الاستغراب

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

1

خريف
2015 م
1436 هـ

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)
العدد الأول ـ السنة الأولى ـ 1436 هـ ـ خريف 2015

الملف
أيُّ معرفةٍ يُنتجها الغرب؟

الشاهد

محاورات

حلقات الجدل

منتدى الاستغراب

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلّاق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها تأسيساً على هذه الغاية، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ الخط الأول: التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ الخط الثاني: التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ الخط الثالث: وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الأول ـ السنة الأولى ـ 1436 هـ ـ خريف 2015

امخضوا الرأي مخض السّقاء، ينتج سديد الآراء.

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام:

الاستغراب
occidentalism

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال
مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.
ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: www.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

لماذا «الاستغراب»..؟

قد يكون علينا ان نبتدئ من تساؤل، نتوقع أن يبادر إليه القارئُ وهو يستفهم عن الغاية من مسعانا هذا. من التساؤل إيّاه، نرانا بإزاء واجب المسؤولية عن مشروعية الإجابة. وفي أي حال، ما كنَّا لنبسط هذه المبادرة على أرض المساءلة، لولا قناعتنا بأن المهتَمَّ بعالم الأفكار لم يعد يكتفي بالتلقي، بل يجد نفسه شريكاً فعليّاً في هذا العالم.

ولسوف يبدو التساؤل مضاعفاً حين تتحول مفردة «الاستغراب» من ملفوظ له ما له في عالم اللغة، إلى مصطلح له حقله الدلالي، ثم إلى اسم لمجلة فكرية. فالاسم الذي وقع عليه الاختيار هو بحد نفسه مثار جدل، وما ذلك إلا لتكثُّر معانيه، وغرابته، وتعدد حقول استخدامه. وعلى ما بيَّنت التجربة، ففي كل محضر يستعمل فيه مصطلح «الاستغراب» تصير الأمور الى دائرة الإشكال. عندما نستغرب أمراً ما، نروح نُعرب عن استشعار تلقائي بغموضه، او بعسر فهمنا له؛ حتى إذا اقتربنا منه متسائلين عن سر نشوئه، مستكشفين خرائطه ومبانيه ومآلاته، انفتح لنا احتمال إدراكه وفهمه.

في عالم المفاهيم يمسي الكلام على «مصطلح الاستغراب» أكثر تعقيداً. مرجع الأمر الى فرادته وخصوصيته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكر المعاصر. ربما لهذه الدواعي لم يتحول هذا المصطلح بعدُ الى مفهوم، وبالتالي الى منظومة علمية. ذلك على الرغم من المجهودات الوازنة التي بذلها مفكرون عرب ومسلمون من أجل تظهير علم معاصر يُعنى بمعرفة الغرب، ويكون نظيراً مقتدراً تلقاء علم الاستشراق وثقافته. فلكي يتخذ المصطلح مكانته كواحد من مفاتيح المعرفة في الفكر العربي الاسلامي، وَجَبَ ان تتوفر له بيئات راعية، ونخب مدركة، ومؤسسات ذات آفاق إحيائية، وكل ذلك

في اطار مشروع حضاري متكامل.

واقع الحال اليوم، هو في الغالب الأعمّ سليل الماضي المستمر. فما هو بائنٌ في المشهد، يفيد بأنّ ثمة بيئات مترامية الأطراف من نخب العالمين العربي والاسلامي، لم تفارق مباغتات الحداثة في صعيديها المعرفي والتقني. وتلك حالة سارية لا تزال تُعرِبُ عن نفسها بوجوهٍ شتى:

- وجهٍ يتماهى مع الحداثة ومنجزاتها تماهياً ختاميًا لا محل فيه لمساءلة أو نقد. وهو ما تبرز ظواهره على أتمّ صُوَرِها في تأسيسات الاستشراق، وسيرورة حضوره التاريخي داخل المجتمعات العربية والإسلامية.

- ووجهٍ يتبدَّى على صورة معارضات انفعالية لا تكاد تؤتي أُكْلَها حتى تذوي إلى محابسها الايديولوجية.

- وثالثٍ يأتينا على صورة محاولات ووعود واحتمالات جادة، ثم لا يلبث ان يظهر لنا بعد زمنٍ، قصور هذه المحاولات، وعدم قدرتها على بلورة مناهج تفكير تستهدي بها أجيال الأمة لحل مشكلاتها الحضارية.

تلقاء ذلك كله، لم يكن مطلباً هيِّناً بالنسبة إلينا ان نعثر على تسويغ منطقي لاعتماد مفردة «الاستغراب» اسماً وعنواناً لمشروعنا. فهذه المفردة بالذات حمالة أوجه، وحضورها في حقل التداول يفتح على سيلٍ وفير من التأويل والتفسير وتنوع الأفهام. وبعد.. كان لابد إذاً، من الإقبال على ما عقدنا النية عليه. لم يساورنا الشك لحظة، من أن تحويل الاستغراب الى حدث فكري، هو عملٌ لا يخلو من مشقة. ذلك بأننا ندرك ان مهمة بهذه المنزلة، يستلزم جهداً يطابق الغاية التي طرحت من أجلها.

*****

رجعٌ على بدء، حول الغاية من هذه الفصلية...

على التوازي مع ما ذهب إليه بعض الذين تصدوا للمصطلح، من ان «الاستغراب» يعني «علم معرفة الغرب»، ترمي هذه الفصلية إلى تظهير فهم الغرب من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والأيديولوجية، وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة. وعلى نحوٍ موازٍ، ترمي الى الإضاءة على التحولات المعرفية الجارية على نطاقٍ عالمي،

وفي العالمين العربي والإسلامي بنوع خاص. وعليه أمكن تلخيص غايتها الاجمالية في أربعة مرتكزات ضرورية رئيسية:

المرتكز الاول: ضرورة تاريخية، أوجبتها التحولات الحضارية التي حدثت في مستهل القرن الحادي والعشرين. حيث بدا بوضوح لا يقبل الريب، أن حضور الإسلام عقيدة وثقافة وقيماً أخلاقية لم يعد في نهايات القرن المنصرم مجرد حالة افتراضية، وانما هو حضور له فاعلية استثنائية في رسم الاتجاهات الاساسية لراهن الحضارة الانسانية ومستقبلها.

المرتكز الثاني: ضرورة توحيدية، ويفترضها التشظّي الذي يعصف بالبلاد العربية والاسلامية ويجعل نُخبها ومثقفيها ومكوّناتها الإجتماعية، أشبه بمستوطنات مغلقة. وَتَبَعاً لهذا التشظّي وكحاصل له، تنحدر هموم الأمة الى المراتب الدنيا من اهتماماتها.

المرتكز الثالث: ضرورة تنظيرية، وتتأتى من الحاجة الى استيلاد مفاهيم ونظريات ومعارف من شأنها تحفيز منتديات التفكير، وتنمية حركة النقاش والسجال والنقد.. والى ذلك كذلك، الحاجة الى تسييل حركة الفكر العالمي من خلال التعريب والترجمة والنقد، وعلى نحو يسهم في تفعيل مشتغلات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وإقامتها على نصاب الحيوية والجِدَّة.

المرتكز الرابع: ضرورة معرفيّة، وتنطلق من أهمية وجود رابط معرفي يؤسس لمنطقة جاذبية تتداول فيها نخب المجتمعات الغربية والاسلامية الأفكار والمعارف، وتمتد عبرها خطوط التواصل والتعرف في ما بينها.

وليس من شك، فإن توفير الشروط اللازمة لقيام مثل هذا الرابط الفكري، يوجب التعريف بهوية هذه «الفصلية»، والدور المناط بها، وخصوصاً لجهة التواصل مع التجارب الفكرية في العالمين العربي والإسلامي، بحيث تفضي معاينة هذه التجارب والتفاعل البنَّاء معها، الى تحقيق منجز حضاري يتجاوز النمطية والتقليد، ويتمتع، في الوقت عينه، بالخصوصية والفرادة والفاعلية.

*****

تأسيساً على ما مرَّ، يمكن ان نتبينَّ غاية **المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية** من إصدار هذه الفصلية: وهي العمل على إنشاء منفسح تفكيري انتقادي خلاَّق يفضي الى

التواصل المتكافئ بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها ضمن المنفسح المشار إليه، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية من مقاربات.. لا سيما لناحية الكيفيَّات التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة تقليدها وتمثّلها، او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

*****

إن ما يستحثنا على تفعيل مثل هذه المقاربة هو وجوب **تفكيك اللَّبس** الذي تراكم في الوعي العربي الإسلامي على امتداد أجيال من المتاخمة و**الاحتدام** مع مواريث الحداثة الغربية بوجهيها المعرفي والكولونيالي. في سياق هذه المهمة يحدونا الأمل إلى بلورة نظرية معرفة ترسي قواعد فهم جديدة للأسس والتصورات التي يقوم عليها العقل الغربي، وهو الأمر الذي يفتح باب الإجابة على التساؤل عما لو تيسَّر لنا ان نكوِّن فهماً صائباً عن غربٍ انتج شتى انواع الفنون والقيم والأفكار، وجاءنا في الوقت عينه بما لا حصر له من صنوف العنف والغزو والحروب المستدامة.

الى ذلك، فإن من أهم العناصر الدافعة الى مثل هذا المشروع الفكري، هو جلاء حقيقة ان لمعارف الغرب حواضن في المجتمعات العربية والإسلامية تتلقى تلك المعارف وترعاها، ثم لتعيد إنتاجها على النحو الذي يريده لها العقل الغربي نفسه. بيان ذلك أن هذا الأخير، يجد لدى نخب تاريخية واسعة في مجتمعاتنا من يتماهى معه في خطبته ومنطقه، أو أن يمتثل إلى معارفه المستحدثة. هذا حال من جاز أن يُنظر إليهم وهم على نصاب «الاستغراب السلبي». فما نعنيه بهذا النوع من الاستغراب، هو ناتج تفاعل مركّب بين دهشة العربي المسلم بحداثة الغرب ومنجزاتها من جهة، وطريقة تعامله معها من جهة أخرى. فبنتيجة هذا التركيب على الإجمال، بدا هذا «المستغرِب» في حالة استلاب وتبعية لمنظومة الغرب وخصوصياتها، وتالياً كامتداد محلي لها. اما حاصل الأمر، فكان أدنى الى استيطان معرفي لا يفتأ يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو الاذعان والتسليم. ولسنا نغالي لو قلنا أن الاستغراب السلبي الذي نقصده لوصف احوال شطر وازن من مثقفي العالم الاسلامي، هو فكر انتجته الدهشة، ووسَّعته الترجمة، ورسَّخته الهيمنة، ثم لترتضيه نخب وازنة من مجتمعاتنا فتتخذه سبيلاً لفهم ذاتها وفهم غيرها، فضلاً عن فهم العالم من حولها في الآن عينه.

ان ما دعانا الى اتخاذ مفردة «الاستغراب» عنواناً لتقديم مشروعنا الفكري هذا، هو السعي الى إنشاء سياق آخر من التواصل الحضاري مع الغرب تنتفي فيه مفاهيم الغلبة والتبعية والإكراه. ومثل هذا السياق يستلزم، بتقديرنا، إجراء تحويل جوهري يفضي الى تفكيك أواصر التبعية المعرفية للغرب، ومناظرته ـ من ثَمّ ـ وفق مبدأ التعرف الحر، فلا وهم ولا استيهام ولا إيهام. على هذا المبدأ سوف تأخذ فكرة «الاستغراب» سبيلها إلى التشكُّل. وانطلاقاً من المبدأ إياه ينفسح السبيل لبلورة وتظهير منهج عمل يكتسب «الاستغراب» من خلاله مغزاه الإيجابي وغائيته الفضلى. أي ان يتجاوز مسار الاستغراب الذي نتوخاه ـ ومن خلال التعرف والنقد الخلاّق ـ مسارات الاستتباع الفكري التي لا نزال نعيش تداعياتها السالبة على امتداد خمسة قرون خلت من ولادة الحداثة. المقصود من التجاوز هو اجتياز الموانع التاريخية التي تركها مسار الحداثة الغربية لمَّا أن أنشأ القابل العربي الإسلامي على هَدْي كلماته ورؤاه من دون ان يُحِلَّ فيه ما هو بنَّاء في نهضته وحداثته. فكانت الحصيلة ان بلغ الحال بهذا القابل حدّاً صار فيه مستغرِباً كل ما له صلة بعالم المفاهيم والأفكار والابتكار.. ولأن الاستغراب المذموم بهذا المعنى والمسار، صار الوجه الآخر للاستشراق السالب، فقد أضاعت الانتلجنسيا العربية الإسلامية ماهيتها وهويتها وسِمْتَها الخاص، فإذا هي مستلبة أو قاصرة، بل وغير قادرة على إنتاج فهم مطابق لروح الزمن الذي تعبره، لا في مواجهة نفسها ولا في مواجهة الآخر.

*****

لأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

الخط الأول: التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

الخط الثاني: التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق

وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

الخط الثالث: وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكريّاً على الانتلجنسيا العربية والإسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الإسلامية للغرب، انطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ والتعادل والكلمة السواء.

❋❋❋❋❋

ختاماً...

لسنا نزعم أننا سنجيءُ للقارئِ بخطبِ لا قِبَلَ له به، لكننا على يقين من أننا نشتغل في منطقة فراغ لا تفتأ تتوسَّع كلما الْتبَسَت علاقات القوة بالضعف، وتداخلت المصالح بعالم القيم، وهبط الفكر الحضاري الى ما دون السياسات اليومية. من أجل ذلك نعتقد ان لا شيء كالتعرُّف المتكافئ مع الغرب ينهي منطق الغلبة، ويعيد للحضارة الإنسانية المعاصرة سويتها وسموها وآفاقها الروحية والأخلاقية.

هل سنفلح بالمهمة؟...

سؤال سُئِلناه من قبل أن نمضي في تحضير هذا العدد. لكن الإجابة تبقى افتراضية ما دمنا بعد في مستهل الطريق. كل ما في الأمر، أننا أخذنا المهمة على محمل الضرورة و العزم والمشروعية.

والله تعالى من وراء القصد

محمود حيدر

محاورات

- **الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه**

سمة العالم الحديث .. الجهل!

حاوره: ماتيو جيرو

- **الفيلسوف الإسلامي السيد حسين نصر**

العلمنة حوّلت الغرب إلى حضارة بلا روح

حاوره: أحمد زارع

في حوار حول الدين والحداثة والعلمنة*

الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه

سمة العالم الحديث..الجهل !

حـاوره: ماتيو جيرو

منذ بداياته الاولى ظل الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) ينتظر لحظة ما للخروج من «المياه الراكدة» للفكر الفرنسي.. التقط فرصته المنتظرة، بانطلاق حركة الشبيبة عام 1968 ودخل من خلالها عالم الفكر الناقد الذي تمثل آنذاك بـ «المدرسة البنيوية»، وهي المدرسة التي سيطرت على مفاصل واتجاهات التأثير لدى الانتلجنسيا الفرنسية من خلال عدد من كبار المفكرين أمثال جان بول سارتر، جاك لاكان، ميشيل فوكو وسواهم... غير انه بعد زوال «حركة التمرد»، وتداعي آمال التغيير، وتفرق صفوف «الرفاق»، لم يطرح غوشيه جانباً كل ما في جعبته، إنما أبقى على «برنامج علم موحد للانسان يتكون من علوم اللغة واللاوعي والتاريخ». منذ ذلك الحين لم يعد برنامجه الفكري منحصراً في نقد الحداثة، وانما، تكرّس لفهم صيرورتها، ومستقبلها.

في ما يلي حوار معه أضاء فيه على أهم أطروحاته المتعلقة بالحداثة وصلتها بالدين والعلمنة. وقد أجراه معه الكاتب في مجلة (فيليت) الفرنسية ماتيو جيرو **Matthieu Giroux**

«**المحرر**»

ماتيو جيرو: يعتبر البعض أن الحداثة تبدأ مع الذاتية والكوجيتو الديكارتي، بينما يرى البعض مثل بيغي، أنها أبصرت النور حوالى العام 1880، فيما يؤكد آخرون مثل آلان دي

*ـ تعريب: د. ريم اليوسف. عضو فريق الترجمة في مركز دلتا للأبحاث المعمقة.

نقلاً عن: دورية «فيليت» **Philitt** عدد تشرين الأول ـ أوكتوبر ـ باريس 2014.

العنوان الأصلي للحوار: **Marcel Gauchet: «Le Monde Moderne est sous le signe de l'ignorance**.

بنوا أنها تتزامن مع ظهور المسيحية. برأيك متى بدأت الحداثة؟

غوشيه: هي مشكلة قواعدية تعب كثيرون لأجل حلّها. الاقتراحات في هذا الصدد كثيرة. وقد ذكرتَ في سؤالك بعضاً منها، لكن يوجد غيرها الكثير. هناك أصل مسيحي للحداثة، ذلك أؤمن به حقّاً، لكن الأصل ليس بالضرورة ان يكون المدخل إلى بيان مقترحات الحداثة. ثمة بداية للحداثة تم رصدها بشكل حدسي منذ فترة طويلة. حين نتحدّث عن «الأزمنة الحديثة»، نسأل: ما هو التاريخ الفعلي الدقيق الذي يسمح بتمييزها؟ المقترح الأكثر عبثية بنظري هو سقوط القسطنطينية. لا شك أنها مرحلة انقطاع هامة غير أنها لا تدل على أي شيء جوهري مما سيحدث بعدها. في الكتب المدرسية التي استخدمتها في صغري، كان يُذكَر عصر الاستكشاف: كريستوف كولومبوس، غوتنبرغ، كوبرنيكوس...لا بد إذاً من فهم هذه الظاهرة من أجل دمج جميع المعايير المميزة فيها. هذا ما سعيت جاهداً إلى القيام به عبر اقتراح منظور يسمح بجمع هذه المعايير المختلفة الفلسفية والحَدَثية أو المادية في الوقت عينه ضمن كتلة إجمالية ذات معنى. وهذا بالضبط ما يتماشى مع الاقتراح الذي يعتبر أن الحداثة هي حركة الخروج من الدين. هذا تعريف شمولي، فانطلاقاً منه، يمكننا ربط ظواهر لا علاقة أولية في ما بينها.

جيرو: ما الذي تعنيه على وجه التحديد من تلك الوضعية التي تعتبرها «خروجاً من الدين»؟

غوشيه: الخروج من الدين لا يعني أن الناس باتوا لا يؤمنون بالله. فهم لم يكونوا أقوياء الإيمان به من قبل في كل الأحوال!... إن إحدى أولى المؤشرات الصارخة على الدخول في الحداثة بصفتها خروجاً من الدين هي الإصلاح البروتستانتي الذي وُلِدَ كرد فعل على ما عرف بالإصلاح الكاثوليكي. لقد عبر الإصلاحان عن نفسيهما بزيادة في الإيمان؛ بمعنى الواقع الذاتي المَعِيش والتحاق الأشخاص بالدين. لكن زيادة التحاق الأشخاص ليست هي السبب في تعزيز الدين في المعنى الذي أبتغيه، أي كأسلوب تنظيم جماعي. الخروج من الدين إذاً، هو خروج عن التنظيم الديني للعالم. لهذا السبب لم نفهم المجتمعات القديمة، حيث إنها كانت منظّمة دينيّاً وكانت تحدّد في الوقت نفسه نوع السلطة السائدة فيها، ونوع العلاقة بين الأفراد وشكل المجموعات... هذا البنيان الكامل هو الذي راح يتفكّك شيئاً فشيئاً في مجهود استغرق خمسة قرون وصولاً إلى عصرنا. بموازاة الإصلاح الديني، ثمة حدث يبرز على أنه معاصر تماماً: هو ظهور

السياسة الحديثة الذي ولّد على مدى قرن كامل مفهوم الدولة الحديث. يمكنك إذاً أن ترى كيف أن مساراً سياسيّاً ومساراً دينيّاً يغيّران معطيات الإيمان بشكل كلي...

جيرو: قلتَ، «مسار ديني»، و«مسار سياسي».. ثم ماذا بعد؟

غوشيه: ثمة مسار علمي. انطلاقاً من هنا، برز نمط غيّر الفكر الحديث بأكمله: العلم: كوبرنيكوس، كبلر، غاليليو... هذا ما عمّق معرفتنا بمؤسسة العلم التي بدورها غيّرت كلّيّاً فكرة المعرفة. وهنا نجد الكوجيتو الديكارتي. من هو ديكارت؟ هو من يستخلص النتائج الفلسفية للعلم الحديث، بناء على أنه أمامنا طريق معرفة جديدة اسمها العلم. هذا هو الكوجيتو. لم ينشأ من عدم بل هو فكرة مستوحاة من الممارسة العلمية. ولا ينبغي أن ننسى نشأة نوع جديد كلّيّاً من الفكر عبر الثورة الإنكليزية: فكرة العقد الاجتماعي التي ستولّد الفردانية الحديثة. من الواضح إذاً كيف يمكننا أن نوصِّف، انطلاقاً من منظور فريد، سلسلة أحداث نظرية وعملية. يجب الابتعاد عن الخلافات العقيمة التي تسعى إلى تحديد نقطة انطلاق واحدة (ديكارت، لوثر،...).

من سيرته الذاتية

ولد الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي مارسيل غوشيه عام 1946 في منطقة المانش الفرنسيّة، من أب عامل طرقات وأمّ تعمل في الخيّاطة. تلقّى تعليمه في مدرسة المعلّمين العليا التي انقطع عنها لفترة قبل أن يستأنف دراسة الفكر السّياسيّ في العام 1968 تحت إشراف "كلود لوفور" (Claude Lefort). وقد رسمت لقاءاته الفكريّة مع زوجته الطّبيبة النّفسانيّة "غلاديس سوين" (Gladys Swain)، و"بيار كلاستر" (Pierre Clastres)، و"فرانسوا فوري" (François Furet)، و"بيار مانانت" (Pierre Manent) وآخرين كثر، مساراً غير معهود، لكنّه مسارٌ موسوعيّ.

يشغل مارسيل غوشيه حاليّا منصب مدير البحوث بمدرسة الدّراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة وفي مركز البحوث السّياسيّة (ريمون آرون) وفي الوقت نفسه يتولى رئاسة تحرير مجلّة (Le Débat).

أصدر غوشيه 21 كتابا أهمها كتابه الأخير «الدين في الديمقراطية» كذلك كتابه الأشهر «مجيء الديمقراطية» **L'Avènement de la démocratie**، وقد نشر ضمن أربع مجلّدات. يستعرض المجلّد الأول، الثورة الحديثة (La Révolution moderne) وفيه يحدد معالم المشروع العام للحداثة قبل أن ينتقل إلى الحديث عن المرحلة الممتدة من مطلع القرن السادس عشر لغاية 1880، بينما يتحدث الثاني عن «أزمة الليبرالية، **(La Crise du libéralisme)**، عن فترة الأعوام 1880-1914. أمّا الثالث فسيكون موضوعه عن الأنظمة الديكتاتورية في القرن العشرين، في حين سيغطي المجلّد الأخير المرحلة الممتدة من العام 1970 وحتى يومنا هذا.

يذكر أن كتابه الأخير «الدين في الديمقراطية» La religion La Democratie يعتبر من أبرز وأهم ما قدمه في عالم التنظير النقدي لأزمة الديمقراطية في الغرب.

جيرو: بيغي يقول إن الحداثة بدأت عام 1880، فما الذي أنت قائِلُهُ؟

غوشيه: بيغي ليس على خطإ. فقد لحظ أمراً صحيحاً جدّاً، في ذلك الوقت بدأت مرحلةٌ جديدةٌ قويةٌ من هذا المسار العام. هذه المرحلة الجديدة هي التي سينتج عنها مسار القرن العشرين حتى العام 1980 تقريباً. واليوم عدنا من جديد. لعله يوجد بيغي صغير في هذه اللحظة يكتب لنا كيف أن العالم الحديث يبدأ عام 1980... يجب التفكير بالموضوع على أساس وجود مراحل ضمن مسار تراكمي ومتناقض وغير متجانس. أنا أحترس من الأشخاص الذين يحلّلون البيت إلى أجزائه، إذ ينبغي تجنب السذاجة التي بموجبها نعيد كل الموضوع إلى نقطة بداية مطلقة. إن المرحلة التي يشير إليها بيغي معبّرة كثيراً؛ فالعالم تغيّر سنة 1880، هذا أكيد! وقد استغرقنا قرناً كاملاً لفهم ما كان يحصل لنا، وها نحن عدنا أدراجنا اليوم، ما يعني أننا دوماً متأخرون. لا بد إذاً، من استخلاص الاستنتاجات والانكباب على العمل.

جيرو: لو أردنا الحديث عن مراحل أشكال الحداثة في المسيحية، كيف ترى إلى تلك المراحل التي تقع ما بين ولادة المسيح وعصر الاستكشاف؟

غوشيه: كثيرة هي هذه المراحل! المرحلة الأولى تحمل اسم عَلَم هو بولس الطرسوسي. فلولا هذا الأخير، ما كانت المسيحية لتوجد. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة القديس أغسطينوس، أي حقبة المسيحية الغربية التي جاءت مختلفة للغاية عن المسيحية قيد التطور المتمركزة في بيزنطة. فالقديس أغسطينوس هو من أنشأ نوعاً من الحساسية الحديثة في جوانب متعدّدة. عالمنا أغسطيني بامتياز. المسيحية الشرقية لن تكون أبداً أغسطينية. المَعْلَم الحاسم الآخر هو ما حصل في القرن الحادي عشر مع إصلاح غريغوريوس السابع، من إنشاء لكنيسةٍ جديدةٍ جِدٍّ مختلفةٍ عما كنا عهدناه حتى حينه، ونشوء الثورة البابوية كما يصفها بعض المؤرخين. وقد ترافقت هذه المرحلة بحجة لاهوتية قوية، وهي القدرة الإلهية الكلية التي سيفكّر فيها الفلاسفة على مدى قرون طويلة.

جيرو: بالنسبة إلى المسيحية الأصلية، أليس الله كلي القدرة في إيمانها ومعتقدها؟

غوشيه: بلى لكنها مشكلة استبصار. ما انعكاساتها المنطقية؟ ما معنى هذا المقترح؟ في نهاية القرن، لديكم اللاهوتي الذي أنشأ اللاهوت الكاثوليكي كما نعرفه: أسقف

كانتربري انسلم. فالقرن الحادي عشر الذي أقترح تسميته بـ «الانفراج الغربي الكبير» قاد المسيحية فكريّاً وعمليّاً في طريق مغاير تماماً. انطلاقاً من ذاك الوقت، أمامك خمسة قرون اختمار ملأى بالقلق وقد تولّد عنها الانقطاع في بداية القرن السادس عشر. أعتقد أنه بإمكاننا كتابة قصة متوقعة وبديهية عن هذا المسلك.

جيرو: ما الفرق بين مناهض للحداثة ورجعي؟ في أيامنا هذه يجري وصف الجميع بالرجعية، فماذا عنك؟

غوشيه: نعم! وأنا من ضمنهم (ضحك)... الكاتب الذي تتحدث عنه ليس سوى دمية متحركة في يد متلاعب يعرف وحده إلى أين هو ذاهب. الخطيئة المميتة الحقيقية التي ارتكبتُها هي أنني انتهكتُ المحرّمات المتمثلة بأسياد التخريب: ميشال فوكو وبيار بورديو. منذ اللحظة التي تتجرأ فيها على القول أن هذا النوع من الأفكار لربما لا يتضمّن التسلسل المنطقي الأفضل، تُصنَّف إلزاميّاً على أنك رجعي مغالٍ في رجعيتك.

جيرو: علينا إذاً أن نسأل هؤلاء الأشخاص عمن يقصدون بهذا النعت (الرجعية)...

غوشيه: لم يفكّروا أبداً في الموضوع. فهم غير قادرين على وضع تعريف لأي شيء (ضحك)... لكن بالعودة إلى الفرق بين الرجعي والمناهض للحداثة..أعتقد أن هناك فرقاً حقيقيّاً بين الاثنين، وأن هذا الفرق مثير جداً للاهتمام. فالرجعي بمعناه الدقيق هو شخص متعلّق بنمط مجتمعي قديم ويعتقد أنه من الممكن العودة إليه سواء كان ذلك النمط ملكية، أو تسلسلات هرمية اجتماعية، أو نظام عائلي متمحور حول صورة الأب... هناك إذاً شكل مثالي أبدي في أعين الرجعيين. هو نمط تفكير بالغ النبل نشأت عنه تعبيرات بارزة. من يجهل هذا الموضوع لا بد أن يكون ساذجاً وأميّاً. الحجة الأقوى هي أن جميع المجتمعات البشرية كانت، حتى تاريخ حديث، منظّمةً على هذا النحو. ينبغي إذاً أن نبرّر أنفسنا ببراعة إذا ما كنا نعتقد أن هذا النظام قابل للتغيير. بالنسبة إلى الرجعيين، فإن الحداثيين هم عبارة عن أفراد يعيشون ضلالاً تامّاً ويسعون إلى القيام بتجربة انتحارية.

أما مناهضو الحداثة، فهم أكثر تشكيكاً من الرجعيين، أولاً بالنسبة إلى فضائل هذا النموذج القديم للمجتمعات. في الواقع، مناهضو الحداثة هم حديثون للغاية، بمعنى أنهم يجدون أن الوضع الآن أفضل (ضحك)...فهم لا يؤمنون بإمكانية العودة إلى المجتمع الأبوي الذكوري، الأشرافي، الديني، الملكي...بيد أن ذلك لا يمنعهم من كره العالم

الـذي حـلّ محـلّ ذاك المجتمـع. فهـم معترضـون عليـه مـن الناحيـة الجماليـة. فـلان الفـلاني ليـس مناهضـاً للحداثـة، بـل هـو حـداثي، منـاصر للتقـدّم، داعـم لفكـرة كسـب مبلـغ أكـبر في خواتيـم الشـهر. بالنسـبة الى الرجعيـين، فـإن القيمـة الكـبرى تكمـن في الجـمال، في الفـن. إذاً هـي جماليـة الوجـود في المعنـى العـام، الأمـر الـذي يشـمل طريقـة التـصرّف.

جيرو: «الغندرة» هي إذاً، نزعة تأنّق..

مارسـيل غوشـيه: طبعـاً. «الغنـادرة» مناهضـون للحداثـة. قـد يكـون أمثـال هـؤلاء سـبّاقين في بعـض الأصعـدة، وهـو مـا يولِّـد الالتبـاس، لكنهـم يعتـبرون أن الإنسـان الوسـط يديـر ظهـره لقانـون الجماليـة الوجوديـة. هنـاك إذاً أرسـتقراطية خاصـة يجـب إعـادة تشـكيلها. يـرى مناهضـو الحداثـة أن العـالم الحديـث هـو عـالم القبـح والـرداءة والابتـذال، فينصّبـون مقابـل ذلـك جميـع قيـم الاسـتثناء، مـن هنـا الطابـع الأدبي جـداً للسـلوك المناهـض للحداثـة. هُـوَ ليـس أدبيّـاً فحسـب إنمـا هُـوَ كذلـك فنـي وحـرفي. لا مجـال للمقارنـة بـين خزانـة مـن صناعـة أندريـه ـ شـارل بـول وخزانـة مـن تصنيـع شركـة «أيكيـا»! إن قيمـة العمـل تكمـن في التحفـة الفنيـة. لقـد اضمحلّـت أهميـة العمـل المتقَـن في عـالم اليـوم.

جيرو: هـل مـن فـرق في الدرجـة أو في الطبيعـة بـين الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة ومـا يسـمى فـرط الحداثة؟

غوشيه: جميعهـا برأيـي كلـمات لا معنـى لهـا. فلنميّـز الأسـباب المشروعـة التـي تدفـع النـاس إلى تحليـل أدق الأمـور في التسلسـلات الزمنيـة وقيمـة هـذه الفئـات. فهـذه الأخـيرة لا تملـك أي قيمـة مفاهيميـة غـير أنهـا تـدلّ عـلى حسّاسـيّات إزاء لحظـات انقطـاع حقيقيـة. نعـم، حصـل انقطـاع عـام 1980 حـين بدأنـا بالتحـدث عـن فلسـفة مـا بعـد الحداثـة في الفـن وهندسـة العـمارة والسياسـة والمعتقـدات الجماعية...أمـا أن نسـمي هـذه المرحلـة بمـا بعـد الحداثـة فهـذا أمـر سـطحي للغايـة، ليـس خاطئـاً لكنـه سـطحي. فالموقـف الفكـري السـليم يكـون بتلقّـف هـذا النـوع مـن الأمـور بهـدوء والتسـاؤل حـول الأسـباب التـي تثبّتهـا. هـي ليسـت بالحماقـات لكنهـا سـذاجة. هـي مفاهيـم صحفيـة سـطحية. مـا أن نغـوص فيهـا حتـى نكتشـف أنهـا الحداثـة نفسـها التـي تتفاقـم.

جيرو: بالنسبة إلى بيغـي، العـالم الحديـث هـو العـالم الـذي يلعـب دور «الماكـر»، عـالم متعـالٍ وسيّء. هـل توافقـه الـرأي؟

غوشيه: أعتقد أن هذه الصيغة تمس بشيء بالغ الأهمية لا بد من بلورته. في الواقع، العالم الحديث مغرور ومتبجّح: «نحن الحديثون مختلفون عن الحمقى الذين لم يكونوا يعرفون أنهم حديثون» (ضحك). بعد بيغي، لم تصطلح الأمور بل أخذت منحًى دراماتيكيّاً. الحداثة هي التاريخ البشري الذي يُفهَم وبالتالي يستحصل على وسائل ليبني نفسه بشكل كامل. من هنا، نشأت فكرة الثورة كما مورست عمليّاً في القرن العشرين. بفضل العلم، يعتقد مناصرو الحداثة أنه بالإمكان إنهاء التاريخ. هذه هي الفكرة الرئيسية التي طغت على القرن العشرين، الفكرة التي تسبّبت بأكبر الأضرار. العالم الحديث لا يلعب إذاً دور «الماكر» فحسب إنما هو ضحية غلوّ فظيع في الادّعاء. مُذّاك، قمنا باكتشاف صغير، متواضع للغاية لكنه مسؤول جزئيّاً عن التخاذل النفسي الذي غصنا فيه. إننا نعلم الآن أنه مع حلول كل عصر، نفهم بشكل أفضل العصر الذي سبق، ما يعني أن ذريتنا ستفهم على نحو أفضل ما كنّا عليه وكيف كنّا نفكّر وماذا كنّا نفعل. نحن مجرَّدون بفعل الماضي من أفعالنا ومن الفهم الدقيق لحالتنا. وهنا يكمن بنظري سر اكتئاب مجتمعاتنا. وهذا للأسف منظورٌ جدُّ محبطٍ. هناك إذاً دكٌّ للثقة الجماعية بالفعل يبدو لي أنه أحد أهم عناصر الاضطراب المعاصر.

جيرو: آلان فينكلكروت يكتب في «الهوية الشقية»: «التغيير لم يعد ما كنا نقوم به بل ما يحصل لنا.» وهذا يتماشى مع ما تقوله.

غوشيه: لقد حصل فعليّاً انعطاف في هامش مجتمعاتنا فاجأنا تماماً ولم يتوقّعه أحد علماً أننا كنا نحن من تسبّب به من دون أن ندرك ذلك. نحن المعاصرون نفهم الماضي بشكل أفضل لكن هل يعطينا ذلك عناصر لفهم حاضرنا؟ الإجابة بالطبع هي كلا. فالعالم الحديث يتّسم بالجهل. هو لا يفهم ويسوده إحباط فظيع يحول دون قيامنا بأي فعل. نحن متشائمون ولا نعترف بذلك. يتملّكنا نوع من الأنا الأعلى يقول لنا: «أنتم لا شيء على الإطلاق». وها نحن قلقون بسبب عين المستقبل المسلّطة علينا.

جيرو: أنتَ تعرّف العالم الحديث على أنه عالم «الخروج من الدين»، لكن يبدو أننا نعيش اليوم عودة إلى التزمّت الديني. كيف تفسّر هذه المفارقة؟

غوشيه: هذه ليست مفارقة. فحركة الخروج من الدين، التي كانت حتى ذاك الحين تعني الغرب فقط، غدت كونية. فقد قدمت من الخارج بشكل هو أبعد ما يكون

عن اللطف (استعماري، إمبريالي، رأسمالي) لتفرض نفسها على شعوب لم يعرفوا نسق تنظيم جماعي سوى تلك البنية التنظيمية الدينية التي سادت في البشرية منذ عرفناها.

جيرو: هي ردّة فعل...؟

غوشيه: هي بكل بساطة ردّة فعل. وهنا يكمن الفرق بين الأصوليات الجديدة والأديان التقليدية. ترى الأصوليين يستخدمون أسلحة العالم الحديث للمحاربة ضد هذا العالم الحديث نفسه. وعند الاستيلاء على الأسلحة، نستولي كذلك على أنماط التفكير. مذاك، هناك مزايدة. إنّ اعترافات الرهائن السابقين على خاطفيهم مثيرة جدًّا للاهتمام. فنحن بعيدون كل البعد عن الشفقة. الأصوليون يدمّرون التديّن التقليدي الذي يزعمون أنهم يريدون استرجاعه. وهم بالفعل يُنظَر إليهم على هذا النحو. فكل من لديهم إيمان تقليدي حقيقي يكرهون الأصوليين ويعتبرونهم عدميين مجانين.

جيرو: أنت ترى أن الجسم السياسي حل محله فكرة مجتمع لم تعد السياسة فيه سوى موضوعاً ثانويّاً. هل بالإمكان قلب هذه الحركة؟

غوشيه: هذا يُعَد أحد أكبر تغيّرات العالم المعاصر. لن أعيد رسم التاريخ الكامل للأشكال التي كان من الممكن للمجتمعات الدينية في الماضي اتخاذها لكن أحد أكثر معالمها وضوحاً هو أنها كانت محكومة بشكل عام من سلطة سياسية قادمة من الأعلى (الإله، الأجداد...)، سلطة عاموديّة تنظّم العالم لأنها تتواصل بنفسها مع النظام في العالم الآخر. ونجت هذه البنية من الدين واستمرّت لفترة طويلة جدّاً في العالم الغربي تحت اسم «الدولة» التي شكّلت جهاز سيطرة وإكراه. بالطبع هذا الجهاز ليس مناطاً بموافقة الآلهة إلا أنه يسيطر على المجتمع باسم عِلم أسمى خاص بالنظام الذي يرعاه. منذ الثورة الفرنسية، راحت السلطة تصبح شيئاً فشيئاً تمثيلاً للمجتمع وصورة عنه. فصرنا ننتخب الأفراد أصحاب السلطة. وينفصل هذا المجتمع عن السلطة ويصير مستقلاًّ. وحصل عندذاك ازدهار الاقتصاد. ومنذ ذلك الحين، لم يعد النظام المستوحى من السياسة هو المهم بل الديناميكية الاجتماعية الخاصة بالمبادرة الفردية. وانتقلنا من سيطرة السياسة إلى سيطرة الاقتصاد الذي صار رمزاً لاستقلال المجتمع. المجتمع، كما يعلّمنا علم الاجتماع السّياسي، هو مفهوم لم يُفرَض فعليّاً إلا في نهاية القرن التاسع عشر. هذا المجتمع الذي يعيش تحت جناح الاقتصاد راح يغدو أكثر استقلالية وتنامى

تطويعه للجهاز السياسي أكثر فأكثر. وها هم رجال السياسة اليوم خدّامون للمجتمع.

جيرو: وهنا نلتقي مع نقد بيغي...؟

غوشيه: نعم، كان قد لمس بداية هذه الظاهرة. هل يمكننا قلب هذه الحركة؟ لا أعتقد أنه ينبغي التفكير في الموضوع وتناوله بهذا الشكل. فالنظام السياسي لم يعد منظِّماً من الأعلى بل بات منظَّماً من الأسفل. البنية التحتية لمجتمعاتنا هي النظام السياسي، لا سياسة السياسيين وباعة أربطة العنق، بل النظام السياسي بمعنى الجهاز الذي يحافظ على المجتمع لا من الأعلى، بالقوة، بل بفضل بنية تحتية هائلة. هناك إذاً ترتيب جوهري متستّر للمجتمع. المشكلة السياسية في مجتمعاتنا بنظري بسيطة للغاية: الحكّام الذين يتلاعبون بهذا الجهاز من الأعلى لا يدرون ما يفعلون والناس يلحظون ذلك. ليست المشكلة إذاً في عكس الحركة وإعادة إطلاق يد النظام السياسي كي يحكم من الأعلى، بل في وجدان أشخاص مناسبين للحكم، أشخاص يفهمون دور النظام السياسي في مجتمعاتنا.

جيرو: هل تعتقد أن السياسيين يزدرون البنية السياسية التي تصفها؟

غوشيه: هم لا يرونها حتى، هم عديمو المسؤولية. أعتقد أنه لو كان فرنسوا هولاند، وهو رجل متقد الذكاء، يسمعني الآن، لن يفهم حتى عمّا أتكلّم. بالنسبة إليه، السياسة تعني الاتفاق مع سيسيل ديفلو والمناورة مع مارتين أوبري (ضحك)... وفجأة يتولّد انطباع لدى الناس في أنهم انتخبوا أفراداً لا يفهمون ما هي وظيفتهم. فالمسألة ليست فقط إدخال برنامج سياسي حيّز التطبيق إنما العمل على سبك التعايش بين الأفراد في المجتمع.

جيرو: هذا ما نسمّيه بكل سذاجة العيش المشترك...؟

غوشيه: نعم، بسذاجة، بيد أنّ الأمر أعمق من ذلك بكثير. العيش المشترك ليس بديهيّاً بتاتاً، بل هو يتطلّب جهداً عظيماً ومصطنعاً إلى حد كبير، جهداً يكلّف مجتمعاتنا الحديثة ما يتراوح بين ثلث ونصف مواردها الوطنية. لا بد من التساؤل عن سبب هذه الكلفة الباهظة. في اليابان وفي الولايات المتحدة التكلفة هي الثلث أما في فرنسا، فهي النصف. ما من اختلاف إذاً في الجوهر بل الاختلافات في التقدير. ما يتغيّر هو مستوى

الهدر. مِن الناس المقتصدون ومنهم المبذّرون، ونحن من المبذّرين المسرفين. يمكننا اعتبار ذلك مدعاةً للاعتزاز الوطني (ضحك)...

جيرو: ألن تكون ثمرة أي حرية أخلاقية ضعيفة في نهاية المطاف أزمة وجودية؟

غوشيه: لسنا في عالم أشر. نحن نصبح أكثر ثراء، وتقنيّاً أكثر قوة وسلطة. لكن مستقبل البشرية لن يتأمّن بفضل تعميم انتشار هاتف أي فون 8! ومع ذلك، ها أنا نفسي أملك هاتف أي فون إلا أنني قادر على الاستغناء عنه بكل بساطة. الغريب في عالمنا هو أنه مسكون من ضيق عميق لا نعرف ما نسمّيه. في نهاية القرن التاسع عشر، في خضم تلك المرحلة المضطربة، كانت الإجابات واضحة. بالنسبة إلى الرجعيين مثل موراس، يُعْزَى ذلك إلى أننا نعيش في بنية سياسية منحرفة وضالة. بالنسبة إلى الماركسيين، السبب هو الاستغلال الرأسمالي الذي يدعو إلى الثورة. أما الأشخاص من أمثال بيغي، فيرون أن السبب هو الفساد الأخلاقي الذي تتّسم به الجمهورية. ما الإجابة الملائمة لعصرنا؟ جميعنا مدرك أننا مُفسِدو الآداب بسبب ما نشجبه. لم تعد لدينا سذاجة وعنفوان رجال القرن الماضي. نحن جميعاً متواطئون، حيث إننا فشلنا في تسمية ما هو مختلّ في العالم.

جيرو: هل الجمهوراتية ممكنة في عالم خالٍ من السمو والتفوق؟

غوشيه: لم تعد هذه جمهوراتية. كُثْرٌ هم الأشخاص الذين يقترحون إعادة تعريف هذه الجمهورية. إذا كانت الجمهورية تعني نظاماً من دون سلطة استبدادية فنحن جميعاً جمهوريون. لكن ليست تلك الجمهوراتية التي تفكّر فيها، أي نظام يوجّهه ضمير اللاعبين. الجمهوراتية بهذا المعنى لم تعد ممكنة في عالمنا، غير أن ذلك يتجاوز مسألة اختفاء السمو. فالمشكلة تتأتى عن انهيار البعد الأخلاقي للعلاقات بين المواطنين لصالح البعد القانوني. إننا في عالم أكثر صرامة على المستوى القانوني. الجمهورية هي نظام الأخلاقيات العامة. إذا كان للتمييز بين الجمهورية والديمقراطية من معنى، فذلك يعود إلى الانتقال من الأدب والأخلاقيات إلى القانون. وهذا برأيي تغيير هائل في طريقة تصوّر العلاقات بين الكائنات.

جيرو: ما موقفك من المسألة الأنثروبولوجية؟ هل أنت متشائم أم متفائل؟

غوشيه: البشر هم جنس متناقض بامتياز، حيث يصح لديهم الشيء ونقيضه.

وكان إيمانويل كانط أول من أشار إلى هذا الأمر في صيغة أعتبرها عبقرية: «الاستعداد الاجتماعي لِلاّاجتماع». ذلك صحيح بالفعل. فالإنسان هو الجنس الأكثر لااجتماعية والأكثر اجتماعية، حيث إنه قادر على الأسوإ وعلى الأفضل. ولا بد من فهم هذا التناقض الذي يسكننا جميعاً في كل لحظة. أما عن السبب الكامن وراء هذه الطبيعة، فالمسألة تتجاوز التصوير الكلاسيكي للخير والشر. الغرائز والنزوات المتناقضة تأتينا من كل حدب وصوب، فترى الإنسان نفسه محبّاً للمرح وزاهداً.

جيرو: **كيف يلتقي فكرك مع فكر رينيه جيرار؟ لدينا من جهة، المسيحية المصوّرة على أنها ديانة تخرج من القدسية البائدة المرتكزة على العنف (تعيين كبش فداء يؤسس لنظام مقدّس) ومن جهة أخرى، المسيحية المفهومة على أنها ديانة الخروج من الدين التي تعبّد الطريق أمام زوال السحر.**

غوشيه: لا أرى أننا نلتقي. طبعاً بعض الأمور تتداخل ولدى جيرار كمّ هائل من التحليلات المثيرة للاهتمام، غير أنّ رؤيتيه حول الآلية الكونية وحول الرغبة المحاكية تحيّرانني. فهما لا توضحان أيّاً من الأشياء التي أسعى إلى فهمها وهما تبدوان لي مبتذلتين. فكرة كبش الفداء هذه التي لا ينفكّون يقدّمونها لنا لا تقنعني. مع ذلك، أوافق على تشخيصه بأن المسيحية تمثل انقطاعاً بالنسبة إلى القدسية البائدة إلا أن قراءتي مختلفة تماماً في تفصيل الموضوع.

جيرو: **نصل اليوم إلى نهاية منطق زوال السحر. هل يمكننا توقع عودة ما للسحر؟**

مارسيل غوشيه: إذا كان لا بد من التفاؤل، لا أرى أنه ينبغي البحث عن هذا التفاؤل في عودة محتملة للسحر. فلنتابع، حتى النهاية، في العمل على إزالة السحر وفي التنعّم بالحرية التي يمنحنا إياها. هذه الممارسة الفريدة لحريتنا هي أقصى ما يمكن تمنّيه.

الفيلسوف الإيراني حسين نصر

العلمنة حوّلت الغرب إلى حضارة بلا روح

أجرى الحوار : حامد زارع

أهمية محاورة الفيلسوف الإسلامي المعاصر السيد حسين نصر حول قضايا الغرب وتحوّلاته الفكرية والقيمية، تكمن في معايشته العضوية للمجتمعات الغربية نفسها، فقد صرف الرجل ولما يزل قسطاً وازناً من حياته في معاهد الغرب وجامعاته طالباً وأستاذاً وعارفاً بمشكلاته المعرفية والمجتمعية، حتى أنك حين تقرأ كتاباته ومحاضراته والمؤتمرات التي يشارك فيها، سوف تشعر أنك تلقاه فيلسوف لا يصدر عن حكم قيمة بقدر ما يعاين عقل الغرب معاينة عقلانية، ثم ليحدد مواقفه تبعاً لتلك المعاينة.

في مايلي حوار أجراه معه الباحث الإيراني حامد زارع، ويتمحور بصورة أساسية حول نظرية (حوار الحضارات) التي طرحت على نطاق عالمي إبّان العقود الثلاثة، وهي النظرية التي جاءت كرد على أطروحة (صدام الحضارات)، التي أطلقها المفكر الأمريكي صموئيل هانتغتون في تسعينيات القرن المنقضي.

«**المحرر**»

الى أي مدى سيكون الحوار بين الحضارتين الغربية والإسلامية أمراً ممكناً في خضمّ المواقف العدائية التي يتّخذها الغربيون تجاه الإسلام؟... ألا يمكن إدراج أحداثٍ كهذه ضمن الموجة التي أطلقتها نظرية صراع الحضارات؟

ـ في مستهلّ كلامي أودّ أن أنوّه على أنّ البلدان الغربية كثيراً ما تشهد الأحداث التي أشرتم إليها، والطريف أنّ الدراسات والنتائج التي تعتمد عليها لا يمكن أن يعتدّ بها لكونها تفتقد إلى أصول البحث العلمي المعتبرة، وهي بطبيعتها ترتكز على برامجَ مخطّطٍ

لهـا مسـبقاً بحيـث تكـون نتائجهـا مطابقـة لمـرام مـن خطّـط لهـا؛ وبالتـالي يتـمّ تصويرهـا وكأنّهـا نتائـج صحيحـة متقوّمـة عـلى الأُسـس والقواعـد المعتـبرة في البحـث العلمـي، ويمكـن اعتبـار الكتـاب الشـهير الـذي ألّفـه المفكّـر صاموئيـل هانتغتـون واحـداً مـن المواضيـع التـي ترتبـط بهـذه الحملـة الواسـعة. فهـذا المؤلِّـف منـذ أن كتـب مقالتـه الأولى في مجلّـة الشـؤون الخارجيـة (foreign affairs) كان واضحـاً أنّ دراسـاته لا تسـتند إلى البحـث العلمـي الدقيـق، بل إنّـه كان يـروم إضفـاء صبغـة علميـة بحثيـة عـلى مـا يريـده البعـض بغـضّ النظـر عـن مـدى مصداقيـة مـا يتـمّ طرحـه.

لا شـك بـأن التصـادم بـين الحضـارات يعـدّ واحـداً مـن الأمـور التـي يرغـب الكثـير مـن الغربيـين بوقوعـه، وهـو ليـس مـن القضايـا التـي تترتّـب عـلى نشـاطات علميـة أو تطـرح في نطـاق فكـري لكونـه يتنـافى مـع المنطـق والأصـول العقلائيـة، وعـلى هـذا الأسـاس فإنّنـي عارضتـه منـذ بدايـة طرحـه، وأزيدكـم علـماً بـأنّ كتـاب صاموئيـل هانتغتـون قـد أُرسـل إليّ قبـل أن يصـل إلى مرحلـة الطباعـة، وكذلـك قبـل أن تقـوم مجلّـة الشـؤون الخارجيـة (foreign affairs) بطباعـة مقالتـه الأولى؛ إذ أرسـله لي الأسـتاذ تـوري مينـج أحـد أسـاتذة جامعة هارفـارد ومـن المتخصّصـين بالفكـر الصينـي والكنفوشـيوسي. بعـد طباعـة مقالـة السـيّد هانتغتـون انتابنـا الذهـول وبدأنـا نفكّـر بحـلٍّ لمـا طـرح فيهـا، وأوّل مؤتمـر شـاركت فيـه بعـد قـراءة هـذه المقالـة كان في ماليزيـا، حيـث اقترحـت عـلى المسـؤولين هنـاك بـأن يعقـد مؤتمـر

من سيرته الذاتية

البروفيسـور السـيد حسـين نـصر هـو أحـد أبـرز الفلاسـفة والمفكريـن المسـلمين المعاصريـن. وقـد يكـون المسـلم الوحيـد الـذي صـدر حـول سـيرته العلميـة كتـاب تجـاوز الألـف صفحـة ضمـن سلسـلة كبـار فلاسـفة التاريـخ المعـاصر (Library of Living Philosophers) . يعمـل نـصر أسـتاذاً في قسـم الدراسـات الإسـلامية في جامعـة جـورج واشـنطن، ولـه العديـد مـن المؤلفـات والمقـالات في مجـال الأديـان المقارنـة والتصـوف والفلسـفة. أمـا فلسـفته في العلـم والميتافيزيقـا فهـي تنطـوي عـلى نقـد بـارع للحداثـة وتأثيرهـا السـلبي عـلى روح الانسـان.

وُلـد البروفيسـور السـيد حسـين نـصر في 7 نيسـان / أبريـل 1933م في العاصمـة الإيرانيـة طهـران لعائلـة تنحـدر مـن سـلالة أطبـاء ورجـال ديـن معروفـين. كان والـده ولي اللـه نـصر طبيـبًا معروفًـا وأديبًـا وباحثًـا، ومـن أبـرز الذيـن صاغـوا نظـام التعليـم الجديـد في إيـران. كان جـدّه أحمـد نـصر طبيبًـا لملـك فـارس مظفـر الدّيـن شـاه، وقـد منحـه الملـك لقـب (نـصر الأطبّـاء) تقديـراً لخدماتـه وشـكراً لجهـوده؛ ومـن هنـا يـأتي اسـم عائلـة حسـين نـصر. أمّـا والدتـه فهـي حفيـدة الشـيخ فضـل اللـه النـوري الـذي أعـدم سـنة 1906م أيـام الثـورة الدسـتورية في إيـران، والـذي عـرف فيـما بعـد بشـهيد المشروطـة.

لإثبات التقارب الموجود بين الحضارتين الصينية والإسلامية، وهذا الأمر يتعارض تماماً مع ما طرحه السيّد هانتغتون في مقالته. لحسن الحظّ تمّ تقديم اقتراحي إلى مساعد رئيس الوزراء الماليزي السيّد أنور إبراهيم وهو من أصدقائي المقرّبين، حيث تمّت الموافقة عليه، وبالفعل عقد مؤتمر كبير فيما بعد حول العلاقة بين الإسلام والفكر الكنفوشيوسي.

أذكر أنني كنت في ماليزيا قبل انعقاد هذا المؤتمر، وألقيت آنذاك أوّل كلمة لي تناولت نقض نظرية صدام الحضارات أمام مرأى أكثر من ألفي أستاذ ومسؤول ماليزي، وكان هذا العمل يعتبر الأوّل من نوعه في العالم الإسلامي.

الآن نعود إلى سؤالكم الذي استفسرتم فيه عمّا إذا كانت بعض الأحداث تمثّل مصداقاً لتحقّق نظرية صدام الحضارات، من قبيل إحراق القرآن الكريم وإهانة نبينا الكريمصلى الله عليه وآله.

أودّ أن ألفت انتباهكم إلى وجود بعض الأشخاص الذين يتربّصون بالبشرية المكائد، ويسخّرون جلّ نشاطاتهم ومساعيهم للاصطياد في الماء العكر، وهم الذين يحقّقون أرباحاً طائلةً من بيع الأسلحة، وأولئك الذين يطمحون إلى تحقيق مآرب سياسية؛ فهكذا أشخاص يبذلون قصارى جهودهم لإثارة الخلافات بين الإسلام والغرب وتأجيجها إلى أقصى حدٍّ بغية تأزيم العلاقات، وترسيخ العداء للحيلولة دون تحقيق تقارب بين الطرفين.

يمكن تلخيص رؤية السيد حسين نصر بمحورين:

ـ الدين والطبيعة: الإنسان في تاريخه الطويل تعايش مع الطبيعة فاستخدمها لمصالحه ولم يحاول تدميرها واستنفاد طاقاتها وثرواتها فالطبيعة كانت بالنسبة إليه مخلوق الهي قدمها الله للبشر فكان ينظر لها نظرة قدسية وكان يعتبر نفسه جزءا من هذه الطبيعة التي يعيش فيها ومعها ولكن العلم الحديث جعل من الطبيعة كائنا ميتا منفصلا عن البشر فحاول تسخيرها والهيمنة الكاملة عليها واستخراج كل ثرواتها بل تدميرها وفناءها.

ـ العلم المقدس: النظرة العلمانية للحياة انتزعت الجذور الروحية للحياة البشرية فجعلت الإنسان يعيش في فراغ روحي في شتى أنحاء الحياة الفردية والاجتماعية.

من مؤلفاته:

ـ مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية ـ ثلاثة حكماء مسلمين ـ دراسات إسلامية ـ الإسلام أهدافه وحقائقه ـ الصوفية بين الأمس واليوم ـ قلب الإسلام ـ دليل الشباب المسلم في العالم الحديث.

طبعاً أرغب في الحديث معكم حول الحضارتين الغربية والإسلامية، ولا أريد التطرّق إلى الحضارات الصينية والهندية واليابانية رغم أن السيّد صاموئيل هانتغتون كان تطرّق إلى الحديث عنها، إذ إنّ بحثنا الحالي يتمحور حول الغرب والإسلام فحسب.

من الجدير بالذكر هنا هو وجود تيّارٍ آخر في البلدان الغربية مقابل التيّار السائد اليوم الذي يسعى إلى توسيع رقعة العداء والكراهية بين الحضارتين الغربية والإسلامية، وهو على العكس تماماً ويتنافى مع الثاني لكونه يروّج إلى مد جسور التسامح والتفاهم بين هاتين الحضارتين، لكنّه بقي طيّ الخفاء تقريباً لأنّه لا يدعو إلى إحراق المصحف الشريف أو إزهاق النفوس، لذلك لم ينعكس نشاطه على نطاق واسع في وسائل الإعلام. ومع ذلك فإنّ حال هذا التيّار حال التيّار الآخر، فهو قويّ في البلدان الغربية وله نفوذ هناك، ومن هذا المنطلق لا يمكن القول إنّ جميع التيّارات الموجودة في الغرب تروم تأجيج العداء والأحقاد بين الحضارتين، لكنّ التيّار الداعي إلى الصدام والتباعد يتصدّر وسائل الإعلام ويطغى عليها إلى حدٍّ كبيرٍ.

لو تابعتم قنوات الأخبار الغربية، بل وحتّى سائر وسائل الإعلام العالمية، لوجدتم أن طبيعة الأخبار التي تتناقلها غالباً ما تكون من صنف الأخبار السيّئة والمؤسفة. بحيث لا تجدون فيها أخباراً سارّةً. على سبيل المثال، لو قام ألف مواطن أميركي بختم القرآن الكريم من أوّل آية إلى آخر آية فإنّ وسائل الإعلام لا تشير الى ذلك، لكن لو قرّر أحد القساوسة المتشدّدين إحراق المصحف الشريف كما فعل القس تيري جونز، لتصدّر هذا الخبر جميع الصحف والنشرات الأخبارية.

ومهما يكن الأمر فإنّ هذين التيّارين المتضادّين حاضران في العالم الغربي، ولا يمكن التغاضي عن أيّ منهما مطلقاً، لذلك من الحريّ بنا ملاحظتهما فيما لو أردنا تقييم الأمور هناك على هذا الصعيد.

• كيف تنظرون الى التصرّفات المسيئة للإسلام في البلدان الغربية والتي تظهر بين الفينة والأخرى، نظير إنتاج فيلم يمسّ بقدسية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؟

ـ التيّار المناهض للإسلام موجود وتبدر منه تصرّفات مذمومة جملة وتفصيلاً، ولا سيّما قيامه بإنتاج الفيلم الذي أساء للنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله، حيث تسبّب بإثارة جدل كبير. وأؤكّد لكم أنّني رغم تأمّلي العميق حول هذا الموضوع، لم أستطع إقناع نفسي بالمبادرة

والبحث في المواقع الإلكترونية بغية مشاهدة هذا الفيلم؛ لكنّني تعرّفت الى مضمونه من بعض طلابي الذين شاهدوه، فاستنتجت من ذلك أنّه قد صيغ بشكلٍ غير مهني وسخيفٍ للغاية. لذلك فهو من الأفلام الساقطة والعقيمة. وأمّا بالنسبة إلى الذين تصدّوا لإنتاجه، فيحتمل أنّهم من الأقباط المصريين المقيمين في الولايات المتحدة الأميركية، وبالتأكيد هناك من حرّضهم ودعمهم على ذلك ممّا جعلهم يتجرّؤون على تحدي مشاعر المسلمين.

وهنا أحبّ أن أنوّه على أنّ الأقباط في مصر منذ القِدَم تعايشوا مع المسلمين بأمن وسلام، لكن في العصر الحديث وإثر النشاطات الاستعمارية والحملات التبشيرية، إضافةً إلى تنامي النزعة التعصبيّة الراديكالية لدى بعض المسلمين، فقد تعرّضت هذه العلاقات الحميمة إلى ضربةٍ أسفرت عن تغيير وجهتها فنشأت خصومات حادّة. وهذه الأحداث تشبه إلى حدّ بعيدٍ ما حصل في الهند بين السيخ والهندوس الذين كانوا طوال قرون متمادية يعيشون بسلام دونما أيّ خلاف يذكر، فالسيخ المقيمون في كندا فعلوا ما فعله الأقباط المصريون في الولايات المتحدة الأميركية تجاه المسلمين، حيث طغت عليهم النزعة المتطرّفة وروّجوا لخلافاتهم مع الهندوس.

أنا أقصد ممّا ذكرت بأنّ الممثّليْن اللّذين شاركا في الفيلم المشار إليه ليس بإمكانهما وحدهما إنتاج فيلم سينمائي، لذا لا بدّ من وجود تيّارٍ قويٍّ وفَّر لهما الدعم اللازم وحرّضهما على ذلك؛ كما أوّد أن أنبّه الى أنّ هذا الفيلم الذي أجّج العالم الإسلامي وأثار حفيظته بهذا الشكل، يوصلنا إلى حقيقة أنّ خلفية هذا الاستياء العارم كانت ممهّدةً مسبقاً، ويمكنني تشبيه ذلك بالصاعقة المفاجئة التي تؤدّي إلى حدوث حريقٍ في غابةٍ، ففي الغابة تكمن قابليات الاشتعال قبل نزول الصاعقة، وبالطبع فإنّ الجفاف الذي أصاب الأشجار مهّد بدوره الأرضية لهذا الحريق الذي التهم كل شيء؛ ولولاه لما حدث ذلك.

يجب علينا الالتفات إلى العلل والأسباب الأساسية التي تؤدّي إلى كلّ ما يحدث، ففي العالم الغربي لا يوجد شخص يتساءل مع نفسه عن السبب الكامن وراء سخط المسلمين من الولايات المتحدة الأمريكية، فالغربيون لا يرغبون بطرح هذا الأمر مطلقاً.

يؤلمني ويؤسفني أنّني أشاهد كيف يتغافل الناس عن العلل والأسباب الأساسية التي

أسفرت عن حدوث هكذا أحداث ويكتفون بالتطرّق إلى بيان وتحليل النتائج المترتّبة عليها لا غير! إنّ هذه الأحداث قد امتزجت مع المشاعر المخيّبة التي تثار بغية الترويج لكراهية الإسلام وبغض المسلمين، وهي بالطبع تثبت لنا أنّ القوى الغربية الرامية إلى تحقّق صدام الحضارات ـ ولا سيّما الصراع بين الحضارتين الإسلامية والغربية ـ قد ترسّخت وزاد نفوذها في العقود الثلاثة الماضية إلى أقصى الدرجات.

خرافة الإسلاموفوبيا

• إذن، بناءً على ما ذكرت يبدو ان الافق بات مشرعاً لتنامي النزعة العدائية المتبادلة بين الغرب والإسلام هل ما يبدو صحيحٌ؟

ـ يؤسفني أن أقول : نعم.

كما ذكرت آنفاً، فإنّ التيّارات التي تثير العداء والكراهية قد تنامت بشكلٍ كبير إبّان العقود الثلاثة المنصرمة وأصبحت يوماً بعد يومٍ تطرح وفق ذرائع واستدلالات بغية تبريرها وترسيخها في المجتمعات الغربية وسائر المجتمعات غير الإسلامية، ولكن لو رجعنا خمسين عاماً إلى الوراء فإننا سوف لن نلحظ رواج هذا الأمر بتاتاً.

عندما كنت طالباً جامعياً في الولايات المتحدة الأميركية تصدّيت لمنصب رئاسة الاتّحاد الإسلامي لطلاب جامعة هارفارد، وحينها لم يكن هذا الأمر مطروحاً من الأساس، حيث كان اليهود التقليديون والمسيحيون، وحتّى الملحدون، يتعاملون مع المسلمين بمنتهى الأدب والاحترام؛ لذلك فإنّ تأريخ هذه الأحداث المؤسفة التي نشهدها اليوم يضرب بجذوره في الأعوام الأربعين أو الثلاثين الماضية.

للأسف الشديد، فإنّني لا أستطيع أن أبسط لكم الموضوع بشكلٍ دقيقٍ ومفصّلٍ لبيان وتحليل جميع الأحداث التي أوصلت البشرية إلى هذه المرحلة الحرجة، إلا أنّ الأمر الذي يحظى بأهميةٍ في هذا الصدد هو تسليط الضوء على ظاهرة مناهضة الإسلام التي سادت في الولايات المتحدة الاميركية والبلدان الأوروبية. فإنها ظاهرة جديرة بالتأمّل ومن الحريّ بنا تحليلها بشكلٍ عقلانيٍّ. والمثير للدهشة أنّ الغربيين أنفسهم يطلقون عليها عنوان الإسلاموفوبيا (Islamophobia)، ومصطلح (phobia) أصله يوناني ومعناه الخوف. ولكن يا ترى، الخوف هنا من أيّ شيء؟! إنّ كلّ القنابل والصواريخ الفتّاكة

وأحدث الطائرات المدمّرة هي تحت سيطرة القوى الغربية، في حين أنّ البلاد الإسلامية لا تمتلك معدّات متطوّرة من هذا النمط، فكيف يمكن تصوّر أنّها مرعبة للغرب؟!

ومهما يكن الأمر، فالموضوع الذي ينبغي توكيده هنا هو التفات المسلمين إلى وجود تيّارين متضادّين في العالم الغربي، وهما اللذان أشرت إليهما آنفاً، ولا يختلف اثنان في عدم نجاعة مقابلة العداء بالعداء والكراهية بالكراهية. إذ لا أحد يستفيد من هذا التوجّه الخاطئ، لذا لا مناصَ من التدبّر في الأمور، والتعامل مع الأحداث بالحكمة والفطنة والحنكة. فالتجربة تثبت أنّ المشاكل لا يمكن حلّها بالبهرجة والصياح.

الأوضاع الراهنة تفرض على المسلمين أكثر من أيّ وقتٍ مضى بأن يحتذوا بأسوتهم وقدوتهم الأولى النبيّ الأكرم محمّد بن عبد الله ﷺ، وأن يطبّقوا تعاليم الوحي ويجعلوها ملاذاً لهم أمام كلّ حدثٍ يعصف بهم، وأن يتعاملوا مع أعدائهم كما تعامل هو ﷺ من دون أيّ تطرّفٍ أو تعسّفٍ.

• **قلتم: «إن التيّار الغربي الداعي إلى (صدام الحضارات) لا ينفرد بالسيطرة على فكر الغرب وثقافته، بل هناك تيّارٌ مقابلٌ يدعو إلى (حوار الحضارات)». الطريف هنا هو أنّ المجتمع الإيراني على سبيل المثال، عايش نظرية (صدام الحضارات) بالتوازي مع الدعوات الى حوار الحضارات حيث كان لرئيس الجمهورية السابق السيّد محمّد خاتمي مساهمة جادة في هذا المجال. لكنّنا فهمنا ممّا ذكرتم أنّ هذه النظرية قد طرحت قبل ذلك بكثير وتجسّدت في الدعوة إلى السلام والحوار والتعايش السلمي بين شعوب البشرية. ما الذي تقولونه في هذا الصدد؟**

ـ أودّ أن أقول بأنّ جذور فكرة حوار الحضارات ترجع إلى عهدٍ أبعد من ذلك. هذا الموضوع فيه تفاصيل طويلة ومتشعّبة، لذا لا يمكن ادّعاء أنّه يقتصر على ما طرحه السيّد هانتغتون أو السيّد خاتمي، وسوف أختصر مراحل نشوئه لكم هنا قدر المستطاع راجياً اتّضاح الصورة.

إبّان القرون الوسطى التي تبلورت فيها الحضارة الغربية وبدأت تتّخذ طابعها الحقيقي، فإنّ الحضارة الوحيدة التي كان يعرفها الغربيون هي الحضارة الإسلامية. أي أنّ الغربيين لا يعرفون ما هو غريباً عنهم (الغير) على هذا الصعيد سوى الإسلام، ولكنّ العكس ليس صحيحاً، فالغير بالنسبة للمسلمين آنذاك لم يكن الغرب وحده.

فنحـن بصفتنـا مسـلمين قـد تعرّفنـا في تلـك الحقبـة الزمنيـة عـلى سـائر الحضـارات، مـن قبيـل الحضارتـين الهنديـة والصينيـة، وكذلـك الحضـارة البوذيـة في آسـيا الوسـطى، وفيـما بعـد تعرّفنـا عـلى المجتمعـات الملايويـة في شرق آسـيا.

لـو رجعـت إلى الـوراء نحـو ألـف سـنة وألقيـت نظـرةً عـلى مدينـة أصفهـان الإيرانيـة، لوجـدت عـلى حـدودك اليمنـى حضـارة باسـم الحضـارة الهنديـة، ولا تفصلهـا عـن حضـارةٍ أخـرى ـ أي الحضـارة الصينيـة ـ إلا مسـافة يسـيرة حسـب المعايـير الجغرافيـة. ولكنّـك لـو رجعـت بنفـس هـذه الفـترة إلى الـوراء ونحـن في العاصمـة الفرنسـية باريـس، لألفيـت حضـارة تحيـط بـك مـن كلّ الجهـات، ألا وهـي الحضـارة الإسـلامية لدرجـة أنّ أهـل باريـس حينـذاك لم يكونـوا يعرفـون غـير الإسـلام حضـارةً، فالغـرب لم يتمكّـن مـن معرفـة هويّتـه الحقيقيـة إلا مـن خـلال تقابلـه مـع (الغـير) وهـذا الغـير بطبيعـة الحـال هـو الإسـلام والحضـارة الإسـلامية.

لـو تدقّـق بعـض الـشيء سـتلاحظ أنّ الغـرب في تلـك الحقبـة الزمنيـة قـد تأثّـر غايـة التأثّـر بعلـوم المسـلمين، وعـلى رأسـها الفلسـفة والرياضيـات والفلـك والطـبّ، ومـا إلى ذلـك مـن علـوم وفنـون أثـارت دهشـة الشـعوب الغربيـة في العهـود الماضيـة. هـذا التأثّـر إضافـةً إلى قضايـا عديـدة أخـرى لا يسـع المجـال لذكرهـا، كلّهـا أمـور قـد أسـفرت عـن انطـلاق حركـةٍ في العـالم الغـربي تـمّ عـلى إثرهـا تعـرّف المجتمـع الغـربي عـلى هويتـه الحقيقيـة. وتجدر الإشـارة هنـا إلى أنّ هـذه الحركـة قـد طرحـت التعريـف وفـق (الغيريـة)، أي أنّهـا عرّفـت الحضـارة الغربيـة بكونهـا تتغايـر مـع الحضـارة الإسـلامية. وبعبـارةٍ أخـرى، فـإنّ الحضـارة الغربيـة تـرى أنّ هويتهـا تتجسّـد في كلّ مـا يتعـارض مـع الإسـلام وتجعـل الرؤيـة السـائدة بـين الغربيـين تتمحـور حـول المواجهـة بينـه وبـين المسـيحية. والغريـب أنّـه عـلى الرغـم مـن تأثّـر الحضـارة الغربيـة بالعلـوم والفنـون الإسـلامية، فـإنّ الغيريـة بـين الإسـلام والحضـارة الغربيـة في القـرون الوسـطى لم تكـن قـادرةً عـلى المسـاس بالحضـارة الإسـلامية، بـل إنّ الغربيـين آنـذاك كانـوا يكنّـون للحضـارة والعلـوم الإسـلامية غايـة الاحـترام والتقديـر.

وفي خضـمّ هـذه الظـروف والتجاذبـات الفكريـة، عصفـت بالسـاحة أحـداث عرفهـا العـالم تحـت عنـوان الحـروب الصليبيـة، نجـم عنهـا تنامـي (الغيريـة) بـين الحضارتـين الإسـلامية والغربيـة. ثـم تفاقمـت الخلافـات واحتدمـت الصراعـات لترسـيخ مفهـوم هـذه الغيريـة؛ وعـلى هـذا الأسـاس نجـد أنّ الحضـارة الغربيـة لم تطـرح مبـدأ الغيريـة مـع الحضـارة والفكـر

الكونفوشيوسيينْ. فالفكر الصيني أو الهندي وكلّ ما يمتّ له بصلةٍ من مسائل وقضايا، ليس له أدنى ارتباطٍ لا بضمير المواطن الغربي ولا بوعيه خلال فترة نشوء حضارته. والحاصل أنّ الموضوع برمّته مرتبطٌ بالإسلام لكون المجتمعات الغربية كانت عاجزةً عن الارتباط بسائر الأديان التي سادت في الأصقاع غير المتاخمة لها. فالإسلام كان أقرب الأديان والحضارات للعالم الغربي، إلا أنّه في الحين ذاته (غير) له وهو ما حدا بالغربيين لأن يرسّخوا النزعة المعارضة والمناهضة له في ضمائرهم.

- **كيف تداعت مثل هذه الغيرية في ميدان العلاقة بين الغرب والجغرافيا الحضارية الإسلامية؟**

نشأت هذه (الغيرية) بين الحضارتين الإسلامية والغربية في مستهل القرون الوسطى واستمرّت حتّى عصر النهضة الذي طرأت على إثره تغييرات أساسية، ومن جملتها أنّ الإسلام مع كونه غيراً للغرب لكنّه استمرّ في إطار تحوُّلٍ تجسّدَ في تضاؤل الاحترام الذي كان يكنّه الغربيون للإسلام وعلومه وحضارته إبّان القرون الوسطى، بل يمكن القول إنّ هذا الاحترام والتقدير قد اندثر إلى حدٍّ ما. وعلى خلاف ما يقوله أصحاب النزعة التجديدية، فإنّ القرون الوسطى لا يمكن اعتبارها عهداً لطغيان الكراهية الغربية للإسلام وانتشارها على نطاق واسع، بل إنّ عصر النهضة هو المرتكز في هذا المضمار.

يؤسفني أن أقول بأنّ بعض المسلمين القشريين قد تنصّلوا من سننهم القيّمة بدعوى تصوّرهم أنّ أسلافهم هم الذين أحدثوا النهضة الغربية من خلال علومهم وحضارتهم. هذا التصوّر الواهي في الحقيقة لا يتمّ طرحه في إطار صحيح من الأساس، ولا بدّ من اللجوء إلى تبرير آخر وتناول الموضوع من زاوية أخرى، أي علينا بيان تأثير المسلمين على الغرب من جوانبه الصحيحة التي ذكرها التاريخ وأثبتتها التجربة وشهد لها المفكّرون.

بعد عصر النهضة انطلق عهد جديد تمثّل في الاستعمار والفتوحات الغربية التي اجتاحت العالم بأسره، فظهرت إثر ذلك النظرة الغربية الاستعلائية على سائر المجتمعات والحضارات، حيث اعتبر المستعمرون أنّ مصطلح (حضارة) مقتصر عليهم لا غير. كأنّ الحضارة كلمة ذات معنى أحادي لا نظير له في معاجم التاريخ والمستقبل، لكونهم أخضعوا العباد لسلطتهم واستعمروا بلادهم. فالحضارة بمعناها

العامّ والخاصّ لا تعني ـ حسب زعمهم ـ إلا الحضارة الغربية التي طفت إلى السطح في هذه الفترة الزمنية. ومن المؤسف أنّنا اليوم نجد الشرقيين في مختلف توجّهاتهم الدينية والمذهبية ـ مسلمين وغير مسلمين ـ قد انصاعوا للنزعة الغربية وتأثّروا بما لقّنهم به المستعمرون بشكل مباشر أو غير مباشر في شتّى مراحل حياتهم، لذلك حينما يريدون الثناء على أخلاق شخص وتقييم طباعه الشخصية المحمودة فإنّهم يصفونه بـ (المتحضّر)، وبطبيعة الحال فإنّ المتبادر من ذلك في الأذهان هو أمرٌ واحدٌ لا غير، ألا وهو اتّصافه بالمبادئ التي تطرحها الثقافة الغربية من داعي تصوّر أنّها الحضارة الوحيدة في الوجود.

لو راجعنا النصوص التاريخية التي دوّنت باللغتين العربية والفارسية قبل سبعة قرون، سوف لا نجد مصطلحاً يدلّ على التحضّر بهذا المعنى الذي ساد اليوم في مجتمعاتنا، لذا ينبغي لنا إدراك أنّ هذا المعنى قد طفا إلى السطح جرّاء التغييرات الجذرية التي عصفت بالفكر الأوروبي، وبالأخصّ في عهد الحداثة الفكرية في المجتمع الفرنسي، حيث تنامى وصقل بشكلٍ كبيرٍ.

حضارة إلغاء الغير

• الحضارة هي الحضارة في واقع الحال، لكن ما الذي قصده الفرنسيون من كلمة (civilisation) بالتحديد؟

كلمة حضارة باللغة الفرنسية هي (civilisation) وباللغة العربية أضيفت إليها (ال) التعريف لكي تخصّص في معنى معيّن. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الفرنسيين يقصدون بهذه الكلمة الحضارة الغربية فقط ويقولون (la civilisation)، وكذا هو الحال في سائر البلدان الأوروبية التي يتصوّر أهلها أنّ التحضّر في معناه الحقيقي لا يتحقّق إلا في إطار حضارتهم هذه.

ـ أما ما قصده الفرنسيون في هذا الإطار فهو أنّ جميع الحضارات، وبما فيها الحضارتان الإيرانية والإسلامية، هي أنماط أوّلية وتمهيدية للحضارة بمعناها الحقيقي، وبالتالي تصوّروا أنّ الحضارة الغربية بعد أن تجلّت في إطارها المتكامل الذي لا نقص فيه تمكّنت من صهر جميع الحضارات في بوتقتها، بل تفوّقت عليها لتصبح هي الأصيلة دون غيرها. إنّ هذا التصوّر الشامل المطلق حول الحضارة الغربية قد ظهر في

القرن الثامن عشر وتجلّى بشكلٍ كبيرٍ في المجتمع الفرنسي، وللأسف الشديد عندما نصف إنساناً بأنّه (متحضّر) فحسب الأعراف السائدة اليوم نقصد من ذلك التحضّر الغربي الذي يفوق ما سواه من ثقافات وحضارات كما ذكرت سابقاً.

طبعاً كلّنا نعلم أنّ القرن الثامن عشر شهد حملات استعمارية واسعة وأصبح نصف العالم فيه تقريباً تحت هيمنة الغربيين ممّا رسّخ في أنفسهم نزعة الكبرياء والتعالي على سائر الشعوب إلى أقصى الدرجات، فاعتقدوا أنّ حضارتهم قد بلغت درجة الكمال المطلق، ولكن شيئاً فشيئاً وبحلول القرن التاسع عشر انعطفت الأنظار إلى سائر الحضارات. على سبيل المثال، تمّت ترجمة نصوصنا العرفانية إلى اللغة الإنجليزية وأبدى الفيلسوف الألماني (فولفجانج جوته) إعجابه بشاعرنا حافظ الشيرازي لدرجة أنّه اختار عناوين من مصطلحات الأدب الفارسي لفصول ديوانه الغربي الشرقي.

وبمرور الزمان طرأت تغييرات على هذه النظرة المطلقة للحضارة الغربية وفي القرن العشرين قام الغربيون أنفسهم بتعديلها، فبعد الحرب العالمية الثانية بالتحديد تمّ تأسيس العديد من المعاهد والمؤسّسات التي تعني بالعلوم والمعارف الدينية، ومن ثمّ قام الباحثون بإجراء دراسات مفصّلة حول الأديان والمذاهب الآسيوية والأفريقية حيث بُذلت مساعٍ حثيثةٌ بهدف الحفاظ على أصالة حضارات مختلف الشعوب ودياناتهم وتحقيق التقارب فيما بينها. لكنّ الساحة شهدت أحداثاً مؤسفةً أوقفت هذه الجهود وبدّدتها، بما في ذلك احتلال فلسطين وحرب الجزائر، فضلاً عن سائر الأحداث التي عصفت بالعالم ومن أبرزها استقلال البلدان الإسلامية من سلطة الاستعمار الغربي وانتصار الثورة الإسلامية في إيران. ذلك أن العالم الغربي لم يكن يتوقّع أبداً ظهور نظام إسلامي في إيران عام 1979م بحيث يتمكّن من الوقوف في وجهه بكلّ صلابةٍ. هذه الثورة كانت منطلقاً لظهور حركات عديدة في الغرب كان هدفها إحياء الكراهية للإسلام، تلك التي كانت سائدة في القرون الوسطى وفي عصر النهضة. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الكراهية لم تقتصر على الجانب الديني فقط، فالدين أصبح هشّاً في الغرب، والمؤسّسات الدينية لم تعد سوى رماد في جوّ عاصف بحيث إنّ الكنائس الكاثوليكية لم تتفاعل بشكل ملحوظ مع هذه الحركات المناهضة للدين إلا في موارد خاصّة، لكنّ معظم الكنائس البروتستانتية ـ ما عدا الكنائس الراديكالية ـ خاضت في غمار هذا الصراع المرير وانخرطت في أمواجه المتلاطمة. لذا فإنّ معظم المسيحيين المتدينيين كانوا بصدد التقرّب للإسلام وليس التصدّي له.

• كيف تشرحون لنا هذه النقطة بالذات.. أي تقرُّب المسيحيين المتدينين من الإسلام؟

إنّ فكرة التقريب بين الأديان تعدّ أمراً منطقياً لدى كلّ من يريد الخير للبشرية لأنّ الدين متجذّر في صميم الحضارات. قبل أكثر من خمسين عاماً وحينما كنت طالباً أدرس الدكتوراه في جامعة هارفرد الأميركية، ومنذ أن حاضرت في مؤتمر التقريب بين الأديان الذي عقد في المغرب عام 1957م وإلى يومنا هذا، شاركت في الكثير من المؤتمرات والندوات التي تناولت أطراف البحث والتحليل حول الفلسفة والأديان، إذ ألقيت فيها خطابات عديدة وما زلت أزاول هذه النشاطات وسأواصل ذلك؛ طوال هذه الفترة كانت تنتابني الرغبة في التقريب بين الأديان. ذلك لأنّ هذا الأمرمهمٌ للغاية لكون التقريب بين الحضارات مرهون بالتقريب بين الأديان. خلال تجربتي الطويلة أدركت أنّ النزعة التي سادت بين الشعوب الغربية إبان العقود الثلاثة الماضية بغية تأجيج الخلافات وترويج الضغينة بين الإسلام والغرب، لم تتمكّن من محو الرغبة التي تكتنف أذهان الكثيرين في التقريب وتحقيق فهم مشترك بين الأديان والحضارات. أذكر هنا مثالاً واحداً لكي تتّضح الصورة بشكل أفضل، إنّ كلّ هذه الدعايات المعادية للإسلام والمساعي المشبوهة لترويج فكرة الإسلاموفوبيا لم تكن ناجعةً بوجه، بل تمخّضت عن نتائج معكوسة لكوننا نشهد اليوم تنامي نزعة الباحثين والطلاب في مختلف المعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمي نحو دراسة وتحليل الأديان غير الديانتين اليهودية والمسيحية، حيث سلّطت الضوء على الدراسات الإسلامية بشكلٍ ملحوظ. الكثير من المراكز الجامعية الوازنة في الولايات المتحدة الأميركية تولي أهمية كبيرة لدراسة الأديان، وأمّا الجامعات التي فيها كلّيات خاصّة بالأديان، فالجميع يشهد بأنّ الأقسام المتخصصة بالدراسات الإسلامية هي الأكثر نشاطاً ورونقاً من غيرها، لدرجة أنّ الميزانية المالية للعديد من الأقسام الأخرى في الجامعات الأمريكية يتمّ توفيرها اعتماداً على قسم الدراسات الإسلامية لأنّ الطلاب يفضّلون هذه الدراسات إلى حدٍّ كبيرٍ كما أنّهم يتمتّعون باستقلالٍ في الكثير من المراكز العلمية.

لذا تحظى الدراسات الإسلامية اليوم بأهمية كبيرة في العالم الغربي وتتمّ متابعتها بغاية الجدّية، وحينما تطرأ أحداث مناهضة للإسلام من قبيل إنتاج فلم سينمائي يسيء للنبيّ الكريمﷺ لا ينبغي لها أن تجعلنا نتجاهل وجود آخرين في الغرب ممّن لديهم نيّة حسنة لكونهم سخّروا عشرات الأعوام من عمرهم لتعزيز أواصر الصلة والتلاحم بين

الأديان وعلى رأسها الإسلام، حيث تمكّن بعضهم من تمهيد الأرضية المناسبة للحوار بين مختلف الحضارات. وبالطبع حتّى لو كانت هناك رؤية عدائية للإسلام لدى الكثير من المستشرقين، فهي ما زالت مترسّخة لدى البعض إلى عصرنا الراهن وتتجلّى في كلّ آونةٍ بمظهرٍ جديدٍ، وعلى هذا الأساس لا بدّ من دراسة وتحليل آراء السيّد صاموئيل هانتغتون والسيّد محمّد خاتمي في هذا الإطار.

مخاطر الاستيلاء المعرفي

• لا شكّ في أنّ الكثير من مسلمي الشرق الأوسط وشمال أفريقيا يعتقدون بأنّه ليس من الممكن إقحام دينهم ومذاهبهم وحضارتهم في الحوار مع الحضارة الغربية، لأنّ هذا الأمر يعدّ لدى الكثيرين من النخب بمثابة الخطوة الأولى لصهر الحضارة الإسلامية في هذه الحضارة الأمر الذي يترتّب عليه استيلاء الغربيين على العالم الإسلامي معرفيّاً. فما هو رأيكم؟

ـ إنّنا ندرك هذا الأمر إلى حدٍّ ما، وهو طبعاً بحاجة إلى دقّة وتأمّلٍ، ولكنّني لا أؤيّده بالكامل إذ قال الله تعالى في كتابه المجيد: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)،[1] وكما هو ظاهر الآية المباركة، فالمراد هنا طبعاً معظم القضايا الاجتماعية والسياسية للمسلمين، لكن على أيّ حال فإنّ كلّ قضية ومسألة في الحقيقة تقتضي منّا إجراء مشاورات وحوار مع الآخرين كي نصل إلى أفضل الحلول، وبكلّ تأكيد فإنّ الاستشارة لا تعني نفس الحوار، فهما أمران متمايزان لكنّهما مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً.

هناك إشارات ودلالات كثيرة في القرآن الكريم والأحاديث حول محادثة الآخرين ومحاورتهم، ناهيك عن أنّ حضارتنا تدعو دائماً إلى الحوار والتعامل مع سائر الملل والنحل مهما تعددت واختلفت مشاربها المذهبية. ففي العهد الأموي على سبيل المثال كان نصارى الشام على احتكاك مباشر مع المسلمين وكانت لهم نقاشات وحوارات ومناظرات متواصلة قد يصل بعضها إلى حدّ الجدل المحتدم والتشكيك بالمعتقدات والتعاليم الإسلامية، لكنّ المسلمين كانوا ذوي سعة صدر ونضوج فكري بحيث لم ينتبهم الانفعال ولم يكن من شأن هذه الأمور أن تثير حفيظتهم لكونها مجرّد نزاعات لفظية ولقلقة لسان، لذلك نجد أنّهم لم يتّبعوا سبيل العنف والخشونة بحيث يحكمون بقطع رؤوس النصارى رغم قدرتهم على ذلك لأنّ هذه الأفعال الشنيعة لا تمتّ إلى

[1] ـ سورة آل عمران، الآية 159.

الإسلام بأدنى صلة لا من قريب ولا من بعيد، بل كانوا يبحثون عن أجوبة منطقية تدحض ما يطرحه الطرف الآخر. ففي تلك الآونة دوّن (يوحنّا الدمشقي) كتاباً تعرّض فيه للإسلام وهو مقيم في مدينة دمشق، وقد كان المسلمون قادرين على قطع رأسه بكلّ يسر وسهولة دونمَا خشية من أيّ عواقب سياسية أو اجتماعية، لكنّ ذلك لم يحدث لأنّ الباب كان مشرّعاً على مصراعيه للحوار وتبادل الآراء، وهذا الأمر لم يتسبّب في إضعاف الإسلام بتاتاً، بل كان له تأثيرٌ إيجابيٌّ عليه لدرجة أنّه أدّى إلى ظهور بعض العلوم الإسلامية وانتعاش بعضها الآخر، كعلم الكلام.

القرون الأولى في العصر الإسلامي هي في الواقع مثال حيٌّ للعصر الذهبي في الحضارة الإسلامية، حيث ظهر علماء ومفكّرون وفقهاء ومتخصّصون على مختلف الأصعدة كابن سينا والبيروني، كما انطلقت حملة واسعة للحوار بينهم وبين سائر علماء ومفكّري الأديان والأمم الأخرى ممّا أثّر بشكل ملحوظ على تنامي العلوم الإسلامية ولا سيّما العلوم الفلسفية. هذه النقاشات والحوارات كانت تجري في رحاب الخيمة الإسلامية بين مختلف المذاهب والفرق التي انشعبت عن الإسلام بمرور الزمان، فانتعشت البحوث الفلسفية واتّخذت طابعاً جديداً وعمّت الفائدة، ومن ثمّ اتّسعت رقعة هذه البحوث العلمية لتخرج عن نطاق خيمة المسلمين لتتحول إلى حوار بين الإسلام والأديان الأخرى فتمّت طباعة كتب ورسائل كثيرة في هذا الصدد لتصبح فيما بعد مصادر علمية لدى غير المسلمين أيضاً، فشاعت بين اليهود والنصارى. كما تمّ تأليف العديد من الكتب في هذه الفترة حول مختلف الملل والنحل، ككتابي البغدادي والشهرستاني وكذلك التحقيق الذي دوّنه أبو ريحان البيروني حول الهند تحت عنوان (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة).

في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، كان الحوار مع أتباع الأديان الأخرى متعارفاً بين علمائنا، ففي العهد الصفوي كتب بعض القساوسة النصارى مواضيع تثير الشكوك والترديد حول مصداقية الشريعة الإسلامية، ومن ثمّ أرسلوها إلى مدينة أصفهان عن طريق الهند، فتصدّى السيّد أحمد العلوي ـ تلميذ العالم الشهير (ميرداماد) ـ للردّ عليها ونقض ما ورد فيها ضمن كتاب خاصّ دوّنه في هذا الصدد. ونحن بصفتنا من أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام فمن الضروري لنا عدم الغفلة عن تاريخنا الزاهي بالحوار والتعامل مع أتباع سائر الأديان والمذاهب، فالتاريخ ينقل لنا كيف أنّ أئمّتنا

المعصومين عليهم السلام كانوا يجالسونهم ويتناولون معهم أطراف الحديث حول مختلف المواضيع العلمية والدينية.

• كتاب السيّد أحمد العلوي الذي أشرتم إليه، هو على الارجح من كتب الردود على المعتقدات غير الإسلامية، لذا لا يمكن اعتباره ضمن مصادر الحوار مع الآخرين. ألا تعتقدون ذلك؟

ـ نعم، إنّه من كتب الردود لكنّه يرتكز على أُسس منطقية ويطرح المؤلف فيه الحوار كمبدءٍ معتبر، وبعبارةٍ أخرى فهو يستند على الحوار العلمي والتبادل الفكري دون أن نستشفّ فيه أيّ أثرٍ للمزاعم والمدّعيات الواهية، ناهيك عن خلوّه من التعرّض للآخرين بشكل يتنافى مع أصول البحث العلمي.

ما أريد أن أنوّه به هنا هو أنّ تاريخنا الحضاري بصفتنا مسلمين كان يرتكز على الحوار الذي هو الأساس والمرتكز لمفكّرينا وعلمائنا بحيث بات أمراً متعارفاً ومستساغاً بينهم.

وكما أعلم فإنّ الذين يعيشون خارج نطاق العالم الغربي يكتنفهم إحساس مترسّخ في أنفسهم بأنّ الحوار المطروح في الغرب اليوم والذي يدعونا للانخراط فيه، يبدو وكأنّه حوار مخادع يكيد للمسلمين كي يقعوا في حبائله ويخسروا النقاش لصالح دعاة التغرّب والحداثة. لكنّ الواقع خلاف هذا التصوّر تماماً، إذ لو تجرّد الإنسان من عقدة الشعور بالنقص وتمسّك بالأصول والقيم التي يؤمن بها وشمّر عن ساعديه للدفاع عن حضارته وثقافته بثقة وطمأنينة؛ سوف لا ينتابه أيّ قلق أو اضطراب وبالتالي فإنّه لا يمكن أن يشعر بالخشية من الحوار مع روّاد الحضارات الأخرى والدعاة إليها، وبكلّ تأكيد سوف لا يعارض ذلك مطلقاً. بطبيعة الحال لو كان هذا الحوار منْبنياً على قواعد عقلية معتبرة عارية عن النزعات الشخصية والفئوية، فلا ينبغي للمسلمين أبداً الخشية منه لثقتهم بتعاليمهم وأهدافهم السامية، وغاية ما في الأمر أنّهم لو وصلوا إلى طريق مسدود مع الطرف الآخر وعجزوا عن إقناعه بما لديهم من مفاهيم يعتقدون بصحّتها ورجحانها على غيرها، عليهم حينئذٍ أن يتلوا قوله عزّ وجلّ : (**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**) ومن ثمّ ينسحبون من الحوار ليقينهم بعدم نجاعته حينئذٍ.

لقد سخّرت حياتي للحوار بين الأديان، وباعتقادي أنّ القرآن الكريم ينصحنا بالحوار، لذا من الحريّ بنا مدّ جسور هذا النمط من الانفتاح الفكري مع الحضارة الغربية، وأنا

على ثقة بأنّنا لا يمكن أن نقهر أمامها، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ فنحن من خلال ذلك سنكون قادرين على معرفتها خير معرفة ومن ثمّ ستتمكّن من طرح نقدنا حولها وفق أُسس واقعية ومعتبرة ممّا يزيد الثقة في أنفسنا بديننا وحضارتنا الإسلامية.

خمس رؤى غربية

• قبل اثني عشر عاماً كتبتم مقالة تطرّقتم فيها إلى هواجس الخشية من استشراء ثقافة العولمة لدى الكثير من الهندوس والبوذيين والهنود الحمر وأتباع سائر الأديان. يومها ذكرتم أنّهم يبرّرون عدم رغبتهم بالمشاركة في الحوار العالمي الشامل بخشية انصهار هويّتهم في الهوية العالمية الموحّدة التي يقودها الغرب اليوم، وبعد مضيّ هذه الفترة هل ترون ان للحضارة الغربية التي تعدّ الأوسع نطاقاً في العالم، إرادة جادّة لترسيخ أواصر الحوار مع الحضارات الأخرى؟ أم أنّ الحقيقة غير ذلك؟

ـ قبل أن أجيب عن هذا السؤال، أودّ أن أكمل كلامي الذي ذكرته قبل اثني عشر عاماً بالقول، إنّ الحضارة ليست شخصيةً فرديةً لها صفات محدودة في إطار ضيّق، بل إنّها مؤلّفة من مكوّنات فردية كثيرة ومعتقدات متنوّعة لا يمكن صياغتها في نطاقٍ معينٍ. غاية ما في الأمر هو وجود رؤية شمولية موحّدة تسود جميع هذه المكوّنات والمعتقدات، ويحكمها نظام فلسفي ذو أُسس شمولية عامّة. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ جميع الأفراد الذين ينضوون تحت مظلّة حضارة ما، لا بدّ وأن تكون لديهم رؤية شمولية موحّدة؛ وما لم يمتلك جميعهم هذه النظرة فعلى أقلّ تقدير فإنّ غالبيتهم العظمى يتّصفون بها، وهذه الرؤية في الواقع هي حلقة وصل تربط بينهم جميعاً أو تربط بين معظمهم، لكن بطبيعة الحال وكما هو متعارف في كلّ مجال، فلا بدّ وأن تطرح نظريات مختلفة على هذا الصعيد وضمن إطار الحضارة الموحّدة التي تجمع أبناءها تحت مظلّة واحدة. ومن هذا المنطلق، فالأصول المنطقية والعقلية تقتضي تقسيم الرؤى حول الحوار بين الحضارات ـ من وجهة نظر غربية ـ عدّةَ أصناف، كما يلي:

الصنف الأوّل: الغربيون الذين يعتقدون باضمحلال مستقبلهم الحضاري ويبحثون عن هوية حضارية جديدة يجدون فيها معنى الحياة وأصول الحقيقة، وهذا الأمر حسب اعتقادهم يجدونه في الحضارات الأخرى؛ وعلى هذا الأساس نجد النزعة إلى الأديان الأخرى سائدة اليوم بين المواطنين الغربيين في مختلف البلدان، حيث يعتنقون الإسلام

أو يسلكون مسلكاً بوذياً أو ينخرطون ضمن مختلف الفرق والمذاهب الشرقية الأخرى كالهندوسية. وما هو مشهود اليوم في الولايات المتحدة الأميركية هو أنّ عدداً كبيراً من النساء البيض اللواتي ينحدرن من أصول أوروبية يخترن الإسلام ديناً، وهذا الأمر بكلّ تأكيد جدير بالاهتمام وليس من الصحيح الغفلة عنه بوجهٍ.

الصنف الثاني: الغربيون الذين يحترمون الحضارات الأخرى لكنّهم لا يرغبون بالإعراض عن الحضارة الغربية، فهؤلاء يحاولون إيجاد أواصر صداقة وتفاهم بين حضارتهم وسائر الحضارات. إنّهم اليهود والمسيحيون، ومعظمهم مثقّفون أو أعضاء في إدارة شؤون الكنائس بمختلف مشاربها الفكرية والعقائدية.

الصنف الثالث: الغربيون الذين يدعون إلى تنزيل الحوار في حيّز التطبيق وإجرائه في إطار عملي كي تلتقي الحضارات مع بعضها، إذ إنّهم يعتقدون بضرورة تبادل مختلف الرؤى الحضارية لكونه أمراً لا محيص منه. على الرغم من أنّ هؤلاء لا يبدون رغبتهم وميلهم إلى الحضارات الصينية واليابانية والهندية والإسلامية، لكنّهم على اعتقاد بعدم إمكانية العيش في منأى عنها نظراً لما تفرضه الظروف السياسية والاجتماعية التي تطغى على العالم المعاصر، وعلى هذا الأساس لا يجدون بدّاً من الحوار معها.

الصنف الرابع: الغربيون الذين ليست لديهم أيّة رغبةٍ بمدّ جسور الترابط مع أيّة حضارة أخرى، وهم متشدّدون للغاية بحيث إنّهم يكنّون العداء والضغينة لسائر الحضارات لدواعي وأسباب شتّى. وللأسف فإنّ هؤلاء يتزايدون يوماً بعد يوم بشكل متسارع ويحاولون تسخير الحوار كذريعة للاستيلاء على العالم غير الغربي.

الصنف الخامس: الأصوليون أصحاب النزعة الراديكالية المتطرّفة، وهم من الذين يعارضون الحضارات الأخرى، ويرفضونها جملةً وتفصيلاً لدرجة أنّهم لا يرتضون بالحوار أو التفاهم معها مهما كلّف الأمر وبالتالي يريدون الانفراد بالعالم لأنفسهم لا غير.

إذن، نستنتج ـ ممّا ذكر في التقسيم أعلاه ـ وجود رؤى مختلفة ومتباينة في العالم الغربي حول قضية الحوار بين الحضارات، لذلك لا يمكن البتّ بضرس قاطع بما يكتنف الحضارة الغربية من هواجس للتعامل مع الحضارات الأخرى وكيف ستنزّل الحوار أو الصراع حيّز التنفيذ ولا يمكن التنبّؤ بالطريقة الحتمية التي تتّبعها في التعامل مع سائر الحضارات. إنّ هذه الحضارة بمثابة عربةٍ تجرّها عدّة خيول ولكنّها لا تمتلك وجهة واحدة، فكلّ حصان

يحاول السير نحو اتّجاه يختلف عن مسير رفيقه، والواقع هو وجود رؤية شمولية تطغى على الحضارة الغربية المعاصرة لكنّها على مشارف الاضمحلال والزوال.

ـ ورد في كلامكم أنّ أحد أنواع الحوار هو ما كان يتمحور حول ما تبقّى من الحضارات التقليدية، وهذا الأمر في الحقيقة هو الذي سخّرتم حياتكم لأجله؛ ولكن ما شأن عبارة (ما تبقّى من الحضارات التقليدية) التي ذكرتموها.. هل تعني عدم وجود حضارةٍ سلمت من التغيير وبقيت خالصةً كما كان عليه السلف من أبنائها؟

ـ بكلّ تأكيد هناك أمر بديهي لا خلاف فيه، ألا وهو عدم وجود أيّ حضارة تقليدية خالصة من كلّ تغييرٍ أو تحويل، فحتّى الحضارة الغربية المعاصرة لا يمكن اعتبارها حضارةً موحّدةً بالكامل وليس لأحد الحقّ بادّعاء أنّه لا شائبة عليها.

• إذا سلّمنا بعدم وجود حضارةٍ سليمةٍ من التحريف وخالصةٍ من الشوائب بالكامل، فمن أيّ نقطة انطلاق يجدر بنا الشروع بالحوار مع الحضارة الغربية؟

ـ الحضارة الغربية المعاصرة، تعدُّ في واقع الحال امتداداً للحضارة المسيحية التقليدية، لكنّها انحرفت عنها وطرأت عليها تغييرات بعد أن مرّت بعدّة حقب زمنية أهمّها عصر النهضة، وفترة الإصلاح الديني، وعهد الانفتاح الفكري والثقافي، حتّى وصلت إلى عصرنا الراهن الذي طغت عليه النزعة إلى التساؤلات حول المجاهيل والتوجّهات المادّية والدنيوية والعلمانية.

لقد تطرّقت دائماً في كتاباتي وخطاباتي إلى الفترة المعاصرة من الحضارة الغربية، واستخدمت أساليب عديدة في بيان مرادي وأحياناً لجأت إلى الأسلوب الساخر الكنائي لأثبت أنّ عالمنا المعاصر يشهد أكبر موجة لتصدير الفكر الأوروبي الإلحادي إلى مختلف أصقاع العالم. الحضارة الغربية الحالية همّشت تراث الحضارة السالفة، ثم ذهبت أبعد من ذلك، لدرجة أنّها ألقت بظلالها على سائر الحضارات غير الغربية وبسطت نفوذها على مجتمعاتها، فالصين ـ على سبيل المثال ـ بلدٌ يمتلك حضارة تقليدية لكنّها فيما بعد انحرفت عن جذورها التاريخية واتّبعت نزعةً ماركسية. كذلك الحضارة الهندية فعلى الرغم من كونها ذات تاريخ عريق لكنّها تأثّرت إلى حدٍّ كبيرٍ بالتجديد الفكري الذي اكتنفها إبّان الاستعمار البريطاني وافتقدت جانباً من تراثها الأصيل. إضافةً إلى ذلك فإنّ الحضارة اليابانية هي الأخرى لم تسلم من هذه التغييرات المعاصرة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى

المجتمعات الإسلامية بمختلف مشاربها، حيث لم تسلم من تيارات التجدّد والحداثة.

نحن اليوم نعيش في القرن الحادي والعشرين، ونلاحظ بشكل جليّ أنّ الحضارات التقليدية العظمى قد أدركت أنّ أصولها المعنوية أصبحت تحت مطرقة الحداثة وسندان التجديد، لذا بدأت المجتمعات بالتصدّي للحضارة الغربية حفاظاً على أصالتها وصيانةً لأصولها المعنوية التي لا يمكنها التخلّي عنها بسهولة؛ لكنّها رغم ذلك فقدت صبغتها السابقة وكمالها الذي كانت تتمتّع به في حقبةٍ زمنيةٍ ما. مثلاً، لو زرتم مدينة إسلامية كالقاهرة مثلاً في الفترة التي انطلقت فيها النهضةً الأوروبية الغربية، لألفيتم الطابع الإسلامي حاكماً على المجتمع هناك في جميع نواحي الحياة الاجتماعية والفكرية. سوف تجدون الفكر إسلامياً والعلوم كذلك إسلاميةً، ناهيك عن الفنون المعمارية والفنّية والآداب والموسيقى وحتّى نمط الملبس والمأكل، فكلّ هذه المقولات الاجتماعية لم تفتقد صبغتها الدينية الإسلامية الأصيلة حتّى تلك الآونة؛ لكنّك لو ذهبت اليوم إلى هذه المدينة الإسلامية قد تشاهد مساجد جميلة ذات فنّ معماري إسلامي وبالطبع فإنّك تسمع الأذان يرفع فيها دون انقطاع، إلا أنّك لا تجد هذا الفنّ المعماري الأصيل في سائر نواحي المدينة ومبانيها وشوارعها، ناهيك عن تغيّر نمط الثياب والمأكل. والأدهى من ذلك تغيّر التوجّهات الفكرية والنزعات الاجتماعية الأخرى وتأثّرها إلى حدٍّ كبيرٍ بالفكر الأوروبي ونمط الحياة الغربية المعاصرة. هذا مثال، ولكن لو أردنا الحديث عن الصين فالحديث ذو شجون ويفوق ما هو عليه في البلاد الإسلامية كمدينة القاهرة وغيرها. فقد اختار الشعب الصيني أسوأ أشكال الحكومات العلمانية المناهضة للدين وللتقاليد الأصلية والمرتكزة على النزعة الغربية المادّية البحتة وابتعد عن حضارته وثقافته الموروثة. إضافةً إلى ذلك، هناك بعض الحضارات التقليدية الكبيرة بقيت راسخةً حتّى القرن التاسع عشر ولم تتنصّل عن مبادئها ومتبنّياتها الفكرية الأصيلة، لكنّها بمرور الزمان شهدت تغييرات جذرية وطغت عليها صبغة الحداثة لدرجة أنّها فقدت كلّ ما لديها ولم يبق لديها ما تحتفظ به من تراث أصيل.

اصالة الحضارتين الاسلامية والهندية

إنّ هذا الأمر لا يمكن تسريته بكلّ تأكيد على جميع الحضارات التقليدية، فهناك حضارات تمكّنت من الحفاظ على كيانها إلى حدٍّ كبيرٍ ولم تنصهر في قلب الحضارة الغربية المعاصرة، كالحضارتين الإسلامية والهندية لكونهما تمتلكان رؤية شمولية قويمة

ولم تتخلّيا عن مبادئهما الدينية، والدليل على ذلك أنّنا نلاحظ حضور أعداد هائلة من أتباعهما في بعض الطقوس التقليدية وهم يجتمعون حول بعضهم في مكان واحد لتأدية أحد الواجبات الدينية، في حين أنّ التمسّك بالمعتقدات الدينية في الحضارتين الصينية واليابانية على الخلاف من ذلك تماماً، إذ لم يعد له وجود وأصبح هشّاً غاية الهشاشة ومضمحلاً في بعض الأحوال؛ لكنّ الميزة التي اختصّت بها الحضارة اليابانية تفوقت فيها على الحضارتين المشار إليهما، هي أنّها حافظت على فنونها التقليدية وتراثها الشعبي.

• إذا كانت الحضارات التقليدية قد فقدت كمالها وخلوصها، كيف لها إذن، أن تنظم حواراً غير متكافئ مع الحضارة الغربية المعاصرة؟

ـ في الجواب عن هذا السؤال أكثر من ملاحظة:

أوّلاً: الجانب المعنوي والتقليدي للحضارات يجب أن يكون أساساً لتحقيق أيّ اتّفاق أثناء الحوار بين الحضارات.

ثانياً: بعض القضايا والأزمات الإنسانية، كالمشاكل التي تعاني منها البيئة والأزمات النفسية والسعي وراء المناصب، هي في الحقيقة معضلات تعاني منها جميع الحضارات في عصرنا الراهن، لذا فهي في الحقيقة محاور يمكن الاعتماد عليها كمنطلق للحوار بين الحضارات.

من المؤكّد أنّ هذه المشاكل والأزمات ناشئة من تجاهل الأصول التقليدية والمعنوية التي يزخر بها التراث الحضاري.

ثالثاً: إنّ حوار حضارة عقلانية تعتمد على المنطق والقواعد الإنسانية مع الحضارة التي تريد أن تفرض نفسها على العالم بالقسر والتهديد، لا فائدة منه مطلقاً لأنّ الحوار لا بدّ وأن يرتكز على أساس الاحترام المتبادل وقبول الرأي الآخر دونمّا أيّ تعصّب أو تطرّف.

• قدمتم قبل سنوات مقترحاً نظرياً حول التعاون بين الحضارات. ماذا تقصدون بذلك وما العلاقة بين نظريتكم هذه ونظرية حوار الحضارات؟

ـ لو أنّ الحضارات كانت في غنى عن بعضها البعض، فالتعاون هو الآخر سوف لا يكون له معنى حينئذ. كلمة (تعاون) هي على وزن (تفاعل)، وهذه التفعيلة الصرفية تدلّ بذاتها على تحقّق المعنى بواسطة طرفين على هيئة تعاون وتفاعل مشترك. مثلاً،

لو أنّك أردت العزف على آلة (الكمان) وحدها فلست بحاجةٍ إلى مساعدة الآخرين، وبإمكانك عزف اللحن الذي تريده لوحدك، لكنّك حينما تريد العزف عليها ضمن الجوقة الموسيقية فلا بدّ لك من التمرّن ضمن المجموعة بأكملها والتعاون مع سائر العازفين لكي يتحقّق اللحن المراد. بالرغم من وجود مسائل وقضايا تختصّ بها كلّ حضارة في عصرنا الراهن، لكن نظراً للتلاقح الثقافي والتداخل الوطيد الذي حصل فيما بين الحضارات العالمية فقد أصبح حلّ بعض المسائل والقضايا الخاصّة بكلّ حضارة مرهون بالتعاون والحوار بينها وبين سائر الحضارات. وهذا الأمر نلمسه جليّاً على مستوى الشعوب، لكنّ الحضارات بدأت بالتدريج تحلّ محلّ شعوبها إلى حدٍّ ما، والاشتراكية التي طفت إلى السطح في القرن الثامن عشر، وكذلك الثورة الفرنسية التي غيّرت مجريات الأحداث في فرنسا بشكل جذري، أمست اليوم تواجه ضعفاً حادّاً في أوروبا نفسها ولا تطرح إلا بصفتها أمراً شموليّاً وحضاريّاً لكن قارّيّاً فحسب بحيث لا يمكنه أن يتعدّى القارّات.

على سبيل المثال، من الواضح بمكان أنّ الأوضاع في بلد كألمانيا تختلف اختلافاً عميقاً عمّا هو عليه الحال في بلد كاليونان، ولكن بعد أن ضعفت الاشتراكية التي ظهرت في القرن الثامن عشر الميلادي، بدأ الأوروبيون يبذلون جهوداً حثيثة لتوحيد القارّة الأوروبية تحت مظلّة الاتّحاد الأوروبي لتأسيس حضارة أوروبية موحّدة. وعلى أيّ حال فإنّ الكثير من الأمور الخاصّة بحضارةٍ معينةٍ لا بدّ من التطرّق إليها وحلحلة أزماتها في إطار التعاون والحوار مع سائر الحضارات، والبشرية في عصرنا الراهن بحاجة إلى هذا الأمر أكثر من أيّ وقت مضى، فنحن بأمسّ الحاجة لتعاون يتمّ على صعيد عالمي بحيث يتجاوز الحدود الإقليمية والفئوية بعد هذا التطوّر الهائل الذي شهدته الكرة الأرضية ومن عليها، فالتكنولوجيا الغربية التي أصبحت لها كلمة الفصل في تعيين مصير الشعوب والقرارات التي تتّخذها الحكومات هي التي تدير دفّة الحياة في عصرنا الراهن. لذا، لو لم نذعن للتعاون فيما بيننا والتشارك في اتّخاذ القرار سوف لا يبقى لنا ولا لأجيالنا اللاحقة مكان للعيش فيه بأمان ورفاهية، فالكثير من الأزمات من قبيل أزمة البيئة لم تعد اليوم محدودة في نطاق ضيّق، بل أضحت مشكلة حادّة تعاني منها الشعوب أجمع، فالهواء الذي نستنشقه لا يختصّ بنا لكونه يطوي جميع أرجاء العالم رغماً عنّا جميعاً سواء شئنا ذلك أم أبينا. فعلى سبيل المثال لو قام شخصٌ في صحراء

(سيبيريا) بنفث غازات سامّة أو مشعّة في الجوّ، فلا شكّ أنّ المواطن القابع في أفريقيا سوف يصاب بداء السرطان الذي تتسبّب به هذه الموادّ الفتّاكة.

إذن، نحن اليوم نواجه ظاهرة تاريخية وحضارية مختلفة تماماً عمّا واجهه أسلافنا، وإثر ذلك فالحضارات مضطرّة لأن تتجرّد عن طابعها القبلي ونزعاتها الوطنية والقومية المحدودة ولا مناصَ لها من الجلوس على طاولة الحوار مع سائر الحضارات وأن تتعاون معها لمناقشة الآلاف من القضايا المصيرية التي لا يمكن الغفلة عنها مطلقاً. لا ريب في أنّ أهمّ هذه المسائل لا تقتصر على الأمور المادّية فحسب، بل تشمل الأمور المعنوية أيضاً.

من الواجب على الحضارات أن تحترم الرؤى الشمولية التي تطرحها نظائرها ولا بدّ لها من التفاهم على القضايا المعنوية والتقليدية لبعضها البعض، فهذه الخطوة تعدّ من المسائل الأساسية التي نبحث عنها ـ نحن التقليديون ـ منذ القرن العشرين وإلى يومنا هذا. إضافةً إلى المسائل المعنوية، هناك مسائل أخرى جديرة بالاهتمام ومنها الحفاظ على البيئة واستثمار الثروات الطبيعية بشكلٍ أمثل والحيلولة دون إهدارها بغية الحيلولة دون تضييع حقوق الآخرين، فقد حان الوقت لإصلاح التوجّه البربري الأهوج الحاكم على الاقتصاد الغربي، وبالتالي لا حيلة للبشرية من تغيير نمط ثقافة الاستهلاك، وبكلّ تأكيد فإنّ هذا الأمر منوط بالحوار الصادق والعمل المخلص والتعاون الحثيث بين الشعوب والحضارات. ولنتطرّق إلى ذكر مثال يثبت صحّة ما أشرت إليه، بعد سقوط الحاكم الليبي معمّر القذّافي سادت الفوضى في هذا البلد ومن الأحداث البارزة التي شهدتها الساحة الليبية اقتحام السفارة الأميركية، حيث قتل جرّاء ذلك أربعة أشخاص، وكلّنا لاحظنا كيف تناولتها وسائل الإعلام، وعملت على تغطيتها لعدّة أيام وطوال أربع وعشرين ساعةً يوميّاً دون انقطاع وكيف أنّها استضافت المحلّلين والخبراء السياسيين الذين تناولوا أطراف الحديث عنها بشكل تفصيلي في مختلف القنوات والصحف وما ناظرها من وسائل إعلامية، وشاءت الصدفة أنّه في الفترة نفسها قتل العشرات من المسلمين الذين تظاهروا معترضين على إنتاج فيلم يسيء للنبيّ الأكرم ﷺ إلا أنّ وسائل الإعلام نفسها لم تُعِرْ ذلك أيّ أهمية تذكر، ولم تعكس هذه الأحداث، بل إنّها تغاضت عنها بالكامل!

إنّ الأصول الإنسانية والأخلاقية والحرفية تقتضي عدم التعامل بانتقائية مع الأحداث وتفرض على البشرية عدم التمييز بين الضحايا الغربيين والمسلمين، لذلك ليس من

الصحيح التعامل مع من هو غربي وكأنّه سيّد الملعب والمسلم لا يتعدّى كونه نكرة لا محلّ لها من الإعراب أو أنّه إنسان من الدرجة الثانية أو الثالثة، لذا يجدر بالغربيين أن يغيّروا وجهتهم الخاطئة هذه وأن يحترموا أبناء سائر الحضارات. ومن جانب آخر ينبغي للحضارات الأخرى أن تخوض غمار الحوار الحضاري مع الغرب بشكل منطقي دون أيّ خشية أو تردّد مع الحفاظ على الأُسس والمتبنيات المعنوية التي ورثتها. إنّ جميع التقليديين بطبيعة الحال يرفضون التخلّي عن متبنّياتهم ومبادئهم الحضارية التقليدية الأصيلة ولا سيّما السماوية منها، وهم غير مستعدّين لأن يضحّوا بها لأجل أهداف دنيوية هامشية زائلة.

• السؤال الأخير الذي أرغب بأن أطرحه عليكم يتمحور حول دلالة ورمزية ما يجري من تغييرات سياسية ومجتمعية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إبّان السنوات الخمس الأخيرة، واشير هنا بصفة خاصة الى ما درجت وسائل التواصل على تسميته بـ (الربيع العربي).

ـ الحديث حول هذا الأمر متشعّب وطويل، لكنّني سأحاول أن أسلّط الضوء على الانقلاب العسكري للجيش المصري ضدّ الرئيس المخلوع محمّد مرسي الذي يمتلك رؤيةً إسلاميةً. القوى السياسية العالمية تحاول أن تلقي بتأثيرها على هذه التطوّرات الإقليمية كي تسوق نتائجها نحو الوجهة التي تريدها وتجرّدها عن هويتها الوطنية وبالتالي تتمكّن من بسط نفوذها على النظام الحاكم الجديد. وكما نعلم هناك بعض القوى والحكومات العربية التي تساير القوى الغربية وتنصاع إليها وتتّبعها بشكل أعمى، لذلك فهي تسعى إلى إقصاء هكذا تحرّكات فيما لو ظهرت في بلدانها حفاظاً على نفوذها هناك؛ لكنّ الحقيقة هي أنّها لا تمتلك قدرة مطلقة للقيام بذلك، إذ ليس لديها المصباح السحري كي تحقّق ما تتمنّى وتشاء متى ما تريد. فلربّما تخرج الأمور عن سيطرتها وتبقى في مقام المراقب للأحداث فحسب. لو تأمّلنا في الأوضاع التي عصفت بالمجتمعات العربية طوال العقود الماضية لوجدنا كيف ان الكثير منها بات يعاني من انهيار وانحطاط مثير للدهشة، وبدأت الشعوب العربية تسير سيراً نزولياً من الناحية الفكرية بحيث انعدمت فيها الاستقلالية باتّخاذ القرارات المصيرية تقريباً، لكنّ هذه المرحلة سرعان ما بدأت تتّجه نحو الأفول وفتحت آفاق عهد جديد، لذا أرجو أن يتواكب هذا العهد مع ترسيخ دعائم الفكر الأصيل وتقويمها.

إنّ هذا الأمر في الواقع يثير قلقي، لأنّ الصحوة التي انطلقت في البلدان العربية، استتبعتها

حركات تتعارض مع الصحوة الأصيلة للفكر الإسلامي، وبما فيها الحركات السلفية والوهابية الجديدة التي يخالف أتباعها كلّ فكر أصيل ويحاولون ترويج أفكارهم المقيتة في المناطق التي تمكّنوا من بسط نفوذهم الفكري الهشّ عليها، وبما في ذلك مصر وسوريا، لكن يحدوني أمل بأن يتحوّل هذا الربيع العربي على مرّ الأيام إلى صحوة حقيقية.

أنا متفائل ببعض هذه الأحداث، ولا سيّما ما حدث في تونس... أمّا في مصر، فالإخوان المسلمون كانوا يتّبعون منحى متعجرف طوال سنوات متمادية، لكنّ الأمل بالشعب المصري نفسه لكونه شعباً واعياً تمكّن من الحفاظ على متبنّياته الإسلامية، والأهمّ من ذلك أنّه يعير أهمية كبيرة للمصالحة الوطنية. سوريا هي البلد العربي الأكثر اضطراباً في هذه الآونة، حيث احتدم صراع شديد بين مختلف الحركات والتوجّهات السياسية المدعوم بعضها من قوى أجنبية غريبة على الهيكل السوري، لذلك فالأوضاع تسير في هذا البلد نحو مصير مجهول؛ وعلى هذا الأساس يجب على السوريين أن يدركوا بأنّ الأوضاع الحالية لو استمرت على ما هي عليه ولم يتحقّق الاستقرار في هذا البلد فسوف تسري أزمته لتطغى على البلدان المجاورة، فلا تسلم من ذلك في هذه الحال، لا تركيا ولا العراق ولا الأردن ولا لبنان ولا السعودية ولا حتّى إسرائيل. أرجو أن تتعامل الأطراف المتنازعة في هذا البلد مع بعضها ومع الواقع بشكل منطقي بعيد عن التحزّب والتعصّب الأعمى الذي أحرق الحرث والنسل، ويجب عليها على أقلّ تقدير الحيلولة دون تفاقم النزاع والعمل على تحديد نطاق الصراع حفاظاً على الشعب والأرض.

الملف

أيّ معرفةٍ يُنتجها الغرب؟..

- أزمة المعرفة: عندما يفتقر الغرب إلى فن العيش!

إدغار موران

- اندهاشات المسلمين المعاصرين

خليل أحمد خليل

- أزمة الهوية في العالم الغربي

دودو ديان

- الحداثة الغربية المعولمة

سهيل فرح

- أزمة العقل الغربي

خوليو أولالا

أزمة المعرفة

عندما يفتقر الغرب الى فن العيش

إدغار موران EDGAR MORIN[*]

تتناول مقالة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران أزمة المعرفة في الحضارة الغربية الراهنة، ولا سيما في حقل فهم تعقيدات العيش وأسبابها بعد ما سمي بثورة «الحداثة الفائقة»، وعلى عادته في الاستقراء النقدي مضى موران بعيداً في إجراءات التحرِّي الفكري للتعرّف على صورة الغرب وما تزخر به من عيوب على كل صعيد. «المحرر»

يستوجب سؤال «كيف ننقل التعقيد؟» سؤالاً مسبقاً هو التالي: كيف نعرف التعقيد وندركه؟

أود التركيز في البداية على أنّ المعارف التي تتوفّر لنا عن طريق المعلومات أو وسائل الإعلام مثلها مثل تلك التي تُقدَّم لنا عن طريق التعليم، فهي لا تعدّنا بتاتاً لإدراك التعقيد.

لنأخذ أولاً كلمة «تعقيد»، إنها مشتقة من الكلمة اللاتينية «complexus» التي تعني ما هو منسوج مع بعضه البعض. إنّ أي أحداث ليست منعزلة، بل تقع ضمن سياق ما يتواجد هو بدوره ضمن سياق أكبر، وهو ما يدل على الوجود الدائم لنسيج مشترك. كانً لباسكال (Pascal) رؤية فِطنَة في القرن السابع عشر. فقد اعتبر أنّه «نظراً لأنّ الأمور جميعها مسبَّبة ومسبِّبة، معانة ومعينة، غير مباشرة ومباشرة، وتتماسك برابط طبيعي وجامد يصل بين الأكثر بعداً والأكثر تنوعاً منها، فإن من المستحيل معرفة الأجزاء من دون معرفة الكل، ولا معرفة الكل من دون معرفة الأجزاء». وهنا يبرز التحدّي الهائل الذي نحن أمامه.

---

*ـ فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي.

ـ تعريب: د. جاد مقدسي ـ أكاديمي عربي مقيم في بروكسل ـ بلجيكا.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Crise de la connaissance: comment faire face à la complexité du monde? Conférence donnée au cours de la session 2005 des semaines sociales de France.**

إن ما نسمّيه بالمعلومات المستقاة من وسائل الإعلام تدفعني إلى التفكير بجملة أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، وهي للشاعر الكبير (T.S.Elliot): «ما هي المعرفة التي نفقدها في المعلومة؟ ما هي الحكمة التي نفقدها في المعرفة؟».

المعلومات المشتّتة تشبه المطر، السحابة، إذا لم يكن هناك من نظام معارف قادر على تنظيمها وإعطائها معنى. يستلزم هذا، أن يتمتّع النظام المنظِّم بحدٍ من الملاءمة وألا يحمل نوعاً من المانوية أو تشويهاً للواقع. فضلاً عن ذلك، تحدّث إليوت بتبصّر عن الحكمة، أي عن ضرورة دمج ما نعرفه في حياتنا وفي تصرّفاتنا. وهنا أيضاً ليست الحكمة ولا فن العيش ممكناً أمام معارف مموضعة على نحو محض.

قد تقولون لي إذاً: لحسن الحظ أننا نملك نظاماً تعليميّاً رائعاً يمكّننا من تنظيم المعارف. بيد أنّ هذا النظام يرتكز فعليّاً على فصل النسيج المشترك لكافة الأمور وتقسيمه وتفتيته. وقد كان هذا المبدأ في غاية الأهمية لتطوير المعارف انطلاقاً من طفرة العلوم الحديثة التي سرعان ما تحوّلت إلى مجالات واختصاصات، إلا أنّ انفصال هذه الأخيرة وانعزالها عن بعضها البعض راح يفضي إلى نشوء فراغات هائلة في ما بينها، هو ما أدى من ثمة الى حجبنا عن إدراك عدد من الوقائع والمشاكل الأساسية والحيوية، حيث يبدأ هذا النظام التعليمي في المرحلة الابتدائية ويستمر في المرحلة الثانوية ليبلغ ذروته في التعليم العالي. وفي النهاية، ترى جميع الوقائع وجميع المشاكل الكبيرة مفتّتة.

مسألة الإنسان

فلنأخذ هذه الحقيقة الأساسية التي تعني كلاًّ منّا: ماذا يعني أن تكون إنساناً؟ بالطبع، ثمة علومٌ إنسانية واجتماعية تتناول مواضيع الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم الأديان، غير أن التواصل شبه معدوم في ما بينها، ما يؤدي إلى إدراكها أجزاء محدودة من الحقائق. علاوةً على ذلك، توجد علوم أخرى غير العلوم الاجتماعية والإنسانية. فجزء كامل من الواقع الإنساني هو عبارة عن واقع بيولوجي. نحن كائنات حية. حتى دماغنا الذي لا يسعنا التفكير ولا اكتساب المعرفة من دونه هو عضو بيولوجي. لكن هذا الواقع البيولوجي منفصل انفصالاً تامّاً عن الواقع الإنساني الآخر. فإما أنّ البعض ينسى أننا كائنات حية ويختزل الإنساني بالثقافي والروحي، وإما أنّ البعض الآخر يختزل كل ما هو ثقافي أو روحي بالجينات، أو بسلوكيات موجودة أصلاً عند الحيوان. إننا نبدو

غير قادرين على التفكير في هذا الواقع المزدوج. هذا ناهيك عن أننا حين نعرف اليوم أن الواقع البيولوجي مؤلف من جزيئات وذرّات موجودة في الطبيعة، ندرك أن علاقتنا بالعالم المادي هي أكثر عمقاً ممّا كنا نظن. فجسيماتنا ربما تشكّلت في الثواني الأولى من الكون، والذرّات الضرورية لحياتنا تكوّنت في شمسٍ سابقةٍ لشمسنا. باختصار، إننا جزءٌ من تاريخ كوني كامل، لكن هذا التاريخ يبقى مستتراً عندما تظل عناصره كلها منفصلة ومشتّتة.

لا بد أن أضيف أن الأدب والشعر هي كذلك وسائل لمعرفة ما هو إنساني، حتى أنه يمكنني القول إنها وسائل يدخل فيها ما ترى العلوم نفسها ملزمة بتدميره: أي الواقع الذاتي لكل فرد بما فيه من مشاعر وعواطف. هذا ما تظهره الرواية منذ بالزاك مروراً بدوستويفسكي وصولاً إلى بروست.. أما الشعر، فإنه ليس مجرد ترفٍ أدبي، بل إنه يفقّهنا أمراً أساسيّاً، هو الميزة الشاعرية للحياة التي نجد في مقابلها جانب الحياة المبتذل التافه القائم على فعل أشياء ضرورية، إجبارية أحياناً، لا غنى عنها لكسب لقمة العيش فيما يتجاهل التشارك والحب والنشوة. حينما نريد أن نعرف من نكون ومن أين نأتي، يسيطر الجهل التام فينجلي التفتّت!

العصر العالمي

«إلى أين نحن ذاهبون؟» هو السؤال الثاني الذي يمكن طرحه انطلاقاً من الفراغ الثاني الهائل في نظامنا التعليمي المتجسّد بالعولمة. هذه الأخيرة هي النتاج النهائي لمسار ظهرت بوادرهُ في نهاية القرن الخامس عشر، وظهر جليّاً بدءاً من القرن السادس عشر، من اكتشاف الأميركيتين والطواف البحري. وقد تطوّر العصر العالمي عبر السيطرة والاستعباد والقمع، غير أنّ من لاحظ ما كان يحصل في الغرب كانوا قلائل جدّاً. من ناحية، بارتولومي دي لاس كاساس يلزم الكنيسة على الاعتراف أنّ الهنود الحمر يملكون روحاً على الرغم من أن المسيح لم يكن سافر إلى أميركا. ومن ناحية أخرى، مونتين إذ يصرّح أنّ من نسمّيهم بالبربر ينتمون إلى حضارة أخرى ويستهلّ بذلك عملية الانتقاد الذاتي للغرب التي كانت لا تزال نادرة، ولكن ضرورية.

هوذا العصر العالمي يتطوّر اليوم مع انهيار الاقتصاديات الزاعمة أنها إشتراكية، مع تطوّر وسائل التواصل المباشر. لقد أدّى ذلك إلى نشوء اقتصاد عالمي، ولكن، لسوء الحظ، يفتقر إلى التنظيم.

من الأهمية بمكان التعرّف على سوابق هذا العصر العالمي وجوانبه المتناقضة، ذلك أنّ العولمة ليست واحدة، بل قد تكون متعدّدة. هي على الأقل اثنتين، فالثانية هي تلك التي بدأت مع مونتين وبارتولومي دي لاس كاساس واستمرت مع الإنسية الأوروبية، ومع الدولانية من بعدها ومع العولمة البديلة اليوم. هذه هي العولمة غير المنجزة لأفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة. تبرز إذاً تناقضات عظيمة. كان ماركس أصلاً يقول في القرن التاسع عشر أن الرأسمالية ستخلق ظروف نشأة أدبٍ عالميٍ حقيقي، ما يتحقّق فعلياً ليس فقط بالنسبة إلى نخب محدودة في دول مختلفة. وها نحن نشهد على ترجماتٍ لروايات صينية ويابانية وأميركية لاتينية وغيرها.

تشابك الحاضر، وغموض المستقبل

بغية فهم هذا العصر العالمي، من الضروري وجود تعليم أساسي حول الموضوع، مثلاً حول الحالة والهوية الإنسانية، بيد أنّ ذلك غائب تماماً عن بنى التعليم لدينا. هذا ناهيك عن أنّ هذه المعرفة صعبة. لماذا؟ أولاً، من الصعب جداً إدراك ما يحصل. كان الفيلسوف الإسباني خوسيه أورتيغا إي غاسيت يقول: «نحن لا نعرف ماذا يحصل، وهذا ما يحصل» في إشارة إلى جهلنا لما يحصل. فضلاً عن ذلك، إدراك ما يحصل يستغرق دوماً بعض الوقت. وبإمكاننا هنا أن نذكر فيلسوفاً آخر هو هيغل الذي كان يقول: « إنّ بوم منيرفا لا يبدأ بالطيران إلا في بداية الغسق»، أي أن «طير» العقلانية والحكمة والفهم يأتي دوماً متأخراً جداً.

من الصعب إذاً فهم ما يحصل، من الصعب فهم حاضرٍ متشابك. وهنا يكمن التعقيد. عند تبسيط الأمور، لا يرى البعض سوى العمليات الديمغرافية فيما لا يلحظ البعض الآخر إلا النزاعات بين الأديان، أو تيه الرأسمالية، إلخ. وتكمن المشكلة الكبرى في أنّ هذه العمليات تتداخل مع بعضها البعض في عقدة غورية لا يمكن فكّها. هذه المعرفة، لأنها صعبة، ضرورية وتستلزم نسقاً معرفيّاً معقّداً.

هذه هي إذاً مشكلة معرفة ما يحصل التي يُضاف إليها مشكلة المستقبل، إنما، كما كانت تقول السيدة ريفولت دالون (Revault Dallones)، الفلسفة التي تنبئنا أنّ المستقبل فعلاً في طريقه إلى التقدّم لم تعد موجودة. نحن لم نعد نؤمن أنّ قاطرة التاريخ تجرّ البشرية دائماً نحو الأفضل. فهذا الإيمان بالتقدّم وبأسطورة التاريخ الموجّه نحو

مستقبل مشرق لم ينهار فحسب إنما بتنا نعرف أن المستقبل يلفّه الشك. لا أحد يستطيع توقّع الغد. فالحادي عشر من أيلول 2001 وانهيار الاتحاد السوفياتي حدثان لم يكونا متوقّعينْ من غالبية المراقبين. كما كان يوربيديس (Euripide) يقول قبل خمسة قرون من عصرنا: «ليس المتوقع هو ما يحدث، بل في غالب الأحيان، يحدث ما لم يكن متوقعاً»، غير أننا لسنا جاهزين لمجابهة هذا الأمر غير المتوقّع، ولا مستعدّين للتفكّر في العالم ورؤيته كما هو. بالتالي، لا يجري فقط تفكيك الحقائق بشكل كامل وإنما يجري أيضاً تجاهل المشاكل الكبرى.

ما المعرفة؟ ما الفهم؟

صحيح أننا نعلّم المعارف لكنّنا لا نعلّم أبداً ما هي المعرفة، هذا الأمر المعرّض دوماً للخطأ والوهم. فما نعرفه جميعاً من معارف كانت تبدو بائنة في الماضي أصبحت اليوم تبدو لنا طفولية وسخيفة وخاطئة. ومن يضمن لنا أن اعتقاداتنا اليوم ليس وضعها مماثلاً؟ منذ نحو عشر سنوات، كانت الليبرالية الاقتصادية بمثابة عقيدة، أما اليوم فقد باتت حالة إيديولوجية يزداد فيها الضعف والوهن. كذلك سادت أسطورة الشيوعية قبلها والكثير غيرها. إن كان ذلك يدل على شيء، فهو يدل على أننا نعيش في الوهم أن الحاضر واضح، الأخطاء حكر على الماضي، وهنا تكمن المشكلة: في معرفة المعرفة وأفخاخ المعرفة، الأفخاخ الموجودة في سيكولوجيا كل فرد، في الثقافة، في العلاقات البشرية. لذا، إنّ معرفة المعرفة، التي ليست إلا فصلاً صغيراً بالنسبة إلى اختصاصيّي الفلسفة، ينبغي أن تكون هي المشكلة المحورية التي تُدرَّس منذ الصغر.

لا بد كذلك من التساؤل حول الفهم: ما هو الفهم البشري؟ بمعنى العنصر الحيويّ ليس فقط لعلاقاتنا مع الأمم الأخرى والثقافات الأخرى إنما أيضاً لعلاقاتنا مع عالمنا وعائلاتنا وعلاقاتنا في العمل. طالما أنّ قدراتنا على الفهم لم تتطوّر، لن يحصل أي تقدّم في العلاقات بين البشر.

الواقع أننا لا نجد تعليماً لفهم العلاقات البشرية، ولا تعليماً لمجابهة الشكوك. وهنا أيضاً، نعلّم اليقين في حين أنّ العلوم الأكثر تقدّماً تواجه الشك والمخاطر. سواء كانت العلوم الإنسانية مثل التاريخ أو كانت الفيزياء المكروية أو علم الكون الذي لا يمكنه إطلاعنا إلي أين يتجه الكون. يبقى الغموض يلف الأصل والمستقبل. كلمة البينغ بانغ (Bing Bang) الانفجار الكونيّ الكبير ليست سوى مجازاً.

إذاً تتعلّم العلوم بشكل متزايد كيفية التعامل مع الشك غير أن تلك مشكلة يواجهها كل منا. فمنذ لحظة الولادة، لا يعرف أحد منّا كيف سيكون نموّه، أمراضه، ما اللقاءات التي سيجريها، هل سيعيش علاقة زوجية سعيدة، يوم مماتنا مجهول الموت يقين. ما يصح بالنسبة إلى مصير الأفراد هو صحيح بالنسبة إلى مصير المجتمعات وهو صحيح أيضاً بالنسبة لمصير الكوكب.

أزمة الوضوح، غياب المستقبل والمشروع

نستنتج مما سبق، أن المعارف الأساسية والرئيسية لا تُعلَّم. علاوة على ذلك، هناك أزمة وضوح، بل قل: أزمة ذكاء. فالذكاء الذي ينتصر، ذكاء الخبراء الذين يشغلون المكاتب الوزارية، إنما هو ذكاء الاختصاصيين الذين لا يعيشون سوى ضمن جدران اختصاصهم من دون رؤية ما يحصل من حولها، هو ذكاء أعمى، لأنه يقدّم رؤى أحادية الاتجاه أيّاً كان الحدث الذي نشاهده.

في هذا الغياب للمستقبل، ومن دون إمكانية وضع، لا برنامج، بل مسار لمجابهة شك المستقبل، نرى السياسات والأشخاص يعيشون كل يوم بيومه. وبالطبع، العائلات تعكس ذلك على أولادها وعلى ذريتها. يمكننا أيضاً أن نعيش كل يوم بيومه عبر مشاهدة التلفاز أو عبر التنزه في عطلة نهاية الأسبوع. لكن في غالبية مناطق العالم، العيش كل يوم بيومه يعني العيش في قلق وبؤس، إنّهُ ليس بؤساً ماديّاً فحسب، إنما بؤس الذل والخضوع. إذاً حين تعيش السياسة بحد ذاتها كل يوم بيومه وتُختزَل بالاقتصاد، وحين يعتمد الاقتصاد على الحساب بشكل حصري، وحين يتجاهل الحساب الحقائق البشرية والعواطف والمشاعر والحب والكره والمعاناة والذل، نصبح غير قادرين على الفهم. في كل مرة تبرز مشكلة ـ أكان فيضاناً في العالم الثالث، الإيدز في أفريقيا، أم أزمة الضواحي ـ نجد أن السبب هو نقص المال، ولا بد بالتالي من زيادة الوسائل المادية!

لا شك أن المال ضروري إلا أننا ننسى المشكلة الأهم والأكثر تجذراً، ألا وهي الإذلال والتمييز وكل هذه السلوكيات البشرية الفاسدة في رؤيةٍ الحسابُ فيها هو وحده سيّد الموقف.

مع فكرٍ جامع للاختصاصات

قد تقولون لي «نعم، يجب ربط المعارف وإصلاح الفكر وإصلاح المعرفة». لكنّ ذلك لا يمكن أن يحصل بمجرّد التمني ووضع مختلف الاختصاصات الواحد بجانب

الآخر على أمل أن تترابط مع بعضها البعض بشكل طبيعي. كلا! لا يمكنها ذلك. فلكل واحد منها لغته الخاصة ونظامه الفكري الخاص. ما يلزم هو فكر قادر على خلق أدوات جامعة للاختصاصات تتمكّن من ربط المعارف الناشئة عن الاختصاصات المختلفة. ما أود قوله هو أنه يوجد طرق معيّنة للتصوّر تسمح بربط الأمور. فلنأخذ مثلاً المبدأ الهولوغرامي إنه يرتكز على تصوّر أنه ليس فقط أن الجزء يقع ضمن الكل بل أنّ الكل أيضاً داخلٌ في الجزء، وهي فكرة قد تبدو تناقضية تماماً غير أنه يتم التحقّق منها باستمرار على الأقل بيولوجيّاً. ففي كل خلية من الجسم، بما فيها خلايا البشرة، يوجد الإرث الجيني الكامل الخاص بكل شخص. بالطبع، نجد جزءاً واحداً معبرًّاً عنه هو الذي يسمح بجعل البشرة ما هي عليه. إذاً الكل موجود في كل خلية من كل عضو معيّن . أما نحن، كأفراد، فيمكننا القول إنّ الكل الخاص بالمجتمع موجود فينا من خلال لغته وثقافته وأفكاره. كذلك، الكل الخاص بالجنس البشري كتنظيم جيني وكجهاز تناسلي موجود في كلٍ منّا. الكل هو إذاً موجود في الجزء الذي هو بدوره يقع في الكل.

مثال آخر: المبدأ التكراري المأخوذ من الرياضيات. إنه المبدأ القابل بأن المنتجات والآثار ضرورية لإنتاج نفسها في أي نظام. وقد يبدو ذلك متناقضاً تماماً، لكن فلنفكّر فيه قليلاً. نحن أفراد من البشر، نحن نتاج جهاز تناسلي بيولوجي، إلا أنّ هذا الجهاز لا يمكنه الاستمرار إلا بمساعدة من البشر إذا أراد هؤلاء أن يتزاوجوا، بانتظار أن يسير النظام ذاتيّاً عبر الاستنساخ أو المِحْضنة (الآلية). هذا يعني أننا في الوقت عينه منتجات ومنتجون. وينسحب الأمر كذلك على علاقاتنا مع المجتمع، فنحن نتاج المجتمع والثقافة وفي الوقت نفسه نحن منتجو هذا المجتمع وهذه الثقافة لأن التفاعلات المتواصلة بين الأفراد هي التي تنتج المجتمع. من هنا توجد ضرورة للتخلّي عن فكر خَطّي ذي بداية ونهاية. وهنا تتبيّن لنا فضيلة ما أسماه نوربيرت وينر (Norbert Wiener) بالتغذية المرتدة ـ خاصة التغذية المرتدة (Retroaction , Feedback) خاصة التغذية المرتدة السالبة التي تتحقّق في نظام تدفئة ينظّمه ترموستات (Thermostat). يوجد دورُ حيثُ يرتدُّ المنتجُ بالتأثير على السبب وينظّمه. النظام إذاً دائريٌّ لا خطيّ. هذا يسمح بمعرفة جوانب الحقيقة المعقّدة والمفكّكة وربطها ببعضها.

مثالٌ أخيرٌ من هذه الإلمامة السريعة: إنها الحواريّةُ وريثة جدليّة (Dialogique) هيغل (Hegel) وماركس (Marx). لا بد من وجود حالتين متعارضتَين ومتناقضتَين من أجل فهم ظاهرة معقّدة. إنهما مكمّلتان لبعضهما مع تعارضهما.

علينا إذاً أن نتمكّن من تغيير بنيات فكرنا، وهي مهمّة صعبة للغاية. إنّ العلاقات المنطقية الأساسية التي تتحكّم دون وعي بنمط معرفتنا ـ ما يمكن أن نسمّيه بالنموذج الإرشادي (Paradigme) هي ثمار تاريخ. يعيش العالم الغربي بالتالي تحت تأثير نموذج إرشاديّ يحتّم علينا أن نفصل ونفكّك ونختزل المعقّد بالبسيط كي نعرف أكثر. وحينما نمتثل لهذا المبدء، نقوم بإذابة التعقيد. فنفكّر أن لا أهمية ولا معنى لها وأنها مجرّد وهم أو مظهر. لكن علينا أن نعلم كيف نفصل ونعرف العناصر ومن ثم أن نكون قادرين على إعادة تركيبها. وهنا يبرز نقص في الفكر. إننا بحاجة إلى مبادئ لنقوم بالوصل وإعادة الربط.

مثال: كيف نفكّر في علاقتنا كبشر مع واقعنا الحيواني. حسب أحد النماذج الإرشاديّة، لفهم الجانب البشري، ينبغي التخلّص من الخاصية الحيوانية والتركيز فقط على ما هو روح وثقافة في صميمنا. وقد يعتبر نموذج آخر أنّه يجب على العكس اختزال البشر بالخاصية الحيوانية إذا ما أردنا أن نفهمهم. لكن ما يتعيّن وجدانه فعليّاً هو الرابط بين الاثنين أي أن نظهر أنّنا ربما 100% حيوانات 100% أمر آخر غير الحيوانات بفضل ضميرنا وروحنا وثقافتنا. نحن في الوقت نفسه أولاد هذا الكون خارج هذا الكون. كل ذلك يشكّل طريقة لفهم أنفسنا بشكل أفضل وفهم واقعنا وحقيقتنا على نحو أفضل.

إصلاحٌ ضروريّ لمصير البشرية

أصبح فهم التعقيدات المختلفة التي تنسج كوننا وإصلاح التعليم والمعرفة والفكر من الضروريات الحيوية للأفراد. كان جان جاك روسو يجعل المربيّ في كتابه «إميل» (Emile) يقول: «أريد أن أعلّمه كيف يعيش». قد يكون من الطموح بعض الشيء القول أننا نريد أن نعلّم أحدهم كيف يعيش: فنحن نساعد أحدهم على مواجهة الحياة، على تعلّم الحياة من نفسه. غير أنّ العلم والمعرفة أمور حيويّة لكلٍ منّا كي يتمكّن من مواجهة عالمه ومصيره ومشاكله وتناقضاته.

ليس هذا الإصلاح ضروريّاً للأفراد فحسب إنما كذلك للمشاكل الاجتماعية والطريقة التي تتناول بها السياسات هذه المشاكل. إذا كنا نعيش هذا البؤس، هذا المستوى المنعدم من الفكر السياسي في فرنسا اليوم، فذلك لا يعود إلى حماقة ولا إلى خباثة البعض، بل إلى وجودهم داخل نظام من الفكر والمعارف لا يوجد فيه مداخل أخرى إلا عبر رؤية الأمور منفصلة أو مجزّأة أو مختزلة بالاقتصاد. المشكلة مشكلة قومية، أوروبية.

إني على ثقة أننا نواصل السير على طريق ستؤدي إلى الكارثة. الطريق التي يسمّونها بالتنمية، التي ترد «مُرطَّبَةً» بكلمة مستديمة، تؤدي إلى تدهور المحيط الحيوي الذي لا غنى لنا عنه. فكوكب الأرض يسيّره اليوم ثلاثة محرّكات جميعها خارجة عن السيطرة والإرشاد: العلم الذي ينتج أروع الأشياء ولكن أيضاً أسلحة الدمار والتلاعب؛ التكنولوجيا التي هي متناقضة في جوهرها؛ الاقتصاد المنذور حاليّاً للربح والذي لا يخضع لأي تنظيم من الهيئات العالمية. إن مصير البشرية على المحك اليوم.

آمل إذاً أن نتمكّن من وجدان مسارات جديدة. إنّ أعمالاً وأفكاراً عدّة، لكن لا تزال مبعثرة وغير مربوطة ببعضها البعض لتهيئتنا لسبر أغوار هذه المسارات. فالعجز عن الربط هو الذي يؤدي إلى العمى الحالي. إن قضيةً على هذا القدر من الأهمية والعالمية وتحريك المشاعر للبشرية جمعاء تتطلّب إذاً هذا الإصلاح للمعرفة. ما زلنا بعيدين كل البعد لكنّ ذلك ليس هو السبب في شعوري بالإحباط.

نقاش[1]

ـ أليست الأداة الفكرية الأساسية لتصوّر معرفة شاملة هي الرياضيات؟

❖ يجب أن نعرف في أي إطار نحن، إذ لا يمكننا الاكتفاء فقط بالرياضيات. أولاً، يوجد رياضيات مختلفة بحسب المشاهد المختلفة التي تُطَبَّق فيها. ثم، فلنأخذ مثال العلم الاجتماعي الأكثر تطوّراً في مجال الرياضيات، من جهة تقعيده، والذي يبدو، من هذا المنظار، الأشدّ ملاءمةً والأكثر فائدةً: علم الاقتصاد. يمكننا أن ندرك بسهولة أنّ معرفة من هذا القبيل لا تتبيّن أنّ الجانب الاقتصادي غير قابل للعزل عن المجتمع وعن الانفعال البشرية. المعرفة الملائمة ليست هي الأكثر تطوّراً بل هي تلك التي تسمح بتأطير معطياتها ومعلوماتها. إن القدرة على التأطير أهم بأشواط. لا شك أن الثقافة الرياضية مفيدة للغاية بيد أنّ الفكر نفسه يتخطى الرياضيات. الرياضيات مساعدة للفكر الذي عليه أن يتطوّر بنفسه على مستوى الأفكار والمفاهيم وغيرها. لا يجب وضع المحراث أمام الثورين.

---

[1] ترأس جلسة بعد الظهر جان كلود بتيه (Claude Petit ـ Jean)، الرئيس المدير العام دار مالشرب للنشر (Malesherbes) وإليزابيث مارشال (Elisabeth Marshall)، رئيسة تحرير مجلة «Prier»، وهما عضوان في لجنة الأسابيع الاجتماعية. أما الناطقون باسم المشاركين لطرح الأسئلة المكتوبة، فكانوا: برنار إيبال، نائب رئيس الأسابيع الاجتماعية في فرنسا، مونيك ميتراني (Monique Mitrani)، فرنسوا ديسوش (François Desouches) وفيرونيك باديتس (Véronique Badets)، وهم أعضاء في مجلس الأسابيع الاجتماعية في فرنسا.

ـ واقعيّاً، ما الأشكال التي على إصلاح المعرفة اتخاذها؟ وكيف تعتقد أنه يمكننا إدخال التعقيد إلى التعليم في فرنسا؟

❖عبر تاريخ الفكر أو التاريخ البشري أو تاريخ التعليم، تظهر الإصلاحات دوماً بشكل منحرف وتحظى بدعم فرد واحد أو مجموعة صغيرة. وينطبق ذلك حتى على الديانات الكبرى التي أصبحت اليوم عالمية مثل المسيحية أو الإسلام. لا نَنْسَ أنّ محمّداً اضطر أن يلتجئ إلى المدينة بعد طرده من مكّة. إذا لم يتم سحق الانحراف، كما يحصل أحياناً، إذا نجح في خلق شبكات وأتباع له، يستحيل إلى نزعة، إلى قوة. وحين تستجيب هذه القوة لطموحات وتوقعات وحاجات، يمكنها أن تصبح فعالة ومؤثرة. لقد تحدّثتُ عن الأديان، لكن العلم الحديث كذلك نشأ عن انحرافات، حيث أنه بدأ في القرن السابع عشر مع عدد من الأفراد المنعزلين. وفي نهاية القرن السابع عشر، أنشئت أول «جمعية ملكية» تبعها ظهور الجمعيات العلمية في كل أمّة. في القرن التاسع عشر، ما إن حصل إصلاح الجامعات حتى دخلت العلوم إليها وما لبثت العلوم أن دخلت في قلب المجتمع والدول بعد ذاك، وها هي اليوم تغمر كل شيء. وهكذا نلحظ بوضوح السّيرورات.

والأمر نفسه ينطبق على التعليم. كيف انتقلنا من جامعة القرون الوسطى إلى الجامعة الحديثة؟ هنا أيضاً حصلت النشأة المنحرفة لبلد صغير هو بروسيا، ذلك أنّ مفكّراً مثل أ. فون همبولدت (A.Von Humboldt) خطرت له فكرة إنشاء جامعة مؤلفة من أقسام، لأن طاغيةً مستنيراً هو ملك بروسيا قرّر اتّباع هذا النموذج الذي ما لبث أن انتشر في كل مكان. ينبغي إذاً البدء من مكان ما بطريقة منحرفة غير مألوفة. لذا أقترح من ناحيتي إنشاء معاهد ثقافة في قلب الجامعات أو خارجها في كل مكان، تتوجّه إلى الجميع من كل الأعمار وتقدّم هذه المفاهيم الأساسية غير المعروفة: من نحن، نحن البشر؟ ما هو العصر العالمي؟ ما العقلانية؟ ما العِلْموية؟ كيف نواجه الشكوك؟ كيف نطوّر المعرفة؟ هذه الأسئلة التي لا تُدرَّس في أي مكان. ذلك طبعاً بانتظار حدوث هذا الإصلاح على مستوى الجامعة بكاملها، وعلى مستوى التعليم الثانوي والابتدائي بأكمله. لا بد من البدء بالصراخ في البرية. لقد اعتدتُ على ذلك، خاصة في الصحراء الفرنسية!

ـ أمام شكوك المستقبل، أليس هناك من عودة إلى الحِكَم الكبرى وتقاليد الماضي: البوذية، آباء الكنيسة...؟

❖أعتقـد أننـا يجـب أن نطمـح إلى حضـارة عالميـة تدمـج الأفضـل مـن كل مسـاهمة. وإننـي لأؤمـن إيمانـاً عميقـاً بـأن إسـهامات كـبرى يمكـن أن تـأتي مـن البوذيـة، والحِكَـم الشرقيـة، الهنديـة أو الصينيـة (الكونفوشيوسـية، الطاويـة)، ناهيـك عـن المعـارف والحِكـم وفـن العيـش المتواجـدة في مجتمعـات صغـيرة. ينبغـي إذاً التوجّـه نحـو مـا أسـماه سـيزير (Césaire) أو سـنغور (Senghor) بــ «تلاقـي الإعطـاء والأخـذ»، لأن الغـرب يمكنـه المسـاهمة عـبر مفاهيمـه للديمقراطيـة وحقـوق الإنسـان وحقـوق المـرأة، غـير أنـه لا يملـك الحكمـة بكاملهـا. فنحـن نفتقـر إلى فـن العيـش. إننـا منغمسـون في مغامـرة جعلتنـا نعتقـد أن الحلـول الماديـة سـتكون في الوقـت نفسـه حلـولاً معنويـة وروحيـة. بنظـري، لا تكمـن القضيـة في مسـاهمة حِكَـم المـاضي في الحـاضر بـل في دمـج الحِكَـم الآتيـة مـن أماكـن أخـرى، بمـا فيهـا المـاضي، مـن أجـل مواكبـة إصـلاحٍ حيـاتي يكـون مكمّـلاً لإصـلاح الفكـر والمعرفـة.

ـ في زمـنٍ نحتـاج فيـه إلى فكـر يأخـذ في الحسـبان تعقيـد العـالم، كيـف تفسّر الفكـر الواحـد المعـبَّر عنـه في وسـائل الإعـلام وعنـد السياسـيين؟

❖ إن الأفـكار الأحاديـة، المشـوّهة، المبسِّـطة، العقائديـة (Dogmahqves) والمانويـة (Manichéénnes) تواصـل الازدهـار اليـوم لأننـا بـكل بسـاطة لم نخلـق نظامـاً تعليميـاً قـادراً عـلى المواجهـة. أنـا لا أزعـم أنـه يمكننـا إلغاؤهـا بشـكل كامـل لكـن فقـط محاربتهـا. في الواقـع، تكمـن المشـكلة في أنّ كل شيء يعـزّز حاليّـاً هـذه الأنظمـة الفكريـة والنزاعـات الحالية جميعهـا لا يسـعها سـوى أن تعـزّز الـرؤى الأحاديـة الاتجـاه. هـل المـاضي بائـدٌ بالـضرورة أم أنـه واسـطة للارتقـاء نحـو الحـاضر والمسـتقبل؟

ـ هل قدر الماضي أن يُتجاوَزَ، أم أنه واسطة للحاضر والمستقبل؟

أليـس تايـلارد دي شـاردان (Teilhard de Chardin) أحـدَ آبائـك في الفكـر، نظـراً إلى أنـه قـد اسـتطاع إظهـار حركيـة التعقيـد الـذي يسـعى نحـو وحـدة الألفـا (Alpha) والأوميغـا (Omega)؟

❖ تايـلارد مفكّـر عبقـري كبـير، أنـا أختلـف عنـه مـن ناحيـة مـا يملكـه مـن رؤيـة تؤمـن بالعنايـة الإلهيـة، فهـو يعتقـد بالمـآل السـعيد للنقطـة أوميغـا حيـث كل شيء ينتهـي عـلى نحـو جيّـد، مـن ناحيتـي، أتسـاءل عـما إذا كان كل شيء سـينتهي بشـكل سـيّئ ، بالرغـم مـن كل شيء، أُوجِّـه تحيـة إلى تايـلارد الرائـد والعبقـري في ميادیـن عـدّة.

تعـود الرؤيــة المشــوّهة التــي نملكهــا عــن الزمــن إلى مــا يُصطلَــح عــلى تســيمته بــ «مُعاصَرَويَّتنـا»(Notre Contemporanéisme) ، التـي تعتـبر أن كافـة الحقائـق تحـدث اليـوم فتتجاهـل المـاضي والمسـتقبل. هنـاك حلقـة عالقـة بـين المـاضي والحـاضر والمسـتقبل. فالمـاضي بحـد ذاتـه ينتعـش لأننـا نرجـع إليـه للإجابـة عـن أسـئلة الحـاضر. وفي كل مـرة، نغـيّره. فتاريـخ الثـورة الفرنسـية مثـلاً يتعـرّض للتعديـل باسـتمرار وفقـاً للتجـارب المكتسـبة أثنـاء الأحـداث اللاحقـة. لا يمكننـا إذاً فصـل المـاضي عـن الحـاضر والمسـتقبل.

ومـا هـو أهـم من المـاضي يوجد فعلياً في كلمـة «العريـق» (Arké) التـي تعني الأسـاسي، والأول والأصـلي. هـي صيغـة كان ماركـس الشـاب يسـمّيها على طريقتـه في مخطوطـه الاقتصادي الفلسـفي «الإنسـان الجنـسي». (Lhomne Générique) والجنـسي هنـا بمعنـى القـوى الخلاقـة والمنظّمـة. أعتقـد أنـه مـن غـير الممكـن تصـوّر أي مسـتقبل إلا عـبر العـودة نحـو هـذا العريـق. إنّ الفكـرة التـي يتقـدّم بهـا جـان جـاك روسـو (Jean Jacques Rouseau) في أننـا نفقـد مـع الحضـارة التعبـير عـن الطاقـات البشريـة المتعـدّدة هـي فكـرة عميقـة للغايـة. واليـوم في حضارتنـا، كثيرة هـي الطاقـات التـي تراهـا متصلّبـة ومتحجّـرة. وتتبـادر إلى ذهنـي هنـا جملـة سـانتأكزوبيري (Saint Exupéry) في خواتيـم كتابـه «أرض البـشر» (Terre des hommes) حـين يـرى أطفـالاً لاجئـين مـن إسـبانيا عـلى مـتن قطـار: «الكثـير مـن أمثـال مـوزارت المقتولـون». إني أرى أنّ يقظـة الطاقـات البشريـة يمكـن أن تخلـق مسـتقبلاً. والجملـة التـي يقولهـا هايدغـر (Heidegger) في هـذا الصـدد مهيبـة حيـث يعتـبر أنّ: «الأصـل ليـس خلفنـا بـل أمامنـا». إنهـا ربمـا قيامـة قوانـا الأصليـة، العـودة إلى هـذه القـوى الخلاقـة التـي هـي اليـوم مكبوحـة، مجمّـدة ومحجّـرة. فـكل بدايـة جديـدة تسـتلزم عـودةً إلى أمـر مكبـوح ومكبـوت. لهـذا السـبب، لا ينبغـي أن تتمـزّق العلاقـة بـين المـاضي والحـاضر والمسـتقبل. فالمسـتقبل لـن ينشـأ إلا عـن طريـق العـودة إلى مبادئنـا الأصليـة.

اندهاشات المسلمين المعاصرين

تحديات العقلنة وغواية المكننة

خليل أحمد خليل[*]

تسعى هذه المقالة للبروفسور الدكتور خليل أحمد خليل إلى الإضاءة على أصلٍ تأسيسي من أصول الاستغراب المذموم الذي وقعت به شرائح واسعة من نخب العالمين العربي والإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر، يعرض الكاتب إلى ظاهرة الدهشة التي عصفت بالعقل المسلم وهو يتلقى حداثة الغرب بجناحيها العقلي والتكنولوجي، ثم ليبين الأسباب التي أفضت إلى ذلك، والنتائج المعرفية والسوسيولوجية المترتبة عليها.

«**المحرر**»

وصف هيغل الإسلام بأنه «ثورة الشرق».[1] وفي أيامنا الحاضرة وصف تييري كوفيل ثورة 1979 المسلمة في إيران بأنها «ثورة خفيّة»[2] بمعنى أنها ستكون ذات تأثيرات زلزالية في إيران ومحيطها أشدَّ وأعمق مما كان للثورة الفرنسية (1789) في أوروبا وعالمها. ومن المفيد التشديد تكراراً على أن الإسلام القرآني، عقلٌ أرفع يدعو إلى إعمال العقل في كل أمر، فهو كلام الله الرابط بالوحي الهابط بين القدسي والمقدّس، والرابط بالعلم الصاعد بين المقدس النبوي والمعصوم (المأموم) وبين الناس كافة. لكنه ليس، كما يُخال، كتاباً علميّاً متخصصاً، تفتح آياتُه بـ «سحْرٍ مستمر» كلَّ الأسماء (العلوم، في تأويلنا): وإن كان ينوي على «سِحْرٍ»، فهذا يُقال على معنى الاختراع، الابتكار والإدهاش المعرفي؛ لا على

---

*ـ عالم اجتماع، وأستاذ سابق في الجامعة اللبنانية.

1ـ G.W.F. HEGEl، Leçons sur l'histoire de la philosophie، tr.fr، Paris، 1970 .

محاضرات في تاريخ الفلسفة، تعريبنا؛ بيروت، مجد، 1986

2ـ Thiery Coville، Iran، la Révolution invisible، Paris، la Découverte، 2007 .

إيران، الثورة الخفية، تعريبنا؛ بيروت، دار الفارابي، 2008.

معنى الشعوذة و«النفْث في العُقَد» المنقود في القرآن ذاته ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلۡعُقَدِ﴾[1].

في عصرنا تبّنى عبد الله العلايلي (1914ـ1996): «**توسيع هوية الإنسان وتضييق هوة الأديان**»[2] بنقد الخطإ بالعقل العلمي: «ليس محافظةً التقليدُ مع الخطإ؛ وليس خروجاً التصحيحُ الذي يُحقق المعرفة». لقد أدرك باكراً «ما وراء هذا التنوع (في الإسلام) من القوة التوحيدية الناظمة لمعنى الأنسنة وقيم الإنسانية[...]: «الطائفية مولود غير شرعي من انزواج [زواج داخلي: Endogamie] طوطمي بين التعصب الديني والتصلّب الفقهي والتخشب الرؤيوي». وباسترجاع العرفاني الشهير نجم الدين كبرى (1145ـ1221م) القائل «الطرائق بعدد أنفاس الخلائق»، يعلن العلايلي أن الإسلام دين الإدهاش، أي دين الكشف أو الاكتشاف العلمي لكونه دين الفطرة والفكرة، وليس دين الدوغماتية (الوثوقية) والأيديولوجية (الفكروية) المأزومة.

نشأ جيلنا وتكوّن علميّاً على ثقافة القرآن؛ وحين هاجرت إلى فرنسا (1962ـ1968) في غُربة علمية أو استفهامية، استغربتُ، بداهةً، اهتمامَ الجامعات هناك بما أسموه «علم الإسلام» (Islamologie) الذي لا مثيل له حتى الآن في مدارسنا ومعاهدنا وحتى في جامعاتنا. وبعد الاستغراب جاءني إيحاء المستشرق روجيه آرنالدز (له: ابن حزم الأندلسي، وثلاثة رُسُل لإله واحد، معرب، بيروت) بدرس «التعليم الديني في لبنان»، فاعتنيت شخصيّاً بوجهه الإسلامي (واعتنى سواي بالوجه النصراني). في افتتاح أطروحتي (التعليم الديني الإسلامي في لبنان، دوره التربوي والاجتماعي والسياسي) وهي مخطوطة (صُور)، استشهدت بحديث نبوي «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء» وتساءلت من حينه حتى اليوم عما إذا كان العلماء الصراطيّون هم غرباء الإسلام؟ وسألتني ابنتي البكر، لينا: «من هُم الشيعةُ يا أبي»؟ وما انفك السؤال على محك العقل. خلصت إلى أن التعليم الديني الإسلامي، بالمعنى الدقيق، لا يشكل أكثر من 5% من تعليمنا الحديث، ولاحظتُ من تجارب المتدّينين أن «العبادات» لا تستغرق أكثر

[1]ـ القرآن، 4/113. النفاثات هنا تُقال على النافخات الساحرات؛ وهي معاكسة لمفهوم النّفخ الروحي (91/21؛ 9/32؛ 29/15؛ 72/38) الذي يدل على الخلق الإلهي البديع. للمزيد، را. خليل أحمد خليل، معجم دلالات القرآن الكريم(عربي/فرنسي/انكليزي)، مخطوط، 1998.

[2]ـ عبد الرحمن الحلو، عبد الله العلايلي، العلامة الرؤيوي والإمام الحداثوي، بيروت، مركز بيروت للدراسات والتوثيق، 2014، صص 20ـ21. را. العلايلي: ا. سمو المعنى في سمو الذات أو أشعة من حياة الحسين؛ 2. تاريخ الحسين؛ 3. أيام الحسين (أعمال/ دار الجديد، بيروت 1994ـ1996).

من ذلك الوقت، بالمقارنة مع «المعاملات»، فاكتشفت مغزى الحديث «معاملة الأبدان خير من معاملة الأديان» على معانٍ منها: إعمالُ الصدق في الإيمان حتى يصحّ وصف المسلم بأنه مؤمن، طالما أن الله هو المؤمِّن (Le Garant)؛ وإعمال العقل أوالعلم في استكشاف العالم المخلوق (المادة الحيّة بطاقاتها) واستثماره، لتحويل الطبيعة إلى ثقافة و/ أو حضارة؛ وتالياً، لا بدّ من توظيف العلم لتحصين الإيمان (وهذا خارج العقل العملي، طالما أنه ينمُّ، عندنا، عن سموّ الجسد إلى معنى الروح، وعن سموّ «أمر ربي» ـ الروح ـ إلى جسد حيّ، مُصَوَّر ومقوَّم في «أحسن تقويم»)، وفي حصن العقل صدى للروح، ولكن إن لم يُستعملْ فلسوف يصدأ... وقد يتحول التوحيد، بدون تجديد أنواعه، إلى توّحد (وهو مَرَض عُصَابي).

إلى ذلك، ميّزتُ خطأً إعمال العقل العلمي (عند عتبة 5%) الذي يُصحَّح بنقد من العقل العلمي عينه، وأن هذا ـ إن لم يُصحَّح من خلال أطوار التكوين العلمي ـ فإنه آيلٌ لا محالة إلى خَلَلٍ، ثم إلى شرْخ في المدار الحضاري والأنظمة السياسية؛ ورأيتُ أن الذنب (أو الخطيئة) بالمعنى الإسلامي لا يُصحَّح إلا بوعي روحي، بإصلاح السلوك، وخصوصاً بالتوبة والمغفرة والرحمة. ثم أدركت خطورة التخليط العقلي بين التكوين العلمي للمسلم وبين تكوّنه الإيماني، الناشئ عن إعمال العلم التقني في مجال الإيمان الديني، أو بالعكس،ما يعني طغيان آليات (ميكانيزمات) التكنولوجيات على قيم إيديولوجيات الهُوية، وتالياً تضييق الهُوية الإنسانية، لصالح ما يُسمَّى حالياً الإنسان الكوانتي (Homo Qunticus)، المجزَّإ فيزيائيّاً بلا ميتافيزيقا روحيّة، أو ما يسمى «القرآن الصاعد»، من الإنسان إلى الله بالدعاء والصلاة والتأمل الكشفي (Extatique). وخلصت إلى ان سِحْر الآلات لا يرقى إلى إدهاش الإسلام، الغريب، هنا، بمعنى هجرة المسلمين المؤمنين، المتعلمين وغير المتعلمين، في فضاء المعرفة الإلهية. وتساءلتُ: هل «الهُجرة في الله» غُربة؟

٢ـ الأطوارُ و «لقاءُ الله»

* المسلم مهدوف، بكليتّه، عن «قوسِ السماء» أي أن هدفه الأخير من هجرته أو رحلته العقلية الروحية هو «لقاءُ الله»، رؤيته، معرفته، أي العودة بالنفس المطمئنة إلى السكينة الإلهية (روح القدس، قرآنيّاً؛ و«ذرّة الله» فيزيائيّاً). لكنه، عليه أن يعملَ لدنياه كأنه «اشتغال أبدي»، أي كعقلٍ دائم، يُمارس التكنولوجيا في مجال، والأيديولوجيا في

مجال آخر، بدعوى أن التكنولوجيا قمينةٌ بحفظ الأيديولوجيا، وإنما بلا عكس (كما يحدثُ في فتاوى مضادة لعقل القرآن وعقلانية المسلمين)[1].

يؤشّر القرآن على عقل التطوُّر واتجاهاته بالمعاني الاسلامية: الأطوار هي حالات مختلفة (71)﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (4/Phases)؛ وهي تحولات متعاقبة/متراكبة (Etapes، Transformations successivers).

* ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ الانشقاق: ١٩ ـ الطبق هنا بمعنى الحال: من طبق إلى طبق، من حال إلى حال، أي أن الحياة تطوُّر، تحوُّل أو تغيّر، وكلما تغيّرت الحال، لا بد من إعمال العقل لاستكشاف المحال[2]، وإلّا أطبق الجهل على نُور العلم (نور الله والعقل)، وساد التوهّمُ بأن «الحال من المُحال». هنا يبرز المُدَّعُون «فقهاءُ المحال» كمزوّرين أو ملفّقين لمفاهيم الأطوار ولفلسفة التطور، يدّعون أن «الأحوال متطابقة» وينبغي تكرارها، إذْ هي بنظرهم المُعتم «أطوار متساوقة»، «متوازية» بلا قطع معرفي. وهذا من ثقافة الظلام أو الجهل، وليس من ثقافة النور (الله نور العالم)[3]، أو العلم المبين، المقوّي للإيمان وقيمه.

والحال، ما هي فلسفة الأطوار؟ وهل هناك مفهوم إسلامي خاص للتطوّر؟

ينبّه القرآن إلى أن الله يخاطبُ عقل الإنسان وهو مضغة في رحم، وأنه يركّبه في أي صورة شاء ـ وهذه بنظر هنري كوربان صورة داخلية(Imaginal) وليست صورة خارجية (Imaginaire)، كما في تخيل ملاكين على كتفي طفل أو سواه[4]، وعندنا أن الصورة (Imago) هي بُنية مقدمة على هيئة ظاهرة خفية (منزلة، درجة، رتبة أو مرتبة...)، وأن منها معنى الصيرورة (Devenir) أي التحول من صورة إلى صورة أخرى، أي من عصر إلى آخر ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ العصر: ١ ـ ٢.

بمعنى ما أنه يخسر إذا انحجب بعقله عن تحولات عصره، وهرب منها هنالك حيث ينبغي عليه أن يواجه تحدياتها ـ وإلا «فالويل لمن صار غدُه مثل أمسه»، طالما أن «أجمل التاريخ ما كان غداً»[5] وكانت تقوده «نخبة الغد».

[1]ـ خليل، العقل في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 1993، ط2، 2010، انظر، خليل، عقل العلم وعقل الوهم، ن.ن. 2015.
[2] ـ L’Impensable، l’Absurde ou le Politique
[3]ـ البابا بنديكتوس السادس عشر، نورُ العالم، بيروت، دار الفارابي، 2013، (العقل هو مسيح كل الأمم، عند الموحّدين الدروز، رسال الحكمة).
[4]ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم موسى الصدر، تعريب، نصير مروّة؛ بيروت، دار عويدات، 1965.
[5]ـ سعيد عقل، شعرُه والنثر، 7 مجلدات، بيروت، نوبليس، 1992.

قرآنيّاً، الله هو الصّوّار، المُصوِّر، الخالق، البارئ، الفاطر..(24/59). ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (6/3) ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾ (11/7) و﴿ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ (64/3؛ 64/40 و8/82). يبقى أن نشدِّد على أن الصَّوَّار هو الذي يُجيب إذا دُعي. وهذا من الإيمان، لا من العلم السحري أو التقني.

تطوّريّاً، الإنسان هو المُصوَّر في بَدَنٍ، جسد أو جسم، ولكنه مُصوَّر على أطوار، أبرزها:

I- طور الحَيْوَنة:

الحياوة (Biologie) بمعنى أنه خالَ نفسَه جسداً آكلاً، حيواناً - حيّاً (Vivant)، يتماهى بما يأكل، ويتخوف مما يقتله أو يأكله، بدوره، من حيوان مُفترس (Prédateur). فهو «حيّ» ولكنه ليس، بعد، «ابن يقظان» في وعيه، أي أنه لم يعِ نفساً، روحاً، عقلاً مدبِّراً لجسده، كما سيحدث له في طور لاحق، حسب جدلية الأكوار والأدوار (Cycles et Ryhmes) والطوطميَّات.

II- طور الروحنة:

روحانية الجسد أو المادة، حين اكتشف الإنسان ان لجسده نفساً / روحاً / عقلاً يقوده، كأنه «النار» الخفية أو الطاقة التي تقود كل شيء (هيراقليطس، مأثورات Fragments)، ولكن بمقاربة قوامها أن الحيوان أو الكائن الناطق (Parlêtre) يموت بجسده ويحيا (بلا موت) بنفسه، فصار يقال إن الانسان جسد وروح (أو نفس، أو ذات، أو عقل Logos)، منه نشأ العلاج بالقول أو الكلمة (Logothérapie)، فتماهى الانسان بصورتين متعاكستين: صورة الله (فيه) على ما يشبه الألهنة (Divinisation)، أو صورة الشيطان (المنعكسة عليه من عتمة لا وعيه)، على ما يشبه الشيطنة (Diabolisation)- ألهنة الذات أو الغير، وشيطنة الغير أو الذات. المفيد أنه في هذا الطور المستمر جرى اكتشاف الموت نقيضاً للحياة؛ وفيه ظهرت ديانات البقاء، ومنها ديانات الخلاص (من الموت) والتوحيد- وختامها الإسلام القرآني، أي حدُّها الميتاتاريخي في تطور التاريخ الإنساني (الطوطمية، الأرواحية، اليهودية، النصرانية، الإسلام، را. يوسف شلحت، بنى المقدس عند العرب،

تعريبنا). لاحقاً، سيرمز صدر المتألهين[1] إلى «ذبح الموت»، تأويلاً لأمر الله بافتداء إسماعيل (سامع الله) «بكبش عظيم»، ولكن في القيامة، سيأمر الله بـ «ذبح الموت» كفكرة، افتداء للجنس المخلوق (هنا جنس في تأويلنا ينطوي على مجازين الجنّ والإنس، أي الكائن الخفي والمتجسد معاً. المفيد أكثر هو اكتشاف الانسان لتلازم جسده وروحه وماعونه معاً.

III ـ طور الماعون

* يُنبه القرآن (سورة الماعون) إلى ضرورات الحياة (Les Choses Nécessaires)، أي كل ما يعين الإنسان، جسداً وروحاً، على البقاء حيّاً، فوّاراً، متألقاً في دنياه. والماعون، بتأويلنا، يعادل مفهوم تقنة (Techmé) في الحكمة اليونانية؛ ولكنْ لم يطوِّر المسلمون هذا اللفظ إلى «ماعونية» أو تكنولوجيا ـ على ما نعلم؛ بل ذهب بعضهم إلى تزوير معنى الآلة المستعان بها (Mécanique) واعتبارها من فنون الحِيل أو السحر، فآثروا سِحْر الألفاظ على ضرورة الآلات، واعتبروا «علم الكلام» فوق علم المكْزَمان[2] مُغَلِّبين «معاملة الأديان» اللفظية على «معاملة الأبدان» الماعونية. وهكذا، جرى أخذ عقل الدين إلى السحر اللفظي، فيما هو مدعوٌّ، قرآنياً، إلى عقل العلم الماعوني أو التقني. وهكذا، أيضاً، اختصروا الإنسان إلى جسد وروح (مع أنه لا جسد بلا روح أو عقل مدبِّر، ولا روح مدبِّراً بلا جسد يأكل ويلبس ويستعين بآلات عصره)، إلى أن أعلن مونتاني[3] أن الإنسان، الكائن الحيواني، هو «جسد ونفْس ولباس»، ورأى أن على الإنسان أن يمارس «فن الحياة» بحكمة حصيفة مستوحاة من الفطرة والتسامح.

VI ـ طور الأنسنة

* في الأطوار السابقة بدا الإنسان وحشاً آكلاً، قاتلاً (Homicide)، عارياً (را. كلود ليفي ـ ستروس (L'Homme Nu، Paris، Plon 1970)، لابساً، وماهراً (HomoHabilis). وهذه الأطوار السابقة لطور الروحنة، ثم الأنسنة، تساوقت عند بعض الشعوب، وتعاقبت عند شعوب أخرى ـ كان المسلمون منها لمرحلة، ثم التبس عليهم مجرى التطور (التكوير)

---

[1]ـ السجّادي، جعفر: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين؛ بيروت، دار المعارف الحكمية، 2006.

[2]ـ يُقال خطأً «زمكان»، مع أن أمر المكان (كُنْ) سابق لحركة الزمان ولو بمليونيم او مليارديم من الثانية الضوئية(أو الإلهية)، وأن أمر الإنسان هو من إمكانات المكزمان، فتأملوا. كما يقال خطأً «أهل الحل والعقد»، مع أن العقد سابق للحل؛ ناهيك عن خلافات «فقهاء المُحال» حول طور العقد وطور الحلّ، في مغامراتهم الفاشلة لإلغاء «العقل في الإسلام».

ـ[3] MONTAIGNE، Essais، 15331592ـ.

القـرآني، وخلطـوا مشـاهد الآخـرة بمشـهد دنياهـم (را. ابـن ميمـون، دلالـة الحائريـن، بـيروت، دار الجمـل، 2012) و(قـارنْ تفسـيره (Zohaî) بمفهـوم الهدايـة إلى الـصراط المسـتقيم). وإنمـا في هـذا الطـور مـن ألهنـة القيـم الإنسـانية نـزل القـرآن للفصـلِ بـين التوحيـد أو الإخـلاص للـه وبـين الـشرك، وذلـك بتأسـيس «ديـن جديـد» يشـكّل ثـورةً في عـالم الإنسـانية القديمـة. فصـارت أفعـال الإنسـان تُعـزى إلى تدبـير عقلـه ولكـن بأمـرٍ حـاضر ودائـم مـن ربـه. وكان ماعـون العـصْرِ في مكـة والمدينـة وفي محيطاتهـما يقـوم عـلى الاسـتعانة بالحيـوان / الآلـة الناقلـة والغاذيـة معـاً / وببعـض الأدوات الحربيـة (السـيف، الرمـح، القـوس والسـهم الـخ) والزراعيـة، الرعويـة... الحاصـل أنَّ الشـعوب التـي تملـك وسـائل نقـل أسرع (الخيـل والإبـل) ووسـائل قتـال أفعـل مـع عديـد مـن المقاتلـين، سـتكون هـي الأقـدر عـلى ممارسـة الغـزو أو الفتـح، وتاليـاً الأقـوى عـلى تجميـع الـثروات أو الأمـوال (الغنائـم أو الأنفـال، ثـم الصدقـات والزكـوات أو الضرائـب)، لتكويـن اقتصـاد ريعـي و «جنـين دولـة» في مدينـة رسـول اللـه. وبمـا أن التلابـس مسـتمر بـين قيـم اللـه وخلقـه وقيـم الإنسـان وماعونـه، فإنـه الإنسـان نفسـه أشـكل عـلى الإنسـان، حتـى تكونـت «كبكوبـة عُقَـد» في لاوعـي الجماعـات، وقـام وعـيُ الوحـي النبـوي (والإمامـي) بمحـاولات كدْحِيّـة «علميـة» تعليميـة، لفكِّهـا بتشريعـات مسـتفادة من أدب القـرآن والرسـول (مدينـة العلـم) وبابهـا (عـليّ) كـما جـاء في حديـث. وبالعـودة إلى «جدليـة القـرآن» (1973) ألاحـظ مجَّـدداً أن القـرآن حـاول عقلنـة الإنسـان بأنسـنة سـلوكه، المعـزوّ لأمـر إلهـي، ورأيـت أن أسـلمة السـلوك الإنسـاني تقـوم عـلى قُطبـين، اللـه والإنسـان، بمعنـى أن إبليـس أو الشـيطان ليـس شـخصاً مركزيّـاً مقابـل الإنسـان المسـلم / المؤمـن (أي الـذي يعقـل إسـلامه بوعـي وفهـم)، وبمعنـى ان عـالم الغيـب هـو فـوق علـم الإنسـان ـ وإن كـدحَ إلى ربّـه كدحـاً للقائهـ، فيـما عـالم الطبيعـة أو الشـهادة (عـالم الأبـدان) هـو في متنـاول الباحثـين عـن الحقائـق التاريخيـة، فيـما الحقائـق الاعتقاديـة، الميتاتاريخيـة هـي حقائـق ميتاعقليـة أو ميتاعلميـة. هـذا الفصـل، في طـور الأنسـنة، أسّـس للفصـل بـين علـم اللـه وعلـم الإنسـان، ولا واصـل بينهـما إلا بوحـي. ولكـن في تاريخيـة المسـلمين، جـرى الخلـط بـين العـادات والعبـادات، بـين المهجـة (Habitus) والبهجـة (lexus)، فكانـت تشـابكات بـين ألهنـة القيـم وأنسـنتها، وكانـت اندهاشـات عنـد معظـم المسـلمين، مـا زالـت تَـتْرى حتـى عصرنـا.

V- طور المكننة

نقصد بالمكننة تحويل التقنية الماعونية التقليدية إلى صناعة آلية، إلى نظام آلي، جعل شعوب العالم، منذ القرن الثامن عشر، تنشرخ حضاريّاً إلى شعوب بلا آلات متقنة (HD) وشعوب ذوات آلات متقنة، بحيث إن الإنسان العالِم /العالم (HSS) الذي ظهر منذ مليوني سنة، ككائن أعلى يجدد حياته ويمدّدها بعلم تقني محدود. الواقع أن الغزو التقني للعالم بدأ منذ 1492 ـ تاريخ غزو أوروبا لأميركا وطرد آخر عربي مسلم أو يهودي أو نصراني من غرناطة ـ وأنه اتخذ أشكال استعمار تقليدي، استيطاني وامبراطوري في كل حال، خصوصاً في آسيا وأفريقيا حيث عالم المسلمين أو المدار الحضاري العربي ـ الإسلامي[1].

إن المكننة مكنّت بلداناً أوروبية صغيرة أو صُغرى (البرتغال هولندا) إلى جانب بلدان أمبراطورّية كبرى (بريطانيا، فرنسا، إيطاليا...) من الهيمنة بالعلم التقني على ساحات هائلة من بلدان شعوب بلا آلات حديثة، وإن عالم المسلمين كان في ظل العثمانيين عُرضة لأخطار طور المكننة أو «الثورة العلمية» في الغرب (أو المغارب)، وغزواتها لأجزاء من أمبراطورية «الرجل المريض» (مصر، الجزائر، تونس، المغرب، فلسطين، لبنان، سورية، العراق، الخليج، السودان الخ)[2]. وبعد وفاة «الرجل المريض» هذا، صار عالم العرب والمسلمين ضحية كبرى للمكننة، بقدر ما باتتْ أنسنةُ قيمه وروحنة أخلاقياته (عاداته وعباداته) أو أسلمة حضارته وثقافاته. أما سؤال عصرنا: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم الأوروبيون؟» فلا يزال حتى اليوم في مهبِّ الكدْح العلمي؛ وهنا مساهمة متواضعة في الإجابة الفلسفية العلمية.

٣- الأيديولوجيا والتكنولوجيا: تلازم التدبير وتساوق الأطوار

أ) قراءتان وأصلان

I- قرأ **المسلمون** عموماً ما حدث في الغرب من **«ثورة حداثية»** امتدت منذ 1750 حتى 1970، على أنه مرحلة استعمارية ـ وهو كذلك ـ لكنه كان أكثر من ذلك، بنظر

[1]- رولان برتون، جغرافيا الحضارات؛ وجاك ريسلر، الحضارة العربية (والإسلام الحديث)، تعريبنا، بيروت، دار عويدات 2000.

[2]- Henry LAURENS، L'Orient arabe، Arabisme et islamique de 1798 à 1945. Paris، Armaud Colin، 2002 ـ المشرق العربي، تعريبنا (مخطوط، 2013).

صانعيه ومُروِّجيه. فكان على المسلمين أن يقاوموا ذلك الاستعمار بما لديهم من أيديولوجيا الهوية العظمى (Mégaidentité)، وتحديدا بالإسلام ولغاتهم القومية، مقابل ما لديه من تكنولوجيات الامبراطوريات الكبرى. وهكذا، وُضِعت الأيديولوجيا مقابل التكنولوجيا، بقدر ما رفض المسلمون ما ادّعاه ابن خلدون(المقدمة) من «تماهي المغلوب مع الغالب»، فجعلوا عيونهم في مواجهة «**المخارز**» ومانعوا وقاوموا وقدموا ملايين القتلى/ الشهداء. رأى المسلمون أن ذلك «الغرب» المستكبر هو «حرب على الإسلام» ـ خلافاً لما ادعاه أوليفيه كاري في كتابه «**الإسلام حرب على الغرب**»[1] ـ وأن حفظ الإسلام (حفظ الدين) هو واجب ديني مقدس، فوق حفظ الأبدان أو الأوطان، فقدموا مهجة البقاء الهويتي، الموروثة من طور الألهنة، على متعة «العيش ولو تحت حافر حمار»ـ كما جاء في ثقافة الحال العربية ـ الموروثة من طور الحيونة. إلا أن ما حدث، هو ان الغرب (أو المغارب، مقابل الشرق أو المشارق، قرآنيّاً) دأب على اعتماد «الهيمنة على العالم بعلم»، وهو يخال أنه يُعَصْرِن أو يُحَدْثِن مدارات حضارية أخرى، يسودها مبدأ «الهيمنة على العالم بوهم أي بأيديولوجيا»، مراهنا على غلبة التكنولوجيا في أرض الإسلام (تجربة «إسرائيل» في فلسطين، كدولة نووية، متفوقة تكنولوجيّاً على محيطها المسلح بالأيديولوجيا الإسلامية المُمانعة والمقاومة). وبطبيعة الحال، مازالت الرهانات الكبرى مفتوحةً، وانتصارات المتغالبين في الأفق الأعلى».

IIـ بعد 1970، وعولمة «الامبراطورية الأميركية»، قرأ المسلمون ما بعد الحداثة (ما فوق الحداثة، بتعريب محمد أركون، فيلسوف التفكيك الإسلامي (باريس 1928ـ2010) بتأويل ميتاعقلي: Post ـ Méta =modernisme ـmodernisme) بمنظار ما بعد الاستعمار؛ لكنهم رأوا بعين الواقع كيف ينطوي هذا الطور من عولمة الاستثمار (أو التجارة الحرّة) على الشكل الجديد للاستعمار التقني، التكنولوجي(مع ظهور نظرية الإنسان الكوانتي في الفيزياء، المقرونة بسؤال إيديولوجي خطير على الهوية الدينية: «هل للإنسان نَفْس؟» المتهدِّد مداورةً لروح الإسلام، ومباشرة لأرض المسلمين. هذه الحال، جعلت المنصف المرزوقي يميز الاستعمار الخارجي (الاحتلال) من الاستعمار الداخلي (احتلال الروح)[2]، أو ما عُرف بمسميات أيديولوجية أخرى: الاستعمار والاستحمار.

---

[1] ـ Olivier CARRE (et Claire BRIERE)، L'Islam، guerre à L'Occident، Paris، 1984.

[2] ـ المنصف المرزوقي، طغاة مؤجلون (Dictatures en sursis)، تعريبنا؛ بيروت، دار التوفيق، 2013.

لكن ما أصل هذا الانفراق بين الأيديولوجي والتكنولوجي؟

نخاله مأصولاً على فرعين، من أصل واحد (السحر) ختم عليه القرآن بخاتم الإسلام معلناً الدّين القيّم، فوق السحر والشعر والكهانة، ومشدداً على الأنسنة بالعقلنة أو الروحنة (أمر الله وعقل الإنسان). فمن ذلك الأصل السحري المشترك، انفرق العلمُ والوهمُ، الدين والخرافة، إنما ذلك «السحر المستمرّ» كان على طوقين أو طاقتين (Deux énergies، 2sources) أو مصدرين للدين والأخلاق (رأ.هـ. برغسون)؛ دعا القرآنُ إلى إعمال أحدهما (قوة العقل) والى نبذ ثانيهما (قوة اللاعقل، الخيال أو الجنون). مع ذلك، استمر تشابك السحري والديني، ليس عند المسلمين فحسب، بل أيضاً عند معظم سكان الكوكب الأزرق: 10.000 جماعة إثنية، 6000 لغة، 4000 ثقافة (را. Larouse،2014). يشكل المسلمون اليوم أقل من ربع سكان العالم، لكن على مساحات هائلة، وبدول تعادل ثلث دول الأمم المتحدة. وهم بذلك مشروع لأكبر امبراطورية محتملة في عصور مقبلة، وهي مؤجلة طالما أن الأيديولوجيات المسلمة (نعني عقائد المسلمين التاريخية، السياسية) لا تتحصن في إيديولوجية إسلامية (قرآنية) موحدة، ما جعلها «حصنَ أصداء» لتغالب التكنولوجيا والأيديولوجيا في مسرح العولمة، بكل قُواه ودُماه. يفتقر عالم المسلمين إلى الصوت الموحد، «الصوت الخلاق الذي يوقظ العالم» ـ كما خاله الشاعر الألماني هولدرلين (1770ـ 1843) وهو يرقى بالمقدس نحو الغنائية الرومانسية.

المؤسف هو أن القفا الأيديولوجي للسحر طغى عند معظم المسلمين على وجهه التكنولوجي، فأعملوا عقولهم في مجالات الإيهام السحري أو الاستبهام الميتاتاريخي، وأهملوا ـ بل أسقط بعضُهم ـ تدبير العقل، حتى خالوا «دينهم» سحراً، وتداولوه بسذاجة كعملة زائفة، بوعي زائف، متغرب عن أصله العقلي، ومستغرب مما يحدث حوله من ثورات علمية ـ تكنولوجية، فلا يحظى منها إلا بأصداء يحاكيها، بعدما كان «الطائر المحكي» في دينه وحضوره الحضاري، ولو شعراً (المتنبي، مثلاً). فهل جاءهم «صوت خلاّق» من الشرق (إيران) كما توقع كمال جنبلاط «تسمعون خفق النعال آتيا من الشرق»[1]، واكتشفه ميشيل فوكو[2] حين زار إيران وأدرك لغز «ثورتها الخفية» التي حولت قوة الجماهير الايديولوجية، إلى طاقة ثورية، ستسعى إلى صون الايديولوجيا أو الهوية الكبرى بالتكنولوجيا؟

[1]ـ خليل،مع كمال جنبلاط، بيروت، المركز الثقافي العربي،2012 [ورا. ثورة الأمير الحديث 1984].
[2]ـ الذواوي باغوره، فلسفة ميشيل فوكو/وتعريب، تأويل الذات/ بيروت، دار الطليعة، 2014.

ـ لئن جاء القرآن الهابط، وحياً، من الأعلى إلى الأدنى، فاصلاً الإيمان عن السحر عند بعض الشعوب، فإن العلم الوحياني سيكون بمثابة «قرآن صاعد» من اختبار العقل للموجودات والكائنات على مدى تحولاتها وأطوارها، ومنفصل بدوره عن السحر اللفظي، أو الوعي الزائف، فمُركِّز أكثر فأكثر على تقنيات السحر المادية، إلى أن حصل سحر التكنولوجيا، تارة خادماً للإيمان (الكنيسة والعلوم الحديثة) وتارة مستقلاً عن كل دين أو إيمان، محايداً، صالحاً لكل الاستعمالات (الدينية وغير الدينية،وحتى المعادية للأديان). فماذا حصل في المدار الحضاري العربي ـ الإسلامي؟

ب) تلازم التدبير وتساوق الأطوار

ما حصل هو أن الفتح القرآني كان فتحاً عقليّاً، معزّزاً بفتوحات إلهية/إنسانية، إيمانية/عقلانية، هدفها الأخير إعلام الناس كافة بأن إلهَهم واحد، وتالياً، أن عقلهم المدبِّر لا بد له من أن يتوحد حول فكرة مركزية كبرى ومطلقة: تأسيس دين. فتوسلوا ما توافر لهم من ماعون عصرهم (حيوانات مدجّنة، أدوات وآلات معيشة وقتال)، وبذلك اقترن جواد العقل الإسلامي بجواد العقل الماعوني (التقني) وأنتج اقترانُهما تدبيراً تطوريّاً، متلازماً مع تساوق الأطوار. للمثال، سنذكر هنا رواية جاك ريسلر، الأكاديمي السويسري (الحائز على جائزة الأكاديمية الفرنسية) عن تدبير الفتح: «حين وصل فاتحون مسلمون إلى مشارف سمرقند، وعسكروا خارجها كعادتهم، خرج إليهم أعيان سمرقند، عارضين عليهم ما كان يسحرهم من زخارف ذلك العصر ـ أموال، جواهر، نساء، وغلال أخرى ـ فما كان من قائد الحملة إلا أن طلب منهم تزويده بكميات من الورق السمرقندي المشهور، لإرساله إلى علماء الإسلام في حواضرهم. وخلص أهل سمرقند إلى أنهم يواجهون، هناك وآنذاك، فاتحين رساليين، مرشحين لحكم العالم بالإيمان وبالعلم معاً».(الحضارة العربية.م.س؛ للمزيد/ را. خليل، التراث العربي من التراب إلى ناطحات السحاب، بيروت، م.ث.ف. 2011). وعليه، قامت حضارة عربية ـ مسلمة (أي صنعها مسلمون) وإسلامية (بقوة الإسلام وتدبيره العقلي)، وتعاقبت أطوار «الامبراطوريات» على إيقاع سلالات متغالبة (بعد مقتل الإمام علي، وهو أول عقل مدبِّر يُغتال في الإسلام الخليفي، على خلفية فتنة كبرى) جعلت مراكزَ الحضارة تنتقل بموجب تغيرّ السلالات، لا بمقتضى تدبير سياسي عقلاني متساوق مع الأطوار: دمشق

وغلبة الأمويين بالدم؛ بغداد (نيويورك العصر) وغلبة العباسيين بالانقلاب على أبناء عمومتهم الطالبيّين/ العلويين، وغلبة الفاطميين بالدعوة الجديدة وبالعنوة وإنشاء القاهرة بكل مرتكزاتها الدينية والعلمية (الأزهر، دار العلوم والحكمة...) إلى أن نبا سيف العقل وكبا جواد العلم، لصالح الانكسار التطوري في مساقات النُّظُم المسلمة. فهل تعب حقا جواد العقل الاسلامي، وأخذ يرتاح على «مدائن» لا عاصم لها من أدائها سوى الديِّن؟ والتكنولوجيا؟ الواقع أن استراحة العقل الاسلامي المجاهد قد طالت كثيراً، وتمادت في انحطاطاتها وانحلالاتها، حتى فقد المسلمون مفهوم التطور ذاته، وتحديداً معنى التقدم، والتبس على عقلياتهم الفرق بين التأخر والتجدد ـ إلى ان قام بينهم من دعا إلى اسقاط التدبير (ابن الصلاح الشهرزوري، الإسكندري...) مدّعيا أن «إسقاط العقل» هو «ميزان العقل» أو عينه؛ وعمت الفوضى وانتشرت حَوْكَماتُ اللاعقول أو حكومات الطغيان والاستبداد الثوريتية.

إلى ذلك، شاع وباء الجهل، العدو الاول للعلم؛ فصار يقدم التقليد، بلا تدبير تساوقي للتطور، كأنه هو التجديد بعينه، الحافظ لبيضة الإسلام بالعودة إلى أبجد الدين، أي الآباء والجدود. فكانت العاقبة حتى عصرنا: خروج أكثر المسلمين من عصرهم بقوة الجهالة والتجهيل، هناك حيث يلزم العلم والتعليم (معدل الأمية نحو 70% في عالم المسلمين الراهن)، ومحاربة المتعلمين منهم، أكانوا علماء دين أو علماء دنيا أو الإثنين معاً ـ ما جعل القرآن كتابا أو مصحفاً يُعاذ به على رفّ الذاكرة الهذائية، ولا يستفاد منه في رسالتيه: دعوة الناس إلى إله واحد، ودعوة العقول إلى الاستنارة والتنوير، بدلاً من هذا الاستغراب الطفولي. بدون هاتين الدعوتين معاً، تنكسر سلسلة التطور الحضاري، وإن تعاقبت أجيال (أكثر من 50 جيلاً منذ انتصار الإسلام المحمدي في المدينة، 630م، حتى اليوم)، وتجددت تكنولوجيات، وتغيرت معالم كوكبنا... وبدلاً من تجديد الحضارة المسلمة، حضارة المسلمين، بالثبات على الايمان التوحيدي وبالسحر أو الإبداع التكنولوجي، جرى التمديد لانحطاط التدبير، أولاً باستعارة عقول أمم متقدمة تكنولوجيّاً؛ ثانيا باستثمار عقول المسلمين في أدلجة ألفاظ (منها فتاوى الترهات، على أكثر من 700 قناة فضائية، لتحريض المسلمين على الفتنة (الهَرَج والمَرَج) بتكفيرهم لبعضهم تمهيداً لتعنيفهم واقتتالهم، أي لتدمير الإسلام من داخله)، بدلاً من اعتماد المكننة كوسيلة فعالة للتمكّن من الهيمنة على عالم المسلمين بعلومهم هم، لا بعلوم سواهم، والحال، حين

لم يعد الإبداع العقلي يجمع المسلمين المعاصرين، أخذ الاستتباع التكنولوجي يفرّقهم، متأسراً «عقولهم» كبراكين مطفأة، مستلحقاً بلدانهم ومواردهم وثرواتهم بالعقل العلمي المعولم غرباً (هنا روسيا، الصين، اليابان... غرب أيضاً). فما حيلة «عقل أسير»، «مستقيل» من الإعمال التطوري، أمام عقلٍ حرٍّ، سيّدٍ في مجاله وعالمه؟

ج) «الثورة الخفّية»

بالعودة إلى أطروحة كوفيل عن «الثورة الخفية» نستغرب كيف أن مسارات الثورة الإيرانية لم تُقرأ عند المسلمين العلماء وكأنها ثورة في ثورة الإسلام (العقلي) والمسلمين المعاصرين (المُستعَمرين من الداخل والخارج معاً)، بل قُرِئَت في استيهام الأيديولوجيات الغربية، الاستعمارية الاستثمارية بلا هوادة، وعُكِست في مرايا الإعلام السياسي العربي أو المسلم، كما لو أنها «ثورة مذهبية» (شيعية) مضادة للسنية المهيمنة على المشهد الآفرو ـ آسيوي لعوالم المسلمين المستلحقة بأكابر المستكبرين الامبراطوريين (الإمبرياليين، في المصطلح الماركسي ـ اللينيني)، وفوق ذلك، صنفت أيديولوجيّاً على أنها «فارسية» معادية للعروبة أو الجامعة العربية (Panarabisme)، فكانت حرب الغرب (صدام وحكام الخليج، بتأييد من أميركا وإسرائيل) على الثورة الخفية، مقترنة بحرب تكفيرية، تدّعي أن المسلمين الشيعة يشكلون «ديانة مستقلة» (را.هـ. جعيط، الفتنة، م.س.، وم.ع. الجابري، تكوين العقل العربي، أعمال، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، وهفوة «العقل المستقيل»)، وأن عقلهم مأسور، مقال أومستقيل من صنع التاريخي... وعندنا أن هذا الإرهاب الإعلامي المؤدلج بفتاوى وكاريكاتورات وافتراءات هو الذي أسس لهذه «الحروب التي تخاض باسم «اللاعقل: ضد العقل في الإسلام، ضد اقتران الإيمان بالعلم، وترابط الأيديولوجيا الدينية بالتكنولوجيا المستقلة. في ثورتها الخفية، كما في «الحروب» المفروضة على إيران، أدركت الجمهورية الإسلامية أهمية إرصان العقيدة وتحصينها بعلوم العصر. فثّمرت في محيطها، كما في داخلها، وحددت «أميركا وإسرائيل»: كعدوّين محرِّكين للصراع على الشرق الأوسط، وعملت على عقلنة السياسة، رغم مخاطر الرهانات على مستقبل المسلمين المنشطرين بين ضفتي الإسلام (السنة والشيعة) وغير المتنبهين إلى أن «نهر الدم» المراق على الأيديولوجيات السحرية السياسية، المستقلة بوهم فتاوى تُرَّهية (را. خليل، جدليات الفتاوى والسلطة، بيروت، دار الطليعة، 2014).

إن الجمهورية الإسلامية، المقامة على تدبير العقل وتساوق الأطوار، هي المستهدفة، المهدوفة عن أقواس الحروب الراهنة ونشّاباتها (أفغانستان، العراق، سورية، اليمن، الصومال، ليبيا... بعيدا من المستعمرة النووية «الإسرائيلية» المقامة غربيّاً في فلسطين) وليست التسمية هي المستهدفة (فجمهورية موريتانيا الإسلامية، مثلاً، لا تدخل في حُسبان الصراع التطوري؛ ومشروع تسمية اتحاد ليبيا وتونس (جمهورية إسلامية)، أيام بورقيبة والقذافي، ليس هو الذي أجهض الوحدة هناك). ما حدث منذ 1979 في إيران حتى اليوم، هو التخويف الأيديولوجي من تكنولوجيا الثورة العلميّة المسلمة، واعتبار طهران، هذه الهضبة الحضارية التي أسهمت مع العرب وسواهم في تكوين الحضارة المسلمة، بمثابة النواة المركزية الصلبة لقيام امبراطورية إسلامية متجددة، قوة عظمى لهوية عليا، ببنية عملاقة، لا مذهبية، لا سنية ولا شيعية، لا غربية ولا شرقية، مستقلة بقدر ما هي مستقيلة أو متحررة من الأسر الدوغماتيكي في الداخل، ومن الأسر التكنولوجي في الخارج. إن إنصاف ثورة العقل الجمهوري لن يأتي، إذن، من خارج الصراع التاريخي، مهما حاول اللاعقل الميتاتاريخي توشيم الواقع بأوشام تُرَّهيّة لا تَثبت أمام ثورة إيران التكنولوجية،التي كسبت حتى الآن حقها في البقاء كقوة نواتية (نووي) لثورات شعوب المسلمين على ما يفرض فوقهم من حكام طغاة ـ يعطلون ويؤجلون بالأموال مسارات التطور التي لا ترد في آخر المآل. هنا نلفت إلى أن ثورات الأمم الكبرى، كالأمم المسلمة (ومنها العربية والإيرانية والتركيّة...) تستغرق عقودا، بل قروناً، وكي تكمل دورات «ثورتها الخفية» ـ الإيمان مع العلم التكنولوجي، أو ثبات القرآن ومتغيرات المكزمان.

٤ـ قوة التطور الخلّاق

تشي خرافة «الفوضى الخلّاقة» بما يستبطن عقلُ الغرب التكنولوجي من مشاريع لتدمير نُوى التقدم لدى أمم ـ منها الأمم المسلمة أو الأمة الاسلامية ـ كانت حتى عهد قريب خارج المدار الحضاري العلمي ـ التقني، أي أنها كانت تحفظ أنسنتها وقيمها بقوة الوهم، لا بقوة العلم (انظر، خليل، عقل العلم وعقل الوهم، بيروت، دار الطليعة 2015، تحت الطبع)، فإذا بثورة جيل مسلم تنهض من الخفاء إلى العلن، وتشهر سلاح التقدم بقوة الإيمان والعلم التقني والإنساني معاً.

أ) تعاقب الأجيال

* كان ابن خلدون (المقدمة) في القرن الرابع عشر الميلادي قد أثار من زاوية (العمران) مسائل تعاقب الأجيال، ولكنه لم يعقب على بداوات عصره، وتالياً لم يكتشفْ ما أسميناه البدوقراطية (را. خليل،لماذا يخاف العرب الحداثة؟ م.س) فاكتفى بتقديم جيليٍّ للتعاقب (انظر، سيار الجميل، المُجايلة، بيروت، المؤسسة العربية، 1998): جيل يبني، جيل يرث، وجيل يهدم ما ورث. وعندنا أن هذا التقويم قد ينطبق على المدار البدوي للتطور العربي، فيما كان تعاقب الأجيال على ضفاف أوروبا المتوسطية الجنوبية ينم عن تقدّمٍ ما في مسارات التطور (مولد الفرد، حرية العقل حوجيتو: أنا أفكر- وفيديو: أنا أرى؛ تصنيع العلوم وتراكم النهضات، على ايقاع حروب استعمارية هائلة). لم يختلف ابنُ خلدون عن سابقيه ممن فقدوا مفهوم التقدم وتقلدوا المحافظة على التقليد» بلا تجديد أو نقد. فالأطوار، كما الأجيال، تحدث، بامتدادات وانقطاعات، بتعاقب قطعي أو بتساوق وتراكب (juxtaposition). حتى إن ابن خلدون خال ان الرياستين الدينية والعلمية لا تجتمعان لأحد عند العرب (بوهم عدم اجتماع سيفين في غمد واحد أو ذكرين على أنثى، هكذا!) وفاته الأنموذج المحمدي في المدينة (تأسيس دين وجنين دولة معاً)، فلم يلتفت إلى ما نسميه هنا «انقلاب السقيفة» باستبعاد علي، المرشح لمتابعة أنموذج أخيه وابن عمه ومثاله؛ ولم يقرأ في مشهد «يوم الدم» معنى رأس الحسين مقابل رأس السلطة... فرأى أن معاوية فقط، هو الذي قلب الخلافة مُلْكاً...

ما الجديد في خفاء الثورة الجمهورية المسلمة؟

* هو أن تعاقب الأجيال الذي أجّل وأحبط تحقق الأنموذج المحمدي /العلوي أو الصراطي (عند الامام الصادق الذي دعا الآباء إلى فك أبنائهم من أسر أبوتهم، وحذر من أن يكون غد الأبناء مثل أس الآباء والاكتفاء بتقليدٍ بلا تجديد. را. علي زيعور، الإمام الصادق، بيروت، منشورات عز الدين: 1992).

* هو أن الأجيال المتعاقبة، تاليها أفضل من سابقها، وأنها أجدى من أجيالٍ أولى، في تلبية دعوة أوامر «شديد القوى» الذي علم محمداً كيف يقوي الإسلام على مناوئيه، بقوة تكاثر المسلمين وانتشارهم في الأرض (جماهير مليونية أو مليارديرية في عصر الثورة المسلمة بتدبير العقول الدينية/العلمية معاً).

* هو أن التقدم ممكن في تسلسل الأطوار المتراكبة، المتوازية والمتقاطعة أيضاً.

ب) التطور الخلاّق

ـ يُعزى مصطلح التطور الخلاّق إلى هنري برغسون (باريس 1859ـ1941)، الفيلسوف الفرنسي اليهودي، الذي رفض اعتناق المسيحية وسواها، حتى لا يُقال: إنه تخلى عن أقلية مُضطَهدة في أوروبا لصالح أكثرية مهيمنة مع أنه بدا في أعماله الفلسفية، لا سيما كتابه «مصدرا الدين والأخلاق» مسيحيّاً أكثر منه يهوديّاً. وفي قراءتنا لهذا المفهوم من خلال «ثورة العقل المسلم» الخفية، نرى أن التطور الخلاّق في حكمة الخميني تجلى في الثبات على موقف قرآني صراطي وحيوي، قوامه «تهافت» أربعة عشر قرناً من البناء الامبراطوري الزائف، وابتناء أمبراطورية إسلامية، مؤجلة منذ السقيفة وصفين وكربلاء حتى عهد الشاه. هذا الفهم الجديد للتطور الخلاّق من أنه سد الطريق على مشاريع أميركا وإسرائيل في هذه المنطقة الحيوية جدّاً من العالم. وهذا بالتحديد ما جعلها ثورةً هادفة ومهدوفة في آن.

والحال/ ما هي وجهة مسارات تطورها اليوم، وغداً؟

ـ اليوم، ما بعد الاستعمار أو ما بعد الحداثة يجعل مسلمي «الأنظمة القلِقة» يغرقون في مستنقعات «حروب أهلية» لا بد من انتهائها بتسويات كبرى، كما هي حال ظاهرة الحرب في التاريخ؛ فيما مسلمو «الأنظمة القارة» نسبياً (الخليج، إيران، تركيا) يراهنون على تسويات أولى مع الغرب (5+1)، وقد تليها تسويات إقليمية ومحلية، لكن «بعد خراب المنطقة» وليس البصرة فقط، كما كان يُقال.

ـ وحدها البلدان المسلمة التي تقرن الايديولوجيا بالتكنولوجيا ستتمكنُ إذن من استدخال عقل العلم في السياسة، في انتظار «ثورة علمية» مصنوعة محليّاً، مستقلة في مصادرها وأهدافها الكبرى: التقدم مع التطور، فك الاشتباك بين الأطوار والأجيال، والانتقال من الاقتصاد الريعي (الإمارة تجارة) إلى الاقتصاد التكنولوجي (التدبير ماعون أو تقنيات).

ما يحدث في الشرق الأوسط من تدمير لبنى الحكم البدوقراطي، قد يستمر عوداً،

ولكنـه سـيضع المسـلمين في أفـق البحـث عـن أنمـوذج سـياسي مركـب مـن الفدراليـة المركزيـة والديموقراطيـة الشـاملة (اقتصاديـة، اجتماعيـة، علميـة وسياسـية). وهنـا دور خـاص للنُخـب العلميـة الملتزمـة التـي تواكـبُ تحـولات الأمـة المسـلمة، في منعرجاتهـا مـا فـوق المذهبيـة، الطائفيـة، بعـد انقـلاب البنـى البدوقراطيـة إلى بُنـى بروتوديموقراطيـة، تمهيـداً لقيـام بنـى ديموقراطيـة تقطـع مـع أطـوار مـا قبـل الأنسـنة، بعقلنـة جديـدة في تقنياتهـا ووسـائل تـداول السـلطة داخـل الجماعـات المَعنيّـة بالتغـيرّ[1].

أمبراطورية العقل: اختلال أم خطأ؟

* ليـس لنـا أن نحـدد، منـذ الآن، مـآلات الحـروب المندلعـة «حرائـق» في مكونـات الأمـم المسـلمة، فهـذا مـن شـأن الايديولوجيـا التـي لا تـرى اتجاهـات التطـور إلا بعينهـا الصقلوبيـة، العُواريـة (هنـا العـين لا تعـود كاميرا تصـور الواقـع ولا يعـود الدمـاغ حاسـوباً يخـّزن الصـور/ الأفـكار ويحللهـا، بـل تبـدو وكمـرآة مشـدخة، يُـرَى فيهـا الأنـا النرجـسي، ولا يُـرى الآخـر، الموصـوف عمومـاً بأنـه «أعـور»). فعـين العقـل، ميـزان العلـم، تجعلنـا نكتفـي بالتسـاؤل عـما إذا كان مـا يحـدث هـو «تطـوّر خـلاّق» أم هـو تدمـير فوضـوي لا يخلـقُ سـوى الحرائـق والكـوارث المصطنعة،والمصنفـة أيضـاً ولـو مـن بعيـد.

وبعـد، كـم مـن الأجيـال العربيـة والمسـلمة سيلزم لاخـتراق «حصـن الأعـداء» والتوصـل إلى ينابيـع الحضـارات العقلانيـة؟ لقـد تعاقبـت حـروب وأجيـالٌ، ولم يحـدث القطـع المنطقـي بـين أطـوار مـا قبـل العقلنـة ومـا بعدهـا. في عـصره الاول، قـدم الإسـلام رسـالته، عـبر القـرآن والقـراء (أول حـزب سـياسي متشـدد في الإسـلام، را. هــ. جعيـط، الفتنـة، م.س). وأفـضى التطـور الصراعـي عـلى الملـك إلى قيـام «امبراطوريـات» أمويـة، عباسـية، فاطميـة، عثمانيـة تركيـة...) خالهـا بعضهـم «عروبيـة» وبعضهـم الآخـر «إسـلامجية». وبقـي السـؤال: بـأي عقـل يُرتجـى تحويـل الديـن إلى علـم، وتحريـر الفقـه السـياسي مـن السـحر الأيديولوجـي، وجمـع المسـلمين كافـة في «أمبراطوريـة عظمـى»، مـن ماليزيـا وأندونيسـيا حتـى نيجيريـا...؟ لقـد طغـى سـحر الـدم والقتـل عـلى عقـل «البقيـة» والحـوار.؟ وكلـما انقطـع الحـوار بـين المسـلمين، تعرضـت البقيـة للمخاطـر الكـبرى (للإبـادة والافـتراض). وان مـا دار حتـى الآن

[1]- خليل، إشكاليات الشيعية السياسية: هـلال شيعي في بـدر سني؛ مركـز المسبار للدراسات والبحـوث، الكتـاب 80، أغسـطس/ آب 2013، ص 41-59.

مـن أحـداث قاتلـة في المجـال الإسـلامي المنشـطر (أنـا سـنية، أنـت شـيعي، تقـول الكاتبـة السـعودية سـارة مطـر) وتقـول القنـوات الفضائيـة أكـثر مـن ذلـك؛ ولكـن مـا يحـدث في ميادين «القتـال» أدهـى مـن كل قـول.

والحـال، أَلاَ يلعـبُ «مسـلمون» ألعـاب التفكيـك لدولهـم الوطنيـة وفقـا لإرادة السـاحر التكنولوجـي الغـربي والاسـتغرابي، فيخالـون أنهـم «ينـصرون» أيديولوجيـا عـلى أخـرى، فيـما هـم يدمـرون امبراطوريـة العقـل «الخفـي» في الإسـلام؟

أرى ان مـا يحـدث هـو أكـثر مـن اختـلال في البنيـة العقليـة «المسـلمة». أنّـه خطـأ، عمـره أكـثر مـن 14 قرنـاً: خطـأ قلـب الإسـلام، عـلى نقيـض القـرآن، إلى سياسـة قَبَليـة، فيـما هـو أصـلاً وفصـلاً، وحيـاً وعقـلاً: ديـن. وليـس خطـأً الفصـل بـين الإسـلام والسياسـة، وتحديـداً بـين «رجـال الديـن» و«رجـال الدولـة»؛ بـل الخطـأ هـو الفصـل بـين الإسـلام والعقـل، وتقديـم إيمـان المسـلمين كأنـه «خرافـة» أو «وهـم» قابـل للتوظيـف السـياسي. أو كأن المسـلمين «تجـارة في إمـارة».

وتبقـى دعـوة القـرآن قائمـة لتجـاوز الاختـلال وتصحيـح الخطـأ، وتبقـى مغامـرات العقـل في الإسـلام ممكنـة ومثمـرة، إذا سـعى المسـلمون المسـتقبليّون إلى تحقيـق أنسـنتهم الأخـرى بقيـم عقلانيـة، علميـة، تتوسّـل المكننـة، وليـس فقـط الأدلجـة للانتقـال مـن الحكـم بوهـم، إلى الحكـم والحوْكمـة عالَميّـاً بعلـم. وإن ألفبـاء «حـلّ العقـد» تبـدأ بنبـذ «عقـدة الجاهـل» الـذي يُرسِّـم نفسـه في «عقـدة العـالم». أمـا يـاءُ هـذه المغامـرة فـلا مجـال لبلوغهـا قريبـا، وبـدون تفكيـكٍ وتركيـب متوازيـين ومتكامـلين لأطـوار التطـور، واعتـماد العقـل الحـرّ، المسـتقل والفعـالَ الخـلاّقَ في صمتـه وسـكينته.

أزمة الهوية في العالم الغربي

الجهل بالآخر جهلٌ بالذات

دودو ديان Doudou Diène[*]

هل العالم الغربي في خطر؟ يثير هذا السؤال فوراً بفعل صياغته تساؤلات كثيرة لجهة التعريف الدقيق لكل من مصطلحاته: العالم، الغرب، الخطر. وهو يدعو بكل الأحوال ليس فقط إلى إعادة النظر في موضوعه الرئيسي، المطروح على أنه واضح المعالم، إنما أيضاً إلى التساؤل عن الدلالة القلقة والمتعذّر تعريفها لكلمة الخطر. لذا فإن تفكيك المصطلحات المستخدمة في هذا الشأن بالذات، سوف يكشف عن العمق التاريخي والثقافي للقضية الأساسية في السؤال ألا وهي علاقة الغرب بالعالم.

في هذه المقالة للباحث السنغالي دودو ديان إضاءة على عمق الهوة التي تفصل بين فهم الغرب لنفسه وفهمه للآخر الممتد على مساحة العالم غير الغربي كله.

«**المحرر**»

يعاني العالم الغربي راهناً من أعراض "أزمة هويتية"[**] عميقة يبدو أنه غير مدرك لواقعها وأبعادها. وتبرز هذه الأعراض بشكل خاص في التوتر الواضح بين تضخّم موقفه (أو خطابه) المرتبط بالحضارة الكونية، والطابع المحوري الذي تتخذه أزمة الهوية فيه، وكذلك في علاقته ببقية العالم. هذه العلاقة تُختزلُ بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنساني، وفي اضطرابه وضيقه الشديد أمام التنوّع الثقافي والإثني والديني.

---

* ـ باحث مقرّر الأمم المتحدة الخاص المعني بمسألة التمييز العنصري بين 2002 و 2008.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Crise identitaire du monde occidental**. نقلاً عن: Revue internationale et stratégique.

**ـ هويتية (Identitaire): نسبة إلى هويّة (Identité).

ـ نقله من الفرنسية إلى العربية: **رواد الحسيني**.

موقف العالمية ـ المرآة

لطالما شكّل «العالم الغربي» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدة حول وجوده وتعريفاتٍ شتى لهويته. فقد تم استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة الى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهوية التي رأى العالم الغربي نفسه ورآه العالم من خلالها. غير أنّ المفهوم الأنطولوجي الواقع في قلب تعريفه الذاتي والذي استقت منه كل هذه العوامل معناها ومحتواها هو مفهوم عالمية حضارته. لقد طرح الغرب نفسه عبر التاريخ كمفهوم عالمي، أي كنموذج معياري وتعبير نهائي عن التطور البشري. إنّ جغرافيا الغرب الأولية التي تمثلت بأوروبا أعطت لنفسها رسالة تحضيريّة[1] في علاقتها مع الشعوب الأخرى. فقد انصبغت عدساته الثقافية مع الوقت برؤية عالمية. وهو ما عرف بـ «العالمية ـ المرآة»، التي تعتبر أن «كل ما يشبهني هو عالمي». ولقد أعطت مرحلة توسّع الغرب التاريخي الشرعية لنفسها، إثر الخروج «خروجه من أوروبا» ومن الركن الغربي وأوراسيا، وذلك من خلال رسالة تحضّرية تغذيها عقيدة غير ملموسة ألا وهي فوقية حضارة الغرب. وقد انبنت رؤيته التاريخية للغيرية مذّاك على اعتبار التنوع اختلافاً جذرياً. فقدّم فلاسفته وعلماؤه، لا سيما علماء الطبيعة، أساساً علميّاً وفلسفيّاً لشرعنة الرسالة التحضيريّة حيث تم إبراز هرمية الثقافات والأعراق والأجناس. لا شك أن رسوخ هذا البناء الهويتي أثّر في العمق وفي المدة على علاقة الغرب بالعالم. فقد أسّست عالمية نموذجه الثقافي والبشري والديني للصياغة الأخلاقية والنموذج الفكري العرقي والإثني ولتشويه نظرته للآخر، للآخرين جميعهم. وترجمت شرعنة السلطة لفترة طويلة هذه الرؤية بعبارات من مثل «إمبراطورية عالمية» و«حاكم عالمي» استخدمها ملوك الغرب لتوصيف أنفسهم. من ذلك الحين فصاعداً، وجد العالم «الخاضع للحضارة» عبر السيف والصليب والتجارة نفسه ضمن خطر داهم.

لعلّ أبرز التجليات لامتداد خطر المركزية الأوروبية، وهي التجسيد التاريخي للعالمية ـ المرآة، إلى بقية العالم ولطبيعته المتعدّدة الأشكال الصفات الأربعة التي يتم إطلاقها على العالم الغربي[2]: العسكري، المبشرّ، التاجر ومؤلف المذكرات. العسكري

[1]ـ تحضيريّة: من حضرَّ أي أدخل في الحضارة أو جعل (ه) متحضراً، ترجمة كلمة (Civilisation) في صيغتها المصدريّة التفعيليّة.

[2]ـ عبرّ المؤلف بالفرنسية عن هذه الصفات بطريقة رمزية لطيفة، فسمّاها بـ: (4M): العسكري (Militaire) والمبشرّ (Le Missionnaire) والتاجر (Le Marchand) ومؤلف المذكرات (Le Mémorialiste).

يرمز إلى الصورة الأصلية لتطوير الحضارة، أي عبر فرض القوة، النظام والسلطة. وتكلفته البشرية والثقافية التي تتكبّدها المناطق الأخرى ما وراء الغرب كبيرة. يلي العسكري المبشّر الذي يعمل على تحويل الأنفس والمعتقدات والقيم عن طريق رسالة المحبة والأخوة في الله الواحد والنسف الضروري من قبل الضحايا لإرثهم الروحي أو الثقافي وأوثانهم وأقنعتهم وتمثيلاتهم لقدسيٍّ بات ضرباً من الخرافات والشعوذة. أما التاجر، فيحذو حذوه حيث يفرض علاقة تجارية جديدة مع الأشياء تحت قناع التّحضير وتحويل التقاليد إلى حداثة ويغيّر طرق الوجود والنظر إلى الآخر وإلى النفس وحتى طرق الاستهلاك عن طريق ممارسات ثقافية ومعايير جمالية جديدة. إنّ إعادة الهيكلة العميقة والجذرية للهوية الدينية والثقافية الخاصة بما تم إخضاعه للتحضير هي الهدف النهائي لهاتين القوتين منذ التّماسّ التاريخي الأوّليّ. وأخيراً يأتي مؤلف المذكِّرات (وهو صورة رمزية عن المثقف، المؤرخ، المختص في المعلومات والاتصالات، عن الكاتب بشكل عام) ليتمّم هذا الفوج. هو من ينظّم الذاكرة والمعرفة، ومن يقرّر للمستقبل ما ينبغي حفظه أو معرفته وما المعنى الذي يجب إعطاؤه للأسباب والظروف ومدلولات الأحداث المرتبطة بالتحضّر. وللكاتب مجالان متميّزان يعمل فيهما هما الكتابة، لا سيما كتابة التاريخ، ونقل المعرفة من خلال التعليم والثقافة. أما صورته الرمزية الحديثة فهي أنّه «حارس البوابة» لإعلامٍ يدبّر الوقائع والأحداث. إن مؤلف المذكرات هو المحرّك الرئيسي للصمت إزاء الاضطهاد والسيطرة وإخفاء الضحايا، حيث تكمن غايته الأساسية في طمر صفة الضحية عبر الحث على نسيانها أو تجاهلها. فهو من يحوّل الاستعمار إلى رسالة حضارية ومقاومة الاستعمار إلى إرهاب وتخريب...إن كافة هذه الصور المجازية السابق سردها تشكّل، من خلال تكاملٍ تنظّمه السلطة السياسية، البنية الأنطولوجية للسيطرة. فالقضايا التي هي موضع اهتمامهم كثيرة، ولعل الهوية من أهمها. فعبر إعادة بناء الهوية، أي ما تعرف الضحية به نفسها، تُنظَّم عملية طمرها. إذاً هي عملية «تجريد من الوعي الذاتي» يتم خلالها إعادة بناء الضحية بعد إفراغها من كل المراجع وقطعها من كل الجذور بشكل يجعلها تتقبّل وضعها الجديد كطرف خاضع للسيطرة وتُقِرُّ به وترضى. الذاكرة هي بالطبع الأرضية الأمثل لإعادة بناء الهوية. وهكذا يصبح المؤرخ، مؤرخ السلطة الجديدة المسيطرة، هو «المدير المحلَّف» المسؤول عن الذاكرة، فيعطي الروح والمضمون إلى مؤسسة الحضارة ويحوّل سفينة تجارة الرقيق إلى

أداة اكتشاف وتجارة. هو أيضاً من يعيد إعطاء هوية جديدة للأماكن عبر تحويل سوق العبيد إلى «مكان تجاري»، وحصون اعتقال العبيد ونقلهم إلى «قلاع للدفاع والحماية»، ومقابر الرقيق، خاصة المقابر الجماعية منها، إلى أراضٍ مجهولة الهوية سرعان ما تخفيها المباني الإدارية أو التجارية.

ويشارك عالم الأنثروبولوجيا في هذا التمرين عبر إعادة نعت تاريخ الشعوب الخاضعة للسيطرة بـ «الأساطير» وآلهتهم بـ «الأوثان» وروحانياتهم بـ «المعتقدات السحرية والبدائية» ولغاتهم بـ «اللهجات». من أهم الأدوات المستخدمة في عملية «التجديد» هذه، التعليم، لا سيما كتابة التاريخ وتدريسه، إضافة إلى تحديد شخصيات رمزية لتبجيلها وتعيين أحداث ومناسبات لتخليد الذكرى الواجب الاحتفاء بها.

يتبيّن إذاً أنّ تعريض بقية العالم للخطر هو أمرٌ ناتجٌ عن العمل الدؤوب الذي يبذله صنّاع رسالة الغرب ـ العالم التحضيريّة (Civilistrice).

الصور الرمزية والتحولات الحديثة في علاقة الغرب مع العالم

تبلورت «العالمية ـ المرآة» في ثلاثة مجالات حديثة: حقوق الإنسان، والعمل الإنساني، والاقتصاد.

في إطار ديناميكية المركزية التاريخية التي نصّبها نموذج الحضارة الغربي لنفسه، تكتسب عالمية حقوق الإنسان شرعيتها بفعل عالمية مصدرها الأنطولوجي، (أي الحضارة الغربية)، المكان الوحيد والمتميّز والحصري الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبّر عن المرحلة النهائية من التطور البشري والدرجة الأعلى من الإنسانية. الرسالة التحضيريّة هي إذاً التعبير الطبيعي عن هذه الشرعية الأنطولوجية. وقد تترجم بناء هذه الإيديولوجية الجديدة عبر مسلّمتَين حول علاقة الغرب بالعالم هما: الإيمان بعالمية القيم الغربية والمماثلة القطعية بين حقوق الإنسان والقيم الغربية. وتأسيسا على ذلك، يُنظَر إلى أي معارضة سياسية للقيم الغربية على أنها تشكيك بعالمية حقوق الإنسان. فقد تم استخدام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في السياق التاريخي لما بعد الحرب، كأداة إيديولوجية تستهدف المعارضَين السياسيَّين التاريخيَّين للغرب : العالم الشيوعي والعالم الثالث المستعمَر. وهدفت القراءة الانتقائية لحقوق الإنسان المختزلة بالحريات الفردية فقط إلى انتزاع الشرعية من البعد الجماعي والاجتماعي للاشتراكية وحق الشعوب في تحديد مصيرها الذي كانت تطالب به

الشعوب المستعمَرة. غير أنّ هذه الشعوب ما لبثت أن استعملت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من أجل شرعنة حقوقها في المساواة والحرية ومن أجل المطالبة بملاءمة المبادئ التي ينادي بها الإعلان مع واقع الهيمنة الكولونيالية. مذّاك، وجدت العالمية نفسها في حالة ارتباك وحيرة ما بين مطالبة بجردة تاريخية لهذا الإعلان والتأكيد على القيم المعتبرة عالمية في الإعلان. وقد أدى ذلك إلى هزتَين في «العالمية ـ المرآة»: الأولى معارضة البناء الأيديولوجي لمعادلة حقوق الإنسان ـ القيم الغربية، والثانية توسيع حقوق الإنسان لتشمل حقوق الشعوب والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إنّ إضفاء الطابع الإنساني على العالم هو التجسّد الأحدث للوضع الحضاري الخاص بالغرب ـ العالم، حيث إن العلاقة مع الشعوب الأخرى غير الغربية، المصوّرة على أنها علاقة تبشيرية بالحضارة، لا يمكنها إلا أن تكون جزءاً من عملية الأنسنة. فتكمن الغاية في إيصال القيم الإنسانية إلى شعوب وجماعات ومجتمعات مجرّدة ثقافيّاً أو جينيّاً منها، ولو بالقوة إذا لزم الأمر. على هذا النحو، يعيد حق التدخل الإنساني تدوير ممارسة التدخل التحضيريّ ويشرعنها وذلك في مرحلة بعدية. فعملية «الإنقاذ» الأخيرة لمئة طفل من التشاد التي نفّذتها منظمة «لارش دي زويه» (L'Arche de Zoé) الفرنسية غير الحكومية الشبيهة بطرائقها بحملة استعمارية، تبيّن مدى مرونة الرسالة الحضارية التي ينسبها الغرب ـ العالم لنفسه في إضفاء الطابع الإنساني على العالم.

تشكل نظرية نهاية التاريخ التي تقدّم بها فرانسيس فوكوياما، التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالمية ـ المرآة» الذي يميّز الغرب ـ العالم، حيث إنها تسلّم بأن النصر الأيديولوجي النهائي سيكون لليبرالية السياسية والاقتصادية. فقوانين السوق تبرّر المعاملة الإنسانية لسكانٍ لا يمكن تفسير حالتهم من التأخر والبؤس والفقر المستديم إلا بعدم احترام اقتصادياً تهم لهذه القوانين وعدم التلاؤم الثقافي بين مجتمعاتهم وبين هذه القواعد.

أزمة الهوية في الغرب ـ العالم

يعزى ظهور أزمة الهوية العميقة التي تعيشها المجتمعات الغربية إلى تناقض أساسي في الغرب ـ العالم وهو: الثنائية بين وضعها الكوني والبعد العالمي لنموذجها الاقتصادي الليبرالي من جهة وحالة الانقباض الهويتي في مجتمعاتها الوطنية من جهة أخرى. لطالما انطمر التوتر الهويّتي الملازم للتناقض بين الغرب ـ العالم وحقيقة دولها الوطنية بفعل

الإيديولوجية المشتركة التي حملتها الرسالة التحضيريّة والمنافع المادية المتنوعة خاصة الاقتصادية منها المتأتية من الغزوات الإمبراطورية. في الوقت الراهن، نلحظ أن التعددية الثقافة التدريجية للمجتمعات الغربية تحوّل هذا التوتر إلى أزمة هوية. في الواقع، طالما أن غيرية الغرب ـ العالم كانت بعيدة عن الغرب وخارجه بفعل الجغرافيا والعرق والدين والثقافة، كان التوتر الهويّتي الأصلي يقع خارج حدود الغرب ويجد حله الطبيعي في «العالمية ـ المرآة» التي تتميّز بها الرسالة التحضيريّة. لكن بفعل الترابط الطبيعي بين الإمبراطوريات الناتج عن حركة البضائع، وكذلك عن حركة البشر، فإن هذا العالم الآخر (الذي تصطلح الجغرافيا على تسميته بعالم ما وراء البحار) وجد نفسه تدريجيّاً في قلب مجتمعات الغرب ـ العالم، ما يعني أن العالمية ـ المرآة وجدت حدودها وكشفت عن نفسها كإيديولوجية لا تتلاءم مع واقع التنوّع. كذلك تجد البناءات الهويّتي القومية القديمة نفسها في مواجهة انهيار أساساتها التاريخية من عرق ودين وثقافة التي باتت عرضة للتشكيك من قبل الديناميكيات المتعدّدة الثقافات في المجتمعات. حينذاك غيّر الخوف معكسره. وتعدّدت أشكال مؤشرات وتجليات إدراك الخطر المعبِّر عن هذا الخوف. على المستوى الدلالي، أبْدِلت «الرسالة» التحضيريّة المتميّزة بالتوسع الخارجي منذ ذلك الحين بحالة «دفاعية» عن الغرب موسومة بانقباض وانغلاق الهويّتي. الأوجه المعاصرة لهذا الخطر، أو بالأحرى أعداء اليوم هم تحديداً الشعوب «التي خضعت للحضارة» أمس. أما المجالات التي يتوجّب الدفاع عنها، فهي الدين والثقافة، وفي الخلفية، «العرق»، حيث يُنظَر إلى التنوع هنا على أنه اختلاف جذري وعدم تلاؤم. العامل التاريخي الثقيل الكامن وراء هذا الشعور بالخطر هو الهجرة التي تشكّل التعبير عن الانقلاب الحديث للحركة التاريخية لشعوب ما كان «أراضي الرسالة». يُترجَم الاستخدام السياسي لهذا الخطر بالفعالية الانتخابية للبرامج العنصرية والكارهة للأجانب المتمحورة حول «الدفاع عن الهوية الوطنية» المهدّدة. وقد ظهرت الصياغة النظرية لهذا الإدراك للخطر من خلال الازدهار الحماسي لإصدارات ومقالات حول فوقية الحضارة الغربية وتحديداً نشأة الإيديولوجية الجديدة لـ «صراع الحضارات والأديان» الحتمي بين الغرب وبقية العالم الذي يُختزَل حيناً بديانة الإسلام ويُنظَر إليه حيناً آخر على أنه «دخيل» بفعل أصله وثقافته. لهذا الغرض، يقوم هؤلاء المنظّرون الجدد في العالم الأكاديمي والإعلامي بإعادة تدوير الخطاب المانوي الخاص بالحرب الباردة والذي غالباً ما ينتمون إليه، بين الحضارة والبربرية، بين الحداثة

والظلامية، بين حقوق الإنسان والديكتاتوريات. تتألف المجموعة الاجتماعية المسؤولة عن الخطاب الفاجع حول الخطر المحدق بالغرب وثقافة الخوف الجديدة من النخب، خاصة المثقفة، التي يقضي دورها الاجتماعي الجوهري ببناء الهوية الوطنية والغربية والحفاظ عليها. غير أن وضوح ساحة المعركة الجديدة هذه التي يُخيّم أبطالها بكل دَعَة، تُشوِّشُه التعددية الثقافية للمجتمعات التي أصبحت، مُذّاك، تمُوضع العدوّ «الدّخيل»، لا في التّنائي الجغرافي لـ «ما وراء ـ العالم» (monde ـ Loutre) الغابر، بل أصبحت تموضعه مادّياً وثقافيّاً داخل المجتمعات الغربية، هنا والآن. ويُستنفَر الحق والقانون، بحجة الارتياب والمراقبة والدرء، من أجل مواجهة الخطر المُحدق ليس فقط بالنظام الاجتماعي المتزعزع بسبب الكفاحات المنادية بالمساواة وعدم التمييز إزاء الأقليات حيث يُنظَر إلى تنوع هذه الأخيرة الإثني أو الديني أو الثقافي على أنه اختلاف، إنما أيضاً بالأمن القومي المهدّد في إطار التحديد المفرط لمكافحة الإرهاب بسبب الطبيعة «االحاضنة للإرهاب» لبعض الأقليات لا سيما الدينية منها التي يجسّد الإسلام الصورة الأكثر رمزية لها.

المفاهيم الدفاعية للغرب ـ العالم «الواقع في خطر»

لكن في العمق ومع الزمن، فإن الجبهة المثقفة هي التي تبني أدوات الشرعنة المعنوية والتبرير المفهومي الرامية إلى «الدفاع عن الهوية الوطنية» والتي تكشف عن أزمة الهوية. وتشمل هذه الاستراتيجيا إنتاج مفاهيم دفاعية لتعطيل أو انتزاع شرعية أي معارضة لأهم معالم البناءات الهويّتيّة مثل الأمة والذاكرة والقيم. يتمحور هذا المعتقد الجديد حول ثلاث صور رمزية تبني الإدراك السائد للغيرية هي: «الدمج ـ الاستيعاب» (assimilation_intégration)، الجماعوية (Communautarisme) والتنافس التذكاري (Concurrence mémorielle). إن سياسة الدمج ـ الاستيعاب وهي المسيطرة في أوروبا تختزل الدمج، تبعاً لمنطق الرسالة التحضيريّة، بإقرار المهاجر أو الغريب بـ «قيم» البلد المضيف وقبوله بها. فـ «الدخيل»، المهاجر أو الأجنبيّ، القادم عامة من بلدان وقارات «خضعت سابقاً للتحضير»، هذا «الدخيل» ليس من شأنه إثراء المجتمع المضيف بقيمه الثقافية والدينية الأصلية التي تُعتبَرَ رجعية وغير ديمقراطية بطبيعتها. وهو بالتالي مدعو إلى العمل على أن يَقبله و «يُدمجه» المجتمعُ المضيف، وذلك عن طريق دمجٍ «بالتعرّي» حيث يتخلّص مسبقاً عند الحدود من أي تنوّع وأي فرادة وأي ميزة بما يجعله

يستحق حينذاك، كما في فرنسا، أن «يدخل الجمهورية»، هذا الكيان الـ «خارق للأرض» (extraterrestre)، القائل بالمساواة إلى الأبد في جوهره والخارج عن التاريخ والمطهّر بالتالي من أي مسؤولية عن أفعال ومظاهر العنف والتمييز والأفكار المسبقة التي عاشها المهاجر أو الغريب في الماضي في بلده الأصلي. أما الجماعوية، فهي تعرَّف على أنها علامة مميزة للانغلاق الذاتي للمجموعات أو الجماعات التي تستبعد نفسها عن الأمة، غير أن طبيعتها الإيديولوجية كمفهوم دفاعي عن هوية وطنية في خطر يتولّد من سياقها السياسي والخصائص الاجتماعية الثقافية للمجموعات التي عادة ما تُقرَن بها. في الواقع، يعود انبثاقها المفهومي إلى فترة ما بعد الاستعمار الحديثة نسبيّاً، عند نهاية السبعينيات من القرن الماضي، التي برزت فيها مطالبات هويتيّة لشعوب كانت قديماً مستعمَرة، كرد على العنصرية والتمييز والتهميش الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات الغربية. ويرمي الاستغلال الإيديولوجي لها من قبل النخبة المثقفة والسياسية بشكل أساسي إلى منع تصوّرَين للتهديد المحدق بالحضارة الغربية. الأول، وهو التصوّر المسيطر، هو الخطر الهويّتي الذي يعبّر عن القراءة المختزلة للمطالبة بالحق وللتنوع الثقافي والديني الذي تتمتّع به هذه الشعوب. إنه إذاً يشير إلى معارضة التعددية الثقافية في المجتمعات الغربية. أما الثاني، فهو الخطر الاجتماعي الذي يشكّل، تبعاً للمنطق الدفاعي نفسه، ردّ فعل على التشكيك بالانسجام الاجتماعي لسكان يطمحون للخروج من التهميش الاقتصادي والاجتماعي ولأجل ذلك فإنهم ليسوا فقط يرفضون الانغلاق ضمن المعازل (الغيتوات) الحضرية والضواحي التي سجنهم وأخفاهم فيها النظام، إنما أيضاً يحاربون كافة أنواع التمييز في العمل وفي المسكن. مع العلم أن عملية التمييز المشار إليها هي عوائق أساسية أمام اندماجهم الجسدي في المساحات الحضرية في هذه المجتمعات. لقد تم وصم السكان الذين يُقال عنهم «نتاج الهجرة» بوصمة «الطبقات الكادحة، الطبقات الخطرة» المميِّزة لمرحلة صراع الطبقات في بداية العصر الصناعي. إن مفهوم الجماعوية ختاماً يترجم عجزَ مبتكريه ومستخدميه عن التفكير في عامل القلق الملازم لبناء العيش المشترك في المجتمعات المتعدّدة الثقافات ألا وهو الجدلية الدائمة المتعلقة بالوحدة وبالتنوع. بمعنى آخر، يتمحور تزعزع الهوية الذي يراه الغرب ـ العالم كخطر وتهديد حول جبهتين مترابطتين هما التنوع الثقافي والمساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. الجماعوية هي القراءة الحديثة لمفهوم السكان المحليين الذين كانوا يرمون إلى سجن

المستعمَر، المستبعد نفسه عن الحضارة والتقدّم، في هوية على شكل معزل (غيتو) وفي مساحة خارج المناطق الحضرية يَضمن بُعدُها خفاءَهم. أما صورة التنافس التذكاري وهو مفهوم تمت تهيئته في نفس سياق الأزمة الهوياتية، فتهدف إلى نزع المصداقية من أي مطالبة تذكارية معينة ناتجة عن التنوع ومن شأنها التشكيك في المصادر وزعزعة الأساسات وتعريض الذاكرة القومية للخطر علماً أن هذه الأخيرة هي العمود الفقري لبناء الهوية القومية. وقد أُبرِز هذا التنافس بالذات في اللحظة التي كانت فيها الأقليات الإثنية والثقافية والدينية تفتح، إضافة إلى جبهة التهميش الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، جبهة إدخال ذاكرتهم الخاصة ضمن الذاكرة القومية. وحدّد المسؤولون عن هذه المطالبة، وهم المكوّن الأصغر سنّاً ضمن هذه الأقليات، انطلاقاً من تجربتهم التي عاشوها في الداخل الغربي لا في خارجه، المصدر العميق للعنصرية وأشكال التمييز المتنوعة التي كانوا يعانون منها. فالتهميش الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يعود مصدره إلى خفائهم في الهوية الوطنية وتحديداً في آليتها التأسيسية، أي الذاكرة. الوقائع التاريخية الواجب تضمينها في الذاكرة القومية هي إذاً تلك الوقائع التي تبيّن العمليات السياسية والتاريخية الكامنة وراء وجود أهاليهم في المجتمعات الغربية أي الاسترقاق والاستعمار وهي وقائع تاريخية مهمَّشة في كتابة تاريخ أمم الغرب ـ العالم وتعليمه. أما منهجهم الشامل والهادف إلى جعل الذاكرة القومية مساحة للحوار والتشارك واللقاء بين مختلف مكوّنات المجتمع فقد تُعرَّض من قِبَل النخب المصنّعة للذاكرة والحافظة لها إلى قراءة اختزالية: تنافس تذكاريّاً يخفي في العمق خوفاً تذكاريّاً من ناحيتهم.

بعد تعريض العالم للخطر على مدى قرون، يمر الغرب ـ العالم الذي لحق به التنوع الإثني والثقافي والديني في العالم بأزمة هويتيّة عميقة، بمخاض هويّتي، مؤلم بطبيعته، تعيشه نخبه، المنغلقة على نفسها بفزع في هويات محصّنة، على أنه خطر. على هذا النحو، يتم إخفاء الخطر الحقيقي الذي يتهدّد المجتمعات المسمّاة بالغربية: الخطر على الديمقراطية والعيش المشترك، وخطر نشوء قوى سياسية تنشر الخوف من التنوع الإثني والثقافي والديني وتعمل على ابتذال العنصرية ورهاب الأجانب عبر الشرعنة الديمقراطية لبرامجها السياسية. لطالما حمل الغرب ـ العالم في جوفه تيارات سياسية تتغذى بشكل حصري من إيديولوجية هرمية الأعراق نشأت منذ القرن التاسع عشر من نظرتها لتنوع الأعراق والأجناس. وانتقلت هذه القوى السياسية إلى الفعل،

كـما تظهـر المحرقـة، عـن طريـق الشـكل الأقـصى للإخفـاء والتصفيـة الجسـدية، في كل مـرة تمكّنـت فيهـا مـن الوصـول إلى السـلطة السياسـية. هـذه النزعـة الثقيلـة، تعـزّزت، ولم تنشـأ، بفعـل العنـف السـياسي لأقليـات مـن عـالم إسـلامي متميّـز بتنوّعـه. إنّ أزمـة الهويـة الحاليـة في الغـرب ـ العـالم المسـتوهَمة مـن ثقافـة الخـوف مـن الغيريـة والمؤدلجـة في فكـرة صراع الحضـارات والأديـان تنشـئ ظروفـاً مؤاتيـة لوصـول هـذه القـوى بطريقـة ديمقراطيـة إلى السـلطة السياسـية بنجـاح انتخـابي مؤكـد في عـدد متزايـد مـن الـدول الغربيـة. كان برتولـت بريشـت (Berthold Brecht) قـد أعلـن عـن ذلـك غـداة الحـرب العالميـة الثانيـة حيـث اعتبر أنّ «الرحـم الـذي خـرج منـه الوحـش الأرمـد مـا زال خصبـاً». يبـدو إذاً أنّ الغـرب ـ العـالم الـذي وَلَـد في نهايـة مسـاره التاريخـي وحشـاً بـات يهـدّد بالتهامـه، قـد وصـل إلى نهاياتـه الأخلاقيـة والحضاريـة وصـار مـرة أخـرى في مواجهـة قيمـه العالميـة. كان فرويـد (Frevd) يقـول كإجابـة عـلى القلـق الحضـاري الـذي كان يسـاور النخـب إزاء مجـازر الحـرب العالميـة الأولى: «ليسـت المسـألة في أننـا سـقطنا إلى أدنى المسـتويات (عـبر قتـل بعضنـا البعـض) بـل أننـا لم نرتـقِ إلى المسـتوى الـذي كنـا نظـن». هنـاك عـالم جيوسـياسي ثقـافي جديـد في طـور الظهـور لم يعـد بمقـدور التسـمية القديمـة للغـرب تعريفـه مـن الآن فصاعـداً. تمـرّ عمليـة إعـادة بنـاء الهويـة حاليّـاً بمرحلـة تاريخيـة تحمـل في طياتهـا الانقبـاض والتمييـز والرفـض وبالتـالي العنـف وتعـرّض للخطـر قواهـا التحويليـة (التّغيريّـة) عميقـة الديناميكيّـة أقلياتهـا (الإثنيـة والثقافيـة والدينيـة) التـي تخـرج عـن الخفـاء والصمـت عـبر الكفـاح لأجـل التنـوع. كـما هـو الحـال دائمـاً، تبحـث عُصبـة سـاقة الغـرب ـ العـالم عـن عـدو لهـا كي تواصـل التعـرّف عـلى نفسـها في مرآتهـا. ويمثّـل المهاجـر الصـورة الرمزيـة عـن هـذه القـوى التحويليّـة في الغـرب ـ العـالم، هـذا «الغريـب الأجنبـي» الـذي كان محتقَـراً في السـابق لكـن يبقـى دومـاً مثـيراً للخـوف.

الحداثة الغربية المعولمة

سبعة تحديات حضارية

سهيل فرح [*]

يقرأ البروفسور الدكتور سهيل فرح في هذا البحث التحولات الأخيرة التي حلّت بفضاء الحداثة الغربية والآثار الناجمة منها على مجمل الأصعدة المكوّنة للبنية الحضارية المعاصرة في الغرب، في هذا البحث أيضاً تضمين لأفكار وتصورات مستقبلية لسبعة أجناس من الكوارث المجتمعية التي عصفت بمجتمعات الحداثة في الغرب على امتداد القرنين المنصرمين. ولإنجاز مثل هذه المحاولة لابد من الإشارة إلى أن الأمر تطلب توسيع دائرة الضوء والنظر إليها، من خلال تنشيط العقل الفلسفي التكاملي العلمي من أجل تشخيصها ورسم مؤشّرات حركيّتها وتحديد بعض المعالم والسيناريوهات المرتقبة.

نشير أيضاً إلى أن هذه الكوارث ـ كما يبيّنها الكاتب ـ متموضعة بشكل أساسي في الاقتصاد والديموغرافيا والبيئة والعائلة والعقل التقنوي والعلموي وإشكالية القوة والسلطة.

«**المحرر**»

لا يختلف أيّ فيلسوف أو باحث واقعي يدرس المشاكل المجتمعيّة السّبعة في الفضاءات الغربية والكونية للمسيرة الحضارية العالمية، بأنّنا نعيش أزمات عميقة الجذور لا بل عضويّة، وقد يضع المرء عينه ورأسه في الرّمال؛ إذا ما قام بتوصيفها بأنّها مرحليّة، وأنّ الحلول على باب الدار. المسألة تتطلّب استحداث علم جديد، أو تسمية جديدة للتشخيص ومحاولة إنقاذ المجتمعات من الاستمرار في جوّ الكوارث المجتمعيّة والنفسيّة والبيئيّة والعقليّة والروحيّة، وأطلق عليه تسمية «علم الطبّ الفلسفي المجتمعيّ».

فالحالة المجتمعيّة الكوكبيّة، هي مَرَضيّة بامتياز، وتمرّ بمرحلة عميقة من الأزمات...

---

*ـ أستاذ محاضر في الفلسفة الغربية المعاصرة في الجامعة اللبنانية، عضو أكاديمية التعليم الروسية، وعضو الأكاديمية الدولية للدراسات المستقبلية.

وهـذا ليـس مـن بـاب التشـاؤم، أو مـن بـاب الوقـوع بمعـرض إطـلاق تسـميات النهائيّـات على «التاريـخ» و «الإنسـان» و «المعنـى» و «اللـه» وإلى مـا هنالـك مـن مصطلحـات وتوصيفـات تهيمـن عـلى الفكـر الفلسـفي الغـربي العلمـوي وعـلى الأفـكار والإرهاصـات الصـادرة عـن المؤسّسـات الدينيّـة في الـشرق والغـرب التـي تبـشّر بنهايـة العـالم...

المسـألة بـكلّ بسـاطة تتمثّـل بأنّـه وانطلاقـا مـن الرؤيـة الفلسـفية للحضـارات فـإن في كلّ دورة مـن الـدورات الحضاريّـة والمحليّـة والعالميـة، هنـاك فـترات زمنيّـة أو مراحـل مـن عوامـل النهوض والأزمـة والتفـكّك التـي تـبرز أو تطبـع أو تتصـدّر هذه المرحلـة أو تلـك... وفي المراحـل التي تعيش فيهـا المجتمعـات والحضـارات أزماتهـا تظهـر العـوارض الوَهَنيّـة والمرضيـة التـي تفتـك بالجانـب الأكسـيولوجي (الأخـلاق، الجماليّـات، الروحانيّـات غيرهـا)؛ وفي الإدارة الاقتصاديـة والسياسـية لشـؤون البشريـة في ريفهـا وتجمّعاتهـا السـكّانية الكـبرى في المـدن؛ في البيئـة؛ في حسـن أو سـوء إدارة الرباعيـة المسـبّبة لـكلّ هـذه الأمـراض وأعنـي بذلـك، المـال، السـلطة، القـوّة والمعرفـة...

وأزمــة الحضـــارات الغربيــة والكوكبيّــة الحاليــة تأخــذ لــدى هــذا المجتمــع أو ذاك أو هــذه الحضــارة أو تلـك بعـض الصّفـات الخاصّـة، والأخـرى العامـة التـي تتمثّـل في عولمـة الاقتصاديـات والمعلومـات والثقافـات وفي محاولـة فـرض أو تعميـم نمـط واحـد عـلى مسـتوى كلّ مجتمعـات الغـرب والـشرق هـو النمـط المـادي الاسـتهلاكي. هـذا الـذي دقّ بشـدّة ناقـوس الخطـر حولـه، النائـب السـابق لرئيـس الولايـات المتحـدة الأميركيـة آل غـور في كتـاب لـه تحـت عنـوان " الأرض عـلى كـفّ عفريـت " والـذي صـدر عـام 1993. فيـه يشـير آل غـور آنـذاك، قبـل ظهـور الأزمـة الاقتصاديـة الأميركيـة والعالميـة، إلى أنّـه وبـصرف النظـر عـن التطـوّر الهائـل للاقتصـاد، فـإنّ المجتمـع الأمـيركي يقـف أمـام معضلـة وأزمـة توسـيع وتوزيـع المنظومـات الاقتصاديـة والثقافيـة. وعـلى حـدّ رأيـه، فـإنّ الحضـارة المرتكـزة عـلى فكرة السـوق والاسـتهلاك لم تعـد فقـط غـير صالحـة بـل هـي عـلى حافـة الـزوال. لقـد أدخلـت المجتمـع الأمـيركي في مـأزق وجـودي، وأضحـت بالتدريـج تَجُـرُّ معهـا كلّ الكوكـب باتجـاه الهـلاك. وكلامـه الصـادر مـن عـلى أعـلى منـبر للسـلطة في البلـد الـذي يوجّـه أقـوى اقتصـاد عـلى هـذا الكوكـب والـذي يقـود أوركسـترا العولمـة، لـه دلالاتـه ومعانيـه العميقـة. فهـو يسـتدعي التأمّـل الفلسـفي والعلمي العـام بهـذا النمـوذج المريـض الـذي شـدّ انتبـاه وأنظـار لا بـل وقعـت عليـه آمـال المجتمعـات الأنجلوساكسـونيّة والفرانكفونيّـة والقسـم الأكـبر مـن مجتمعـات الغـرب والـشرق.

فالطاقـة الاسـتهلاكية للنمـوذج المجتمعـي الأمـيركي التـي تعـد الأكـثر اتسـاعاً واسـتفادة

من ثروات الطبيعة والإنسان والتي كوّنت " مجتمع الاستهلاك " بامتياز، تعيش في حالة من التذبذب والتوتّر والوهن. وهذه الموجات من الوهن لا تدخل في سياق الحالة المؤقتة المرحلية القصيرة الأمد، بل إنّ العديد من كبار المفكرين وعلماء الاقتصاد والمستقبليّات الأميركيّين تحديداً يتنبئون باستمراريتها، لا بل ينبهون إلى تعمّق دائرة الأزمة وإلى الاقتراب من خطر الكارثة، وما لم يجدّد العقل الأميركي الفلسفي وغير الفلسفي بكلّ طاقاته ومعه كلّ العقول المبدعة على كوكبنا في دراسة أسباب الأزمة، وفي محاولة الخروج منها بأقلّ خسائر ممكنة؛ ما لم تتحدد الخطوط الواضحة من أجل بدائل مجتمعيّة وحضارية أكثر عدلاً وانسجاما بين الإنسان والطبيعة والكون.

الكوارث السبع

هذا البحث لا يسمح لنا، لضيق المجال، بتناول مفصّل ومدقّق لمجمل التغييرات في المجال الديموغرافي والأسرة وفي البيئة والمفاهيم والتطبيقات التكنولوجية، في منظومة العلاقات الاقتصادية والتمايزات الاجتماعية بين محور الشمال والجنوب، بين الفئات والشرائح الاجتماعية داخل الإثنية أو الشعب أو الجماعة الدينيّة والطائفية في إطار المجتمع الواحد، في الفلسفات المتنوّعة والمختلفة المحركة أو المكوّنة لعقائد الصراعات والحوارات، في الجوانب المتنوّعة والمكوّنات الأساسيّة للطاقة النورانيّة وللطاقة المعتمة والمخربة التي تنبثق من فضاء المؤسّسات الدينيّة؛ ولا من القوى البنّاءة والأخرى الهدّامة في الطاقات الروحيّة لشعوب المعمورة. الأمر يستدعي بطبيعة الحال تضافر كلّ الطاقات العلمية والروحية وتوظيف مجمل القدرات الإبداعية للذات المفكّرة ولمخزون الحكمة الفلسفية والتجربة الإيجابية عند الناس الأخيار على هذا الكوكب.

ما نرغب المضي في البحث فيه والإشارة إليه ومحاولة استقراء المستقبل فيه هو محاولة تفكيك عدد من العناصر التي اخترتها بشكل انتقائي ظنّاً منّي بأنّها تشكّل مفاتيح سبعة لبعض العناوين البارزة المكونة لبدايات الكوارث السبع والمحدّدة لسيناريو التفاؤل أو التشاؤم بالنسبة لمسيرة ومستقبل الحضارة الغربية ومعها الحضارة الكوكبية ككل...

في الإشارات، أعترف، بأنّها تسعى لتحديد الإشكالات الطاغية على وجه المشهد الإنساني ، تحاول تشخيصها وتبيان بعض نقاط التفاؤل أو التشاؤم فيها دون أن تدخل أفقيّاً في الحفر في أغوارها.

الديموغرافيا

فعلى الصعيد الديموغرافي، هناك تغييرات راديكالية أحدثت تحوّلات ديموغرافية هائلة على هذا الكوكب. فالرقم الآني لسكان الأرض الذي وصل إلى ما يُقارب 7 مليار إنسان في ازدياد مستمرّ قد يصل معه الرقم إلى الضعف في أواخر هذا القرن. فمن الناحية المنطقية والمبدئية فإنّ كلّ زيادة ديموغرافية تعكس ازدهار الحضارات، هذا ما شهدته أوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين إلى حدّ ما، في حين وكما يشير إلى ذلك المفكّر الفرنسي فرنان بروديل فان " الغزارة الفوضويّة للبشر تكون مفيدة في بداياتها. قبل أن تصبح في يوم ما مضرّة عندما يسير التزايد الديموغرافي على وتيرة أسرع من النموّ الاقتصادي فهكذا كان الأمر في أوروبا قبل أواخر القرن السادس عشر، وهكذا هو الأمر أيضاً بالنسبة إلى أغلب البلدان البطيئة النموّ أو المتخلّفة ".[1]

في المشهد الكوكبي الديموغرافي الراهن نلمس في البلدان الغنيّة، المتطوّرة اقتصاديّاً وعلميّاً وتكنولوجيّاً، انخفاضا كبيراً في النموّ السكّاني، في حين نجد المعادلة مغايرة في البلدان الفقيرة المتمركزة في القارتين الأفريقيّة والآسيوية بشكل أساسي...

والنموّ السكاني على هذا الكوكب سيكون على حساب النموّ الديموغرافي للمنحدرين من العرق الأبيض، والمتمركزين جغرافيّاً في القارة الأوروبية بغربها وشرقها وفي القسم الشمالي من القارة الأميركية وفي أستراليا وغيرها من البقاع الصغيرة في العالم.

على مستوى توزّع وتوسّع وتموضع السكان والأعراق على هذا الكوكب، فإنّ المدى الهند ـ صيني الياباني سيبقى محافظاً على اكتفائه السكّاني والعرقي الذي يغلب على لونه العرق الأصفر، في حين سنشهد الازدياد السكّاني العارم للعرق الأسمر المختلط مع الأبيض والأصفر في المدى العربي والإسلامي عموماً وللعرق الأسود والمتمركز في القارة الأفريقية وفي بقاع أخرى من العالم. وهكذا فإن المشهد المستقبلي للنموّ الديموغرافي وللتوسّع العرقي على الأمدين القريب والمتوسّط وحتّى البعيد سيشهد انكماشا كبيراً للعرق الأبيض الأمر الذي يثير في داخله موجات واسعة من التشاؤم على مصيره الكوكبي، في حين أنّ المستقبل الديموغرافي والعرقي سيكون بالمطلق لصالح الأعراق الأخرى، الأصفر والأسمر المتفاعل، مع الأعراق الأخرى، والأسود...

وفي هذا السياق فإنّ حالات الهلع بين الأوساط المفكرة في القارة الأوروبية والقسم

الشمالي من أميركا وأوقيانيا ستشهد موجات من استنهاض الذاكرة المريضة المشحونة بروح العنصرية والتمييز العرقي والثقافي في بلدانها، في حين ينشأ عن هذا ردات فعل عنيفة لدى النخب الفكرية والدينية لدى الأعراق والثقافات الأخرى.

هذا في السيناريو المتشائم لتطوّر هذه الحالة الديموغرافية. أمّا وفي السيناريو المتفائل فسيكون حضور صوت الفلسفة الوسطية لدى الذات المفكرة في العرق الأبيض وظاهرات وحالات أخرى في الأعراق الأخرى تحرص على تعميم الفلسفة الإنسانية وثقافة السلم والتعاون والشراكة بين أبناء البشر بصرف النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية، انطلاقا من مسلمة بشرية بسيطة بأنّنا جميعاً نعيش على مركب إنساني واحد ونستظلّ بضوء شمس واحدة. ويشير بهذا الصدد العالم الروسي سرغي كابيتسا: " لا يمكن وصف النمو السكاني وتقييمه عبر العالم أجمع وخلال مرحلة طويلة جدّاً من الزمن إلاّ إذا اعتبرنا العالم بأكمله والشعوب المتفاعلة في العملية الديموغرافية كأعضاء في فصيلة النظام الديموغرافي العالمي نفسه» ... علماً بأنّ اتّباع النمط الاستهلاكي البحت والنمو الديموغرافي الفوضوي لا يبشّر بأيّ اقتراب من السيناريو التفاؤلي على الأمدين القريب والمتوسّط.

الأسـرة

ولكون موضوع الأسرة وهي الحامل الأساسي لاستمرار النسل على الكوكب، هو على صلة وثيقة بالديموغرافية فإنّ وضعها كأعرق مؤسّسة على هذا الكوكب، ولعلّها الأهمّ بين مؤسّسات المجتمع البشري، فإنّ وضعها ليس على أحسن حال وليس غاية في السوء.

فإذا ما دخل المرء في أيّ بلد وداخل كلّ جماعة إلى داخل لا بل الدواخل الحياتيّة اليوميّة المتنوّعة لكلّ أسرة يجد بأنّ كلّ أوجه الوجود بجانبها المضيء والمعتم موجودة فيها، بيد أنّ ظاهرة العتمة والتفكّك والاضطراب والتوتّر تكاد تطفو على حياة المؤسّسة العائلية في معظم مجتمعات الغرب والشرق معاً.

ولعلّ الحالة تبدو أكثر دراماتيكية ومأساوية في بلدان الغرب حيث ظواهر الطلاق وتعميم الحالة المثلية والإنجاب الفوضوي خارج الإطار المألوف في المؤسّسة العائلية، تكاد تكتسح مساحة العائلة هناك. كما أنّ تعميم كلّ حاجيّات الغريزة بشكل فاضح إلى أن تكون أمام أعين كلّ البشر، يجعل من هذه المؤسّسة حالة تنتظر تقديم ورقة «النعوة» لها.

فالتأمل الفلسفي الحياتي العيني في هذه النقطة قد يطول، إلاّ أنّ بعض الأمثلة والأرقام قد تفيد في وضع الأصبع على الجرح العميق لمؤسّسة العائلة. فمنذ أكتوبر من عام 1985 أصبحت ظاهرة السيدا (الإيدز) تأخذ طابع الكارثة الموبئة بالجنس البشري. ومنذ تعميم الفلسفة الفردانية والبراغماتية والحرية ـ المطلقة وتشجيع «ثقافة» التحرّر الجنسي في أواخر الستّينات وحتّى الآن، نشهد في الغرب تنامي خطر الفردانيّة القاتلة والنفعية المغرقة في أنانيتها والانفلات الصارخ من أي روادع أخلاقية... وبالتالي نشأ عن ذلك مشاكل على مستوى الفرد والجماعة لا طائل لها ولا مجال هنا للغوص في تفاصيلها... فعلى مستوى الأسرة فإن ظاهرة عيش الولد مع الأم أو الأب وليس مع الاثنين معاً. ففي بريطانيا على سبيل المثال ومنذ عام 1991 فإنّ كلّ طفل من أصل أربعة أطفال ولد من روابط خارج الزواج. وفي بعض المناطق الغنيّة في عاصمة أغنى بلد في العالم واشنطن في الولايات المتحدة فإنّ الرقم وصل إلى 90 % من الولادات خارج الزواج[3].

وحالات تفكّك العائلة تمتدّ لتطال التواصل الواسع بين ثنائية الوجود البشري ، وأعني المرأة والرجل، بين الأجيال، بين مؤسّسة العائلة كقيمة وجوديّة وغيرها من القيم الأخرى في المجتمع. والحالة المأساوية في الحاضرة الغربية، لا تعفى حالة التفكّك والمآسي المتنوّعة الأشكال والمضامين التي تعيشها الأسرة في البلدان الشرقيّة فلا الاجتهادات الكثيرة في الدراسات الفلسفية المجتمعية الملموسة ولا في علوم النفس والأخلاقيات وسائر العلوم الإنسانية والسلوكية ترجّح من كفة تفاؤل مستقبل العائلة في الغرب والشرق، ولا حتّى سلطة التقاليد الدينية والموروث الثقافي هنا وهناك من بلدان العالم تجعلنا نبتعد كثيراً عن الاقتراب من لجة التشاؤم... بكلمة إنّ الحالة الراهنة المَعيشة لمؤسّسة العائلة ومستقبلها القريب لا يدخل الاطمئنان إلى دواخل النفس البشريّة، علماً بأنّ تفكّك وانقراض العائلة، يرادف تفكّك وانقراض أيّ مجتمع متحضّر متماسك.

البيئة

وضع البيئة التي تحتضن البشر والأعراق والأسر ليست بدورها على ما يرام. فهذا الإنسان العاقل الذي هو الكائن البيولوجي الأرقى على هذا الكوكب هو جزء لا يتجزأ من محيطه الطبيعي والكوني... في المرحلة الما قبل صناعية كان هناك نوع من التناغم والتعايش المقبول لا بل المتناغم بين الإنسان وأمّه الطبيعة، مع دخول البشرية في

المرحلة الصناعية أو في سياق الثورة العلمية الأولى ومن ثمّ الثانية ونحن نعيش في فضاء الثالثة نشهد وعلى حدّ ما تنبه له أبحاث كبار الاختصاصيين في علوم الأرض حالة شبه كارثية من التلوث البيئي وبالذات من تراكم الأوساخ المتنوعة المصادر والمكونات على هذا الكوكب.

فمنذ الستّينات من القرن الماضي وحتّى تاريخه أضحى هذا " الإنسان ـ العاقل" نفسه هو المكوّن الأساسي لتراكم الأوساخ في الطبيعة فهو الذي تسبّب في الخمسين سنة الأخيرة بتكوين الأوساخ بألفي مرّة أكثر من غيره من الكائنات التي عاشت على هذا الكوكب طوال ملايين السنين.

فالمقولة التي دشنها العقل الفلسفي والعلمي في بدايات القرن السابع عشر بأن على الإنسان التحكّم بالقوانين المسيّرة للطبيعة من أجل التحكّم أو التسلّط عليها، أعطت الكثير من الفوائد المادية والأعظم من الكوارث البيئية. فالخلل أضحى بارزاً للعيان بين الإنسان والحيوان، الإنسان والنبات، الإنسان والمياه، الإنسان والهواء، الإنسان وثروات الطاقة، الإنسان والفضاء الخارجي. لقد دقّ ناقوسَ الخطر منذ بداية القرن الماضي العديدُ من كبار المفكرين والعلماء في الغرب والشرق، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر فرنادسكي، ليروا، كوندا، تشيجسكي، تيار شاردن وغيرهم...

بيد أنّ تصاعد الخطر الإيكولوجي أخذ منحى أكثر دراماتيكية في العقود الأخيرة، الأمر الذي استدعى تدخّل هيئات دولية اجتماعية وعلمية مثل نادي دي روما والمعهد الدولي للحياة في فرنسا (Institut international de la vie).

ورغم أنّ الاهتمام بهذه المشكلة يتصاعد محليّاً ودوليّاً والذي كانت باكورته في عام 1992 في ريو دي جنيرو حيث انعقد مؤتمر دولي هام حول هذه المعضلة وفيه حاولت العقول الحكيمة التنبيه إلى أنّنا أمام تكسّر عميق في منظومة الحياة على الكوكب. فالجميع يعلي الصوت ليبيّن بأنّه ما لم تتضافر جهود الجميع دولاً وشعوباً وأفراداً، فإنّ الكارثة تفتك في عقل وجسم الإنسان وفي المجتمع فحسب، بل ستطال المجال الحيوي للكوكب بأسره.

غير أنّ العديد من الإجراءات والحلول المسكنة التي تعتمدها حكومات الشرق والغرب لم تفلح حتّى الآن في التشخيص العقلاني والحكيم للخطر الإيكولوجي

المستشري، وبالتّالي لا نرى في الحاضر ولا في الأفق القريب الحلول العملية السليمة والراديكالية للمعضلة الإيكولوجية المستعصية.

لذا وما لم يتمّ استحداث فلسفة ايكولوجية جديدة تماماً ترسم الطرق الفعّالة والناجعة لإيجاد بدائل أفضل للتعامل مع المحيط الطبيعي، وما لم يعد التوازن المتناغم بين الإنسان والطبيعة والكون فإنّ مخاطر حدوث الكارثة الإيكولوجية سيبقى جاثِماً بقوّة على صدر المجتمع الإنساني. علماً بأنّ هناك من يقول بأنّ البديل التفاؤلي ما زال يتمتّع بقوّة حضوره، وإمكانية تطبيقه على مساحة التواصل بين الإنسان والطبيعة.

فالتحوّل النوعي في حركية النشاط الإنساني على هذا الكوكب شهد مرحلتين رئيسيّتين الأولى مرحلة تطوّر الجنس البشري من طريق التطوّر البيولوجي إلى طريق التطوّر الاجتماعي. والثانية هي المقدرة الإنسانية على قيام الحضارة المتطوّرة في بعديها المادي والثقافي، دون أن يكون هذا على حساب التناغم مع المحيط. بيد أن تطور العلاقة العدوانية بين الجانب العلموي اللاأكسيولوجي في الشخصية الإنسانية والخرق الفاضح لقانون الحياة في عالم التطور البيولوجي، في عالم النبات والحيوان وحتى في الجينوم أوصلنا الى الاقتراب من هاوية الكارثة، هذه مخاطر تستدعي استنفار أوسع وأنشط للطاقات المبدعة الخلاقة لتعيد للتفاؤل حضوره وللتفاعل الخلاق بين الإنسان والطبيعة حضوره وتناغمه.

العقل التقنوي وممارسات التكنولوجيا

بعد أن أحدث العقل العلمي ثوراته المعرفية الكبرى والتي تركت انعكاساتها العميقة والمريحة ماديّاً، على مسيرة المجتمعات التي دخلت الأطوار المختلفة لعصر الصناعة والحداثة، ومع تدشين حقبة جديدة، بدءاً من الربع الأخير من القرن الماضي، لعصر المجتمع ما بعد الصناعي أو ما بعد الحداثوي، فلقد حدثت تبدلات واسعة في العمر الزمني للدورات الحضارية الحالية. حيث نجتاز حقبة تكنولوجية معينة ونشرع بتأسيس حقبة جديدة يغلب عليها علم تقنيات المعلوماتية واقتصاديات المعرفة المؤتمتة الموجهة لمجتمع ما بعد الصناعة، فإن العمر الزمني لاستتباب النمط الجديد للحضارة ما بعد الصناعية سيكون أسرع.

هذا في المجتمعات التي اجتازت حقبة الحداثة وبالتالي فإن أجواء من التبلور

والاستقرار التقني ستعيشه تلك المجتمعات المرتكزة على موروث علمي وتقني وعلى قوة اقتصادية ومناخ سياسي ديمقراطي مقبول في بلدانها.

في حين أن العمر الزمني لدخول استقرار ولمحاولة إنجاح نمط حياة ما بعد المجتمع الصناعي في الدول المتوسطة أو الضعيفة النمو، فإن العمر الزمني لاستقرار وولوج واسع وعميق في حركية وفعالية وإنتاجية العصر الما بَعْد صِناعيّ، سيأخذ فترة أطول وأكثر تعقيداً. بينما المسألة ستكون أكثر تعقيداً واغترابا لدى المجتمعات الأخرى التي هي أصلاً ما زالت حتى الآن تعيش على ضفاف الحداثة.

وفي ظل التمايز الحاد بين ثلاثة أنماط للتطور الثقافي والعلمي والاقتصادي والمعلوماتي، من المتوقع أن يشهد العالم كوارث اجتماعية كثيرة وتصاعد موجات الحقد والكراهية بين الدول الغنية والفقيرة. فعلى حد قول عالم المستقبليات الأميركي المشهور ألفين توفلر " إن المراحل الأولى من تطور المجتمع الما بَعْد صِناعيّ ستشهد هزات اجتماعية كبرى، وتطورات متلاحقة ودراماتيكية في قواعد اللعبة التقنية والاقتصادية، من المتوقع أن تحدث كوارث تتمثل بحدوث عدم استقرار سياسي ونشوء موجات جديدة من العنف والحروب... وبهذا فإن صدام حضارتين متنازعتين سيشكل بحد ذاته خطراً كبيراً على مصير الإنسانية".

وفي إطار تحكم معين للفكر التكنوقراطي وللتطور التقني والاقتصادي لدى أطراف فاعلة في الغرب تحديداً قد يضفي على مشهد العلاقات الدولية والمجتمعات البشرية جوّاً تشاؤميّاً، في حين أن مساهمات ومحاولات عاقلة ستحاول أن تصعد برأسها لتركز القول والفعل من أجل تأسيس خطاب إنساني شمولي يدعو لعلاقات أكثر عدلاً وتكافؤاً على المستوى التقني والاقتصادي بين محوري الشمال والجنوب. وهذا الخطاب سيسعى من أجل تحرير البشرية من مخاطر اقتحام وحشيّة الإنسان الآلي والعقلية التقنية العدوانية مع الإنسان والطبيعة. كما سيسعى لإقامة منظومة من علاقات التعاون العلمية والتعليمية والمعرفية، تكون أكثر مرونة ومعقولية وتكون رقابتها على تطبيق الديمقراطية في نشاط المنظمات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني أكثر فعالية وقوة.

فالبعض من المتشائمين يتنبأون بتصادم كبير بين العقليات والثقافات في ظل انفجار التقنيات المعلوماتية. فرغم تسهيلاتها الكبرى في تقريب التواصل المتنوع الوسائل

والأهـداف بـين كل أصقـاع الأرض، فإنهـا تحمـل في طياتهـا مخاطـر أكـثر رعبـاً حتـى مـن المخـزون النـووي للـدول الكـبرى...

فمـن يتحكـم بالثـورة المعلوماتيـة بشـكل أنـاني وجشـع سـيتحكم في عقـول وأذواق البـشر، وتصبـح هـذه الثـورة المعلوماتيـة في زحفهـا المتواصـل وفي طوفانهـا الهـادر عـلى عـين وذهـن المتلقـي، أشـبه بتسـونامي كوكبـي قاتـل ومدمـر لـكل مـا هـو إنسـاني داخـل الإنسـان.

فالإنسـان الـذي يصبـح عبـداً للآلـة والتقنيـات يقتـل في نفسـه كل دفء مشـاعر التواصـل الإنسـاني ويدخـل في مـدى جـاف مـن التصحـر الروحـي الـذي يصعـب التبـوء بمصـيره.

بكلـمات موجـزة وفي هـذا السـياق، فـإن السـيناريو المسـتقبلي القائـم عـلى إنجـاز المجتمع التكنوقراطـي ـ المعلومـاتي سـيصطدم مـع الـروح الإنسـانية السـاعية للتناغـم بـين البعديـن المـادي والروحـي للشـخصية الإنسـانية. وسيشـكل بـدوره واحـدة مـن معـادلات الـصراع بـين الطرفـين في المسـتقبل القريـب والمتوسـط.

في عقيدتي الصراع والحرب

إحـدى المعضـلات الأخـرى التـي تشـكل المـرض العضـوي في سـلوكية البـشر هـي تقديـس القـوة والتنظـير النرجسي لفلسـفة الـصراع بـين الإنسـان ومحيطـه. لقـد مـرت البشريـة في مراحـل متنوعـة مـن صراع بقـاء Homo sapiens مـع الطبيعـة ومـع أخيـه الإنسـان، رافقتهـا نزاعـات وحـروب صغـيرة وكبـيرة، محليـة وعالميـة تعـدت عـشرات الآلاف مـن الحـروب النوعيـة... ومـع الزمـن اجتهـدت العقـول الإنسـانية في التنظـير لفلسـفة القـوة والـصراع إلى أن تكرسـت بشـكل ممنهـج في الفلسـفة الداروينيـة الاجتماعيـة التـي أسسـت لخطـاب متكامـل لفلسـفة القـوة للأقـوى، مرتكـزة في ذلـك عـلى العنـصر البيولوجـي وعـلى الطاقـة العدوانيـة في الشـخصية الإنسـانية. والتـي كان مـن تطبيقاتهـا عـلى المـدى الأنجلـو ساكسـوني في البدايـة ومـن ثـم تعميمهـا عالميـاً، هـي تبريـر كل أنـواع الحـروب الكولونياليـة واسـتعباد الشـعوب وتأجيـج كافـة الصراعـات والحـروب والانقضـاض عـلى كل مواقـع الضعـف عند المسـتضعفين ووضـع ثقافـة السـلام والأخـلاق الإنسـانيّة في قائمـة الذاكـرة المتخفّيـة للشـعوب، أو في قائمـة العـدو الدائـم لهـا...

إن مـن السـذاجة بمـكان القـول بـأن الانفعـال العنيـف والعدوانيـة ليسـا مـن صفـات

الإنسان في حياته اليومية... فالنزعة الغاضبة العدوانية تسكن فينا جميعاً في داخل العائلة، مع الجار، داخل الشارع، والقرية والمدينة، في الدين الواحد، في البلد الواحد، مع الشعب الآخر، مع المنتمين إلى إثنيات وأديان وحضارات أخرى... هذه مسلمات معروفة للجميع... ولعل ظاهرة العنف والصراع والحروب طبعت علاقات الحضارات الأقوى مع الحضارات الأضعف... وهي التي غذَّت دائما نزعة الهيمنة والتسلط عند الزاهي بانتصاراته الطاووسية.

والأسئلة التي تطرح نفسها في هذا السياق:

السؤال الأول: هل يمكن أن نعيش على هذا الكوكب في عالمٍ خالٍ من الحروب، يشكل بديلاً عن حتمية العدوان والصراع والبقاء للأصلح؟

السؤال الثاني: هل يمكن التنبؤ بعالم يرتقي بإنسانية متسامية للإنسان، تجعل توسيع وتعميق ثقافة السلام نقطة أوميغا الوجود؟

السؤال الثالث: هل يمكن استعادة تقاليد تاريخية راقية للمنافسة منبثقة من الفكرة الأصلية للألعاب الأولمبية في عالم ما قبل الميلاد. والمستندة إلى فكرة البحث عن التنافس للأرقى. حيث كان على كل مقاطعة إغريقية أن ترسل أفضل رياضييها ليتنافسوا على قدسية وشرف الإله زفس بديلاً من الخشوع والطاعة والاستسلام لإله الحرب أزيس؟...

في الحقيقة منذ نشأت الفلسفة اليونانية العظيمة ويراود الإنسان العاقل الحكيم حلم السلم... بيد أن هناك من يقول بأن حلم السلام لا يمكن أن يتحقق رغم أهميته ومشروعيته بمجرد أن نتنازل عن فكرة الحرب، أو نخاف منها ومن مخاطر الإرهاب.

الحرب كما يشير المفكر الفرنسي كلود ليفي ستراوس: "تنتهي حيث ينتهي زمنها الافتراضي، الذي يمكن إنتاجه وتحريكه من خلال جهودنا بتحمل المسؤولية المشتركة عن إيداع البديل، ومظاهر العنف والإرهاب حين تزول أسبابها، ويتكرر فشلها التطوري، وليس فقط الواقعي والمرحلي".

ففكرة الحرب هي جزء لا يتجزأ من مفهوم سلطوي للقوة يتأسس عليه المجتمع والدولة، وتبنى على أساسها الأفكار والتشريعات الخاصة لحقوق الإنسانية وللقيم

الحضارية الدينية. بل إن المنظرين لعقيدة القوة أمثال الأب الروحي للمحافظين الجدد في الولايات المتحدة الفيلسوف ليف شتراوس يعملون على تأسيس خطابات معينة حول مفهوم السلطة والتاريخ من خلال الحرب... ففي الحرب تتجسد مفاهيم ومضامين الهيمنة على الآخر بأقصى مضامينها وأكثرها بعداً عن النزعة الإنسانية.

في الحرب القاتل والمقتول، المنتصر والمهزوم، الاثنان معاً في جحيم النار، نار الدنيا، التي لا يجد القاتل «المنتصر» نفسه إلا في مستوى أقرب إلى الحيوانية الغرائزية العدوانية.

والحلم البشري البديل قد يتحقق إذا ما اعتقد البشر في الغرب والشرق بأن فلسفات تروج لفلسفة القوة والصراع والبقاء للأصلح أمثال العقيدة الداروينية الاجتماعية التي تأسست وتأصلت في العقيدة العسكرية لمجمل النخب السياسية الحاكمة في الغرب، والتي ما زالت مهيمنة للأسف في خطاب الجنرالات الكبار الموجهين للحروب والداعمين لشركات الموت، هذه الفلسفات هي في الحقيقة مصدر هلاك للقاتل والمقتول على المستوى الوجودي.

وإن الحروب كان بالإمكان أن تكون على وشك بلوغ عمرها الافتراضي بعد انتهاء الحرب الباردة، إلا إن نزعة الهيمنة وتقديس القوة وصرف الميزانية المالية الأكبر لها تبقى حاضرة وبقوة في البلدان الكبرى، وتبقى هذه السياسة فارضة نفسها على الميزانيات العسكرية للبلدان الصغرى ولكل الحركات المسلحة المشروعة وغير المشروعة في العالم.

منذ فلسفة الداروينية الاجتماعية التي نظّر لها سبنسر، ومفهوم الصراع الطبقي التي نظّر له ماركس وأنجلس ولينين وماوتسي تونغ وستالين، وفكرة «تأكيد الذات العدوانية» عند فرويد وقبل هؤلاء جميعاً فكرة البقاء للأصلح لتشارلز داروين... ومع كل جوقة المنظرين الغربيين للحروب والذين تفرخ دائما مخيلتهم العدوانية المريضة كل أنواع الإجلال والتقديس للقوة وكل التبريرات والتنظيرات من «المستكبرين» و «المستضعفين» معا والتي جميعها بلا استثناء تبرر اللجوء إلى القوة بحجة الدفاع عن الهوية والنفس والدين والثقافة.

هذا الشبح الكوكبي كله لا يمكن أن يوجه بوصلة البشر نحو برّ الأمان... فالمخيلة البشرية عند «المنتصر» و «المهزوم» المهووسة بفكرة القوة والصراع والحروب، هي كلها

مأزومة إنسانيّاً وأخلاقيّاً، كلها تمضي بفبركة الستريوتيبات عن نفسها وعن غيرها... الكل يمضي في لعبته الجهنمية وهي اللعب بالنار، في قتل البشر.... دون أن يشتغلوا بشكل جاد في قتل أوهامهم والعمل قبل كل شيء على كبح عدوانياتهم وحجز المناطق المعتمة في دواخلهم وإيقاظ دائرة السلام والنور والشراكة الإنسانية في ما بينهم.

ولعل بداية الخروج من نفق الحروب والصراعات وتقديس القوة هو تضافر العقلاء كل العقلاء في الغرب والشرق من أجل ضرب فكرة «العدو» في النظرة الداروينية الاجتماعية وأمثالها التي تروج بشكل عدواني وأرعن لفكرة البقاء للأصلح. يجب أن نسعى معاً لانتهاج فكرة تطور التعاون والشراكة الإنسانية والديمقراطية بين أبناء البيت الإنساني الواحد أو ما أسماه العالم الكندي جان ريليتفورد «الإيثار البيولوجي»، أو ما يسمّى بفكرة «تطور التعاون». أضيف إليها الحوار والتحالف الصادق والمكثف بين الحضارات والأديان والمستند إلى ميثاق مشرف أخلاقي عالمي يقره ويؤمن به الجميع.

في سلطة الحاكم والمحكوم

من النقاط الساخنة المَعيشة يوميّاً التي تشوه المشهد الإنساني في مجتمعاتنا هي العلاقة مع السلطة المرتكزة على نزعة الهيمنة. فالسلطة ضرورية لعدم الوقوع في الفوضى ولحفظ النظام المعقول.

والحديث هنا يجري عن مفهوم آخر غير المتداول في القاموس السياسي الدولي، السلطة التي نقصدها هي التي فتح آفاق حضورها وأسرارها ومخاطرها المفكر الفرنسي ميشال فوكو الذي قال: " السلطة متواجدة في كل مكان وزمان... وهي مشتتة ومتعددة البؤر وأنماط الاشتغال". بمعنى آخر تمتد على كل المساحات التي يتواجد فيها أمر أو إرادة القوة لدى المتسلط أو الحاكم، هي أداة جذرية لإخضاع المرؤوس للرئيس، الضعيف للقوي، الصغير للكبير، الآني للماضي. تبدأ داخل جدران العائلة لتمتد إلى الشارع وإلى كل مؤسسات الدولة والحكم وإلى سائر أطياف المجتمع المدني.

هي، بهذا المعنى، تمُارَس بشكل واضح أو قسري في مواقع ومواقف كثيرة، أحياناً يصعب الإمساك بها، لأنها لم تعد تعمل فقط انطلاقا من مركز موجود في أعلى هرم السلطة الرئاسية أو الحكومية أو البرلمانية أو القضائية أو الدينية، بل هي ممتدة ومتغلغلة في كل أنماط تفكير وسلوكيات البشر.

ولكونها كذلك، فهي في مضمونها ومعناها وبنيتها العضوية إكراهية غير ديمقراطية. الأمر الذي يجعلها تخلق البؤر المتوترة الحياتية والنفسية والعقلية في عالم السياسة والاقتصاد والإعلام والجيش والإيديولوجية والمعرفة والتربية والثقافة والحزب والدين والطائفة وغيرها.

والسلطة في الجانب الردعي والمظلم فيها، تتضخم دائرة خطرها في الأمكنة التي تتمركز فيها لعبة الهيمنة على الممتلكات والقدرات، على المال وصنع القرار السياسي، على القوة والمعرفة.

ففي عالم مغربن معولم يريد أقوى الأقوياء أن يفرض سلطته لا بل هيمنته على مقدرات الضعفاء. والضعفاء بدورهم يريد كل واحد منهم انطلاقا من موقعه أن يفرض هيمنته على محيطه. ولعل هذا يأخذ طابعاً أكثر تنظيماً وأكثر قوننة في البلدان المتقدمة، إلا أنه في هذا المجال " المقونن " وفي ذاك المجال الذي لا يخضع لآليات وتقاليد أخرى للهيمنة وللنزاعات، ينتقل وضع السلطة، وأستعير الكلام مرة أخرى من فوكو، من «الشكل القانوني للسيادة إلى الشكل الإستراتيجي للصراعات والمجابهات». وهذا الشكل إلى جانب الأشكال الأكثر بدائية أو الأوسع حضورا في مساحات العلاقات بين البشر لا يمكنه أن يعيش بدون تجديد عقيدة القوة المتسلطة في داخله وبالتالي استحداث التقنيات العسكرية والنفسية واستخدام ديكتاتورية سلطة التخلف والتقاليد من أجل الهيمنة... وهذا الذي يشعل الخلافات الحادة وبالتالي الحروب ويخلق النزاعات ويسبب الطلاق بين أعضاء الأسرة الواحدة ويجفف مصادر السلام والمساواة والمحبة بين البشر... وهذا بدوره ينعكس تكسيراً وتمزيقاً لثقافة الحوار والشراكة والسلام ولفكرة السيادة والحرية بين مكونات النسيج الحضاري لسكان شعوب الشرق والغرب معاً.

ولا مجال في رأينا للخروج من هذه الحالة الجهنمية المتعلقة بالسلطة، بعلاقة الحاكم بالمحكوم، بعلاقة كل أنواع الهيمنة بين البشر، إلا بمحاولة تفكيك وفضح هكذا نوع من السلطة في أماكن وأزمنة وجودها وهيمنتها. الضرورة تستدعي تغذية كل أنواع المقاومة الديمقراطية والسّلميّة والعقلانية داخل كل سلطة، وشرط كل مقاومة هو الحرية المسؤولة...

وهنا يبرز التصور المتفائل القائل بأننا لسنا ضد السلطة كسلطة إيجابية يتوجب وجودها للحفاظ على النظام وعلى شرعية القيم الإنسانية التي تنتج القيم المادية والروحية، وإنما ضد كل سلطة تقهر الحرية وتقتل ضوء التكافؤ والعدل والمساواة والديمقراطية الحق عند الجميع .

إما الفكر الأنسي وإما الكارثة

إن المسار الحالي المجتمعي للحضارة الكوكبية انطلاقا من النموذج المادي الاستهلاكي في الغرب والشرق ومروراً باستراتيجيات وسياسات متنوعة خاطئة حيال البيئة والاقتصاد والتكنولوجيا والقوة والسلطة، يمضي في مسار لا يوحي على الأمد القريب بنجاح السيناريو التفاؤلي، بل هو يسير في مسار خاطئ بما هو عليه من تقديس للمال وللسلطة وللفردانية الأنانية والاستسلام للذة حضارة «الشهوة»... فالمرض لا يطال فقط النموذج الغربي للتطور، إنما يفتك أيضاً في ممارسات وتصورات ثيوقروسطية نابعة من المؤسسات التقليدية الدينية وغير الدينية والتي تسكن بقوة في المدى الشرقي للكوكب.

لذا ليس هناك، على الأمدين القريب والمتوسط، ما يهم قوى العطالة الفكرية ولا سلطة المتسلطين في الغرب والشرق، ولا العدد الهائل من جيش الفساد والمفسدين القاطنين في الغرف البيروقراطية الحاكمة في البلدان المتخلفة والمتقدمة ولا في قلب كل المعايير في معظم التخصصات والمهن. حيث تجد القسم الأعظم من العلماء والباحثين والمدرسين والأساتذة والمهندسين والأطباء والفنانين وسائر المنتمين الى أهل المعرفة والتعليم والإبداع يعيشون في معظم أنحاء العالم في حالة من الضيق الماديّ، بينما نجد أن هناك جحافل من أنصاف المتعلمين والمتخصصين الذين يلجأون الى كل أنواع الاحتيال على القانون والتملق والسرقات ويتبوّأون أحيانا أعلى المناصب الإدارية في السياسة والتعليم وإدارات الدولة والمؤسسات الحزبية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، وهم يعيشون في بحبوحة مادية وفقر مدقع أخلاقي وروحي...

وتتحكم المافيات في اقتصادات الدول وتتنامى أنانية الشركات العابرة للقارات، إن الشبح الوحش يفتك بعقول ونفوس معظم البشر القاطنين على الكوكب الذين جعلوا من المال الإله الأرضي الذي تكاد تتمثل فيه كل معاني القوة والسلطة.

إن الطاقة المتوحشة جعلت فلاسفة الاقتصاد في كل النماذج المطبقة في الألفيات الثلاث من عمر الحضارات من المال وكأنه هو الألف والياء في الوجود.

أولئك الوحوش من البشر الذين يفتكون بثروات الطبيعة عليهم أن يغيروا مساراتهم الموغلة في الأنانية، والبراغماتية السيئة..

هؤلاء يسعون بما لديهم من قوة من أجل عدم تأسيس استراتيجية كوكبية جديدة للنمو لا بل للتناغم بين البعدين المادي والروحي في الشخصية الإنسانية، لأن في الاستراتيجية الجديدة عوامل ورؤى وأفكاراً واقتراحات عملية وبديلة وطرق جديدة لإدارة وتسيير الاقتصاد والسياسة وتوجيه الثقافة والروح والأخلاق.

في الاستراتيجية الجديدة هناك تغيير نوعي في دور العلم والتعليم والتقنيات وفي رسم الإستراتيجيات الفلسفية والسياسية لتنظيم المدينة الأرضية ولتجديد روحانيات القيم، لكي تتواصل بشكل أكثر نورانية وسلاماً مع المدى السماوي والكوني.

الاستراتيجية الجديدة تتطلب إقامة مجتمع ثقافي تكاملي يكوّن لمنظومة العلم والتعليم وللأخلاق والدين والمعتقدات والفلسفات الخيرة الأخرى مساحة إنسانية أشمل وأعمق، رسالة تستجيب لحاجيات المجتمع المابعدالصناعي: المابعدليبرالي والمابعداشتراكي، أو لعلها في المرحلة الانتقالية المزيج الإبداعي والعادل بين إيجابيات التجربتين معاً.

العالم بحاجة إلى استراتيجية فلسفية نهضوية روحانية ثقافية اقتصادية إنسانية حوارية تركز في المقام الأول على أنسنة المجتمعات وروحنة العلوم وعقلنة الأديان، ومنح الأولوية المطلقة لقدرات وطاقات الإنسان المبدعة الإيجابية...

منذ فجر الحضارة وتوق الإنسان العاقل ـ النقي في داخله، متوجّه نحو قيم

الخير والعدل والعمل والمعرفة والجمال والسلام الداخلي والتناغم الخلّاق بين الإنسان والطبيعة والله أو العقل الكوني في المفهوم البوذي.

فالبشريّة، كما تشير المجموعة الأكاديمية التي أسهمت في صنع كتاب (حوار الحضارات: المعنى، الأفكار، التقنيّات)، تعيش أمام «منعطفات مهمّة جداً لم تشهدها في كلّ تاريخها: إمّا الانهيار الشامل في حال تأجيج الصدام بين الحضارات أو الازدهار في حال تضافر جميع القوى لخلق ظروف ملائمة أكثر للشراكة العادلة. والمسؤولية لا تقع فقط على الحكومات وصناع القرار في أمكنة مراكز القرارات، بل على عاتق كلّ إنسان يعيش على هذا الكوكب».

الاستراتيجية الفلسفية التفاؤلية المنشودة يتوجّب أن تعطي الدور الأكبر لصياغة البدائل الحضارية للمبدعين الذين لا يعملون فقط على تأسيس الأفكار الخلّاقة والاقتراحات العملية المجابهة لقوى التسلّط والظلام والحروب، بل يسعون لتأسيس ميثاق أخلاق جديد للبشرية يحاول إنقاذها من كارثة حضارة الاستهلاك والشهوة وانفلات الغريزة العدوانية وعبادة المال والأشياء وتعميم ثقافة «اللاثقافة» في الفنون والجماليات وتسعى لاستغلال التواقين إلى المطلق ـ المتسامي من اجل استعادتهم من حراس العقائد الكبرى وتسلط المؤسسات الدينية، إستراتيجية تسعى إلى التجديد الدائم لتعميم وتعميق ثقافة الحوار والشراكة والتعاون بين بني الإنسان على هذا الكوكب.

المراجـــع

1. نـص مأخـوذ مـن نـص ترجـم لفرنانـد بروديـل مـن كتابـه قواعـد الحضـارات، النهـار اللبنانيـة، عـدد 8، آذار 2009، ص 15.

2. سرغـي كابتسـا. الديموغرافيـا ومسـتقبل الحضـارة الإنسـانية. نـص منشـور في كتـاب « حـوار الثقافـات: تجربـة روسـيا والمـشرق الغـربي» إصـدار المركـز الـدولي لعلـوم الإنسـان والبيـت اللبنـاني الـروسي. بـيروت 2002، ص. 130.

3. راجـع كتـاب: الأزمـة الشـاملة للحضـارة الغربيـة وروسـيا. مؤلّـف جماعـي بالروسـية. موسـكو 2009، ص 8 و9. (بالروسـية).

4. ألفين توفلر. الموجة الثالثة. موسكو 1999. ص 194 (بالروسية).

5. Claude_Levi_Strauss، The savage Mind. The university of Chicago Press، 1968, P. 223 225 _.

6. Relethford، John.H. The Human species and introduction to biological anthropology. Toronto, Mayfield publishing company, 1997, P. 114, third edition.

7. حـوار الحضـارات: المعنـى، الأفـكار، التقنيـات، تحريـر سـهيل فـرح وأليـغ كولوبـوف. دار عـلاء الديـن، 2008، ص. 11.

أزمة العقل الغربي

السـمة الاختزاليـة للعقلانيـة

خوليو أولالا Julio Olalla[*]

تحت عنوان أزمة العقل الغربي يتصدّى المفكر الأميركي اللاتيني خوليو أولالا لواحد من أبرز العناوين الإشكالية التي تقطعها الحركة الفكرية في الغرب. عنينا بها إشكالية المصالحة بين القيم الأخلاقية وثورة التكنولوجيا التي تجتاح بدايات القرن الحادي والعشرين وذلك من خلال الوصول إلى تكامل بين التركيز الشرقي على التأمل الروحي المتحد مع التركيز الغربي على الفهم التحليلي والعمل الفعّال. ما هي الأفكار الرئيسية التي سعى الكاتب إلى تظهيرها وما الذي دعاه إلى أن يرى إلى أزمة العقل الغربي على أنها أزمة متأتية من السمة الاختزالية للعقلانية؟..

هذه المقالة تحاول الإجابة على هذا السؤال المركّب انطلاقاً من فرضيتين تشكلان قوام المأزق الذي يعيشه عقل الغرب في أزمنة الحداثة وما بعدها، وهاتان الفرضيتان هما: العلموية والهيمنة على الآخر بقوة القهر.

«**المحرر**»

دعونا ننظر لبعض الوقت إلى النموذج الفكري الذي تروج له النزعة العقلانية التي سادت في الثقافة الغربية منذ زمن أفلاطون. بالطبع لا يمكننا أن نقلل من أهمية

---

*- مفكر وباحث من جمهورية التشيلي - مقيم في ولاية كولورادو - أميركا. هو مؤسس ورئيس شبكة نيوفيلد (The Newfield Network) من أعماله «من المعرفة إلى الحكمة: مقالات في أزمة التعليم الحديث» (From Knowledge to Wisdom: Essays on the Crisis in Contemporary Learning).

- نقلاً عن مجلة Oxford Leadership Journal كانون الأول 2009.

- العنوان الأصلي للنص: The Crisis of the Western Mind.

- تعريب: كريم عبد الرحمن - مترجم وباحث في التاريخ الأوروبي.

النتائج العظيمة التي توصلنا إليها من خلال هذا النموذج الفكري كما هو واضح من الإنجازات الاستثنائية للعلوم (وللفروع المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً كالرياضيات والمنطق)، وكذلك الآفاق التي فتحها استخدام الطريقة العلمية. لكن هذا التقدم الاستثنائي للعلوم الغربية يحمل معه فرضيتين جذريتين في غاية الأهمية على المستوى الإبستيمولوجي:

الفرضية الأولى هي العلموية ـ أعني الاعتقاد أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا ما علينا أن نتقبله على أنه حقيقي، وأنهما كذلك يحددان مجال ما يمكن لنا أن نعرفه. ما تعنيه هذه الفرضية هو أن كل شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا أو أي فرع آخر من فروع العلم وإلا فعلينا ألا ننظر إلى تجربتنا لذلك الشيء على أنها تجربة «موضوعية»، أما أمور مثل النزعة الروحية ـ التي ما فتئ العلم ينظر إليها بعين الشك إن لم نقل الاحتقار ـ بل وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيرات في كيمياء الدماغ الذي يتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو ـ بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

بالإضافة إلى ذلك، لا يكتفي العلم بحصر ما يمكننا معرفته، بل يملي علينا أيضاً كيف يمكننا معرفته. بحسب هذه الإملاءات فعلى المعارف التي نحصل عليها أن تمر بعملية صارمة تسير ضمن تعاليم دقيقة تفرضها الطريقة العلمية وإلا فإنها ستعتبر ذات أهمية ثانوية، هذا إذا لم تعتبر محض هراء. لهذه الطريقة معالم ثلاثة تحكمها: **الموضوعانية** (أي فرضية أن الكون موجود بشكل موضوعي ـ أي خارج ـ مدراكنا وأفكارنا ـ وأنه من الممكن استكشافه ومعرفته على أساس علمي)، و**الوضعية** (أي فرضية أن ما يمكننا قياسه ومراقبته ماديّاً هو فقط «الحقيقي» علميّاً)، و**الاختزالية** (أي فرضية أن التفسير العلمي يجب أن يسير في تفسيره للظواهر المعقدة من خلال تفسير الظواهر الأبسط، أو بكلمات أخرى: أن فهم الكل يجب أن يكون على أساس مجموع أجزائه).

لكن الالتزام البحت بهذه المبادئ يؤدي إلى استثناء جوانب واسعة من التجارب الإنسانية أو على أقل تقدير إلى الاعتقاد بأن الاستكشاف المنهجي لهذه الجوانب لا يمكن له أن يُعبتر «معرفة» بكل معنى الكلمة وبالتالي فإننا لا نقدر أن ننسب أي فضل علمي لهذا الجانب الإنساني فتظل رغبتنا الإنسانية العميقة في الوصول إلى الحكمة والكمال بدون تحقق.

أما الفرضية الإبستيمولوجية الثانية التي تكمن خلف النزعة العلمية الغربية فهي فرضية أن الهدف من تحصيلنا للمعارف هو التحكم بالعالم الخارجي، أو الهيمنة على الطبيعة كما أصر فرانسيس بيكون ـ مبتدع الطريقة العلمية ـ على القول مراراً وتكراراً. ما تعنيه هذه النظرة هو أن الكون مجرد «مصدر» يجب استغلاله إلى أقصى حد، وبذلك يصبح مركز اهتمامنا هو إيجاد الطريق الأمثل للوصول إلى هذه الهيمنة بشكل فعال. المفارقة في هذه المسألة هي أن هاجس السيطرة على الطبيعة يؤدي بنا إلى وضع يتزايد خطره، وفي المقابل تتناقص قدرتنا على السيطرة عليه. إذ إننا نبدو عاجزين تماماً عن كبح جماح ميلنا لتلويث غلاف كوكبنا الجوي، وتسميم مصادرنا المائية من بحيرات وجداول وأنهار، وتدمير غاباتنا، وإهلاك الحياة الحيوانية الغنية التي توارثناها على هذا الكوكب. لقد فقدنا وللأسف الشديد أحد أهم نظراتنا الفطرية إلى هذا العالم: إنه موطننا الذي نعيش وننتمي إليه والمكان الذي نرتبط به جوهريّاً ونشعر بالألفة معه.

أزمة الرأسمالية الحديثة

بنتيجة هذا الموقف الاستغلالي حيال العالم، صرنا نجيد أمرين: الأول هو الحصول على المعرفة والثاني يقوم على الاستخدام العملي الجيد لهذه المعرفة. لذلك فليس من المفاجئ أن نجد أنَّ التكنولوجيا وإدارة الأعمال هما القوتان المحركتان اللتان تشكلان حضارتنا، وبينما يتقدم بنا الزمن في القرن الحادي والعشرين فإننا نرى أن آثار هذه القوى قد هيمنت على كل جانب من جوانب حياتنا اليومية تقريباً.

لا يمكننا التشكيك في نجاح الاقتصادات المبنية على التكنولوجيا ـ أو بكلمات أخرى: الرأسمالية الحديثة ـ بقدر ما لا يمكننا التشكيك في إنجازات النموذج الفكري القائم على العقلانية العلموية الكامن وراءها. وحين أَذِن سقوط جدار برلين عام 1989 بنهاية الشيوعية وانهيار إمبراطورية الإتحاد السوفييتي بدا وكأن الرأسمالية قد انتصرت وباتت النموذج الذي لا يمكن تحديه مع استواء الولايات المتحدة على كرسي الصدارة في المجالات الثقافية والسياسية والتقنية والصناعية والعسكرية.

لكن السمة الجوهرية للرأسمالية الحديثة هي الالتزام العميق بالنمو لمجرد النمو والتراكم الذي لا حد له للثروة والسلطة من دون الكثير من الالتفات للقيم. وكما لاحظ الكثير من المعلقين فإن ما نشهده اليوم هو تعاظم الهوة بين الأثرياء والفقراء

يوميّاً بحيث أصبحت تنذر بالوصول إلى نقطة عدم الاستقرار (يمتلك في يومنا هذا حوالي ثلاثة في المائة من البشر نحو خمسين في المائة من الثروة البشرية) كما أن هاجس المؤسسات التجاري الوحيد اليوم ينحصر في غاية واحدة: كيفية دفع معدل النمو والربح إلى مستويات أعلى وأعلى. هذه السمة هي العكس التام للطبيعة التي تبدو وكأنها محكومة بقانون من التوازن الديناميكي الذي يفرض على عملية التطور أو التغيير أوقات حركتها وبطئها بل وحتى توقفها فلا تبدو الرأسمالية في يومنا هذا وكأنها تعترف بوجود نقطة تقول عندها: «هذا يكفي!».

أزمة الانفصال

التأثير الباهر للثورة الكوبرنيكية[1] على مجالي العلم والفلسفة، إلا أن الأمر بعد ذلك سينتهي بنا الى الحد الذي نجد فيه أنفسنا نقطن في كونٍ بارد لا هدف له ولا غاية، كونٍ ليس الوجود الإنساني فيه إلا ظاهرة عارضة للمادة نتجت عن صدفة كونية. هذا التصور هو من دون شك بعيد للغاية عن تصوراتنا السابقة لهذه الثورة عن كون منتظم قائم على تقدير إلهي. تصورنا الحالي لأنفسنا اليوم، هو أننا مجبرون على سكنى كون لا مركز له نحن فيه المخلوقات الوحيدة التي تتمتع بالذكاء، وبالشعور بوجود الغاية، ولكن في كون آلي صامت مجرد عن العقل والغاية.

في الكثير من الأزمنة السابقة كان البشر يتمتعون بشعور من الارتباط القوي مع العالم، كما يظهر ذلك جليّاً برغبتهم في الاستماع إلى الوسائل المتعددة التي تخاطبهم بها الطبيعة، حتى في القرون الوسطى التي ساد فيها الفكر المسيحي في الغرب كانت نظرتنا إلى العالم الطبيعي هي أنه تعبير عن مجد الإله ومحبته، ولكن اليوم وفي العالم المابعدكوبرنيكي نجد أنفسنا نعاني من وحدة كونية عميقة جدّاً حيث لم نعد نرى أن الطبيعة لديها أي شيء تقوله لنا إلا الصمت أمام عمليات السبر التحليلي التي لا تفتأ عقولنا «العلمية» تقوم بها، وبينما نسير على غير هدى في العالم المحكوم بأبعاد الزمان والمكان خاوين من أي بعد روحي في حياتنا نجد صعوبة متزايدة في فهم أنفسنا أو سبب وجودنا، لقد فقد الكون سحره وبريقه!

إن هذا الشعور العميق بالوحدة والانفصال غدا غير قابل للاستئصال على ما يبدو

---

[1] إكتشاف كوبرنيكوس لحقيقة أن الأرض ليست مركز الكون.

إذ راح يتسلل إلى أعمق نقطة في كياننا، حتى لقد صار من الممكن رؤيته في جميع مستويات حياتنا اليومية العملية كما هو الحال مثلاً مع وباء الكآبة الذي تفشى في الكثير من أرجاء الحضارة الغربية. يمكننا أيضاً أن نميز أعراض هذا الشعور بالوحدة من خلال فقداننا للحس الاجتماعي، بل وحتى بأي عمق في علاقاتنا مع بعضنا البعض. في الولايات المتحدة الأميركية مثلاً، يتزايد عدد الناس الذين يختارون العيش بمفردهم من دون تكوين عائلة، أما في المؤسسات التجارية فإننا غالباً ما نفشل في البحث عن حياة أسعد وبدلاً من ذلك يصبح هاجسنا الوحيد هو «أرباح أكبر وأسرع في أمَد أقصر» بغض النظر عن الكلفة التي تحملها هذه الأرباح سواء من ناحية إفقار العلاقات الإنسانية أو تضييع كرامة العمل نهائيّاً.

حتى الطب وبعض مدارس علم النفس قد أسهمت في شعورنا بافتقاد الصلة مع الكون وبالتالي الغربة فيه من خلال تجريد الإنسان من أي جانب روحي. لم نعد الآن نشعر باعتمادنا على بعضنا البعض وعلى الكون الذي كنا يوماً ما نرى فيه الأصل الخيِّر في جوهره الذي ننحدر منه. وبالنتيجة فقد تأثر كامل فهمنا لأنفسنا إذ فقدنا التوازن بين فرديتنا ومجتمعنا والطبيعة، وهي خسارة تسير يداً بيد مع الاختزالية التي قامت عليها العلوم الغربية، والتي ترفع من شأن الأجزاء على حساب الكل الذي تؤلفه هذه الأجزاء.

لقد عميت أبصارنا عن روابطنا المتعددة مع العالم وبدلاً من أن ننظر إلى الحياة كفرصة كي نخدم الآخرين فإننا نقع في مزاجية من الجحود. إذ نرى أنفسنا وكأننا الطرف الرئيسي المستحق للعطاء بينما نفشل أن نرتبط مع أي طرف آخر في علاقة تبادلية قائمة على المساواة ناهيك عن علاقة قائمة على الجود والكرم نعطي فيها من دون أن ننتظر بديلاً.

وبينما يتزايد شعورنا بالانفصال عن الطبيعة والمجتمع فإن شعورنا بالغربة عن أنفسنا يتزايد، وخصوصاً في ما يتعلق بمشاعرنا وأجسادنا.

قد تبدو هذه الظاهرة محيِّرة في عصر «العلاج النفسي»، لكن ربما من الواجب علينا أن ننظر إلى طلبنا المتزايد للعلاج النفسي بحد ذاته على أنه مقياس لمدى مرضنا العاطفي والجسدي. ما نواجه به شعورنا هذا بالغربة هو بالطبع حركة «المساعدة الذاتية» (help_self) الواسعة الانتشار اليوم، إذ كما يعلم أي مهتم بشراء الكتب فإن قسم المساعدة الذاتية في معظم المكتبات هو أحد أكبر الأقسام فيها، في مكتبة بارنز آند

نوبل (Barnes and Noble) في سانتا مونيكا، كاليفورنيا مثلاً يوجد على الأقل 57 رفّاً من الكتب المتعلقة بهذا الموضوع، أي حوال 522 قدماً من الكتب.

لا شك بأن هذا الطوفان من الكتب التي تحتوي على نصائح عن كيفية عيش حياتنا ليست كلها بعيدة عن الصواب، ومن الواضح أن الكثير من الناس يستفيدون بشكل حقيقي من هذا التوجه، لكن الكثير من التوجيهات في هذه الكتب تبدو وكأنها تهدف إلى تعليمنا وسائل للتحكم بأنفسنا واستغلالها بالطريقة نفسها التي كرسنا فيها أنفسنا للحصول على المعرفة اللازمة للتحكم بالطبيعة واستغلالها. لسوء الحظ فإن هذه الطريقة ليست فعالة لأنها تركز بالدرجة الأولى على هذه النفس المعزولة التي نحاول معالجتها. صحيح أننا أفراد متميزون نولد باستعدادات ونزعات محددة وخاصة، ولكننا ننسى أيضاً أن الثقافة والمجتمع والطبيعة نفسها كلها أبعاد لهذه النفس. إن إحدى العلامات المهمة لفقرنا العاطفي المتطرف هي انتشار فقداننا للشغف في حياتنا الخاصة والعملية. ذلك بأننا نروح ننظر إلى الشغف على أنه العكس التام للذكاء. ومن الشائع أن نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أناس ينظرون إلينا كمغفَّلين أو بسطاء العقول، لو نحن ملكنا الجرأة على إظهار شغفنا بأي شيء. يمكننا فهم الشغف على أنه تصرف صوفي روحاني يتألف بأدنى أشكاله من مَيْلٍ فطري إلى التوحد مع العالم. فسواء أفقدنا أنفسنا في مهمة نستغرق بكليتنا في أدائها أم ذُبنا مع شخص آخر، فإن الشغف يبدو كتجربة من التوحد مع محيطنا.

قد تولّد خدمة الآخرين هذا الشعور بالشغف إذ ننجذب إلى أن نكون أنفسنا على حقيقتها أثناء عملية توفير الدعم والمساعدة للآخرين، فالشغف إذن هو الشعور بالارتباط في أتم معانيه.

لا يختلف اثنان على أننا نحتاج إلى لحظات من الشغف حتى نعيش حياة صحية وسعيدة، لكن كيف لنا أن نشعر بهذا الشغف إذا كانت نظرتنا إلى أنفسنا مقصورة على كوننا نعيش بدون أي روابط في عالم لا معنى له؟ في الكثير من الأحيان فإن هذا الأمر لا يترك لنا مجالاً للشعور بالشغف إلا في الحدود الضيقة للممارسة الجسدية لا غير مما يضعنا في حالة من الجفاف العاطفي والروحي والشعور بعدم الرضا والسعادة.

أزمة التعليم

لقد تأثرت نظرتنا إلى التعليم بانتشار وجهة النظر العقلانية العلمية التي تحدثنا عنها، وكما

أن أساس المعرفة هو التملك والاستغلال، ومن بعد ذلك الاستهلاك، فكذلك التعليم كما نظّمناه في مدارسنا الحديثة، فإنه يتمركز على تملك المعلومات واستغلالها. ولكن حقيقة التعلم لا تتعلق بمجرد تجميع المعلومات وتطبيقها لإنتاج الأفعال الأكثر فعالية في العالم فحسب إذ إن هذه المقاربة الاختزالية للتعليم ليست إلا العدو اللدود للمثال التربوي التقليدي الذي ينظر إلى التعليم على أنه وسيلة لكي نعيش حياة أكثر حكمة وسعادة. لذلك لا ينبغي لنا أن نستغرب من نفور أولادنا التام من المدارس، إذ إنّها لا تعني لمستقبلهم شيئاً أكثر من الحصول على مجموعة من المؤهلات من دون عمق أو هدف أبعد من ذلك.

لقد تسببت هذه الأزمات التي نشأت عن العمل الظاهري التدريجي لهذه العوامل المهيمنة على الثقافة الغربية مع الافتقاد إلى التوازن الذي نشأ عنها إلى الانهيار الذي نراه في ورشات عملنا وبرامجنا التربوية، وهو الأمر الذي نعاني منه مرة تلو أخرى. قد لا تكون لتجارب «مدرب أنطولوجي» أي وضع أفضل في دراسة الحالة الإنسانية الحالية، ولكنها قد تمثل وجهة نظر تكاد تكون مفقودة من التفكير الماضي والحاضر في طبيعة المعاناة الإنسانية وأسبابها، والأهم من ذلك كله الطرق الممكنة للتخفيف منها.

نحن نسعى لمجهود مكثف لتجاوز هذه الجوانب غير المرَّحب بها من الحالة الإنسانية الحالية. وتكمن مهمتنا في تقبل المصاعب التي نواجهها في مزاج من الصدق التام والانفتاح. علينا أن نذكِّر أنفسنا أن المصاعب نفسها هي التي تحمل في طيَّاتها بذور التغيير.

انفتاح العقل الغربي

لم نكن نحن وحدنا من رأى إمكانية طريقة جديدة تخرجنا من الأزمة التي نعاني منها الآن، إذ توجد الكثير من المؤشرات إلى حدوث تغيّر في الوعي، وهي مؤشرات تدل على ما يمكننا أن نسميه: **انفتاح العقل الغربي**.

بناء على جهود مفكرين أمثال مارتن هيدغر وهانز جورج غادامير وويليس هارمان وأفكار كين ويلبر الاستثنائية، برز اتجاه فكري جديد يرفض بصراحة السمة الاختزالية التي تميز النزعة العقلانية، ويعارض الميل الجوهري فيها للمجانسة من خلال السعي إلى إعادة بعض الغنى والتنوع والتعددية إلى تجربة الإنسان. تمثل هذه الأفكار أول تحدٍّ جدي يواجهه التفكير العقلاني منذ موت سقراط!

في أماكن أخرى تظهر شقوق كبيرة في واجهة الحضارة الغربية، فقد بدأ عدد كبير من

الناس بالتوجه والانفتاح على تقاليد روحية ذات أصول شرقية مثل البوذية والهندوسية وكذلك فقد أصبح الشرق مصدر إلهام لتوسعة فهمنا للصحة والشفاء والطب.

في العقود الثلاثة الأخيرة برزت حركتان لا سابق لهما في التاريخ. الأولى هي الحركة النسوية التي نجحت بعد الانتقادات الراديكالية التي وجهتها سيمون دي بوفوار وبيتي فريدان ومجموعة كبيرة أخرى من رواد هذه الحركة لقمع النموذج الأنثوي والذي ساد تقريباً في جميع الحضارات عبر الخمسة آلاف سنة الأخيرة. لقد أشار الفيلسوف ريتشارد تارناس في آخر عمله الموقر: «شغف العقل الغربي» (The Passion of the Western Mind) إلى أن أزمة العقل الحديث نتجت عن أكثر من ألفي سنة من التفكير الذكوري الذي بدأ مع سقراط واستمر عبر العصور حتى وصل إلى أوغسطين وتوما الأكويني وكوبرنيكوس وديكارت وكانت وداروين ونيتشه وفرويد، ومن بعدهم الحشد الهائل من علماء الفيزياء والكيمياء والأحياء في القرن العشرين. يعتقد تارناس أن هناك الكثير من الإشارات إلى بروز مجموعة من القيم وأشكال الفكر الأنثوية التوجه، من بينها التركيز الجديد على قضايا المساواة بين الجنسين في الكليات والجامعات بالإضافة إلى توجه أكبر على الحدس والإبداع في مكان العمل بالإضافة إلى الأدبيات الناشئة المتعلقة بفرضية غايا[1] والجوانب الأنثوية للألوهيّة.

يقترح تارناس أننا في الواقع نمر بفترة هامة من البداية الجديدة، فبالإضافة إلى النقلة نحو قيم أكثر أنثوية فإننا نرى اهتماماً متجدداً بالقوى التي تفوق نزعة العلوم الاختزالية وخاصة الاهتمام بنموذج الأم العظيمة.

بدأت رايتشيل كارسون بإحداث تبدل جذري في كامل علاقتنا مع الطبيعة عززته الصور الملتقطة لكوكب الأرض من الفضاء الخارجي، كما توجد تغييرات تجري حالياً لا يمكننا إلا أن نحاول تخمين نتائجها مثل ارتباط ملايين الناس مع بعضهم البعض من خلال الإنترنت، وهو تقدم مدفوع بالتكنولوجيا لا مثيل له في التاريخ.

وكما هو الحال في أي ولادة، قد يكون الانتقال نحو المزيد من الانفتاح مؤلماً في البداية. ولكن علينا ألا نستسلم للشعور باليأس، وأن نتحلى بالشجاعة حتى لو كنا لا نعلم بالضرورة إلى أين تقودنا كل هذه التغيّرات. وكما هو الحال في يونس، الرمز التوراتي الأكبر للتحول، فنحن الآن في بطن الحوت من غير أن نعرف أين سينتهي بنا

---

[1]ـ **Gaia**: نسبة إلى **Gay**: المثلي جنسيّاً.

الأمـر يقينـاً، ولكـن علينـا أن نتحـلى بالإيمـان بأننـا عـلى الأقـل نسـير في الاتجـاه الصحيـح وسـط هـذه التطـورات المنفتحـة أمامنـا والتـي لا نسـتطيع السـيطرة عـلى الكثـير منهـا.

طريق جديدة

إذا كانـت هنـاك طريقـة جامعـة لوصـف عمليـة التغير العالميـة التـي نمـر بهـا اليـوم، فقـد تكـون بأننـا نشـهد اليـوم بـروز أدبيـات جديـدة تجـد جذورهـا في السـعي إلى إيجـاد تكامـل بـين النظرتـين الأنطولوجيتـين الشرقيـة والغربيـة. تتمركـز طـرق التفكـير والممارسـة الشرقيـة حـول الحكمـة وفـن العيـش مـن خـلال التفكـر والتأمـل والقـرب مـن الطبيعـة أو بشـكل عـام حـول مقاربـة للوعـي الإنسـاني تميـل إلى التصـوف وتهـدف إلى الاتحـاد مـع المطلـق.

أمـا في الغـرب فقـد ركزنـا لقـرون طويلـة عـلى فصـل أنفسـنا عـن العـالم، وراكمنـا مـن المعـارف لفهـم مصـادره واسـتغلالها بشـكل أفضـل (بمـا في ذلـك مـا يسـمى: «المصـادر البشريـة» في عـالم الأعـمال التجاريـة) وقـد تـم ذلـك مـن خـلال اسـتخدام طـرق علميـة عقلانية مـن التفكـير أثبتـت قدرتهـا الاسـتثنائية في إنجـاز هـذه الغايـة.

لا تعنـي انتقاداتنـا المذكـورة أعـلاه للتفكـير الغـربي الرفـض التـام لـه، فلـو كان الأمـر كذلـك فإنه سـيكون في غايـة السـخافة. لكننـا نفضـل المقاربـة التـي يدعـو إليهـا كـين ويلـبر وهـي **استيعاب** الطـرق الحاليـة مـن التفكـير والممارسـة و**تجاوزها**. مـا نسـعى إلى تحقيقـه هنـا هـو تحقيـق تـوازن أفضـل مـن خـلال الوصـول إلى تكامل بـين التركيـز الشرقي عـلى التأمل الروحـي المتحد مـع التركيز الغـربي عـلى الفهـم التحليلي والعمـل الفعال. سـيتغلب تكامل كهـذا على العـداء التاريخـي الذي لا داعـي لـه بـين هاتـين الطريقـين المفترقـين متنـاولاً الجوانـب الأفضـل مـن كلٍّ مـن التقليدين.

حتـى نكـون أكـثر دقـة فـإن مـا ندعـو إليـه هنـا، هـو الإقـرار بـأن عمليتـي الجمـع والتفرقـة تؤلفـان الجانـب الديناميـكي مـن كينونـة الإنسـان في هـذا العـالم، فحـين نكـون في حـال مـن الجمـع نتصـل مـع الوحـدة الكامنـة في العـالم. ولكـن طبيعـة هـذا الاندمـاج والجمـع تعنـي أننـا في الكثـير مـن الأحيـان لا نـدرك الطبيعـة الجوهريـة لهـذه الرابطـة. وكذلـك فحـين نصبـح مراقبين للعـالم، فإننـا نقـف بعيـداً عـن العـالم لفهـم وإنتـاج العمـل الفعـال. وهكـذا يتطلـب منـا فهـم القضايـا الملحـة في عـالم اليـوم التمكـن مـن هذيـن الجانبـين من هـذه العمليـة الديناميكيـة. كأن علينـا أن نـوازن بـين هذيـن الجانبـين مـع اعترافنـا بالعجـز أمـام الـسر المطلـق الكامـن خلفهـما.

حلقات الجدل

- **مدخل إلى منهج لنقد الغرب**
  قراءة في دراسات الشهيد الصدر
  مازن المطوري
- **نقد الأيديولوجية الليبرالية**
  آلان دي بينوا
- **فشل المثقفين الأوروبيين**
  يان فيرنر مولر
- **نقد المبنى التكويني للموجود الأنغلوسكسوني**
  عبد العالي العبدوني

مَدخل إلى منهج لنقد الغرب

قراءة في دراسات الشّهيد الصّدر

مازن المطوري[*]

يُقارب هذا البحث إشكاليات نقد الغرب في الفكر العربي الإسلامي الحديث. وقد استند في مسعاه إلى أحد أبرز المشروعات النقديّة المعاصرة، حيث اتخذ الكاتب من الدراسات والأعمال النقديّة للعلاّمة السيّد محمد باقر الصّدر حقلاً معرفيّاً لبلورة مدخل منهجي لنقد مكونات العقل الغربي.

سنقرأ فيما يلي مقاربة للمنهج النقدي الذي ظهّر من خلاله الشهيد الصّدر رؤيته للغرب فكراً وسلوكاً وأنظمة قيم. ولهذا سنجد أن الكاتب الشيخ مازن المطوري لم يشأ الوقوف على التظهيرات النقدية للموضوعات التي تناولتها أعمال الشهيد الصّدر، بقدر ما مضى إلى تظهير المنهج الذي تأسست عليه تلك الأعمال في سياق متاخماتها المعرفيّة النقديّة لبنية الفكر الغربي.

«**المحرر**»

يومَ رُغبَ إليَّ أن أكتبَ مقالاً يتناول نقد السيّد محمد باقر الصّدر للفكر الغربي أحسستُ بكبير الأزمة التي تحكمنا في تعاطينا مع الغرب، ذلك أن تعاطينا مع الغرب تغلب عليه نظرةٌ ضيّقةٌ، فضلاً عن حاكمية الخيار السياسي، ومن نتائج ذلك الأحكامُ التعسّفيّة التي نَسِمُ بها الأفكار والتجارب والرؤى التي قدمتها شعوب غرب المعمورة. ولعلّ المنشأ في ذلك كلّه هو ما سوف أُشير إليه في مطلع هذه المقال، أعني مشكلة غياب المنهج وعدم الوضوح في الرؤية، فضلاً عن الشعور بالخوف والريبة إزاء كلّ فكرة يُصَدّرها لنا الغرب، وهذا بدوره ناشئ عن عوامل لسنا بصددها.

---

*ـ باحث وأستاذ في حوزة النجف الأشرف ـ العراق.

بناءً على ذلك وجدت أنّنا لسنا بحاجة لتظهير نقد السيد الصدر لفكر الغرب بقدر ما نحتاج إلى تظهير المنهج الذي انطلق منه الصدر في نقده، وإلى طريقة التعامل التي مارسها في أعماله الفكرية وهو يتناول مقولات مفكّري الغرب، والغاية التي كان يسعى لأجلها. فبدلاً من الوقوف مليّاً عند نقد الصدر لاقتصاد الغرب أو لفلسفته أو مقولات الأخلاق والسياسة وحركة التاريخ، الحريّ بنا الوقوف عند المنهج في ذلك النقد، وهكذا كان.

وعلى وفق ذلك جاءت هذه الأوراق التي أعترف بنقصها وحاجتها للمراجعة والتتميم، فلا يدعي الكمال سوى مغرور أو صاحب (أنا) منتفخة. وأعني بـ(الأنا) هنا مدلولها الأخلاقي لا المدلول الذي يتحدث عنه الصدر، عندما جعلها عنواناً في بعض حلقات مشروعه الفكري: (فلسفتنا)، (اقتصادنا)، حيث كان يشير بها إلى الهوية والعودة إلى الذات.

فإذن هذه الأوراق مدخل لنقد الصّدر للغرب ولا تدخل في تفاصيل نقده، فلذلك قصّة أخرى تحتاج جهوداً كبيرةً ممن لهم رسوخ في الفهم.

ما هو المنهج الأسلم في قراءة الغرب ونقده؟

من الصعوبة بمكان الإجابة عن هذا التساؤل، والانسياق خلف الأجوبة الجاهزة والعفوية يوقعنا -كما فعل بالكثيرين - في منزلقات ووديان تخلّف آثاراً مدمّرة، لا تقتصر تداعياتها على الفكر وإنّما تمسّ الواقع بالصميم.

إن التعاطي مع فكر الغرب ونقده يمثّل إشكاليّة كبيرة في عالمنا الإسلامي، ولا تقف هذه الإشكالية عند بُعدٍ من أبعاد مُنْتَجِ الغرب، بل تمتد لتشمل كل الأبعاد: السياسية والاقتصادية والفلسفية والاجتماعية، ولا تنحصر كذلك في فئة من الناس دون أخرى، بل تشمل الاتجاه الديني كما تشمل غيره.

لعلّ المطالعة الاستقرائية للكتابات التي تعاطت مع فكر الغرب توقفنا على اتجاهات ثلاثة انطلقت في تعاطيها مع المنجز الغربي بأبعاده المختلفة من إشكالية مزمنة، هي أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص:

1ـ ينظر أصحاب الاتجاه الأول إلى الغرب ككل غير قابل للتفكيك والتجزئة؛ فهو

هوية واحدة موحّدة، تمثل عنوان الغازي المستعمر، الذي تجب مجافاتُه والقطيعةُ معه، والتعامل مع عطائه بحذر الشعوب المقهورة.

2 - بينما ينظر أصحاب الاتجاه الثاني رؤية معاكسة للاتجاه الأول وإن اتفقوا في الانطلاق من أزمة الهوية، حيث يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة التعامل مع هوية الغرب الواحدة الموحدة بوصفها كلاً غير قابل للتجزئة والتفكيك، ولكنه المنقذ المستنير الذي يجب اتّباعه حذو القذّة بالقذّة. فحتى نواكب حياة (البشر) ـ كما يقول هؤلاء ـ لا بد لنا من الأخذ بكل إنجازاته ومنتجه مأخذ الوالِه لفُضْلى الحياة.

وقد تمثّل هذا الاتجاه في كتابات قطاع كبير في العالم الإسلامي من الذين دعوا إلى اللحوق بركب حضارة الغرب على كافة الأصعدة، حتى عرفوا بدعاة التغريب. والأسماء في ذلك كثيرة ومعروفة فلسنا بحاجة لاستعراضها أو لِنقْل نصوصهم. ففي تصور هؤلاء الباحثين أن المرجع الوحيد لخروج البلاد العربية والإسلامية من واقعها المرير والمتخلّف في شتى المجالات هو اللحوق بالغرب، واعتبار مفاهيمه الملاذَ الآمن في ذلك النهوض المنشود، فالحداثة والتحديث والتنمية والنهضة في فكر هذا النمط من الناس يجب أن تكون امتداداً للغرب، وهو مرجعية كل ذلك.

وقد أثبتت الوقائع والأحداث أن هذا النمط من التفكير طوباوي وبعيد عن واقع الشعوب الإسلامية سيوسيولوجيّاً وتاريخيّاً. ذلك أن جزءاً كبيراً من حداثة الغرب تحقق عن طريق استعمار الشعوب وقهرها ونهب ثرواتها وامتصاص دمائها. ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يحدث في العالم الإسلامي. وفضلاً عن ذلك فإن أفكار وتجارب الغربيّين تشكلت في أرض ثقافية مناسبة لها وبالتالي فلا يمكن تعميمها على كل الشعوب والبلدان، ومما يشهد على ذلك أن الشعوب والدول الغربية نفسها مختلفة بينها فيما يرتبط بالممارسة والتجارب السياسية والاقتصادية ومنظومات القيم والأفكار وإن جمعتها أُطر عامة.

3 ـ انطلق الاتجاه الثالث من أزمة الهوية نفسها التي صدر منها الاتجاهان الآخران، ولكنه - وهو اتّجاه احتل مساحة واسعة في العالم الإسلامي - دعا إلى تجزئة عطاء الغرب ومنجزه، فلم ينظر للغرب ككل لا يقبل التجزئة، وإنما دعا إلى الأخذ بمنجزاته العلمية والتكنولوجية والحياتية ونبذ عطائه وتجربته السياسية والاجتماعية والقيميّة.

وبتعبير آخر: إن أنصار هذا الاتجاه التفكيكي دعوا إلى نبذ كلّ ما يرتبط بمقولة العقل العملي وما ينبغي وما لا ينبغي فعله من مُنتَج الغرب. في إطار هذا الاتّجاه كتب سيّد قطب قائلاً:

«إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له ـ ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها ـ فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها، ولا التوجهات الكليّة الناشئة منها- إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي قديماً وحديثاً، متأثرة تأثيراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها - إن لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً وخفيّاً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص...

إن حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا التفسيرات الفلسفية للإنسان نفسه ونشأته وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعاً، ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهودية العالمية..»[1].

وهكذا نجد أتباع هذا الاتجاه يقرّرون أن الإنسان فيما يرتبط بمقولات العقل العملي لا بدّ أن ينبذ فكر الغرب وهويته ومنتَجه، أما فيما سوى ذلك من علوم ومنجزات وتقنيات فلا ضير من الأخذ بها وإقامة الحياة عليها.

ومن الواضح لنا ونحن نستعرض هذا الاتجاه المفكِّك بين مُنْتَج ومُنْتَج لواعية واحدة أنه لا يصدر عن تأسيس واضح ومنهج مؤسّس، وإنما هاجس الهوية والعاطفة، فضلاً عن الغيرة الدينية والأخلاقية - وهي محمودة على كل حال- تلعب دوراً كبيراً في هذا التعاطي التفكيكي مع منجز الغرب.

المنهج الأسلم

لم يرتض الشهيد الصّدر كلّ المناهج المتقدمة في التعاطي مع فكر الغرب، ذلك أن الأخذ بتلك المناهج يجر المشاكل الكثيرة، فضلاً عن افتقارها لأساس منهجي ثابت

[1]. معالم في الطريق، سيّد قطب: 127- 129، بتصّرف، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة 1399هـ- 1979م.

وهوية تنطلق منها، وإنما رأى أن المنهج الأسلم في التعاطي مع فكر الغرب لا بد أن يكون المنطلق فيه الإنتاج الداخلي وإبراز الأنا الفكري، وكما سار على ذلك في مختلف مؤلفاته. فالقاعدة التي ينطلق منها الصدر في تعاطيه مع نتاج الغرب لا تتضمن أزمة هوية، وإنما ينطلق من مسلّمة أن الإنتاج المعرفي الداخلي هو السبيل الوحيد والصراط السّوي لتحقيق هويتنا، وأن التعاطي النقدي والحواري مع فكر الآخرين هو الذي يجتاز عقدة الشعور بالدونية أمامهم. ففي تشخيص الصدر أن أزمة المعرفة في العالم الإسلامي تكمن في غياب الإنتاج الداخلي الذي يحقق الذات، فضلاً عن استيراد مناهج الآخرين ورؤاهم المنتَجَة ضمن الإطار المناسب لمناخاتهم.

وعلى وفق هذه المسلّمة سار الشهيد الصدر في مشروعه الفكري في مختلف كتاباته التي تناول فيها بالنقد والتحليل والتمحيص رؤى وأفكار الغرب كـ: فلسفتنا واقتصادنا والأُسس المنطقية للاستقراء، والسنن التاريخية في القرآن الكريم، وغيرها.

إشكالية التبعية المنهجية

فضلاً عن تشخيصه لأزمة الهوية التي عانت منها اتجاهات التعاطي مع فكر الغرب، وضمور الذات، رأى الصدر في توجهات أخرى حاولت الخروج عن منتَج الغرب أنها لم تستطيع أن تنفذ بجلدها عن مشكلة الوقوع في شراك الغرب مجدداً بسبب التبعية في المنهج، فاستيراد المنهج، حتى مع اختلاف المادة والتجربة التي تصاغ به، والواقع الذي يكون مسرحاً لتطبيقه، لا يغيّر من واقع المشكلة وجوهرها شيئاً، وإنما يعني الوقوع في مركب الأزمة نفسها: الهوية/ الدونية/ التبعية.

وقد عالج الشهيد الصدر إشكالية المنهج في كتابات متعدّدة سيّما في كتابيه القيّمين (اقتصادنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء). وفي خصوص الأخير فقد قدم منهجاً في الابستمولوجيا ألقى بظلاله على مختلف صنوف المعرفة، الدينية واللاهوتية، والفلسفية وقضايا العلوم، وحقّ له أن يتربّع على عرش المعرفة إلى جانب المناهج والنظريات الأخرى، كما سنأتي على ايضاحه مجملاً.

وعلى مستوى المنهج الاقتصادي رأى الصدر أن تجارباً سياسيةً عديدةً في داخل العالم الإسلامي حاولت الاستقلال عن التبعية السياسية الغربية، وعن سيطرة الاقتصاد الأوربي الذي يمتص خيراتها، وذلك من خلال الاعتماد على القدرات الذاتية في التطوّر

الاقتصادي، والتغلّب على مظاهر التخلّف المتعددة، والسير في طريق التنمية الشاملة، ولكنها من الناحية العملية فضلاً عن النظرية، لم تستطع أن تخرج عن الفهم الغربي للمشكلة في أبعادها المختلفة السياسية والاقتصادية، فسلكت المنهج الأوربي نفسه سيّما في الاقتصاد.

وبسبب من هذا السلوك والتبعية المنهجية، وجدت هذه التجارب نفسها أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الأخذ بالاقتصاد الحر القائم على الأساس الرأسمالي، وإما الأخذ بالاقتصاد الاشتراكي. فذهبت تجارب صوب الأخذ بالاقتصاد الحر بسبب نفوذه في عالم الحياة، ورأت في شيوعه في دنيا الغرب مبرّر نجاح، فيما جنحت تجارب أخرى للأخذ بالاقتصاد الاشتراكي لأنها وجدت فيه النقيض للاقتصاد الأوربي، وهو ما يدعمها في كفاحها في سبيل التخلص من السلطة السياسية التي تحكم البلدان الرأسمالية.

أما نتيجة هذه التجارب فكانت أن وجدت نفسها في أحضان الهيمنة الغربية التي فرّت منها، والسبب في ذلك يرجع بحسب تشخيص الصدر إلى التبعيّة في المنهج، فضلاً عن الفشل في مجال التطبيق لكلا المنهجين الاقتصاديين في هذه التجارب السياسية.

وعلى مستوى التبعية في المناهج السياسية والتي أعادت حركات التحرّر السياسي والنهضة في البلاد الإسلامية لأحضان الغرب، في الوقت الذي حاولت فيه التخلّص من تلك التبعية، فقد تمثلت في تلك التجارب التي اتّخذت من القومية العربية شعاراً لها. ذلك أن أصحاب هذه التجارب، وبسبب الشعور النفسي الذي عاشته الشعوب الإسلامية تجاه الاستعمار وما استتبعه من شك وريبة واتهام وخوف وتوجّس من كل شيء يمت للغرب بصلة، ناتج عن تاريخ مرير وطويل في الكفاح ضد الاستعمار والاستغلال، أصابهم الانكماش من كل شيء يرتبط بدول الاستعمار حتى فيما يتعلق بالجانب التنظيمي الحياتي في البلاد الأوربية مهما كان صالحاً وجيداً في نفسه ومنفصلاً عن الاستعمار سياسيّاً.

وقد أفرز هذا الانكماش عدم تفاعل أصحاب تلك الحركات التحرّرية مع كل النظام الحياتي والتنظيمي في الغرب، ووجدوا أن يقيموا نهضتهم التحرّرية وكيانها على نظام لا يمت لبلاد أوربا والاستعمار بصلة، فاتخذوا من القومية فلسفةً وقاعدةً في البناء الاجتماعي والتنظيم السياسي. ولكنّهم لما وجدوا أن القومية ليست سوى رابطة دم ولغة

وتاريخ ولا تتضمن أيّ فلسفةٍ أو دلالات عقيدية، وإنما هي بطبيعتها حيادية تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والرؤى المذهبية والدينية، عمدوا إلى صياغة تلك القومية بوجهة نظر عن الكون والحياة تفلسف لهم القومية وتجعلها صالحة للتنظيم الاجتماعي والسياسي، ولذا نادوا بالاشتراكية العربية.

وهنا عادت هذه التجارب إلى النقطة نفسها التي هربت منها، ذلك أن وَسم التجربة بالاشتراكية العربية لا يعبّر إلا عن زيف ظاهري وشكلي، أما المضمون والجوهر فهو التبعية للغرب في رؤيته السياسية، إذ أن توصيف الاشتراكية بالعربية لا يغيّر من واقع الاشتراكية شيئاً، الاشتراكية التي هي واجهة الأجنبي، ومجرّد إضافة كلمة العربية للاشتراكية لا يميزها عن الاشتراكية السوفياتية أو الصينية أو الكوبية أو غيرها من الاشتراكيات، لأن المضمون واحد.

وهكذا نجد أن هذا التخبط في التجارب الاقتصادية والسياسية ناجم عن إشكالية في المنهج المتبع، وهذه الإشكالية تتمثّل في التبعية للغرب واقعاً وتطبيقاً على الرغم من أن المنطلق والمبتغى هو الخروج من إطار التبعية السياسية والاقتصادية للغرب[1].

أما على مستوى العلوم الطبيعية والتجريبيات واللاهوت، فقد ابتكر الشهيد الصدر نظرية ومنهجاً جديداً جعل التعاطي مع العلوم التجريبية في مصافّ واحد مع اللاهوت والميتافيزيقيا، بحيث يكون الأساس المنطقي للإيمان بالطبيعيات نفسه مبرراً للإيمان بالله تعالى والغيب والميتافيزيقيا، ورفض أحدهما يستلزم رفض الآخر، كما شرح ذلك مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

عقلانية الصدر / قيمة العقل

وحتى نستكمل هذه النقطة المتعلقة بالمنهج ودوره في النتائج، لا بد من الإشارة ونحن بصدد الحديث عن الأسس المنطقية للاستقراء إلى أن السيد الصدر في كتاب (فلسفتنا) أشار إلى أنّ المنهج الذي يبرز (الأنا) الفكري ويحقّق الهوية هو المنهج العقلي والطريقة العقلية في التفكير[2]، وهذا هو المراد بعقلانية الصدر، بمعنى اعطاءه قيمة للعقل ومدركاته، سواء في مجال البحث الميتافيزيقي واللاهوتي، أو في مجال البحث

---

[1]. اقتصادنا، محمد باقر الصدر: 17 فما بعدها، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الأولى 1424هـ.
[2]. فلسفتنا، محمد باقر الصدر: 62، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الأولى 1424هـ.

الابستمولوجي (نظرية المعرفة)، وكذلك فيما يرتبط بالتحليل الاجتماعي والتاريخي. ذلك أن بعض المفكرين المسلمين الذين تعاطوا مع فكر الغرب قد وقعوا في إشكالية منهجية عندما تصوروا أن منهج التفكير العام في الإسلام هو المنهج الطبيعي التجريبي، وقد نسبوا ذلك للقرآن الكريم بوعي وبغير وعي، ودون أن يلتفتوا إلى أنهم يسايرون المناهج المادية التي ترفض الميتافيزيقيا والألوهية.

أما السيد الصدر في تعاطيه مع فكر الغرب فلم يجد حرجاً في إعلان أن منهج الإسلام العام وطريقته في التفكير هي الطريقة العقلية، على الرغم من أن المعرفة الغربية في العصور المتأخرة شهدت كساداً في المنهج العقلي فيما صار التمركز باتجاه المنهج التجريبي، كما ولم يجد حرجاً في إعلان أن مفهوم حضارتنا عن العالم والوجود مفهوم إلهي، بالرغم من أن توجهاً كبيراً في الغرب انتهى من تأليه الإنسان إلى مسألة موت (الإله).

فهذه التداعيات في دنيا فكر الغرب لم توجد هزّةً في نفس الصدر كما أوجدتها في نفوس آخرين من الكتّاب العرب والمسلمين، عندما صرّحوا أن البحث في الإلهيات والميتافيزيقيا ينحصر باستخدام المنهج الحسي التجريبي الذي يستخدم في مجال اكتشاف الطبيعة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ادّعوا أن المنهج القرآني في الإلهيات ينحصر بقراءة الطبيعة وعالَم الخَلق.

فالسيد الصدر وعلى الرغم من أنه قد أسس منطقيّاً لمنهج البحث الطبيعي والتجريبي، وجعل هذا البحث مع مسألة الألوهية يمتلكان أساساً منطقيّاً واحداً، بنحو يقف الباحث فيهما على مفترق طرق؛ فإما الإيمان بهما معاً، وإما رفضهما معاً، ولا يمكن التفكيك في الإيمان، إلا أنه ومع ذلك كله بقي مصرّاً على المنهج العقلي في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم والوجود.

وعلاوة على ذلك، فالسيد الصدر وفي إطار بحثه اللاهوتي عن مسألة إثبات الصانع، قد أشار عند حديثه عن الدليل الفلسفي على إثبات الصانع، إلى أن القرآن الكريم - وخلافاً لأولئك النفر من المفكرين المسلمين- تناول هذا الدليل الفلسفي وقضاياه في عدد من آياته[1].

[1]. المرسل والرسول والرسالة، الفتاوى الواضحة، محمد باقر الصدر: 56-57، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الأوَلى 1423هـ.

فعقلانية الصدر تكمن في إعطاء قيمة للعقل ولمدركاته وتأكيده أنّ المعرفة العقليّة تحظى بالثقة. ولم يتزعزع هذا الايمان بالعقلانية عند الصدر بالرغم من ولوجه صلب البحث في التأسيس لمنطق التجريب والاستقراء.

وبتعبير آخر إن الصدر لا يرى ذلك الانفصام الذي أوجدته العدمية بين الايمان والمعرفة، وذلك بإعطاء قيمة للعقل ومدركاته البديهية من جهة، وبالتأسيس لمنطق الاستقراء العلمي من جهة ثانية.

ومن كل ما تقدم يمكننا أن نقول: إن هناك نقطتين أساسيتين ومرتكزين اثنين في تعاطي الصدر مع فكر الغرب ومنجزه الحضاري وصرحه الفكري، تتمثلان في تجاوز أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص والانبهار، والاستقلال في المنهج، ليتجاوز بذلك إشكالية التبعية المنهجية.

وعلى وفق ذلك فعندما نتحدث عن نقد الصدر للغرب، فإننا نتحدث عن العقلانية التي يشترك فيها الصدر مع الحداثة، بمعنى إعطاء قيمة للعقل ولمدركاته والوثوق بها، وكذلك عن العودة للذات وإبراز الأنا، بكل ما يعنيه ذلك الإبراز من استخدام العقل وتفعيل قيمته وحركيته، فضلاً عن نقد الآخر نقداً حراً يتجاوز أزمة الهوية والانبهار.

بين الأصالة النقدية والنزعة التلفيقية

في إطار تفاعل المفكرين العرب والمسلمين مع فكر الغرب ظهرت تيارات فكرية متعددة، قامت في جوهرها على أساس التوفيق والتلفيق بين الموروث العربي الإسلامي من جهة والمنتج الغربي من جهة ثانية، اعتماداً على المناهج الوضعية في صياغة وبلورة المفاهيم، فضلاً عن المنهج، فبرزت في ظل هذا التدافع والتفاعل تيارات اليسار الإسلامي التي تقاسمتها توجهات مختلفة كتوجهات الدكتور علي شريعتي وتوجهات الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد عمارة في حقبة زمنية معينة، وغيرهم.

وإلى جانب ذلك برزت تيارات حاولت التوفيق بين الماركسية والإسلام، فيما ظهرت توجهات حاولت صياغة فلسفة وجودية عربية كما تجلى ذلك في مساعي الدكتور عبد الرحمن بدوي.

وواضح أن التلفيق بين الأفكار والمنتَجات المختلفة البيئة الثقافية والفضاء المعرفي

الـذي ولـدت فيـه، لا يقـوم عـلى منهـج واضـح، بقـدر مـا يقـوم عـلى تهجـين للفكـر ينتـج تضخـماً في الكلـمات وخـواء في المعنـى، فضـلاً عـن المجازفـات الفكريـة والتشـوهات المعرفيـة والعقيديـة التـي تحصـل بسـبب النزعـة التلفيقيـة.

في قبـال ذلـك كلـه، كان منهـج السـيد الصـدر أبعـد مـا يكـون عـن النزعـة التوفيقيـة والتلفيقيـة، وإنّمـا اعتمـد النقـد كأسـاس. فالصـدر كان قـد حـدد في الأصـل اطـاراً معرفيـاً للطـرح الإسـلامي عقيـدة وفكـراً، منطلقـاً في ذلـك كلـه مـن مفاهيـم الإسـلام ذاتـه كالتوحيـد وخلافـة الإنسـان وعقيـدة المعـاد، وطـرح في ضـوء هـذه المفاهيـم علاقـة الفكـر بالتاريـخ والمجتمـع، مؤصـلاً للواعيـة في علاقتهـا مـع حركـة التاريـخ، ونقـد العقـل، ومناهـج العلـوم الإنسـانية واللاهوتيـة.

فالسـيد الصـدر وخلافـاً لآخريـن مـن تيـار المحدَثـين، كأمثـال محمـد عابـد الجابـري وعبـد اللـه العـروي وعبـد الرحمـن بـدوي ومحمـد أركـون وفـؤاد زكريـا وطيّـب تيزينـي، وغيرهـم، ولـج أُفقـاً جديـداً في ميـدان البحـث الفلسـفي والفكـري بشـكل عـام، فلـم يسـتخدم مفاهيـم الحداثـة والفلسـفة الغربيـة في دراسـته للتاريـخ والـتراث الإسـلامي والعقيـدة الدينية الإسـلامية، فابتعـد بذلـك بالتاريـخ والديـن عـن مذاهـب الوجودية والماركسـية والبنيويـة وغيرهـا مـن تمظهـرات الفلسـفة الغربيـة، لإيمانـه باختـلاف الفضـاء النموذجـي لـكل ميـدان.

إن منهـج الصـدر في دراسـاته المتنوعـة قـد اتسـم بالأصالـة والأمانـة للميـدان الـذي مـارس النشـاط الفكـري والثقـافي فيـه، ولم يخـرج لنـا مزيجـاً تلفيقيّـاً لا ينتمـي للـتراث ولا للمعاصرة، كـما نـرى في أعـمال الكثيريـن والإصـدارات المتتابعـة الظهـور كل يـوم، فالصـدرُ لم يصـدر في طرحـه لعلاقـة الفكـر الإسـلامي بالفكـر الغـربي مـن موقـع العاطفـة، ولا الانفعـال أو الانبهـار والتبعيـة والتقليـد مفاهيـم ومنهجـاً، وإنمـا كان يصـدر في كل ذلـك عـن تأسـيس وتأصيـل علمـي ونقـدي.

إبراز الأنا ونقد الآخر

أسـلفنا أن توجـه السـيد الصـدر في تعاطيـه مـع فكـر الغـرب قائـم عـلى مسـلّمة أن الإنتـاج الداخـلي (إبـراز الأنـا) هـو المنهـج الأسـلم والطريقـة الفضـلى في التعاطـي مـع فكـر الغـرب، وأن هـذا الإبـراز هـو الـذي يتجـاوز أزمـة الهويـة، أمـا عقـدة الشـعور بالدونيـة أمـام الآخريـن فتجاوزهـا يكـون مـن خـلال التعاطـي النقـدي والحـوار الفكـري مـع الآخـر. وعـلى أسـاس

هاتين الركيزتين سار الشهيد الصدر في مشروعه الفكري وفي مختلف مؤلفاته، التي تناول فيها المشروع الحضاري بأبعاده المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والخلقية وغيرها.

ومن الواضح أن إبراز (الأنا) الحضاري في الإسلام ونحن أمام نصوص متناثرة في القرآن الكريم والسنة الشريفة، إبرازاً في مختلف المجالات، يتطلّب احاطة وشمولية وجهداً نظريّاً تنوء به العصبة أولو القوة، وقد عمل الشهيد الصدر في هذا الميدان وهو الفارس الوتر، وأخرج لنا أعمالاً سارت في هذين الخطين المتوازيين: إبراز الأنا، ونقد الآخر، كما نلاحظ ذلك في كل من: فلسفتنا، اقتصادنا، الأسس المنطقية للاستقراء، الإسلام يقود الحياة، والسنن التاريخية في القرآن الكريم. ففي هذه الأعمال قدم لنا الصدر التصورات الإسلامية المتكاملة الأسس في شتى المواضع التي تناولها بحثاً وتعميقاً وتأصيلاً، وأعطانا نظريات متكاملة في مقومات النهوض الحضاري، حتى أضحى المُنظِّر الرائد للنهضة الإسلامية.

لقد انتقل الصدر في كتاباته من التعامل مع الإسلام كنصوص إلى عرضه كنظرية متكاملة، ذلك أن المجتمع المسلم في عصر نزول الوحي: التشريع والنص قد عرف الإسلام من خلال تطبيق تشريعاته وتعاليمه على أرض الواقع، حتى فيما يرتبط بالجوانب الاجتماعية، والجوانب الأخرى ذات الدلالات العامة. فالرسول صلى الله عليه وآله لم يطرح الإسلام كنظريات عامة وإنما طرحه من خلال تطبيق خارجي وتشريعات حسب الحاجة ومتطلبات الحياة الجديدة التي عاشها المجتمع المسلم والتي كان يقودها بنفسه، ولذا لم يكن المجتمع أو آحاد المسلمين بحاجة إلى تصور النظرية والإحاطة بأبعادها المختلفة. ولكن في مثل زماننا وبعد انحسار الإسلام عن مسرح الحياة والتطبيق، ومواجهة الإنسان المسلم لمختلف النظريات المذهبية والعقائدية والأيديولوجيات المختلفة، صارت ضرورة ملحة إلى عرض الإسلام كنظرية متكاملة، وكذا لأجل مواجهة النظريات المختلفة، وهذا ما عمل عليه السيد الصدر في كتاباته المختلفة، فقد أراد أن يطرح التصورات الإسلامية المتكاملة في المجالات المختلفة التي تناولها، فإبراز الأنا يتطلب القيام بكل هذا المجهود النظري والفكري الدقيق. وقد جمع السيد الصدر وهو يعمل على هذا المجهود بين الريادة العلمية وسحر البيان وعمق الطرح.

أما نقد الآخر، فهو مجهود يحتاج لاستيعاب فكر الآخر استيعاباً شاملاً ودقيقاً، وكذا عرضاً أميناً واعياً وبالاستناد لمصادره، ومن ثم نقده وتسجيل الملاحظات عليه في إطار ذلك الفكر ومنهجه، وليس في إطار منهج الخصم الفكري (الأنا).

وبعبارة أخرى: إن نقد الآخر يتطلّب نقده في مرتكزاته الأساسية وبناه التحتية، وكذا من خلال إبراز تهافته الداخلي وبيان اللوازم الباطلة له، بحيث لو اطّلع عليها أصحاب ذلك الفكر لما وسعهم الالتزام بتلك النتائج واللوازم الباطلة.

وهذا يعني أن نقد الآخر يقتضي المرور بمرحلتين: مرحلة النقد المبناءِ من خلال نقض أصل الرؤية والأساس الفكري، ومرحلة النقد البنائي من خلال بيان التداعيات والآثار السلبية واللوازم الباطلة لفكر الآخرين ورؤاهم.

وبتتبّع الاعمال الفكرية للصدر نجده قد سار في سعيه لإبراز الأنا ونقد الآخر، وفق هذه الخطّة بأمانة ودقّة عاليتين، فعلى مستوى ارجاع الأفكار لأصحابها والاستناد لمصادرهم، نجده قد أولى عناية فائقة في مؤلّفاته بالرجوع لمصادر الآخر الأساسية، أو لمصادر المؤمنين بذلك الفكر حتى لو لم يكونوا من مؤسسيه وروّاده، ولم ينقل فكرة عن خصومه الفكريين بالمعنى والمضمون، بل كان يعمد إلى إثبات نصوص الأفكار، كما ولم يعمد في مقام استعرض أفكار الآخرين إلى الاستعانة بمصادر خصومهم كما يفعله كثيرون، فهذا ليس من الأمانة العلمية في شيء ومخالف للقواعد الأخلاقية.

كما ابتعد الصدر وهو يمارس نقد الآخر عن الاسقاطات النفسية ومناقشة النوايا وخبايا النفوس، إذ معرفة النوايا أمر لا يطلع عليه إلا علاّم الغيوب، وإنما اعتمد على الواضح والصريح من أفكارهم المبثوثة في كتاباتهم ومصادرهم.

أما استيعاب فكر الآخرين وعرضه، فقد كان السيد الصدر أُعجوبة في ذلك، حتى أنّه يخيّل للقارئ وهو يطالع عرض الصدر للماركسية واستيعابه لها أنه ماركسي من الطراز الأول ومن كبار مفكريها، وهكذا فيما يرتبط ببقية المذاهب الفكرية والفلسفية.

وفيما يرتبط بالنقد المبنائي والبنائي، نجد السيد الصدر وهو يستعرض المذاهب الفكرية المتعددة يعمد أولاً إلى نقد أركان وأسس تلك المذاهب، ثم ينتقل إلى النقد البنائي الداخلي من خلال بيان التداعيات والآثار واللوازم الباطلة لتلك الأفكار، وقد

سار على هذه الطريقة في نقده لكل الأفكار التي تناولها في اعماله الفكرية.

الحفر في نُظُم الحضارة

إن عمليتي نقد الآخر وإبراز الأنا (العودة إلى الذات)، بكل ما تتضمنانه من تأصيل منهجي ونظري، تتلخّصان في كونهما المعبرّ التفصيلي عن نُظُم الحضارة وأسسها. إذ من الواضح أن الحضارة - أي حضارة- تتقوّم بأربعة نُظُم أساسيّة: النظام العقلي والفكري، والنظام الاقتصادي، والنظام السياسي، والنظام الخُلُقي، وفي كل نظام من هذه النُظُم توجد شبكةٌ مترابطةٌ من العلاقات.

وجوهر عمليتي نقد الآخر وإبراز الأنا التي اضطلع بها الصدر تتمثل في أنه أراد إبراز نُظُم الحضارة الإسلامية وأسس قيامها، فيما نقد الآخر الغربي في أساس حضارته من خلال دراسة نظمه السياسية والاقتصادية والخلقية والعقلية.

من هنا يتّضح لنا أن الصدر كان بصدد مشروع نهضوي كبير سعى له في أعماله الفكرية المختلفة، فقد رام من وراء مجهوده الضخم تقديم بديل حضاري من حيث النظم والمرتكزات عن حضارة الغرب، فضلاً عن نقده لنظم تلك الحضارة كما سنتعرف على ذلك بشكل مجمل في القادم من حديث:

١- النظام الاقتصادي:

على مستوى النظام الاقتصادي سعى الصدر لنقد النظام الاقتصادي الغربي (نقد الآخر) ومن ثم الى تقديم نظام اقتصادي إسلامي كفيل بمعالجة المشاكل التي يعانيها ذلك النظام (إبراز الأنا). وقد خص لهذا المشروع كتابه الكبير والقيّم (اقتصادنا)، فكتاب اقتصادنا كما عرّفه الصدر: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أُسسها الفكرية وتفاصيلها.

وقد جعل الكتاب في قسمين: خص القسم الأول منه لنقد الآخر الغربي في أسس نظاميه الاقتصاديين المعروفين الاشتراكي والرأسمالي، من خلال دراسة نقدية لكل من المذهبين في أسسهما ونظريتيهما دراسة علمية مستوعبة. فقد درس الماركسية في نظريتها المادية التاريخية والأسس التي تقوم عليها، ودرسها بما هي مذهب اقتصادي يقوم على أساس الاشتراكية ثم الشيوعية.

وكذا فعل مع الرأسمالية، فقد درسها في خطوطها المذهبية العامة، مركّزاً نقده على النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وبعد انتهاءه من دراسة هذين النظامين والمذهبين، عقد البحث للحديث عن معالم النظام الاقتصادي البديل (إبراز الأنا)، أعني المعالم العامة للنظام الاقتصادي الإسلامي، فتحدث عن الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي وعن علاقات التوزيع وانفصالها عن شكل الإنتاج، وفضلاً عن حلول المشكلة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام.

أما ثاني القسمين، فقد خصّه الصدر بعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، في ضوء تشريعات الإسلام ومفاهيمه وأحكامه التي ترتبط بالحقل الاقتصادي والثروة، وقد أبدع الشهيد الصدر في هذا الجزء ابداعاً قلّ نظيره.

وقد أقام الصدر جهده النظري في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام على أساس عمليتين مترابطتين: الأولى تجميع عدد من التشريعات والمفاهيم الإسلامية التي يمكنها أن تلقي الضوء على عملية اكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد. والثانية تفسير تلك المجموعة من التشريعات والمفاهيم تشريعاً نظريّاً موحداً يبرز المحتوى والمضمون المذهبي للاقتصاد الإسلامي[1].

من كل هذا يتضح لنا أن الصدر على مستوى النظام الاقتصادي الذي هو نظام أساس من نظم الحضارة، سار في خطين متوازنين: نقد الآخر وإبراز الذات.

٢- النظام السياسي:

فيما يخص النظام السياسي، فقد أولاه السيد الصدر كذلك عناية وهو ينظّر لمشروعه أعني العودة إلى الذات مع نقد الآخر. ولا يخفى ان النظام السياسي في الحضارة يقوم على مجموعة من العناصر تتمثل في القانون ومؤسسات الدولة والأسرة وما أشبه بكل ما فيها من تفاصيل.

وقد تناول الشهيد الصدر النظام السياسي في كثير من عناصره في كتابات متعددة، أبرزها السلسلة التي صدرت في ستّ حلقات بعنوان: الإسلام يقود الحياة، والتي تناول فيها اللبنات الأولى لنظام الحكم والإدارة والدستور ودور الإنسان والأمة في الحياة

---

[1]. اقتصادنا: 411.

السياسـية، ومنابـع القـدرة في الدولـة الإسـلامية، ومُجليـاً آفـاق التحـرك في البنـاء والتنميـة.

وكذلـك تحـدث عـن بعـض عنـاصر النظـام السـياسي في سلسـلة مقالاتـه التـي كان يكتبهـا بعنـوان (رسـالتنا)، فضـلاً عـن بحثـه لعقيـدة الإمامـة في الفكـر الإسـلامي الإمامـي وترابطهـا الوثيـق مـع النظـام السـياسي، وكـذا تنـاول جوانـب وعنـاصر أخـرى في مختلـف كتاباتـه المتنوعـة كمقدمـة فلسـفتنا وبعـض مواضـع اقتصادنـا.

والسـيد الصـدر كـما لا يخفـى عـلى القـارئ الكريـم صاحـب تحـرّك سـياسي رسـالي ختمه بالشـهادة عـلى أيـدي زمـرة الحكم البعثـي في العـراق عـام 1980م.

وفي النظـام السـياسي سـار الشـهيد الصـدر عـلى خطّتـه المرسـومة بوضـوح: العـودة إلى الـذات وإبـراز الأنـا مـع نقـد الآخـر، ذلـك أن نقـد الغـرب في فكـر السـيد الصـدر يسـير جنبـاً إلى جنـب مـع إبـراز الأنـا والعـودة إلى الـذات.

٣- النظام العقلي:

النظـام العقـلي واسـع العنـاصر، وتتشـابك فيـه أنمـاط مختلفـة مـن السـلوك الفكـري، فينـدرج فيـه السـلوك العقـلي بمعنـاه الخـاص، وكـذا العلـوم والآداب والفنـون.

وفي خصـوص هـذا النظـام فالسـيد الصـدر ثـري جـدّاً، فقـد تحـدث عـن كثـير مـن عنـاصر النظـام العقـلي عـلى مسـتوى نقـد الآخـر وإبـراز الـذات في كتابيـه القيّمـين: فلسـفتنا والأسـس المنطقيـة للاسـتقراء، فضـلاً عـن دراسـاته في علـم أصـول الفقـه ومحاضراتـه الفلسـفية التـي كان يلقيهـا عـلى تلاميـذه.

ففـي كتـاب فلسـفتنا سـار الصـدر في خطّـي إبـراز الأنـا ونقـد الآخـر في حقلـين مهمّـين هـما نظريـة المعرفـة (الابسـتمولوجيا) ونظريـة الوجـود (الانطولوجيـا) والـذي عـبرّ عنـه بالمفهـوم الفلسـفي للعـالم. وفي القسـم الثـاني تحديـداً ركّـز عـلى نقـد الماركسـية ونظريتهـا الماديـة بشـأن المفهـوم الفلسـفي للعـالم، وإن كان تعـرّض كذلـك للمفهـوم المـادي الأوسـع للعـالم والوجـود.

أمـا الأسـس المنطقيـة للاسـتقراء، فقـد أجملنـا الحديـث عنـه سـابقاً، وقلنـا إن السـيد الصدر قـد انطلـق مـن معالجـة إشـكالية الاسـتقراء الناقـص إلى ابتـكار منهـج جديـد ونظريـة بديعـة في دراسـة الطبيعيـات والتجريبيـات وألقـى بظلالـه عـلى اللاهـوت. فقـد جعـل التعاطـي مـع

العلم التجريبي في مصاف واحد مع اللاهوت والغيب، من خلال إبراز أساس منطقي مشترك في الاثبات، بنحو يكون الأساس المنطقي للإيمان بالعلوم الطبيعية والتجريبيات نفسه مبرراً منطقيّاً للإيمان بالغيب والميتافيزيقيا، وأن رفض أحدهما يستلزم رفض الآخر، على تفصيل يطلب من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

والصدر في كل ذلك ما حاد عن طريقته في العودة إلى الذات وإبراز الأنا ونقد الآخر، فضلاً عن التأسيس المنهجي السليم.

٤- النظام الخُلُقي:

النظام الخلقي لا يقل سعة في عناصره عن النظام العقلي، فهو يشمل الدين والأخلاق بكل ما يعنيه هذان المفهومان من تشعّب ومظاهِر. وقد أولى الصّدر هذا النظام اهتماماً في كتاباته المتعددة، منها محاضراته في التفسير الموضوعي التي تحدث فيها عن السنن التاريخية في القرآن الكريم، فقد تناول في هذه المحاضرات الحديث عن جوانب مختلفة من النظام الخلقي، فتحدث عن عناصر المجتمع وعلاقاتها، ودور الإنسان في حركة التاريخ، والمثل الأعلى وما يمثله من منطلق لبناء الإنسان، وعن انهيار الأمم والحضارات وأسبابها، ودور العلاقات الاجتماعية في حركة التاريخ.

كما تحدث في مقالات طبعت مع تلك المحاضرات عن الحرية وأبعادها ورؤية الاتجاهات المختلفة فيها، وهو موضوع يتداخل في النظامين السياسي والخلقي، وكذا عن العمل الصالح من منظور الإسلام والرأسمالية والماركسية.

وكذلك تحدث عن عناصر أخرى من النظام الخلقي في كتابات أخرى من قبيل: نظرة عامة في العبادات، البحث الذي ألحقه بكتابه الفقهي الفتاوى الواضحة، ففي هذا البحث تطرق إلى كون العبادة بما تمثله من التزام خُلُقي حاجة إنسانية ثابتة، وعوامل ذلك الثبوت، والملامح العامة للعبادات في الإسلام. هذا فضلاً عن دراساته الفقهية المتنوعة والتي تناول فيها الكثير من عناصر النظام الخلقي والسلوكي.

إن دراسة كل نظام من نظم الحضارة هذه تحتاج لدراسة مفصّلة ومسهبة، وهي خارجة عن غرضنا، وما نريد التأكيد عليه هنا أن السيد الصدر في نقده للغرب الفكري سار في خطين متوازيين: نقد الغرب في أسس حضارته، إضافة لإبراز الأنا والعودة إلى

الـذات فيـما يرتبـط بأسـس الحضـارة الإسـلامية ونهضتهـا، فالصـدر كان يضطلـع بمـشروع حضـاري كبـير، بـرّز في أعمالـه المختلفـة أسـس ذلـك المـشروع بشـكل موضوعـي وحـواري نقـدي.

إن نقـد الصـدر لنظـم الحضـارة الغربيـة وإبـرازه في مقابـل ذلـك لنظـم النهـوض الإسـلامي، قـد كـسر تلـك الثنائيـة التـي صـارت معبـودة في كتابـات مـن يعرفـون بالمتنوريـن في العـالم الإسـلامي، عنيـتُ بذلـك ثنائيـة القديـم والجديـد، والـتراث والمعـاصرة، والتـي اسـتُلت مـن الرؤيـة الغربيـة للتاريـخ والـتراث، وهـي ثنائيـة قضـت بـأن تكـون الحضـارة الغربيـة بعاداتهـا وقيمهـا وخصوصياتهـا مرجعيـة كونيـة يجـب عـلى كل الشـعوب الاندمـاج في مسـاراتها وسـياقاتها وتتبـع كل خطواتهـا وآثارهـا، وهـذا يعنـي وفـق المنطـق الـذي يطرحـه الصـدر أن مفاهيـم القديـم والجديـد والتقـدّم مفاهيـم نسـبية وليسـت كونيـة عابـرة للحـدود والقـارات وكل الأوضـاع الثقافيـة والقيـم المختلفـة حـول العـالم.

لقـد أراد السـيد الصـدر مـن كل ذلـك التأكيـد عـلى أن التنميـة والتقـدم والنهـوض يرتبـط بالوجـود وإبـراز الأنـا والـذات، وهـذا الإبـراز والرجـوع إلى الـذات سـبيله الإنتـاج الداخـلي سـيّما المعـرفي، فهـو السـبيل الوحيـد لتحقيـق هويتنـا ووجودنـا والقاعـدة التـي تنطلـق منهـا نهضتنـا الشـاملة، وليـس القطيعـة مـع الآخـر، أو الاندمـاج فيـه كليّـاً، أو التلفيـق والتفكيـك بـين منتَـج ومنتَـج.

إن فشـل الكثـير مـن النـماذج (التقدميـة) ذات المنشـإ والأصـول الغربيـة في العالم الإسـلامي، يرجع حسـب تحليـل الصـدر في مقدمـة كتـاب (اقتصادنـا) إلى التناقـض بين نمـاذج التقـدم المقترحـة وواقع الشـعوب الإسـلامية، بمعنـى أن هنـاك تناقضـاً بـين الأدوات الفكرية للتحليـل وعلاج الأزمـات والحلول المقترحـة وبـين الواقـع النفـسي والفكـري والسيسـيولوجي للشـعب المسـلم، كان هـو السـبب في فشـل النـماذج التقدميـة والتحديثيـة، ذلـك أن مـن أهـم عوامـل نجـاح القوانـين والتشريعـات والنماذج المقترحـة التـي تتخـذ لتنظيـم الحيـاة الاجتماعيـة احـترامُ النـاس لهـا وتجاوبهـم العاطفـي والنفـسي مـع أهدافهـا، وإيمانهـم بحقهـا في التنفيـذ والتطبيـق، وهـذا مـا لا يتوفـر في مثـل هـذه النـماذج، ولـذا حصلـت قطيعـة وتناقـض بـين الواقـع والمشـاريع[1]. أمـا نمـوذج الحـل المقترح بحسـب الصـدر، فهو اكتشـاف الـذات والعـودة إليهـا، فهويـة الشـعب الحقيقيـة هـي المنطلـق في النهـوض.

---

[1]. ومضـات، مجموعـة مـن مقـالات ومحـاضرات ووثائـق، النظـام الإسـلامي مقارنـاً بالنظـام الرأسـمالي والماركـسي، محمـد باقـر الصـدر: 100، المؤتمـر العالمـي للإمـام الشـهيد الصـدر- قـم، الطبعـة الأولى 1428هــ.

تواصل نقدي

لعلّ من أبرز التداعيات المترتبة على رؤية الاتجاهين الأول والثالث المُشار إليهما في بداية الحديث في هذا المقال، هو القطيعة، وصيرورة العالم الإسلامي في عزلة تامة عن أفكار ومشايع وأنظمة وتجارب الشعوب الأخرى بخيرها وشرّها. ومثل هذه القطيعة تعني فيما تعنيه أن نعيش في نفق مظلم ونعود للعصر الحجري، على أن الظروف الموضوعية وتداعيات الواقع، وإفرازات العولمة لا تسمح بمثل هذه القطيعة، وأي عاقل يرضى أن نرفض كل خبرات ومشاريع الآخرين وتجاربهم الغنيّة في الحياة والفكر والممارسة؟

إن رؤية السيد الصدر المبنية على إبراز الذات ونقد الآخر في أنظمته ومفاهيمه ورؤيته، لا تتضمن مثل تلك القطيعة، وإنما تعني التواصل النقدي والحواري بين ذاتين، فنقد الصدر لحضارة الغرب بكل أنظمتها ومفاهيمها لا يعني السكون ورفض الحركة والتغيير والتنمية والتقدم، وإنما يعني رفض رؤية معينة في التغيير والتقدم، الرؤية القائمة على أساس النظر للتغير بنفسه كغاية نهائية وقيمة عليا، ولم تؤسس حركتها ونظامها في صيرورة الحضارة على القيم الروحية والأخلاقية التي تحفظ التغيير من الانحراف.

العَماءُ في حداثة الغرب هو المرفوض من جانب الصدر، وهذا العماء ناشئ عن فصل الفكر في الغرب وفي نظم حضارته عن الميتافيزيقيا وعن الأخلاق. ومثل هذا الفصل جاء نتيجة طبيعية لإخفاقات متكررة بُلي بها الغرب في إقامة أساس تبنى عليه عالمية الأخلاق وكونيتها، إذ أن مطالعة سريعة لتاريخ تيارات الفكر في عالم الغرب توقفنا على تلك الإخفاقات، فيوم كان فيه الفكر الأرسطي سائداً في الغرب أخفق في بناء أخلاق كونية على أساس مفهوم الطبيعة البشرية أو على ماهية الإنسان، وكذلك الحال في التيارات اللاحقة التي أرادت جعل الواقع أو التاريخ مصدراً للقيم الأخلاقية، وحتى التيارات الغربية التي جعلت من الدين أساساً في البناء الأخلاقي فشلت في ذلك، ومرجع ذلك بنظر الصدر إلى أن الدين في دنيا الغرب وبالأخص الدين المسيحي ليس صالحاً لكل زمان ومكان حتى ينتج قيماً أخلاقية كونية[1].

فالصدر في نقده للغرب منهجاً ونُظُماً لا ينطلق من موقف القطيعة مع كل نتاج الغرب كما هو الحال في كثير من التوجهات السلفية، وإنما ينطلق من منهج إبراز الذات

[1]. المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، الدرس العاشر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الرابعة 1428هـ.

والهوية مع نقد الآخر وتقديم الحل، ومثل هذا النقد وذلك الابراز وإن أوجد قطيعة إبستمولوجية، بمعنى وجود اختلاف في الطرح والمنهج والهوية، إلا أنه لا يعني رفض منتج الآخر من موقع القطيعة، وإنما يرى الصدر أننا مع إبراز ذاتنا عن طريق الإنتاج الداخلي فإننا لا نهاب الحوار النقدي مع الآخر والتواصل العقلاني مع منتَجه، لأننا في مثل هذه الحال لا نصدر عن أزمة هوية أو عقدة الشعور بالدونية إزاء الآخرين، وعند ذلك سنأخذ ونرفض من منتَج الآخر من دون أية عقدة أو أزمة.

إن الصراع الفكري والنقد الفلسفي الذي خاضه الصدر تجاه الفكر الغربي ليس صراعاً تدميريّاً أو لنفي عطاءات الآخرين، وإنما هو حوار نقدي لاستيعابه في إطار مبدأ (التعارف) القرآني، يستهدف قيادة البشرية نحو القيم الإلهية والأخلاقية.

القيمومة الغربية

ربط السيد الصدر في كتاباته وأعماله الفكرية بين نقد الأساس الفكري والحضاري للغرب وبين قيمومته العملية على شعوب العالم، فبعد أن توقّف مليّاً ناقداً نُظُم الحضارة في الغرب رتّب على ذلك أن الفكر الغربي لا يمتلك قيمومة على بني الإنسان حتى يعمل على اخضاعهم لنظامه الفكري وقيمه وتجاربه وطريقته في الحياة، مركّزاً على التناقض بين حضارة الغرب وقاعدتها الفكرية.

ومرجع هذا التناقض إلى أن الحضارة الغربية نابعة من واقع الإنسان الغربي نفسه، وبالتالي فهي محدّدة بحدود التجربة التي عاشتها شعوب الغرب، في حدود الزمان والمكان والشروط الموضوعية والاقتصادية والسياسية، التي تمخّضت عنها تلك الحضارة، ومن ثمّ فمهما امتلكت حضارة الغرب من تفوّق مرحلي على بقية الشعوب إلا أن ذلك لا يبرّر لها منطقيّاً أن تنتزع إرادة الإنسان وأن تسيطر عليه بالقوة في سبيل تطويره، ولا أن تمارس الضغوط السياسية والاقتصادية على شتى البلدان لأجل اجبارها على الأخذ بنظمها ورؤاها في إدارة الحياة.

إن الشعوب الأخرى من وجهة نظر الصدر فيما لو توفرت لها شروط موضوعية للنهوض، وبدأت تتحرك ذاتيّاً ومارست تجاربها، فمن الممكن ان تكتشف حقيقة حضارية أكبر من الحقيقة التي وصلتها شعوب الغرب، فاكتشاف الشعوب الغربية ضمن

ملابسات معينة ومن خلال شوطها الاجتماعي لحقيقة حضارية قامت عليها نهضتها لا يعني اكتشاف الحقيقة المطلقة، فمثل ذلك أمر لا تدعيه حضارات البشر.

وهنا يركّز الصدر في نقده للغرب على هذا التناقض بين واقع الغرب وقاعدته الفكرية، فالغرب في واقعه يمارس سياسية فرض قيمه وطريقته في الحياة وكانه يفترض سلفاً حقانيتها المطلقة وكونيتها، بينما نظريّاً لا يمكنه اثبات ذلك الشمول أو الكونية ولا التدليل عليها، ولكن برغم ذلك تجد الغرب في واقعه يمارس القوة في سبيل أن تنتهج الشعوب المختلفة طريقته في الحياة، بينما لو فسح المجال لكل شعب أن يمارس تجربته الذاتية وتفاعَل في تلك التجارب الذاتية ضمن شروط مختلفة وملابسات اقتصادية وسياسية وفكرية وروحية، لكان بالإمكان أن يصل لحقيقة أكبر وأفضل مما وصلها الغرب[1].

والصدر في هذا النقد للقيمومة والممارسة الغربية لا ينطلق من موقف سياسي، وإنما ينطلق من موقف إبستمولوجي ويمارس تحليلاً سيسيولوجيّاً، ذلك أن الإيمان بنسبية المعرفة ومحدودية التجارب، وبالتالي نسبية قيم الحضارة مع سلوك نشرها في الشعوب المختلفة بمختلف الوسائل، يعبّر عن إمبريالية ثقافية واستعمار بواجهات مختلفة، تصطبغ بالعولمة.

«فمن غير المنطقي أن حضارة تقول بأنني اكتشفت الحقيقة من زاويتي وضمن شروط وملابسات، لكن هذه الحقيقة التي اكتشفتها من زاويتي وشروطي وملابساتي، أُريد أن أفرضها على شعوب العالم، بينما هذه الشعوب بالإمكان أن تكتشف حقيقة من جوانب وزوايا أخرى، وقد تكون هذه الكشوف الأخرى في التجربة التاريخية للبشر، قد تكون نافعة في سبيل تصعيد الحياة الإنسانية ككل فيبقى هنا نوع من التناقض، التناقض العقلي في موقفهم. صحيح أن هناك احتمالاً آخر، وهو أنه بالإمكان أن هذا الشعب الآخر لو ترك فسوف يضيع وسوف يستمرّ في الضياع، ولكن هذا مجرد احتمال. طبعاً الاحتمال موجود، ولكن هذا الاحتمال الآخر هو الأقوى؛ لأنه هو الذي يساعد عليه التاريخ. والذي ينظر إلى تاريخ شعوب العالم، وإلى حركة التاريخ يرى بأن الحقيقة لن تنكشف من قبل شعب واحد، ولم تكن الحقيقة في وقت من الأوقات محتكرة

---

[1]. ومضات: 200- 201.

لشعب واحد، أو مكتشفة من قبل شعب واحد، جميع شعوب العالم تقريباً ساهمت في الحقيقة التاريخية ككل، كل شعب خلال حضارته وخلال وجوده ودخوله على مسرح التاريخ أعطى جانباً من الحقيقة، وكوّن جزءاً من التاريخ الذي هو الأساس لحياة الإنسان اليوم. فالشيء الأقرب احتمالاً سوف يكون مانعاً عن فرض القيمومة لشعب على شعب بالقوة.

ولو جمّدنا المواهب والعطايا والطاقات الخام الموجودة في هذه الشعوب وفرضنا عليهم بالقوة أن يعملوا عملنا، ويعيشوا اقتصاديّاً وسياسيّاً كما نعيش سياسيّاً واقتصاديّاً، فإننا سوف نجمّد حركة هذه الشعوب. وكذلك يمكن ان تكتشف هذه الشعوب أخطاءنا، وبالتالي نصبح متخلّفين عنها حضاريّاً، فهل نقبل قيمومة هذه الشعوب بالقوة؟»[1].

ويسوق السيد الصدر مثالاً على أن القاعدة الفكرية الغربية محدودة وبالتالي لا يمكن اعطاؤها صفة الكونية برغم أن الغربيين يمارسون الاطلاقية عمليّاً في سياساتهم. يقول: أنجلز كتب في (ضدّ دوهرنك) يعتذر ـ كأنَّ كاتباً انتقده على قوله: إن الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء حتى على الرياضيات، وكونه طبّق الديالكتيك على الرياضيات حيث قال: إن الاعداد السالبة والموجبة تمثّل نفياً وإثباتاً. حينئذ ذاك الكاتب قال بأن أنجلز يجهل معنى الموجبة والسالبة وإلا ما معنى أن الاعداد الموجبة تمثل إثباتاً والأعداد السالبة تمثل نفياً ـ وهو يعتذر في هذا الكتاب ويقول ما معناه: إنيّ قد تسرّعت في دعوى أن الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء وعلى الرياضيات، ومطالعاتي في الرياضيات قليلة، ولذا لا أستطيع أن أجعله في هذا الميدان. ولكنّي حينما حاولت هذا كنت متأكداً من ان الديالكتيك ولا أزال متأكداً بشكل من الأشكال بأنه ينطبق على كلّ شيء.

طبعاً إن قصده أن الديالكتيك ينطبق على كل أنواع التطبيقات، وذلك لأنه عاش ومارس الفترة التاريخية التي عاشها في أوربا في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. هذه ثلاثة قرون أصبح واضحاً لكل ذي عينين إلا أن يكون أعمى، أنها عاشت التناقض، الفلاحون يتعاركون مع الإقطاعيين، العمّال يتعاركون مع أصحاب المعامل، إن الحياة تناقض وصراع، إذن فيجب أن يكون الكون كلّه صراعاً؛ لأن الحياة مظهر من مظاهر الكون؛ يعني: إن أنجلز اكتشف جانباً من الحقيقة ضمن شروط خاصة جدّاً،

[1]. ومضات: 201 -202.

ضمن فترة معينة من تاريخ كائن حي في منطقة معينة على الكرة الأرضية، وفي زمان معين في هذه الحدود الزمانية والمكانية التي لا تزيد عن ثلاثمئة سنة، وفي أوربا كان التناقض هو الذي حرّك المجتمع، تناقض في الطبقة الحاكمة.

حينئذ جرّد من هذا نظرية ملأت كل أبعاد الزمان والمكان، وكل الأرض والكون إلى أن جاءت إلى الرياضيات وإلى الأعداد الموجبة والسالبة. هذا طبعاً يعتبر خطأ علمياً، لأن الحضارة التي تحترم نفسها لا تدعو إلى نوع من التعميم المطلق قطّ، وإنما تقول: أنا اكتشفت الحقيقة من خلال زاوية معلومة معينة، ليست أكثر من هذا المقدار. إذاً أنا حينما اكتشفُ هذه الحقيقة من خلال هذه الزاوية، فإذاً إن آلافاً من الطاقات التي أُجمّدها والتي أفرض رأيي عليها والتي احجرها لأمنعها من النمو الطبيعي، ومن منافع الصعود بشكل آخر غير هذا الشكل الذي أنا صعدت به، إذاً ماذا يدريني أني بهذا لم أقصر معالم تصور بشريّة كبيرة جداً؛ ولو نظرنا إلى هذا ككلّ يصبح شيئاً معقولاً وتصبح مؤاخذة لهذا التفكير لا جواب عليها من وجهة النظر الغربية[1].

مع الحداثة الغربية

برغم أن الصّدر في أعماله الفكرية التأسيسية قد أوجَد قطيعة معرفية (إبستمولوجية) مع فكر الغرب بالمعنى الذي تقدمت الإشارة إليه، ونقد القيمومة الغربية، إلا أنه تواصل مع الحداثة الغربية في مقولاتها الأساسية كالعقلانية والحرية وغيرهما، ولكن ليس بمدلولاتها الفكرية عندهم، لأنه كان قد انتقد نُظُم الغرب الفكري، وإنما تواصل معها كمقولات تعبرّ عن أبعاد خلافة الإنسان على الأرض، وعلاقة هذه الخلافة بحركة المجتمع والتاريخ، وما يتطلبه ذلك من فاعلية عقليّة وفضاءٍ حرٍ في الممارسة.

فالفكر الإسلامي كما رآه الصدر لا يقبل هذه المقولات بالمطلق ولا يرفضها بالمطلق، وإنما يتحفظ على طابعها المادي المنقطع الصِّلة عن الغيب والإيمان بالله تعالى والمحدِّدات الدينية والأخلاقية، إذ إنّ مقولات الحداثة في الرؤية الصّدريّة إن جاز التعبير ترتقي على المفهوم الضّيق لها في رؤية الغرب والمحدود بحدود الزمان والمكان، لترتفع للارتباط بصفات الله وأسمائه تعالى.

فالتقدم في رؤية الغرب على سبيل المثال شأن مادي صِرف، فيما هو في المفهوم

[1]. ومضات: 202- 203.

الإسلامي عن التقدم علاوة على ميدانه المادي، يرتفع ليضم التقدم في المجالات الروحية والقيمية والأخلاقية للإنسان، والتقدم بهذا المفهوم أمر لا يمكن للرؤية الضيقة أن تتحمّله.

إن تعاطي الصدر مع مقولات الحداثة يختلف اختلافاً جذريّاً عن تعاطي دعاة التحديث في العالم الإسلامي، فالصدر لا يتعامل مع ثنائية إما رفض الحداثة كما جرى عليه جماعة، وإما تحديث الإسلام كما عليه آخرون، وإنما المسألة تكمن في ردّ قيم الحداثة إلى حجمها الطبيعي، بمعنى ردّها إلى ظروفها التاريخية ومناخاتها الثقافية التي ولدت فيها، وعند ذلك سنجدها قيماً نسبية لا يمكن توصيفها بالكونية والعالمية، ذلك أن اعتبارها قيماً كونية يعبّر عن خلل منهجي وقع فيه دعاة التحديث في العالم الإسلامي، فهذه الكوننة لقيم الحداثة يعني تجاوز الظروف والسياقات والتاريخ والملابسات، ومن ثم الوقوع في أسر التلفيق والتوفيق، فضلاً عن خطئهم في تحجيم قيم الإسلام والشريعة بعد رؤيتهم الاطلاقية لمقولات الحداثة. وهذا المعنى بالتحديد يعود بنا إلى حديث الصدر عن الحالات التي رامت التوفيق بين الاشتراكية والقومية، أو بين الاشتراكية والعربية والإسلام.

نقد الفكر الإسلامي

لا ينبغي أن نختم هذا المدخل دون أن نشير إلى أن نقد الصدر للغرب الفكري يسير جنباً إلى جنب مع نقد الفكر الإسلامي، ذلك أن إبراز الأنا والعودة إلى الذات أمر غير متيسّر بل ومتعذّر دون الدخول في عملية نقدية للفكر الإسلامي. ونقد الصدر للفكر الإسلامي يتمثل في نقد الممارسات وتاريخ المسلمين، فضلاً عن نقد الأفكار والرؤى والاجتهادات ومناهج التفكير الإسلامي.

فعلى مستوى نقد تاريخ الممارسات الإسلامي أكد الصدر في أكثر من دراسة تاريخية له على انحراف السياسيات والممارسات التي تولتها الحكومات الإسلامية غير المعصومة، وأكد في مواقع مختلفة من تلك النتاجات على أن تلك الممارسات والحكومات مفتقدة للوعي الإسلامي الأصيل وتمثيله، فضلاً عن افتقادها للشرعية الدينية. ويرى الصدر أن النظرية الإسلامية لم تطبّق بأيدي أصحابها الحقيقيين، وإنما طبّقت بيد أعداءها الداخليين، ولذا كان مثل هذا التطبيق بالنسبة للنظرية الإسلامية يمثل انحرافاً

كبيراً، كانت له تداعيات متعددة انعكست على الفكر الإسلامي وعلى صورة الإسلام.

وقد أكد الصدر هذا المعنى كثيراً في محاضراته عن أهل البيت عليهم السلام، والتي طبعت في جزء مستقل من سلسلة آثاره بعنوان: أئمة أهل البيت عليهم السلام ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية، وكذلك أكده في مقالات أخرى ضمها الجزء المعنون بـ(ومضات) من سلسلة تراثه الفكري القيّمة.

هذا على مستوى نقد التأريخ الإسلامي وسلوك المسلمين، وأما فيما يتعلق بنقد الأفكار والمناهج، فالصدر صاحب عقل اجتهادي متحرك، قدّم لمناهج التفكير الإسلامي والاستنباط الفقهي والديني إضافات نوعية مهمّة، سواء في ما يتعلق بنقده لرؤية التيار الأخباري وتأكيده على قيمة العقل في مقام الاستنباط، أم في نقده وتقويمه للكثير من الرؤى الفقهية وتعاطيه مع أدوات الاجتهاد والواقع، وخروجه عن أسر بعض المقولات التي تكبّل حركة الاجتهاد، وتخضع الباحث لنتائج المحيط الفكري والاجتماعي الذي يعيش فيه.

لا أُريد الاسهاب في تناول هذا الموضوع، فقد كتبت عنه دراسات متعددة مختلفة سعة وضيقاً وعمقاً، وإنما أُريد الإشارة في هذه الأفكار المفتاحية إلى أن نقد الصدر للغرب الفكري يسير بوتيرة ثابتة مع نقد الفكر الإسلامي وتحديث التفكير الديني، فهو الطريق الموصل لإبراز الأنا الفكري وتظهير الذات. بمعنى أن الجهل بالإسلام من جهة، وعدم معرفة الغرب بصورة صحيحة ونقدية واعية من جهة ثانية، يقودنا إلى جهالة مضاعفة، وأبسط تداعيات تلك الجهالة فقداننا لأصالة هويتنا وابتعادنا عن جمال تلك الهوية واستسلامنا لفوضى عارمة، ولعلّ ما نعيشه هذه الأيام بعض صورها ومظاهرها. ولسنا ندري إلى ما ستؤول إليه فاجعتنا!

نقد الإيديولوجية الليبرالية

آلان دي بينوا Alain de Benoist[*]

يقرِّر الفيلسوف وعالم الاجتماع السياسي الفرنسي آلان دي بينوا جملة من الأحكام الواقعية في معرض نقده للأيديولوجية الليبرالية بصيغتها التقليدية والما بعد حداثية، ففي رأيه أن الليبرالية مصطلح إشكالي حتى لجهة تعريفه، والسبب في ذلك عائد إلى الكم الهائل من التأويلات التي شهدتها عصور الحداثة ابتداءً من القرن الرابع عشر وحتى يومنا هذا. في مقالته التالية يجيب آلان دي بينوا على سيل من التساؤلات في هذا المضمار.

«**المحرر**»

لم تظهر الليبرالية يوماً على شكل مبدإ موحّد، ذلك لكونها ليست وليدة جهود شخص واحد. لقد فسَّرها كتّاب ليبراليون مختلفون بطرق مختلفة، لا بل متناقضة. مع ذلك، يجمع هؤلاء على ما يكفي من النقاط المشتركة لتصنيفهم جميعاً كليبراليين، وهي نقاط تسمح أيضاً بتعريف الليبرالية على أنها مدرسة فكرية. فمن جهة، الليبرالية مبدأ اقتصادي يجعل من نموذج السوق الذاتيِّ التنظيم مثالاً للواقع الاجتماعي برمّته[**] من جهة اخرى، فإن الليبرالية مبدأ قائم على أنثروبولوجيا فردانية، بمعنى أنها قائمة على مفهوم الإنسان باعتباره كائناً غير اجتماعي بشكل أساسي.

---

*ـ فيلسوف ومفكر سياسي فرنسي.

Alain de Benoit-Critique de L'idéologie Libérale-www.alaindebenoit.com

- **ترجمة رشا طاهر.**

**ـ ما اصطُلح على تسميته الليبرالية السياسية، إن هي إلا إحدى وسائل تطبيق المبادئ المستنبطة من هذه المبادئ الاقتصادية على الحياة السياسية، وهو الأمر الذي يحد من دور السياسة قدر الإمكان. (من هذا المنطلق، يمكن القول إن «السياسة الليبرالية» هي مصطلح متناقض).

تتمتع كل من هاتين الخاصّتين(لليبرالية) بمظاهر وصفية ومعيارية. إذ يوصف الفرد والسوق كحقيقتين ويُستعرضان كنموذجين، ومن ثم تتعارضان بشكل مباشر مع الهويات الجماعية. لا يمكن تحليل الهوية الجماعية بشكل اختزالي بحيث يقتصر مفهومها على كونها مجرّد مجموعة مواصفات وخصائص يمتلكها أفراد مجتمع ما. وبالتالي فإن هذه الهوية تفترض أن يعي أفرادها تماماً بأن انتماءهم يشمل كيانهم الفردي أو يتجاوزه. بمعنى أن هويتهم المشتركة هي نتاج هذه التركيبة. فحيث تكون الليبرالية قائمة على الفردانية، فإنها تميل إلى قطع جميع الروابط الاجتماعية التي تتخطى الفرد. ومن أجل عمل أمثل للسوق، فما من شيء يجب أن يعيق حرية تنقل الأفراد والبضائع، بحسب المفهوم الليبرالي. كما لو أن الحدود ـ وفق هذا المفهوم ـ غير موجودة، وهو ما يساهم في حل البنى والقيم المشتركة. لكن ذلك لا يعني بالتأكيد أن الليبراليين لم يستطيعوا الدفاع عن هويات اجتماعية، وإنما قاموا بذلك لأنه يتناقض مع مبادئهم.

لقد بيّن لوي دومون دور المسيحية في تحوّل أوروبا من مجتمع شمولي تقليدي إلى مجتمع فرداني حديث. نظرت المسيحية، منذ بدايتها، إلى الإنسان على أنه فرد تربطه علاقة داخلية بالله قبل أي علاقة أخرى، ثم يسعى إلى الخلاص من خلال السمو الذاتي. في هذه العلاقة مع الله، تترسخ قيمة الإنسان كفرد، مما يحتم في المقابل انحطاط العالم أو انحدار قيمته. فضلاً عن ذلك، يملك الفرد، كما سائر البشر، روحاً فردية. تطرح المساواة والكونية بالتالي على مستوى أسمى، إذ إنّ البشرية جمعاء تتشاطر القيمة المطلقة التي تُعطى للروح الفردية بفضل علاقة البنوّة مع الله[1].

يتناول المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه، من جهته، مسألة وجود رابط سببي بين ظهور إله شخصي وولادة «إنسان داخلي» يعتمد مصيره في الحياة الآخرة على أعماله الفردية فحسب، ويستقي استقلاليته من علاقة خصوصية محتملة مع الله، الله وحده. يقول غوشيه: «كلّما بعد الله في لامحدوديته، أصبحت العلاقة معه شخصية بحتة إلى حد استثناء أي وساطة مؤسسية. فالإله، الكلّي بتعاليه، ليس له نظير شرعي على الأرض سوى الوجود الخصوصي، وبالتالي، فإن «الداخلية» الأساسية تتحول مباشرةً إلى فردية دينية»[2].

---

[1]ـ كما في اللاهوت وعقيدة التثليث والتجسّد في الايمان المسيحي (المترجم).

[2] ـ «خيبة أمل العالم»**Le désenchantement du monde**، دار غاليمار، 1985، ص. 77.

يكشف مبدأ بولين عن ضغط ثنائي يجعل المسيحي في علاقته مع الله «فرداً أخروياً»: ليصبح المرء مسيحيّاً عليه أن يتخلى بطريقة ما عن العالم. مع ذلك، وعلى مرِّ التاريخ، نقل الفرد «الأخروي» العدوى تدريجيّاً إلى الحياة الدنيا. فمع تحليه بالقوة لجعل العالم يتطابق وقيمه، عاد تدريجيّاً إلى الحياة الدنيا وانغمس فيها ليحوِّلَها من جذورها. لقد تمت هذه العملية على ثلاث مراحل أساسية.

بدايةً، لم تعد الحياة في هذا العالم مرفوضة رفضاً تامّاً، بل جرى جعلها نسبية، وتلك هي أطروحة القديس أوغسطين عن المدينتين(مدينة الله ومدينة العالم).

في المرحلة الثانية، تمتعت البابوية بسلطة سياسية، وأصبحت بالتالي قوة زمنية.

وأخيراً، مع ظهور حركة الإصلاح، استثمر الإنسان نفسه كليّاً في العالم حيث عمل من أجل تمجيد الرب عبر السعي وراء النجاح المادي الذي اعتبره دليلاً بحد ذاته على اصطفائه...

بهذه الطريقة، أعيد تدريجيّاً مبدأ المساواة والفردية، الذي لم يكن له وجود بالأساس سوى على مستوى العلاقة مع الله، والذي كان لا يزال يمكنه التكيُّف مع مبدإ عضوي وتسلسلي يؤسس بنية الكل المجتمعي، على الأرض. وهو ما أدى إلى ظهور الفردانية الحديثة التي تمثل انعكاسه الدنيوي (العالَماني). «من أجل نشوء الفردانية الحديثة» ـ حسبما أشار آلان رونو مستعرضاً أطروحات لويس دومون ـ كان من الضروري أن ينقل العنصر الفرداني والكوني للمسيحية «العدوى»، إذا صح القول، للحياة الحديثة. وذلك إلى الحد الذي توحَّد فيه النظامان تدريجيّاً، وطُمِسَت الثنائية الأولية، و«تم بناء تصوّر جديد للحياة الدنيوية يجعلها قادرة على التكيّف كليّاً مع القيمة الأسمى»: في نهاية هذا المسار، «أصبح الفرد الأخروي هو نفسه الفرد الدنيوي الحديث»[1].

عند هذه الدرجة تبدد المجتمع العضوي الشمولي بطبيعته. وبالمفهوم الحالي، جرى الانتقال من الطائفة إلى المجتمع، أي إلى الحياة المشتركة التي ينظر إليها كتجمّع تعاقدي بسيط. على هذا النحو لم تعد الأولوية للكل المجتمعي، وإنما للأفراد الذين يتمتعون بحقوق فردية، وتربط في ما بينهم عقود عقلانية نفعية.

[1]ـ «عصر الفرد: مساهمة في تاريخٍ للذاتيّة»**L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité**، دار غاليمار، 1989، ص. 76ـ77.

من المراحل المهمة، في مسار التطور هذا، النزعةُ الاسمية لوليم الأوكامي في القرن الرابع عشر والقائلة بأنه لا وجود لأي كائن سوى الكائن الفردي. من المراحلِ الأخرى البارزةِ الديكارتيةُ التي رسّخت فلسفيّاً مفهوم الفرد الذي افترضه لاحقاً المبدأ القانوني لحقوق الإنسان والمنظور الفكري لعصر التنوير. ومنذ القرن الثامن عشر، جرى تفسير تحرر الفرد من تعلّقاته الطبيعية دوماً من وجهة نظر التقدم الكوني بأنه أحد معالم انتقال البشرية إلى «سن الرشد». اتصفت الحداثة، الذي عزّزها هذا النبض الفرداني، بشكل أساسي بأنها المسار الذي تتفكك عبره المجموعات التي تجمعها صلات قرابة أو جوار، والمجتمعات الأكبر، تدريجيّاً بهدف «تحرير الفرد»، وتنحل جميع علاقات التضامن العضوية.

الفردانية كخاصِّية للتاريخ الغربي

أن يكون المرء إنساناً يعني، ومنذ الأزل، أن يكون شخصاً وكائناً اجتماعيّاً: فالبعد الفردي والبعد الاجتماعي مختلفان، لكنهما متلازمان. من حيث الرؤية الشمولية، يطوّر الإنسان نفسه على أساس ما يرثه واستناداً إلى سياقه الاجتماعي التاريخي. وهنا تأتي الفردانية، التي تعتبر من خاصيات التاريخ الغربي، بشكل مباشر لتتعارض مع هذا النموذج الأكثر شيوعاً في التاريخ.

الفردانية، بمعناها الحديث، هي الفلسفة التي تنظر إلى الفرد على أنه الحقيقة الوحيدة، وتعتمده كمبدإ لكل تقويم. يؤخذ شخص الفرد بالاعتبار، بتجرّد عن أي سياق اجتماعي أو ثقافي. في حين أن الشمولية تعبر عن المجتمع القائم بالاستناد إلى القيم التي ورثها، وأورثها، وتشاطرها، أي بحسب التحليل الأخير، بالاستناد إلى المجتمع بحد ذاته، تطرح الفردانية قيمها بشكل مستقل عن المجتمع بالشكل الذي تجده عليه. لذلك، لا تعترف بأي وضع وجودي مستقل للمجتمعات، أو الشعوب، أو الثقافات، أو الأمم. هذه الكيانات، بالنسبة إليها، ليست سوى مجموعات ذرّات فردية هي وحدها من تتمتع بقيمة.

إن أفضلية الفرد على المجتمع مسألة وصفية، ومعيارية، ومنهجية، وخلاّقيّة في آن. يفترض أن الفرد يأتي أولاً، سواءً من حيث اعتبار أنه يحظى بالأسبقية في إطار تصوير أسطوري لفترة «ما قبل التاريخ» (أسبقية حالة الطبيعة)، أو من حيث أنه يتمتع بأفضلية

بسيطة معيارية (الفرد هو الأعلى قدراً). يؤكد جورج باتاي بأنه «وفي صميم كل كائن، يوجد مبدأ بعدم الاكتفاء». على العكس، تؤكد الفردانية الليبرالية على الاكتفاء التام للفرد المفرد. يمكن للإنسان من المنظور الليبرالي أن ينظر إلى نفسه كفرد بمعزل عن علاقته مع غيره من البشر ضمن مخالطة اجتماعية أولية أو ثانوية. فالإنسان، كونه مستقلاً بذاته، ومالكاً لنفسه، ومحفزاً بمصلحته الخاصة، بخلاف الشخص، «كائن معنوي، ومستقل بذاته، ولا سيما غير اجتماعي»[1].

يملك هذا الفرد، بحسب الأيديولوجية الليبرالية، حقوقاً متأصلة في «طبيعته» مستقلة تماماً عن التنظيم السياسي أو الاجتماعي. الحكومات ملزمة بضمان هذه الحقوق، لكنها لا تستطيع ترسيخها. بما أن هذه الحقوق سابقة لكل حياة اجتماعية، فهي غير مقترنة بشكل مباشر بواجبات، ذلك أن الواجبات تفترض بالضبط وجود حياة اجتماعية، وما من واجبات تجاه الآخر طالما أن هذا الآخر غير موجود. الفرد بالتالي هو نفسه مصدر حقوقه الخاصة، بدءاً بحقه في التصرّف بحرية وفقاً لحسابات مصالحه الخاصة، الأمر الذي يضعه في حالة «حرب» مع جميع الأفراد الآخرين لأنه يفترض بهؤلاء أن يتصرّفوا بالطريقة عينها ضمن مجتمع يصوّر كسوق تنافسية.

قد يختار الأفراد الترابط في ما بينهم، لكن الترابطات التي يشكلونها مشروطة وطارئة وعابرة، ذلك لأنها تظل رهينة قبول متبادل وليس لها غرض آخر سوى إرضاء المصالح الفردية لكل من الأفرقاء بشكل أفضل. الحياة الاجتماعية، بمعنى آخر، ما هي إلا مسألة قرارات فردية وخيارات نفعية، حيث يتصرف الإنسان ككائن اجتماعي ليس لأن ذلك من طبيعته، ولكن لأن ذلك يصب في مصلحته. فإن لم يجد منفعته في هذه الحياة الاجتماعية، يستطيع في أي لحظة، أقله نظريّاً، فسخ الميثاق الذي هو خير تعبير عن حريته. وبخلاف الحرية بمفهومها القديم والتي تتيح احتمال المشاركة في الحياة العامة، فإن الحرية الحديثة تعطي قبل كل شيء الحق في الانسحاب من هذه الحياة العامة.

---

[1] ـ لويس دومون، «نشأة وتطور الفكر الاقتصادي»، **Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique** ، دار غاليمار، 1977، ص. 17.

لذلك يميل الليبراليون دوماً إلى تعريف الحرية على أنها رديف للاستقلالية[1]. يشيد بنجامين كونستان، من جهته، «بالانتفاع المسالم بالاستقلالية الفردية الخاصة»، مضيفاً بأن «أكثر ما يسعد الإنسان هو التمتع باستقلالية تامة لناحية كل ما يتعلق بوظائفه، ومشاريعه، ونطاق أعماله، وأحلامه»[2]. يفهم من هذا «الانتفاع المسالم» أنه الحق في الانشقاق، الحق في ألا يكون الإنسان مقيّداً بأي واجب انتماء أو أي من المبايعات التي قد تبدو في بعض الأحيان متعارضة مع «الاستقلالية الخاصة».

فضلاً عن ذلك، يشدد الليبراليون على فكرة أنه ليس من الضروري التضحية بالمصالح الفردية في سبيل المصلحة العامة، أو الصالح العام، أو الخلاص العام، لأنها مفاهيم متناقضة في نظرهم. لقد خلصوا إلى هذه النتيجة انطلاقاً من فكرة أن الأفراد وحدهم يتمتعون بحقوق في حين أن المجتمعات، باعتبارها مجرّد مجموعات أفراد، ليس لها أي حقوق عائدة لها. بحسب أين راند، فإن «عبارة «الحقوق الفردية» مجرّد تكرار ذلك لأن الفرد هو المصدر الوحيد للحقوق»[3]. يؤكد بنجامين كونستان في هذا الإطار بأن «الاستقلالية الفردية هي أولى الحاجات في العالم المعاصر. لذلك، لا يجب المطالبة بالتضحية بها ترسيخاً للحرية السياسية»[4]. هذا وقد سبقه جون لوك في التأكيد على أن «الطفل يولد من دون أن يكون خاضعاً لأي بلد» ذلك لأنه عندما يبلغ سن الرشد، «تعود له حرية اختيار الحكومة التي يروق له العيش تحت حكمها، والجهاز السياسي الذي يحلو له الاتحاد معه»[5].

تفترض الحرية الليبرالية بالتالي أن يتمكن الأفراد من نبذ أصولهم، وبيئتهم، والسياق الذي يعيشون فيه والذي يمارسون فيه خياراتهم، أي كل ما يجعلهم ما هم عليه، ولا شيئاً آخر. كذلك تفترض، بمعنى آخر، على حد قول جون راولز، أن يكون الفرد دائماً

[1]ـ سعى بعض الكتاب الليبراليين مع ذلك إلى التمييز بين الاستقلالية والسلطة الذاتية، في حين حاول آخرون (أو أنفسهم) التفريق بين الموضوع والفرد، أو حتى بين الفردانية والنرجسية. بخلاف الاستقلالية، تبقى السلطة الذاتية في الواقع منسجمة مع الخضوع لقواعد تتخطى الفردانية، حتى عندما تأتي من معيارية تأسست ذاتيّاً. تلك، على سبيل المثال، وجهة النظر التي يتبناها آلان رونو(**Alain Renaut**) (مرجع مذكور، ص. 81ـ86)، إلاّ أنها ليست مقنعة جداً. تختلف السلطة الذاتية بشكل تام عن الاستقلالية، (وفي بعض الأحيان تشكّل النقيض تماماً)، ولكن يبقى السؤال الأساسي في معرفة ما الذي يمكن أن يجبر الفرد، من وجهة نظر ليبرالية، على الالتزام بما يقيّد من حريته حيث يتعارض هذا القيد مع مصلحته الذاتية.

[2]ـ «من حريّة الأقدمين مقارنة مع حرية المعاصرين»، **De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes**، **1819**.

[3]ـ «فضيلة الأنانية»، **La Vetru d'égoisme**، **Belles Lettres** للنشر، **1993**.

[4]ـ مرجع مذكور.

[5] ـ الاتفاقية الثانية للحكومة المدنية، **1690**، الفصل الثامن. **Deuxième Taité de gouvernenement Civil**.

متقدماً على غاياته. مع ذلك، لا شيء يثبت بأن الفرد يمكن أن يعرف نفسَه متحرراً من أي ولاء، ومن أي حتمية. كذلك لا شيء يثبت أنه يفضل، في جميع الظروف، الحرية على أي خير آخر. يغفل مثل هذا المفهوم في تعريفه عن الالتزامات والارتباطات التي لا علاقة لها بالحساب العقلاني. إنه مفهوم شكلي بحت لا يسمح بفهم ما الذي يعنيه الشخص الحقيقي.

تتمثل الفكرة العامة في أن الفرد يحق له القيام بكل ما يريده طالما أن استخدامه لحريته لا يحد من حرية الآخرين. فالحرية بمفهومها هذا هي التعبير البحت عن رغبة ليس لها حدود نظرية سوى الرغبة المماثلة لدى الآخر، مع العلم أن هذه الرغبات مجتمعةً تنقلها التبادلات الاقتصادية. هذا ما أكده مسبقاً صاحب نظرية الحق الطبيعي، غروتيوس، في القرن السابع عشر: «أن يعمل الفرد من أجل مصلحته الخاصة أمر غير منافٍ لطبيعة المجتمع البشري، شرط أن يقوم بذلك من دون المساس بحقوق الآخر»[1]. لكن من الواضح بأن هذا التعريف ينطوي على المسالمة، إذ إنّ جميع البشر تقريباً يمارسون أفعالهم بشكل أو بآخر على حساب حرية الآخر، فضلاً عن أنه من شبه المستحيل تحديد اللحظة التي قد تعتبر فيها حرية فردٍ ما عائقاً لحرية الآخرين.

فلسفة تحقيق الذات

الحرية الليبرالية هي واقعا قبل كل شيء، هي حرية التملّك؛ إنها لا تكمن في ما يكون المرء عليه، وإنما في ما يملكه. يعتبر الإنسان حرّاً بقدر ما يكون صاحب ملكية، ولا سيما ملكية ذاته أوّلاً. وهذه الفكرة المتمثلة في أن ملكية الذات هي المَعْلم الرئيسيّ للحرية سيتبناها لاحقاً ماركس[2].

---

[1] ـ «من قانون الحرب والسلم»، 1625 ، **Du droit de la guerre et de la paix**.

[2]ـ لا يؤيد ماركس الآلية الإيديولوجية الليبرالية التي منحها قيمة معرفية أساسية فحسب، لكنه يتقيّد بماورائيات الفرد التي جعلت ميشال هنري يرى فيه «أحد المفكرين المسيحيين البارزين في الغرب» (ماركس، دار غاليمار، المجلّد الثاني، ص. 445). نشأ واقع الفردية الماركسية، متخطياً واجهته الجماعية، على يد العديد من الكتاب بدءاً من لويس دومون. يقول بيار روزانفالون: «يمكن فهم فلسفة ماركس بأكملها على أنها محاولة لتعزيز الفردانية الحديثة (...) ما من معنى لمفهوم الصراع الطبقي نفسه خارج إطار التمثيل الفردي في المجتمع. في المقابل، ليس له أي دلالة في مجتمع تقليدي، «. (الليبرالية الاقتصادية: تاريخ فكرة السوق **Le libéralisme économique: Histoire de l'idée du marché**، سوي بوان للنشر، 1989، ص. 188ـ189). رفض ماركس وهم «الرجل ذو الوعي الاقتصادي» **Homo economicus** الذي ظهر اعتباراً من القرن الثامن عشر لمجرد أن استخدمته لإبعاد الفرد الحقيقي ودمجه بوجود يقتصر على دائرة المصلحة الذاتية فحسب؛ فالمصلحة الذاتية، بالنسبة إلى ماركس، هي مجرد تعبير عن الفصل بين الفرد وحياته. (ذلك هو أساس الجزء الأفضل من عمله، لا سيما نقده «تجسيد» العلاقات الاجتماعية). لكنه لا ينوي البتّة إبدال المصلحة الخاصة بالصالح العام. فهو لا يعترف حتى بالمصالح الطبقية.

بحسب تعريف آلان لوران، فإن تحقيق الذات هو عبارة عن «تقوقع وجودي يهدف بشكل رئيس إلى البحث عن السعادة الخاصة»[1]. أما بالنسبة إلى الكتاب الليبراليين، فإن «البحث عن السعادة» يعني الحرية الجامحة في البحث دوماً عن تحقيق المصلحة الفضلى قدر الإمكان. لكن سرعان ما نجد أنفسنا أمام مشكلة فهم ما يفترض أن تعنيه «المصلحة»، لا سيما وأن من يؤمنون ببديهية المصلحة نادراً ما يهتمون بالحديث عن نشوئها أو بوصف عناصرها. كذلك فإن هؤلاء لا يتساءلون عما إذا كان جميع الفاعلين الاجتماعيين تحرّكهم بالأساس مصالح متشابهة، أو ما إذا كانت مصالحهم متكافئة ومتطابقة إحداها مع الأخرى. لكن إن كان لا مناص لهم من تعريف المصلحة، فغالباً ما يكون هذا التعريف مبتذلاً، إذ تصبح «المصلحة» في نظرهم مرادفة لرغبة، أو مشروع، أو عمل موجّه نحو هدف معيّن، إلخ. كل شيء قد يتحوّل إلى «مصلحة»، فحتى الفعل الأكثر إيثارا، والأكثر تجرّداً من المصلحة قد ينطوي في معناه على الأنانية والانتهازية بوصف كونه ردّاً على الرغبة الطوعية لدى صاحبه. لكن من الواضح أن المصلحة ـ بحسب تعريف الليبراليين ـ هي قبل كل شيء منفعة مادية يجب أن تكون محسوبة وقابلة للقياس إن كان لها أن تقدّر لما هي عليه، بمعنى أن يكون بالإمكان التعبير عنها في ضوء هذا النظير الكوني، ألا وهو المال.

لذلك، لا عجب أن يؤدي نشوء الفردانية الليبرالية بدايةً إلى تزحزح تدريجي لبنى الوجود العضوية التي تتصف بها المجتمعات الشمولية، ولاحقاً إلى تفكك معمم للروابط الاجتماعية، وأخيراً إلى حالة من التفسخ الاجتماعي النسبي، حيث أصبح الأفراد، وحتى الأعداء، متباعدين أكثر فأكثر ومنجرفين جميعهم بالتالي في هذه النسخة الجديدة من «حرب الجميع ضد الجميع» والمتمثلة في المنافسة المعمّمة. ذلك هو المجتمع في تصوّر دو توكفيل حيث كل فرد فيه «يقف على الحياد وأشبه بغريب في نظر الآخرين جميعهم». تميل الفردانية الليبرالية أينما وجدت إلى تدمير الاندماج المجتمعي المباشر الذي منع طويلاً ظهور الفرد العصري والهويات الجماعية المرتبطة به. في هذا الإطار، كتب بيار روزانفالون بأن «الليبرالية تجعل من عملية سلب العالم شخصيته شرطاً للتقدم والحرية»[2].

---

[1]ـ «الفردانية: دراسة حول عودة الفرد» **De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu**، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، 1985، ص. 16.

[2]ـ مرجع مذكور، ص. 7.

مع ذلك، تبدو الليبرالية ملزمة بالاعتراف بوجود الواقع الاجتماعي. لكن عوضاً عن التساؤل عن سبب وجود هذا الواقع الاجتماعي، ينشغل الليبراليون أكثر بمعرفة كيفية قيامه، واستمراره، وعمله. ففي النهاية، يشكل المجتمع بالنسبة إليهم، وبكل بساطة مجموع أفراده، والكل ما هو إلا مجموع أجزائه. فهو النتاج العرضي للإرادات الفردية، مجرد تجمّع لأفراد يسعون جميعهم إلى الدفاع عن مصالحهم الخاصة وتحقيقها. يقضي هدف المجتمع الأساسي إذن بتنظيم علاقات التبادل. يمكن رؤية هذا المجتمع إما كنتيجة لفعل طوعي عقلاني أولي (أو ما يسمّى وهم «العقد الاجتماعي») أو كنتيجة اللعبة الشاملة التي يشترك فيها إجمالي الأفعال الصادرة عن العناصر الفردية، لعبة تنظمها «اليد الخفية» للسوق التي «تولّد» الواقع الاجتماعي كنتيجة غير مقصودة للسلوكيات البشرية. لذلك، يستند الليبراليون في تحليلهم الواقع الاجتماعي إمّا إلى المقاربة التعاقدية (بحسب جون لوك)، أو إلى الاعتماد على «اليد الخفية» (بحسب آدم سميث)، أو حتى إلى فكرة نظام عفوي غير خاضع لأي غرض.

ولقد طوّر الليبراليون كامل فكرة التفوّق التنظيمي للسوق، التي يفترض أن تكون الوسيلة الأكثر فعاليةً، والأكثر عقلانيةً، وبالتالي الأكثر إنصافاً لتنسيق التبادلات. تبدو السوق، للوهلة الأولى، «تقنية تنظيمية» (على حد تعبير هنري لوباج) بشكل أساسي. أمّا من وجهة نظر اقتصادية، فهي المكان الفعلي لتبادل البضائع، وأيضاً الكيان الافتراضي الذي تتشكل فيه بطريقة مثلى شروط التبادل، أي تعديل العرض والطلب ومستوى الأسعار.

في المقابل، لا يتساءل الليبراليون حول مصدر السوق. فالتبادل التجاري بالنسبة إليهم هو فعليّاً النموذج «الطبيعي» للعلاقات الاجتماعية كافة، الأمر الذي يستنتج منه أن السوق هي أيضاً كيان «طبيعي» يطرح نظاماً سابقاً لأي مشاورة أو قرار. وبما أن السوق هي نموذج التبادل الأكثر انسجاماً مع الطبيعة البشرية، فإنها تعتبر موجودة منذ فجر التاريخ في المجتمعات كافة. يلاحظ ههنا ميل كل إيديولوجية إلى «تطبيع» افتراضاتها، أي إلى تقديم نفسها، ليس كما هي عليه أي بناء للروح البشرية، وإنما كمجرّد وصف للنظام الطبيعي، أو استنساخ له. وبما ان الدولة مرفوضة بالتزامن باعتبارها خدعة، فقد تطرح فكرة التنظيم «الطبيعي» للواقع الاجتماعي بواسطة السوق نفسها.

تفضي رؤية آدم سميث للأمّة كسوق إلى الفصل بشكل جوهري بين مفهوم المجال

ومفهـوم الإقليـم. بخـلاف العـرف التجـاري الـذي كان لا يـزال يميّـز بـين الإقليـم السـياسي والمجـال الاقتصـادي، يظهـر سـميث بـأن السـوق لا يمكـن أن يكـون بطبيعتـه منغلقـاً ضمـن حـدود جغرافيـة معيّنـة. فالسـوق هـو شـبكة أكـثر منـه مـكان، ومـن المقـدّر أن تمتـد هـذه الشـبكة لتبلـغ أطـراف الأرض، ذلـك أن مـا يحدهـا في نهايـة الأمـر هـو القـدرة عـلى التبـادل فحسـب. كتـب سـميث في إحـدى فقراتـه الشـهيرة بـأن «التاجـر ليـس بالـضرورة أن يكـون مـن مواطنـي بلـد دون غـيره. فهـو لا يبـالي في أي مـكان يقيـم تجارتـه، ويكفيـه أدنى شـعور بالنفـور حتـى يقـرر نقـل رأسـماله، ومعـه كامـل القطـاع الـذي يدعمـه هـذا الرأسـمال، مـن بلـد إلى آخـر»[1]. تـبرر هـذه الأسـطر النبوئيـة رأي بيـار روزانفالـون الـذي يعتـبر آدم سـميث «أول المؤمنـين المنطقيـين بمبـدإ الدوليـة». يضيـف روزانفالـون بـأن «المجتمـع المـدني، الـذي يصـوّر كسـوق غـير مسـتقرة، يمتـد ليشـمل جميـع البـشر ويسـمح لهـم بتخطـي الانقسـامات الوطنيـة والعرقيـة».

مـن أبـرز حسـنات مفهـوم السـوق أنـه يسـمح لليبراليـين بحـل المسـألة الصعبـة حـول كيفيـة جعـل الواجـب جـزءاً مـن الميثـاق الاجتماعـي. يمكـن اعتبـار السـوق بمثابـة قانـون يحكـم النظـام الاجتماعـي مـن دون وجـود مـشرّع. تؤسـس السـوق، التـي تحرّكهـا «اليـد الخفيـة»، الحياديـة بطبيعتهـا كونهـا غـير متجسـدة في أفـراد ملموسـين، نمطـاً نظريّـاً لتنظيـم المجتمـع بالاسـتناد إلى «قوانـين» موضوعيـة تسـمح بتنظيـم العلاقـات بـين الأفـراد دون أن تجمـع بينهـم أي علاقـة مرؤوسـية أو أمـر. وهكـذا عـلى النظـام الاقتصـادي تأسـيس النظـام الاجتماعـي، ذلـك أن كلا النظامـين ناشـئ ولم يتأسَّـس بعـدُ. النظـام الاقتصـادي هـو «النتيجـة غـير المقصـودة وغـير المرجـوة لأفعـال عـدد كبـير مـن الأشـخاص المحفّزيـن بمصالحهـم وحدهـا». هـذه الفكـرة، الـذي تناولهـا هايـك بإسـهاب، مسـتوحاة مـن عبـارة آدم فيرغوسـون (1767) الـذي أشـار إلى وقائـع اجتماعيـة «نابعـة مـن فعـل الإنسـان، إنمـا ليـس مـن رغبتـه».

نظرية «اليد الخفية»

مـن منّـا لا يعـرف اسـتعارة «اليـد الخفيـة» التـي ابتكرهـا سـميث: «الفـرد الـذي يبغـي كسـبه الخـاص مدفـوع بيـد خفيـة للارتقـاء بغايـة لم تكـن قـط جـزءاً مـن مـراده» [2]. هـذه الاسـتعارة

---

[1] ـ التحقيـق في طبيعـة وأسـباب ثـورة الأمـم، (Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations) غارنييـه فلاماريـون للنـشر، 1991، المجلّـد الأول، الكتـاب III، الفصـل الرابـع.

[2] ـ نفسه، الجزء الأول، الكتاب I.

أبعد من الملاحظة غير المجدية بمجملها والتي تفيد بأن نتائج أفعال البشر غالباً ما تكون مختلفة تماماً عن تلك التي توقعوها. ذلك ما يطلق عليه ماكس فيبر تسمية «تناقض النتائج». يضع سميث، من جهته، هذه الملاحظة ضمن إطار رؤية تفاؤلية بشكل حازم. يقول مضيفاً: «يبذل كل فرد دوماً كل ما في وسعه بحثاً عن التوظيف الأنفع لكامل الرأسمال الذي بين يديه؛ صحيح أنه يضع مصلحته الشخصية نصب عينيه، وليس مصلحة المجتمع، لكن العناية التي يوليها لمنفعته الشخصية تقوده بشكل طبيعي، أو بالأحرى ضروري، إلى اختيار نوع التوظيف الأنفع للمجتمع»، لا بل، «عبر السعي وراء مصلحته الشخصية، غالباً ما يعمل بفعالية أكبر من أجل مصلحة المجتمع منه مما إذا كان يهدف فعلاً إلى العمل من أجلها».

الدلالات اللاهوتية تظهر جليةً في هذه الاستعارة. «فاليد الخفية» ما هي إلا تجسيد (دنيوي ـ عالَماني) للعناية الإلهية. يجب التأكيد أيضاً بأنه وبخلاف الاعتقاد السائد غالباً، لا يشبّه آدم سميث آلية السوق بحد ذاتها بلعبة «اليد الخفية» لأنه لا يستخدم الأخيرة إلا لوصف المحصلة النهائية لمجمع التبادلات التجارية، ناهيك عن أن سميث لا يزال يقر بشرعية تدخل القطاع العام عندما تعجز المشاريع الفردية وحدها عن تحقيق الخير العام. لكن هذا القيد سيتبدد قريباً. يختلف الليبراليون الجدد اليوم حول مفهوم الخير العام بحد ذاته. يمنع هايك بالمبدإ أي مقاربة شاملة للمجتمع: فما من مؤسسة، أو سلطة سياسية يجب أن تضع لنفسها أهدافاً قد تشكك في حسن سير «النظام العفوي». من هذا المنطلق، يجمع معظم الليبراليين على أن الدور الوحيد الواجب على الدولة هو بتهيئة الظروف الضرورية للسماح للعقلانية الاقتصادية بالتحرّك بحرية في السوق. لا يمكن للدولة أن تضع أهدافاً خاصة بها، فهي وجدت لضمان الحقوق الفردية، وحرية التبادلات، واحترام القوانين. يجب أن تبقى في المجالات الأخرى كافة حيادية وأن تتخلى عن اقتراح نموذج لـ «رغد العيش» [1]، كونها تتمتع برخص أكثر منه بصلاحيات.

إن نتائج نظرية «اليد الخفية» حاسمة هنا، ولا سيما على الصعيد الأخلاقي. يعيد آدم سميث، في بعض الفقرات، الاعتبار للسلوكيات التي لطالما استُنكِرَت في القرون الماضية. فعبر التأكيد على أن مصلحة المجتمع خاضعة لمصلحة الأفراد الاقتصادية،

[1] ـ هذا هو الموقف الليبرالي الأكثر تداولاً في ما يتعلق بدور الدولة. فالمؤمنون بالحريات الشخصية التابعون لما يُعرف بالـ «لاسلطوية الرأسمالية» يذهبون أبعد من ذلك، لأنهم يرفضون حتى «دولة الحدّ الأدنى» التي يقترحها روبرت نوزيك(Robert Nozick). فبالنسبة إليهم، الدولة هي حكماً «لصّ» إذ إنها لا تنتج رأس المال، بل تستهلك الأعمال.

يجعل سميث من الأنانية الطريقة الفضلى لخدمة الآخر. فعندما نسعى إلى تعزيز مصلحتنا الشخصية إلى أقصى الحدود، فنحن بذلك نعمل من غير دراية، ودونما رغبة منا، من أجل مصلحة الجميع. تسمح المواجهة الحرة في السوق بين المصالح الأنانية «بشكل طبيعي أو بالأحرى ضروري»، بالمواءمة بينها بفعل «اليد الخفية» التي تجعلها تساهم في الخير الاجتماعي. لذلك ليس في السعي وراء المصلحة الشخصية أولاً ما ينافي الأخلاق. ذلك لأن التصرّف الأناني لكل منّا سيؤدي في نهاية المطاف وبالصدفة إلى تحقيق مصلحة الجميع. وهو ما لخصه فريدريك باستيا في عبارة واحدة: «من يعمل لأجل نفسه يعمل لأجل الجميع»[1]. في النهاية، الأنانية ما هي إلا إيثار بكل معنى الكلمة، وسلوكيات السلطات العامة هي التي تستحق على العكس الاستنكار لكونها «غير أخلاقية» في كل مرة تتعارض فيها، باسم التضامن، مع حق الأفراد في العمل من أجل مصلحتهم الخاصة.

الى ذلك، تربط الليبرالية بين الفردانية والسوق من خلال التأكيد على أن حرية عمل الأخيرة تكفل أيضاً الحرية الفردية. كما تضمن السوق، عبر تأمينها أفضل مردود من التبادلات، استقلالية كل عنصر. في الحالة المثالية، في حال لم يظهر ما يعيق سير عمل السوق، يجري هذا التوافق بطريقة مثلى متيحاً بذلك تحقيق جملة من التوازنات الجزئية التي تساهم في التوازن العام. تشكّل السوق، التي يطلق عليها هايك اسم catallax، نظاماً عفويّاً ومجرَّداً يمثل الدعامة الفعالة الرسمية لممارسة الحرية الخاصة. لا تستجيب السوق فحسب لمثال اقتصادي من الأمثلية فحسب، وإنما أيضاً لكل ما يطمح إليه الأفراد الذين يُعتَبَرون مواضيع عامة للحرية. في النهاية، ثمّة التباس بين السوق والعدالة نفسها، الأمر الذي يدفع بهايك (Hayek) إلى تعريفها على أنها «لعبة تزداد فيها فرص جميع اللاعبين»، مضيفاً بعدها أنه في هذه الظروف، لا ينصح الخاسرون بالشكوى لأن اللوم يقع عليهم وحدهم. وأخيراً، السوق تسعى إلى المصالحة في جوهرها، ذلك لأنها قائمة على مبدإ «التجارة اللطيفة» وتستبدل مبدإ التفاوض بمبدإ الصراع، وتقضي بذلك على الخصومة والحسد.

يشار إلى أن هايك (Hayek) يعيد صياغة نظرية «اليد الخفية» في عبارات «ثورية».

---

[1]ـ «الموافَقَات الاقتصاديّة» ، 1851 ، Harmonies économiques، أطروحة شائعة يؤيدها ماندفيل(Mandeville) في كتابه «أمثولة النحل: الرذائل الخاصة والفضيلة العامة» fable des abeilles: Vices privés، vertu publique.

وبالفعل، يخالف هايك(Hayek) أنواع المنطق الديكارتي كافة، منها العقد الاجتماعي الذي يتضمّن التعارض، النموذجي منذ عصر هوبز(Hobbes)، بين حالة الطبيعة والمجتمع السياسي. في المقابل، يشيد دايفيد هيوم(David Hume) بالعرف والعادات التي يضعها في مواجهة كل «بنائية»؛ إلاّ أنه يؤكّد في الوقت عينه بأن العرف يختار قواعد السلوك الأكثر فعالية وعقلانية، أي تلك التي تستند إلى القيم التجارية، التي باعتمادها يتمّ رفض النظام القبلي للمجتمع القديم. لهذا السبب عندما يتحدث عن «التقاليد»، ينتقد القيم التقليدية ويدين بشدّة كل رؤية مجتمعية عضوية. بالنسبة إلى هايك، تستمدّ قيمة التقاليد في المقام الأول من كلّ شيء عفوي، ومجرّد، وغير شخصي، وبالتالي غير مناسب. هذا هو الطابع الانتقائي للعادات الذي يفسّر سبب فرض السوق تدريجيّاً. وبالتالي يعتقد هايك(Hayek) بأن أي أمر عفوي هو في الأساس صحيح، كما يؤكد داروين(Darwin) أن الناجين من «الكفاح من أجل البقاء» هم حتماً الأفضل. وهكذا يشكّل طلب السوق نظاماً اجتماعياً يحظر، من حيث التعريف، أي محاولة لإصلاحه.

من هنا نجد بأنّ مفهوم السوق، بالنسبة إلى الليبراليين، يتخطّى إلى حد كبير المجال الاقتصادي البحت، فهي أكثر من مجرّد آلية لتوزيع الموارد النادرة بالشكل الأمثل، أو منظومة لتنظيم مسارات الإنتاج والاستهلاك. تعبّر السوق قبل كلّ شيء عن مفهوم اجتماعيّ وسياسيّ. وبقدر ما جعل آدم سميث(Adam Smith) من السوق العامل الرئيس المشغّل للنظام الاجتماعي، فقد دفعه ذلك إلى تصّور علاقات إنسانية على أساس النموذج الاقتصادي، أي العلاقات بين البضائع. وبالتالي، فإن اقتصاد السوق يؤدي بطبيعة الحال إلى مجتمع السوق. في هذا المجال، يقول بيار روزانفالون (Pierre Rasanvallon) «إن السوق هي في المقام الأول وسيلة لتمثيل الفضاء الاجتماعي وتنظيمه، قبل اعتبارها آليّة لامركزيّة لتنظيم النشاطات الاقتصادية عبر نظام التسعير»[1].

بحسب آدم سميث(Adam Smith)، التبادل المعمّم هو النتيجة المباشرة لتقسيم العمل: «وهكذا يعيش الجميع من خلال التبادل، أو يصبحون إلى حدّ ما تجّاراً، فيتطوّر المجتمع بحدّ ذاته ليصبح مجتمعاً تجاريّاً بكل ما للكلمة من معنى».[2] وبالتالي، فإن السوق، من المنظور الليبرالي، هي النموذج المهيمن في مجتمع يعرّف نفسه على أنه

[1] ـ مرجع مذكور، ص. 124.
[2] ـ مرجع مذكور، الجزء الأول، ص. 92.

مجتمع السوق. أمّا المجتمع الليبرالي فهو المكان الذي تحصل فيه التبادلات المنفعية بواسطة الأفراد والمجموعات المنساقين جميعاً لرغبتهم في تحقيق مصلحتهم الذاتية إلى أقصى الحدود. يكون الفرد المنتمي إلى هذا المجتمع، حيث كلّ شيء يمكن أن يُباع ويُشترى، إمّا تاجراً، أو مالكاً، أو منتجاً، وفي جميع الحالات مستهلكاً. يقول بيار روزانفالون(Pierre Rasanvallon): «إن الحقوق الأسمى للمستهلكين هي بالنسبة إلى سميث كما الإرادة العامة بالنسبة إلى روسو(Rousseau)»

اتّسع التحليل الاقتصادي الليبرالي، في العصر الحديث، تدريجيّاً ليشمل الأحداث الاجتماعية كافة. فشُبّهت العائلة بشركة صغيرة، والعلاقات الاجتماعية بشبكة من الاستراتيجيات النفعية المتزاحمة، والحياة السياسية بسوق يبيع فيها الناخبون أصواتهم على من يعرض الثمن الأعلى. كذلك، يُنظر إلى الإِنسان على أنه رأس مال، وإلى الطفل كسلعة استهلاكية مستديمة. وهكذا انعكس المنطق الاقتصادي على الكلّ الاجتماعي، الذي كان مدمجاً به في السابق، إلى أن شمله كليّاً. وقد جاء على لسان جيرالد برتهود (Gerald Berthoud): «يمكن فهم المجتمع انطلاقاً من نظرية جازمة للعمل الهادف. وبالتالي، فإنّ العلاقة بين التكاليف والأرباح هي المبدأ الذي يحكم العالم»[1]. فيصبح كل شيء عاملاً من عوامل الإنتاج والاستهلاك؛ وكلّ شيء يفترض أن ينتج عن التعديل التلقائي للعرض والطلب؛ وكل شيء يعادل قيمته التبادلية نسبةً إلى سعره. في موازاة ذلك، يُعدّ كلّ ما لا يمكن التعبير عنه بعبارات قياسية وحسابية عديم الأهميّة أو غير واقعي. يتّضح بالتالي أن الخطاب الاقتصادي يجسّد بعمق الممارسات الاجتماعية والثقافية، البعيدة كلّ البعد عن أي قيمة لا يمكن قياسها من حيث الثمن. فهو يختصر جميع الحقائق الاجتماعية بعالم من الأشياء القابلة للقياس، محوّلاً، في نهاية الأمر، الأشخاص أنفسهم إلى أشياء قابلةٍ للمعاوضة والمبادلة مقابل المال.

ينتج عن هذا التمثيل الاقتصادي البحت للمجتمع عواقب خطيرة، تؤدي إلى تفكّك الشعوب وتآكل خصائصها المميزة بشكل منهجي عبر إتمام عمليّة العلمنة والتحرّر من أوهام عالم الحداثة. يؤدي تقبّل التبادل التجاري، من الناحية الاجتماعية، إلى تقسيم المجتمع إلى منتجين، ومالكين، وطبقات عقيمة، كالطبقة الأرستقراطية سابقاً، من خلال

[1] ـ «نحو أنثروبولوجيا عامة: الحداثة والغيرية» Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité، دروز، جنيف 1992، ص. 57.

عملية ثورية بارزة أثنى عليها كثيرون بمن فيهم كارل ماركس (Karl Marx). على صعيد المخيلة المشتركة، يؤدي هذا التقبل إلى انقلاب القيم بشكل كامل وذلك عبر رفع قيم تجارية إلى القمة بعد أن كانت منذ الأزل ذات قيمة دنيا بامتياز باعتبارها من الضروريات. أمّا على المستوى الأخلاقي، فإنّه يُجدد روحَ حسابات المصلحة الذاتية والسلوك الأناني اللذين طالما أدانهما المجتمع التقليدي.

وهم المجتمع الشفّاف

تعتبر السياسة خطيرة في جوهرها عندما تتعلّق بممارسة السلطة «غير المنطقيّة»، وبالتالي تقتصر، في هذا المنظور، على ضمان الحقوق وإدارة المجتمع عن طريق الخبرة الفنية فحسب. ذلك هو توهّم «المجتمع الشفّاف» ورؤية مجتمع ينسجم بسرعة مع نفسه بعيداً عن أي مرجع رمزي أو وساطة ملموسة. يفترض أنّ على الدولة والمؤسسات، في مجتمع تحكمه السوق بشكل تام ويستند إلى مسلّمة الاكتفاء الذاتي «للمجتمع المدني»، على الأمد الطويل أن تنحلّ تماماً كما في المجتمعات غير الطبقية التي يصوّرها كارل ماركس. فضلاً عن ذلك، فإن منطق السوق، كما حدّده ألان كاييه(Alain Caillé)، هو جزء من عملية أوسع تميل نحو تحقيق المساواة وقابلية التبادل بين الناس عبر وسائل ديناميكية تُلاحظ في الاستخدام الحديث للعملة. فبحسب كاييه(Alain Caillé): «تكمن عملية التلاعب في الأيديولوجية الليبرالية في مماهاة دولة القانون نسبة إلى الدولة التجارية من حيث اقتصار دورها على كونها نابعة من السوق. وبالتالي، فإن المطالبة بحرية الأفراد لاختيار أهدافهم الخاصة في الواقع تتحوّل إلى واجب تحقيق أهداف تجارية فحسب»[1].

المفارقة هي أن الليبراليين لا ينفكون يؤكدون أن السوق تزيد من فرص الفرد في تحقيق أهدافه الخاصة، في الوقت الذي يشددون فيه على أن هذه الأهداف لا يمكن تحديدها مقدماً، وكذلك، لا يمكن لأحد تحديدها على نحو أفضل من الفرد نفسه. ولكن كيف يمكن للسوق أن يحقّق الأفضل بينما هذا الأفضل غير معروف؟ في الواقع، يمكن التأكيد أن السوق يضاعف التطلعات الفردية أكثر بكثير من إعطاء الفرد الوسائل

---

[1] ـ «روائع ومآسي العلوم الاجتماعية: بداية ميثولوجيا» Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie، دروز، جنيف 1986، ص. 347.

اللازمة لتحقيقها، وبالتالي فإن ذلك لا يبعث على الرضا وإنما على الاستياء بحسب المصطلح التوكوفيلي[1].

علاوة على ذلك، إذا اعتبرنا أنّ الفرد هو أفضل من يعرف مصالحه الشخصية، فما الذي يلزمه في هذه الحالة باحترام المبدإ الوحيد المتمثل بالمبادلة؟ بحسب المذهب الليبرالي، لم يعد السلوك الأخلاقي يستند إلى الشعور بالواجب أو إلى القانون الأخلاقي، وإنما إلى المصلحة الذاتية الفضلى. فعندما أمتنع عن انتهاك حريّة الآخرين، بذلك أثنيهم عن انتهاك حريّتي. الخوف من الشرطة يتكفل بالباقي. لكن إن كنت واثقاً بأنّني لن أواجه عقوبةً صارمة عند انتهاك القانون، وإذا كانت المبادلة لا تعنيني. فما الذي يمنعني من انتهاك القواعد أو القوانين؟ في الحقيقة، لا شيء. في المقابل، فإن الاهتمام بمصالحي الشخصية فحسب يحثني على عدم انتهاك القوانين قدر الإمكان.

يقول آدم سميث، بصراحة، في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» (1759): «حتى في غياب الحب المتبادل والعاطفة بين مختلف أفراد العائلة، ليس بالضرورة أن ينحلّ المجتمع وإن كان أقلّ سعادة ورضىً. قد يظل المجتمع قائماً بين مختلف الناس كما بين مختلف التجّار انطلاقاً من نفعيته بعيداً عن أي حب متبادل أو عاطفة. وحتى لو لم يكن الأفراد يملكون أدنى واجب تجاه أحدهم الآخر أو يشعرون بالامتنان تجاهه، يبقى المجتمع قادراً على الاستمرار بفضل تبادل الخدمات وفقاً لقيمة متّفق عليها»[2]. معنى هذه الفقرة واضح. فالمجتمع يجيد عمليّة الاقتصاد، وهي عبارة أساسية، في جميع أشكال النشاطات الاجتماعية العضوية، من دون أن يخسر صورته كمجتمع. إذ يكفيه أن يصبح مجتمع تجّار حيث يندمج الرابط الاجتماعي مع الشعور بـ «منفعته» و«بالتبادل المثمر للخدمات». لذلك، من أجل أن يكون المرء إنساناً، يكفي المشاركة في المبادلات التجارية، والتصرف بحريّة بحقه الشخصي لتحقيق أقصى حدّ من مصلحته الفضلى. يقول سميث بالتأكيد أن مجتمعاً كهذا سيكون «أقلّ سعادة ورضى»، ولكن سرعان ما يصبح هذا الفارق الدقيق النسيان. قد يدعو ذلك إلى التساؤل أيضاً عمّا إذا كانت السبيل الوحيدة ليعبّر المرء عن إنسانيته، بالنسبة إلى بعض الليبراليين، هو بالتصرّف كتاجر، أي كأولئك الذين كانوا يعتبرون في مرتبة دنيا، ليس لأنه لم يكن يُنْظَر

---

[1] ـ نسبة الى «دي توكفيل **De Tocqueville**.

[2] ـ «نظرية العواطف الأخلاقية، **The Theory of Moral Sentiments** ، منشورات كلارندون، أوكسفورد 1976، ص86.

إليهـم كأشـخاص ذوي منفعـة أو حتـى ضروريـين، وإنمـا بـكل بسـاطة لأنهـم نافعـون ولكـن رؤيتهـم للعـالم محـدودة بالنفعيـة فحسـب. يدفـع ذلـك حتـماً إلى طـرح السـؤال حـول مكانـة أولئـك الذيـن لا يتصرفـون عـلى هـذا النحـو، إمـا بسـبب افتقارهـم للرغبـة أو للأسـاليب: فهـل لا يزالـون بـشراً؟

في الواقـع، فـرض منطـق السـوق نفسـه تدريجيّـاً بـدءاً مـن نهايـة العصـور الوسـطى حيـث بـدأت التجـارة الخارجيـة والمحليـة تتوحّـد داخـل الأسـواق المحليـة في ظـلّ زخـم الـدول الأمـم الناشـئة التوّاقـة إلى جعـل المقايضـات غـير التجاريـة بـين المجتمعـات مربحـة بهـدف فـرض الضرائـب. وهكـذا، بعيـداً عـن كونهـا واقعـاً عالميّـاً، تعتـبر السـوق ظاهـرة محـدّدة بدقـة مـن حيـث المـكان والزمـان. وهـذه الظاهـرة لم تظهـر بشـكل «عفـوي»، وإنمـا كانـت مفروضـة. ففـي فرنسـا، عـلى وجـه الخصـوص، وكذلـك في أسـبانيا، لم تتأسّـس السـوق رغـماً عـن الدولـة الأمّـة، وإنمـا بفضلهـا. تولـد الدولـة والسـوق معـاً، وتتقدمـان بالوتـيرة عينهـا، فـالأولى تشـكّل الثانيـة في الوقـت نفسـه الـذي تتأسّـس هـي نفسُـها. يقـول ألان كاييـه: «عـلى أقـل تقديـر، يستحسـن عـدم النظـر إلى السـوق والدولـة ككيانـين مختلفـين كليّـاً، وإنمـا كوجهـين لعملـة واحـدة. عـلى مر التاريـخ، أنشـئت الأسـواق المحليّـة والـدول ـ الأمـم عـلى نفـس الوتـيرة، والواحـدة تكمّـل الأخـرى»[1].

تتطـوّر الاثنتـان معـاً في الاتّجـاه نفسـه. فالسـوق تعـزّز حركـة الدولـة الأمّـة التـي، مـن أجـل بسـط سـلطتها، لا يسـعها التوقّـف عـن التدمـير المنهجـي لجميـع أشـكال التنشـئة الاجتماعيـة المتوسّـطة التـي كانـت تشـكّل في العـالم الإقطاعـي أنسـجة أساسـية مسـتقلّة نسـبيّاً، تتكـوّن مـن العشـائر الأسريـة، والمجتمعـات القرويـة، والأخويـات، والحـرف، وغيرهـا. واصلـت الطبقـة البرجوازيـة، ومعهـا الليبراليـة الوليـدة، عمليـة تفكيـك المجتمـع هـذه وزادت مـن حدّتهـا نظـراً إلى أن تحـرّر الفـرد الـذي تطلّعـت إليـه يتطلـب التخلّـص مـن جميـع أشـكال التضامـن الـلاإرادي أو الاتّكاليـة التـي تمثـل عقبـات عـدّة في وجـه توسّـع السـوق. في سـياق متّصـل، يقـول بيـار روزانفالـون: «مـن هـذا المنظـور، تعكـس الدولـة ـ الأمـة والسـوق التنشـئة الاجتماعيـة عينهـا للأفـراد في المـكان. ولا يمكـن تصوّرهـم إلاّ في إطـار مجتمـع ممـزّق حيـث يُنْظَـر إلى الفـرد ككيـان مسـتقل بذاتـه. وهكـذا لا يمكـن للدولـة ـ الأمّـة والسـوق، بمعناهـما

[1] ـ مرجع مذكور، ص. 333ـ334

الاجتماعـي والاقتصـادي، الاسـتمرار حيـث يتواجـد المجتمـع كوحـدة اجتماعيـة شـاملة»[1].

وبالتـالي، فـإن الشـكل الجديـد للمجتمـع الـذي بـرز نتيجـة أزمـة العصـور الوسـطى تشـكّل تدريجيّـاً انطلاقـاً مـن الفـرد، ومبادئـه الأخلاقيـة والسياسـية، ومصالِحـه، مُحطِـماً شـيئاً فشـيئاً تماسـك الفضـاءات السياسـية والاقتصاديـة والقانونيـة وحتـى اللغويـة التـي دعمهـا المجتمـع القديـم. مـع ذلـك، ظـلّ الإثنـان (الدولـة والمجتمـع المـدني) موّحدّيـن، في القـرن السـابع عـشر: إنّ عبـارة «المجتمـع المـدني» كانـت لا تـزال مرادفـة للمجتمـع المنظَّـم سياسـيّاً. ثـم مـا لبـث أن ظهـر الاختـلاف في بدايـة القـرن الثامـن عـشر، لا سـيما مـع لـوك الـذي أعـاد تعريـف «المجتمـع المـدني» عـلى أنـه دائـرة الأمـلاك والتبـادلات، في حـين أن الدولـة أو «المجتمـع السـياسي» وُجِـد مُـذّاك الحـين لحمايـة المصالـح الاقتصاديـة فحسـب. يـؤدي هـذا الاختـلاف الـذي يقـوم عـلى إنشـاء دائـرة مسـتقلة ذاتيّـاً للإنتـاج والتبـادل، والـذي يعكـس تخصـص الأدوار والوظائـف التـي تتّسـم بهـا الدولـة الحديثـة إمّـا إلى تثمـين المجتمـع السـياسي نتيجـة العقـد الاجتماعـي، وفـق رؤيـة لـوك، أو إلى تعظيـم المجتمـع المـدني عـلى أسـاس التعديـل التلقـائي للمصالـح، وفـق رؤيـة مانديفـل[2] (Mandeville) أو سـميث. يفتـح المجتمـع المـدني، باعتبـاره دائـرة مسـتقلة، المجـال أمـام الانتشـار الجامـح لمنطـق المصالـح الاقتصـادي. ونتيجـة ظهـور السـوق، يقـول كارل بـولاني(Karl Polanyi): «يُـدار المجتمـع كتابـع للسـوق. وبـدل أن يكـون الاقتصـاد هـو المندمـج في العلاقـات الاجتماعيـة، فـإن العلاقـات الاجتماعيـة هـي التـي تكـون مندمجـة في العلاقـات الاقتصاديـة»[3]. ذلـك هـو المعنـى الحقيقـي للثـورة البرجوازيـة.

يتخـذ المجتمـع، في الوقـت عينـه، شـكل نظـام موضوعـي، مختلـف عـن النظـام الطبيعـي أو الكـوني، يتطابـق والمنطـق العالمـي الـذي يُفـترض بالفـرد أن يكـون قـادراً عـلى التواصـل معـه بشـكل مبـاشر. تتبلـور موضعـة المجتمـع التاريخـي بدايـةً في المبـادئ السياسـية للحقـوق التـي يمكـن تتبّـع تطوّرهـا انطلاقـاً مـن زمـن جـان بوديـن(Jean Bodin) حتـى عـصر التنويـر. في مـوازاة ذلـك، يظهـر الاقتصـاد السـياسي كعلـم مجتمـع عـام جديـد يُنظـر إليـه كعمليـة تنميـة ديناميكيـة مرادفـة للتقـدّم. وبالتـالي يصبـح المجتمـع خاضعـاً لمعرفـة علميـة محـدّدة. يجـب أن يخضـع العالَـم الاجتماعـي لعـدد مـن القوانـين، إلى الحـد الـذي يحقـق فيـه نمطـاً

---

[1] ـ مرجع مذكور، ص. 124

[2] ـ «أمثولة النحل» 1714، **fable des abeilles**.

[3] ـ «التحوّل الكبير: حول الأصول السياسية والاقتصادية لعصرنا»، La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps، غاليمار، 1983، ص. 88.

وجودياً عقلانيّاً على ما يُفترض، وتخضع ممارساته لعقلانية أداتيّة باعتبارها مبدأ التنظيم الأمثل. لكن نتيجة هذه الموضعة، تتحوّل وحدة المجتمع، تماماً كما رمزيته، إلى إشكالية بارزة، لا سيما حين تؤدي خصخصة الانتماءات والعلاقات فوراً إلى تجزئة الجسم الاجتماعي، وتَضَاعُفِ المصالح الخاصة المتضاربة، وبداية التحرّر من المأسسة والانخراطِ في المجتمع. ثم ما تلبث أن تظهر تناقضات جديدة، ليس بين المجتمع البرجوازي وبقايا الحكم الأرستقراطي فحسب، وإنما أيضاً داخل المجتمع البرجوازي، كالصراع الطبقي على سبيل المثال.

الليبرالية تكره دولة الرفاه

استفحل التمييز بين العام والخاص، وبين الدولة والمجتمع المدني، خلال القرن التاسع عشر، معمِّماً وجهة نظر ثنائية ومتناقضة للفضاء الاجتماعي. ومنذ ذلك الحين، أسست الليبرالية، بعد أن تعاظمت قوتها، لمجتمع مدني يعرّف من خلال المجال الخاص فحسب، وأدانت تأثير القطاع العام المهيمن، فصارت تطالب بوضع حدّ للاحتكار الذي تمارسه الدولة على تلبية الاحتياجات الجماعية، وبتوسيع أساليب التنظيم التجارية بين المجتمعات. وهكذا، أخذ المجتمع المدني بعداً أسطوريّاً بامتياز. فبدا كقوة إيديولوجية أكثر منه كواقع محدّد المعالم لأن معناه بات يتضح أكثر فأكثر من خلال مقارنته بالدولة، إذ إنّ تعريفه الضبابي جاء من خلال ما انتزع نظريّاً من الدولة.

مع ذلك، في نهاية القرن التاسع عشر، كان لا بدّ من إدخال تعديلات على المنطق الاقتصادي البحت لتنظيم المجتمع وتكاثره. فنتجت هذه التعديلات عن التناقضات الداخلية للتكوين الاجتماعي الجديد أكثر منه عن المقاومة المحافظة. نشأ علم الاجتماع بحد ذاته نتيجة مقاومة للمجتمع الحقيقي للتغييرات السياسية والمؤسساتية، على هامش المطالبة بنظام طبيعي للتنديد بالطابع الرسمي والصناعي لنمط النظام الاجتماعي الجديد. ولّد صعود الفردانيّة، بالنسبة إلى علماء الاجتماع الأوائل، خوفاً مزدوجاً: الخوف من الفوضويّة الناجم عن تفكّك الروابط الاجتماعيّة، بحسب دوركهايم(Durkheim)، والخوف من المجموعات المكوَّنة من أفراد تفكّكوا ثمّ جُمعوا فجأة في كتلة خارجة عن السيطرة، بحسب غوستاف لوبون(Gustave Le Bon) أو غبريال تارد(Gabreil Tarde) اللذين يعزوان تحليل الوقائع الاجتماعية إلى علم النفس. يجد الخوف الأوّل صدًى

لـدى المفكّريـن المعارضـين للثـورة بشـكل خـاص، أمـا الثـاني فتلحظـه أساسـاً البرجوازيـة المعنيـة في المقـام الأول بحمايـة نفسـها مـن «الطبقـات الخطـرة».

بينـما أنشـأت الدولـةُ الأمـةُ السـوقَ ودعمتهـا، نمـا العـداء بـين الليبراليـة والقطـاع العـام. فالليبراليـون لا يَكُفُّـون البتّـة عـن مهاجمـة دولـة الرفـاه مـن دون أن يدركـوا أنهـا امتـداد دقيـق للسـوق التـي تسـتوجب تدخّـلات متزايـدة مـن قبـل الدولـة. فالشـخص الـذي يخضـع عملـه للعبـة السـوق فحسـب سريـع العطـب، لأنـه قـد لا يجـد مـن يعـرض عليـه عملـه أو قـد لا يكـون لعملـه هـذا أي قيمـة تذكـر. عـلاوة عـلى ذلـك، دمّـرت الفردانيـة الحديثـة علاقـات الجـوار العضويـة التـي كانـت في الأسـاس علاقـات مبنيـة عـلى المسـاعدة والتضامـن المتبادلـين، الأمـر الـذي أدى إلى تدمـير أشـكال الحمايـة الاجتماعيـة السـابقة. مـن ناحيـة أخـرى، بالرغـم مـن أن السـوق تنظـم عمليـة العـرض والطلـب، إلا أنهـا لا تنظـم العلاقـات الاجتماعيـة، لا بـل تسـبب الفـوضى فيهـا لأنهـا لا تأخـذ بعـين الاعتبـار الطلبـات التـي لا يمكـن للمـرء تسـديد ثمنهـا. لذلـك أصبـح نشـوء دولـة الرفـاه أمـراً ضروريّـاً بمـا أنهـا القـوة الوحيـدة القـادرة عـلى تصحيـح الاختـلالات الصارخـة والحـد مـن الضائقـات الجليـة. لهـذا السـبب، وعـلى حـد قـول كارل بـولاني، في كل مـرّة بـدت فيهـا الليبراليـة منتـصرة، كان ذلـك للمفارقـة بفضـل تدخـلات الدولـة التـي اقتضتهـا الأضرار التـي لحقـت بالنسـيج الاجتماعـي نتيجـة منطـق السـوق. في المقابـل، يـرى ألان كاييـه أنّـه «مـن دون السـلام الاجتماعـي النسـبي في دولـة الرفـاه، لـكان نظـام السـوق اجتيـح بالكامـل»[1]. ميّـز هـذا التعاضـد بـين السـوق والدولـة النظـام الفـوردي لفـترة طويلـة، ومـا زال عـلى بعـض الأصعـدة. أمّـا بـولاني فيخلـص إلى أنّ «الحمايـة الاجتماعيـة هـي الملازمـة الحتميـة للسـوق ذاتيـة التنظيـم»[2].

تلعـب دولـة الرفـاه بطريقـة مـا دوراً في الحـد مـن توجـه الحيـاة الاجتماعيـة نحـو السـوق، حيـث إن تدخلاتهـا تهـدف إلى التعويـض عـن الآثـار المدمّـرة للسـوق. مـع ذلـك، لا يمكنهـا أن تحـلّ تمامـاً محـلّ أشـكال حمايـة المجتمـع التـي تلاشـت نتيجـة التطـور الصناعـي، ونشـوء الفردانيـة، وتوسّـع السـوق. بالمقارنـة مـع أشـكال الحمايـة الاجتماعيـة السـابقة هـذه، لدولـة الرفـاه سـيئاتٌ بقـدر مـا لهـا مـن حسـنات. ففـي حـين قامـت أشـكال التضامـن القديمـة عـلى تبـادل الخدمـات المشـتركة، حيـث يتشـاطر الجميـع المسـؤولية، تشـجّع دولـة الرفـاه عـلى

[1] ـ مرجع مذكور، 332.
[2] ـ مرجع مذكور، 265.

اللامسؤولية، وتحوّل المواطنين إلى اتّكاليين. وفي حين كانت أشكال التضامن السابقة تقع ضمن شبكة من العلاقات الماديّة، تظهر دولة الرفاه كآلة مجرّدة، ومجهولة، ومعزولة يتوقع المرء منها أن تقدّم له كلّ ما يريد دون أن يتوجّب عليه شيء تجاهها. والحال أنّ إبدال نظام تضامن قديم وفوري بنظام تضامن مُجرَّد وخارجي ومبهم، لم يولِّد شعوراً بالرضا، لا بل كان السبب وراء الأزمة الحالية في دولة الرفاه التي يقدر لها، بحكم طبيعتها، ألا تطبق سوى نظام تضامن غير فعّال اقتصاديّاً لأنه لا يتكيّف مع المجتمع. يقول برنارد إنجولراس(Bernard Enjolras): «لتجاوز الأزمة الداخلية في دولة الرفاه، يتطلّب ذلك إعادة اكتشاف الشروط التي تحقق تضامن جوار، وهي نفسها الشروط لإعادة تشكيل الرابط الاقتصادي لإعادة التزامن بين إنتاج الثروة وإنتاج الواقع الاجتماعي»[1].

يقول بيغي(Peguy)، من جهته: «إن انحطاط العالم المعاصر، أي انخفاض المعايير، وتردي القيم، يأتي من رؤية العالم المعاصر إلى القيم على أنها قابلة للتداول بخلاف العالمين القديم والمسيحي»[2]. تتحمّل الأيديولوجية الليبرالية مسؤولية كبرى تجاه هذا الانحطاط كون الليبرالية تستند إلى أنثروبولوجيا غير واقعية تنطوي على سلسلة من الاستنتاجات الخاطئة.

تعتبر فكرة أن الإنسان يتصرّف بحريّة وعقلانية في السوق مجرّد مسلَّمة وهميّة، حيث إن الحقائق الاقتصادية لا تتمتّع بأي استقلالية وإنما ترتبط بسياق اجتماعي وثقافي معيّن. إلى ذلك، لا يوجد عقلانية اقتصادية فطرية، بل هي نتاج تطور تاريخي اجتماعي واضح المعالم. من ناحية أخرى، لا يمثّل التبادل التجاري الشكل الطبيعي للعلاقات الاجتماعية، ولا حتى العلاقات الاقتصادية. فالسوق ليست ظاهرة عالمية، بل هي ذات إطار محلي حيث إنها لا يمكن أن تحقّق التنظيم الأمثل للعرض والطلب لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار إلاّ العروض المقتدِرة. أما المجتمع فلا ينحصر أبداً بمكونّاته الفردية، تماماً كما لا تنحصر الطبقة الاجتماعية أبداً بالعناصر التي تتكوّن منها، لأنّ الطبقة هي التي تشكل العناصر على هذا النحو وبالتالي فهي مختلفة عن العناصر من الناحية

[1] ـ «أزمة دولة الرفاه، علاقات اجتماعية وجمعيات: عناصر لاقتصاد اجتماعي نقدي»، **Crise de l'Etat-Providence، lien social et associations: éléments pour une socio-économie critique**، مجلّة MAUSS، الأول من أيلول 1998، ص.223.

[2] ـ «مذكرة مشتركة عن م. ديكارت»، **Note conjointe sur M. Descartes**، غاليمار.

المنطقية والهرمية، بحسب ما تبيّنه نظرية راسل(Russel) حول الأنواع المنطقية القائلة أنّ الطبقة الاجتماعية لا يمكن أن تكون فرداً من نفسها، كما لا يمكن لأي فرد فيها أن يشكّل منفرداً طبقة اجتماعية. في النهاية، فإن التصوّر المجرّد لفردٍ لا مبالٍ خارج عن السياق الاجتماعي، ويتصرّف تبعاً لتوقّعات عقلانيّة تماماً، ويختار هويته بحريّة من لا شيء هو رؤية مستحيلة. على العكس، لقد أظهر أصحاب النظريات المجتمعية وشبه المجتمعية، مثل ألاسدير ماسيتناير (Alasdair Macintyre)ومايكل سانديل(Mickael Sandel)، الأهميّة الحيويّة بأن يكون للأفراد مجتمع يشكّل حتماً الأفق الذي يتطلّعون إليه أو معرفتهم الإنسانية، ولو لتشكيل صورة نقدية عنه، وذلك من أجل بناء هويّتهم وتحقيق أهدافهم. وبالتالي، الصالح العام هو المبدأ الجوهري الذي يحدّد أسلوب عيش المجتمع وبالتالي هويّته الجماعية.

تتمخض الأزمة الحالية برمتّها عن التناقض الذي تفاقم بين مثال الشخص الكوني المعنوي مع ما يلازمه من تجزئة طبيعية للعلاقات الاجتماعية كافة وتجريدها من إنسانيتها، وحقيقة الشخص الملموس الذي من أجله تبقى الروابط الاجتماعية قائمة على الروابط العاطفية وعلاقات الجوار، مع ما يرافقها من تماسك، وتوافق، والتزامات متبادلة.

برأي الكتّاب الليبراليبن، يمكن للمجتمع أن يقوم على قيم الفردانية وقيم السوق، إلاّ أن ذلك مجرّد وهم. فالفردانية لم تكن ولن تكون يوماً المبدأ الوحيد للسلوك الاجتماعي، وثمة أسباب وجيهة للاعتقاد بأن الفردانية لا يمكن أن تتجلى إلا بقدر ما يظل المجتمع إلى حدّ ما شمولياً. يقول لويس ديمون(Louis Dumont) «لا يمكن للفردانية أن تحلّ كليّاً محلّ الشموليّة وأن تسيطر على كامل المجتمع... كذلك، لا يمكنها الاستمرار بمنأى عن مساهمة الشمولية في حياتها بشكل غير مباشر وخفيّ إلى حدّ ما»[1]. أضف إلى ذلك أن الفردانية هي التي تمنح الإيديولوجيا الليبرالية بعدها الخيالي؛ وبالتالي، من الخطأ النظر إلى الشمولية على أنها إرث من الماضي محكوم بالزوال. ويبقى الإنسان كائناً اجتماعيّاً حتى في عصر الفردانية الحديثة. وتظهر الشمولية مجدداً، في اللحظة التي يُقَرُّ فيها بوجود مصلحة عامة تطغى على المصالح الخاصة، في مقابل النظرية الليبرالية للانسجام الطبيعي للمصالح.

[1] ـ مرجع مذكور.

فشل المثقفين الأوروبيين

تصدّع الثقة بالهوية

يان فيرنر مولر Jan ـWerner Muller [*]

يُتهَم المثقفون الأوروبيون بالفشل في إعادة ثقة أوروبا بنفسها. ومثل هذه التهمة جاءت ـ كما سيتبيّن لنا ـ إثر الاهتزاز الذي عصف بها نتيجة الأزمات المتعاقبة. وكما يبيّن يان فيرنر مولر فإن الدعوات إلى إضفاء طابع الشرعية على ما تقوله أوروبا ـ بالإضافة إلى الحنين إلى عصر أوروبا الذهبي ـ يظلان ملتزمين بمنطق بناء الأمم الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر. ماذا يجب أن يفعل المثقفون الأوروبيون إذن؟ المقالة التالية للباحث يان فيرنر مولر تلقي الضوء على هذا التساؤل الإشكالي وتقارب القضية بوجهيها النظري والتطبيقي في ضوء التطورات التي طرأت على المجتمعات الأوروبية حيث ضعفت الى حد لافت القيم التي بواسطتها تستعاد الثقة بالذات الحضارية لأوروبا.

«**المحرر**»

قرب نهاية العام الماضي، وفي حين كانت أزمة «منطقة اليورو» (اليوروزون) تتجه إلى ذروة جديدة، نبه عدد من الصحافيين في وسائل الإعلام الراقية في ألمانيا إلى جانب من الأزمة لم يلق إلا انتباهاً ضئيلاً حتى الآن: إن أزمة اليورو ليست مجرد مؤشر على فشل المصرفيين المركزيين في أوروبا أو البيروقراطيين اليونان أو الإيطاليين الذين لا يدفعون ضرائبهم أو حتى آنجيلا ميركل (كل ذلك يعتمد على الزاوية التي ينظر بها أحدنا إلى الموضوع)، بل أزمة اليورو تشير إلى فشل شامل من قبل المثقفين الأوروبيين، لماذا لا يدافع هؤلاء المثقفون عن الإنجازات العظيمة التي حققها التكامل الأوروبي؟ لماذا لا

---

*ـ أستاذ العلوم السياسية في جامعة برنستون ـ أميركا، مؤسس بالشراكة للمعهد الأوروبي للفنون الليبرالية ببرلين ـ ألمانيا (ECLA).

ـ ترجمة: رامي طوقان.

ـ نقلاً عن مجلة **Eurozine** ـ www.Eurozine.com ـ 11ـ4ـ2012.

يتقدمون برؤى جذابة عن مستقبل القارة الأوروبية بدلاً من تضييع إرث عظيم من الثقة والتفاهم المتبادلين بين الأوروبيين غذتهما عقود طويلة من السلام والاستقرار؟ هل كانوا نائمين خلال أزمة قد تؤدي آخر الأمر إلى عودة النزعات القومية البشعة أو حتى الصراع العسكري المباشر الذي لا يفتأ بعض رجال الدولة المخضرمين في أوروبا مثل هيلموت كول من التحذير منه؟

نشأت فكرة «فشل» المثقفين الواضح المعالم أو حتى «الخيانة» من قبلهم في القرن العشرين، وهو القرن الذي ينظر إليه على العموم على أنه «قرن الأيديولوجيات» حيث لم تكن الأفكار هامة على صعيد عقلاني تجريدي غامض وحسب بل يمكن ترجمة الأفكار فوراً إلى سياسات وقد تتحول هذه بدورها إلى قوى مدمرة. دعونا فقط نفكر في ما الملاحظة الشهيرة التي أبداها الشاعر البولندي تشيسلاف ميلوش عن أوروبا في منتصف القرن العشرين: «إنّ سكان الكثير من البلدان الأوروبية اكتشفوا واقعاً كريهاً هو أن مصائرهم قد تتأثر بشكل مباشر بكتب فلسفية معقدة ومبهمة». لقد لعب المثقفون في الماضي أدوارهم في مسرح التاريخ العالمي مشاركين في دراما المعارك الدموية التي جرت بين الديموقراطية الليبرالية والفاشية والشيوعية السوفييتية.

إذا تذكرنا هذا الدور فما هي مكونات «الفشل»؟ هل هي عدم قول الأسطر التي تفرضها أيّ أيديولوجية مثقف عليه بشكل صحيح؟ في عام 1927 اتهم كاتب المقالات والفيلسوف الأخلاقي الفرنسي جوليان بندا زملاءَه الكتاب والفلاسفة بأنهم خانوا رسالتهم من خلال الدعوة إلى مواقف قومية. كانت حجته أن المثقفين الحقيقيين يأخذون جانب الحقيقة الشمولية المنزهة عن تغير الأزمنة، جاعلين منها مركز القوة بدلاً من التحدث عن المصالح القومية الضيقة. لكن المثقفين المدافعين عن المثل الشمولية والشيوعية اتهموا بالخيانة أيضاً، والسبب الرئيسي لهذا الاتهام أنهم صدقوا أكاذيب ستالين وأعموا أبصارهم عن أوجه القصور في الاتحاد السوفييتي والتي تزايد وضوحها يوماً بعد يوم.

«لغة الفشل»

قد يبدو لنا مفهوم «لغة الفشل» هذا غريباً، فالمثقفون ليسوا طلاب مدارس سقطوا في امتحاناتهم التي أصلحها لهم مثقفون آخرون ولا هم مقيدون بالقيم العملية التي تحكم تصرفات وآراء المهنيين المحترفين، ولكن هذا لا يعني أن المثقفين لا يمكن أن

يرتكبوا أخطاء جوهرية إذا ما حكمنا على آرائهم من منظار مجموعة القيم الديموقراطية الليبرالية، قد يتحول هؤلاء المثقفون أنفسهم إلى قوميين مسعورين أو قد يتغاضون عن تصاعد النزعات القومية من خلال عدم رفع أصواتهم ضدها. قد يفشلون أيضاً من خلال غض أبصارهم عما الظلم الواقع حاليّاً بإسم التقشف والاستقامة المالية.

علينا فقط أن نفكر في الأمثلة البديهية: اليونان وألمانيا، رغم أن العلاقات تظل «حضارية» بين البلدين على المستوى السياسي الأعلى لكن على مستوى المجتمعات المدنية فيهما فإن العلاقات تبدوا أقل تحضراً. في ساحة سينتاغما، الساحة الرئيسية في أثينا، حمل المتظاهرون لافتات ساوت بين النظام الجديد الذي فرضه الاتحاد الأوروبي ومعسكر داشاو النازي كما يوجد حزب سياسي يوناني الآن يتمركز كل شيء فيه ما عدا إسمه على معاداة الألمان (حزب «اليونانيين المستقلين» الذي وعد بالمقاومة ضد ما أسماه بالرايخ الرابع، مشيراً كل ما تسمح الفرصة بذلك إلى الاحتلال الألماني خلال أربعينات القرن العشرين). بينما في ألمانيا ورغم أنه لا يوجد أي أدبيات أو إشارات رمزية حتى تحاول مساواة الماضي بالحاضر (ولأسباب بديهية...) لكن هناك الكثير من الشكاوى عن «الجنوبيين الكسالى» ومما يزيد الطين بلة المحتوى غير المسؤول الذي تنشره بعض الصحف الشعبية.

لكن المطالبين بحضور أكبر للمثقفين الأوروبيين يريدون أكثر من مجرد أصوات منطقية تقف في وجه النزعات القومية، فهم يطالبون برؤى عظيمة وقصص أعظم ولا توجد قلة من هذه الأمور في الماضي الأوروبي، لقد عد المؤرخون ما لا يقل عن 182 خطة عظيمة لتوحيد أوروبا في الفترة الممتدة بين عامي 1306 و1945 (ويشمل ذلك بعض المشاهير مثل قس سان بيير وبالطبع كودنه وفهكاليرغي الذين رسموا مخططات متميزة في هذا المجال)، ولكن رغم وجود الكثير من الاجتماعات الثقافية العالية المستوى في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والمخصصة لفكرة الوحدة الأوروبية أو «أزمة الحضارة الأوروبية» المفترضة (وفي الواقع لقد حضر جوليان بندا بعض هذه الاجتماعات) لكن من الصعب أن نقول: إنّ فترة الخمسينات والستينات في القرن العشرين كانت عصراً ذهبيّاً للنقاش الثقافي عن أوروبا.

قد نفكر في بعض الاستثناءات وخاصة هؤلاء المثاليون الذين برزوا من حركات المقاومة المختلفة ليدعوا إلى فيدرالية أوروبية ديموقراطية، أعني أشخاصاً مثل والتر

ديركس وألتييرو سبينيلي. ولكن الالتزام الفكري كان له مواضيع أخرى أكثر إلحاحاً من أوروبا في ذلك الوقت مثل الحرب الباردة وزوال القوى الاستعمارية، لم تكن أوروبا عندها تبدو كأكثر من لعبة بيد القوى العظمى أصلاً. في الواقع كان المفهوم العام أنه عندما تجد أوروبا موقفاً مناسباً بالنسبة للقضايا الأخلاقية الكبرى وحين يزول تلوث أوروبا نفسها بالنزعات الاستعمارية والرأسمالية فعندها فقط يمكن للمثقفين التكلم عن تكامل أوروبي من هذا القبيل. كان عالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران على سبيل المثال واحداً من الكثيرين من المثقفين اليساريين الذين اعتبروا أن مصطلح «أوروبا» نفسه ظل ملوثاً بشرور الاستعمار، لم يبدأ اليسار في أوروبا بدعم فكرة الوحدة في القارة إلا بعد زوال القوى الاستعمارية في ستينات القرن العشرين.

بالرغم من ذلك تظل المشكلة العامة قائمة: لقد تقدم التكامل الأوروبي في ظل غياب لأي رؤية ثقافية واسعة. في الواقع سيركز أي كتاب مدرسي جيد عن الاتحاد الأوروبي أن الفكرة كلها كانت قائمة على التكامل من خلال خطوات صغيرة أو ــ إذا شئنا صياغة الفكرة بشكل أقل تهذيباًـ التكامل في الخفاء. ربما كان عند مؤسسي الفكرة ـ وخاصة جان مونيه ـ أهدافاً أخلاقية عالية ولكن المشروع نفسه تقدم على أساس الضرورات التكنوقراطية وليس لأن الأوروبيين رأوا المزيد من القيمة الأخلاقية في بناء مجتمع سياسي متكامل على المستوى الأوروبي.

في أعين الكثير من المراقبين كانت هذه بالضبط هي المشكلة، كثيراً ما يشير هؤلاء الذين يرون أن الشيء الأساسي الذي ينقص الإتحاد الأوروبي هو افتقاده للمعنى والقدرة على أن يلهم «الولاء» أو حتى مجرد «الحماسة» إلى الجملة المنسوبة بطريق الخطأ إلى مونيه التي يفترض أنه قال فيها أنه كان عليه أن يبدأ بالثقافة قبل أي شيء آخر. يقول هؤلاء أن على المثقفين أن يلحقوا قطار هذا المشروع الذي نفذ دون الرجوع إليهم والذي يحتاج إليهم بشدة الآن حتى يصوغوا أسباباً وجيهة حتى يتقدم بشكل أكبر (وأيضاً يستحسن أن يقوم هؤلاء المثقفون باختراع رواية رائعة تبرر ماضي ذلك المشروع وحاضره ومستقبله في آن واحد).

لكن هذه مجرد طريقة أخرى للقول بأن على المثقفين أن يشتغلوا بنفس الدور الكلاسيكي الذي كانوا يمارسونه في القرن التاسع عشر: أن على الكتاب والمؤرخين

على وجه الخصوص أن يضفوا صبغة شرعية على وحدة وطنية (أو في هذه الحالة على وحدة تتجاوز الأمم) من خلال قصص قوية وتعريف «القيم الأوروبية» وفي الحال الأمثل تحويل هذه القيم إلى بنود واضحة المعالم ربما حتى في شكل «الرواية الأوروبية الكبرى». هذا بالطبع مجرد صورة هزلية عن الواقع فلا ينتمي كل شخص يكتب كتاباً عن تاريخ أوروبا أو يتصور متحفاً أوروبيّاً موحداً إلى قطاع «بناء الأمم» ولا توجد عن الكثير منهم الرغبة في أن يروي رواية تبرر شرعية أسياد اللجنة الأوروبية في بيرليمونت، في الواقع يظل من المطلوب والمنطقي أن يستكشف المؤرخون من مختلف الدول وجهات نظر المؤرخين الآخرين ويختبروا لأي مدى يمكن لوجهات النظر المختلفة هذه أن تتكامل، ولكن المطالب بقصة أوروبية كبرى لا تزال مخلصة لمنطق بناء الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر. كثيراً ما يقال وبشكل واضح وصريح أنه لا يمكن التشكيك في القيمة العظيمة المزمع إعطائها لهذه القصة ـ فقط فكروا في الدعوات إلى اعتبار محرقة الهولوكوست على أنها «أسطورة تأسيس» أوروبا مع أن هذا من الناحية التاريخية هو محض هراء. دعنا نؤكد أن الأمر ليس تكراراً لتجربة الثورة الفرنسية حين تحول الفلاحون إلى مواطنين فرنسيين من خلال الخدمة العسكرية ومدارس الليسيه الجمهورية، إنّ الفكرة الكامنة، لكن الموجودة بوضوح في هذه المطالب، هي أن المجتمعات السياسية بحاجة إلى قصة مشتركة تؤسس لتكاملها، وإذا ما أردنا صياغة هذه الفكرة بوضوح صارخ فإن نزعة «الما فوق القومية» لا تزال في أساسها نزعة قومية. إن أمة إسمها أوروبا لا تزال في الواقع أمة، وإذا كان هناك أمر مشكل في النزعات القومية ـ ومن الواضح أنه في عين بندا وجميع من اعتمدوا القالب العام الذي عرفه لدور المثقف فإن هذا الأمر المشكل موجود بوضوح ـ فعلى المثقفين أن يبتعدوا عن أعمال إختراع الرؤى العظيمة وصناعة القصص الكبيرة شبه القومية.

ثقافة نقد الأحوال

ولكن.. لماذا وببساطة لا نعتمد نموذج بندا ولكن في سياق أوروبي؟ لماذا لا نجعل مهمة المثقفين الأساسية هي كشف حالات الظلم وقذف مقالات الاتهام النابعة من القلب على من يستحقها وقول الحقيقة إلى السلطة القابعة في بروكسل؟ المشكلة هنا هي التالية: ليس من الواضح أبداً لماذا يجب أن تكون أوروبا ـ وبشكل أكثر تحديداً: الإتحاد الأوروبي ـ هي الإطار المرتبط بالأسئلة الأخلاقية هذه. دعونا نفكر في اللامساواة

على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي وهي بدون شك موجودة في أوروبا، ولكن حالات اللامساواة داخل أوروبا سرعان ما تتضاءل إلى التفاهة الأخلاقية حين نقارنها مع حالات اللامساواة على الصعيد العالمي. اللامساواة العالمية هي سلسلة من الفضائح اليومية بينما الفروقات في الدخل داخل أوروبا قد تستحق بعض الدراسة من علماء الاجتماع وربما تكون سبباً لبعض الاحتجاجات الاجتماعية ولكنها وببساطة لا تشكل سبباً للكثير من الشعور بالغضب الأخلاقي.

قد يعترض البعض ويتساءل: ماذا عن «العجز الديموقراطي» الذي كثيراً ما يشتكى منه في المؤسسات الأوروبية؟ هنا نحن نقترب ممّا يبدو بالنسبة لي أنه دور مناسب ـ وإن كان متواضعاً ـ للمثقف الأوربي اليوم، من الأسماء الشهيرة التي أطلقت على الاتحاد الأوروبي ـ من قبل رئيس لجنة الإتحاد نفسه شخصيّاً ـ هي أنه «جسم سياسي مجهول» (unidentified political object)، وإذا لم يتمكن جاك ديلور من التعرف على هذا «الجسم السياسي» فمن يمكنه فعل ذلك إذن؟ إذا صغنا الفكرة بدرجة أكبر من التعاطف فإن الاتحاد الأوروبي هو أهم إبداع مؤسساتي منذ اختراع الدولة الديموقراطية الحديثة القائمة على الرعاية الاجتماعية ولكنه من الصعب حقّاً أن نتعقل معناه ونفهم طريقة عمله الواقعية، يصعب فك شبكة العلاقات المعقدة القائمة بين الدول الأوروبية المختلفة ولجنة الاتحاد الأوروبي في بروكسل حتى بالنسبة لأذكى المطلعين على خفايا لعبة السياسة الأوروبية، كما أن الإجابة عن الأسئلة عن مدى شرعية هذا الاتحاد وكيف يمكن لهذه الشرعية أن تمد جذورها في الحياة اليومية للأوروبيين أصعب وأصعب. يمكن للمثقفين هنا أن يلعبوا دوراً بديهيّاً وهو ما أسميه «دور الموضحين»: يمكن للمثقفين هنا أن يحملوا على عواتقهم مسؤولية توضيح فكرة أوروبا لمستمعيهم وتأدية دور آخر في غاية الأهمية هو توضيح الخيارات المعيارية لتطور الاتحاد الأوروبي كما نعرفه اليوم وربما صنع نظام حكم من نوع آخر (مثل ديموقراطية فوق أممية بكل معنى الكلمة مقارنة مع الوضع الحالي حيث تستمد شرعية الإتحاد الأوروبي في نهاية المطاف من القوانين التي تقرها البرلمانات الأممية المحلية).

قد يجد البعض هذه الرؤية لما يمكن للمثقفين أن يفعلوه وكأنها مفرغة تماماً من أي معنى، ألا ينبغي على المثقفين أن يسعوا إلى فعل أكثر من مجرد ما يفعله من يطلق عليهم الأمريكيون الاسم المربك: «المثقفون العامُّون»؟ (بأنّ الذين يشير إليه الأمريكيون

بهـذه التسـمية هـم ببسـاطة أكاديميـون قـادرون عـلى شرح وتوضيـح شيء مـا لجمهـور متعلـم، أي بكلـمات أخـرى: خـبراء). ليـس تمامـاً: النقطـة هنـا أن المثقفـين الذيـن سـيلعبون الـدور الـذي أتصـوره هنـا لا يجـب أن يكتفـوا بمجـرد لعـب الـدور الـذي يطلـق عليـه الفرنسـيون مصطلحـاً رائعـا هـو: «vulgarisation» (الـذي قـد يترجـم: التعميـم أو الابتـذال)، بـل عليهـم أيضـاً أن يزنـوا الخيـارات المعياريـة هـذه ولكـن بطريقـة يتمكـن فيهـا المواطنـون الأوروبيـون مـن التوصـل إلى أحكامهـم الأخلاقيـة والسياسـية الخاصـة عـما يجـب فعلـه بهـذا «الجسـم السـياسي المجهـول». بكلـمات أخـرى: إن التوضيـح والتبريـر العـام يجـب أن يحصـلا سـوية وهـذا دور ديموقراطـي بـارز إذ لا يتطلـب إثـارة الحـماس لرؤيـة محـددة (كـما يحـاول مسـؤولو العلاقـات العامـة في الاتحـاد الأوروبي أن يفعلـوا في بعـض الأحيـان مـما قـد يـؤدي إلى نتائـج كارثيـة في بعـض الأحيـان لـتروا مثـالاً عـلى ذلـك شـاهدوا فيلـماً حديـث الصنـع عـن إمـرأة أوروبيـة بيضـاء خارقـة تخضـع عـدداً مـن البرابـرة (الآسـيويين والسـود والعـرب) مـن خـلال تحويلهـم إلى نجـوم الاتحـاد الأوروبي الصفـراء![1]) بـل يتطلـب توضيـح الخيـارات ومـا يمكـن أن تعنيـه هـذه الخيـارات أخلاقيـاً حتـى تقـرر الشـعوب الأوروبيـة بينهـا.

إن المثـال الرئيـسي عـلى هـذا النـوع مـن العمـل ـ وسـيفاجأ الكثـير مـن القـراء هنـا ـ هـو التدخـلات المسـتمرة التـي يقـوم بهـا يورغـن هابرمـاس، وهـو ليـس أهـم مثقفـي أوروبا فحسـب بـل هـو أهـم مثقـف يحـاول أن يتصـارع مـع معنـى الاتحـاد الأوروبي ومسـتقبله المحتمـل. قـد نجـد بعـض التفاصيـل في تحاليـل هابرمـاس ضيقـة الأفـق ثقافيّـاً (أشـار بـيرّي أندرسـون مؤخـراً إلى أن هابرمـاس اسـتخدم في آخـر مقالـة كتبهـا عـن أوروبـا كتابـاً كانـت ثلاثـة أربـاع مراجعـه لكتّـاب ألمـان بينـما كان الربـع المتبقـي كتـاب أنجلـو ـ أمريـكان وكأن باقـي أوروبـا غـير موجـودة عـلى المسـتوى الثقـافي[2]). مـن الممكـن أن ننتقـد هابرمـاس لعـدم تنبهـه للتجربـة الحيـة التـي يعيشـها أوروبيـون حقيقيـون عـبر القـارة نفسـها وقـد يجـد العلاجـات التـي يصفهـا مثاليـة بشـكل ميئـوس منـه، ولكـن الحقيقـة تظـل هـي أننـا نـرى هنـا مثقفـاً يحـاول بالفعـل أن يتعلـم مـن الخـبراء ليبـين مـا يعتقـد ـ سـواء أصـاب في ذلـك أم أخطـأ ـ أنهـا إنجـازات وعيـوب

[1]ـ راجع:

Anya Topolski, “Does it get more transparent than this?” in Open Democracy, 10 March 2012, http://www.opendemocracy.net/anya_topolski/does_it_get_more_transparent_than_this.

[2]ـ راجع:

Perry Anderson, “After the event”, in New Left Review 73 (2012), http://www.newleftreview.org/?page=article&view=2938

وأيضـاً إمكانيـات معياريـة للاتحـاد الأوروبي وبذلـك يتقـدم بحوار سـياسي جـدي. يمكننـا إعادة صياغـة الفكـرة بالقـول أنـه قـد يرفـض البعـض محتـوى مـا يتقـدم بـه هابرمـاس ومـع ذلـك يجد النمـوذج الـذي يتقـدم بـه للارتبـاط العاطفـي مـع أوروبـا جذابـاً.

الجمهورية الأوروبية القارئة

لكـن هـذا ليـس النمـوذج الوحيـد إذ يوجـد دور آخـر للمثقفـين الأوروبيـين، وهـو دور كان يعتبر بديهيّـاً في المـاضي ولكنـه أصبـح مهـدداً بالاختفـاء الآن، فكـما أشـير إليـه مـراراً وتكـراراً اسـتمر وجـود «جمهوريـة ثقافـة مقـروءة أوروبيـة حقيقيـة» حتـى ثلاثينـات القـرن العشريـن حيث كان الكتـاب والفلاسـفة يتلاقـون ويشـاركون أفكارهـم بسـهولة عـبر حـدود الـدول وحيـث كانـوا قادريـن عـلى توضيـح الثقافـات الوطنيـة الأخـرى لقُرَّائهـم بسـهولة وهنـا قـد نتذكـر العلاقـة الاسـتثنائية بـين سـتيفان زفيـغ ورومـان رولان أو أعـمال الباحثـين في مجـال الأدب مثـل إرنسـت روبـرت كورتيـوس. حتـى نكـون دقيقـين فـإن هـذا لم يحـدث إلا عـلى مستوى ثقـافي عـال فقـط ولكـن تظـل الحقيقـة أن هـذا التلاقـي حصـل بالفعـل واسـتمر عـلى الأقـل لفـترة وإن كان بأسـلوب مختلـف بعـد نهايـة الحـرب العالميـة الثانيـة حـين لاحـت ضرورة المصالحـة بشـكل كبـير وواضـح في الأفـق، دعنـا هنـا نتذكـر أشـخاصاً مثـل ألفريـد غـروسر وجوزيـف روفـان الذيـن أعـادا تقديـم الفرنسـيين والألمـان إلى بعضهـما البعـض. لم يكـن هـؤلاء مجـرد مدافعـين ومبرريـن للفـروق الثقافيـة أو أصحـاب وسـاطة يختفـون في اللحظـة التـي يتـم فيهـا الوفـاق، بـل في الواقـع لقـد أدى الرجـلان دور المترجمـين الحضاريـين بالإضافـة للوسـاطة السياسـية[1].

ومـاذا عـن الآن؟ قـد يغفـر للمـرء إذا فكـر أنـه كلـما ازداد التكامـل الأوروبي عـلى المسـتويات السياسـية والقانونيـة والاقتصاديـة كلـما زادت المحليـة الضيقـة والنظـرة الداخليـة عنـد كل دولـة مـن دول الاتحـاد الأوروبي عـلى المسـتوى الثقـافي. إن الطـيران المنخفـض الثمـن عـبر أوروبـا الـذي تقدمـه شركـة إيـزي جـت (Easyjet) ومسـابقة الأغـاني الأوروبيـة يوروفيجـين (Eurovision) ليسـوا بدائـل عـن «جمهوريـة الثقافـة المقـروءة» حيـث ينـال المثقفـون شـعوراً حقيقيّـاً عـلى الأقل بحضارتـين أو ثلاثـة مختلفـة في أوروبـا. يوجـد اسـتثناءات بالطبـع فإنـك إن كنـت تقرأ هـذا المقال فقـد دخلـت إلى واحـد مـن أكـبر المواقـع التـي يمكـن للأوروبيـين فيهـا أن يتعلمـوا عـن الجـدل

[1]ـ راجع الشكاوى المشوبة بالتشاؤم الثقافي التي أبداها بيير نورا مؤخراً في مقاله «Man hat sich auseinandergelebt»: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/deutsch_franzoesisches_verhaeltnis_man_hat_sich_auseinandergelebt11651980_.html#Drucken

الدائر في بلاد أخرى (على الأقل عن المثقفين في بلاد يرون فيها جيراناً لهم)[1].

لا يوجد علاج سحري لصنع محيط عام أوروبي حقيقي ولا يمكننا إلا أن نأمل بأن الأفراد قد يكونون أكثر فضولاً ورغبة في رؤية ثمار عملية الترجمة والوساطة. قد يبدو هذا الأمر مملاًّ للغاية ولكنه في الواقع مهمة عاجلة خاصة عند مفترق الطرق الخطير هذا، إذا أردنا أن نأخذ مثالاً واضحاً فالألمان (و«الشماليون» الآخرون) يحتاجون أن يفهموا تاريخ الحرب الأهلية اليونانية والطرق التي كانت الدولة اليونانية تُهَدِّئ بها مجتمعاً مستقطَباً أشد الاستقطاب والطريقة التي ساعدت فيها النقود الأوروبية على خلق طبقة وسطى ساعدت الأحزاب السياسية أن تبقى في السلطة وقلصت من مخاطر تجدد الصراع الاجتماعي (لكن كل هذا ليس عذراً للفساد والدولة الفاشلة على العموم فإن فهمك الشيء لا يعني أنك تعذره) وبالمقابل فقد يكون من المفيد أن يقوم مراقبون من خارج ألمانيا بفهم نوع الإقتصاد الليبرالي ـ الذي حرك لفترة طويلة صنع السياسة في ألمانيا الغربية سابقاً وفي ألمانيا حاليّاً، هذا الشيء الغريب المسمى الأوردوليبراليسموس (Ordoliberalismus) والذي يتصور ممثلوه أنفسهم كالليبراليين الجدد الحقيقيين ـ أي الليبراليون الذين تعلموا من درس الكساد الكبير وبروز الديكتاتوريات في القرن العشرين والذين لم يريدوا أيضاً مساواة الليبرالية بسياسة عدم التدخل، بالنسبة لهؤلاء فالليبراليون الذين يريدون أن يظلوا بعيدين على مجرى الأمور مثل لودفيغ فون ميزيس هم ببساطة ليبراليون قدامى ظلوا ملتزمين بأفكار القرن التاسع عشر عن الأسواق القادرة على تصحيح نفسها بنفسها. من ناحية أخرى أراد الليبراليون الجدد الألمان دولة قوية لا تكون قادرة على تقديم الإطار للأسواق فحسب بل أن تتدخل فيها من أجل التأكد من المنافسة و«الانضباط».

نعيد ونكرر أن فهم أفكار كهذه لا يعني تقبلها (وخصوصاً مع الأوردوليبراليسموس حيث توجد أسباب وجيهة للتشكيك في جوانبه غير الليبرالية أو حتى الاستبدادية)، النقطة الهامة هنا هي أن جدلاً أكثر فائدةً وتقدماً لا يمكن أن يهمل نقاط البداية المختلفة بشكل كبير بين الدول المختلفة عند التفكير بالسياسة (وبالطبع بالاقتصاد أيضاً) وبهذا المعنى على

[1]ـ من الاستثناءات الهامة أيضاً كتاب بيري أندرسون « 2009) « **The New Old World**) وكذلك المسح ممتاز للجدل الثقافي الدائر عن الإتحاد الأوربي في الدول الأوروبية المختلفة قدمته كل من كاليبسو نيكولايديس وجستين لاكروا تحت إسم « 2010) «**European Stories: How National Intellectuals Debate Europe**) (حتى أكون صادقاً تماماً فقد ساهمت بفصل كامل في هذا الكتاب). إن الاتجاه العام ليس مجشعاً بالرغم من ذلك: شاهد مثلاً نهاية موقع **signandsight** في نهاية آذار 2012 وقد كان موقعاً عظيماً في الجدل الأوروبي وتروج الفهم المتبادل بغض النظر عن إسمه المضحك.

هؤلاء الذين سميتهم «الموضحين» والشارحين المتبادلين للتقاليد الأممية أن يعملوا سوية.

لكن قد يعترض البعض بأنه ألا يوجد إلا «التوضيح» و«الشرح»؟ ألا يجعل ذلك كل الجدل الأوروبي مجرد مجموع ما يقوله الشارحون الأمميون إلى بعضهم البعض؟ هناك المزيد (وسوف نناقش هذا بعد قليل) ولكن يمكننا القول بأن هاتين المهمتين تشكلان مصدر همٍّ دائم وعلى كل جيل أن يتعامل معهما بطريقة جديدة وهما لا تتعلقان بالاستجابة لتحدٍّ معين بل إذا كان لهما دور فهما يساعدان الجماهير حتى تكون مستعدة بشكل أفضل للتفاعل مع الأزمات وخاصة الأزمات السياسية.

وهذا يفتح الطريق أمام نقطتي الأخيرة والتي تتعلق بالأزمة السياسية التي تقلق الجميع: إذا كان الاتحاد الأوروبي هو جسم سياسي موحد وإذا عنت المواطَنة الأوروبية أي شيء فإذن لا يجب أن يظل هناك «شؤون داخلية» لدول مستقلة وطنية لا يحق لباقي الأوروبيين التحدث عنها والحكم عليها. وإذا تعرضت الديموقراطية وسيادة القانون في أي دولة أوروبية للخطر فعلى كل مثقفي أوروبا أن يدقوا أجراس الخطر. المثال الواضح على ذلك هو هنغاريا التي قد تصبح أول دولة عضو في الإتحاد الأوروبي تتعرض لعقوبات جدية من الإتحاد الأوروبي لتراجعها إلى شكل من الأشكال غير الليبراليّة.

في وجه الانتقادات الشديدة التي وجهها البرلمان الأوروبي ولجنة الإتحاد الأوروبي بعث رئيس الوزراء الهنغاري فيكتور أوربان في الأذهان صورة مؤامرة يسارية عابرة للدول يقودها أناس أمثال دانييل كوهنبنديت الذي يفترض أنه لا يحمل إلا الكراهية للقيم التي يمثلها أوربان وحلفاؤه: الفخر الوطني، المسيحية، التصورات التقليدية للعائلة. كما حاول أوربان ـ وهو رجل يزدهر تحت ظروف الاستقطاب والصراع ـ أن يبدأ صراعاً ثقافيّاً في بلاده فقد حاول أن يقسم أوروبا ككل بين اليسار الليبرالي والذي يشمل بعض الأشخاص المحافظين مثل مانويل باروسو (والذي كان شيوعيّاً ماويّاً في الماضي) من ناحية ومن ناحية أخرى ما أسماه رئيس الوزراء الهنغاري «أوروبا الخفية» أو «السرية» الأوروبيون الذين يتفقون مع قيم حزبه من دون أن يجرؤوا على قول اسمه[1].

من المغري أن نرى أن صراعاً كهذا أمر مرغوب حتى لو كنا نختلف مع كل شيء

---

[1]ـ راجع:

http://www.faz.net/aktuell/politik/europaeische_union/viktor_orban_im_gespraech_es_gibt_ein_verborgenes_europa_11671291.html

يرمز له أوربان: ألن يكون من ذكاء من تاريخ التكامل الأوروبي أن يثير نزاعاً عابراً للدول يجلب معه أوروبا موحدة بشكل أكبر؟ أليس التسييس (وحتى الاستقطاب) بأمر جيد لأنه يعطي حيوية جديدة لمؤسسات مثل البرلمان الأوروبي ويجعل المثقفين من جميع الجهات ينضمون إلى المعركة بل حتى يجبر المواطن الأوروبي العادي على الانتباه؟

إن هذه الفكرة ديالكتكية زيادة عن اللزوم إذ توجد قضايا ملحة على المحك هنا ولا يمكن تبرير أي معاناة حالية للهنغاريين من خلال الفوائد البعيدة الأمد للقيم السامية للوحدة الأوروبية. قد يكون من النتائج الجانبية للخلاف القائم على «القيم الأروربية» هو بدء عملية يتم فيها الوصول إلى تعريف أوضح للقيم الأوروبية وفي النهاية زرعها بشكل أعمق ولكن هذا ليس الهدف الأساسي لهذا النزاع بأي شكل من الأشكال. من الواجب على المثقفين الأوروبيين أن يبينوا مثلاً سبب الفهم الأوروبي المشترك لسيادة القانون وكونه ليس مجرد محاولة حزبية أو محلية لتطبيق فكرة عالمية قد يحيد البعض عنها باسم «التنوع» أو «التعددية».

لقد أصبحت هذه المعركة الفكرية على وجه التحديد أصعب بسبب حقيقة أنه وبعد فشل الاتفاقية الدستورية بدأت النخب السياسية الأوروبية في ترديد مقولة أن الغرض من الإتحاد الأوروبي كان من الأصل، التعددية وسعي الدول في طرقها المستقلة نحو الديموقراطية والسعادة الوطنية أي بكلمات أخرى استخدام منطق لا يخلو من الإهمال ويهدف إلى تسكين المخاوف من قيام «دولة خارقة أوروبية» ولكنه أيضاً منطق يعطي شيكاً على بياض لأشخاص مثل أوربان الذي دافع عن موقفه بالقول أن دستوره الجديد متجذر في تقاليد بلاده والتحديات الحالية التي تواجهها.

التنوع والتعددية ليسا قيماً كما هو الحال في الحرية والديموقراطية إذ إنّ السؤال الذي يطرح في حالتيهما هو: «التنوع في ماذا؟»، على المثقفين الأوروبيين أن يدافعوا عن الحرية والديموقراطية إذا اضطروا لذلك وفي جميع الأوقات الأخرى عليهم أن يستمروا في مهام التوضيح والشرح وأن يستمدوا من جملة إميل زولا ـ الرجل الذي روج لمصطلح «المثقف» في أواخر القرن التاسع عشر: «دعونا نعمل!» .

نقد المبنى التكويني للموجود الأنكلوسكسوني

المبنى الأميركي نموذجاً

عبد العالي العبدوني [*]

تحاول هذه الورقة إجراء مقاربة أنطولوجية لـ «التغوّل الأميركي» في العالم، ومساءلة ثقافته وسياساته في العمق من دون كثير احتكاك بالشواهد. ذلك لأن ثبوتية وضعه ـ كما يقول الكاتب ـ تعفي من كثرة الاستدلالات. يؤكد الكاتب على أن معضلة العقلية الأمبراطورية عند الأنكلوسكسون البيض الأميركيين قائمة على عدم رؤية أيّ تنوع في العالم إلا في إطار الاستتباع القهري لموجودها التاريخي.

تتضمن هذه الورقة للباحث والحقوقي المغربي عبد العالي العبدوني معاينات فلسفية تاريخية لأبرز المحطّات الكبرى التي سرت فيها الأطروحة الأميركية منذ تأسيسها قبل خمسة قرون وإلى أيامنا هذه.

«**المحرر**»

تقوم العقلية الأميركية على الارتهان إلى رؤية «السامري الشهم». وهي التسمية التي أطلقها الصحافي الأميركي هنري لوس خلال الأربعينات من القرن المنصرم. وكان لوس يقصد من ذلك حث الأميركيين على «السعي لإظهار صورة أميركا كقوة عالمية وكمركز دينامي لمجالات متسعة دوما من المبادرات والمشاريع. وكـ «محطة توليد» لمُثُل الحرية والعدالة»[1].

---

*- **حقوقي وباحث من المغرب.**

[1]- نيل فيرجيسون: الصنم ـ صعود وسقوط الإمبراطورية الأمريكية ترجمة معين محمد الإمام الصفحة 109 عن دار العبيكان سنة 1427 للهجرة.

مثل هذا التصور ليس وليد الخمسين سنة الأخيرة، بل هو يتصل وعقلية الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، وهو يعكس ذلك الهجاس لامتلاك إمبراطورية من نوع آخر؛ فمعضلة العقلية الإمبراطورية اذن، هي أنها لا ترى تنوعا إلا في إطار الاستتباع.

هكذا تصور يتداخل مع مفهوم المصلحة الوطنية للدولة كما نوه إلى ذلك المفكر أليكسندر ونت، التي حددها في أربع: البقاء المادي، والاستقلالية، والرفاه الاقتصادي، والاعتداد بالنفس الجماعي، بعد أن أضاف الركن الرابع لتحديد المصلحة القومية ومتبنيا في الآن نفسه ثلاثية الفقيهين جورج وكيوهان[1].

فالمدرسة البنائية تتأتى أهميتها في أنها لم تكتف كتوجه فقهي بمتابعة الوقائع الخارجية للدول والمنظمات الفوق دولية لوضع نظريات كالواقعية والواقعية الجديدة، بقدر ما رأت في الحراك الدولي ثقافة اجتماعية يتناسب التعاطي معها معرفيّاً، ورفعها إلى بنى فكرية عميقة تسمح بوضع نظريات أصلب.

وإذا ما اكتفينا ببحث صيغة الاعتداد بالنفس كمكون للمصلحة القومية للدولة نجد الفقيه ونت يربط هذه المصلحة «بحاجة الجماعة للإحساس بالرضى عن نفسها، إن من جهة الاحترام أو من جهة المكانة، فالاعتداد بالنفس حاجة بشرية أساسية على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماعات»[2].

وهذا المرتفع القيمي ـ أي الاعتداد بالنفس ـ هو مقوم بنيوي يضمن الكرامة وعزة النفس، دونما خنوع لعملية الاستقواء وبالتالي فهو أول ما يتبدى للناظر أمام تعملق الدور الأميركي بوصفه امبراطورية.

فإذا ما اهتز عنصر وركن الإعتداد بالنفس الدولتي فإنه يؤدي إلى ضياع معالم الدولة القوية، ثم لتتحول إلى دولة ضعيفة فاقدة للمشروعية الداخلية، مما يدفع بمصادر القرار إلى التعامل بشكل عنفي وفي إطار انعدام الديموقراطية في مواجهة الاحتجاجات، وربما حتى مشاريع انقسام قد ترتفع في وجه هكذا دول.

[1]- Alexander Wendt : op cit «George and Keohane identify three national interests – physical survival, autonomy, and economic well-being – which they describe informally as "life, liberty, and property". I will add a fourth, "collective self-esteem" p 235.

[2]- Alexander Wendt : op cit « collective self-esteem refers to a group's need to feel good about itself, for respect or status. Self-esteem is a basic human need of individuals, and one of the things that individuals seek in group membership."

فما يصرح به الفقيه هولستي في ما أسماه «معضلة الدولة الضعيفة» يجد مسوغاته النظرية والتطبيقية في واقع أن «الدولة الضعيفة مقحمة في حلقة مفرغة؛ فهي لا تملك الإمكانيات لخلق المشروعية بضمان الأمن وخدمات أخرى، وأنها في محاولة امتلاك القوة، تتبنى سلوكات افتراسية واختلاسية بين القطاعات الإجتماعية، فكل ما تحاول كسبه من القوة يؤدي إلى دوام ضعفها»[1]. لذلك يظل من الخطأ القاتل اعتماد الأركان الثلاثة والتركيز عليها، بمعزل من الركن الرابع لأنه سيؤدي حتما إلى عدم الاستقرار، واهتزاز صورة النظام السياسي في مواجهة شعبه، فضلاً عن انفتاحه كما الطريق السيار أمام التدخلات الخارجية في الشؤون السيادية. وعليه فإن دائرة الفكر الاستراتيجي الغربي تتأسس بالأصالة على سحب معامل الاعتداد بالنفس لدى شعوب بلدان الأطراف.

من هنا يمكن أن نفهم مشروع «القوة الناعمة» الذي طرحه جوزيف ناي وخصوصاً لجهة نزع الحصانة القيمية والفكرية عن العالم لتتيسر عملية «أمركة العالم» فهكذا مشروع لا يقوم إلا بنزع الاعتداد بالنفس عن الآخر موضوع الهيمنة.

الجهد الأميركي من هذا الجانب يقترب من العقل القروسطي الذي طالما سعى كانط إلى محاربته من أجل خلق اتحاد عالمي عادل. لأن «التقسيم» و «العدوان المستمر» فكراً وممارسة هما من أهم نواقض المشروع الكانطي ذاته، والذي لا يقع إلا ضمن خانة «العمل المشين».

مثل هذا السياق الهيمني لا يكون رائيا إلى السلم العالمي بقدر ما يكون ناظراً إلى التمدد الإمبراطوري، انه سياق يحمل في منطقه الداخلي امتثال العالم للتصور الأحادي بدلا من «فعل التواصل» الناظر لتوافقات وتوازنات تشتغل على المشروع السلمي، وخصوصاً أن المجهود العنفي للولايات المتحدة الأميركية يقف في عرض هذا المشروع بطبيعته.

المهم أن الفلسفة السياسية لأميركا كونت تصوراً خاصاً عن نفسها يجعلها تشكل «استثناءاً» من القاعدة الدولية لتعيد النظر في مجمل البنى الفكرية العالمية من أجل تطويعها وفق معتقد «الأرض الموعودة» وحماية المضطهدين في العالم. ان هكذا

---

[1]-Jean-Jacques Roche : Théories des relations internationales, clefs politiques, 5éme édition, Montchrestien. 2004, p 110.

استثنائية في الوجود يؤدي لا محالة إلى التفرد في اتخاذ القرار بوصف « الفردانية» بأنّها من المكونات الفلسفية الضامنة للاستثناء دون إغفال رغبتها المهجوسة بـ « نشر الخير» GLOBAL MILIORISM في العالم وفق تصوراتها المتأصلة على هذه القواعد الثلاث: الاستثنائية - التفردية - التدخلية[1].

فصام الأطروحة

لم يكن مستغرباً أن تكون الولايات المتحدة الأميركية سيادية في الداخل؛ تدخلية في الخارج[2]،دون أن تحترم باقي السيادات، بمعنى أن منطق التدخلية غير قائم بتاتا على الأقل ممارسة في مجالها السياسي السيادي، لتعود فتنقلب على الخارج بالمنطق التدخلي دون كبير اهتمام للمبنى الفكري السياسي السيادي.

وما كان حملُها لحلم «السلم الأميركي» سوى استلهام للنموذج البريطاني والذي استمد الشعار نفسه من الإمبراطورية الرومانية، مع فارق أساسي أن الأخيرتين رفعتا شعار «السلم» في حدود إمبراطوريتهما.لكن التجربة الانكلوساكسونية الاميركية خطت بخلاف ذلك حيث عملت على فرض هذا الحلم على مجمل دول العالم.مع ذلك يظل شعار السلم العالمي في جميع الأحوال كاذبا وزائفا لأن «الإمبراطوريات عبر التاريخ قلما توقفت عن القيام بعمليات عسكرية على أراضيها، كما أنها كانت بلا ريب تقوم بذلك على حدودها طيلة الوقت[3]»، لذلك يرى روبرت كوبر بأن السلام الأميركي هو «سلام عسكري أكثر منه سلام إمبريالي سلام تحالفات وقواعد بدلا من وكلاء قناصل وحكام»[4].مما يعطي ملاحظة المؤرخ هوبزباوم طابع الدقة إلى أقصى الحدود، في حين يدافع كوبر عن الطرح الإمبراطوري بوصفه الضمانة الأساسية لاستقرار العالم، فقد كان كتابه مرافعة كاملة بهذا الخصوص، حيث أغفل واقعة أن البعد التوسعي العسكري هو احد أهم مصاديق عدم الاستقرار في العالم. هكذا حقيقة لا يمكن لأحد أن يغفل

---

[1]- Pierre Hassner : Etats Unis : l'empire De La Force ou La Force de l'empire ?, Cahiers De chaillot, numero 54, Septembre 2002, Institut d'études de sécurité, p : 14.

[2]- Pierre Hassner: op.cit p: 47.

[3]- إريك هوبزباوم: العولمة والديموقراطية والإرهاب، تر: أكرم حمدان و نزهت طيب، عن الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، الطبعة الأولى 2009، الصفحة 47.

[4]- برت كوبر: تحطم الأمم ـ النظام والفوضى في القرن الحادي وعشرين، تر: زهير السمهوري، دار العبيكان، سنة 2005، الصفحة 299. كما يمكن مراجعة كتابات روبرت كاغان والذي يعتبر من أشرس المدافعين عن فكرة الإمبراطورية وضرورتها في الوضع الدولي الراهن.

عنها، خصوصا أمام نشوء قوى دولية كبرى جديدة. بمعنى أن المنطق الإمبراطوري الأميركي هو منطق جالبٌ لأزمات أمنية وسياسية في المشهد العالمي بخلاف الأنموذج الإمبراطوري الكلاسيكي. وحتى لا نذهب بعيدا في هذا الموضوع فإننا سنمر إلى مسوغ وجود هذا الهُجاس في الاطروحة الأميركية. وبالطبع، ما كان لهذا الهجاس الإمبراطوري أن يتولد فعلياً في الذهنية السياسية الأميركية إلا لتحقق أربعةتحولات كبرى:

-**التحول الأول:** هو تسارع العولمة بشكل غير مسبوق ابتداءً من ستينيات القرن المنصرم.

-**التحول الثاني:** اهتزاز ميزان توازن القوى الدولي على إثر الحرب العالمية الثانية والتي هدمت قوى كثيرة كانت لتقف في وجه المشروع الامبراطوري الأميركي.

- **التحول الثالث:** اهتزاز مفهوم الدولة / الأمة لعجزها عن حل المشاكل الفوق دولتية،ما أدى إلى تضعضع إسمنت السيادة الوطنية.

- **التحول الرابع:** فكان النكبات الإنسانية العالمية، والتي يصفها المحللون بالمشاكل العالمية التي تحتاج إلى حلول عالمية. كل هذا جعل المطمح الأميركي يرتفع إلى حلم الإمبراطورية والتي يسعى جاهدا لإقامتها على الأرض[1].

وهذا راجع إلى بنائها الفكري السياسي منذ الآباء الأوائل التي طبعت منشورات «الفيدراليين» حيث إنها قطعت مع مفهوم السيادة الوطنية الحديثة التي انتشرت في أوروبا لتعود إلى المقتضى السيادي «الأصلي» والتي ترجع أيضاً إلى منطق «لا حدود» بوصفها سيادة تتجاوز الجغرافيات الوطنية التقليدية لأنها فضاءات مفتوحة، فضلا عن أنها تحاول إجراء تدبير توافقي لحسم الاختلافات داخل الجغرافيا الوطنية الأميركية، قاهرة لغيرها من التصورات خارج الجغرافيا الوطنية لأن « الحرية صارت سائدة، والسيادة حددت بوصفها ديموقراطية على نحو جذري داخل سيرورة توسع مفتوح ومستمر».[2] ذلك يعني السيادة الوطنية لا تنشأ من بناء فكري فلسفي سياسي تطابقي مع التصور العام بقدر ما تتولد من رحم معتقد حمل مصير العالم، ويرى الى اميركا على انها الأمل الأخير للبشرية جمعاء. هذه الخلفية المعتقدية التي انتشرت في مجمل الكتابات الدستورية هي التي مهدت

[1]- إريك هوبزباوم: م.س الصفحتان 44 و 45.

[2]- محمود حيدر : لاهوت الغلبة التأسيس الديني للفلسفة السياسية الاميركية - دار الفارابي - مركز دلتا للأبحاث المعمّقة - بيروت 2009 ـ ص 205.

لظهور الفلسفة النفعية والبراغماتية[1]مما ولد نوعا من الثنائية الخطيرة التي تقوم على ان الفكرة الأميركية سياديّة في الداخل تدخلية في الخارج.

عقدة تدمير البدء الأوروبي

والمعادلة هنا هي على الشكل التالي:

ما دام الفضاء الجواني الأميركي غير قابل للتوسعة والفتح فذلك ما سوف يطابق إلى حد كبير مجمل التدبيرات السيادية العالمية. لكن بمجرد الخروج من الحدود الدولية تنفتح الفضاءات لتصير أوراش استراتيجية للعقلية الأميركية، وما دامت الحدود عند الأنكلوسكسون الأميركيين مجرد عتبات يمكن تجاوزها، تصير باقي السيادات مجرد عقبات يجب نقضها.

وطبعاً تعود هذه الخصيصه التكوينية بالأساس إلى ما أسماه الفيلسوف مارتن هايدغر «عقدة تدمير البدء الأوروبي»، يقول هايدغر: «نحن نعلم اليوم، أن العالم الأنكلوسكسوني للأمركة قد قرر تدمير (vernichten) أوروبا، وذلك يعني تدمير الوطن، وذلك يعني تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي (den anfang des abendlandischen). إن البدئي (anfangliches) لا يقبل أن يقضى عليه، إن دخول أميركا في هذه الحرب الكوكبية ليس دخولا في التأريخ، بل هو يُعدُّ الفعل الأميركي الأخير للاتاريخية الأميركية وتخريبها لذاتها. وذلك أن هذا الفعل هو رفض لما هو بدئي وقرار من أجل ما لا بدء له (das anfanglose)»[2]. فهايدغر لم يقرأ في السلوك التدميري الذي مارسته الولايات المتحدة الأميركية في أوربا إلا هدماً لذاتها لأنها تريد القضاء على البدء، ويمكن أن نحور النقاش إلى ثقافة « قتل الأب» التي اعتبرها فرايزر أصل بداية الحضارات، وهو نفس ما نحا إليه سيغموند فرويد عندما اعتبر أكبر طابو تمر به البشرية هو عملية «قتل الأب» وأكله.

نشير الى الخلاصة التي يقدمها المفكر التونسي فتحي المسكيني في قراءته لمقولة الفيلسوف الألماني فيرى:أن «هايدغر يضع حداً للصورة» الحديثة «لأميركا في المخيال

[1]ـ لمزيد من التوسع بخصوص تفاصيل الفكر السيادي الأمريكي لا بأس من مراجعة كتاب الإمبراطورية لمايكل هارت وأنطونيو نيغري خصوصا الفصل المعنون بشبكة القوة السيادة الأميركية وميلاد الإمبراطورية الجديدة من الصفحة 160 وما يليها.

Antonio Negri and Michael Hardt : Empire, Harverd University Press, London, England, 2000.

[2]- فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير. طبعة المركز الثقافي العربي سنة 2005 الطبعة الأولى الصفحتان 82 و 83.

الأوروبي ويرسم صورتها ضد ـ الأوروبية anti-européenne وضد ـ الحديثة anti-moderne. إن أميركا التي «أَوْرَبَتَ» العالم الجديد قد انقلبت فجأة إلى خطر حاسم على الوجود الماهوي لأوروبا، وذلك يعني الخطر على «الوطن» الأصلي للغرب»[1]. فالولايات المتحدة تحولت إلى موجود ميتافيزيقي نقض حق الجغرافيا بإبادته للهنود الحمر، ونقض حق الولادة/ الوطن بتدميره لأوروبا، بوصفها عين البدء، فـ «الأمركة (amerikanismus) ليست صفة جغرافية هنا بل هي «قرار» ميتافيزيقي إزاء موجود يتخذ من «التقنية» بما هي «قشتال» (الإطار) ـ أي بما هي تدبير حسابي يستفز الموجود ويوضِّعه قصد تسخيره واستعماله بلا حدود ـ نمط تأويله لمعنى وجودنا في العالم. ولذلك لا تعني « اللاتاريخية» في ماهية أميركا مجرد فقدانها لتاريخ طويل مثل العالم القديم، بل اللاتاريخية هنا مكانية: إنها تتعلق بالعنصر «البدئي» الذي يؤدي في السؤال عن معنى وجودنا في العالم دور مفهوم «الوطن». إن لا- تاريخية أميركا تعني لا- بدئية ولا- وطنية العالم الذي تقيمه بدلا عن الذي تريد تدميره»[2]. فالجهد الأميركي عند هايدغر ينصب بالأساس على تخريب الذات البدئية بما هي وطن، ورسم سؤال الوجود في العالم بميتافيزيقا حديثة.

لكن الأجدر في هذا المجال هو الذهاب أبعد من ذلك، لأن الإطار الأوروبي قد تواصل في مراحل تأريخية مع الإطار الفكري الإسلامي والآسيوي، مما يمكن أن يدفعنا الى الاستنتاج بأن الجهد الأنكلوساكسوني الأميركي هو نقض للبدء الإنساني برمته.

انانيات المسلكية الوجودية

ـ يجري تعريف القوة عادة، بأنها القدرة على فعل شيء ومنع الآخر من حيازة نفسها. فهي بهذا المعنى تحمل جنبتين إحداهما إيجابية وهي القدرة على فعل شيء تحت الإكراه أو الإقناع أو الجاذبية، والثانية سلبية لأنها تنبني على سلب القدرة نفسها عن الغير.

تصاريف القوة بهذا المنطق هي أعلى مصاديق الأنانية الوجودية، لكنها حقيقة واقعية مثل جميع السلبيات السارية في هذا الوجود الفقري. لذا لا ينبغي ان يستغرب المرء من معاينة حجم الصفاقة التي تملأ كتابات منظري القوة وتركيزهم على علو

---

[1]- فتحي المسكيني: ن.م الصفحتان 83 و 84.

[2]- فتحي المسكيني: ن.م الصفحة 84. الملاحظ بأن الفيلسوف المسكيني عمد إلى تعريب أفهوم **gestell** ب «قشتال» إلا أننا فضلنا البعد العربي للأفهوم وهي « الإطار».

شأن بلدانهم. منهج التدافع الحضاري يرمي إلى قصم ظهر الخصم من أجل قامة أكثر رفعة للبلد الذي يحمل جنسيته؛ ذلك من مفارقات التعايش الدولي حيث لا يستقيم هكذا تعايش إلا بكسر كرامة البلدان الأخرى. لذا لا نعتقد بجدية ما يتم الحديث عنه حول سلم عالمي، والتعايش الدولي المشترك وغيرها من الاجهزة المعرفية التي ترفع كصيغ للدعاية، فيما تنتصب في مقابلها مفاهيم إرهابية كالتدخل الدولي الإنساني والقتل المستهدف، والحوكمة العالمية الخ...

جوزيف ناي وهو أحد منظّري الاطروحة الاميركية، يعرِّف القوة بأنها «امتلاك كميات كبيرة نسبيا من عناصر كالسكان، والإقليم الجغرافي، والموارد الطبيعية، والقوة الاقتصادية، والقوة العسكرية، والاستقرار السياسي»[1]وهي تتكامل جميعاً لتكفل القدرة على فرض التصور ومنع الآخر من الاقتدار عليك، فهي عملية ثنائية لا تقوم إذا انتقى أحد جانبيها، إلا أنه يعيب على الطرح الصلد للقوة بأنه لا يهتم كثيرا إلى باقي مصاديق القوة والتي أسماها بـ «القوة الناعمة» التي تقوم على معامل الجاذبية الحضارية وإرادة الغير في التقمص، والتي تظل الأقل كلفة في جميع الأحوال من استعمالات القوة العسكرية.

ناي لا يلغي المقدرة العسكرية من المعادلة بقدر ما يريد تطعيمها بالجانب الجذاب في ما أسماه القيم والأخلاق والثقافة الأميركية الانكلوسكسونية. إلا أنه وأمام الانسدادات التطبيقية الكثيرة التي وقفت أمام ناظريه لأنه تيقن بأن العالم يكره الولايات المتحدة ويكره سياستها حتى من قبل من يحسبون على الأصدقاء، طوّع نظريته إلى سقف ثانٍ أسماه «القوة الذكية» التي تجمع بين القوة الصلدة والقوة الناعمة في الحراك الاستراتيجي.

لذا فإن حركيته هي ذات وجهة توسعية بجميع المصاديق حتى بالسلاح، وهي وجهة لا تنظر إلى العالم إلا بوصفه حقلا خصيباً لزرعه. فعندما ننظر بشيء من العمق إلى تصور جوزيف ناي بخصوص القوة الناعمة لا نجدها إلا استكمالا للمشروع الفوكويامي، الذي يصير العالم بحسب منطقه حاملاً لقيمة انكلوسكسونية خالصة.

فجوزيف ناي ينطلق من مقدمة أساسية أو لنقل عقيدة أساسية يعبر عنها قوله التالي: «لعل أميركا أقوى من أي دولة أخرى منذ الإمبراطورية الرومانية، إلا أنها مثل

[1]ـ جوزيف س ناي (الإبن): مفارقة القوة الأميركية ـ لماذا لا تستطيع القوة العظمى الوحيدة في العالم اليوم أن تنفرد في ممارسة قوتها ؟ ترجمة محمد توفيق البجيرمي، مكتبة العبيكان، سنة 2003، الصفحة 31 و 32.

روما ليست قوة لا تقهر، ولا هي عديمة التعرض للعطب والانكشاف..روما لم تخضع لنشوء إمبراطورية أخرى، ولكنها تداعت أمام موجة من هجمات البرابرة. أما الإرهابيون الذين يستخدمون التقنيات الحديثة العليا فهم البرابرة الجدد».[1] وناي هنا يرى المطابقة في القوة بين الإمبراطوريتين الرومانية والانكلوساكسونية، وهكذا تشبيه ليس ملتصقاً بعنوان القوة كما قد يتبادر إلى الذهن بل هو شبيه معنوي ونفسي أبعد، لأن المطابقة تهم حيثية « الإمبراطورية» بالأساس. و «البربرية» في الأعداء، وهو تصنيف قيمي، يرتكز عليه ناي للدفاع عن نظرية القوة الناعمة التي يراها الأكثر نفعاً لأنها تقلل من تكاليف الإكراه أو الإغراء عن طريق الإغواء.

في المجال النظري ترتكز القوة الناعمة على ثلاثة موارد هي «ثقافته (في الأماكن التي تكون فيها جذابة للآخرين)، وقيمه السياسية (عندما يطبقها بإخلاص في الداخل والخارج)، وسياساته الخارجية «عندما يراها الآخرون مشروعة وذات سلطة معنوية أخلاقية».[2] وبطبيعة الحال فإن صاحب النظرية يرى في الامبراطورية الأميركية كل مقومات الدولة القادرة على إغواء العالم.والغريب في الأمر أنه بهكذا كلام يكون قد منح مصداقية أكبر ومن الداخل على مصطلح «الشيطان الأكبر».. ذلك بأن سياسة الإغواء واحدة والغائية واحدة وهي حرف المسار الحضاري العالمي التنوعي لصالح «الأمركة».

كنسق فكري نستطيع القول ان صاحب نظرية القوة الناعمة يبحث عن حتميات تسدد فكرته القائمة على الربط التسلسلي من البناء القيمي إلى البناء الحركي إلى البناء الوظيفي، تتكدس كلها تحت مسمى « الإمبراطورية»، والملاحظ على جوزيف ناي أنه لا يهتم بمباني (الثقافة) أو (السياسة الخارجية) أو (القيم السياسية) من حيث هي حاملة للكرامة والتعددية وغيرها من الأبعاد التعايشية في مجتمع متغير ومتعدد، بل لا يرى أهميتها إلا في مصداق تطبيقها بالحذافير، فضلاً عن انه يحاول الهرب من مشروع التبرير لمباني هذه الزوايا الثلاث، لأن الثقافة الانكلوسكسونية لا تزال تستغرق معضلة الاعتداد العقلي، ولا تزال واقعة في مخاض لا يتوقف، كما أن القيم السياسية التي يشير إليها لم تعرف نهائياً توحداً فكريّاً، ولا السياسة الخارجية أبان عن مضمونها، فالجنبة

---

[1]- جوزيف س ناي: القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمة محمد توفيق البجيرمي، الطبعة الأولى سنة 2007 دار العبيكان الصفحة 13.

[2]ـ جوزيف س ناي: م.س الصفحة 32.

الوظيفية هي المعتملة في تصوره، لا الجنبة المبنائية. لقد شرح ناي أفهوم «القوة الناعمة» بأنه قدرة أمة معينة على التأثير في أمم أخرى وتوجيه خياراتها العامة وذلك استناداً إلى جاذبية منظومة قيمها ومؤسساتها بدلا من القوة والإكراه[1].

بعد أن استعرضنا وجهة نظره حيال التأسيس النظري للقوة الناعمة لا بأس من التطرّق إلى كيفية تصريف هذه القوة في مجال التطبيق. في لحظات كثيرة أشار ناي إلى لعبة « البوكر» حيث صرح بأنه يمكن للدولة أن يكون لها كل مفاصل القوة لكنها قد تخسر فرصة «الإمساك بالأوراق الرابحة في لعبة البوكر الدولية. فإذا أظهرت أوراقا قوية، فإن من المحتمل أن يطوي الآخرون ما بأيديهم من أوراق. وبالطبع فإنك إذا أسأت اللعب بأوراقك، أو وقعت ضحية الغش والخداع، تخسر رغم قوتك، أو تفشل على الأقل في الحصول على النتيجة التي تريدها»[2]. والتي كررها في أكثر من موضع وخصوصاً في تقدمة بحثه حول مخاطر « التعفن الذاتي» للجبهة الداخلية للولايات المتحدة[3]في يد واحدة « من مقدرة عسكرية، وقيم حضارية، وقدرة اقتصادية عالمية لكنها تخادع الخصم لتحصل على أكبر الأرباح الممكنة « فلعبة البوكر لا تنبني على قوة الأوراق الممسوكة في اليد بل أيضاً على عنصر المخادعة وإفهام الخصم بأنه يمكن أن يفوز ليضع مبالغ مالية طائلة على الطاولة، عندها يتم إظهار الأوراق كلها للفوز.

إذاً، تصريف القوة حسب صاحب النظرية، تقوم على امتلاك أوراق رابحة من خلال تصنيع ذكي للكذب والمخاتلة بشكل يضمن الربح. وإذا ما حاولنا تشخيص هذه الحالة أكثر، بدت السياسة الدولية في الفهم الاميركي الانكلوسكسوني بمثابة منظومة تقوم على أساس إظهار عكس الحقائق الواقعية، للوصول إلى النتائج المرجوة.

وهذه الحيثية تظل مهمة، لأنها ستفسر لنا الكثير مما يتصل بـ «الاستراتيجيا الناعمة» للسيطرة التي تعتمدها الولايات المتحدة اليوم في إدارة الفضاء العمومي العالمي.

ان هذا التصور القوي لا يمكن أن يجد لنفسه مرتكزاً إلا عبر إرجاع رؤية العالم إلى المرحلة القروسطية. ثمة من يرى في هذا المضمار أن العالم أجمع بدأ يعرف خصوصيات العصور الوسطى نفسها، من قبل اضمحلال مؤسسة الدولة - الأمة حيث إن الأزمات

---

[1]- Joseph S. Nye : u.s power and strategy after Iraq, foreign affairs, 1 July 2003.

[2]- جوزيف س ناي: ن.م الصفحة 32.

[3] ـ جوزيف س ناي: ن.م الصفحة 204 وما يليها.

المالية إذا مست دولة كالولايات المتحدة سوف تنعكس بالسلب على مجموعة من دول العالم، أو أنك عندما تنظر إلى جمهورية الصين فإنك تنظر إليها على أنها أكثر من دولة[1].

كذلك الحال بالنسبة إلى أفغانستان فإنك لا تستطيع أن تنظر إليها بما هي دولة كسائر الدول. وقد دافع عن هذا التصور في سلسلة مقالات لا تعدو أن تكون تكرارا لمجموعة ملاحظات يبديها هنا وهناك، لكن المحصلة هي أن العالم لم يعد قرية صغيرة، بل عاد القهقرى ليصير عالماً قروسطيّاً. حيث يسوده صراع على السلطة وتفكيك للإمارات الضعيفة، وفي ظل عولمة بات مشروعها أكبر من دولة واحدة، بل أكبر من أن يهتم بدولة واحدة[2].

وهكذا، فالمنظومة الفكرية التي يدافع عنها باراغ خانا تقوم على أن الشرعة الدولية وغيرها من الموازين الدولية لم تعد ذات قيمة تذكر، كما أن العصور الوسطى لم تعد منضبطة لهكذا تصور، وأن سياسة التقسيم الجغرافي لمجموعة من الدول خدمة لمصالح العولمة هي السائدة بلا رادع.في مقالة له حديثة رأى في التقسيم والتجزئة أمراً من الجميل فعله Breaking up is good to do، فقد اعتبر ان تقسيم السودان دولة في الشمال وأخرى في الجنوب مجرد خطوة في اتجاه تقسيم العالم كله، وبطبيعة الحال، ليس من

[1]- Parag khanna : Neo-Medieval Times, in good politics review december 2008. "The nation-state has just about passed away in terms of exclusivity. Now, when people talk about countries and international relations, they have to acknowledge that what they're talking about is, at best, a particular slice of what's going on in the world, and is not at all representative of the entirety of what's happening. But there are some exceptions. When you look at China, you don't exactly say that it is disappearing as a state. When you look at the financial crisis, all of a sudden, the United States is more of a state than ever. It has decided to take over practically the entire financial-services industry."

[2]- parag khanna : op.cit. "The key principle is overlap. Many people think that because a company isn't a country, it falls beneath some jurisdiction. But more and more companies fall into all jurisdictions and under none at the same time, because all they do is regulatory arbitrage. They just move around wherever is best for them. Why did Halliburton go to Dubai? Changing this would never work because globalization is more powerful than any one country. Globalization creates perpetual, universal opportunities for nonstate actors to exploit. And governments can't control globalization. No one can."

المستغرب أن يركز هذا الكاتب على منطقة الشرق الأوسط، جاعلا منها قدرا لا يرد[1].

ليس الغرض هو الغوص في مجمل أفكار باراغ خانا، بل فقط التنويه إلى مسألة حساسة جدًّا، وهي أن أميركا تنظر إلى نفسها كإمبراطورية واما بقية العالم فإنهم مجرد رعايا واتباع. ولهذا لا ترى نفسها ملزمة بأي شرعية دولية، وهو ما تم التثبت منه خلال إعلان الحرب على العراق، بل نجد انها ذهبت أبعد من ذلك عندما أعلنت بأنها غير معنية بالأمم المتحدة إذا ما رأت مصلحتها في التدخل العسكري في أي مجال ترابي في العالم، في إطار ما أسمته بالحرب الاستباقية.

الحرب الاستباقية كما هو معلوم، قد لا تكون مؤسسة على مخاطر العدوان، بل يكفي أن ترتكز على استشعار «عدوانية النظام السياسي» لدولة أخرى، لتكون حربها ضده عادلة.

من داخل هذا الجهاز المعرفي وغيره من الدراسات الصادرة عن المحافظين الجدد تمّ مصوغ أطروحة «الحرب على الإرهاب». ان هذا التلبيس في المفاهيم لا غرض منه سوى رفع النقاش من السقف القانوني إلى السقف القيمي الديني والذي وُفِّق الباحث محمود حيدر في تسميته بـ «لاهوت الغلبة»[2] لأن مضامين الفكر تمتح من المنظومة الفكرية البروتستانتية النصية التي تقترب كثيرا من العهد القديم، ثم لتتقاطع قراءتها الختامية للتاريخ مع المنظور اليهودي التوراتي إلى حد بعيد.

وهذا الجهد المعرفي المتناسل في السياسة الدولية، جاء ثمرة تصور دافع عنه الباحث كينيشي أوهماي في كتابه « نهاية الأمة الدولة وانبعاث الجهوية الاقتصادية»[3] حيث خلص إلى أن التشابك الاقتصادي العالمي أخذ يتجاوز حد السيادة الدولتية حيث

---

[1]- parag khanna ; breaking up is good to do, foreign policy, January 13, 2011. "This growing cartographic stress is not just America's challenge. All the world's influential powers and diplomats should seize a new moral high ground by agreeing to prudently apply in such cases Woodrow Wilson's support for self-determination of peoples. This would be a marked improvement over today's ad hoc system of backing disreputable allies, assembling unworkable coalitions, or simply hoping for tidy dissolutions. Reasserting the principle of self-determination would allow for the sort of true statesmanship lacking on today's global stage."

[2]- محمود حيدر: لاهوت الغلبة – مصدر سبقت الإشارة إليه.

[3] - Kenichi Ohmae : End of Nation State, the rise of regional economies, Harper Collins Publishers, 1996, p, 5.

إنه كفاعل بدأ يفقد آلية التحكم والسيطرة في حركة البضائع والأموال، وبدأت هذه الأخيرة هي التي تتحكم في حركتها الذاتية وتتخذ القرارات المناسبة غفلا عن الإرادة الوطنية.

بل إن المصلحة الوطنية والسيادة الوطنية أضحيا عائقاً اقتصاديّاً يمكن أن تواجهه ثقافة السوق الحرة، حيث مجمل الكتاب جاء استدلالاً لتأكيد هذه القاعدة، فقد دعا إلى إثبات واقع أن «الأمة الدولة» بمعناها الكلاسيكي أضحت غير طبيعية، ومستحيلة في نفس الآن، أمام الاقتصاد العولمي، ثم عاد ليؤكد المقتضى نفسه في كتابه «المرحلة الآتية للعولمة» حيث وضع تفسيراً أكثر دقة لمقصده من الدولة الجهوية. إذ إنّ هذا النوع من الدول يسمح بهامش تعاقدي دولي يتجاوز المركزية الإدارية والسياسية في نفسه الآن، كما قدّم اليابان والهند والصين كنماذج جديدة، وناجحة، وكفاعلين أساسيين في حركة الاقتصاد العالمي[1].

هكذا جهد استتبع آراء متضاربة بين خبراء الدول المتمسكة بهامش فعالية للسيادة الوطنية، وبين تلك القائلة بالزوال الكلي للسيادة الدولتية. مع ذلك يبقى السؤال ضمن هذا الاشكال على النحو التالي: لمن تكون الأولوية في التعاطي، هل للدولة بوصفها فاعلاً عالميّاً سواء في ظل المدرسة الواقعية أو الواقعية الجديدة أو حتى البنائية، أم للدولة التي تعطي الأولوية إلى إيديولوجية السوق الحرة كما تتبناها المدرسة الليبرالية والليبرالية الجديدة؟.. كل تيار من هذين الاتجاهين يسعى إلى الاستدلال على صحة موقفه التنظيري والتشخيصي لدائرة الفعالية، يقول الباحث المغربي سعيد الصديقي: «فإن ظاهرة العولمة أخضعت مفهوم السيادة وغيره من المفاهيم الرئيسية في علم السياسة للمراجعة وإعادة التعريف، فأصبحنا نعاصر موجة من الكتابات التي تشكك في المفهوم التقليدي للسيادة الوطنية القائم على نموذج الدولة التي تراقب بشكل مستقل شكل ومضمون سياستها العامة، وتعتبره إما مفهوما مهجورا، أو أنه ينتمي إلى تقليد مذهبي في طريق الفناء، وإما متجاوز نظريًّاً وغير نافع عمليّاً، لأن الرهانات الدولية الجديدة والمشكلات غير المسبوقة والحدود الاقتصادية والجمركية التي رسمتها تحولات العولمة لا تتوافق مع

---

[1] - Kenichi Ohmae : The Next Global Stage, Challenges and Opportunities in Our Borderless World, Wharton school publishing, 2005, chapter four.

الحدود السياسية التي يقوم عليها المفهوم التقليدي للسيادة»[1]. مما يفرض عليها إعادة النظر في أولوياتها الحديثة في ظل هذه المتغيرات حتى تحافظ على مكانتها كفاعل محلي ودولي.

مثل هذا النظر يتخذ مقاماً محوريّاً في نظريات الدولة في زمن ما بعد العولمة كما يستلزم إعادة النظر في كل المداميك الدولتية سواء لجهة ناظميتها للشأن الوطني، أو تدبيريتها للشأن الدولي.

طبعا ما نريد التنويه إليه الآن هو أنه في الاستراتيجيات العالمية لم يعد يُتبه للأمم المتحدة على أساس أنها رمز الشرعية، بل يُكتفى بالنظر إليها على أنها أداة تخدم غرضا مرحليا يمكن تجاوزها بكل سهولة.

يفضي المضيق النظري الذي يعبره عالم اليوم الى أن العقل الاستراتيجي الأنكلو-أميركي أضحى أحادي البعد وتقسيميّاً ليكون بهذا على وصل وثيق بالعقل القروسطي الذي طالما سعى كانط إلى محاربته من أجل خلق اتحاد عالمي عادل. لأن جزئية «التقسيم» و «العدوان المستمر» فكرا وممارسة هي أحد أهم نواقض المشروع الكانطي ذاته، والتي لا تقع إلا ضمن خانة « العمل المشين».

ولذا فإن ما ذهبنا إليه في تأصيل الموجود التاريخي الانكلوساكسوني بصيغته الأميركية، يضعنا أمام حقائق تنقضي معها علة هذا الوجود وتضعه على محك الاضمحلال كقوة عظمى (بالقوة) وصولاً الى تهافته واضمحلاله بالفعل.

[1] - سعيد الصديقي: هل تستطيع الدولة الوطنية أن تقاوم تحديات العولمة ؟ ضمن عمل جماعي تحت عنوان العولمة والنظام الدولي الجديد ، صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية سنة 2010، الصفحة 119.

هذا الباب

يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

❖ في هذا العدد نُسلِّط الضوء على الفيلسوف وعالم النفس الأميركي من أصل ألماني إريك فروم ، ندرس سيرته الذاتية وتحولاّته الفكرية والوجدانية من خلال أعماله ومؤلفاته.

الشاهد

إريك فروم
فيلسوف المفارقة والوصل

مطالعة في حياة وأعمال إريك فروم

الشجاعة.. لتكون إنساناً

راينر فانك Rainer Funk [*]

كثيراً ما يشار إلى إريك فروم كأحد أكثر المحللين النفسيين تأثيراً وشعبية في أميركا. فمن بين كل علماء النفس الذين حاولوا أن يَصُوغوا نظاماً أكثر ملاءمة من نظام فرويد للتعامل مع حياتنا المعاصرة، لا يوجد من كان أكثر منه إنتاجية أو أوسع تأثيراً. حتى لقد كان على جون هومر تشار ـ وهو أحد أعتى نقاد فروم ـ أن يعترف أن كتابات فروم تبرز اسمه في أي نقاش جاد حول المشاكل الإجتماعية الحديثة.

هنا مقالة تحليلية لحياة فروم والتحولات الفكرية التي عاشها على امتداد أكثر من نصف قرن.

«**المحرر**»

إن تزايد عدد الأطروحات الجامعية التي تدور حول فروم لهي شهادة على النقاش العلمي المستمر حول أفكاره واكتشافاته. إذ ينحدر مؤلفو هذه الأطروحات من خلفيات علمية مختلفة، وكلهم مهتمون بتحديد أهمية آراء فروم في حقول تخصصهم، في حين ان هذا المجال الواسع من الإهتمام يعكس سعة الآفاق التي تعاملت معها كتابات وآراء فروم.

قبل أن نلخص نتاج فروم الأدبي علينا أن نرسم صورة مقتضبة عن حياته وسوابقه الفكرية. ولد إريك فروم في فرانكفورت آم ماين في 23 آذار 1900 حيث كان الولد الوحيد لوالدين من اليهود الأرثوذوكس. وصف فروم والديه بأنهما يعانيان من حالة شديدة من العصاب كما أشار إلى نفسه بأنه ربما كان ولداً عصابيّاً لا يطاق بدوره. كان

---

*ـ فيلسوف ولاهوتي ألماني ـ متخصص بفكر إريك فروم.

ـ ترجمة: ر. طوقان.

العنوان الاصلي للنص بالانكليزية **Erich Fromm's Life and Work**

From the Book "Erich Fromm: The Courage to Be Human"ـ Rainer Funk

للدين اليهودي الذي يمارسه والدا فروم ـ حيث كان أبوه ينحدر من سلالة قديمة من الحاخامات ـ والذي مارسه فروم نفسه حتى السادسة والعشرين من عمره، أثرعميق عليه. درس فروم العهد القديم بشكل مكثف حيث أعجب بشكل خاص بالأنبياء إشعيا وعاموس يشوع لأنهم وعدوا بالسلام الشامل للعالم ثم درس في شبابه التلمود على أيد الحاخام جاي هوروفيتز وبعد ذلك في أيام دراسته الجامعية تلقى المزيد من التعليم على أيدي سلمان رابينكوف في هيدلبرغ ونحميا نوبل ولودفيغ كراوس في فرانكفورت وكان تأثير هؤلاء المعلمين عليه عظيماً: فقد كان لرابينكوف توجه إشتراكي أما نوبل فكان توجهه صوفيّاً وروحانيّاً وكانت هذه التوجهات كلها حاضرة كمواضيع لكتابات فروم ومجالات اهتمامه.

كانت حادثة انتحار صديقة للعائلة تبلغ العشرين من عمرها ـ والتي كان سبب انتحارها رغبتها في أن تدفن بجانب أبيها المتوفى حديثاً والذي كانت تكن له حبّاً مفرطاً ـ هي التي ذكر فروم أنها تجربة طفولته التي دفعته إلى الاهتمام بسيغموند فرويد والتحليل النفسي. كذلك ربما توجد علاقة بين هذه الحادثة التي حصلت حين كان فروم في الثانية عشرة من عمره وعملية إعادة التفسير التي أجراها لعقدة أوديب، وكذلك لشكِّه العميق في جميع العلاقات غير العقلانية والتكافلية القائمة على الاتكالية، وكذلك أطروحته القائلة بوجود مشروعين ممكنين للحياة: المشروع البيوفيلي (biophilous) أو المنتج المحب للحياة، والمشروع النيكروفيلي (necrophilous) أو غير المنتج والكاره للحياة.

لكن تعاطف فروم مع الأنبياء ورؤاهم الخلاصية حول التعايش المتناغم بين جميع الأمم اهتز حتى النخاع جراء الحرب العالمية الأولى، إذ جعلته فظائع هذه الحرب يفقد ثقته بشكل متزايد بكل المبادئ الرسمية والتنبؤات المتغطرسة حول الانتصارات القومية: «حين انتهت الحرب العالمية الأولى سنة 1918 كنت شاباً شديد الاضطراب، إذ استحوذت عليّ تساؤلات حول كيف كان من الممكن للحرب أن تحصل، وكانت امنيتي أن أفهم لاعقلانية السلوكيات الإنسانية الجماعية مع رغبة عارمة في أن يسود السلام ويتحقق التفاهم العالمي.

كذلك فقد نما في داخلي شك عميق بكل الأيديولوجيات والإعلانات الرسمية، وامتلأ ذهني بقناعة أن «**من بين الجميع على واحد أن يشكك**»[1].

[1]- Cf. E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 9.

عمقت قراءة فروم لأعمال كارل ماركس من اهتماماته السياسية، فقد رأى فيه المفتاح لفهم التاريخ والتجلي العلماني للنزعة الإنسانية الراديكالية التي عبرت عنها رؤى أنبياء العهد القديم الخلاصية.

إذا أخذنا بالحسبان هذه المشاكل التي شغلت ذهن فروم فإن من الطبيعي بالنسبة إليه أن يبدأ حياته العلمية بدراسة علم النفس والفلسفة وعلم الإجتماع. بعد فصلين دراسيين أمضاهما فروم في جامعة فرانكفورت التحق بجامعة هيدلبرغ سنة 1919 لكي يدرس على اساتذة كبار مثل ماكس فيبر وكارل ياسبرز وهينريخ ريكيرت حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1922 بعد كتابته لأطروحة عن البنية الإجتماعية ـ النفسية لثلاثة مجتمعات يهودية في الدياسبورا: اليهود القراؤون، والحاسيديم، واليهود الإصلاحيون. بعد المزيد من الدراسة للطب النفسي وعلم النفس في ميونيخ تزوج فروم من فريدا رايخمان سنة 1926 لكن هذا الزواج لم يستمر طويلاً. من سنة 1928 إلى سنة 1929 تلقى فروم تدريباً في التحليل النفسي من الدكتور لاندوير والدكتور فيتمبرغ في ميونيخ، وفي سنة 1929 أصبح تلميذاً لكل من هانز ساخس وثيودور رايك في معهد التحليل النفسي في برلين. في سنة 1930 أوجد فروم مع آخرين معهد جنوب ألمانيا للتحليل النفسي في فرانكفورت آم ماين وفي السنة نفسها أصبح عضواً في معهد الدراسات الإجتماعية في جامعة فرانكفورت حيث درّس التحليل النفسي. والمعروف ان «مدرسة فرانكفورت» في علم النفس انطلقت من هذا المعهد.

معاناة معهد فرانكفورت

لكن دور فروم المهم كعضو في معهد فرانكفورت للأبحاث الإجتماعية أهمل عمداً بعد أن تركه في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين وخصوصاً من قبل ماكس هوركهايمر. وسيكون تصحيح هذا الإهمال من أعمال البحث التاريخي الهامة. ولقد تردد هوركهايمر في الإعتراف بعضوية فروم لدرجة أنه حين سأله أوسكار هيرش سنة 1969 عن أعضاء المعهد سنة 1930 كانت إجابته: «كان هناك عدد من الناس: علي أن أبدأ بذكر فريدريك بولوك وفرانز بوركيناو وهينريك غروسمان وكارل أوغست فيتفوغل وليو لوفنثال وكارل كورش وغيرهارد ماير وكيرت ماندلبوم. قام غرونبرغ بتوظيف كل هؤلاء ما عدا لوفنثال وكلهم نشروا كتباً في سلسلة منشورات المعهد. كان هناك أيضاً بعض المحللين النفسيين

لكـن ارتباطهـم لم يكـن وثيقـاً عـلى الدرجـة نفسـها. كان كل مـن كارل لاندويـر وهينريـخ منـغ وإريـك فـروم وبعـض الآخريـن مـن أعضـاء هـذه المجموعـة عقـدوا نـدوات دراسـية حـول التحليـل النفـسي ولكـن ليس في الجامعـة بـل في المعهـد».

مـع ذلـك ليـس مـن الصحيـح أن ارتبـاط فـروم «لم يكـن وثيقـاً لنفـس الدرجـة» ولم يكـن مجـرد واحـد مـن مجموعـة مؤلفـة مـن كثيريـن. في سـنة 1930 كان هوركهايمـر نفسـه قـد دعـاه كخبـير في التحليـل النفـسي ليصبـح واحـداً مـن أربعـة أعضـاء شـكلوا المجموعـة الأساسـية في المعهـد ممـن يفـترض أن يكونـوا زمـلاء مـدى الحيـاة فيـه. قَبِـلَ فـروم وأمـضى السـنوات التاليـة في دراسـة تركيبـة الشـخصية الاسـتبدادية بـين العـمال والموظفـين الألمـان قبـل هتلـر (والـذي نـشر تحـت اسـم «الطبقـة العاملـة في جمهوريـة فيـمار الألمانيـة: دراسـة نفسـية وإجتماعيـة»[1]). قـد يكـون سـبب نسـيان العمـل الأكاديمـي الـذي قـام بـه فـروم في «مدرسـة فرانكفـورت» عائـدا الى المعاملـة الغريبـة للمنشـقين التـي اعتمدهـا أعضـاء المعهـد الذيـن كانـوا مسـؤولين عنـه في ذلـك الوقـت. لكـن الرغبـة في جعـل النـاس ينسـون فـروم وعملـه لا بـد وأن ترتبـط مـع النيـة في التنصـل مـن الأسـاليب الماركسـية واكتشـافات التحليـل النفـسي المتعلقـة بدراسـة البنيـة الاسـتبدادية لشـخصية العـمال والموظفـين الألمـان مـع بـروز الرايـخ الثالـث (النظـام النـازي) وهـذا ينطبـق بشـكل خـاص عـلى هوركهايمـر الـذي توجـد الكثـير مـن المـؤشرات إلى تخليـه عـن المعتقـدات الماركسـية وتوجهـه (ولعـل مـن الأفضـل أن نقـول رجوعـه) إلى قناعـات بورجوازيـة خـلال المرحلـة الاولى مـن إقامتـه في الولايـات المتحـدة. سـبب هـذا التحـول هـو خشـيته مـن أن يصنـف كيسـاري أو ماركـسي في بـلاد لا رواج لهـذه الأفـكار فيهـا. بحسـب فـروم كان هـذا أيضـاً سـبب إبـدال هوركهايمـر لعبـارتي «النظريـة الماركسـية» بــ «النظريـة النقديـة» و «المجتمـع الرأسـمالي» بــ «المجتمـع المنسـلخ».

مـن الأحـداث الهامـة الأخـرى في حيـاة فـروم الثقافيـة قبيـل سـنة 1930 كانـت قراءتـه لكتـاب عـالم الأنثروبولوجيـا يوهـان ياكـوب باخوفـن (1815ـ1887) «حـق الأم» (Mother Right). لقـد أثـرت آراء باخوفـن حـول الرابـط بـين البنـى الإجتماعيـة الأموميـة أو الأبويـة مـن ناحيـة والظواهـر الإجتماعيـة والنفسـية مـن ناحيـة أخـرى في آراء فـروم لجهـة التأثـير المتبـادل بـين البنـى الإجتماعيـة والنفسـية والتـي ذهبـت أبعـد مـما ذهـب إليـه فرويـد.

[1]- Cf. Fromm, Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung, 1980a; English edition: The Working Class in Weimar Germany. A Psychological and Sociological Study, London: Berg Publishers, 1984

بـدءاً مـن سـنة 1930 توجهـت أبحـاث فـروم نحـو الجمـع بـين هـذه الآراء والعلـوم المختلفـة كـما قـال: «أردت أن أفهـم القوانـين التـي تحكـم الفـرد الإنسـاني وكذلـك قوانـين المجتمـع، أعنـي قوانـين البـشر في وجودهـم الإجتماعـي. حاولـت أن أرى الحقائـق الثابتـة في مفاهيـم فرويـد مقابـل تلـك الفرضيـات التـي كانـت بحاجـة إلى المراجعـة. وكذلـك حاولـت أن أفعـل ذات الـشيء في نظريـة ماركـس حتـى حاولـت أن أصـل إلى توفيـق مبنـي عـلى فهـم وانتقـاد كل مـن هـؤلاء المفكريـن»[1].

طـوّر فـروم، لهـذا المـشروع، طريقتـه الإجتماعيـة ـ النفسـية الخاصة التـي ـ وبخـلاف فيلهلم رايـخ وهيربـرت ماركيـوزـ لم ترتكـز عـلى نظريـات فرويـد الجنسـية. حـين يقـوم الواحـد منـا بمسـح شـامل لنتـاج فـروم العلمـي والفكـري الهائـل سـيلاحظ أن كل أعمالـه المتأخـرة كانـت شروحـات وتعديـلات ـ حتـى لـو كانـت كبـيرةـ لهـذه السـوابق الفكريـة والروحية والاكتشـافات ا لمنهجية .

زمن النازية.. ارتحال وهجرة

أجـبر بـروز القوميـة الإشـتراكية (النازيـة) معهـد فرانكفـورت للأبحـاث الإجتماعيـة عـلى الهجـرة إلى جنيـف في البدايـة، وبعـد ذلـك إلى جامعـة كولومبيـا في الولايـات المتحـدة سـنة 1934. بعـد مـرض طويـل أقـام فـروم خلالـه في دافـوس، قَبِـلَ دعـوة مـن معهـد شـيكاغو للتحليـل النفـسي لإعطـاء سلسـلة مـن المحـاضرات سـنة 1934، وحـين اسـتقر الأمـر بمعهـد الدراسـات الإجتماعيـة في مقـره الجديـد في نيويـورك التحـق بـه فـروم واسـتمر في عملـه فيـه بينـما ظـل يمـارس التحليـل النفـسي.

تعـرف فـروم في نيويـورك عـلى كل مـن كلارا ثومبسـون وهـاري سـتاك سـوليفان ووليـام سـيلفربرغ، وخـلال الفـترة الممتـدة بـين 1935 و1939 عمـل كبروفيسـور زائـر في جامعـة كولومبيـا، كـما اسـتمر ارتباطـه مـع معهـد الأبحـاث الإجتماعيـة حتـى نهايـة ثلاثينـات القـرن العشريـن حـين قـام كل مـن ماكـس هوركهايمـر وهيربـرت ماركيـوز ضـد تفسـيره للنظريـة الفرويديـة للدوافـع حيـث اتهـماه بالميـل إلى الفرويديـة المحدثـة أو بكونـه فرويـدي محـدث اسـترجاعي. لكـن فـروم اسـتمر في تطويـر أفـكاره ـ التـي وإن كانـت تنطـوي عـلى بعـض سـمات القرابـة مـع أفـكار الأكاديميـين الذيـن سـموا بالفرويديـين المحدثـين أمثـال كاريـن

---

[1]- Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a).

هورني وهاري ستاك سوليفان وآبرام كاردينر من حيث تركيزها على «الثقافة» ـ لكن هذا لم يمنعه من إبعاد نفسه عن هؤلاء المفكرين. يقول فروم في هذا الصدد: «رغم أنني أصنف مع هورني وسوليفان كأحد الميالين إلى التحليل النفسي على أساس الثقافة، أو كأحد أعضاء المدرسة الفرويدية المحدثة إلا أن هذا التصنيف لا مبرر له. فبالرغم مما يربطني بهما من صداقة شخصيّة، وعملي معهما ووجود بعض وجهات النظر المشتركة بيننا، وخصوصاً فيما يتعلق بنظرية «اللبيبيدو»، إلا أن النقاط التي تفرق بيننا تزيد على تلك التي تجمعنا. فهورني وسوليفان يفكران في الأنماط الثقافية من حيث وجهة النظر الأنثروبولوجية التقليدية، أما مقاربتي الشخصية لهذا الأمر فتتجه إلى تحليل ديناميكي للقوى الاقتصادية والسياسية والنفسية التي تشكل أساس المجتمع»[1].

فروم «الأميركي»

كان سبب هذا التحفظ وخاصة بالنسبة لكارين هورني هو وجود نزاعات داخلية ضمن حَرَكَة التحليل النفسي في الولايات المتحدة خلال سنين الحرب العالمية الثانية، فبينما عارض فروم وهورني مع آخرين سنة 1941 معهد التحليل النفسي في نيويورك وساهموا مساهمات كبيرة في إنشاء المعهد الأميركي لتقدم التحليل النفسي، أدت أسباب شخصية إلى انفصال فروم عن هورني سنة 1943 حيث أسس مع كلارا ثومبسون وهاري ستاك سوليفان وآخرين فرع نيويورك من مدرسة واشنطن للطب النفسي التي كانت تدعمها مؤسسة ويليام آلانسون وايت للطب النفسي.

خلال سنين الحرب حاول فروم أن يوضح للجمهور الأميركي النوايا الحقيقية للنظام القومي الإشتراكي. في سنة 1945 قام هو وآخرون بتأسيس معهد ويليام آلانسون وايت للطب والتحليل والعلوم النفسية حيث كان مدير الكلية ومدير لجنة التدريب في المعهد بين سنتي 1946 و1950. قام فروم بالكثير من أعمال التعليم خلال أربعينات القرن العشرين حيث كان بروفيسوراً في علم النفس في جامعة متشيغن بين 1947 و1947 وبروفيسوراً زائراً في جامعة ييل سنتي 1948ـ1949. وكذلك عضواً في الهيئة التعليمية لكلية بينينغتون من 1941 إلى 1949 وفي سنة 1949 سيكون بروفيسوراً مساعداً للتحليل النفسي في جامعة نيويورك.

[1]- E. Fromm, The Crisis of Psychoanalysis (1970a), p. 21, fn.; cf. Fromm, The Heart of Man (1964a), p. 14; and Fromm and Evans, Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 58f.

تزوج فروم للمرة الثانية سنة 1944 وأصبح مواطناً أميركيّاً. وبناء على نصيحة أسداها له طبيب يعالج زوجته المريضة بأنها قد تستفيد من الطقس الأفضل في المكسيك إنتقل فروم من بينينغتون إلى عاصمة المكسيك ـ مدينة ميكسيكو ـ ليعمل كاستاذ في الجامعة الوطنية المستقلة في المكسيك، حيث أسس فرع التحليل النفسي في كلية الطب التابعة للجامعة. درَّس فروم في تلك الجامعة حتى سنة 1965 حيث أصبح بروفيسوراً فخريّاً. بالإضافة لمهمات فروم التعليمية في المكسيك ظل يتابع مسؤولياته في معهد ويليام آلانسون وايت كما شغل منصب بروفيسور علم النفس في جامعة ميتشيغن بين 1975 و1691 و1975 وكذلك بروفيسوراً مساعداً لعلم النفس في جامعة نيويورك بعد سنة 1962. بالرغم من نشاطات فروم التعليمية المكثفة إلا أنه ظل يمارس التحليل النفسي لأكثر من 54 سنة، مع نشاطه كمشرف ومعلم للتحليل النفسي فضلاً عن مشاركته في العمل الميداني في مجال علم النفس الإجتماعي على مدى فترة اقامته في المكسيك.

اهتم فروم بشغف بالسياسة منذ طفولته، وفي منتصف خمسينيات القرن العشرين انضم إلى الحزب الإشتراكي الأميركي وحاول (دون جدوى كما تبين لاحقاً) أن يقدم له برنامجاً جديداً بالرغم من اعترافه بأنه وبطبيعته غير مؤهل للعمل السياسي إلا أنه قام بالكثير لتنوير الشعب الأميركي حول إمكانيات ونوايا الإتحاد السوفييتي ونواياه، في حينه لاقت جهوده أفضل تعبير عنها في «هل ينتصر الإنسان؟ بحث في الحقائق والأوهام المتعلقة بالسياسة الخارجية» (May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy) (1691) والذي كشف فيه فروم أن الخوف من العدوان الروسي لا يعدو كونه وهماً من خلال تحليل البنية الاجتماعية الشيوعية في ذلك الوقت، وحتى في سنة 1974 قام فروم بناء على اقتراح من السيناتور ويليام فولبرايت بكتابة مقال عن سياسة الانفراج الدولي (détente) لتقرأ في استجواب عقدته لجنة العلاقات الخارجية التابعة لمجلس الشيوخ الأميركي حول العلاقات الأميركية مع الدول الشيوعية.

درَّس فروم نوعاً من الفلسفة الإنسانية الاشتراكية التي ترفض كلاًّ من الرأسمالية الغربية واشتراكية الإتحاد السوفييتي الشيوعية وتتعاطف مع تفسير مجموعة «البراكسيس» اليوغوسلافية للاشتراكية. كما كان اهتمامه السياسي الأكبر بحركة السلام الدولية حيث كان الدافع الأساسي لهذا الاهتمام وجهة النظر القائلة بأنه وفي إطار الحالة الدولية الراهنة سيقرر ما إذا كانت البشرية ستتبع الطريق العقلاني وتمسك بحبال مصيرها أو ستدمر

نفسها في أتون حرب نووية شاملة. كان فروم من مؤسسي حركة سين (SANE) ـ والتي تعني حرفيّاً: عاقل ـ التي كانت أهم حركة سلام أميركية حيث لم تعارض هذه الحركة سباق التسلح النووي فحسب، بل والحرب في فيتنام أيضاً. كان آخر نشاط سياسي هام قام به فروم هو عمله للسيناتور يوجين مكارثي خلال حملته ليصبح مرشح الحزب الديموقراطي في الانتخابات الرئاسية التي عقدت في تلك السنة.

فروم أديباً وعالماً

بعد 1965 ركز فروم أكثر وأكثر على كتاباته وبدءاً من سنة 1968 بدأ يمضي أشهر الصيف في مناخ منطقة تيسين (سويسرا) الشديد الاعتدال قبل أن ينتقل إليها بشكل نهائي سنة 1974، حيث استقر هو وزوجته أنيس في مدينة مورالتو بعيداً عن الوتيرة المحمومة للحياة العصرية حتى توفي في 18 آذار 1980. لكن الوحدة والتقاعد على بحيرة ماجيوري لم يقلّل من اهتمام فروم بالمشاكل المعاصرة كما يظهر جليّاً من نتاجه الأدبي في السنوات الأخيرة من حياته. حين نستعرض آثار فروم لا يمكننا إلا أن نلاحظ تنوع وسعة مجالات اهتماماته وأبحاثه، فأطروحة الدكتوراه ذات التوجه الإجتماعي التي كتبها في الثانية والعشرين من عمره تبحث في «العلاقة المتبادلة بين البنية الإجتماعية والفكرة (الدينية) الموضوعة في عهدتها»[1] بين يهود الدياسبورا، كما يظهر فروم في مجموعة مقالات أقصر كتبها بين سنتي 1926 و1930 كفرويدي تقليدي محض بينما تظهر مقالة كتبها سنة 1930 تحت عنوان «تطور عقيدة المسيح: دراسة نفسية تحليلية في الوظيفة الإجتماعية ـ النفسية للدين» (The development of the Dogma of Christ. A psychoanalytical study on the sociopsychological function of religion) اهتمامه بعلاقة الدين والفكرة الدينية مع الوقائع الإجتماعية والحضارية، وتمثل أول مثال على أسلوب فروم الخاص في التحليل الاجتماعي ـ النفسي لهذه الظواهر وتختلف عن كل من نظرية البناء الفوقي الماركسية الجلفة كما تختلف عن التحليل الثقافي النفساني المبني على آراء فرويد.

خلال مقالاته التالية شرح فروم طريقة «علم النفس التحليلي الاجتماعي» التي يلعب فيها «الفهم لأهمية نظريات باخوفن وبريفوت حول الأمومية دوراً هامّاً كما يمثل استقصاء السلطة والعائلة التي تستخدم هذه الطريقة الاجتماعية ـ النفسية نوعاً من الاختبار لها»[2].

---

[1]- E. Fromm, Das jüdische Gesetz (1989b), p. 237.

[2]- Cf. E. Fromm, „Sozialpsychologischer Teil" (1936a).

بعد عدة سنين لم يكتب خلالها فروم أي شيء عاد لينشر أول كتاب متخصص في علم النفس الإجتماعي: «الهروب من الحرية» (Escape from Freedom) سنة 1941، وبناء على تحليل للعلاقة بين البروتستنتية وبداية تطور الرأسمالية يظهر هذا العمل عجز الإنسان المعاصر عن تقدير «حريته من شيء ما» كـ «حرية لفعل شيء ما»، بدلاً من ذلك وكما يكتب فروم يحاول الإنسان المعاصر أن يهرب من الحرية ليضع نفسه تحت علاقات اتكال إستبدادية، وخلال هذه العملية يتحول إلى إنسان تدميري وانصياعي. كان لآراء هذا الكتاب حول الوضع في ألمانيا النازية تأثير عميق على الجمهور الأميركي مع أن تفسير فروم الاجتماعي لحركة الإصلاح الديني (البروتستنتية) أدى إلى انتقادات حادة من البعض.

تلا هذا العملُ سنواتٍ من الجهود المكثفة لتوضيح الروابط بين البنى الإجتماعية ـ الإقتصادية من ناحية والحاجات الإنسانية كضرورات نفسية في توجيه الاستيعاب والتنشئة الإجتماعيين من ناحية أخرى. طور فروم في جهده هذا دراسة لخصائص الشخصية توسع مجال نظرية الليبيدو الفرويدية والصورة الضيقة التي ترسمها للإنسان بينما تشير في نفس الوقت إلى الأهمية الأخلاقية لمختلف توجهات الشخصية. وجدت نتائج هذا البحث تعبيرها في ما يمكن أن يعتبر عمل فروم المركزي: «الإنسان لنفسه ـ بحث في علم نفس الأخلاق» (An Inquiry into the Psychology of Ethics ـ Man for Himself).

اطروحة «المجتمع العاقل»

طور كتاب «المجتمع العاقل» (The Sane Society) الذي نشر سنه 1955 المواضيع التي رأيناها في «الهروب من الحرية» و«الإنسان لنفسه»، كتب فروم هذا الكتاب من وجهة نظر أخلاقية إنسانية، مشيراً إلى الأسباب الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تمنع اليوم من تحقيق ما أسماه بـ «المشروع الإنساني»، فكشف من خلال تحليله للبنى الاجتماعية للرأسمالية والبيروقراطية الحديثة عن ظاهرة الاغتراب الكونية وأنه لا يمكن التغلب عليها إلا إذا تغيرت الظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية من أساسها باتجاه اشتراكية ديموقراطية وإنسانية.

بالإضافة الى هذه الأعمال الثلاثة مع وفرة الملاحظات والإكتشافات التي احتوت عليها، كتب فروم عدداً من الكتب المتخصصة خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين اتضحت من خلالها آفاق فكره أكثر وأكثر. ففي سنة 1950 نشر كتاباً أقل

حجماً بعض الشيء من سابقيه، انه كتاب «التحليل النفسي والدين» (Psychoanalysis and Religion) الذي ناقش فيه بتفصيل أكبر فهمه للدين الإنساني كدين متأثر بالتحليل النفسي والفلسفة البوذية. أما كتابه «اللغة المنسية» (The Forgotten Language) المتعلق بالقصص الخرافية والأساطير والأحلام كظاهرة عامة وكاشفة في الوجود الإنساني فقد ظهر في السنة التالية. أما كتاب فروم الأكثر مبيعاً فقد كان «فن المحبة» (The Art of Loving) الذي نشر للمرة الأولى سنة 1965 والذي ترجم إلى 82 لغة وبيع منه أكثر من مليون ونصف المليون نسخة باللغة الإنجليزية وحدها مع حلول سنة 1970، من خلال استخدام مفهوم «الحب المنتج» أظهر فروم في كتابه هذا نتائج الأخلاقيات الإنسانية لفهم محبة الإنسان لنفسه ومحبته لجاره، ومحبته للبشرية على العموم.

أظهر فروم احترامه لكل من فرويد وماركس في ثلاثة كتب أخرى، ولكنه حاول في الوقت نفسه أن يبيّن فيها موقفه من هذين المفكِّرَيْن الأصيليْن في عصر الحداثة، كان لكتابه «مفهوم الانسان عند ماركس» (Marx's Concept of Man) أهمية خاصة لأنه لفت انتباه الجمهور الأميركي إلى كتابات ماركس المبكرة.

أما أهمية الدين في الوجود الإنساني الناجح ومستقبل الإنسان فقد أوضحه فروم في عملين: الأول هو مقالة بعنوان «التحليل النفسية وبوذية زن» (Psychoanalysis and Zen-Buddhism) وقد عكست دراسة فروم لهذه الفلسفة الشرقية. أما العمل الثاني فقد جاء تحت عنوان: «ستكونون مثل الآلهة» (You Shall Be as Gods) وهو «تفسير راديكالي للعهد القديم وتراثه» نادى فيها لدين بدون تصور للألوهية. لقد طوّر وجهة نظر تاريخية ـ فلسفية ترى في رواية العهد القديم لعلاقة الإله بالإنسان أنها عملية يقترب فيها الإنسان بشكل متزايد من نفسه وهكذا تصبح فكرة الإله متطابقة مع «كون الإنسان في حقيقته مع نفسه»، والاعتقاد في الألوهية كما يبينها الوحي مرحلة من مراحل الطريق نحو «دين إنساني» يتطور في نفسه وعبر نفسه.

بعد ذلك ركز فروم على مشكلتين: الأولى هي السؤال الحاسم تاريخيّاً عما إذا كان الإنسان سيرجع إلى كونه سيداً على ما صنعه أم سيهلك في عالم تقني يتحرك بشكل مفرط. فقد عالج هذا السؤال في كتاباته السياسية خصوصاً حول عن التسليح النووي

وحركـة السـلام وفي كتابـه «ثـورة الأمـل: نحـو تكنولوجيـا مؤنسـنة» (Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology) (نيويـورك: 1958) وهـو العمـل الـذي اعتبر اسـتكمالاً لكتـاب «المجتمـع العاقـل». المشـكلة الثانيـة التـي تعامـل معهـا فروم كانـت ظاهـرة اضمحلال الإنسـان كفـرد وكنـوع. مـن خـلال اسـتخدام بعـض أنـواع الحيـاة غير المنتجـة التـي شرحهـا مـن قبـل خاصـة في كتابـه «الإنسـان لنفسـه» مثَّـل كتابـه «قلـب الإنسـان: عبقريتـه في الخـير والـشر» (Heart of Man: Its Genius for Good and Evil) معالجـة منهجيـة للتناقـض بـين الغريـزة والشـخصية. كان موضـوع الغريـزة التدميريـة المتأصلـة في الإنسـان التـي عاملهـا علـم النفـس السـلوكي عـلى أنهـا مـن المسـلمات بالإضافـة للشـك الـذي بثـه هـذه النزعـة حـول إمكانيـة الخـير في الإنسـان (خاصـة أن هـذا الشـك يزعـزع مبـادئ النزعـة الإنسـانية مـن أساسـها) هـو موضـع اهتـمام فـروم بحيـث خصـص السـنين الخمـس التاليـة للبحـث فيـه وكانـت نتيجـة عملـه في تلـك الحقبـة هـي مـا لخصـه في كتابـه «تشريـح التدميريـة الإنسـانية» (The Anatomy of Human Destructiveness).

كان آخـر عمـل كبـير نـشره فـروم هـو «أن أتملـك أو أن أكـون؟» (To Have or to Be?) وهـو محاولـة في تجميـع آرائـه في علـم النفـس الإجتماعـي والديـن الإنسـاني والأخـلاق. يتعـرف فـروم عـلى توجهـين متناقضـين في الوجـود الإنسـاني: التملـك والكينونـة، ويربـط بـين آرائـه الكثـيرة حـول نفسـية الفـرد ونفسـية المجتمـع مـع تقاليـد الديـن الإنسـاني وشـخصيات تاريخيـة هامـة.

كثـيراً مـا أُنتقـد فـروم لكونـه «تخمينيّـاً» بشـكل مفـرط، وكذلـك لعـدم تقديمـه القـدر الكافي مـن البيانـات العلميـة. ينبـع جـزء مـن هـذا الانتقـاد مـن نـزوع فـروم في بعـض الأحيـان إلى عـدم الإشـارة إلى مراجعـه وعـدم تبيانـه الـكافي لمـا تقولـه التيـارات الفكريـة البـارزة عـن المشـاكل المحـددة التـي يناقشـها، لكـن لغتـه الواضحـة وغـير المعقـدة لا تفتقـر العمـق الفكـري سـواء أفي طريقـة صياغـة المشـاكل أم في تقديـم الآراء، وهـذا مـا جعلـه موضـع شـك بـين بعـض الدوائـر الأكاديميـة. مـع ذلـك ليـس لدينـا أي سـبب لعـدم تصديـق فـروم حـين يقـول: «لا يوجـد اسـتنتاج نظـري واحـد عـن نفسـية الإنسـان ـ سـواء في كتـابي هـذا أم في أي مـن كتابـاتي الأخـرى ـ لم أبنـه عـلى الملاحظـات النقديـة للسـلوك البـشري التـي بنيتهـا خـلال عمـلي هـذا في التحليـل النفـسي»[1].

[1]- E. Fromm. Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 10.

ينطبق الشيء ذاته على بنى الشخصية التي ساعدت طريقته في علم النفس الاجتماعي على صياغتها: إن دراسته «الشخصية الاجتماعية في قرية مكسيكية» (Social Character in a Mexican Village) والمبنية على عمل ميداني استمر لخمس سنوات مقتعة للغاية للتلاقي الكبير بين اكتشافاته ونظرياته. فإذن لم يكن سبب اتهامه بالتخمينية غير العلمية افتقاده للأبحاث الدقيقة، ولكن كان السبب الحقيقي لهذه الهجمات هو صراع فروم مع الميول الوضعية التي لا تقبل بأي شيء إلا بوجهات نظر يمكن إظهارها بدقة وموضوعية، ومحصورة في فرع علمي واحد ومحدد. لكن فروم كان يعتقد أن العمل العلمي المسؤول لا يمكنه أن يهمل حدود نشاطاته، أو أن يرفض أن يتآلف مع آراء أخرى من فروع علمية مختلفة. كما لا يمكن له أن يظل حيادياً أمام الأهمية الأخلاقية لما اكتشفه، ولذلك يتطلب العلم إطاراً توجيهيّاً لا يمكن استثناؤه آخر المطاف من آراء أي من الفروع العلمية الإنسانية.

إريك فروم

الشاهد الأخلاقي على اغتراب الغرب

أحمد الفقيه [*]

قد يكون اريك فروم من بين القلة من مفكري ما بعد الحداثة، الذين وظَّفوا اختصاصاتهم العلمية في نقد الحضارة الغربية المعاصرة. فهو لم يحصر التحليل النفسي الذي برع فيه،في المجال العيادي العلاجي، كما في التدريس الجامعي، بل جعله ركيزة في عملية تشخيص أزمات المجتمع الحديث وبالتحديد واقع الانسان في هذا المجتمع. كذلك فعل الشيء حين نفسه نَقَدَ تطورات الحداثة في الغرب من منطلق كونه فيلسوفاً أخلاقيّاً وعالم اجتماع. فلو أخذنا قضية الاغتراب التي تعامل معها فروم كمفتاح مفهومي لبناء مشروعه الفكري حول أزمات الانسان الحديث، لتبيَّن لنا كيف أن هذه القضية تشكل محور هذا المشروع.

في المقالة التالية للباحث د. أحمد الفقيه مطالعات في المشروع الفكري عند إريك فروم وعرض لأهم مفاصل هذا المشروع مركزاً على مقولة «الاغتراب» كمقولة مركزية في استراتيجيته المعرفية.

«**المحرر**»

بينَّ إريك فروم عيوب العصر الحديث في معظم أعماله. وفي هذا المجال نستطيع بداية أن نجمل أبرزها في ما يلي: «الهروب من الحرية»، «اللغة المنسية»، «المجتمع العاقل»، «تشريح نزوع الإنسان الى التدمير» الى سواها من الأعمال التي تعكس اهتمامه الكبير بظاهرة الاغتراب التي احكمت سيطرتها على الانسان في المجتمع الرأسمالي

*- باحث في الفلسفة الغربية الحديثة- جامعة القديس يوسف ـ بيروت.

الصناعي. فقد رأى ان كل اشكال الاكتئاب والتبعية والعبادة الوثنية بما فيها اشكال (المتعصِّب) هي ليست فقط تعبيراً مباشراً عن الاغتراب او تعويضات له،بل إنَّ من نتائج الاغتراب أيضاً، العجز عن أن يعرف الإنسان هُويّته!. ولأن الإنسان المغترِب أسقَطَ وظائف الإحساس والتفكير العائدة له على موضوعٍ خارج ذاته، فإنه لا يعرف أي إحساس بذاته ولا يعرف هويّة. ولهذا النقص في معرفة الهويّة نتائج كثيرة. لعل أهمها وأعمّها هي أنه حيل دون كمال الشخصيَّة الإنسانية. فالإنسان ليس متّفقاً مع ذاته ويفقد إمّا القدرة على إرادة شيء ما، أو انه افتَقَرَ إلى صحة هذه الإرادة. وبالمعنى الأوسع يستطيع المرء أن يرى كل عصابٍ نتيجةً للإغتراب الذي يعصف بالمجتمع الذي يعيشه.

تبعاً لهذا النسق الرؤيوي يمكن ملاحظة التكامل المنهجي بين التحليل النفسي الاجتماعي والتحليل التاريخي.

وعلى هذا الأساس حين يرى المرء الاغتراب ظاهرة مَرَضيَّة (باتولوجيّة) وجب عليه - حسب فروم- ألاَّ ينسى أنَّ هيجل وماركس وَجَدا فيه ظاهرة ضروريَّة هي جزء لا يتجزَّأ من التطور الإنساني. ينطبق هذا الأمر على اغتراب العقل والحب على السواء، ذلك لأن اغتراب الفكر يشبه اغتراب القلب. وكثيراً ما يظنّ أحدهم أنه أنعم التفكير في شيءٍ ما، وأن رأيه هذا نتيجة تفكيره النشيط، على أنه عَهِدَ في الحقيقة بقدرته على التفكير إلى أوثان الرأي العام والصحافة والحكومة أو إلى قائد سياسي. فهو يعتقد أنّ هؤلاء عَبَّروا عن أفكاره هو، على حين يتبنّى هو في الحقيقة أفكارهم وينظر إليها على أنها أفكاره هو شخصيّاً، اختارهم ليكونوا موضع محبّته وعبادته وآلهة للحكمة والمعرفة. ولهذا السبب بالذات هو أيضاً تابعٌ لهذه الأوثان وعاجز عن أن يكفّ عن عبادتهم. فهو عبدهم لأنه تَخَلَّى عن قدرته على التفكير[1].

نقد التشيؤ

لا يتوقف مسار التحليل لدى فروم على هذا الحد، بل يتجاوز الى أبعد من ذلك، ليوضح أن الأثر الذي يتركه الاغتراب على الانسان يتجاوز الجانب الفكري لديه ليطال وجدانه ومشاعره والأمل بحاضره ومستقبله.وهذا ما يسميه فروم بـ «اغتراب الأمل». وهو

[1]- مأمون التلب – مرض الانسان الحديث عند إريك فروم – المدوّنه الالكترونية الخاصة – الجمعة 7 شباط (فبراير) 2014
http://Teenia.blogspot.com

الحال الذي يتحوَّل فيه المستقبل إلى معبود. ان هذا التأليه للتاريخ يتجلَّى بصورة أساسية في آراء روبسبير الذي أخذ عنه فروم قوله: [أيّتها الأجيال اللاحقة، يا أمل الإنسان اللطيف الرقيق، لستم بغرباء عنّا؛ فلأجلكم نُقاوم ونُجالِد ضربات الظلم والطغيان؛ سعادتكم وهناءتكم ثمن قتالنا المُمِضّ، وكثيراً ما تثبطنا عوائق محيطة بنا فتكون بحاجة إلى هذا العزاء؛ وإليكم نوكل مهمة إتمام عملنا، وفي أيديكم نضع مصير كل الأجيال التي لم تُولَد بعد... سارعي، أيتها الأجيال اللاحقة، واتركي ساعة المساواة والحرية والسعادة تبدأ][1].

هذا القول المأثور لـ «روبسبيير» له وقعه الخاص في منهج إريك فروم. ولذلك يمكن ان نفهم لماذا صعّد فروم من نقده للحركة الماركسية وبخاصة عندما أشار الى الصياغة المشوهة التي مارسها الشيوعيون لفلسفة ماركس في التاريخ. فقد كانوا يعبرون عن موقفهم هذا بالقول:إن كل شيءٍ يتّفق مع النزعة التاريخيَّة هو ضروري، وعلى هذا فهو حسن، والعكس بالعكس. وطبقاً لهذا المفهوم، ليس الإنسان هو من يصنع التاريخ، بل التاريخ هو الذي يصنع الإنسان. ليس الإنسان هو الذي يأمل ويطمئن إلى المستقبل، بل إنّ المستقبل يَحكم عليه ويقرر ما إذا كان آمن الإيمان الصحيح. ولقد جَهَرَ ماركس بمفهوم تاريخي يُعارض المُغتَرِب المُستَشهَد به للتو. وها هو يكتب في عمله الفلسفي الشهير(الأسرة المقدّسة): [إنّ التاريخ لا يفعل أي شيء ولا يملك أية ثروة هائلة ولا أي قتال! بل إن الإنسان، الإنسان الحقيقي الحي، هو الذي يفعل هذا كلّه ويملك ويُناضِل. وليس التاريخ بالذي يتّخذ الإنسان وسيلةً ليُنجِزَ أغراضه، لكنما هو شخص فريد، إنه ليس إلاَّ عمل الإنسان الذي يتوخَّى مصالحه ويرمي إلى أغراضه][2].

في هذا المضمار بالذات يحاول إريك فروم ان يستنقذ اطروحة ماركس حول اغتراب الانسان من الورطة التي وضعها فيها أتباعه. فقد انبرى الى القيام بمهمة تأويلية لنظرية ماركس الأخلاقية حول غربة الانسان. إلا أنه سيذهب الى مدى أبعد في التأويل لإنجاز مثل هذه المهمة، حيث أجرى نوعاً من الإسقاطات التي تعتمل في داخله لتبرير موافقة ماركس في نظريته حول الغربة الانسانية. والتي هي على الأغلب- كما يقول الباحثون - ذات بعد صوفي أكثر مما تنطوي على أطروحات أخلاقية تقليدية.

---

[1] - راجع: من سي. ل. بيكر: المدينة الإلهية لفلاسفة القرن الثامن عشر، نيوهافن 1932م، ص142-143.
[2]- بيكر ـ المصدر نفسه- ص 144.

إلا أن صيغـة هـذا التأويـل جـاءت بطريقـة بـدا معهـا الموضـوع الأساسي لجميـع كتابات فروم منطلقـاً أساسـاً من الأنسـنة. ومـؤدى هـذا التوجـه هو أن الإنسان يحس بالوحدة والعزلة لأنه انفصل عن الطبيعة وعن بقية البشر. وكتبه الثلاثة التي كونت شهرته وهي: «الهروب من الحريـة١٩٤١» و«الإنسان لنفسه ١٩٤٧» و«المجتمـع العاقـل 1955»، تدور كلها حول هذا الموضـوع. عـلى سـبيل المثـال: الاضطراب النفسي، العصاب، هو عند فروم هروب من الحريـة وإلقاء الإنـسـان تـبـعـة نـفـسـه عـلـى غـيـره، كالحاكـم المسـتبد مثـلاً. ربمـا لـهـذا السـبب لم يقبـل فـروم بالتفسير الفـرويـدي لـلـعـصـاب بوصفه مرضـاً ناتجـاً من الصراع بـين الغرائز والأنا، أي متطلبات الواقـع، وإنمـا هـو ينشـأ عـن صراع من نـوع آخـر: أي الخضـوع اللامتناهي للسـلطة. وهو ينسـب أسـباب هـذه الأعـراض العصابيـة الى عوامـل ثقافيـة واجتماعيـة، أي الى سـوءات النظـام الرأسـمالي.

محـور الانشـغالات الفكريـة عنـد فـروم يتركـز عـلى فهـم النفـس الإنسـانية. فهـو يـرى انـه لابـد مـن أن ينبنـي هـذا الفهـم عـلى تحليـل حاجـات الإنسـان النابعـة مـن ظـروف وجـوده، وهـذه الحاجـات خمسـة كـما نلاحظهـا في كتاباتـه، وهـي: الحاجـة إلى الإنتـماء، الحاجـة إلى التعـالي والتجـاوز، الحاجـة إلى الارتبـاط بالجـذور، الحاجـة إلى الهويـة، والحاجـة إلى إطـار توجيهـي، وهـذه الحاجـات انسـانية وموضوعيـة، فهـي لا توجـد لـدى الحيـوان، ولم يخلقهـا المجتمـع وإنمـا أصبحـت جـزءاً مـن طبيعـة الانسـان خـلال التطـور والارتقـاء.

مـا هـي إذا علاقـة المجتمـع بوجـود الانسـان..؟ في معـرض الجـواب عـن هـذا السـؤال يعتقـد فـروم ان الصـور النوعيـة التـي تُعـرِّف بهـا هـذه الحاجـات عـن نفسـها، والطرائـق الفعلية التـي يحقـق بهـا الانسـان امكاناتـه الداخليـة تحددهـا الترتيبـات الاجتماعيـة التـي يعيـش في ظلهـا. ويقـدم في هـذا المجـال أمثلـة عديـدة من أنـواع الطبـاع التي تنمـو في مجتمع رأسـمالي، وعندمـا يفـرض المجتمـع عـلى الإنسـان مطالـب تنـافي طبيعتـه فإنـه في هـذه الحـال يقيـده، ويجعلـه غريبـاً عـن موقفـه الانسـاني، وينكـر عليـه تحقيـق الـشروط الأساسـية لوجـوده[1].

وتطبيقـاً لهـذه الرؤيـة يـرى فـروم ان النظامـين الرأسـمالي والشـيوعي يحـاولان جعـل الانسـان آلـة وعبـداً مأجـوراً مجـرداً مـن الهـوى، وكثـيراً مـا ينجـح في دفعـه الى الجنـون والى الأفعـال المعاديـة للمجتمـع او المدمـرة للـذات، ولا يـتردد فـروم في وصـم مجتمـع بـأسره بالمـرض عندمـا يخفـق في إشـباع الحاجـات الأساسـية للإنسـان.

[1]- لطفي فطيم – مقدمة ترجمة كتاب أريك فروم – الإنسان بين المظهر والجوهر – ترجمة سعد زهران - سلسلة عالم المعرفة-رقم -140 الكويت 1989 - ص 15.

الإنسان وأثر التحول الاجتماعي

يتناول فروم قضايا التغير الاجتماعي وتأثيرها في شخصية الانسان ويعتبرها قضية محورية في تحليله. فعندما يتغير في المجتمع أي جانب هم، كما حدث عندما تحول الإقطاع الى الرأسمالية، او عندما حل نظام المصانع محل الحرفية الفردية، فإن مثل هذا التغير يحتمل ان يؤدي الى اضطراب في الطبائع الاجتماعية للناس، ولا يصبح التكوين القديم للطباع مناسباً للمجتمع الجديد، مما يزيد من شعور الانسان بالاغتراب واليأس، وفي أثناء هذه الفترات الانتقالية يصبح الفرد ضحية لجميع أنواع المزاعم والادعاءات التي تهيئ له ملاذاً ميال الشعور بالوحدة.

هنا يقرر فروم ان الغرب اليوم يمر بمثل هذه المرحلة الانتقالية. وهذا هو سر نشوء ورواج العديد من «الايديولوجيات» المخدرة، والتخبط الذي نراه يسود كافة ارجاء العالم، وهو ينبِّه الى أن هناك مخرجاً سعيداً من مثل هذا المأزق. أي مجتمعاً جديداً يعيد للإنسان «إنسانيته»، وهو المجتمع الذي يرتبط فيه الانسان بالانسان برباط المحبة، وتمتد فيه جذور الاخوة والوحدة، ويتيح للإنسان التعامل مع الطبيعة بالخلق لا بالتدمير، ويكتسب فيه كل فرد شعوراً بذاته على أنها ذات قيمة وفعالية، وليس عن طريق الخضوع والامتثال.ان المجتمع الذي يدعو اليه فروم هو مجتمع يحكمه نظام للتوجيه الروحي لا يحتاج الانسان فيه الى تحريف الواقع وعبادة الأصنام.

ان جوهر الشخصية الإنسانية في الأطروحة الأخلاقية الفرومية، هو الميل الى وضع الطبيعة الانسانية موضوع التحقيق والتنفيذ، وهو في هذا سيكون أكثر وضوحاً من اولبورت Alport. ومن اصحاب النزعة الانسانية روجرز Rogers وماسلو Maslow، فالسمة الأساسية للطبيعة الانسانية هي مقدرتها على معرفة ذاتها ومعرفة ما ليس منها، أو ما هو مختلف عنها، وما أن يدرك الإنسان هذه الحقيقة حتى ينعزل عن الطبيعة وبقية الكائنات، وهذا الانعزال او الانفصال إذا نظرنا إليه من ناحيته الايجابية هو الحرية بعينها. اما من ناحيته السلبية فإنه يعني الاغتراب.

منذ زمن بعيد رأى فروم أن السبل تضيق بالانسانية، وأن أشكال المجتمعات الحالية تدفع بالانسان الى الاختلال والاضطراب، ولا بد من بناء مجتمع جديد، ومن خطوة جريئة الى الامام تخرجنا من المرحلة شبه الانسانية الحالية، والتي لم يصبح فيها الانسان بعد، كامل الانسانية. وبالطبع لا يعني هذا نهاية العالم، او بلوغ الكمال، او

الوصـول الى الانسـجام الكامـل الـذي تتـلاشى فيـه المشـكلات وأسـباب الـصراع، فالإنسـان بطبيعـة وجـوده لا بـد مـن ان يحـاط بالمتناقضـات التـي يتحتـم عليـه حلهـا دون ان يصـل فيهـا الى نهايـة، والمرحلـة الانسـانية القادمـة هـي التـي يواجـه فيهـا الانسـان الاسـباب الحقيقيـة والواقعيـة للـصراع الانسـاني والتـي عليـه ان يكـون فيهـا مغامـراً، شـجاعاً، بعيـد الخيـال، قـادراً عـلى الألم والمتعـة.. إنهـا بدايـة جديـدة للإنسـان[1].

وهكـذا يمـضي إريـك فـروم ليبـين للبشريـة أسـس «المدينـة الفاضلـة»، وطرائـق بنائهـا وطبيعـة سـكانها، ولـكل هـذا أسسـه وقواعـده الموجـودة في المجتمـع الحـالي، والامـر لا يسـتلزم في رأيـه الا اتحـاد الإرادات، فـلا بـد مـن حركـة مسـتهلكين تشـكل تعبـيرا وتجسـيداً لنـوع مـن الديمقراطيـة الحقـة الأصيلـة.

وهكـذا يدعـو فـروم الى علـم جديـد للإنسـان. فـلا مسـتقبل لنـا إلا إذا وعـت أنبـه العقـول البشريـة أبعـاد الأزمـة الراهنـة، وعبـأت طاقاتهـا، وكرسـت جهودهـا المشـتركة مـن أجـل هـذا العلـم الانسـاني الجديـد، وعـلى هـذا العلـم ان يجـد حلـولاً لمشـاكل أساسـية كـبرى مثـل:

-استمرار النمط الصناعي ولكن دون المركزية الشاملة

-الجمع بين التخطيط العام ودرجة عالية من اللامركزية

– نبـذ فكـرة السـوق الحـرة والتخـلي عـن هـدف التنميـة غـير المحـدودة، والأخـذ بفكـرة التنميـة المختـارة او الانتقائيـة

– خلـق شروط عمـل ومنـاخ روحـي عـام يجعـل الرضـا المعنـوي والنفـسي أساسـا للحوافز الفعالـة وليسـت المكاسـب والأربـاح المادية

– السـير قدمـاً في تشـجيع التقـدم العلمـي والحيلولـة في الوقـت نفسـه دون تحـول تطبيقاتـه العمليـة الى خطـر عـلى الجنـس البـشري

– خلـق الظـروف التـي يمـارس النـاس في ظلهـا نعمـة الحيـاة الطيبـة الصالحـة لا إشـباع الحـد الأقـصى لدوافعهـم الشـهوانية

– توفـير متطلّبـات الأمـن والأمـان الأساسـية لأفـراده دون تحويلهـم الى اتبـاع أذلاء لبيروقراطيـة تكفـل لهـم العيـش[2].

---

[1]- فطيم – المصدر نفسه.

[2]- المصدر نفسه – استناداً لما جاء في كتاب إريك فروم حول أطروحته عن الكينونة والتملك.

المرتكزات الفلسفية لأطروحات فروم

لم يبرز إريك فروم كظاهرة فكرية مفارقة لحضارة ما بعد الحداثة، إلا من خلال استيعابه وبالتالي نقده الجذري لمنجزات هذه الحضارة. لقد راجع فروم الفكر التنويري وكان على اتصال بأبرز ممثليه. ففي ميدان بحثه الجاد عن الأسباب الموضوعية لنشوء ظاهرة الاغتراب في الحضارة الغربية الحديثة قرأ فروم بعمق فلسفة روسو مشيراً الى نوعين من الاغتراب، أو الى شكلين من الحالة النفسية تلك:

الشكل الاول من الاغتراب يعتبره روسو ايجابيّاً بل ضروريّاً للعقد الاجتماعي الذي هو بصدده، حيث يسلم الفرد ذاته الى المجتمع بغية تأسيس ذات اجتماعية وكيان اجتماعي اكبر يدير الامور ضمن نظام مجتمعي متفق عليه لغرض لمّ شمل الافراد وتسيير الامور الاجتماعية والسياسية و......الخ.

اما الشكل الثاني من الاغتراب الذي يراه روسو سلبيّاً فيكون حيث تسلب الحضارة الذات الفردية وتجعلها تابعاً للآخرين[1].

عند التدقيق في الشكلين المغتربين لروسو نلاحظ بأن التناقض في التشخيص عنده واضح للعيان. من جهة يرى بأن الذات الايجابية تأتي من خلال التسليم بوجودها للمجتمع بحثاً عن النظام والأمان. ومن جهة ثانية يتهم الحضارة كنظام مؤسسي وبعد مادي للثقافة بالتسبب في استلاب الذات. والتساؤل المشروع هنا هو التالي: ايهما المسؤول لديه عن الغربة الذاتية يا ترى؟ المجتمع ام الحضارة؟.

ان الاستلاب الذي يخل بالذات من أثر الحضارة يشعرنا بطبيعانية نهج روسو وازدرائه الحياة المدينية. ومن اجل تجنب الأثر الصادم على الذات الانسانية ومكننتها ينصحنا بالعودة الى حضن الطبيعة والعيش فيها عيشة عفوية. بعد هذا نعود أيضاً لنتساءل: الا نرى هنا ان روسو هو المغترب الأكثر وضوحا للعيان؟ إنه يمجد الذوبان داخل الجماعة مرة ويدعو للعودة الى الطبيعة مرة اخرى؟.

لقد تناول فروم الجانب التصنيفي لروسو حول مفهوم الاغتراب،إلا أنه لم يناقشه حول صحة وخطإ الحالة الذاتية. مع ذلك فهو لم يكتفِ بمرجعية صاحب العقد الاجتماعي،

[1] - محمد طه حسين – ذاتنا المغتربة من منطلقات فكر أريك فروم – مركز الدراسات والابحاث العلمانية في العالم العربي - راجع موقع: www.ssrcaw.org

بـل انـصرف الى الإفـادة مـن عـدد مـن المرجعيـات الفلسـفية لـكي يبنـي نظامـه الفكـري. مـن أجـل ذلـك تعـدَّدت مصـادر إريـك فـروم التـي ستشـكل مرتكـزات عملـه الخـاص والمفـارق في مـا بعـد. وفي هـذا النطـاق لم يكـن فكـر الفيلسـوف والاديـب الألمـاني فريدريـك شـيلر غائبـاً عـن فـروم، اكـد فريدريـك شـيلر عـلى الانسـان المغـترب ورأى أن الانسـان وقـع تحـت تأثـير الثـورة الصناعيـة وتشرذمـت ذاتـه بفعلها.وهـذا هـو التخبـط الواضـح في الـذات التـي باتـت مغتربـة ومنفصلـة عـن نفسـها.

امـا هيغـل فقـد كان في الجانـب المتعلـق بفلسـفة التاريـخ الملهـم لفكـر فـروم وخاصـة حـول الاغـتراب الانسـاني. الاغـتراب لـدى هيغـل هـو حقيقـة انطولوجيـة تجـد نفسـها في (وجـود الانسـان في العـالم)، هـل هـو وجـود نشـط أم سـلبي؟ هـل تعـي الـذات نفسـها أم لا؟ الوجـود النشـط عنـد هيغـل هـو الوجـود بالعمـل بمعنـى تحديـد فعاليـة الـذات الانسـانية مـن خـلال العمـل والنشـاط الواعـي. والوجـود الفاعـل عنـد هيغـل يجـد نفسـه مـن خـلال الاتحـاد بـين الوجـود والماهيـة. بمعنـى أن الماهيـة التـي هـي العقـل النشـط لم تكـن غائبـة عـن الوجـود الانسـاني وأيّ حالـة افـتراق أو انشـطار بـين الطرفـين (الوجـود والماهيـة) يعتبرهـا هيغـل اغترابـاً ووجوداًغـير متناسـب.

لكـن تحقيـق الـذات الـذي يقـف عنـده هيغـل، كثيراً مـا نجـده موضوعـاً سـايكولوجيّاً بـارزاً عنـد طائفـة مـن علـماء النفـس غـير فـروم امثـال ابراهـام ماسـلو وكارل روجـرز والوجوديـين الآخريـن (رولومـاى وايغـور كـون). يقـول هيغـل في فينومينولوجيـا الـروح «الانسـان لذاتـه هـو العقـل المثقـف المصقـول الـذي شـكل نفسـه مـما كان عليـه بالقـوة أو في ذاتـه، وهـا هنـا يصبـح لاول مـرة متحققـاً بالفعـل. والانسـان لذاتـه عنـد هيغـل بمعنـى الرجـوع الى الـذات والحريـة في حركيتهـا امـا في ذاتـه بمعنـى الانطـلاق منهـا الى العـالم والحالـة هـذه هـي الحرية بعينهـا وهـي الفعاليـة الذاتيـة التـي هـي بصـدد تحقيـق مـا تصبـو دائمـا إليـه.

نـأتي الآن الى الفضـاء الفلسـفي لفيلسـوف الديـن الألمـاني لودفيـغ فيورباـخ وأثـره في فكـر إريـك فـروم.

الاغـتراب الدينـي الـذي وقـف عليـه فيورباـخ بجديـة يشـكل ايضـا مصـدرا مهـما لعمـل فـروم حـول مفهـوم الاغـتراب، هـذا النـوع مـن الاغـتراب هـو وعـي الافـراد بصـورة غـير مبـاشرة عـن انفسـهم ويعتـبره فيورباـخ اساسـا لـكل الانـواع الاخـرى كالاغـتراب السـياسي

والاغـتراب الفلسـفي والاجتماعـي والنفـسي، ذلـك بـأن الحالـة الاغترابيـة عنـد فيوربـاخ هـي فقـدان الفـرد لجـزء مـن ذاتـه الاصيلـة.

اغتراب فروم وغربة ماركس

أمـا الملهـم الرئيـسي لمنظومـة فـروم السياسـية والفلسـفية وحتـى الاجتماعيـة والنفسـية هـو كارل ماركـس الـذي جعـل مـن الاغـتراب في العمـل وناتـج العمـل لـدى العامـل الموضـوع الأهـم في مخطوطاتـه الاقتصاديـة والفلسـفية 1844. فالمخطوطـات الثلاثـة عملـت عـلى جـلاء مفهـوم الاغـتراب بجديـة واعتـبرت الاغـتراب في العمـل مصـدراً لـكل أنـواع الاغـتراب الأخـرى والـذي يتسـبب بالعزلـة الدائمـة للفـرد العامـل عـن اسرتـه ونفسـه ومحيطـه.

وهكذا ينقسم الاغتراب لدى ماركس الى الأنواع الاربعة التالية:

1. الاغتراب في العمل
2. الاغتراب من ناتج العمل
3. الاغتراب من الذات
4. الاغتراب من الآخرين.

لقـد رأى فـروم بـان ماركـس اهتـم بالحـل الاقتصـادي للاغـتراب بـدل الحـل النفـسي كـون الحالـة هـي نفسـية بامتيـاز ومرتبـط مبـاشرة بالعمـق السـايكولوجي للفـرد. في هـذا المجـال انتفـع فـروم مـن ماركـس كثـيراً لا سـيما مـن كتابـه رأس المـال وتحديـداً حـول مفهـوم التشـيؤ الـذي تبنـاه في كثـير مـن كتاباتـه ومباحثـه السايكوفلسـفية.

أمـا فرويـد فقـد أسـهم في بنـاء الفكـر الفرومـي مسـاهمة ليسـت باقـل مـن المسـاهمة الماركسـية في بنـاء فكـره السوسيوسـياسي، ولكـن التوجـه الانسـاني والاجتماعـي طغـى عـلى التوجـه البايولوجـي والغريـزي.

لقـد تطـرق فرويـد الى الاغـتراب والانسـان المبالـغ في القلـق والعصابيـة في كتبـه «مسـتقبل الوهـم» و«قلـق في الحضـارة» و«الطوطـم والحـرام» و«الامـراض العصابيـة» و«نظريـة الاحـلام» و«مـوسى والتوحيـد» وكثـير مـن الدراسـات حـول الهسـتيريا و.....الـخ). البنـاء الحضـاري لـدى فرويـد لـن يكتمـل مـا لم يقـدم الفـرد والمجتمـع الانسـاني تضحيـات بالغـة بالطاقـة

الحيوية لديهما، الحضارة عند فرويد تساوي ارتفاع مستوى وحجم القلق لدى الافراد كونهم لا يعيرون الاهتمام الكافي وراء النزوات والرغبات وينهكون طاقاتهم لأجل اظهار ابعاد مادية لجهودهم العقلية والتي تتجسد في الآثار الحضارية.

كان لفيلسوف العدم فريدريك نيتشه حضور بارز في تشكيل فكر إريك فروم. فقد تنبَّه الأخير الى صرخة نيتشه في «نقيض المسيح» عندما قال: لقد رفعت الستارة عن فساد العالم. ان كل القيم التي تضع فيها الانسانية اليوم مجمل امانيها هي قيم الانحطاط. اعتبر نيتشة ان عقله متحرر بامتياز من قيود المقدس أشار الى ان التحرر هذا اعطاه الجرأة لكي يكشف عن 19 قرناً من الاكذوبة والخداع. يقول نيتشة: لا ينبغي للانسان ان يرى خارجا بل ان يرى داخل نفسه ولا ينبغي له ان ينظر الى الاشياء كطالب معرفة بذكاء وفطنة وحذر، بل لا ينبغي له ان يرى اصلاً: عليه ان يتألم...وعليه ان يظل يتألم على نحو يجعله دائم الحاجة الى القس... ليذهب الاطباء الى الجحيم! انما المرء بحاجة الى مخلص. يسترسل نيتشة في انتقاداته للفرد المسيحي في «نقيض المسيح» ويضيف: لابد ان يكون الفرد مريضاً لكي يشعر الفرد بمسيحيته.

توقف إريك فروم مليّاً أمام الافكار النقدية الغاضبة والرفضية التي تنطلق من الحس فوق الانساني لنيتشة حيث شعر بأن البشرية ساقت افرادها الى جحيم العبودية والسلبية ولذا فلا بد ان ينتفض لأجل ايجاد منافذ للخلاص من الغربة الطويلة هذه.

في مرحلة متأخرة من مسارات ما بعد الحداثة سيكون لأريك فروم لقاء مع فلسفة الاغتراب والحضور للفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر مارتن هايدغر. فهذا الفيلسوف كثيراً ما تجده في ثنايا مؤلفات فروم ليس اقل من نيتشة حيث تملأ فكرة الوجود الاصيل والوجود اللاأصيل كتابه (الوجود والزمن)، على سبيل المثال يشير هايدغر الى الانا في كل مرة والانا الضائع في نفس – الهم- وكذلك يؤكد في موقع آخر في كتابه المشار إليه «ان الدازاين يبلغ ماهيته في الوجود الأصيل الذي يجد قوامه في الاعتزام. يحاول هايدغر ان يقول لنا إن التحرر من ربقة ذات –الهم- هو العودة الى الاصالة والتحرر من ظلمات الآخرين والغياب عن النفس. الأنا الفاعل الذي هو الموجود لنفسه وكذلك في نفسه، بمعنى أن يعمل كفرد مستقل عن الآخرين، وينطلق من نفسه تجاه الآخرين. والاغتراب من وجهة نظر هايدغر يتحول بالفرد الى كائن غائب عن الزمن كونه يقلب وحداته دون الوعي بها.

لكن أصل الاغتراب في فكر إريك فروم يعود الى الفرد والمجتمع معاً. وهذا ما سيعرضه لنا عندما تحدث عن الصدام بين الكينونة والتملك.

لقد صارت الغاية المقدسة للعصر الصناعي اقتناء الممتلكات، حتى إن التملك لم يعد يقتصر على الأشياء المادية؛ وإنما اتسع ليشمل الأفكار والمعتقدات. وإذا كان هذا النزوع الاستهلاكي هو الذي يعكس الاتجاهات الاجتماعية السائدة، فهناك أنماطٌ استهلاكية (ليست أشكالا متخفية من التملك، ولكنها تعبير عن متعة حقيقية بأن يفعل الإنسان ما يجب دون انتظار الحصول على شيء "دائم" من وراء ذلك). على أن هذه الأنماط الثائرة والتي تبدي نوعاً من التمرد على الاتجاه السائد، هي أنماط هامشية والمؤمنون بها قلة لا أثر لهم في الواقع الاجتماعي.

نقد المسيحية اللاهوتية

في سياق تحليله السوسيو-تاريخي لموقع المسيحية وقيمها الأخلاقية في المسار التراكمي للرأسمالية يرى إريك فروم انّ هذه القضية رؤية متداخلة. وستأخذه هذه الرؤية الى نقد اللاهوت المسيحي الذي لم يميِّز بين التقدم التقني وبين ضرورة الرقابة الأخلاقية على آليات التراكم المادي، وهي الآليات التي تؤدي برأيه الى افساد الروح العام. ولكن فروم سرعان ما يفصل بين البعد اللامتناهي للدين بما هو علاقة مع الله، وبين اللاهوت الكنسي من جهة كونه سلطة زمنية محكومة بوظائف السياسة والاقتصاد والاجتماع.

وهكذا يشكل الدينفي نظر فروم أحد أهم الركائز التي لا يمكن الاستغناء عنها في إحداث أي تغيير اجتماعي، ذلك أنه بتفاعله مع البنية الاقتصادية للمجتمع، والبنية النفسية للفرد تتشكّل ما يسمى بالشخصية الاجتماعية، ولذا يجب أن يُفهم الدين بمعناه الواسع أي باعتباره (نظاما للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطي لكل فرد في الجماعة إطارا للتوجه وموضوعا يكرس من أجله حياته) إن هذا التحديد لا يركّز بالأساس على محتوى ومضمون الدين، ذلك أن الحاجة الدينية متأصلة في الوجود الإنساني.

غير أن فروم سيذهب بعيداً في نقد التوظيف الرأسمالي للمسيحية واليهودية في الغرب. فقد رأى في هذا الصدد أن تأمل المحطات التاريخية التي مرّ فيها الدين المسيحي في أوروبا منذ عهد الإمبراطورية الرومانية إلى الآن، يبيّن أن اعتناقها للديانة

المسيحية (كان زائفاً إلى حد كبير)، ذلك أن اللاّهوت الفكري المسيحي لم يحافظ على أصالة قيمه ومبادئه التي تأسس عليها، ولا أدل على هذا أن (تاريخ أوروبا هو تاريخ للغزو والاستغلال والقوة والاخضاع والقهر، ولا تكاد فترة أو مرحلة من التاريخ الأوروبي إلا كانت هذه سمتها. وإذا كانت الحضارة الأوروبية قد انحرفت عن المبادئ والمثل المسيحية الأصلية، فإن الدين المسيحي قد حافظ على "صورته"، أما "مادته" فقد استحالت إلى دين جديد، وهو الدين الصناعي الذي جعل التملّك والإدخار هو أساس الحياة، حيث الشخصية الاجتماعية متمركزة حول السّلع والأشياء، وبسبب من ذلك بدأت تختفي ملامح الشخصية الإنسانية الطبيعية، لتحل محلها "الشخصية التسويقية"، تلك الشخصية التي لا فرق بينها وبين الأشياء والممتلكات.

لقد كان هذا الوضع الذي صنعه الدين الجديد والذي يتعارض مع الطبيعة الإنسانية، وراء ظهور حركة احتجاجية إنسانية، جل المطالب التي تطالب بها تلك الاحتجاجات هي ذات جذور دينية، بل وتدعو إلى العودة إلى إحياء القيم والمعايير الدينية، وهي حركة ترى أن الخلاص البشري من هذه الكارثة هو (توليد مجتمع جديد يحرر الإنسان من الاغتراب والعبودية للآلة!) ويرى أن المدخل للمجتمع الجديد يتمثل بإجراء تغيير جذري في البناءين الروحي والأخلاقي. لكن ما هي طبيعة هذا المجتمع؟ وما هي ملامحه؟

عند هذه النقطة بالذات يبلغ التصعيد الفكري عند فروم درجته القصوى، وخصوصاً عندما يعالج قضية الحضور الانساني في الحياة وتأرجحه بين التملك والكينونة.

لعل أهم الأفكار التي ضمنها إريك فروم في كتابه "الإنسان بين المظهر والجوهر"هو ما ذهب فيه إلى القول بأن هناك نمطين يتصارعان من أجل السيطرة على الشخصية الإنسانية واحتوائها: **الأول** هو نمط "التملك" الذي سجن الإنسان في عالم الاستهلاك والمادة وهو النمط الطاغي على الحضارة الصناعية المعاصرة..

والثاني "الكينونة" وهو النمط الذي تتجلى فيه ملامح إنسانية الإنسان بشكل واضح.

يعالج إريك فروم هذين النمطين بعمق ليبيِّن ان الكائن الانساني هو المخلوق الوحيد في عالم الموجودات الذي يمتلك القدرة على تحديد مصيره. وهو لذلك يسعى في عيشه الى البحث عن السعادة انطلاقاً من هذه القدرة. فالانسان – حسب فروم –

تارة نراه يجد سعادته في التملك والحرص على المنفعة الذاتية، وتارة اخرى يحاول ان يجدها من خلال البحث عن معنى وجوده في الحياة.

وفي الواقع، إن نزوع الانسان نحو التملك هو جزء من طبيعته، التي لا يمكن أن تستقيم بدون امتلاكه لأشياء يحقق بها وجوده بل ويحافظ عليه، فأسلوب التملك ليس بالشيء المذموم إلا عندما يصبح هو الأسلوب الذي يشكل الحياة؛ أي حين يصبح الإنسان عبداً للأشياء والمقتنيات التي من حوله، ورغم أن التملك أمر طبيعي بل وضروري؛ إلا أن السعادة الحقة مرتبطة بجوانب أخرى في حياة الإنسان تحتاج إلى تأكيد وتغليب أكثر من الجانب التملكي، خاصة الجانب الروحي الباطني[1].

لقد ارتبط الأسلوب التملكي في الحياة المعاصرة بنزوع الانسان نحو الاستهلاك المتطرف، ومن ثمة فالاستهلاك هو أحد أهم وأخطر أشكال التملك، أما كيف يتمظهر الأسلوب التملكي في الحياة؟ فالجواب عند فروم يبدأ من طريقة التعليم المعاصرة التي تكشف بعضاً من الفروق بين التملك والكينونة، فالتعليم الذي يركز على التلقين السلبي، الذي يكون دور الطالب مقتصراً فيه على تدوين المعلومات وحشوها في مذكرات هذا النمط من التعليم الذي يجعل أساس العملية التعليمية هو امتلاك المعلومة وحفظها، هو نمط تملّكي، خلافا للطريقة التي تخلق حوارا وتجاوبا بين المدرس والطالب، عن طريق التركيز على إعمال الفكر وطرح الأسئلة المرافقة للدرس بشكل يبعد الطالب عن السلبية، ويجعله في حالة تفاعل مثمر مع ما يتلقّاه من معلومات ومعارف. على ان ما يُظهر الفرق بين التملك والكينونة هو طريقة التخاطب والحوار التي تجري بين الناس، فالذي يعبر عن رأيه، ويعتبر ذلك الرأي جزءاً منه ولا ينفصل عنه، هو، ضمنياً، يعتبر ذلك الرأي من ممتلكاته الشخصية، حيث يصعب عليه التنازل عنه. أما الذين يتجاوبون بطريقة عفوية بعيدة عن التكيّف فإنهم قادرون على تجاوز "مركزية الذات" وفي هذه الحالة يكون الحوار والتواصل مثمراً وفعالاً، حيث يتم التركيز على تبادل الأفكار بغض النظر عمن يملك الصواب فيها[2].

إذا كان بالإمكان إجراء تلخيص مكثف لنظرية إريك فروم في مجال القيم، ولا سيما ما يتعلق منها بقضية الاغتراب الانساني في العصر الرأسمالي، يمكننا القول، اننا أمام نظرية أخلاقية متعالية تسعى الى تخليص الانسان الغربي من غربته وكآبته وانفصامه...

[1]- راجع: فروم - الانسان بين المظهر والجوهر - مصدر سابق. ص 195.

[2]- عبد الحكيم كرومي - من التملك الى الكينونة - نقلاً عن موقع http://arabi21.com

منتدى الاستغراب

نحن..وسحر ميداس

العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النقديّ

أحمد كلاته ساداتي [*]

تهدف هذه المقالة إلى تقويم موضوع «علم الاستغراب = علم معرفة الغرب» تقويمًا نقديًّا، استنادًا إلى الأرضيّة الثقافيّة والتاريخيّة في المجتمعات الإسلاميّة. تفيد المعطياتُ المتوافرة أنّ «الاستغراب = علم معرفة الغرب» مقولةٌ وضعيّة نقديّة بشكل عام، مضادّة للاستشراق. أمّا الوجه النقديّ لهذه المقولة فمختصٌّ بالدول الإسلاميّة، التي تقف موقفًا حذرًا من الغير، لإثبات هويّتها والمحافظة عليها؛ وأهمّ ما يميّز خطاب الاستغراب من خطاب الاستشراق أنّه وسيلة دفاعيّة أكثر من كونه وسيلة هجوميّة. فموضوع الاستغراب النقديّ في العالم الإسلاميّ يذهبُ أبعدَ من غيره من المباحث، كالهُويّة، والمقاومة الوطنيّة في التصدّي للإمبرياليّة والاستعمار، وهو نوعٌ من أنواع الدفاع عن المبادئ والقيم الإسلاميّة في مواجهة الغرب. إنّ السؤال الذي يُطرح هنا، إنْ نحن أخذنا في الحِسبان هيمنةَ الغرب على مختلف العلوم، لا سيّما علم الاستشراق، هو التالي: هل هنالك إمكانيّةٌ من خلال المعطيات الموجودة أن نشهدَ ظهور خطاب مختلِف ومضاد؟ الجواب سلبيّ. لأنّ علمَ الاستغراب في العالم الإسلاميّ، خطابٌ صعبٌ مسارُه وشائك، ويحتاج إلى استنباط البرامج والاستراتيجيّات النظريّة والمعرفيّة المنتَجة محلّيًّا، يتوجّب على هذا الخطاب الناجم عن الظروف التاريخيّة المعاصرة، وتحوّلاتها المتعاقبة في لاوعي الأمّة أن يستفيد ـ مع المحافظة ضمنًا على أخلاقيّة المقاومة ـ من الادوات والوسائل العلميّة المرتكزة على أرضيّة صلبة، لاستيلاد النظريّات.

«**المحرر**»

---

*ـ باحث من إيران ـ استاذ علم الاجتماع، كلّيّة العلوم الطبّيّة جامعة شيراز.

ـ تعريب: د.دلال عبّاس: أستاذة الحضارة الإسلاميّة والأدب المقارن، الجامعة اللبنانيّة.

ـ البحث مستلٌّ من مجلّة غرب شناسى بنيادى [علم الاستغراب التأسيسيّ]، الصادرة عن مركز بحوث العلوم الإنسانيّة ـ والدراسات الثقافيّة، السنة الخامسة، العدد الأوّل، ربيع وصيف العام 1393ش [2014م]، ص 61ـ79.

الكلمات المفتاحيّة: علم الاستغراب، علم الاستشراق، العداء للآخر، الإسلام، علم الاستغراب النقديّ.

الغرب كوجود اجتماعيٍّ وتاريخيّ (حدًّا أدنى) أو كبيئة ذات رؤى واستراتيجيّات خاصّة (حدًّا أقصى)، أمرٌ واقعٌ لا شكّ فيه. وهو بحاجة على نحوٍ مستمرٍّ إلى أن يُعرف ويُدرس. والواقعُ أنّ كلَّ المجتمعات الإنسانيّة في العصر الحاضر قد تمّ اجتياحُها، وهي سواء على الأصعدة الإنسانيّة المحدودة كالسلوك الفرديّ وأنماط العيش، أو على مستوى القضايا الكبرى الاقتصاديّة والثقافيّة، خاضعةٌ كلُّها في عالم اليوم لسيطرة مفاهيم الغرب وإيديولوجيّته. هذه الإيديولوجيّة لها مفاهيمها وقيمُها الخاصّة، وتتميّز بعلم وجود خاصّ، وعلم معرفة خاصّ أيضًا. ولها تعريفٌ مشخّص للإنسان. ولكشف مفاهيم هذه الإيديولوجيّة هنالك حاجة إلى علم منهجيّة خاصّ.

في خضمّ عدوانيّة الغرب الكاسحة في العصر الحاضر، فإنّ حوزة العلم والمعرفة هي الساحة التي تتحقّق من خلالها مطامع الغرب وأهدافه، وهذا الموضوع هو الأكثر بروزاً في العصر الحديث. إنّ علوم الغرب قد وضعت جميع الحوزات العلميّة، ابتداءً من العلوم الطبيعيّة والرياضيّات وصولاً إلى العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بمختلف تشعّباتها وفروعها، تحت مظلّتها الإيديولوجيّة. وبغضّ النظر عن المفاهيم التي تشكّل المبادئ الأساسيّة لهذه العلوم، من الواجب القول: أنّ هذا الاجتياح ـ اجتياحٌ كامل بمختلِف المعايير. وأحد أبرز محامل هذا الاجتياح «علم الاستشراق». فعلمُ الاستشراق خطابٌ يسعى من خلال مسار علميّ، وبصورة ممنهجة، إلى خلق شرق كنسيّ التوجّه (الخطاب الأوّليّ للاستشراق)، أو شرق يضع نفسَه في خدمة الغرب (الخطاب الاستشراقيّ المتأخّر والاستعماريّ). ومن المؤكّد أنّ هذَين الهدفَين كانا في العصور الوسطى أي منذ القرن السادس عشر الميلاديّ وما بعده، محورَ الحراك والتفكير الاستشراقيَّين. بمعنى أن يكون الشرقُ شرقًا في خدمة الكنيسة والاستعمار.

من الطرق أو الاستراتيجيّات المؤدّية إلى كشف علم الاستشراق مفهوميًّا ونظريًّا، وكشف غيره ممّا يُحاك في الغرب، **علمُ الاستغراب**. هذا المبحث يرى إلى علم الاستغراب خطابًا مختلفًا مفهوميًّا عن **علم الاستشراق**. علّةُ ذلك أيضًا أنّ مفهوم الاستشراق نشط في نطاق المباحث والنظريّات الغربيّة. في حين أنّ المفكّر [غير الغربيّ] إذا شاء أن يتعرّف

الغـرب، أو أكـثر مـن ذلـك إذا أراد أنْ يتصـدّى لنقـد الغـرب، لا سـيّما الفكـر الغـربيّ، يحتـاج إلى أُسـس نظريّـة وإلى منهجيّـة مغايـرة لمبـادئ الاسـتشراق. ومـن المؤكّـد أنّ الاسـتشراقَ سـبيل مـن السـبل المؤدّيـة إلى معرفـة الغـرب وعلاقتـه بالـشرق.

إنّ مبـدأ نقـد الغـرب وتقويمـه يختلـف في العـالم الإسـلاميّ عـلى نحـو خـاصّ، عنـه في البلـدان الشرقيّـة الأخـرى ذات الإيديولوجيّـات المختلفـة. ومـن أسـباب ذلـك أيضًـا سـببٌ مرتبـطٌ بتميّـز الرؤيـة الإسـلاميّة إلى العـالم أو الإيديولوجيـا الإسـلاميّة مـن الإيديولوجيـا الغربيّـة. ففضـلاً عـمّا يميّـز «الـشرق» بالمعنـى العـام مـن الغـرب والفكـر الغـربيّ، فإنّ الإسـلام والإيديولوجيـا الإسـلاميّة أكـثر تجـذّرًا وحضـورًا مـن المعتقـدات الشرقيّـة الأخرى كالهندوسـيّة والكونفوشيوسـيّة والبوذيّـة، سـواءً كان ذلـك بمعنـى الديـن كديـن، أو بالمعنـى الأشـمل للعلـم والمعرفـة. وسـبب ذلـك أيضًـا الاختـلاف الماهـويّ بـين الإيديولوجيـا الإسـلاميّة التـي هـي في الأصـل ومـن حيـث المبـدإ غـير علمانيّـة، والإيديولوجيّـات والمعتقـدات الأخـرى التـي تُظهِـر كـما هـو ملاحـظ نوعًـا مـن التسـاهل بالنسـبة إلى العلمانيّـة، عـلى الرّغـم مـن عـدم تصريحهـا بتبنّيهـا رسـميًّا. في الإسـلام، اسـتنادًا إلى كتابـه المقـدّس، أي **القـرآن الكريـم**، يمكـن بصعوبـة تعـرّف تفاسـير العلمانيّـة، بنـاءً عـلى ذلـك، هنالـك شـكلان مـن التضـادّ بـين الـشرق والغـرب: تضـادٌّ عـامٌّ كلّيٌّ، أي أنّ الـشرقَ شرقٌ والغـربَ غـربٌ، وتضـادٌّ خـاصٌّ متعلّـقٍ بالمجـالات المعرفيّـة والإيديولوجيّـة الرؤيويّـة في العـالم الإسـلاميّ.

هـذا المبحـث يسـعى إلى تقويـم أبعـاد علـم الاسـتغراب وتحدّياته في العـالم الإسـلاميّ. أمّا سـؤال البحـث فهـو التـالي: مـا هـي الأمـور الأساسـيّة التـي تميّـز الإسـلام مـن الغـرب؟ ومـا هـي التحدّيـات التـي تواجـه علـم الاسـتغراب في الظـروف الحاليّـة؟ سـيحاول هـذا التحقيـق أن يجيـب عـن هذَيـن السـؤالَين متسـلّحًا بالأدِلّـة، وبعـين ناقـدة. أمّـا الفرضيّـة فهـي أنّ علـم الاسـتغراب في الإسـلام مختلـف عنـه في الـرؤى والإيديولوجيّـات الشرقيّـة غـير الإسـلاميّة.

الغرب، الإسلام والتناقضات البنيويّة

إنّ الغـرب بالمعنـى المفهومـيّ العـامّ، بعيـدًا مـن النطـاق الجغـرافيّ، الخـاصّ، مجموعـةُ بلـدان، أو هـو قسـمٌ مـن العـالم. والغـرب بهـذا المعنـى أبعـدُ مـن الواقـع التاريخـيّ والاجتماعـيّ؛ علـمًا أنّ الغـربَ بمنظـار علـم المعرفـة، نمـطُ تفكـير تحقّـقَ في إطـار تاريخـيٍّ معيّن وفي نطـاق جغـرافيٍّ خـاصّ، وهـو عـلى مسـتوًى رفيـع مـن التحليـل، الـذي يمكـن أن

يتمّ بغضّ النظر عن البيئات الجغرافيّة. الحدُّ الأقصى الذي يمكن أن يُعطى لمعنى الغرب هو أنّه بِنية مفهوميّة (Conceptual construct)، ناجمة عن الأوضاع والأحوال التاريخيّة والاجتماعيّة في القرون الخمسة الأخيرة، إنّما تعود رؤيويًّا وإيديولوجيًّا إلى المفاهيم الأدبيّة والفلسفيّة اليونانيّة. هذه البِنية المفهوميّة تحتوي علومها الخاصّة: علم الوجود وعلم المعرفة، علم الإناسة وعلم القيم، وعلم المنهج. على هذا الأساس، الغرب هُويّة مفهوميّة بالفعل. هُويّة دالّةٌ ليس فقط على مفاهيم معرفيّة خاصّة، أو بِنية تاريخيّة خاصّة، بل هي دالّة على رؤيةٍ إلى العالم مختلفة. والحاضنة التي نمت فيها مفاهيمُ «الغرب» القيميّة هي العلم والفكر الحديثان.

بناءً على ما تقدّم، إنّ الغربَ بِنيةٌ مفهوميّة التحَمَت بقيم التفكير الحديث، وحين يجري الكلام على الفكر الحديث إنّما نقصد الفكرَ الغربيّ. وفي تقويم «إيمان، وكلاته ساداتي»[1]، أُخضعت خصوصيّات الفكر الغربيّ للتقويم، لا سيّما: أصالة العينيّة والإدراك الحسّيّ، والنسبيّة، والفكر الإنسانيّ المحور، والثنويّة والعلمانيّة. أمّا شايغان[2] في تقويمه فقد رأى أنّ علم الغرب علمٌ عدوانيّ، والدليل على ذلك اكتشاف البارود. فاكتشاف البارود في الصين منذ آلاف السنين، لم يؤدِّ إلى اكتشاف القنبلة، في حين إنّ مثل هذا الاكتشاف في الغرب الحديث جُعلَ وسيلةً للسيطرة على الغير. هذه الخصوصيّات تجسّدت في الغرب فكرًا سلطويًّا وعدوانيًّا، لا سيّما في العصر الحديث.

إنّ طريقة مواجهة الغرب كحضارة لها سماتها الخاصّة المذكورة آنفًا، تختلف عن أسلوب المواجهة الذي اعتمدته الحضارات السابقة تجاه بعضها، فاليونان وإيران ومصر والهند والصين وبلاد ما بين النهرين، تحاربت في مراحل تاريخيّة مختلفة، إنّما بأسلوب مختلف. وبشكلٍ عامّ، كانت الحضارة الأدنى تسعى إلى اكتساب المعرفة من الحضارة الأرقى علميًّا ومعرفيًّا وبنًى اجتماعيّة. المثال المحسوس في هذا السياق هو المواجهة التي جرت بين الحضارة الإسلاميّة والحضارة اليونانيّة في العصر العبّاسيّ، ونشوء حركة الترجمة من اللغات الأجنبيّة، لا سيّما اليونانيّة، بالعربيّة. وما نتج عن ذلك من إيجاد

[1]- إيمان وكلاته ساداتي، 1392ش [2003م].
[2]- شايغان، 1386ش [2007م].

الأرضيّة المعرفيّة اللازمة لانبعاث عصر سُمّيَ بشكل عامّ عصرَ «الحضارة الإسلاميّة»[1].

مع ذلك فإنّ أسلوب مواجهة الحضارة الغربيّة الحديثة لسائر الحضارات، لا سيّما العالم الإسلاميّ تختلف عن التوجّهات والأساليب القديمة. فالحضارة الجديدة في الغرب ذات بنية عدوانيّة، ولها خطابها الخاصّ. هذه الحضارة على الرغم من أنّها ابتَنَت على المفاهيم الأدبيّة والفلسفيّة اليونانيّة من ناحية، وعلى المسيحيّة العلمانيّة من ناحية ثانية، طرأ عليها في العصر الحديث نوعٌ من التحوّل التاريخيّ، أبرزُ وجوهه العدوانيّةُ والسيطرة. في هذا الخطاب كلّ ما هو غير غربيّ من مفاهيم ومقولات ونظريّات، يُعدّ غريبًا، أجنبيًّا، منحطًّا، ويتوجّب أن يرتقي على النمط الغربيّ، وما أشار إليه إدوارد سعيد في رائعته **الاستشراق** يؤكّد هذه المقولة[2]. إنّه خطابٌ كلُّ بِنيةٍ غير غربيّة في داخله يجب أن تمُحَّصَ وتحوّلَ إلى بنًى غربيّة. وعلى هذا الأساس يجب أن يتمَّ تغريب كلّ شيء، ليس فقط حوزات العلوم والمعرفة، بل جميع مجالات الحياة الإنسانيّة، من أبسط أنماط السلوك الإنسانيّ وصولاً إلى البنى الاجتماعيّة والسياسيّة الكبرى. هنا يجدر بنا أن نطرحَ السؤال التالي: هل بالإمكان استخدام الأساليب والطرق التقليديّة نفسها التي اعتمدتها الحضارات السابقة في مواجهة هذه الحضارة؟ بمنظار هذا البحث، المواجهة بالطرق القديمة قاصرة وعاجزة عن المحافظة على الحضارات غير الغربيّة، وفوق ذلك، ستؤدّي إلى القضاء على مكوّنات هذه الحضارات، وإذابتها في الحضارة الغربيّة. لقد وقف الغرب بما يحمل من صفات، أبرزها عدوانيّته، في مواجهة الشرق، لا سيّما العالم الإسلاميّ، وأبرز ميادين المواجهة في هذا الخضمّ هو الإسلام.

إنّ المواجهة بين الشرق والغرب كما أشرنا من قبل مواجهةٌ بين إيديولوجيّتَين أو رؤيتَين إلى العالم. يرى افتخار زادة «**أنّ التناقض بين الشرق والغرب هو في الأصل تناقضٌ بين فطرتَين وبين إيديولوجيّتَين، وبين ثقافتَين وفكرَين**، وأخيراً وليس آخرًا، إنّ غايةَ الكمال لدى كلٍّ منهما مضادّة لغاية الكمال لدى الآخر»[3]. على هذا الأساس هنالك تضادٌّ بنيويٌّ بين الشرق والغرب على جميع الأصعدة المتعلّقة بعلم الوجود، والمرتبطة

[1]ـ يجب أن نشير أنّ الأسس التي شُيّدت عليها الحضارة الإسلاميّة هي تعاليم القرآن والسنّة النبويّة، التي حثّت على طلب العلم. كانت العلوم اليونانيّة واجهةَ هذا البناء المعرفيّ للمسلمين، أمّا البناء الأساسيّ الذي تشكّل فهو حضارة جديدة مختلفة.

[2] ـ Saïd, 1977.

[3]ـ افتخار زادة، 1376ش [1997م]، ص17.

بماهيّة الواقع، وماهيّة الإنسان، والهدف من الخلق، وما إلى ذلك. وقد أكّد عددٌ كبيرٌ من المحقّقين على أوجه التناقض المبدئيّة بين الإسلام والغرب على صعيد كلٍّ من علم الوجود وعلم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الإناسة[1].

إيمان، وكلاته ساداتي[2] يريان أن لا إمكانيّة لوجدان نقطة مشتركة في المبادئ الأساسيّة لعلم المعرفة بين الفكر الغربيّ والإيديولوجيا الإسلاميّة، ونظراً لوجود تناقضات جدّيّة مستعصية في المفاهيم الأساسيّة بين الفكر الغربيّ والفكر الإسلاميّ، لا يمكن ملاحظة أيّ باب مشترك بين هذَين الخطابين الفكريّين المختلفَين. الإسلام والغرب أُطُرهما مختلفة، والأُطُر المختلفة تعرض مفاهيم مختلفة ومتمايزة، وتقدّم تحليلات مختلفة عن المعطيات المتماثلة. إنّ متانة هذه الأُطُر المعرفيّة، التي تتضمّن بشكلٍ أساسيّ مفاهيمَ وجوديّةً، محكمةً إلى حدّ أنّنا إنْ أردْنا عرضَ المفاهيم الإلٰهيّة[3] في إطارٍ مادّيٍّ، لن تكون المخرجات سوى استنباطات علمانيّة من المفاهيم اللاهوتيّة. على سبيل المثال في الإسلام يوجَد مفهوم الحريّة، والحريّة من المفاهيم التي أكّدت عليها شرعة حقوق الإنسان الحديثة في الغرب. مع ذلك، فإنّ الحريّة في هاتَين الرؤيتَين الفكريّتَين تعبّر عن مفاهيم مختلفة. والاختلاف المعنويّ هنا سببه الاختلاف في الرؤى والأُطُر. يقول جعفري في مقارنته بين النظريّتَين الإسلاميّة والغربيّة حول مفهوم الحريّة:

يقرّ الفكر الغربيّ الحريّة الفرديّة المطلقة لبني البشر، في حين أنّ الحريّة الفرديّة والحريّة العامّة على السواء في الفكر الدينيّ الإسلاميّ وفي النظام القِيَميّ الإسلاميّ محدودة ومحصورة ضمن الحدود التي وضعتها الشريعة[4].

وصف شودوري أيضًا مبادئ الفكر الإسلاميّ وأصوله بأنّها مناقضة للفكر الغربيّ[5]، فهو يرى أنّ الفردانيّة (Individualism)، والثنويّة (Dualism) خاصيّتان لا يمكن إنكارهما في الفكر الغربيّ، وهما مضادّتان للفكر الإسلاميّ؛ تثبت المعطيات التاريخيّة وجودَ صراع دائم في الحوزة العلميّة (الاجتماعيّة)، أحدُ طرفَيها الفردانيّة المنهجيّة (Methodology

[1]ـ على سبيل المثال: إيمان، وكلاته ساداتي، 1389شألف [2010م]، و1390شب [2011م]؛ زاهد وكلاته ساداتي، 1391ش [2012م]؛ كلشني، 1388ش [2009م].

Jafari, 1992; choudhury 1995, 1997, 1998, 2007 and 2010; Sardar, 1977; Kamali, 2004.

[2]ـ إيمان وكلاته ساداتي (1392ش [2013م].

[3]ـ جوادي الآملي، 1387ش [2008م].

[4] ـ Jafari, 1992, p. 332333.

[5] ـ Choudhury, 1995, 1997, 1998, 2007 and 2010.

(Individualist) المبنيّة على العدوانيّة الغربيّة المحور، وفي الطرف الآخر الإيديولوجيا التوحيديّة للواقع في إطار الإسلام. إنّ النظام في الغرب، تاريخيًّا وبمعتقداته الوضعيّة، معتمدٌ في استمراريّته ومركزيّته على عالم قد تفرّد. في حين أنّ الإسلام إيديولوجيا تامّة متكاملة تنهل من ظواهر فعليّة مبنيّة على التوافق العام، مع التأكيد على محوريّة العلم في بناء العالم والأنظمة الموجودة فيه[1].

لقد انتهى الأمر بالعلم الغربيّ إلى ظهور بعض الخصوصيّات، كأصالة العينيّة، وتحوّل العلم إلى علم صُنعيّ (Man made) والمأزق المعرفيّ للعلم، والتعدّديّة (Pluralism) والفوضويّة (Anarchism). وعلى العكس من ذلك، في الإيديولوجيا التوحيديّة وعلم المعرفة التوحيديّ (Tawhidy epistemology) ووحدانيّة العالَم غائيّةُ الوجود والعلم هي الخاصّيّة الذاتيّة للعلم وللمعرفة العلميّة. فالعلم في الفكر الدينيّ لا ماهيّة بشريّة له، وإنّما هو مبنيٌّ على القانون الإلٰهيّ (Divine law). في مثل هذه الرؤية تفقدُ كلٌّ من أزمة العلم المعرفيّة، والعلمانيّة الدنيويّة (Secularism)، وأصالة العينيّة، والفوضويّة مفهومها، وينظر الإنسان إلى ساحة العلم على نحوٍ يجعله يدرك غاية الوجود ومعناه.

خطاب الاستشراق و«الإسلام» الذي يريده الغرب:

كما أشرنا من قبل، الاستشراق مفهومٌ طرحه إدوارد سعيد منذ أربعة عقود. مرجعيّة هذا المفهوم خطابٌ توليفيٌّ علميّ سياسيّ واجتماعيّ، تشكّل في الغرب منذ سبعة قرون، لتوصيف الشرق، وبالأخصّ العالم الإسلاميّ، على النحو الذي يريده الغرب. ويربط سعيد الاتجاهات الاستشراقيّة المتأخّرة بالقضايا السياسيّة في العالم الغربيّ، يقول:

سياسيًّا بذل الغرب أقصى جهوده ليقف في وجه الإسلام. ومن المؤكّد أنّ القوميّة العربيّة كانت في الحرب العالميّة الثانية حركةً أعلنت كرهها وعداءها للإمبرياليّة الغربيّة؛ وليصفّي حسابه معها وينتقم منها، كثّف جهوده لإبراز القضايا والمسائل التي تجعل الإسلام مقبولاً لديه[2].

الاستشراق، خطاب العلم والقوّة. لقد بذل الغرب ورجال الكنيسة الجهود الحثيثة، اعتمادًا على قوّتهما، لتقديم المعرفة التي يرغبان بها عن الإسلام، لذلك بحثوا عن مواطن الاختلاف والتمييز:

---

[1]. Choudhury, 1998, p. 19.

[2]ـ سعيد 1361ش [1982م]، ص54.

إنّ جوهر الاستشراق بُني على أساس الفصل والتمييز بين الشرق والغرب، أمّا مهمّة هذا التمييز فتثبيت سيادة الغرب وتفوّقه على الشرق...الحقيقة أنّ الاستشراق أو نظريّات الغربيّين حول الشرق، كانت انعكاسًا لتحكّم الغرب وسيطرته على الشرق، ولطالما سهّلت هذه السيطرة[1].

على الرَّغم من أنّ موضوع الاستشراق بنظر زماني يعود تاريخه إلى ستّة قرون قبل الميلاد[2]، لكنّ الاستشراق كنشاط منظّم وعدائيّ يعود إلى العام 1933م، حين قرّر المجمع العلميّ المسيحيّ في فيينّا افتتحاح كرسيّ في كلّ جامعة من جامعات عواصم الغرب الكبرى لتعليم اللغات العربيّة واليونانيّة والعبريّة، ليصبح بالإمكان التغلغل بين العرب، وتنصيرهم[3]. يصوّر دسوقي أيضًا أربعة مراحل للاستشراق: 1) المرحلة الأولى بعد فتح المسلمين الأندلس، وازدهار الحياة العلميّة في تلك الديار؛ 2) المرحلة الثانية بعد الحروب الصليبيّة، حتّى القرن الثامن عشر الميلاديّ؛ 3) المرحلة الثالثة من منتصف القرن الثامن عشر حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية؛ 4) والمرحلة الرابعة بدأت بعد الحرب العالميّة الثانية، ولا تزال مستمرّة. وللمرحلة التي أعقبت الحروب الصليبيّة خصوصيّتها[4].

إنّ الشرق الذي اختلقه هذا الخطاب شكّل موضوع بحثٍ وتحقيق لعدد كبير من منتقدي الاستشراق، وبالأخصّ إدوارد سعيد، الذي كان على رأس مفنّدي موضوع الاستشراق. يرى سعيد «أنّ الاستشراق كما يدلّ تاريخه، قد بذل المساعي الحثيثة ليحول التلقين والفرضيّات إلى حقائق لا جدال حولها»[5]. هذه الإملاءات والفرضيّات موجّهةٌ بصورة عامّة إلى العالم الإسلاميّ، لأنّ الاستشراق توليف خطابَين هما: الخطاب المسيحيّ/اليهوديّ والخطاب الاستعماريّ. «إنّ بصمة الاستعمار في **الاستشراق** بارزةٌ للأسباب والدوافع نفسها التي تحضر فيها الكنيسة»[6]. وعلى الرَّغم من غلبة التوجّه الاستعماريّ في مفهوم الاستشراق المتأخّر، لكنّ مبادئه بشكل عام متسترّة بالتوجّهات الكنسيّة التبشيريّة التي كانت تسعى إلى تنصير العالم الإسلاميّ:

يجد الباحث في تاريخ الاستشراق، انّ عليه أن يخطو أولى خطوات البحث من

---

[1]ـ م.ن، ص 12 و 13.
[2]ـ زماني، 1388ش [2009م].
[3]ـ مقدّمة عسكري خانقاه وفلادوند على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، 1361ش [1982م].
[4]ـ دسوقي، 1376ش [1997م]، ص 2ـ61.
[5]ـ سعيد، م.س، ص78.
[6]ـ افتخار زادة، م.س، ص17.

الكنيسة، فيعلمَ أنّ الجيل الأوّل من المستشرقين كان من الرهبان والقساوسة، ومن ثمَّ يصل إلى واقع مفادُه أنّ بعض المستشرقين كانوا منذ البداية ولا يزالون من اللاهوتيّين المسيحيّين واليهود[1].

إنّ التبشير المسيحيّ والاستشراق تيّاران متكاملان ومتداخلان، لا يمكننا الفصل بينهما؛ فهذا يفتح الطريق بما يضعه في متناول الآخر من تحقيقات ومباحث ومعلومات، وذاك يقدّم الدعم بما يزرعه من شكّ في العقائد والأصول الإسلاميّة الأساسيّة، وفي الحياة العقائديّة والأخلاقيّة للمسلمين، ليتمكّن من نشر المسيحيّة في أوساطهم وتنصيرهم[2].

إنّ الاستشراق خطابٌ احتلّ حيّزاً واسعًا من النشاطات الإنسانيّة، من كتابة التاريخ وتدوينه، إلى اللاهوت فالفنّ، لا سيّما السينما، ومجموعةً من الطموحات العالميّة التي سعت في أوج عزّها إلى تسخير كلّ شيء، وبالأخصّ الـ «غير» [الآخر]. في كلّ عمل من هذه الأعمال، بحسب أرضيّته، بُذلت المساعي الحثيثة لتقديم المسوّغات لتحقير الشرق وبالأخصّ الإسلام، وانتهاك حرمة الرموز الإسلاميّة، لا سيّما نبيّ الإسلامﷺ؛ زرع الشكّ في وحيانيّة القرآن، ومدح أنظمة سياسيّة محدّدة في التاريخ الإسلاميّ، ومن ضمنها الحكم الأمويّ؛ تأسيس منابر في الجامعات الاوروبيّة باسم منبر العلوم الإسلاميّة التاريخيّة؛ تعزيز الصراع المذهبيّ، والتناقضات الداخليّة في الإسلام؛ تشويه شخصيّة مسلمي الشرق الأوسط في العصر الحاضر؛ التجريح بجدوى المفاهيم المبدئيّة في الإسلام كالحجاب والجهاد؛ تقديم صورة عن الإسلام إرهابيّة ومناقضة للحضارة والمدنيّة؛ تعزيز تبعيّة النخب والعلماء المسلمين للعلوم التي ينتجها الغرب، والتي تعالج مختلف المواضيع الإسلاميّة، وغير ذلك... إنّ خطاب الاستشراق محورُه الكتابات التاريخيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة، والرواية والقصّة، والفنّ ولا سيّما السينما[3].

الاستغراب وأبعاده

يمكننا أن نعرّف شكلين عامّين للاستغراب: النقديّ وغير النقديّ. إذا تقرَّر أن يُنمّى علم الاستغراب ويُعزَّز بصفته أحد فروع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، فالحاجة ماسّة إلى التسليم بواقع مفادُه أنّ الاستغراب يختلف موضوعًا وأسلوبًا عن الاستشراق، علمًا

[1]ـ دسوقي، م.س، ص 61.
[2]ـ م.ن، ص 179.
[3]ـ سعيد، م.س؛ دسوقي، م.س؛ مختار زادة، م.س.

أنْ لا مجال لإنكار كون الاستشراق والاستغراب وجهين لعملة واحدة. فطرح خطاب الاستشراق مثلاً وتقويمه، يشكّل جزءًا من موضوع الاستغراب. وحين يتمّ تعريف وتقويم الماهيّة العدوانيّة للغرب، من الطبيعيّ أن تتوضّح من خلال هذا التعريف ماهيّة الغرب أيضًا. لهذا السبب يؤمن آهيسكا بالحوار والتفاعل بين الاستغراب والاستشراق. ففي كلا الاتجاهَين يمكن طرح علاقات القوّة السلطويّة بموضوعات مثل «الأنا» و«الآخر»[1]. مع ذلك، في الظروف والأوضاع الحاليّة، الاستشراق ماهيّته «عدائيّة»، والاستغراب ماهيّته «دفاعيّة»، لذا يجب القول إنّ الاستغراب لا يمكنه ان يلجأ في تقويمه للغرب إلى الأساليب والأنماط الاستشراقيّة. من ناحية أخرى، وبناءً على المباحث المذكورة آنفًا، والقائلة إنّ إيديولوجيا الشرق غير عدوانيّة، الاستغراب يختلف عن الاستشراق معنًى وتوجّهًا.

إن نحن عدنا إلى المصادر والنصوص العلميّة يمكننا العثور على تعريف عامّ للاستشراق: أي خطاب العلم والسلطة الذي يسعى إلى تنظيم ديار الشرق الأسطوريّة على النسق الذي يريده؛ لكن في ما يتعلّق بالاستغراب لا وجود لتعريف واضح لا لبس فيه. من بين الباحثين الشرقيّين بذلَ كلٌّ من آهيسكا من تركيا وتوكّلي طارقي من إيران، جهودًا لعرض نمط من الاستغراب في وطنه، نمط لا بدّ من أن يقدّم تعريفًا للاستغراب. آهيسكا، في كتابه الذي تطرّق فيه إلى تقويم الاستغراب في تركيا، عرّفَ الاستغراب أنّه أبعد من موضوع الاختيار من الحضارة الغربيّة، وأنّه أبعد من المقاومة أو الثورة في مواجهة الغرب، كما هو الحال في الشرق الأوسط. هو يرى «أنّ الاستغراب استراتيجيا ونهج وتكتيكات ذات اتجاهَين خطابيّ وغير خطابيّ، يستخدمها «الشرقيّ» ردًّا على الغرب. بالنسبة إلى تركيا، الاستغراب طريق للعودة إلى الأصالة، التي قضت عليها عمليّة التحديث، وهو في الوقت عينه مسعًى لمواكبة التاريخ المعاصر[2].

بالنسبة إلى آهيسكا الاستغراب ليس فقط مرشدًا للسياسة بمعناها المحدود، بل هو المرشد لكمٍّ كبير من المواضيع بدءًا من تنشئة الأطفال، ومن العلاقات الأسريّة وصولاً إلى الهُويّتَين القوميّة والدينيّة، وفي أداء النخب كذلك من خلال بث البرامج الإذاعيّة[3]. لذا فإنّ علم الاستغراب الذي يقصده آهيسكا إنّما هو نوعٌ من العودة إلى الذات بحذاء قوّة الغرب مالك العلم والتقانة الحديثَين. أمّا توكّلي طارقي فله نظرة مختلفة

---

[1]ـ آهيسكا، 2010م.

[2]ـ آهيسكا، م.س، ص 41.

[3]ـ آهيسكا، م.س، ص 45.

إلى موضوع الاستغراب في إيران. يمكن وصف نظريّته بأنّها غير نقديّة كليًّا، تأتي في سياق عرض معرفة الإيرانيّين بالغرب عرضًا وصفيًّا، كما أنّه استنادًا إلى مقالة كول[1] «الاستغراب اللامرئيّ»، وعلى مفهوم «العقلانيّة الغربيّة» لدى فيبر، تطرّق إلى تأريخ تعرّف الإيرانيّين الغربَ منذ بداية القرن الثامن عشر الميلاديّ، وما بعده؛ إنّها رؤية بشكل عامّ غير نقديّة للغرب[2].

في التحقيق الذي أجراه سنوغراز حول موضوع البوذيّة والديانة الميجيّة في اليابان وعلاقة هذا الموضوع بالاستشراق والاستغراب، اعتمد مسبقًا نهجًا يتراوح بين النقد والمسايرة، وقدّم التعريف التالي للاستغراب:

«الاستغراب مصطلح يمكن استخدامه لوصف استعانة آسيا بالغرب؛ وهو مفهوم غير مضاد للاستشراق[3]».

وهو يقول بنوع من التساهل بالنسبة إلى الاستغراب في تقويمه له في بلاده:

إنّ إحدى مشكلات ظاهرة «الاستغراب» عدم التمييز بين القوميّة اليابانيّة وخطاب المستشرقين الغربيّين بصدد البوذيّة[4]».

يتبيَّن من فحوى الكلام أنّ الاستغراب لدى سنوغراز شكل آخر مختلف عن الاستغراب لدى آهيسكا وتوكّلي طارقي. ويمكن عدُّ هذا النوع من الاستغراب شكلاً آخر من استغراب الغربيّين أنفسهم. لا ينظر إلى الاستغراب بصفته عدوًّا وإنّما بصفته بِنية خاصّة أنتجتها قرون خمسةٌ من العمل الفكريّ. في هذا النوع من الاستغراب:

1ـ ليس هنالك من منحًى خطابيّ بالنسبة إلى موضوع «الغرب» وإنّما صدًى للتوجّه الذي يجعل الغربُ فيه ذاتَه موضوعًا ذاتيًّا، لا ليسيطر على موضوعه بل ليعرِّفَه للآخرين.

2ـ إنّه توجّه مبنيٌّ بشكل عامّ على النرجسيّة[5]، ومسعًى لتعريف الغرب بصفته مرشدًا للآخرين، يرشدهم إلى طرق العمل.

3ـ الغرب هو المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفيّة بأجمعها.

---

[1] ـ Cole, 1992.

[2]ـ طارقي توكّلي، 2001م.

[3]ـ سنوغراز، 2003م، ص11.

[4]ـم.ن، ص274ـ275.

[5] ـ Narcissism

4ـ ارتقى بنفسه من المستويات الفكريّة إلى المستويات الإيديولوجيّة، ليصنع لنفسه مفاهيمها الإيديولوجيّة.

على العكس من هذا التوجّه غير النقديّ، أو الضئيل نقدُه، يُبرز فِن الوجهَ النقديّ للاستغراب، المبني على الأُطُر الفكريّة لميشيل فوكو، والذي كان الأساس الذي ارتكز عليه إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**. يقول فِن آخذًا في الحِسبان موضوعَي الاستعمار والرأسماليّة في تعريف الاستغراب:

إنّ الاستغراب من خلال هذه الرؤية فضاءٌ مفهوميٌّ وتاريخيّ، يؤلّف حكايته الخاصّة عن الموضوع وحكايته الخاصّة عن التاريخ، هذه الحكاية يمكن أن تصبح هدفًا لعدائيّة الحداثة، وأن تتأثّر بها على مستوى العالم، بسبب الرؤية إلى العالم بناءً على المخطّط الذي وضعته الحداثة والاستعمار الأوروبي"[1].

يتبيّن بوضوح من خلال تعريف فِن أنّ الاستغراب الذي يرمي إليه ليس أنموذجًا من المعرفة النقديّة للغرب، بوصفه (أي الغرب) حيّزًا مكانيًّا مختلفًا عن الشرق، وإنّما يتضمّن نظرة نقديّة إلى حدٍّ ما؛ نقد لعدوانيّة الاستعمار والحداثة. إنّ تقويم فِن للاستغراب يأتي في سياق نظرة علم معرفيّة بالنسبة إلى تشكّل الحداثة بصفتها عرقًا خاصًّا هو العلم/القوّة السلطويّة. مع ذلك، على الرَّغم من أنّ رؤيته مبنيّة على الأسس الفكريّة لفوكو، لكن ليس بمعنى اتخاذ موقف حيال الغرب. نوع من إثنلجة الحداثة بصفتها بِنية ناجمة عن العلم/ القوّة السلطويّة ومرتبطة بالرأسماليّة والاستعمار[2].

إنّ هذا الخطاب ذا الرؤية النقديّة للغرب، حين يوضع على بساط البحث في العالم الإسلاميّ، يتحوّل إلى خطاب يتجاوز البنى الفوقيّة للموضوع، محاولاً دخول مستوياته التأسيسيّة والإيديولوجيّة. وكما أنّ الغربَ في الاستغراب غير النقديّ يصبح المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفيّة بأجمعها، في هذه الرؤية النقديّة يعرّف الغرب بوجهه الإيديولوجيّ، المضادّ للمفاهيم الإسلاميّة، وتوضع السيطرة الغربيّة والعدوانيّة الغربيّة موضع النقد الجدّيّ، الذي لا يزال دون ريب في مرحلة تشكّله الأوّليّة. حاليًّا هذه الرؤية موجودة إنّما بشكل مبعثر، وعلى نحوٍ لا يتيح تقديم تعريف لها ضمن خطاب ما

[1] ـ Venn, 2000. P. 2.

[2] ـ Ibid.

أو مقولة ما. بصورة عامّة تشكّلت في القرن المنصرم أشكال من المقاومة في البلاد الإسلاميّة في مواجهة الغرب، ابتداءً من مواقف السيّد جمال الدين الأفغانيّ وأقرانه كالشيخ محمّد عبده ورشيد رضا، وسيّد قطب، وصولاً إلى انتصار الثورة الإسلاميّة وما أعقبها من قضايا في العالم الإسلاميّ.

بناءً على هذا المذهب الفكريّ، الغربُ، إيديولوجيًّا، معادٍ للمبادئ الإسلاميّة. لهذا السبب، يجب مقاومته لصون الهُويّة الإسلاميّة. على الرغم من فاعليّة هذه الاستراتيجيا سياسيًّا، لكنّها في مجال العلم والمعرفة بحاجة إلى الأرضيّة الملائمة وإلى الإنتاج العلميّ. من هذه الزاوية، في نطاق العلم والمعرفة، الاستغراب النقديّ المبني على الأسس والمبادئ الإسلاميّة، إمّا أنّه لمّا يتشكّل، وإمّا أنّه عالج القضيّة بالمفرّق، ويفتقد إلى المعالجة المعمّقة. إذا تقرّر تعريف الخطوط العريضة لهذا المذهب الاستغرابيّ أي الاستغراب النقديّ في العالم الإسلاميّ، فالفرضيّات التالية هي الأهمّ:

1ـ «الغرب» موضوع يتجاوز الفكر المتعلّق بمنطقة جغرافيّة خاصّة، إنّما له مبادئه القيميّة الخاصّة.

2 ـ الغرب بنية قوليّة مناقضة ليس فقط للمفاهيم الإلٰهيّة والإسلاميّة، وإنّما أيضًا، وفي الكثير من الحالات لديها، على العكس ممّا تدّعيه، الكثير ممّا يُناقض المفاهيم الإنسانيّة.

3 ـ الإمبرياليّة بعدٌ من أبعاد البنية الخطابيّة الغربيّة، متغلغلةٌ في مختلِف النواحي الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة والدينيّة.

4ـ المفاهيم الإسلاميّة أفضل من المفاهيم الغربيّة سُبُلَ حلٍّ للمسائل الإنسانيّة والاجتماعيّة، وبالأخصّ العدالة.

5 ـ لقد ابتُليَ العالم الإسلاميّ مؤخّرًا بنوعٍ من الانذهال السياسي والفكري، ومن الضروريّ أن يتخلّص من هذا الوضع. وممّا يحتاجه للخروج من هذا المأزق معرفة الغرب معرفةً صحيحة.

الاغتراب النقديّ، المقاومة والتحدّيات:

من الممكن بشكل عامّ عدّ حركات المقاومة التي واجهت الغرب في القرن العشرين وليدة نوعٍ من اللاوعي التاريخيّ والاجتماعيّ للتصدّي للغرب، وهي من هذه الزاوية

نـوعٌ مـن الاغـتراب النقـديّ. هـذا الادّعـاء سـببه أيضًـا أنّ الخطـاب المسـيطر عـلى هـذه المقاومـات لا يعـرف الغـرب رسـميًّا، وإنمّـا هـو منتقـدٌ جـدّيٌّ لـه. علـمًا أنّ هـذه المعرفـة مرتبطـة بسـطح القضايـا. تُعـرَّف مقاومـةُ الغـرب ونقـده في إطـار الدفـاع عـن الهُويّـة الوطنيّـة والاقتصاديّـة والإسـلاميّة، ولكنّهـا تحتـاج إلى ارتيـاد مباحـث ممنهجـة ومعمّقـة معرفيًّـا.

انطلاقًـا مـن المباحـث المطروحـة آنفًـا، يمكـن القـول: إنّ الاسـتغراب النقـديّ، نـوعٌ مـن الاغـتراب الخـاصّ بالـدول الإسـلاميّة في الـشرق الأوسـط. هـذا النـوع مـن الاسـتغراب يبحـث عـن نـوع مـن العـودة إلى الـذات، ليتمكّـن مـن الخـلاص مـن سيطرة الغـرب الفكريّـة والثقافيّـة. يعـرّف إدوارد سـعيد الحـركات التحرّريّـة في الـشرق وفي العـالم الإسـلاميّ بأنّهـا مقاومـةٌ للإمبرياليّـة الغربيّـة، يقـول:

مـن ناحيـة أخـرى إنّ حـركات التحـرّر التي قامـت في القـرن العشريـن في الـشرق وفي البلاد الإسـلاميّة، كـما يقـول أنـور عبـد الملـك، قضـت فعليًّـا وعمليًّـا عـلى أفـكار المسـتشرقين ونظريّاتهـم، وفضحـت الإمبرياليّـة الغربيّـة[1].

إنّ الاسـتغراب النقـديّ في العـالم الإسـلاميّ، هـو الحجـر الأسـاس المعـرفيّ لمثـل هـذه المقاومـات؛ إنّـه مقاومـةٌ تتصـدّى لأسـس علـم الوجـود الغـربيّ. فهنالـك مواطـن خـلاف بنيويّة بـين الإسـلام والغـرب في العديـد مـن المقـولات، ومنهـا تعريـف الواقـع وقوامـه، وتعريـف الإنسـان والهـدف مـن خلقـه، وهـدف الخليقـة، وغـير ذلـك. هـذه الفروقـات غـير موجـودة بـين الحضـارات الأخـرى والغـرب، وإن وُجـدت ففـي الحـدّ الأدنى. إنّ مقاومـة الـدول غـير الإسـلاميّة للغـرب تهـدف بشـكل عـامّ إمّـا إلى المحافظـة عـلى مصالحهـا الاقتصاديّـة، أو إلى الدفـاع عـن هُويّتهـا الثقافيّـة. أمّـا مقاومـة الإسـلام للغـرب. فتتضمّـن وجهًـا إيديولوجيًّـا وقيَميًّـا. وعـلى هـذا الأسـاس، لا يقتـصر التناقـض بـين الإسـلام والغـرب عـلى عـدم الاعـتراف بالقيـم الغربيّـة الأساسـيّة، وإنّمـا يذهـب أبعـد مـن ذلـك، فهـو عـلى الضـدّ منهـا بنيويًّـا.

إنّ إدوارد سـعيد يُعـارض تشـكّل خطـاب باسـم الاسـتغراب، ويـرى سـبب ذلـك في حاجـة الـشرق إلى تعـرّف الخطـاب الاسـتشراقيّ، وعدوانيّتـه، لتشـكيل خطـاب يسـعى إلى خلـقِ شرق آخـر يُدعـى الغـرب:

أتمنّـى قبـل أيّ شيءٍ آخـر أن أُبـيّن لقـرّائي الأعـزاء، أنّـه لا يجـب أن يحتـلّ الاسـتغراب مكان

[1]- إدوارد سعيد، م.س، ص15.

الاستشراق (أي لا يجب جعل الاستغراب ردًّا على الاستشراق). فمَن كان في الماضي يحمل علامة «الشرقيّ» لن يعجبه هذا الفكر، وبما أنّه كان يُحسب شرقيًّا هو مستعدٌّ، وأكثر من الحدّ، لدراسة «الشرقيّين» الجدد أي «الغربيّين» الذين صنعهم وصقلهم بيديه. كأنّ معرفة الاستشراق معناها، كيف يمكن، وعلى أيّ نحوٍ، أن ينجرّ مَن ضلّلته وأغوته هذه المعرفة، أو أيّ معرفة أخرى، في أيّ مكان وفي أيّ زمانٍ، نحو الابتذال والانحطاط. واليوم إمكانيّة هذا الانحطاط أشدّ ربمّا أكثر من أيّ وقت مضى[1].

ربمّا كان سبب معارضة إدوارد سعيد هو أنّ الاستشراق نفسَه يُعَدُّ بديلاً من الاستغراب، فحين يُعرف خطاب الاستشراق يُفهم مقدار كبير من ماهيّة الغرب. مع ذلك يبدو أنّ العالم الإسلاميّ على نحوٍ خاصّ بحاجة إلى خطاب الاستغراب. خطابٌ تحليلُ موضوعِه يفوق التحليلات الموجودة في الاستشراق.

من الواضح أنّ الاستغراب سيُتيحُ للعالم الإسلاميّ فرصة جديدة. سيُعرّف لنا ماهيّةَ الغرب، وعلومَه، لا سيّما علم الوجود وعلم المعرفة، ونهجَ ظاهرة تُدعى «الغرب». مع ذلك هنالك تحدّياتٌ وعوائق تواجه الاستغراب في العالم الإسلاميّ بشكل خاص؛ التحدّيات الأساسيّة في هذا المجال هي:

1ـ مكانة الاستغراب وأجواؤه اليوم تختلف عن ظروف الاستشراق في القرن الماضي.

2 ـ التصدّي للغرب تصدٍّ لظاهرة مسلّحة بالعلوم والفنون، وبشكل خاصّ العلوم الإنسانيّة المعقّدة، المنظّر لها. لذا، فإنّ الغرب ظاهرة معقّدة، هُلاميّة ومتعدّدة الوجوه.

3 ـ العالم الإسلاميّ يواجهه فقرٌ في التنظير، وهذا الفقر النظريّ أدّى إلى أن يبقى الموقف المتّخذ في مواجهة الغرب محصورًا في إطار المواضيع القِيَميّة، بدلاً من أن يكون مبنيًّا على أسسٍ نظريّة مدوّنةٍ، مرتكزةٍ على مباحث علوم المعرفة والوجود والمنهج. ولا يمكن الشروع بتعرّف الغرب، اعتمادًا على المواقف القِيَميّة المحضة.

4ـ النظريّات الجديدة في الغرب، عثرت على حيّز من الهلاميّة الفكريّة، وهذه الهُلاميّة معرفتها ليست بالأمر السهل. إنّ استخدام الأنماط اللاّخطيّة (Nonlinear) والمنطق المشوّش أو الضبابيّ (Fuzzy logic) والنظريّة السلكيّة أو الخطيّة (String theory)، ونظريّة

[1]ـ سعيد، م.س، ص96.

التعقيـد (Complexity)، ونظريّـة الفـوضى (Chaos theory) في التحليـلات الاجتماعيّـة، والأنمـاط المقَولَبـة المبنيّـة عـلى هـذه النظريّـات، قـد أتاحـت كلّهـا للغـرب الفرصـةَ كي يكـون تعرّفـه أمـرًا صعبًـا بالنسـبة إلى العـالم الإسـلاميّ والـشرق.

5ـ الاسـتغراب، كـما أشرنـا مـن قبـل، مفهـوم مختلـف عـن الاسـتشراق. فهـو، قبـل أن يكـون عمـلاً عدائيًّـا، عمـلٌ دفاعـيٌّ بشـكل عـامّ للمحافظـة عـلى هُويّتنـا وصونهـا، ولهـذا الأمر سـببان:

1) الغرب، أصالةً، موضوع وظاهرة عدائيّة.

2) عـرف الـشرقُ الغـربَ مـن موضـع دونيّ (مـن حيـث التنظـير وتعـرّف المباحـث العلـم معرفيّـة ومـا شـابهها...).

وهـل بإمـكان مَـن هـو في وضـع متـدنٍّ تعـرّف عدوانيّـة جموحـة؟ الجـواب عـن هـذا السـؤال ليـس سـهلاً، أو هـو عـلى الأرجـح جـوابٌ سـلبيٌّ.

6ـ إنّ أرضيّـة الاسـتغراب النقـديّ الإسـلاميّ، تختلـف عـن أرضيّـة الاسـتشراق. ففـي الوقـت الراهـن، حيـث يتموضـع العلـم والمعرفـة في الغـرب وفي الفكـر الغـربيّ، يحتـاج الاسـتغراب النقـديّ إلى أنْ يُفصَـلَ عـن تلـك الحاضنـة، وإلى طـرح أرضيّـة مختلفـة وحاضنـة محلّيّـة، لتقديـم خطـاب مختلـف عـن العلـم والفكـر الغربيَّـين الموجودَيـن في الاسـتشراق. فمعرفـة الغـرب تحتـاج إلى معرفـة أبعـاده كلِّهـا ومـن بينهـا الاسـتشراق. مـع ذلـك يجـب أن يُفصـل الاسـتغراب النقـديّ مـن حيـث كونُـه مبنيًّـا عـلى مفاهيـمَ قيَميّـة خاصّـة عـن أرضيّـة الاسـتشراق ذات المفاهيـم القيَميّـة الخاصّـة بهـا (العدوانيّـة الغربيّـة، والثقافـة الغربيّـة)، وإيجـاد أرضيّـة مختلفـة لطـرح القضيّـة ومنهـج التحقيـق، ووضـع النظريّـات. هـذه الأرضيّـة مـن أهـمّ احتياجاتهـا الأوّليّـة معرفـة الغـرب الوافيـة، بأبعـاده كلِّهـا ومـن ضمنهـا الاسـتشراق.

طرح أفق جديد:

في عصرنـا، الجهـاد الفكـريُّ حاجـةٌ ملحّـةٌ، لنصـدّ بواسـطته الاجتيـاحَ الكاسـح الفكـريّ والثقـافيّ المتعـدّد الألـوان والأشـكال لذواتنـا ومجتمعاتنـا. وهـذه المسـؤوليّة المهمّـة تقـع عـلى عواتـق العلـماء والمفكّريـن والباحثـين المسـلمين، كي لا تكـون عـلى الأرض فتنـة ويكـون الديـن كلُّـه للـه[1]. هـذه المقالـة تـرى إلى الاسـتغراب النقـديّ موضوعًـا معقّـدًا، وأهـمّ

[1]ـ دسوقي، م.س، ص227.

المسائل المتعلّقة به قضيّة معرفة الغرب معرفةً دقيقة. هذه المعرفة يجب أن تُحرف عن التعريف الجغرافيّ (مثل معرفة أميركا الشماليّة أو الجنوبيّة أو الشرقيّة أو الغربيّة)، باتجاه معرفة الغرب بصفته أرضيّة معرفيّة خاصّة. تغيير الاتجاه يتطلّب تعرّف النظريّات الغربيّة في المجالات المختلفة، من التأريخ والفلسفة إلى علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق، وغير ذلك من العلوم، ومن ضمنها علم الاستشراق. إنّ الأفقَ الجديد البديل يتضمّن الاستراتيجيّات التالية لإيجاد استغراب نقديّ في العالم الإسلاميّ:

1)ـ يجب أن يحافظ الاستغراب النقديّ على ما لديه من أخلاق المقاومة المبنيّة على القيم الإسلاميّة، وفي الوقت عينه يجب أنْ يوجّه اهتمامَه إلى المستويات الأكثر تأصيلاً أي إلى علم معرفة المقاومة.

2) ـ من الضروريّ تعرّف الحاضنة الحاليّة للعلمانيّة التي يقوم علم المعرفة الغربيّ بإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة في داخلها.

3)ـ تعرّف النظريّات الغربيّة، من النظريّات الكلاسيكيّة في العلوم المختلفة وصولاً إلى النظريّات الجديدة.

4)ـ تعرّف النظريّات الجديدة التي تؤكّد بشكل عامّ على الأنماط اللّاخطيّة والهلاميّة، التي يصعب حتمًا تعرّف أسسها العلم وجوديّة.

5)ـ للاستغراب وجهٌ إيجابيٌّ أيضًا، وهو، مبدئيًّا، الإجابة عن سؤال: ما هو «الشرق» أي الإسلام والتراث الإسلاميّ، وما هي المسافة الفاصلة بينه وبين مُثُلِه وتطلّعاته.

6)ـ الاستغراب النقديّ في العالم الإسلاميّ يحتاج إلى عمل تنظيريّ معرفيّ واسع مصدره «نحن». ومع الأخذ في الحسبان الفقر في النظريّات، نحن نحتاج إلى وضع نظريّات في جميع فروع العلوم الإنسانيّة.

7)ـ العلم الغربيّ، لا سيّما علم الاستشراق يؤدّي دور عجل السامريّ، وحين نتمكّن نحن من العثور على علم استغراب دقيق، لا نعود بحاجة لأن نتغذّى من هذا العجل. لذا فإنّ أرضيّة الاستغراب النقديّ تحتاج إلى مفاهيم خاصّة بنا في ما يتعلق بعلم الوجود وعلم المعرفة وعلم الإناسة وعلم القِيَم، أي إلى «نظريّات إسلاميّة» بشكل عام. إذًا علم الاستغراب تعوِزه النظريّة.

استنتاج

إنّ موضوع علم الاستغراب يواجه حاليًّا بالنسبة إلى أيّ حضارة، لا سيّما بالنسبة إلى الحضارة الإسلاميّة تحدّيًا وأصوليّة تُدعى العلمانيّة والغربيّة. إنّ الغرب بنية عدوانيّة هجوميّة نقلت عناصر هُويّتها إلى جميع مفاصل المجتمعات وعروقها، ومن ضمنها المجالات العلميّة والمعرفيّة. فإذا اعتمدها الاستشراق، فإنّ تلك المواجهة لن تُفضي إلى أي نتيجة، ولن تتمخّض عن شيء، لأنّ الغرب كعجل السامريّ، الذي أذهل الجميعَ سحرُ الجواهر التي صُنع منها، وحاجات هذا العالم الإنسانيّ التي يلبّيها في الوقت الحاضر حاجات صنعيّة. وطالما أنّ المجتمعاتِ كلَّها، ومن ضمنها المجتمعات الإسلاميّة، تتغذّى من حليب هذا العجل ولحمه، فإنّ أيّ نظريّة نقديّة لن تُفضي إلى أيّ نتيجة. لن يُحسَب الاستغراب في العالم الإسلاميّ هُويّة فكريّة ومعرفيّة مستقلّة، إلّا حين يخرج من الشبكة الفضفاضة التي اصطاده الغربُ بها، الشبكة المتعلّقة والمرتبطة بها كلّ الأمور والشؤون السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة. لذا فإنّ الاستغراب النقديّ يحتاج إلى شبكة مترابطة من المفاهيم والبنى الإنسانيّة والاجتماعيّة، بإمكانها أن تطرح من دون الحاجة إلى حليّ عجل السامريّ، بنيانًا معرفيًّا حديثًا، ينافس الاستشراق؛ بعبارة أخرى يجب أن يكون الاستغراب النقديّ مستقلاًّ في أموره كلِّها عن الغرب، ليصبح قادرًا على أن يتعرّف الغرب بصفته موجودًا مستقلاًّ وهويّة مستقلّة. لا يعني هذا حتمًا إنكار اكتشافات الغرب وإبداعاته العلميّة والمعرفيّة. فالغرب له وجهان عامّان شاملان، أحدهما الطبيعيّ، وجه العلم والمعرفة، والآخر وجهه الإيديولوجيّ. يجب أن يعرفَ الاستغرابُ الانتقاديُّ وجوهَ الاختلاف، في هذه الحالة سيتشكّلُ طرحٌ ابيستيمولوجيٌّ اسمه «الاستغراب النقديّ».

المصادر والمراجع:

ـ افتخار زادة، محمود رضا، «مقدّمة عن خدمة الاستشراق وخيانته» مقالة منشورة في سير تاريخى انديشه وارزيابى شرق شناسى [المسار التاريخيّ للفكر الاستشراقيّ، وتقويمه]، طهران، منشورات هزاران، 1376ش [1997م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «منهجيّة العلوم الاجتماعيّة في الإسلام، لمحة عن نظريّة مسعود العالم تشودهاري»، مقالة منشورة في مجلة روش شناسى علوم انسانى [منهجيّة العلوم الإنسانيّة]، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة، العدد63، 1398ش [2010م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «جولة في الإيديولوجيا والعلم»، مقالة منشورة في مجلة معرفت فرهنگى واجتماعى [المعرفة الثقافيّة والاجتماعيّة]، العدد 4، 1389ش [2010م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «دراسة تطبيقيّة حول مسؤوليّة العلوم الاجتماعيّة في الإسلام والغرب»، مقالة منشورة في مجلة روش شناسى علوم انسانى [منهجيّة العلوم الإنسانيّة]، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة، العدد 69، 1390ش [2011م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «منهجيّة العلوم الإنسانيّة لدى المفكّرين المسلمين» (عرض نمط أنموذج من علم المنهج في العلوم الإسلاميّة)، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة، 1392ش [2013م].

ـ جوادي آملي، عبد الله، **معرفت شناسى در قرآن** [علم المعرفة في القرآن]، قم، منشورات إسراء، 1378ش [1999م].

ـ زاهد، سعيد، واحمد كلاته ساداتي، «أسلمة العلم لدى عطاس وفاروقي (دراسة تطبيقيّة)»، مجلة **مطالعات معرفتى در دانشگاه اسلامى** [دراسات معرفيّة في الجامعة الإسلاميّة]، 1391ش [2012م]، العدد 50، ص 16.

ـ زماني، محمّد حسن، **آشنائى با استشراق و اسلام شناسى غربيان** [تعرّف الاستشراق وعلم معرفة الإسلام لدى الغربيّين]، قم، 1388ش [2009م]، منشورات المصطفى الدوليّة.

ـ دسوقي، محمّد، سير تاريخى و ارزيابى انديشه شرق شناسى [المسار التاريخيّ للفكر الاستشراقيّ، وتقويمه]، ترجمه بالفارسيّة محمود افتخار زادة، طهران، منشورات هزاران.

ـ سعيد، إدوارد، **شرق شناسى؛ شرقى كه آفريدهٔ غرب است** [الاستشراق؛ الشرق الذي خلقه الغرب]، ترجمه بالفارسيّة أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند، طهران، 1361ش [2082م]، مؤسّسة مطبوعات عطائي.

ـ شايگان، داريوش، **افسون زدگى جديد** [خرافة الحياة الجديدة]، ترجمته بالفارسيّة فاطمة ولباني، طهران 1386ش [2007م]، نشر وتحقيق فرزان روز.

ـ گلشني، مهدي، **از علم سكولار تا علم دينى** [من العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ]، طهران، 1388ش [2009م]، مركز بحوث العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة.

- Ahiska, M. (2010). Occidentalism in Turkey, questions of Modernity and National Identity in Turkey Radio_Broadcasting, London: I. B. Tauris Publishers.

- Choudhury, M. A (1995). 'The Epistemic Ontic Circular Continuity World View of Tawhidi Methodology in the Natural and Social Sciences', in M. A. Choudhury (ed.), The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific order, Vol. 4. Ankara: Statistical, Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries.

- Choudhury, M. A. (1997). (Money in Islam; A Study in Islamic Political Economy, London and New York: Routledge.

- Choudhury, M. A. (1998). Studies in Islamic Sciences, London: Macmillan.

- Choudhury, M. A. (2006). 'Belief and knowledge formation in the Tawhidi uperspace', The Koranic Principle of Complementarities Applied to Social and Scientific Themes, Science and Epistemology in the Qur'an; Lewiston, NY: The Mellen Press.

- Choudhury, M. A. (2007). The Universal Paradigm and Islam World_System Economy, Society, Ethics and Science, World Scientific Publishing Vo. Ltd. British Library Cataloguing in_Publication Data.

- Cole, J. R. (1992). Invisible Occidentalism: eighteenth_ century Indo_Persian constructions of the West, Iranian Studies, No, 25.

- Jafari, M. F. (1992). 'Counseling Values and Objectives: A comparison of Western and Islamic Perspective', A Paper was presented at National Seminar on Islamic Counseling, Selangor, Malaysia, 17 December 1992, published in AJISS; Vol. 10, No. 3.

- Kamali, M. H. (2003). 'Islam, Science and Rationality: A Brief Analysis', Islam & Science; Vol. 1, No. 1.

- Said, E. (1977). Orientalism, London: Penguin

- Sardar, Z. (1977). Science, Technology and Development in the Muslim World, New Jersey: Croom Helm, London: Humanities Press.

- Snodgrass, J.(2003). Presenting Japanese Buddhism to the west. Orientalism,

- Occidentalism, and the Volumbian Exposition, Chapel Hill: the University of North Carolina Press.

- Tavakoli-Targhi, M. (2001). Refashioning Iran; Orientalism, Occidentalism and Histography, st Antony's Series, Oxford.

-Venn, C. (2000). Occidentalism, Modernity and Subjectivity, London: Sage Pub.

الاستغراب السلبي كتمثّلٍ للاستشراق

في اختلاف الرؤية بين الغالب والمغلوب على أمره

وليد نويهض [*]

يقارب الباحث والمؤرخ وليد نويهض حالة الاستغراب بما هي نظير سلبي للاستشراق الغربي، وينطلق في مقاربته هذه من سؤال مركب صاغه على النحو التالي:

من أين نبدأ بقراءة الإشكالية التي ينطوي فيها عنوان هذا البحث؟ من التاريخ والاحتكاك مع الآخر أم من الوظيفة والحاجة إلى معرفة المختلف.. من المنهج والتصورات التي يتداخل فيها الخيال مع الواقع أم من المعرفة المجردة أو حقل المعرفة الاستشراقية ذاته؟ وبالتالي هل نقرأه من جهة الوافد (الغالب) من الغرب إلى الشرق أم من جهة المتلقي وهو (المغلوب على أمره)؟

هذه المقالة تقارب الإشكالية من زاوية التناظر بين ثقافة النخب العربية الإسلامية والثقافة التاريخية للاستشراق الغربي؛ الأمر الذي ولد ما يمكن تسميته بـ «الاستغراب السلبي».

«**المحرر**»

في مقام التعريف، وَجَبَ ان نلحظ واقعة منهجية مؤداها أن حقول الاستشراق واسعة، ومدارسه متعددة، وانماطه مختلفة، ومحطاته التاريخية متدرجة. ولأن الاستشراق الوافد من الغرب والمتلقى من الشرق هو حركة تاريخية مرتبطة بالتطورات الزمنية واختلافها،

---

*ـ مؤرخ وباحث في علم الاجتماع السياسي ـ لبنان.

فقد اختلف في فهمه وتناقضت نصوصه. فهناك حركات استشراقية وليس حركة واحدة، وهناك «استشراقات» متعددة وليس واحداً. بدأ الاستشراق بالاحتكاك، وتطور إلى حاجة، وانتهى إلى وظيفة، ودخل الآن مرحلة الفوات الزمني في عصر لم يعد بحاجة إلى مغامر ليقرأ، ومصور ليرسم، ومرشد ليدل. فالاختراق حصل، وموضوع الهيمنة حسم لمصلحة عالم افتراضي. ودراسة الأشياء وتفاصيلها تطورت وتجاوزت العموميات السابقة وأسلوب تنميط شخصية الآخر من خلال توهمات تتخيل صورة هذا الآخر.

من الصعب إذاً، أن نلخص هذه الظاهرة التاريخية بفقرات نظرية قصيرة. فهي حقول معرفة، وتاريخها يعكس علاقة الوافد ووعيه للآخر، وفي الآن عينه يعكس علاقة المتلقي واكتشافه للقادم. لذلك لا يمكن حصر الاستشراق في نصوص مدرسية، لأنه تأسس تاريخيًّا في سياقات معرفية متضادة في أصولها وروافدها.

نختار هنا ثلاثة نماذج كتبت في فترات زمنية مختلفة، لكنها تعطي فكرة عن عصر كاتبها ونظرته إلى الأمور ومراقبته للحوادث واندهاشه باختلاف الآخر[1].

الجبرتي، داوتي ولورنس

ثلاثة نصوص كتبت في مراحل ثلاث: الأول استغرابي تسيطر عليه لحظات الدهشة، كتبه الشيخ عبد الرحمن الجبرتي في «عجائب الآثار» عن حملة نابليون بونابرت الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر. يصف الجبرتي الحملة بانبهار ويراقبها، باستغراب، يوميًّا، ويسجل انطباعاته المباشرة عنها ويقرأ انعكاساتها ونتائجها وما جلبته من عجائب تدهش وويلات تدمر[2]. نص الجبرتي يعكس رؤية المثقف المهزوم والمغلوب على أمره ولا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى الملاحظة والمراقبة ومحاولة تفهم الآخر والتفاهم معه لتقليل الأخطار والمضار. ويعكس نص الجبرتي أيضاً حوادث عصره ومستوى تطور مجتمعه والتدهور المخيف والمريع الذي أصاب الأمة في مرحلة كانت أوروبا تعيش لحظة صعودها التاريخي وسيطرتها العالمية.

الثاني كتبه الشاعر والرحالة الانجليزي تشارلز داوتي يصف فيه رحلته إلى الجزيرة العربية وبلاد الشام برفقة قافلة الحجاج إلى ميدان (أو مدائن) صالح. كتب داوتي نصه

[1]ـ مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (مجلدان)، مجموعة مؤلفين، إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1985.

[2]ـ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن الجبرتي، دار الجيل، بيروت، من دون تاريخ.

بعد حصول الاختراق الأوروبي ومحاولة السيطرة على مصر وبدء التغلغل إلى المشرق العربي ومحاولة زعزعة دعائم السلطنة العثمانية في بلاد الشام. راقب داوتي الشاردة والواردة وسجل انطباعاته ويومياته في رحلته التي ابتدأت في العام 1875 وامتدت على أكثر من سنتين. وعندما انتهى منها في 1877 عاد إلى بلاده وأصدر عمله في العام 1888 في مجلدين، أحدث آنذاك ضجة كبيرة في عالم الصحافة والفكر واعتبر لتاريخه أحد أهم الأعمال باللغة الانجليزية. وأقدم المفكر أرنست رينان على ترجمته إلى الفرنسية واستقى معظم أفكاره عن عادات العرب وتقاليدهم وحياة البدو وطبيعة البداوة من نصوصه. لم يقتصر عمل داوتي على الوصف كما هو شأن الجبرتي بل لجأ في أحيان كثيرة إلى التوصيف، وتنميط شخصية العربي والاعرابي وظروف الصحراء وحياة البداوة.

النص الثالث كتبه المستشرق والمستعرب والقائد العسكري ت. اي. لورنس المعروف بـ «لورنس العرب» وهو مقدمة الطبعة الثانية لكتاب داوتي. صدرت الطبعة الثانية في العام 1921 بإشراف لورنس بعد مرور أربعة عقود على الأولى. وأهمية الطبعة أن داوتي كان لايزال على قيد الحياة وشاهد ولاحظ ما استجد من تطورات وحوادث. تلخص مقدمة لورنس كل ما تريده عن أهمية الرحالة ودور كتاباتهم في ارشاد الدول الغازية آنذاك وتقديم معرفة ميدانية لعالم مجهول ومجبول بالأسرار والألغاز. آنذاك، في عشرينات القرن الماضي، كانت المهمة الاستكشافية قد انتهت. فالسلطنة سقطت عمليّاً ورسميّاً، وفرضت أوروبا بشقيها البريطاني والفرنسي سيطرتها على بلاد الشام والمشرق العربي ودخلت المنطقة بكاملها في فترة الانتداب. فلغة لورنس لغة المنتصر الذي نجح في مهمته. لم يتردد لورنس في تبجيل كتاب داوتي وفي تقديمه بأبهى صورة. ولم يتردد في اعادة التأكيد على أهميته المعلوماتية كمرشد سياسي وأهمية رسومه وخرائطه كمرشد عسكري من حيث لا يدري داوتي أو لم يرد ذلك.

إذاً نحن أمام ثلاثة نصوص: الأول استغرابي مندهش، كتبه المغلوب على أمره الجبرتي في لحظة انتقالية فاصلة حسمت الخلل في توازن القوى وسجل مذكراته وملاحظاته عن بداية مرحلة الاختراق العسكري الأوروبي لمصر ومنطقة المشرق العربي. الثاني كتبه الغالب داوتي في لحظة بداية اختلال موازين القوى في المشرق العربي وبلاد الشام بعد السيطرة على مصر وهي المرحلة التي مهدت للهزيمة النهائية وفيها سجل داوتي ملاحظاته عن الآخر واختلافه. الثالث كتبه المنتصر والعائد إلى بلده لورنس بعد

أن حسم الصراع الدولي وتم اقتسام المشرق العربي ومصر بين منطقة للنفوذ الفرنسي ومنطقة للنفوذ البريطاني.

النصوص المذكورة تضع الاستشراق كحقل معرفة ومنهج تحليل في مرتبة مجردة لا عقلانية وكحركة لا تاريخية أو فوق التاريخ. لكن الواقع يؤشر بالاتجاه المعاكس. فالنصوص هي نتاج لحظات ساهمت في ترسيم صورة الآخر في سياق رؤية ثقافية مركبة من معطيات متخالفة. لذلك لا بد من إعادة الاستشراق إلى الأرض وإخضاعه للنقد كجزء من حركة المعرفة وكنتاج لحركة التاريخ. فالاستشراق في النهاية حركة تاريخية/ معرفية له خصوصيته وفي الآن له دوره ووظيفته وحاجته. وعندما نضع الاستشراق في إطار الحاجة والوظيفة والدور نستطيع آنذاك تفكيكه تاريخيّاً وتجاوزه إلى مرحلة أعلى ولا نبقى أسرى الانقسام الشكلي بين حزب مؤيد للاستشراق وحزب معارض له.

سعيد وردونسون

عندما صدر كتاب إدوارد سعيد عن «الاستشراق» في نيويورك العام 1987 ثارت ضجة في وسط معظم المستشرقين ونعتوه بشتى التهم ردّاً على مناقشاته التي كشفت الجوانب الاستعلائية في الحقل المعرفي ـ الثقافي للاستشراق.

لم يكن كتاب إدوارد سعيد المحاولة الأولى في نقاش أفكار الحركة الاستشراقية ودحض منظومتها المعرفية. فقد سبقته الكثير من المحاولات في الهند وباكستان وتركيا والدول العربية وخصوصاً في مصر. إدوارد سعيد نجح في تفكيك آلياتها المعرفية وربطها منهجيّاً بالسياسات الكبرى ومنظوماتها الايديولوجية العامة. وكانت محاولته سابقة في قراءة الاستشراق كحركة قامت على وعي مسبق عن الآخر، الأمر الذي جعله يخوض معركته في الحقول النظرية والأدبية التي انطلقت منها.

ماذا قال سعيد في كتابه؟ يرى أن الاستشراق شكل من أشكال الاتصال بالشرق ومكانة الأخير في رؤية أوروبا. فالشرق يعني مستعمرات وثروات وممرات ومنافساً حضاريّاً ويعني أيضاً لغات وثقافات وأدياناً. فالاستشراق له وجهان: من جهة مؤسسة أكاديمية تقوم على أسلوب في التفكير أساسه التمييز الانطولوجي والابستيمولوجي بين الشرق والغرب، ومن جهة أخرى هو ساحة للتنافس الدولي ومصدر ثروة ومواقع استراتيجية[1].

---

[1]ـ الاستشراق ـ المعرفة، السلطة، الانشاء، ادوارد سعيد، ترجمه وقدم له كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية.

قسّم سعيد حقول الاستشراق. فهناك مجالات الاستشراق وتجاربه الزمنية وموضوعاته الفلسفية والسياسية. وهناك الاستشراق الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ونشأت خلاله تصورات مشتركة بين الشعراء والفنانين والعلماء والبحاثة. وهناك الاستشراق المعاصر الذي بدأ في نهاية القرن التاسع عشر (سنة 1870 وصاعداً) وهي حقبة التوسع الاستعماري في الشرق وتنافس القوى الكبرى للسيطرة عليه، وامتدت إلى نهاية الحرب العالمية الثانية حين انتقلت الهيمنة من أوروبا إلى الولايات المتحدة.

ويرى سعيد في تلك المراحل أن الاستشراق كان حدثاً ثقافيّاً وسياسيّاً في آن، إذ كان المستشرق ينظر من الخارج، وعن بعد، إلى الآخر فتأتي كتاباته مجرد تصورات ذهنية وليس صورة طبيعية وصادقة عن الشرق. فتعدد الشرق وفق تلك المدارس والأيديولوجيات (الألسنية، الفرويدية، الداروينية، الماركسية... إلخ)، وتحوَّل الاستشراق إلى أسلوب غربي (معرفي) في السيطرة على الشرق وفي تنظيم السلطة عليه وممارستها. وأدى ارتباط المعرفة بالسلطة إلى تكوين تصور عن الشرقي في ذهن الغربي من الصعب كسره إلا بإزالة التناقض بين الشرق والغرب وإلغاء خضوع الأول للثاني.

أدى عمل سعيد إلى انقسام في صفوف المدارس الاستشراقية، فهناك من رفضه كليّاً وهناك من أيّده، وظهر فريق ثالث وافق سعيد على بعض مقدماته التاريخية واستنتاجاته السياسية لكنه تمسك بالاستشراق كمنهج معرفي مستقل وطالب بتجديده وتنقيته وتحديثه لينسجم مع الواقع المركب لعوالم الشرق.

يعتبر مكسيم رودنسون (المستشرق الفرنسي الماركسي) من الفريق الثالث الذي يرى في الاستشراق إيجابيات وسلبيات ويعتقد أن مكانة الاستشراق لم تتراجع، وهناك الكثير من المعلومات والمواد القيّمة التي يجب الاستفادة منها وخصوصاً المدارس الكلاسيكية التي وفرت جهودها الكثير من المراجع وتعتبر مصادر موثوقة للبحث والمتابعة في تطوير الاستشراق وتحديثه.[1]

يرى رودنسون أن الأبحاث الاستشراقية «لها قاعدة تاريخية مشتركة» و«تطرح مشكلات مشتركة».

ويوافق على مقولة أنّ الاستشراق التقليدي اتصف بـ«التواضع المنهجي» إذ «لجأ

[1]- جاذبية الاسلام، مكسيم رودنسون، ترجمة الياس مرقص، بيروت، دار التنوير، الطبعة الثانية، 1998. ص 65.

معظمهـم إلى الأفكار العامـة المسـتلهمة مـن فلسـفة تلـك الفـترة ومـن وعيهـا الاجتماعـي». ونتيجـة «ظاهـرة الانتقائيـة» سـادت أنـواع مـن التفسـيرات «الرائجـة في لحظـة مـا». فهنـاك مثـلاً نظـرة «اقتصادويـة اختزاليـة» تقـرأ ظهـور الإسـلام عـن طريـق الاقتصـاد وحـده كعامـل حاسـم لحركـة التاريـخ.

أدى هـذا النـوع مـن التفكير الاسـتشراقي، كما يقـول رودنسـون، إلى تكوين «معـرفي محدود جـداً» بسـبب تلهـف المسـتشرق إلى التوصـل إلى «نتائـج عامـة». كانـوا غـير حذريـن «في تطبيـق النتائـج المحـدودة لهـذه العلـوم عـلى مجـالات معرفيـة واسـعة» وكانـت الاسـتنتاجات «كارثيـة في معظـم الأحيـان». كانـوا يسـقطون في «المثاليـة التاريخيـة» ويسـتخلصون بالطريقـة نفسـها تخيـلات عنصريـة في الأشـياء (أشـكال الجماجـم، الصفـات الثابتـة للشـعوب).

ولا يسـتبعد رودنسـون أن تكـون مثـل تلـك الأبحـاث قـد انطلقـت مـن تصـورات مسـبقة، إذ «النزعـة المركزيـة الأوروبيـة واضحـة» في تلـك الدراسـات مـن حيـث «تنصيـب المجتمـع الأوروبي والحضـارة الأوروبيـة كنمـوذج كـونيٍّ أعـلَى صالـحٍ للجميـع». لقـد احتفـظ المسـتشرقون مـن القـرن الثامـن عـشر بمفهـوم الحضـارات الكلاسـيكية المتفوقـة عـلى الحضـارات الأخـرى وقـام «تصـور جوهـراني عـن الحضـارات نفسـها» وأيضـاً «تخيـلات لاهوتيـة مركزيـة».

ويعـدد رودنسـون نواقـص تلـك الفـترة، منهـا «ارتباطهـا بالأفـكار العامـة الشـائعة في القـرن التاسـع عـشر وبدايـة القـرن العشريـن» وأبرزهـا: أولويـة النمـوذج الأوروبي وتفوقـه، وجـود نـوع مـن الجوهرانيـة العنصريـة غالبـاً، ونـوع مـن المثاليـة الدينيـة غالبـاً. وهـي أحـكام مسـبقة هيمنـت عـلى الأوروبيـين في تلـك الفـترة. ويـرى «أن الكثير مـن الأعـمال الاسـتشراقية لتلـك الفـترة أُفسـدت بسـبب عـدم تأطيرها بواسـطة إشـكالات علميـة صحيحـة أو صالحـة». وهذا «لا ينفـي أهميـة الكميـة الضخمـة مـن المعلومـات التـي حصلـوا عليهـا (...) ويمكننـا اسـتغلالها ضمـن منظـور جديـد بعـد تخليصهـا مـن الأحـكام العنصريـة المسـبقة»[1].

ويحـاول رودنسـون تسـويق الاسـتشراق الحديـث بتأكيـد فكـرة «أن الغـرب الحديـث خـرج كليّـاً مـن الدوغمائيـة الدينيـة للمـرة الأولى»، ويحـاول أيضـاً أن يفصـل بـين الاسـتشراق القديـم (التقليـدي) الـذي انتقـده بشـدة، وبـين الاسـتشراق الحديـث (الجديـد) بذريعـة أن

[1]ـ رودنسون ـ المصدر نفسه ـ ص 67.

الغـرب تغـيّر. ثـم يعمـد إلى الدفـاع عـن الاسـتشراق الجديـد اعتـماداً عـلى جهود المسـتشرقين السـابقين «الذيـن هـم في الغالـب مـن الاتجـاه المحافـظ، لا يملكـون إلا أن يشـعروا بالصدمـة بسـبب مثـل هـذه التدخـلات الخارجيـة المتطفلـة عـلى مجالاتهـم المعرفيـة» ويبـدون الاحتقـار «للمجـالات المعرفيـة الجديـدة التـي ظهـرت حديثـاً».

تعتـبر محاولـة رودنسـون لبعـث الـروح في الاسـتشراق وإعـادة إحيـاء منظوماتـه المعرفيـة السـابقة وتراكـمات جهـود المسـتشرقين السـابقين في أسـلوب حديـث ومناهـج علميـة جديـدة مـن آخـر المحـاولات التـي نهضـت لمواجهـة التحـدي الـذي طرحـه كتـاب إدوارد سـعيد عـن الاسـتشراق.

يحـاول رودنسـون أن يضـع تفسـيره الخـاص لفكـرة الاسـتشراق فهـو يـرى أنهـا بـدأت انطلاقـاً مـن الرغبـة في توسـيع النزعـة الإنسـانية التـي كانـت تقتـصر عـلى دراسـة الحضـارات الإغريقيـة ـ الرومانيـة لتشـمل حضـارات كلاسـيكية أخـرى، وهـي نزعـة ظهـرت في القـرن التاسـع عـشر وتشـكل ردة فعـل «ضـد كونيـة القـرن الثامـن عـشر التـي كانـت تركـز عـلى القيمة الكونيـة للنمـوذج الإغريقـي ـ الرومـاني». أي أن رودنسـون يـرى في مسـألة التوسـيع مجـرد نزعـة معرفيـة مخلصـة ولا يـرى فيهـا عنـاصر أخـرى تقـوم أصـلاً عـلى الحاجـة قبـل حـب المعرفـة، والوظيفـة قبـل روح المغامـرة. ويلاحـظ أيضـاً «تأثـير العلاقـات العمليـة المحسوسـة التـي أُنشـئت مـع الـشرق الإسـلامي» لكنـه لا يقـرأ مضمـون تلـك العلاقـات المحسوسـة التـي وصفهـا الجـبرتي في تاريخـه لتعكـس «روح» سـادت فيهـا نزعـة الخـوف مـن الغلبـة العسـكرية ـ الاقتصاديـة ومـا رافقهـا مـن نظـرة التفـوق عـلى الآخـر الأقـل تطـوراً[1].

ثقافة المكان

لعـب تعريـف الـشرق وتوصيفـه الجغـرافي ـ المـكاني دوره المميـز في رسـم الصـورة الذهنية عـن عـالم الإسـلام وحـدد إلى حـد كبـير دائـرة التخيـل واطرهـا الفكريـة والثقافيـة خصوصـاً عندمـا كانـت العلاقـة تضطـرب وتنتقـل مـن التبـادل (التعـارف) إلى الاصطـدام والتنافـس (التدافـع). وضمـن اطـار الاصطـراع المصلحـي تـم صـوغ صـورة الآخـر. فالتصـور بـدءاً لم ينشـأ مـن حـب المعرفـة وروح المغامـرة فقـط بـل نُسـج في دائـرة الـصراع (الصـدام والتنافـس) أيضـاً، الأمـر الـذي انتـج معرفـة «ناقصـة» و«مشوشـة» و«مشـوهة».

[1]ـ المصدر نفسه ص 70.

لذلك يمكن تقسيم مصادر الفكر الاستشراقي تاريخيّاً إلى أربعة تدرجت في أربع محطات معرفية:

الأولى: بعثات الحُجَّاج المسيحية إلى الأراضي المقدسة في فلسطين وكان طريقها البحري البندقية ـ يافا ـ القدس وبيت لحم ثم العودة إلى ديارها. وشكلت روايات العائدين من الحج المصادر الأولى لتركيب الصورة الذهنية عن المسلم فاختلط فيها الاسطوري بالواقعي والكذب بالحقيقة والخيال بالمشاهدات. فهي روايات منقولة ومنحولة تم تجميعها وتوارثها لتعزيز الرؤية العامة عن الآخر. واستمر خط سير بعثات الحج في السياق نفسه إلى القرن السادس عشر، بعدها تطورت رحلات الحج فأخذت تتسع لتشمل زيارات إلى مدن الشرق (مصر، سورية، سيناء، اسطنبول واليونان) في القرن السابع عشر.

الثانية: الرحالة (بعثات علمية ورسمية وشخصية) وتشمل تقارير الرحالة عن إسلام الشرق إضافة إلى بداية الاهتمام بالكنائس الشرقية واختلافها عن الغربية، وحاولت التقارير اكتشاف المناطق المجهولة وتقديم تصور للأوروبي عن العالم الآخر. وكان معظم الرحالة الأوائل من النبلاء ورجال الدين (القيادات الروحية اللاهوتية). وتركز اهتمامهم بداية على اكتشاف الأماكن المقدسة وطرق الوصول إليها ووصف عادات وتقاليد شعوب المنطقة.

في هذه الفترة شهدت أوروبا تقدمها على العالم الإسلامي وأدى التقدم الذي أحرزته القارة إلى تشجيع محاولة فك عزلتها عن الآخر المختلف والخروج من محيطها القاري إلى المناطق الجغرافية التي بدأ اكتشافها وراء البحر وفي الشرق البعيد. ولعب الرحالة دور الإثارة ودغدغة الخيال ونسج الكلام الاسطوري عن مغامراتهم. وشكلت تقاريرهم ورواياتهم (أدب الرحلات) خطوة متقدمة عن الفترة الأولى إذ تم الاحتكاك المباشر عن طريق المعايشة لا عن طريق تسقط الأخبار والتقاطها من العائدين من بعثات الحج كما كان يحصل في السابق.

الثالثة: تراجع دور النبلاء ورجال الدين المسيحيين لحساب التجار والحرفيين والأطباء والعلماء والرسامين في القرن الثامن عشر. وبرز إلى جانب هذه الفئات دور قادة الجيوش في الشرق فنشأت ظاهرة الضابط ـ الباحث حين كان يرسل تقاريره إلى

وزارة دولته (الخارجية والمستعمرات) ويزودها بالمعلومات عن احوال واوضاع الشعوب الأخرى الخاضعة أو التي في طريقها إلى الخضوع (الأراضي الواقعة وراء البحار وفي الشرق). ومنذ القرن الثامن عشر بدأت تنتظم المعلومات عن أحوال ممالك المسلمين وأوضاع الجيش ونظامه وتنظيمه.

الرابعة: الوكلاء والقناصل والبعثات الدبلوماسية، وهي مرحلة تحولت لاحقاً الى سلطات انتداب (المندوبون الساميون) حين بدأت تتسع المهمات لتصل الى مراقبة الباب العالي في اسطنبول. وبات الدبلوماسي يرافقه العالم الجغرافي والرسام وعالم اللغة والفقيه (اللاهوتي) لتسجيل الملاحظات والانطباعات وارسالها الى العواصم الأوروبية. وكان القناصل، أو قادة الجيوش لاحقاً، عادة هم خبراء وعلماء ومبشرون في الآن، تم اختيارهم وتحميلهم مسؤولية إدارية للتعرف على الشعوب الأخرى الواقعة في نطاق مسؤولياتهم.

من نهاية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية (نحو 80 ـ 90 سنة) برزت أسماء كبيرة في مدارس الاستشراق في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وتفرعت سلسلة اختصاصات في الدين الإسلامي والتاريخ والفقه والحديث وآداب الشعوب الإسلامية. وبدأ الاستشراق يتحول إلى نوع من الدراسات الإسلامية التي تبحث في اللغة والعمران والفنون والكتابة والرسوم والمنمنمات.

ونشأت على ضفاف جهود المستشرقين هيئات أخذت بتشكيل الجمعيات الاستشراقية والآسيوية والإفريقية والإسلامية، وبدأت بتنظيم المؤتمرات العالمية للمستشرقين (1873). وازداد الاهتمام بالدراسات الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية فتحوَّل إلى حقل أكاديمي لا يقتصر على المعاهد والجامعات الأوروبية بل امتد إلى المعاهد السوفياتية والأميركية والكندية وأخيراً اليابانية وصولاً إلى تأسيس «اتحاد المستعربين ودارسي الإسلاميات» في أوروبا في العام 1962.

إلى جانب هذه الجهود الخاصة والعامة كانت قد برزت «دائرة المعارف الإسلامية» بين 1913 و1936 وظهرت القواميس الإسلامية بين 1885 و1972 معطوفة على عشرات المجلات والدوريات المختصة التي صدرت في الفترة الواقعة بين 1809 و1970. وحالياً تصدر الجامعات والمجاميع العلمية المهتمة بآسيا وإفريقيا عدداً من المجلات

المتخصصة بالدراسات الإسلامية. وبدأت جامعة كامبريدج بإصدار «الفهرس السنوي» في العام 1958 وغطى المجلد الأول كل المقالات الصادرة في المجلات المتفرقة في الحقبة الممتدة بين 1906 و1955 ولايزال الفهرس يصدر سنويّاً نظراً لتشعب الدراسات الإسلامية واتساعها وتعدد مدارسها ومناهجها[1].

إذاً لم يتشكل الجانب المعرفي ويتطور في مدارس الاستشراق ومناهجه بمعزل عن السياسة والصراعات الدولية والتنافس مع المسلمين للسيطرة على الممرات البحرية وطرق المواصلات والاتصالات البرية والبحرية. ولم يكن في محطاته الزمنية الأربع بعيداً عن مناخ الاصطدام الحضاري ـ الديني ومحاولات ترتيب صورة ذهنية سلبية عن المسلم المختلف التي ساهمت المخيلة في اشباعها بالكراهية والعداء.

الوظيفة المعرفية

أين الاستشراق الآن وهل انتهت وظيفته المعرفية وتقلص دوره التاريخي والحاجة إليه مع تطور وسائط المعرفة ووسائل المعلومات والاتصالات؟ وهل سيصبح الاستشراق مجرّد فترة من التاريخ الماضي أم سيعود إلى الظهور بحلة جديدة كما يطالب مكسيم رودنسون بذريعة أن الغرب تغير وتخلص من عقده السابقة؟

من ناحية النشأة التاريخية ليست حركة الاستشراق حركة استعمارية إلا أن أوروبا في مرحلة التوسع الجغرافي احتاجتها لمعرفة الآخر. ففكر الاستشراق هو أصلاً حركة نمت في الرد على التحدي الإسلامي أولاً ثم انتقل إلى مرحلة اكتشاف الاختلاف والتعرف عليه ثانياً. فالحركة الاستشراقية لم تطلق بقرار وإنما جاءت للرد على التحديات وفي سياق الصدام مع الإسلام. وهي في السياق المذكور تطورت تاريخياً ضمن آليات تجاذب الأنا والآخر وكان «الأنا» الأوروبي دائماً هو الأرقى والأفضل. وأدى التجاذب المذكور إلى نشوء آليات مستقلة لحركة الاستشراق أفرزت مضامين معرفية رفعت الأنا (الأوروبية) إلى الأعلى ودفعت الآخر (غير الأوروبي) إلى الأدنى، وبات الاستشراق كمعرفة نصوصية عن تاريخ الآخر أسير تلك الآليات المستقلة القابلة للاستخدام في كل الاتجاهات.

لذلك لا بد من التمييز بين الاستشراق كتاريخ (نشوء وتطور وتناقض) والاستشراق كنظرية معرفة وكمنهج تحليل لشخصية «الآخر» المختلف. تاريخ الاستشراق كحركة

---

[1] ـ Islam in European Thought, Albert Hourani, Cambridge Universtity Press.

نشاط ذهنية (فكرية) وسلوكية (العلاقة مع المختلف) تعود إلى القرن الثاني عشر. أما الاستشراق كنظرية فهي حديثة تطورت مع التوسع الجغرافي الأوروبي (حركة الاكتشافات) في مطلع القرن الخامس عشر وتأسست كمنهج مستقل مع تطور نظريات المعرفة في أوروبا من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر ومنه إلى عصرنا الراهن. فالاستشراق تطور منهجيّاً من الاحتكاك إلى المعرفة ومن العقلية الاسطورية الخرافية عن الإسلام والمسلمين (أخبار منقولة) إلى علم ومنهج له آليات مستقلة. وبسبب نشوء تلك الآليات المستقلة اختلفت مدارس الاستشراق.

كل هذه المروحة من المستشرقين لعبت دور البحث (الباحث) عن الآخر وتنميط صورته وتحليل شخصيته ومحاولة استكشاف مكامن قوته ونقاط ضعفه. وشكلت هذه المنظومة المعرفية المعقدة والمتنوعة نظام علاقات لتفكيك الآخر وتقديمه على مشرحة التحليل النظري والمختبري، وهو أمر خدم عن وعي (عند البعض) ولا وعي (عند البعض الآخر) الدوائر السياسية في أوروبا في مرحلة التوسع وفترة الانتقال من الاكتشافات الجغرافية إلى الاستيلاء والغلبة[1].

الاستشراق أصلاً هو تجاذب حضاري تحول تاريخيّاً إلى نظرية عمل استكملت شروطها المنهجية مع تطور علوم المعرفة في أوروبا. وبهذا المعنى تحول إلى «قوة معرفة» أخذت تؤثر سلباً وإيجاباً في تحديد اتجاهات السياسة في دوائر السلطة وفي الوقت نفسه توجه أسس التحليل عند «الأنا» لمعرفة الآخر وعند الآخر لمعرفة «الأنا».

إذاً لا يمكن فصل الاستشراق كحركة معرفة وكإيديولوجيا متخيلة عن الآخر، عن تاريخ تطور الصراع بين ما سمي بالشرق والغرب وتحديداً بين العالم الإسلامي وأوروبا. لذلك بقي الاستشراق المعاصر (الحديث) أسير اضطراب العلاقات القديمة بين العالمين إذ استمر الاستشراق القديم يلعب دوره السياسي في التأثير على مدارس الاستشراق الجديدة.[2]

نجح تحديث الاستشراق، في فترة تحوله من حركة سياسية ثأرية إلى حركة معرفية عقلية، في التخلص من الكثير من الفرضيات والافتراءات والأوهام السابقة. فقد اعتمد

[1]- تشارلز داوتي، رحلات في الجزيرة العربية (Travels in Arabia Deserta)، ترجمة عدنان حسن، دار الوراق، 2010.
[2]- الثورة في الصحراء، توماس ادوار لورنس، ترجمة رشيد كرم، القاهرة 1950.

الاستشراق السابق على نقل الأخبار من الشرق عن طريق الحجاج المسيحيين بعد عودتهم من زيارة الأراضي المقدسة (فلسطين). اما الاستشراق المعاصر فقد انتقل إلى العقل والنقد من دون أن يتخلص نهائيّاً من جوهر المرحلة السابقة، لكنه بدأ بالاعتماد مباشرة على الرحلات والاحتكاك والاستطلاع. لذلك لا يمكن القطع نهائيّاً بين نشاط الرحالة وبين تمويل المؤسسات الحاكمة أو الناشئة آنذاك في أوروبا المتطلعة للسيطرة على طرق المواصلات وشبكة التجارة والمعابر البحرية.

نقد الوافد وكشف مراميه

لم تأت محاولة ادوارد سعيد في نقد «الاستشراق» من فراغ بل جاءت في سياق تفكك آليات هذه المدرسة من التفكير في قراءة الآخر وانكشاف الصور النمطية التي تراكمت زمنيّاً سواء من خلال المراقبة أو من خلال إعادة تركيب عناصر الصورة التي تكونت سابقاً في إطار نقل الأخبار والقصص والأساطير المتخيلة عن فضاءات مختلفة من تاريخ أوروبا وثقافتها.

لاشك في أن محاولة سعيد جاءت في وقت دخلت علوم «الاستشراق» ومدارسه في أزمة معرفية تحولت إلى مأزق سياسي يتراوح جريانه بين مسافتين: الأولى، هامشية الاستقلال النسبي عن مؤسسات التمويل ومصالح الدول المسيطرة. والثانية، الفشل في كسر الصورة النمطية المسبقة عن الآخر وتجاوزها إلى تصور أكثر عقلانية وواقعية.

لذلك أحدث نقد سعيد للاستشراق ضجة كبيرة عبرت عنها ردود الفعل السلبية التي صدرت عن بعض المستشرقين. فالكتاب جاء في وقت مناسب وفي فترة بلغ فيها «الاستشراق» مأزقه التاريخي. وتشكل دعوة مكسيم رودنسون لإعادة احياء الدراسات الإسلامية والعربية وتنقيتها من مركزيتها الأوروبية وجوانبها العنصرية محاولة في سياق تجديد «الاستشراق» وتحديثه في ضوء العلوم المعاصرة وبعيداً عن فضاءات القرن الثامن عشر حينما تبلور الاستشراق في صيغته النظرية وقوالبه الثابتة.

لكن دعوة رودنسون تحمل أكثر من وجه فإذا كان المقصود تجديد «الاستشراق» بعد التخلص من نواقصه فمعنى ذلك أن وظيفة الاستشراق انتهت وتجاوز الزمن دوره. وإذا كان المقصود العودة إلى الاستشراق لتجديد دوره ووظيفته بعد الانتهاء من تنقيته من الشوائب العالقة فإن هذه المسألة تحتاج إلى نقاش بصدد الدعوة نفسها. فالمطلوب

الآن ليس تحديث الاستشراق بل تجاوزه نحو دراسات مختلفة لا صلة معرفية لها بما سبق من محاولات واجتهادات وإذا تم هذا الأمر فإن مثل هذا النوع من البحوث المطلوبة لا يمكن إطلاق صفة الاستشراق عليه. وفي الحالين تكون وظيفة «الاستشراق» قد انتهت لا من الناحية المعرفية فقط بل من الناحية التاريخية أيضاً.

هذه العناصر (الوظيفة، الحاجة، والدور) شارفت على نهايتها لأن المعرفة نفسها تطورت آلياتها واختلفت تقنيًّا طرائق الحصول عليها. وباتت الخدمات التي كان يقدمها الاستشراق (المستشرق) تفقد قيمتها في عصر التطور التكنولوجي وثورة الاتصالات وشبكة المعلومات، وتقدم وسائل المراقبة والرصد.

نهاية الجانب الوظيفي، لا يعني في الآن نفسه نهاية المنهج الاستشراقي. المنهج مسألة مختلفة وهو ربما الجانب الوحيد الذي سيستمر في ساحة المعرفة يجدد نفسه في كل منعطف تاريخي كما طالب رودنسون. لقد نجح الاستشراق كمنهج معرفة في بلورة «معرفة مستقلة» وفي تكوين آليات تفكير يأخذ بها بعض أبناء الشرق أنفسهم كمسلمات نهائية ويعيدون إنتاجها سلباً وإيجاباً. وبات المنهج المذكور بحاجة إلى ثورة معرفية تكسر هيمنته وتحجم آلياته المسيطرة على تفكير شرائح معينة من أبناء العالم الإسلامي (والعربي)، وهي مهمة أصعب من الجوانب الأخرى.

إلى جانب تراجع الوظيفة هناك مسألة الحاجة. فالحاجة إلى الاستشراق تقلصت بعد أن تم الاختراق السياسي ـ الثقافي المطلوب، وبات السوق يتحكم بمفاصل الديار العربية ـ الإسلامية.

إلى جانب تراجع الوظيفة وتقلص الحاجة هناك مسألة الدهشة (المفاجأة) بالاستشراق. فهذه الناحية أخذت أيضاً تتلاشى في بيانها ومعانيها إذ لم يعد هناك ما يدهش في الاستشراق.

في السياق المذكور يمكن القول إن وظيفة الاستشراق كحاجة معرفية ودور سياسي تاريخي تقلصت وتراجعت إلى حدودها الدنيا وبدأت تدخل في مرحلة الضمور. إلا أن الاستشراق ترك بصماته كآليات مستقلة (منهج معرفة) ويحاول قدر الإمكان تثبيت موقعه من خلال الاستعداد لتجديد دوره مستفيداً من تركته السابقة خصوصاً تلك المتعلقة بمنهجية التفكير وأسلوب استقراء الحوادث واستنطاق الكتب.

في إمكانيّة معرفة الغرب

ملاحظات منهجية

رضا داوري الأردَكانيّ [*]

يتناول البروفسور الإيراني البروفسور رضا داوري الأردَكاني في مقالته هذه نظرية «الاستغراب» كحقلٍ علميٍّ تفتقر إليه مجتمعاتنا الشرقيّة، وذلك على الرغم من شدّة الحاجة إليه. يذهب الكاتب إلى تبيين الشروط اللاّزمة لإطلاق مشروعٍ شرقي إسلامي يحمل اسم «الاستغراب». لكنه يدعو فضلاً عن ذلك إلى ضرورة التمييز بينه وبين المحاولات المجتزأة والسطحية للتعرف على الغرب، كما يبيّن بإيجاز الظروف التي أدّت إلى ظهور نظريات «الاستشراق»، محذّراً من خطر إسقاطها منهجياً على مشروع «الاستغراب» الذي ينبغي بلورته وفق مناهج مبتكرة..

«**المحرر**»

على الرغم من تداول مصطلح «الاستغراب»، فإنّ سبر معناه يثير الاستغراب؛ فقد أَلِفنا تعبيرَي «الاستشراق» و«المستشرِق»، نتيجةَ انهمام مؤسّساتٍ متخصّصةٍ بهذَين الحقلَين في أوربا وأميركا منذ قرنَين من الزمان.

في المقابل، غابت الدراسات في مجالَي «الاستغراب» و«المستغرِب». ولعلّ من النادر العثور على مصطلح «Oxidentalism» (الاستغراب) كمقابلٍ لمصطلح «Orientalism»

*ـ فيلسوف ومفكّر من إيران، أستاذ الفلسفة في جامعة طهران، أستاذ زائر في عدد من الجامعات في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

ـ نقله من الفارسية: علي فخر الإسلام، باحث ومترجم.

(الاستشراق) في أيّ معجمٍ لغويٍّ، وفي حال وجوده، فلا يشير إلى معنى «الاستغراب» المتوخّى.

لم يكتسب «المستشرِق» صفته تلك بمجرّد إحاطته ببعض المعلومات حول الشرق، بل نشأ كلٌّ من مصطلحَي «المستشرِق» و«الاستشراق» نتيجةَ تحوّل «الشرق» موضوعاً لحقلٍ معينٍّ من الدراسات والأبحاث.

ألم يكن ممكناً قيام بعض الشرقيّين جغرافياً بالمبادرة للاطّلاع على الغرب، ليصبحوا «مستغرِبين»؟

ألم يدرس كثيرٌ من علماء الشرق وطلاّبه في الغرب، الأمر الذي سمح لهم بالاطّلاع على الغرب؟

يدرس أطفالنا في كتبهم الدراسيّة تاريخ كلٍّ من أوربا وأميركا وجغرافيّتهما، حتّى أنّ العلوم التي تُدرَّس في الثانويّات والجامعات، ليست في أغلبها سوى ترجمةٍ لأعمال الغربيّين، ناهيك عمّا دوّنه المستشرقون الغربيّون من تاريخ علومنا وفلسفتنا وفنوننا وآدابنا، لينحصر دورنا بترجمتها فحسب.

إذاً، لسنا غرباء عن الغرب، بل نعرفه بطريقةٍ أو أخرى.

مع ذلك كلّه، لماذا نفتقر «للمستغرِبين»، ونفتقد فرعاً معرفياً يُعرف باسم «الاستغراب» حتّى الآن؟

وبالتالي هل تختلف معرفتنا بالغرب، عن معرفة المستشرِقين بالشرق؟

إنّ هاتَين المعرفتَين متمايزتان تماماً؛ فمعرفة الغرب بالشرق هي معرفةٌ استقصائية، أمّا المعرفة التي نمتلكها عن الغرب - كما يُعبرِّ غابرييل مارسيل - فهي معرفةٌ أوّليّةٌ ناقصةٌ، تمثّل مجموعة العلوم الرسميّة التي تلقّيناها من الغرب، لا تشكّل إلا مجرّد أخبارٍ وصلتنا عنهم.

في المقابل، لم يأخذ المستشرِقون شيئاً منّا، بل قاموا بدراساتٍ في علومنا وثقافتنا وآدابنا ومعتقداتنا؛ جاعلين من تاريخنا موضوع بحثهم، متّخذين مبدأ إعطاء الأولويّة للمواضيع التي تخدم أغراضهم في الغلَبة.

لقد حالت هيمنة الغرب دونَ تمكّننا من اتّخاذ الغرب موضوعاً لدراساتنا، نتيجةَ

عجزنا عن تأطيره ضمنَ حدود قدرتنا، كما أنّ بدايات احتكاكنا بالغرب كشفت حاجتنا للعلوم والقوانين والتقاليد الغربيّة، ما حرمَنا من مقاربة الغرب بنظرةٍ موضوعيّةٍ لانعدام القدرة أو المجال لدينا للقيام بذلك.

في هذا السياق، يبدو أنّنا بحاجةٍ إلى تقديم قدرٍ من الإيضاح في هذا الخصوص، من خلال التأكيد على أنّ «الاستغراب» يختلف كلّيّاً عن الإحاطة بعلوم العالَم الحديث وآدابه وتقاليده؛ فلم يُصنَّف علماؤنا الأقدمون الذين أخذوا الطبّ والفلك والنجوم والفلسفة من اليونانيّين وقاموا ببسطها، في زمرة المتخصّصين في «اليونانيّات»، بل لم يُطلَق عليهم هذا العنوان أصلاً.

ناهيك عن أنّنا لا نسبغ على أدباء الشرق وفلاسفته وعلماء الدين فيه لقب المستشرقين، وما إطلاق صفة المتخصّصين في «الإسلاميّات» على علماء الإسلام إلا على سبيل التسامح، لأنّ علماء الدين لا يحظون بذلك اللّقب ما لم يؤمنوا بذلك الدين ويبلّغوا أحكامه، بينما ليس من الضروري أن يكون المتخصّص بـ«الإسلاميّات» معتقداً بذلك الدين ومتمسّكاً به.

إذاً، يشكّل «الاستشراق» علاقةً خاصّةً بين الباحث والمواضيع التي يدرسها، في نسبةٍ بين «فاعل» المعرفة وموضوعها، والتي يُعبَّر عنها في لغة الفلسفة الأوروبّيّة بالنسبة بين «Subject» (الفاعل) و«Object» (الموضوع)، دون وجود أيّ ميلٍ لدى فاعل المعرفة نحو مفعولها، مكتفياً بوضعه أمامه حتى يتعرّف عليه من خلال المناهج العلميّة المقرّرة، ليُدخله في نطاق العلم.

ولا تشذّ سائر العلوم الحديثة عن تلك النسبة؛ بمعنى أنّ منهجيّة البحث تقتضي من الباحث مقاربة متعلَّق (بفتح اللاّم) بحثه بنظرةٍ موضوعيّةٍ تعتمد الحياديّة؛ إذ يمكن لأديبٍ وشاعرٍ فارسيٍّ تناول شعرٍ فارسيٍّ بهذه المنهجيّة ويكتب عملاً في تاريخ الأدب، دون التغاضي عن النسبة «ما وراء الموضوعيّة» التي تربطه بالشعر الفارسيّ، والتي تبتعد عن النظرة الحياديّة؛ فيمكن للقارئ الفارسيّ للشعر الفارسيّ تناول أنواع الشعر وصوره بحثاً ودراسةً، دون أن يتأثّر تذوّقه للشعر بمنهجيّة البحث، لأنّ تذوّق الشعر والاستئناس به، ليسا إلا نتيجةَ ميله له؛ فالشاعر يهوى الشعر، دون

أن يُعاب عليه ذلك، أو يُعترَضَ عليه بحجّة لزوم اتّخاذ الحياديّة سبيلاً في رؤيته الشعريّة.

لطالما كان أدباؤنا وشعراؤنا متذوّقين للشعر ومستأنسين باللّغة، ومع ذلك لم يظهر ما يُسمّى بتاريخ الأدب الفارسيّ إلا في العصر الحديث؛ إذ تعود بواكير الكتابات في تاريخ الأدب الفارسي والفلسفة الإسلامية و... إلى أعمال المستشرِقين التي حذوَها باحثونا وعلماؤنا فيما بعد، وقد تعاملت المدرسة الوضعيّة مع ذلك التقليد باعتباره أمراً مفروضاً وضروريّاً مع ازدراء كلّ نسبةٍ وطريق آخر سواه.

ويتجلّى هذا الأمر بأوضح صورةٍ في حقل الدين والعلوم الدينيّة؛ إذ يمكن لشخصٍ ما أن يكون مؤرّخاً للأديان أو يمتلك معلوماتٍ واسعةً في أحكام دينٍ ما أو عدّة أديان، دونَ أن يعني ذلك اعتقاده بأيٍّ منها.

وكم من قادةٍ روحيّين لم تمنع مكانتهم كعلماء في الدين ومبلّغين لأحكامه، من مقاربة الدين وفقَ نظرةٍ موضوعيّةٍ بحتةٍ، لأنّ تلك الرؤية للدين لا تعدو أن تتعامل معه كمتعلَّقٍ (بفتح اللّام) لعلوم المستشرِقين، بينما تختصر نسبة الناس للدين بتلك النسبة التي تربط المستشرِقين بالثقافات والأديان الشرقيّة فحسب، في حالةٍ تقيّد حراك البشر ضمن ساحةٍ واحدةٍ فقط، للعلم الموضوعيّ وحدَه فيها الكلمة الفصل، في انعكاسٍ لفئةٍ مغلوبٍ على أمرها أمام الغرب، دون إضفاء صفة «الاستغراب» عليها، حتّى ولو كانت ملمّةً بالعلوم الحديثة.

إنّ كلّ ما ذكرنا آنفاً لمّا يرفع الغموض عن موضوع البحث بعدُ؛ إذ لم نتبيّن الفرق بين «الاستغراب» من جهة، والإحاطة بعلوم الغرب وثقافته من جهةٍ أخرى؛ الأمر الذي يدعونا لتسليط الضوء على أقسام العلم تخفيفاً لحالة الإبهام.

في الوهلة الأولى، يمكن تقسيم العلم قسمَين: أحدهما العلم الموضوعيّ الذي يحيط فيه العالِم بالمعلوم ويتصرّف به، والآخر العلم الذي لا يشرف فيه العالِم على المعلوم أو يتحكّم به، بالرغم من عدم انفصاله عنه.

كما ينقسم العلم الأوّل الموضوعيّ بدوره إلى قسمَين؛ أحدهما العلم بالأمور والأشياء التي تتّصل بالعالَم الموجود والمتجدّد، سواءً كانت تاريخيّةً أو ثقافيّةً

أو طبيعيّةً، والآخر العلم بالأمور ذات العلاقة بعالَمٍ متشتّتٍ، لم يبلغنا منه سوى مجموعة أخبارٍ وآثار، والذي يُعَدّ «الاستشراق» من سنخه؛ فلو كان من المقرَّر التعامل مع «الاستغراب» كـ «الاستشراق»، عندئذٍ يلزمنا انتظار نهاية العصر الغربيّ أو افتراض حالةٍ يكون العصر الغربيّ قد بلغ فيها نهاياته.

علينا الأخذ بعين الاعتبار فكرة إعراض المستشرِق عن الاهتمام بأيّ شيءٍ لا يزال ينبض بالحياة في الشرق، فقد قام المستشرِقون بدراساتٍ مهمّةٍ في مجالات العرفان والفلسفة والكلام والأدب والسياسة و...، لكن لم نعثر على باحثٍ مستشرِقٍ أنجز دراساتٍ في علم أصول الفقه، ويعود السبب في ذلك، برأيي، إلى صعوبة نسبة علم أصول الفقه إلى الماضي، للجوء الفقهاء إليه في استنباط الأحكام، دون أن يعني كلامنا اعتبار كلٍّ من الفلسفة والعرفان والكلام والأدب ميّتةً عفا عليها الزمن، وأنّه لم يبقَ من العلوم الحيّة سوى أصول الفقه، لأنّ كافّة العلوم والمعارف حيّة، ولكنّ المستشرِق ينسبها للماضي.

لا يخفى أنّ هناك فلسفةً وكلاماً وعرفاناً وأدباً في الغرب أيضاً، لكلٍ منها تاريخه الخاصّ، فإذا بادر شخصٌ غير غربيٍّ بالبحث في تاريخ آداب الغرب وفلسفته وكلامه، فلماذا لا نعتبره «مستغرِباً»؟

بعبارةٍ أخرى، إذا كان للمستشرِقين أن يُجروا أبحاثهم ودراساتهم في تاريخ الشعوب الشرقيّة وفلسفتها وآدابها وعلومها، حتّى يُعدّوا نتيجةَ ذلك في عِداد المستشرِقين، فلماذا لا يمكن لنا ـ نحن الذين أخذنا بعلوم الغرب، ونعتبر أنفسنا وغيرنا في حاجةٍ إليها ـ أن نُعَدَّ «مستغرِبين» من خلال القيام بدراساتٍ في علوم الغرب وآدابه؟.

إنّنا، بتناولنا تاريخ فلسفة الغرب وكلامه وآدابه، سنقوم بتجميل تاريخنا من خلال المعلومات التي نحصل عليها في هذه العمليّة، بينما يتّخذ المستشرق من ماضي الشرق مادّةً لتاريخه، مُضفياً على تاريخ الشرق وماضيه صبغةً غربيّةً.

كان «بيرجسون» يقول، في سياق حديثه عن المعرفة العلميّة والعقليّة، بأنّ العقل يُسكِّن الأشياء المتحرّكة والمتغيّرة ذاتيّاً؛ إذ كان يرى بأنّ العقل الذي تبلور في مرحلة تاريخ الغرب الحديث لا يميّز حقيقة الموجود الذي يُمثّل عين الحياة والنشاط

والسيرورة والصيرورة، بل يبحث عن صورة الأشياء الميّتة والجامدة.

إذا كان هذا الكلام منوطاً بقبول بعض مبادئ فلسفة «بيرجسون» وقواعدها، عندئذٍ يمكن تظهير صورة الموضوع بطريقةٍ أخرى؛ إذ عندما نظر إلى التاريخ وفق المنهجيّة الفيزيائيّة، فإنّ تاريخ البشر وماضيهم سيتبدّل إلى شيءٍ فيزيائيٍّ خاضعٍ لقوانين الفيزياء.

لقد كتب المستشرِقون تاريخ الشرق من موقع التسلّط والهيمنة والغلَبة؛ الأمر الذي يجعل من معرفتهم بالشرق مختلفةً كلّيّاً عن معرفتنا بالغرب، بل لا مجال للمقارنة بينهما، لأنّهم تمكّنوا من اتّخاذ الشرق موضوعاً لأبحاثهم ومعرفتهم، بينما لم تتعدَّ معرفتنا بالغرب شكلاً من أشكال المساهمة في تلك المعرفة؛ فالإحاطة بالعلم والتكنولوجيا الغربيّة يشكّل نوعاً من المشاركة في التاريخ الغربيّ، ولا ينبغي الخلط بين هذا النوع من المعرفة و»الاستغراب».

لقد أخذت الأمم الشرقيّة، منذ قرون عديدة، بعلوم الغرب وآدابه وفلسفته وتكنولوجيّته، دون أن يُعتَبَروا «مستغرِبين»، بل لم يتعامل أحدٌ مع منهجيّتهم وسلوكهم في هذا السبيل كنوعٍ من «الاستغراب».

بناءً على ذلك، هل يمكن اعتبار «الاستغراب» مفهوماً مستحيلاً يحول دونَ تأسيس فرعٍ بحثيٍّ تحت هذا العنوان؟

إنّ التمييز بين مصطلحَي «الاستغراب» و»الاستشراق»، يعيننا على استعراض شروط تحقّقه ـ أي «الاستغراب»ـ كما يلي:

1ـ ينبغي على من يتصدّون لدراسة «الاستغراب» تحاشي الشعور بالتبعيّة للغرب والدونيّة تجاهَهم، من خلال الحفاظ على استقلاليتهم وحريّتهم، أو تنمية حسّ التمايز بينهم والعالم الغربيّ كحدٍّ أدنى، رافضين التعامل مع الغرب كنموذجٍ للكمال المتوخّى، أو باعتباره المعلّم والموجّه، مكتفين بالنظر إليه كآخَرَ مختلف.

لقد نشأ الاستشراق في ظروفٍ كان الغرب يعتبر نفسه قمّة العالم والمهيمن عليه.

إنّ مقاربة معرفة الغرب وأدبه كغاية المعرفة والأدب الإنسانيَّين، أوالتعامل معهما

كانحراف عن مبادئ الأخلاق وأصول الدين، تحول دونَ إمكانيّة تبلور «الاستغراب»، لتحوّل الغرب في هذه الحالة إلى شيء بعيدٍ عن صورة الآخَر.

فلو ابتعدت الدراسات التي ظهرت في الآونة الأخيرة واتّسمت بالعبثيّة ـ حول وجود الغرب عن النزعات الأيديولوجيّة، لساهمت في تسليط الضوء على شروط إمكانيّة تحقّق مشروع «الاستغراب».

لقد صادفنا خلال بحثنا جهات تنكر أيّ ماهيّةٍ للغرب أو ذاتيّةٍ له، مدّعيةً أنّ ما بلغه الغرب من قدرةٍ ومكانةٍ ليس خاصّاً به، بل يمكن، وينبغي، للعالم كافّةً أن يصل إلى تلك المرحلة.

إن تبنّي هذا القول صحيح نسبيّاً من إحدى الجهات؛ بمعنى أن يتصوّر مدّعوه احتكار الغرب الجغرافيّ للعلم والتكنولوجيا، عندئذٍ يحقّ لهم القول بأنّ كافّة سكّان العالم يمكنهم أن يأخذوا بذلك العلم الجديد، وسلوك سبيل التنمية العلميّة والتكنولوجيّة، إلا أنّ محلّ النزاع ليس في القول بأنّ كلاًّ من العلم والتقنيّة الحديثة خاصّةٌ بمجموعةٍ من البشر، بل يكمن في أنّ تاريخاً معيّناً يحمل مبادئ خاصّةً قد تبلور في الغرب، وبسط جناحه على كافّة أرجاء العالم، محوّلاً تاريخ العالم إلى تاريخٍ عالَميٍّ واحدٍ، وفي مثل هذا التاريخ الواحد كيف يمكننا تمييز الآخر وتحديد الخصوصيّات؟

لا شكّ في أنّ من ينكرون وجود الغرب وكينونيّته سيتعاملون بالضرورة مع «الاستغراب» بلا مبالاة، وحتّى لو برّروا لأنفسهم التعامل مع هذا الموضوع، فإنّهم يحصرونه في نطاق معرفة الغرب، والاطّلاع على تاريخ الغربيّين وجغرافيّتهم وآدابهم وعلومهم.

أمّا أولئك الذين يقاربون الغرب تاريخاً عالميّاً، ذا ماهيّةٍ ومزايا معيّنةٍ، فإنّهم يُجارون تلك الفئة من الغربيّين الذين يتساءلون عن بدايات الغرب ومآلاته، ويسبرون حقيقة تاريخ الغرب في سبيل معرفته؛ فهم، بمعنىً ما، يتقبّلون فكرة إمكانيّة تحقّق «الاستغراب» لا بسنخه الاستشراقيّ؛ فلا يتّخذ المستغرِب من الغرب موضوعاً لبحثه، بل يستوعب تاريخه في ضوء ماهيّته، التي يبحث عنها ماهية في ضوء تاريخه.

يمثّل هذا النوع من فهم تاريخ الغرب وماهيّته نوعاً من المعرفة الظاهراتيّة، التي تستلزم الاحتكاك بعالم الغرب وفهمه من الناحية التجريبيّة.

2 ـ يستلزم إطلاق مشروع «الاستغراب» استيعاب التاريخ الغربيّ بشكلٍ عامٍّ، والذي ينحصر سبيل بلوغه في سبر فلسفته، ويتمظهر في تقنيّته، ما يستدعي الإحاطة بكلَيهما (الفلسفة والتقنية الحديثتَين)؛ إذ لم يعُد كافياً في هذه العمليّة مجرّد دراسة تلك الفلسفة في الجامعات وتأليف الكتب حول تاريخها وترجمتها وطبعها ونشرها وجمع المعلومات عن آخر الآراء والأفكار الفلسفيّة هناك، بل ينبغي التأمّل فيها من خلال وعي النسبة بينها وبين العالم الحديث، لا سيّما عبرَ التفكير في نهاية الفلسفة الغربيّة وأحوال ما بعد الحداثة.

لا يولد «الاستغراب» بكتابة مقالةٍ حول الثورة الفرنسيّة، أو ترجمة عملٍ أدبيٍّ أو فلسفيٍّ، لأنّ الشرط الأساس لتحقّقه يتمثّل في القدرة على التغلغل في فكر الغرب وفنّه وتاريخه وترسيخ الأقدام فيها.

إن كتابة مقالةٍ تناقش فلسفة فيلسوفٍ وشعر شاعرٍ من خلال جمع معلوماتٍ من هنا وهناك، تجسّد في أحسن الحالاتٍ اتباعاً لمنهجٍ ودراسةٍ جديدة، إلا أن يتمكّن الباحث من إعادة قراءة الموضوع وتحديد موقعه في سياقه التاريخي؛ بمعنى أن ينظر إليه من موقع المشرِف في إطلالةٍ بانوراميّةٍ.

قد نكتب مئات المقالات حول «سوفوكليس» و«أفلاطون» و«فيرجل» و«بوئيسيوس» و«سانت أوغستين» و«توماس مور» و«هيغل» و«غوته» و«نيتشه» و... إلا أنّ ذلك كلّه قد لا يكون كافياً لإضفاء صفة «الاستغراب» عليها؛ لأنّ أقصى ما يمكن أن تعكسه تلك المقالات إثبات شغفنا بكبار شعراء الغرب وأدبائه وفلاسفته وعلمائه، بينما «المستغرِب» الحقيقيّ هو ذلك الشخص القادر على إدخالهم في منظومتنا الفكريّة.

قد يقال: ألم يكن «نيكلسون» مهتمّاً ولهان بالمولويّ؟ ألم يصرف «ماسينيون» ردحاً من عمره في البحث حول أحوال «الحلّاج» وآثاره؟

إنّ إطلاق «ماسينيون» عنوان «محنة الحلّاج» على كتابه أكبر دليلٍ على تعلّقه بسيرة «الحلّاج».

لسنا في حاجةٍ لسرد الأمثلة حتّى نثبت ولع كبار المستشرِقين بالأعمال التي

أنجزوها؛ فقد كان بعضهم عاشقاً للشرق والشرقيّين، دونَ أن ينسوا ما يربطهم بالتاريخ الغربيّ، بل إنّ كثيراً منهم صرّحوا أو لوّحوا بإيمانهم بوحدة التاريخ، وما جرى في الماضي سواءً في الشرق أو أيّ مكانٍ آخر على الأرض لم يكن سوى مقدّمةٍ للتاريخ الغربيّ.

3 ـ مشروع «الاستغراب» رهنٌ بمعرفة منشأ ومعنى كلٍّ من العلم الحديث والثقافة الحديثة والحقوق الحديثة والسياسة الحديثة، وطالما أطلقنا أحكامنا على العلم والسياسة و... بناءً على المشهور السائد من الآراء فلا يمكننا أن نكون «مستغرِبين»؛ فلا نتوقّع من مؤيّدي الديمقراطيّة الاشتراكيّين، والفاشيّين، والنازيّين، و... أن ينتموا إلى تلك الفئة.

طبعاً، ليس على «المستغرِب» أن يكون معارضاً لتلك النزعات جميعاً، بل عليه أن يكون متحرّراً منها، ولا تخلو تلك النزعة للاستقلاليّة من صعوبة. مع ذلك، فإنّ تعسّر التحرّر من تقاليد الغرب الظاهريّة من سياسةٍ وحقوقٍ وغيرها، لا يُقارَن بمشقّة التحرّر من هيمنة تقنيّة الغرب وفلسفته.

4ـ مع ذلك كلّه، فقد توافرت في الغرب ظروفٌ يمكن في ضوئها تصوّر إيجاد مجالٍ لبروز «الاستغراب»؛ إذ لم يعد مشروع «الاستغراب» اليوم نوعاً من الترف الذي لا لزوم له، نتيجةَ ظهور أشخاصٍ يدّعون بأنّ الحداثة قد وصلت إلى مرحلةٍ من الجمود والتوسّع الصوريّ والرسميّ، الأمر الذي قد يرسّخ في أذهاننا فكرة توقّف التجدّد وجموده.

في المقابل، يمتاز الفكر «ما بعد الحداثويّ» بالرفض للتعامل مع كل جديد، ما يمهّد الأرضيّة للعودة إلى الشرق واقتباس كلمات مفكّريه ومرشدي الفكر الروحيّ والمعنويّ لإضاءة طريق المستقبل.

5 ـ ليس «الاستغراب» ردّة فعلٍ على «الاستشراق»؛ فلا يمكن لـ«المستغرِب». ولا ينبغي له تطبيق المنهجيّة الاستشراقيّة في معرفة الغرب، لأنّ استخدامها في الغرب شاقّ للغاية، لن يُفضي إلى شيءٍ سوى تقديم تقريرٍ ناقصٍ عن موضوع الدراسة، كما حدث قبل مئتَي عام في إيران، حين ظهرت مجموعة من الأشخاص الذين

خاضوا تجربة كتابة تقارير حول سياسة بريطانيا وبعض الدول الأوربّيّة.

إنّ سبر «الاستغراب» ودراسته في حاجةٍ إلى القدرة على كتابة مقالةٍ بحثيّةٍ أو تأليف كتابٍ تحقيقيٍّ حول السياسة والأدب والفنّ والثقافة والاقتصاد والفلسفة في الغرب، ما يؤكّد أهمّيّة ترجمة كافّة الأعمال الفلسفيّة والأدبيّة والسياسيّة والتاريخيّة الغربيّة المهمّة من ناحية، ويفرض على اللّغة أن تتمتّع بالمقدرة والحيوية اللاّزمتَين تمهيداً لخلق هذا التحوّل التاريخيّ الكبير.

لا يعني «الاستغراب» الاكتفاء بمعرفة أمورٍ في التاريخ والجغرافية والأدب والفلسفة الغربيّة؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لما احتجنا للتفكير في إيجاد فرعٍ علميٍّ باسم «الاستغراب».

إنّ أطفالنا في المرحلتَين الابتدائيّة والإعداديّة يقرؤون تاريخ وجغرافية أوروبّا وأمريكا، ويطالعون القصص الغربيّة ويطّلعون على سِيَرَ الشخصيّات الغربيّة البارزة. فضلاً عن مطالعة قرّائنا ترجمات الكتب الأجنبيّة، ناهيك عن أنّ كثيراً من الأفلام والبرامج التلفزيونيّة التي نشاهدها هي من نتاج الغرب، كما أنّ ما نتعلّمه في مدارسنا عن الغرب وما ينعكس في وسائل تواصلنا الاجتماعيّة عنه، لا تمكن مقارنته بما يعرضه الغربيّون أنفسهم عن الشرق في كتبهم وإذاعاتهم وتلفزيوناتهم.

مع ذلك كلّه، فإنّ للغربيّين «مستشرقيهم» و«استشراقهم»، بينما لا نطلق اسم «المستغرِب» على علمائنا المُلِمّين بأوضاع الغرب وأحوالهم؛ إذ على سبيل المثال، لم نطلق صفة «المستغرِب» على كلٍّ من «عبد اللطيف شوشتريّ» و«اعتصام الدين» و«أبي طالب الأصفهانيّ» و«آقا أحمد الكرمنشاهيّ»، مع أنّهم خاضوا غمار تجربة تقديم توصيف النظام السياسيّ في الغرب، وقاربوا سلوك الأوربيّين السياسيّ في مناطق أخرى من العالم.

من غير المقبول الادّعاء بأنّ المستشرِق يتناول دراسة الشرق باعتباره تاريخاً مضى، بينما لا يمكن اعتبار الغرب موضوعاً لـ«الاستغراب» لأنّه لم يلتحق بالماضي بعد؛ حيث يوجد اليوم مستشرِقون يدرسون الأوضاع الجارية في كلٍّ من إيران والصين والهند ودولٍ إسلاميّةٍ وشرقيّةٍ أخرى بصورة عامّة.

يمثّل المستشرِقون بشكل عامٍّ انعكاساً لمظاهر الثقافة الغربيّة، فإنّ هناك مجموعةً

منهم تنتمي للمرحلة النهائية والأخيرة من الاستشراق، ويمتاز أعضاؤها بالاهتمام بالأوضاع المعاصِرة ويميلون غالباً إلى الاهتمام بالسياسة أكثر، وينشغلون بالتفكير في خلق تحوّلٍ سياسيٍّ في الدول غير الغربيّة وتنتابهم حالات القلق من ظهور سياساتٍ مخالفةٍ للغرب فيها.

فإذا كان مسموحاً للاستشراق أن يتناول الأوضاع الجارية وعدم الاكتفاء بدراسة الماضي، فلماذا لا يمكن تناول الاستغراب للأوضاع الجارية في الغرب؟

لا يخفى أنّ للغرب ماضياً يمكن دراسته، ولكنّ معرفته العميقة تحتاج إلى شروطٍ منها، لزوم سبر ماهيّة الغرب، أو تقبّل ادّعائه، كحدٍّ أدنى، بضرورة التعامل معه ككيانٍ ذي عنوانٍ تاريخيٍّ مميّزٍ يختلف عن التواريخ الأخرى ويفرض تأثيره على العالم كلّه.

في المقابل، لا يحتاج سكّان العالم الغربيّ إلى «الاستغراب»، ما يفرض على من يسعى الى إطلاق ذلك المشروع أن يكون من خارج ذلك العالم، علماً أنّ الخروج من هذا النطاق في عصرنا الحاضر أمرٌ شاقٌّ للغاية؛ إذ كيف يمكن تصوّر اتّخاذ الغرب موضوعاً للبحث، طالما لم يتحرّر كلٌّ من الرؤية والفكر والرأي والعقل والقلب والروح من قيوده؟

لقد علّم الغرب البشر، طوالَ 400 عام، كيفيّة النظر إلى الموجودات وانتخاب الطريق ومآله، متقمّصاً خلالها دور دليل عملٍ وعلمٍ، أو مدّعياً الهداية والقيادة على الأقلّ، معتبراً نفسه تجسيداً للعلم والعقل معاً، فكيف يمكن التفكير بإنزاله من سدّة العلم والسلطة بتلك البساطة، وتحديده في إطار حدودنا المعرفية؟

لقد حدّد الغرب بنفسه حدود الإدراك والمعرفة، ولا يمكن لمن يتواجد في إطار تلك الحدود تصوّر ما وراءها!

لا يمكن لمشروع «الاستغراب» أن يتحقّق إلا بالتحرّر من الغرب عبرَ التحرّر التاريخيّ من عالَمه والخروج منه؛ فلا يمكن اعتبار مجرّد المعارضة السياسيّة أو النقاش والجدل في المواضيع الثقافيّة والفلسفيّة دليلاً على التحرّر من الغرب، لأنّ كثيراً من سكّان الغرب، بل حتى بعض حراكات ذلك العالَم حاليّاً، تخالف بعض تلك السياسات، وتعكس آراءً اجتماعيّةً وفلسفيّةً خاصّةً بها.

إنّ التحرّر من الغرب لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال خلق حالة من الثورة في رؤية الناس ووجودهم، وهذا لا يتمّ إلا من خلال إدراك ماهيّة الغرب، واستيعاب أصوله ومبادئه، الأمر الذي لا يخلو من قدرٍ من الألم والمشقّة يعادل ما تحمله تلك الثورة معها من صعوبات، ولا يمكن بلوغها بمجرّد البحث والدراسة.

قد يبادر البعض لتبرير بعض الفلسفات الغربيّة ورفض أخرى وفقَ معايير يعتبرونها من المشهورات والمقبولات؛ علماً أنّ تلك المقاربات تسدّ الطريق أمام معرفة الغرب محوّلةً العلم إلى حجابٍ مانعٍ، يصيبنا بحالةٍ يكون فيه العلم أشدَّ علينا من الجهل.

في الظروف الحاليّة، إن الفلسفة «ما بعد الحداثوية» هي الفلسفة الوحيدة التي يمكن لها، بشكلٍ أو بآخر، أن تشكّل سبيلاً لمعرفة الغرب، والتي تتميّز بإخضاع كافّة مبادئ الغرب ومرتكزاته للتشكيك والتساؤل بعيداً عن الجدل لإثبات قضيّةٍ أو نفيها، ما يمهّد الطريق لخلق بدايات التحرّر من غلَبَة الغرب وهيمنته، كمنطلَقٍ لمعرفته بحقٍّ؛ إذ يتّصف الفكر «ما بعد الحداثويّ» بالطريقيّة لا الموضوعيّة، الأمر الذي يجعل من تأييده أو معارضته مؤشّراً على سوء الفهم، وإنّنا بحاجةٍ إلى معرفة الغرب لأنّ فتح طريق المستقبل يتوقّف على استيعاب وضع البشر بصبغته الغربيّة في العصر الحاضر.

الاستغراب القسري

في جدل التثاقف بين المركز والهوامش

نجلاء مكاوي [*]

ارتبط الجدل حول الثقافة، حركة ومفهومًا وبنية، بطبيعة العلاقات بين الغرب، والمجتمعات غير الغربية «التابعة» له. لكن استمرار هذا الجدل وتطوره، سيبدأ مع محاكمة النموذج الثقافي الغربي، ومآلات فرضه قسرًا على المجتمعات التي اعتبرتها الرؤية والتصور الأوروبي «هوامش» في مقابل مركزية الغرب وثقافته.

هذه الدراسة تسعى إلى مقاربة دور الثقافة والجدل حولها من خلال تناول موقعيتها في الاستراتيجية الأوروبية لتقسيم العالم، وهي الاستراتيجية التي تندرج في سياق نظرة فوقية «تشرعن» سيطرة أوروبا على مجتمعات، روّج الخطاب الغربي لفكرة ان الثقافة هي أهم أسباب تخلفها ودونيتها. كذلك ستعرض الدراسة الى سياق المواجهة الثقافية، وارتداداته على المجتمعات التابعة وثقافاتها المحلية، سواء في حقبة الاستعمار الأوروبي، أو الهيمنة الأميركية على النظام العالمي، وتحديدًا في المجتمعات العربية والإسلامية.

«**المحرر**»

استخدمت الثقافة الأوروبية عدة استراتيجيات، وهي تؤطر فكريًّا ما اعتقدته تفوقًا أوروبيًّا على كافة الحضارات والثقافات، تضمنت التنظير لتلك الرؤية، وصياغة الخطاب الذي يبرر السيطرة الأوروبية على الثقافات الأخرى، من خلال تعميم القيم والممارسات الأوروبية على «الآخر» الذي اعتُبر وصُوِّر ذا قيم وثقافة أدنى، ويستوجب تقدمه الدوران في الفلك الثقافي الغربي.

*ـ أستاذة جامعيّة وباحثة في الفكر السياسي الحديث ـ جمهورية مصر العربية.

وضعت النظرة للعالم في الوعي والثقافة الأوروبية أسس مفهوم المركزية الغربية، وما استتبعها من تجليات ثقافية، فوفقا للتصور الأوروبي المبني على نظرة ثنائية للعالم «برابرة ومتحضرون» فإن الغرب هو منتج القيم الإنسانية، والمحدد الوحيد لمسار انتقال أي ثقافة من البربرية إلى المدنية، وهي كل الثقافات غير الغربية، وواضع معايير التقدم والتخلف.

وقد ظهر مفهوم الغرب، تمخضًا عن الحقبة الطويلة التي يصطلح عليها بالعصر الوسيط، التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل هوية أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر المفهوم بأبعاده الدلالية الأولية، التي تمثلت في تثبيت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية علي أنها ركائز أساسية تشكل هويته. وأدت هذه العملية إلي ولادة مفهوم المركزية الغربية، الذي تتجلى إشكاليته في أنه يؤسس وجهة نظر حول الغرب بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذورًا خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعًا أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها. فيما تقصد المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربيًّا، دافعًا به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح الغرب مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدد فيه، وحقلاً يجهزه بما يحتاج إليه[1].

ساعدت عوامل عدة، على تدشين وتثبيت الهوية الغربية الحديثة، ووضوح وتجلي مفهوم التمركز، فبجانب الثورة الفكرية والعلمية، وحلول العلمية العقلية محل الرسالة الدينية، ما كرس لتمركز «الأنا» عند الغرب، الذي صار رمزاً للتحضر، بينما العالم الآخر هو رمز للتوحش والهمجية، بعد أن نابت ثنائية حيوية أوروبا / خمول العالم عن ثنائية الإيمان/الكفر التقليدية، أو ثنائية التمدن/التوحش، فإن بداية الإعلان عن الزمن الأوروبي، وتشكيل هوية محددة إعمالاً للمركزية الغربية جاءت مع الكشوف الجغرافية الكبرى، وعبور كولمبوس للمحيط الأطلسي عام 1492،حيث أقصيت أمريكا وتاريخها القديم، وطمست معالمها ابتداءً من تحديد تسمية تحتفي بالاتباعية للذات الغربية، هذه التسمية التي حاولت ممارسة الإقصاء بإخفاء هويتها الحقيقية وإخماد وطمس أصلها،

[1] ـ السيد ياسين، المركزية الغربية وتجلياتها المعاصرة، أوراق ثقافية، الأهرام.
http://www.ahram.org.eg/Archive/200116/8//WRIT3.HTM.

فكان الإعلان عن هوية أوروبا الغربية وذاتها بقتل الآخر واستبعاده[1]. واستمرت الآثار السياسية والثقافية لهذه الحملة كامنة في صميم الثقافة الغربية، ولعل أبرز تجلياتها نظرة الغرب الاستعلائية إلي نفسه، والتي ترافقها النظرة الدونية للثقافات والشعوب غير الغربية، وقيمها، وثقافتها، والشعور بالتفوق لدى الذات الغربية. هذه النظرة التي تجلى تطورها في كونها أضحت مبررًا عنصريًّا بواجهة أخلاقية لتوسعات أوروبا الاستعمارية في بلاد من اعتبرتهم هوامش، مروجة خطاب المنوط بإخراجهم من الظلام والجهل وإلحاقهم بركب الحضارة، وإن كان باستخدام القوة، بكافة تمثلاتها.

ثمة منظومات فكرية صاغت أسس فكرة التمركز الأوروبي، وأصّلت له، من أجل صناعة صورة تشرعن للغربي إقصاءَه للآخر وتهميشه، وتجلت في نظريات أصلت للحضارة الأوروبية بادعاء النقاء، وعدم تأثرها بأيّ حضارة أخرى غير غربية، وانعدام القيمة والتأثير المطلق للحضارات الأخرى، وقد أشار الأنثروبولوجي الفرنسي، جيرار ليكريلك، إلى دور «النظريات التطورية» في رسم صورة عن حضارات متفرقة ومتأخرة تتقدمها أوروبا وتشكل نموذجاً يمكن تتبع خطاه، فقد كان بناء تلك النظريات أحد الطرق التي حاولت أوروبا بواسطتها أن تفهم التنوع الثقافي في العالم، الذي اعترفت به، إبان التوسع الاستعماري. ففي إطار مقاربة كهذه يمكن ترتيب المجموعات البشرية تبعًا لخط زمني طويل يمثل في الوقت نفسه سلمًا للتقدم، بحيث يظهر هذا الخط الإنسان وقد انتقل من حالة التوحش إلى البربرية، ثم إلى المرحلة المتحضرة. وإذا قدر لكل المجتمعات أن تتقدم تبعًا لهذا الخط، فإن بعضها كان أكثر «تقدما» من البعض الآخر، بعضها يقود السباق، وبعضها الآخر يشكل جزءًا من المتبارين، وثمة بعض ثالث يسير في ذيل المتبارين. وهنا، تحتل أوروبا وبشكل طبيعي، كليًّا، موقعًا يجعلها رأس الحضارة (إنها الحضارة بامتياز) أما «الحضارات الأخرى» (الإسلام، الهند، الصين) فقد كانت أكثر «تأخرا». وفي النهاية فإننا نصادف مجتمعات متوحشة أو «بدائية» لا حق لها بأن يطلق عليها صفة «المتحضرة»، وتاليًا فإنه لابد لها أن تكتفي بموقع صاحبة «ثقافات»[2].

الزعم الأوروبي بإمكانية تصنيف المجتمعات الإنسانية، والحضارات والثقافات الأخرى، تبعًا لتقدمها على سلم التقدم الثقافي والاجتماعي، الممثل في الحضارة

---

[1] ـ غزلان هاشمي، التحيز الأيديولوجي في التمثيلات الخطابية الغربية، مركز أسبار للدراسات والبحوث والإعلام، نوفمبر http://www.dalilalkitab.net/?id=401.

[2] ـ جيرار ليكريلك، العولمة الثقافية .. الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004. ص 33

والحداثة الأوروبية، استند إلى مبادئ العقلانية والعلمانية، التي رسختها فلسفة الأنوار التي انطلقت في أوروبا في القرن الثامن عشر، ومثَّلت مرجعًا تأسيسيًّا للفكر الغربي الحديث، وشكلت منعطفًا تاريخيًّا تحكم في مجمل الإنتاج المعرفي الغربي والعالمي، حيث أحدثت قطيعةً معرفيةً مع النسق المعرفي الذي كان سائدًا غربًا، كانت ضروريَّةً للخروج من أفق التخلف والدخول في مسالك النهضة، فعملت على تعميم نموذجها باعتباره نموذجًا كونيًّا يصلح في كل زمان ومكان؛ وتشكلت مركزية غربية عنصرية تمثلت باحتقار الثقافات والشعوب الأخرى، وخصوصًا الشرقيّة منها، وبدت الممارسة الاستعمارية أكثر وضوحًا مما كانت تتخفى خلفه من المثل العليا للأنوار، فانقلب العقل إلى اللاعقل، و العدل والمساواة إلى الاستبداد، وزحفت أوروبا إلى العالم لفرض هيمنتها وسيطرتها بذرائع تحرير العالم وتمدينه، وفق أيديولوجيا الاستعمار[1].

الاستعلاء المعرفي

هنا تفترض النظرية التطورية أن الاختلافات بين الثقافات (أو بين الحضارات) هي اختلافات ناجمة، أساسًا، عن الموقف المتقدم نسبيًّا على طريق التقدم التقني الوحيد. إنه طريق واحد لا يمكن تحاشيه، فكانت عبارة «الخط الوحيد» عبارة تقرن بهذه المقاربة في أغلب الأحيان. حيث تقوم أوروبا بقيادة مباراة الحضارات، وفي إثرها يسير صف من الثقافات الصغيرة البدائية المعزولة والقديمة، والتي أصيبت بالتأخر التقني، وبالتالي الثقافي. فانعزال الحضارات الواحدة عن الأخرى، وهذا ما كان قاعدة طيلة التاريخ، قد آل إلى الانتهاء مع تشكل السوق العالمية، وتوسع الحضارة الحديثة، المولودة في أوروبا بشكل كوني. أما الحضارات الكبرى الأخرى سيكون بوسعها لاحقًا أن تتكيف مع الخطوط الكبرى لهذه الأخيرة. فيما يتهدد الفناء الحضارات الأخرى، خاصة لجهة خصوصيتها الثقافية (الدينية بوجه خاص)، ولجهة التأقلم مع الوضع التقني، أي أن الدخول في العالم الحديث ـ أو في الحضارة كما كان يقال ـ يمر باكتساب الشكل الثقافي الوحيد، وبامتلاك العلم والتقنية[2].

على ذلك، فالنمط الغربي هو الوحيد المتعين محاكاته لتطور المجتمعات، التي

[1] ـ حسن أبو هنية، "روح الأنوار" كأيديولوجيا استعمار والإصلاحيّة الإسلاميّة، التقرير.
http://altagreer.com :2014/11/22
[2]ـ جيرار ليكريلك، مرجع سبق ذكره، ص 34.

اعتبرتهـا أوروبـا تحمـل عنـاصر الثبـات، ولا تسـمح خصوصيتهـا بالتقـدم، بينـما الثقافـة الأوروبيـة الحديثـة تمتلـك عنـاصر التطـور المسـتمر، لذلـك كان مـن الـضروري أن يقسـم العـالم إلى مركـز وهوامـش، مركـز غـربي مـن حقـه التمـدد والسـيطرة لفـرض نمطـه، وهوامـش تحتـاج إلى التغيير والتحديـث، بينـما كانـت تلـك ذريعـة للاسـتجابة إلى التحـولات المرتبطـة بالرأسـمالية، وتلبيـة حاجـات الغـرب الاقتصاديـة، عـبر الانطـلاق بتوسـيع مجالـه الاقتصـادي خـارج نطـاق القـارة الأوروبيـة، في ذلـك الجـزء مـن العـالم الـذي اعتـبر مجـالاً مُسـتحقًّا للتمـدد.

تجلـت الأهـداف المرتبطـة بقاعـدة النظـام الرأسـمالي، التـي تحمـل طابعـه، والتـي وقفـت وراء تقسـيم العـالم إلى مركـز وهوامـش، وعمـل خطـاب التمركـز الغـربي عـلى إخفائهـا، في مسـار عمليـة التحديـث المدعـاة مـن قِبـل الغـرب للـدول التـي اسـتعمرها، واعتـبر أنهـا بمـا تحملـه مـن خصوصيـة سـبُبُ في عـدم الاسـتجابة للحداثـة، كمـشروع فلسـفي وتجربـة تاريخيـة، فصُنفـت مجتمعاتهـا بأنهـا «ممانعـة» للتحديـث، ومنهـا المجتمعـات العربيـة والإسـلامية، حيـث اتضـح أن تحديـث العـالم ليـس هدفًـا غربيًّـا، بقـدر مـا كان هدفًـا خطابيًّـا لنزعـة التمركـز الغـربي حـول الـذات، وفي القلـب منهـا نسـق الفكـر الكولونيـالي. فـما سـعى الغـرب إلى تصديـره للمجتمعـات الأخـرى إنمـا هـو أشـكال الحداثـة الملونـة، كي تصبـح هوامـش فعالـة، تعمـل كأسـواق مفتوحـة لسـلعه مـن دون إنتـاج، وجمهـور مسـتهلك لإعلامـه مـن دون ثقافـة. ومـن تلـك الفجـوة بـين حاجـة الغـرب إلى تحديـث هوامـش المجتمعـات الأخـرى، وخوفـه العميـق مـن حداثـة متونهـا، ولـدت الإشـكالية التـي صـارت مألوفـة عـن ازدواجيـة المعايـير داخـل مشروعـه الحضـاري، فحكـم بعـض المعايـير مسـارات تطـوره الـذاتي، وتحكمـت نقائضهـا بمسـارات تمـدده الخارجـي؛ حيـث احتـل الغـرب بـلادًا ووظـف أصحابهـا، في خدمـة مشـاريعه، فظـل البنـاء الفلسـفي المعتمـد لمشروعـه الحضـاري عاجـزاً عـن حمـل مـشروع كـوني حقيقـي[1].

تمثلـت تناقضـات أطروحـة التمركـز الثقـافي الغـربي، في رفـض أوروبـا التنـوع البـشري الثقـافي، وادعائهـا امتـلاك الحقيقـة، موجهـة بنـزوع إمبريـالي، مسـتند إلى أيديولوجيـا التقـدم والعقـل والحريـة، أسـهم في تبلـور تناقضاتهـا وأوجههـا المتعـددة، وفي تطبيـق نظريـات العلـوم الإنسـانية الحديثـة عـلى الآخـر، هـذا التطبيـق الـذي عـبرّ بوضـوح تـام عـن النزعـة الاسـتعلائية

[1] ـ صلاح سالم، العلاقات المصرية ـ الأميركية أسيرة الدين السياسي والمركزية الغربية، الحياة، لندن، 2015/3/2.

لمرجعياته الفكرية، التي يجعلها الأوروبيون في المقدمة دائماً. وفي هذا السياق تعرض الباحث إدريس هاني في دراسته حول « نقد الإنتروبولوجيا والتمركز الأوروبي ـ حالة إفريقيا» إلى اصطدام هذه النظرة الغربية للذات بحقيقة مرّة تمثلت بالنموذج الأفريقي، في إطار المعطيات الأنتروبولوجية التي أُريد لها أن تُسخر في خدمة التمركز الأوروبي، لكنها انقلبت ضده، حيث غابت المصاديق الأنتروبولوجية في المجتمعات المدروسة، ومن ضمنها المجتمع الأفريقي. هذا المجتمع الذي يمتلك خصوصية الذوق وخصوصية الاتجاه، وبدلاً من أن تلتفت الأنتروبولوجيا إلى التراث الأفريقي، الذي يعبّر عن الهموم والأفراح المشتركة بين الشعب الإفريقي وبين المجتمعات البشرية، راحت تؤكد على تفسيرات التجلي البدائي في العقل الإفريقي وانغلاقه، من خلال دراسة بعض المظاهر الأسطورية في هذا المجتمع[1].

تبينَّ التركيب المتناقض للمشروع الثقافي الغربي، بالرغم من صنع أوروبا لنفسها أقنعة مكنتها من ممارسة الأدوار المتناقضة، ومع إعادة منظريها كتابة تاريخ الإنسانية انطلاقاً من طموحاتهم المتمثلة في مزيد من السيطرة على العالم، في صلب المشروع نفسه، وأطروحة التمركز الأوروبي، الذي وظف في الحرب الأيديولوجية الرامية إلى تعميم التفوق الغربي في مختلف أصعدة الحياة. هذه الأطروحة اقتضى بناؤها الخلط بين معطيات تنتمي إلى مجالات معرفية، وأخرى ترتبط بالتوظيف الايديولوجي الرامي إلى إنجاز مهام سياسية وأيديولوجية محددة، وهنا إشارة إلى السوسيولوجيا الاستعمارية والأبحاث اللغوية، وأنثروبولوجيا الإثنيات، وغير ذلك من المجالات المعرفية التي تم فيها توظيف الآلية الأيديولوجية المتمركزة على الذات الغربية، كذات فاعلة في التاريخ، بهدف ضمان استمرار فاعليتها بأكثر من وسيلة، ثم حماية مكتسباتها ومصالحها في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والايديولوجية[2].

هذه التناقضات التي تكشفت، مع تطور مشروع الحداثة، وتجلي ازدواجية المعايير في الأدوار التي مارستها الحضارة الغربية، بجانب المقاومة التي أبدتها الشعوب غير الأوربية، أطلقت النقاش حول نقد المركزية المعرفية الغربية، فالنزعة التحررية التي

[1]ـ إديس هاني، العرب والغرب.. أية علاقة.. أي رهان؟ عرض: عبد الرحمن الوائلي، مجلة الكلمة، العدد 23، ربيع 1999
http://www.kalema.net/v1/?rpt=388&art

[2]ـ كمال عبد اللطيف، نقد المركزية الثقافية الغربية، العربي، الكويت، عدد 439، 1 يونيو 1995:
http://www.arabphilosophers.com

صاحبت عمليات مواجهة الاستعمار الأوروبي في إفريقيا وآسيا، أبرزت عاملاً آخر ساهم في إضفاء النسبية على ايديولوجيا التمركز الثقافي الغربي. يتعلق الأمر بالخصوصيات الثقافية والتاريخية للأمم والشعوب غير الأوروبية، فلم تعد الأحكام المعرفية العامة التي بلورها الفكر الغربي وبلورتها العلوم الإنسانية في لحظات تشكلها، وتشكل نماذجها المعرفية والأبستمولوجية أحكاماً عامة ومطلقة، بل تم إضفاء كثير من النسبية عليها. فلا يمكن للمعارف السوسيولوجية والسيكولوجية أن تصبح كونية وعامة، إلا بإدخال عناصر المتغيرات التي تنتمي إلى مجالات خارج محيط المركز الغربي[1].

على المستوى الخطابي، أي العناصر المكونة للخطاب وآليات تطبيقاته، فقد قُدمت تشخيصات للآخر الغربي، وقراءة لخطابه الكولونيالي، وكان من أهم من اشتغل في هذا المجال فرانز فانون، وهومي بابا، وقد وصف الأخير خطابات المستعمِر بأنها تتميز بتمثيلاتها الساحقة، وتصير إنشاءً متخيلاً يقدِّم سرداً يقتنع بأنه ممثل للسكان التابعين. وكما وصفه بابا فالخطاب الكولونيالي هو جهاز يعمل على الاعتراف بالاختلافات العرقية والثقافية والتاريخية، وإنكارها، ووظيفته الاستراتيجية الغالبة هي خلق فضاء للشعوب التابعة، بإنتاج معارف تمارس من خلال المراقبة، ساعيًا إلى إقرار استراتيجية عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر، التي تكوّن نمطية مقولته، لكنها تقدم تقويماً متناقضاً. فالقراءات المنمَّطة التي اتخذت شكلاً مُقولباً وشبه ثابت، لكن بصورة مختلطة ومجزَّأة، عن تنوعات في التوصيف الذي ألصقه الآخر بالسكان الأصليين بواسطة سردياته، فهم أنماطٌ دونية تستأهل التوجيه، وقبولها يرتبط بقابليتها للمعرفة، ووضعيتها التابعة، فجعل الأسود متوحشاً ومن أكلة لحوم البشر، لكنه أكثر خنوعاً. فالكائن الأسود هو تجسيد للجنسانية الهائجة، ومع ذلك فهو بريء كالطفل، إنه صوفي وبدائي وساذج، ومع ذلك، إنه الأكثر دنيوية[2].

لا يقر الخطاب الاستعماري بالمساواة، ولا يؤمن بالشراكة الإنسانية في القيم العامة، وتقوم فرضيته على ثنائية ضدية، كما يذهب الباحث العراقي، عبد الله إبراهيم، فالمستعمِر ممثل الخير وسمو المقام والرفعة الأخلاقية والتقدم، أما المستعمَر فمستودع

[1] ـ نفسه.
[2] ـ ناجح المعموري، هومي بابا .. والنقد ما بعد الكولونيالي، الاتحاد، 2007/12/15:
http://www.alittihad.ae/details.php?id=159194&y=2007

للشر والانحطاط والدونية والتخلف، ولا سبيل الى لقاء بينهما إلا حينما يدرج المستعمَر كتابعٍ للمستعمِر، فربما جرى تعديل وضعه، لكنه لن يكتسب السوية البشرية الطبيعية، فيكونُ بذلك مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيده، لكنه لن يتبوأ رتبة السيادة، فعبوديته تبقى هي المانحة لقيمته. وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعمارية، حيث تكون التبعية علامة امتثال بها تتحدد قيمة التابع[1].

جدلية التابع والمتبوع

لقد أراد الخطاب الاستعماري تملك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنما حجزه في رتبة التابع، فمارس بذلك نوعًا من الرغبة في التملك، وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماري على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوة المعززة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تفوق الطبائع والثقافات؛ فروج لمعرفة خدمت المصالح الاستعمارية، وسعى إلى تثبيت صورة راكدة للمجتمعات المستعمَرة، فكان بذلك جزءًا من وسائل السيطرة عليها، لأنه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب المستعمِرة. وانشق مضمونه إلى شقين: ظاهر ادعى الموضوعية، وقام بتحليل الأبنية الثقافية والاقتصادية والدينية لتلك المجتمعات، بمناهج وصفية لا تنقصها الدقة العلمية، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمر روج لفكرة التبعية، ومؤداها ألا سبيل لبعث الحراك في ركود المجتمعات الأصلية، إلا باستعارة التجربة الغربية في التقدم، وتبني خط تطورها التاريخي[2].

بالنسبة للشرق العربي والإسلامي، اتضح الخطاب الغربي المتمركز حول ذاته في الكتابات الاستشراقية التي قدمت صورة نمطية للشرق في المتخيل الغربي، فلم يستطع النشاط الاستشراقي التحرر من مضامينه الغربية في قراءاته، وانطلق المستشرق من أرضية ثقافته الخاصة، بإسقاطات غير عادلة عند التناول والتقييم، ومن منطلقات الفكر الأوربي نفسه في مراحل تفوقه[3].

وفي هذا السياق تطرق إدوارد سعيد في كتابيه «الاستشراق» و«تعقيبات على الاستشراق» إلى أسس التفكير الغربي تجاه العرب والمسلمين، وبيّن أن الغرب تشكل وعيه تجاه

[1] ـ عبد الله إبراهيم، التخيل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014/7/8: http://mominoun.com

[2]ـ نفسه.

[3] ـ غزلان هاشمي، مرجع سبق ذكره.

الشرق على أساس الاستشراق، فذكر أن الدارسين الأوروبيين قاموا بوصف الشرقيين بأنهم غير عقلانيين وضعفاء ومخنثين، على عكس الشخصية الأوروبية العقلانية والقوية والرجولية. واعتبر سعيد أن موطن الضعف الأساسي في خطاب الاستشراق هو التحيز الأيديولوجي الغربي ضد المسلمين، كانعكاس للإمبريالية الثقافية الأوروبية[1].

على ذلك، يمكن القول بأن الغرب روج لمعرفته عبر خطاب خدم أهدافه ومصالحه، كرس صورة للآخر غير الغربي، وثقافته وعناصرها، تستدعي ضرورة الدوران في فلك التطور والمعرفة الغربيين، كمكونات للتجربة الغربية، التي اعتبرت النموذج الأوحد والأمثل للتقدم الإنساني.

٢ـ الثقافة في بنية نظام السوق: عولمة قسرية

ثمة خلاف حول مراحل تطور العولمة، ومدلول الكلمة من حيث النشأة والتشكُّل، فإذا كان المصطلح حديثًا، فإن الظاهرة «كواقع عالمي» قديمة، ارتبطت بالإمبراطوريات الكبرى في التاريخ التي نزع معظمها باتجاه تأسيس «الطابع العالمي للثقافات والحضارات»، فأيّ حضارة منتصرة أو «قاهرة/غالبة» تختزن في داخلها نزوعًا، أو «مشروع نزوع» باتجاه العالمية والكونية في الدعوة إلى مبادئها، وأنساقها المعرفية الحضارية الخاصة، بهدف تحويلها لحالة دعوتية سلوكية عامة. لكن هذا النزوع يصبح نوعًا من القهر والضغط والاستعمار، عندما تنطلق مفاعيله على شكل سلوك عدواني، ينزع للهيمنة والتسلط في فرض نمط وحيد أحادي على الآخر، على مستوى الفكر والثقافة وأساليب العمل والحياة[2].

هناك من يربط، العولمة بعصر النهضة في أوروبا، ثم الثورة الصناعية، وما أدت إليه من

---

[1]ـ اعتقد عدد من المفكرين العرب والغربيين أن إدوارد سعيد بالغ في نقده لخطاب الاستشراق، واعتبروا أن تفسير المشروع الاستشراقي في مجمله بأنه دراسات قامت على أساس «المعرفة هي السلطة»، وبالتالي فإن المستشرقين يبحثون عن معرفة الشعوب الشرقية من أجل الهيمنة عليها، يبدو ناقصًا، فثمة دراسات لمستشرقين ركزت على الجانب المعرفي، وليس الاستعماري، مثل المستشرقين الألمان. وأن هناك عددًا لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم (بين قوة المتخيل وحدود المعرفة)، مثل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي كتب عن «الحلاج»، والمستشرق الألماني تيودور نولدكه، الذي كتب عن «تاريخ القرآن»، وإينياس جولدزيهر، ويوليوس فلهاوزن، وسلفستر دوساسي، وسيلفان ليفي، وبيشيل وآماري، ولوكوك، وغيرهم. انظر: بسام عويضة، صورة العربي في وسائل الإعلام الألمانية بعد «الربيع العربي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود
http://mominoun.com :2014/2/3

[2]ـ نبيل علي صالح، مقاربة في المشروع الثقافي والحضاري الإسلامي: تحدّيات الحاضر وآفاق المستقبل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، http://www.mominoun.com :2014/6/25

نشأة الطبقة البرجوازية، وتطور النظام الرأسمالي، وحركة الاستعمار التي زادت حركة التجارة وتبادل السلع بهدف توفير الأسواق ومصادر المواد الخام، وتأمين طرق التجارة، وضمان استمرارية عملية التراكم اللازمة لتطور النظام الرأسمالي، ثم أخذت مسارها التطوري مع تقدم وسائل التواصل والاتصال الحضارية، فقد كان ذلك التواصل والتفاعل البشري يتزايد ويتعمق من حين لآخر، حتى وصل حاليًّا إلى أعلى أشكاله وأنماطه، من خلال هذا الكم الهائل المتدفق من وسائل الإعلام والتواصل، والتقنية الحديثة المعاصرة العابرة للحدود، والآفاق الكونية التي تأسست على قاعدتي التبادل التجاري والتبادل المعلوماتي، بآليات ومعايير معقدة تجعل من السوق العالمية ساحة مفتوحة لكل من يمتلك المال لشراء الأسهم والمستندات والمعلومات في دقائق معدودات[1].

ويعتبر الباحث المغربي، عبد اللطيف الخمسي، أن تاريخ العولمة محكوم بتحولات عميقة قد ترجع إلى التحولات العميقة التي عرفتها رأسمالية القرن التاسع عشر، وحكمته فلسفة فرض نموذج واحد للمعرفة والتطور، وضعت لصالح هيمنة محددة، شكلت منطلقًا خطيرًا على الصعيد المعرفي والتاريخي، تمثل في وضع حد فاصل بين شعوب متقدمة، عقلانية، وأخرى بدائية، ما زالت تعيش المرحلة الميتافيزيقية، وبأن ليفي بريل هو خير معبر عن هذا المنطق في كتابه الشهير «العقل البدائي»، والذي يمكن اعتباره إنجيلاً لكل التصورات المدافعة عن عولمة قسرية، لا ترى أمامها إلا نظام السوق، وقيمة الربح. فخطاب العولمة الآن يجد سنده الكبير في الأنثروبولوجيا الاستعمارية المتمركزة حول العرق، وحول ثنائية شعوب بدائية/شعوب عقلانية متحضرة. كما أن فلسفة هيجل باتت تشكل المنطلق الأساسي لأغلب منظري العولمة، وذلك استنادًا إلى أطروحة «نهاية التاريخ»، والعلاقة الدموية بين العبد والسيد، والصدام الحضاري، التي تشكل الخلفية الفلسفية لكل دعاة العولمة، «ففلسفة هيجل التاريخية، في ارتباط بأطروحة العولمة ليست سوى تبرير نظري لمشروعية هيمنة السيد العقلاني على الإنسان الشرقي الغارق في ضلالات الوهم والتعصب»[2].

ما يستهدفه نظام العولمة من إقرار وضمان سيطرة مطلقة للغرب الرأسمالي، وفرض

---

[1] ـ وليد محمود عبد الناصر، الحالة الراهنة للعولمة ومسألة الهوية الثقافية، نبيل علي صالح، مرجع:
http://www.arabworldbooks.com/Articles/articles66.htm؛

[2] ـ عبد اللطيف الخمسي، الهوية الثقافية بين الخصوصية وخطاب

أنماطه، وجد تأسيسًا له في الفهم والتصور الغربي القائم على استخدام أي تمايزات ثقافية وعرقية لصالح العولمة، ثم في الليبرالية الجديدة، كعقيدة اقترنت بتمدد وتطور ظاهرة العولمة بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية.

النيوليبرالية كظاهرة ايديولوجية

مع ظهور الليبرالية الجديدة، كمفهوم أيديولوجي، ظهرت مفاهيم واصطلاحات جديدة مرافقة للخطاب النيوليبرالي، ومؤسِسة له، مثل المنافسة الحرة، وإحلال السوق محل الدولة، وفتح الأولى وزيادة مرونتها. فقد استخدم هذا الخطاب، ظاهرًا وضمنيًّا كلمة «الحرية»، و بعض مفاهيم الليبرالية التقليدية، مثل أهمية الفرد، والحد من دور وتدخل مؤسسة الدولة، والسوق الحرة.

ومن بين مظاهر الفكر الليبرالي الجديد، وتأثيره على الأفراد، ظهور مواطن انعزالي، يتميز بدرجة عالية من البراغماتية، أوالذاتية، وينطلق سياسيًّا من وحي التسرع، ومحاولة ابتلاع الآخر، ماديًّا واجتماعيًّا. فالليبرالية الجديدة تؤسس لمفهوم جديد حول الواقع الاجتماعي وتبعاته الاقتصادية، وكذلك حول النظريات الاقتصادية وتبعاتها الاجتماعية، بما في ذلك توَسع هوّة الخلل الداخلي التي تُلقي بآثارها على حياة سكان هذه البلدان. وتتضح بين مواطني الغرب الذين يعيشون في ظل النظام الليبرالي الجديد في وضع، فيما يتمتع سكان المناطق القريبة من المركز بحياة أفضل من سكان المناطق الواقعة على الهامش. وتستغل الليبرالية الجديدة هذه الحالة، من وحي الصياغة الأيديولوجية من أجل توظيف الثروة المادية والأسواق الخارجية لصالح سكان المركز[1].

لم تقتصر اتجاهات العولمة على إزالة الحواجز بين الأسواق المالية، وتوسيع مبادلات السلع والتكنولوجيا والخدمات ورؤوس الأموال ووسائل الاتصال، بل لها اتجاه آخر تنذر بمقتضاه الخصوصيات الثقافية وأنماط الاستهلاك الخصوصية من جراء تجانس الطلب، وخضوع المنتوجات لتنميطات موحدة، ذات بعد كوني شامل. فالسوق المعولمة ترفض اعتبار وجود خصائص وطبائع ثقافية أو سيكولوجية محلية، وبذلك فإن العولمة تقضي بميلاد نموذج جديد للتبادل له بعد كوني[2].

[1] ـ محمد المذكوري المعطاوي، الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة، 2014/1/13:
http://www.hurriyatsudan.com/?p=139481

[2] ـ محمد المذكوري المعطاوي، الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة، 2014/1/13:
http://www.hurriyatsudan.com/?p=139481

لقد ارتبط الحديث عن الثقافة في بنية نظام السوق العولمي، باستخدامها في التوظيف لبُعده الاقتصادي، وما ترتب عليه اجتماعيًّا، فأصبحت الثقافة سلعة، أجاد استخدامها واستغلال اختلافها وتبايناتها الشركات متعدية الجنسية، من أجل الترويج للسلع عابرة الحدود، ذلك الاستخدام الذي كرَّس الاختلاف، ووظفه تجاريًّا، من منطلق عنصري وتمييزي، يُبقي «المتخلف» متخلفًا، حتى يُستثمر تخلفه، ويصب في صالح القائمين على السوق المفتوحة، والمروجين لها، وواضعي قوانيها. وبالتالي، أعادوا تعريف الثقافة، وكل افتراضاتها، وارتباطاتها بالهوية والبيئة والجغرافيا، حتى تناسب تحديات نظام العولمة من تحولات اقتصادية وتكنولوجية واجتماعية، بل تُسخَّر من أجل تلك التحولات.

في سعيه للترويج لمفاهيمه وسياساته الاقتصادية الرئيسة، روج الخطاب النيوليبرالي للثنائية ذاتها: الآخر المتخلف/ الغرب المتقدم، مُعْزِيًا تخلف الأول لأمور ملازمة ذاتية، منها الثقافة، فبجانب فشل الدولة في الإدارة، والافتقار للطاقة البشرية المؤهلة، وانعدام روح المبادرة، وحاجة الدول الصغرى للكبرى للتدخل ومؤسساتها، في رسم سياسات الدول الصغرى الاقتصادية؛ من أجل تطويرها، اعتبر ذلك الخطاب أن ثقافة الآخر المتخلف الفقير هي المسؤولة عن تخلفه، وأنه يتعين دعمه بواسطة «برامج مساعدة التنمية». هنا يصبح جزءًا من تعريف الثقافة، أنها إذا كانت عاملاً للتقدم، فمن الممكن أن تكون أيضًا عاملاً مضادًّا له، أي سببًا في الفقر والتخلف، والنتيجة المترتبة على هذا الطرح هي: «نحن أغنياء لأن ثقافتنا تدفع وتشجع على ذلك، وهم فقراء، لأن ثقافتهم لا تسمح لهم بالتقدم، وعليه، فإذا كان الازدهار مرهونًا بالثقافة، فالتخلف نتيجة لها أيضًا». أي أن الثقافة تحدد فرص التنمية أو التخلف، فإذا ما أخذنا بهذا التحليل، فلا مجال للهروب من هذا المصير، والمحصلة النهائية التي تترتب عن ذلك هي أن الدول النامية لا مفر لها من العولمة. فجانب عولمة الاقتصاد وفتح أسواق الآخر، تعدت، مع الليبرالية الجديدة، حدود الاقتصاد والسياسة إلى عولمة ثقافة معينة، هي ثقافة الأنا، وبسطها على الآخر، لأنها الوحيدة الكفيلة بالمبادرة والتقدم والازدهار والحرية[1].

موضعة الثقافة تلك في نظام العولمة تربط بين معارك العولمة الاقتصادية والسياسية من جهة، والثقافية من جهة أخرى، ولا تفصل بينها، فإذا كان ذلك النظام قائم على الاستغلال والهيمنة الاقتصادية، فإن تدمير، وابتلاع، واستضعاف ثقافة الآخر، وطمس

---

[1]ـ محمد المذكوري المعطاوي، مرجع سبق ذكره.

تشكيلاته الثقافية، مقوم أساسي لفرض الهيمنة وتكريسها، كرأسمال رمزي يوظف لصالح رأسمال مالي. ويقوم بدور محدد، بجانب الدور الاقتصادي والسياسي، في عملية الانصهار القسري في النظام العالمي.

أما الجدل حول التجانس الثقافي والتنوع الثقافي، وتبني خطاب الاختلاف الثقافي لفتح مسارات جديدة للمجتمع العالمي، ولتشارك دول الشمال والجنوب في إنتاج ثقافة بديلة، والترويج لزوال فكرة المركز والهوامش، فيقتضي مقاربة لمفهوم الاختلاف لدى منظري العولمة، وتبعات التجانس المنشود على أساسه.

من منظور الغربيين، أصحاب مدرسة التنوع الثقافي للعولمة، فإن الاختلاف والاختلاط بين الثقافات يفترض مقاومة أفكار النقاء الثقافي، والثقافات الأصلية الموحدة، وزعزعة مفهوم الثقافة التقليدي الذي ـ من وجهة نظرهم ـ حبس الهوية الثقافية في دائرة العرق الحتمية، بوضعه حدوداً واضحةً أو «سياجًا وهميًّا» يحيط بكل ثقافة، وأن كل من يقعون داخل هذه الثقافة متفقون ومشتركون، في الوقت الذي تشير الدراسة والملاحظة إلي الاختلافات والانقسامات في أساليب الحياة. فتلك النظريات تدعو إلى الاحتفاء بالتنوع الثقافي والاختلاط والتداخل الثقافي في عصر العولمة، وترفض نموذج المركز والأطراف، متجاهلة توزيع القوة والسلطة في النظام العالمي[1].

تقول ماري تريز في قراءتها لخطاب ما بعد الحداثة، من منظور ما بعد كولونيالي، أن الفكر الما بعد حداثي، (الذي انبثق عنه خطاب العولمة)، ينزع إلى إذابة الاختلافات بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، سوف تأتي بنتيجة عكسية. فتقبل الاختلاف في كافة أشكاله دون تمييز قد يفضي إلى تحويله إلى نموذج معمم في محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على الاختلاف، مما يعني تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفي تأكيد الاختلاف ما ينذر بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فكري معكاس لخطاب الكولونيالية، الذي اتخذ من نشر الحداثة الغربية ذريعة للفصل بين العالم المتمدين والآخر المتخلف لإضفاء صفة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية. ففي مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، وخطاب المركزية، عالجت ما بعد الحداثة الخطأ بمثله بخلق نظام عالمي

[1]ـ هديل غنيم، كيف يتطور مفهوم الثقافة استجابة لتحديات العولمة، الديمقراطية، الأهرام، القاهرة، عدد 31، يوليو 2008، من ص 42 ـ 44 .

جديد؛ لمواجهة نظام عالمي سابق، وكأنها تحارب الشمولية بمثيلتها. فبرغم إسهام حركة ما بعد الحداثة في تقويض بنى الحداثة السلطوية، إلا أنها ساعدت على إقامة عولمة شمولية بديلة، ينبغي نقضها بمؤازرة العناصر المقاومة لرأس المال[1].

لقد اقتضت خطة التجانس العالمي، أن تصبح شروط السوق مقياسًا معقولاً مُعدًّا داخل أشكال الحياة في الأطراف، وآلية ذلك التدفق الثقافي، ونشر أنساق فكرية، وسلع ثقافية عابرة للقوميات، بل وهيمنتها، عبر التكتلات الكبرى التي تضطلع بمهمة الثقافة في النظام العالمي، التي لا تهتم بجودة تلك السلع، ولكن بحجم ما تحققه من مصالح، وهذا بالضرورة يأتي على حساب الثقافات المحلية، فهذه السلع لا تعبأ بأيّ تمايزت ثقافية لسكان الأطراف «المستهلكين» لتلك الثقافة، المنتمية إلى أسس غربية في أساسها، والقادرة على الاختراق والتأثير بحكم امتلاك المركز مقومات تفوقها لجهة الإغراق الثقافي.

عن التصورات الخاصة بالمستقبل الثقافي في عالم اليوم، الذي يموج بالتفاعل والتبادل الثقافي المتواصل، ليس فحسب من الزوايا الثقافية والاقتصادية، كما كان الحال في المرحلة الكولونيالية، وإنما أيضًا من زاوية بنائه الثقافي، العالم الذي لا يشكل قرية عالمية تتسم بالمساواة، بل هو ليس سوى صرح مبني، بصرامة، دونما تناسق أو تماثل بين المركز والأطراف، يذهب أولف هانرز في تصوره لسيناريو تحقيق التجانس العالمي للثقافة إلى أنه يجري التصوير الخطابي للتهديد القاتل للإمبريالية الثقافية، باعتباره يضم ثقافة التكنولوجيا العالمية للمدن والعواصم، إضافة إلى المساندة التنظيمية القوية في مواجهة ثقافة شعبية صغيرة لا حول لها ولا قوة. ولكن «الإمبريالية الثقافية»، كما أصبح واضحًا، تمتلك علاقات بالسوق تزيد عن علاقاتها بالإمبراطورية. ويعمل المحرك الرئيسي المزعوم لعملية التكرار البشري العام للاتساق في الرأسمالية الغربية السابقة على الدوام على إغراء مزيد من المجتمعات نحو الاعتماد على أهداب المجتمع الاستهلاكي، عالمي النطاق، الآخذ في الاتساع. وتحقيق التجانس ينتج أساسًا عن طريق تدفق الثقافة كسلعة من المركز نحو الأطراف، ووفقًا لهذه الرؤية فإن الثقافة العالمية المتجانسة الوافدة، سوف تكون، على وجه العموم، صيغة من الثقافة الغربية المعاصرة،

[1]- ماري تريز عبد المسيح، الثقافة القومية بين العالمية والعولمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 11-12، 19، 20، 37، 51.

وعندئـذ سـيظهر فقـدان الثقافـة المحليـة بشـكل متمايـز عنـد الأطـراف[1].

سيناريو «الفساد بالأطراف»..

بينـما يقـول هانـرز بـأن هنـاك سـيناريو آخـر يتعلـق بالعمليـة الثقافيـة العالميـة، ولكنـه قابـع في موضـع خفـي، ولا يخـرج كثـيراً للمنافسـة مـع سـيناريو تحقيـق التجانـس العالمـي، وهـو سـيناريو «الفسـاد بالأطـراف»، إذ إن مـا يصـوره كمتتابعـة متكـررة دوريًّـا يقـع أينما يمنـح المركز مثلـه العليـا، وأفضـل معارفـه، مـع وجـود شـكل مؤسـسي، وأينـما تتبنـى الأطـراف هـذه المثـل والمعـارف، ثـم سرعـان مـا تقـوم بإفسـادها. يحـدد هـذا السـيناريو لمـن يقعـون في المركـز متـى يتشـاءمون بشـأن دورهـم في تحسـين العـالم، بـل ويرتابـون في الأطـراف ويسـخرون منهـا. ويتعلـق الأمـر بمركزيـة عرقيـة عميقـة، إذ تفـرض توزيعًـا غـير عـادل عـلى الإطـلاق للقـوة والتأثـير، وبذلـك يـأتي إنـكار صحـة وقيمـة أي تشـكيلات قائمـة لـدى الأطـراف، وكانت مأخـوذة في الأصـل مـن المركـز. وهنـا تكمـن قضيـة وجـود قـدر مـن الاختـلاف الثقـافي، ولكنـه اختـلاف بـين الثقافـة وغـير الثقافـة، بـين الحضـارة والهمجيـة[2].

أمـا عـن الأدوات، وحتـى تتوفـر أسـواق لاسـتهلاك منتجـات العولمـة الماديـة والرمزيـة، بصناعـة وتعميـم الشـخصية الاسـتهلاكية، وتعميـم نمـوذج موحـدٍ للقيـم، متجـاوزٍ للخصوصيّة ومفـككٍ لعناصرهـا، فقـد تـلازم إنتـاج العولمـة بإنتـاج الصـورة الخائليـة، ولعـب التقـدم التقني وعلـم المعلومـات في تطويـر النظـم الخائليـة مفضيًـا بـدوره إلى دعـم الاقتصـاد الرأسـمالي، الـذي يعتمـد بشـكل أسـاسي عـلى الخائـلي لتطـوره. وعـلى خـلاف رأس المـال الصناعـي، الـذي اعتمـد عـلى إنتاجيـة العمـل وتحولهـا إلى الإنتـاج الكمـي، يعمـل رأس مـال العولمة عبر دائـرة السـبرانية العابـرة للأقطـار، بفعـل ضـخ المعلومـات الفوريـة عـبر الشـبكات الإليكترونية، مختـصرًا المسـافات. وصـارت الصـورة سـلعة جاهـزة للاسـتهلاك السريـع وسـهولة التـداول، لمـا تسـهله مـن إمكانيـة التواصـل عـبر الحـدود إلى أبعـد المواقـع. فسـهل ذلـك ظهـور أنظمـة سـلطوية مغايـرة للأنظمـة الكولونياليـة السـابقة تعتمـد إدارتهـا عـلى الصـورة الخائليـة مـن جهة، والبنـوك وشركات اسـتثمار الأمـوال المتعديـة للجنسـيات مـن جهـة أخـرى، حيـث يعـد نظـام البيـع والتعامـل عـبر كـروت الائتـمان دربًـا مـن البيـع الخائـلي، فهـو بيـع مُرْجَـأُ السـداد،

[1]ـ أولـف هانـرز، سـيناريوهات ثقافـات الأطـراف، في: الثقافـة والعولمـة والنظـام العالمـي، تحريـر أنطـوني كينـج، ترجمـة: شـهرت العـالم وهالـة فـؤاد ومحمـد يحيـى، الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، القاهـرة ، 2005، ص 161 ـ 162.
[2]ـ نفسه ص 162، 163.

مما يُعجِّل بتداول رأس المال. فالسداد المؤجل يساعد الرأسماليين على إعادة توظيف الأموال، ومن ثم تسديد ديونهم، وبهذا النظام يغدو تداول رأس المال عملية خائلية غير منتهية، ينمو فيها رأس المال «كجسم بدون أعضاء» في شبكة من أنظمة خائلية تنتمي إليها ثقافة الصورة المعولمة، فيتراكم رأس المال بمعدل تداول الأموال وتداول الصور، ومثلما يتولد المال عن المال، تتولد الصور عن الصور[1].

كما أن الإعلام الجديد، الذي تزامن تطوره مع ظاهرة انتشار وتوسع العولمة، أسهم في تنامي قيم العولمة، التي توهم بامتلاك الحرية المطلقة في الاختيار والامتلاك الخصوصي للأشياء والأفكار، ولعب دورًا كبيرًا في تشجيع القيم الاستهلاكية. فالعولمة خلقت فيضًا من الخيارات، ولكنها أوجدت تقاربًا في التطلعات والقيم، التي تركزت على رغبة الإنسان في التملك والاكتساب، وهو ما أصبح معروفًا في الخطاب السائد بالتنميط الثقافي، أي توحيد التطلعات والرؤى والقيم حتى الأحلام، حيث تصبح متشابهة لدى الجميع؛ فيتجه الفرد أكثر فأكثر إلى الفردانية، وهي قيمة تعتبر الفرد مركز الكون، ومرجعية ذاته، ويتم بالتالي إسقاط أي اعتبارات يؤمن بها المجتمع لفائدة قيم العولمة. وعلى الرغم من تصدير انطباع واهم بالحرية، عبر الإعلام الجديد، فإنها ليست مطلقة، فهي موجهة من طرف الشركات العملاقة متعدية الجنسية التي تهيمن على الإعلام الجديد، كغيره من أدوات التواصل والاتصال، وبالتالي فالمضامين، بل حتى أشكال تصميم وتقديم القنوات والمواقع والتطبيقات ليست محايدة من الناحية القيمية، بل تعكس مضامين قيمية متحيزة لقيم السوق، وموجهة نحو الاستهلاك والتسلية والترفيه، أكثر من البناء الفكري والتفكير النقدي[2].

لذلك، فاجتياح العولمة، وتأثيراتها على الثقافات المحلية، المرتبطة بسياقات العولمة الاقتصادية والسياسية، وتبعاتها على دول الأطراف، وأفضت إليه تجربة التحديث الغربية التي سعت إلى إدماج الشعوب قسرًا، إلى خلق ثنائيات فكرية تعمل على الإقصاء، وما أنتجته العولمة من تفاوت في مصادر المعرفة والعلم، كنتاج للتفاوت الاقتصادي، وسعيها أيضًا إلى فرض قيمها، وتسليع الثقافة التي تحدد المنظومة أنها هي «الثقافة»، كل ذلك قد

[1]- ماري تريز عبد المسيح ، مرجع سبق ذكره، ص 66 ـ 67.

[2]- محمد مصباح، الإعلام الجديد: العولمة وتحدي «خصخصة» القيم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
http://www.mominoun.com :2014/3/25

أفرز مقاومة متعددة الاتجاهات، من بينها التشدد في التمسك بالخصوصية القومية، التي ازداد حولها الجدل، في إطار جدل الثقافة بين العولمة والخصوصية، والمحلي والعالمي .

٣ـ اتجاهات المقاومة الثقافية (الخصوصية ـ الكونية ـ الخروج من الثنائيات)

دفعت مآلات الهيمنة المعرفية والفكرية الغربية، وما كشفت عنه من مظاهر تأزم هذا النموذج الغربي وتحيزاته ونسبيته، واستمرار عملية فرضه بصيغ استحدثتها العولمة، إلى ظهور حركات مقاومة، أعادت النظر في مبادئ مركزية المعرفة الغربية، ومشروع الحداثة، وقيمه، ووضعية الثقافة في منظومة العولمة. وتصاعد الجدل حول مفهوم الاختلاف الثقافي والحضاري، وضوابطه، ودوره، وآليات مقاومة الهيمنة الغربية الثقافية، ما أفرز عدة اتجاهات في طبيعة وشكل تلك المقاومة في المجتمعات التي اعتبرت هوامش، تنوعت أسسها ومنطلقاتها، وما قدمته من بدائل.

أنتج النموذج المعرفي والحضاري الغربي، الذي سعى إلى الهيمنة، حالة من الشك واليأس في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسه التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر، فبرغم ظاهر انتصار العقلانية ومبادئها، وما قادت إليه من غنى فكري، وتنوع معرفي، وتقدم علمي وتقني هائل، إلا أن هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدى إلى نقيض مقصوده، ولا أدل على ذلك من أن هذه العقلانية التي بشَّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة هي التي أدت إلى تدميره[1].

لقد حملت بداية القرن العشرين علامات ضعف وتراجع الانتصار الثقافي الغربي، فتبع الحرب العالمية الأولى، والتي كانت بمثابة تمزق داخلي في قلب الحضارة الأوروبية، استعادة بعض المفكرين لوعيهم بحقيقة الاستعمار، وما عليه من وحشية، وما يعانيه من ضعف. وتولدت أفكار بدفع الشعور بضرورة فهم التاريخ الأوروبي على ضوء التاريخ العالمي في حركيته، وعلى ضوء رؤية كونية للإنسان، حيث الأوروبي، ومهما كانت عظمته الحاضرة أو الماضية، ليس إلا صورة من صور الإنسان، وحيث الغرب ليس إلا صورة ممكنة للحداثة. ويقول جيرار ليكريلك «على الحضارة الغربية أن تقابل بالحضارات الكبرى التي يشهدها التاريخ، فلا تعتبر الحضارة الأوروبية بمثابة

---

[1]ـ علي صديقي، الأزمة الفكريّة العالميّة: نحو نموذج معرفي توحيدي بديل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
http://www.mominoun.com :2015/4/17

الحضارة بامتياز، إلا إذا كان في ذلك بعض السذاجة والادعاء»[1].

غواية الاستغراب

في المقابل، وفي مواجهة قوى إمبراطورية تريد إعادة تشكيل العالم، طبقاً لرؤاها ومصالحها، لجأت كثير من المجتمعات إلى الاعتصام بنفسها، وبقيمها، وبثقافتها، وذلك في رغبة عارمة للحماية الذاتية. فأضيف إلى أسباب التنازع، كالأيديولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، تنازعات نتاج المركزيات الثقافية، التي وجدت لها دعماً من أطراف التنازع، وبسبب غياب النقد الذي يجرّد تلك المركزيات من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلبت تصوراتها، واصطنعت لها دعامات عرقية أو دينية أو ثقافية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات والدونية والانتقاص في الآخر، ومع أن كثيراً من أطراف العالم تداخلت في مصالحها، وثقافاتها، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النقدي حال دون أن تتلاشى المركزيات الكبرى[2]. التي أسست لمفهوم الخلاف ينحصر في كونه مرادفًا للتميز والتفوق، أو العزلة والانقطاع.

على نقيض بعض المثقفين العرب، ومثلما حدث في معظم ما سمي «العالم الثالث»، الذين انبهروا بالغرب وشعاراته، وحضارته، ولغته، وانعكست العقدة التاريخية لديهم في تبني ما قدمه من أفكار وتصورات ومناهج، دون اعتراف بنسبية ثقافته وتاريخيتها، ما دفع إلى الانصهار في الثقافة الاستعمارية التي استهدفت الثقافات المحلية، فإنه كثيراً ما اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، ونشأ خطاب أصولي متمسك بالجذور الثقافية المحلية، وارتفع صوت الخطاب القومي بمعانيه الثقافية والدينية. وتقول ماري تريز بأنها نزعة يمكن تفسيرها بوصفها آلية لتعريف الذات وتأكيدها، واعتبارها عنصرًا من عناصر المقاومة، لما هو دخيل عليها ويسعى لتهميشها. وفي مواجهة خطاب الهيمنة المتستر وراء مزاعم العولمة، الذي يعمل على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة في استهانته بالتاريخ المشترك للأمة لتحويل الاهتمام بحاضر تسيره قوانين السوق والتطلعات الاستهلاكية، تتجه بعض العناصر المحبطة إلى تخييل التراث والارتكان إلى أحد مصادره، لتأصيل جذوره، واقتطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعي وضع شروط لتفسيره ومن ثم تقنينه، ويأتي ذلك كرد فعل للمجتمع الاستهلاكي، الذي أسبغ كافة

---

[1]ـ جيرار ليكريلك، مرجع سبق ذكره، ص36 ـ 37.

[2]ـ عبد الله إبراهيم، صدام أصوليات لا صدام حضارات، الحياة، 2007/10/13.

أنشطته بالطابع التجاري. فالخطاب الأصولي في خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكي، بيد أنه يخفق في سعيه لأنه غالبًا ما يقيم نسقًا معرفيًّا يتعارض والدور الرئيسي للثقافة، حيث يعلي ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسبها الرفعة، ففي تطرفه لتأكيد الهوية وتنقيتها من الصورة الواهنة التي أضفاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولي لغة كولونيالية معكوسة تعمل على تهميش الآخر، لتأكيد الذات، في محاولة منه لتأسيس مركزية جديدة مضادة[1].

وعن تأكيد القيم الثقافية، كجزء من تأكيد الذات، يقول إيمانويل والرشتاين أنها كمقاومة ثقافية منظمة ومخططة، تماثل المقاومة السياسية، وتعد جزءًا لا يتجزأ منها، فعند تعمّد تأكيد (أو إعادة تأكيد) قيم ثقافية بعينها كانت قد تعرضت للتجاهل أو الانتقاص من قدرها، من أجل الاحتجاج على فرض القيم الثقافية للأقوياء على حساب قيم الضعفاء «فإننا نعمل على تقوية الأضعف في نضاله السياسي داخل دولة معينة وداخل النظام العالمي ككل، ولكننا عندئذ نمارس ضغوطًا لإثبات صحة قيمنا المؤكدة (أو المعاد تأكيدها) من زاوية المعايير التي وضعها الأقوياء... فعندما يعمل القائمون على تخطيط المقاومة الثقافية على تأكيد ثقافة بعينها فإنهم في واقع الأمر (يعيدون) إضفاء الشرعية على مفهوم القيم العالمية، لذلك تشتمل المقاومة الثقافية على المأزق نفسه، كما هو حال المقاومة السياسية، التي تستخدم هياكل النظام من أجل معارضته، وهو ما يضفي شرعية جزئية على تلك الهياكل، وبذلك تقبل جزئيًّا شروط النقاش كما حددتها القوى المهيمنة»[2].

في المجتمعات العربية والإسلامية، لخص البحث عن الذات لتأكيدها، عبر تضخيمها والتمركز حولها، مفهوم ومنظور الخصوصية الثقافية لدى الأصوليين في مواجهة هيمنة الغرب، فالخطاب الأصولي استدعى التراث، واختزل الصراع الكوني في صراع ما بين الإسلام والكفر، وبأنها معركة تخوضها الهوية الإسلامية ضد التغريب، فتلخصت المواجهة الثقافية في ثنائية الهوية الإسلامية/ التغريب، وارتكز مفهوم خصوصية الهوية الثقافية على ركائز عقدية، وبالتالي منطلقات الصدام مع الغرب، فأضحى السلاح الوحيد هو التمسك بجوهر تلك الهوية، وأصالتها، والعودة إلى الجذور، أي داخل إطار

[1]- ماري تريز عبد المسيح، مرجع سبق ذكره، ص 28 ـ 31.

[2]- إيمانويل والرشتين، القومي والعالمي: هل يمكن أن توجد ثقافة عالمية؟ في: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، مرجع سبق ذكره، ص 150.

الـتراث، وليـس بالتحـرر منـه أثنـاء التفكـير، أو تأسـيس معرفـة علميـة، لجهـة فهـم إشـكاليات الحداثـة وعلاقـة التبعيـة بـين المجتمعـات التـي خضعـت وتخضـع للهيمنـة الغربية الرأسـمالية، وإشـكالات وتعقـدات الواقـع العـربي والإسـلامي، ومـن ضمنهـا أسـباب التخلـف الذاتيـة، بعيـدًا عـن اسـتدعاء التقولـب الـتراثي، وتغذيـة شـعور مقابـل بالتفـوق، والانعـزال والانـزواء.

في مقاربتـه للأصوليـة الإسـلامية، اعتـبر عبـد اللـه إبراهيـم بأنهـا ليسـت في صـدام مـع الحضـارة الغربيـة، بـل مـع الأصوليـة الغربيـة. فالحضـارات بذاتهـا لا تتصـارع؛ لأنها المكسـب النهـائي للعقـل البـشري، لكنهـا وهـي تتفاعـل في مـا بينهـا، تنتـج أصوليـات راديكاليـة ناقمـة وعنيفـة، هـذه الأصوليـات المغلقـة عـلى نفسـها هـي التـي تتصـادم، وليـس الحضـارات الكـبرى، «فـما نجـده الآن ليـس صراعـاً بـين الحضـارة الغربيـة والحضـارة الإسـلامية، إنمـا هـو نـزاع عنيـف بـين أصوليـة إسـلامية لهـا تفسـيرها الضيـق للديـن، وبـين مزيـج مـن أصوليـة إمبرياليـة ـ أميركيـة ذات بطانـة مسـيحية، تقـول بالتفسـير نفسـه، وإذا كانت الجماعـات الجهادية والسـلفية تمثـل الطـرف الأول فالمركزيـة الغربيـة، ومنهـا العولمـة الاقتصاديـة والثقافيـة القائمـة عـلى الاحتـكار والاسـتغلال والهيمنـة، بمـا في ذلـك الأصوليـة المسـيحية، التـي نشـطت في الفكـر الدينـي خـلال العقـود الأخيرة تمثـل الطـرف الثـاني، إذ يحـاول كل طـرف خلـق مجال ثقـافي ودينـي للتحيـزات الخاصـة بـه، فيـمارس العنـف باسـم الحضـارات التـي ينتمـي إليهـا، لكـن تلـك الحاضنـات الكـبرى لا علاقـة لهـا بصراعاتهـم». وعليـه، تبطـل بعـض جوانـب فرضيـة صاموئيـل هنتنغتـون القائلـة بـصراع الحضـارات، فالأصـح هـو أن جماعـات راديكاليـة أصوليـة تؤجـج العنـف داخـل هـذه الحضـارة أو تلـك، ضـد مجموعـة مضـادة. إذن، فنحـن بـإزاء صـدام للأصوليـات وليـس للحضـارات، وبعبـارة أخـرى هنالـك نـزاع بـين قـوى تريـد فـرض هويـة كونيـة، وقـوى إقليميـة تدعـي الحفـاظ عـلى الهويـات الخاصـة[1].

عـلى صعيـد آخـر، وفي سـياق أوسـع، ففـي مقابـل الحـركات التـي تبنـت نزعـات الغلـو الدينـي والتطـرف القومـي، وأنتجـت أيدلوجيـات توافـرت فيهـا درجـة عاليـة مـن الكراهيـة للآخـر، فـإن حـركات أخـرى أفـرزت نقـدًا تحليليًّـا للتجربـة الاسـتعمارية، وتمكنت مـن تفكيك ركائـز الخطـاب الاسـتعماري، فانبثقـت «دراسـات مـا بعـد الحقبـة الاسـتعمارية»، التـي هدفـت إلى إعـادة النظـر بالتركـة الاسـتعمارية الثقافيـة في العـالم، خـارج المجـال الغـربي. وتشـظت تلـك الدراسـات إلى فـروع عـدة؛ فشـملت سـائر المظاهـر الثقافيـة مـن فنـون وآداب وكتابـة

[1] ـ عبد الله إبراهيم، صدام أصوليات لا صدام حضارات، مرجع سبق ذكره.

تاريخية. وظهرت على أنها رد فعل على تحيزات الخطاب الاستعماري، الذي اختزل الشعوب والثقافات غير الغربية إلى أنماط مضادة للتحديث، وعائقة للتطور، وقدم لها وصفًا يوافق مقولاته[1].

وسرعان ما تفرعت عن تلك الدراسات دراسات أخرى، سعت إلى إعادة الاعتبار للرؤى الأصلية، وفحص الظواهر الثقافية والدينية والعرقية، بعيدًا عن الإكراهات النظرية التي مارسها الخطاب الاستعماري. ثم ما لبثت دراسات ما بعد الكولونيالية أن تعمقت في سائر أنحاء العالم، فشملت المرأة، والجنوسة، والأعراق، والتاريخ، والهوية، والمقاومة، والأقليات، ومفهوم الأمة، وأساليب الهيمنة الثقافية، وأفرغت المنهجيات التقليدية من محتواها، وأجهزت عليها، إذ ضخت أفكارًا جديدة، وتصورات مبتكرة في تحليلها للظواهر الاجتماعية والثقافية. ولعل أبرز ما تمخضت عنه ظهور جماعات ناقدة، اندرجت في ما يصطلح عليه بـ «دراسات التابع»، التي أصبحت عابرة للقارات، وهدفت إلى نقد الخطاب الاستعماري وفرضياته، واقتراح المناهج البديلة لدراسة التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتفكيك المقولات الغربية في الآداب، والثقافات، والمناهج، وسحب الثقة العلمية والثقافية منها، عبر اقتراحات أخرى مغايرة أكثر كفاءة، تعالج بها شؤون المجتمعات خارج المركز الغربي[2].

لقد استهدفت قراءة خطاب ما بعد الحداثة، من منظور ما بعد كولونيالي، التوصل للغة نقدية تعمل على التخلص من الرواسب المتبقية من الماضي الإمبريالي، وقادرة على تعميق الوعي بالكولونيالية الجديدة المستترة في خطاب ما بعد الحداثة. فقد تناول نقاد ما بعد الكولونيالية ـ التي اعتبر الناقد الأسترالي، سايمون ديورنج، أنها ممثلة لحالة الشعوب والأمم والجماعات، التي عانت من الاستعمار، وتريد تأكيد هويتها بعيدًا عن المفاهيم الأوروبية، التي تزعم العالمية، ولا تتبناها في واقع الأمر ـ قضية الاختلاف من منظور مغاير، فالتعرف على الاختلاف بالنسبة لهم فيه سعي للتواصل عبر الثقافات، ويتركز سعيهم في قراءة التراث الثقافي من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمؤثرات العالمية، فهو مسعى سياسي مغاير لموقف نقاد ما بعد الحداثة، في تناولهم للاختلاف تناولاً استطيقيًا، أي ذريعة للتأمل السلبي، بدلاً من

---

[1] ـ عبد الله إبراهيم، التخيل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم، مرجع سبق ذكره.
[2]ـ نفسه.

التفكير الإيجابي في كيفية تشييد معابر بين الثقافات.[1]

إذن، فإن مشروع الكونية الثقافية، في شكله وصياغاته وإدارة الغرب له، المستهدف الهيمنة والتوظيف من أجل مصالحه، قوبل بمقاومة متباينة الاتجاهات، فما بين تمركز مضاد، ومشروع يستبدل هيمنة بأخرى، ويقابل التعصب والعنصرية والاستعلاء بمثلها، بنزعة ماضوية، تسلب أيّ ثقافة محلية القدرة على مواجهة الدينامية القوية والمتقدمة لثقافة اليوم، لافتقادها أسلحة الخصم، والرؤية الموضوعية، وإدراك أبعاد وطبيعة الصراع. واتجاه آخر يسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التي انتزعت عنها ثقافاتها بفعل المستعمِر، و يقدم نقدًا للمشروع الثقافي الغربي في مجمله. واتجاه يرفض النزعة الأصولية، والتقوقع حول الذات، ونبذ الحداثة، ويدعو إلى القطيعة مع التراث، مع نقد الحداثة، وعدم إغفال الذات، وعناصر تأزمها، بالركون إلى الخصوصية، والانغلاق عليها.

بين هذا وذاك يستمر الجدل، وتتعقد خلافات اتجاهاته، ما أفرز تمردًا على سياقات وأطر المواجهة التقليدية، تمثل في ضرورة الخروج من ثنائيات تراث/حداثة، خصوصية/كونية، المستعمِر/ المستعمَر، بخلق مساحة جديدة تكسر انغلاق دائرة المواجهات المتأزمة، وتتأسس على المساءلة، حتى تكون مقاومة الهيمنة أكثر فاعلية.

الخروج من الثنائيات، وخلق هذه المساحة ضروري، ليس من أجل مواجهة الآخر القمعي فحسب، بل من أجل أن تتكشف فيه المواجهات الداخلية، أيضًا، المتمثلة في الانقسامات داخل الأمة الواحدة. مساحة تقوم على تنمية العناصر المشتركة بين الثقافات، في المجالين المعرفي والاجتماعي، وتحقيق التواصل النقدي مع الذات والآخر، وفق جدل بين العقل والتاريخ على قاعدة الإبداع، حتى يمكن للهوية الثقافية أن تكون جزءًا من بناء ذات مستقلة، تستطيع مواجهة معارك الهيمنة الاقتصادية والسياسية، وتقويض أطروحة كونية الثقافة الغربية، والتمركز العرقي والطبقي وتَوجُّه المعرفة الأحادي لنظام العولمة.

---

[1]ـ ماري تريز عبد المسيح، مرجع سبق ذكره، ص 12 ـ 13 ، 27، 37.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من "الاستغراب" لاستعادة النصوص التي أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات العربية الإسلامية أو ما يعني الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية القارئ العزيز إلى النصوص المرجعية الكبرى التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

فكر الاستنارة..وتناقضاته

عبد الوهاب المسيري [*]

أصبحت كلمة «استنارة»، مؤخراً، كلمة محورية في الخطاب السياسي والفلسفي العربي. وقد يكون من المفيد أن نُعلق على ما حدث للمصطلح في السياق العربي. ولنا أن نلاحظ أن تعريفات الاستنارة في الأدبيات العربية تعريفات عامة للغاية مثل «حق الاجتهاد والاختلاف»، و«شجاعة استخدام العقل»، و «لا سلطان على العقل إلا سلطان العقل»، و«الاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا».

في هذه المقالة للمفكر وعالم الاجتماع المصري الراحل عبد الوهاب المسيري سنسعى لتأصيل الفكر التنويري الذي أعلنه بداية الحداثة في الغرب، كما يبيّن التناقضات التي انبنى عليها فكر الاستنارة، انطلاقاً من كونه حركة فلسفية بدأت تحفر مجراها في القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب.

«**المحرر**»

عرف أحد المعاجم «الفلسفية» حركة الاستنارة بأنها «حركة فلسفية في القرن الثامن عشر تتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي والحكم على أساس التجربة الشخصية» ثم توقف المعجم عند هذا القدر، أي أنه ساوى بين «**تعريف حركة الاستنارة**» والأماني الشجاعة الساذجة التي عبر عنها دعاة هذه الحركة، وكأن الأماني هي التعريف، وكأن المتتالية المثالية المفترضة هي ذاتها المتتالية المتحققة.

---

* ـ مفكر وعالم اجتماع مصري (ولد في أكتوبر 1938 ـ توفي في 3 يوليو 2008م. مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية العبرية في القرن العشرين.

ولا بد أن هناك تعريفات أكثر عمقاً وتركيبيّة من هذه، ولكن المشكلة أن التعريفات النبيلة السهلة هي التي كُتب لها الذيوع، وهي التي أصبحت إطار الحوار بخصوص هذه الحركة الفلسفية الغربية، وكل ما تدعو إليه هذه التعريفات نبيل للغاية ولا يمكن للإنسان أن يختلف معها، فمن ذا الذي يرفض حق الاجتهاد والاختلاف وتحكيم العقل في جميع القضايا. فالمشكلة لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه وإنما في نوع العقل الذي يُستخدم (عقل مادي أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة) وفي الإطار الكلي الذي يتحرك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه. (يُلاحَظ أنه ثمة ترادف بين كلمتي «استنارة» و«علمانية»، بل بين كلمتي «استنارة» و «مادية»، على الرغم من أن النزعة العقلية ليست بالضرورة مادية، والنزعة المادية ليست بالضرورة عقلية، والسوفسطائيون ونيتشه وفكر ما بعد الحداثة شاهد على ذلك).

1 ـ ومن الواضح أن صورة النور المجازية هذه ليست من إبداع العقل العربي العلماني، إنما هي صورة استعيرت من التراث الغربي لا بالمعنى المجازي وحسب وإنما بمعنى أنها قد «أُخذت» أو «اقتُبست» (كما نقول «استعرت الكتاب»). وإن كانت «الاستعارة» تعني أن ما أُخذ يُردُّ، ففي حالة الاستنارة هي مجموعة من الأفكار اقتبست ولن تُرد بأيّ حال، فهي معنا باقية، وصورة الأنوار المجازية جزء من المعجم الفلسفي والحضاري الغربي. ولا بأس أن نستعير من حضارات الآخرين، إذ كيف يمكن أن يتسع أفقنا المعرفي وندرك ما أبدعته يد الإنسان في أماكن أخرى وفي أزمنة مغايرة؟ ولكننا سنلاحظ أن الفكر العلماني العربي، حينما يقتبس من الغرب، فإنه على ما يبدو يتجاهل حقيقة أن مصطلحات الآخر ليست جزءاً من معجمه اللغوي وحسب وإنما هي جزء من معجمه الحضاري أيضاً. ففكر الاستنارة وعصر النهضة يوضع عادةً في الأدبيات الغربية مقابل عصر الظلمات الوسيط، ولنا أن نسأل : هل العصر العباسي الأول (الذي يتزامن مع العصور الوسطى المظلمة في الغرب) هو أيضا عصر ظلمات بالنسبة لنا يتبعه عصر نهضة ثم عصر استنارة ؟ إن اقتباس الصور المجازية على هذا النحو أمر فكاهي يدل على أن بعض الإخوة العلمانيين غير عقلانيين في إيمانهم بالغرب حتى أنهم ينساقون للنقل بهذا الشكل دون تحكيم العقل.

2 ـ تُقدّم حركة الاستنارة إلى القارئ العربي على أنها مجموعة من الأفكار الجيدة التي سيؤدي تبنيها إلى إصلاح حال البلاد والعباد. ونحن نفرق بين الفكر والأفكار،

ونذهب إلى أن العقل العربي ينقل أفكاراً لا فكراً أو منظومات فكرية، فكلمة «فكر» تفترض وجود منظومة مترابطة من الأفكار التي يوجد بينها وحدة ما، ونموذج معرفي واحد، وحينما يتم نقل الأفكار دون إدراك للنموذج الكامن وراءها، فإنه يتم تجاهل أبعادها المعرفية «الكلية النهائية» ومن ثَمَّ يختفي المنظور النقدي وتتعايش الأفكار المتناقضة جنباً إلى جنب ولا يمكن التمييز بين الجوهري منها والهامشي.

3 ـ الفكر العلماني العربي ليس منفتحاً بما فيه الكفاية على كل الحضارات الأخرى، فالحضارة «العالمية» بالنسبة للمثقف العربي تعني عادة إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة والفكر الليبرالي والفكر الماركسي. وإن اتسع أفقه، ضم إلى ذلك إسبانيا وبولندا وروسيا، وإن كد وتعب تعرف على إيطاليا واليونان وهكذا، ولكنه لا يغادر نطاق العالم الغربي إلا في ما ندر. فحدود العالم ـ بالنسبة له ـ تنتهي عند العالم الغربي، ولذا فهو لا يعرف شيئاً عن الاستنارة في الصين (وبالمناسبة فإن مصطلح «استنارة» له امتداد تاريخي عريق في التراث الصيني).

4 ـ ابتدع العقل الغربي صورة الاستنارة المجازية في القرن الثامن عشر حينما كان العلم الحديث لا يزال غضّاً وليداً، فقد ساد الوهم لدى العلماء بأن العلم سينير المجهول (المُظلم) ليصبح معلوماً منيراً، وأن هذه العملية تدريجية، بمعنى أن رقعة المعلوم ستتزايد على مر الأيام ورقعة المجهول ستنكمش إلى أن تصل إلى نقطة تختفي فيها الأسرار ونتحكم فيها في الواقع وقوانينه ونصلح البيئة، بل وربما النفس البشرية ذاتها.

وبعد أربعة قرون من الاستنارة، اكتشف الإنسان الغربي أن الأمور ليست بهذه البساطة، لأنها لو كانت لكنا قد قضينا على الشر والأشرار (أو على معظمهم على الأقل) منذ زمن بعيد، ولما ظهرت في العالم الغربي (الذي طبق مُثُل الاستنارة منذ أمد بعيد) حركة عنصرية كاسحة في القرن التاسع عشر، وتشكيل إمبريالي شرس أباد الشعوب وأذلها، ولما اندلعت حربان عالميتان (غربيتان)، ولما ظهر الحكم الإستاليني والنازي اللذان لم يدمرا العقل وحسب بل دمرا الروح والجسد، ولما ظهرت حركات ثورية تدافع عن الإنسان وتحولت إلى حكومات إرهابية تبيد الملايين، ولما وجدنا أنفسنا في مدن إيقاعها لعين نسير في طرقاتها نتلفت من حولنا، ولما استيقظنا في الصباح نسأل عن أخبار التلوث والانفجارات النووية والتطهيرات العرقية والرشاوَى وعمولات السلاح

والفساد والإباحية والإيدز وأخبار النجوم وفضائحهم ومعدلات تفكك الأسرة ومدى نهب الشمال للجنوب وحسابات حكام العالم الثالث في بنوك سويسرا، ولما ظهرت حركات عبثية لا عقلانية تناصب العقل العداء وتعلن بفرح وحبور تفكيك الإنسان ونهاية التاريخ، ولما شعرنا بالاغتراب حتى أصبح رمز الإنسان في الأدب الحداثِي هو «سيزيف الذي يحيا حياة لا معنى لها» وأصبح رمز العصر الحديث هو الأرض الخراب، ولما قضى الإنسان الحديث وقته في انتظار جودو الذي لن يحضر.

إن ثمرة قرون طويلة من الاستنارة كانت إلى حدٍّ ما مظلمة، ولذا راجع الإنسان الغربي كثيراً من أطروحاته بخصوص الاستنارة بعد أن أدرك بعض جوانبها المظلمة وتناقضاتها الكامنة وخطورتها على الإنسان والكون.

ومع هذا، يقوم الفكر العلماني العربي بنقل أطروحات الاستنارة من الغرب بكفاءة غير عادية تبعث على التثاؤب والملل أحياناً، وعلى الحزن والغم الشديدين أحياناً أخرى، فهو ينقل دون أن يُحوِّر أو يُعدِّل أو ينتقد أو يُراجع.

متناقضات الاستنارة

يشكل فكر حركة الاستنارة نسقاً فكرياً متكاملاً يستند إلى ركيزة أساسية. وقد وصفنا هذا النسق (بشيء من التبسيط غير المخل) بأنه "مادة عقلانية" تُعَدُّ تجليّاً للنموذج الحلولي الكموني الواحدي في صيغته المادية. ولأول وهلة يبدو الأمر وكأن هذا النسق الفكري متسق مع نفسه، ويجيب على كل الأسئلة التي تواجه الإنسان بطريقة واحدة وبسيطة. ولكن النظرة الفاحصة تبين أنه يحتوي على كثير من التناقضات التي تتبدى في مجالات مختلفة (نذكر منها على سبيل المثال):

المجال المتعلق بنظرية المعرفة:

ان فكر حركة الاستنارة، باعتباره فكراً عقلانيّاً ماديّاً، يصدر عن رفض فكرة المركز المتجاوز للنموذج والواقع، والإصرار على أن المركز موجود (حالّ) فى المادة ذاتها. ومن ثم أصبحت الحقيقة أمراً ليس مفارقاً للعالم (الطبيعة والإنسان) وإنما كامناً فيه، أي في طبيعة الأشياء (وليس مرسلاً من إله).

وفى داخل هذا النظام الواحدي الحلولي الكموني المادي، طرح الفكر الاستناري فكرة

أن العالم يتبع قوانين مطردة ثابتة وأن العقل الإنساني أداة كافية، يمكن للإنسان أن يدرك من خلالها الواقع الذي يحيط به. ولكن ثمة إشكالية أساسية كامنة في المنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة هي إشكالية علاقة العقل الإنساني بالطبيعة / المادة وأيهما هو موضع الكمون (وهذه الإشكالية تتعلق بعلاقة الجزء بالكل والخاص بالعام). وتتبدى الإشكالية في الصراع بين النموذج الواحدي المادي المتمركز حول الذات والذي يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة / المادة والنموذج الواحدي المادي المتمركز حول الطبيعة /المادة ويفترض أسبقيتها على الإنسان. ولذا، نجد أن فكر حركة الاستنارة انقسم إلى قسمين يتبدى من خلالهما الصراع بين النموذج المتمركز حول الإنسان وذلك المتمركز حول الموضوع. فليس هناك مفهوم واحد للعقل وللإنسان والطبيعة وإنما مفهومان متناقضان متصارعان يؤديان إلى ظهور نوعين من أنواع الفكر، كلاهما يُصنَّف على أنه "عقلاني" : قسم يمنح أولوية للعقل على الطبيعة /المادة (التمركز حول الإنسان)، وقسم يمنح الطبيعة /المادة أولوية على الإنسان (التمركز حول الطبيعة). فالقسم الأول يرى أن العقل الإنساني عقل فعال يدرك الطبيعة وهو الذي سيصوغها ويستخلص منها القوانين ويؤسس النظم المعرفية ويصبح الإنسان والكون بديلاً للإله. أما القسم الثاني فيرى أن عقل الإنسان عقل سلبي وأن الأولوية للطبيعة وأن مهمة العقل الإنساني تتحدد في تلقى قوانين الطبيعة واتباعها والإذعان لها وكفى.

وبذا، نكون قد عدنا للإشكالية القديمة التي واجهتها الفلسفة المادية عبر تاريخها (منذ ظهور الفكر الفلسفي قبل سقراط) وهي مشكلة تحديد مركز الكون: هل هو الطبيعة /المادة أم الإنسان، وأيهما له الأسبقية على الآخر؟ إذ لا يمكن أن يوجد مركزان في الكون. ولا بد من حسم هذا الصراع. وهو أمر يحسم عادةً لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة / المادة، فهي الأصل في بداية الأمر وهي أيضاً المآل في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير. أما العقل الإنساني فهو العنصر الأضعف، فهو يدرك العالم من خلال الحواس (المادية)، وهو ذاته إن هو إلا مادة في حالة حركة، جزء لا يتجزأ من الطبيعة ويُرد إلى المبدأ الواحد الدافع للأشياء من خارجها الكامن داخلها. والعقل لا يمكن الوثوق به، فإذا كانت الأفكار الكلية هي نتيجة تراكم الأحاسيس وكان ترابطها يتم بشكل آلي (أو حتى إبداعي) في عقولنا، فهذه الأفكار الكلية هي مجرد وهم من أوهامنا، فهي نتاج حواسنا. أما السببية الكامنة في الطبيعة فهي قد تكون عادة من

عاداتنا العقلية، مجرد خرافة إنسانية غائية يفرضها العقل الإنساني على واقع حسي مادي غير متماسك حتى يُدخل الإنسان على نفسه الأمن والطمأنينة (وهي قيم إنسانية غير علمية لا علاقة لها بعالم العلم والأشياء والطبيعة /المادة).

والإنسان مستوعَب تماماً في الطبيعة، لا يمكن أن يكون له قوانينه الإنسانية الخاصة ولا يمكن أن يتمتع باستقلال عما حوله، فهو يتبع قوانينها الثابتة الآلية الرياضية الشاملة الضرورية الحتمية المطردة التي تسوي بينه وبين الأشياء، فهو يتحرك حسبما تحركه هذه القوانين ؛ إنه جزء متسق مع النظام الطبيعي، خاضع تماماً (بما في ذلك عقله) للقانون الطبيعي الآلي العام (وهذا ما دعمته اكتشافات نيوتن بشأن الحركة الآلية للكون واكتشافات هارفي الخاصة بالحركة الآلية للدم). والطبيعة وحركتها وبنيتها لا تقع خارج نطاق الوحي الإلهي وحسب، وإنما تقع خارج نطاق الوعي الإنساني والإرادة أو الرغبة أو الغائية الإنسانية، أي أن الطبيعة لا علاقة لها لا بالإله ولا بالإنسان، فهي متجاوزة لهما. وحتى داخل النموذج الأول، نجد أن قواعد العقل (رغم استقلاليته) تشبه قوانين الطبيعة، وأن حركة الفكر تشبه الطبيعة، وأن الجزء يتلاقى مع الكل والذات مع الموضوع.

ومن ثم، وبعد أن يقوم الفكر الاستناري بتأكيد أهمية العقل الإنساني ومركزية الإنسان فإنه ينتهي إلى تفكيك العقل ورده إلى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية (سلبية وغير فعالة) للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته هي رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشاف ما فيها من توازن دون أي تدخل، ومن ثم يفقد الإنسان مركزيته (التي اكتسبها بسبب عقله الفعال). وتكمن حرية الإنسان الرشيد صاحب هذا العقل (أو الدماغ) السلبي في مدى انصياعه لقوانين الضرورة (المادية الآلية). ويحقق هذا الإنسان الرشيد سعادته بمقدار انصياعه لقوانين الطبيعة وذوبانه فيها، أي أن مركزية العقل الإنساني يتم تصفيتها ويحل محلها مركزية الطبيعة المادية الصلبة. وقل نفس الشيء عن الإنسان، فقد بدأ المشروع الهيوماني (الإنساني) والاستناري بتهميش الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكننا بعد قليل نكتشف أن هذا مجرد قول إذ إنّ منطق البنية المادية ذاتها قد همَّش الإنسان (ككائن متميز عن الطبيعة) ثم استوعبه تماماً في النظام الطبيعي الذي يتجاوز غاياته وأغراضه. وبذا يُصفَّى الإنسانُ ويسقط الجميع في أحضان المادية الواحدية الجنينية المريحة (فالواحدية الكمونية المادية تعني العودة للرحم ولعالم البساطة الأولى الذي لا ثنائيات فيه ولا جدل ولا تدافع ولا مسؤولية خلقية ولا قرارات

أخلاقية تتطلب الاختيار الحر بين الخير والشر). (ومع هذا، لابد من القول إن انتصار النموذج المتمركز حول الطبيعة / المادة ليس نصراً نهائيّاً، إذ إنّ النموذج المتمركز حول الإنسان لا يلبث أن يحاول تأكيد نفسه).

والواقع أن تأكيد المركزية الإنسانية وأسبقية العقل الإنساني على الطبيعة ثم تصفيتها لصالح المركزية الطبيعية المادية، وتأكيد أسبقية الطبيعة /المادة على العقل الإنساني (التمركز حول الذات ثم انتصار الموضوع)، هو نمط يتكرر في كل أرجاء المنظومة الاستنارية (وكل المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية المادية). وتاريخ الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة في الغرب، هو ذاته تاريخ الصراع بين النزعة نحو إنكار الكون وتأليه الإنسان والنزعة المضادة نحو تأليه الكون وإنكار الإنسان. وقد نحت أحد مؤرخي الفلسفة الغربية اصطلاح "الاستنارة المظلمة" تمييزاً لها عن "الاستنارة المضيئة". ونحن نرى أن "الاستنارة المظلمة" التفكيكية التي تقضي على الإنسان، كمقولة مستقلة عن الطبيعة، كامنة تماماً في مقولات "الاستنارة المضيئة"، فهي فلسفة عقلانية مادية يُرد فيها كل شيء إلى المبدإ المادي الواحد، والعقل ذاته يستمد حقيقته ووجوده من ماديته ومن مقدرته على التعرف على قوانين المادة، والإنسان لا وجود له خارج قوانين المادة. ولذا، وعلى الرغم من أن هيجل يذهب إلى أن الحقيقي هو العقلي (الإنساني) وأن العقلي هو الحقيقي، فإن بنية منظومته الاستنارية ذاتها (وكذلك كل المنظومات العلمانية) تؤكد على أن الحقيقي هو المادي (الطبيعي) والمادي هو الحقيقي. وعلى كلٍّ، فإن منظومة هيجل تلتقي فيها الذات بالموضوع والروح بالمادة ويتعانقان ويتحدان، وهي وحدة لا يمكن أن تكون الغلبة فيها إلا لقوانين المادة الصارمة ولعالم الواحدية المادية، أي أن تصفية الإنساني لصالح الطبيعي (والكوني والمادي) أمر حتمي وكامن في بنية المنظومات المعرفية المادية رغم كل ما قد يصاحب ذلك من أقوال رائعة عن الإنسان وعن عقله وحريته.

أصول فكر حركة الاستنارة

كلمة «استنارة» مأخوذة في اللغة العربية من الفعل «استنار» المشتق من كلمة «نور» وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغات الأوربية مثل «إنلايتنمت Enlightenment» الإنجليزية، وهي مشتقة من كلمة «لايت Light» بمعنى «نور» (التي هي بدورها ترجمة

للكلمة الألمانية). ويقال لفكر الاستنارة أحياناً «فلسفة الأنوار» أو «فلسفة التنوير». و«النور» في الوجدان الإنساني هو عكس الظلام تماماً، كما أن الخير هو عكس الشر. ومن ثم فإن كلمة «الاستنارة»، (بمعنى الفكر الشبيه بالنور الذي يبدد الجهل الشبيه بالظلام)، لا تختلف كثيراً عن صور الخطاب السياسي والفلسفي المجازية الشائعة والذي يجنح إلى رؤية العالم من خلال مجموعة من الثنائيات الصلبة المتعارضة البسيطة مثل حمائم / صقور ـ مدني / ديني ـ آلي / عضوي، وهي ثنائية صلبة تعكس الثنائيات المتعارضة التي يتوهم البعض وجودها في الطبيعة، والتي تعبر عن نفسها في الرمزين الرياضيين سالب / موجب.

ويُشار أحياناً لـ «عصر الاستنارة» باعتباره «عصر العقل» (مقابل عصر اللاعقل). ولكن هناك من يستخدم عبارة «عصر العقل» للإشارة إلى تلك الحقبة في التاريخ الفكري لأوروبا في القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر التي انتشرت فيها الفلسفات العقلية والرؤية العلمية والمادية الآلية بين أعداد كبيرة من الجمهور المتعلم وفي أوساط بعض أعضاء النخبة الثقافية والسياسية، وقد أخذ هؤلاء يدعون بشكل واع لأفكار عصر العقل ابتداءً من القرن الثامن عشر. يشار إلى هؤلاء الدعاة بكلمة «المستنيرين»، ويشار إلى هذه الحقبة من تاريخ أوروبا الفكري بتعبير «عصر الاستنارة». ولكننا لا نأخذ بهذا التمييز ونشير إلى كلتا المرحلتين بعبارة «عصر الاستنارة». وكان من بين دعاة الاستنارة بعض ملوك أوروبا المطلقين وأعضاء الجمعية الملكية البريطانية (1662) وأعضاء الأكاديمية الفرنسية للعلوم (1666) وأعضاء المحافل الماسونية وجماعات الإليوميناتي والروزيكروشيان السرية.

ويعتقد البعض أن فكر عصر العقل يعود بجذوره إلى كتابات فرانسيس بيكون، وخصوصاً كتابه نوفوم أورجانوم (Novum Orgunum 1620)، أي المنهج الجديد، وإلى كتابات توماس هوبز (1588ـ1679) بماديتها الصارمة، وإلى عقلانية رينيه ديكارت (1596ـ1650) وإلى حلولية باروخ إسبينوزا (1632ـ1677) الواحدية المادية، وإلى إمبيريقية جون لوك (1632ـ1704)، وإلى رؤية إسحق نيوتن (1642ـ 1726) الآلية للكون، وإلى أفكار لايبنتس (1646ـ 1716). ويضم الجيل الأول من المستنيرين في فرنسا جان جاك روسو (1712ـ 1778) وفرانسوا فولتير (1694ـ1778) ومونتسكيو (1689ـ1755)، أما الجيل الثاني فيضم دنيس ديدرو (1733ـ1784) الذي نشر أول جزء من موسوعته عام 1751، وإيتان

بونيه دي كونديلاك (1715ـ1780) وجوليان دي لامتيري(1709ـ1751) وكلود هلفتيوس (1715ـ1771) وبول هنري هولباخ (1723ـ1789). وفى ألمانيا، ضمت قائمة المستنيرين كلاً من كريستيان وولف (1679ـ1754) وجتليب باومجارتن (1714ـ1792) والمفكر الألماني اليهودي موسى مندلسون (1729ـ1786) ولسنج (1729ـ 1781) وعمانوئل كانط (1724ـ1804) ويوحنان هردر (1744ـ1803)، أما في إنجلترا، فإن أهم تجلٍّ للاستنارة هو حركة الربوبيّة، ومن أهم مفكري الاستنارة فيها جوزيف بريستلي (1733ـ1804) وجريمي بنتام (1748ـ1832) وآدم سميث (1723ـ1790) وإدوارد جيبون (1737ـ1794) ووليام جودوين (1756ـ1816)، ومن أهم مفكري الاستنارة في الولايات المتحدة توماس بين (1737ـ1809) وتوماس جيفرسون (1743ـ1826) وبنجامين فرانكلين (1706ـ1790). وتُجمِع كتب التاريخ على أن كلاًّ من الثورة الأميركية والثورة الفرنسية هما نتاج عصر الاستنارة، وأن عصرنا الحديث هو ابن عصر الاستنارة.

عقيدة المستنيرين

كرين برنتون Crane Brinton [*]

تحت عنوان عقيدة المستنيرين يكتب المفكر والمؤرخ الأميركي كرين برنتون حول الاستنارة ومفاهيمها المتعددة، ضمن هذه المقالة المستعادة له من كتاب «تشكيل العقل الحديث» الذي تُرجم ونُشر في القاهرة عام 2004، يقول برنتون في هذا المجال:

إن التحول في موقف الإنسان الغربي من الكون وكل ما فيه، هو التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت إلى النعيم العقلاني الطبيعي على هذه الأرض الآن، أو على الأقل في القريب العاجل. سوى أن أوضح سبيل لإدراك عظمة ذلك التحول هو أن نبدأ من عقيدة حديثة أساسيّة جداً، بمعنى أنها جديدة يقيناً وهي عقيدة التقدم. «**المحرر**»

الإيمان بالتقدم، على الرغم من حربين عالميتين، وأزمة اقتصادية طاحنة شهدتها ثلاثينيات هذا القرن، لا يزال يمثل إلى حد كبير جانباً من الطريقة التي يربى عليها الأميركيون، وإن قلة قليلة من الأميركيين تدرك أن هذا الاعتقاد ليس له مثيل في الماضي، وطبيعي أن الناس منذ زمان طويل يرون أن وسيلة ما من الوسائل أفضل من سواها في أداء شيء ما، وعرفوا مظاهر تحسن مميزة في التقنيات، وفوق هذا وذاك كان الناس

*ـ مفكّر ومؤرخ أمريكي (1898 ـ 1968).
ـ ترجمة: شوقي حلال.
العنوان الأصلي: The Shoping Of Modern Mind, New York, 1953.

باعتبارهـم أفـراداً في جماعـة يدركـون حالـة جماعتهـم المميـزة ومـا إذا كانـت تعيـش حالـة ازدهـار أم العكـس.

ولكـن لنسـترجع في إيجـاز سريـع مـا سـبق أن عرفنـاه عـن أثينـا خـلال القـرن الخامـس قبـل الميـلاد. هنـا شـعب في ذروة إنجـاز مشـترك عظيـم للغايـة، شـعب يـدرك تمامـاً أنـه يفعـل الكثير عـلى نحـو أفضـل مـن أسـلافه، فهـا هـو المـؤرخ اليونـاني ثوكـو ديديـو Thucydidies يصـف حـرب البلوبونيزيـة[1] في كتابـه بأنهـا «أكـبر وأفضـل» الحـروب التـي شـهدها العـالم مـن قبـل، ونجـد في كلمـة التأبـين التـي ألقاهـا بريكليـس لمسـة مـن لمسـات الغرفـة التجاريـة اليـوم.

بيـد أننـا مـع هـذا لا نجـد في هـذه السـنوات الزاهـرة للثقافـة الأثينيـة أي فكـرة واضحـة عـن التقـدم باعتبـاره جـزءاً مـن الكـون، وباعتبـاره عمليـة نمـو وتطـور مـن الأدنى إلى الأرقـى. بـل أننـا لـو تصفحنـا المراحـل الأخـرى للتاريـخ القديـم والوسـيط سـنجد مـا هـو دون ذلـك شـبهاً بعقيـدة التقـدم.

لقـد وجدنـا في الحقيقـة الكثـير مـن الخطـط المنظمـة عـن مصـير الإنسـان. فهنالـك الأسـاطير الوثنيـة الشـعبية في منطقـة البحـر الأبيـض المتوسـط التـي تـرد أسـعد وأفضـل عـصر للبشريـة إلى المـاضي البعيـد إلى العـصر الذهبـي، عـصر الأبطـال، وجنـة عـدن. كـما سـادت بـين مثقفـي العـالم الإغريقـي الرومـاني العديـد مـن الأفـكار المعقـدة المختلفـة عـن مسـار التاريـخ، وخاصـة تلـك السلسـلة مـن النظريـات التـي تحدثنـا عـن دورات التاريـخ؛ أشـهر هـذه النظريـات وأكثرهـا شـيوعاً تلـك التـي تحـكي عـن عـصر ذهبـي يعقبـه عـصر فـضي ثـم يليـه عـصر حديـدي تحـل بعـده كارثـة، ثـم تبـدأ الـدورة مـن جديـد بالعـصر الذهبـي، وهكـذا عـود عـلى بـدء، عـالم يسـير في دورانـه بـلا نهايـة، ويبـدو عـلى الأرجـح أن بعـض هـذه الأفـكار هـي ذات صلـة بالأفـكار الهنديـة عـن تناسـخ الأرواح، والعـود الأبـدي ومـا شـابه ذلـك والتـي تمثـل لقـاء لم يجـر تدوينـه بـين الـشرق والغـرب. هـذه الأفـكار تختلـف بطبيعـة الحـال عـن أفكارنـا حـول التقـدم، وجديـر بالذكـر أن المؤمنـين بهـا هـم مـن يظنـون أنفسـهم يحيـون في عـصر حديـدي. وامـا صفـوة القـول فـإن هـذه الأفـكار عنـد المؤمنـين بهـا، مثـل الأفـكار عـن عـصر ذهبـي ولى، أساسـها الإيمـان بالـتردي أو الانحـلال وليـس الإيمـان بالتقـدم.

[1]ـ فصل من كتاب تكوين العقل الحديث: The shaping of Modern Mind , by Crane Brinton ـ New york 1953.

التنوير ثمرة المسيحية

لقد سبق أن أشرنا إلى أن المسيحية التقليدية لم تكن لديها نظرية عن التقدم في الطبيعة على هذه الأرض، أو لم تكن يقيناً على الوضوح الذي أخذته هذه النظرية في عصر التنوير. لكن يمكن أن نشير هنا على نحو عابر إلى أن التنوير هو في واقع الأمر ابن المسيحية وثمرتها، ولعل هذا الذي يفسر لأنصار الفرويدية في عصرنا لماذا كان التنوير شديد العداء للمسيحية التقليدية. فالمسيحية بها أساس عاطفي معين لا يتنافر تماماً مع عقيدة التقدم، ولكن من الواضح أن النظرة الشكلية للمسيحية التقليدية إلى الكون أقرب صلة بالأفكار الوثنية عن مسار الإنسان على الأرض منها إلى أفكار التنوير، وخير حياة هي الحياة الأولى، حياة البراءة قبل السقوط إلى الأرض على إثر تفاحة آدم، لقد زلّ الإنسان، وبات عاجزاً عن استعادة جنة عدن على الأرض، حقّاً إن باستطاعته أن يكون أفضل، ولكن لن يتأتى له هذا بأي أفعال تاريخية وإنما سبيله إلى ذلك معجزة خارقة تتجاوز حدوده، هي معجزة الخلاص عن طريق النعمة الإلهية، فالجنة لا تتحقق قطعاً على الأرض.

في كتاب «صراع القدماء والمحدثين» في أواخر القرن السابع عشر سنلاحظ البدايات الأولى للجدل العام بين المثقفين حول هذه الموضوعات.

المبدأ في خطوطه العريضة يشبه كثيراً أفكارنا الشعبية عن التقدم حيث لاقى قبولاً سريعاً في الثقافة الغربية للقرن الثامن عشر، وإن لم يكن بحال من الأحوال قبولاً إجماعيّاً، وليس بدون معارضة على الإطلاق.

نستطيع إذا شئنا، أن نجد عند فولتير على سبيل المثال بيِّنات كثيرة يُستشهد بها على صدق الفرضية التي يؤمن بها عن الدورات التاريخية، مثل اعتقاده أن دورة عام 1750 أدنى من عصر لويس الرابع عشر، كما نجد عنده القدر نفسه من البينات التي يستشهد بها على صدق نظريته مؤكداً إيمانه بالتقدم المتمثل في عصره، عصر التنوير.

مع نهاية القرن (الثامن عشر) قدم كوندورسيه كتابه «تقدم العقل البشري» الذي يعرض فيه تفسيراً كاملاً للمراحل العشر التي انتقلت البشرية عبرها ابتداء من الحياة البربرية البدائية، إلى حافة مرحلة الكمال على الأرض، وهكذا بعد وفاة القديس أغسطين بألفٍ وخمسمائة عام تظهر فلسفة التاريخ هذه التي تمتزج فيها دون تمييز مدينة السماء بمدينة

الأرض (Civitas dei and civitas terrena). ويبدو كوندورسيه مبهماً في عرضه للطريقة التي حدث بها كل ذلك. وخصوصاً في تفسيره للقوة المحركة التي تدفع البشرية من مرحلة إلى المرحلة الأرقى التي تليها. ويمكن القول بوجه عام إننا لا نكاد نجد نظرية عامة مقنعة عن التقدم تحاول تفسير أسباب وكيفية وقوع التغيرات الارتقائية التفصيلية. ولقد ظل الأمر على هذا الحال حتى القرن التالي عندما بدأ تطبيق الآراء الداروينية عن التطور العضوي على العلوم الاجتماعية، وكان التفسير المفضل عند المثقفين في القرن الثامن عشر هو أن سبب التقدم مرجعه إلى انتشار العقل، وذيوع التنوير باطراد مما يسر للبشر التحكم في بيئتهم على نحو أفضل.

يبدو هنا واضحاً أكثر الربط التاريخي بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين فكرة التقدم بالمعنى الأخلاقي والثقافي. فمع القرن الثامن عشر كانت جهود العلماء ابتداء من كوبرنيكس ومروراً بإسحق نيوتن قد صاغت مجموعة عريضة جداً من المبادئ العامة عن سلوك الكون المادي، وأضحت هذه المبادئ العامة معروفة لدى العامة مع منتصف القرن الثامن عشر مثلما نعرف نحن الآن مبادئ النسبية والميكانيكا الكونية. علاوة على هذا فقط بدا واضحاً إن هذه المبادئ النيوتونية العامة هي أفضل وأصدق من بديلاتها لدى أسلافنا في العصور الوسطى. ومع منتصف القرن وضح نوع التقدم المادي إلى الحد الذي يدعو فطين الرأي إلى الظن بأنه أقوى من العلم ذاته للإيمان بالتقدم، فقد امتدت الطرقات المعبدة التي تقطعها الحافلات والمركبات التي تزداد سرعتها عاماً بعد آخر، وليس الناس مظاهر واضحة للتقدم والتحسن في خدمات البيت مثل استحداث المراحيض، بل شهد القرن في نهايته بدايات غزو الجو. حقاً كانت محاولات غزو الجو أول الأمر قاصرة على متن البالونات، ومع ذلك ففي عام 1787 لاقى رائد فرنسي حتفه وهو يحاول عبور القنال البريطاني جواً. صفوة القول إن شيخنا في ختام القرن الثامن عشر كان بوسعه أن يسترجع ذكريات طفولته، حيث كان الناس محرومين من وسائل الراحة إلا القليل منها. في حين كانت البيئة المادية أبسط كثيراً، والأدوات والآلات أدنى فاعلية، ومستوى الحياة كذلك.

ومهما كانت نظرية التقدم مدينة لنمو المعارف الراقية وزيادة قدرة البشر على إنتاج الثروات المادية من بيئتهم الطبيعية، إلا أنها نظرية أخلاق وميتافيزيقا حقيقية. فالناس حسب هذه النظرية يصيرون أفضل وأسعد وأقرب إلى المثل العليا التي تهدف إليها

أفضل ثقافاتنا، وإذا ما حاولت تعقب هذه الفكرة عن التحسن الأخلاقي ممثلة في تفصيلات موضوعية محددة فإنك ستصدم بشيء من نفس نوع الغموض الذي كان يكتنف دائماً الآراء المسيحية عن الجنة، وربما نقع على بينة توضح الفكرة القائلة إن مبدأ التقدم لا يزيد عن كونه صورة حديثة لعقيدة الإيمان بالغيبيات.

وكما تقضي فكرة القرن الثامن عشر فإن التقدم سيقود الناس سريعاً خلال جيل او جيلين، إلى حالة تعم فيها السعادة ويغمر البشر وينتفي الشر، وهذه السعادة ليست بحال من الأحوال نوعاً من الراحة البدنية فحسب، ولن نجانب الدقة حين نقول إن غالبية من تحدثوا خلال القرن الثامن عشر عن تقدم الإنسان وإمكانية بلوغه الكمال إنما كانوا يفكرون بلغة قريبة جدّاً من لغة الأخلاق المسيحية والإغريقية العبرانية، والتبشير بالسّلام على الأرض للناس الذين صلحت نواياهم، وزوال كل الرذائل التقليدية، ورسوخ الفضائل التقليدية.

جدلية التقدم والعقل

ثمة الكثير مما يقال عن القاعدة العريضة لعقيدة التقدم على الأرض، هذا التقدم الذي حققه انتشار العقل، الذي نحاول أن نتتبعه هنا في عصر التنوير. انه كلمة السر العظمى التي تكشف له الكون الجديد الذي يعيش فيه. فالعقل هو الذي سيهدي الناس، إلى فهم الطبيعة (وهذه هي كلمة السر الثانية)، ويفيد المرء بهذا الفهم لصوغ سلوكه وفقاً للطبيعة، ومن ثم يتحاشى كل المحاولات العقيمة التي قامت بها في ظل الأفكار الخاطئة للمسيحية التقليدية وحلفائها الأخلاقيين والسياسيين من أجل السير ضد الطبيعة، حيث لم يكن العقل شيئاً حتى ظهر فجأة إلى الوجود حوالي عام 1687، وهذا هو تاريخ نشر كتاب نيوتن «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

يجب أن نسلم بوجود بعض المحدثين غير المتسامحين الذين كادوا يقرون أن كل ما كان سابقاً على عام 1700 ليس إلا سلسلة من الأخطاء الكبيرة، بل وتخبطاً أعمى لإنسان حائر وسط غرفة معتمة. إلا أن المثقف المستنير العادي الذي يعنينا هنا كان أَمْيَل إلى الثقة في أن قدماء الإغريق والرومان قدموا عملاً رائعاً، وإلى الاعتقاد بأن ما نسميه نهضة وإصلاحاً كان دعماً جديداً لتطور العقل. لقد وجد المفكر المستنير في الكنيسة، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية للعصر الوسيط وورثتها علة الظلام ومصدره،

والقمع غير الطبيعي للطبيعة. أي باختصار وجد فيها الشيطان الذي يحتاج إليه كل دين، وسوف نعود إلى هذا مرة أخرى نظراً لأهميته القصوى، ويكفينا الآن أن نثبت واقع أن إنسان عصر التنوير كان يؤمن بأن العقل شيء يمكن لأي إنسان أن يهتدي به، عدا قلّة مصابة لسوء حظها بتخلف عقلي. لقد مرّ زمن كان العقل فيه مقهوراً، بل وربما أصابه الضمور، بسبب خضوعه زمناً طويلاً لقمع المسيحية التقليدية. أما في القرن الثامن عشر، فقد أصبح في إمكان العقل أن يستعيد مكانته، وأن يقدم لكل الناس مثل ما قدمه لآخرين من أمثال نيوتن ولوك. إن العقل قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم.

فالعقل يمكن أن يبين للناس كيف كانت تعمل الطبيعة، وكيف يمكن أن تعمل إذا ما كفّ الناس عن إعاقة عملها بمؤسساتهم وعاداتهم غير الطبيعية. ويمكن للعقل أن يهدي الناس إلى القوانين الطبيعية التي انتهكوها بجهلهم لها. مثال ذلك أنهم وضعوا نظام التعريفات الجمركية، وفنون الملاحظة، وكل ضروب التنظيمات الاقتصادية بهدف «حماية» تجارة بلدهم، وبهدف ضمان أكبر نصيب من الثروة لبلدهم هم، وإذا ما استخدموا عقلهم ذات مرة بشأن هذه الموضوعات سيتضح لهم أنه لو التزم كل إنسان بمصلحته الاقتصادية الخاصة (أي لو عمل على نحو طبيعي) ليشتري بأرخص الأسعار، ويبيع بأغلى الأثمان فسوف يمكن بناء أقصى قدر من الثروة بفضل النشاط الحر (الطبيعي) القائم على أساس العرض والطلب، وسيكتشفون أن التعريفات الجمركية، وكل محاولات تنظيم النشاط الاقتصادي عن طريق إجراء سياسي أدت جميعها إلى خفض الإنتاج ولم تفد سوى قلّة محدودة جداً حققت لنفسها احتكاراً غير طبيعي.

ومن ناحية أخرى ظل الناس على مدى أجيال يحاولون طرد أو رقية الشياطين التي اعتقدوا أنها تلبسَّت أجسام المجانين بصورة ما، فكانوا يجلدون المجانين التعساء، ويوثقونهم بالحبال ويقيمون حولهم كل أنواع الطقوس التماساً لطرد الشياطين، ولكن العقل حين تأمل وتدبر مشكلات الدين استطاع أن يبين للناس أن لا وجود لهذا النوع من الشياطين، وحين عمل العقل على مستوى البحث الطبي والنفسي أوضح أن الجنون اضطراب طبيعي (وإن كنا ناسف له) يصيب العقل (وربما البدن أيضاً)، إنه باختصار مرض يمكن الشفاء منه أو يمكن على الأقل تخفيف حدته بمزيد من استخدام العقل.

مسألة أخرى: لقد ظل الناس رجالاً ونساء على مدى قرون طويلة يلتحقون بالأديرة ويلتزمون بنظمها ويُقسمون الأيمان متعهدين التزام جانب العفة والطاعة والفقر، ويعيشون حياة الرهبان والراهبات، وربما أَلِف الرهبان في الأصل تنظيف الحقول وتجفيف المستنقعات، وربما كانوا ما يزالون يقومون ببعض الأعمال الموسمية النافعة إلا أن العقل أوضح أن الرهبنة المسيحية في إجمالها خسارة كبرى لطاقة البشر الإنتاجية، أو إن شئت صراحة أكثر فقل لقد أوضح العقل أن من غير الطبيعي تماماً أن يمسك الأصحاء عن ممارسة الجنس ويحرمونه على أنفسهم نهائيّاً، وأن التبرير اللاهوتي لمثل هذا الضرب من السلوك غير الطبيعي هراء، ومثله كمثل فكرة الشياطين التي تتلبس المجنون، وحينما تأمل العقل حياة الرهبنة بدت له هذه المؤسسة مثالاً نموذجيّاً للمعتقدات السيئة والعادات الرديئة والسبل الفاسدة لأداء الأمور واختفاء حياة الرهبنة في المجتمع الجديد.

تكاملت كل الآراء السابقة لتؤلف معا للإنسان المستنير مذهباً واحداً يفسر له الكون. وسبق أن أشرنا في معرض الحديث عن هذا المذهب إلى عبارة ملائمة هي «الآلة ـ العالمية النيوتونية»، إنها آلة لا يزال المفكر المستنير على بداية الطريق لفهمها، خاصة ما يتعلق منها بالعلاقات الإنسانية، ويرجع الفضل إلى نيوتن والسابقين عليه في فهم المجموعة الشمسية والجاذبية والكتلة، والعلوم الطبيعية في خطوطها العريضة، ولم يعد البحث العلمي بحاجة إلى شيء أكثر من ملء الفراغات واستكمال التفاصيل، أما عن العلاقات الإنسانية فقد كانوا يدركون بوضوح أن أسلافهم غير المستنيرين أخطأُوا في فهم العلاقات الإنسانية بسبب خضوعهم لنفوذ المسيحية التقليدية، إلا أنهم على الرغم من هذا وضعوا نظاماً من القوانين والمؤسسات إلا أنهم لم يبلغوا بحال من الأحوال ما بلغه نيوتن. فهذا هو الرجل الذي سيجمع ويلخص معارفنا المستنيرة ويصوغها في نسق للعلوم الاجتماعية وليس على الناس إلا الاقتداء بها ضماناً لبلوغ العصر الذهبي الحقيقي، جنة عدن الحقة، تلك التي نراها أمامنا لا خلفنا.

ولقد باتت المسيحية التقليدية عاجزة عن تزويد مفكر عصر التنوير بنظرة إلى الكون، فقد بدأت تتوافر معلومات كافية في مجال علم طبقات الأرض «الجيولوجيا» جعلت أحداثاً مثل تاريخ الخلق، الذي حدد له الأسقف أوشر عام 4004ق.م، وقصة الفيضان أموراً غير مرجحة، ولم تكن ثمة حاجة للانتظار حتى تكتمل المعارف الجيولوجية،

ولنأخذ عقيدة التثليث المسيحية على سبيل المثال: كانت الرياضيات ضد هذا، إذ لا نجد نسقاً رياضياً سوياً يقبل القول بأن الثلاثة هم ثلاثة وفي الوقت ذاته واحداً، أما عن المعجزات فقد كان السؤال هو التالي: لماذا توقفت؟ إذا كان بالإمكان إحياء الموتى في القرن الأول، فلماذا بات غير ممكن في القرن الثامن عشر؟ وإلى سوى ذلك من حجج تبدو لنا عادية ومألوفة اليوم وكانت وقتها جديدة وجسورة.

بيد أن من اهتز إيمانهم بالمسيحية التقليدية لم يتخلوا دفعة واحدة عن فكرة الله، إذ كانت غالبية المستنيرين خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، بما في ذلك أعلام بارزة من أمثال فولتير و(الشاعر الإنجليزي)، بوب، مؤمنين بالله جهراً وعلانية على الأقل، وأضحى مذهب الربوبية الآن عقيدة محددة وعملية عن الكون، وهي ليست مرادفاً للإلحاد أو الشك (اللا أدريّة) إلا في بعض مجالات من باب الجدال وقتذاك.

كانت هذه على الأقل نظرة المتمردين المعتدلين والماديين الذين رأوا الله غير ضروري، وذهب آخرون إلى أبعد من ذلك، وقالوا إن الله شرّ حقيقي خاصة إذا كان هو إله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وسمُّوا أنفسهم في كبرياء وغرور ملحدين أو بشراً بغير إله، وانتفت مظان الشك عندهم، فهم يقررون عن يقين أن الله المسيحي لم يكن موجوداً، ويعرفون أن الكون نسق من «مادة» في حالة حركة ويمكن فهمها فهماً كاملاً باستخدام العقل وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية، ويرون مذهبهم المادي، ونظرتهم الإلحادية عقيدة إيجابية يقينية وليست صورة من صور نزعة الشك، لقد كانت صورة محددة لإيمان ما، أي لنوع من الدين، وهذا الإيمان اليقيني بأن الكون قابل لأن يعرفه الإنسان، وأنه مؤلف في النهاية من جُزَيْئات المادة ظل منذ ذلك التاريخ عنصراً من عناصر الثقافة الغربية، ولا أحد يعرف بدقة حتى الآن كم عدد من ارتضوا مثل هذه العقيدة ولا يزالون يؤمنون بها حتى الآن.

هكذا رفض كل من الربوبي والملحد الكنيسة الرسمية في أيامهم، وكان القرن الثامن عشر قرن معاداة رجال اللاهوت وسلطتهم، حيث طفت على السطح لتوضح كل أنواع العداء والشكوى ضد المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء، وجاء هذا نتيجةً لازِمةً عن «روح عصر» التنوير ورخص الطباعة، وضعف الرقابة، وعجز الشرطة، والطريقة الساخرة التي رحبت بها الطبقات الحاكمة القديمة بالهجمات الموجهة ضد

الدين الرسمي، وما أباحه هذان البلدان اللذان نَعِما بقدرٍ مذهل من الحرية، وهما إنجلترا وهولندا، حُرِمته فرنسا والولايات الألمانية. ولأول مرةٍ منذ الإمبراطورية الرومانية ترى المسيحية نفسها عرضة لهجمات عنيفة تنبع من داخل ثقافتها، وما أن جاءت الثورة الفرنسية حتى اشتدت حدة هذا الهجوم إلى أقصاه خاصة داخل القارة الأوروبية، وعاد المسيحيون من جديد يعانون مخاطر الشهادة دفاعاً عن الإيمان، ولكنهم هذه المرة يلقون الشهادة على المقصلة.

وإذا كان كل المؤمنين بديانة العقل الجديدة، ربوبيين وماديين على السواء، قد انصرفوا عن الله المسيحي، إلا أنه كان لزاماً عليهم أن يخوضوا معركتهم ضد مشكلة الشر، وبدت لهم مشكلة عويصة، إنهم ينطلقون من فكرة الإله العالمية أو العالم كآلة كبرى والإنسان جزء منها بالضرورة، والكل يجري وفق قوانين الطبيعة، ثم افترضوا كمُسلَّمة أخرى أن للإنسان ملكة خاصة هي ملكة العقل، ويستطيع البشر باستخدام العقل أن يفهموا قوانين الطبيعة، المنظمة الرتيبة المحكمة، وأضافوا أن الناس إذا أُلزِموا في سلوكهم بهذه القوانين وامتثلوا لها فإنهم سيعيشون في سلام وسعادة. ولكنهم حين تلفتوا حولهم في عالم القرن الثامن عشر رأوا النزاع والبؤس في كل مكان، وأبصروا الشرور بكل أنواعها. كانوا يسألون أنّى لهذه الشرور أن تتسق مع قوانين الطبيعة، وما هي الطبيعة السمحة؟ و(سيأتيهم الجواب) طبيعي أنها لا تتسق معها، فهي منافية للطبيعة، وكان طبيعيّاً أن يعمل المستنيرون على اقتلاع جذورها، ولكن كيف كان ذلك؟ كيف تأتّى لغير الطبيعي أن يكون طبيعيّاً؟ وكيف صار الأرفع مقاماً أدنى منزلة؟

تطالعنا هذه المشكلة في أيّ دراسة عن المسيحية. ولكن إذا كان للمسيحية شيطانها، فإن اولئك الذين ارتضوا نظرة نيوتن إلى الكون كآلة كبرى، لا تزال أمامهم مصاعب أشد وأخطر، ابتغاء إضافة، أو تبرير رغبتهم الواضحة في تغيير وتحسين شيء ما بدا كاملاً، تلقائيّاً، محدداً. والواقع أنه في أي نزعة طبيعية غير واحدية يكون من السهل الانزلاق إلى ما هو غير طبيعي، ولم يكن روسو نفسه من المعجبين بفكرة نيوتن عن الآلة العالمية وعن العقل، وذهب إلى أن الطبيعة في أساسها هي عفوية ودية ورقيقة كما تتجلى عند البسطاء الأنقياء من أمثال الأطفال والبدائيين والفلاحين، ورأى أن هذه الحالة من الطبيعة سادت في الماضي قبل أن تجلب الحضارة مفاسدها، ويحاول روسو في كتابه «بحث في أصل عدم المساواة» تفسير نشأة الشر، وقال أن أول إنسان تجاسر على

انتزاع قطعة أرض واقتطاعها من الملكية العامة ثم أحاطها بسياج وقال «هذه ملكي» هو الوغد المسؤول عن إنهاء حالة الطبيعة، ولا يفسر لنا روسو لماذا تصرف ابن الطبيعة على هذا النحو غير الطبيعي.

بين الشر والاستنارة

إذا عجز المستنيرون عن حل مشكلة أصل الشر، فإن لديهم أفكاراً راسخة وثابتة للغاية عن الخير والشر في زمانهم، إذ يرون الشر نمواً تاريخيّاً متجسداً في الأعراف والقوانين والمؤسسات، أي متجسداً في البيئة، وخاصة البيئة الاجتماعية، التي صنعها الإنسان من الإنسان. ولقد أدركوا في ضوء ما كتبه مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» أن البيئة الطبيعية إما خشنة جرداء غالباً أو يسيرة مترفة جداً، وعرفوا أمراضاً بذاتها ليست كلها في ما يبدو نتيجة البيئة الاجتماعية، ولكنهم عقدوا الأمل على إمكانية السيطرة على البيئة المادية، وإن كانوا يأملون في الحقيقة في السيطرة على البيئة الاجتماعية، ورأوا أن البيئة الاجتماعية في عصرهم سيئة بل ربما شديدة السّوء مما يستلزم استئصالها جملة وتفصيلاً، ولم يؤمنوا في الغالب الأعم بأن يأتي تدميرها بوسائل العنف، لقد تنبَّأوا بثورة فرنسية، ولكن لم يتنبأوا في المقابل بحكم الإرهاب.

لقد ساوى المستنيرون بين الشر والبيئة، وكذلك بين الخير وشيء فطري في الطبيعة البشرية، فالإنسان يولد خيّراً، ويفسده المجتمع، وسبيل إصلاحه حماية هذه الخيرية الطبيعية من إفساد المجتمع لها. بعبارة أخرى فإن السبيل لإصلاح الأفراد هو إصلاح المجتمع، والعقل قادر على أن يهدينا سواء السبيل، ومن ثم فإن كل قانون وكل عرف وكل مؤسسة لابد أن نخضعها لاختبار معقوليتها، هل النبالة الموروثة أمر معقول؟ إن لم تكن كذلك وجب علينا إلغاؤها، وإن كانت كذلك فلنُبقِ عليها، وإذا أخضعنا النبالة الموروثة لاختبار العقل ليحكم عليها في ضوء ما أثبته العَقل في أذهان المستنيرين حتى العقد الثامن من القرن الثامن عشر نجد أنها غير معقولة، ومن ثم فإن من بين القوانين الأولى التي أصدرتها الجمعية الوطنية الفرنسية والتي استهدفت إعادة بناء فرنسا قانون إلغاء نظام النبالة.

ها نحن إزاء صورة من الصور الهامة التي تبدَّت فيها للعقل الحديث المشكلات الأخلاقية والسياسية، وهي الصورة التي نعرفها جميعاً ونصوغها في عبارة البيئة مقابل

الطبيعة. وقد نجد بهذه المناسبة من يعلن مؤكداً أنه يؤمن بأن الحرب وما تجره من ويلات ووحشية خير، بينما يشكو آخر من وسائل الراحة المادية قائلاً إنها شر، ولكن الناس في المجتمع الغربي متفقون في الأغلب على الخطوط العريضة لما يرونه خيراً وما يرونه شراً. ونقطة الخلاف هي تفسيرهم لاستمرار الشر وثباته، واتجه عصر التنوير، واتجهنا نحن معه باعتبارنا ورثته، إلى التأكيد على جانب البيئة. فنحن أميَلُ إلى الاعتقاد وأكثرنا، نحن الأميركيين، أميل إلى الاعتقاد بأنه لو أننا وضعنا الترتيبات المناسبة والقوانين والمؤسسات وقبل كل شيء التعليم فإن البشر سيدركون الحياة الخيرة. وينزع التقليد المسيحي إلى دفع التفسير إلى جانب الطبيعة البشرية، فالناس يولدون وفي داخلهم شيء يدفعهم إلى الميل نحو الشر، إنهم يولدون في الخطيئة، حقّاً إن المسيحية ترى أن ثمة مخرجاً يتمثل في إمكانية الخلاص الذي يسره لنا يسوع المسيح، ولكن هذا بعيد عن البيئة، وبعيد عن الإيمان بإمكانية سن قوانين أو إعداد مناهج تعليمية.

ومن المهم أن ندرك الآن أن النظرة البيئية الحديثة لم تذهب حتى في مراحلها الأولى الواعدة والمفعمة بالأمل إلى حدود التطرف غير المعقول. فالمجنون وحده هو الذي يؤكد أننا لو أخرنا عشوائيّاً طفلاً وليداً من بين عدد من الأطفال حديثي الولادة وتركناه للطبيعة فإنها ستتكفل وحدها بأن تصنع منه شيئاً ما على الإطلاق: ملاكماً من الوزن الثقيل مثلاً، أو موسيقيّاً عظيماً، أو عالم طبيعة مرموقاً. ولقد كان علم النفس في القرن الثامن عشر، الذي استمد ركيزته الأولى من جون لوك، يرى أن عقل الإنسان صفحة بيضاء تخط عليها الخبرة مضمون الحياة، ولكن علم النفس القائل بالصفحة البيضاء لم يفسر المساواة بين البشر على أنها تطابق بينهم، ومن العبارات الهامة المميزة الدالة على النظرة البيئية للقرن الثامن عشر عبارة قالها أحد أبنائها الفتيان، الاشتراكي روبرت أوين:

«إن أيّ صفة عامة، من الأفضل إلى الأسوأ، ومن الأشد جهالة إلى الأكثر استنارة يمكننا نسبتها إلى أي مجتمع، بل وإلى العالم على اتساعه، باستعمال الوسائل الملائمة، وهو ما يعني أنها تخضع إلى حد كبير لسيطرة وتوجيه أصحاب النفوذ المتحكمين في شؤون الناس».

مفتاح هذه العبارة كلمة «عامة». لم يتصور أوين أن بإمكانه تحقيق نتائج محددة

ومميزة مع كل فرد على حدة، وإنما يرى أن بإمكانه أن يفعل هذا مع جماعات واسعة.

وبعد، هل يختلف هذا كثيراً عن الأفكار التي تظاهر كل الجهود الهادفة إلى التأثير على الناس والتحكم في ظروفهم اليوم؟

في الحقيقة لا يزال الإيمان بالنظرة البيئية أمراً حيوياً عند كل من يأملون في إحداث تغييرات سريعة وشاملة في السلوك الواقعي للبشر على الأرض، وهناك قلة اليوم تؤمن أن مثل هذه التغيرات يمكن إنجازها بفضل تدخل قوة خارقة، والفرق وحده من يعتقد أن بالإمكان الوصول إلى نتائج سريعة عن طريق استخدام وسائل تحسين نسل الإنسان، فنحن لا نستطيع أن نُنسِّل سريعاً نوعاً أفضل من الرجال والنساء، ومن ثم علينا أن نستعين بالأدوات المتاحة لنا الآن لصنع رجال ونساء أفضل، ولندع روبرت أوين يتلو علينا ثانية حديثه المفعم بتفاؤل عصر التنوير، والذي لم تفسده أهوال الثورة الفرنسية وحروب نابليون العالمية.

«يجب إعداد هذه الخطط لتدريب الأطفال منذ نعومة أظفارهم على العادات الطيبة باختلاف أنواعها (والتي ستمنعهم بطبيعة الحال من اكتساب عادات الكذب والخداع) ويلزم بعد هذا تعليمهم تعليماً عقلانيّاً وتوجيه عملهم على نحو نافع ومفيد. ولا ريب في أن مثل هذه العادات ومثل هذا التعليم سيغرس فيهم رغبة نشطة وغيورة في دعم وتعزيز سعادة كل فرد، دون أدنى استثناءلأيّ طائفة أو حزب أو بلد أو مناخ، وستكفل أيضاً مع أقل قدر من الاستثناءات، صحة البدن وقوته وعافيته، ذلك لأن سعادة الإنسان لا يمكن بناؤها إلا على أسس من صحة البدن وراحة البال».

«الاستغراب» في مواجهة «التغريب»

حسن حنفي [*]

ننشر هـذا النص للمفكـر المـصري البروفسـور الدكتـور حسـن حنفـي (1935 ـ) توخيـاً لتعميـق الرؤيـة بأطروحـة «الاسـتغراب» والإحاطـة بإشـكالياتها مـن غـير وجـهٍ وزاويـة. فقـد اشـتغل الدكتـور حنفـي في خـلال العقديـن الاخيريـن عـلى مـا أسـماه «علـم الاسـتغراب»في إطـار مشروعـه الفكـري لتجديـد الـتراث العـربي الإسـلامي... وهـذا النـص الـذي نقدمـه للقـارئ ينـدرج في السـياق المعـرفي الـذي تعمـل فصليـة «الاسـتغراب» عـلى تظهـيره مـن خـلال اسـتعادة النصـوص الجـادة في هـذا الإطـار.

نشـير إلى أن المقـال التـالي، مقتطـف مـن بحـث للمؤلـف تحـت عنـوان: «مـاذا يعنـي علـم الاسـتغراب»؟ وقـد صـدر في العـام 2000 عـن سلسـلة قضايـا إسـلامية معـاصرة.

مـن الجديـر ذكـره ان المفكـر حنفـي لا يـزال يمـارس نشـاطه الأكاديمـي مـن خـلال التدريـس في جامعـة القاهـرة، بالإضافـة الى عـدد مـن الجامعـات والمعاهـد العالميـة، وخصوصـاً في مـادتي الفلسـفة وعلـم الاجتـماع السـياسي.

«المحرر»

نشـأ (علـم الاسـتغـراب) Occidentalisation في مواجهـة التغـريب Westernisation **الذي امتـد ليـس فقـط إلى الحيـاة الثقافيـة وتصوراتنـا للعـالم وهـدَّد اسـتقلالنا الحضـاري، بـل امتـد إلى أسـاليب الحيـاة اليوميـة، ونقـاء اللغـة ومظاهـر الحيـاة العامـة وفـن العـمارة.**

صَاحَـبَ الانفتـاح الاقتصـادي في الرأسـمالية العالميـة الانفتـاح اللغـوي عـلى الألفـاظ الاجنبيـة. فـكل كلمـة عربيـة تتجـاوز عقـدة نقصهـا بإلحاقهـا بكلمـة غربيـة، او تنقـل الألفـاظ

---

*ـ مفكر وفيلسوف عربي من مصر .

الإفرنجية الى الحروف العربية. ضاعت اللغة الفصحى، وازدوجت مع العامية. ولم يعد احد قادراً على التحدث لا من القادة، ولا من رجال الإعلام، ولا حتى من المثقفين واساتذة الجامعات بلغة عربية سليمة من دون لحن. وأصبحت صورتنا في العالم العربي الذي حافظنا على عروبته من خلال بعثاتنا التعليمية أننا آخر من يتكلم العربية على نحو سليم، وسبقنا في ذلك المغرب والشام. وأصبحنا نعرف بلهجاتنا العامية المصرية، وليس بلغتنا العربية الفصحى إلا في قراءة القرآن الكريم. وهروباً من الإعراب نسكِّن آخر الكلمات، وهو أضعف الايمان.

تحولت مدننا الى خليط من أساليب العمارة لا هوية لها. فلا هي تقليدية حافظت على الطابع القديم، ولا هي حديثة لها طابع الحداثة، ولا هي عملية ناتجة عن مقتضيات البيئة. كما غاب الزي الوطني. وبدأ رد الفعل بالزي الاسلامي، واللحية والجلباب كأحد مظاهر التمسك بالهوية. وإذا ما ذهبنا الى باقي العالم العربي، الى تونس او المغرب او اليمن او السودان، او حتى الى الدول النفطية في الحجاز او الخليج، وجدنا اقل قدر من الطابع العربي القديم او المتجدد، وأصدرنا حكماً على اننا في بلد عربي زياً، وعمارة، وأسلوب حياة، إلا في مصر لم يعد لدينا زي وطني نلبسه في الأعياد الوطنية. وكلما زاد التغريب في أساليب الحياة العامة زاد التمسك بالزي الوطني او الاسلامي كرد فعل، (كما حدث في الثورة الاسلامية في ايران ولدى الجماعات الاسلامية المعاصرة في مصر) والتمسك بالطب النبوي في مواجهة الطب الحديث، وبعلوم القرآن في مواجهة العلوم العصرية. وفي الجمل غنى عن وسائل المواصلات الحديثة، وفي الخيمة بديل عن المساكن. كل ذلك يعبر عن أزمة ضيق بمظاهر التغريب أكثر مما يعبر عن تخلف في رؤية، مجرد رد فعل على فعل. ومعظم النقد لردِّ الفعل هذه يتوجه الى النتيجة ويترك السبب، يدش من المعلول ويترك العلة، يسخر من النتائج ويستسلم للمقدمات. كما بدأت الهجرة الى الغرب تشكل أحد البواعث الدفينة لدى جموع الناس، وانفك الارتباط بالأرض الذي كان السمة الغالبة في الشخصية الوطنية، ووقف الناس امام ابواب السفارات طلباً للهجرة، وضاع احترام المواطنين. كما أصبح الاستيراد هو هم التاجر والمستهلك، وتحول الاقتصاد الوطني الى اقتصاد تابع، وفي عصر الانفتاح ظهر طلعت حرب وكأنه حلم مجهض، وعبد الناصر وكأنه كان كثيراً علينا.

لقد تحولت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة الى وكالات حضارية للغير، وامتداد

لمذاهب غربية اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، قومية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية، سيريالية، تكعيبية...الخ. حتى لم يعد أحد قادراً على أن يكون مفكراً أو عالماً او فناناً إن لم يكن له مذهب ينتسب اليه. ووضعنا انفسنا أطرافاً في معارك لسنا أطرافاً فيها، وتفرقنا شيعاً وأحزاباً كما تفرق القدماء من ذواتهم، ولكن فرقتنا هذه المرة لم تكن موقفاً من الذات بل تبعية للآخر. ضاعت وحدة الثقافة الوطنية، والكل يبحث عن الاصالة الضائعة ويجدها البعض في الفنون الشعبية. وتكون هذه البؤر الثقافية جسر انتقال لثقافة الآخر في ثقافة الأنا. وعادة ما يتحول التغريب الثقافي الى موالاة سياسية للغرب مما يسبب فيما بعد ثورات الشعوب الوطنية تأكيداً للهوية والثقافة والوطنية في جدل تاريخي مستمر بين الأنا والآخر. وعلى الرغم من ذلك لم تنشأ لدينا في مصر مشكلة هوية في الأعماق، ولم تثر لدينا قضية عروبة الثقافة كما هو الحال في تونس، او عروبة اللغة كما هو الحال في الجزائر، او عروبة الوطن كما هو الحال في لبنان، او عروبة الشعب كما هو الحال في الخليج[1]. لم يهتم الاستعمار البريطاني في مصر بالشعب والثقافة والتاريخ قدر اهتمامه بالقناة والطريق الى الهند قدر اهتمام الاستعمار الفرنسي في تونس والجزائر والمغرب بالتوجه الى ثقافة الشعب ولغته وتاريخه من أجل طمسها ومحوها، واخفاء معالم الشخصية الوطنية، والقضاء على الهوية، ومحو اللغة العربية والمدارس العربية وتعليم الدين الاسلامي. ومع ذلك أصبحت مصر من أشد البلاد الاسلامية تغريباً وهي التي حافظت على عروبة باقي الاقطار العربية، وفرطت فيما لم يقض الاستعمار عليه. ربما لأن الهجمة الاستعمارية لم تكن قوية عليها فلم يشد الناس على العروبة بالنواجذ كما فعل المسلمون في الشمال الافريقي عندما ولد الفعل (اي الاستعمار الفرنسي ومحاولته طمس معالم الهوية العربية الاسلامية) رد الفعل اي التمسك بالعروبة والاسلام.

ومع ذلك، قضية الهوية بالنسبة لنا هي احدى قضايانا الرئيسية في مواجهة التغريب، نتفاوت فيها من منطقة الى منطقة تبعاً لشدة الاستعمار وتغلغله في النفوس وما تبقى منه في العقول. إذ تتفاوت المجتمعات الاسلامية فيما بينها في حدة المشكلة. فالمجتمعات التي داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية في مقابل

[1]ـ انظر مراجعتنا لكتاب الأخ الصديق هشام جعيط «الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي» بعنوان «هل يمكن تحليل الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي من منظور اقليمي وفي اطار نظري غربي استشراقي؟ في «دراسات اسلامية»، ص 228ـ255.

التغاير، والأنا في مواجهة الآخر، والاصالة في مواجهة التحديث والاغتراب المرتبط به. فالتغريب Westernization نوع من الإغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ اي تحول الأنا الى آخر. ولكن بعد الاستقلال الوطني عاد المستعمر من خلال الثقافة. وانتشر التغريب. استقلت البلاد ولكن احتلت الاذهان. وقد ولد الفعل، وهو التوجه نحو الآخر في رد فعل وهو الرجوع الى الأنا كما هو الحال في الثورة الاسلامية في ايران والحركة الاسلامية المعاصرة في شتى أنحاء العالم العربي والاسلامي. ووقعنا في ازدواية الثقافة، وتخاصمت ثقافتان، كل منهما يكفِّر الآخر، يرى كل منهما بقاءه وحياته في فناء الآخر وموته. ولذلك اكثرنا من الإشارة الى التحديات السبعة التي تواجهها الامة في لحظتها الحالية والتي تكون جوهر الجبهة الثالثة، الموقف من الواقع او نظرية التفسير وهي: تحرير الارض من الغزو الخارجي، الاستعمار والصهيونية، الحريات العامة ضد صنوف القهر والتسلط والطغيان الداخلي، العدالة الاجتماعية في مواجهة هذا التفاوت الضخم بين الاغنياء والفقراء. وحدة الامة في مواجهة التجزئة والتشتت والتشرذم، التنمية الشاملة في مقابل التخلف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، الهوية ضد التغريب والتبعية والتقليد، وأخيراً تعبئة الجماهير وحشد قواها وتجنيد طاقاتها في مقابل اللامبالاة والفتور وعدم الاكتراث.

صحيح ان التغريب متفاوت في قوته من قطر الى قطر، ومن فترة الى فترة، ومن طبقة الى طبقة. فهو اكثر انتشاراً في الطبقة العليا منه في الطبقات الدنيا. ولو ان هذه الطبقات الدنيا أيضاً، نظراً لعائدات النفط، بدأت من خلال تملكها لأجهزة الاعلام تخضع لأثر الغرب ووسائل الرفاهية. ان التحدي الأعظم لكل فرق الامة حالياً هو كيف يمكن المحافظة على الهوية من دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية؟ هذه هي القضية التي نثيرها جميعاً باسم «الاصالة والمعاصرة». وهي موجودة منذ نشأة الوحي عندما أبقى الاسلام على الهوية العربية وبعض قيم الجاهلية واعرافها وطورها في منظوره الجديد. وهي القضية التي عرض لها الحكماء فظلوا مفكرين إسلاميين متمثلين لثقافات الغير وفي مقدمتها ثقافة اليونان. وهي القضية الاساسية التي تعالجها العلوم الاجتماعية الغربية الآن لدراسة تطور المجتمعات النامية[1].

---

[1]ـ انظر «موقفنا الحضاري» في «دراسات اسلامية»، ص 46.

ومما لا شك فيه ان قضية الهوية أو الاصالة تكمن وراء مشاكلنا الاجتماعية والسياسية لأنها هي المشكلة الحضارية. وما زلنا منذ فجر نهضتنا العربية الحديثة نطرحها، وندعو لها، وننبه عليها، ولم نحلها بعد. وربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة اقرب الى التغريب منها الى الاصالة. فالاصلاح الديني(الافغاني) والليبرالية السياسية(الطهطاوي) والعقلانية العلمية (شبلي شميل) كلها ترى الغرب نمطاً للتحديث ونموذجاً للتقدم. ترى صورتها في مرآة الاخر مما ولد الحركة السلفية حتى اصبحت وريثة الاصلاح، وقضينا على الليبرالية بأيدينا باسم الثورات العربية الاخيرة. وانتهى العقل والعلم من حياتنا بذيوع مسوح الايمانوالخرافة. ولما تولدت احزابنا السياسية الحالية عن تياراتنا الفكرية الحديثة فإنها تعثرت في رؤيتها للواقع وفي حشدها للجماهير. إذ لا يوجد عمل سياسي ابداعي دون اصالة بعيداً عن التغريب. وما زالت أحزابنا السياسية حتى الآن خاصة العلمانية منها تصوغ القضية السياسية على نحو مغترب، وتجد الحل عند الآخر وليس بتحليل الأنا[1].

وتستطيع الجبهة الاولى «موقفنا من التراث القديم» ان تساعد في ايقاف التغريب، بداية من إعادة بناء الأنا على نحو يقضي على اغترابها، ولوقف التغريب الذي حدث للخاصة التي انفصلت عن التراث لأنها لم تجد نفسها فيه، ولم تستطع تجاوز لغته القديمة او اعتبار نفسها مسؤولة عنه فلم تغير مستوياته، او تعدل محاوره، او تعيد الاختيار بين البدائل، بل قبلت كضرورة لا مفر منها، مزاحمة الفكر الغربي لتراث الامة ومكونها الرئيسي حتى نشب العداء بين انصار القديم وانصار الجديد. يمكن إذن عن طريق هذا الموقف من التراث القديم القضاء على الازدواجية في الشخصية القومية وعلى هذا «الفصام النكد» في ثقافتها الوطنية[2]. كما يستطيع الفكر الاسلامي أن يعطي نماذج عديدة دفاعاً عن الهوية ضد التغريب مثل:

تحريم القرآن موالاة الغير، والتقرب الى الاعداء، والتودد اليهم، ومصالحتهم.فغاية الأعداء القضاء على هوية الأنا، وايقاعها في التقليد، والقضاء عليها حتى لا يوجد إلا الآخر. والاعتماد على القرآن هنا إنما هو اعتماد على موروث شعبي ومصدر سلطة، وتوجيه في وعي الناس.

---

[1]ـ «التراث والعمل السياسي:، مصدر سابق، ص 171ـ172. وأيضاً «مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة» في «الدين والثورة في مصر 1952ـ1981»، الجزء الثامن «اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية»، ص 189ـ214.

[2]ـ «موقفنا الحضاري» في دراسات اسلامية»، ص 30. وتعبير «الفصام النكد» للمفكر الشهيد سيد قطب في «المستقبل لهذا الدين»، القاهرة، دار الشروق، 1980، ص 27ـ54.

رفض التقليد والتبعية في السلوك الفردي وفي العقائد من اي فرد كان، واثبات المسؤولية الفردية. فإيمان المقلد لا يجوز، والاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب.

ج ـ نموذج الفكر الاسلامي القديم الذي استطاع تمثل الحضارات السابقة دون ان يفقد هويته وقام بنقدها، مطوراً لها، ومكملاً لإنجازاتها. فظل اسلامياً معاصراً، ذاتياً قادراً على التعامل مع الآخر، وممثلاً للحضارات الانسانية كلها[1].

دـ بالرغم من انبهار الفكر الاسلامي الحديث بالغرب، وأخذه كنموذج للتحديث من حيث الصناعة، والتعليم والنظم البرلمانية والدستورية والعمران، إلا انه ايضاً استطاع ان يكون ناقداً للغرب في دهريته وإباحيته ودنيويته (الإفغاني، إقبال...الخ) ولم يفقد خصوصيته وهو في اول التعامل معه بالرغم من الاستقلال او الاستقلال المنقوص[2].

هـ ـ الاعتماد على موقف الحركة الاسلامية الآن من الغرب، في هذا التمايز بين الأنا والآخر، بين الايمان والكفر بين الاسلام والجاهلية، بين الله والطاغوت، ثم ترشيد العلاقة الى نقد مستنير، وتحويل علاقة العداوة بين الأنا والآخر الى علاقة عالم بمعلوم، ذاتٍ بموضوع، دارسٍ بمدروس، راءٍ بمرئي، ملاحظٍ بملاحظ.

من «الاستشراق» الى «الاستغراب»

الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل، بل والنقيض من «الاستشراق». فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق)[3] من خلال الآخر (الغرب)، يهدف «علم الاستغراب» إذن الى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركَّب العظمة عند الآخر. فمنذ الاستشراق القديم الذي نشأ واكتمل في عنفوان المد الاستعماري الاوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة اخذ الغرب دور الأنا فأصبح ذاتاً واعتبر اللاَّغرب هو الآخر فأصبح موضوعاً. فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبي للآخر اللاأوروبي، علاقة الذات الدارس بالموضوع المدروس. وكان نتيجة لذلك أن نشأ لدى الأنا الأوروبي مركب عظمة من كونه ذاتاً دارساً كما نشأ لدى الآخر اللاأوروبي مركب نقص من كونه موضوعاً مدروساً. أما

[1]ـ وهذا هو موضوع الجزء الثاني «من النقل الى الابداع» محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة.
[2]ـ «الفكر الاسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي» في «دراسات اسلامية»، ص 215ـ216.
[3]ـ عرضنا من قبل لنقدنا للاستشراق ومناهجه المختلفة: التاريخي، والتحليلي، والاسقاط، والأثر والتأثر في «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، ثالثاً: أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية. 1ـ النعربة العلمية ص 77ـ108.

في «الاستغراب» فقد انقلبت الموازين، وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارس اليوم. وبالتالي تحول جدل الأنا والآخر من جدل الغرب واللاغرب الى جدل اللاغرب والغرب. مهمة علم «الاستغراب» هو فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس الى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس الى ذات دارس. مهمته القضاء على الإحساس بالنقص امام الغرب، لغة وثقافة وعلماً، مذاهب ونظريات وآراء، مما يخلق فيهم إحساساً بالدونية، وقد ينقلب الى إحساس وهمي بالعظمة كما هو الحال لدى الجماعات الاسلامية المعاصرة، وفي الثورة الاسلامية في ايران. وليس هذا إلا رد على مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية، صريحة او ضمنية[1].

والفرق بين «الاستشراق» القديم و«الاستغراب» الحالي هو خلاف في اللحظة التاريخية للحضارة الاوروبية التي نشأ فيها الاستشراق سابقا، واللحظة التاريخية التالية التي ينشأ فيها «الاستغراب» الآن وعلى النحو الآتي:

1ـ ظهر الاستشراق قديماً إبان المد الاستعماري الاوروبي، والشعوب الاوروبية منتصرة بعد مرحلة الهجوم منذ سقوط غرناطة و«الاستشكافات» الجغرافية، في حين يظهر «الاستغراب» الآن في عصر الردة وبعد حركات التحرر العربية، والشعوب مهزومة في مرحلة الدفاع. لذلك يظهر «الاستغراب» كدفاع عن النفس، وخير وسيلة للدفاع الهجوم، والتحرر من عقدة الخوف تجاه الآخر، وقلب الموازين رأسا على عقب، وقلب المائدة في وجه الخصوم.

بـ ظهر «الاستشراق» قديماً محملاً بأيديولوجية مناهج البحث العلمي او المذاهب السياسية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر خاصة من وضعية، وتاريخية، وعلمية، وعنصرية، وقومية. في حين يظهر «الاستغراب» اليوم في أيديولوجية مناهج علمية مخالفة، مثل مناهج اللغة، وتحليل التجارب المعاشة، وأيديولوجيات التحرر الوطني.

ج ـ «الاستشراق»، الآن قد تغير شكله، وورثته العلوم الانسانية خاصة الانتروبولوجيا

[1]ـ «موقفنا الحضاري»، في «دراسات اسلامية» ص 34.

الحضارية، وعلم اجتماع الثقافة. في حين أن «الاستغراب» ما زال بادئاً، ولم يطوِّر اي شكل له بعد. فإذا كانت بدايات «الاستشراق» في القرن السابع عشر، وبدايات «الاستغراب» في أواخر القرن العشرين فإن «الاستشراق» يكون سابقاً على «الاستغراب» بأربعة قرون، هي عمر النهضة الأوروبية الحديثة.

د ـ لم يكن الاستشراق القديم محايداً بل غالبت عليه مناهج تعبر عن بنية الوعي الاوروبي التي تكونت عبر حضارته الحديثة مثل المناهج التاريخية، والتحليلية، والاسقاطية، والاثر والتأثر. في حين أن وعي الباحث الآن في علم «الاستغراب» أقرب الى الشعور المحايد، نظراً لأنه لا يبغي السيطرة او الهيمنة، بل يبغي فقط التحرر من أسار الآخر حتى يوضع الآنا والآخر على نفس المستوى من النِّدية والتكافؤ.

فإذا كان «الاستشراق» هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون الى حضارة اخرى ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها فإن «الاستغراب» هو التعبير عن وعينا بهذا العلم ومادته الاساسية. وبالتالي يضيع الخطر الماثل من اعتبار الحضارة الاوروبية مصدر كل علم. وما سواها من حضارة تعيش عليها، وتنتظر منها المذاهب والنظريات. لقد خلق هذا الموقف انحراف الحضارات اللاأوروبية كلها وانحسارها عن واقعها، وبترها من جذورها، والارتباط بالحضارةالاوروبية، والدخول في فلكها باعتبار انها الحصيلة النهائية للتجربة البشرية. وبلغة هيجل نقول: «إن كل حضارة اصبحت مغتربة خارج نفسها، مرتبطة بشيء آخر سواها»[1].

مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور اللاأوروبي الى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من اجل التحليل المباشر له، وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم، وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة اخرى ناشئة نشأة ثانية او تعيش عصر إحيائها ونهضتها[2].

---

[1]ـ يمكن من الآن بداية ذكر أسماء الأعلام دون خشية كسر اتساق الخطاب. فموضوع علم «الاستغراب» هو التراث الغربي الذي تكون من خلال أعلامه بدليل نسبة مذاهبه الى أصحابها مثل الديكارتية، الكانطية، الهيجلية، الماركسية، البرجسونية.. الخ.

[2]ـ «موقفنا من التراث الغربي» في «قضايا معاصرة»، الجزء الاول «في الفكر الغربي المعاصر»، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الاولى، 1976، ص 7.

وإذا كان «الاستشراق» قد وقع في التحيُّز المقصود الى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة فإن «الاستغراب» يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعوراً محايداً على رؤية الآخر، ودراسته، وتحويله الى موضوع. وهو الذي طالما كان ذاتاً يحوِّل كل آخر الى موضوع. ولكن الفرق هذه المرة هو ان «الاستغراب» يقوم على أنا محايد لا يبغي السيطرة، وان بغى التحرر.

ولا يريد تشويه ثقافات الآخر، وان اراد معرفة تكوينها وبنيتها. إن «أنا» الاستغراب اكثر نزاهةوموضوعية وحياداً من «أنا» الاستشراق. بل انه يبدو احياناً أن «الأنا» الغربي، وما كان يدعيه سلفاً منذ القرن الماضي من شروط الموضوعية والحياد كشرطين للعلم إنما كان يستعملهما كوسيلة لاخفاء الذاتية والتحيز كما بدا ذلك في الاستشراق[1].

بل إنه من أفيْدَ الامور بالنسبة للتراث الغربي ذاته، دراسته من باحثين غير منتمين له يمكنهم إلقاء وجهات نظر جديدة عليه. وذلك لأن الباحث الاوروبي مشبع بتراثه. وله نفس البناء الشعوري الذي له. ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية، وبالتالي تصعب عليه الرؤية. في حين ان الباحث غير الاوروبي له بناء شعوري مخالف، وبينه وبين موضوعه، اعني الشعور الاوروبي، مسافة كبيرة تمكنه من الرؤية عن بعد. صحيح ان هناك خطورة الاسقاط من ذات الباحث على موضوعه، فيرى ما في نفسه اكثر مما يرى ما في الواقع. وصحيح ايضاً ان هناك خطورة الوقوع في الخطابة او في التعصب للذات والهجوم على الحضارة الأخرى موضوع دراسته، خاصة اذا كان قد قاسى منها سواء من الاستعمار المباشر أو من الاستعمار الثقافي. حينئذٍ تكون فرصة فريدة للانتقام. ولكن وعي الباحث واصالته يحفظانه من الوقوع في مثل هذه الاخطار. في حين ان الخطر الاكبر هو في ترديد الباحثين الاوروبيين اشياء كثيرة، وتدقيقهم في البحث لدرجة المتناهي في الصغر دون استطاعتهم إدراك الموضوع ككل وذلك لأن الباحث الاوروبي بعد طول تعوده على البحث وبعد رفضه لكل نظرة كلية شاملة بعد ان اكتشف عيوب هذا اللون من الفكر الذي ورثه عن العصر الوسيط، رَفَضَ الكل وآمن بالجزء، وأراد إعادة تكوين الكل ابتداء من الاجزاء التي يصل اليها هو بطريقة الخاص وبمناهجه الحسية.

---

[1]ـ انظر مقدمة الجزء الاول من رسالتنا الثانية عن ظاهرة الوعي الأوروبي. «الشعور المحايد والشعور المغترب».

ولا يعني ذلك الوقوع في تصور قومي للعلم، او في نظرة قومية للحضارة، بل يعني بدء حضارتنا في مرحلتها الحالية، مرحلة الإحياء لتراثها، والتجديد والتطوير في وعيها بذاتها، واخذ مواقف بالنسبة لما يحيط بها من افكار ولما يتسرب اليها من مذاهب. كما يعني ايضاً إفادة التراث الغربي بدراسته من باحثين محايدين كما يفعل الباحثون الاوروبيون مع غيرهم من الحضارات غير الاوروبية. ولايعني ذلك ايضاً ما تدعو اليه بعض الطوائف الرجعية لدينا من الحديث عن فكر مرتبطٍ بالأرض ونابع من البيئة، ومرتبط بالعادات والتقاليد لمعارضة كل فكر علمي او كل نظام تقدمي له نموذج مشابه في التراث الغربي. بل يعني إعطاء النظرة العلمية اساساً متيناً من التحليل المباشر للواقع[1].

وعلم «الاستغراب» في مقابل الاستشراق ضرورة ملحة في عصر الثورة المضادة بعد ان عاد الغرب بهجمته الاستعمارية الثانية بعد هجمته الاستعمارية الاولى، أثر حركات التحرر الوطني. كان السؤال: لماذا نجحت حركات التحرر الوطني في التخلص من الاستعمار العسكري ثم تم اجهاض نتائجها في الاستقلال الوطني اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وحضارياً؟ لماذا زادت معظم البلاد المتحررة حديثاً بعد الاستقلال تبعية في الغذاء والتسليح والتعليم وتحديث المجتمعات؟ كان الصراع بين الأنا والآخر في المواجهة الاولى بين حركات التحرر والاستعمار صراع وجود، صراعاً عضلياً يعتمد على الغلبة المادية، أيهما اقوى. ولكن ظل اقتداء المستعمَر بالمستعمِر قائماً. ثم جاءت الردة الحالية، وانقلبت الثورات الحديثة الى ثورات مضادة من داخلها. فلا ثقافات ثارت، ولا شعوب تحركت لأن علاقة الأنا بالآخر، بالرغم من الاستقلال السياسي الظاهري، ما زالت علاقة تبعية وليست علاقة استقلال، ولأن عقدة النقص التاريخية امام الآخر ما زالت قابعة في الشعور، ولان العلاقة بينهما ما زالت بين ندَّين غير متكافئين، علاقة المركز بالاطراف، علاقة السيد بالعبد، علاقة أحادية الطرف غير متبادلة المواقع، طرف ينتج والآخر يستهلك، طرف يأمر والثاني يطيع. الاول لديه احساس بالعظمة والثاني لديه احساس بالنقص، عقدة تاريخية في صراع الحضارات.

[1]ـ «موقفنا من التراث الغربي» في «قضايا معاصرة»، ج 1: في الفكر الغربي المعاصر ص 7ـ9.

يهدف علم «الاستغراب» إذن، الى إقالة الثورات الحديثة من عثراتها، واستكمال عصر التحرر من الاستعمار، والانتقال من التحرر العسكري الى التحرر الاقتصادي والسياسي والثقافي، وقبل كل شيء التحرر الحضاري. فطالما ان الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة، وكإطار مرجعي يحال إليه كل شيء للفهم والتقييم، فسنظل قاصرين وفي حاجة الى أوصياء.

لقد استطاعت الشعور غير الاوروبية ان تقدم تجربة فريدة في تاريخ البشرية، وهي تجربة التحرر الوطني من الاستعمار والتي غيَّرت موازين القوى في العالم. وظهرت الشعوب المتحررة حديثاً كمركز ثقل جديد في العالم تحفظ العالم من ويلات الحروب، وتدعو لاقامة انسانية جديدة وقواعد للتعاون الدولي اكثر عدالة وانصافا للشعوب غير الاوربية، وكان من حصيلة تجربتها انهاء عصر الهيمنة الاوروبية على الشعوب غير الأوروبية وبداية تاريخ جديد للبشرية، يبدأ بعصر التحرر الذي يواكب أزمة القرن العشرين في الغرب وبداية الانكماش الأوروبي داخل حدود الغرب الطبيعية. وانحسار ثقافته وآثاره على الغير. ونشأت ايديولوجيات العالم الثالث في افريقيا وآسيا واميركا اللاتينية مثل «الزنجية» «الوجدانية» «الوحدة الاسلامية»، «القومية العربية». «الاشتراكية العربية»، «الاشتراكية الافريقية»، «**الساتياجراها**»، «لاهوت التحرر»...الخ. لقد قام عديد من حركات التحرر على التراث القومي للشعوب في مواجهة حضارة الرجل الابيض وغزوه مثل حركة «ماوماو»، «أنبياء بانتو»...الخ. وغيرها من الحركات الثورية المحلية ووضعها اسس الاشتراكية الطبيعية المستقلة التي تقوم على الملكية الجماعية للارض كجزء من التراث المحلي، وتحويل بعض هذه التقاليد والاعراف الى ايديولوجيات كاملة مثل «الوحدانية» و»الزنجية»الخ...[1]. وتم انشاء منظمات عديدة لذلك «التضامن الآسيوي الافريقي»، «اتحاد كتاب آسيا وافريقيا»، «القارات الثالث»، «مؤتمر عدم الانحياز»، «منظمة الوحدة الافريقية» من اجل بلورة عالم جديد. وأصبحت اصوات شعوب العالم الثالث في المحافل الدولية تجسد وعياً جديداً بنظام عالمي جديد.

«علم الاستغراب» يستأنف كلّ ذلك وينقله من مستوى الأماني الطيبة، والنيات

[1]- «التراث والنهضة الحضارية» في «دراسات فلسفية»، ص 79-81.

الحسنة الى مستوى العلم الدقيق، ومن مستوى الخطابة السياسية الى مستوى التحليل العلمي[1]، وقد يحتاج ذلك الى عدة أجيال فما زلت انتسب الى جيل المخضرمين، جيل عصر النهضة العربي الذي يتم فيه التحول من القديم الى الجديد. ما زلت في إطار فلسفات التاريخ التي تعبر عن حركة الوعي المكبوت. ونحتاج الى عدة اجيال اخرى كي تتحول فلسفات التاريخ الى علوم اجتماعية دقيقة.

[1]ـ انظر دراستنا بالانجليزية التي قدمت كاحدى مشروعات البحث في جامعة الامم المتحدة في طوكيو 1987 بعنوان:
The New Social Science Islam: Religion, Ideeology and Development

هذا الباب

..يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الحداثة.. وما بعد الحداثة

في اللغة والمعنى والاصطلاح

يُعتبر مصطلح «الحداثة» من المصطلحات العلمية والثقافية، التي إحتلّت مكانة مركزية في الفلسفة، والفكر السياسي، وعلم الاجتماع. بل إنها تعدّت هذه المجالات من العلوم الإنسانية لتدخل في مجال الأدب، والشعر، والمسرح، والفنون التشكيلية، وسائر أصناف الجماليات.

فيما يلي إضاءة قاموسية تحليلية على معنى الحداثة ودلالاتها الاصطلاحية والتاريخية، يليها عرض موازٍ لمفهوم ما بعد الحداثة.

نشير إلى أننا حرصنا على إدراجهما معاً في مقالة واحدة، بسبب انتسابهما إلى أصل واحد على الرغم من اختلاف القواعد الوظيفية لكل منهما.

المحرر

بحسب القواميس، فإن تعبير (moderne ـ الحديث) مشتق من أصل لاتيني (modernus) وقد حظي التحديث بانتشار واسع في أوروبا عقب عصر التنوير (Enlightement)، وفي تلك الحقبة نفسها، أظهر الإنسان الغربي إعتماداً أكبر على عقله. وقد اتخذ هذا الإعتماد على العقل في مجمله، طابع العقلانية الشكلية (formalist rationality).

لعله يمكن ـ وبصورة إجمالية ـ تعداد الخصائص الإيديولوجية الرئيسية للحداثة، والتي تمثل بدورها خصائص التنوير، على الشكل التالي:

ـ الاتكاء على قدرات العلم والعقل الإنساني بهدف معالجة الأمراض المجتمعية.

ـ التأكيد على مفاهيم من قبيل التقدم (Progress) والطبيعة (nature)، والتجارب المباشرة (Direct experiences).

ـ المعارضة الواضحة للدين.

ـ تعظيم الطبيعة، وعبادة الإله الطبيعي.

ـ في المجال السياسي، كان هناك الدفاع عن الحقوق الطبيعية الإنسانية بواسطة حكومة القانون، ونظام الحؤول دون استغلال السلطة.

ـ أصالة الإنسان. أي أنسنة المجتمع، وكذلك أنسنة الطبيعة (Antropronorphism).

ـ الارتكاز بشكل أساسي على المنهج التجريبي والحسي في مقابل المنهج القياسي والفلسفي.

ـ الوضعية بوصفها البنية المنهجية للحداثة.

تعد الحداثة من الناحية التاريخية حصيلة عصر النهضة. ومن عصر النهضة أيضاً تنطلق الأنسنة، أو ما يعني «محورية الإنسان» في العالم. وتطرح أصالة الإنسان فكرة محوريته بصورة مستقلة عن الله والوحي الإلهي ويمكن اعتباره بمثابة الجوهر والروح للاتجاهات الحداثوية.

وليس خافياً، أن التعريفات التي وضعت لمفهوم الحداثة قد تعددت وتنوعت، كما أشرنا. بعضهم عرّفها بكونها حقبة تاريخية، متواصلة ابتدأت في دول ومجتمعات أوروبا ثم انتقلت الى العالم بأسره. وقال آخرون أنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة، بدءاً من القرن السادس عشر وذلك بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة التنوير والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية فالثورة التكنولوجية، ثم الآن لثورة المعلوماتية والاتصالات.

ومن التعريفات أيضاً، أن الحداثة تعني النهوض بأسباب العقل، والتقدم والتحرّر. لكن ثمة من علماء الاجتماع من اختزل المفهوم الى جعله يعني «قطع الصلة بالتراث»، أو «طلب التجديد» أو «محو القدسية عن العالم».. أو أنه «العقلنة» و«العلمانية»،... الخ.

لكن على العموم، فإن مفهوم الحداثة الى أيامنا هذه، وبعد أكثر من خمسة قرون على انطلاقه، ظل مجال نقاش بين أهل الفكر والبحث والدراسة في العالم كله.

وبسبب من كثرة التفسيرات التي وضعت للمفهوم، فقد توصل عدد من الفلاسفة في الغرب الى نتيجة مؤداها أن الحداثة هي مشروع لم يكتمل بعد. وهذا ما أشار اليه الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس في أعماله الفلسفية الأخيرة.

هكذا فقد امتدت التعريفات لتتواصل مع مفهوم جديد شاع في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وهو ما عرف بمفهوم ما بعد الحداثة.

أصل الحداثة والجذر الديني

استعملت كلمة "حديث" للمرة الاولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتوِّ رسميّاً، عن الماضي الروماني الوثني. رغم تبدل المضامين تعبر "الجدة" دوماً عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، لتدرك ذاتها كنتيجة عبور من القديم الى الحديث. لا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة، التي فيها يبدأ لدينا العصر الحديث. فقد اعتبر الناس انفسهم "حديثين" في زمن شارلمان، في القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير. إذاً، في كل حين نشأ فيه في أوروبا وعيُ حقبةٍ جديدة، عبر علاقة متجددة مع العصور القديمة، وكانت العصور القديمة تعتبر في تلك الاثناء مثالاً معياريّاً، يُنصح بالاحتذاء به. وقد استمر ذلك حتى صراع الحداثيين المشهور مع القدماء، أي الصراع مع اتباع الذوق الكلاسيكي السائد في فرنسا في اواخر القرن السابع عشر. ولا يتم التحرر من السحر الذي مارسته آثار العالم القديم الكلاسيكية على روح الحداثيين في كل من الحقبات المذكورة، إلا مع حلول مُثُل الكمال التي أتى بها عصر التنوير الفرنسي. وإذ جعلتُ الحداثةُ الكلاسيكيَّ آنذاك نقيضَ الرومانطيقيِّ، فتشت اخيراً عن ماضيها الخاص في العصر الوسيط، الذي جُعِل مثاليًّا. في أثناء القرن التاسع عشر اطلقت هذه الرومنطيقية وعي "الجدة" المتطرف ذلك، وهو الوعي الذي تحرر من الروابط التاريخية، واحتفظ فقط بمناقضة مجردة للتقليد وللتاريخ اجمالاً.

وبالنتيجة اعتبر حداثيّاً ما يساعد "حاليَّة Akualitat" روح العصر، تلك التي تجدد نفسها بنفسها. والعلامة الفارقة لآثار كهذه هي الجديد الذي يتجاوزه تجدد الطراز

القـادم ويلغيـه. وفيـما يصبـح مـا يمـاشي الموضـة، موضـة قديمـة، أي حـين يصـير ماضيـاً، يحتفـظ الحـداثي بعلاقـة سريـة بالكلاسـيكي. ومنـذ القـدم يعتـبر كلاسـيكياً مـا يسـتمر عـبر العصـور. لا تسـتمد الشـهادة الحداثيـة، بالمعنـى المشـدد للكلمـة، قوتهـا هـذه مـن سـلطة حقـب منصرمـة، بـل فقـط مـن صحـة حاليـة، مضـت. وانقـلاب الفاعليـة الحـاضرة الى فاعليـة مـن الامـس انقـلاب مسـتهلك ومنتـج في آن معـاً، هـذا الانقـلاب هـو الحداثـة عينهـا، التـي تخلـق كلاسـيكيتها ـ كـما يلاحـظ يـاوس ـ وكـم صـار بديهيّـاً ان نتكلـم عـلى حداثة كلاسـيكية. يرفـض أدورنـو ذلـك التفريـق بـين الحداثـة والحداثيـة "إذ لـن تتبلـور حداثـة موضوعيـة، مـن دون الفكـر الـذاتي الـذي يثـيره الجديـد".

أمـا عـن صلـة الحداثـة بمـا بعدهـا، فذلـك مـا سـنجده عندمـا نتطـرق بالبحـث لنعـثر عـلى المعنـى الحقيقـي لمصطلـح مـا بعـد الحداثـة[١].

٢ـ ما بعد الحداثة

امتـدت التعريفـات حـول مفهـوم الحداثـة لتتواصـل مـع مفهـوم جديـد شـاع بقـوة في العقـود الأخـيرة مـن القـرن العشريـن، هـو مـا عـرف بمفهـوم مـا بعـد الحداثـة.

- فما الذي يعنيه هذا المصطلح ويدل عليه؟

- مـا بعـد الحداثـة هـو مفهـوم يتواصـل مـع الحداثـة ولا ينفصـل عنهـا. وبيـان ذلـك أن مفهـوم مـا بعـد الحداثـة (Postmodernism) يرتبـط عضويّـاً بمفهـوم الحداثـة. إذ لـولا هـذا الأخـير لمـا أمكـن تـداول الأول ليصبـح مفهومـاً شـائعاً تـدور حولـه وبواسـطته مناقشـات لا تنتهـي.

- مـن الناحيـة اللغويـة، فـإن الـ«مـا بعـد الحداثـة» دلالـة عـلى اسـتمرار أمـرٍ مـا، فهـي لا تعنـي نهايـة الحداثـة بـل هـي اسـتمرار لهـا بمناهـج ووسـائل أخـرى. وقـد اسـتفيد مـن هـذا المصطلـح في تاريـخ الأدب الأمـيركي اللاتينـي في الفـترة الفاصلـة مـا بـين الحربـين العالميتـين.

- ومثلـما تعامـل العلـماء وفقهـاء الاجتـماع السـياسي، مـع مفهـوم الحداثـة لناحيـة تعـدد تعريفاتـه، كذلـك شـأنهم مـع مفهـوم مـا بعـد الحداثـة، لذلـك ليـس هنـاك توافـق حـول

---

[1]ـ خضر ابراهيم.

التعريف. وفي هذا الصدد يعتقد الفيلسوف الفرنسي جان فرنسوا ليوتار أن العصر الما بعد الحداثوي هو عصر التشكيك وموت التعاريف المنطقية. فالتشكيك هو نتيجة حتمية للتطور الحاصل في العلوم، كما يقول ليوتار فإن ما يمكن أن يُقوَّم بوصفه ثقافة معاصرة من قبيل موسيقى الروك ومشاهدة البرامج الغربية، وتناول وجبات ماكدونالدز... الخ إنما هو نمط من أنماط ما بعد الحداثة. ويمكن تلخيص التحديدات التي قال بها ليوتار حول ما بعد الحداثة بما يلي:

ـ نهاية عصر ابتكار النظريات أو النظريات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.

ـ فقدان نظرية مطلقة في مجال الأخلاق والقيم.

ـ التشكيك الأخلاقي (moral skepticism) سوف يفضي في النهاية إلى عالم اعتباري.

ـ إعطاء المعنى أهمية استثنائية.

ومن جهته، يذهب جيمسون إلى أن عوامل ظهور ما بعد الحداثة هي عبارة عن:

ـ فقدان العمق وضعف النظرة إلى التاريخ.

ـ الخمود العاطفي الذي حصل في العصر الما بعد الحداثوي.

وإذا كانت ما بعد الحداثة، هي الاعتقاد باستحالة تأصيل أي معرفة أكانت دينية أم علمية، فإن الحداثة هي على العكس من ذلك، أي أنها ليست سوى الإيمان بإمكانية تأصيل المعارف. وهكذا فإن وضع ما بعد الحداثة يتّصف بعدم التأصيل، أي بعدم الاعتراف بأن هناك قيماً ثابتة، وعلى هذا الأساس يلاحظ العلماء أن من صفات مذهب ما بعد الحداثة: الذاتية، والتفكيكية، والتعددية، والاختلاف، والعشوائية.

إذاً، يختص مصطلح «ما بعد الحداثة» بوجود عدد كبير من التعريفات تتساوى مع عدد من المظاهر التي تسفر عنها الممارسات المندرجة تحت هذ العنوان. فهذا المصطلح يشكل جزءاً من مفردات فروع المعرفة المختلفة: الأدب، والفن التشكيلي، والمعماري، ووسائل الإعلام، والسينما، والسياسة، وكذلك الفلسفة. بل أكثر من ذلك فإن هذا المصطلح دخل الى مفردات علم الأديان واللاّهوت.

لكن هناك من الباحثين من يدعو، في ظل الغموض والتعدد الذي يكتنف المفهوم،

الى التحديد التالي: يجب أن يعترف الجميع بأن «ما بعد الحداثة» توجد باعتبارها خبرتنا، أو معرفتنا المتأخرة بالحداثة، وبأنها رد فعلنا أو استجابتنا الفكرية والأخلاقية والجمالية لهذه النهاية، أي نهاية الحداثة. وهذا الادعاء التاريخي الأساسي لما بعد الحداثة يقودنا بشكل طبيعي تماماً الى فحص علاقتها الحرجة بالحداثة.

موجز ما ذهبنا إليه، يفتح لنا نافذة على القول، أن الحداثة وما بعدها ضفتان لنهر معرفي واحد، وهما بهذه المثابة يستويان على منطق داخلي مشترك، اي بوصفهما حركة جوهرية لعالم يمضي قدماً في اطواره التاريخية المتعاقبة.[1]

إن أي محاولة لفهم فكرة عصر ما بعد الحداثة تفترض مسبقاً فقدان الثقة بالحداثة ومساءلتها معاً. لقد كشفت التجربة التاريخية على أن التطور التكنولوجي لا يقود بالضرورة الى بناء عالم أفضل. بالأحرى، قاد في أحوال عديدة، الى تحطيم المجتمعات وتقويض بيئاتها الإجتماعية. ومن الواضح أيضاً أن العقلانية لم ترتفع الى المستوى الذي كانت تتوقعه الحداثة.

وعلى الضد من الحداثة فإن ما بعد الحداثة تنظر الى التاريخ باعتباره عملية دائرية متشعبة المسارات، وليس عملية خطية تتجه دوماً في مسار إيجابي تقدمي. كما أن الاستمرارية مع الماضي خاصية ملازمة لها. وبتعبير آخر فكما أن ما بعد الحداثة مشغولة بالنظر الى التقاليد والأساليب القديمة وكذلك الثقافات فإنها أيضاً تبتكر أفكاراً جديدة وممارسات جديدة، وتقطع مع التقاليد. أي أنها تمزج القديم بالجديد. ولهذا فإنها تعجُّ بالتناقضات. ولا غرابة أن يجد الناس أنفسهم محصورين دائماً بين ما هو جديد كالاكتشافات التكنولوجية الجديدة، والأشكال الجديدة من التسلية، وابتداع أساليب جديدة... الخ، وبين ما هو قديم كالبحث عن الأصالة، والعودة الى الجذور، والنوستالجيا...الخ. بل هناك من يجد رابطة وثيقة بين عصر ما بعد الحداثة والإحيائية العرقية ـ الدينية (الأصولية)، إذ رأوا في الأصولية محاولة لحل إشكالية العيش في عالم مليء بالتناقضات والشكوك المتطرفة.

- إنّ عالم ما بعد الحداثة يتغير بسرعة ويعاني من الشيزوفرينيا والتشتت واللااستمرارية والفوضى. لكنه يتصف أيضاً بروح التعددية: يسمح بالأصوات المختلفة وبتعايش

[1]ـ محمود حيدر ـ الحداثة وما بعد الحداثة ـ ضرورة استئناف التعريف ـ راجع موقع دلتا للأبحاث المعمّقة.
www.khitabdelta.org

الثقافات وامتزاجها لخلق ثقافة جديدة. إلا أن التعددية، على أيّ حال، لا تمثّل سوى جانب واحد من العملة. ففي الوقت الذي نزداد وعياً بالتنوع والاختلاف والاختلاط الثقافي نكتشف أيضاً أن ما بعد الحداثة تمتاز ببزوغ ثقافة كونية مهيمنة عملت قنوات الاتصال على نشرها، تربط ما بين الشعوب ربطاً لم نشهد له مثيلاً من ذي قبل. وأُطلِقَ، في الغرب على المجتمعات ما بعد الصناعية مجتمعات ما بعد الحداثة بسبب الانتقال من الصناعات الثقيلة إلى الالكترونيات وتكنولوجيا الكمبيوتر والنمو السريع لقطاع المعلومات والقطاع الخدمي. يقرن البعض ما بعد الحداثة بالرأسمالية المتأخرة التي تمّ فيها تحويل كل جانب من حياتنا الاجتماعية والثقافية الى نشاط تجاري. ولئن كانت هذه التصنيفات قابلة للأخذ والرد إلا أن التعايش بين ما بعد الحداثة وعصر الإعلام وتوافقهما أضحى مقبولاً بعامة[١].

- يعتبر الشك عنصراً أساسيّاً من روح ما بعد الحداثة التي ترفض النظر الى العالم بصفته وحدةً كلّيّةً كما ترفض الأجوبة الكاملة، إذ إنها أخضعت الأيديولوجيات والنظريات، أو ما يسمى «السرديات الكبرى»، التي حاولت أن تشرح الشرط الإنساني بكليته، إلى التساؤل مراراً. بدلاً من ذلك يسعى علماء اجتماع ما بعد الحداثة الى شرح خصوصيات ما هو محلي ومرتبط بالسياق. وعلى العموم يشكك مفكرو ما بعد الحداثة بالتقاليد الأورثوذكسية وبتجانس المجتمعات وبالحقائق وبالتعميمات، لا سيما تعميمات الرجل النخبوي الأبيض ـ العمود الفقري لفكر الحداثة ـ والتي فقدت الآن مصداقيتها السابقة وقوة تأثيرها[٢].

- ويبحث من يسمون أنفسهم «ما بعد حداثيين» عن ثراء المعنى أكثر مما يبحثون عن الوضوح، ويؤثرون «كلاهما ـ و» على «إما ـ أو». إنهم يستحضرون المعنى بمستوياته العديدة ويجمعون الاحتمالات المختلفة للتفسير. كما أنهم يميلون الى كسر الحواجز ما بين فروع علم الاجتماع. فهم يؤكدون على أن هذه الحواجز اصطناعية تعمل على حجب الترابط الداخلي للظاهرة الاجتماعية. وهذا بدوره مرتبط بقبول تعدد المنظورات وتحلل الحواجز والاستقطابات القديمة المتعددة. مثلاً، تحلل الحواجز بين الفلسفة والسوسيولوجيا والتاريخ والنقد الأدبي والتحليل النفسي[٣].

[1]ـ نادية صادق العلي ـ مدخل إلى ما بعد الحداثة ـ ترجمة أحمد ناهد ـ فصلية «أبواب» العدد 13ـ صيف 1997
[2] ـ المصدر نفسه
[3]ـ المصدر نفسه .

- يقول بعض المفكرين أن عصر ما بعد الحداثة لا يلي عصر الحداثة مباشرة. لقد انبثق من عصر الحداثة وشكل قطيعة مع ما أسماه الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، سرديات الحداثة الكبرى. ويرى مفكرون آخرون أن ما بعد الحداثة تقطع، في بعض الأحيان، نقديّاً مع الحداثة، وفي أحيان أخرى تتبع فقط مبادئ الحداثة. غير أنه من الضروري أن نفهم أن ما بعد الحداثة لا تعني زمنياً للمجيء بعد الحداثة. إنها موجودة قطعاً أو رفضاً.

وعلى الرغم من أن حركة ما بعد الحداثة الفكرية والجمالية تزداد ذيوعاً وقبولاً، إلا أننا، مع ذلك، لا نعرف ما هي بوضوح. وحقيقة الحال أن الوضوح ليس علامة أساسية من علاماتها. فالصعوبة التي تواجهنا في تعريفها ليست متأتية من انها في طور التكوين، وإنما لأنها ترفض التعريفات الصارمة. هذا فضلاً عن أن اللغة التي يكتب بها مفكروها (كتّاباً وفنانين) لا تنشد الوضوح بقدر ما تستولد التعمية. بهذا المعنى فإن ما بعد الحداثة لا تخاطب سوى من يقوى على تفكيك «شيفرة» كتابها. وهي بذلك تعمل على خلق نخبة جديدة لها لغتها الخاصة وإن عارض دعاتها بشدة نخبوية الرجل البرجوازي التقليدية. لذا فإن الشكل العام لفكر ما بعد الحداثة يعمل على إبعاد الآخرين بينما لا يرمي محتواها إلا إلى العكس. أي أن كتّاب ما بعد الحداثة وقعوا، برغم نقدهم الشديد للغة الحداثة الاصطلاحية، في الخطأ نفسه لسوء الحظ. وقد انتبه بالفعل عدد من الباحثين إلى هذه المعضلة فبدأوا يكتبون بلغة مفهومة.

في زمن متأخر من الجدل حول ماهية وهوية ما بعد الحداثة، سيحدث أن انبرى عدد من المفكرين والكتاب في الغرب وفي العالم العربي إلى البحث المتجدد في عالم الفلسفة الاجتماعية عن مصطلح جديد يعكس طبيعة الحقبة التي بلغها تطور المجتمع العالمي مع بداية الألفية الميلادية الثالثة.

السوبر حداثة

منهج علمي غايته بلوغ المعرفة القصوى

حسن عجمي [*]

في هذا البحث من «عالم المفاهيم» يطرق الباحث حسن عجمي مفهوماً مستحدثاً لا يزال قيد التداول المحدود ضمن بيئات فكرية وأكاديمية متخصصة في الغرب، وكذلك في بعض البيئات المهتمة بالفكر والفلسفة السياسية المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي. مفهوم «السوبر حداثة» أو ما ذهب إليه بعض المفكرين فأطلقوا عليه تارة تسمية الميتا ـ حداثة وطوراً «الحداثة الفائقة». هو ما سيتناوله الباحث بجلاء مقدماته ومبانيه العلمية والفلسفية.

المعلوم أن لهذا المفهوم ارتباطاً وثيقاً بما سبقه من مفاهيم ومصطلحات تتعلق بالحداثة وما بعدها والتطورات المعرفية التي رافقتهما على امتداد قرون خلت. ولذا سنرى كيف أن الباحث لجأ إلى المرور على تعاريف الحداثة في سياق تأصيله لمفهوم «السوبر حداثة» موضوع هذا البحث. وهو بحث جدير بالاهتمام، والنقد والتمحيص من قبل النخب الفكرية، لما يحمل في طيّاته من حالة الشكّ الصارخة وعدم اتخاذه موقفاً أمام صدق القضايا أو كذبها، حيث يجعل القضايا كلّها ممكنة جرّاء قبوله التناقض الداخلي. ولا نعدم الرأي لو قلنا إن نظرية السوبر حداثة هي أقرب إلى أن تكون سفسطة متطوّرة، طوّرها المناخ اللامعرفي الحديث والانفلات الفكري المنقلب حتى على نفسه..

(المحرر)

الحداثة ـ على ما هو شائع ـ هي المذهب المؤمن بوجود منهج عقلي فلسفي أو علمي مقبول ويوصلنا إلى المعرفة؛ وبالتالي هي المؤمنة بتأصيل المعارف. وإذا كانت

---

* ـ باحث وأستاذ الفلسفة الإسلامية والألسنيات في جامعة ولاية أريزونا ـ أميركا.

ما بعد الحداثة، كما يقول محمد أركون، هي الاعتقاد باستحالة تأصيل أي معرفة أكانت دينية ام علمية[1]، فإن الحداثة ليست سوى الإيمان بإمكانية تأصيل المعارف. أما آخرون فيذهبون إلى أن ما بعد الحداثة هي تلك المتصفة بمبدإ اللاحتمية المطابق أو الشبيه بمبدإ اللاحتمية في ميكانيكا الكمّ. وبهذا المعنى، يتصف مذهب ما بعد الحداثة بالذاتية، والتفكيكية، والتعددية، والاختلاف، والعشوائية... الخ[2].

أما السوبر حداثة فهي المذهب الذي يستخدم مفاهيم ومناهج ما بعد الحداثة من أجل الوصول إلى الهدف الأساسي للحداثة، ألا وهو المعرفة. مثال ذلك محاولات العلماء والفلاسفة في تفسير ميكانيكا الكمّ. بالنسبة إلى ميكانيكا الكمّ، مبدأ اللاحتمية أو مبدأ اللامحدد يحكم العالم. يقول هذا المبدإ انه من غير الممكن تحديد مكان الجسيم وسرعته في آن معاً. وقد انشغل العديد من العلماء وما زالوا منشغلين بتفسير هذا المبدأ. بعضهم يفسره على أساس ان الوعي الإنساني يحدد ما يحدث في عالم الجسيمات، وبعضهم الآخر يفسره من خلال نفي وجود هوية الجسيمات بحيث تصبح غير مختلفة عن بعضها بعضاً الخ. نجد هنا استخدام مفهوم اللاحتمية أو اللامحدد وهو مفهوم ما بعد حداثوي من أجل الوصول إلى المعرفة وهو الهدف الحداثوي. من هنا، السوبر حداثة تستغل ما بعد الحداثة للوصول إلى أهداف الحداثة.

أما علم الأفكار فهو جزء أساسي من السوبر حداثة. بما أن علم الأفكار يدرس الأفكار الممكنة وكيفية تطبيقها في ميادين مختلفة كأن يطبق مبدأ اللامحدد على المجتمع والتاريخ، فهو بذلك يستخدم مفاهيم ما بعد الحداثة كما تفعل السوبر حداثة. ويسعى علم الأفكار نحو التوصل إلى معرفة العوالم الممكنة التي قد تشبه عالمنا الواقعي والتي تضمه. وبما أن الحداثة تهدف إلى معرفة عالمنا الواقعي، فإن هدف هذه الأفكار يتطابق أحيانا مع هدف السوبر حداثة. كل هذا يرينا أن علم الأفكار يستخدم ما بعد الحداثة من اجل تحقيق هدف الحداثة بشكل غير مباشر. من هنا يشكل علم الأفكار جزءاً أساسياً من السوبر حداثة.

لا يهدف علم الأفكار إلى معرفة العالم الواقعي بشكل مباشر بل يدرس العوالم الممكنة. وبذلك يختلف عن الحداثة لأنها تُعنى بدراسة الواقع والحصول على معرفة

[1] ـ انظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. الطبعة الاولى 1999. دار الساقي. ص9.
[2]- Hans Bertens: The Idea of The Postmodern. Routledge. 1995.

الواقع. كما أن علم الأفكار لا يسعى إلى نقد المعرفة ورفضها كما تفعل ما بعد الحداثة لأن علم الأفكار يهدف إلى الحصول على المعرفة بالعوالم الممكنة؛ فهو يبني تلك المعرفة. وبذلك يختلف علم الأفكار عن ما بعد الحداثة. الآن، بما أن علم الأفكار يختلف عن كل من الحداثة وما بعد الحداثة فهو يشكل مذهبا متكاملاً في السوبر حداثة التي تحاول الخروج من مفهومي الحداثة وما بعدها.

علم الأفكار هو العلم الذي يدرس الأفكار الممكنة. أي أن موضوعه هو دراسة المذاهب الفكرية كافة (الفلسفية والعلمية والاجتماعية والأدبية الخ) شرط أن تكون هذه المذاهب لم تنشأ بعد. فهدفه الأولي هو بناء المذاهب والأفكار الجديدة ومحاولة الدفاع عنها ورؤية فضائلها (ونواقصها إذا أمكن) شرط أن لا يعتبرها المؤلف هي حقا مذاهبه وأفكاره. بمعنى آخر، علم الأفكار يحاول أن يتوصل إلى تحديد مجموعة الأفكار والمذاهب الفكرية التي من الممكن ان توجد أو التي من الممكن أن يفكر بها فرد ما في عالم ما أو التي من الممكن ان تكون صادقة في عالم ما.

ما الفائدة من وراء هذا العلم وما وظيفته؟

يُساهم هذا العلم في إعطاء العالم حجة معرفية لكي يكتب وينشر ما فكر به رغم انه غير مقتنع كليّاً بما كتب أو فكّر به. هذا لأن هذا العلم يدرس الأفكار الممكنة والتي قد لا يعتنقها أو قد لا يؤمن بها مؤلفها أو اي فرد آخر. من هنا، لا يحتاج العالم إلى قضاء مزيد من الوقت لكي تحدث التجارب والخبرات الداعمة لفكرته هذه أو تلك. في الآن ذاته عندما نحدد الأفكار الممكنة نساهم في البحث الفلسفي والعلمي؛ فإذا ما وضعنا أمامنا معظم الأفكار التي من الممكن التفكير فيها قد يختار العالم مذهبا منها ويطوره مما يساهم في بناء المعرفة والبحث العلمي. هذه بعض الحجج البراغماتية وراء خلق هذا العلم. والحجة الأساسية الداعمة لهذا العلم هي انه يتجنب المذهب الشكي؛ فحتى لو كان الشك صادقاً ما زلنا قادرين بحق دراسة ما يمكن أن يكون صادقاً.

القدرة التفسيرية

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الحجة المعرفية وراء هذا العلم، أي الوظيفة المعرفية لهذا العلم، تكمن في أنه يملك قدرة تفسيرية ناجحة. فهو قادر على أن يفسر بعض الظواهر. من هنا، فإنّ علم الأفكار يشكل نظرية أو مذهبا قائما بذاته، لديه القدرة على ان يفسر

لمـاذا نشـأت بعـض الأفـكار والمذاهـب في المـاضي، كـما لديـه القـدرة عـلى التنبـؤ بالأفـكار والمذاهـب التـي قـد تنشـأ في المسـتقبل. لا نسـتطيع البرهنـة عـلى هـذا الـدور سـوى مـن خـلال تقديـم مثـل عمـلي عـلى ذلـك. سـنختار فكـرة اللامحـدد Indeterminated كميـدان لعملنـا.

وجـدت فكـرة اللامحـدد في الـتراث الفكـري الغـربي. نجـد أن كانـط طبقهـا عـلى العقـل والإدراك، بينـما هيغـل طبقهـا عـلى الوجـود[1] فـلا عجـب مـن انتقـال هـذه الفكرة، التي شـغلت الـتراث الغـربي، إلى العلـم. وبالفعـل هـذه الفكـرة قـد تشـخصت في ميكانيـكا الكـمّ التـي تقـول انـه مـن غـير المحـدد سرعـة الجسـيم ومكانـه. اعتـماداً عـلى انتشـار فكـرة اللامحـدد، ومـن منطلـق علـم الافـكار كونـه يـدرس الأفـكار التـي مـن الممكـن خلقهـا، نسـتطيع ان نتنبـأ بـأن فكـرة اللامحـدد سـوف تطبـق في علـم الاقتصـاد. بالفعـل لقـد طبقـت مؤخـراً[2] ,هـذا دليـل عـلى صـدق هـذا التنبـؤ، وبذلـك هـو دليـل عـلى صـدق علـم الأفـكار وقدرتـه التفسـيرية، فلقـد فـسر ظاهـرة معينـة ألا وهـي لمـاذا نشـأ مذهـب جديـد في علـم الاقتصـاد يدعـي دراسـة الاقتصـاد مـن خـلال فكـرة اللامحـدد.

مـن هـذا المنطلـق بالـذات وبفضـل علـم الأفـكار نسـتطيع أيضـا التنبـؤ بتطبيـق فكـرة اللامحـدد في ميـدان تحليـل مفهـوم المعنـى. بالفعـل أنتـج كويـن مذهبـا في المعنـى يدّعـي ان المعنـى غـير محـدد[3]، ينجـح علـم الأفـكار في تفسـير لمـاذا نشـأ هـذا المذهـب في المعنى في وقـت نشـوئه بالـذات. لقـد نشـأ هـذا المذهـب في القـرن العشريـن ومـن بعـد تطويـر ميكانيـكا الكـمّ بسـبب أن فكـرة اللامحـدد هـي جـزء مـن الـتراث الغـربي المتمثـل في مذاهـب عـدة كمذاهـب كانـط وهيغـل وميكانيـكا الكـمّ. بالنسـبة إلى علـم الأفـكار، الأفـكار التـي تتخـذ حيـزاً أساسـيّاً أو غـير أسـاسي في الفكـر البـشري قـد ينتـشر تطبيقهـا في ميادیـن عـدة. وبذلـك بمـا أن فكـرة اللامحـدد اتخـذت حيـزاً معينـاً في الفكـر البـشري فمـن الممكـن تطبيقهـا في الاقتصـاد والمعنـى. هـذا مـا حصـل بالـذات. هنـا تكمـن قـدرة علـم الأفـكار في التفسـير.

مـن جهـة أخـرى، ومـن منطلـق علـم الأفـكار، نسـتطيع بحـق تطبيـق فكـرة اللامحـدد في ميادیـن وحقـول عـدة. هـذا مـا سـنقوم بـه تفصيليّـاً، الآن. علـم الأفـكار يدعونـا إلى دراسـة

[1] - See Kant: Critique of pure Reason & Hegel: Phenomenology of Spirit.
[2] - See: George Soros: Open Society. 2000. Little، Brown and Company.
[3] - See: Quine: Word and Object. 1960. M.I.T press.

الأفكار الممكنة، ومن ضمن هذه الأفكار فكرة تطبيق فكرة اللامحدد في حقول معرفية مختلفة. وبذلك يتنبأ علم الأفكار بتطبيق فكرة اللامحدد في ميادين عدة. هنا تكمن قدرة علم الأفكار على التنبؤ بظواهر فكرية معينة. فمثلاً، يتنبأ بتطبيق فكرة اللامحدد في علم البيولوجيا. فإذا تم ذلك، حينها يتعزز صدق علم الأفكار. من هنا، علم الأفكار يشكل نظرية علمية ولا يشكل فقط نظرية فلسفية. كما أن علم الأفكار يتنبأ وبذلك بُحِث في تطبيق فكرة اللامحدد في ميادين مختلفة. لكن ما هو اللامحدد؟ لقد عرفنا اللامحدد في كتاب «مقام المعرفة ـ فلسفة العقل والمعنى» على انه ليس سوى عدم وجود الزمان والمكان في عالم ما دون الذرة. فإذا طبقنا هذه الفرضية على العالم الذري أي العالم المرئي فسوف نحصل على نظرية جديدة في الفيزياء. لكني أدع هذه المهمة للقارئ.

هنا ندخل في ديموقراطية الثقافة؛ فلكل منا حق في دراسة ما هو ممكن.

في المنهج

لقد حددنا موضوع علم الأفكار، لكن ما هو منهجه؟ لا يوجد منهج محدد له، بل بفضل بناء أي فكرة ممكنة أو مذهب ممكن نبني منهجاً ممكناً. فتتنوع المناهج، وتنوعها أفضل من أن نسجن في منهج واحد ومحدد. مثلاً، من خلال دراستنا لكيفية تطبيق اللامحدد على مواضيع عدة نبني في الحقيقة منهجاً جديداً ألا وهو القائل: لا بد من دراسة الأشياء من خلال أنها غير محددة. فالظواهر غير محددة، والنصوص غير محددة، والمعرفة والواقع غير محددين، جواهرنا (جوهر الإنسان وجوهر الطبيعة الخ) غير محددة. المنهج ليس سوى تطبيق هذه الأفكار والمسلمات في دراساتنا والكشف عن مدى نجاح هذه الدراسات.

لا بد من مقارنة بسيطة هنا، بينما المنهج التفكيكي يقوم بتفكيك النصوص أي بالكشف عن اللامعقوليات التي تنبني عليها النصوص، منهج علم الأفكار يقوم بتحديد الأفكار التي من الممكن ان توجد أو مناهج مختلفة تتنوع مع تنوع العوالم الممكنة التي يراد دراستها. توجد عوالم ممكنة تتكون من الأفكار الممكنة التي لم تفكر بها البشرية، ومن خلال حجبها واقصائها حددت الأفكار التي سيطرت على فكر البشرية. مثل على ذلك أن الظواهر محددة فإما أنك إنسان وإما أنك حيوان. هذه الفكرة

سيطرت على عقولنا. لكن في المقابل توجد عوالم فكرية حيث الظواهر غير محددة بل تقسيمنا إلى إنسان وحيوان هو تقسيم اعتباطي.

التفكير الممكن

توجد طرق عديدة في التفكير منها طريقة جديدة تدعى التفكير الممكن. لنقسم بحثنا في اتجاهين: أولا، يوجد الموقف الداعي إلى أننا نملك الحق بأن نعتقد باعتقاد ما إذا لم توجد حجة أو دليل ينقض اعتقادنا. موقف آخر معارض يقول أننا لا نملك الحق في أن نعتقد باعتقاد ما إلا إذا كانت لدينا حجة أو دليل على صدق اعتقادنا. الموقف الأول لا يلزمنا بأن نبرهن على ما نعتقد، بما أن الموقف الاول لا يلزمنا على أن نبرهن على ما نعتقد، فيحق لنا الاستمرار في الاعتقاد بصدق ما نعتقد رغم أنه من الممكن أن تكون معتقداتنا كاذبة، فيشجعنا على أن لا نبحث عمّا ينقض معتقداتنا فيخرجنا هذا الموقف عن الصواب والبحث العلمي؛ فينهي البحث العلمي قبل أن يبدأ. أما التفكير الممكن فلا ينهي ولا يقضي على البحث العلمي قبل ان يبدأ لأنه يدعونا إلى إنشاء نظريات وأفكار من الممكن ان توجد أو يفكر بها مما يستدعي الأفكار والمعتقدات التي قد تنقض معتقداتنا ومسلماتنا.

الموقف الثاني يلزمنا بتقديم براهين على صدق ما نعتقد لكي تشكل معتقداتنا معرفة أو علما. لكن من الممكن أن ألاّ نملك مثل تلك البراهين مما يجعل معظم أو كل معتقداتنا لا تشكل معرفة أو علما وبذلك نسقط في الشك المعرفي. أي نسقط في الشك بصدق اي معتقد لدينا أو لدى الآخرين. أما التفكير الممكن فلا يسوقنا نحو المذهب الشكي لأنه يدعونا إلى بناء الأفكار التي من الممكن ان توجد والتي من الممكن ان تنقد معتقداتنا ومسلماتنا، لكنه في المقابل لا يدعونا إلى الاقتناع أو الإيمان بها ورفض ما نعتقد. بكل بساطة، التفكير الممكن لا يلزمنا بتقديم براهين على ما نعتقد في عالمنا الواقعي بل يدعونا إلى أن نتصور أننا علماء أو فلاسفة نسكن في عالم ممكن حيث علينا أن نفكر بما يفكر ويعتقد به هؤلاء الغرباء.

التفكير الممكن هو دعوة إلى الخروج مؤقتا من معتقداتنا والادعاء بأننا نعتقد بمعتقدات اخرى. طبعا هذا الخروج لا بد ان يعتمد على أصول البحث الموضوعي أو العلمي. التفكير الممكن دعوة للانفتاح على المعتقدات الممكنة أو المحتملة. هذه

وظائفه وليست تحليلات لمفهوم «التفكير الممكن». التفكير الممكن دعوة نحو التغيير وعدم عبادة الأوثان الفكرية؛ كل واحد منا يستطيع الآن أن يتفلسف وينشئ نظريات علمية. في ميدان علم الأفكار، تلك الأفكار والمذاهب والنظريات التي تعبر عنها هي ليست ما تعتقد أو تعلم بل هي فقط ما قد تعتقد وتعلم؛ علم الأفكار تمهيد لما قد يعتقد ويعلم الآخرون.

ثانياً، بالإضافة إلى الموقفين السابقين يوجد المذهبان التاليان:

أـ لا بد ان تتخذ موقفا من كل مسألة. فإذا سألناك عما هو الجمال عليك ان تجيب. وإذا سألناك عما هو التحليل الصادق للعمل الخير، عليك أن تجيب الخ.

ب ـ ليس من الداعي أن يكون لديك موقف من كل مسألة؛ بل لديك الحق في أن تمتنع عن الحكم.

الاتجاه الأول يدعوك إلى أن تكون لديك اعتقادات أو نظريات عن معظم الأشياء أو كلها. لكن إذا قمت بذلك، فسوف ينتهي البحث العلمي. فمثلاً، إذا اعتقدت بأن نظرية أينشتاين هي النظرية الصادقة عن الكون، إذاً بحثك العلمي في الكون سينحصر ضمن تلك النظرية، وبذلك ينتهي حقا البحث العلمي الخلاق. لكن التفكير الممكن يتجنب هذه المشكلة. فهو لا ينهي البحث العلمي بل يشجعه ويطوره لأنه يدعوك إلى التفكير بأفكار من الممكن وجودها أو التفكير فيها. وبذلك يستمر البحث العلمي وإن كنت مثلاً مقتنعاً بأن هذه النظرية أو تلك صادقة؛ فما زلت قادرا على التفكير بنظريات اخرى وإبداع نظريات جديدة ومختلفة.

أما الاتجاه الثاني فيقول: لك الحق في أن تمتنع عن الحكم فلا تشكل معتقدات في كل مجال من مجالات العلوم لأنك لا تستطيع ان تعرف كل الحقائق والحجج أو الدلائل لكي تكتشف أي نظرية هي الصادقة أو المقبولة في كل مجال من مجالات البحث. وبذلك إذا كنت أديبا مثلا فسوف يشجعك هذا الاتجاه على عدم التفكير بالفيزياء رغم أنك قد تفكر ببعض النظريات الفيزيائية الممكنة. هذه هي مشكلة هذا الاتجاه فهو يضع حدوداً لكل باحث ويحصره في مجاله التخصصي. أما التفكير الممكن فيتجنب هذه المشكلة بل يدفع المثقفين كافة وحتى غير المثقفين نحو التفكير والإبداع في أي

مجال قد يلامسون به الحقيقة من بعيد أو قريب، وبذلك يدفن الحدود بين المجالات المختلفة في البحث والعلوم. هذا لأنه لا يدعوك إلى أن تمتنع عن الحكم على أساس أنك لا تملك كل المعارف. فلا أحد يملكها كلها. بل التفكير الممكن يقدم لك أساساً معرفيّاً من خلاله تستطيع بحق أن تحكم على صدق هذه النظرية أو تلك رغم أنك تفتقر إلى العدة المعرفية الكاملة والتي لا يملكها أحد. وبذلك يستمر البحث ويزدهر.

البحث عن العلم وتجنب التناقض

إذا قبلنا بصدق نظرية العلم المثبتة في كتاب «مقام المعرفة ـ فلسفة العقل والمعنى». سيتضح أن علم الأفكار هو علم يبحث عن النظريات العلمية. بالنسبة إلى تلك النظرية، النظرية العلمية هي النظرية الصادقة في عالم ممكن شبيه بعالمنا. لكن علم الأفكار هو العلم الذي يدرس العوالم الممكنة الشبيهة بعالمنا وغير الشبيهة به. من هنا فإنّ فإنّ علم الأفكار يدرس النظريات العلمية بل يحاول أن يكتشف ما هي. علم الأفكار لا يكتفي بذلك بل هو العلم المؤُسس للعلوم. هذا لأنه يسعى ف نماء النظريات التي من الممكن ان تكون صادقة في أي عالم ممكن، ومن ضمن هذه العوالم الممكنة توجد العوالم حيث تُكشَف النظريات العلمية.

بالإضافة إلى ذلك، لعلم الأفكار فضيلة كبرى هي أنه يساعد الباحث على عدم القلق بالنسبة إلى السقوط في التناقض. بمعنى آخر، إذا كنا نقوم بأبحاثنا من منطلق علم الأفكار فيحق لنا أن نُنشئ نظريات مختلفة بل مناقضة لبعضها بعضاً. هذا لأننا ندرس فقط الأفكار التي من الممكن ان تبنى والتي لا نعتقد بصدقها، أو التي اعتقادنا بها محدود. طبعا، هذا لا يعني أنه يحق لنا أن نسقط في التناقض في النظرية نفسها.

علم الأفكار والفلسفات الأخرى

من منطلق علم الأفكار نستطيع بحق أن نسلم بفلسفة ما أو أخرى وننطلق في العمل ضمن ميدانها. هذا لأنه بالنسبة إلى علم الأفكار نحن نعنى ببناء الأفكار التي من الممكن التفكير فيها ولا نتخذها كمعتقدات نهائية لنا. من هنا يحق لنا أن نخوض في الفلسفة التحليلية محاولين أن نقدم تحليلات جديدة أو شبه جديدة للمفاهيم. لا يكتفي علم الأفكار بهذا بل يشرع ما يقوم به الفلاسفة والعلماء. هذا لأنه علم يدرس

النظريـات التـي مـن الممكـن ان تكـون صادقـة، وكل مـا قـام بـه الفلاسـفة والعلـماء عـلى مـر التاريـخ هـو البحـث عـن النظريـات التـي مـن الممكـن ان تكـون صادقـة. هـذا العلـم ليـس علـماً «جديـداً» لأنـه أصـل العلـوم.

إذا دفعنـا السـوبر حداثـة أو علـم الأفـكار إلى أقصـاه، تصبـح مهمتنـا أن نضـع مـا هـو صـادق أو مـا نعرفـه بـين مزدوجـين ونتناسـاه، وأن نبحـث عـما مـن الممكـن ان يكـون صادقـاً رغـم كذبـه في عالمنـا. هـذا هـو المذهـب الفلسـفي الـذي يدعـو إلى بنـاء النظريـات الكاذبـة. فتاريـخ الفلسـفات والعلـوم تاريـخ النظريـات الكاذبـة.

في معناها ومبانيها النظرية والعملية

بينـما تـدرس الحداثـة العـالم الواقعـي وتعتـبره قائمـاً بذاتـه ومسـتقلاً عـن العقـل، تـرى مـا بعـد الحداثـة ان العـالم غـير مسـتقل عـن العقـل، بـل هـو نتيجـة بنـاءات عقليـة. بالنسـبة إلى الحداثـة العـالم موضوعـي، لكـن مـا بعـد الحداثـة تقـر بأنـه غـير موضوعـي؛ وعـلى سـبيل المثـال تقـول مـا بعـد الحداثـة. «إن العلـوم لا تـدرس الكـون كـما هـو بـل تخلقـه مـن خـلال دراسـته»[1].

أمـا السـوبر حداثـة فتتجنـب المذهبـين السـابقين حـين تـدرس الممكنـات كممكنـات. فالممكـن ـ حسـب مذهبهـا ـ قائـم بذاتـه، أي انـه مسـتقل عـن العقـل، ومعتمـد عـلى العقـل في آن. الممكـن موضوعـي، قائـم باسـتقلال في العـالم الواقعـي، وذاتي أي ليـس سـوى بنـاء عقـلي في الآن ذاتـه. هـو موضوعـي وقائـم بذاتـه في العـالم الواقعـي لأنـه صفـة للكـون؛ كأن تكـون إمكانيـة وجـود حصـان طائـر صفـة للكـون كصفـة أنـه لا بـد مـن وجـود ظـروف معينـة أو أسـباب معينـة ليوجـد حصـان طائـر. ومـن جهـة اخـرى، الممكـن معتمِـدٌ عـلى العقـل، بـل هـو بنـاء عقـلي لأن مـا نتمكـن مـن تخيلـه أو التفكـير فيـه لا بـد أن يكـون ممكنـاً (في حـال عـدم تناقضـه) والعكـس صحيـح. عـلى هـذا الأسـاس تتخطـى السـوبر حداثـة الانقسـام التقليـدي القائـم بـين اعتبـار الكـون مسـتقلاً عـن العقـل واعتبـاره معتمـداً عليـه.

الحداثـة ـ كـما تبـيّن لنـا سـابقاً ـ تعـترف بنظـام فكـري واحـد صـادق ومقبـول، أمـا مـا بعـد الحداثـة فتتجـه نحـو التعدديـة، لتقـول بعـدم أفضليـة نظـام فكـري أو سـلوكي عـلى نظـام آخـر،

---

[1] ـ Henry Pollack: Uncertain Science… Uncertain Word. Cambridge University Press P8. 2003.

ومـن هنـا تدافـع مـا بعـد الحداثـة عـن البراغماتيـة التعدديـة في المجتمـع[1]. لكـن السـوبر حداثـة هـي حالـة التعددية في الفـرد ذاتـه. فمـن غـير الـضروري أن يكـون للفـرد نظـام فكـري واحـد، بـل لا بـد ان يكـون للفـرد نُظُـم فكريـة متعـددة كأن ينتـج نظريـات علميـة مختلفـة ومتناقضـة في مـا بينهـا كـما انتـج اينشـتاين نظريـة النسـبية وميكانيـكا الكـمّ المتعارضتـين. فالسـوبر حداثـة هـي دراسـة الممكنـات، حيـث الممكنـات تشـكل نُظُـماً فكريـة عديـدة ومختلفـة في مـا بينهـا.

مـن جهـة اخـرى، إذا كانـت الحداثـة تحلـل المفاهيـم القديمـة أو التقليديـة، ومـا بعـد الحداثـة تخلـق المفاهيـم الجديـدة (انظـر: جيـل دولـوز وفليكيـس غتـاري: مـا هـي الفلسـفة. ترجمـة: مطـاع صفـدي 1997. مركـز الإنمـاء والمركـز الثقـافي العـربي)، فالسـوبر حداثـة تنفـي المفاهيـم، أكانـت قديمـة أم جديـدة، كنفـي وجـود مفهـوم المثقـف ومدلولـه. مـن هنـا مـن الممكـن مثـلاً نفـي مفهـوم الدولـة ومدلولـه.

الدول والامبراطوريات

لقـد تعودنـا أن نقـرأ عـن الـدول والحضـارات. لكـن هـل توجـد حقـا؟ لا، بـل الـدول والحضـارات كائنـات ورقيـة، أي توجـد فقـط عـلى الـورق، هـي مشـاريع فكريـة تعودنـا ان نعتقـد بوجودهـا. لنسـلم بوجـود مـا يدعـى الـدول. عنـصر أسـاسي لا يفـارق مفهـوم الدولـة هـو ان لهـا سـيادة مطلقـة فـلا يحـق لأي دولـة ان تغـزو أخـرى وتغـير نظامهـا أو ثقافتهـا. نجـد أن هـذا العنـصر الأسـاسي لتشـكيل الـدول غـير متوفـر. وبذلـك لا توجـد دول عـلى وجـه الأرض بـل توجـد فقـط عـلى الخارجـة الورقيـة. فلـو انـه توجـد دول، لا بـد مـن وجـود سـيادة مطلقـة لهـا. لكـن لا توجـد هـذه السـيادة، وبذلـك لا وجـود للـدول. مثـل عـلى فقـدان السـيادة واقعيـا هـو اجتيـاح الـدول لبعضهـا بعضـا كاجتيـاح أمـيركا للعـراق واحتـلال فلسـطين وتشريـد شـعبها. نضيـف: توجـد الـدول إذا وجـد نظـام عالمـي يفـرض، بالقـوةِ والحـقِّ، حـدودَ تلـك الـدول وواجباتِهـا وحقوقَهـا كحـق السـيادة فيمنـع مـا يسـمى الـدول مـن غـزو بعضهـا بعضـاً. هـذا الـشرط غـير متوفـر، وبذلـك مفهـوم الدولـة مفهـوم ملفـق لا أسـاس لـه.

بينـما نجـد بعـض المفكريـن يفـسرون الأحـداث السياسـية والعسـكرية مـن خـلال منطـق

---

[1] - SEE: Jon Stuhr: Pragmatism، Postmodernism، and The Future of Philosophy. 2003. Routledge.

صراع الدول من اجل تحقيق مصالحها كما يفعل مثلاً فؤاد عجمي[1]، نجد بعضهم الآخر يفسر تلك الظواهر من خلال صراع الحضارات كما يفعل هنتنغتون[2]. لكن هل وجدت اميركا مصلحة عسكرية أو مالية في غزو يوغسلافيا؟ لا. من هنا، مصالح الدول لا قدرة تفسيرية لها. وهل التنافس بين الشرق والغرب يعكس صورة الصراع الحضاري المزعوم؟ لا، بما أن أميركا التي مثلا غزت العراق تتشكل من ما يدعى حضارات عدة وممن ضمنها «الحضارة العربية»، ذلك ان أميركا تتكون من مجموعات شعوب أوروبية وصينية وعربية الخ، تحمل معتقدات وتصرفات قد تختلف وقد تتفق. نسأل هنا: هل حقا توجد حضارات عدة؟ الجواب: مفهوم الحضارات المختلفة مفهوم يوجد على الورق ولا يشير إلى أي وقائع موجودة حقا. والدليل مثلا ان ما يدعى الحضارة الأميركية يتشكل من ثقافات عدة.

على هذا الأساس لا بد من استعادة مفهوم «الامبراطورية» واعتباره مفهوماً علميّاً. لا وجود لدول وحضارات بل توجد امبراطوريات كالإمبراطورية المغولية والرومانية في التاريخ والإمبراطورية الأميركية حاليّاً. ما هو الجوهر المكون للإمبراطورية؟ القوة ثم القوة، أي الجيش القوي الغازي بالمعنى الحربي. تشكلت الإمبراطورية المغولية من جيشها القوي ولم تبن على أساس ثقافتها المتطورة، أما الإمبراطورية الرومانية فاتصفت بجيشها القوي وسن قوانينها، بينما الامبراطورية الأميركية فتتصف بقوة جيشها وعلمها التكنولوجي المتطور. على أساس هذه المقارنة البسيطة يبدو ان جوهر الإمبراطورية يتكون من قوتها العسكرية ليس إلا.

يتشكل العالم من امبراطوريات. فقد تشكل في القرن الماضي من امبراطورية سوفياتية وصينية وأميركية، ويتشكل اليوم من الامبراطوريتين الصينية والأميركية بينما تنشأ امبراطورية أوروبية تتمثل اليوم في الاتحاد الأوروبي. أما باقي العالم فيتكون من شعوب وسلطات محلية إما موالية لإمبراطورية ما وبذلك تكون مستقرة نسبيا وإما معادية للإمبراطوريات القائمة وبذلك تتصف بالاضطرابات والثورات والحروب وتكون بذلك معرضة للغزو من قبل هذه الامبراطورية أو تلك. هذه النظرية تملك قدرة تفسيريّة ناجحة. فالدول الأوروبية مستقرة نسبيا لأنّها موالية للإمبراطورية الأميركية. أما شرقنا

[1] ـ The Clash of Civilizations: The Debate. Foreign Affairs. 1996

[2] ـ Samuel Hintington: The Clash of Civilizations:Touchstone Book. 1996.

العـربي فغـير مسـتقر لأنـه لا يـوالي هـذه الإمبراطوريـة أو تلـك ولا توجـد امبراطوريـة عربيـة.

لنعـد إلى مفهـوم السـيادة. قـد ينظـر إلى السـيادة عـلى أنهـا غـير مطلقـة بحيـث أن أي دولـة تفقـد حـق السـيادة عـلى أراضيهـا إذا خالفـت قوانـين المجتمـع الـدولي. لنسـلم بـأن هذا التعريـف صـادق وبـأن الـدول حقـاً موجـودة. لكـن إذا كان مـن الممكـن للـدول ان تفقـد حـق السـيادة اذا خالفـت قوانـين المجتمـع الـدولي، إذاً مـن الممكـن ان يفقـد المجتمـع الـدولي حـق السـيادة إذا خالـف قوانينـه بالـذات. بالفعـل لقـد خالـف المجتمـع الـدولي قوانينـه بالـذات حـين سـمح لبعـض الـدول بالاعتـداء عـلى دول اخـرى كاعتـداء أمـيركا عـلى العـراق، واعتـداء إسرائيـل عـلى الـدول العربيـة. مـن هنـا، وبالنسـبة إلى المفهـوم السـابق للسـيادة، فقـد المجتمـع الـدولي حـق السـيادة، وبذلـك يحـق لنـا ان نقاتلـه. هـذه نتيجـة غـير مرغـوب بهـا. مـن هنـا لم يفقـد المجتمـع الـدولي حـق السـيادة بـل المفهـوم السـابق للسـيادة مفهـوم خاطـئ[1].

اليقين واللايقين

أحـد المذاهـب الأساسـية في مـا بعـد الحداثـة هـو التفكيكيـة التـي تعتـبر ان كل خطـاب مبنـي عـلى اللامعقوليـات. مـن هـذا المنطلـق مـن الممكـن درس العلـوم عـلى انهـا تتضمـن اللايقـين واعتبـار الأخـير ركيـزة تقـدم العلـم[2] فبينـما تسـعى الحداثـة للوصـول إلى اليقـين ودراسـته، تـدرس مـا بعـد الحداثـة اللايقـين وتدعـي انـه صفـة ملازمـة للعلـم. أمـا السـوبر حداثـة فتـدرس اللامعقوليـات عـلى أنهـا معقوليـات وتـدرس اللايقـين عـلى أنـه يقـين لأنهـا تـدرس الممكنـات. بمـا أنهـا تعنـى بفحـص الأفـكار الممكنـة والتـي مـن ضمنهـا اللامعقـول واللايقـين وتطـور تلـك الأفـكار عـلى أسـاس أنهـا صادقـة في عـوالم ممكنـة غـير عالمنـا، فهـي تـدرس اللامعقوليـات في عالمنـا عـلى أنهـا معقوليـات في عـوالم ممكنـة، واللايقـين في عالمنـا عـلى انـه يقـين في عـوالم اخـرى. مـن هنـا تعـزز السـوبر حداثـة أحـلام الفلاسـفة الكبار فمثـلاً مـن الممكـن اعتبـار انـه يوجـد عقـل كـوني يتجسـد في ظواهـر شـتى ودراسـة تجسـده مـما يتيـح لنـا دفـع فلسـفة هيغـل قدمـا بتطبيقهـا عـلى الظواهـر المكتشـفة حديثـاً. وسـنترك تفاصيـل هكـذا أبحـاث لعلـماء الأكـوان الممكنـة.

---

[1] ـ راجع حسن عجمي ـ حول مفهوم الدولة ـ مجلة فكر ـ بيروت ـ العدد 80، 2003.

[2] ـSee: Henry Pollack: Uncertain Science… Uncertain Word. Cambridge University Press. 2003.

من أهم ما جاءت به ما بعد الحداثة شكّها بمفاهيم الموضوعية والحقيقة والمعايير والعقل إلخ[1]. أما الحداثة فتدعي عكس ذلك. من هنا تقول الحداثة مع هيغل ان الواقعي عقلاني وأن العقلاني واقعي بينما تقول ما بعد الحداثة ان الواقعي ليس عقلانيّاً، والعقلاني ليس واقعيّاً[2] على هذا الأساس تعتبر السوبر حداثة ان الوهمي عقلاني، والعقلاني وهمي، والواقع احد تشخصات الوهم كما ان الوهم أحد تشخصات الواقع. هذا لأنها تدرس العوالم الممكنة (الوهمية) التي من ضمنها عالمنا (الواقعي) بحيث إن كل عالم ممكن يشكل جزءا من العقلانية كونه ممكناً. من هنا، يتكون الموضوعي من مجموع تشخصات اللاموضوعي، والحقيقة من مجموع تشخصات اللاحقائق، والمعيار الصحيح من مجموع تشخّصات المعايير النسبيّة والمتضاربة في ما بينها. هذا لأن السوبر حداثة تعنى بفحص العوالم الممكنة التي يتكون منها اللاموضوعي واللاحقائق والمعايير النسبيّة بيد أن العوالم الممكنة تتضمن ايضا عالمنا الواقعي الموضوعي المالك للحقائق والمعيار الاصيل لكشفها. بمعنى ما، الحقيقة هي مجموعة الأوهام، والأوهام هي العوالم الممكنة. والمعنى هو مجموع اللامعاني التي تتكون منها الأكوان المختلفة، والمعرفة هي مجموع اللامعرفيات التي تشكل العوالم الممكنة. هذه ليست بتعاريف لمفاهيم الموضوعي والحقيقة والمعنى والمعرفة وإلا وقعنا في الدور. بل المقصود بأنه مثلا المعرفة تحتوي فقط على مجموع اللامعرفيات الخ.

وتقول الحداثة بوجود مجموعة قيم ثقافية صادقة من بين مجموعات القيم المختلفة وبذلك من الممكن المفاضلة بينها. أما ما بعد الحداثة فتقول باستحالة تقويم مجموعات القيم المختلفة وبذلك من غير الممكن تفضيل بعضها على بعضها الآخر. من هنا استخدمت ما بعد الحداثة مفهوم الاختلاف بمعنى اننا فقط مختلفون ونملك قيما مختلفة فلا وجود مجموعة قيم متفوقة على مجموعة قيم أخرى. والنقد الذي يوجهه الفلاسفة لهذا الاتجاه ما بعد الحداثوي هو انه من الممكن مقارنة مجموعات القيم المختلفة وتقويمها[3]. أما السوبر حداثة فتخطو نحو الممكنات، فمن الممكن ان تقول أنها تعنى بكشف أو خلق قيم ممكنة لم نفكر بها من قبل أو لم توجد من قبل. من هنا تسعى السوبر حداثة إلى خلق قيم المستقبل؛ فالقيم الحقيقية هي مجموع كل

[1]ـ تيري ايغلتون: اوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب 0002. دار الحوار. سورية. ص 7ـ8.

[2] ـ المرجع السابق. ص 01.

[3] ـ انظر: أوهام ما بعد الحداثة. ص 58ـ68.

القيم الممكنة. من هذه القيم الممكنة انه يحق لكل فرد ان يستنسخ جينيّاً ويملك حق استخدام اعضاء قرينه (Clone) (أي المستنسخ منه) لكي يستمر في الحياة بصحة أفضل ولمدة أطول.

بالإضافة إلى ذلك، تؤمن الحداثة بالجوهرانية التي تدعي بأن للأشياء جواهر بفضلها تصبح الأشياء على ما هي. لكن جواهر الأشياء هي الضرورية والكافية لوجود الأشياء، بينما تحليل المفاهيم يقدم الظروف الضروريّة والكافية لتحقق مدلولات المفاهيم. وبذلك تؤمن الحداثة بتحليل المفاهيم وتسعى إليه. أما ما بعد الحداثة فترفض الجوهرانية، فلا وجود لجواهر للأشياء وبذلك ترفض تحليل المفاهيم[1]. أما السوبر حداثة فتعترف بوجود الجواهر لكنها تضيف أن الجواهر موجودة في العوالم الممكنة وليست موجودة في عالمنا الواقعي. من هنا من الممكن دراسة الجواهر وتحليل المفاهيم كما هي في العوالم الممكنة. والسوبر حداثة تقول بأنه توجد جواهر عدة للشيء الواحد وتحليلات عدة ومختلفة وصادقة للمفهوم ذاته في عوالم ممكنة ومختلفة. هذا لأن السوبر حداثة تدرس الممكنات. فمثلاً العقل في عالم ممكن مختلف عن العقل في عالم ممكن آخر، وبذلك من الممكن تقديم تحليلات عدة ومختلفة للعقل وصادقة في عوالم مختلفة، وبذلك توجد جواهر عدة للشيء الواحد. على هذا الأساس تبنى الفلسفة التحليلية كأنها مختبر للممكنات.

من جهة أخرى، تتبنى ما بعد الحداثة النسبية الثقافة أو العلمية التي تزعم أننا ننتمي إلى ثقافات مختلفة من غير الممكن تقويمها على أسس محايدة مما يدفعها إلى نتيجة أن المنتمين إلى ثقافات مختلفة على أسس محايدة أو نظريات علمية مختلفة من غير الممكن ان يتفاهموا أو يتحاوروا[2]. أما الحداثة فتنفي تلك الأقوال وتعتبر أننا وإن انتمينا إلى نظريات أو ثقافات مختلفة فما نزال قادرين على التفاهم والتحاور. من جهتها تقول السوبر حداثة أننا كمنتمين إلى ثقافات ونظريات مختلفة نستطيع ان نتفاهم ونتحاور في بعض العوالم الممكنة لكننا في عوالم اخرى لا نستطيع ذلك. هذا لأننا نحيا في العوالم الممكنة ولا نحيا في الواقع فقط. هذا يعني أن كل عقل ينقسم إلى عوالم مختلفة تحتوي على مضامين ومفاهيم مختلفة. وبذلك من الممكن الانتقال من نظام مفاهيمي إلى آخر بقرار أو اختيار شخصي.

[1]- أنظر: المرجع السابق. ص 081-981.
[2]- المرجع السابق. ص 222 - 322.

بما ان السوبر حداثة مختبر يفحص الممكنات في الفكر والسلوك فمن المتوقع تنوع النظريات في الموضوع الواحد وتعارضها. هذا لا يشكل مشكلة فكرية لأننا في الحقيقة ندرس الممكنات فقط. من هنا سنعيد طرح بعض الأسئلة ونجيب عنها باختلاف عما كنا قد أجبنا.

المعرفة واللغة والعلوم

بينما ترفض ما بعد الحداثة وجود معرفة مطلقة لا تتبدل ولا تتغير، تقبل الحداثة بها. المعرفة بالنسبة إلى ما بعد الحداثة هي معرفة نسبية، أما الحداثة فتدعي انها معرفة غير نسبية. من جهة اخرى، قد ترتقي السوبر حداثة بقولها: إن المعرفة المطلقة هي مجموع المعارف النسبية. فتاريخ المعرفة هو تاريخ نسبية المعارف وتبدلها. لا يوجد داع للقول بأن المعرفة تختلف عن تاريخها بل المعرفة هي النصوص والأفكار المختلفة التي رافقت البشرية وتغيرت بتغير البشر وظروفهم. من هنا، بالنسبة إلى السوبر حداثة، توجد معرفة غير نسبية لكنها في الآن نفسه تتكون من معارف نسبية؛ هذا لأنها مع المعارف النسبية تعبر عن العقل البشري وبذلك تصبح لا نسبية. نعلم ان بعض المعارف تناقض البعض الآخر. هذا لا يشير سوى إلى أن مضمون المعرفة غير محدد لأن الواقع غير محدد، وهذا لا ينفي وجود المعرفة. فمثلاً، نحن نعرف ان نظرية ميكانيكا الكمّ صادقة، لكننا لا نعرف مضمونها؛ فهل يعني هذا ان الوعي يخلق الواقع ام انه يوجد عالمان بدلاً من واحد؟

كما تمتاز ما بعد الحداثة بقبول فكرة أن تاريخ المعرفة يتصف بانقطاعات معرفة فما هو جديد يختلف نوعيّاً عما هو قديم[1]. اما الحداثة فترفض هذه الفكرة وتقول ان المعرفة تتصف بالتواصل اي الارتباط والتراكم والاستمرار. من جهتها تعتبر السوبر حداثة ان المعرفة تتصف بالانقطاع والارتباط معا؛ فما هو انقطاع هو ارتباط وما هو ارتباط هو انقطاع. مثال ذلك، إن مفهوم الكتلة mass في نظرية نيوتن يختلف في معناه عن مفهوم الكتلة في نظرية أينشتاين (فالكتلة m تعني F/a لدى نيوتن بينما تعني E/c^2 لدى أينشتاين). لكن في الوقت ذاته مفهوم الكتلة في النظريتين يدل على الشيء ذاته ألا وهو كمية المادة. من هنا يوجد انقطاع هو ارتباط وارتباط هو انقطاع في آن، اي تتصف

[1] ـ أنظر ميشال فوكو: حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت. 7891، المركز الثقافي العربي.

المعرفـة بالانقطـاع والارتبـاط معـاً. فمثـلاً المعرفـة منقطعـة بمـا ان مفهـوم الكتلـة في نظريـة نيوتـن يعنـي شـيئاً مختلفاً عـما يعنيـه في نظريـة أينشـتاين. والمعرفـة مرتبطـة في مـا بينهـما لأن مفهـوم الكتلـة في نظريـة نيوتـن ونظريـة أينشـتاين يـدل عـلى الـشيء ذاتـه.

كـما ان الحداثـة تقـول ان مصـدر المعرفـة هـو العـالم الخارجـي أو البنيـة المسـبقة لعقولنـا، بينـما تقـول مـا بعـد الحداثـة ان مصـدر المعرفـة هـو المجتمـع أو السـلطة (انظـر فوكـو). بالنسـبة إلى السـوبر حداثـة، لا يوجـد مصـدر للمعرفـة بـل المعرفـة تشـكل حقـلاً قائمـاً بذاتـه ومسـتقلاً عـن أي عـالم مـادي في الخـارج أو اجتماعـي أو سـلطوي أو داخـلي مسـبق في العقـول، بـكلام آخـر، المعرفـة مصـدر نفسـها. هـذا لأن فقـط مـا هـو معرفـة يسـتطيع بحـق أن يبرهـن عـلى المعتقـدات وبذلـك تصبـح المعتقـدات الأخـيرة معرفـة، أي فقـط مـا هـو معرفـة يتمكـن بحـق مـن خلـق معـارف اخـرى. والدليـل هـو التـالي: لـو ان معتقـداً مـا (أ) لا يشـكل معرفـة بالنسـبة لنـا فلـن نتمكـن بحـق الاعتـماد عليـه لـكي نبرهـن عـلى صـدق معتقـد آخـر، وبذلـك لـن نصـل بحـق مـن خلالـه إلى معرفـة اخـرى. فاعتمادنـا عـلى أي معتقـد لـكي نبرهـن عـلى معتقـد آخـر يواجـه ضرورة البرهنـة عـلى المعتقـد الاول وهـذا لا يتـم سـوى مـن خـلال الاعتـماد عـلى معتقـد ثالـث وهكـذا تتسلسـل عمليـة البرهنـة إمـا إلى مـا لا نهايـة وإمـا إلى دور قاتـل. مـن هنـا لا مجـال أمـام البرهنـة عـلى المعتقـدات سـوى الركـون إلى مـا هـو معرفـة مـما يجعـل المعرفـة حقـلاً مسـتقلاً عـن أي كائـن آخـر أو مصـدر.

وتضيـف مـا بعـد الحداثـة ان المشـاكل الفلسـفية هـي مشـاكل كاذبـة لأنهـا في الحقيقـة تخبـط لغـوي، وبذلـك المشـاكل الفكريـة تـذوب مـن خـلال ايضـاح معـاني المفاهيـم [1] لكـن الحداثـة تدعـي ان المشـاكل الفلسـفية هـي حقّـاً مشـاكل حقيقيـة وتحتـاج إلى نظريـات فلسـفية معقـدة لحلهـا. مـن جهتهـا تتنبـأ السـوبر حداثـة بالحقيقـة التاليـة: المشـاكل الفلسـفية هـي حقـا مشـاكل حقيقيـة لكـن حلهـا يتـم مـن خـلال إيضـاح معـاني المفاهيـم. في الفقـرات التاليـة سـنطبق هـذا الاتجـاه السـوبر حـداثي عـلى فلسـفة العلـوم.

لا نسـتطيع هنـا ان نختـصر فلسـفة العلـوم. لكـن مـن الجديـر ذكـره هـو ان النـزاع قائـم بـين المذهـب الواقعـي realism والمذهـب اللاواقعـي antirealism اللذيـن سـنعنى بشرحهـما وتقييمهـما، ولـن نغفـل عـن رسـم العلاقـة القائمـة بينهـما وبـين نظريـة المعنـى.

[1] - See: Wittgenstein: Tractatus Logico Philosophicus. Routledge. 1961

بالنسبة إلى المذهب الواقعي، النظريات العلمية المعاصرة ناجحة لأنها صادقة.

من أتباع هذا المذهب بتنام (في كتاباته الأولى) وبويد. أما الحجة العامة لهذا المذهب فهي التالية: إذا كانت النظريات العلمية غير صادقة رغم انها ناجحة في تفسير الكون والتنبؤ بظواهره، إذا فقط من خلال معجزة ما قد أصبحت ناجحة. لكن المعجزات غير موجودة. لذا النظريات العلمية الناجحة هي حقا صادقة[1]. أما المذهب اللاواقعي فيرفض تفسير نجاح النظريات العلمية على هذا النحو بل يحاول تفسير نجاحها بأساليب اخرى بالنسبة اليه، النظريات العلمية الناجحة مقبولة فقط وليست صادقة ولا كاذبة. من أتباع هذا المذهب كون وفان فراسن وغيير. لدى هذا المذهب حجج عديدة منها: النظريات العلمية الناجحة لا يمكن ان تكون صادقة لانه توجد نظريات علمية ناجحة رغم انها تناقض بعضها بعضا كنظريتي النسبية لأينشتاين ونظرية ميكانيكا الكمّ[2].

يقدم كون وفان فراسن وغيير تفاسير مختلفة لحقيقة ان النظريات العلمية ناجحة. يعتبر كون ان النظريات العلمية الأساسية كنظريتي نيوتن وأينشتاين هي نماذج فكرية تختلف في ما بينها في تصور الكون وتفسيره ممّا يجعل التفاهم بين اتباع النظريات المختلفة مستحيلاً. فما هو صادق وما يشكل معرفة بالنسبة إلى نموذج علمي معين هو كاذب ولا يشكل معرفة بالنسبة إلى نموذج علمي آخر. يضيف كون: كل نموذج علمي يحدد المشاكلَ العلمية كيفيةَ حلها بحيث يعتبر ان فقط المشاكل التي يستطيع حلها هي حقا علمية. كما ان كل نموذج علمي يحدد الحقائق العلمية التي لا بد من تفسيرها بحيث يعتبر ان فقط تلك الحقائق التي ينجح في تفسيرها هي حقا حقائق علمية وذات اهمية. وبذلك تصبح النظريات العلمية ناجحة. بالنسبة إلى كون النظريات العلمية ناجحة لانها معيار ذاتها. وبما ان النظريات العلمية تشكل المناهج التي لا بد من الاعتماد عليها من أجل تقويم النظريات، فإنّه من المستحيل تقويم النماذج العلمية من دون السقوط في الدور (الدور هنا هو البرهنة على القضية من خلال القضية ذاتها). وبذلك يستنتج أنّ النظريات العلمية ليست صادقة ولا كاذبة بل هي فقط مقبولة[3].

[1] ـ Editors: Boyd، Gasper، and Trout: Philosophy of Science. 1991. MTT. PP. 1416ـ.

[2] ـ المرجع السابق. ص 322ـ342.

[3] ـ Thomas Kuhn: The Structure of Scientific Revolutions. Second Edition. The University of Chicago Press.. 1970.

أمـا فـان فراسـن فيفـسر نجـاح النظريـات العلميـة عـلى النحـو التـالي: تولـد النظريـات العلميـة في غابـة مـن الـصراع المميـت في مـا بينهـا وفقـط النظريـات الناجحـة تبقـى، لـذا فـإنّ النظريـات المعـاصرة الناجحـة هـي علميّـة[1]. أمـا غيـر فيفـسر نجاحهـا مـن خـلال قدراتنـا العقليـة. لدينـا قـدرات عقليـة تخولنـا ان نتصـور العلاقـات المكانيـة وان نفكـر مـن خـلال البنيـات الهندسـية مـما يسـمح لنـا ببنـاء نظريـات علميـة ناجحـة[2].

لكـن مـن الممكـن الدفـاع عـن نظريـة أخـرى تقـول ان الخـلاف بـين المذهـب الواقعـي والمذهـب اللاواقعـي هـو خـلاف هـش. فـلا يوجـد مـا نحتـاج إلى تفسـيره. لقـد قـام الخـلاف عـلى تفسـير نجـاح النظريـات العلميـة، لكـن نجاحهـا لا يحتـاج إلى تفسـير مختلـف عـن حقيقـة أن مفهـوم «النجـاح» لا معنـى لـه خـارج سـياق العلـم. فالنجـاح مصطلـح يأخـذ معنـاه في العلـم وفقـط في العلـم. لـذا فـإنّ النظريـات العلميـة ناجحـة وبذلـك لا نحتـاج إلى تفسـير نجاحهـا مـن خـلال صدقهـا أو مـن خـلال تفاسـير اخـرى. بـل النظريـات العلميـة هـي المعيـار للحكـم عـلى نجـاح أو فشـل النظريـات الأخـرى (اللاعلميـة أو الشـبيهة بالعلـم). فمثـلا نقـوّم نظريـات علـم الاجتـماع مـن خـلال تشـابهها مع نظريـات العلـم؛ كلـما قام تشـابه أكـثر كلـما حكمنـا عـلى ان نجاحهـا أكـبر. أمـا الدليـل الأسـاسي عـلى هـذه الفرضية فيـأتي من نظريـة الأوتـار. هـذه النظريـة علميـة وتفـسر كل الأشـياء في الكـون عـلى أنهـا أوتـار بحيـث ان ذبذباتهـا أو أنغامهـا المختلفـة تشـكل الأنـواع المختلفـة مـن الطاقـة والمـادة[3]، لكـن هـذه النظريـة تفتقـد للتنبـؤات كـما انـه لا توجـد تجربـة مخبريـة ترينـا صدقهـا. ومـع ذلـك تعـد نظريـة علميـة ناجحـة. الآن، كيـف مـن الممكـن أن تُعـد هـذه النظريـة ناجحـة رغـم أنهـا غـير مبرهـن عليهـا مخبريّـاً ولا تـؤدي إلى أيّ تنبـؤات؟ عـلى الأرجـح، التفسـير الأفضـل هـو أنهـا ناجحـة لأن مفهـوم النجـاح ليـس لـه معنـى سـوى بارتباطـه بالنظريـات العلميـة، ونظريـة الأوتـار نظريـة علميـة.

بالإضافـة إلى ذلـك، نظريتنـا في المعنـى والدلالـة تحـدد مـا إذا كنـا مـن اتبـاع المذهـب الواقعـي في العلـوم أم مـن اتبـاع المذهـب اللاواقعـي في العلـوم. فـإذا قبلنـا بالمذهـب الواقعي في المعنـى والدلالـة سـنصل حتـماً إلى قبـول المذهـب الواقعـي في العلـوم، امـا إذا ارتضينـا

---

[1] ـ Van Fraassen: The Scientific Image. Oxford University Press. pp. 391980 .40ـ.

[2] ـGiere: Explininig Science. The University of Chicago Press. pp. 46ـ. P.136. 1988

[3] ـ Stephen Hawking: The Universe in a Nutshell. Bantam Books. 2001.

بالمذهب اللاواقعي في المعنى والدلالة فسوف نصبح من أصحاب المذهب اللاواقعي في العلوم. مثال ذلك أننا إذا قلنا ان المعنى محدد من قبل العلاقة السببية بين المفهوم والشيء المشار اليه في الواقع، تصبح حينئذٍ مفاهيم العلم وجمله مرتبطة سببيّاً بالاشياء والحقائق القائمة في الواقع وبذلك تغدو النظريات العلمية الناجحة صحيحة اي معتبرة عن الواقع الموضوعي فنصل إلى قبول المذهب الواقعي في العلوم. هذا ما حدث مع بويد[1]. أما إذا اعتبرنا ان المعنى محدد من قبل استعمال المفهوم كما يقول كون أو من قبل الأفكار التي نملكها إذا سنصل لا محالة إلى نتيجة أن مفاهيم العلم وجمله غير مرتبطة بالعالم الخارجي وبذلك تصبح النظريات الناجحة للعلم مقبولة فقط وليست صادقة ولا كاذبة. أي نصل حتما إلى المذهب اللاواقعي في العلوم كما حدث مع كون[2].

لكن من جهة أخرى، من الممكن أن نتجنب المذهب الواقعي واللاواقعي في المعنى والدلالة وبذلك نتجنب قبول المذهب الواقعي أو اللاواقعي في العلوم. ويتم ذلك من خلال قبول نظرية مختلفة في المعنى كالنظرية الداروينية التي بالنسبة إليها نجاحنا في البقاء على قيد الحياة هو الذي يحدد المعنى والدلالة. مثال ذلك اذا كان مفهوم «القط» يعني أو يدل على نمر بدلا من ان يعني أو يدل على قط، وكنا نعتقد بأن مفهوم «القط» يعني قطّاً بدلاً من نمر، إذا سنتصرف على أساس انه يوجد قط هنا حين نسمع احدهم يقول «يوجد قط هنا» رغم انه يوجد نمر بقربنا مما يرجح ان هذا النمر سوف يلتهمنا (علماً بأننا إذا اعتقدنا بأن هذا قط وليس نمراً فلن نهرب منه). من هنا مفهوم «قط» يعني قطّاً ولا يعني نمراً لأننا ننجح في البقاء على قيد الحياة.هنا المعنى غير محلل من قبل العالم الخارجي وغير محلل من قبل أفكارنا أو استعمالنا للمفاهيم وبذلك نتجنب المذهب الواقعي واللاواقعي في المعنى والعلوم.

كما لا بد من تجنب المذهب الواقعي واللاواقعي في المعنى والدلالة لأنه يوجد نقد يرينا فشل كل منهما. لنتفحص الجملة التالية: «الفوتون في حالة تراكب». هذه الجملة صادقة في ميكانيكا الكمّ. اذا تخيلنا فوتونا أراد العبور نحو الشاشة وأمامه

---

[1] ـ Richard Body: "Confirmation Semantics، and the Interpretation of Scientific Theories" in The Philosophy of Science. MIT Press. 1991

[2] ـ Thomas Kuhn: "Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation" in Scientific Theories. Editor: C. Wade Savage. University of Minnesota Press. 1990.

فتحتـان، فمـن المتوقـع ان يعـبر إمـا مـن الفتحـة الأولى وإمـا مـن الفتحـة الثانيـة. بالنسـبة إلى ميكانيـكا الكـمّ لـن يعـبر مـن الفتحـة الأولى ولـن يعـبر مـن الفتحـة الثانيـة لكنـه سـوف يعـبر إلى الشاشـة بطريقـة لا نعـرف مـا هـي. هـذه هـي حالـة التراكـب التـي يعـبرّ عنهـا بمثـل قـط شرودنغـر الـذي هـو حـي وميـت في آن معـاً[1]. رغـم ان جملـة «الفوتـون في حالـة تراكـب» جملـة صادقـة علميّـاً مـا نـزال نجهـل مـا تعنـي ومـا زال العلـماء يسـعون في تفسـيرها. بمـا أننـا لا نعـرف مـا تعنـي إذا مـن المسـتحيل ان تكـون أفكارنـا هـي التـي تحـدد معناهـا. ومـن المسـتحيل ان يكـون اسـتعمالنا يحـدد معناهـا لأن العلـماء يسـتعملونها بطـرق مختلفـة. منهـم مـن يسـتعملها عـلى انهـا تعنـي وجـود عالمـين، في احدهـما يعـبر الفوتـون مـن الفتحـة الأولى وفي العـالم الثـاني يعـبر الفوتـون مـن الفتحـة الثانيـة. ومنهـم مـن يسـتعملها عـلى أسـاس انهـا تعنـي ان وعـي العـالم هـو الـذي يحـدد مرورهـا العجيـب نحـو الشاشـة إلى مـا هنالـك مـن تفسـيرات عـدة لميكانيـكا الكـمّ أو لحالـة التراكـب. كـما انـه مـن الخطـإ القـول أن العـالم الخارجـي هـو الـذي يحـدد معنـى تلـك الجملـة أو معنـى التراكـب لأنـه مـن المسـتحيل أن يكـون العـالم الواقعـي في حالـة تراكـب كأن يعـبر الفوتـون ولا يعـبر في آن معـا أو ان يكـون قـط شرودنغـر حيّـاً وميتـاً في الوقـت ذاتـه، ولـذا فـإنّ العلـماء يسـعون في تفاسـيرهم المختلفـة لمفهـوم التراكـب. وجدنـا إذا انـه مـن المسـتحيل تحليـل المعنـى أو تحديـده مـن خـلال أفكارنـا أو اسـتعمالنا للمفهـوم أو مـن خـلال العلـم الخارجـي. لكـن جملـة «الفوتـون في حالـة تراكـب» أو مفهـوم «التراكـب» لديـه معنـى بمـا أن العلـماء يسـعون في كشـف معنـاه مـن خـلال تفاسـيرهم المختلفـة لميكانيـكا الكـمّ. مـن هنـا كل مـن المذهـب اللاواقعـي (الـذي يحلـل المعنـى والدلالـة مـن خـلال الافـكار أو الاسـتعمال) والمذهـب الواقعـي (الـذي يحلـل المعنـى والدلالـة مـن خـلال العـالم الخارجـي) خاطـئ، وبذلـك لا بـد مـن تجنبهـما.

وبمـا ان المذهـب الواقعـي في العلـوم يتضمـن المذهـب الواقعـي في المعنـى أو الدلالـة، والمذهـب اللاواقعـي في العلـوم يتضمـن المذهـب اللاواقعـي في الدلالـة، وبمـا ان كلا مـن المذهـب الواقعـي واللاواقعـي في الدلالـة خاطـئ، إذاً كل من المذهـب الواقعـي واللاواقعي في العلـوم خاطـئ. وبذلـك لا بـد مـن تجنبهـما مـما يدفعنـا إلى التمسـك بتفسـير نجـاح النظريات العلميـة مـن خـلال القـول بـأن مفهـوم النجـاح ليـس لـه معنـى أو دلالـة خـارج نطـاق العلـم والقبـول بالوقـت نفسـه بـأن النظريـات العلميـة قـد تكـون صادقـة كـما سـنرى لاحقـاً. الآن، لا

[1] ـ Roger Penrose: The Large. The Small and the Human Mind. Cambridge University Press. 1997.

بـد مـن البرهنـة عـلى المسـلمة الأولى في البرهـان أعـلاه: إذا كانـت النظريـات العلميـة ناجحـة لأنهـا صادقـة، كـما يقـول المذهـب الواقعـي، إذا سـتدل مفاهيمهـا عـلى مدلولاتهـا بفضـل الوقائـع في العـالـم (مـن اجـل ضـمان صدقهـا) وبذلـك يصبـح المذهـب الواقعـي في الدلالـة صادقـاً. أمـا إذا كانـت النظريـات العلميـة ليسـت صادقـة ولا كاذبـة إذاً تكـون مفاهيمهـا غـير مرتبطـة بوقائـع العـالـم وبذلـك يصبـح المذهـب اللاواقعـي في الدلالـة صادقـاً.

لكـن يبقـى السـؤال: هـل النظريـات العلميـة الناجحـة صادقـة؟ مـن الممكـن القـول أنهـا صادقـة لأن مفهـوم الصـدق لا يكتسـب معنـاه سـوى في ميـدان العلـم؛ فخـارج العلـم لامعنـى لـه. وهـذا بسـبب الحجـة التاليـة: إذا وجـدت فرضيتـان(أ) و(ب)، السـبيل الأسـاسي لإظهـار صـدق (أ) في مواجهـة كـذب (ب) هـو مـن خـلال إظهـار أن الفرضيـة (ب) ليسـت علميـة بينـما الفرضيـة (أ) علميـة. فبمجـرد إثبـات أن (ب) ليسـت علميـة بينـما(أ) علميـة نكـون قـد اعتبرنـا أن (ب) كاذبـة و(أ) صادقـة. مـن هنـا مفهـوم الصـدق لا معنـى لـه خـارج العلـم. فمثلا عندمـا نقـول ان هـذه الفرضيـة او تلـك خرافيـة، نحـن حقـا نقـول أنهـا ليسـت علميـة وبذلـك نكـون قـد اعتبرنـا أنهـا كاذبـة. مـن فـإنّ هنـا نفـي علميـة قـول مـا هـو متطابـق مـع اعتبـاره كاذبـا مـما يعنـي أن إثبـات علميـة قـول مـا متطابـق مـع إثبـات صدقـه.

لا بـد مـن أن نشـير إلى أن السـوبر حداثـة تسـعى إلى بنـاء نظريـات علميـة ناجحـة وصادقـة في عـوالم ممكنـة. مـن هنـا، تقـول السـوبر حداثـة أن العلـم يُعـبر عـن الحقائـق كـما هـي في العـوالم الممكنـة التـي قـد يكـون مـن ضمنهـا عالمنـا الواقعـي. بينـما تعتـبر الحداثـة ان العلـم يعـبر عـن الحقيقـة في عالمنـا الواقعـي، تدعـي مـا بعـد الحداثـة ان العلـم لا يعـبر عـن الحقيقـة بـل هـو مجـرد أداة نافعـة في تفسـير الظواهـر والتنبـؤ بهـا[1] امـا السـوبر حداثـة فتتخطـى المذهبـين السـابقين اذ تقـول ان العلـم يعـبر عـن الحقائـق القائمـة في الأكـوان الممكنـة.

ومـن منطلـق ان المشـاكل الفلسـفية مشـاكل حقيقيـة ويتـم حلهـا مـن خـلال إيضـاح معـاني المفاهيـم أو كيفيـة اسـتعمالها نتمكـن مـن الإجابـة عـن السـؤالين التاليـين: لمـاذا وكيـف تنجـح الفيزيـاء في التعبـير عـن العـالم مـن خـلال معـادلات رياضيـة؟ ولمـاذا ينجـح الإدراك البـشري في ابقائنـا عـلى قيـد الحيـاة أو إيصالنـا إلى المعرفـة؟ النظريـات

[1] ـ أنظر: تحرير: اوليفر ليمان: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين. ت: مصطفى محمود محمد. مراجعة: د. رمضان بسطاويسي. 4002. عالم المعرفة. الكويت. ص 551ـ651).

الفيزيائية ناجحة في التعبير عن العالم من خلال الرياضيات لأن «النجاح» لا معنى له خارج ميدان الرياضيات؛ فالرياضيات هي المعيار في الحكم على النجاح أو الفشل. وإدراكنا للكون ناجح لأنه لا معنى للنجاح خارج إدراكنا، فالإدراك البشري هو المعيار في الحكم على ما هو ناجح وما هو فاشل.

الممكن والعقلاني

إذا كانت الحداثة تتميز بقبول وجود أسس وماهيات، فإن ما بعد الحداثة ترفض وجودها[1]. من المفترض أن تكون أسس هي المبادئ التي تبنى عليها المعرفة بأشكالها كافة، وان تكون الماهيات هي التي تحدد الأشياء والحقائق. لكن من الممكن تخطي الاتجاهين السابقين بقبول السوبر حداثة التي هي دراسة للأسس والماهيات الممكنة. تطالب السوبر حداثة بخلق الأسس والماهيات من خلال دراستها لأنها لا تعنى بوجودها أو عدم وجودها بل بدراستها كممكنات. وإذا كانت الحداثة تملك مضمونا محدداً، وما بعد الحداثة تملك مضموناً نقيضاً للحداثة، فإن السوبر حداثة لا تملك مضمونا محددا لأنها تدرس الممكنات (بل تكشف فتخلق الممكنات) التي تحتوي مضامين مختلفة. وبذلك مضمون السوبر حداثة يختلف مع اختلاف الممكنات. وإذا كانت ما بعد الحداثة تتميز بالكشف عن نهايات الأشياء كنهاية الايديولوجيا والفن والطبقة الخ[2]، فإن السوبر حداثة تركز على بديات الاشياء لانها تدرس الممكنات مما قد يدفعها نحو أن تتحقق.

ختاماً كلمة في العقلانية

تُعرَّف الحداثة العقلانية rationality على النحو التالي: أيُّ نظام اعتقادي هو نظام عقلاني فقط إذا لا يناقض أو لا يخرق مبادئ المنطق؟ فمثلاً إذا وقعت في التناقض الذاتي أو الدور فأنت لا عقلاني. اما ما بعد الحداثة فترفع النقد التالي في وجه المفهوم الحداثوي للعقلانية، مثلاً: من الممكن خرق بعض قوانين المفهوم الحداثوي للعقلانية: من الممكن خرق بعض قوانين المنطق من قبل فرد ما أو نظام فكري معين ويبقى مع ذلك فرداً أو نظاماً فكريّاً عقلانيّاً. فالعديد من المفكرين الكبار وقعوا في التناقض أو الدور، لكنهم ظلوا عقلانيين. من هنا تستنتج وِفْقَ

---

[1] ـ See: Freedric Hameson: Postmodernism. Verso. P.XII. 1991

[2] ـ المرجع السابق. ص 1.

ما بعد الحداثة بأن مفهوم العقلانية مفهوم فارغ بحيث إنه من الخطأ اعتبار نظام فكري معين عقلانيّاً وآخر لا عقلانيّاً. وتنبثق السوبر حداثة معلنة ان العقلانية قائمة في التالي: أي فرد هو عقلاني إذاً وفقط إذا عرف بأن معتقداته تخرق مبادئ المنطق مثل انها تقع في التناقض أو الدور، فسوف يتخلى عن معتقداته تلك. وفقط في حال عدم تخليه عنها يصبح لا عقلانيّاً. لهذا المذهب فضائله؛ فمن جهة يقر بأنه من الممكن للفرد ان يخرق مبادئ المنطق ويبقى عقلانيّاً في حال أنه لا يعرف انه قد ناقض المنطق، ومن جهة اخرى يعترف هذا المذهب بأن على الفرد أن يُراعي المنطق وإلا أصبح لا عقلانيّاً في حال انه عرف خرقه للمنطق وقبل به.

لا داعِيَ للتذكير بأن ما جاء في هذا البحث هو ممكن فقط. وبهذا ينطرح التساؤل عما إذا أصبحنا اليوم في عصر السوبر حداثة؟

فضاء الكتب

ـ حالة ما بعد الحداثة لديفيد هارفي
رحلة تفكيك القيم والمسلّمات

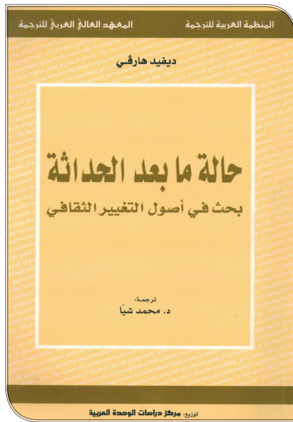
ـ قراءة وتحليل: خضر إبراهيم حيدر

”حالة ما بعد الحداثة“ لديفيد هارفي

رحلة تفكيك القيم والمسلّمات

قراءة وتحليل: خضر إبراهيم حيدر

في كتابه المعنوَن «حالة ما بعد الحداثة»، بدا الكاتب والمفكر الاميركي ديفيد هارفي حائراً في مقاربته لموضوعه. والسبب ـ كما يتبين لنا من مقدمته ـ عائد الى الغموض الكثيف الذي أحاط بالمفهوم، سيما ما يتعلق بتعدد تعريفاته، بل وتناقضاتها في كثير من الأحيان.



في المقدمة يقول المؤلف: «ليس بمقدوري ان أتذكر متى واجهت لفظة ما بعد الحداثة لأول مرة. ومن المحتمل ان يكون رد فعلي عندئذ مماثلاً كثيراً لردود فعلي للمفرادات الأخرى المختلفة التي تنتهي بالمقطع الذي يفيد بالمذهبية، والتي ظهرت وولّت في العقدين الماضيين من الزمان. ذلك على أمل أن تختفي تحت وطأة تناقضها الذاتي او ببساطة ان تفقد جاذبيتها كمجموعة من «الأفكار الجديدة» ذات الموضة». (من التمهيد ـ ص 15).

لكن الامر لم يتوقف عند هذا الانطباع الذي حرص المؤلف على ان يفتتح به كتابه المترجم حديثاً الى العربية. فهو يعترف بأن حالة ما بعد الحداثة على الرغم من النقاشات المستدامة حول غموضها وانفلاتها من نظام معرفي محدَّد وواضح المعالم،

فإن ارتباطها بمستودع من الأفكار الجديدة التي رافقتها جعلها أكثر فأكثر تتبدى كمنظومة قوية من المشاعر والأفكار. وبدا أيضاً، أن الإنصاف يقضي بأن تلعب دوراً حاسماً في تحديد مسار التطور الاجتماعي والسياسي للمجتمعات المتقدمة.

وقبل الشروع في استعراض الفِكَر الرئيسة التي قدمها الكاتب حول «حالة ما بعد الحداثة»، نجد من الضروري الإحاطة بنقاط الفصل والوصل وعلامات التمايز التي تميزها عن الحداثة.

موت التنوير

في تصوير ذي دلالة يقدم الكاتب الأميركي نيل سميث توصيفاً لحالة ما بعد الحداثة بالكلمات التالية: «التنوير مات، الماركسية ماتت، حركة الطبقة العاملة ماتت.. والمؤلف ـ اي المفكر ـ لا يشعر بأنه على ما يرام أيضاً...».

هذه الكلمات المعبِّرة والمقتضبة، تعكس قراءة انتقادية غربية للأحقاب التاريخية التي تلت المرحلة الذهبية لعصر التنوير. في ذلك العصر كان كل شيء ينتظم تحت إشراف عقل الحداثة الصارم. وكانت الأمور واضحة وبيّنة لا لبس فيها. إلا أنه مع حلول القرن الثامن عشر حلّ زمن جديد، هو زمن الفكاك والانفصال بين المعرفة العلمية والاحكام الأخلاقية، واتسعت الهوة بين منطق العلم ومنطق القيم.

انطلاقاً من هذا التوصيف الذي ينظر الى ما بعد الحداثة بوصفها واقعاً تاريخياً وجغرافياً، يتساءل مؤلف الكتاب عن ماهية هذا الواقع التاريخي والأسلوب الذي ينبغي اعتماده حتى الآن للتعامل معه. ثم يسأل: «هل هو مجرد انحراف مَرَضّي ام هو مؤشر الى ثورة في حياة البشر أكثر عمقاً واتساعاً من كل ما تحقق حتى الآن في الجغرافيا التاريخية للرأسمالية؟

لقد تحولت ما بعد الحداثة وعلى مدى العقود القليلة الماضية الى مفهوم إشكالي حاضر باستمرار، في منتديات الفكروالفلسفة والسياسة. وعلى ما يلاحظ الكاتب اليوناني اندرياس هويسنز فإن ثقافة المجتمع الرأسمالي المتقدم قد تعرضت لهزّة حاسمة في «بنية المشاعر» التي تخص أبناء هذا المجتمع. ويقول: **إن ما** يظهر باعتباره أخر صرعة، وخبطة إعلانية، ومجرد شاهد زور إنما هو في الحقيقة نتاج تحول ثقافي تراكم ببطء في المجتمعات الغربية، وأدى الى تغيير في «المعنى».

لاهوت ما بعد الحداثة

ثمة إذا علامة جوهرية في حالة ما بعد الحداثة، هي التغيير في المعنى. والمقصود هنا، تغيير درامي ليس فقط في الشعور لدى ناس الزمن المابعد حداثي، وانما في طرق التفكير والايمان والايديولوجيا وانماط النشاط العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي...

واذ يذكر المؤلف شواهد كثيرة من التحولات التي أدت الى حدوث تغييرات في الثقافة والاجتماع والسياسات العامة وحتى الفنون على تنوعها، يشير الى ما شهده الفضاء الفلسفي الغربي على هذا الصعيد. لاسيما لناحية النتائج المترتبة على التداخل وعلى سبيل المثال ما بين البراغماتية الاميركية، وموجة ما بعد الماركسية، وما بعد البنيوية، التي ضربت فرنسا بعد عام 1968. فقد ادى التداخل الى ما أسماه برنشتاين[1] «موجة غضب عارمة ضد الانسانويه وتراث التنوير». تمثلت أبرز نتائج هذه الموجة من خلال إدانة عارمة للعقل المجرّد، وكُرهٍ عميقٍ لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان عبر تحريك قوى التكنولوجيا والعلم والعقل". حتّى ان شخصاً في مقام البابا يوحنا بولس الثاني ـ كما يشير المؤلف ـ سوف يدخل النقاش منحازاً الى صفوف المحتفين بما بعد الحداثة. فالبابا ـ وبحسب روكو بتليوني، ـ وهو أحد اللاهوتيين المقربين منه ـ «لا يهاجم الماركسية او العلمانية الليبرالية باعتبارهما موجة مستقبلية»، وانما باعتبارهما «فلسفتين من القرن العشرين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن». ويعلق المؤلف على كلام بتليوني مبيناً ان الأخير أراد ان يتوصل الى نتيجة تقول: إن الأزمة الاخلاقية لعصرنا هي تحديداً أزمة فكر التنوير. فإذا كان صحيحاً ان هذا الفكر قد سمح فعلاً للانسان بتحرير ذاته «من الجماعة ومن تقاليد العصور الوسطى التي حجبت حريته الفردية»، إلا أن إصرار الفكر هذا على «الذات بدون الله» قاد الى تناقض ذاتي، إذ تُرك العقل، وفي غياب حقيقة الله، ليتحول الى مجرد أداة ومن دون اي هدف روحي او أخلاقي. وإذا كان اكتشاف الرغبة والقوة «لا يحتاج الى نور العقل»، فإن العقل بالتالي يصبح اداة اخضاع لما تبقى. وعليه فالمشروع اللاهوتي ما بعد الحداثي هو استعادة الله من دون ترك قدرات العقل[2].

---

[1] ـ Richard J. Bernestein, ed Habermas and Modernity (oxford: Blackwell, 1985, P 25.

[2]ـ حالة ما بعد الحداثة ـ ص 63.

إن هذا اللجوء الى خطاب ما بعد الحداثة ومنطقها، من قبل شخصيات بارزة ومركزية مثل البابا انما يشير بوضوح ـ كما يلاحظ المؤلف ـ الى عمق التحول الذي اصاب «بنية المشاعر» في الثمانينيات. ومع ذلك يبقى هناك قدر من الغموض يحيط بالمدى الذي يمكن ان تبلغه «بنية المشاعر» الجديدة تلك.

ثم يتساءل على الشكل التالي: هل تمثل ما بعد الحداثة ، مثلاً، كسراً جذرياً مع الحداثة، او انها ببساطة انتفاضة داخل الحداثية ضد شكل من الحداثية العليا، هل ما بعد الحداثية اسلوب بحيث يمكن رد تباشيره السريالية ونيتشه أو الى القديس اوغسطين في اعترافاته في القرن الرابع[1]، أو يجب معاملتها باعتبارها تصور عصراً كاملاً (بدأ في الخمسينيات او الستينيات او السبعينيات)؟ .. ثم هل ثوريتها هي بفضل معارضتها لكل أشكال ما وراء الرواية (بما فيها الماركسية والفرويدية واشكال عقل التنوير الاخرى)، أو انها ببساطة تريد تدجين الحداثة واختزال تطلعاتها التي بهت لونها الى مبدأ «دعهم يفعلون» او حتى النظر اليها، باعتبارها «فن عصر التضخم»، او انها «المنطق الثقافي للرأسمالية الجديدة»؟

في التمايز بين الحداثة وما بعدها

عام 1863 يقول الشاعر بودلير في مقالته الاصلية «رسام الحياة الحديثة «ان الحداثة» هي المؤقت، وسريع الزوال، والجائز، وهي نصف الفن، بينما الأبدي والثابت هو النصف الآخر»[2].

أما مارشال بيرمان[3] (berman) فيرى ان «هناك شكلاً من التجربة الحية ـ تجربة المكان والزمان، والأنا والآخر، واحتمالات العيش ومخاطره، حيث يشترك فيها الرجال والنساء في ارجاء العالم اليوم كافة. هذا الحجم من التجربة المشتركة هو ما ادعوه «حداثة». يضيف: أن نكون حديثين يعني ان نجد انفسنا في بيئة تعد بصنوف المخاطرة والقوة، والمتعة، والثروة، وتحولات الذات والعالم من حولنا وان تهددنا في الآن نفسه

[1] ـ Arthur Kroker and David Cook, The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics New York; St. Martin's Press 1986

[2] ـ من المصدر نفسه ـ ص 27.

[3] ـ Marshall Berman All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity (New York: Simon and SchusterK 1982, p15

مخاطـرة في وسـعها ان تدمـر كل مـا نملـك، وكل مـا نعـرف، وكل مـا نحـن عليـه. البيئـات الحديثـة والتجـارب الحديثـة تعـبر كلهـا حـدود الجغرافيـا والاثينـات وحـدود الطبقـات والهويـات، والديـن والايدولوجيـا؛ ويمكـن بهـذا المعنـى القـول ان الحداثـة انمـا توحـد البشريـة. لكنهـا وحـدة أضـداد، وحـدة اللاوحـدة فهـي تحيانـا جميعـا الى خضـم تيـار مـن العزلـة المتزايـدة والـولادة مـن جديـد، ان تكـون جـزءا مـن عـالم حيـث، كـما يقـول احـد المفكريـن العظـام «كل مـا هـو صلـب قـد يتبخـر في الهـواء»[1].

وكان الشـاعر ييتـس (w.b.Yeats) قـد التقـط الفكـرة نفسـها حـين رأى أن الاشـياء تنفـك بعضهـا عـن بعـض؛ ولا يسـع المركـز الثبـات؛ ذلـك بـأن الفـوضى وحدهـا التـي تشـيع في العـالم. أمـا كيـف نفـسر ذلـك كلـه، وكيـف نكتشـف العنـاصر «الخالـدة التـي لا تتغـير» في غمـرة تلـك التصدعـات الجذريـة، فـإن ذلـك يصبـح مشـكلة جديـدة. وحتـى لـو ظلـت الحداثيـة ملتزمـة عـلى الـدوام، باكتشـاف «السـمة الجوهريـة في مـا هـو عـرضي»، فهـي ملزمـة الآن ان تفعـل ذلـك في حقـل مـن المعـاني المتغـيّرة باسـتمرار والتـي غالبـاً مـا بـدت «تناقـش مـع تجربـة الامـس العقلانيـة».

فلقـد تشـظت الممارسـات والأحـكام الجماليـة الى نـوع مـن «القصاصـات الجنونيـة المملـوءة بأنـواع لا تحـصى مـن المداخـل الملونـة التـي لا رابـط بينهـا، ولا يجمعهـا اطـار محـدد، عقـلاني او اقتصـادي والتـي يصفهـا رابـان بأنهـا السـمة الجوهريـة للحيـاة المدينيـة»[2].

مـع ذلـك يبقـى ان نتلمَّـس الاجابـة عـلى السـؤال التـالي: أيـن كان يمكننـا أن نبحـث وسـط ذلـك كلـه عـن قـدر معـين مـن حسـن الانسـجام، فضـلا عـن شيء مقنـع بصـدد «الخالـد الـذي لا يتغير»، والـذي كان مـن المفـترض ان يبقـى في هـذه الدوامـة مـن التغيـير الاجتماعـي في المـكان والزمـان؟

قـدم مفكـرو عـصر التنويـر اجابتهـم الفلسـفية، بـل والعمليـة، عـن هـذا السـؤال. ولأن الاجابـة هـذه كانـت حـاضرة في كل النقـاش اللاحـق لمعنـى الحداثـة، فهـي تسـتحق بعـض التفحـص الدقيـق عـن كثـب أكـثر. فعـلى رغـم ان مصطلـح «حديـث» ليـس بالجديـد تمامـاً، فـإن مـا يدعـوه الفيلسـوف الالمـاني المعـاصر يورغـن هابرمـاس «مـشروع» الحداثـة انمـا يعـود أساسـاً الى القـرن الثامـن عـشر. لكـن المـشروع سـوف يصـل مـن خـلال الجهـد الفكـري

[1]ـ المصدر نفسه ـ ص 28.
[2]ـ نقلا عن المصدر نفسه ـ ص 29.

الاستثنائي لمفكري عصر النهضة الى حد «تطوير علم موضوعي، وأخلاق وتشريع عالميين، وفن مستقل لا يتبع الا منطقه الداخلي الخاص».

الانتقال الصعب

جاء القرن العشرون ليمزق التفاؤل (الذي أطلقه التنوير) إرباً عبر معسكرات الموت، وفرق الموت، وعبر العسكرة، والحربين العالميتين، وخطر الفناء النووي وتجربته بالفعل في هيروشيما وناغازاكي. بل انه تضمن، وعلى نحو أسوأ، أن يكون مشروع التنوير قد حكم عليه ان يتحول الى عكس ما يعلنه، وأن يحيل مطلب التحرر الانساني الى نظام اضطهاد عالمي باسم تحرير البشر. تلك كانت الاطروحة الجريئة التي تقدم بها هوركهايمر وأدورنو في عملهما «ديالكتيك التنوير الصادر عام 1972». لقد حاولا البرهنة، وفي الذهن تجربة المانيا هتلر وروسيا ستالين، على ان المنطق الذي يقبع خلف عقلانية التنوير هو منطق هيمنة واضطهاد. والتلهف الى السيطرة على الطبيعة جَلَبَ معه السيطرة على البشر، ولم يكن يمكن ان يوصل ذلك في النهاية «إلا الى كابوس قهر للذات. وهكذا جرى تصوُّر تمرد الطبيعة، ـ الذي افترضاه الطريق الوحيد للخروج من المأزق ـ على انه تمرد الطبيعة البشرية بالذات على سلطة الاضطهاد لدى العقل الأداتي الصرف ضد الثقافة والشخصية.

لقد انطوى فكر التنوير، بالطبع، على لائحة طويلة من المشكلات الصعبة، وعلى قدر غير قليل من التناقضات المثيرة للقلق. أول التناقضات تلك، وكان حاضراً باستمرار، هو مسألة العلاقة بين الوسائل والغايات، بينما تبدو الاهداف نفسها عصية على التعيين على نحو دقيق الا من ضمن مشروع (طوباوي)، غالبا ما بدا مشروعا قائما على الاضطهاد بالنسبة للبعض، بينما هو للبعض الآخر مشروع تحرر والى ذلك، لا مفر من مواجهة مسألة من يملك حق إعلان سلطة العقل العليا، وفي ظل اية شروط يتحول ذلك العقل الى سلطة ملموسة؟ فالبشرية بحسب روسو ملزمة بان تصبح حرة ويعاقبه الثورة الفرنسية لم يتورعوا عن اخذ هذه الملاحظة في تفكيرهم السياسي وان يضيفوا اليها في الممارسة ما لم يكن جزءا من فكر روسو الفلسفي. اما فرنسيس بيكون، أحد آباء فكر التنوير، فيتخيل في مجتمعه الطوباوي بيتا يسكنه الكهنة الحكماء ممن سيكون حراس المعرفة وقضاة الأخلاق، والعلماء الحقيقيين، فيما هم يعيشون خارج الحياة اليومية للجماعة، وفي وسعهم ان يمارسوا سلطة اخلاقية على الحياة تلك[1].

[1] ـ حالة ما بعد الحداثة ـ ص 32.

مـن جانبـه «رأى ماكـس فيـبر وهـو يقـرأ مـأزق المـشروع التنويـري،أن الامـل والتوقعـات التـي كانـت معقـودة عـلى مفكـري حركـة التنويـر تحولـت مـرارة ووهـماً سـاخراً. لقـد سـعى هـؤلاء باسـتمرار الى صلـة ضرورة قويـة بـين صعوبـد العلـم والعقلانيـة وحريـة الإنسـان الشـاملة. ولكـن حـين وزالـت الاقنعـة وتبـدت الحقيقـة، تبـين انـتراث التنويـر انمـا قـام عـلى انتصـار العقلانيـة الأداتيـة ذات الأغـراض المحـددة، هـذا الشـكل مـن العقلانيـة حفـر عميقـا في جملـة حياتنـا الاجتماعيـة والثقافيـة، ومـن ضمنهـا البنـى الاقتصاديـة، والقوانـين، والإدارة البيروقراطيـة، وحتـى الفنـون. وعليـه فـلا يقـود نمـو العقلانيـة الادويـة ـ الفرضيـة الى تحقيـق ملمـوس للحريـة الشـاملة، وانمـا الى ايجـاد «قفـص حديـدي» مـن العقلانيـة البيروقراطيـة لا فـرار منـه»[1].

إذا أمكـن قـراءة تحذيـر فيـبر «الرصـين،» كـما لـو كان آيـة ننقشـها عـلى شـاهد قـبر عقـل التنويـر عـلى حـد تعبـير ديفيـد هـارفي. فـإن هجـوم نيتشـه المبكـر عـلى مقدماتـه الاساسـية انمـا كان إحـدى غضبـات آلهـة الاغريـق. لقـد بـدا نيتشـه في المقلـب الآخـر تمامـاً مـن تعريـف بودلـير، حيـث «الحديـث» أو الحـداثي، بالنسـبة اليـه ليـس اكـثر مـن طاقـة جامعـة، وارادة العيـش والقـوة والسـباحة في بحـر مـن عـدم الانتظـام. كذلـك والفـوضى، والتدمـير، والاغـتراب الفـردي واليـأس. وكل ذلـك «تحـت سـطح الحيـاة الحديثـة، المغطـى بالمعرفـة والعلـم، حيـث تكمـن قـوى دافعـة بريـة، بدائيـة، وخاليـة مـن كل أثـر للرحمـة»[2]. ان كل صـور التنويـر المتعلقـة بالحضـارة، والعقـل، والحقـوق الكليـة، والأخـلاق، انتهـت الى لا شيءْ. لقـد تمثـل الجوهـر الدائـم والثابـت للإنسـانية أحسـن تمثيـل في الصـورة الخرافيـة لديونيـزوس: أن تكـون في الآن نفسـه «خلافـاً مدمـراً» (أي أن تشـكل العـالم الراهـن مـن الفرديـة والصـيرورة، أي عمليـة تدمـير الوحـدة)، ومدمـرا خلاقـا (أي أن تزيـل عـالم الفرديـة الوهمـي، عمليـة اسـتعادة الوحـدة). والطريـق الوحيـد لتأكيـد الـذات هـو ان تقـدم، أن تظهـر ارادة، وسـط هـذا الدفـق من الخلـق التدمـيري والتدمـير الخـلاق ولـو بلغـت النتائـج حـد المأسـاة[3].

وتبـدو صـورة «التدمـير الخـلاق» في غايـة الاهميـة لفهـم الحداثـة لأنهـا نابعـة تمامـاً مـن المـآزق العمليـة التـي واجهـت تطبيـق المـشروع الحـداثي، إذ كيـف يمكـن، في النهايـة، أن

[1] ـ المصدر نفسه، ص 5.

[2] ـ **Malcolm Bradbury and James Mc Farlane eds Modernism: 18901930_, Pelican Guides to European Literature Harmondsworth: New York Penguin 1976m P 446.**

[3] ـ حالة ما بعد الحداثة ـ المصدر نفسه ـ ص

يقوم عالم جديد من دون تدمير العالم الذي كان موجوداً من قبل؟ اما نموذج هذا المأزق، بحسب بيرمان[1] ولوكاتش[2]، فتجده جليا في فاوست Faust لغوته. وفاوست، البطل الملحمي المستعد لتدمير الخرافات الدينية، والقيم التقليدية والتقاليد، لبناء عالم جديد شجاع من رماد العالم القديم، فاوست هذا هو نموذج تراجيدي. يجبر فاوست نفسه، وكل الآخرين (بمن فيهم الياطين)، بالفكروالعمل معا، على طلب الحد الأقصى من التنظيم، والألم، والكد، وصولاً الى السيطرة على الطبيعة، وخلق مشهد جديد ، رائع وسام، يستوعب كل الطاقات الكامنة والكفيلة بتحرير البشرية من الفاقة والحاجة. ولإظهار إرادة ازالة كل ما يعيق ولادة هذا العالم الجديد السام، لا يتورع فاوست في منتهى رعبه عن ترك شياطينه تقتل زوجين متحابين طاعنين في السن يعيشان في كوخ صغير على شاطئ البحر لا لسبب الا لكونهما ببساطة لم يعودا ملائمين للعيش طبقا لتصميم العالم الجديد. [3].

في الفروقات بين الحداثة وما بعدها

عند هذه القضية بالذات يجد المؤلف طريقاً آخر لبيان مزايا كل من الحداثة وما بعد الحداثة كما رسمها الباحث والأكاديمي الاميركي من أصل مصري إيهاب حسن. يرسم حسن سلسلة من التعارضات النمطية لالتقاط الوسائل التي ربما بدت من خلال ما بعد الحداثية كرد فعل على الحداثية. ثم يستعين بترسيمة جدولية مقارنة وضعها على الوجه التالي[4]:

[1] ـ Berman All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity

[2] ـGyrgy Lukacs Goethe and his age= Goethe und seine Zeit, Translated by Robert Anchor London Merlin press 1968.

[3]ـ أن عملية التطوير نفسها، حتى وهي تحيل الارض البرية الى مكان طبيعي واجتماعي مثمر، تعيد زرع البري هذا داخل الإنسان الذي انجز العملية. وتلك هي مأساة عملية التطور».

[4] ـ ihab Hassan Paracriticisms: Seven Speculations of the Tumes (Urbanam Il: University of Illinois press 1975 and the Culture of Postmodernism . Theory Culture and Society, vol 2, no 3 , 1985.

الفروقات الترسيمية بين الحداثة وما بعد الحداثة[1]

الرومنطيقية / الرمزية	ما بعد الطبيعة / الدادائية
الشكل/(متصل ومقفل)	اللاشكل / (متقطع ومفتوح)
قصد	لعب
تصميم	مصادفة
تراتبية	فوضى
سيد/كلمة	استنزاف/صمت
موضوع الفن/ عمل منته	عملية/أداء/حدث
خلق/شمولية/تركيب	اشتراك
مركزة	تناثر
نوع [فني أو أدبي]حدد	نص /عبر النص
سيمائيات	خطاب
نموذج	كلمة أو عبارة منظمة
Hypotaxis ترتيب بواسطة روابط...	باراتاكسيس parataxis ترتيب بدون روابط بخاصة الجمل والعبارات
استعارة	بديل مرادف
جذر/عمق	جذمور(ساق سطحية) سطح
تفسير قراءة	ضد التفسير/قراءة خاطئة
مدلول	دال
يمكن قراءته(مقروء)	يمكن كتابته (مكتوب)
رواية(تاريخ كبير)	ضد الرواية(تاريخ صغير)
لغة سيدة	لغة مفككة
سمة	رغبة
نمط Type	متغير Mutant
تناصلي /ذكوري	متعدد الاشكال(متخنّث)
جنون العظمة	انفصام الشخصية
الأصل/ السبب	الاختلاف /الأثر
الله ـ الأب	الروح القدس
ماورائيات	سخرية
حتمية	لا حتمية
محايثة	تجاوز
مسافة	اشتراك
حضور	غياب

[1] ـ ihab Hassan the Culture of Postmodernism . Theory Culture and Society, vol 2, no 3 , 1985. pp. 123, 124

هنـاك الكثـير مـما يسـتدعي التفكـير في هـذا المخطـط، والمسـتند الى حقـول معرفيـة متنوعـة مثـل اللغويـات، والانثربولوجيـا، والفلسـفة، والخطابـة، وعلـم السياسـة واللاهـوت. فقـد اشـار حسـن، وبسرعـة الى أن الثنائيـات المتعارضـة اعـلاه مترجرجـة وملتبسـة. ورغـم ذلـك فهـي تحـدد مقـداراً مـما تعنيـه تلـك الفـروق.

زمن التشظي والتغير وعدم اليقين

وبنـاء عـلى مثـل هـذه القـراءات فـإن حقيقـة مـا بعـد الحداثـة الاكـثر بـروزاً هـي تلـك التـي يراهـا ديفيـد هـارفي طبقـاً للمواصفـات التاليـة: «قبولهـا الكامـل للعـرضي، والمتشـظي والمتقطـع والفوضـوي، باعتبارهـا تشـكل نصـف مفهـوم بودلـير للحداثـة. ان طريقـة اسـتجابة مـا بعـد الحداثـة للحقيقـة تلـك انمـا تجـري بطريقـة خاصـة. فهـي لا تحـاول تجاوزهـا ولا الهجـوم عليهـا، ولا حتـى تعريـف العناصر «الثابتـة والدائمـة» التـي يمكـن ان تقـوم بهـا. مـا بعـد الحداثـة هـو واقـع يسـبح، بـل يتمـرغ، في موجـة مـن التشـظي والتغـير، كـما لـو كان ذلـك هـو كل مـا في الأمـر. في الحقـل المعـرفي نفسـه يقـترح علينـا فوكـو عـلى سـبيل المثـال «تطويـر ممارسـة وفكـر ورغبـات» بالتوالـد والتجـاوز والتقطيـع، وعـبر «تفضيـل مـا هـو وضعـي ومتعـدد، وتفضيـل الاختـلاف عـلى التجانـس، والمتحـرر عـلى الموحـد، والمتنقـل المتفلّـت عـلى النظـام». وحتـى حـين تعـود مـا بعـد الحداثـة الى المـاضي لتبريـر شرعيتهـا، فهـي انمـا تعـود الى تيـار في الفكـر، وبخاصـة عنـد نيتشـه، حيـث يشـدد عـلى طابـع الفـوضى العميـق في الحيـاة الحديثـة، وعـلى عجـز الفكـر العقـلاني عـن التقـاط ذلـك. لا يعنـي ذلـك بالتأكيـد، أن مـا بعـد الحداثـة هـي ببسـاطة نسـخة معدلـة مـن الحداثـة، فالثـورات الفعليـة عـلى مسـتوى الافـكار إنمـا تحـدث عندمـا يغـدو مـا هـو كامـن ومغلـوب في حقبـة مـا مكشـوفاً وغالبـاً في حقبـة اخـرى. ورغـم ذلـك، فـان اسـتمرار واقـع التشـظي والعـرضي والتقطيـع والتغـير الفوضـوي في الحداثـة وفي مـا بعـد الحداثـة في آن هـو أمـر لا يمكـن تجـاوزه[1].

إن متابعـة التشـظي والعرضيـة بطريقـة ايجابيـة تسـتدعي لائحـة كاملـة مـن النتائـج التـي تحيـل مباشرة الى تعارضـات حسـن أعـلاه كـما يقـول المؤلـف. نجـد، بـداءة، كتّابـاً ومفكريـن مثـل فوكـو وليوتـار يهاجمـون كل فكـرة مفادهـا انـه يمكـن ان يكـون هنـاك مـا وراء لغـة، أو مـا وراء روايـة، أو مـا وراء نظريـة يمكـن ان تربـط بهـا او تتمثـل عبرهـا كل الاشـياء. فالحقائـق

[1] -The Foucault Reader Edied by Paul Rabinow (Hamondsworth: Penguin 1984, P xiii Michel Foucaul

الكليـة والثابتـة لا يمكـن تعيينهـا، هـذا إذا وجـدت في الأسـاس. فهـؤلاء الكتـاب اذ يدينـون كل مـا وراء الروايـات (او الترسـيمات المفسـرة لـكل شيء كـما عنـد ماركـس او فرويـد) باعتبارهـا توتاليتاريـة، يؤكـدون بالمقابـل عـلى تعدديـة صياغـات «خطـاب ـ السـلطة» (فوكـو)، او «ألعاب اللغـة» (كـما عنـد ليوتـار). وليوتـار يعـرِّف مـا بعـد الحداثـة ببسـاطة باعتبارهـا «التشـكيك في مـا وراء الروايـات».

في ميـدان التأصيـل النقـدي العميـق لحالـة مـا بعـد الحداثـة تسـتحق افـكار فوكـو المزيـد مـن الاهتـمام ـ وبخاصـة كـما جـرى تطويرهـا في أعمالـه الاولى ـ ذلـك لأنهـا مثلـت احـد المصادرالـثرة لحجـج مـا بعـد الحداثـة. والعلاقـة بـين السـلطة والمعرفـة هـي الموضـوع المركـزي في الاعـمال تلـك. لكـن فوكـو[1] سرعـان مـا يتخـلى عـن فكـرة تمركـز السـلطة كليا في الدولـة، وذلـك عـبر القيـام «بتحليـل متصاعـد للسـلطة يبـدأه مـن آلياتهـا الميكروسـكوبية، والتي لـكلّ منهـا تاريخهـا، ومسـارها، وتقنياتهـا وتكتيكاتهـا، ثـم النظـر كيـف أن آليـات السـلطة تلـك قـد اسـتثمرت، واسـتعمرت، واسـتخدمت، والتفـت، واسـتمالت، وانتقلـت، وامتـدت... الـخ ولا تـزال، مـن خـلال آليـات اخـرى أكـثر تصميـماً وبواسـطة أشـكال مـن الهيمنـة العالميـة».

لقـد كُتـب الكثـير مـن المطالعـات حـول طبيعـة وهويـة مـا بعـد الحداثـة إلا أن الـشيء الأكيـد هـو أن هـذه الكتابـات فتحـت عـلى المزيـد مـن الجـدل حـول المفهـوم.

لقـد سـبق للفيلسـوف الفرنـسي جـان فرانسـوا ليوتـار ان وضـع كتابـاً تحـت العنـوان نفسـه. أي «حالـة مـا بعـد الحداثـة» (Postmpdern Condition). وقـد كتبـه كتقريـر عـن المعرفـة لحكومـة كيبيـك [في كنـدا]. في هـذا الكتـاب يبحـث ليوتـار في المعرفـة والعلـم والتكنولوجيـا في المجتمعـات الرأسـمالية المتقدمـة. وفيـه نجـد أن فكـرة المجتمـع بالـذات باعتبـاره شـكلاً مـن أشـكال «الوحدانيـة» (Unicity) (كـما في الهويـة الوطنيـة او القومية) يحكم عليها بأنهـا أخذت تفقد مصداقيتهـا، فالمجتمـع كوحدانيـة ـ سـواء تـم تصـوره ككل عضـوي (دوركهايـم)، او كنظـام وظيفي (بارسـونز)، أو ككل ينقسـم جوهريـاً الى طبقتـين متعارضتـين (ماركـس) ـ لم تعـد لـه مصداقيـة في ضـوء التشـكيك المتنامـي باتجـاه اعطـاء شرعيـة لأنـواع الـسرد الفوقـي (Metanarrative).

ولكن هناك في هذا المجال سردان مؤثران هما:

---

[1] ـ Michel Foucault, Power/ Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 19721977ـ, Edited by Colin Gordon: Translated by Colin Gordon (et al) New York: Pantheon Books 1972, P 159.

أولاً: الفكـرة القائلـة بـأن المعرفـة يتـم انتاجهـا مـن اجـل ذاتهـا (وهـذا نموذجـي عنـد المثاليـة الالمانيـة).

وثانيـاً: الفكـرة القائلـة بـأن المعرفـة تـم انتاجهـا مـن أجـل شـعب خاضـع في سـعيه وراء التحـرر. أمـا مـا بعـد الحداثـة، فـترى ان أهـداف المعرفـة هـذه قـد اصبحـت الآن عرضـة للشـك والتفنيـد، وبالاضافـة الى ذلـك، لا يتوفـر دليـل نهـائي لتسـوية الخلافـات حـول هـذه الاهـداف. في عـصر الحاسـوب، حيـث التعقيـد في ازديـاد مسـتمر، فـإن امكانيـة وجـود سـبب منطقـي مفرد او مـزدوج للمعرفـة او العلـم أصبحـت بعيـدة. في السـابق، كان الايمـان بنـص سردي ما(مثـل العقائـد الدينيـة) يكفـي لحـل الصعوبـة المحتملـة. ومنـذ الحـرب العالميـة الثانية قامـت التقنيات والتكنولوجيـات، كـما توقـع ماكـس فيـبر (Weber) «بتحويـل التأكيـد مـن غايـات الفعـل الى وسـائله»[1]. وبغـض النظـر عـما إذا كان شـكل توحيـد الـسرد مـن النـوع التأمـلي او التحـرري، فـإن إعطـاء الشرعيـة للمعرفـة لا يمكـن ان يعتمـد عـلى «سرد كبـير» (Grand Narrative). حتـى العلـم الآن سـوف يكـون فهمـه بالشـكل الأفضـل عـن طريـق نظريـة فتغنشـتاين المتعلقة بـ «لعبة اللغـة» (Language Game). وبالمناسـبة هنـا، تفيـد لعبـة اللغـة أنـه مـا مـن مفهـوم او نظريـة يمكنهـا ان تحيـط باللغـة بكلّيتهـا بصـورة مناسـبة وكافيـة، ذلـك لأن المحاولـة للقيـام بذلـك هـي نفسـها تكـون لعبـة لغويـة محـددة خاصـة بهـا. وهكـذا، مـرة اخـرى يمكـن القـول إن كل أنـواع الـسرد الـكلي الفخـم لا تمتلـك مصداقيـة بعـد الآن لأنهـا جـزء مـن لعبـة لغويـة هـي ذاتهـا جـزء مـن لعبـة لغويـة متعـددة.

الكتاب: حالة ما بعد الحداثة ـ بحث في أصول التغيير الثقافي.

الكاتب: ديفيد هارفي.

المترجم: محمد شيّا.

الناشر: المنظمة العربية للترجمة ـ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2005.

---

[1] ـ Jean-François Lyotard Postmodern Condition: A Report on Knowledge Translation from the French by Geoff Bennington and Brain Massumi: Foreword by Fredrie Jameson(Minneapolis Minnesota University Press; Manchester : Manchester University Press 1984). P 37.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

ici du concept de «surmodernité» ou d'un concept que certains penseurs occidentaux ont parfois désigné comme « méta-modernité » ou parfois « hyper-modernité». Il est bien courant que ce concept est étroitement lié aux concepts et notions qui l'ont précédé et se rapporte à la modernité et au-delà, ainsi qu'aux développements cognitifs qui les ont accompagnés au fil des siècles. Nous allons donc constater que le chercheur a passé en revue les définitions de la modernité dans le contexte de l'enracinement de la notion de « surmodernité» qui constitue le sujet de cette recherche. Il a constaté que ce concept est, en matière et en application, une méthode scientifique dont l'objectif est défini dans l'accomplissement de l'extrême connaissance des choses et de la société humaine plus précisément.

Dans la même rubrique se trouve un article préparé par le comité de rédaction qui traite les concepts de modernité et de postmodernité par une définition académique et une analyse historique, et la définition du sens de chacun d'eux dans le cadre des domaines cognitifs dans lesquels ils sont utilisés.

*****

9- Dans la Rubrique « **L'espace des livres** » : Nous publions un article analytique sur un livre intitulé: «La situation de la postmodernité», qui est une recherche sur les origines du changement culturel dans le monde occidental rédigée par le chercheur américain David Harvey. Cette recherche a été présentée et analysée par l'écrivain Khodr Ibrahim Haydar qui a indiqué les idées les plus importantes en les désignant comme état postmoderne, et en les qualifiant de phénomène réaliste contemporain dans la civilisation mondiale, et occidentale en particulier.

cognitif de la notion de « l'occidentalisme ». Selon Hanafi, cette science a vu le jour dans la confrontation à l'occidentalisation qui s'est étendue non seulement à la vie culturelle et à nos perceptions du monde, mais s'est propagée aussi au mode de vie quotidien, à l'architecture et aux aspects de la vie publique.

Dans le deuxième article des «textes revus », nous trouvons une lecture par le penseur et historien américain Crane Brinton sur la philosophie des Lumières et ses multiples notions.

Brinton a déclaré dans sa lecture : « Le changement dans l'attitude de l'homme vis-à-vis de l'univers et de tout ce qu'il contient, c'est la transformation et le passage de la félicité chrétienne métaphysique dans le ciel après la mort à la félicité rationnelle naturelle sur cette terre ». Il a par ailleurs expliqué la façon de réaliser la grandeur de cette transformation en commençant par la doctrine moderne très basique qui est celle du progrès.

Le troisième article de cette rubrique est du penseur égyptien défunt Abdel-Wahab El-Messiri intitulé: « La philosophie des Lumières et ses contradictions ». Dans cet article, El-Messiri indique que le mot «Lumières» est devenu récemment le mot clé dans le discours politique et philosophique arabe. Il observe que les définitions des Lumières dans la littérature arabe sont des définitions d'ordre très général, telles que: «le droit de la diligence et de la différence» et «le courage de l›usage de la raison» et «aucun pouvoir sur l›esprit que le pouvoir de l'esprit ».

*****

8- Dans la Rubrique « **Le monde des concepts** », nous trouvons une recherche approfondie par le professeur Hassan Ajami, professeur de philosophie islamique à l'Université de l'État de l'Arizona aux États-Unis, où il traite le concept de «la surmodernité » comme un moyen scientifique dont l'objectif estd'atteindre l'ultime savoir dans les connaissances contemporaines.

Dans cette recherche du «monde des concepts », Ajami aborde un nouveau concept qui est encore peu utilisé au sein d'environnements intellectuels et académiques spécialisés en Occident, de même que dans certains environnements qui s'intéressent à la pensée et la philosophie politique contemporaine dans le monde arabe et islamique. Nous parlons

imitation de l'orientalisme » est du chercheur et historien libanais Walid Noueihed dans lequel il aborde le cas de l'occidentalisme comme étant un équivalent négatif de l'orientalisme occidental.

Et parce que l'orientalisme venu de l'Occident et reçu à l'Orient est un mouvement historique lié à l'évolution des différentes époques, sa compréhension a été différente et mitigée et ses textes ont reflété des contradictions. Il existe donc plusieurs mouvements orientalistes et pas un seul mouvement, et plusieurs « occidentalismes» et non pas un seul.

- De son côté, le chercheur iranien le professeur Reza Davari Ardakani a rédigé un article intitulé: «**Observations sur la possibilité de connaître l'Occiden**» dans lequel il expose les éléments du développement cognitif de la théorie de « l'occidentalisme » comme un domaine scientifique qui manque dans nos sociétés orientales bien que nous en ayons grandement besoin. Dans le cadre de cet article, l'auteur tente de démontrer les conditions nécessaires au lancement d'un projet oriental islamique intitulé «l'occidentalisme». Mais il appelle par ailleurs à la nécessité de distinguer entre l'occidentalisme dans le sens que nous lui donnons, et les tentatives fragmentées et superficielles de connaître l'Occident.

- La quatrième recherche dans cette rubrique a été rédigée par la chercheuse égyptienne Najla Makkawi, intitulée: «L'occidentalisme forcé - Dans le débat sur l'acculturation entre centre et périphérie» dans laquelle elle fait noter que le débat sur la culture en tant que mouvement, concept et structure est lié à la nature des relations entre les sociétés occidentales et les sociétés non-occidentales qui lui sont « affiliées ».

* * * * *

7- Dans la rubrique « **Textes revus** », nous avons choisi trois textes de trois des plus grands penseurs de l'Europe, l'Amérique et le monde islamique. Chacun d'entre eux a traité à sa manière le concept de la philosophie des Lumières et de son association avec les problématiques de l'interaction culturelle entre la pensée arabo-islamique et la pensée européenne moderne. Ces articles en question ont été rédigés respectivement par le penseur égyptien Dr. Hassan Hanafi, l'historien américain Crane Brinton, et le penseur arabe défunt Abdel-Wahab El-Messiri.

Nous pouvons lire dans l'article du Dr. Hassan Hanafi un enracinement

sa culture et sa politique sans pour autant donner beaucoup d'exemples. Selon l'auteur, ceci est dû au fait que la stabilité de son statut fait qu'il n'est pas besoin d'un grand nombre de preuves.

*****

5- Nous avons attribué la rubrique « **Témoin**» à l'introduction d'une personnalité intellectuelle qui a de la présence et de l'influence à une échelle culturelle spécialisée, ou à l'échelle mondiale, ce qui est le cas d'un nombre de savants et penseurs musulmans et occidentaux qui ont influencé la civilisation humaine par leur travail, leur connaissance et leurs théories scientifiques. Dans ce numéro, nous mettons l'accent sur le philosophe et psychologue américain d'origine allemande Erich Fromm, en examinant sa biographie et ses transformations intellectuelles et émotionnelles à travers ses œuvres et écrits.

Nous avons entre nos mains deux collaborations pour couvrir la biographie de Fromm. La première a été rédigée par le théologien et philosophe allemand Rainer Funk qui est spécialisé dans les œuvres de Fromm et qui fût l'un de ses disciples, et la deuxième par le chercheur Ahmed Faqih, spécialiste de philosophie occidentale.

6- Dans la rubrique « **Forum de l'occidentalisme** », nous trouvons quatre recherches étudiant «l'occidentalisme » comme un concept et une pratique historique.

- La première recherche du penseur iranien le professeur Ahmed Kilati Sadaty intitulée « Le monde islamique et la science critique de l'occidentalisme ». Cet article vise - comme l'indique l'auteur - à faire une évaluation critique de «la science de l'occidentalisme = science de la connaissance de l'Occident », basée sur le terrain culturel et historique dans les sociétés musulmanes. Selon l'auteur, les données disponibles indiquent que « l'occidentalisme = science de la connaissance de l'Occident » est en général un énoncé positiviste critique anti-orientaliste. Tandis que l'aspect critique de cet argument est spécifique aux pays islamiques, qui prennent une position prudente vis à vis des autres, pour prouver leur identité et la maintenir. Ce qui distingue le plus le discours de « l'occidentalisme » de celui de « l'orientalisme », c'est qu'il est un moyen défensif beaucoup plus qu'un moyen offensif.

- La deuxième recherche intitulée «**L'occidentalisme négatif comme**

du rapprochement entre les valeurs morales et la révolution technologique qui sévit les débuts du XXIe siècle.

*****

4- Dans la rubrique « **Cycles de la Controverse** » nous trouvons trois articles : Le premier est une introduction à une approche pour la critique de l'Occident, une lecture dans les études de Sayyed Mohammad Baqer Al Sadr par le chercheur irakien Mazen Al Mtouri, le deuxième est un article du philosophe et penseur politique français Alain de Benoist intitulé «Critique de l'idéologie libérale ». Le troisième article est du chercheur et professeur américain de sciences politiques à l'Université de Princeton Jan-Werner Müller intitulé « L'échec des Intellectuels Européens » et enfin le quatrième article est du chercheur marocain Abdelali Al Abdouni intitulé: «Critique de la structure constitutive de l'existant anglo-saxon - modèle de la thèse culturelle américaine ».

- Dans le premier article, le chercheur irakien Sheikh Mazen Al Mtouri aborde les problématiques de la critique de l'Occident dans la pensée arabe islamique moderne en se basant sur l'un des projets de critique les plus contemporains. L'auteur a ainsi pris des études et des œuvres de critique de l'érudit M. Mohammed Baqer Al Sadr un domaine cognitif pour élaborer une introduction systématique pour critiquer les composantes de l'esprit occidental.

- Dans le deuxième article, Alain de Benoist affirme un nombre de jugements réalistes dans le cadre de sa critique de l'idéologie libérale dans ses modes traditionnel et postmoderne. D'après lui, le libéralisme est un mot problématique même en termes de sa reconnaissance, et ceci est dû au nombre élevé d'interprétations que les époques de modernité ont connu à partir du XIVe siècle jusqu'à nos jours.

Alors que dans l'article de Jan-Werner Müller intitulé « L'échec des Intellectuels Européens », nous trouverons des accusations audacieuses adressées aux intellectuels européens d'échec dans le regain de confiance de l'Europe en elle-même. Une telle accusation découle, comme nous allons le voir dans cet article, de l'ébranlement qui a ravagé l'Europe suite à des crises successives.

Le quatrième article du chercheur marocain Abdelali Al Abdouni tente d'aborder l'approfondissement anthologique américain et de responsabiliser

Tandis que dans le dialogue entrepris par le chercheur iranien Hamid Zareh avec le philosophe iranien islamique Sayyed Hossein Nasr, on trouve une critique de la sécularisation qui a transformé l'Occident en une civilisation sans âme.

3- Dans le **Dossier** intitulé « **Quelle connaissance produit l'Occident ?** » ... nous trouvons les recherches et les articles suivants:

Le philosophe politique français Edgar Morin a écrit un article intitulé: « **Crise de la connaissance : Comment faire face à la complexité du monde ?** » dans lequel il traite une question extrêmement importante qui est le débat actuel dans les sociétés européennes occidentales sur ce qui est connu comme « la crise de la connaissance ».

Le sociologue libanais Dr. Khalil Ahmad Khalil a publié un article intitulé

« **L'émerveillement des musulmans face aux défis de la rationalisation et de la mécanisation** ». Dans cet article, il vise à enraciner le phénomène de l'émerveillement intellectuel dans lequel ont sombré les intellectuels arabes et musulmans au début du siècle dernier quand ils ont reçu le choc de la modernité provenant de l'Europe à travers la colonisation directe parallèlement au mouvement de l'orientalisme.

Le chercheur sénégalais Doudou Diène a écrit un article intitulé « **La Crise Identitaire du Monde Occidental** » dans lequel il parle des symptômes de la crise d'identité et d'appartenance dans les sociétés du monde occidental et les images qui les reflètent au niveau de la relation avec soi d'une part et l'attitude de soi envers les autres proches et moins proches d'autre part.

Le professeur universitaire libanais Souheil Farah écrit à propos de «**La modernité occidentale mondialisée** », exposant sept enjeux culturels auxquels le monde occidental est confronté à l'ère de la mondialisation. L'auteur fait allusion dans son article au fait que le monde à l›ère de la modernité et bien au-delà est dans un état d'aliénation de soi qui se reflète par un manque de confiance dans le présent et dans l'avenir, et qui fait que la civilisation planétaire semble vivre dans un climat de tremblement de terre massif.

Le penseur latino-américain Julio Olalla traite l'une des questions les plus problématiques qui contrôlent les changements du mouvement intellectuel contemporain en Occident qui n'est autre que la problématique

Sommaires des articles et des recherches

Premier numéro pilote de la revue trimestrielle «L'occidentalisme»

Le premier numéro pilote de la revue trimestrielle « L'occidentalisme » comprend une série de recherches et d'articles spécialisés qui s'inscrivent dans le cadre de la stratégie cognitive qui répond aux objectifs visés par cette revue trimestrielle.

Dans ce qui suit, nous trouverons des présentations sommaires des idées et visions les plus importantes inclues dans les thèmes de ce numéro.

1- L'éditorial du premier numéro écrit par le rédacteur en chef principal, M. Mahmoud Haydar, a été consacré au but de la publication d'une telle revue trimestrielle et aux objectifs qu'elle vise, à partir d'un enracinement cognitif du terme « occidentalisme » comme étant « la science de la connaissance de l'occident », et d'un examen de cette science avec une vision cognitive critique. L'éditorial a de même présenté les motifs qui ont poussé l'autorité de tutelle du projet à donner à la revue le titre de « L'occidentalisme».

*****

Quant aux thèmes et aux recherches inclues dans ce numéro, ils ont été insérés selon l'ordre des rubriques comme suit :

2- **Rubrique** « **Entretiens** »: Cette rubrique comprend une entrevue avec le philosophe français Marcel Gauchet et une autre avec le philosophe iranien Sayyed Hossein Nasr. Dans le dialogue avec Gauchet, mené par le chercheur Mathieu Giroux de la revue Philitt, se trouvent des réponses à une série de problématiques que la pensée occidentale contemporaine est en train d'expérimenter, spécifiquement celles qui concerne le très complexe triangle de communication entre la religion, la modernité et la sécularisation.

Le deuxième axe: Apprendre les approches et les politiques adoptées par l›Occident vis¬ à–vis de l›Orient et des sociétés islamiques en particulier, afin de révéler un grand nombre de réalités et de dissiper les illusions qui ont occupé la pensée arabe et islamique pour une longue période de temps.

Le troisième axe: Ceci est l'axe de la critique qui a trois facettes: La première facette: Une critique des valeurs de la pensée occidentale et leurs répercussions au niveau intellectuel sur l›intelligentsia arabe et islamique, et une exposition des mécanismes d'occidentalisme négatif qui en résultent...

La deuxième facette: Une critique de l›Occident par l›Occident lui–même à travers la sélection et la traduction en arabe de textes écrits par les philosophes, les intellectuels et les chercheurs occidentaux sur les questions qui reflètent la situation de leurs sociétés et les transformations débattues dans ces sociétés dans différents domaines.

La troisième facette: Une critique de l›Occident par les élites arabo–islamiques, en partant de leur connaissance du milieu et de l'histoire occidentaux, et leur tentative d'imiter la créativité de l'Occident.

En conclusion

Nous ne prétendons pas apporter au lecteur une question qu'il est lui–même incapable d'aborder, mais nous sommes certains que nous travaillons dans une zone de vide qui ne cesse de s'élargir au fur et à mesure que les relations de la force avec la faiblesse deviennent plus ambigües, que les intérêts s'entrelacent avec le monde des valeurs, et que la pensée civilisationnelle atteint un niveau inférieur aux politiques quotidiennes. C'est pour cette raison que nous croyons que seule une connaissance équitable de l'Occident pourra mettre fin à la logique de domination et redonner à la civilisation humaine contemporaine son équité et ses horizons spirituels et moraux. Pourrons–nous réussir cette tâche?...

Ceci est une question qui nous a été posée avant de commencer la préparation de ce numéro. La réponse reste néanmoins hypothétique tant que nous sommes au début de notre parcours. Ce que nous avons fait, c'est prendre la tâche au sérieux.

Et Dieu est pleinement conscient des pensées les plus profondes

monde islamique est une pensée produite par l’émerveillement, élargie par la traduction et consolidée par l›hégémonie, puis approuvée par des élites importantes de nos sociétés qui l›utilisent comme un moyen pour comprendre soi et les autres, ainsi que le monde autour d’elles.

*****

Ce qui nous a poussé à choisir l›appellation « occidentalisme » comme titre pour exporter notre projet intellectuel est cette tentative de créer un autre cadre de communication civilisationnelle avec l›Occident, où la supériorité, la dépendance et la contrainte sont inexistants. Un tel contexte nécessite, à notre avis, une transformation fondamentale qui mène à rompre les liens de dépendance cognitive avec l›Occident, puis à chercher à lui ressembler en se basant sur le principe de la connaissance libre et équilibrée. C’est à partir de ce principe que l›idée d’«occidentalisme» comme projet intellectuel sérieux commence à prendre forme. Et, partant de ce même principe, il est possible de développer une approche de travail à travers laquelle «l’occidentalisme » peut acquérir une dénotation positive, c.à.d. que le trajet de l›occidentalisme que nous envisageons va – par le biais de la connaissance et de la critique créative – au-delà des parcours de subordination intellectuelle dont les répercussions négatives se font encore sentir depuis cinq siècles après la naissance de la modernité. « Aller au-delà » signifie ici surmonter les obstacles historiques laissés par le parcours de la modernité occidentale quand il avait fondé l’équivalent arabo-islamique sur ses mots et visions sans pour autant lui conférer l›aspect positif de son avancement et de sa nouveauté. Cet équivalent a par conséquent atteint un tel niveau qu’il devint occidentaliste dans tout ce qui est en rapport avec le monde des concepts, des idées et de l’innovation… Et parce que l›occidentalisme négatif avec cette signification et ce trajet est devenu l›autre facette de l›orientalisme négatif, l›intelligentsia arabo-islamique a perdu son essence, son identité et son caractère particulier et s’est trouvée déficiente, voire incapable de produire une compréhension alignée avec l›époque qu›elle vit.

*****

Pour illustrer son objectif, ce trimestriel adopte une méthodologie intégrée basée sur l›activation de trois axes parallèles et interdépendants:

Le premier axe: Se familiariser avec les sociétés occidentales tel qu’elles sont en réalité, en restant au courant de leurs développements scientifiques, intellectuels, culturels et politiques, grâce aux savoirs que les élites de ces sociétés ont à offrir dans le cadre de leur analyse des questions et des problèmes qu›elles vivent au début du XXIe siècle.

De ce qui précède, il est possible de discerner l'objectif que le Centre Islamique pour les Etudes Stratégiques se fixe par la publication de cette revue trimestrielle, à savoir : créer un espace cognitif intellectuel critique et créatif à même d'engendrer une communication équitable entre l'Islam et l'Occident. En tête des questions que nous avons décidé de traiter dans l'espace indiqué est celle d'aborder l›Occident sous un angle qui va au-delà des approches auxquelles les élites arabes et islamiques sont habituées, en particulier en ce qui concerne la façon dont les valeurs et les connaissances de l'Occident sont traitées, que ce soit en termes de pure imitation de ces valeurs ou en termes de leur refus complet.

*****

La décision d›utiliser une telle approche découle de la nécessité de dissiper l›ambiguïté qui s'est accumulée dans la conscience arabo-islamique à travers plusieurs générations de contact avec la modernité occidentale dans ses formes cognitives et coloniales. Cherchant à accomplir cette tâche, nous espérons développer une théorie de la connaissance qui fixe de nouvelles règles pour comprendre les piliers et les perceptions sur lesquels l›esprit occidental est basé. Ceci ouvre la voie à répondre à la question sur un Occident qui a produit toutes sortes d›arts, de valeurs et d'idées et nous a apporté en même temps des types illimités de violence, d'›invasion et de guerres durables. En outre, l›un des éléments les plus importants qui ont encouragé ce projet intellectuel est la révélation du fait que les connaissances de l'Occident ont été reçues et favorisées par les pays et les sociétés arabes et islamiques qui les ont ensuite reproduites de la manière imposée par le même esprit occidental. Ceci se manifeste par le fait que cet esprit trouve chez de grandes élites historiques dans nos sociétés, des individus qui se rapportent à lui, dans leurs discours, leur logique et leurs connaissances innovées. C'est ce que nous appelons « l›occidentalisme négatif ». Ce type d'occidentalisme est le produit d›une interaction complexe entre l'émerveillement des musulmans arabes face à la modernité et les réalisations de l›Occident d›une part, et la façon dont ils les traitent d›autre part. En conséquence de cette complexité, ces «occidentalistes» semblent être dans un état de subordination au système occidental et à ses spécificités, et représentent donc un prolongement local de l›Occident. Le résultat de ce processus était plutôt proche à une colonisation cognitive qui ne cesse de répéter les questions et les réponses de l›Occident sous forme de soumission et d›obéissance. Il ne sera pas exagéré de dire que l'occidentalisme négatif que nous utilisons pour décrire une vaste catégorie d'intellectuels du

structures intellectuelles, culturelles et idéologiques et en les relisant d'un esprit critique informé et d'une manière parallèle, de sorte à éclaircir les transformations cognitives en cours à l'échelle mondiale, et dans les mondes arabe et islamique en particulier. Sur ce, l'objectif global peut être résumé à travers quatre piliers principaux:

Le premier pilier: La nécessité historique, imposée par les transformations civilisationnels du début du XXIe siècle. Il est manifestement apparu que la présence de l'Islam en tant que dogme, culture et valeurs moraux n'était plus, vers la fin du siècle dernier, juste une situation virtuelle, mais était au contraire une présence d'une efficacité extraordinaire pour la détermination des tendances principales du présent et du futur de la civilisation humaine.

Le deuxième pilier: La nécessité d'unification, supposée par la fragmentation en cours dans les pays arabes et islamiques qui transforme leurs élites, leurs intellectuels et leurs composantes sociales en une sorte de colonies fermées. Cette fragmentation fait que les préoccupations de la nation deviennent les derniers de leurs intérêts.

Le troisième pilier: La nécessité de théorisation, provenant du besoin de créer des concepts, des théories et des connaissances qui peuvent stimuler les fora de pensée et favoriser les débats et les critiques...S'ajoute à ceci le besoin de transférer le mouvement mondial de la pensée à travers la traduction et la critique, de manière à contribuer à l'activation de la pensée arabe islamique contemporaine.

Le quatrième pilier: La nécessité intellectuelle, partant de l'importance que représente l'existence d'un lien cognitif qui fonde une zone où les élites des sociétés occidentales et islamiques s'échangent les idées et les connaissances renforçant ainsi la communication entre elles. Il ne fait aucun doute que la réunion des conditions propices à l'établissement d'un lien intellectuel pareil nécessite une définition de l'identité et du rôle de ce trimestriel, surtout en termes de communication avec les expériences intellectuelles dans les mondes arabe et islamique, vu que l'examen de ces expériences et l'interaction constructive avec elles aboutiraient à un accomplissement civilisationnel qui va bien au-delà de l'imitation et jouit en même temps d'une spécificité, unicité et efficacité.

*****

la culture de l'orientalisme. Pour que le terme acquière son statut comme l'une des clés de la connaissance dans la pensée arabe islamique, il a fallu qu'il y ait des environnements favorables, des élites conscientes et des institutions scientifiques à perspectives réanimatrices, dans le cadre d'un projet civilisationnel global.

La situation d'aujourd'hui provient trop souvent du passé en continuation. Il est, paraît-il, des vastes élites dans le monde arabe et islamique qui sont toujours sous le choc de la modernité aux deux niveaux cognitif et technique. Cette situation s'exprime toujours par de nombreuses facettes:

- Une facette qui s'identifie avec la modernité et ses accomplissements d'une manière définitive, ne laissant place ni à la remise en cause ni à la critique. Les manifestations flagrantes de cette facette sont les fondations de l'orientalisme et sa présence historique dans les sociétés arabes et islamiques.

- Une facette se présentant sous la forme d'oppositions émotionnelles qui à peine portent-elles leurs fruits qu'elles flétrissent dans leurs prisons idéologiques.

- Une troisième facette se manifestant sous forme de sérieuses tentatives et promesses qui ne tardent pas à s'avérer, après un certain temps, déficientes et incapables d'élaborer des approches de pensées à même de guider les générations pour résoudre leurs problèmes civilisationnels. Face à tout ceci, il ne nous fut pas facile de trouver une justification logique de l'adoption du mot « occidentalisme » comme nom et titre à notre projet. Ce mot porte en lui-même plusieurs aspects et sa circulation génère une abondance d'interprétations et une diversité de conceptions. Il a fallu donc se lancer dans le projet que nous nous étions proposés. Nous n'avions douté à aucun moment que la transformation de l'occidentalisme en un évènement intellectuel est un travail non pas sans difficultés, étant conscients qu'une tâche d'une telle importance requiert des efforts alignés avec l'objectif pour lequel elle fut définie.

*****

Revenons à notre point de départ, l'objectif de cette revue trimestrielle...

Parallèlement aux proclamations avancées par certains qui s'étaient opposés au terme en affirmant que l'occidentalisme signifie « la science de la connaissance de l'occident», ce trimestriel vise à mettre en lumière la compréhension de l'occident en apprenant ses approches et ses

Editorial

Pourquoi « L'occidentalisme »?

Il serait peut–être convenable de commencer par une interrogation que nous anticipons le lecteur de se poser en recherchant la fin de cet effort intellectuel. L'on se voit responsables de la légitimité de la réponse. En tout cas, nous n'aurions pas pris l'initiative de poser cette question si nous n'étions pas convaincus que tout intéressé dans le monde des idées ne se contente plus de recevoir mais se conçoit plutôt comme partenaire réel dans ce monde.

L'interrogation semblera double lorsque le mot « occidentalisme » se transformera d'un vocable assorti de caractéristiques linguistiques en un terme muni d'un champ sémantique puis au nom d'une revue intellectuelle. Le nom que l'on a choisi est en luimême source de controverse en raison de l'abondance de ses sens, de son étrangeté et de la multiplicité de ses champs d'utilisation. L'expérience montre qu'à chaque fois le terme « occidentalisme » est utilisé, les problèmes ne tardent pas à émerger. Etre surpris par quelque chose engendre chez nous un pressentiment spontané d'ambiguïté ou de difficulté de compréhension. C'est seulement quand nous nous en approchons en se demandant sur le secret de son émergence et en explorant ses structures qu'il nous serait possible de le percevoir et le comprendre.

Le terme « occidentalisme » devient encore plus compliqué dans le monde des concepts, à cause de l'unicité et la spécificité du terme et sa nouvelle entrée dans la pensée contemporaine. Pour ces raisons peut–être, le terme ne s'est pas encore transformé en concept et par la suite, en science, malgré les efforts considérables déployés par les penseurs arabes et musulmans pour faire apparaître une science moderne qui s'intéresse à la connaissance de l'occident et qui constituera un équivalent à la pensée et

Table des matières

It has been found that this concept means theoretically and in application the scientific approach whose objective is determined in specifically reaching the maximum knowledge of objects and of human community in particular.

The writer says in this regard that super modernity is the order which uses the concepts and methods of postmodernity in order to reach the principal goal of modernity, which is knowledge For instance, the attempts of scholars and philosophers to interpret the quantum mechanics. Similarly, the precept of indeterminism or which rules the world meaning that it is impossible to locate a particle and its speed simultaneously. Many scientists have been, and still are, occupied with explaining this principle. Some of them explain it on the basis that human consciousness does specify what is happening in the world of particles, while others explain it through negating the existence of the identity of particles and they become not different from each other etc. The use of the concept of indeterminism which is a postmodernity concept in order to reach knowledge is the modernist goal. From here, super modernity exploits the achievements, the concepts and the knowledge of postmodernity in order to attain the goals of modernity.

In the same section, there is an article by the editors discussing the concepts of modernity and postmodernity through an academic definition and a historical analysis defining the meaning of each within the frame of the knowledge disciplines they are used in.

In the section "The Space of Books," we publish two analyticial articles about two books related to the concepts of modernity and their complications in terms of both knowledge and history.

The first: "The Condition of Postmodernity" which is a research in the fundamentals of cultural change in the Western world, written by the American researcher David Harvey. It was studied through presentation and analysis by the writer Khoder Ibrahim Haidar who pointed out the main ideas set by the author about what he calls the condition of postmodernity being a realistic and contemporary phenomenon in the international civilization, especially the Western one.

*****

9- As for the second book: **"The Spirit of Modernity"** written by the Moroccan thinker Taha Abed Al Rahman. It presents for the historical course of modernity in the West and the concepts it has created over the past four centuries. Furthermore, the book touches on one of the problematic issues that have preoccupied the Islamic thought for generations which is the capability of Islam to contain the spirit of modernity proceeding from its values of faith, religion, and morality.

paradise on this earth. However, the most obvious way to comprehend the greatness of that change is to start from a very fundamental modern doctrine, and that is the doctrine of progress. Faith in progress – according to Brinton – is still representing, in spite of two world wars and a destructive economic crisis that were witnessed in the 1930s, to a great extent one aspect of the method according to which the Americans are raised; also, a very few Americans perceive that such a doctrine had never existed in the past. It is natural that people for a long time see that a means of several ones is better than another in performing something. They have known the distinctive aspects in technologies. Moreover, people, having been considered individuals in a group, perceived their group's distinctive state and whether it was living a state of prosperity or not.

The third article in this section is written by the deceased Egyptian thinker Abdel Wahhab Al Miseeri and it is titled: "The Thought of Enlightenment and Its Contradictions". Al Miseeri points out in this article that the term "enlightenment" has grown pivotal lately in the political and philosophical discourse. It is noticed that the definitions of enlightenment in the Arabic literature is extremely general like the following: "The right of interpretation and variation" or "The courage to use the reason" or "No ruler over the mind except the reign of the reason".

In the same article we will read about the origination for the enlightenment thought which announced the emergence of modernity in the West; besides, it points out the contradictions on which the enlightenment thought was based being a philosophical movement incapable of disengaging the continuous clash between secularism and religious faith.

*****

8- In the section **"The World of Concepts"** we will read a profound research by Professor Hassan Ajami, the Islamic philosophy lecturer at Arizona State University in the USA. It tackles the concept of "super modernity" as a scientific method aiming at reaching the maximum knowledge in the contemporary disciplines of knowledge.

In this research of "the World of Concepts" Professor Ajami touches on a new concept still in limited circulation within intellectual and academic milieus in the West in addition to some circles interested in the intellect in contemporary politics in both the Arabic and the Islamic worlds. We meant the concept of "super modernity" or what some Western thinkers have sometimes named meta-modernity and other times "the extraordinary modernity". It is known that this concept has a strong correlation with previous concepts and terms connected with modernity in addition to the knowledge developments over centuries. Thus, we will see the researcher resorting to go through definitions of modernity in the course of originating the concept of "super modernity", the topic of this research.

around it through touching on its position in the European strategy to divide the world; it is the strategy pertaining to the context of the superiority that legalizes Europe's domination over societies that the Western discourse has promoted o that culture was the most important reason for their retrogression. The study presents for the course of cultural confrontation and its repercussions upon what is described as marginalized societies and their local cultures during the European colonization or the American domination over the world order, more specifically over the Arab and the Islamic societies.

*****

7- In the section **"Retrieved Texts",** we selected three texts by three of the great thinkers in the West and the Islamic societies. Each one of them handled in his way the concept of enlightenment and illumination in relation to its linkage with the problems of civilizational communication between the Arab Islamic thought and the modern European thought. The articles were successively written by the Egyptian thinker Dr. Hasan Hanafi, the American historian Crane Brinton, and the deceased Arab thinker Abed El Wahhab Al Miseeri.

We will read in Dr. Hasan Hanafi's article a cognitive origination for the concept of "Occidentalism". This science has emerged in opposition to occidentalization which has extended not only to the cultural life and our conceptualization of the world but it also reached out to the daily styles of living and the purity of language, architecture, and the common aspects of life. The choice of this article has been meant to deepen the vision with "Occidentalism" dissertation and to become acquainted with its complications from more than one aspect or view. It is known that Dr. Hanafi has been working over the past two decades on what he calls "the science of occidentalism" in the context of his intellectual project for the revival of the Arabic Islamic heritage. This article that we have included for the reader falls under the cognitive course Occidentalism quarterly is trying to highlight through retrieving the serious texts in this context.

It is worth mentioning that the article mentioned is an excerpt from a research by the author under the title: "What Does the Science of Occidentalism Mean?" This research was published in the year 2000 and focuses on contemporary Islamic issues.

In the second article of "Retrieved Texts", there is a research by the American historian thinker Crane Brinton touching on the term of enlightenment and its varied concepts.

Brinton says in his study: "The conversion in the situation of the Western man toward the universe and all what it has is a change and transition from the paradise of metaphysical Christianity in heaven after death to the natural rational

and is written by the Lebanese researcher Walid Nuwayhid who approaches Occidentalism in as much as a negative counterpart for the Western Orientalism where he launches his approach from a compound question he formed as such:

Where do we start studying the problematic issues from? Is it from history and getting in contact with the other, from the function and the need to know the different, from the strategy and the preconceptions where reality and imagination intermingle, from the abstract knowledge or from the Orientalist field of knowledge itself? Do we study it from the imported (the victor) from the West to the East or from the receptive side who is (the overpowered)? The writer says upon clarifying his intention that "for the definition, it is necessary to notice a methodological fact conveying that the fields of Orientalism are broad, its schools are numerous, its patterns are varied, and its historical stations are gradual. Because Orientalism imported from the West and obtained by the East is a historical movement linked to the chronological developments and their variation, there has been dissimilarity and controversy in comprehending it just like its texts have been contradictory. For there are Orientalist movements and not one; similarly, there are several "occidentalism" and not one.

The Iranian researcher, Professor Rida Dawri Al Ardakani wrote an article titled "Observations on the Possibility of Knowing the West" in which he points out the elements of knowledge construction for the theory of "Occidentalism" as a field missing in our Oriental societies despite the fact that they awfully need it. In the same context, the writer proceeds to point out the necessary conditions to launch an Oriental Islamic project carrying the name "Occidentalism". Furthermore, he calls for the necessity to distinguish between Occidentalism in the context we call for it and the partial and the superficial attempts trying to know the West. Moreover, he briefly reveals the circumstances which have led to the emergence of "Orientalism" theories, and he warns against the danger of projecting it methodically upon Occidentalism project which must be crystalized according to new and innovative procedures by the elite in the Islamic world themselves.

The fourth research in this section was written by the Egyptian researcher Dr. Najlaa' Makkawi and titled: " Coercive Occidentalism – in the Controversy of Acculturation between the Center and the Marginalized". She observes that the controversy about culture whether as a movement, a concept or a structure is linked to the relations between the West and the non-Western communities "subordinate" to it. Nevertheless, the continuity of this controversy and its development is going to start upon trying the cultural Arabic pattern and the consequences of imposing it on the societies considered by the Western vision and conception as mere "margins" in against the centralization of the West and its culture.

The researcher attempts to approach the role of culture and the controversy

Western philosophical thought Ahmad Al Faqih points out "that Erich Fromm could be one of a few in the post–modernity period who invested their scientific specialties in criticizing the contemporary Western civilization. He did not restrict his psychoanalysis which he excelled in to clinical treatment or in university teaching, but he rather made it his pillar in the process of analyzing the modern social crises and specifically the reality of the human being in this society. The same he did when he bluntly criticized the modernity developments in the West from the point of his being a moralistic philosopher and a sociologist. The writer says: "Should we take, for example, the alienation Fromm dealt with as a conceptual key for constructing his intellectual project, we would discover how this issue forms the axis of this project." We read in this article reviews on Erich Fromm's intellectual project in addition to a presentation of the main junctions of this project focusing on the concept of "alienation" as a central argument in the intellectual strategy of Fromm, the philosopher.

In "Occidentalism Forum" section, there are four researches studying "Occidentalism" as a concept and a historical practice.

The first research, written by the Iranian Professor Ahmad Kalatah Sadati titled "The Islamic World and the Science of Critical Occidentalism". This article intends, according to the writer, to evaluate "the science of occidentalism i.e. the science of knowing the West" a critical evaluation, based on the cultural and the historical background in the Islamic societies. According to the writer, the available data is that "occidentalism i.e. knowing the West" is generally a critical positivist attitude, opposite to Orientalism. However, the critical aspect of this argument is restricted to the Islamic countries that have a precautionary stand toward others in order to affirm their identity and preserve it. What distinguishes the "Occidentalism" discourse distinctive from "the Orientalism" one is that the former is more of a defensive means rather than an offensive one. The subject of critical Occidentalism in the Islamic world goes further beyond other researches to the identity and the national resistance in confronting imperialism and colonialism, which is a kind of defense of the Islamic principles and values in the face of the West. The question the writer proposes in this context is the following: Given the available provisions, is it possible for us to see the emergence of a different and antithetical discourse? The answer is negative, according to the writer. The reason is that the science of Occidentalism in the Islamic world is a hard discourse and a complicated path. It needs the local induction of programs and theoretical and cognitive strategies. Thus, this discourse resulting from historic contemporary circumstances and their ensuing changes in the consciousness of the nation must benefit from the tools and the scientific instruments supported by a solid ground in order to generate theories.

The second research is titled "Occidentalism as an Imitationof Orientalism"

in the European communities where values have become weak to a noticeable extent though they are the means through which the European civilization can regain trust in itself.

As for the fourth article, by the Moroccan researcher Abed Al A'ali Al Abdouni, it attempts to approach the American domination anthologically besides questioning its culture and policies in depth but without relating it to evidence. The reason according to the author is that its factuality absolves from numerous indications. The author spoke of what he calls the American mentality based on the vision of "the chivalrous Sumerian" which is the term released by the American journalist Henry Louis in the 1940's urging the Americans to seek an image for America as an international power and a generative station of ideals such as freedom and justice. Moreover, he assures that the imperial mentality of the white American Saxons never sees any diversity in the world except in the frame of coercive submission.

*****

5- "The Witness Section": We have dedicated this section to introduce an intellectual figure of influential presence especially at a civilizational or at an international level like to the case of a large number of Islamic and Western scholars and thinkers who have enriched human civilization with their works, knowledge, and scientific theories. In this issue, we shed light on the American philosopher and psychologist of a German origin Erich Fromm, so we study his biography and the intellectual and emotional changes through his works and publications. There are two contributions covering Fromm's biography. The first written by the German philosopher and theologian Rainer Funk who is specialized in Fromm's works and one of his students; the second contribution is written by the researcher Ahmad Al Faqih specialized in Western philosophy.

6- The first article is titled **"A Review of Erich Fromm's Life and Works"**. The writer points to the unique characteristics in Erich Fromm's personality in terms of motivating a profound and dynamic cognitive movement in Europe and the USA, not to mention his works translated into Arabic and other Oriental languages. It can be said that he was one of the psychologists who attempted to form a system more appropriate than Freud's in dealing with our contemporary life. None was more prolific or more influential than him, according to the writer. Even John Homer Schaar– one of the harshest critics to Fromm- had to admit that Fromm's writings call forth his name in any serious discussion about the modern social problems.

In the second article, touching on Erich Fromm's character and titled **"The Moral Evidence for the Alienation of the West,"** the researcher in the

of the intellect, behavior, and the value system. For this reason, we will find that the author Sheikh Mazen Al Mtouri did not intend to pause at the critical developments of the topics treated in the Martyr As Sadr's works as much as he wanted to highlight the methodology upon which those works had been based in the context of their cognitive and critical approach of the Western intellectual structure. The second one written by the French political thinker and philosopher Alain de Benoist titled "Critique of Liberal Ideology," and the third is written by the American researcher and political professor at Princeton University, Jan-Werner Muller with the title: "The Failure of European Intellectuals". The fourth is written by the Moroccan researcher Abed Al A'ali Al Abdouni who wrote an article titled: "Criticism of the Formative Structure of the Anglo-Saxon Entity"- the American cultural dissertation, a prototype.

In the second article Alain de Benoist determines a set of realistic judgments in the context of his criticism of the liberal ideology in its traditional and its post modernity forms. In his opinion, liberalism is an ambiguous term even in its definition, which is due to the huge number of interpretations that the ages of modernity have been through since the fourteenth century A.D. till the present time.

In his article, Benoist answers a multitude of questions in this course. He sees that liberalism never showed in the form of a unified principle because it was not generated by the efforts of one person. Various liberals have defined it in different methods, but rather contradictory. However, those agree on enough common points that they all may be classified as liberals; those points also allow liberalism to be defined as a school of thought. On one hand, liberalism is an economic principle that makes the self-organized market a model for the entire social reality. On the other hand, liberalism is considered a principle based on individualistic anthropology; that is to say, it is structured on the concept that primarily considers the human being an unsocial being.

In Jan-Werner Muller's article titled "The Failure of European Intellectuals", we will read daring accusations against the European intellectuals of failing in making Europe regain trust in itself. Such an accusation originated –as the article will unfold- from the concussions that swept across Europe due to the continuous crises. As it appears in this article, the calls for legitimating European narratives – combined with nostalgia for a golden age of Europeanism – remain faithful to the logic of nineteenth-century of nation building. In relation to this dilemma, the extremely strenuous question remains: What are the European intellectuals supposed to do about the very complicated reality represented in the absence of faith from a civilized European realm struck by storms from every side. Thus, this article throws a light on this question and approaches the cause both theoretically and practically in light of the developments that just occurred

The Lebanese academic professor Suhail Farah wrote about **"The Globalized Western Modernity"** presenting for seven civilization challenges encountered by the West in the time of globalization. The writer points out that the world in modernity and postmodernity is living a situation of alienation from one's self represented in the absence of confidence in both the present and in the future; besides, it makes the planetary civilization as if it were going through the tremors of a comprehensive earthquake. In this research ideas and future perceptions of seven types of social disasters that have stormed the societies of modernity in the West over the past two centuries. To achieve this theoretical attempt, the researcher calls for expanding the circle of examination and inspection of the principal causes through the activation of the complementary philosophical intellect for the purpose of designing the perceptions compatible with the strategies of cognitive advancement in the Arab and the Islamic countries. In his presentation about the disasters jeopardizing the world, he sees that they mainly lie in the fields of economy, demography, environment, family, technical and scientific thinking in addition to the dilemmas of power and authority.

The Latin American thinker Julio Olalla embarks upon one of the most problematic titles governing the intellectual contemporary movement in the West, namely the predicament of reconciliation between the moral values and the technology revolution sweeping through the beginning of the twenty-first century. As for the main ideas the author tries to highlight under the title "The Crisis of the Western Mind", he opines that it is a crisis resulting from the reductionism of postmodernity rationalism.

*****

4- Ollala's article titled: **"The Crisis of the Western Mind"** attempts to answer this concept on the basis of two hypotheses forming the structure of the deadlock the Western mind is suffering from in the times of modernity and afterwards. Those two hypotheses are: scientism on the first hand and forced domination of the other on the other hand.

In the section titled "Debate Sessions," we will read four articles: The first one under the title: "An Introduction to a Methodology for the Criticism of the West - A Reading in the Studies of the Martyr As Sadr," the Iraqi researcher Sheikh Mazen Al Mtouri approaches the problems of the modern Arab and Islamic criticism of the West. He based his endeavor on one of the most outstanding contemporary criticism projects by using the studies and critical works by the erudite Sayed Mohammad Baker As Sadr as a cognitive domain in order to crystallize a methodological introduction for the criticism of the Western mind constituents. Also, we will read an approach for the criticism methodology through which the Martyr As Sadr develops his vision of the West in terms

of secularism which has turned the West into a spiritless civilization. The interview touched on a set of related problems such as similarities between Islam and the West whether in what is connected with the clash of civilizations and its cultural and intellectual consequences; or in what is related to the phenomenon of "Islamophobia" which has extraordinarily aggravated in the wake of September 11, 2001.

3- In the file titled **"What Knowledge Does the West Produce?,"** one will read the following researches and articles:

The French political philosopher Edgar Morin wrote an article titled:**" The Crisis of Knowledge-When the West Lacks the Style of Living"**; it touches on an important cause, and it is related to the current debate in the Western European societies over what is called "The Crisis of Knowledge". Morin approaches this cause from a socio-cognitive perspective as he calls for the necessity of recognizing the complications filling the West in the postmodernity period.

Dr. Khalil Ahmad Khalil, a Lebanese sociologist, wrote an article titled **"The Amazement of Muslims before the Challenges of Rationalization and Automation"**. In this article Dr. Khalil seeks the consolidation of the phenomenon of intellectual amazement that the Arab and the Islamic intellectuals have been trapped in by the beginning of the past century when they incurred the shock of modernity coming from Europe through direct colonization simultaneous with the Orientalism. The author sheds light on one of the original foundations of negative Occidentalism which has hit broad sections of the elites in both the Arab and the Islamic worlds in what was described then as "the shock of modernity". After that, he presents with in-depth analysus the phenomenon of amazement which stormed the cultural Islamic thought and points out the reasons which led to that as well as its cognitive, sociological and cultural consequences.

The Senegalese researcher Doudou Diène wrote an article titled **"The Identity Crisis in the Western World"** in which he talked about the signs of the identification crisis and belonging in the Western societies and its manifestations in one's relation with one's self on one hand and the attitude of one's self toward the other whether near or far on the other hand. Diene asks whether the Western world is in danger, than comments that:" This question raises a set of further queries especially regarding the precise definition for each of its three terms: the world, the West, the danger. In all cases, he calls for not only a reconsideration of the main theme that is to say knowing the collective self in the West, but also questioning the anxious indication of the term danger. Breaking this primary theme reveals the historical and cultural depth of the principal issue in the question which is the relation of the West with the rest of the world.

Summaries of Researches and Articles

The First Pilot Issue of the Quarterly "Occidentalism"

The first pilot issue of the quarterly "Occidentalism" includes a series of specialized researches and articles, which are part of the knowledge strategy in line with the goals of the quarterly and the objectives it endeavors to highlight.

The following comprises brief presentations about the ideas and the visions included.

1- The editorial of the first issue was meant to point out the goal of releasing this quarterly and the objectives it seeks, proceeding from the knowledge consolidation of the term "Occidentalism" as being "the science of knowing the West", and considering this science with a critical and informative vision. It also presented the reasons that made the entity supervising the project choose the title "Occidentalism".

*****

As for the topics and the researches included in this issue, they are listed according to the following sections:

2- **"Interviews" Section**: This section included two interviews with the French philosopher Marcel Gauchet and the Iranian philosopher Sayyed Hosein Nasr. In the interview made by The Philitt Magazine researcher Mathieu Giroux, there are answers to a group of intriguing issues being tested by the contemporary Western intellect; especially those related to the unusually intricate communication triangle of religion, modernity, and secularism. In addition, in the answers Gauchet provided there is some light shed yet paused at the profound argument conducted about the likeliness of meeting and reconciliation between religion and secularism in the period after modernity. The interview includes clarifications Gauchet made about his theory which says that modernity is walking out of religion and returning to it simultaneously.

On another hand, in the interview conducted by the Iraqi author Hamid Zareh with the Islamic Iranian philosopher, Sayyed Hossein Nasr, one will read criticism

The Third Line:

It is the line of criticism which has three facets:

The first facet:

A criticism of the values of Western thought and their effects at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, in addition to a demonstration of the resulting mechanisms of negative occidentalism.

The second facet:

A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet:

. A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms.

In Conclusion:

We never claim that we would bring the reader propositions he cannot afford, but we are certain that we are working in a hollow area incessantly expanding every time the relation between strength and weakness gets ambiguous, the interests interfere with the realm of values, and the civilizational intellect declines to levels lower than the daily policies.

Are we going to succeed in the task?

A question we had asked before carrying on with the preparation of this issue. However, the answer remains assumptive as long as we are still at the beginning of the road. What we did is take on the mission with determination, validity, and feasibility.

Allah (SWT) is behind the intention

to it based on the principle of free and proportional acquaintance. It is from this principle that the idea of “Occidentalism” as a serious intellectual project started to take form. Proceeding from this same principle, the way is made to crystallize and develop a method of work by which “Occidentalism” would acquire its positive significance. That is to say the course of Occidentalism we aspire to could go beyond, through familiarization and creative criticism, the courses of intellectual concession whose negative consequences over the past five centuries since the birth of modernity we still feel. By going beyond, we mean overriding the historical barriers left by Western modernity when it created the Arab Islamic equivalent on the basis of its guiding words and vision without imparting however the positive facet of its renaissance and modernity. The result was that the equivalent reached a limit where it became occidentalist in everything related to the world of concepts, ideas, and creativity. And because the negative occidentalism in this meaning and course became itself the negative aspect of negative Orientalism, the Arab and Islamic intelligentsia lost its essence, identity, and particular features. Subsequently, it grew deficient and even incapable of producing an understanding aligned with the spirit of the time it lives in, neither to encounter itself nor to encounter the other.

In order to highlight its goal, this quarterly adopts an integrated methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines simultaneously:

The First Line:

Getting introduced to the Western societies as they are in reality by accompanying their scientific, intellectual, cultural and political developments through the knowledge that the elites in those societies offer in their discussion of the issues and problems they have been experiencing since the beginning of the twenty first century.

The Second Line:

Getting acquainted with the approaches and policies used by the West toward the East and the Islamic societies in particular, for the purpose of clarifying numerous facts and allaying the illusions that have haunted the Araband Islamic thought for quite a long time.

approaches that Arab and Islamic elites have been familiar with especially in terms of how they have handled the values of the West whether in what is connected to absolute imitation or with absolute alienation from those values.

What urges us to activate such an approach is the necessity to clear up the ambiguity accumulated already in the Arab and Islamic consciousness over generations of closeness or apathy with the heritage of the West in both of its cognitive and colonial facets.. In the context of this task, we are hopeful to crystallize a theory of knowledge that establishes new rules for understanding the fundamentals and perceptions that make up the Western mind. This paves the way for answering the question about our ability to form a sound understanding of a West that has produced a wide variety of arts, values, and ideas while concurrently bringing to us incalculable kinds of violence, invasion, and continuous wars.

One of the most motives for this intellectual project is unveiling the fact that the Western knowledge has certain incubators in the Arab and Islamic societies and countries which receive this knowledge and foster it, then to have them regenerate its products in a way imposed by the same western mind. This is manifested in the fact that the latter finds broad historical elites in our societies who identify with it in their discourses, logic, and innovated knowledge, which is what we tend to call “ negative occidentalism”. This type of occidentalism is a result of a compound interaction between the astonishment of Muslim Arabs by the modernity and accomplishments of the West on one side and the way they deal with them on another side. As a result of this compound in general, this “ occidentalist” seemed in a state of subordination to the Western system and characteristics, and appeared subsequently, as a local extension to it. The result of this process was closer to a cognitive colonization that keeps repeating the questions and answers of the West in a manner of submission and obeisance. It is never an exaggeration should we say that the negative Occidentalism we use to depict the state of a substantial number of the Islamic world intellectuals is an intellect produced by amazement, expanded by translation, deep-rooted by domination, then approved by elites from our societies who use it as a method to simultaneously understand themselves, the others and the world around them.

What made us choose this term “Occidentalism” as a title for our intellectual project was the attempt to create another course of civilizational communication with the West where domination, concession and coercion are inexistent. In our opinion, such a context requires a crucial change that results into breaking down the ties of cognitive dependency with the West and then trying to resemble

The First Pillar:

A historical necessity, imposed by the civilizational changes that occurred in the beginning of the twenty-first century when it was undoubtedly obvious that the presence of Islam as a doctrine, culture, and moral values was not a mere virtual situation by the end of the past century but rather an exceptional presence influencing the definition of the major trends of the present and future of human civilizationThe Second Pillar:

A unification necessity imposed by the dispersion storming across the Arab and Islamic countries and turning their elites, intellectuals and social constituents into a sort of enclosed settlements. As a result to this dispersion, the worries of the nation become the least of their concerns. The Third Pillar:

A theorization necessity, resulting from the need to generate concepts, theories, and knowledge that would motivate the thinking fora and develop debates, discussions and criticism. In addition to the need to transfer the international intellectual movement through translation and criticism, so that it would contribute to the serious activation of the contemporary Arab and Islamic thought.The Fourth Pillar:

An intellectual necessity, starting from the importance of having an intellectuality connection establishing for a gravitational zone where the elites of the Arab and Islamic societies may exchange ideas and knowledge, allowing communication and acquaintance with each other.

Undoubtedly, securing the necessary conditions to set up such an intellectual connection requires the identification of this quarterly and the role it assumes, particularly in terms of communication with intellectual experiences in both the Arab and Islamic worlds. The observation of such experiences and positive interaction with them would in fact result in the realization of a civilizational accomplishment surpassing patterning and imitation but simultaneously enjoying individuality, uniqueness, and effectiveness.

Based on the above, we can identify the goal set by The Islamic Center for Strategic Studies for the publication of this quarterly: to endeavor to create a cognitive intellectual critical and creative space leading to a proportional communication between Islam and the West.

In the lead of all issues, we found we should work on within the space mentioned above was to approach the West in a way that goes beyond the

Generally, the current reality is the heir of the continuous past. What appears in the scene is that there are certain broad circles of the elites in the Arab and the Islamic worlds who have not given up the modernity shock at both the knowledge and the technical levels. That is a current situation still expressing itself in various aspects:

One aspect identifying with modernity and its accomplishments in a conclusive way; there is no room for questioning or criticism. The resounding signs of such an aspect show in the foundations of Orientalism and its historical presence in the Arab and Islamic societies.

Another aspect takes the form of emotional protestations that would barely bear fruits but withdraw before long to their ideological prison.

A third aspect comes to us in the form of attempts, promises and serious probabilities which soon appear to be inadequate and incapable of crystallizing thinking methodologies that the generations of the nation could use to resolve their civilizational problems.

For this reason, it has not been easy for us to find a logical justification for using the term “Occidentalism” as a name and title for our project. This term carries multiple aspects and its circulation opens up abundant interpretations, explanations, and varied conceptualizations. Therefore, it has been necessary to go for what we decided on. We have not doubted for even one instant that turning “Occidentalism” into an intellectual event would be a task without hardships. This is because we believe that a mission with such civilizational standing does require an effort equivalent to the goal set for it.

Again, regarding what concerns the goal behind this quarterly…

In parallel with the ideas of some thinkers who considered that the definition of the term “Occidentalism” is “the science of knowing the West,” this quarterly is meant to highlight the understanding of the West through learning about its methodologies, structures whether intellectual, cultural or ideological; then reviewing them with erudite criticism. Parallel to that, the quarterly is meant to shed light on the cognitive changes ongoing internationally, especially in the Arabic and the Islamic worlds. Consequently, the general goal could be summed up in four necessary main pillars:

The Editorial

"why Occidentalism?"

It could be necessary to start with a question that we expect the readers to initiate for inquiring about the goal behind our current intellectual endeavor; also, we find it our responsibility and obligation to provide the answer. In any case, we would not have proposed to answer this question if we had not had conviction that those interested in the world of ideas would not be sufficed with mere receiving, but they rather would find themselves real partners.

The question will seem to double when the term "Occidentalism" with all what it has in the world of language turns into a term with a semantic field, then into the name of an intellectual magazine. The name selected is debatable itself due to its meanings, strangeness, and multiple field uses. As experience showed, anytime the term "Occidentalism" is used, things go in the direction of complexity. Whenever we wonder over a certain matter, we start spontaneously to feel its ambiguity or our inability to understand it. When we approach it wondering about its origin and trying to discover its layouts, structures, and consequences, it becomes easier for us to both perceive it and understand it.

In the world of concepts, speaking of the term "Occidentalism" grows more complicated. This is due to the uniqueness of this term and its new entry in the discussion circles in contemporary thought. Maybe for those reasons the term "Occidentalism" has not developed into a concept and subsequently into a science despite the extent of efforts exerted by the Arab and Muslim thinkers in order to develop a contemporary science interested in knowing the West, which could be an equitable match to Orientalism and its culture. In order for the term to find its place as one of the keys of knowledge in the Arab Islamic thought, it was necessary to ensure a fostering environment, perceptive elite thinkers and scientific foundations with revivification horizons, all of which combined in the frame of a comprehensive civilizational project.

Table of Contents

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: www.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.1 – 1st Year – 1436 H- Fall 2015

This quarterly

“Occidentalism” An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly “Occidentalism” is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they’re experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.1 - 1st Year - 1436 H - Fall - 2015

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار)

إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)

الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (50 جنيـه)

الجزائـر (25 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)

العـراق (5000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)

الصومال(150 شلن) ـ أميركا الشمالية (10 دولار)

الاتحـاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400ريال)

تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)

فلسـطين (2 دولار) مـصر(15 جنيـه)

موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (100 ليرة)

قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	$ 75
ـ مؤسسات أهلية	$ 100
ـ مؤسسات حكومية	$ 150

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

2
شتاء
2016 م
1437 هـ

الاستغراب

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)
العدد الثاني - السنة الثانية - 1437هـ - شتاء 2016

2

الملف

إلتباسات العلمانية

المبتدأ

محاورات

منتدى الاستغراب

نصوص مستعادة

الاستغراب
دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً شتاء 2016م / 1437هـ

2

occidentalism

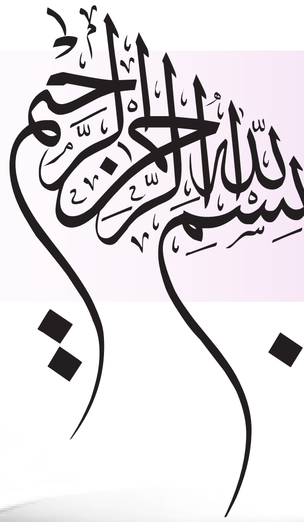
الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثاني ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ شتاء 2016



مَنْ تَبَصَّرَ الْفِطْنَةَ تَبيّنت له الْحِكْمَةَ

وَمَنْ تبيّنَت له الْحِكْمَةَ عَرَفَ الْعِبْرَةَ

وَمَنْ عَرَفَ الْعِبْرَةَ فَكَأَنَّمَا كَانَ فِي الأَوَّلِين

أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (ع)

نهج البلاغة

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثاني ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ شتاء 2016

2

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال
مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.
ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

ابتدأ

سرُّ العَلمانية وسحرها

محمود حيدر

إلامَ كل تلك الضوضاء التي لم تنته إلى مستقر في التعرُّف إلى العَلمانية؟

لكأن الخائضين في المفهوم استشعروا المستحيل بإزاء خطبٍ يصعب العثور على محل له في الإعراب. فلاسفة ومفكرون وعلماء اجتماع صرفوا العمر حتى يجيئونا منه بخبر يقين، ولكن شقّت عليهم الخاتمة. كلما طُرِقَ بابٌ لإدراك مغزاه تفتَّحت أبوابٌ وغُلِّقت أُخرَ. كما لو غدونا في لُجّة لا تكاد تكمل دورتها المعرفية، حتى تعود القهقرى إلى البدايات.

تلقاء العلمانية ومشتقاتها، نرانا وسط عالم مكتظٍّ بالإلتباس. ولو زدنا لقلنا: إن العلمانية شأن كثرة من نظائرها، مفهوم تَشابَهَ على النظّار لفظُه ومعناهُ ومجالُ استعماله. حتى لقد أوشك ـ بحكم الاشتباه والتشابه ـ أن يصير غير قابل للفهم. ولو مضينا في المجاز والتشبيه لَظَهَرَ لنا المفهوم أدنى إلى جسم مسحورٍ يتبدّل ويتحوَّل، ينثني وينبسط، يستغلق على الإدراك أو ينفسح عن بيِّنة.. وكل هذا بحسب ما لدى كل ناظر إليه من رأي أو حكم. ولأن هذا حال العلمانية، فهي تدعوك إلى متاخمتها قصد التعرّف إليها. والذين نقدوها وجادلوها، أو أولئك الذين اتخذوها شريعة سياسية، مَضَوْا، كلٌّ بقَدَرِه، إلى فتنة القول. والعلمانية مثل أي مفهوم غامض حمّالة وجوه. من أجل ذلك نجدها تنطوي على إغواء. وبفضل هذا الإغواء انت محمول على فك اللغز. وإن لم تأتِكَ الإجابة حُمِلتَ على الحَيرة. ولو استعصى عليك البيان أو استحال، لآلَ بك الحال إلى قلق مقيم، ثم لأخذك الفضول إلى البحث عن سرّ ذلك المجهول. ولقد جاء في "الأثر المستحدث" ان المفهوم غالباً ما يسري بشاغليه في غير اتجاه: إما إلى التحيُّز إليه، وإما إلى ذمِّه وإبطال شرعيته، أو إلى الرضى بما يختزنه من تآويل لا انتهاء لها.. ولمّا كان كل ما يستدعي الالْتباس والإبهام يستحث على التعرّف، فقد وَجَب على الناظر أن يبتدئ بمساءلة كل ما هو ملتبس من دائرة البداهة.

قد يُقال: ما عاد للكلام من فائدة على مفهوم أمسى الكلام عليه ضَجِراً لكثرة ما حظي به من مداولة. وقد يقال أيضاً ـ وفي القول صواب ـ إن مثل هذا المدَّعى ينطوي على الشيء وضده، من ناحية، لأن المفهوم مثقلٌ بتعاريف ونعوت نالت العلمانية منها حظها الأوفى سحابة قرون.. ومن ناحية موازية، لأن العلمانية أمست ولمَّا تزل، الأطروحة الأكثر جاذبية من بين منجزات الحداثة وفلسفتها السياسية. فهي لا تزال حاضرة حضور العين في مستقر الحضارات المعاصرة وترحالها.

أما حاصل الناحيتين فعلى أوجه: من المشتغلين بالمفهوم من ظنَّ للوهلة الأولى أنه أحاط بسرِّه بما توافر له من معارف الحداثة وتجاربها. ومنهم من اعتصم بالسؤال وظل على ريب من صدق الإجابة، ومنهم من استحبَّ التساؤل ورضَيَ به تسديداً للعقل، وتقاية للفكر، وترحيباً بكل تأويل.. وأما من أخذته العجلة، فقد أقرَّ المفهوم، ثم راح يفصِّله على قياس نظامه الإيديولوجي.

* * *

إنها فتنة المفاهيم.. تلك التي غالباً ما تمسك بناصية التفكير لتستفسره عن أصلها وفصلها وحكاياتها. ولو كان علينا اتقاء الفتنة، أو التخفُّف من حروبها اللفظية المتمادية، لوقفنا قليلاً على التمييز بين ثلاثة: المفهوم، والمصطلح، والتعريف. فإذا قيل: إن المفهوم صورة عقلية تتكون من الخبرات المتراكمة للإنسان، سيقال استتباعاً إن: المصطلح مفتاح العلم بالشيء، وفهمه يعد نصف العلم، ويدل على اتفاق القوم على وضعية الشيء، كما يقرر العلامة الخوارزمي. أما التعريف فهو عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر.

نضيف: إنّ خاصيّتي التجريد والتعميم تقع في أصل المفهوم. المصطلح يركز على الدلالة اللفظية للمفهوم. والمفهوم ـ كما يلاحظ المناطقة ـ أسبق ولادة من المصطلح بل وأكثر منه كمالاً. إذ كل مفهوم مصطلح وليس كل مصطلح مفهوماً. ولنا في هذا دليل: كل مفهوم ينحت حدثاً ويعيد نحته بطريقته الخاصة كما يبينّ الفرنسي جيل دولوز. إذ إن عظمة كل تفكير أن يعقد ميثاق تواصل مع الوقائع التي تستحثنا مفاهيمها على معرفتها. بحيث تجعلنا تلك المفاهيم قادرين على التعامل مع حادثات التاريخ من خلال وقائعها الحية. من أجل ذلك يصلح القول بأن العلمانية لا تُدرَكُ أو تُعرَّفُ إلا في حقل التأوين. أي في الزمان والمكان المحددين اللذين اختبرت فيهما أحوالها وأفعالها والمقولات عنها.

ذاك يعني أن المفاهيم ـ حسب أهل الحكمة ـ تُنتزع من حقول المعاينة. فلا مناص لفهم العلمانية

من معاينتها لدى كل موضع حلَّت فيه. ومن هذا الموضع المحدَّد بالذات تُعرف ماهيتها وهويتها وظروف نشأتها. وما ذاك إلا لأن العقل يدرك موضوعاته إما بطريقة مجردة أو عبر محايثته للتجربة. وعليه يكون تعقُّل الأحداث مثابة امتحان لواقعة حدثت، ثم تحولت إلى ظاهرة سارية في التاريخ. لم تصِر العلمانية مفهوماً إلا من بعد أن استحالت جسماً طبيعيّاً ينمو ويفعل داخل الجغرافيات الثقافية للحداثة الغربية. ولو قيل: إن الارتباط بين المفهوم وواقعه، هو أشبه بالترابط بين المادة والصورة، فالحقيقة هي أن أحداً لن يتسنى له التعرف على سر المفهوم ما لم يعاين صورته الفعلية. فالمادة والصورة وإن كانتا حيثيتين تتميز كل منهما عن نظيرتها، إلا أنه لا يوجد أي انفصال بينهما في عالم الخارج؛ ذلك لأن حيثية المادة ـ كما تقرر الفلسفة الأولى ـ ليست سوى مجرد قبول الأثر، بينما تمثل حيثية الصورة عين الفعلية. وإذن، فإن الاختبار الحيّ هو الذي يمنح الظواهر ماهيتها وهويتها الفعلية. ولو جاز لنا التمثيل لوجدنا أن فكرة العلمانية لم يكن لها أن تتحول إلى مفهوم إلا عبر "خطبٍ جلل" أو إملاء من ضرورة تاريخية. لهذا السبب راح فيلسوف اللغة فتغنشتاين يدعو إلى التحرر من مشقّة البحث عن معنى المصطلح، ويحث على استقراء النتائج المترتبة على استعمال الشيء الذي نبحث له عن معنى. وهو ما سمَّاه آخرون من بعده بـ "البحث عن معنى ظهور الشيء في الواقع"، لا عن اللفظ والمصطلح اللذين يلتحقان بوظيفة هذا الشيء في الحياة الواقعية.

كيف لنا أن نعثر إذاً عن معنى العلمانية في حقل الاستعمال، أي في محل الاختبار، حيث لا ينفصل ما هو متصوّر بالذهن عما هو محصَّلٌ في الواقع؟

في وقت متأخر من مساجلات ما بعد الحداثة قدَّم عالم الاجتماع الأميركي لاري شاينر ستة تعريفات للعلمانية وأقامها على الترتيب التالي: أفول الدين ـ التناغم مع الدنيا ـ تحرر المجتمع من قيود الدين ـ تحول المعتقدات والمؤسسات الدينية ـ سلخ القدسية عن العالم ـ والسير من المجتمع القدسي إلى المجتمع العلماني. لكن في ضوء الجذر اللغوي والمسيرة التاريخية للعلمنة، فإن تعريفها بـ "التناغم مع الدنيا" و"أصالة الشؤون الدنيوية" يبدو في الحقيقة تعريفاً عامّاً ودقيقاً للعلمانية. ذلك بأن "التحول إلى الدنيوي" في الأدبيات الفلسفية الغربية يعني التحول إلى الـ "هنا"، وإلى الحال، وإلى الأرضي، أي أن الوجود في علم الوجود (الانطولوجيا) ينحصر في العالم المادي المحسوس، بينما تترك عوالم ما وراء الطبيعة، والآخرة، للنسيان..

صحيح أن المجتمعات العلمانية لم تستأصل البعد الروحاني للإنسان، لكنها استنزلته إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي. وما ذاك إلا لشغفها بليبرالية الاقتصاد والسياسة، واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أي معيارية أخلاقية تنظم الاجتماع البشري على مبدإ الرحمانية والعدل. أما النتيجة التي أدّت إليها أفعال العلمنة، فكانت فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. وهذا ما يسميه تشارلز تايلور "إيديولوجية إنشراح الذات" épannouissement de soi الشديدة القوة في الثقافة الغربية المعاصرة. تلك التي استمدت قوتها من عصر الأنوار ونالت دعماً لا سابق له من الليبرالية الجديدة، وكل ذلك بذريعة الاعتقاد أن الكائن هو محور الكون. إلا أن هذا الكائن لم يفتأ برهة حتى استحال رقماً سلبيّاً في منظومة رأس المال وجوعها الضاري إلى التكاثر.

لم تلبث العلمانية أن تحولت إلى ميتافيزيقا تلهم الدولة والمجتمع والمؤسسات. لكن لم تأمن مجتمعات الحداثة إلى العلمانية لمَّا استحالت لاهوتاً سلطويّاً يصدر أحكامه بلا هوادة. حتى إذا آنت ثورة النقد تهافت اليقين، وآل كل شيء إلى حضرة الشك. حتى قال الذين اكتووا برمضاء الخيبة: "علمانية التنوير ماتت، الماركسية ماتت، وكذلك حركة الطبقة العاملة. وأما المثقف فقد بات لا يشعر بأنه على ما يرام أو أنه أوشك على الموت".

* * *

تبدو الصورة على أتمِّها حين تُنقد العلمانية من أهلها. فلاسفة التنوير هم أول من افتتح مغامرة النقد ونزع الغطاء عن معايب الحداثة...

أدموند هوسرل سيمهِّد إلى مثل هذه المغامرة ويقول: "إن من دواعي التفلسف ان تكون مع التراث وضده في الآن عينه". وكان يتساءل: كيف يمكنني أن اهتدي إلى منهج يمنحني الخيط الذي أسير عليه لكي أبلغ العلم اليقين . ومع أنه كان من وَرثَةَ ديكارت إلا أنه أُخذ عليه قصور منهجه الرياضي في الكوجيتو. ودليله أن التفلسف فضاء لا متناهٍ ولا تحده حدود المعادلات الصمَّاء.

مارتن هايدغر سيمضي إلى حيث لم يقدر عليه الأولون من قبله. عنده الحداثة لم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأن اليونان مذ حدَّدوا الخطوط الأساسية لفهم الوجود، لم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجوه للمرة الأولى. لم يكن هايدغر لينحو هذا النحو، لولا أن بلغ نقده للحداثة حدّاً بات معه على دراية بما انتهى إليه مشروعها من صدوع لا ينفع معها نقدٌ ذاتي، أو تبريرٌ إيديولوجي.

في أحقاب متأخرة، تطورت الموجة النقدية لتطاول الحداثة ومعارفها على الجملة. من العلامات الفارقة التي ميّزت حركة النقد، أنّ الثقافة العلمانية السائدة في الغرب قد تعرضت لهزّة حاسمة في "بنية المشاعر". لقد حدث ضربٌ من تحوّل درامي ليس فقط في المزاج العام لدى إنسان الزمن العلماني، وإنما أيضاً وأساساً في طرق إيمانه ومناهج تفكيره، ناهيك عن أنماط نشاطه العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي.

في مقام التفكير الفلسفي جرت وقائع النقد على نحو شديد الوقع: إدانة عارمة للعقل المجرد، وكرهٍ عميق لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان. حتى الماركسية والعلمانية الليبرالية اللتين حملتا مشاريع بديلة للرأسمالية التقليدية لم تنجوا من سوط النقد. فقد ذهب كثيرون من صنّاع الثقافة الغربية المعاصرة إلى النظر إليهما بوصفهما فلسفتين رجعيتين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن. ومبعث حكم كهذا من الأزمة الأخلاقية التي وَسَمت علمنة عصر التنوير ولمّا تنته إلى يومنا هذا. فإذا كان صحيحاً أن العصر المشار إليه قد أتاح للإنسان تحرير ذاته من تقاليد العصور الوسطى، إلا أن إصرار علمانيِّيه على إحلال تلك "الذات الفردية محل المتعالي" سيقود إلى تناقض ذاتي، حيث تُرك العقل مجرداً من الحقيقة الإلهية، ثم ليتحول إلى مجرد أداة للتصنيع وإدارة السوق ومن دون هدف روحي أو أخلاقي.

من هذه الزاوية لم يرَ جمع من فلاسفة ونقاد ما بعد الحداثة إلا أن علمانيةً بهذه الصفات، لا ترقى لتكون قيمة أخلاقية متسامية. وما بيَّنه الفيلسوف الأميركي جون راولز كان حاسماً، لمّا رأى أن العلمانية ليست قيمة أخلاقية أو مفهوماً للخير، على الرغم من أنها شكلت في وجه من وجوهها إحدى قيم العدالة لجهة دعوتها إلى حرية الاعتقاد لدى الأفراد.

* * *

من يؤمن بعد بأسطورة العلمنة؟

هذا السؤال المفارق والمثير في آن، هو ما يفتتح به المفكر الأميركي من أصل إسباني خوسيه كازانوفا كتابه المعروف "الأديان العامة في العالم الحديث" . لكنه لا يبرح حتى يستدرك، ليمنح السؤال مفعوله الإيجابي. يشير كازانوفا إلى أن السجالات التي يشهدها علم اجتماع الدين في الآونة الأخيرة تدل على أن السؤال ـ سالف الذكر ـ هو الملائم لمباشرة أي نقاش يجري حاليّاً حول نظرية العلمنة. ولكن، رغم إصرار بعض من يسميهم بـ"المؤمنين القدامى" على أن نظرية العلمنة تتمتع حتى الساعة بقيمة تأويلية لدراسة السيرورات التاريخية الحديثة، فإن السواد

الأعظم من علماء اجتماع الدين لن يعيروا هذا الرأي آذاناً صاغية، لأنهم تخلوا عن هذا النموذج، مثلما تبّنوه من قبل، وكانوا من أمرهم هذا في عجالة.

* * *

مع أن الدخول إلى فكرة العلمانيّة والسفر في عوالمها، لا يزال ينطوي على حذر لافت بين مفكري وفلاسفة الغرب، فلا ينفك التعامل مع هذه الفكرة في البلاد العربية والإسلامية بمنهج نظر يشوبه التبسيط والاختزال، كما يحكمه الاندهاش والاستغراب...

في هذه المنزلة، يغدو أمراً ملحّاً مراجعة المعايير التي تحوّلت مع تقادم الزمن إلى يقينيات، لا سيما لدى النخب التي لم تدرك العلمانية إلا بوصفها أفكاراً ونظريات ووعوداً افتراضية. في هذه المنزلة أيضاً يصير ضرورياً فهم حدود التمايز بين العلمانية كمفهوم ورؤية للعالم، والعلمنة كما تتبدى في حقل الاختبار والتجربة التاريخية. فإذا كان المفهوم هو على الدوام معيار البناء المعرفي لدى النخب التاريخية في العالمين العربي والاسلامي، فإن مفهوم العلمنة نفسه لم يتحدد بوضوح إلا وفقاً للاختبارات الميدانية وخصوصيات التجارب. فالعلمنة في الغرب ليست واحدة، ولا هي جرت على النشأة نفسها في البلدان المختلفة التي شهدت ثورات الحداثة ابتداءً من القرن الرابع عشر. ففي كل بلد أوروبي أخذ بالحداثة سبيلاً له كان للعلمنة فيه نسقٌ يناسب هويته وثقافته وجغرافيته المعرفية.

الثورة الفرنسية على سبيل المثال أطلقت سياقاً خاصاً في سيرورة العلمنة. قد يكون هو السياق نفسه الذي حمل نخب البلدان المستعمرة في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى الأخذ بالنسخة الفرنسية للعلمنة كوسيلة لبناء مدائنهم الفاضلة.

أما في أميركا وبعض أنحاء أوروبا، فإن نزع القداسة عن المجتمع والدولة تمّ على نحو يكاد يخلو من الصدام مع سلطة الكهنوت، ما حدا بالفيلسوف الفرنسي الكسيس دو توكفيل إلى أن يرى في التناغم الحاصل بين الدين والسياسة إحدى العلامات الكبرى في خصوصية الديمقراطية الأميركية ومرتكزاتها.

في السياق نفسه سنلاحظ كيف أن بريطانيا العظمى ليست اليوم بأقل حداثة أو أقل "دَنْيَوَة" مما سبق. مردُّ ذلك، أن الديمقراطية هنا تتكيَّف تكيُّفاً أفضل مع سلطة روحية معترف بها، حيث الملكة ما فتئت تضطلع بوظيفة مزدوجة: تترأس الدولة وتترأس الكنيسة في الآن عينه.

* * *

أهم ما ينكشف في مختبر العلمانية، أنّها أكثر المفاهيم التي أنتجها الغرب قابلية للتأويل. فهي لا تنضبط عند تعريف واحد. كل آباء الحداثة والتنوير اتفقوا على تبنّيها ونقدها في الآن عينه: من ماركس ومن قبله، إلى أوغست كونت وهربرت سبنسر إلى دوركهايم وماكس فيبر، ناهيك عن كانط ومن عاصره، إلى نيتشه وفرويد وسواهم. وفي الواقع فقد بلغ هذا الإجماع مبلغاً لم تعد العلمانية فيه تتعرض للتشكيك، بل لم تبرز الحاجة، على ما بدا، إلى اختبارها، لأن الجميع سلّموا بها، ما يعني أن مقولة العلمنة، بالرغم من كونها المقدمة المنطقية غير المعلنة للكثير من نظريات الآباء المؤسسين، فإنها لم تخضع لدراسة رصينة، بل ولم يحدث أن صيغت صياغة صريحة ومنهجية.

وبعد...

السؤال في الغرب اليوم يعود ليتجدد حول مآلات العلمنة، بما لها وما عليها. سؤال يبدأ من النقطة التي انتهى إليها وكان مسبوقاً بها. أي من المنطقة المعرفية التي وضعت فيها العلمانية على الطرف النقيض من القيم الدينية و"الترَوْحُن" .

ولنا ختاماً أن نتساءل.. عما لو كان في مستهل القرن الحادي والعشرين من أفق لإجراء حساب شامل مع العلمنة، بما يعيد وضع المفهوم على نشأة أخرى حيال الإيمان الديني، أو لرؤية العالم بوصفه قيمة أخلاقية؟

تساؤل دونه الكثير من مشقة الإجابة.. لكنه سؤال جائز بأي حال...

* * *

في هذا العدد من "الاستغراب" معطيات تُقارب وتحاذي سرّ المفهوم وسحره. لا يزعم "العدد" أنه لمَّ الشمل في ما قدَّم من معطيات. ولا ادعى الإحاطة بما لم تُحَط به العلمانية من قبل. والذي اصطفيناه من أبحاث ومناظرات ومقالات إنما هو لإخلاء السبيل نحو مضاعفة التعرف على مفهوم لم يفارق الحضارة الإنسانية قطّ، وقد لا يفارقها البتة. ذلك على ما به من التباس، وما يشوبه من عيوب، ناهيك عما يحكى عن نهاية تاريخه..

محاورات

- العلمانيّة والدين في عصر العولمة

محاورة بين عالميّ الاجتماع الأميركيين
مارك جورجنسماير وروبرت ن. بيلاّ

- المفكّر المغربي محمد سبيلا:

اهتدى الغرب إلى العلمانية لينهي التصادم
بين الدين والسياسة

أجرى الحوار: إدريس هاني

العلمانيّة والدين في عصر العولمة

محاورة بين عالِمَيّ الاجتماع الأميركِيّين مارك جورجنسماير وروبرت ن. بيلا

تحت عنوان «العلمانية والدين في عصر العولمة» جرت محاورة بين عالمين أميركيين في علم الاجتماع هما مارك جورجنسماير وهو محاضر في جامعة كاليفورنيا ومدير مركز أورفاليا للدراسات الدولية والعالمية، وروبرت بيلاّ المحاضر أيضاً في قسم علم الاجتماع في الجامعة نفسها، وأحد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في الولايات المتحدة الأميركية.

تركّز النقاش بين هاتين الشخصيتين العلميّتين حول ضرورة إنتاج رؤية جديدة لمفهومَيّ الدين والعلمانية في ضوء التحولات الهائلة التي أحدثتها العولمة على القيم الدينية في الغرب. كما تطرّق النقاش إلى السؤال الكبير الذي يشغل علماء الاجتماع والمفكرين اليوم، ويتعلّق بمستقبل الأديان في العالم وفي أوروبا وأميركا بصفة خاصة.

في ما يلي النص الكامل للمحاورة.

المحرر

مارك جورجنسماير: أتحدث اليوم مع الأستاذ **روبرت بيلاّ**، أحد أبرز علماء الاجتماع في البلاد، والذي يتمتع بتاريخ مهني لامع وله مؤلفات مهمة أذكر منها كتاب Tokugawa Religion (ديانة توكوغاوا)، والمقالة المؤثرة «Civil Religion in America» (الدين المدني في أميركا)، والكتاب الشهير «Habits of the Heart» (خصال القلب).

سنناقش معاً موضوع «العلمانية في عصر العولمة برؤية جديدة». أما الفكرة المحورية فهي

ـ العنوان الأصلي للمقال: Rethinking Secularism and Religion in the Global Age
نقلاً عن: Mark Juergensmeyer and Robert N. Bellah in Conversation University of California, Berkeley September 11, 2008.

ـ المرجع: جامعة كاليفورنيا، بيركلي ـ 11 أيلول 2008.
ـ ترجمة وتعريب: رشا طاهر ومنار درويش.

الإحاطة بالوضع المعاصر، ونشوء الإسلام السياسي، وبروز ظاهرات سياسية دينية من نوع جديد، وبالتالي كل ما يتعلّق بما هو ديني وعلماني في العالم المعاصر، وظهور مجتمع مدني معولم، ودور الدين فيه.

تلك هي الوجهة التي نقصدها في حوارنا، لكنني ارتأيت أن نستهله بالعودة إلى الوراء إلى الزمن الذي تعمل عليه حاليّاً، أي التاريخ القديم، مع تطور الدين، وبالتحديد إلى «العصر المحوري» الذي كتبت مقالة عنه في الآونة الأخيرة والتي ستشكل جزءاً من كتابك الجديد، الذي سيصدر قريباً جدّاً على ما أعتقد، حول الانتقال من التأمّل (theoria) كممارسة دينية وتبصّر ديني في رؤية مختلفة لدى أفلاطون والفلاسفة الإغريق، اكتشاف من نوع مختلف كان فكريّاً أكثر منه روحيّاً.

هل يتعلّق الأمر بالدين؟ أم بنشوء العلمانية في هذا الزمن الخاص؟ أم أنك تريد فقط تفادي استخدام كلا هذين المصطلحين؟

روبرت بيلاّ: أعتقد حتماً، في هذه المرحلة، بأن كلِمَتيْ «دين» و«علمانية» تستخدمان بهذه الطرق المختلفة على نحو عشوائي إلى حد أصبحتا عديمَتِي النفع.

مع ذلك، أعتقد أن ما تشير إليه مهم. حينما تغوص في عمق تطوّر الجنس البشري وتبحث عن مكان الدين، تجد شيئاً مختلفاً جدّاً عن كثير مما يجري اليوم. يعتقد كثيرون اليوم، بمن فيهم أكثر نقّاد الدين ضراوةً، مثل داوكنز، وهيتشنز، وغيرهما، بأن الدين هو نظرية أو مجموعة من النظريات الخاطئة بكل بساطة، وبما أن العلم فنّد تلك النظريات، فلا حاجة لنا بها.

إن مغزى المقالة التي تتحدث عنها هي أن تلك النظرية ظهرت في مرحلة معيّنة من التاريخ البشري، ولم يكن لها أي وجود قبلها. يمكن القول أنها ظهرت منذ زمن طويل، في منتصف الألفية الأولى قبل المسيح، أي منذ نحو 2500 عام. لكن بالنظر إلى التطوّر البشري فهو حديث العهد، وقد استجد في غمضة عين. فعلى الأرجح تواصل البشر منذ مليون إلى مليوني سنة بشكل تام بواسطة أجسادهم، وهو ما يسمّى ثقافة المحاكاة. ولا نزال نتواصل بهذه الطريقة. الأمر ضروري، وبالنسبة إلى الدين، أساسي جدّاً.

مارك جورجنسماير: لكن عندما تطوّر التأمّل (theoria)، أقلّه بالطريقة التي شرحتها، جاء استخدام المصطلح في الأساس ليشير إلى ما يسمّى بالدين.

روبرت بيلاّ: أجل، لأن كل شيء، ومجدداً في إطار الاستخدام المعقّد للكلمة هذا، ينطلق من الدين. الشعائر هي المفتاح لفهم ثقافة المحاكاة. برأيي، الشعائر هي الأساس الظواهري للأديان

كافة. تشكل الشعائر حتماً جزءاً من حياتنا. فإن كنت تعيش في الجامعة، أنت إذن مقيّد بمجموعة تفصيلية من الشعائر. لا نسمّي الأمور بأسمائها، ولا نتذكر ذلك، لكن هذا هو الواقع.

من ثم، مع ظهور اللغة منذ حوالى 50 ألف إلى 120 ألف سنة تقريباً، بات لدينا السرد الذي أضاف كميات هائلة من المعلومات إلى ما كان يتم تناقله بواسطة لغة الجسد، أو المحاكاة. ظل الأمر على تلك الحال. فمعظم حياتنا كان يتحكم بها السرد، وليس التفكير المنطقي أو العلم، إلا أن التفكير العقلاني والمنطقي برز في مرحلة من المراحل، أي ما يسمّى بالعصر المحوري، منذ 2500 عاماً تقريباً.

نشأ ذلك أيضاً عن تجربة دينية. لقد أعطيت مثالين في تلك الدراسة المقتضبة وهما أفلاطون وبوذا، أحد أعظم العقلانيين. فمن يعتقد بأن البوذية عبارة عن نوع من التصوّف الجنوني ليس على اطلاع واسع. فبوذا قد يعطيك أسباباً محددة جدّاً لكل ما صدر عنه قولاً ـ ويستطيع إقناعك عن طريق العقل. فهو قد مرّ حتماً بتجربة تحوّليّة عميقة يمكن تسميتها بالدينية.

مارك جورجنسماير: وكل ما سبق بوذا في العرف الهندوسي كان شعائرياً بالتأكيد، وهو ما كان عليه دور البراهمة.

روبرت بيلاّ: حسناً، ليس كلّه، لأن بدايات كتابات الأوبانيشاد كانت أقرب إلى التأمّل.

مارك جورجنسماير: قبل ذلك، كان هناك البراهمة والتلاعب بالآلهة ودور....

روبرت بيلاّ: أجل، بالطبع، قبل الأوبانيشاد، كان الأمر برمته شعائريّاً. ولا تزال الهندوسية قائمة على الشعائر حتى يومنا هذا. وجميع الديانات هي كذلك بالطبع. لذلك ليس القصد دحض الدين باعتباره مجموعة من النظريات، لأنه يجب فهم ما هو المقصود بالدين.

مارك جورجنسماير: لكن الشعائر موجودة ولو غاب الدين، كالطريقة التي تنظف بها أسنانك، أو الطريقة التي تمشّط بها شعرك، ....

روبرت بيلاّ: أجل.

مارك جورجنسماير: جميعنا يعيش من خلال نشاط نمطي.

روبرت بيلاّ: الطريقة التي تعطي بها محاضرة. فالمحاضرة الجامعية من أكثر ما جرى اعتماده كشعيرة في العالم، فهي من الشعائر المنهجية.

مارك جورجنسماير: لكن ما هي رؤيتك للشعائر في إطار الدين؟ هل أنها ذات طابع جماعي أو أنها ذات طابع يشير إلى ما هو متسامٍ؟ لقد قلت في مرحلة من المراحل مقولة شهيرة حول تعريف الدين تحدثت فيها عن أن التسامي هو الطابع الجوهري لما نعتبره ديناً.

روبرت بيلاّ: التسامي، مرةً أخرى ـ ما الذي يعنيه ذلك؟

مارك جورجنسماير: ما الذي يعنيه. أنت من استخدمت هذه الكلمة.

روبرت بيلاّ: أجل. بالفعل. يتمثل الجانب الديني لثقافة المحاكاة، أو، لنقل بعبارة أسهل من «محاكاة»، «الثقافة الشعائرية»، في أنه من أهم الأمور. إنه وسيلة للتعبير عن تلك الأمور المهمّة تستخدمها مجموعة معاً. لكن ثمّة انطباع بأن كل شكل من أشكال الشعيرة له طابع شبه ديني. فالجامعة مؤسسة نؤمن بها. وبعضنا مستعد للتضحية بحياته من أجلها إذا ما تعرّضت للهجوم. من جهة أخرى، الشعائر الأسرية ضرورية، وهي في خطر. فالوجبة العائلية تعبير جوهري عن حياة الأسرة المشتركة، ولها بعد ديني. إن العائلة تجسيد لمجموعة مرتبطة ومقترنة، من خلال روابطها القوية، بمعانٍ عميقة. إذن أنت بذلك تنزلق من النواحي كافة في ما هو ديني وكل ما هو مقصود بعبارة «علماني».

مارك جورجنسماير: مع ذلك، بالرغم من أن إقامة علاقة جنسية من دون زواج أمر مباح، إلا أن الناس يقدمون على الزواج.

روبرت بيلاّ: أجل. واليوم، يرغب المثليون في الزواج لأنهم يريدون التمتع أيضاً بهذا الحق.

مارك جورجنسماير: أجل، يريدون المشاركة.

روبرت بيلاّ: أجل، يريدون ذلك باعتباره أمراً من الممكن القيام به. ففي أوروبا، يجب أن يكون المرء متزوجاً بطريقة علمانية أولاً، من ثم بوسعه الزواج كنسيّاً إن رغب في ذلك. لكن في الولايات المتحدة، ننظر إلى الزواج في سياق ديني قبل كل شيء.

مارك جورجنسماير: وفقاً للتعبير الذي استخدمته للتو لتعريف الدين، أي ذلك النشاط النمطي أو من خلال ارتباطه بأعمق الأمور وأهمها في إطار المجموعة، يعتبر الزواج أمراً دينيّاً بغض النظر عما إذا كنت تعتبره كذلك أم لا.

روبرت بيلاّ: أجل، هو كذلك. على ما أعتقد. وقد يصبح أيضاً أمراً سلبيّاً، لأنه قوة عظيمة تستطيع التنافس مع متطلّبات أخرى للبشر.

مارك جورجنسماير: صحيح. لنعد الآن إلى الإغريق. إن كان الفلاسفة الإغريق يتبنون اليوم التأمّل (theoria) كنشاط نمطي في ما يخص الفكر أو الأفكار، أكثر منه كنشاط مرتبط بالمحاكاة، فهل هذا نوع جديد من التديّن؟ يعتقد عادةً بأن أصول العلمانية تعود إلى الفلاسفة الإغريق، إلا أن ويلفريد كانتويل سميث زعم ولسنوات عدّة بأن الفلسفة (philosophia)، وقد نسبها مباشرةً إلى الإغريق كما تفعل أنت، بدأت في الأساس كعرف ديني، لكنه لم يدعها بهذا الاسم.

روبرت بيلاّ: كان من المناسب جدّاً للمسيحيين الذين أرادوا تبني مظاهر كثيرة من الثقافة الإغريقية، القول: «آه! إنها فلسفة، وليست ديناً».

مارك جورجنسماير: صحيح.

روبرت بيلاّ: لكن في الواقع كان الأمر متعلّقاً حتماً بالدين، ولطالما كان كذلك. في هذا الإطار، يتحدث بيار هادو، الكلاسيكي الفرنسي العظيم، عن الفلسلفة كأسلوب حياة، كأسلوب حياة شامل، ومرتبط دوماً وحتماً بحس من التسامي. وقد تحدث عنها أفلاطون بشكل جوهري، وأيضاً أرسطو، وكذلك الرواقية. إنها جزء من ذلك الجانب من عرفنا، وقد تشرّبها اللاهوت المسيحي. توما الأكويني، الذي يعتبر أحد أعظم اللاهوتيين المسيحيين الذين عاشوا على وجه الأرض، متشبّع بفكر أرسطو. فأين منتهى الفلسفة ومنطلق الدين؟

مارك جورجنسماير: صحيح.

روبرت بيلاّ: لكن التأمل (theoria)، بمعناه السابق للفلسفة، كان يقصد به النظر إلى مشهد ديني ومن ثم العودة والتحدث عمّا تمّت رؤيته. وقد بات يقصد به، لدى أفلاطون، السعي الفلسفي إلى رؤية شكل الخير.

مارك جورجنسماير: كما في الكهف.

روبرت بيلاّ: إن الخروج من الكهف ورؤية ما يوجد هناك واكتشاف الحقيقة، هو رؤية للحقيقة.

مع ذلك، بمجرّد أن رأيت الحقيقة، ستنظر إلى العالم العادي بطريقة مختلفة. ستنظر عبر افتراءاته، الأمر الذي يمنحك الفرصة لاستخدام النظرية بطريقة مختلفة، أي كشكل أساسي لإضعاف المعتقدات المسلّم بها. وهذا ما قام به كل من أفلاطون وأرسطو. لقد كان أفلاطون أحد أعظم المقوّضين في زمانه، إذ جال تاريخ الثقافة الإغريقية بأكمله، مثل هومر، والتراجيديّين، وجميع الشعراء الإغريق، واستبدلهم جميعاً بمن؟ بنفسه، لأنه رأى الحقيقة ورأى بأن كل ما يقوله هؤلاء مجرّد أكاذيب وافتراءات.

يندرج مفهوم التأمل (theoria) ذلك في مفهومنا عن العلم. العلم لا يسلّم جدلاً بأي أمر، بل يطرح الأسئلة حول كل شيء. لا شيء محظوراً. يمكن التشكيك في أي شيء. لا نستطيع التشكيك في كل شيء دفعةً واحدة، لكن أقلّه نستطيع التشكيك في كل أمر على حدة. هذا الأمر متوارث بشكل مباشر من الإغريق، فالمصطلح نفسه الذي نستخدمه، أي «النظرية العلمية»، مأخوذ من الإغريق.

مارك جورجنسماير: ينظر إلى العرف الإغريقي، الدين الفلسفي، من حيث الدين، بطريقتين. الأولى تعتبر أنه يعالج بعض أنواع الأمور نفسها التي نعتقد بأن الدين يعالجها. أمّا الأخرى فهي القول بكل بساطة، كما قال ويلفريد كانتويل سميث في مقالته الشهيرة «الفلسفة كعرف ديني للبشرية»، بأنها دين، وأنه لكل منا دين بشكل أو بآخر.

روبرت بيلاّ: أجل

مارك جورجنسماير: والعلمانية التي نفتخر باعتناقها كمظهر لا يمت للدين بصلة، هي عبارة عن دين قديم الجذور.

روبرت بيلاّ: أجل، يحق للناس استخدام الكلمات بالطريقة التي يريدونها. لكن ما تقوله ينطوي على الكثير من الحقيقة. يصح الأمر أيضاً عند أخذ مثال الصين. لا يفترض بالكونفوشيوسية أن تكون ديناً، وإنما فلسفة.

مارك جورجنسماير: صحيح.

روبرت بيلاّ: لتنظر إلى تاريخ الكونفوشيوسية ولتقل لي أنها ليست ديناً.

مارك جورجنسماير: بالطبع، لا يشمل هيئة الأديان في بكين الكونفوشيوسية.

روبرت بيلاّ: في الحقيقة، اليوم....

مارك جورجنسماير: حقّاً؟

روبرت بيلاّ: لقد بدأوا بذلك.

مارك جورجنسماير: الأمر مثير للاهتمام.

روبرت بيلاّ: هذا التغيير الجسيم مستمر في الصين الشيوعية، حيث أقدمت كل صحيفة خلال الثورة الثقافية على ذم كونفوشيوس في الصفحة الأولى منها.

مارك جورجنسماير: لكنها عادت إلى الساحة، إنما كدين، أليس كذلك؟

روبرت بيلاّ: أجل، حاليّاً، كدين. كتبت إحدى طالباتي السابقات، التي تعمل حاليّاً على نيل شهادة الدكتوراه في جامعة برينستون، بأنهم يرغبون في استخدام عنوان الدين، والأمر قيد النقاش، ويريدون استخدام الكونفوشيوسية تحت ذلك العنوان.

مارك جورجنسماير: لا شك في أنه لدينا أيضاً مسألة الثقافة. ففي الهند، عندما أراد حزب بهاراتيا جاناتا أن يكون حزباً متديّناً في الأساس دون أن يكون حزباً دينياً بالنظر بالطبع إلى استحالة نشوء حزب ديني في الهند العلمانية، اعتمد مصطلح، «هندوتفا»، الذي ابتكره للإشارة إلى «القيم الهندوسية». يبدو الأمر شبيهاً إلى حد كبير بالسياسة الأميركية، أليس كذلك؟

روبرت بيلاّ: أجل.

مارك جورجنسماير: هم لا يبشّرون بدين معيّن، وإنما يتبنون قيماً هندوسية بكل فخر باعتبارها جزءاً من عرف الهند. هل هذه الطريقة فعّالة؟

روبرت بيلاّ: ذلك أحد تلك المجالات الغامضة. تذكر أن الكثير من البلدان الأوروبية لديها أحزاب ديمقراطية مسيحية تجهر بانتمائها إلى الكاثوليكية، في حين أنها ديمقراطية، وليس لديها أي كنيسة معترف بها...

مارك جورجنسماير: يوجد في السويد. ولإنكلترا كنيسة معترف بها بطريقة ما.

روبرت بيلاّ: لقد أتمّت السويد الاعتراف بالكنيسة. ولا تزال المملكة المتحدة تعترف بالكنيسة بطريقة مبهمة. لكن لا علاقة للأمر بما إذا كان هناك كنيسة معترف بها أم لا. لدينا حزب ديمقراطي في الولايات المتحدة. ولا يوجد في دستورنا ما ينكر عليك الحق في إقامة مثل هذا الحزب.

إن وجود الدين في ميدان عام علماني (بمعنى أنه لا يتطلّب وجود أي دين) مسألة مفتوحة للنقاش.

مارك جورجنسماير: عندما يتحدث الناس، بأسلوب غير مقيّد، عن «الثقافة الدينية»، في حين أن الأمر لا يتعلّق بالدين، من الصعب التمييز.

روبرت بيلاّ: لدي رؤية واسعة للدين. برأيي، هو أمر لا تستطيع الهروب منه. من ضمن تعريفات الدين، بحسب بول تيليش، ولعله تعريفه الجوهري، هو أنه محور اهتمام المرء. فبطريقة ما، لكل شخص محور اهتمام ما.

روجر ويليامز، مؤسس مستعمرة رود أيلاند، وأحد أوائل المعمدانيين لدينا في التاريخ الاستعماري الأميركي، تحدث عن أناس يعبدون «إله الطعام» أو «إله المال». لقد كان يدرك بأن الولاء الأقصى، شبه الديني، لم يكن فحسب ليسوع المسيح وآبِه (his papa).

مارك جورجنسماير: ولقد كان من المعمدانيين. هل تتخيل ذلك؟

روبرت بيلاّ: كان معمدانيّاً، لم يلقَ هؤلاء الأشخاص استحسانه. لقد كانوا في نظره وثنيين. مع ذلك، اعترف بهم كمعتنقي ديانة ما.

عندما ترى ملصقاً على مصد سيارة، كما جرت العادة منذ بضع سنوات في الولايات المتحدة، كتب عليه «من يمت ومعه أكبر عدد من الدمى يَفُوز في النهاية». ما هي الرسالة من ذلك؟ المقصود هو أن الاستهلاكية أصبحت ديانة. بمعنىً آخر، الخلاص لمن يملك أكثر الأشياء. وهكذا، بنظري لا مفرّ من وجود بعد ديني ما، والأمر يصح أيضاً بالنسبة إلى هاتشنز وداوكنز، بالرغم من أنه قد لا يروق لهما ذلك.

مارك جورجنسماير: يقودنا ذلك إلى تايلور. أعلم أنك تثمّن كتاب تشارلز تايلور، The Age of Secularism (عصر العلمانية).

روبرت بيلاّ: تقصد A Secular Age (عصر علماني).

مارك جورجنسماير: عذراً، A Secular Age (عصر علماني). لكنك تتساءل حتماً، كما تايلور، عما إذا كنا مررنا حقّاً بعصر علماني. لكن عبر اعتقادنا بوجود هذا العصر، كوّنا صورة دين متميّزة جدّاً، عبارة عن فكرة في غاية الصلابة والبساطة عن مفهوم الدين. ليس بالضرورة أن يعتنقها كل شخص، وليس الجميع يملكها.

هل كانت العلمانية، كما الدين، فعلاً أمراً ذا أهمية؟ هل كان هذا التمييز قائماً حقّاً؟ هل يشكّل ذلك جزءاً من المشكلة؟

روبرت بيلاّ: يستحق تاريخ العالم التمعّن فيه، ولو أننا لا نملك الوقت حاليّاً لذلك. كان مصطلح «علماني» دينيّاً في البداية.

مارك جورجنسماير: صحيح، كما كان مصطلح «ديني»، نوعان مختلفان من ...

روبرت بيلاّ: كان ببساطة جزءاً من مجمل البنية الدينية. ولم يكن يعني البعد عن الدين.

لكن مع الخروج لا سيما من حروب الأديان عقب الإصلاح البروتستانتي ومساعي البروتستانت والكاثوليكيين معاً إلى ـ تطبيق الأحكام الدينية، بوسائل عنيفة جدّاً أحياناً، قال عدد كبير من المفكّرين الأوروبيين، «كفانا. لنبتعد عن ذلك. لنتخلَّ عن الدين بسبب ذلك».

مارك جورجنسماير: أو ما ظنوّه ديناً.

روبرت بيلاّ: في الواقع، كان الدين أمراً ملموساً عند قيام الكنائس التي كانت تضطهد الناس. نعم، هذا ما كان يعنيه الدين. في المقابل، كانت معتقداتهم، وقيمهم، ومطالبهم الأخلاقية الخاصة، التي كانت تتمحور حول سمو استثنائي لمفهوم الكرامة الإنسانية، نفسها تعبيراً عن العرف الديني. يشير تايلور إلى أن الدين مرّ بمراحل متتالية: في القرن الثامن عشر، "الإيمان بالله، وليس بعيسى..."

مارك جورجنسماير: كما الربوبيون، وكما الأشخاص الذين أسسوا في أميركا...

روبرت بيلاّ: الربوبية. جميعنا نؤمن بالله. وينطبق ذلك في أميركا أيضاً. لم يذكر في أي خطاب رئاسي اسم المسيح، إنما يرد اسم الله في كل خطاب تنصيب رئاسي. إذاً نحن أمّة ربوبية. إن سماع ذلك لن يروق لأصدقائنا الذين يعتبرون هذه الأمّة أمّة مسيحية.

قضت الخطوة الأولى إذن بقول: «نعم، نحن نؤمن بالله، إنما لا نؤمن بتلك الأمور التي يقتل الناس أحدهم الآخر من أجلها».

أمّا الخطوة التالية فهي بالقول: «ما حاجتنا إلى الله، حتى من دون عيسى المسيح؟ فلدينا تقدّم عظيم». ظن الناس في القرن التاسع عشر بأن التقدّم سيأتي مع الألفية الجديدة بمجتمع مثالي، وسنتعامل جميعنا بلطف مع أحدنا الآخر. فأتى التقدم الحديث بالقنبلة الذرية وجميع أشكال الفوضى والكوارث الاقتصادية إلى كثير من بلدان العالم، وهكذا دواليك.

لكننا هنا أمام سلالة، حيث أن كلاًّ من هذه المثل المسمّاة علمانية مشتقة من عرف ديني. وهذا هو جلّ ما يقصده تايلور برأيي، أي أن العلمانية بالمفهوم الذي عهدناها به لا معنى لها في مجتمع لم يترسخ في تاريخ مسيحي. فهي رد الفعل عليه، وبطريقة ما، تطبيق له. على حد قول تايلور، لقد طبّق عصر التنوير والحداثة عناصر في الإنجيل لم تطبق يوماً حين كان للكنيسة قوّة أكبر.

مارك جورجنسماير: بطريقة مثيرة للفضول، تلك رؤية ديتريش بونهوفر للدين كدين مسيحي، ومأخذه بأن مشكلة المسيحية تكمن في الكنيسة. غالباً ما وقفت الكنيسة عائقاً أمام التعبير عن التديّن بطريقة معنوية وروحانية أكثر استناداً إلى الأسس.

روبرت بيلاّ: من هنا نعرج إلى موضوع آخر. وفي طريقنا إليه، علينا أن نستذكر ما قاله جورج برنارد شاو إن «المسيحية قد تكون ذات منفعة إذا ما جرّبناها».

لكن الهجوم على الكنيسة، أو على ما اصطلح غالباً على تسميته في أميركا الدين المؤسساتي، أصبح شائعاً جدّاً بين الأشخاص الذين لا يزالون ينظرون إلى أنفسهم على أنهم «روحانيون». قد لا أكون شخصاً متديّناً، أي أنني لا أرتاد الكنيسة، لكنني روحاني، بمعنى أنني أقرأ كتاباً عن البوذية الصينية أو ما شابه.

تلك إذاً طريقة أخرى لتجزئة المفهوم، وهو ليس ببعيد عن الدين في نظر أي عالم اجتماع. لكن في المقابل، يشير ذلك نوعاً ما إلى طبيعة مجتمعنا، بحيث أن أعيان الكنيسة أنفسهم غالباً ما هاجموا الجانب «المؤسساتي» للكنيسة باعتباره قمعيّاً.

لكن كوني عالم اجتماع، أقول لك بأنه لولا الجانب المؤسساتي، ما كان هناك دين في وقت قصير، وهؤلاء الأشخاص الذين يملكون روحانية خاصة بهم ستزول معهم.

مارك جورجنسماير: لا دين مسيحيّاً، لكن كان هناك دين العلمانية بالطريقة التي تحدثت بها عنه للتوّ.

روبرت بيلاّ: أجل، ما كانت المسيحية لتكون سائدة، هذا أمر لا شك فيه.

مارك جورجنسماير: كنت تتحدث عن تايلور. يميّز تايلور بشكل مثير للاهتمام بين ثلاثة أنواع من العلمانية: الانقسام بين الكنيسة والدولة، وتلاشي المعتقدات والممارسات في الثقافة الشعبية، ومن ثم البحث عن معنى وأخلاقية في الحياة العلمانية، وهو أمر يستميلك إلى أقصى حد وحيث تكمن مصالحك، بأسلوب دوركايمي فعلي، لأن هذا النوع من الدين هو دين المجموعة.

لكن ما أريد الوصول إليه هو اختلافك البسيط مع تايلور حول مفهوم ما بعد زمن إميل دوركايم القائل أن نوع العلمانية هذا مختلف أو بعيد عن مفهوم دوركايم إلى حد ما. ما أقلقك ليس أن تايلور لا يفهم على ما يبدو دوركايم كما فهمته أنت فحسب، إنما أيضاً أنه لم يفكّر حتى في محاولة فهمه.

روبرت بيلاّ: السؤال هو ما إذا كان مجتمع لا وجود لأي شيء مهم مشترك فيه ممكناً. أعتبر، مرّة أخرى على أسس اجتماعية، بأن مثل هذا المجتمع مستحيل.

مارك جورجنسماير: حتّى مجتمع مؤلف من فردانيين تعبيريين جشعين، وأنانيين، واستهلاكيين مثلنا.

روبرت بيلاّ: وحتى اليوم، مع أن الدول الأمم لا تزال حتماً مهمة إنما ليست بأي شكل من الأشكال المجتمع الأوحد المهم، ومع أننا نعمل بطرق شتى على المستوى العالمي، لا الوطني، ثمّة إجماع قيمي واسع الانتشار، إنما ليس مطلقاً ويتخلله شكوك وترددات، أو ما يسمّى بإجماع حقوق الإنسان، بأن أي مجتمع تنتهك فيه كرامة الفرد هو مجتمع سيئ وسيكون عرضة لجميع أنواع الانتقادات. يضم كل مجتمع أشخاصاً يؤمنون بشدّة بذلك. ففكرة أن الأرض مقدسة إلى حد ما وأن انتهاك مناخنا أمر خاطئ، وخاطئ جدّاً، وهو أمر يشبه الخطيئة وفق نظرية كالفين بعض الشيء، رؤية تتخطى أي أمة ويتشاطرها ملايين الأشخاص في أنحاء العالم.

بعبارة أخرى، حتّى على المستوى العالمي، ثمّة معتقدات مشتركة لها تداعيات. برأيي، طالما هناك ما يكمن تسميته بالمجتمع العالمي، ستجد بعض المعتقدات العالمية، لأن هذين الأمرين متلازمان دوماً من الناحية الاجتماعية.

مارك جورجنسماير: معتقدات بمعنى قيم مشتركة أو حساسيات أخلاقية؟

روبرت بيلاّ: والمفاهيم المشتركة عن المقدس، أو القداسة، أو كرامة الفرد، أو حرمة الأرض. الأمر لا يقتصر فحسب على المعتقدات المعرفية، وإنما هناك بعد قيمي ديني وأخلاقي عميق.

مارك جورجنسماير: لكن كأنك تقول بأن أي نوع من الحساسية الأخلاقية المشتركة، بمعنى حس مشترك بمصدر معنى، له طابع ديني.

روبرت بيلاّ: إذن؟ هذا ما يسميه بول تيليش «بعد العمق»، الموجود في كل مضمار من مضامير الحياة.

مارك جورجنسماير: لكن على الصعيد الاجتماعي، يفترض ذلك وجود جماعيّة.

روبرت بيلاّ: بالطبع، هذا هو المغزى برمّته. لو لم يكن هناك جماعية، لانتهى الأمر بنا إلى حرب الجميع ضد الجميع بحسب مفهوم هوبز. تسير السياسة الأميركية حاليّاً في هذا الاتجاه على ما يبدو، أليس كذلك؟

مارك جورجنسماير: صحيح. وهل تظن بأن الدولة الأمة بقي لديها ما يكفي من طابع الجماعية لعرض هذا النوع من القيم المشتركة..

روبرت بيلاّ: الأمر متغير جداً. من اللافت كيف لا تزال الولايات المتحدة تتمتع بحسّ قوي من الهوية الوطنية، في حين أن هذا الحس ضعيف في معظم البلدان الأوروبية. تشهد اليابان، التي

أمضيت فيها فترة كبيرة من حياتي وأنا أدرس، نهضة لقومية من نوع محدد، قومية غير عنيفة، غير عسكرية، وإنما شبيهة إلى حد كبير بما حدث في ثلاثينات القرن الماضي.

مارك جورجنسماير: أتساءل ما إذا كان الاتّحاد الأوروبي في أوروبا لا يعبّر بطريقة ما عن هوية مشتركة...

روبرت بيلاّ: صحيح

مارك جورجنسماير: لا سيما في ما يتعلق بـ..... لنأخذ على سبيل المثال الخلاف الذي أحدثته الرسومات الكاريكاتورية في الدنمارك.

روبرت بيلاّ: أعتقد أن الاتحاد الأوروبي هو جهد جزئي للتعالي فوق ما يعرف اليوم بقومية منزوعة الشرعية كانت السبب في نشوب حروب مروّعة. مع ذلك لا يزال يناضل. من ثم شهدنا ظهور ولاءات إقليمية، كما في الويلز واسكتلندا وهذا البلد وذاك. كذلك يوجد في إسبانيا ولاءات إقليمية. ما هي المنطقة التي تشكل برشلونة.......

مارك جورجنسماير: كتالونيا

روبرت بيلاّ: الكاتالونيون والباسكيون. يريد أن يحظى بعض من ينتمون إلى هذين الشعبين بدولتهم الخاصة، بينما يود آخرون أن تكون ألاسكا دولتهم الخاصة.

مارك جورجنسماير: يعتقد بعضنا بأنّه ربما يجب أن تكون كاليفورنيا دولته الخاصة وأن الشعوب الأخرى لا أهمية لها.

روبرت بيلاّ: نعم ولا سيما كاليفورنيا الشمالية التي لا تبالي بوجود كاليفورنيا الجنوبية.

مارك جورجنسماير: اسمح لي، أنا صرت أنتمي إلى جنوب كاليفورنيا. ولكنني أعتقد بأن كاليفورنيا شبيهة جدّاً بألاسكا من حيث شخصيتي.

ما رأيك بالعلمانية المتشدّدة؟ فلنأخذ على سبيل المثال قضية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية وهذا النوع من الشعور القوي الذي يعترينا من أجل الدفاع عن حرية التعبير، فمضايقة المسلمين أمر مُدان.ففي تركيا، قامت تظاهرات في الشوارع.

روبرت بيلاّ: للأسف، إن الشعور المعادي للإسلام في أوروبا مماثل تماماً للردّ الذي جاء على الهجرة الضخمة التي شهدناها في الولايات المتحدة الأميركية. يشير خوسيه كازانوفا، أستاذ علم

الاجتماع في جامعة جورج تاون، الذي كتب بإسهاب عن الدين السياسي في العالم الحديث، إلى أنّ ما يدّعيه الأوروبي نحو الإسلام يلتقي بشكل كبير مع ما صدر عن الأميركيين بشأن الكاثوليك في أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بأنه بعيد كلّ البعد عن الديمقراطية، وأن ولاءه لقوى خارجية، وأنه يقوّض قيمنا، وأنه أمر سيء. وبالتالي، فإنّ تناول هذه المقدسات في الإسلام، والاستهزاء بها، يعدّ نوعاً من السخرية، إذا جاز التعبير. أعتقد بأن حرية التعبير أمر أساسي للغاية في أي مجتمع ديمقراطي. ولن أقول بأنهم يجب ثنيهم عن القيام بذلك،إ نما يبدو لي بأن الدافع وراء القيام بذلك ليس محبذاً على الإطلاق.

مارك جورجنسماير: لقد كان الدافع السخرية من المسلمين إذن.

روبرت بيلاّ: صحيح.

مارك جورجنسماير: ألم يتخلّل ذلك أيضاً انطباع، كما حدث مع الكاثوليك، «بأنهم متدينون ونحن لا»، أي هذا النوع من تفوّق القيم الثقافية العلمانية التي...

روبرت بيلاّ: ليسوا «متدينين» فحسب، وإنما «يهدمون ثقافتنا». حتى لو كنتَ شخصاً متديّناً غير مسلم، قد يخطر ببالك بأنهم يهدمون تراثنا المسيحي، أو يهدمون الثقافة الغربية، أو أي شيء. وكما قلت سابقاً، اعتقد العديد من المسيحيين، منذ زمن وجيز، ليس في أوروبا فحسب، وإنما في هذه البلاد أيضاً، بأن اليهود كانوا «يهدمون»الحضارة الغربية وكانوا يشكلون خطراً حقيقيّاً. لذلك، فإن هذه الحملة المناهضة للمسلمين قديمة العهد وقد مررنا بها من قبل.

مارك جورجنسماير: لكن إذا ما التفتّ إلى الجانب الآخر، ستجد الجهاديين المتطرفين الذين يرون الأمر عينه بالضبط في ما يخيّل إليهم أنه تهديد من الغرب العلماني.

روبرت بيلاّ:نعم صحيح.

مارك جورجنسماير:هم يعتقدون أن هذه العلمانية قد ظهرت من أجل تدمير كل ما هو جيد وذي قيمة وعفّة في ثقافتهم.

روبرت بيلاّ: أجل. مع ذلك، إنّه لمن السخرية، أن يقتل الجهاديون، لا سيما القاعدة وتوابعها، من المسلمين أكثر بكثير من غير المسلمين. فهم يكنّون الكراهية للشيعة بوجه خاص، وهم الذين فجّروا تلك المساجد في العراق، الأمر الذي كاد أن يتسبب بنشوب حرب أهلية، وتسببوا بمقتل آلاف الأشخاص من كلا الجانبين. أما بالنسبة إلى المتدينين الفعليين، فكراهيتهم موجّهة بشكل

أساسي نحو إخوانهم المسلمين. إنهم يكرهون الأنظمة التي تتواجد في السلطة في منطقة الشرق الأوسط. يكرهون النظام السعودي، ويكرهون النظام المصري.

مارك جورجنسماير: العدو القريب والعدو البعيد.

روبرت بيلاّ: تعتبر أميركا سيئة لأنها في المقام الأول تدعم هذه الجماعات التي تكنّ لها الكراهية في بلدها.

مارك جورجنسماير: ولكنها ليست سيئة لأنها العدو البعيد الذي يدعم العدو القريب فحسب، كما قلتَ، وإنما لأنها دولة علمانية، أي أنها مناهضة للدين باعتبارها عدوة الدين.

روبرت بيلاّ: نعم.

مارك جورجنسماير:عندما أجريت مقابلة مع (أبو حليمة)، أحد المتورطين في تفجير مركز التجارة العالمي في العام 1993، سألته عن المسيحية، وفي حال كانت أميركا أمّة مسيحية، فهل من شأن ذلك أن يزيد الأمر سوءاً أم بالعكس؟ فأجاب لا بالعكس، فعلى الأقل سيكون لديها بعض القيم. فمشكلة أميركا اليوم بالنسبة إليه أنها كانت مناهضة للدين. وهو بطبيعة الحال كان يقصد الإسلام بوجه خاص. ولكنه ضمناً، كان يضمر كراهية شديدة لمن يناهضون الدين، هذه الكراهية التي كانت لتضعف بعض الشيء لو كانت أميركا أمة مسيحية.

روبرت بيلاّ: المفارقة بالطبع هي أن أميركا أقرب إلى كونها دولة مسيحية من أي بلد أوروبي. حاول فقط مهاجمة المسيحية وإطلاق حملة سياسية، وسترى كم هي فعّالة في هذا البلد. لذا أعتقد بأنه لم يفهم أميركا بالشكل الجيد. بالطبع، من وجهة نظر مسلم متشدد، المسيحيون هم أهل كتاب، ولا يجب التعرّض لهم.

مارك جورجنسماير: يقول جهاديون آخرون أن أميركا تخفي في الحقيقة أجندة مسيحية. تؤكّد وجهة النظر هذه بأن العلمانية غير موجودة فعلاً، وبأنّ الحضارات هي دينية في الأساس، وبأنّ العلمانية في أميركا هي في الواقع علمانية مسيحية، وهذه النقطة لا تختلف كثيراً عما أثرته أنتَ أو تايلور.

روبرت بيلاّ: نعم. في الواقع هذا الأمر صحيح من الناحية التاريخية. فالعلمانية بحدّ ذاتها قد ظهرت في مكان واحد فحسب، ألا وهو الغرب. أما الإسلام فلم يُظهر أي حركة وطنية يمكن تسميتها بالعلمانية. كان يوجد علمانيون عرب وإيرانيون وغيرهم، ولكنهم تلقوا تعاليمهم في مدارس غربية، فاصطبغوا بالعلمانية من الغرب. حتى أن هناك العديد من المسلمين الورعين الذين

كان يُطلق عليهم المسلمون الحداثويون الذين تقبّلوا فكرة فصل الكنيسة عن الدولة أو الدين عن الدولة. لكن هذه الفكرة نابعة من الغرب، لا من الأعراف الإسلامية. ونجد ذلك أيضاً في الهند كما في شرقي آسيا. تعتبر فكرة العلمانية ككل فكرة حديثة وغربية، لذا تجدها غريبة حين تنتقل خارج الغرب.

مارك جورجنسماير: لكن هذه النقطة لا نجدها لدى اليمين المسيحي في أميركا، على سبيل المثال، الذي يرتعب من العلمانية، والذي ينظر إلى السياسات والثقافة العلمانية كعدو للدين، ما يجعل تفكيره أقرب إلى تفكير (أبو حليمة) والجهاديين المسلمين حول العلمانية باعتبارها عدواً الدين. هل هم ببساطة مخطئون؟ أم هم على حق ولكن العلمانية في الغرب هي شكل من أشكال الدين المختلف عن دينهم، وبالتالي لا تزال تتخللها عيوب جوهرية؟

روبرت بيلاّ: إذا ما عدنا، هنا أيضاً، إلى الفكرة المقلقة حول هذا الموضوع، بأن العلمانية بصدد تقويض ديننا المسيحي، سنعود بذلك إلى الأصولية التي تعتبر اختراعاً أميركيّاً منذ العقود الأولى للقرن العشرين و...

مارك جورجنسماير: تقصد «أسس المسيحية».

روبرت بيلاّ: صحيح. كان المسيحيون الآخرون المستهدفين الرئيسيين. بما أنهم كانوا من البروتستانتيين، فتجدهم ممتعضين من غيرهم من البروتستانتيين من حولهم الذين تأثروا بشدّة بالأفكار العلمانية. لقد كانوا في غاية التحرّر. لم تكن الحرب في الواقع ضدّ العلمانية بحدّ ذاتها بقدر ما كانت حرباً بين جماعات تعتبر نفسها مسيحية.

مارك جورجنسماير: يبدو كما لو أنّ مفكّري عصر التنوير قد اخترعوا فكرة «العلمانية» هذه لحمايتهم من الدين المتشدّد، ولكن هذا الدين قد ظهر اليوم بوجه خاص بسبب هذه العلمانية بهدف مواجهتها.

روبرت بيلاّ: تمنيت لو أنني شهدت علمانية منظمة تهاجم الدين في هذا البلد. فبصرف النظرعن العدد القليل من المثقفين غير الناضجين، أنا لا أرى أي حركة علمانية واسعة النطاق في الولايات المتحدة الأميركية.

مارك جورجنسماير: مع ذلك، فإنّ الخوف الشديد الذي ينتاب اليمين المسيحي، أي أن يقوم العلمانيون بفرض الإجهاض و..

روبرت بيلاّ: ربما ذلك صحيح. لكنني أعتقد بأنهم أكثر غضباً تجاه المسيحيين الآخرين منهم تجاه العلمانيين. فالأشخاص المتدينون يريدون أن يكونوا هم على حق، وجميع المتدينين الآخرين على خطأ.

مارك جورجنسماير: لكن ما يثير اهتمامي هو أنّ صعود اليمين المسيحي في الولايات المتحدة سيظهر في بلد غير مناهض أساساً للدين، وتتخلّل قيمه العلمانية، كما أشرت، قيم الدين المسيحي .

روبرت بيلاّ: كما تعلم، وكما أشارت كتاباتك، غالبية هذه الأمور تتعلق بقضايا الهوية، والناس الذين يشعرون بأن هويتهم تتقوّض، من قبل المجتمع الذي يعيشون فيه، يتمسكون بأشكال من المعتقدات الدينية من أجل التأكيدعلى احترام ذاتهم وكرامتهم.

مارك جورجنسماير: هذا يأخذنا إلى وضع العولمة المعاصر. إنها مشكلة الجميع في عصر العولمة.

روبرت بيلاّ: هذا صحيح بالفعل.

مارك جورجنسماير: حين يتمكن الجميع من العيش أينما كان، ويطبقون هذا الأمر، سيفتقرون إلى حس أنهم يملكون مجتمعاً مبنيّاً على أسس.

روبرت بيلاّ: صحيح، أنت تتمسك إذن ببعض الهواجس، والهواجس بشكل أساسي. ما هي قصّة الحجاب؟ هل المعنى الكلي للشريعة يتحدّد حول ما إذا كانت الفتاة ترتدي الحجاب أم لا؟ ذلك شبيه بحق المسيحيين في هذا البلد الذي يركّز على مسألة الإجهاض التي لم تكن يوماً مشكلة حتى وقت قريب جدّاً.

مارك جورجنسماير:صحيح. كذلك، لم يكن الشذوذ الجنسي مشكلة بالعادة لدى المسيحيين.

روبرت بيلاّ: ولا نَنْسَ زواج المثليين الذي لم يكن في الواجهة أيضاً. ففي أوائل القرن العشرين، لم يكن التركيز على شرب الخمر فحسب..

مارك جورجنسماير: كانت والدتي عضواً في اتحاد النساء المسيحيات لمكافحة الكحول.

روبرت بيلاّ: ولكنهم كانوا أيضاً معارضين للرقص وللطلاق. تلك هي المسائل المحدّدة التي كانت تحدّد هويّتهم.ما الأمر المهم الذي سيحققه الواعظ الإنجيلي بمهاجمته الطلاق كل أسبوع

في هذه الأيام، في حين أنّ نصف رعيّته مطلّقون؟ هذه الأمور متغيرة، إذ ليس لها أي أصول في العهد الجديد، إنما تحوّلت إلى مواضيع حساسة تحدد من هو الصالح ومن هو الطالح.

مارك جورجنسماير: سيصدمون حين يعلمون بأنّ الدوافع وراء تديّنهم الشديد ليس دينيّاً، وإنما، هو في الواقع اجتماعيٌّ.

روبرت بيلاّ: صحيح.

مارك جورجنسماير: هم يحاولون الحصول على هوية ما، أو مطلب ما، وعلى بعض الجذور الثقافية. قد يكونون على صواب في عصر العولمة هذا، وذلك لأنّ الدين التقليدي أو الهويات الدينية، كسائر الهويات التي أوجدتها المجتمعات، تتعرّض للهجوم. فهي هشّة ولم يعد لديها جذور جغرافية أو سياسية تحميها.

روبرت بيلاّ: لكن لسوء الحظ، معظم الجماعات الدينية المتشدّدة هذه ليست تقليدية على الإطلاق، إنما حديثة للغاية وجاهلة بالأعراف.

مارك جورجنسماير: إذن هم يتحرّكون ردّاً على خوف حديث العهد.

روبرت بيلاّ: وتركيزهم منحرف بشدّة في ما يتعلق بأي فهم أساسي للعرف الذي لا يعرفون منه إلاّ القليل. يدرّس أحد طلابي مادّة علم اجتماع الدين، وفي سبيل أن يأخذ فكرة عن طلابه الموجودين في الصف، وزّع اِستبانةً صغيرةً عليهم يتضمن بعض الأسئلة من بينها تحديد الهوية الدينية الشخصية في الخانة الصحيحة: كاثوليكي، بروتستانتي، يهودي، وغيرها، و«أخرى». فوضع عدد كبير من طلابه المسيحيين إشارة في خانة «أخرى».

مارك جورجنسماير: ذلك مثير للاهتمام، لأنهم اعتقدوا بأنهم أقلية.

روبرت بيلاّ: لقد زال المفهوم القائل بأن المسيحيون كانوافي الماضي منقسمين بين كاثوليك وبروتستانت. لم يكن يدرون ما هي البروتستانتية في الأصل. وبالحديث عن العرف، هؤلاء الأشخاص أميّون جداً، ولا يعلمون أي شيء عنه، باستثناء بعض قضايا الهوية التي من أجلها هم مستعدون لقتال أشخاص آخرين.

مارك جورجنسماير: صحيح. ولا أعتقد أن جهلهم للعرف يشكّل مشكلة، إلاّ في حال صاروا متكبّرين ومتزمّتين جدّاً في ما يتعلق بمحاولتهم المحافظة على ما يتصورونه حول هذه الفكرة الجديدة المبتكرة للعرف. هنا ندخل في إطار السياسة.

روبرت بيلاّ: ما يحدث بطبيعة الحال أنه عندما بدأ الإنجيليون باتّخاذ منحىً أكثر جدية وبالتعلّم، أصبحوا من الأساقفة البروتستانت.

مارك جورجنسماير: هذا الأمر ليس بسيّئ، أليس كذلك؟ ففي إحدى النقاط المثارة في إحدى مقالاتك، استبعدتَ قيام دين عالمي. لكن في عصر العولمة، حيث لا يمكن لهذا التعلّق الشديد بالهويات الذي نشهده لدى المجموعات الدينية المتطرفة بالتأكيد أن يكون انعكاساً للمستقبل ـ كان الله في عوننا إذا كان هذا هو الحال ـ سنتتجزأ جميعنا، وستكثر الحروب القبلية. ألا يوجد إمكانية قيام مجتمع مدني عالمي تتخلله قيم مشتركة ومواطنية عامة في هذا العالم؟

روبرت بيلاّ: نعم هذا بالضبط ما كنت أشير إليه في السابق عندما تحدثت عن أجندة حقوق الإنسان والبيئة. أعتقد بأنه يوجد عنصران من مجموعة مشتركة من المعتقدات التي..

مارك جورجنسماير: ليس حصراً لأميركا..

روبرت بيلاّ: لا، بالطبع لا.

مارك جورجنسماير: ولكن كجزء من عالم يتّسم بالعولمة الكونية حيث نعيش نحن.

روبرت بيلاّ: يؤكّد على ذلك ملايين الأشخاص حول العالم

مارك جورجنسماير: ألا يوجد عمق ديني في الطريقة الدوركايمية التي تستخدمها؟

روبرت بيلاّ: نعم يوجد. بالطبع يوجد.

مارك جورجنسماير: هذه المناقبية المشتركة في الميدان العام هي بحث مشترك عن المعنى.

روبرت بيلاّ: من دون شك. نحن نملك اقتصاداً عالميّاً يفتقر لجميع أنواع الرقابة أو التنظيم، ونحن بحاجة ماسة إلى مجتمع مدني عالمي من أجل ألاّ نسمح للاقتصاد بالقضاء علينا. فلدينا مؤسسات وليدة، ولدينا قانون دولي، ويوجد بعض الهيئات الدولية إنما الضعيفة جدّاً مقارنة مع القوة الخارقة للاقتصاد العالمي. في هذا الإطار، قال يورغن هابرماس وبعض المفكرين الأوروبيين الآخرين أننا بحاجة إلى بناء مجتمع مدني عالمي. إذا كنت ستعمل على بناء مجتمع مدني عالمي، أعتقد أنّ إطاراً من المعتقدات المشتركة كفيل بأن يمنحها جزءاً من الاستمرارية. وبالطبع تستطيع أن تلاحظ بأن من يتحدثون عن مجتمع مدني عالمي لديهم التزام قوي على سبيل المثال بحقوق الإنسان والديمقراطية. جميع هذه الأمور في حالة من الغليان والاضطراب. وفي الوقت الحالي، تقوم مراكز القوة الاقتصادية والسياسية المركّزة بما تشاء مع التغاضي عن جميع هذه الأمور.

مارك جورجنسماير: لكن المرء يأمل لو أن بإمكانه تغيير ذلك في مرحلة ما في حال توفّرت بعض أدوات العدالة والمساءلة، فمنظمة التجارة العالمية تتعرض لضغوط متزايدة من أجل تقبّل تسويات تجارية إضافية، فضلاً عن معايير العمل وحماية البيئة.

روبرت بيلاّ: إذا فكّرت في الأمر، فستجده مؤثراً جدّاً، مع أن غالبية الناس لا يدركونه، حيث يتمركز الإسلام الرجعي والأكثر تطرفاً في المملكة العربية السعودية. فالحركة الوهابية هي التي أنتجت القاعدة وتنظيمات أخرى مماثلة، وهم قادرون على نشر هذه المعتقدات الإسلامية الرجعية اليمينية لأنهم يملكون أموالاً طائلة في جميع أنحاء العالم. إنهم أصدقاؤنا وحلفاؤنا الأقوى.

مارك جورجنسماير: نحن بحاجة إلى نفطهم.

روبرت بيلاّ: جورج بوش على علاقة وطيدة بالعائلة المالكة السعودية.

مارك جورجنسماير: إذا كانت (طائفة) الأميش (Amish) تملك النفط، فسنبني صداقات معهم.

روبرت بيلاّ: ما الذي يتحدثون عنه؟ الحرب على المتطرفين الإسلاميين؟ هم من يدعم التطرّف الإسلامي بمليارات الدولارات. بالفعل لم يكن أسامة بن لادن ليصل إلى ما وصل إليه لولا المال الأميركي الذي تدفّق إلى أفغانستان لمحاربة الاتّحاد السوفياتي. نحن إذن كنّا نموّل الإسلام المتطرّف، وغالبية الأميركيين غير مدركين لذلك.

مارك جورجنسماير: صحيح. فهم يعتقدون بطبيعة الحال أن أمثال بن لادن في هذا العالم، وكل من يشاركه جنون العظمة هذا لا يرفضون العولمة، وإنما ينتهزونها ليقيموا.

روبرت بيلاّ: الخلافة الجديدة التي ستحكم العالم بأسره تحت سلطة خليفة واحد.

مارك جورجنسماير: صحيح. ألا تعتقد بأن ذلك سيكون نوعاً مختلفاً من الدين العالمي؟ دعني أنقلك إلى النقطة السابقة؛ في حال توفر نوع من البعد الديني لمجتمع مدني عالمي، تحدثت سابقاً عن أنه سيبنى، لكن يبدو لي بأنه سيظهر، ولا داعي لأن تبنيه. إنّه مجرّد بعد حول استيطان الأرض، وأن تكون من المواطنين المعنيين وتتفاعل بطريقة أو بأخرى. أما في حال كان لهذا المجتمع عمق ديني، فماذا الذي قصدته حين شككتَ باحتمال وجود ديني عالمي؟ هل كنتَ تعني بذلك الدين بمعناه الضيّق؟

روبرت بيلاّ: أعتقد بأن الدين يعمل على مختلف الأصعدة، لكنني لا أعتقد بأنّ ما نسمّيه الأديان العالمية، والأعراف العظيمة، ستتوارى وراء بعضٍ من التجانس العالمي، إنما ستبقى جزءاً

من الحوار العالمي. وسيكون هناك عناصر يمكن أن تتشاركها المجموعات الدينية الرئيسة. كما تعلم، حاول عدد كبير من المفكرين المسلمين وضع نسخة إسلامية عن حقوق الإنسان من دون نقل الليبرالية الغربية ببساطة، وإنما عبر البحث عن مصادر في الشريعة الإسلامية، والتي بدورها تؤكّد على هذه المعتقدات المشتركة. إلاّ أنهم لن يتخلّوا عن إسلامهم بالرغم من أنهم قد يجدون أرضية مشتركة مع المجموعات الأخرى. وعند الحديث عن «دين واحد»، يقصد عادة بـ«الدين» المعنى التقليدي له، أي المسيحية، أو الإسلام، أو الهندوسية، أو الكونفوشيوسية، أوغيرها. لا أعتقد بأننا سنلتزم بدين واحد من هذا المنطلق. فالحضارات العظيمة تتفكّك دائماً إلى حدّ ما، إنما ليس بالطريقة التي يتصورها هنتنغتون. إذ ليس بالضرورة أن تدخل في صدام، فهي تملك القيم التي قد تستمرّ، وبالفعل لا يزال الكثير من القيم الناتجة من بعض الحضارات قائماً.

مارك جورجنسماير: وقد تكون هذه القيم جزءاً من هذا المجتمع المدني العالمي، جزءاً من الطابع الديني للمجتمع العالمي.

روبرت بيلاّ: بالضبط. سيحصل توازن بين ما يوحّدنا وما هو تعددي، على أمل أن نكون مجتمعاً متسامحاً وواضحاً.

مارك جورجنسماير: يمكن التفكير بالطابع الديني للمجتمع المدني العالمي على أنه علماني بالطريقة التي تحدثنا فيها.

روبرت بيلاّ: صحيح.

مارك جورجنسماير: فهو يتميّز في النهاية بالبعد الديني، أو بخصائص دين معيّن عند النظر إليه بمنظور ضيّق. لنأخذ مثلاً منطقة البحر الأبيض المتوسط، التي كانت إلى حدّ ما منطقة تسودها العولمة في ذلك الوقت.فمن كان ليظنّ أن الطائفة اليهودية الصغيرة للغاية، والتي كسبت شعبية كبيرة جدّاً عند ظهورها في العالم الروماني، قد تلقى نجاحاً بين ليلة وضحاها وهي التي نشأت حديثاً كدين عالمي يمكن أن يضمّ كافة وجهات النظر والثقافات، فضلاً عن استيعاب ثقافتها وطقوسها ومعتقداتها لعبادة الأوثان أيضاً؟ فهل يمكن أن تتصور فرعاً كبيراً جدّاً في الإسلام يمكن أن يحتضن أشخاصاً كانوا يعتقدون أنفسهم في ما مضى مسيحيين أو علمانيين؟

روبرت بيلاّ: كلا، لا أعتقد ذلك.

مارك جورجنسماير: أنت لا تعتقد ذلك، لكن في الواقع سيتحقق ذلك عند وجود مجتمع مدني عالمي، أي مجتمع يتميّز بشيء من الطابع الديني أو العمق الديني.

روبرت بيلاّ: نعم، لكن ذلك لن يتحقق لأن المسيحية والإسلام يدعيان أنهما دينان عالميان، إلاّ أنّ ذلك لم يكن يوماً صحيحاً. لطالما تصديا للأشخاص الذين قالوا، «أخرجوا من هنا. لا نريد أن نصبح مثلكم». لاقت هاتان الديانتان نجاحاً أكبر مع الأشخاص القبليين أكثر منه مع من ينتمون إلى بعض الحضارات المرموقة.

فإذا نظرت إلى الإمبراطورية الساسانية قبل أن يدمرها الإسلام في القرن السابع، فستجد ثقافة فارسية عظيمةقد جعلت الزرادشتية ديانة للدولة، كما لو أنهم يقولون. «نحن لسنا مسيحيين». كانوا في أغلب الأحيان يخوضون الحروب مع البيزنطيين. ولسوء الحظ دمّروا بعضهم بعضاً، مما مكّن المسلمين من السيطرة عليهما.

لكن في جميع الأحوال، لا أعتقد بأنّ الأديان العالمية التي شهدناها في السابق ستتكرّر من خلال دين عالمي جديد. فبالنسبة إلي، هذا الاحتمال مستبعد كليّاً، وستكون المسألة ذات مستوى مختلف من الفهم المشترك الذي لن يحجب الأعراف السابقة أو حتى يشملها بشكل كامل.

مارك جورجنسماير: ومن المحتمل أن يكون امتداداً لما اعتقدناه ثقافة علمانية في الغرب؟

روبرت بيلاّ: نعم، من دون شك.

مارك جورجنسماير: مع عمقٍ ديني، كما ناقشتَ فيها المسألة أنتَ وتايلور.

روبرت بيلاّ: يعلم إيرانيو اليوم المنشقون، على الرغم من أنهم مسلمون ورعون جدّاً، أن هذا الانصهار بين الكنيسة (الجامع) والدولة ما كان ليعود عليهم إلاّ بالضرر، وبأنهم لن يتمتعوا بالديمقراطية إلاّ عندّ الفصل بينهما.

مارك جورجنسماير: لكن الأديان القديمة تزول بهدوء. لو أن هذا مسار تاريخ العالم، فالعكس تماماً...

روبرت بيلاّ: لا أعتقد أنها يجب أن تزول أبداً، وإنما يجب أن تتكيّف وتتغير كما كان الحال دوماً. فما من دين بقي على حاله أو لم يشهد تغيرات مستمرّة.

مارك جورجنسماير: هذا صحيح، ولكنها تتخبط في الوقت الحاضر وتعاني الأمرّين.

روبرت بيلاّ: حسب الأوضاع. فكل عرف يمتاز بآلاف المتغيّرات.

مارك جورجنسماير: لم أكن لأوجّه إليك اتهاماً في أي نقطة سابقة لعلمنا بأننا متفائلان.

روبرت بيلاّ: لا، أنا لست متفائلاً.

مارك جورجنسماير: لكن ذلك يبدو نوعاً من التفاؤل.

روبرت بيلاّ: لا، بالتأكيد لا، إذ أنني أعتقد بأن تركيز السلطة الاقتصادية والسياسة العالمية في الوقت الراهن هو أمر مدمّر ومنيع ضدّ أي شكل من أشكال الرقابة الأخلاقية والطويلة الأمد على حدّ سواء. وبما أن الولايات المتحدة رفضت التوقيع على اتفاقية كيوتو، ومضت في مشاريعها الملوّثة إلى حدّ يفوق الخيال، وبما أننا لو نفّذنا خطّة جيمي كارتر في العام 1979، لكان العالم أفضل حالاً بألف مرّة مما هو عليه اليوم ـ فكّر فقط كم تنتهك هذه السلطة المتحكّمة بالعالم جميع أشكال اتفاقيات القيم. فنحن ندعم الأنظمة الفاسدة في العالم، ونتحدث عن حقوق الإنسان، ولا نطبّق شيئاً منها، ما عدا في المواقع التي نريد الحصول منها على النفط، كالعراق على سبيل المثال. من يتولّى أمر موغابي؟ من يساعد على حلّ مشكلة السودان؟ أو بورما، أكثر البلدان سوءاً في العالم؟ من الذي يهتم بهؤلاء الناس؟ بإمكاننا قطع المياه عن بورما في الوقت الحالي ببساطة وليس شراء نفطها اللعين.

مارك جورجنسماير: أميركا إذن أصبحت العدو الأكبر للمجتمع المدني العالمي.

روبرت بيلاّ: لا تقوم أميركا وحلفاؤها بأي أمر مهم لمساعدتنا في الوقت الحاضر. وبالتالي، فإنّ الصراع اليوم بغالبيته سياسيٌّ وليس دينيّاً.

مارك جورجنسماير: بوب، بالرغم من أنك أمضيت مؤخراً الكثير من الوقت في دراسة الماضي، من الواضح بأنه يخبر الكثير عن المستقبل بتعابير جدلية وتنشد الأمل بتردد. لقد كان بالفعل نقاشاً غنيّاً ومثيراً للاهتمام. أشكر مشاركتك.

روبرت بيلاّ: بكل سرور.

من السيرة الذاتية للمتحاورَيْن

روبرت ن. بيلا: أستاذ فخري في علم الاجتماع في كلية إيليوت للشؤون الدولية في جامعة كاليفورنيا ـ بركلي، حيث درّس لأكثر من ثلاثة عقود، وهو أحد المساهمين الدائمين في منتدى The Immanent Frame. يعتبر أحد أبرز علماء اجتماع الدين في يومنا الحاضر، ومن أهم منشوراته: Beyond Belief، مقالات حول الدين في عالم ما بعد الأعراف (1970)، The Broken Covenant، الدين المدني الأميركي في الوقت العصيب (1975)، Varieties of Civil Religion(1980)، The Good Society (1991)، Habits of the Heart (1985). في العام 2000، منح الرئيس ويليام ج. كلينتون روبرت بيلاّ الميدالية الوطنية الإنسانية.

*** مارك جورجنسماير**: هو أستاذ في علم الاجتماع، وأستاذ مشارك في الدراسات الدينية، ومدير مركز أورفاليا للدراسات العالمية والدولية في جامعة كاليفورنيا فيسانتا باربرا. ويشغل أيضاً منصب رئيس فريق عمل «مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية» حول الدين، والعلمانية، والشؤون الدولية. وهو رئيس الأكاديمية الأمريكية للدين، وأحد المساهمين المنتظمين في منتدى **The Immanent Frame**. تضمّ مؤلفاته الأخيرة: **Global Religion**، عن التحديات الدينية للوصول إلى دولة علمانية (2008)، **Terror in the Mind of God**، **Gandhi's Way (2005)**، (نسخة منقحة، 2003) حول الارتفاع العالمي للعنف الديني. أما المحاضرات التي ألقاها جورجنسماير في جامعة ستانفورد في العام 2006 تحت عنوان **God and War**، فهي صادرة عن منشورات جامعة برينستون.

المفكر المغربي محمد سبيلا

اهتدى الغرب إلى العلمانية لينهي التصادم بين السياسة والدين

أجرى الحوار: إدريس هاني

لم يكن الحوار مع المفكر المغربي محمد سبيلا مركوزاً في مطرح واحد. جالت الأسئلة والأجوبة في فضاءات شتى، سوى أنهّا تلمُّ بجملة من القضايا الفكرية تؤسس لمقاربات عميقة للإشكاليات الفلسفية التي تواجه حركة الفكر الغربي وكذلك الفكر العربي والمشرقي في لحظتهما الراهنة.

سوف يلاحظ القارئ وكأننا في حوارنا وإياه كنا على عجلة من أمرنا. جاءت الحصيلة جامعة ومكثّفة ربما لأن الزمن الذي نحن فيه اليوم يمضي كبرق خاطف، إلا أنه في الآن عينه يمتلئ بما لا حصر من مسائل تنتظر إجابات ناجزة ومُطَمْئِنة.

المحرر

س: ماذا لو كان مدخل حوارنا معكم السؤال عن سبب توقف مجلة «مدارات فلسفية» التي كانت تصدرها الجمعية الفلسفية المغربية والتي توليتم الإشراف عليها.. آلت إلى مدارات حزينة؟ هل هي أزمة البيئة الحاضنة للقول الفلسفي؟

سبيلا: «مدارات فلسفية» ـ المجلة التي كانت تصدرها الجمعية الفلسفية المغربية هي نتيجة مجهود شاهق استكتاباً وجمعاً وطبعاً. أنت تعرف أن المآلات البهيجة هي نتيجة مجهود إرادي ولكن المآلات الحزينة هي بمثابة أقدار قد تكون وراءها نيات خبيثة، وقد تكون نتيجة استنفاذ الطاقة.

من المنظور الشمولي البعيد الأمد يبدو أن ثقافة متخنة بالأجوبة وتطفح بالحلول والأجوبة الجاهزة ولديها تفسيرات لكل شيء، هي ثقافة تتضايق من الأسئلة القلقة ومن التساؤلات والتفكيكات.

س: لندخل معكم إذاً، إلى فضاء المشكلة الأوسع للقول الفلسفي الراهن: هل ترى أن الدرس السوسيولوجي في مداه المختصر وفي تحليل الاستبانات قد هيمن على الروح التأملية.. ثم ما مصير الفلسفة في سياق هيمنة العلوم الاجتماعية على فروعها النظرية والتطبيقية؟

سبيلا: هناك تناقض قوي بين الروح الفلسفية التي هي روح تراجعية تتعارض موضوعاً ومنهجاً مع التناول العلمي الذي يحاول أن يكون مضبوطاً في خطواته. ولا نَنْسَ أن الكثير من العلوم الاجتماعية وعلى رأسها السوسيولوجيا نشأت باستقلالها عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً وهي لا تـني تردد تبرّمها من الأصل الفلسفي، وبأنها حققت قطيعة إبستمولوجية مع الفلسفة، وأن التناول العلمي يتسم بالتحديد والضبط والدقة مقابل الفلسفة التي كانت تقدم نفسها كعلم كلي شامل للتاريخ وللطبيعة ولما بعد الطبيعة؛ أي أن الروح العلمية السارية في كثير من العلوم الاجتماعية هي روح وضعية.

نعم تستطيع السوسيولوجيا التخلص من الطريقة التأملية للفلسفة، ومن عمومية موضوعاتها لكنها لا تستطيع أن تتملص أو تتخلص من المضامين الفلسفية؛ بل من الخلفيات والأسس الميتافيزيقية الكامنة في ما وراء العلم والروح العلمية. فكل علم يضمر خلفيات ومسلمات وجذوراً فلسفية يصعب عليه تحليلها ـ ذاتيّاً. لكن لكل صنف معرفي جذوره الأنثروبولوجية، فالفكر الإنساني في حاجة دوماً إلى الفلسفة. فأسئلة وتساؤلات العلم تدور حول مقولة كيف، في حين يذهب الهم الفلسفي إلى مقولة لماذا؟ الفلسفة إذاً، حاجة إنسانية عميقة في الفكر الإنساني.

س: على ما يُلاحظ، لم يعد أحد يأبه للمفاهيم... هل يعني ذلك نهاية الزمن الفلسفي الجميل حيث كانت المفاهيم والاشتغال عليها هو المدخل الرسمي للفكر الفلسفي؟ هل هي نهاية عصر المفاهيم؟

سبيلا: نحن نعيش عصر الثقافة الجماهيرية.. كانت الثقافة والكتابة في العصور الشفوية وفي العصور الكتابية شأناً نخبويّاً لا يبلغه إلا الراسخون. الجديد اليوم هو أننا دخلنا مع التطور التكنولوجي عصر الثقافة الجماهيرية. لاحظ أن المنخرطين اليوم في الشبكة العنكبوتية والذين يدونون مدوناتهم وتغريداتهم ونقراتهم هم بمئات الملايين، كم يكتب من الكلمات في اليوم الواحد وكم يستهلك «القارئ الفرجوي» من مئات الكيلومترات من الأشرطة والفيديوهات؟! لاحظ مع تكاثر القنوات الفضائية تضخم عدد الخبراء والمحللين والمعلقين ـ الجيدين والرديئين، ألسنا أمام تغير جوهري في خريطة القراءة والكتابة؟... هذا قانون اقتصادي.. فكلما شاعت البضاعة قلَّ ثمنها، وربما جودتها وخاصة «البضاعة» الثقافية، وقد حلل الألمان مثل ادورنو ـ بنيامين وانتقدوا

بما فيه الكفاية «الصناعات الثقافية» والثقافة الجماهيرية. المفاهيم صناعة فلسفية بامتياز فهي شغل نخبة النخبة وهذا قدرها.

الترجمة بوصفها استضافة

س: طالما تحدثنا عن الترجمة.. ما الإشكالات الإبستمولوجية التي يتركها تعريب المفاهيم على مستوى الخطاب الفلسفي في المغرب؟ وهل من سياسة لإدارة أزمة المصطلحات؟

سبيلا: الترجمة بلغة سياسية ودبلوماسية استضافة، لا من أجل مجرد الاستضافة، لكنها فعلياً استضافة من أجل التهوية والتلقيح والتخصيب. وهي بالتالي تهوية للنرجسية الثقافية. كانت قد شاعت منذ عقود مقولة سوقتها التيارات الفكرية الارتدادية هي «الغزو الثقافي» قياساً على الغزو السياسي، وذلك بموازاة موجات إعادة ضخ الحياة في التقليد وكنتيجة مباشرة لدعم الفكر

من سيرته الذاتية

ولد محمد سبيلا سنة 1942 بمدينة الدار البيضاء. تابع دراسته العليا بكل من كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط والسوربون بباريس. حصل على الإجازة في الفلسفة سنة 1967 وعلى دبلوم الدراسات العليا سنة 1974 . وفي سنة 1992 حاز على دكتوراه الدولة من كلية الآداب بالرباط. له دراسات فلسفية بعدة صحف ومجلات «الاتحاد الاشتراكي» «أقلام» «آفاق الوحدة» الفكر العربي المعاصر، المستقبل العربي، المناظرة، كما أنه ساهم في تحرير مجلة «المشروع». وهو مدير لمجلة مدارات فلسفية من العدد1 إلى العدد18.

التحق محمد سبيلا باتحاد كتاب المغرب سنة 1967. يتوزع إنتاجه بين البحث الفلسفي والترجمة.

عمل أستاذاً جامعيّاً بكلية الآداب بالرباط، وشغل منصب رئيس شعبة الفلسفة وعلم النفس بكلية الآداب بفاس ما بين 1972م و1980م، وترأس الجمعية الفلسفية المغربية ما بين 1994م و2006م.

التقليداني بعد الطفرة، أو الوليمة النفطية التي وجهت أقساطاً كبيرة من مواردها لإحياء الثقافة التقليدية. حالة الترجمة سيئة في الفضاء العربي بسبب كونها تجارة مربحة.

س: كنتم قد اشتغلتم على الإيديولوجيا.. ربما وجدتم فيها ـ كما تناهى إلينا ـ المعنى والوظيفة التي يلعبها السحر في المجتمعات القديمة أو البدائية .. هل ما زلتم على رأيكم، من حضور هذا السحر، خصوصاً في زمن قيل عنه ـ ربما زوراً ـ أنه زمن نهاية الإيديولوجيا؟

سبيلا: أنا لم أختر موضوع الإيديولوجيا للدراسة كاختيار نظري صرف، بل ان هذا الموضوع كان يقلقني نتيجة ملاحظة دور الإيديولوجيا (الإيديولوجيا الماركسية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي) في مَغْنَطَة الأشخاص وتكييف الأفكار وقولبتها، ومظاهر التعبئة والحشد والشحذ التي تمارسها القناعات الإيديولوجية، فموضوع الدراسة هي انعكاس لهمٍّ شخصي.

بعد التفرغ عدة سنوات لدراسة الإيديولوجيا، وتتبع مفاصلها المنطقية واللغوية والسياسية

المؤلفات

ـ مدارات الحداثة، 1987م، عكاظ، الرباط. ـ سلسلة كراسات فلسفية، توبقال، الرباط، 1991.

ـ الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية.المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992. ـ الأصولية والحداثة، 1998م. ـ المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، الرباط، 1999. ـ الحداثة وما بعد الحداثة، 2000م. ـ للسياسة بالسياسة، 2000م. ـ أمشاج، 2000م. ـ دفاعاً عن العقل والحداثة، 2002م. ـ زمن العولمة في ما وراء الوهم، 2005م.ـ حوارات في الثقافة والسياسة، 2006م.ـ في الشرط الفلسفي المعاصر، 2007م.ـ مخاضات الحداثة، 2007م.ـ الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان. 2010م ـ في تحولات المجتمع المغربي، 2011م.

الترجمات

وفي جانب آخر كان له عدد من الترجمات لكتب غربية منها:

ـ الفلسفة بين العلم والإيديولوجيا، ألتوسير، منشورات مجلة أقلام، الرباط، 1974. كانت أولى ترجماته سنة 1974م.

ـ التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود لمارتن هايدجر سنة 1984م.

ـ التحليل النفسي لبول، بول لوران أسون، دار الأمان، الرباط، 1985.

ـ نظام الخطاب، ميشيل فوكو، دار التنوير، بيروت، 1986.

ـ تساؤلات الفكر المعاصر، مجموعة من الكتاب، دار الأمان، الرباط، 1987.

ـ حوارات الفكر المعاصر، مجموعة من الكتاب، سوبيادر، الرباط، 1989.

ـ التحليل النفسي لكاترين كليمان 2000.

ـ الفلسفة الحديثة من خلال النصوص، ترجمة واختيار محمد سبيلا وعبد الله بنعبد العالي، دار الأمان، الرباط، 1990.

والعقدية والذاتية الواعية واللاواعية، وكذا الخلفيات الميتافيزيقية للموضوع مع الانفتاح على البنيوية والماركسية والوجودية وعلم الاجتماع، والفلسفة، والتحليل النفسي والمنطق وكل الأدوات التي يمكن أن تساهم في تسليط الضوء على الظاهرة الإيديولوجية في مختلف جوانبها.. انتهيت إلى عدة خلاصات أهمها وأبرزها.. أن الإيديولوجيا بنية فكرية شعورية تتراوح بين الوعي واللاوعي وهذه البنية لها صفات وشروط المعتقد الديني، مما يضفي عليها صفة المعتقد، لكنه معتقد مماثل في بنيته للمعتقد الديني من حيث التكوين والوظائف؛ مع فارق أساسي هو أنه معتقد دنيوي في مضمونه (حتى وإن غابت عنه جذوره الميتافيزيقية) من هذه الزاوية فالإيديولوجيا عقيدة أو أقرب ما تكون إلى العقيدة في شكلها بمحتويات دنيوية.

س: ترجمتم التعريف الفيبري الأثير للحداثة بوصفها نزع الابتهاج عن العالم .. لماذا نزع الابتهاج وليس السحرية أو الساحرية عن العالم؟

سبيلا: الفرنسيون حاروا في ترجمة المصطلح الفيبري (Entzauberung) فنحتوا مصطلح (Désenchantement) الذي هو مصطلح لا يخلو من غموض. ولعل كلمة نزع الابتهاج هي أقرب للمصطلح الفرنسي وقد استعملت أيضا نزع الزهور.

وأخيراً عاد الفرنسيون في الترجمات المتأخرة إلى استعمال لفظ (Demagification) وهو أقرب إلى المصطلح الفيبري.

وهنا تسعفنا العربية كثيراً لأن السحر في العربية ذو دلالتين: السحر بمعنى (la Magie) والسحر بمعنى الفتنة، وبذلك يعتبر مصطلح نزع السحر بمعنييه مستوفياً للدلالة.

النظرة السحرية والميثولوجية للعالم تجعله مأهولاً بكائنات وقوى تؤنس الإنسان وتعطي معنى ما لحياته ومصيره وتنثر أزهاراً ووروداً، في حين أن النظرة العلمية من حيث هي نقيض المنظور السحري تخلى العالم وتفرغه من «ساكنيه»، وتجعله أشبه ما يكون بهيكل عظمي تتجاذبه فقط القوى الفيزيائية والتفاعلات الكيميائية.

الحداثة الجارفة

س: ما مصير الحداثة في المجال العربي وبالتحديد داخل ما يمكن التعبير عنه بـ«لعبة القطائع الملونة»؟

سبيلا: عندما نتحدث عن الحداثة يجب أن نحدد أولاً، هل نحن نتحدث عن المصطلح، أم عن المفهوم، أم عن الشعار، أم عن الفترة الزمنية والتاريخية، أم عن الواقع القائم وراء اللفظ...

ثانياً يستحسن أن نتحدث عن سيرورة الحداثة، وعن صيرورتها أكثر من الحديث عن مصيرها، ذلك لأن التصور الغائي بعيد عن مضمونها. الحداثة العربية خليط أو تفاعل حاد بين الاستمرارية والقطيعة، بين القفز والتلكؤ، بين التقدم والتراجع، المهم هو أن ديناميتها الداخلية متوترة بين جاذبيتين (بالمعنى الفيزيائي) جاذبية قوية إلى الخلف وجاذبية (ودينامية) لا تقل قوة إلى الأمام.

الحداثة دينامية كونية شاملة تجرف حتى أولئك الذين يرفضونها فكل المجتمعات ذائقة للحداثة ومتورطة فيها. العرب تارة يقفزون إلى الأمام وتارة يرجعون إلى الخلف. مرة بإرادتهم ورغبتهم في المتابعة والتكيف والتطور، ومرة بفعل ديناميات التقليد وتثاقلاته أو بفعل ديناميات الحداثة نفسها. ولعل الديناميات أقوى من الإرادات في النهاية. والتاريخ هو تركيب معقد للمكر المزدوج مكر الحداثة ومكر التقليد معاً.

استعصاء العلمنة العربية

س: لا يزال مفهوم العلمانية يعاني الكثير من الالتباس.. السياقات الإيديولوجية والسياسية تغيرت.. لماذا العقل العربي ينتج انسدادات إيديولوجية سواء على مستوى الوصل بين الدين والسياسة، أو على مستوى الفصل بينهما.. هل العقل العربي عقل أزموي؛ ذلك على الرغم من أن وظيفة الإيديولوجيا هي التحفيز والعمل...؟

سبيلا: يبدو أن العلمانية هي الحل الذي اهتدت إليه الثقافة الغربية لحل النزاع الطويل والقاتل بين الدين والسياسة، أو بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية.

ويبدو أن هذا الحل مرفوض في الثقافة الإسلامية ـ العربية الحديثة وبخاصة لدى التيارات الدينية على أساس أن الدين الإسلامي دين ودولة، بل تذهب بعض التيارات إلى اعتبار الدولة من الأركان الأساسية في الإسلام.

كان ثمن إقرار العلمانية في الغرب سيلان دماء كثيرة، ويبدو اليوم أن وصول العنف السياسي المستند إلى الدين ذروته اليوم في العالم الإسلامي حيث تمارس داعش أكثر أشكال العنف دموية وإرهابية سيسهم في إمكان تهيئة النفوس للقبول بقدر من التقسيم الذي يمكن أن يحد قليلاً من الغلواء والتطرف. ـ من فلاسفة الحداثة ـ من يقول: مادام ليس ثمة دم فليس ثمة تاريخ، بمعنى أن التحولات التاريخية العميقة ليست نتيجة حكمة أو عقل أو رأي بل نتيجة صراع دموي. فهل تسري هذه المقولة على مسألة العلاقة بين الدين والسياسة في الثقافة السياسية العربية الإسلامية؟

س: هل ظاهرة الإرهاب هي ردّ فعلنا على الحداثة أم هي صفقة صدّرتها مراكز الحداثة إلى هوامشها؟..

سبيلا: لو جردنا مصطلح الإرهاب من خلفياته الجيوستراتيجية فهو استعمال العنف الديني في السياسة. وتاريخ البشرية هو بالضبط الصراع الديني السياسي. الفرق اليوم هو في أدوات العنف بحكم التطور التكنولوجي المذهل ـ الناتج في جزء كبير منه عن الدوافع الحربية ـ وبحكم العولمة والأنترنيت (ولا نَنْسَ أن جذور الأنترنيت هي جذور عسكرية وحربية في الأصل، فهي إحدى اختراعات الجيش الأميركي).

فالحداثة ليست هي التي اخترعت العنف الديني السياسي فالعنف يضرب بجذوره في الطبيعة البشرية ذاتها. والتاريخ البشري وتاريخ الشعوب هو مدونة عنف، والدم هو غذاء التاريخ. فحتى الأدوات الفكرية التي كانت في الأصل أدوات سلام كالديانات تحولت إلى أدوات حرب بمعنى أن الطبيعة (البشرية هنا) أقوى من الثقافة بمحتواها الأخلاقي والميتافيزيقي. وإذاً، السياسة هي محرك الإرهاب، والثقافة الدينية غذاؤه، والتقنية أداته.

س: يبدو أنك تحرص كثيرا على الوضوح اللغوي والفكري في كتاباتك، لماذا؟

سبيلا: إذا افترضنا أن ذلك صحيح، فالوضوح ناتج عن عدة عوامل:

أولاً: التجربة التعليمية لما يقارب 40 سنة، الوضوح والإيضاح من المقتضيات المهنية الأساسية في تجربة التدريس.

ثانياً: الوضوح قيمة فكرية يكتسبها المرء من خلال احتكاكه بالتجارب الفلسفية. فالوضوح مثلا هو «شعار» ديكارت في منهجه وفلسفته.

ثالثاً: تاريخنا القريب والبعيد مكانيّاً مليء بالدجل. والدجل ذو مستويات: دجلٌ لغوي ـ دجلٌ فكري ـ دجلٌ إيديولوجي. ومن الغريب أن الدجل يستهوي فئات كبيرة من المتعلمين حتى ليبدو أحياناً وكأنه حاجة ومطلب.

سرّ الشغف بهايدغر

س: ما سر اهتمامكم الأخير بالفيلسوف الألماني مارتن هايدغر؟

سبيلا: للعودة إلى هايدغر عدة دلالات: منها أنها عودة إلى الفلسفة، وذلك بعد مرحلة هيمنت فيها على الفكر والثقافة إيديولوجيات وفلسفات إيديولوجية (الماركسية البنيوية في مغزاها الفلسفي)

وفلسفات خفيفة Light Philosophies (الوجودية ـ الشخصانية..). إنها عودة إلى حضن الفلسفة بمعناها العميق أي إلى الصناعة الفلسفية الثقيلة: مسألة الكينونة تعريف الإنسان، والنزعة الإنسانية ـ مسألة التقنية والميتافيزيقا الكامنة وراءها ـ مسألة الحداثة ـ العقل والتاريخ والحقيقة. وقد اقترنت العودة إلى هايدغر بالعودة إلى نيتشه أي في النهاية إلى فلسفات تنتقد الحداثة والعقل والنزعة الإنسانية.

وقد خص هايدغر نيتشه باهتمام كبير ودخل مع فلسفة هذا الأخير في نقاش يعتبر في نظري أقوى وأعمق نقاش في تاريخ الفكر العالمي.

وبشكل شخصي، فإن اهتمامي بهايدغر يرجع من جهة إلى الاستلهام والورد (بكسر الواو) عامة، وإلى استثمار تشخيص هايدغر للحداثة فلسفيّاً، مما يجعلنا نخرج من التشخيص السوسيولوجي للحداثة إلى أعماقها الفلسفية و الفكرية.

ثم لا نَنْسَ ـ في الصورة الإجمالية ـ أن فلسفة هايدغر هي محاولة لتفكيك الأسس الفكرية للغرب انطلاقاً من نسيان الحدث الأصلي الذي ينبع منه هذا الفكر وهو مسألة الكينونة. وفي هذا السياق يتم الكشف عن الموروث الفكري الغربي منذ الإغريق، من حيث إنه محاولة من طرف الذاتية الإنسانية المهيمنة والتي تتحول إلى قوة إرادة، أو إرادة قوة تخضع الواقع وتستعمله. وهذا ما يمثله عقل الأنوار والعلوم والتقنيات، وقيم تدبير المجتمع عبر قيم الديمقراطية ودولة القانون والحق... وبالتالي فإن فكر هايدغر هو تأمل نقدي عميق في ماهية العصور الحديثة.

س: يبدو أن الفكر الغربي حائر أمام ظاهرة كان يعتقد أنها في طور الأفول فإذا بها تنفجر، أعني الظاهرة الدينية، ما رأيك؟

سبيلا: الظاهرة الدينية ظاهرة مركبة ومتشعبة إلى حد كبير، إذ هي ذات أبعاد سيكولوجية فردية وجماعية، ووشائج اقتصادية وسياسية، وأبعاد ميتافيزيقية من حيث إن الدين يعطي معنى للحياة ومعنى للموت، ويفسر العالم الآخر ويعطي للإنسان معنى وأملاً ورعاية وبعداً روحيّاً أو متعاليّاً يميزه عن بقية الكائنات. لكن الفكر النقدي الغربي لا يستثني الدين والمعتقدات الروحية من الخضوع لفحوصات الفكر النقدي. فالتحليل النفسي ينظر إلى الدين من زاوية كونه عصاباً جماعيّاً، وفويرباخ قبله اعتبر الدين مجموعة إسقاطات فكرية بشرية على عالم كمالي مفترض، حيث ينسب الإنسان لنفسه كل كمالات هذا العالم، فالدين عالم مقلوب. أما الماركسية فتعتبر الدين وهماً إنسانيّاً جماعيّاً وأداة في يد الطبقات السائدة لتضليل الطبقات المستغلة (بفتح العين) إلى غير ذلك من التشخيصات بما في ذلك التصور الوضعي.

مع ازدهار حركة الأنوار في أوروبا ساد تصور مؤداه أن تطور المجتمعات الغربية بفعل تقدم التكنولوجيا سيجعل الأفراد يستغنون عن الحاجة إلى الدين، وبالتالي فهو في طريقه إلى الزوال.

لكن توقعات علم الاجتماع الغربي، وإن تحققت جزئيّاً وببطء في المجتمعات الغربية، فقد فوجئت بانفجار مدوٍّ لظاهرة الاعتقاد الديني في المجتمعات النامية، ذلك لأسباب عديدة متداخلة بلغت أحياناً حد العنف الأعمى، مما طرح على الفكر الغربي مهمة إعادة التفكير في الظاهرة الدينية في شموليتها وتعدد أبعادها ووظائفها.

س: يخطر لي أن يكون لديكم ميلاً إلى اعتبار حقل تاريخ الفكر هو حقل صراع بين الجهابذة، خاصة وأنك استعملت هايدغر في مواجهة ماركس؟

سبيلا: الحقيقة أنهما معاً مفكران كبيران، ولديهما حدوس عميقة. فماركس لمس عمق الحياة في المجتمع من خلال مقولة الصراع الطبقي، بمعنى أن الحياة الاجتماعية هي صراع بين الناس من أجل الممتلكات، وأن هذا الصراع يحكم وينعكس على كل مفاصل الحياة الاجتماعية مما يجعله أقرب إلى أن يكون مفكراً اجتماعيّاً. في حين أن هايدغر ينطلق من فكرة قوامها أن البشرية عبر تجاربها الفكرية الأساسية (الإغريق ـ الرومان ـ المسيحية ـ (العرب) ـ الغرب الحديث) وباستثناء لحظة ما قبل السقراطيين قد وجهت اهتمامها نحو الموجود لا نحو فعل الوجود أو الانوجاد (الكينونة)، بل أنكرت وجود الوجود أو الكينونة (لقول نيتشه نفسه إن فعل الوجود هو مجرد غاز يتبخر) وركزت اهتمامها على نمط وجود الموجود. فبالنسبة لها إن تاريخ الفكر هو تاريخ العدمية أو نسيان الكينونة. وقد صرح هايدغر ذات مرة بأن ماركس ليس فيلسوفاً، لأن مسألة الكينونة لا تعني بالنسبة له شيئاً. المسألة الثانية أنه رغم القول بأن ماركس هو فيلسوف التقنية ـ كما قال كوستاس أكسيلوس في كتابه "ماركس مفكر التقنية" ـ فهو لم يفهم عمق التقنية، ولم يفكر في ماهيتها، بل هو مفكر التقنية من حيث إنه ينظر للإنسان كمنتوج لعمله. فالإنسان هو الكائن الذي ينتج نفسه (ومجتمعه) عبر إنتاجه لنفسه Autoproduction فهو يستعمل مفهوم الإنتاج لكنه لا يدري خلفياته الفكرية. ويذهب هايدغر إلى حد القول بأن الإنتاج الذاتي للإنسان هو خراب ذاتي (Autoproduction=Autodestruction) إلى غير ذلك من الكلمات القوية التي يوجهها لماركس بصدد مسألة وصناعة التاريخ بين التأويل والتحويل.

والحقيقة أن الخلافات والاختلافات الفكرية العميقة بين الفلاسفة الألمان الكبار والنقاش العميق الجاري بينهم بصمت (ماركس هايدغر ـ هايدغر نيتشه) هو أعلى وأرقى مستوى فكري عرفه تاريخ البشرية.

الملف

إلتباسات العلمانية

المجتمع «ما بعد العلماني»

تأصيل المعنى والتجربة

يورغن هابرماس Jurgen Habermas [*]

الفكرة التي أرادها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس من هذه المقالة يمكن اختصارها بسؤال طرحه على الشكل التالي: لماذا لا يمكننا بعدُ أن نسمي المجتمعات التي تحولت إلى العلمانية مجتمعات «ما بعد علمانية» ؟ في هذه المجتمعات لا يزال الدين حسب هابرماس يحتل حيزاً كبيراً من التأثير على الرأي العام، بينما بدأت حالة اليقين العلمانية القائلة بأن الدين سيختفي في العالم مع تسارع وتيرة الحداثة بفقدان «يقينيتها». والأهم من كل شيء أن ثلاث ظواهر تلاقت لتصنع انطباعاً عالمياً بعودة ظهور الدين في الغرب وهي: توسع العمل التبشيري، والتحول إلى الراديكالية الأصولية، والاستغلال السياسي للعنف المتأصل في كثير من أديان العالم.

فيما يلي نقرأ عرضاً إجمالياً لما تضمنته أطروحة هابرماس حول سمات وخصائص المجتمع ما بعد العلماني.

المحرر

يفترض أن يكون المجتمع «**ما بعد العلماني**» في وقت ما ضمن دولة «علمانية». ولذا فإن هذا المصطلح المثير للجدل لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات الأوروبية الثرية، أو على بلدان مثل كندا وأوستراليا ونيوزيلندا، حيث استمر اختفاء الروابط الدينية بين الناس بشكل دراماتيكي خاصة

---

* ـ فيلسوف ألماني معاصر.

ـ قُدِّم النص ضمن حلقات اللقاء السنوي الذي يقام في جامعة تيلبرغ، هولندا، في 15 آذار(مارس) 2007.

ـ العنوان الأصلي للمقال: A “post-secular” society – what does that mean?

ـ نقلاً عن:

The web magazine for all the tribes of the world, Reset- Dialogues on Civilizations (Reset-DoC) is an italian mon-profit Association (since 2004) based in Rome .

- تعريب: د. ريم اليوسف، منسقة دائرة الترجمة في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة.

في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد شهدت هذه المناطق وعياً متزايداً بأن المواطنين يعيشون في مجتمعات علمانية. لكن من حيث المؤشرات العلم ـ إجتماعيّة فإن السلوكيات والقناعات الدينية لدى غالبية السكان المحليين لم تتغير، بدرجة يمكننا معها القول أن هذه المجتمعات أصبحت مجتمعات «ما بعد علمانية» إن الاتجاه نحو أشكال جديدة من التدين أكثر روحانية وغير مرتبطة بالمؤسسات لم يعوّض الخسائر الملموسة التي عانت منها المجموعات الدينية الكبرى[1].

(1)ـ إعادة التفكير في النقاش الاجتماعي بصدد التحول إلى العلمانية

على الرغم مما قيل، فإن التغيرات العالمية والنزاعات الظاهرة للعيان ولا سيما تلك المتصلة بقضايا دينية تثير شكوكنا حول ما إذا كانت أهمية الدين قد اضمحلت بالفعل. لم يعد هناك إلا أقلية يتناقص عددها باستمرار من علماء الإجتماع تدعم هذه الفرضية التي ظلت سائدة وبدون منازع لفترة طويلة، أعني الفرضية القائلة بأن هناك رابطة وثيقة بين تحديث المجتمع وميل سكانه إلى العلمانية[2]. ولقد تأسست هذه الفرضية على ثلاثة اعتبارات تبدو مقبولة للعقل في أول وهلة.

ـ الاعتبار الأول هو أن التقدم في العلم والتكنولوجيا لا بد وأن يروِّج لفهم إناسي ـ محوري (anthropocentric) «للعالم المنزوع السحر» (disenchanted)؛ ذلك لأن مجموع الأحداث والأحوال التجريبية يمكن أن تجد تفسيراً عابراً دون عناء. والعقل «المتنور علميّاً» لا يمكن أن يقبل بسهولة نظرة كهنوتية ـ محوريّة (Theocentric) وميتافيزيقية للعالم.

ـ الاعتبار الثاني هو التفاضل الوظيفي للأنظمة الاجتماعية الفرعية، فالكنيسة وغيرها من المؤسسات الدينية تفقد سيطرتها على القانون والسياسة والرعاية العامة والتربية والتعليم والعلوم، ولذلك حددت نفسها في دورها الصحيح المتعلق بالإشراف على وسائل الخلاص الأخروي.

ـ الاعتبار الثالث والأخير هو أن التقدم من مجتمع زراعي إلى صناعي إلى ما بعد صناعي يؤدي إلى درجة أعلى من الرعاية والأمن الاجتماعيين مما يفضي إلى انخفاض في الحاجة الشخصية إلى ممارسة تَعِدُ بمواجهة الحوادث غير المسيطر عليها من خلال الإيمان بقوة «أعلى» أو كونيّة.

هذه إذن الأسباب الرئيسية وراء الحجة القائلة بتوجه المجتمعات نحو العلمنة، بالنسبة لخبراء علم الاجتماع ظل هذا موضوعاً مثيراً للجدل لأكثر من عقدين من الزمن.[3] ومؤخراً، وبعد

[1]- D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)

[2]- H. Joas, "Gesellschaft, Staat und Religion," in: H. Joas (ed.), Säkularisierung und die Weltreligionen, (Frankfurt/M.: Fischer, 2007), pp. 9 - 43.

[3]- J. Hadden, "Towards desacralizing secularization theory," in: Social Force, vol. 65, 1987, pp. 587 611.

الانتقادات ـ التي لا أساس لها ـ حول وجهة النظر الضيقة المتمركزة على أوروبا، بدأ الحديث يدور حول «نهاية نظرية العلمنة»[1] فالولايات المتحدة مع حيوية مجتمعاتها الدينية الراسخة، والنسبة التي لم تكد تتغير من مواطنيها الملتزمين والناشطين دينياً تظل هي رأس حربة الحداثة. وقد ظلت النظرة إليها ولفترة طويلة على أنها هي الاستثناء الكبير للاتجاه العلماني، ولكنها الآن وبامتداد وجهة النظر العالمية فيها إلى ثقافات وأديان عالمية أخرى فقد أصبحت الولايات المتحدة الآن تمثل الحالة المعيارية الطبيعيّة.

من وجهة النظر الرجعية هذه فإن التطور الأوروبي الذي كان يفترض لـ«عقلانيته الغربية» أن تشكل نموذجاً لباقي العالم هو الاستثناء وليس القاعدة الطبيعية ـ أي أنه يسير في درب منحرف عن الطبيعي، إنّنا نحن من يلاحق «الطريق المخالف» وليس هم[2]. والأهم من كل ذلك فقد تلاقت ثلاثة ظواهر متداخلة لتصنع انطباعاً بوجود «طفرة دينية عالمية جديدة» وهي:

أ) تمدد العمل التبشيري.

ب) التحول إلى الراديكالية الأصولية.

ج) تحويل إمكانية الميَل إلى كوامن العنف المتأصلة في الكثير من أديان العالم إلى أداة سياسية.

(أ) العلامة الأولى لحيوية هذا العمل تكمن في حقيقة أن المجموعات المتطرفة ـ أو على الأقل المحافظة ـ ضمن المؤسسات الدينية الموجودة، هي التي تتقدم في كل مكان. وهذا يُطبَّقان في أديان مثل الهندوسية والبوذية كما ينطبق على الأديان التوحيدية. المدهش حقّاً هو امتداد هذه الديانات المؤسسة إلى أفريقيا وبلاد جنوب شرق آسيا. من الأشياء التي تعتمد عليها نشاطات نشرالديانات على ما يبدو هو مرونة الأشكال المماثلة من المنظمات، فالكنيسة الرومانية الكاثوليكية تبدو أكثر قدرة على التكيف مع اتجاهات العولمة من الكنائس البروتستانتية المنظمة على مستوى وطني فقط، والتي هي الخاسر الأكبر العابرة للحدود والثقافات في هذا الاتجاه. أما أكثر أشكال الامتداد الديني حركية فهو الشبكات اللامركزية التي تدعو إلى الإسلام (وأكثر نشاطاتها في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى) والإنجيليون (وخاصة في أميركا اللاتينية)، تتميز هذه الشبكات بشكل من التدين يثير النشوة يلهمه قادة أصحاب كاريزما عالية.

(ب) بالنسبة للأصولية، يمكن أن نذكر أسرع الحركات الدينية نمواً، كالحركة الخمسينية

[1]- H. Joas, op. cit., pp. 9 - 43 .

[2]- P.L. Berger, in: Berger (ed.), The Desecularization of the World: A Global Overview, (Grand Rapids, Michigan, 2005), pp. 1 -18.

(البنتيكوستال) والإسلاميين المتطرفين. ما تفعله هذه الحركات هي إما أن تحارب العالم الحديث أو تنسحب منه وتعتزله جامعة في أشكال تعبدها بين الروحانية من ناحية وتصورات أخلاقية متزمتة، واتباع حرفي للنصوص المقدسة من ناحية أخرى. على العكس من ذلك نجد حركات «العصر الجديد» التي انتشرت منذ سبعينيات القرن الماضي لتظهر نزعة تلفيقية على طريقة «كاليفورنيا». تشترك هذه الحركات مع الإنجيليين في كونها غير مرتبطة بمؤسسة دينية. في اليابان وحدها ثمة ما يقارب الأربعمائة طائفة تجمع عناصر من البوذية مع النزعات الدينية الشعبية، مع عقائد شبه علمية وباطنية. في جمهورية الصين الشعبية كشف القمع السياسي لطائفة فالون غونغ العدد الكبير لأتباع «الديانات الجديدة» التي يعتقد أنه يصل إلى حوالي 70 مليون نسمة[1].

(ج) وأخيراً فإن ما يمارسه بعض المسلمين من أعمال إرهابية هي مجرد أدلة دراماتيكية على الاستغلال السياسي لإمكانية اللجوء إلى العنف الكامنة في الدين. فكثيراً ما تندلع أكثر الصراعات نارية ـ والتي كثيراً ما تكون «دنسة» في خلفيتها الحقيقية ـ عندما تعاد صياغتها بحيثيات دينية. ينطبق هذا على «إزالة العلمانية» من الصراع في الشرق الأوسط، وعلى النزعة الوطنية الهندوسية وعلى الصراع الدائم بين الهند وباكستان[2] وعلى احتشاد اليمين الديني في الولايات المتحدة قبل غزو العراق وخلاله.

(2). السرد الوصفي لمجتمع «ما بعد علماني» وقضية المعايير التي يجب على مواطني مجتمع كهذا أن يفهموا بها أنفسهم

لا يمكنني أن أناقش بالتفصيل الجدل الدائر بين علماء الاجتماع حول «الطريق المنفردة» المفترضة التي تتبعها المجتمعات المعلمنة في أوروبا وسط المجتمع العالمي المحتشد دينيّاً. إن انطباعي الشخصي هو أن البيانات الملتقطة عالميّاً لا تزال، وبصورة تثير الدّهشة، تقدم أدلة قوية تدعم رأي المدافعين عن فرضية العلمنة[3]. من وجهة نظري فإن نقطة ضعف نظرية العلمنة تعود في الواقع إلى استنتاجات متعجلة تكشف عن استخدام غير دقيق لمفاهيم «العلمنة» و«التحديث». ما هو صحيح هو أنه في مسار التفاضل بين الأنظمة الاجتماعية الفاعلة حددت الكنائس والمجتمعات الدينية وبشكل متزايد دورها في الوظيفة الأساسية التي هي العناية الرعوية وكان عليهم ترك قدراتهم في المجالات الاجتماعية الأخرى، وفي ذات الوقت تراجعت الممارسة الدينية إلى مجالات شخصية

[1]- J. Gentz, “Die religiöse Lage in Ostasien,” in: Joas (2007), pp. 35875

[2]- cf. the essays by H.G. Kippenberg and H. v. Stietencron in Joas (2007), pp. 465 - 507 and pp. 194 - 223

[3]- P. Norris & R. Ingelhart, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide,(Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

بشكل متزايد. يوجد ترابط بين التحديد الوظيفي للنظام الديني والتوجه إلى الفردية في الممارسة الدينية.

لكن وكما أشار خوزيه كازانوفا بشكل صحيح إلى أن فقدان الدور والتوجه إلى الممارسة الفردية لا تعني بالضرورة أن الدين قد فقد تأثيره أو أهميته سواء في الساحة السياسية وثقافة المجتمع أو في السلوكيات والأخلاقيات الشخصية[1]. وبغض النظر عن ثقلها العددي السابق فإن المجتمعات الدينية لا تزال قادرة على حجز «مقعد» لها في حياة المجتمعات التي توجهت وبشكل كبير نحو العلمانية. يمكننا اليوم وصف الوعي العام في أوروبا من خلال حيثيات «المجتمع ما بعد العلماني» إلى درجة أنه في الوقت الحاضر لا يزال عليه «أن يكيف نفسه مع الوجود المستمر لمجتمعات دينية في بيئة تتجه إلى العلمانية بشكل متزايد»[2]. لا تتعلق القراءة الجديدة لفرضية العلمنة بجوهرها بقدر ما تتعلق بتنبؤاتها عن الدور المستقبلي لـ «الدين»، إن وصف المجتمعات الحديثة باعتبارها مجتمعات ما بعد دينية يرجع إلى تغير في الإدراك أنسبه أنا إلى ثلاث ظواهر:

ـ **الأولى:** أن الإدراك الواسع للصراعات العالمية التي كثيراً ما تقدم وكأنها ترتكز على نزاعات دينية، يغير الوعي العام. إن غالبية المواطنين الأوروبيين ليست بحاجة إلى وجود حركات أصولية عدوانية أو الخوف من العمليات الإرهابية المعرفة بحيثيات دينية حتى تدرك نسبيتهم ضمن الأفق العالمي. إن هذا ينسف الاعتقاد العلماني بالاختفاء القريب للدين ويحرم الفهم العلماني للعالم من أي نشوة بالانتصار. الوعي السائد لدى من يعيش في مجتمع علماني لم يعد مقيداً بالقناعة أن الحداثة الثقافية والاجتماعية لا بد وأن يتقدما على حساب التأثير العام والأهمية الشخصية للدين.

ـ **الثانية:** أن الدين لا ينال المزيد من التأثير على المستوى العالمي فحسب، بل وفي المحيط الوطني العام أيضاً، أنا أفكر هنا في الدور المتزايد الذي تلعبه الكنائس والمؤسسات الدينية كـ«مجتمعات للتفسير» في الساحة العامة للمجتمعات العلمانية[3] كما يمكنهم أيضاً التأثير على الرأي العام وتشكيل الإرادات من خلال المساهمات ذات العلاقة بالقضايا الأساسية بغض النظر عما إذا كانت حججهم مقنعة أم مثيرة للإعتراض. تؤلف مجتمعاتنا التعددية بيئة متجاوبة مع تدخلات كهذه لأن هذه المجتمعات تواجه انقساماً متزايداً حول النزاعات المتعلقة بالقيم والتي تتطلب قراراً

[1]- J. Casanova, Public Religions in the Modern World, (Chicago, 1994)

[2]- J. Habermas, Glauben und Wissen (Frankfurt: special edition of edition Suhrkamp, 2001, p. 13

[3]- Francis Schüssler Fiorenza, The Church as a Community of Interpretation, in: D. Browning & F. Schüssler Fiorenza (eds.), Habermas, Modernity, and Public Theology, (New York: Crossroad, 1992), pp. 66 - 91.

سياسيّاً. سواء كان النزاع حول تشريع الإجهاض أو القتل الرحيم الاختياري أم مسائل أخلاقية بيولوجية مثل مسألة الأدوية المتعلقة بالتكاثر والمسائل المتعلقة بحماية الحيوانات وتغير المناخ ـ في هذه المسائل وما يشبهها تكون الأسس التي تفرق بين آراء الناس غامضة لدرجة أنه لا يمكن الوصول إلى حل فيها بناء على الضرب على وتيرة الحدس الأخلاقي المقنع أكثر من غيره بسرعة.

إذا ما أردنا تقريب النقطة بشكل أقرب إلى بيت القصيد، دعني أذكركم بوضوح وحيوية المجتمعات الدينية الأجنبية والتي يحفزون من خلالها انتباه الكنائس والتجمعات الدينية المعروفة، فالمسلمون الذين يقطنون بجانبنا يفرضون على المواطنين المسيحيين أن يواجهوا ممارسة لعقيدة منافسة لعقيدتهم وكما يقدمون للمواطنين العلمانيين إدراكاً أفضل لظاهرة وجود عام للدين.

ـ الثالثة: العامل المحفز لتغيير الوعي بين السكان هو هجرة «العمال الضيوف» واللاجئين خصوصاً القادمين من بلاد لها خلفية ثقافية تقليدية. منذ القرن السادس عشر كان على أوروبا أن تمر عبر انشقاقات دينية عميقة في ثقافتها ومجتمعاتها وعلى أثر حركات الهجرة الأخيرة هذه ارتبط التنافر بين الأديان المختلفة مع تحديات التعددية في طرق الحياة التي تواجهها المجتمعات المهاجرة. يتغذى هذا الأمر بشكل أكبر من تعدد الطوائف، ففي مجتمعات كمجتمعاتنا التي لا تزال عالقة في عملية التحول المؤلمة إلى مجتمعات ما بعد استعمارية وتحتوي على عدد كبير من المهاجرين، تصبح مسألة التعايش بين المجتمعات الدينية المختلفة أكثر صعوبة بسبب مشكلة كيفية الوصول إلى ضمان تكامل الثقافات المهاجرة اجتماعيّاً. وتحت ضغط أسواق العمالة العالمية على التكامل الاجتماعي أن ينجح حتى تحت الشروط غير الكريمة للامساواة الاجتماعية. ولكن هذه قصة أخرى.

قمت حتى الآن بالالتزام بدور المراقب الاجتماعي في محاولة مني للوصول إلى إجابة عن سؤال: لماذا لا يمكننا أن نسمي المجتمعات المعلمنة مجتمعات «ما بعد علمانية»، في هذه المجتمعات يحافظ الدين على تأثيره العام وأهميته بينما تخسر نقطة اليقين العلمانية السابقة يقينيتها بكون الدين سيختفي على مستوى العالم يقينيتها. إذا اعتمدنا من الآن فصاعداً دور المشاركين فسوف نواجه سؤالاً مختلفاً وإن كان قياسيّاً: كيف علينا أن نرى أنفسنا كأعضاء في مجتمع ما بعد علماني، وماذا علينا أن نتوقع من بعضنا البعض لنتأكد من أنه وفي دول أممية عميقة الجذور تظل العلاقات الاجتماعية مدنية وحضارية رغم نمو تعددية الثقافات ووجهات النظر الدينية؟

المجتمعات الأوروبية كلها تواجه اليوم هذا السؤال. بينما كنت أجهز هذه المحاضرة في

شباط الماضي 2004 قدمت لي عطلة نهاية أسبوع واحدة ثلاثة أخبار مختلفة: أمر الرئيس الفرنسي ساركوزي بإرسال 4000 شرطي إضافي إلى الضواحي الباريسية السيئة السمعة والمبتلاة بمشاكل شغب الشباب المغاربي، بينما أوصى أسقف كانتربري صانعي القوانين البريطانية باعتماد أجزاء من قانون الشريعة لتطبيقها على سكان البلاد المسلمين، بينما شب حريق في حي سكني في لودفغشافن لقي فيه تسعة أتراك حتفهم بينهم أربعة أطفال. على الرغم من عدم وجود أدلة على أن الحريق كان متعمداً إلا أنه أثار شبهات إن لم نقل مخاوف حقيقية في وسائل الإعلام التركية. أقنع هذا الأمر رئيس الوزراء التركي بضرورة زيارة ألمانيا، وهي الزيارة التي أدى فيه خطابه ذا الوجهين في ساحة في كولونيا إلى ردود حادة من الصحافة الألمانية.

أخذت المجادلات هذه نبرة أشد حدة بعد الهجمات الإرهابية في 11 أيلول 2011. في هولندا أشعل مقتل ثيو فان كوخ مناخاً انفعاليّاً، وكذلك حدث للدنمارك في قضية الرسومات المسيئة، لقد اتخذت هذه المجادلات وتيرة خاصة بها[1] ولذلك امتدت آثارها إلى خارج حدود البلاد لتطلق جدالاً على نطاق أوروبا بأسرها[2]. ما يهمني هنا هو الافتراضات الخلفية التي تجعل من النقاش حول «الإسلام في أوروبا» أمراً حادّاً إلى هذه الدرجة. ومن قبل أن أتمكن من التعاطي مع الجوهر الفلسفي للاتهامات المتبادلة دعوني أوضح نقاط البداية لكل من الجانبين المتضادين ـ تفسير مناسب لما كنا نسميه «الفصل بين الكنيسة والدولة».

(3)ـ من تسوية مؤقتة مضطربة إلى توازن بين المواطنة المشتركة والفروقات الثقافية

كانت الدولة العلمانية هي الاستجابة المناسبة للحروب الطائفية التي ثارت في بداية الحداثة الأوروبية. لم يتحقق مبدأ «فصل الكنيسة عن الدولة» إلا تدريجيّاً واتخذ شكلاً مختلفاً في كل جسم قانوني وطني، وكلما زاد المدى الذي اتخذت فيه الدولة طابعاً علمانيّاً نالت الأقليات الدينية (في البداية، فقط نكرر المسموح بها) حقوقاً أكثر وأكثر. في البداية نال أبناؤها حق حرية ممارسة دينهم الخاص في بيوتهم، ومن بعد ذلك حرية التعبير الديني، وأخيراً حقوقاً مساوية لممارسة أديانهم بشكل علني وعام. إن النظرة التاريخية إلى هذه العملية الملتوية التي لم تنته إلا في القرن العشرين يمكن أن تخبرنا شيئاً عن الشروط المسبقة لهذا الإنجاز الثمين ـ أي الحقوق الشاملة في الحرية الدينية والممتدة إلى كل المواطنين بالتساوي. بعد الإصلاح البروتستانتي واجهت الدولة في البداية مهمة

[1]- G. Mak, Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005).

[2]- Th. Chervel & A. Seeliger (ed.), Islam in Europa, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007).

أساسية وهي أنها عليها أن تسيّج مجتمعاً ممزَّقاً بحدود طائفيّة، أي بكلمات أخرى كان عليها تحقيق السلام والنظام. وفي سياق هذه المناقشة تذكِّر المؤلفة الهولندية مارغريت دو مور مواطني بلادها بهذه البدايات: «إن التسامح عادة ما يُذكر مع الاحترام في الجملة نفسها، ولكن تسامحنا الذي يرجع في جذوره إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يكن مبنياً على الاحترام بل على العكس تماماً، فقد كنا نكره أديان بعضنا البعض، ولم يكن الكاثوليكيون والكالفينيون يحملون ذرة احترام لآراء بعضهم البعض. لم تكن حرب الثمانين سنة التي خضناها مجرد ثورة ضد إسبانيا بل كانت أيضاً جهاداً دمويّاً قاده الكالفينيون ضد الكاثوليكية»[1]. سوف نرى قريباً نوع الاحترام الذي تشير إليه مارغريت دو مور.

حيادية العلمانية الحاكمة

بالنسبة للسلام والنظام كان على الحكومات أن تعتمد موقفاً محايداً حتى لو بقيت على روابطها مع الأديان السائدة[2]. أما في البلاد التي اندلع فيها النزاع الطائفي فقد كان على الدولة أن تنزع سلاح الأطراف المتنازعة، وتخترع ترتيبات للتعايش السلمي بين الطوائف المتناحرة وتراقب وجودهم المتزعزع مع بعضهم البعض. وفي البلاد المنقسمة طائفيّاً مثل ألمانيا أو هولندا فقد عششت كل من الثقافات الفرعية المتضادة في أجوائها الخاصة لتبقى أجنبية حيال بعضها البعض في المجتمع. هذه التسوية المؤقتة (وهذا بالضبط ما أردت أن أؤكد عليه) لم تكن كافية. وهو ما تبيَّن عندما آلت الثورات الدستورية في نهاية القرن الثامن عشر إلى نظام سياسي جديد أخضع قوى الدولة التي أصبحت علمانية بالكامل لكل من سيادة القانون وإرادة الشعب الديموقراطية.

كانت الدولة الدستورية قادرة على أن تضمن لمواطنيها المساواة في الحرية الدينية تحت شرط أن لا يحبسوا أنفسهم ضمن مجتمعاتهم الدينية ويحجبوا أنفسهم عن بعضهم البعض. كان من المتوقع من جميع الثقافات الفرعية أن تطلق سراح أعضائها، حتى يتعرفوا على وجود بعضهم البعض كأعضاء في مجتمع مدني واحد. يعطي المواطنون قوانين كهذه والتي بفضلها يتمتعون بحق الحفاظ على هويتهم في سياق ثقافتهم المحددة ونظرتهم إلى العالم الخاصة بهم. إن هذه العلاقة بين الحكومة الديموقراطية والمجتمع المدني والحفاظ على الثقافات الفرعية هو المفتاح الفعال للفهم الصحيح، لأن المشروع الخاص بالتنوير السياسي العام لا يتناقض مع الحساسيات الخاصة ضمن تعددية ثقافية مطبقة بشكل صحيح.

سيادة القانون الليبرالية تضمن بالفعل الحرية الدينية كحق أساسي مما يعني أن مصير الأقليات الدينية لم يعد يعتمد على رحمة سلطة دولة متسامحة، لكن على الدولة في البداية أن تكون ديموقراطية

[1] ـ M. de Moor, “Alarmglocken, die am Herzen hängen,” in: Chervel & Seeliger (2007), p. 211.

[2]ـ نسبة إلى اللاهوتي البروتستانتي الفرنسي جان كالفن.

حتى تتمكن من التطبيق غير المتحيِّز لمبدإ الحرية الدينية هذا[1]. حين تسعى المجتمعات التركية في برلين أو كولونيا أو فرانكفورت إلى إخراج بيوت صلاتهم من الباحات الخلفية ليبنوا مساجد مرئية من على مسافات بعيدة لا يعود الأمر يتعلق بالمسألة نفسها بل بتطبيقها العادل، ولكن لا يمكن التيقن من الأدلة الواضحة على ما يجب التسامح معه وما لا يجب، إلا من خلال عمليات تداولية وشاملة لبناء إرادة ديموقراطية. إن أول خطوة نحو تحرير مبدإ التسامح من الاشتباه في التعبير عن محض التعالي هي أن تلتقي الأطراف المتنازعة على نحو متكافئ في مسار عملي عملية للوصول إلى اتفاق في ما بينها[2]. ذلك ان كيفية رسم الخط بين الحرية الدينية الإيجابية (أي حق ممارسة دينك الخاص) والحرية السلبية (أي حق أن لا تضطر لأن ترى الممارسات الدينية لأشخاص من أديان أخرى) سيظل دائماً موضعاً للجدل. ولكن في بلاد ديمقراطية سيكون المتأثرون ـ بشكل غير مباشر ـ هم المشاركون في عملية اتخاذ القرار.

ليس «التسامح» بالطبع مجرد مسألة تشريع وتطبيق للقوانين بل يجب ممارسته في الحياة اليومية. ما يعنيه التسامح هو أن المؤمنين بعقيدة معينةً والمؤمنين بغيرها، بل وغير المؤمنين أصلاً، يجب أن يتبادلوا تقبل حق الآخرين بما آمنوا به وما يمارسونه وبطرق الحياة التي يعيشها الآخرون ويرفضونها هم، كما ينبغي دعم هذا التقبل بأسس مشتركة من الاحترام المتبادل على نحو يفضي إلى التغلب على التنافرات البغيضة. يجب عدم الخلط بين هذا الاحترام المطلوب مع تقدير لثقافة وطريقة عيش غريبين عنا أو عقائد وممارسات قد لا نعتقدها شخصيا[3]،إذ لا نحتاج إلى «التسامح» إلا مع نظرات إلى العالم نعتبرها خاطئة أو في مواجهة عادات لا نحبها، ولذلك فإن أساس الاحترام ليس فقط «التقدير» لهذا الشيء أو لهذه الخاصية أو لهذا الإنجاز بل هو وعي وواقع أن الآخر عضو في مجتمع شمولي يتألف من مواطنين لهم حقوق متساوية، وحيث إنّ كل مواطن مسؤول أمام جميع الآخرين عن مساهمته السياسية[4].

---

[1]ـ لأجل الوقوف على تاريخ المسألة وتحليلها المنهجي أنظر في هذه الدراسة الشاملة:
R. Forst, Toleranz im Konflikt, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003)

[2] ـ J. Habermas, "Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte," in: my Zwischen Naturalismus und Religion, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005), pp. 258 - 78.

[3]ـ أنظر مناظرتي مع سي إتش تايلور:
Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, (Frankfurt/Main: Fischer, 1993), in: J. Habermas, "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat," in: my Die Einbeziehung des Anderen, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996), pp. 237 - 76.

[4] ـ بالنسبة للاستخدام العلني للعقل أنظر: **J. Rawls, Politischer Liberalismus (Suhrkamp), Frankfurt/Main 1998, 312366**

طبعاً يسهل قول هذه الأمور أكثر مما يسهل فعلها، فالشمول المتساوي لجميع المواطنين في مجتمع مدني لا يتطلب ثقافة سياسية تحفظ الخلط بين طرق التعامل الليبرالية وعدم الاكتراث فحسب، بل لا يمكن تحقيق الشمول إلا إذا تحققت مجموعة من الشروط الملموسة مثل التكامل التام والتربية التعويضية في روضات الأطفال والمدارس والجامعات والفرص المتساوية للوصول إلى سوق اليد العاملة. غير أن ما هو مهم بالنسبة لي هو بالدرجة الأولى هو صورة مجتمع مدني شمولي تكمِّل فيه المواطنة المتساوية والفروقات الثقافية بعضها بعضاً بالطريقة الصحيحة.

(4)ـ الصراع الثقافي بين التعددية الثقافية المتطرفة والعلمانية المتشددة: خلفية الافتراضات الفلسفية

للإجابة عن سؤال: كيف علينا أن نفهم أنفسنا كأعضاء في مجتمع «ما بعد علماني»؟ يمكننا أن نلتقط إشاراتنا من هاتين العمليتين المتشابكتين. الأطراف الأيديولوجية التي تواجه بعضها بعضاً في النقاشات العامة اليوم، تكاد لا تلاحظ كيف تناسبُ كلٌّ من العمليتين الأخرى. جهة التعدديني أنصار التعدّد الثقافي ينادون بحماية الهويات المجتمعة ويتهمون الطرف الآخر بتمثيل «أصولية تنويرية»؛ بينما يصر العلمانيون على إدماج الأقليات بدون هوادة في الإطار السياسي الموجود متهمين خصومهم بـ«خيانة تعددية» للقيم الجوهرية التي يقوم عليها التنوير. في بعض الدول الأوروبية يلعب طرف ثالث دوراً كبيراً في هذه المعارك. مع وجود مؤسسة كنسية وراءهم يعتنق المسيحيون المحافظون ما يسمى «ثقافة التنوير» تحت عنوان «القيم الغربية» التي يلتزمون بها وهم بذلك ينفون أي توجه عالمي لمبادئ التنوير. لكن هذا التنكر يرسم خطوطاً رمادية على الحدود الفاصلة بين الخصمين الحقيقييْن اللذيْن ذكرتهما وهما اللذيْن سأركز على مواقفهما.

التعدديون (أنصار التعدد الثقافي)

يسعى «التعدديون أنصار التعدد الثقافي» لتعديل غير متحيز للنظام القانوني خصوصاً لجهة حق الأقليات الثقافية بمعاملة متساوية، وهم يحذرون من سياسة الاستيعاب الإجباري التي تؤدي إلى اقتلاع هذه الأقليات من أصولها. ما يقوله التعدديون هو أن الدولة العلمانية يجب أن لا تضغط باتجاه إدراج الأقليات في مجتمع قائم على المساواة بين المواطنين بطريقة تمزق الأفراد بعيداً عن السياق الذي يشكل هوياتهم. من وجهة النظر المجتمعية هذه، قد تؤدي سياسة تكامل تجريدية إلى إخضاع الأقليات إلى ما تفرضه ثقافة الأكثرية. في وقتنا الحاضر تجري الرياح على غير ما تشتهي سفن التعدديين: «ليس الأكاديميون فقط، بل السياسيون والصحافيون كلهم يعتبرون التنوير قلعة

يجب الدفاع عنها أمام التطرف الإسلامي»[1]. إن ردة الفعل هذه بدورها تبرز الانتقادات الموجهة إلى «الأصولية التنويرية»، فتيموثي غارتون آش على سبيل المثال وفي مجلة «New York Review of Books» (عدد 5 تشرين الأول 2006) يقول أن «جميع النساء المسلمات يعارضن تمام المعارضة الطريقة التي تنسب فيها هيرسي على (الممثلة في فيلم ثيو فان غوغ) القمع الذي مرت به إلى الإسلام بدلاً من الثقافات الوطنية والإقليمية والقبلية»[2] في الواقع لا يمكننا الوصول إلى تكامل المهاجرين المسلمين مع المجتمع الغربي رغماً عن دينهم بل فقط بالتوافق مع دينهم.

من ناحية أخرى يسعى العلمانيون إلى شمول «أعمى الألوان» لكل المواطنين بغض النظر عن أصولهم وخلفياتهم الدينية. يحذر هذا الجانب من تبعات «سياسات الهويات» التي تذهب بعيداً في مطالبها بتكييف النظام القانوني مع مطالب الحفاظ على الصفات المميزة للثقافات الأقلوية. من وجهة النظر العلمانية هذه يجب أن يظل الدين أمراً خاصاً ولهذا يرفض باسكال بروكنر «الحقوق الثقافية» لأن هذه ستخلق مجتمعات متوازية أو «فرق اجتماعية صغيرة منعزلة على نفسها تلتزم كل واحدة منها بمعايير مختلفة عن الأخرى»[3]. يدين بروكنر التعددية الثقافية بشدة قائلاً أنها «عنصرية معادية للعنصرية» مع أن أكثر من ينطبق عليهم هجومه هم التعدديون المتطرفون الذين يدعون إلى إدخال حقوق ثقافية جماعية، فحماية كهذه للمجموعة ككل ستحد في الواقع من حق أفراد هذه المجموعات في اختيار طريقة الحياة التي يريدونها[4].

وهكذا يدّعي كلٌّ من الطرفين أنه يحارب للغاية نفسها: مجتمع ليبرالي يتيح المجال لمواطنين مستقلين التعايش بطريقة متحضرة، ولكنهما في حالة من الصراع الثقافي الذي يبرز إلى السطح في كل مناسبة سياسية ومع أنه من الواضح أن كلاًّ من الجانبين متشابك مع الآخر، إلا أن الصراع المرير بينهما يتعلق بما إذا كان الحفاظ على الهوية الحضارية يجب أن يتم قبل فرض المواطنة المشتركة أم بالعكس. يتصاعد النقاش إلى مستوى من الحدة شبه الدينية نتيجة الخلفيات والأسس الفلسفية التي ينسبها كلٌّ من الفريقين إلى خصمه، سواء كانت هذه النسبة

---

[1]- (I. Buruma, Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance (New York: Atlantic Books, 2006) (Carl Hanser Verlag), München 2006, 34.

[2]- Timothy Garton Ash in: Chervel & Seeliger (2007), 45f.

[3]- P. Bruckner in: Chervel,Seeliger (2007), 67.

[4]- P. Bruckner, op. cit., p.62:
«تضمن التعددية الثقافية المعاملة نفسها لكل المجتمعات ولكن ليس للأشخاص الذين يؤلفون هذه المجتمعات لأنها تحرمهم حرية التخلي عن تراثهم». أنظر: **B. Barry, Culture and Equality, (Cambridge UK: Polity, 2001); and J. Habermas, "Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus," in my Zwischen 323-Naturalismus und Religion, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005), pp. 279**

صحيحة أم خاطئة. لقد أبدى إيان بوروما ملاحظة مثيرة للاهتمام وهي أنه بعد 11 سبتمبر خرج الجدل الأكاديمي حول التنوير والحداثة وما بعد الحداثة من الجامعات وطفا في الأسواق[1]! فلقد اندلع هذا الجدال بسبب النسبوية الثقافية التي يعززها انتقاد العقل من ناحية والعلمانية المتزمتة التي تدفع باتجاه انتقاد الدين من ناحية أخرى.

تعتمد القراءة الراديكالية للتعددية الثقافية على فكرة «عدم وجود مقاييس مشتركة» لوجهات النظر والخطابات العامة والمشاريع التصورية. من وجهة النظر السياقية هذه، تبدو أساليب الحياة المختلفة ثقافياً كأكوان منغلقة لغويّاً ينغلق كل واحد منهاعلى معاييره للعقلانية ثم يدَّعي التفرّد بالحقيقة. ولذلك يفترض بكل ثقافة أن تحتفظ ببقائها لنفسها ككلٍّ مُغْلق لغويّاً ومنقطعٍ عن الحوار مع الثقافات الأخرى. وعدا بعض حلول الوسط غير المستقرة فإن الاستسلام أو التحوّل هما البديلان الوحيدان لإنهاء الصراع مع هكذا ثقافات. إذا أخذنا هذه الفرضية فالتعدديون الراديكاليون لا يقدرون على الوصول إلى أي ادعاء كوني للصحة والحق مثل القول بعمومية وكونية الديموقراطية وحقوق الإنسان. لا شيء، سوى قوة إمبرياليّة، قادرة على إدعاء أنه يملك ثقافة مهيمنة. هذه القراءة النسبوية تحرم نفسها من غير أن تشعر، من المقاييس النقدية للمعاملة غير المتساوية للأقليات الثقافية. في مجتمعاتنا ما بعد الاستعمارية، والحاوية للكثير من المهاجرين، يضرب التمييز ضد الأقليات بجذوره في الميول الثقافية السائدة، ما يؤدي إلى تطبيق تمييزي للمبادئ الدستورية الموجودة. ما لم يأخذ أحدنا زرعاً كلياً لهذه المبادئ بشكل جدي، فلن يكون لدينا إذن أي وجهة نظر تمكننا من كشف حقيقة كون تأويل الدستور مقيد بهذه الميول والانحيازات التي تحددها ثقافة الغالبية. لا أحتاج إلى الخوض في قضية فلسفية عن سبب كون النسبوية الثقافية المستمدة من نقد ما بعد حداثي للعقل هي موقف لا يمكن الدفاع عنه[2]، ولكن الموقف بحد ذاته مثير للاهتمام لسبب آخر: هو يقدم نفسه لاستنتاج سياسي مضاد ويُفَسَرُ تغيراً فريداً من نوعه في الجوانب السياسية.

من المثير للسخرية أن المسيحيين المتشددين المحاربين لـ«الأصولية الإسلامية» يشاركون التعدديين في هذه النسبوية نفسها بينما يدعون بفخر أن ثقافة التنوير هي إما جزء من تقاليد الكاثوليكية أو نتيجة من نتائج البروتستنتية. من ناحية أخرى فإن هؤلاء المحافظين يشتركون في

[1]- **Buruma (2006), 34.**

[2]ـ النقد الحاسم لفكرة «عدم وجود مقاييس مشتركة» يرجع إلى د. دافيدسون في خطابه الشهير للرئيس عام 1973: «في فكرة المشروع التصوري نفسها»

“On the very Idea of a Conceptual Scheme (deutsch: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? in: D. Davidson & R. Rorty, Wozu Wahrheit?, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005, pp. 726).

هذه النظرة مع مجموعة غريبة للغاية بما أن بعض اليساريين «التعدديين» السابقين تحولوا إلى صقور ليبراليين مولعين بالقتال.منذ ذلك الوقت انضم هؤلاء إلى صفوف المحافظين الجدد أصحاب «الأصولية التنويرية»، وفي هذه المعركة ضد «الأصولية الإسلامية» اعتمدوا ثقافة التنوير التي حاربوها يوماً ما باسم «حضارتهم الغربية» لأنهم كانوا يرفضون التوجه الكوني من الأصل: «لقد أصبح التنوير جذاباً تماماً لأن قيمه ليست كلية وعالمية فحسب، ولكن لأنها «قيمنا»، أي قيم غربية أوروبية»[1].

لا نحتاج لأن نقول أن هذا المنهج لا يشير إلى المفكرين العلمانيين ذوي الأصول الفرنسية والذين توجه إليهم المصطلح الازدرائي: «الأصولية التنويرية» في الأصل. ولكن ومرة أخرى فإن فرضية خلفية فلسفية أخرى تفسر عامل التشدد الموجود لدى حرس التنوير هؤلاء من ذوي النزعة الكونية العالمية . من وجهة نظرهم، على الدين أن ينسحب من الصعيد السياسي إلى الحياة الشخصية. إذ من الناحية المعرفية تم التغلب عليه تاريخيّاً «كتكوين عقلي» من الماضي (كتكوين من الأشباح كما يقول هيغل). لكن في ضوء دستور ليبرالي يجب التسامح مع الدين مع أنه يجب عليه يجب أن لا يدعي أنه يقدم الأساس الثقافي لأي عقل حداثي بكل معنى الكلمة.

(5)ـ عملية التعلم التكميلية: العقليات الدينية والعلمانية

لا يعتمد الموقف العلماني على كيف يحكم أحدنا على الاقتراح التجريبي القائل بأن المواطنين المتدينين ومجتمعاتهم العقائدية لا يزال بإمكانهم أن يقدموا مساهمة فعالة للرأي العام السياسي وتشكيل الإرادات حتى في المجتمعات المعلمنة إلى حد كبير. بغض النظر عما إذا كنا نعتبر أن استخدام مصطلح «ما بعد حداثي» مناسب لوصف مجتمعات أوروبا الغربية أم لا فلا يزال الواحد منا مقتنعاً، ولأسباب فلسفية، أن المجتمعات الدينية تدين بتأثيرها المستمر للبقاء العنيد لطرق تفكير ما قبل حداثية. حقيقة تطلب تفسيراً لها على أساس تجريبي. من وجهة النظر العلمانية فإن أصول الإيمان تتعرض للتكذيب على أساس علمي ومن هذا الجانب فإن القائل بأن وضع التقاليد الدينية لا يستحق أي قلق جدي أمر يثير مواقف إنفعاليّة ضد أي أشخاص متدينين ومؤسسات دينية لا يزالون يدعون أهمية لدورهم في الحياة العامة.

[1]أ بوروما (2006) ص. 34. يصف بوروما دوافع المتحولين اليساريين هؤلاء بالشكل التالي (ص 123 وما بعد): «[يقول هؤلاء اليساريون السابقون]: المسلمون هم من أفسد الحفلة إذْ جاؤوا إليها من غير أن يدعوهم أحد... توجد حدود للتسامح حتى بين التقدميين في هولندا. من السهل أن تتسامح مع أناس تثق بهم غريزياً وتفهم نكاتهم والذين يشاركون طريقتك في السخرية... ولكن يصعب تطبيق هذا المبدإ على أناس يعيشون وسطنا نجد طريقة عيشهم مزعجة كما يجدون هم طريقة عيشنا مزعجة...»

بين «العلماني» و «العلماني النزعة»..

أنا أميز هنا ما بين مصطلحي «علماني» (secular) و«علماني النزعة» (secularist)، عدا الموقف غير المكترث لشخص علماني أو غير مؤمن قد يرتبط بشكل «لا أدري» بزعم الأديان كونَها حقائقَ صحيحة، يميل الشخص «العلماني النزعة» إلى اعتماد موقف انفعالي معاد وواضح حيال العقائد الدينية التي تؤثر على عموم الناس رغم عدم إمكانية تبريرها علميّاً. في يومنا هذا تنبني العلمانية على نزعة طبائعية شديدة، أي على افتراضات علمية فحسب، وبخلاف الحال في النسبوية الثقافية ليس علي أن أعلق على الخلفية الفلسفية[1]. ما يهمني في السياق الحالي هو السؤال عما إذا لو كُتِبَ لتقليل «العلماني النزعة| لقيمة الدين أن ينتشر على نطاق واسع بين المواطنين، هل سيكون ذلك متوافقاً بأي شكل من الأشكال مع التوازن ما بعد العلماني، بين المواطنة المشتركة والفروقات الثقافية.. وبالتالي عما إذا العقلية «العلماني النزعة» ستكون في عدد كبير من المواطنين فاتحة لشهية تحديد معايير فهم النفس في المجتمع الما بعد علماني كما هو الحال في الأصولية بالنسبة للجماهير المتدينة؟ يطال هذا السؤال جذوراً أعمق للشعور الحالي بالضيق من تلك التي تصل إليها الدراما «التعددية». ما هو نوع المشكلة التي نواجهها؟.

من النقاط التي تسجل لصالح «العلمانِيِيّي النزعة» أنهم يصرون على أنه لا غنى عن شمول كل المواطنين كمتساوين في مجتمع مدني. ولأن النظام الديموقراطي لا يمكن فرضه ببساطة على أناس هم في الواقع يشكلون المرجعيات فيه، فإن الدولة الدستورية تواجه مواطنيها بتوقعات تتطلب منهم أخلاقيات مواطنة تذهب أبعد من مجرد اتباع القانون. المواطنون والمجتمعات المرتبطة بالدين لا يجب أن يتكيفوا بشكل سطحي مع النظام الدستوري، بل ينتظر منهم زرع مبادئ التشريع العلماني في القواعد المؤسسة لعقيدتهم[2]. من المعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية علقت أعلامها على صارية الليبرالية والديموقراطية في المجمع الفاتيكاني الثاني عام 1965. وفي ألمانيا لم تتصرف الكنائس البروتستانتية بشكل مختلف. لا يزال أمام الكثير من المجتمعات الإسلامية عملية تعلّم. وبكل تأكيد فهناك في العالم الإسلامي تنامٍ للنظرة القائلة أن مُقاربة تفسيريّة ـ تاريخيّة للقرآن مطلوبة. ولكن النقاش حول الإسلام الأوروبي تجعلنا نعي مرة أخرى

[1]- See the critique in my essays on H.P. Krüher (ed.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), pp. 101 - 120 and pp. 263 - 304.

[2]ـ إن هذه هي القضية الأساسية بالنسبة لجون راولز حين يدعو لإجماع متداخل بين المجموعات التي تمتلك نظرات مختلفة إلى العالم للوصول إلى تقبل المادة المعيارية للنظام الدستوري. Rawls (1998), pp. 219 64 .

حقيقة أن المجتمعات الدينية هي التي يجب أن تقرر ما الذي يقبلون في عقيدتهم المصححة باعتباره «العقيدة الحقّة»[1].

عندما نفكر في التحول من الشكل التقليدي للوعي الديني، إلى شكل أكثر مرونة فما يبرز للتفكير هو نموذج ما بعد الإصلاح البروتستانتي من حيث التغير في طرق التعامل المعرفية الذي جرى في المجتمعات المسيحية في الغرب. ولكن لا توجد «وصفة» للتغير في العقلية، ولا يمكن التلاعب بها سياسيّاً، أو أن تُفرض بالقانون ولا تكون في أفضل تطبيق لها إلا نتيجة عملية تعلّم، ولا تظهر كعملية تعلّم إلا من وجهة نظر فهم علماني للنفس في إطار الحداثة. من حيث ما تتطلبه أخلاقيات المواطنة الديموقراطية في إطار العقليات نواجه الحدود القصوى للنظرية السياسية المعيارية التي مُكِّن لها فقط أن تبرر الحقوق والواجبات. لا يمكننا سوى رعاية عمليات التعلم لا فرضها أخلاقيّاً أو قانونيّاً[2].

ولكن هل علينا أن ننظر إلى طريق مسدودة من الجانب الآخر أيضاً؟ هل عملية التعلم هذه ضرورية فقط في جانب التقليدية الدينية وليس من جانب العلمانية أيضاً؟ ألا تفرض التوقعات المعيارية نفسُها التي تحكم مجتمعاً مدنيّاً شموليّاً تحريماً على ما يقوم بها «علمانيو النزعة» من تقليل لقيمة الدين كما تحرِّم مثلاً الرفض الديني لحقوق مساوية للمرأة؟ إن عملية تعلم مكملة مطلوبة بكل تأكيد من الجانب العلماني إلا إذا خلطنا بين حيادية علمانية الدولة أمام نظرات دينية متنافسة للعالم وبين تطهير المحيط العام السياسي من جميع المساهمات الدينية.

لا شك بأن مجال الدولة التي تتحكم بكل وسائل الإكراه القانوني يجب أن يفتح أمام الصراع بين المجتمعات الدينية المختلفة، وإلا ستصبح الحكومة الذراع التنفيذية لغالبية دينية تفرض إرادتها على معارضيها. في دولة دستورية جميع المقاييس التي يمكن فرضها بالقانون يجب أن تتشكل وتبرر بشكل عام بلغة يفهمها جميع المواطنين. لكن حيادية الدولة لا تمنع التعبير الديني في المحيط السياسي العام طالما تظل عملية اتخاذ القرارات على المستويات البرلمانية والقانونية والحكومية والإدارية منفصلة بشكل واضح عن التدفق غير الرسمي للتواصل السياسي، وتشكيل الآراء في الإطار العريض الأوسع للمواطنين. يدعو «فصل الكنيسة عن الدولة» إلى فلترة بين هذين الميدانين ـ أي مصفاة لا تسمح إلا بمرور المساهمات «المترجمة» إلى العلمانية من بين ضجيج الأصوات المختلفة في الميدان العام فضلاً عن الأجندات الرسمية لمؤسسات الدولة.

[1]- (I. Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan," in: Chervel & Seeliger (2007), pp. 88- 110; B. Tibi, "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa," ibid., pp. 183 - 99.

[2]- Zum folgenden J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders.(2005),119 -154.

ثمة سببان لصالح الممارسة الليبرالية هذه: الأول أنه يجب إتاحة المجال أمام الأشخاص غير الراغبين في ولا القادرين على تقسيم قناعاتهم الأخلاقية ومصطلحاتهم بين الخطوط الدينية واللادينية للمشاركة في تشكيل الإرادات السياسية حتى لو استخدموا في ذلك لغة دينية. الثاني أنه يجب على الدولة الديموقراطية أن لا تقلل بشكل استباقي تعقيد وتعدد أصواتها العامة لأنها لا تعلم حينئذ ما إذا كانت تقطع عن المجتمع مصادر نادرة لتوليد المعاني وتشكيل الهويات. خصوصاً حين يتعلق الأمر بالعلاقات الاجتماعية المعرضة للخطر، فالتقاليد الدينية لديها القوة لتشكيل الحساسيات الأخلاقية والمدارك الحدسية المتشددة.

إن ما يعرض العلمانية للضغط هو التوقع أنّ المواطنين العلمانيين في مجتمع مدني وفي المحيط السياسي العام يجب أن يكونوا قادرين على مواجهة إخوتهم في المواطنة كمساوين لهم. ولكن إذا حدثت هذه المواجهة مع المواطنين المتدينين ـ مع التحفظ على أن هؤلاء الأخيرين يجب أن لا ينظر إليهم بجدية على أنهم من أهل هذا العصر بسبب عقليتهم المتدينة ـ فسوف نرجع إلى مستوى التسوية المؤقتة. وبذلك ننهي أسس التقدير المتبادل التي لا غنى للمواطنة المشتركة عنها. يتوقع من المواطنين العلمانيين من باب أولى أن لا يستبعدوا أنهم قد يكتشفون في العبارات الدينية محتويات لغوية وحدساً شخصيّاً مستتراً يمكن ترجمته إلى الخطاب العلماني العام. فإذا استمر الأمر على ما يرام من الجانبين فإن على كل منهما ومن حيث وجهة نظره، أن يتقبل تفسيراً للعلاقة بين الإيمان والمعرفة تمكن الجميع من العيش سوية بطريقة يعكس فيها الجميع قيم الجميع.

الأميركيَّتان والعلمانية

الدولة كمستودع للقاء الأضداد

ميشلين ميلو Micheline Milot [*]

لاينفكّ الجدل حول طبيعة العلمانية وتطبيقاتها التاريخية في القارة الأميركية يسري بزخم خاص في الأوساط الأكاديمية ومراكز البحث العلمي. والسبب في هذا يعود بصفة أساسية إلى السياق المنفرد الذي اتخذته مسارات العلمنة في دول ومجتمعات الأميركيَّتين الشمالية والجنوبية؛ حيث سنجده سياقاً يفارق المنحى الكلاسيكي الإجمالي الذي طبع التاريخ الأوروبي سحابة خمسة قرون متواصلة.

في هذه المقالة للباحثة والأكاديمية الفرنسية ميشلين ميلو محاولة تحليلية جادة لإشكاليات نشوء وامتداد العلمنة في الأميركيتين، وخصوصية حضورها في كل بلد من بلدان القارة، والتحديات التي تواجهها في القرن الحادي والعشرين.

المحرر

الأميركيتان، أو «العالم الجديد». نحن أمام تلك البلاد التي نشأت في هذه القارة الشاسعة نتيجة عمليات الاستعمار الأوروبية في مستهلّ القرن السادس عشر، وقضت على النظم الاجتماعية المحلية الموجودة سابقاً. في المقابل، تشكّلت أنظمة العلاقات بين الدولة والكنيسة بطريقة

---

* ـ باحثة في علم الحضارات المعاصرة.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Introduction: Les Amériques et la laïcité - Acquis historique et enjeux actuels.

ـ نقلاً عن: La revue «Archives des sciences sociales des religions» N°146 / 209

ـ تعريب: علي زين الدين.

مختلفة، بحسب قدرة القوى الاجتماعية أو السياسية التي حُدّدت بمنأى من النماذج الأوروبية ووفقاً للمعتقدات السائدة المستوردة من المستعمرين، سواء الكنيسة الكاثوليكية أو الكنائس البروتستانتية. ولقد استوجبت مشاكل مماثلة تتعلق بالتسامح والتعايش، من الشمال إلى الجنوب، حلولاً روت عملية العلمنة بطرق مختلفة. وفي حين لم يُترجم تنظيم الحريات الدينية والمساواة بين الأديان دائماً بسهولة في البيئة الاجتماعية والقانونية، لا سيما بالنسبة إلى أميركا اللاتينية، أُخذت ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة بعين الاعتبار وتحقّقت في معظم البلدان قبل أوروبا. هذا ما أكّده أريستيد بريان، أحد المفكّرين في قانون فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا، حيث كتب في العام 1905: «إنّ نظام فصل الكنيسة عن الدولة الذي طُبّق بشكل خجول ومنقوص في أوروبا، اعتُمد بالمقابل في العالم الجديد على نطاق واسع، مثل كندا حيث علمَنَ قانون العام 1854 بعض الكنسيين، وأزال الطابع الرسمي عن الكنيسة الأنجليكانيّة، فضلاً عن الولايات المتحدة الأميركية والمكسيك اللتين لم تعرفا سواه. كذلك، طُبِّق هذا القانون في جمهورية كوبا الجديدة، وفي ثلاث جمهوريات تابعة لأميركا الوسطى، وأخيراً في أهم دول أميركا الجنوبية، أي الولايات المتحدة البرازيلية.»[1].

العلمنة المجهولة

ما زالت التحليلات حول الأميركيتين، على مستوى القارات، معدومة حيال هذه الإشكاليّة. هذا في الوقت الذي نجم عن الأعمال المقارنة بين مختلف البلدان الأوروبية[2]، أو الولايات المتحدة وفرنسا[3]، أو حتى أميركا اللاتينية وأوروبا اللاتينية[4] إنتاجات علميّة مثيرة للاهتمام. لقد سعى العدد الخاص من «أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان» Archives des sciences sociales des religions إلى سدّ هذه الفجوة جزئيّاً على الأقل. فبرز سؤالان من خلال كافة المشاركات: كيف انتشرت العلمنة في الأميركيتين؟ وما هي التحديات المرتبطة بهذه المسألة حتى يومنا هذا؟ مع ذلك، كان على هذا المشروع أن يكون أكثر بساطةً، إذ لا يمكن إدراك التنوّع الديني والسياسي والقانوني والثقافي للأميركيتين اللتين تضمّان ثلاثة وخمسين بلداً وإقليماً من خلال مسألة واحدة. كان

[1] ـ ملحق للتقرير المحرر باسم اللجنة التابعة للفصل بين الكنيسة والدولة. تشريعات أجنبية مبرزة أمام مجلس النواب، دورة العام 1905.

[2] ـ من بين المفكّرين نذكر جان بوبيرو، **Religions et laïcité dans l'Europe des douze**، باريس، سيروس، 1994، وفرنسوا شامبيون، **les laïcités européennes au miroir du cas britannique**، منشورات ران الجامعية، 2006.

[3] ـ إليزابيت زولير، **La conception américaine de la laïcité**، باريس، دلوز، 2005.

[4]ـ جان بيار بستيان، **La modernité religieuse comparée. Europe latine - Amérique latine**، باريس، منشورات القرطالة، 2001.

يجب إعطاء لمحة عامة عن الترتيبات العلمانية التي نجدها عند تحليل السياقات الوطنية الثمانية المختارة على أساس التشكلات التاريخية والاجتماعية المتنوّعة من دون افتراض التمثيل الجغرافي السياسي هنا.

بالإضافة إلى فهم العلاقات بين الدولة والكنيسة أو الأديان على صعيد قارة أميركا، يطمح هذا العدد من المجلة اكتشاف ما يتعلق بالاستخدام العلمي لمفهوم العلمانية في سياقات تختلف عن تلك التي أوجدتها فرنسا على مرّ التاريخ. هل انحصر استعمال مصطلح العلمانية على الصعيد الوطني لوصف حالة استثنائية، أم شكّل مفهوماً تحليلياً أكثر عالمية؟ في إطار العلوم الاجتماعية، تمّ تداول أسئلة حول شمولية المفاهيم المستخدمة لوصف الحقائق الاجتماعية والثقافية المختلفة وشرحها منذ سنوات عدة. كان علم إجتماع الدين حاضراً خلال المناقشات، لا سيما في ما يتعلق باستخدام مصطلحي «العلمانية» و«العلمنة» حيث قد نتساءل ما إذا كانتا مشوبتين بالعنصرية إلى حدّ كبير أو بمنظور غربي على نحو كامل، لا بل مسيحي. سمحت الدراسات التي وسّعت مجال المراقبة عبر التطرّق إلى اختصاصات أخرى كالعلوم السياسية أو القانونية، والتي ضاعفت الأوضاع التحليلية، بتقويم نطاق المفاهيم المستخدمة، وعند اللازوم، باقتراح تعريف نظري أكثر منه وصفي لأحد الوقائع الاجتماعية السياسية. ما هي إذن العناصر المكوّنة للعلمانية التي تسمح بتحليل مختلف الأوضاع الوطنية؟

لا شكّ في أنّ المفهوم الفرنسي لكلمة «علمانية» Laïcité التي برزت في العلوم الاجتماعية، قد عكس لفترة طويلة، وعلى وجه الحصر تقريباً، نموذج العلاقات بين الجمهورية الفرنسية والعبادات. بدا أن هذا المفهوم الذي طُبّق بشكل محدود في بعض البلدان، مثل تركيا، أو الأوروغواي، أو المكسيك، لم يُعمل به على أقل تقدير في باقي أوروبا وفي الأميركيتين. ومع ذلك، نفّذت جميع الدول الديمقراطية، بمختلف الطرق، الحكم الذاتي، وحيادية الدولة، والأساليب المختلفة للاعتراف بحرية المعتقد والفكر والدين والمساواة. فُرض بالتالي تمييز بشكل منهجي بين هذه المبادئ المؤسّسة للعلمانية والشروط الاجتماعية أو الاصطلاحية التي برزت في التنمية المجتمعية. لا يعتبر مصطلح «العلمانية» الذي عُرّف في بادئ الأمر باللغة الفرنسية، وظلّ لفترة طويلة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالسياق السياسي والثقافي لفرنسا، من المحدّدات النظرية التي تمنع استخدامه التحليلي خارج هذا الإطار النظري.

تنطبق العلمانية على واقع متعدّد الأبعاد، سياسي وقانوني وثقافي واجتماعي، سُجّل في تاريخ

الأمم مع تقدّم الديمقراطية نفسها. كان للدولة العلمانية الناشئة عبر عملية تاريخية طويلة، حريّة وضع معايير جماعية من دون هيمنة دين أو معتقد معين على السلطة أو المؤسسات العامة، بالتالي استمدّت الدولة شرعيتها من سيادة الشعب وليس من طائفة دينية أو مفهوم فلسفي معيّن. فاستقلالية الدولة والكنيسة في بعض البلدان، كالبرازيل، والولايات المتحدة الأميركية، والمكسيك كُرّست في الدستور، في حين أن بلداناً أخرى، مثل كندا، لم تطبّق رسميّاً مبدأ فصل السلطات في دستورها، إنّما ظهرت أنظمة حيادية أو ضامنة لحرية المعتقد والفكر والدين تدريجيّاً، فوضعت النظريات القانونية ووسّعت مجال الاجتهاد. بالاستناد إلى ذلك، كان يمكن أن تتعدّد أشكال العلمانية. ففي المكسيك وأميركا اللاتينية، على سبيل المثال، تطوّرت بعض العناصر الخاصة بالعلمانية بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، أي قبل البدء بتطبيق هذا المفهوم نفسه(laicidad) في السياق القانوني والاجتماعي. علاوة على ذلك، في بلد كالولايات المتحدة الأميركية الذي جاء عمليّاً بالفكرة الحديثة للفصل بين الدولة والكنيسة، لم يشمل مفهومSecular State (الدولة العلمانية) أبداً ما يقصد بعبارة sécularisation (الدَّنْيوَة) الفرنسية. فالتعديلان الدستوريان الأول والرابع عشر يحدّدان مبادئ الفصل والحريات، على الرغم من عدم علمنة المجتمع من حيث الأخلاق والآداب العامة. في هذا الصدد، كتب تالكوت بارسونز في العام 1957 بأنه يجب التمييز بين علمنة القيم أو السلوكيات وعلمنة الهياكل المؤسساتية [1] سمح مفهوم العلمنة بتعريف المستوى الثاني بشكل لا يمكن الخلط بينه وبين المستوى الأول، وإلاّ، كان لا بدّ عندها من تعريف العلمنةLaïcisation على أنها جزء من الدَّنيوة Sécularisation [2] يبقى هذا المنظور الأخير سارياً حتى اليوم في العلوم الاجتماعية للأديان.

التمييز بين العلمنة والدّنيوة

وبما أن جميع الفقرات ههنا تشدّد على التمييز بين مفهومي Laïcisation (العلمنة) و sécularisation (الدّنيوة)، نجد أنه لا بدّ من شرح وجهة النظر هذه.

ترسّخ مصطلح الدّنيوة في صميم نظريات خيبة الأمل التي تصف انهيار النظم الاجتماعية رضوخه تحت السلطة الكنسية والدينية. لقد شهد هذا المفهوم انتشاراً واسعاً منذ منتصف القرن

[1]ـ تالكوت بارسونز، «Réflexions sur les organisations religieuses aux Etats-Unis»، أرشيف علم اجتماع الأديان، 3، 1957، ص.ص. 21 ـ 36.

[2] ـ كاريل دوبيلار يقترح على سبيل المثال في مقالته "De la sécularisation" الحديث عن العلمانية laïcité من أجل وصف عملية دنيوة «واضحة» «manifeste» sécularisation (المجلة اللاهوتية للوفان، 39، 2008، ص.ص. 177 ـ 196).

ـ (انظر أيضاً جان بول ويلام في هذا العدد).

العشرين في مجال علم الاجتماع. وساعد فقدان الأهلية الثقافية في معتقدات وممارسات الأديان التقليدية في العديد من الدول المتقدّمة ولعقود طويلة، في تغذية قضايا العلمنة في تحليل عواقب التهميش الاجتماعي والثقافي للدين. فضلاً عن ذلك، ساهمت تحليلات بيتر بيرغر، وتوماس لوكمان، وبريان ويلسون، وديفيد مارتن في توفير البنية النظرية لمفهوم الدّنيوة، إلاّ أننا لا نجد في هذه التحليلات فرقاً بين العلمنة والدَّنيوة. فالمبادىء السياسية والمؤسساتية المتعلقة بمفهوم العلمنة تُفسّر من خلال مفهوم الدنيوية، إمّا عبر استحضار الجوانب الاجتماعية والهيكلية لمفهوم الدّنيوة، أو عن طريق التمييز بين المستوى الاجتماعي والمستوى المؤسساتي. مع ذلك، فإنّ هؤلاء الكتّاب قلقون حيال التحولات الاجتماعية للدين أكثر منهم حيال المبادئ السياسية والقانونية التي تتحمّل الدولة مسؤوليتها لضمان احترام حرية المعتقد والمساواة في هذه المسألة.

تعترض مشكلة الترادف باللغة الإنكليزية، في أغلب الأحيان، الاستخدام المتمايز لعبارتي العلمنة والدّنيوة. لا شكّ في أنّ ترجمة الكلمة إلى لغات غير الفرنسية قد ظهرت في وقت لاحق، ولكن هل تشكّل الترجمة إشكالية تجريبية بحيث إنّ مبادئ العلمانية الفرنسية لا نجدها مطبّقة في أي سياق وطني آخر؟ يبدو لنا مما سلف بأنّ مشكلة الترجمة هي مشكلة زائفة، فضلاً عن أنّ بعض الجوانب البارزة من التاريخ الفرنسي، كالصراع والعداء لرجال الدين «le conflit et l’anticléricalisme»، قد أثّرت بالتأكيد على استخدام كلمة «علمانية» في بلدان عدّة في الأميركيتين، وحتماً أوروبا، لا سيما في السياقات التي من خلالها لا تترتّب بالضرورة على استقلالية المؤسسات السياسية مكافحة هيمنة الكنيسة. بعد ذلك الحين، بدا أن هذا العائق التاريخي قد أُزيل، كما اتّضح من خلال استخدام هذه العبارة في اللغتين البرتغالية والإسبانية «laicidad»؛ كذلك نجد في إسبانيا وكوبا عبارة laicismo، التي تعني العلمانية (laïcité) وليس النزعة العلمانية (laïcisme) ، كما ورد في النص الأصلي باللغة الإسبانية للكوبي جورج راميريز كالزاديلا. أما في اللغة الإنجليزية، فتُستخدم في الكتابات العلمية عبارتا «laicization» وlaicity وكذلك secularism و secular state لإعطاء المعنى. في هذا العدد، وبما أن للكتّاب حرية استخدام المصطلحات المألوفة لهم وباللغة التي كُتب فيها المقال، يستخدم البعض باللغة الإنكليزية secularism وsecular state، بالمعنى الدقيق للعلمنة المؤسساتية للدولة العلمانية، كما هو الحال بالنسبة لروبيرتو أريادا لوريا ومايكل ج. بري، بينما يتطرّق البعض الآخر للوَاقِعَيْن: «علمنة المجتمع» و«العلمنة السياسية»، كما بالنسبة إلى روبرتو بلانكارت وماركو هواكو وميشلين ميلو، أو حتى عبارتي laicidad وsecularización، بالنسبة إلى خوان إسكيفال ونستور دا كوستا.

يبدو التمييز بين مفهومي العلمنة والدّنيوة أكثر وضوحاً من وجهة نظر تحليلية عندما يتعلق الأمر بدراسة العلاقات بين السياسة والدين والآثار القانونية لهذه الأخيرة على الحقوق والحريات. إذا كان يُقصد بالدّنيوة الفقدان التدريجي للأهمية الاجتماعية والثقافية للدين باعتباره إطاراً معيارياً يوجّه الآداب والسلوكات الأخلاقية «المقبولة». فالعلمنة تقوم على فصل المؤسسات عن الدين أو الكنيسة بشكل أوسع في النظام العام للمجتمع الذي يظهر في الوسط القضائي بأشكال عدّة. وبالتالي، فإن العلمنة تُظهر بشكل أوضح من مفهوم الدّنيوة إرادةَ الدولة في إضفاء الشرعية على أفعالها بغض النظر عن المفاهيم الأخلاقية أو الدينية المحدّدة، وكذلك إرادة المنظمات الدينية بعدم الخضوع لرقابة داخلية من الجهات السياسية، فضلاً عن أنها تسمح بتحديد مبادئ القانون والعدالة التي على النظام السياسي تنفيذها في إطار ديمقراطية ليبرالية ذات سياق تعددي[1].

إن العلمانية المتناولة ليست مبنية على أساس النموذج الفرنسي الذي يستلزم قياس مدى قابلية تطبيقه، إلا أن ذلك لا يعني أن مراحل عملية العلمنة الفرنسية لم تلقَ أي صدى في الأميركيتين. فتجربة المكسيك وأميركيا اللاتينية مثلاً استطاعت أن تعكس، أقله عبر خصائصها العامة، النموذج المعتمد في فرنسا، وبوجه أدق ذلك الذي ساد خلال حكم اليعقوبيين، من ثم ذلك الذي رافق فترة تأسيس التعليم العلماني في ظل حكم الجمهورية الثالثة. مع ذلك، بدا الواقع أكثر تعقيدا في المكسيك، وأميركا الوسطى، وبعض دول أميركا الجنوبية، مثل كولومبيا والباراغواي، لأن الراديكالية الجمهورية ظهرت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، في حين أن نموذج الاتفاقية البابوية والعبادات المعترف بها كان دوماً مطبقاً في الفترة نفسها في فرنسا. بعبارة أخرى، شكّل النموذج المبني انطلاقاً من الجمهورية الفرنسية مثالاً للجمهوريات الأميركية اللاتينية، في حين أنه شهد في فرنسا خلال القرن التاسع عشر انتكاسات مهمّة. في المقابل، لم تشر الجدالات حول قانون الفصل للعام 1905، في فرنسا، إلى النموذج المكسيكي، حسبما ذكر بريان في النص المذكور في الأعلى عبر القول: «يعتبر التشريع العلماني في المكسيك أكمل وأكثر التشريعات المطبقة تناغماً حتّى يومنا هذا». لقد جرى تداول الأفكار، والنماذج، والمفاهيم العلمانية بقدر كافٍ من السلاسة، وهو أمر قد يخفيه بعض التعنّت النظري. وبذلك، يفتح هذا التداول باب التأمل النظري على تحليل التآزر بين تيارات فكرية وابتكارات على مستوى المفاهيم.

[1] ـ أنظر في هذا الصدد **G.Haarscher، La Laïcité**، فرنسا، منشورات فرنسا الجامعية **PUF**، مجموعة «**Que sais-je?**»، ص. **118** و م. ميلو، **Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec، Turnhout Brepols**، منشورات، **2002**، ص **30 ـ37** .

تترابط مختلف مركبات العلمانية، في كل دولة تمت دراستها، أحدها بالآخر وفق مسار ديناميكي يطبعه التاريخ الوطني. يؤدي تطبيق هذه المركبات إلى ترتيبات محددة، متداخلة في قيم أخرى سائدة في كل سياق: الأخلاقيات الاجتماعية التي تبرزها المعايير الدينية، الدين المدني أو الريغالية، الليبرالية الفلسفية. من غير المجدي محاولة وضع نموذج علماني «أميركي» بالمعنى العالمي. يستحسن فهم الاختلافات بين عملية العلمنة في مختلف بلدان العالم الجديد وبين آثارها الاجتماعية، وهذا الهدف يبدو لنا مثمراً. يقضي الأمر بوجه أساسي بإظهار مختلف تركيبات العلمنة في الأميركيتين، والأسس المعيارية التي تتطوّر انطلاقاً منها والتحديات الجوهرية التي تواجهنا حالياً، ومن هنا جاء عنوان هذا العدد من المجلة Les Laïcités dans les Amériques «العلمانيات في الأميركيتين» الذي يسمح بالتركيز على تنوّع المفاهيم الاجتماعية، والقانونية، والنظرية المعنية.

بالإضافة إلى السياق التاريخي الذي يؤثر على نوع النظام العلماني ومضمونه المعياري، تشكّلت العلمانية بعمق من خلال نمط التفكير الأخلاقي السائد في كل مجتمع. والمفاجئ أن أي كاتب لم يتطرّق إلى إشكالية العلمانية عبر الخصخصة الضرورية للدين أو عبر التباين المحتمل بين المطالب الرسمية للانتماء الديني وعلمانية المؤسسات، وهما محوران شهيران للجدالات في فرنسا. لو بحثنا عن الخيط الموجه بين المقالات التي يحتويها هذا العدد، سنجده بسهولة في الانشغال بتذليل العوائق أمام تنظيم علمانية يمكن أن تضمن العدالة والتعايش المتآلف. تساهم هذه المقاربة النقدية في تسليط الضوء على الاهتمام في دراسة ديناميكيات وطنية عدّة لفهم المغزى الموجه لمفهوم مثل العلمانية.

يشمل مفهوم العلمانية العديد من الأنظمة السياسية والتنظيمات الاجتماعية والقانونية للحقوق والحريات. فبعض البلدان تعترف في دستورها بكنائس الدولة، لكن ثمّة دول لم تقم فيها أي كنيسة كمؤسسة قانونية معترف بها وممثلة بسلطات كنسية رسمية، في حين أن الدين، كنظام قيم أخلاقية ومبادئ تأويلية للحياة الاجتماعية والسياسية، يتجلى في القرارات التي تصدر عن الدوائر القانونية والسياسية. قد تتضمن الدساتير إذن مبادئ فصل، في البرازيل كما في المكسيك، لكن الدولة لا تستعرض حيادية حقيقية تجاه ما هو مرتبط بالمساواة القانونية والاجتماعية بين الطوائف وبين المواطنين الذين يتبنون مفاهيم الحياة والأخلاق الخاصة بالأقليات. يتضح الوضع أكثر في البيرو، كما يصفه ماركو هواكو الذي يعتبر أن الدولة قد تصبح «متعددة الطوائف»، وهو بناء يمكن للمثال السياسي بموجبه إسناد شرعية عمله إلى أكثر من طائفة، متجنباً بذلك التحرر كليّاً من

سيطرة الكنيسة. في المقابل، لم تعط بعض البلدان في سياق تاريخها أهمية كبيرة للتأكيد القانوني لفصل الكنيسة عن الدولة، وإنما بدت متعلقة جدّاً بالحقوق والحريات الدينية، كما في كندا.

طلب من عدد من الكتّاب الذين اهتموا بالعلمانية في الأميركيتين دراسة تطبيق العلمانية، كل في بلده، وذلك انطلاقاً من أطر نظرية يألفونها، سواءً كانت قانونية، اجتماعية أو تاريخية. وهنا أيضاً، اختلفت أوجه النظر والمقاربات. فطرحت أسئلة عدّة خلال الدراسات التي تم تقديمها: ما هو المفهوم الطاغي للعلمانية؟ ما مدى ترسّخ هذا المفهوم في القانون وكيف يترجم من قبل السياسات العامة؟ ما هي الحقوق والحريات المكفولة للمواطنين وكيف تترجم هذه الضمانات بشكل ملموس كالمساواة، وعدم التمييز، وحرية الاعتقاد، إلخ؟ إلى أي حد يُسهِّل النسيج الثقافي والاجتماعي أو يكبح عملية العلمنة في دائرة اجتماعية، أو مؤسساتية، أو تشريعية ما؟ كيف يتداخل مفهوم مع مفهوم العلمنة؟

أثارت هذه التساؤلات بدورها القضايا النظرية والسوسيولوجية، أي المعالجة القانونية أو السياسية الخاصة بالأقليات، ودور بعض الكنائس أو المجموعات الدينية في النضال السياسي الخفي أو الحركات الاحتجاجية، ونطاق بنود الفصل أو البنود «غير التأسيسية»، والفصل بين المعايير الدستورية والسلوكيات «المقبولة» اجتماعيّاً، مثل الإجهاض أو الشذوذ الجنسي. بدت الدول التي أظهرت لامبالاة للمعتقدات الأخلاقية والدينية، ضمنيّاً، معادية لمعتقدات معيّنة، فانتهكت بذلك مبدأ المساواة وحرية المعتقد. ونظراً إلى زيادة أهمية مسألة الحقوق الفردية، وكذلك الثقافية في الدول الديمقراطية، ما هو إذن الرد السياسي والقانوني عليها؟ وهل التعددية مندمجة فعلاً في العالم السياسي أو القانوني؟

إن تعدّد الظروف الوطنيّة وتنوّع المجالات التي من خلالها يستوحي الكتّاب أعمالهم، حالت دون أي مبادرة لتوحيد النهج. ثمّة وقائع اجتماعية ثقافية مختلفة جدّاً بحيث استنتجت الولايات المتحدة الأميركية والبيرو منظوراً تحليليّاً مختلفاً بحدّ ذاته. مع ذلك، كان من المتوقّع حدوث تقارب ما في القضايا حول مسألة حرية المعتقد والمساواة، وكيفية تطبيقها، والضمانات السياسية والقانونية المتعلقة بها. وما زاد من تعويق قضايا حقوق الإنسان وتكيّف المعايير الاجتماعية مع قيم الحداثة الليبرالية، الوزن التاريخي للدين الكاثوليكي المهيمن في أميركا اللاتينية، والبروتستانتي في كندا والولايات المتحدة الأميركية. حينها، أدى الوضع اللاتيني الأميركي هذا إلى تشكيل تجمّعات عدّة في المجتمع المدني طالبت بما بدا أن الدولة تخشى منحه، لا سيما في ما يتعلّق بالحقوق الجنسية، كالإجهاض، ومنع الحمل، والاعتراف بحقوق المثليين، والتثقيف الجنسي في المدارس.

في سياق النص، سيلاحظ القارئ من دون شك بأنّ الكتّاب يظهرون كفاعلين تفكريّين يسعون إلى المشاركة في تحوّلات الأطر المعيارية لمجالهم الوطني من خلال ترسيخ تحليلاتهم بشكل نظامي وفقاً لمتطلبات العمل العلمي. يجري ذلك عبر التساؤل عن جدارة هؤلاء لإظهار صفة تلك التحولات البعيدة غالباً عن الطلبات الناشئة عن الواقع الاجتماعي بشكل أفضل. برأينا، تسمح المساهمات المختلفة بتفكر أكثر عمومية حول العلمانية في بداية القرن الحادي والعشرين، بحيث يمكنها أن تكون مصدر إلهام لعدد من المناقشات خارج المحاور المقارنة الاعتيادية، وأن تثير تحليلات موسّعة حول سياقات وطنية أخرى.

الغرب والآخر

منطق التداخل بين العلمنة والهيمنة

عاطف عطيّة[*]

الكلام على الغرب، في مقام البحث التالي، يعني الغرب بتعدُّده لا بوحدانيته. ذلك بأنه ليس غرباً واحداً، كما أن الشرق ليس شرقًا واحدًا. لكن السؤال الأصلي في هذا المضمار هو: على أي مرتكزات معرفية تقوم هذه المعادلة؟

مسعى هذا البحث الذي يقدّمه أستاذ علم الاجتماع السياسي في الجامعة اللبنانية الدكتور عاطف عطيّة، مقاربة الغرب في سيرورته التاريخية، بدءاً من الاحتدام بين المسيحية والحداثة بتطوراتها الفلسفية والتقنية، وصولاً إلى علمنة الدولة والمجتمع. كما يتطرق بصورة أساسية إلى الكيفيات التي دخلت فيها العلمانية كأطروحة للهيمنة على الآخر، حضارياً معرفياً وسياسياً ومجتمعياً.

المحرر

إذا كان علينا أن نحصر الكلام في المسار الذي رسمته الحضارة الغربية لنفسها، أمكن أن نقول إنه مسار تعرّج طويل دام قروناً حتى وصل إلى ما وصل إليه الآن. يسري هذا على صلة علاقة الحضارة الغربية مع ذاتها، باعتبارها حضارة إنسانية، أو في علاقاتها مع الحضارات الأخرى.

كان الغرب، والمقصود هنا أوروبا بالتحديد، يرزح تحت عبء الحروب والصراعات الأقوامية الأهلية، عقب انهيار الإمبراطورية الرومانية، بحيث كانت الغلبة للأقوى. وقد تبوّأ الأقوياء بموجب عُزواتهم الأهلية، وقدراتهم العسكرية، عروش ممالك وزعامات إقطاعات، وجدوا أنفسهم في مسار حكمهم المتسلّط، المؤازرة من السلطات الكنسيّة التي جعلت من نفسها وصية على

* ـ باحث وأستاذ في علم الاجتماع السياسي ـ لبنان.

المؤمنين، وماسكة لزمام أمورهم الدنيوية والدينية. ووصل الأمر عند التقاء المصالح، إلى التحالف بين السلطات الزمنية السياسية، والسلطة الدينية التي كان يترأسها بابا روما، رأس السلطة الكنسية الكاثوليكية بلا منازع، بعد انشقاق الكنيستين الشرقية البيزنطية، والغربية الرومانية، في منتصف القرن الحادي عشر[1].

وصل الأمر بالكنيسة الكاثوليكية إلى أن انغمست في أمور السياسة من خلال دعوتها إلى تحرير بيت المقدس، باعتباره مسقط رأس السيد المسيح ومرتع صباه، ومركز دعوته الإلهية. فالتقت بذلك مع مطامح ومطامع الملوك والنبلاء الأوروبيين في التفتيش عن عروش مأمولة، وعن مواقع تشبع طموحات المغامرين والمفتشين عن الكنوز في مجاهل الشرق ومتاهاته البعيدة. ووصل الأمر عند البابا، إلى استعمال شفاعته ووساطته في الغفران، ومحو الخطايا الإنسانية، من أي لون كانت، لقاء المشاركة في الحروب المقدسة التي يشنها ملوك الغرب، ضد ممالك الشرق وسلاطينها، ولا فرق في ذلك إن كانت البلدان المقصودة مسيحية في توجهها المشرقي المخالف للبابوية والممثلة بالدولة البيزنطية، أو السلطنات الإسلامية التي تفرّقت إبان انحلال الخلافة العباسية إلى دويلات، وملل ونحل، تدين بالإسلام، على اختلاف مذاهبه وتوجهاته[2].

كانت حروب الفرنجة التي عرفت فيما بعد بالحروب الصليبية، بداية الإحتكاك والعداء بين الغرب الأوروبي والعالم الإسلامي، المعروف حين ذاك بدويلات العهد العباسي قبل انتهاء هذا العهد بسيطرة المغول في العام 1258م. والمفارقة الكبرى كانت بزوال الفترة الصليبية على يد السلطنة الأيوبية قبل نهاية القرن الثالث عشر.

هذه الفترة، فترة حروب الفرنجة على أرض العرب والمسلمين، عكست بداية التوتر ومن ثم زيادته بين المسلمين والفرنجة. وقبل هذه الفترة، كان ثمة نوع من التفاعل الثقافي بين المسلمين، عربًا وغير عرب، وخصوصًا من السريان والفرس والهنود والأتراك والأكراد، وغيرهم. ساهمت في نقل الكثير من الفعل الثقافي العربي، المكتوب باللغة العربية، وإن كان في جلّه من إنتاج علماء ومثقفين غير عرب كتبوا باللغة العربية، أو ترجمها المترجمون إلى اللغة العربية، باعتبارها الأكثر انتشارًا والأكثر تعبيرًا عن فحوى العلوم على اختلافها، وعن الفلسفة والمنطق والإلهيات. ذلك أن

[1] . حول الانشقاق بين كنيسة بيزنطية وكنيسة روما في العام 1054م، أنظر الرابط التالي:
http://www.3lotus.com/ar/ReflectionsMisc/Christian-schisms.htm

[2] . حول الحروب الصليبية، وبداياتها والنظرة الواحدة إلى البيزنطيين والمسلمين، أنظر:
أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثالث، ترجمة فؤاد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، جامعة الدول العربية، القاهرة، ص ص347-352. أيضًا: حسن حبشي، الحرب الصليبية الأولى، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، 1958، القاهرة.

اللغة العربية ابتداء من القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، كانت لغة العلم والأدب والفنون التي انتقلت جميعها، ومن خلال اللغة العربية، إلى اللغة اللاتينية عن طريق الأندلس، وقبرص وجزر أخرى في البحر المتوسط، وبلاد الشام. إشترك في ذلك المسلمون على اختلاف مللهم ونحلهم، والمسيحيون من السريان، ومن غيرهم أيضًا. إلا أن السياسة والمطامع السياسية تغلب، وخصوصًا إذا دعمتها توجهات دينية تستغل الدين والإيمان، لتدفع بجموع المؤمنين للمحاربة والجهاد في سبيل إعلاء شأن الدين الممزوج بالسياسة وبمطامع السياسيين.

بين الدين والعلم

ما يعنيه هذا الكلام، أن العلم والنهضة العلمية يمكن أن يحوزا على الأولوية، أو على الأقل، بالإهتمام، بحضور الدين أو باسمه أو برعايته، كما يمكن أن يكونا في آخر الاهتمامات، وبحضور الدين ذاته، أو باسمه أو برعايته. الحالة الإسلامية شاهدة على ذلك، والحالة الغربية المسيحية أيضًا. ذلك أن الممارسة الإنسانية للدين هي التي تعطيه الدفع ليكون مناصرًا، كما هي تعطيه الدفع ليكون كابحًا وخانقًا للتوجه العلمي، أو الحضاري الناشئ بالتوازي مع الدين، أو من خلاله، أو بإيحاء منه. ففي الإسلام الكثير من المحطّات التي تدعو إلى العلم، ولو كان في الصين. ومداد العلماء بمثابة دماء الشهداء، وغيرها. كلها تدل على موقع العلم في الإسلام، كما موقع العلم في المسيحية، وإن كان معنى العلم مختلفًا بين عصر وعصر، وحتى ضمن أهل الدين نفسه.

لا شك في أن الظروف السياسية والوقائع الاجتماعية ـ التاريخية هي التي تقرّر مسيرة الحضارة، والفعل الثقافي فيها على الخصوص، إن كان في نهوضها، أو في جمودها، وحتى في اضمحلالها وزوالها. والعوامل التاريخية، والظروف المساندة، تفعل في هذه الحضارة أكثر مما تفعل في غيرها، وتعمل على ازدهار حضارة على حساب أخرى، أو حتى بمعزل عنها. إلا أن التاريخ يدلّنا على أن ظروف نشوء الحضارة وازدهارها، أو اضمحلالها، متعلقة بعلاقتها مع بيئتها وموقعها ونشأتها، وطرق تعاملها مع ماضيها وحاضرها، وكيفية نظرتها إلى مستقبلها، مستمدة من روحيتها وإيمانها وبنياتها الذهنية وتطلّعات بنيها أدوات العمل، وعناصر الوعي لموقعها في العالم، ولبناء علاقاتها مع الآخرين، قرُب هؤلاء منها أو بعُدوا. وترسم مستقبلها من خلال العمل على تحديد علاقاتها مع ذاتها، ومع الآخرين لتأمين مصالحها، باعتبارها مصالح مجتمعاتها، أو مصالح كل فرد فيها؛ إما باعتبار مصالح المجتمع هي محصّلة مصالح الأفراد، أو باعتبار مصلحة المجتمع تتجاوز مصالح الأفراد.

في هذا المجال، تباينت نظرة المجتمع الأوروبي، باعتباره مجتمعًا غربيًا، عن نظرة المجتمع الشرقي، عربيًا كان، أو مسلمًا، أو صينيًا أو هنديًا، أو غيره. ذلك أن المجتمع الغربي استقى نظرته إلى الوجود، وإلى ما وراء الوجود، من نظرة المسيحية في عمقها المنبني على العلاقة الفردية بين الله والخالق، بوساطة المسيح الذي كان يعمل على تشجيع المؤمنين به بطلب الملكوت الإلهي والابتعاد عن شهوات الدنيا واهتماماتها، كما كان يطلب من مريديه: «أترك كل شيء واتبعني». إلا أن مأسسة الدين وجعله سلطة قدسيّة، وخصوصًا على أيام بولس، بالإضافة إلى السياسة وأمور السياسة، جعلت من المسيحية سلطة تعلو على أي سلطة. ولأن السلطة مطلوبة لذاتها، على ما يقول ابن خلدون[1]، فلا بد أن تصطدم بسلطة منافسة، وهي سلطة «العلمانيين»[2]، الملوك وأصحاب الإقطاعات والنبلاء والفرسان الذين استمدوا سلطاتهم من مواقعهم الإقطاعية، ومن قربهم من عروش الملوك، ومن نفوذهم المستمد من أتباعهم، إن كانوا من الجنود أوالأقنان والمريدين.

تزامن تقاطع السلطة الدينية والسلطات الملكية في أوروبا، مع فساد السلطتين واستبدادهما، أقلّه بسبب الانغماس في الأمور السياسية التي لا بد هنا، من أن تتّكئ على الدين، وعلى الإيمان الديني في بساطته المعروفة لدى العامة من الناس، وفي وعي المتنفذين لأهمية هذا الإيمان في استنهاض الهمم، وإثارة الشعور الديني، في حال الحاجة إلى هذا الشعور وإلى هذا الاستنهاض، لخدمة مسألة سياسية أو عسكرية.

تنبّه المتنوّرون المسيحيون في أوروبا لانحراف الكنيسة الكاثوليكية عن نهج المسيحية القائمة على العلاقة المفردة مع الخالق، العلاقة التي في حال تساميها تصل إلى الخلاص الروحي، والكمال في الحضور الإلهي، على ما يقول هؤلاء، فكانت الدعوة إلى الإصلاح والعودة إلى المسيحية الأصيلة المتطهّرة من مثالب السلطة والشفاعة والسياسة. وكان لهذه الدعوة أن فعلت فعلها في أوروبا. فعملت ليس فقط على شق الكنيسة الكاثوليكية، بل على صراع كبير وعنيف بين الكاثوليكية والبروتستانتية اللوثرية والكالفنية، سالت على أثرها دماء كثيرة، باسم الإصلاح الديني الذي دفع البابوية، من بعد، إلى تغييرات كثيرة، من ناحية، وباسم الحفاظ على وحدة الكنيسة والقضاء على الهراطقة، من ناحية أخرى، وباسم الدين من النواحي كلها.

[1] . ابن خلدون المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص153 ـ 154.

[2]. حول مصطلح العلمانية وما تعني في العربية إن كانت مستمدة من العلم أو من العالم، وما تعنيه في ثقافتنا العربية، أنظر محاضرات كل من عزيز العظمة وجورج طرابيشي وعاطف عطيه وغيرهم، في:
لؤي حسين (محرر)، العلمانية في المشرق العربي، دار بترا، دار أطلس، المعهد الدانمركي، 2007، دمشق. ومن استعمل هذا التعبير هم المسيحيون المشرقيون ليميّزوا بين الرجل العادي (العلماني) ورجل الدين في أي مرتبة كان.

إلا أن حركة الإصلاح الديني التي قام بها لوثر وكالفن كان لها الأثر الفعال على المسيرة الحضارية للغرب الأوروبي. وقد تمثّلت هذه المسيرة بتوجّه جديد في علاقة الفرد مع المجتمع، من النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية، أدخلت أوروبا في عصر جديد عرف في التاريخ الأوروبي بعصر الدولة الحديثة، على المستوى السياسي، وعصر الحداثة، على المستوى المجتمعي العام.

أعاد الإصلاح الديني العلاقة بين المؤمن والخالق إلى منابعها الأصيلة، باعتبارها علاقة فردية خالصة، تربط الإنسان الفرد بالله من خلال عمله على هذه الأرض، طالما هو مخلوق وموجود. ولأنه كذلك، فعليه أن يجعل وجوده هذا على أعلى درجة من الطهرية والتسامي عن شهوات الدنيا وملذّاتها. ولا يكون له ذلك، إلا بالعمل الدؤوب والمشقة الدائمة والإبتعاد المتواصل عن مكامن الخطيئة. ففي ذلك يتحقّق وجوده باعتباره منتجًا، من ناحية، وباعتباره منشغلاً عن شهوات الدنيا ونزواتها، من ناحية ثانية. وفي هذا التقابل الثنائي يكون قريبًا من الله، ومجسّدًا للفعل الإلهي في الغاية من خلق البشر. هذه هي خلاصة ما آمن به البروتستانتيون في بدايات عهدهم، ومارسوه.

كان الدين على الطريقة التي أرادها اللوثريون والكالفينيون الوجهة التي انتهجها الغرب الأوروبي في علاقات الانتاج، وفي تقديم المبادرة الفردية على أي اعتبار آخر. وظهر الإصلاح الديني في توجّهه هذا، على أنه المبادر الرئيس على ظهور الفردانية التي بلورتها الفلسفة الحديثة الأوروبية. وغذّتها الثورتان الإنكليزية والأميركية[1] فاستمدّت منها الليبرالية الناشئة عن وعي الفرد لذاته، ولموقعه في المجتمع الذي يتقدم على أي موقع آخر، وإن ظهر ما يناقض هذا القول، ويعتبر أن البروتستانتية جاءت كنتيجة ضرورية لبروز الفردانية التي أنتجها المجتمع، عقب الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية[2].

ظهر هذا التوجّه الجديد على أنه النقيض للتوجه الكنسي الكاثوليكي الذي ابتدع التراتبية الكنسية ومأسَسَها، وجعل من المؤمنين أتباعًا للكنيسة، ويأتمرون بأوامر كهنتها، ويسيرون بموجبها في اتّباعهم لشؤون دينهم ودنياهم.

إلا أن النهج الإصلاحي المسيحي المتزامن مع النهضة العلمية والتقنية وفلسفة الأنوار، أدت

[1] . حول تمهيد الثورتين الإنكليزية والفرنسية لليبرالية، أنظر:
ريتشارد كوك، كريس سميث، انتحار الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة عبيكان؛ كلمة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الرياض، أبو ظبي، ص200-201. ولنا عودة مفصّلة إلى هذا الكتاب.
[2]. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: المرجع نفسه، ص231.

إلى نشوء نوع من القطيعة مع الماضي، وحملت أوروبا بعد معاهدة وستفاليا[1]، على التطلّع إلى الأمام، وتجاوز الصراع الأهلي والديني، بتوسّل العلم والعقلانية والتقنية الحديثة في التعاطي مع الحاضر، والنظر إلى المستقبل. فظهر الدين في أوروبا، وبنسخته الإصلاحية، وكأنه المحرّك للفعل الإنساني في الوجود، يعمل وينتج ويفكر ويخترع ويكتشف، باعتبار أن الفعل في هذا كله تجلّ للفعل الإلهي فيه، وتجلّ لمدى قربه من الله.

في خضم العمل الإنساني الفردي في الأساس، ظهرت الفردانية في صورتها الأولية، باعتبارها حصيلة ما يفعله الإنسان في الوجود، وهو الفعل المحسوب له، والفعل الذي يحفّزه لفعل أرقى انطلاقًا مما هو فيه. وهذا بدوره، أنتج الوعي العقلاني، ومن ثم، إنطلاقًا من هذا الوعي وما ينتجه عقلانيًا، أوجد المسافة التي بدأت تتسع بين العقلانية، باعتبارها فعلاً إنسانيًا مستقلاً، والدين باعتباره الفعل الإلهي في الإنسان، ورد الفعل الإنساني تجاه الله.

ظهرت العقلانية، هنا، وكأنها صارت قادرة على السير بسرعة متنامية، باستقلال عن الدين، بعد أن كان الدافع لها. ومنذ لحظة الإستقلالية هذه، ظهرت العلمنة في الغرب باعتبارها النشاط الإنساني اليومي والمستمر باستقلال عن الدين، وبمعزل عنه.

بين الدين والدولة

أهمية الغرب الأوروبي في علاقته مع الوجود تكمن في قدرته على تحديد الأولويات، وفي مرونته في التعامل مع الماضي، وفي سرعة تخلّصه مما يمكن أن يعيق تقدمه، وفي الإفادة من أخطائه، وفي قدرته على النقد الذاتي وتحديد مكامن الخلل، ومحاولات معالجتها. ولكن في كل الأحوال، بما يخدم الغرب ويصحح توجهه ويقوّم مساره، وإن كان على حساب الآخرين، ولا يهم من يمكن أن يكون هؤلاء، منتمين إلى حضارات مغايرة أو شعوبًا أو دولاً، أو غير ذلك. ولا يهم، من بعد، إذا ماتت شعوب، أو اندثرت معالم، أو سالت دماء.

أولى بوادر العلمنة، ظهرت في فرنسا إبان الثورة الفرنسية في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر. إلا أن الثورة نفسها جاءت نتيجة إرهاصات على أوجه مختلفة ومتعددة، منها: تأثيرات فلسفة

---

[1]. أنظر في هذا الخصوص:
موني كروني، «العلمانية الدينية»، في: لؤي حسين(محرر)، العلمانية في المشرق العربي، مذكور سابقًا، ص37. وللتفصيل حول معاهدة وستفاليا التي وضعت حدًا للحروب الدينية وآذنت بنشوء الدول القومية في أوروبا في العام 1648، أنظر:
http://wol.jw.org/ar/wol/d/r39/lp-a/2004205 صلح وستفاليا نقطة تحول في تاريخ أوروبا.

الأنوار، واستقلال الدولة القومية، وترسّخ الفردية في المجتمع، والتطور الاقتصادي، والصناعي على وجه الخصوص، الذي قام على التطور التقني وزيادة الإنتاج، والحاجة إلى أسواق جديدة لتصريف الإنتاج وجلب المواد الأولية. يضاف إلى ذلك كله، نجاح الثورة الاقتصادية والسياسية الإنكليزية، قبل قرن وأكثر، وإلى عصر الاستكشاف والرحلات والتعرف على مجاهل كثيرة في العالم، كان من ثمراتها الأساسية إكتشاف رأس الرجاء الصالح والقارة الأميركية. وقد أدى ذلك، إلى زيادة وتوسع الآفاق الأوروبية، وفتح المجالات أمام احتمالات متعددة ساهمت في سطوة الأوروبيين ونفوذهم، ونظرتهم إلى العالم الواقع خارج إطارهم الجغرافي.

كان قرار فصل الدين عن الدولة أول ثمار الثورة الفرنسية. وكان هذا الفصل آذنًا بتقدم الدولة على الدين، وإبعاد الدين ورجال الدين من التدخل في شؤون الدولة والسياسة فيها، باعتبارهم رجال دين. فكان هذا المبدأ بداية تطبيق العلمنة في فرنسا. ومن ثم في جلّ البلدان الأوروبية التي مشت على الصراط الفرنسي. ولم يكن هذا الفصل في تطبيقه قائمًا على التراضي بين السلطات الكنسيّة والسلطات المدنية، بل على التضاد العنفي بين السلطتين باعتبار الثنائية القائمة بين العقلانية واللاعقلانية، والظلامية مقابل التنوير والتقليد مقابل الحداثة، والتخلف مقابل النمو. وكان أن سارت الدولة والمتنورون فيها في طريق مغاير لمسيرة الدين في المجتمع، وأدى ذلك، على المديين القصير والمتوسط، إلى إضمحلال تأثير الدين، حتى لدى العامة في المجتمع، وإن كان ذلك لم يؤد إلى اختفاء الدين من حياتهم الخاصة والعامة.

إذا كان هذا المنحى قد أثّر على مسيرة الدولة والمجتمع في فرنسا، وجعلها في موقع المتبنّي للعلمنة في ممارسة شؤون الدنيا، بمعزل عن الدين، وبقيادة الفلسفة العلمانية في النظر إلى الوجود الإنساني، في داخل فرنسا وخارجها في أوروبا، فإنها نجحت في ذلك، وامتدت إلى أصقاع أوروبا مجتمعه. وصارت العلمانية فلسفة أوروبية بامتياز، ليست كنتيجة للطهرية والفردانية البروتستانتية، فحسب، بل، أيضًا، كنتيجة للتطور الاجتماعي التاريخي في أوروبا، في فلسفته وإصلاحه الديني، وتقدمه الاقتصادي والتقني، واعتماد العقلانية في المسلك والعمل، والليبرالية القائمة على حرية الفرد، واعتباره القيمة الأعلى والأسمى في الوجود.

بين العلمنة والقومية

لم تطبّق العلمنة باعتبارها رزمة واحدة في كل البلدان الأوروبية، بل اعتمدتها كل دولة بما يتناسب مع واقعها الاجتماعي التاريخي. حتى أن انكلترا لم تعتمد النسخة العلمانية الفرنسية،

ولا غيرها من العلمانيات الأوروبية، بل اعتمدت نهجًا خاصًا في علاقتها مع الدين باستتباعه وجعله في خدمة الدولة، على أن يكون الملك هو رأس السلطة المدنية والدينية معًا، وإن بشكلهما المعنوي. وظهرت نتيجة لذلك الكنيسة الإنغليكانية، وبقيت إنكلترا متدينة بصنف خاص من التديّن المسيحي، ومؤمنة بنوع خاص من الإيمان المسيحي. وهي مع ذلك، في مقدمة الدول التي قادت الحضارة الغربية في أوج سطوتها، إن كان على صعيد حضورها الأوروبي، أو على صعيد حضورها العالمي، وخاصة إبان صعود ما سيكون حليف الغرب، ومن ثم قائده، الوجود الأميركي الشمالي، وخاصة الولايات المتحدة، القائم وراء البحار.

إذا كانت العلمنة ممارسة سلوكية في شؤون الدنيا باستقلال عن الدين، فإن الأمر لا يقتصر عليها. فلا بد أن يكون للممارسة العلمانية تداعيات أخرى تنشأ عنها بمجرد الدخول في النسيج المجتمعي في أي دولة تتبناها في مسلكها العام . والأمر هنا، هو نفسه في تداعيات السلطة الدينية في المجتمع، إذا تم تبنّيها من قِبل الدولة أو الكنيسة في حكمها الدنيوي، أو أي جماعة عليها أن تحكم باسم الدين. وفي حال علمنة الدولة، فإن إبعاد الدين أو إهماله لا بد ان ينمّي جوانب أخرى مقابلة له، أو مضادة. ومن البديهي أن تأخذ الجوانب معايير مستقلة عن الدين والتفكير الديني. ولا بد لهذه المعايير أن تكون من إنتاج العقل والتفكير العقلاني في كل ما يتعلق بالوجود المادي للإنسان، وعلى كل المستويات، للإرتقاء في الوجود، وللتقدم التقني والحضاري في شكل عام. وكل ما يعنيه ذلك، هو التقدم العلمي المرافق للمبادرة الفردية وللحرية الإنسانية الناشئة عن متطلبات العلمانية نفسها من الحرية والديموقراطية والإحساس الفعلي بالمساواة مع الآخرين. وهذه المواصفات جميعها هي المنتجة بذاتها للمواطنية في الوعي والممارسة، العماد الأساسي للمجتمع المدني الحديث.

هذا المنحى الذي نحَته العلمنات الغربية في علاقاتها مع واقع كل منها الاجتماعي التاريخي، أوصلت الغرب إلى اختطاط حضارته بدفع الأثمان الباهظة في مسيرة حياته العملية على المستويات كافة، وخصوصًا السياسية والاقتصادية. فحافز النمو، دفع البلدان الأوروبية إلى المنافسة داخل أوروبا بما اصطلح على تسميته بالبولميك الغربي[1]، في مجال الصناعة والتقنية والإصرار على الأولوية في القيادة الأوروبية، وعلى المنافسة خارج أوروبا في التسابق على إحتلال البلدان الغنية بالمواد الأولية، بما اصطلح على تسميته بالاستعمار. فكانت العودة الثانية إلى البلدان خارج أوروبا، في أواخر القرن الثامن عشر، وما تلا، على غير ما كانت عليه إبان الحروب الصليبية، مع بقاء النتيجة

[1] . حول مرتكزات السيطرة الغربية من وجهة نظر عربية، وخصوصًا نزعتَي الهيمنة والمنافسة (البولميك) والمرتكزات الأخرى، أنظر: فردريك معتوق، مرتكزات السيطرة الغربية، الطبعة الثانية، دار الحداثة، 2008، بيروت، وخصوصًا، الفصلين الثاني والثالث، ص ص29 - 68.

الواحدة. نيّة الغرب في الهيمنة على العالم، باسم حماية الأماكن المقدسة، تارة؛ وباسم «إستعمار» البلدان المتخلفة، ولا يخفى، هنا، ما تعنيه مفردة إستعمار من معنى إيجابي، تارة أخرى؛ والغاية هي نهب واردات العالم وفتح أسواقه، لزيادة النمو، وإعادة تحفيز المنافسة لتجديد السيطرة في الداخل والخارج.

الغرب، نظرة من الداخل

رأيت أن أفضل ما يصوّر حالة الغرب الحضارية، اليوم، كتاب «انتحار الغرب» لمؤلفيه «ريتشار كوك» و«كريس سميث». فهما يجدان أن الغرب مهدّد بالتلاشي والإندثار، ليس بموجب قوى خارجية تهدّده، بل بموجب تقاعس الغربيين عن نصرة حضارتهم الملهمة والرسولة في نشر عقيدتها الليبرالية على صعيد العالم كله. وهي لذلك، تعمل على قتل نفسها بنفسها، ولا بد من تدارك الموقف، والعودة بالحضارة الغربية إلى مجدها التليد.

يعمل المؤلفان في كتابهما، على تحديد المرتكزات الأساسية للحضارة الغربية، ويبيّنان أن أهم ما تتميز به، لا يوجد، ولا يمكن له أن يوجد، في أي حضارة أخرى في العالم. وعلى هذه المرتكزات أن تتقوّى من جديد لتحمل الغرب بحضارته ولتنشرها في العالم أجمع، وإلا.. يكون الغرب قد عمل على قتل نفسه، قبل أن يسبقه أحد في عملية القتل. و«انتحار الغرب» يأتي في هذا السياق، أي في حال تخلّيه عن مرتكزاته الأساسية.

ينطلق الباحثان، بدايةً، من أهمية وعي الغرب لذاته، ولهويته. فبالإضافة إلى الفردانية والليبرالية القائمة على الفرد، لا بدّ من الإحساس بهوية الجماعة التي يختلف تحديدها بين عصر وعصر. إلا أنها في الأخير، لا بد أن تنتهي بصيغة تحملها جميعها، وهي صيغة الغرب، الصيغة المركّبة، بسحر ساحر، من أوروبا، كهوية أقوامية «إقليمية» وأميركا كهوية حليفة، ولا بأس من جمع أستراليا ونيوزيلندا مع هذا الغرب الذي تقع عليه وحده، وبهذا الخليط، تقع مسؤولية تحضير العالم ورفعه، بالتبعية اللازمة، إلى المصاف الذي يقترب فيها من الغرب والحضارة الغربية. وأي بديل، باعتبارهما، «للهوية الغربية هو إما شكل من أشكال الهوية التي تقسّم الغرب ... وتقود إلى عالم كريه وخطر.. أو هي هوية ليست هوية جماعية مشتركة»[1]. وفي هذه الحالة ستكون أوروبا تحت سطوة حرب الجميع ضد الجميع، مع إنسان يعيش وحيدًا، فقيرًا ومتوحشًا ذا حياة قصيرة[2].

ترتكز الحضارة الغربية، في اعتبار الباحثين، على المسيحية، في المقام الأول، بروحها المحرّرة

[1] . ريتشارد كوك، كريس سميث، انتحار الغرب، مذكور سابقًا، ص53.
[2] . المصدر نفسه، ص53. ويستعير الباحثان هنا كلمات توماس هوبز "على نحو يبعث على الكآبة".

واختراعها للنفس الداخلية، وتشديدها على التفرّد، ورفض السلطة، ومناداتها بالمحبة والرحمة، ونصرة المظلوم. وكان لها الأثر الفعّال في بنية الغربي الذهنية، وفي الشعور بفرديتّه التي دفعته إلى الكفاح في الحياة، لتأكيد ذاته، وبناء موقعه في عالم تسود فيه المبادرة الفردية المشتقّة من تعاليم المسيح[1].

ويؤكد الباحثان، في المرتكز الثاني للحضارة الغربية، على التفاؤل، ويعتبرانه أساس التقدم في الغرب، القائم على الثقة بالحياة والإيمان بالفعل الإنساني، والتنافس في سبيل التقدم والسيطرة، باعتبار أن حضور الإنسان هو الذي يعطي للوجود قيمته[2].

يعتبر الباحثان أن العلم هو المرتكز الثالث للحضارة الغربية. وهو يستند في تقدمه، على ما يقولان، على المسيحية، وعلى نزعة التفاؤل المفضية إلى التنافس، والمذهب الإنساني، بالإضافة إلى الحرية والنمو الإقتصادي. والأهم من ذلك كله، قابلية العلم نفسه للنقد العلمي المفضي إلى حقائق علمية جديدة، والخاضعة بدورها للبحث العلمي والنقد. ظهر ذلك في مسائل الفيزياء وغيرها، وكرّسته نظرية النسبية التي لم تترك شيئًا علميًا مطمئنًّا إلى ذاته، وباقيًا على حاله. لذلك أوصلت النظريات العلمية الحديثة إلى إنجازات ضخمة غيرّت مسار البشرية، منها ما يتعلّق بالطاقة والقنبلة النوويتين، والترانزستر، والحاسوب، وعلم الكون الحديث[3].

يؤكد الباحثان في مرتكزهما الرابع، وهو النمو، على أنه كان اختراعًا غربيًا، وأدى إلى زيادة غير مسبوقة، ومضطردة، في السكان وطول العمر والوفرة والنمو الصناعي[4]. وهذا كله، على ما يقولان، دفع بالغرب إلى احتلال موقع الصدارة في العالم، وإن كان على حساب مقدرات الآخرين، وعلى حساب كوكب الأرض برمّته، استنزافًا وتلويثًا وتفاوتًا في سبل النمو والعيش.

أما المرتكز الخامس فيقوم على الليبرالية، المرتكز الرئيس للحضارة الغربية في وجهها الأوروبي، أولًا. وهي قامت، حسب الباحثين، على الاقتصاد المختلط بديلًا للإقطاع، وعلى اختراع السياسة الحديثة[5]. وهي «توفر لمواطنيها منافع أكبر بكثير إلى حد بعيد، مما توفّره الحضارات الأخرى»[6].

الفردية هي المرتكز السادس والأخير للحضارة الغربية، على ما يقول الباحثان. ويعتبران أن

[1] . المصدر نفسه، ص85.
[2] . المصدر نفسه، ص97.
[3] . المصدر نفسه، ص138.
[4] . المصدر نفسه، ص182.
[5] . المصدر نفسه، ص192.
[6] . المصدر نفسه، ص218.

الفردية كانت أكثر صفات الغرب أصالة. وقد بلغت ذروتها في المجتمع المُشَخصَن اليوم. فالفرد فيه مستقلن ولا يخضع للتراتبية الهرمية، ولا يتقيّد بها. والفردية، على ما يقولان، تكمن خلف قيم الغرب الأخلاقية والتفاؤل والعلم والاستقرار السياسي والنمو الاقتصادي[1]. ويعتبران، على عكس ما قاله فيبر، أن الرأسمالية باعتبارها نظام المبادرة الفردية وتجليًا لها، هي التي أدت إلى البروتستانية، وليس العكس[2].

على أي حال، لم يظهر في مرتكزات الحضار الغربية ما يدل على العلمنة، وإن كانت جميعها منبثقة منها. حتى في القراءة الحديثة للمسيحية باعتبارها المنبع الرئيس للفردية، ولفعل النفس المؤمنة بالمسيح في الوجود الإنساني، تظهر بذور العلمنة، كما يوحي الباحثان. ويعتبران أن فصل الدين عن العلم، كنتيجة من نتائج العملية الإصلاحية، كان أمرًا غير مقصود[3]، بينما كان الأمر مقصودًا بين الدين والسياسة. إلا أن هذا الفصل أوصل العِلمَويّة في الغرب الأوروبي إلى الإعلان عن «موت الإله». وهو الموت الذي يقتضيه انتفاء الحاجة إليه باعتباره خالقًا للسماوات والأرض، طالما أن الإنسان، بعلمه، قبض على أسرار الطبيعة. وفي مسيرة التقدم العلمي تقدمت القيم العلمانية على القيم الدينية، حتى أن المرتكزات الدينية الأساسية أضحت مدار بحث في الأروقة العلمية[4].

يعمل الباحثان للتأكيد على إمكانية العيش المشترك بين الدين والعلم. ويعتبران أن أروقة العلم وأجواء العلماء بعيدة عن النبض الحي للعامة من الناس، وفي كل الأديان، الذين ما زالوا متدينين. والأهم من ذلك ليس التديّن، بل ما يضفيه هذا التدين في الممارسات الأخلاقية التي هي لبّ الحضارة في الغرب. فالعلمنة المفصولة عن لبّ الحضارة المسيحية متفلّتة من أي عقال، وهي التي أوصلت الغرب بدءاً بالعدوان الصليبي المنحرف المدعوم بالعلم والتقنية والقوة الاقتصادية والعسكرية، وصولاً إلى الهيمنة الغربية على العالم. وهي التي أدت إلى تقسيم الغرب ذاته إلى أجزاء ببعدها عن الدين. وهي في حال استمرارها، بالتضافر المقابل من الأصوليات الدينية، ستوصل العالم كله، وليس الغرب فقط إلى نهاية مدمرة[5].

---

[1] . المصدر نفسه، ص252.
[2] . المصدر نفسه، ص231.
[3] . المصدر نفسه، ص78.
[4] . المصدر نفسه، ص78-79.
[5] . المصدر نفسه، ص85-86.

ينطلق الباحثان من مقولة ثابتة تعتقد بتفوق الغرب الحضاري، بما لا يقاس على الحضارات المغايرة. ويؤمنان، بما لا يقبل اللبس، أن الحضارة الغربية مهيأة لقيادة العالم. ويعتبران أن مرتكزات هذه الحضارة لا تدانيها أي مرتكزات في أي حضارة أخرى. ومع التأكيد على أهمية هذه المرتكزات وجدارتها في قيادة العالم، ضرب الباحثان صفحًا عن كل ما قام به الغرب في مسيرته الحضارية إن كان في تعامله اللاإنساني مع العالم غير الغربي، حتى في أميركا نفسها، وما اقتضته تنميتها من تجارة في الرقيق واستيرادهم من أفريقيا، أو في تعاملهم مع السكان الأصليين الذين أبيدوا بالملايين، أو بنهب ثروات البلدان المستعمرة والفتك بسكانها. كل ذلك، بالإضافة إلى الحروب التي خاضها الغرب، ضد نفسه، وضد غيره، ما هي، باعتبار الباحثين، أكثر من «سوابق لا تبشّر بالخير»[1].

هذا على صعيد العالم خارج الغرب.

أما في داخل الغرب، فقد اعتبر الباحثان أن مناهضة الليبرالية المتأتّية من الغرب ذاته، ما كانت إلا شذوذًا عن القاعدة الذهبية. وقد جاءت من بلدان أوروبية صميمة، تردّ على الليبرالية المتفلّتة من أي قيدن لتكرّس طمع الإنسان الفرد الذي من المستحيل أن يكون على صورة ومثال المسيح في تعامله مع الغير، أو أن يكون مشبعًا بروح التعاون الخلاّق والمواطنة خارج قيد النظام والقانون. فظهرت التيارات القومية والاشتراكية باعتبارها ردًّا على الفردية والليبرالية، وتجاوزًا لها، وإن ابتلت بفردية أدهى وأكثر استبدادًا، باسم الأمة والدولة والطبقة؛ وردًّا النظام الرأسمالي الذي تسبّب بالأزمة الاقتصادية العالمية[2] التي أوصلت العالم في الأعوام 1929-1935 إلى انهيار اقتصادي مريع على الصعيد العالمي، والأوروبي ـ الأميركي على الخصوص؛ وهي الأزمة المنتَجة من الإيديولوجيا الليبرالية ذاتها. وإذا قضت هذه الأزمة بنشوء الأحزاب القومية المهدِّدة لليبرالية في أوروبا، إن كان في ألمانيا النازية، أو إيطاليا الفاشية، أو روسيا الشيوعية، أو إسبانيا الفرنكوية، فهي قضت، أيضًا، بظهور العالِم الاقتصادي «كينز» والمصلح الاجتماعي«بيفردج» في إنكلترا اللذين ابتدعا نظام دولة الرعاية والرفاه، في محاولة لتقليم أظافر الليبرالية المتوحّشة التي لا يحدّها حدّ في مطامعها، ولا يوقفها قرار في انحدارها اللاإنساني[3]، ولولا ظهور الإشتراكية والقومية في أوروبا، على نواقصهما،

[1] . المصدر نفسه، ص209.

[2] . لم تحظ الأزمة الاقتصادية العالمية التي كانت المفترق الأساسي في التوجه الليبرالي والافتراق عنها في دول كثيرة في أوروبا، إلا بفقرة واحدة، مقابل صفحات عدة تعتبر أن العدو الأساسي لليبرالية ظهر في الغرب ذاته على يد الأحزاب القومية والشيوعية، أنظر: المصدر نفسه، ص190، وفي أماكن أخرى متفرقة من الكتاب في ما يتعلق بالنظرة إلى الأحزاب الأوروبية.

[3] . للتفصيل حول أثر الاشتراكية والأنظمة القومية على الليبرالية في أوروبا وتعديل نهجها في التعامل مع المجتمع، وفي تدخل الدولة في المجتمع، أنظر: عاطف عطيه، التدخل الاجتماعي، المستويات، الميادين والتجارب، الطبعة الثانية، دار نلسن، 2016، بيروت، وخصوصًا الفصل الثاني، ص ص21-52.

ما استطاعت الليبرالية أن توقف جموحها المبني على الفردية الموصلة إلى الهيمنة والطغيان، وإن تجلببت برداء الديموقراطية والحداثة في داخل بلدانها. وقد أكد الباحثان أن العدو اللدود لليبرالية، بنظامها الرأسمالي، هو دولة الرفاه والرعاية، مع الانتاج الصناعي الضخم. واقترحا التوجه نحو الاقتصاد المشخْصَن الذي يمُكن أن يحسّن، بما لا يقاس، من توجّه الرأسمالية ونظامها، كما يمكن أن يحسّن الحرية الفردية من أجل المهن الإبداعية[1]، وتطويرها بما يخفّف من أعباء التلوث البيئي من ناحية، ومن الخضوع لسلطة الدولة والتراتبية الوظيفية، من ناحية ثانية.

هذا المسار المميز للحضارة الغربية، والمرن في التعاطي مع المستجدات على الصعيد العالمي، ليبقى في موقع الهيمنة، بدأ بالتراجع المهدّد بالانهيار، ومن ثم بالانتحار، على ما يقول الباحثان. والمصادر المدمِّرة انوجدت ولا تزال في داخل الحضارة الغربية، قبل أن تكون من خارجها. ولأن ضعف المرتكزات الستة يهدّد الحضارة الغربية نتيجة توجُّه التفاؤل وجهة التشاؤم في النظر إلى الغرب ومساره، وانحراف العلم عن وجهته الأخلاقية المنبثقة من عمق القيم الحضارية للمسيحية، ودخول الليبرالية في زمن التفلّت من قيود الإنسانية والرحمة، والدخول في العصر المظلم للمادية المتوحشة، الناشئ عن اضمحلال تأثير طرف الثنائية المقابل، واستغلال القوة العسكرية والاقتصادية لزيادة النمو النيوليبرالي على حساب مقدرات الآخرين فإن العمل، حسب الباحثين، لا بدّ أن يصبّ في عمليات تصحيح المسار للحضارة الغربية، بما يضمن بقاء قيادتها الحضارية للعالم، وعدم الرضوخ لما يمُليه عليها الآخرون، ولو كانوا في جوانب كثيرة محقين في مطالبهم، لأن في ذلك نصرة لليبرالية. يستوي في ذلك من هم في الداخل، مع من هم في الخارج. ويسوقان، في ذلك، مثالاً ساطعًا في تبريرالكراهية للغرب باعتبارها ناشئة عن ردود أفعال لارتكابات غربية خارج الغرب، «يكمن انتحارنا الخاص» لأن ذلك يعني أن الليبراليين غير مبالين بالليبرالية، وبالتالي، «فإن البرابرة آنئذ سيربحون»[2]. وفي هذه الحال، كيف على الليبرالية أن تتوسع لتشمل «الذين يتلقّون شفقتنا، و(تـ)مدّ حقوق الإنسان إلى كل الإنسانية»[3]؟

في هذا المثال دليل ساطع على نظرة الغرب إلى ذاته، وإلى الآخرين. الغرب رسول الحضارة إلى العالم. وفي مسيرة الحضارة تظهر الأخطاء والثغرات، ولو أدّت إلى قتل الملايين واستعباد الناس،

---

[1] . للتفصيل حول الاقتصاد المشخصن وإمكانية تحول الرأسمالية إليه لخلق علاقات اقتصادية جديدة غير معهودة، مثل دعم الفرد ضد الدولة وضد المؤسسة الخاصة، وأن يعمل الناس ما بمقدورهم دون اعتبار للمهنية التراتبية، أنظر:
انتحار الغرب، مذكور سابقًا، ص ص177-182.

[2] . المصدر نفسه، ص218.

[3] . المصدر نفسه، ص189.

وشن الحروب وتدمير البلدان. فالقافلة الليبرالية عليها أن تُجدّ في سيرها، وعلى الليبراليين دعمها في كل الظروف، وفي حال الانكفاء، فلا شك أن البرابرة، وهم غير الليبراليين، سينتصرون. وإذا انتصروا من سيتلقى الشفقة، وممن؟ ومن سينشر روح الإنسانية في العالم؟

يأتي في الجانب المقابل، مفكر غربي آخر، وهو «جان زيغلر» الذي شغل ويشغل مناصب هامة في الأمم المتحدة، ليقول إن الخطر على الغرب قادم من خارج الغرب، ونتيجة لما اقترف الغرب في بلدان العالم قاطبة، خارج أوروبا. و«الحقد على الغرب» صناعة غربية في الدرجة الأولى، أنتجت فصامًا في التعامل مع الداخل، ومع الخارج، لدرجة لا يمكن تحمّلها. تدافع عن حقوق الإنسان في بلدانها، وتقضي على حقوق الإنسان في الخارج. تتبنّى الحرية وتدافع عنها، وتقرّر إستعباد الآخرين وبيعهم في أسواق الرقيق. تستبيح البلدان وتقضي على أهاليها وتنهب ثرواتها، باسم النمو والمبادرة الفردية الحرة والليبرالية. وتعمل من خلال المنافسة على إبادة بعضها بعضًا في حربين كلّفت الملايين من القتلى والجرحى، وما لا يحصى من الخسائر في الممتلكات، وخرّبت المدن ودمرتها، بالإضافة إلى عمليات التطهير العرقي، بعد التطهير الديني، في كل أوروبا، مهد الحضارة الغربية[1].

يسوق زيغلر، في معرض عمله في الأمم المتحدة، أمثلة ساطعة مستقاة من عالم الواقع عما يفعله الغرب في العالم، إن كان في مجال حقوق الإنسان، أو الإقرار بالحقوق الوطنية. وقد أظهر البراهين على عدم تمتّعه بالصدقية اللازمة الناشئة عن معاملاته اللاإنسانية في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. وقد ظهر ذلك كمثال في قضية "دارفور" السودانية العام 2007، من خلال الكيل بمكيالين في كل ما يتعلق بحقوق الانسان[2]، ومن خلال إصرار الغرب على عدم الاعتراف بالمثالب التي ارتكبها إبان عصر الإستعمار في مؤتمر ديربان[3] الذي انعقد في العام 2001. وقد أظهر هذا المؤتمر توجهين متناقضين: الاستعمار إما يعني البناء والتحضير، أو الدمار والنهب. وكان عليه معالجتهما بما يمكن أن يضمن تشابهًا في الرؤية. إلا أن المؤتمر انتهى على التناقض ذاته. وما زال الغرب متهمًا، والحقد على حاله.

ما أكّد عليه زيغلر، هو أن المسألة الأساسية في إشكالية علاقة الغرب مع الآخر تكمن في الموقع الاستعلائي الذي وضع نفسه فيه. وقد لمسنا ذلك، وإن في شيء من النعومة في موقف

[1] . للتفصيل حول الأسباب الموجبة للحقد على الغرب، في مختلف بلدان العالم غير الغربي، أنظر:
جان زيغلر، الحقد على الغرب، ترجمة هناء خوري، جروس برس ناشرون، 2011، طرابلس، 360ص.
[2] . المصدر نفسه، ص ص9-13.
[3] . المصدر نفسه، ص ص141-158.

كاتبَي «انتحار الغرب». فالغرب يقف كالأصم الأعمى، يلزم الصمت تجاه التوق العميق إلى العدالة والتحرر لدى شعوب الجنوب. والأدهى، أنه لا يعرف معنى لهذا الحقد المتولّد من الخضوع والسيطرة. ويستعين الكاتب هنا بـ«رجيس دوبريه» ليقول ليس من الممكن أن نفهم هذا القرن بشكلٍ سليم، مع تجاهل انقسام العالم إلى مُذلّ وذليل. والغريب أن المُذل لا يدرك ذلك. لقد خلع المُذلُّ الخوذة عن رأسه، ولكن بقى تحتها ذلك الإمبريالي الذي يرى نفسه معمّرًا[1].

الغرب والآخر

على أي حال، فإن ما يهمنا في هذا المجال إظهار ما يكنّه الغرب، وما يُفصح عنه، تجاه العالم. فالغرب، باعتبار ذاته، هو صاحب رسالة إنسانية، وقادر على نشرها في العالم أجمع. يبشّر بالحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان، ويرفد هذا التوجة بالتكنولوجيا المتطورة، والتقدم الحضاري القائم على ثقافة الاستهلاك، والمبادرة الفردية، والرفاهية. ويعتبر أن القيم الناشئة عن هذا التقدم جديرة بأن تشمل العالم، باستعمال كل الوسائل الممكنة، ومنها القوة العسكرية، باسم نشر الديموقراطية والعدالة والقضاء على الاستبداد، وتحرير المرأة، حسب ما تقتضيه القيم الغربية، وما تمثّل الحضارة الغربية في العلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والمجتمع.

العلاقة بين الغرب وبقية العالم قائمة على ما يراه الغرب، وما يتبنّاه من قيم إنسانية راقية. وهي بنظر الغرب، قيم تستحق العمل على نشرها لتستوعبها كل الحضارات. ولتكون الحضارة الغربية هي القائدة والملهمة للحضارات جميعًا، بصرف النظر عن خصوصياتها الحضارية، ونظرتها إلى الإنسان والحياة، وما وراء الحياة. ذلك أن العالم لا يستقيم في مساره، حسب المنطق الغربي، وخصوصًا منطقهِ المعَوْلم بقيادة الولايات المتحدة، إذا لم يكن متناغمًا ومؤتلفًا في توجهه الحضاري، وفي نظرته إلى الإنسان، باعتباره فردًا يحظى بالأولوية في مجرى حياته الإنسانية.

هذا المنحى في التوجّه عمل على الاستزادة من هيمنة الغرب على الآخر، وعلى استتباعه بشتى الطرق، ورسّخ من قناعته بأنه صاحب مهمة رسولية، وجدير في قيادته، وفريد في تميّزه، وما عليه إلا أن يثبت ذلك بالفعل، ولو قاوم المقاومون. ولكن كيف يمكن أن نقرن هذا الكلام مع الصفة العامة للمستعمر؟ وهل جاءت هذه العنجهية من فراغ؟ أم أن توغّل الغرب في الاستعمار، ونهب خيرات الشعوب المستعمَرة قد شكّلت جزءًا كبيرًا من العناصر المشكّلة لهذه العنجهية، ولهذا الاستعلاء؟

[1] . المصدر نفسه، ص14.

الاستعمار بحد ذاته، على ما يقول زيغلر، لا يمكن أن يكون من دون عنصرية. والعنصرية ليست أكثر من الإعتداد بالذات أمام تقزيم شأن الآخرين، واعتبار التفوّق سمة طبيعية فيها. الاستعمار يقضي «بأن يُخضع أحدٌ كائنًا بشريًا لِنيره، (وهذا) يفترض إنكار إنسانيته. لأنه لو كان السيد (الفاتح) يرى في الذي، أو التي، يستعبدهما مثيلاً أو ندًّا له، لما كان يستطيع تبرير جرمه، ولا أن يتحمله عقله»[1]. إن المبدأ الذي يقوم على أساسه الإستعمار يتجلى، حسب ما يقول "إيمي سيزار"، في كتابه "مقال في الاستعمار"، هو الموافقة أولاً، «على أن الاستعمار ليس أبدًا: لا للتبشير، ولا محبةً بالبشر، ولا إرادة في إقصاء الجهل أو المرض أو الطغيان. ولا هو نشر روح الله، ولا لتصدير الحق، (وعلينا) أن نقرّ نهائيًا أن البادرة الحاسمة هنا هي للمغامر والقرصان وتاجر التوابل بالكميات ومجهّز السفن، والباحث عن الذهب والتاجر. كما ينشأ عن الشهوة والقوة، تلازمهما الروح الشريرة لنوع من حضارة تجد نفسها، في فترة ما من تاريخها، مجبرة من الداخل على توسيع النطاق أمام تنافس اقتصادياتها المتضاربة على المستوى العالمي...لا مجال للدفاع عن أوروبا، لا من حيث الأخلاق، ولا من حيث الروح»[2].

هل يمكن لهذه النظرة الاستعلائية الغربية، المترافقة مع ممارسة تعمل على إخضاع العالم إلى منطقها، وبما يتناسب معها، باستعمال شتى الطرق والوسائل، دون انتظار ردود فعل في المقابل؟ وهل يمكن لردود الفعل أن تبقى دفينة الصدور، بالحقد المتنامي والاحتجاجات التي لا تخرج عن طورها، إلا في مناسبات متباعدة، ولكنها مريرة؟ كيف يمكن ردم الهوة بين جنوب فتيّ كثيف السكان، وفقير وجائع ومحبط، وشمال هرم قليل السكان، ومتخم، وغير قادر على التفاهم من أجل ردم الماضي، بعد وعي ما حصل فيه، وبعد مصالحة مع الذات، ومع الآخرين، لاستئناف مسيرة حضارية أكثر إنسانية وأكثر عدلاً، وأكثر توازنًا في توزيع الثروة، وفي القضاء على الفقر والمرض والجوع في العالم؟

لا شك أن للغرب المقدرة على تفهّم مشكلات العالم، وعلى النظر بالمنظار الموضوعي إلى خصائص حضارات الآخرين واستيعاب تمايزاتها على المستويات كافة، وخصوصًا على المستوى الثقافي، بما فيه من عادات وتقاليد وأعراف ناشئة من مسيرة حضارية طويلة، ليس من السهل، بل من المستحيل، تجاوزها واستبدالها بقيم وعادات وتقاليد وأعراف وعناصر إيمان مستمدة من

[1] . المصدر نفسه، ص67.

[2] . إيمي سيزار، مقال في الاستعمار، مجلة الحضور الأفريقي **Présence africaine, 1950, Paris**.، ذكره زيغلر في: زيغلر، الحقد على الغرب، مذكور سابقا، ص ص109.

أديان مغايرة. فالبشرية متعدّدة الحضارات. والقيم الإنسانية متغايرة بتغاير الحضارات المولّدة لها. لذا، من أكثر السلوكيات توليدًا للحقد والعنف هي تلك التي تطول المعتقدات، وتمس المشاعر، وتتحدى الأعراف التي يمكن أن تصل إلى حد القداسة.

والاختلاف الحضاري يطول النظرة إلى الإنسان ودوره في المجتمع. فإذا كان الفرد صاحب القيمة الكبرى في الحضارة الغربية، على ما تقول الليبرالية والفردية، فإنه عضو في جماعة، وفي المجتمع، في حضارات أخرى. وتتقدم انتماءاته الجماعية من العائلة إلى الطائفة والدين والمجتمع، أو إحدى هذه الإنتماءات، على نزعته الفردية. وفي الكثير من هذه الحضارات تُعتبر النزعة الفردية، مثلَبَة اجتماعية.

وإذا كان العلم قيمة حضارية غربية، فإن المجتمعات العربية الاسلامية كانت في الواجهة العلمية للعالم حتى القرن الثاني عشر الميلادي، وكانت الحضارة الغربية لا تزال تعيش في ظلام القرون الوسطى، وكان الفرد فيها يشتري صكوك الغفران من البابوية بالمال والجهاد الديني. وإذا كان العلم غير منافٍ للدين في الحضارة الغربية، فلماذا عليه أن يكون منافيًا للدين في الحضارات الأخرى؟ لقد أفادنا التاريخ أن التوافق ظهر بين الدين والعلم في الحضارات كافة، وليس في الحضارة الغربية فقط.

ظهرت العلمنة في الغرب نتيجة علاقة مخصوصة، وجدلية، بين العقل والدين في الحضارة الغربية. ولكنها أدت إلى انفصال الدين عن السياسة، وأنشأت في الوقت نفسه، علمانية على صعيد الفلسفة والفكر الديني معًا، أبعدت العقل عن الدين، وجعلته يعمل بمعزل عن الدين. وهو العمل الذي أدخل العالم الغربي في الحداثة، وفي ما بعد الحداثة، وإن كان الدخول بعيدًا عن يكون متماثلاً بين هذه الدولة وتلك. ذلك أن العلمنة في أوروبا ليست متشابهة في التطبيق العملي، ولا في أذهان الناس. إنكلترا متدينة والكنيسة في خدمة الدولة، وحرب التحرير الإيرلندية إتكأت على العامل الديني. والولايات المتحدة متدينة ومتسامحة في التعدد الديني ومحايدة، والإيمان بالله محفور على أوراقها النقدية.

ومع ذلك، لماذا على الغرب أن يعمل على جعل العالم يتخلى عن حضاراته المتعددة، ليسير في ركاب الحضارة الغربية التي لا يمكن، وفي كل الأحوال، أن تكون حضارة واحدة. والدلائل على ذلك أكثر من أن تحصى. ولماذا على العالم أن يقبل سخرية الغرب بأي حضارة من حضاراته؟ ولماذا يحق للغربي أن يفعل ما يشاء، حسب ما هو ممنوح له من حرية في التعبير وإبداء الرأي، في كل ما يتعلق بحضارته وشؤونه التي تحمل قيمه ورموز ثقافته، وموقعه في العالم، ولا يحق ذلك لغير الغربي؟

هذا بلا شك، إمتياز للغربي وللحضارة الغربية على السواء، لم تصل بعد الحضارات الأخرى إلى هذا الامتياز. وهو بلا شك، نابع من مخاض طويل في العمل على تحقيق الحرية والديموقراطية، وتأمين الحقوق داخل المجتمعات الغربية، وفي العمل على تحقيق الرفاهية والاستقرار.

ولكن، من أين جاء الإمتياز للغربي في أن يقيس حضارات الآخرين على مقياس حضارته؟ ومن أعطاه الحق في أن يستعمل حريته الفردية وموقعه الليبرالي في النظر إلى ثقافات الآخرين بمنظار ثقافته، وبنزعته الإثنية المركزية؟ وأن يتوغّل في السخرية من رموزهم الدينية، أو من ملامحم الجسدية، أو من طريقة حياتهم، أو أشكال أزيائهم، بما يجعلهم مختلفين عن أقرانهم الغربيين باعتباراتهم تلك؟

وفي حال التصرّف على هذا الأساس، ألا ينتظر الغرب ردود فعل من هؤلاء؟ المقياس الغربي لا ينطبق على حضارة أخرى، وإن كان ثمة الكثير من العناصر المشتركة. وكذلك المقياس الصيني أو الهندي أو العربي أو الاسلامي. وإلا كيف يمكننا أن نفسّر تفسيراً عقلانيًا بعيدًا عن الهوى، هجمات 9/11 من العام 2001 التي أودت بحياة الآلاف من دون ذنب، أو هجوم شارل إبدو في فرنسا الذي قضى على حياة آخرين؟ أو هجمات اليابانيين بالغازات السامة في أنفاق لندن؟

أما في مسألة العلمنة، فإن قيامها ونجاحها في تغيير الأنظمة السياسية في أوروبا، لا يعني أنها نجحت في إيجاد الدولة الحديثة، أو المجتمع المدني الحديث، باعتبارها علمنة فحسب. العلمنة هناك أفسحت المجال للعقلنة، وسمحت بتدبير شؤون الحياة الانسانية باستقلال عن السلطة الدينية. والعقلنة أطلقت العنان للعلم، وأعطته نزعته الإيديولوجية التي لا يحدّها حد، ولا يوقفها رادع، إلى أن أوصلت الإنسان إلى مجرد مادة، شيء، في عالم بلا رحمة، وبلا شعور إنساني. وأدخلته في دهاليز من الفردية الجامحة، إن كان على صعيد العلاقات الانسانية، حيث استبدل العالم الواقعي الذي يعيش فيه الناس بعالم مغاير، إفتراضي، أتاحته وسائل التواصل والاتصال في عصر ما بعد الحداثة، أو على صعيد ثقافة استهلاكية لا تتوقف عن اللهاث للإيفاء بمتطلبات الحياة العصرية.

تبادل المصالح طريق الخلاص

واقع العلاقة بين الغرب والآخر جاء نتيجة عدم التكافؤ، والجهل بالآخر، وصولاً إلى ابتعاد قسري يمكن أن يودي بأي إمكانية للتواصل الحضاري، أو ردم الهوة بين الجانبين. وإذا جاء تحليل هذه العلاقة من منطلقات مختلفة كليًا، ومن نظرات متناقضة لدور الغرب وعلاقاته بالعالم، بما فيها من سلبيات وإيجابيات، ومن مفكرين غربيين بالذات، بالإضافة إلى غيرهم الكثيرين من خارج الغرب، فإن المحصّلة التي وصل إليها الجميع واحدة، وهي العمل على إيجاد عالم خال من

الاستغلال والظلم يقوم على تبادل المصالح الوطنية، والتعامل بما يكفل حقوق الآخرين، ويركّز على واجبات الأقوياء تجاه الضعفاء، دون استعلاء، ودون شعور بالنقص أو الدونية.

في كتاب «انتحار الغرب»، ورغم الإيمان المطلق للكاتبَين كوك وسميث بجدارة الغرب في قيادة العالم والمسيرة الحضارية الإنسانية، فإنهما يعرضان، كمؤشر اعتدال، الاحتمالات الممكنة لنوعية العلاقة بين «الغرب والبقية» في ستة نماذج عقلية[1]، يمكن أن تتلخّص بما يلي:

- الشمولية الغربية، وهو الرأي الذي يقول بأن الغرب يمثل الحداثة، وأن العالم سيصير "غربيًا" لا محالة.

- الاستعمار الامبراطوري الليبرالي الذي عليه أن يصنع من العالم صورة عن الغرب ولو بالقوة.

- العالم المبني على الطريقة الأميركية، بسلامه واقتصاده، وبمنطقه المعَوْلم.

- الغرب ـ القلعة الذي عليه أن يحمي نفسه ويتخلى عن رسالته تجاه العالم.

- العالم الكوزموبوليتاني الذي لا بدّ أن يحلّ في حضارته الواحدة الغالبة.

- العمل على دفع استراتيجية التعايش إلى الأمام بتشعّباتها الأربعة: الاحترام المتبادل للحضارة، والقناعة التامة بالعيش المشترك، وتجديد المثل العليا الغربية، وجذب العالم إليها بدون قسر أو شعور بالتبعية.

في هذا النموذج الأخير، على ما يقول الباحثان، يمكن أن ينبني العالم على التفاهم والتعاون وترسيخ الاستقرار، بتبادل المصالح دون استعلاء أو تبعية. ولكن مع الإيمان الذي لا يَحيد عن جدارة الغرب في قيادة العالم، وتمثّل القيم الغربية من قِبل الحضارات كلها.

توصّل جون زيغلر إلى هذه القناعة، رغم نزعته النقدية الشديدة تجاه الغرب وما يمثّله. ولكن من أجل غرب أكثر عدالة، وأكثر ديموقراطية، وأكثر إنسانية في نظرته إلى ذاته، وإلى الآخر. وهو يطرح ذلك من خلال التساؤل عن كيفية "حث الغرب على تحمّل المسؤوليات وإرغامه على التقيّد بقيمه الخاصة". وعن كيفية إزالة الحقد عند شعوب الجنوب. وعن كيفية بناء مجتمع عالمي "يعمّه الوفاق والعدل واحترام الهويات والذاكرة وحق كل منا في العيش[2].

[1] . للتفصيل حول هذه النماذج العقلية، وتظهير الأسباب التي تدعو الكاتبين إلى انتقاء النموذج الأخير وأهميته في إضفاء الهدوء والإستقرار في العالم، أنظر: كوك وسميث، انتحار الغرب، مذكور سابقًا، ص ص255-286.
[2] . زيغلر، الحقد على الغرب، مذكور سابقًا، ص19.

أما بالنسبة لـ«هابرماس»، فهو يؤكد على أن صراعات المصالح في المجتمعات البشرية تؤدي إلى معرفة مشوّهة. وعندما تذلّل صراعات المصلحة لتحل مكانها المصالح المشتركة، ويحظى الصالح العام بالأولوية، يمكن أن تصير المعرفة صحيحة. والمعرفة الصحيحة، لا المعرفة الإيديولوجية، هي التي يمكن أن تبني وفاقًا حقيقيًا وشموليًا. ولا يحصل ذلك إلا بإلغاء صراعات المصالح، والتوجه إلى تنمية المصالح العامة والمشتركة بين الناس جميعًا[1].

على أي حال، يبقى العالم، وفي المدى المنظور على مسيرته الحالية. ولا أمل، على ما يبدو، لتغيير مساره، طالما أن الأقوياء يسيّرونه على النهج الذي يضمن مصالحهم ويُديم سيطرتهم، إذ لا سلطة تقف من تلقاء نفسها عند حدود ضمان حقوق الآخرين، إذا ما كان ثمة رادع، إن كان في السياسة أو في القانون أو الأخلاق، أو... القوة. وحتى هذه المجالات لا يسير الأمر معها إلا بما يتناسب مع مصالح الأقوياء وتطلعاتهم. ولا يتباطأ المسير إلا بقوة المكابح والمعرقلات المتأتية من الديموقراطية، أو من غيرها، ليظهر نوع من التوازن يعطي للمظلومين بعضًا من حقوقهم. وفي هذه الحال، يبقى الكلام، على أهميته، إن كان نقدًا، أو كشفًا للمستور، أو سلسلة من الينبغيات، مدفونًا في بطون الكتب والأبحاث، ولا فائدة له إذا لم يقترن بالفعل، وقديمًا قيل: «العلم الذي لا ينفع كالجهالة التي لا تضر». والعلم لا يمكن أن يكون نافعًا إلا إذا اقترن بالفعل.

[1] . أنظر في هذا الخصوص، ما أنتجته مدرسة فرانكفورت، في:
توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، الطبعة الثانية، 2004، طرابلس، ليبيا. وما قدمه يورغن هابرماس، في:
ميشيل هارا لامبوس(محرر)، اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن وآخرون، بيت الحكمة، 2001، بغداد، ص649-650. أيضًا:
يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، دار النهار للنشر، 2002، بيروت، وخصوصًا، ص ص219-225.

العلمانية المتساهلة

معاينة للنموذج التاريخي الأميركي

باري أ. كوزمين Barry A. Kosmin [*]

يهتم الباحث الأميركي باري كوزمين في هذا البحث بالتعرّف على طبيعة مجالات نشاط العلمنة والعلمانية اليوم في الجانبين النظري والتطبيقي. وبحسب ما يبيّن الكاتب فإنّ نظرية العلمنة تعني دراسة أحوال الأفراد وصفاتهم الاجتماعية والنفسية بينما تشير العلمانية إلى مجال المؤسسات الاجتماعية.

يقارب كوزمين مسعاه هذا من خلال صياغة عدد من الأسئلة أدرجها على الوجه التالي: من الذي يمكننا أن نقول عنه أنه علماني اليوم؟ ما هي نسبة الشعب الأميركي أو غيره من الشعوب التي يمكننا أن نقول عنها إنّها علمانية بحق؟ ما الذي يؤمن به العلمانيون؟ وكيف يمكن لتوجه علماني أن يتجلى على المستوى الشخصي من قبل الأفراد وفي طريقة انتمائهم ومعتقداتهم الشخصية وسلوكياتهم الاجتماعية؟

هذه أسئلة ستتم الإجابة عليها ـ في هذه المقالة ـ من خلال معاينة وتحليل النموذج التاريخي الأميركي للعلمانية.

المحرر

بما أن «العلمانية» (secularity) تشمل السلوكات الشخصية للاعبين منفردين، والتماهي مع

*ـ مدير معهد دراسة العلمانية في المجتمع والثقافة في جامعة ترينتي / هاتفورد (Trinity College).
ـ العنوان الأصلي للمقال: (Contemporary Secularity and Secularism) وهو مقدّمة كتاب "العلمانية والعلمنة: وجهات نظر دولية معاصرة" الصادر سنة 2007.
ـ تعريب: د. جاد مقدسي.

الأفكار والتقاليد العلمانية كوسيلة للوعي والإدراك، فبإمكاننا إذن، أن نقارب العلمانية (Securality) بالتحليل التجريبي. كذلك يمكن لتجليات العلمانية (Securality) من حيث الاتجاهات العامة أن تقاس وتقارن بالعلاقة مع الدول الأكبر الناطقة بالإنجليزية ـ أي بريطانيا وكندا وأستراليا والولايات المتحدة.

أما «النزعة العلمانية» (Secularism) فتشمل المنظمات والبنى القانونية التي تعكس التعبير المؤسساتي عما هو علماني في حقل السياسة ضمن الدولة وحياتها العامة. إن تحديد قيمة معينة لهذه المتغيرات أمر أصعب نظراً لطبيعتها، خصوصًا إذا أردنا أن ننظر إلى الأمر عالميّاً. يمكن لأشكال النزعة العلمانية (Securality) أن تختلف بحسب الإطار الديني الذي تتطور فيه؛ سيجد المؤلفون والقارئون هنا مهمة صعبة في التقويم الكمي للشيفرات الرمزية والثقافية للميراث الديني لكل من الهندوسية (الهند)، واليهودية (إسرائيل)، والإسلام (إيران)، والكاثوليكية (فرنسا)، والبروتستنتية (الدنمارك والولايات المتحدة الأميركية ودول الكومونولث البريطانية) سواء في المؤسسات الوطنية العامة أم في عقليات الأفراد.

علينا أن نقدم تمييزاً من نوع آخر بين أشكال «متشددة» و«متساهلة» من العلمانية (Securality) والنزعة العلمانية (Securalism). وهذا يتعلق بالدرجة الأولى بطريقة التعامل مع أوجه الفصل بين «العلماني» و«الديني» والعلاقة الناتجة بينهما بسبب هذا الفصل. في ما يلي سنقدم دراسة للتصنيف (الشكل) يجمع بين مجموعتي التمييز هاتين ويمكننا استخدامها لأجل التحليل وصياغة السياسة.

التقليد العلماني

إن لمصطلحات مثل «علماني» (Secular) و«نزعة علمانية» (Securalism) و«علمنة» (Securalization) معانيَ متخلفةً ولكن الكلمة في الأصل مشتقة من الكلمة اللاتينية «saeculum» التي تعني «هذا العصر» أو «هذا العالم» فتجمع بين المفهوم المكاني والمفهوم الزماني. في العصور الوسطى كانت مشتقات هذه الكلمة تشير إلى الرهبان الذين كانوا يعملون في عالم الأبرشيات المحلية للتمييز بينهم وبين الرهبان الذين أخذوا عهود الفقر واعتزلوا في مجتمعات الأديرة ـ والذين كانوا يُسمَّوْن «رهباناً دينيين». خلال الإصلاح البروتستنتي أشار مصطلح «العلمنة» (Securalization) إلى الاستيلاء على الممتلكات الكنسية الكاثوليكية واستخدامها لأغراض غير دينية. في جميع هذه الحالات كان مصطلح «العلماني» (Secular) يشير إلى «البعد عن المقدس والأبدي والأخروي».

في جميع العصور اللاَّحقة بدأ «العلماني» يفصل نفسه من السلطة الدينية أكثر فأكثر ولكن علينا أن نتساءل: هل ذهب العالم الآن إلى حد صنع وجود مستقل للعلماني (Secular)؟ منذ ثمانينات القرن الثامن عشر، نجد، على الجانب الخلفي من ختم الولايات المتحدة ومنذ ثلاثينات القرن العشرين على الجانب الخلفي من ورقة الدولار الواحد، نجد عبارة «Novus Ordo Seclorum» (والتي قد تترجم إلى «نظام جديد عبر العصور»). إنّ تفسيري لهذه العبارة هي أن مؤسسي جمهورية الولايات المتحدة رأوا في هذه العبارة وعن قصد بداية حقبة جديدة تزول فيها السلطة المستقطبة بين الملك والكنيسة لتحل محلها حياة عامة يحكمها نظام جمهوري علماني (Secular).

أنتجت ثورتا القرن الثامن عشر ـ الأميركية والفرنسية تقليدين فكريين ودستورين من النزعة العلمانية (Securalism)؛ يرتبط الأول مع تقليد حزب اليعاقبة الفرنسي، وقد كان صريحاً في عدائه للدين ودعا بوضوح إلى الإلحاد، لكن هذه الحالة برزت من الحقيقة التاريخية لهذه التجربة الثورية التي واجهت الاستبداد السياسي ممثلاً في الملك والاستبداد الديني ممثلاً في الكنيسة الكاثوليكية. لا تزال هذه البنية السياسية في جوهرها مستمرة تحت نظام اللائكية (laïcité) الذي فصله قانون سنة 1905. لا يحتل هذا التقليد إلا مساحة هامشية من الحياة الأميركية العامة والسبب في ذلك بالطبع هو أن الولايات المتحدة هي في الواقع وريثة تراث الإصلاح البروتستنتي والذي بموجبه تسبق النزعة الفردية الدينية والاستقلالية الشخصية أي مفهوم من الاستقلالية السياسية. كانت النتيجة أن اعتمد الأميركيون مقاربة أكثر اعتدالاً تتميز بعدم الاكتراث بدين الفرد الشخصي، أو بتشجيع التعددية الدينية التي دعا إليها أتباع المدرسة الربوبية الفلسفية (Deists) والبروتستانت الليبراليون في أيام الجمهورية الأولى.

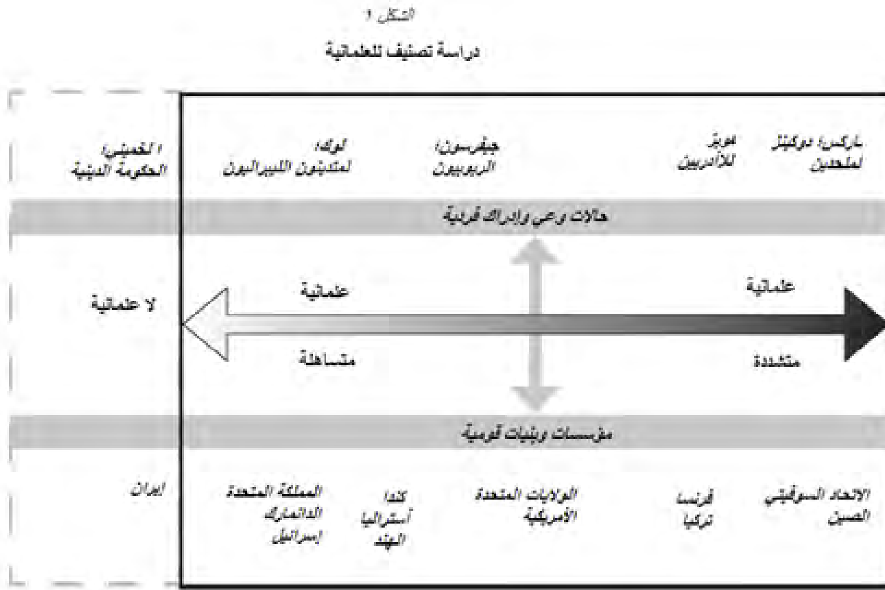
دراسة تصنيف

في ضوء هذا العرض السريع للخلفية التاريخية من الممكن لنا أن نرسم دراسة لتصنيف النزعة العلمانية (Securalism) على أساس النموذج الثنائي للنزعة العلمانية المتشددة والنزعة والعلمانية المتساهلة. لا يشكل تشعب وجهات النظر العلمانية حول الدين إلا جانباً واحداً من جوانب دراسة التصنيف هذه أما الجانب الثاني فهو مبني على التمييز بين الأفراد والمؤسسات إذ إن الجانب الفردي يتعلق بالدرجة الأولى بحالة الوعي والإدراك، أما الجانب المؤسساتي فيتعلق بالبنيات الاجتماعية وأنظمتها الثقافية.

دراسة التصنيف المبنية على هذين الجانبين هي ما نعرضه في الشكل في الأسفل؛ وفي والواقع هذه ليست مجرد خلايا مغلقة بل مجالات ممتدة بين أقطاب وأبعاد مختلفة، إذ يمكن أن توجد لدينا علمانية «شديدة التشدد» وعلمانية «شديدة التساهل» وجميع الأطياف من المواقف المتوسطة بين هذين الطرفين.

الشكل 1

دراسة تصنيف للعلمانية



لقد وضعنا لائحة بمفكرين مختلفين، والأيديولوجيات التي يرتبطون بها في الصف الأعلى لعرض تراتبية أفكارهم، أما في الصف الأسفل فقد وضعنا لائحة بهرمية تربط هؤلاء المفكرين مع أقرب مستوى من العلمانية الدستورية أو المؤسساتية التي يتماهون معها.

بالإضافة إلى ذلك فإن الحد بين الفرد والمؤسسات ليس مرسوماً بوضوح في الحياة الواقعية، إذ يوجد تداخل يشمل عوامل مثل التوقعات الاجتماعية والضغوط الناشئة من المؤسسات من ناحية والحالات العقلية الشخصانية المتطرفة المبنية على الفرد من ناحية أخرى. فعلى سبيل المثال فإن مفهوم علم الاجتماع عن «الدور» يشير إلى كل من الضغوط البنيوية والمشاعر والمعتقدات الشخصية.

إذا أخذنا الشكل (1) كنموذج أو دليل، من الممكن لنا أن نصنف ونتفحص كيف تعمل التقاليد العلمانية المختلفة في مختلف مجالات الحياة ـ المجتمع والسياسة والتعليم والثقافة. من هم اليوم

مؤيدو التقاليد المختلفة النابعة من ثورتي القرن الثامن عشر (الأميركية 1776، والفرنسية 1789)؟ أين يكمن نفوذهم في عالمنا المعاصر؟ كيف يجب على أسئلة كهذه أن يتحقق من إجابتها في القرن الحادي والعشرين في عالم أكثر تكاملاً وتقارباً؟ إن تحليلاً عبر ـ ثقافي (Caltural ـ Cross) معاصر للعلمانية يضع تحديات من نوع خاص كما يظهر نقاش هذا الأمر في الهند وإسرائيل وإيران بما أن الديانات الهندوسية واليهودية والإسلامية لا تختلف فقط في المبادئ الدينية والتقاليد المتعلقة بالدولة فحسب بل في نظرتها إلى دور الفرد في المجتمع.

التحول نحو العلمانية

في نظرية علم الاجتماع الحديثة يرتبط «العلمنة» (secularization) بالتمايز؛ فالتمايز يصف التقسيم المتزايد للعمل في مجتمع حديث تمر فيه الحياة بعملية تشظٍّ إلى مجالات كثيرة يعمل كل واحد منها بقوانينه ومبادئه الخاصة. كنتيجة لذلك لا يوجد الآن مبدأ سائد يمكن له أن يدمج هذه الجوانب المتعددة من الحياة الاجتماعية والمؤسسات والأفكار والمثل مع بعضها البعض في وحدة متكاملة.

منذ نهاية القرن التاسع عشر تنامى تمييز دارسي الأديان بأن المبادئ اللاهوتية والمؤسسات التي تمثل الأديان قد شهدت تحولاً كبيراً بسبب عملية العلمنة. لقد وصف ماكس فيبر عملية العلمنة بأنها «خيبة الأمل من العالم»[1] وهو توصيف لعملية «العقلنة» استمده من الشاعر الألماني فريدريك شيللر. من خلال وصفه لهذه العملية سعى فيبر إلى توصيف التحول النفسي والثقافي حيث أزاحت العقلانية والتجريبية العناصر السحرية والرمزية من الفكر الإنساني. أمّا هارفي كوكس فقد وَصَفَ العلمنة على أنه «تخلص الإنسان من السيطرة الدينية ثم الميتافيزيقية على عقله ولغته... التخلص من جميع النظرات المغلقة إلى العالم وكسر جميع الأساطير فوق ـ الطبيعيّة والرموز المقدسة»[2] وعلى مستوى اجتماعي أوسع عرف بيتر بيرغر العلمنة على أنه «العملية التي تتحرر فيها قطاعات من المجتمع من سيطرة المؤسسات والرموز الدينية»[3].

[1] Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism Trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons,).
[2] Cox, Harvey. The Secular City (New York: The Macmillan Co.,).
[3] Berger, Peter L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Doubleday,).

يشير علماء الاجتماع اليوم إلى أن عملية التحول إلى العلمانية هي عملية جدلية: فكلما أصبحت العقول والقلوب في حالة «نزع للسّحر» أكبر كلما فقدت المؤسسات التي تتخصص في الترويج لعملية «ترسيخ "السحر" (em dantment)» مصداقيتها وسلطتها. وكلما فقدت هذه المؤسسات مصداقيتها وسلطتها كلما فقدت العملية النفسية العاطفية التي ترسّخ السحر (en dantment) أثرها على عقول وقلوب الأفراد. ما هو مدى تقدم عملية العلمنة في المجتمعات المختلفة منذ نهاية القرن التاسع عشر وما هي آثارها بالنسبة للتنظيم الاجتماعي والسياسي وصالح الإنسان جميعها مسائل تجري حولها نقاشات مستمرة بين علماء الاجتماع وعلماء اللاهوت بالإضافة إلى السياسيين والمخططين الاجتماعيين وسوف نغطي بشكل جيد الوضع الحالي للدول الناطقة بالإنجليزية في هذا الكتاب.

العلمانية المتشددة والعلمانية المتساهلة

لقد كانت الحداثة هي ما أشعل فتيل التمايز مع ما رافقها من عملية العلمنة. فقد حررت الحداثة المجالات المختلفة من الحياة الثقافية مثل الفنون والقانون والسياسية والتعليم والعلوم والتجارة من كونها مزروعة في أعماق حضارة مسيحية وأتاحت لهم المجال كي يسيروا في طرق تطورهم الخاصة؛ ولذلك اتبع الدستور الأميركي سياسة حكيمة شقت السبيل إلى هذا التوجه في المسار الجديد، حيث منبعث «الاختبارات الدينية للوصول إلى المناصب العامة». وهذه السياسة تقدم مثالاً على الكيفية التي يمكن للمبادرات السياسية أن تنشئ علمانية متساهلة على المستوى الاجتماعي من المؤسسات، وتترك مسائل الضمير لخيارات الفرد الشخصية.

للسياسة في مفهومها العلماني الحديث الآن مبادؤها وقيمها الملازمة لها. وصار على المبادئ والقيم الدينية أن تتميز بشكل أو بآخر عن تلك السياسية. هذا لا يعني البتة أن المبادئ والقيم الدينية لا دور لها في السياسة والحياة العامة في الديموقراطية الأميركية، وإنما فقط أنه من زاوية الدستور والقانون ثمة تمايز بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة. والمصطلح الفلسفي الذي يشير إلى هذه الحالة هو «التعددية» وضده هو «الأحادية» (الحكم الديني والشمولي).

معظم الأميركيين سواء كانوا ليبراليين أو محافظين؛ مسيحيين أو يهوداً أو من أي ديانة أخرى، يؤمنون بالتخطئة المعرفية وبالتالي فهم تعدديون أي أنهم علمانيون متساهلون. فهم يعتقدون أنه وعلى المستوى الأساسي يجب ألا تسيطر المؤسسات الدينية، أو رجال الدين على القانون والسياسة والفن والتعليم بل يوجد لكل مجال تقاليده وفضاؤه وديناميكيته. فإذن ومن الناحية الاجتماعية

والبنيوية ورغم الضغوط الظاهرة كانت أميركا وتظل بهذا المعنى جمهورية علمانية متساهلة.

يقول رينهولد نيبوهر ـ وهو أحد أكبر علماء اللاهوت الأميركيين في القرن العشرين قبل حوالي نصف قرن من الزمن ـ أن الأميركيين هم «في الوقت نفسه أكثر الشعوب تديناً وأكثرها علمانية؛ فكيف لنا أن نفسر هذا التناقض؟ هل يمكن أن تكون إحدى أسباب كون الأميركيين هم الأكثر تديناً هو أنهم أكثر الثقافات علمانية؟»[1].

في كتابه «بروتستانتي، كاثوليكي، يهودي» (Protestant, Catholic, Jew) كتب ويل هيربرغ عن التناقض بين «العلمانية السائدة والتدين المتزايد»[2] في عقلية تتطلب التفكير والعيش ضمن إطار واسع من الواقع الذي يتجاوز بكثير عقيدة الشخص التي يؤمن بها في نفسه. لا يزال هذ التناقض موجوداً حتى يومنا هذا لأنه جزء من التراث الثقافي الأميركي.

كعلمانيين متساهلين يريد الأميركيون حكومة تستوعب السلوكيات الدينية حتى ضمن الحكومة نفسها؛ فمثلاً تجد أن الأميركيين يتقبلون أن يحضر شخص ينتمي إلى مؤسسة دينية أو عسكرية طقوساً دينية، أو أن يتلقى إرشاداً وقيادة دينية وأن تدفع النذور لهذا الأمر ـ كما هو الحال في الجيش أو في كنائس السجن ـ من نقود دافعي الضرائب. كذلك ولم يعترضوا حين سمح القانون لمتدينين معادين للحرب مثل طوائف الكويكرز أو المينوناتية باعتبارهم معارضين أصحاب ضمائر حية. إن الإجماع العام هو أنه من المهم في المجتمع الحر أن يحترم عقائد جميع مواطنيه ومن المهم لنظام سياسيٍّ تعددي ومتمايز وعلماني أن يتيح مساحة من الحرية الدينية، وأن يُبقي هذا المجال مستقلاًّ عن الضغوط الحكومية إلى أقصى درجة ممكنة.

إن وجود الدين في مجاله المناسب، مع وجود مجالات أخرى متميزة ضمن المجتمع التعددي المعاصر هو تمثيل لهذا التمايز الذي ذكرناه وليس رفضاً له، ولهذا نقول أن أميركا تتبع علمانية متساهلة. من المثير للاهتمام أن نذكر أن دولة ديموقراطية أخرى هي الهند، تتبع العلمانية السياسية كأيديولوجية رسميَّة للدولة وتفسر هذه العلمانية هناك كذلك على أنها تعتمد التعددية والتسامح مع الفروقات الدينية.

أما الأيديولوجية المتشددة فهي مصطلح يمكننا ربطه مع «تغيير الوعي والإدراك» الذي ذكره فيبر، وعادة ما تكون محض عقلانية وشخصية بدلاً من أن تكون اجتماعية أو سياسية. يمكننا أن

[1] Neibuhr, Reinhold. Pious and Secular America (New York: Scribners,).

[2] . Herberg, Will. Protestant, Catholic, Jew (New York: Doubleday,).

نجد مقدمة لهذا النوع من العلمانية في كتابات هوبز الذي زعم أن الذين يتبعون نور العقل لا بد وأن يتخلصوا من الإيمان لأنه بنظره غير موثوق على المستوى العقلي ولذلك فهو خطر أخلاقيّاً. لقد اتبع ماركس رؤى هوبز وفلاسفة آخرين ذوو أفكار مشابهة، حين ذكر بأن الإيمان أيديولوجية تتميز بالتضاد مع المعرفة تستخدمها الأنظمة بهدف السيطرة السياسية. أما فيبر فقد رأى في عملية العلمنة ذروة عملية العقلنة وبما هي «نزع السحر disenchantment» النهائية بالعالم من خلال العلم الحديث.

بهذا المعنى يشير «العلماني» إلى نظرة إلى العالم، أو نظام من المعتقدات، أو نمط من تعقل الأمور هو في جوهره لاديني عن قصد وتصميم. ذلك لأن الكون «المنزوع السحر disenchanted» هو الكون المحض فيزيائي ومادي والذي لا يوفر أي دعم لا للمثل الأخلاقية ـ التي يعتبرها هذا النمط من التفكير كمجرد نتائج لعمليات النشوء والارتقاء البيولوجية ولا للمعتقدات الدينية ـ التي يعتبرها مجرد نواتج عالقة من عصور أكثر سذاجة يجب إزالتها في نهاية الأمر من خلال انتصار وجهة نظر علمية محضة ومناسبة.

تيار "نزع السحر"

يُشير «نزع السّحر» الذي يريده هؤلاء المتشددون إلى إفراغ الحياة من السحر والغموض وأي إشارة إلى التسامي أو الإيمان بحقائق وكيانات وقوى غيبية لا يمكن رؤيتها، في حين يعتقد الحدس بوجودها وكونها جوهرية في خير الإنسان وازدهاره. يشمل المتحدثون باسم وجهة النظر هذه أناساً من أمثال ريتشاد دوكينز وبول كيرتز والطبيب المحامي الناشط من كاليفورنيا مايكل نيوداو وقد أخذ جميعهم العلمانية المتشددة إلى نهايتها المنطقية: الإلحاد ـ أي الاعتقاد بأن الإيمان بالربوبية لا معنى له ولا منطق وراءه. لكن يندر أن نرى علمانيين متشددين كهؤلاء في الولايات المتحدة وإن كانوا أكثر شيوعاً في أوروبا سواء الغربية أو الشرقية.

لكن الفرد العلماني المتساهل ليس ملحداً مقتنعاً ولا هو مادي من حيث المبدإ والعقيدة؛ وقد لا يجد في نفسه عداء ضد أي معتقدات أو مؤسسات دينية؛ بل إن الغالبية من هؤلاء هم متدينون ليبراليون. يجد العلماني المتساهل في نفسه قبولاً لفكرة التعامل مع الدين على أساس «العيش وترك الآخرين يعيشون» طالما لا يحد الدين من حريته الشخصية أو يحاول السيطرة على المؤسسات الأميركية العامة؛ وبالنسبة للعلماني المتساهل الدين في مكانه المناسب هو أسلوب حياة شخصي لا ينبغي أن يهدد الحرية والتناغم الاجتماعي في مجتمع متمايز وتعددي.

حتى الأميركيين الذين يصفون أنفسهم بأنهم لا ينتمون إلى أي ديانة هم في غالبيتهم ينتمون إلى معايير «العلمانية المتساهلة». ويظهر مستوى علمانيتهم أنهم ليسوا بأي شكل من الأشكال ملحدين متشددين أو حتى لا أدريين ـ إذ لا يشكل أتباع هذين المذهبين أكثر من 1 % من مجموع السكان ـ ولكن وبالمقابل فإنّ نسبة تبلغ 67 % من غير المنتمين إلى أي ديانة يؤمنون بوجود إله للكون؛ 56% منهم يؤمنون أن هذا الإله يتدخل شخصيّاً في حياتهم لمساعدتهم؛ و5 7% يعتقدون أن الإله يخلق المعجزات.

فنتيجة هذه الاكتشافات إذن هي أن غالبية العلمانيين في الولايات المتحدة هم في حقيقتهم متدينون بطريقة أو بأخرى؛ وحتى هؤلاء الذين لا ينتمون إلى مؤسسات دينية، أو لا يتعبرون أنفسهم جزءاً من مجتمعات دينية فهم يحملون معتقدات واهتمامات تقليدية في الألوهية؛ ولذلك فرغم أن عدد الناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون في الولايات المتحدة قد تضاعف منذ سنة 1990 إلا أن هذا لا يعني أبداً أن المجتمع الأميركي قد أصبح أكثر لا دينية أو معادياً للدين بل فقط يعني أن هناك انتماء أقل للجماعات الدينية المنظمة في حد ذاتها.

الاستثناء الأميركي

كما هو الحال في الدين، تتخذ العلمانية أشكالاً كثيرة في الولايات المتحدة؛ وكما هو الحال في الدين أيضًا تختلف العلمانية في شدتها مع مسارات الانتماء والاعتقاد والسلوك. يظهر كتاب «الدين في سوق حرّة» (Religion in a Free Market) أن الجمهور الأميركي لا يتبع نظاماً ثنائياً، العلمانية في الولايات المتحدة مجرد خيار واحد من ضمن الكثير غيرها من الخيارات في مجتمع قائم على فكرة السوق الحرّة. إنّ الحدود الفاصلة بين الدين والعلمانية، وحتى بين الأديان المختلفة، ليست مرسومة بدقة وثبات. يمكننا توقع هذا الارتباك بسبب من أن العلمانية تطورت بأشكال مختلفة وعلى مستويات مختلفة وفي مجالات مختلفة.

من خلال التمايز المؤسساتي اشتمل التحديث درجة من العلمنة؛ فبينما تدخل الحداثة إلى المجتمعات يمكن لمعتقداتهم وسلوكياتهم ومؤسساتهم الدينية أن تتغير بالكثير من الطرق وقد يشمل هذا أنواعاً من ردود الفعل نحو العلمانية التي يشتمل عليها التحديث، سواء في شكلها المتساهل المتشدد أو . ويمكننا القول أن الأصولية الدينية ـ التي لا يجب الخلط بينها وبين الدين التقليدي في حد ذاته كما كان قبل الحداثة ـ هي تكيف مع ظروف التحول الحديث نحو العلمانية.

بالمقابل تُظهر الولايات المتحدة حداثة فائقة إلى جانب تدين حقيقيّ ومتين لسكانها، مما يثبت أن العلمنة لم تكن ساحقةً ولا تامةً ولا شاملةً. إنّ الوضع هناك لا يتجاوز ما آمن به الكثير من مفكري التنوير «العلمانيين المتساهلين» من أمثال جون لوك وآدم سميث وتوماس جيفرسون وتوقعوه وحبذوه.

لقد جسد التراث الأميركي من الحرية الدينية عبر اجتماع النزعة العلمانية المؤسساتية المتساهلة مع الجهود الرامية لإعادة الحيوية إلى الوعي الديني على المستوى الفردي؛ وهو التراث الذي صنَّعه مفكرون لاهوتيون من أمثال روجر ويليامز وويليام بين وجيمس ماديسون ـ الذي كانت رسالته «التذكار والاحتجاج» (Memorial and Remonstrance) المليئة بالإشارات اللاهوتية نتيجة للخيال الأخلاقي والديني البروتستانتي المعارض. حتى عبارة الفصل بين الكنيسة والدولة التي استخدمها جيفرسون للمرة الأولى سنة 1802 في رسالة إلى اتحاد دانبري المعمداني جاءت من اللاهوتي «روجر ويليامز» الذي سعى لأن يبقي «الكنيسة» منفصلة عن سياسة الدنيا.

لقد نشأت الحرية الدينية كمبدإ دستوري في عالم كان الكثيرون فيه يعتبرون أن واجبهم نحو الإله يفوق واجبهم نحو الدولة، وأن على الدولة أن تفسح المجال أمام مواطنيها كي يقوموا بعمل أسمى من عمل المواطنة؛ وهكذا كان تحقيق النظام السياسي العلماني مسألة خدمة للواجب الديني. وعلى المستوى الدستوري كان «بند التأسيس» (الذي يمنع الكونغرس من تمرير قانون يحدد دين الدولة الرسمي) في خدمة «بند الممارسة الحرة». ومن وجهة النظر هذه يمكننا القول أن علمنةً اجتماعيةً ـ بنيويةً لم تكن تعني زيادة علمنة وعي الأفراد بل الحد منه.

العلمنة المتساهلة ذات غايات دينية

أو الشبه على أننا إذا أردنا صياغة العبارة بصيغة «علم اجتماعية» أقوى نقول أن الهدف من التحول إلى العلمنة المتساهلة هو تحقيق بعض الغايات الدينية. كان الهدف العلماني هو الديموقراطية بدلاً من الحكم الديني وكذلك تقدم غير مقيد للعلوم؛ بينما كان على الدين أن يلعب دوراً هامّاً في ضبط سلوكيات الأفراد وجعل المجتمع الحر والجمهورية الديموقراطية الفيدرالية حقيقة قابلة للاستمرار.

هذا بكل تأكيد لا ينطبق على بلاد أخرى كان فيها الفصل بين الكنيسة والدولة ـ أو كما نصفه نحن: العلمنة الاجتماعية ـ البنيوية ـ قد تأسس بهدف إدخال المزيد علمنة وعي الناس. إن النموذج الأبرز لهذه النزعة العلمانية المتشددة الثورة الفرنسية في مرحلة اليعاقبة. ولكن، لعل المثال الأكثر راديكالية هو الاتحاد السوفيتي السابق وما تبقى من دول شيوعية اليوم؛ فقد كانت الأيديولوجية الماركسية ـ اللينينية مبنية على الاقتناع بأن العلم متفوق على الدين من وجهة نظر

معرفية وأن تطور العلوم سوف يؤدي بلا محالة إلى إنهاء الوعي الديني. كانت العلمنة التي نشأت عن هذه الأيديولوجية في مستوياتها الاجتماعية والسياسية مصمَّمةً على نحو يهاجم ويطمس الدين باستخدام أجهزة الدولة ـ وكثيراً ما كان يتم هذا بأشد الطرق وحشية ـ بهدف إنشاء مجتمع علماني متشدد وذلك بشكل شامل ودائم.

كذلك الأمر، فإنّ فرنسا وتركيا المعاصرتين تفصلان الدين عن الدولة بهدف تقديم أيديولوجية علمانية من النزعة الجمهورية أو العلمانية (Lacite). الجانب المثير للاهتمام والذي ينشأ عن هذه السياسة، هو أن هاتين الدولتين طورَّتا مسارًا شديد المركزية ودولاني خاصة في المجالين الاجتماعي والتعليمي. تطالب الدولة بالولاء من حيث الوعي وهدفها هو مجتمع متسق المعايير ومتجانس وعلماني متشدد نسبياً. بخلاف ذلك تشجع سياسات الولايات المتحدة والهند التعددية بين الناس، من هنا يمكننا القول أنّ أميركا مُعَلْمَنَة إلى حد أقل من فرنسا على مستوى الوعي الفردي عند غالبية المواطنين، وكذلك في نظرة هؤلاء الأفراد إلى العالم وحساسياتهم الأخلاقية.

لأي تنظيم اجتماعي محاسنه وتكاليفه؛ الميزة الأهم لهذه «التركيبة» أنّها من دون شك تتيح المجال أمام التعايش السلمي بين أفراد وجماعات دينية متباينة، وجماعات غير دينية أصلاً، وبذلك يكون هذا النظام قد تجنب كلاًّ من الحروب الدينية والحكم الديني.

فما هي إذن الكلف أو المشاكل المتعلقة بعلمانية الولايات المتحدة بينما ندخل القرن الواحد والعشرين؟ المشكلة السياسية الأوضح خلال السنوات الأخيرة هي أن المحيط العام، بات ساحة معارك بين أولئك الذين لا يتقبلون الوضع الراهن للنزعة العلمانية المتساهلة ـ وخاصة المتشددين من ذوي النزعة العلمانية والمتدينين الراديكاليين والثيوقراطيين. من المشاكل الأخرى أن الغالبية التي تتقبل التنوع الأميركي التقليدي من خلال النزعة العلمانية المتساهلة تفتقد إلى المعنويات العالية، والأدوات الفكرية والتنظيمية كي تدافع وتعيد الحيوية إلى هذا التنوع.

من المشاكل الكبرى في مجال السياسة العامة هي أن النزعة العلمانية المتشددة وتلك المتساهلة تتنافسان خاصة في مجال التشريع؛ ففي منتصف القرن العشرين وصل «الفصل الصارم» إلى التصويت ونجح في إزالة الصلوات اليومية وقراءة الكتاب المقدس من البرنامج اليومي للمدارس العامة وفرض مسافة أكبر بين الممارسة الدينية والخلفيات الحكومية من أي مرحلة سابقة في التاريخ الأميركي. غير أنّ ردة الفعل السياسية المحافظة بعد سنة 1970 حدَّت من هذا التوجه نحو معيار أنقى من العلمنة الاجتماعية ـ البنيويّة.

أدت أعداد كبيرة من قرارات المحاكم، صدرت بعد سنة 1990، إلى عكس تحركات العلمنة المتشددة في الحياة العامة ـ أو على الأقل عقّدت من مجرى هذه الطريقة في العلمنة. إن استخدام المال العام لتقديم قسائم تعليمية في مدارس خاصة دينية في الغالب وفشل التحديات القانونية في إيقاف تقدم المبادرات القائمة على الإيمان ـ مثل التمويل الفيدرالي لمقدمي الطقوس الدينية الاجتماعية أو الحفاظ الرمزي على كلمة «تحت الإله» في قسم الولاء للولايات المتحدة والعرض العام للوصايا العشر في ظروف معينة، إن كل هذه المظاهر تبرهن على رغبة النظام العلماني الحالي في السماح للتقارب المؤسساتي مع النظام الديني.

بل إن السيادة العامة وقررات المحكمة العليا الأميركية جميعها تعكس مؤخراً ازدياداً في تدين الشعب الأميركي ولذلك فإنها تحد من النزعة العلمانية الأميركية المتشدّدة من وجهة نظر المواطنين العلمانيين المتشددين تُعتبر هذه القراراتُ نكساتٍ.

من التحديات الإضافية التي تواجهها المؤسسات العلمانية في المحيط العام هو ما شهدته أمزجة غالبية الجمهور الأميركي الناخب من نظرة لا تخلو من المفارقة، ومفادها أن المساوئ والورطات والتحديات الاجتماعية للحياة والقيم الأسرية والتي جلبتها الحداثة والعلوم واقتصاد السوق الحرّ قد أقنعتهم بالرغبة في مقدار أكبر من التقارب بين الكنيسة والدولة ودور أوسع للدين في المجتمع كما هو الحال في المبادرات القائمة على الإيمان. ويبدو أن التوجه هو نحو «النزعة العلمانية الإجرائية» حيث تتحاور الأديان في نقاشات عامة حول مواضيع حساسة تتعلق بالقيم بينما تلعب سلطات الدولة دور الوسيط لموازنة وإدارة الفروقات الحقيقية.

في دول أخرى تتفاوت في أنظمتها مثل فرنسا وإسرائيل والهند وإيران نرى أن التوتر بين الدين والنزعة العلمانية أشد وضوحاً وشدة من الولايات المتحدة (حيث يستخدم كل من الدين والنزعة العلمانية الآخر ويعيد تعريف الآخر بشكل دوري) إن هذه الدول تفتقر إلى أي تقليد «يقدس» بواسطته الدينُ أهدافَ مجتمع علماني ويؤثر المجتمع العلماني في الانتماء والارتباط الدينيين كما هو الحال في الولايات المتحدة. ولذلك فليس من المفاجئ أن تبدو أميركا وكأنها تصبح أكثر علمانية في الوقت الذي تصبح فيه الانتماءات الدينية معلنة بشكل أكبر.

بالإضافة إلى ذلك فالأميركيون الذين يجدون أمامهم أعداداً كبيرة من الخيارات الدينية يعون تمام الوعي أن الدين ليس كله ضيق أفق وتعصب؛ والجواب للغز الذي يتساءل عن كيف يمكن لدولة علمانية أن توجد لشعب متدين يقع في دراسة التصنيف التي رسمناها في الشكل (1) ويمكننا أن نراه في سائر مراحل التاريخ الأميركي.

تبرز حقيقتان تاريخيتان: الأولى هي أن الولايات المتحدة كانت أول مجتمع غربي ينشأ بعد عصور الإقطاع؛ ولذلك لم تشهد الصراع بين السلطات الكنسية والدنيوية. والثانية هي أن الولايات المتحدة كانت أول دولة بروتستانتية منذ نشأتها. فلم تحمل الكنيستان الرومانيتان الكاثوليكية والأرثوذكسية وتراتبيتهما أي وزن فيها. المفارقة في الأمر هي أنه وبسبب الطبيعة المتدينة لعدد كبير من الجمهور الأميركي فإنّ النظرة البراغماتية المحضة ترى بأنّ الحل الأمثل هو دولة وحياة عامة بنزعة علمانية. إذ إن العقائد والروابط الدينية المتشعبة، ولكن التي يؤمن بها الناس بشدة تحتاج إلى ساحة لعب محايدة؛ فاليوم وكما كان الحال سنة 1790 إذا أردنا، في أميركا، أن يكون لنا دولة وجمهورية يجب ألاّ يكون لنا كنيسة قوميّة، أو دين وطني.

أفق عالمي

بما أن النزعة العلمانية والعلمنة تطورتا في أميركا بشكل مختلف عن أوروبا وبالطبع عن آسيا فعلينا أن نتوقع اختلافاً عبرِ ـ ثقافي (Cross ـCultural) في كيفية تأويل المصطلحات. في الولايات المتحدة تعني النزعة العلمانية المعارضة لأي دين أن يكون هو دين الدولة أو للهيمنة الدينية في الساحة السياسية أو العامة. ولكن حتى في بعض البلدان ـ التي نرى فيها كنيسة تعتبرها الدولة دستوريّاً كنيستها الرسمية كما هو الحال في بريطانيا والدانمارك ـ فإنّ النزعة العلمانية التي برزت في هذه البلدان ترفض بوضوح السلطة التامة لهذه الكنائس على المجتمع ومؤسساته الجماعية.

إن فتح مجال جديد يفتقد إلى اللغة المشتركة أو أدوات التحليل مثل أن دراسة العلمانية عملية تتطلب تعلّماً. إن أطروحة إنغليهارت ووينزل الأخيرة[1] تؤكد على أن القيم والثقافات القومية لها أمثر مباشر على المؤسسات السياسية، وبالتالي على نشأة الديمقراطية أو التعددية. بما أن القيم الرأسمالية مرتبطة بشكل لصيق بهذه العملية وكما هو ملحوظ فإنها تختلف من ثقافة إلى أخرى، فيمكننا أن نتوقع بروز أشكال متنوعة من العلمانية.

يمكننا التفكير في النزعة العلمانية بهذا الاعتبار على أنها المشروع السياسي، بالمعنى الواسع للكلمة، الذي ينشد مفهوم "العلماني". تظهر حالتا الهند والولايات المتحدة أن هذا يمكن أن يحصل بغض النظر عن توزيع المعتقدات الدينية بين المواطنين ـ أي مستوى العلمانية الذي يظهره العموم. هذه العلاقة غير الخطية تعمل بالعكس بحيث نرى أن مقداراً كبيراً من العلمنة ومستويات

[1] ـ Inglehart, Ronald and Christian Welzel, Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

من العلمانية بين الناس قد تحصل إلى جانب مقدار قليل من النزعة العلمانية في الدولة (كما هو الحال في ديانات الدولة الدستورية في الدانمارك). ولكن الفصل بين الكنيسة والدولة هو مجرد جانب واحد من النزعة العلمانية.

مع أن تعريف النزعة العلمانية في جملة واحدة قد يكون صعباً بل وغير حصيف، إلا أنه يبدو أن هناك إجماعًا بين مؤلفي كتاب "النزعة العلمانية والعلمانية": وجهات نظر دولية معاصرة» على الصفات والمبادئ المشتركة بين الظواهر التي يدرسونها. فالسمة المشتركة للنزعة العلمانية التي يكشفون عنها تشمل الاعتراف القانوني بالحرية والاستقلالية الفردية وحرية الفكر والدين والتعايش السلمي بين المجموعات الاجتماعية والتطلع إلى الإجماع في الكثير من المساحات العامة واحترام العقد الاجتماعي والقبول العام لفكرة أن التشريع الديني لا يجب أن يفوق في أولويته التشريع المدني.

إن هذا النموذج أو التعريف للنزعة العلمانية يقترح بأنه لا يوجد حد نظري تقف فيه الثيوقراطية أو الحكم الديني على طرف العلمانية المتساهلة فحسب؛ بل يوجد حد أيضاً مع النزعة العلمانية المتشددة. تستثني الأخيرة الدول التي تُبنى تصوراتُها الأحادية حول المؤسسات السياسية من خلال أيديولوجيات دوغماتية استبدادية مثل الماركسية ـ اللينينية. إذ أن أنظمة شيوعية كهذه تطالب كلاًّ من الأفراد والمؤسسات الاجتماعية (كِلا الصفين في الشكل (1)) بالالتزام بوجهة نظر معادية للدين واعتناق الإلحاد. إن مثل هذه السياسات من العلمنة التي تفرضها الدولة تعكس رفضاً للقيم التي يريد الكثيرون الحفاظ عليها باعتبارها جزءاً من جوهر العلمانية.

تشهد المجتمعات والثقافات في كل قارة تطوراً دائماً، ولكن مع كل قضية جديدة تعود أسئلة قديمة لتبرز يشهد الواقع أنّ الولايات المتحدة نفسها ليست «منتجاً نهائيّاً»، لأن المجتمع والدستور الأميركيين كلاهما يعمل في منظور مستمرّ. تنطبق هذه الحقيقة البديهية على كل دولة وبذلك فإن فهم دور القيم العلمانية وعملية العلمنة يجب أن يشهد إعادة تعريف دائمة. إن مهمة معهد دراسة العلمانية في المجتمع والثقافة (ISSSC) ودافعه الأساسي هو دراسة النزعة العلمانية في جميع أشكالها في القرن الحادي والعشرين. ليس فقط كصورة مرآتية للدين منعكسة في المرآة بل كقوة فكرية واجتماعية في حد ذاتها.

العلمانية والدمج

كازوو ماسودا Kazua Masuda[*]

لعلّ الفكرة الأكثر مدعاة للاهتمام في هذه المقالة هي تلك التي ركز عليها الباحث الياباني كازوو ماسودا وتتصل بفقدان العلمانية لروحها، عندما واجهت تحديات حضور الإسلام في العالم المعاصر، ويشير في هذا الإطار إلى قضية الحجاب في مواجهة أطروحة العلمنة الشاملة. وعلى الرغم من تحفظنا على عدد من النقاط التي تطرق إليها في مناقشة هذه القضية إلا أن أهمية هذه المقالة هي في تشريحها للسجالات الدائرة في المجتمع الفرنسي حول إشكالية العلاقة بين العلمانية وعمليات الدمج القهرية حيال الجاليات المسلمة في فرنسا.

المحرر

منذ سنوات قليلة، تشارك جان بوبيرو، الذي نجتمع حوله اليوم، مع عالم الاجتماع ميشال فييفيوركا في تحرير كتابٍ جمعا فيه الأوراق البحثية المقدّمة في إطار أعمال مؤتمر أوكسير السنوي حيث تلتقي كل عام نخبةٌ من الشخصيات الفرنسية والأجنبية في هذه المدينة الواقعة في منطقة بورغوني لمناقشة مواضيع ذات أهمية في العالم المعاصر. عام 2004، تمحور الموضوع حول خطاب إميل كومب الذي ألقاه منذ 100 سنة عندما كان رئيساً لمجلس الوزراء الفرنسي حينذاك. في الرابع من أيلول 1904، تحدّث كومب عن فصل الكنيسة والدولة بشكلٍ جسّد مسبقاً قانون 9 كانون الأول 1905 الذي حدّد شروط هذا الفصل. وقد تم نشر أعمال مؤتمر أوكسير لعام 2004 في السنة التالية تحت عنوان «من الفصل بين الكنيسة والدولة إلى مستقبل العلمانية»[1] سأنطلق من مقدّمة هذا العمل الذي يستهلّه ميشال فييفيوركا بالتحدّث عن «حقبة جديدة».

---

*ـ باحث وأستاذ في جامعة طوكيو ـ اليابان.

ـ العنوان الأصلي للمقال: laïcité et integration: Quelques réflexions à partir de la déclaration universelle sur la laïcite

[1]-Jean Baubérot et le Michel Wieviorka (dir.), De la Séparation des Églises et de l’État à l’avenir de la laïcité, La Tour-d’Aigues Éditions de l’Aube, 2005.

ـ تعريب: د. رائد أ. الحسيني.

عام 1984، شهدت فرنسا تظاهرة ضخمة نظّمها مناصرو المدرسة المُسمّاة «الحرّة» أي الخاصّة. وكانت المظاهرة موجّهة ضد الحكومة الإشتراكية حينها التي أرادت إعادة تنظيم التعليم ضمن قطاع عام موحّد وعلماني. حسب فيفيوركا، «كان النزاع، فعليّاً، قائماً بين خط اليسار العلماني والجمهوري من جهة واليمين الطائفي أو الكاثوليكي من جهة ثانية»[1]. انطلاقاً من هذا المنظار، لا يبدو أنّ الكثير من الأمور تغيّرت منذ قرن مضى على الرغم من صدور قانون سنة 1905م حول الفصل بين الكنيسة والدولة. كانت فرنسا لا تزال منقسمة كما كانت تقليدياً حول رهاناتٍ سياسية ودينية مترسّخة منذ القرن التاسع عشر.

عام 1989م، بعد خمس سنوات بالكاد، انفجرت مسألة «الحجاب». وقد أدّى ذلك، حسب فيفيوركا، إلى تبدّل عميق في المشهد الكلاسيكي للنضالات من أجل العلمانية. ها هي «المرحلة الجديدة» تحلّ إذاً من دون أن يكون أحدٌ متأهباً لمواجهتها، الأمر الذي ولّد التباساً سياسيّاً وإيديولوجيّاً. إذ إنّ المواقف المؤيدة أو المعارضة لمنع الحجاب في المدارس الرسمية أوجدت انشقاقات في داخل القوى المتشكّلة. فلم يعد اليمين واليسار في المواجهة، بل برزت مواقف بالغة التنوّع داخل الأحزاب السياسية. وهذا ما ينهي به فيفيوركا الفقرة الأولى من مقدّمته. «فجأة، وجب علينا أن ندرك أنّ المسألة الكبرى لم تعد فصل الكنيسة، لا سيما الكنيسة الكاثوليكية، عن الدولة، بل باتت الدمج في المجتمع الفرنسي ومؤسساته لشعبٍ ولديانته: الإسلام»[2] بنظره، أو بنظر الفرنسيين، أصبح دمج الإسلام شرطاً لا غنى عنه للحفاظ على العلمانية.

2ـ الحجاب الإسلامي والإعلان العالمي

سنة 1989، تركّز كامل اهتمام الرأي العام الفرنسي على قطعة قماش تغطّي رأس الشابات المسلمات في المدارس. إنّ حسب الخطاب العام أصبح إختفاء هذه القطعة، الشرطَ الوحيد لدمج السكان المسلمين. عند إحالة القضية إلى مجلس الدولة، أصدر المجلس رأياً يسمح بارتداء الحجاب «الذي لا يجذب الانتباه» في المدرسة. لكن بعد بداية الانتفاضة الثانية (في فلسطين) في أيلول 2000، ثم هجمات 11 أيلول 2001، تفجّرت مسألة الحجاب من جديد ما أدى إلى إقرار قانون 15 آذار 2004 المتعلق بمنع الرموز الدينية ـ «الظاهرة» هذه المرة ـ في المدارس. وقد انطوى هذا التغيير الدقيق في المفردات على عواقب جوهرية حيث إنّه لم تعد الرغبة في إظهار الحجاب هي

[1]- Michel Wieviorka, «Introduction» in Jean Baubérot et le Michel Wieviorka (dir.), op. cit., p. 5.

[2]ـ المرجع السابق، ص. 6.

موضع العقاب بل ارتداؤه البحت والبسيط. وتفيد التقارير أنّ تطبيق القانون لم يتسبّب بالكثير من المشاكل كما كنا نخشى، غير أنّ المزاعم المعلَنة لهذا القانون كانت تعزيز الدمج عبر تخليص الفتيات من كافة أشكال القيود والتمييز التي هنّ عرضة لها. أما من تناقض في هذه الفكرة بالذات؟ هذا ما يراه الفيلسوف إتيان باليبار حين يقول: «... نزعم الدفاع عن القاصرات وحمايتهن من التزمّت الديني الذي تشكّل الجنسوية (Le sexisme) عنصراً جوهرياً منه عبر عزلهن، أي عبر جعلهن يتحمّلن عقاب الظلم الذي هنّ «ضحاياه» وإرسالهن إلى محيط مجتمعي تسوده، لسخرية القدر، هذه الجنسوية الدينية.»[1]

نفهم آنذاك لماذا يبقى هذا القانون بعيداً عن تحقيق أي إجماع. ويلحظ بوبيرو في هذا الصدد: «إذا ما وجدت الفتيات مدافعين عنهن وإذا ما حافظت مسألة الحجاب على مدى 15 عاماً في فرنسا على أهمية غير معهودة في غيرها من الدول الديمقراطية، فذلك إنّ الفرنسيين منقسمون انقساماً عميقاً.»[2] تستمر هذه الضائقة في فرنسا كما في الخارج، لا سيما لدى من بنوا في أذهانهم فكرة سامية ونبيلة عن الجمهورية الفرنسية. هل من معلومات تفيد بزيادة ملحوظة في ارتداء الحجاب بين 1989 و2004؟ لا تدل الإحصاءات الرسمية على أي أمر من هذا القبيل. إنّ عثورنا في المكتبة على كتاب مثل «أراضي الجمهورية المفقودة» (Les territoires perdus de la République) مرفقاً بفخر بشريط يقدّمه على أنه «الكتاب الذي قلب الجدل حول العلمانية»، يشير إلى الدور المهم الذي تؤديه دور النشر ووسائل الإعلام التي هي ، غالباً، يغويها البيع[3] على أي حال، فقد جال خبر اعتماد القانون أنحاء العالم أجمع، مثيراً في أغلب الأحيان التساؤلات وخيبات الأمل وحتى السخط. مذّاك، ساهم عدد من العوامل مثل النقاشات حول نشر الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد وقانون 23 شباط 2005، الذي يتضمّن بنداً عن تعليم حسنات الاستعمار الفرنسي في المدارس، ناهيك عن رفض مجلس الدولة منحَ الجنسية إلى النساء المنقّبات، كل ذلك ساهم في إظهار فرنسا كدولة تتراجع عن حسن وفادتها كما كانت في الماضي.

كان جان بوبيرو عضواً في لجنة ستاسي المكلّفة بالتفكير في تطبيق مبدإ العلمانية والتي أسّس تقريرُها لوضع قانون منع الرموز الدينية. وفيما عارضت اللجنة ارتداء الحجاب في المدارس، حتى عندما لا يترافق بغرض تبشيري، كان جان بوبيرو الوحيد الذي لم يوافق على هذا الرأي، فأرسل

---

[1]- Étienne Balibar, «Dissonances dans la laïcité», in Le Foulard islamique en questions, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p.15.

[2]- Jean Baubérot, «Conclusion», in Jean Baubérot et le Michel Wieviorka (dir.), op. cit., p. 359.

[3]- Emmanuel Brenner (dir.), Territoires perdus de la République, Paris, Mille et une nuits, 2002. Sur le rôle joué par cet ouvrage, voir par exemple : Alain Gresh, L'Islam, la République et le monde, Paris, Hachette, 2006 (initialement paru chez Arthème Fayard en 2004), pp. 314-316.

كتاباً في 6 كانون الأول 2003 إلى أعضاء اللجنة وأهاب بهم إيجاد مخرج ملائم يرتكز على فكرة العلمانية السخية المناسبة لمجتمع تعددي، لأنّ العلمانية الصارمة والمتصلّبة قد تؤدي إلى عواقب مخالفة لنية المشرّعين وقد تشكّل عائقاً أمام علمنة المجتمع. وهنا يستشهد بوبيرو بحالة الاشتراكي الكبير جان جوريس في بداية القرن العشرين، الذي يدير ظهره للعلمانية «الكاملة» ويعتمد قانوناً يسمح بتطبيق أكثر مرونة للمبدإ على الرغم من تعرضه للانتقاد الحاد في ذلك الوقت من المعسكر العلماني الذي ينتمي إليه، فقد برهن التاريخ أن قرار جوريس كان محقّاً. لمَ لم يتم اعتماد قانون منصف شكلاً بل اختير التصلّب؟ كان تعليق جان بوبيرو كما يلي: «قد يكون القانون هو نفسَه بالنسبة للجميع بيد أنّ آثاره لا تكون متشابهة لأنها اختلفت بحسب الانتماء الاجتماعي.»[1] وبعد مضي قرن، من اعتماد قانون منع الرموز الدينية، لا يبدو أنّ هذا التباعد بين النية والآثار نجح في جذب اهتمام المشرّعين. ألم يكن قانونٌ منصفٌ شكلاً ليؤثر على نحو مختلف على مكوّنات المجتمع المتنوّعة؟ ألا ينتقد القانون شريحةً من المواطنين أو حتى يقصيها؟ هل تمكّنّا من تفادي فخ الكونية المجرّدة؟ أسئلة كثيرة ما فتئت تُطرَح حتى يومنا هذا.

اجتمعنا إذاً اليوم حول جان بوبيرو وكذلك حول نص هو «الإعلان العالمي حول العلمانية في القرن الحادي والعشرين.» بوبيرو امتنع عن تبني كتابة الإعلان، كما امتنع عن الإعلان أن العلمانية تشكّل «استثناءً فرنسيّاً» خلافاً لبعض الكُتّاب من بينهم مثلاً مارسيل غوشيه[2] إذ يرد في الإعلان: «ليست العلمانية إذاً حكراً على ثقافة أو أمة أو قارة ما» (المادة 7) ويمكن أن تحصل «عمليات علمنة مختلفة» (المادة 17) بالتالي، ليس الموضوع استبعاد مجتمعات معيّنة لافتقارها إلى العلمانية بل على العكس تشجيع تطوّر «عناصر العلمانية» (المادة 5) التي تظهر في كل مجتمع. لن أطيل الحديث عن الأفكار الواردة في نص الإعلان، لكني كمواطن ليس بوسعي سوى تأييد هذا النص الذي يسعى إلى «تعزيز العيش المشترك المتناغم» (المقدمة) وتدعيم «ضرورة احترام تعدّدية القناعات الدينية والملحدة واللاأدرية والفلسفية» و«تعزيز التشاور الديمقراطي السلمي بِسُبُلٍ مختلفة».

ما غاب عن النقاشات حول العلمانية

وقّع على الإعلان «الجامعيون والمواطنون»، وقد اقترِح على الفئة الأولى (الجامعيين) على اعتباره «موضوع دراسة». سأحاول أن أصوغ، كجامعي، سؤالاً حول المسألة القديمة ذاتها، مسألة

[1]- Jean Baubérot, «Conclusion», in Jean Baubérot et Michel Wieviorka (dir.), op. cit. pp.110-111.
[2]- Marcel Gauchet, La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1998.

فصل الكنيسة عن الدولة. فالعلمانية لا تُختزَل فقط بهذا الفصل بل هي تفترضه. ويمكن قراءة هذا الشرط منذ المادة الثانية التي تنص على أنّ: «استقلالية الدولة تعني إذاً فصل القانون المدني عن المعايير الدينية أو الفلسفية المعيّنة. ويمكن للأديان والمجموعات الإيمانية المشاركة بحرية في نقاشات المجتمع المدني، إلا أنه لا يجوز لها بأي شكل من الأشكال توجيه هذا المجتمع وفرض عقائد أو سلوكيات معيّنة عليه.»

بالعودة إلى كتاب جان بوبيرو وميشال فييفيوركا، يقترح الكتاب سلسلة كاملة من المناقشات حول مختلف جوانب العلمانية عبر العالم. من بعض مواضيعه: العلمانية في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي، بناء العلمانية في أميركا الإسبانية، ممارسة العلمانية المفتوحة في الولايات المتحدة، الفصل الخاطئ بين الدولة والدين في الصين، شروط دمج الإسلام في الإطار الجمهوري، العلمانية والقومية في تركيا، النموذج الإيطالي لـ «الانسجام» بين الكنيسة والدولة، حكم القانون في ألمانيا، ماضي ومستقبل العلمانية في الفضاء ما بعد السوفياتي، الحياد السياسي والحريات الدينية في المجتمع المتعدّد الكندي، ناهيك عن حالة اليابان التي ترد في الكتاب في مقال لهيروتاكا واتانابي بعنوان «العلاقات بين ديانة الشنتو وتحديث اليابان». يتطرّق الكتاب إذاً إلى المسيحية والإسلام وديانة بسيطة لا يتخطى مداها الشرق الأقصى. لكن ما يدعو للفضول هو تجاهل ديانات شبه القارة الهندية. كذلك لا يرد أي ذكر لليهودية باعتبارها ثالث الديانات السماوية. المسيحية، الممثَّلة خاصة بالكنيسة الكاثوليكية، هي من توجّب على العلمانية مواجهتها تاريخياً، أما الإسلام، فهو يطرح اليوم المشكلة الأكبر بالنسبة إلى العلمانية. لذا من الطبيعي تخصيص مساحة كبيرة لهاتين الديانتين. ماذا عن اليهودية؟ هل وجودها في فرنسا قليل لدرجة أنّها لا تستحق أن تُذكَر في المناقشات؟ هنا سؤال لا يمكن لأي شخص يراقب فرنسا من مسافة معينة إلا أن يطرحه. لكن بالنسبة إلى القارئ الفرنسي، هل يمر هذا الغياب مرور الكرام؟ أم سيبدو له كأنه نقص أو إغفال؟

في مقدّمة الكتاب الذي حرّره مع جان بوبيرو، يشير ميشال فييفيوركا إلى الإسلام على أنه العائق الأساسي أمام العلمانية. ويستعرض مختلف جوانب المشكلة مع الحرص على توازن العرض. في هذا العرض للمجتمع الفرنسي اليوم، لا ترد أي إشارة لليهودية إلا عبر جملة الكونت كليرمون تونير الشهيرة التي قالها عام 1789: «يجب أن نرفض كل ما يطلبه اليهود كأمة ونعطيهم كل ما يريدونه كأفراد.»[1] في مقالة أخرى في الكتاب بعنوان «هل ما زالت الجمهورية علمانية؟» لجان روبير راغاش، يؤتى على ذكر اليهودية وعلى شكرها، إذ إنها لا تثير أي مشكلة بالنسبة إلى العلمانية:

---

[1]- Michel Wieviorka, «Introduction» in Jean Baubérot et Michel Wieviorka (dir.), op. cit., p. 8.

«لطالما رضيت البروتستانتية واليهودية، وهما من الأقليات، بالفكر العلماني. لكن ها أنّ الضوء يُلقى على الإسلام الذي أصبح ثاني أكبر ديانة في فرنسا بمناسبة مسألة شكّكت في مبدإ العلمانية. وعلى الفور، تم نسب التقصير في المبادئ العلمانية إلى الإسلام...»[1] هل ما زالت اليهودية راضية بالفكر العلماني؟ أعترف أني لست متيقّناً من هذا بالطبع، ليس الموضوع نسب أزمة العلمانية إلى اليهودية وتحميلها مسؤوليتها. غير أنّ الواقع هو أنّ بعض المؤلفين اليهود يدلون بخطابات موسّعة ومستفيضة تشكّك في فكرة فصل الدولة عن الأديان.

اليهودية والعلمانية

سأضرب مثالاً واحداً كان أعطاه الفيلسوف إمانويل ليفيناس الذي اكتسب شهرة عالمية منذ الثمانينيات: «العدل كسبب لوجود الدولة، هذا هو الدين. هو يفترض علم العدل السامي. دولة إسرائيل إذاً تكون دينية بذكاء كتبها العظيمة التي لا نملك الحرية في نسيانها. تكون دينية بناء على الفعل نفسه الذي يفرضها كدولة. إما أن تكون دينية أو أن لا تكون أصْلاً.»[2] أليس هذا نفياً صريحاً للفصل بين الأديان والدولة؟ أدّى ذلك ببعض المفكّرين، اليهود أيضاً، إلى الاحتفاظ بالعامل الإثني والتساؤل حول الطبيعة «الديمقراطية» لهذه الدولة: «بما أن إسرائيل تعتبر نفسها «دولة الشعب اليهودي»، فهي ليس دولة دينية ولا ديمقراطية بل «إثنوقراطية»»[3] باختصار هي أمة إثنية ماذا يعني ذلك؟ يمكننا التذكير في هذا الإطار بجملة دومينيك شنابر: «إن مفهوم الأمة الإثنية بحد ذاته متناقض في مصطلحاته»[4].

الدين والإثنية والأمة. مصطلح «يهودي» يعبر كل هذه السِّجلاَّت، إذ لا يبدو أنه يعترف بأي فصل حاسم بينها. كيف يمكن لليهودية إذاً استيعاب النموذج الجمهوري والانسجام معه؟ منذ ثلاثين سنة، شهدنا «ظاهرة جماعوية يهودية لم يسبق لها مثيل في جمهورية فرنسا العجوز»[5]. من كتب هذه الكلمات هما مؤلفا كتاب بعنوان «نحن، يهود فرنسا». أحدهما المسؤول عن الإعلام في مجلة «Tribune juive» الشهرية التي تخاطب بالدرجة الأولى الجماعة اليهودية أما الثاني فهو

[1]- Jean-Robert Ragache, «La République est-elle toujours laïque ?», in Jean Baubérot et Michel Wieviorka, op. cit., p. 200

[2]- Emmanuel Levinas, «État d’Israël et religion d’Israël», in Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, 1976 (première édition, 1963), p. 283. Je souligne: Il s’agit là d’un texte ancien, mais je pense pouvoir montrer que Levinas fait preuve d’une grande constance sur ce sujet.

[3]- Gil Anidjar, «Postface», in Juifs et musulmans. Une histoire partagée, un dialogue à construire, Paris, La Découverte, 2006, p. 119.

[4]- Dominique Schnapper, La Communauté des citoyens. Sur l’idée moderne de nation, Paris, Gallimard, 1994, p. 24.

[5]- Olivier Guland et Michel Zerbib, Nous, Juifs de France, Paris, Bayard, 2000, p. 7.

رئيس التحرير في إذاعة «Radio J» وهي الإذاعة المحلية لهذه الجماعة ذاتها. هما إذاً يدركان تماماً عمّا يتحدثان. في موضع آخر في الكتاب نفسه، يؤكدان: «[...] القادة (اليهود) يتصرّفون كما لو أنهم خزّنوا جانباً بشكل نهائي في متجر الملحقات المثال الجمهوري القديم»[1]. يجمع الكتاب محاورات مع إثنتي عشر شخصية يهودية من بينها شخصية تزعم أنها تعيش بشكل علماني وتقول: «ما حدث للتو بسرعة خارقة هو الانتقال من فكرة الإسرائيلي إلى فكرة اليهودي. سواء شئنا أم أبينا، بات النموذج الجمهوري التقليدي خلفنا. لم يعد في بلدنا فرنسيون من طوائف متنوعة. الفصل بين الفضاء العام والخاص (كنا يهوداً في المنزل ومواطنين غير متمايزين في الخارج) صار بائداً»[2] .

إلى أي مدى الجمهورية الفرنسية هي أيضاً من صنع هؤلاء اليهود، «الذين جُنّوا بالجمهورية» حسب تعبير بيار بيرنباوم[3]، هؤلاء اليهود المناصرون المطلَقون للعلمانية والكونية وسلطان الجدارة؟ هل الفتور لديهم، أو على الأقل لدى قسم منهم، هو ما يشكّل أحد أسباب أزمة العلمانية وبالتالي أزمة الجمهورية؟ يبدو لي أنّ هذا السؤال لا يُطرَح في غالب الأحيان على الرغم من أهميته. على مستوى المؤسسات، لا سيما المدرسية منها، لا يثير اليهود مشاكل مثل مشكلة الحجاب، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ المدارس اليهودية ليست بقليلة العدد. فبينما كانت تستقبل أقل من ألف تلميذ بعد الحرب، تجدها اليوم تستضيف نحو ثلاثين ألف طالب. هل إضفاء الطابع الجماعوي إلى التعليم مفيد للعلمانية، للدمج، للجمهورية؟ المواطن الجيد المندمج يبقى، حتى إشعار آخر، ليس فقط من يحافظ على السلم الأهلي عبر احترام القانون إنما أيضاً من يعرف كيفية تغليب القيم العالمية على نزعاته الخصوصية سواء كانت ذات طبيعة دينية أو إثنية. وبالنسبة إلى مسألة الحجاب، أذهب أحياناً إلى التساؤل ماذا إذا كان ليحدث لو أنّ الصيغة كانت نفسها، أي لو أنّ الأطفال اليهود اختاروا المدارس الرسمية... طبعاً، ليست هذه سوى فرضية لا يمكن التحقق منها. ذلك لا يمنع أن يتوجّب علينا يوماً ما التوقّف عند معنى وحجم إعادة تهويد الفرنسيين المتعدّدي الطوائف أو إعادة تهويد اليهودية ببساطة، وتحليل العواقب التي من الممكن أن تترتّب بالنسبة إلى «أزمّتي» العلمانية والجمهورية، حتى ولو تطلّب هذا العمل احتياطات خاصة لأسباب نعرفها جميعاً.

[1]ـ المرجع نفسه، ص. 10.

[2]- Annette Wieviorka, «Le judaïsme laïc n’a pas d’avenir», ibid., p. 26.

[3]- Pierre Birnbaum, Les fous de la République. Histoire politique des Juifs d’État de Gambetta à Vichy, Paris, Arthème Fayard, 1992.

تضمّن الخطاب الذي ألقاه نيكولا ساركوزي في لاتران في شهر كانون الأول من سنة 2007 عدداً لا بأس به من التباينات بالنسبة إلى فكر التشدّد الجمهوري. فأن يقول رئيس الجمهورية الفرنسية «إنّ الأخلاق العلمانية معرّضة دوماً لخطر النفاد أو التحوّل إلى تعصّب حين لا تكون مستندة إلى رجاءٍ يملأ الطموح الذي لا حدود له» أثار المخاوف والانتقادات لدى مؤيدي العلمانية. كما أنّ التذكير بـ «جذور فرنسا المسيحية» والتعلق المميّز بديانة معينة تسبّب بموجة من الاستنكار. هذه المرة، ليس مبدأ العلمانية مهدّداً من قِبَل وافدين جدد بل من قِبَل مَن هو في قمة الدولة ومن عليه أن يسهر على احترام مبادئ الجمهورية. أنا شخصيّاً باعتباري أكاديميّاً يهتم بالطموح الكوني الذي ترتكز عليه الجمهورية، أعترف أني أشارك بعض الفرنسيين استغرابهم وتوجّسهم إزاء التصرّف الرئاسي. لكن في الوقت عينه، قد يكون قدر العلمانية بلوغ نوع من اللاإستقرار أو بالنتيجة من التدهور. أوليست كل سياسة تستند إلى قيم أو مبادئ قطعت كل صلاتها بالأديان تطمح إلى العالمية والعمومية المطلقة أو إلى العدالة اللامتناهية؟ وإذا كان الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، ألسنا ملزمين بالإقرار، في أي سياسة، ببُعدٍ «لاهوتي» متميّز عن الديانات الموجودة؟ بُعد قد يستهويه في أي لحظة محاكاة هذه الديانات واعتبار أنها تمتلك نفس سلطتها أو ببساطة الاستعانة بمفرداتها؟

إن لزوم العلمانية بحد ذاته يتأتى عن هذه اللانهاية. فبقدر ما هو يرمي إلى العدالة العالمية، لا يمكن تحقيق لزوم العلمانية بشكل كامل. ما من علمانية تامة ومثالية، بل يوجد مسار لامتناهٍ نحو علمانية أكبر. لا شك أنّ الإدراك العميق لهذا النقص الإلزامي هو ما يدعو مؤلفي «الإعلان العالمي حول العلمانية في القرن الحادي والعشرين» إلى الحفاظ على التواضع. فلا ينبغي قراءة هذا النص كإيعاز صادر عن سلطة تزعم امتلاك نموذج لعلمانية جاهزة وترغب في فرضه من طرف واحد، بل هو يحثنا على بلورة عناصر العلمانية الظاهرة في كافة المجتمعات ويطلب منا إعادة ترجمته إذا لزم الأمر في حال وجدنا أنه يسرف في استخدام لغة غربية، وحتى أوروبية مركزية.

الروحانية في عصر العلمانية

بحث في مآلات الحداثة البَعدية

جميل قاسم [*]

يقصد هذا البحث الاقتراب من قضية شكلت على مدى قرن كامل محور مساجلات فكر ما بعد الحداثة في الغرب، عنينا بها التحوّلات الروحانية التي راحت تجتاح عصر العلمانية وتطرح أسئلة عميقة حول المآلات المنتظرة للحداثة المعاصرة.

يؤسس الباحث والأكاديمي جميل قاسم فكرته هنا على نقد السلطة المعرفية للحداثة التي فصلت الإنسان عن بعده المتعالي وحوّلته إلى شيئية في خضمّ ثورتها المعاصرة العلمية والاقتصادية.

المحرر

قامت الحداثة الغربية الراديكالية، في قطيعتها مع العصور الوسطى، والنظام القديم، على العودة إلى الطبيعة، والتفكير النقدي بالموجودات خارج كل مرجعية، ما خلا سلطة النقد ذاته. ومذهبها في ذلك اعتبار الإنسان معيار القيمة والمعنى، وراعي الوجود والكينونة، وكذلك على الفصل ما بين الحقيقة الأرضية والحقيقة العلوية، باعتبار العقل والعقلانية مرجعية الحقيقة المطلقة. وهكذا فصلت الحداثة الإنسان عن بُعده (الفطري) بنوع من نزع الطبعنة عن وجوده ككائن (désnaturalisation)، كما عزلته عن بعده القدسي (نزع القدسنة (déssacralisation) ناهيك عن امتداده العائلي والجماعي، والكوني. ونتيجة لعملية التفريد هذه سادت الإناسة المركزية (الانتروبودسية) أي الأنوسة المتمحورة على الذاتية الإنسانية وحدها، وحملت في طياتها إنفصاماً وجدانياً حوَّل العناية الإلهية إلى «عناية بشرية»، والحق الإلهي إلى حق بشري حصري، وأحل

* ـ باحث وأستاذ فلسفة الجمال في الجامعة اللبنانية.

الأخلاق البروميتيسية محل الأخلاق اللاهوتية في العصرين الوسيط والقديم. ورغم إيجابيات الحداثة لجهة إعادة الاعتبار للأنسنة، فقد حولت الأنسان المنسلخ عن بعده الطبيعي، والقدسي، والكوني، إلى فرد بلا فرادة. كما أدى ربط التحديث والعلمنة باللاَّقدسنة إلى إفقارالدين والعلمانية على حد سواء، فكانت بالأحرى نمطاً من العلماوية، المناوئة للقيمة والمعنى؛ الأمر الذي أدى إلى إفقار البعد الروحاني للوجود، وتحويل القانون إلى شرعة ايديولوجية تقوم على صراعية السيد والعبد، والعقل والدين، والفرد والجماعة. وهكذا تحول الإنسان ـ المركزي، إلى إنسان من دون بُعد ولا امتداد ولا أفق ولا ماهية (وذلك على المستوى النفساني، والروحي والآدابي على الأقل).

لقد مهدت النهضة الاوروبية للحداثة، التي تتحدد بذاتية الحداثة، دون اي معطى سابق أو لاحق عليها، على كل أصعدة الوجود. وأدى عصر الأنوار، إلى بروز فلسفات وإيديولوجيات ونزعات مادية، وتاريخوية، ووضعية، وتطورية قامت على سيادة العقل ـ المركزي. وازدهرت في حينه كتابات مناوئة للدين، وراحت تسقط معايير النقد الطبيعي على الظواهر ذات الطبيعة الوضعية والميتافيزيقية على حد سواء. وقد اعتبر هذا التراث الدين في اصل كل استلاب، باعتباره نوعاً من الأنسنة الإلهية anthropomorphisme الحلولية، التعويضية، التي تسعى إلى تجسيد ما يعجز الإنسان عن تحقيقه فيحوله إلى الإله، بنوع من التشبيه الإلهي. هكذا تصورت هذه الفلسفات والأفكار «الذاتية» subjectivité رؤيتها للانعتاق من السلطة اللاهوتية وذلك انطلاقاً من عدمية كل منحنى ميتافيزيقي وما ورائي. وما لبثت الفردية الذاتية ان تحولت إلى فردوية محورية، وصار العالم ـ رغم الفتوحات الهامة للحداثة ـ نوعاً من «العالم الباهت» بتعبير مارسيل غوشيه، الأمر الذي أعاد طرح سؤال المعنى والقيمة والغاية.

العلمنة بوصفها لاهوتاً صارماً

في كتابه «المقدس والدنيوي» يتساءل مارسيا إلياد[1] إذا لم يكن الوجود العلماني الذي يخلو من الآلهة هو ايضاً ينطوي على شكل من أشكال الدين؟ ثمة فرق، إذن، بين الدين والدينوية religieusité، وإذا كان الدين يقتصر على اللاهوت، والفقه، والشعائر، فإن الدينوية كامنة في كل ما هو سامٍ وساحرٍ وعجيبٍ ومتعالٍ وقدسي ورمزي، وسرِّي. وأشكال القدسي والرمزي محايثة في أكثر أشكال الحداثة والمعقوليِّة، وكذلك في آداب الحياة وقواعد المعاملة. فالسلوك الدهري، كما تظهر علوم الإنسان، بارز في السلوك الديني، كما أن السلوك الديني ظاهر في أشكال السلوك

[1] ـ Mircea Eliade ـ the sacred and the Profane/ edition Harcourt Brace Jovanovich 1987.

الدهري. فالدهري والحداثي، في الحياة العلمانية يتضمن أشكالاً قدسية وحرمية أيضاً. ومن نافل القول إن موضوعات الحب، والجنس، والزي، والغذاء، والبيئة، والحق في الحياة لها قيمة مقدسة في حين أن الظاهرة الدينية ـ حسب إلياد ـ هي ظاهرة تاريخية وزمانية وإن كانت ميتافيزيقية، كما أن أشياء العالم الدهرية ذات قيمة أنطولوجية (وجودية). فالكون، من حيث أسراريته وجلاله وجماله وعظمته هو كون مقدس. والدنيوية تتجلى في الوجود والطبيعة، في البشر والشجر والحجر وأشياء العالم العادية.

والقدسي والدهري ذات أبعاد تبادلية، تقوم على جدلية المتعالي والمحايث، الرمزي والفعلي، المقدس والمدنس، الكينونة والغيبوبة، المتناهي واللامتناهي، الإيمان والإلحاد، أو الشك واليقين!؟ باعتبار الشك هو «الكفر» السلب، والنقيضة، والإيمان هو الإثبات، والطريحة. والحقيقة تقوم على جدلية النقش والطرح وصولا إلى الجمع المعرفي. والحداثة ـ حتى في عصر ما بعد ـ الحداثة، والعولمة، وثورة الاتصال، هي حداثة مثقلة بالأسرار الغيبية، واللامعقولة، والاحتمالية، والميافيزيقية. وإذا كان الإنسان «البدائي»، الأصلي، الفطري، يعتبر المكان مكاناً أنطولوجياً، وليس مجرد مكان هندسي، ويرى الزمان زماناً ميثولوجياً قابلاً للاستمرار، فإن الإنسان الحديث، بدوره، يقدس المكان والزمان والطبيعة والعالم بطريقة محدثة. وفي الإنسان الحديث رغبات بدئية(أصلية) متعالية، ذات بعد نفساني ـ ميقولوجي، كالرغبة في العود، والخلود، اللاتناهي، والتأله. في معرض انتقاله من طور الحيوانية إلى طور ما بعدـ الانسانية، والمحافظة على البيئة، ومناوأة سفك الدماء، فتكون حقوق الإنسان، والبيئة، ناهيك عن قتل الروح، حقوقاً مقدسة.

وهذه النقطة الأخيرة تطرح سؤالاً مؤرقاً، تعالجه هذه المحاولات، كما تتناوله الكتب السماوية: هل العنف، او الشر، راديكالي، جذري، متأصل في الطبيعة الإنسانية، أي باعتبار الخطيئة والعنف والشر أصلية في الذات الإنسانية؟

لقد حدّثنا الكتاب المقدّس ـ كما تبيّن الدراسات اللاهوتية ـ عن السقوط في العالم، والخطيئة الاصلية، والقتل الأخوي Fratricide (هابيل وقابيل)، وعن التضحية. وها هي ذي انتروبولوجيا وفلسفة العصور الحديثة تتناول جدلية السيد والعبد الصراعية، في النزاع من أجل تأكيد الذات، والتفوق على الآخر، والغلبة، في جدل المحاكاة بين الذات والآخر، وذلك للاستحواذ على الموضوعات، وهو الاصل الذي تنبع منه السلطة والسيطرة، والتملك وهيمنة الإنسان على الإنسان، باعتباره «موضوعاً» من موضوعات وأشياء العالم الموضوعية.

وتبين الحروب الأهلية (من البوسنة إلى رواندا، وحتى الجزائر، ولبنان وفلسطين وافغانستان) أن العنف كان، في كثير من الأحيان مجانياً واتفاقياً، الأمر الذي يؤكد على هذا البعد الاصلي للشر في الذات الانسانية، الذي تعمل الأديان، والعقائد، والشرائع، والفنون على كبحه واو تهذيبه اوتفريجه بالإحالات السامية والمتعالية والمقدسة.

دحض علمنة المنفعة

إن علمانية عصر الأنوار المتأسسة على «اللاقدَّسنة» و»اللاَّطبعنة» ـ بمعنى الطبيعة الفرطية للإنسان ـ قد أحلت «المصلحة» و«المنفعة» محل الحاجة التي قامت على الفصل ما بين الديني والدنيوي. هذه العملية قادت إلى فك عرى العلاقة بين الإنسان والجماعة، والكائن والكينونة، على الصعد الثقافية والروحية. وقد تمخضت عملية التدهير الآنفة الذكر، عن علماوية مرادفة للتدهير القيصري، قامت على إبطال الطابع الحرمي، والى إفقار الدين والحداثة على حد سواء وذلك بتحويل الدين إلى أيديولوجيا اجتماعية من جهة، والإنسان إلى أداة وسيلية، ناهيك عن امتهان القيمة والمعنى، بإفراغ العالم من بعده القدسي والروحي والمتعالي.

والوصل ما بين الدهري والقدسي، بين الإنسان والطبيعة، بين الكائن والكينونة، بين السياسة والأخلاق، صار في عصر ما بعد الحداثة، أمراً لا مندوحة عنه، لإعادة اكتشاف معقولية العقل، ومعنى المعنى، وأصالة الطبيعة، وقيمة القيمة، إذ إن الوصل ما بين الديني والدنيوي، لا يقل أهمية عن الفصل ما بين الدين والدولة، كما أن إناطة العلمانية والديمقراطية ببطلان القدسية، وإبطال البعد الحرمي للوجود والطبيعة وحقوق الإنسان، يتنافى مع الروحانية والعقلانية بكل أشكالها، فبأي «معنى» على سبيل المثال يمكن اعتبار «إسرائيل» «دولة علمانية»!؟ أو«دولة ديمقراطية» بحسب التوظيف الغربي العلماني.

عود على بدء.. إذا كان سبينوزا في العصر الوسيط قد مهد للحداثة العقلية، بتجاوزه لإشكالية العقل والنقل، وتوطيده للعقل الفكري في المعرفة، من دون إلغاء القيمة، كنمط معرفي مصداقي، فإن كلود ليفي ستراوس يعتبر القيمة ـ بالمفهوم الأثنولوجي ـ محددة للقيمة. من هنا أهمية المقاربة للإنسان في بعده المعنوي، انطلاقاً من الكلية الثقافية، وليس من معطيات سابقة أو لاحقة، في بُعاده الشخصاني الكلي، الأمر الذي يخفف من غلواء الثقافة «الشائعة» التي ترى إلى الثقافة الحية والمعاشة كفولكلور أصولي، بدائي «وحشي» وما قبل ـ حداثوي؟

لقد تأسس الإصلاح الديني في الغرب على مبادئ العقل الكونية (اللوغوس) فتولد عنه نظرة

أنسية جديدة ترى اللامتناهي في التناهي، والغيب في الحضور، والتعالي في المحايثة والملازمة، لكن الطابع الراديكالي «الانقلابي» للحداثة ما لبث أن أحل الأنوسة ـ المركزية (الأنتروبوديسية) محل الألوهة ـ المركزية (الثيوديسية)، والناسوت بدل اللاهوت، وذلك من دون تمييز ما بين الأبعاد الثيولوجية والميثولوجية، القدسي والدهري، الديني والدنيوي، الأمر الذي أفضى إلى تأليه الإنسان، فتحول الله ـ الإنسان في المسيحية إلى إنسان ـ إله، في حداثة أراد فيها الإنسان التخلق بالآلهة التي خلقته فأعاد خلقها (كما يقول فولتير).

التدهير في مواجهة القيم

إن نهاية اللاهوتية ـ الدينية، التدهير، العلماني، كل هذه الكلمات وغيرها، تؤشر، بنظر الفيلسوف الفرنسي لوك فيري[1]، إلى ذات الحقيقة الواحدة هي: ظهور العالم العلماني. وهكذا أصبح الاعتقاد بالله مع الحداثة العلمانية الغربية مسألة شخصية؛ إذ فقدت القيم الأخلاقية والحقوقية والجمالية طابعها القدسي، واقتصرت على الصعيد الإنساني، هذا، على الرغم من أن الأسئلة الميتافيزيقية، والسؤال عن المعنى لا زالت تغذي الوعي الحديث.

وفي مايتعدى الأصوليات الدينية، فإن الغرب الحديث يطمح ويصبو إلى أشكال متجددة من الروحانية، الأمر الذي يفسر العودة إلى الحكمة الشرقية، وظهور الفِرَق والأديان ـ الجديدة. وهنا نطر السؤال التالي: كيف نفسر العودة إلى الروحانية في عالم العلمانية؟

لتفسير هذا الامر يعود الفيلسوف الفرنسي لوك فيري إلى أصول الثورة العلمانية، إلى اللحظة الديكارتية، بوصفها اللحظة التي توطد الذاتية، الكوجيطية، وتضع على محك الشك، والاختبار النقدي، العقائد الدوغماطية، بوساطة العامل Sujet سيد ـ ذاته؟ وهكذا فإن الوعي الحديث المتأسس على الذاتية والوعي الفردي، وليس على التقاليد يفرض نفسه، كمقوم للحداثة الفكرية: العامل Sujet في علاقته مع الذات. ويرفض أهل الحداثة، والحال هذه، كل رأي سلطوي، لا يخضع لهذه القاعدة، (علاقة العامل مع الذات)، باعتباره «منطق سلطة»، بغض النظر عن طبيعة وشكل هذه السلطة، الخارجية، إلا إذا كانت سلطة وجيهة، تفرض الاعتراف بها، والقناعة فيها. وهي، إذ لا تستبعد الامتثال للدُرجة (الموضة) أو الانبهار بالقادة والزعماء، فإن هذا الإذعان يقوم على الضمير والوعي، على الصعيد السياسي او الثقافي او العلمي، وعلى الأخلاق الآدابية المتأسسة على الإنسان. ولكن هل تعني هذه الأنسية الحديثة نهاية كل شكل من أشكال الروحانية؟ يرى

[1] ـ Luc Ferry ـ L’homme ـ Dieu, au le sens de la vie/ edition Grasset, 1996.

فيري أن الجواب السائد على هذا السؤال بالنسبة إلى الأغلبية، الملحدة واللاأدرية، يقوم على كفاية أفكار عصر الأنوار الكبرى. إذ يرى أهل الحداثة أن القدماء كان لديهم الدين ولدى المعاصرين الأخلاق، أخلاقية الواجب، ولا يوجد ثمة حاجة، والحال هذه، للدين ليكون المرء شريفاً، وليتحلى بالمعروف والاحسان، ولا للاعتقاد بالله كيما يؤدي واجبه، غير أن كل هذا، رغم كفايته يبرز عدم الكفاية بإزاء التعالي. من هنا تنطرح مسألة العلاقة ما بين الأخلاقية éthique والدين. وهنا يلاحظ فيري أن المجتمعات العلمانية لا تستأصل البعد الدينوي، وإنما تموضعه في أنحاء جديدة، ليست في المتعالي وإنما في «سافلة» الإهتمام الأخلاقي.

في القرن السابع عشر، كان يتم التفكير بالإنسان، انطلاقاً من الله، او بحسبه، باعتباره الخالق، الكائن المطلق واللامتناهي، فيما يكون الإنسان، بالنسبة اليه تناهياً ونقصاً، باعتباره كائناً ضعيفاً، جوهرياً، وهذه النظرة تتوافق مع اللاهوت ـ الأخلاقي، حيث يأتي الله ـ حسب هذا اللاهوت ـ، منطقياً وميتافيزيقياً، قبل الإنسان، في التأسيس الديني للأخلاق. غير أن العصر العلماني وطَّد النظرة إلى الكائن الإنساني في كل المجالات إلى درجة أصبحت فيها «فكرة الله» فكرة إنسانية. فمن كانط إلى فيورباخ وحتى ماركس وفرويد، لم تعد علامة الروح تؤخذ مأخذ الجد، في حين دقت الأجراس قرعة الحزن Glas في تأبين اللاهوت الأخلاقي، وأصبحت الأخلاق تتأسس على مبادئ الكرامة الإنسانية، وليس على الألوهية. وهكذا لم يعد المسيح نفسه سوى قديس إنساني في نظر الفلاسفة، أو بحسب كانط ـ الذي يربط مفهوم الدين و«المصير» بالأخلاقية moralitat. فإذا كانت الأخلاق، بذاتها، تلتقي مع تعاليم المسيحية فلا يوجد ثمة حاجة إلى المسيحية لإقامتها. رغم هذا الموقف، ظلت الدينوية، تشكل أفقاً للأخلاق العلمانية، من دون ان تأتي قبل الأخلاق لتأسيسها، وإنما بعد الأخلاق لإعطائها المعنى. وهكذا لم يعد الإنسان كغاية وليس كوسيلة، وتمت التسوية بين الإيمان والإلحاد. كما أن فكرة «الله الذي يأتي إلى الروح» بحسب الفيلسوف لفيناس لم تتوارَ، بل ظلت قائمة، تضفي المعنى على القانون، والأمل على الواجب، والحب على الاحترام، انطلاقاً من إشكالية إنسانية بحتة. وعلى هذا النحو بدأ الذهاب من الإنسان إلى الله وليس على العكس. وإذا كانت المسيحية، اليوم، ترى في ذلك علامة من علامات الغرور فإن العلمانيين، والمسيحيين العلمانيين من ضمنهم، يرون في ذلك علامة من علامات الأصالة والإيمان المتأسس على أفول الأخلاق اللاهوتية. لم يعد التعالي مرفوضاً، وفق هذا التصور، بل مشمولاً، كفكرة، في العقل الإنساني، لكنه ينطوي في المحايثة، الملازمة للذات، في استقلالية العالم الذاتي Sujet. إن الثورة العلمانية التي دخلت إلى الكنيسة ذاتها ـ لم تعد تعترف بمنطلق السلطة، وصارت تدعو

إلى «أخلاقية حوار» تغير العلاقة بين الأخلاق والدين، وهذه الأخلاق تقترح نوعاً آخر من التعالي يقدمه هوسرل في منهجه الظواهري مندمجاً في المحايثة. فالحقيقة العلمية تتجاوز الفرد والفردية، مع كونها ملازمة للوعي. وليس ثمة حاجة إلى الركون إلى «منطق السلطة» لفرضها او افتراضها. فالمتعالي محايثٌ، ملازِمٌ ـ في ـ الظاهرة. بحسب المعرفة الترنسندنتالية الظواهرية. فتعالي الحب يندرج في دخيلة الانسان الصميمة، وتعالي الله ينوجد في الطبيعة والوجود والروح، إن هذا المظهر من مظاهر الطبيعة هو الذي يتفق ويتوافق مع العلمانية، وهو الذي يعطي المعنى للروحانية الحديثة. في اي إطار تنطرح العودة إلى القدسي والمتعالي في الغرب المعاصر؟ إنه المعنى واللاّمتناهي الذي ينطرح بإزاء التناهي المطلق، الموت، والرباط المعقود بين نهاية الحياة ومعناها الأقصى، بالتجرد عن التملك، في مقابل الكينونة الحقة، في حين أن المعنى، في العالم العلماني الباهت يقتضي طرح سؤاله (التناهي).

يفقد الإنسان في الحداثة المأساوية اكتماليته وأصالته، وغاية وجوده، ولقد اصطدم جهابذة الحداثة ـ وعلى رأسهم ـ ماركس بالصعوبة التي توقعها جان جاك روسو، الذي ذكَّر الإنسان بالانحطاط والعدمية، فاقترحوا فكرة خلود «النوع» الإنساني في مقابل الانحطاط الفردي. لكن كيركجارد كشف عن هشاشة هذا الموقف. باعتبار ان الفرادة الوجودية، هي حقيقة الإنسان الفريدة. لقد ألهم المقدس ـ على امتداد آلاف السنين ـ كل قطاعات الثقافة الإنسانية، من الفن إلى السياسة، ومن الميثولوجيا إلى الأخلاقية.. فهل تستطيع الأخلاق الحداثوية الخالية من التسامي ان تعوّض الحضارة الغربية عن إقصاء الدين من فضائها؟

طغيان الأداتية

لا شك بأن إحدى السمات الفريدة للمجتمع العلماني هي وجوده في إطار مشروع يستمد منه المشروعية والقيمة والمعنى. مع ذلك، ففي مجتمع الأتمتة والاستهلاك تطغى الأداتية بحيث ينطرح معنى المعنى، وفائدة الفائدة للمشروعات القائمة. أي ينطرح المعنى الأقصى، النهائي، للمعنى والقيمة. وبما أن السؤال عن «معنى الوجود» يفوح بميتافيزيقيته، يظل قائماً في عهدة الإيمان القديم، ولا يظهر السؤال إلا في ظروف استثنائية، كالحداد، والمرض العضال في قوالب من المؤاساة الشكلية.

لا يعني هذا الأمر أن التعالي ليس كامناً في الحداثة. فالأفكار الطوباوية الكبرى، كالماركسية، كانت عبارة عن «ديانة خلاص أرضية» طوباوية بامتياز، يستبدل الجنة في الحياة الاخرى بجنة

موعودة فوق الارض، يزول فيها صراع الطبقات، وتنتهي الدولة، وتتعمم ملكية وسائل الانتاج، وكانت هذه النظرية تنطوي على فكرة : «حياة أخرى» تتعدى الحياة الحاضرة، تجمع ما بين الإلحاد والتعالي.

لكن السؤال عن معنى الحياة قد اختفى في مجتمع الأتمتة التكنوقراطية، مجتمع الاستلاب والاغتراب، الذي وصفه هيدغر بأنه المجتمع الذي يستدعي فيه الفعل فعلاً آخر بلا غاية. وفي كنف أفول المعنى لا يقدم العلم أية حكمة، لكونه يصف العالم، كما هو، وليس كما ينبغي أن يكون. وتتحول الفلسفة إلى التفكير في فروع المعرفة الاخرى (دون أن تتحول هي ذاتها إلى معرفة فروعية، متعددة ـ الفروع)، والى تعليم تاريخها الخاص من أفلاطون إلى فرويد، ويكون «التفكير» نوعاً من التفكير في التراث، وهو ما يخالف مفهوم الفلسفة والتفكير بالموجود كموجود، او الحكمة بما تعنيه معرفة الحق لذاته، معرفة محكمة (إبستمية) والتفكير بالأشياء على ما هي به، كما هي، بدون وساطة.

وتسعى الأديان - الجديدة، كالبوذية، إلى إحياء أشكال قديمة من الروحانية، غير ان المعنى هنا، لا يلبث في منطق العلمنة الديمقراطية أن يكتسي شكلاً من أشكال إنكار المعنى، في مقابل نسيانه، فلا تزيد عن سد فراغ أفول المعنى.

وكان كارل ياسبرز قد افترض المتعالي في فلسفته الوجودية المنفتحة على الروحانية باعتباره الحاوي englobant الذي يشتمل على المحتوى englobé، في جدلية الوجود الظواهري، والوجود السامي، الكائن والكينونة الشاملة.

والأسئلة الوجودية التي كانت تجد أجوبة تلقائية عليها، بنتيجة الانفصال ما بين الدين والدنيوي، في العالم الباهت، كالزواج، تربية الأطفال، الوفاء، العلاقة مع الجسد، لم تعد خاضعة لقواعد معروفة، الأمر الذي يستدعي غايات متعالية لها.

وليس المقصود بالتعالي الصُري، الذي يُفرض من الخارج، بل التعالي الذي يتعدى قيم الخير والشر، باعتباره قيمة محددة لكل قيمة، أي أنه التعالي الذي يختص بالمعنى وليس بالقانون والقاعدة والفريضة.

وبناء على ذلك يرى الفيلسوف فيري انه ينبغي استبعاد سوء الفهم الذي بموجبه تختزل الحداثة إلى «ميتافيزيقيا الذاتية» في مقابل نهاية الروحانية والتعالي، بغية الانخراط في عالم التقنية ـ

المركزي، التكنوقراطي. والإنسية، على العكس، من شأنها أن تدخلنا لأول مرة في التاريخ الحديث، في روحانية أصيلة منعتقة من البهرجة اللاهوتية، متأصلة في الإنسان وليس في تصور دوغماطي للألوهة.

فالسؤال عن المعنى في العالم العلماني يترسخ في اليقين والاختبار الواقعي، وكذلك في استقلالية الذات، وملازمة الذات للذات كما يؤكد التيار النقدي المابعد حديث.

وعند الفيلسوف فيري فإن التعالي في مجال الأخلاق هو المعنى الأقصى. الكلي والكيفي، للخبرة والتجربة المعاشة. وهذا التعالي يخص جميع قطاعات الذهن من الجماليات إلى العلم وحتى الأخلاق والدين. ولا تقوم الحداثة على إنكار التاريخية او العلية، بل في التفكير بها بمنأى عن الأوهام الميتافيزيقية، بصيغة عقل يقود إلى إثبات اللامعقول، خارج ذاته. من هنا تنطرح إعادة النظر بمفهوم العلية ليس باعتبار أن الذات التي يقوم عليها مبدأ العلة تتحكم بالعالم بادماجه في الوعي، وإنما كما يرى كانط بأن ينقلب مبدأ السبب إلى نقيضه عبر إثبات الميزة غير المحدودة لسلسلة النتائج والأسباب، الامر الذي يبين أن طرف السلسلة يفلت منا أبداً، وأنه، بالتالي، من المعقول افتراض اللامعقول. ولا تعني الغائية هنا دوراً منطقياً، أو حلقة مفرغة. ما دامت تقوم على تسلسل ملازم، وليس على تسلسل ذهني صرف. وهذا هو الفرق بين الاختزال الظواهر، الذي يقوم عليه المتعالين وبين التعالي الذهني، الصوري المجرد (بذاته ـ ولذاته) من جهة أخرى. أن التعالي في الحالة الاولى يقوم على غائية عليّة، ظواهرية، وتفترض هذه العليّة غاية قصوى، نهائية، هكذا نجد أن مبدأ العقل لا يلغي الغاية.

وإذا كان الدين يجعل التعالي في خارج الذات ـ كما يبيِّن فيري ـ فإن التعالي الظواهري، يكون في الذات، فيأخذ شكل المكبوت في اللاوعي، والسامي في الجمال، والروحي في الأخلاق، والمعنى في الصورة او الفكرة او الكلمة الخ.

وكان لايبنتز كما يلاحظ فيرّي، المنظّر الأول للآوعي، وهو المفكر الديكارتي الملتزم بمبدإ العلة. ثم إن العلوم تصف جزئياً ما هو كائن، ولكن كينونة الأشياء، سؤال الكينونة لا يخصها، هنا يتقاطع الفيزيائي في موضوع الانفجار الكبير (بيغ بانغ)، مع الميتافيزيائي، باعتبار ان سؤال أصل الكون، هو سؤال أسراري، يتعلق، بالغاية، والبعد الوجودي الميتافيزيقي للظاهرة الكونية. ولذا فإن سؤال الغاية، والقيمة والمعنى، هو المتعالي، في موضوعات الوجود كافة.

لعل الفرضية الاولى التي يدور حولها كتاب «الإنسان ـ الله»، للفيلسوف لوك فيرّي بأن المعنى والمقدس ليسا منفصلين. الفرضية الثانية أن المعنى والمقدس ينعقدان على أساس ما تمخضت عنه حركة أنسنة الإلهي (الإنتربودسية) التي طبعت بطابعها صعود العلمانية في القرن التاسع عشر، وما أدت إليه، بنتيجة قطيعتها الحاده، من بهتان القيمة والمعنى، وبالمقابل، تقوم العودة إلى البحث عن المعنى والقدسي عبر تأليه ـ الإنساني، فيبدو الانسان، كإنسان، مع ولادة الحب الحديث (الحب المتسامي. والمتجرد والمتعالي: حب ـ الصداقة (فيليا) philia والحب المتجرد Agape (وليس الحب الشهوي Iros) يغدو الانسان إنساناً ـ إلهاً. فتنطرح الألوهية. كفكرة إيمان عملي. إنطلاقاً من إشكالية إنسية. تذهب من الإنسان إلى الله. وليس العكس. (باسم نبذ منطق السلطة حرية الضمير..) فنبذ منطق السلطة. مجدداً. يوجب بأن يظهر التعالي في صميم المحايثة. لذلك تعتبر الاستقلالية Autonomie وليس الاستلحاقية Heteronomie مناط هذه العلاقة. على الصعيد الأخلاقي. وهذه الحركة العلمانية المحدثة. تجد لها تحققات وتجليات في داخل الكنيسة ذاتها. فأكثر الكاثوليك ـ حسب بعض الإحصاءات ـ أصبحوا في الغرب إلهيين Deiste. وهو المذهب الذي يقوم على الإيمان الشخصي بالكائن المطلق être supreme. مذهب فولتير الفلسفي المعروف، إلى درجة أن «أدب الحوار» داخل الكنيسة بات يستقرئ رسالة المسيحية باعتبارها خطاباً رمزياً على صورة الأساطير او الروايات الشعرية، بحيث يظهر تفكيك رموزها أنها تتوجه إلى الأفراد من داخل ذواتهم، وليس من الخارج. بل ان الكاهن الألماني دريورمان يلجأ إلى العلوم الإنسانية، والتحليل النفساني، بروح فلسفة الأنوار الأنسية فيضع على المحك الطابو المسيحي ذاته، ليستخرج المعنى الحقيقي، غير الحدثي لأسطورة الميلاد من «الرواية التاريخية» وليس من التاريخ الحدثي. ويضع موضع المساءلة بتولية مريم باعتبارها «مسألة رمزية» فتعتبر مختلف الحوادث في حياة المسيح وقائع رمزية منبثقة من أعماق النفس البشرية ومكتسبة بعداً لا زمنياً. وهكذا يؤسس المؤمنون إيمانهم على أساس المحتوى العلماني لإعلان حقوق الإنسان. فتصبح الأخلاقية بالنسبة إليهم أخلاقية دينية أكثر مما هي أخلاقية لاهوتية.

الوحي كمنبع للحقيقة

غير أن السؤال الذي يطرحه المتمسكون بالتقاليد ينطوي على التشكيك نفسه بحرية الضمير المطلقة، اللامحدودة، التي أطلقتها العلمانية الحادة، والتي تمثل تهديداً لفكرة الألوهية ذاته. إن حرية التفكير مطلقة. ويرفض البابا يوحنا بولس الثاني اختزال الأخلاق المسيحية إلى فكرة حقوق

الإنسان، واعتبار الضمير ـ بل الوحي ـ منبعاً للحقيقة. كما يرفض الإقرار بأخلاقية الصدقية والنفعية، كمعيار يربط الفعل بنتائجه. ويجد البابا أن الضمير والحقيقة لا يتعارضان وفق مبادئ اللاهوت ـ المشترك Théonomie Participée وأن الناموس الأخلاقي يظل أساساه ومناطه التشريع الإلهي Théonomie. أما بالنسبة إلى الفيلسوف فيرّي فيجد أخلاقية الإنسان ـ الله، المتعالية في العمل الإنساني العام، والمحبة، والمحافظة على البيئة، والأخلاق الحيوية Bioetique والرفق بالحيوان (بالمعنى البوذي للكلمة) وهو يرى أن الإنسان مع فتوحات العلم اليوجينية والأونانية (الإيلادات الاصطناعية والتناسخ) قد صار يمارس الفعل والخلق الإلهي.

وهذه الأخلاق ـ الإنسية. رغم تطلبها للمعنى المتعالي، في السياسة والأخلاق والعلم. إلا أنها تجد منبع المعنى والقيمة في سافلة الوعي وليس في عاليته.

رغم كل ذلك، ومع التصور الذي يقدمه الكاتب للإنسان ـ الإله باعتباره إنساناً كاملاً، فإننا لا نجده، بعد، إنساناً فاضلاً بدليل إمارات الشر الجذري المتأصلة في الطبيعة الانسانية، كالعنف المجاني المعاين في الحروب الأهلية.

وتلك المسألة، كمسألة نظرية، أثارتها ظواهرية الأديان، في دراستها لإشكالية العنف والمقدس (رينيه جيرار)، حيث تشكل «موضوعات» العنف قرابين رمزية للعنف الملازم للطبيعة البشرية. والسؤال المطروح، ههنا، كيف نوفق بين اعتبار الإنسان إنساناً متألهاً، يسترد فعل الخلق في الخليقة، إذا أدركنا بأنه شريرٌ بالطبيعة؛ لا ريب في أن الأخلاق الحيوية، والدين، والفن، والقانون، هي كوابح لتهذيب النفس وإعلاء الروح، والتنفيس عن المكبوت. ولكن سؤال التعالي يعود فينطرح، تارة أخرى، هنا في إزاء الذات الإنسانية. فإذا اعتبرنا الإنسان إنساناً متألهاً، خالقاً، فاعلاً في الطبيعة والمجتمع، في النطاق العلماني ـ وهذا حق ـ فهل من الضروري أن يخضع الدين التقليدي ـ بمنظور تعددي، إلى العلمنة الراديكالية مرة أخرى. وماذا تكون حصة المعنى، والقيمة، والمتعالي إذا نزعنا عن الدين طابعه الميتافيزيقي، التزامني، وهل يمكننا الكلام عن ميتافيزيقا علمانية؟ إن سؤال الفصل ما بين الدين والدينونة يظل ـ ولا ريب ـ مناط وأساس العلمانية، بما تعنيه من تمييز بين الحق الإلهي، والحق البشري، الوجود ـ في ـ العالم، والطبيعة، وتزمين شؤون الحياة، والأخلاق والحقوق. ما دامت هذه العلمانية ـ كما لاحظ الفيلسوف المؤرخ هنري كوربان، لا تحول الدين إلى أيديولوجيا بين أيديولوجيات أخرى، فتفقد الدينوية وليس الدين وحده طابعها الرمزي والمقدس والمتعالي أيضاً. والحال هذه، مم تستمد العلمانية الإنسية المعنى والقيمة والقداسة إذا

تحول الدين، والشعر، والميثيولوجيا إلى موضوعات من مواضيع العالم الباهت، عالم الحداثة ـ الباهتة، التي ينعيها الفيلسوف بالعودة إلى روسو، الذي يرى فيه رائداً لأزمتنا المعاصرة، لكونه ذكرنا بالتناهي، والموت كأوجه من وجوه الحياة المتناهية؟... وما الفرق إذن، بين الإنسية «المتعالية» والإنسية ـ المحورية، إنسية عصر الأنوار المحورية المركزية؟

في خاتمة كتابه ينعي فيرّي على «مادية العلمانية» أصابتها بالتناقض الإدائي، فهي تنسى في التعبير عن قضاياها موقفها الخاص. ويجد أن نيتشه نفسه قد وقع في هذا التناقض الأدائي. بإصداره حكماً على الحياة يتصف بالخارجية، في هجومه على فكرة التعالي، فيما تفترض الحياة نطاقاً متعالياً، مثالياً، ماورائياً، ليحظى الحُكم الصادرـ ضدها بالمعنى والصدقية.

لا ريب في أن أحد أبرز مآلات النقاش حول العلمنة الذي يملأ فضاءات العالم اليوم هو النظر إلى اعتبار الإنسان الكامل، المتكامل شخصاً كلياً، جميعة للعقل والروح والجسد، هو حيث يتعالى الإنسان على طبيعته المتناهية، باعتبار الطبيعة الصغرى امتداداً للطبيعة الكونية، والكائن نموذجاً للكينونة الكبرى، والعالم الأصغر صورة للعالم الأكبر، وتكون الأحدية والفرادة، في هذه العلاقة التي تقوم، فيما يتعدى الرمز، على علاقة الحرية وليس الاستعباد، علاقة الكائن بالكينونة، التي يقترن فيها الخلق والحق، الوجود والشهود، فيتخلى الإنسان عن صفات الاستعباد ويتحلى بصفات الربوبية، في جدلية الوجود والموجود...

العالم بوصفه حضوراً "ميتافيزيقياً"

إدريس هاني [*]

تنظر هذه المقالة بعين العرض والتحليل إلى قول فلسفي كان ولا يزال محور مساجلات عميقة لدى المدارس الفلسفية الما بعد حداثية. عنينا به ما انصرف إليه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر من أطاريح مفارقة تتعلق بفهم العالم، وبحاضرية الكائن وغائيته في ديالكتيك الوجود والزمان.

الباحث المغربي إدريس هاني يلقي الضوء على أطروحة الكينونة والزمان عند هايدغر بما لها من أثر بيِّن في الإضاءة على العالم بوصفه حضوراً ميتافيزيقياً.

المحرر

طَوَّر هيدغر نظرة فلسفية عن الزمان شكَّلت قطيعة مع المفهوم التقليدي للزمان بوصفه شيئًا يوجد في الطبيعة، وبدا هذا التطور واضحًا حيث انتقل من أوَّل دروسه حول «تصوُّر الزَّمان في علم التَّاريخ» إلى آخر تغريدةٍ فلسفيةٍ حول «الكينونة والزمان».

ولا شكَّ أنَّ تأمُّلات هيدغر في الكانطية جعله يدرك أهمية الزمان وضرورته في نشاط الفاهمة، وهناك بالتحديد كان المنطلق حينما درس كتاب «نقد العقل الخالص». غير أنَّ هيدغر سيتابع تأمُّلاته إلى حدّ بدا كانط على الرغم من الأهمية التي أولاها للزمان، غير قادر على القطع مع التصور التقليدي للزمان، التصوُّر الذي سيستمر مع ديكارت وأنصاره. لكن ثمة ما سيشكل رافعة

*ـ باحث في الفلسفة والاجتماع الديني ـ المغرب.

جديدة لتأمُّلات هيدغر حول الزمان، وهو حينما سيدرس «بحوث منطقية» لإيموند هوسرل سيكون لمفهوم القصديَّة دورًا أساسيًّا في النقلة الحاسمة لهيدغر في بناء فلسفة أخرى جديدة عن الزمان. غير أنَّه لا زال يرى نقصًا في تصوُّر هوسرل للزمان، حيث اعتبر أنَّ ما يسميه هوسرل بالشعور الزماني هو نفسه الزمان بالمعنى الحقيقي.[1]

لقد اهتدى هيدغر إلى فكرة أنَّ الزمان لا يوجد خارج الكائن، ولا حتى داخل الشعور كما يرى هوسرل، بل هو الكائن نفسه الذي يجب أن نوحِّد السؤال عنه بوصفه زمانية. غير أنَّ زمانيته هذه متناهية وهي تناقض مفهوم الأزل الذي يعتبر منشأه اللاَّهوت وليس الفلسفة. هنا يضطر تحت وقع هذه النكتة أن يستعيد هيدغر السؤال التاريخي عن مدى علاقة الفلسفة بالإيمان، حيث اعتبر مهمَّة الفلسفة تناقض مهمة الإيمان، فهيدغر الذي بدأ لاهُوتيًّا يعتبر الخلاف بينهما خلاف في طبيعة التفكير، وهو موقف يجب ألَّا يحجب عنَّا أهمية ما توصَّل إليه هيدغر حول الوجود والزمان. ففي نَظَري يعود هذا التناقض بين المهمتين إلى طريقة تدبير اللاَّهُوت الكَنَسي لموضوعات الفلسفة. إنّها حالة الهروب الكبير لفلاسفة الغرب من اللاَّهُوت الكَنَسي التي لم يهدأ رَوْعُها بعد.

وهنا يكمن المأزق الهيدغيري الذي يجب ألَّا نمنحه أهمية كبيرة قد تؤثِّر في النتائج الكبيرة التي بلغتها فلسفته الوجودية حول الزَمان، إذ لا يحتاج لإحداث الانقلاب على المفاهيم التقليدية للوجود والزمان إلى استبعاد اللاّهوت، فلقد استطاع قبل قرون أن يحدث مُلا صدرا الشِّيرازي انقلابًا حادًّا في المفاهيم نفسها دون الحاجة إلى استبعاد اللاَّهُوت.

يناهض هيدغر ما بدا شائعًا في صُلب القول الفلسفي عند نظرائه السابقين والمعاصرين له، فهو لا يمضي على التقليد الشائع الذي أرساه دلتاي بخصوص الفصْل بين علوم الطبيعة وعلوم الرُّوح، فهذا الفصل الذي يبدو للنَّاظِر البسيط صحيحًا هو غافل عن الجوهر مما جعله «يحْجب أكبر مما يكشف» [2] .ليس هذا فحسب، بل يقطع هيدغر مع الهيغلية على الرغم مما يبدو من تأويله للتَّاريخَانيَّة أنه على مذهب الهيغلية، لكن هيدغر يعتبر نفسه معاكسًا تمامًا في المنطلق والغاية.

إنَّ التصَوُّر الهيغلي لعلاقة الرُّوح بالزمان قد تفيد بطريقة غير مباشرة في هذا التَّأوِيل الانطلوجي للدازاين والتاريخ العام الشائع، ولكنه عاجز عن تفسير ملابسات نسبة الزمان للكينونة.[3]

[1]ـ فرنسواز داستور: هيدغر والسؤال عن الزمان، ص32، تـ: سامي أدهم، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، بيروت.

[2] ـ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص680، تـ: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2012،1م، بيروت.

[3] ـ م، ن، ص 692.

بنى هيدغر على نتائج هوسرل في الزمان، وانتهى بها إلى مستويات أكثر سعة وشمولاً، ويبدأ انشغال هيدغر بالزمان في بُعده التاريخي، قبل أن يهتدي إلى إشْكاليته الفلسفيَّة. في أوَّل بحثٍ له قدم هيدغر أطروحة حول تصوُّر الزمان في علم التَّاريخ، غير أنّه سُرعان ما سينتهي به المطاف إلى معالجة تصوُّر الزمان في فلسفة الوُجود، وليس هذا الانتقال من الخاص إلى الكلِّي بدعًا في الممارسة الفلسفية.

أصبحت إشكالية الزمان ليست إشكالية منطقية إبستيمولوجيا بل هي إشكالية وجُوديَّة بامتياز، وهذا الاقْترِان أو الاتِّحاد بين الزمان والوجود كما سنرى من هيدغر هي أشبه ما تكون باللحظة الصدرائية في التاريخ الحديث بخصوص الثَّورة الوجُوديَّة.

إنَّ الزمان الحقيقي في نظر هيدغر ليس هو زمان الفزياء الذي هو زمان قار ستاتيكيّ مكاني قابِل للقياس، إنه زمان متنوع وغير متجانس؛ لذا وكما يشير فرنسواز داستور بأنَّ هيدغر ثابر على أنه منذ جاليلو إلى أينشتاين لم يتغير التصوُّر عن الزمان، «حيث كانت وظيفته جعْل القياس ممكنًا حيث يكون لحظة ضرورية في تعريف الحركة التي هي الموضوع ذاته لعلم الفيزياء.[1]

إنَّ الثورة الهيدغيرية هنا شبيهة بثورة صدر المتألهين من حيث إنَّه منح الأولوية للوجود على الماهية، ثم اعتبر الزمان شأنًا وجوديًّا مرتبط بالكائن المتعيِّن، حيث معها يصعب تصوُّر زمان مفارق للموجود.

لقد استطاعت الحكمة المتعالية في طَوْرها الصدرائي أنْ تقيم أصول تفكير فلسفي مختلف أضفى الكثير من الحيوية على مسائل كلامية وفلسفية كانت على وشك أن تفقد قوتها الإقناعية، نقول بأنَّ التجربة الصدرائية في هذا المجال تقدِّم لنا أفكارًا جديرة بأن تنْهض بها أصول الكلام الجديد.

ففي الوجود يحصل تغيير جذري في بنية تعقُّل الوجود مع تعزيز القول بأصال الوجود واعتبارية الماهية، وهو ما أدَّى إلى تغيير وجهة الفلسفة الإسلامية برمَّتها وأعطى إمكانية لتعقُّل مختلف للوجود والحركة والزمان.

سنكتشف أنَّ هيدغر عزَّز مشروعه الفلسفي بمقولات في الوجود تكاد تكون مطابقة لما سبق وتقرَّر في الحكمة المتعالية. في هذه الأخيرة انقلب العالم كلَّه رأسًا على عقِب حينما فجَّر ملا

[1] ـ فرنسواز داستور: هيدغر والسؤال عن الزمان، ص20.

صدرا ذات مرَّة إشكالية أصالة الوجود وذهب إلى حدِّ إثبات الحركة في الجَوهر وصولاً إلى اعتبار الزَّمان ليس في نهاية المطَاف سوى تعبيراً عن تغييرات الوجود.

أفاد هيدغر كثيراً من سابقيه لا سيما أستاذه وأبو الفينومينولوجيا: إدموند هوسرل. وكان لهذا الأخير جولات في تحليل إشكالية الزمان؛ انطلاقًا من سابقه أيضًا أعني برنتانو، فلا شكَّ في أنَّ فكرة الزمان عَرَفت جدلاً واسعًا في الفلسفة الحديثة، تكاد كلها تتجه نحو تغيير مفهوم الزمان/ الظرف أو الزمان الموضوعي المستقل.

وتبدو المحاولة الكانطية ثورة في هذا المجال. وذلك حينما أعطت أهمية لقدرة الذات على تمثُّل موضوعاتها الماثلة أمامها استنادًا إلى كيفية مثولها أمام الفاهمة لا كما تتحقق في الوجود الخارجي، فلقد تطور مفهوم الزمان مع النومين الكانطي الذي شكَّل ثورة كوبرنيكية في الفلسفة الحديثة، وسيستمر الأمر مع هيغل وفلسفته التاريخية وفكرة تجلِّي الروح المطلق في الزمان.

إنَّ الزمان الذي يفحصه هيدغر ليس هو الزمان الذي فحصه برنتانو أو هوسرل، بل هو الزمان نفسه الذي هو نحن؛ فهو لا يسأل: ما هو الزمان؟ بل يسأل: مَنْ هو الزمان[1]، وهذا السؤال عن الزمان هو ما يقودنا إلى السؤال عن الكائن الذي هو نحن، ولا نبحث عنه كأقنوم مفارق، ولن نعرف الزمان إذا لم نعرف الكائن الذي له علاقة خاصة به، ليس كوجود في الزمان كما هو شأن الطبيعة بل بوصفه زمان وزمانية، وهنا يقفز هيدغر بعيدًا عن هوسرل، حيث إنه حتى ما كان يعتبره هوسرل شعورًا بالزمان هو في نظر هيدغر الزمان نفسه بالمعنى الحقيقي.[2]

وهكذا بات السؤال عن الزمان والوجود يشكلان معًا سؤالاً واحدًا وليس أطروحتين منفصلتين على حدِّ تعبير فرانسوا داستور[3]، إنَّ الموجود هو زمانيٌّ، ولا يصح الحديث عنه إلاَّ كزمانية «دازاين»، وما أبعاد الزمان الثلاثة التي احتفظ بها هيدغر من التقسيم التقليدي إلاَّ نوع من التخارجات لزمانية واحدة، ينتفي معها التراتبية التقليدية للزمان، فلا الماضي يقع خلفنا ولا المستقبل يقع أمامنا، فكل بُعد من هذه الأبعاد توجد في الأخرى.

فالتراتبية التقليدية للزمان لها علاقة بالزمان الأفقي، بينما التراتبية بالنسبة للدازاين هي عمودية بوصفها زمانية لا تكون وإنما تتزمَّن[4]، وهكذا تكشف تخارجات الزمان عن وحدة الدازاين،

[1] ـ م، ن، ص 22.
[2] ـ م، ن، ص32.
[3] ـ م، ن، ص 33.
[4] ـ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص105، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 بيروت.

فالماضي فيها ينطوي على المستقبل والمستقبل فيها ينطوي على الماضي، وكل ذلك سيتأكَّد بوضوح حينما ندرك مع هيدغر بأنَّ منشأ القلق يأتي مِن استباق الوجود لنفسه، وربما هذا ما سيعبرِّ عنه سارتر فيما بعد بالهروب أو الفرار.

إنَّ القلق يأتي من المتوقَّع، وهنا تتجلَّى حالة الانتظار، إنَّ تناهي الدازاين يطرح إشكالية المصير والموت، ومن هناك تبدأ كل حكاية الوجود الإنساني، إنَّ تاريخ الإنسان بما هو زمانية في نظر هيدغر وهو يبحث في إشكالية الزمان في علم التاريخ هو أنَّ التاريخية الأصلية للدازاين لها صلة بالمصير؛ وعليه فإنَّ الكائن الزمانيّ لا يتوجَّه إلى الماضي إلاَّ بتحريره واستخراج إمكانياته التي لم تتحقق كلُّها، فالماضي لمَّا أتىَ إنما أتى كمستقبلٍ، فالكائن الزماني يحرِّر ذاته بتحرير الماضي، وهذا التحرر يتجلَّى في التاريخ،[1] وهنا نجد هيدغر يغيرِّ المعنى الشائع للتَّاريخ.

إنَّ هذا الأخير لا يعني الماضي، إنَّ التاريخ لا يعني ما مضى بل الانحدار منه، فللتاريخ معنى حاضر دائمًا، ويمكنه أن يكون الآن، أنْ يكون لك تاريخ فهذا معناه أن توجَد «في سياق صيرورة ما»، ومِنْ هنا اعتبر التطور يتجلَّى في صُعود ونزول، وليس للماضي أي أولوية هنا[2]، الماضي لا يعتبر تاريخًا إذن إلاَّ إذا وصل بالحاضر وشكَّل موروثًا للكَينُونة، بهذا يغدو الكائن الزماني كائنًا تاريخيًّا ليس بمعنى ماضيًا لاستحالة أن يكون ماضيًا من حيث إنه ليس قائمًا، فهو ليس ما مضى بل ما كان هناك، وهو يوجد.

إنَّ تاريخانية الكائِن في المقام الأول عند هيدغر لا شأن لها بالتاريخانية الأخرى التي هي ما يحيط بالدازاين في العالم وموضوعه الكائن غير الدازاين الذي يسميه هيدغر التاريخاني بعالمه،[3] وهذا هو ما له صلة بالتاريخ العام الشائع.

يكتسب هذا الكائن غير الدازاين أي التاريخاني بعالمه صفة التاريخاني ليس لكونه تحول إلى «موضوع لصناعة التاريخ» بل نظرًا لكونه يصادف الدازاين في العالم، يصبح التاريخ إذن شأنًا أنطولوجيا، وإنْ كان الكائن في انحطاطه ينشغل عنْ تاريخه بالمعنى الأصيل فهو يعتقد في البداية أن تاريخه هو ما كان تاريخاني بعالمه، هذا الانشغال للدازاين اليومي هو ما يجعل هذا الأخير ينظر لتاريخه نظرة غير أصيلة، ولكي يعود إلى ذاته وتاريخه الحقيقي عليه أن يخرج من تشتُّته اليومي.

---

[1] ـ م، ن، ص 123.
[2] ـ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص650.
[3] ـ م، ن، ص 654.

وهنا تكمن إحْدى تجليات مشكلة «التَّورخة»، حينما تسَاهم صناعة التاريخ في جعل الدازاين غريبًا عن تاريخانيته الأصيلة.[1] فالمستقبل عند هيدغر هو اللحظة الجوهرية في وجود الإنسان؛ بل إنَّ زمانيته إذًا ما أدركنا أنها تتزمَّن ولا تكون، فإنَّ بدأ تزمُّنها في المستقبل، فالفحص عن الزمان يبدأ من الفحص عن المستقبل.

لا يوجد الدازاين كاملاً، فثمة _دائمًا_ شيء ما فيه يتأجَّل، ففي ماهيته كما يقرِّر هيدغر هناك عدم اكتمال دائم، و«عدم الكلِّية تعني تأجُّلاً ما للقدرة على الكينونة»[2] نَّ الاكتمال يعني الإعدام، أي أن «رفع تأجُّل الكينونة يعني إعدام الكينونة»[3]، وهذا ما ستعزِّزه السارترية في تبنِّيها لنتائج الزمانية الهيدغرية حينما يعلن جون بول سارتر في «الوجود والعدم» عن أنَّ ما من شيء منذ ظهوره إلَّا و«يؤوي بعض تراكيبه وخصائصه دفعة في المستقبل»[4]، هناك في تصوُّر سارتر منذ ظهور العالم والكائن يُوجد مستقبل كوني، غير أنَّ كل حالة مستقبلية عن العالم تبدو عند الملاحظة أجنبية عنه، لنقل مفارقة، هناك إذن مستقبلات محتملات أيًّا كان المحتمل الواجب أن يغلب سائرها، فلا بدَّ في النهاية أنْ يكون مستقبلاً؛ ولهذا المستقبل حالات نضفيها عليه مِن وحي ممكناتي الخاصة، فيبدو حينئذ المستقبل أمرًا «ملح وتهديد»، كما يظهر المستقبل في صورة خارجية خالصة، كما يظهر ثالثة في صورة عدم أو «تشتت صرف خارج الوجود»[5]. فالزمان هنا مثل المكان يظهر كمسارات.

---

[1] ـ م، ن، ص678.
[2] ـ م، ن، ص 430.
[3] ـ م، ن، ص 430.
[4] ـ جون بول سارتر: الوجود والعدم، ص369، تـ: عبد الرحمن بدوي، ط1، 1966م منشورات دار الآداب، بيروت.
[5] ـ م، ن، ص 370.

حلقات الجدل

- **العلمنة المستبدة**
جدل الدين والدولة في التجربة الغربية
محمد محفوظ

- **الجدل حول العلمانية في عصر ما بعد العلمانية**
جان بول ويلّام

- **ثقب العلمانية الأسود**
إدغار موران

- **منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي**
نقد المنهج والأصول
مازن المطوري

- **من إرهاصات العصر**
ثورة الفطرة ضدّ ديكتاتورية العلمانية
كلود أندريه

- **روحانية "العصر الجديد" بديلاً من العلمنة**
بطلان الديانة الفردية
ستيف بروس

- **بصدد النزاع الدّيني في العالم**
العلمنة ليست حلاً
أول ويفر

العلمنة المستبدة

جدل الدين والدولة في التجربة الغربية

محمد محفوظ[*]

ثمّة ما يقترب من الإجماع لدى المؤرخين أن إشكاليات العلاقة بين العلم والدين، لم تنشأ إلا بفعل اكتشاف الفيزياء الحديثة. أما في المرحلة المعاصرة، فقد احتدمت تلك الإشكاليات على نحو أكثر عمقاً في سياقات التوظيف السياسي.

فما أن وضعت الحرب الباردة أوزارها، حتى راح المفكرون والإستراتيجيون يقدمون التصورات والأفكار والسياسات لمرحلة الما بعد. وكثيرون من هؤلاء مضوا إلى بلورة الأفكار التي تعتبر وفق منظورهم أدنى إلى استراتيجيات متعالية تقدر على صناعة مستقبل أكثر سعادة ورخاءً ورفاهاً للبشرية.

هذه المقالة محاولة لمقاربة توظيفات العلمانية التي أجرتها الفلسفة السياسية الغربية خلال أزمنة ما بعد الحداثة، وخصوصاً تلك التي شهدتها العقود المتأخرة من القرن العشرين المنصرم.

المحرر

مع نهاية عقد الثمانينيات ونحن نسمع ونقرأ عن الأفكار والنظريات والمقولات التي تسعى إلى ملء الفراغ الأيدلوجي الذي حدث بنهاية الحرب الباردة ..

فقد نشر في هذا الصدد فرانسيس فوكوياما مقالته التي اعتبر فيها أن الديمقراطية الليبرالية انتصرت بسقوط الاتحاد السوفيتي وأن هذا الانتصار يشكل نهاية التاريخ .. ثم تبعه «توفلر» مؤلف كتاب (صدمة المستقبل) بنظرية جديدة يرى فيها أن الثروة الحقيقية في حضارة الموجة

*ـ باحث في الفكر المعاصر ـ المملكة العربية السعودية.

الثالثة (الموجة الأولى الزراعية والموجة الثانية الصناعية) هي المعرفة .. وتشمل المعرفة هنا المعادلات العلمية والمعلومات التقنية، إضافة إلى الثقافة والقيم، وهو يرى أن المعرفة سوف تتحكم بإنتاج الثروة من خلال تقليلها من أكلاف العمل والمواد الأولية والمستلزمات المكانية والمالية للإنتاج .. ومن سمات نمط الإنتاج هذا تجزؤ عملية الإنتاج وتنوع المنتجات وتعقد مستويات التكامل والإدارة .. وحيث أن اقتصاد الموجة الثالثة لم يزل في طور تجلياته الأولية، فإنه سيواجه تعارضات وتوترات محلية ودولية قبل أن يسود كونياً، وهذا يعني ضرورة تجاوز عقبات عدة هي من بقايا الموجة الثانية، كالحواجز القومية ومخاطر التلوث البيئي والهجرة إلى الشمال وتزايد النمو السكاني..

صدام الحضارات:

أخيراً وليس آخراً جاء صموئيل هانتنغتون بمقولة صدام الحضارات، والذي يرى فيها عنوان المرحلة العالمية القادمة، حيث الصراعات ستملأ فراغ ما بعد الحرب الباردة. يحدد هانتنغتون مقولته بالآتي : النظام الدولي السابق كان يقوم على صراع بين ثلاث قوى رئيسة : الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفيتي والعالم الثالث أما النظام الدولي الجديد (نظام ما بعد الحرب الباردة) فيقوم على صراع بين ثماني حضارات وهذه الحضارات هي: الحضارة الغربية والكونفوشيوسية والهندوكية واليابانية والأميركية اللاتينية والأرثوذكسية السلافية والحضارة الإسلامية.

وهو يرى أن الانتماء إلى حضارة ما يتعدى الفوارق الأثنية والحدود الوطنية. وأن الحضارات الثماني الكبرى تختزن الصراع المستقبلي. وبالتالي فإن العنوان الأساسي الذي سيتحكم في الكثير من صراعات الغد هو صدام الحضارات، وعلى ضوء تباين الحضارات ستتحدد خريطة العالم في الفترة المقبلة.

ولا شك أن هذه المقولة تخفي الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم. إذ يكشف لنا هذا الواقع أن الكثير من ظواهر الصراع والصدام لا ترجع بالدرجة الأولى إلى الاختلاف في الانتماء الديني والحضاري. وإنما هي ظواهر تكونت من جراء العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وإلا كيف نفسر الصراع المفتوح الموجود في الصومال وأفغانستان مثلاً. حيث أنها صراعات لا تجري على قاعدة الاختلاف في الانتماء الديني أو الحضاري، وإنما هي تجري على خلفية سياسية ـ اجتماعية ـ اقتصادية. كما أن حرب الانفصال التي جرت في السبعينيات الميلادية بين باكستان وبنغلادش، لم تكن حربا بين مجتمعين تتناقض مرجعيتهما الدينية والحضارية، بل هما ينتميان إلى دائرة دينية وحضارية واحدة.

وهذا يؤكد لنا أن الكثير من الصراعات التي تجري في العالم، تجري على قاعدة سياسية ـ اقتصادية، وليس على قاعدة الصدام الحضاري.

ولهذا نستطيع القول: إن هانتنغتون عندما بلور رؤيته حول صدام الحضارات، لم يكن بعيداً عن المصلحة السياسية والإستراتيجية للحضارة الغربية. وإنما هو قام بجهد فكري يصب في إطار ضمان سيطرة الغرب على العالم. لهذا نراه يحذر من قيام متحد كونفوشيوسي إسلامي ينطلق من منطقة زينجيانغ في الصين ويمتد إلى الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى .. ويبرر هانتنغتون مخاوفه هذه أن العداء للغرب يجمع بين الإسلام والكونفوشيوسية، الأمر الذي يشكل تحدياً خطراً للحضارة الغربية ولقيمها الإنسانية.

وأنى يكن الأمر، فإن دعوة هانتنغتون إلى تفسير الصراعات والأحداث التي تجري في العالم على قاعدة الاختلاف الديني والحضاري، تحقق مجموعة من الفوائد تؤول إلى صالح الغرب الحضاري أهمها ما يلي:

ـ تدفع الدول والقوى الغربية إلى تطوير تحالفاتها وتنظيم علاقاتها ومصالحها لمواجهة العدو المشترك، والذي يهدد حسب هذا المنظور المصالح الإستراتيجية للغرب.

ـ إن هذا المنظور يدفع باتجاه صناعة رأي عام غربي يرفض التعايش مع الحضارات والأمم الأخرى. وهذا بالتالي يؤدي إلى اتخاذ مواقف مجتمعية غربية من المهاجرين من الشعوب والأمم الأخرى، الذين يعيشون في الغرب.

ـ إن الحضارة الحديثة ومع التطور العلمي الهائل الذي أحرزته، حيث سيطرت التكنولوجيا والتقنية الحديثة على الكثير من مجالات الحياة، فهي تواجه خطر الغياب التدريجي لمسألة الهوية والذات الحضارية، لصالح الآلة الحديثة. وهذه النظرية وضمن تداعياتها المجتمعية، تحاول أن تبلور عدوًا ذا هوية تاريخية وحضارية واضحة. من أجل أن ينهض الغرب بقواه المختلفة إلى إزالة الركام التاريخي عن الهوية الحقيقية للغرب.

فالدعوة صريحة إلى إحياء الهوية الغربية من جديد أمام خطر الهويات والشعوب الأخرى التي بدأت بالتعايش والتفاعل مع الحضارة الحديثة. لهذا فإن من الصعب الاقتناع بأن الحروب الساخنة التي تستعر في ما يزيد على (30) بلدًا ومنطقة، بأن أسبابها ترجع إلى مقولة صدام الحضارات، كما أن ازدياد موجة المهاجرين من البلدان الفقيرة إلى البلدان الغنية وتدفق أبناء الريف إلى المدن، الأمر الذي يشكل ظاهرة سماها صندوق الأمم المتحدة للسكان (الأزمة الراهنة للجنس البشري)،

يصعب القول أن هذه الظاهرة جاءت نتيجة للنزاع بين حضارات مختلفة على حد تعبير الصيني المنشق (ليوبينيان).

ويشير إلى حقيقة أن الكثير من صراعات اليوم ترجع بجذورها إلى العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية ما سبق للباحث والأكاديمي الأميركي من أصل لبناني فؤاد عجمي[1] أن هانتنغتون يرى أن الدول ستحارب من أجل الروابط والولاءات الحضارية، في حين أنها تتدافع بالمناكب من أجل حصصها في السوق. وتتعلم كيف تتنافس في اقتصاد عالمي لا يعرف الرحمة، وكيف توفر الوظائف وتتخلص من الفقر.

لهذا كله نستطيع القول إن الرؤية التي طرحها التيار الأميركي المحافظ بعد انتهاء الحرب الباردة، تفضي إلى تأطير القوى الغربية من أجل الاتفاق على العدو القادم. الغرب كنمط عقلي وحضاري لا يمكنه العيش دون عدو. ولقد أبانت العديد من الأحداث والتطورات خلال العقد المنصرم،على أن الغرب بكل مؤسساته قد حدد عدوه وعمل على خلق فوضى خلاقة، من أجل إعادة صياغة المنطقة وفق رؤيته ومصالحه، ولكن إرادة شعوب المنطقة حالت دون ذلك. على كل حال مانود إثارته في هذا السياق هو طبيعة الجدل الفلسفي والسياسي بين الدين والدولة في التجربة الغربية.

وهذا ما يدعونا، تأسيساً على ما تقدم إلى كشف الصلة بين صدام الحضارات بما هو مقولة استعمارية ما بعد حداثية والمآل الذي وصلت إليه العلمنة في التجربة الغربية.

ثنائية الدين والدولة في التجربة الغربية:

على المستوى الغربي ثمة بلدان وتجارب، حاربت الكنيسة الحداثة السياسية والثقافية، فنتج عن ذلك تقلص وتراجع حضور الدين في الحياة العامة. كما هو الشأن في إسبانيا. وفي بلدان أخرى اضطلعت الكنيسة بدور محوري في مواجهة الأنظمة الشمولية، فكانت طليعة تنويرية للمجتمع، فشهدت يقظة دينية جلية للعيان وبارزة في الحياة العامة كما هو شأن بولندا. فالتجربة الغربية ليست على نسق واحد، وهناك تفاوت بين البلدان الغربية في طبيعة الجدل المعرفي والسياسي بين الدين والدولة في فضاء هذه الدول والمجتمعات .

إلا إننا نستطيع القول: إن أسس وأصول هذا الجدل واحدة في الدول الغربية، مع تمايز في طبيعة اللحظة التاريخية التي تمر بها هذه الدول . فأغلب هذه الدول لم تُقصِ الدين تماماً من الحياة

[1]ـ أستاذ في جامعة هوبكينز بالولايات المتحدة الأميركية، وقد برز حضوره السياسي مع ظهور تيار المحافظين الجدد، حيث لعب دوراً تنظيرياً لافتاً في تبرير غزو العراق وأفغانستان.

العامة، وإنما حددت له مكان وموقع ينشط ويتحرك فيه، دون الإضرار أو التدخل المباشر والفج في أداء الدولة ومواقفها المختلفة . كما أن التكوين المعرفي والفلسفي للكثير من أطراف النخب السياسية في الغرب، هي متأثرة ومستَلْهِمَة للقيم الدينية ـ المسيحية .

فالغرب لم يطرد الدين من فضاء الدولة، وإنما جعل مؤسسة الدولة هي المهيمنة والمسيطرة على الفضاء الديني في الكثير من الجوانب والأبعاد . والسلطة ومؤسساتها المختلفة في ظل الأنظمة الغربية ـ الديمقراطية، ليست منفصلة عن مجتمعها، وشرعيتها (أي السلطة) ليست نابعة من خارج المجتمع وخياراته السياسية، بل هي على مستوى الشرعية والمشروعية، نتاج مباشر لخيارات المجتمع وانتخاب هذه السلطة من أجل تحقيق هذه الخيارات في الواقع الوطني العام . فلا شرعية للسلطة وفق الرؤية الديمقراطية ـ المدنية إلا شرعية الجمهور التي منحها صوته واختارها لإدارة شؤون الدولة والمجال العام. «إن السلطة الديمقراطية تنتشر تحت طالع المثولية . فهي ليست سوى تعبير عن المجتمع، والمجتمع يمثل نفسه بنفسه من خلالها، ومن داخل ذاتها . باستثناء أن هذه العملية تفترض ابتعاد السلطة، أي تمايزها البين عن المجتمع . هذا هو الشرط الذي يجعل من الممكن التحقق من نسبة التماثل بين هذين القطبين .

فالديمقراطيات المعاصرة لم تجد سبيلا إلى الاستقرار إلا بدءا من اليوم الذي اكتشفت فيه أنه من الضروري القبول بالفارق من أجل تقدير الوفاق، بدلا من البحث بلا جدوى عن التطابق. فالارتباط الميتافيزيقي بين السلطة والمجتمع أبعد من أن يقرب بينهما، بل هو عمليا يفصل بينهما .. وكلما توفرت المطابقة بينهما في الجوهر، كلما ازداد الفارق الوظيفي بينهما . هذا يعني أن الغيرية المستبعدة لصالح تفوق معياري عادت لتنبثق من جديد داخل الآلية السياسية نفسها، بصورة غير مرئية، وغير معروفة بالنسبة للمعنيين بها، ولكن بفاعلية شديدة . إن ما كان يتخذ مظهراً دينياً بحتاً نراه مجدداً وبشكل عملاني في قلب الرابط الجماعي»[1].

تأبيد الاستبداد

والذي يؤكد أهمية التمييز بين الدولة والدين في الفضاء الغربي، وجود تفسيرات كنسية شمولية ـ سلطوية للدين، بحيث إذا سادت هذه التفاسير ووصل أصحابها إلى السلطة، فهم سيمارسون كل ألوان العنف والقسر من أجل تعميم قناعاتهم وأفكارهم . والذي يُمارِس اليوم العنف والتكفير والتفجير ضد المختلفين معه في السياسة أو الدين أو المذهب، فإنه إذا امتلك مقدرات الدولة فهو سيوظفها لصالح

[1] ـ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 29 ـ 30، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2007 م .

مشروعه الأيدلوجي، فسيعمل من موقع السلطة والقدرة على ممارسة القسر، لإقناع الشعب بخياراته وأفكاره وسياساته . وهذا يعني على المستوى العملي، تأبيد الاستبداد السياسي بتغطية دينية .

بحيث يتكامل الاستبدادان الديني والسياسي . وعلى المستوى التاريخي في التجربة الغربية فإن أسوء اللحظات من الناحيتين السياسية والدينية، هي تلك اللحظات التي يتكاتف الديني بالمعنى الكنسي مع السياسي لبناء سلطة سياسية ـ دنيوية، تمارس الاستبداد بكل صنوفه . فالتمييز بين الدين والدولة لا يعني إلغاء موقع الدين من حياة الناس، وإنما ضمان هذا الموقع حتى لا تتعدى الدولة بمؤسساتها المختلفة على مجال الدين .

والمنظرون الغربيون يتحدثون عن مجموعة من الاعتبارات تؤكد ضرورة التمييز بين الدين والدولة، ويمكن بيان هذه الضرورات في النقاط التالية :

توزيع عناصر القوة والسلطة، وعدم اجتماعها في مساحة اجتماعية ضيقة . لأن احتكار عناصر القوة والسلطة في يد فئة محدودة، يفضي بالضرورة إلى الاستبداد والديكتاتورية في أبشع صورها .

حتى لا تتحول التفسيرات البشرية للدين إلى أيقونة مقدسة، لا يمكن نقدها وإبراز عيوبها، بحيث سيتم التعامل معها بوصفها متعالية على زمانها ومكانها، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك، مما يؤدي إلى قيام السياسي بتوظيف التفسير الديني المدعوم من قبله لتأبيد سلطته، ومنع أي شكل من أشكال الاعتراض عليه . فلكي يتحرر الديني من سطوة السياسي، ثمة ضرورة قصوى للتمييز بين مجال الدين ومجال الدولة .

لكون المجتمع متعدد ومتنوع أفقياً وعمودياً، وحتى لا تتحول الدولة بكل مؤسساتها إلى حاضنة للبعض وطاردة للبعض الآخر لاعتبارات أيدلوجية، بحيث تتحول إلى دولة مع البعض من مكونات شعبها وضد مكونات أخرى من شعبها . وهذا بطبيعة الحال يفضي إلى تفشي الظلم والتمييز بين المواطنين، مما يهدد الاستقرار الاجتماعي والسياسي. لذلك وحتى تكون الدولة دولة للجميع بدون الأفْتَئَات على أحد أو الانحياز لأحد على حساب أحد آخر، ثمة ضرورة للتمييز، حتى تصبح الدولة بكل هياكلها متعالية على انقسامات شعبها ورافعة لهم جميعا نحو مواطنة جامعة بدون تمييز بين المواطنين. لذلك على مستوى التجربة الغربية ارتبط تاريخ العلمانية بتاريخ الدولة، بمعنى أن النخب الغربية لم تتمكن من بناء دولة عادلة وديمقراطية وحاضنة لجميع مواطنيها إلا بالخيار العلماني.

لذلك تراكمت الممارسة العلمانية في أروقة مؤسسات الدولة، وترافق بماء الدولة مع صعود الخيار العلماني، بوصفه الخيار الذي يحترم الدين دون معاداة، ويفسح له المجال لممارسة دوره على صعيد الإيمان الشخصي ومؤسسات المجتمع المدني، مع إدراكنا التام أن ثمة تجارب علمانوية ـ غربية،

حاربت الدين وعملت على إقصاءه من الوجود والتأثير . فحين تفقد المؤسسات الدينية قدرها الجامع والحاضن للجميع، لا مناص من التمييز بين مجال الدين ومجال الدولة .

لذلك فإن الدولة التي تدار بعقلية مذهبية ـ مغلقة، بصرف النظر عن صوابية هذا المذهب أو حقانيته في الاعتقاد والإيمان، فإن هذه الدولة ستعبر حين الالتزام بمقتضيات العدالة النسبية عن آمال وحساسيات بعض شعبها وليس كل الحساسيات الموجودة في شعبها . لذلك فإننا نعتقد أن كل دولة في الفضاء الإسلامي، تحول الدين الإسلامي إلى أيدلوجيا من خلال تفسير محدد ومعين لقيم الدين ومبادئه الأساسية، ستساهم في تنمية الفوارق بين المواطنين، ولن تتمكن من الوفاء بكل حاجات ومتطلبات كل مكونات شعبها . ونحن هنا نفرق بين الدين كمنظومة قيمية وتشريعية متكاملة، وبين الأيدلوجيا الدينية، وهي أحد تفاسير هذا الدين . وليس من الطبيعي هنا أن نساوي بين الدين المنزل من الخالق عز وجل وبين الاجتهادات البشرية التي قد تصيب وقد تخطئ . وحين المفاضلة والاختيار بين دولة تستند إلى رؤية دينية خاصة ليست محل إجماع وتوافق، وبين دولة تستهدي بقيم الدين العليا، وتتعامل مع المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن أصولهم ومنابتهم الأيدلوجية، فنحن نختار الدولة المدنية التي تعتبر قيم الإسلام مرجعيتها العليا، وتتعامل مع أبناء شعبها على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات . فنحن لسنا مع قسر الناس وإخضاعهم لرؤية دينية واحدة، كما إننا لسنا مع دولة تتدخل بشكل غير قانوني في المجال الخاص للأفراد والمواطنين .

فالمطلوب حياد الدولة كمؤسسة تجاه عقائد المواطنين . حتى لو التزم أفراد هذه المؤسسة برأي دين أو عقيدة دينية خاصة . فمن حقه ذلك، ولكن ليس من حقه أن يوظف موقعه الرسمي لتعميم عقيدته أو الترويج لآرائه . فالدولة كمؤسسة على مسافة واحدة بين جميع المواطنين، حتى لو تعددت انتماءات المواطنين وقناعاتهم الفكرية والسياسية . والدولة هنا معنية بتطبيق القانون المنبثق من إرادة الشعب، وليس التفتيش في ضمائر الناس وقلوبهم، بمعنى أنها دولة تحترم الحريات الفردية في إطارها الحقيقي وفي كل ما لا يتعلق بالمواد الإجبارية في القوانين العامة. «إنها تسمح بشكل خاص للمعتقدات الدينية وللعبادات بأن تنمو بحرية خارجها، على أن لا يمتد مطلب حق ممارسة حريات المعتقد المحق إلى أفعال وتدخلات تخالف الحق العام، وعلى أن لا تسعى أي ديانة (أو مذهب) إلى منح مؤسساتها سلطة تنافس السلطة المدنية، وتناوئها في مجالها وتسعى إلى القضاء عليها، هناك تسامح كامل إذا، طالما أن السلطة المدنية ليس لها أي منافس في مجالها، في ما يتعلق بالقيم الجوهرية التي باسمها تسود الجماعة، وهي قيم ليست في هذه الحالة سوى تلك التي ينص عليها العقد الاجتماعي[1].

فهي دولة لها سلطة تطبيق القانون والحفاظ على النظام العام وتسيير شؤون الناس الداخلية والخارجية. وتمارس كل هذه الأدوار والوظائف على قاعدة الدستور ومبادئه الأخلاقية والقانونية .

[1] ـ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 68، مصدر سابق.

الجدل حول العلمانية
في عصر ما بعد العلمانية

جان بول ويلاّم Jean-Paul Willaime[*]

تُفهم العلمانية على المستوى الأوروبي (الاتحاد الأوروبي ومجلس أوروبا) بطريقتين مختلفتين: من ناحية تشير إلى منظور غير ديني يوجد بجانب أديان متعددة، وبهذا المعنى يمكننا أن نعتبر أن العلمانية تشكل معتقداً منتظماً بالطريقة نفسها التي تنتظم الأديان فيها؛ ومن ناحية أخرى يشير مصطلح «العلمانية» إلى حياد المؤسسات الأوروبية وممثليها حيال جميع المعتقدات، بما في ذلك المعتقدات الدينية.

الكثير من المراقبين يخلطون بين هذين المعنيين للعلمانية، ولذلك فإن هذه المساهمة تستهدف ـ كما يقول كاتبها ـ إزالة الإبهام عن هذين المفهومين والنظر في ما ينطوي عليه كل منهما من مرتكزات ومبررات.

نشير إلى أن هذه الورقة قدمها الباحث الفرنسي جان بول ويلاّم في المؤتمر الذي نظمته جامعة واشنطن في النصف الأول من نيسان أبريل 2010 تحت عنوان (الجدل حول العلمانية في عصر ما بعد علماني)، وقد تناول البحث هنا العلمانية على المستوى الأوروبي والصراع بين المنظورين الديني وغير الديني، فضلاً عن الحياد تجاه المعتقدات العلمانية والدينية.

المحرر

موضوع أمليتي هو تعييناً متعلقٌ بـ «الجدل حول العلمانية في عصر ما بعد علماني». وذلك

[*] ـ مدير الأبحاث في المدرسة العلمية للدراسات العليا في باريس.
العنوان الأصلي للبحث:
Secularism at the European level: A struggle between non ـ religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?
ـ تعريب: ألبير شاهين.

يعني برأيي أننا نميز بين **ثلاثة مفاهيم حول العلمانية:**

(1)ـ العلمانية كحياد بالنسبة لجميع الأديان ووجهات النظر حول العالم.

(2)ـ العلمانية كمنظور «علماني» بديل عن المعتقدات الدينية.

(3)ـ العلمانية كنقد أو حتى معارضة للأديان.

أعتقد أننا ومن خلال تفحص هذه المفاهيم الثلاثة بالتوالي سوف نتمكن من إبراز بعض صفات «العصر ما بعد العلماني» الذي دخلت فيه المجتمعات الغربية ـ وربما بعض المجتمعات الأخرى.

اسمحوا لي أن أبدأ بالمصطلح الفرنسي «اللائكية» ومصاعب ترجمته، إذ إن في مثل هذا العمل ما يكشف لنا الكثير من الغموض.

1ـ مشاكل مصطلح اللائكية (**laïcité**).

بالنسبة لمصطلح العلمانية بمعنى «اللائكية» يمكن لنا أن نبدأ ببعض الملاحظات حول المفردات ودلالاتها. من الصعب ترجمة كلمة اللائكية (laïcité) خاصة في اللغتين الإنجليزية والألمانية. ولست واثقاً ما إذا كانت كلمة «العلمانية» تصفها بدقة. إذ كيف لنا أن نمد هذا المصطلح إلى إيديولوجية قد تنتقد الدّين إن لم تُعادِه أصلاً؟ لكننا يمكن أن نقابل فكرة هذا المصطلح في اللغة اللاتينية وفي كلمة «laicita» الإيطالية وفي كلمتي «laicismo» و «laicidad» الإسبانيتين، وأيضاً في اسم الاتحاد الإسباني «أوروبا لايكا» (Europa laica) وهو عضو في الرابطة الأوروبية الإنسانية (European Humanist Federation). إن صعوبة الترجمة هذه واضحة جدّاً في بلجيكا بين فئتين من مواطنيها تستخدمان لغتين مختلفتين: الوالونيين المتكلمين باللغة الفرنسية والفلمنكيين المتكلمين باللغة الهولندية. فبينما يشير الوالونيون إلى اللائكية والحركة العلمانية لتصف منظمة مثل «مركز العمل اللائكي» (Centre d'Action Laïque) بنفس الطريقة التي يشير بها جيرانهم الفرنسيون، يستخدم البلجيكيون الفلمنكيون مصطلح «vrijzinnig» الذي يمكننا ترجمته إلى «مفكر حر» ولذلك فالترجمة الفلمنكية لـ«مركز العمل اللائكي» هي Centrale Vrijzinnige Raad (مجلس المفكرين الأحرار المركزي)؛ كما يوجد لدينا «Unie Vrijzinnigen Verbond» (اتحاد رابطات الفكر الحر) والتي تعتبر منظمة «Humanistisch Verbond» (الرابطة الإنسانية) ـ وهي منظمة موجودة في هولندا أيضاً ـ إحدى أبرز أعضائها.

أما مصطلح مثل «إنساني النزعة» (Humanist) فتستخدم في بريطانيا بالترابط مع «الاتحاد

الإنساني البريطاني» (British Humanist Association) وكذلك لدينا في بريطانيا «الجمعية العلمانية الوطنية» (National Secular Society) و«الرابطة العقلانية» (Rationalist Association). أما في فرنسا فتمثل رابطات ومجموعات مختلفة الحركات العلمانية مستخدمة مصطلح اللائكية في أسمائها مثل «اتحاد العائلات اللائكية (Union des Familles Laïques) واللجنة الوطنية للعمل اللائكي (Comité National d'Action Laïque) بالإضافة إلى منظمات مثل «الاتحاد العقلاني» (Union Rationaliste) و«اتحاد الملحدين» (Union des Athées) التي يوحي اسمها بمعتقدات فلسفية بديلة عن الدين. إن منظمة كبرى «عصبة التعليم والتربية المستمرة» (Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente) معروفة بأنها حركة علمانية خاصة بالنظام المدرسي؛ أما بالنسبة للدستور الفرنسي فتنص مادته الأولى على أن «فرنسا جمهورية علمانية ديموقراطية اجتماعية غير قابلة للتقسيم» بينما يصرح تحديداً بأن الجمهورية «تحترم جميع المعتقدات».

تقودنا هذه الدراسة الخاطفة للكلمات وترجماتها ومعانيها المختلفة فوراً إلى رصد هاتين الملاحظتين:

1ـ للمصطلح «لائكية» صفتان باللغة الفرنسية: فعلى المستوى السياسي فهو يشير إلى مبدإ عام حول الحيادية تجاه نظام من المعتقدات أو من«وجهات النظر تجاه العالم» وهذا يشمل مبدأ الانفصال بين الدولة والدين . أما على المستوى الفلسفي فهو يشير إلى وجهات نظر علمانية وغير دينية تجاه العالم تصورها أصحابها كبدائل عن المعتقدات الدينية. أترك للممتحدثين باللغة الإنجليزية القرار عما إذا كان مصطلح «العلمانية» يشمل هذين البعدين أوْ لا؛ ولكن بحسب طبعة 1989 من قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية (المؤلف من 20 مجلداً) فمصطلح العلمانية يشير إلى محتوى نشط إذ يعبر عن قناعة أو مبدإ فلسفي هدفه الأساسي هو تبرير العلمنة وإعطائها هدفاً وضعيّاً وأخلاقيّاً. يعتقد البعض أن مفهوم «العلمانية» الإنجليزي ليس بقدر شمول فكرة «اللائكية» بينما في الحقيقة ـ وبحسب الفروق اللغوية الدقيقة ـ يمكن للعلمانية أن تذهب أبعد من اللائكية[1]. وقد لاحظت أيضاً أن مناطق التأثير التي تُعرِّف نفسها على أنها لائكية تقليديّاً تشمل تيارات فلسفية ومنظمات يلعب انتقادها للأديان وإدانتها لها دوراً كبيراً في سبب وجودها.

[1] ـ José Louis Wolfs, Samira El Boudamoussi, Lota de Coster, Dorothée Baillet de l'ULB, «Comment le concept de «laïcité» est ـ il compris et interprété en dehors de la francophonie ?», in Education, religion et Laïcité. Tome 1/ Des concepts aux pratiques. Enjeux d'hier et d'aujourd'hui coordonné par Abdel Rahamane Baba ـ Moussa, Education comparée vol. 61, 2007, Association Francophone d'Education Comparée, pp. 98113.

وهكذا تظهر لنا ثلاث معان مباشرة للعلمانية:

(1)ـ العلمانية كالحيادية غير الطائفية للدولة (الدولة العلمانية).

(2)ـ الطائفية كوجهة نظر علمانية للعالم بديلة عن الاعتقاد الديني.

(3)ـ العلمانية كإيديولوجية تُضادُّ الدينَ وتدين ما تراه فيه كأخطاء وجوانب مؤذية (وعندها نتحدث عن النزعة اللائكية لا مجرد اللائكية)؛ دعونا نلاحظ أيضاً أن مناهضة المؤسسة الدينية ونقد سلطة هذه المؤسسة ورجال الدين فيها قد تجد بدورها التعبير في ثلاث صيغ مختلفة:

(1)ـ كمعاداة دينية لسلطة رجال الدين.

(2)ـ كمعاداة فلسفية وسياسية لسلطة رجال الدين.

(3)ـ كمكونٍ معادٍ لسلطة رجال الدين من النقد العام للدين.

2 ـ إن حقيقة أننا نجد مصطلح اللائكية في اللغات اللاتينية أكثر مما نجده في اللغات الأنجلو ـ سكسونية والألمانية يدفعنا إلى التساؤل حول ما إذا كانت فكرة اللائكية تقلق ـ على مستوى أوروبا على الأقل ـ البلدان ذات الغالبية الكاثولوكية أكثر مما تقلق البلاد ذات الغالبية البروتستنتية أو التي يتساوى فيها تواجد المذهبين. على جميع الأحوال يبدو أن اللائكية كسبب لإبعاد أي تأثير ديني على المؤسسات العامة والأفراد تعمل بشكل أكبر ضمن البلاد الكاثوليكية من البروتستنتية وفي هذه الحالة فإنها تظهر كحركة «تحرير» وردة فعل ضد السيطرة والتأثير اللذيْن مارستهما الكنيسة الكاثوليكية على المجتمعات المدنية يوماً ما. في مقارنة أجراها الفيلسوف والأستاذ في جامعة بروكسل الحرة جان مارك فيري بين فرنسا وألمانيا كان لديه الملحوظة التالية[1]: إن «علمنة» (laïcisation) المجتمع الفرنسي ليست هي بعينها «علمنة» (sécularisation) المجتمع الألماني. فهاتان العمليتان مختلفتان في التحييد السياسي للأديان: فتتم هذه العملية في المجتمعات الكاثوليكية والما بعد كاثوليكية من خلال التفرقة، أما المجتمع البروتستنتي فمن خلال التحول الداخلي وامتصاص عناصر كانت دينية في الأصل». لقد تطورت روح عصر التنوير بطرق مختلفة في كل بلد وبالعلاقة مع الأسئلة الدينية فيها؛ ومن خلال إطلاق سراح الأفراد من السلطة الدينية وتحقيق مجتمع قائم على المساواة لم يتم التركيز على «نفس توجهات التقدم الذاتي نفسها» كما

[1] ـ Jean ـ Marc Ferry, «Les Lumières : un projet contemporain ?» in Esprit, Août ـ Septembre 2009, no. 89, p. 164

أشار إلى ذلك جان مارك فيري بقوله: «لنقل أن التنوير الفرنسي ركز على الدولة والمحيط السياسي؛ أما التنوير الإسكتلندي فركز بشكل أكبر على الأسواق والمجتمع المدني؛ أما التنوير البروسي فقد ركز على الدراسة الجامعية والثقافة». (إذن الحديث عن العلمانية أو اللائكية ليس مثل الحديث عن «الآخر» النسبي الذي تُفسَّر العلمانية باعتباره؛ أي التفكير الديني؟ وبالمقابل فيمكن لـ «الآخر» بالعلاقة مع الدين أن لا يكون هامّاً لجميع أنواع الفكر الديني إذ أن ذلك الآخر ـ العلمانية ـ يفترض أنه من الممكن فصل الدين عما ليس إياه وهو أمر غير مفهوم بالنسبة لعدد من الخلفيات الثقافية.)

2ـ النموذج البلجيكي في العلمانية:

إن المقارنة بين فرنسا وبلجيكا مثيرة للاهتمام من المنظور العلماني بما أن كلاًّ من هاتين الدولتين تظهران، بُعدَين وبشكل كامل، بُعدين من أبعاد العلمانية حقيقيينّ وشرعيينّ؛ وهما:

(1)ـ العلمانية كمبدإ عام بين الدولة والأديان في ديموقراطيات تعددية تحترم حرية الضمير والفكر والدين مع كل شيء تتضمنه هذه الحرية.

(2)ـ العلمانية كمفهوم فلسفي يقوم على الحرية الفكرية واللا أدرية تقوم على رؤية دنيوية علمانية للإنسان والعالم وكبديل عن وجهات النظر الدينية حول العالم.

ما تختلف فيه هاتان الدولتان هو الطريقة التي تأخذان فيها هذين البعدين بعين الاعتبار؛ ففي فرنسا يشير الناس إلى العلمانية كقاعدة عامة وبشكل متكرر إلى درجة أنهم ينسون أن الناشطين العلمانيين يمثلون اتجاهاً محدداً وأنه وبغض النظر عن مدى الاحترام الذي يحظى به إلا أنه لا يمتلك شرعية أكبر من الأديان التي تحترم حقوق الإنسان والديموقراطية. في بلجيكا أيضاً تتم الإشارة بشكل متكرر إلى «الركن العلماني» إلى درجة أنه قد يغيب عن الأذهان أن العلمانية لا تمثل حركة فلسفية خاصّة ولكن أيضًا مبدإ عامّاً يتكفّل بتنظيم العلاقة الاستقلالية المتبادلة بين الحكومة والأديان والتي يدافع عنها ويثمِّنُها المؤمنون بالأديان وغير المؤمنين بها. في الواقع فإن مقارنة فرنسا مع بلجيكا في المسألة العلمانية يعكس حيادية الدولة والمجال المعطى لوجهات النظر غير الدينية إلى العالم.

تمثل مقارنة فرنسا مع بلجيكا فوراً الأبعاد الثلاث التي تتضمنها فكرة العلمانية:

(1)ـ العلمانية كمبدإ شامل يشير إلى حيادية الدولة والحكومة تجاه الأديان وجميع وجهات النظر تجاه العالم.

(2)ـ العلمانية كوجهة نظر بديلة عن الأديان تجاه العالم.

(3)ـ العلمانية كنقد ونشاط سياسي ضد الدين.

لكل من البُعدين الأولين مظاهرهما في كل بلد؛ فبينما نجد أن الجمهورية الفرنسية علمانية بمعنى أن العلمانية جزء من النظام الدستوري فيها فالنظام الملكي البلجيكي تعددي: والعلمانية فيه ـ التي ينظر إليها على أنها «علمانية منظمة» تفهم على أنها تيار فلسفي معين يرتبط معه أفراد وجماعات محددة لا على أسس دينية بل على أسس لا دينية مختلفة سواء كانوا مفكرين أحرارًا أو ماسونيين أو شيوعيين أو أي تيار فكري أو فلسفي أو روحي آخر. تمثل اثنتان من أكبر جامعات بلجيكا هذا النموذج التعددي المبني على «أركان» المجتمع البلجيكي: جامعة بلجيكا الحرة ـ وهي على صف المفكرين الأحرار ـ وجامعة لوفين الكاثوليكية. أما بالنسبة للبعد الثالث ـ أي نقد الدين على أساس أنه نوع من إقصاء الآخر ـ فهو أيضاً موجود في كلي البلدين ولكن بدرجات متفاوتة وضمن منظمات معينة ويوجد ضغط بين فهم ليبرالي للعلمانية كحيادية عادلة تجاه المعتقدات الدينية واللادينية بما في ذلك الإلحادية من ناحية، وبين تصور العلمانية كاستقلال تام من جميع الدوائر الدينية وإيديولوجية محاربة للأديان. أعتقد شخصيّاً أن هذا البعد الأخير لم يتلاش كليّاً من الحالة الفرنسية وما فتئ يظهر من وقت إلى آخر كما كان الحال في السنوات الأخيرة مع «الانتهاكات الطائفية» (dérives sectaires) ـ وهو التعبير المستخدم للإشارة إلى التلقين العقائدي وإقصاء الآخر ـ وكذلك في القضايا التي أثيرت حول الإسلام[1]. كانت النتيجة أن عاد نوع من الإلحاد المتشدد إلى الظهور ـ رغم أن هذا التطور في الأحداث لا يزال محدوداً إذا أخذنا جميع المعطيات بعين الاعتبار.

وبينما لا تعترف الحكومة الفرنسية ولا تمول أي دين فالدولة البلجيكية تعترف بعدد من الأديان وتدعمها؛ وبينما يميز ريك تورفز من جامعة لوفين بأن «النظام البلجيكي يرسم حدوداً واضحة بين الدولة والدين» و«تتقبل استقلالهما عن بعضهما البعض» فإنه يقترح أن تمارس الدولة البلجيكية «الحياد الإيجابي» تجاه الأديان من خلال الاعتراف بعدد منها وتمويلها أيضا[2]. حين افتتح الوزير الفلمنكي غيرت بورجوا مؤتمراً جامعيّاً مؤخراً فقد بين هذه النقطة بقوله[3]: «الحياد لا يعني أن من

[1] ـ «The paradoxes of Laïcité in France» in The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford (Edited by Eileen Barker), Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 4154.

[2] ـ Rik Torfs, «Eglise, Etat et laïcité en Belgique. Remarques introductives», in Le financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives (edited by Jean ـ François Husson), Namur, les editions namuroises, 2005, pp. 1617.

[3] ـ Geert Bourgeois, Toespraak van Viceminister ـ president en Vlaams minister van Bestuurszaken, Binnenlands Bestuur, Inburgering, Toerisme en Vlaamse Rand, Gent, dinsdag 9 maart 2010, p. 11.

الواجب على السلطات العامة ألا يكون لها علاقة بالمنظمات الدينية أو الفلسفية ولا يتعارض مع الدعم المالي للكنائس أو لأي مؤسسات دينية أو فلسفية أخرى بقدر ما يتعارض مع دعم النشاطات الاجتماعية التي تقوم بها الكنائس أو أي من المنظمات ذات التوجهات الدينية أو الفلسفية». لكن من الأمور التي تهمنا هنا أنه وبجانب المسميات الدينية الستة (الكاثوليكية، البروتستنتية، الأنجلكانية، الأرثوذكسية، اليهودية، الإسلام) فإن الدولة البلجيكية تعترف أيضا وبحسب القانون الصادر في 21 حزيران 2001 بـ «المجتمعات الفلسفية التي لا تحمل صفة دينية»؛ وهو ما أسمته بلجيكا «العلمانية المنظمة» وما يجعل عالم الاجتماع كلود جافو يقول بأن العلمانية تمثل «العقيدة السابعة المعترف بها»[1] في بلجيكا. ففي الجيش أو في السجن يمكن لأي مواطن أن يطلب رجل دين كاثوليكي أو بروتستنتي أو يهودي أو مسلم... أو «إنساني» (أي لا يحمل صفة دينية). جامعة لوفين الكاثوليكية جامعة عامة بشكل كامل كما هو الحال في جامعة بروكسل الحرة المتأثرة بالفكر الحر بل والماسونية. بعبارات أخرى فلا تعتبر العلمانية في بلجيكا كالإطار الشامل للمجتمع بأسره بل تعامل كوجهة نظر غير دينية إلى العالم، أي كبديل فلسفي محدد يعادل في حق متبعيه كونه «ديناً». لاحظ العديد من المراقبين أن الاعتراف المنظم بالعلمانية، ثمّ التمويل التالي لها، كان له أثر لا يخلو من المفارقة إذ عزز النظام البلجيكي المعترف بالأديان والممول لها أيضاً.

توفر المادة الرابعة والعشرون من الدستور البلجيكي والمتعلقة بالتربية والتعليم الأساس لاحترام المفاهيم الفلسفية أو الدينية ضمن الحياة الخاصة والعائلية في نظام تربوي تنظمه المجتمعات اللغوية (الفرنسية والفلمنكية والألمانية):

1ـ التعليم حر؛ أيُّ إجراءٍ وقائي ممنوع؛ ولا يمكن قمع المخالفات إلا بحسب قانون أو مرسوم حكومي.

يقدم المجتمع خياراً حرّاً أمام الأهالي.

يعترف المجتمع بالتربية المحايدة. إنّ الحياد يعني، خصوصًا، احترام المفاهيم الفلسفية أو الأيديولوجية أو الدينية لدى الأهالي والطلاب.

تعرض المدارس،المُنظَّمة من قبل السلطات العموميّة، وحتى آخر مدّة التعليم الإلزامي، خيارين: تعليم إحدى الأديان المعترف بها أو تعليم أخلاقي لا طائفي (لا ديني).

---

[1] ـ Claude Javeau, «La laïcité ecclésialisée en Belgique», in Des maîtres et des dieux. Ecoles et religions en Europe (edited by Jean ـ Paul Willaime with the collaboration of Séverine Mathieu), Paris, Belin, 2005.

2 ـ [...]

3 ـ [...] لجميع الطلاب في عمر المدرسة حق التعليم الأخلاقي أو الديني على حساب المجتمع.

وحتى قبل قانون 12 حزيران 2002 بكثير فقد أتاح تنظيم العلمانية بجانب الأديان المجال أمام المدارس الرسمية في بلجيكا كي تنظم «التعليم الفلسفي» (أو تعليم مواضيع «وجهات النظر حول العالم» (levensbeschouwelijke vakken) كما يسميها البلجيكيون الناطقون باللغة الهولندية) وأمام الطلاب وعوائلهم كي يختاروا بين التعليم الديني لإحدى الطوائف (أساساً :الكاثوليكية أو البروتستنتية، اليهودية أو الإسلام) وبين تعليم أخلاقي لا طائفي (لاديني). بالنسبة للمسألة العلمانية فمن المثير للاهتمام أن نلحظ هنا التسمية الغامضة: «التعليم الأخلاقي اللاّطائفي (اللاديني)»؛ فهل يعني هذا تقديم التعليم الأخلاقي المتعلق بالحد الأدنى من القواسم المشتركة في مجتمع تعددي ـ أي نوع من التعليم حول المواطنة والديموقراطية يتم فيه التعريف عن الحقوق والواجبات في مجتمعات تتميز بالاستقلال بين الدولة والدين وحقوق الإنسان والحرية الفردية مع احترام جميع الرؤى الكونيّة؟ أم هل يتعلق الأمر بتعليم فلسفة أخلاقية معينة هي «الفكر الحر»؟ مع أنه لا يطلق اسم «التعليم الأخلاقي العلماني» على «التعليم اللاّطائفي (اللاديني)» ولكن بحسب «مركز العمل اللائكي» فإنها تشير إلى البحث الحرّ (الفكر الفلسفي النقدي) وهي «الرابط الوحيد بين العلمانيّة والشباب»[1]. من المفيد جدّاً أن ننظر في ردات الفعل المختلفة في والونيا والفلاندرز بالنسبة للطلبات التي تقدمت بها عائلات شهود يهوه لكي تستثنى من «التعليم الأخلاقي اللاطائفي (اللاديني)» بما أن هذه العائلات وبسبب عدم انتمائها لأي من الطوائف الرسمية لم ترغب في أن يتلقى أولادها دورساً أخلاقية لا دينية. ففي والونيا رفض طلب الاستثناء على أساس أن نظام «التعليم الأخلاقي اللاطائفي (اللاديني)» لا يُعلم الأطفال أي نظام أخلاقي معين بل الأسس الأخلاقية المشتركة بين الجميع؛ أما الفلاندرز فعلى العكس من ذلك قد سمحت بهذا الاستثناء على أساس أن «التعليم الأخلاقي اللاطائفي (اللاديني)» يتضمن دورساً أخلاقية في الفكر الحر وأن الاستثناء يتناسب مع حق العائلات في حرية اختيار التعاليم الدينية أو الفلسفية التي تتوافق مع تطلعاتهم. من خلال هذا المثال يمكننا أن نرى كيف يشكل النظام البلجيكي وبدون شك مشكلة بالنسبة للأقليات الدينية ذات الأعداد القليلة لدرجة أنه لا يمكن

[1] ـ Jean ـ François Husson, Caroline Sägesser, La reconnaissance et le financement de la laïcité (II), Centre de recherche et d'information socio ـ politiques, Courrier hebdomadaire 2002, no. 1760, p.36.

أخذها بعين الاعتبار لتنظيم صفوف دينية خاصة بهم (ويشمل هذا أيضاً البوذيين وأتباع الحركات الدينية الجديدة...).

بالإضافة إلى ذلك فإن مناهج الدراسية الفلسفية المختلفة سواء كانت دينية أو لا جميعها تزعم أنها تتبع سبلاً مختلفة للوصول إلى أهداف مشتركة؛ وهكذا فإذا قرأنا منشور حكومة المجتمع الفرنسي في بلجيكا تحت عنوان «مناهج الصفوف في الأخلاق والدين ـ أماكن التعليم» فسوف نجد العبارات التالية[1]:

«سواء أشار البشر إلى تجربة دينية أو ذكرى شعب أو إلى ثقافة علمانية فإنهم جميعاً لا يزالون يواجهون الأسئلة الأساسية نفسها. فالولادة والحياة والموت لا تزال تطرح عليهم الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى نفسها. كما أن اللامساواة الاجتماعية والحرمان من الديموقراطية والجرائم ضد الإنسانية جميعها تفرض متطلبات جديدة للعدالة. كما أن التقدم في مجالات التكنولوجيا والطب والجراحة والعلوم الوراثية جميعا تطرح علينا قضايا أخلاقية.

بغض النظر عن القيم التي يحملها كل واحد منا حتى نتميز بها في أنفسنا فجميعنا نود التأكيد على عدد قليل من المثل التي تجمعنا في الغاية نفسها:

ـ ديناميكيات التحرير بما في ذلك تحرير الفكر حيث يتجلى تقزيم كيان الإنسان أو إفقاره أو قمعه أو نفيه.

ـ سعي لا يعرف الكلل إلى السلام والأخوة والعدالة والصداقة والمحبة.

ـ تطوير الالتزام الديموقراطي من خلال تعليم وتعلم الحوار والتسامح والاحترام المتبادل في ما يتعلق بالفروقات.

ـ تربية في المواطَنة من خلال الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

يجب أن تتمركز المدارس حول الإنسان؛ مناهج صفوف الأخلاق والدين هي أماكن تربوية تُعزّز الإندماج في مجتمع تعددي، مع احترام جميع العقائد الفرديّة. ومن خلال العمل التربوي المناسب تساعد على محاربة عدم الاكتراث والتعصب والدوغمائية وعدم التسامح والعنف والسلبية وجميع الأمراض المجردة للإنسان من إنسانيته في أيامنا.

[1] ـ يقدم هذا المنشور في نهايته ستة عناوين للتربية الأخلاقية في: الأخلاقيات غير الدينية (مركز العمل اللائكي)، الدين الكاثوليكي، الدين اليهودي، الدين البروتستنتي، الدين الإسلامي، الدين المسيحي الأرثوذكسي.

حتى ننهي القضية البلجيكية ونعرض كامل تعقيداتها دعونا نلاحظ أن «اتحاد بلجيكا البوذي» طلب سنة 2006 أن يعترف به لا كديانة مستقلة بل كـ «فلسفة نحو الحياة لا تحمل صفة دينية»؛ لو انضم البوذيون إلى المفكرين الأحرار والماسونيين والعقلانيين في «الركن العلماني» لربما خفف ذلك وبشكل مستمر من أهمية هدفهم في تقديم بديل عن الدين. أما بالنسبة لمناهج صفوف الأخلاق اللاطائفية (اللادينية) ومن حيث اعتبارها كمناهج علمانية، فهل يمكننا اعتبار الأخلاقيات البوذية أخلاقيات علمانية؟

توجد فائدة كبيرة في تعقيد النظام البلجيلي من حيث إنّه يدفعنا لأن نطرح بعض الأسئلة الجيدة حول العلمانية، ويمكننا أن نرى ذلك أيضاً في مجال التمويل الحكومي لـ «العلمانية المنظمة» كما أظهر ذلك جان فرانسوا هاسون وكارولين ساغيسر[1]. إذا كانت الدولة تمول المعتقدات التي تعترف بها فعليها أن تكون قادرة على أن تخصص بعض مصادرها لمعتقدات مختلفة على أساس الأهمية العددية؛ ويثير هذا بدوره تساؤلاً جسيم الأهمية: كيف يعد الواحد «شريحة اجتماعية»؟ هل سيشمل هذا جميع من يُعرِّفون عن أنفسهم على أنهم لا يتبعون ديانة معينة أم سيشمل فقط المفكرين الأحرار والعلمانيين المتشددين؟ سنعود إلى هذا السؤال من وجهة نظر اجتماعية عامة.

3) العلمانية الأوروبية كمبدإ حياد وحرية عام:

إذا أخذنا «ميثاق الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية» الذي اعتمدته القمة الأوروبية في نيس في 1 كانون الأول 2000 وبالإضافة إلى «إتفاقية لشبونة» التي دخلت حيز التنفيذ في 1 كانون الأول 2009 فإنا نجد أن أيّاً منهما لا تذكر العلمانية ولكن «الحريات» وخاصة الحرية الدينية و «الميراث الديني والإنساني» و «الكنائس» و«المجتمعات الدينية» و«المنظمات الفلسفية التي لا تتمتع بصفة دينية». نلاحظ أولاً في هذه النصوص أنها أخذت بعين الاعتبار وبالإضافة إلى الأديان المعتقدات الفلسفية واللادينية. وهكذا نرى أن إتفاقية لشبونة ذكرت في مقدمتها كلاًّ من «الميراث الديني» و«الميراث الإنساني» (العلماني أو اللائكي) في أوروبا:

«مستلهمين من التراث الأوروبي الثقافي والديني والإنساني والذي تطورت منه القيم العالمية لحقوق الإنسان التي لا تقبل الانتهاك ولا التغيير بالإضافة إلى الحرية والديموقراطية والمساواة وحكم القانون».

تنص اتفاقية لشبونة في مكان آخر في المادة التي أعيدت تسميتها إلى 16ج:

[1] - Jean - François Husson, Caroline Sägesser, La reconnaissance et le financement de la laïcité (II), Centre de recherche et d’information socio - politiques, Courrier hebdomadaire 2002, no. 1760, p.50.

1ـ يحترم الاتحاد ولا يتحيّز ضدّ الوضع الذي عرفه القانون الدولي للكنائس والروابط أو المجتمعات الدينية الموجودة في دوله الأعضاء.

2 ـ يحترم الاتحاد و الدرجة نفسها الوضع الذي عرفه القانون الدولي للمنظمات الفلسفية غير المعترف بها رسميّاً كطوائف دينية.

3 ـ من خلال الاعتراف بهويتهم ومساهمتهم الخاصة سيحافظ الاتحاد على حوار مفتوح وشفاف ومنتظم مع هذه الكنائس والمؤسسات

إنّ الفقرة الثانية من هذه المادة التي أضيفت بناءً على طلب خاص من البلجيكيين تشير إلى «المنظمات الفلسفية غير المعترف بها كطوائف دينية»، أما الفقرة الثالثة التي تتحدث عن «حوار مفتوح وشفاف ودوري مع هذه الكنائس والمنظمات» فهذا يشمل أيضاً وكما تشير إليه كلمة «منظمات» إلى مناظير فلسفية علمانية إلى الحياة. وهكذا يبدو أن العلمانية قد شُملت من حيث بعدها الثاني، أي كمعتقد فلسفي بديل عن المعتقدات الدينية.

بالنسبة لـ «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» سنة 1950 فهي تؤطر من خلال المادة التاسعة مبادئ حرية الفكر والضمير والدين من غير أن تذكر العلمانية:

1 ـ لكل واحد حرية الفكر والضمير والدين؛ هذا يشمل الحرية لتغيير دينه ومعتقده كما يشمل الحرية في أن يقوم لوحده أو مع مجموعة في العلن أو في حياته الخاصة بإظهار هذا الدين أو المعتقد في التعبد والتدريس والممارسة والإتباع.

2 ـ لا مانع أمام حرية الشخص بأن يظهر دينه أو معتقداته إلا الحدود التي يفرضها القانون والضرورية في مجتمع ديموقراطي لغاية السلامة العامة أو لحماية النظام العام والصحة أو الأخلاقيات أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

وبروتوكول إضافي يتعلق بالتعليم:

لا يُمنع أي شخص من حق التعليم. في ممارسة الدولة لأي وظائف بالعلاقة مع التربية والتعليم ينبغي أن تحترم حق الوالِدين في التأكد من أن هذه التربية وهذا التعليم يتوافقان مع قناعاتهم الدينية والفلسفية.

وهكذا فلم يأت أي نص من النصوص الثلاثة السابقة على ذكر كلمة «العلمانية»، فهل تم إهمال حقيقة ما تغطيه العلمانية؟ ليس الأمر كذلك أبداً. الاتحاد الأوروبي المؤلف من 27 دولة علمانية سواء كان ذلك في تطوير سياساته أو في إداراته: لا توجد أي علاقة مؤسساتية بين هذه السياسات والإدارات وبين أي نظام

ديني أو فلسفي ولا تمتلك هذه الأنظمة أي سلطة على عمليات اتخاذ القرار ضمن الاتحاد الأوروبي. بل يوجد فصل بين الكنائس والسلطات العامة الأوروبية بشكل يتوافق مع المبادئ العلمانية الثلاثة الكبرى:

3 ـ حرية الضمير والفكر والدين والتي تشمل حرية أن يكون لدى الفرد دين أو أن لا يكون لديه دين وكذلك حريته في أن يغير ديانته وفي أن يمارس ديانته ممارسة لا تخضع إلا لاحترام القانون والديموقراطية وحقوق الإنسان.

4 ـ الحقوق والواجبات المتساوية بين جميع المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية أو الفلسفية؛ أو بكلمات أخرى: عدم تمييز الدولة والسلطات العامة بين المواطنين على هذه الأسس.

5 ـ استقلال الدولة والأديان عن بعضهما البعض والذي يعني وبنفس الدرجة حرية الدولة من الأديان وحرية الأديان من الدولة (ضمن إطار القانون والديموقراطية).

لقد ترسخت هذه المبادئ العلمانية العامة في المؤسسات على المستوى الأوروبي وبشكل شامل أيضاً ولكنها تظل علمانية تحترم مستويات مختلفة من العلاقات بين الدولة والكنيسة السائدة في الدول الأعضاء[1]؛ ولكن حتى لو اعترفت العلمانية الأوروبية بوجود الأديان في المحيط العام فإنها لا تعطيها أي سلطة قانونية أو أي دور ضمن مؤسسات الدولة وتظل هذه الأديان مع الاعتراف بها على مختلف أطيافها، أمراً عائداً إلى المجتمع المدني. فهي إذن علمانية اعتراف بالتنوع وحوار معه تمنع قيام علاقة مؤسساتية بين مؤسسات الاتحاد الأوروبي وأي دين؛ والاتحاد الأوروبي كمؤسسة وعلى جميع الصعد الأخرى علماني بدرجة أكبر من أي دولة من الدول التي تؤلفه لكن وكما قلنا فإن علمانيته علمانية اعتراف وحوار تتيح المجال أمام «حوار مفتوح وشفّاف ومنتظم» سواء مع الأديان أو مع نظم الاعتقاد العلمانية؛ ولذلك تجمع العلمانية على المستوى الأوروبي بين مبدإ حياد المؤسسات العامة تجاه الأديان ومبدإ عام من الاستقلال بين المحيطين السياسي والديني/ الفلسفي مع الاعتراف ـ بجانب الأديان ـ بوجهات النظر العلمانية نحو العالم.

4ـ العلمانية كتصور لا ديني للإنسان والعالم

إن السؤال المطروح هنا هو عن المكان الذي يجب أن يعطى لوجهات النظر اللادينية إلى العالم

[1]ـ أنظر دراستنا:

"European Integration, Laïcité and Religion", in Religion, Politics and Law in the European Union (Edited by Lucian N. Leustean and John T.S. Madeley), London and New York, Routledge, 2010, pp. 1729. See also our publication Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, Lyon, Editions Olivétan, 2008.

ـ أو إلى النزعات الإنسانية العلمانية ـ إذا ما سلمنا أن إحدى أشكال النزعة الإنسانية العلمانية فيها خير مشترك بين الجميع سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين (أي أن العلمانية ليست حكراً على الأشخاص ذوي النزعات الإنسانية / العلمانية) ويجب أخذ الاعتقادات اللاأدرية والإلحادية بعين الاعتبار إذا كانت منظمة اجتماعيّاً. يمكن لهذا أن يحصل من خلال المنظمات العلمانية كما هو الحال في بلجيكا أو أن تدرج المجتمعات اللادينية نفسها بشكل قانوني (مثل الأديان) كما هو الحال في ألمانيا. تبدو البدائل إما الدعوة إلى تنظيم النزعات الإنسانية العلمانية والاعتراف بها ودمجها بجانب الأديان كوجهات نظر علمانية إلى العالم تدعوا إليها جماعات ومنظمات ذات نزعة علمانية وإما اعتبار أن الإنسانية العلمانية وناشطيها ذوي النزعة العلمانية يمثلون رؤية أشمل وأعم وفي هذه الحالة ستمنع التصورات الدينية من أن تمتلك بعداً شموليّاً بالقوة وستكون المخاطرة في هذه الحالة الأخيرة أننا سنعتبر النزعات الإنسانية العلمانية الفلسفة التي تشمل جميع المجتمع، أما النزعات الإنسانية الدينية فسوف تمثل مجرد آراء معينة فيه ـ بينما يمكننا أن نجادل وبالمقابل أن النزعة الإنسانية العلمانية مجرد وجهة نظر معينة أخرى وأن الإنسانية المشتركة والعامة والتي تشير إليها أوروبا هي تلك الغنية بكل من«الميراث العلماني» و«الميراث الديني». وهذا هو السبب الذي لأجله اقترحت أن نخصص مصطلح «الإنسانية اللائكية» للإشارة إلى إطار مرجعية كل من أتباع الديانات والعلمانيين والإطار العام للعيش المتناغم في أوروبا تعددية. مرة أخرى نجد هنا مفهومين متميزين تماماً للعلمانية كلائكية: اللائكية كالخير المشترك سواء للمؤمنين أم غير المؤمنين؛ وكذلك اللائكية كوجهة نظر علمانية إلى العالم بديلة عن الأديان تحملها منظمات ودعاة يروجون لها سواء كانوا ناشطين عقلانيي النزعة أو مفكرين أحرارًا أو علمانيين؛ وإذا كان لكل من التعبيرين عن اللائكية وجوده وشرعيته فلا يمكن للائكية الأوروبية إلا أن تكون شاملة للكل تدمج جميع مصادر النزعة الإنسانية بغض النظر عن كونها علمانية أم دينية. بهذا المعنى يمكننا أن نقول أن النزعة الإنسانية الأوروبية أقرب إلى «اللائكية» منها إلى العلمانية فليست هي الامتياز الحصري لا للعلمانيين ولا للدينيين لأنها تدمج كلًّا من النزعات الإنسانية الدينية مع تلك العلمانية[1]. من وجهة النظر هذه من المهم أيضاً أن نبذل أقصى الجهود ونتعامل بأدق ما يمكن مع الإحصائيات

[1]ـ ولذلك فإن التحدث عن النزعة الإنسانية اللائكية (humanisme laïque) في اللغة الفرنسية له ميزة أنه يشمل النزعات الإنسانية العلمانية والنزعات الإنسانية الدينية إذ تعتبر أن التصورات العلمانية للإنسان والعالم تمثل ـ بالإضافة إلى نظيراتها الدينية ـ واحدة من الكثير من وجهات النظر نحو العالم. وكذلك فلها ميزة أنها توازي التصورات الأنجلو ـ ساكسونية والتي تعرف أصحاب وجهات النظر العلمانية نحو العالم على أنهم أصحاب نزعة إنسانية علمانية. أصر هنا على أن العلمانية كلائكية ليست ميزة حصرية للعلمانيين ولا يجب أن تتماهى مع جانب واحد هو وجهات النظر العلمانية نحو العالم بل هي صالح مشترك لكل من المؤمنين والملحدين وهي بطبيعتها ليست ضد الدين ولا معه.

التي تشير إلى الانتماءات الدينية في أوروبا إذ إنه وأثناء عمليات المسح الإحصائي لا يمكننا أن نعتبر تلقائيّاً الأشخاصَ، الذين يعرِّفون عن أنفسهم أنّهم بلا ديانة، أصحابَ نزعة إنسانية علمانية وكأنهم قد أعلنوا عن كونهم «ناشطين علمانيين» فقط لأنهم أعلنوا عن كونهم بلا ديانة. من وجهة النظر هذه علينا أن نحجز علامة «إنساني علماني» لهؤلاء الذين يعلنون صراحة عن كونهم ملحدين أو لا أدريين. لاحظ هيوبرت دوتيير في دراسة أجراها حول «الفكر الحر والماسونية والحركات العلمانية» في بلجيكا أنه «يوجد فرق كبير بين عدد الناس الذين لا ينتمون لأي كنيسة أصلاً وعدد الناس الذين يشاركون في رابطات المفكرين الأحرار»[1]؛ فعدم كون الشخص صاحب دين ليس كافياً حتى يعتبر «مفكراً حرًّا» إذ ليس هذا الأمر توزيعاً ذا مجموع صفري بحيث ما تخسره الأديان تربحه العلمانية فيجب علينا أن نعتبر الأشخاص الذين يعرفون عن أنفسهم أنهم بدون دين أو بدون أي انتماء فلسفي محدد كأشخاص غير مكترثين بدون أي معتقد يمكننا تمييزه لا على المستوى الديني ولا على المستوى الفلسفي لكن لهذا السؤال أهمية أكبر عند الخط الدقيق والسهل العبور الذي يفرق بين «المؤمنين المتشككين» الذين يعرفون عن أنفسهم أنهم ينتمون إلى ديانة معينة أو «المتشككين المؤمنين» الذين يعرفون عن أنفسهم أنهم بدون دين ولكنهم في الوقع ينتمون إلى مذاهب معينة مختلفة يهتمون من خلالها بالوصول إلى إجابات حول تساؤلاتهم الروحية فلا يمكننا إذن أن نأخذ «العلمانية» كمنظور فلسفي علماني بديل عن الأديان إلا إذا أظهرت نفسها بوضوح من خلال منظمة وقاعدة اجتماعية من الأعضاء.

5) العلمانية كنقد للدين[2]

كانت الانتقادات الفلسفية والعلمية والسياسية للدين ـ وإلى حد ما لا تزال ـ بُعداً جوهريّاً وبنيويّاً من الحداثة الأوروبية؛ وقد ترافقت هذه الانتقادات مع معاداة للمؤسسات الدينية، نتجت عن الحرية، لم توفر لا الدين ولا ممثليه من الإساءة. تطورت هذه النزعة المعادية للمؤسسة الدينية في البلاد الكاثوليكية تحديداً ووجهت خصوصاً إلى الرهبان وقد تركت أثرها الدائم في شكل النظرة إلى الدين على أنه معاد لتقدم العلم والحرية وتطور الأخلاقيات وقد أصبحت هذه النزعة سمة من

[1] ـ Hubert Dethier, «Libre pensée, franc_maçonnerie et mouvements laïques», in La Belgique et ses dieux.Eglises, mouvements religieux et laïques (edited by Liliane Voyé, Karel Dobbelaere, Jean Remy, Jaak Billiet), Louvain_la_Neuve, Cabay, Recherches sociologiques, 1985, p. 31.

[2]ـ نحن مدينون في النقاط التي سنأخذها بعين الاعتبار من الآن فصاعداً للدراسة التالية:
Philippe Portier's study: «La critique contemporaine du religieux. Essai d'interprétation», in La liberté de critique (edited by Danielle Corrignan-Carsin), Paris, LexisNexis, Litec, 2007, pp. 141 - 146.

سمات الحداثة كحركة محو للتقاليد والسير إلى مستقبل أفضل دفعتها إيديولوجيات التقدم سواء كانت يمينية أو يسارية. أساءت هذه النزعات المعادية للمؤسسة الدينية إلى ممثلي الأديان أكثر مما أساءت إلى الأديان نفسها وقد تركت أثرها الدائم في رؤية الحرية كنوع من أنواع التطور الذاتي. ولكن وكما لاحظ فيليب بورتيير[1] فقد «تغير هذا الإجماع حول الحرية خاصة بين نخب الفنانين ورجال الأعمال (**وعليَّ أن أضيف أيضاً أنها تغيرت بين مشاهير ووسائل الإعلام**)؛ ففي السابق كانت المقاربة نحو الحرية هي «حرية تطوير النفس» والتي كانت لتقود صاحبها إلى انقطاع عن «الأنا الداخلي» نحو عقل كلي منفتح على التغيير؛ ولكنها غالباً ما تُفسَّر الآن على أنها الغياب الكامل للقيود مما يتيح المجال أمام أي شخص أن يسعى لأن يشبع مصالحه الشخصية ورغباته دون أدنى اعتبار للناس الآخرين». وهكذا وكما يشرح فيليب بورتيير تغيرت «المعاداة للمؤسسة الدينية كنوع من الانعتاق من القيود القديمة» بإدانة السلطات الكنسية إلى «معاداة المؤسسة الدينية كنوع من الاستفزاز» يتجه إلى التعبير المسيء للرموز الدينية. بحسب ما قاله فيليب بورتيير تتميز «معاداة المؤسسة الدينية كضرب من السخرية» التي تتميز بها حداثتنا المفرطة بثلاثة عناصر:

(1)ـ تغير المحتوى أصلاً: فلم تعد معاداة المؤسسة الدينية المسيحية تتوجه مثلاً ضد المؤسسات الكنسية وجشع وتعصب تسلسل قيادتها الهرمي بل أصبحت موجهة نحو رمز السيد المسيح إن لم تكن موجهة ضد الإله نفسه!

(2)ـ بينما كانت معاداة المؤسسة الدينية تجد تعبيرها الأفضل على أوراق الفلاسفة والمفكرين فإنها اليوم تعبر عن نفسها أكثر فأكثر من خلال الصور إذ إن «سمتها البارزة ليست التفسير والبيان بل الاستفزاز والاستثارة».

(3)ـ بينما كانت الكاثوليكية هي العدو المحدد لهذه النزعة فقد أصبح الإسلام هو الهدف الذي تتوجه إليه (وإن عادت أشكال معينة من معاداة الكاثوليكية إلى الظهور). كذلك يميل أصحاب هذه الدعايات إلى اختلاس السمات البارزة في بعض أديان الشرق الأقصى مثل بوذية زن مثلاً.

معاداة المؤسسة الدينية كضرب من ضروب الانعتاق لا تزال موجودة بغض النظر عن هذه التغيرات. وهي تمثل تياراً من تيارات انتقاد الدين في المجمل أو دين محدد يعبر عن عنصر بنيوي في المجتمعات الحديثة التي تضمن حق الحرية الدينية من ناحية (ضمن حدود الديموقراطية وحقوق الإنسان) والحرية لنقد الدين بالمقابل أو لأن يقوم شخص ما بتغيير دينه أو حتى أن يتخلى عن

[1]- Philippe Portier, art. cit., p. 151 - 152.

الانتماء الديني بالكلية. دعونا نلاحظ ببساطة أن هذه النزعة المعادية للمؤسسات الدينية قد عادت إلى نشاطها من خلال إعادة تأكيد الهويات الدينية وخاصة في توجهات عقادية تقليدية أو كاريزماتيكية وكردة فعل لبعض الأخبار العالمية التي عُكِست في طرق معينة في إظهار الدين الإسلامي. ولكن على العموم فمعاداة المؤسسات الدينية كضرب من ضروب الانعتاق فقدت زخمها مع تقدم العلمنة بحيث ذهب بعض المراقبين إلى اعتبار أن الدين فقد زخمه إلى الأبد («من غير المفيد أن نقوم بفعل المزيد)؛ لكن حين واجه هؤلاء المراقبون إحياء الهويات الدينية في أوروبا كما هو الحال في بقية أنحاء العالم وتنبهوا إلى حقيقة أن الأديان عادت لتحمل مُثلاً ومعايير مختلفة عن المجتمع العلماني خشي البعض حتى عودة سلطة المؤسسات الدينية وربما إعادة النظر في العلمانية (كما هو الحال في فرنسا).

الحداثة المفرطة:

طالما يظل الدين «معلمناً» ومنخفض النبرة ستظل النزعات المعادية للمؤسسات الدينية القائمة على الانعتاق نائمة ولكنها تستيقظ اليوم مثل الأديان التي تريد معارضتها، ومن الأمثلة الجيدة لهذا الجدل الدائر حول ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس أو النقاب في المناطق العامة خاصة وأن الأمر من الزاوية العلمانية يتعلق بحقوق المرأة ولطالما كان وضع المرأة نقطة حساسة في المواجهة بين وجهات النظر الدينية والعلمانية. بالنتيجة لا يزال لدينا صراع متكرر بين الحداثة التحررية والأديان تتجلى فيه بشكل أكبر معاداة المؤسسات الدينية من حيث التواصل لإيصال أنواع معينة من النقد الديني في إطار الجدل العام.

ولكن يوجد المزيد كما يوجد شيء آخر، يوجد المزيد في هذه المعاداة للمؤسسات الدينية التي تتخذ طابع الاستفزاز والسخرية التي وسمت الحداثة المفرطة للفرد المتحرر المعاصر الذي يرى أن حريته وخصوصاً حرية تعبيره هي فقدان أي قيود على حقه المطلق في فعل أو قول ما يحلو له من غير اعتبار للآخرين. إن معاداة المسيحية الموجودة في بعض موسيقى الروك أند رول الجديدة (الميتال الأسود) ممتعة وفنية بلا شك ولكنها ألهمت أيضاً بعض الأفراد كي يحرقوا الكنائس ويدنسوا القبور. قال فرانسوا بويسبفلاغ[1]: «لقد اختار المجتمع الفرنسي ـ وهذا أمر حديث نسبيّاً ـ أن يتخلص أو أن يقول بأنه يود أن يتخلص من أي نوع من الرقابة على الصور أو تقريباً أن نصل إلى ذلك. فنجده الآن يراقب فكرة الرقابة ويعتبر أن التجديف فكرة فقدت معناها إلا إذا أعلنا بشكل عال وواضح أن نمنعها في ظروف مثل تلك التي نمر بها الآن. كان من المستحيل علينا تجنب الكثير من المآسي لولا رقابة الأفراد على أنفسهم إذ إن هذه هي الرقابة الوحيدة المتبقية وأتمنى أن تجد

[1] ـ François Boespflug, op.cit., p. 190.

هذه الرقابة مصدراً آخر لوجودها بدلاً من الخوف». إذن أفليس من الخطر هنا أن نبدي ملاحظات تسيء إلى الآخر أو ما تعتبره المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تعبيرات «لا تساهم بأي شكل في نقاش عام يمكن له أن يخدم التقدم في شؤون الإنسانية»[1]. ففي معاداة المؤسسة الدينية عن طريق السخرية والاستفزاز أليس الفاعل يُعبر عن نفسه بشكل أكبر ويتواصل بشكل أقل؟ أليس الذي يدنس المقدسات يفعل ذلك بغرض إرضاء نفسه قبل كل شيء؟ في هذا النوع من معاداة المؤسسة الدينية ألا يدنس هؤلاء بغرض التدنيس فقط ومن أجل لذة التعدي على الآخرين؟ إن هدف معاداة المؤسسة الدينية كنوع من السخرية والاستفزاز هو الإساءة إلى حساسيات الآخرين الدينية وهو نقد مستفز بشكل مقصود. يكتب فرانسوا بويسبفلاغ قائلاً[2]: «يوجد شيء مؤكد واحد: هو أن المزيد من حرية التعبير هو أمر يسخر من نفسه لأنها تصبح غاية في نفسها وحين تفتقد إلى معرفة ما تعبر عنه فإنها تصبح مجرد حاجة لتوكيد النفس لمجرد توكيد النفس».

إذا انتقلنا من النقد الحديث الذي يهدف للتحرر من السلطة الدينية إلى مجرد نقد متمرد يستهدف الحساسيات الدينية ألا نكون ننتقل أيضاً من النقد الديني العقلاني إلى نقد متمرد للعلمانية المفرطة الحداثة؟ إذا عبرنا عن الأمر بطريقة مختلفة فلن يعود الأمر مجرد مواجهة بين قناعات مختلفة بل صدامًا بين حساسيات مختلفة. إن الضعف الوجودي للحداثة الغربيّة المفرطة يمكن أن يتسبب في نقد مستفز لا مسوغ له لأي دين يتعارض مع الحداثة التحررية اجتماعيّاً وسياسيّاً وفكريّاً.

كما قلنا يوجد المزيد ويوجد شيء آخر. هذا الشيء الآخر هو أننا اليوم لا نرى فقط نقداً اجتماعيّاً وفلسفيّاً وفنيّاً للدين يعكس بدرجات متفاوتة العلاقة النقدية التي تحتفظ بها الحداثة الغربية مع الدين بل إننا أيضاً نرى انتقادات للحداثة الغربية تنبع من الدين وكما تعتقد عالمة الاجتماع البريطانية غريس ديفي أن «انتقاد العلماني من خلال الرجوع إلى المراجع الدينية يعكس الحداثة بقدر ما تعكسها الانتقادات العلمانية لما هو ديني»[3]. بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الحداثة تواجه

[1] ـ Cf. Patrice Rolland, «La liberté d’expression. Sectes, liberté de religion et liberté d’expression (arrêt Paturel du 22 décembre 2005)», in La France et la Cour Européenne des Droits de l’Homme. La jurisprudence en 2005. Présentation, commentaires et débats, Bruxelles, Bruylant, 2006 (Cahiers du CREDHO n°122006/), p. 133.

[2] ـ François Boespflug, op.cit., p. 192.

هذا الكاتب ذكرّ كذلك أن الصحيفة الدانماركية التي نشرت الصور المسيئة للنبي محمدﷺ قد فعلت ذلك «لاختبار حرية التعبير في الدانمارك»ص12 .

[3] ـ Grace Davie, Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London, Darton,Longman and Todd Ltd., 2002, p. 161.

تعبيرات دينية ظلت لفترة طويلة مرتبطة مع بيئات ثقافية معينة مثل الحضارة العربية ـ الإسلامية ـ مما جعلها تقع تحت محك ووجهات نظر ثقافات أخرى. إن النقد الداخلي والخارجي للأديان من قبل الحداثة الغربية في هذا العصر المفرط في الحداثة تجلب الأديان إلى المحيط العام مرة أخرى إلى درجة تمس بتفسير إنسانية الإنسان (بما في ذلك قضية حقوق المرأة) والتي عادت إلى مقدمة النقاش العام وأجندات القرار السياسية: مثل الأخلاقيات المتعلقة بالبيولوجيا في قضايا الحياة والموت أو الاستنساخ أو الأسئلة المتعلقة بالمثلية الجنسية والأبوة والأمومة إلخ. إن عودة الدين هذه إلى المحيط العام للجدل الجماعي تعيد طرح الأسئلة حول حدود الدين والحرية الدينية كما تثير سؤال حرية التعبير المتعلقة بالأديان. أعادت عودة الأديان إلى المحيط العام التساؤل حول العلمنة الغربية المفرطة وفي وجهها مُفَارَقة مدّ «المقدس» وجزره. لربما أصبح من غير المحتمل بالنسبة للبعض أن يجد نفسه وجهاً لوجه مع مجموعة من المعتقدات والمدارك «الخالدة» التي يتمسك الناس بها وقد يفسر هذا نزوعهم نحو الاستفزاز دون مبرر و«إعادة اختراع» المقدس من خلال التعدي على ما هو مقدس بالنسبة للآخرين.

يمكن للانتقادات الداخلية والخارجية التي توجهها الأديان إلى الحداثة الغربية أن تساهم أيضاً في حماية النزعة التحررية التي تحملها من النسبوية (relativism) التي أصبحت واسعة الانتشار والتي تهدد كامل إنجازات هذه الحداثة ولكن هذه الانتقادات الدينية للعلمانية تجري أيضاً ضمن النزعة التمردية في عالم الحداثة المفرط في الحداثة بهدف إحداث صدمة في العلمانية الغربية ولمس الحساسيات العلمانية من خلال ـ مثلاً ـ إعادة تأكيد التصورات التقليدية للعلاقة بين الجنسين. إن المشهد المعاصر لا يبدو وكأنه صراع معتقدات بقدر ما هو صراع لنزعات تمردية مختلفة ضمن ثقافة عولمة تعتمد كثيراً على الصور، فالتحول نحو الراديكالية في التعامل مع المقدس يولد بالمقابل تعاملاً راديكاليّاً في الرد عن المقدس؛ ويمكن لعمليات السخرية والاستفزازات التي لا مبرر لها أن تزيل كل شيء في طريقها: الحداثة في بُعْدَيْها العقلاني والتحرّري والأديان كينابيع للحكمة والتسامي الروحي.

الخلاصة

تسود العلمانية المتضمنة للاعتراف بالأديان في أوروبا، أو بكلمات أخرى فأوروبا تحترم استقلال الدولة والدين عن بعضهما البعض وتسعى إلى حماية المبادئ الأساسية مثل الحرية وعدم التمييز التي تعنيها هذه الحرية. تعترف أوروبا إذن بالمساهمات الاجتماعية والتربوية والمدنية التي تقدمها الأديان والمعتقدات وتدمجها جميعاً بالنتيجة في المحيط العام.

بالنسبة للعلمانية / اللائكية فللتكامل الأوروبي نتيجتان: الأولى أنها تقوي الوسائل القانونية للجوء إلى العلمانية وترك أثرها على حقوق الإنسان والمبادئ الأساسية للديموقراطيات الليبرالية والتعددية بغضّ النظر عن الأنظمة القانونية التي تحكم العقائد والخصوصيات العقائدية لكل بلد. إنه نجاح العلمانية وقبولها كمعيار عام، ولا يمكننا هنا أن نهمل ذكر الدور الهام الذي لعبته «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» في هذا المضمار. لقد أصبحت مبادئ العلمانية الأساسية جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الأوروبية بينما يظل كل بلد يحترم مختلف أنواع العلاقات بين الكنيسة والدولة القائمة فيها. عدا عن ذلك فالطريقة التي وضعت فيها المؤسسات الدينية والفلسفية بجانب بعضها البعض في بروكسل تشير إلى أن الطريقة التي ينظر فيها إلى العلمانية تظل كتصور فلسفي معين (الفكر الحر أو النزعات الإنسانية الإلحادية) والتي تقف بجانب وجهات النظر الدينية نحو العالم وليس كإيديولوجية عليا تشمل جميع الأديان (كما لدينا في النموذج البلجيكي ـ الهولندي الذي يبني أركاناً تشمل العلمانية كشريحة من المجتمع بجانب شرائح دينية مختلفة). تمثل مؤسسات مثل الرابطة الإنسانية الأوروبية المعتقدات غير الدينية. من خلال الفصل بين هذين الوجهين من العلمانية يمكن لعملية التحول الأوروبي أن تهمش النموذج الفرنسي من اللائكية إذا ظل هذا النموذج جامداً كما هو اليوم ـ ولكن لا يبدو أن هذا النموذج سيظل جامداً. بينما يدرج البناء الأوروبي النموذج الفرنسي ويحوله إلى مؤسسات من خلال سن القوانين والعلمنة فإن هذا البناء أيضاً يساهم في بروز الاعتراف بالتيار العلماني الإنساني كبديل محدد للأديان المختلفة. في بعض أوجه عملية التحول الأوروبي تقوم هذه العملية بتعزيز التصور البلجيكي للعلمانية كخيار فلسفي محدد وهكذا ومن بعض الوجوه فإن النموذج البلجيكي هو الذي ينتشر على المستوى الأوروبي. ورغم عودة الحياة لبعض التيارات اللائكية الفرنسية التي لا تثق في الأديان من وقت إلى آخر وخاصة كردة فعل على المشاكل الطائفية والإسلام لكن الممارسات الفرنسية تصبح أكثر «أوروبية» من خلال التطور نحو العلمانية التي تشكل الاعتراف الاجتماعي بالأديان[1].

[1] ـ للمزيد أنظر إلى دراستنا:

1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions», Archives de Sciences Sociales des Religions no. 129, janvier-mars 2005, pp. 6782-.

وأيضاً:

Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, Lyon, Editions Olivétan, 2008

أنظر أيضاً:

Philippe Portier: ـ «De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité», in Les mutations contemporaines du religieux, by Jean ـ Robert Armogathe and Jean ـ Paul Willaime (eds.), pub. by Turnhout Brepols, 2003, pp.124; «Laïcité : la fin de l'exception française ?», in L'identité nationale, Cahiers Français (La Documentation Française), no. 342, January ـ February 2008, pp. 5357.

في هذا العصر المفرط في حداثته لم يعد الأمر يتعلق بصدام مباشر بين السلطات الدينية والعلمانية في المجتمع بل إعادة تموضع المجالات السياسية والدينية في مجتمع مصاب بـ«خيبة الأمل». يتكلم يورغن هابرماس من ناحيته عن «العلمنة في مجتمع ما بعد علماني»؛ علينا هنا أن نسأل أنفسنا [1] عما يحدث مع الدين في مجتمعات أوروبا ما بعد المسيحية ومع القناعات العلمانية في المجتمعات ما بعد العلمانية. الديني والعلماني كلاهما يتحركان اليوم ومن الضروري الآن أكثر من أي وقت مضى أن نكسر وهم وجود خط لا يمكن اختراقه بينهما. تدعونا العلمانية المفرطة في المجتمع المعاصر إلى إعادة التقويم لدور القناعات الدينية ومصادرها حتى لو كنا نتمسك بأن المنافع الأساسية في العلمانية هي الصالح العام والخير المشترك بين جميع المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. من وجهة النظر هذه تبدو وجهات النظر الدينية والعلمانية نحو العالم كمصادر للقناعة والهوية والأخلاق يجب الاعتراف بدورها في توسعة مجال العيش المشترك.

[1] Jürgen Habermas, Glauben und Wisssen (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt am
Main, Suhrkamp, 2001, p. 12.

ثقب العلمانية الأسود

إدغار موران Edgar Morin [*]

يدخلنا الفيلسوف الفرنسي ادغار موران في مطالعة نقدية لتموضوعات العلمنة في المجتمعات الغربية المعاصرة. فهو ينطلق من قضية الحجاب الإسلامي وما دار حوله من جدل، ليبيّن لنا طائفة من العيوب التي تتخلّل مسيرة العلمنة في إدارة المجتمع والدولة.

سينتهي موران في مقالته إلى أن ثقباً أسود بات يتشكل تحت جناح العلمانية، فما الذي يقصده من عبارة "الثقب الأسود"؟

ولنا أن نقرأ مقالته هذه لنقف على قصده من وراء هذا التوصيف.

المحرر

من الملاحظ أنه في مسألة الحجاب، تبرز جميع الآراء المتضاربة مُشَرعنة باسم العلمانية. إن هذه الموانع لم تأت فقط من اختلافات تكتيكية ـ أين نُعيِّن خطّ الدفاع ؟ ـ أو استراتيجية ـ استراتيجية المرونة في مقابل استراتيجية القسوة. تدلّ تلك الموانع بالأخصّ على أننا لا نعلم على وجه الدقّة ما تُشير إليه العلمانية، وأن «ثقباً أسود» تشكّل تحت هذه الكلمة.

بحسب الظاهر فإن معنى كلمة علمانية واضح: إنها العقلانية النقدية التي تتعارض مع العقائد، إنها التعدد الذي يتعارض مع احتكار الحقيقة. وفي صراعها السياسي من أجل المدرسة والدولة كانت العلمانية تُحدّد نفسها في بداية القرن بما يتعارض مع الكنيسة الكاثوليكية. كانت الكنيسة الكاثوليكية تشغل موقعا احتكارياً في التعليم، وتحرص على فرض عقائدها الخاصة في المدينة، ولا تتسامح مع التعدد في حَرَمِها إنها تتماهى مع ردّة الفعل.

---

*ـ فيلسوف فرنسي معاصر.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Le trou noir de la laïcité**

ـ المقال مأخوذ من الموقع التالي: **WWW.Cairn.info/revue le debat-1990- 1- page- 35.htm**

ـ ترجمة: عماد أيوب.

إنّ الأمر الذي لم تكن علمانية الجمهورية الثالثة تَعيه هو أنها كانت تستمدّ طاقتها وحيويّتها ليس من مجرّد فكرة تسامح وتعددية، وإنما في دين غامض كانت تتضمّنه، والذي كان مستتراً بقناع العِلموية والعقلانية. لقد كان ذلك الدينَ الـ«كاثو- لائكي» (catho-laïque) الذي يقوم على ثالوث العناية الإلهية: العقل ـ العلم ـ التقدّم. كان العقل والعلم يتقدّمان جنباً إلى جنب لتعقّب الأخطاء والخُرافات، جالبَين خيراتهما للبشرية جمعاء. أما التقدم فقد أثبته التطور في مجال البيولوجيا وضمنته قوانين علم التاريخ. في الواقع، إن الأيديولوجيا العلموية ذات الطبيعة العقائدية (domgmatique) والمحصورة هي التي أضفت الشرعية على الدين وليس العلم. لقد كان نظاماً مُصَلَّباً ومُقَدَّساً من العقلنة ولا العقلانية (القلقة والناقدة لذاتها بالفطرة) والذي كان شبه مُقدَّس باسم العقل. وكما أخفت الماركسية أسطورتها الدينية عن الخلاص وبرّرتها بحجّة العلموية المادّية، مُتسترِّة بالعقلانية الراديكالية، فإنّ الـ«كاثو ـ لائكية» استترت وتذرّعت على نحو أقلّ ضراوة بثالوث العقل ـ العلم ـ التقدّم.

لكن، شيئا فشيئاً، وخلال هذا القرن (العشرين)، تحوّل العدو الديني الخارجي بينما أصاب التفكّك الدين الداخلي.

من جهة لم تَعُد الكنيسة الكاثوليكية اليوم كما كانت من قبل. إذ تراجعت وباتت تتسامح مع التعددية الفكرية. إنها لم تعد تتماهى مع ردّة الفعل. في الوقت نفسه، أُجبِر عصرنا شيئا فشيئا على اكتشاف أن مفهوم العقل كان يستطيع إخفاء، ليس فقط العقلانية النقدية، بل أيضاً العقلنة البليدة. لقد جرى توضيح ازدواجيات العقل وقصوراته، ليس فقط على يد «اللاعقلانيين»، وإنما أيضاً بواسطة النقد العقلاني، لا سيما نقد مدرسة فرانكفورت. لقد اتّضح شيئا فشيئا أن يقينيات الأدلّة لم تُؤدِّ بحدّ ذاتها إلى تأكيد النظريات العلمية التي بقيت افتراضية وتخمينية. واتّضح أيضاً، شيئاً فشيئاً، بعد الذي جرى في هيروشيما، أن نتائج العلم كان يمكن أن تكون مدمِّرة ومسيطِرة، وأن التطورات التي أفرزها العلم كانت مزدوجة. وأينما كانت فكرة التقدّم الآلي ـ الضروري والذي لا جدال فيه ـ فإنها وقعت في أزمة وكانت النتيجة تدمير أسس الدين الـ «كاثو ـ لائكي».

إن عبثية المجازر التي وقعت خلال الحرب العالمية الأولى ووحشيتها قد أدّتا بطبيعتهما إلى وقوع فكرة التقدّم في أزمة. فكانت الثورة ردّاً على تلك الأزمة. كان ذلك الردّ معقّداً بطبيعته: كان تفلّت القوى الشيطانية للمسيح الدجّال الأمبريالي إعلاناً لمجيء الخلاص الشيوعي ومعه المخلّص البروليتاري. إنّ الطريقة الوحيدة لتفسير معنى ويلات وفظاعات هذا القرن (العشرين)، بشكل تقدّمي، كانت بفهمها بحسب المنطق القيامي (opcalyptique) كإعلان عن أزمنة الخلاص

الجديدة. لقد جرى فهم الستالينية، ليس باعتبارها شمولية، بل باعتبارها قلعة الآمال الخلاصيّة للمستقبل. وهكذا، وللمفارقة، والحال أنّه، شيئاً فشيئاً، شهد العوّ الديني الخارجي للعلمانية، تحوّلاً، فيما تفكك الدين الدّاخلي. جاءت الارتدادات الهائلة للحربين العالميتين والشمولية لإثارة الأمل بالمستقبل ودعْم فكرة التقدّم، وذلك حتى هلاك ومن ثمّ تفكّك الدين الشيوعي للخلاص الأرضي. بالرغم من عدم إسهامها في الميثولوجيا المُعقّدة، فإن ال «كاثو ـ لائكية» استفادت منها، واستمرّت في تلاوة لازمة التقدّم لكن بنَفَس وإيمان آخذين في التناقص.

اعتقدت العلمانية القديمة أنها انتعشت سنة 1984 في قضية المدارس الخاصة عندما قامت بالانقضاض على عدوّها الطائفي القديم. لكن وجهة الصراع انقلبت: فالمدارس الخاصّة أصبحت أحد عناصر التنوّع السّليم لا تهديداً للفكر الحُرّ. من الممكن جدّا أن العلمانية القديمة اعتقدت من جديد في خريف 1989 بأنها تتجدّد عندما تدحر العدو الطائفي المتُمثِّل بالإسلام. لكن الإسلام، بخلاف الدين الكاثوليكي في بداية القرن، لا يحتلّ موقع في التعليم. إنّه غير هجومي على الإطلاق: ليس هو من يفرض النقاب، بل أحد مذاهبه الذي يُشكِّل أقلية صغيرة جدّاً. وهكذا وجد المعسكر العلماني نفْسَه منقسماً بين متصلِّب وليِّن. والمسألة، التي تطرح مشاكل بالغة الأهمية تتّصل بالهوية الفرنسية والتعايش الثقافي واندماج المهاجرين، تكشف لنا بشكل سلبي الثقب الأسود للعلمانية.

بالفعل في سنة 1989، التي كانت ربيع الحريات الجديد في العالم، والتي ارتبط بها تفكّك الماركسية ـ اللينينية المزيَّفة وأزمة النموذج اللينيني ـ الستاليني للمجتمع، وجفاف الديمقراطية الاشتراكية الغربية (مثال: تيهُ الحزب الاشتراكي الفرنسي الذي وَقَفَ نفسه في تلك السنة الأوروبية الكوكبية العظيمة لأجل أحقر النزاعات التي تدور داخله)؛ كل ذلك يحجّر (fossilise) علمانية الجمهورية الثالثة؛ إنه التحجير الذي يُخفي الثقب الأسود الذي الغائر العلمانية.

هل ماتت العلمانيّة؟ هل يجب علينا الانتقال إلى أمر آخر؟ أم يجب «تحديث» العلمانية؟ برأيي، يجب ألاّ نتخلّى عن العلمانية، يجب علينا إنعاشها وتأصيلها لا يجب تحديث العلمانية، بل تعبئتها في مواجهة التوحّش والأوثان الحديثة. يجب إنعاش العلمانية. إن العلمانية التي تعني منذ الوهلة الأولى، تشكيل فضاء عام للتعددية وتداول الأفكار والتسامح، والدفاع عنه، هي شيء أعمق وأكثر جوهرية مما تُعبرّ عنه الحركة العلمانية في فرنسا الجمهورية في مطلع هذا القرن. إنها ما يُشكّل أصالة الثقافة الأوروبية الحديثة بالصورة التي نشأت عليها في بداية عصر النهضة: إنها في الوقت عينه الحاملة والثمرة للاستشكال المُعمَّم الذي هَدَمَ تصوّر العالم الذي ساد في العصر

الوسيط. استشكال على الله، على العالم، على الطبيعة، على الإنسان، على المدينة، على الحقيقة. وهي أيضاً في الوقت عينه الحاملة والثمرة للحوارية الخاصّة بالثقافة الأوروبية، والتي تُحدِّد نفسها للا بهذه أو تلك الحقيقة أو العقيدة، بل بعلاقة متناقضة ومُكمِّلة وفاعلة للأفكار والحقائق المتعارضة. كذلك فإن العلمانية هي، أولا، «استشكال» «problématicité» (patocka) دائم وتساؤل لا يتوقّف وحوارية متجدّدة دائماً، وهذا كلّه أنتج وصنع ما أنتجته وصنعته الثقافة الأوروبية مما هو شديد الغنى، وثمين جداً.

إنه هذا الإشكال (بالمعنى المصدري) (problématicité) وهذا التساؤل هما اللذان يجب التعبير عنهما قِبال البديهيات الجديدة الغامضة والأوثان الجديدة. إنّ ما يجب التساؤل بشأنه والاستشكال عليه اليوم ليس فقط التوحّش والظلاميات المستمرّة في العالم المعاصر، وإنما أيضاً التوحّش والظلاميات الناتجة من الحداثة والتي، في تحالفها أحياناً مع الأشكال القديمة للتوحّش، تتدفّق على قرننا الحالي.

بالتالي، فإنّ «العلم التقني» (technoscience) والنموّ المفرط للدول وما ترتّب عليهما من نتائج في التكنقرطة (technocratisation) والبقرطة (bureaucratisation) والتخصّص المفرِط المعمّم كما في تجزئة الوجودات وتجزيء (atomisation) الأفراد، إضافةً إلى الانحلال البيئي والأخلاقي الذي يؤدّيان إليه، كل ذلك خَلَقَ داخل عمليات التقدّم الحقيقي أولاً، والتي واجهت تهديداً من جرّاء ذلك، حالةً خاصّة من التوحّش في حضارتنا، وحالة من الظلامية في عقولنا التي تعتقد نفسها عقلانية. إن التفسير الذي قدّمته العلوم يترافق، ليس فقط مع تفتيت مُمَنهج للمعرفة، وإنما أيضاً مع عمىً على مستوى سيرورة المغامرة العلمية وتحرير أشكال التلاعب الخارجة عن السيطرة والنفوذ المتعاظم والظلامي للخبراء العاجزين عن فهْم ما هو موجود خارج كفاءاتهم التخصّصية، والعاجزين أيضاً عن إدراك المشاكل العامة والأساسيّة.

يجب أن يعرف العالم العلماني أن العدوّ الجديد يأتي عادةً من الداخل. لا يرتبط الأمر اليوم برفع راية العلم والعقل والتقدّم، بل يرتبط بمساءلتهم ويرتبط كذلك بالتحرّك لمواجهة البديهيات التي لم يستوعبها العلم التقني. ويُعَدّ ذلك مشكلة ديمقراطية رئيسة. ثمة مناطق آخذة في الاتساع أكثر فأكثر، حيث تشهد تراجعاً في الديمقراطية. هنا تَطرح التطوّرات التي حقّقها العلم التقنيص مشاكل جديدة تُعَدّ حيوية بالنسبة لكلّ فرد بدءاً بالسلاح النووي الحراري وصولاً إلى التلاعبات الجينية، بانتظار التلاعبات الدماغية، والتي تتعلّق بالولادة والأمومة والأبوّة والمرض والموت والحياة اليومية. هنا تستقرّ لجان الخبراء التي تقوم على الأغلب بتبسيط آراءها في وسائل الإعلام، بيد أن المواطنين مسلوبون لدرجة أن الأمناء الجُدد على المعرفة الباطنية والمُتخصِّصة يُحيلونهم إلى الجهل. إن قائمة أسماء الخبراء والاختصاصيين لا تحتكر فقط المشكلات، بل تعمل على تجزئتها وتفتيتها.

مذّاك يصبح الصراع الجديد للعلمانية صراعا من أجل تشجيع ديمقراطية إدراكية. هنا كان يكمن بالضبط، بعبارة أخرى وشروط أخرى، مغزى رسالة المعلمين في بداية القرن. هذا هو الصراع بالضبط الذي يجب استئنافه وتحويله.

ويُعَدّ ذلك أكثر إلحاحاً لا سيّما وأن عقولنا باتت متحرِّرة من عراقيل الشمولية والخطر الذي تمُثِّله، والتي أرغمت بعضنا طيلة عقود على إنهاك نفسه في إفهام الذات ما أثبته أخيرا سقوط جدار العمى.

أصبح بإمكاننا إدراك الديمقراطية ليس فقط من خلال تجربة الشمولية (التي رغم ظهورها بمظهر علماني كانت العدوّ الضاري لكل ما تدلّ عليه العلمانية) ولكن من دون التفكير بتاتاً بالخطر الشمولي. يمكننا الآن أن ننظر بالكثير من الحذر إلى ديمقراطياتنا، ليس فقط بهدف التفرّغ لتصحيح مواطن النقص والعجز القديمة فيها، وإنما أيضاً لكشف مواطن العجز والتراجع الجديدة التي نجمت عن التطورات التقنية ـ العلمية ـ البيروقراطية.

إن الدعوة إلى الديمقراطية الإدراكية ليست فقط دعوة لحضور دروس مسائية أو الحضور في مدارس صيفية أو جامعات شعبية. إنها دعوة من أجل ديمقراطية لا تكون فيها المناقشات حول القضايا الجوهرية حِكرا على الخبراء وحدهم فيما تُنقل وقائعها إلى المواطنين. كالعادة، سيصطدم الجهد التاريخي للدمقرطة (إحلال الديمقراطية) بمقاومة الطبقة الشعبية والنخبة (nomenklatura) اللتين استولتا على احتكار ما، إنه هنا احتكار معرفة القضايا الحقيقة.

إنّ مثل هذا الجهد يحتاج بالطبع إلى إصلاح الفكر الذي يطرح إشكالية طريقة التفكير المتخصص ـ تقنياً التي تفرض نفسها اليوم كما لو كانت الطريقة الوحيدة الملائمة وغير القابلة للتعديل إطلاقاً. لقد بدأ هذا الإصلاح بوهن هنا وهناك، وتملّصت قطاعات علمية بكاملها من التفكير التحليلي المُقَسَّم والمُجَزّأ، من بينها علم الكون المنبثق من الفيزياء الفلكية، وعلوم الأرض، وعلم البيئة، وهي علوم تتناول تفاعلات نظام معقّد وليس مجرّد عنصر من عناصر تلك التفاعلات.

للمعلّمين دور أساسي يلعبونه في هذا الصراع الجديد وعليهم أن يؤدوا دورهم في حركة إصلاح الفكر عبر إدخال أفق ما هو كلّي وما هو معقّد في تصوّراتهم. يجب عليهم الخروج من قلعة الطبقة المُحاصَرة بوسائل الإعلام الخارجية.

إنها حقّاً مهمة تاريخية، أي طويلة وصعبة وغير مُحقَّقة، وتعمل على تحريك وعي الأفراد والمنظمات العلمانية. هل سيتوقف تحفير الأيديولوجيا «الكاثو ـ لائكية» عن حجب الثقب الأسود؟ هل يمكن أنصص نتوقّع انبثاق علمانية في طور الولادة والولادة من جديد؟

منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي

نقد المنهج والأصول

مازن المطوري[*]

مسعى هذه الدراسة التعريف بدور العلامة الفيلسوف محمد حسين الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية في اتجاهاتها البارزة، عبر سفره القيّم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي). تطرق الكاتب الأستاذ الشيخ مازن المطوري في هذا البحث إلى محطّات معرفية في غاية الأهمية خصوصاً لجهة التقاء الفلسفتين الشرقية والغربية على نصاب السجال والتداول مع ما رافق ذلك من تداعيات وإخفاقات ومعوقات.

نشير إلى أن مسار الدراسة ركز على تظهير مباني كتاب أصول الفلسفة ومنهجه ودوره وأهميته في فضاء السجال مع الفلسفة الغربية الحديثة بمنهجية متزنة وموضوعية ساهمت إلى حد بعيد في تفعيل حركة البحث الفلسفي والدرس النقدي.

المحرر

يحسنُ بنا ونحن نُقدِم على التعريف بمساهمة العلامة الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية عبر كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، أن نتعرّف أوّلاً على محطّات لقاء المسلمين مع حكمة الغرب في التاريخ المعاصر، وما رافق ذلك من معوّقات وأخطاء.

لابد من الإقرار سلفاً أن تعاطي الغربيّين مع ثقافة وفكر المسلمين كان أسبق بمديات من تعاطي المسلمين مع فكر الغرب وثقافته وفلسفته، أيّاً كانت الأسباب في هذا التعاطي سياسيّة استعماريّة، أو تبشيريّة، أو معرفية خالصة. لقد تهيّأت رؤية فكريّة في القرن الثاني عشر ثمَّ توسعت في القرنين

*ـ باحث وأستاذ في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف ـ العراق.

الثالث والرابع عشر، ثم امتدّت حتّى العصر الاستعماري، انطلقت من العِداء لنبيّ المسلمين صلّى الله عليه وآله، فشكّل هذا الموقف تحوّلاً في التعامل مع الإسلام نفسه. وقد اعترف بطرس الجليل (1092 ـ 1156م) رئيس دير كلوني ـ الذي كان يقوم بجولة على الحدود الفرنسيّة مع الأندلس فتعرّف إلى الإسلام عن كثب ـ بما يعزّز هذه الرؤية، فقال: «يجب أن نقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافيّة» فكان لهذا الغرض أن شكّل لجنة من مجموعة مترجمين، تمثّلت مهمّتها في ترجمة القرآن الكريم. فقد أدرك بطرس أنّه لإبطال العقيدة الإسلاميّة يجب التعرّف عليها أولاً [1].

أضف إلى ذلك، فقد توفّر الغربيّون على أفكار ومؤلّفات أكابر فلاسفة الإسلام أمثال الكندي (801 ـ 873م)، والفارابي (872 ـ 950م)، وابن سينا (980 ـ 1037م)، وابن رشد (1126 ـ 1198م). وأوجدوا لهذا الغرض مراكز ترجمة تعهّدت انجاز المهمّة. ومن أشهر تلك المراكز: طليطلة، صقلية، القسطنطينية، جامعة أكسفورد، البلاط البابوي. وقد عكست الترجمةُ إعجاب الكثير من الأوروبيّين بالحضارة العربيّة الإسلاميّة، ولأجل ذلك سعوا جاهدين للتعرّف على أوجهٍ كثيرةٍ منها، وكان في مقدّمتهم رجالُ الدّين الّذين شجّعوا ترجمة الكتب من العربيّة إلى اللغات الأوربيّة[2].

يومَ كنّا نغطّ في سبات عميق أصدرت شركة بريل الهولندية بين عامي (1913/ 1938) دائرة المعارف الإسلامية التي تعتبر أهم موسوعة دوّنها الغربيّون عن الشرق، واهتمت بكلّ ما يتّصل بالحضارة الإسلامية من النواحي المختلفة الدينية والثقافية والعلمية والسياسية، وعمل عليها اثنان وعشرون مستشرقاً من أكابر المستشرقين من أمثال لويس ماسينيون (1883 ـ 1962)، جوزيف شخت (1902 ـ 1970م)، هنري لامنس اليسوعي (1862 ـ 1937م)، رينولد ألين نيكلسون (1868 ـ 1945م)، دافيد صموئيل مرجليوث (1858 ـ 1940م)، كارل بروكلمان (1868 ـ 1956م)، وغيرهم. ومن دلائل همّة الغربيين أن دائرة المعارف هذه ظهرت في أول إصدار لها باللغات؛ الفرنسية والألمانية والإنجليزية.

ويومَ كان سلفُنا ينقّب ويبحث ويترجم ويتوفّر على تراث اليونانيين والهنود والفهلويين والاسكندرانيين وُجِدت نهضة ثقافية وعلمية كبيرة، تجلت آثارها في أبعاد مختلفة، أما يومَ انقطعنا عن مواصلة طريقتهم ومساعيهم، وبتنا يلفّنا السُّباتُ والخمولُ واللاأُباليةُ، فقد صرنا مادة لتجارب

[1]ـ المثقّفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، د. محمد عابد الجابري: 27، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 2000م. وقد طبعت الترجمة الأولى هذه سنة 1143م بفضل اللاهوتي السويسري تيودور ببلياندر (1509 ـ 1564م) ضمن حملة واسعة لدحض الإسلام.

[2]ـ أثر الفلسفة العربية في الفكر الأوروبيّ خلال القرون الوسطى، يوئيل يوسف عزيز: 65، سلسلة آفاق عربية، العدد الثاني، بغداد 1985م.

الآخرين ونهباً لمساعيهم ودراساتهم، ونلعنُ بعد ذلك كلّه تيارات التغريب وهجوم الأفكار والثقافات الوافدة!

لو تركنا حديث الغربيّين جانباً، وانتقلنا إلى الحال في العالم الإسلامي وبالأخص في الحواضر العلمية الدينية، فسنجدُ الوضع مختلفاً، إذ على الرغم من محاولة بعض أهل الفكر المسلمين الانفتاح على ثقافة العصر منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي ـ كجمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897م) وغيره ـ إلا أن المفكرين المسلمين لم يحاولوا التواصل مع الفلسفة والفكر الغربي المعاصر إلا في محاولات خجولة ومحدودة. فلم يحاول أصحاب الفكر في الشرق اتخاذ موقف علمي وموضوعي شامل ومبادر من فلسفة كلّ من: فرانسيس بيكون (1561 ـ 1626م)، رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م)، عمانوئيل كانط (1724 ـ 1804م)، فردريك هيجل (1770 ـ 1831م)، كارل ماركس (1818 ـ 1883م)، فردريك نيتشه (1844 ـ 1900م)، وغيرهم من روّاد الفكر الغربي المعاصر، الذين أسهموا في تشكّل صورة الغرب الثقافية والفكرية والفلسفية، والتي وجدت طريقها إلى الشرق عبر المتعلّمين الشرقيين في أوروبا. بل لم تعرف الفلسفةُ الإسلاميّةُ المعاصرة شيئاً من فلسفة الغرب، ولم تلتق معها على بساط الحوار والنقد والتفاعل تأثراً وتأثيراً. وإنّما رأت حكمة المسلمين في نفسها ـ سيّما بعد إنجازات الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572 ـ 1640م) ـ أنها الفلسفة الحقّ التي لا يشوبها رين أو شك، ولا يستطيع أحدٌ مخاصمتها، وأخذت تنسج على هذا المنوال، منعزلة في دهاليز طلاسمها، وأنفاق التعقيد، محاطة بنزاعات المشارب والمذاهب، حتّى بدت بواكير الغزو الثقافي وتطلّعات الماديّين للنيل من وجود الإسلام، فَغُزِينا في عُقْرِ دارِنا، فكان التعاطي الانفعالي فشوّهت كثيرٌ من الأفكار.

لعلَّ أسباباً متعدّدةً اجتمعت فأفضت لتلك النتيجة المؤسفة، منها ما يرجع إلى اضمحلال الهَمّ المعرفي ونزعة البحث والتنقيب في معارف الآخرين إلا في نفر محدود. ومنها ما يتعلّق بتصور شائع يحسب الفلسفة الأوربيّة بسائر مدارسها واتجاهاتها، تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلاميّة، ومع الأُلوهية والعقل، باعتبار أن كلاً منهما تحرّكت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئةٌ مغايرةٌ للأخرى. فضلاً عن هاجس الهويّة، وعقدة التعالي.

لقد تركّز حديثنا على هذه الحواضر لأكثر من سبب؛ فقد كانت تمثّل الجامعات الرسمية لحفظ العلوم وتعليم الأجيال قبل أن تنتشر جامعات التعليم الحديثة في البلدان الإسلامية، كما وأنها بحسب المفكّر اليساري الإيراني جلال آل أحمد (1923 ـ 1969م) تمثّل: آخر حصون المقاومة إزاء

التغريب[1]. أما غيرها من الحواضر فيكفي أن نعلّم أنّه «في عصر التقهقر العلمي والعقل السياسي في الشرق العربي اعتبرت الفلسفة عدواً للدين، وأدّى ذلك إلى تحريم دراستها في المعاهد الدينية ومراكز الثقافة حتّى فيما يتعلّق منها بعلم الكلام ـ سوى معاهد الثقافة في طهران عاصمة إيران، ومعاهد النجف الأشرف ـ وأخذت مصر بقسط وافر من ذلك التحريم[2]. فهل بعد ذلك يمكن التواصل مع فلسفات الآخرين؟!

أيّاً ما كان الأمر، ففي القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديّين، حيث تكثّف الاتصال بين أوروبّا والعالم الإسلامي في ظلّ اشتداد سطوة الاستعمار الأوربيّ المباشر، كانت هناك محطّات لقاء بين فلسفتي الشرق والغرب، مثّلت شعلة في العتمة ومصادر النور:

1ـ المُدَرس الطهراني وبدايع الحكم:

لعلَّ أقدم أثر تعاطى مع فلسفة الغرب ـ وإن بشكل مقتضب ـ يتمثّل في كتاب (بدايع الحِكَم) باللغة الفارسية، تأليف الفيلسوف علي المُدرِّس الزَنوزي الطهراني (1818 ـ 1893م)[3] الذي أتمّه سنة (1890م) وطبع في إيران سنة (1897م).

يشتمل الكتاب على مجموعة من الأسئلة طرحها عماد الدولة على المُدَرّس الطهراني[4]. وقد أشار عماد الدولة في السؤال السابع إلى أفكار كلٍّ من ديكارت وكانط وليبنتز (1646 ـ 1716م) وغيرهم، فأجاب الطهراني عن أفكار هؤلاء الفلاسفة، وبيّن صلتها بالمعقول الإسلامي. واستطاع إلى حدّ ما أن يقارن مقارنة علميّة بين أفكار فلاسفة ما بعد عصر النهضة وفلسفة صّدر الدين الشيرازي.

تجدر الإشارة إلى أن الفيلسوف علي المدرّس كان يرتبط بعلاقات علميّة مع المستشرق الفرنسي جوزيف آرثر كونت غوبينو(1816 ـ 1882م)[5]، فذكره الأخير في مواضع متعددة من كتابه (الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى) الذي ألّفه بالفرنسية، مشيراً إلى أنه يكنّ له تقديراً كبيراً[6].

---

[1]ـ نزعة التغريب، جلال آل أحمد: 59، ترجمة: حيدر نجف، مراجعة: عبد الجبّار الرفاعي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب 21، مؤسسة الأعراف للنشر 2000م.

[2]ـ صفحة من رحلة الإمام الزنجاني، محمد هادي الدفتر 1: 357، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت 1996م.

[3]ـ علي عبد الله الزنوزي، من مشاهير الفلاسفة الإسلاميين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، جمع بين المعقول والمنقول، واضطلع بمهمة التدريس بمدرسة (عالي سپهسالار) في طهران. لقّب بأستاذ الأساتذة، توفي بطهران، ويعتبر من المؤسّسين بعد صدر الدين الشيرازي. من مؤلّفاته: بدائع الحكم، حاشية على الأسفار، سبيل الرشاد في أحوال المعاد، النفس كل القوى.

[4]ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني 3: 64، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة.

[5]ـ أحد مشاهير الكتّاب الفرنسيين، ومؤسّس طريقة عنصرية في فلسفة التاريخ عرفت بـ(الجوبينية)، كان لها أتباع كثيرون خصوصاً في ألمانيا. أقام في طهران السنوات (1855 ـ 1858م) بوصفه النائب الأوّل لسفارة فرنسا، كما مكث فيها (1862 ـ 1864م) بمنصب الوزير المفوّض.

[6] ـLes Religions et les Philosophies Dans L’asie Centrale, M. Le Comte De Gobineau :9397, Paris 1866.

2ـ الزنجاني ودروس الفلسفة:

ومن أبرز محطّات لقاء الفلسفتين الشرقيّة والغربيّة محاولة الفيلسوف عبد الكريم الزنجاني (1887ـ1968م) في كتاب (دروس الفلسفة)، الذي أتمّه سنة (1930م) وطبع أول أجزائه في النجف الأشرف عام (1940م).

اهتم الزنجاني بالفلسفة الغربيّة أيّما اهتمام، ورأى أنّها تشكّل مع الفلسفة الإسلاميّة قوّة عقليّة جاهزة، وعدّة فكريّة ناهضة، يجب استغلالهما ولا يجوز الاستغناء عن كلّ منهما، بل يجب أن نضُمّ نفائس الفلسفة الحديثة الغربيّة إلى حقائق الفلسفة القديمة الشرقيّة، على ضوء العقل والرَويّة، لنستخلص منهما مزيجاً إصلاحيّاً خالصاً، وفلسفةً قويمةً صالحةً للحياة والبقاء، وكذلك أراد الله أن تكون الحياة مزيجاً من صالحِ القديم والحديث[1].

استعرض الزنجاني بعض مقولات ديكارت مقارنةً بفلسفة الرئيس ابن سينا، كما استعرض مقولات فيلسوف النقدية الألماني عمانوئيل كانط وآرائه في الزمان والمكان، ودلّل على أسبقية الفيلسوف صدر الدين الشيرازي بتقرير حقائق هذه المسائل قبل كانط بقرنين من الزمان[2]. كذلك استعرض النظرية النسبيّة للدكتور ألبرت أينشتاين (1879 ـ 1955م)، مشيراً إلى أن ما جاء في هذه النظرية من المفاخرة بإثبات البعد الرابع للموجودات الماديّة، كان قد أثبته صدر الدين الشيرازي قبل أينشتاين بقرون، ودلّل على ذلك بنقل كلمات الشيرازي[3].

فضلاً عن ذلك، فقد وقف الزنجاني عند الأفكار الاشتراكية والشيوعية مبيّناً تهافتها. وحفلت دراسات ومقالات ومحاضرات الزنجاني المختلفة بذكر آراء وأفكار كثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيّين من أمثال: توماس مور (1478 ـ 1535م)، كامپانيلا (1568 ـ 1639م)، جون لوك (1632ـ 1704م)، نيوتن (1642 ـ 1727م)، داروين (1809 ـ 1882م)، هيجل، أنجلز (1820 ـ 1895م)، دريبر (1837 ـ 1882م)، غوستاف لوبون (1841 ـ 1931م)، وليم جيمس (1842 ـ 1910م)، فرنسيس بيكون، كارل ماركس، أدوارد هاتمان، فيلبون، كرّادي فو (1867 ـ 1953م)، وغيرهم.

وقد دلّلت كتابات الزنجاني لاسيّما كتاب (دروس الفلسفة)، على عظيم اطّلاعه على الفلسفة الغربيّة وإحاطته بها. ويمكن أن يعدّ الزنجاني من أوائل الذين تعاطوا مع الفلسفة الغربيّة مقارنة بفلسفة المسلمين بعد الفيلسوف الزَنوزي. وتوقّف الزنجاني كذلك عند تخرّصات المستشرقين وما حملته أقوالهم من خبط وخلط بشأن الفلسفة الإسلاميّة.

[1]ـ دروس الفلسفة، الشيخ عبد الكريم الزنجاني 1: 16 ـ 17، مطبعة الغري الحديثة ـ النجف، الطبعة الثانية 1962م.
[2]ـ دروس الفلسفة 1: 31، 36.
[3]ـ دروس الفلسفة 1: 40 ـ45.

ومع ذلك كلّه لم يكن الزنجاني فيلسوفاً من صنف الذين يقضون حياتهم متأمّلين في عزلة باردة في قمّة الأبراج العاجيّة، وإنّما كان فيلسوفاً يحمل موقفاً اجتماعياً ورسالياً عظيماً، حاملاً لواء الإصلاح يجوب أقطار المسلمين، وظلَّ يدافع عن موقفه ويضحّي لأجله طوال حياته الغنّاء.

3ـ الطباطبائي وأصول الفلسفة:

أمّا المحطّة الأهم في دراسة فلسفة الغرب، وتقويم اتجاهاتها الحديثة، ومقارنتها بالموروث الفلسفي الإسلامي، فقد تجلّت في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (محور الدراسة) تأليف الفيلسوف العلامة محمّد حسين الطباطبائي (1892 ـ 1981). فقد افتتح الطباطبائي حواراً عقلياً معمّقاً مع اتجاهات الفلسفة الأوربية الحديثة سيّما المادية الديالكتيكية، منطلقاً من ضرورة تحليل أصولها ومرتكزاتها ونقدها، بعد اتّساع ظاهرة التغريب، ودخول التيار الماركسي خط الصراع، وعمل قطّاع واسع من المثقفين الدارسين في أوربّا على الترويج لمقولات الفلسفة المادية المناهضة للميتافيزيقيا والإيمان بالله تعالى.

جاءت خطوة الطباطبائي بعد سبات طويل عمّ هذا الحقل المعرفي المهم، وكسرت حاجز الصمت، لتدخل ميدان البحث الفلسفي المقارن بعمق وشمول. إذ برغم من «مرور زمان على إحساس هواة المعرفة بضرورة طرح الفكر الفلسفي الحديث، ومقارنة النظريات المحدثة بنظريات الفلاسفة المسلمين، لكنَّ المؤسف أن هذا الأمر لم يتجسّد عملياً حتى لحظة كتابة هذه المقدمة[1]. نعم ما تمَّ انجازه عبر هذه الفترة لا يتعدّى رسائل فلسفية على المنهج التقليدي، قد تتناول أحياناً قضايا الطبيعة والفلك وتتناقض تماماً مع النظريات العلمية الحديثة، أو جاء ترجمة بحتة للنظريات الفلسفية الحديثة. إذن لا يتعدّى النشاط الفلسفي الراهن هذين اللونين: إمّا تقليداً تاماً للنهج الفلسفي المأثور، وإمّا ترجمة صرف للنظريات الحديثة، وحيث اختلاف مراكز اهتمام هذين اللونين من التحقيق، فما اهتم به السلف لم تعره الدراسات الحديثة اهتماماً، أو اهتمّت به اهتماماً يسيراً، وطرحت قضايا ومواضيع أخرى أمامَ الدرس، ممّا أدّى إلى أن القارئ لهذين اللونين لا يخرج بمحصّلة من خلال قراءتهما معاً. ومن هنا جاء الكتاب الذي بين أيدينا لوناً ثالثاً من الدرس، لا هو بالنهج التقليدي، ولا هو بالترجمة للنظريات الحديثة»[2].

[1]ـ أي سنة 1953م.
[2]ـ أصول الفلسفة 1: 42 ـ 43، مقدّمة الشارح.

4ـ الصدر والأنا الفكري:

ولا ننسى الإشارة والإشادة بجهود السيّد محمد باقر الصدر (1935 ـ 1980م) في مجال دراسة ونقد اتجاهات الفلسفة الغربيّة في (فلسفتنا) و(اقتصادنا) و(الأسس المنطقيّة للاستقراء)، سالكاً في ذلك منهجاً فريداً، سبق وتحدّثنا عنه[1].

وما سِوى هذه المحطّات السبّاقة والجادّة، كانت هناك محاولات أخرى مختلفة كماً وكيفاً ومنهجاً، تنوعت في دارسيها ومنهجياتهم، ظهرت في العراق وإيران والهند وبلدان أخرى، ولكنها تبقى ثانوية، وفيها مشاكل كثيرة، ولا ترقى إلى النماذج المتقدّمة سيّما النموذجين الفريدين الطباطبائي والصّدر.

وفي سبيل رصد المشكلات التي واكبت تعاطي المسلمين إجمالاً مع فلسفة الغرب، فإنّا نراها تتجلّى بشكل أساس في أمرين:

الأوّل: قلّة الترجمات الأمينة للكتابات والأفكار الفلسفية الغربيّة التي تضطلع بها مراكز ترجمة مختصّة، والقليل المترجم منها جاء رديئاً مشوّهاً بسبب من كونها تمثّل محاولات فرديّة لأناسٍ غير متمرسين في الفكر. وحتى نعضد كلامنا بشهادة عدل، نُذكّر بأن الدكتور موسى وهبة أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة اللبنانيّة، قام بإعادة ترجمة كتاب (نقد العقل المحض) لعمانوئيل كانط بالرغم من سبق الدكتور أحمد الشيباني (1923 ـ 1995م) لذلك بأكثر من ثلاثين عاماً[2]، معلّلاً بأن تلك الترجمة «لم تقرأ ولو جزئياً بسبب من افتقاد المترجم للصبر يوم لم يكن لأحد الصبر على القراءة والتروّي»[3]. فيما يرى باحث آخر أن كلا الترجمتين لكتاب كانط (الشيباني/ وهبة)، أعجميّتان، ومن المتعذّر قراءتهما، وتّتسمان بالغموض والاستغلاق، رغم ما بذل فيهما من جهد كبير، ولا يزال الكتاب بحاجة إلى جهد أكبر حتى يمكن أن ينقل إلى العربية بلغة مفهومة[4]. وغير هاتين الترجمتين قام الدكتور غانم هنا بترجمة الكتاب ثالثة عن النصّ الألماني[5].

على أن الترجمة لا تتحقّق بتوفّر الفرد على معرفة اللغة المترجَم عنها، مطلعاً على مفرداتها واستعمالاتها وتراكيبها الخاصّة، وإنما يجب أن تتوفّر فيه مضافاً لذلك وخصوصاً في الأفكار

[1]ـ مدخل إلى منهج لنقد الغرب قراءة في دراسات الشهيد الصدر، الاستغراب 1: 118، خريف 2015م.

[2]ـ صدرت عن النص الإنجليزي بعنوان: نقد العقل المجرّد، في بمجلّد ضخم عام 1965م عن دار اليقظة البيروتية.

[3]ـ نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة وتقديم موسى وهبة: 5 ـ 6 الهامش، مركز الإنماء القومي ـ لبنان.

[4]ـ العقل وما بعد الطبيعية، تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، محمد إبراهيم الخشت: 227، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005م.

[5]ـ صدرت عن المنظمة العربية للترجمة ببيروت 2013م.

الدقيقة كالفلسفة، أن يكون المترجِم من أهل الاختصاص، ومستوعباً للأفكار التي يريد ترجَمتها، حتى ينقلها بأمانة.

إن الذي يؤسف له حقاً هو أن مفكّرينا لم تتسنّ لهم فرصة قراءة الأصول الفكرية والفلسفية الغربية بلغتها الأم، لعدم معرفتهم بتلك اللغات، ممّا أبقاهم أسرى النصوص المترجَمة، مع ما يعتور تلك الترجمات من فقدان الدقّة وعدم الأمانة في النقل أحياناً كثيرة، ومن الوقوع في أَسر ما ينتخبه المترجِم من نصوص الفلسفة الغربيّة، مع العلم أن بعض الترجمات كانت تتم عبر واسطتين عن اللغة الأم.

الثاني: إنّ الكثير من مظاهر التعاطي واللقاء جاءت في أجواء ردّات الفعل، حيث الدفاع عن الوجود الإسلامي بوجه الأفكار الوافدة، فاتّسم بطابع إلزام الخصوم حسب الطريقة المتّبعة في علم الكلام، فأفضى إلى أخطاء كبيرة.

لقد كان من نتائج القراءة السطحيّة والمستعجلة لما ورَد لنا من ثقافة الغرب أنها «أدّت إلى فضائح ثقافيّة، حيث ترسّخ في أذهان الوسط العام لقرّائنا ومثقفينا (إن جاز الإطلاق) أن الوجودية تعادل الإلحاد، وأن الوجوديّة تعني اللاإيمان. والحال أن الوجودية في تكوينها تمثّل نقلة ثقافيّة ترتبط بتفاعلات الفكر الأوروبي المعاصر، ولا يشكّل الإلحاد محوراً لهذا الفكر، بل هناك كبار ..«بين الفلاسفة الوجوديينّ ممّن يتعصّب بحماس للإيمان بالله»[1]. حتّى دعت هذه الظاهرة جون ماكوري أستاذ اللاهوت في الجامعات والمعاهد الأميركية، إلى تأليف كتابِه المعنون بـ(الوجودية) لغرض دفع هذه الأفكار المشوّهة عنها[2]. ومن جملة الفضائح تلك المعادلة التي تساوي بين المنهج الاستقرائي والمذهب التجريبي. والحال أنّه بالمراجعة لتاريخ حضارة الغرب نلاحظ أن التجريبيّة كاتجاه معرفي لم يكن أساساً لأي من التطورات الخطيرة، التي لعبت دوراً رئيسياً في تقرير مصير النهضة العلمية والحضارية المعاصرة. وإنما كلُّ هذه التطورات هي وليدة المنهج الاستقرائي[3].

الطباطبائي والغرب

من المهم ونحن بصدد التعريف بدور الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية كما تجلّى في كتاب أصول الفلسفة، أن نتوقف عند أمر قد يكون غيباً أو غريباً عند كثيرين، يتعلّق بتواصل الفيلسوف الطباطبائي مع الغرب بصورة عامة. ذلك أن تعاطي الطباطبائي مع الغرب لم يقتصر على فلسفته في

---

[1]ـ منطق الاستقراء، السيّد عمّار أبو رغيف: 52 بتصّرف، دار الفقه للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1427هـ.
[2]ـ انظر: الوجودية، جون ما كوري، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام. سلسلة عالم المعرفة 1982م.
[3]ـ منطق الاستقراء: 53 بتصّرف.

مقالات كتاب أصول الفلسفة، وإنما سبقته ورافقته حلقات ومحطّات التقى فيها الطباطبائي مع الفكر الغربي ورجاله وسلوكه وأنظمة حضارته محاوراً وناقداً، يمكننا الإشارة إليها إيجازاً في عدة نقاط:

1 ـ في ستينيّات القرن الماضي تبنّى الطباطبائي مشروع تقديم الفكر الشيعي في مختلف أبعاده ميسراً باللغات الأوربية، حتى يكون بمقدور الباحثين والشباب الغربي التوفر على اطلالة سهلة وأمينة لهذا الفكر. كان منطلق الطباطبائي في هذا المشروع يتمثّل في أن جلّ الدارسين الغربيين لم ينفتحوا على دين الإسلام إلا بواسطة مصادر أهل السنة، سواء في ذلك الحديث والتفسير والكلام والتاريخ والفقه، ومن ثم بقي الوجه الآخر الشيعي محجوباً مع ما ينطوي عليه من فكر ومعارف.

حدث بعد ذلك وتحديداً في العام (1964م) أن تباحث الطباطبائي بهذا الشأن مع تلميذه الدكتور حسين نصر لإنجاز المشروع، بحيث يتكفّل الدكتور نصر ترجمة ما يكتبه الطباطبائي إلى الإنجليزية، وهذا ما تمّ بالفعل. وفي غضون ثلاث سنوات انشغل الطباطبائي بإعداد حلقات هذا المشروع، الذي صدرت أولى حلقاته بعنوان (الشيعة في الإسلام) الذي ترجم للإنجليزية[1]، ثم نقله الدكتور جعفر دلشاد إلى العربية[2]. بعد ذلك أعقبه بثاني الحلقات (القرآن في الإسلام) الذي ترجم كذلك[3].

2 ـ حلقة أخرى من حلقات تواصل الطباطبائي مع الفكر الغربي حواراً ونقداً تمثلت في سلسلة حواراته ولقاءاته مع المستشرق الفرنسي هنري كوربان (1903 ـ 1978م)، والتي أثمرت كتاباً بعنوان (الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان). ففي هذا الكتاب التقى الشرق مع الغرب لقاءً فكرياً حوارياً[4].

ومن الإشارات المهمة التي انطوى عليها حديث الطباطبائي في هذا الكتاب، وفي معرض جوابه لسؤال كوربان عن سبب توقّف الاهتمام الغربي بشأن البحث الفلسفي الإسلامي مع ابن رشد، تحليلُ الطباطبائي لنظام الاستشراق الفكري، مستغلاً الفرصة للإشارة (مبكّراً)، للعوامل والدوافع المتحكّمة في بنيته كالسلطة والتفوق والنزوع إلى الغاء العوالم والثقافات الأخرى تحت ذريعة العالمية[5].

---

[1]ـ ترجمه الدكتور نصر إلى الإنجليزية تحت عنوان **Shi'ite in Islam** بمساعدة وليام شيتيك.

[2]ـ الشيعة في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الإمام الحسين عليه السلام، قم، الطبعة الثانية 2004م.

[3]ـ رسالة التشيّع في العالم المعاصر، الطباطبائي: 12 ـ 14، مقدمة المترجم.

[4]ـ انظر: الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، محمد حسين الطباطبائي، نقله إلى العربية جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1416هـ.

[5]ـ الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان: 321.

والطباطبائي في هذا التحليل سبق الباحثين المعاصرين كإدوارد سعيد (1935ـ 2003م) وغيره، الذين توفروا على تحليل بنية الاستشراق وتجلية دوافعه التي يغطّيها بستار البحث المعرفي[1].

وفي سياق حديثنا عن الطباطبائي والغرب لا بأس من الإشارة إلى أن رسالة مكتوبة وصلت الطباطبائي سجّلَ صاحبُها اعتراضاً على تواصل الأخير مع (الأجانب)، و(أهل الدنيا)، حتى اضطر لكتابة جواب لها ونشره في الكتاب الذي تضمّن حواراته مع كوربان[2]!

استطاع الطباطبائي في هذا الحوار أن يفرض حضوره الفكري والمعرفي المستقل، منطلقاً من هويته الفكرية الأصيلة، حتّى أن الدكتور علي شريعتي (1933 ـ 1977م) سجّل لنا واصفاً الطباطبائي في معرض نقده لعُقدة الاستلاب ومرض التغريب التي بلي بها تيار من المثقفين، قائلاً: «كانت تعقد في طهران جلسات أُسبوعية، وكان يحضرها البروفسور هنري كوربن أُستاذ السّوربون وعالم الإسلاميات المعروف والمتخصص الفريد في الثقافة الشيعية، كما كان يشترك فيها السيّد محمد حسين الطباطبائي مدرّس الحكمة وتفسير القرآن في قم، وعدد آخر من الفضلاء والعلماء في العلوم القديمة والجديدة. وكان الطباطبائي وكأنه سقراط قد جلس وحوله تلاميذه، وكان كوربن العظيم حسن الأدب، يجاهد في اغتراف جرعات من هذا المحيط العظيم للأفكار والعواطف العميقة والمتنوعة النى كونتها الثقافة الإسلامية الشيعية. أيّة روح وقوة وهبته هذا الثبات في الشخصية والاستقلال الفكري؟ ليس هذا تعصباً قومياً أو غروراً ناشئاً عن جهل، إنه يعرّف نفسه كممثل لتاريخ عظيم وحضارة عظيمة، وكنز فيّاض من الأفكار الفلسفية والمواهب الإنسانية والمعنويات الأخلاقية والعواطف والجماليات المدهشة العرفانية والفنية والأدبية، إنه مرتكن على جبل من الثقافة البشرية[3].

3 ـ في محطّة ثالثة من تواصل الطباطبائي مع الغرب الفكري والاهتمام برجالاته وفكره وفتح جسور التواصل الحواري، تمثلت في لقاء الطباطبائي مع المستشرق الأميركي كينيث مورغان (معاصر، تولد 1934م) الذي قضى شطراً من حياته في الشرق، وكانت له لقاءات وتواصل مع رجال الفكر وعلماء الدين في الأديان المختلفة.

زار مورغان إيران صيف (1964م) فاستقدمه الدكتور حسين نصر إلى العلامة الطباطبائي الذي كان يصطاف في قرية (دركه) شمال غربي طهران. وقد وصف الدكتور نصر صورة من ذلك اللقاء

[1]ـ انظر: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 6002م.
[2]ـ لشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان: 322.
[3]ـ الأعمال الكاملة، العودة إلى الذات، علي شريعتي 01: 931 ـ 041، ترجمة: د. إبراهيم دسوقي شتا، مراجعة: حسين علي شعيب، دار ابن طاووس، الطبعة الثالثة 0102م.

في مقدمة الطبعة الفارسية لكتاب (الشيعة في الإسلام)، بقوله: «منذ اللحظة الأولى هيمن العلامة الطباطبائي على البروفيسور موركان [كذا] بحضوره المعنوي والروحي، فأحسّ الأستاذ الأميركي بالألفة والأُنس، وأدرك للفور أنه بمحضر إنسان تجاوز في العلم والحكمة مرحلة الفكر إلى العمل، وأنه قد تذوّق ما يقوله وطواه عملياً وسلوكياً» [1].

4 ـ وفي مقالات الكتاب الذي حمل عنوان (مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي)، تعرّض الطباطبائي ناقداً الكثير من مقولات وسلوكيات ومظاهر الفكر الغربي ومدنيته المعاصرة، كاشفاً عن هِناتها ومآلاها، وعن خطر التحديث على النمط الأوربي، مبيناً في ذات الوقت أصالة الفكر الإسلامي وفلسفته القويمة في معالجاته لمشاكل الإنسان في أبعاد وجوده المختلفة[2].

5 ـ لقد حفلت الأجزاء المختلفة من موسوعة الطباطبائي التفسيرية القيّمة (الميزان في تفسير القرآن)، بفصول توقف فيها الطباطبائي ناقداً للفكر الغربي وفلسفته ومدنيته، بنحو لو أُتيح لمّ شتاتها في دراسة خاصة لكانت كتاباً كبيراً، وبأدنى مراجعة للفهرس التفصيلي لمواضيع هذه الموسوعة توقف القارئ على ذلك.

فعلى سبيل الإشارة نجد الطباطبائي قد تناول في الأجزاء الأولى من موسوعته التفسيرية (1/ 2/ 4) مواضيع من قبيل: الفساد الأخلاقي ورذائل المجتمع المتمدّن الحاضر، ونتيجة ظهور المدنية الغربية، وعلى أي شيء أقبل الناس بعد ظهور مدنيّة الغرب، وكتابات المستشرقين الغربيين حول مدنيّة الإسلام، وغيرها من المسائل والمواضيع والمقولات المبثوثة في الأجزاء المشار إليها، وكذا سائر أجزاء تفسير الميزان.

قصّة كتاب (أصول الفلسفة)

مذ سقطت البلدان الإسلامية صريعة بأيدي الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، رافق ذلك السقوط وُرودُ سيل من الأفكار والثقافات والفلسفات التي تتقاطع مع الهوية الأصيلة للمجتمعات الإسلامية، بشّر بها كتّاب ومثقفون تلقوا تعليمهم في المراكز البحثية والعلمية الأوروبية، فضلاً عن رجال الاستشراق. وقد شكّل سيلُ الأفكار هذا إلى جانب الاستعمار العسكري والسياسي استعماراً ثقافياً وغزواً فكرياً أمدّ المستعمر بمؤونة الهيمنة. وفي سنوات لاحقة وفد سيل آخر من تيارات الفكر الغربي حاملاً لواء الماركسية، ومتخذاً من الثورة البلشفية ركناً يلوذ به.

[1]ـ رسالة التشيّع في العالم المعاصر: 31، مقدمة المترجم.
[2]ـ مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، محمد حسين الطباطبائي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1415هـ.

وعلى حين غرّة، وفي لحظة غفلة رضت حكمة الشرق بإنجازاتها، دقّت الماركسيةُ نواقيس الخطر، وكان خطراً موحشاً، أربك المؤسّسة الدينيّة بزحف داهم البيوت، فاستيقظت هذه المؤسّسة بما لها من عمق بشري، مدافعة عن إيمانها الذي هدّده الإلحاد الماركسي، وعن قيمها التي ناجزتها قيم الفكر المادي الزاحف بشكل منظّم، وكان دفاعها دفاعاً سلبياً بوجه عام. وإلى حقول هذه المؤسّسة هرع الفلاح العلامة هاجراً مسقط رأسه ومزرعته، ليبدأ زرعاً من لون آخر[1].

تعاضدت عدّة أسباب دفعت بالطباطبائي إلى اتخاذ هذه الخطوة، من أهمها: ازدياد حجم المطبوعات الفلسفية في إيران بفعل الترجمة من دون ضوابط من جهة، واهتمام الشباب الإيراني بفكر فلاسفة أوروبا الذي راح ينتشر بفعل تلك الترجمة من جهة ثانية، إضافة إلى انتشار المطبوعات المرُوّجة للمادية الديالكتيكية، والتي يقف خلفها خط سياسي وجهاز حزبي ممثلاً بالحزب الشيوعي الإيراني. وقد كان لصدور كتاب نگهبان سِحْر أفسون (الحارس السّحري) (عام 1950م) دافعاً مؤثراً، إذ تعرَّض الكتاب للأديان والمذاهب بالاستهزاء والسخرية بخسة متناهية، وتهكَّم بالمتدينين ورجال الدين بشراسة[2].

استقرَّ الطباطبائي في مدينة قم المقدّسة، وعمل على إحياء درس المعقول فيها إلى جانب الأبحاث التفسيرية والقرآنية، التي كانت تخلو منهما المعاهد الدينية العلميّة أو تكاد. كما بادر إلى تأسيس جمعيّة فلسفيّة، ضمّت في عضويتها كفاءات فلسفية، اهتمّت بإثارة البحث والنقد في قضايا الفلسفة، حتّى أضحى العلامة المدرس الوِتر لهذه العلوم في حوزة قم العلميّة.

بعد انتهاء الطباطبائي من تدريس دورة من كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، عزم على القيام بالبحث المقارن بين الفلسفتين الشرقيّة والغربيّة. وقد كان يعتقد أن البحث فيما لو أقيم على أساس البرهان والطرق الصحيحة، فمن المستحيل أن نخرج بنتيجتين مختلفتين وفي أية مدرسة كنّا، ولهذا يجب أن نتتبّع سرَّ الاختلاف بين الفلسفتين وبيان نقاط الضعف فيهما[3]. وبحسب شهادة تلميذه المطهري (1919 ـ 1979م) فإن الطباطبائي كان من سنوات يهمّ على تأليف دورة فلسفية تتشابك فيها معطيات الفلسفة الإسلامية التي نمت شجرتها خلال ألف سنة من الزمان، مع نظريات فلاسفة أوربا المحدثين، وتهدف إلى ردم الهوّة بين هذين اللونين من التفكير حتى تكون منسجمة مع مزاج العصر، وتظلّ في الوقت ذاته محافظة على قيمة الفلسفة الإلهية وتتصدّى لفكرة انتهاء عصر الميتافيزيقيا والإلهيات[4].

[1]ـ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي 1: 15 ـ 16، مقدمة الأستاذ المترجم.
[2]ـ محمد حسين الطباطبائي مفسرّاً وفيلسوفاً، دراسات في فكره ومنهجه، مجموعة من الباحثين: 61، تعريب: عباس صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2012م.
[3]ـ الشمس الساطعة، محمد حسين الطهراني: 56، تعريب: عباس نور الدين وعبد الرحيم مبارك، دار الأولياء، الطبعة الثانية 2008م.
[4]ـ أصول الفلسفة 1: 54.

ولهذا المقصد قام بانتقاء ثلّةٍ من تلامذته لتشكيل حلقته الفلسفيّة، والْتَأمت منذ سنة (1951م) بعقد ندوة علميّة فلسفيّة في ليالي تعطيل الدراسة من كلّ أسبوع (ليالي الخميس والجمعة)، واستمرّت حتّى سنة (1957م). وضمّت يوم تأسيسها كلاً من: مرتضى المطهري، محمد حسين بهشتي (1928 ـ 1981م)، إبراهيم الأميني (1925 معاصر)، عبد الحميد الشربياني (1889 ـ 2015م)، موسى الصّدر (1928 ـ 1978م)، حسين علي المنتظري (1922 ـ 2009م)، محمد مفتّح (1928 ـ 1979م)، علي قدّوسي (1927 ـ 1981م)، جعفر السبحاني (1929 ـ معاصر)[1]، وانضم لها آخرون فيما بعد.

كانت طريقة الندوة تتمثّل في أن يقوم الطباطبائي بإعداد بحوث تلقى في الجلسة، وبعد ذلك يبدأ الحاضرون بمناقشة ما طرحه الأستاذ، فكان حصيلة هذه الدروس والحوارات، أن ولدت النواة الأولى لكتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، الذي يعدُّ من أبرز مؤلّفات الفيلسوف العلامة إلى جانب موسوعته التفسيرية القيّمة (الميزان).

جرى العلامة في هذه الأبحاث، على عرض المطالب بنحو موجز مكثّف، يبتعد ما أمكن عن الإبهام والتعقيد وعدم الوضوح، وذلك كي تكون في متناول أكبر عدد ممكن من القرّاء من ذوي الذوق الفلسفي مع التوفّر على الحد الأدنى من المعلومات الفلسفية. وكذلك اقتصر على بيان أمهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن بيان الأدلّة والبراهين العديدة لكلّ مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين وأوضحها لإثبات المدّعى.

وبعد تحرير المباحث التي كانت تلقى في تلك الجلسات الفلسفية على شكل مقالات، أخذ عشّاق الفلسفة وطلاب المعرفة والشرائح المثقفة داخل مدينة قم وخارجها باستنساخها، فكانت تنتقل من يد إلى أخرى، إلى أن زاد الإلحاح على طبعها على شكل كتاب حتى يستفيد منها عموم القرّاء.

كانت تعتري فكرة طباعتها على شكل كتاب بعض الصعوبات والمعوّقات، إذ برغم أن العلامة الطباطبائي قد تحرّى التبسيط فيها وتجنّب التعقيد والانغلاق الذي هو السمة الغالبة لكتب الفلسفة، إلا أنها مع ذلك كانت عسيرة على الفهم العام، وبسبب انشغالات الطباطبائي المتعددة العلمية والدراسية، طلبَ من تلميذه العلامة مطهّري، والذي كان وقتها انتقل للاستقرار في طهران بسبب ظروف معينة، أن يقوم بمهمة إيضاح وبسط مطالبها أكثر حتى تكون في متناول جميع القرّاء[2].

كان اختيار الطباطبائي للمطهّري في غاية التوفيق، فقد اضطلع الأخير بالمهمّة على أحسن ما

[1]ـ محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً: 61.
[2]ـ صول الفلسفة والمنهج الواقعي 1: 46، مقدمة الشارح.

يكون، إذ بذل المطهّري الوسع والجهد في كتابة تعليقاته لتكون لائقة بما طرحه أستاذه، حتّى أن العلامة الطباطبائي يحدثنا بما ينبئ عن جهود المطهّري قائلاً: «لكي يصل المرحوم مطهّري إلى عمق مسألة (القوة والفعل) التي طرحت للبحث في أصول الفلسفة، أخذني معه إلى طهران وأبقاني في بيته أسبوعاً كاملاً، حيث تباحث معي في المسألة لكي يستوعبها بعمق ويستطيع أن يكتب حواشيه عليها، ولم يقنع إلا بعد أسبوع كامل من البحث»[1].

وبعد أن التأَمَ شتات المتن والشرح، صدر الكتاب في خمسة أجزاء بالفارسيّة تباعاً. ضم الجزء الأول الصادر سنة (1953م) أربعة مقالات: ماهي الفلسفة، الفلسفة والسفسطة والواقعية والمثالية، العلم والإدراك، قيمة المعرفة. فيما ضم الجزء الثاني الصادر سنة (1954م) مقالتين: نمو المعرفة وحصول الكثرة في الإدراكات، والإدراكات الاعتبارية.

تأخر صدور الجزء الثالث سنتين عن صدور الثاني (1956م)، وضم المقالات: الوجود وواقع الأشياء، الضرورة والإمكان، العلّة والعلول. أما رابع الأجزاء الذي لم يتم المطهري تعليقاته عليه وصدر بعد استشهاده[2]، فقد ضمّ المقالات: القوة والفعل/ الإمكان والفعلية، القدم والحدوث، الوحدة والكثرة، الماهية/ الجوهر والعرض. وجاء خامس الأجزاء الصادر سنة (1971م) في مقالة واحدة هي الرابعة عشرة تحت عنوان: إله العالَم والعالَم، وقد تأخّر صدوره عن بقية الأجزاء أكثر من عشرة سنوات.

شكّل صدور الجزء الأوّل من الكتاب أعمق تحد فلسفي واجهته الاتجاهات المادية الديالكتيكية الناطقة بالفارسية، ولذلك عكف المعنيون بالشأن الفلسفي الماركسي على مراجعته، فأدهشتهم البراهين التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الأمانة والدقة العلمية التي تحلّى بها.

لقد مثّل جهد الطباطبائي وجّدته في مقالات الكتاب، خطوة أساسيّة أدخلت الفلسفة في إيران مرحلةً جديدةً غير منظورة، إذ لم تتجاوز معلومات دارسي الفلسفة قبل ذلك معطيات الكتب المدرسية المقررة، أمّا بعد مدّة وجيزة من خطوة الطباطبائي وكتابه فقد توفّر كثير من طلاب العلوم الدينية في حوزة قم على معلومات فلسفية شاملة نسبياً، خصوصاً فيما يرتبط منها بنظريات الفلسفة المادية، واكتشاف مواطن المغالطة في أساليب استدلالها[3].

---

[1]ـ ذكرياتي مع الشهيد مطهري، الشيخ علي الدوّاني: 22، ترجمة خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشرـ قم، الطبعة الأولى 1417هـ ش.

[2]ـ اصول فلسفه وروش رئاليسم 4: 5، بنياد علمى وفرهنگي أستاذ شهيد مرتضى مطهرى.

[3]ـ أصول الفلسفة 1: 64، مقدمة الشارح.

في المنهج الفلسفي للكتاب

1ـ من المعالم البارزة في مقالات كتاب أصول الفلسفة وضوح المنهج العقلي. فلقد كان تناول الطباطبائي للمواضيع الفلسفية والمقولات التي قاربها ولمختلف المشارب، وفق منهج نقدي واضح، معتمداً في ذلك كلّه على ميراث المذهب العقلي في المعرفة الذي يستند للمقولات التصورية والتصديقية الضرورية.

وبرغم إيمان الطباطبائي بتعدد مصادر المعرفة وتوزعها بين العقل والقلب والوحي، ولكنه لم يتبع في مقالات كتابه سوى العقل ومقولاته في التصور والتصديق، ولم يركن لدليل نقلي أو لحجة مستندة لمكاشفة متصوّف وتجربة عارف وإشراق متعبّد، وإنما التزم بالعقل كحجة نهائية عرضاً واستدلالاً. سيما وأن غالب مدارس الفكر التي تعرّض لها ونقدها في مقالات أصول الفلسفة لا تؤمن بالمصدرين: الكشف والنقل، وبالتالي فإن الضرورة النقدية تلزم أن يكون الأسلوب المتبع هو الأسلوب العقلي، وذلك لسعة دائرة المؤمنين به إجمالاً وإن اختلفوا في التفاصيل.

لقد ارتكز الطباطبائي في مقالات هذا الكتاب على اعتماد المقولات العقلية البديهية واتخاذها منطلقاً في نقده وتقويمه لسائر الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة. والطباطبائي في مذهبه المعرفي فيلسوف عقلي يؤمن أن كل ألوان النشاط الفكري البشري التصديقي ترجع لمقولات بديهية واضحة في نفسها وغنية عن كل برهنة، وإنما النفس تضطر للتصديق والإذعان بها، وعلاوة على ذلك فإن صدق وصحة كل برهان تتوقف عليها. وعلى رأس تلك الأصول قانون استحالة التناقض. وقد تكفلت مقالات القسم الأول من الكتاب (نظرية المعرفة) ببيان وايضاح هذا الموقف بشكل كبير.

ومن اللافت في هذا الإطار أن الطباطبائي وخلافاً لأنصار مدرسة الحكمة المتعالية قد ابتعد ببحثه عن الاعتماد على معطيات ومصطلحات التصوف والإشراق والعرفان، التي توجب فيما لو ولجت البحث الفلسفي الاضطراب والتشويش كما يرى ذلك في كتاب غرر الفرائد المعروف بشرح المنظومة.

وبتعبير آخر: إن الطباطبائي وإن كان مدرسياً ينتمي لسلسلة الحكمة المتعالية التي شيّد أركانها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، إلا أنه في كتاباته الفلسفية سيما أصول الفلسفة جرى وفق الأسلوب المشائي، وذلك بالاعتماد على البرهان العقلي دون الاعتناء بالذوق والتصوف، وإدخال اصطلاحات علم العرفان. ولذا قيل بحق الطباطبائي: صدرائي المبنى سينوي المشرب[1].

[1]ـ إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، علي الرباني الكلبايكاني 1: 61، ترجمة: الشيخ محمد شقير، دار زين العابدين 2011م.

2ـ أما طريقة بحث المسائل، فقد كان يعمد في المرحلة الأولى إلى توضيح المفاهيم الأساسية في كل مسألة يراد بحثها، ثم ينتقل لبيان المدعى، فالاستدلال عليه بأوضح البراهين العقلية وأخصرها، بعد ذلك ينتقل لاستعراض ما قد يرد على نتائجه من إشكالات فيعمد إلى إيضاحها، ثم يقارب الأجوبة لها.

لقد سار الطباطبائي في هذه المقالات على منهج تحليلي قائم على أساس الدراسة المستوعبة للموضوع المراد بحثه، فما لم يعط تصوراً صحيحاً للموضوع لا يلج في بحثه مطلقاً، ولا يخوض في مرحلة التدليل عليه والإثبات والنفي. بمعنى أن التصور النظري للمسائل الفلسفية في هذه المقالات يسبق مرحلة التصديق النظري، وفق الطريقة المنطقية.

وفي نقده لمختلف الأفكار والمقولات، فإنا نجد الطباطبائي يساير تلك الاتجاهات بشكل يوضح تهافتها الداخلي وتناقضها، فضلاً عن تسجيله النقد الفلسفي لها وفق القواعد الأساسية العقلية والفلسفية.

المتابع لمقالات الكتاب يجد الطباطبائي متمكناً من ملكة التحليل والتنظير الفلسفي بشكل يدهش القاري، فضلاً عن سحر البيان، وتجلّى ذلك بوضوح في مقالتي: نمو المعرفة والإدراكات الاعتبارية. وفي خصوص هاتين المقالتين فقد طرح الطباطبائي أفكاراً لم يسبق لها قديماً وحديثاً، كما سنأتي إلى ذكر ذلك في القادم من أبحاث.

3ـ تماشى الطباطبائي مع الفلسفة الغربية في إعطاء الأولوية في البحث لمسائل نظرية المعرفة قبل الولوج في بحث نظرية الوجود، وخلافاً للفلسفة الإسلامية الموروثة التي لم تفرد مسائل المعرفة ببحث خاص. ولعلّ من أسباب ذلك أن الحقبة المعاصرة شهدت بروز تيارات وفلسفات تشكك بصحة المنهج العقلي في المعرفة بشكل واسع، وكذا التشكيك في قيمة المدركات العقلية وحدودها ومدياتها، ولذا خصّ الطباطبائي مسائل نظرية المعرفة بمقالات القسم الأول من الكتاب.

كما وأن تحليل المعضلات الفلسفية ومقاربة مشاكلها، يقتضي في المرتبة الأولى دراسة أفكار الإنسان وإدراكاته ونشاطه الذهني، ولذا فإن البحث في نظرية المعرفة (فلسفة الإدراك) يسبق الولوج في المسائل الفلسفية المتعارفة.

إن أهمية البحث في نظرية المعرفة تتأتى من جهة أن تقييم جميع المدارس الفلسفية، والمناهج العلمية، يتوقف على المنحى والاتجاه المتخذ في المعرفة، فما لم يتخذ الباحث رأياً حاسماً في

المسائل المطروحة في نظرية المعرفة (مصدر المعرفة، قيمة المعرفة، حدود المعرفة)، لا يصح منه الإذعان بأي قانون فلسفي أو مسألة علمية، بمعنى أن أبحاث نظرية المعرفة توفر خيارات الباحث المعرفية.

لقد شكّل تناول العلامة الطباطبائي لنظرية المعرفة ومسائلها بشكل مفرد ومستقل ظاهرة غير مسبوقة في الفلسفة الإسلامية، ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين لم يفردوا مسائل نظرية المعرفة بالبحث المستقل قديماً وحديثاً، وإنما غاية ما تطرّقوا إليه بعض مسائل نظرية المعرفة والتي بحثوها بشكل مشتّت في مختلف فصول علمي المنطق والفلسفة، كما يلاحظ ذلك في بحث الوجود الذهني وبحث العلم والعالِم والمعلوم. أما الطباطبائي فقد كان فريداً وسابقاً في بحث مسائل نظرية المعرفة بشكل مستقل في المقالات الأولى من الكتاب.

4 ـ انتظمت المسائل الفلسفية في الكتاب وفق طريقة شبيهة بتنظيم أبحاث الرياضيات، وذلك بأن تأخذ كل مسألة موقعها المناسب لها، فتكون مكمّلةً للمسائل المتقدمة عليها، وفي الوقت ذاته توفّر الأرضية للمسائل الآتية. وعلى هذا الأساس وبمتابعة استدلالات الطباطبائي، نجده حريصاً على أن تكون براهينُ مسألة متقدمة مُعْيِنَةً في البرهنة على المسائل اللاحقة، كما يتجلّى ذلك في استدلاله على مسألة وحدة الخالق والتي استند فيها لبرهان تقدم في مسألة إثبات وجود الخالق.

5 ـ لقد أفضت تطورات العلم الحديث ـ وما صاحب ذلك من تغيرات في الرؤى والأفكار المتعلقة بالوجود والمعرفة ـ بالمذهب التجريبي وأئمته إلى تقديس العلم التجريبي وجعله المرجعية الوحيدة في تفسير كل قضايا الوجود والمعرفة والحياة. فقد قررت تيارات هذا المذهب على تنوعها جعل التجربة المحكّ الأخير في قبول ورفض مختلف الأفكار والمقولات أيا كانت دائرتها وموضوعها. فخرجت من رحم هذه الفكرة الفلسفة العلمية التي رفعت رايتها الماركسية والمدرسة الوضعية المنطقية.

اتفقت تيارات هذا المذهب المختلفة في مسائل كثيرة على مجافاة فلسفة الوجود (الفلسفة الأولى)، والهجوم على الميتافيزيقيا والإلهيات واعتبارها أوهاماً ولغواً وتخلّفاً معرفياً، وكانت حجتهم في ذلك القاعدة الأساسيّة في المذهب التجريبي التي ترى أن قضايا الميتافيزيقيا والإلهيات تتحدث عن أمور لا يمكن التحقّق من صدقها، ومن ثم فهي خارجة عن دائرة العلم والمعرفة والحكمة.

في مقابل ذلك قدم الطباطبائي في مقالات أصول الفلسفة سيَما في مقالات القسم الأول منه، معالجات لهذا التصور وللمذهب التجريبي في قواعده الأساسية. ولأن تطبيقات قاعدة المذهب التجريبي متعدّدة، ويحتج بها أنصار المذهب المادي في كل مسألة، فقد عكفَ الطباطبائي على تقديم مقاربات ومعالجات لزوايا متعددة ترتبط بمنهج العلم التجريبي، في أكثر من مقالة في أصول الفلسفة. نجد ذلك في المقالة الأولى والخامسة والسادسة ومواضع متفرقة من المقالات الأخرى.

6 ـ وحتى يستكمل الطباطبائي إيضاح معالم المنهج الفلسفي، ويستكمل من جانب آخر نقده للفكر المادي ولما يُعرف بالفلسفة العلمية، فقد أكدت مقالات أصول الفلسفة على ضرورة الفصل والتمييز بين الفلسفة وباقي العلوم، ذلك أن الفلسفة تختلف عن العلوم منهجاً وموضوعاً وغاية، فهي تتخذ من الوجود بما هو موجود موضوعاً لها، أي الوجود بما له من صفة الإطلاق دون لحاظ خصوصية يتصف بها، بينما تتخذ العلوم دائرة أضيق في بحث الوجود وتتمحور مسائلها حول مواضيع محددة، متحيّثة بحيثيات خاصة.

ومن ناحية المنهج، فإن الفلسفة العقلية الميتافيزيقية تتخذ من البرهان العقلي بمعناه المنطقي الأرسطي وسيلة وأداة في المعرفة، بينما تتخذ العلوم من التجربة والملاحظة الحسية وسيلة لإثبات مسائلها وحلّ مشكلاتها. ويفرّع الطباطبائي على ذلك عدم إمكان استنتاج قضية فلسفية من مقدمات علمية ولا العكس، لأسباب تتعلق بطبيعة الحكم الفلسفي المرتبط بشروط البرهان.

نعم، قرر الطباطبائي إمكان الاستفادة من نتائج العلوم في انتزاع قضية فلسفية، ولكن هذا شيء والاستنتاج شيء آخر، إذ الاستنتاج يعني استخراج نتيجة فلسفية من مُقَدمَتَي قياس (صغرى وكبرى) علميتين، وهو أمر غير ممكن وفق شروط البرهان المنطقي، أما الانتزاع بواسطة مقدمة علمية تمثل صغرى القياس إلى جانب الكبرى الفلسفية، لتعطينا نتيجة فلسفية، فأمر ممكن.

وعلى وفق هذا، يرى الطباطبائي في مقام تأصيله للمنهج النقدي الفلسفي، عدم وجود قطيعة تامة بين الفلسفة والعلوم، كما لا توجد موافقة تامة، إذ لكل منهما أدواته وميدانه وفضاؤه النموذجي، ناعياً على الاتجاهات المادية الغربية عدم حفظها حريم هذه العلاقة، عندما تجاوزت حدود العلم فوقعت في خلط واشتباه[1].

رتّب الطباطبائي على ذلك أن ما نشاهده في الفلسفة الغربية في اتجاهاتها المادية من نتائج خطيرة، كإنكار عالم ما وراء المادة والميتافيزيقيا، وتفسير ظاهرة الإدراك البشري تفسيراً فسلجياً

[1]ـ انظر المقالة الأولى من أصول الفلسفة.

مادياً، ناشئ من الخلط والاشتباه وعدم وضع الشيء في موضعه المناسب، وتجاوز التجربة لجلدها لتمسك بالمسائل الخارجة عن حريم اختصاصها، متصورين أن المسائل الفلسفية يمكن استنتاجها من مقدمات علمية تثبت بالتجربة.

ولا بد من الإشارة في هذه النقطة إلى أن الطباطبائي لم يبتعد عن الأخذ بمُسَلّمات العلم الحديث، واتخاذها أصولاً موضوعة في كثير من المسائل التي قاربها. وكذا تعاطى مع الكثير من نتائج العلوم المختلفة المعاصرة في مقاربة كثير من المسائل، سواء كانت علوماً إنسانية أم غيرها.

ومن معالم المنهج الفلسفي في كتاب أصول الفلسفة فصلُ الطباطبائي وتمييزُه بين المدركات الحقيقية والاعتبارية، ذلك أن حصول الخلط في البحث الفلسفي بين المدركات الحقيقية والاعتبارية يوجب الاضطراب في تصور المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد أدى هذا الخلط في علوم مختلفة إلى التباس وتشويش، كما يلاحظ في بعض مسائل علم أصول الفقه. ولذا اضطلع الطباطبائي بمهمّة كشف النقاب عن هذه المسألة، وتوصّل إلى تفسير محدّد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات، وأكد على أن البرهان لا يجري في الإدراكات الاعتبارية، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي.

من إرهاصات العصر

ثورة الفطرة ضدّ ديكتاتورية العلمانية

كلود أندريه [*]

تدخل هـذه المقالـة للباحـث الفرنـسي في الإسـلاميات ولاهـوت الأديـان البروفسـور كلود أندريـه، في معـترك الجـدل الفلسـفي والكلامـي مـع العلمانيـة بأوصافهـا وأفعالهـا ومناحيهـا المختلفة.

الباحـث الـذي يعيـش متنقـلاً بـين أقطـار المـشرق العـربي ومغربـه، ويهتـم في البحـوث الإسـلامية العمّقـة، يعالـج هنـا واحـدة مـن أعقـد الإشـكاليات الفكريـة التـي واجهـت هـذه القضيـة. حتـى أنـه أجـرى نوعـاً مـن المقارنـة الجداليـة بـين الفطـرة الإلهيـة الكامنـة في الإنسـان والعلمانيـة الدنيويـة التـي طـرأت عـلى زمانـه ومكانـه كحـادث تاريخـي.

المحرر

يقول الكاتب الفرنسي أندريه مالرو، باريس 1901، كريتاي 1976، في كتابه «غواية الغرب»[1]، (La tentation de l’Occident)، في العام 1926: «ألحظ في أوروبا بربريّة منظّمة جدّاً حيث هناك دوماً التباس بين فكرة الحضارة وفكرة التنظيم».

هذا ما لاحظه الكاتب الفرنسي الشهير أندريه مالرو الذي أكّد أنّ ديكتاتورية العلمانية تعارض

---

* ـ باحث في الإلهيات والدراسات الإسلامية ـ فرنسا.

العنوان الأصلي للمقال: **Le signe de l'époque: la revolte de la fitra contre la dictature de la laicité**

[1]ـ أندريه مالرو، «غواية الغرب» **La tentation de l’Occident**، منشورات غراسيه، باريس، فرنسا. **Le Grand Dictionnaire des Citations françaises**، دورنون، منشورات أكروبول، فرنسا، 1982، ص. 307.

ـ ترجمة: منار درويش.

بالكامل متطلبات الفطرة الروحية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية. الجميع يعلم بأنّ مذهب العلمانية هو خصْم الفطرة، الذي يريد تجريدها من أي علاقة بحضارة التوحيد الأسمى، لكن، في جميع الأحوال، لتأثير مذهب العلمانية الذي أوجده الإنسان حدود، إذ يتسّم بسرعة زوال كافة المذاهب المزيّفة في الدائرة العالمية للمزوِّرين والمزيِّفين الذين طالما رغبوا في تحويل الأفكار الصغيرة إلى أفكار واسعة ومستدامة بالإكراه من قبل الشرطة، والسياسة، والقانون عبر استخدام القوة، والذين يشير عجزهم عن الحفاظ على ديمومة مذاهبهم المزيّفة إلى أن ثورة الفطرة ضدّ العلمنة القسرية تظهر مدى ارتباط هذه الأخيرة بكل ما هو ثانوي وضارّ. من المسلّم به أنه منذ الثورة الإسلامية في العام 1979، شاهدنا كل يوم أمام أعيننا ظهور ثورات الفطرة ضدّ ديكتاتورية العلمانية التي لم تتمكن من تحقيق النصر أو تجاوز كلام الله المنزّل في القرآن الكريم: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الروم، الآية 30) .

لن تتمكن العلمانية، التي ينسجم الجميع معها، من إخضاع الفطرة، لأنها تفرض نفسها بقوة وشراسة، فلغتها مليئة بالمحرّمات والافتراءات الحاقدة التي تستهدف بها أهل الإيمان، فضلاً عن الأكاذيب والأوهام. أمضت العلمانية وقتها في إهانة الفطرة والإساءة إليها، حيث إنها تستمتع بالكفر أكثر منه بالتقوى، وهي لا تحسن غير ذلك. مع ذلك، ما يسّر اليوم بشأن ثورة الفطرة ضد العلمنة البوليسية هو الحرص على صحوتها وعلى رغبتها في التحرّر من السلاسل والأغلال التي كبّلها بها النظام العالمي للعلمانية المفروض من قبل الطغاة. وهكذ، تمّ التصدّي للعلمانيين لأنهم يريدون إلغاء الاحتياجات المهمة والدائمة لروحية الفطرة وتآلفها، وجعلها تنسى ارتباطها بحضارة التوحيد الأسمى، وخير دليل على ذلك انتفاضها ضدهم ولو أنّ هذه الانتفاضة لم تحسم بعد. فكان على الرجال الأحرار الإعلان عن أنّ العمليّة الاستبدادية للعلمنة العالمية باتت تعلم أنها محدودة زمنيّاً، وستشهد نهاية لطابعها العنصري والكيدي الذي يستهدف الفطرة التي تتسلّح بالسنّة النبوية وغيرها من الأسلحة المقدّسة، حيث يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (سورة آل عمران، الآية 159).

ترافق ثورة الفطرة كل فرد من أهل الإيمان، إنما بدرجات متفاوتة، ضدّ كل أنواع الظلم والاضطهاد بحقها، موقدةً رغبتها في التحرّر من السلاسل والأغلال المفروضة من أعدائها العلمانيين. ترى الفطرة

ضرورة إكمال هذه الثورة وهذا التحرّر وكل ما يرافقهما، رافضة الخضوع لغير لله. تسعى الفطرة وبكل حماسة وإصرار إلى توثيق صلتها بخالقها وتخشى الانقطاع عنه، إذ لديها القوة للثأر ضدّ كلّ من يريد فصلها عن أمّة أهل التوحيد، فهي لا تستطيع أبداً قطع صلتها بالتوحيد، أو حبها لله الذي يقول في كتابه العزيز: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات ـ الآية 56).

للانتماء الذي يصل الفطرة بالتوحيد والدين الحنيف الذي أسماه الله «الإسلام» سمات محدّدة وتلقائية، في حين أنه ما من سمات محدّدة وعفوية تطبع انتماء العلمانية لأنّ تاريخ العلمانية مليء بالإجراءات القهرية والانتقامية، واستخدام القوة الصارمة للسيطرة على الفطرة. يلاحظ أيضاً وجود بعض الفوارق الأكيدة من حيث النظرة إلى الحياة بين هذين لانتماءين، ناهيك عما شاهدناه من انقضاض أهل الإيمان على الشرطة والقوات المسلحة العلمانية بصدورهم العارية، خلال الاضطرابات الاجتماعية التي أحدثتها الأنظمة العلمانية الساعية إلى فصل الفطرة عن حضارة التوحيد الأسمى.

استكشاف الفطرة

مذّاك اكتشف العالم أجمع التزاماً واسعاً وعميقاً بالدفاع عن الفطرة وحضارة التوحيد الأسمى اللتين كانتا مجهولتين في السابق، وبان بالتالي الفشل العالمي للعلمانيين الذين كانوا يعتقدون أنه بوسعهم إخضاعهما لديكتاتورية العلمانية. لذلك، يبدو من المؤكّد بأنّ عالم العلمانية المفروضة بالقوة على الفطرة يشهد خسارة الأفكار العلمانية التي تشجّع على تدمير مجتمع أهل التوحيد. أما أهل الإيمان فيدعمون ثورة الفطرة ضدّ العلمانيين الذين كانوا يعتقدون أنه بوسعهم السيطرة على أهل التوحيد الذين يعارضون على نحوٍ جوهري الأفكار العلمانية الرجعية والقديمة.

يعود سبب معارضة أهل التوحيد هذه إلى الحفاظ بشتى الوسائل الشرعية على الوحدة الروحية الزمنية، الأمر الذي يتعارض كلياً ومبدأ العلمانية الذي يشجّع على قطع هذه الوحدة لفرض هيمنة الـ«أنا» التي تطمح إلى امتلاك العالم والسيطرة عليه. لذلك، فإنّ هذه الـ «أنا» تتمنى التخلّص من أي أمر قد يعيقها، لا سيما المقاومة السياسية الدينية لأهل التوحيد الذين ليس لديهم إله إلا الله، ويتبعون كتبه المنزّلة، وأنبياءه، وخلفاءه المسؤولين عن تلبية الحاجات الروحية، والاجتماعية، والأخلاقية، والثقافية للفطرة.

وفقاً لتاريخ الدين الحنيف، شكّلت الفطرة والتوحيد هدفاً لهجمات معارضيهما. فقد جاء في صفحات التاريخ، أنه في العام 325 بعد ميلاد المسيح بن مريم، أي العام 307 قبل هجرة الرسول محمدﷺ، اجتمع حوالى 300 من أساقفة أهل الكتاب في منطقة نيقية، المعروفة اليوم بـ«إزنيق» في

تركيا، من أجل إعلان عقيدة الثالوث التي ينهى عنها الله في القرآن الكريم حيث جاء: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾ **(سورة النساء ـ الآية 171).**

ثم كان الاجتماع الشهير الذي عقد في سقيفة بني ساعدة والذي تقرر خلاله فصل الفطرة مع الإمام الأول علي بن أبي طالبعليه السلام المسؤول عن صون وحماية الصلة بين الفطرة وبين اتحاد الروحي والزمني في التوحيد وليس الصلة مع خلافة يحدّها الزمن وقائمة على أساس مفهوم خاص جدّاً عن السلطة. في النهاية، جرى التصويت في فرنسا على قانون 9 كانون الأول 1905 والذي قضى بقطع صلة الفطرة بالتوحيد من أجل إخضاعها لقانون العلمانية الذي يشجّع على عزل الدين عن السلطة.

طبّق هذا القانون، كسائر القوانين الطاغوتية، بالقوة البوليسية، لا بل بالقوة العسكرية، بحق كل من يقاوم من المؤمنين، لكن بعد سنوات عدّة من حكم العلمانية الديكتارتورية، أدرك جميع المؤمنين أن الفطرة، الوثيقة الصلة بالتوحيد، لا يمكن أن تبقى خاضعة إلى ما لا نهاية لهذا القانون المخزي الذي سنّته العلمانية والذي يطيح معها بالإيمان، والتقوى، والعفة، والشرف، والكرامة.

لذلك، قد نقصد بعبارة «عقدة الشعور بالعظمة»، السلوك البغيض لمؤيّدي قطع صلة الفطرة بالتوحيد، حيث يحظر هذا السلوك الممارسات الدينية الخاصة بالعقائد المرتكزة على التوحيد، لا سيما عقيدة الدين الحنيف «الإسلام». أضف إلى ذلك أنّ العلمانيين المؤيدين لقطع هذه الصلة يعتقدون أنه بوسعهم إبعاد كلّ معلمَن عن الله غير آبهين بالكلام الذي أنزله الله في كتابه الكريم والذي يُعتبر بعضهم على اطّلاع به: **﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾** **(سورة ق ـ الآية 16).**

تتباين خصائص العلمانية والفطرة المرتبطة بالتوحيد، وأهدافهما بشكل كبير. فبالنسبة إلى أهل التوحيد، الفطرة هي خشية الخالق، هي علامات التقوى، هي ممارسة الجهاد الأكبر من أجل حماية الفطرة، هي أن نكون روحانيين واجتماعيين كما يريدنا الله، هي كل ما يجعل الرجل والمرأة كونيين ومثاليين. في المقابل، بالنسبة إلى أتباع المبدإ العلماني الذين يشجّعون على قطع ارتباط الفطرة

بالتوحيد، يبقى التعلّق بالـ «أنا» بمثابة الأولوية القصوى، ويستمرّ إظهار «عقدة الشعور بالعظمة» بتهديد حياتهم وحياة الآخرين، عبر كبح حركة مبدإ الإيمان بالفطرة بإرادتهم، وضغطها حتى توشك أن تختفي، وتقييد دنياهم بمصالحهم الزمنية. مع ذلك، لن يتمكن حتى أولئك المتسلّحون بقوة من أجل فرض قانونهم العلماني أبداً من إخضاع الفطرة المرتبطة بالتوحيد.

والسؤال الذي يطرح: ألا يوشك أن يؤدي ذلك إلى إعادة انطلاق الحملة الدعائية ضد الإسلام؟

من المعروف بأن الأصوليين العلمانيين لم يستسلموا البتّة حيال متطلّبات الفطرة الروحية والزمنية، فهم المسؤولون عن ظهور كافة أنواع النزعات التزمّتية والأصولية. نستطيع أن نلاحظ من كل ذلك وجود محرّك للـ«عزل» و«التمييز» بين أيدي أعداء متطلّبات الفطرة، وأن رفض الفطرة الرضوخ للنظام العلماني القاضي بفصل الروحي عن الزمني لطالما دفع العلمانيين إلى ممارسة المزيد من القمع والاضطهاد بحق أهل التوحيد الذين لم يتوانوا عن المقاومة دفاعاً عن الفطرة. أجل، توجد في صميم الحركة العلمانية الكثير من حركات التزّمت العلماني، والأصولية العلمانية، والعدائية العلمانية، والعزل العلماني، والتمييز العلماني، والاضطهاد العلماني، والقمع العلماني بحق أهل الإيمان الذين يطالبون بحقهم وواجبهم في التعبير عباديّاً وثقافيّاً عن الفطرة المرتبطة بالتوحيد إذ إن لهذا الحق والواجب في نظرهم الأولوية على المحرّمات العلمانية.

لا شيء يقف في النهاية في وجه متطلبات الفطرة الروحية والزمنية. ليعلم المتزمتون والأصوليون بأنهم يشنون معارك بائسة من عصر ما قبل الإسلام، وأن قوّة الفطرة تكمن في كونها مرتبطة بفضل الله بالتوحيد من دون نسيان حقها الدائم في تلقي كافة التعاليم السماوية التي تتناسب تماماً وتطورها. وهذا ما يسمح لها اليوم بمواجهة التحدي العلماني وقوانينه العازلة التي تحظر عليها المطالبة بحقوقها الروحية والزمنية القائمة على التوحيد. فمن اللحظة التي ترفض فيها العلمانية رفضاً قاطعاً ومانعاً إقامة متطلّبات الفطرة الروحية والزمنية، ليس للفطرة سوى مخرج واحد: الثورة ضد ظلم العلمانية، وضد ألفاظها البالية، وظلاميتها، وأصوليتها، واستبدادها من عصر الجاهلية. ليعلم العلمانيون أيضاً بأنهم مهما كان الموقف الذي يتخذونه ضد متطلبات الفطرة الروحية والزمنية، فإن النصر محسوم لأهل التوحيد. ويبقى السؤال اليوم معرفة إلى متى سيتمكن العلمانيون من مقاومة ثورة الفطرة ضدهم. مع ذلك، ليعلموا بأن ثورتها في سبيل الله ستتغلب على قانونهم العلماني الظالم والديكتاتوري.

ليعلم أعداء الفطرة أيضاً بأنه مهما طال الأمد في قبوع الفطرة تحت وطأة الأنظمة التي تبنت

قانون العلمانية ومحرّماته التاريخية، أي مهما طال الأمد بقبوعها تحت عبودية عقيدته المترسخة في النظام كونهم يرون فيها الأشكال المطلقة والنهائية للإنتاج الاجتماعي، على الفطرة أن تحارب من أجل حقها في أن تمُثَّل في الأنظمة أيّاً كانت ومن أجل واجبها في حماية مكتسباتها الدينية، والسياسية، والفكرية، والعباديّة، والثقافية، والأخلاقية، والاجتماعية القائمة على التوحيد.

في المقابل، السائد بين العلمانيين أنه لا مكان للفطرة في أنشطة المدينة، ما لم يكن وجودها سوى لمجرّد انتقادها ومحاربتها. هنا يكمن الفارق الأساسي الذي يبرر التفاوت بين المزايا والقيم الروحية، والاجتماعية، والأخلاقية والثقافية لحضارة التوحيد الأسمى والصفة التي تنزع عن خلق الله علمانيتهم المفروضة بالقوة خلافاً لكل ما هو إنساني. لا شك في أن حضارة التوحيد الأسمى وحدها يمكن أن تتباهى بروحانية فعلية، وبفكر سياسي فعلي، وبفكر فلسفي فعلي، وبفكر أدبي فعلي، وبفكر شعري فعلي، وبفكر نفسي فعلي، وبفكر اجتماعي فعلي، وبفكر تربوي فعلي، وبفكر قانوني فعلي، وبفكر اقتصادي فعلي... بكلمتين: بفكر فعلي.

بعد كل ذلك، من سيمتنع عن دعم ثورة الفطرة الغنية بالتوحيد ضد ديكتاتورية القانون العلماني الذي يفرض نفسه بالقوة البوليسية، لا بل بالقوة العسكرية.

روحانية "العصر الجديد" بديلاً من العلمنة

بطلان الديانة الفردية

ستيف بروس Steve Bruce [*]

يُؤسس عالم الاجتماع البريطاني ستيف بروس بحثه هذا على نقد النموذج الفكري العلماني السائد الآن في الغرب عموماً، وفي المجتمع الأنكلوساكسوني البريطاني على وجه التعيين. يرى بروس أن الاتجاه الذي يسمّيه روحانية "العصر الجديد" هو اتجاه يجمع بين نقد العلمانية الحادة، واعتماد روحانية اجتماعية تقوم على الاستمداد القيمي من جميع الأديان على المستويين الفردي والاجتماعي.

يفترض هذا البحث أن روحانية "العصر الجديد" قد تكون بديلاً من العلمنة، وكذلك بديلاً من الديانة الفردية التي ظهر بطلانها عندما استحكمت العلمانية بولادتها وتطورها.

أهمية البحث أنه يُجري إستقصاءات ميدانية في المجتمع البريطاني للبرهنة على استمرار تراجع السلوك التقليدي للكنيسة، وكذلك للبرهنة على ظاهرة الإنكفاء في ثقافة العلمنة.

المحرر

يَجمعُ النموذج الفكري العلماني بين شيئين: الأول، توكيد للتغيّر في حضور وطبيعة الدين، والثاني مجموعة من الشروح لهذه التغيرات. هذا الجمع ليس قانوناً علمياً ينطبق على كل الظواهر في جميع الأحوال، بل هو توصيف وتبيان للمجتمعات الأوروبية الماضية، والمجتمعات الاستيطانية

---

[*] ـ عالم اجتماع بريطاني من اسكتلندا ـ أستاذ السوسيولوجيا في جامعة أبردين منذ سنة 1991 ـ كتب الكثير من الأعمال حول العلمنة والدين في العالم الحديث، وكذلك عن التفاعل بين الدين والسياسة.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Secularization and the Impotence of Individualized Religion.

نقلاً: The Hedgehog Review - 2006.

ـ تعريب: ر. طوقان.

التي أنتجتها خارج أوروبا. وبخلاف التصاوير المثيرة للسخرية التي طالما قدَّمت هذا النموذج الفكري فهو ليس نموذجاً تطورياً بسيطاً ولا يتضمن مستقبلاً موحداً وفريداً إلا أنه يفترض وجود منطق معين للتغيرات الاجتماعية: أي أن بعض التغيرات تتفاعل مع بعضها البعض، فيما بعضها الآخر يتناقض مع نظيره. فعلى سبيل المثال يمكن للمجتمعات الإقطاعية أن تتضمن كنائس رسمية قوية وفعالة، أما الديموقراطيات الليبرالية فلا يمكنها ذلك. ليس هذا الأمر وليد الصدفة، بل ـ كما سأبين لاحقاً ـ فإنه يمكننا تفسيره من خلال السمات الجوهرية لهذا النوع الأخير من المجتمعات.

التوضيح الكامل للنموذج الفكري العلماني مع البيانات اللازمة بهذا التوضيح يحتاج على الأقل إلى كتاب كامل لإقناع أصحاب العقول المنفتحة. أنا شخصياً قد استغرقني هذا الأمر تأليف ثلاثة كتب. كل ما يمكنني فعله هنا هو تقديم بعض الوقائع التبيانية وتوضيح جزء من الشرح وتفحص إحدى بدائل النموذج الفكري العلماني ببعض التفصيل. مع رجائي من كرم القارئ أن يكون على بيِّنة من أنني تعاملت مع الانتقادات الواضحة لآرائي في عمل آخر من أعمالي.

أحوال النموذج الفكريّ العلمانيّ

في عام 1851 كان نصف سكان بريطانيا يذهبون إلى الكنيسة بانتظام، لكن عدد من يفعل هذا اليوم لا يتجاوز الثمانية بالمئة من السكان. لا توجد لدينا إحصائيات دقيقة حول المعتقدات الدينية إلا تلك التي تعود إلى السنوات الخمسين الأخيرة والتي تظهر مساراً مشابهاً لانحدار نسبة الحضور في الكنيسة. كما تظهر هذه الإحصاءات انحداراً ثابتاً في انتشار المعتقدات المسيحية. أما بالنسبة للإيمان بوجود الله، فالبريطانيون منقسمون إلى أربعة مواقف متساوية في أعداد المعتقدين بها تقريباً وهي: الإيمان بوجود إله خالق «شخصي» (أي تصور الإله على أنه شخص بذاته يحب ويغضب ويرضى وهو التصور الديني للإله)، ـ الإيمان بوجود «قوة أعلى حية» أي (الاعتقاد الغامض بوجود قوة ما أعلى من الإنسان دون اتفاق على كينونتها أو صفاتها)، الإلحاد المحض، أو اللاأدرية. في يوم من الأيام كان التعميد شأناً عمومياً لكل مولود في بريطانيا، بل لقد كان يعتبر أساسياً في القرون الوسطى. إلى درجة أن القابلات كنَّ يتَّبعنَ طريقة بسيطة في تعميد الطفل الحديث الولادة إذا اعتقدن أنه قد لا يبقى على قيد الحياة حتى وصول راهب ليعمده. في يومنا هذا لا يلقى إلا ثلث الأطفال الحديثي الولادة. أما بالنسبة للزواج فإن ثلثي الزيجات عام 1971 كانت تجري على أساس ديني وضمن مؤسسة دينية، أما اليوم فلا يتجاوز عدد الزيجات التي تتم بهذه الطريقة نسبة الثلث.

لا حاجة لنا أن نتوسع في هذه النقطة كثيراً، فأي شخص ذي اطلاع على المجتمعات الأوروبية

يعي تمام الوعي الانحدار الهائل في الانتماء إلى الأديان المنظمة. في هولندا مثلاً تزايد عدد السكان البالغين الذين يصفون أنفسهم بأنهم لا ينتمون إلى ديانة معينة من 14 بالمئة عام 1930 إلى 39 بالمئة عام 1997 ثم إلى 42 بالمئة عام 2003.[1] كذلك فالغالبية الساحقة من السويديين (95 بالمئة) لا يحضرون طقوس العبادة العامة. أما في السويد فإن نسبة السكان الملتزمين بمعتقدات الدين المسيحي، أو بأي نشاطات دينية تقليدية مثل الصلاة والحضور إلى الكنيسة قد تناقص بشكل كبير خلال القرن العشرين... لا تشير البيانات إلى انحدار شيوع هذه المعتقدات فحسب، بل حتى على انحدار أهمية هذه المعتقدات [بالنسبة إلى الناس][2].

حتى الولايات المتحدة ـ التي طالما اعتبرها علماء الاجتماع «الاستثناء الكبير» في الدول العلمانية ـ فلا يتجاوز عدد الذين يذهبون إلى الكنائس العشرين بالمئة مقارنة مع نسبة خمسين بالمئة عام 1950. الأهم من ذلك، أن الأشخاص الذين يحضرون إلى الكنائس اليوم يرتبطون مع الديانات المنظمة بروحية مختلفة تماماً عن تلك التي كان أجدادهم يتمتعون بها. فقد تخلى معظم المسيحيين عن التركيز على «الخارق للطبيعة» بينما نجد أن النقطة الرئيسية التي يركز عليها المتدينون هي المنافع النفسية الشفائية التي يحظى بها أصحاب الإيمان (وهو أمر كان ثانوياً مقارنة بما مضى لجهة السعي إلى رضا الله والنجاة في الآخرة). لقد اختلفت طريقة تعامل معظم المؤمنين مع دياناتهم بشكل كبير إذ تحولوا من أتباع مخلصين إلى تسهلكين انتقائيين لـ«سلع» الدين النفسية والروحية.

إن تفسير هذا التراجع في دور الدين هو أمر معقد بطبيعته، والرسم البياني الذي أستخدمه عادة لتمثيل النموذج الفكري العلماني يحتوي على 21 مربعاً!. سأذكر بعض الأشياء الأساسية التي تحتوي عليها هذه المربعات: أولاً: إن المقولة بأن العلم يحل محل الدين في منافسة تكون فيها مكاسب أحد الطرفين خسارة الطرف الآخر لا تتجاوز كونها فرضية مضلِّلة. فعلى عكس توقعات علماء اللاهوت الليبراليين في أواخر القرن التاسع عشر الذين دعوا إلى «النقد التاريخي» للنصوص التوراتية والإنجيلية، فمن البيِّن أن الناس في عصرنا الحديث قادرون على تصديق أنواع مختلفة

[1] ـ Nan Dirk De Graaf, Ariana Need, and Wout Ultee, "'Losing My Religion': A New and Comprehensive Explanation of Three Empirical Regularities Tested on Data for the Netherlands in 1998," Patterns and Processes of Religious Change in Modern Industrial Societies—Europe and the United States, ed. Alasdair Crockett and Richard O'Leary (Lamenter: Edwin Millen, 1998) table 1.

[2] ـ Eva M. Hamberg, "Christendom in Decline: The Swedish Case," The Decline of Christendom in Western Europe, 175 0–2000, ed. Hugh McLeod and Werner Ustorf Astor (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) 47.

من الهراء (وكل ما عليك فعله لتصدق هذه النقطة هو أن تبحث في الانتشار الواسع لقصص «الاختطاف من قبل رجال فضاء». كذلك الأمر بالنسبة إلى نظريات «التفوق العرقي» التي يعتقد معتنقوها أنها نظريات «علمية»). أما بالنسبة إلى مدى تأثير العلم على الإيمان فإن التكنولوجيا القائمة على اكتشافات العلوم هي ما يعطينا الشعور ـ الصحيح أو الخاطئ ـ بأننا قادرون على التحكم بمصائرنا. فقد أدت ظروف حياة فلاحي القرون الوسطى إلى سيادة الإحساس بعدم أهمية الفرد سواء أمام الأقدار الغيبية أم في أعين أسيادهم من النبلاء الدنيويين، وبالمقارنة مع هذا المنظور إلى الدنيا فإن المستهلكين الغربيين في عصرنا الحديث يتمتعون بشعور مفرط بأهميتهم الفردية، إذ يمكن لكل واحد منهم أن «يختار» الأدوات الإلكترونية التي يرغب في شرائها كما يمكن لكل واحد منهم أن «يختار» الحكومة التي يرغب في أن تحكمه، بل ويمكن له أن «يختار» التصور الذي يشاء بالنسبة إلى الإله الذي يؤمن به وبالطريقة التي يتعامل بها مع هذا الإيمان.

لقد أسهم ائتلاف المساواة مع النزعة الفردية ومع التنوع الفكري والإثني والعرقي في تهميش دور الدين في حياة الناس في الغرب. ذلك لأن صدقية أي نظام من المعتقدات تصل إلى مداها الأقصى إذا كانت توافقية، أي إذا آمن جميع الناس في محيط معين بنظام المعتقدات نفسه. وإذا حصل هذا فلن يعود الأمر يتعلق بمجرد «معتقدات»، بل سيصبح هذا النظام هو الرواية الدقيقة لواقع وحقيقة الأشياء. لقد استخدم بيتر بيرغر مقاربة ألفريد شوتز الفينومينولوجية لعلم الاجتماع كي ينبهنا إلى تأثير «تعدد العوالم الحياتية» في قدرة الناس على تصديق الأنظمة الاعتقادية الدينية يقول في هذا الخصوص:

.. أفضل توصيف لوضعنا هو أنه «سوق» من وجهات النظر تجاه العالم تتنافس آنياً مع بعضها البعض. في وضع كهذا يصعب الحفاظ على أي يقين يتجاوز الضروريات التجريبية المحسوسة المباشرة سواء على صعيد الفرد أم المجتمع. وكما إن الدين في جوهره يقوم على اليقينيات الغيبية فإن الوضع التعددي يؤدي في جوهره أيضاً إلى العلمانية، ومن البديهي أنه يسوق الدين إلى أزمة في المصداقيّة[1].

لا يعني هذا بالضرورة أن التعددية ستؤدي بالناس إلى التشكيك في الحقائق الدينية، فالاستجابة الأولى للتهديد الإدراكي هذا عادة ما يكون قتالياً وعدوانياً، حيث يتعرض «الضالُّون» للقتل أو الطرد أو التغيير القسري لمعتقداتهم. هنا تكمن أهمية المساواة؛ ففي المجتمعات الصناعية الحداثية التي

[1] ـ Peter L. Berger, Facing Up to Modernity (Hammondsport: Penguin, 1979) 213.

نشأت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر تزايد تقبل الناس لحقيقة أن البشر وبالرغم من التفاوت البديهي في أماكن ولادتهم ووضعهم الاجتماعي ومواهبهم فإنهم جميعاً بطبيعتهم «جزء من كل». ولذا تضاعف تردد الناس في فرض الالتزام الديني على الجميع من ناحية كما أصبحت الطبقات الحاكمة ترى في التناغم الاجتماعي غاية أهم من الحفاظ على التعاليم الدينية بحذافيرها. وشيئاً فشيئاً تحول تركيز حركة الإصلاح الديني من المسؤولية الفردية إلى مطالبة بحقوق الأفراد، وشيئاً فشيئاً انفصلت هذه الحقوق عن الهويات الدينية.

نظرية حيادية الدولة

ما لم تكن الدولة المتجهة إلى الحداثة مستعدة لخوض مستوى عال من النزاع الاجتماعي (ولم تكن أي من الدول مستعدة لذلك) فقد كان عليها اعتناق التعددية، ولفعل ذلك كان عليها أن تصبح حيادية على المستوى الديني وبشكل متزايد. الأمر الذي أدى إلى عزوف الساحة العامة شيئاً فشيئاً عن التوجهات والتوجيهات الدينية. لم يكن هذا يعني زوال دعم الدولة الرسمي لدين محدد فحسب، فالأهم من ذلك ـ وهنا يصبح اهتمام بيرغر بالتعاطي مع الأمور كمسلَّمات في غاية الأهمية ـ هو أن هذا كان يعني أيضاً زوال فرص كبيرة أمام تعزيز المعتقدات الدينية من خلال تفاعلاتنا اليومية. فالمجتمع إذا كان يؤمن بأكمله بعقيدة واحدة فسوف يتعامل أفراده مع الأحداث الكبيرة مثل الولادة والزواج والموت من المنظور الديني المشترك، بل سيتعاملون مع تعاقب الفصول بالطريقة نفسها وفي كل يوم ستعزز أي محادثة نجريها مع أي من معارفنا من اعتقادنا الديني حتى لو تعلق الأمر بأمور في غاية التفاهة مثل الطقس في نهار ما أو نتاج المحصول الزراعي في موسم معين. لقد أدى تشظي الثقافة الدينية في المجتمع الواحد إلى بدائل متنافسة متعددة إلى الحد بشكل كبير من هذا التعزيز الاجتماعي الروتيني للعقائد. إذ لم يعد بإمكاننا أن نكون على ثقة بأن أي شخص نقابله سيشاركنا في عقيدتنا الدينية، ولذلك فإننا غالباً ما كنا نحتفظ بهذه العقيدة لأنفسنا.

أما على صعيد المجتمع فإن النتيجة على المدى البعيد تمثلت في التحول إلى أشكال أكثر ليبرالية وتسامحاً حيال الدين. ومن بعد ذلك فإن مثل هذا التحول التدريجي أدى إلى نوع حميد من عدم الاكتراث؛ إذ حين تصبح جميع الديانات متساوية من حيث نظرة الناس إلى صحتها فسوف يفقد الوالدان الحافز ليربوا أولادهم على أساس أي نوع من العقائد كما أن هذه الأجواء المحيطة غالباً ما تكون «أراض صخرية» يندر أن تنبت فيها بذور الإيمان.

إذا نظرنا إلى الأمر من حيث تصنيف الأشكال الدينية المشتق من نظريات ماكس فيبر وإرنست

تريليتش فإن نوع الدين الكنسي (الذي يشتمل على ثقافة دينية موحدة مشتركة ومؤسسة دينية تقدم الهيكلية الوحيدة التي على المجتمع بأكمله أن يعتقد بها) يصبح نادراً في هذه المجتمعات الحديثة إلا في حالات تكون فيها الكنيسة هي الضامن الأكبر للهوية الوطنية والتكامل الاجتماعي كما كانت الحال في بولندا حتى سنة 1990 وإيرلندا حتى سنة 1960. لكن حين يفقد هذا الدور أهميته فسوف نجد أن معدل الأتباع الملتزمين يتهاوى بسرعة حيث يرى الناس إلى الكنيسة حائطٍ مركزاً من مراكز القوة ليس أكثر.

علي هنا أن أضيف نقطة جانبية مختصرة تتعلق بالمخاوف حول الأصولية الإسلامية في الغرب، وردات فعل بعض المسلمين الغربيين على بعض شؤون السياسة الخارجية، مثل حرب العراق والقضية الفلسطينية. فقد أدت هذه المخاوف ببعض المعلقين إلى القول بأن الشكل «الكنسي» من الدين قد يستعيد بعض قوته السابقة؛ أصل الفكرة هنا أن التحديات الإسلامية لليبرالية الغربية والعلمانية قد تحفز الغربيين على نهضة دينية مسيحية، حيث سيشعر الأوروبيون المنتمون ولو إسمياً وثقافياً بأن عليهم أن يقوموا باستكشاف إرثهم العقائدي السابق الذي هيمنت عليه المسيحية ومن بعد ذلك الالتزام الفعلي بذلك الإرث. أي أن عودة المخاوف من التواجد العام لدين ما قد يشجع نهضة دينية بمعناها التقليدي. لكن هذا يبدو أملاً في غير محله، فأعداد الناس الذين وصفوا أنفسهم بأنهم «مسيحيون» في إنجلترا وويلز خلال التعداد السكاني الذي أجري سنة 2001 أكبر بشكل هائل من عدد الأناس الذين يتكلفون عناء الحضور إلى أي كنيسة مسيحية، وبالإضافة إلى هذا فلا توجد أي دلائل عملية تجريبية تشير إلى حصول أي نهضة! وبغض النظر عن مقدار الخوف الذي يبثه التطرف الإسلامي حول مستقبل العلمانية في أوروبا. فإن الأثر الذي تتركه هذه المخاوف يسير باتجاه معاكس تماماً لما يرجوه قادة الكنائس: فلأن معظم البريطانيين لا يمتلكون أدنى معرفة بالدين المسيحي (ناهيك عن الالتزام به) فإنهم لا يرون في التطرف الإسلامي دليلاً على أن الإسلام «دين سيء» بقدر ما يرونه تأكيداً لمبدئهم العلماني بأن الالتزام الزائد بأي دين قد يؤدي إلى نتائج سيئة.

عودة الآن إلى تصنيف أشكال الدين: يمكن للطائفة (sect) أن تبقى إذا نجحت في عزل نفسها عن المجتمع الأوسع (وهو أمر ممكن في بعض أجزاء الولايات المتحدة، إلا أنه مستحيل في المجتمعات الأوروبية) لكن هذا يأتي في مقابل تضحيات كبيرة من جانب أعضاء هذه الطائفة. أما الانتماء الديني الأوسع (denomination) فسوف يتقلص حكماً. ذلك لأن أعضاءه سيفتقدون لأي حافز قوي يدفعهم إلى توجيه أولادهم دينياً. وهنا نصل إلى النقاش حول الفئة الدينية (cult). وهو مصطلح يستخدم غالباً في الإشارة إلى أي دين جديد صغير لا يعجبنا، أما أنا فأستخدمه

للإشارة إلى شكل من التدين المتفرق شديد التسامح الذي يؤكد على التجربة الخاصة ويعطي الفرد السلطة الأساسية ليقرر ما سيؤمن به. لا يوجد هذا النوع من الدين في منظمات رسمية بل في بيئات مختلفة: في عالم من المخارج والتعبيرات المختلفة يسير فيها الأفراد في مساراتهم الخاصة التي يفضلونها. ما أريد مناقشته في بقية هذا المقال هو مستقبل هذا النوع من التدين.

الروحانية المتفرقة

يرتكز الكثير من الآراء والنظريات المعارضة للنموذج الفكري العلماني على فكرة أن الناس بطبيعتهم وجوهرهم متديِّنون. لا يرى أصحاب هذه الفكرة الدين كإنجاز اجتماعي (كما هو الحال مثلاً في التحدث باللغة الفرنسية) ولكن كتعبير عن حاجة بيولوجية فطرية في الإنسان. إن مجرد حقيقة كوننا جميعاً سنموت يوماً ما من ناحية، بالإضافة إلى قدرتنا على التمييز بين النفس والجسد تدفع بنا إلى طرح ما أسماه عالم اللاهوت بول تيليش: «الأسئلة النهائية الكبرى».

إذا كان لدينا جميعاً حاجة فطرية إلى التدين فإن العلمانية الكاملة على المدى البعيد تبدو أمراً مستحيلاً. هذا يعني أنه إذا تراجع انتشار أديان معينة في حقبة زمنية معينة، فسرعان ما ستبرز أديان أخرى محلها لسد الفجوة. وبالفعل فقد بدا في سبعينيات القرن الماضي وكأن الحركات الدينية الجديدة المستوحاة من الديانات الشرقية ستسد الفراغ الذي خلفه تراجع الكنائس المسيحية. إلا أن هذا الظن ما لبث أن تبيَّن أنه في غير محله إذ لم يبلغ كامل المنتسبين إلى هذه الحركات الدينية عدداً مساوياً لما تفقده الكنائس المسيحية الكبرى في بريطانيا كل شهر! فلم يعدَ أمل أن تعيد هذه التجديدات واقع التدين الذي ساد بين الناس سنة 1900 أو حتى سنة 1950 كونه في الحقيقة محض أوهام.

لعل الأمر الذي ينطوي على صدقية أكبر، هو في توجه الناس نحو الارتباط مع فئات «العصر الجديد» (New Age). وهو توجه روحي يركز بشكل كبير على التجربة الفردية الشخصية. وقد عبر الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه عن هذه الظاهرة ببراعة، إذ قال إن غروب عصر الآلهة تلاه شروق فجر السحرة![1] ولا شك أن هذا الغروب مع الشروق الذي تلاه مرتبطان معاً لأن تراجع دور الكنائس المسيحية أزال تسلطتها على عقول الناس، وقدرتها على تصوير البدائل عنها كتوجهات دخيلة وخطيرة. في عام 2005 تمكن ضابط يعمل في البحرية البريطانية من جعل «الوثنية» إحدى الديانات التي تقبلها القوات المسلحة البريطانية. وكما لاحظ باتريدج فقد تزايدت أعداد الطرائق

[1] - Régis Debray, God: An Itinerary (London: Verso, 2004) 259.

والعلاجات الروحية المتاحة في الغرب بشكل هائل[1]، ولكن علينا ألا نخلط بين إجراءات العرض وإجراءات الطلب؛ فما يهمنا في اختبار الفرضية العلمانية ليس المجالات الروحية المتاحة بل أعداد الناس الذين يتبعونها والروحية التي يفعلون بها ذلك.

	الأبراج ٪ أ	التكهن بالمستقبل ٪ ب	اليوغا أو التأمل الروحي	العلاجات البديلة ٪ جـ
هام للغاية	1	2	3	5
هام	4	4	7	15
ليس شديد الأهمية	21	13	9	20
ليس هاماً أبداً	15	11	4	5
لم أجربه قط	59	70	78	55

ملاحظة: كان حجم العينة المستخدمة في هذا الجدول 1605. تختلف بعض النسب عن 100 بالمائة بسبب التقريب.

أـ اللجوء إلى الأبراج في الصحف والمجلات.

ب ـ اللجوء إلى بطاقات التاروت أو العرافين أو المنجمين لمعرفة المستقبل (باستثناء الأبراج في الصحف والمجلات).

جـ الطب البديل أو المكمل مثل العلاج بالأعشاب أو الطب التجانسي (homeopathy) أو طب الروائح (aromatherapy).

في سنة 2001 سأل «مسح السلوكيات الاجتماعية الإسكتلندية» عينة تمثل كامل السكان إذا ما جربوا ما قد نعتبره نشاطات متعلقة بـ «العصر الجديد» مثل بطاقات التاروت أو العرافة أو التنجيم أو التأمل الروحي أو اليوغا أو الطب والعلاج البديلين أو الأبراج، وإذا كانوا قد جربوا ذلك بالفعل فما مدى أهمية هذه النشاطات بالنسبة لحياتهم[2]. يلخص الجدول الأول أعلاه النتائج التي توصل إليها المسح.

[1] ـ Christopher Partridge, The Re-Enchantment of the West, vol. 1 (Edinburgh: Clark, 2004).
[2] ـ Steve Bruce and Tony Glendinning, "Religious Beliefs and Differences," Devolution—Scottish Answers to Scottish Questions, ed. Catherine Bromley, John Curtice, Kerstin Hinds, and Alison Park (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003) 86–115.

لم يجرب معظم الإسكتلنديين هذه النشاطات خاصة تلك التي تتطلب التزاماً كبيراً، ومعظم من جرب هذه النشاطات لم يعتبرها شديدة الأهمية. لربما كانت الأسئلة جافة بحيث لا تمكننا من التوصل إلى الكثير مما نبتغي من خلال إجابات الناس عليها. بالرغم من ذلك فإننا نرى في هذه النتائج نمطاً واضحاً يتفق مع ما وجده زملاؤنا في جامعة لانكستر أثناء دراستهم لمقدمي العصر الجديد ومستهلكيه في كيندال ـ وهي بلدة صغيرة شمال غرب إنجلترا[1]. أجرى هذه الدراسة فريق من الخبراء يقودهم كل من بول هيلاس وليندا وودهيد وقد استخدم الفريق أساليب مختلفة ومتنوعة في تمييز كل شيء يمكننا نسبته إلى العصر الجديد؛ من صفوف اليوغا المنظمة إلى العلاجات التي تجري فرداً لفرد. بعد أن أجرى أعضاء الفريق مقابلات مفصلة ومسوح واسعة توصلوا إلى تقدير معقول واستنتجوا أن عدد السكان المشاركين في كامل هذا المحيط لا يتجاوزون واحداً أو اثنين بالمائة من السكان خلال الأسبوع العادي.

لكن النشاطات التي شملها المسح تستحق منا نظرة أقرب. يلخص الجدول 2 في الأسفل توزيع نشاطات المحيط الكلي تحت عناوين رئيسية تسعة[2].

النشاط	٪
اليوغا والتايتشي	45.5
الرقص والغناء والفنون والحرف	5.6
التدليك والأعمال الجسدية	13.9
العلاج التجانسي	3.6
الاستشارة	3.5
الشفاء ومجموعات الصحة التكميلية	11.2
الريكي أو العلاج الروحاني	6.1
المجموعات الروحية / الدينية المتخصصة	5.6
نشاطات متنوعة فرد لفرد	5.0

[1] ـ Paul Heelas and Linda Woodhead, The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality(Oxford: Blackwell, 2005).

[2]ـ علي هنا أن أتوجه بالشكر إلى صديقي ومعاوني ديفيد فاوس من جامعة مانشستر لتحضيره هذه الخلاصات عن بيانات كيندال. تتوفر كامل بيانات المشروع للعموم على الموقع الإلكتروني التالي:

www.kendalproject.org.uk.

لعل أكثر ما يلفت الإنتباه في هذه النتائج هو قلة النشاطات التي يمكننا اعتبارها روحية. فأكثر من نصف الأشخاص شاركوا فيما قد نعتبرها نشاطات ترفيهية مثل اليوغا والتايتشي والغناء والرقص والفنون. كذلك فليست جميع مجموعات الشفاء والصحة التكميلية روحية أو حتى غير تقليدية. فمجموعة كانسركير (CancerCare أو العناية بالسرطان) هي مجموعة فائزة بجائزة يوبيل الملكة للخدمات التطوعية في المجتمع وهي من أكبر مجموعات الشفاء والصحة التكميلية في البلاد. ترتكز نسبة عالية من النشاطات الشفائية على معتقدات متميزة ولكن حتى هذه النشاطات (مثل الطب التجانسي أو الريكي) تبدو لي أنها شبه علمية أكثر منها روحية.

ولحسن حظنا أيضاً فليس علينا أن نطيل الجدال حول طبيعة النشاطات أو أهميتها بالنسبة للمشاركين فيها، فقد سأل هيلاس وودهيد المشاركين في الدراسة عما إذا كانوا يرون النشاطات التي يقومون بها روحية أم لا؟ قال 51 بالمائة إنهم يرون أن صفوف اليوغا التي يحضرونها روحية؛ أما التدليك فلم تزد نسبة من رأى أن هذا النشاط روحي عن 28 بالمائة، أما المعالجة العظمية فقد رأى 10 بالمائة من المشاركين أنها روحية، ورأى 25 بالمائة أن تدليك القدمين نشاط روحي. في الحصيلة النهائية لم تزد نسبة المشاركين في المحيط الكلي الذين اعتبروا نشاطاتهم هذه روحية عن 45 بالمئة كما بلغت نسبة القائلين بإنهم استفادوا من مشاركتهم في نموهم الروحي أقل من نصف المشاركين.

لقد دافع هيلاس وودهيد عن أن هذه النشاطات تشكل «ثورة روحية» وأكدا أن «النسبة التي توصلنا إليها من المحيط الكلي... تظهر أن بروس... كان على خطأ حين قال إن عدد الناس [في بريطانيا] الذين أظهروا اهتماماً بالأديان البديلة ضئيل»[1]. لا أرى الكثير من الفائدة من الجدال حول ما هو ضئيل وما ليس بضئيل، لكني أعتقد أن دلالة نتائجهم واضحة. إذا أخذنا التوجه الروحي المسمى «العصر الجديد» في أضيق صوره فلن نجده أكثر من أمر تافه لأنه حتى ينال التزام 1 بالمائة من سكان البلاد فقد استخدم وسائل رفاهية مستوردة متعددة وطرقاً متنوعة في الاسترخاء وأشكال كثيرة من الطب البديل وهي نشاطات لا يدعي أغلب ممارسيها أنها روحية أصلاً. فبدلاً من أن نرى في العصر الجديد بديلاً يحل محل تراجع الديانة المسيحية علينا أن نفكر فيه على أنه امتداد لغرفة الجراحة والعيادة والنادي الرياضي وصالون الحلاقة والتزيين، إذ إن جُلَّ ما يهتم به أتباعه هو الصحة الجسدية والنفسية.

[1] ـ Heelas and Woodhead 54-5.

مستقبل العصر الجديد

ينطلق هيلاس وودهيد من فرضية تفيد أننا نرى تراجعاً في أحد أشكال الدين بدلاً من العلمنة بمعناها الدقيق الكامل، ولتعزيز هذه الفرضية توقعا بأن المحيط الكلي سيتضاعف حجمه عبر السنوات الأربعين إلى الخمسين المقبلة[1]، لكنني لا أرى أن هذا مرجح الوقوع. يعترف الباحثان بأن المحيط الروحي الكلي لا يجتذب إلا مجموعات اجتماعية وديموغرافية ضيقة وبأن الشريحة الاجتماعية ذات العلاقة (النساء البيض المتعلمات اللاتي بلغن مرحلة منتصف العمر والعاملات في وظائف تتعلق بالناس) قد تكون وصلت نقطة الإشباع. إن المحيط الكلي أبعد ما يكون عن النمو، بل هو يكاد لا يحافظ على أعداده الحالية، إذ إن ثلثي المشاركين في المسح المذكور أعلاه قالوا بأن أولادهم غير مهتمين بنشاطاتهم هذه. لكن يبدو لي أن الباحثَين فوجئا بكون 32 بالمائة من الناس قد أجابوا بنعم أصلاً، وما فاتهما هو أن نسبة انتقال العقيدة من جيل إلى آخر كانت نسبة كارثية[2]، ففي مجتمع ينجب فيه أي والدين ما معدله ولدين اثنين على كل من الولدين أن يلتزما بهذه العقيدة هذا في حال كان لهذه العقيدة أن تستمر وتبقى. تقف نسبة انتقال العقيدة المسيحية من حيث الانتماء وحضور الشعائر والمعتقدات من جيل إلى آخر عند نسبة لا تتجاوز الخمسين بالمائة، وتنظر الكثير من الكنائس إلى هذه النسبة على أنها مشكلة كبرى[3]، بحسب ظواهر الأمور على «العصر الجديد» أن يتسلق قمة أعلى خاصة وأن الإحصاءات تظهر أن النساء اللاتي تحملن اهتمامات روحية كثيراً ما تكنَّ دون أولاد.

باختصار: لقد فشلت دراسة في غاية التفصيل أجراها عدد من الباحثين المتعاطفين مع «العصر الجديد» في إقناعنا بأن هذا المحيط يقترب حتى من تقديم بديل قابل للحياة عن تراجع الكنائس المسيحية، إن مجرد المقارنة ليست على نفس المقياس.

الذات وديانات أخرى

ليس عالم «العصر الجديد» في منتهى الصغر فحسب، بل لدينا أسباب وجيهة كي نقول إنه هش للغاية؛ فليس ضعف مجتمع العصر الجديد وليد الصدف بل هو نتيجة حتمية للذاتوية التي تقوم

[1] ـ Heelas and Woodhead 137.

[2] ـ Paul Heelas and Benjamin Seel, “An Ageing New Age?” Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures, ed. Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead (Aldershot: Ashgate, 2003) 234.

[3] ـ David Voas, “Intermarriage and the Demography of Secularization,” British Journal of Sociology 54.1 (2003): 83–108.

عليها سلطته. ففي «العصر الجديد» تكون ذات الإنسان هي الحَكَم الأخير فيما يتعلق بالحقيقة والمنفعة. فما يعمل بالنسبة إليك هو الحقيقة، ولا توجد أي أسس شرعية يمكنك من خلالها أن تفرض أي شيء على الآخرين أو حتى تجادلهم حوله، وهذا بطبيعته يجعل من أي تضافر للنشاطات في غاية الصعوبة لأنه إذا اختلف شخصان فلا توجد أي أسس تجعل حل النزاع بينهما ممكناً. هذا يفسر سبب فشل توجه «العصر الجديد» الروحي في إنتاج أي مدراس أو بنى مجتمعية بديلة بالرغم من جميع أحاديث دعاته عن الثقافة المضادة والمجتمع البديل.

رغم أن الباحثين برينس وريتشس نفسيهما لا يقدران أهمية الأمثلة التي ضرباها في بحثهما عن «العصر الجديد» في غلاستونبري، فقد أشارا إلى أتباع هذا النهج على أنهم «قبيلة»، إلا أن الدراسة أظهرت أمثلة في غاية الوضوح عن عجز هؤلاء الأتباع عن التعاون[1]؛ فعلى سبيل المثال انهار مشروع مدرسة ابتدائية كانوا يزمعون على إطلاقه لأن الآباء لم يتمكنوا من الاتفاق حول ما يريدون تعليمه لأبنائهم، وفي مثال آخر قررت مجموعة صغيرة من أتباع «العصر الجديد» على تنظيم لقاء أسبوعي في صباح أيام الأحد للقيام بـ «شعائر تعبدية» جماعية، ولكنهم حين تناقشوا أثناء لقائهم الأول حول ما يجب فعله لم يتمكنوا من الاتفاق على شيء فتناقص عدد الحضور في الاجتماع الثاني وفي نهاية الأمر فشلت هذه المبادرة أيضاً.

أثارت الدراسة الإثنية التي أجريت في غلاستونبري إشكالية عامة مثيرة للاهتمام خطرت على بالي للمرة الأولى أثناء إلقائي لمحاضرة على تلامذتي حول الإصلاحات الاجتماعية التي كان التبشيريون البريطانيون روادها؛ لا أبالغ إذ أقول إن حضارة المجتمع الصناعي تدين بالكثير للمسيحيين الملتزمين: فالفضل في إنهاء العبودية ووضع حدود أمام استخدام النساء والأطفال في المصانع والتحسينات التي أدخلت على السجون ومصارف توفير المبالغ الصغيرة والتأمين المتبادل ومعاهد تعليم العمال والتعليم العام للفقراء يعود إلى نشاطات خيرية قام بها أناس دفعتهم أفكار تأسست على مبدأ أننا لا يمكننا أن نتوقع من الفقراء أن يعتنوا بنجاة أرواحهم في الآخرة طالما تظل أجسادهم تتعرض لقمع مرير، وأن المجتمع الذي يزعم أنه مسيحي لا يمكن له أن يكون بربرياً في ذات الوقت. في مقابل هذه القدوة لا أملك إلا أن أجد تأثير «العصر الجديد» الاجتماعي تافهاً، وأستخلص نقطتين من هذه المقارنة:

---

[1] ـ Ruth Prince and David Riches, The New Age in Glastonbury: The Construction of Religious Movements,(New York: Berghahn, 2000) 166–7, 176–8.

الأولى هي أنه لا يمكن لأي دين أن يتحدى الوضع الراهن إلا إذا كان يحتوي على مرجعية معتمدة أكبر من الفرد لأننا إذا تُركنا لأهوائنا فسوف يجتمع ميلنا الطبيعي إلى الكسل والمصالح الشخصية ليمنعانا من القيام بأي تضحية، وبالرغم من أن أتباع العصر الجديد يعشقون الحديث عن تجاربهم الروحية وعلاجاتهم ويصفونها بأنها قد غيرت حياتهم جملة وتفصيلاً، إلا أن نظرة إلى واقع ممارستهم للحياة تكشف لنا أن ما تغير هو مجرد طريقة تعاملهم مع ظروف الحياة، فمدير المصرف الدائم التوتر لا يتخلى عن كونه مدير مصرف إذا مارس اليوغا أو التأمل الروحي، لربما يصبح مدير مصرف أكثر تجرداً عن دوره في العمل ولربما يصبح مدير مصرف أكثر رضاً وسعادة نتيجة نظرة وحدوية شمولية أوسع للكون وللحياة ولكنه يظل جزءاً من التيار العام في المجتمع دون أن يغير فيه شيئاً. لربما تقلص مجموعة أخرى من رفاهية حياتها فيبيع أحدهم بيته الفاخر في لندن ليختلي في كوخ في ويلز أو كامبريا ويمضي وقته في صناعة الفخار وإجراء ورشات العمل في الاستشفاء بالريكي في عطل نهايات الأسبوع، لكن مساهمة هؤلاء الأشخاص على عموم المجتمع تكاد لا تذكر.

الأسوأ من كل ذلك هو أن التغير في الكثير من الحالات لا يعدو كونه كسب اصطلاحات لغوية جديدة أوسع وأعمق للدفاع عن الأنماط السلوكية القديمة. ما علينا إلا أن ننظر إلى مثال الاستغلال الجنسي: فبعد قراءتي لعدد من الشهادات حول ما يجري في فايندهورن ـ وهو أقدم مركز للعصر الجديد في أوروبا ـ فوجئت بعدد أتباع العصر الجديد الرجال الذين يغوون النساء الأصغر سناً من خلال إقناعهن بأن الوصول إلى مشاعرهن الحقيقية أو «استكشاف الملاك الكامن» في أعماقهن أو إطلاق العنان لقواهن الروحية أو صنع علاقة إنسانية حقيقية كلها تعني ممارسة الجنس![1] وإذا أردنا أن نستخدم لغة علم الاجتماع الرسمية التي استخدمها ماكس فيبر: إن الدين القائم على رفض العالم مستحيل دون مصدر مرجعي يأتي من وحي خارجي: أي تصور لإله يعاقب من يتجاوز الحدود، وإذا كانت ذات الإنسان هي المرجع ـ كما هو شعار «العصر الجديد» الكلاسيكي: «كن صادقاً مع نفسك أنت» ـ فمن المرجح أن أي منظور أو وحي جديدين سوف يندرجان ضمن ظروف حياتنا الحالية بدلاً من أن تتسبب بأي تغيير فيها.

أما النقطة الثانية فهي أن الحركات التبشيرية التي نشأت في العصر الفيكتوري (القرن التاسع عشر) كانت كلاً أعظم من الأجزاء التي يأتلف منها لأن هذه الأجزاء كانت مجموعة من الأفراد

[1] ـ Steve Bruce, “Good Intentions and Bad Sociology: New Age Authenticity and Social Roles,” Journal of Contemporary Religion 13.1 (1998): 23–36.

الذين انطلقوا من عقيدة مشتركة ذات مرجعية موحدة، وبالمقارنة مع ذلك فإن حركة العصر الجديد وعلى الدوام كلٌّ أصغر من مجموع أجزائه لأنها حتى على مستوى أشد أتباعها اندفاعاً والمؤمنين أشد الإيمان بجوهر ثقافتها المضادة فلا تجمع هؤلاء الأتباع أي قيم أو معتقدات مشتركة، أو لعله من الأدق أن أقول أنها لا تجمعها إلا مبادئ عملية ومعرفية في غاية التجريد والبعد عن الواقع مثل: «لا يمتلك أي شخص الحق في أن يقول لشخص آخر ما عليه أن يفعله».

ليس هدفي هنا هو أن أوجه انتقادات روحية إلى حركة العصر الجديد (مع أنه يصعب علي مقاومة ذلك) بل فقط أن أبين سبب فشل الأسس التي تقوم عليها الحركة في مقاومة التحول إلى مجرد لقيط ثقافي وفكري وروحي وفلسفي، فمنذ ستينات القرن الماضي بدأت بريطانيا باستيراد عناصر من جميع المخزونات الدينية العالمية، ولكن بدلاً من أن «يتحول» البريطانيون روحياً بسبب فن استحضار الأرواح الصيني ومساكن التعرق الهندية الحمراء وفكرة الكارما الهندوسية فقد جردوا هذه البدع الروحية والثقافية من أساسها ومحتواها الديني. ففي سياق «الفينغ سوي» (استحضار الأرواح الصيني) الأصلي فهو ممارسة جادة للتواصل مع أرواح الموتى، ولكن في بريطانيا لا يتجاوز كونه أحد طرز ديكور المنازل. وكذلك فلم تعد اليوغا في بريطانيا ممارسة روحية كاملة متكاملة بل مجرد برنامج تمارين لا يختلف كثيراً عن التمارين السويدية أو الإيروبكس، ولم يعد التأمل الروحي طريقاً للوصول إلى الاستنارة الروحية بل مجرد وسيلة للاسترخاء، أما طب الأيورفيدا فلا يعدو كونه مجرد أدوات تجميل أخرى تبيعها متاجر البودي شوب في بريطانيا.

الخلاصة

لقد ركزت في مقالتي هذه على الاتجاه الروحي المسمى بـ «العصر الجديد» لأنه يشجعنا على أن نحرك جزءاً من النقاش حول العلمنة: فلقد تقلص في بريطانيا الانتماء إلى الكنائس المسيحية إلى درجة أصبحت تهدد استمرارها على المدى البعيد، أما الديانات الكبرى غير المسيحية التي دخلت إلى البلاد على أيدي المهاجرين إليها بعد سنة 1945 فلم تتعد قواعدها الإثنية الأصلية، وقد عجزت الحركات الدينية الجديدة في سبعينيات القرن الماضي أن تجد لنفسها أي قاعدة شعبية واسعة. فإذن لدينا في الواقع مجتمع علماني إلى حد بعيد وليس فقط في عملياته الرسمية ضمن مؤسساته الاجتماعية الكبرى بل حتى في ثقافته الشعبية، نحن في موقع تاريخي جديد وفريد من نوعه. ستمكننا السنوات الثلاثين أو الأربعين المقبلة من أن نستكشف ما إذا كانت المجتمعات متدينة لأن الناس متدينون أم إذا كان الناس متدينين لأن المجتمعات متدينة. فإذا كان الناس بشكل

أو بآخر مفطورين على الاهتمام بالجانب الديني والروحي فإن هذا سيجعل علمانيتنا الحاضرة وضعاً مؤقتاً وسرعان ما ستظهر لنا أدلة تشير إلى ذلك، وأنا شخصياً أرى أن العصر الجديد قد يكون مرشحاً قوياً لأن يكون دين المستقبل لأن روحيته الفردية الاستهلاكية تتلائم بشكل جيد مع روح هذا العصر.

إننا نحتاج إلى بحث جدي يتمركز حول تقييم انتشار أشكال الاتجاهات الروحية البديلة وأهميتها وتأثيرها. لم تزد معظم الأعمال التي أجريت في هذا المجال حتى اليوم على التركيز على جانب العرض من الإبداعات والبدع الروحية، ولكن نتائج الأعمال القليلة التي توجهت إلى محاولة قياس جانب الطلب تقترح أن الاتجاهات الروحية البديلة لا ترد أو تنقض النموذج الفكري العلماني.

بصدد النزاع الدّيني في العالم

العلمنة ليست حلًّا

أول ويفر Ole woever [*]

قد يكون النزاع الديني والنقاش الذي يولِّده اليوم، في مقدم اهتمامات المفكرين ومراكز الأبحاث في الغرب. لكن النقطة الأكثر إشغالاً لمسارات التفكير هي تلك المتعلقة بالكيفية التي تواجه فيها العلمانية كمنهج ومؤسسة قضايا النزاع بين تيارات الفكر الديني في العالم، وخصوصاً بين الإسلام الغرب.

في هذا البحث للباحث والأكاديمي أول ويفر عرض وتحليل لظاهرة الاحتدام المعاصر بين الإسلام والغرب والطريقة التي عالجت فيها النظم العلمانية هذا الاحتدام.

المحرر

بين عامي 2005 ـ 2006، اندلعت موجة من الغضب والعنف في أكثر من مكان في العالم مردّ هذا جاء إثر نشر إحدى الصحف الدانماركية رسومًا كاركاتورية مسيئة للنبي محمّدﷺ. ولقد بيّنت هذه الحادثة الدور الفعّال للعامل الديني في النزاعات السياسية وتفعيلها من خلال وسائل العولمة التي تربط النزاعات المحلية في مكان ما بأحداث محلّية في أماكن نائية من العالم. والواضح أن

*ـ مفكّر دنماركي ـ أستاذ محاضر في جامعة كوبنهاغن، وباحث في معهد السلام في العاصمة الدانماركية، حائز على دكتوراه في السياسة الدولية.

ـ يرتكز هذا البحث على محاضرة ألقيت في جامعة كوبنهاغن في احتفال الجوائز السنوية عام 2004.

نقلاً عن: on the theological origins and character of secular international politics - 2009

ـ العنوان الأصلي للبحث: World conflict over Religion: Seculasrism as a Flawed Solution

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

هذه الحادثة بالتحديد اكتسبت زخمًا كبيرًا لأنها حصلت وتفاعلت في بيئة يحكمها أحد أنماط الصراع العالمي حيث يراكم المسلمون والشعوب الغربية مخاوف وهموم متبادلة.

نسعى في هذا البحث إلى تحليل طبيعة وديناميّة هذا الخلاف الكبير وما يترتب عليه من أثرعلى المفاهيم السياسية، من أجل ترشيد التفاعل في المجتمعات وبين الجماعات. كما سنناقش كيف أن اندلاع الأزمة في بلد مثل الدنمارك ليس مجرّد صدفة، وأن ما حصل لم يعالَج بالطريقة المناسبة. لكننا لن نعالج في بحثنا أزمة الرسوم الكاريكاتورية بالتحديد، مع ذلك يمكن للقارئ التفكير باستمرار في القضيّة وأنا على يقين أن التحليل والمسألة سيوضحان بعضهما إلى حدّ كبير.

ما نؤكّد عليه هنا هو الصراع العالمي بين «الغرب» والإسلاميين الأصوليين. فهذا الصراع ليس مسألة «دولية» صرفة، بل هو مسألة عابرة للدول، تشمل السياسات المحلية في البلدان الإسلامية كما في الغرب. وعلى هذين المستويين يفترض أن يكون المبدأ السياسي للعلمانية في قلب الصراعات.

سوف نستفيد من تحليل النزاع ومن نظرية الأمن لتوضيح المستوى العالمي للمسألة، في حين سوف ينصبّ تركيزنا على النظرية السياسية ودور الدين في السياسة عند مناقشة الصراعات الداخلية في الغرب.

سأركّز في الفقرة الأولى على تحوّل الدين إلى جزء من المسائل الأمنية العالمية. وعلى الفرضية المركزية المتمثّلة باعتيادنا تحريف الموضوع من خلال الاستخدام التاريخي لمصطلح «الحروب الدينية"، رغم أن معظم الصراعات تحصل بين العلمانيين من جهة وبين الناشطين الساعين إلى تعزيز دور الدين في السياسة من جهة أخرى. وهذا ما يشير إلى مركزية مبدإ العلمانية.

القسم الثاني يطرح إشكالية الطريقة التي يُناقَش فيها المفهوم بوصفه بسيطًا ومفترضًا. ثم ينظر القسم الثالث إلى مكمن الخطورة التي يواجهها مبدأ العلمانية في منظومة الصراع العالمي. يفيد هذا القسم في شرح كيفية تأثير التدابير الداخلية في أوروبا على الصراع الدولي المرتبط بالإسلام. كما يعالج القسمان التاليان مسألة ممارسة العلمانية في أوروبا ـ أولاً، مناقشة التوتّرات والقيود الناتجة عن تزايد الشكل النضالي من العلمانية بوصفها «قيمة أوروبية»، ثم نستكشف إمكانية مقاربة أكثر براغماتية للدين/السياسة. وفي الختام سنطرح النقاش على شكل السؤال التالي: هل نبحث عن حلّ سياسي للنزاعات الثقافية، أم أن هذا السؤال نفسه يشكّل جزءًا من المشكلة؟

حروب دينية أم حروب ضد الدين؟

تتكرّر كلمة «دين» بشكل متزايد في القضايا الأمنية المعاصرة. فكثير من النزاعات تفسّر على أنها

«دينية» أو تديرها مجموعات شديدة التديّن ـ سواء في الشرق الأوسط كما في العلاقة القوى بين الفاعلين في الشرق الأوسط وبين الغرب الغرب، كما بين عدد من البلدان المحلّية التي يصادف أنها تشمل البلدان الأكثر سكانًا في العالم: الصين والهند والولايات المتحدة وأندونيسيا.

يكاد الدين يتحوّل إلى قاسم مشترك في السياسة العالمية. وهذا ما يجعل فهمه الصحيح على رأس الأولويات. فنحن نجد أن التصنيف السريع والأكثر انسجاماً للخلافات هو «الحروب الدينية»، وهذا تصنيف خاطئ بقدر ما هو واضح.

لكن، يبدو الأمر مفاجئاً جدّاً، أن تُلحظ المسألة بهذا الشكل، لما نستحضر تاريخ أوروبا في حروبها الصليبية، حروبها البينية وحروبها الأهلية التي خيضت، كلها باسم الدين. وعندما تظهر عبارتا «الدين» و«الصراع» في الجملة نفسها فإنهما تثيران على الفور صورة مجموعتين في حلبة صراع تدفعهما قوى إيمانية خاصة ـ إنها حرب الأديان أو بحسب التعبير الحديث «صراع الحضارات». غير أن تصوير المسألة بهذه الطريقة لا يعدو كونه تضليلاً، فنحن قلّما نشهد مجموعة شديدة التديّن تنخرط في صراع مع مجموعة متديّنة أخرى؛ المعركة في الواقع هي بين من يريدون مزيدًا من الدين في السياسة، وبين خصومهم العلمانيين، الذين يسعون بإلحاح للفصل التامّ بين الدين والسياسة.

أركّز على مبدإ العلمانية لا على عملية العلمنة. إن العلمنة عملية اجتماعية يضعف فيها تاثير الدين[1]. في حين أن العلمانية مبدأ يبينّ ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع. يجب أن يُفصل الدين عن السياسة ـ وأن يكون كلّ منهما محميًّا مقابل الآخر لكي نضمن حرية دينية، ولكي نضمن سياسة متحرّرة من الدين بهدف توفير السلاملما سبق من حجج نقول: إن الإيمان، بالطبع، هو مسألة إيمان، إنه غير قابل عقلياً للتحديد. ولو كان القتال حول هذا النوع من المسائل مسموحًا لما نعمنا بالسلام، لأنه لا يوجد طريقة منطقية توصل إلى اتفاق حول مسائل الإيمان. (هوبز 1969) هذا ما تعتقده العلمانية، وهكذا يبرّر المتديّن القضاء وهذه هي الحجة التي بُرِّرت بها كل الحملات الصّليبية. ما تنذر به فرضيتي هنا، هو الخطر الكامن في مساهمتنا بحرب باردة جديدة ندرك فيها بوضوح ـ كما في الحرب الباردة السابقة ـ ما يتهدّدنا، لكننا غير قادرين أن نرى كيف

[1] ـ الأمننة موضوع واسع الانتشار في الأدبيات الحديثة. [استدعت نهاية الحرب الباردة نقاشًا واسعًا حول التهديدات الأمنية، فقد فضّل عدد من المفكرين توسيع فكرة الأمن لتشمل قطاعات أخرى (السياسة، الاقتصاد، البيئة...). هذا التوسّع في مفهوم الأمن نجم عنه ما يعرف بالأمننة، وقد اعتبر ويفر الذي يُعدّ من رواد مدرسة كوبنهاغن أن هذا المفهوم أُخِذَ من الأنظمة المصرفية وحُوِّل إلى العلاقات الدولية. (المترجم).

يفهم خصومنا خطرنا عليهم، وهذا ما يجعلنا عاجزين عن فهم ديناميكية الصراع. فالحرب التي ينخرط فيها الأصوليون المسلمون ليست ضد دين آخر، بل هي ضد «أعداء الدين». إنهم يخشون إسقاط الحداثة للدين. فالنموذج الغربي للدولة المحايدة لا يضع حدًّا للفساد الذي تشجّع عليه الثقافة والعلوم والاقتصاد في الغرب. إذ لا يمكن للمارسة الصحيحة والسلوك المستقيم الاستمرار في عالم من هذا النوع. يحتاج المجتمع الصالح بالنسبة لهم، كما بالنسبة لمعارضي العلمانية في كل مكان، نظامًا سياسيًّا تسود فيه القيم، أي أن تدمج القيم الجوهرية في النظام السياسي. كما يمكننا، على العكس من ذلك، فهم هذا التصور على أنه تهديد استثنائي من ممثلي النظام العلماني الدنيوي. منذ معاهدة وستفاليا للسلام 1648 كان القانون الأول: «لا يسمح في السياسة العالمية لأي انتهاكات باسم الدين». إذًا، الخطر يكمن في اقتران الدين والسياسة. في الطرف المقابل نجد أن السياسيين المتدينين هم الذين يتخوّفون من العلمانية. إذاً، ثمّة طرفان، كلاهما يتخوّف موقف الآخر، ويرى فيه خطرًا وجوديًّا، وهذا ما يؤدّي إلى تصعيد الصراع وخروجه عن السيطرة. طرف يستشعر خطر الدين، وطرف يشعر أن الدين في خطر. فكلاهما يقودان السياسة الأمنية ويعتقدان أن شيئاً أساسيًّا في خطر، لهذا يشعران بمنطقية فعل ما يرونه ضروريًّا. ظهر هذا بوضوح من خلال وضع نظرية الأمننة (المعروفة بمدرسة كوبنهاغن). هذه النظرية لا تعرّف الأمن وفقًا لاستخدام القوة أو خطرها، بل بشكل عام وفقًا لحركة تأخذ المسائل أبعد من السياسة العادية، وتتعامل معها كمسألة وجود وكضرورة دفاعية؛ أي أن العامل المؤمنن يعتبر أحد الموضوعات المرجعيَّة (الدولة الأمّة، البيئة، الرخاء الاقتصادي) مهدَّداً وجوديًّا، ويكسب رضا أنصار الشرعية الناجمة عن المقاييس غير العادية (العنف، السرية) لتفادي الخطر. بهذه الطريقة تبيّن النظرية كيف تتحوّل مسألة ما وفعالياتها الاجتماعية إلى تهديد وجودي. من ناحية أخرى، فإن الأمننة تزيل القيود الملزمة وتسوّغ المعايير غير الاعتيادية مثل استخدام القوة أو السريّة. كما أن تطبيق هذه النظرية يساعدنا في فهم الديناميات التصعيدية للدين المؤمنن[1] . ويمكن استخدام النظرية لإجراء اختبار تجريبي دقيق نسبيًّا لمعرفة العنصر المسيطر بين روابط الدين/ الأمن.

ثمة ثلاثة أنواع أساسية من الأمننة المرتبطة بالدين: ـ الدولة العلمانية تخشى السياسة الدينية؛ الحركات

[1]ـ نظرية الأمننة نافعة بشكل خاص للمشروع الحالي لسببين: الأول هي نظرية «منفتحة» بمعنى أنها لا تجرب على أسس نظرية لأنها تقرر ما هو أمني وما ليس بأمني، كما يحصل عادة مع التقليديين (الأمن العسكري للدولة) ونظرية الأمن الحرج (الحاجات الإنسانية)، نظرية الأمننة تعرّف الأمن كشكل، برفع المسائل فوق السياسة العادية إلى دائرة الضرورة والإلحاح. هذا الانفتاح النظري يسمح بالدراسات الاختبارية للمتغيرات في الأمن زمانيًّا ومكانيًّا، وفي هذه الحال لنجعل منها مسألة اختبارية كيف يدخل الدين إلى المشهد الأمني: ما الذي يعتبر مهدّدًا وبماذا؟ والسبب الثاني في اختيار هذه النظرية هو أنها تبدو قادرة على الربط البنّاء بين النظريات الأساسية للأصولية والتطرف الديني وترعى كذلك التعاون على مستويات مختلفة.

السياسية الدينية تخشى الدولة العلمانية؛ والدين يخشى الدين. بالرغم من أن الأمرالثالث يحصل[1] إلا أن النمطين الأولين أكثر شيوعًا، ومن الواضح أنهما وجهان للصراع نفسه باعتبارهما مخاوف أمنية متبادلة.

تتفاقم الخلافات عادة، بسبب ما بات يعرف بالمأزق الأمني. فنحن نجد صعوبة في فهم سبب خوف الآخرين منا؛ لأننا نعتقد أننا نعرف دوافعنا، وفي الوقت عينه نجد صعوبة في الاطمئنان حيال دوافع الآخرين. إذ يسهل علينا رؤية مخاوفنا، لأن المجتمعات العلمانية تخشى السياسة الدينية، فتنظيم القاعدة يشكّل تهديدًا خارجيًّا للغرب، والنخب العلمانية في تركيا والجزائر مثلاً، ترى في الإسلاميين خطرًا داخليًّا.

يبدو أن فهم الجانب الآخر أكثر صعوبة. فما الذي يحفّز الأشخاص الذين نسمّيهم أصوليين؟ يصعب علينا أن نفهم إلى أي درجة يمكن أن تكون الأصولية سياسة أمنية. فهم يتصرّفون لأنهم يشعرون بالخطر يتهدّدهم وأن الهجوم عليهم قد بدأ بالفعل.[2]

يرى كلّ من طَرفيَ الصراع العلماني ـ السياسي الديني في الطرف الآخر تهديدًا له. فكلاهما يفكر انطلاقًا من السياسة الأمنية، وكلاهما يرى في الدين جوهر الصراع؛ أحدهما يرى في تسييس الدين تهديدًا، والآخر يرى دينه في خطر. وكلاهما يرى العلمانية نقطة محورية، فالمبدأ في خطر. فعندما يتصدّر العامل الديني السياسة الأمنية نسمّيه أصولية، وعندما يتصدّرها العامل العلماني نسمّيه دفاعًا عن الحريات أو ما أشبه من تسميات طنّانة.

أجرى أستاذ علم الاجتماع والدراسات الدينية مارك يورغنسماير مقابلات مع عدد كبير من الناشطين في الجماعات الدينية القتالية التي تمثل أديانًا مختلفة (غالبا في السجون وهذا ليس مفاجئًا)، وكانت الجملة الأكثر تكرارًا التي سمعها «نحن الآن في حرب». في شباط 1998 أصدر أسامة بن لادن «فتوى» قبل أشهر قليلة من تفجيرات السفارات في كينيا وتنزانيا، أعلن فيها أن «العالم في حرب»، قاصدًا أن اللوم في بدء الحرب لا يقع عليه. وممّا قاله أيضًا أن سياسات الولايات المتحدة في الشرق الأوسط شكّلت «إعلانًا واضحًا للحرب على الله ورسوله والمسلمين».

[1]ـ من الأمثلة الراهنة على صراع الدين ضد الدين هو التنافس بين الإسلام والمسيحية في الصحراء الأفريقية، والصراع الفلسطيني الإسرائيلي، الذي كان يديره بالأساس الناشطون العلمانيون من الجانبين، لكنه الآن أصبح مواجهة بين الأصوليين من الجانبين (رغم أنه مازال تحولاً جزئيًّا في هذا الاتجاه، لأنه حتى الجماعات الدينية من الطرفين يعرّفون الصراع على أساس الأرض لا الدين).

[2]ـ قدّم عدد من المحلّلين براهين لتجنّب مصطلح «الأصولية» فهناك تضليل في توسعة مصطلح نشأ مع الحركة البروتستانتية في أميركا في بداية القرن العشرين، فالتشابه بين الأديان ليس كبيراً بما يكفي : إنه أداة سياسية أكثر منه أداة تحليلية، وأكثر الحركات التي تعنون بهذا العنوان لا تستخدم هذا المصطلح. والأكثر أهمية في السياق الراهن أن نلاحظ أن استخدام مصطلح «الأصولية» هو بذاته فعل أمننة كلامي: ولكي تعنون حركة بـالـ «أصولية» يعني القول «إنها نموذج لعوارض معروفة، ونحن نعرف أنها لا يمكن أن تدرج في السياسة العادية يجب أن تستأصل». أشار يوغنسماير إلى سوء استعمال سياسي واسع الانتشار لهذا العنوان من قبل الحكومات لقمع المعارضين والحد من الديموقراطية. مع ذلك فأنا استمر باستخدام المصطلح في الوقت الذي انتقد استخدامه السياسي، لأنه أكثر المصطلحات انتشارًا في الغرب، وهو يساعد على المناقشة المباشرة لتفسير «الظاهرة المعروفة بالأصولية».

ثمّة فرق مهمّ بين ما هو تراثي وما هو أصولي. فعندما يعتقد أحدهم أن دينه في خطر؛ أي أن الناس ليسوا مؤمنين بما يكفي، أو لا يتّبعون الصراط المستقيم، يكون الرد الطبيعي بالتدبّر في الكتب المقدّسة، والإكثار من الذهاب إلى المسجد/الكنيسة، والصلاة أو مناشدة الآخرين ليفعلوا ذلك. الردّ لا يكون بمهاجمة ناطحات السحاب، بل البحث عن علاج ديني خالص. لكن الأصوليين يرون أن الردّ بهذه الطريقة يساوي الخيانة. لماذا؟ لأن الخطر يداهمهم، والهجوم على دينهم بالغ الخطورة، لذلك عليهم البروز للعالم والدفاع عن إيمانهم. فالردّ الديني المحض لا يجدي عندما يكون العدو في غاية القوة. هكذا يبرز مولود هجين غريب يدافع به الأصوليون عن تراثهم لكن بوسائل العالم الحديث: إمّا عبر قيادة طائرات ومهاجمة ناطحات السحاب، أو من خلال بثّ رسائل عن طريق الفيديو أو المحطات الفضائية. أرادت مؤسسة بن لادن، وفقًا للتقارير، إعادة تأسيس العالم الإسلامي كما كان في أيام النبي محمد. لكنهم على الأرجح لم يريدوا أن يكونوا قوّة تسعى إلى دمار العالم. يقول كارل فون كلاوسفيتس: في الحرب يسنّ الجانبان القوانين لبعضهما[1]، أي لا يستطيع أي طرف أن يختار ما يفضّله، لكن بالتأكيد يجب عليه فعل ما هو ضروري. فمنطق الحرب يتطلّب تركيزًا على فعالية الوسائل.

إذًا، الأصوليون والجهاديون الأصوليون والجهاديون الإسلاميون لا يشكّلون «نهضة دينية» بهذا الشكل. فهم ليسوا أكثر تديّنا من غيرهم، إنّهم لا يملكون لاهوتًا أصيلاً، إنهم في الواقع نشطاء سياسيون في صراع من أجل علاقة بديلة بين السياسة والدين.

تجهد دينامية التعبئة على المستوى التفصيلي في شرح تحوّل الصراع من الدين ضد الدين إلى الدين ضد العلمانية. فأثناء الحروب الصليبية والمراحل الأولى المبكرة كانت الصراعات حول نشر (أو حماية) الدين الحق والقدرات الاجتماعية والسياسية المتعلّقة بالمراتب الاجتماعية عمومًا، بما في ذلك شرعية سلطة الدولة، تعزّز ذلك بالتعبئة ضد العدو الخارجي بالاصطلاح الديني. في عالمنا الراهن يمكن اعتبار جميع المسائل الاجتماعية والمؤثّرة المهدّدة، خصوصًا الجنسانية إلى حد كبير، من النوع المحلّي والاجتماعي. ويمكن رؤية الحركات الأصولية كحركات «أبوية متطرّفة» تحافظ بالغالب على البنية الاجتماعية وعلى ما فيها من امتيازات. لذلك تكون العلمانية هي الخطر (التهديد) لا أي دين (محافظ) أخر. ما هو في خطر سياسيًّا واجتماعيًّا يساعد في شرح كيف يمكن أن يتكوّن هذا الخطر (التهديد).

[1]ـ الحرب أعلى مراتب العنف، عندما يملي أحد الأطراف القوانين على الآخرين ينشأ فعل منعكس يؤدّي منطقيًّا إلى التطرّف.

إن المستوى العام من الشرح، من جهة أخرى، يلحظ النماذج والقوى التاريخية الأعظم. اسمحوا لي أن أضع المسألة على شكل تحقيب تاريخي عام.

الجزء الأول من تاريخ العالم: قبل العلمنة والعلمانية: كل المجتمعات كانت مخترقة بما نسميه راهنا «الدين». وكانت الصراعات السياسية تستدرج الدين، على أساس المعتقدات المتعارضة عمومًا. وكانت دوافع هذه الصراعات تمزج بين ما هو «ديني محض» وبين ما هو سياسي وقانوني وقائم على مصالح أخرى.

الجزء الثاني من تاريخ العالم: كانت العلمانية مشروعًا انضباطيًّا يرتبط مباشرة ببناء الدولة. ثم تدريجيًّا تحوّلت أكثر التعابير الدينية صمتًا إلى وجود غير مباشر وكـأنّها «دين مدني». ومباشرة ظهر نشاط باسم الدين كان بمثابة مقاومة خلفية للفساد الأخلاقي المتزايد.

الجزء الثالث من تاريخ العالم: هيمنت العلمانية على النخب الفكرية في أوروبا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، وعلى المجتمع الأوروبي الواسع، وعلى السياسة خلال النصف الأول من القرن العشرين، وفي الولايات المتحدة عندما فرضت المحكمةُ (العليا) العلمانيةَ بشكل قانوني بعد الحرب العالمية الثانية، وفي العالم الثالث الخارج من نير الاستعمار هيمنت العلمانية كعقيدة للجيل الأول الباني للدولة المتمثّل بالنخب التي أحسن الغرب تدريبها.

الجزء الرابع من تاريخ العالم: مع «عودة الدين» (أو انتقام الله)، أصبح الحديث عن صراع الدين ضد الدين أو العلمانية ضد الدين ممكنًا، لكن دينامية الصراع تدفع بالغالب لجعل العلمانية خطرًا على الدين (والتعبئة الدينية كأنها خطر على الدولة العلمانية).

مقابل طرحي حول العلمانية ـ ورغم أن المسيحية ليست طرفًا في الصراع المتصاعد ـ تجدر الإشارة إلى أن بعض الإسلاميين يفهمون الخطر بأنه حرب صليبية مسيحية. يشير بن لادن بطريقة منهجية إلى «التحالف الصهيوني الصليبي»، الذي وإن كان لا يصوّر حملاته على شكل حملات تبشيرية. إن الحملة الصليبية عوضًا عن ذلك هي قائمة بطريقة ملتوية على شكل علمانية وفساد أخلاقي يهدف إلى تدمير الإسلام.

أجرى مركز الدراسات (Pew Global Project Attitudes) استطلاعات رأي حول صورة الولايات المتحدة في أجزاء مختلفة من العالم وحول مسائل أخرى. بيّنت نتيجة الاستطلاع أن البلدان الإسلامية لا تشارك أوروبا الغربية نظرتها لجورج بوش الأب كصليبي مسيحي. الغالبية

العظمى في البلدان الإسلامية ترى أن الولايات المتحدة «ليست متديّنة بما يكفي»، كما يراها الأميركيون أنفسهم، في حين أن غالبية الأوروبيين يرون أن الولايات المتحدة «شديدة التديّن". والصورة السائدة عن الأميركيين بين مواطني البلدان الإسلامية هي الصورة التي رسمها سيّد قطب أحد أبرز مؤسّسي الإسلام الجهادي: الولايات المتحدة لا تتفكّك فحسب، بل هي فاجرة إباحية ضحّت بالأخلاق والقيم من أجل العلم والتكنولوجيا والكفاءة. كتب قطب خلال زيارة للولايات المتحدة في الأربعينات «تمنيّت أن أجد شخصًا يتحدّث عن الشؤون الإنسانية والأخلاق والروح ـ لا عن المال ونجوم السينما والسيارات». [1] وما زال كتابه «أميركا كما رأيتها» يعتبر، إلى حدٍّ كبير، تحليلاً يلتقط المشهد الذي يشاركه في تصوّره السواد الأعظم من الناس والذي يعبّئ المتطرّفين. إذًا، المأخذ الأساسي على الولايات المتحدة هو إفلاسها الأخلاقي لا حماسها الديني.

إن ميل الغربيين لإغفال سبب شعور الفاعلين السياسيين الدينيين بالخطر من «أعداء الدين»، مدين للصورة التي يرسمها الإعلام عن الحروب الدينية. عندما يندلع صراع جديد في العالم المعاصر، أول ما يبحث عنه الصحفي عادة، ما إذا كان لأحد أطراف النزاع اعتقادات دينية معارضة ـ فإذا كان الأمر كذلك يكون هذا هو سبب النزاع ـ بالضبط كما فعل الصحافيون في تسعينيات القرن الماضي حيث كانوا يبحثون عن الفروقات الإثنية بين أطراف النزاع من أجل عنونتها بـ «الحروب الإثنية»، كما لو أن هذا الأمر يشرح لأجل ماذا يتحارب البشر وضد من. إنه لمريح جدًا للغرب العلماني، أن تكون طبيعة المشكلة «الإفراط في التدين» عند بعض الناس. من جهة أخرى، يبدو أن العلمانيين وجدوا أن الحل هو الفصل بين الدين والسياسة. لأن الصورة المؤلمة للحروب الدينية أكّدت صلاح النموذج الغربي، وصنّفت العلمانيين في موقع متميّز ينتظر الباقين للالتحاق به، وإنهاء صراعاتهم بمجرّد أن يتعلموا فصل الدين عن السياسة. لكن إذا كانت غالبية النزاعات فعلاً بين السياسة الدينية والعلمانية، إذًا العلمانيون الغربيّون ليسوا فوق الصراع، بل هم في قلبه.

هذا التقسيم للصراع يصل إلى حدّ يعزّز موقع العلمانية كإطار لحلّ الصراع، حيث تؤدّي أدوارًا محايدة يمكن خلالها الحفاظ على الحرية الدينية والتعددية والاعتراف بالجميع. لكن ما يُطرح كإطار محايد وكحلّ هو نفسه ما يخافه أحد أطرف النزاع.

يوجد خطورة جدّيّة تساهم في الحلقة المفرغة للخوف المتبادل وتصعيد النزاع إذا استمر الغرب

[1] ـ وجد استطلاع للرأي أجرته مؤسسة غالوب للاستطلاع العالمي في عام 2005 شاركت فيه 8000 إمرأة في ثمان دول ذات غالبية إسلامية، أن الجواب المتكرر عن سؤال «ما هو الشيء الأقل إعجابًا حول الغرب؟» كان «الفهم العام للفساد الأخلاقي والصور الهوليودية الإباحية التي تقلّل من شأن المرأة». ووفقًا للأكثرية، الوجه الأفضل لمجتمعاتهن كان «الارتباط بالقيم الأخلاقية والروحية».

بتعزيز العلمانية كمبدإٍ يسمو فوق السياسة وكشرط مسبق للسياسة، وكطريق لمجتمع ناجح وآمن وكشيء ينبغي على الآخرين تعلّمه.

يجب تجنّب سوء فهم محتمل، عندما يبدو أنني أجسّم «الدين» و«العلمانية» وأتعامل معهما كموضوعين خارجيين متجانسين، أنا في الواقع أدرس المسائل وفقًا لتشكّلها وعندما تؤثّر كموضوعات خارجية متجانسة تماشياً مع نظرية الأمننة، فالمسألة لا ترتبط بالدين كعامل عارض، بل كعامل يمكن إثارته بقوة ليشكّل ركيزة للفعل المتطرّف. إذًا النقطة المهمّة هنا هي قوّة فكرة الدين كموضوع مطلوب الدفاع عنه وكموضوع يُخشى منه.[1] كذلك الأمر بالنسبة للعلمانية: يمكن إساءة فهمي بسهولة عندما أتحدّث عن وجود شيء كمبدإ العلمانية المهم. سوف أرى ـ على العكس تماماً ـ أن الغالبية يعانون من وهم الاعتقاد بوجود مبدأ كهذا ـ فالفكرة قوية، ولكن الترابط الحقيقي لأي مبدأ أضعف بكثير، كما سنرى. بالتالي، من المهمّ تحديد قوّة تأثير الطرفين على إقامة نزاع انطلاقًا من ادّعاء مشترك لدى الطرفين بوجود مبدأ تامّ.

مبدأ العلمانية

يفترض الاعتقاد بفصل الدين عن الدولة، في أكثر الأحيان، وجود «الدين» و«السياسة» كموضوعات خارجية. إذ يُزعم غالبًا أن فصل الدين عن السياسة في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان المرتكز الأساسي لنجاح الحداثة في أوروبا، من السلام المجتمعي إلى العلم، والأسواق المزدهرة، والديموقراطية وصولاً إلى الحرية الفردية. لكن المشكلة في عدم وجود كيان خارجي اسمه «الدين». وأن المفهوم الكلّي المجرّد «الدين» لم يكن منتشرًا قبل تلك المرحلة. نعم كان الناس متديّنين لكن الدين بوصفه كيانًا مجرّدًا ومميَّزا لُفّق عندما تمّ الانفصال. الأمر نفسه ينطبق على السياسة، فهي أيضًا ليست كيانًا مستقرًا. ففي نفس اللحظة التاريخية لفّقت فكرة كون السياسة نقاشًا عقلانيًّا حرًّا، من دون إشارة إلى القضايا الدينية والميتافيزيقية. بكل بساطة «الدين» و«السياسة» ليسا موجودين، لكن يمكن أن يدمجا أو يفصلا. وبالفعل أبدعت أوروبا الحديثة في بدايات تشكّلها بنية مميّزة، وأبدعت كيانات مثل الدين والسياسة (والاقتصاد والرأي العام والقانون)، كطريقة من طرق تنظيم المجتمع. وقد تكون طريقة ناجحة لكنها ليست وجودًا فعليًّا، واعتبارها كذلك يعدّ سياسيًّا

[1]ـ رغم أن المناقشات ليست جوهرية بذاتها، بمعنى أن للدين قدرات مميزة، فأنا لا استطيع أن أمنع نفسي من استعمال مفهوم الدين كتحديد أو أتقيّد به اسميًّا عندما يسمّي الناشطون الأشياء «دين» طالما أنني أميّز بين الأمن في «الجانب الديني» مقابل الأمن السياسي أو الأمن البيئي، وهذا ما ينبغي أن يحدّد بعض المعايير. وهنا استخدم تعريفًا نسبيًّا أن الدين يشتمل على اعتقاد بكائن فوق طبيعي، وهذا يعني أن «الكلام الديني» يمكن أن يُميّز عن «كلام الهوية» لا أن التعريف استطاع أن يلتقط «ماهية الدين» أو «جوهر الدين».

بامتياز. قد يتمّ التعامل مع العلمانية وكأنها غير مرتبطة بالسياسة، مع أنها قد تكون أكثر الأمور ارتباطًا بالسياسة، وأكثر الأمور أهمية، وأكثر القرارات أصالة.[1]

إن العلمانية شكل من أشكال السياسة التي تتوافق مع بعض الأديان دون بعضها الآخر. فهي متوافقة مع البروتستانتية، لأن جوهر المسألة يكمن في تعريف الدين. فهناك من يعرّف الدين بطريقة معيّنة، يعرّفه بأنه شخصي، وهذا هو الوجه الآخر للعلمانية: السياسة يجب أن تكون بمنأى عن الدين، لكن أين ينبغي للدين أن يبقى بعيدًا عن السياسة؟ في داخل الفرد. غير أن الأمر يزداد صعوبة عندما نتحدّث عن الأديان التي تكون فيها البهارج الخارجية ـ الأعمال الخارجية والجماعية والمنظمات الاجتماعية جزءًا جوهريًّا من الدين. طبعًا هذا لا يعني أن كل البروتستانت يتوافقون مع العلمانية، ولا أن العلمانية هي بأي شكل منتج طبيعي للبروتستانتية، كما يقال عادة. فكل الأديان طيّعة، وفي أي وقت تكون كما يريدها أتباعها. مع ذلك يتمّ التأكيد بطريقة غامضة أن كل خطوة نحو العلمانية، كما نعرف، كانت أقصر بالنسبة للبروتستانت من أي دين آخر ـ وليس مفاجئا أن العلمانية المفترضة التي نقيس عليها هي التي انبثقت عن بدايات بروتستانتية.

النقاش بين السياسة الدينية والسياسة العلمانية هو نقاش بين وجهتي نظر متنافستين، والاعتقاد أن أحدهما إطار حيادي مقدّر على الآخر التكيّف معه هو وهم علماني. حتى أن يورغن هابرماس(2006) اعترف بأن على المرء مواجهة التحدّيات التي تطرحها كل رؤية كونية بشكل جدي.

التوازي ـ أو التفرّد المتطرف ـ المطروح من العلمانيين، بعكس التراتبية، يمكن أن يظهر أيضًا في مفارقة اعتماد العلمانية على الدين. لأن تعريف العلمانية يرتبط بالدين، والدين دائم الحضور في الطروحات العلمانية. ومما يدعو للسخرية أن العلمانية لا تلحظ «غياب» الدين عن السياسة، بل تستدرج الدين باستمرار إلى السياسة من أجل معارضته. هذا لا يعبرّ عن فهم العلمانية لذاتها، فهي تركّز على مثال أعلى، وعلى عملية مستمرّة متحرّرة من الدين، ولكن كلّما احتاجت العلمانية للتسويغ أو للتعريف أو لضبط حدودها، نجد أن المبدأ لا يمكن أن يعرّف من دون الإشارة إلى الدين، أو إلى مفهوم محدّد للدين.

العلمانية، كما يرى طلال أسد، ليست فصلاً بين الدين والسياسة فحسب، إنها مشروع عام

[1]ـ سياسي مرتين: أولًا، لأن «العلمانية» كملهم عام للأفكار لها مقتضيات بعيدة المدى من خلال مبادئها العامّة المنظِّمة العقلانية/الخرافة، سياسي/غير سياسي، العام/الشخصي، الدنيوي/الأخروي. ثانيًا، بسبب، كما سأبيّن لاحقًا، أنه لا يوجد شكل واحد قياسي للعلمانية، بل هنالك نسخ متعدّدة، وهكذا يكون خيار العلمانية هو دائمًا خيار نموذج واحد ومحدّد لإقصاء الباقين.

يعمل على تفعيل أنواع معيّنة من المجتمعات؛ إنها ممارسة منتجة، فهي لا تُفهم بمعنى الغياب فقط (عدم المزج بين الدين والسياسة).

ثمة طريقة أخرى للبرهنة على أن العلمانية ليست مبدأ بسيطًا، تتمثّل بالدراسة المقارنة للعلمانيات. كشفت «المناقاشات حول الحجاب» التي تزامنت مع محاولات دول الاتحاد الأوروبي لصياغة دستور مشترك، أنه رغم ظهور فرنسا وبريطانيا وبولندا وتركيا بمظهر العلمانية فهي في الواقع شيء آخر. لقد تمّ التمييز بين العلمانية والدين لكن ذلك حصل في أماكن مختلفة ووفقًا لمعايير مختلفة. فتاريخيًّا إذا لاحظنا كل بلد على حدة نجد أن كل بلد قام بتنظيم نفسه وفقًا لمميّزاته التي يمكن أن تتّخذ وضع المبدإ العام.

تسعى العولمة والأوْربة إلى دمج العلمانيات التي تحتاج إلى انفصال من أجل الحفاظ على نقائها. لقد انتهى زمن تعظيم العلمانية واعتبارها مبدأ ناصعًا يتسامى على السياسة. فهنالك عمل تاريخي حقيقي جارٍ يصنّف «العلمانية المقارنة» ضمن مواضيع الدراسة المتميّزة بقابلياتها السياسية. فوظيفة العلمانيةٍ المقارنة أن تكشف عن مدى الاختلاف في رسم الحدود، لا أن تبرهن فلسفيًّا على إمكان وجود هذه المركّبات.

العلمانية في الممارسات الواقعية، هي حقل معقّد من المركّبات الثقافية ـ السياسية، لكن في الصراعات المعاصرة، وخاصة في الحرب الباردة المتصاعدة بين الغرب والأصوليين الإسلاميين، تقلّص هذا التعقيد إلى مسألة مزدوجة: تنظيم الصراعات حول فكرة الفصل رغم أن المعنى الحقيقي للفكرة يتغيّر بشدة، وأنّ فكرة الفصل أصبحت بؤرة الصراعات.

كيف تكون العلمانية في خطر؟

وُضعت العلمانية على الأجندة السياسية لعدد من الأماكن في العالم ولأسباب مختلفة:

ـ فشل دولة ما بعد الاستعمار في كثير من دول العالم الثالث: كانت العلمانية جزءًا من عقيدة النخب المؤسِّسة لدولة ما بعد الاستعمار، لأجل إضعاف السلطات المحلية والتقليدية وإيجاد طريق للنموذج الغربي من الحداثة. وقد حدّدت الحركات المعادية للعلمانية السياسة المحلية في أماكن مختلفة، لكنها في الشرق الأوسط بشكل خاص أفضت إلى نشاط داخلي ودولي.

ـ نتيجة للجدل الداخلي في الولايات المتحدة حول مسألة «الكنيسة / الدولة» أفرزت العلمانية المحلية نموذجًا من «حرب الثقافات»، حيث تعبّأ اليمين الديني ضد ما فهموه بأنه تدمير للتراث

والفضيلة من قبل النخب العلمانية التي (وفقًا لليمين) أخلّت بالميزان السياسي، خصوصًا بعد فكرة الحياد التامّ التي طرحتها المحكمةُ العليا بعد العام 1945. بدورهم الليبراليون رأوا في هذا التمرّد خطرًا على الفصل بين الكنيسة والدولة.

ـ أصبحت العلمانية في أوروبا قضية بسبب ضغط العولمة: أولاً، الهجرة(الإسلام)، ثانياً الأوْربة(العلمانية المقارنة). وثالثًا ضعيفة، يأتي «الإحياء الديني» المحدود في أوروبا، الذي لا يمكن أن يضغط لوحده على العلمانية، لأنه عمومًا لا يتجاوز الحدود في العلاقة مع السياسة، وفي شمال أوروبا عادة يتمّ فرض العلمانية لأن العلمانية هناك تعتبر جزءًا من البروتستانتية وجزءًا من الهوية الوطنية.

العلمانية إذًا في خطر على المستوى السياسي في أماكن عدة. غير أن الأكثر أهمية هو حيث تتقاطع «الحرب الباردة الجديدة» بين الغرب والجهاديين الإسلاميين. فمتى تكون العلاقة بين العلمانية والدين مسألة أمنية محلية، ومتى تكون دولية، ومتى تكون بين دول؟ وكيف ترتبط الأمننة في مكان ما بالأماكن الأخرى من العالم؟

ـ إن حديث الجهاديين الإسلاميين عن الأمننة هو نقطة بداية واضحة، رغم أنها معقّدة، إذ أن الخطر الرئيسي التقليدي وفقًا لكلا الاتجاهين السائدين: (الإسلاميّين اللاعنفيّين مثل الإخوان المسلمين راهنًا)، والجهاديّين الذين يتوسّلون العنف هو (حسب رأيهم) الأنظمة العلمانية المرتدة. وهدفهم الإستراتيجي هو الوصول إلى السلطة في بلدانهم. لكن بدءًا من أواخر التسعينيّات، حوّل بعض «الجهاديين العابرين للأوطان» الذين يتزعمهم أسامة بن لادن «مركز الثقل» من العدو القريب (الأنظمة المحلية) إلى العدو البعيد (إسرائيل والولايات المتحدة). وهذا بالأساس لا يزال مسوّغًا على أسس إقليمية (شرق أوسطية)، والصراع بهذا المعنى ليس صراعًا دوليًّا. وسبب تركيزهم على العدو البعيد هو أن «الحلف الصليبي اليهودي» لن يسمح للإسلاميين بالوصول إلى السلطة في البلدان الإسلامية، لذلك يجب محاربتهم أولاً. بالإضافة إلى أن هذا يسهم في التعبئة وتوحيد الأمّة، خصوصًا إذا ساعدت الولايات المتحدة من خلال التدخّل العسكري. قد يأتي من يناقش أن هذا قد يُفقِد الجهاديين حجّتهم في قتال العلمانية الغربية، لأن الصراع ليس مع ماهية الغرب، بل هو صراع ضد وجوده العسكري في الشرق الأوسط وضد دعمه لإسرائيل. بيد أن فهمهم للسياسة الغربية يرتكز على تصوّرهم للغرب ـ الفصل المقوّم للغرب هنا ليس الإمبريالية الاقتصادية ولا هو التوسعية الدينية، بل هو الانحطاط الأخلاقي والمادية والممارسات المعادية للإسلاميين. أمّا العدو الأكبر في بلدانهم، فهو العلمانية.

وخلافًا لهذا، تشكّل سياسة الغرب تجاه البلدان الإسلامية جزءًا من البنية التي تشتمل على سياسة الولايات المتحدة تجاه إسرائيل/فلسطين وأفغانستان والعراق، وأيضًا ردة فعل الاتحاد الأوروبي على قانون الإلحاد التركي(سنشرح ذلك لاحقًا)، ووضع الدين والعلمانية في دستور العراق. والمهم من أجل ربط منظومة الصراع المندمجة كان الخطاب العام حول مسائل مثل: «ما خطب الإسلام؟» «وما هي المشكلة في العالم الإسلامي؟»، وكذلك المواقف من القضايا التي تخيّم على المنطقة. هكذا يتّضح أن التعامل مع أي دور للدين في السياسة يتمّ باعتبار الدين مشكلة، وباعتباره، وبشيء من الحذر، ضروريًّا أحيانًا، لكن هذا تنازل خاطئ من حيث المبدإ. وهذا مثار سخرية انطلاقًا من التوازن المتغيّر بين السياسة الدينية والسياسة العلمانية في الولايات المتحدة. لكن في ما يخصّ العالم الإسلامي، فإن الولايات المتحدة تتصرّف وتبدو كممثل متميّز للعلمانية الدولية.

نظرًا للتصور العام السائد في العالم الإسلامي أن أوروبا هي أحد الأعداء الغربيين للمسلمين والإسلام، فقد برزت أهمية أوروبا بعد الصراع الذي شهدته حول الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي محمد. وأصبح الدين والهجرة في أوروبا وجهين لعملة واحدة، لأن أكبر الجماعات المهاجرة من المسلمين، ولأن المسائل الدينية المثيرة للجدل تركّز على الإسلام. هذا بخلاف الولايات المتحدة، حيث إن المسألتين منفصلتان ـ فالهجرة بالغالب من دول جنوب أميركا، والمسائل الدينية المثيرة للجدل هي في المقام الأول حول الحقوق المسيحية. بالتالي فإن أوروبا هي المكان الأفضل للمسلمين من أجل مراقبة المكانة التي يوفّرها الغرب للدين في المجتمع. سوف أركّز الآن على كيفية ممارسة العلمانية في أوروبا ثم أناقش الأمر بعد ذلك.

ثمّة طريقة لتصوير المنظومة الأكبر على شكل مثلث تحتل الولايات المتحدة مركزه نظراً لأهمية سياستها الخارجية، لكن الجزء الأكثر تعقيدًا يتعلق بنشاط الدين/العلمانية. بخلاف أوروبا حيث نجد أن أوروبا والإسلاميين يتواجهان بانتظام.

تجذير العلمانية في أوروبا القرن الحادي والعشرين

عوضًا عن النقد الذاتي لعقيدة العلمانية السياسية، نجد أن التوجه في المجتمعات الغربية المعاصرة على العكس تماماً، خاصة بعد حادثة الحادي عشر من أيلول حيث يصرّ السياسيون الأوروبيون بشكل خاص على العلمانيّة عن طريق التنظير المتزايد للمسألة. فالذين يريدون أن يكونوا شموليين ومنفتحين وتعدديين يقولون: «لا بأس في الدين، طالما أنه حالة شخصية»، «يمكن القبول بجميع الأديان طالما أنها لا تؤدّي دورًا فاعلاً»، «على الناس أن يؤمنوا أن الديموقراطية تسمو

على الدين»، و«عليكم القسم أن الدستور مقدّم على القرآن»، قد يبدو في الأمر شيء من التسامح، لكننا عندما نتفوّه بهذه الكلمات الودودة بطريقة مختلفة، نكون قد أقحمنا أنفسنا في مسألة بالغة الحساسية. لذلك فإن التحدّي المركزي الذي ستواجهه أوروبا في السنوات القادمة هو أن تُقدِّم أفكارًا جديدة بشأن العلاقة بين الدين والسياسة ـ لتحقيق قيم العلمانية بمزيد من التحفّظ لا يمكن للسياسة الأمنية أن تعالج كأنها مسألة تتعلّق بما يمكن فعله حيال البلدان البعيدة وشعوبها، وهذا أيضًا يشكّل مسألة صعبة بين الأوروبيين.

كردة فعل على تزايد إشراقة الدين، أصبح النقاش الأوروبي أكثر عمقًا وهذا يجعل الأمور أكثر سوءًا. فالمقاربة السائدة تغيّرت من شعور غامض بأن الدين لا يتلاءم مع السياسة إلى مناقشة مبدإ العلمانية، ومن خلال تشكّل العلمانية كمبدإ أصبح الخلاف مع الدين حتميًّا.

تبدو العلمانية مبدأ واضحًا، بسيطًا، متسامحًا وعادلاً للجميع. فهي، بالنسبة لكثير من الأوروبيين حدّ لا يجب تجاوزه: «يجب أن نصمد، وعلينا أن ندافع عن مبدإ أساسي بني مجتمعنا عليه»، لكن بعد الفحص الدقيق يتبيّن أن هذا الحدّ وهم. فليس ثمّة مبدأ بسيط، ولا هناك مكان معيّن نرسم فيه هذا الحدّ، ولا يوجد حيادية ولا براءة، ولا توجد ضرورة لإدارة مبدإ بهذا التزمّت.

يدافع العلمانيون عن موقفهم باستمرار بقولهم: «إذا استسلمنا فإن أسس النظام الديموقراطي في الغرب سوف تنهار». يشبه تصوّرهم هذا النموذج الثابت للسفر عبر الزمن: «الاستسلام سيعيدنا إلى العصور الوسطى». هذا لأننا لا نناقش بوضوح ما يمكن أن يحصل لو كانت الحجج الدينية في حالة تنافس مع غيرها في الحوار الديموقراطي. بل نحن، بدل ذلك، نرى الـ«مبدأ» في خطر، وأن أي «انتهاك» مهما كان صغيرًا سيكون بمثابة حجر الدومنو الأول القادر على إسقاط النظام بأكمله، إذًا «العلمانية» في خطر. وخطاب «القيم» الذي يتناول «المبادئ» خصوصًا يهدف لدعم الأمننة، لأنه بدل أن تعزّز مسألة ما أهميتها الفعلية تصبح مثقلة بالأزمات طويلة الأجل. لاشك أن المبادئ موجودة، وأحيانًا يجب التعامل مع النماذج المفردة وفقًا لدورها الصادّ للمخاطر العامّة، لكن التعامل مع سياسة «مبدأة» المسائل يتمّ باستخفاف مفرط مقارنة بالقوة الموجودة في إطار من هذا النوع.

يبدو أن العودة لعالم تتصارع فيه الأديان لم تعد معقولة. ففي أي صراع بين دينين، سيبرز طرف ثالث قوي، وخصم للدينين المتصارعين، هو العلمانية. وليس هناك طريقة للرجوع إلى الوضع الذي ساد قبل العلمانية، حيث كان العالم مؤلفًا من أديان مختلفة فحسب.

يُلحظ في جزء كبير من شمال أوروبا أن الإيمان الديني يزداد انتشارًا. ففي وسائل الإعلام

يتحدّث المشاهير عن اعتقادهم بشيء أو بغيره ـ بخلاف ما كان منذ عشر سنوات ـ أصبح الدين حاضرًا وتمّ التعامل معه على أنه أمر إيجابي، وعنصر غير مؤذ ومرحّب به ـ باستثناء حضوره في السياسة، حيث يبقى شعار فصل الدين عن السياسة مرفوعاً. إذ أن احتمال تزايد دور الدين في السياسة قد يُخلِّف أثراً سلبيًّا: فتأثير الدين في السياسة الأوروبية يزداد، وللسبب ذاته أصبح الخوف من الدين أكثر حدّة. ذلك أن المناقشات الدينية لا تستقبل بمواجهة براغماتية للأديان، ولا بمناقشات اقتصادية واجتماعية مثالية أو مصالح ذاتية، بل نجد ردة فعل قوية شبيهة بردة الفعل التي تحصل عندما يستدرج الدين إلى السياسة. فلو دافع أحد الأئمة المحليين عن رجم امرأة في نيجيريا، لن نجد إلا عددًا قليلاً يستطيع أن يشرح لنا سبب الخطإ في ذلك. ستقول الغالبية ببساطة: «هذا لتبيين كيف أن الأمور تخرج عن السيطرة عندما ترتكز حججها على الدين». إنهم يهاجمون الشكل بدل الدفاع عن وجهة نظرهم.

هل هذا منطقي؟ إن الذين يبنون استنتاجاتهم السياسية على أسس دينية جزئية يواجهون خطابًا يطالبهم بإيجاد حجج أخرى في الدائرة العامّة. فعندما تحاجج عليك باستعمال مسوّغات أخرى مغايرة لدوافعك الحقيقية. لأن إجراء مناقشات ديمقراطية تفصيلية غنية ليس بديهيًّا.

هل يمكن التخلّي ببساطة عن هذه الطريقة في التعامل السياسي مع الدين؟ أليس من الأفضل لو عبرّت الأصوات العلمانية في الحوار بصراحة عمّا تريد وما لا تريد بدل الإعلان للآخرين بأنهم ممنوعون من المحاججة بطريقتهم؟

ما أبسط أن يُجعل الدين مسألة شخصية، من وجهة نظر العلمانيين، ولكن بالنسبة لكثير من المؤمنين هذا قضاء على الدين من جهة(لأن الدين الكامل لا يمكن أن يكون شخصيًّا فقط)، ومطلب مصطنع لتوليّ مراكز سياسية لا تشتمل على عناصر مهمّة من المسائل الأكثر فاعلية. فالدول العلمانية تتباهى بمعاملة الأديان بمساواة، لكن لا مكان للمساواة والحيادية في العلاقة بين المتديّنين والعلمانيين. ولا مساواة في التعامل بين الأديان المختلفة على مستوى الممارسة. فإن المفاهيم السائدة حول العدالة، والإجرام، والقيم الإنسانية...إلخ، لها جذور دينية في كل المجتمعات، وإن كان بدرجات مختلفة. لكن هذا الشكل من التأثير يتسرّب إلى النقاش فقط عند العجز عن تبرير القيم من دون إقحام التراث. بيد أن المناظرات الدينية لا تلحظ في السياسة الغربية عندما تصدر عن الغالبيات، فهي لا تبرز إلا عندما تكون نادرة ـ عندما تصدر عن الأقليّات (أو من مجموعة صغيرة متطرّفة ضمن الغالبية السكانية). إن فكرة «العلمانية» كمبدأ نهائي تثير إشكالية في

أوروبا راهنًا لأنها فكرة مثالية مستحيلة لا تجد الأكثرية حرجًا في انتهاكها أكثر الأحيان، ومن ثمَّ يواجهون بها جماعات بعينها.

المشكلة الأساسية مع العلمانية هو فهمها كمبدإ فصل أو وصل ـ فهل علينا أن نفصل أو أن ندمج بين الدين والسياسة؟ ومما يثير السخرية أن تأطير المسألة بهذا الشكل يوحّد العلمانيين المتحمّسين والإسلاميين. فكلاهما يتحدّث عن فصل أو وصل مجرّد ـ أحد الطرفين يختار ببساطة أحد المصطلحين «الفصل»، والطرف الآخر يختار «عدم الفصل». ففي التراثين الغربي والإسلامي مناقشات معقّدة حول العلاقة بين الدين والسياسة، لكن العلمانيين والإسلاميين المتشددين راهنًا يتحاشون المسائل الصعبة التي ترتبط بمبدإ بسيط ظاهرًا هو «الفصل». يتجنّب الإسلاميون المعاصرون السير على خطى التراث الإسلامي بالانخراط في حوار معقول يبحث طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، مستبْدِلين الحوار بنفي بسيط لموقع الغرب ـ «نحن نرفض التمييز الغربي اللاإسلامي بين الدين والسياسة»، والجدل الغربي المعاصر (خاصة في أوروبا). يعتبر هذا التمييز «حدّاً فاصلاً» على الغرب وضعه لتحديد العلاقة بالإسلام، وتقديمه في صيغة سؤال جوابه نعم أو لا كمقابل للسؤال بكيف. فالأطراف المتقابلة تعكس نفسها في الآخر وتستخدم علمانية «ذات بعد واحد» لفعل ذلك.

إن إعلان الغرب للحرب دفاعًا عن مبادئ العلمانية «المقدّسة» يشكّل استفزازًا لا ضرورة له، وخطرًا وتعصّبًا على المستوى الدولي، وهو يضفي شرعية على التمييز الصريح في السياسة الداخلية باسم التسامح. وهذا يؤدّي بشكل خاص إلى تسييس عدائي للدين مقابل التأثيرات المحدودة التي كان يمكن أن تحصل لو شكّلت المناظرات الدينية بعدًا آخر في الحوار السياسي التعدّدي. لكن بتنازعهم على هذه النماذج يخلق العلمانيون خليطًا إشكاليًّا إضافيًّا، يتمثّل بالتسييس المريب لدين بعض الجماعات، واحتمال تأثير هذا الدين على آرائهم السياسية.

قدّمت السنوات الأخيرة عددًا من الأمثلة، خاصة في أوروبا، على تزايد الحملات السياسية الشديدة ضد تدخّل الدين في السياسة. فمنذ أحداث 11 أيلول تمّ تفسير الإرهاب على أنه قمّة التعبير عن السياسة الدينية. وأصبح أي جمع بين السياسة والدين مشيطَنًا نظرًا لتهمة الإرهاب التي أُلصقت به. ففي حالات مثل قانون الكفر التركي وترشح **بتغليون** كمفوض للاتحاد الأوروبي، أثّر العلمانيون على اقتران الدين والسياسة لأنهم اعتقدوا أنهم رأوا نفوذاً دينيّاً، فأخذوا على عاتقهم إبعاده عن الناس الذين أعلنوا بأنفسهم أنهم قادرون على تمييزه. سأستفيد من المسألة التركية لتوضيح ذلك.

في العام 2004 اقترح الحزب الإسلامي الحاكم في تركيا قانونًا لمكافحة الزنا. فكانت ردة الفعل إدانة موحّدة في أوروبا، وأصبح مشروع انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي في خطر. والمثير للاهتمام أن ردة الفعل هذه كانت إجماعية، ولم تستدع أي تبرير. وهذا ما أثار السؤال التالي: هل الزنا محدّد للهوية الأوربية؟ قد يجيب كثير من الأميركيين بنعم، ليس لأن الزنا غير شرعي في 42 ولاية فحسب، بل لأنهم يرون في أوروبا نموذجًا للفساد الأخلاقي، لا يؤمن بالدين ولا بالحقائق الثابتة. ولتوضيح الأمر دافع بعض السياسيين الأوروبيين عن موقفهم بتعبيرهم أن هذا القانون «أعطى انطباعًا» أن تركيا تتّجه لتطبيق الشريعة. لكن ليس في هذا القانون بالصيغة التي صدر فيها ما هو إسلامي، باستثناء الملاحظة التي وردت في جريدة نيويوك تايمز(41 أيلول 2004): «الزنا محرّم في الإسلام كما في أكثر الأديان». كما أنه ليس في القانون ما يمنح السلطة الدينية أي صلاحيات. لماذا إذًا؟ ألم تكن المسألة محلية؟ فعندما تضفى الشرعية على الإدانة الدولية وصولاً إلى العقوبات، مثل رفض عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، هذا يدفع المرء للاعتقاد أن القانون انتهك معيارًا واضحًا، مثل معيار كوبنهاغن للعضوية. لكن المسألة ليست كذلك، فحق الزنا لم يذكر في الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان. ولا يمكن كذلك، شرح ردّة الفعل من خلال اعتبار القانون تدخّلاً غير مناسب للدولة في المسائل العائلية، ففي كثير من الدول قوانين تحرّم العقاب الجسدي للأولاد، والدولة بشكل عام تنظّم قوانين الزواج. حتى أن القانون التركي لم يفسح المجال لعامل خارجي بالتدخل، فأطراف الزاوج فقط معنيّون بالمسألة. لكن المشكلة تبدو كأنها مجرّد «انطباع» سائد حول ارتباط المسألة بالدين، وربما حتى بالشريعة. لكن قوانين العائلة بشكل عام، كما في البلدان الأوروبية، مستوحاة بشكل أو بآخر من الدين. فالقوانين حول الدين والتبنّي والتلقيح الاصطناعي والطلاق لا تقوم على أسباب سياسية مجرّدة، بل تأتي من مفاهيم مسيطرة في بعض المجتمعات حول الإنسان والحياة والحب. فحقيقة أن قوانين الأسرة تجذب أفكارًا ذات أصول دينية لا يمكن أن يكون هو القضية. في المقابل نجد الأوروبيين يربطون حزب العدالة والتنمية (akp) الحاكم، وبسبب جذوره الإسلامية، بقانون الشريعة المتوجّس منه، ويريدون مراقبة هذا الحزب حتى ولو لم يكن له أي علاقة واضحة بانتهاك القوانين الدولية. ربمّا كانت الحركات النسوية على حقّ باعتقادها بإمكان وجود آثار سلبية للقانون، وأن إسداء النصح للأتراك بالمشاركة في التظاهر ضده كانت في محلّها. لكن أن يرتّب السياسيون الأوروبيون آثارًا مهمّة من دون أي أسس قانونية أو مبدئية (وتقريبًا بدون أي دراسة نقدية في الصحافة المحلية) يكشف إلى أي حدّ أصبح الاعتقاد بإبعاد الدين عن السياسة

قويًّا. ومن الواضح أن هذه الحادثة ساهمت في تظهير صورة أوروبا في العالم الإسلامي كعدوٍّ صليبيٍّ معادٍ للدين وراعٍ لكل أشكال الانحلال.

ربما ارتبطت هذه الأمور بمسألة الهوية الأوروبية. فثمة بحث يجري حول القيم المحدّدة لأوروبا والتي يمكن أن تؤدّي إلى الاندماج بعد إتمام مشاريع كالسوق الأوروبية والاتحاد النقدي، فالزنا ليس مرشحًا جديدًا. فجاك دريدا ويورغن هابرماس كتبا مقالاً مؤثّرًا يعبّر عن افكار تدور بين المفكرين حول مستشار الاتحاد الأوروبي، وجدا أن الأفكار الثلاثة الأكثر تكرارًا هي: حالة الرفاهية، والقانون الدولي (مقابل سياسة القوة) والعلمانية. يبدو أن هذه الأفكار قد اختيرت على ضبط معيار يحدّد أوروبا مقابل الولايات المتحدة. فالعلمانية توافق على التصوّر الشائع في أوروبا أن بوش وبن لادن أصوليان دينيان يجرّان العالم إلى مواجهة خطرة. من هنا، فإن عملية تنشيط العلمانية من خلال التأمّل ومرجعية الذات يضفي عليها بعدًا ثالثًا. تنطلق، على المستوى الأوّل، من كونها خيارًا لتتحوّل إلى مبدإ، وبناءً على ذلك يتم الدفاع عنها، ليس فقط وفقًا لجزئيّات المسألة. فعندما يصبح هذا المبدأ بازدياد قيمة لمقاصد كلية، يصبح راسخًا وموضوعيًّا. ثمّة سؤال محدد على المستوى الأوّل (هل يجب أن تتكيّف المدارس مع المطالب الإسلامية بفصل الجنسين في دروس السباحة؟) لا يُجاب عنه بشكل ملموس، ولكن بصيغة الدفاع عن مبدإ العلمانية (على المستوى الثاني) والدفاع عن هذا المبدإ يصبح أكثر أهمية على المستوى الثالث عندما يبدو كدفاع عن القيم الأوروبية وهذا يساعد في منح أوروبا هويتها.

ظهرت نسخة خاصة من هذه المستويات في الدنمارك، حاولت طويلاً شرح الأزمة المتعلّقة بالرسوم الكاريكاتورية. ووفق ما كتبته كارن فرن Karen Wren وبر مورتيزن Per Mouritsen، أن القيم الليبرالية أصبحت بشكل متزايد مرتكز الهوية القومية في الدنمارك، إذ يواجَه المهاجرون بمطالب صعبة تنطلق من معيار الفهم الذاتي للدنماركيين بأنهم عالميين وشموليين، ولكن الوقائع تعرض بطرق انحصارية ومغلقة بالغالب، وأكثر تحديدًا تمّ الإيحاء ـ قبل أزمة الرسوم الكاريكاتورية ـ بأن الدنمارك كانت تبني علمانية نضالية خاصة كجزء من الأزمة حول الهوية القومية. الصورة الذاتية للدنمارك كانت تاريخيًّا مركّبة ضد جيرانها، ألمانيا وبروسيا والسويد، الذين عرفوا برتابتهم، وافتقارهم لروح النكتة، وأنهم تسلّطيّون ونخبويّون، في حين أن الدنماركيين كانوا دعاة مساواة، بسطاء، ليبراليين، برغماتيين ومتسامحين. غير أن السياسة التقييدية المتزايدة تجاه المهاجرين لا يمكن أن تكون جزءًا من هذه الصورة الذاتية. لقد تمّ حلّ هذا التوتر من خلال إعادة تعريف قيم الليبرالية والتنوير كما عُبِّر عن ذلك في موضعين: المساواة بين الجنسين والعلمانيّة. وقد برز تسامح

لا متسامح من هذا الترقّي الدفاعي لهذه القيم الجزئية كأمر جوهري لا بدّ من الدفاع عنه. في قضية الرسوم الكاريكوتارية، فسّر هذا الموقف التصوّر المنتشر في الدنمارك حول وجوب اتخاذ خطوات استفزازية تمامًا للدفاع عن المبادئ المصيرية، حيث يمكن لعدد كبير آخر أن يقلق على قيم ليبرالية تنويرية أخرى قلّل الدنماركيون من قيمتها حديثاً وبالتالي أزيلت من المعايير ذات الصلة.

الدمقرطة الدينية للديموقراطية

إن التخلّي عن إقصاء الدين عن السياسة قد يعزّز الدمقرطة والاندماج في المجتمع الغربي. ما هو خطير حول القانون المزيّف أنه يوظِّف بطريقة انتقائية لمهاجمةِ البعض ثم إقصائهم بدل إشراكهم في الحوار. هذا التمييز بين من يشكّلون جزءاً من «الحوار العقلاني» وبين الذين لا يعتبرون كذلك، لا يشكّل عاملاً إيجابيًا في صياغة جماعة سياسية شمولية كمقابل لدمقرطة مستمرة تشتمل على عدد أكبر من المتغيّرات في الحوار المشترك.

هذا الأمرُ، وكما اعتبر وليام كونلي، يرتبط بمفارقة عميقة تنطوي عليها الليبرالية. على المجتمع التعددي أن يرسم الحدود. فلأجل من تُطبَّق هذه التعددية وهذا العامل المؤثّر؟ إن التفكير بمن سيكون مدرجًا لا يتناسب مع نظام فاشيّ؛ لأن تأثير الناس يكون معدومًا، وحقوقهم تكون مهضومة بالكامل. فكلّما كان المجتمع تعدديًّا كلّما ازداد الضغط لوضع حدًّ فاصل، وهذا الحدّ يُرسم بوضوح بشرط تعيين من لديه الحكمة والأهلية الكافية لوضعه. لكن هل يمكن أن تشتمل المشاركة على النساء والفقراء والمرضى النفسيين؟ مع مرور الوقت توسّعت الحدود. لذلك رسم كونيللي نهجًا يستدعي التعددية والتعدد على السواء. لا ينبغي للتعددية أن تتجمّد وأن تشكّل دائرة مغلقة، بل ينبغي أن يتمّ اعتراضها باستمرار بحيث يسمح للهويات الجديدة أن تتشكّل وأن تصبح جزءًا من المجتمع. وهذا بالضبط بسبب فهم هذا الوصف بلغة المعقولية واللامعقولية بحيث يصبح الدين هو الآخر الرئيسي في السياسة. إن تعدّد التعددية إلى درجة اشتمالها على الطروحات الدينية أصبح واحدًا من التحدّيات الكبرى.

تحوّلت بعض تفسيرات وتبريرات العلمانية إلى آلية تسهم في زيادة التصلّب والاحتقار. فثمّة حجّة شهيرة لإبقاء الدين خارج السياسة تعتبر أن الحوار السياسي سينتهي عندما نؤسّس مواقفنا على ما هو خارج إطار النقاش. وما عبارة «سينتهي الحوار» سوى تبرير زائف، من أجل افتراض غاية قصوى للسياسة كالحوار العقلاني. فقد جرت العادة أن لا تتمّ المحافظة على هذه الغاية وأن لا تنفّذ. ففي الحوار تتصارع التبريرات على أساس مصادر مختلفة، كالمصالح الشخصية، والتراث، والفلسفة

الاجتماعية، وأي سياسي يمكن الوثوق به. فليس فقط يمكن لفريق أن يعتبر حجج الفريق الآخر «غير منطقية»، بل إن المشاركة نفسها في حوارات «منطقية» لا تحصل كالاختبار العقلي للتبريرات، لأن عدم التوافق يكون بالتحديد حول متى تبدأ المسألة وحول موضوعها. لكن ممارسة هذه الأشكال المتغايرة من المناقشات تتفاعل في الديمقراطية، والمرء يجد أنه أحيانًا يتحوّل ببطء من موضع إلى آخر ـ وإن كان نادرًا لأن آراء الآخرين «ترغم» المرء لفعل ذلك. لا تُرفض آراء الآخرين حرمانًا للمحاوِر من حقّه. طبعًا تمّت مقارنتها وقياسها بأنواع أخرى من الآراء. نحن لا نتزعم الحوار المفرط في العقلانية الذي يختبر فيه كل طرف أسس المواقف السياسية للطرف الآخر. والذي لا يحكم فيه على الحجج بعدم القبول على أساس أنها «مفرطة في لامنطقيتها» ـ لكن التبرير على أسس دينية غير مقبول، وسوف يُرفض تمامًا كمسألة مبدئيّة. هذا يكشف أننا لا نتعامل مع معيار عادي وعالي المستوى لا تستطيع الحجج الدينية بلوغه ـ نحن نتعامل مع حضر من نوع خاص على التسويغات الدينية في السياسة. وما ادّعاؤنا أن الحوار السياسي يمُارَس انطلاقًا من هذا المعيار العالي المستوى ـ وأن الحجج الدينية وحدها التي تفشل في الاختبار ـ إلا تمادٍ في الإهانة؛ ووسم واضح للدين باللاعقلانية. قد يبدو نقاشنا للحكم الخاص تجاه الدين بانفتاح أكثر عدلاً وصدقًا. ربما كان الحكم مبرّرًا وتقدميًّا قبل 400 سنة، لكنه الآن يحتاج إلى إعادة تقويم بمنهجية منفتحة.

يدور في «سيناريو الرعب» العلماني حوار عقلاني ضد الاعتقاد الدوغمائي. فقد يتوقّف الحوار إذا أشار أحد الأطراف إلى الكتاب المقدّس. أليس كذلك؟ من المستبعد، عمليًّا أن نقطع بما يمكن أن يفكر فيه المرء إذا انطلق من أسس دينية. يعتبر كتاب **جيم ويليس** «سياسة الدين: لماذا يسيئ اليمين الفهم ولماذا لا يفهم اليسار» مثالاً جيدًا، يحاول فيه وزير تقدّمي أن يقنع الديموقراطيين بإمكان تعبئة المسيحية لمصلحتهم. فقد كتب: كيف أصبح المسيح ناطقًا باسم الأغنياء، ومؤيّدًا للحرب، وداعمًا لأميركا؟» من الذي يقول إن «السياسة القائمة على القِيَم» يجب أن تعني المعارضة للزواج المثلي، في حين أنها يمكن أن تعني السلام والمساواة والعدالة الاجتماعية؟ الدين ليس موقِفًا للحوار بالضرورة. أولاً، هذا يساعد في إطلاق حورات جديدة داخل الجماعات؛ ثانيًا، يمكن أن يوفّر مصالح مشتركة بين المشاركين العلمانيين والدينيين. أشار المحلّل السياسي الأميركي **توماس بنكوف** أن هناك كمًّا هائلاً من الكتابات التي تتوقّع ما يمكن أن يحصل لو أصبح الدين فاعلاً في السياسة. في المقابل، تندر الأبحاث التي تلحظ المسار الفعلي للأحداث التي يتفاعل فيها الدين والعلمانية. وهو يضرب مثلاً ليبين كيف يمكن أن يوفّر البحث حول الخلايا الجذعية في الولايات المتحدة وفرنسا سير أحداث مقبول. حتى أن المشاركين العلمايينين يستطيعون الانتفاع

من الأفكار المستوحاة من حوارهم مع شركائهم الدينيين في الحوار حالما يصل إلى النهاية نظرًا لما يمكن للّغة العقلانية الجارية أن تعالجه، كما يبدو بوضوح في مسائل بيولوجيا الأخلاق.

هذه الأمثلة تصوّر أن التعارض بين الحوار العلماني المتمثل بتساؤل بين الفلاسفة تجاه المفكّرين المتدينين المتصلبين إشكاليّ على الجانبين: فمن جهة يختلف الحوار السياسي الجاري جدًا عن هذا المثال الأعلى، ومن جهة أخرى يمكن للدين أن يشارك من غير وقف الحوار.

هذا لا يعني أن رفع الحضر عن تدخّل الدين في السياسة حلّ سهل. لأن العلاقة بين الدين والسياسة سوف تستمر بإثارة أسئلة شائكة. منها الأسئلة الأساسية التالية: هل ينبغي معالجة هذه العلاقة من خلال العملية السياسية العادية الجارية أو من خلال محدّدات خاصة لتدخّل الدين في السياسة؟ هل نحتاج حضرًا خاصًّا(رسميًّا أو غير رسمي) على تدخّل الدين في السياسة، أو هل يجب أن يواجه الفاعلون الدينيون نفس الشروط والموانع التي يواجهها غيرهم؟ فهم ممنوعون من استخدام العنف في السياسة، ونحن لا نسمح للديمقراطية أن تستخدم لإلغاء الديمقراطية؛ أي «الإطاحة بالنظام العام». أو هل يجب علينا ـ كسلطة تتميّز بالضعف ـ أن نضع شروطًا واضحة حول قبول التناقض؟ وكيف نسمح بالنقاشات المرتبطة بالدين، في الوقت الذي نحدّ فيه من صلاحية المؤسّسات الدينية ونقوّض المؤسسات الديموقراطية؟ هذه أسئلة صعبة ويجب معالجتها على مستوى صعوبتها ـ لا أن يُنظر إليها ببساطة، والحكم أن حلّها يتمّ عبر «انفصال» معلن بين الدين السياسة.

عندما يزداد نفوذ السياسة الدينية لصالح الأكثرية، فمن الأهمية بمكان حماية:

1) حرية الاعتقاد بما في ذلك الإلحاد.

2) المحافظة على سيادة المؤسسات الديموقراطية. (يعني لا مجلس أوصياء)

3) حماية حقوق الإنسان وليس أقلّها ما يتعلّق بالجنسانية. هذه الأمور تتعلق إلى حدّ كبير بالخطر الذي تشكّله الأكثرية عندما تفرض قراراتها المرتكزة على الدين على الأقلية وتشيّدها في بنية الدولة، ومع ذلك فإن التجربة الأميركية المبكرة كانت مع التعددية الاجتماعية (في تلك الحالة فئات بروتستانتية مختلفة، راهنًا أديان مختلفة) لكن هذا النموذج يفقد صلاحيّته شيئًا فشيئًا. فالعولمة تعني أننا جميعًا سنتأمرك وهذا شيء جيّد (في هذا السياق).

إن تخطّي جميع الفاعلين السياسيين لهذه المطالب القياسية، يعني وضع قيود إشكالية، إذا

وضعت ضد الأكثرية، سيقصد منها معاداة الديمقراطية والنخبوية؛ وإذا تعلّق الأمر بالأقلية تكون انتقاصًا قمعيًّا من التعددية. يستطيع المرء مثلاً أن لا يطلب من الفاعلين الدينيين «انفتاحا» على طروحات الآخرين، لأن هذا أمر فشل معظم السياسيين في تنفيذه. ولا علينا أن نطلب أن يحتمل الفاعلون الدينيون قابليّة مواقفهم المبدئية للخطإ، لأن العلمانيين يمزجزن عادة المطالبة بذلك بالإصرار على بعض حقوق الإنسان والقيم السياسية «غير الخاضعة للتفاوض». علينا أن نلتزم بمطالب يمكن تحقيقها، مثل اتّباع القرارات التي تتّخذها الأكثرية حتى لو تمّ اسقاطها بالتصويت.

لكن أليست المثل العليا صالحة دائمًا؟ في حال كان السياسيون العلمانيون يتجاهلون القوانين الصالحة، ألا يجدر بنا أن نعزّز جهودنا ونطالب بها الفاعلين الدينيين والعلمانيين على حدّ سواء؟ لا يمكن أن تصبح المطالب التي لا تلامس الواقع أداة تستخدم بطريقة غير متوازنة ضد الأقليات. فمثلاً، تسلّط الأضواء على تعبير المسلمين عن طروحاتهم الدينية وتخفت عند إطلاق أحد السياسيين «من أبناء البلد الأصليين» مواقف قائمة على مفاهيم دينية شائعة. بالإضافة إلى أن للأكثرية طريقًا للوصول إلى المصادر السياسية، وهم أكثر قدرة على انتهاز الفرص السياسية التي يوفّرها عدم الانسجام مع مبادئ الآخرين.

تبدو فكرة إلزام المنظّرين السياسيين بتحفيز المثل العليا التي يمكن تسويغها فلسفيًّا فكرة نموذجية مميّزة للعلاقة بين الفلسفة / النظرية والسياسة العملية. يفترض أن تكون النظرية قادرة على الوصول إلى نتائج عامّة مستقلّة عن أي مجتمع بعينه، وهذه المبادئ تدخل لاحقًا إلى السياسة الراهنة من دون اعتبار للقوى الفاعلة وتأثيراتها المحتملة على النُظم السياسية. بمزيد من وجهات النظر السياسية ـ مع التأكيد على السياسة كفعل وتفاعل وإبداع مستمرّ، لا كحلّ للمشاكل ـ ترتبط الحقيقة في أي موقف سياسي مفترض بما يفعله ويقوله الآخرون. الرأي المسيطر حول العلاقة بين الجانب النظري والسياسة مدين للعلمانية؛ لأنها تفترض سيادة للعقل المستقل كسلطة خالصة ـ البنية التي نصّبت لتحلّ مكان الدين كتبرير للسلطة السياسية. في المقابل أعتقد أن المداخلات النظرية يجب أن تُضبط على وقع مراقبة الصراعات السياسية الموجودة وعلاقات القِوى في الميادين ذات الصلة.

غير أنني لا أوافق مع من يطالبون بضرورة «إرجاع الدين إلى السياسة»، ولا مع الفكرة الأوروبية «العادية» المطالبة بإبقاء الفصل بين السياسة والدين. إن استدراج مزيداً من الدين في السياسة ليس غاية ولا هو مكسب تامّ، إذ قد يكون لذلك إيجابيات كما قد يكون له سلبيات. من بين الإيجابيات

القدرة الكبيرة على التعامل مع المسائل الأخلاقية والوجودية الصعبة حيث يفشل الفهم الضيّق للسياسة، كما يمكننا أن نستفيد من التقاليد والخبرات المختلفة. ومن بين السلبيات: تزايد تشتّت الرأي العام إلى مجموعات لا تعترف بالآراء الأساسية لبعضها بعض. لكن عندما لا يكون الهدف «مزيدًا من الدين في السياسة» ماذا عساه يكون؟ إنه تجنّب حظر الأفكار الدينية في السياسة، والتوقّف عن إخضاع الناس لـ«المبدأ»، ولمعايير طريقة الوصول. إن من يريدون الحوار على أساس ديني لديهم الحق في محاولة فعل ذلك. وإنهم بلا شك سيجدون أحيانًا أن هذه المقاربة ليست الأكثر فعالية في أوروبا، وأنها لن تحدِث أي فرق مهمّ على مستوى نتائج الحوارات الحاصلة؛ بل على العكس ستسبّب فوضى عارمة تمنعهم من فعل ذلك.

ستكون الآثار «السلبية» للسماح بتدخّل الدين محدودة، ذلك لأن استخدام الدين كشكل من أشكال الحوار له حدوده بسبب طبيعة السياسة. فليس من الحكمة أن تُستخدم حجج لا تكون مقنعة إلا لجزء محدود من الناس. في الوقت نفسه، قد توجد إيجابيات كثيرة، منها أن السماح للدين في السياسة سيكون سببًا في إضعاف صورة الغرب المعادي والمحارب للدين.

هذا الباب

يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

في هذا العدد نُسلِّط الضوء على الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور، نتعرّف إليه عبر سيرته الذاتية والفلسفية وأهم أطروحاته في ميدان الفلسفة المعاصرة ونقد الاجتماع السياسي الغربي.

الشاهد

تشارلز تايلور
فيلسوف الثقافة الناقدة

تشارلز تايلور

حكاية الذات، والنشأة، والأطروحة الفلسفية

سيلين سباكتر Céline Spector [*]

تشارلز تايلور، فيلسوف كندي من مدينة كيبك. وهو الآن من رجال السياسة الأكثر شعبية في كيبك وقد أحرز تقدماً كبيراً في هذا المجال. من أهم إنجازاته الفكرية اكتشافه في العام 1958 لكتابات ماركس (Marx) عن الإنسانية التي تعود للعام 1844. كتب مقالات في صحيفة اليسار الجديد (New Left Review) التابعة لجامعة أوكسفورد (Oxford university) بعد العام 1960، له عشرات الكتب والدراسات في مجال الاجتماع الديني.

في هذه المقالة للباحثة والأستاذة في جامعة بوردو سيلين سباكتر مراجعة إجمالية شاملة لسيرة تايلور الذاتية والعلمية والفلسفية، بالإضافة إلى أهم الأعمال والأطروحات التي قدّمها.

المحرر

لطالما انتقد الفيلسوف تشارلز تايلور في كتاباته مبدأ الفردانية في المجتمعات المعاصرة وانحاز إلى سياسة الإدراك التي تمثّل إحترام فردانية الشخص وانتسابه إلى مجتمع أخلاقي أو سياسي، وإلى إعطاء أهمية زائدة للمعتقدات الدينية.

تشارلز تايلور هو فيلسوف كندي من مدينة كيبيك يُتقن اللّغتين الفرنسية والإنكليزية. وُلِدَ عام

---

*ـ أستاذة الفلسفة في جامعة بوردو/ فرنسا منذ عام 2002 وعضو في اللّجنة الجامعية في فرنسا. تتمحور معظم كتاباتها حول الفلسفة السياسية المعاصرة.

ـ العنوان الأصلي للنص «Charles Taylor، philosophe de la culture» نشر في المجلّة العالمية «La vie des idées»

ـ ترجمة: رشا مرتضى.

1931 وهو أيضا سياسي ملتزم فقد كان عام 1960 مرشح الحزب الديمقراطي الجديد للانتخابات الفيدرالية، ويُشارك اليوم في الحياة السياسية في كيبيك، وهو من السياسيين الذين يحظون بشعبية كبيرة في كيبيك. يعود تاريخ نضاليته إلى سنوات دراسته. ففي العام 1958، تناول تشارلز تايلور بشغف مخطوطات ماركس الإنسانَوي لِعام 1844 والتي تعرَّف تايلور إليها في باريس. انضمّ تايلور في جامعة أوكسفورد (Oxford university) إلى اليسار الجديد، الذي كان يطرح أفكاره منذ عام 1960 في صحيفة New Left Review، وتخلّى بسرعة عن كل ثوابت الماركسية الأورثوذوكسية.

من سيرته الذاتية

تشارلز مارغريف تيلور (بالإنجليزية: Charles Taylor) ولد في 5 نوفمبر 1931، فيلسوف كندي من موريال بالكيبيك. يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الدينية تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة.

سيرته

أستاذ العلم السياسي والفلسفة في جامعة مكغيل (مونتريال) حيث درَّس منذ 1961 إلى 1997. في عام 2007، عُيِّن رئيسا، بالاشتراك مع عالم الاجتماع جيرار بوشار، في اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية التي سُميَّت لجنة بوشار ـ تيلور.

فلسفته

يقع فكره الفلسفي بين ملتقى عدد من التوجهات والمجالات: فلسفة التحليل، الظاهريات، التأويلِيّات، الفلسفة الأخلاقية، الإنْسِيَّات، الاجتماعيات، الفلسفة السياسية والتاريخ.

يُنظَر إلى تشارلز تيلور باعتباره أحد أبرز مُمثِّلي الجماعانيّة، على الرغم من أنه لم يَتبنّ قط مثل هذا الانتماء، بل إن فكره أشد تنوعا وغنى على نحو يُبعِده عن الانحصار في مدرسة بعينها.

لم يحكُمْ تايلور في كتاباته السياسية لِأيّ من الاتجاهين، الفردانية الليبرالية(l’individualisme libéral) والاقتصادية الماركسية (L’economisme marxien) لأن هذين التيارين يُحرّفان قضايا كبرى تتّصل بإشباع الحاجات الثقافية والروحية : «إن المجتمع الليبرالي ـ كما كل مجتمع اخرـ لا يقوم فقط بمجرّد تلبية حاجات ومصالح أفراده. وهو يتطلّب أيضاً مجموعة من الاعتقادات التي، إنْ لمْ تكنْ شائعة، فعلى الأقلّ مُشترَكة على نطاق واسع، والتي تربط بين بُنيته وممارساته من جهة، وما يعتبره أعضاؤه دلالة نهائية يتمتّع بها». وهكذا، يُفسِّر تايلور اليسارية الثورية التي قادت إلى

أعماله

اسم الكتاب	التاريخ	الاسم الأصلي للكتاب
شرح السلوك	1964	The Explanation of Behaviour
هيغل	1975	Hegel
هيغل والمجتمع الحديث	1979	Hegel and Modern Society
النظرية الإجتماعية كممارسة	1979	Social Theory as Practice
وكالة الإنسان و اللغة	1985	Human Agency and Language
وكالة الإنسان و اللغة	1985	Philosophy and the Human Sciences
مصادر الأنا: تكوُّن الهوية الحديثة	1989	Sources of the Self: The Making of the Modern Identity
توعك الحداثة	1991	The Malaise of Modernity
التعددية الثقافية : دراسة سياسة الإعتراف	1992	Multiculturalism:Examining the Politics of Recognition
الحجج الفلسفية	1995	Philosophical Arguments
الحرية الحديثة	1999	La Liberté des modernes
أصناف من الدين اليوم	2002	Varieties of Religion Today
التخيلات الإجتماعية الحديثة	2004	Modern Social Imaginaries
أخلاقيات الأصالة	2005	The Ethics of Authenticity
عصر علماني	2007	A Secular Age
العلمانية و حرية الضمير	2010	Laïcité et liberté de conscience

أحداث أيار 1968 بوصفها احتجاجاً يُدار باسم المبادىء الرومنطيقية. بالنسبة إليه القضية أن ثمة محاولة لإخفاء عيوب الرأسمالية من خلال مُحصِّلة تَّشمَل قيمتين جوهريتين للحداثة ألا وهما الحرية المتطرّفة (la liberté radicale) والتعبير الكلّي (L'expression intégrale) عن الذات.

بعد تجربة اليسار الجديد، أخذت نضالية تايلور طابع الدفاع عن الجماعات الثقافية: في أواخر السبعينيات، عاد تايلور من أوكسفورد إلى مونتريال، وهناك نَشِط في الدفاع عن الحكم الذاتي الإقليمي (l'autonomie régionale) وتمثيل الأقليّات (la représentation des minorités) والحقوق اللّغوية (les droits linguistiques). نادى تايلور بفكرة «الفيدرالية المُجدَّدة» معارضاً بذلك كلاً من أنصار استقلال كيبيك ودعاة الفيدرالية الذين يرفضون الرضوخ للمطالب الهويّاتية. كان تايلور يصرّح أن من واجب الدولة الديمقراطية أن تمنح رعاياها من الأقليات الحقّ في بلورة اختلافاتهم على المستوى العامّ. ولم يتوقّف هذا الالتزام. فبين عامي 2007 و2008، ترأّس تايلور، بالتعاون مع عالم الإجتماع جيرارد بوشارد، لجنة استشارية حول ممارسات التوفيق المرتبطة بالاختلافات الثقافية، والتي كان قد أنشأها رئيس حكومة مقاطعة كيبيك الليبرالي. كان الهدف الأساس من إنشاء هذه اللجنة كشْف ما إذا كانت «التسويات المنطقية" التي ترتكز على أسس ثقافية ودينية، ملائمة لمجتمع تعدّدي وعادل وديموقراطي. وأصدرت اللجنة تقريراً تحت عنوان «زمن المصالحة» (le temps de conciliation) دافعت فيه عن تصوّر منفتح للعلمانية، وعن تعدّد الثقافات والتنوّع في المجتمع، إضافةً إلى دمْج اللاجئين فيه. وأُعيد النظر مؤخّراً في هذه الملاحظات، ما أثار ردود فعل قوية. عارض تايلور رغبة الحكومة بفرض «ميثاق القيم الكيبيكية» الذي ينصّ بشكل خاصّ على منْع ارتداء الحجاب في الوظائف الحكومية، وأشار تايلور ضمن مقابلة أجرتها معه إذاعة «راديو كندا" في آب 2013 إلى أن ذلك هو «عمل إقصائي في منتهى الفظاعة (...) كنّا نتوقّع أن نراه في روسيا في عهد بوتين».

نقد المذهب الطبيعي

يُعَدُّ نقد المذهب الطبيعي في العالم أحد المواضيع التي تكرّرت في مؤلفات تايلور. ومنذ العام 1964، رفض تايلور في أول كتاب له بعنوان The explanation of Behaviour الذي انطلق فيه من أطروحته، رَفَضَ التفسير الإوالي mécaniste لصالح التفسير الغائي للفعل: يجب على العلوم الإنسانية أن تُعزّز التفسير بالأسباب (الأسباب التي يُقدّمها الإنسان لتبرير فعله). ولكن في ظلّ السلوكية وازدهار العلوم الإدراكية، تعاظمت سلطة «العقل المُتحرِّر من الالتزام». ويشدّد تايلور في كتاباته على أن النموذج الحديث للمعرفة قد أُفسِدَ بفعل الديكارتية(cartesianisme)

والتجريبية(empirisme)، فهذان التياران الفلسفيان شجّعا على أولية الرؤية الأداتية الصورية formaliste الأحادية للعقل. وإذا لم تُؤخَذ سياقات المعقولية بالحسبان، فإن العقلانية الحديثة (le) rationalisme moderne لا تُقدِّم إلا رؤية واهنة للموضوعية من دون إدخال دور الجسد واللّغة والمجتمع فيه. ولكن في المقابل، تمنح العلوم الإنسانية أهمية كبيرة للطابع الحواري لوجود وحياة الفرد المُجسَّد، وتُناضل بهدف من أجل تأويل الأفعال القصدية بواسطة علامات غير مؤَكَّدة وتعابير ملتبسة. وبينما اعتبرت نظرية المعرفة الوضعية أن الروح مكان للتمثيلات وأن العقل حساب، زعم تايلور الارتباط مع علم تأويل النصوص من جديد، قاصداً إيجاد تصوّر معيّن للرؤية الخاصّة بعلوم الإنسان والتي هي غير قابلة للاختزال إلى علوم الطبيعة.

ترافق هذا الرفض للمذهب الطبيعي مع نقد للفردانية الأخلاقية واللّيبرالية السياسية المنبثقة عن عصر الأنوار. ونشأت الحضارة الصناعية والتكنولوجية مستندةً إلى مبادئ ضارّة: برقطة البُنى الجماعية، واكتشاف الطبيعة، والحياة العامة المتمحورة حول رفاهية الفرد. إن النفعية (بمعناها المُبتَذَل) والليبيرالية تقودان إلى تآكل العلاقات الاجتماعية، وإلى أفول النزعة الوطنية وتآكل المشاركة المدنية، وبذلك هما يُسْهمان في «القلق من الحداثة» (malaise de la modernité).

القلق من الحداثة

كشف تايلور في عدّة مؤتمرات عقدها في العام 1991 عن ثلاثة أنواع من القلق من الحداثة ويأتي أولُها الفردانية. بالطبع إن الأفراد قادرون أكثر على اختيار نمط حياتهم والتصرف وفقا لقناعاتهم أو معتقداتهم، ولكنهم محرومون من "الافاق الأخلاقية" التي تُعطي معنىً لحياتهم الاجتماعية في المجتمعات التقليدية.

يُشدّد تايلور على ملاحظة «فكّ سحر العالم» (désenchantement du monde التي تكرّرت بشكل متواصل منذ عصر نيتشه وفيبر. ويرتبط هذا الأمر بظاهرة أخرى مقلقة وهي أولية العقل الأداتي الذي نختبر بواسطته الوسائل الأكثر فعالية للوصول إلى أهدافنا. وتترافق النزعة التّقنية مع توسّع غير محدود لروح الحساب. وفي النهاية، تُنتج الفردانية وازدهار العقل الأداتي، على المستوى السياسي، نوعاً من الانكماش في الفلك الخاصّ ونوعاً من اللامبالاة المدنية. إن الديمقراطية الصورية تتصالح، كما رأى توكفيل، مع حالة من الاستبداد الناعم والأبوي والبيروقراطي. وهكذا يشرح فقدان المعنى واختفاء النهايات وأفول الحرية السياسية القلق الحِسّي لمجتمعاتنا.

ما هو موقف تايلور من هذا التحليل؟ أمام الانزلاق النرجسي للثقافة المعاصرة، يحاول تايلور

في كتابه الرئيس «مصادر الأنا» (the sources of the self) الذي نشره في العام 1989 إظهار أن الحداثة كانت غنية بفعل عدّة تقاليد محتملة من الواجب البحث عنها. إن فهم الهوية الحديثة يعني تحديد الضغوط المستمرّة في التكوين الفلسفي للذاتية المعاصرة. إن معنى الأنا مرتبط إلى حد كبير بمعنى الخير. ومن المستحيل أن يفهم الإنسان هويّته من دون العودة إلى القواعد الأخلاقية التي تضفي معنى عليه.

مصادر الأنا

يُجري تايلور سلسلة نسب généalogie نقدية للحداثة. ويكشف كتاب مصادر الأنا (les sources du moi) عن وجهين من الفردانية أدّيا إلى نشوء صراع عميق ترَكَ أثراً في المجتمعات الحديثة، وهما المثل الأعلى للاستقلال والاستقلالية «المتحررة من الالتزام» تجاه العالم والاخر من جهة، والاعتراف بالخصوصية والتثمين التعبيري expressiviste لاختلاف الاخر من جهة أخرى. إن التقليد الثاني الذي أهملته القراءات الغالبة لتاريخ الحداثة التي لم تقبل إلا بفردانية واهنة، يسمح بإغناء المثل الأعلى للاستقلالية وقرْنه بالمثل الأعلى للأصالة. ويُعدّ المثل الأعلى للاستقلالية مثلاً أعلى لتحديد الذات والتحرّر من التقاليد والسلطات. ويفترض المثل الأعلى للأصالة أن تُعبرِّ أناي الحقيقية عن نفسها في مكان وموقع الامتثالية conformisme الاجتماعية. فكل إنسان له طريقته الخاصة في أن يكون كائناً إنسانياً وفي التعبير عن الحقيقة الداخلية التي يجب عليه أن يكون وفيّا لها. إن دراسة العلاقات بين هذين المفهومين تُؤَثِّر في فهمنا للحداثة.

بإيضاح التجربة الحديثة، يستأنف تايلور إذن العلاقة الوثيقة بين الأنا والخير، فاستقلال الفرد عن أي قيمة موجودة مسْبَقاً هو أمر وهمي. فالأنا التي يصوغ تايلور تاريخها ليست أنا علم الاجتماع، ولا فاعله acteur ؛ وليست الفرد العقلاني للاقتصاد الذي يُنظِّم فعله بحساب استراتيجي. ويقترح كتاب (مصادر الأنا) نظرية معرفية حقيقية للفرد، لأن الأنا ليست موضوعا ولا كائناً، وهي تتألّف من تأويلاتها وتُعرِّف نفسها من خلال سلسلة نسبها في جغرافيا الأوضاع والوظائف الاجتماعية، وفي العلاقات الخاصة وفضاء التفاعلات الأخلاقية والروحية الخاصة بها. وتتضمّن هوية الفرد أوضاعاً تتناسب مع القضايا الدينية والأخلاقية والسياسية.

في هذا الخصوص، تكون نقطة الإنطلاق في كتاب (مصادر الأنا) بسيطة: كيف نفهم أننا نعاني نقصاً في معنى وجوداتنا؟ وهل ينبغي ربْط هذا النقص في الامتلاء بسمات أساسية لوضع الإنسان الحديث، رجلاً وامرأة، الذي منه كانت ذريعة نيتشه المُسَمَّاة «موت الله»؟ هل يجب

علينا التذرّع بنقص الخيرات الأخلاقية «التأسيسية» المرتبطة بالأفلاطونية والمسيحية واليهودية؟ إن تايلور مقتنع بذلك. فإذا كانت أزمة المعنى تُؤَسِّس للقلق من الحداثة، فإننا لا نعتقد بما كان لوثر يعتقده، فهو كان يخاف أن يهلك، بينما نحن متأثِّرون بتأرجح وجوداتنا.

إن أُطُر تجربتنا الأخلاقية أصبحت إشكالية. فمن بين قوالبنا matrices التقييمية التي فقدنا وضوحها، يذكر تايلور راموز الشرف code de l'honneur المرتبط بالثقافة البطولية في اليونان القديمة أو الفروسية الإقطاعية. لكن الحداثة في قطيعة مع هذه الأُطُر، فهي تفترض نشأة معنى الداخلانية intériorité وأولوية الحياة العادية أو قيام الرؤية التعبيرية expressiviste للطبيعة. إذا عدنا في التاريخ فإنّ معنى الداخلانية قد ظهر في القرن الثامن عشر على أثر النظريات العواطفية حول المعنى الأخلاقي Shaftesbury, Hutcheson ويعود تاريخ الأهمية المُعطاة لأنشطة الإنتاج والإستهلاك أو المُعطاة للحبّ داخل العائلة، يعود، بشكل مبتَذَل، إلى زمن انحطاط روح الجماعة Ethos الأرستقراطية. أما تثمين التعبير فيرجع تاريخه بشكل أساسي إلى الحقبة الرومنطيقية ونقد العقلانية الصارمة لفلسفة التنوير. لكن هذه المصادر الثلاثة سبَّبت نزاعا حول مفهوم الهوية الحديثة، فالفرد يشعر بالتوتّر إزاء الاستعانة بمصدر إلهي، والتأكيد الذاتي للعقل المُتمتِّع بالسيادة، والاقتراض من الطاقات المُبدِعة للطبيعة. لا يعتقد تايلور بإمكانية القضاء على هذا النزاع. إنما من الأفضل أن نشرح دوافعه كي نفهم الأزمة الهوياتية التي تُؤَثِّر على مجتمعاتنا.

روسو،هيردير وهيجيل (Rousseau، Herder، Hegel)

يفترض هذا العمل التوضيحي حفرية ما للموضوعية. وبينما كان نظام النفس لدى القدماء ناتجاً من حبنا لنظام الأشياء، اعتبر أوغوستان (Augustin) أن الميل الطبيعي لحب الخير يمكن أن يفشل أحيانا ولكن، بسبب الخطيئة الأصلية، نعاني من فساد الإرادة التي لا يمكن إخضاعها إلا بالنعمة، وتلك هي الأطروحة التي تشرع بتشكيل لغة الداخلانية. ومع ذلك، لا يزال كبار مؤرخي نشأة الموضوعية، نذكر منهم أوغوستان ومونتين وديكارت ولوك، في غرفة انتظار الحداثة التي انطلقت في الواقع مع عصر التنوير والنقد التنويري. ويُعَدّ روسو (Rousseau) شخصية بارزة ومفصلية في قضية الاستقلالية ومعرفة الذات، "فهو ممّن أسَّسوا جزءاً كبيراً من الثقافة المعاصرة وجزءاً مماثلاً من فلسفات الاستكشاف، وأيضاً من العقائد التي جعلت من الحرية المُحدّدة ذاتياً مفتاح الفضيلة. كما يُعدّ نقطة انطلاق التحول في الثقافة الحديثة التي تَميل إلى داخلانية أعمق واستقلالية جذرية. فكل التيارات الفلسفية تبدأ منه». ومن جهة، لا يقبل روسو بمفهوم المذهب الطبيعي الذي

تبناه فلاسفة التنوير والذي يرى أننا بحاجة، كي نصبح أفضل، إلى ما هو أكثر من مجرد معرفة أو «أنوار».إن تطوّر العقل الحسابي، بنظر روسو، يُشكّل علامة للفساد. ومن جهة أخرى، ليس روسو بدائيا primitiviste بشكل ساذج، فهو يُقيم وزناً لمفهوم الاستقلالية الحديث الذي يعطيه، قبل كانط، الصياغة الأكثر إقناعاً. إن روسو، وهو صاحب كتاب «العقد الإجتماعي» (le contrat social)، يُؤدّي هنا دور الكفيل ويمارس سلطة ذات امتياز، فهو عندما يقوم بتحديث المثل العليا للاستقلالية والكرامة المساوية والأصالة يُفيد كنموذج للنقد الحديث للحداثة.

أولاً، يُعدُّ روسو سلف المثل الأعلى للاستقلال والكرامة المساوية. فعلى المقلب الأول، كان لدى مؤلِّف كتاب «العقد الإجتماعي» (le contrat social) الوعي لإثبات أن المجتمع يجب أن يتأسّس على مبدأ الإرادة الحرّة. إن روسو هو جزء من التقليد الجمهوري ـ تقليد «الإنسانَوية المدنية» التي تُقدِّر المشاركة في النشاطات العامة، وارتباط المصلحة الخاصة الفاضل بالخير المشترك. وعلى المقلب الاخر يسمح كتاب روسو بفحص دينامية المعرفة في المجتمعات الديمقراطية: ففي ظروف معيّنة، يمكن لرغبة التقدير أن تتخلّص من ارتهان الرأي ومن مجتمع الظهور النرجسي. وبإمكان الجماعة الإقرار بقيمة الفضيلة أو الخدمات المُنجَزَة على قاعدة المساواة. وفي النهاية، يبدأ تايلور البحث الحديث عن الأصالة: ففي كتابه لا يرتكز التقييم الأخلاقي على كيان خارجي أو حتى معالٍ (الله، فكرة الخير، المجتمع)، وإنما يرتكز على مصدر داخلي. إن صوت الضمير هو صوت الطبيعة التي تُعبِّر عن نفسها في الإنسان ـ الصوت الذي يوشِك فساد المجتمع دائما على كتمه. وعلى غرار الضمير الذي يُطالِب إيميل Émile به، يستعين تايلور بِ«شعور الوجود» الذي يدلّ على هذا الاتّصال الحميم مع الذات، مصدر الامتلاء والفرح.

يعتبر روسو أشهر ناقدي الحداثة، فهل يمكن أن يكون المؤلف السرّي لهذا المفهوم ؟ ينص في كتابه ويؤكّد على الحرية السياسية لاغيا كل الإختلافات بين أدوار الأقلّيات وفي حقهم بالتعبير، وبذلك لن يعاني المجتمع الذي يرتكز على الإرادة العامة بعد الآن من أي معارضة باسم الحرّية، وبحسب تايلور فإنه اعتبر أن هذا كان من أبشع أنواع الطغيان المتجانس منذ مرحلة النظام الديكتاتوري من هذا القرن. لقد كان التبرير موجودا مسبقا في كتاب هيجيل والمجتمع الحديث (Hegel et la société moderne): إذا كانت المصلحة الخاصة تلغي ترابط المجتمع وتفكّك العالم الحديث فلا يمكن إلغاء الإختلافات باسم الإرادة العامة إلا من خلال نخبة ثورية عنيفة ودكتاتورية. فبهذه الحالة يكون الحل التعدّدي للتجزئة الحديثة هي من أفضل الحلول،

وتتمكن بعض المجتمعات عندئذ من تعويض ما قام التطوّر الحديث بإلغائه. لهذا السبب يجب اعتبار النظام الخصوصي لهيردير(Herder) من أهم أسس الحداثة، حيث يشدّد هذا الفيلسوف على حاجة التعبير عن طبيعتنا وأن الأصالة يجب أن تترافق مع مفهوم الثقافة لديه. تنص فلسفة هيردير على ضرورة اكتشاف نمط عيش خالٍ من النظام التوافقي والوفاء لأصولنا الخاصة بنا. إن المسار التعبيري الذي ينص عليه تايلور يتوافق مع الطبيعة أكثر مما تحقّقه الذات في مسيرة اكتشاف الباطن. ولكن وحده نظام هيردير يؤمن بأن الطبيعة هي المصدر المعنوي للإنسان. يترافق وانتقاد السبب الحسابي الذي يعاني منه الإنسان إعادة تقييم المجتمعات الثقافية واللّغوية على حد سواء، الأمر الذي يدعم ويطوّر مبدأ الحكم الذاتي الذي يتبناه روسو. يلعب هيجيل دورا حاسما في مسار تايلور الفكري أكثر من دور روسو وهيردير فيه. يستند الفيلسوف تايلور في أول كتاباته على الإنتقادات التي أدلى بها هيجيل حول الفلاسفة الكبار(Les Lumières) ويركّز خاصة على انتقاد مفهوم الحكم الذاتي الذي تبناه كانت (Kant) كما يلهمه مبدأ الحياة الأخلاقية الذي يتّبعه هيجيل. يجيب تايلور في كتابه مصادر الأنا (Les Sources De Moi) عن أهمية فلسفة هيجيل (Hegel) في التاريخ. هل يترتّب على هذه الفلسفة نتائج إنفعالية عند رفض المساواة والنظام الديموقراطي المتجزئ؟ هل أدى تطوّر السياسة الحديثة إلى إخفاء عيوب هذه السياسة والعفو عنها؟

من وجهة نظر تايلور، هيجيل محقّ في إعطاء الأولية لخصوصية الإنسان المعاصر، ففي المجتمع المتحضر اليوم يكمن الهدف الأساسي من المذهب السياسي في الإنتماء إلى مجتمع يتوافق مع روح الموضوعية الحديث. نحن نشعر بالفخر بالإنتماء إلى مجتمع قد كوّناه بفضل إرادتنا كما يقول روسو ((Rousseau، أو بفضل نشاطنا الإبداعي كما يقول ماركس (Marx). لكن حقيقة التجانس بين الناس يزيد من الشعور بالإغتراب والإستياء من الأقليات ولا تساعد القوانين السياسية في تخطّي هذه المشكلة. وإذا لجأنا إلى النظام اللّيبرالي فسيكون الحل الوحيد هو تطبيق الحرية والعدالة المطلقة، الأمر الذي يعتبره تايلور غير مجدٍ ولا نفه منه. هناك عوامل عديدة تزيد الأمر سوءا كحجم وتعقيد ومستوى الترابط بين المجتمعات الحديثة. إن الحلّ موجود في ما نصّ عليه سابقا توكوفيل (Tocqueville) أنه يجب على أن تتمحور المشاركة المدنية على سياسة لامركزية والتفكير بهذه الإختلافات على نطاق نوع آخر من المجتمعات.

إنتقاد المذهب الذّري (l’atomisme)

يستوحي تايلورمن الأبحاث الفلسفية لأريستوت (Aristote) و فيتجنستاين (Wittgenstein) بغية انتقاد مبدأ الفردية المنهجية والثنائية الديكارتية واللّغة الخاصة وأسطورة الباطن والمذهب الذّري لتحديد نظريات العقد الإجتماعي والعقائد الأخرى التي تتبنى فكرة أن المجتمع مكوّن من مجموعة أشخاص يحدّدون مصيرهم بأنفسهم، وأن الإنسان لا يطوّر قدراته إلاّ من خلال إنخراطه في المجتمع لأنه المكان الوحيد الذي تتوفّر فيه ظروف تطوّر الجانب الفكري والمعنوي عند الإنسان. يحاول تايلور إظهار أن الحقوق الفردية ليست عفوية كما يتوهّم البعض، فالإنسان يملك قدرات خاصة هي التي تحدد أشكال هذه الحقوق فكل ذلك يعتمد على حدس الإنسان الناتج عن احترامنا لنمط عيشنا الذي يتميّز بهذه القدرات الإنسانية. عندما ندرك أن بعض القدرات لها أهمية كبيرة بالنسبة لنا نأبى أن نعترف بأن الإنسان له حقوق، فيتوجّب علينا عندئذ احترام مسار هذه القدرات وعدم تخطّيها، كما يتوجّب علينا تطويرها والعمل بها. ويحاول تايلور إثبات أن الإنسان قادر على احترام العقائد الدينية والمعنوية والوفاء لها.

وجود الحرية لا يعني إنهاء دور الأسس المعنوية والسياسية، أن تكون حرّا يعني أن تكون قادرا على تحمّل المسؤولية بشكل واعٍ والإعتماد على الذات بشكل كامل والتخلّص من كل أنواع الخوف والجهل، فالأسس المعنوية جزء لا يتجزّأ من الحرية ونحن لا نملك الخيار في الإنتماء إلى مجتمع لا مجال في تطوير قدراتنا فيه بل يتحتّم علينا الإنتماء إليه. إن تايلور يؤمن بأن الإنسان الغربي الحرّ تأسس في مجتمع متحضّر كوّنت فيه قيم الحرّية والإعتماد على الذات.

إن المفهوم الصحيح للحرية من وجهة نظر تايلور هو التالي: لا تقتصر الحرية على قدرتنا فقط على القيام بما يحلو لنا في غياب العوائق المادية والقوانين بل تتمثّل بإرادتنا وقدرتنا على معرفة أنفسنا وتخطي العوائق الداخلية كالخوف وفقداننا التحكم بأنفسنا وعدم تمييز الحقيقة عن الوهم، نتكلّم هنا عن الحرية السلبية.

سياسة الإدراك

من وجهة نظر تايلور، يرى أن اللّيبراليين يعتبرون أن الطائفية لها دور كبير في تحديد وتغيير خيارات الإنسان ولا تتدخّل بالعقائد الدينية والقوانين السياسية أو منع أي إنتماء لمجتمع سياسي أو إجتماعي أو معنوي. يتميّز تايلور عن المفكرين الذين يدعمون الطائفية في المجتمع بدفاعه عن مفهومي التعدّدية الثقافية والإدراك، حيث يشدّد على مبدأ الإحترام بين الناس واحترام ثقافة وانتماء

الآخر ويرتكز هذين المفهومين على نوعين من السياسة، السياسة الكونية وسياسة الإختلاف. يرتبط موضوع الهوية والإدراك بشكل أساسي بمفهوم الإحترام ويمكننا التأكيد على أن مفهوم الإدراك يتحقّق فقط من خلال القيم الحديثة كالإعتماد على الذات. ويأتي السؤال هنا، هل يجب تأمين فرصة لكل شخص بأن يطوّر هويته باسم العدالة ؟ فهذا النوع من السياسة يحتاج إلى إدراك ومعرفة الحقوق المشتركة بين الأفراد مما يسمح لكل شخص أن يطوّر أو يثبت هويته إذا لزم الأمر.

ما هو دور وتعريف هذا الإدراك الذي يحقّق المساواة ويحفظ الكرامة ؟ ينتقد تايلور التجانس اللّيبرالي للحقوق في مقالٍ نشر له تحت عنوان الطائفية، حيث أكّد على أن ذلك يحدّ من إدراك الهويات الثقافية، كما يدافع عن النظام الذي يشجّع تعدّد الثقافات وتنوّع اللّغات. يمكن أن يخفّف المجتمع الليبرالي من هذا الإختلاف بشرط أن يوضع ملف العدالة في خانة الحقوق الثقافية وأن يؤمن هذا المجتمع بالعدل بين الثقافات، فذلك يمنع زوال الثقافات ويرسّخ أهميتها وعلاقتها بالتاريخ الوطني.

يتطرّق الفيلسوف تايلور في كتابه إلى مواضيع عديدة ويجول في البحث والتعمّق بمفاهيم نادرا ما يتوسّع بها الفلاسفة والكتّاب. تشارلز تايلور الذي يركّز على حماية وصون الأديان ومعتقداتها وبالمقابل الإنخراط في الحداثة واتباع المنطق والإدراك، يقف هنا في مفترق طرق، ما موقفه من مسألة الموت الرحيم وزواج المثليين والإجهاض ؟ هذه المسائل التي تعتمد بشكل كبير على أسس الأديان التي تحلّل ما تحلّله وتحرّم ما تحرّمه، الأمر الذي يتعارض مع مبادئ الذين يتبعون معرفتهم ويتماشون مع الحداثة لكل ما لها من جوانب. يبقى البعض أسرى عقائدهم وثقافاتهم لا يملكون القدرة على تغيير ما يجب تغييره من عقائد أحيانا تكون غير صالحة للمجتمع.

إعادة التفكير في العلمانية

محاورة بين يورغن هابرماس وتشارلز تايلور

أدار الحوار: كريغ كالهون (Craig Calhoon)

عقد معهد المعارف العامة (Institute for Public Knowledge) في جامعة نيويورك، وكل من مجلس بحوث العلوم الاجتماعية" (Social Science Research Council) ومعهد العلوم الإنسانية (Humanities Institute) في جامعة (Stony Brook) ستوني بروك، ندوة حوارية جمعت في إحدى حلقاتها كلاًّ من يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وتشارلز تايلور (Charles Taylor)، ونوقش فيها مشروع "إعادة التفكير في العلمانية" (Rethinking Secularism). نشير إلى أن الفكرة الرئيسة التي دارت حولها المحاورة بين تايلور هابرماس تلك التي كان أوردها تايلور في مقالة سبقت الندوة وتقوم على فرضية أن الأنظمة التي تستحق أن تسمّى أنظمة علمانية في الديمقراطية المعاصرة يجب ألاّ يتم تخيّلها باعتبارها حصوناً في وجه الدّين، بلْ على أنّها محاولات ذات نيّة حسنة لتأمين الأهداف الأساسية في مجال إعادة التفكير بالعلمنة ومآلاتها في المجتمعات الغربية. وهذا يعني بأنّ هذه الأنظمة يجب أن تحاول تشكيل ترتيباتها الدستورية ليس من أجل البقاء وفيّة لعرفٍ مقدّسٍ بالنسبة إليها، إنمّا من أجل زيادة أهداف الحريّة والمساواة الأساسية إلى أقصى حدٍّ بين المعتقدات الأساسية.

وفي ما يلي وقائع المحاورة بين هابرماس وتايلور اللذين ناقشا فيها مكانة الدين في الفضاء العام..

المحرر

ـ نقلاً عن: موقع معهد المعارف العامة في جامعة نيويورك.
ـ العنوان الأصلي للمقال: Rethinking secularism -Jürgen Habermas and Charles Taylor in conversation
ـ مقتطف من كتاب:
ـ The power of religion in the public sphere-edited and introduced by Edwardo Mendieta and Jonathan van Antwerpen/columbia university press 2011.
ـ تعريب: هيئة التحرير والترجمة، مراجعة محمد سليم.

كالهون (Calhoun): شكرًا لكما يورغن وتشاك (Chuck) على هذه المناقشات المهمة حقاً، والتي تشكل لنا تحديًا فعليا. إن مدى الترابط والتشابه بين المناقشات كافٍ ليجعلني أعتقد أننا نقف على أرضية مشتركة، وأن الاختلافات كافية لتدفعنا لترك الباب مفتوحا لمواصلة مناقشتها بطرق مثمرة.

أريد أن أعطي يورغن فرصة للرد أولا بعد أن سمعنا, للتو, تشارلز. في البدء، اسمحوا لي بطرح سؤال خاصّ.

كان جزءًا من عبء حديث تشارلز التنبيه على أن الدين لا يجب اعتباره حالة خاصة سواء بالنظر للخطاب السياسي أو بالنظر للعقل والمنطق والجدال عموما, بل الأولى اعتبار أن الدين هو، بكل بساطة, أحد النماذج للتحدي الأعم للتعددية، بما في ذلك التنوع ووجهات النظر الشاملة للخير، بلغة راولز (Rawls).

بناء على ذلك، وقياسًا على الفرق بين النفعيين (Utilitarians) والكانتيين (Kantians)، قد يتبين لنا الفرق الضعيف الممكن وجوده بين الأسقفيين (Episcopalians) والكاثوليك (Catholics) هذه الأيام.

هل هذا له معنى عندك؟ هل تتبنى هذه الحجة؟ في حالة النفي، هل يمكنك تفصيل موقفك قليلاً، فقط للتوضيح ؟

هابرماس (Habermas): أعتقد أنني أفهم الدافع، ولكني لا أقبل المنطق الذي يقدمه تشاك (Chuck) لتسوية التمييز الذي يبدو لي أنه لا زال قائما في سياقنا الراهن. بالنسبة للدافع، قد أوافق على الفور أنه لا معنى لوضع باعثٍ ما ـ العلماني ـ، ضد البواعث الدينية، بذريعة أن هذه البواعث الدينية مصدرها عالم هو غير عقلاني بطبيعته [...]. إن عقلانيتنا الإنسانية المشتركة تعمل وفق تقاليد دينية، وكذلك وفق أي مشروع ثقافي آخر، بما في ذلك العلم، لذا, لا فرق هنا.

ومع ذلك، إذا تعلق الأمر بلمِّ شمل الكانطية والنفعية، وأي نوع من الهيغلية (Hegelianism) وهكذا أيضا مع المذاهب الدينية، فإنني سأقول أن هناك اختلافات نوعية بين العقلانيات المختلفة. من بين الطرق التي تؤدي إلى هذا الوضع هو أنه ـ سأستعمل، المصطلح الشائع "علماني"ـ ، هو أنه يجب علينا أن نتحدث عن ذلك في الخطوة التالية، بالمعنى السائد والمُجمع عليه الذي ما فتئ (Chuck) يحاول المراوغة للالتفاف حوله من خلال إقحام لغة "رسمية" في الكلام.

على أي حال، إذا كانت النزعات العلمانية تتعلق بسياق الافتراضات ـ لنقل، تلك المتعلقة بمقاربة فلسفية أو أي مقاربة أخرى تتميز عن أي نوع من التقاليد الدينية تميُّزا منشؤه عدم اشتراط

العضوية ـ ، فإنه من المهم, في إطار أيّ نوع من النزعات الدينية، أن تكون منجذبًا نحو هاته العضوية ضمن طائفة دينية معينة أو منسجمة بسبب شيء واحد: أعني أنك لا تستطيع أن تشارك الآخرين تجربة من نوع خاص إلا إذا كنت عضوا وكانت لك القدرة على التكلم بصيغة الـ "أنا" حول مجموعة دينية ما.

لتوضيح الأمر بصراحة، إن التجربة الأهم ـ ودونما سعي مني لوضع ترتيب للأشياء، من فضلك ـ تنبع من المشاركة في ممارسة طقوس جماعية، طقوس لا يقدر لا "الكانتي" ولا "النفعي" المشاركة فيها بما يسمح بتقديم حجج كانتية أو نفعية جيدة. إذن، إنه نوع من التجربة قد تم حظره، على حد قولك، أو لم يتم أخذه بعين الاعتبار، إنه قد تم إقصاؤه, في هذه الفضاءات العلمانية المتخمة بالنزعات سواء المتسمة بالبذل أو بالأخذ.

ثانيًا، لا توجد أي معلومات عن صبغة اجتماعية تشاركية في المجتمع الديني يمكن إرجاعها إلى الديانات العالمية العظمى الأربعة أو الخمسة وذلك وفقا للمفكر الباحث في التاريخ أو بالتأمل في الجذور التاريخية. هذا الفكرة لازالت موجودة في صيغة مذهب قائم وتفسيرات هذا المذهب. إن اكتناه هذا البعد الاجتماعي يتوقف على فهم ما تنوي الأديان إحالتنا إليه، ضمن إطار نوع الأديان الذي لدينا على الأقل، ... إن هذا يشير إلى نوع محدد من الحقيقة الظاهرة (المكشوفة).

إنه لمن الصعب أن نشرح ما يقع في الخارج. لقد نشأت بروتستانتي لوثري، والآن أنا كما تعلمون "غنوصي" لذلك فأنا أمتلك ذكريات حيال تنشئتي الدينية، وهذا ما يجب أن نستخرجه إذا ما أقحمنا في حوار بين الكانتيين والنفعيين، وهو أنه بوجود هذه المذاهب فإنه ليس هناك طريق خاص ومتصل للخلاص. هذا الطريق الذي يعزز الدين، إلى حد كبير، كما نفهمه بطبيعة الحال.

الطريق إلى الخلاص يعني أن تتبع شخصية مثالية خصوصًا تلك التي تستمد قوتها وسلطتها من أصول قديمة أو شهادة شاهد. إن الطريق إلى الخلاص يختلف عن كل أنواع الأخلاق، الأخلاق من وجهة نظري يراد بها كيف يمكن للمرء أن يعيش حياة ليست فقط جيدة من منظور النفعيين، أو ليس مرغوبًا فيها بمعنى الأرسطيين أو الأوغستيين، ولكن في الواقع تلك الحياة حيث يمكنك أن ترى نفسك في المرآة اليوم الموالي دون أدنى إحساس بالحياء، وهذا نوع من الحياة.

إن الإسقاطات الأخلاقية هي في الحقيقة إسقاطات للحياة، الحياة الفردية أو الجماعية، ضمن إطار التاريخ، ودون أن نتجاوز حدود ما يمكننا تعريفه بأنه أحداث مندمجة. هذا هو الفرق.

تايلور (Taylor): لقد طرحت العديد من النقاط المهمة لكني لا أتفق معها كلها، أنا لا أتفق مع فكرة التمييز بين الأخلاق والدين، يتحدث طوماس أكويناس (Thomas Aquinas) عن ثلاثة فضائل لاهوتية تعطي فكرة مختلفة عن طبيعة الحياة الجيدة.

لكن رغم ذلك دعونا نترك هذا جانبًا خاصة أنني أعتقد أن الموضوع الأساسي، والأساسي جدًا **هو:** ما علاقة كل هاته الحيثيات بالخطاب؟ إذا قلت شيئًا ما كقول "أنا مع مسألة حقوق الإنسان لأن الإنسان خلق على صورة الإله"، وهذا ما نستقيه من سفر التكوين، فهذا في الحقيقة لا يعطي صورة واضحة عن كوني أدين باليهودية أو بالنصرانية البروتستانتية، أو أنه مجرد اعتقاد بأن هذه هي الفكرة المفيدة التي يمكن الإفادة منها في سفر التكوين.

لا أدري كيف يمكن أن نتبع ذلك في أنواع مختلفة من الخطاب ـ إلا إذا كنا نتحدث عن أنواع أخرى من الخطاب، ومن هنا أقول لك "حسنًا"، كانت لي تجربة رائعة، رؤية العذراء أو القديسة "تيريز" وهلم جرا، وهذا الخطاب له علاقة مباشرة بهذا النوع من التجربة. بعض الأنواع من الخطاب، إذا حاولت أن أضيف إليك تجربة دينية فإنها سوف تكون مرتبطة بشكل مباشر بهاته التجربة.

لكن نوع الخطاب الذي نتقاسمه، مارتن لوثر كينغ كان له خطاب خاص حيال دستور الولايات المتحدة ومتطلباته التي لم يتم اتباعها. كما كان له خطاب مسيحي جد قوي إزاء النزوح الكبير (Exodus) وكذا التحرر. لم يكن لأحد منا أي مشكل في فهم هذا، ولم يكن ضروريًا أن نتصور أو نفهم أو ندرك عمق التجارب التي كان يمتلكها. وكيف يمكنك أن تميز الخطابات على أساس الخلفية النفسية؟

يمكنني في هذا المقام أن أسرد قصة حول الخلفية النفسية التي يمتلكها الكانتيون، ولمَ يتحمسون بسبب بعض الأمور التي تحمسني شخصيًا؟ لكن ما علاقة هذا بالخطاب؟ ألا يستطيع الناس الفهم؟ لماذا التمييز على هذا الأساس؟

هابرماس (Habermas) : الفرق هو أن الكلام الديني ينتمي إلى نوع معين من الخطاب، حيث إنك لا تتحرك فقط في وجهة نظر عالمية أو في تأويل ذهني لمجال ما من الحياة البشرية، ولكنك تتحدث، كما قلت سابقًا، من منطلق تجربة متعلقة بعضويتك في المجتمع. أما مقولة أننا خلقنا على صورة الإله، فهذا في ظروفنا يترجم بسهولة إلى ما يمكن أن يناله الأشخاص من حالة الحكم الذاتي أو من تفسير معين لحالة التسلح بحقوق الإنسان. هذه ليست رؤيتي ولكن يمكنك استخلاصها.

لطرح السؤال ـ وتمشيًا مع دافعك للرفع من مستوى هذا الاختلاف بين أنواع الاعتبارات أو الأسباب العقلانية ـ أنا أتساءل إذا كان لي الحق في افتراض أن هناك دوافع ضد إخضاع أسباب ودوافع دينية لأسباب عامة، أو ضد الأشخاص الذين وجدوا أن الخطاب الديني لم يرقَ إلى المستوى المطلوب أو لم يحين بشكل كافٍ، وأنه شيء يرتبط بالماضي؟

ما نقوم به الآن، أعني نحن الاثنين، هو أننا نسير على حد سواء وفي نفس مساحة الاعتبارات الاجتماعية والتاريخية والنفسية. في حين أن دافعك، بطبيعة الحال، هو الاعتبارات الدينية. على كل حال، لماذا يجب عليّ أن أقلق بشأن ذلك؟

الخطاب الذي نتحرك ضمنه لا يحتاج إلى ترجمة، إذا اعتبرنا الخطاب الشفهي الديني، هنا نحتاج إلى ترجمة، لكن إذا اعتبرنا القرارات العامة القابلة للتنفيذ، من أجل إعطاء تفسير للإشارة الواردة في سفر التكوين الأول فهنا نحن كلانا تحرريين.

تايلور (Taylor): الفرق هو أنني أقول لك أنه لا يمكن أن تملك هذه الأنواع من المراجع لأنها هي المراجع التي تقارب أو تمس بعض الجوانب الحياتية الروحية لبعض الأشخاص وليس آخرين. لكن الشيء نفسه ينطبق إذا أشرنا إلى ماركس (Marx) أو كانت إذا، فنحن نحاول أن ننظر إلى، ليس السبب لدينا هو استبعاد تلك الإشارات لأغراض العدالة أو العالمية (الكونية)، ولكن لما يجب أن نعالجها بصفة خاصة ـ حقيقة مازالت لا أفهم ـ فقط لأنها تنتمي إلى مجال مختلف. أنا أتفق بالتأكيد أن هناك اختلافات كبيرة جدًا بين عقلانية شخص شديد التدين إزاء الأخلاق وبين عقلانية شخص ليس كذلك. هذا لأن هناك مفاهيم معينة لتحولات بشرية محتملة والتي يؤمن بها واحد دون الآخر. هذه هي القضية بالتأكيد.

من الممكن أنه لدي بعض التعاطف مع الموقف الكانتي، على سبيل المثال، أستطيع أن أفهم خطاب كانت حول "السماء المرصعة بالنجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في الداخل" و"احترام القانون" ... الخ. أستطيع أن أفهم ذلك. هناك في حقيقة الأمر تجربة وراء ذلك، يمكنني أن أتخيل شخص ما يقول "لا أستطيع أن أفهم ما تتحدث عنه رهبةُ واحترام للقانون؟ هل أنت مجنون؟ بعض الأشخاص لا يستطيع فهم ذلك.

هابرماس (Habermas): أريد أن أحتفظ كذلك بالطابع الأمري للخطاب الديني في المجال العام لأنني مقتنع بأن هناك بديهيات دفينة يمكن أن نكتشفها بمجرد خطاب مؤثر. الاستماع إلى مارتن لوثر كينغ يجعلنا لا نفرق إن كان علمانيًا أم لا، نفهم ما يعنيه، لقد كان يتكلم أمام العموم ولذلك قتل.

هذا ليس ما يفرقنا، إن الفرق بيننا هو أنه في أحد جملك، قلت بأن هناك دعوة لتأسيس أعمق لتبرير علماني للأساسيات الدستورية من حيث السيادة الشعبية وحقوق الإنسان. هذا هو الفرق إذن. أظن أني لم أكن أستطيع أن أتبعك لأن اللغة الرسمية التي نتفق عليها تعتمد على خلفية توافق مسبقة ـ على تجريدها وغموضها ـ على ما يمكن أن نسميه أساسيات دستورية، لأنه لم يكن ممكنًا أن نذهب إلى المحاكم أو الاستئناف لدى مجالس حقوق الإنسان أو حتى أن نضع أو نقدم حجج بالإشارة إلى الدستور، سواء أكان ذلك في التشريعات أو في الإدارة، أو... أو في التعليم أولاً وقبل كل شيء.

كيف نسوي خلفية التوافق هاته في المقام الأول إن لم يكن يدخل في إطار الاعتبارات المحايدة؟ في الواقع هاته الاعتبارات علمانية من وجهة نظر غير مسيحية، هذا في الحقيقة ما وصفته بشكل رائع في كتابك "A Secular Age" (زمن علماني). العلمنة داخل أسوار الكنيسة يعني هدم جدران الأديرة والحصول على أوامر جدية من الرب ومن ثم نداء "تقليد الرب" (Imitation Christi) [...] هذه صورة للعلمنة من داخل المجتمع المسيحي. الآن، في هذه اللحظة عندما تكون مضطرًا للحصول على توافق، خلفية توافق، يمكنك من خلالها فقط أن تطعن لدى المحكمة من أجل حل قضايا حالات ارتداء الحجاب ـ المسلمون لهم حججهم حيال هاته الحالات ـ هناك إجراءات ومبادئ.

تخيل لو أن مواطنا أمريكيًا قبل الوضعية الراهنة. هذا هو الافتراض الضروري الذي ينطبق على جميع الخلافات.

خذ موضوع العلمنة من الداخل. في الوقت الذي يجب أن يستبدل التشريع الديني بتشريع ليبرالي، في هاته اللحظة يجب علينا أن نجد اعتبارات مشتركة ليس فقط بين المجتمعات الدينية وفي الولايات المتحدة، ولكن حتى في فرنسا وغيرها من أوساط غير المؤمنين. كانوا يشكلون حزبًا نخبويًا صغيراً، ورغم ذلك كانت هناك ثلاثة أحزاب: حزب المؤمنين بقوة، وحزب المؤمنين بتوسط، وحزب غير المؤمنين. يجب علينا أن نجد أرضية للحصول على الأسباب أو الاعتبارات التي تشكل الطابع العلماني بصورة غير مسيحية، هذا لأن الشق المسيحي في الخطاب أو النضال كان في النهاية ليشكل الموافقة على وجهة النظر المرتبطة بمجتمعنا الديني أو مجتمعات أخرى دينية أو غير دينية، وكذلك إجبار أو فرض منظور متبادل لنستطيع في الآخر أن نكون منظورًا آخر أكثر شمولاً. هذه الأنواع من الأسباب أو الاعتبارات في حديثنا التقليدي الذي نسميه علمانية بهذا المعنى الخاص التي أود أن ألتحق بها.

كالهون (Calhoun): اسمحوا لي أن أعود شيئًا ما إلى الوراء للمرة الأخيرة. قد نكون هنا بدون وقت كافٍ تقريبًا. إذا ما ركزنا على القواسم المشتركة نرى أن واحدًا منهم يبدو له علاقة بالقدرة

على المشاركة من وجهة نظر كليكما في وقت لا أحد له القدرة إلى اللجوء إلى قوة خطابية زائدة. وهذا لا يستبعد مجموعة من القضايا التي من شأنها أن تنطوي على مجموعة من القضايا الدينية.

يبدو كذلك، في الواقع، عندما يتحدث يورغن عن الكلام الديني في المجال العام، وليس كل الكلام الديني على المحك، وليس بدوافع دينية، ولكن، على وجه التحديد، تلك المبررات غير قابلة، أو مؤدية إلى إمكانية التقاسم، لأنها تتركز على شيئين: إما التجارب الطقوسية، والتي استبعد الكثير منها، أو شيء ما خارج المجال السياسي. لذلك فهذا الخطاب ليس كله ديني. فالمصادر الدينية للأخلاق وأشياء أخرى كثيرة تتداخل. لكن هناك أشياء معينة، وهي على وجه الخصوص تطرح إشكاليات إذا كانت تنتج عجزا إزاء تقاسم المبررات.

أعود إلى (تشارلز) وأسأل، ولو بطريقة عكسية، هل تظن أن هناك عجز مماثل إزاء تقاسم وحل، من وجهة نظر خطابية، أنواع أخرى من الاختلافات التي قد تقول إنها جزء من المجموعة نفسها وبالاختلافات الدينية نفسها، وكذلك الاختلافات الأخلاقية، والاختلافات الفلسفية؟ الطرح هنا هو أن هناك العجز نفسه، بصفة عامة، لأن تجد قرارات خطابية كاملة أو مبررات.

تايلور (Taylor): نعم، التفكير في تاريخ الليبرالية. كانت هناك محاولات قاسية من طرف النفعيين للاستيلاء على اللغة في ثلاثينات القرن التاسع عشر، هذا كل ما في الأمر. حتى أن الأشخاص الذين لم يكونوا متدينين بالضرورة يظنون كذلك أن "هذا استيلاء. نحن لا نثق في هذه الطرق".

إذا أردت التركيز على التفاوض حيث وضعنا كلنا ميثاقًا للحريات من مختلف الناس، فإنه لا يمكن أن يكون كذلك بلغة بنثامية، أو بلغة كانتية أو باللغة المسيحية. ما يسميه يورغن "العلمانية" سأسميه أنا "محايد". هذه هي الطريقة التي أرى الأشياء فيها، وإنه أمر لا غنى عنه على الإطلاق.

كالهون (Calhoun): لكن هذا لا يبدو أنه قلب الفوارق والاختلافات. يبدو لي أن الاختلافات الأقوى هي أنك، في الواقع، تقول أن ليس مستحيلاً أن تجرد أو تبعد هاته الاختلافات ضمن التزامات عميقة ووجهات نظر عالمية شاملة، سواء أكانت ذات أرضية دينية أم غيرها.

إذن الموضوع أو القضية الخطابية الأساسية هي أنك لا تستطيع أن تجرد الأشياء بشكل كافٍ لكي تكمل الخطاب ومن ثم تسوي الأمور خطابيًا تبعًا لأي من هذه الالتزامات التأسيسية العميقة، إذن فالدين ليس حالة خاصة.

تايلور (Taylor) : نعم، إنه كذلك.

كالهون (Calhoun): في حين أعتقد، إذا أردنا التأكيد، أن يروغن يقول أن هناك ميزات معينة خاصة ويراها في الخطاب الديني أكثر استبعاداً من القرار الخطابي ومن المشاركة والمقاسمة في الساحة الخطابية.

إذن، في وقت وجود إشكالات ممكنة من شأنها جر الكانتيين والهايدكريين للتحدث مع بعضهما. أو أن هناك إشكاليات ممكنة أن تجر أشخاصًا من جنسيات مختلفة للتحدث مع بعضهما. قد يكون هناك قرار خطابي لحل هاته الإشكالات، لكن ليس بالنسبة للمشكلات الدينية بشكل خاص.

هل هذا صحيح، يورغن، أو أن هذا شيء بعيد المنال؟

هابرماس (Habermas): أنا، في المقام الأول، أقول أن هناك اختلافات نوعية بين الديني والعلماني. ثانيًا، مازلت أعتقد أن الدين، علاقة مع شرعنة الأساسيات الدستورية وغيرها، يؤسس للاختلاف بسبب الانصهار التاريخي للدين مع السياسة و التي كان لابد أن تميز بشكل واضح. هذا حقيقة هو الجزء التافه.

إذا تعلق الأمر بخطاب وضع الدستور، فأنا لا أظن أنه يجب أن يكون هناك أي عواقب ذات صلة بالاختلافات النوعية؟

الأشخاص المتدينون ربما يعلمون مسبقًا أن بعض الحجج لا تعول بنسبة كافية على هؤلاء الأشخاص الذين يريدون التوصل إلى اتفاق معهم. هكذا أفكر في طريقة تطوير أسئلة العدالة والتفريق بينها وبين ما هو الوجودي والأخلاقي والديني. في هذا المستوى، لا أحتاج أن أشير إلى أي اختلاف.

كالهون (Calhoun): في هذا المستوى، لا يمكن أن تكون في خلاف قوي معي، أليس كذلك؟

تايلور (Taylor) : لا، لا.

كالهون (Calhoun): الخلاف يكمن في مستوى آخر.

تايلور (Taylor) : أريد فقط أن أخبرك شيئًا آخر. حينما نقول "دين" لا يجب أن نفكر فقط بالديانة المسيحية، فهناك البوذيون، والهندوس. كثير من الأشياء التي قلتها لا تنطبق البتة على حالات كثيرة أخرى مما يدعونا إلى التوقف قبل أن نعطي إشارات عامة حول ذلك.

كالهون (Calhoun) : نعم، هذا ما يثار حوله النقاش خاصة ضمن التجربة الغربية (نسبة إلى الغرب). لكن ما تزال هناك حاجة إلى حزمة من نقاشات مختلفة ضمن مساراتنا التاريخية.

تايلور(Taylor): وهي كلها هنا الآن.

كالهون(Calhoun): بالفعل هي كذلك. وهي نحن.

منتدى الاستغراب

زوال العلمنة من العالم

أطروحة معاكسة لحداثة ناصبت الدين العداء

بيتر برغر Peter Berger [*]

يقدم عالم الاجتماع الأميركي ذو الأصل النمساوي، بيتر لودفيغ بيرغر Peter Berger، في النص التالي مجموعة من الأفكار والفرضيات حول مآلات العلمنة في أوروبا والولايات المتحدة، ليؤسس عليها مشروعه الفلسفي الذي كان بدأه في العام 1999 حين أصدر كتابه تحت عنوان: «زوال العلمنة من العالم»، The Desecularization of the World.

نشير إلى أن هذا النص هو محاضرة قدمها بيرغر في إطار مشروع بحثي نظمته مؤسسة ماك آرثر الأميركية بعنوان «مشروع الأصولية». نذكر أيضاً أنّ برغر كان قد أسّس سنة 1985 معهد الثقافة والدين والشؤون الدوليّة (CURA) بجامعة بوسطن، وتولّى إدارته، وشغل أيضا أستاذ علم الاجتماع و اللاهوت في كلية الآداب والعلوم، ومعهد اللاهوت بالجامعة نفسها.

ما يلي النص الكامل للمحاضرة.

المحرر

قبل سنوات وَجَدَ المجلد الأول في ما سمي بـ «مشروع الأصولية» طريقه إلى مكتبي. كانت مؤسسة ماك آرثر كريمة في تمويلها لهذا المشروع الذي ترأسه مارتن مارتي خبير التاريخ الكنسي البارز العامل في جامعة شيكاغو. وقد اشترك عدد من الأكاديميين المتفوقين فيه ويمكنني القول

*ـ أستاذ جامعي ومدير معهد دراسات الثقافة الاقتصادية في جامعة بوسطن ـ أميركا. من مؤلّفاته نذكر: البناء الاجتماعي للواقع (1966)، الحداثة، التعدّديّة وأزمة المعنى (1995). زوال العلمنة من العالم (1999) , التنوع الثقافي في العالم المعاصر (2002) , في مديح الشك (2009) , نحو نموذج للدين في عصر التعددية (2014).

ـ العنوان الأصلي للمحاضرة: The desecularization of the world: A global Over view introduction the desculiarization of the world resurgent religion and world politics/edition 1999 by the ethrics and public policy center

ـ تعريب: رامي طوقان.

بأن نوعية النتائج المنشورة ممتازة إجمالاً. لكن تأملي في محتوى الكتاب منحني ما أمكنني وصفه بأنه «تجربة تدفع المرء إلى الدهشة والفضول. كان الكتاب الضخم يجلس على طاولة مكتبي وهو يبدو أقرب إلى سلاح قد يتسبب بأذى كبير لو ضرب به رأس أحد ما. ثم تساءلت عن السبب الذي دفع مؤسسة ماك آرثر إلى إنفاق ملايين من الدولارات لدعم دراسة دولية حول الأصوليين الدينيين؟».

لكن سرعان ما تبادرت إجابتان إلى ذهني؛ كانت أولاهما واضحة جدّاً وغير مثيرة للاهتمام: فمؤسسة ماك آرثر تقدم نفسها على أنها مجموعة تقدمية للغاية، وتعتبر الأصولية معادية للتقدم. فالمشروع إذن مسألة تتعلق بـ «معرفة العدو». ولكن توجد أيضاً إجابة مثيرة للاهتمام بشكل أكبر: تعتبر «الأصولية» ظاهرة غريبة يصعب فهمها ويهدف المشروع إلى الغوص في ذلك العالم الغريب وجعله أقرب إلى الفهم، ولكن يقربه إلى أفهام من؟ من يجد ذلك العالم غريباً؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تحديداً سهلة بالنسبة للناس الذين يتكلم معهم مسؤولو مؤسسة ماك آرثر عادة مثل الأساتذة في جامعات النخبة الأميركية، وهنا وعند هذه النقطة جاءتني «التجربة التي تدفع المرء إلى أن يقول: آها!» فمصدر القلق والاهتمام الذي أدى إلى هذا المشروع أصلاً هو الإدراك «المقلوب» للعالم، وبحسب هذا الإدراك المقلوب فإن «الأصولية» ـ وبغض النظر عما يقال فهي عادة تشير إلى أي نوع من الحركة الدينية متحمسة ـ ظاهرة نادرة يصعب تفسيرها. ولكن إذا نظرنا سواء إلى التاريخ أم إلى عالمنا المعاصر فسنجد أن النادر هو ليس الظاهرة نفسها بل معرفتنا بها؛ وأن الظاهرة التي يصعب فهمها ليست رجال الدين الذين يحكمون إيران على سبيل المثال بل أساتذة الجامعة الأميركيين! ولعل هذه الظاهرة الأخيرة تستحق مشروعاً خاصّاً بها يُنفق فيه ملايين الدولارات في حالة لتفسيرها!

أخطاء نظرية العلمنة

النقطة التي أريد أن أؤكد عليها هي أن فرضية أننا نعيش في عالم مُعَلْمَن هي فرضية خاطئة، فالعالم اليوم ـ مع وجود استثناءات قليلة ـ لا يزال يتقد بالعاطفة الدينية، وفي بعض الأماكن لربما زاد اتقاد هذه العاطفة. هذا يعني أن جميع ما كتبه علماء الاجتماع والتاريخ حول ما سمي بـ «نظرية العلمنة» هو خاطئ في جوهره، لقد ساهمتُ أنا شخصيّاً في الكتابة في ذلك الاتجاه، كان لدي بعض الرفاق الطيبين في هذا المجال إذ كان معظم علماء الاجتماع يؤمنون بالفكرة نفسها وكان لدينا أسبابٌ وجيهة حتى نؤمن بها. لا أزال أعتقد بصحة بعض الأفكار التي كتبتها وقتها، وكما أظل أخبر تلاميذي، فمن محاسن كون المرء عالم اجتماع أنه يمكنه إذا شاء ـ وبخلاف الفيلسوف أو عالم الدين مثلاً ـ أن يظل يستمتع حين يتم إثبات خطإ أفكاره بقدر ما يستمتع إذا ثبتت صحتها!

مع أن مصطلح «نظرية العلمنة» (Securalization theory) يدخل ضمن أعمال تعود إلى خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فيمكننا تتبع الجذور الأصلية لفكرتها الأساسية إلى عصر التنوير الأوروبي. هذه الفكرة هي في غاية البساطة: إن التوجه نحو الحداثة يؤدي بالضرورة إلى تراجع، أو حتى انهيار في الدين سواء في المجتمع أم في عقول الأفراد. وقد كانت هذه الفكرة تحديداً هي ما ثبت خطؤها. فلا شك أن الحداثة ترافقت مع توجهات واضحة نحو العلمنة (Securalization)، وفي أماكن معينة أكثر من غيرها، ولكنها أيضاً استفزت حركات قوية مضادة للعلمنة. بالإضافة إلى ذلك فإن العلمنة (Securalization) على مستوى المجتمع لا تعني بالضرورة العلمنة (Securalization) على مستوى الإدراك الفردي. لقد خسرت بعض المؤسسات الدينية قوتها وتأثيرها في الكثير من المجتمعات، ولكن في المقابل استمرت معتقدات قديمة وبرزت معتقدات جديدة لتلعب دورها في حياة الأفراد متخذة أشكالاً مؤسساتية في بعض الأحيان، ومؤدية إلى تفجُرّات كبيرة في الحماس الديني. كما يمكننا القول أنه يمكن للمؤسسات المعرفية الدينية أن تلعب أدواراً اجتماعية أو سياسية حتى لو كان عدد الناس المؤمنين أو الممارسين للدين الذي تمثله قليلاً جدّاً. فإذن أقل ما يمكننا قوله حول علاقة الدين بالحداثة هو أن هذه العلاقة معقدة.

إن الفرضية القائلة بأن الحداثة تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين هي بالمبدإ «خالية من القيم». بمعنى أنها يمكن أن يؤكد صحتها أولئك الذين يرون فيها أخباراً طيبة. كما يمكن أن يفعل ذلك أناس يرون فيها أخباراً في غاية السوء. لقد مال معظم مفكري عصر التنوير، ومعظم الناس ذوي العقلية التقدمية إلى فكرة أن التحول إلى العلمنة (Securalization) أمر جيد بما أنه يتخلص من الظواهر الدينية «المتخلفة» و«الخرافية» و«الرجعية» ـ ربما مع تقبل بقاء بقايا دينية خالية من هذه الصفات السلبية ـ ولكن الناس المتدينين بما في ذلك الذين يحملون أفكاراً تقليدية أو متشددة للغاية أكدوا أيضاً على وجود هذه الرابطة الحداثة / العلمانية (noderity securality) مع أنهم اعترضوا عليها أشد الاعتراض. من بعد ذلك ارتأى بعض أولئك الأخيرين أن الحداثة هي العدو الذي تجب محاربته عند كل فرصة ممكنة، بينما تعامل غيرهم مع الحداثة على العكس تماماً رائياً فيها وجهة نظر نحو العالم لا تقهر، وما على المعتقدات والممارسات الدينية إلا أن تتكيف معها. أو بكلمات أخرى كانت الاستراتيجيتان المفتوحتان أمام المجتمعات الدينية في عالم يعتبر علمانيّاً هما: الرفض أو التكيف. وكما هو الحال في مجمل الإستراتيجيات المبنية على إدراك خاطئ للمحيط الاجتماعي والسياسي، فقد كان للإستراتيجيتين نتائج تثير الشك في صحة توجههما.

من الممكن بالطبع أن ترفض مجتمعات معينة على المستوى النظري أي عدد من الأفكار والقيم الحداثية، ولكن جعل هذا الرفض جزءاً لا يتجزأ من حياة الناس أمر مختلف تماماً وهو أصعب بكثير ويتطلب اعتماد إحدى إستراتيجيتين:

الأولى، هي الثورة الدينية التي تحاول فيها حركة دينية السيطرة على المجتمع ككل وجعل نظرتها الدينية المعادية للحداثة واجبة على الجميع ـ وهو مشروع صعب في معظم بلدان عالمنا المعاصر أما صعوبة مثل هذا المشروع فتعود بالدرجة الأولى إلى الحداثة التي تؤدي إلى نشأة مجتمعات غير متجانسة والى حدوث قفزة كمية في التواصل بين الثقافات. وهذان عاملان يفضلان التعددية، وليس إنشاء (أو إعادة إنشاء) نوع من الاحتكار الديني.

اما الثانية، أو الطريقة الممكنة الأخرى لجعل الناس يرفضون الأفكار والقيم الحداثية فهي صنع ثقافات فرعية دينية مصممة، لإبقاء تأثيرات المجتمع الخارجي بعيدة. وهذه ممارسة تبشر بنتائج أفضل من الثورة الدينية ولكنها محفوفة بالمصاعب أيضاً. فالثقافة الحديثة قوة لا يستهان بها، ولذا يتطلب الحفاظ على هذه المجتمعات ضمن نظام دفاع شديد الإحكام، جهوداً هائلة. وإذا شئت فاسأل أي شخصمن الأميش في شرق بنسلفانيا، أو حتى أي حاخام من الطائفة الحسيدية اليهودية في زاوية ويليامزبرغ من بروكلين.

من المثير للاهتمام أيضاً، تبيُّن خطأ نظرية العلمنة (Securalization) من خلال نتائج استراتيجيات التكيف التي اتبعتها المؤسسات الدينية؛ فلو كنا نعيش في عالم علماني حقاً لكنا قادرين على أن نتوقع من المؤسسات الدينية أن تحافظ على بقائها بالدرجة الكافية حتى تتمكن من التكيف مع العلمانية (Securality). وقد كانت هذه هي الفرضية التجريبية لاستراتيجيات التكيَّف. إن ما حصل بالفعل هو أن المجتمعات الدينية بشكل عام استمرت في الوجود، بل ازدهرت إلى درجة لم تعد تجد نفسها مضطرة إلى التكيّف مع متطلبات العالم العلماني المزعومة. وحتى نعبر عن هذه النقطة ببساطة نقول: لقد فشلت على الإجمال التجارب مع الدين المُعَلْمَن، بينما نجحت حركات دينية مشبعة بعقائد وممارسات ميتافيزيقية «رجعية» لدرجة أكبر مما قد يحتمله أساتذتنا الجامعيون من الذين ذكرناهم من قبل!

الكنيسة الكاثوليكية مقابل الحداثة

كان الصراع مع الحداثة داخل الكنيسة الكاثوليكية يعكس بشكل جيد مصاعب كل استراتيجة؛ فعلى إثر عصر التنوير والثورات المتعددة التي رافقته، كانت ردة الفعل الأولى التي اتبعتها الكنيسة

هي الرفض المتشدد ومن بعده الرفض المتحدي وربما كانت أشد لحظات هذا الرفض روعة تلك التي جرت عام 1870 لما أعلن مجمع الفاتيكان الأول رسمياً عصمة البابا وطهر (عذرية) مريم. ومن المعروف أن هذا الاعلان كان بمثابة رد على قوى التنوير التي كانت على وشك أن تحتل روما ضمن جيش الملك فيكتور إيمانويل الأول (وقد كان الاحتقار متبادلاً فإذا زرت مثلاً النصب التذكاري لقوات البيرساغلييري (Bersaglieri) ـ قوات النخبة التي احتلت المدينة باسم الوحدة الإيطالية ـ فربما لاحظت الطريقة التي وضع فيها التمثال البطولي الذي يمثل جنديّاً في زي البيرساغلييري إذ وضع وجانبه الخلفي يشير تماماً نحو الفاتيكان!).

أما المجمع الفاتيكاني الثاني والذي انعقد بعد الأول بحوالي المائة سنة، فقد عدَّل من موقف الكنيسة الرافض إلى حد كبير تحت تأثير فكرة الأغيورنامنتو (aggiornamento) (تطوير الكنيسة بحيث تتوافق مع العصر الحديث).

كان يفترض بمجمع الفاتيكان الثاني أن يفتح نوافذ جديدة، وخصوصاً نوافذ الثقافة الفرعية الكاثوليكية التي تم بناؤها بعد أن أصبح من الواضح أن الكنيسة لن تعود إلى هيمنتها السابقة على كامل المجتمع في حين كانت الثقافة الفرعية الكاثوليكية في الولايات المتحدة مثيرة للإعجاب حتى السنوات الأخيرة. ولكن مشكلة فتح النوافذ هي أنك لا يمكنك التحكم بما سيدخل عليك منها وقد دخل من هذه النوافذ الكثير بالفعل ـ كامل عالم الحضارة الحديثة المضطرب ـ وقد كان هذا الأمر في غاية الإشكال بالنسبة للكنيسة. حيث تتحرك الكنيسة تحت قيادة البابا الحالي عبر طريق متلونة بين الرفض والتكيّف مع نتائج متقلبة بين بلد وآخر.

هذا مكان جيد كي أذكر أني أقصد أن أجعل جميع مراقباتي هنا «خالية من أحكام القيمة»؛ أي أني أحاول أن أنظر إلى المشهد الديني الحالي بشكل موضوعي وقد وضعت خلال كتابتي لهذه السطور معتقداتي الدينية الشخصية جانباً. كعالم اجتماع ديني أجد أنه ربما كان على روما أن تمارس بعض الإمساك بزمام الأمور بعد الاضطرابات المؤسساتية التي تلت مجمع الفاتيكان الثاني. ولكن قولي هذا لا يعني أبداً اتفاقي العقائدي مع ما أراه في الكنيسة الكاثوليكية تحت السلطة البابوية الحالية، بل لدي شكوكي حول هذه التطورات. ولكنني بروتستانتي ليبرالي ـ (إشارة إلى موقفي الديني لا السياسي) ـ ولا أحمل دهانياً وجوديّاً آنيّاً على ما يحدث ضمن المجتمع الكاثوليكي؛ أعود وأقول أني أتكلم هنا كعالم اجتماع، وهي صفة يمكنني أن أزعم أني أمتلك بعض المقدرة فيها إني، هنا، متجرّدٌ من أي خلفية لاهوتية.

المشهد الديني العالمي

بالنسبة للمشهد الديني على مستوى العالم فالحركات المحافظة أو المتشددة أو التقليدية هي التي تشهد تصاعداً في كل مكان تقريباً هذه الحركات هي بعينها التي رفضت نوعاً من التحديث كما عرفه المفكرون التقدميون. بالمقابل فإنّ جميع الحركات والمؤسسات الدينية التي بذلت جهوداً كبيرة لتتكيف مع الحداثة كما أدركتها، تشهد تراجعاً في كل مكان تقريباً وقد كان هذا واقعاً شهد الكثير من التعليقات في الولايات المتحدة حيث شهد الخط الديني البروتستنتي الرئيسي تراجعاً كبيراً صاحبه تقدم مماثل في النزعات التبشيرية.

لكن الولايات المتحدة ليست فريدة من نوعها في هذا المجال ولا البروتستنتية الخط الديني الوحيد الذي يشهد هذه الظاهرة فقد أثمرت النزعة المحافظة التي قادها البابا يوحنا بولص الثاني في الكنيسة الكاثوليكية سواء في دخول عدد جديد من الناس إلى الديانة الكاثوليكية أم في تجدد الحماس بين الكاثوليكيين الأصليين خاصة في الدول غير الغربية. كذلك تبع انهيار الاتحاد السوفيتي عودة ملحوظة للكنيسة الأرثوذكسية في روسيا. الجماعات اليهودية التي تشهد أكبر قد من التنامي سواء في إسرائيل أم خارجها هي الجماعات الأصولية المتشددة. وقد شهدت الديانات الكبرى الأخرى ـ الإسلام والهندوسية والبوذية ـ فورات قوية من التوجه الديني المحافظ وكذلك المجتمعات الدينية الأصغر حجماً مثل الشينتو في اليابان والسيخ في الهند. تختلف هذه التطورات بشكل كبير في مضامينها الاجتماعية والسياسية ولكن القاسم المشترك فيها هو الاستلهام الديني الذي لا لبس فيه ضمنها وبالنتيجة فإن مجموعها يقدم أدلة هائلة على زيف فكرة أن التحديث (modernizatio) والعلمنة (Securalization) ظاهرتان من أصل واحد أو على الأقل فإنها تظهر أن «مكافحة العلمنة» (Counter-Securalization) هي ظاهرة لا تقل في أهميتها عن العملنة (Securalization) نفسها في عالمنا المعاصر.

عادة ما تدرج هذه الحركات تحت عنوان «الأصولية» سواء في وسائل الإعلام أو في المنشورات الأكاديمية. غير أن هذا المصطلح لم يكن موفقاً ليس فقط لأنه لا يخلو من مسحة إزدرائية، ولكن أيضاً لأنه مشتق من تاريخ البروتستانتية الأميركية حيث توجد له إشارات محددة مشوهة تمتد إلى التراثات الدينية الأخرى. على جميع الأحوال فالمصطلح ينطوي على استخدامات إيحائية إذا أراد أحدنا أن يفسر الظواهر السابقة. فهو يقترح مجموعة من السمات ـ العاطفة الدينية الجياشة، تحدي ما يراه الآخرون على أنه «روح العصر» (Zeitgeist)، العودة إلى المصادر التقليدية للسلطة الدينية

هذه بالفعل سمات مشتركة عابرة للحدود الثقافية كما أن جميعها يعكس وجود قوى العلمنة (Securalization). إذ إننا لا يمكننا فهم هذه السمات إلا كردة فعل ضد هذه القوى (وبهذا المعنى وبشكل غير مباشر يمكننا القولُ أنه توجد نسبة من الصحة في نظرية العلمنة القديمة) (Old Securalization). برأيي أن هذا التفاعل بين قوى العلمنة (Securalization Forces) والقوى التي تكافحها هو أحد أهم مواضيع علم الاجتماع الديني المعاصر ولكنه أكبر بكثير من أن نبحثه هنا. كل ما يمكنني فعله هو أن ألقي بإشارة واحدة: الحداثة ولأسباب واضحة للغاية تزعزع اليقينيات القديمة، والشك أو عدم اليقين حالة يجدها الكثيرون غير محتملة؛ ولذلك فإن أي حركة (وليس فقط الحركات الدينية) تعدهم بأن تقدم لهم يقينيات جديدة ستجد سوقها رائجةً في ما بينهم.

الفروقات بين الحركات المزدهرة

مع ان السمات المشتركة التي ذكرناها من قبل تبقى مهمة، إلا أن تحليل الأثر الاجتماعي والسياسي للصحوات الدينية المختلفة يجب أن يأخذ في اعتباره الفروقات في ما بينها. تظهر هذه الحدود بوضوح إذا نظرنا إلى النهضتين الدينيتين الأكثر ديناميكية في العالم اليوم: الصحوة الإسلامية والصحوة الإنجيليّة. سوى أن المقارنة بينهما أظهرت لنا ضعف وضع علامة «الأصولية» على كل منهما.

الصحوة الإسلامية وبسبب تعقيداتها السياسية الواضحة والمباشرة معروفة بشكل أكبر؛ ولكن سيكون من الخطإ الجسيم أن نرى هذه الصحوة من خلال العدسة السياسية فقط. ذلك بأنها تتألف من عودة التزامات ذات طبيعة دينية مؤكدة ومثيرة للإعجاب، وتصنع مدى جغرافيّاً هائلاً يمتد إلى كل بلد إسلامي من شمال أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا. في حين لا يزال عدد المنتمين إليها يزداد يوماً بعد يوم خاصة في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى حيث تجد نفسها في منافسة صريحة مع المسيحية. لقد أصبحت هذه الصحوة واضحة جلية في المجتمعات الإسلامية المزدهرة في أوروبا وإلى حد أقل بكثير حتى في أميركا الشمالية حيث تجلب معها وفي كل مكان حركة عودة لا إلى مجرد المعتقدات الإسلامية، بل إلى أساليب حياة متميزة في إسلاميتها والتي تتعارض بشكل مباشر مع الكثير من الأفكار الحداثية ـ مثل أفكار علاقة الدين مع الدولة ودور المرأة والأسس الأخلاقية للمعاملات اليومية والحدود بين التسامح الديني والتسامح الأخلاقي. إن هذه الصحوة غير محصورة بأي شكل من الأشكال في الشرائح الاجتماعية «الأقل حداثة» أو «الأشد تخلفاً» كما

يحب أن يعتقد المفكرون التقدميون بل على العكس تماماً، فهي قوية للغاية في مدن تشهد مقداراً كبيراً من التحديث، وفي عدد من البلدان تظهر بشكل أوضح بين أناس تلقوا تعليماً عالياً غربي الأسلوب. في مصر وتركيا على سبيل المثال، يمكن أن تجد بنات أناس علمانيين يرتدين الحجاب الإسلامي بالإضافة إلى مظاهر أخرى للتواضع الإسلامي.

مع هذا، فالفروقات كبيرة ضمن حركة الصحوة هذه حتى في الشرق الأوسط ـ قلب العالم الإسلامي ـ توجد خلافات دينية وسياسية هامة بين صحوات السنة والشيعة. فالنزعة الإسلامية المحافظة في السعودية مثلاً تعني شيئاً مختلفاً تماماً عن النزعة الإسلامية المحافظة في إيران. وإذا ابتعدنا عن الشرق الأوسط، فسنجد أن الفروقات تتسع في إندونيسيا مثلاً ـ وهي أكبر دولة إسلامية في العالم من ناحية عدد سكانها ـ نجد حركة صحوة هامة ـ جمعية نهضة العلماء ـ وهي تعتبر مناصرة للديموقراطية والتعددية. أي أنها تحمل قيماً هي على الضد التام ممّا يتوهمه الكثيرون عن «الأصولية» الإسلامية وحيث تتيح الظروف السياسية المجال نرى الكثير من النقاش حول علاقة الإسلام مع الكثير من الحقائق الحديثة، وتوجد الكثير من الخلافات الحادة بين أفراد ملتزمين إلى الدرجة نفسها بنهضة إسلامية حية. على الرغم من كل هذا ولأسباب تعود إلى جوهر التقاليد الدينية يمكننا القول أنه من الصعب التوفيق بين الدين الإسلامي وبعض المؤسسات الحداثية مثل الديموقراطية واقتصاد السوق.

لا تقل الصحوة الإنجيليّة عن سابقتها في اتساع مجالها الجغرافي، حيث نجحت في الظفر بعدد كبير من المعتنقين الجدد للبروتستانتية الإنجيلية في شرق آسيا ـ في جميع المجتمعات الصينية (بما في ذلك بر الصين الرئيسي رغم اضطهاد السلطات الشديد) وفي كوريا الجنوبية وفي الفيلبين وعبر جنوب المحيط الهادئ وجنوب الصحراء الكبرى حيث غالباً ما تندمج مع عناصر تقليدية من الديانات الإفريقية، وعلى ما يبدو في بعض الأجزاء الأوروبية التي كانت تنتمي إلى الكتلة الشيوعية سابقاً. لكن النجاح الأكبر الذي لاقته البروتستنتية الإنجيلية كان في أمريكا اللاتينية حيث يعتقد أنه يوجد بين 40 ـ 50 مليون بروتستانتي إنجيلي جنوب حدود الولايات المتحدة غالبيتهم العظمى من الجيل الأول (معتنقين جدد). المكون الأكبر عدداً في الصحوة التبشيرية هي الحركة الخمسينية (البنتاكوستال) التي تجمع بين الأصولية الإنجيلية مع الأخلاقيات المتشددة، مع نوع من التعبد القائم على النشوة الروحية والتركيز الخاص على الشفاء الروحي. وقد جلب هذا التحول إلى البروتستانتية خاصة في أميركا اللاتينية تحولاً ثقافياً ـ طرق تعامل جديدة مع العمل والاستهلاك وأخلاقيات تعليمية جديدة ورفض عنيف للذكورية التقليدية حيث إن النساء يلعبن دوراً أساسيّاً في الكنائس الإنجيليّة.

تعود أصول هذه الصحوة الإنجيليّة العالمية إلى الولايات المتحدة والتي خرج أوائل المبشرين منها. ولكن من المهم جدّاً أن نفهم أن هذه الإنجيليّة الجديدة في كل مكان وخاصة في أميركا اللاتينية محلية إلى حد كبير ولم تعد تعتمد على دعم «إخوة الإيمان» في الولايات المتحدة، إذ أصبح الإنجيليون اللاتينيون هم من يبعث بالحملات التبشيرية إلى المجتمعات ضمن البلاد التي شهدت هبة من التحول الديني.

من نافلة القول أن المحتوى الديني للصحوات الإسلامية والإنجيليّة مختلف تمام الاختلاف وذلك لاختلاف النتائج الاجتماعية والسياسية لكل منهما (وهو أمر سأتكلم عنه في ما بعد). ولكن هذين التطورين يختلفان عن بعضهما البعض في طريقة أخرى هي في غاية الأهمية: فالحركة الإسلامية تنشط بالدرجة الأولى ضمن بلاد إسلامية في الأصل، أو بين المهاجرين المسلمين كما هو الحال في أوروبا، بينما تتنامى الحركة البروتستانتية بشكل دراماتيكي في بلاد كان هذا النوع من الدين فيها إما مجهولاً أو هامشيّاً للغاية.

استثناءات لفرضية زوال العلمنة

دعوني أكرر إذن ما قلته قبل برهة من الزمن: العالم اليوم متدين بشكل هائل، وهو أبعد ما يكون عن العالم المعُلْمَن (Secularised) الذي تكهن الكثير من محللي الحداثة بحصوله (سواء كان ذلك بسعادة أو بإحباط). لكن يوجد استثناءان لهذه الفرضية أحدهما ليس واضحاً تمام الوضوح، والثاني واضح للغاية.

أما الاستثناء الأول الواضح فهو أوروبا، أو بشكل أدق غرب أوروبا أو ما كان يعرف بالستار الحديدي (مع أن التطورات الدينية في البلدان الشيوعية سابقاً أمر لا يزال ينقصه الكثير من البحث وبالتالي لا يزال غير واضح). إذا كانت نظرية العلمنة القديمة (Old Securalization) قد تزعزعت في أماكن أخرى في العالم فهي لا تزال راسخة في أوروبا الغربية. ومع ازدياد التحديث كان هناك ازدياد في مؤشرات العلمنة (Securalization). سواء على مستوى المعتقدات كما يعبر عنها الأفراد (خاصة في ما يمكن أن تسمى المعتقدات الأصولية البروتستانتية أو الكاثوليكية) وبشكل دراماتيكي على المستوى المتعلق بالكنيسة حضور الطقوس التعبدية والالتزام بالسلوكيات التي تمليها الكنيسة (خاصة في ما يتعلق بالأمور الجنسية والإنجاب والزواج)، وأعداد الناس الراغبين في دخول سلك الكهنوت. لقد رصدت هذه الظواهر في بلدان شمال أوروبا منذ زمن بعيد، ولكنها عمَّت حتى في بلدان الجنوب منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وهكذا نرى أن إيطاليا وإسبانيا مثلاً قد مرَّتا بتراجع كبير في الدين المرتبط بالكنيسةكذلك الحال في اليونان، وهو أمر يدحض حجة المحافظين

الكاثوليكيين القائلين بأن تنازلات مجمع الفاتيكان الثاني هي التي أدت إلى هذا التراجع. توجد الآن ثقافة علمانية أوروبية هائلة الحجم والانتشار ويمكننا وصف ما حصل في دول الجنوب (ولكن ليس تفسيره) على أنه غزو هذه الثقافة لهذه البلدان وليس من ضرب الخيال أن نتصور أن تطورات مماثلة ستحصل في أوروبا الشرقية بحسب الدرجة التي تندمج فيها هذه البلدان في أوروبا الجديدة.

رغم أنه لا يوجد جدل حول صحة هذه الحقائق إلا أن عدداً من الأبحاث الصادرة مؤخراً في مجال علم الاجتماع الديني وخاصة في فرنسا وبريطانيا وإسكندنافيا عادت لتتساءل حول صحة تطبيق مصطلح «العلمنة» (Securalization). على هذه التطورات إذ إن مجموعة كبيرة من البيانات تدل على استمرار وجود الدين وبقوة في أشكال معظمها مسيحية رغم بعد الناس العام على الارتباط بالكنائس المنظمة. فإذن الوصف الأدق لما يحصل في أوروبا هو أنه تحول في موقع الدين المؤسساتي وليس تحولاً كاملاً إلى العلمنة (Securalization). بالرغم من كل ما قيل تظل أوروبا متميزة عن أي مكان آخر في العالم، وبكل تأكيد عن الولايات المتحدة الأميركية، وتظل إحدى أكثر أحاجي علم الاجتماع الديني إثارةً للاهتمام هو معرفة سبب كون الأميركيين إجمالاً أكثر تديناً وأشد حرصاً بكثير على المؤسسات الكنسية من الأوروبيين.

الاستثناء الثاني لقاعدة زوال العلمنة (DeSecuralization) هو أقل غموضاً إذ توجد شبكة ثقافة فرعية دولية من أناس تلقوا تعليماً غربي السمة خاصة في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية وهي شبكة علمانية بالفعل. هذه الشبكة هي نفسها شبكة الثقافة الفرعية والحامل الأساسي للمعتقدات والقيم التقدمية التنويرية. وعلى الرغم من أن عدد المنتمين إلى هذه الشبكة قليل على الأرض، إلا أن تأثيرهم يبدو كبيراً جداً نظراً لسيطرتهم على المؤسسات التي تقدم التعريفات «الرسمية» للحقيقة، خاصة في النظام التعليمي ووسائل الإعلام الجماهيري وبعض أعلى طبقات النظام القانوني. من المثير للدهشة التشابه الكبير بين الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الشبكة في شتى أنحاء العالم. مع أن هذه «الثقافة الفرعية» شهدت من تخلى عنها خاصة في العالم الإسلامي. مرة أخرى وللأسف لا يمكنني التكهن بسبب كون أناس من هذا النوع معرضين لهذه الدرجة للعلمنة (Securalization). إلا أن ما يمكنني الإشارة إليه هو أن ما لدينا هنا هو ثقافة نخبة عالمية.

في بلد تلو الآخر تتخذ الصحوات الدينية طابعاً شديد الشعبوية. فبالإضافة إلى الدوافع الدينية المحضة، فإن هذه الصحوات حركات احتجاج ومقاومة ضد النخبة العلمانية وتشاركها الحرب الثقافية في الولايات المتحدة بوضوح في هذه الصفة. يمكنني أن أبدي ملاحظة عابرة هنا هي أن مصداقية نظرية العلمنة تعود

إلى حد كبير إلى هذه الثقافة الفرعية العالمية. إذ أن المثقفين حين يسافرون عادة ما يجتمعون بدوائر من المثقفين الآخرين أي أناس يشابهونهم إلى حد بعيد. وقد يؤدي هذا الأمر بسهولة إلى وقوع هؤلاء المثقفين في خطأ التصور أن هؤلاء الناس يعكسون كامل المجتمع الذي زاروه. هذا بالطبع خطأ كبير؛ فتصور مثلاً مثقفاً علمانيّاً من غرب أوروبا يجتمع مع بعض زملائه في نادٍ للأساتذة في جامعة تكساس قد يؤدي به هذا الاجتماع إلى تصور أنه لا يزال في وطنه! ولكن دعونا نتصور المثقف نفسه وهو يقود سيارته في أزمة السير صباح يوم الأحد في وسط مدينة أوستن، أو إذا فتح قنوات الراديو على سيارته! إن ما سيحدث هو ضربة هائلة لتصوره الأول من النوع الذي يسميه علماء الأنثروبولوجيا الصدمة الحضارية.

صحوة الدين: الأصول والآفاق

بعد هذه الجولة السريعة حول المشهد الديني العالمي دعوني أعُدْ إلى بعض الأسئلة المطروحة للنقاش: **أولاً: ما هي أصول الصحوة العالمية الدينية؟**

لقد ذكرت سابقاً إجابتين محتملتين، الأولى: أن الحداثة تنزع إلى زعزعة اليقينيات التي سلم بها الناس وعاشوا على أساسها معظم تاريخهم. وهذا وضع غير مريح، وبالنسبة للكثيرين غير محتمل أصلاً. في المقابل فإن الحركات الدينية التي تزعم أنها تقدم اليقين إلى الناس تمتلك جاذبية كبيرة.

الثانية: هي أن وجهة النظر المحض علمانية تقع بالدرجة الأولى ضمن ثقافة نخبوية. ومن غير المفاجئ أن هذه النخبة مكروهة من قبل عدد كبير من الناس الذين لا يشكلون جزءاً منها ولكنهم يشعرون بأثرها خصوصاً حين يجدون أولادهم يتعرضون لنظام تعليمي يهمل، ولربما يهاجم مباشرة معتقداتهم وقيمهم. ولذلك يمكن للحركات الدينية ذات الطابع المعادي بقوة للعلمانية، أن تجتذب الناس الذين ينبع مقتهم للعلمانية من أسباب غير دينية.

سأعود مرة أخرى إلى القصة الصغيرة التي ابتدأت مقالتي منها عن مسؤولي المؤسسة الأميركية القلقين بسبب «الأصولية». من وجه لا يوجد أي شيء يمكننا شرحه هنا، إذ لطالما ظل الدين المرتبط بالمشاعر القوية موجوداً. فما يحتاج إلى تفسير هو غيابه وليس حضوره؛ فالعلمانية الحديثة (Modern Secularity) ظاهرة محيرة بقدر أكبر بكثير من أي من هذه الانفجارات الدينية. بكلمات أخرى: الظواهر التي ندرسها هنا وعلى مستوى معين لا تظهر إلا استمرار دور الدين في المكان نفسه الذي لطالما شغله في التجربة الإنسانية.

السؤال الثاني: ما هو المسار المستقبلي المرجح لهذه الصحوة الدينية؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار

تعدد الحركات الدينية الهامة في عالمنا المعاصر، فلن يكون من المنطقي ان نحاول أن نقوم بتكهنات على المستوى العالمي. وإذا ما كان علينا أن نجرؤ وأن نقوم ببعض التوقعات فلا بد لنا أن نقوم بها على نطاق أضيق بكثير. لكن من الممكن لنا أن نقوم بتكهن واحد ضمن مدى معقول من التأكد، وهو أنه لا يوجد لدينا أي سبب يدفعنا إلى أن نتوقع أن يكون العالم في القرن الحادي والعشرين أقل تديناً مما هو عليه اليوم. لقد حاولت أقلية من علماء الاجتماع الديني إنقاذ ما يمكن إنقاذه من نظرية العلمنة القديمة (Old Securalization) من خلال ما أسميه «فرضية الخندق الأخير»: الحداثة تُعَلْمَن ولكن الحركات الدينية الإسلامية والتبشيرية لا تمثل إلا «الخندق الأخير» من دفاعات الدين ولا يمكن لها أن تستمر، ولا بد للعلمانية (Securality) من أن تنتصر آخر الأمر. إذا شئنا أن نعبر عن الموضوع بشكل أقل احتراماً فسيأتي يوم سيتصرف فيه رجال الدين في إيران والوعاظ الخمسينيون والرهبان التيبتيون كأساتذة الأدب الإنجليزي في الجامعات الأميركية! ولكني أجد هذه الفرضية غير مقنعة بأي شكل من الأشكال!

بعد أن أبديت هذا التكهن العام ـ أن عالم عبر القرن القادم لن يكون أقل تديناً مما هو اليوم ـ علي الآن أن أتكهن بشكل مختلف حول القطاعات المختلفة في المشهد الديني. مثلاً أعتقد أن أشد الحركات الإسلامية تشدداً ستجد من الصعب عليها أن تحافظ على وضعها الحالي في وجه الحداثة بعد أن تصل إلى السلطة في بلادها (ويبدو أن هذه الصعوبة بدأت في الظهور في إيران مثلاً). كذلك أعتقد أن الحركة الخمسينية كما هي اليوم تشهد أوسع انتشار لها بين الفقراء وغير المتعلمين من الناس، ولذلك فمن غير المرجح أن تحافظ على سماتها الدينية والأخلاقية الحالية دون تغيير بما أن الكثير من هؤلاء الناس يمرون بتحرك اجتماعي إلى الأعلى (وقد ظهر هذا بشكل كبير بالفعل في الولايات المتحدة).

بشكل عام ترتبط الكثير من هذه الحركات الدينية مع قوى غير دينية من نوع أو آخر وسوف تحدد مسارات هذه الأخيرة مصائر تلك الأولى ولو جزئياً. ففي الولايات المتحدة مثلاً سوف يكون مستقبل الإنجيليّة المناضلة مختلفاً تماماً إذا ما لاقت بعض النجاح في المضمارين السياسي والقانوني. كذلك ففي الدين وكما هو الحال في أي نشاط إنساني آخر تلعب الشخصيات الفردية أدواراً أكبر بكثير مما يحب علماء الاجتماع والمؤرخون أن يعترفوا به. يمكننا أن نرى ذلك في الثورة الإسلامية في إيران والتي كانت نتيجتها ستختلف بشكل كبير بدون آية الله الخميني. لا يمكن لأحد التكهن بظهور شخصيات ذات كاريزما عالية تطلق حركات دينية قوية في أماكن غير متوقعة؛ ومن يعلم؟ لربما جاءت الصحوة الدينية التالية من أكاديميين بعد حداثيين خائبي الأمل!

السؤال الثالث: هل تختلف الأديان في نقدها للنظام العلماني؟ نعم بالطبع وبكل تأكيد، وهذا يعتمد على نظام المعتقدات في كل دين فسوف يشعر الكاردينال راتزنغر[1] والدلاي لاما بالقلق تجاه مظاهر مختلفة من الثقافة العلمانية. ولكنهما سيتفقان على ضحالة ثقافة تحاول الاستمرار دون نقاط مرجعية متعالية، وسيكون لديهما أسبابٌ وجيهة لدعم وجهة نظرهما هذه فالدافع الديني والبحث عن معنى يتعالى عن مساحة الوجود «التجريبي الملحوظ» المقيدة بهذا العالم، كانتا سِمَتَين خالِدَتين رافقتا وجود الإنسانية منذ بدايته (وهذه ليست مجرد عبارة لاهوتية بل هي مقولة أنثروبولوجية قد يتفق معها أي فيلسوف لا أدري أو ملحد حتى). سيتطلب تغيير هذا الدافع وإلى الأبد ما لا يقل عن تحول كامل في العرق البشري ـ وللملاحظة فإن المفكرين الأشد راديكالية من عناصر وأحفادهم من النخبة الفكرية المعاصرة تمنوا بالفعل حصول شيء من هذا القبيل. ولكن وكما قلت فإن هذا لم يحصل حتى الآن ومن غير المتوقع أن يحصل في المستقبل القريب. تشترك جميع حركات الصحوة الدينية في نقطة تنطلق منها في نقدها للعلمانية (Securality) هي أن جميع الوجود الإنساني الخاوي عن التعالي هو حالة فقيرة وفي النهاية لا يمكن الدفاع عنها.

كما أن حقيقة كون العلمانية (Securality) اليوم تمتلك شكلاً حداثياً (إذ توجد أشكال أقدم من العلمانية في الحضارة الكونفوشية الصينية وفي الحضارة اليونانية) تعني أن انتقاد العلمانية (Securality) يشمل ضمناً جوانب الحداثة التي تقوم عليها العلمانية. وكما سبق وقلت من قبل، فإن الصحوة الدينية الإسلامية تميل بقوة إلى نظرة سلبية نحو الحداثة، بل يمكنها أن تكون معادية تماماً لها كما هو الحال في نظرتها إلى دور المرأة في المجتمع. بالمقابل يمكننا أن نظهر أن الصحوة الإنجيليّة حداثية بشكل إيجابي في معظم الأماكن التي حصلت فيها خاصة في أميركا اللاتينية. إن التبشيريين الجدد يلقون جانباً بالكثير من الحواجز المانعة من الحداثة مثل الذكورية من ناحية، والاستسلام لهرمية السلطة التي ظلت داءً عامّاً في جميع أشكال الكاثوليكية ذات الأصل الإسباني أو البرتغالي. كل ما علينا فعله هو أن نبني نقطة من حالة بسيطة فحتى يتمكن الإنجيليون من المشاركة الكاملة مع مجتمعاتهم الدينية عليهم أن يقرأوا الإنجيل وهذه الرغبة في قراءة الإنجيل ستشجع محو الأمية، وأبعد من ذلك إلى سلوكيات إيجابية نحو التعليم وتطوير النفس. وكذلك قد يرغب هؤلاء الإنجيليون في مناقشة شؤون مجتمعهم الديني وبما أن الكثير من هذه الشؤون بأيدي أشخاص عاديين، والكثير منهم من النساء، فسوف تحتاج هذه الإدارة إلى تدريبٍ ومهاراتٍ إدارية

[1] ـ الاسم الاصلي للبابا المستقبل بنديكتوس السادس عشر من قبل ان يتبّوَأ الكرسي الرسولي في حاضرة الفاتيكان ويصبح رئيساً للكنيسة الكاثوليكية.المترجم

بما في ذلك القدرة على إجراء اجتماعات عامة ومتابعة الحسابات المالية. فليس من ضرب الخيال أن نقول أن هذه المجتمعات تلعب دور مدرسة في الديموقراطية والحركية الاجتماعية.

الصحوة الدينية والشؤون الدولية

تتعلق الأسئلة الأخرى المطروحة للنقاش بعلاقة الصحوة الدينية مع عدد من القضايا غير المرتبطة بالدين.

أولاً: السياسة الدولية: هنا يجد المرء نفسه في معارضة تامة كاملة مع الفرضية التي تقدم بها صامويل هانتنغتون ومؤداها أنه بعد نهاية الحرب الباردة ستتأثر العلاقات العالمية بما أسماه «صراع الحضارات» بدلاً من الصراع الأيديولوجي. يوجد لدي أكثر من نقطة اعتراض على هذه الفرضية: أولاً الصراع الأيديولوجي الكبير الذي حرك الحرب الباردة قد يكون نائماً في هذه اللحظة، إلا أنني لا أرى أننا يمكننا أن نراهن على موته النهائي، بل ولا يمكننا أن نكون واثقين من أن صراعاً أيديولوجيا جديداً لن ينشأ في المستقبل. وبقدر ما تمتلك كل قومية أيديولوجيتها الخاصة، فإن الأيديولوجيا تظل حية وفي أحسن حال في عدد كبير من البلدان.

من الواقعي أيضاً أن نصدق أنه وفي غياب المواجهة الواسعة المجال بين الشيوعية السوفيتية والغرب بقيادة أميركا فقد عادت الكثير من العداوات الحضارية التي كانت مقموعة أيام الحرب الباردة إلى السطح، وقد اتخذت بعض هذه العداوات طابعاً أيديولوجيّاً كما هو الحال في تأكيد بعض الحكومات والمجموعات الفكرية للهوية الآسيوية في شرق وجنوب شرق آسيا. لقد أصبحت هذه الأيديولوجيا ظاهرة بشكل خاص في النقاشات حول طبيعة حقوق الإنسان المتمركزة حول الإثنيات كما تدعو إليها الولايات المتحدة والحكومات الغربية والمنظمات الحكومية. ولكن من المبالغة الزعم بأن هذا الجدل يرقى إلى درجة صراع الحضارات. أقرب مظهر ديني إلى صراع الحضارات هو إذا تمكنت بعض الفروع الأشد تطرفاً من الصحوة الإسلامية أن تؤسس لها قاعدة أوسع في عدد أكبر من البلدان لتصبح هذه الأفرع هي الأسس التي ترسم سياسات هذه البلدان الخارجية، ولكن هذا لم يحدث حتى اللحظة.

إذا أردنا تقويم دور الدين في السياسة الدولية سيكون من المفيد لنا أن نميز بين الحركات السياسية المستوحاة من الدين فعلاً، وتلك التي تستخدم الدين كأداة مريحة لتحصل بها على شرعية لأجنداتها السياسية المؤسسة على مصالح غير دينية. فمثلاً، لا شك لدي بأن الإسلاميين الذين يفجرون أنفسهم يؤمنون بصدق في الدوافع الدينية التي يعلنون عنها، ولكن وبالمقابل فإن

لدي أسباباً وجيهة لأشك في أن الأطراف الثلاثة التي تورطت في الحرب في البوسنة ـ والتي صُورت كحرب دينية ـ كانوا يستلهمون أسباباً دينية في أصل النزاع. وأعتقد أن بي جاي رورك هو من لاحظ أن الأطراف الثلاثة ينحدرون من العرق نفسه ويتكلمون اللغة نفسها ولا تفرقهم إلا الديانة التي لا يؤمن بها أحد منهم صدقاً. ينطبق الشك نفسه على الصراع الديني المزعوم في شمال إيرلندا والذي تمثله الطرفة التالية خير تمثيل: يقال أن رجلاً كان يمشي في شارع مظلم في بلفاست حين قفز رجل مسلح أمامه من وراء أحد الأبواب ووضع مسدساً على رأسه سائلاً إياه: «هل أنت بروتستانتي أم كاثوليكي؟» أجاب الرجل متعلثماً: «في الواقع أنا ملحد». قال الرجل المسلح: «آه، هكذا إذن! ولكن هل أنت ملحد بروتستانتي أم كاثوليكي؟»

ثانياً: الحرب والسلام: سيكون من الجيد أن نقول بأن الدين وفي كل مكان هو قوة تدعو إلى السلام، ولكن ولسوء الحظ فهو ليس كذلك. من المحتمل جدّاً أن الدين في العالم الحديث سوف يؤدي إلى حروب بين الدول وضمنها. تفاقم المؤسسات والحركات الدينية من الحروب الأهلية في شبه القارة الهندية والبلقان والشرق الأوسط وإفريقيا، وهذه فقط أشد الحالات وضوحاً. لقد قامت المؤسسات الدينية بالفعل بمحاولة مقاومة سياسات حربية بين جهات متصارعة، فقد نجح الفاتيكان مثلاً في منع بعض الصراعات الدولية في أميركا اللاتينية كما نشأت عدة حركات تدعو إلى السلام على أساس ديني في بلاد كثيرة بما في ذلك الولايات المتحدة أثناء حرب فيتنام. كما حاول كل من رجال الدين البروتستانت والكاثوليك أن يقوموا بالتوسط لأجل السلام في إيرلندا الشمالية ولكن مع فشل ملحوظ في هذا المجال.

من الخطإ أن نبحث هنا عن تصرفات مؤسسات أو جماعات دينية إذ قد يوجد لدينا انتشار للقيم الدينية في المجتمع تدفعه إلى نتائج سلمية حتى في غياب الأفعال الرسمية من الكنيسة نفسها. فمثلاً يقول بعض المحللين أن انتشاراً واسعاً للقيم المسيحية ساعد على إنهاء نظام الأبارتهيد العنصري في إفريقيا الجنوبية، مع أن الكنائس نفسها كانت تلعب دوراً استقطابيّاً بين طرفي النزاع حتى آخر سنوات النظام حين غيرت الكنيسة الهولندية موقفها من الأبارتهيد.

ثالثاً: هو التقدم الاقتصادي: النص الأساسي في علاقة الدين مع الاقتصاد هو بالطبع ما كتبه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر سنة 1905 تحت عنوان «الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية» (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism). ظل الأكاديميون يتجادلون حول أطروحة هذا الكتاب لأكثر من تسعين سنة وبغض النظر عن النتيجة التي يخرج بها الدارس

عن هذا الأمر (أنا، مثلاً أنتمي إلى المدرسة الفيبرية غير التفكيكية) فمن الواضح أن بعض القيم تساعد على التطور الاقتصادي أكثر من غيرها. إن شيئاً ما يماثل «الأخلاقيات البروتستانتية» الفيبرية قد تساعد المراحل الأولى من النمو الرأسمالي ـ أخلاقيات قد تكون مستوحاة من الدين، أو لا وتقدر الانضباط الشخصي والعمل الجاد وعدم البذخ واحترام العلم. إن الإنجيليّة الجديدة في أميركا اللاتينية تظهر هذه القيم بوضوح في غاية الشفافية بحيث كان العنوان الفرعي الذي رسمته في ذهني لمشروع بحث حول هذا الموضوع في المركز الذي أديره في جامعة بوستون كان: «ماكس فيبر حي يرزق وبخير حال في غواتيمالا». بالمقابل فإن الكاثوليكية الآيبيرية (القادمة من إسبانيا أو البرتغال) وكما هي قائمة في أميركا اللاتينية لا تزرع هذه القيم.

لكن التقاليد الدينية قد تتغير، فإسبانيا مثلاً مرت بفترة مثيرة للإعجاب من النجاح في التقدم الاقتصادي بدأت في الفترة الأخيرة من حكم فرانكو وكان تأثير منظمة أوباس دي (Opus Dei) أي عمل الرب من العوامل الهامة في هذا النجاح إذ جمعت هذه المنظمة بين التزام لاهوتي تقليدي صارم مع انفتاح مشجع للسوق في النواحي الاقتصادية. لقد اقترحت من قبل أن الإسلام يواجه مصاعب في التأقلم مع اقتصاد السوق الحديث ولكن المهاجرين المسلمين حققوا نجاحات مذهلة في عدد من البلدان (خاصة في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى)، كما توجد حركة إسلامية قوية في إندونيسيا قد تلعب دوراً مشابها لدور أوباس دي في العالم الكاثوليكي. عليّ أن أضيف هنا أنه يوجد جدل واسع حول الدور الذي تلعبه القيم المستوحاة من الكونفوشية في قصص النجاح الاقتصادي في شرق آسيا، فإذا دعم أحدنا «الفرضية ما بعد الكونفوشية» وأتاح المجال لتقبل فكرة أن الكونفوشية دين فعندها سنجد هنا مساهمة دينية كبيرة نحو التقدم الاقتصادي.

من المسائل المزعجة للغاية أخلاقيّاً في هذه المسألة هو أن القيم التي تعمل خلال فترة معينة من التطور الاقتصادي قد لا تعمل خلال فترة أخرى منه. فمثلاً «الأخلاقيات البروتستانتية» أو أي مقابل وظيفي لها قد تكون جوهرية أثناء المرحلة التي أسماها روستوف (Rostow): «مرحلة الانطلاق» ولكنها قد لا تكون كذلك خلال المراحل التالية التي قد تعمل قيم أقل تقشفاً بشكل أفضل خلالها خصوصاً في المجتمعات ما بعد الصناعية في أوروبا وأميركا الشمالية وشرق آسيا ففي هذه الحالة فإن قلة البذخ وبغض النظر عن مدى إثارتها للإعجاب من ناحية أخلاقية قد تكون صفة ذميمة من الناحية الاقتصادية. ومع أن الشهوانيين غير المنضبطين قد يواجهون مشاكل في التسلق خارج الفقر البدائي، إلا أنه من الممكن لهم أن يزدهروا في عالم اقتصادي يقوم على التكنولوجيا المتطورة والمعرفة كما هو الحال في المجتمعات المتطورة.

أخيراً: حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية: لقد أفصحت المؤسسات الدينية بالطبع عبر الكثير من التصريحات حول حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، وكان لبعضها آثار سياسية مهمة كما هو الحال في صراع الحقوق المدنية في الولايات المتحدة وانهيار الأنظمة الشيوعية في أوروبا، ولكن وكما ذكرت من قبل توجد آراء دينية مختلفة حول طبيعة حقوق الإنسان. ينطبق الشيء نفسه على الأفكار حول العدالة الاجتماعية. إذ إن ما يشكل العدالة لبعض المجموعات يشكل ظلماً هائلاً لمجموعات أخرى. من الواضح جدّاً في بعض الأحيان أن المواقف التي تتخذها بعض المجموعات الدينية قائم على منطق ديني بحت، وتمثل المعارضة التي أبدتها الكنيسة الكاثوليكية للإجهاض ومنع الحمل مثالاً واضحاً على ذلك. ولكن في أحيان أخرى نجد أن المواقف حول العدالة الاجتماعية وحتى لو عكست أدبيات دينية، فإنها تعكس موقع الموظفين الدينيين في إحدى شبكات المصالح الاجتماعية غير الدينية. حتى نظل ضمن المثال نفسه فأنا أعتقد أن هذا ينطبق على معظم مواقف المؤسسات الكاثوليكية الأميركية في ما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية المتعلق بالجنس والإنجاب.

لقد تعاملت بشكل مختصر جدّاً مع قضايا جسيمة التعقيد، وقد طلب مني أن أقدم منظوراً عالميّاً حولها وهذا ما حاولت القيام به. لا توجد طريقة يمكنني أن أنهي بها هذا المقال بموعظة ترفع المعنويات؛ إذ لا بد أن يشعر كل من يحمل آمالاً كبيرة حول دور الدين المستقبلي في قضايا العالم وكذلك من يتخوف من مثل هذا الدور، لا بدّ أن يشعر كلاهما بخيبة أمل أمام الأدلة العملية. في أثناء تقويم هذا الدور لا يوجد بديل عن مقاربة متقلبة تأخذ كل حالة على حدة ولكن يمكننا قول شيء واحد مع كثير من الثقة: ان الذين يهملون الدين أثناء تحليلهم للقضايا المعاصرة إنما يعرّضون تحليلهم إلى خطر عظيم.

المركز والضواحي

بصدد المطلق الحضاري في التاريخ العلماني الغربي

رضا داوري الأردكاني[*]

في هذه المحاضرة التي ألقاها المفكر الإيراني الدكتور رضا داوري الأردكاني في مؤتمر المركز والضواحي حول صدام الحضارات، توصيف لأحوال العالمَ المعاصر المشطورَ إلى مركزٍ هو الغرب ـ أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة ـ وأطرافٍ أو ضواحٍ هي بقيّةُ العالم.

يقارب داوري الخيوط التي تربط المركز بالأطراف، والخلافات التي تحكم تلك العلاقة ومآلاتها. صحيح أنّ العلمانية كمفهوم ومصطلح لن يجدها القارئ على نحو مباشر، في هذا البحث، إلا أنها تبدو حقيقة سارية في مجمل ما يتطرّق إليه من موضوعات متصلة بما يجري في العالم الغربي. إنه يحاذيها ويجادلها ويقاربها باعتبارها معطًى من معطيات المركز، ومتصلة بما يصدر عنها من آثار عميقة على الأطراف.

المحرر

الهدف من اختيار عنوان المركز والضواحي الإشارةُ إلى أوضاع العالمِ المعاصر التاريخيَّةِ والثقافية. هل العالمُ المعاصرُ عالمٌ واحدٌ مركزُه ثابتٌ والمناطقُ الضواحيَ تابعةٌ لهذا المركز، مستفيدةٌ منه؟ إنّ عبارةَ المركز و الضواحي أو المركز والاطراف مناسِبةٌ لمثل هذا الوضع، لأنّنا إن حسبنا مثلاً العالمَ المعاصرَ مجموعةً من الثقافاتِ المختلفةِ والمتباينة، تفقد عبارة المركز والضواحي معناها. من الواضح أنَّنا نقصدُ حين نقول المركز الغربَ والتاريخَ الغربيّ. هل تقع آسيا

* ـ مفكر وفيلسوف من إيران.

ـ نقلاً عن منشورات هرمس، طهران 1390 ش ـ 2011م .

ـ ترجمة وتعريب: أ.د. دلال عبّاس.

وأفريقيا وأميركا اللاتينيَّة في ضواحي الغرب؟ المركز والضواحي مفهومان متلازمان، لا ينفصلان عن بعضهما. إذا وُجدتِ الضواحي يجب أن يكون المركزُ موجودًا، وإذا كان هنالك مركزٌ يجب أن يكون هنالك ضواحٍ. انطلاقًا من هذا الفهم فإنّ العالمَ الحاليَّ هو الغربُ طُرًّا، ولا شيء خارج الغرب، والإختلاف والتفاوت على درجاتٍ من الشدّةِ والضُّعف. إنْ استخدمنا بدلًا من عبارةِ المركز والضواحي عبارةَ المتن والحاشية تتراخى العلاقة إلى حدٍّ ما بين أجزاءِ العالم، على الرَّغم من الإقرار بوحدة العالم، وذلك لأنّ المتن والحاشية غير متلازمين، أو على الأقلّ يمكن أن يكون المتن من غير حواشٍ. إنّما في كلِّ الأحوال الحاشيةُ هي حاشيةُ المتن، وسُمّيتْ كذلك نسبةً إليه و تبعًا لهُ. إنْ نظرنا إلى العالمِ المعاصرِ نر نوعًا من التماثل والتشابه في أساليب العيش في جميع أنحاء الارض، فنظامُ الحياة وأنماطُ السلوكِ السائدةُ منذ أربعةِ قرونٍ في أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة باتت معتمدةً إلى حدٍّ ما في جميع انحاءِ الدنيا منهجًا للحياة. أيمكننا انطلاقًا من هذه الملاحظة أنْ نعدّ أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة المركزَ أو المتنَ وبقيةِ العالَمِ الضواحيَ أو الحواشي؟ إنّ لفظة الحاشية تعني أحيانًا ما هو خارج المتن أوالفرعيّ. إذًا إنْ حسبنا المتن أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة، ووضعنا بقيّة العالمِ في حاشيته، التفسير الممكن هو أنّ جوهرَ العالَم هو المتن نفسهُ وبقيّةَ العالمِ شروحٌ وإحالاتٌ وشواهدُ زائدةٌ على المتن. لكنّ العالمَ غيرَ المتطوّر إنّما هو ظلُّ العالَمِ المتطوّرِ أكثر من كونه توضيحًا أو تفسيرًا لمتنِ هذا العالم، بعبارةٍ أخرى إنّ العالمَ غيرَ المتطوّر قد صُنِعَ من فضلةِ عجنةِ العالمِ المتطوّر، وهذان العالَمان متشابهان، علمًا أنَّ الشبهَ بينهما شَبَهٌ ظاهريٌّ وعَرَضيٌّ.

لقد عُدَّتِ الحضارةُ الغربيّةُ في المخَّطط الأساسيِّ للتاريخِ الغربيِّ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ، وفي بعضِ النظريّات العلميّةِ (نظريّة تطوّر الأجناس، ونظريّات التطوّر التاريخيّ والإجتماعيّ) الحضارةَ الأخيرةَ و الحضارةَ المطلقة، ويجب أن تعمَّ العالَمَ كلَّه، وأنْ يدخلَ فيها البشرُ جميعًا. من رؤى القرن الثامن عشر عولمةُ التاريخ الغربيّ، وقد صُدِّقت هذه الرؤيا إلى حدٍّ تجاهلِ مخاوفِ بعض بناة الحداثة أمثال «ديدرو» و «دوساد». وفي فلسفة القرن التاسع عشر وآدابه المزيد من الآثار التي تعبرّ بوضوح عن الشكّ والتردُّد، لكنّ هذه الآثار غير مرئيّة بوضوح، ويبدو أنَّها لم تترك أثرًا في عجلةِ التاريخ الاوروبيّ، فآذان القرنِ التاسع عشر لم تسمع صوتَ نيتشه، ولم يدرك أحدٌ إلاّ بعد وقتٍ طويلٍ أنَّ نظريّة اللاوعي التي طرحها فرويد لم تكنْ محضَ نظريّةٍ من نظريّات علمِ النفس أو الطبِّ النفسيِّ، وإنما الإعلانُ عن أزمةٍ في وجودِ الإنسان الذي كان قد أخذَ على عاتقهِ مسؤوليَّة صناعةِ التاريخ الحديث. لقد طرح فرويد تساؤلات

حول الوجود الفاعل القائم بذاته للعلم والعمل، لكنّ هذه التساؤلات والابحاثَ الأهمَّ والأكثرَ صراحةً التي أُنجزت في النصف الاوّلِ من القرنِ العشرين، على الرَّغم من أنّها شكّكت نوعًا ما في مطلقيَّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، لم تَرِد فيها أيّ إشارة إلى منافسة الحضارات الأخرى (الماضية) للحضارة الغربيّة، حتى أنّ **توينبي** و **شبينغلر** أيضًا اللذان أعلنا عن إقتراب أجلِ التاريخِ الغربيِّ وموتِهِ، لم يتكلَّما على حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهةِ الحضارةِ الغربيّة، لم يكن بإمكانهما بحث موضوع **المركز والأطراف** أو **المتن والحاشية**، ففي نظرهما لا وجود إلّا لحضارةٍ واحدة حيّة ناشطة، والحضارات الاخرى ميّتةٌ خامدةٌ ساكنة. انطلاقًا من فرضَية السكون والموت هذه يُمكننا الكلام على مُقترَح **المركز والأطراف**. بإمكان العالم الساكن الخامد أن يكون حاشيةً أو أطرافًا أو ضواحيَ للعالم الحيِّ الناشط، وأن يستمدّ منه القوّةَ والحياة، لكنْ حين نولي تواريخَ أخرى غيرَ التاريخِ الغربيِّ أهمّيَّةً، فإنَّ هذه التواريخ ليست حواشيَ المتنِ الغربيِّ أو ضواحيَ المركزِ الغربي، بلْ هي تواريخُ وحضاراتٌ مستقلَّةٌ. متى نقولُ وكيف نقول أنَّ هنالك تاريخًا مستقلًّا وحضارةً تستمدُّ منه الزخمَ والحيويّة؟ وهل يوجد اليوم كما يقول بعضُ الكتّاب السياسيّين ما يُسمّى التاريخَ الصينيَّ أو التاريخَ اليابانيّ أو الروسيّ أو اللاتينيّ أو غيرها؟ للإجابةِ عن هذا السؤال يجب ذكر معيارٍ لوجود تاريخيٍّ ما ولحياةِ ثقافة ما. لا ريبَ في أنَّ الثقافةَ الإسلاميّةَ ثقافةٌ عظيمة، وأنَّ ماضي الصين واليابان ماضٍ بهيٌّ. لكنْ كم طوى تاريخ الصين واليابان من الحقب؟ نقول بصراحةٍ أكبر: ما هو الهدف الذي تريد أن تبلغَه الصينُ واليابان؟ وإلى أين تريدان الوصول ؟ وما هو المآل الذي تبغيانه؟ أتريدان أن تصبحا الصين واليابان؟ وهل الصين الآن غير صينيّة واليابان غير يابانيّة ؟ إنَّهما تريدان منافسة أميركا الشماليّة و أوروبا الغربيّة في تطوير العلم و التقانة، ومضاعفة القوَّة. كما أنَ البلدان غير المتطوّرة تسعى بدورها إلى التطوّر متّخذةً انموذجًا لها وأسوةً البلدانَ الصناعيّةَ المتطوّرة أو السائرة على طريق التطوّر.

لغز التسمية

يمكننا أن نستنتج الآن أنَّ العالمَ كلَّه موحّدُ الهدفِ، وأنَّ العالمَ عالمٌ واحد. الخلاف قائمٌ حول تسمية هذا التاريخ، لماذا نسمّيه التاريخَ الغربيّ (إنّ تاريخ أيِّ أمةٍ يحدّده المستقبلُ الذي تضعه هذه الأمّةُ نصبَ عينيها. وليكونَ هنالك مستقبل من الضروري تذكّرُ الماضي. لكنَّ ماضي أيّ شعب من الشعوب سواءٌ تُذُكِّرَ أو لم يُتَذَكَّر، لا يدلُّ عَلى طريق المستقبل مَا لم يتجلّ في طريقة حياةِ الناس، وبهذا المعنى هو ليس تاريخَ الأمّة). إنْ لم نعدّ تاريخَ التطوّر والتحديث هو التاريخ الغربيّ، ما

هو الاسم الذي نطلقه عليه؟ البشر في أيّ تاريخ يولون لأنفسهم شأنًا ومكانةً، ولديهم ضوابطُ ومعاييرُ ومثلٌ عليا ونماذجُ يحتذونها، ويسعون إلى جعل أقوالهم وأفعالهم مطابقةً لتلك المعايير، ويحاولون الاقتراب من مُثلهم العليا. لم يرد مطلقًا في أيِّ كتاب تاريخيٍّ أنَّ الصينيينّ في القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد أو الإيرانيينّ في ذلك الزمان، كان لديهم برنامج تنمية اقتصاديّة و تقنيّة، وأنّهم كانوا يسخّرون إمكاناتهم وقدراتهم من أجلِ تنفيذِ مثل هذا البرنامج. لقد ذكرتُ الصينَ مثلاً لأنّها بلدٌ شيوعيٌّ، وحافظت على معظم تقاليدها الصينيَّة، وقلَّما قلّدتِ الغربَ السياسيَّ في المظاهر. مع هذا فإنّ ما يسيّرُ السياسةَ الصينيّة أوالثقافة الصينيّة اليوم هو برنامج التنمية. يقولون أن التنمية لا علاقة لها بالغرب، لكنَّ العالم وصل إلى حيثُ يتوجّب عليه أن يطويَ طريقَ التنمية. من الممكن قبول هذه الجملة، لكنْ هنالك نقطتان لا يجب تجاهلُهما، وهما: أولًا: أنْ لا وجودَ في العالم لتواريخَ متعدِّدة، بل تاريخٌ واحدٌ، هو التطوّر التقنيّ، له صورةٌ واحدةٌ في جميع أنحاء العالم على الرَّغم من الفوارق التاريخيَّة والثقافيَّة والتقاليد القوميّة والوطنيّة، وهذه الصورة الواحدة نوعًا ما، تلغي الفوارق الظاهريَّة تدريجيًّا أو تجعلها باهتة. أمّا النقطة الثانية (الأساسيّة أكثر) فهي: أنَّ تاريخ التنمية بدأ بطرح مبادئَ وأفكارٍ خاصّةٍ في أوروبّا الغربيّة، على أساسها استقامتِ السياسة والاقتصادُ وحتى الآداب. لم تكن التنميةُ جموحًا أو رغبةً أو فكرةً سطحيّة راودت شخصًا أو أشخاصًا والآخرون يرونها ويقلّدونها. لقد أصبحت فكرةُ التنميةِ ممكنةً حين ظهر إنسانٌ جديدٌ، رأى إلى نفسه موجودًا مختلفًا عن البشر السابقين، وأتى بفكر جديدٍ، وبطرحٍ جديدٍ للحياة. لقد وُجد هذا التفكيرُ المُنْشِئُ العلمَ والسياسةَ الجديدين في أوروبا في عصر النهضة، وهذا التطوّر رافقه انتقالُ مركز السلطة السياسيّة إلى أوروبا الغربيّة، التي أصبحتِ المركزَ والعالمُ كلُّه الاطراف والضواحي.

مُقترح **المركز والاطراف** بناءً على ما ذكرناه معناه أنَّ تاريخ العالمِ المعاصر تاريخٌ غربيّ. الذين تحدَّثوا أيضًا عن تاريخ عالميٍّ، وأسّسوا علمَ التاريخ (حتما التاريخ لم ينوجد حينَ دُوِّن التاريخ في الغرب، والأوْلى أنّه لم ينوجد في الغرب الجديد)، كانوا يقصدون بعبارة «التاريخ العالميّ» التاريخَ الغربيّ، أي التاريخ الذي قرّر فيه الإنسان أن يتحكَّم بكلِّ شيء وأن يُسخّر لنفسه كلَّ شيء. إنَ الكلامَ على ولادة بشرٍ جدد في أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة، تختلف نظرتهم إلى العالم وإلى ما فيه عن نظرةِ البشر السابقين، والكلامَ على أنّ العلمَ والتقانة والسياسة والنظام والعقل تختلف كلّها عمّا كانت عليه في العصور السابقة، ليس قضيّة معقّدة. لكنّ هذه القضيّة البسيطة جدًّا لم يدركْها بعض الفضلاء الذين يتعاطون الفكر الفلسفيّ. يقولون مثلاً أنّ تقبّل الغرب لا يحلّ أيّ

معضلة. لكنْ إنْ افترضنا أنَّ طرحَ قضيّة ماهيّة الغرب لا يحلّ أيّ مشكلة، فإنَّ تجاهلَ طرح هذه القضيّة يحرمنا إمكانيّة طرح القضايا، أو الأصحّ أنْ نقول أنّ قضيّة عصرنا المهمّة والأساسيّة هي قضيّة الغرب. يُقال أنّ في الغرب الجغرافيّ أموراً جيّدة وأموراً سيّئة. في الغرب ولدت الديمقراطيّة وكذلك سيطرتِ الفاشيّة والنازيّة لمدّة وإنْ قصيرة. في الغرب علمٌ وصلاح، وفيه أيضًا ظلمٌ وفساد. أيّ سياسة هي السياسة الغربيّة؟ الديمقراطيّة أم الاشتراكيّة؟ ولماذا يجب أن يُسمّى العلم والتقانة غربيّين؟ يبدو الاعتراض مسوَّغاً على الأقل ظاهرياً بالنسبة إلى الذهن غير الفلسفيّ، و البعيد من الفلسفة. ففي الغرب أي في أوروبا وأميركا الشماليّة مجموعةٌ من الأفكار والأقوال والمعتقدات ومناهج العلم و العمل، وأنماط السلوك، مختلفةٌ ومتناقضة. هل يجب أنْ تُعدَّ هذه المجموعةُ الغربَ، أمْ أنَّ البعضَ منها يُذيِّلُ عنوانَ الغرب؟ هذا السؤال و الأسئلة المشابهة بشكلٍ عام ناجمةٌ عن نظرةٍ وجوديّة. الوجوديّةُ وإن كانت صحيحة وصائبةً في موضعها (في العلم مثلاً)، تصلُ في الفلسفةِ إلى الإضطراب الفكريّ. الغرب ليس مجموعةً واحدة، ولا يجب أيضاً أنْ يُعدَّ شيئاً من ضمن الأشياء الموجودة. يعترضون: إنْ كان من غير الممكن إطلاق اسم الغرب على أيّ شيءٍ من الأشياء الموجودة في الغرب الجغرافيّ، و حتى على مجموع تلك الأشياء، فالغربُ إذاً عدم. مبدئيًّا يجب أن يكون هذا الاستدلال عائدًا إلى أولئك الّذين يعتقدون أنَّ الوجودَ عدمٌ محض، لأنَّ الوجودَ ليس له أيّ مصداق في الخارج، و ليس اسماً لأيِّ شيء. الإنسان في رأيهم فردٌ غير مكلّف، أقواله وأفعاله لا يقيّدها أيّ قيد أو شرط من خارج فرديّته، وفي أيّ مكان وأيّ فرصة الأعمالُ كلّها بالنسبة إليه متماثلة، وبإمكانه أن يفعل ما يريد، وإنْ تكلَّم أحدٌ على الإمكانات والظروف، فهو في رأيهم معادٍ للحريّة وجبريُّ المعتقد، لا سيّما إنْ سمعوا أنّ للناس دائمًا عالمًا يتحدّد فيه إلى حدٍّ ما الاتجاه العامّ لأعمالهم وتصرّفاتهم وأقوالهم، يعتمدون هذا القول مستندًا ليقولوا: ألم نقلْ إنّهم جبريّون، ويعدّون ذلك العالمَ هو المحدّد لسلوك الأشخاص و أقوالهم؟ والحجّة التي يوردونها هي: إن كان العالم هو الذي يوجّه أقوال الناس وسلوكهم، وهناك عالمٌ باسم العالم الغربيّ، لماذا لا يوجّه هذا العالم أفعال الغربيين وأقوالَهم، وهم أحرار في التعبير عن الآراء المختلفة، ولديهم مُثُلٌ والكثير من الإبداعات، أمّا الناس الذين لا رأيَ لهم، والحياة التي يَحيَوْنها تقليديّة، فما هو عالمهم وأين؟ وأولئك الذين تحكمهم أنظمةٌ فاسدة ومستبدّة، وأنظمة إداريّة وثقافيّة وتعليميّة مضطربة ومتهالكة وعاجزة وغير منتجة في أيّ عالَمٍ أو عوالمَ يعيشون؟

لقد رسَّم العقلُ المنسجمُ مع كوجيتو ديكارت والعقلانيّةُ التي استوت على عودها بعد ديكارت في القرن التاسع عشر الحدودَ الجغرافيّةَ لرؤية الغرب الحداثويّ وعمله. لو لم يكن هذا الفضاء

موجودًا لما توسّع نطاق العلم والتقانة الجديدين. هذا الفضاء محدودٌ أيضًا، وهو كذلك شرط الإمكان بالنسبة إلى العلم والتقانة، بحيث أنَّ المكانَ الخالي من هذا الفضاء لا نموَّ فيه للعلم والتقانة ولا رسوخَ. إنّ العالمَ الغربيَّ هو هذه الظروف والإمكانات. فإنْ نظرتم إلى هذه الظروف والإمكانات على أنها عدم (وهي عدمٌ بتقديرٍ ما) يمكنكم حينئذ حسبان الغرب والعالم الغربيّ عدمًا أيضًا. هذه الظروف والإمكانات ليست متاحة في كلّ الأمكنة بالمقدار نفسه. هل يمكن أن نفترض أنّ العالم الحاليَّ عالمٌ واحدٌ، متاحةٌ فيه الظروف لتحقق العلم والتقانة والسياسة الجديدة، وفي أطرافه وضواحيه الظروفُ والإمكانات غيرُ متاحة كما يجب؟ مصدر هذه المشكلة الاعتقاد بأنّ العالم واحد. لكن من أين وكيف ولماذا صار العالم واحدًا؟ قبل بداية العصر الحديث وحتى القرن التاسع عشر، قلَّما جرى الحديث عن عالم واحد، ولم يُنجَزْ أيّ بحث عن العالَم الذي تشكّلُ أوروبا أو الغرب مدارًا له.

إنْ وُجد اليوم عالمٌ واحدٌ، أو ذُكِر، فإنّه عالمٌ قد توحّدَ حول محور الغرب. قبل أنْ يلتحق العالمُ كلُّه بالتاريخ الغربيّ، ويتبنّى مبادئ التقدّم والحريّة، كانت هناك حضارات مختلفة ذات مبادئ ومثل عليا متفاوتة، وكان لكلِّ عالَم قولُه وسلوكُه، وإنْ قامت بين هذه العوالم علاقةٌ أو صلةٌ ما، لا يتموضع أحدهُا في المركز والآخر(أو الآخرون) في الحاشية. فالعلاقات الثقافيّة التي قامت بين الصين والهند، أو بين الهند والإسلام، والإسلام واليونان، وأخيرًا بين المعارف والعلوم الإسلاميّة وبين فلسفة القرون الوسطى المسيحيّة، كانت صلاتٍ بين ثقافتين متعادلتين إلى حدٍّ ما ومتوازيتين. أنا في هذا البحث لن أتطرّق إلى تلك العلاقات، وماذا أثمرت. لكن بسهولة يمكن القول: إن لم ينجمْ عن تلك الثقافات ثقافةٌ فذّةٌ أخرى، ماذا يمكننا أن نتوقّع من اختلاط الثقافة الغربيّة بالثقافات الأخرى اختلاطًا لم يقتصر على الدرجات والمستويات، ولم يكن حدثًا غير متوقّع، قهريًّا ولاإراديًّا، هل نتوقّع تفتّق يوم مشرقٍ وتاريخ حيٍّ وناشط. كذلك فإنّ تبنّيَ طرح **المركز والأطراف** أو **المركز والضواحي** لا يحلّ المشكلة، لأنّ التاريخ الغربيَّ لن يحتلَّ المركزَ إلا في حال تفوّق على التواريخ والثقافات الأخرى، وهذه الثقافات بدورها لن ترضى بأن تكون أطرافًا وضواحيَ وحواشيَ إلا حين تبتعد عن جوهرها الأصليّ، وتتخلّى عنه أو تنساه. مع هذا، يُقال في عصرنا كلامٌ آخرُ حول هذا الموضوع، لا يمكن التغاضي عنه، كلامٌ ملازمٌ لنقد الحداثة. فهنالك حاليًّا بصورةٍ عامّة مجموعتان من المفكّرين تعملان على نقد الحداثة. مجموعةٌ تنتقدها علّها تُنقّى وتتخلّص من عيوبها فتدوم. بين هؤلاء اختلاف أيضاً، فبعضهم يكتفي بالانتقادات السطحيّة السياسيّة، والبعض الآخر لا يستسيغ سيطرة وسائل الإعلام، وسيطرة الثقافة الإعلاميّة. لكنّ الأكثرَ جديّةً في تفكيرهم يقولون

إنّ حقيقة الحداثه لم تظهر ولم تتحقق حتى الآن بالكامل. أيْ أنَّ عقل القرن الثامن عشر لم يكن محض عقل آليٍّ، وتحويل العقل إلى عقل آليٍّ انحراف. لذا يجب تدارك هذا الانحراف، والاستعداد لاستقبال عقل دقّاتُه صدى الكلام المشترك والتفاهم. هنالك أخيراً مجموعةٌ رابعةٌ هي على الرغم من أنّها غير يائسة من مستقبل الحداثة،لا تصدر عنها أفكارٌ طوباويّة، إنما تصف الحضارة الحديثة على نحوٍ يوحي أنّها تريد أن تفسح مجالاً للتعدّديّة في أحاديثنا الدينيّة وفي الإنجيل وفي الشعر الأوروبيّ الحديث، إنّ الخلاص يأتي من حيث أتى الخطر(وقد رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال، **يأتي الفرج عند فناء الصبر**).

نهاية الميتافيزيقا

لقد وصل علمُ ما بعد الطبيعة الغربيُّ إلى نهايته، وطالتِ العدميّةُ على نحو فاعل كلَّ الأمكنة وكلَّ الأشياء. في هذا العصر فقدت الحقيقةُ صفةَ الثبات والديمومة. في عصرنا الحقيقةُ حادثةٌ من الحوادث، وفي هذا الوضع الحقيقةُ ليست في متناول أيّ شخص وأيّ سلطة. هذا الحدث جعل الحجاب الذي كان يستر الثقافات الأخرى أكثرَ رقّةً وشفافيةً، والهِرمَنطيقيا التأويليّة المناسِبة في الغرب لهلاميّة عصر ما بعد الطبيعة وطواعيته ربما أصبحت نوعًا من الذكرى في أطراف هذه الحضارة وحواشيها.إن وافقنا على هذا القول تصبح عبارة المركز والأطراف في غير مكانها أو غير مستساغة، إنما تبقى العلاقه بين المركز والأطراف مبهمة. إذا تذكّرنا خطر الوقوع في فخّ النفسانيّة (بسيكولوجيسم) يمكننا مقارنة الروح المعنويّة للأوروبييّن بالروح المعنويّه لأهل الضواحي والأطراف، لا سيّما إن أخذنا في الحسبان تغيّر هذا الوضع في القرن العشرين لا سيّما في عقوده الأخيرة نسبةً إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

لم تكن أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تعرف أكثر من عالمين وإنسانين العالم والإنسان اللذان يملكان تاريخًا وحضارة، والعالم والإنسان اللذان ينقصهما ذلك، ويجب أن يبلغاه.في ذلك الزمان لم يكن هنالك وجود للمركز والأطراف،في ناحية كان يوجد عقل وصحوة ومعرفة، وفي الناحية الأخرى يوجد جهلٌ وغفلة لدى الإنسان الشرقي والعالم الشرقي، اللذان كانا من متعلّقات فكر الغرب وعمله. لكن في القرن العشرين، لا سيّما في اواسطه تغيّر الوضع إلى حدٍّ ما، عانت أوروبا من الفاشيّة والنازيّة والستالينيّة، والحروب المدمّرة. واختبرت كذلك العدميّة التي كان نيتشة ودستويوفسكي قد وصفا بها التاريخ الغربيّ، وما بعد الطبيعة انتهت بالمسار الروحيِّ والمعنويّ والفكريّ. في هذه الأثناء التي كان الغرب قد انصرف فيها عن مطلقيّة تاريخه وحضارته

كليًّا، أو لم يعد مصرًّا عليها، تفتّحت براعم مشاعر التعلّق بالثقافة والماضي التاريخيين في العالم القديم. مع هذين الحدثين المتوازيين تغيرّتِ النسبةُ بين العالمين اللذين يُسميّان نامِياً وغيرَ نامٍ أو متقدّمًا ومتخلّفًا، أيْ حين شاعت في كلِّ الأمكنة عاداتُ الغرب وأسلوبُ الحياة الغربيّ، وأصبح الناس في جميع أنحاء الدنيا مستهلكين للبضائع الغربيّة، صار العالم في الظاهر غربيًّا كليًّا، وإذا كانت هنالك فوارق ففي درجات التنمية ومراتبها. في هذا العالم الواحد ظاهريًّا يمكن تسويغ تصوّر المركز والأطراف. مع ذلك يجب أن يكون بين المركز والضواحي نسبة ضروريّة وعلاقة ذاتيّة. لكن نحن حتى وإنْ علمنا أنّ المركز هو أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة وبقيّة مناطق العالم هي الأطراف والضواحي، لا نعلم المركز مركز ماذا، ولا نعلم بماذا تستفيد الأطراف منه. إن كان المركز مركزًا سياسيًّا أو اقتصاديًّا فالفائدة الأكبر التي تصل إلى الضواحي منه هي السيطرة والظلم والسلب والنهب. أمّا إن كان المركز مركزًا علميًّا وفكريًّا فيجب التأمّل في كيفيّة انتشار هذه العلوم والأفكار والآداب من المركز إلى الأطراف. هل بالإمكان القول أنّ عَلاقة المركز بالأطراف ظلمٌ واعتداءٌ في السياسة والاقتصاد، وتربية وهدايةٌ في العلم والفكر؟ هذا الوضع المزدوج ظاهريًّا دفع البعض إلى إنكار وحدة الغرب، رائيًا إليها مجموعةً من الأمور المختلفة والمتباينة. من الطبيعي أن يرفض هؤلاء أيضاً مُقترَح المركز والأطراف لأنّ عيونهم ترى بمنظار التعدّديّة. لكنّ انتقال العلم والتفكير والأدب من المركز إلى الأطراف لا يتنافى وسياسةَ الغرب الثقافيّة والعلميّة. أوّلًا لأنّ التفكير غير قابل للتعليم والانتقال، فالعلم على الرَّغم من أنّه يُتعلَّم يبقى في حدودِ المواضيع التي تدرّس ما لم يَستند إلى أسس التفكير. ثانيًّا: يهاجر الدارسون أصحاب المواهب من بلدان الأطراف إلى المركز، وهنالك يبدأون البحث والتحقيق. أما في الفلسفة والأدب فالوضع مختلف نوعًا ما، إذ قلّما تُسمع حكاية أو شكوى عن هجرة الكُتّاب والفلاسفة من الحواشي إلى المركز. لا يعني ذلك أنّ الشعراء والكتّاب والفلاسفة الآسيويّين والأفارقة واللاتين لا يهاجرون إلى أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة. نحن نعرف اليوم كتّابًا وفلاسفة أسماؤهم آسيويّة وأفريقيّة و إسلاميّة، ويمكن العثور على معالم من الثقافةِ واللغة والأفكار القديمة في آثارهم. لا يجب أن نقارن هؤلاء في انتسابهم إلى الغرب بالعلماء والباحثين، إذ ليس من الضروريّ أن يأنس العلماء أُنساً تامًّا باللغة والثقافة الغربيّتين، لكنَّ الكتّاب والفلاسفة الذين هاجروا إلى الغرب وأنتجوا هنالك آثارًا، واشتُهرت أسماؤهم، تربيتُهم غربيّة، وحتى إذا أوردوا موادَّ فكريّة وشعريّة من لغة الآباء والأجداد في آثارهم، فأسوتهم الفكريّة والفنيّة المفكّرون والمبدعون الغربيّون. هل يجب عدُّ هذا الأمر دليلَ ارتباط أوثق بين المركز والأطراف؟ نعم أو لا؟ إذا كان ذلك الكاتب القادم من جزر المارتينيك ويكتب القصة في فرنسا باللغة الفرنسيّة،

أو ذلك المفكّر الفلسطينيّ الأصل، الذي يعيش في أميركا يفكّران بلغتهما الأمّ وكلٌّ منهما له رأيه في ما يتعلّق بقضايا قومه، والأهمّ من كلِّ ذلك، إذا كان إلى حدٍّ ما المظهرَ الأخلاقيَّ والفكريَّ لأمّته، يمكن القول أنّ العلاقة بين المركز والأطراف باتت محكمةً وراسخة. إنّما لا يمكن القول بمجرّد أنْ يصلَ إيرانيٌّ أو مصريّ في أوروبا الغربيّة أو أميركا الشماليّة إلى مقام علميٍّ وثقافيٍّ رفيع،أنّ ذلك دليلٌ على العلاقة الوثيقة التي تربط المركز بالأطراف. من بين المتنوّرين والكتّاب والفلاسفة وعلماء الإجتماع الكبار المعاصرين ذوي الأصول الآسيويّة والأفريقيّة كثيرون حملوا جنسيَّة البلد المضيف، وأكثر من ذلك ارتبطوا بذلك المكان روحيًّا وخلقيًّا. أمّا القول أنّهم يوردون في آثارهم مواضيعَ عن بلادهم وأمّتهم فذلك لا أهميّة له بحدّ ذاته، إنّما يجب النظر بأيٍّ عين ومن أيّ زاويةٍ يعالجون تلك المسائل. منذ حوالى المائة عام وعديد من العلماء والباحثين في التاريخ والأدب في البلدان الآسيويّة والأفريقيّة، يتبعون مناهج البحث الاستشراقيّة. كان اتِّباع هذا المنهج دليلاً على العلاقة والنسبة الخاصّة بين العالم الغربيّ والعالم القديم غير المتطوّر والمستعمَرَ. مهما كانت هذه النسبة، لم تكن نسبة بين المركز والأطراف، لأنّ الأطراف ليس لها حيثيَّة الأطراف إلّا إن سميّناها حواشيَ وأطرافًا قياسًا على أحياء الصفيح العشوائيّة في المدن الكبرى غير المنظّمة في البلدان غير المتطوّرة.

مشكلة المثقف المستغرب

الفرضيّة في مُقْتَرَحِ المركز والأطراف هي (أو يجب أن تكون) أنّ هنالك ذهابًا وإيابًا من المركز إلى الأطراف ومن الأطراف إلى المركز، وأن تستوعبَ الأطراف روحيّةَ نقد الغرب، وأن تنظر من موضع عالميّ، لا يمكن مبدئيًّا إلّا أن يكون غربيًّا إلى الغرب وإلى جميع الحضارات والثقافات، وتكون حصيلة هذه النظرة المهمّة الصعبة المتمثّلة بأن يتبادل مفكرو الأطراف الأفكار والهموم مع المفكرين وأصحاب الرأي الغربيّين، وكذلك إدراك قضايا قومهم ووطنهم. لكن كيف يكون هذا الأمر ممكنًا؟ وهل اتّباع فيلسوف غربيٍّ والنظر من خلال نظّارته إلى قضايا بلدنا مختلف عن اتباع نظرة المستشرق؟ الاختلاف هو في نوع العلاقة وكيفيّتها. إذا كان المثّقف في هذا العصر يكرّر كلام الفيلسوف الغربي تقليدًا، قطعًا هو أدنى قدراً ومكانةً من متتّبع التاريخ والأدب الذي كان منذ ثلاثين سنة يتبع في أبحاثه منهج المستشرقين. إنّما يوجد اليوم في العالم غير المتطوّر تنويريّون يعزفون هم والفلاسفة والمفكّرون الغربيّون اللحنَ عينه، ويقولون الكلامَ نفسَه. والفلسفة المعاصرة اقتربت هي الأخرى إلى حدٍّ ما من التذكرة التاريخيّة، وتحوّلت إلى حيّزٍ للتأمّل في التاريخ الغربيّ. النقطة

الأخرى هي مدى الحدّة الذي بلغته مشكلة التخلّف وعدم النموّ، وإشتداد تيّار عولمة الاقتصاد وتجارب الحياة وجميع شؤونها وأساليبها، والوجود الإنسانيّ. في هذا الوضع لم يعد هنالك معنى لفصل هذا المكان عن ذاك المكان، وانتساب أمّة إلى عصر ما قبل الحداثة، وأخرى إلى ما بعد الحداثة. منذ خمسين عامًا كان المتنوّر فكريًّا في مجتمعنا إذا قال أو كتب شيئًا من الفلسفة الغربيّة، يبقى ما يقوله ويكتبه في حدود المحاضرة الدراسيّة. أمّا اليوم فقضايا الفلسفة المعاصرة تنعكس أيضًا انعكاسًا واسعًا في الصّحف. ربمّا لم يكن ما يُكتب حول التقليد والحداثة وما بعدَ الحداثة، وغير ذلك من القضايا الفلسفيّة معمّقًا بمعظمه، لكنّ المهمّ أنّ قضيّة المستقبل قد طُرحت، وكلّ الأقوام والشعوب في العالم مدعوّةٌ للتأمُّل والتفكّر في أوضاعِها. أنا لا أقول أنّ الآذان كلَّها صاغيةٌ لتسمع هذه الدعوة، حتى أنّ كثيرين من الذين يقولون أنّهم قد سمعوا الدّعوة ولبّوا النداء، لا يعرفون من أين جاء النداء، ومن أيِّ اتجاه، وإلامَ يدعوهم. كان الباحث الذي يتبع المنهج الإستشراقيّ، يعتقد أنَّ الجميع يجب أنْ يسيروا في هذا الطريق. بعبارةٍ أخرى، كان يؤمن أنّه يتبع المنهج العلميّ ولم يكن يعدُّ هذا المنهج تابعًا لأيّ ثقافة. حاليًّا تغيرّ الوضع لم يعد المنهج البحثي للمستشرق منهجًا علميًّا خالصًا. فقد تنبّه أهل الرأي في جميع أنحاء العالم قليلاً أو كثيرًا إلى أوضاعهم التاريخيّة، وأُخضِعت أصولُ التاريخ الغربيّ ومبادؤه وقيمُه التي كان يُعتقد أنّها مطلقة للتساؤل. لم يعد أفقُ التاريخ الغربيّ واضحًا، فقد حُجب تدريجيًا ويزداد قتامةً. مع ذلك تطوّرت الثقافة الغربيّة بسرعةٍ هائلة، وعيون كلّ أهل الأرض وآذانهم تتابع هذه الثقافة السريعة التطوّر والانتشار. في هذا الوضع بات التحديث أمرًا إلزاميًّا، ولا يمكن غضّ النظر عنه وتجاهله. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ الطرق معبّدةٌ وسالكة للّحاق بركب الحداثة والتحديث. المشكلة هي أنّ البشر على الأقلّ في الظروف الراهنة لا سبيل أمامهم سوى سبيل التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والتقنيّة، وحين يَلجُونَهُ يجدون أنّه غير معبّد وغير سالك، وتعوزُهم الإمكانات الكافية لإِزالة العقبات وتعبيد الطريق. هذه المسألة السهلة ظاهريًّا تُفهم في حال انصبّ التفكير على وضع الغرب والعالم المتخلّف والنسبة بينهما. حاليًّا هنالك فريقان في البلدان غير المتطوّرة يتصدّون للكتابة، فريقٌ معارضٌ للغرب سياسيًّا، وينظر تاليًا إلى الثقافة والحضارة الغربيّتين نظرةً سياسيّة، ويعلن معارضته لها، ولا شأن له في ما يخصّ العلم و التقانة الجديدين من أين أتيا، وكيف حصَّلَ الغرب هذه القوّة الحاليّة. لكنْ يُفهم من فحوى كلامهم أنّ الغرب يجسّد الكذب والخداع والتآمر، وقد سخّر العالم بهذه الوسائل. إفراط هذا الفريق استوجب تفريط الفريق الآخر، الفريق المفرِط آذاه وأغضبه أن يرى بشرًا يقرنون العلم والحريّة والرفاهيّة بالكذب والغشّ والخداع، ويقولون إنها من معطيات الشيطان فتأهَّب

للدفاع عن القيم الغربيّة، واصفًا أحيانًا الوضعَ القائمَ في الغرب بأنّه وضعٌ مثاليّ أو قريبٌ من المثال، ويمتدح العلمَ والحريّةَ والعدالة، والبعض من هذا الفريق يتخيّل أنَّ هذا الوضع سيستمرّ إلى ما لا نهاية، وأن العيوبَ والنواقص ستزول. وفي الواقع، يرى أنّ ليبراليّة الديمقراطيّة الغربيّة هي الوضع الدائم للتاريخ. هذا الفريق ينظر أيضًا بمنظار سياسيٍّ إلى العالم وإلى أحواله، وإلى الثقافة والفكر، ولكنْ أيًّا كان الأمر فإنّ هذا الفريق أكثر نجاحًا من الفريق الآخر في عمله، وكلامه أكثر قبولاً. فمن يُنكرْ حريّة البشر وحقوقهم ولا يُقمْ وزنًا لرفاهية الناس وراحتهم، من الطبيعي أن لا يلقى كلامُه آذانًا صاغية. إنّ أحد المبادئ في السياسة وفي مخاطبة الناس بثّ الأمل في نفوس المخاطَبين. ليس المقصود أنّ السياسيّين يخادعون الناس، أو يجب أن يُخادعوا، إنّما هم أنفسهم يجب أن يكون لديهم القليل أو الكثير من الأمل بالمستقبل، وأنّ يضعوا أمام أعين الناس طرحاً واضحاً نسبيّاً عن المستقبل القريب. يتبين أنّ هذا الفريق من السياسيّين يلقى قبولاً أكبر لدى الناس. تُرى مَنْ مِنَ الفريقين على حقّ في هذا النزاع؟ ظاهريًّا هذا السؤال لا معنى له ولا مسوّغ، والبعض ربّما بمجرّد أنْ يسمعَه أو يقرأه سيصرخ قائلاً أنْ لا إنسانَ سليمَ الفطرة يقول إنَّ الاستبدادَ أفضلُ من الديمقراطيَّة، والمرضَ أفضلُ من الصِحَّة، والفقرَ أفضلُ من الغنى، واختلالَ حبلِ الأمنِ أفضلُ من الأمن والأمان. إذًا من أين أتى هذا البحث وما هو مسوّغه؟ فلو أن هنالك طرحًا عن عالم غيرِ العالمِ الغربيّ أمام أعيننا، ربمَّا انتفى هذا النزاع، ولم نكن مجبرين على المقابلة بين الحريّةِ والاستبدادِ. لكنْ في العالَمِ الراهن حيث انتشرت القيم الغربيّة قليلاً أو كثيراً في كلِّ مكان، ويتّسع نطاق انتشارها بواسطة الحروب والقهر، وأفقُ المستقبل كالحٌ ومحجوب، لا يمكن تجاوز هذه المتضادّات، وطالما أنّها موجودة فإنّ نفيَ أحدِها إثباتٌ لضدّه. لكنْ هل من الممكن برفض الديمقراطيّة الخروج من التاريخ الغربيّ؟ بعض المفكرين رأى أنّ تاريخ الحداثة يمكن أنْ يصل إلى نهايته كالتواريخ الماضية (التاريخ اليوناني مثلاً وتاريخ القرون الوسطى)، وأن يبدأ عصرٌ جديد، وعلى هذا الأساس ستنوجد قيم وقواعد ومبادئ وعلاقات غير تلك الموجودة في العالم الراهن، وستكون هي السائدة والديمقراطية التي يعود نسبُها إلى نظام الحداثة، ستكونُ أفضلَ صور الحكم في النظام الجديد. لإثبات هذا القول، لدى أنصار الديمقراطيّة أدلّتُهم، وبإمكانهم أنْ يبيّنوا أنَ هنالك حكومات حتى اليوم، قد داست مبادئ الديمقراطيّة بأقدامها، وحتى إن كان ذلك باسم العدالة، فقد ضاعفتِ الظلمَ في العالم. لكنْ هل ستظلّ عجلة الزمان تدور على هذا المنوال؟ وهل سيبقى نظام الحداثة هو النظام الأبديّ للحياة البشريّة؟ مهما كان الجواب عن هذا السؤال فإن الذين تربّوا على مبادئ الحداثة، وتفكيرُهم محصورٌ داخل حدودها، من الصعب جدّاً أن يتخلّوا

عن هذه المبادئ، ويتطلّعوا إلى فضاءٍ آخر. لهذا السبب نرى أشخاصاً ربمّا بحسن نيَّة ينسبون كلّ من لديه تساؤلات ومآخذ حول مبادئ النظام السياسيِّ الغربيِّ إلى الفاشيّة والنازيّة والستالينيّة. ليس من المستبعد كما يبدو، في إطار النظام الفكريّ والثقافيّ والتقنيّ للعالم المعاصر، أن يُتّهم من يفكّر بمبادئ العلم بمعاداة العلم، وأن يُصَنَّفَ من يتجاوز ظاهر الديمقراطيّة إلى باطنها وحقيقتها، في خانة أعداء الحريّة، ولا عجب أنّ هذه العقليّة شائعة في العالم غير المتطوّر. أشرنا من قبل إلى أنّ الفريق الأوّل يمكن أن يكون شديد الإعجاب والتعلّق بأحدث وسائل التقانة، مع ذلك لا ينتقد الغرب نقدًا بنّاءً، بل يركّز أكثر على عيوب الغرب وعلى الحداثة. أمّا كتّاب الفريق الثاني فإنّهم يستسيغون صورةَ الحياة الغربيّة ونظامَها السياسيّ،ويرونها أحياناً مثالاً يُحتذى،وإن عارضوا أحياناً بالعمل السياسيّ القوى الغربيّة،يسمّون البحث في ماهيّة الديمقراطيّة والليبراليّة نقيضا للحريّة وموالاةً للاستبداد والفاشيّة، ويتحدّث أشخاص من الفريق الأوّل أحيانًا عن الحريّة والديمقراطيّة بطريقة معيّنة كأنّما يتحدثون عن جريمة أو فضيحة. في الفريق الثاني أيضاً أشخاص على النقيض من مبدإ الحريّة الذي يحملون لواءه، يذكرون باحتقار حتى أسماء الفلسفات، فالتأويليّة على ألسنتهم تتحوّل إلى مرض خطير أو قذارةٍ أو نجاسة. هذا هو الوجه المشترك بين الفريق الأول والفريق الثاني، فالدعوة إلى التحرّر والحرّيّة بتعصّبٍ لا تتوافق مع الفلسفة أيضاً، والتأويليّة شأنُها شأن أيّ فلسفةٍ أخرى قابلةٌ للنقد، لكنْ من يَرَ أنّ فسادَها وبطلانَها أمرٌ محتوم، ويجب تفنيدُها ورفضها، ليس من أهل الفلسفة، ولا تربطه أيّ علاقة نسب أو قرابة بعالم الحرّيّة، وإنْ تكلّمَ على الحريّة فكلامه ليس نابعاً من القلب، أي أنّ قلبه و لسانَه ليسا على وفاق. لكن يتوجّب علينا أنْ لا نحكم على أيّ بلد من البلدان انطلاقاً من آراء أهل الإفراط أو أهل التفريط فيه. الإشارة إلى هذه النقطة تهدف إلى إفساح المجال أمام سؤال جديد حول النسبة بين الأطراف والمركز. هل فهمُ المركز فهمٌ عميق والأطراف فهمها سطحيٌّ وظاهريٌّ، وإذا عارضتِ المركزَ لا تعرف ماذا تعارض؟ وما هو الأثر الذي تتركه معارضتها؟ يبدو أنّ المجموعات المعارضة والمقاومة لتسلّط القوى الغربيّة غير منتبهة أو غير مهتمّة بمعرفة الطريق التي تنفذ منه القوّة والسيطرةُ لذا لا تفكّر بإقفال هذه الطريق، وربمّا ترى أيضاً أنّها غير معنيّة بإقفالها، وقطعاً معارضتُها في بعض الحالات قليلةُ التأثير أو لا تأثيرَ لها .

الاستعلاء بما هو منهج وعقل

انطلاقاً ممّا قلناه، يمكن أن نفترض صورتين مثاليّتين للبشر، إحداهما صورة الغربيين الذي يعدّون مكانتهم و مهمّتهم فتحَ العالم واحتلاله، يعرفون فضلاً عن عناصر قوّتهم مواطنَ ضعفهم إلى حدٍّ ما، وبما أنّهم حتى هذه اللحظات يتطلّعون إلى المستقبل، فهم لا يجهلون المشاكلَ التي تعترض طريقَهم وقتامةَ أفقِ المستقبل. إلى جانب هؤلاء كمٌّ كبير من أهل أوروبا وآسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبيّة، هم على الرّغم من الخلافات السياسيّه في ما بينهم، حتى المعارضون منهم للغرب، عيونُهم مصوّبةٌ على مُنجزات الغرب، ويريدون الوصول إلى حيث وصل هؤلاء عادةً لا يعرفون إمكاناتِهم وقدراتِهم ونقاطَ ضعفهم، ولا الطريق التي يجب أن يسلكوها ليحصلوا على ميزات النموّ والتطوّر. هل يشكّل هؤلاء أجزاء ضواحي الغرب؟ هؤلاء ليسوا بالمستوى نفسه حياتيًّا ومعيشيًّا، ومعتقداتُهم مختلفة، وأنظمة الحكم في بلادهم مختلفةٌ أيضًا، وآراؤهم في ما يتعلّق بالأنظمة السياسيّة القائمة في الغرب متناقضة كما رأينا. إذا نظرنا إلى هذه الضواحي والأطراف نظرةً سياسيّةً سنرى بلادًا ليس بينها أيُّ توافق وانسجام تقريبًا، وإذا كانت في الظاهر مستقلّة سياسيًّا، فإنّ استقلالها لا يظهر كثيراً في مقاومة المركز والتصدّي لهيمنته، وهو أشدّ بروزاً في خدش وجوه بعضهم البعض. حتمًا المركز أيضًا بالمنظار السياسيّ غير موحّد، لكن حين يحدث ما يمسّ مبادئ العالم الحديث وقواعده وأصوله تتقارب مواقفه. في هذه المواقف لا يُحسب أهل آسيا وأفريقيا من الأطراف، لأن جماعات من أهل المركز ترى أنّ المناطقَ غير الغربيّة مقرُّ الأفكار المخالفة للحضارة الغربيّة، وفيها ينشأ ليس فقط المعارضون للظلم المحيقِ بهم والآتي من الغرب، بل المعادون للحضارة الغربيّة ومبادئ الحريّة وحقوق البشر.

لقد بدأ نقد الحضارة الغربيّة ومبادئ التاريخ الغربيّ في الغرب نفسه، وتعمّق واشتدَّ في أوساط الغربيّين، واهتمَّ مستنيرو البلدان الأخرى بهذه الانتقادات، وربمّا جعلها عددٌ منهمٌ مادة الحقد على الغرب. لكنْ أوّلًا عددُ هؤلاء قليل، وثانيًا، هم لم يستمدّوا حقدهم من جذور آبائهم وأجدادهم بل من عدميّة الغرب. حتمًا من هذه الأطراف نفسها ناسٌ كُثُرُ لا شأنَ لهم بمبادئ الحريّة وحقوق البشر، أو أنّهم لا يولونها أهمّيّةً، لكنْ من الممكن أنْ يقولوا إنّ القوى الغربيّة نفسَها لا تطبّق المبادئ التي تدّعي حمايتها، هؤلاء ليسوا معارضي المبادئ التي اصطُلح على تسميتها غربيّة، حتى وإنْ صُنّفوا في حاشية الغرب أو أطرافه، يمكن أن يجدوا مسوّغًا له.الفريق الأوّل كما أشرنا من قبل هو إن تأمّلنا بدقّة اهتماماته وتجاوزنا أقواله وأفعاله، لا ينتمي إلى التاريخ الغربيّ. هؤلاء ليسوا من أهل الرأي، ولا يقترحون حلولاً لتجاوز المبادئ الغربيّة، كذلك هم لا يتخطّون حدودَ مواجهة الغرب ومقاومته سياسيًّا.

ما يميّز هؤلاء من سائر الجماعات السياسيّة المعارضة للهيمنة الغربيّة هو عنفُهم. وإذا كان لديهم فكر أو علم فهم يَقصِرون استخدامه على تدوين برامجهم وسياساتهم العنفيَّة، وتنفيذ أعمال العنف. بعبارة أخرى مخالفتُهم لمبادئ الحضارة الغربية مخالفةٌ سطحيّة، لا تأثير لها، ويمكن أن تكون فقط أثراً من آثار الأزمة أو مَعْلَمًا من معالمها في العصر الحديث. النقطة الأهم أنّ أعمال العنف هذه، تخرج إلى حيّز التنفيذ بالأساليب التي وُضعت في الغرب، وبالأدوات التي صنعها الغرب وفي كلّ الأحوال، حين يستهدف أحدُ أعمال العنف إحدى القوى الغربيّة، لا يمكن أن نسمي ذلك أكثر من عداء ومحاربة لها، ولا شك أنّ الخلاف والصراع والحروب بين القوى السياسيّة الغربيّة والعالم غير المتطوّر، كانت قائمة منذ بداية التاريخ الاستعماريّ ولا تزال قائمةً، إنها حرب المظلوم على الظلم والظالم.

لا يجب هنا أنْ نتحدث عن مستقبل هذا الخلاف، وعمّا سيؤول إليه أمره في المستقبل، وما هي النتائج التي سيتسفِر عنها، لكنْ يجب أن نعلم أنّ كلّ مسألة تُطرح في هذا الباب مناسبةٌ لرأينا في ما يتعلّق بالغرب وبالعالم غير المتطوّر. المتفائل بالغرب يحكم على مستقبل العالم بنظرة تفاؤليّة، ومن يعتقد أنّ قوّة الغرب قد اعتراها الاضطراب والوهن وأنها آيلة إلى الضعف يمكن أن ينظر إلى العالم نظرةً تشاؤميّة. فضلاً عن ذلك، الفكرةُ الشائعة في العالم غير المتطوّر إلى حدّ ما، لا سيّما بين المتنوّرين المتعلّمين لا تتوافق وفكرةَ وحدةِ العالم، وبناءً عليها كلُّ بلدٍ قائمٌ بذاته، وعلى الجميع أخذ ما هو جيّدٌ ولائقٌ والتخلّي عن العيوب والمساوئ. بالنسبة إلى أصحاب هذا التفكير مفهوم الشرق والغرب لا معنى مثمرًا له. وهؤلاء يَعُدّون تلقائيًّا مُقترَحَ المركز والأطرافِ أيضًا بلا معنى. يمكننا من زاوية معيّنة أنْ نصّنف ضمن هذه الزمرة نفسِها المجموعاتِ السياسيّةَ المعارضةَ لها والمعارضةَ للغرب أيضًا. الآن هنالك مجموعتان لمفهوم الأطراف والمركز لا معنى لهما: مجموعة تعتقد أنّ الغرب يمكنه من خلال الحوار إدخال جميع الشعوب في العالم الغربيّ، ومجموعةٌ أخرى تميل إلى الإعتقاد أنَّ الغرب بإمكانه من خلال الحوار أن يتعلّم الكثير من الثقافات الأخرى، ويجب كذلك على العالم كلّه أن يتعلّم من الغرب. ربما يكون لكلمة الحوار مكان ملائمٌ جدًا في كلام هذه المجموعة، لكنْ من غير المعلوم حقيقةً هو كيف يمكن أنْ يتحقّق هذا الأمر، ومن هم المتنوّرون والمفكّرون الذين يعبّرون عنه. الخلاصة أنّ الأرضيّة الفكريّة والمقْترَح المناسبان لعبارة المركز والضواحي هما في ما يلي: نحن نعيش في عالم واحد تحكمه مبادئ وقواعد واحدة، لكنّ علاقة أهل الأرض بهذه المبادئ والقواعد متفاوتة الدرجات، ولم تصبهم آثارها وفوائدها بالمستوى نفسِه. هذا العالم ليس موحَّد النسيج، لكن يجب أن يصبح كذلك. يجب على المركز أن يقبلَ الاختلاف (فهذا الاختلاف موجودٌ في داخله أيضًا، وهو جزء من ماهيّته)، والأطرافُ يجب أنْ تنظرَ

إلى المركز وهي مدركةٌ وضعها أطرافًا وضواحيَ، أو بصراحة أكبر نقول إنَّ المتنوّرين والمفكّرين والسياسيين في البلدان الأطراف يجب أن يشكلوا حالةً من التبادل الروحيّ والفكريّ بين المركز والأطراف. هذه طوباويّة أوائل القرن الحادي والعشرين. لقد بدأت الحداثة طوباويًّا، وفي القرن العشرين احتل الفكر غير الطوباويّ مكان الفكر الطوباويّ. هل يعود البشر من جديد إلى مرحلة الطروحات الطوباويّة؟ ما أعرفه أنا هو أنّ مصير العالم كلّه مرتبطٌ ببعضه، وحتى إن لم نعطِ الغربَ موقع المركز ومكانتَه، لا يمكننا أن ننكر أنّ كلّ ما يحلّ به، وأيّ تغيّر يصيبه سيؤثّر في الأمكنة الأخرى كلِّها. لكنّ خرابه سيكون خرابًا للعالم كلِّه. ليس من الضروريْ أنْ نفكّر بالخراب، الأفضل أن نفكر أنّ مراكز العلم والتفكير والحضارة انتقلت تاريخيًّا طيلة العصور والقرون من مكان إلى آخر ـ علمًا أنّ أيّ مركز حضاريّ طيلة التاريخ لم يحظَ بما يحظى به المركزُ الغربيُّ من قوّةٍ ونفوذ. في أوائل القرن العشرين نبّه بعضُ المفكّرين الغربَ، إلى أنّ مركزيته في خطر، ونصحوا أوروبا أن تتّقي هذا الخطر الداهم. اليوم تغيَّرَ الوضع إلى حدٍّ ما فما قاله هوسرل في النصف الأوّل من القرن العشرين حول أزمة أوروبا، لا يتكرّر على ألسنة الفلاسفة المعاصرين. لكنْ هنالك سياسات تريد بالعنف والشدّة والرعب أن تحافظ على مركزيّة القوّة في الغرب (الغرب الذي يبدو أنّه يتجزّأ، أو أنّ مركزًا جديدًا يظهر في داخله)، لكنّ المركز مركزُ التفكير، والسياسةُ لا تَخلق تفكيرًا، ولا تستطيع أن تقضيَ على التفكير. يجب أن تُصالح السياسةُ الفكرَ.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

قراءتان مشرقيتان للعلمانية

1ـ أباطيل الدهريين للأفغاني

2ـ الإسلام ومدنيّة أوروبا لمحمد عبده

لدينا في هذا العدد نصّان مستعادان لشخصيتين تاريخيتين شغلتا العالمين العربي والإسلامي خلال حقبةٍ شديدة الحساسية طبعها اللقاء المحموم بين الشرق والغرب: الفيلسوف العلامة جمال الدين الأفغاني والإمام الشيخ محمد عبده. قد يكون علينا أن نبيّن أنّ الشخصيتين اجتمعتا عند منعطفٍ فكريٍّ واحد كان سؤال النهضة وجوابه ذروةُ مقاصدهما. قد تتفاوت الرؤى وزوايا النظر لكل منهما حيال موجة الحداثة الآتية كإعصارٍ من جهة الغرب، إلا أنّهما حملا الهم معاً، ومضى كلٌّ منهما في سبيله، على الرغم من العروة التي جمعت بينهما وكانت في غالب الأحيان أشبه بصلة الأستاذ بالمُريد.

هذان النصّان المستعادان يقاربان العلمانية الغربية بثقافة اللحظة التاريخية التي عايشاها، وشكلت العنوان الأعظم لما سميّ بـ «صدمة الحداثة». سنرى ذلك من خلال أسلوب جدالي يترجم المناخات الفكرية والإيديولوجية التي سادت المشرق العربي بين نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وهي المناخات التي افترضتها تدفقات الحداثة الغربية بما انطوت عليه من مفاعيل ذات تأثيرات عميقة على قيم الشرق وروحانيته، من الإيمان الديني موصولاً بحقول الفكر والأخلاق والاجتماع السياسي ومناهج العلوم.

«الاستغراب»

أباطيل الدهريين

جمال الدين الأفغاني

النص التالي مأخوذ من كتاب السيد جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين». وهو مناظرة يجادل فيها التيار الإلحادي الذي شاع في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وامتدت آثاره الفكرية إلى المشرق العربي والإسلامي فضلاً عن مغربه، وكان من نتائجها نشوء تيارات علمانية حاكت الإلحادية الغربية وتماهت معها في كثير من المواضع.

المحرر

هؤلاء جَحَدَة الأُلوهيّة في أيّ أُمّة، وبأيّ لون ظهروا، كانوا يسعون ولا يزالون يسعون لقلع أساس هذا القصر المسدّس الشكل، قصر السعادة الإنسانية، القائم بستّة جدران: ثلاث عقائد، وثلاث خصال[1]، أعاصير أفكارهم تدكدك هذا البناء الرفيع، وتُلقي[2] بهذا النوع الضعيف إلى عراء الشقاء، وتهبط به من عرش المدنيّة الإنسانيّة إلى أرض الوحشيّة الحيوانيّة.

لقد وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافّة، وعدّها أوهاماً باطلة، ومجعولات وضعيّة، وبنوا على هذا: ألاّ حقّ لملّة من الملل أن تدّعي لنفسها شرفاً على سائر الملل; اعتماداً على أُصول دينها، بل الأَليقُ بها ـ على رأيهم ـ أن تعتقد أنها ليست أَولى من غيرها بفضيلة، ولا أجدر بمزيّة. ولا يخفى ما يتبع هذا الرأي الفاسد من فتور الهمم، وركود الحركات الإراديّة عن قصد المعالي، كما تقدّم بيانه.

قالوا: إنّ الإنسان في المنزلة كسائر الحيوانات، وليس له من المزايا ما يرتفع به على البهائم، بل

[1]ـ هي العقائد والخصال التي تكلّم عنها قبلُ، وأطلق عليها هنا أسم القصر المسدّس الشكل، ونعته بقصر السعادة.
[2]ـ في الأصل: تلفي .

هو أخسّ منها خِلْقة، وأدنى فطرة، فسهّلوا بذلك على الناس إتيان القبائح، وهوّنوا عليهم اقتراف المنكرات، ومهّدوا لهم طرق البهيميّة، ورفعوا عنهم معايب العدوان.

ذهبوا إلى أنّه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة، وأنّه لا يختلف عن النباتات الأرضيّة تنبت في الربيع ـ مثلاً ـ وتيبس في الصيف، ثمّ تعود تراباً، والسعيد من يستوفي في هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيميّة.

من سيرته الذاتية:

ولد جمال الدين الأفغاني سنة 1839م / 1254 هـ وهناك خلاف في محل ولادته قيل انه ولد في «أسد آباد» (الايرانية) و قيل أنه ولد في أسعد آباد (الافغانية) وهو ما ترجحه الدراسات الاكاديمية، ووالده السيد صفتر من السادة الحسينية، ويرتقي نسبه إلى عمر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب(عليهم السلام)، ومن هنا جاء التعريف عنه بالسيد جمال الدين. يعتبر الأفغاني من أهم الشخصيات الفكرية في العالم الإسلامي وقد ظهر للمرة الأولى شاباً سواحاً يجعل من الشرق كله وطناً له فيزور بلاد العرب و مصر و تركية و يقيم في الأفغان وهند وفارس ويسافر إلى كثير من عواصم أوروبا . كانت لأسرته منزلة عالية في بلاد الأفغان، لنسبها الشريف، ولمقامها الاجتماعي والسياسي إذ كانت لها الإمارة والسيادة على جزء من البلاد الأفغانية، تستقل بالحكم فيه، إلى أن نزع الإمارة منها دوست محمد خان أمير الأفغان وقتئذ، وأمر بنقل والد السيد جمال الدين وبعض أعمامه إلى مدينة كابل، وانتقل الأفغاني بانتقال أبيه إليها، وهو بعد في الثامنة من عمره، فعني أبوه بتربيته وتعليمه، على ما جرت به عادة الأمراء والعلماء في بلاده.

أثره الأدبي و العلمي :

أقام في مصر، وأخذ يبث تعاليمه في نفوس تلاميذه، فظهرت على يده بيئة، استضاءت بأنوار العلم والعرفان.

وبهذا الرأى الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التأثّم، ودفعوها إلى أنواع العدوان: من قتل وسلب وهتك عرض، ويسّروا لها الغدر والخيانة، وحملوها على فعل كلّ خبيثة، والوقوع في كلّ رذيلة، وأعرضوا بالعقول عن كسب الكمال البشري، وأعدموها الرغبة في كشف الحقائق، وتعرّف أسرار الطبيعة.

هذا الوباء المهلك، والطاعون المجتاح ـ أعني النيتشريّين ـ لا يُصيب أهل الحياء، لامتناع

وبعد احتلال الإنجليز مصر، سُمِحَ للأفغاني بالذهاب إلي أي بلد إختار أوروبا فقصد إليها سنة 1883، وأول مدينة وردها مدينة لندن، وأقام بها أياماً معدودات، ثم انتقل إلي باريس، وكان تلميذه محمد عبده منفياً في بيروت عقب إخماد الثورة، فاستدعاه إلى باريس، فوافاه إليها، وهناك أصدر جريدة (العروة الوثقى)، وقد سميت باسم الجمعية التي أنشأتها، وهي جمعية تألفت لدعوة الأمم الإسلامية إلى الاتحاد والتضامن والأخذ بأسباب الحياة والنهضة.

له أبحاث مع الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان Renan الذي قال فيه: «قد خُيل إلي من حرية فكره و نبالة شيمه، وصراحته، وأنا أتحدث إليه، أنني أرى وجهاً لوجه أحد من عرفتُهم من القدماء، و أنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحد أولئك الملاحدة العظام اللذين ظلوا طيلة خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الأسر.

وفاته:

كانت وفاته صبيحة الثلاثاء 9 مارس سنة 1897م، وما أن بلغ الحكومة العثمانية نعيه حتى أمرت بضبط أوراقه وكل ما كان باقياً عنده، وأمرت بدفنه من غير رعاية أو احتفال في مقبرة المشايخ بالقرب من نشان طاش فدفن كما يدفن أقل الناس شأنا في تركيا وتحت مراقبة الدولة.

نفوسهم عن مشاكلة البهائم، وإبائها عن وضع أقدامها في منازل الحيوانيّة المحضة، وأنفتها من الاشتراك في الأموال والأبضاع، وإباحة التناول ممّا يختصّ بالغير منها.

ولهذا عمد هؤلاء المفسدون إلى خَلّة الحياء ليُزيلوها أو يُضعفوها، فقالوا: إنّ الحياء من ضعف النفس ونقصها، فإذا قويت النفوس، وتمّ لها كمالها، لم يغلبها الحياء في عمل ما كائناً ما كان، فمن الواجب الطبيعيّ في زعمهم أن يسعى الإنسان في معالجة هذا الضعف الحياء ليفوز بكمال القوّة قلّة الحياء وبهذه الدسيسة يخلطون بين الإنسان والهَمَل[1] ويمزجونه بالهامجات[2] من النَّعَم، ويوحّدون بين حاله وتصرّفه، وبين حال الدوابّ والأنعام، من إباحة كلّ عمل، والاشتراك في كلّ شهوة، ويهوّنون عليه إتيان ما تأتيه في نزواتها.

ولا يخفى أنّ الأمانة والصدق منشؤهما في النفس الإنسانيّة أمران: الإيمان بيوم الجزاء، وملكة الحياء.

وقد ظهر: أنّ من أُصول مذاهب هذه الطائفة إبطال تلك العقيدة، ومحو هذه الملكة الكريمة، فيكون تأثير آرائهم في إذاعة الخيانة وترويج الكذب، أشدّ من تأثير دعوة داع إلى نفس الخيانة والكذب، فإنّ منشأ الفضيلتين مادام في النفس أثر منه، يبعثها على مقاومة الداعي إلى الرذيلتين، فيضعف أثر دعوته، والمؤمّن بالجزاء، المبرقع بالحياء، إن سقط في الخيانة أو الكذب مرّة، وجد من نفسه زاجراً عنهما مرّة أُخرى، أمّا لو مُحي الإيمان والحياءوهما منشأ الصدق والأمانة من لوح النفس، فلا يبقى منها وازع عن ارتكاب ضدّيهما.

ويزيد في شناعة ما ذهبوا اليه، أنّ في أُصولهم الإباحة والاشتراك المطلقين، فيزعمون أنّ جميع المشتهيات حقّ شائع، والاختصاص بشيء منها يعدّ إغتصاباً، كما سيذكر، فلم يبق للخيانة محلّ، فإنّ الاحتيال لنيل الحقّ لا يعدّ خيانة، ومثلها الكذب، فإنه يكون وسيلة للوصول إلى حقّ مغتصب في زعمهم فلا يعدّ إرتكاباً للقبيح.

لا جَرَمَ[3] أن آراء هذه الطائفة مروِّجة للخيانات، باعثة على افتراء الأكاذيب، حاملة للأنفس على ارتكاب الشرور والرذائل، وإتيان الدنايا والخبائث.

وإنّ أُمّة تفشو فيها هذه الحوالق[4] لجديرة بالفناء، جالية عن باحة البقاء[5] فقد انكشف الخفاء بما

---

[1]ـ الهَمَل من الإبل: المتروك ليلاً ونهاراً يرعى بلا راع.
[2]ـ المتروكة يموج بعضها في بعض كالغنم بلا راع.
[3]ـ لا محالة ولا بدّ وحقاً.
[4]ـ جمع حالقة: السنة الشديدة التي تحلق كلّ شيء، المنيّة، القول السيّىء، والمعنى الأخير أنسب.
[5]ـ أي خارجة عن ساحة الوجود.

بيّنًا عن فساد مشارب هذه الطائفة، وعن وجه سَوقها الأُمم والشعوب إلى مهاوي الهَلَكة والدّمار.

وأقول: إنّها من أشدّ الأعداء للنوع الإنساني كافّة، فإنّ ما هاج في رؤوس أبنائها من «الماليخوليا» يخيّل إليهم أنّ الإصلاح فيما يزعمون، ويصوّر لهم حقيقة النجاح في صور ما يتوهّمون، فيبعثهم هذا الفساد لإيقاد النار في بيت هذا النوع الضعيف ليمحو بذلك رسمه من لوح الوجود، فإنّ من الظاهر عند كلّ ذي إدراك أنّ أفراد هذا النوع يحتاجون في بقائهم إلى عدّة صنائع لو لم تكن لأهلكتهم حوادث الجوّ، وأعوزهم القوت الضروري، والصنائع المحتاج إليها تختلف أصنافها، وتتفاوت درجاتها، فمنها الخسيس، والشريف، ومنها السهل، ومنها الصعب.

وهذه الطائفة النيتشريّة تسعى لتقرير الاشتراك في المشتهيات، ومحو حدود الامتياز، ودرْس[1] رسوم الاختصاص حتى لا يعلو أحد عن أحد، ولا يرتفع شخص عن غيره في شيء ما، ويعيش الناس كافّة على حدّ التساوي لا يتفاوتون في حظوظهم، فإن ظفرت هذه الطائفة بنجاح في سعيها هذا، ولاق[2] هذا الفكر الخبيث بعقول البشر، مالت النفوس إلى الأخذ بالأسهل، فلا تجد من يتجشّم مشاقّ الأعمال الصعبة، ولا من يتعاطى الحِرَف الخسيسة طلباً للمساواة في الرفعة، فإن حصل ذلك، إختلّ نظام المعيشة، وتعطّلت المعاملات، وبطلت المبادلات، وأفضى إلى تدهور هذا النوع في هُوّة الهلاك.

لا تُنتج أحسن من هذه النتيجة. ولو فرضنا (بالماليخوليا) نعم، إنّ أفكار المصابين محالاً، وعاش بنو الإنسان على هذه الطريقة العوجاء، فلا ريب أن تمُحى جميع المحاسن، وضروب الزينة، وفنون الجمال العملي، ولا يكون لبهاء الفكر الإنسانيّ أثر، ويفقد الإنسان كلّ كمال ظاهر أو باطن، صوريّ أو معنويّ، ويعطّل من حَلْي الصنائع، وتغرب عنه أنوار العلم والمعرفة، ويصبح في ظلام جَهْل، وبلاء أزْل[3]، وينقلب كرسّي مجده، وينثلّ[4] عرش شرفه، ويُصْحِر[5] في بادية الوحشيّة كسائر أنواع الحيوان، ليقضي فيها أجلاً قصيراً مُفعماً بضروب الشقاء، محاطاً بأنواع من المخاوف، محشوّاً بأخلاط من الأوجال والأهوال، فإنّ المبدأ الحقيقي لمزايا الإنسان إنمّا هو حبّ الاختصاص، والرغبة في الامتياز، فهما الحاملان على المنافسة، السائقان إلى المباراة والمسابقة، فلو سُلِبَتْهما أفرادُ الإنسان وقفت النفوس عن الحركة إلى معالي الأُمور، وأغمضت العقول عن

[1]ـ أي محو الاختصاص والفروق بين الأفراد.
[2]ـ لاق بعقول البشر: أي ناسبهم وأعجبهم وأحبّوه ولصق بعقولهم وثبت.
[3]ـ الأزْل بفتح الهمزة وسكون الزاي الضيق والشدّة والحبس، وبكسر الهمزة: الداهية.
[4]ـ يسقط وينهدم.
[5]ـ أصحر: خرج إلى الصحراء.

كشف أسرار الكائنات، واكتناه حقائق الموجودات، وكان الإنسان في معيشته على مثال البهائم البرّيّة إن أمكن له ذلك، وهيهات هيهات.

مسالكهم في طلب غاياتهم

سلكوا مخالج من الطرق لبثّ أوهامهم الفاسدة، فكانوا إذا سكنوا إلى جانب أمن، جهروا بمقاصدهم بصريح المقال، وإذا أزعجتهم سطوة العدل أخذوا طريق الرمز والإشارة، وكنَّوا عمّا يقصدون، ولوّحوا إلى ما يطلبون، ومشوا بين الناس مشية التدليس.

وتارةً كانوا يحملون على أركان القصر المسدّس ليصدعوها بجملتها في آن واحد، وأُخرى كانوا يعمدون إلى بعضها إذا رأوا قوّة المانع دون سائرها، فيجعلون ما قصدوا منها مرمى أنظارهم، ويكدحون لهدمه بما استطاعوا من حول وقوّة، وقد تلجئهم الضرورة إلى البعد عن الأركان الستّة بأسرها، فلا يأتون بما يمسّها مباشرة، ولكنهم يدأبون لإبطال لوازمها، أو ملزوماتها; ليعود ذلك بإبطالها.

وقد يكتفون بإنكار الصانع جلّ شأنه وجحد عقائد الثواب والعقاب، ويجهدون لإفساد عقائد المؤمنين، علماً منهم بأن فساد هاتين العقيدتين الاعتقاد باللّه، والاعتقاد بالثواب والعقاب لا محالة يُفضي إلى مقاصدهم ويؤدّي إلى نتيجة أفكارهم.

وكثيراً مّا سكتوا عن ذكر المبادئ، وسقطوا على ذات المقصد، وهو «الإباحة والاشتراك»، وأخذوا في تحسينه وتزيينه، واستمالة النفوس إليه، وقد يزيدون على الدعوة الإقناعيّة بأي وجوهها عملاً جاهليّاً تأنف منه الطباع، وتأباه شرائع الإنسانية وذلك أن يأخذوا معارضيهم بالغدر والإغتيال، فكثيراً ما فتكوا بآلاف من الأرواح البريئة، وأراقوا سيولاً من الدماء الشريفة، بطرق من الحيل، وضروب من الختل.

ضرر مذاهب المادّيّين

متى ظهر المادّيّون في أُمّة، نفذت وساوسهم في صدور الأشرار من تلك الأُمّة، واستهوت عقول الخبثاء الذين لا يهمّهم إلاّ تحصيل شهواتهم ونيل لذّاتهم من أيّ وجه كان لموافقة هذه الآراء الفاسدة لأهوائهم الخبيثة، فيميلون معهم إلى ترويج المشرب المادّيّ، وإذاعته بين العامة غير ناظرين إلى ما يكون من أثره.

ومن الناس من لا يساهم في آرائهم، ولا يضرب في طرقهم، إلاّ أنّه لا يسلم من مضارّها ومفاسدها، فإنّ الوهن يُلمّ بأركان عقائده، والفساد يسري لأخلاقه من حيث لا يشعر حيث إنّ أغلب الناس مقلّدون

في عقائدهم، منقادون للعادة في أخلاقهم، وأقلّ التشكيك، وأدنى الشبهة، يكفي علّة لزعزعة قواعد التقليد وضعضعة قوائم العادة. وإنّ هؤلاء الماديّين بما يقذفون بين الناس من أباطيلهم يبذرون في النفوس بذور المفاسد، فلا تلبث أن تنمو في تراب الغفلة، فتكون ضريعاً وزقّوماً[1].

ولهذا قد يعمّ الفساد أفراد الأُمة التي تظهر فيها هذه الطائفة، وكلٌّ لا يدري من أيّ باب دمر الفساد على قلبه، فتشيع بينهم الخيانة، والغدر، والكذب والنفاق، ويهتكون حجاب الحياء، وتصدر عنهم شنائع تنكرها الفطرة البشريّة، يأتون ما يأتون من تلك القبائح مجاهرة بلا تحرّج، وكلٌّ منهم وإن كان يدّعي بلسانه أنّه مؤمن بيوم الجزاء، وفي نفسه أنّ ذلك إعتقاده واعتقاد آبائه، إلاّ أنّ عمله عمل من يعتقد ألاّ حياة بعد هذه الحياة لسريان عقائد الماديّين إلى قلبه، وهو في غفلة عن نفسه، فلهذا تغلب عليهم الأَثَرَة، وهي إفراط الشخص في حبّه لنفسه، إلى حدّ أنه لو عرضت في طريق منفعته مضرّة كلّ العالم، لطلب تلك المنفعة وإن حاق الضرر بمن سواه، ومن لوازم هذه الصفة أنّ صاحبها يؤثر منفعته الخاصّة على المنافع العامّة، ويبيع جنسه وأُمّته بأبخس الأثمان، بل لا يزال به الحرص على هذه الحياة الدنيئة يبعث فيه الخوف، ويمكّن منه الجبن، حتى يسقط به في هاوية الذلّ، ويكتفي من الحياة بمدّها وإن كانت مكتنفة بالذلّ، محاطة بالمسكنة، مبطّنة بالعبوديّة، فإذا وصلت الحال في أُمّة إلى أن تكون آحادها على هذه الصفات، تقطّعت فيها روابط الإلتئام، وانعدمت وحدتها الجنسية، وفقدت قوّتها الحافظة، وهوت عروش مجدها، وهجرت الوجود كما هجرها.

الأُمم التي ظهر فيها الدهريّون

اليونان :

شعب «الكريك» ـ وهم اليونانيّون ـ كانوا قوماً قليلي العدد، وبما أُلهموا أُورثوا من العقائد الثلاث، خصوصاً عقيدة أنّ أُمّتهم أشرف الأُمم، وبما أُودعوا من الصفات الثلاث خصوصاً صفة الأنفة والإباء وهي عين الحياء ثبتوا أحقاباً[2] .

في مقاومة الأُمة الفارسيّة، وهي تلك الأُمة العظيمة، التي كانت تمتدّ من نواحي «كشغر» إلى ضواحي «استانبول»، ذلك فوق ما بلغوه من الدرجات العالية في العلوم الرفيعة. وقد حملهم الخوف من الذُّلّ، والأَنَفة من العبوديّة، على الثبات في مواقف الأبطال، بل رسخ بهم ذلك ولا

[1]ـ الضرَّيع: يبيس الشِّبرِق، وهو نبات حجازيّ يؤكل وله شوك وله زهرة حمراء، فإذا يبس سُمّي ضريعاً، والزَّقُّوم: كلّ طعام يقتل، وهو طعام كريه لأهل النار.
[2]ـ الأحقاب والأحقب جمع حُقُب: ثمانون سنة أو أكثر أو الدهر.

رسوخ الجبال حذراً من الوقوع فيما لا يليق بأرباب الشرف، وأبناء المجد، حتّى آل بهم الأمر أن تغلّبوا على تلك الدولة العظيمة «دولة فارس» وهدموا أركانها، ومدّوا أيديهم إلى الهند.

وكانت صفة الامانة قد بلغت من نفوسهم إلى حيث كانوا يرجّحون الموت على الخيانة، كما تراه في قصّة «تيمستوكليس»، وهو قائد يونانيّ نبذه أبناء جِلْدته وطردوه، وأرصدوا له القتل، فاضطرّ إلى الفرار من أيديهم، والتجأ إلى «ارتكزيكسيس»[1] (ملك فارس، فلماّ كانت الحرب بين فارس واليونان، أمره «ارتكزيكسيس»[2] أن يتولىّ قيادة جيش لحرب اليونان، فأبى أن يحارب أُمّته، وإن كانت طردته، فلما ألحّ عليه الملك الفارسي ولم يجد محيصاً، تناول السمّ، ومات أَنَفَة من خيانة بلاده.

ظهور أبيقور في اليونان

ظهر أبيقور الدهري وأتباعه الدهريّون في بلاد اليونان، متّسمين بسيماء الحكماء، وأنكروا الأُلوهيّة، وإنكارُها أشدُّ المنكر، ومنبع كلّ وبال وشرّ، كما يأتي بيانه.

ثمّ قالوا: ما بال الإنسان معجب بنفسه، مغرور بشأنه، يظنّ أنّ الكون العظيم إنمّا خلق خدمة لوجوده الناقص، ويزعم أنه أشرف المخلوقات، وأنّه العلّة الغائيّة لجميع المكوّنات؟! ما بال هذا الإنسان قاده الحرص بل الجنون والخرق إلى اعتقاد أنّ له عوالم نورانيّة، ومعاهد قدسيّة، وحياة أبديّة، ينقل إليها بعد الرحلة من هذه الدنيا، ويتمتّع فيها بسعادة لا يشوبها شقاء، ولذّة لا يخالطها كدر، ولهذا قيّد نفسه بسلاسل كثيرة من التكاليف، مخالفاً نظام الطبيعة العادل، وسدّ في وجه رغبته أبواب اللذائذ الطبيعيّة، وحرم حسّه كثيراً من الحظوظ الفطريّة، مع أنّه لا يمتاز عن سائر الحيوانات بمزيّة من المزايا في شأن من الشؤون، بل هو أدنى وأسفل من جميعها في جِبِلّته، وأنقص من كلّها في فِطْرته، وما يفتخر به من الصنائع فإنمّا أخذه بالتقليد عن سائر الحيوانات، فالنسج مثلاً نقله عن العنكبوت، والبناء استنّ فيه بسُنّة النحل، ورفع القصور وإنشاء الصوامع، أخذ فيه مأخذ النمل الأبيض، وإدّخار الأقوات، حذا فيه حذو جنس النمل، وتعلّم الموسيقى من البلبل... وعلى ذلك بقيّة الصنائع.

فإن كان هذا شأنه من النقص، فليس من اللائق به أن يقذف بنفسه في ورطات المتاعب والمشاقّ عبثاً، ومن الجهل أن يغترّ بهذه الحياة التي لا تمتاز عن حياة سائر الحيوانات، بل ولا جميع النباتات، وليس وراءها حياة أُخرى في عالم آخر، بل أجدر به أن يُلقي ثقل التكاليف عن عاتقه،

[1]ـ هو من قوّاد اليونان، ولد سنة 311 ق.م، وتُوفيّ سنة 123)ق.م(، هزم أُسطول الفرس في واقعة سلامين سنة 121 ق.م، ثمّ غضب عليه أبناء جلْدته، ولكنّه لم يَخُنهم،كما ترى.

[2]ـ اَرتكزيكسيس، اسم لثلاثة ملوك من ملوك فارس: الأوّل الملقّب بالطويل اليد 123 123 ق.م، والثاني : الملقّب بحسن الذاكرة، 113 132 ق.م، والثالث الملقّب بأوكوس131 112 ق.م الذي اجتاح مصر 113 ق.م.

ويقضي حقّ الطبيعة البدنيّة من حظّ اللذّة، ومتى سنح له عارض رغبة حيوانيّة، وجب عليه تناوله من أيّ وجوهه، وعليه ألاّ ينقاد إلى ما تُخيِّله له أوهام الحلال والحرام، واللائق وغير اللائق...

لبئس ما سوّلت لهم أنفسهم نعوذ باللّه فتلك أُمور وضعيّة في زعمهم تقيّد بها الناس جهلاً، فلا ينبغي لابن الطبيعة أن يجعل لها من نفسه محلاًّ.

ولما امتنعت عليهم نفوس أهل الحياء من الأُمّة، فلم تأخذ منها وساوسهم، وجدوا تلك الصفة الكريمة سدّاً دون طلبتهم، فانصبّوا عليها يقصدون محوها من الأنفس، وأعلنوا أنّ الحياء ضعف في النفس على ما تقدّم وزعموا أنّ من الواجب على طالب الكمال أن يكسر مقاطر[1] العادات، ويحمل نفسه على ارتكاب ما يستنكره الناس حتّى، يعود من يسهل عليه أن يأتي كلّ قبيح بدون انفعال نفسيّ، ولا يجد أدنى خجل في المجاهرة بأيّة هجينة كانت.

ثمّ تقدّم الأبيقوريّون إلى العمل بما يرشدون إليه فهتكوا حجاب الحياء، ومزّقوا ستاره، وأَراقوا ماء الوجه الإنسانيّ المكرّم، فاستحلّوا التناول من مال الناس بغير إذن، وكانوا متى رأوا مائدة اقتحموا عليها، سواء طُلبوا أو لم يُطلبوا، حتّى سمّاهم القوم بالكلاب... فإذا رأوهم رموهم بالعظام المعروفة، ومع ذلك لم تتنازل هذه الكلاب الإنسيّة عن دعوى الحكمة، ولم يردعها رادع الزجر عن شيء من شرورها، وكانت تنبح في الأسواق منادية: المال مشاع بين الكلّ، وتهجم على الناس من كلّ ناحية، وهذا سبب شهرتهم بالكلبيّين.

فلمّا ضربت أفكار الدهريّين في نفوس اليونان، بسعي الأبيقوريّين، ونشبت بعقولهم، سقطت مداركهم إلى حضيض البلاد، وكسد سوق العلم والحكمة، وتبدّل شرف أنفسهم بالذُّلّ واللُّؤم، وتحوّلت أمانتهم إلى الخيانة، وانقلب الوقار والحياء قِحّة وتسفّلاً، واستحالت شجاعتهم إلى الجبن، ومحبّة جنسهم ووطنهم إلى المحبّة الشخصيّة.

وبالجملة: فقد تهدّمت عليهم الأركان الستّة التي كان يقوم عليها بيت سعادتهم، وانتقض أساس إنسانيّتهم، ثمّ انتهى أمرهم بوقوعهم أسرى في أيدي الرومانيّين، وكُبِّلوا في قيود العبوديّة زمناً طويلاً، بعد ما كانوا يُعَدّون حكاماً في الأرض بلا معارض.

---

[1]ـ جمع مقطرة: وهي خشبة فيها خروق بقدر أرجل المحبوسين.

الأُمّة الفارسيّة

الأُمّة الفارسيّة بلغت فيها الأُصول الستّة، أعلى مكانة من الكمال أحقاباً طويلة، فكانت لها أُصول السعادة، وموارد النعيم، حتى بلغ اعتقاد الفارسيّين من الشرف لأنفسهم، إلى حدّ أنهم كانوا يزعمون أنّ السعداء من غيرهم إنّما هم الداخلون في عهدهم، المستظلّون بحمايتهم، أو المجاورون لممالكهم.

كان الصدق والأمانة أوّل التعليم الدينيّ عندهم، ووصلوا في التحرّج من الكذب إلى حيث كانوا إذا بلغت الحاجة مبلغها من أحدهم، لا يتقدّم للاقتراض؛ خوف أن يضطرّه الدَّين إلى الكذب في مواعيد وفائه، فارتفعوا بهذه الخصال إلى درجة من العزّة، وبسطة الملك، يلزم لبيانها كتاب مثل الشاهنامة[1].

قال المؤرخ الفرنسي «فرنسيس لونورمان»: إنّ مملكة فارس على عهد دارا الأكبر: كانت إحدى وعشرين إيالة: واحدة منها تحتوي مصر وسواحل القلزم «البحر الاحمر» وبلوخستان، والسند، وكانوا إذا ألّم الضعف بسلطانهم في زمن من الأزمان، بعثتهم تلك العقائد القويمة والصفات الكريمة على تلافي أمرهم، فخلصوا ممّا ألّم بهم في قليل زمن، ورجعوا إلى مكانتهم الأُولى ومجدهم الأعلى.

مزدك الدهري[2]

ظهر فيهم «مزدك» الدهري على عهد «قباد» وانتحل لنفسه لقب «رافع الجور ودافع الظلم» وبنزعة من نزعاته، قلع أُصول السعادة من أرض الفارسيّين، ونسفها في الهواء وبدّدها في الأجواء، فإنه بدأ تعاليمه بقوله: «جميع القوانين والحدود والآداب ـ التي وضعت بين الناس ـ قاضية بالجور، مقرّرة للظلم، وكلّها مبنيّ على الباطل، وإنّ الشريعة الدهريّة المقدّسة لم تنسخ حتّى الآن، وقد بقيت مصونة في حرزها عند الحيوانات والبهائم..» .

أيّ عقل وأيّ فهم يصل إلى سرّ ما شرّعته «الطبيعة»!؟ وأيّ إدراك يحيط بمثل ما أحاط به، وقد جعلت الطبيعة حقّ المأكل والمشرب والبضاع، مشاعاً بين الآكلين والشاربين والمباضعين بدون أدنى تخصيص، فما الحامل للإنسان على حرمان نفسه من بضاع بنته وأُمه وأُخته، ثمّ تركهن لغيره يتمتّع بهنّ انقياداً لما يخيّله له الوهم، ممّا نسمّيه شريعة وأدبا؟!

[1]ـ الشاهنامة: هي الملحمة العظمى التي تشتمل على ستّين ألف بيت من الشعر الفارسي، ألّفها الفردوسي، الشاعر الفارسي الذي احتُفل بمرور ألف سنة على مولده في آسيا وآوروبا وأمريكا سنة 1123 من الميلاد.

[2]ـ «مزدك»، ظهر بعد «زرادشت» وكان ذلك في عهد «خسرو قباد» من ملوك فارس، وزعم أنّ اللّه بعثه ليأمر بشيوع النساء والأموال بين الناس كافّة؛ لأنّهم كلّهم أُخوة وأولاد أب واحد، وانقاد «قباد» إلى مذهب هذا المضلّل، وأباح له أن يخلو بالملكة زوجته، إلاّ أنّ أبن «قباد» وهو «كسرى أنو شروان» حسم الأمر بقتل «مزدك» وأصحابه.

وأيّ حقّ يستند إليه من يدّعي ملكية خاصّة في مال يتصرّف فيه دون سواه، مع أنه شائع بينه وبين غيره؟!

وأيّ وجه لمن يحجر على أمرأة دخلت في عقده، ويحظر على الناس نيلها، وقد خُلق الذكر للأُنثى والأُنثى للذكر؟!

وماذا يوجد من العدل في قانون يحكم: بأنّ المال الشائع إذا تناولته يد مغتصب بما يسمّونه بيعاً وشراءً أو إرثاً يكون مختصّاً بذلك المغتصب، ثمّ يحكم على الفقير المحروم إذا احتال لأخذ شيء من حقّه والتمتّع به بأنّه خائن أو غاصب؟!

فإن كان هذا شأن تلك القوانين الجائرة، فعلى الإنسان أن يفكّ أغلالها من عنقه، ويطرح كلّ قيد عقدته القوانين والشرائع والآداب، التي لا واضع لها سوى العقل الإنسانيّ الناقص، وليرجع إلى سُنّة الطبيعة المقدّسة، ويقضي حق شهوته من اللذائذ التي أباحتها له بأيّ الوجوه، ومن أيّة الطرق، ويأخذ في ذلك مأخذ البهائم، وعليه أن يقاوم الغاصبين المتحكّمين في الحقوق قسراً أي المالكين للأموال والأبضاع فيخرجهم عن سوء فعالهم من الغصب والجور أيّ حقّ التملّك!

فلمّا ذاعت هذه النزعات الخبيثة بين الأُمّة الفارسيّة، تهتّك الحياء وفشا الغدر والخيانة، وغلبت الدناءة والنذالة، واستولى حكم الصفات البهيميّة على نفوسهم، وفسدت أخلاقهم، ورذلت طباعهم.

نعم، إنّ «أنو شروان» قتل «مزدك» وجماعة من شيعته، ولكنّه لم يستطع محو هذه الأوهام الفاسدة بعد ما علقت بالعقول، والتبست نفايتها بالأفكار، فكان علّة في ضعفهم، حتى إذا هاجمهم العرب لم تكن إلاّ حملة واحدة فانهزموا، مع أنّ الروم وهم أقران الفارسيّين ثبتوا في مجالدة العرب ومقاتلتهم أزماناً طويلة.

الأُمّة الإسلاميّة

الأُمّة الإسلاميّة جاءتها الشريعة المحمّديّة السماويّة، فأشربت قلوبها تلك العقائد الجليلة، ومكّنت في نفوسها تلك الصفات الفاضلة، وشمل ذلك آحادهم، ورسخت بينهم تلك الأُصول الستّة بدرجة يقصر القلم دون التعبير عنها.

فكان من شأنهم، أن بسطوا سلطانهم على رؤوس الأُمم من جبال الألب إلى جدار الصين في قرن واحد، وحثّوا تراب المذلّة على رؤوس الأكاسرة والقياصرة، مع أنهم لم يكونوا إلاّ شِرْذِمة قليلة العُدّة، نزرة العدد، ولم ينالوا هذه البسطة في الملك والسطوة في السلطان، إلاّ بما حازوا من العقائد الصحيحة والصفات الكريمة، هذا إلى ما جذبه مغناطيس فضائلهم من مائة مليون، دخلوا

في دينهم في مدّة قرن واحد من أُمم مختلفة، مع أنّهم كانوا يخيّرونهم بين الإسلام، وشيء زهيد من الجزية لا يثقل على[1] النفوس أداؤه.

هكذا كان حال هذه الأُمّة الشريفة من العزّة ومَنَعة السلطان.

ظهور الباطنيّة في القرن الرابع

فلمّا كان القرن الرابع بعد الهجرة ظهر «الطبيعيّون» بمصر تحت اسم «الباطنيّة وخَزَنَة الأسرار الإلهيّة»، وانبثّ دعاتهم في سائر البلاد الاسلاميّة، خصوصاً بلاد إيران.

علم هؤلاء الدهريّون، أنّ نور الشريعة المحمّديّة على صاحبها أفضل الصلاة، وأتمّ التسليمّ قد أنار قلوب المسلمين كافّة، وأنّ علماء الدين الحنيف قائمون على حراسة عقائد المسلمين وأخلاقهم، بكمال علم، وسعة فضل، ودقّة نظر، فلهذا ذهب أولئك المفسدون مذاهب التدليس في نشر آرائهم، وبنوا تعليمهم على أُمور:

أوّلاً: إثارة الشكّ في القلوب، حتّى يتفكّك عقد الإيمان.

ثانياً: الإقبال على الشاكّ وهو في حيرته، ليمنّوه بالنجاة منها، وهدايته إلى اليقين الثابت، فإذا انقاد لهم أخذوا منه مواثيقهم، ثمّ أوصلوه إلى مرشدهم الكامل.

ثالثاً: أوعزوا إلى دعاتهم أن يلبسوا لرؤساء الدين الإسلاميّ لباس الخدعة، وجعلوا من شروط الداعي أن يكون بارعاً في التشكيك، ماهراً في التلبيس، مقتدراً على إشراب القلوب مطالبه.

فإذا سقط الساقط من المغرورين في حبالة مرشدهم الكامل، فأوّل ما يُلقّنه المرشد قوله: إنّ الأعمال الشرعيّة الظاهرة، كالصلاة والصيام ونحوهما، إنمّا فُرضت على المحجوبين دون الوصول إلى الحقّ، والحقّ هو المرشد الكامل، فحيث إنكّ وصلت إلى الحقّ، فإيّاك أن تُلقي عن عاتقك ثقل الأعمال البدنيّة، فإذا مضى عليه زمن في عهدهم، صرّحوا له، بأنّ جميع الأعمال الباطنة والظاهرة، وكذلك سائر الحدود والاعتقادات، إنمّا أُلزمت فرائضها بالناقصين، المصابين بأمراض من ضعف النفوس ونقص العقول، أمّا وقد صرت كاملاً، فلك الاختيار في مجاوزة كلّ حدّ مضروب، والخروج من أكنان التكاليف إلى باحات الإباحة الواسعة.

[1]ـ في الأصل: عن.

ما الحلال؟! وما الحرام؟! ما الامانة؟! وما الخيانة؟! ما الصدق؟! وما الكذب؟! ما هي الفضائل؟! وما هي الرذائل؟!

ألفاظ وضعت لمعان مخيّلة، وما لها من حقيقة واقعيّة في زعم المرشد، فاذا قرّر المرشد أُصول الإباحة في نفوس أتباعه، التمس لهم سبيلاً لإنكار الأُلوهيّة، وتقرير مذهب النيتشريّة «الدهريّين»، فأتى إليهم من باب التنزيه، فقال: اللّه منزّه عن مشابهة المخلوقات، ولو كان، موجوداً لأشبه الموجودات ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات، فهو لا موجود ولا معدوم.

يعني أنّه يقرّ بالاسم، ويُنكر المسمّى، مع أنّ شبهته هذه سفسطة بديهيّة البطلان، فإنّ اللّه منزّه عن مشاركة الممكنات في خصائص الإمكان، أمّا في مطلق الوجود فلا مانع من أن يتّفق إطلاق الوصف عليها وعليه، وإن كان وجوده واجباً، ووجودها ممكناً.

وقد جدّت طائفة الباطنيّة في إفساد عقائد المسلمين، زماناً غير قصير أخذاً بالحيلة، ونفاذاً بالخُدْعة، حتّى انكشف أمرهم لعلماء الدين، ورؤساء المسلمين، فانتصبوا لدرء مفاسدهم، وتحويل الناس عن ضلالاتهم، فلمّا رأوا كثرة معارضيهم، شحذوا شفار الغيلة، ففتكوا بكثير من الصالحين، وأراقوا دماء جمٍّ غفير من علماء الأُمّة الإسلاميّة، وأمراء الملّة الحنيفيّة.

وبعض أولئك المفسدين عندما أمكنته الفرصة، ووجد من نفسه ريح القوّة، أظهر مقاصده منبر «الموت» ـ قلعة في خراسان ـ وجهر بآرائه الخبيثة، فقال: على إذا قامت القيامة حُطّت التكاليف عن الأعناق، ورفعت الأحكام الشرعيّة; سواء كانت متعلّقة بالأعمال البدنيّة الظاهرة، أو الملكات النفسيّة الباطنة، والقيامة عبارة عن قيام القائم الحقّ، وأنا القائم الحقّ، فليعمل عامل ما أراد، فلا حرج بعد اليوم، إذ رُفعت التكاليف، وخَلُصت منها الذمم أي أُغلقت أبواب الإنسانيّة، وفتحت أبواب البهيميّة.

وبالجملة: فهؤلاء الدهريّون من أهل التأويل أي «الناتوراليسم» من الأجيال السابقة الإسلاميّة، عملوا على تغيير الأوضاع الإلهيّة بفنون من الحيل، ودعوا كلّ كمال إنسانيّ نقصاً وكلّ فضيلة رذيلة، وخيّلوا للناس صدق ما يزعمون، ثمّ تطاولوا على جانب الأُلوهية، فحلوا عقود الإيمان بها، وبالسفسطة التي سمّوها تنزيهاً، ومحوا هذا الاعتقاد الشريف من لوح القلوب، وفي محوه محو سعادة الإنسان في حياته، وسقوطه في هاوية اليأس والشقاء.

فأفسدوا أخلاق الملّة الإسلاميّة شرقاً وغرباً، وزعزعوا أركان عقائدها، وساعدهم مدّ الزمان على تلويث النفوس بالأخلاق الرديئة وتجريدها من السجايا الكاملة، التي كان عليها أبناء هذه

الملّة الشريفة، حتّى تبدّلت شجاعتهم بالجبن وصلابتهم بالخور، وجرأتهم بالخوف، وصدقهم بالكذب، وأمانتهم بالخيانة، ووقع المسخ في هممهم، فبعد أن كان مرماها مصالح الملّة عامّة، صارت قاصرة على المنافع الشخصيّة الخاصّة، وعادت رغباتهم لا تخرج عن الشهوات البهيميّة، وكان من عاقبة ذلك: أنّ جماعة من قزم الإفرنج، صدعوا أطراف البلاد السوريّة، وسفكوا فيها دماء آلاف من أهاليها الأبرياء، وخرّبوا ما أمكنهم أن يخرّبوا، وثبتوا بها نحو مائتي سنة، والمسلمون في عجز عن مدافعتهم، مع أنّ الإفرنج كانوا قبل عروض الوهن لعقائد المسلمين، وطروء الفساد على أخلاقهم في قلق لا يستقرّ لهم أمن على حياتهم وهم في بلادهم خوفاً من عادية المسلمين. وكذلك قام جماعة من أوباش التتر والمغول مع جنكيزخان، واخترقوا بلاد المسلمين، وهدّموا كثيراً من المدن المحمّديّة، وأهدروا دماء ملايين من الناس، ولم تكن للمسلمين قدرة على دفع هذا البلاء عن بلادهم، مع أن مجال خيولهم في بدء الإسلام على قلّة عددهم كان ينتهي إلى أسوار الصين.

وما نزل بالمسلمين شيء من هذه المذلاّت والإهانات، ولا رزئوا بالتخريب في بلادهم، والفناء في أرواحهم، إلاّ بعد ما كلّت بصائرهم ونغلت نيّاتهم، ومازج الدَّغَل قلوبهم، وخربت أماناتهم، وفشا الغشّ والإدهان[1] بينهم، ودار كلّ منهم حول نفسه لا يعرف أُمّة، ولا ينظر إلى ملّة، وأصبحوا بقناة خوّارة، بعد أن كانت قناتهم لا تلين لغامز، إلاّ أنّ بقيّة من تلك الأخلاق المحمّديّة، كانت لم تزل راسخة في نفوس كثير منهم، كامنة في طيّ ضمائرهم، فهي التي أنهضتهم من كبوتهم، وحملتهم على الجدّ في كشف السطوة الغريبة عن بلادهم، فأجلوا الأُمم الافرنجيّة بعد مائتين من السنين، وخلّصوا البلاد السورية من أيديهم، وطوّقوا الجنكيزيين بطوق الإسلام، وألبسوهم تيجان شرفه، ولكنّهم لم يستطيعوا حسم داء الضعف، وإعادة ما كان لهم من الشوكة إلى المقام الأوّل، فإنّ ما كان من شوكة وقوّة إنّما هو أثر العقائد الحقّة، والصفات المحمودة، فلما خالط الفساد هذه وتلك تعسّر عود السهم إلى النزعة.

ولهذا ذهب المؤرّخون إلى أنّ بداية الانحطاط في سلطة المسلمين كانت من حرب الصليب، والأليق أن يقال: إنّ إبتداء ضعف المسلمين كان من يوم ظهور الآراء الباطلة والعقائد النيتشريّة "الدهرية" في صورة الدين، وسريان هذه السموم القاتلة في نفوس أهل الدين الإسلامي.

وليس بخافٍ أنّ فئة ظهرت في الأيّام الأخيرة ببعض البلاد الشرقيّة، وأراقت دماء غزيرة، وفتكت بأرواح عزيزة، تحت اسم لايبعد عن أسماء من تقدّمها لمثل مشربها، وانما التقطت شيئاً من نفايات

[1]ـ الادهان: هو الاستسلام.

ما ترك دهريّو «الموت» وطبيعيّو «كردكوه» وتعليمها نموذج تعليم أولئك الباطنيّين، فعلينا أن ننظر ما يكون من آثار بدعها في الأُمّة التي ظهرت بها.

الشعب الفرنسي

الشعب الفرنسي شعب كان قد تفرّد بين الشعوب الأوروبيّة بإحراز النصيب الأوفر من الأُصول الستّة، فرفع منار العلم، وجبر كسر الصناعة في قطعة أوربا بعد الرومانيّين، وصار بذلك مشرقاً للتمدّن في سائر الممالك الغربيّة.

وبما أحرز الفرنسيّون من تلك الأُصول، كانت لهم الكلمة النافذة في دول الغرب إلى القرن الثامن عشر من الميلاد المسيحي، حتّى ظهر فيهم «روسو» و «فولتير» يزعمان حماية العدل، ومغالبة الظلم، والقيام بإنارة الافكار، وهداية العقول، فنبشا قبر أبيقور الكلبي، وأحييا ما بلي من عظام «الناتوراليسم» الدهريين، ونبذا كلّ تكليف ديني، وغرسا بذور الإباحة والاشتراك، وزعما أنّ الآداب الإلهيّة جعليّات خرافيّة، كما زعما أنّ الأديان مخترعات أحدثها نقص العقل الإنساني، وجهر كلاهما بإنكار الأُلوهيّة، ورفع كلّ عقيرته بالتشنيع على الانبياء ـ برّأهم اللّه ممّا قالا ـ وكثيراً ما ألّف «فولتير» من الكتب في تخطئة الأنبياء والسخريّة بهم، والقدح في أنسابهم، وعيب ما جاؤوا به، فأخذت هذه الأباطيل من نفوس الفرنسيّين، ونالت من عقولهم، فنبذوا الديانة العيسويّة، ونفضوا منها أيديهم.

وبعد أن أغلقوا أبوابها، فتحوا على أنفسهم أبواب الشريعة المقدّسة «في زعمهم» شريعة «الطبيعة»، وزاد بهم الهوس في بعض أيّامهم حتى حمل لفيفاً من عامّتهم، أن يتناولوا بنتاً من، ذوات الجمال فيهم، ويحملوها إلى محراب الكنيسة، ففعلوا، ونادى زعيم القوم: أيّها الناس لا يأخذكم الفزع بعد اليوم من هدهدة الرعد، ولا إلتماع البرق، ولا تظنّوا شيئاً من ذلك تهديداً لكم من إله السماء، يرسله عليكم ليعظكم به، ويزعجكم عن مخالفته... كلاّ فهذه كلّها آثار الطبيعة «الناتور»، ولا مؤثّر في الوجود سوى «الناتور»، فحلّوا عن أعناقكم قيود الأوهام، ولا تقيموا لأنفسكم إلهاً من خواطر ظنونكم، فإن كانت العبادة من رغائب شهواتكم، فها هي ذي «مدموازيل» ـ أي العذراء قائمة في المحراب على مثال الدمية، فاسجدوا لها إن شئتم...

والأضاليل التي بثّها هذان الدهريّان «فولتير» و «روسو» هي التي أضرمت نار الثورة الفرنسيّة المشهورة، ثمّ فرّقت بعد ذلك أهواء الأُمّة، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها، فاختلفت فيها المشارب، وتباينت المذاهب، وأَوْغَلُوا في سبل الخلاف زمناً يتبعه زمن، حتّى تباين صدعهم، وذهب كلُّ فريق يطلب غاية لا يرى وراءها غاية، وليس بينها وبين غايات سائر الفرق مناسبة،

وانحصر سعي كلّ قبيل في إلتماس ما يواتي لذّته، ويوافق شهوته، وأعرضوا عن منافعهم العامّة، وأعقب ذلك عروض الخلل لسياستهم الخارجيّة شرقاً وغرباً.

نعم إنّ نابليون الأوّل بذل جهده في إعادة الديانة المسيحيّة إلى ذلك الشعب استدراكاً لشأنه، لكنّه لم يستطع محو آثار تلك الأضاليل، فاستمرّ الاختلاف بالفرنسيّين إلى الحدّ الذي هم عليه اليوم.

هذا الذي جرّ الفرنسيّين للسقوط في عار الهزيمة، بين يدي الألمان، وجلب إليهم من الخسار ما تعسّر عليهم تعويضه في سنين طويلة.

هذه الأباطيل الدهريّة قام عليها مذهب «الكمون» أي الشيوعيّين ونما هذا المذهب بين الفرنسيّين، ولم تكن مضارّ الآخذين به ومفاسدهم في البلاد الفرنسيّة أقلّ من مضارّ الألمان.

ولو لم يتدارك الأمر أرباب العقائد النافعة والسجايا الحسنة، لنسف الشيوعيّون كلّ عمران على أديم فرنسا، ومحوا مجد الأُمّة تنفيذاً لأهوائهم، وجلباً لرغباتهم.

الأُمّة العثمانيّة

الأُمّة العثمانيّة إنّما رقّت[1] حالتها في الأزمنة المتأخّرة بما دبّ في نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس الدهريّين، فإنّ القواد الذين اجترحوا إثم الخيانة في الحرب الأخيرة بينها وبين الروسية،كانوا يذهبون مذهب النيتشريّن «الدهريّين»، وبذلك كانوا يعدّون أنفسهم من أرباب الافكار الجديدة، «أبناء العصر الجديد».

زعموا بما كسبوا من أوهام الدهريّين: أنّ الإنسان حيوان كالحيوانات، لا يختلف عنها في أحكامها، وهذه الأخلاق والسجايا التي عدّوها فضائل تخالف بجميعها سنن الطبيعة المطلقة الناتور، وإنما وضعها تحكّم العقل، وزادها تطرّف الفكر.

فعلى من بصر بالحقيقة على زعم أولئك المارقين أن يستنهج كلّ طريق إلى تحصيل شهواته، واستيفاء لذّاته، ولا يأخذ نفسه بالحرمان من ملاذّه، وقوفاً عند خرافات القيود الواهنة، والموضوعات الإنسانيّة الواهية.

وحيث إنّ الفناء حتمٌ على الأحياء، فما هو الشرف والحياء؟! وما هي الأمانة، والصدق؟! وأيّ شيء هو العفّة والاستقامة..؟!

---

[1]ـ ضعفت

ولهذا خان أولئك الأُمراء ملّتهم مع ما كان لهم من الرتب الجليلة، ورضوا بالدنيّة، واستناموا إلى الخِسّة، ونسفوا بيت الشرف العثماني في تلك الحرب وجلبوا المذلّة على شعوبهم بعرض من الحُطام قليل.

السوسياليست «الاجتماعيّون» والنهيليست «العدميّون» والكمونيست «الشيوعيّون»

هذه الطوائف تتّفق في سلوك هذه الطريقة «الدهريّة»، زيّنوا ظواهرهم بدعوى أنّهم سند الضعفاء، والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء، وكلّ طائفة منها، وإن لوّنت وجه مقصدها بما يوهم مخالفته لمقصد الأُخرى، إلاّ أنّ غاية ما يطلبون إنّما هو رفع الامتيازات الإنسانيّة كافّة، وإباحة الكلّ للكلّ، واشتراك الكلّ في الكلّ.

وكم سفكوا من دماء، وكم هدموا من بناء، وكم خرّبوا من عمران، وكم أثاروا من فتن، وكم أنهروا من فساد، كلّ ذلك سعياً في الوصول إلى هذه المطالب الخبيثة، وجميعهم على اتّفاق في أنّ جميع المشتهيات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة وفيض من فيوضها، والأحياء في التمتّع بها سواء، واختصاص فرد من الإنسان بشيء منها دون سائر الأفراد، بدعة في شرع الطبيعة سيّئة، يجب محوها والإراحة منها.

ومن مزاعمهم: أنّ الدين والملك عقبتان عظيمتان، وسدّان منيعان، يعترضان بين أبناء الطبيعة، ونشر شريعتها المقدّسة: الإباحة والاشتراك، وليس من مانع أشدّ منهما، فإذن من الواجب على طلاّب الحقّ الطبيعي، أن ينقضوا هذين الأساسين، ويُبيدوا الملوك ورؤساء الأديان.

ثمّ يعمدون إلى الملاّك وأهل السعة في الرزق، فان دانوا لشرع الطبيعة، فخرجوا عن الاختصاص، فتلك، وإلاّ أخذوا بأعناقهم قتلاً، وبأكظامهم[1] خنقاً؛ حتّى يعتبر بهم من يكون من أمثالهم، فلا يلوون رؤوسهم كبراً على الشريعة المقدّسة شريعة الطبيعة ولا تَزْورّ أعناقهم عصياناً لأحكامها.

نظر أبناء هذه الطوائف في وجوه الوسائل لبثّ أفكارهم، والإفضاء بما في أوهامهم إلى قلوب العامّة، فلم يجدوا وسيلة أنجح في زرع بذور الفساد في النفوس، من وسيلة التعليم؛ إما بإنشاء المدارس تحت ستار نشر المعارف، أو بالدخول في سلك المعلّمين في مدارس غيرهم؛ ليقرّروا أُصولهم في أذهان الاطفال، وهم في طور السذاجة، فتنتقش بها مداركهم بالتدريج.

فمن أُولئك الدهريّين من همّه بناء المدارس، ودعوة الناس إليها، ومنهم متفرّقون في بلاد أوربا، يطلبون وظائف التعليم، وينالون من ذلك طلبتهم، وجميعهم يتعاونون على إذاعة خيالاتهم الباطلة، وبهذا كثرت أحزابهم، ونمت شيعتهم في أقطار الممالك الأُوروبيّة، خصوصاً مملكة الروسية.

[1]ـ الكَظَم جمعهُ أكظام وكِظام: مخرج النَّفَس.

لا جرم أنّ هذه الطوائف إذا استفحل أمرها، وقوي ساعدها على المجاهرة بأعمالها، فقد تكون سبباً في انقراض النوع البشري، كما تقدّم ذكره. أعاذنا اللّه من شرور أقوالهم وأعمالهم.

مورمون

هذا النبي الأخير، والرسول الممتاز بالبعثة من قِبَل الناتور «الطبيعة» نشأ في انجلترا، ثمّ هاجر منها إلى أمريكا، وأعلن ما أُلقي إليه بإلهام الطبيعة: من أنّ النعمة العظمى يريد الإباحة والاشتراك إنّما يؤتاها من كان مؤمناً بالطبيعة، وليس لغيره من الكَفَرة بها حقّ التمتّع بتلك النعمة، واجتمع إليه عدد من ضعفة العقول، فألفّ منهم جمعيّتين: أحداهما من المؤمنين، والأُخرى من المؤمنات، وقال: لكلّ مؤمن حقّ التمتّع بكلّ مؤمنة، حتى كانت إذا سُئلت إحدى المؤمنات: زوجة من أنت؟ تجيب: أنّها زوجة جماعة المؤمنين، وإذا سُئل أحد أبنائهنّ: من أنت؟ أجاب: أنه ابن الجمعيّة، إلاّ أنّه إلى الآن لم يصعد لهيب فسادهم من هوّة الويل «هوّة جمعيتهم» .

دهريّون الشرقيّين

أما منكرو الأُلوهية، أعني الدهريّين الذين ظهروا في لباس المهذّبين، ولوّنوا ظواهرهم بصبغ المحبّة الوطنيّة، وزعموا أنفسهم طلاّب خير الأُمّة، فصاروا بذلك شركاء اللِّصّ، ورفقاء القافلة، ثمّ تجلّوا في أعين الأغبياء حَمَلَة لأعلام العلم والمعرفة، وبسطوا للخيانة بساطاً جديداً، وتولاّهم الغرور بما حفظوا من كلمات قليلة ناقصة غير تامّة الإفادة، مسروقة من الأوهام المُبْطلين، وفتلوا سبالهم ـ شواربهم ـ كِبْراً وعُلُوّاً، ولقّبوا أنفسهم بالهادين والأدلاّء، وهم في أطباق جهل وأرتاق غباوة، وفي أُهُب جلود من دنس الرذائل، ومسوك جلود من قَذَر الذمائم، فأُولئك قوم قوي فيهم الظنّ، بأنّ العقل وثمرته من المعرفة، ينحصران في تبيّن وجوه الغدر، وتعرّف طرق الاختلاس.

وإنّني لفي خجل من ذكرهم، يدافعني الحياء عن رواية سيرهم، وحكاية أعمالهم، فإنّ مقاصدهم من الدناءة بحيث لا تخرج عن جيوبهم، يسعون في اقتلاع أساس أُمّتهم لشهوة بطونهم، يحدّدون شفارهم لتقطيع روابط الالتئام بين بني جنسهم، لا يبتغون بذلك عوضاً، سوى حشو مِعَدهم، وما أضيق مجال افكارهم، إلى الآن لم يخطُ أحدهم خطوة خارج كرشه، ولم يمدّ واحد منهم رجله لأبعد من فرشه، وليس في وسع القلم أن يتحرّك في هذا المجال الضيّق، غير أنّه يمكن أن يقال: إنّهم «بياجو» لغيرهم من أهل الضلالة ـ أي سيّئو ـ التقليد لهم ـ وما بقي من أوصافهم لا يخفى على فهم القارئين.

الإسلام ومدنيّة أوروبا

الإمام محمد عبده

هذا النص الذي ننشره تحت العنوان أعلاه، هو فصل مقتطف من كتاب محمد عبده المعروف «الإسلام بين العلم والمدنية». فيه يقارب الإمام عبده إشكاليات التقدم والتأخر ضمن جدلية الإسلام ـ الغرب، وينطلق من مساجلة يرد فيها على أطروحة غربية شاعت من أيامه ومؤداها التالي: وهو «إن تمكن العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد المسيحي في أوروبا وعدم تمكنهما من التغلب على الاضطهاد الإسلامي دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحا مع الفلسفة».

المحرر

ليس من السهل عليّ أن أعتقد أن أديباً كصاحب الجامعة يقول هذا القول[1] ـ وهو ناظر إلى الحقيقة بكلتا عينيه مع معرفته بلسان الغربيين واطلاعه على ما كتبوا في هذه المسألة وهي من أهم المسائل التاريخية ـ وإنما هي عين الرضا تناولت من حاضرالحال ومما انتهى إليه سير التاريخ ما تناولت، ثم أملت على قلبه ما جرى به قلمه. هل يصح أن تسمى الاستكانة للغالب تسامحاً؟ وهل يسمى العجز مع التطلع للنزاع عند القدرة حلماً؟ أم يسمى غل الأيدي عن الشر بوسائل القهر كرماً؟ هل تعد مساكنة جناب البابا لملك إيطاليا في مدينة واحدة واجتماع الكرسيين العظيمين: كرسي المملكة الإيطالية وكرسي المملكة البابوية ـ في عاصمة واحدة تسامحا من قداسة البابا مع الملك؟

أليس الأجدر بالمنصف أن يسمّي ذلك تسامحاً من الملك مع البابا، لأنه صاحب القوة والجيش والسلطنة، ويمكنه أن يسلب البابا تلك الثمالة التي بقيت له من السلطة الملكية؟

[1]ـ انظر هذا القول في المقدمة أعلاه حيث يؤسس الإمام محمد عبده مقالته السجالية عليها.

كما أن الأليق به أن يسمي تلك الحالة التي عليها أهل أوربا اليوم من طمأنينة العلم بينهم بجانب الدين تساهلاً من العلم مع الدين، لا تسامحاً من الدين مع العلم، بعدما كان بينهما من الحوادث ما كان، وبعد غلبة العلم واستيلائه على عرش السلطان في جميع الممالك ورضاء الدين بأن يكون تابعاً له في أغلبها.

اقتباس أوربا من مدنية الإسلام

السبب الأول: الجمعيات

كان جلاد بين العلم والدين في أوربا وتألفت لنصرة العلم جمعيات وأحزاب، منها ما اتخذ السر حجاباً له حتى يقوى، ومنها ما ابتدأ بالمجاهرة. وكان الدين يظفر بالعلم كما سبق بيانه، لكثرة

من سيرته الذاتية:

ولد محمد بن عبده بن حسن خير الله سنة 1266 هـ الموافق 1849م في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة. لأب تركمانى وأم مصرية تنتمي إلي قبيلة (بني عدي) العربية، في سنة 1866م التحق بالجامع الأزهر، وفي سنة 1877م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة 1879م عمل مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم وفي سنة 1882م

آثاره:

اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز رغم أنه وقف منها موقف المتشكك في البداية لأنه كان صاحب توجه إصلاحى يرفض التصادم إلا أنه شارك فيها في نهاية الأمر، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885م غادر باريس إلى بيروت، وفي ذات العام أسس جمعية سرية بذات الاسم، العروة الوثقى.

وفي سنة 1886م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية وفي بيروت تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي سنة 1889م / 1306هـ عاد محمد عبده إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق، ووساطة تلميذه سعد زغلول وإلحاح نازلي فاضل على اللورد كرومر كي

أعوانه وضعف أعوان العلم، حتى أشرقت الآداب المحمدية على تلك البلاد من سماء الأندلس، وتبع إشراق تلك الآداب واشتغال الناس بها سطوع نور العلم العربي من الجانب الشرقي كما ذكرنا. وقد وجد هذان النوران استعداداً من النفوس للاستضاءة بهما في السبيل التي تؤدي بهما إلى المدنية التي كانا يحملانها. هذا الاستعداد كسبته الأنفس بما ضايقها من غلو رؤساء الدين في استعمال سلطانهم، واشتدادهم في استعباد العقل والوجدان حتى ضاق ذرع الفطرة عن الاحتمال، فأخذ الشعور الإنساني يتلمس السبيل إلى الخلاص، وإذا لاح له هذان النوران اتخذهما له هداية، واستقبلهما بوجهه.

وكان بعد ذلك ما كان من تأثير الدين لأهل العلم وإحراقهم بالنيران، ونفيهم من الأوطان، ومقاومة رؤساء الدين للحكومات ولأهل الأفكار المستقلة، في أدنى الأشياء وأعلاها، حتى أنه

يعفو عنه ويأمر الخديوي توفيق أن يصدر العفو وقد كان، وقد اشترط عليه كرومر ألا يعمل بالسياسة فقبل.وفي سنة 1889م عين قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ثم محكمة عابدين ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف عام 1891م.

25 يونيو 1890م عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي سنة 1900م / 1318 هـ أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية.

من أهم مؤلفاته:

ـ رسالة التوحيد ـ تحقيق وشرح «البصائر القصيرية للطوسي».

ـ تحقيق وشرح «دلائل الإعجاز» و»أسرار البلاغة» للجرجاني ـ الرد على هانوتو الفرنسي.

ـ الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (رد به على إرنست رينان سنة 1902م).

ـ تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة 1899م.

ـ شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب.

ـ العروة الوثقى مع معلمه جمال الدين الأفغاني.

عندما شرع ملوك فرنسا في فرش باريس بالبلاط على لأسلوب الذي وجدوه في مدينة قرطبة، وصدر الأمر بمنع تربية الخنازير في تلك الشوارع، أغضب ذلك قسس القديس أنطوان. ونادوا بأن خنازير القديس لابد أن تمر في الشوارع على حريتها الأولى، وحصل لذلك شغب عظيم اضطر الحكومة أن تسمح بذلك مع صدور الأمر بأن توضع في أعناقها أجراس. وقالوا إن الملك فيليب السمين مات بسقطة عن فرسه عندما انزعج الفرس من منظر خنزير وصلصة الجرس في عنقه.

لقائل أن يقول: إن القسس في ذلك الزمان كان يمكنهم أن يمتنعوا من وضع الأجراس في أعناق الخنازير فرضاهم بذلك يعد تسامحاً عظيماً مع العلم (أو الصناعة).

ويسهل عليّ أن أوافقه على أن مثل هذا الضرب من التسامح في أجراس الخنازير كان يظهر من حين إلى حين، إلا أنه فيما أظن لا يكفي في تشييد هذه المدينة التي يفتخر بها الأوربيون اليوم ونحن لا نبخسها قدرها كذلك.

السبب الثاني: الضغط الديني

شدة الحاجة وغلو الرؤساء كانا يوقدان الغيرة في قلوب طلاب العلوم فلم تفتر لهم همة، فعظم أمرهم واكتشفوا كثيرا من الحقائق التي نفعت العامة ونبهت العقول للأخذ بما يهتدون إليه، وصارت الحرب بينهم وبين رؤساء الدين سجالاً، إلى أن ظهر دعاة الإصلاح الديني (البروتستانت) فانضم دعاة العلم إليهم ظنًّا منهم أن سيكونون معهم من الجاهدين في سبيل العلم. وكان منهم «إيراسم» الشهير، فلما انتصر الإصلاح ودالت لهم دولة استمروا يعاقبون بالموت على الأفكار التي تخالف ظاهر ما يعتقدون كما تقدم، فانفصل إيراسم ومن معه من حُماة الحرية واستقلال الإرادة الشخصية، وترك المصلحين يتفرقوا شيعا ويقتل بعضهم بعضاً، وقال: ما كنت أظن أن دعاة الإصلاح يكونون كذلك أعداء العلم.

هذه الطوائف التي تفرقت عقائدها في الإصلاح لم تنتظر إلا أن تأمن من عدوها العام، وهو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فلما أمنتها أخذ بعضها يصول على بعض، وكلما ارتفعت طائفة منهم إلى واشتعلت نيران الحروب بينهم. قال أحد أفاضل مؤرخيهم: «وكلما ارتفعت طائفة منهم إلى عرش القوة، لوثت يديها بالجرائم في العمل لإفناء البقية، حتى سئمت النفوس دوام تلك الحال، ووجدت من توالي حوادث الانتقام وظهور مضاره في كل طائفة أن الأفضل لكل طائفة أن تمنح الأخرى من الحرية ما لا تستغني عنه واحدة منهما، والعلم كان يعمل عمله في كشف الحقائق وترقية الآداب، وكان من أقوى المنبهات إلى مضار الحروب ومفاسد العدوان على حرية الأشخاص، من أية طائفة كانت،

من هذا نشأ ذلك الأصل العظيم: أصل التسامح والرضا بمجاورة المخالف في الرأي: نشأ من القهر والقسوة التي كانت كل طائفة تعامل بها الأخرى». انتهى كلام المؤرخ بالمعنى.

السبب الثالث: الثورة

ولا حاجة بي إلى ذكر ما جاءت به الثورة الفرنسية وكيف كانت قيامتها على الدين ورؤسائه مما هو معلوم، وإنما أنبه القارئ إلى الاعتبار بما تقدم من القول، وبما يمكنه أن يقف عليه في كتب القوم، ليعلم أن الدين المسيحي في أوربا لم يحتمل العلم فضلاً وكرماً، وإنما قويت عليه أحزاب العلم فساموه استكانة وخضوعا، ولو شاء ألا يحتمل لم يستطع إلى ذلك سبيلاً.

السبب الرابع: ترك المسيحية

رؤساء الدين المسيحي رجال ذوو عزيمة وإقدام وغيرة على دينهم، قلما يدانيهم فيها رؤساء دين من الأديان، وهم مع غلوهم في الدين واشتدادهم في استعمال سلطانهم على النفوس، كانوا ولا يزالون يتخذون كل وسيلة لتأييده دينهم، وهم أشد الناس حرصا على تقويم أركانه ودفع الشبه عنه، ولم يزدهم العلم الجديد إلا وسائل وسبلاً لترويج عقائده وآدابه، ولم تفتر همة في نشره وتزيينه للقلوب، ومع ذلك كله نرى أن رجال العلم وحماة المدنية يتسللون منه، والعامة من الشعوب في تخاذل عنه. والأمة الفرنسية ـ التي كانت تدعى بنت الكنيسة ـ أصبحت من أشد الناس عليه، ورأت فلسفتها أن تحدد حرية أهل الدين في تعاليمهم واجتماعهم: كل ذلك ومدارس اللاهوت لا تزال عامرة، وطلاب اللاهوت يعدون بالألوف، كل ذلك وكثير من الدول يرى من مزاياها حماية الدين المسيحي في أقطار الأرض.

قال أحد رؤساء البروتستانت ـ في خطبة من خطبه التي ألقاها في بعض البلاد الفرنسية سنة 1901، بعد كلام له في أن المسيحية رومانية أو بروتستانتية فقدت خاصتها الدينية كما فقدت فائدتها الاجتماعية ـ ما نصه مترجماً: «إذا كان الدين المسيحي ليس شيئاً سوى الكثلكة التي دخلها الإصلاح بالفعل (المذهب الروماني) أو الكثلكة التي دخلها الإصلاح بالفعل (المذهب البروتستانتي) فالقرن الموفي للعشرين (القرن الحاضر) لا يكون مسيحيًّا أبداً».

وقد جاء في كلام هذا الخطيب ما يصرح بأنه يريد أن يطلب للمسيحية معنى آخر ينطبق كل الانطباق على اعتقاد المسلمين فيها، فإن وفق للنجاح في سعيه زال الخلاف ـ إن شاء لله ـ بين الدين والعلم، بل بين المسيحية والإسلام.

عود إلى سماحة الإسلام

آخذ بيد القارئ الآن، وأرجع به إلى ما مضى من الزمان، وأقف وقفة بين يدي خلفاء بني أمية والأئمة من بني العباس ووزرائهم ـ والفقهاء والمتكلمون والمحدثون والأئمة المجتهدون من حولهم، والأدباء والمؤرخون والأطباء والفلكيون والرياضيون والجغرافيون والطبيعيون وسائر أهل النظر من كل قبيل مطيفون بهم، وكل مقبل على عمله، فإذا فرغ عامل من العمل أقبل على أخيه ووضع يده في يده، يصافح الفقيه المتكلم والمحدث الطبيب والمجتهد الرياضي والحكيم، وكل يرى في صاحبه عونا على ما يشتغل هو به ـ وهكذا أدخل به بيتاً من بيوت العلم فأجد جميع هؤلاء سواء في ذلك البيت يتحادثون ويتباحثون، والإمام البخاري حافظ السنة بين يدي عمران بن حطان الخارجي يأخذ عنه الحديث، وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بين يدي الحسن البصري شيخ السنة من التابعين يتلقى عنه، وقد سئل الحسن عنه فقال للسائل: «لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأنّ الأنبياء ربتهُ، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن منه، ولا باطنا أشبه بظاهر منه».

بل أرفع بصري فأجد الإمام أبا حنيفة أمام الإمام زيد بن علي (صاحب مذهب الزيدية من الشيعة) يتعلم منه أصول العقائد والفقه، ولا يجد أحدهم من الآخر إلا ما يجد صاحب الرأي في حادثة ممن ينازعه فيه اجتهاداً في بيان المصلحة، وهما من أهل بيت واحد ـ أمر به بين تلك الصفوف التي كانت تختلف وجهتها في الطلب وغايتها واحدة وهي العلم، وعقيدة كل واحد منهم أن فكر ساعة خير من عبادة ستين سنة كما ورد في بعض الأحاديث.

الخلفاء أئمة في الدين مجتهدون وبأيديهم القوة وتحت أمرهم الجيش، والفقهاء والمحدثون والمتكلمون، والأئمة المجتهدون الآخرون هم قادة أهل الدين ومن جند الخلفاء، الدين في قوته والعقيدة في أوج سلطانها، وسائر العلماء ممن ذكرنا بعدهم يتمتعون في أكنافهم والخير والسعادة ورفه العيش وحرية الفكر، لا فرق في ذلك بين من كان من دينهم ومن كان من دين آخر، فهنالك يشير القارئ المنصف إلى أولئك المسلمين، وأنصار ذلك الدين، ويقول: ههنا يطلق اسم التسامح مع العلم في حقيقته، ههنا يوصف الدين بالكرم والحلم، ههنا يعرف كيف يتفق الدين مع المدنية عن هؤلاء العلماء الحكماء تؤخذ فنون الحرية في النظر، ومنهم تهبط روح المسالمة بين العقل والوجدان (أو بين العقل والقلب كما يقولون).

يرى القارئ أنه لم يكن جلاد بين العلم والدين. وإنما كان بين أهل العلم وبين أهل الدين شيء من التخالف في الآراء، شأن الأحرار في الأفكار الذين أطلقوا من غل التقييد، وعوفوا من علة

التقليد، ولم يكن يجري فيما بينهم اللمز والتنابز بالألقاب، فلا يقول أحد منهم لآخر إنه زنديق أو كافر أو مبتدع، أو ما يشبه ذلك. ولا تتناول أحدا منهم يد بأذى، إلا إذا خرج عن نظام الجماعة، وطلب الإخلال بأمن العامة، فكان كالعضو المجذوم فيقطع ليذهب ضرره عن البدن كله.

ملازمة العلم للدين وعدوى التعصب في المسلمين

متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق ورمي زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق؟ أشرنا فيما سبق إلى مبدأ هذا المرض، ونقول الآن: إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم، وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله ـ تلك الفتن التي كان يثيرها أعداء الدين في الشرق وفي الغرب لخفض سلطانه، وتوهين أركانه ـ وتصدر للقول في الدين برأيه من لم تمتزج روحه بروح الدين، وأخذ المسلمون يظنون أن من البدع في الدين ما يحسن أحداثه لتعظيم شأنه تقليداً لمن كان بين أيديهم من الأمم المسيحية وغيرها. وأنشئوا ينسون ماضي الدين ومقالات سلفهم فيه، ويكتفون برأي من يرونه من المتصدرين المتعالين، وتولى شئون المسلمين جهالهم، وقام بإرشادهم في الأغلب ضلالهم، في أثناء ذلك حدث الغلو في الدين، واستعرت نيران العداوات بين النظار فيه، وسهل على كل منهم لجهله بدينه أن يرمي الآخر بالمروق منه لأدنى سبب، وكلما ازدادوا جهلا بدينهم ازدادوا غلوا فيه بالباطل ودخل العلم والفكر والنظر (وهي لوازم الدين الإسلامي) في جملة ما كرهوه، وانقلب عندهم ما كان واجبا من الدين محظورا فيه.

لا أكاد أخطئ القارئ إذا زعم أن المسلم إنما استفاد اسم زندقة وتزندق ومتزندق وزنديق من فضل ما علمه جيرانه إذ كانوا يقولون: هرتقة وتهرتق وهو هرتوقي: أو ما يماثل ذلك ـ أو زعم أن قد فشت في المسلمين سرعة التكفير بطريق العدوى من أهل الملل المتشددة. وإن الذي سهل سريان العدوى بتلك السرعة الشديدة هو ضعف المزاج الديني عند المسلمين بجهلهم بأصوله ومقوماته، ومتى ضعف المزاج استعد لقبول المرض كما هو معلوم.

إن المسلمين لما كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العالم، ولما أصيبوا بمرض الجهل بدينهم انهزموا من الوجود وأصبحوا أكلة الآكل، وطعمة الطاعم، هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك؟ لا، بل عدا بهم الجهل على أئمة الدين، وخدمة السنة والكتاب، فقد حملت كتب الإمام الغزالي إلى غرناطة وبعد ما انتفع بها المسلمون أزماناً هاج الجهل بأهل تلك المدينة وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله، فجمعت تلك الكتب خصوصاً نسخ إحياء علوم

الدين ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت. قال قوم يعدون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية ـ وهو أعلم الناس بالسنة وأشدهم غيرة على الدين إنه ضال مضل. وجاء على أثر هؤلاء مقلدون يملئون أفواههم بهذه الشتائم وعليهم إثمها وإثم من يقفوهم بها إلى يوم القيامة.

إهمال آثار السلف

أهمل المسلمون دينهم، والنظر في أقوال سلفهم، حتى أنك لا تجد اليوم في أيديهم كتابا من كتب أبي الحسن الأشعري ولا أبي منصور الماتريدي، ولا تكاد ترى مؤلفا من مؤلفات أبي بكر الباقلاني أو أبي إسحاق الإسفراييني، وإذا بحثت عن كتب هؤلاء الأئمة في مكتبات المسلمين أعياك البحث، ولا تكاد تجد نسخة صحيحة من كتاب.

كتب على القرآن تفاسير كثيرة في القرن الثالث من الهجرة وما بعده إلى السادس، منها تفسير الطبري وتفسير أبي مسلم الأصفهاني وتفسير القرطبي وتفسير الجصاص وتفسير الغزالي وتفسير أبي بكر بن العربي وكثير غيرها وفيها من آراء أولئك الأئمة ووجوه استنباط الحكم والأحكام ما لا غنى لطالب علم الدين عنه، فهل يجد الباحث المجد نسخة من هذه الكتب الجليلة يمكن الوثوق بصحتها إلا بطريق المصادفة وحسن الاتفاق؟

وهل يليق بأمة تدّعي أنها على دين، وأن لها فيه سلفا، أن تهجر آثار سلفها، وتدع ما كتبوا طعمة للعث وفراشا للتراب؟ هل وقع مثل ذلك من المشتغلين باللاهوت المسيحي في زمن من الأزمان؟

إن حالة طلبة العلوم الدينية الإسلامية أصبحت مما يرثى له في أكثر بلاد المسلمين، فهم لا يقرءون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتب المتأخرون. يتعلم أذكاهم منها ما تدل عليه عباراتها، ولا يستطيع أن يتعلم البحث في أدلتها، تصحيح مقدماتها، وتمييز صحيحها من باطلها، وإنما يتلقاها كأنها كتاب الله أو كلام نبيه صلى لله عليه وآله وسلم يأخذ ما فيها بالتسليم. فإذا ناظره مناظر في بعض قضاياه وعجز عن تصحيحه قطع الجدال بقوله: هكذا قالوا. وإن لم يكن القول متفقا عليه. بل قد يكون القول مما لم يقل به سوى صاحب الكتاب الذي اشتغل به، وربما كان صاحب الكتاب ممن لو رآه أحدُ من السلف لم يرضه تلميذاً يعي عنه ما يقول.

كاد ينقطع طلب العلوم الدينية في سورية والحجاز وتونس والجزائر، وقل جدّاً في المغرب الأقصى، ولم يبق الاهتمام به إلا في بعض الصحارى، وذلك إما لصعوبة طرق التعليم، واقتضائها الزمن الطويل ـ وحاجات الناس مانعة لهم من إفناء أعمارهم في عمل لا يسد من حاجتهم ـ وإما

لتفضيل الآباء تربية أبنائهم على الطرق الحديثة في أوربا أو في المدارس الأخرى وليس فيها من الدين شيء، وإن كان فيها شيء منه فهو مما لا يعد تعليما دينيا ينظر إليه ـ وإما للفتور والخمود، اللذين نشآ عن التقليد والجمود. وبذلك تجد المسلمين قد تولاهم الجهل بدينهم، وأخذتهم البدع من جميع جوانبهم، وانقطعت الصلة الحقيقية بينهم وبين سلفهم، حتى لو عرض على الجمهور الأعظم منهم ما اتفق عليه السلف من الأحكام لأنكروه واستغربوه وعدوه بدعة في الدين. وصح فيهم ما قال عمر الخيام في بعض أشعار الفارسية مخاطبا للنبي عليه الصلاة والسلام: «إن الذين جاؤوا بعدك زينوا لك دينك ووضوه وزركشوه حتى لو رأيته أنت لأنكرته» فهذا الصنف من المسلمين ـ وهو معظمهم ـ قد أنكر دينه الحق وعاداه، ونقم على أهله القائمين بخدمته، وإنما اصطفى لاعتقاده بعض أفراد لم يعرف عن السلف اختصاصهم بالثقة، ولم يسمح الدين باختصاصهم بالتقليد، فإذا وقع من هذا الصنف ما فيه أذى للعلم وأهله، فهل يعد ذلك واقعا من دين الإسلام ـ دين محمد صلى لله عليه وسلم ـ دين القرآن ـ دين السنة الثابتة ـ دين الخلفاء الراشدين، ومن تبعهم من السلف الأولين؟

متابعة العلم للإسلام ومباينته لسواه

الحق أقول ـ والحس يؤيدني: ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل، وكانوا كلما توسعوا في العلوم الكونية وضربوا الزمان بسوط من العزة عاداهم العلم وتجهم واكفهر وجهه للقائهم، وكلما بعدوا من الدين سالمهم العلم وبش في وجوههم. ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل، والعقل لا يصح أن يكون له في الدين عمل، ولا أن يظهر منه فيه أثر، والدين من وجدانات القلب، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل. فالفصل تام بين العقل والدين، ولا سبيل إلى الجمع بينهما: سامحهم لله فيما يسمونه تسامحا مع العلم، وهم يصرحون بأنه عدوه الذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم.

ولا أريد به ما كان «اضطهاد» هل عرفت السبب في اضطهاد المسلمين للعلم؟ أقول «اضطهاد» ولا أريد به ما كان عند الأمم المسيحية من الاشتداد في إبادة أهله والتنكيل بهم، واختراع ضروب التعذيب، والتفنن في صنع آلات الهلاك، مع الأخذ بالشبهة، والاكتفاء في الإعدام بمجرد التهمة، فإن ذلك لم يقع عند المسلمين لا أيام علمهم، ولا في أزمنة جهلهم، ولكن أريد من الاضطهاد الإعراض عن العلم، ورمي الألفاظ السخيفة في وجوه أهله، وقذفهم بشيء من الشتائم مع الابتعاد عنهم.

لا ريب أنك قد أيقنت بأن السبب في هذا الذي يسميه الأديب اضطهاداً ـ إنما هو جهلهم بدينهم. فالدواء الذي ينجح في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا ردهم إلى العلم بدينهم، والتبصرفيه، للوقوف على أسراره والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه، كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الواسطة تناكرت النفوس وتبدل الأنس وحشة.

الدعاة في الإسلام

فهل قام بينهم دعاة للعلم حقيقيون، أو دعاة لأصل الدين عارفون، ثم استعصت قلوب المسلمين عليهم، وجمحت نفوسهم عن الانقياد لهم؟ وهل كثر أولئك الدعاة في أطراف بلاد المسلمين كثرتهم في أوربا من أواسط القرن السابع عشر من التاريخ المسيحي إلى أن ظهرت قوة العلم في أوائل القرن السابع عشر وفيما بعد ذلك؟ لا. إنما رأينا من الصادقين أفرادا يظهرون متفرقين في عصور مختلفة، ربما لا يجتمع أربعة منهم ـ فما يزيد ـ في قرن واحد، ويأخذون في العمل لما وجهوا إليه، ثم لا يكادون ينطقون ببعض الكلم، فيحس الناس بهم، فيأخذ المستعد أهبته لمفارقة ما كان عليه واتباعهم حتى تشعر السياسة (نعوذ بالله منها) بما عسى أن يكون من أمرهم فتخمد أنفاسهم، قبل أن يبلغوا من قلب أحد ما أرادوا من غرس أفكارهم، فينطفئ النور، ويدْلَهم الديجور.

فهل يعد الأديب هذه الضربات من أيدي أرباب السياسة اضطهاداً للعلم لأجل حماية الدين؟ أنزه كل أديب عن أن يظن ذلك، وإنما هي صدمات تقع على الدين لا تختلف عن أمثالها مما يصيبه منهم مباشرة، فلا تعد حجة على الدين في نظر المنصف.

المقلد دون المقلد

ربما يقول القائل: إن كان المسلمون قد أخذوا الجمود في التقليد والنفرة من العلم والاعتقاد بالعداوة بين الدنيا والآخرة وبين العقل والدين وما أشبه ذلك مما هم فيه، وورثوه عن الأمم السابقة عليهم خصوصاً أقرب الملل إليهم. فما بالهم لم يقلدوا المسيحيين في الحرص على نشر دينهم، والتوسع في علومه مذيلاً بما أخذوه عنهم، ولم يقسموا أنفسهم قسمين كما قسم المسيحيون إخوانهم قسمين: قسما ينقطع إلى الآخرة في الأديار والصوامع، وقسما يشتغل بالدنيا ليقيت نفسه ويقيت أهل القسم الأول، ويحمي نفسه ويحميهم من العدوان؟ وما لك ترى المسلمين خملوا وارتخت أعصابهم وسئموا النظر في علوم دينهم كما ذكرت، ثم صاروا أبعد الناس عن معرفة الطرق لتحصيل الغنى والثروة، والقبض على ناصية القوة صولجان العزة؟ وطرحوا أنفسهم في تيار من

القدر كما يقولون، يجري بهم إلى حيث لا يعلمون؟ ثم هم مع ذلك أحرص الناس على حياة، وأشدهم لهفاً على الحكام، فلا ترى الجمهور منهم في شيء للدين ولا للدنيا فما هذا التناقض؟

فأقول له: إنك قد نسيت أن المقلِّد يكون دائما أحط حالا وأخس منزلة من المقلَّد. فالمقلد إنما ينظر من عمل المقلد إلى ظاهره ولا يدري سره ولا ما بني عليه. فهو يعمل على غير نظام، ويأخذ الأمر لا على قاعدة، ولذلك سقط المسلمون في شر مما كان عليه مقلدوهم، لا سيما أنهم قد خلطوا في التقليد وأضافوا على دينهم ما لا يمكن أن يتفق معه، فصاروا في مثل حال المتخبط الذي تنازعه عدة قوى يذهب مع كل منها آنا ثم ينتهي أمره بعد الخيبة بالتعب الشديد، فيستلقي إلى أن يستريح، فينهض إلى العمل على هدى أو يموت.

لما كان المسلمون علماء كانت لهم عينان: عين تنظر إلى الدنيا والأخرى تنظر إلى الآخرة، فلما طفقوا يقلدون أغمضوا إحدى العينين، وأقذوا الأخرى بما هو أجنبي عنهم، فقدوا المطلبين، ولن يجدوهما إلا بفتح ما أغمضوا، وتطهير ما أقذوا.

الإصلاح والمصلحون

للقائل أن يقول: كيف تدّعي أن دعاة العلم والدين قليل بين المسلمين مع أننا نسمع أصواتهم تتلاقى في جو مصروسورية وغيرهما من البلاد في هذه الأيام؟ كل يقول: ديني ملّتي، إسلام مسلمون، قرآن سنة، مجد الإسلام القديم، سلفه الصالحون، تعلم، تعليم، كتب قديمة كتب جديدة، وما يشاكل ذلك مما يظهر منه أن الداعين إلى العلم أو المنبهين إلى الأخذ بأصول الدين الإسلامي كثيرون، ولا نرى مع ذلك من أغلب المسلمين إلا آذاناً صماً وأعيناً عميا، وصدًّا عما يدعو إليه هؤلاء؟

ويمكنني أن أقول له: إن الصادق في هؤلاء ليس بكثير عده، والجمهور منهم قلما يخلص قصده، وما تجد أكثرهم إلا متجرين بهذه الكلمات، لكسب بعض دريهمات، ويظهر لك ذلك من أنهم يلفظون هذه الأسماء وقلما يدرسون شيئا من مدلولاتها ليقفوا على الحقيقة منه، وإنما يلقف بعضهم عن بعض ظواهر كالزبد لا تمكث في الأرض. وأما الصادقون على قلتهم فقد بدأ بعض الناس يسمعون ما يقولون، ويطلبون الرشاد مما يعلمون، خصوصا في أمر الدين والجمع بينه وبين مصالح الدنيا، ولا سيما في بلاد الهند وبين مسلمي روسيا. ولكن الإصلاح ليس ريحا تهب فتمسح الأرضمن الشرق إلى الغرب في وقت قريب فانتظر.

قد يقول القائل: لِمَ لم يكثر هؤلاء كثرتهم بين الأوربيين فيما مضى، حتى يغلبوا الظالمين من أهل السياسة ويستميلوا العادلين منهم إليهم، وينهضوا بالمسلمين من هذه الرقدة التي طال أمدها عليهم؟ ولم لا يزال أهل البصيرة منهم قليلين متفرقين يهمسون بالقول ولا يجهرون، وليس للعلم فيهم دعاة عمليون؟ أليس ذلك سبيلا لمؤاخذة الإسلام وحجة عليه؟

وأقول له: إن حظ المسلمين لا يصح أن يكون أسعد من حظ مقلديهم، بل المنتظر أن يكون أتعس، وقد أقامت المسيحية ما يزيد على ألف سنة قبل أن يظهر فيها العلم، أو تنشأ الحرية الشخصية، أو تسري فيها الحركة العلمية، إلى ما فيه صلاح الجمعية الإنسانية، مع توالي المنبهات، وتواصل الصدمات إثر الصدمات، ولم يمض على المسلمين من يوم استحكمت فيهم البدعة، وأطبقت عليهم ظلم المحدثات، ودخلوا جحر الضب الذي دخله من كان قبلهم إلا أقل من ثمانمائة سنة، فلم يمض عليهم وهم في بدعهم الجديد، ذلك الزمن الذي قد يكون عمرا لمثل هذه الحالة، ثم تقضي نحبها في آخره. وما أظن أن يمر على المسلمين مثل تلك المدة قبل أن يبلغوا من صلاح الدين والدنيا ما هم أهل له.

الفرق بين التعصبين

وعلى كل حال لا يجوز في شريعة الإنصاف أن يذكر المسلمون في جانب جمهور المسيحيين إذا ذكر الغلو في التعصب الديني فضلا عن أن يقال إن المسلمين أشد إفراطا فيه. والشاهد يدلنا على أنه قد يكون للمسلمين في التعصب ألفاظ وكلمات، ولكن الذي يكون من جمهور المسيحيين إنما هو أعمال وضربات في المعاملات، وما على طالب الحقيقة إلا أن يسيح بفكره في مثل المستعمرات الهولاندية في الشرق ومملكة الترنسفال قبل سقوطها، وبلاد الناتال في الجنوب، ثم يرجع إلى بعض بلاد الروسيا في الشمال من قبل عشرين سنة، ثم يرجع إلى الجزائر وما يليها في جهة الغرب، ليعلم كيف تكون الشدة في المعاملة مع غير أهل المذاهب المسيحية، وكيف يبلغ التعصب من أهله حدًّا تنظر إليهم فيه الإنسانية شزرًا، ولا تقبل لهم فيه المدنية عذرا.

ما على الباحث إلا أن ينظر فيما يكتبه الكتاب الفرنسيون ليعلم أنهم في حيرة من أمرهم مع المسلمين، يريدون أن تكون لحكومتهم طمأنينة فيما ملكت من بلاد المسلمين ولكن حكومتهم لا تجد السبيل إليها مع ما اتخذته قاعدة لعملها وهو الشدة والإفراط في القسوة على المسلمين خاصة وحدهم دون سواهم، وأرباب الأقلام يبحثون عن تلك الطمأنينة مع

المحافظة على تلك القسوة، ويأبى لله أن يحصلوا على ما يبحثون عنه، لأنهم يطلبون الجمع بين الضدين في موضوع واحد وهو محال كما يقرره فلاسفتهم[1].

[1]ـ آخر ما استقر عليه رأيهم وشرعت دولتهم في تنفيذه هو إخراج المسلمين من دينهم ولغتهم (العربية) بكل ما يمكن من وسائل العلم والتعليم والإكراه والإجبار وعدم تمكينهم مع ذلك من تعلم العلوم الطبيعية والاجتماعية والقانونية لئلا يطالبوا بالاستقلال الوطني أو المالي، وقد حدث في الماضيأن أكرهوا سلطان المغرب على توقيع مرسوم يخول الحكومة الفرنسية الحامية له تنفيذ ذلك في شعب البربر، فأنشأت لهم قانونا بربريًّا بعيدا عن الشريعة الإسلامية بعد الكفر عن الإيمان في الأحكام الزوجية والإرث وغير ذلك، ومدارس تعلمهم بها دين النصرانية باللغة الفرنسية، واللغة البربرية بالحروف اللاتينية، وتحرم عليهم تعلم اللغة العربية والديانة الإسلامية، حتى إذا ما تم لها إخراج البربر من الإسلام أكرهت العرب على ذلك ومن أبى تطرده من البلاد. وأما إيطالية الكاثوليكية الموالية للبابا فقد حاولت حين احتلالها ليبيا استئصال المسلمين من قطر طرابلس الغرب وبرقة وجعل بقايا أطفالهم إيطاليين كاثوليكيين بالقوة القاهرة تنكيلا وتقتيلا!! ﴿وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا﴾ النساء: ٨٤، وفي الجزائر وتونس فرضت اللغة الفرنسية على الأهالي، وحرمت التعليم باللغة العربية، وحاربت المدارس الأهلية الإسلامية، واضطهدت علماء المسلمين حتى هاجر الكثيرون من بلادهم إلى مصر وسورية.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

العلمانية

ماهيتها ـ تعريفاتها ـ مقاصدها

كريم عبد الرحمن[*]

على الرغم من الكم الهائل من الكتابات حول مصطلح العلمانية، لا يزال الغموض يكتنف هذا المصطلح (لفظاً ومعنى). ولجلاء هذا الغموض، كثيراً ما كانت تجري الدعوة إلى استعادة النص التاريخي الذي يحكي قصة العلمنة من خلال تجاربها. بل غالباً ما عكف الباحثون على تناول هذا الموضوع الحيوي ومراجعته انطلاقاً من التجربة الفرنسية بالذات. وسبب ذلك عائد إلى أن الجغرافيا الحضارية لفرنسا كانت ساحة الاختبار الحية للمفهوم، خصوصاً عندما تم إبعاد الكنيسة عن ممارسة السلطة السياسية والادارية، وبخاصة في مجال التعليم، وبالتالي إعادة كل ما يتعلق بعالم السياسة والاجتماع إلى العالم الدنيوي.

في ما يلي إحاطة إجمالية بالمصطلح والكيفية التي عولج فيها من جانب مفكرين غربيين استناداً إلى اختبارات التاريخ الغربي، وكذلك من جانب مفكرين مشرقيين قرأوا المسار الذي جرى فيه تلقيّ العلمانية في بلادهم.

المحرر

يعرض المفكر الألماني لاري شاينر ستة تعريفات للعلمانية، هي: أفول الدين، والتناغم مع هذه الدنيا، وتحرر المجتمع من قيود الدين، وتحول المعتقدات والمؤسسات الدينية، وسلخ القدسية عن العالم، والسير من المجتمع القدسي إلى المجتمع العلماني[1]. لكن في ضوء الجذر اللغوي والمسيرة التاريخية للعلمنة، يبدو تعريفها بـ «التناغم مع الدنيا» و«أصالة الشؤون الدنيوية» تعريفاً

---

* ـ أكاديمي وباحث في الفلسفة وعلم الاجتماع الغربي ـ الأردن.

[1] ـ لاري شاينر، «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»، مالكوم هميلتون، علم اجتماع الدين، ص289. راجع أيضاً معجم علم الاجتماع المعاصر (Dictionary of Modern) للبريطاني توماس هولت.

عاماً ودقيقاً للعلمانية. ذلك أن «التحول إلى الدنيوي» في الأدبيات الفلسفية والعقلانية الغربية يعني التحول إلى الـ «هنا»، وإلى الحال، وإلى الأرضي، أي أنّ الوجود في علم الوجود (الأنطولوجيا) ينحصر في العالم المادي المحسوس، بينما تترك عوالم ما وراء الطبيعة، والآخرة، والله للنسيان. من الناحية الأنثروبولوجية تختزل الأبعاد المعنوية وغير المادية للإنسان إلى مستوياتها الدنيا والمادية، ومن الناحية الإبستيمولوجية لا يقبل سوى العلم الوضعي كمعرفة، ويصار إلى إنكار الدور المعرفي لمصادر أخرى من قبيل الوحي، والعرفان، والفلسفة[1].

العلمنة بهذا المعنى هي في الحقيقة العقلنة نفسها. وهي التي تؤمن بالعقل المكتفي بذاته، وتقصي في جانبها السلبي القدسية عن الحياة. فالعلمنة في الوهلة الأولى تركِّز على دور الإنسان في الوجود واستقلال تفكيره في المجالات التي يستخدم فيها عقله. والأهم من كل شيء دور الإنسان في الوجود بما في ذلك اكتشاف الأهداف الجديرة بالتحقيق في هذا العالم وأساليب هذه الأهداف، بصورة مستقلة عن الدين. لكن عملية العلمنة بهذا المعنى تقف في مواجهة الدين، ذلك أن العلمنة في الأساس بمعنى استقلال العقلانية، تفضي إلى عدم الثقة بالدين وزعزعة القوانين الدينية في الحياة البشرية عن طريق تكريس محورية العقل. وبناء على هذا النوع من الفهم تصبح شرعية القوانين البشرية وكذلك الأخلاق قائمة على العقل وليس على الدين. وحجة أصحاب هذا الرأي تقول: إذا كان الله قد أمرنا في موضع ما بإطاعة القوانين البشرية الوضعية فلأن هذه القوانين متلائمة مع الأخلاق والعقل[2].

أما على مستوى التمييز بين مفاهيم شائعة ومتصلة بعضها ببعض مثل العلمنة والعلمانية والعلماني، فمن الضروري الانتباه ـ كما يقول برايان ويلسون ـ إلى أن مفهوم الأولى يدل على العملية، والثانية على التوقف، والثالثة على البنية، بمعنى أن العلمنة تشير إلى عملية عينية تصبح فيها الأشياء والأمور علمانية، وهي عملية ترتبط بتقليص الأنشطة الدينية والمعتقدات وأساليب التفكير الدينية وبالتالي زوالها، وتتلازم عادة مع سائر عمليات التحول في البُنى الاجتماعية أو تظهر كنتيجة غير إرادية أو غير واعية لتلك العمليات[3].

العلمانية إذن، مفهوم كلي منه تصدر المفاهيم الجزئية المتفرعة عنه. وهي كما يقول الباحث

[1]ـ عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي ـ بيروت ـ لندن 1998 ـ بيروت ـ ص 37ـ 38.
[2]ـ أمان الله فصيحي ـ المجتمع العلماني: المكونات والمميزات ـ دراسة ضمن كتاب «العلمانية مذهباً» بإشراف محمد تقي سبحاني ـ ترجمة: حيدر نجف ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ 2014 ـ ص 21.
[3]ـ برايان ويلسون، «فكرة انفصال الدين عن الدنيا»، ص 126، راجع أمان الله فصيحي ـ مصدر سبق ذكره.

الانكليزي برايان ويلسون شيء فوق الإيديولوجيا، لأنها تدعو إلى رؤية كونية محددة وهي في الآن عينه تعاضد عمليات العلمنة في الواقع الخارجي من خلال توظيفها وتكييفها في إطار خصوصية كل بيئة أو مجتمع. من هنا كانت العلمانية متعارضة مع الدين دوماً، لأن كليهما يطالب بنوع من الإيمان والالتزام والطاعة، ويتنازعان دوماً ومباشرة للسيطرة على أرض واحدة. لا نقاش في أساس النزاع بين الدين والإيديولوجيا العلمانية، بيد أن ثمة نظرتين في إطار هذا النزاع: العلمانية المتطرفة والإلحادية ترفض كافة أشكال الاعتقاد بالأمور الماورائية والأعمال ذات الصلة بها، وتدعم المبادئ غير الدينية والمعارضة للدين باعتبارها ركائز الأخلاق الشخصية والنظام الاجتماعي في مختلف ميادين الحياة الإنسانية، أما العلمانية الاجتماعية وخصوصاً تلك التي تسود الميدان السياسي، فهي تختزل الدين إلى مؤسسة مختصة بالحياة الفردية للإنسان[1].

في ضوء ذلك يبدو حسب البعض أن المراد من المجتمع العلماني هو المجتمع الذي تكتسب فيه العلمنة حالة واقعية، والنموذج الكامل للمجتمع العلماني هو ذاك المجتمع الحديث القائم حالياً في العالم الغربي، والذي يمكن أن يساعدنا في معرفة خصائص المجتمع العلماني.

إشكالية المصطلح

لم يستوِ تعريف «العلمنة» أو «العلمانية» على خط واحد، محدّدٍ وواضح. وهذا المفهوم، هو كالديمقراطية والعقلانية، والتنوير والحداثة إلخ.. فضلاً عن مفاهيم مشابهة أخرى يبدو ضبطها وتحديدها أمراً متعذراً طالما بقيت في دائرة التجريد. أي بمعزل من تحيُّزها في الزمان وحقول التجربة. إذ أن المفهوم في إطاره النظري المجرد يبقى ماهية بلا هوية. فقط عندما يتحيّز في مجال الإختبار والتجربة يغدو المفهوم قابلاً لإجراءات النقد أو الحكم عليه.

ثمة سبب آخر لاضطراب التعريف، عائد إلى صدوره من منطقة تداول تمازجت فيها الرؤية الابستمولوجية كمجال لـ "قوننة" المفاهيم، بالتجربة الانسانية والسياسية التي أطلقت المفاهيم وتعاملت معها وفقاً لشروطها الزمانية والمكانية الخاصة.

في ما يتصل بالجذور اللغوية والاستعمالات التاريخية فإن العلمانية والعلمنة هما مفردتين متأتيتين من الجذر اللاتيني (Saeculum)، وهو ترجمة للمفردة اليونانية «آيون» أو «آيوناس» بمعنى الأيام أو القرن أو الاهتمام بالحال. ومفردة العلمانية في الكتاب المقدس هي ترجمة لـ «Aion»

[1]ـ فصيحي نقلاً عن أحمد رضا يزداني ـ مصدر سبقت الإشارة اليه.

اليونانية، وقد استخدمها هومر بمعنى طاقة الحياة، والحياة، وطول الزمن. في البداية كان هذا المصطلح يعبّر عن طول عمر الإنسان، أو الجيل، ثم شاع عند أفلاطون ومعاصريه بمعنى العمر الخالد، والخلود، والأزلية، لمفردة (aion)، جذور هندو ـ أوروبية، وهي مشتقة من (ai-o) بمعنى مدة العمر أو قوة الحياة، وفي السنسكريتية نواجه مفردات: (ayn)، (ayuni)، (ayus)، (ayuh)، اللاتينية، وبما أن كلمة «يوم» استخدمت في العربية بمعنى اليوم الواحد، والنهار، والأيام، والدهر، والعصور، والعصر، والعهد، وطول الحياة، والعالم، يمكن القول إن «يوم» له بهذا المعنى نفسه جذور مشتركة مع المصطلح الهند ـ أوروبي.

وهكذا يمكن تفسير العلمنة باعتبارها التطابق مع القرن، والزمن، والأيام، وهذه الدنيا، أو بمعنى التكيّف مع العصر، و «هذا العالمي»، و «الأيّامي» و «الدنيوي»، وأخيراً بمعنى «العالمية» أو «العولمية»[1].

يذهب علماء الاجتماع إلى أن مفهوم العلمانية استخدم تاريخياً على الصعيد التطبيقي ضمن طرق وصُوَرٍ شتى. في هذا المجال يشير باحثون إلى أربع صُوَر على الشكل التالي:

الصورة الأولى: ترك المناصب الكنسية: في نهاية القرن الثالث أطلقت العلمنة على عملية ترك القس مناصبه وأدواره الكنسية، وميله نحو الـ «Soeculom» (القرن، الزمن، الأيام، أو الدنيا)، هنا وكذلك في علم المصطلحات المسيحية يقابل «القرن» كلمة «القاعدة»، الحياة في «القرن» أو في «هذا العالم» تقع على الضد من الحياة في القواعد وحسب القواعد، وهي الحياة الخاصة برجال الدين (Clerc) ثمة نوعان من الحياة، ونوعان من الواجبات والتكاليف، ونوعان من الإنسان المسيحي، من جهة يوجد رجال الدين المبتعدون عن المشاغل الدنيوية والذين يقفون حياتهم كلها لشؤون الكنيسة والرب، ومن جهة ثانية توجد «مخلوقات الله» التي تعيش في «هذا العصر» وتشكل مجتمع المؤمنين، وكما كانت العملية تسمى العلمنة، كان رجال الدين الذين يتخلون عن مناصبهم الكنيسة يسمون رجال دين علمانيين.

الصورة الثانية: جعل أملاك الكنيسة دنيوية: بمعنى لاحق أطلقت العلمنة على عملية نقل ممتلكات الكنيسة ورجال الدين إلى السلطة والدولة، تميّز مفردتا «Sacred»، و«Secular»، على العموم الشؤون الماورائية عن شؤون هذا العالم، ومع أن بعضاً يعتبرون سلب ملكية الكنيسة الجوهر

[1]ـ للمزيد من التعريف المعجمي بمصطلح العلمانية يمكن العودة إلى الموسوعة الفلسفية الصادرة عن معهد الإنماء العربي ـ بيروت 1984 ـ بإشراف البروفسور الراحل معن زيادة ومشاركة فريق واسع من الباحثين والمفكرين من لبنان والعالم العربي.

التاريخي والمعنى الأصلي للعلمنة، بيد أن العلمنة في الحقيقة تفتقد جوهراً تاريخياً ومضموناً اقتصادياً واحداً، وتظهر في الأزمنة والأمكنة المختلفة بأزياء وأشكال متنوعة.

الصورة الثالثة: تحرر الإنسان من الدين: العلمنة في الثقافة العقلانية (التنويرية) والحركات السياسية والاجتماعية المناهضة لرجال الدين، تعبّر عن عملية يزاح فيها الدين عن المجالات العامة كالنظام السياسي والاجتماعي والثقافي ليدفع إلى المجال الشخصي للإنسان، ويدير الإنسان مجالاته العامة العامة اعتماداً على عقله بصورة مستقلة عن الدين.

الصورة الرابعة: إعادة التفكير في أسس اللاهوت المسيحي: أدت العلمنة في اللاهوت المسيحي إلى إعادة التفكير والتغيير في الأسس اللاهوتية الخاصة بالعلاقة بين الدين والدنيا. لم تكن المسيحية الأولى دين الدنيا، ولذلك لم تستطع كدين «قدسي» وشامل الاهتمام بالدنيا بنحو مستقل وفي إطار تعاطيها مع الآخرة، وكان من تبعات الافتقار للمساحة الدنيوية وعدم الموازنة الإيجابية بين الدينا والآخرة ظهور «التاريخ القدسي» في الحضارة المسيحية. لكن التكوين العلماني في المسيحية كان بحاجة إلى تحول في الركائز النظرية للاهوت المسيحي، ذلك أن هذا اللاهوت لا يعترف بمكان خارج المساحة «القدسية»، وهو ما دفع الكنيسة المسيحية في القرون المتأخرة إلى أن تقوم بمراجعة فعلية في أسس فهمها وتعيد بذلك قراءة العلاقة بين الدين والدنيا وهو ما أطلق عليه اسم العلمنة. على هذا الأساس ووفق تصور خاطئ للعلمانية، يعتبر بعض المفكرين المسلمين المعاصرين أنّ التحول إلى النزعة الدنيوية في الإسلام سالباً بانتفاء الموضوع، لأن الإسلام بسبب اهتمامه بالدنيا علماني في ذاته[1].

ضبابية المفهوم

سبق وأشرنا إلى أن العلمانية لم تتحول إلى مفهوم يركن إلى قاعدة معرفية موحدة ومتفق عليها في الفكر السياسي الحديث. وهذا يعود إلى كون المصطلح من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً بين المفاهيم التي رافقت أزمنة الحداثة في أوروبا والغرب. كان المؤرخ والمفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري أحد أبرز المفكرين العرب المتأخرين الذين تصدوا لهذه المشكلة المعرفية. حول هذا المشكِل يضع المسيري مجموعة من الأسباب توضح مصدر ضبابية المصطلح[2]:

الأول: إن مصطلح «علمانية» هو مصطلح منقول من المعجم الأجنبي، ومن التشكيل الحضاري

[1]ـ فصيحي ـ مصدر سبقت الإشارة إليه ص 25.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري ـ العلمانية تحت المجهر ـ دار الفكر المعاصر ـ بيروت ـ دمشق ـ 2000 ـ ص 35.

الغربي. لذلك فإن دلالته الحقيقية تتحدد بالإشارة إلى هذا المعجم وكذلك إلى هذا التشكيل الحضاري بحيث يكتسب مضمونه الحقيقي منهما.

الثاني: تُوجَد داخل التشكيل الحضاري الغربي عدة تشكيلات فرعية: التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي) ـ التشكيل الحضاري الإنجليزي ـ التشكيل الألماني (البروتستانتي) والتشكيل الروسي (الأرثوذكسي)، وقد عرَّف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما من خلال تجربته الخاصة.

الثالث: خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة، وتزايدت فيها معدلات العلمنة واختلفت المواقف من العلمانية باختلاف المرحلة التاريخية وباختلاف الجماعة التي تقوم بعملية التعريف.

الرابع: مع انتقال المصطلح إلى العالم العربي الإسلامي، فإن المجال الدلالي المضطرب للكلمة ازداد اضطراباً واختلالاً للأسباب التالية:

أ)ـ حينما ينتقل مصطلح مثل «علمانية» من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتم «ترجمة» المصطلح، فإنه يبقى يحمل آثاراً قوية من سياقه الحضاري السابق الذي يظل مرجعية صامتة له.

ب)ـ تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة؛ فعمليات العلمنة لم تولد في واقعهم التاريخي والاجتماعي "رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه" وإنما أتى بها الاستعمار الغربي.

وهكذا أُختُزلت مناقشة المصطلح في العالم العربي إلى مجرد طريقة ترجمته، ولم تَعُد القضية وصف الظاهرة العلمانية وتحليلها وتسميتها حسبما نراها نحن "من خلال تجربتنا وسعادتنا أو شقائنا بها" بل انصب الجهد الفكري والبحثي على مناقشة أحسن الترجمات لكلمة «علمانية» وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقة. وهكذا سقطنا في شرك الموضوعية المتلقية[1].

وهنا يشير المسيري إلى أنّ المعجم العربي يزخر بترجمات مختلفة لكلمة «سكيولار» و«لائيك» مثال ذلك:

1 ـ «العِلْمانية» (بكسر العين) نسبة إلى «العِلْم».

2 ـ «العَلْمانية» (بفتح العين) نسبة إلى «العَلْم» بمعنى «العالم».

---

[1]ـ المصدر نفسه ـ ص 36 ـ 37.

3 ـ «الدنيوية» أي الإيمان بأنها هي «الحياة الدنيا» ولا يوجد سواها.

4 ـ «الزمنية» بمعنى أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأية ماورائيات.

5ـ وتُستخدَم أحياناً كلمة «لائيك» (لائيكي ولائيكية)، خصوصا في المغرب ولبنان من دون تغيير[1].

ماهية العلماني.. ماهية العلمانية؟..

في أواخر القرن الثالث الميلادي استخدمت مفردة العلمانية كمصطلح لوصف رجال الدين المعرضين عن العزلة والرهبانية والمقبلين على الحياة الدنيوية. ما استخدم هذا المصطلح في ذلك العصر للتمييز بين «المحاكم العرفية» و«المحاكم الكنيسة».

في بواكير القرن السابع عشر الميلادي كانت مفردة «سكولاريس» secularis شائعة بين الناس وتستخدم للتمييز بين الأمور المقدسة الدينية Scared والأمور العرفية الدنيوية Secular. مفهوم العلماني كان يستخدم للأمور الخاصة بهذا العالم أو غير المقدسة والناسوتية، وكان هذا الاستخدام يلمح إلى القول بتفوّق الأمور والمفاهيم المقدسة أو الدينية.

يطلق العلماني اليوم على الشخص الذي لا يهتم بالشؤون الدينية في تأمين سعادته الدنيوية ويؤمن احتياجاته كلها من العلوم التجريبية ومن عالم المادة ومن العقل الذاتي المحور.

أما العلمانية المستمدة من مفردة العلماني، فقد استخدمت في معان ومجالات متنوعة. هذه اللفظة علامة وعنوان لعدد هائل من الأحداث والآليات والتقاليد والمؤسسة والأقوال والنظريات والايديولوجيات، وهذا التنوع والتعدد أفرز تعاريف مختلفة لهذه المفردة. من جهة، لأن مثل هذه الألفاظ ليست من الأمور الماهوية، لذلك ليس لها تعريف حدي، لأن التعريف الحدي للشيء ممكن عندما نتوفر على جنسه وفصله[2]. كذلك يمكن اعتبار العلمانية نزعة تدعو إلى إقصاء أو عدم الاكتراث للدين وتهميشه عن مختلف مساحات الحياة البشرية. العلمانية بهذا المعنى من خصوصيات الحضارة والثقافة في الفترة الحديثة ومن مكونات الحداثة الغبية، وحسب بعض التعابير فهي الجوهر الرئيسي للحداثة الغربية.

أنصار العلمانية يحاولون عن وعي وإرادة واختيار اقصاء وتخطئة كل أشكال الاعتقاد بالأمور والمفاهيم الماورائية والاستخدامات الخاصة بها، ومناصرة الأصول غير الدينية وبتعبير إيجابي ـ الاصل

[1]ـ المصدر نفسه ـ ص 36.

[2]ـ محمد سر بخشي العلمانية مذهباً ـ دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات ـ الإشراف العلمي: محمد تقي سبحاني ـ إعداد: مهدي أميدي ـ ترجمة حيدر نجف ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 2014 ـ ص 191.

التجريبية والعقلانية كأساس للأخلاق الشخصية والنظام الاجتماعي ومهما يكن من قول في هذا الشأن فإنّ من النقاط اللافتة في تعريف هذه المفردة هي أن معظم القواميس والموسوعات اعتبرتها نظرية أخلاقية، وقالت في تعريفها: العلمانية نظرية حول أن الأخلاق يجب أن تبتني فقط على أمور ترتبط بسعادة الإنسان في الحياة الدنيا، وترك كل الاعتبارات والملاحظات الأخرى من قبيل الاعتقاد بالله والعالم الآخر. في ضوء هذا التعريف يمكن إعتبار العلمانية نظرية حول الجانب العملي من حياة البشر وتمييزها عن النظريات الفلسفية المحضة. بكلمة ثانية: العلمانية فلسفة حول الحياة وليست نظرية معرفية أو انطولوجية حول حقائق العالم. تأتي هذه الرؤية نتيجة حصر سعادة الإنسان في حدود تدخل العقل والتجارب البشرية، الحؤول دون تدخل الدين في هذا المضمار. وعليه، ينبغي عدم الخلط بين العلمانية والنظريات والمدارس الأخرى المطروحة حاليا في الادبيات الفلسفية والاجتماعية في العالم. العلمانية نظرية عامة حول الأخلاق والسعادة البشريين، لكنها ليست أوامر وتعليمات خاصة لهذا الشأن. بتعبير آخر: ليست العلمانية ايديولوجيا محددة كباقي الايديولوجيات الشائعة، ومع ذلك لها علاقاتها بكل تلك الايديولوجيات. إذا أردنا فحص العلاقة بين العلمانية والايديولوجيات الاخرى مثل الليبرالية والشيوعية، لكانت العلمانية إطاراً معرفياً عاماً، وفي الوقت ذاته إلزامياً يمكن على المستوى العملي الجمع بينه وبين كل هذه المدارس. شعار العلمانية هو: يجب عدم تخصيص مرجعية للدين في تأمين السعادة الدنيوية، والمرجعية المعتبرة الوحيدة لذلك هي العقل البري المستقل (المنقطع عن الوحي) والتجربة. بهذه المرجعية تغدو أي مدرسة عملية ناتجة عن العقل والتجربة مقبولة من وجهة نظر العلمانية، وهذه النقطة تحديداً هي رمز التعددية السائدة في العصر الحديث[1].

تاريخ ظهور نظرية العلمانية

يلاحظ الباحثون إلى أنّ أول من طرح العلمانية كنظرية رسمية هو جورج جي. هاليواك في نحو سنة 1846م في بريطانيا. ومع أن رفض تدخل الدين في مجالات الحياة المختلفة يعود إلى عصر النهضة وعصر التنوير «القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد» نتيجة النزاعات التي نشبت بين العلم والدين من جهة وبين العقل والدين من جهة ثانية، فإنّ من المفيد عدم الخلط بين حالة تاريخية حدثت تلقائياً، ونظرية ايديولوجية عرضها عدد من المفكرين كأطروحة بديلة لإدارة حياة البشر وتحقيق سعادة الإنسان.

منذ القرون الوسطى، وفي نهاية هذه القرون على وجه التخصيص، تعالت نداءات تدعو إلى

[1]ـ سر بخشي ـ العلمانية مذهباً ـ مصدر سابق ـ ص193.

رفض تدخل الدين في ميادين الحياة البشرية المختلفة، وفكر بعض في إحلال العقل الذاتي المحور والعلوم الاجتماعية. بعبارة ثانية: تارة تكون الأخلاق العلمانية ثمرة طبيعية للعلمنة ولها طابع لاإرادي، وتارة تعتبر لازماً حتمياً ضرورياً لعلمنة المجتمعات الدينية على أساس الرؤية العلمانية المفروضة[1].

العلمانية كقراءة مشرقية

مع تدفقات الحداثة بمعارفها ومفاهيمها وتقنياتها على العالمين العربي والاسلامي. انصرف رهطٌ من الباحثين والمفكرين ـ عرب ومسلمين ـ إلى البحث عن إطار معرفي جامع لمصطلح العلمانية. ومع أن كثيرين من المشرقيين اجتهدوا في تأصيل المصطلح إلا أنهم لم يتجاوزوا ما فعله نظراؤهم الغربيون من تأصيلات ظلت مفتوحة على التأويل ولم تبلغ نتائجها الحاسمة.

فلقد أخفق علم الاجتماع الغربي كما مرّ معنا في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدى إلى تعدد المصطلحات التي تصف جوانب وتجليات مختلفة للظاهرة نفسها، والافتقار إلى وضوح الرؤية العامة العريضة والعجز عن تحديد البؤرة المحددة.

ثمة من هؤلاء من انصرف إلى تقسيم للمفهوم فأقامه على ناحيتين: الأولى جزئية ويعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزع القداسة عن العالم ليتحول من بعد ذلك إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى[2].

تعني"العلمانية الجزئية" رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما عالم الاقتصاد، ويعبر عنها كثيراً بمقولة فصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني "المؤسسات الكهنوتية" عموماً، أما الدولة فهي تعني "مؤسسات الدولة المختلفة". ويوسع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين(والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. والعلمانية الجزئية وفق هذا التأويل، توفر حيِّزاً واسعاً للقيم الانسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية ما دامت هذه القيم لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدد)، أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية. وهذه الصيغة هي الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب، بل وبين الكثير من المفكرين

[1]ـ المصدر نفسه.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري ـ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ـ الجزء الأول ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 2002 ـ ص 15.

العلمانيين. ويمكن تسميتها "العلمانية الأخلاقية أو الانسانية"، ثم إن هناك بعض المفكرين الاسلاميين لا يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية تتناقض والمنظومة الدينية الإسلامية، وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش.. بل والتكامل)[1].

أما العلمانية الشاملة، أو «العلمانية العدمية» ـ حسب المسيري ر- فهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة فى بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايتها، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم (الإنسان والطبيعة) والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها فى هذا شأن الحلولية الكمونية المادية)، مكتفٍ بذاته، وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوى، لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه، لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات. ولذا فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة (وهذه كلها صفات الطبيعة / المادة). والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هى أكثر المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة.

«المطلق» هو المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولا يتجاوزه شيء، وهو المبدأ الواحد والركيزة أو المرجعية النهائية. والأنساق الفكرية العلمانية الشاملة قد تنكر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولذا فهي مرجعية نهائية مادية تشكل مطلق هذا النموذج، فهي من ثم «مطلق علماني». وهذا المطلق يمكن أن يتخذ عدة أسماء ويتبدَّى من خلال عدة أشكال (اليد الخفية وآليات السوق عند آدم سميث ـ وسائل الإنتاج عند ماركس ـ الجنس عند فرويد ـ الروح المطلقة عند هيجل ـ قانون البقاء عند داروين ـ إرادة القوة عند نيتشه ـ التقدم اللانهائي في الحضارة العلمانية ـ عبء الرجل الأبيض في التشكيل الاستعماري الغربي ـ روح التاريخ عند الهيجليين). وكل هذه المفاهيم إن هي إلا تنويعاً سطحياً على مفهوم الطبيعة/المادة.

وقد بدأت المنظومة العلمانية بأن جعلت الإنسان المطلق العلماني. ولكن مركز المطلقية انتقل، وبالتدريج، إلى عالم الأشياء (الطبيعة/المادة ـ الدولة ـ السلعة ـ وسائل الإنتاج... إلخ). ومن ثم أصبحت كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، طبيعية/مادية لا قداسة لها.[2]

[1]ـ المسيري ـ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ـ الجزء الثاني ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 2002 ـ ص 471.
[2]ـ المصدر نفسه ص 473.

ثلاث قراءات سوسيولوجية

ما يلفت إليه كثير من علماء الإجتماع أن السجال حول «العلمنة» أو «العلمانية» في المجتمعات الإسلامية له أفقه وسياقه الخاص وإن تشابه في بعض وجوهه مع السجال الدائر داخل المجتمعات الغربية. في هذا المضمار يجري الحديث عن ثلاث رؤى في قراءة الموضوع هي: القراءة الأدنى، والقراءة الأقصى، والقراءة المعتدلة:

الرؤية الأولى: القراءة الأدنى: العلمانية وفقاً للقراءة الأدنى تحاول تقليص دور الدين وحصره بالمجال الفردي للإنسان وعدم تدخل الدين في الميادين الاجتماعية. وفي قراءة خاصة تطالب بإقصاء الدين عن ساحة السلطة والحكم. طبقاً لهذه الرؤية يحق لكل واحد من أبناء البشر أن يعمل بطريقة دينية تماماً في إطار سلوكه الشخصي، وتنظيم حياته طبقاً لأوامر الدين، اشتهرت هذه الرؤية في الأدبيات السياسية لبلادنا بعبارة «فصل الدين عن السياسة»، وكان لها أنصارها ومعارضوها. وبتسليط الضوء على النظريات الشبيهة للعلمانية نلاحظ أن فصل الدين عن الدولة ورفض مرجعية الدين في إدارة الحياة الاجتماعية هو مضمون النظرية اللائيكية (الدنيوية) المختلفة عن العلمانية[1].

وكما أسلفنا ترمي العلمانية كمدرسة فكرية ـ عملية إلى اقصاء الدين والأمور الماورائية عن كل مستويات العلاقات الفردية والاجتماعية. يحاول هذا المذهب تفريغ كل ميادين الحياة البشرية من المفاهيم المعنوية الماورائية والدينية، وعلى حد تعبير بعض أنصاره: يريد تطهير هذه الميادين الحياتية من السحر، وإخلاءها من الأمور القدسية غير القابلة للنقد. لكن اللائيكية هي التي تدعي فصل الدين (وبطابعه الكنسي) عن الدولة وترفض تدخله في ميدان السياسة. وحينما تكون العلمانية نظرية عامة، أي تختص بعدم تدخل الدين في تأمين السعادة الدنيوية للبشر، بما في ذلك المجال السياسي، فستكون في هذا السياق هي واللائيكية شيئاً واحداً. لكن من حيث المفهوم والمنبت

[1]ـ محمد سربخشي ـ الأخلاق العلمانية أم العلمانية الأخلاقية ـ دراسة ضمن كتاب «العلمانية مذهباً» دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات ـ الإشراف العلمي : محمد تقي سبحاني ـ ترجمة حيدر نجف ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ 2014 ـ 1990.

ليست هاتان النظريتان بشيء واحد[1].

الرؤية الثانية: القراءة القصوى للعلمانية: العلمانية في هذه الرؤية تساوي الإلحاد. طبقاً لهذه الرؤية فإنّ أي سلوك أو معتقد له طابع ديني فهو مرفوض ومتروك. يقال أحياناً إنّ العلمانية تستصحب نوعاً من الإلحاد. ويلوح أن هذا الادعاء أيضاً لا يتطابق مع الادعاء الحقيقي للعلمانية في كثير من الحالات. بعبارة ثانية، هناك عدد ملحوظ من أنصار هذه النظرية الذين حاولوا التنظير لها وإضفاء الطابع العملي عليها لا يحملون مثل هذه الرؤية، ولا يرفضون الإلتزام بالمعتقدات الدينية وأداء السلوكيات الدينية التي لا تتعارض مع مرجعية العقل الذاتي المحور والتجارب العلمية.

الرؤية الثالثة: القراءة المعتدلة للعلمانية: طبقاً لهذه القراءة ليس للعلمانية أساساً، وعلى مستوى الادعاء في أقل التقادير، أي تعارض مع الدين، المهم هو رفض المعايير المزدوجة، والمرجعية الدينية والمعتقدات والممارسات الدينية مقبولة طالما لم تتعارض مع مرجعية العقل العلماني وتطابقت معها وتكون محبّذة في بعض الأحيان[2]

تأصيل المفهوم انثروبولوجيّاً

لعل أكثر من ذهب من فلاسفة التاريخ الحديث إلى تأصيل فكرة العلمنة ومقاربتها بعمق وتفصيل هو المفكر الاميركي من أصل أرجنتيني خوسيه كازانوفا في كتابه المعروف: «الأديان العامة في العصر الحديث»[3]. يدعو كازانوفا في مقاربته إلى التمييز بين مفهوم العلمنة من جهة ونظرياتها من جهة أخرى. في ما يتصل بالعلمنة بوصفها مفهوماً يرى أن التمييز بين مفهوم «علماني» أو اشتقاقه «علمنة» من جهة، والنظرية السوسيولوجية للعلمنة نفسها من جهة أخرى،

[1]ـ وكان عالم الاجتماع الفرنسي جان بول ويلاّم ، من أكثر الذين عالجوا قضية العلمانية، ويعتقد ان اللائيكية مصطلح معروف لدى المتكلمين بالفرنسية، بينما مصطلح العلمانية والعلمنة (سكولاريسم وسكولاريزاسيون) معروف أكثر لدى المتكلمين بالانجليزية. وهذا ناجم عن ان قضية فصل الدين عن الدولة في فرنسا طرحت كقضية مهمة ومأزومة، وكانت اللائيبكية حلاً لمعالجة هذه المشكلة. والحال ان الانجليزي لم يواجهوا مثل هذه المشكلة. ومن وجه آخر يعتقد بعض علماء الاجتماع ان عملية مكافحة القدسية في المجتمع وفي كل مجالات الحيا ة البشرية عموماً موجودة في العلمانية وفي الائيكية، والفرق هو انها في أحداهما تحصل بهدوء وبدون اشتباكات وصراعات (العلمانية)، لكنها في الثانية تحصل في غمرة صراعات واشتباكات واحيانا أعمال عنف (اللائيكية). السبب هو انه في البلدان التي يسودها المذهب الكاثوليكي مثل فرنسا، وبسبب إصرار الكنيسة على التدخل في شؤون الحكم والشؤون الدنيوية عموما، كانت الصراعات بين الكنيسة ومعارضيها شديدة، وظهرت العملية على شكل لائيكية. أما في البلدان التي سادها المذهب البروتستانتي مثل بريطانيا وبسبب انفعالية الدين حيال الشؤون الحكومية وعدم الاصرار على تولي المرجعية، فقد سارت عملية مكافحة القدسية بهدوء من دون اشتباكات وأزمات. هذا التفسير ينسجم إلى حد كبير مع ما يشير إليه ويلم. انظر موسوعة بريتانيكا: **See:The Encyclopedia Britannica**

[2]ـ المصدر نفسه.

[3]ـ خوسيه كازانوفا ـ الأديان العامة في العصر الحديث ـ المنظمة العربية للترجمة ـ توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2005 ـ ص 26.

هو تمييز جوهري. ذلك لأن المفهوم نفسه متعدد الأبعاد للغاية، ومتقلب بشكل ساخر في دلالاته الضمنية المتناقضة، وبالتالي، فهو مفهوم مثقل بدلالات متنوعة تراكمت عبر مساره التاريخي.

وللخروج من هذا الغموض والتعقيد يقترح كازانوفا قاعدة نظرية لتأصيل المفهوم تقوم على ملاحظة ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

لو عدنا إلى الأصل اللغوي لهذا المفهوم، لوجدنا بحسب منظورية كازانوفا ـ أن الكلمة اللاتينية القروسية saeculum تتضمن ثلاث دلالات لا تتميز الواحدة منها عن الاخرى. (secolo, siglo, siècle). فكلمة siglo، كما وردت في معجم كاسيل للغة الاسبانية، تعني: «قرن، زمن، عالم». غير أن الدلالة الأولى «قرن» دون غيرها من الدلالات الأخرى ظلت متداولة في «الزمن» العلماني المعاصر و«العالم» العلماني المعاصر، بما أن تمييز الزمان والمكان إلى حقيقتين مختلفتين، الاولى مقدسة والثانية دنيوية، أصبح فارغاً حقاً من أي معنى منذ عهد بعيد، حتى في إسبانيا الكاثوليكية.

المرحلة الثانية: وهي ذات صلة بالمرحلة السابقة بالرغم من اختلافها عنها من خلال القوانين الكنيسة، حيث تشير العلمنة إلى ما قد يسمى «فعلاً قانونا» تترتب عليه نتائج قانونية حقيقية بالنسبة إلى الفرد، فالعلمنة تدل على السيرورة الشرعية (القانونية) التي يترك بموجبها الشخص «الديني الدير من اجل العودة إلى «الدنيا» وإغواءاتها، فيصبح بالتالي شخصاً «زمنيا». ومن الناحية القانونية، يمكن للكهنة أن يكونوا «دينيين» و«زمنيين» معاً. والكهنة الذين قرروا الانسحاب من الدنيا (saculum) وتكريس أنفسهم لحياة مثالية شكلوا الأكليروس الديني. أما الكهنة الذين عاشوا في الدنيا فقد شكلوا الاكليروس الدنيوي. وحين يصف ماكس فيبر العلمنة بأنها العملية التي يتحرك بواسطتها مفهوم «الدعوة»، أو ينتقل من النطاق الديني إلى النطاق الدنيوي تعبيراً، وللمرة الأولى في هذا السياق، عن ممارسة الانشطة الزمنية في الدنيا، فهو يلجأ إلى المعنى الشرعي للمفهوم على سبيل المقارنة.

المرحلة الثالثة: وبالاشارة إلى السيرورة التاريخية الفعلية، استعمل مصطلح «علمنة» للمرة الأولى للدلالة على قيام الدولة عادة، وعلى نطاق واسع، بمصادرة الأديرة والأراضي والأوقاف التابعة للكنيسة، واستملاكها عقب الاصلاح البروتستانتي والحروب الدينية التي نجمت عن هذا الاصلاح. ومنذ ذلك الحين، أصبحت العلمنة تعني «الممرّ»، والانتقال، [أو نقل الأشخاص

والأشياء والوظائف والمعاني، وهكذا دواليك]، من موقعها التقليدي في النطاق الديني إلى النطاقات الزمنية. وعلى هذا النحو، أصبح من المتعارف عليه الاشارة إلى العلمنة باعتبارها استيلاء المؤسسات الزمنية، قسراً أو بحكم الأمر الواقع، على الوظائف التي كانت المؤسسات الكنسية تسيطر عليها تقليدياً"[1].

غير أن النقطة التي تحتاج إلى عناية مضاعفة في سياق رؤية كازانوفا للمراحل الثلاث التي إِبتنى عليها تأصيله للعلمانية، هو الاختبار التاريخي الذي خضع له مفهوم العلمانية. وبهذه الملاحظة يمكن القول أن المراحل المشار إليها لا تجد بياناتها ومصاديقها ما لم تسلِّم بحقيقة أن الواقع التاريخي لأوروبا خلال القرون الوسطى، وفي كثير من جوانبه، كان يقوم فعلياً على نظام تصنيفي يقسِّم الدنيا إلى مملكتين أو نطاقين متباينين: «ديني» و«زمني». والفصل بين هاتين المملكتين ضمن هذا النوع من التقسيم الخاص غير المألوف تاريخياً بين المقدس والدنيوي لم يكن بالتأكيد مطلق التباين كما إعتقد دوركهايم دائماً. فقد شابَهُ الكثير من الغموض والمرونة والخلط، وغالباً الالتباس الصريح بين حدوده الفاصلة. ولعل الأنظمة العسكرية هي مثال واضح على ذلك. أما ما يجب إدراكه فهو ان الثنائية قد تمأسست في أنحاء المجتمع كله بحيث تهيكل الحيز الاجتماعي بحد ذاته بصورة ثنائية[2].

نظرية العلمنة في العلوم الإجتماعية

لعل نظرية العلمنة هي النظرية الوحيدة التي استطاعت الارتقاء إلى وضعية نموذجية حقيقية ضمن العلوم الاجتماعية الحديثة، فبشكل أو بآخر، وربما باستثناء ألكسيس دي توكفيل وفيلفريدو باريتو ووليم جيمس، أجمع كل الآباء المؤسسين لهذه العلوم على مقولة العلمنة: من كارل ماركس إلى جون ستيوارت ميل، ومن أوغوست كونت إلى هربرت سبنسر، ومن إ.ب. تايلور إلى جيمس فريزر، ومن فريدناند تونيس إلى جورج سيمل، ومن اميل دوركهايم إلى ماكس فيبر، ثم ليتواصل الاجماع مع فيلهلم فوندت وسيغموند فرويد، وليستر وارد ووليم ج. سامنر، إلى روبير بارك وجورج هـ. ميد. وفي الواقع، فقد بلغ هذا الاجماع مبلغاً إلى الحد الذي لم تعد تتعرض فيه هذه النظرية للتشكيك، حيث لم تبرز الحاجة على ما يبدو إلى اختبارها لأن الجميع سلموا بها، مما يعني أن هذه النظرية، أو بالأحرى مقولة العلمنة، بالرغم من كونها المقدمة المنطقية غير المعلنة للكثير من نظريات الآباء المؤسسين، لم تخضع إطلاقاً لدراسة رصينة بل ولم يحدث أن صيغت صياغة صريحة ومنهجية.

---

[1]ـ كازانوفا ـ المصدر نفسه ـ ص 34.

[2]ـ المصدر نفسه ـ ص40.

ونظرية العلمنة، بالمعنى الضيق للكلمة، مجرد نظرية فرعية لنظريات تمايز عامة، إما من النوع التطوري الشامل كما اقترحه دوركهايم أو من النوع المتسم بخصوصيته التاريخية في نظرية التحديث الغربي كما وضعه فيبر. وفي الواقع، تتداخل نظرية العلمنة تداخلاً عضوياً مع كل نظريات العالم الحديث. ومع الإدراك الذاتي للحداثة لا يسع المرء إغفال هذه النظرية ببساطة من دون التشكيك بالنسيج كله، وبالكثير من الإدراك الذاتي للعلوم الاجتماعية.

تتمثَّل المغالطة الأساسية في نظرية العلمنة عند كازانوفا في الالتباس الحاصل بين السيرورات التاريخية للعلمنة نفسها، والنتائج المزعومة التي يفترض بهذه السيرورات ان تمارسها على الدين. وكما ذُكِرَ آنفا، فنواة نظرية العلمنة ومقولتها الاساسية هي مفهمة سيرورة التحديث المجتمعي كسيرورة تمايز وظيفي وتحرر للنطاقات الزمنية ـ وخاصة الدولة، والاقتصاد، والعلم ـ من النطاق الديني وتمايز الدين وتخصصه المتزامنين ضمن نطاقه الديني المستحدث. وغالباً ما ترتبط بهذه المقولة الأساسية التي يمكن أن ندعوها مقولة التمايز، مقولتان فرعيتان تشرحان افتراضاً ما سيؤول إليه الدين جراء سيرورة العلمنة تلك:

المقولة الفرعية الاولى، مقولة أفول الدين، وهي مقولة تفترض أنّ العلمنة سوف تجرُ في أعقابها الانحسار التدريجي للدين، ثم افوله، فاندثاره أخيراً كما تضيف بعض الآراء المتطرفة.

المقولة الفرعية الثانية، وهي مقولة الخصخصة، وهي ترى ان سيرورة العلمنة سوف تؤدي إلى خصخصة الدين، والى تهميشه كما يضيف بعضهم، في العالم الحديث. وليس بوسعنا ان ندرك تعقيد الواقع التاريخي الحديث إدراكاً تاماً إلا اذا فصلنا هاتين المقولتين تحليلياً[1].

هنا يلاحظ كازانوفا ثلاث مراحل تاريخية يمكن مقاربة العلمانية على أساسها[2]:

أولاً: دراسة التحولات التاريخية الحديثة من منظور العلمنة يعني، إلى حد كبير، دراسة الواقع من منظور الدين. أي أن الزمني، بوصفه مفهوماً، لا يتضح إلا بالنسبة إلى نظيره الديني.

ثانياً: إن الادعاء المعلن، أو المضمر بأن الدين ينحسر في العالم الحديث ويستمر في انحساره حتى اندثاره، هو ادعاء يحتاج إلى دراسة معمّقة قبل إصدار الأحكام حول بطلانه أو صوابيته.

ثالثاً: ويتعلق هذا الأمر بما يُسمى «خصخصة المقولة الدينية. وتعني مقولة الخصخصة في منطلقها وسيرورتها الاساسية ـ حسب كازانوفا ـ ان سيرورة العلمنة قد أخذت مجراها إلى حد كبير،

[1]ـ خوسيه كازانوفا ـ مصدر سبق ذكره.
[2]ـ المصدر نفسه ـ ص 37.

وان هذه السيرورة لا عودة عنها على الأرجح، وان نتائجها بالنسبة إلى الدين المسيحي أو أي دين آخر هي تلك التي لخّصها فولفغانغ سلوشتر ضمن مقولتين:

الأولى: في ما يتعلق بالمواقف الفكرية السائدة، تعني العلمانية المكتملة كلياً ان المعتقدات الدينية أصبحت ذاتية جراء ظهور التأويلات البديلة للحياة، ولم يعد بالإمكان مبدئياً إدراج ذلك في نظرة دينية شاملة.

الثانية: في ما يتعلق بالمؤسسات، تعني العلمنة المكتملة كلياً أن الدين المتماسس قد تجرّد من طابعه السياسي جراء تمايز وظيفي للمجتمع، ولم يعد بالإمكان مبدئيا إدراج ذلك من خلال «الدين المتمأسس»[1].

لقد كان لوكمان أول من وضع منهجياً لهاتين المقولتين المترابطتين. في كتاب «الدين غير المرئي»، قام لوكمان بتجذير مقولة العلمنة، فرأى أن المؤسسات الدينية التقليدية أصبحت، على نحو متعاظم، غير ضرورية وهامشية للآلية التي يعمل بها العالم الحديث، وبأن موقع الدين نفسه لم يعد داخل الكنائس[2]. إلى ذلك فقد تراجع البحث في الأزمنة الحديثة عن الخلاص والمغزى الشخصي للوجود لينحصر في النطاق الخاص للذات. ويحاجج لوكمان، مستبقاً التحليلات اللاحقة للنرجسية و «الوعي الديني الجديد»، بأن «التعبير عن الذات» و«تحقيق الذات» أصبحا «الدين غير المرئي» للحداثة.

مهما يكن مآل الاجتهاد لمفهوم العلمنة لغة وإصطلاحاً وتجربة واقعية، يظل هذا المفهوم يحمل قابلية التأويل ما دام لم يستقر على تعريف معجمي محدد وواضح المعالم.

[1]schlichter, religion and domination: A Webrian perspective pp. 223 – 254.

[2] – Lukmannm The Invisible Religion The problem of religion in modern New York: Harper and Row 1970 ـ p. 86.

ما العلمانية؟

الحالة الفرنسية نموذجاً

دانيال مارتان Daniel Martin [*]

العلمانية ـ بحسب النموذج الفرنسي الذي كان أول تطبيقٍ تاريخيٍ للمفهوم ـ هي مبدأ فصل الدين عن الدولة، وبالتالي هي سياسة حياد القوانين ومؤسسات الدولة في المجتمع عن كل ما يتعلّق بفلسفة الحياة والأعراق. لا تدخل أسس الأديان في عمل الدولة كما لا تتدخل هذه الأخيرة في عمل المؤسسات الدينية. ومن هنا نشأ مبدأ فصل الدين عن الدولة.

هذه المقالة للكاتب الفرنسي دانيال مارتان تلقي الضوء على العلمانية الفرنسية ونتائجها كما تعرض إلى تداعياتها على سبيل التمثيل خارج الجغرافيا الفرنسية.

المحرر

تعني العلمانية إحترام الناس بمختلف معتقداتهم الدينية لا سيما الملحدين منهم، كما تنص على احترام كل الأعراق والآراء والثقافات: «من حق كل فرد أن يلقى الإحترام لأنه إنسان». وتعتبر حرية المعتقد من الحقوق الأساسية للفرد، إلاّ أن هذا الحق لا يحمي أي نشاط أو تحرّك يستند على مبادئ الدين أو الفلسفة الحياتية.

لذا لا يحقّ لأي دين أن يفرض أسسه على الدولة، ولا يمكنه بالتالي أن يبرّر أيّ خرق للقوانين.

---

*ـ كاتب سياسي اجتماعي، له العديد من الأبحاث منها: شارلي إيبدو: حرية الرأي أم احترام الرسول ـ كيفية دمج اللاجئين في المجتمع.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **La Laïcité française et ses consequences**

ـ ترجمة: نبيل المنصوري.

ومن أهم الأسس التي تنص عليها العلمانية هي فكرة ومبدأ العيش المشترك، حيث أنها تكافح وبشكل جدّي كل أعمال التعصّب والتمييز. وهكذا تضمن الجمهورية العلمانية حق الفرد بممارسة كل حقوقه المدنية بغض النظرعن معتقداته وتوجهاته.

واستنادا إلى مبدأ العلمانية، فإن الجمهورية الفرنسية لا تعترف ولا تدعم ولا تموّل أي طائفة دينية، مما يجعل كل طائفة غير منبوذة أو مميزة عن غيرها.

يصبّ مبدأ الفصل والحياد والإحترام في خانة الحرص وليس اللاّمبالاة. فإن الدولة الفرنسية بدورها تعترف قانونياً ببعض الأعياد الدينية لرجوع أصلها إلى تقاليد قديمة جداً. وهي أعياد مسيحية لأن أغلبية الشعب الفرنسي هو أساسا من الديانة المسيحية. تعتبر العلمانية في الأساس مبدأ حيادي إيجابي ليس العكس، وعلى هذا تحترم الدولة كل الأماكن العبادية للديانة وتعفيها من الضرائب وتؤمن لها الحماية في معظم الأوقات.

لا يعني مبدأ الحياد بالضرورة المساواة في المعاملة. ففي فرنسا، تعترف الدولة قانونياً ببعض الأعياد المسيحية بينما تفتقد كل الأعياد اليهودية والإسلامية الأخرى لوجودها القانوني في البلد، وكذلك في ما يتعلّق بثقافات المجتمع . فعلى سبيل المثال يتكلّم شعب فرنسا لغة واحدة فقط هي اللغة الفرنسية. أمّا القيم الأخلاقية التي تستند عليها مفاهيم الصواب والخطأ والمسموح والممنوع فهي كلها ذات أصول يهودية مسيحية وليست إسلامية. في عصرنا هذا، يعلم الفلاسفة جيّدا أنه من حقّ الإنسان الملحد أن يتمتّع بالقيم الأخلاقية نفسها التي يتمتّع بها المؤمن. ويعود مصدر قوانيننا، التي من شأنها أن تعكس بنفسها هذه القيم، إلى مرجعيات يونانية ورومانية، وليس من القرآن ولا من الديانة الكونفوشيوسية فلقوانيننا اليوم أصول برلمانية لا تمتّ بصلة لأي مرجع مقدس.

لقد خضعت فرنسا لحروب كثيرة كغيرها من الدول المجاورة لها، وساد فيها الظلم والقتل كلما تدخّلت الأديان في دور الدولة. إلا أن المواطن الغربي استطاع أن يفصل تدريجيا بين الدين والعلم والفلسفة لكونه يتمتّع بالعلم والمعرفة وبقدرته على اكتشاف الحقيقة بنفسه والحكم عليها. وأثبت مبدأ الفصل أنه يساعد الفرد على اكتساب المعرفة، والحقيقة الكاملة والتبريرات المقنعة التي يحتاج إليها في الحياة. وإذا تعمقنا بالدمقراطية اليوم، نرى انها هي أيضا اتخذت بعض المبادئ الجديدة في فصل الدين عن كل شيء، بالرغم من أنها تأسست منذ أكثر من ألفي عام.

الدول الديمقراطية تحترم كل المعتقدات الدينية والفلسفية، ولكن الدولة هي التي تقرّر أمر دعم الأديان. مثلا نرى في البلدان الإسلامية أن الدين السائد هو الدين الإسلامي، وكل المواطنين

الذين ينتمون إلى ديانات أخرى يقل مركزهم عن المسلمين في البلد نفسه وتختلف حقوقهم فيه. لا تعتبر البلدان العربية بلدانا ديمقراطية إلى حدّ ما باستثناء تونس، لأن هناك خللاً كبيراً في حقوق الإنسان خاصة في مبدأ العدل بين المواطنين ومبدأ العلمانية.

العلمانية الفرنسية

أقرّت فرنسا في العام 1905 قانون فصل الكنيسة عن الدولة. واستنادا إلى هذا القانون، فإن الدولة لا تعترف ولا تدعم ولا تموّل أي طائفة دينية. ولكن من جهة أخرى، تحترم كل الثقافات، كما تدعم كل ما يخص الثقافة الفرنسية على أنواعها من آثار ومتاحف إلخ...

تطبّق الدولة القانون الفرنسي في جميع الحالات حتى لو تعاكس مع مبدأ دينيّ ما. على سبيل المثال، لا تطبّق فرنسا إلا قوانينها التي أقرّتها بنفسها. لهذا نرى أن مبدأ تعدّد الزوجات ممنوع في فرنسا حتى لو كان القرآن ينص في آياته على ذلك.

في المبدأ العام، لا تتسامح الدولة مع أي خصوصية دينية أو ثقافية في الحياة العامة إلاّ ببعض الأعياد الخاصة، كما لا تحبّذ على الإطلاق تداخل النشاطات التبشيرية للدين في أي مركز أو منهاج تعليميّ كان ولا في مؤسسات الدولة. لذلك تمنع الدولة المرأة العاملة المسلمة من ارتداء الحجاب في حال كان عملها يتطلّب الإنخراط مع الشعب، كما تمنع بدورها العامل اليهودي من ارتداء الكيباه (قبعة صغيرة على الرأس) أمام الناس إلخ... فهذه التقاليد ستظهر وكأنها حملات تبشيرية للدين تتعارض تماما مع شروط الخدمة العامة. يجب على المرأة المسلمة أن تظهر بلا حجاب في صورة الهوية أو في عقد الزواج المدني [2] [5c] [5b] [5a] بالإضافة إلى ذلك، لا تضمن المستشفيات العامة للمرأة المسلمة أن تعالج فقط من قبل ممرضات، وتحاول الدولة أن تتعايش مع فكرة المحرّمات في المأكل والمشرب عند المسلمين، لكنها تتسامح بشكل عام بوجود الفتيات المحجبات في الجامعات العامة.

يركّز مبدأ العلمانية في فرنسا على منع إجراء أي إحصاء ديني أو عرقي في البلد، لهذا لا يوجد لوائح رسمية تحتوي على هذا النوع من المعلومات والإحصاءات. ويصنّف كل شخص يعيش في فرنسا لا يحمل الجنسية الفرنسية على أنه مهاجر، أمّا أولاده فيصنّفون في خانة المهاجرين من الجيل الثاني بغض النظر ما إذا كانوا يحملون الجنسية أم لا. بالمقابل تمنح الدولة الجنسية الفرنسية لكل شخص يولد في فرنسا بغض النظر عن هوية والديه.

لا تتسامح الدولة الفرنسية بأي سلوك تعصبّي في أي مجال عمل أو مجال تعليم وخصوصا في موضوع الإقامة في البلد. فاتخذت المؤسسات التعليمية قرار تعليم مفاهيم الأديان وتواريخها في المدارس والجامعات بغية ترسيخ القيم الأخلاقية والثقافة الفرنسية عند الشباب خاصة، وذلك من خلال تعليمهم حقائق عامة لا تمت بصلة لأي دين كان. لذا يطلب إلى من المعلّمين أن يؤدوا دورهم بكل شفافية وصدق آخذين بعين الإعتبار مبدأ الحياد الذي ينص على عدم إقناع أي طالب بتغيير دينه وقناعاته واتباع غيرها.

يأبى الطالب اليوم أن يصدّق كل ما يقوله ويعلّمه الأستاذ في الصف، الأمر الذي ينعكس بصورة سلبية على طريقة تعامله معه، وهي مشكلة كبيرة نواجهها اليوم مع عدد كبير من الطلاب الذين يتمون إلى الدين الإسلامي خصوصاً.. حيث يرفضون بشكل قطعي مناقشة موضوع الشرق الأوسط أو اليهود أو الصليبيين إلخ... وأظهر استفتاء أجري في العام 2004 أن 46 % من المواطنين الفرنسيين المسلمين يعترفون بدينهم الإسلامي أولا ومن ثم بجنسيتهم الفرنسية، وهذا مؤشر واضح على عدم رغبتهم بالإنتماء إلى المجتمع الفرنسي.

من المهم جدّاً تعليم الطلاب مفاهيم وتاريخ نشوء الأديان في المدارس الرسمية لتفادي دور رجال الدين في ذلك لأن أسس الأديان غالباً ما تتعارض مع قوانين الدولة.

إحدى سلبيات العلمانية في السياسة الفرنسية

لقد ذكرنا سابقاً أن سياسة فرنسا العلمانية ترفض أي اختلاف ديني أو ثقافي بين المواطنين الفرنسيين ورغم ذلك ينتقدها البعض بسبب مبدئها الذي ينص على قبول الآخر كإنسان مثلنا فقط وليس احتراماً أو قبولاً لدينه وثقافته المختلفة عن ثقافتنا. لذا يعتبر الأمر تسامحاً غير مدروس ولا يعبرّ عن احترام وقبول الفرد على ما هو عليه.

عدم توافق أسس الدين الإسلامي مع القوانين الديمقراطية من الناحية القانونية. ويظهر في هذا النص شرح مفصّل عن مواقف المنظمات التابعة للأمم المتحدّة اتجاه العلمانية، حيث

تطالب الأقليات المسلمة في البلدان الديمقراطية كالولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا إلخ بإقرار حقوق جديدة وخاصة لها. على سبيل المثال، طالب العمال الموظفون المسلمون في فرنسا بغرفة صلاة داخل المؤسسة والسماح لهم بمقاطعة أي إجتماع عمل لأداء صلاتهم في وقتها. كما طالب طلاب مسلمون أن يعدّوا لهم غرفة خاصة للصلاة داخل الجامعة وتحضير طعام خالٍ من لحم الخنزير في المقصف إلخ...

أقرّت المملكة المتحدة وكندا في بعض مناطقها قانوناً يسمح للمواطنين المسلمين أن يلجأوا إلى محاكم إسلامية لحل أي مشكلة كالطلاق وحصر الإرث، فبات يحق للمواطن المسلم في هذه المناطق أن يلجأ إلى أسس دينه أولاً بدلاً من القانون.

لقد نتج عن ذلك كله مشاكل عدّة أبرزها ما يلي:

- هل نسمح للمواطن باللجوء إلى قانون آخر لحل مشكلته في حال لم يُرضِهِ قرار القانون الصادر عن السياسة التي يتّبعها ؟

يرفض الدستور الفرنسي أن يلجأ المواطن إلى قانون آخر غير القانون الفرنسي والسبب واضح. عندما يلجأ المواطنون إلى مرجعين مختلفين لحل المشكلة نفسها ينتج عن ذلك اختلافاً كبيراً في ما بينهم، ولا يتحقّق العدل الذي ينص عليه الدستور الفرنسي.

- هل يجب تحمّل نتائج أسس الأديان حتى لو تعارضت في بعض الأحيان مع قوانين الدولة ؟ وبالمقابل هل يجب على المواطن المسلم أن يحترم قرار الدولة حتى لو تعارض مع مبادئ القرآن ؟
- من الممكن جدّاً الحكم على نزاع ينشأ بين مواطنين مسلمين أو مواطنين مسيحيّين بطريقة مختلفة جدّاً فبالتالي لا يتحقّق العدل المطلوب في ما بينهما.
- يعتمد القضاة في أحكامهم الدينية على علم تفسير القرآن وكذلك على الأحاديث الإسلامية التي تعود إلى 1300 عام، حيث يحلّلها رجال الدين حسب الوضع الحالي آخذين بعين الإعتبار كل المفاهيم الدينية الراسخة فيها. ولذا يُنظر إلى المجتمعات الحديثة التي لا تزال تفضّل الأحكام الدينية في قوانين الدولة على أنها ترفض الانخراط في المجتمع الحديث وتشكّل خطرا على الحياة المدنية.

إعادة إدخال أسس وعادات الدين الإسلامي في القوانين

تعتبر تركيا وبعض البلدان القديمة السوفياتية مثل كازاخستان وتركمانستان وآذربيجان البلدان الإسلامية الوحيدة التي تتّبع مبدأ العلمانية بشكل واضح. أي لا تنصّ قوانين هذه البلدان على أي مبدأ إسلامي. ونجد أن البلدان الإسلامية التي هي قليلة جدّاً نذكر منها السعودية وطالبان وأفغانستان وبعض الدول في شرق آسيا. أما قوانين معظم البلدان الإسلامية فهي مستوحاة من شريعة الدين الإسلامي ولكن يختلف دورها وأهميتها حسب بعض المواضيع كالطلاق وتعدّد

الزوجات. فكان القانون المغربي مثلا يميل إلى الشريعة الإسلامية أكثر من إيران وذلك قبل العام 2004 من تجديد دستورها.

يجدر بالذكر أن التشريعات غالباً ما تكون صادرة عن قوانين الدولة العثمانية التي تأسست في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وتتعاطى المحاكم الدينية في لبنان وفلسطين والأردن مع كل حالة حسب الإنتماء الديني للفرد.

في العام 1970 بدأ تحرّك تحت عنوان سيادة الشريعة في القوانين، وقد وافق الكثير من البلدان على مبدأ إدخال الشريعة في القوانين بهدف تفادي تدخّل الجماعات الإسلامية. ويعتبرهذا المبدأ الجديد مصدر ضعف للمرأة في ما يتعلّق بأحوالها الشخصية، خصوصاً الطلاق والإرث.

تنص المادة الثانية من الدستور المصري الذي صدر في العام 1972 على أن الشريعة هي المصدر الأساسي لكل قانون في الدستور، أما السودان فأقرّت في العام 1983 قانون جنائي إسلامي، وبدأت باكستان بتنفيذ نظام جديد أقرّته في العام 1985 ينصّ على استبدال المحاكم البريطانية القديمة بمحاكم إسلامية، مشدّدين على أن الشريعة هي المصدر الأساسي لكل قانون. وتبنّت الجزائر عام 1984 واليمن عام 1992 تطبيق نظام الشريعة في الأحوال الشخصية، كذلك دعا أمير الكويت بعد حرب الخليج لعقد لجنة تهدف إلى إدخال أسس الدين في القوانين. أما سوريا فأقرّت في دستورها عام 1972 بأن يكون رئيس الجمهورية مسلماً.

أصبح هذا النظام الجديد مصدر قوة الأطراف المتشددة لنشر ثقافتها الدينية بشكل قانوني. ففي بغنلادش تلاحق هذه الأطراف الكاتبة تسليما نصرين لتلفّظّها بكلمات تسيئ إلى الدين الإسلامي أمام محاكم الدولة. أما في مصر، أصدرت أطراف خاصة قراراً بفسخ عقد زواج الكاتب الراحل أبو زيد من زوجته لأنها مسلمة، وتكثر ملاحقة المسيحيين في باكستان لتلفّظهم بكلمات تسيء أيضا إلى الدين الإسلامي. لا يعتبر مبدأ إدخال الشريعة في القانون نظاماً قانونياً إيجابياً من وجهة نظر أي دولة متحضّرة، وإنما هو مجموعة مفاهيم يطبّقها القاضي في حالات معيّنة فلا يرتكز إلى قوانين دستورية مقرّرة مسبقاً. دوره الأساسي هو تحليل كل حالة على حدة وإيجاد القانون المناسب لها استناداً إلى أسس الدين، وما على سلطات الدولة إلا تشريع هذه القوانين الجديدة.

حكاية العلمانيّة

الجذور التاريخيّة والتحدّيات

لوران غريزون Laurent Grison [*]

يسعى هذا المقال إلى فتح الباب للتأمل حول موضوع ليس بالسهل الدخول إليه من دون توخّي الدّقة والموضوعية. والحديث عن حكاية العلمانية كنشأة وتطوّر وظروف مكانية، هو حديث يرتبط بتاريخ أوروبا ارتباطاً وثيقاً وبتاريخ فرنسا على وجه التخصيص.

كانت العلمانية ولا تزال مفهوماً سياسياً واجتماعياً بامتياز، إن من حيث الغايات أو من حيث التطبيق. يكفي التوقف عند التاريخ السياسي والاجتماعي الحديث لمعرفة مدى حضور مسألة العلمانية وتحدياتها، وهو ما يتناوله هذا المقال.

في ما يلي تأصيل للمصطلح من خلال إجابة الباحث الفرنسي لوران غريزون على مجموعة من الإشكاليات النظرية والتطبيقية المتصلة به، استناداً إلى التجربة التاريخية للعلمانيّة في جغرافيات النشأة والتطوّر.

المحرر

1- علمانية، علماني،... العبارات ومعانيها

لم يظهر مصطلح العلمانية ضمن مفردات اللغة الفرنسية إلا قرابة العام 1870، ولم يدرج في المعجم إلا بعد سنة من ذلك التاريخ. من الواضح بأن نشوء مصطلح العلمانية وتطوّره على صلة

---

*- كاتب فرنسي ولد في 17 تشرين الأول 1963 في مدينة رانس. وهوشاعر، ومؤرخ فنّي، وكاتب مقالات.
ليسيه جان موني- مونبولييه
- العنوان الأصلي للمقال:
Une histoire de la laïcité “La laïcité: fondements, évolution, enjeux” Lycée Jean Monnet - Montpellier
- نص حرّر في كانون الثاني 1998 ونشر في مجلة **Historiens&Géographes**، عدد 363، حزيران - تموز 1998، ص. 205 إلى 218
- تعريب: منار درويش

وثيقة بالمفهوم الذي يعبرّ عنه، وذلك في سياق الظروف الخاصة التي شهدها النصف الثاني من القرن التاسع عشر. تشكّلت كلمة «علمانية» انطلاقاً من الصفة «علماني» والتي تتعلّق بمبدأ فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني، أي بعبارة أخرى، رفض اعتماد السلطات الدينية كمرجع في دولة «تضمن حرية الاعتقاد»، وهو ما يشكل روح قانون العام 1905 الذي سنعود إليه لاحقاً.

قد يبدو مفيداً التوقف عند كلمة «علماني» (laïque) المستخدمة بشكل شائع في اللغة الفرنسية في مقابل كلمة «ديني» (religieux). فهي منذ العام 1905 مرادف لكلمة «لاطائفي»، لا بل لعبارة «المعادي لرجال الدين». الكلمة مشتقة من اليونانية laikos، أي «ما يخص الشعب»، وهو مصطلح انتقاه المسيحيون الأوائل للإشارة إلى أي فرد من عامّة الطائفة المسيحية، على عكس ما تعنيه كلمة klêros أو رجل الدين، أي الذي أوكل إليه موقع مسؤولية. العلماني، بالمعنى الحرفي للكلمة، هو ذلك المسيحي الذي ليس كاهناً، ولا شمّاساً، ولا مطراناً. من هنا يأتي استخدام لفظ علماني (laïque) بشكل منهجي للإشارة إلى العناصر المرتبطة بالعلمانية. في السياق عينه، ظهر مصطلح laïcardsفي مطلع هذا القرن للإشارة بشكل ازدرائي إلى المناصرين المتعصّبين لقضية المدرسة العلمانية الجمهورية. وفق نموذج تطوّر مماثل، عكس مصطلح «العلمانية»، مع ظهوره في منتصف القرن التاسع عشر، تعاظم دور العلمانيين (المسيحيون غير المرتسمين) في حياة الكنيسة، لكن ابتداءً من ثمانينيات القرن التاسع عشر، وفي إطار تجاذبات شرسة بين مناصري رجال الدين والمناهضين لهم، أمسى المصطلح عقيدة من يناصرون علمانية المؤسسات. وهكذا بات يقصد بـ«العلمنة»، بالمعنى اللاطائفي لكلمة «علماني»، إلغاء أي سلطة دينية. يتضح إذن، بعد هذه الجولة السريعة على المفردات، بأن هذا المقال يستخدم عبارتي «علماني» و«علمانية» بالمعنى الذي أعطي لهما منذ القرن التاسع عشر في الدولة الجمهورية.

من المسلّمات التي يطرحها مبدأ العلمانية أن الإنسان هو في الأساس كائن حر يستطيع أن يتمتع بحريّته بفضل عقله وروحه النقدية. أمّا على المستوى السياسي، فتشدد العلمانية على أن بناء «المدينة» يجب أن يقوم على العقل، وبالتالي، ليس على الأديان التي تتخذ الإيمان عماداً لها (الإيمان الفردي بوجه خاص) والتي ليس من المفترض أن تؤسس للحياة الجماعية. من هذا المنطلق، يبدو مبدأ العلمانية مرتبطاً بشكل من أشكال الفلسفة. لا نعتزم بالتالي البحث عميقاً في تاريخ الأفكار أو تطوّر المسيحية في أوروبا وفرنسا عن أصول مبدأ العلمانية المفترضة، الحقيقية منها أو المزعومة. فقد أخذ بعض الكتّاب هذا الأمر على عاتقهم بدرجة متفاوتة من الرضى. مع ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن مبدأ العلمانية يدين إلى حد كبير، لناحية أسسه الفكرية، إلى عصر التنوير والثورة الفرنسية.

2- تأثير عصر التنوير والثورة

بدأت الفكرة التي تتحدث عن تقدم مستمر وحتمي للبشرية والتي انبعثت من تقدم العلوم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، بالترسّخ شيئاً فشيئاً. كذلك انتشرت الفكرة القائلة إن الإنجازات البشرية تتم بفضل الإنسان نفسه وليس بفضل الله. من هنا، كانت العلاقات التقليدية بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية والتي سادت في فرنسا لقرون من الزمن موضع ارتياب. لا شك في أن فكرة فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، والسلطة المدنية عن السلطة الدينية، قديمة العهد، لكنها تسلّحت، مع ظهور فلسفة عصر التنوير، بمجموعة من الأفكار الجديدة التي نقلت بقناعة عبر فرنسا وأوروبا. في هذا الإطار، كان لجان جاك روسو (1712-1778)، ولا سيما كتابه «العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي» (Du Contrat social ou Les Principes du droit politique) الذي نشر في العام 1762، تأثير قوي. لقد أراد من خلال مفهومه حول «الدين المدني» المصالحة بين التسامح الديني الذي يفترض احتمال تعايش عقائد عدّة، وضرورة للحفاظ على العقائد الأساسية التي تضمن ديمومة نظام أخلاقي مشترك في المدينة والطبيعة «المقدّسة» للنظام الاجتماعي.

تأصلّت الرغبة في فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية خلال الثورة الفرنسية، إذ نصّت المادة العاشرة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن في العام 1789 بأنه «لا يجوز التعرّض لأحد بسبب آرائه، حتّى الدينية منها، طالما أن التعبير عنها لا يخل بالنظام الذي فرضه القانون». فالتأكيد على الحرية الدينية وعلى حرية الاعتقاد يمس بشكل مباشر بالعقيدة وبالسلطة الكلية للكنيسة الكاثوليكية في فرنسا. مع ذلك، تبقى، في نظر غالبية المفكّرين، ضرورة الحفاظ على دين مدني يكون منبعاً للآداب. وكانت الكنيسة الكاثوليكية نفسها، بشكلها الحديث، أول المضطلعين بهذا الدور في إطار الدستور المدني لرجال الدين في العام 1790. وهذا السعي وراء «دين مدني» حمل الثوريين على ابتكار، اعتباراً من العام 1793، على ابتكار عبادات جديدة مثل «عبادة الكائن الأسمى» التي أوجدها روبسبير في أوج فترة إبطال المسيحية. فرصدت إجراءات تصب في خانة العلمانية، بالمعنى المحدد لها مسبقاً مثل إقامة الدولة المدنية في العام 1792، وظهور رزنامة غير دينية، ألا وهي الرزنامة الجمهورية. بطبيعة الحال، لم يكن من السهل فرض هذه الابتكارات، لكن الفكرة بدأت تزداد انتشاراً إلى حد فقدت معه الكنيسة، بكيانها المؤسساتي والاجتماعي، سلطتها في إدارة المدينة.

يقتضي في هذه المرحلة من بحثنا هذا التنويه بأهمية الماركيز دو كوندورسيه (1743-1794)،

رجل عصر التنوير، الذي طبعت أفكاره التأملات حول المدارس والعلمانية. عرض كوندورسيه، في نص قدمه للمؤتمر التأسيسي في السنة الثانية لقيام الجمهورية (20 و21 نيسان 1792)، بعنوان «تقرير ومشروع قانون حول التنظيم العام للتعليم العام»، مفهومه المبتكر عن التعليم، إذ شدّد على «الضرورة الملحة لفصل النظام الأخلاقي عن مبادئ أي دين، وعدم إدراج تعاليم أي دين في المنهاج التعليمي العام.

فكل يجب أن يتلقى تعليمه في المعبد على يد رجال الدين التابع لهم. يمكن للأهل، بغض النظر عمّا يؤمنون به، وبغض النظر عمّا يعتقدونه بشأن ضرورة هذا الدين أو ذاك، وبلا بغض، إرسال أولادهم إلى مؤسسات التعليم الوطنية، من دون أن تستأثر السلطة العامة بحقوق الاعتقاد بحجة تنويره وتوجيهه». وهكذا عرض دو كوندورسيه بوضوح فرضية نظام تربوي منعزل عن أي تأثير ديني. لكن هذا التقرير الذي أقرته السلطة التشريعية رفضه المؤتمر ولم يوضع أبداً قيد التطبيق. مع ذلك، برز التأثير الكبير لأفكار كوندورسيه (لا سيما نشرته التمهيدية لجدول تاريخي بمراحل تقدم العقل البشري والمؤرخة في العام 1794) على مدى القرن التاسع عشر وشكّل إلهاماً لأتباع العلمانية المطبقة في المدارس خلال النصف الثاني من ذلك القرن.

3- الاتفاقية البابوية

جرت المصادقة على الاتفاقية البابوية أو الكونكوردات التي عقدت عام 1801 (في 26 ميسيدور، شهر الغلال أو الشهر العاشر، من السنة التاسعة بحسب التقويم الجمهوري الفرنسي) بين نابليون بونابارت والحبر الأعظم، البابا بيوس السابع، وذلك بموجب القانون تاريخ 13 جرمينال، شهر الإنبات أو الشهر السابع، من السنة العاشرة. أنشأت هذه الاتفاقية نظاماً من «الطوائف المعترف بها» والتي تم التعامل معها قانوناً على قدم المساواة، وهي الكاثوليكية، والبروتستانتية، ولاحقاً اليهودية. وبذلك تم الحفاظ نظرياً على حريتي الاعتقاد والعبادة، فضلاً عن الدولة المدنية. كان دور هذه الطوائف المعترف بها توفير قاعدة من الآداب الاجتماعية في إطار شكل من أشكال «الدين المدني» هنا أيضاً. كان يراد بهذه الاتفاقية أن تكون مصدراً للتوازن بين الكنائس والدولة التي تتحكم بالطوائف وبعملها. شكّلالنظام القائم على الكونكوردات، ثمرة مخيّلة بونابارت ومستشاره بورتالي، مرحلة مهمّة على طريق العلمانية. فكانت تلك «أوّل علمنة» فعلية في المجتمع.

فرض استعادة آل بوربون الحكم (1815-1830)، من دون تكرار تعددية الطوائف وإنما عبر إقامة نظام رقابة في غاية الصرامة، الكاثوليكية كديانة رسمية، في تحالف جديد بين العرش والمذبح، مما

جعل حال فرنسا أقرب إلى الدول الأوروبية المجاورة لها. اقترح مجلس النواب الملكيين حينها، بتحريض من هؤلاء، في العام 1824، «إلغاء قوانين الثورة الكافرة» و»معاقبة التدنيس».

في العام 1825، أكّد شارل الخامس رغبته في طرح «تحسينات تفرضها مصلحة الدين المقدّسة» وشدد على أنه يطمح إلى «إعداد الوسائل لدمل آخر جراح الثورة». كان رجال الدين يتمتعون آنذاك بسلطة عظيمة، لا سيما على المدارس في إطار التعليم الرسمي. فانشغلت الأقسام الإدارية للجامعة، ومن ثم للتعليم الرسمي، عندما تمّ إنشاء وزارة الشؤون الكنسية والتعليم العام وإيكالها إلى المطران فرايسينو، إلى حد كبير بالدعاية السياسية التي راحت تعظ بالواجبات تجاه الله والملك.

أمّا بعد ثورة عام 1830، وفي ظل ملكية يوليو، فقد سنّ قانون غيزو حول التعليم الابتدائي، والذي صدر في حزيران 1833، كمبدأ يلزم السلطات الرسمية بتوفير التعليم الابتدائي. وللمرّة الأولى، ترتَّب على البلديات الفرنسية مسؤولية العناية بالأساتذة والمدارس. لا بد من الإشارة إلى أن هذا القانون لم ينص على أي تعليم مجاني أو إلزامي. فكان للمجالس البلدية حرّية الاستعانة بعلمانيين وكنسيين على حد سواء مما أشعل خلافات حادة بين الموالين لـ»إخوة المدارس المسيحية» والمناهضين لهم. وعلى الرغم من أن هذا القانون قد ساعد في نشر التعليم العام، إلا أنه سمح أيضاً وبالأخص للكنيسة الكاثوليكية بإدارة نظام التعليم المدرسي في فرنسا من جديد وعلى نطاق واسع من خلال الجمعيات الدينية.

في العام 1850، عاد الدين والسياسة ليتداخلا من جديد عندما تمّ التصويت على قانون فالو حول حرية التعليم. نصّ هذا القانون، الذي لاقى استحسان اللجنة الكاثوليكية، على ما ينشده رجال الدين من احتمال فتح مدرسة بكل حرية، مفسّراً مبدأ حرية التعليم المعترف به في دستور العام 1848 بشكل يرضي رجال الدين. وهكذا باتت الكنيسة، في نظر رجال الدين وشريحة كبرى من البورجوازيين، حصن النظام الاجتماعي في وجه الاشتراكيين و»عملائهم المعادين للكهنوتية».

في عهد الإمبراطورية الثانية، أدّت القيود المفروضة على حرية التعبير والتأثير المتصاعد للكاثولكيين على نابليون الثالث إلى تعزيز سلطة الكنيسة. من العام 1863 إلى العام 1869، أجرى فيكتور دوروي، بينما كان يتبوأ منصب وزير التعليم العام، إصلاحات مهمّة، منها على سبيل المثال قانون العام 1867 الذي فرض على كل بلدية يزيد سكّانها عن الـ500 استقبال مدرسة للفتيات ودعمها، ولو أن هذا القانون لم يشكك في سلطة الأساقفة في وقت كانت فيه الجمعيات الدينية تتنامى و«التعليم الحر» يزدهر.

بناء دولة علمانية

1- علمانية مناضلة

خلال القرن التاسع عشر، لم يكن هناك فرنسا واحدة، بل اثنتان متضادتان فضلاً عن قيام نظامي قيم متعارضين: أحدهما متوارث من نظام الحكم القديم الذي كان يولي الكنيسة الكاثوليكية دوراً متميّزاً، والآخر يقوم على المبادئ الليبرالية النابعة من فلسفة عصر التنوير والثورة الفرنسية. من جهته، أدان المؤرّخ جول ميشليه (1798-1874)، وهو من المبشّرين التابعين للمدرسة الرومنطيقية بالجمهورية، ـ منذ العام 1838 الكنيسة الرومانية ولا سيما الرهبنة اليسوعية. في الدروس التي كان يعطيها في مدرسة «كوليج دو فرانس»، بينما أكّد، في كتابه «تاريخ الثورة» (Histoire de la révolution-1853) (1852)، بأن الثورة الفرنسية ساعدت على إرساء مبدأ جديد جوهري، وهو مبدأ «الكنيسة الجمهورية»، الذي يردد صدى مفهوم روسو عن «الدين المدني». لقد كان تأثير ميشليه عميقاً في الجيل الذي شارك في الأحداث الثورية في العام 1848 وأعرب عن رفضه لاحقاً للامبراطورية. واعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر، بدأت تنشط حركة معادية لرجال الدين ترى ضرورة محو الأديان من أجل التحرّر فكرياً، وترفض كل سلطة تابعة للكنيسة الكاثوليكية، وتطالب بعلمنة فعلية للمجتمع الفرنسي، لا سيما على مستوى التعليم العام. ظهرت هذه الحركة كرد فعل دفاعي للفكر الليبرالي والعقلاني على نفوذ السلطات الكاثوليكية في فرنسا في ظل الإمبراطورية الثانية. ولّدت الحركة المعادية لرجال الدين موالين راديكاليين كثر للنظام الجمهوري، الذين شدّدوا، منذ الستينات، على أن حرية التفكير يجب أن تعني احتمال التفكير خارج إطار أي عقيدة دينية، رافضين حتّى فكرة قيام «دين مدني».

غالباً ما تركّزت المواجهات العقائدية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حول المدارس والمعاهد. فالتعليم، بالنسبة إلى الجمهوريين، مسألة ذات أهمية حيوية يعتمد عليها مستقبل نظام الحكم وثباته. في هذا الإطار، حاولت الجمهورية الثالثة، وبكل اقتناع، علمنة المجتمع وتنظيم التعليم وفق أسس جديدة، وذلك منذ تمركز الجمهوريين بشكل نهائي في السلطة في العام 1879. فقد ترجمت الرغبة في التأسيس للحريات وللجمهورية إلى نضال ضد السلطة الكنسية مع إبقاء فرنسا مطبوعة بالكاثوليكية. في هذا السياق، كانت العلمانية وسيلةً وهدفاً في آن معاً، على أن الهدف كان تأكيد العلمانية وإيجاد الوسائل لممارستها. كان لا بد لنظام أخلاقي علماني، في نظر الجمهوريين، أن يصبح من القيم المشتركة التي تؤكد على الترابط الاجتماعي، مما يجعل مبدأ

العلمانية وثيق الصلة بالرفض الضمني لـ«دين علماني». لا شك في أن تلك المرحلة من التاريخ الفرنسي شكّلت أساس العلمانية الحديثة.

بدأ المجتمع الفرنسي، في بضع سنوات، وعلى حساب الصراعات والتجاذبات، يسير في ركب العلمانية تدريجياً بفضل جهاز تشريعي فعّال ومتكامل. وفي خلال خمسة وعشرين عاماً، من العام 1879 إلى العام 1905، تغيّر وجه فرنسا بشكل جذري بفضل سلسلة من «القوانين العلمانية». برزت حينها ثلاث مجموعات كبرى من القوانين ضمن الإجراءات المتنوّعة التي تم اتخاذها: الأولى عنيت بالجمعيات الدينية بحيث منعت أتباع هذه الأخيرة من التعليم؛ والثانية نصّت على مجانية التعليم الابتدائي، وعلمانيته، وإلزاميته؛ والثالثة أقرّت، في العام 1905، فصل الكنيسة عن الدولة.

2- العلمانية والجمهورية الثالثة

أصبح التعليم الابتدائي، بموجب قانون 28 آذار 1882، مجانياً، وإلزامياً، وعلمانياً. فتمّت علمنة المناهج التي أبدلت «التعليم الأخلاقي والديني» بـ»التعليم الأخلاقي والمدني». فلم يعد الدين يدرّس في المدارس، إنما نصّت المادة الثانية من ذلك القانون على يوم عطلة لكي يتسنى للأهل إرسال أولادهم إلى الكنيسة لتلقي تعاليمها، في حال رغبوا في ذلك. أمّا قانون 30 تشرين الأول 1886، فقد عمل على علمنة الهيئة التعليمية في المرحلة الابتدائية مع الإبقاء على حرية التعليم[1]. وجاء مبدأ «حيادية التعليم العام» (الحيادية الطائفية وغير السياسية) ليتمّم مبدأ العلمانية. فتم التطرّق إليه في قراءتين مختلفتين بعض الشيء: قراءة فرديناند بويسون وقراءة جول فيري. بحسب فرديناند بويسون، أحد الراديكاليين، «المدرسة العلمانية ليست بلا اسم أو صفة؛ إذ يجب الاختيار: إما المدرسة العقلانية أو المدرسة الدينية. خياران لا ثالث لهما.»

كان بويسون مختصاً في مجال التعليم، ومستشاراً لـ "جول فيري حين كان وزيراً للتعليم العام، ومن كبار المعجبين بالاتفاقية البابوية، وقد اضطلع بدور مهم جدّاً في كتابةالقوانين المدرسية وسنّها.هذا وقد طرح جول فيري (1832-1893) فرضية «حيادية» أكثر مرونة وأكثر تساهلاً. لعب فيري، الذي كان من الجمهوريين الوضعيين والمعادين لرجال الدين، والذي عيّن وزيراً للتعليم العام (شباط -1879 تشرين الثاني 1881؛ كانون الثاني- آب 1882؛ شباط- تشرين الثاني 1883) ورئيساً لمجلس الوزراء (أيلول -1880تشرين الثاني 1881؛ شباط -1883 آذار 1885)، دوراً جوهرياً في الثمانينيات لا يخفى على أحد. فقد ساهم بفعالية في تطبيق الحريات العامّة الأساسية (حرية

[1]ـ قانون أعده الكونت دوفالو، وهو أحد المناصرين لسلالة بوربون، ووزير التعليم العام لغاية تشرين الأول 1849.

التجمع، وحرية الصحافة، والحرية النقابية)، وشجّع على تبنّي أهم الإصلاحات في مجال التعليم العام، والمتمثلة في تعليم ابتدائي علماني، ومجاني، وإلزامي. إلى ذلك، جاءت نتائج تحرّكات فيري حاسمة، إذ خاطب الأساتذة عام 1883 بالقول: «تكلَّموا بقوة وحزم في كل مرّة تتحدثون فيها عن حقيقة لا تقبل الجدل، عن مبدأ أخلاقي عام؛ وبأقصى قدر من التحفظ عند التعرّض بشكل سطحي لشعور ديني لستم مخوّلين الحكم عليه». مع ذلك، على ما يبدو، رأى جول فيري بوضوح في العلمانية المطروحة بشكل معتدل نسبياً فرصة أكبر بأن تشكّل النظام المعتمد بشكل دائم في فرنسا في عصر كان يشهد تجاذبات حادّة بين الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية المعارضة لهذه الأخيرة. يمثل ذلك برأينا حيطة ـ وسيقول البعض «انتهازية»- أكثر منه تفسيراً متعنتاً.

يعتبر قانون 9 كانون الأول 1905، الذي وضعه إميل كومب، من النصوص الجوهرية والضرورية. فقد شكّل ثمرة التحرّكات التي قام بها الجمهوريون منذ العام 1879. جاء ذلك القانون أيضاً ليعبّر عن «علمانية مناضلة» تمخضت عن تطور الفكر العلماني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بالنتيجة، تم فصل الكنائس، التي هي عبارة عن تنظيمات مشتركة لمن يتشاطرون الدين نفسه، عن الدولة، المؤسسة التي تدير حياة الجميع. وبموجب أحكام هذا القانون، تحققت سلطة علمانية منعت الدوائر الرسمية في الدولة من التحلّي بأي طابع ديني، مما أدى إلى ترسيخ العلمانية كمبدأ تأسيسي يشكل جزءاً لا يتجزأ من الجمهورية.

3ـ فصل الكنيسة عن الدولة

كان إميل كومب (1835-1921)، أحد دكاترة اللاهوت الذي تحوّل مناصراً للراديكالية، (رئيس مجلس الشيوخ في العام 1894-1895، ووزيراً للتعليم العام في العام 1895-1896 {حكومة ل. بورجوا)، ومن ثم رئيساً لمجلس الوزراء بعد والديك روسو (1902-1905)}. اتّبع سياسة شديدة العداء للإكليروس في مواجهة مكانة الجمعيات الدينية وشريحة من الكاثوليكيين الفرنسيين بالرغم من «اتحاد الكنيسة» مع الجمهورية في مطلع التسعينيات. فمن خلال تفسير مقيّد جدّاً لقانون العام 1901 حول الجمعيات، استطاع حل عدد كبير من الجمعيات الدينية، وأحياناً بالقوة. هذا وتم تحريم التعليم في العام 1904 على جميع أعضاء الجمعيات الدينية حتى تلك المجازة. وفي تموز 1904، أُغلقت ألفا مدرسة، وفي السنة نفسها، تم قطع العلاقات الديبلوماسية مع الكرسي الرسولي. طرح في ذلك العام أيضاً مشروع قانون لفصل الكنيسة عن الدولة، وذلك قبل فترة وجيزة من استقالة كومب في العام 1905 بسبب فضيحة ترقية ضباط على أساس آرائهم السياسية والدينية. من

ناحيته، صوّت موريس روفييه (1842-1911)، الذي خلفه في رئاسة المجلس (كانون الثاني 1905- آذار 1906)، على قانون فصل الكنيسة عن الدولة بدعم من أريستيد بريان، مقرر اللجنة المختصّة في مجلس النواب. أراد واضعو القانون من ذلك تأكيد علمانية الدولة بشكل قاطع، فضلاً عن إقامة «السلام الديني» مع استقلالية الدين عن السياسة.

ينادي قانون 9 كانون الثاني 1905، الذي يعتبر من دون شك عملاً أحادي الجانب من السلطة العامة وليس عقداً، باحترام حريّة الاعتقاد. وقد اعتُبِرت حرية ممارسة المعتقدات مكفولة، من دون أن تفضل الجمهورية أو تؤيد معتقد دون الآخر. إلى ذلك، تحتم تفويض الجمعيات الدينية بإدارة ممتلكات الكنيسة بعد جردها. وقد صادق البروتستانت واليهود على هذا القانون، إلاّ أنّ البابا بيوس العاشر (1903-1914) أدانه في رسالته البابوية بعنوان «Vehementer Nos» الصادرة بتاريخ 11 شباط 1906 بعد أن منع المؤمنين من إنشاء جمعيات دينية. فقد أثارت الجردات، التي صوّرتها الصحافة الكاثوليكية على أنها شكل من أشكال «المصادرة»، موجةً من الأحداث العنيفة في باريس، وفي الغرب، والشمال، والهضبة الوسطى. أما قانون العام 1905 الذي شهد إدانة واسعة من قبل الكاثوليك، فقد حظي بمصادقة أقلية منهم تعتقد، على غرار المراجع البروتستانتية واليهودية، بأنّ فصل السلطة المدنية قد يعبّر عن شكل من أشكال الحرية، وقد يحتاج برأيهم إلى نهضة جديدة.

شكّل هذا القانون تغيراً ملحوظاً في ما يتعلق بالمكانة الرفيعة التي لطالما تبوأتها الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، ووضع حداً لأحد العناصر الأساسية للعرف الملكي الفرنسي الذي سمح للدولة لفترة طويلة بفرض نفسها على المؤسسات الدينية، وخير مثال على ذلك غاليكانية (Gallicanisme) لويس الرابع عشر. نذكر بإيجاز أنّ منطقة الألزاس-موزيل التي لم تكن تنتمي إلى فرنسا في العام 1905، لا تعرف النظام القانوني العلماني للفصل بين الكنيسة والدولة. وقد احتلّ قانون العام 1905 الذي شكّل تكريس العلمانية في فرنسا مكانة أساسية في القانون العام لدينا، وحتى يومنا هذا.

ينصّ دستور الجمهورية الرابعة في ديباجته الصادرة في 27 تشرين الأول 1946 على أنّ «تنظيم التعليم العام المجاني والعلماني على جميع المستويات، هو من واجبات الدولة». إلى ذلك، يضمن دستور 4 تشرين الأول 1958، في المادة الثانية منه، أنّ: «فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، وعلمانية، وديمقراطية، واجتماعية». أما دستورا العامين 1946 و1958 فيشيران إلى مبادئ الثورة الفرنسية للعام 1789، واصفين فرنسا بـ«الجمهورية العلمانية»، بحسب قانون الفصل الصادر للعام 1905.

ينص بالتالي القانون الفرنسي بوضوح شديد على العلمانية حتى لو كانت الأعياد الكاثوليكية الرئيسة مدرجة في تقويمنا، وبعض الاحتفالات الدينية ترتبط أحياناً ارتباطاً وثيقاً بالمدنية، وهذا ما تبيّن خلال جنازة فرانسوا ميتران. «لقد أرست العلمانية السلم الأهلي باعتبارها أتت نتيجة صراع». يمكن وصف العلمانية ما بعد الحرب بـ»العلمانية المفتوحة»، ما حتّم توليد حوار، ونهج متعدد الأوجه، ورغبة مشتركة في التوصل إلى اتفاق حول قواعد تنفيذ مبدأ العلمانية، فضلاً عن تطوره العميق. وبالرغم من وجود إجماع، بالنظر إلى أن مبدأ العلمانية لا يستبعد وجود «التعليم الخاص»، استمرت النقاشات والتجاذبات، من العام 1945 وحتى اليوم، لا سيما حول قطاع المدارس.

مشاكل وتحديات العلمانية الأخيرة

1- مسألة التعليم الخاص

اعتُبرت حرية التعليم منذ العام 1945 مطلقة، إنما مورست في ظل ظروف محددة، حيث تعيّن على الدولة أن تضمن انسجام التعليم مع الآداب والدستور والقوانين، أي ما تتمتع به من حق في مراقبة المدارس الخاصة. لا تزال العلمانية، منذ العام 1945 وحتى اليوم، محط جدل حول وضع المدارس الخاصة التي تكون عادة طائفية وكاثوليكية بشكل خاص. يأخذ هذا الجدل مراراً وتكراراً طابع «الشجار المدرسي».

لنسلّط الضوء على ثلاث مراحل رئيسة. عرّف قانون ديبريه الصادر بتاريخ 31 كانون الأول 1959 في بداية الجمهورية الخامسة العلاقات التي تربط الدولة بالتعليم الخاص ضمن إطار تعاقدي. برزت في هذا السياق ثلاثة أنواع من العلاقات: المدارس الخاصة غير المتعاقدة مع الدولة والتي تستمر في عملها كما في السابق؛ والمدارس التي تطالب بالتعاقد والتي يمكنها، بموجب المادة الثالثة، الاندماج بصورة تلقائية في التعليم الحكومي. أما النوع الأخير فهو المؤسسات التي تطلب التعاقد مع الدولة.

كان على هذه المدارس قبول الشروط المطلوبة عموماً من جميع المؤسسات الرسمية أو الخاصة المرتبطة بالدولة، ألا وهي: الرقابة من جانب السلطات الرسمية، واحترام حرية الاعتقاد، وعدم التمييز بين المستخدمين. لذا، تمّ تأسيس نظام يقوم على التعاون. في هذا السياق، يؤكّد ميشال دوبريه بأن: «التعليم الخاص يمثّل أيضاً شكلاً من أشكال التعاون مع البعثة التعليمية الوطنية التي تخوّله المشاركة في إحدى الخدمات العامة. كذلك، شارك التعليم الخاص في أعمال المنفعة العامة». وقد حاول هذا القانون أن يثبت إمكان «العلمانية المفتوحة» التوفيق بين المدارس

الحكومية والمدارس الخاصة والدينية، إلاّ أن ذلك ولّد معارضة حادة ومستمرة من قبل اليسار والمتمسّكين بالعلمانية.

بعد عشرين عاماً، ظهر النقاش حول العلمانية بأسلوب متحيّز في ما يتعلق بمسألة المدارس. فالبرنامج الذي أوجده فرنسوا ميتران، المنتخب رئيساً للجمهورية في العام 1981، تضمّن مشروع إنشاء «خدمة عامة كبرى موحدة وعلمانية تعمل على دمج أساتذة القطاع الخاص». أكّد مناصرو المدارس الخاصة، بدعم من اليمين والكنيسة الكاثوليكية، بأن اليسار أراد «تأميم» هذه المدارس. في العام 1982، أطلق وزير التربية والتعليم الاشتراكي، آلان سافاري، مفاوضات مع ممثلي التعليم الخاص، رافقتها احتجاجات جماهيرية مؤيدة «للمدارس الحرة»، استجابت لها احتجاجات العلمانيين، لا سيما تلك التي جرت بتاريخ 9 أيار 1982 في لو بورجيه، حيث احتفل مئتا ألف شخص بالذكرى المئوية لقوانين فيري. افتتح نقاش واسع وساخن، داخل اليسار نفسه، ما لبث أن تفاقم. وبعد إجهاض عدد من مشاريع القوانين عامي 1983 و1984، تم أخيراً إقرار قانون بتاريخ 24 أيار 1984 بعد تحمّل الحكومة مسؤوليتها. وفي 24 حزيران 1984، قام مليون شخص في باريس بمسيرة دعماً للمدارس الخاصة. وهكذا فشل مشروع «الخدمة الكبيرة العامة العلمانية» فشلاً ذريعاً.

بعد أن خفّت الحماسة، طرأ تغيير في منحى التفكير خلال السنوات التالية، لا سيما مع توقيع اتفاقيات «لان-كلوبيه» في حزيران 1992. فراحت الحكومة الاشتراكية تحلّ بعض الخلافات مع التعليم الكاثوليكي انطلاقاً من قانون دوبريه الصادر في العام 1959 من دون إثارة أي اعتراض يُذكر.

في سياق «المساكنة السياسية» الثانية في العام 1993، في ظلّ حكومة إدوار بالادور، أشعل أحد مشاريع القوانين الذي كان يهدف إلى تنقيح في المادة 69 من قانون فالو تاريخ 18 حزيران 1850، «حرب المدارس» من جديد، إذ كان يقضي بدعم المدارس الخاصة بما يتناسب مع عدد طلابها. ما يعني، بالأساس، ترك حرية الاختيار للسلطات المحلية لتحديد وسائل الدعم لاستثمار المؤسسات الخاصة بموجب عقد. شجّع مشروع القانون هذا التعليم الخاص وأرضى الناخبين الكاثوليك، وبشكل أكبر الناخبين من اليمين. في المقابل، أثار هذا المشروع إلى حد كبير استياء العلمانيين واليساريين الذين تريَّبوا أن تتم المساعدات المقدّمة إلى المؤسسات الخاصة على حساب المدارس الرسمية، حيث أن الميزانيات لم تشهد أي ارتفاع، مع ملاحظتهم غياب الضمانات الكافية.

لقد بات تنقيح قانون فالو رمزاً بالنسبة إلى النشطاء العلمانيين اليقظين الذين يقودهم حزب يساري مستنفد سياسياً يرى في الدفاع عن العلمانية عنصر مكافحة شامل. فبعد اضطرابات سياسية

عدّة، أقرّ القانون بتاريخ 15 كانون الأول 1993. وفي 13 كانون الثاني 1994، أبطل المجلس الدستوري الحكم الرئيس في هذا القانون بسبب عدم احترامه المبدأ الدستوري القائل بالمساواة بين المؤسسات الرسمية والخاصة، من جهة، وبين المؤسسات الخاصة من جهة أخرى. لذلك، خرجت في باريس، بتاريخ 16 كانون الثاني 1994، تظاهرة حاشدة «ذوداً عن المدارس الرسمية»، بيّنت الإخفاق في تنقيح قانون فالو. من الواضح أنه بين العامين 1945 و1998، كانت العلاقات بين المدارس الرسمية والمدارس الخاصة قائمة على توازن سياسي أظهر هشاشة في بعض الأحيان. كانت النقاشات تجري حول النظام التعليمي وأيضاً حول موقع العلمانية في المدارس، غير أننا نؤكد على أنه بالرغم من الأزمات، تطوّرت المواقف والآراء ومختلف السياسات بشكل جذري نحو نموذج توافقي نسبياً، ألا وهو نموذج أواخر التسعينيات.

مسألة «الحجاب الإسلامي»

أحدثت مسألة «الحجاب الإسلامي»، منذ العام 1989، تغييراً في المعايير الراسخة للعلمانية، إذ حفّزت العديد من النقاشات التي أدّت لاحقاً إلى إعادة التأكيد على المبادئ الأساسية للعلمانية ولكيفية ممارستها، وتكييف جزء منها مع ظروف اجتماعية جديدة. نشب الخلاف في خريف العام 1989 عندما قررت إحدى الكليات في مقاطعة كراي رفض إلحاق ثلاث مسلمات يلبسن الحجاب في صفوفها، عازية ذلك إلى أنه مخالف للقواعد الداخلية. أحدثت قضية «الحجاب الإسلامي» انقساماً بين مناصري العلمانية بشكل كبير، وسرعان ما أخذت بعداً رمزياً انتشر بين الرأي العام ووسائل الإعلام.

يلقي النقاش الضوء على تعارض عنصرين ألا وهما: الطابع العلماني للمدارس الحكومية، وارتداء رمز ديني. فهل يجب السماح بإدخال شعارات تنتمي إلى الكنيسة إلى المدارس الحكومية؟ يبرز ههنا موقفان؛ الأول يستند إلى علمانية متشددة وإلى مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، رافضاً «الحجاب» بشكل قاطع في المدارس، ومؤكداً على أن دور المدرسة هو تجاوز الخاصيات الثقافية والفوارق الاجتماعية داخل الجمهورية. أمَا الثاني فيستند إلى نوع من الحيادية حيث يقبل «الحجاب الإسلامي» معتبراً أن ذلك يتعلق بمسألة التمايز الثقافي والانتماء إلى المجتمع أكثر منه بمسألة التشدد الديني، وبالتالي فهو لا يؤثر على التنظيم العام للمدارس. يرتبط الموقف الأخير بمجموعة من الأفكار السائدة، لا سيما ضمن مختلف الطوائف الدينية، تحت ذريعة الحرية الدينية، لدى مجموعة من اليسار ولدى مختلف الهياكل النقابية والجمعيات المعنيّة باحترام ثقافة الآخر، وقبول

التعدّدية، و«الحق في الاختلاف». كذلك، يقوم هذا الموقف على مفهوم «العلمانية-الحيادية» الذي يدافع عنه عدد من المثقفين والشخصيات الذين ينادون بإنشاء مدارس تتغاضى عن الخاصيات المحليّة، ولكن تحترمها.نذكر ههنا الارتباك الذي واجهته السلطات المحلية اعتباراً من العام 1989 في ما يتعلق بقضية الحجاب. قام ليونيل جوسبان، وزير التربية والتعليم والبحوث والرياضة في حكومة روكار، بجمع معلومات من مجلس الدولة. وفي هذا السياق، ارتأت المحكمة العليا بتاريخ 27 تشرين الثاني 1989 أن «ارتداء التلاميذ الشعارات والرموز التي يعمدون من خلالها إلى إظهار انتمائهم الديني لا يتعارض، بحدّ ذاته، مع مبدأ العلمانية»، وقضت بأنّ «مبدأ العلمانية في التعليم، والذي يُعدّ أحد عناصر علمانية الدولة وحيادية الخدمات العامة كافة، يفرض بأن يحقق التعليم، من جهة أولى، احترام هذه الحيادية من خلال البرامج والأساتذة، ومن جهة أخرى، حرية الاعتقاد لدى الطلاب».

فضلاً عن ذلك، أضاف مجلس الدولة، بالاستناد إلى القانون الفرنسي والقانون الدولي، بأنّ للطلاّب «الحقّ في التعبير عن معتقداتهم الدينية وإظهارها في المدارس، احتراماً للتعدّدية وحرية الآخرين، من دون المساس بالأنشطة التعليمية، ومضمون المناهج، وواجب الحضور إلى المدرسة».

سعى التعميم الوزاري الصادر بعد رأي المحكمة أعلاه، بتاريخ 12 كانون الأول 1989، إلى فرض احترام العلمانية في المدارس، حيث حدّد واجبات الأساتذة المترتبة عن العلمانية، مذكّراً بضرورة أن يلتزم الأساتذة الحياد لكي «تحترم المدرسة الحكومية وبشكل مطلق حرية الاعتقاد لدى الطلاّب». وبعد أربع سنوات، نشر فرنسوا بايرو، وزير التربية والتعليم في حكومة بالادور، تعميماً آخر بشأن مسألة «الحجاب الإسلامي»، ما عكس بوضوح رأي مجلس الدولة في العام 1989 الذي شدّد على أنّ ارتداء الشعارات الدينية في المدارس لا يتعارض مع العلمانية، داعياً مدراء المدارس إلى تقييم الوقائع كلّ على حدة.

من جهة أخرى، كان على الوزير المذكور نفسه، في أيلول 1994، تحديد الموقف الرسمي للوزارة بعد القرارات التي اتّخذتها محاكم إدارية مختلفة تسمح بارتداء الحجاب. فميّز التعميم الذي صدر بتاريخ 29 أيلول 1994، من دون ذكر عبارة العلمانية، بين الشعارات الدينية «غير الظاهرة» التي يُسمح بها، و«الشعارات الظاهرة» الممنوعة (من بينها الحجاب ضمناً) لأنها «تشكّل بحدّ ذاتها عناصر تبشيرية». لذلك، توجّب على مجالس المؤسسات إدراج حظر إظهار هذه الشعارات في

الأنظمة الداخلية. وقد بدا واضحاً وجود صعوبات في تفسير النص: فما القصد من «الشعارات الظاهرة»؟ هل تشكّل بالضرورة «عناصر تبشيرية»؟

العلمانية والتعليم الديني

ازدادت المشكلة التي أثارتها قضية «الحجاب الإسلامي» صعوبة عندما تعارضت مع بعض التساؤلات الكبيرة حول المجتمع الفرنسي: فإلى أي مدى تستطيع المدارس توفير التربية المدنية لجميع الأولاد بغض النظر عن أصلهم ودينهم؟ وبأي دور يضطلّع الإسلام المعتدل في فرنسا العلمانية؟ هذا فضلاً عن الاسئلة الكامنة وراء اللامساواة الاجتماعية، والتهميش، وصعوبات الاندماج والانصهار في زمن اتخذ فيه موضوع الهجرة منحى عاطفياً جارفاً بعد أن تحوّل إلى قضية سياسية يثيرها اليمين المتطرّف.

يبدو أن الانفعالات المصاحبة لقضية «الحجاب» كانت خاملة بعض الشيء في حينه. مع ذلك، ساعدت هذه القضية على إعادة تأكيد مبدأ العلمانية، وملاءمته، وتعديله بما يتناسب والمستجدات السياسية والاجتماعية. فقد سلّطت هذه القضية الضوء، وبشكل خاص، على ضرورة النظر بتعمّق في مبدأ العلمانية بحد ذاته، و»التحقق في ماضي علمانيتنا للمبادرة إلى النقد البناء والتساؤل حول التحديثات اللازمة»، فضلاً عن أنها أعادت تنشيط عملية التفكّر في تعليم الأسس الدينية وتاريخها في المدارس. في المقابل، أخذت عودة الدين في هذا العالم وفي أواخر القرن المنصرم أشكالاً استثنائية، لا بل خطيرة، كان بإمكانها تضليل العقول غير النيّرة. وهكذا بدا أن التفكير بشكل نقدي في الواقع الديني في فرنسا وفي العالم، والمعالجة الموضوعية للأسس الدينية التابعة لمختلف الثقافات والمجتمعات، من أفضل الطرق التي تحول دون ظهور أي شكل من أشكال التعصّب والطائفية والأصولية.

كذلك، أثارت مسألة التاريخ الديني في مناهج التاريخ والجغرافيا التي ندرسها النقاش الذي لطالما تطرقت إليه مجلّة Historiens et Géographes، وبالتالي فإن الجدل العام الذي نظّمته وزارة التربية والتعليم حول المعرفة في المدارس، في العام 1988، كان ليشكّل فرصة في إعادة النظر في مكانة التعليم الديني في المدارس. فوضع المعايير، وإضفاء المعنى، ونقل الذاكرة والتراث الثقافي هي من الهواجس الجوهرية لأساتذة التاريخ والجغرافيا. ففي منهاج التربية المدنية الذي نعتمده، يمكننا بناء جيل شاب يتمتّع بجميع العناصر اللازمة لممارسة دوره بحرية في المدينة بتفكير نقدي وحرية اعتقاد، وذلك من خلال تعليم أولادنا تاريخ الأديان وتاريخ الإلحاد.

يستلزم هذا التعليم من دون شك تدريب الأساتذة بالشكل الملائم، لكن الحال ليس كذلك اليوم. فالانحراف في الإرشاد الديني قد يحصل دائماً تماماً كما الانحراف السياسي. دعونا لا نهوّل الأمر، لأننا نعلم أنّ الأساتذة يستحقون الثقة بشكل عام». إن الخوف المشروع من الانحرافات المحتملة يعزّز ضرورة توفير تدريب سليم لأساتذة تعليم الثقافات الدينية عبر اعتماد نهج تعددي. لا شكّ في أن المهم هو إدراج هذا التعليم ضمن إطار الاحترام الصارم «للعلمانية المفتوحة» المرافقة دوماً لقيم الجمهورية والديمقراطية.

الخاتمة: العلمانية المشتركة

تعتبر العلمانية أحد العناصر المؤسسة لدولتنا الحديثة وللجمهورية، حيث شكّلت شيئاً فشيئاً مبدأً أساسياً لا غنى عنه. يبدو واضحاً في النظام التعليمي مشاركة جميع القوى الفاعلة في السبل اللازمة لتحقيق هذا المبدأ بدرجات متفاوتة. تحتّم العلمانية، وفقاً للدستور والقانون، مسؤولية فردية وجماعية للمجتمع التعليمي ككلّ، وتبقى ذات قيمة جمهورية أساسية تكمّل بشكل أو بآخر ثلاثيّة «الحرية، والمساواة، والإخاء». لا يزال مبدأ العلمانية يشكّل اليوم، في إطار المدرسة الجمهورية، القانون والرمز على حدّ سواء، ذلك لأنه يقوم على إرادة احترام حرية الاعتقاد لدى الطلبة، وأولياء الأمور، والأساتذة...

تعتبر العلمانية من الممتلكات المشتركة، وإرثاً نتشاطره. ففي الوقت الذي شهد فيه المجتمع الفرنسي تغيرات وشكلاً من أشكال الأزمة الاجتماعية، اتّضحت ضرورة تلقين العلمانية وممارستها قدر الإمكان في المدارس لمحاربة العنصرية وخطاب الاستبعاد والتطرف. يؤدّي أساتذة التاريخ والجغرافيا ههنا دوراً رئيساً في إطار التربية الوطنية من خلال اتّباع نهج يحثّ على الكرامة والمواطنية ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بقيم وأخلاق الديمقراطية والجمهورية. لا يزال البعض يعتقد، وعلى نحو خاطىء، أن العلمانية مبدأ مسلّم به، دليلاً ما، لا بل مفهوماً بالياً. مع ذلك، كان لا بدّ، في العام 1998، من إعادة النظر في العلمانية وإعادة تنشيطها في المدارس في فرنسا. العلمانية حتماً ليست علاجاً سحرياً وليست دون حدود، لكنها قد تكون حلاً جوهرياً للصعوبات التي تواجه المدارس. على المدرسة أن تبقى بفضل علمانية حيّة بوجه خاص، المكان الاجتماعي لتعليم المجتمع، وتدريب المواطن، والمساحة المعاشة للإنسانية، وهو أمر غير مستحيل.

فضاء الكتب

- "العلمانية مذهباً"

ستة بحوث تستقرئ المفهوم واستعمالاته

عدنان درويش

- تايلور وماكلور في «العلمانية وحرية الضمير»

كيف ينبغي للدولة أن تتعامل مع القيم؟

قراءة وتحليل: رشا زين الدين

"العلمانية مذهباً"

ستة بحوث تستقرئ المفهوم واستعمالاته

قراءة وعرض: عدنان درويش[*]

كتاب «**العلمانية مذهباً**.. دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات»، هو مجموعة أبحاث لعدد من المفكرين والأكاديميين الإيرانيين، وقد صدرت ترجمته العربية عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت. وهذا الكتاب يمكن عدُّه من الكتب النادرة في موضوعه، إذ إن كل مشارك فيه بذل جهداً علمياً مميزاً لإظهار المعاني والتعاريف المتعددة لمفهوم العلمانية. بل أكثر من ذلك، فإن القارئ المتخصص قد يميل إلى اعتبار كل بحث من الأبحاث الواردة بمثابة أطروحة مكثفة حول المفهوم والطرق التي استعمل فيها بناء على التجربة التاريخية.

يتوزع الكتاب إلى ثلاث مقدمات وستة فصول كل فصل منها جاءعلى شكل بحث مستقل. وقد جاء التوزيع على الشكل التالي.

إلى مقدمة المركز، الكلمة الموجهة إلى القارئ من جانب مدير قسم «دراسات حول الإسلام والغرب» حبيب الله بابائي، نقرأ مقدمة عامة تمهِّد للكتاب كتبها المشرف العلمي على هذا المؤلف ورئيس مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي الشيخ الدكتور محمد تقي سبحاني.

في مقدمته يشرح د. سبحاني جدوى البحث في موضوع العلمانية، ويذكر المبررات الفلسفية والتاريخية التي تجعل من إثارة السجال حوله أمراً بالغ الأهمية في معرض الحديث الراهن عن زمن ما بعد العلمانية.

---

* ـ كاتب وباحث.

أما الأبحاث فقد تدّرجت على النحو التالي:

1. «المجتمع العلماني: المكونات والمميزات» للباحث أمان الله فصيحي.
2. «مدخل إلى العقلانية العلمانية (أفكار ماكس فيبر نموذجاً)» للباحث محمد جواد محسني.
3. «الأخلاق العلمانية أم العلمانية الأخلاقية»، للباحث محمد سربخشي.
4. «العلمانية المعنوية»، للباحث والاستاذ الحوزوي حبيب الله بابائي.
5. «المنهج العلماني» للدكتور مهدي أميدي.
6. «العلم العلماني والعلم الديني من منظور الدكتور حسين نصر ورؤية نقدية لآرائه. كتبه الدكتور علي رضا صالحي.

في المقدمة التي صدَّرها الدكتور سبحاني للكتاب، إشارة مهمة إلى إشكالية المصطلح عند جورج هاليواك حين اقترحه لأول مرة عام 1846م. ففي ذلك الحين لم يصدق أحد للوهلة الأولى أن هذه المفردة (العلمانية) سوف تتحول بعد مضي عقود على إطلاقها، إلى إحدى أهم المفردات التفسيرية في علم الغربيات أو «الاستغراب». والطريف أن هاليواك كان يعلم إلى حد ما كم ستتعرض هذه المفردة لسوء الفهم، لذلك عكف في العديد من أعماله على تحديد معناها وتنسيقها. فقد نصرف هاليواك منذ ذلك الحين إلى تمييز معنى العلمانية والتشديد على خصوصياتها. لذا استخدم تعبير «العلمانية الانجليزية» English Secularism وجعله في ما بعد عنوان أحد أهم كتبه. في مجال تحديد المعنى والخصوصية رأى صاحب المصطلح أن العلمانية تشير قبل كل شيء وأكثر من كل شيء إلى رؤية ومنحى، وتحاول التعبير عن أهم عنصر يميز المرحلة الجديدة من الحياة الغربية عن المرحلة السابقة. وقد أشار ايضاً إلى أن العلمانية «نظام أخلاقي» بالمعنى الواسع للكلمة، يوجه الإنسان الحديث في مختلف أصعدة الحياة الدنيوية ومجالاتها.

أما الحصيلة النهائية للتعريف الذي يقترحه هاليواك للتعبير عن مراده فيمكن اختصاره وتكثيفه بما يلي: إدارة الحياة الجماعية للبشر وتنظيمها باستخدام الأدوات والتجارب الدنيوية حصرياً، وتفادي إشراك الأدوات والمرجعيات اللاّمادية والماورائية أو استخدامها.

وما من شك، أن الأبحاث الواردة في هذا الكتاب تحمل اسهامات جادة في تأصيل العلمانية مصطلحاً ومذهباً، فضلاً عن الإجتهادات العميقة والجريئة التي قام بها المشاركون وتناولت أعقد المشاكل الفلسفية والفكرية المتعلقة بمفهوم العلمانية والمتفرعة عنه. ثم إن من يطالع الأبحاث،

بحثاً بحثاً قد يتوصل إلى نتائج متعددة ناتجة بدورها عن رؤى ومقدمات متنوعة. لكن رغم ذلك، فإن أهمية هذا التنوع في الرؤى كان في إغناء الدرس العلماني الذي يشكل اليوم مدار سجال واسع في الغرب كما في بقية المجتمعات العالمية التي وَفَدَت إليها العلمنة مع المراحل الإستعمارية المتعاقبة.

ومن المفيد التذكير هنا، بأن الهيئة العلمية التي اعتنت بإنجاز هذه الأبحاث وجمعها ضمن كتاب مشترك، تدرك التكامل الحاصل بين الباحثين جميعاً في تناول العناوين المتنوعة للعلمانية.

وقد أشار المشرف العلمي إلى هذه الناحية بالذات فلاحظ أن كل واحد من أبحاث هذا الكتاب مستقل عن الآخر، ولا يعكس إلا تصورات كاتبه، لكنها على العموم توحي بقاسم مشترك هو أنه لا بد من فهم العلمانية بمديات أوسع وأشمل تستوعب أبعاد الحياة الانسانية كلها. سيدرك القارئ الكريم بكل وضوح ـ والكلام للمشرف على الكتاب ـ أن مرجعية باسم العلمانية لا ترتبط بمجالات السياسة والحقوق وحسب، إنما تتعدى تخوم الحياة الاجتماعية لتصل إلى أعمق طبقات الشخصية الفردية، وتكتب هناك وصفاتها لعقلانية الإنسان وأخلاقه وسلوكه. مرجعية العلمانية لا تترك حتى أكثر قضايا الإنسان خفاء وخصوصية وأعني بها المعنوية Spirtuality، وتنحت بدائل غير دينية حتى لمقولات من قبيل الهوية، والأصالة، ومعنى الحياة. (ص 19).

أطروحتان رئيستان

لا شك بأن قارئ أبحاث هذا الكتاب سيعثرعلى الكثير مما يحتاجه وهو يرنو إلى التعرف على معنى العلمانية وهويتها. ففي كل بحث من الأبحاث الستة اجتهادات ورؤى وأفكار قد لا نقع على بعضها حتى لدى بعض علماء الاجتماع الغربيين. إلا أننا ومن باب حصر القضايا ارتأينا أن نطل على قضيتين مثيرتين للجدل حول العلمانية في هذا الكتاب وهما:

1. العلاقة بين العلمانية والعقلانية في الفكر الغربي.
2. العلاقة بين المفهوم وتطبيقاته على مستوى المؤسسات.

الأطروحة الأولى: بين العلمانية والعقلانية

إن النظر إلى العقلانية كمكوِّن للمجتمع العلماني، هي من أبرز الإشكاليات التي وردت ضمن مقالة الباحث أمان الله فصيحي. فقد رأى أن العقلانية التي شكلت أحد أبرز مفاهيم الحداثة، ستشكل هي نفسها محور نشاط المجتمع العلماني على الصعيدين النظري والتطبيقي. ذلك يعني

ـ حسب الاستعمال الغربي للعقلانية ـ أن هذه الأخيرة لا عمل لها سوى إقصاء كل ما هو خارج الفيزياء الطبيعية للوجود. إذ في ضوء معنى العلمنة وبالنظر إلى الدور الإداري والحُكْمي (القضائي) للدين في المجتمع بوصفه المكون الأساسي والأهم للمجتمع الديني، يلوح أن العنصر المكون الأهم للمجتمع العلماني هو إقصاء الدين عن مركز الحياة الاجتماعية للبشر. أي أن المجتمع العلماني هو المجتمع الذي لا يكون الدين في شتى أجزائه وقطاعاته أساساً للشرعية ولا للسلوك. يقول بلو منبرغ في هذا الخصوص:

التحول إلى العلمانية ليس سوى أن تتحرر الدنيا من رفض نفسها وتستقل وتترك ـ في استقلالها هذا ـ لنفسها وللوسائل اللازمة لتأمين هذا الاستقلال... استقلال مع أنه لا يفضي إلى الفلاح الحقيقي للإنسان، لكن بوسعه نظراً إلى الاستقرار والطمأنينة الناجمة عنه، أن يكون ذا نصيب في الفلاح والسعادة.

ويعتقد دانييل بِلْ أن العلمانية قلّصت ـ على المستوى المؤسساتي ـ الاقتدار المؤسساتي للدين ودوره باعتباره محوراً للمجتمع، وعلى المستوى الثقافي أضعفت الاعتقاد بالعدل الالهي بوصفه المُعد لمجموعة من المعاني ذات الصلة بشرح العلاقة بين الإنسان وما وراء الطبيعة. في المجتمع الحديث أقصي الدين عن مركز الحياة الانسانية، وحل العقل والعقلانية محله في تنظيم الحياة البشرية. إذ أن إقصاء الدين واحلال العقل محله في المجتمع الحديث هما وجهان لحقيقة واحدة، بل يمكن اعتبار النزعة العقلانية أيضاً، من العناصر المكونة للمجتمع العلماني الحديث. وهذان العنصران في المجتمع الحديث يدلان على شيء واحد. ماكس فيبر يعتبر العقلانية أهم مميزات المجتمع العلماني لحديث، وقد أشار في مواضع عدة، من كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» إلى هذه الفكرة بل إن روح كتابه هي إثبات العقلانية باعتبارها سمة الثقافة والمجتمع العلماني. يقول في هذا المجال:

من العناصر الأساسية للرأسمالية الحديث، بل الروح العامة للثقافة الحديثة، أي السلوك العقلاني القائم على فكرة الواجب، هو العنصر النابع من روح التقشف والزهد المسيحي.(ص27)

بغية تشخيص العقلانية السائدة على المجتمع العلماني من الضروري تسليط الأضواء على العقلانية التي يطرحها فيبر، والتي تنقسم إلى اربع فئات:

أ ـ العقلاني الصورية أو الأسمية: (Formal Rationality) العقلاني الصورية تطلق على العقلانية التي تستدعي أهمية مضطردة لُبنى من قبيل البيروقراطية والتي تفرض على الأفراد التصرف العقلاني في انتقاء الأدوات التي توصلهم إلى أهدافهم.

ب ـ العقلانية الذاتية: (Substantive Rationality) انتقاء أفضل الأساليب للوصول إلى الاهداف المنشودة داخل «نظام قيمي منسجم».

ج ـ العقلانية النظرية: Theoritical Rationality)) والمراد منها:

د ـ العقلانية العملية: (Practical Rationality) العقلانية العملية هي العقلانية اليومية، أو الانتقاء العقلاني للوسائل الموصلة إلى الأهداف. وعلى حد تعبير كالبرغ، فإن هذا النوع من العقلانية هو عبارة عن «أسلوب الحياة الذي يشمل الرؤى والأحكام الخاصة بالمساعي الدنيوية، والمتعلقة بالمصالح الشخصية الخالصة».

العقلانية التي يقصدها فيبر والسائدة في المجتمعات العلمانية هي العقلانية الصورية، ذلك أن الأقسام الثلاثة الأخرى توفرت في الحضارات الأخرى، ولا تعد من خصائص المجتمع العلماني. أما أهم مميزات هذه العقلانية:

1. عدم الثقة بالتقاليد، أي إفساح المجال للتشكيك في المعتقدات القديمة.

2. إسقاط الاعتبار عن الشرائع، أي الاعتقاد باستغناء البشر عن الهداية السماوية في بناء المجتمع وإدارته.

3. الإكتفاء الذاتي للإنسان، أي كفاية العقل البشري لحل مشكلات الإنسان.

4. الاكتفاء الذاتي للعقل بما يعني قبول حجِّية العقل في القضايا المتنازع عليها.

5. الاقتناع بالدور الذرائعي للعقل: الانصراف عن العقل الباحث عن الحقيقة نحو العقل الكفؤ من الخصائص الأخرى لهذا النوع من العقلانية: أي أن الكفاءة تقع في مركز اهتمامات العقلانية الصورية والعثور على أفضل الطرق وبأقل التكاليف للوصول إلى الهدف هي الغاية الرئيسة للعقلانية الصورية.

6. إمكانية الحساب الكمي: وتهدف هذه العقلانية إلى العثور على أشياء يمكن حسابها أو تحديد درجاتها.

7. إمكانية التخمين: الأشياء التي تعمل بصورة متشابهة في الظروف الزمانية والمكانية المختلفة.

إلى ذلك نشير، أن العقلانية ذاتية المحور تتحقق على ثلاثة مستويات هي «البنية الاجتماعية» و«الثقافة» و«الفكر والعقل» (ص 30).

الأطروحة الثانية: السمات المؤسسة للعلمنة

يتطرق الكتاب في هذه النقطة إلى قضية في غاية الأهمية وتتعلق بالجدل الدائر حول المفهوم وطبيعة التجربة التاريخية للعلمانية التي تعبرِّ عن نفسها من خلال المؤسسات. يرى الكاتب في هذا الصدد أن المراد من الخصائص المؤسساتية هي تلك الخصائص التي تتجلى واقعياً في الخارج على شكل مؤسسات ومنظمات وعلاقات اجتماعية. وأما تجلياتها فتقوم على اعتماد الصناعة والتقنية بدل التوكل على الله من خصائص المجتمع العلماني. وهذه الحالة هي من نتائج هيمنة العقلانية الذرائعية والطمع والحرص الشديدين لدى الإنسان على تسخير الطبيعة والآخرين. ومن استحقاقات هذا الأمر تنامي أدوات الانتفاع والاستخدام. ولهذا نرى أن النزعة الصناعية المتفاقمة قد تنامت في النظام الحديث القائم على العقلانية العلمانية.

ومن وجهة نظر عالم الاجتماع الهندي كريشنا كومار، فإن أهم خصائص المجتمع الحديث سيادة الصناعة فيه. أي أن تحديث المجتمع هو في الخطوة الأولى جعله مجتمعاً صناعياً. ويعتقد أن ظهور المجتمع الحديث مرتبط من الناحية التاريخية على نحو حتمي بظهور المجتمع الصناعي. ويلاحظ بوضوح أن جميع الخصائص المساهمة في ظهور العالم الحديث مرتبطة بمجموعة من التغييرات التي أدت قبل أقل من قرنين إلى ظهور المجتمع الصناعي. وهذا ينم بشكل غير مباشر عن أن مصطلحات النظام الصناعي والمجتمع الصناعي لها معنى أوسع من العناصر الاقتصادية والتقنية وغيرها من الأجزاء المكونة له. يعتقد كومار أن النظام الصناعي اسلوب حياة يشتمل على تغييرات اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، وثقافية، ومعرفية عميقة فالمجتمعات التي يكتب لها التحديث هي تلك التي تتعرض لتحولات صناعية واسعة النطاق. التطورات في الحياة المدينية، وفي شكل العائلة، وفي القيم الفردية والاجتماعية، وفي التصورات الفكرية، كلها حسب رأي كومار من تبعات النظام الصناعي وآثاره. يعتقد كومار على غرار ماركس أن الاقتصاد هو أساس النظام الصناعي في المجتمع الحديث، وتتكون على امتداده بنى أخرى غير اقتصادية. وهو يرجح التأثيرات الاقتصادية إلى جانب اعتقاده بالعلاقة الديالكتيكية بين الاقتصاد وسائر المؤسسات الاجتماعية(ص 35-36).

على أن الاعتماد المتزايد على الصناعة والتقنية الحديثة ومطالبتهما وحدهما بالاحتياجات المتنوعة، ساقت المجتمع إلى العلمانية من طريقين:

أ ـ خلق روح الاستغناء لدى الإنسان.

ب ـ إشاعة النزعة الاستهلاكية: حيث يعتقد عدد من علماء الإجتماع أن زوال الإيمان لم يكن لمجرد النقد العقلاني للدين والإيمان، إنما هو حصيلة تطورات وتغييرات دائمة في الحياة اليومية يتلاشى بواسطتها أساس الاعتقاد الديني الذي يقوم على الإيمان.

أهمية هذا الكتاب أنه استطاع أن يملأ الكثير من الفجوات المعرفية حول العلمانية وقضايا في ميداني النظرية والمنهج والتطبيق التاريخي. وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أن نقله من الفارسية إلى العربية يساهم في تعزيز التواصلات الفكرية والعلمية والثقافية بين النخب العربية والنخب الإيرانية وهما تواجهان معاً الموجات الثقافية المتعاقبة على مجتمعات العالم الإسلامي.

ـ **العنوان**: العلمانية مذهباً: دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات ـ مجموعة مؤلفين

ـ **الإشراف العلمي**: محمد تقي سبحاني

ـ **إعداد**: مهدي أميدي

ـ **ترجمة**: حيدر نجف

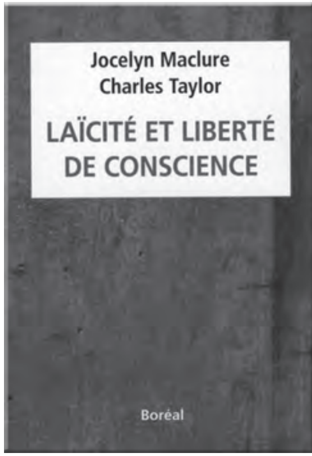
ـ **المراجعة والتقويم**:

فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 2014.

تايلور وماكلور في «العلمانية وحرية الضمير»

كيف ينبغي للدولة أن تتعامل مع القيم؟

قراءة وتحليل: رشا زين الدين[1]



بعض أهل الاختصاص الذين تابعوا أعمال الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور اعتبروا كتابه المشترك مع عضو الهيئة الخاصة بدراسة التنوع الثقافي والعرقي في مقاطعة كيبك بكندا جوسلين ماكلور، من أبرز الأعمال الجديدة التي صدرت في ميدان الفلسفة السياسية وعلم الإجتماع.

الكتاب هو بعنوان: «العلمانية وحرية الضمير» وصدر في العام 2010 عن «مؤسسة بوريال للنشر» في مدينة مونريال ـ كندا. أما محوره الأساسي فيتركز على حل المشكلة المستعصية بين تنظيم مؤسسات الدولة العلمانية والقيم التي تعبر عنها المؤسسات الدينية. وانطلاقاً من هذا المحور يدعو الكاتبان إلى إعادة نظر جذرية في أسس بناء الدولة العلمانية بنموذجها الغربي. وذلك تبعاً للتحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي حصلت في الأزمنة المعاصرة. حيث تشكل عودة الممارسة الدينية إلى المجتمعات الأوروبية ظاهرة تحتاج إلى دراسة عميقة لمعرفة الأسباب الموجبة لها.

الدولة العلمانية المحايدة

الكتاب كما يشير الكاتبان في المقدمة، نتاج معلومات وأحصائيات ميدانية للأحداث والتحولات التي كانت نتيجة مشكلات لم تجد لها الأنظمة الثابتة في أوروبا وأميركا حلولاً ناجعة.

[1]ـ باحثة في الفكر الغربي.

ويرى الكاتبان ان هذه المشكلات بحاجة إلى تفكير فلسفي و سياسي من شأنه طرح حلول جديدة لواقع جديد وتطوير نظام الحكم. يترك الكاتبان التعريفات الكلاسيكية المتمثلة بحصر العلمانية في فصل الدولة عن الدين، حيث يتناولان العلمانية كنظام سياسي وقانوني يستند إلى فضاءات من القيم والأهداف والإجراءات بين الدين والدولة. فالوقت حان برأيهما للحديث عن تلك العلاقة التي تفصل وتربط الدين بالدولة بشكل أوضح ومختلف. من جملة تلك النقاط التي يتناولها تايلور و ماكلور، هي الفضاء العام والفضاء الخاص والعمل على ترميم العلاقة بين الدين والفضاء الخاص، أي قطاعات الدولة. لا تعني العلمانية بالنسبة لهما، فصل الدين عن الدولة، بل حياد الدولة «Neutralté de l'État» المتمثل بفهم تنوع قيمي يجمع المواطنين في دائرة واحدة. وهذا لا يعني بطبيعة الحال جعل الدين وقيم الغالبية في المجتمع هوية الدولة و وضع المجموعات الإجتماعية والدينية الأخرى كمواطنين من الدرجة الثانية. فلو حدث مثل هذا الشيء، فقد تختل العدالة الإجتماعية والوحدة السياسية في مجتمع متنوع في الهوية والدين والثقافة، وسيكون عبئه ثقيل على الجميع. وبالتالي على الدولة ليس فقط الحفاظ على الحيادية حيال الدين، بل حماية التنوع الديني والثقافي أيضاً، ذلك أن التنوع الثقافي، حاجة أخلاقية، يمارس من خلالها المواطنون الحياة وفقاً لمعتقداتهم وقيمهم المختلفة.

ان تنوع الأخلاقيات في المجتمع إذ يحتل مساحة مهمة في الفلسفة المعاصرة، يقترب من الفروقات الجوهرية والمعقدة بين المواطنين، مثل التطور العلمي في مجال الجينالوجيا والتعليم الديني في المدارس وتحليل الدولة للاقتصاد...الخ. يعود الكاتبان هنا إلى وجهة نظر فلسفية للمفكر نظرية العدالة الاجتماعية الأميركي جون راولز (1291 ـ 2002)، مفادها ان «التنوع المعقول» إذ يعتمد مصادر عقلانية للاعتراف به حول الوجود وطبيعة التطور الإنساني ومعاني الحياة الناجحة. وهذا المفهوم إذ يستلزم استقلالية الأفراد والأخلاق لإدراك العالم، لا ينمو بحياد الدولة، إذ إن الأفراد والمجتمع في هذه الحالة، بحاجة إلى التنوع وآليات التنمية وحماية حريات التعبير والضمير إذ تلعب الدولة الدور الرئيسي في توفيرها، إنما لا يعني ذلك في جميع الأحوال تدخل الدولة في شؤون المواطنين ومساحات حرياتهم وقيمهم الثقافية والدينية.

وفي معرض الحديث عن العلمانية وحرية الضمير، يرى كل من تايلور وماكلور، بأن حياد الدولة حيال القيم المغايرة والإيمان هو جزء من الأجوبة التي يقتضيها بحثهما. وهذا الحياد واحد من أسس الدولة الليبرالية الديمقراطية بعيداً عن سياسات التضييق على الكرامة وحقوق الإنسان والاستقلال المجتمعي. وتلك قيم تسمح للأفراد بحياة مشتركة من خلال رؤى مختلفة واحترام التنوع، كما انها تجعل منهم مستقلين في قراراتهم، وكل ذلك في إطار «إجماع في التداخل» كما يسميانه..

أما في سياق تبرير دعوتهما آنفة الذكر، فإن المؤلفين يقرران ان على الدولة الحفاظ على الحياد وعدم إعطاء الأولوية لرؤية مثالية من شأنها تغيير حياة الأفراد على حساب قيمهم المختلفة. تالياً، على الدولة الحفاظ على حيادها حيال قناعات وتمسك الأفراد بقيمهم وثقافاتهم المتنوعة، ولا يشمل هذا فقط الحياد الديني، بل أيضاً القناعات الفلسفية والفكرية. أي ان الفلسفة التي تجعلها الدولة أساساً لسياساتها على حساب فلسفة أخرى، لا تختلف عن جعل الـدين مصدراً لتشريعاتها على حساب دين آخر. اقتضاباً. وهكذا يقف كل من تايلور وماكلور، ضد صناعة دين أو فلسفة من الدرجة الثانية، ويعودان في هذا الإطار لتحديد وتوضيح فكرتهما إلى تسمية أو إصطلاح «دين مدني» وهو إصطلاح يرجع أمره للمفكر الفرنسي جاك جاك روسو.

في المجال نفسه يؤكد صاحبا الكتاب على فصل مفهومي العلمانية والمدنية، أي فصل نظام سياسي علماني عن مجتمع مدني. في الحالة الأولى تكون الدولة حيادية تجاه الأديان والفلسفات والأفكار، أما في الحالة الثانية فيمتزج الدور الديني بالممارسات الاجتماعية وحياة الأفراد. إذا كانت العلمانية عملية سياسية وتتجه إيجاباً في مسارها، فإن المدنية هي ظاهرة اجتماعية تجسد رؤى وأساليب حياة الأفراد، أي ان الدولة تتجه نحو العلمانية دون فرضها على المواطنين و رؤاهم وقناعاتهم.

خصوصية التجربة في كندا

حسب رؤية الكاتبين، إذا نظرنا إلى التجربة الكندية في ما يـخص التعددية وحياد الدولة حيال الدين والتعددية الثقافية وحرية الفكر والكلمة والضمير، فإن فصل الدين عن الدولة هو الآلية وليس الهدف. ذاك انها ـ أي العلمانية ـ هي تطور للنظام السياسي وفق الإيمان بالعدالة للجميع، والتقاء الحرية الدينية بحرية الضمير كسند لحياد الدولة تجاه الرؤى المغايرة في مجتمع متعدد. ان اكتمال مشروع فصل الدين عن الدولة، أو حياد هذه الثانية حيال الدين احتل مساحة أكبر من احترام حرية الضمير عند الأفراد في الفكر السياسي، وتركز السجال المجتمعي في آليات تنظيم الدولة العلمانية بدل تلك القيم التي ذكرت..

قصارى القول، إن رؤية القسم الكاثوليكي الكندي، أي مقاطعة كيبك الفرانكوفونية، قريبة من العلمانية الفرنسية إذ تيهمن فيها آليات تنظيم شؤون الدولة على أهداف وفلسفة العلمانية ذاتها، وذلك من خلال حماية فصل الدولة عن الدين دون التحقق من حضور ميراث مسيحي في نظام عمل الدولة. هناك مناسبات وقيم دينية كثيرة حاضرة ليست في الفضاءات العامة، بل في الفضاءات

الخاصة أيضاً، حتى في النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، والأعياد الدينية خير دليل على ذلك.

تايلور وأطروحة العلماني / الديني

لا بد من التنبيه هنا إلى أن من أهم ما يعالجه تايلور في مجمل أعماله حول العلمانية ـ وخصوصاً في هذا الكتاب المشترك مع ماكلور ـ هي مسألة الإرث التاريخي الديني. فهل يجب أن تُنزع من المؤسّسات والأماكن العامة كلّ الآثار الدينية التي تعود بالدرجة الأولى إلى ثقافة الأكثرية التاريخية؟ أفلا يعني نزع الرموز الدينية من الأماكن العامة، بحسب تايلور، نزعاً يعمد إلى محو الماضي وإلى قطع الروابط التاريخية بين الماضي والحاضر ؟ يعتبر تايلور أنّه ينبغي للعلمانيّة أن تميّز بين الأنماط الدينية التي تفعل في المؤسّسات العمومية والإرث التاريخي الذي يطبع بنية المجتمع. فالصليب الذي يوجد في مون رويال (Mont Royal) في مونتريال، على سبيل المثال، لا يعني أنّ مدينة مونتريال تطابق بين توجّهاتها السياسيّة والمعتقد الكاثوليكي، ومن ثمّ لا يفرض ذلك أيّ التزام أخلاقي أو سياسي على غير الكاثوليك. فالصليب هذا لا يعدو كونه يمثّل رمزاً يشهد على حقبة زمنية من تاريخ كيبك. ولذلك لا يجوز افتراض التناقض بين الرموز الدينية في الأماكن العامة وحرص المجتمع على العلمانيّة، ولاسيّما حين تتجلى هذه الرموز كمعلم أثري يذكّر فقط بالماضي، ولا يعبرّ البتة عن نيّة المؤسّسات العمومية إلى تطابقها عضويا وهذه الرموز التراثية. (حتى اليوم ما زال الصليب موجودا على سطح كنيسة جامعة السربون المغلقة في باريس، إذ إنّ وجوده لا يعبرّ سوى عن كونه رمزا أثريا قديما خاص بحقبة قضت من تاريخ هذه الجامعة وتاريخ فرنسا الكاثوليكي) (سايد مطر ـ روح العلمانية في الديمقراطية الليبرالية ـ قراءة في رؤية شارل تايلور ـ محاضرة في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة ـ تاريخ 11ـ 6 ـ 2013).

في مقابل ذلك ثمة من رأى أنّ مطالب التكيّف الدينية تتناقض ومبادئ العدالة الاجتماعية التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطيّة الليبراليّة. ولا يقتصر رفض هذه المطالب على فئة القانونيين والمثقّفين، بل تعدّاه إلى عامة الشعب. ومن الأسباب التي تبرّر رفض مطالب التكيّف أنّ هذه المطالب تخالف المعايير والمؤسّسات العمومية المتعارف عليها في فلسفة العقد الاجتماعي. وهي معايير تعتمد المساواة سبيلا منصفا لاحترام الجميع من دون تمييز. أما مصطلح التكيّف (accommodement) فتراه على «المساواة في الاختلاف. وبواسطة بعض الترتيبات، يقوم التكيّف على معالجة أشكال التمييز الناجمة أحيانا عن تطبيق معيار أو قانون عام هو بالأصل شرعي. ففي

بعض الحالات، يؤدي تطبيقُ قانون أو معيار عام إلى ضرر بحق خصوصية شخص أو فئة من الأشخاص لم يكن القانون أو المعيار لينظر في شأنها. ذلك أنّ المجتمع يرمي عادة إلى التشريع خدمةً للأكثرية. وهو ما يعني أنّ القانون ليس أبدا محايدا بالكامل. لذلك، والكلام لتايلور، «يقتضي واجب التكيّف اعتمادَ التميز، وهو ما يجب أن تحدده شرعات حقوق الانسان».

بالنسبة إلى تايلور وصاحبه فإن فوائد التكيُّف كثيرة، وأهمها استقامة التعاون الاجتماعي على قاعدة الانصاف ومن ثم تحفيز الاندماج السياسي. ورأس الكلام في ذلك، هو أنّ طرح الاعتراف بالتنوع الثقافي وبمطالب التكيّف التي تتصل به هو طرح يستند إلى العدالة الاجتماعية والقانون العام. كما أن فكرة التعددية الثقافية والاعتراف سياسيا بالاختلافات العرقية والدينية، بالنسبة إلى الفلسفة الأخلاقية، تستمد أصولها القانونية من تأويل الحقوق والحريات الأساسية التي تأبى الارجاع إلى النسبية. فمطالب التكيّف هي إذا مطالب تنبثق من الحق الأساسي (droitfondamental) ولا من التسويات السياسية. ولا تعُدّ المطالب هذه ظرفيّة تستهدف على سبيل المثال عملية الانثقاف، إذ إنها تستمد شرعيتها على وجه الحصر من قوانين الدستور. ولا يختلف منظور الفلسفة السياسية عن المنظور القانوني في التأكيد على أحقية التكيّف وضرورته الانسانية. كما أنّ أمام المعنيين بمطالب التكيّف، بالنسبة إلى تايلور، سبيلان لا ثالث لهما. فإمّا أن يسلك التكيّفُ سبيل القضاء الذي يفرض حكما قهريًّا يُناسب فريقا ويغبن الآخر. وتكون نتيجة ذلك وجود خاسر ورابح. وإمّا أن يستند التكيّف إلى روح عالية من المواطنة المسؤولة التي تقتضي التفاعل والتداول. ويؤيّد تايلور بشدّة هذا النوع من المواطنة التي تتوسّل بحلولً قوامها «تسوية تداولية» (Ajustementconcerté) بين الجهتين المتنازعتين على قاعدة «الصدق والاحترام المتبادل والمُرونة والروح الخلاّق»(المصدر نفسه).

والواضح كما يبدو في الكتاب ان الفيلسوفين يركزان على الوجهة الأخلاقية الناجمة من اصطدام القيم الدينية مع قيم الدولة الليبرالية العلمانية. ويلاحظ الكاتبان في هذا الصدد أن من أبرزِ المشاكلِ التي تعترض موقف الليبرالية السياسية والذاتية هو الاستعمالُ الأداتي لمعتقدات الضمير ولحقّ التكيّف القانوني. فكيف يمكن للدولة أن تقي نفسها من المخاطر الممكنة في استعمال الحرية الدينية على نحو «انتهازي» و«احتيالي»؟ فيمكن لموظف، على سبيل المثال، أن يستعمل حريتَه الدينية على نحو «استراتيجي» للحصول على أيام عطل إضافية مدفوعة الأجر كما المطالبة بترتيب دوام العمل على نحو يفضله ويتناسب ونشاطاتِه الخاصة. فمن الطبيعي أنّ تكاثر المعتقدات والالتزامات الجوهرية التي لا تستند إلى عمارة لاهوتية أو فلسفية شاملة هو ما سيفتح الباب أمام تنامي مطالب التكيّف ومن ثمّ استعمال هذا الحق كوسيلة أداتية لأهداف مشبوهة. لذا

يجب على المحاكم ـ كما تقول تايلور وماكلور ـ أن تتهيَّأ أيضاً لمفاعيل التكيّف المحتملة على حقوق الآخرين، وأن تنظر في قدرة المؤسّسة المعنية على تلبية مثل هذه الأهداف وتحقيقها. وهذا ما يحيلنا إلى ما يسمى في لغة المحاكم القانونية «الضغط المفرط» (contraintesexcessives) أو المصلحة التشريعية العليا (intérêtlégislatifprépondérant). وهو ما يعني أنّ المحاكم لا تلزم مؤسّسةً ما بقَبول طلب للتكيّف لا يتوافق وحق الآخر والتشريعات العامة. وبتعبير آخر، والكلام لتايلور، «يُقوّم واجب قبول التكيّف انطلاقا من حمل الأعباء التي يفرضها». وتُرفض مطالبُ التكيّف عندما تمثّل ضغطا مفرِطًا في حال «أ. كانت تعارض على نحو كبير تحقيق أهداف المؤسّسة المعنيّة (التربية والاستشفاء وتقديم الخدمات العامة وجني الارباح...الخ). ب. وفي حال كانت كلفتُها عاليةً ومفرطةً أو تؤثر بشكل جدي على عمل المؤسّسة وسيرها الطبيعي. ج. وفي حال كانت تنتهك حقوق الآخرين وحرياتهم».

فكرة التعالي والمحايثة

على الرغم من التوافق حول الأفكار الرئيسية الواردة في كتاب «العلمانية وحرية الضمير» يذهب تايلور في كتابه «العصر العلماني» مسلكاً مختلفاً نلاحظ ذلك من خلال بحث نظري توثيقي كثيف حول الانتقال من عالم ديني لا مكان فيه لغير الإيمان إلى عالم أصبح فيه الإيمان إمكانية من بين إمكانيات أخرى سمته الأساسية ما يدعوه بالإنسانية «الحصرية».

يرصد تايلور هنا عملية الانتقال من الأنساق التقليدية القائمة على فكرة التعالي بالكشف عن التصورات الكونية والوجودية المعبرة عن العصر الحديث القائم على فكرة المحايثة. وهي التصورات التي تنعكس في علمنة مؤسسات الشأن العام وخصخصة الاعتقاد الديني. بيد أن «تايلور» يرفض نظرية العلمنة كانفصام وتحرر تدريجي من قيود الاعتقاد الديني، بل العلمنة بما هي تحويل وتعديل مطرد للتراث الديني. لا تعني العلمنة بالنسبة له نهاية الإيمان الديني، وإنما فسح المجال لتجارب وخيارات كثيفة ومتنوعة إزاء التجربة الدينية، التي تستند حسب «تايلور» للرغبة البشرية الثابتة في «الرضا»(بمعنى الانشراح والتمام). والرضا هو تلك اللحظات التي من دونها لا تستحق الحياة أن تعاش، وهو شعور يشترك فيه المؤمن وغير المؤمن؛ بيد أنه شعور ديني في عمقه.

تعبر الأطروحات الواردة في الكتاب عن الاتجاهات الجديدة لفلسفة الدين في الغرب، والتي تتمحور حول إشكاليتين رئيستين هما: علاقة العقل بالإيمان بعد انتكاسة وتراجع العقلانيات

الوضعية والتاريخانية التي أرادت تقويض الدين معرفياً ونظرياً، ومنزلة الدين في الشأن العام في المجتمعات الراهنة التي أطلق عليها «هابرماس» عبارة «المجتمعات ما بعد العلمانية»، أي تلك التي أعيد فيها طرح مكانة الدين في الشأن العام.

لا ينظر التقليدُ الليبرالي إلى الحقوق والحريات الفردية الأساسية على أنّها مطلقة ولا يمكن المساسُ بها. فالحريةُ الفردية لها حدودٌ، وحدودها هي حرية الآخرين وسير عمل المؤسّسات (العامة والخاصة) المنتظم وحفظ القوانين والمصلحة العامة.

مع ذلك تبقى حركة الجدل مستمرة في هذا الميدان، ومن المحتمل كما تدل الوقائع الراهنة، ان تتصاعد في ظل الاحباطات المتلاحقة التي تتعرض لها المؤسسات العلمانية في خلال مواجهتها لأسئلة ما بعد الحداثة وبخاصة سؤال الإيمان وانتشار التيارات الأصولية المسيحية في الغرب. ناهيك عن الآثار المترتبة على وجود الجاليات المسلمة في أوروبا وأميركا.

الجانب المهم في هذا الكتاب انه يتزامن مع نقاش يملأ قاعات الجامعات ومراكز الدراسات وحتى الإدارات الحكومية في البلدان الأوروبية التي تعاني مشكلة تنظيم العلاقة بين المنظومة العلمانية وصعود التيارات الدينية. بعض المعلقين يقولون ان النقاش الحاصل على هذا النحو لا يقتصر على الجانب الحقوقي والاجتماعي بل يشتمل ايضاً على قضية الديمقراطية وطريقة ادارتها للحريات السياسية ومشاكل تمثيل الأقليات الدينية والعرقية في مجتمعات الحداثة.

- Tocely Maclure / Charles Taylor

- LAÏCITÉ ET LIBERTÉ DE CONSCIENCE

- Edition Boréal, Canada - 2010

ترجمـة ملخصـات المحتـوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

Les deux articles choisis tiennent compte des développements du débat actuel sur la laïcité.

Le premier «Réfutations des matérialistes» par al-Afghani, et le second «l'Islam et la civilisation en Europe» par l'imam Muhammad Abduh.

- Dans «Le monde des concepts», on a essayé d'appréhender le concept de la laïcité quant à sa source linguistique, sa naissance historique et les changements qu'il a subi dans le domaine d'application ainsi que leur impact sur sa compréhension et son interprétation par les chercheurs et les sociologues.

Cette rubrique contient trois articles:

La laïcité: son essence, sa définition et son objectif», rédigé par le chercheur Karim Abdel Rahman.

«Qu'est-ce que la laïcité ?» par l'écrivain français Daniel Martin.

«Une histoire de la laïcité - La laïcité: fondements, évolution, enjeux», écrit par Laurent Grison.

Dans «L'espace des livres», nous présentons deux livres concernant la laïcité en tant que concept philosophique et sociologique. Le premier intitulé «La laïcité comme une doctrine» est rédigé par un nombre de chercheurs et d'intellectuels iraniens, supervisé par Dr. Mouhammad Taqi Soubhani et analysé par Adnan Darouiche.

Le deuxième livre est une analyse par notre collègue Racha Zeineddine du travail commun des philosophes Charles Taylor et Jocelyn Maclure, intitulé «La laïcité et la liberté de conscience».

l’éclairage sur sa théorie sur le temps existentiel, tout en estimant que ce dernier considère le monde et l’existentialisme comme une présence métaphysique.

- Dans ce numéro, la rubrique «le témoin» est consacrée à l’étude de la biographie et des œuvres du philosophe canadien Charles Taylor. Cette rubrique contient deux articles:

Le premier intitulé «Charles Taylor: philosophe de la culture» rédigé par le professeur de philosophie à l'Université de Boudreaux, Céline Spector. L'article discute de la biographie et de la carrière académique de Taylor.

Le second est un dialogue entre le philosophe Jürgen Habermas et Taylor sur la nécessité de reconsidérer la laïcité. Le débat a été animé par Craig Calhoun.

- Dans le «forum de l’occidentalisme», on est devant deux exposés : le premier du sociologue autrichien Peter Berger intitulé «La désécularisation du monde». Cet exposé comprend des points de vue critiques sur les applications de la laïcité en Europe et aux États-Unis, notamment en ce qui concerne l'exclusion de la religion par l'État laïc.

Quant au second exposé, celui de l’intellectuel iranien et professeur de philosophie à l'Université de Téhéran Riza Dawri Ardakani, intitulé «Le centre et les banlieues - l'Absolu culturel dans l'histoire laïque occidentale», il divise l'état du monde contemporain en deux sphères: un centre qu’est l'Ouest, et les périphéries et les «banlieues» qui forment le reste du monde.

- Dans «Textes revus», on a choisi pour ce numéro deux textes écrits par deux personnalités connues dans le monde islamique, à la fin du XIXème siècle : le philosophe Jamal Eddine al-Afghani et Imam Sheikh Muhammad Abduh.

français Jean-Paul Willaime qui aborde les différents points de vue et opinions européens sur la laïcité dans l'ère postmoderne et l’effet de la laïcité sur le changement des opinions.

- «Les catégories de la philosophie occidentale dans la pensée de l’allama Tabatabai- Critique de la méthode et des principes» par Cheikh Mazen Al Mtouri, professeur des études religieuses à la hawza à Nadjaf. Dans cet article, l’auteur met l’accent sur les structures cognitives dans la critique de l’Occident chez Tabatabai dans son œuvre «Les principes de la philosophie et la doctrine réaliste».

- «La révolte de la Fitra contre la dictature de la laïcité» rédigé par le professeur Claude André, chercheur en sciences islamiques et théologie des religions. L'auteur traite de l'une des problématiques intellectuelles les plus compliquées à l’égard de ce sujet, c’est à dire l'état de contradiction entre la nature divine qui se trouve dans tout être humain, et la laïcité purement mondaine.

- «La spiritualité de la nouvelle ère comme alternative de la laïcité» ou «L’impotence de la religion individualisée» par le sociologue britannique Steve Bruce qui critique le modèle intellectuel laïc courant en Occident, particulièrement au sein de la société anglo-saxonne. Bruce affirme que la spiritualité de la nouvelle ère peut être l’alternative de la laïcité et aussi de la religion individualisée qui a fait preuve d’une impotence au cours des décennies de l’histoire de la laïcité.

- «Le conflit religieux au monde- la laïcité comme solution inefficace», par l’intellectuel et chercheur danois, Ole Woever, qui expose le phénomène des conflits religieux au monde, et soutient que la laïcité, telle que présentée par le modèle européen, ne peut être une solution efficace contre ce phénomène.

- Le chercheur marocain, Idris Hani, aborde le sujet de la modernité et de la laïcité à travers l’analyse de la thèse du temps et de la présence dans la pensée du philosophe allemand, Martin Heidegger, braquant

- «La laïcité et la laïcisation contemporaines» est une étude sociologique dans laquelle, Barry A. Kosmin, le chercheur à Trinity College, discute de l'état de la laïcité en étudiant le modèle américain, tout en posant un certain nombre de questions telles que: Dans quel état le peuple américain - ou d’autres peuples- qui est réputé vraiment laïque vit-il ? Comment une orientation laïque pourra se réfleter sur les individus ainsi que sur leur appartenance, convictions et comportements sociaux?

- «Laïcité et intégration» par l'écrivain japonais Kazua Masuda. C’est une discussion critique de la manière dont la laïcité française a abordé la question du hijab islamique qui, selon Masuda, a fait perdre la laïcité son véritable esprit.

- «Le trou noir de la laïcité» est un autre article critique qui fait conclure qu’un trou noir est maintenant en train de se former sous le régime laïc.

- «La spiritualité dans le monde laïc» rédigé par Jamil Kassem, professeur de philosophie à l’Université Libanaise, dans lequel il expose les transformations qu’a connues l’ère postmoderne et qui se sont manifestées à travers le phénomène de la foi religieuse et des tendances spirituelles. L’auteur ne manque pas de critiquer la laïcité qui a séparé l’homme de sa dimension transcendantale et métaphysique.

Dans la rubrique «Cycles de la Controverse», on trouve les articles suivants :

- «Le despotisme laïc» par l’écrivain et le chercheur saoudite, Mohammed Mahfouz, dans lequel il présente les mécanismes de l’exploitation politique et idéologique exercé par les autorités laïques occidentales au service de leurs intérêts coloniaux.

- «Le débat sur la laïcité dans l’ère post-laïque» par le chercheur

La rubrique Dossier comprend:

- Un article rédigé par le philosophe allemand, Jürgen Habermas, sous le titre «Société postlaïque», dans le cadre d'une conférence qu'il a donnée à l'Université de Tilburd, Hollande. Il parle d'un phénomène contemporain parmi les sociétés occidentales qu'il appelle les «sociétés postlaïques», et ce en partant de la question suivante : «Pourquoi n'est-il pas encore possible d'appeler les sociétés laïcisées des «sociétés postlaïques ?»… Cette question est destinée à chercher les causes qui ont conduit à l'émergence dans le monde contemporain de trois phénomènes indiquant le renouveau de la religion, soient l'activité missionnaire élargie, la conversion au radicalisme, et l'exploitation politique de la violence religieuse.

- «Les Amériques et la laïcité» rédigé par Micheline Milot, professeur de sociologie et chercheur en civilisations modernes, qui évoque les causes historiques et culturelles qui ont conduit à l'apparition d'un contexte spécifique de laïcité dans les sociétés des Amériques du Nord et du Sud. Les applications sociales et politiques de ce contexte diffèrent de celles de la laïcité adoptées en Europe au cours des cinq derniers siècles.

-Jean-Paul Willaime, chercheur sociopolitique et directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études à Paris, parle du débat sur la laïcité dans l'âge postlaïque, attirant l'attention sur un point de grande importance, c'est que la laïcité constitue une doctrine dont les principes s'arrangent de la même manière que ceux des religions.

-Dr. Atef Attieh, professeur de sociologie politique à l'Université Libanaise, a rédigé un article intitulé «l'Occident et l'autre- la logique de l'interférence entre la laïcité et la domination», dans lequel il tente d'aborder l'Occident tout au long de son parcours historique à partir du conflit entre la chrétienté et la modernité jusqu'aux mécanismes dans lesquels la laïcité s'est introduite comme une théorie pour dominer l'autre.

Al-Istighrab – Numéro 2

Sommaire des recherches et des articles

Dans ce qui suit, nous présentons à notre cher lecteur un aperçu global du contenu des recherches et des articles de la revue trimestrielle «Al Istighrab», numéro 2, hiver 2016.

- Dans son éditorial intitulé, «Le charme et l'attrait de la laïcité», le rédacteur en chef Mahmoud Haidar aborde la polémique historique autour du concept de la laïcité aux niveaux théorique et pratique. Il souligne également les conséquences résultant des significations multiples de la laïcité en termes de la langue, du vocabulaire et de la pratique, rendant impossible toute compréhension commune entre les intellectuels et les sociologues de ce terme.

Voici les recherches et les articles figurant dans les rubriques :

- La rubrique «Entretiens» comprend deux entrevues : la première étant sous forme de débat entre le sociologue américain, Robert Bellah, et le président du groupe de travail au Conseil des Recherches Sociologiques (SSRC) à l'Université de Brooklyn, New York, Mark Juergensmeyer. Le débat porte sur l'évolution religieuse au sein de la mondialisation, et sur les concepts de la religion et de la laïcité, ainsi que sur les facteurs liés à des positions intransigeantes quant à la compréhension de chaque terme et la discussion développé sur l'avenir des religions universelles dans une société civile mondialisée.

- La seconde entrevue fut menée par Idris Hani avec l'intellectuel marocain, Mohammed Sabila sur les difficultés rencontrées par l'activité philosophique dans le monde arabe et islamique, et sur les causes qui rendent impossible une renaissance intellectuelle qui aboutirait à l'indépendance philosophique. Elle se penche également sur les processus de la laïcité que la pensée occidentale a pu découvrir pour mettre terme au conflit entre la politique et la religion.

Table des matières

19th century. The first is the philosopher Jamal Ed-Din Al-Afghani and Imam Muhammad Abduh.

We selected two articles suitable for the current discussion of secularism

The first is “The Falsehoods of the Atheists” by Al-Afghani, and “Islam and the Civilization of Europe” by Imam Muhammad Abduh.

- In “the World of Concepts” we sought to reach a comprehensive definition of the concept of secularity, whether from the linguistic source of the term or its historical birth, the transformations which occurred to it on the level of its application and the effects these transformations had on the understanding and interpretations of this term reached by scholars and sociologists This part contains three articles:

- “Secularism: What is it? What are its definitions? What are its purposes?” by researcher Karim Abd Ar-Rahman

- “What is Secularism” by French writer Daniel Martin.

- “The Story of Secularism, the Historical Roots and Challenges” written by Laurent Grison.

In “Book Spaces” we read two books concerned with secularism as a philosophical and a sociological concept, the first is: “Secularism as a Creed”, a number of Iranian researchers and intellectuals participated in it and Dr. Muhammad Taqi Subhani supervised it. The book was read by Adnan Darwish.

The second book is a reading in the joint work of philosophers Charles Taylor and Jocelyn Maclure under the title: “Secularism and Freedom of Conscience”. Our colleague Rasa Zayn Ed-Din read the work for us.

secularism as presented by the western European model cannot offer a solution to this phenomenon.

- Moroccan researcher Idriss Hani discusses the issue of modernity and secularism through a reading of the proposition of Time and Presence in the thought of the German philosopher Martin Heidegger. Hani maintains that Heidegger deals with the world and being itself as a metaphysical presence.

We dedicated “the Witness” of this issue to the coverage of the life and works of Canadian philosopher Charles Taylor. This topic contained two articles:

The first is titled: “Charles Taylor: The philosopher of culture” by Professor of philosophy in the University of Boudreaux Celine Spector. The article discusses the Taylor’s personal and academic biography.

The second is a discussion between Jürgen Habermas and Taylor about the necessity of reconsidering secularism, the debate was moderated by Craig Calhoun.

Two lectures were included in the “Occidentalism Forum”, the first is by Austrian sociologist Peter Berger under the title: The Desecularization of the world. This lecture included views critical of the application of secularism in Europe and the United States, and especially for the exclusion of religion exercised by the state.

As for the second lecture, it is by Iranian intellectual and professor of philosophy in the University of Tehran Riza Dawri Ardakani under the title: “The Center and the Suburbs – the Cultural Absolute in Western Secular History”. This lecture divides the state of the contemporary world into two spheres: a center which is the West, and peripherals and “suburbs” which is the Rest.

- In “Retrieved Texts”, we selected two texts by two prominent figures who dominated the cultural scene in the Islamic world at the end of the

secular authorities in the context of their colonial interests.

- French researcher Jean-Paul Willaime in his “Debating Secularism in a Post-Secular Age” discusses the different views and opinions about secularism in Europe in the post-modern era. He also discusses the effect of secularism in changing public opinion trends.

- An article by Sheikh Mazen Al-Matturi, professor of religious studies in An-Najaf Al-Ashraf Hawzah, under the title: “The Stations of Western Philosophy in the thought of Allamah [Prominent religious scholar] At-Tabataba’i – a critique of the approach and the principles”. The researcher focused on clarifying the epistemological foundations of Allamah] At-Tabataba’I’s critique of the west in his renowned work: “The Principles of Philosophy and the Practical Approach”.

- Professor Claude Andre, researcher in Islamic sciences and theology of religions, wrote an article under the title: “La révolte de la Fitra contre la dictature de la laïcité” [The Revolution of Fitra (Human primordial nature) against the dictatorship of the laïcité]. The author dealt with one of the most complicated intellectual problems which faced this issue, meaning the state of contradiction between the Divine primordial nature latent in any human being, and the purely worldly outlook of secularity in general and the French laïcité in particular.

- An article under the title: “Secularization and the Impotence of Individualized Religion” by British sociologist Steve Bruce. Bruce criticizes the current secular paradigm prevalent in the west in general and in the Anglo-Saxon world in particular. Bruce believes that the New Age spirituality may pose an alternative to secularism and for individual religiosity which was proven obsolete over the centuries of the age of secularism.

- Danish intellectual and researcher Ole Woever discusses in his article: “World Conflict over Religion: Secularism as a Flawed Solution” the phenomenon of religious conflict in the world. He concludes that

approaches the west in its historical becoming beginning with the strife between Christianity and modernism and ending with the mechanisms through which secularity was introduced as a tool to dominate “the other”.

- “Contemporary Secularity and Secularism” is a sociological study by Trinity College researcher Barry A. Kosmin in which he discusses the state of secularity through examining the American model. Kosmin poses a number of questions such as: How much of the American or other national population is secular? How is a secular preference manifested on the personal level by individuals in their ways of belonging, their personal beliefs, and their social behaviors?

- “Laïcité et intégration” is an article by Japanese writer Kazua Masuda. It is a critique of the way in which the French Laïcité approached the issue of the Islamic Hijab. This approach, according to Masuda, caused secularism to lose its true spirit.

- “Le Trou noir de la Laïcité” [The Black Hole of Laïcité] is another critical article arguing that a black hole was formed under the wing of modern secularity.

- An article by Dr. Jamil Qassim, professor of philosophy in the Lebanese University, under the title: “Spirituality in the Age of Secularity” in which he deals with the transformations seen in the post-modernist west. Those transformations were best represented by the growth of different faith phenomena and spiritual trends. Dr. Qassim criticized secularity as it totally separated humanity from its transcendental and metaphysical aspects.

In “Rings of Debate” we read the following articles:

- Article under the title: “The Tyrannical Secularity” by Saudi writer and researcher Muhammad Mahfouz. The article deals with the mechanisms of political and ideological employment used by western

the issues of philosophical activity in the Arab and Islamic worlds and the causes which obstruct a proper intellectual renaissance which guarantees philosophical independence for intellectuals. It also deals with the courses of secularity followed by the western mind and which all ended in a clash between religion and politics.

We read the following in the “Issue’s Main Topic”:

- An article by German philosopher Jürgen Habermas under the title: “The Post Secular Society”. This is a lecture which he gave in University of Tilburg, the Netherlands in 2007. Habermas discusses the contemporary phenomenon which came to be known as “Post-Secularism” in western societies. Habermas builds his arguments on the question: Why can’t we call the secularized societies post-secular yet? The source of this question is a search into the causes which led to three phenomena in the world: the missionary expansion, a fundamentalist radicalization, and the political instrumentalization of the potential for violence innate in many of the world religions.

- An article under the title: “The Americas and Secularity”, Sociology Professor and researcher into modern civilizations Micheline Milot discusses the historical and cultural causes which led to the rise of the context of secularization in North and South American societies. She argues that this context is different in its social and political applications than its European counterparts over the last five centuries.

- French researcher Jean-Paul Willaime, Director of studies at the École Pratique des Hautes Études (EPHE, Religious Studies section) argues about secularity in a post-secular age. He points out an important issue: which is that secularism forms its own belief system which may be organized along the same lines as religion itself.

- An article by Dr. Atef Atieh, professor of sociology in the Lebanese University, under the title: “The West and the Other: the Logic of the Intersection of Secularization and Hegemony”. Professor Atieh

Occidentalism Quarterly, Issue 2

Article Summaries

The following is a summary of all the articles and research papers included in the issue 2 of Occidentalism Quarterly, winter 2016.

- The Editorial written by Managing Editor Mahmoud Haidar under the title: “Secularism: Its Magic and Its Secret”. The article is an approach to the historical arguments which the concept of secularism was subjected to both on the theoretical and practical levels. In this context, the author referred to diverse meanings of secularism in terms of linguistics, terminology, and application and the effects of this diversity. He argues that this diversity made a common understanding of this concept between intellectuals and sociologists rather difficult.

As for the research papers and articles according to the different topics of the issue, they came in the following order:

- In “Dialogues”, two different dialogues were included. The first was a debate between American sociologist Robert Bellah and Mark Juergensmeyer, Chair of the Social Science Research Council in the University of Brooklyn. The debate focuses on the religious development in the age of secularization, and the concepts of religion and secularity. The two scholars also discuss the causes behind the appearance of hard line positions in understanding both terms before they develop a discussion about the future of universal religions in a civil secularized society.

- The second dialogue is one which was held by Hani Idriss with Moroccan intellectual Muhammad Sabilla. The dialogue focuses on

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

2

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor
Telephone: 00961–1–274465
Website: www.iicss.iq
E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

2

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.2– 2st Year – 1437H- winter 2016

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No. 2 - 2st Year - 1437 H -Winter- 2016

الأسعار

الإمــارات (30 درهــم) ـ الأردن (2 دينــار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (50 جنيـه)
الجزائـر (25 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)
العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)
الصومال(150 شلن) ـ أميركا الشمالية (10 دولار)
الاتحـاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400ريال)
تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)
فلسـطين (2 دولار) مـصر(15 جنيـه)
موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (100 ليرة)
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

3

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)
العدد الثالث ـ السنة الثانية ـ 1437هـ ـ ربيع 2016

الملف

حاضريّة الدين

الشاهد

محاورات

منتدى الاستغراب

نصوص مستعادة

3

الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثالث ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ ربيع 2016

الإمام علي عليه السلام

وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ
وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ
فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَاجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ
مَعْرِفَتِهِ وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ
أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا
عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ.

نهج البلاغة

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

3

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثالث ـ السنة الثانية ــ 1437 هـ ــ ربيع 2016

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

ابتدأ

إيمان "ما بعد العلمانية"..

محمود حيدر

مرَّ تاريخ كامل استحلَّت فيه عبارةُ "إزالة السحر عن العالم" (désenchantement) عقلَ الحداثة الغربية برمته. كان الدين على وجه الحصر هو المقصود من العبارة التي تحولت مع تقادم الزمن إلى ما يشبه الأيقونة الإيديولوجية.

لم يكد القرن العشرون يطوي سجله المكتظّ بالأفكار والأحداث والحروب الكبرى، حتى قَفَل الغرب عائداً إلى أسئلة بَدئية طواها سحر الحداثة وضجيجها. من أظهر تلك الأسئلة، ما عكسته مناخات الجدل المستحدث في ما أسموه "رجوع الدينيّ". وما كان القصدُ من "رجوع الدينيِّ" هنا، إلا الإعراب عما يسفر عنه سؤال الدين من أثر مبين في ثقافة الغرب المثقلة بعَلمانيتها الصمَّاء. لم يفارق الدين أرض الحداثة سحابة القرون الخمسة من عمرها المديد. كذلك لم يغادر الدينيُّ هواجس الغرب وتعقُّلاته، لا في حداثته الأولى، ولا في أطواره ما بعد حداثية. كأنما قدرٌ قضى أن يظلّ الدين باعث الحراك في الفلسفة والفكر والثقافة والاجتماع.. حتى لقد بدا أشبه بمرآة صقيلة يَظهر على صفحتها الملساء حُسنُ الحداثة المزعوم. فالدين ـ على ما يبين فلاسفة التنوير ـ لم يكُف عن كونه وظيفة أبدية للروح الإنساني. لهذا راحوا يُنبِّهون إلى ضرورة ألاَّ تتنازل الفلسفة يوماً عن حقّها في بحث المشكلات الدينية الأساسية وحلِّها.

كان فيلسوف الدين الروسي نيقولا برديائيف يرى أن لليقظات الفلسفية دائماً مصدراً دينيّاً. ولقد نال من كلامه هذا الكثير من النعوت المذمومة ممن جايَلَهم من علماء الماركسية

وفلاسفتها. لكنه رغم سَيْلِ الانتقادات التي انهمرت عليه، ظل على قناعته بأن جهلاً مطبقاً ضرب العقل الأوروبي حيال الدين. كان برديائيف يدعو على الدوام إلى التبصر بالإيمان الديني بما هو حالة فوق تاريخية لا يستطيع العقل العلماني أن يقاربها بيسر. بل انه سيمضي في مطارح كثيرة من مساجلاته إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أعرب عن اعتقاده بأن الفلسفة الحديثة عموماً، والألمانية خصوصاً، هي أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط. حيث نفذت المسيحية ـ برأيه ـ إلى ماهية الفكر نفسه ابتداءً من فجر عصور الحداثة.

"رجوع الديني"، هو بلا ريب، عنوان إشكالي سيكون له آثاره البيِّنة على المفاهيم والأفكار والقيم التي تجتاح المجتمعات الغربية اليوم. من بين تلك الآثار ما ينبري إلى تداوله جمعٌ من فلاسفة ومفكري الغرب سعياً للعثور على منظور معرفي يُنهي الاختصام المديد بين الدين والعلمنة. والذي تسالَمَ عليه الجمعُ في ما عرف بنظرية "ما بعد العلمانية"، هو أحد أكثر النوافذ المقترحة حساسية في هذا الاتجاه. ما يعزز آمال القائلين بهذه النظرية أن أوروبا الغنية بالميراثين العلماني والديني قادرة على إبداع صيغة تناظر تجمع الميراثين معاً بعد فِرقة طال أمدها. ربما هذا هو السبب الذي لأجله ذهب بعض منظِّري "ما بعد العلمانية" ـ ومنهم الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس ـ إلى وجوب تخصيص إطار مرجعي يحضن أهل الديانات وأتباع العلمنة سواء بسواء بغية العيش المتناغم في أوروبا تعددية.

شغف التساؤل حول صيرورة الاحتدام الديني العلماني ومآلاته، لم يتوقف عند هذا المفرق.. كان ثمة منحى آخر تترجمه الملتقيات الحميمة بين اللاَّهوت والفلسفة. واللقاء المثير الذي جمع قبل بضعة أعوام البابا بينيدكتوس السادس عشر إلى الفيلسوف هابرماس، شكَّل في العمق أحد أبرز منعطفات التحاور الخلاّق بين الإيمان الديني والعلمنة في أوروبا. ومع أن اللقاء لم يسفر يومئذ عما يمكن اعتباره ميثاقاً أوليّاً للمصالحة بين التفكير اللاهوتي والتفكير العلماني، إلا أنه أطلق جدلاً قد لا ينتهي إلى مستقر في الأمد المنظور.

اللقاء الفريد بين الرجلين، ظَهَّرَ المسلَّمات التي ينبغي الأخذ بها لتحصين كرامة الإنسان في زمن بلغت فيه اختبارات الحداثة حدَّ التهافت. وجد هابرماس في العقل العملي لـ"الفكر ما بعد الميتافيزيقي العلماني" نافذة نجاة.. بينما وجده البابا بنيديكتوس في الإنسان كمخلوق

إلهي. يومها اعترف هابرماس باستعداد الفلسفة التعلُّم من الدين. كان لسان حاله يقول: ما دام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علماني، فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الاستمرار في الحرب معه. ثم أصرَّ على ضرورة أن توليَ الدولة المشرِّعة للقوانين كل الثقافات والتمثُّلات الدينية عنايتها، وأن تعترفَ لها بفضاء خاص في إطار ما سماه بالوعي "ما بعد العلمانيّ" للمجتمع. أما إجمالي ما ذهب إليه البابا فهو دعوته إلى تحصين الحضارة الغربية المعاصرة عبر خمس ركائز: التعاون بين العقل والإيمان ـ مواجهة التحديات الجديدة التي تواجه الإنسان ـ فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي ـ التعدد الثقافي كفضاء لارتباط العقل والإيمان ـ العقل والإيمان مدعوان لتنظيف وإشفاء بعضهما البعض...

لو كان لنا من عبرةٍ تُستخلَصُ مما أبداه الرجلان، لقلنا إن ما حصل هو أشبه بإعلان ينبئ عن انصرام تاريخ غربي كامل من الجدل المزمن حول "بِدعة" الاختصام بين الوحي والعقل.

ما بعد العلمانية إذاً، تجربة مستجدة في التفكير الغربي بشقيه العلماني واللاهوتي. تجربةٌ تتغيَّا وضع حدّ للاحتراب المديد بين خطّين متعاكسين: إما الإيمان المطلق بقوانين اللاّهوت وسلطاته المعرفية، وإما الإيمان بمطلق العقل المحض، وما يقرره من أحكام لادينية لفهم العالم.

لئن دلَّ كلّ ذلك على شيء، فعلى تحول غير مسبوق في التفكير "الما بعد حداثي" بجناحيه الديني والدنيوي. مثلما يشير إلى وجود منفسحات معرفية ذات وزن داخل البيئة الغربية، كانت ولا تزال ترى بهدوء إلى موقعية الإيمان الحاسمة في وجدان الأفراد والحضارات. لقد أسفرت هذه المنفسحات عن أمرٍ ذي دلالة جوهرية في التحول المشار إليه: أن ليس ثمة من تضادٍّ بين الإيمان في طبيعته الحقيقية، والعقل في طبيعته الحقيقية. وأن ليس ثمة صراع جوهري بين الإيمان بالوحي والوظيفة الإدراكية للعقل. ومتى فُهِمَ ذلك على النحو الأتمّ، ظهرت الصراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوءٍ مختلف تماماً. فالصراع في حقيقته لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمانٍ وعلمٍ لا يعي كل منهما بعده الحقيقي. من قبيل المثال غير الحصري: لم يكن الصراعُ الشهير بين نظرية التطور الداروينية، ولاهوت بعض الطوائف المسيحية صراعاً بين العلم والإيمان، بل صراعاً بين

علم يجرد إيمان الإنسان من إنسانيته، وإيمان حوّله لاهوت السلطة إلى أيديولوجيا، ومن ثَمَّ إلى حرب مفتوحة على العقل.

لقد سرى سؤال الدين في الغرب مسرى خطبة الحداثة من مبتدَئِها إلى خبرها. فلو عاينَّا قليلاً منها، لاسيما الفلسفي والسوسيولوجي، لعثرنا بيسر على أصلها الديني. كما لو كان من أمر الحداثة حين أرادت تظهير غايتها الكبرى، أن تتخذ لنفسها صفةَ متعالية. ربما هذا هو السبب الذي نُظِرَ فيه إلى الحداثة وما بعدها، كظاهرة ميتافيزيقيّة رغم دنيويتها الصارمة. فالحداثة من قبل أن تشرَع سيوفها شرَعت أسئلتَها. وهي أول ما سألت، ساءَلَت الكنيسة المسيحية كخصيم لها بلا هوادة. لكنها حين مضت في السؤال لتمنح نفسها بعض اليقين، هبطت إلى عمق الزمان الديني. لم تفعل الحداثة ما فعلت إلا عن أمر متأصِّل في ذاتها. فقد "استفرغت" ما يعربُ عن سيرتها الضاجّة بالكامن الديني. وغالباً ما انصرفت إلى المسيحية لحاجتها إلى متعالٍ يضفي على أزمنتها فضائل القدسيِّ ومزاياه... أو.. ربما لأنها بحثت عن اعتلائها الأرضي فلم تجده إلا في فضاء الدين. لذا كان عليها ان تهيمن على معنى المسيحية لتقوم مقامه، أو لترتدي بواسطته لبوس الفضيلة. لهذا الداعي ـ على غالب الظن ـ تناهى لنا كيف بدت أسئلة الحداثة وأفعالها محمولة على أجنحة الميتافيزيقا.

منشأ المفارقة أن سؤال الحداثة، جاءنا بالأصل من حقول المسيحية الواسعة؛ فإنه بهذه الدلالة وليدها الشرعي. بل أن سيرة الحداثة مع المسيحية كانت أشبه بديانة خرجت من ديانة عاصرتها، ثم سبقتها، ثم من بعد أن ارتوت من عداوتها لها عادت لتحاورها ولو على كيدٍ مُضْمرٍ.

حين تصدّت الفلسفة المعاصرة لتجيب على السؤال الصعب حول المآل الذي يمكن أن يسفر عنه اللقاء الحذر بين الإيمان الديني والعلمنة، لم تستطع الفصل بين خصمين انحكم إليهما الغرب جيلاً إثر جيل. مع ذلك لم تستيئس الفلسفة من متاخمة الفضاءات القصوى لأسئلة الدين. فمن خصائص التفلسف ـ على حدِّ درايتنا ـ أن كل سؤال يولد نتيجة علاقة بين ضدَّين، وأن عناصره تتشكل من هذين الضدَّين معاً. وأن كل سؤال يحيط دائماً بمجمل إشكالية الفضاء الذي منه جاء، ويكون في كل مرّة هو هذا المجمل نفسه. وعلى هذا النحو لا يُمكن لأي سؤال ميتافيزيقي أن يُطرح، ـ كما يُبيّن مارتن هايدغر ـ من

دون أن يكون السائل نفسه، ـ مُتَضمَّنا ـ في السؤال، أي عالقاً في هذا السؤال.

لقد حطَّت المنازعةُ بين الحداثة والكنيسة على أرض الفصل بين "دنيوية العلمنة" وجوهر المسيحية. لم تتوقف "العلمانية الحادة" لمّا نازعت الكنيسة مقامها، على احتكار قيم السياسة والاجتماع ووضع نظريات الدولة. فإذا بها، تمضي إلى نهاية الرحلة لتنقلب على الكنيسة، وتُطيح لاهوتها السياسي، وتحكم على ادعائه الحقيقة بالبطلان. بل إنها ستذهب مسافة أبعد في المواجهة، لتفتح باب المساءلة، مجمل ما أنجزته الفلسفة الحديثة في صعيديها القيمي والأخلاقي. مثال لا حصر: تحوّلت مقولة الواجب عند كانط إلى مجرد طاعة مطلقة لنظام الدولة / الأمة و"أميرها الحديث". ذاك الذي نزع من الحداثة أخلاقها حين استفرغها من جوهرها المسيحي، ثم واصل "ضراوته" حتى أوشك ألاّ يبقي من الكنيسة سوى حجارتها الصمّاء.

كانط نفسه لم توفِّره سيوف الحداثة. فقد جاء شغفه بالتفكير النقدي ليفتح على ممارسة فلسفية لا تُبقي منجزات التنوير في منأى من النقد. كانت غاية "ناقد العقل الخالص"، موقوفة على سعيه إلى حفظ الأنوار العقلية بالأخلاق العملية. وكذلك على رؤيته بأن الإنسان كائنٌ عاقلٌ، وبما أنه عاقلٌ فهو كائنٌ أخلاقيٌّ، وبما أنه أخلاقي فهو كائن ديِّنٌ.

لما انتصرت الحداثة على اللاّهوت، وابتنت علمانيتها الحادة بعقل بارد، راحت تنظر إلى الكنيسة بوصفها نابض إرجاع للزمن، وإلى المؤمنين بوصفهم كائنات أسطورية تُغرِقُ العالمَ بالظلمات. لكن يبدو أن تلك النظرة طفقت تتهيَّأ لمنقلب آخر.. صحيح أن الحداثة انتصرت على اللاّهوت، لكنها لم تستيقظ من نوام انتصارها بعد.. كان الفرنسيون يقولون أن جمهوريتهم لم تنتصر إلا بدحر الكنيسة.. لكنهم لم يلبثوا حتى أدركوا أن هذا النصر كان أشبه بانتصار فرنسا على نصفها الآخر.

ثمة من شبَّه مآلات ما بعد الحداثة بتلك الصورة المنسوبة إلى جاهلية القرون الوسطى. وقد عنى بها تلك الجاهلية المستأنفة، والتي تأتينا هذه المرّة برداءٍ تكنولوجيّ "ما بعد حداثيّ". وهذا بالضبط ما قصده اللاهوتي الألماني ديتريش بونهوفر حين صبَّ جام نقده على حداثةٍ باتت مهووسة بعالمٍ صار عبداً لأهوائه وأشيائه. حداثة تحول فيها سيّدُ الآلة إلى

عبدٍ لها، وانتهى تحرر الجماهير إلى رعب المقصلة. والقومية انتهت إلى الحرب.. وتفتَّحت مع الحداثة أبواب العدمية".

لزمن ليس ببعيد كان ثمة تساؤل عما إذا كان الغرب سيتحول إلى مجتمع بلا دين.. تساؤل مرير ملأ تاريخ الكنيسة الكاثوليكية المعاصرة، من البابا بولس السادس في الستينيات، إلى يوحنا بولس الثاني في الثمانينيات والتسعينيات، وصولاً إلى البابا المستقيل بنديكت السادس عشر فالبابا الحالي فرانسيس.

الصورة الراهنة للتساؤل المذكور تظهر في أكثر لحظاتها غشاوة. لم يعد العقل الذي ابتنت عليه الحداثة منجزاتها العظمى على امتداد قرون متصلة، قادراً وبأدواته المعرفية المألوفة، على مواجهة عالم ممتلئ بالضجر والخشية واللاّيقين. وما عادت العلمنة التي "قدَّست" مسالكها ونعوتها وأسماءَها قادرة على مواصلة مشروعها التاريخي عبر استئناف عداوتها للإيمان الدينيّ.

أما حين انتهت ما بعد الحداثة إلى الحديث عن الإنسان الأخير وعن موته، فإنها لم تكن لتفعل ذلك إلا لتكشف عن جاذبٍ إلى معنى ما فوق ميتافيزيقي.. بل ربما عن رغبة كامنة بيومٍ تستعاد فيه الإنسانيّة على نشأةٍ الجمع بين أفق الألوهة وأفق الأنسنة على نصاب واحد.

محاورات

ـ حوار مع عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد
الدين الأصيل ليس مغلقاً أمام العقل النقدي

حاوره: كريغ مارتين

حوار مع عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد

الدين الأصيل ليس مغلقاً أمام العقل النقدي

حاوره: كريغ مارتين[*]

.. «حين أدركت أن سنة 2013 تعني انقضاء عشرين عاماً على صدور كتاب «سلالات الدين: الانضباط وأسباب السلطة في المسيحية والإسلام» قررت أن أقابل مؤلف الكتاب البروفسور طلال أسد ـ وهو أستاذ متميز في الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك ـ وأن أناقشه حول أهم أطروحاته في هذا الكتاب وكيف تلقاه الوسط الأكاديمي وأثره عليه».

بهذه الكلمات يقدّم الباحث في جامعة القديس توما الأكويني كريغ مارتين إلى حواره مع البروفسور أسد. إلا أنه سيضيف ما يعكس تأثره بأطروحات أسد في مجال أنثروبولوجيا الدين. فقد كان للكتاب المشار إليه على وجه الخصوص تأثير شخصي عليه وهو في مرحلة مبكرة من دراساته العليا، وخاصة في ما تضمنّه فصله المعنون: «بناء الدين كفئة أنثروبولوجية». حيث يبيّن في هذا الفصل أن مفهوم «الدين» في الكثير من سياقاته المعاصرة قد تشكل في أساسه تبعاً للقواعد والفرضيات البروتستانتية.

وفي ما يلي النص الكامل للحوار: **المحرر**

كريغ مارتين: أيمكنك أن تخبرني بروفسور أسد عما أحببت أن تنجزه من خلال تأليفك لـ«سلالات الأديان»؟ وهل تعتقد أن الكتاب استُقبل من جانب النخب على النحو الذي تمنَّيت أن يُستقبل به؟

---

*ـ كريغ مارتين، الأستاذ المساعد في الدراسات الدينية، جامعة القديس توما الأكويني ـ أميركا.

ـ المصدر: مجلة "دراسة الدين"، المجلّد 43، العدد 1 /شباط 2014.

ـ العنوان الأصلي للحوار: Genealogies of Religion, Twenty Years On: An Interview with Talal Asad
BULLETIN FOR THE STUDY OF RELIGION, VOLUME 43, NUMBER 1 / FEBRUARY 2014.

ـ تعريب: رامي طوقان. مراجعة د. كريم عبد الرحمن.

طلال أسد: بحسب تقديري، فإنّ معظم الناس قد فهموا ما كنت أعتقده بالنسبة إلى الدين كممارسة وكلغة وكحساسية في العلاقات العامة بدلاً من أن يكون مجموعة أنظمة من المعاني. لقد حاولت في خذت الكتاب، وفي الكثير من أعمالي التي تلته أن أفكر عبر قطع صغيرة من التاريخين المسيحي والإسلامي لتوسعة فهمي لماهية وحياة الناس وكيفيتها، حين يستخدمون مفردات «الدين». أنا بكل تأكيد لم أرغب في الإدعاء بأن «الدين» كبناء تاريخي كان إشارة إلى «غياب» ما، أي مجرد أيديولوجية تعبر عن السلطة المهيمنة. كان عدم رضاي عن الفكرة الماركسية الكلاسيكية حول الأيديولوجية هو بالضبط ما دفعني إلى تحويل انتباهي إلى الدين. وقد توصلت تدريجيّاً إلى فهم أن السؤال الذي يجب عليَّ أن أفكر فيه هو ما كان فيتنغشتاين يردده في أكثر من مناسبة: كيف يمكن تعلم لعبة لغة ما من خلال شكل معين من الحياة؟ إن مسألة تعريف الدين هي السؤال الأكبر حول الطرق اللامتناهية التي يمكن فيها للغة أن تدخل إلى الحياة. لقد أردت أن أنأى بنفسي من الحجج التي تُقدم تعاريف أساسية أو تُستمد منها مثل قولهم: «الدين استجابة لحاجة إنسانية أساسية» أو «الدين قد يقدم الراحة لأناس يعانون من المشاكل ولكنه يؤكد أشياء غير حقيقية» أو «الدين في جوهره هو ما يتعلق بالمقدس» أو «الدين يضفي معنى وغاية على الحياة» أو«الدين والعلم متوافقان أو غير متوافقين» أو «الدين مصدر الكثير من الشرور»، «وكذلك العلم والدين أيضاً مصدر للكثير من الخير». لا، إن العلم ليس مصدر للشرّ، كما هي حال الدين غالباً.

ـ كريغ مارتين: أيـن تكمـن مشـكلة التعريـف إذاً؟ هـل هـي في لغـة الديـن أم في مـكان آخـر؟..

ـ طلال أسد: لقد بيَّنت أن تعريف الدين يعني الإحاطة بأشياء معينة (الأزمنة والأمكنة والقوى والمعارف والمعتقدات والسلوكيات والنصوص والأغاني والصور) على أنها من أساسيات «الدين»، والتعامل مع أشياء أخرى على أنها عرضية عليه. إن عملية التعرف هذه ـ على ما ينتمي إلى تعريف ما ـ لا يتم نتيجة التجربة ذاتها. فالأشياء في نفسها متنوعة والطريقة التي يتفاعل بها الناس معها أو يستخدمونها مختلفة للغاية. دعني أعبر عن الأمر بالشكل التالي: حين نتعرف على هذه الأشياء كلها من خلال مفهوم «الدين» فإن سبب ذلك أننا نرى التعريفات جميعها متشابهة إلى حد كبير. وما يجعلها متشابهة ليس تجربة فريدة مشتركة بين جميع الأشياء التي يجمع بينها الدين (مثل القدسية والألوهية والروحانية والتعالي إلخ...)، بل إن ما يجعلها متشابهة هو التعريف نفسه الذي يقنعنا من خلال ما يسميه فيتنغشتاين: «الصورة الآخذة بالألباب» أي بوجود ذات جوهرية تكمن خلفها

جميع حالات «الدين». إن الأشياء المرتبطة مع بعضها في تصور معين للدين تترابط بطريقة شديدة الاختلاف في تصور آخر، ولهذا غالباً ما تكون ترجمةُ مفهوم «دينيٍّ» إلى آخرَ أمراً في غاية الإشكال، ولكن كتاب «السلالات» لا يحاول أن يقول إن تعريف الدين هو مجرد مسألة تمثيل لغوي، فاللغة الدينية مثل أي لغة أخرى مرتبطة أشد الارتباط مع الحياة نفسها، ولذلك فمحاولة تعريف «الدين» هي من وجهٍ محاولة لإدراك الكل الشامل الذي لا يدرك. وأشدد هنا على أن تعريفات الدين مضمّنة في الحوارات والنشاطات والعلاقات والمؤسسات التي يتم الحفاظ عليها إما بدافع المحبة أو حتى العادة، بل والتي قد ينقلب الناس عليها أو ببساطة يهملونها، ويتم التصارع حول هذه التعريفات بل وقد تُفرض حتى على القانون الذي يحكم الدولة.

إن تعريفات الدين ليست أعمالاً فريدة وتامَّة ومحددة بوضوح، بل تمتد هذه الأعمال عبر الزمن وتتطور مع الممارسات الاجتماعية، ومن خلال استخدامها المستمر تتعدَّل ويجري صياغتها بشكل أدق وأعمق. يمكننا القول إن تعريف الدين هو بحد ذاته «عمل ديني» يقوم به «المؤمنون» و«غير المؤمنين» وقد يكون أيضاً محاولة للهجوم على إرث ديني، أو محاولة لتعزيز ذلك الإرث أو إصلاحه أو حتى إطلاق إرث ديني جديد.

لذلك تكمن مشكلتي في «التعريف الكلي الشمولي للدين» في أن الإصرار على الجوهر الكلي يمنعنا من السؤال حول ما تتضمنه التعريفات هذه وما تستثنيه، وكيف تفعل ذلك ومن فعل ذلك فيها ولأيِّ غاية، وبالتالي في أي سياق لغوي واجتماعي يكون من المنطقي لنا أن نطرح تعريفاً محدداً وفي أيها لا يكون كذلك.

إن محاولة بناء سلالات من المفاهيم هي إحدى طرق معالجة أسئلة كهذه، وبالنسبة لي فإنّ مصدر الاهتمام الأكبر في جميع كتاباتي كان: «ما هو السؤال الصحيح في هذا الأمر»؟ ولذلك ففي كتاب «سلالات الأديان» لم أحاول أن أقدّم تعريفاً أفضل لمفهوم «الدين» ولا أن أقوض مفهوم الدين من أساسه، بل ما كنت أحاول فعله هو البحث عن الطرق الأفضل لصياغة الأسئلة الأكثر فائدة حول كيفية قيام الناس بسَنّ الأشياء وإعلانها والالتزام بها ـ أو ردّها ورفضها ـ حين يتحدثون عن «الدين». وهكذا وفي الفصل الرابع وفي أثناء استكشافي لرواية هيو أوف سانت فيكتور عن الأسرار المقدسة وللمواعظ التي ألقاها بيرنارد دو كليرفو في الأديرة، حاولت أن أبتعد عن أفكار مثل «التلقين»، أي التلقي السلبي لقوة مهيمنة. ثم سعيت في المقابل إلى شيء أكثر تعقيداً، وهكذا كتبت: «إن بيرنارد لا يتحكم بالرغبات (بمعنى أن رهبانه لم يعلموا ما الذي كان يجري لهم) بل كان

بدلاً من ذلك يعمل على إنشاء مساحة أخلاقية جديدة لتنشيط دوافع متميزة». ما أثار اهتمامي كانت الكيفية التي يمكن بها لعمليات ذاتية مثل هذه أن تتعلق بالتجسد والانضباط. أو بكلمات أخرى: كيف يمكن للظروف الموضوعية التي يجد فيها الأشخاص أنفسهم قادرين على أن يقرِّروا ما يجب أن يفكر فيه كل واحد منهم، وكيف يجب أن يعيش حياته وكيف يتمكن من أن يعيش حياته. لقد كان هذا هو المشروع الذي انشغلتُ به في الوقت الذي كنت أكتب فيه كتاب «السلالات»، وهو الأمر الذي لا أزال مشغولاً به حتى الآن. لا أرى أن هذا الكتاب منعزل عن باقي أعمالي.

لقد فهم الكثير من القراء ما كنت أحاول القيام به وتعاطفوا مع جهودي (مع بعض الحذر)، ولكن بعضهم لم يتعاطف مع هذه الجهود أبداً، بل لقد برز من بين هذه الفئة الأخيرة من فاجأني بأن اتهمني بمعاداة «الدين»، وخاصة الدين المسيحي، وأني قد طورت هذه الروح العدائية أثناء طفولتي حين افترض المدعون بأني «تعرضت للمهانة» في المدرسة الداخلية التي أدارها الرهبان في الهند والتي درست فيها، وفقط لأني ذكرت مرة أن هذه المرحلة المدرسية المبكرة المدرسة كانت الفترة التي تعلمت فيها أن «أناقش» وأن «أكون مشاكساً» مع رفاق صفي من المسيحيين! لكني لم أتعرض للمهانة من قبل الرهبان ولم أقل قط أني تعرضت للمهانة على أيديهم. والأهم من ذلك أنه يستحيل على كل من قرأ «سلالات الأديان» ببعض الانتباه أن يتقدم بادعاء مثل هذا. بل الواقع هو أني تعلمت الكثير حول تعقيد «الدين» من خلال قراءة كتاب مسيحيين في حقبات تاريخية مختلفة، وبكل تأكيد لا أعتقد أن أولئك الناس يتكلمون عن مجرد بنيويات حين يستخدمون المفردات الدينية أي عن تكوينات أيديولوجية لا يتجاوز دورها تقديم تبرير للسيطرة الاجتماعية. بالطبع فإن «شيئاً ما» يتم بناؤه وإعادة بنائِه هنا، لكن هذا البناء ليس غائيّاً (مصنوعاً ومتمّماً لغاية محددة) ولا يمكن وصفه بأنه في جوهره اجتماعي. إن هذا السعي وراء «توظيف» مفهوم الدين هو بالضبط ما كنت أريد الهروب منه في كتاب «السلالات».

نقد التدين الرسمي

كريغ مارتين: هل لك أن تعلق على ردات الفعل المختلفة التي ظهرت في الاختصاصات الرئيسية والفرعية الأخرى؟ أنا أعي تمام الوعي كيف كانت ردات فعل الأكاديميين المتخصصين في الدراسات الدينية، ولكن هل تشعر أن ذلك العمل كان له الأثر الذي كنت تتوخاه في مجال الأنثروبولوجيا على سبيل المثال، أو في مجال العلوم السياسية أو الاجتماعية أو المجالات المختلفة في الدراسات الدينية؟

طلال أسد: أنا حقّاً لا أعلم ما كان تأثير «السلالات» على العلوم الاجتماعية عموماً، كل ما أعلمه أن عدداً من علماء الأنثروبولوجيا الشباب الموهوبين استخدموا أفكاراً في هذا الكتاب حول تجسد القيم والأحاسيس والتقاليد والأخلاق الفاضلة في دراساتهم الإثنوغرافية حول الإسلام. ولقد تعرض هؤلاء مؤخراً لنقد بعض الناس نتيجة مبالغتهم في أهمية «التدين الرسمي» على حساب «المعتقدات الروحية العادية». وقد لاموني لأني كنت من بدأ هذا الاتجاه السّيّئ ـ قبل أن يتابعوا الفكرة إلى نظرة «رجعية» إلى العلمانية. ليس هذا هو المكان المناسب لمعالجة هذه الشكاوى خصوصاً وأنها تتعلق بالدرجة الأولى بأنثروبولوجيا الإسلام، ولذلك فهؤلاء الناس يركزون بشكل أكبر على مقالات لي صدرت قبل هذا الكتاب وكتاب «تشكّلات العلماني».

ثم أني توصلت إلى رأي مفاده أن الكثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذي يدرسون المهاجرين المسلمين في أوروبا يشعرون بأن عملي معياري بشكل منحرف، وأنه يتعمد إهمال التجارب الاجتماعية التي يمر بها المسلمون وردة فعلهم الدينية. باختصار: أنه يهمل معضلتهم المعاصرة في البلدان العلمانية الليبرالية. أعتقد أن هذا أحد أنواع ردات الفعل على عملي، ولكن ينتابني الفضول حول سبب شعورهم القوي بأن عملي يهدد الحقيقة التي توصلوا إليها، حين كنت طالب جامعة في الأنثروبولوجيا كنا نمزح كيف أن علماء الإثنوغرافيا الكبار كانوا يستجيبون للنقاشات النظرية في الحلقات الأكاديمية بقولهم «لكن في قبيلتي يعتقد الناس أن...»، إن هذه النزعة التجريبية لا تزال لسوء الحظ تجتاحنا. فالكثير من علماء الإثنوغرافيا يعتقدون أنّهم صاروا يمتلكون الفهم الصحيح لتجارب من يوصل إليهم المعلومات (بما في ذلك الفهم الصحيح لما يعتقدونه دينيّاً وما لا يعتقدونه) فقط لكونهم أمضوا بعض الوقت المحدود معهم في طريقة عيشهم، وكأن تجربة مصادر معلوماتهم كانت متناسقة وتامة ومتوافقة، وكأن طريقة عيشهم التي شاركهم فيها عالم الإثنوغرافيا لفترة قصيرة من الزمن يمكن لها أن تُلَخَّص بتمثيل محدود يعكس حقيقة غير قابلة للنقاش، وكأنها قد لا تكون هي ذاتها مجرد تفسير داخلي غامض، أو لكأن لغتهم العادية قد تكون أكثر أصالة من لغة نصوصهم الدينية.

على جميع الأحوال فقد اهتم دارسو العلوم السياسية بكتاب "تشكّلات العلماني" بشكل أكبر من «سلالات الدين»، رغم إني أرى أن الكتاب الأول مرتبط بشكل وثيق بالآخر، وأن أسئلته حول العلمانية متقدمة بشكل أكبر من تلك الموجودة في «السلالات». قد يعود هذا الاهتمام إلى الأسئلة حول الألم والعنف والمعاناة التي أشاركها مع بعضهم، فهم يعلمون بالفعل أن الأمور ليست بالبساطة التي تزعم الأيديولوجيا الليبرالية أنها عليها.

كريغ مارتين: بالنسبة لي، أعملُ شخصيّاً حول «البنية الاجتماعية للدين» وأرى أن الفصل الأول من هذا الكتاب يُستشهد به في كل مكان، ولكن: هل تعتقد أن العلماء ـ سواء في مجال الدراسات الدينية أو في أي اختصاص آخر ـ قد توصلوا إلى فكر أكثر تقدماً حول مصطلح «الدين» وارتباطه مع «الاعتقاد»؟ أي: هل تحسنت الأمور خلال السنوات العشرين الأخيرة؟

طلال أسد: لا يزال هناك اتجاه نحو تعريف «الاعتقاد» كالجوهر الذي يعرِّف الدين، ولكن هل هناك فكر متطور بما فيه الكفاية حول ما يعنيه «الاعتقاد»؟ نحن نعي تماماً فكرة أن حقبة العصور الوسطى كانت عصر الاعتقاد والإيمان، حيث كان «يستحيل على الناس في الغالب ألا يؤمنوا بالله»، أما في عصرنا، عصر العلمانية، فالإيمان بالله واحد من خيارات كثيرة. ولكن ما هو «الاعتقاد» أو «الإيمان»؟ لقد تحدث الفلاسفة حوله على أنه «شعور» كما فعل هيوم، أو «مَيْلٌ» كما فعل رايل، أو بشكل أعم: على أنه «حالة عقلية». إن القواعد اللغوية المرتبطة مع اسم «الاعتقاد» (والفعل: أعتقد) يختلف من معنى إلى آخر وبين مجموعات مختلفة من المعاني. إذا كانت النظرة إلى «الدين» على أنه مفهوم كلي ثابت ليست هي النظرة الأمثل (كما هو رأيي) فإن نسبة معتقدات معيارية إلى دين ما (أو بالأحرى إلى متبعيه) تصبح مشكلة. إن الاختلافات في قواعد «الاعتقاد اللغوية مرتبطة مع التغيرات في أشكال الحياة وصورها، ولذلك فحين يشير الناس إلى «الاعتقاد» فعادة ما يتحدثون حول مجموعات يستحيل قياسها من المفاهيم والأحاسيس والالتزامات والآثار إلخ.

لقد ميز العلماء المتخصصون في العصور الوسطى صعوبة ترجمة الكلمات اللاتينية التي نعتقد اليوم أنها تتماهى مع الكلمات التي تشير إلى «الاعتقاد» في اللغات الحديثة (مثل belief باللغة الإنجليزية و(croyance) باللغة الفرنسية. لنأخذ مثلاً كلمة مثل: «infidelitas»، والتي تترجم إجمالاً ببساطة كـ «الكفر» أو «عدم الإيمان»: لكن هذه الكلمة كانت أيضاً تستخدم في سياقات علمانية دنيوية أيضاً مثل القوانين والمراسيم والروايات التاريخية. وهو في العادة تعني عدم الالتزام بعقد ما أو الحنث بقسم ما، أو التصرف بشكل غير وفيٍّ، أو خيانة ثقة شخص ما. فإذن كلمة Infideles لا تعني ببساطة فقط هؤلاء الذين لم يؤمنوا بتعاليم الكنيسة، بل بالدرجة الأولى أولئك الذين تصرفوا بطريقة غير مخلصة بشكل أو بآخر، أو أولئك الذين من خلال أعمال الخيانة أو سوء الحظ المحض لم يعودوا جزءاً من العلاقات التي تربط الإله مع المسيحيين اللاَّتين مع ملكهم ومع بعضهم بعضاً. أما الكلمة اللاتينية « Credere» والتي ترجمت باللغة الإنجليزية إلى فعل «الاعتقاد» فعادة ما كانت تستخدم بالمعنى الأخلاقي لا المعرفي، فهي تشير إلى «ثقتك

بشخص ما» بدلاً من «قناعتك بأن مجموعة أطروحات صحيحة»، وهكذا استشهدت دوروثيا فيلتيكه التي كتبت حول هذا الموضوع بحالة "أود فوري"، وهي إمرأة فلاحة شابة مثلت أمام محاكم التفتيش لأنها وبحسب قولها لم تكن قادرة على «credere in Deum» [حرفياً: أن تؤمن بالله]، لكن ما تعنيه هذه العبارة كما تقول فيلتيكه يجب أن يؤخذ في إطاره المفصل الخاص به: فوجود الله مسلم به في هذا السياق، ولكن "أود فوري" كانت تشعر باليأس لأنها غير قادرة أن ترى في طقس الإفخارستيا أكثر من الخبز، ولأنها كانت تنتابها أفكار مزعجة حول مفهوم التجسد الإلهي لدرجة أنها لم تعد تأمل في الدخول في رحمة الله.

تقول فيلتيكه أنه لا يظهر في السياق أي شيء يتحدى المعتقد بأن جسد الإله يظهر في شكل الخبز، ولكن ما يظهر بكل تأكيد هو التعبير عن علاقة "أودّ فوري" المعذبة مع الله نتيجة عجزها هي عن رؤية أي شيء غير الخبز. هل كانت تؤمن بالله؟ ستقول محكمة التفتيش أنها غير مؤمنة، أما الناقد الحديث فسيقول أنها مؤمنة. باختصار: ليست النقطة التي أود أن أثيرها هي أن مفهومنا المعاصر للإيمان أو الاعتقاد (أي تصديق أن شيئاً ما صحيح وحق، أو أن شخصاً ما لديه شعور معين مرتبط برفض تعريف معين للإله أو أن الاعتقاد بالإله يضع المرء في حالة ذهنية محددة) لم يكن موجوداً في ذلك الزمن، بل هي أن عبارة «الإيمان بالله» كانت تطرح مفاهيم وارتباطات اجتماعية ومخاوف وآمال شخصية مميزة، وأن القواعد اللغوية التي تشير إلى تلك العبارة في العصور الوسطى مختلفة تمام الاختلاف عن القواعد التي تشير إليها اليوم.

من الواضح أن مسألة الترجمة كثيراً ما تصبح في غاية الأهمية لاستيعاب هذه المفاهيم، وهكذا فكثيراً ما تترجم الكلمة العربية «إيمان» إلى «belief» ـ كما هو الحال في العبارة التي وردت في القرآن الكريم: «يا أيها المؤمنون» ـ مع أن الترجمة الأفضل هي «faith»، فالإيمان بهذا المعنى يفهم على أنه حالة دائمة من الزاوية النفسية بدلاً من كونها حالة متقلبة بين الإيمان وعدمه، وهذه الحالة مندرجة في ممارسة الطقوس والشعائر والممارسات الشخصية والاجتماعية الأخرى. وبهذا المعنى أعرف مسلماً يصف نفسه بأنه «ضعيف الإيمان» ويستخدم هذا كعذر لعدم تأدية الصلوات المفروضة في اليوم. إن هذه العبارة بحد ذاتها وكما أفهمها ليست تعبيراً لا عن الشك ولا عن عدم الإيمان ولا أي نوع من أنواع اليقين (بما في ذلك يقين اللاأدري الذي يرفض اتخاذ موقف محدد من وجود الله أو عدمه)، ولكنها أيضاً ليست لحظة من لحظات الكلام غير العقلاني، فلو كانت كذلك لما كان هناك أي داعٍ لأي أحد أن يصف نفسه بأنه «ضعيف الإيمان»، بل هي نوع من الإيمان المرتبط بالحياة العادية التي يجد بعضنا أنفسهم مضطرين أن يُوَصِّفُوه بهذه الطريقة.

الميثاق بين الإنسان والله

كريغ مارتين: يذهب البعض إلى ما هو أبعد من ذلك، ليري إلى الاعتقاد على أنه ميثاق بين الإنسان والله.. ما الذي تقولونه في هذا الخصوص؟

طلال أسد: من الكلمات الأخرى التي عادة ما يشار بها إلى هذا المفهوم هي «الاعتقاد»، والمشتقة من جذر «عقد» أي «ربط الأشياء مع بعضها»، وهو أيضاً جذر كلمة عَقد المشار إليها باللغة الإنجليزية بكلمة «contract» فتحمل معنى ارتباط يربط المؤمن مع الله وكذلك مع المجتمع من حوله. ولذلك فالموقف الكلاسيكي للشريعة الإسلامية هو أن المعتقد الشخصي هو مسألة «بين الفرد وربه». فما يقوله القانون ليس أبداً أنه لا يوجد شيء اسمه حالة ذهنية فردية وبالتالي فليس هناك أي معنى للحديث عن الإيمان بوجود الله: ما يهم القانون هو لغة الفرد وممارسته التي تؤسس سلوكياته ضمن شبكة السلوكيات الإسلامية المعيارية، والواجبات الاجتماعية إلخ.

إنَّ أي محاولة لاختراق معتقد الفرد «الحقيقي» (كما هو الحال في محاكم التفتيش) مرفوضة على أسس قانونية وسياسية وليس كموقف معرفي، فما يعتقده الناس في الله ومدى قوة هذا المعتقد، مسألة شخصية في علاقة المؤمن بالله، وبالطبع فإن مفهوم «النفاق» قد استخدم في النصوص الإسلامية منذ بدايتها ولكنه يعبر عن تنافر بين ما يقوله الشخص في أحوال معينة وكلامه وتصرفاته في أحوال أخرى، ولا تفترض «مساحة داخلية» عميقة يوجد فيها الإيمان الحقيقي.

إن فكرة أن «الإيمان» هو جوهر «الدين» وأنه في أساسه مسألة خاصة قد يعبر عنها المرء في كلماته وسلوكه كما يشاء هي نقطة مركزية في الكثير من النظريات حول البنى الاجتماعية والسياسية التي تقوم عليها العلمانية. عادة ما يكون الحديث حول «خصوصية الاعتقاد» بهدف ضمان حماية لغته حين يتحدث عن «الدين»، ولا تعني بالضرورة ـ وليس من الضروري لها أن تعني ـ أن المعتقد الديني غير قابل للمس في جوهره ولذلك فهو خاص. إنه لمن الخطأ ـ وكثير من الملحدين يقعون فيه ـ الافتراض بأن المعتقد الديني «الأصيل» مغلق أمام العقل النقدي. أما السؤال عن الكيفية التي يتغير بها المعتقد فجوابه معقد وحين يحصل التغيير تكون نتائجه هامة بالنسبة إلى الطريقة التي يعيش بها الفرد حياته.

إن لغة إقناع الناس من خلال النقد، وحثِّهم على تغيير معتقدهم، أو على التصرف بطريقة مختلفة هو جزء مما كان يسمى «الخطابة». وقد اشتهرت الخطابيات السياسية باستخدامها (في الماضي

والحاضر) لأساليب الإثارة العاطفية، ولكنها أيضاً تقدم أسباباً داخلية توفِّر للمستمعين مساحة أخلاقية لصنع دوافعهم الخاصة. الخيار المتاح أمام الخطيب السياسي بين الوسيلتين لا تقرره عادة اعتبارات الحقيقة بل الوسيلة الأكثر فعالية. على جميع الأحوال علينا أن نميز بين «الإقناع» و«الاقتناع» حيث قد يكون غرض المقنِع النقدي المصلحة الشخصية، أو على الأقل يكون متحيِّزاً (أي بكلمات أخرى: يصنع الإقتناع دون أن يوفر التبرير له) أو يكون مؤهِّلاً (أي يعين المستمع على العمل باتجاه الحقيقة). حتى لو كان الهدف من عملية الإقناع طيباً، فالعملية بحد ذاتها ـ وسواء كانت دينية أم سياسية ـ وسيلة في غاية الغموض لممارسة السلطة على الآخرين، وإن كان هذا لا يعني أنها ستنجح دائماً بالطريقة نفسها التي تنجح بها السلطة. في أثناء حماسنا العلماني للفكر النقدي كثيراً ما ننسى أن الإقناع ينجح فقط من خلال خصائص اللغة العادية (بما في ذلك استخدام القصص والأمثال والطرف والعِبَر والسخرية والوعود والخجل والإشارات المبطنة إلخ...) ومن خلال تفاهات الحياة العادية المشتركة بين المقنِع والمقنَع. معظم وجوه الحياة الدينية تنجح بدون «النقد» فقط لأن معظم وجوه أي حياة تنجح بهذه الطريقة.

كريغ مارتين: لقد أصبح انتقاد البنى الاجتماعية للدين من الصناعات الأولية في الدراسات الدينية. هل لديك أي أفكار لماذا أصبح هذا النقد رائجاً حين فعل ذلك؟ أيُّ مصالح تقدمت من خلال رواجه (أو من خلال الحدة التي يستثيرها)؟ ولماذا أصبح رجال من العرق الأبيض هم غالبية (ولكن ليسوا كل) من يقوم بالنقد؟

طلال أسد: لست متأكداً من قدرتي على الإجابة عن هذا السؤال نظراً لأني لم أتابع الأفكار والحجج التي برزت مؤخراً حول صحة اعتبار الدراسات الدينية كتخصص منفصل. لربما عاد رواج هذه الانتقادات إلى تزايد نشاط المتطرفين الإسلاميين في العالم وزيادة بروز الأصوليين المسيحيين في السياسة الأميركية والحركة الهندوسية اليمينية في الهند إلخ... لربما كان انتقاد الدين كبنية اجتماعية وسيلة لمجابهة هذه الاتجاهات و«التهديدات الأخرى التي تواجهها الديموقراطية»، ولكنها في الوقت ذاته وسيلة لتأخير الأمل في انتصار «التديُّن الليبرالي» المعاد بناؤه آخر الأمر، وهو التديُّن المتجذر في فكرة المعتقد الشخصي. على جميع الأحوال ففكرة البنية الاجتماعية الدينية تنتقد ربما بسبب تمسك الناس بفكرة أن «الدين» لا بد وأن يحمل جوهراً، وأن الاعتقاد بهذا يخون الحقيقة التي يقدمها دين ما.

كريغ مارتين: هل شعرت في أي وقت من الأوقات أن بقية فصول كتاب «السلالات» قد تعرّضت للإهمال بسبب التأثير الكبير الذي مارسه الفصل الأول؟ مثلاً: مع أن «الألم» و«الوكالة»

كانت من المواضيع الرئيسية في كل من «سلالات الدين» و«تشكُّلات العلماني»، ففي معظم الأحيان التي أرى فيها إشارة إلى هذين الكتابين يكون ذلك في سياق «الدين» و«العلمانية». هل توجد أسباب بنيوية وجيهة للتغاضي عن عملك في موضوعي «الألم» و«الوكالة»؟

طلال أسد: كنت أود أن أرى المزيد من التفاعل مع الفصول التي كتبتها حول الألم، لأن كتابي حول السلالات الدينية يحمل بعض النقاشات حول التوبة والندم والعقاب ـ أي حول التجليات النفسية والجسدية للألم ككيفية متعدية وغير متعدية من الانضباط ـ أجد أن الادعاء القديم بأن الدين كان سبباً للكثير من المعاناة الإنسانية ساذجاً ومملاً، ولا يهمني في حقيقة الأمر أن أرد على هذه التصوّرات، أو أن أوازنها من خلال إيضاح «الخير» الذي جلبه الدين. علينا أن نصل إلى فهم أفضل للنتائج الفكرية والحضارية للطرق المختلفة التي تنجم عن تصوراتنا المختلفة حول الألم وندمجها في طرق حياتنا ـ بما في ذلك ما نسميه الدين. لربما كانت أفضل هذه التصورات ما نسميه «التضحية» ـ وهي مفهوم ديني وعلماني في الوقت ذاته. ولدينا مفردات غنية للتحدث عن الألم في عالمنا العلماني: المعاناة والعنف والأسى والشعور بالأذى والعذاب والتعذيب والحزن وهكذا... لقد قيل أن التنوير العلماني ساعد البشر المعاصرين على تجاوز بربرية «تديُّن القرون الوسطى» وتطوير سلوكيات من الحساسية الشديدة حين نواجه الألم الإنساني مع رغبة في التقليل من المعاناة الإنسانية (الخير الكلي الشامل)، ولكن علينا بالمقابل أن نسأل أنفسنا عن السبب الذي يدفعنا إلى الشعور بالصدمة والمهانة أمام بعض تجليات الألم بينما نتقبل تجليات غيرها على أنها مجرد مناسبات لاستعراض فضيلة التعاطف والرحمة لدينا. لقد شغلتني فكرة الألم في عملي بشكل عام وأحد أسباب ذلك هو أنها في واجهة الجسد والعقل، وخاصة لأن هذه الفكرة هي من المواضيع المركزية سواء في الدين أو الليبرالية أو العلمانية.

مارتين كريغ: أنا أعلم أن عدداً من مزاعم الكتاب عوملت على أنها مثيرة للجدل. هل يمكنك أن تعلق على أي من الانتقادات الجدية التي تعرض لها الكتاب؟ هل كان هناك انتقادات عادلة ومقنعة أدت بك إلى رفض أو إعادة النظر في أي من المزاعم التي تقدمت بها في الكتاب؟

طلال أسد: أنا لم أقرأ جميع الانتقادات التي وجهت إلى الكتاب رغم أني ذكرت بعضها خلال هذا الحوار. بالطبع لقد تلقيت تعليقات وانتقادات على محتوى عملي من أصدقاء لي ومن زملائي الأكاديميين وقد ساعدني ذلك على القيام بالكثير من إعادة التفكير في ما كتبته حتى عندما لا أكون راغباً في التخلي عن الركائز الأساسية للحجج التي بنيت الكتاب عليها. لقد تقدمت بالشكر إلى

هؤلاء النقاد بالإسم في الكتب التي نشرتها، وكذلك استفدت من قراءة الأشياء التي تلامس عملي بالفعل. على جميع الأحوال فأنا الآن مقتنع أن مقدمة الكتاب الطويلة التي كتبتها وأنا على عجلة من أمري نتيجة موعد تسليم قصير هي أقل أجزاء الكتاب التي تلقى الرضا مني، فهي لا تجمع بين المواضيع المختلفة التي تناقشها فصول الكتاب بشكل فعّال، والتي علينا أن نتذكر أنها كتبت كمقالات مختلفة عبر سنين سبقت طباعة الكتاب (لقد طبع تحليل فئة الدين الأنثروبولوجية للمرة الأولى عام 1982) ولكن لماذا أسيء فهم الكتاب، كما حصل بالفعل في بعض الأحيان؟ أفترض أنه من الإنصاف علينا أن نقول أن المسؤولية تقع بشكل جزئي على الكتاب نفسه. كان عليَّ أن أجعل الحجج التي أبنيها أوضح مما فعلت، ولكن بالمقابل علينا أن نتذكر أني كنت لا أزال أتحسس طريقي وقتها من غير أن أكون متأكداً من المكان الذي ستؤدي إليه هذه الحجج. أدرك مثلاً أنه كان يجب أن يقال عن الطقوس أشياء أكثر بكثير مما فعلت في الفصل الثاني من الكتاب مع أني لا أزال أعتقد أننا نحتاج إلى أنساب سلالية أكمل في ما يتعلق بفئة «الطقوس»، والتي أصبحت موضوع التفسير العلمي. إن هذا شيء لم يتنبه إليه النقاد كثيراً، إن المسوحات التي أجريت حول المقاربات المختلفة للطقوس مفيدة ولكنها ليست ما أعنيه بسلالة فئة معينة.

مارتين كريغ: ما هي المشاريع الحالية التي تعمل عليها؟ هل هناك أي شيء يبني على كتاب «السلالات» أو ينطلق منه أو يسير بموازاته؟

طلال أسد: لقد تزايد تفكيري في موضوع الألم والمعاناة والعنف، وخاصة في التفرقة غير الواضحة بين الديني والعلماني، وبين التقاليد والعادات. أنا أحاول أن أفكر في هذه المسائل بالعلاقة مع أوجه من تاريخ حقوق الإنسان الأوروبي والشرق أوسطي، في الماضي وفي الحاضر.

الملف

التفكير اللاّهوتي عند بول تيليش

لا يصدق المطلق إلا على الله

أنطوني تيسلتون Anthony Thiselton[*]

من يتناول فلسفة بول تيليش بالقراءة والفحص والنقد يكتشف ما تتسم به هذه الفلسفة من جرأة ورؤية نقدية عميقة لتفكيره الديني وتساؤلاته الروحية واللاهوتية. والبيِّن ـ كما سنرى ـ أن موقف الاستقلال الذي اتخذه على التخوم الفاصلة بين الفلسفة واللاّهوت مكّنه من مواجهة هذه المشكلات بكثير من الحرية. وسنلاحظ من خلال أعماله المتميزة كيف جرت مساعيه باتجاهات مختلفة: محاولة عصرنة اللاهوت، وإنهاء التبعية اللاهوتية للأفكار السائدة، واتخاذ موقف الاستقلال الفكري إزاء المناقشات اللاهوتية حول طبيعة المسيح، وإلى ذلك أيضاً، النقد التاريخي للكتاب المقدس، واللاهوت الدفاعي، ومشكلة الانفتاح، والنزعة الفائقة للطبيعة، ومفهوم الخلاص، وعلاقة اللاهوت بالتطور العلمي، ولغة الدين، والسلطة الكنسية الخ.. هذا إلى تأثّره ببعض الفلاسفة حيث نمّى لديه حسّاً نقديّاً، ورؤية معمّقة لأهم المشكلات الدينية واللاهوتية والحضارية في عصره.

المحرر

لا يمكن تصنيف بول تيليش (Paul Tillich 1886 -1965) ضمن فئة محدّدة من فئات اللاهوت المعروفة. هذا لا يعني إنكار أنه يدين بالكثير لشلايرماخر ولغيره من المفكّرين. فهو نفسه يعبرّ عن أسفه لـ «الطريقة الرخيصة والخرقاء في تقسيم اللاهوتيين إلى طبيعيين naturalists وفوق طبيعيين supernaturalists أو ليبراليين وأرثودوكس». من هنا يمكن تحديد مجال واتجاه اهتمامات تيليش من خلال التركيز على أربعة موضوعات في كتاباته.

---

* ـ لاهوتي وأكاديمي بريطاني، له الكثير من المؤلفات في اللاهوت المسيحي وفلسفة الدين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: The Theology of Paul Tillich.

ـ نقلاً عن موقع الدراسات الإنجيلية في لندن. /http://biblicalstudies.org.uk

ـ تعريب: طارق عسيلي. مراجعة: د. جاد مقدسي

أولاً، إنّ تيليش يفكّر ويكتب انطلاقاً من كونه متكلماً (مدافعاً) مسيحيّاً Apologist. فهو يحاول أن يدرس المسيحية من الخارج كما يدرسها من الداخل، وهو بالتالي شديد الاهتمام بالأزمات الإنسانية في القرن العشرين. يقول: «إن معظم كتاباتي تحاول تحديد طريقة ارتباط المسيحية بالتراث العلماني»[1]. وقد عُرض أهم مؤلفات تيليش «اللاهوت النسقي» (Systematic Theology) ذي الثلاث مجلدات على شكل خمس مجموعات من الأسئلة والأجوبة صيغت بلغة دفاعية. يبدأ المجلّد الأوّل بنقاش مفصّل للمنهج، يليه أسئلة حول العقل الإنساني، وهذا يوحي بإجابات ترتبط بالوحي. يلي ذلك أسئلة حول «الوجود» اقترُحت لها إجابات رمزية تشير إلى «الإله». في المجلّد الثاني أسئلة عن الوجود المادي ترتبط بأسئلة إضافية تتعلّق بالمسيح بوصفه الوجود الجديد. وأخيراً في المجلد الثالث، غوامض الحياة التي ترتبط بعقيدة الروح؛ وتساؤلات حول معنى التاريخ تجد إجابات لاهوتية في عقائد متعلقة بمملكة الله. ومن الركائز التي تقوم عليها أعمال تيليش أن «الدفاعيات وعلى الرغم مما يكتنفها من غموض تفترض وجود أرضية مشتركة»[2]. بناء على ذلك يعرّف تيليش اللاهوت الدفاعي بأنه لاهوت جوابي answering theology. حيث يقول: «باستخدام منهج التضايف، يستمرّ اللاهوت النسقي على الشكل التالي: إنه يحلّل الحالة الإنسانية التي تُثار منها الأسئلة الوجودية، ويبيّن أن الرموز المستعملة في الرسالة المسيحية تحمل أجوبة عن هذه الأسئلة»[3].

بول تيليش سيرة ذاتية مقتضبة

بول يوهانس أوسكار تيليش (1886- 1965) (Paul.J.O.Tillich) فيلسوف ولاهوتي ألماني، حصل على الدكتوراه في الفلسفة بأطروحته في تطوير فلسفة شلينغ (1911) من جامعة برسلاف، ورُسّم قسيساً عام (1912). كان مدرساً مساعداً بهال في برلين ثم في ماربورغ وأستاذاً في درسدن ثم فرانكفورت حتى هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية بعد أن طرده النازيون عام (1933)، وصار أستاذاً في المعهد اللاهوتي (Union Theological Seminary) في نيويورك ومدرساً في جامعة هارفرد. حصل على جائزة السلام عام(1962) من جانب رابطة الناشرين الألمان، ويعده الكثيرون من أعظم وأبرز فلاسفة المسيحية في القرن العشرين وأحد مؤسسي الانطولوجيا المعاصرة.

[1]- P. Tillich, Theology of Culture (New York 1964) p. v. a.
[2]- Tillich, Systematic Theology, vol. 1 (London 1953) p. 6. Hereafter abbreviated as S. T.
[3]- Ibid. p. 70.

لكننا قد نخطئ، إذا تصوّرنا أن تيليش يفرط في العقلانيّة عندما يشخّص أسئلة الإنسان العلماني. ففي أكثر كتبه شعبية «الشجاعة في أن تكون» the courage to be مثلاً، يسبر غور القلق الإنساني حول المصير والموت، وتجربته في الخواء واللاَّمعنى، وفي شعوره بالذنب والإدانة[1]. فلتيليش علاقة مهمّة بالرومانسية، من موسيقى وعمارة وأدب، وبصورة خاصة الرسم الذي يحتل مكانة مهمة في حياته. من هنا لا يشكّل اللاهوت الدفاعي بالنسبة له، على الإطلاق، مسألة تفكير مجرّد. إنّه مهتم بمشاكل الحياة، وليس بالمشاكل الفكرية فحسب، حيث تمثّل مواقفه السياسية المتعاطفة مع الاشتراكية وجهاً من هذا الاهتمام المتعدّد الجوانب.

ثانياً، تيليش مهتم بأن المطلق ينبغي أن يصدق على الله فقط. ويمكن التعبير بشكل أسهل عن هذه النقطة بالطريقة السالبة: لا يمكن إدّعاء الإطلاق أو اللاَّتناهي لأي حقيقة متناهية سواء أكانت شخصاً أو رمزاً أو حدثاً أو حتى كتابة مقدّسة. النعمة غير مقيّدة بأي شكل متناهٍ، سواء أكان كنيسة، أو كتاباً أو سرّاً مقدّساً. والقيمة الأكثر إيجابية لجميع هذه الصيغ الدينية تكمن فقط في إمكان إشارتها إلى المطلق الذي يتجاوز ذواتها. وهذا المبدأ كما سنرى، ينطبق حتى على الصيغ المفهومية الدالة على الله. فلا شيء سوى «الله» الذي هو فوق ووراء هذه الصيغ منزّه عن النقد والنسبوية من بين الموجودات المتناهية الأخرى.

إن الاعتقاد بأن أي شيء في العالم، حتّى التعاليم والكتاب المقدّس والكنيسة، يجب أن يخضع للنقد، يسمّيه تيليش «المبدأ البروتستانتي»، ويجعله محوراً أساسياً في فكره اللاهوتي. فعلى الأقل، يلزم عن مبدإ الإصلاح البروتستانتي أن تكون البروتستانتية نفسها عرضة للمناقشة. هكذا يعلن تيليش «الحاجة لتحوّل ديني وثقافي بروتستانتي عميق وواضح... فنهاية المرحلة البروتستانتية هي... ليست العودة إلى المسيحية الأولى، ولا هي خطوة نحو شكل جديد من العلمانية. إنها شيء يتجاوز جميع هذه الأشكال، شكل جديد من المسيحية، يجب توقّعه والتحضير له، لم تتم تسميته بعد»[2].

ثمّة عامل إضافي في إعداد تيليش لمبدإ البروتستانتية، هو حبّه المبكر للبحث الفلسفي. في كتابه Autobiographical Reflections يستذكر كيف ساهمت الفلسفة في مساعدته بمناقشاته اللاهوتية المبكرة مع والده، الذي كان قسّيساً لوثريّاً. فقد بدأ يشعر بضغط هائل جرّاء التحفّظ

[1]- P. Tillich, The Courage to Be (London 1952) especially pp. 37 -59.

[2]- P. Tillich, The Protestant Era, p. xviii.

اللاَّهوتي لوالده الذي كان أيضاً يتبنّى الرؤية اللوثرية الكلاسيكية والتي تفيد بأن أي فلسفة أصيلة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة النابعة من الوحي. يذكر تيليش المدّة الزمنية التي استنفذتها النقاشات الفلسفية بينهما، حتى «من موقع فلسفي مستقل انتشرت حالة الاستقلالية في جميع الاتجاهات»[1]. يصف هذه التجربة بأنها «خرق نحو الاستقلالية التي جعلتني محصّناً من أي نظام فكري أو حياة تطلب التنازل عن هذه الاستقلالية»[2].

ثالثاً، يرى تيليش أنه يؤدّي مهمة وسائطية. فهو يؤكّد على هذا الأمر بشدّة في سيرته الذاتية المطوّلة التي وضع لها عنواناً معبرّاً «على الحدّ» on the boundary. إنه يتمنّى أن يقوم بدور الوسيط أو المترجم على الحدود بين اللاهوت والفلسفة، بين الدين والتراث، بين اللوثرية والاشتراكية، بين الحياة العقلية الألمانية ونظيرتها الأميركية وهلمّ جرّاً [3]. يشن تيليش حرباً على الانقسام والتجزئة، فالتشظي والأخذ بالجزئيات وإهمال الكليات بالنسبة لتيليش يُرمز إليه مباشرة بالشيطاني فقط. غايته إذاً، رأب الصدع الذي يحجب الرؤية بطريقة تعيق النظر إلى الحياة والفكر ككل واحد. ويعتقد أن نقصان المعرفة وقلّة الاهتمام يضيّقان آفاقنا لنصل إلى المستوى الذي لا نرى فيه الكليات، بل نرى الأشياء أجزاء مستقلة ومجالات تخصصية. وهذا، بالنسبة لتيليش، يشرح على نحو جزئي، سبب فشل الإنسان الحديث في عصر التكنولوجيا والتخصص، في طرح أسئلة عن الوجود، أو عن الإله الذي يشكّل أساس كل الموجودات.

رابعاً، يمكننا هنا أن نذكر بإيجاز، وكمقدمة لمناقشة لاحقة تتناول محاولات تيليش في أن يعدل بين ثلاث مجموعات من الأفكار التي يستلّها من المفكرين الذين أثّروا فيه. فمن جهة هو مدين جداً لسيكولوجيا يونغ Young، الذي كان لرأيه في الرموز واللاَّوعي أثر عميق في مقاربة تيليش للرموز الدينية. ومن جهة ثانية لا تختلف كليّاً، هو مدين بالكثير إلى نظرية شلايرماخر في التجربة الدينية[4]. يذكرنا كارل براتن Carl Braaten أن تيليش يتذكّر عندما كان شلايرماخر «مرفوضاً كصوفي»[5]. وأخيراً، ومن جهة مختلفة كليّاً أخذ تيليش عن مارتن هايدغر ضروباً من التفكير أو

[1]- P. Tillich, ‘Autobiographical Reflection’ in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.). The Theology of Paul Tillich (New York 1964) p. 8.

[2]- Ibid.

[3]- See the chapter headings of P. Tillich, On the Boundary-An Autobiographical Sketch (Eng. London 1967) which is a revised translation of Part I of The Interpretation of History (New York 1936).

[4]-For Tillich’s view of Schleiermacher see especially P. Tillich, Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology (London 1967) pp. 90114 .

[5]-Ibid. p. XXX.

الصور المفهومية التي يمكن استخدامها في اللاهوت. أو بدقة أكثر إنه يقبل اقتراح هيدغر أن اللغة حول «الوجود» أو «الإله» سوف تتعالى على مقولات الذات ـ الموضوع في التفكير المفهومي. وهذا يقدّم له مساعدة في محاولته تجنّب الخطاب المعرفي حول الله كبديل للغة الرمزية.

عندما نضع هذه المجموعات الأربع معاً، لن نتفاجأ بتعبير بعضهم عن إعجابه بأعمال تيليش، ولا بأن يرى فيه آخرون عدوّاً للإنجيل. فهناك من اعتبر كتاباته لاهوتاً دفاعيّاً وسائطياً، مثلاً يصف ت. م. غرين T. M. Green تيليش بأنه «اللاهوتي الأكثر تنويراً في زماننا»؛ كما يسمّيه و. م. هارتن W. m. Horton الأمل الأكثر إشراقاً من أجل لاهوت للمصالحة المسكونية[1]. من جهة أخرى، يبرز التفكير في المبدإ البروتستانتي، حيث يعلن كنث هاملتون Kenneth Hamilton أن الشيء الوحيد الذي لم يقصده تيليش مطلقاً هو أن «اللاهوت المسيحي» رسالة سلطوية يجب القبول بها»[2] و«إن فهم نظام تيليش ككل يعني أن نعرف أنه متعارض مع الإنجيل المسيحي»[3]. ومن جديد لن نتفاجأ أن بعض الكتّاب «الروم ـ كاثوليك» سجّلوا الموقف التالي[4]: يضعنا تيليش أمام السؤال التالي: إلى أي حدّ يمكننا توسعة آفاقنا اللاهوتية قبل أن يفقد لاهوتنا مسيحيّته؟ كم من المكوّنات يمكننا ضخُّها في الفكر الديني من قبل أن يصل إلى الانفجار تحت وطأة ضغط هذه المكوّنات؟ بالتأكيد لا ينبغي أن نختلف حول حقيقة أن تيليش كان مدركاً هذه الصعوبات، وأنه قصد تجنّبها. لكن مسألة النية تختلف عن مسألة النجاح.

اللاهوت الدفاعي ومشكلة الانفتاح

لقد أوجزنا في ما مرّ معنا، الخطوط العريضة لمنهج الأسئلة والأجوبة الدفاعية الذي اعتمده تيليش في كتاب اللاهوت النسقي Systematic Theology. والآن يجب أن ندرس بعض العقبات. يؤكّد تيليش بحرية أن لاختيار وصياغة أسئلته تأثيراً واضحاً على شكل ومضمون إجاباته[5]. فهو يصف علاقة السؤال-الجواب هذه بعلاقة التضايف. لكن بهذه الطريقة يثير شكّاً فوريّاً من جهتين. فمن جهة يعتقد كثير من اللاهوتيين أن أسئلة تيليش تحدّد إجاباته بشكل انتقائي وهذا ما يؤدّي إلى التحريف. ومن جهة

[1]-C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 50 (T. M. Greene), and pp. 43 -44 (W. M. Horton).

[2]-K. Hamilton, The System and the Gospel (London 1963) p. 21.

[3]-Ibid. p. 227.

[4]-See T. A. O'Meara and C. D. Weisser (eds.), Paul Tillich in Catholic Thought (London 1965) e.g. E. D. O'Connor, Paul Tillich: An Impression' p. 33; cf. also pp. 292 -299.

[5] - يرى أحد الكتّب أنه وفقا لتلش يكون السؤال والجواب مترابطان في الشكل ولكن من حيث المضمون يكونان منفصلين ومستقلين؛ cf. B. Martin, Tillich's Doctrine of Man (London 1966) p. 29. But in contrast see S.T. vol. 1, p. 68: 'The method of correlation.

أخرى، يعتقد عدد من الفلاسفة أن المعرفة المسبقة لإجاباته المفترضة تشحن الأسئلة وتوجّه صياغتها.

من خلال توقع هذه الانتقادات، يؤكّد تيليش أن محتويات إجاباته «لا يمكن أن تستمدّ من الأسئلة، أي من تحليل الوجود الإنساني. إنها «منطوقة» للوجود الإنساني من وراء هذا الوجود، وإلا لما كانت أجوبة»[1]. إنه يدعونا لاختبار دفاعياته عن طريق السؤال بانتظام، كما يفعل هو، «هل يمكن للرسالة المسيحية أن تتكيّف مع العقل الغربي من دون أن تفقد خاصيتها الأساسية والفريدة؟[2] يؤكّد أنه «من الضروري أن نسأل في كل مسألة خاصة ما إذا كان انحراف اللاهوت الدفاعي قد أضعف أم لم يضعف الرسالة المسيحية»[3]. لكن في الإجابة، علينا أن نقرّر أن تيليش، انطلاقاً من منهج التضايف، قد صاغ أسئلته بصيغة غير مرضية دائماً للاهوتيين أخرين على الرغم من أنه ينبغي تقدير كل مسألة جزئية بحسب أهليّتها.

لكن المشكلة من جهة الفلسفة مازالت أخطر. فعندما بدأ تيليش بكتابة «اللاهوت النسقي» Systematic Theology عام 1925، قصد التفكير بـ «الفيلسوف» كشخص شديد الاهتمام بنوع من المسائل والمناهج التي عالجها هايدغر في كتاب «الكينونة والزمن». لكننا رغم أن أشهر أعمال تيليش صدرت في مرحلته الأميركية الأخيرة، لا نملك دليلاً يشير إلى أنه غيّر جذريّاً تصوّره للفيلسوف الذي يخاطبه. فإذا قارنّا الفيلسوف في كتابات تيليش مع الفلاسفة الحاليين، سنزداد معرفة أن بعضهم فقط، وربمّا قليل جدّاً منهم، قد يندرج في الفئة التي يقصدها تيليش. بالتأكيد هذا صحيح في بريطانيا وأميركا، حيث يندر وجود فلاسفة مثل هايدغر.

ربما كانت الحقيقة أن تيليش نتيجة للتناقص السريع في الاهتمام بالميتافيزيقا والأنطولوجيا، قد اضطر إلى اتخاذ مواقف فريدة. ففي كتاب «بواعث الإيمان» «Dynamics of faith» مثلاً، أعلن تيليش أن للفيلسوف «تصوراً مأزوماً للكون والإنسان»[4]. فالفلسفة بمعناها الحقيقي يمارسها أناس يتّحد في داخلهم عشق اهتمام مطلق مع ملاحظة جلية ومنفصلة لطريقة تجلّي الحقيقة المطلقة في صيرورات الكون[5]. لكن يبدو أن هذا التعريف للفلسفة لا يصف الموضوع كما يزاوَل عادة في التقليد الأنغلو ـ أميركي.

[1]-S. T. vol. 1, p. 72.
[2]- Ibid. p. 8.
[3]- Ibid. يوجد ملخص مهم لرد تليش في كتاب اللاهوت النسقي Systematic Theology vol. 2 (London 1957) pp. 14 -17.
[4]-P. Tillich, Dynamics of Faith (London 1957) p. 92.
[5]-Ibid.

لو طُلب من الفيلسوف أو السائل أن يضمّ الجدية العاطفية إلى الانفتاح الفكري نحصل على لاهوتي. يقول تيليش: «كل لاهوتي ملتزم ومنعزل فهو دائماً في حالة إيمان وشك. إنه داخل الدائرة اللاهوتية وخارجها»[1]. لا يمكننا الشك في أن تيليش ينوي البقاء جزئيّاً داخل دائرة اللاهوت المسيحي. فمكانته في السياسة الألمانية ورفضه للهتلرية يدلّ على شيء واحد، أنه لا يمكن أبداً أن يتنازل عن منزلته اللاهوتية. ولكن هل يمكن، حقّاً، للاهوتي أن يعيش «في إيمان وشك» في الوقت نفسه؟ يجب الإعتراف بحقيقتين: أولاً، يمكن أن يكون للشك دور تطهيري وإيجابي في اللاهوت والدين من خلال فتح الأفق لإمكانية النقد الذاتي. لو لم يكن الشك موجوداً قط، لما كان بمقدور المرء أن يختبر ويمتحن أفكاره، ولما تسنّى له تطويرها. ثانياً، كل مدافع يقف خارج الدائرة اللاَّهوتية لا يمكن إلا أن يكون متعاطفاً ومؤيّداً. لكن تيليش لا يقول ببساطة «لو كنت خارج الدائرة اللاهوتية...». إنه في الواقع يتوقف هنا. غير أن هذا قد يحصل فقط من خلال إبدال فكرة الإيمان التقليدية بوصفها ثقة والتزام بمفهوم الإيمان المميّز عند تيليش كـ «اهتمام مطلق». في إحدى ندواته الحديثة أبدى ملاحظة حول الالتزام المسيحي: «للكلمة بالنسبة لي وقع سيّئ جداً. أنا لا أحبه... إننا لا نستطيع أن نلزم أنفسنا بشيء على نحو جازم»[2]. مثلاً، إن أيّ ميثاق أبدي «مستحيل، لأنه يعطي للحظة المتناهية التي نريد فيها فعل هذا الالتزام سموّاً مطلقاً على جميع اللحظات اللاحقة في حياتنا»[3]. فطلب الالتزام يعني التغافل عن «نسبية الدين الإنساني»[4].

الله والاهتمام المطلق

إن دون رغبة تيليش بإبدال هذين المفهومين صعوبات كثيرة، خصوصاً في ضوء إعلانه عدم التنازل عن أي جزء من أخبار الكتاب المقدّس»[5] مثلاً، إن لغة بولس الحاسمة حول موت وقيامة المسيح تفقد معناها لو أراد مسيحي الرجوع إلى وجهة نظره المذكورة سابقاً. في المقابل، لا ريب أن بإمكان تيليش أن يبيّن أن بولس بالنسبة لليهود أصبح كاليهود و«لأولئك الخارجين عن القانون أصبحت كواحد خارج القانون» (كورونتس الأولى 20:9-21) لكن بينما يبدو أمر التصدّي لتخلّي

[1]-S.T. vol. 1, p. 13 (Tillich's italics); cf. 1114-.

[2]-D. M. Brown (ed.) Ultimate Concern-Tillich in Dialogue (London 1965) p. 195.

[3]- Ibid.

[4]- P. Tillich, On the Boundary, p. 40; cf. pp. 36 -45.

[5]- Cf. S.T. vol. 1, p. 40ff. لمناقشة موقف تيليش الإيجابي تجاه الكتاب المقدس, cf. also D. H. Kelsey, The Fabric of Paul Tillich's Theology (Yale 1967) pp. 18-. 'Can a Man Serve Two Masters?' in Theology Today, vol. xv (1958) pp. 59 -77.

تيليش عن أهمية الالتزام مغرياً وربما ضروريّاً، إلا أن الأمر الأكثر إلحاحاً هو دراسة ما يقترحه كبديل، أي فكرة الاهتمام المطلق.

ترتبط فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش بتصوره للإله، وباعتبارات أخرى تتعلّق باللاهوت الدفاعي. يمكن أن نعرّف بالموضوع من خلال توصيف وجهة نظر دفاعية قد يتعاطف معها حتى أكثر المفكرين تحفّظاً. يفترض تيليش أن الكافر يتصوّر، أحياناً، أنه رفض الله، فقط عندما يرفض صورة طفلية أو مفهوماً وضعه أحد اللاهوتيين. وهو بهذا يعتقد أنه حسم الجدل في مسألة «الله» بشكل نهائي. في حين أن كل ما حسمه هو موقفه من فكرة ما. وهكذا يدعو تيليش الباحث إلى إعادة فتح مسار بحثه على أساس أن فهم الحقيقة الإلهية أعمق من «إله» تعبرّ عنه صورة مفهومية جزئية. «قد نكون قادرين على طرده من وعينا لمدة من الزمن... وعلى مناقشة عدم وجوده باقناع... لكن في النهاية سنعرف إنه ليس هو من رفضنا ونسينا، بل صورة مشوّهة عنه»[1]. ولكي يتخلّص تيليش من هذه الصور المشوّهة يحاول إعادة ترتيب بعض الرموز التقليدية المتعلقة بالله. إذاً، يمكن فقط من خلال استعمال مجموعة من الرموز الخلاقة بما يكفي، والمرنة و«غير المطلقة» اجتناب الخلط بين «الله» وغيره من «الآلهة».

غير أن الحجّة نفسها يمكن أن تُقلب رأساً على عقب، وتنطبق بالمستوى نفسه والتأثير على موقف المؤمن. وبالضبط كما نستطيع دفع غير المؤمن إلى رفض مجرّد رمز، كذلك نستطيع دفع المؤمن إلى قبول مجرّد رمز، بوضع الرمز مكان الله. فكلّما وجد الرمز مزيداً من القبول، كلّما ازداد المأزق حرَجاً. فمجرّد الرضا بالرمز الديني، لا يضمن بالضرورة صدقاً يصل إلى مستوى يتجاوز الحالة النفسية. إن تيليش مدرك تماماً لهذا الخطر، لذلك يصفه بالوثنية من دون أية مراعاة. ويعلن بصراحة أن «الإله الذي يمكننا تحمّله بسهولة، والإله الذي لا نضطر إلى إخفائه، والإله الذي لا نكرهه في بعض اللحظات... ليس إلهاً البتّة»[2].

بالتأكيد تيليش ليس فريداً في عرض هذه المسألة[3]. لكن الإجابة التي يقدمها تنطوي على إعادة تعريف اللاهوت بصورة جذرية. فعنوان أحد كتبه «زعزعة الأسس» the shaking of the foundations يعبرّ عن وجهة نظر المؤمن، وهذا بالضبط ما يريده تيليش. إنه يرغب أن يصدمه

[1]- P. Tillich, The Shaking of the Foundations (London, 1962) p. 49.
[2]-Ibid. p. 50.

[3]- نفس الملاحظة صدرت عن عدد من الكتاب مثل:
Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison (Fontana ed. 1963) pp. 9495- and 107 -108.

بتقدير الموقف من زاوية مختلفة تماماً. يؤكّد تيليش أن سؤال ما هي العقيدة التي على المرء الإيمان بها؟ أو أي دين عليه أن يعتنق؟ لن يحلّ المشكلة؛ لأن أي إنسان يمكن أن يفكر في أسباب تؤدّي إلى اعتناق عقيدة جذّابة بما يكفي. فما يهمّ وما ينبغي أخذه بالحسبان هو موقف المرء تجاه ما يؤمن به. فلا يمكن تجنّب الوثنية إلا إذا كان هذا الموقف هو «اهتمام مطلق». إذا عبرّ هذا عن وجهة نظره يكون كل شيء في موضعه. إذ مهما كان مضمون إيمانه النوعي، فإذا كان يوصل إلى اهتمام مطلق. فهو يّشكل رموزاً صالحة توصله إلى الله الذي يسمو على أي إله.

يشكّل «الاهتمام المطلق» مصطلحاً تقنيّاً في مفردات تيليش. يعمل أحياناً أكثر من مجرد مرادف للإيمان. فهو يقول: «الإيمان هو حالة من الاهتمام المطلق؛ فديناميات الإيمان هي ديناميات الاهتمام المطلق للإنسان»[1]. لكن الإيمان يعني، أيضاً، أكثر من ذلك. يؤكّد تيليش أنه يشير إلى الموقف الإيماني للإنسان وإلى موضوع الإيمان المقدّس معاً، فهو يعتقد أنّ «فعل الإيمان المطلق والمطلق في فعل الايمان متطابقان ومتّحدان»[2].

تمسّك ناقدو تيليش، وبشيء من الإنصاف، بهذه العبارة كنموذج متعمّد للغموض الذي صاغه تيليش ليستخدمه في دعم مواقفه اللاهوتية. فإذا رغب أحد بالدفاع عنه أو بفهمه بطريقة فيها تعاطف، قد لا يستطيع شرح العبارة إلا بشكل مخالف لخلفية تصوّر تيليش للمقدّس وللعلاقة بتجارب تيليش الأولى. فهو يستذكر في سيرته الذاتية «autobiographical Reflections» الكنيسة القوطية Gothic church الجميلة التي شغل فيها والده موقع أحد الآباء الناجحين، كما يتذكر الأشخاص والمدرسة التابعة للكنيسة. كما أنه يشرح كيف منحته هذه البيئة شعوراً بالقدسية، تجربة يصفها في ما بعد بأنها لا تقل عن كونها «أساس كل أعمالي الدينية واللاهوتية». ثم يتابع «عندما قرأت للمرة الأولى كتاب «فكرة القدسي» The Idea of the Holy لرودولف أوتو Rudolf Otto فهمته مباشرة على ضوء تلك التجارب القديمة... حدّدتُ منهجي في فلسفة الدين، حيث بدأت باختبارات للقدسي ثم ارتقيت إلى فكرة الله، لا بالطريقة المعكوسة»[3].

كل ما مر يساعدنا في أن نفهم لماذا عرّف تيليش الاهتمام المطلق بغموض متعمّد. فهو يتبنّى نفس مواقف أوتو وشلاير ماخر الدينية نفسها. يتطلّب وصف أوتو للقدسي وصفاً للمواقف والمشاعر الإنسانية تجاه القدسي. لكن أوتو يؤكّد أن هذه المواقف تشير إلى شيء يتجاوز

[1]-P. Tillich, Dynamics of Faith p. 1.

[2]-Ibid. p. 11.

[3]-P. Tillich, ‘Autobiographical Reflections’ in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 6.

الإنسان ذاته. هنا يعترض تيليش، ففي هذه النقطة بالتحديد تمّت إساءة فهم شلايرماخر بشكل كبير»[1]. إن تصوره لـ «للشعور» في الدين لم يكن قط «مجرّد» شعور، بل كان شعوراً موجّهًا إلهيّاً، إنه شعور بالمطلق. كما أن هايدغر يعالج الموضوع نفسَه. فقط لأن المشاعر أصبحت تُرى كـ «مجرّد» مشاعر، وجد نفسه مكرهاً على صياغة مصطلحات مثل «الحالة الشعورية» أو «القلق الوجودي». إذاً، تيليش ليس فريداً بإصراره على عدم إمكان تجنّب هذا الغموض، لكن هذا يضعه قطعاً في صفّ أوتو وشلايرماخر.

وهذا لا بدّ أن يثير مشاكل هائلة تتعلق بمحاولة التمييز بين التصوّر «الصحيح» لله والتصورات الخاطئة. على الأقل هذا ما يحصل من وجهة نظر الأرثوذوكس أو التقليديين. إذ لم يعد لدينا معيار لاهوتي يتعلّق بالمضمون المعرفي العقلي. لكن الله موجود مهما كان موضوع الاهتمام المطلق؛ إنه موجود مهما كان مصدر اختبار القدسي. هنا يكتب تيليش: «الله هو الاسم الذي لأجله يهتم الإنسان على نحو مطلق. هذا لا يعني أن هناك أولاً موجوداً يُدْعى «الله» ثم يطلب من الإنسان أن يهتم به اهتماما مطلقاً. بل يعني أن أي أمر يهمّ الإنسان على نحو مطلق يصير إلهاً بالنسبة إليه»[2]. لكن رغم ما في هذا الرأي من مشاكل من وجهة نظر أرثوذوكسية، إلا أنه ينسجم كليّاً مع نظام تيليش اللاَّهوتي. لا حاجة لأن نعتبر أن مفردات الاهتمام المطلق متناقضة بحيث لا يمكن للمرء أن يختار منها إلا واحدة. لكن ليس فيها واحدة تتماهى حرفيّاً مع «الله». يمكننا اختبار مواضيع الاهتمام المطلق على أساس معيار واحد فقط، وهو أنه ينبغي لها أن تشير إلى ما يتجاوزها. وعندما يفقد أي موضوع هذه الخاصِّية يفقد مقامه كاهتمام مطلق. وهذا ما يزيد في إيضاح سبب عدم مطابقة تيليش للاهتمام المطلق بجانب ثابت من العقيدة. إذ إن اهتمام الإنسان بمعتقد يمكن أن يصبح بذاته غاية، وبذلك يمكن أن يتوقف عن الإشارة إلى الله. لكن «اللاّهوت البروتستانتي» الذي بقي عليه تيليش «يعترض باسم مبدإ البروتستانتية على تماهي اهتمامنا المطلق مع أي مخلوق كنسي، بما في ذلك الكتاب المقدس»[3]. بدل ذلك يقترح ما يسميه «معياران أساسيان لكل لاهوت» أولاً، «إن موضوع اللاهوت هو ما يهمنا اهتماماً مطلقاً. فالقضايا اللاهوتية هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها على قدر قابليته لأن يصير اهتماماً مطلقاً بالنسبة لنا»[4]. ومعياره الثاني، ببساطة، يربط الاهتمام المطلق بـ «الوجود أو اللاوجود». «فاهتمامنا المطلق هو الذي يحدد وجودنا أو

[1]-S.T. vol. 1, pp. 18, 47 and 170; cf. J. Macquarrie Studies in Christian Existentialism (London 1966) pp. 31 -42.
[2]-S.T. vol. 1, p. 234.
[3]-Ibid. p. 42.
[4]-Ibid. p. 15 (Tillich's italics) cf. pp. 14 -18.

عدم وجودنا. والقضايا اللاَّهوتية هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها بقدر ما يصبح مسألة وجود أو لا وجود بالنسبة لنا»[1].

«الوجود» و«اللاَّوجود» في معجم تيليش يتشاركان بوظائف ذات هدف مزدوج تشبه وظائف «الاهتمام المطلق». فأحياناً يتضمّن «الوجود» معنًى أوّليّاً هو الشعور بالتغلّب على الشك أو القلق، في حين أن «اللاَّوجود» يصف شعور الإنسان بأن ثمّة خطراً يتهدّد وجوده. من جهة أخرى «الوجود» و«اللاَّوجود» يدلّان على حقائق تتجاوز الإنسان حيث يفترض أن تنبثق تلك المشاعر.

غير أن الاهتمام المطلق في فكر تيليش يشكّل مقولة أوسع من المقدّس. يبدو أحياناً كأنه يمثل أي اهتمام يستحوذ على الإنسان ويوحّد كل طاقاته ومطامحه في مطلب أو هدف شامل. وعلى هذا الأساس يقارن في إحدى عِظاته بين اهتمام مريم بـ «الشيء الواحد»؛ واهتمام مارتا بأشياء كثيرة»[2]. لكن ألا يمكن لهذا الاهتمام أن يشمل بعض الأنظمة الشمولية كالماركسية مثلاً؟

كان تيليش يستبق هذا النوع من الحرج، فهو في مكان آخر يعرّف الاهتمام المطلق بأنه «الترجمة المجرّدة للوصية الكبرى: «الرب، ربنا، الرب واحد؛ أحبِب الرَّبَّ إلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ قُدْرَتِكَ، وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ»[3]. لكن وكما يرى تيليش، فإن هذه «الترجمة» للاهتمام المطلق ما زالت تغطّي مجالاً ملحوظاً من المواقف. يقول في تعليق له: «لقد شرحتها في بعض الأحيان بنجاح... كما يُعامل شيء بجدية مطلقة... مثلاً، ما هو الشيء الذي يمكن أن تكون جاهزاً لتتألم أو حتى لتموت لأجله؟»[4] ثم يتابع «سوف تكتشف أنه حتى الساخر يأخذ سخريته بجدية مطلقة، ويمكن الحديث عن آخرين ممن قد يكونون طبيعيين naturalists ماديين شيوعيين أو أي شيء آخر»[5]. يعتقد تيليش، عمليّاً، أن موضوعات الاهتمام المطلق تحقّق شرطين: فمن جهة، ينبغي أن يكون لها خصائص يكون الإنسان مستعدًّا للتضحية بكل شيء من أجلها. لكن من جهة أخرى، ينبغي أن تشير بعيداً عن ذواتها إلى شيء يتجاوز هذه الذوات. وانطلاقاً من المرجعية الخاصة للشرط الثاني يرجع تيليش إلى المسيحية.

[1]-Ibid. p. 17 (his italics).

[2]-P. Tillich, The New Being (London 1956) pp. 152160-; cf. D. M. Brown (ed.) op. cit., p. 7ff.

[3]-S.T. vol. 1, p. 14.

[4]-In D. M. Brown (ed.) op. cit., pp. 7 - 8.

[5]-Ibid. p. 8.

الله والإيمان المسيحي

إذا حدّد تيليش «المعيار لكل لاهوت» على أساس الشكل لا المضمون، فكيف يمكننا التحدّث عن تميّز، بل فرادة الإيمان المسيحي؟ بالرجوع مجدّداً إلى شلاير ماخر، يقول إن «اللاهوت التحرّري محقّ في رفضه زعم أيّ دين من الأديان الخاتمية أو الأفضلية»[1]. حتى أن تيليش تتبّع التسلسل المنطقي لهذا الزعم مشكّكاً بمحاولات المبشّرين المسيحيين تحويل الناس عن أديانهم[2]. فهو يستنتج أن «المسيحية كمسيحية لا هي خاتمة ولا هي عالمية. أمّا بالنسبة لما تشهد عليه فهو خاتم وعالمي»[3].

لكن تيليش يزعم أنه يكتب بوصفه مدافعاً مسيحيّاً. فهو يعتقد أن «اللاهوت الدفاعي يجب أن يبيّن أن المسارات البارزة في جميع الأديان والثقافات تسير باتجاه الحلّ المسيحي»[4]. ثم يضيف، «للاهوت المسيحي أساس يتسامى بإطلاق على كل الأسس في تاريخ الدين وهو ما يمكن وسمه بـ «اللاهوت»[5]. هذا الأساس هو ظهور يسوع بصفة المسيح[6]. برأي تيليش تشكّل رمزية الصليب تعبيراً متسامياً لا يعلى عليه عن الاهتمام المطلق. فبموته على الصليب، وفي الحياة التي كانت متوجّهة كليّاً إليه، وجّه يسوع بوصفه مسيحاً بعيداً عن نفسه، وإلى ما وراء وجوده المحدود المتمثّل بيسوع الناصري. يقول تيليش «المسيح هو المسيح فقط لأنه لم يطلب مساواته بالله، بل تبرّأ من هذا... واللاهوت المسيحي يمكنه تأكيد نهائية الوحي في يسوع بوصفه المسيح، فقط على هذا الأساس»[7].

هذا يعني أن المسيحية في تأويل تيليش تكون مطلقة فقط بقدر ما تنكر الإطلاق عن نفسها، على فرض اتّباع مثل يسوع في إشارته لله وحده. يقرّ تيليش أن هذا الأمر يتضمّن توتراً، يسمّيه «التوتر بين المسيحية كدين والمسيحية كنفي للدين»[8]. إلا أنه يبينّ أن هذا انعكاس لمفارقة الصليب. فرمز الصليب يعبرّ عن قبول الإنسان بمحدوديته ويؤكّد إطلاق الله وحده[9].

---

[1]-S.T. vol. 1, p. 150.
[2]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions (Columbia, USA 1964) pp. 94 - 95.
[3]-S.T. volt, p. 150.
[4]-Ibid. p. 18.
[5]-Ibid. p. 21.
[6]-Cf. P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 79.
[7]-S.T. vol. 1, p. 149.
[8]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 81.
[9]-Cf. S.T. vol. 1, pp. 147ff. and vol. 2, pp. 182 ff.

يقدّم تيليش دعماً لهذا التأويل للمسيحية من عقيدة التبرير بواسطة النعمة من خلال الإيمان[1] واصفاً ذلك بأنه: «المقولة التي تصمد بها البروتستانتية أو تسقط» وبأنه «المبدأ الذي يتخلّل كل دفاع في النظام اللاّهوتي»[2]. وفقاً لرواية تيليش لهذا التعليم، فإن ذلك يعني أن الانتماء لأي معتقد، إضافة إلى أنه لا يقدّم شيئاً لوقوف الإنسان مع الله، يجب أيضاً الشك فيه كادعاء ديني مزيّف أو كعمل فكري جيّد. فهو يؤكّد أن الله «لا يمكن إدراكه بالعمل الفكري كما لا يمكن الوصول إليه بالعمل الأخلاقي»[3]. وكل ما يهم هو أن «على الانسان أن يقبل أنه مقبول وعليه القبول بالقبول»[4].

ينبغي القول ـ وبعد تجاوز أن هذه الحجة غير مقنعة ـ في هذه النقطة كما في بعض النقاط وغيرها، أن تيليش، وبغياب أي حس نقدي، يحذو حذو معلّمه اللاهوتي مارتن كاهلر Martin Kähler [5]. يؤكّد كاهلر أنه لا يمكن القول أن تبرير الإيمان يرتبط بالمعرفة التاريخية أو اللاهوتية، لأنه في هذه الحالة قد يكون للمثقّف أفضلية على أبسط المؤمنين المسيحيين. لكن ادّعاء أن تبرير الإيمان يحوي عنصر اعتقاد عقلاني لا يعني أن الممارسة تحوّل الإيمان إلى عمل[6]. الكاتب للعبرانيين لا يطرح مبدأ استحقاق مقنّع عندما يعلن أن «من يقبل على الله عليه أن يؤمن أنه موجود...» (عبرانيون 11:6)؛ إنه ببساطة يكشف جزءاً من معنى الإقبال على الله. وعلى نحو مشابه، القول إن الإيمان يحوي عنصر اعتقاد لا يعنى جعل الإيمان نوعاً خاصّاً من العمل، بل شرح لجزء مما يشتمل عليه التبرير بالإيمان. الإيمان بيسوع المسيح كربّ يصبح بلا معنى إذا لم يحمل معه مضمون إيمان معرفي بيسوع المسيح.

وكما أن المسيح بالنسبة لتيليش هو مطلق فقط بمقدار ما يشير بعيداً عن نفسه إلى الله، إذاً لا شيء يمكن أن يقال عن الله ذاته الذي هو «مطلق» باستثناء أن الله هو «الوجود ذاته». «لا شيء آخر غير رمزي يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله»[7]. يحاول تيليش أن يكون عادلاً مع ألوهة الله

[1]-Cf. S.T. vol. 2, pp. 204207-, and Systematic Theology vol. 3 (London 1964) pp. 238 - 243.

[2]-S.T. vol. 3, p. 238.

[3]-Ibid. p. 242.

[4]-S.T. vol. 2, p. 206.

[5]-Cf. P. Tillich, On the Boundary, pp. 4749- (or The Interpretation of History, p. 32). Paul Althaus exposes the difficulties of Kahler's position in an excellent essay 'Fact and Faith in the Kerygma' in C. F. H. Henry (ed.), Jesus of Nazareth: Saviour and Lord (London 1966) pp. 201 - 212. Several other essays in this book relate to this question.

[6]-Cf. D. E. H. Whiteley, The Theology of St. Paul (Oxford 1964) pp. 161 - 5.

[7]-S.T. vol. 1, p. 265; cf. especially pp. 234 - 279. Tillich summarises the basic points in S.T. vol. 2, pp. 511-, and in Theology in Culture, pp. 59ff.

مع هذه الغيرية المتعالية. فالله ليس ذاك النوع من الوجود الذي يمكن الحديث عنه بالمصطلحات نفسها التي نستخدمها للكائنات. بالتالي يكتب تيليش: «وجود الله لا يمكن فهمه كوجود كائن إلى جانب الكائنات أو فوقها. إذا كان الله موجوداً بهذا المعنى يكون عرضة للمقولات المتناهية خاصة مقولتي الجوهر والمكان. حتى لو سمّي «الموجود الأسمى» بمعنى الوجود «الأكمل» و»الأقوى» فإن الوضع لا يتغيّر. فعند تطبيق صيغ التفضيل على الله تصبح صيغاً تصغيرية. إنهم يضعونه في مستوى الموجودات الأخرى عندما يرفعونه فوقها جميعها؟»[1].

لهذا السبب لا يستطيع تيليش قبول ما يسميه التصوّر «فوق الطبيعي» لله. إذ وفقاً لهذا التصوّر، فإن الله أوجد الكون في لحظة معيّنة، وهو يديره وفقاً لخطّة، ويتدخّل بين الحين والآخر في مجريات أحداثه العادية[2]. يعلّق تيليش: «الحجّة الرئيسية ضده هي أنه يحوّل لاتناهي الله إلى تناه هو مجرّد امتداد للمقولات المتناهية.»[3] لكن تيليش يرفض بالمستوى نفسه المذهب الطبيعي أو وحدة الوجود. لا ينبغي أن يتماهى الله مع مجموعية الأشياء، لأن هذا أيضاً سينفي المسافة المتناهية بين الكل المتناهي للأشياء وأساسها اللامتناهي»[4]. المقصد الأساسي لعقيدته في الله هو صياغة وجهة نظر ثالثة «تجاوز المذهب الطبيعي ومذهب ما فوق الطبيعة».

لكن هل يمكن اعتبار المسألة التي يطرحها تيليش والحل الذي اقترحه جديدين؟ كان الفلاسفة اللاهوتون مدركين دائماً لحقيقة أننا إذا أردنا أن نكون عادلين مع التعالي الإلهي، فعلينا ألا نفكر بالله كأنه شيء من الأشياء الأخرى في عالمه هو، ولا كموجود خارج الكون تماماً، وبالتالي لا علاقة له به. يؤكّد تيليش أن الأدلة والبراهين التقليدية على وجود الله تقدّم خدمة جليلة في الطرح الحاد لهذه المعضلة. إلا أنه يذهب إلى ما لم يذهب إليه أكثر اللاهوتيين عندما يبيّن أننا إذا أردنا أن نجعل الله موضوعاً للتفكير المفهومي علينا وضعه في العالم كأي مخلوق من مخلوقاته الأخرى. فقد قال: «في الحقل المعرفي، كل ما يوجّه إليه الفعل المعرفي يعتبر موضوعاً سواء أكان إلهاً أم حجراً. فخطورة التشيّؤ أنه أبعد ما يكون عن المنطق... فلو أدخلنا الله في بنية الذات ـ الموضوع للوجود، لا يعود الإله الذي هو الله بحق»[5].

[1]-S.T. vol. 1, p. 261.
[2]-S.T. vol. 2, p. 6.
[3]-Ibid.
[4]-Ibid. p. 7.
[5]-S.T. vol. 1, p. 191.

الرموز الدينية

بالطبع قبِل تيليش بمصطلحات المسألة كما صاغها مارتن هايدغر. لذلك من الأهمية بمكان ملاحظة أن ما يدعوه إلحاداً، لا يندرج في سياق اللاهوت، بل في سياق الأسئلة الفلسفية حول صياغة المفاهيم، أو المقولات الفكرية. لهذا يصرّ تيليش على أن «الاستدلال على وجود الله يعني إنكاره»[1]. نحن لا «نعرف» الله بالتفكير المفهومي، بل بالاهتمام المطلق. هذا أحد أسباب استخدام لغة الرموز الدينية في الحديث عن الله بدل الخطاب المعرفي.

يفضّل تيليش التحدّث عن اللغة الدينية بمصطلحات رمزية أكثر من التحدّث عنها بالأمثلة أو بالخطاب التشبيهي. ولذلك سببان: أولاً، إن استخدام التشبيه يشتمل على خطاب معرفي يُحكى فيه عن الله من خلال استخدام المفاهيم. لكن كما سبق ورأينا أن الله من وجهة نظر تيليش لا يبقى «الله» عندما نحاول وصفه أو عندما ندافع عنه بواسطة المفاهيم. إذ يُفترض تجنّب هذه المشكلة عند استخدام الرموز، «الرموز الدينية... هي تمثّلات لِما يتجاوز الدائرة المفهومية بشكل لا مشروط... الرموز الدينية تمثّل المتعالي...إنها لا تجعل الله جزءاً من العالم المادي»[2]. إنها تتعالى على الحقل «المقسوم بين الذاتية والموضوعية»[3].

ثانياً، رغم الغموض الذي يلفّ المسألة، نجد أن تيليش مدين كثيراً لعلم النفس اليونغي psychology of Jung. يعتقد يونغ أن الإنسان الحديث يعاني من شحّ الرموز. فإن جزءاً من مرض واضطراب الوعي الحديث ينبعث من فساد الصور والرموز التي كان لها في الماضي قوة حيوية. يبيّن يونغ أن النتيجة النهائية لهذا الاتجاه، سوف تكون شللاً وتعطّلاً؛ لأن الرموز حيوية من أجل التفاعل الضروري بين الوعي واللاوعي. هكذا يؤكّد تيليش، تماشياً مع يونغ، أن السر المقدّس، بخلاف الكلمة المجرّدة، إذا كان حيّاً، يستحوذ على لاوعينا وعلى وجودنا الواعي. فهو يستحوذ على الأساس الخلاق لوجودنا»[4]. وبما أن الله أيضاً بالنسبة لتيليش، أساس لوجودنا، نستطيع القول أنّ الرمز الذي يتغلغل إلى لاوعينا يدل على الله. عندما تُوضَع هاتان المجموعتان من الاعتبارات جانباً لن يكون مفاجئاً عندما يؤكّد تيليش أن «مرتكز عقيدتي

[1]-Ibid. p. 227.

[2]-P. Tillich, 'The Religious Symbol' inS. Hook (ed.) Religious Experience and Truth (Edinburgh 1962) p. 303.

[3]-Ibid.

[4]-P. Tillich, The Shaking of the Foundations, p. 86; cf. F. W. Dillistone, Christianity and Symbolism (London 1955) pp. 285 - 290.

اللاهوتية في العلم هو مفهوم الرمز»[1]. «الرموز الدينية... هي الطريقة الوحيدة التي يعبرّ الدين من خلالها عن نفسه مباشرة»[2].

يقدّم تيليش عدداً من التقريرات المتشابهة عن الرموز، في كل واحد منها يضع نفس الخمس أو الست خصائص نفسِها للرموز في قائمة. أولاً، الرمز وكأيّ علامة عادية يمثل شيئاً مغايراً، ومن هنا فهو يشير إلى ما وراء ذاته. لكن ثانياً، الرمز يختلف عن العلامات التقليدية، لأنها يُفترض أن «تشارك في ما تشير إليه»[3]. وبمحاولة لشرح هذه الفكرة الغامضة يبينّ تيليش من خلال تشبيهٍ كيف أن العَلَم «يشارك في» كرامة الأمة. (ربمّا علينا التفكير هنا بصورة خاصة في مكانة العلم في الحياة الأميركية.) وهذا بدوره يوحي بميزة ثالثة، يصفها تيليش بـ «الوظيفة الأساسية للرمز، أي فتح مستويات الواقع التي تكون مخفيّة والتي لا يمكن إدراكها بأي طريقة أخرى»[4].

بالنظر إلى تأثير الرموز على لغة الدين علينا أن نفحص عن قرب ما يؤثّر في هذه المسألة. يضرب تيليش مثلاً من المجال الفني، عندما يعلّق على منظر طبيعيّ لروبنز Rubens: «ما يحاول هذا الرسم إيصاله لك لا يمكن التعبير عنه بأي طريقة أخرى غير الرسم»[5]. ثم يتابع، «الأمر نفسه يصحّ أيضاً في علاقة الشعر بالفلسفة. قد يكون الجمال غالباً في التشويش على المسألة من خلال إقحام عدد كبير من المفاهيم الفلسفية في القصيدة. والآن المشكلة الحقيقية هي؛ أن المرء لا يستطيع فعل ذلك. فإذا استعمل اللغة الفلسفية أو اللغة العلمية، فإن هذه اللغة لا تستطيع التوسط في إيصال الأمرَ نفسَه الذي تتوسط في إيصاله لغة الشعر من دون مزجها بأي لغة أخرى»[6].

في هذه الحالة، ماذا يمكن أن نقول عن إنسان لا يكترث للمواضيع الجمالية؟ يجيب تيليش، بتحديد ميزة خامسة للرموز. وكما أشرنا سابقاً فإنّ الرمز يتغلغل عميقاً في اللاوعي. إذا كان الرمز صحيحاً للإنسان المعنيِّ، فهو يستطيع أن يحدث فعل الدلالة التي يقتضيها. وهكذا يؤكّد تيليش «لكل رمز حدّان: الانفتاح على الواقع، والانفتاح على الروح»[7]. «إنه يستكشف الأعماق المخفية لوجودنا»[8]. وعلى هذا الأساس «لكل رمز وظيفة خاصة وحصرية ولا يمكن إبدالها برموز أكثر

[1]-P. Tillich, 'Reply to Interpretation and Criticism' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit. p. 333.
[2]-P. Tillich, 'The Mean~ng and Justification of Religious Symbols' inS. Hook (ed.) op. cit. p. 3.
[3]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 42; cf. Theology of Culture, pp. 5455-.
[4]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 56.
[5]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 57.
[6]-Ibid.
[7]-Ibid.
[8]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.

أو أقل مناسبة»[1]. كما يمكن أن تكون الرموز مرعبة بقدرتها. فهي تستطيع أن تخلق أو تدمّر، وتستطيع تضميد الجروح وتوحيد الحياة وجعلها أكثر استقراراً. لكنها تستطيع أيضاً إفساد الحياة وزعزعة استقرارها.

تتعلّق علامتا الرمز الخامسة والسادسة بولادته واحتمال اضمحلاله. ينجذب تيليش بشدة إلى علم النفس الحديث، خاصة كما قلنا سابقاً، إلى أعمال يونغ. فهو يعتقد أن الرموز «تنمو في اللاَّوعي الفردي أو الجمعي، ولا يمكن أن تؤدّي وظيفتها من غير أن تكون مقبولة من البعد اللاواعي لوجودنا... إنها كالموجودات الحيّة، تحيا وتموت»[2]. وهذا ينطبق على الرموز الدينية: «الرموز الدينية تنفتح على تجربة العمق في نفس الإنسان. إذا توقّف رمز ديني عن أداء وظيفته، فإنه يموت»[3]. وهكذا بالعادة، تتطلّب العلاقة المتغيرة مع الله رموزاً دينية جديدة. وقد يكون البديل أن يكون التغيير مطلب وجهات نظر ثقافية جديدة، وكمثال على ذلك، عندما يكون لـ «ملك» دلالة غير مرغوبة في جمهورية متطرفة.

سنجد صعوبات كبيرة في نظرية الرموز عند تيليش إذا تمّ تبنّيها كنظرية شاملة للغة تتعلّق بالله. لا أحد يشكّ في قدرة الرموز، أو قيمتها كوسيلة لغوية مكمِّلة تساعد في إيصال ما يمكن إيصاله بطريقة مختلفة عن الخطاب المعرفي. لكن تيليش يرى في الرموز ركيزة لفكره اللاهوتي. فلاهوته يدعم ويرسّخ نظريته في الرموز الدينية والعكس صحيح. أرغب أن أعلن، وسوف أحاول الآن أن أبيّن، أن تقرير تيليش عن اللغة الدينية لفت الانتباه بشدّة إلى الصعوبات التي تكتنف جديّاً نظامه اللاهوتي.

بعض المشاكل الكبيرة

في البداية يؤكّد تيليش أن الرموز الدينية لا يمكن أن توصل «معلومات عمّا فعله الله في الماضي ولا عمّا سيفعله في المستقبل»[4]. لا تمكّننا الرموز من كتابة تقارير عن الأحداث التاريخية؛ فهي «بمنأى عن أي نقد تجريبي»[5].

لكن موقف تيليش العام من التاريخ، ومن المسيحية بوصفها الإبلاغ عن الأحداث التاريخية، لا يخلو من التباس. غير أن لاهوته عن المسيح بوصفه الوجود الجديد يفترض مسبقاً التجسد: «يسوع بوصفه مسيحاً هو... حقيقة تاريخية»[6]. لكن من جهة أخرى، وتأثّراً بتشاؤم ألبرت شفيتزر

[1]-P. Tillich, Theology of Culture, pp. 5758-.
[2]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.
[3]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 59.
[4]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 47.
[5]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 65.
[6]-S.T. vol. 2, p. 113.

Albert Sweitzer حول أسئلة تتعلّق بيسوع التاريخي، كلف نفسه بمهمة السؤال: «كيف يمكن تصوير الإيمان المسيحي إذا صار لاوجود يسوع التاريخي غير ممكناً من وجهة نظر تاريخية»[1]. يبدو أنه يسلّم بأن شيئاً ما سيبقى يمكن تسميته الإيمان المسيحي. فهو يقول «عندما يضمن الإيمان المسيحي حياة شخصية يقهر فيها الوجودُ الجديدُ الوجودَ القديمَ، فإنه لا يضمن أن يكون اسمه يسوع الناصري»[2]. ومن هنا فإن استحالة استخدام الرموز لإنتاج عبارات معرفية حول أفعال الله بشخص يسوع لا يقلق تيليش، بل ينسجم مع مجمل مقاربته ويدعمها. ولكن إذا كانت الرموز «هي الطريقة الوحيدة التي يمكن للدين أن يعبرّ من خلالها عن نفسه» سيشكّل هذا الفراغ اللغوي صعوبة جدية لأولئك الذين يتبنّون تراثاً لاهوتيّاً أرثوذوكسيّاً في إعلان أن أفعال الله الخلاصية في التاريخ أساسية للتواصل والتعبير عن الإيمان المسيحي.

إن حقيقة عدم قدرة الرموز الدينية على إيصال أوصاف الحوادث التاريخية، يشكّل جزءاً من مشكلة أكبر سببها موقف تيليش من المفاهيم وصياغة المفاهيم. فهل يمكن وجود شكل من اللغة لا يستدعي صياغة مفهومية؟ يثير هذا السؤال بعض المشاكل المعقدة جدًّا التي لا ينبغي الخلط بينها وبين غيرها من المشاكل.

أولاً، إحدى أهم البديهيات في الألسنيات العامة منذ أعمال فرديناند وسوسير عام 1900 على الأقل، هي أن للغة وظيفةً، أو أنّ لها معانيَ تقوم على التعاقد. فليس ثمّة انطباق «طبيعي» بين اللغة والواقع، وإلاّ لإستَحال شرح ظواهر مثل الاشتراكات اللفظية (حيث يكون للّفظ الواحد معان عدةٌ مختلفةٌ)، والانسجام، والاعتباطية في قواعد النحو، والتغيرّ التاريخي للّغة، والحقيقة الأوّليّة أن كلمات مختلفة تعبرّ عن شيء واحد في لغات مختلفة. يؤكد دي سوسير أن المبدأ الأول للدراسة اللغوية هو «اعتباطية الإشارات»[3] لقد أكّدت على أهمية هذا التصور بالنسبة للاهوت في مقالة نشرت في مكان آخر[4]. لكن محاولة تيليش تجاوز المفهمة في اللغة الدينية ترتكز جزئيّاً على اعتقاده أن الرموز «تُشارِك في» ما ترمز إليه. بكلام آخر، إنه يعتقد أن الإشارات تتوقّف فقط على الاصطلاح من أجل معناها، في حين أن للرموز بعض الارتباط المباشر والطبيعي بالواقع.

[1]-P. Tillich, On the Boundary, p. 50; cf. S.T. vol. 2, pp. 112135-.

[2]-S.T. vol. 2, p. 131.

[3]-F. de Saussure, Cours de linguistique genirale (edition critique, parR. Engler, Wiesbaden 1967) pp. 146157-. Cf. J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968) pp. 4272 ,75-59 ,38 ,8- and 403; and S. Ullmann, Semantics (Oxford 1962) pp. 80115-.

[4]-A. C. Thiselton, 'The Supposed Power of Words in the Biblical Writings', forthcoming in Journal of Theological Studies.

هناك من انتقد تيليش في هذه النقطة. فقد ناقش فنسنت توماس Vincent Tomas نظرية تيليش في الرموز من خلال استحضار صورة البساط المزخرف برسم وحيد القرن في متحف الكلواسترز Cloisters بنيويورك، لا بد من الاعتراف أن لهذه النقوش المزخرفة «طاقة أصيلة ترمز إلى حيوان لطيف جميل ذي قرن واحد. لكنه واقعاً لا يرتبط بحيوان من هذا النوع، ولا يمكن أن يشارك بلطف وجمال حيوان من هذا النوع... لأنه لا وجود لهذا الحيوان... وحيد القرن «الموجود في الصورة» لا يمكن أن يشارك في...وحيد القرن «خارج الصورة» التي يُشير إليها، لأنه لا وحيد قرن خارج الصورة... فجميع الرموز «تشير إلى ما وراء ذاتها»، لكن...الشيء المشار إليه قد لا يكون موجوداً»[1].

أشكّ أن يكون ما يعنيه تيليش هنا هو حيث تأسيس العلامات على الاصطلاح وعادات الكلام التي يعتمدها الأفراد، تنشأ الرموز عن الاستعمالات المنتشرة والأولية للعلامات التي تتحوّل إلى عادات كلامية لمجموعة أو ربّما لعرق، يمكن للرموز وفقاً للنتائج التي توصل إليها يونغ، أن تجد أصداء حتى في العقل اللاواعي. لكن القول أن الرموز مرتبطة باللاّوعي يعني شيئاً مختلفاً عن ادعاء أنطولوجي يلاحظ أن الرموز «تشارك في» الحقيقة التي تشير إليها. بكلام آخر، إنه قول شيء عن فاعليتها لا عن حقيقتها.

عندما نعود إلى السؤال عن المفهمة، نلاحظ أن مبدأ أساسيّاً آخر في اللغة والتواصل هو الموضع الضروري للتعارض أو الاختلاف الدلالي. فكلمة ما قد تدلّ على شيء أو آخر، وجملة ما قد تميّز ظرفاً عن غيره. إن إيضاحنا لهذه النقطة لا يعني التزامنا بنظرية مقترحة في اللغة بل هو اعتراف بمسلّمة أوّلية في الألسنيات وفي فلسفة الألسنيات وهي أنه من دون فرق في المعنى، لا يمكن أن يكون ثمّة معنى. وربما بعد اعتراف جزئي تقريباً بهذا المبدأ، يسمح تيليش لإمكان جملة واحدة على الأقل غير رمزية عن الله لكن من جهة أخرى «قد تؤدّي الحجّة بأكملها إلى دور منطقي»، و«تذوب اللغة الدينية في النسبية»[2] ولكن عمليّاً ما الذي يمكن أن يقال من غير رموز؟ فتيليش لا يسمح إلا بجملة واحدة غير رمزية عن الله، هي بالتحديد «الله هو الوجود بذاته... لا شيء آخر يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله ولا يكون رمزيّاً»[3].

لكن ما هي الظروف التي تختلف، وتتميّز، أو تستثنى، بتأكيدنا أن الله هو الوجود بذاته؟ عمليّاً لا يمكن لتيليش أن يقصد بهذه الجملة تقريراً وصفيّاً، لأن ذلك قد يقوّض كل ما قاله عن عدم فهمنا لله كـموضوع «موجود». إن استعمالاته لمفردات «وجود» «عدم» أو «لاشيء» شبيهة باستعمالات

[1]-V. Tomas, 'Darkness on Light?' inS. Hook (ed.) op. cit., p. 81 (my italics).

[2]-P. Tillich 'The Meaning and Justification of Religious Symbols' in S. Hook (ed) op. cit., p. 6.

[3]-S.T. vol. 1, p. 265.

هايدغر لها؛ ووفقاً لكارناب وآير، أن القصد من هذه المفردات في فلسفة هايدغر هو أن تُوظّف ببساطة «لتدلّ على شيء متميّز بغموضه»[1]. بكلام آخر، إن التأكيد غير الرمزي الوحيد عن الله يرجعنا إلى فكرة الاهتمام المطلق التي يكشف فيها الموقف السيكولوجي بعض الأسس الافتراضية لواقع يتجاوز الإنسان نفسه.

إذاً، لو تخلينا عن «المفاهيم» سيصعب علينا أن نحدّد كيف يمكننا أن نقول أن الله هو هذا أو ذاك. وإن سماح تيليش بجملة لارمزية واحدة عن الله لا يساهم في حل هذه المشكلة. لكن علينا قبل إنهاء هذا الموضوع أن نضيف أن تيليش اقترف خطأً لغويّاً فاضحاً إضافيّاً. فهناك مبدأ ثالث مقبول بشكل عام في علم الألسنيات، هو أن الجملة، أو بدقة أكثر الفعل الكلامي، هو الوحدة الأساسية للمعنى وليس الكلمة. مجدّداً، لقد ناقشت هذه النقطة بالتفصيل في مكان آخر[2]، إن رمزاً مثل «الملك» أو «الوجود الجديد» لا يقول شيئاً إلا بعد أن يأخذ مكانه في شبكة من الكلمات والتعابير. وإن فشل «نظرية الصورة» في المعنى لفتغنشتاين تُوضح الأمر أكثر من البنية الدلالية لسوسير وتراير Trier and Saussure. لكن بحسب تيليش في أي أنواع الخطاب تؤدّي الرموز وظيفتها؟

يمكن الشعور بمزيد من التعاطف مع محاولات هايدغر، خاصة في أعماله الأخيرة، في الوصول إلى فكرة اللغة اللاتشييئية عندما يتكلم عنها كأنها خلق «عوالم» واقعية سابقة للفصل الديكارتي بين الذات والموضوع الذي ينتج عنه مفهمة معرفية[3]. لأن هايدغر، وبعده هينريش أوت Heinrich Ott وجزئيا فوكس وأبلنغ Fuchs and Ebeling، يجيزون خلق عوالم من هذا النوع لا من خلال رموز بسيطة، بل من خلال الشعر والأمثال، أو الأعمال الفنّية المنتشرة. فضلاً عن ذلك، وبعيداً عن الانبثاق من اللاوعي كما في لاهوت تيليش، فإن «الحدث اللغوي» عند هايدغر نشأ من الجِدّة، «الحدوث» الذي يواجه ويتحدّى ويصحّح وجود الفرضيات والتوجهات قبل ـ الواعية للإنسان[4].

[1]-A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic (London 1946) p. 44.

[2]-A. C. Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation' in I. H. Marshall (ed.) New Testament Interpretation (forthcoming).

[3]-See A. C. Thiselton, 'The New Hermeneutic' especially the section • "World" in Heidegger and the Parables', ibid.; and 'The Parables as Language EventSome Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy' in Scottish Journal of Theology 23 (1970) pp. 437488-.

[4] - Cf. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1960) and J. M. Robinson and J. B. Cobb (eds.). New Frontiers in Theology: 1, The Later Heidegger and Theology (New York 1963) passim.

لكن علينا أن نقول أكثر من هذا، كل بطريقته المختلفة تماماً، فقد بيّن بول فان بيرن Paul Van Buren ووليام هوردرن William Hordern أن تخصيص اللغة ليس غير ضار فحسب، بل هو ضروري بالتأكيد إذا رغبنا بالكلام عن الأشخاص كأشخاص[1]. إذ يمكن للرموز أن تدلّنا على الأنوثة والجمال، واللطافة وغير ذلك من الصفات. لكن هذه الصفات الأولية لا تصف شخصاً محدداً. كما يعلّق هوردرن بحق: «عند الحديث عن الأشخاص نكون مهتمّين بالدرجة الأولى بالفرد. فالشاب لا يقع في حب طبقة محددة من النساء، في العشرين من عمرها، جميلة، محبوبة وهكذا. على العكس، إنه يقع في غرام ماري جونز»[2]. للتقرير عن «ذات» الشخص فإننا لا نضع لائحة بـ«مراتب» صفاته مثل «رجل أعمال في منتصف العمر»؛ لكن «علينا أن نبدأ بإخبار قصص عنه، نصِف موقفاً وكيف تصرّف إزاءه»[3]. فعندما يتحدث الكتاب المقدس عن الله كشخص إنه يجذب الانتباه إلى «خصوصية الوحي اليهو ـ مسيحي»[4].فهو يخبر كيف تصّرف الله في مواقف محددة ولا ينقل كثيراً عن «الحقائق العامة» عن طبيعته.

لقد قيل أن أحد المشاكل الأساسية التي تجعل لاهوت تيليش غير مقنع هو فشله في الوصول إلى تصالح مع «عقبة الخصوصية» التي تمثّلها المسيحية. فتاريخ الكتاب المقدّس هو بالتحديد تاريخ اختيار الله وفعله لهذا الأمر دون ذاك. مع ذلك فإن تيليش يعتبر أن الخصوصية شيء يقوّض غيرية الله ويجعل «الله» مجرد إله.

تظهر المشكلة الأساسية الثانية في لاهوت تيليش بمحاولة ربط الله كأساس لوجودنا، بـ «الأعماق» اللاواعية في الإنسان. ثمّة انطباع أوجده J. A. T. Robinson في كتاب Honest To God أن هذا بالأساس مسألة تحدّ لتصورنا عن الله، حيث أن اللغة حول الله «في عليائه» يمكن إبدالها برموز تشير إلى الله «من الداخل»[5]. لكنّ هاتين الطريقتين ليستا طريقتين متناوبتين في الكلام عن الإله نفسِها. فإله نظام تيليش مختلف جدًّا عن إله اللاهوت المسيحي التقليدي. وعندما نستثني الرموز من المعيار الذي يضعه الفكر العقلي، يمكن أن يكون «الله» لا شيء أكثر أو أقل من طفوٍ مفاجئ للصور اللاواعية، والأهواء، أو المخاوف. وهذا ما قد يضفي علينا شعوراً بالقدسي أو

[1]-P. van Buren, Theological Explorations (London 1968) pp. 79105-; and W. Hordern, Speaking of God (London 1965) pp. 131183-.

[2]-W. Hordern, op. cit., p. 147.

[3]-Ibid. p. 149.

[4]-Ibid. p. 163.

[5]-J. A. T. Robinson, Honest to God (London 1963) pp. 2950-45 ,32-, and 5461-.

قد يدل على شيء مختلف كليّاً. لكن يبدو أن تيليش قد سقط في الفخ نفسِه الذي سعى الجميع لاجتنابه، أي جعل الله على صورة الإنسان.

إن تأكيد انتشار هذه المشكلة بطريقتين مختلفتين. أولاً، يذكّرنا بيفان Bevan مرة أخرى بأن قوة الرموز لا تضمن حقيقتها. فالذين يعانون من بعض الأمراض العقلية، مثلاً، قد يحوّلون أي شيء أو كل شيء إلى رموز. وقد يرون «أشياء حولهم مشحونة بمعنى شرير أو مرعب...كما قد ينظرون إلى طاولة أو باب ويشعرون بالخوف إلى حدّ الرعب...»[1] لكن هذه «الرموز» لا أساس لها من الصحة. ثانياً، بالرغم من مقاربة يونغ، فقد تكلّم علماء نفس آخرون عن «شريعة غاب» اللاَّوعي. ففي بعض الحالات ـ كما يقول أ. ن. دكر E. N. Duker ـ أن البحث عن الله كأساس لوجوده هو «تهكّم شيطاني»، يعني أنه يحتاج الوصول إلى خارج ذاته إلى خالقه ومخلّصه[2]. في مقابل تحذيرات الكتاب المقدّس من خداع «قلب» الإنسان، يحتمل أن يكون قلق تيليش حول التأثيرات التحريفية لإضفاء الطابع المفهومي على «الله» تصل إلى درجة التفاهة مقارنة بالتحريف الذي يمكن أن ينتج عن البحث عنه من خلال الرموز والاهتمام المطلق.

إننا لم نعالج كل المشاكل التي أثارها حديث تيليش عن لغة الدين. فمثلاً، يمكن أن نسأل ما العلاقة بين رفضه الالتزام، وبين استخدام لغة تفويضية في تعابير الانشغال بالذات؟ مثل «أنا أؤمن» أو «أنا أعتقد»[3]. فهل يمكن أن نتخلّص من اللغة التفويضية في الدين؟ وإذا كنا لا نستطيع، ألا يجدر بنا أن نستعيد فكرة «الالتزام» حتى لو بقيت متنكّرة في شكل عبارات اهتمام بالذات؟ ليس لدينا متّسع لمناقشة مزيد من هذه الأسئلة، لقد قيل ما يكفي للكشف عن وجود مشاكل جدّية في ما قرّره تيليش عن اللاهوت واللغة الدينية.

تيليش والأنكليكانية راهناً

بناءً لطلب المحرر، أضفت ملاحظة استنتاجية عن العلاقة بين لاهوت تيليش والأنكليكانية راهناً. قد يبدو للوهلة الأولى أن اهتمامات تيليش محصورة بالأسئلة الكبرى التي ترتبط بطبيعة المسيحية ذاتها، وعلاقتها بالثقافة العلمانية. من ناحية أخرى ما زال كثير من توجّهاته التفكيرية ذات سمة ألمانية بامتياز رغم تواجده لسنوات عديدة في الولايات المتحدة الأميركية. ولم يكن

[1]-E. Bevan, Symbolism and Belief(Fontana ed. London 1962) p. 244.

[2]-E. N. Ducker, Psychotherapy-A Christian Approach (London 1964) p. 112.

[3]-Cf. D. D. Evans, The Logic of Self-Involvement (London 1963) pp. 2778-.

الأثر الذي تركه كتاب مخلص لله لـ ج. أ. ت. روبنسون J. A. T. Robinson's Honest to God في الاتحاد الإيماني الانكليكاني مرتبطاً تماماً بأسئلة حول تيليش، فأنا لست مقتنعاً بأن الكتاب نجح في إيصال المسائل الأكثر أهمية في فكر تيليش. لقد رأينا أن الأمر ليس مجرّد مسألة تغيير «لتصورنا» عن الله، بل طرح أسئلة أساسية وعميقة. من جهة أخرى يمكن تحديد بعض الأمور الأساسية التي ترتبط بالاهتمامات الانكليكانية.

أولاً، يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول الشمولية العقدية وعلاقتها بمكانة المعايير العقدية أو الاعترافية. فالمادة الثامنة من المواد التسعة والثلاثين تركّز الانتباه على قيمة قواعد الإيمان الثلاثة، فقد وصف مؤتمر لامبث Lambeth الذي عقد عام 1920 كتاب الصلاة بـ«المعيار الانكليكاني للعقيدة والتطبيق». من جهة أخرى يرفض تيليش فكرة تحديد «المعايير اللاهوتية» انطلاقاً من مضمون عقدي معين. مشترطاً أن يكون «الله» موضوع الاهتمام المطلق الذي يمكن أن يكون غير محدّد وتقريباً شاملاً لكل شيء من الناحية اللاهوتية. إذ لا يمكن لأي مجموعة من الرموز التي تحكي عن الله أن تكون أكثر «نهائية» «final» من غيرها، طالما أنها تشير إلى ما وراءَها. وبسبب هذه السعة أو الشمولية، رأى البعض في لاهوت تيليش إلهاماً للحركة المسكونية، وحجّة للاستغناء عن الاعترافات وأسس الاعتقاد.

بيّنت مناقشتنا أنه لا فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش، ولا لغته حول «الوجود» تملأ الفراغ الذي تخلّفه إزالة المعايير اللاهوتية التقليدية. ويصعب فعلاً تسويغ تسمية ما يطرحه «معايير لاهوتية». لأنه في النهاية، مهما كانت مقاصده يصعب تمييز «الله» في لاهوت تيليش من خلال إيحاءات دينية صادقة للإنسان. «الله هو الاسم الذي يهتمّ له الإنسان اهتماماً مطلقاً». يرى البعض أن هذه المقاربة المرتبطة بشلايرماخر هي المقاربة الصحيحة. لكن آخرين كثر لا يرون ذلك. إن لمقاربة تيليش هذه قيمة أساسية، لأنها تحذّرنا من الوصول إلى طريق مسدود في حال سعينا إلى التخلّص من جميع المعايير الإعترافية.

ثانياً، يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول المكان النسبي وسلطة الكتاب المقدس، والأكليروس، والقانون الكنسي، والتقاليد المذهبية. فمن جهة، هو لا يرغب بوضع التقليد اللاهوتي جانباً أو تجاهله، يقول: «التقليد المذهبي مصدر حاسم بالنسبة للّاهوتيّ النسقي، حتى لو استعمله على مستوى عالمي»[1]. هنا يقف تيليش إلى جانب الأنكليكان ضد من يرغبون في العودة إلى القرون الأولى والبدء من جديد. ورغم تأكيده أن المعتقدات ليست «معايير» لاهوتية، «مع ذلك حتى الكنائس البروتستانتية

[1]-S.T. vol. 1, p. 43.

عليها أن تشكّل أسسها الاعتقادية وتدافع عنها ضد الهجمات من جانب ممثليها أنفسهم»[1]. من جهة أخرى، رأينا أن تيليش يستخدم «المبدأ البروتستانتي» للتشكيك في مطلقية ونهائية أي مؤسسة متناهية أو كنسية على عكس الله ذاته. فمن جهة، قد يبدو منافحاً ضد التقليد الأنكليكاني حول سلطة الكتاب المقدس، لأن تيليش يدرج الكتاب المقدس بين السلطات التي لا يمكن أن تكون «نهائية». لكن من جهة أخرى، فإن تليش يضفي بعداً نسبيّاً على السلطات الكنسية الأخرى كما يؤكّد على الصلة بالتقليد الملِّي، ويتبنّى الأنكليكانية عبر وسائل الإعلام. بينما تدافع المادتان 20 و21 عن السلطة المحدودة للكنيسة والمجامع العامة، فإنهما تؤكّدان أيضاً أن المجالس «قد تخطئ». لم تكن الشمولية في الحياة الكنسية سمة من سمات الأنكليكانية قط، فقد بيّن تيليش بحق أن هذا المبدأ مدين بالكثير للحركة الإصلاحية. على هذا الأساس لا يمكن لسلطة الأساقفة أن تكون جزءاً ضرورياً من «ماهية» الكنيسة حتى لو كانت مقبولة كجزء من «التقليد الملِّي».

ثالثاً، عند تيليش نظائر مثيرة للاهتمام، كما لديه بعض الاختلافات عن الإصلاح والآراء الانكليكانية في العالم والأسرار المقدسة، والتبرير بالنعمة، وكهانة جميع المؤمنين.

إنه لا يرغب بالفصل التامّ بين الكاهن والمؤمن العادي. مثلاً، «يمكن للمؤمن العادي الذي يستحوذ عليه الروح القدس أن يكون وسيط وحي بالنسبة للآخرين». من جهة أخرى، «يمكن لكل مؤمن أن يكون قدّيساً بقدر انتمائه إلى الإتحاد الإيماني للقديسين... فكل قديس هو مؤمن عادي، بقدر انتمائه إلى الذين يحتاجون غفران الذنوب»[2]. لأن الكنيسة تساهم في غموض الحياة عموماً، هي أيضاً تمثّل «الحياة الواضحة للجماعة الروحية». يتبنّى تيليش أيضاً التمييز التقليدي بين الكنيسة المرئية والكنيسة غير المرئية[3]. لقد سبق ورأينا أن التبرير بالنعمة من خلال الإيمان فائق الأهمية بالنسبة إليه وبالفعل أنه لو وُجّه أي نقد لهذا، يكون فقط تحميلاً لهذا التعليم ما لا يحتمله أو مبالغة في تطبيقه. رأينا أيضاً أن تيليش يشدّد على القيمة الإيجابية للأسرار المقدّسة، على الأقل لأنها بوصفها رموزاً تمتدّ لتشكّل جسراً بين الوعي واللاوعي. إنه يتكلم بقناعة كيف ينبغي للعِظة أن تترافق مع الأسرار المقدّسة، وعن «ثنائية الكلمة والأسرار». فلا يجب اعتبارها مجرّد وسائل تقنية للنعمة. لكنه يعتقد أيضاً أن رموز الأسرار المقدّسة «أقدم من»، أو «سابقة» على الرموز اللفظية»[4]. وهذا يتوافق تماماً مع نظريته في «عدم مفهمة» الرموز وقد نقدنا مقاربته في

[1]-S.T. vol 3, p. 188.
[2]-S.T. vol. 1, p. 135.
[3]-S.T. vol. 3, p. 176184-.
[4]-Ibid. p. 128; cf. pp. 129133-, and vol 1, pp. 135 and 157.

هذه المسألة. بالمقابل، يؤكّد الإصلاحيون أنفسهم أن إمكان فهم السر، في ثنائية الكلمة والسر المقدّس، يتوقّف على الكلمة. لكن إشارات افتراق تيليش عن الإصلاحيين لا تفاجئ من منظور خصائص نظامه ككل أكثر من نقاط كثيرة أظهرت رغبته بتبنّي هذه الآراء. والأهمية هنا لعدد المرّات التي لجأ فيها هذا اللاهوتي «المسكوني» المعاصر إلى الإصلاحيين وبشكل خاص إلى لوثر من أجل الهداية والإلهام[1].

أخيراً، يمكن أن نرى تطابقاً إضافيّاً بين لاهوت تيليش والتقليد الأنكليكاني حول العلاقة بين الكنيسة والمجتمع العلماني. وهذا ينطبق في طريقتين. أولاً، لا تيليش ولا اللاوهوتيون الأنكليكانيون يعتبرون أن الكنيسة منطوية على ذاتها، ومتحفظة وجماعة غيتوية. ففي إنكلترا، على الأقل، يمكن القول أن الكنيسة جزء من الأمة، أي وفقاً للنموذج التقليدي للحياة الأبرشية، يمكن لاهتمامات الكنيسة والأمة أن تتشابك. يقارن تيليش بين هذا النمط «الكنسي» المفضل لدى لوثر وزفنكلي وكالفن وبين النمط «الطائفي» الذي يفضّله «المبشرون الإنجيليون». حيث يكتب أن «النموذج الإكليركي للكنيسة هو الأم التي جئنا منها. إنه مختلف تمام الاختلاف عن كنائس الأصوليين المتحمّسين، حيث يكون الفرد... هو الطاقة الخلاقة للكنيسة». ووفقاً لوجهات نظر لاحقة، «الكنيسة المرئية يجب أن تُطهّر وتُنظف... من أي شخص ليس عضواً في الكنيسة على المستوى الروحي. هذا يفترض أننا نستطيع مسبقاً معرفة من يكون عضواً روحيّاً في الكنيسة. لكن هذا ما لا يقدر عليه إلا الله وحده. لم يستطع الإصلاحيون قبول هذا الأمر لأنهم عرفوا أنه ليس ثمّة من لا ينتمي إلى «المأوى» الذي هو الكنيسة»[2]. إن هذا ينسجم إلى حدّ كبير مع اعتقاد تيليش بأن اللاهوت المسيحي يرتبط بكل أبعاد حياة الإنسان في الدنيا، من لاهوت أو فن أو فلسفة، أو سياسة، أو علم نفس، أو علم اجتماع.

يظهر التطابق أيضاً في الأهمية التي أعطاها لاهوت تيليش الدفاعي للعقل والحجج المنطقية، فقد رفض الرأي القائل أن الإنجيل يمكن أن « يُرمى كالحجر» على السامع، انطلاقاً من اعتقاده، كما في اللاهوت الانكليكاني الكلاسيكي، بتقديم الحقيقة بالطرق المنطقية والإقناع العقلي. لكن لا ينبغي الخلط بين هذا وبين الرأي المختلف تماماً بإمكان الوصول إلى الله عن طريق العقل من دون الوحي. يحاول تيليش الوقوف مكان السامع بصدق، ليتشارك معه في المناقشات والمحاججات الدفاعية. فعندما يخاطب نفسه بمنتهى الدقة ويسأل أسئلة لا يسألها إلا جيل سابق في ألمانيا، هذا لا يضعف شرعية المبدإ العام، لاعتقاده أن محتويات الإنجيل، ورغم بقائها على حالها، يجب أن تقدّم بمصطلحات جديدة لكل جيل.

[1]-P. Tillich, A History of Christian Thought (London 1968) pp. 227256-.
[2]-Ibid. p. 252; cf. On the Boundary, pp. 5868-.

الدين في الفلسفة

قراءة في الرؤية الهيجليّة

شريف الدين بن دوبه[*]

تقدم هذه المقالة تأصيلاً فلسفياً لرؤية الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل للدين، كما تبيِّن طائفة من القراءات حول فلسفة الدين الهيغلية والكيفيات التي جرت خلالها مقاربة المسألة الدينية في الغرب سواء على المستوى اللاهوتي، أو فيما يتصل بدور المسيحية في تشكيل العقل الحضاري الأوروبي في العصر الحديث.

يلاحظ كاتب البحث البروفسور شريف الدين بن دوبه وجود ثلاث مسلمات رئيسية تشكل منظومة هيغل الدينية وهي: العقيدة المسيحية بوصفها الحقيقة المطلقة ـ التسليم بموضوعية العوامل التي أدت إلى الانحراف في العقيدة المسيحية ـ وعقيدة الثالوث بما هي حقل للاختلاف حول قواعد الإيمان المسيحي.

المحرر

من الأوّليات المؤلِّفة للبِنية التركيبيَّة لجبِّلة الإنسان بعدَ القابليات الذهنيَّة والنزوع الأخلاقيّ، الحاجةُ إلى الدين. فهي استعداد طبيعيّ في بنية الذات الإنسانيَّة، وحيثيَّة ماهويَّة غير عرضية كحال الجسد، فالجسد كتعيُّن ليس إلَّا أداة وآلة تحقق بها الذات مطالبها وغاياتها الفرديَّة والمتعالية. من النصوص المرسلة في العقيدة الإسلامية التي تدلُّ على أصالة الفطرة التي جُبِلَ عليها الإنسان، قول الرسول محمدﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه» كما وردت الفطرة كثيراً في القرآن الكريم في عدّة صيغ منها في قوله تعالى: ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ سورة الأنبياء: 56، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ

*ـ باحث وأستاذ مادة الفلسفة الغربية، جامعة سعيدة ـ الجزائر.

وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ ﴾ سورة الأنعام: 79، ولم ترد صيغة (الفطرة) أي وزن (فعلة) إلَّا في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ﴾. سورة الروم: 30

وفي اللغة العربية: «تدلّ صيغة (فِعلة)على المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه، فإذا قلنا جَلسة فهذه تعني الجلوس مرة واحدة ولكن إذا قلنا جِلسة فإنها تعني هيئة الجلوس، وعليه فكلمة (فطرة) تعني تلك الهيئة التي خلق بها الإنسان[1]، ومن بين مضامين الفطرة الحاجة إلى الدين الذي هو الطاعة والجزاء في اللغة، وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾أي يوم الجزاء، وكذلك جاءت لفظة الدين متضمّنة لمعنى الطاعة والانقياد، كما في قوله تعالى في حكاية يوسف وأخيه: ﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ ﴾ أي في طاعة الملك وشريعته.

وفي الاصطلاح هو جملة الشرائع التي جاء بها الأنبياء والمرسلين، والديانات التوحيديَّة الكبرى هي اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، والبحث النظريّ في العقائد من حيث الحجاج والاحتجاج هو أصل الخلاف بين البشر، ولم تكن يوما الحاجة إلى الدين مسألة خلافيَّة بين البشر، إذ لم يكن الاختلاف حول الأهميَّة التي تحتلها الديانات إلَّا مسألةً ثانويَّةً، وطبيعة العقيدة المسيحيَّة وإشكالاتها العقديَّة طرحت الكثير من المصاعب أمام الفلاسفة الذين ينتمون إلى هذه العقيدة، ولا سيَّما الإشكالات المنطقيَّة، مثل مسألة الألوهية بين الوحدة وبين التثليث وعليه فإن علماء الكلام أو علماء اللاهوت في المسيحيَّة قد انبروا للدفاع عن عقيدتهم بالحجج العقلية.

فريدريك هيجل «1831/1770» أعظم الفلاسفة الذين عرفتهم البشرية، لدرجة اعتبره بعض الباحثين الفلسفة ذاتها بلحمها ودمها، فهو المفكر الوحيد الذي استطاع بعد أرسطو أن يسيطر على العالم بعقله، بالقدر نفسه الذي حاول فيه الاسكندر ونابليون الاستيلاء على العالم بقوتهما العسكريَّة، وقد اختلف الفلاسفة والنقاد حول الأصالة الفلسفيَّة في النسق الهيجلي، فاعتبره بعضهم الفيلسوف الذي جرؤ على وضع الفلسفة فوق مستوى الدين كما قال عنه الفيلسوف الدانماركي « سورين كيركيغارد 1855/1813 Soren Kierkegaard. ولم يجد بعضٌ آخر من الباحثين في فلسفته أكثر من مجرد عالم لاهوتيّ، ومذهبه الفلسفي ليس إلَّا صورة مقنّعة من صور الفلسفة المسيحيَّة،

[1]ـ مرتضى المطهري، الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط2 ـ 1992 ص: 11

فهو آخر عبقريَّة كما يصفه كروتشه ـ ظهرت في تاريخ الفلسفة.. عبقريَّة ضارعت عبقرية أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وفيكو، وكانط.. ولم تظهر بعده سوى مواهب صغرى، كان أصحابها مجرّد أتباع لم يكن لهم شأن كبير.

تشكِّل الموضوعيَّة المطلب الرئيس في البحث الفلسفيّ، ولتحقيق هذا الغرض ينبغي التسليم بالمبدأ التالي الذي ينّص على أن أصالة الموقف الفلسفيّ لا تلغي المرجعيَّة التاريخيَّة التي يستند عليها ويتأسّس. والملامح العامة للنظريَّة الهيجليِّة في فلسفة الدين لا تخرج عن محاولة التنظير أو التبرير للمعتقد المسيحيّ الذي كان يشكِّل المحيط الثقافيّ للفيلسوف، فمسار العقيدة المسيحيَّة تتعرّض في محيطه التاريخيّ لعدّة أزمات، حيث كانت المسيحيَّة في البداية ديانةَ توحيدٍ تدعو إلى عبادة إله واحد، وتقرر أن المسيحَ إنسان من البشر أرسله الله تعالى بدين جديدٍ وشريعةٍ جديدةٍ كما أرسل رسلاً من قبله..وأمُّهُ صدّيقةٌ من البشر قد كرَّمها الله فنفخ فيها من روحه؛ فحملت المسيح، ولكن لم تمض بضع سنين على رفع المسيح حتى أخذت مظاهر الشرك والزيغ والانحراف تتسرب إلى معتقدات بعض الفرق المسيحيَّة، وافدةً إليها من فلسفات قديمة أحياناً، و من رواسب ديانات ومعتقدات كانت سائدة أحياناً أخرى، فانقسم حينئذ المسيحيّون إلى طائفتين طائفة جنحت إلى الشرك بالله في عقائدها، وطائفة ظلت عقائدها محافظة على التوحيد[1].

بيئة هيغل الدينية

قبل البحث في فلسفة الدين عند هيجل ينبغي الإشارة إلى المدرسة العقديّة التي كان يترعرع فيها الفيلسوف، على قاعة التعدد الذي عرفته الكنيسة المسيحيّة، وهي الكنيسة البروتستانتيَّة التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر، وهي نِحلة الاحتجاج أو الاعتراض، وأطلق على معتنقيها اسم «البروتستانت» أي المحتجون أو المعترضون. وقد دعا إلى ظهور هذه النحلة أمور كثيرة يرجع أهمها إلى مظاهر الفساد التي بدت في كثير من شؤون الكنيسة الكاثوليكيَّة ومناهجها وطقوسها، وما أحدثته من بدع، ومسلك قسيسيها والقوّامين عليها، وإلى تحكّمها في تفسير كل شيء، ومحاولة فرض آرائها على أتباعها جميعاً حتى الآراء التي لا علاقة لها بالدين، كالآراء المتعلقة بظواهر الفلك والطبيعة.

ذلك هو المحيط الثوريّ الذي استمد منه الفيلسوف هيجل نزعته النقديَّة في التعامل مع الدين

[1]ـ علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1964 ص: 97

كجوهر، ومع الكنيسة كتجسد وتمظهر للعبادة.وهذا ما يظهر في النص التالي: «..من السطحيَّة والبلاهة أن نرى في الدين بدعة خادعة، وغالبا ما أسيء استعمال الدين، وهذا إمكان حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين، ولكن بما أنه دين من المحتمل جدا أن يتراخى هنا وهناك ويجري وراء الانقياد الخارجي، ولكن الدين هو الذي يقف بثبات في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها مشكِّلا المنطقة التي ترتفع فوقها، وهي منطقة الروح التي هي محراب الحقيقة بالذات[1]».

فاستعمل هيجل أسلوباً كلاميّاً جديداً هو(الجدل الهيجليّ) في الدفاع عن مسائل الكنيسة المسيحيَّة البروتستانتيَّة فدراسته للاهوت بمعهد توبنجن لمدة خمسة أعوام، وتميّزه كطالب في الكلية البروتستانتيَّة، أهّلاه لمرتبة المتكلم والمدافع عن العقيدة المسيحيَّة، كما كانت تلك الحقبة تمثل اللحظات الثوريَّة في المسار الفكريّ للفيلسوف إذ وقع فيها تحت تأثير جان جاك روسو «Jean Jack Rousseau»، و ايمانويل كانت «Kant» و فيختة «Fichte»، والدليل على ذلك اهتمامه بدراسة كتاب « الدين في حدود العقل» وكتاب «نقد الوحي» ومناقشتهما والاطلاع على فلسفة(مندلسون) الذي انصبّ اهتمامه على دراسة الديانة اليهوديَّة. إنَّ تعدد المراجع الفكريَّة والمشارب الدينيَّة في ثقافة الفيلسوف يعيق الإحاطة بالمفهوم والتصور عنده، وقبل البدء في البعد الكلاميّ في فلسفة الدين الهيجليَّة ينبغي منَّا الإشارة إلى مفهومه المبدئيّ للدين.

إنَّ الدين والفن والفلسفة مفاهيم تتداخل، وتتخارج مع بعضها البعض في لحظات الوعي تارة، وفي حقب التاريخ تارة أخرى، كما أن غموض النصوص الفلسفيَّة وتعدد الأبعاد التي استبطنتها، والخصوصيَّة التي أضفاها هيجل على المصطلحات الفلسفيَّة التي شكَّلت نسقه الفلسفيّ اللغويّ لأنَّ اللغة هي المفتاح الرئيس نحو سبر المواقف، والاصطلاحات الهيجليّة تتميز بدلالات دقيقة، وفهم المصطلح على ضوء فلسفة أخرى يؤدي حتما إلى الانحراف في فهم الفكرة، فتمييزه بين العقل والروح وبين الفهم وبين الذهن من الأوليات.

وعليه نجد اختلاف الفلاسفة في تفسير النظرة الهيجليّة وتأويلها له مايبرِّره، أمَّا الدلالة العامة التي تعبِّر عن التصور الهيجلي للدين هي جعله حالةً للوعي في حركته الواعية، والمتجِّهة نحو معرفة اللامتناهي، يقول هيغل: «الدين هو الوعي الذاتيّ بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره أو يتمثّله الروح المتناهي»[2].

[1]ـ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط:1/ ـ 1986 ص: 46.
[2]ـ هيجل، فينومينولوجيا الفكر

فهو معرفة الكائن أو وعيه المتناهي أو الإنسان، وإن كان مصداق الكائنات المتناهية لا يحصر ضمنه الكائن البشري فقط، فهو إدراك شخصي للذات الإنسانيَّة على ضوء تجاربها الشخصيَّة، ومعتقداته الفكريَّة للروح المطلق أو الكائن غير المتناهي، فالدين إذن هو تلك النظرة أو الرؤية الإنسانية للعلة المصدرية للكون، والتخارج الموجودة بين الله والإنسان، وهذا الأخير يدفع إلى البحث عن صيغ وصور التداخل أو البحث عن الاكتمال والسعادة في الكائن المطلق، فالدين كما جاء في كتاب هيجل قراءات في فلسفة الدين هو: «الروح واعياً بجوهره، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي [1]».

فالدين إذن هو العلاقة التي تجمع بين الوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلق أو الكلّي، فالله كما يقول هيجل: «لا يكون هو الله إلا بمقدار ما يعي ذاته بذاته، وفضلا عن هذا فإنَّ معرفته بذاته هي وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في معرفته بنفسه في الله..» [2].

إنَّ الدين عند هيجل هو علاقة معرفيَّة ووجدانيَّة تجمع بين الخالق والمخلوق، وهي علاقة لا يمكن إلغاؤها أواحتقارها أو التقليل من شأنها، مهما كانت الأشكال التعبيريَّة عن هذه العلاقة الساذجة التي عرفتها البشرية في تاريخها. فالفصل بين العقل الكليّ، وهو الله، وبين العقل الجزئيّ وهو الإنسان قائم بالفعل ويشعر به الوعي ـ كما يبيّن ولتر ستيس ـ وهدف الديانات جميعها هو بالضبط عبور هُوةّ الانفصال هذه، أو التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان»[3].

والتسليم بالبعد الانطولوجي لله، يجعل من الكائن الإنسانيّ وجوداً مفتقراً ويعيش حالة الاحتياج إلى الله الواحد والقادر على تلبية الحاجيات الفطريَّة، والنفسيَّة للوجود الإنسانيّ، وإذا كان الدين هو الوعي الذاتي بالمطلق، والقانون الثابت في ماهية الوعي هو الصيرورة الجدليَّة، أو الحركة التي تجد في نقائضها الذاتية أو الموضوعيَّة مادة لتغيرها، لذا يكون الناتج اللازم عن هذه المقدمات هو تطور الدين ذاتياً وموضوعياً، يقول هيغل: «من المؤكد أن الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الإنسان بهذا الموضوع، هنا يكون الوجود المطلق موضوعاً لوعي الشعوب، وإذا درسنا على نحو أدق هذه الموضوعية، يكون هذا الموضوع في نظرها هو الآخر، الماوراء البعيد، الخيرِّ أو المرعب والمعادي ففي الصلاة والعبادة يستبعد الإنسان هذا

[1]ـ محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.2001 ص: 18.
[2]ـ المرجع نفسه ص: 19.
[3]ـ ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2005 ص: 179.

التعارض ويرتفع إلى وعي الوحدة مع جوهره، إلى الإحساس بالنعمة الإلهية وثقته فيها»[1].

ولذا يعتقد هيجل أن المسار الدينيّ للوعي مرّ بثلاث مراحل هي الديانة الطبيعيَّة والديانة الفرديَّة الروحيَّة، والديانة المطلقة أو المسيحيَّة.. والديانة الطبيعيَّة وهي الديانة التي تنضوي تحتها «جميع تلك الديانات التي لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد بالروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق. وحيثما يدرك الله أو المطلق على أنَّه شيء أقلّ من الروح كالجوهر مثلا، أو القوة، فإن المبدأ الروحيّ في جميع الحالات بصفة عامة لا يعترف بأنَّه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة..ومثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشريّ على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة[2]».

وهذا النموذج الأول البدئي إذا جاز التعبير بدلا عن البدائي الذي اقترن بصورة التخلف الفكريّ في الانتروبولوجيا الغربيّة ـ يكشف عن المستوى الأدنى في إدراك الوعي لذاته، فالشعور بالعجز أو النقص دفعه إلى اعتبار المطلق كائن سالب لحرية الكائن البشري المتناهي وإرادته، وعلى حدّ تعبير زكريا إبراهيم: «الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعليّ صنيعته الخاصة، لابد من أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد تمثّل أو تصوير حسي في أبسط صورة هي التي تتخّذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة،وبذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية»[3].

ومن أهم الصور التي تعبرِّ عن هذه اللحظة الدينيَّة الصور السحريَّة التي يعبر عنها بالديانة المباشرة أو إذا جازت الترجمة الآنية Immédiate Religion ,or Magic التي تعكس سذاجة الوعي الإنسانيّ وأوليته، فهو في هذه المرحلة عاجز عن الإدراك الكلي لله، لأنه لم يدرك بعد العلاقة الثابتة بينه وبين الخالق أو العقل الكلي، بل هو جزء من عالم الأشياء الموجودة في هذا الكون، يقول هيجل الديانة الطبيعية هي اللحظة التي يكون فيها «الروح العالم بالروح إنما هو الوعي بنفسه، ويكون لنفسه على صورة الموضوعي أي إنَّه يكون وهو في ذات الحين الكون لذاته إنه يكون لذاته، وهو وجه الوعي بالذات، ويكون لا محالة بإزاء جانب وعيه أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع»[4].

[1]ـ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة المرجع السابق، ص: 45.
[2]ـ المرجع نفسه، ص: 179.
[3]ـ زكريا إبراهيم، هيجل،مكتبة مصر، القاهرة 1970 ص 412 «د.ط».
[4]ـ هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2006 ص:672.

والصورة الثانية للتمظهر الديني هي الديانة الجوهريَّة، أي الديانة التي يمنح فيها الإنسان الله السمة الجوهريَّة، والتعالي عن العرضية، فهو جوهر خالص وصرف، أمَّا الإنسان فهو الكائن المتناهي الذي يبتلعه العدم أمام كلية المطلق، فالإنسان في هذه النماذج فاقد للحرية، وفي الأخير يكون عاجزا عن أداء نشاطات أخلاقيَّة على قاعدة أنَّه عدم أمام المطلق الذي هو الله..

ويقدم لنا هيجل نماذج تعبِّر عن هذه الحقبة التطوريَّة التي عايشها الوعي الذاتي وهي الديانة الصينيَّة، والهندوسيَّة، والبوذيَّة، ويظهر مضمون الديانة الصينيَّة في الاعتقاد بأنَّ الدين هو طاعة الإمبراطور، فهو الإله أو ظل الله في الأرض، وصاحب السلطة المطلقة في الأرض، أمَّا الهندوسيَّة فقد تضمنت حسب زعمٍ قسم من المفكرين جذور التثليث المسيحيّ وهي كلمة (Trimurti) والتي تعني الثالوث الهندوسيّ المقدس وهو (براهما) الذي يقابل الكلي، و(فيشنو) الذي يقابل الجزئي وشيفا (Siva) اللحظة الفرديَّة؛ فالله في الهندوسيَّة جوهر غير متعين مجرد من المضمون. أما في البوذيَّة فهي اعتقاده لحظة النهاية لديانة الجوهر.

أما المراحل التالية فقد عرفت تطوراً فكرياً للاعتقاد الدينيّ حيث أصبح الله يملك بعضاً من التحديدات مثل وصفه بصفة الخير، وهذا ما وجده هيجل في الديانة الزرادشتيَّة «أهورا مازدا ـ أهريمان» والديانة السومريَّة «ادونيس ـ العنقاء» والديانة المصرية «ايزيس ـ اوزيريس»..

واللحظات الكبرى التي عرفت فيها الديانات بعضاً من الاكتمال، أو بالأحرى بلوغ الكمال مع الديانة المسيحيَّة، فالديانة اليهوديَّة أو دين الجلال هو إحدى مظاهر الديانة الفرديَّة الروحيَّة، والسبب هو تحديدها الأساسي لله بأنه شخص[5]. ونلاحظ أنَّ الانتقاء الهيجلي لحركة وتطور الديانات ينم عن رغبته في التأسيس النظريّ والمنطقيّ لصحة العقيدة المسيحيَّة، والدفاع عنها، فالانفصال الذي عايشته المسيحية مع الفلسفة دفع الفيلسوف إلى البحث عن تنظير فلسفيّ لها، في هذا الصدد: يقول: «إذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين، فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقيّ القديم حيث اعتبرت أن الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما حتى وإن كان المضمون يرتدي فيهما شكل الفلسفة»[6].

كما ينبغي الإشارة إلى الكتاب الذي أصدره ايمانويل كانط «1724ـ1804» E. Kant في تمحيص المعتقد المسيحي و نقده «الدين في حدود العقل» وهو الذي أحدث ضجة كبرى في ألمانيا حتى

[5]ـ ولتر ستيس، فلسفة الروح، المرجع السابق ص:192.
[6]ـ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص: 48.

اضطر «كانط» إلى الاعتذار للسلطات الرسميَّة، والتعهد للملك «فريديريك ويليم» بعدم العودة إلى الكتابة في مسائل الدين[1]. لقد وجدت العقيدة المسيحيَّة نفسها في عصر التنوير في موقف حرج أمام خصومها، وتميَّز هذا العصر بسيادة العقل وتعاليه فوق العقائد، إذ كان كل فرد يفسِّر الدين كما يحلو له، حتى أن العقيدة المسيحيَّة استبدلت بعقيدة العقل، وأن الدين لم يبق سوى دين طبيعي[2].

والأطروحة التي قدّمها كانط كانت في كتابه (الدين في حدود العقل) تبدأ ببيان الأسس التي تقوم عليها العقيدة المسيحيَّة، والتي تمثل قوام كل دين ومرجعيته في اعتبار الله مبدأ وغاية لكل واجباتنا، فهو المشرِّع الواجب احترامه، والحكم بالأخلاقيّة على الأفعال يرجع إلى تحقيق معيار المطابقة القائمة بين الفعل والغايات التي شرعها الله للبشر. فالفعل الخلقي من وجهة النظر الدينيّة هو الفعل الذي يُرضي الله والذي نستطيع بفضله أن ندخل إلى ملكوت الله وعلى هذا الأساس كان ديناً طبيعيّاً قوامه الإرادة الثابتة الساعية لأداء الواجب من أجل الواجب، و«تكمن الصعوبة في تلاقي الدين الطبيعي بالدين التاريخي أو الوضعي كدين الكنائس البروتستانتية. فمسلّمة خلود النفس، والله المحب للعدل مباينة جداً لعقيدة الله المنتقم في البروتستانتية[3] لأن تكوين مجتمع أخلاقيّ يرتضيه الله يقوم على الأسس التي يرتضيها الله ذاته، وليس من طرف البشر[4]».

فالأخلاق في الأطروحة الكانطية هي التي تؤدي إلى الدين وليس العكس، فمرجعية الدين تاريخية ووضعية، قد تؤدي بالضرورة إلى إضفاء الصيغ الشرعية لبعض الممارسات التي لا يقتضيها ولا يرضى بها العقل الخالص، فالدين الذي تؤدي إليه الأخلاق الكانطية ليس هو دين الوحي، وإنما دين العقل المحض الذي لا يلجأ مطلقاً إلى دوافع خارجية أجنبية عنه مثل الخوف والرغبة الذين تتأسس عليهما أخلاقية أديان الوحي.

ثلاث مسلَّمات

ويمكن القول إن الأطروحة الكانطية المتضمنة في كتاب «الدين في حدود العقل» من

[1]ـ إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984 ص: 283 د.ط.

[2]ـ يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيغل، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي الطبعة الأولى 1994 ص: 21

[3]ـ ايميل بريهيه، تاريخ الفلسفة،ج 6 ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة،بيروت، الطبعة الثانية 1993 ص 292

[4]- **Kant -la religion dans les limites de la raison.traduction A. Tremesaygues.librairie Félix alcain, paris 1913.p117.**

أهم العوامل التي دفعت الفيلسوف هيجل لكتابة أهم انتاجاته الفلسفية في مجال اللاهوت والتي هي «دين الشعب»، «نقد المسيحيّة الوضعيّة»، «حياة يسوع»، «قراءات في فلسفة الدين» «فيومينولوجيا الروح»، وقد هاجم هيغل النزعة العقليّة الصوريّة التي أغفلت البعد الذاتيّ والعاطفيّ في الذات الإنسانية، فالإنسان ليس كائنا عاقلاً صرفاً، وقد تضمّنت هذه الانتاجات الفكرية فلسفته حول الدين. وهي تقوم على مسلمات رئيسة: الأولى: العقيدة المسيحيَّة هي الحقيقة، وهي الديانة المطلقة، ومضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها يتحد مع الفلسفة الهيغليَّة، والمذهب الهيغليّ هو الديانة المسيحيَّة القاصرة على فئة قليلة، وعلى الرغم من أنَّ المضمون واحد فإن الصورة مختلفة، والفلسفة تعرض المضمون المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص، أمّا المسيحيَّة فهي تعرض المضمون نفسه في صورة حسيَّة أو في فكر حسيّ أعني على هيئة تمثل[1].

ـ المسلمة الثانية، التي تقوم عليها فلسفته في الدين، فهي التسليم بموضوعية العوامل التي ساهمت في انحراف العقيدة المسيحيَّة، فالحركة الجدليَّة للوعي الدينيّ، والمحيط الثقافيّ عموماً، واليهوديّ خصوصاً هو العامل الرئيس في أزمات المسيحيَّة، ونجد في كتابه «حياة يسوع» هذه الحقيقة، فيقول: يظهر الصراع بين الدين الخالص، الذي هو مذهب يسوع، وبين الدين الوضعيّ المتحجر في شكلية صارمة، دين خارجيّ تماما هو الدين اليهوديّ.

وأكَّد السيادة الخلقيَّة للشخص بالنسبة إلى كل ناموس يريد أن يفرض نفسه عليه من الخارج. فكان المسيح الهيغليّ صورة وردة فعل لروح تلك البيئة، وتمرّدا من الطبيعة البشريَّة الحرة، أي في جوهرها ضد الشكلية الصارمة للثيوقراطية اليهودية [2].

فقد كان المسيح الحقيقيّ شخصيّة ثوريّة عملت على الارتقاء بالإنسان من مستوى السامي إلى مستوى الكائن الأسمى أو بلغة سارتر من الوجود في ذاته إلى الوجود لذاته، أو بالمصطلح الهيغليّ من وعي العبد إلى الوعي بالذات الذي هو وعي السيد فقد «كان المسيح أول من ثأر ضد المجتمع في عصره؛ وذلك من أجل تحرير الإنسان، والتبشير بعقيدة ذاتيّة تقوم على الحكمة والحريّة [3].

أمَّا المسلمة الثالثة في فلسفة الدين الهيغليّة فتتعلق بمسألة الثالوث الذي يُعَد من أهم المسائل اللاهوتية في العقيدة المسيحيَّة، إذ عرف الداخل المسيحيّ تصدّعات وانقسامات تجاوزت

[1]ـ إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996ص: 681.
[2]ـ هيجل، حياة يسوع، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص: 35.
[3]ـ يوسف حامد الشين، المرجع السابق، ص 81.

السبعين بناءاً على النص النبويّ القائل: «افترقت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

وقد كان الثالوث حقلا للاختلاف، فالكنيسة الأرثوذكسيَّة تعتقد أن «للمسيح طبيعتين، إلهيَّة وإنسانيَّة، متحدتين في شخص واحد، شخص ابن الله المتجسد، وهذا الاتحاد قائم بدون انقسام أو انفصال أو تحول أو اختلال أو اختلاط..فهو إله تام وإنسان تام..»[1].

أما الكنيسة النسطوريَّة فقد اعتقدت أن شخص المسيح من أقنومين أو شخصين احدهما إلهيّ والثاني إنساني وهما غير متلازمين بالضرورة احدهما للآخر، أما موقف « أفتيشي» أو «أوطيخا» فيقِّر بأن الطبيعة الإلهيَّة في المسيح قد ابتلعت الطبيعة الإنسانيَّة فهو طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهيَّة التي ذابت فيها الطبيعة الإنسانيَّة وقد سميت ببدعة الطبيعة الواحدة، ثم طرحت فكرة شخص واحد بمشيئتين..وكثيرة هي الاتجاهات والمذاهب في مسألة التثليث، وقد اختلف علماء اللاهوت المسيحيّون في تأويل رؤية هيجل للإلوهيَّة وتفسيرها.

فإله هيجل لا يمكن أن يكون إله مذهب التأليه المسيحيّ حسب بعضهم خصوصاً عندما أعلن أن النهائي هو لحظة رئيسة في حياة اللانهائي، وان الله لا يكون الله بدون العالم [2].

كما أراد (فريدريك هيغل)أن يوفِّق العلم والإيمان الذي كان (ايمانويل كانط) قبل ذلك يفصل بينهما، حيث وجد هيجل في عقيدة التثليث حسب بعض المفكرين: «اللحظات الثلاث التي يميز بينهما في علم المنطق: الكليّ، الجزئيّ، الافراديّ، فالله هو الأب وهو الكليّ، أي الفكر المحض ونشاطه العلم، والكليّ الإلهيّ يتخذ بنفسه صفة الجزئية وصفة التفارق ويصير من فكرة واحدة أفكارا متعددة، إنَّهُ الإله الابن المنبثق من الأب انبثاقاً سرمديّاً، وأخيراً يعود الله إلى ذاته، ويتعرف إلى موضوعه من حيث مطابقته لذاته، فيبطل التفارق عن طريق المحبة، وعند ذاك يكون الله روحاً مطلقة أو شخصية مطلقة»[3].

إنَّ الثلاثيَّةَ التي حايثت النسق الهيغليّ تؤكّد المحاولات المتعددة التي قام بها الفيلسوف في الدفاع على عقيدة التثليث، فمذهبه كما يقول الأستاذ عبد الرحمن بدوي يتألف من ثلاثة معان

[1]ـ علي زيعور، اوغسطينوس، دار اقرأ بيروت 1983 ط/1 ص 22

[2]ـ رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ترجمة ادونيس العكرة، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1993 ص: 50

[3]ـ المرجع نفسه، 47

رئيسة هي الفكرة والطبيعة والروح[1]، وهي المفاهيم المفتاحية لنسق هيغل.

وقد أقام الفيلسوف حركة الفكرة أيضا على قاعدة ثلاثية وهي تتألف من الوضع «thèse» الذي يمثل الصورة الأوليَّة للوجود، وهي المرحلة التي يكتشف فيها الوعي محدوديته، وعجزه، فيشعر بالاستلاب أو حالة السلب التي يصطلح عليها بالنفي أو «anti thèse»، فالموجود الخالص كما يقول (شبتولين) مماثلا للعدم عند هيغل، فهو ليس جامدا، لا يوجد ازليّاً في نفس الحالة، بل هو يتحول بفعله مع العدم، إلى صيرورة[2]».

فالوجود الإنساني يدرك حالة السلب عند إدراكه للعظمة، والمسيح سلام الله عليه من تجلّيات هذه العظمة، أمَّا لحظة المركب «synthèse» وهي آخر مرحلة من المراحل التي يتشكل فيها الوعي، عندما يدرك وجود المطلق بذاته، والمسيح النموذج الفريد الذي حقق هذا التشكل، والروح المطلق لم يجد أفضل من المسيح للتعين في النهائيّ، وهذا التنظير ليس إلا محاولة من هيغل في تفسير النص الإنجيليّ:»في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله.. والكلمة صار جسداً وحل بيننا، ورأينا مجده كما لوحيد من الآب مملوءا نعمة وحقا [3]».

وخلاصة القول أن الدين في نظر هيغل لا يتأسس على العقل وحده، بل هو شعور ووعي بالذات الفرديَّة وبالروح الموضوعيّ والمطلق، وهذا لا يعني أن الدين حالة شخصيَّة ومسألة فرديَّة لا تمتّ بصلة مع الواقع الموضوعيّ، فالمطلق الذي هو الله يكون مبدأ الحركة ونهايتها، وعليه فالوظيفة الحقيقيَّة من الدين هي تحريك الإرادة، والحث على العمل، أمَّا مهمة المؤمنين في نظره فهي العمل على توسيع الدين بحصصيث يشمل الحياة بأسرها، وبذلك يصل المؤمن إلى إدراك اللامتناهي في عالم المتناهيات، فالدين هو الحياة، والحياة هي الدين.

[1]ـ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج: 2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى 1984 ص 580

[2]ـ أ. شبتولين، مقولات الجدلية وقوانينها، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق بيروت الطبعة الأولى 1986 ص: 25

[3]ـ إنجيل يوحنا، العهد الجديد جمعيات الكتاب المقدس بيروت 1964 ص: 145

علم نفس الدين

قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ

مسعود آذربيجاني[*]

تضم هذه المقالة رؤية إجمالية إلى تاريخ علم نفس الدين، وتعريفه ومكانته. ثمَّ تمضي إلى بسط رؤية كلٍّ من فرويد ويونغ للدين، لتدرس هذه الرؤية دراسةً نقديّةً. والواضح من المقالة ـ على ما يبدو ـ ليس إجراء دراسة نقدية مقارنة بين الرجلين، مع أنّ الكاتب حرص على أن يأخذ بالحسبان، نظرةَ فرويد السلبيَّة إلى الدين ونظرةَ يونغ الإيجابيَّة إليه، وانتماء كل منهما إلى مذهبٍ واحدٍ هو مذهب التحليل النفسيّ.

سوف يتبيّن لنا أنَّ الأمرَ لا يخلو من وجوه التلاقي والخلاف بينهما في عرض الآراء؛ وهو ما سيتمّ التركيز عليه في سياق الجهد التحليلي الذي يبيّنه هذا البحث.

المحرر

لقد اعتمدنا في طرح تفسير فرويد للدين على القواعد الخاصّة بالتحليل النفسيّ، الواردة في كتبه الأربعة: الطوطم والمحرّم (1914م)، ومستقبل أخدوعة (1927م)، والحضارة وكُروبُها (1930م)، وموسى وعقيدة التوحيد (1939م). بشكل عام يتحصَّل لنا من كتبه هذه تفسيران سنقوم بدراستهما دراسةً نقديّة: التفسير الأول، أنّ الدين **عصابٌ وسواسيٌّ** وهو **أثر جماعيّ**، من الآثار التي خلَّفها ذبحُ الأبِ في القبائل البدائيّة في العصور الغابرة، والإحساسُ بالذنبِ الناجمِ عن ذلك، وعبادةُ الله (الأب نفسه الذي اكتسب صفة الألوهيّة) تعويضاً عن ذنب القتل والتفسير الثاني، أنّ الدين هو هذا الشعور البشريّ بالضعف، من مخلّفات الضعف والخوف الطفوليين، والحاجة إلى حمايةِ الأبِ ودعمِهِ.

---

*- باحث في علم الاجتماع الديني ـ عضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعات ـ إيران.

ـ العنوان الأصلي للمقال: علم نفس الدين من منظار فرويد ويونغ.

ـ ترجمة: أ.د. دلال عبّاس.

تفسير يونغ للدين مستمدٌّ أيضاً من دراسات التحليل النفسيّ وأسسِه، بتوجّه آثاريٍّ، هو خليطٌ من الفلسفة والخيميائيّة. وقد أورد يونغ آراءه في آثاره المتعدّدة، وأفردَ لهذه الرؤية كتاباً مستقلّاً عنوانه: الدين وعلم النفس، وهو يُعدُّ الدين أمراً إيجابيّاً، شافياً قدسيّاً، مسبوقاً بالعلَّة الإلهيّة والخيميائيَّة الفلسفيّة في نظره حلقة وسطى بين الدين وعلم النفس، وهي التي تكشف **اللاوعي الجَمَعيّ**، والصورَ المثاليَّة الناجمةَ عن المواضعات الدينيّة، ومع أنّ يونغ يرى أنّ البعدَ الروحيَّ للدين مختلفٌ عن بُعدَيه الفلسفيّ والخارجيّ، لكنَّ جميعَ بحوثه عالمـاً نفسيّاً تتمركزُ حولَ البعدِ الأوّل. سنجيب في هذه المقالة عن عددٍ من الانتقادات التي وُجِّهتْ إلى يونغ، وقد عددنا نظريَّتَه مقبولةً بشكلٍ عام أمّا الحكم على النقاط المتعلّقة بمنهجيَّته فمنوطةٌ بالمزيد من التحقيقات والبحوث.

الكلمات المفتاحيّة: علم نفس الدين، تفسير الدين، فرويد والدين، يونغ والدين، التحليل النفسيّ.

المقدّمة:

شهد القرن التاسع عشر الميلاديُّ في الغرب بالتزامن مع ولادة علمِ النفسِ العلميّ، أوّلَ ازدهار كبير للمقاربات ووجهات النظر المنهجيّة غير الفئويَّة وغير المذهبيَّة في دراسة الظواهر الدينيَّة. لقد تطرّق عددٌ كبيرٌ من علماء النفس لدراسة الدين والظواهرِ الدينيّة، نشير من بينهم إلى ليوبا (Leuba)، صاحب كتاب علم نفس الظواهر الدينيّة (1896م)، وستارباك Starbuck, j.r مؤلّف كتاب علم نفس الدين (1899م)، وجورج كو Coe, G.A، واضع كتابين في الحياة المعنويَّة: دراسات في العلم المتعلّق بالدين (1900م)، وعلم نفس الدين (1916م)، ووِيليام جيمس James, W. صاحب كتاب أنواع التجربة الدينيَّة (1902م) وغوردون ألبورت Allport, G. صاحب كتاب الفرد ودينه: تفسيرٌ نفسيٌّ، وفيكتور فرانكل Frankle, W مؤلّف: الإنسان في بحثه عن المعنى (1962م)، والله في اللاوعي، العلاج النفسيّ واللّاهوت (1975م)، وآبراهام مازلو Maslow, A.، مؤلّف كتابيَ الأديان والقيم وتجربة التسامي (1946م).

إنّ الكتبَ التي صدرت في العقدَين الأخيرين تتميَّز بمعظمها بصفة الجمع والموسوعيّة، من بينها: علم نفس الدين، النظريات الكلاسيكيّة والمعاصرة، لديفيد وولف (1991م) Wulff, D.M، وكتاب علم نفس الدين: توجّه تجريبيّ لرالف هود Hood, R. وزملائه (1996م). وبما أنّ فرويد ويونغ يحتلّان مكانةً مميزةً بين المنظّرين وعلماء النفس الذين تطرَّقوا للبحث حول الدين، والأوّل نظر إلى الدين نظرةً سلبيَّةً، والثاني نظر إليه نظرة إيجابيَّةً، سنتطرّق في هذه المقالة إلى دراسة آراء

عالِمَي النفس هَذين، وقبل الشروع بالبحث، سنتطرّق إلى تعريف علم نفس الدين ومكانته.

علم نفس الدين فرعٌ من فروع علم النفس، يتطرّق إلى دراسة الدين دراسةً علميّة بمنظار علم النفس. بعبارةٍ أخرى علم نفس الدين يسعى إلى استخدام قواعد علم النفس الناجمة عن الدراسة العامّة للسلوك، في دراسة السلوك الديني، ليتمكّن من تفسيره وتوضيحه. أمّا القضايا والمسائل التي تتمّ دراستها فهي: ما هو مصدر التديّن؟ هل للأشخاص المتديّنين شخصيّة خاصّة؟ هل يبعث الدّين على المزيد من الرضى عن الحياة لدى الأفراد، وهل يضمن لهم نجاحاً أكبرَ في الزواج والعمل؟ وهل يتمتّع المتديّنون بصِحَّة جسديّة ونفسيَّة أكبر، وغير ذلك من الأسئلة[1]. لمعرفة مكانة علم نفس الدّين، يمكننا الانطلاق من رؤيتين: رؤية إبستيمولوجيَّة، ورؤية منهجيَّة: من خلال الرؤية الأولى، الدين بصفته معرفة من المعارف، هو واحد من فروع البحث الدينيّ، بموازاة الفروع الأخرى ومنها: فلسفة الدين، وعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، والفقه المقارن، والإلَهيّات مع الفارق، أن علم نفس الدين كعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، يتطرّق بشكل أساسيٍّ إلى دراسة تحليليَّة، وصفيَّةٍ للدين، وهو على العكس من فلسفة الدين والإلَهيَّات، لا ينصبُّ اهتمامه على صدق أو كذب المضامين الدينيّة. ومن خلال الرؤية الثانية، علم نفس الدين أحد مناهج البحث الدينيّ، وهو على العكس من المناهج: التاريخي والعلم-إجتماعي، أو الفلسفي-الكلامي، يدرس الدين بشكلٍ أساسيٍّ على أساس أنّه ظاهرة نفسانيَّة، وتتمّ الدراسة بواسطة اتجاهات مختلفة: تحليل نفسي ودراسة مسلكيّة، ودراسة معرفيّة، وغير ذلك[2].

1- سيغموند فرويد (1856 ـ 1939م).

بذل فرويد جهوداً جمَّةً لتقديم تحليلٍ نفسيٍّ للظواهر الثقافيّة، ومن بينها الفنّ والأدب والدين، لكنّ تفسيره للدين، أثار الكثير من الإشكالات، ليس فقط لتقويمه السلبيِّ للدّين، وإنما أيضاً، بسبب القضايا المنهجيّة المثيرة لعلامات الاستفهام، التي انبثقت عنها معتقداتُه اللاأدريّة.

في كلّ الأحوال يمكن القول إنَّ هذه المسائل معقَّدة، وإنّ القراءات والتفاسير التي أُنجزت حول آثار فرويد خلال ستّة عقودٍ ونيّف،أي المدّة التي أعقبت سنة وفاته، إنّما هي حصيلة استنباطاته وثمارُها، بمعنى أنّه حتى وإنْ كان قد أخطأً في سعيه لاستخدام منهج التحليل النفسيّ في دراسة الظواهر الثقافيّة، لكنّه نجح في فتحِ آفاقَ جديدةٍ وطرحِ احتمالاتٍ جديدة، وجعل التحقيقات

[1]. كورسيني Corsiny، 2001م.

[2]. إيلاد Eilade 1374 [1995م].

والأبحاث أكثر غنًى وعمقاً والأنموذج الأكمل في هذا الصدد تحقيقاته وأبحاثه المتعلّقة بالدين[1]. إنّ آراء فرويد المتعلّقة بالدين، من أشهر نظريّات التحليل النفسيّ للدين، والتي لا يمكن تجاهلها في تحليل المعتقدات الدينيَّة، وإنّما بسبب تأثيره في علماء النفس اللاحقين، وإلى حدٍّ ما تغلغله في الحقول الفنّيّة والأدبيّة.

ينتمي فرويد إلى عائلة يهوديّة، لكنّه لم يمارس مطلقاً الطقوس والعبادات اليهوديّة، ومع أنّه كان يؤمن أنّ الدين يمكن أن يؤدّيَ أحياناً دوراً في التخلّص من الأعراض العُصابيَّة، لكنّه كان يؤمن إيماناً راسخاً أنّ الإيمان الدينيّ وهمٌ في الطريق إلى تحقّق الأمل[2]. لقد حوّل فرويد بإبداعه الأدبيِّ وإيمانه المطلق بصحَّة آرائه التحليلَ النفسيّ إلى طاقة مهمّة. إنَ هذه النظرة المطلقةَ الأحكام، والتعميمَ المبالغ فيه، أفقداه حتى زملاءه المقرّبين كآدلر وستيكل و يونغ ورانك وآخرين. أوّل من عارضه كان زميله بروير الذي يقول: «إنّ فرويد شخص لديه مجموعات من القواعد الدوغماتيّة الوثوقيّة الحصريّة. وأنا أعتقد أنَ هذه حاجة روحيّة لديه، تدفعه إلى تعميم القضايا على نحوٍ مفرط[3]». إنّ النقاط المحوريّة في النظام الفكريّ لفرويد تتجلّى في آراءٍ منها إرجاع الامراض العصبيّة إلى التجربة الجنسيّة الطفوليّة، وعقدة أوديب، وبنية الشخصيّة على أساس ثلاثيّة الهو و الأنا و الأنا الأعلى، والتأكيد على حصر الغرائز باثنتين هما الغريزة الجنسيّة وتناقض (الحياة والموت)؛ وبالتأكيد كذلك على أنّ بعض جوانب الحياة الروحيّة والعقليّة ليست في متناول اللاوعي البشريّ، وفي الوقت عينه هي المصدر والواقع اللاواعي لتصرّفات الإنسان في الكثير من مجالات الحياة. اللافت والمثير للانتباه والجدير بالتأمّل دخولُ آرائه في المجالات الفنّيّة والأدبيّة والثقافيّة والدينيّة. فعلى سبيل المثال كان فرويد يعتقد أنّ الارتقاء بالليبيدو المكبوت، يؤدّي إلى إنتاج الفنّ والأدب أيْ أنّه كان يؤمن أنَّ الفنّانين يتخلّصون من عقدهم الجنسيّة المرتبطة بالطفولة، من خلال تحويلها إلى صور غير غريزيّة. وعلى أساس هذه القاعدة كتب عدّة مقالات عن الفنّ والفنّانين أشهرها: ليوناردو دوفنشي وذكرى طفولته، وموسى ميكيل آنج و دستويفسكي وقتل الأب وهو في هذه المقالات الثلاثة قد أرجع مصادر الإبداع الفنّيّ لدى النوابغ الثلاثة ميكيل آنج و دوفنشي ودستويفسكي إلى الدوافع الجنسيّة[4].

يمكننا استخلاص بعض قواعد فرويد الفكريّة والفلسفيّة كما يلي:

[1]. ميسنر Meissner، 1981م، نقلاً عن دائرة معارف فرويد، لـ إدفِن إروين Edvin Erwin، ص 473.
[2]. ستور (1996 - 1375)، Storr, Antony، ص 122.
[3]. م.ن، ص 16 و 17.
[4]. م.ن، ص 102 - 114.

أ - كان فرويد، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعيش في خضمٍّ نوع من التفكير الفلسفيّ الرائج في أوروبا، الرافض لأيّ نوع من أنواع الماورائيّات، والذي يعتقد أنَّ الكون يجب أنْ يُدرس دراسة علميّة؛ نوع من العلمويّة المفرطة الناجمة عن الفلسفة الوضعيّة، والاكتفاء بالعلم وبالوسائل العلميّة التجريبيَّة لفهم العالم. وقد أدّت هذه النظرة إلى إلغاء الروح من علم النفس، والحيويّة من علم الأحياء، والغائيّة من التطور. في كتاب فرويد مستقبل أخدوعة نلاحظ بوضوح خليطاً من الوضعيّة والعلمويّة والإلحاد[1].

ب - يذكر فرويد في سيرته الذاتيّة معرفتَه بنظريّة شوبنهاور و قرابتها إلى التحليل النفسيّ. يدّعي عددٌ من الكتّاب، من بينهم توماس مان وفيليب ريف، وهنري برغر، أنّ فرويد قبل نجاحه، كان متأثّراً بشوبنهاور ونيتشه[2]. من العناصر التي أثّرت في مذهب فرويد نظرتُهُ إلى الإنسان، وردّ كلّ الظواهر النفسيّة إلى التجارب الجنسيّة (يعتقد شوبنهاور أيضاً أنّ الإرادة والنفس هما أصل العالم وحقيقته، والعلم والعقل فرعان وعَرَضان، والنفس تتغلّب على العقل[3].

ج - مُنادولوجيَّة لايب نيتس (الجواهر البسيطة الحقيقيّة ليست ماديّة، لكنّها حين تتراكم بما يكفي تخلق مصداقاً)، التي انتشرت من بعده على يدِ كلٍّ من هاربرت وفاغنر، قد ساعدت في تطور نظريّة اللاوعي. فقد استخدم فاغنر بصراحة مفهوم جبل الجليد السابح، الذي يقبع جزءٌ كبيرٌ منه تحت الماء، تعبيراً عن ذهن الإنسان أو نفسه[4].

د- نظريّة النفعيّة الدُغماتيّة للفيلسوف الإنجليزيّ بنثام، المبنيّة على مبدأ اللذّة، التي أيّدها بعض أصحاب نظريّة تداعي الأفكار الإنجليز، قد لفتت انتباه فرويد. فهذا المبدأ من مبادئ الإناسة يؤكّد على أنّ الإنسان يسعى جاهداً لاكتساب اللذّة ليتخلّص من الألم[5].

هـ- مبدا الحتميّة، الذي يؤكد على الجبريّة العلّيّة والمعلوليّة، كان قد أثّر على فرويد أيضاً.

فهو يعتقد أنّ الظواهر النفسيّة تابعة كلّيّاً لقوانين العلّة والمعلول، وليس هناك أيّ مجال للإرادة الحرّة[6].

و- يمكن القول إنّ فرويد قد تأثّر تأثّراً عميقاً بداروين أكثر من أيّ عالم آخر. فمعظم الفرضيّات

[1]. مذاهب علم النفس ونقدها، مج 1، ص 284 و 285.
[2]. ستور 1375ش [1996م]، ص 162-163.
[3]. فروغي، مج 3، ص 81-90.
[4]. مذاهب علم النفس ونقدها، مج1، ص 279-280.
[5]. م.ن، ص 286.
[6]. ستور 1375ش [1996م]، ص 158.

المسبقة الأساسيّة المعتمدة في التحليل النفسي، كمفهوم النضج، ومفهوم التغيير، ومفهومي التثبيت والارتكاس مصدرها المباشر فكرة التطوّر. من ناحية أخرى يعرّف داروين علم النفس المرتكز على الغرائز، والذي يؤكّد بشكل خاصّ على عزيزتيَ العدوانيّة و العشق[1]. كما أنّ داروين في حطّه من قيمة الإنسان في مسيرة تطوّر حياة الحيوان، والإشارة إلى قرابته من الحيوانات (بحسب زعمه)، قد مهّد الأرضيّة المناسبة لفرويد الذي ادّعى أنّ الإنسانَ أحقرُ مما يظنّ نفسَه، ويصغي أكثر مما هو معلوم إلى أوامر وساوسه، وحتى أرفع منجزات البشر الفنّيّة والفلسفيّة، ليست سوى تسامي الغرائز البدائيّة الحيوانيّة[2].

من المؤكد أيضاً أنّ نبوغ فرويد وشخصيّته المفكِّرة والوسواسيّة، كان لها تأثير حاسم في نضج نظام التحليل النفسيّ واتساعه، وتفصيل قواعده ومبادئه.

علم نفس الدين بمنظار فرويد:

يمكننا تصنيف تطوّر نظريات فرويد حول الدين في أربعة مراحل، تُميّزها من بعضها مؤلّفاتُه المحوريّة المتتالية: المرحلة الأولى كتاب الطوطم والمحرّم[3] (1984 م)، والمرحلة الثانية كتاب مستقبل أخدوعة[4] (1927م)، والمرحلة الثالثة كتاب الحضارة وكُروبها[5] (1930 م) والمرحلة الرابعة والأخيرة كتاب موسى عقيدة التوحيد[6] (1939 م). هذه المؤلّفات تعكس الجوانب الجريئة في تفكير فرويد، وتشير كذلك إلى تشبّثه بأفكاره الأصليّة المتعلّقة بتراتبيَّة الأعراض الأوديبيّة وتطوّرها[7].

المرحلة الأولى: ولد كتاب الطوطم والمحرّم من تزاوج أمرين: أحدهما شغف فرويد بعلم الإناسة، والآخر، نظريّاته التي وضعها من قبل، والمبنيَّة على أنّ التفكير والسلوك الدينيَّين مرتبطان بأواليّات القلق الوسواسيّ اللاإراديّ (1907م).

يُرجع فرويد الأعراض الوسواسيّة والطقوس الدينيَّة إلى ماهيّة واحدة، ويؤكد بشكل خاص على الشعور بالذنب الناجم عن صدور هذا العمل، والحاجة إلى الأمان لمواجهة الضغوط الخارجيّة،

[1]. مذاهب علم النفس، ج 1، ص 285.

[2]. ستور، ص 164.

[3]. Taboo And Toles

[4]. The Future of an Illusion

[5]. Livrilisatior and its Discontents

[6]. Moses and Monotheism

[7]. أروين، موسوعة فرويد، ص -473 375.

وانشغال الذهن بالجزئيّات، والميل نحو التعقيد الزائد، والأهمّيّة الرمزيّة لهذه الطقوس. والدين حسب التفسير الفرويديّ نوعٌ من المقاومة، وخرافة طفوليّة، ونوعٌ من المشاعر الإنفعاليّة، وقد ورث فرويد هذه النظرة من شلاير ماخر وفويرباخ. كما أن فرويد قد استند في مساعيه لتوضيح طريقة أداء هذه الأواليّات البدائيّة لدورها في منطلقات التجربة الدينيّة، إلى ما افترضه في هذا الكتاب من شبَهٍ بين تفكير البشر البدائيّين والوساوس. وقد ردّ منطلقات الطوطميّة ومحرّماتها ومن ضمنها تحريم الزنا بالمحارم والزواج بالغرباء، إلى الأساطير المتخيّلة للقبائل البدائيّة. فالقبيلة البدائيّة، على أساس مخيّلته الإناسيّة، كانت محكومة لنظام يخضع فيه أفرادها حصراً لسلطة زعيم القبيلة، أو لصورة الأب، وكان الشبّان من أبناء القبيلة، للخلاص من سيطرة الزعيم وقمعه، لا سيّما منعه لهم من إقامة علاقات جنسيّة مع نساء القبيلة اللواتي هنّ ملك له وحده، يتعاضدون من طور لآخر لقتل الأب والتهامه. لقد مثّل قتلُ الأب الجناية الأولى. إنّ الشعور بالذنب بسبب الخلاف الأوّل جعل الأبناء يستعيدون التحريم الذي أرادوا في الأصل أن يتحرّروا منه، فأحلّوا الحيوان الطوطم مكان الأب الأصليّ وعبدوه، وامتنعوا عن قتل الحيوان الطوطم، وحرّموا الارتباط غيرَ الشرعيّ بنساء القبيلة الطوطميّة وعلى ذلك باتت الأعياد والأضاحي الطوطميّة التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطميّ ويؤكل على نحوٍ طقوسيّ، تمثّلُ إحياءً لهذا الحدثِ التاريخيِّ المتمثّل بقتل الأبِ والتهامه. بناءاً عليه فإنّ ظاهرةَ الطوطم والمحرّمات الجنسيّة المتعلّقة به، تعود جذورُها إلى الظواهر الأوديبيّة الأوّليّة، التي كانت موجودة لدى القبائل البدائيّة. وهذه الظواهر مبنيّة على الرغبة البدائيّة بقتل الأب والاستمتاع الجنسيّ بالأمّ. لقد أسفر عن احترام الأجداد الطوطميّين والخوف منهم ارتقاءُ الطوطم الأب إلى مقام الألوهيّة.

المرحلة الثانية: في كتابه مستقبل أخدوعة، خطى فرويد خطوةً جديدة، فالبذور التي بذرها ونبتت في محاولاته السابقة، أثمرت في هذا الكتاب. حيث تبرز واضحةً أفكاره المتعلّقة بالتجربة الدينيّة، وما يرافق ذلك من تأثير تامٍّ لتعصّبه لرأيه المناهض للدين، ولاأدريتِه.

لم ينحرف البحث في هذا الكتاب كثيراً عن المسارات السابقة؛ فالدين (كما يزعم فرويد في هذا الكتاب) تعود جذوره إلى ضعف الإنسان، وتبعيّته الأصليّة للأبّ، وفي الرغبات المكبوتة لتلبية الحاجات الطفوليّة، التي تتجلّى بصورة الله. فنحن قد تعلّمنا من خلال تعلّقنا القلبيّ بالله والخضوع له، والتضرّع إليه سواء كان الله الأب القادر الرحيم ـ أو الألهة المتعدّدة ـ في النظم الإيمانيّة، أنْ نتخلّصَ من وحشة الدنيا المخيفة. فللآلهة وقوانينهما سلطة وسيطرة على العالم، لكنّ البشرَ تُركوا وحدهم للدفاع عن أنفسهم في مواجهة القوى التي ترسم مصائرهم. إنّ المسؤوليّة عن تهدئة الآلهة، والعثور على طريق السعادة، تؤدّي إلى الأخلاق الدينيّة وإلى مجموعة من الأوامر

والنواهي والأحكام الإلَهيّة، التي يجب أنْ يُذعِنَ لها الفرد، ويتأقلمَ معها. لذا فإنَّ التعاسة والتبعيَّة في مرحلة الطفولة، والخوف من غضب الأبِ وعقابه، تنتقل إلى حياة الكبار، وتحلّ محلّها عَلاقةُ الفردِ المؤمنِ بربّه، حتى عذاب القبر والألم الناجم عنه، تسكّنه وعود الآخرة، والتعاسة في هذه الحياة الدنيا يُعوّض عنها الوعد باللذّة المقدّسة في الحياة الآخرة. إن استمرار الشعور بالتعاسة والعجز طيلة العمر، يفرض علينا أن نتوسّل بالأب بحسب مصطلح مرحلة الطفولة، وببديله أي الأب السماويّ القويّ، الحيّ الناصر والمعين. إذاً الإيمان بالسلطة الخيرّة للعناية الإلهيّة، يحمينا من شرور هذا العالم. إنّ الدين هو الذي يُعطينا هذه الضمانة، وطالما أنّنا نطيع الله السماويّ، ونعتمد على محبّته لنا، ونؤمن أنّه يُريد لنا الخير، ونثق بوعوده، فإنّنا ستتغلّب على المصاعب التي تواجهنا، ونجدها تالياً عينَ الجلال والمحبّة التي تنجينا هنا والآن. هذه الرغبات والآمال بحسب تفسير فرويد اقتباسات طفوليّة، تعكس رغباتنا الأساسية، وليس أكثرَ من ذلك، وطالما أنهّا غير متلائمة مع الواقع، فهي في رأيه فوق الخيال وشكلٌ من أشكال الهذيان الجمعيّ Mass delusion تتشارك فيه الجماعة المؤمنة. وقد صرّح فرويد أنَّ ما يجب الاعتماد عليه إنّما هو العلم، ويقول: «أنا أدرك إلى أيِّ حدًّ هو صعبٌ تجنّب الأوهام. ربمّا قيل أنّ هذا الواقع من حيث ماهيّتُه وهمٌ أيضاً، لكنّني مصرٌّ على إصدار حكمٍ بالنسبة إلى الموضوع. فبغضّ النظر عن واقع عدم إجراء أيّ محاسبة على هذه الأوهام المشتركة، أوهامي كالأوهام الدينيّة ليست عصيّةً على التصحيح. هذه الأوهام ليس لها ميزة هذيانيّة... إذا كان ما أعتقده وهماً، فحالي كحالهم. لكنّ العلم، بنجاحاته المتعدّدة والمهمّة، يقدم لنا شواهدَ تؤكّد أنّ العلمَ ليس وهماً»[1].

أكّد فيشر Fisher (أحد القساوسة المسيحيّين)، في ردوده على فرويد، على انحرافاته في فهم الدين. إنّ آراء الرجلين حول الدين متعارضة كليّاً إنْ كان فرويد يعدّ الدين موضوعاً مرتبطاً بحاجات الطفولة وضعفها، فإنّ فيشر يرى فيه مخزوناً لأعظم الجهود وأسمى الأفكار المتعلّقه بالأحوال الإنسانيّة. وإذا كان فرويد مصرّاً على التمايز الجذريّ بين الدين والتحليل النفسيّ، فإن فيشر يرى أنّهما يدعمان بعضهما، ووجهتهما الأهداف والحقائق الواحدة، وإذا كانت نظرة فرويد أساساً تشاؤميّة وجبريّة، فإنّ نظرة فيشر متفائلة جدّاً ومفعمة بالأمل. يمكن عدّ الاختلافات والتناقض بين هذين الرائدين انعكاساً للكثير من التيارات، التي تنوجد باستمرار حين يجري البحث عن العلاقة بين التحليل النفسي والدين.

[1]. مستقبل أخدوعة، ص 53-54.

المرحلة الثالثة: بعد وقت قصير من إنجاز فرويد للكتاب السابق الذكر، عادَ في كتابه الحضارة وكُروبُها إلى بعض هذه المواضيع. إن ّالطروحات والمضمرات التي ظهرت على نحو بارز في كتاب مستقبل أخدوعة اتسعت لتحمل حياض الحضارة والثقافة الإنسانيَّتين كلّها. وقد طرح فرويد التضادّ والاختلاف الحتميَّ بين الحاجات الغريزيّة من ناحية وحاجات الحياة المدنيّة من ناحية أخرى. إنّ منعَ بروز الغريزة الجنسيّة أساسُ تكيّفِ الطفل مع محيطه، الأمر الذي يتمّ أساساً في مرحلة الكُمون (من الخامسة حتى الثانية عشرة من العمر). إن البشر يبحثون عن السعادة، ومحرّكهم هو البحث عن اللذة وتجنّب الألم. إنّ الحاجات الحياتيَّة شديدة وملحّة، لكنّ الواقع والظروف لا تسمح لنا أنْ نلبّيَ هذه الحاجات، وفي النهاية نرى أنفسنا مجبرين على إشباعها على نحوِ خياليٍّ وهميٍّ. هذا الموضوع مرتبطٌ بالبحث الوارد في كتاب مستقبل أخدوعة، وفي الوقت نفسه يتّسع ليشمل جوانب أخرى من الوحدة الاجتماعيّة والثقافيّة أيضاً. في كلّ الأحوال إنّ التكلفة التي نتحمّلها في هذه الأحوال هي قمع الحاجات والغرائز الأساسيّة. يمكننا أن نجد الأنموذج البدائيّ لهذه الظاهرة في الأوهام الدينيّة والمذهبيّة. مع ذلك هذه الأوهام غير ناجمة عن «الشعور الأوقيانوسيّ»[1] Oceanic feeling المتّسع المدى وغير المحدود، كما وصفه رومين رولاند[2] Romain Roland، وإنما ينبع من الشعور بالتعاسة والتبعيّة الكامنين منذ الطفولة في الكينونة المحوريّة للتجربة الإنسانيّة.

المرحلة الرابعة: آخر مؤلّفات فرويد عن الدين كتابه موسى وعقيدة التوحيد الذي كتبه في أواخر عمره. يعود فرويد في هذا الكتاب إلى المواضيع التي كان قد شرحها في كتاب الطوطم والمحرّم. يقول فرويد إنّ موسى هو في الحقيقة أميرٌ مصريٌّ كان يعيش في قصر الفرعون (الذي تولّى الحكم حوالى العام 5731 قبل الميلاد، واهتدى إلى مصطلحات دينيّة لافتة مثل العبادة التوحيديّة لإله اسمه آتين aten). ثمّ نقل موسى هذه النظريّة الدينيّة إلى العبرانيّين، من خلال عبارة الإله يهوه، لكنّ اليهود الذين لم يستطيعوا تحمّل هذا الدين الروحانيّ المعنويّ المقيّد لهم، ثاروا على هذا النبيّ الذي كان يريد أن يعرض هذا الأمرَ عليهم، وقتلوه. بعد ذلك أدرك اليهود أنهم بحاجة إلى الوحدة القبليّة والدين الجامع المشترك، فعادوا إلى الدين نفسه، الذي قتلوا النبيَّ الذي بشّر به، وإلى عبادة الله الواحد الجبَّار. يقول فرويد «إنَّ الحدث المحوريّ في تطوّر الدين اليهوديّ، هو أنَّ الإله يهوه فقد بمرور الزمان ميزاته، وصار أكثر فأكثر أشبه بإلٰه موسى القديم، آتين»[3].

[1]. أوقيانوس: إله النهر الخارجيّ الكبير الذي زعمت الميثولوجيا اليونانيّة أنّه يطوّق الأرض.

[2]. فرويد، 1936م.

[3]. فرويد 1939، ص 63 نقلاً عن أروين، 2001 م، ص 475.

دراسة نقديّة:

على الرَّغم من أنّ فرويد قد طرح آراءه حول الدين على أربع مراحل وفي أربعة كتب، لكنّ حصيلة المسائل التي طرحها تعود إلى تفسيرين: الأول، تفسير إناسيٌّ ـ نفسيّ عرضه في كتابيه: الطوطم والمحرّم، وموسى وعقيدة التوحيد؛ أي أنّ أسطورة ذبح الأب في الزمان الغابر، كانت حادثة واقعيّة، تركت آثاراً وبقايا وندوباً في تاريخ البشريّة، لا يمكن محوُها. تجلّت شعوراً بالإثم وتحريماً للزنا بالمحارم وغير ذلك، ولمواجهة الشعور بالإثم جاء التوجّه إلى عبادةِ الله (الأب نفسه الذي نحا منحًى إلَهيّاً)، وفي النهاية يفسّر الدين أنّه «عُصابٌ وسواسيٌّ جماعيّ». أمّا التفسير الثاني، فهو تفسيرٌ نفسيٌّ صِرف طرحه في كتابيه: مستقبل أخدوعة و الحضارة وكُروبُها أي أنّ مصدر الدين، شعور الإنسان بالتعاسة، وبعبارةٍ أخرى هو نفسه الخوف الطفوليّ، والحاجة إلى حماية الأب القويّ، وهذه الحالة لن تكون مستمرّة ودائمة. ففي المستقبل البعيد سيثبتُ العقلُ البشريُّ تقدّمَه، وسيتمُ التخلّي عن العقائد الدينيّة، وستُترك وتُنسخ. يحسب فرويد العقلَ البشريَّ معادلاً للعلم، ويقول صراحةً: إنّ صوت العقل ناعمٌ ولطيف، لكنّه لن يصمتَ ما لم يجد أذناً واعية، وبعد الكثير من الأخذ والردّ لمرات متتالية لا عدّ لها ولا حصر، سيحالفه النجاح[1].

إنّ تحليلات فرويد في شرحه للدين، قد تعرّضت للنقد من عددٍ كبير من المفكّرين، وقد رفض نظريّاتِه أقربُ تلاميذه إليه ومنهم يونغ وآدلر. إن بعض الإشكالات الواردة في هذه التحليلات هي التالية:

أولاً: إن تفسير فرويد للدين تفسيراً طبيعيّاً (بناءً على النظريّة الفلسفيّة التي يعدّ اتباعُها الطبيعة المبدأ الأوّل)، وأيضاً على أساس النظرة الإواليّة والجبريّة إلى الإنسان، إنمّا هو تفسير مرفوض، بسبب الأساس الفلسفي الطبيعي الذي اعتمده؛ فهو على الرَّغم من هذا الادّعاء المبني على معطيات داعمة، يثبت البحث العلميّ صِحّتَها، نجد بعد الدراسة أنّ هذا الادّعاء لا ركيزة له. فمن ناحية يدلُّ الخلاف بين علماء النفس حول شرح التحليل النفسيّ على ارتكاز نتائجهم على فرضيّاتٍ ونظريّاتٍ فلسفيّة خاصّة، ومن ناحية أخرى تأخذ الفلسفة الطبيعيّة جزءاً من التجربة (القسم القابل للقياس وللتحليل الكمّيّ)، وتعرضه على أنّه الواقعُ كلّه. في كلّ الأحوال، إنّ مذهب فرويد الوضعيّ غير مقبول اليوم، ولا يمكن إختصار الإنسان بأبعاده الماديَّة وحدها[2].

---

[1]. ستور 1375ش [1996م]، ص 116-129.

[2]. جان مك كواري، 1378ش [1999م]، ص 170.

ثانياً: يقول يونغ في نقده لنظريّة فرويد الجنسيّة، التي هي أساس تحليله حول الدين ما يلي:

«... إنّ العقيدة المذكورة، تبيّن جانباً من جوانب الواقع فحسب لأنّ الإنسانَ لا يخضع فقط لضغط الغريزة الجنسيّة، فلديه غرائز أخرى غيرها. وفي علم الحياة مثلاً، أن غريزة الغِذاء مهمّة كالغريزة الجنسيّة. في المجتمعات البدائيّة، على الرّغم من دور الجنس، للغذاء مكانة أكبر، فهو أهم رغبات الإنسان البدائيّ وأقوى ميوله... هنالك مجتمعات أخرى قائمة أيضاً- المقصود المجتمعات المتحضّرة- تؤدّي السلطة فيها دوراً أكبر من دور الجنس. والملاحظ أنّ عدداً كبيراً من التجّار والصناعيّين لديهم عجز جنسي لأنّهم يصرفون معظم طاقاتهم في الأنشطة التجاريّة أو الأعمال الإداريّة، وهم يولون هذه الأعمال أهمّيّة أكبر من الأمور والقضايا المتعلّقة بالمرأة[1].

ثالثاً: يعتقد فرويد أنّ ذبح الأب في الغابر من الأيّام كان حادثةً واقعيّةً تركت في البشر آثاراً وندوباً لا تحول ولا تزول. بعبارة أخرى كان مؤمناً بنظريّة لامارك المتعلّقة بالوراثة، التي تفتقد إلى القيمة والأهمّية، والتي تزعم أنّ الصفات المكتسبة وراثيَّة في حين أنّ نظريّة التطور الداروينيّة، قد محت أفكار لامارك من أذهان جميع علماء الحياة تقريباً. فضلاً عن ذلك، لا يمكن القول، بعد الإطّلاع على شواهد علم الإناسة، ودراسة الآباء الأوائل (القرود الشبيهة بالبشر)، إنّ القبائل البدائيّة التي كانت خاضعة لسلطة رجلٍ واحد، كانت موجودةً في زمن من الأزمان. والولائم الطوطميّة نادرة الوجود أيضاً، ولم تُلحظ إلّا لدى قلّة قليلة من القبائل التي مارست الطقوس الطوطميّة[2].

رابعاً: لا تأثير لمصدر أو منطلقِ أيِّ عقيدة أو سنّة خاصّة في قيمتها ومدى صحّتها في صورتها الحاليّة، وتالياً أصلُ العديد من الفاعِليّات والنشاطات يعود إلى مصادرَ ومنطلقات غير ذات أهمّيّة. فنحن مثلاً لا ننظر إلى علم الفلك نظرةً سلبيّة لأنّه نشأ في أحضان التنجيم، لكنَّ هذا الأمر يتم تجاهله ونسيانه حين يتعلّق الأمر بالدين[3].

خامساً: إنّ فرويد كما يقرّ هو نفسه، عاجزٌ عن إدراك حالات الانخطاف والوَجْد، والتجارِب الروحيّة والعرفانيّة، في حين أنّ هذه التجارب هي بنظر الكثيرين مصدر المشاعر الدينيّة. حين ارسل فرويد نسخةً من كتابه مستقبل أخدوعة، الذي يُنكر فيه الدين إلى «رومان رولان»، صرّح هذا الأخير أنّ فرويد لم يفهمِ المصدرَ الحقيقيَّ للمشاعر الدينيّة[4].

---

[1]. جونز، 1351ش [1972م]، ص 8، 9.
[2]. ستور، ص 119 و 120.
[3]. مك كواري، ص 171-172.
[4]. ستور، ص 126.

أمّا إريك فروم Erick from فقد قدّم في كتابه التحليل النفسي والدين (1984) مرافعتين دفاعاً عن فرويد: أولاً: هو يعتقد أنّ فرويد بإشاعته تفسير الرؤيا وضع في متناولنا هذا التعبير المنسيّ، ودلّنا في الوقت نفسه على أنّ لغة الأساطير الدينيّة لا تختلف بالضرورة عن لغة الرؤى التي هي تجلٍّ ذي معنى لتجربتنا الشديدة الأهميّة. وعلى الرَّغم من أنّ تفسيرَ فرويد للرؤى والأساطير وتعبيرَه عنها يبدو ضيّق الأفق، لأنّه أكّد في كتابه على نحوٍ مفرط على الغرائز الجنسيّة، فقد وضع حجرَ أساسٍ جديدٍ لفهم الرموز الدينيّة والأساطير، والقواعد اليقينيَّة والشعائر الدينيّة. إنّ هذا الاستنباط وإن لم تكن خاتمتُه عودة الدين لكنّه يرشِدنا إلى تقويم جديد للعقل وللعلم المعمّق، الذي ظهر بواسطة الدين بلغة رمزيّة[1]. ثانياً: إنّ فرويد معارض للدين باسم الأخلاق، أي إنّه يختار في الواقع موقفاً يمكن أنْ نسمّيَه موقفاً دينيّاً. بعبارة أخرى، تحدّث فرويد عن جانب من الكينونة الأخلاقيّة للدين، منتقداً جوانبه اللاهوتيّة ـ الماورائيّة لأنّها تعيق تحقّق الأهداف الأخلاقيّة المذكورة. وهو يرى أنّ المفاهيم اللاهوتيّة ـ الماورائيّة تعود إلى مرحلة من مراحل التطوّر الإنسانيّ كانت ضروريّة، لكنّها اليوم معيقة للتطوّر. لذا فإنّ القول إنّ فرويد «معارضٌ» أو «معادٍ» للدين قولٌ مُضلِّل، إلاّ إنْ نحن بيّنّا أيّ جانب من جوانب الدين يؤيّد، وأيَّ جانبٍ يُعارض[2].

على الرّغم من أنّ الكلام الأول الذي قاله فروم دفاعاً عن النتائج الإيجابيّة غير المقصودة لفرويد مقبول إلى حدٍّ ما، لا سيّما إنْ نحن أخذنا في الحسبان مساعي يونغ في تبسيط تفسير الرؤى وتعبيرها، وشرح لغة الأساطير الرمزيّة، مقولة فروم الثانية مرفوضة كلّيّاً، فهي أولاً نوعٌ من تحجيم الدين والحطّ من شأنه، وتجاهلِ أبعاده الشعوريّة والعرفانيّة والإيمانيّة[3]، وثانياً، أن نعدّ فرويد مدافعاً عن القيم الأخلاقيّة ومروّجاً لها أمرٌ انتُقِد بشدّة[4]، حتى أنَّ دون كيوبت Don Cupit يعتقد «أنَّ الهيكليّة العامّة لبحوث فرويد هي رفض مفهوم الإستقامة، فهو ينفي وجود أيّ مساهمة قيّمة للدين في النموّ الروحي (وضمناً الأخلاق)؛ لأنَّ النموَّ الروحيَّ في الكِبرَ تبعاً لنظامه الفكريّ ضحلٌ لا يُعتدّ به[5].

أخيراً يرى جان هيك (J. Hick) فيلسوف الدين الشهير، أنّ انتشار تفسير فرويد للدين أحد أسباب إنكار وجود الله (لدى غير المؤمنين)، ويتوصل هيك من خلال نقده ودراسته لآراء

---

[1]. إريك فروم ص 136.
[2]. إريك فروم، ص 30.
[3]. مك كواري، ص -253 157.
[4]. راجع في هذا الصدد أفول إمبراطوريّة فرويد لـ هاسن جي آنيذك ترجمة كريمي.
[5]. بحر الإيمان، 1376ش [1997]م، ص 99.

فرويد إلى انطباع إيجابيٍّ يمكن الاستفادة منه في مباحث علم النفس عن المعتقدات الدينيّة، يقول: «...على الرّغم من أنّ تصوّر فرويد عن الدين بمجمله تصوّرٌ ذهنيٌّ بامتياز، وسيكون على الأرجح الجانب الأقصر حياةً من جوانب تفكيره، فقد لقيت نظرتُه الإجماليّة إلى موضوع الإيمان على أنّه نوعُ من «الدعم الروحي» ويتضمّن شكلاً من أشكال الأفكار المتخيّلة، تأييداً من عدد كبير من النقاد المؤيّدين للدين وغير المؤيّدين له، الذين يرون أنَّ هذا النوع من التفكير يمكن أنْ يُطلق على أيِّ أمرٍ يسميه عامّةُ الناس «الدين». فالدين التجريبي، العملي (المظهر الخارجي للدين) تركيب غريبٌ من العناصر، ومن دون شكّ للرغبات دورٌ في إدخال التمنيّات ضمنه، وهو عاملٌ مهمٌّ في أذهان الكثيرين من المؤمنين به. لعلَّ أكثر تفسير كلاميّ (لاهوتيٍّ) لافت في وجهة نظر فرويد هو أنّه على الأرجح قد أماطَ اللثام في بحثه حول صورة الأب عن الأواليّة نفسها التي خلقها ذلك الإلَه لصورة الألوهيّة في أذهان البشر لأنَّ علاقة الأبِ البشريِّ بأولاده بحسب تعاليم السنن اليهوديّة ـ المسيحيّة شبيهة بعلاقة الله بالبشر، بناءً عليه ليس عجيباً ولا مستغرباً أنّ الطفلَ يُعدُّ اللهَ أباه السماويَّ، ويتعرُّفه من خلال تجرِبة تبعيّته المطلقة له، والتجربة الفائقة للحبّ، ورعاية العائلة وتربيتها[1].

ب:كارل غوستاريونغ (Carl Gustar yong 1961 – 1875)

سيرته وآثاره:

يونغ ابن قسّيس سويسريٍّ كاثوليكيٍّ المذهب، وقف حياته على خدمة الكنيسة. وكان من بين أقارب يونغ أيضاً ثمانيةٌ من الرهبان الكاثوليك. قضى عمره دارساً الفلسفة وعلم الآثار والخيمياء، وأخيراً علم النفس. في أوّل الأمر أُعجب بفرويد وأيّدَ آراءه، لكنّه عاد واستقلَّ عنه. وصف يونغ معالمَ شخصيّته وأفكارَه وتجاربه في كتابه: الذكريات والرؤى والأفكار mémoires, dreams, reflections 1963 الذي يروي فيه تجاربه الروحيّة والدينيّة، وأنّه حامل أسرار ، وشخصيّته ذات وجهين: ظاهر وباطن، وتحدّث عن إيمانه بأنّ الأمور مقدّرة، وعن معرفته بأفكارٍ كانط الفلسفيَّة، وأفكار نيتشه وشوبنهاور[2]. في العام 1952م، كتب إلى راهب شاب: «كما تدور الكواكب جميعُها حول الشمس، تدور أفكاري كلّها حول الله، وتنجذب إليه، على نحو لا يمكن مقاومته. أشعر أنّني إنْ أبديت تجاه هذه القوّة أيَّ نوعٍ من المقاومة، أكون قد

[1]. فلسفة الدين، 1372ش [1993م]، ص 81.

[2]. الذكريات والرؤى والأفكار، 1370ش [1991م]، ترجمته پروين فرامرزى، ص 8-38.

ارتكبت إثماً عظيماً»... ومرّة قال في آونة ثورته على الكنيسة: «أدركت في ذلك الحين أنّ الله ـ على الأقلّ بالنسبة إليّ ـ أقلّ التجارب حاجة إلى الواسطة»[1]. على الرّغم من أنّ يونغ كان دائماً ينظر إلى التعاليم الدينيّة المسيحيّة نظرةَ شكٍّ وتردّد، كان شكّه مقترناً دائماً بالإيمان بالله، يقول: «في أحدِ الأيام كنت أتصفّح كتاب التعاليم الدينيّة، يحدوني الأملُ بأنْ أجدَ في ثناياه شيئاً عن عيسى المسيح غيرَ العبارات العاطفيّة، التي لا تُدركُ عادةً، وتفتقد بالقدرِ نفسِه إلى الجاذبيّة. وصلت إلى مبحث التثليث، فوجدت فيه ما لفت انتباهي: الوحدة في التثليث. هذه المسألة جذبتني لما فيها من تناقض. وانتظرت بشوق الوصول إلى هذا الدرس. لكن حين وصلنا قال أبي: الآن وصلنا إلى التثليث، لكن يجب أن نتجاوزه، لأنّني أنا نفسي لم أفهم في الواقع منه شيئاً. قدّرتُ صدقَ أبي، لكنّني شعرت في قرارة نفسي باليأس، وقلت في نفسي، طالما أنّهم لا يعرفون شيئاً عن هذه القضيّة، ولا يفكّرون فيها، فكيف يمكنني إذاً أنْ أتحدّث عن سرّي؟... على الرغم من الملل الذي كان ينتابني، جاهدْتُ نفسي قدر المستطاع أن أؤمن من دون إدراك، وحضّرت نفسي لطقوس العشاء الربّانيّ، الذي عقدتُ عليه أملي الأخير. في أثناء إحياء المراسم، وحين وصل الدور إليّ فجأةً، تناولت خبزي، وكما كنتُ أتوقّع لم أستطعِمْ به ورشفةُ الخمر التي قاربت شفتيَّ كانت رقيقة، أقرب إلى الحموضة، وخلاصة الأمر أنّها لم تكن شهيَّةً، ثم بدأ دور الدعاء الختاميّ، وبعده خرج الناس، وسيماهم خاليةٌ من علائم الحزن أو الفرح، وكأنّهم يقولون «حسناً انتهى الأمر»... طيلة الأيّام التي تلت باتَ معلوماً بالنسبة إليّ أنّ أيّ حدث لن يقع. فأنا كنت قد وصلت إلى آخر المراسم الدينيّة، منتظراً أن يحدثَ أمرٌ ما لا أعرف كُنهَه، لكنَّ شيئاً لم يحدث... إنمّا كان في هذه الطقوس، على الأقلّ في نظري، دليلٌ على وجود الله... منذ تلك اللحظة لم يعد بإمكاني المساهمة في الإيمان الجَماعيّ، لكنّني رأيتُ نفسي جزءاً من شيء يفوق الوصف[2]. كنت يوماً بعد يوم أجد من غير الممكن أنْ تعتريني حالةٌ إيجابيّة بالنسبة إلى عيسى المسيح، مع ذلك أتذكّر أنّ تصّور الله جذبني مذ كنت في الحادية عشرة، وبدأت أناجيه، وهذا الأمر أسعدني، فليس في هذه العبادة أيّ تناقض[3].

كان يونغ يشعر بوجود الله في حياته، وأنّه خاضع لقضاء الله وقدره: منذ البداية كنت أحسّ يدَ الأقدار. كأنَّ القَدَرَ هو الذي عيَّن مهمّتي في الحياة، وأنّ عليَّ إنجازَها. كان ذلك يمنحني أماناً داخليّاً، لم أستطع إثباتَه أبداً لنفسي، إنما هو الذي أثبت لي نفسَه. لست «أنا» من يقرّر، إنّه «هو» الذي يفرض عليّ ذلك. ما من أحدٍ كان بإمكانه أن يصرفَني عن الإعتقاد أنّ من المفروض عليَّ أن

[1]. يونغ، م.س، ص 13، 14.
[2]. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 64-67.
[3]. م.ن، ص 40.

أعمل بإرادة الله لا بإرادتي، وهذا ما كان يمنحني القوّةَ لأكملَ طريقي. غالباً ما كنت أحسّ أنّني في المواضيع الحاسمة لست بين البشر، وإنمّا أنا وحيدٌ مع الله. حين أكون «هناك» حيث لا أكون وحيداً، خارج الزمان أكون، ابنَ القرون والعصور، يكون هو الذي كان ويكون. هو الذي كان قبل ولادتي، هو الموجود دائماً وأبداً، كان هناك. هذه الصلة مع ذلك «الآخر» شكّلت أعمق تجاربي، فمن ناحية صراعٌ عنيفٌ، ومن ناحية أخرى وَجْدٌ وشغفٌ سامِيَين... على حين غرّة (بعد أنْ درست الكتب الفلسفيّة وفرضيّات الفلاسفة الخياليّة عن الله) أدركت أنّ الله، على الأقلّ بالنسبة إليّ، أحدُ أكثر التجارب الموثوقة غير المحتاجةِ إلى وسيط[1]. كان لهذا الإيمان والمعتقد ظهورٌ خارجيّ: يقول ميغيل سيرانو Miguel Serrano الذي كان قد ذهب إلى بيت يونغ لإجراء مقابلةٍ معه، إنّه رأى هذه العبارة تعلو مدخل منزله: «سواءٌ قرأتَ أو لم تقرأ فالله حاضر»[2].

من ميزات يونغ اللافتة، وربمّا الفريدة من نوعها، لدى علماء النفس البارزين، معرفتُه الجيّدة نسبيّاً بنصوص الأديان المختلفة، لا سيّما القرآن الكريم. فعلى سبيل المثال في كتابه أربع صور مثاليّة[3] في أثناء شرحه لسورة الكهف، يرى أن القصص المختلفة في هذه السورة، إنمّا هي تعبيرٌ رمزيٌّ عن الصورة المثاليّة لولادة الإنسان «ولادةً جديدة». وفي أثناء كلامه على رحلته إلى كينيا يقول: «لقد عدّوني مؤمناً بالقرآن، لأنهم وجدوا أنّني مطّلع على القرآن الكريم. لقد كنت في نظرهم من أتباع محمّد صلى الله عليه وآله سرّاً[4]».

خلّف يونغ كتباً ومقالاتٍ عديدة ومتنوّعة في علم النفس والخيمياء والدين، وقد بلغ مجموعُ آثاره باللغة الإنجليزيّة عشرين مجلّداً[5]. ربمّا تحدّث عن الدين أكثر من أيِّ موضوع آخر، وأهم آثاره في هذا المجال: علم النفس والدين[6] psychology and religion 1938، باراسلسيكا paracelsica 1942 تطرّق فيه إلى العَلاقات بين الدين وعلم النفس؛ علم النفس والخيمياء psychology and alchemy 1944[7]؛ جواب أيّوب[8] answer to job 1952؛ أربعة نماذج مثاليّة، الأم، الولادة الروحيّة الجديدة، الروح، والمخادع[9] four Archetypes, mother, rebirth, spirit, Trickster؛

[1]. م.ن، ص 60 و 73.
[2]. مع يونغ وهيسّه، ترجمه بالفارسيّة سيروسى شميسا، ص 105.
[3]. يونغ، أربع صور مثاليّة، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، ص 29 - 102.
[4]. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 273.
[5]. دائرة معارف الدين، إلياد، 840، ص 213.
[6]. ترجمه بالفارسيّة فؤاد روحاني.
[7]. ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى.
[8]. ترجمه بالفارسيّة فؤاد روحاني.
[9]. ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى.

وإيون[1] aion 1951، تطرّق فيه لدراسة شخصيّة السيّد المسيح عليه السلام بمنظار علم النفس[2] في آثاره الأخرى ومنها: المعالجة بالتحليل النفسيّ psycho analyses 1957 إشارات إلى موضوع الدين ومكانة علم نفس الدين بالنسبة إلى الإنسان.

علم نفس الدين بمنظار يونغ

على الرّغم من أنّ نظريّة يونغ مسبوقةٌ بنظريّة علم نفس الدين لدى فرويد واللاوعي، لم تبقَ محصورةً في حدود التأمّلات النفسانيّة، وإنّما تتخلّلها النظريات الإبيستيمولوجيّة والمنهجيّة. هو يتبنّى نظريّة اللاوعي الجمعيّ، لكنّه لا يعدّ التجربة الدينيّة محصورةً في نطاق العقل المجرّد أو نطاق العلوم التجريبيّة. إنّ نظريّة يونغ المتعلّقة بالدين، نظريّة تعدّديّة إلى حدٍّ ما، اسطوريّة-رمزيّة، وجوهريّة المحور. ما من نطاق أو موضع يظهر فيه الخلاف بين يونغ و فرويد، أكثر وضوحاً منه في رؤية كلٍّ منهما إلى الدين. لقد رفض يونغ إلحاد فرويد الحاسم، وهو في الواقع يولي الأديان كلّها قيمةً حقيقيّة. وفي حين يرى فرويد أنّ الدين ظاهرةٌ مرضيَّة، يراه يونغ ظاهرة شافية.

كانت أفكارُ يونغ في أوّل الأمر شبيهةً بآراء فرويد، وكان يَعدُّ العقائدَ الدينيَّة إزاحةً وإسقاطاً لصور الوالدين. لكنْ حين اكتشفَ اللاوعيَ الجَمَعيّ collective unconscious، تغيّرت تصوّراته هذه كلُّها. ففي نظره الدين ليس عُصاباً وإنّما هو حاجةٌ لنموّ شخصيّة الإنسان وتساميها وهو يرى كذلك أنّ الدين غيرُ مرتكز على المسائل الجنسيّة، لأنّ الليبيدو أوسع من ذلك بكثير. ويرى كذلك أنّ تصوّرَ الإنسان لله غيرُ مبنيٍّ على صورة والده، وإنّما على الأنموذج المثاليّ (Arche type) العامِّ للأب. وعلى العكس من فرويد يُدافع يونغ عن الدين، ويعتقد أنّ التجارب الدينيّة،هي بمعنى من المعاني واقعيّة، والدين ضروريٌّ للمجتمع. إنَّ الإكتشاف الأساسيَّ ليونغ، فكرتهُ القائلة إنّ من الممكن مشاهدة الموضوعات الخاصّة والمشتركة في أحلام المرضى، في عدد من الأديان والأساطير العالميّة وفي علم الخيمياء. فالرؤى بنظره تتضمّن غالباً لحظات ملكوتيّة، تثيرُ لدى الفرد الإحساس بالقدسيّة، ولحظاتُ الرؤيا هذه طريقٌ إلى اللاوعي، وفي رأيه أنّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير متأتيّة من تجاربهم العاديّة والمألوفة. كان النهجُ الذي اعتمده هو دراسة رؤى المرضى و الرؤى الواردة في الروايات التاريخيّة، وكذلك دراسة الأديان والأساطير[3]. بالنسبة إليه الوعيُ الفرديُّ - كالوعي الفرديّ لدى فرويد- يتضمن الذكريات المتقهقرة المكبوتة التي اتخذ

[1]. 49: ستور، 1983.
[2]. آرغيل Argyle، 2000، ص 104.
[3]. م.ن، ص 105.

بعضُها شكلَ العقدة، وأجزاءً مستقلّةً ومنفصلةً عن الشخصيّة، وهذه الأجزاء التي عدّها فرويد مصدرَ العُصاب، يحسبها يونغ مصدر النضج ومنبع النموّ الجديد، وقد لجأ إلى تقويمها من خلال اختبار تداعي كلمات الله (1918م). يرى يونغ أنّ اللاوعيَ الجَمَعيّ كامنٌ تحت اللاوعي الفرديّ والمعلوماتُ الناجمة عن اللاوعي الجَمَعيّ، تختلف عن المعلومات الناجمة عن اللاوعي الفرديّ ومن الممكن أن تكون المعلومات الناجمة عن اللاوعي الجمعيّ أكثر تبصّراً، وتكون متضمّنةً لقوّة ونفوذ قُدسيّين، وتبدو كأنّها مُحصّلةٌ من خارج الفرد، وتتمتّع بقوّة عاطفيّة. يتضمّن اللاوعيُ الجَمَعيّ الصورَ الأزليّة الأوّليّة، التي توافرت كالغرائز من قبل تاريخ النوع البشريّ. هذه النماذج المثاليّة (Archestypes) هي الاستعداد والميل لتجريب العالم الخارجيّ، وردّة الفعل تجاهه، على النحو الذي فعله الأجداد.إنّها تشبه المـُثُل الأفلاطونيّة أو مقالات كانط الأوليّة، ولا يمكن تعرّفها مباشرةً، وإنمّا تُعرف من خلال النماذج والرموز، وتُستمدّ من الثقافة والتجربة الشخصيّتين. إنّها أشكال مجرّدة تجعلنا مهيَّئين للاعتقاد ببعض الأفكار، والرؤى والأوهام، والمعتقدات الدينيّة، والأسطوريّة، والشموليّة، وحين ذلك تتشكّل مؤثراتُها الثقافيّة والفرديّة. الأب أنموذج ورمز إنمّا ليس رمزاً لأبِ الفرد، بل هو رمزٌ لحقيقة كلّيّةٍ هي مصدر القوى السحريّة، ويمكن أن تكون أنموذجاً ورمزاً بأساليب متنوّعة[1].

يعتقد يونغ أنّ اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين بالنسبة إلى الإنسان المعاصر: ربمّا لا سبيل أمامنا لإدراك القضايا الدينيّة اليوم، سوى طريق علم النفس، لذا، أنا آخذ الأفكار التي تجمّدت على مدار الزمان والتاريخ، وأسعى لأن أذوّبَها وأعيدها إلى حالتها المائيّة، وأصبّها في قوالب التجارِب المباشرة. وهذا العمل صعبٌ من دون شك، لأنّنا نريد أن نوجِد ارتباطاً واتصالاً بين المعتقدات الدينيّة والتجربة المباشرة للصورِ المثاليّة النفسانيّة، و دراسة الرموز الطبيعيّة اللاواعية، توفّر لنا الموادّ الأوّلية لهذا العمل... إنّ الحياة الروحيّة للأنموذج المثاليّ التي تظهر على شكل رموز في الرؤى، غير مرتبطة بزمان معيّن على العكس من الحياة الفرديّة أسيرة الزمان[2].

لم يكن البشر البدائيّون يفصلون بين ذواتهم وبين البيئة المحيطة بهم. كانوا يعيشون حالةً يسمّيها «لويس برول» المشاركة العرفانيّة، بمعنى أنّ كلَّ ما يحصل في الداخل، يحدث في الخارج. لذا فالاسطورة تعبير عمّا هو آخذ في الحدوث، تعكس ما يحدث في الداخل، وتصفه بمقدار ما تطلع الشمس، ثم تطوي السماء بأكملها، وفي المساء تفقد تجلّيها...حين يفقد الانسان موهبة

[1]. يونغ، 1370 ش [1991م]، ص 182.
[2]. م.ن، ص24.

صناعة الأسطورة، ينقطع اتصاله بقوى وجوده الخلاّقة. فالدين، والشعر، وتقاليد الأجداد، وأساطير الحوريّات والجنّ كلّها مرتبطة بهذه الموهبة، إن الهيكليّة الأساسيّة لكلّ الأديان، لها شخصيّة الأنموذج المثاليّ. إنمّا كالأساطير يؤدّي الوعي دوراً في تشكيل القضايا. لكنّ مساهمة الوعي في الشعائر الدينيّة البدائيّة أقل بكثير منها في الشعائر الدينيّة الأرقى والأكثر تطوّراً وانتشاراً[1].

إنّ يونغ، على العكس من بعض النّقاد[2]، لا يعدّ اللاوعيّ الجمَعيّ أمراً وراثيّاً: يبدو أنّ اللاوعي المـرَضيّ طوى خطّ المسار الفكري الذي ظهر مرّات ومرّات خلال الألفي سنة المنصرمَينْ. لكنّ مثل هذه السيطرة لا يمكن أن تكون موجودةً إلاّ في حال افترضنا أنّ هناك حالةَ لاوعي موجودة كعامل ومحرّك قبليٍّ ومُورَّث. أنا لا أقصد من هذه الفرضيّة أنّ التصورات تنتقل من طريق الوراثة لأنّ إثبات مثل هذا الأمر ليس صعباً فحسب، بل مستحيل؛ إنمّا فرضيّتي المتعلّقة بهذه الميزة الوراثيّة أن هنالك أساساً إمكانيّةَ أنْ تظهرَ الأفكار المتماثلة كلّيّاً، أو المتشابهة مرّات عديدة. هذه الإمكانيّة أنا سمّيتها الأنموذج المثاليّ (Arche type)، لذا المقصود من هذا المصطلح سمّة خاصّة أو شرط أساسي للبنية الروحيّة، مرتبط على نحوٍ ما بالدماغ[3].

إن النماذج المثاليّة بنظر يونغ هي حيِّز الدين، وتظهر من خلال الرؤى: الأسد، والذهب، والملك ترمز إلى الشمس، والشمس دليل على قوّة الحياة والصِحّة. والشمس في بعض الأديان البدائيّة معبودةٌ يُتعبّد لها، ونحن بإمكاننا مشاهدة سبب كون الشمس موضوعَ أنموذج مثاليّ (القدرة والطاقة الماورائيّة، الشروق والغروب يوميّاً وفصليّاً، الحياة والموت، والسير الليلي إلى دنيا الروح). الأم بمعنى مبدأ العناية والمحبّة الأموميّين، والحَمْل، وتجدّد الحياة. لكنْ أيضا بمعنى دنيا الأموات التحتيّة ودركهم الأسفل. والأم عُدّت أنموذجاً ورمزاً بأشكال مختلفة؛ أنموذج الإلهة ربّة النوع، والبتول العفيفة، والبحر، والليل، أو البئر وجانبها الشرير بمائها العميق الغائر.

الأب شبيه بالأم، إنمّا توجد نماذج مثاليّة مذَكَّرة غير الأب، كالرجل العجوز العاقل أيضاً. وهو رمز الفهم، والمعنى والصفات الأخلاقية، ومن مصاديقه أيضاً الراهب، أو الأستاذ وغيرهما...

الطفل رمز ينابيع الحياة، والنضج، والتفتّح الذاتيّ، وكذلك الموهبة الكامنة لنضج يفوق المعتاد. نماذج الطفل هي: القرد والجواهر والكرة الذهبيّة.

---

[1]. جان مك كواري، 1378ش [1999م]، ص 167.
[2]. يونغ، م.س، ص 205.
[3]. آرغيل، 2000، ص 105.

الجواهر والأشياء الثمينة الأخرى في بئر تحرسها الأفعى أو التنّين ترمز إلى الكنز، والكنز في الواقع هو نفسه التفتّح الذاتيّ، أو الاصلاح، أو اكتشاف الذات.

النفس رمز الله والأنموذج المثالي للكمال، ولانسجام الشخصيّة وسموّها.

الدين حالة خاصّة بروح الإنسان، ويمكن أنْ نعرّفها على النحو التالي: حالة رعاية ومراقبة وتذكّر واهتمام دقيق ببعض العوامل المؤثّرة التي يُطلق عليها البشر اسم «القوّة القاهرة»، ويجسّدونها على شكل أرواح، و شياطين، وآلهة، و قوانين، ونماذج مثاليّة، و الكمال الأعلى وغير ذلك. يصطدم الإنسان، من خلال تجربته، بعوامل، يجدها قادرة و مساعدة فيحسب الانتباه لها أمراً ضروريّاً، أو يجدها كبيرة جدّاً و جميلة، و ذات معنى، فيرغب في عبادتها بخضوع، ويحبّها. لقد سمّى هذه العوامل بأسماء عديدة. بالإنجليزيّة حين يُراد القول إنّ الشخص يحبّ شيئاً ما أو عملاً ما من صميم قلبه، يُقال إنّه يحبّهُ حبّاً دينيّاً... مصطلح الدين، تعريف لحالة وجدانيّة خاصّة، لحقها التغيير على أثر إدراك كيفيّتها القدسيّة والنورانيّة... إنّ أيّ سلوك يُعتمد من ناحية على الشعور بالحالة القدسيّة والنورانيّة، ومن ناحية أخرى على الإيمان، أي الإخلاص والثقة بتأثير العوامل القدسيّة والنورانيّة والتغييريّة المؤثّرة في وجدان الإنسان[1].

في مكان آخر من الكتاب نفسه يعرّف يونغ الدين والله على النحو التالي: إنّ الدين هو العَلاقة التي تربط الإنسان بـ «القيمة value» الأعلى و الأقوى، إيجابيّةً كانت أم سلبيّةً على حدٍّ سواء. و هذه العلاقة أيضاً يمكن أن تكون متعمَّدة أو غير مُتعمَّدة؛ بمعنى أنّ الإنسان يمكنه أن يؤمن بها على نحوٍ واعٍ كقيمة، أي أنّها ذلك العامل الرُّوحيُّ الفائقُ القدرة، المسيطر عليه بصورة لاواعية. تلك الحقيقة النفسانيّة التي تمارس السلطة الأقوى في وجود الإنسان، اسمُها الله؛ لأنَّ العامل الروحيَّ الأقوى هو الذي يُطلق عليه دائماً اسمُ الله... إنّ الله هو الفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيراً في روحية الإنسان. والفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيراً في روحيّة الفرد، من مستلزماته هذا الإيمان أو هذا الخوف أو هذا الانقياد والإخلاص الذي يتوقعه الله من البشر. إنّ كلَّ فاعلٍ قاهر لا يمكن تجنّبه هو بهذا المعنى **الله**، وهذا الفاعل يتخذ لنفسه صورةً مطلقة، إلّا إن استطاع الإنسان من خلال اتخاذه قراراً أخلاقيّاً بحرّيّة، أن يقيم لمواجهة هذه الظاهرة الطبيعيّة سدّاً منيعاً. إذا كان هذا المتراس الآمن الروحيُّ مؤثِّراً بالمطلق، يمكننا حينئذ أنْ نسمّيَه «الله وبالأخص «الله الروحي»، لأن الذي أوجده قرارٌ أخلاقيٌّ حرٌّ نابعٌ من ذهن البشر»[2].

[1]. يونغ، 1991م، ص 7 و8.
[2]. يونغ، م.ن، ص 162، 174.

هذا لا يعني أنَ البشر يصنعون لأنفسهم إلهاً، إنما المقصود نوع من حريّة الخيار: «... إنّ القوى والطاقات القادرة حاضرةٌ دائماً في وجودنا، ونحن ليس بمقدورنا، ولا مفروض علينا أنْ نوجدها. إنَّ قدراتِنا محدودة في أنّنا نستطيع أن نختارَ من نخدمه، لنتمكَّنَ من خلال خدمتنا له أنْ نحميَ أنفسنا من سلطة ذلك الآخر، الذي لم يقع اختيارُنا عليه. إنّ الإنسان لا يخلُق الله وإنّما يختاره»[1].

يرى يونغ أنّ الله هو الذي يهبُ روحَ الإنسان معنى الحياة «حين تُلبَّى الحاجة إلى القوانين الأسطوريّة المتعلّقة بالدنيا، ستتولَّد لدينا عقيدة تستأثر بكياننا كلّه، نابعةً من التعاون بين الوعي واللاوعي. فقدان المعنى، يسلب الحياة غناها، وهو من هذه الناحية مرادفٌ للمرض. إنّ المعنى يستوعب الكثير من الأمور، وربمّا كلّ الأمور، وما من علم يمكن أن يحلّ محل الأسطورة. الأسطورةُ إلهامٌ من الإلٰه الذي يحيا في الإنسان. لسنا نحن من يُبدع الأسطورة، إنّها هي التي تخاطبُنا بصفتها كلاماً يوجّهه الله إلينا»[2].

يصرّح يونغ كذلك أنّ الأنموذجَ المثاليَّ لله هو غيرُ وجوده الماورائيّ، إنمّا طريقٌ لتجربتِه: «إذا قلنا إنّ اللهَ هو أنموذجٌ مثاليٌّ، لا نكون قد قلنا شيئاً عن طبيعته الحقيقيّة، بل ما نفهمه هو أنّ الله في ذلك الجزء من روحنا الذي هو قديمٌ بالنسبة إلى وعينا، وكانت له مكانة من قبل، ولذا لا يمكن حسبانه اختراعاً واعياً. نحن لا نستبعده ولا نُلغيه، وإنمّا نقرّبه من إمكانيّة أن يصبح تجربةً. هذا الوضع ليس بغير ذي أهمّيّة، لأنّ ما لا يقبل التجربة يسهُل الظنّ أنّه غير موجود. هذا الظن مقبول، فما اصطُلِح عليه أنّ المؤمنين بالله، في سعيهم لتجديد وعيهم البدائيّ، لا يرون سوى معرفة الله، وإن لم يَرَوا معرفة الله، يرون العرفان، أي أنّ كلّ شيء سوى ما لم يقدّره الله أمرٌ واقعٌ روحيٌّ مثله مثل اللاوعي»[3].

من تعابير يونغ الأخرى في تفسير الدين أنّه اتصالٌ باللامتناهي يخلّص الإنسان من القيود ومن التفاهات والترّهات: «فقط إن علمنا أنّ اللامتناهي هو موضوعان مهمّان فحسب، يمكننا أن نحاذرَ من أن يتحكَّم بنا التعلّق بالتفاهات وأنواع الأهداف التي ليس لها قيمة ولا أهمّيّة حقيقيّة.

إن نحن أدركنا وشعرنا أنّ لنا هنا وفي هذه الحياة صلةً باللامتناهي، ستتغيرّ ميولُنا وأحوالُنا. في التحليل النهائيّ، إنْ نحن حَسبنا حساباً لذاك السبب نضمن لأنفسنا الجوهر، وإنْ فقدناه تُصبح الحياة تافهة. أما في علاقتنا بالآخرين فالمسالة الأساسيّة هي أنّ جوهراً لا حدّ له يتجلى في هذه

[1]. يونغ، م.ن، ص 176.
[2]. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص348.
[3]. يونغ، م.ن، ص 355.

العلاقة... إنّ عصرنا يتّكئ على الـ «هُنا» و «الآن» ممّا ولّد الأخلاق الشيطانيّةَ لدى الإنسان ودنياه. إنّ ظاهرة المستبدّين وكلّ ما خلّفوه من مآسٍ، مصدرُها الحقيقيّ أنّ الإنسان بسبب قِصَر نظر المتنوّرين قد حُرِمَ من التسامي. لقد أصبح مثلَهم ضحيّةَ اللاوعي؛ لكنّ واجبَ الإنسان هو في النقطة المقابلة: الاطلاع على محتويات اللاوعي التي تفور منه[1].

إنّ أهمَّ ما فعله يونغ هو شقّ مجرى إلى علم الخيمياء، كحلقة وصلٍ بين علم النفس والدين. فقد اطّلع من خلال قراءته لعددٍ من الكتب في علم الخيمياء، على التشابه بين صور علم الخيمياء والنماذج المثاليّة الدينيّة التي تظهر غالباً في الرؤى من خلال اللاوعي: «لقد تمكّنت في نهاية الأمر من خلال الباراسيلسيكا (1942) أنْ أبحثَ الطبيعةَ الخيميائية للعلاقة بين الدين وعلم النفس، أو بعبارة أخرى الخيمياء كصورة من صور فلسفة الدين، وقد أنجزتُ هذا الأمر في كتاب علم النفس والخيمياء (1944م). أنا لا أفتح الباب أمام الدعوة المسيحيّة فحسب، وإنّما أعدّها أهمَّ مسألةٍ بالنسبةِ إلى الإنسانِ الغربيّ. في كلِّ الأحوال يجب النظر إلى هذه الدعوة بمنظار جديدٍ ملائم لما أحدثته روحُ العصر من متغيّرات»....لقد توّجتُ مسعاي لإيجاد صلة بين علم النفس التحليليّ والمسيحيّة بطرح قضيّة المسيح كشخصيّة من وجهة نظر علم النفس. في كتاب علم النفس والخيمياء تمكّنت من الدلالة على الشبه بين شخصيّة المسيح والأنموذج المثالي الأساسي للخيميائيين أي الحجر الخاص بهم lapis... لقد حمل عيسى المسيح ابن النجار البشارة، فصار مخلّص العالم... لقد أدرك الخيميائيّون على نحو أكثر جدِّيّة أنّ الهدف من عملهم، ليس تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، بل الحصول على ذهب غير الذهب العاديّ (الذهب الفلسفيّ). بعبارة أخرى، كان اهتمامُهم منصبّاً، على القيم الروحيّة، ومسألة التغيّرات النفسانيّة[2].

يرى يونغ ارتباطاً وثيقاً بين الإيمان والطقوس الدينيّة، ويعدّ وجود الحالة القدسيّة والمعنويّة في المناسك والطقوس مسبوقاً بالإيمان بعلّة إلٰهيّة: «إنّ الحالة القدسيّة والنورانيّة أيّاً كان سببُها، هي حالة تُصيب الإنسان، من دونِ أنْ يكون لإرادته مداخلة فيها. في كلّ الأحوال، إنّ هذه الحالة التي يستغرق فيها الفرد، هي بحسب التعاليم الدينيّة، والإجماع كذلك على الإعتقاد أنها ظهرت في كلّ الأمكنة وفي كلّ العصور، يجب أنْ تُنسب إلى علَّة خارجةٍ عن وجود الفرد. إنّ الحالة القدسيّة والنورانيّة هي إمّا خاصّيّة شيء يُرى بالعين، وإمّا أثرُ وجودٍ حاضرٍ إنما غير مرئي، يؤدّي إلى إحداث تغييرات معيّنة في الوجدان... إنّ الكثير من العادات والطقوس والمناسك الدينيّة، تمُارَس

[1]. يونغ، م.ن، ص 332.
[2]. م.س، ص 216-219.

بهدف الحصول على أثر الحالة القدسيّة والنورانيّة بعملٍ إراديٍّ، أي بواسطة بعض أعمال السحر، والأدعية والأوراد والأضاحي، والأذكار، وسائر تمارين اليوغا والرياضات، لكنّ هذه التمارين متكئةٌ ومسبوقةٌ بالإيمان بعلّةٍ إلٰهيّة، لها وجودٌ خارجيّ وموضوعيّ[1].

في النهاية يرى يونغ أنّ نتيجة التديُّن، هي التئام جروح الإنسان الداخليّة، وهو الذي يقي من الأمراض النفسيّة، وبواسطته تتمُّ معالجة أنواع الأذى الروحي والنفسي: « من بين جميع المرضى الذين عاينتهم، والذين هم في النصف الثاني من عمرهم أي بعد الثلاثين أو الخامسة والثلاثين تقريباً،... لم تكن مشكلة أيٍّ منهم في اللحظة الأخيرة سوى مشكلة إيجاد نظرة دينيّة إلى الحياة. يمكن القول بثقة، أنهم جميعاً يشعرون بالمرض لأنّهم قد فقدوا الشيء الذي تقدّمه الأديان الحيّة في أي عصر لأتباعها. ولم يتوصّل أيٌّ منهم إلى الشفاء الحقيقيّ إلّا بعد أنْ استعاد رؤيته الدينيّة[2].

تتلخّص آراء يونغ في علم نفس الدين بالنقاط التالية:

1- اللاوعي الجَمَعيّ كامنٌ تحت اللاوعي الفرديّ، ويتضمّن الصور الأزليّة البِدئيّة، التي انوجدت ما قبل تاريخ النوع البشريّ.

2- النماذج المثاليّة (Arche types) هي أشكال مجرّدة في اللاوعي الجَمَعيّ تجعلنا على استعداد لتقبّل بعض الأفكار والرؤى والمعتقدات الدينيّة والأسطوريّةِ؛ وتشكّل الشخصياتُ الأنموذجيّة المثاليّة الهيكليّة المحوريّة لجميع الأديان.

3- بالنسبة إلى إنسان اليوم، اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين.

4- اللاوعي الجَمَعيّ والصور المثاليّة ليست وراثيّة، وإنّما هي ميزة أساسيّة من ميزات البنية الروحيّة للبشر.

5- الدين (أي التديّن) حالة حذر وترقّب واهتمام بـ «القوّة التي لا تُقهر»، هذه القوة التي يجسّمها البشر بصور الأرواح والشياطين والآلهة، والقوانين، والنماذج المثاليّة، والتسامي المطلق... واقتران ذلك بالخضوع والتعبّد لها، أو إلزاميّة التيقّظ والحذر منها، فالدين إذاً أعلى وأقوى القيم الإيجابيّة أو السلبيّة (أقوى العوامل المؤثّرة في روحيّة الفرد).

6- إنّ الله النفسيّ (حضور الله في نفس الإنسان) يختلف عن الله الماورائيّ الخارجيّ.

[1]. يونغ، علم النفس والدين، ص 6.
[2]. يونغ، الإنسان الحديث في بحثه عن الروح، **Modern Man in search of soul**

7- إنّ حضور الله في نفس الإنسان يمنح حياته المعنى، ويصله باللامتناهي، ويخلصه من القيود والتفاهات.

8- علم الخيمياء (بالمعنى الفلسفيّ لا بالمعنى الكيميائي القديم)، حلقة وصل بين علم النفس والدين، والكثير من الأساطير والصور الخيميائيّة مماثلة للرموز الدينيّة والنماذج المثاليّة في الرؤى (اللاواعية).

9- حالة الطقوس القدسيّة والنورانيّة مسبوقةٌ بالإيمان بعلّة إلهيّة ذات وجود خارجيّ موضوعيّ.

01- التديّن يؤدّي إلى شفاء الإنسان من الآلام الروحيّة والنفسيّة، وفقدانه يسبّب الأمراض الروحيّة والنفسيّة...

دراسة نقديّة

لم تنحصر دراسات يونغ وأبحاثه في الأبعاد الماديّة والراهنة للوجود الإنسانيّ، وإنّما اجتاز حدود اللاوعي، ونقّب في أعماق العصور الغابرة. أمّا من حيث المنهج الذي اتّبعه، فإنّنا نلاحظ في آثاره خليطاً من الخبرة العياديّة (الدراسة الموضوعيّة)، والتحليل النفسي (أو بتعبير يونغ علم النفس التحليليّ)، وعلم الظواهر وعلم الأساطير. ومن حيث سعة الموضوع، فهو على الرّغم من ميله الأساسيّ المتمثّل باهتمامه بتحليل النفس البشريّة بالمعنى الواسع للكلمة، بحسب تصريحه هو: إنّ ما يستحوذ على ميولي وأبحاثي، وكان يؤرّقني، هو هذا السؤال: ماذا يحدث فعلاً في داخل المريض النفسيّ[1]؟ قد أولى كذلك اهتماماً خاصّاً بمواضيع أخرى منها: الدين والأخلاق والأساطير وغيرها.

ومن حيث المعطياتُ العلميّة أيضاً فإنّ من أهمّ آرائه في ما يخصّ الدين مباحثَ اللاوعي الجَمَعيّ للنماذج المثاليّة، والعلاقة بين الخيمياء والدين، والإلٰه النفسيّ، وقوله إنّ الدين يهب للحياة معناها، وإنّ له دوراً شافياً، وهي بمجملها نظرة إيجابيّة وعميقة إلى الدين، مقارنةً بغيرها من النظريات.

مع ذلك تعرضت نظريّة يونغ المتعلّقة بالدين إلى انتقادات هي باختصار:

1- إن نظرّية يونغ الفلسفيّة كانطيّة الأساس، وهو ينظر بشكٍّ دائماً إلى الواقع الخارجيّ القائم في ما وراء الظواهر الذهنيّة: «إنّ نظرة يونغ أو استنتاجاته الأولى وإن كانت في الأساس كانطيّة

[1]. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 124.

ـ هناك أوجه شبه (وفوارق أيضاً) بين اللاوعي الجَمَعيّ لدى يونغ وبين موضوع الفطرة في الثقافة الإسلاميّة، وموضوع « السرّ وسرّ السرّ» في العرفان الإسلامي، وتحتاج الدراسة المقارنة بين هذه المواضيع إلى بحث مستقلّ.

النهج، تبدو أحياناً أكثر حسماً وراديكاليّةً من نظرة كانط نفسه. إنّ كانط ويونغ ينكران إمكانيّة وجود الميتافيزيقا، لكنّ الفيلسوف الألمانيّ أحلَّ محلَّها مبادئ العقل العمليّ البديهيّة. إن وجود الله وروحانيّة الروح يشكّلان نقطة البداية في منظومة كانط الأخلاقيّة، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ الذي يبدو أحياناً وكأنّه يستند إلى النسبيّة في ما يتعلّق بالأخلاق، من دون العودة إلى المطلق. صحيح أنّ الله والإنسان يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ، لأنّه لا ينظر إلى الدين إلاّ بمنظار علم النفس، وعاجز عن الذهاب أبعدَ من حياض التجربة الإنسانيّة. يقول يونغ: نحن لا يعنينا الله المطلق، وإنمّا الإله النفسانيّ الواقعيّ. هنا تبدو نظرية يونغ قاصرة وناقصة. إنّ علم النفس من دون الميتافيزيقا ناقصٌ وغير تام: أي من دون ذلك العلم الذي يستخدمه علم النفس ليثبت الارتباط بين علم نفس الدين، وذلك الذي ترتكز عليه الممارسات الدينيَّة أي الله[1].

من هذا المنطلق صنّف جان مك كواري نظرية يونغ ضمن تفاسير الدين بحسب النزعة الطبيعيّة (أي مذهب الفلاسفة الذين يعدّون الطبيعية المبدأ الأوّل).كما أنّه نسبَ إليه نوعاً من اللاأدريّة والإلحاد: «إن نظرة يونغ تشبه اللاأدريّة الكانطيّة التي ترى أنْ لا تفسيرَ لماهيّة الواقع الغائيّة... يجب أن نضيف كذلك أنَّ نظرة يونغ كنظرة فرويد طبيعيّة النزعة Naturalistic، بمعنًى من معاني النزعة الطبيعيّة كحدٍّ أدنى. فيونغ لا يؤمن بالتغييريّة المنبثقة عن النزعة الطبيعيّة. وينكر صراحةً إمكانية تفسير الروح - بغض النظر عن ماهيتها- على أيِّ أساسٍ سوى ذاتها؛ ومن ناحيةٍ أخرى ينكر أيّ نوع من أنواع القرابة بين آرائه والميتافيزيكا التوحيديّة. إنّ يونغ بإنكاره الميتافيزيكا متأثراً بفلسفة كانط، يعتقد أنّ مسألة إثبات وجود الله كواقع فوق التجربة تبقى سؤالاً من غير جواب، وحتماً هي مسألةٌ لا يمكن إثباتها بمنظار علم النفس. إنّ الله يمكن أنْ يُعرَ فَ كواقع نفسانيّ. لكنّ الإيمانَ أنّ هنالك واقعاً آخرَ غيرَه متعالياً وأسمى منه، أمرٌ لا يمكن إثباته. في ضوء هذه النقطة يجب أن نفسّر قولاً ليونغ في مقابلة تلفزيونيّة أجريت قبل وفاته ببضعة أشهر حين سئل إن كان يؤمن بالله، قال إنّه لا يؤمن به ولكنّه يعرفه... إنّ رأي يونغ بالدين مبنيٌّ على فكرة أنّ الدين عنصر طبيعيٌّ في حياة الروح، وأنّ الحقائق الدينيّة ليست حقائق موضوعيّة ميتافيزيقيّة، وإنمّا تُحسب من ضمن الأمور الواقعيّة في الحياة[2].

إنّ الإشكاليّة التي طرحها مورنو مبنيّةٌ على نظرة يونغ الكانطيّة، لكن تفسير مك كواري واستنتاجه

---

[1]. أنطونيو مورينو **Antonio moreno**، ١٩٩٧م، ص١٣٢

[2]. مك كواري، 1999م، ص 165 - 166.

غير صحيحين، ولا يمكن عدّ نظريّة يونغ طبيعيّة النزعة كلّيّاً، ولا أن يُنسب يونغ إلى اللاأدريّة، أولاً: لأنّ يونغ يصرّح قائلاً « بما أنّ الدين بمقدار قابل للملاحظة يتضمن جانباً نفسيّاً، أنا أبحث فيه فقط من وجهة النظر التجريبيّة، أي أنّني أشيّد البناء على مشاهدة الظواهر، وأتحاشى الملاحظات الماورائيّة أو الفلسفيّة. حتماً أنا لا أنكر قيمة هذه الملاحظات، لكنني لا أجد نفسي مؤهّلاً لأجري بحوثاً حولها كما يجب»[1]. لقد حدّد مجال بحثه بالأبعاد النفسانيّة وعلم نفس الدين، وهو لا يُنكر قيمة المباحث الفلسفيّة، إنّما في مكانها المناسب. لذا فإنّ مارتين بوبر، على الرَّغم من انتقاده يونغ، يقول: «لا يمكن أن يُلامَ يونغ بسبب دراساته شبه الدينيّة، لأنّه أعلن بصراحة، أنّه لا يريد بأيِّ وجه من الوجوه أن يتجاوز ولو بخطوةٍ واحده الحدودَ التي رسَمها بنفسه لبِنية علم النفس»[2].

ثانياً: إنّ ترجمة مقولة يونغ في مقابلته التلفزيونيّة، وتأويلها غير صحيحين، لأنّه قال حرفيّاً: «ليس من الضروري أن أؤمن، فأنا أعرف»[3]. هذا الكلام إشارة إلى نوع من المعرفة الشهوديّة، التي يضعها يونغ دائماً نصب عينيه، وهو يعدّ تجربة حضور الله في وجوده، كما ذكرنا من قبل، تجربة دينيّة من دون وسيط، تعود إلى مرحلة الطفولة. لدى يونغ من دون شك تصريحات مختلفة ومتعارضة، يمكن ردّها إلى نظرته الكانطيّة. ومع أنّه قد عاين حالة الشهود بالتجربة، حين يُحاول أنْ يصبَّها في قالب تعاليم عقلانيّة واعتقاديّة، يقع في الإبهام والتردّد، فعلى سبيل المثال يقول:

«... إنَ ما يتجاوز موضوعُه معطياتِ علم النفس التجريبيّ، قضيةُ حضور الأموات إمّا بالروح أو بالواسطة، وهم ينقلون أموراً لا يعرفها أحدٌ غيرهُم، وهذا دليل علميٌّ على وجود حياة بعد الموت إنّما على الرَّغم من أنّ هذه الحالات ذات أسانيد، تبقى هذه المسألة معلّقة: هل الشبح هو نفسه الميّت أو الصوت صوته؟ أم أنّها عمليّة إزاحة وإسقاط، وهل ما صَرّح به مصدره المتوفىّ، أو معرفة كامنة في اللاوعي»[4].

يمكن أن نجيب يونغ: إنّ الأمورَ التي لا يعلمها سوى المتوفىّ، ويخبر عنها، كيف يمكن أن تكون نتيجةَ إسقاط، أو معرفة لاواعية؟ في كلّ الأحوال، هذه الأمور هي بالحدّ الأدنى تقيّم نوعاً من العلاقة بروح المتوفىّ (وإثبات الحياة بعد الموت). وأخيراً كما قال بالمر: إنّ هذه الأسئلة النقديّة، تحتاج إلى جواب أكثر صراحة ووضوحاً من يونغ: «هل الله جزءٌ من روح الإنسان فحسب، أم أنّه

[1]. ونغ، علم النفس والدين، 1991م، ص2.

[2]. بوبر Buber، ص100.

[3]. قال: I don’t have to believe, I know .

[4]. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 309.

مستقلٌّ عنه؟ وهل التجربة الدينيّة النفسانيّة شيءٌ خلقته نفس الإنسان وصدّقها هو، أم يجب أن تُفسَّر بأنها جواب من عالم الألوهيّة الموضوعيّة الموجودة مستقلّةً عن روحنا ونفسنا، ولن تكون في المحصّلة معادلةً لأيّ حالة نفسانيّة؟!.[1]

2- النقد الآخر الذي وُجِّه إلى يونغ، هو أنّه اختصر الدين واختزله إلى حدّ جعله أمراً نفسانيّاً. وقد صرّح إريك فروم بالقول: «إنَّ يونغ قد حطّ من شأن الدين إلى حدّ جعْلِه ظاهرةً نفسيةً دُنيا، وفي الوقت عينه رفع من شأن اللاوعي إلى حدّ جعله ظاهرة دينيّة»[2]. وقد أبدى بالمر أيضاً وجهة النظر نفسَها في ما يتعلق بيونغ، فيعدّ تحليله النفسيّ نوعاً من الاختزاليّة، باسم النفسانيّة[3] أو أصالة علم النفس Psychologisme، التي تحطّ من شأن الدين وتختزله كظاهرة ذهنيّة ذاتيّة لا أكثر[4].

يبدو أنّنا لا يمكن أن ننسب الاختزاليّة إلى يونغ، لأنّ الاختزاليّة معناها أنّنا ننكر الواقع الموضوعيّ والخارجيّ للدين، ورموزَه كالله والأنبياء، ونؤمن فقط بأنّه ظاهرة نفسانيّة في وجود الإنسان، كما كان يعتقد فرويد؛ في حين أنّ يونغ يُصرّح بأنّه لا يُنكر الواقع الماورائيّ للدين، ولا دراسته فلسفيّاً ومكانتَه[5]. وإنمّا مستعيراً تعريف رودولف أتو يرى أنّ الدين هو مواجهةُ أمرٍ قدسيٍّ ونورانيّ[6]، ويصرّح أنّ الممارسات والعبادات والمناسك والطقوس مرتكزةٌ دائماً على الإيمان بوجود فاعل هو الله له وجود خارجيٌّ وموضوعيّ ومسبوقةٌ بهذا الإيمان[7]. بناءً عليه فإنَّ يونغ ليس منكراً على الإطلاق للواقع الخارجي والماورائي للدين، إنّ أقصى ما يمكن أن يُنسب إليه أنّه بصفته عالم نفس، لا يعدّ نفسه مؤهلاً للحكم على الدين ماورائيّاً[8]، فهو يقول بصراحة إنّ أسس أبحاثه ليست مبادئ عقيدة خاصّة، وإنّما **علم نفس الإنسان المتديّن**، الذي تُلفت الانتباه بعضُ العوامل المؤثرة فيه وفي حالته العامّة[9]. هو لا ينظر إلى الدين بصفته فيلسوفاً أو متكلّمًا، لكي يُتّهم بالاختزاليّة وتغليب النزعة النفسانيّة. إنّ الكلام على الحطّ من شأن الدين واختزاله يَصْدُقُ على من ينظر بعين الفيلسوف أو المتكلم إلى الدين كظاهرة عامّة بجميع أبعاده وجوانبه، ويقلّل من شأنه إلى حدّ اختزاله ووصفه بأنّه ظاهرة نفسانيّة، كما فعل كلٌّ من فويرباخ أو فرويد اللذين أنكرا بصراحة الحقيقة الخارجيّة للدين.

---

[1]- بالمر، ص 172.
[2]- التحليل النفسّي والدين، 1984م، ص 31.
[3]- نزعة تغلّب وجهة النظر النفسيّة على أيّ وجهة نظر أخرى.
[4]- بالمر، 1997، ص 168.
[5]- علم النفس والدين، ص 4.
[6]- علم النفس والدين، ص 6.
[7]-م.ن، ص 7.
[8]- م.ن، ص 2.
[9]- م.ن، ص 11.

لكنّ مثل هذا التفسير غير مقبول بالنسبة إلى يونغ الذي يتحدّث عن تجربة اتصال مباشر بالله، وعن مناجاته. مثلُ هذا كمَثَل قول الطبيب: أريد أن أختبر تأثير المعتقدات الدينيّة في دقَّات قلب المريض وتنفّسه وحيويّته، هل يمكن عدّ عمل هذا الطبيب اختزاليّة؟ إن يونغ نفسه ينتقد بصراحة الآخرين القائلين بالاختزاليَّة وبالنفسانيَّة psychologisme، يقول: «إذا كان التطوّر التاريخيّ سيستمر كما في الماضي بتجريد العالَم من وجود الروح (أي إرجاع التردّدات إلى الإنسان نفسه)، فلا بدّ من أنْ يعيد أيَّ شيءٍ فيه جانبٌ إلهيٌّ أو شيطانيٌّ، خارجٌ عن وجودنا، إلى الروحانيّة، أي إلى العالم الروحيّ المجهول للإنسان، الذي هو على ما يبدو مصدرَ تلك التجسيدات. ربّما كان الخطأ الذي وقع فيه الماديّون في البداية لا يمكن تجنّبه فقد استنتجوا أنّ اللهَ غيرَ موجود لأنّهم لم يجدوه في مجرّاتهم. الخطأ الثاني الذي لم يكن بإمكانهم تجنّبه، غلوّهم في الرجوع إلى تأويلات علم النفس؛ أي الاستدلال التالي: في الأصل إنْ كان الله موجوداً، يجب أن يكون وهماً، ناجماً عن بعض الدوافع والميول، كالرغبة في امتلاك القوّة والسلطة، أو الميول الجنسيّة المكبوتة[1]. يقول أيضاً: إذا تصّورَ أحدٌ أنّ مشاهداتي نوعٌ من الدلالة على وجود الله، سيكون ذلك خطأً فادحاً. إنّ الأمرَ الوحيدَ الذي تُثبته هو وجود أنموذج مثاليٍّ «صورة الله»، وفي اعتقادي لا يمكن الحديث عن الله بمنظار علم النفس أكثر من ذلك. لكن بما أنّ هذه الصورة المثاليّة مهمّة جدّاً وشديدةَ التأثير، فإنّ ظهورها المتكرّر يمكن ملاحظته كثيراً بمنظار الحكمة الإلهيّة، وبما أنّ ظهور هذه الصورة المثاليّة لها في الأحوال الروحانيّة خاصيّة «قدسيّة ونورانيّة» (ملكوتيّة)، و(أحياناً إلى أقصى درجة)، يجب أن تُحسب من ضمن التجارب الدينيّة»[2]. يمكننا أن نستنتج من هذا الكلام أنَّ يونغ استخدم علم نفس الدين واسطةً وسُلَّماً إلى التجربة الدينيَّة والواقع الموضوعيّ للدين.

3- لقد تعرّضت منهجيّة يونغ في بحوثه المتعلّقة باللاوعي الجَمَعيّ، والوصول إلى نظريّة النماذج المثاليّة بصفتها ركائز علم النفس الدين إلى إنتقاد المنتقدين. سنقوم أولاً بعرض منهجه كما ورد على لسانه، ثمّ نتطرّق إلى توضيح الانتقادات التي وُجّهت إليه:

«إنّ علم النفس التحليليّ، هو في الأصل جزءٌ من العلوم الطبيعيّة؛ لكنّه يفوق العلوم الأخرى بدرجات في النظر إلى ماله علاقة بالعصبيّات الفرديّة. لذلك إذا أراد عالم النفس تجنّب ارتكاب أقل ما يمكن من الأخطاء في الأحكام التي يُصدرها، يجب عليه أن يعتمد إلى أقصى حدّ على الأشباه والنظائر التاريخيّة والأدبيّة. لقد اكتشفتُ في وقت مبكّرٍ جدّاً أنَّ علم النفس التحليليّ مطابقٌ مطابقة

[1]-م.ن، ص 172.
[2]- م.ن، ص 114 و115.

غريبةً للخيميائيّة. لقد كانت تجارب الخيميائيّين بمفهوم ما هي تجاربي نفسها، ودنياهم دنياي... لقد احتلّت الصور الأزليّة وطبيعةُ الأنموذج المثاليّ المكانَ الأساسيَّ في أبحاثي وتحقيقاتي، وقد بات واضحاً بالنسبة إليّ أنّ لا إمكانيّة لوجود علم النفس ومن دون شك علم نفس الدين من دون التاريخ. في علم نفس اللاوعي يمكن الإكتفاء بمواضيعَ تُستنتج من الحياة الشخصيّة، لكن بمجرّد التطرّق إلى علم نفس الأعراق، سنحتاج إلى ذكريات وخواطر تنبثق من قاعٍ أعمقَ بدرجات من اللاوعي. يتوجّب أحياناً في أثناء المعالجة اتخاذُ قراراتٍ غير عاديّة، فقد تحصل رؤى يحتاج تعبيرُها إلى ما يفوق الذكريات الشخصيّة[1]. لقد تطلّع يونغ إلى الخيميائيّة لتساعدَه في تعبير الرؤى وتحليلها، من خلال دراسته للمخطوطات العديدة المرتبطة بالخيميائيّة، وإمعان النظر والتدقيق في مرويّات المرضى عن رؤاهم، وجد تطابقاً لافتاً بين صور الخيميائيّين والصور الواردة في الرؤى، كما وجد شبهاً بين صور الفريقين والرموز الدينيّة. لقد استنتج أنّ هذه الصور مشتركة بين الشعوب المختلفة، في الحقب التاريخيّة المتعاقبة، وقد سمّاها النماذج المثاليّة Arche types.

يتضمّن كتابه علم النفس والخيميائيّة[2] 238 أنموذجاً من هذه الصور، أُخضعت للبحث والتحليل، في بعض كتبه الأخرى، ومنها النماذج الأربعة المثاليّة: الأم، الولادة الجديدة، الروح، المخادع[3]، اقتصرت بحوثه على هذه النماذج وحدها.

يقول أرجيل[4]: «إنّ اكتشاف يونغ الأساسيّ أو الفكرة الجديدة التي أتى بها هي أنّ المواضيع الخاصّة المشتركة يمكن مشاهدتها في أحلام المرضى، وفي الأديان المتعدّدة والأساطير العالميّة، وفي علم الخيمياء».

هو يرى أنّ في الرؤى لحظات ملكوتيّةً تثير لدى الفرد الشعور بالقدسيّة. لحظات الرؤية هذه، طريق إلى اللاوعي، ويرى أيضاً أنّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير ناجمة عن التجارب العاديّة المتعارف عليها. المنهج الذي اعتمده يتلخّص في دراسته لرؤى المرضى والرؤى الواردة في الروايات التاريخيّة، وكذلك دراسة الأديان والأساطير. إنّ من لديه مثل هذه الرؤى أو من يعرف نوعاً ما ديناً بدائيّاً، أو من زار قاعة عرضٍ فنّيّة سيؤكّد أنّ هنالك رموزاً تُشبهها في الواقع العامّ والعاديّ، وأنّ بعضها يُسترجع، لكنّ يونغ لم يضع معياراً معيّناً نحدّد بواسطته الرموز التي هي من

---

[1]-يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 207 و212.

[2]- يونغ، علم النفس والخيميائيّة، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، 1994م.

[3]- يونغ، النماذج الأربعة المثاليّة... ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، 1989م.

[4]-رجيل Argyle، 2000، ص 104 و 105.

النماذج المثاليّة العالميّة العامّة، كما أنّ أفكاره غير قابلة للاختبار بأيّ رؤية علميّة معروفة. من ناحية أخرى هذه الأفكار تجذب علماء الدين، وتُستخدم في العبادات، وفي العلاج النفسيّ على نحوٍ واسع. استنتج كيرك[1] من خلال دراسة الأساطير في العالم الغابر في المجتمعات البدائيّة، أنّ هذه الموضوعات ليست عالميّة ولا عامّة، وحين تنوجد يجب أن تُفسّر بطرق أخرى غير فرضيّة اللاوعي الجَمَعيّ؛ فهذه الرموز يمكن أن تكون انعكاساً للتجارب الإنسانيّة المشتركة من خلال الآباء والأمّهات، والولادة والموت وغير ذلك، أو بسبب التبادل الثقافيّ. إنّ المرضى الذين يرون رؤى جذّابة المضامين هم على الأرجح أشخاص مثقّفون، قد قرأوا الكثير من الكتب. وليس هنالك من أسلوب منهجيّ لتحديد عدد النماذج المثاليّة، وإلامَ يرمز كلٌّ منها. ألا يوجد مثلاً نماذج مثاليّة عن العاشق أو الزوج، وعن الأصدقاء والفريق، وعن البيت والعائلة، وعن العمل والتقدّم، وكلّها من المواضيع المحوريّة في حياة الإنسان؟ في موضع آخر عاب أرجيل[2] بمنظار علم النفس الاجتماعيّ، على يونغ نظريّته المتعلّقة بالدين، والمعتمدة على ما يكتشفه الناس من خلال تجاربهم الخاصّة، وقال إنّها نظريّة مستبعدة وقاصرة. وقال إنّ ما قام به يونغ جزءٌ من علم النفس وهو ليس علميّاً، إنّما تؤيّده إلى حدٍّ ما الأبحاث المقارنة عن الدين التي أجراها إلياد وزملاؤه. ففي الكتاب الضخم "دائرة معارف الدين"[3] الذي أشرف عليه إلياد، جُعلَ أيُّ موضوع دينيٍّ جهازاً كاشفاً، ليس فقط لما جاء في العهد الجديد، أو العهد القديم وإنّما أيضاً للمعتقدات البدائيّة الغابرة والمتعارضة، لكنّ إلياد لم يعرض أيَّ توضيح إنسانيّ إضافيّ عن هذه الموضوعات الدينيّة المشتركة.

يقول دان كيوبيت[4] في انتقاد أكثر حدّة ليونغ: «هنالك شك قائم. أنّ يونغ يدّعي العلم، فيجب أن نسأله إلى أيّ حدّ يمكن أنْ تُقوَّم أحكامه حول اللاوعي الجَمَعيّ والنماذج القديمة (النماذج المثاليّة)، بالمنهج العلميّ؟ هل هذه المعلومات واقعيّة، بمفهوم ما، أو أنّها محضُ تأويلٍ أسطوريٍّ للمقولة الأقل عرضة للجدل، القائلة: بما أنَّ الأديانَ كلَّها بالنسبة إلى الإنسان مُعطى اجتماعيّ، وبما أنّ العِلمَ المعاصر لا يعرف حدّاً، فلا مانع إذاً من أن نجولَ حيث نشاء، ونرتويَ من مشارب مختلفة؟ هل يقول يونغ في الواقع شيئا أكثر من هذا؟».

ينتقد أنطونيو مورنو يونغ منهجيّاً، ويتّهمه بحشر إسقاطات شخصيّته الفذّة في ثنايا نتائجه: « إنّ سعة قراءاته ومعلوماته تثير الحَيْرة، ولم يكن لها مثيلٌ ربمّا في الموروث العلميّ الغربيّ، لكنّ

[1]-كيرك، 1970م.
[2]-آرجيل، م.ن، ص 109.
[3]-إلياد. دائرة معارف الدين، 1987م
[4]- دان كيوبيت 1997 Don Cupit، ص 106.

هذه المعلومات الواسعة أضرّت بمنهجه، بمعنى أنّ كلّ مسألة يمكن أن تكون بالنسبة إليه مسألة حيويّة بنّاءة، يهملها، ويستبدل بها مسائلَ أخرى ملائمةً أكثرَ ليُسقِطَ عليها أفكارَه. لقد حوت آثار يونغ خليطاً من الأمور الواقعيّة ومن الكشف والمشاهدات الغريبة، والصور الفلسفيّة، والمعلومات المثيرة للحيرة، والإسقاطات الدائمة لشخصيّته الفذّة وغير العاديّة»[1].

إنّ ادّعاء دان كيوبيت أنّ يونغ يرى الدين كمعطى اجتماعيّ بالنسبة إلى الإنسان، ادّعاء مرفوض، وما نقلناه عنه من مقولات عديدة شاهد على ما نقول، مع ذلك فإنّ منهجيّة يونغ تحتاج إلى الكثير من التأمّل والتدقيق. فمنهجه فلسفيّاً يُصنّف ضمن ما يُسمّى فينومينولوجيا الدين، وأهم خصائصه: الماهيّة الوصفيّة للظاهرات، ومعارضة الإسقاط المفرط، والتركيز على الموضوع، ووضع التعليق على الظاهرات والمشاهدات الذاتيّة بين معترضتينَ، وهنالك فرق مختلفة أقبلت على علم الظاهرات، وفي هذا السياق يوضع يونغ في خانة إلياد، أي ضمن الذين يعدّون المعطى الدينيّ اعتماداً على الأسانيد التاريخيّة، دليلاً على تجلّيات أمرٍ قدسيّ، وفي الوقت عينه، يعيرون الرمزيّة الدينيّة اهتماماً خاصّاً أي تفسير الدين وتأويله على أساس دور الأساطير والرموز الأسطوريّة[2].

إنّ فينومينولوجيا يونغ كائنةٌ في وصفه المباشر والواضح للحالات النفسانيّة الممكنةِ مشاهدتُها ضمن ظاهرات من شأنها أن تكون أكثر ممّا هو معروف حتى الآن. من هذه الناحية لا يتمّ تجاهل معطيات الأوهام والرؤى والتخيّلات ووجهات النظر البعيدة، وتجارِب علم الجمال، والعقائد المختلفة. لأنّها لا تحتاج إلى أيّ ملاءمة للواقع (العالم الخارجيّ)، كما هو مفروض في التفكير المباشر. في حين أنّه من الممكن أن يتمّ تصوّر الواقع ذهنيّاً حتى في ما يتعلّق بمعظم الأشكال المرَضيّة فالواقع موجودٌ فقط بالنسبة إلى الفرد الذي خلقه[3].

يبدو في الإجمال، إذا أخذنا في الحسبان اتساع رقعة دراسات يونغ من ناحية، وصِحّة الانتقادات المنهجيّة التي وُجّهت إلى أسلوبه من ناحية أخرى، أنّ تقديم حُكمٍ حاسم أمرٌ صعب أو غير ممكن قبل إجراء المزيد من الدراسات والتحقيقات. هذا في ما يتعلّق بالنماذج المثاليّة Arche types المبنيّة على منهج خاص، أمّا في ما يتعلّق بآرائه الأخرى، فلا تزال نظرية يونغ محافظة على قوّتها، وحتى إن افترضنا أنّ نظريّته المتعلّقة بالنماذج المثاليّة مرفوضة، بالإمكان تصحيحها وتكملتها من زوايا وأبعاد أخرى.

---

[1]- أنطونيو مورنو، 1997م، ص136.
[2]- إليان، ص 176 - 200.
[3]- بالمر، 1997م ص 168.

المصادر والمراجع:

1ـ آيزنك، هانس رغن، افول امپراطورى فرويدى [أفول الإمبراطوريّة الفرويديّة]، ترجمه بالفارسيّة يوسف كريمى، طهران، منشورات سمت، 1379ش [2000 م].

2 ـ ستور، آنفوني، فرويد، ترجمه بالفارسيّة حسن مرندى، طهران، منشورات طرح نون، 1375 ش [1996م].

3 ـ إلياد ميرتشا، دين بژوهى [البحث الدينيّ]، ترجم بالفارسيّة بإشراف بهاء الدين خرمشاهى، طهران، مركز بحوث العلوم الإنسانيّة، 1375 ش [1996م].

4 ـ إلياد ميرتشا، فرهنگ و دين [الثقافة والدين]، تُرجم بالفارسيّة بإشراف بهاء الدين خرمشاهى، طهران، منشورات طرح نو، 1374ش [1995م].

5 ـ إيونز، ريتشارد، گفت وشنودى با يونگ با تفسيرى از ارنست جونز [محاورة يونغ، مع شرح لأرنست جونز]، ترجمه بالفارسيّة د. برادران رفيعى، مشهد، منشورات الصحافيّين، 1351ش [١٩٧٢م].

6 ـ بوبر مارتين، كسوف خداوند: مطالعاتى در رابطه بين دين وفلسفه [كسوف الله: دراسات حول العلاقة بين الدين والفلسفة]، ترجمه بالفارسيّة عباس كاشف، طهران، منشورات فوزان، 1380ش [2001م].

7 ـ مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، مكتبهاى روانشناسى ونقد آن [مذاهب علم النفس ونقدها]، ج1، طهران، منشورات سمت، 1369ش [1990م].

8 ـ سيراؤو، ميغيل، با يونگ وهسه (دايره جادويى) [مع يونغ وهسيّه (دائرة سحريّة)]، ترجمه بالفارسيّة سيروس شميسا، طهران، منشورات فردوسى، 1373ش [1994م].

9 ـ فروغي، محمّد علي، سير حكمت در أوروبا [مسار الحكمة في أوروبا]، طهران، منشورات صفي عليشاه، 1368ش [1989م].

10 ـ فوردهام، فرويدا، مقدمه اى بر روانشناسى يونگ [مقدّمة لعلم نفس يونغ]، ترجمه بالفارسيّة حسين يعقوب بور، طهران: منشورات اوجا، 1374 ش [1995م].

11 ـ فروم إريك، روانكاوى و دين [التحليل النفسي والدين]، ترجمه بالفارسيّة ارسن نظريان، طهران، منشورات پويش، 1363 ش [1984م].

12 ـ فرويد، زيغموند، توتم و تابو [الطوطم والمحرّم]، ترجمه بالفارسيّة ايرج بور باقر، طهران، منشورات آسيا، 1362ش [1983م].

13 ـ فرويد، زيغموند، روانكاوى، آينده يك پندار [التحليل النفسي، مستقبل أخدوعة]، ترجمه

بالفارسيّة هاشم رضى، طهران، منشورات آسيا، 1357ش [1978م].

14 ـ كيوبيت، دان، دريای ايمان [بحر الإيمان]، ترجمه بالفارسيّة حسن كامشاد، طهران، منشورات طرح نو، 1376ش [1997م].

15 ـ مك كواري، جان، فكر دينی در قرن بيستم: مرزهای فلسفه و دين [الفكر الديني في القرن العشرين: حدود الفلسفة والدين]، ترجمه بالفارسيّة بهزاد سالكی، طهران منشورات امير كبير، 1378ش [1999م].

16 ـ مورنو، أنطونيو، يونگ، خدايان و انسان مدرن [يونغ، الآلهة والإنسان العصريّ]، ترجمه بالفارسيّة داريوش مهرجويی، طهران، منشورات المركز، 1376ش [1997م].

17 ـ هيك، جان، فلسفه دين [فلسفة الدين]، ترجمه بالفارسيّة بهرام راد، طهران: الهدى، 1372ش [1993م].

18 ـ يونغ، كارل غوستاف، پاسخ به ايوب [جواب أيوب]، ترجمه بالفارسيّة فؤاد روحانی، طهران، منشورات جاحی، 1377ش [1998م].

19 ـ يونغ، كارك غوستاف، خاطرات، رؤياها، انديشه ها [الذكريات، الرؤى والأفكار]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، 1370 ش [1991م].

20 ـ يونغ، كارك غوستاف، چهار صورت مثالی [أربعة نماذج مثاليّة]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، ١٣٦٨ ش [1989م].

21 ـ يونغ، كارك غوستاف، روانشناسی ضمير ناخود آگاه [علم نفس اللاوعي]، ترجمه بالفارسيّة محمد علی اميری، طهران، منشورات آموزش و انقلاب، 1372ش [1993م].

22 ـ يونغ كارك غوستاف، روانشناسی وكيماگری [علم النفس والخيميائيّة]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، 1373ش [1994م].

المراجع الأجنبيّة: تُنقل من الأصل.........

الدين والسياسة

مسار النظريات العلمانية والما بعد العلمانية

كونستانتينوس د. جيانيس[*]

الهدف الرئيسي لهذا المقال كما يبيّن كاتبه عالم اللاهوت اليوناني كونستانتينوس جيانيس هو التعليق على جانب من النقاشات الواسعة حول صلة الدين بالسياسة في عالمنا المعاصر.

لقد أدى تغير العلاقة بين الدين والسياسة خاصة في أوروبا والولايات المتحدة إلى تصاعد الأصوات القائلة بأننا نعيش في «مجتمع ما بعد علماني» كما أفضت قضايا مثل التنوع الثقافي، وتزايد موجات هجرة المسلمين إلى الدول الأوروبية الغنية، وموضوع الحرية الدينية في الكثير من التساؤلات المديدة عن نوع المجتمع الذي نعيش فيه. وعلى الرغم من أن علماء الإجتماع الأوائل والدعاة إلى الحداثة كانوا توقعوا بأن إزدياد النزعة العقلانية ستؤدي إلى الاضمحلال التدريجي لسلطة الدين على الفرد فقد دلَّت الحوادث منذ منتصف القرن العشرين وحتى اليوم على حدوث عكس هذا التوقع. فبدلاً من التهميش التدريجي للدين وجعله مسألة خاصة للغاية نلاحظ أن ما حدث في الكثير من أجزاء العالم هو أن الحفاظ على التواجد الديني وتأكيده في المحيط العام لا يزال يمتلك «أرضية خصبة».

في هذه المقالة للاَّهوتي اليوناني جيانيس، مسعى للإضاءة على النقاشات الدائرة حول ثنائية الدين والسياسة في إطار ما يسمى بـ "النظريات ما بعد العلمانية". المحرر

أدى تصاعد ظاهرة التدين ونمو الكثير من الحركات الدينية من خلال الميول الأصولية بعالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر إلى القول بأن العالم لم يعد علمانيّاً. كان في نظريته عن «العالم غير

---

[1]- عالم لاهوت -أستاذ محاضر في كلية اللاهوت - جامعة أرسطو في ثيسالونكي، اليونان.

ـ العنوان الأصلي للمقالة:

Religion and Politics: Debating Secular and post-secular theories. Konstantinos D.GIANNIS.

ـ نقلاً عن:موقع www.users.auth.gr

ـ تعريب: علي زين الدين. مراجعة: أ. شاهين.

المعلْمَن» يستثني أوروبا، وربما الولايات المتحدة من ملاحظاته[1]. كما استخدم نظريته في تفسير تصاعد الحركات الدينية الأصولية خاصة في إطار الدين الإسلامي، ولكنه لا يصف في الواقع حقيقة الوضع في العالم الحديث. وباعتراف الكثير من الدارسين فقد حافظ الدين بل وجدد من حضوره في النقاشات العامة حتى في الغرب وليس فقط في العالم الإسلامي[2]. من العبارات الأخرى التي يكثر النقاش حولها هي أننا «نعيش في عالم ما بعد علماني» والتي تعني بإختصار أن العصر العلماني قد وصل إلى نهايته، وأننا ندخل إلى واقع جديد تمثله أفكار يورغن هابرماس وتشارلز تايلور وهي أفكار سنحللها في هذا المقال. إن هذه النظرية جديدة نسبيّاً، ولذلك قد لا نجد الكثير من المراجع الأكاديمية المشيرة إليها. إذ أن هذه المراجع تنحصر في أعمال صدرت بعد سنة 2010 وبعض المؤتمرات التي تتعامل مع هذه القضية[3]. لكن هذا المقال يحاول أن يقارب مصطلح «ما بعد العلمانية» ويحلله بإختصار لجعله في متناول الأفهام. والأهم من ذلك معرفة ما جعل الدارسين والخبراء يخرجون بهذا المصطلح وهذه النتيجة.

سنحلل في البداية العلاقة التاريخية بين الدين والسياسة، ثم سنناقش الأوضاع في الدول الإسلامية ومن بعد ذلك أوضاع أوروبا والإتحاد الأوروبي وحتى نفهم العلمانية بشكل أفضل سنقتبس بعض التعاريف لهذا المفهوم وللشكل الذي يأخذه في العالم الحديث. أخيراً سنقدم الفكرة القائلة بأن العصر العلماني قد وصل إلى نهايته وأننا ندخل الآن إلى واقع جديد، وهي الفكرة التي برزت نتيجة محاولات يورغن هابرماس لوصف الحالة التي نمر بها في المجتمعات الغربية اليوم حيث عادت الأديان ـ وليس بالضرورة الدين المسيحي فقط- إلى لعب دور هام في المجتمع وفي السياسة.

[1]- تكلم عالم الإجتماع بيتر بيرغر في تحليله لهذه المسألة عن «زوال العلمانية في العالم» ملاحظاً أن للجماعات والمعتقدات «المحافظة» و«التقليدية» و«الأصولية» تأثيراً كبيراً على الأنظمة الإجتماعية والسياسية. أنظر:

See P. L. Berger, (1999) “The Desecularization of the World: A Global Overview”. In Berger, L. P., ed. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Michigan: Washington Grand Rapids, p. 1 -18.

[2]- أنظر:

G. Moyser, (2005) “Religion and Politics”. In J. R. Hinnels, ed. The Routledge Companion to the Study of Religion. London-New York: Routledge Taylor and Francis, p. 423 - 424- 429 - 435.

[3]- بعد عبارة هابرماس القائلة: «نحن نعيش في مجتمع ما بعد علماني» عقدت الكثير من المؤتمرات التي تتعامل مع هذه القضية. سنورد هنا بعض العناوين والمواضيع التي طرحت في هذه المؤتمرات حتى نبين إهتمام الدارسين بهذا الواقع الجديد ـأو الأفضل أن نقول هذا المصطلح الجديد. في 3-4 نيسان 2009 عقد مؤتمر في جامعة هارفرد تحت عنوان: «إستكشاف الما بعد العلماني” وبعد سنة واحدة أي في 9-10 نيسان 2010 تم عقد مؤتمر آخر في كلية العلوم الدينية في جامعة واشنطن سانت لويس (ميسوري) تحت عنوان «النقاش حول العلمانية في عالم ما بعد علماني”. كذلك في 12-13 أيار 2011 عقد مؤتمر في جامعة بولونيا تحت عنوان: ”السياسة والثقافة في المجتمع الما بعد العلماني”.

الدين والسياسة: مقدمة قصيرة إلى نظريات التفاعل

الدين والسياسة مرتبطان بشكل وثيق مع بعضهما البعض. منذ العالم القديم وحتى يومنا هذا لا يزال الدين يتدخل في السياسة وفي الكثير من الحالات يتماهى الدين مع سلطة الدولة. فعلى سبيل المثال الدول الإسلامية قد تعتبر مثالاً للنموذج الفكري لهذا التماهي بين الدين وسلطة الدولة. الأنظمة الثيوقراطية الحاكمة في السعودية وإيران وإلى حد ما في أفغانستان تحت حكم طالبان تمثل «المعسكر المضاد» للدول العلمانية الحديثة من ناحية ولكنها في ذات الوقت تقدم أمثلة حية على أهمية دور الدين في المحيط العام. يستخدم الخبراء والدارسون مجالاً واسعاً من المصطلحات في التعبير عن العلاقة بين الدين والسياسة، فإذا كان الخبراء يدرسون تأثير الدين على السياسة من خلال الحركات الدينية والسياسية فهم يسمون هذه الظاهرة: «الأصولية الدينية»[1]، أما إذا كان خبراء آخرون يركزون على الحالة الإجتماعية فهم يستخدمون مصطلحات تنتمي إلى علم الإجتماع مثال «إزالة العلمنة» أو «الما بعد علماني».

كذلك من المهم أن ندرس العلاقة التي تتطور بين الدين والسياسة. ففي هذا السياق ذكر بروفيسور الدراسات المقارنة هيو أوربان ثماني علاقات إستراتيجية بين السلطتين السياسية والدينية مثبتاً أن تشابك الدين والسياسة يعود إلى تاريخ طويل للغاية. وهو يرجع إلى أقدم الأزمنة المعروفة للنقاشات العقلانية. إذا شئنا التعبير عن هذه العلاقات بشكل أكثر تحليلية وجب أن نلاحظ العناوين التالية:

أ- التوفيق بين الديني والسياسي: حيث يظهر الديني على أنه السياسي.

ب- أولوية السلطة الدينية على السياسية

ج- الديني والسياسي كقوى منفصلة (ولكن معتمدة على بعضها البعض أو متعادية في ما بينها)

د- أولوية السلطة السياسية على الدينية.

هـ- انسحاب الدين من المحيط السياسي

---

[1]- يسمي البعض الآخر هذه الظاهرة الدينية السياسية: «النزعة المحافظة»، «النزعة التقليدية»، «الصحوة» إلخ. لمراجعة الجدل الأكاديمي حول المصطلحات أنظر:

G. Almond, S. R. Appleby, & Sivan, E. (2003) Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world. Chicago: University of Chicago Press, p. 1 - 21

خاصة الصفحات: 14-17.

و- الدين في خدمة السلطة السياسية: القومية الدينية في الدولة الحديثة.

ز- السياسي كالديني: الدين المدني

ح- الدين في نزاع مع السلطة السياسية: المقاومة والثورة والإرهاب[1].

السؤال الهام الذي يبرز عن موضوع هذا المقال هو: ماذا عن الأديان والسياسة في العالم الحديث؟من ناحية ففي العالم العربي وفي الكثير من دول جنوب آسيا وشمال أفريقيا تقوم أنواع الحكومات على الشريعة الإسلامية، حتى نكون محددين بشكل أكبر توجد سمتان بارزتان في الإسلام لهما أهمية خاصة في فهم العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام: الأولى هي أن الدين الإسلامي يجمع بين الديني والسياسي (الدين والدولة)، بخلاف المسيحية فقد وصل الإسلام إلى السلطة الدينية منذ وقت النبي محمد[ﷺ] ولم يكن من الضروري أن يبحث المجتمع الإسلامي أن يتنامى وسط سلطات علمانية[2]، ولذلك لا يوجد تمييز بين الدين والسياسة إذ أن الدين والنظام الإجتماعي مرتبطان بشكل عضوي في حالة الدين الإسلامي ولذلك فلا يتصور فصل بين الدين والدولة[3]. يجد هذا الواقع جذوره في حياة النبي محمد[ﷺ] إذ كانت رسالته موجهة إلى «الأمة» مؤكدة مفهوم الأخوة وهو المفهوم الذي قام عليه الفكر السياسي العربي. منذ فجر الإسلام كانت رسالته موجهة إلى «جسم سياسي»[4] وبالتالي أصبح الدين هو المجتمع المنظم سياسيّاً (الأمة) لجميع المسلمين.

السمة البارزة الثانية هي الدور المركزي الذي تلعبه الشريعة الإسلامية في حياة الفرد المسلم[5]، الوحي الذي أنزل على النبي[ﷺ] والمكتوب في القرآن والأحاديث المروية عن أقوال وأفعال النبي[ﷺ] تجمع بين العقيدة الدينية والمبادئ الأخلاقية والقوانين التي يعيش الفرد المسلم بحسبها. أشار بروفيسور القانون الدولي نواه فلدمان أن المسلمين من المغرب إلى إندونيسيا يقولون بأن الشريعة الإسلامية يجب أن تكون مصدر القانون أو حتى المصدر الوحيد للقانون وكثيراً ما تسمع في البلاد العربية مقولات مثل «إنّ الإسلام

[1]- أنظر:

H. Urban, (2005) "Politics and Religion: An Overview". In L. Jones, ed. Encyclopedia of Religion 11, p. 7253 - 7257

[2]- أنظر: S. Bruce, (2011) Fundamentalism. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, p. 42

[3]- لدراسة مقارنة حول الدولة والأديان التوحيدية الثلاثة أنظر:

L. C. Brown, (2000) Religion and State: The Muslim Approaches to Politics. Columbia: Columbia University Press, p. 9 -30

[4]- أنظر: M. W. Watt, (2003) Islamic Political Thought. 5th ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 20-30.

[5]- أنظر: S. Bruce, (2011) Fundamentalism. Opp. cit., p. 42.

يعني الشريعة» أو «الإسلام هو دستورنا»[1] وبالنتيجة قام الكثير من القادة الدينيين ببناء دول مثل تلك التي نراها في السعودية وإيران وأفغانستان[2].

بالنسبة للإتحاد الأوروبي فهو يتألف من 27 دولة عضوة فيه وهو علماني على المستوى الرسمي سواء على مستوى تقدم سياساته أو إداراته ولا توجد أي علاقة مؤسساتية بين الأديان وحتى المذاهب الفلسفية من ناحية وعمليات إتخاذ القرار في الإتحاد الأوروبي ولذلك فلا سلطة رسمية لها على هذه العملية. كما يشير جان بول ويلاّم يوجد تفرقة واضحة بين الكنائس والسلطات الأوروبية العامة بما يتفق مع المبادئ الكبرى الثلاث للعلمانية:

حرية الضمير والفكر والدين التي تشمل حرية ممارسة أي دين أو عدم ممارسة أي دين أصلاً أو تغيير دين الفرد (بما يتوافق مع القانون والديموقراطية وحقوق الإنسان فقط).

مساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية أو الفلسفية أو بكلمات أخرى: عدم وجود تمييز على مستوى الدولة والسلطات العامة على هذه الأسس.

الاستقلال المتبادل لكل من الدولة والأديان عن بعضهم البعض مما يساوي عادة حرية الدولة من ناحية الأديان وحرية الأديان من ناحية الدولة[3].

بعكس العالم القديم وبعض الدول الإسلامية فمسائل مثل أن يكون الفرد متديناً أو لا، أو أن يذهب إلى الكنيسة ـ أو أيٍّ من دور وأماكن العبادة الأخرى ـ أو لا، أو أن «يعتقد دون أن ينتمي» أو «أن ينتمي بدون أن يعتقد»[4] كلها تعود إلى إرادة الفرد. ولذلك فإن خبراء الدراسات الدينية الذين

---

[1]- أنظر:

N. Feldman, (2008) The Fall and Rise of the Islamic State. New Jersey: Princeton University Press, p.221 - 20.

[2]- أنظر:

J. L. Esposito, ed. (1997) Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?.Colorado-London: Lynne Rienner Publishers.

[3]- Jean-Paul Willaime, (2010) “Secularism at the European level: A struggle between non-religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?. In Religious Studies Conference. Debating Secularism in a Post-Secular Age, April 9 -10, 2010. Washington University, Saint Louis (Missouri), p. 7 - 8.

انظر أيضاً: البند التاسع من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي وضعت مسودة لها عام 1950 واالتي دخلت حيز التنفيذ في 3 أيلول 1953. انظر أيضاً إتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، البروتوكولات رقم 11 و14 والتي دخلت حيز التنفيذ في 1 حزيران 2010. البند التاسع يوفر حق حرية الفكر والضمير والدين ويشمل حرية تغيير المعتقد الديني وإظهار دين أو معتقد معين في طرق العبادة والتعليم والممارسة مع بعض القيود «بما يتوافق مع القانون» و«ما هو ضروري في المجتمع الديموقراطي».

[4]- أنظر:

G. Davie, (1994) Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging. Oxford & Cambridge: Blackwell.

يستقصون عن دين واحد تاريخيّاً يأخذونه كنظام متكامل يشمل الاقتصاد والسياسة والعبادة إلخ عبر العصور[1]. إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار يمكن لأيِّنا أن يقول أن تجربة العلمانية تختلف من دولة إلى دولة بما يعتمد على طبيعة دين وتقاليد كل دولة.

نتيجة ذلك توجد أنواع مختلفة من العلمنة. يمكن للعلمنة أيضاً أن تعني مقدار الفصل بين الدين والدولة إذ أن علاقات الدين ـ الدولة تمثل لنا تصنيفات تتعلق بالبلاد بحسب نماذج الفصل التي يمكن التعرف عليها فيها. رغم أنه يصعب الوصول إلى تصنيف يصلح لكل البلاد الأوروبية توجد بعض العوامل التي يمكننا أخذها بعين الإعتبار: مثلاً الدرجة التي «تعترف» بها الدولة بالأديان مع الأخذ بعين الإعتبار التمييز والمزايا التي تعطى لبعض الأديان، وكذلك درجة الدعم المادي الذي تقدمه الدولة للأديان، وأيضاً الدرجة التي يتدخل بها الدين في المؤسسات العامة[2].

بالرغم من حقيقة أننا نعيش في دول علمانية في أوروبا فالدين يؤكد دوره في المحيط العام وعادة ما تكون الطرق المختلفة التي يظهر بها في المحيط العام هي دين الدولة الرسمي والدين المدني والقومية الدينية والدين العام والشرعنة الدينية للسلطة السياسية[3]. إذا نظرنا إلى خارطة أوروبا فيمكننا أن نرى أن العلمنة منتشرة في الجو الأوروبي العام. تعني العلمانية بإختصار أن المعتقدات الدينية تظل في محيط الفرد الخاص وعلى هوامش المجتمع وليس في المحيط العام، بالرغم من ذلك فعلماء الإجتماع منقسمون مجموعتين: واحدة تعامل العلمنة على أنها تعادل خسارة الإيمان والأصالة وأخرى تعاملها على أنها اكتساب الحرية والاستقلال[4].

ميز كل من غوبيو إركوليسي وإنغموند هاغ بطريقة مثيرة للاهتمام بين الأنواع المختلفة للدول العلمانية مصنفين أنظمة وأشكال العلمانية إلى التالية[5]:

---

[1]- أنظر: B. Lincoln, (1996) “Theses on Method,” Method and Theory in the Study of Religion 8, 3: 225 - 228.

[2]- G. Ercolessi, & Ingemund, H. (2008) “Towards Religious Neutrality of Public Institutions in Europe”. In F. de Beaufort, H. Ingemund & van Schie, P., eds. Separation of Church and State in Europe with views on Sweden, Norway, the Netherlands, Belgium, France, Spain, Italy, Slovenia and Greece. Brussels: European Liberal Forum, p. 8.

[3]- I. Furseth, & Repstad, P. (2006) An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives. Aldershot Hants: Ashgate, p.101.

[4]- B. Duran, (2008) “Islam and Muslims in Post-secular society”. In H. G. Ziebertz, & Riegel U., eds. Europe, secular or post-secular?. Berlin: Lit Verlag, p.6162-..

[5]- G. Ercolessi, & Ingemund, H. (2008) “Towards Religious Neutrality of Public Institutions in Europe”. Opp. cit., p. 8.

أ- نظام بدون كنيسة للدولة يتعرف على النموذج المثالي للّاعكية (Laïcité) أو الفصل التام ـ وهو نموذج لا علاقة له بالعالم الحقيقي حتى بفرنسا.

ب- نظام يتطلب دعم الدولة على أساس درجة متساوية من الانحياز لكل الأديان.

ت- وجود دين مهيمن مع أنواع مختلفة من العلاقات التي تشمل دعم الدولة ولكن مع الإعتراف بالأديان الأخرى ولكن ليس على أساس مُساوٍ.

ث- دعم الدين المهيمن مع إهمال أنواع الدين الأخرى.

كذلك يفصل عالم الاجتماع البارز جان بول ويلّام بين نوعين من العلمانية:

أ- علمانية مع حيادية تجاه الأديان ووجهات النظر نحو العالم.

ب- علمانية مع وجود نظرة علمانية إلى العالم بديلة عن المعتقدات الدينية.

ت- العلمانية كنقد أو معارضة للأديان[1].

كما ذكرنا في الأعلى فالإتحاد الأوروبي علماني على المستوى الرسمي في ما يتعلق بالأمور الدينية، وبالرغم من واقع أننا نحيا في المحيط العام والدين يؤكد دوره في المحيط العام وعادة ما تكون الطرق المختلفة التي يظهر بها في المحيط العام هي دين الدولة الرسمي والدين المدني والقومية الدينية والدين العام والشرعنة الدينية للسلطة السياسية [2]. إنّ تنوع سبعٍ وعشرين دولة عضوة في الإتحاد الأوروبي مع التاريخ القومي لكل واحدة منها يمثل بعض المشاكل في التنوع الديني. إن الأسس التي تقوم عليها الكثير من الدول الحديثة ترتبط بشكل وثيق ببعض الأديان والتي تتمتع بوضع قانوني وسياسي واجتماعي متميز، وكذلك ترتبط هذه العلاقة بشكل وثيق أيضاً مع الدعم المادي لهذه الأديان[3].

[1]- Jean-Paul Willaime, (2010) "Secularism at the European level: A struggle between non-religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?. Opp. cit., p. 1.

[2]- I. Furseth, & Repstad, P. (2006) An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives. Aldershot Hants: Ashgate, p.101.

[3]- W. Fautré, (n.d.) Relations between State and Religions in Western Europe: State financing of religions: Implications of Two-Tiered and Multi-Tiered Systems.
Available at http://politicsreligion.eu/relations-between-state-and-religions-in-western-europe-2/ [Accessed 9 October 2012].

حتى نلخص النتيجة فإن دول الإتحاد الأوروبي تظل علمانية عموماً والدول الطائفية نادرة على العموم في أوروبا، فبالرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية هي كنيسة الدولة الرسمية لمالطا والأرثوذكسية هي كنيسة اليونان واللوثرية هي كنيسة الدنمارك والأنجليكانية هي كنيسة بريطانيا إلا أن هذه الدول تعترف وتقبل المبادئ الأساسية للعلمانية. أضف إلى ذلك أن آيسلندا والنرويج دول عضوة في الإتحاد الأوروبي ولديها كنيسة خاصة للدولة ولكنها تعتبر مجتمعات علمانية أوروبية غربية.

الدول المتنوعة الثقافات في أوروبا

إن التمييز بين الأنواع المختلفة من العلمانية أمر واقع في الدول الأوروبية. ذلك بأن هذه الدول تتأثر بحركات هجرة أعداد هائلة من الناس من مختلف بلدان العالم ويؤمن هؤلاء المهاجرون بأديان مختلفة تشمل الإسلام والهندوسية والسيخية واليهودية والبوذية وغيرها. ولذلك فلا يتأثر الأوروبيون بالمهاجرين فحسب بل أيضاً يتقولبون بحسب سلوكياتهم تجاه هؤلاء المهاجرين وأديانهم. من الأمثلة على ذلك هو أن الكثير من البلدان التي ظلت علمانية لفترة طويلة تواجه مشاكل تتعلق بالدين في مجتمعاتها الحديثة ولا تظهر هذه المشاكل فقط في البلاد التي يعرف دستورها ديناً رسميّاً للبلاد بل حتى في البلاد التي اعتادت على أن تكون علمانية تماماً بحيث لا تعترف بأي دين رسمي للدولة. مثلاً فرنسا لا تعترف بأي دين للدولة والعلمانية هي «الدين الرسمي» في فرنسا وقد مرر القانون الذي يفصل الدين عن الدولة تماماً سنة 1905، لكن قضية ارتداء الحجاب أجبرت فرنسا على إعادة تعريف علمانيتها بعد سنة 1989[1]. وهكذا نرى أن ازدياد عدد المسلمين في المجتمعات الغربية أكد أن الدين قد أصبح مسألة عامة.

يستشهد ويلّام نوعين من العلمنة: مثال فرنسا حيث لا تعترف الحكومة الفرنسية بأي دين ولا تمول أي دين من الأديان والحكومة البلجيكية حيث تعترف الدولة بعدة أديان وتدعمها فتمارس الدولة البلجيكية إذن «الحياد الإيجابي» نحو الأديان من خلال الإعتراف بعدد منها وتمويلها. ولكن ما الذي تعنيه حقيقة هذه الحيادية؟ من ناحية تعني الحرية الدينية أنَّ على الدولة أن تكون على الحياد التامّ نحو الدين، ولذلك فعلى الحكومات الخالية من التوجه الديني أن تمتنع من تأييد أو رفض أي وجهة نظر دينية، أو أن تصطف إلى جانب أي من الأديان المتنافسة.. من ناحية أخرى «لا تعني الحيادية أن السلطات العامة لاينبغي لها أن تبني الروابط مع المؤسسات الدينية أو الفلسفية، كما لا تتعارض

[1]- R. Kastoryano, (2006) “French secularism and Islam: France’s headscarf affair”, In T. Modood, A. Triandafyllidou, & Zapata-Barero, R., eds. Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach. Oxford - New York: Routledge Taylor and Francis Group, p. 6061-.

مع تقديم الدعم المادي للكنائس والمؤسسات الدينية والفلسفية[1] لا أكثر من كونها تقدّم عوناً ماليّاً للأنشطة الاجتماعية للكنائس والمنظمات التي لديها أعمال دينية أو فلسفية.

هل نعيش في عصر ما بعد علماني؟

إن نشر أعمال مثل كتاب تشارلز تايلور المعنون: «عصر علماني» (2007) (A secular Age) وصدور عبارات مثل مقولة يورغن هابرماس: «نحن نعيش في مجتمع ما بعد علماني» قد تسبّب في بدء نقاش حول نهاية العلمنة وبدء فترة جديدة من الصحوة الدينية. لقد قيل أن أوروبا أصبحت أكثر علمانية عبر السنين، كما قيل أن العلمانية وصلت إلى نهايتها وأن مرحلة ما بعد العلمانية قد بدأت. وعلى رأي يورغن هابرماس يلعب تأثير الدين دوراً أكبر في حياة الناس كما أنه عاد إلى صلب المجتمع الحديث.

فإذن ما بعد العلمنة مفهوم يقوم على فكرة مركزية مفادها أن العلمانية قد تكون وصلت إلى نهايتها، وكما يجادل يورغن هابرماس فإن مصطلح «المجتمع ما بعد العلماني» «لا يشير فقط إلى حقيقة أن الدين يستمر في توكيد وجوده في بيئات تزداد في علمانيتها، بل أيضاً وأن المجتمع في الوقت الحاضر لا يزال يحتوي على نسب كبيرة من المجموعات الدينية ضمنه»[2].

الشيء الأساسي في مصطلح «المجتمع ما بعد العلماني» هو المجهود المبذول باتجاه التضييق على هذه الظاهرة في الغرب. يقول الكثير من الدارسين أن هذه الظاهرة قد تصبح حقيقية في البلاد الإسلامية بما أنها في أساسها حوار بين الدين والدولة[3]. يقول هابرماس أن «ما بعد العلماني لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات الأوروبية الثرية أو بلاد مثل كندا وأستراليا ونيوزيلندا حيث استمر اختفاء الروابط الدينية بين الناس بشكل دراماتيكي خاصة في فترة ما بعد الحرب». يمكننا تطبيق هذا المصطلح على الولايات المتحدة أيضاً التي تظل بالنسبة إليه «رأس حربة الحداثة». في الفكر «الهابرماسي» لا علاقة لما بعد الحداثي مع الأصولية كما حاول بعض الدارسين أن يجمعوا بين

---

[1]- Jean-Paul Willaime, (2010) "Secularism at the European level: A struggle between non-religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?. Opp. cit., p. 1 - 6.

[2]- J. Habermas, (2006) "On the Relations between the Secular Liberal State and Religion". In H. de Vries - Lawrence S., eds. Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, 251 -260. New York: Fordham University Press, p. 258.

[3]- أنظر:

B. S. Turner, (2012) "Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion". In P. S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey & J. van Antwerpen, eds. Post secular in Question: Religion in Contemporary Society. 135158-. New York-London: New York University Press.

المصطلحين دون نجاح. بحسب ما يقوله هابرماس فإن ما بعد العلماني يشير إلى تغيير في الوعي يرجع إلى ثلاثة ظواهر:

أ- إدراك أن النزاع الديني له أثر على الصراعات الدولية.

ب- اعتقاد أن المؤسسات الدينية تلعب بشكل متزايد دور «مجتمعات تفسيرية» في الساحة العامة للمجتمعات العلمانية.

ت- واقع هجرة «العمال الزوار» واللاجئين خاصة أولئك القادمين من بلاد لها خلفيات ثقافية تقليدية[1].

ولذلك فهابرماس يدعم فكرة أن الدول الإسلامية وحتى الدول الأوروبية الشرقية لا يمكن أن تشهد فترة ما بعد علمانية، أو بتعبير أدق فإن هابرماس يستثني الدول الإسلامية من ملاحظاته نظراً لطبيعة الإسلام كدين، حيث لا يتيح المجال للتحول السهل إلى الدولة العلمانية رغم تزايد أصوات المثقفين الليبراليين الذين يدعون إلى تجديد الشريعة بحيث يسهل الفصل بين الدين والدولة. بالإضافة إلى ذلك فهو يستثني الدول الأوروبية الشرقية من ملاحظاته ويرى أنه في المجتمع ما بعد العلماني لا بد من وجود بعض الشروط مثل دعوة المجتمعات الدينية إلى المشاركة في العملية الديموقراطية على أساس أن هذه المجتمعات عليها أن تحترم القيم الديموقراطية وأن تعي حقيقة أنها تعيش في مجتمع عام تعددي.

السمة الأساسية للعصر «ما بعد العلماني الهابرماسي» هو التعددية الثقافية التي تتيح المجال أمام تعايش مختلف الأديان والتقاليد والأفكار الفلسفية في مرحلة زمنية واحدة وفي أغلب الأحيان هذه الفترة الزمنية تكون في إطار مجتمع غربي. يذكر عالم الإجتماع الإيطالي ومحلل فكر هابرماس ماسيمو روزاتي أن «مجتمعاً حقيقيّاً ما بعد علماني هو مجتمع متعدد الأديان حيث توضع التقاليد الأصيلة في البلاد مع المجتمعات الدينية المهاجرة إليها. بكلمات أخرى فإن التعددية الدينية جزء من الظروف الإجتماعية للمجتمع ما بعد العلماني»[2]. في الواقع يحاول هابرماس أن يفتح حواراً بين الدين والعلمانية محاولاً حل النزاع بين التعددية الراديكالية والعلمانية الراديكالية مقترحاً

[1]- J. Habermas, (2008) "Notes on a post-secular society" (originally text in German in Blätter für deutsche und internationale Politik, April 2008). Politics and Society [online]
Available at http://www.signandsight.com/features/1714.html [Accessed 14 March 2012].

[2]- R. Massimo, (2011) "Longing for a Postsecular condition: Italy and the Postsecular". In Politics, Culture and Religion in the Post - secular society. May 13 2011. Bologna University, Faenza.

إقامة حوار يتعلق بإدماج الأقليات الأجنبية في المجتمع المدني، وتشجيع أعضاء المجتمع على المشاركة الفعالة في الحياة السياسية»[1].

إحدى أوجه سوء فهم الفكر الهابرماسي هو حقيقة أنه حين يستخدم مصطلحات ما بعد العلمانية لا يشير إلى المجتمع نفسه على أنه ما بعد علماني ولكنه يشير إلى التغيرات المقابلة في الوعي فيه[2] ولهذا فهو يشير إلى ثلاث ظواهر تتسبب في تغييرات في الوعي المتعلق بما أسماه «ما بعد العلماني». الأولى: الطريقة التي تسم فيها وسائل الإعلام العالمية المواضيع الدولية بسمة دينية في ما يتعلق بتوليد الصراعات والمصالحات. الثانية: الوعي المتزايد للكيفية التي تشكل وتوجه المعتقدات الدينية الرأي العام من خلال تدخلاتها في المحيط العام. والثالثة: هي الطريقة التي لم تقم بها «المجتمعات الأوروبية بنقلتها المؤلمة إلى مجتمعات ما بعد استعمارية تحوي عدداً كبيراً من المهاجرين بعدُ»[3].

يشدد إدواردو ميندييتا على الكيفية التي تنتج من خلالها المجتمعات الحديثة أشكالاً متعددة أكثر وأكثر في تجربة الدين التحول التدريجي إلى العلمانية. ولذلك فإن العصر العلماني هو بالضرورة «ديني» بشكل عميق، والحماسة الدينية مع حرية العقيدة والقناعات الشخصية هي العلامة الفارقة لهذه العلمانية. يحاول الكثير من الدارسين تحليل أفكار هابرماس عن العلمنة والدين لفهم مصطلح «ما بعد العلماني» وفي هذا السياق يشير منديتا إلى أن هابرماس يواجه ويتحدى صحة خمسة أوجه موهومة عن العلمنة: الأول هو أن امتداد الدين كآلية اجتماعية لمواجهة عدم الأمان هو في حال انخفاض ونقصان. الثاني أن التفاضل الوظيفي للمجتمعات الفرعية قد أبعد الدين إلى محيطات محصورة في التعامل الاجتماعي. الثالث أن التقدم والتطور العلمي والتقني قد أديا إلى «خيبة أمل» متزايدة لا عودة عنها بالعالم جاعلة التوجه إلى الدين أقل إلحاحاً أو قبولاً للتصديق. الرابع أن التفاضلات الهيكلية في الحياة-العالم مع التفاضل الوظيفي في النظام الإجتماعي قد أديا إلى تحرير الفرد من الأنماط السلوكية التحريمية. الخامس أن الحقيقة الظاهرة للتعددية الدينية

---

[1]- B. S. Turner, (2012) "Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion". Opp. cit., p. 144 -147.

[2]- E. Mendieta, (2010) "A Post Secular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular consciousness and the multicultural world society: an interview with Jurgen Habermas". Translated by Matthias Fritsch. In The Immanent Frame, Social Science Research Council, 3 February 2010, p.3. Available at http://blogs.ssrc.org/tif/201003/02//a-postsecular-world-society/.

[3]- J. Habermas, (2009) 'What is Meant by "Post-Secular Society"? A Discussion on Islam in Europe'. In Habermas, J., ed. Europe: The Faltering Project. Cambridge: Polity Press, p. 65.

جعلت العقائد الدينية الشاملة أقل قبولاً في الإطار الإجتماعي الأعم والأكبر. حتى هذه النقطة يركز ميندييتا على حقيقة أن «المجتمع قد مر بعمليات من العلمنة وقد أصبح الدين نفسه متحولاً نحو الحداثة لجعله أكثر معاصرة لـ «البيئة العلمانية» المتنامية. بالنتيجة لم يكن المجتمع هو وحده الذي تم تحديثه ولكن الدين أيضاً. وكما أنه لدينا عقل حداثي ما بعد ميتافيزيقي فلدينا دين ما بعد علماني للمجتمع العالمي[1].

يجادل الكثير حول إذا ما كان مصطلح «ما بعد العلماني» يماثل التوجه الروحي المسمى «العصر الجديد»، فمن المقبول بشكل عام أن استخدام عبارة «ما بعد» تشير إلى وصف وضع جديد أو إشكالية جديدة. كما يبرز سؤال آخر وهو: أيُّ العالَمَين قد تغير: العالم الحقيقي أم العالم الأكاديمي/ الثقافي؟في عمل نشر مؤخراً بعنوان «السؤال عن ما بعد العلماني: الدين في المجتمع المعاصر» (Post secular in Question: Religion in Contemporary Society) يتبيَّن أن ما بعد العلماني يطرح خطين من الأسئلة: الأول حول تحديد وضع التدين في العالم، وعلى المستوى الثاني فهم الطرق الجديدة التي يتنبَّه أو لا يتنبَّه فيها علماء الاجتماع والفلاسفة المؤرخون والدارسون من مختلف فروع العلوم الإنسانية إلى الدين[2].

إذا دخلنا في جانب تحليلي بشكل أكبر فمن ناحية يفهم علماء الإجتماع «ما بعد العلمانية» على أنها ظاهرة في عودة الدين إلى المجتمعات العلمانية. لقد أثار إعلان خوزيه كازانوفا سنة 1994 عن أن «الدين عاد إلى الحياة العامة» أسئلة عن المجتمعات العلمانية الغربية وأكد قوة الدين في السياسة[3]. تساءل كازانوفا وبيتر بيرغر عما إذا كان التفاضل المؤسساتي سيؤدي بالضرورة إلى تحويل الدين إلى مسألة خاصة. أما ماكس فيبر وهابرماس وستيف بروس من ناحية أخرى فيتساءلون عن دور الدين في المجتمعات الحديثة داعمين وجهة النظر القائلة أنه بسبب التطور في التفاضل في المجتمعات الحديثة فلا يمكن للدين أن يقدم الشرعية لكامل المجتمع[4].

[1]- E. Mendieta,"Spiritual Politics and Post-Secular Authenticity: Foucault and Habermas on postmetaphysical religion"2009, p. 2, 11 - 12.

[2]- P. S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey & van Antwerpen J. (2012) "The Post-secular in Question". In P. S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey & van Antwerpen, J., eds. Post secular in Question: Religion in Contemporary Society. New York-London: New York University Press, p. 1 - 2.

[3]- أنظر:
J. Casanova, Public religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago press 1994.

[4]- I. Furseth, & Repstad, P. An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives 2006. Opp. cit., p. 99 - 101.

بالإضافة إلى ذلك فعلماء السياسة يؤكدون ضرورة إعادة تقويم حاكمية الدين في نظرية ما بعد العلمانية وتعديلها إلى متطلبات مجتمع متعدد دينيّاً. كثيراً ما يفهم الفلاسفة السياسيون من أمثال يورغن هابرماس «ما بعد الحداثة» على أنها التحدي المعياري لتعريف مكان وجهة النظر الدينية في المحيط الديموقراطي العام ولتشكيل أخلاقيات سياسية صالحة لكل المواطنين بغض النظر عن انتمائهم لعقائد مختلفة أو كونهم متدينين أو غير متدينين، فما بعد العلمانية بالنسبة إليهم هو استجابة للعلمانية الأيديولوجية. أما علماء اللاهوت فينظرون إلى ما بعد العلمانية على أنه وضع خاص تحتاج معه الكنيسة إلى تعريف مكانها ودورها بالعلاقة مع الدولة ومجتمع مدني لم تعد المتطلبات العلمانية وحدها تحدده. وأخيراً يضع المؤرخون ما بعد العلمانية في السياق التاريخي الأعم للحداثة والتاريخ الثقافي ويطالبون بعمليات وظروف تاريخية تحدد العلمنة.

الخلاصة

توفر المجتمعات المتعددة ثقافيّاً أرضية خصبة لمناقشات جديدة عن دور الدين في المحيط العام. يقول الكثير من الدارسين أن التدين في أوروبا تغير بشكل كبير بسبب وجود الكثير من المهاجرين الآسيويين والأفارقة. هذه التغييرات مع الأديان المتعددة التي ظهرت في أوروبا أعادت الدين إلى واجهة النقاش العام. يقول مؤيدو نظرية ما بعد العلمانية أن العلمانية قد وصلت إلى نهايتها، ومع أن التغييرات التي حصلت لا يمكن أن تؤثر في الدول العلمانية أو أوروبا العلمانية يمكنها في الحقيقة أن تتسبب في تغيير أمور الوعي بين المجتمعات الدينية. وكما يقول هابرماس فليست الدولة التي تتغير بل وعي الناس ويضيف قائلاً: «على المجتمع ما بعد العلماني أن يكيِّف نفسه مع التواجد المستمر للمجتمعات الدينية في بيئة علمانية». وهكذا فليست الدولة ولا العصر ما يتحول إلى ما بعد علماني بل وعي البشر في المجتمعات المتعددة ثقافيّاً، وكذلك تعايش مجتمعات دينية غنية ومختلفة في الدول الغربية.

الجدل اللاّهوتي بين هيغل ونيتشه

فويرباخ.. راهناً

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

تسعى هذه المقالة إلى توجيه الانتباه نحو شخصية فريدة في عالم فلاسفة الدين الألمان هو لودفيغ فويرباخ المعروف بنقديته العميقة للاهوت المسيحي. وإذا كان هيغل بحسب المفكر الألماني كارل لوفيت يمثل الصفحة الأكثر إشراقاً في تاريخ أوروبا الفلسفي، ونيتشه يمثل حاضر هذا التاريخ ومقبله، فإن فويرباخ هو الفيلسوف الذي يرمز إلى تلك المنطقة المعرفية التي أحاطت بمجمل الفضاء الروحي للحضارة الأوروبية الحديثة.

في ما يلي بحث في عالم فويرباخ، يقدمه أحد الباحثين البارزين في فلسفة الدين، المفكر والأكاديمي المصري الدكتور أحمد عبد الحليم عطيه.

المحرر

ذكر لنا كارل لوفيت K.Löwett وهو يتابع فكر القرن التاسع عشر في كتابه «من هيجل إلى نيتشه» von Hegel zu Nietzsche أنهما (أي هيجل ونيتشه) يمثلان الحدّين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر، هيجل يبدو بعيداً جداً عنّا، بينما يبدو نيتشه قريباً منّا، هيجل يُمثّل الاكتمال ونيتشه البداية الجديد[1]. يميز لوفيت في ما ذكره بين حقبتين وتيارين فلسفيين: الأول يمثله هيجل الذي تحددت في كتاباته معالم الحداثة، والثاني نيتشه الذي سعى إلى تجاوز الميتافيزيقا منبئاً بما بعد الحداثة؛ عبر نقده الذي يوجهه للعدمية

ـ كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، التفجر الثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق 1998 ص8، يتناول لوفيت «محاولة نيتشه للتغلب على العدمية» ويرى أنه فيلسوف زماننا. وهو يعني بذلك ثلاثة أشياء: أن نيتشه هو كقدر أوربي أول فيلسوف لعصرنا، وأنه كفيلسوف في عصرنا، عصري وغير عصري بالقدر نفسه وأنه كواحد من أواخر محبي «الحكمة» واحد من أواخر محبي «الخلود» أيضا»ص 231.

*ـ مفكر وباحث في فلسفة الدين ـ جمهورية مصر العربية.

الأوروبية. وعلى هذا تتناول محاولة نيتشه التغلب على العدمية، ويرى أنه فيلسوف زماننا. كذلك يقول أنّ هيجل يمثل الماضي التاريخي في الفكر الفلسفي الغربي بـ «صفحته الأشد اشراقاً»، وأما نيتشه فيمثل «حاضره ومستقبله الراهن»[1] ويمكننا أن نؤكد عبر اشتغالنا الدائم على فكر صاحب «جوهر الدين» أن ما ينطبق على نيتشه في حديث لوفيت؛ ينطبق قبل ذلك وبشكل أكثر دقة على فويرباخ الفيلسوف الذي تخترق فلسفته الأنثروبولوجية الدينية مجمل الحياة الروحية لعصرنا.

وهذا ما يتضح عبر تأثير فلسفة فويرباخ Feuerbach (1804 ـ 1872) في كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تأثيرها ما أوجدته من حماس عارم لدى الهيجليين الشباب إلى الأثر العميق الذي أحدثته في تطور الفلسفة الوجودية، وفي نهضة وانبعاث الحركة الهيجلية، وما خلفته في سيكولوجيا الدين مما وضع فويرباخ في بؤرة الاهتمام في تاريخ الفلسفة المعاصرة فقد ظهرت بصماته الواضحة على فلسفات كل من: كيركجور وفرويد وهيدجر وسارتر وبرديائيف وتيلتش وفروم وفرويد. وقد اهتم بها أيضاً من رجال اللاهوت كل من: كارل بارث K. Barth وهانز اهرنبرج وكارل هايم. وفلسفته لها حضورها الملموس أيضاً في ثقافتنا العربية[2].

قد يرى البعض أن فويرباخ لم يكن سوى فيلسوف خلع البعض عليه أهمية فلسفية زائفة بسبب أن بعض مؤلفاته قد حازت إعجاباً مؤقتاً في عصره، ويرى آخرون أنه أحد الذين وقعوا تحت وطأة التاريخ الذي لا يرحم، وأن أهميته التاريخية ترجع إلى كونه مرحلة انتقالية «من هيجل إلى ماركس» كما رآه «سيدني هوك»، أو نقطة وصل بينهما وفق رأي «جان هيبوليت»[3].

يرى البعض أنه لا يمكن فصل فكر فويرباخ عن فكر كارل ماركس. فتاريخ الفلسفة الذي تحدده دراسة أنجلز الشهيرة، يقدم لنا مؤلِّفَ «ماهية المسيحية» كنوع من يوحنا المعمدان الخاص بدين التاسع عشر الجديد. وبعد أن يضع فويرباخ في هذا المنظور، يبدأ بإيراد المآخذ على فكره. وكما يحدث غالباً فإننا نجد أن فضائل المعلم تقبع في ظل نجاح التلميذ[4].

ونحن إن شئنا أن نكون عادلين مع فويرباخ يجدر بنا أن نعيد له ذلك الاستقلال النسبيّ الذي

[1]ـ المصدر السابق، ص 215.

[2]ـ عرف فويرباخ الثقافة العربية منذ عدة عقود خاصة لدى كل من: عبد الله العروى في كتابه مفهوم الحرية، والياس مرقص في دراسته وترجمته بعض نصوص فويرباخ وحسن حنفى فيما كتبه عن الاغتراب الدينى عند فويرباخ، وحنا ديب: هيجل وفويرباخ، دار امواج، بيروت 1994 بالاضافة إلى دراساتي المتعددة حوله، خاصة، فلسفة فويرباخ وترجمتي لبعض نصوصه الفلسفية راجع: فويرباخ: ماهية الدين، قضايا أولية لاصلاح الفلسفة مع دراسة فلسفة فويرباخ، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007. وهناك عدد من الأطروحات الجامعية تتم حول فلسفته في الجامعات الجزائرية.

[3]ـ هنرى ارفون: فويرباخ، ترجمة ابراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981 ص42، جان هيبوليت: دراسات في هيجل وماركس، ترجمة جورج صدقنى، وزارة الثقافة السورية، دمشق.

[4]ـ هنرى ارفون: فويرباخ، ص24. وانظر ايضا دراسة د.فريال حسن خليفة: نقاد هيجل، دار قباء، القاهرة.

من حقه أن يطالب به إزاء ماركس الذي يلحقه، وإزاء هيجل أيضاً الذي يسبقه، وهذا ما نحاول أن نفعله في دراستنا هذه[1].

مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة عنوان يشير إلى دراسة لمارتين ســـــاس التي نشرت في المجلة الدولية الفلسفية، العدد 101 عام 1972. وهي دراسة تلخص فكر الفيلسوف نقف عند فقرتين منها، الأولى تلك التي تبدأ بها والتي يخبرنا فيها أنه في الخامس عشر من آيلول/سبتمبر 1872 أعلن القسيس كارل شول الذي كان على رأس الطوائف الحرة في مدينة نورنبرغ في موكب دفن لودفيج فويرباخ بأن: «ما قام به كل من كوبرنيك وكيبلر وجاليلي قبل ثلاث قرون بالنسبة لكوكب الأرض حيث وضعوه في المكان المناسب ضمن المجموعة الشمسية، هو نفس «العمل» الذي قام به لودفيج فويرباخ بالنسبة للبشرية جمعاء»[2].

يقول ساس في فقرة ثانية «حاولت جريدة «آوجسبورجر ألقماين» ـ Augsburger Allgemeine في 11 ديسمبر (كانون الاول) سنة 1841 نقلا عن تقرير مراسل فرانكفورت بتاريخ 6 ديسمبر، أن تقدم الدليل بأن النقد الفويرباخي للدين هو بمثابة نتيجة لما أدت إليه فلسفة هيجل حول الدين، أي أنها بمثابة «الإعلان الأخير المناهض لهيجل الملحد وعدو المسيحية»، الذي جهر به برونو باور سنة 1841 دون ذكر اسمه ويختم المراسل تقريره بالقول: «إن صاحب الإعلان لم يكن أحداً آخر سوى فويربـاخ». ورداً على هذا المقال فنَّد فويرباخ قول مراسل الجريدة مبرزاً أن موقفه النقدي يتناقض تماماً مع مفهوم هيجل الفلسفي وكذلك مع صاحب الإعلان الأخير. «ففلسفة هيجل حول الدين تحلّق في الهواء، أما فلسفتي ـ يقول فويرباخ ـ فهي ثابتة بقدميها على الأرض[3] ولنتابع فكر فويرباخ منذ اللحظة التي ذكرها القس كارل شول حتى اليوم الراهن.

2ـ تقلبات حياتية

ولد فويرباخ (لودفيج أندرياس فويرباخ) في 28 يوليه 1804 في مدينة لندسهوت Landshut ببافاريا[4]، وبعد أن أنهى دراساته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتي. ونستطيع

[1]ـ أحمد عبد الحليم عطية، مقدمة ترجمة ماهية الدين، وقضايا أولية لاصلاح الفلسفة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007، ص 13.
[2]ـ مارتن ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة، محمد التركى، أوراق فلسفية، العدد 13 ص 37.
[3]ـ المرجع السابق، ص38.
[4]ـ تولى والده رئاسة المحكمة العليا، وكان الآب أول بروتستانتى متحرر يرأس جامعة بافارية، وقد كتب كتاباً هاماً عن القانون الجنائى في القرآن الكريم. أنهى فويرباخ المرحلة الابتدائية 1814 وترك بيت أسرته والتحق بمدرسة في أنسباخ، وفى عيد ميلاده السادس عشر أظهر ميولا دينية واضحة وأكمل امتحاناته في الثانوية 1822 ومكث عاماً قبل أن يكمل دراسته في اللاهوت في بيت والده حيث ازدادت في بافاريا حدة رد الفعل الكاثوليكى المتطرف وقد أدى هذا بدوره إلى رد فعل جذرى في المجتمع البروتستانتي الصغير الذي ينتمى إليه فويرباخ، وهذا التعصب الدينى مسئول إلى حد كبير عن المصاعب العامة في ألمانيا وعن إرسال لدفيج إلى هيدلبرج.

منذ هذه الفترة أن نلمح بذور ذلك الاهتمام القوي والدائم بالدين؛ الذي ظل يستشعره قلب فويرباخ الحي، ووعيه الذي لم يكف أبداً عن التساؤل، بقلق حول الأمور الدينية، وحول نظرية لوثر، التي أصابها الفتور أثر قرن هيمنت فيه العقلانية، ولسوف يكتب بعد ذلك حين يتحدث عن مسيرته الروحية قائلاً: لم يكن أول ميل استشعرته في حياتي ميلاً للعلوم أو الفلسفة بل للدين، وهذا الميل لم يأتني بفعل التربية الدينية التي تركتني ـ كما أذكر جيداً ـ غير مبال بها، أو بسبب تأثيرات خارجية، بل أتاني هذا الميل من ذاتي فحسب، إنطلاقاً من رغبتي في شيء لم تكن توفره لي بيئتي ولا التعليم الذي كنت أتلقاه في المدرسة[1]. لقد كان التفكير في الله يؤرقه دائماً. وقد لخص هو نفسه تطوره الفكري منذ كان طالباً للاهوت حتى نشر كتاب «جوهر المسيحية» مروراً بالمرحلة التي تأثر فيها بهيجل فقال: كانت فكرتي الأولى هي الله، وكان العقل هو فكرتي الثانية وكان الإنسان هو فكرتي الثالثة والأخيرة»[2]. تتبع فويرباخ محاضرات هيجل بانتظام وكان متحمساً لها وهو لا يزال طالباً في اللاهوت، ثم أصبح من مؤيدي هيجل وشعر أنه لم يستطع أن يوفق بين دراسته للاهوت واهتمامه بالفلسفة.

وبعد انتقاله إلى بروكبرج، بدأ يتحول إلى فيلسوف مستقل وتعتبر العشر سنوات التي قضاها هناك قمة حياته الفلسفية، وتعد ربما أسعد فترات حياته. لقد عُرف بكتابه «أفكار حول الموت والخلود» كباحث مدقق، كما أعطاه كتاب «تاريخ الفلسفة» شهرة كهيجلي كبير، وكانت أعماله في ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقاداً لاذعاً مثل دفاعه عن هيجل ضد مقاله «باخمان» Bachmamm «نقد هيجل». وفي كتابه عن بايل P.Bayle، احتل موضوع الفلسفة واللاهوت معظم الكتاب وأصبح بايل الاسم الخاص بفويرباخ نفسه، الذي كان في هذا الوقت يتجه إلى رفض المثالية كضرب من ضروب اللاهوت، وجاءت دراسته عن «نقد الفلسفية الهيجيلية» kritik der Hegelschen philosophie عام 1839 انفصالاً وتجاوزاً للمرحلة الهيجلية. وقد غطى «جوهر المسيحية»، الذي نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلي وجعل منه أشهر فيلسوف في ألمانيا بين الراديكاليين وخصومهم من اللاهوتيين. أما كتاباه: «قضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة» و«المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل» فقد نشرا على التوالي في سويسرا بسبب الرقابة[3].

وقد استمر فويرباخ في دراساته في مجال الدين، وراجع «جوهر المسيحية» عدة مرات، ودافع

[1]ـ أرفون، ص17، وراجع مارتن ساس، السابق الاشارة اليه.
[2]ـ انظر مقدمة دراستنا عن فلسفة فويرباخ في: فويرباخ في ماهية الدين، ونصوص أخرى، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007، ص 14.
[3]ـ هناك ترجمتين إنجليزتين لمبادئ فلسفة المستقبل، وأخرى فرنسية لألتوسير وترجمة عربية لإلياس مرقص، وسوف نعتمد الترجمات الإنجليزية؛ الأولى قام بها فوجل Vogel، والثانية مختارات فويرباخ التي ترجمها Zawar Hanfi عام 1972.

عنه وشرحه في ضوء النقد الذي وُجِه إليه. كما نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له. وكان عام 1844 عام عمل ونشاط في حياة فويرباخ حيث توصل إلى قناعات كافية بأنّ نقد كل من الهيجلية واللاهوت كان أساساً هاماً من أجل نظام اقتصادي واجتماعيٍّ وسياسيٍّ مستنير، كما أوضح مالفن كرنو M.Cherno في دراسته «لدفيج فويرباخ والأساس الفكري لراديكالية القرن التاسع عشر»[1]. لقد كان عاماً حافلاً بالعمل حيث اتفق مع ناشر كتبه على إعداد طبعات منقحة من أعماله النقدية والتاريخية وبدأ معاً في التفكير جدياً في عمل طبعة كاملة لكل كتاباته، وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينته إلا بنشر المجلد العاشر من الأعمال بعد عقدين.

وفي نفس العام التقى فويرباخ بمجموعة من الاجتماعيين الراديكاليين من بينهم وتيلنج W.Weithing، الذي أثر فيه خاصة كتابه «ضمانات الحرية والسلام»، وفي نفس الوقت واصل دراسته للمسيحية وكانت كتاباته عن مارتن لوثر، هي التي شغلته أكثر من أي شيء آخر في هذا الوقت فحاول أن يقدم في دراسته «جوهر الإيمان لدى لوثر» The Essence of Faith According Luther ـ رؤية أكثر تجسيداً وتحديداً لأفكار «جوهر المسيحية» وهو كما يبدو في تقديمه للكتاب إكمالاً «لجوهر المسيحية». وفي نفس الاتجاه أصدر «جوهر الدين» عام 1846،[2] كما أصدر في نفس العام مجلدين من أعماله الكاملة. وقد أدرك أن المشاكل التي أثارها «جوهر المسيحية» قضت على ما تبقى من آمال في الحصول على تعين في الجامعة.

وكان الاعتراف بأستاذيته هو اعتراف طلابه في هيدلبرج الذين دعوه لإلقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن «جوهر الدين»، كرمز للحياة الأكاديمية الجديدة الحرة، وقد استمرت هذه المحاضرات التي كان يلقيها مرتين في الأسبوع بقاعة المدينة من أول ديسمبر 1848 حتى أول مارس 1849، وقد حضرها لفيف من الأكاديميين والطلاب وسكان المدينة والعمال. وكانت هذه المحاضرات قمة النشاط العام لفويرباخ، وكانت تلك فرصة للمساهمة النظرية في ثورة 1848.

وفي أكتوبر 1851، نشر محاضرات هيدلبرج عن «جوهر الدين» في المجلد الثامن من أعماله الكاملة. وقضى فويرباخ أكثر من خمس سنوات في دراسة الأسس المادية للديانة الإغريقية، تلك

[1] ـ Cf. M. Chirno, Feuerbach and The Intellectual Basis of Ninetseth Century. Radicalism ph., dissertation Stanford Uni., 1955.

[2]ـ راجع ترجمتنا للعمل تحت عنوان أصل الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1991، والذي طبع بعد ذلك تحت عنوان ماهية الدين. عن دار الثقافة العربية بالقاهرة، 2007.

الدراسة التي ظهرت بعنوان: «أنساب (تسلسل) الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية» 1857، وهو المجلد التاسع من أعماله الكاملة. وأصدر فويرباخ عام 1866، المجلد العاشر من أعماله الكاملة الذي يحتوي على عدد من الموضوعات جمعها تحت عنوان: «الله والحرية والخلود من وجهة نظر الأنثربولوجيا».

لقد كانت صورة فويرباخ في نظر معاصريه وفي نظر أوربا في القرن التاسع عشر هي صورة صاحب «جوهر المسيحية»، الذي أحل المذهب الطبيعي والإنساني والمادية الأنثروبولوجية محل التقاليد الدينية، والذي كان اهتمامه بالدين أكثر من أي شيء آخر. يقول فوجل H.Vogel: «إن فويرباخ هو فيلسوف الإنسان والأنثروبولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين، والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني، ومن وجهة النظر هذه فإن فويرباخ يشن انتقاداً دائماً ومكثفاً على ما عده ضلالاً للعقيدة أي زيف اللاهوت»[1].

لم ينشغل فويرباخ بقضية إنكار وجود الله بل دارت فلسفته كلها حول تأكيد حقيقة وجود الإنسان. وقد بين مهمته في مقدمته للمجلد الأول من أعماله الكاملة الذي نشر عام 1846 بقوله: «إنّ المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله، إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا. وليس ما إذا كنا نشترك في جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك في عقيدة «التناول» ولكن ما إذا كان لدينا خبزاً يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطي ما لله لله، وما لقيصر لقيصر ولكن ما إذا كنا نعطي للإنسان ما للإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين، مؤلهين أو ملحدين ولكن ما إذا كنا أدميين أو سنصبح كأدميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية... إنّ من يتحدث عني كملحد لا يقول ولا يعرف عني شيئاً.. ليس مهمة إنكار وجود الله هي ما يعنيني ولكن ما يعنيني هو مشكلة عدم وجود الإنسان[2].

3ـ فلسفة الدين عند فويرباخ مراحلها وتعريفها

أهتم فويرباخ اهتماماً كبيراً بالدين واللاهوت أكثر من غالبية معاصريه ويؤكد كارل بارث K.Barth قضايا ثلاث هامة بخصوص موقف فويرباخ من الدين.

---

[1] ـ H. Vogel in his Introduction to Principles of the philosophy of the Future. Indiana Polis Bobls, Merril 1960, P. vii.

[2] ـ Kamenka: The philosophy of Feurbach, Routledge, Kegna Paul, London 1970, P. 15.

أولها: إنّه لا يوجد واحد من الفلاسفة المحدثين قد شغل نفسه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فويرباخ. وكما أكد هو نفسه أنّه في كل كتاباته يهدف إلى غاية واحدة وموضوع واحد، هو الدين واللاهوت وكل ما يتعلق بهما.

ثانيها: إنّ اهتماماته الدينية تضعه في مرتبةٍ أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين، وهذا يتضح من كتاباته عن الأنجيل وعن رعاة الكنيسة وبصفة خاصة عن مارتن لوثر.

ثالثاً: لم يتعمق فيلسوف من فلاسفة عصره في الوضع الحالي للدين وبنفس الفاعلية كما تعمق فويرباخ. فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت بأسلوب راق»[1].

إن فويرباخ فيلسوف الإنسان والأنثربولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين، وذلك بالمعنى العام لكلمة «دين» والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني، ومن وجهة النظر ذاتها فإنّ فويرباخ يشن انتقاداً دائماً ومركزاً على ما عدّه ضلالاً للعقيدة، والذي يعني ضلال اللاهوت بالمعنى المحدد والدقيق للكلمة فلم ينشغل أحد من معاصريه بدرجة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله. وهو كما يقول فوجل Vogel «كان في مناقشته للاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتين أنفسهم»[2].

ويرجع ذلك إلى أن اهتمام فويرباخ الأساس، هو الدين الذي يظهر محوراً جوهرياً صلب كتاباته جمعياً. يقول في أولى محاضراته في «جوهر الدين»: «إنّ كل كتاباتي تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما». ويضيف «لقد كان شغلي دائماً وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوى المادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري»[3]، فهو يهدف لا إلى محو الدين وإلغائه، وإنما الوصول به إلى حالة الكمال حيث يعتقد أن الفلسفة يجب أن تدخل حظيرة الدين وأن تجعله محوراً لها. فالدين مازال قائماً باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني. ومن هنا فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوماً عن حقها في بحث المشكلات الأساسية الدينية وحلها. تلك المشكلات التي يطالب اللاهوت باحتكارها.

4ـ تطور تفكير فويرباخ في الدين

ويمكن تتبع اهتمامات فويرباخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين واللاهوت اللذان كانا طريقاه إلى الفلسفة. ويمكن قبول تمييزه بين الدين واللاهوت وتقبله للأول، ورفضه للثاني، كما يقول

[1] ـ K. Barth: The Introduction to the Essence of Chrisianty p.x.
[2] ـ Vogel, p. viii. انظر دراستنا جوهر الدين عند فويرباخ، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 74-75، أبريل 1999.
[3] ـ Feurbach: lectures... p5.

كرنو: «بالرغم من معارضة فويرباخ لما يتضمنه اللاهوت وكونه شعر بأنّه خطر على التفتح البشرى والرفاهية الإنسانية، فإنّه أشار إلى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية، وجوهر المسيحية أوضح دليل على ذلك»[1].

علينا تحديد أهم المفاهيم التي ظهرت في مختلف مراحل تطور فكر فويرباخ الديني. وإذا كان البعض قد حاول تحديد هذه المراحل في مرحلتين مثل مالفن كرنوCherno. فأننا يمكن أن نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فويرباخ لماهية الدين الإنساني. وقد تمثل مفهومه الأول بـ«جوهر المسيحية» حيث قدَّم تصوراً للدين في نطاق الديانة المسيحية، أتبعه بـ«جوهر الإيمان عند مارتن لوثر»؛ الذي يعد مرحلة انتقالية بين «جوهر المسيحية» وكتابيه «جوهر الدين» و«محاضرات في جوهر الدين» بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها في كتابه Theogony «أنساب الإلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية العربية والمسيحية»، الذي كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن «الدين عند فويرباخ». ويمكن بيان هذه المراحل كما يلي:

(أ) **المرحلة الأولى: «ماهية المسيحية»:** وتبدأ منذ أول إبداعاته «تأملات حول الموت والخلود» والذي عرض فيه فكرة «المرآة». وهي تعني عند فويرباخ أن الله مرآة Spiegel تنعكس فيها صفات النوع البشري.

ويبين برديائيف في كتاب «الإلهي والإنساني «The Divine and the Human» أن فكرة فويرباخ بأن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية ليست جدلاً بهدف إنكار الله، بل على العكس تهدف على غير ذلك تماماً فهي توضح أن هناك توافقاً واكتمالاً بين الله وبين الإنسان ذي الروح الحرة»[2].

(ب) **المرحلة الثانية: جوهر الإيمان:** وهذه المرحلة نجدها في كتاب «جوهر الإيمان عند مارتن لوثر»، وهي تمثل انتقالاً من «جوهر المسيحية» إلى «جوهر الدين». ولقد كانت دراسة فويرباخ «جوهر الإيمان» محاولة لكي تقدم لنا دليلاً تسجيلياً لحقيقة الدين من خلال عبارات وأقوال لوثر حيث يتجه الدين نحو الإنسان ويتخذ من سعادة الإنسان هدفاً ومقصداً له[3]. ويمكن أن نجد لدى سيجموند فرويد Freud امتداداً لهذا الموقف السيكولوجي واستمراراً له، حيث يستخدم التحليل النفسي لتأكيد وتعميق أفكار فويرباخ وأنثربولوجية الدينية.

لم يُباشر فرويد الدراسة الجدية لأصول الدين النفسية إلا في «الطوطم والتابو» 1911. إلاّ أنّ

[1] ـ M. Cherno., p. 12.

[2] ـ Berdyaeve: The Divin and The Human, p. 44.

[3] ـ The Essence of Faith. P. 11.

الحديث التفصيلي عن الدين عند فرويد لا يمكن أن يتم دون تحليل كتاب مستقبل الوهم، والذى يبين فيه فرويد أن الأفكار الدينية تنبع من الحاجة نفسها التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحقة أي «أنسنة الطبيعة»، التي تشتق من الحاجة التي تحاصر الإنسان إلى أن يضع حداً لحيرته وضياعه وضائفته أمام قوى الطبيعة المخفية، الأمر الذي يتيح له أن يقيم علاقة معها ويؤثر عليها في خاتمة المطاف.

فآراء فرويد الدينية تجد أصولها عند فويرباخ. وهذا ما يعترف به فرويد بشكل غير مباشر حين يقول: «هل قلت شيئاً غير ما قاله رجال آخرون أهلاً للثقة أكثر مني، غير أنّ ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وأبلغ، وأسماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع، لذا لن أحتاج إلى أن أسميهم لأنني لا أريد أن أبدو كمن يضع نفسه في مصاف هؤلاء ويعتبر نفسه واحداً منهم، وقد اكتفيت ـ وهذا الجانب الوحيد من بحثي ـ بأن أضفت إلى نقد المتقدمين العظام بعض الأسس السيكولوجية[1].

وسواء أكان فويرباخ واحداً من هؤلاء العظام الذين ذكرهم فرويد، وكان يقصدهم في عباراته السابقة أو لم يكن كذلك، فمما لا شك فيه أن في نظرية فويرباخ عن الدين أساساً يُفسر ملامح النظام الفرويدي النفسي. يعتقد فويرباخ أن هناك تشابهاً بين العقيدة الدينية والأحلام، فالشعور حلمٌ والعيون مفتوحة والدين وأنت في حالة وعي. فالحلم مفتاح أسرار الدين، ليس فقط الأحلام هي التي تلقي الضوء على طبيعة الدين، ذلك لأن انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائي تلفت انتباهنا إلى جوهر أكثر الأديان تطوراً وتحضراً». وهذا النوع ما يقر به من فرويد كما بينا. مما جعل هـ.باء أكتون H.B. Acton في كتابه «وهم العصر» The Illusion of the epoch يقول: «إنّه لا يمكن لأي إنسان على معرفة بتفسير فرويد للدين في كتابه «مستقبل الوهم»، إلا أن يتملَّكه الإعجاب للتشابه الشديد بينه وبين أراء فويرباخ. وقد استرعت العلاقة بين فرويد وفويرباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة فيما يتعلق بنقدهما للدين. فقد نشر أ.هـ. فيزر A.H.weser دراسة بعنوان «نقد سيجموند فرويد ولدفيج فويرباخ للدين» في ليبيزج 1963 [2].

(ج) المرحلة الثالثة: جوهر الدين: ويمثل «جوهر الدين» المرحلة الثالثة من تفكير فويرباخ الديني، وقد ركز فيه وكثف مفهومه عن الدين الذي توسع فيه بعد ذلك في كتابه «محاضرات في جوهر الدين»؛ التي ألقاه في هيدلبرج عام 1849/48 ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية. وأن كانت هذه الديانات تُعَّد عنده ملاحق أو تذييلات للمسيحية. فقد رأى أن المسيحية والديانات الروحية التي تمثل مرحلة أعلى من

[1]ـ فرويد: مستقبل الوهم ص49.

[2] ـ A. H. Weser: Freud and Feurbach, Religions Critic In augural Dissertation, Leipzig 1939.

التطور الديني، كانت تسبقها فترة من الديانات الطبيعية وعلى ذلك، فإنّه إذا كان الدين في المرحلة الأولى والثانية مستمداً من الخصائص البشرية، فإنّه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة في العالم الطبيعي.

(د) **المرحلة الرابعة: الثيولوجونيا:** وهي المرحلة الأخيرة في تفكير فويرباخ الديني، ويظهر فيها الارتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضرة وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان. وفي هذه المرحلة وانطلاقاً من الأسس النفسية للدين ـ كما ظهرت المراحل السابقة ـ فقط طوّر فرضية شعر أنها أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للدين. ففي كتابه «أنساب الآلهة: حسب المصادر الكلاسيكية العربية والمسيحية القديمة» 1857 أشار على سبيل المثال إلى أن إدراك الإنسان لمُثُلِه العليا وإدراكه ضرورة اعتماده على كائنات أخرى يمكن أن يكونا معاً نوعاً من الحث على السعادة.

ورغم هذا الاهتمام بالدين الذي يظهر في هذه المراحل المختلفة في كتاباته والتي تبين تطور فهمه له. نجد فويرباخ يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الديني الكلاسيكي «الحرفي المتزمت» في قضية هامة هي تهمة نفي الدين والإله. على الرغم من أن فيلسوفنا لا تشغله قضية انكار الإيمان كما ذكر في بداية المجلد الأول من أعماله الكاملة، إلا أنه يرفض تشويه أفكاره من خلال أي سياق. يقول «لم أؤله الإنسان خلافاً لمزاعمهم الحمقاء ضدي، كما أنني لا أريد الطبيعة مؤلهة لاهوتياً»[1].

إن فويرباخ كما يعتقد ريردون B.H.Rardon قادر على أن يهب الإيمان لعصر خلا من الإيمان، ولهذا يضع فلسفة فويرباخ في تيار «الفكر الديني في القرن التاسع عشر» في كتابه الذي يحمل نفس الاسم ففويرباخ ليس مستهزئاً بالدين، ذلك لأن الجانب الديني للحياة ليس عبثاً، وإنما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته وذلك لأن موضوع الدين الرئيسي هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية، التي تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة، فالله ببساطة انعكاس للإنسان ذاته»[2] ونجد نفس الرأي لدى جون لويس الذي يرى «أن فويرباخ كان رجلاً متديِّناً إلى أبعد الحدود ومن ثم، فإنّ ماديته جاءت مختلفة تماماً عن أية مادية سابقة، فهو لا يحتقر الدين وإنّما يرى في الله إسقاطاً لحالة الإنسان البائسة المحرومة[3].

ويمكن أن نقدم شهادتين لبيان موقف فويرباخ من الدين الأولى للفيلسوف الوجودى نيقولا برديائيف والثانية لفردريك أنجلز. يقول الأول في كتابه «الألهي والبشري»، ينادي فويرباخ بدين الإنسانية وقد كتب «جوهر المسيحية» بطريقة كتب التصوف وظلت طبيعة تفكيره هي

[1] ـ Lectures on.. p. 26.
[2] ـ B.M. Reardon., p. 83.

[3]ـ جون لويس: ص187.

طبيعة مؤلهة. ونجد ذلك أيضاً في كتابه «العزلة والمجتمع»، الذي يؤكد فيه على الناحية الوجودية من فلسفة فويرباخ، لأنّه يجعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته. ويضيف برديائيف، أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله وهذه في نظري هي المسألة الأساسية[1].

ويرى أنجلز في كتابه «لدفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، أن موقف فويرباخ من الدين واضح وصريح فهو يبقي عليه، على العكس من موقفه من اللاهوت، وفي الفصل الثالث يؤكد أنجلز أنّ هدف فويرباخ هو الوصول بالدين إلى أسمى درجات الكمال[2]. موضحاً رأي فويرباخ في مقالته «ضرورة إصلاح الفلسفة»، أن عصور الإنسانية لا تتميز إلاّ بتغيرات دينية، ولا تكون الحركات التاريخية أساسية إلاّ إذا كانت جذورها متأصلة في قلوب البشر، مع ملاحظة أن «القلب» عند فويرباخ ليس فقط صورة من صور الدين بل هو «ماهية الدين»[3].

5ـ التحليل السيكولوجي للدين

إن الأنثربولوجيا الفلسفية الفويرباخية تجعل من الشعور أساس الدين. هنا قلب فلسفة فويرباخ الدينية، فالإنسان هو تكامل الحواس والمشاعر، وإذا كانت الحواس أساس الإدراك والمعرفة النظرية، فالشعور أساس الدين. والتحليل النهائي للدين يعود إلى مصدر سيكولوجي، هو ما يطلق عليه فويرباخ مصطلح «الشعور بالتبعية»، ففي الفقرة الأولى من «جوهر الدين» وكذا في المحاضرة الرابعة من «محاضرات في جوهر الدين»، يبين الأصل الذاتي للدين محاولاً بيان الجذور السيكولوجية، التي تمثل الركيزة الأولى للدين وهو الشعور بالتبعية Feeling of dependency[4].

1ـ تعريف الدين بالخوف: وأوّل التفسيرات لمصدر الدين، هو الخوف Fear. فقد جعل الكثير من القدماء والمحدثين من الخوف أساس الدين، «فالخوف في مبدأ الأمر خلق الآلهة في العالم وعند الرومان كانت كلمة «الخوف» metus تحمل معنى الدين، وكانت كلمة الدين Relgio أحياناً تشير إلى الخوف والرهبة Fear and awe وهكذا كان اليوم الديني dies keligiaus، يعني يوماً غير ميموناً أو يوماً يخافه الناس. وفي اللغة الألمانية فإن كلمة Ehrfurant تعني: الرهبة awe والشفقة peity وهي تعبير عن منتهى احترام الدين وتتكون من Ehre أي احترام honor والمقطع الثاني Furcht خوف Fear[5].

[1]ـ Berdyaeve: The Divine and The Human, p. 32.30 برديائيف: العزلة والمجتمع ص.

[2]ـ انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص55.

[3]ـ The Necessity of the Reform of Phil., p.

[4]ـ Lectures on... p. 21.

[5]ـ Lectures on... p. 21.

2 ـ التفسير الثاني: الحب مصدراً للدين: بعد أن عرض فويرباخ للتفسير الأول لمصدر الدين «الخوف»، يرى أن الخوف ليس هو الأساس الكامل والكافي للدين، وبالتالي ليس تفسيراً لمصدره. والسبب الحقيقي هو أن الخوف لا يعطي تفسيراً كاملاً للدين لأنّه بمجرد زوال الخطر، فإنّ الخوف يستبدل بعاطفة عكسية وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق، هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان. والواقع أنّ مظاهر الطبيعة التي تثير فينا الخوف والفزع هي إلى حد كبير المظاهر التي تعود على الإنسان بالخير، بالآلهة التي تدمر الأشجار والحيوانات والإنسان بعاصفة رعدية هي نفسها التي تبعث الحياة في الحقول، فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر، ومصدر الخوف هو مصدر السعادة.

لا ينطلق فويرباخ إذن من الخوف وحده، وإنّما من العواطف المخالفة له، العواطف الإيجابية، السعادة، الامتنان، الحب، التبجيل كأساس للدين. يمتد إذاً المجال الشعوري ليشمل الإيجابي مع السلبي، فالخوف وحده لا يخلق الآلهة وإنّما الحب والسعادة.

3 ـ الشعور بالتبعية كمصدر للدين: لا يجعل فويرباخ أساس الدين في الخوف فقط أو السعادة والمحبة فقط على حدة ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التي تضم هذين الوجهين، وهي ليست سوى الشعور بالتبعية، الاعتماد، الافتقار Feeling of dependency. الخوف مرتبطٌ بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة إنّ الخوف شعور بالاعتماد يمنحني اليقين بأنّني أحيا، ونظراً لأنني أحيا كجزء من أجزاء الطبيعة، أو من الله فأنني أحبه ونظراً لأنني أعاني وأموت من خلال الطبيعة فأنا أخشاها، والإنسان يحب من يعطيه سبل الحياة والتمتع بها ويكره من يحرمه إياها، ولكن الاثنين يُجتمعان في شيء واحد هو الدين.

ويستشهد فويرباخ لتأكيد ذلك بالقرآن الكريم حين يخاطب الله تعالى عبدة الأوثان بأنّ ما يستحق العبادة هو ما يضر وما ينفع، هو من بيده الحياة والموت[1] ومن هنا فالتعريف العام الذي توصل إليه فويرباخ، هو أنّ «الشعور بالتبعية هو الشعور الحقيقي الشمولي وهو المفهوم الذي يفسر الأساس السيكولوجي للدين».

يؤكد فويرباخ أنّ الأنثربولوجيا دينية في الأساس. فالإنسان بطبيعته كائن متدين، والدين تتغلغل جذروه في صميم الشعور البشري «القلب ليس فقط صورة الدين بل هو جوهر الدين». ومن هنا فإنّ محاولة فويرباخ تسعى للوصول بالدين إلى حالة الكمالة وتؤكد معظم الدراسات الفويرباخية أنّ ما

[1] ـ Ibid., p. 31.

قدمه الفيلسوف ما هو إلاّ استمرار للإصلاح الدينى البروتستانتي. ويُعَد صاحب هذه الأبحاث في طليعة رجال التجديد الدينى وليس كما يفهم خطأ، خارج حظيرة الدين. يقول أميل بربيه E.Brehier «لا يهدف فويرباخ إلى تحطيم المسيحية بل يعمل على تحقيقها وإكمالها وهو يعتقد أن مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحي من لغة الأشباح الميتة إلى لغة إنسانية»[1].

ويمكن أن نستفيد من تفرقة أزفلد كولبه الهامة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين؛ فهو «يميز بين الثيولوجيا وبين فلسفة الدين من حيث هي جزء من الفلسفة العامة على أساس أن الثيولوجيا تبحث في دين من الأديان بعينه (وهو ما يحاول فويرباخ أن يتجاوزها)، أما فلسفة الدين فتُعنى بنقد وتحليل المفاهيم التي تستعلمها الثيولوجيا والمبادئ الأولى التي تفرضها»[2]. ومن هنا تجاوز للفهم الضيق الغيبي للدين ونقداً له وتؤسس لكثير من العلوم التي تهتم بتحليل الدين مثل: تاريخ الأديان ومقارنة الأديان وعلم الإجتماع الديني وعلم النفس الديني وفلسفة الدين، التي تعد أوسع هذه العلوم في النظر إلى الدين وتلك كانت أساس أبحاث فويرباخ.

وتظهر فلسفة فويرباخ الدينية التي تُرجع الدين إلى الشعور الإنساني بالمقارنة مع غيرها، فهي تتفق مع رأي هربرت سبنسر، الذي يُعرِّف الدين «بالشعور» الذي يحدث لنا حتى نتخيل أنفسنا في مجال مليء بالغموض والأسرار، على أن نفهم هذا الغموض باعتباره غموض الطبيعة البشرية نفسها. ومولر الذي يؤكد أن الدين هو الشعور باللامتناهي وكذلك شليرماخر، الذي عرَّف الدين في «مقالات عن الدين» بأنه الشعور بالتبعية والاعتماد المطلق[3] وكذلك جويو Guyay، الذي يرى أن الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشيئة أخرى والخضوع لها.

وتقدم نظرية فويرباخ في «الدين الإنساني» في إطار الدراسات الإجتماعية في تفسير الدين ويربط الباحثين بينها وبين نظريات علماء الإجتماع مثل أوجست كونت A comte ودوركيم. يقول Thomas F.o.Dea في كتابه «علم الاجتماع الديني»: إنّ وضع فويرباخ يشابه دوركيم في جانب هام هو أنّ كلاهما يرى المحتوى الخيالي للدين إسقاط لحاجات الإنسان.ويرى أميل بربيه: «إن فويرباخ مثل كونت Comte في تناول العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة على أساس التأليه

[1] ـ E. Brehier: The Nineteenth Century, Period of System trans., by Wade Baskin, The Uni, Of Chicago Press 1968. p. 209.

وانظر بارت: مقدمة ماهية المسيحية لفويرباخ. وبرديائيف العزلة والمجتمع وجون لويس مدخل إلى الفلسفة، وفوجل: مقدمة ترجمته لمبادئ فلسفة المستقبل.

[2] ـ ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1955، ص124.

[3] ـ انظر محمد عبد الله دراز: الدين، ص39، د. حسن شحاته سعفان: علم الاجتماع الديني، ص22.

الطبيعي في القرن التاسع عشر»، بل إنّ «بربيه» كان يقم علاقات بين فويرباخ وغيره من المفكرين الفرنسيين لا كونت فقط بل أيضاً «أرنست رينان»، الذي يحاول الإبقاء على روحانية المسيحية دون عقائدها، فهذا «الملحد المتدين» نسخة من المثالية الحسية التي قدمها فويرباخ[1]. إنّ نظرية فويرباخ الأنثربولوجية في الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معينة بحثاً عن الدين الإنساني الأشمل، أي تجاوز الثيولوجي إلى الأنثربولوجي وهو يتفق مع كل المحاولات الجادة التي تسعى لتأسيس علم النفس الديني وعلم الإجتماع الديني وفلسفة الدين. وقد وجدت اهتماماً كبيراً لدى كثير من اتجاهات اللاهوت المعاصر.

وفي نهاية دراسته يبين مارتن ساس أن فويرباخ واجه الفكر الغيبي، الذي تبناه رجال الدين والفلاسفة بنظرتهم التاريخية والتقدمية بالرجوع إلى طبيعة الإنسان الأزلية. ويرى ساس أن في الاستناد إلى مقولة ثبات الطبيعة البشرية تكمن جدة وقوة الفلسفة الجديدة وراهنيتها... لقد أصبحت فلسفة فويرباخ بمثابة «ثورة في مجال الفكر» تماثل في ذلك الثورة الكوبرنيكية[2]، وانطلاقاً من الأمثلة العديدة التي أحيت هذه الفلسفة الجديدة يقدم لنا مثالين يعبران على أثر الثورة الكوبرنيكية، التي أحدثتها فلسفة فويرباخ في المواقف الفلسفية المعاصرة، هما: كارل لوفيت وإيرك فروم.

ينطلق لوفيت من مبدأي الإحساس وحب الآخر ليضع دراسة تحليلية فينومينولوجية لبني العالم[3]. ففي كتاباته المتأخرة يوسع مجال المنظور الفويرباخي حيث ينظر فيه إلى الفرد في علاقته مع الآخر، لا من خلال علاقة صورية للأنا والأنت خارجة عن بقية الطبيعة، بل إن هذه العلاقة تدخل في إطار علاقة الإنسان بالعالم وأن عالم الإنسان ينصهر في العالم.

ويسعى إيرك فروم E. Fromm إلى التأكيد على النتائج المحتملة والصادرة عن التحول الفويرباخي في الفلسفة، بما في ذلك التقيد بالتصميم الإنساني الناتج عن التأثر بالبعد النفسي الاجتماعي، الذي آثاره لديه فرويد ودفع الإصلاح على مستوى الوعي لكي يتقدم الإصلاح الاجتماعي، وكأنّه تصميم تقني لمسار المجتمع ذاته. ويرى ساس أنّ فروم يتفق مع فويرباخ في أنّه من الممكن للإنسان ككائن طبيعي أن يضع مقاييس طبيعيّة وأخلاقية موضوعية صحيحة، أي أن يحدد ما هو حسن للنمو الكامل للإنسان ككل[4]. إنّ السعي إلى وضع مثل هذا التصميم لبنية

[1] ـ Brehier, p. 209.

[2] ـ مارتن ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة، تر: محمد التركي، أوراق فلسفية، العدد 13، ص 48.

[3]ـ كارل لوفيت، الفرد في علاقته مع أخيه الإنسان، 1928، ط 1962، ص 4.

[4] ـ إريك فروم، التصميم الانساني ضمن: علم النفس الاجتماعي ونظرية المجتمع، 1970، ص 166.

تامة للإنسان تفوق حقاً مناشدة فويرباخ الطبيعيّة «الطبيعة»، حيث ينظر فروم إلى إمكانية التأثير التقني على الإنسان في إطار المنظور الفويرباخي للطبيعة على أنه نوع من التصميم الإرادي والعملي النافع بالنسبة للمجتمع والاقتصاد[1].

إنّ الإشارة إلى كل من لوفيت وفروم تبين بجلاء كيف يمكن للتحول الفويرباخي أن يصبح مثمراً ومواكباً للعصر، وذلك في الاستناد على طبيعة الإنسان وفي ربط المؤهلات العقلية بالبنية الطبيعية الحاكمة في رغبات الإنسان وحاجاته ككائن مسير من قبل العقل والقلب على السواء. وأخيراً في البرنامج المؤدي إلى الحقيقة التي لا تدرك إلا تدريجياً من خلال الحوار[2].

6ـ فويرباخ واللاهوت الراهن

وجد فكر فويرباخ من بين علماء اللاهوت في القرن العشرين، من يتابعه مستلهمين أطروحاته جاعلين منها أساس تجديد الفكر اللاهوتي، متخذين منها سبيلاً لافساح مكانٍ للدين في وعي الإنسان المعاصر، هذا ما كتبه هنري أرفون عن فويرباخ واللاهوت[3].

لقد حدث تحول في الاهتمام في الدراسات الفويرباخية، عن تلك الصورة التي حددتها دراسة أنجلز عن «لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» إلى الاهتمام بالتقارب بين علماء اللاهوت الجدد وفكر فويرباخ ودمجه في تطور اللاهوت. وهو ما نجده لدى عدد من هؤلاء نذكر منهم هانز أهرنبورج، الذي أكد على كون الصراع الذي خاضه فويرباخ ضد اللاهوت كان مستوحى من هموم دينية. كما ألح على الدور الهام الذي يلعبه مفهوم فويرباخ عن الحب القائم أساساً على العلاقات بين الأشخاص في بلورة فكر مسيحي حقيقي ويقول أهرنبورج: «إنّ إلحاد فويرباخ يقوم بكلتيه على أكتشاف روحي ذي قيمة دينية عالية، بل ومسيحية تنطلق من مفهومَيْ «الأنا» و«الأنت» باعتبارهما حاملين للحياة الحقيقية ومنطقه هو منطق حب الآخر، منطق «الأنت» محل منطق «الأنا» وميتافيزيقا فويرباخ تقوم على الحب وتنفتح عليه، أي على «الأنا»و «الأنت»»[4].

يرى فويرباخ، أنّ علم المسيح Christologie الخاص باللاهوت البروتستانتي يقودنا في نهاية المطاف حتماً إلى الأنثروبولوجيا. ويستشهد في (جوهر المسيحية) (الفصل 41) بأقوال مارتن

[1] ـ مارتن ساس، ص 49.
[2] ـ المرجع السابق، ص 49.
[3] ـ هنري أرفون: فويرباخ واللاهوت، ترجمة أنور مغيث، أوراق فلسفية، العدد 13، ص 53 وما بعدها.
[4] ـ المرجع السابق، ص 56.

لوثر، التي يفسر بها تعبيره الشهير pra pra me pra malis «ما تؤمن بالله بقدر ما تناله: فبإيمانك به تناله وإن لم تؤمن به لن تنال شيئا منه». ولهذا يتوقف مصيرنا على إيماننا إذا اعتبرناه إلهنا فلن يكون أبداً إلهنا. إنّ فويرباخ متيقن من أجل جعل الإيمان بالله حميمياً وداخلياً يمكنه أن يؤدي إلى تبادل المواقع بين الله والإنسان، «ليس الإنسان هو الذي يعتمد على الله، ولكن الله هو الذي يعتمد على إيمان الإنسان».

وقد يكون في القول بأن اللاهوت الجديد خرج من عباءة فويرباخ مبالغة ـ كما يذكر هنري أرفون ـ ولكن ثمة نقاط إلتقاء بين فكر فويرباخ وعلماء اللاهوت في القرن العشرين وهي نقاط يصعب معها أن نحرم فويرباخ من فضل تبشيره، قبل قرن من الزمان، بالحركات اللاهوتية في عصرنا الحالي. يتعلق الموقف الذي يرى في المسيح تجسيداً للانسان وليس الله. مثل هذا التصور فضلا عن أنه يقف على حدود اللاهوت لم يجد بعد صيغته النهائية. ويطلق عليه تجاوزاً «لاهوت موت الاله» ويمثله في الولايات المتحدة كل من: ذى، جى، ألتجزر وب.ف.بيرن وهملتون وجي فونونيتش[1].

وهناك اللاهوت الأنثروبولوجي، الذي يعد أقل تطرفاً وأكثر وضوحاً كما عند بولتمان ود. بونهومر ورولنسون وبول تيلتش. هذا اللاهوت يشبه الفكر الفويرباخي في أن الأنثروبولوجيا تشكل أساسه العام. ولكن تظل مسارات الفكر التي تقود إلى النتيجة نفسها مختلفة، فبالنسبة لفويرباخ يفقد الله جوهره في الإدراك الإنساني، لأن الإنسان يخلع عليه صفاته الإنسانية الخاصة. يبغي اللاهوت الأنثروبولوجي أن نُطِبق على العلاقة بين الإنسان والله العلاقة نفسها بين الذات والموضوع. فلا يمكن أن يكون الله موضوعاً لأنّه من حيث المبدأ غير قابل للفهم، فمن المستحيل أن يُعزى إليه وجوداً موضوعياً، لا يمكن أن يتم اللقاء بين الإنسان والله إلاّ على مستوى الذوات، فمعرفة الله تمر بالضرورة عبر معرفة الإنسان ويبدو أن قول فويرباخ «سر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا» قد وجد صدى جديداً وغير متوقع لدى علماء اللاهوت أنفسهم.

ويظهر التقارب الشديد بين فويرباخ وبين أصحاب اللاهوت الجديد خاصة بول تيلتش، اللذان يعرض لهما أرفون في قوله: عندما يعلن فويرباخ في مقدمة «مبادئ فلسفة المستقبل» أن مهمة فلسفة المستقبل هي أن تنقل الفلسفة من مملكة «النفوس الممية» إلى مملكة «النفوس المتجسدة»، أي النفوس الحية، وأن تنزلها من نشوة الفكر الإلهي، إلى حقيقة البؤس الإنساني. ليس الغرض هو رفع العبء الإلهي الذي يقع على كاهل الإنسان، بقدر ما هو دفعه لأن يتحمل مسؤلية قدره، أن

[1] ـ المرجع نفسه، ص 58.

يتجاوز نفسه بفضل المعنى الذي يعطيه للحياة. من الآن فصاعداً إنّ هذا الالتزام الشامل تحديداً وهذا التأثير الذي يمارسه الإنسان على الحياة، هو في الواقع ما يحاول اللاهوت الجديد أن يدمجه في بحثه عن الله، وكتاب بول تيلتش الرائع في الأعماق تكمن الحقيقة Tiefe ist Wahrheit شهادة على ذلك[1].

يرى تيلتش أنّ هذا العمق اللانهائي وهذا النبع الذي لا ينضب في كل كائن هو الله. وإذا لم يكن لهذه الكلمة معنى بالنسبة لكم، فتحدثوا عن عمق حياتكم، وعن أصل وجودكم، وما يتعلق بكم بصورة مطلقة وما تأخذونه مأخذ الجد بلا أي تحفظ. إذا فعلتم ذلك ربما تنسون بعضاً مما تعلمتوه فيما يخص الله، وربما حتى الكلمة نفسها لأنه عندما تدركون أن الله يعنى العمق، فستكونون قد عرفتم الكثير عنه ولا يمكن أن تطلقوا على أنفسكم ملحدين وغير مؤمنين لأنه لن يمُكنكم التفكير أو القول بأن الحياة بلا عمق، وأن الحياة سطحية لأن الوجود نفسه ظاهريٌ، ولا تكونوا ملحدين إلا عندما تتمسكون بهذا المنظور من يعرف العمق يعرف الله أيضاً»[2].

ولكن الاتفاق يتسع بين فويرباخ واللاهوت الجديد على وجه الخصوص، عندما يتعلق الأمر بموضوع الموت والخلود. ويعتبر هذا الاتفاق أمراً يبعث على الدهشة، لأن كتاب فويرباخ «تأملات في الحياة والخلود» 1830 هو الذي ألصق بفويرباخ تهمة الملحد في رحاب الجامعة. فعلى ما يبدو أن هذا الكتاب يقوم بقلب كامل للمذهب المسيحي. إذ ينزل بالخلود إلى مستوى الوهم الضار بالإنسان، لأنه يجعل الإنسان يعتقد في خلود شخصي». فيتركه منكفئاً على ذاته لا رغبة له في المساهمة في الجهد الإنساني. أما الموت، في المقابل، لو أُخِذَ على محمل الجد، فإنّه يؤدي بالإنسان إلى الرغبة في تأكيد خلوده بالعمل لصالح تقدم الإنسانية بأكملها «عندما يعترف الإنسان من جديد بأنه ليس هناك فقط موت ظاهر، ولكن هناك موت حقيقي واقعي تنتهي به حياة الفرد تماماً، عندئذٍ تكون لديه الشجاعة أن يبدأحياة جديدة، وأن يشعر بالحاجة الملحة، لأن يقيِّم نشاطه الروحي على ما هو حقيقي وجوهري ولا نهائي حقاً، عن طريق الاعتراف بحقيقة الموت وعدم التنكر له، يستطيع الإنسان انكار ذاته حقيقية»[3]. وهكذا نلاحظ مجدداً أن اللاهوت الجديد وإن انطلق من مقدمات مختلفة، يبدو وكأنّه قد التقى بفويرباخ الذي حث من جانبه البشر على السعي إلى الخلود بقبول فكرة الموت الحقيقي.

[1] ـ الموضع نفسه.

[2] ـ فويرباخ؛ الأعمال الكاملة، T.X.2 P. 136.

[3] ـ فويرباخ؛ الأعمال الكاملة، T.I. P. 27، نقلا عن أرفون، ص 62.

ويتساءل أرفون: أليس أمراً مزعجاً أن نقدم فويرباخ على أنّه في أعماقه مفكر مسيحي في حين أن جان جيتون يعتبره في كتابه الأخير «هذا ما أعتقد» 1971، «أكبر خصومنا وضوحاً وأهمية: ويجيب أنّ فويرباخ هو نفسه الذي يحررنا من الحيرة، لقد قدم لنا هو نفسه هذا الانقلاب الذي يجعل من ملحد ملعون مفكراً مسيحياً. ويحتوي تعليقه على «تأملات في الموت والخلود» على هذه السطور التي تبعث صوتاً تنبؤياً: «باختصار، بينما كان الفقراء والمظلمون والبؤساء هم المسيحيون في الأزمان الغابرة، نجدهم اليوم ليسوا مسيحيين، أي تَغَيُرُ غريب، أولئك المسيحيون والمؤمنون اسماً هم عملياً وفعلياً وثنيون. ومن هم وثنيون اسماً، هم عملياً وفي الحقيقة مسيحيون. ومع ذلك أبشروا يا من تعانون، إنّ الإنتصار السياسي للمسيحية هو ضياعها الأخلاقي. ومن يعتبرون اليوم من وجهة نظرهم ـ أو من وجهة نظر الآخرين ـ أصدقاء وحماة المسيحية، سيسفرون عن وجوههم كأعداء حقيقيين للمسيحية، ومن يعتبرون اليوم أعداء المسيحية سيعرفون يوماً على أنهم أصدقاؤها الحقيقيون»[1].

[1] ـ أرفون، ص 62.

الدَّنْيوةَ في مواجهة الإيمان

جان لوي شليغل[*]

قبل بداية القرن السادس عشر، نادراً ما طرحت اكتشافات الفيزياء الحديثة إشكالية اللقاء بين العلم والدين. وقد عكس إنكار غاليله تدهور العلاقات بينهما، فبرزت ضرورة إضفاء صفة «الدهرية» على البحث العلمي. وابتداءً من القرن التاسع عشر، طرحت الداروينية للنقاش بشكل جذري نصوص الكتاب المقدّس، ولا سيما تلك التي تتناول نشأة العالم لتشكّل بذلك تصدُّعاً جديدا ومُدَوِّياً.

في هذه المقالة سنقرأ ما يُضيء على الاحتدام بين الإيمان كما تُظهره نصوص العهدين القديم والجديد، وما أدت إليه عقلانية العلوم وسيادة الدهرية في فهم العالم والموقف من الوجود.

المحرر

منذ أمد بعيد ـ في الواقع ـ إلى زمن ظهور الاكتشافات الكبرى في الفيزياء الحديثة ابتداء من القرن السادس عشر ـ لم تكن العلاقات بين العلم والدين «مشكلة» ولا سبباً لنزاعات كبيرة. ولم يكن هناك خلافات مستترة، وذلك لسبب بسيط هو أن «صورة العالم» التي تبثّها الديانات الكبرى وعبر كتبها المقدّسة لم تكن تتعارض مع الصورة التي كوّنها العلماء الأوائل الذين كانوا غالباً هم أنفسهم رجال دين، إما قسّيسين (مثل فيتاغور) أو فلاسفة (مثل أرسطو الذي عُدَّ لزمن طويل أكبر العارفين بالظواهر الطبيعية)؛ وحتى عندما يتعرّضون للنقد، فإنهم لا يدّعون رفض أساطير عصرهم والآلهة. عدا عن ذلك، لم يحمل «العلماء» لقب العلماء الذي يعود تاريخه إلى القرن التاسع عشر

---

*ـ باحث في علم اجتماع الأديان ومستشار علمي في مركز منشورات (سوي ـ **Seuil**) باريس.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Religion et sécularisation Science et religion**

المقال مأخوذ من الموقع التالي:

http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/libris/3303330403402330333040340 2/_EX.pdf

ـ ترجمة: عماد أيوب. مراجعة: جمال عمّار.

ـ هذا إذا افترضنا أنهم وُجِدوا بحالة سليمة وهو أمر غير وارد ـ وكان يُشار إليهم في الغالب على أنهم فلاسفة أو حكماء.

عندما التقت اليهودية (ابتداءً من القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد) ثم المسيحية بعد ولادتها بوقت قليل (منذ القرنين الاول والثاني بعد الميلاد) بالهلّينية والتقاليد اليونانية، تَبَنَّتا، كما مجمل العالم اليوناني الروماني، النتائج التي توصّل إليها العلم اليوناني في مجال الرياضيات والطبّ وعلم الفلك... وتبنّتا بشكل خاصّ في القرن الثاني بعد الميلاد نظام دوران الكواكب الذي وضعه بطليموس Ptolémée (توفيّ حوالي سنة 170 قبل الميلاد)، والذي عُدَّ فريداً بالرغم من إبقائه على مركزية الأرض في وصفه للكون. بدوره أصبح جالينوس (توفيّ حوالي سنة 200 بعد الميلاد) مَرجِعاً في الطبّ. بتعبيرٍ آخر، لم يكن النزاع بين العلم والدين، بل كان أولاً بين الأديان نفسها بين التوحيد من جهة، والوثنية التي تُجاهر بالشرك من جهة أخرى، أو بين الديانات التوحيدية نفسها (اليهودية والمسيحية).

لاحقاً أُعيدَ اكتشاف علوم اليونان وأُتبِعَت بعلوم العرب بين القرنين التاسع والثاني عشر بعد أن أصابها الخراب والتبعثر بفعل سقوط الأمبراطورية الرومانية (الحريق الجزئي الذي أتى على مكتبة الإسكندرية سنة 269 ق.م، وما تعرّضت له بعد ذلك من أعمال تخريب من قبل متظاهرين متشدّدين ضدّ الوثنية سنة 415 ق.م): إنّ علوم العرب، التي احتفظت الذاكرة الغربية بأسماء بعض أعلامها أمثال ابن سينا (طبيب وفيلسوف فارسي توفيّ سنة 1037م) وابن رشد (فيزيائي وفيلسوف أندلسي مات سنة 1198م)، شكّلت بحدّ ذاتها عنصر إبداع في الرياضيات والفيزياء والطبّ والجغرافيا والكيمياء والفلك. ونُعيد التذكير مرّةً أخرى بأن هؤلاء «العلماء» كانوا أيضاً رجال دين وعلماء لاهوت مسلمين وصوفيين، وبالتالي لم يكن هناك أي نزاع بين العلم والإيمان الديني (باستثناء شخص واحد هو الطبيب العقلاني الفارسي الرازي الذي توفيّ حوالي سنة 930م، والذي لم يكن يؤمن بالمعجزة).

بينما كان العصر الذهبي للإسلام يوشك على الانتهاء (القرن الثاني عشر)، عادت نصوص أرسطو (بالعربية) إلى الغرب لِيَتمّ ترجمتها إلى اللاتينية، فكان لها بالغ التأثير في اللاهوت «المدرسي» (ألبرت لو غراند، توما الأكويني) خصوصاً في ما يتعلّق بأهمية العقل، القادر على «التفكير» بالله حتى في ظلّ غياب أي وحي (révélation) في «الكتابات المقدّسة» كالتوراة والإنجيل والقرآن...

زمن الأزمات والانشقاقات

في سنة 1686م، وفي كتاب «محاورات حول تعدّد العوالم» «فونتينال» Fontenelle يروي رجل

مجتمع لزوجته بأسلوب طريف تحت السماء المرُصَّعة بالنجوم قصة علم الفلك الحديث: «كان هناك شخص ألماني يُدعى «كوبرنيك»، ونَهَبَ كلّ هذه الدوائر المختلفة وهذه السماوات الصلبة التي تخيّلتها العصور القديمة. دمّر بعضها وحطّم البعض الاخر. أمسك هذا الفلكي المجنون بالأرض وأرسلها بعيداً جدّاً عن مركز الكون بعد أن كانت موضوعةً في وسطه ووضع الشمس مكانها. فإليه يعود الفضل في ذلك...». كيف نُعبّر عن «التحول الكوبرنيكي» على نحوٍ أفضل؟

يُحدّد فونتينال موقع هذا التحوّل بالنسبة إلى العصور القديمة بشكل عامّ، وليس بالنسبة للدين. في الحقيقة، إن كوبرنيك (وهو بولوني أكثر منه ألماني وُلِد سنة 1473م وتوفيّ سنة 1543م) كان وظلّ كاهناً قانونياً[1] في الكنيسة الكاثوليكية، لكنه عندما رأى أن اكتشافه يمكن أن يُسبّب له مشاكل مع الكنيسة في ذلك الوقت لم يَقمْ بإصدار كتابه (ثورة الأجرام السماوية) إلا قبل وفاته بوقت قصير.

أوصلته أعماله إلى نتيجة مفادها أن الشمس، وليس الأرض، هي مركز الكون وأن الأرض كغيرها من الكواكب تدور حول الشمس وتدور أيضاً حول نفسها. وبذلك انتقلنا من نظرية «مركزية الأرض» إلى نظرية «مركزية الشمس». بالنسبة إلى الجانب الديني، نلحظ نقطتين هامّتين: كان من المُستَبعَد أن يُشاطِر علماءُ آخرون كوبرنيك أفكارَه، حتى أن الأغلبية في زمانه رفضت اللحاق به وتشبّثت بآراء بطليموس؛ بتعبير آخر، دار الجدال التالي: إننا لم ننتقل فجأة إلى مسلّمة مركزية الشمس، وكان بوسعنا الانتظار قبل اتخاذ أي موقف. من جهة أخرى، وبما أن كوبرنيك تمسّك بنظريته، فإنه لم يشعر بالقلق بالرغم من أنه ليس فقط الكنيسة الكاثوليكية، بل لوثر والإصلاحيون الأوائل أيضاً عبرّوا عن استهجانهم تجاه نظريته (لم تَصدر بحقّه إدانة من روما إلا سنة 1616م). ولكن جاء كيبلر (1571م ـ 1630م) من بعده وأَثبت أن الكواكب تدور حول الشمس وفق قطع إهليلَجي، فكانت القوانين التي حملت اسمه والتي وضعت قواعد رياضية تَصِف حركات الكواكب. مع ذلك، وبالرغم من صدور كتابه علم الفك الجديد «Astronomia Nova» (عنوان أحد كتبه الرئيسية)، ظلَّ كيبلر مسيحيّاً بعمق، إذ كان مقتنعاً بأن العالم محكوم بإيقاع إلهي يُديره خالق مُبدِع ويخضع لكمال رياضي. لقد كان كيبلر مولَعا أيضاَ بعلم التنجيم والخيمياء.

لم تنتشر الفضيحة إلا مع غاليله (1564م ـ 1642م). فالشيء الجديد الذي جاء به ليس كونه اكتشف أن الأرض تدور حول الشمس، ولكنه أثبت ذلك بواسطة المرقاب، أي عبر التجربة وبالتالي أثبته بشكل تجريبيّ. ليس بالإمكان العودة إلى تفاصيل الدعوى التي أقامتها محكمة

[1]ـ كاهن قانوني(**Chanoine**) هو لقب تشريفي تمنحه الكنيسة الكاثوليكية علمًا أن كوبرنيك لم يكن كاهناً (**prétre**).

التفتيش الرومانية ضدّه، والتي استمرّت عدة سنوات. لقد أنكرَ غاليله مُكرَهاً سنة 1633 ما كان يعلِّمه من قبل. وتنقل الرواية عنه الجملة الشهيرة التي قالها: «ومع ذلك فهي تدور!». منذ ذلك الحين أصبحت «قضية غاليله» رمزاً لكلّ أشكال القمع التي تمُارسها الديانات بحقّ العلوم... ربما لأنه للمرّة الأولى، بشكل رسمي وعلني، تسمح طائفة دينية لنفسها، باسم الحقيقة غير المرئية، بنقض وإدانة الحقيقة التي شوهدت تجريبيّاً وأكّدتها علوم الطبيعة[1].

مع ذلك، وبعيداً عن التعقيدات المختلفة للقضية، نُعيد التذكير بسبب الإدانة: كنّا نعتقد أن نظرية مركزية الشمس تضع على المحكّ حقيقة الروايات التوراتية ذات توجّه أرضيِّ المركز أو تلك المؤَوَّلة بهذه الصورة[2]، مُؤَوّلة لأنه لا يوجد في هذا الشأن أي إثبات شكلي في الكتاب المُقدّس ولا نصّ أي (مُحْكَماً) يدعو إلى الاعتقاد بذاك النموذج دون غيره. في الحقيقة، إنّ هذه الخِشية نفسها، أساسُها هو فكرة مُسْبَقة خاطئة وسوء فهم جوهري مرتبط بالكتاب المقدّس: فالكتاب المقدّس ليس كتاباً يشتمل على «كشوفات» (révélations) علمية تتناول موضوعاً معيَّناً سواء كان الكون أو الحياة أو الجنسية (Sexualité)... إلخ. يمكن لأحدٍ ما أن يجد فيه تجلّيِّ الله في التاريخ الإنساني، وأن يجد فيه آخر جملة روايات ساخرة ومتناقضة في ما بينها، وأن يجد ثالث فيه عملاً أدبياً رائعاً عن الإنسانية؛ لكن أن نعتبره كتاباً أو بحثاً علمياً (حول الطبيعة والإنسان والحياة.. نشأتها، مستقبلها ومآلها... إلخ) فهذا بكل بساطة خطأ جسيم. مع ذلك فإن هذا الخطأ وهذه المحاولة لم يتوقّفا حتى أيامنا هذه.

تبدّل العقليات:

من المُرجّح أن الكنيسة شعرت بعد محاكمتها «غاليله» ومن دون أن تعيَ ذلك بأن عهداً جديداً يباغتها: عهد انفصال الدين عن باقي مجالات الحقيقة. وأصبح ليس فقط العلم، بل أيضاً السياسة والثقافة والفلسفة والتربية والقانون، أصبحت كلها دنيوية، أي «تدَنْيَوتْ».

لذلك فإننا نعي أن البحث العلمي ليس فقط قادراً، بل يجب عليه التخلّص من «الفرضية الله» (L'hypothèse Dieu) أي التخلّص من «الصورة الدينية للعالم» (بحسب ماكس فيبر) التي تُوحّد وتربط كلّ شيء. هكذا يصبح الدين حقيقة من بين الحقائق الأخرى وخياراً شخصيّاً.

---

[1]ـ في الحقيقة، إننا إذا عدنا إلى السياق التاريخي لتلك الفترة فعلينا القول أن الحقيقة الدينية بالنسبة لقضاة محكمشة التفتيش هي جليّة وعالمية مثلها مثل الحقيقة التي أثبتتها علوم الطبيعة.

[2]ـ على سبيل المثال في الفصل الأول من سفر التكوين (السفر الأول من من العهد القديم من الإنجيل) تُعطي قصّة خلق العالم انطباعاً بأن الأرض وُضِعَت أولاً وأنها «شاسعة وخالية» قبل أن يُخضِعها الله لترتيبه ويخلق الشمس والقمر والبحار والنبات والحيوانات، وقبل أن يخلق الإنسان الذي كل شيء «خاضع» له.

في القرن السابع عشر والثامن عشر، وبينما كانت الكنيسة تتشدّد في إقامة المحاكمات وكان نيوتن يعمل على تثبيت قواعد الفيزياء الجديدة (بفضل القوانين الكونية لـ «الإوالة السماوية» مثل قانون الجاذبية)، حَدَثَ تحوّل في عقليات العلماء والمفكّرين وأصحاب «العقول الفذّة» والفسّاق، إذ تخلّى هؤلاء عن إيمانهم وباتوا أعداء للإكليروس، احتماليّاً ألهانيين (déistes)، ثم صاروا ملحدين ومادّيين، لا سيما بعد بروز «فلسفة التنوير» الفرنسية في القرن الثامن عشر، وأخيراً في في القرن التاسع عشر وفي النهاية «وَضْعِيين» و «عِلمَويين» يؤمنون بعقيدة واحدة هي عقيدة العلم والتطور اللامتناهي بفضل العلم. كان لهذا التطوّر في العقليات أعلامه في ميدان الفلسفة: ديكارت وسبينوزا، وخصوصا إيمانويل كانط في ما يتعلق بالعلاقات بين العلم والإيمان الديني حيث شَكَّلَ كتابُه (نقد العقل الخالص، 1781م) تحوّلا حاسماً آخر. إننا نقيس المسافة المقطوعة خلال قرنين من الزمن من جانب العلماء والمفُكرين والفلاسفة...عندما يفترض كانط في مقدمة كتابه المذكور: «أردت أن أَضمنَ المعرفة حتى أنقذ الإيمان»، وبالنسبة إلى «ضمان المعرفة» يرى كانط أن كل العلوم الفيزيائية تَخضَع لظواهر محدّدة في الزمان والمكان، أي تجربة ملموسة؛ وحسب وجهة النظر هذه، لا توجد أيّ معرفة ممكنة، ولا أي «دليل» علمي على وجود الله أو أي حقيقة أخرى فوق الطبيعة. أما بالنسبة إلى «إنقاذ الإيمان» وما يتعلق بحياة الإنسان العملية واستفساره عن «معنى» الحياة فعلى الإنسان أن يطرح على نفسه قضية الله والخلود والحرية الإنسانية. ولا يستطيع أي عالم أن يُقدّمَ برهاناً يُثبت من خلاله عدم وجود الحقائق المتعالية؛ وعلى العكس، ليس مخالفاً للصواب «التسليم» بوجودها، في حين أنه (بنظر كانط) منطقي جدّاً إذا ما قرنا الذهاب حتى نهاية الواجب الأخلاقي.. بالطبع، إن كل هؤلاء الفلاسفة ـ لا فقط سبينوزا، بل كذلك المؤمنين منهم أمثال ديكارت وكانط ـ متّهمون ومُبعدون (قائمة المؤلفات المُدانة من قبل المكتب المقدّس في روما). يبدو إذن أن الفصل بين الكنيسة الكاثوليكية بشكل خاصّ والعلم الحديث قد تمّ بصورة نهائية.

لقد أَحدَثَ ذلك الفصل، أكثر من أي اكتشاف علمي آخر في القرن التاسع عشر، توتّراً جديداً لا يزال قائماً إلى يومنا هذا. بالنسبة إلى الكاثوليك، وكذلك أيضاً البروتستانت المتديّنين الذين يواظبون على قراءة الكتاب المقدس، فإن داروين، الذي فسّر ظهور الإنسان بأنه تطور انتقائي للأنواع الحيَّة عبر ملايين السنين بشكل محض طبيعي، يُعدُّ مصدر عدم استقرار على نحوٍ يثير الاستغراب.

فالإنسان (بنظر داروين) يتحدّر من الحيوان و «يتشابه» بالحدّ الأدنى مع القردة العليا (الرئيسيات)، كما أن للنباتات وحتى للجمادات تاريخاً طويلاً، بالإضافة إلى العديد من علاقات القرابة التي يدرسها علماء الطبيعة والجيولوجيا. وفي ما بعد سينضّم إلى البحث، الذي سيصبح

عندئذ أعمق، علماء البيولوجيا (المهتمون بدراسة أصل الحياة) والفيزياء الفلكية (المهتمون بدراسة أصل العالم)، فأين المشكلة في ذلك؟

وهكذا أُعيدت المصداقية «العلمية» للكتاب المقدس، مرّةً أخرى، إلى دائرة النقاش، لكن هذه المرة بأسلوب أكثر جُرأةً وحول قضية أهمّ من قضية النظام الشمسي، وهي بكل بساطة قضية الخلق المباشر للعالم في ستّة أيام من قبل الله، وهي الفكرة ذاتها التي تقول أن الله خلق مباشرة الإنسان والكون، ولكنها آخذة بالسقوط.

عموماً، إن كل تدخّل إلهي خاص ومباشر في العالم، أو بمعنى آخر إن كلّ معجزة تبدو مُفنّدة بالكامل. مع ذلك، كنا نعلم أنه منذ «كانط» وحتى قبله بكثير، كانت المعجزة، وهي «الولد المُدلَّل» والركيزة الأساس للإيمان والدين منذ زمن بعيد، في مأزق.

لكن أَلَمْ نحقّق ذلك على مستوى العقليات (بإمكاننا أن نسأل: هل حقَّقنا ذلك اليوم؟). ربما يُفسِّر الاستحضار القويّ لروايات الكتاب المقدّس حول الخلق وعبور البحر الأحمر ومعجزات المسيح التي رواها الإنجيل، كلُّ هذا يفسِّر هذا التيه. لكن مع داروين أصبح ذلك مستحيلاً، فإذا كان داروين قد أحدث بأفكاره صدمة قوية في العقول، خصوصاً عقول المتديّنين، فهذا بلا شكّ لأن نظريته القائلة بأن «الإنسان يتحدّر من القرد» ولم يُولَد مباشرة من كلمة الله ويديه، فيها شيء من المهانة؛ فهي تعني، كالكثير من الاكتشافات العلمية الحديثة، أن الإنسان ليس شيئاً عظيماً في الكون، وأن عليه أن يكفكف عن غروره تجاه الادعاءات التي بدا أن ديكارت (توفي سنة 1650م) كان يحاول تبريرها من خلال إقراره بالمبدأ «المركزي البشري» (الإنسان مالك وسيد الطبيعة). لكن باسكال (المتوفى سنة 1662م) بدقته البالغة، عبرّ بلا شكّ عن شعور مختلف وعميق يتّصل بصعوبة التواجد في هذا العالم الجديد اللامتناهي، وهو ما عبر عنه بقوله: «يخيفني الصمت السرمدي لهذه الفضاءات اللامحدودة فكم من مملكات نجهل!» (Pensées 206 et 207, éd. Brunschvicg).

نقد الكتاب والأصوليّة

مرة جديدة، تُنجم الأزمة الداروينية عن سوء الفهم المتعلّق بالكتاب المقدس و«النوع» الذي يمثّله هذا الكتاب: فإذا اعتبرناه كتاب علم، فإن المؤمنين سيصابون بخيبة أمل، بينما سيظنّ غير المؤمنين بأنهم عبروا من نصر إلى نصر. ومنذ القرن السابع عشر يدور صراع مباشر بين العلم والدين. حتى الكتاب المقدس نفسه لم يسلم من ألسنة النقّاد. لقد بيَّن باروخ سبينوزا في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة، 1670م) ومعه أيضاً القسّ الكاثوليكي ريتشارد سايمون في كتابه (التاريخ

النقدي للعهد القديم، 1678م)، تناقضات الكتاب المقدّس الداخلية وعناصر الغموض فيه و«زياداته» ورواياته الأسطورية وتخيّلاته أو لنقل: «أساطيره». استمرّ هذا النقد وازدادت حدّته ليصبح جذريّاً أكثر، خصوصاً في القرن التاسع عشر الذي شَهِدَ هجوماً على العهدين القديم والجديد معاً. لذا، فإننا نُميِّز بين «يسوع التاريخ» (الذي يمكن عند اللزوم إعادة تشكيل بعض جوانبه) و«مسيح الإيمان» (ابن الله عند المسيحيين) الذي ليس بمقدور العلم أن يقول أي شيء بخصوصه. وبَلَغَ النقد ذروته عندما أعلن رودولف بولتمان سنة 1930م، وهو متديِّن ومن كبار مفسِّري الكتاب المقدّس في القرن العشرين، «أننا لا نستطيع بشكل عملي أن نعرف أي شيء بخصوص سيرة حياة السيد المسيح».

مع ذلك، حاول الاتّجاه التاريخي النقدي في تأويل الكتاب المقدّس إحياء التحدّي الذي يمُثّله نقد الكتاب المقدّس. وأظهر إلى أي درجة يخضع الكتاب المقدّس تاريخيّاً لزمانه ومكان تأليفه (الشرق الأدنى القديم خلال الألف الأول قبل الميلاد، ثم فلسطين الرومانية حتى القرن الثاني الميلادي). إنّ مُؤلِّفي الكتاب المقدّس (المجهولين في الغالب) يعبِّرون عمّا في أذهانهم، كما بالنسبة إلى كل الكتب القديمة، من خلال المعرفة التي كانت سائدة في عصرهم والأجناس الأدبية التي عرفوها في ذلك الحين (أساطير، روايات أسطورية وخيالية، معجزات...). يجب إذن توجيه النظر باتّجاه آخر: فالكتاب المقدّس ليس «كتاب أخطاء» في مقابل كل ما سمحت لنا باكتشافه علوم الفيزياء والبيولوجيا الحديثة. إنه لمن السخرية أن ننظر إلى الكتاب المقدّس على أنه كتاب علم أو كشوفات علمية حول أصل نشأة الإنسان والحياة. إن مؤلِّفي هذه الروايات لم يكونوا إطلاقاً بحاجة إلى تبرير المعجزات مثلاً، نظراً لكون ذلك يرتبط بإظهار قدرة الله من دون السؤال عن التعطيل الحاصل في السببية الطبيعية أو عن إمكانية التدخلات المباشرة للإلهي في الطبيعة (في عالم سحريّ أو مسحور بكامله تُعَدُّ هذه التدخلات جَليّة للعيان).

لكن، مع أن التأويل التاريخي النقدي للكتاب المقدّس يُجيب عن الأسئلة الحديثة، فإنه لم يُقنعْ كل عالم المتديِّنين، وخصوصاً أولئك الذين يوصفون بأنهم أصوليون. نشأت الأصولية في كنف البروتستانتية الأميركية في نهاية القرن التاسع عشر، وهي قبل كل شيء موقف دفاعي بوجه القراءة الحداثوية للكتاب المقدّس، وردّة فعل تُجاه المنهج التاريخي النقدي الذي يُدقِّق في النص المقدّس ويناقش في «عصمته»[1] المطلقة. يرى الأصوليون عموماً أن هذه المقاربة هدّامة بذاتها وتُدمِّر كلام الله وتقضي بالتالي على أسّ الإيمان ذاته. يضع الأصوليون إذن في وجه المدّ الذي

[1]- أي عدم اشتماله على الخطأ. وكلمة inerrance مُشتقة من أصل لاتيني هو errare الذي يعني «أخطأ» (se tromper).

يشكِّله النقد إثباتات لا يمكن المساس بها تماماً كما اثباتات العلم التجريبي؛ ويضعون لائحة بـ «الأسس» أو «الأمور الجوهرية» التي يمُنَع تناولها بالنقد. بالنسبة إليهم، إن القراءة الحرفية للنصوص المكتوبة «بخطّ يد الله» تفرض نفسها إذن. إنّ «أنصار النظرية الخلقية» الأميركيين بخاصّة (يجب التشديد على أنهم ليسوا أُميين، بل علماء جامعيون) يدافعون عن فكرة الخلق المباشر للعالم من قبل الله (هذه النقطة أهمّ من مدّة الـ «ستة أيام» التي يمكن إعادة تأويلها ضمن حدود معيّنة). كما يعتمدون القراءة الحرفية للروايات كتلك التي تتحدّث عن الطوفان وجروح مصر العشرة وعبور البحر الأحمر وغيرها الكثير من الأحداث المذهلة التي وردت في العهد القديم، من دون أن ننسى جميع المعجزات حول المسيح، إضافةً إلى تلك التي صنعها بنفسه.

بيد أن الجدال الدائر بين المقاربة الأصولية للوحي Révélation والمقاربة النقدية كان يمكن أن يدور بين المتدينين أنفسهم وداخل الأديان، ولا تعْني الآخرين. لكن، منذ عدّة عقود، تُحاول الأصولية البروتستانتية والإسلامية وحتى الكاثوليكية التأثير في الشأن السياسي كي تفرِضَ أفكارها: ففي الولايات المتحدة أُرغِمت المدرسة على تدريس قصة الخلق في التوراة «أُسوةً» بالنظريات التحوّلية الداروينية ومثيلاتها؛ ومن الناحية الإسلامية، طُلِبَ من الحكومات الإسلامية تطبيق الشريعة في النظام العام، أي القانون القرآني (ومن الناحية العلمية يُشاطر الأصوليون الإسلاميون الأصوليين المسيحيين نفس الادّعاءات نفسَها معتبرين أن القرآن[1] يشتمل أصلاً على كل الاكتشافات العلمية الحديثة).

مستجدّات علمية في القرن العشرين

من الناحية الدينية، منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين، لم يطرأ تبدّل كبير على المواقف النظرية. إذا وضعنا جانباً الأصوليين، وهم كثيرون جدّاً اليوم غير أنهم يُشكّلون جبهة مُوحَّدة ومتراصّة، فإننا نُركّز أكثر على الإصلاحات وتشتّت المواقف.

العلم ومذهب التوفيقية

أولاً، إن العلم وصورته هما بالأحرى اللذان تبدّلا. إن النظريات الفيزيائية الجديدة في القرن العشرين (النسبية المحدودة والنسبية العامّة، النظرية الكمية...) وإثباتها عبر المشاهدات المجهرية والعيانية أدّت إلى نشوء علم الكونيات الجديد الذي هو عُرضة للشكّ والغموض والنقاش فيه. ربما تقع الأديان فريسة الإغراء إذن من خلال المطالبة بأن تكون حيث لم يستطع العلم الوصول،

[1]ـ بالنسبة للقرآن، ثمّة كتاب أثار أضراراً فادحة في ما يتعلّق بهذه النقطة: Bucaille, Maurice. La Bible, le Coran et la science: Les ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, Paris, Agora, «Pocket», 2003.

إلا أن الدالاي لاما يرى أيضاً أن البوذية تتّفق كثيراً مع العلوم العقلية (علوم الأعصاب).

أو تكون ما لم يجدْه العلم بعد، أو تبحث عن ركائز علمية لعقائدها... بالتالي ثمّة من رأى من المسيحيين (البابا بيوس الثاني عشر، 1951) في نظرية الانفجار الأوّل التي يتمّ تداولها اليوم (نظرية الـ «بيغ بانغ» أو الانفجار الكبير) والتي بدأ الكون من خلالها تمدُّده، رأى فيها، إن لم يكن دليلاً، فعلى الأقلّ شكلاً من أشكال إثبات نشأة العالم (ليس الكون إذن لامتناهياً) ونوعا من التماثل مع فكرة الخلق، الأمر الذي يُشكّل بالطبع ضرباً من الوهم، فالـ «بيغ بانغ» حَدَثَ بالكامل في «هذا الجانب» من الزمكان espace ـ temps بينما يبقى السؤال الكبير عمّا كان موجوداً قبل لحظة نشوء الكون بجزء من مليون من الثانية.

في الحقيقة، نجد أنفسنا هنا أمام واحدة من أكثر المحاولات استماتةً للدفاع عن الدين منذ ظهور الفيزياء الحديثة والمعاصرة، وهي التوفيقية. إنها تعني إذن التوفيق، بشكل أكثر أو أقلّ دقّة، بين إثباتات أو روايات الكتاب المقدّس (أو القرآن أو أي من النصوص والعقائد الأخرى) من جهة، وإثباتات العلم الحديث من جهة ثانية. فإمّا أن يُثبت العلم صحة الإيمان وإما أن يؤَيِّد الإيمان معطيات العلم.

ثمة محاولة من المحاولات الفظَّة تقوم على التوفيق بين مدة الأيام الستّة للخلق والمدة الطويلة جدّاً (13.7 مليار سنة) التي تمتدّ بين نشأة العالم وظهور الإنسان؛ ورغم أنه من الصعب دعْم فكرة أن العالم لا يتجاوزه عمره ستّة آلاف سنة، فإن البعض فسّر الأيام رمزياً بأنها تعني ملايين السنوات لكلّ يوم.

إنّ «التصميم الذكي» intelligent design، وهو أكثر حذقاً، حاوَلَ مؤخراً في ظلّ التطوّر العشوائي، أن يستبدل غايةً محكومةً بالذكاء المبدِع والمُوجَّه الذي كان حاضراً هنا منذ البداية. لذلك، فالكون صُمِّمَ أصلاً بحسب ذكاء الله، ونقول إن هذا هو التفسير العلمي الأكثر إقناعاً بالنسبة للثوابت والتوازنات الفيزيائية التي تحكم العالم. لكن الأمر يتعلّق هنا بقراءة دينية، وليس علمية، للبداية (بداية الكون).

وباتّجاه معاكس، يُصبح مُسلَّماً به أن لا يُحمل رفض الكتب المقدّسة معنىً إضافياً لكونها لا تتوافق مع العلوم الحديثة، لأن هذا التوافق لم يكن إطلاقاً، لا في القديم ولا اليوم، من بين اهتمامات الكتب المقدّسة[1]..

[1]ـ إن الأدب «المُزيّف» (الكتابات الأصلية التي لم يتمّ إدخالها في العهد القديم والعهد الجديد) والذي شاعت شهرتُه من خلال رواية (**Da Vinci Code**) يشتمل على الكثير من المعلومات حول مكان العيش (**Sitz im Leben**) في الأسفار المقدسة (التي تُوصَف بأنها «كنَسية»). يمُكن ببساطة تفضيل الكتابات المزُيَّفة على الكتابات الكنَسية، إلا أن الأولى لا تحمل أيّ معلومات أكثر مصداقية من تلك التي تُقدّمها الثانية ـ بل هي أقل مصداقية بلا أدنى شك. علاوة على ذلك، فرواية (**Da Vinci Code**) تُعَدّ محض خيال لدرجة أن أي باحث يعجز عن إثبات «تاريخيتها».

تُعدُّ محاولة الأب بيار تيلارد دو شاردان (1955 ـ 1881) «للمصالحة» أهمّ وأعمق محاولة في القرن العشرين بدون أدنى شك، حيث أراد شاردان، وهو يسوعي وعالم إحاثة، استخلاص النتائج من التطور لتوظيفها في علم اللاهوت المسيحي[1]. فهل تجاوز الخطّ الأحمر، ما يجعل من نظامه المعروف باسم «التعقيد المتنامي» توفيقية غير مقبولة، ونوعاً من المعرفة الروحية (معرفة متخيّلة) العلمية التي لا أساس لها في الواقع، و«إسقاط أحيائي» إذا صدّقنا عالم البيولوجيا جاك مونود[2]؟مع العلم أن الكثير من خصومه، من علماء ورجال دين، أقرّوا بذلك...

في الحقيقة، يجب اعتبار طرح تيلارد، قبل كل شيء، رؤية لاهوتية مسيحية للمستقبل تسعى لدمج معطيات التطور. بهذا العنوان يُعدُّ طرحه مثيراً لأنه قدّم تصوّراً كونيّاً ديناميّاً جدّاً للتاريخ المتقارب للمادّة والروح. لكن تيلارد لاقى نفْسَه المصير الذي لاقاه غاليله ليس بسبب نظرياته العلمية، وإنما بسبب طروحاته اللاهوتية غير المقبولة، فمنعته الكنيسة من نشر كتاباته في حياته ومن شغل كرسي في الـ «كولاج دو فرانس».

مع ذلك، قَبِلَ الكثير من كبار رجال الدين والمُتديّنين المثقّفين وعلماء اللاهوت ضمنيّاً بالخطّ الواضح الذي رسمه كانط عندما فصل بين الإيمان والعلم، ربما لأنهم أقلّ جرأة وابتكاراً من تيلارد، ودَمَجوا في تفكيرهم وردّات فعلهم الدينية بين أهمّ مُكتَسَبات التأويل التاريخي والنقدي. وبالعكس، مع قبولهم بحرية واستقلالية البحث راحوا يدافعون عن مشروعية الإيمان في وجه الإدعاءات التي تدافع باسم العلم، عن الإلحاد أو عن اللامبالاة الدينية، بل بالأحرى في وجه كل العلوم التي تنتهك المجال الخاص بالدين زاعمة أنها تملك الدليل على عدم وجود الله، أو استحالة وجوده انطلاقاً من نتائج علمية[3].

عموماً، بدلاً من الاحتجاج ضدّ البحوث والاكتشافات العلمية كما هي، تشارك الديانات اليوم (حتى على المستوى الرسمي ضمن اللجان الأخلاقية) في النقاشات الأخلاقية المفتوحة حول مناهج وأهداف ونتائج البحوث الخاصة بالجينات البشرية، وتتعلّق ردود الأفعال والمواقف

---

[1]ـ للاطلاع أكثر على فكر تيلارد دو شاردان، يمكن قراءة:

Ce que je crois, Paris, Le seuil, coll. «Points ـ Sagesse», 1998; le Milieu divin, id., 1993; L'Hymne de l'univers, id., 1993.

[2] ـ **Jacques Monod, Le Hasard et la nécessité, Paris, Le seuil, Coll. «Points ـ Essais», 1973.**

[3]ـ إنها عبارة عن إثباتات غير مُفنَّدة وغير علمية، وبالتالي هي مجرّد آراء. ومن غير الممكن تجنُّب كارل بوبر (Karl Popper) في هذا الخصوص. أنظر:

Logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, coll. «Bibliothèque scientifique», 1973 «nouvelle édition 2007».

الرافضة الأكثر حدّة بالبيولوجيا الوراثية والوعود الخطيرة التي تُقدّمها من أجل اختيار واختصار ومداواة وتحسين، وتعديل الحياة أو تعديل أشكالها.

لكن عملية فرض الرقابة المتكرّرة (خصوصاً رقابة الكنيسة الكاثوليكية) تكاد تُظهر الديانات بمظهر حراس العادات والتقاليد، وأنصار الريبة الحاضرة دائماً إزاء العلم بشكل عام، ورسل الشقاء ومانعي التطور. فمن الطبيعي، عندئذ، استحضار واقعة «غاليله»[1] مرة بعد أخرى، رغم قيام البابا «جان بول الثاني» بردّ الاعتبار له، رغم أن البعض يراه منقوصاً وغامضاً.

العلم في قفص الاتهام:

مع ذلك، توجد هنا ورقة رابحة تستفيد الديانات منها، هي الصورة الشديدة التناقض، إن لم نقل السلبية، للعلم في مطلع القرن الواحد والعشرين. فبعد أربعة أو خمسة قرون، خصوصاً الأخير منها، لم يعد العلم في الواقع قادراً على الظهور بمظهر «البريء». كما لا يمكن إنكار مساهمته في اتّساع أو حتى اندلاع الكوارث الكبرى (حروب، إبادات، قنابل ذرية، كوارث بيئية). من جهةٍ أخرى، أَلَمْ ينحرف عن وجهته المتمثلة في السعي إلى التحرّر من الطبيعة والسيطرة عليها وعلى قدرها، ومع الإيمان بالتقدم غير المحدود الذي أدّى إليه؟أَلَسْنا مُثقلين بـ «أضرار التقدم» والخسارة ذات الاتجاه الواحد «للطبيعة» والأخطار البيئية؟ألم يُخصّص جزء مهمّ من نتائج التقدّم لإصلاح الأضرار التي تسبّب بها هو نفسه والتي كانت تارة غير متوقّعة، وتارة أخرى متوقّعة جداً؟هل يوصل العلم حقاً إلى السعادة والحرية؟

بعيداً عن الفكرة البسيطة التي تفيد بأن العلم خيرّ في غاياته لكن يُسَاءُ استخدامُ وسائله، برزت أسئلة فلسفية أكثر راديكالية تتعلّق بمعناه، وإرادته في السيطرة، وعدم قدرته على إعطاء معنىً للوجود. وقد قمنا بإثبات أن العلم، خلافاً لادّعاءاته، ليس «موضوعيّاً» البتّة، ولكنه جدّ أيديولوجي في خطاباته. وعندما يتسّلل بجرأةٍ إلى هذه العيوب ليعرض خدماته، فالمسألة الدينية ستُطرَح بلا ريب من جديد. غير أنه بإمكان العلم، في أي لحظة، أن يصبح الشغل الشاغل للأفراد والجماعات، وأن يهب الحياة معنىً، وأن يكون للحاضر والمستقبل مواسياً، بل وعداً تعاقبياً، حتى وهو يقدّم صُوَره الرُؤيوية ووعوده الأخروية[2]. تُراهن الأصولية الدينية اليوم، بشكلٍ خاص، على مخاوف العلم والتكنولوجيا (اللذين تقوم مع ذلك بتوظيفهما لتمرير رسائلها).

[1]ـ مؤخّراً (أيلول 2007) بِتْنا نسمع ونقرأ هذا التلميح عندما تفاعل ممثّلون عن الكنيسة الكاثوليكية بشدّة مع الإعلان عن التوصّل إلى الخلق «في المختبر» (in vitro) في إنكلترا بالاستعانة بأجنّة خَيْمَر بشري ـ حيواني. وحتى اليوم قليلا ما أثارت علوم الأعصاب النقد الديني.

[2]ـ يتعلّق علم الآخرة (Eschatologie) بـ «ما وراء» الحياة الفردية والجماعية، و«الغايات الأخيرة»؛ بينما ترتبط القيامة «Apocalypse بما يجري قبل النهاية، وتَصفه بشكل مأساوي.

ختاماً ربما يكون هامّاً التشديد على التعدّدية المفُرطة الدينية والعلمية السائدة حاليّاً. توجد أديان ولكلٍّ منها رؤية مختلفة عن العالم، وتوجد علوم تتألّف من فروع عديدة، وفي داخل كل دين وكل علم، يتقاسم الأفراد والجماعات رؤية مشتركة حول الدين والعلم. وخلافاً لما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر حيث كان معظم العلماء معادين للدين واللاإكليروس، فإن عدداً لا بأس به من علماء اليوم متديّنون على المستوى الشخصي ولكنهم أيضاً ينتمون إلى تجلٍّ وضعي، فضلاً عن كونهم من طائفة دينية معيّنة. كما سُجِّل عدد لا يستهان به من العلماء وطلاب العلوم (مهندسون وأطباء وتقنيون) بين أوساط الأصوليين، بروتستانت ومسلمون خصوصاً، فهل يُؤشِّر ذلك إلى القلق والكآبة وبروز الأسئلة التي تثيرها الدراسات والأبحاث ولكنها تجد نفسها عاجزة عن أخذها بعين الاعتبار؟

فنحن بعيدون، على كل حال، عن الاعتقاد العلموي والوضعي بالتقدم الناشئ من عصر الأنوار!

وباتّجاه معاكس، بالنسبة للديانات، نجد نوعاً من التعاقب الرحب المتقلِّب في المواقف: فالذين يستمرّون في الإيمان، ليس فقط بالمعجزة بل بكل الخرافات الممكنة (السحر، الشعوذة، التنجيم..) يتعايشون مع أصحاب الفكر العقلاني الذي يُقصي طبعاً هذه «الخرافات». حتى أن عدداً من علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك في القرن العشرين طوّروا نقداً راديكاليّاً للتصوّرات المرتبطة بالله. ربما بذلك يكونون بخلاف المؤمنين الذين يتمسّكون بأطروحات «الافتتان المتجدّد بالعالم» الذي تِعدُ به الفيزياء الجديدة، التي تتقاطع في بعض جوانبها المجهرية والعيانية مع الديانات الصوفية الآسيوية (الطاوية[1] والبوذية[2]) وتترك مجالاً للتنبؤ من جديد بـ «عالم مترابط» على عكس عالم الفصل الذي أنتجته الانطلاقة الأولى للفيزياء الحديثة.

في العمق، لا يستطيع العلم ولا الدين «إملاء» الأفكار الصحيحة والسلوك القويم في زمن التشظّي الفرداني والفرد المتشظّي. فذلك يؤدّي إلى الإحساس بالوحدة الذي قد يكون «باسكاليّاً» لو لم تعمل مجتمعاتنا الحديثة «الهزلية» على مضاعفة الملاهي التي تساعد على نسيان هذه الوحدة.

[1]ـ الكتاب الأكثر شهرة حول هذه النقطة:

Fritjof Capra, Le Tao de la physique (1989) rééd. Eric Koehler, 2004

[2] ـ Trinh Xuan Thuan, La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers, Paris, Gallimard, Coll. «Folio», 1991.

مستقبل الدين

مطارحات إميل دوركايم وماكس فيبر

غريغوري بوم Gregory Go Boom[*]

تتوخى هذه المقالة الإفصاح عن أن أفكار إميل دوركايم وماكس فيبر لا تزال تنطوي على قيمة استثنائية لفهم حضور الدين وغيابه في ظل المجتمع المعاصر. يطرح دوركايم مفاهيم تفسّر عودة الدين إلى الساحة العامة، والنمو المتسارع للأصولية، وبسيكولوجيا مقاومة التغيير الاجتماعي، وظهور أشكال جديدة من الجهوية والقومية، ووجود تيارات مسكونية في جميع الأديان الكبرى. من جهته، يطرح فيبر مفاهيم تفسّر دور الفرد في الدين، وأثر موقعه الاجتماعي على الممارسة الدينية والعلمانية الكاسحة في المجتمع المعاصر. وبالنظر إلى حضور الفردانية والنفعية المسلّم بهما غالباً في البحث الاجتماعي في مجال الدين، توصي المقالة بإعادة قراءة نصوص دوركايم التي تتناول المجتمع باعتباره منتجاً للوعي الشخصي.

المحرر

حافظت أفكار إميل دوركايم وماكس فيبر حول العلاقة بين الدين والمجتمع على أهميتها في الوضع التاريخي الحالي. وبالتالي يستحيل تفسير وجود الدين في مجتمعنا أو عدمه من دون الرجوع إلى الأفكار التي طرحها عالما الاجتماع هذان في مطلع القرن العشرين. من المعروف بأن هذين المفكّرين لهما وجهتا نظر مختلفان حول دور الدين في المجتمع. لكل منهما تفسير مختلف للشخصية البشرية وعلاقتها بالمجتمع، ويبدو أن هذا الاختلاف في الأفكار مستمر في الصراع الحالي بين تيارين فلسفيين، هما الجماعانية والفردانية.

---

*- لاهوتي وفيلسوف كندي، ولد ببرلين 1932، أستاذ بجامعة ماكغيل ـ (الكيبك) وجامعة تورنتو الكندية.

- المصدر: ـ Nouvelles Pratiques Sociales، مجلّد 9، رقم 1، 1996، ص. 101-113.

- العنوان الأصلي للبحث: Lavenir de la religion: entre Durkheim et weber

- تعريب: رشا زين الدين. ـ راجعه فريق الترجمة.

العالم وفق إميل دوركايم

المجتمع بالنسبة إلى إميل دوركايم، هو جوهر الواقع البشري. وبحسب حدسه، الذي أكّدته بحوثه على أكثر المجتمعات بساطةً، أي قبائل أستراليا البدائية، فإن المجتمع هو من يصنع أفراده. وبالمعنى نفسه أيضاً فهو ليس مصدراً للغذاء والحماية فحسب، وإنما يتيح أيضاً وبوجه خاص ثقافة مشتركة، ومجموعة من القيم، ورؤية روحانية للحياة. وحده البعد البيولوجي للإنسان فرداني بحت. أمّا البعد الفكري، أي الوعي، والمخيّلة، والذكاء، فتكتسب عبر المشاركة في المجتمع، واللغة خير مثال على ذلك، إذ نطوّر وعينا اللغوي الشخصي عبر استيعاب لغة المجتمع.

بما أننا من إنتاج المجتمع ونبقى متجذرين فيه، نحن ـ بحسب دوركايم ـ كائنات أخلاقية (1970 : 314-322). يتشاطر أفراد المجتمع نفسه قيماً مشتركة ويسمعون في أعماقهم نداءً حميماً يحضهم على تطبيق هذه القيم في حياتهم. يقول دوركايم أن هذا النداء قوي جدّاً حيث إن البشر يريدون أن يكونوا في خدمة مجتمعهم، لا بل التضحية من أجله في لحظات الخطر. يرغب البشر في تسليم أنفسهم للخير الأكثر تسامياً. يرى دوركايم بأن البشر لديهم نزعة دينية. فالمجتمع، على حد قوله، ليس واقعاً موضوعياً موجوداً بمعزل عن أفراده فحسب، إنما هو أيضاً واقع ذاتي مستقرٌ بشكل رمزي في فكرهم ويحدد إنسانيتهم برمتّها. إن المجتمع، الذي له وجود رمزي في «الوعي الجماعي»، وهي عبارة عزيزة على قلب دوركايم يصنع أفراده، ويدعمهم، ويحدد هويتهم (633: 1960).

الدين

وقف دوركايم في ذهول أمام ظاهرة الدين الكونية. أراد دوركايم، الملحد، إيجاد تفسير علمي للتجربة الدينية، وقد توصل على إثر البحوث التي أجراها على القبائل البدائية، إلى أن تجربة القداسة تمت بلقاء الشعب، في لحظات خاصة، مع المجتمع الذي له وجود رمزي في وعيه الجماعي. على حد قول دوركايم، الله هو المجتمع المدوّن بخط عريض في فكر أفراده. الدين هو إذن الخشية الموقّرة للبشر وهجرهم الشغف أمام قالبهم الاجتماعي، هذا القالب الذي أوجدهم، والذي يدعمهم، ويكوّن لهم مثلهم العليا، ويعاقبهم على تعدّياتهم، ويعدهم في الوقت عينه باحتضانهم مجدداً.

يعتقد دوركايم بأن كل مجتمع يضع دينه الخاص؛ إذ لا يمكن للمجتمع أن يحيا من دون هذه السلطة الرمزية، من دون هذا الانعكاس لهذا المجتمع في وعي الشعب الجماعي. الدين هو الروح الحيّة التي تجمع الرجال والنساء في المشروع المجتمعي عينه.

ساعدت نظرية دوركايم بالتالي إلى حد كبير على تفسير دور الأديان التقليدية في المجتمع وعلى فهم معنى الشعائر المقدسة. مع ذلك، بدا عالم الاجتماع العظيم هذا مقتضباً حول مسألة الدين في المجتمع الحديث، والعلماني، والتعددي؛ إذ أن المجتمع الحديث، في نظره، أكثر عقلانيةً وإنسانيةً من المجتمعات السالفة. لقد ذكر بأن الآلهة القديمة إما تشيخ أو تفنى، بما فيها الإله التوراتي، في حين أن الآلهة الجديدة لم تولد بعد (1970: 611). كان على قناعة بأن المجتمع الحديث، القائم على الذكاء العلمي للعلاقات الإنسانية، قد يبتكر على الأمد البعيد دينه المدني الخاص بغية تعزيز قيمه داخل المواطنين.

لكن، في الوقت الراهن، العبادة السائدة هي للأسف «عبادة الشخصية» (1970: 261-278)، على حد قول دوركايم. بعبارة أخرى، على غرار ماركس في شبابه، لا ينظر دوركايم إلى الفردانية ومركزية الذات كنزعة طبيعية، وإنما كنتاج ثقافي أوجدته الظروف الاجتماعية والاقتصادية. مع ذلك، أكّد دوركايم بأن عبادة الشخصية هذه هي عبادة مَرَضية، لأنها تهدد بإضعاف المجتمع وبالتمهيد لانهياره. لكن عالم الاجتماع الفرنسي هذا كان على ثقة بأن المجتمع الحديث والصناعي والقائم على المساواة سيوجد على الأمد البعيد شكل الدين الخاص به، والقادر على ترسيخ هويته الاجتماعية وعلى ضمان التزام المواطنين بالفضائل المدنية. لقد دافع دوركايم بشدة عن هذه النقطة في وجه الكاثوليك المحافظين الذين كانوا يتمتعون بنفوذ في فرنسا في عصره، والذين توقعوا مساهمة المجتمع الحديث في ضعضعة التكافل الاجتماعي.

يوجد علماء اجتماع معاصرون يؤيدون أفكار دوركايم مع تشديدهم على فكرة أن المجتمع بحاجة إلى أسطورة وطنية، أو بحسب تعبير روسو، إلى دين مدني (Bellah 1976 ـ 1-21) من أجل أن يتطور ويزدهر. فمن مظاهر الهشاشة في ما يسمى بكندا أنها تفتقر إلى أسطورة وطنية تحتفي بمستقبل ومصير يلقيان قبول جميع المواطنين. في المقابل، ورثت الكيبك ديناً مدنيّاً. كان هذا الدين في السابق الكاثوليكية، لكن منذ الثورة الهادئة، اتخذت الأسطورة الوطنية منحىً علمانيّاً (Tessier, 1994).

الهوية الجماعية

تلقي مقاربة دوركايم الاجتماعية الضوء على ظاهرة معاصرة مقترنة بالبحث عن الهوية الجماعية. ففي بقاع كثيرة من الأرض، هناك شعوب تتصدى للكونية الليبرالية والفردانية الرأسمالية عبر التأكيد الحثيث على هويتها الجماعية الموروثة من الماضي، وأحياناً عبر اللجوء إلى أشكال متطرفة من القبلية والقومية العنيفة. ومثل هذه الظاهرة تثير استغراب الليبراليين والماركسيين؛ إذ ترى النظرية

الليبرالية البشر أفراداً موجّهين كلاًّ نحو بقائه الشخصي وتحسين ظروفه المادية، وهي نظرية تعجز عن تفسير سبب توجّه الناس إلى تأكيد هويتهم الجماعية رغم أن ذلك يضر بمصالحهم المادية الشخصية. أمّا من المنظور الماركسي، فالبشر موجّهون، سواءً عن سابق معرفة أو لا، نحو الكفاح لتحسين الوضع المادي لطبقتهم الاقتصادية. وهذه النظرية عاجزة أيضاً عن تفسير سبب توجّه بعض المجموعات إلى تأكيد هويتهم الدينية، أو الإثنية، أو القومية رغم أن ذلك يضر بمصلحة طبقتهم. كذلك، لا يسمح توصيف القومية الإثنية أو الحركة الدينية بـ «الوعي الزائف» بتبرير تمتع هذين التيارين بمثل هذه الجاذبية الاجتماعية.

بحسب دوركايم، البشر مرتبطون ارتباطاً وثيقاً بهويتهم الجماعية. فعندما تكون هذه الأخيرة في خطر، يبذل هؤلاء تضحيات كبيرة من أجل إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية تحميها وتعززها. لم ينجح الليبراليون والماركسيون يوماً، لجهلهم بالأهمية الاجتماعية للهوية الجماعية، في استيعاب الحركات الفاشية التي ظهرت في ثلاثينيات القرن العشرين. مع ذلك، كانت الرؤية أوضح في ذلك الحين لدى بعض المفكّرين المناهضين للفاشية.

في هذا الإطار، وصف كارل بولانيي، في أحد كتبه في الثلاثينيات، الفاشية بـ «عودة المكبوت»، بما يعني إعادة التأكيد، بشكل مشوّه، على المجتمع المقوّض نتيجة الليبرالية والماركسية. لقد اعتبر الفاشية شكلاً «مشوّهاً» من أشكال الهوية الجماعية ذلك لأنها تتطلّب التضحية بالضمير الأخلاقي الشخصي في سبيل الولاء الأعمى للحاكم (بوم، 1996: 50).

في الحقبة نفسها، كتب بول تيليش عن ارتباط الشعوب بجذورها الإثنية، أو القومية، أو الدينية، معتبراً إياها من الظواهر الكونية. فلا يمكن لأي نظرية اجتماعية أن تكون مقنعة على الأمد البعيد ما لم تعترف بترسّخ جذور الشعب في تاريخه. أدرك تيليش بوضوح، في الفترة عينها، بأن النظرة السياسية القائمة على الهوية الجماعية لشعب ما تولّد العدائية ضد من لا ينتمون إليه وتقوّي البنى التقليدية لانعدام المساواة الاجتماعية، وهما نزعتان خطيرتان عاقبتهما الحرب والقمع على التوالي. لذلك، حث تيليش على نظرية سياسية تبدي احتراماً للرابط الاجتماعي الذي يرثه المجتمع، وتخضعه في الوقت عينه لمعيار العدالة الاجتماعية العقلاني، طارحاً تفسيراً إيجابيّاً للقوميّة على أن تحترم هذه الأخيرة المساواة بين أفراد الأمة والمساواة بين الأمم نفسها (بوم، 1995: 92-95).

اللاَّمعيارية، قوّة اجتماعية

أثبت إميل دوركايم في كتابه بأن الناس الذين يشهدون تهديداً لهويتهم الجماعية يعانون قلقاً شديداً على المستوى الشخصي، وهو ما يطلق عليه اسم «اللامعيارية» (1981: 272-311). قد تظهر اللامعيارية في صميم الأفراد بطريقتين مختلفتين: إمّا عبر انتقالهم من محيط اجتماعي ثقافي إلى آخر أو عبر حدوث تغييرات جوهرية في المجموعة الثقافية التي ينتمون إليها. وفي كلتا الحالتين، يعاني الأفراد العاجزون عن التكيّف مع الوضع الجديد من الاضطراب والقلق. وهكذا، توضح نظرية دوركايم الكثير من الظواهر في عصرنا هذا، بما في ذلك الظواهر الدينية.

تمرّ الثقافة الشائعة في أميركا الشمالية بتحوّلات جذرية بسبب البطالة المزمنة وندرة فرص العمل، وانعتاق دولة الرفاه، وظهور التعددية الدينية، والمهاجرين الوافدين من قارات غير أوروبا، وكذلك بسبب المطالبة المتزايدة بالمساواة بين المرأة والرجل. إن كان دوركايم على حق، فإن مثل هذا الوضع سيثير على الأرجح قلقاً عارماً لدى الكثير من أفراد المجتمع. فالعدائية تجاه المهاجرين، والعنصرية، وصحوة الحركة المعادية لتحرير المرأة ناجمة إلى حد كبير عن هذا الشعور بالقلق. لذلك عوضاً عن اتهام الناس الذين يقلقهم التغيير الاجتماعي بالتخلّف أو الرجعية، يستحسن احترام قلقهم وتبني خطاب يكون في عونهم. فمن هم بصدد فقدان هويتهم الثقافية يحق لهم أن يعلنوا الحداد على هذه الخسارة من دون اتهامهم بالأذية. الحداد شفاء للروح، لكنه مؤقت. فبعده، يواجه الأفراد الواقع الجديد، ويتكيفون معه، ويعملون على إعادة تحديد هويتهم.

الدين المحافظ والطوائف

يوضح مفهوم دوركايم حول اللامعيارية جاذبية الدين المحافظ، والطوائف، والعبادات الأكثر حداثة. يتساءل المراقبون العلمانيون أحياناً كيف يستطيع الأذكياء من الناس تقبّل تعاليم روحيّة عقلانية وأساليب حياة تتعارض مع الوجهة السليمة. يذكّر دوركايم هؤلاء المراقبين بأنّ الدين المحافظ والطوائف الحديثة النشأة توفّر العلاج للقلق العميق الذي يولّده المجتمع، هذا القلق الذي لا تستطيع القدرة على الفهم شفاءه. تتطرّق نظرية دوركايم إلى السبب وراء ظهور حركة قوية للمحافظين حاليّاً في الكنائس المسيحية، وبشكل عام، في جميع الديانات الكبرى. تعتمد هذه الحركة في بعض الحالات، التي سأتناولها لاحقاً، شكلاً متشدداً (أصوليّاً)، أي شكلاً حرفيّاً، ومتصلّباً، ومتزمّتاً. وإذا كان دوركايم على حق، ستثبت الحركات المحافظة للأديان القلق الذي اختبره الأشخاص شديدو التديّن ممن تتهدّد هويتهم الجماعية جراء التعددية الدينية وعلمنة ثقافتهم.

في الوقت الذي ولّدت فيه الثورة الهادئة في الكيبك ديناميكية اجتماعيّة أثّرت على الشعب بكامله، جاءت الحركة المحافظة في الكنيسة هناك أقل حدّة مما هي عليه في فرنسا وبلدان أخرى، حيث عارض جزء كبير من السكان التغيرات الاجتماعية والثقافية.

عكس تحوّل التيارات المحافظة للأديان إلى حركات أصولية، في بعض الحالات، ردّ فعل حازم تجاه الثقافة التي فرضتها قوة مركزيّة هدّدت بتدمير الهوية التقليدية الجماعية. كان يمكن أن تُفسّر الأصولية في الأوساط الإسلامية، وحتى عند الهندوس والبوذيين، منذ زمن بعيد، على أنها مقاومة واسعة النطاق ضدّ غزو الثقافة العقلانية المتداولة في الغرب والمدعومة من المركز الرأسمالي العالمي. بدت الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة الأميركية كدفاع عاطفي عن الثقافة البروتستانتية التي كانت تعرّف الهوية الأميركية في الماضي على أنها معارضة للعقلانية والعلمانية، التي أطلق عليهما الأصوليون اسم «الحركة الإنسانية العلمانية»، وللتعددية الدينية، وحركة تحرير المرأة، والوجود المتعاظم للمهاجرين من أصول غير أوروبية، أي جميع الاتجاهات التي يدعمها المركز، والحكومة الفدرالية في الولايات المتحدة الأميركية.

تقترن المفارقة الاجتماعية بكافة الحركات الأصولية. فالبرغم من معارضة هذه الأخيرة الحداثة العلمانية والمنطق النفعي، فرضت عليها رغبتها في أن تصبح قوى سياسية هامة استخدام وسائل حديثة للتنظيم والتواصل، وتقنيات للتلاعب، والوثوق بالعقلانية الإنتاجية. فالحركات الأصولية تتجدّد رغماً عنها.

الدين الكوني

إذا ما اتّبعنا مبادئ دوركايم، سنترقّب ظهور مجتمع عالمي في عالم الأديان، ذي تأثيرات مختلفة عن حركات المقاومة. لقد تحقّق هذا المجتمع العالمي للمرة الأولى في التاريخ، إذ أصبحت كافة بلدان العالم مترابطة في السرّاء والضرّاء. فجميعها تعتمد نظاماً عالميّاً موحدا للاقتصاد الرأسمالي، وتسعى إلى تعزيز تطورها التكنولوجي، وتتشاطر المعرفة نفسها. تتعاون معظم هذه البلدان سياسيّاً عبر منظمة الأمم المتّحدة، وهي على استعداد لتقبّل القيم الاجتماعية التي تنصّ عليها هذه الأخيرة، أي حقوق الإنسان، والمساواة بين الرجل والمرأة. فقد تحوّل الترابط البنيوي للبشرية إلى واقع تاريخي، حتى ولو أن هذه البنية تنتج الظلم وعدم المساواة على نطاق واسع. وإذا صحّت مقاربة إميل دوركايم الاجتماعية، فمن المتوقّع أن تعبّر عولمة البنى التحتية عن نفسها بشكل رمزي في الوعي الجماعي، وأن تثير حركة روحية تسعى إلى التضامن العالمي. لا يكفي بالتالي أن نفسّر

الحركة المسكونية والحوار بين الأديان على أنهما اختراعان ناجمان عن أذهان جسورة، بل يجب فهمهما على أنهما التعبير الروحي عن واقع اجتماعي جديد. بات التضامن العالمي، بدءً من أشد الناس فقراً، تجربة دينية في كافة الكنائس المسيحية والأديان الرئيسة. فإذا اطّلعنا على النصوص المنشورة من قبل الكنيسة الكاثوليكية، أو مجلس الكنائس العالمي، أو المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام، فسنجد أمرين مسلّمين بهما: أنّ كلّ التقاليد الدينية تحمل عناصر روحية تبارك عدم المساواة الاجتماعية، وهيمنة الأقوياء، والظلم الواقع على الضعفاء؛ وأنّ هذه التقاليد تحمل أيضاً عناصر روحية أخرى، داعمة للعدالة، والرحمة، والسلام. تكتشف الكنائس والأديان غير المسيحية، عبر الحوار والتعاون، أنّها تحمل في طيّاتها اليوتوبيا الاجتماعية، والبشرية التي وجدت السلام في العدل والحب.

نستشفّ من خلال مبادىء دوركايم السبب وراء سيطرة تيّارين معارضين على كافة الأديان: تيار محافظ يسعى إلى تعزيز الهوية التقليدية، وتيار جريء منفتح على التضامن العالمي، بدءاً من الفقراء والفئات الأكثر هشاشةً. نجد هذين التيارين في الكنيسة الكاثوليكية في مقاطعة الكيبك. يتراءى أمامي بالتالي سببان لتبني منهج «الانفتاح والتضامن»، مع نقده للرأسمالية، بقوة في الكنيسة في الكيبك، مدعوماً في ذلك من الرسالة الرعوية ومبادرات الأساقفة العامة. أولاً، وكما قلت آنفاً، ولّدت الثورة الهادئة في الشعب مفهوماً ديناميكيّاً للثقافة؛ وثانياً، أجبرت العلمنة السريعة للمجتمع في الكيبيك الكنيسة على الظهور كأقليّة، أقلية لم تعد وظيفتها إضفاء الشرعية على العموم، وإنما قد تصبح قوة حاسمة مستوحاة من الرسالة النبوية للإنجيل.

العالم بحسب ماكس ويبر

نغوص مع ماكس فيبر في عالم فكري مختلف تماماً. يبدأ تفكير فيبر حول المجتمع والدين من الفرد ذاته. فالأفراد هم من يبنون المجتمع، والرجل صاحب الكاريزما وتلامذته هم من يصنعون التقاليد الدينية. لم يكن فيبر يؤمن بالوعي الجماعي ولا حتى بالأسطورة الجماعية التي تجعل المجتمع متماسكاً. لقد عارض عالم الاجتماع الألماني هذا بشدة على الحركة الرومانسية في الفكر الألماني، وتمثّل في فرنسا بتيار أقلية كان ينتمي إليه دوركايم. كان هذا التيار يجد في المجتمعات التقليدية وحدة عضوية وصوفية. فالمجتمعات، بحسب ويبر، عبارة عن إنشاءات. وتبقى المجتمعات موحدة نتيجة وجود حكومة تحمل عصا كبيرة تضرب بها كل من لا يتفق مع الآخر. بالنسبة إليه، السلطة هي من تصنع الوحدات الاجتماعية، وبالتالي يجب أن يحكم الأعضاء

في أمر السلطة الشرعية. وحين يتحدث فيبر عن الشرعية، لا يقصد في المقام الأول أيديولوجية تبارك النظام الاجتماعي أو تجعله يبدو عقلانيّاً، بل قدرة النظام على الوفاء بوعوده وتلبية متطلبات أعضائه. من الواضح أن فيبر لم ينكر البتّة أنّ المجتمعات التقليدية كانت متّحدة من خلال روابط اجتماعية وقيم مشتركة قبل ظهور الحداثة، إنما رأى بأنّ هذه العناصر المشتركة لم تكن فطرية وإنما مبنيّة؛ فالمجتمع عبارة عن بناء ناجح.

اعتبر ويبر، الوفي لهذا النهج، بأنّ الإثنية بناء أيضاً. فالهوية الإثنية ليست فطرية، ناجمة عن إرث بيولوجي مشترك، وإنما هي وليدة أناس مقتنعين بحيث يتشاطرون الأصل البيولوجي عينه. كذلك، ليست صلة الدم من تنتج المجتمع الإثني، إنما الإيمان بوجود مثل هذه الصلات، حتى إن كان التاريخ يكشف عن أصل أكثر تعددية.

الدين

يتملّك فيبر ودوركايم الفضول العلمي عينه حول الدور الاجتماعي للدين. فبينما كان دوركايم يصوّر الدين على أنه بناء مجتمع تنعكس صورته في الوعي الجماعي، اعتبر فيبر أنّ الدين يبدأ مع الفرد، الشخصية الكاريزماتية، مؤسس المجتمع الديني. كان فيبر يستخدم عبارة «كاريزما» لوصف القوة المدهشة التي يتمتّع بها بعض الأشخاص وقدرتها على إيصال معنى القداسة للآخرين (166: 159 ـ 1960). لم تكن القداسة، كما أرادها دوركايم، مظهراً من مظاهر المجتمع الروحية. أما بالنسبة إلى ويبر، فالقداسة تعني ما هو أبعد من المجتمع، أي ما هو مختلف عن البشر، قوة خارقة تجعل الواقع الاجتماعي أمراً نسبيّاً.

أنشأ مؤسسو الدين ممن يتمتعون بقوة كاريزماتية هائلة، مجتمعات من التلامذة المؤهلين لإيصال الكاريزما المؤسِّسَة للأجيال اللاحقة، بشكل رمزي، أي عبر رسالة روحية وطقوس مقدسة. وهكذا بُنِيت التقاليد الدينية.

بالرغم من أن مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية تمنح الأولوية للأفراد وتفاعلهم، إلاّ أنه لم يكن ليبراليّاً بالمعنى الأيديولوجي. إذ لم يكن يعتقد، كما الاختباريون البريطانيون وأهل الاقتصاد الكلاسيكيون، بأنّ الفرد يُعرّف من خلال صراعه من أجل البقاء والمنافسة. رفض فيبر فكرة أن الناس نفعيون بطبيعتهم. فبالنسبة إليه، يتصرف الناس في أغلب الأحيان وفقاً لدوافع مختلطة، يميّز فيبر بين أربعة منها: التصرّف وفقاً لعادات المجتمع، والتصرّف وفقاً للعقلية النفعية، والتصرف وفقاً للقيم الذاتية، والتصرّف تحت تأثير العواطف الجيّاشة (Freund, 1966: 84). تتعدّد الدوافع

التي تحرّك البشر بشكل عام. فعلى سبيل المثال، يتحرّك العديد من الأشخاص لتحسين وضعهم المادي، لكنهم في الوقت نفسه، يرفضون الابتعاد عن العادات المتعارف عليها، وحتى التخلي بشكل تام عن مُثُلهم العليا. فيتصرّفون، بالتالي، تبعاً لمجموعة من الحوافز. فالبشر، بحسب ويبر، هم كائنات تعيش على التراضي في المقام الأول.

ها هو السبب الذي كان يختلف عليه فيبر في ما يتعلق بتحليل دوركايم القائل إن أفراد المجتمع الواحد يتّحدون حول القيم نفسها والتجارب الدينية نفسها. وقد أكّد فيبر بأن معظم الناس يعيشون، على صعيد الدين، كما على صعيد المجالات الحياتية الأخرى، بالتراضي. وقليلون هم من يجسدون تماماً روح دينهم، وهم من يطلق عليهم فيبر اسم «البارعون» (1964: 137). أما الغالبية العظمى فتتشتّت معتقداتها الدينية بمصالح أخرى. وبالتالي، تسمح مقاربة فيبر هذه بتحليل ظاهرتين دينيتين قلّما يتحدث عنهما دوركايم، ألا وهما: تنوع التيارات الدينية داخل الدين الواحد، ومسار العلمنة الحالي.

الدين والطبقة الاجتماعية

يعترف فيبر بأن الدين الواحد يتمّ استيعابه بطرق مختلفة بحسب الطبقة الاجتماعية للمؤمنين. يتناول ويبر، من خلال ثلاث تجارب شهيرة، دين الأرستقراطيين، والحرفيين، والتجار، والفلاحين، والفقراء، ومن ثم يدرس السلوك تجاه دين البرجوازيين والبروليتاريا (1960: 382 ـ 483). تظهر هذه التجارب بأن الدين الواحد فُسّر على أنه يشكّل دعماً للتطلعات الاجتماعية والثقافية شديدة الاختلاف. ويشهد التاريخ على وجود الدين المحافظ، والإصلاحي، وحتى الراديكالي. تسمح مقاربة فيبر لهذا الأخير بأن يدرك المنظور الماركسي الذي يقدّر الوظيفية الأيديولوجية للدين، من جهة، وبأن يصحّح التعميم الخاطىء الذي تناوله ماركس في أن الدين هو أيديولوجية تشرّع الطبقة المهيمنة، من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك أن بعض الكتّاب الماركسيين الذين سبقوا فيبر بزمن طويل، انزعجوا من وجود الدين الراديكالي في التاريخ الغربي. كان «أنجلز» نفسه مفتوناً بـ «توماس مونتسر»، الذي بشّر بحركة تجديدية العماد (anabaptiste)، والذي كان يقدّم الدعم الروحي لحرب الفلاحين في العام 1525.

انتشر على نطاق واسع تفسير فيبر للبروتستانتية الكالفينية التي اعتبرها روحانية كانت تساعد على النضال الاجتماعي للبرجوازية ضدّ النظام الإقطاعي (ويبر، 1964أ). كانت الأخلاقيات البروتستانتية، مع تركيزها على المقاصد الدنيوية، والعمل اليومي، والمبادرة الشخصية، والاعتماد

على الذات، على صلة عميقة بروح الرأسمالية الوليدة. فهي تسعى إلى تصحيح البعد المادي للرأسمالية عبر دعمها الروحي للسخاء وللمسؤولية الاجتماعية. لكن يجب التأكيد على أن فيبر لم يدع مفهوم البروتستانتية يقتصر على وظيفتها الاجتماعية، بل كان دائماً يعترف ببعدها المتسامي. إن التوجّه نحو القداسة على وجه التحديد هو الذي يمنح هذه الأخلاقيات الجديدة قوتها الثقافية.

يرى فيبر أنه لطالما ساعدت الملل الدينية الجديدة التي أنشأتها البروتستانتية، مثل الميثوديين، والمعمدانيين، والمجيئيين، وغيرهم، الطبقات الدنيا التي تناضل لتحقيق تقدمها الاجتماعي، على إثبات نجاحها في المجتمع الرأسمالي. وفي أيامنا هذه، لا تزال العديد من الطوائف الإنجيلية والجماعات الخمسينية تمارس الوظيفة الاجتماعية عينها. وبما أنّ هذه الحركات الدينية توصل إلى أتباعها القيمة الروحية للالتزام وللمسؤولية الشخصية، فإنها تنتج أشخاصاً مؤمنين يكرّسون نفسهم لأعمالهم، ويهتمون بأسرهم، ويعيشون عيشة بسيطة، ويدّخرون أموالهم لاستثمارها في حياتهم المهنية أو من أجل تقديم تبرعات سخيّة.

يجد علماء الاجتماع، الذين يدرسون الحركات الدينية الجديدة، أنفسهم أمام فرضيتين مختلفتين: فرضية دوركايم التي يبحث من خلالها الأشخاص المهددون نتيجة التغيرات الاجتماعية، عن الهوية الجماعية للهروب من المخاوف الشخصية، وفرضية فيبر التي تسعى الطبقات المهمشة من خلالها، إلى إيجاد روحانية تساعدهم على عيش حياة كريمة وأكثر عقلانيةً.

العلمنة

تُعرف مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية بشكل خاص من خلال نظريتها حول العلمنة. في المقابل، يعتقد دوركايم بأن لاعقلانية العقيدة المسيحية، ستجعل هذه الديانة تزول في العالم الحديث. ويتوقّع، في الوقت عينه، ظهور الدين المدني الذي يعكس الأسس الأخلاقية لمجتمع التنوير ويعزّزه، لأن الدين، بالنسبة إليه، فيه شيء من الأبدية (1960: 609).

وذلك بخلاف فيبر الذي أعرب عن اقتناعه بأنّ «العقلانية» المتنامية للمجتمع الحديث ستزيل من أذهان الناس جميع القيم غير النفعية كالحقيقة، والخير، والجمال، والتسامي. يقصد فيبر بـ«العقلانية» تطبيق الأدلة التكنولوجية على تقدّم الحياة الشخصية والاجتماعية (1964: 61-107). ففي الماضي، سمح التوجه العقلاني، الذي تتحكم به قيم أخرى، للإنسانية بإنشاء حضارات كبرى؛ لكن التوجه أصبح اليوم قويّاً جدّاً إلى حدّ إلغائه كافة المسائل التي لم يتمكّن العلم، والتكنولوجيا، والإدارة العقلانية من حلّها. تعالج العقلانية الحديثة «الوسائل» من دون التعرّض إلى «الغايات»، كما في

الحقيقة والخير. وبالتالي، أصبحت الأسباب وسيلية بامتياز. يعتبر فيبر أيضاً أن هذا التطور المعاصر ناجم عن غياب مسألة الدين عن وعي الغالبية العظمى. فالرجال والنساء يتجهون نحو العلمانية، (الحال الذي كان عليه فيبر في البداية). لكن بحسب فرضية فيبر التشاؤمية، لا تؤدي علمنة الثقافة إلى القضاء على الدين فحسب، وإنما إلى تقهقر جميع الثقافات الإنسانية، فضلاً عن أنّ التفكير الفلسفي، والعشق الشغوف، والالتزام الأخلاقي بالمثل العليا وتقدير الجمال في طريقها إلى الزوال أيضاً. ووفق توقعات ويبر، سيكون مجتمع المستقبل العقلاني كلوحة قاتمة، وكـ «قفص حديدي»، وعالم حزين بلا لون ولا روح (1964أ: 246).

لقد رأينا، بحسب ويبر، بأنّ الدين يتجاوز وظيفته الاجتماعية ليلمس التسامي. برأيه، يجيب الدين عن الأسئلة الكونية الكبرى التي لم يتمكن أحد في الماضي من الإفلات منها: من أين جئنا؟ ما معنى الحياة البشرية؟ ما الذي ينتظرنا في المستقبل؟ ما هو أصل الشر والمعاناة؟ يقول فيبر أن الدين هو من صنع أصحاب الكاريزما القادرين على الإجابة عن مثل هذه الأسئلة التي، في أيامنا هذه، أُفرغت من معناها بسبب هيمنة التعليل الذرائعي. أما في المجتمع الحديث، لن يحيا الدين، باعتقاد ويبر، إلا ضمن دوائر صغيرة فحسب كمصلحة شخصية يتقاسمها الأصدقاء، واصفاً إياه بالدين اللطيف جداً. يرى علماء الاجتماع المعاصرون المؤيدون لماكس فيبر في انتشار المذاهب، وظهور حركات جديدة، والصراع بين النزعات المرتبطة بالهوية والنزعات الكونية في الأديان الكبرى، أعراض تشير إلى تفكّك التقاليد الدينية، قبل الغياب الكامل لهذه الأخيرة.

خلاصة بسيطة

إن مقاربة إميل دوركايم الاجتماعية قادرة على شرح عودة الدين إلى الساحة العامة وتمديد ما يطلق عليه الناطقون باللغة الإنكليزية «سياسات الهوية»، أي حركات اجتماعية تطالب بالهوية الوطنية، أو العرقية، أو الإقليمية. يعتبر دوركايم المترجم الأفضل للظواهر الاجتماعية، إذ بيّن لنا أن المشاعر الشخصية تحظى بدورها أيضاً بأهمية اجتماعية. في المقابل، إذا كنّا نهتم بمسألة مستقبل الدين، من الخطإ التغاضي عن مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية، فهي قادرة على تفسير الضغوطات الحاصلة داخل الدين والتي تنجم عن المصالح المؤسسية لزعماء الدين أو المواقف الاجتماعية المختلفة لأتباعه. إلى ذلك، فيبر شديد الملاحظة بخصوص علمنة الثقافة الناتجة من المجتمع التكنولوجي.

تُعدّ العلاقة التي تربط الأشخاص بمجتمعهم معقّدة جدّاً، وغير متوقعة، إلى حدّ ما، حيث لا يمكن تفسيرها بمجرّد نظرية اجتماعية واحدة. لذا، لا بدّ من وضع نظريات متناقضة ومتكاملة لأنها

تسمح للباحث بالتحقق، عند كلّ حالة ملموسة، إلى أي مدى تتضح الظاهرة عبر هذه النظريات.

تجعلنا الروح الفردية والنفعية التي تميّز الثقافة المعاصرة، حتى في الجامعة، ننظر بسهولة إلى الأنشطة الدينية الجديدة على أنها تعابير غير متوقعة لجنون الإنسان. ونجد هذا التصور أيضاً في مظاهر «الهوية السياسية»، حيث يتساءل الناس كيف يمكن لبعض المجموعات والطوائف في مجتمع يعتقد أنه سيصبح دائماً أكثر عقلانية، أن يتطلّعوا إلى أهداف لاعقلانية تتخطى مصلحتهم المادية. لذا، أوصيكم، من أجل فهم أفضل للمجتمع المعاصر، بقراءة إميل دوركايم مرّة أخرى.

المراجع

ـ غريغوري بوم (1996)، Karl Polanyi on Ethics and Economies، مونتريال، منشورات جامعة كاغيل كوين، 90 صفحة.

ـ غريغوري بوم (1995)، «Quelle sorte de nationalisme?»، كونسيليوم، 262، 111-121.

ـ روبرت بيلا (1967)، "Civil Religion in America"، دودالوس، 96، 1-21.

ـ إميل دوركايم (1981)، Le Suicide، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 463 صفحة.

ـ إميل دوركايم (1970)، La science sociale et l'action، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 334 صفحة.

ـ إميل دوركايم (1960)، Les formes élémentaires de la vie religieuse، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية 640 صفحة.

ـ جوليان ر (1966)، Sociologie de Max Weber، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 256 صفحة.

ـ روبرت تسيبه (1994)، Déplacements du sacré dans la société moderne، مونتريال، بيلارمين.

ـ ماكس فيبر (1964أ)، L'éthique protestante de l'esprit du capitalisme، باريس، بلون، 340 صفحة.

ـ ماكس فيبر (1964ب)، Le savant et le politique، باريس، بلون، 230 صفحة.

ـ ماكس فيبر (1960)، Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik، شتوتغارت، ألفرد كرونر فرلاغ، 580 صفحة.

حقيقة الدين

تأصيل فلسفي، لاهوتي، كلامي

عبد الحسين خسروبناه[*]

لا تتمتّع أيّ ظاهرة أو مؤسسة أو نشاط اجتماعيّ وإنسانيّ في تاريخ البشرية بعراقة تاريخية أو تنوّع في الشكل والمضمون كما يتمتع به الدين والتديّن عند الإنسان. فكلّ الأديان تنطوي على معتقدات ومفاهيم وطقوس معيّنة أدّت إلى تنوّع هذه الأديان. ومن هنا، تبلورت فروع علمية متعدّدة في حقل الدراسات الدينيّة ـ منها: علم الاجتماع الدينيّ، وعلم نفس الأديان، وفينومينولوجيا الدين (علم الظواهر) ، وفلسفة الدين، وعلم الكلام، وعلم اللاهوت، وما إلى ذلك - سبرت أغوار الدين ودرسته من زواياه المختلفة، وقامت بتقديم تعريفات له، وأوضحت دوره وآثاره.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأبحاث التقليدية لعلم الكلام لم تخصّص باباً أو بحثاً مستقلاً يدرس الدين بوصفه أحد أهمّ الأفعال الإلهية في مسيرة الهداية. وقد اقتصر ذلك على ما ورد من أبحاث الكلام الجديد، وفلسفة الدين.

في هذه الدراسة للباحث الإيراني عبد الحسين خسروبناه رؤية بانورامية لحقيقة الدين من وجهة نظر الفلسفة واللاهوت المسيحي وعلم الكلامي الإسلامي.

المحرر

هل يجب أن يُعرّف الدين بالتعريف الحقيقي؟ أم يجب أن يُستخدم فيه التعريف اللفظي؟ وبعبارة أخرى: هل ينتمي مفهوم الدين إلى المفاهيم الماهوية التي تنطوي على مفاهيم نوعية وكليات خمس (النوع، والجنس، والفصل، والعرض العامّ، والعرض الخاصّ)، أم أنّ مفهوم الدين ينتمي إلى المفاهيم المنطقية والفلسفية؟

---

* ـ أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في جامعة المعارف ـ قم ـ إيران.

ـ نقله عن الفارسية: محمد حسين الواسطي.

توضيح ذلك: إنّ الفلاسفة وعلماء نظريّة المعرفة قسّموا عموم العلم والمعرفة إلى علم حصولي وعلم حضوري. أمّا العلم الحضوري فهو علم لا تتوسّط فيه الصورة الذهنية في التعلق بذات المعلوم، فيكون الوجود الواقعي المعلوم حاضراً عند المدرِك؛ كما في معرفة الإنسان بذاته، وهو يظهر له بالشهود الباطنيّ. وأمّا العلم الحصوليّ فهو علم تتوسط فيه الصورة الذهنية من أجل الارتباط بالمعلوم. وعليه: فإنّ الصورة الذهنية هي التي تكشف عن المعلوم الخارجيّ.

وقد قسّم علماء المنطق العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق. أمّا التصوّر فهو تلك الصورة الذهنية البسيطة الفاقدة للحكم؛ كمفهوم «غار حراء»، وأمّا التصديق فهو الإذعان بحكم ما، يُثبت نسبة المحمول إلى الموضوع، أو يسلبها عنه. ويتعلّق التصديق دوماً بقضيّة حملية أو شرطية؛ مثل قولك: «الإنسان حيوان ناطق»، أو «إذا طلعت الشمس كان النهار».

وينقسم التصوّر ـ في إحدى تقسيماته ـ إلى كلّيّ وجزئيّ. أمّا الكلّيّ فهو المفهوم الذي من شأنه أن يصدق على كثيرين؛ ولو بالفرض مثل مفهوم «الإنسان» الذي بإمكانه أن يصدق على مليارات من أفراد البشر. وأمّا التصوّر الجزئي فهو تلك الصورة الذهنية التي ليس من شأنها سوى الإشارة إلى موجود واحد؛ كالصورة الذهنية «سقراط».

وتنقسم كلّ من التصورات الكلية والجزئية إلى أقسام أخرى؛ فالتصورات الجزئية تنقسم إلى: حسّيّة، وخيالية، ووهمية. والتصورات الكلية تنقسم إلى: مفاهيم ماهوية (معقولات أولى)، ومفاهيم فلسفية (معقولات ثانية فلسفية)، ومفاهيم منطقية (معقولات ثانية منطقية).

ومفهوم «الدين» من المفاهيم الكلية القابلة للصدق على مصاديق كثيرة، وهنا يجب أن نبحث هل هو مفهوم ماهوي أم فلسفي أم منطقي؟

وقبل البدء في تحديد هوية مفهوم الدين وانطباقه مع أيّ من هذه المفاهيم الكلية الثلاثة، يتوجّب إلقاء نظرة على تعاريف هذه المفاهيم أوّلاً:

1. **المفاهيم الماهويّة (المعقولات الأولى):** هي مفاهيم ينتزعها ذهن الإنسان من المصاديق الجزئية بشكل تلقائي ومن دون الحاجة إلى أيّ عمليّة أو مقارنة ذهنية؛ مثل: مفهوم «الإنسان» و«البياض»، فبمجرّد إدراك شخصيّ واحد أو أكثر بالحواس الظاهرية أو الشهود الباطني، يتوصّل العقل إلى المفهوم الكليّ. وتمتاز المفاهيم الماهوية بأنها تحكي ماهية الأشياء، فتبيّن حدودها الوجودية، وتضع لكلّ موجود حدّاً هو بمثابة القوالب المفهومية.

2. **المفاهيم الفلسفيّة (المعقولات الثانية الفلسفيّة):** هي مفاهيم يتطلّب انتزاعها شيء من

التأمّل والمقارنة؛ مثل: مفهومي «العلّة» و«المعلول»، حيث يُنتزعان من مقارنة شيئين يتوقّف وجود أحدهما على الآخر، فيُؤخذ المعنى من واقع هذه العلاقة. مثال ذلك: عندما نقارن بين النار وبين الحرارة المتصاعدة منها، ونلاحظ توقّف الحرارة على النار، ينتزع العقل مفهوم «العلّة» من النار، ومفهوم «المعلول» من الحرارة. وإذا لم تكن هناك أيّ مقارنة، لما كانت هذه المفاهيم. ويتميّز هذا اللون من المفاهيم الكلية بعدم وجود مفاهيم أو تصوّرات جزئية توازيها؛ فعلى سبيل المثال: لا يمتلك الذهن صورةً جزئية أو مفهوماً كلّيّاً عن «العلّيّة».

3. **المفاهيم المنطقيّة (المعقولات الثانية المنطقيّة):** هي مفاهيم تُنتزع من ملاحظة مفاهيم أخرى، والتدقيق في خصائصها. مثال ذلك: أننا حينما نلاحظ مفهوم الإنسان، ونجد أنه قابل للانطباق على مصاديق كثيرة، ننتزع منه مفهوم «الكلي». ولهذا، فإنّ هذه المفاهيم لا تقع إلا صفات لمفاهيم أخرى. وكل المفاهيم الأساسية في علم المنطق هي من هذه الطائفة [1].

وبملاحظة هذه التعاريف، يتّضح أنّ مفهوم الدين ليس من سنخ المفاهيم الماهويّة، ولا الفلسفيّة، ولا المنطقيّة؛ فلا الدين مفهوم يمتلك ماهية وحدّاً وجوديّاً يُعيّن مصاديقه حتّى يكون مفهوماً ماهويّاً، ولا هو مفهوم يتطلّب تأمّلاً ومقارنةً لأمرين حتّى يُنتزع منها مفهوم فلسفيّ، كما أنّه ليس بمفهوم يؤخذ من ملاحظة عدد من المفاهيم.

والسرّ في عدم انتماء هذا المفهوم الكلي إلى أيّ من هذه الأقسام الثلاثة المذكورة للمفاهيم الكلية أنّ المقسم فيها هو الكليات البسيطة؛ في حين أنّ مفهوم الدين مفهوم مركّب اعتباريّ تبلور من عناصر وأجزاء فرعية متعدّدة؛ مثله في ذلك مثل مفاهيم «الفيزياء»، و«علم النفس»، و«الرياضيّات»، و«التاريخ»؛ فمفهوم العلم مركّب اعتباريّ يضعه العلماء وضعاً وجعلاً على مركّب ما مثل: «الفيزياء» و«علم النفس».

ومحصّلة ما تقدّم أنّ مفهوم الدين ليس مفهوماً ماهوياً ينطوي على نوع أو جنس أو فصل أو عرض عامّ أو خاصّ؛ فلا تعريف حقيقيّ له إذن، ولا يصدق في حقّه أيّ من أقسام التعريف الحقيقيّ الأربعة (الحدّ التامّ والناقص، والرسم التامّ والناقص). ولهذا، اضطرّ علماء الدراسات الدينيّة إلى الاكتفاء بتعريفه حسب منهج التعريف اللفظيّ؛ ليستوعب المتلقّي مدلول هذا اللفظ، والمعنى الذي وضع له، والمراد به حين الاستخدام، تحصيناً له من اللبس الذي قد يوقعه فيه الاشتراك اللفظيّ.

وإذا كان موضوع بحثنا هو مصداق معيّن ومحدّد من المصاديق المتعدّدة للدين، فعلينا أن

[1]ـ راجع: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصباح اليزدي، ج1، الدرس 15.

نستعين بالتعريف المصداقيّ: أن نوضح للمتلقّي خصائص ذلك المصداق، وأجزائه، وعناصره، وأركانه، وآثاره؛ ليتميّز عن غيره من المصاديق.

الاتجاهات المتنوّعة في تعريف الدين

التديّن حالة مدهشة ورثها الناس منذ عهد الإنسان البدائيّ في العصور الضاربة في القدم من حياة البشريّة. وهي حالة وُجدت في مختلف الأزمنة، ومستمرّة إلى يومنا هذا، وإذا تفاوتت في شكلها، وتنوّعت فيها الفِرق والمذاهب فإنّ أيّ تغييراً لم يطل مفردة «الدين» بعينها. لكنّنا نتسائل هنا: هل يمكن العثور على معنى ثابت وأساسيّ للدين؟ هل يمكن الوصول إلى معنى مشترك يلتقي فيه دين نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وخاتم النبيين محمد (عليهم أفضل الصلاة والسلام)؛ وهي الأديان الإلهية السماوية، وكذا دين بوذا (483ق.م) وكونفوشيوس (479ق.م) وغيرهما؛ بوصفها أدياناً بشريّةً أرضيّة؟

للإجابة على هذا السؤال، ينبغي لنا أن ندرس معاني «الدين» في المصادر اللغوية والدينيّة كما ستوافيه الأبحاث التالية.

مفردة «الدين» في اللغات المختلفة

تُعدّ مفردة «دين» من المفردات المشتركة بين اللغات الساميّة[1] والإيرانيّة[2].

و«الدين» في اللغة العربيّة والفارسيّة لفظ يُصنَّف على أنّه من «الأضداد»؛ لاشتماله على معان متفاوتة، بل متناقضة أحياناً؛ منها على سبيل المثال: «المذهب» و«الملّة» و«الشريعة» و«المنهاج» و«القانون»، وكذلك: «الحساب» و«القضاء» و«الجزاء» و«القصاص»، ومعاني: «السلطان» و«الرفعة» و«الشأن»، ومعها أيضاً: «الذلّ» و«الخضوع» و«الانقياد» و«التسليم» و«المقهوريّة» و«المحكوميّة» و«المملوكيّة»، وكذلك: «العبادة» و«الطاعة»، إلى جانب «المعصية»، وغير ذلك ..[3].

[1]ـ اللغات الساميّة هي إحدى فروع أسرة اللغات الأفروآسيويّة. وهي فرع استقلّ تدريجياً ليشكل ما يفترضه اللغويّون من لغة سمّوها اللغة السامية الأمّ. وتُنسب هذه اللغة للساميين الذين ينسبون إلى سام بن نوح. يتحدّث باللغات السامية حالياً حوالي 467 مليون شخص، ويتركز متحدّثوها حاليّاً في الشرق الأوسط وأفريقيا. أكثر اللغات الساميّة انتشاراً هذه الأيّام هي العربيّة (22 دولة)، والأمهريّة (إثيوبيا)، والتيغرينيّة (إرتريا وإثيوبيا)، ثمّ العبريّة (اليهود).

[2]ـ لاحظ: فرهنگ فارسي، محمّد معين، ج2، مفردة «دين».

[3]ـ هذا، ويحلّل صاحب كتاب «التحقيق في كلمات القرآن الكريم» هذا الجذر اللغويّ بقوله: « الأصل الواحد في هذه المادّة: هوالخضوع والانقياد قبال برنامج أو مقرّرات معيّنه. ويقرب منه: الطاعة والتعبّد والمحكوميّة والمقهوريّة والتسليم في مقابل أمر أو حكم أو قانون أو جزاء. وبهذا الاعتبار، يفسّر اللفظ بما يقرب من مصاديق الأصل؛ من الجزاء والحساب والدين والطاعة والذلّ والعادة والمملوكيّة وغيرها. ولازمٌ أن نتوجّه بأن المعنى الحقيقيّ هو ما قلناه، ولا بدّ من اعتبار القيدين الخضوع وكونه في مقابل برنامج. وأمّا مطلق الانقياد أو الطاعة أو الجزاء أو غيرها: فليس من الأصل. ومن لوازم هذا الأصل وآثاره: ذلّة ما أو العزّة بعد الانقياد، وهكذا حصول التعبّد والمحكوميّة، واجراء الجزاء خيراً أو شرّاً، وتحقّق الطاعة أو المعصية والتثبّت والاعتياد. وهذا المعنى إذا لوحظ من جانب البرنامج: يطلق عليه الحكم والجزاء والحساب والإعطاء وما يقرب منها. وإذا اعتبر من جانب المطاوع والقابل فيستعمل في معاني الطاعة والذلّ والمملوك والدين إذا يأخذه و غيرها».

وفي اللغة الإنجلزيّة تعادل المفردة «Religion» الدين في العربيّة، وهي تعود إلى الجذر اللاتينيّ «Religio»، وهي مشتقّة من المفردة اللاتينيّة «Religare» التي تعني: «التقريب»، و«الربط».

ويجب التنويه هنا بأنّ التعاريف اللغوية التي تعرضها لنا القواميس والمعاجم العربيّة والفارسية والإنجليزية وغيرها عاجزة عن كشف حقيقة مفهوم «الدين» وماهيّته، ولهذا ينبغي البحث عن المعنى الاصطلاحيّ الماهويّ له.

تعريف الدين عند المفكّرين الغربيين

قدّم المفكّرون الغربيّون ـ بما يعمّ: الفلاسفة منهم، والمتكلّمون، وعلماء النفس والاجتماع، والدراسات الدينيّة ـ حتّى الآن تعاريف معياريّة[1]، وماهويّة وصفيّة[2]، وأخرى وظائفيّة[3]، ناهيك عن التعاريف المركّبة والممزوجة[4] في موضوع «الدين»؛ نشير إليها فيما يلي بإيجاز:

1. التعاريف القيميّة المعياريّة: يرى مؤسّس اللاهوت المعتدل شلايرماخر[5] (1834م) أنّ الدين موضوع للتجربة، وهو إحساسنا بالتعلّق والتبعيّة المطلقة، وأنّ الشعور بالتناهي أمام اللامتناهي هو العنصر المعياريّ المشترك بين جميع الأديان[6]. ويُعرّف تي ميل الدين بأنّه وضع روحانيّ، وحالة فذّة محترمة تُسمّى الخشية[7]. ويُعرّفه وليام جيمس (1910م) بأنّه: الأحاسيس والأفعال والتجربيّات التي يجدها الناس في خلواتهم مع الله[8].

2. التعاريف الماهويّة الوصفيّة: يبحث هذا اللون من التعاريف عن كشف ماهية الدين، ويرى سبنسر[9] (1903م) أنّ الدين هو الاعتراف بحقيقة مفادها أنّ جميع الموجودات تجلّيات لقوّة أسمى من علومنا ومعارفنا[10]. ويُعرّفه بارسونز[11] (1979م) بأنّه مجموعة من المعتقدات والرموز (القيم

---

[1] ـ Normative definition.

[2] ـ Descriptive definition .

[3] ـ Functional definition.

[4] ـ Complex.

[5]ـ فردريش دانيال أرنست شلايرماخر (1768 - 1834) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher : فيلسوف ألمانيّ ومؤسّس اللاهوت البروتستانتيّ الحديث، ذاع صيته بسبب عمله عن أفلاطون، وتجلّى اهتمامه بالمشكلات الهرمنيوطيقية (تأويل النصوص الدينيّة)، ويعدّ مؤسّس الهرمنيوطيقا الحديثة.

[6]ـ الدراسات الدينيّة، ج 1، ص 85 (بالفارسية)؛ العلم والدين، ص 131 (بالفارسية).

[7]ـ العقل والإيمان الدينيّ، مصدر سابق، ص 18.

[8]ـ فلسفة الدين، ص 2.

[9]ـ هربرت سبنسر Herbert Spencer.

[10]ـ المصدر السابق. ص 2. وقد نُقل عنه قوله في تعريف الدين: الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصيّ على الفهم. وكذا: الإيمان بقوّة لا يمكن تصوّر ماهيّتها الزمانية ولا المكانية. راجع كتابه: المبادئ الأوليّة First Principles.

[11]ـ تالكوت بارسونز Talcott Parsons.

التي تنشأ منها بشكل مباشر)، وهي تشتمل على التمييز بين الأمر التجريبي، والأمر المتعالي على التجربة، أو الواقع المتعالي. وهنا، تتحلّى الأمور التجريبية بأهمية أقل من الأمور غير التجريبية. والمناقشة التي نوجّهها لهذه التعاريف (المعياريّة والوصفيّة) أنها لا تنطبق على جميع مصاديق الدين في المجتمعات البشرية، أو أنّ بعض المفاهيم المستخدمة فيها مثل: «المعتقدات»، و«الأفعال»، و«الأحاسيس» غامضة، وليس هناك ما يمنع اشتمالها للمدارس الفكريّة غير الدينيّة.

3. التعاريف الوظائفيّة: هذا اللون من التعاريف ليس على نسق موحَّد، والقاسم المشترك بينها هو الحديث عن الوظائف التي يضطلع بها الدين؛ فيشير بعضها إلى الوظائف الفردية أو الاجتماعيّة للدين، ويقدّم البعض الآخر تقريراً عن الوظائف والآثار الإيجابية أو السلبية التي تُنسب للدين. على سبيل المثال: يرى براولي أنّ الدين قبل كلّ شيء هو جُهد يسعى إلى اكتناه الحقيقة الكاملة للخير في جميع أرجاء وجودنا[1]. ويذهب ريناخ[2] (1932م) إلى أنّ الدين مجموعة من الأوامر والنواهي التي تقف مانعاً في وجه الأداء الحرّ لقدراتنا. ويعتقد دوركايم[3] (1917م) أنّ الدين جامع وموحِّد لأتباعه في مجتمع أخلاقيّ واحد[4]. ويقول سنغر: الدين منظومة من المعتقدات والأفعال، يوظّفها بعض الناس لمعالجة القضايا الغائية في حياة البشر[5]. والمناقشة الأهمّ الموجّهة إلى هذا الضرب من التعاريف أنها شاملة لبعض الظواهر غير الدينيّة التي تشترك في الوظائف المذكورة، والتي لا محيص عن عدّها ديناً وفقاً لما تنصّ عليه هذه التعاريف. وعليه: فإنّ السعة غير المبرّرة لدائرة هذه التعاريف من شأنها أن تحدّ من دقّته بشكل كبير؛ فهي تسمح بدخول بعض المنظومات العقائدية والأيدولوجية - مثل: الاشتراكية - إلى داخل نطاق الدين؛ في حين أنها مدارس لا تُخفي عداءها للدين! ووفقاً لهذا التعريف أيضاً سيكون المشجّعون المستميتون لأحد أندية كرة القدم، أو المُعجَبون المغرَمون بأحد المطربين أو الممثّلين أتباعاً لدين معينّ! أضِف إلى ذلك غموض المقصود بـ«القضايا الغائية في حياة البشر»؛ ما هي؟ ومن يمكنه تحديدها؟ هل هم المؤمنون، أم علماء النفس والاجتماع، أو غيرهم؟ وهل إنّ أساليب الالتذاذ بالحياة، واجتناب الأذى والألم تُعدّ من القضايا الغائية في حياة البشر؟ كما يتوجّه نقد آخر لهذه التعاريف، يكمن في حكمها المسبق على الدين، ودوره أو تأثيره على

[1]ـ العقل والإيمان الدينيّ، مصدر سابق، ص 18.

[2]ـ سالومون ريناخ **Salomon Reinach** : عالم آثار فرنسي..

[3]ـ إميل دوركايم **Émile Durkheim** : فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ يهوديّ. يُعدّ أحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث.

[4]ـ وقد نُقل عنه قوله في تعريف الدين: أنه منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالأشياء المقدّسة تضمّ أتباعها في وحدة معنويّة. راجع كتابه: الصور الأوّليّة للحياة الدينيّة **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**..

[5]ـ علم الاجتماع الدينيّ (**The Sociology of Religion**)، مالكولم هاميلتون، ص 31 [النسخة الفارسيّة].

المجتمعات؛ حيث يُذكر في قالب التعريف بالدين ما هو الشيء الذي يجب إثباته بنحو تجريبيّ. فعلى سبيل المثال: عندما يُقال: إنّ الدين عامل عالميّ في الحياة الاجتماعيّة؛ لأنه ضروريّ للوحدة الاجتماعيّة، والنهوض بالاستقرار الاجتماعيّ. وقد حاول أنصار هذا التعريف الدفاع عنه في قبال أيّ شاهد يمكن له أن ينقض هذه النظريّة. ولو وضعنا اليد على مجتمع فاقد لأيّ نظام دينيّ، فإنّ أنصار التعريف الوظائفيّ سوف يزعمون أن انعدام ما تعارف الناس على تسميته بالدين لا يُبطل رؤيتهم؛ لأنّ أيّ مجموعة من المعتقدات والقيم التي تعزّز الوحدة والاستقرار في المجتمع هي دين حسب رؤيتهم[1]. والشاهد على ما ذكرنا حديث دوركايم عن الدين وتعريفه المبتني على التفريق بين المقدّس واللامقدّس؛ فهو يقول فيه: منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالأشياء المقدّسة؛ أي: الأمور التي يُتَصَوَّر أنها مختلفة عن غيرها، وتُعدّ من الأمور المحرَّمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع كلّ العاملين بها في مجتمع أخلاقيّ واحد[2].

4. التعاريف التركيبيّة: تتنوّع هذه الطائفة من التعاريف بشكل كبير، وتنطوي في مضمونها على تعاريف عقائديّة-أخلاقيّة، أو عقائديّة-رمزيّة، أو عقائديّة-آدابيّة، وهكذا... نذكر منها على سبيل المثال: ما ذهب إليه دوبيلاري[3]؛ حيث ارتأى أنّ الدين نظام موحَّد من المعتقدات والآداب المرتبطة بحقيقة سامية ومتعالية على التجربة، هي توحِّد كلّ أتباعها، والمؤمنين بها، لتأسيس مجتمع أخلاقيّ موحَّد[4]. ويرى ماستراو أنّ الدين مركّب من أمور ثلاثة؛ هي: الاعتراف بقدرة (أو قدرات) ليست تحت تصرّفنا، والعلم بخضوعنا ومقهوريّتنا لهذه القدرة (أو القدرات)، وطلب الارتباط بها. ويتحصّل من هذه العناصر الثلاثة ما يلي: الدين إيمان نظريّ بقوّة أو قوى مجرّدة عنّا، ومسيطرة علينا، وينتج عن هذا الإيمان أمور؛ هي: منظومات وقوانين محدّدة، وأفعال معيّنة، وأنظمة خاصّة تربطنا وتصلنا بتلك القوّة (أو القوى) [5]. وإذا ما أمعنّا النظر في هذه التعاريف، لوجدنا أنها تسمح أيضاً بدخول بعض المدارس غير الدينيّة إلى نطاق التعريف، فتشتمل مثلاً الليبرالية والماركسية.

نستنتج مما تقدّم أنّ التعاريف المعيارية والماهوية والوظائفية والتركيبية التي تعرض لها المفكّرون الغربيّون للدين بنظرة علم ـ اجتماعيّة تفتقر للجامعية والمانعية المطلوبة في التعريف؛

[1]ـ علم الاجتماع الدينيّ، مصدر سابق، ص 32.

[2]ـ المصدر السابق، ص 22-23.

[3]ـ كارل دوبيلاري Karel Dobbelaere (من مواليد 1933م): عالم اجتماع بلجيكيّ متخصص في الدين. وهو أستاذ فخري في كل من جامعة أنتويرب والجامعة الكاثوليكية في لوفين ببلجيكا. ترأس سابقاً الجمعية الدولية لعلم الاجتماع الدينيّ.

[4]ـ الكتاب وطبع عام 2005، ترجمة: درويش الحلوجي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة في مصر.

[5]ـ ماهيّة الدين ومنشأه، فضل الله كمپاني، ص 112-113 (بالفارسيّة).

فلا ينطبق أيّاً مما ذكر على الأديان الحاضرة في المجتمعات البشرية، بل إنها تنطبق على بعض المدارس الفكرية غير الدينيّة.

ومن هذا المنطلق، تمسّك فيتغنشتاين[1] (1951م) في تعريفه المفاهيميّ عن الدين بنظريّة «التشابه العائليّ»[2]. وعلى أساس من هذه الرؤية، ليس هناك أيّ قاسم مشترك بين المصاديق المتنوّعة للدين. أمّا جيمس[3] (1910م) فقد استنتج من التنوّع الوسيع لمصاديق الدين أنّ هذه المفردة لا تدلّ على مبدأ موحَّد، بل هي اسم يُطلق على مجموعة من الطقوس[4] [5]. هذا، وقد أعرض ماكس فيبر[6] (1920م) في مطلع كتابه حول علم الاجتماع الدينيّ عن تعريف الدين، زاعمًا أنّ هذا يجب أن يحدث بعد الفراغ من البحوث والدراسات القارئة للدين[7]. لكنّه لم يبلور نظريّة واضحة في دراساته الاجتماعيّة؛ لأنه لو رام إلى وضع تعريف جامع ومانع يشمل كلّ الأديان الموجودة لتورّط في دوّامة العناصر الغامضة والمجملة في التعريف.

تعريف الدين عند المفكّرين المسلمين

استعرض الحكماء والمتكلّمون والمفسّرون المسلمون تعريفاتهم لحقيقة الدين، بعيداً عن الأساليب الأُحادية المحور، فلم يُعرّفوه بأسلوب أو منحى معرفيّ-عقائديّ، أو بمنحى وجوديّ، أو وظائفيّ، أو ما شاكل ذلك، بل اختاروا منهج التعريف الشامل الجامع. وعلى سبيل المثال:

---

[1]ـ لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein : فيلسوف وعالم منطق نمساويّ، انقسمت حياته الفلسفيّة إلى فترتين؛ في الأولى: كتب رسالته المشهورة في المنطق «الرسالة» حاصراً وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة فقط، ورأى أن هذه اللغة تخضع لجملة من القواعد المنطقية هي بمنزلة «الصياغة المنطقية للغة». وفي الفترة الثانية: بدأ بنقد «الرسالة» وتطويرها إلى «بحوث فلسفية»، وفيها رفض أي أثر للفلسفة في تقديم تفسيرات للعالم وما يدور فيه.

[2] ـ Family resemblance.

[3]ـ ويليام جيمس William James : فيلسوف مثاليّ أمريكيّ من أصل أيرلنديّ. يُعدّ من روّاد علم النفس الحديث. كتب مؤلّفات مؤثّرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربويّ، وعلم النفس الدينيّ، والتصوّف، والفلسفة البراغماتيّة. وقد ذهب في نظريّته عن الدين بأنه تجربة فرديّة، جوهرها العاطفة الدينيّة؛ لا الطقوس، وأنّ الشعور الدينيّ شعور باطنيّ بالمشاركة في موجود أعظم، وهو شعور بالانسجام والسلام، والله موجود؛ لأنّ فرض وجوده نافع.

[4]ـ راجع كتابه: The Varieties of Religious Experience (New York: Collier Books, 1961, P.39.

[5]ـ هذا لا ينسجم مع ما هو معروف عن جيمس الذي ذهب في نظريّته عن الدين بأنه تجربة فرديّة، جوهرها العاطفة الدينيّة؛ لا الطقوس.. ما الحلّ...

[6]ـ ماكسيميليان كارل إميل فيبر Maximilian Carl Emil Weber : عالم اقتصاد وسياسة واجتماع ألمانيّ، يُعدّ من مؤسسي علم الاجتماع الحديث. عمله الأكثر شهرة مؤلفه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية؛ أسس به لعلم الاجتماع الدينيّ، وأشار فيه إلى أنّ الدين هو عامل غير حصريّ في تطوّر الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقيّة.

[7]ـ راجع كتابه: The Sociology of Religion, P.1.

يقول العلامة الطباطبائيّ (1402هـ):

الدين هو مجموعة المعتقدات والقوانين التي تناسبها ممّا له جانب عمليّ في الحياة([1]).

ويقول العلامة الجواديّ الآمليّ في تعريفه للدين:

إنه مجموعة العقائد والأخلاق والقوانين التي جاءت لإدارة شؤون المجتمع البشريّ، وتربية الإنسان، فإذا كانت حقّةً سُمّي الدين بالدين الحقّ. وعليه: فإنّ الدين الحقّ هو دين نزلت عقائده وقوانينه من الله عَزَّ وَجَلَّ، والدين الباطل هو الذي جاء وُوضع ونُظّم من عند غير الله[2].

ويرى حامد الغار[3] في شرحه عن الدين:

إنّه مجموعة من الأحكام والعقائد التي وضعها الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ بين يدي الإنسان لهدايته وإيصاله إلى السعادة الدنيوية والأخرويّة... وإنّ الدين والدنيا والحياة أمور مندكّة في بعضها، وقد جاء الدين لإصلاح الحياة، وهدايتنا في بوتقة الدنيا. وإنّ معرفة الأسلوب والنموذج الصحيح للحياة لا يتسنّى من دون الوحي، والعمل بأحكام الدين... الدين شامل للمعارف العقلية، والشهود القلبيّ والعمليّ الشرعيّ[4].

وعن تعريف الدين أيضاً يقول الشيخ العلامة السبحانيّ:

هو ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقي في جميع المجالات. وما هذه المجالات إلا أبعاده الأربعة: تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات، وتنمية الأصول الأخلاقية، وتحسين العلاقات الاجتماعيّة، وإلغاء الفوارق العنصريّة والقوميّة[5].

ويقول العلامة الشيخ مصباح اليزديّ:

«الدين» كلمة عربية، ذكرت في اللغة بمعنى: الطاعة والجزاء. وأمّا في الاصطلاح فتعني: الإيمان

[1]ـ الشيعة في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، ص 3 (النسخة الفارسيّة).

[2]ـ الشريعة في مرآة المعرفة، عبدالله الجوادي الآملي، ص 93-95 (النسخة الفارسيّة).

[3]ـ حامد الغار **Hamid Algar** (من مواليد 1940م بإنجلترا): بريطانيّ أميركي مختصّ بالدراسات الإسلاميّة والفارسيّة في في كلّيّة دراسات الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا ببيركلي الأمريكيّة. حاز على شهادة الدكتوراه من جامعة كامبريدج، كان مسيحيّاً، ثمّ أسلم عام 1959م، له عدّة مؤلّفات وترجمات، ونُشرت له أكثر من مئة مقالة في موسوعة إيرانيكا.

[4]ـ مجلة كتاب نقد، العدد 2و3، ص 114 (بالفارسيّة).

[5]ـ الإلهيّات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل، جعفر السبحانيّ، بقلم حسن مكيّ العامليّ، ج 1، ص ٦.

بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والأحكام العمليّة الملائمة لهذا الإيمان[1].

التعريف المختار للدين

مكانة البحث عن حقيقة الدين في خضمّ قضايا الدراسات الدينيّة ليست على نحو واحد، أو وتيرة مشابهة؛ فبعضٌ من تلك القضايا تتوقّف بنحو تامّ على تعريف الدين، ومن دون تحديد تعريف دقيق له، والكشف عن هويته وحقيقته، أو ما يقصده الباحث ـ على أقل التقادير ـ لا يمكن تقديم أيّ تفسير، أو تحليل لتلك القضايا. ومن بين الأبحاث والقضايا التي هي على هذا النحو: البحوث المتعلّقة بالعلاقة بين الدين والدنيا، أو الدين والآخرة، أو العلم والدين، أو العقل والدين، وهلمّ جرّاً..

وهناك قضايا أخرى ممّا تتناولها بحوث الدراسات الدينيّة تتميّز بترابطٍ متبادل مع حقيقة الدين. ومثالها: القضايا المرتبطة بحاجة الإنسان للدين وتوقّعاته منه، ونطاق الدين؛ فمن جهة: يتوقّف البحث عنها على تعريف الدين؛ لأنّ الإجابة المنطقية على التساؤل عمّا يتوخّاه الإنسان ويرتقبه من الدين، أو عن نطاق الدين، لا تتأتّى من دون معرفة معنى الدين وحقيقته، ومن جهة أخرى: فإنّ تحديد ماهيّة الدين هي النتيجة والثمرة التي ينتهي إليها هذان البحثان. وبعبارة أخرى: هنالك دور هرمنيوطيقيّ في هذا النوع من القضايا. وبطبيعة الحال، يكفي أن نفرّق ونميّز بين التعريف الإجماليّ والتفصيليّ للدين؛ كي نتفادى التورّط في الدور الفلسفيّ.

هذا، ويمكن استعراض تعريف الدين حسب رؤيتنا من خلال ثلاث زوايا مختلفة؛ هي: المنحى التجريبيّ، والعقليّ، والنقليّ؛ كما يلي:

المنحى التجريبيّ والاجتماعيّ

يعتمد هذا المنحى التجريبيّ أو الاجتماعيّ على دراسة جميع مصاديق الدين؛ بما يعمّ الأديان الإلهية والوضعية؛ التوحيدية وغير التوحيدية؛ السماوية وغير السماوية، ثمّ الخلوص إلى نتيجة هذا البحث والدراسة في صورة تعريف جامع لكلّ الأفراد، ومانع لكلّ الأغيار.

وقد ذهب جمع غفير من المحققين إلى تعسّر الوصول إلى تعريف جامع ومانع يحتوي الأديان الموجودة كافّةً لسببين:

1. إنّ التحوّلات والتغييرات المتلوّنة التي شهدتها الأديان على مرّ التاريخ تسبَّبت في تبلور مِلل ونِحل عديدة ومختلفة. وقد تبنّت هذه الأديان والملل والنحل المتنوّعة معتقدات مختلفة،

---

[1]ـ دروس في العقيدة الإسلاميّة، مصباح اليزديّ، الدرس الأوّل.

بل متضادّة، ومتناقضة أيضاً. ولهذا، لا يمكن الوصول إلى تعريف دقيق، تستظلّ بمظلّته جميع المعتقدات الدينيّة إلاّ إذا لجأنا إلى مفردات غامضة في التعريف؛ وهذا ـ كما ألمحنا مسبقاً ـ أسلوب خاطئ، ولا ينسجم مع الغرض من التعريف بتاتاً.

2. إنّ تعريف الدين ليس مسألة أوّليّة في سلّم أبحاث الدراسات الدينيّة؛ فإنّ ماهية الدين تنطوي على أسس ومبادئ إبستمولوجية، وأنثروبولوجية، وأنطولوجية، ووظائفية، كما أنّ معطيات علم المناهج لها تأثيرها في تمحيص التعاريف المقدَّمة عن الدين، وترجيح بعضها على الآخر؛ فعلى سبيل المثال: تُقدِّم المناهج النصوصيّة المنتمية للداخل الدينيّ، وعمليّات مراجعة مصادر كلّ دين تعريفاً معيّناً، فيما تخلص المناهج اللانصوصيّة الخارجة عن الأطر الدينيّة ـ كالمنهج الوظائفي مثلاً ـ إلى تعاريف أخرى مختلفة؛ نظراً إلى التنوّع الموجود في مصاديق الأديان.

وفي تقديرنا، يمكن في المنحى التجريبيّ الاجتماعيّ الإشارة إلى ثلاثة قواسم مشتركة، لا ضير في إسنادها إلى جميع الأديان الإلهية والوضعية؛ هي:

1. الإيمان بعالم باطنيّ ملكوتيّ، يُقابل العالم الظاهريّ المُلكيّ.

2. الإيمان بقضية النجاة والفلاح.

1. تقديم منظومة وصفية معيارية لاكتشاف العُلقة بين المُلك والملكوت، والفوز بالنجاة والفلاح.

وإنّ جميع الأديان الإلهية والوضعية تؤمن بأنها تستطيع هداية الإنسان نحو العُلقة بين الظاهر والباطن، أو الملك والملكوت، وكيفية العبور من الظاهر للوصول للباطن في هذا العالم، وكذلك سبل الفوز بالنجاة والفلاح. ولا يخفى أنّ المنحى التجريبيّ ليس من شأنه أن يكشف النقاب عن حقّانيّة هذا المدّعى أو بطلانه، أو أن يميّز بين الدين الحقّ والدين الباطل، وهو يكتفي بتقديم تقرير محايد عنه. ولهذا، فإنّ الوقوف على حقّانية المزاعم الدينيّة أو عدمها أمر مطلوب من المنحى المنطقيّ.

المنحى العقليّ والمنطقيّ

المنحى البحثيّ الثاني الذي يمكن اتّباعه في الكشف عن حقيقة الدين وماهيّته هو المنحى العقلي والمنطقي؛ حيث يقوم هذا الأسلوب البحثيّ بدراسة مدّعيات الأديان، وتمحيصها بعيداً عن ملاحظة ما تطلقه من مزاعم، وذلك من خلال توظيف القواعد المنطقية. ويمكن للأسس الإبستمولوجية والأنثروبولوجية والأنطولوجية والوظائفية أن تمدّ يد العون لتعزيز عمليّة الوصول إلى تعريف منطقي للدين.

ويعتمد المنهج المنطقي في عملياته على توظيف القواعد المنطقية لإثبات وجود إله حكيم مستجمع لجميع الكمالات، ثمّ الحكم بضرورة وجود حياة تعقب الموت على أساس من العدل الإلهيّ والحكمة الربّانيّة، ثم التدليل على الصلة التي تربط المعتقدات والأفعال والسلوكيّات الدنيويّة بالعالم الأخرويّ، وبعبارة أخرى: العلقة بين العالم الظاهر (الملك) والعالم الباطن (الملكوت)، ثمّ تبرهن بعد ذلك على عجز الأدوات والمصادر البشرية الاعتيادية ـ كالعقل والتجربة والشهود ـ عن كشف العلقة بين هذين العالمين (الدنيا والآخرة، أو الظاهر والباطن، أو الملك والملكوت)، وكذلك عجزها عن تأمين السعادة والفلاح للإنسان. ثمّ يستنتج من الحكمة الإلهية ضرورة التمهيد لهداية الشر. ولا تتحقّق هداية الإنسان إلا بعد ظهور الوحي الإلهيّ والدين الحقّ، وصيانتهما من التحريف اللفظيّ والمعنويّ.

أمّا حقيقة الدين في هذه الرؤية فتتحلّى بمبدأ فاعليّ إلهيّ، ومبدأ غائيّ محقِّق للسعادة، ومبدأ مضمونيّ تفسيريّ للعلقة بين الملك والملكوت، وسبل الفوز بالسعادة.

وهذا التعريف لا ينطبق إلا على بعض الأديان، وليس جميعها؛ فالأديان الوضعية البشرية وإن ادّعت أنها تمثّل الظاهر والباطن للعالم وللنجاة والفلاح الإنسانيّ، وينطبق عليها مسمّى «الدين» في المنحى التجريبيّ، لكنّها لا تُعدّ ديناً حقيقيّاً؛ بمعنى أنها عاجزة عن هداية الإنسان أو إسعاده، وغير مؤهّلة لاكتناه العلقة الحقيقية بين ظاهر العالم وباطنه.

المنحى النصوصيّ الدينيّ

المنحى البحثيّ الثالث الذي يمكن توظيفه في معرفة حقيقة الدين هو المنحى النصوصيّ المنتمي للداخل الدينيّ، من خلال مراجعة المصادر الدينيّة. ولا يخفى أنّ مفردة «الدين» قد استخدمتها بعض النصوص الدينيّة؛ مثل: الأبستاق[1]، والتوراة، والقرآن الكريم. ويمكن للبحوث الدلالية الدارسة لهذه المفردة أن تسهم في معرفة حقيقة الدين بشكل مؤثّر.

مفردة الدين في الأبستاق

المقصود بمفردة الدين في الأبستاق لفظة «دَئنا»، أو «Daena». وتعود جذور هذه الكلمة إلى

[1]ـ الأبستاق أو: الأفيستا كتاب زرادشت (رسول الدين المجوسيّ)، وهو الكتاب المقدّس عند أتباع الديانة الزرادشتيّة (المجوسيّة). وتعني كلمة أفيستا - أو: أوستا - باللغات القديمة: الأساس والبناء القويّ، ولغته هي اللغة الأفستية، ذات الصلات القوية باللغة السنسكريتية الهنديّة القديمة.

معان مثل: التفكير، والاطلاع، والمعرفة. وتُعدّ الدئنا في الديانة الزرادشتية من الأسس والأصول؛ لأنها القوّة المُدركة التي يتميّز بها الإنسان، وتمنحه القدرة على معرفة الصالح والطالح، والتي تجري على أساسها عمليّات الاختيار والاصطفاء، ومن ثمّ النجاة والخلاص. وقد عزا البعض مفردة الدئنا إلى اللفظة «داي»، أو «Day» التي تعني الإبصار. ولهذا، ذهبوا إلى أنها تعني: «النظر» و«الرؤية»؛ لكن ليس بمعنى الرؤية الاعتيادية، بل الرؤية الدينيّة والشهودية على نحو الحصر؛ أي: الوسيلة التي يجد بها الإنسان الحقيقة الإلهية[1].

مفردة الدين في التوراة

لم تُستخدم مفردة «الدين» في العهد الجديد أو الأناجيل الأربعة، لكنّها ومشتقاتها اللغوية وردت في التوراة بمعنى: «القضاء» و«الجزاء» في هذه الحياة الدنيا؛ وليس القضاء والجزاء في الحياة الأخرى بعد الموت.

ومن نماذج القضاء الإلهيّ في التوراة: قصص طوفان النبيّ نوحعليه السلام، وخراب قريتي «سدوم»[2] و«عمورة»[3] اللتين ورد ذكرهما في سِفر التكوين، والاسمان «دان Dan» و«دينة Dena» المنسوبان إلى أبناء يعقوبعليه السلام، ومن المحتمل أنهما مشتقان من مفردة الدين ولهما ارتباط معنوي بالقضاء والجزاء أيضاً.

وقد استخدمت المفردة «دان Dan» في سِفر التكوين أيضاً؛ حيث تقصّ الرواية التوراتية أنّ راحيل زوجة يعقوب كانت عاقراً، في حين كان لأختها ذريّة كثيرة. فدبّت نار الغيرة والحسد في نفسها تجاه أختها، وخاطبت يعقوبَ أن ائتيني بذريّة، وإلا مِتُّ. فزوّجته جاريتها «بِلْهَة» التي حملت من يعقوبَ بغلام، ولدته في حجر راحيل. فقالت راحيل: قد قضى لي الله، وسمع لصوتي،

[1]ـ لاحظ: الأبستاق، ترجمة وتحقيق: هاشم رضي، ص 115، و 424. (بالفارسيّة)

[2]ـ سَدُوم (بالإنجليزيّة: Sodom): اسم عبريّ يعني الاحتراق أو المحروق؛ وهو اسم قرية لوط ؟، خسفها الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بسبب ما كان يقترفه أهلها من مفاسد - منها: إتيانهم الذكور من دون النساء - وفق ما ورد في بعض النصوص الدينيّة.

[3]ـ عَمُورَة (أو: غومورا؛ بالإنجليزيّة: Gomorrah): كلمة عبريّة تعني مغمورة؛ وهي اسم قرية أخرى خسفها الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بسبب ذنوب أهلها، ورد ذكرها في التوراة.

وأعطاني ابناً، ولهذا أسموه دان[1].

ومن هنا، فإنّ مفردة الدين ومشتقّاتها وردت في التوراة بمعنى القضاء والجزاء الدنيويّين، لكنّ هذه الكلمة بعينها جاءت في التلمود[2] بمعنى القضاء والجزاء الأخرويّين.

مفردة الدين في القرآن الكريم

وردت مفردة «الدين» في الكتاب والسنّة بمعانٍ عديدة؛ منها ما يلي:

1. **النظام المعرفي والقيميّ عموماً (الحقّ والباطل):** كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[3]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[4]. ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[5].

2. **النظام المعرفيّ والقيميّ الإلهيّ الحقّ:** كما في قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[6]، ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[7]، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ

[1]ـ ونصّ الأقصوصة - حسب ما ورد في سفر التكوين - ما يلي: «فلمّا رأت راحيل أنّها لم تلد ليعقوب، غارت راحيل من أختها، وقالت ليعقوب: "هب لي بنين، وإلاّ فأنا أموت!". فحمي غضب يعقوب على راحيل وقال: "ألعليّ مكان الله الّذي منع عنك ثمرة البطن؟". فقالت: "هوذا جاريتي بلهة، ادخل عليها فتلد على ركبتيّ، وأرزق أنا أيضاً منها بنين". فأعطته بلهة جاريتها زوجةً، فدخل عليها يعقوب، فحبلت بلهة وولدت ليعقوب ابناً، فقالت راحيل: "قد قضى لي الله وسمع أيضاً لصوتي وأعطاني ابناً". لذلك دعت اسمه داناً». راجع: سفر التكوين، الباب 30، من رقم 1 إلى 6.

[2]ـ التلمود Talmud : لفظة عبرية تفيد معنى «التعليم»، و«التعلم» والدرس. والمقصود بها التعليم القائم على أساس الشريعة الشفهية. وتطلق هذه المفردة عادة على «مصنّف الأحكام الشرعية أو مجموعة القوانين الفقهية اليهودية»، فهو كناية عن فقه شرعيّ وتفسير كتاب التوراة، ويضمّ مجموعة الكتب والأسفار التي تحوي سجلّ التشريعات والمجادلات والأخبار والقصص والأقوال الحكمية، كذلك الأعمال والآثار التي أنتجتها المدارس الدينيّة اليهودية في فلسطين وبابل خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد.

[3]ـ سورة التوبة: 33.

[4]ـ سورة الكافرون: 6.

[5]ـ سورة آل عمران: 85.

[6]ـ سورة يوسف: 40.

[7]ـ سورة يونس: 105.

اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1]، ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[2]، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[3]، وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[4].

3. **الجزاء والحساب:** كما في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[5]، ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾[6].

4. **الشريعة والقانون**[7]: كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[8]، ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاء أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاء أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَاء اللّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[9]؛ وإن كان المعنى الأوّل والثاني محتملٌ أيضاً في هذه الآيات.

5. **الطاعة والعبادة والتديّن**[10]: كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَّهُ الدِّينَ﴾[11]، وقد ورد في الحديث الشريف: «الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين»[12].

6. **الإيمان والعقيدة القلبيّة**[13]: كما في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ

---

[1]ـ سورة آل عمران: 19.
[2]ـ سورة آل عمران: 83.
[3]ـ سورة التوبة: 33.
[4]ـ سورة البقرة: 132.
[5]ـ سورة الفاتحة: 4.
[6]ـ سورة الشعراء: 82.
[7]ـ راجع: تفسير الميزان، محمّد حسين الطباطبائي، ج 15، ص 79.
[8]ـ سورة الحج: 78.
[9]ـ سورة يوسف: 76.
[10]ـ راجع: تفسير الميزان، محمّد حسين الطباطبائي، ج 17، ص 233.
[11]ـ سورة الزمر: 2.
[12]ـ نهج البلاغة، الكلمات القصار: 125.
[13]ـ راجع: تفسير الميزان، محمّد حسين الطباطبائي، ج 9، ص 428.

يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾[2].

7. **الإسلام:** وردت مفردة الدين في القرآن الكريم بمعنى «الإسلام» والرسالة الخاتمة المنزّلة على الرسول الأعظمﷺ في الآية التاسعة عشر من سورة آل عمران[3]، كما وردت بهذا المعنى بكثرة في الأحاديث الشريفة؛ فعلى سبيل المثال: روي عن النبيّﷺ أنه قال: «بُني الإسلام على عشرة أسهم: على شهادة أن لا إله إلا الله وهي الملّة، والصلاة وهي الفريضة، والصوم وهو الجنّة، والزكاة وهي الطهارة، والحجّ وهو الشريعة، والجهاد وهو العزّ، والأمر بالمعروف وهو الوفاء، والنهي عن المنكر وهي المحجّة، والجماعة وهي الألفة، والعصمة وهي الطاعة»[4]. وقد سأل كُميل بن زياد أميرَ المؤمنينعليه السلام عن قواعد الاسلام ما هي؟ فقال 7: «قواعد الاسلام سبعة: فأولها العقل، وعليه بُني الصبر، والثاني صون العرض وصدق اللهجة، والثالثة تلاوة القرآن على جهته، والرابعة الحبّ في الله والبغض في الله، والخامسة حقّ آل محمّد ومعرفة ولايتهم، والسادسة حقّ الإخوان و المحامات عليهم، والسابعة مجاورة الناس بالحسنى»[5]. وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «بُني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية..»[6].

ويرى بعض الكُتّاب[7] أنّ كلّ مفردة تنطوي على معنى رئيسيّ ومركزيّ واحد تبقى روحه مخيّمة على اللفظ؛ وإن طرأت عليه تطوّرات دلاليّة متعاقبة، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ أيّ عنصر من مجموعة عناصر تتألّف منها منظومة حيّة، فعلاقته وصلاته بالعناصر الأخرى لتلك المنظومة في حال تجدّد وتبدّل مستمّرين، ولعلّه في خضمّ تلك التطوّرات والتبدّلات يضطلع بأدوار جديدة لم تكن من ذي قبل؛ كما في الأدوار التي يلعبها الفرد الإنسانيّ في مجتمعه الذي يعيش فيه. فالمنظومة اللغوية لها وضع مشابه لذلك؛ ولو على نحو الموجبة الجزئية. ولو لم نقبل بهذه الرؤية كقاعدة كلّية، فإنّ صدقيّتها في المفردات القرآنية ليست بالأمر البعيد.

ومن هنا، فإنّ وجود عشرات الآيات ومئات الجمل المتنوّعة التي استخدمت فيها مفردة

[1]ـ سورة البقرة: 256.
[2]ـ سورة النساء: 125.
[3]ـ قال تعالى في هذه الآية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾.
[4]ـ بحار الأنوار، ج 65، ص 375.
[5]ـ بحار الأنوار، ج 65، ص 381.
[6]ـ الكافي، ج 1، ص 18، باب دعائم الإسلام.
[7]ـ لاحظ: الهاجس الأخير، علي طهماسبي، ص 73-95. (بالفارسية)

«الدين» من شأنه أن يضعنا في مواجهة مع عشرات المعاني المختلفة لهذه المفردة، لكنّ المعاني المتغيّرة لا تتّصف بالمصداقية والاعتبار إلا إذا أُخذت ضمن تركيبتها اللغويّة التي تتموضع فيها، ولم تتناقض مع المعنى الأساسيّ والمركزيّ.

ولا يخفى أنّ أحد العوامل التي أدّت إلى حدوث اضطرابات كثيرة في المعاني التي تنقلها لنا المعاجم والقواميس اللغويّة هو التركيز المتزايد على حشد مجموعة من المعاني النسبيّة المتنوّعة لمفردة واحدة، بدل السعي في تحديد المعنى الأساسيّ لها. فعلى سبيل المثال: لو راجعنا قاموساً مثل «المنجد في اللغة» لنلحظ فيه معاني مفردة «الدين»، لوجدنا أنه يستعرض تسعةً وعشرين معنى مختلف لها، في حين أنّ كلاً من هذه المعاني لا يمكن الأخذ به كمدلول دقيق ومناسب لهذا اللفظ إلاّ إذا لوحظ في تركيبة ونسيج لغويّ معيّن استُخدم فيه، ولا يتسنّى لهذا المعنى أن يرتبط بلفظ «الدين» خارج هذه الدائرة.

والشواهد القرآنية تشير إلى أنّ المعنى الأساسي والمركزي للدين في جميع الحالات المتغيّرة لهذه الكلمة - سواء وردت في مجالات الآداب أو الشعائر أو السلوكيات أو الحقوق الاجتماعيّة وغيرها، ومن دون ملاحظة التطوّرات الزمانية والمكانية الطارئة عليها - هو دائماً معنى واحد فقط. والمعنى الأساسي هو ذلك الجوهر الباطني الذاتي الفريد الذي لا يتقيّد بالأزمنة والأمكنة والأفراد؛ بخلاف المعنى النسبيّ الذي يتأثّر بكلّ ذلك.

وهنا نقول: إذا أردنا الالتزام بهذا المبدأ، أو حتّى إذا لم نشأ فعل ذلك، واكتفينا بما نستنتجه من مجموع الآيات القرآنية التي وردت في مفردة الدين، فسوف يكون بمقدورنا اكتناه المعنى الحقيقيّ لهذه المفردة في الكتاب والسنة. وحسب تقديرنا، فإنّ حقيقة الدين في النصوص الدينيّة هي: «مجموع الرؤى والمناهج والسلوكيّات التي تبيّن للإنسان طريق السعادة والنجاة».

توضيح ذلك: أنّ الدراسة الدلالية للآيات القرآنية المباركة تهدينا إلى أنّ مفردة «الدين» قد استُخدمت غالباً في معنيين مختلفين أكثر من المعاني الأخرى؛ وهما:

1. معنى «المذهب» و«المِلّة» و«الشريعة» و«القانون» و«الآداب»؛ كما استُخدمت في قوله

تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [1]، ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2]، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً﴾[3]، ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ﴾[4]، ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ﴾[5]، وغيرها.

2. معنى «الحساب» و«القضاء» و«الجزاء» و«الثواب» و«العقاب» وما شاكل ذلك؛ ومنه قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[6]، ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾[7]، ﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[8]، ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾[9]، وغيرها.

نعم؛ استخدمت لفظة «الدين» بمعنى «التديّن» في كثير من النصوص الدينيّة، وهو معنى يجب إرجاعه إلى المعنى المرتبط بحقيقة الدين.

وإنّ التأمل الدلالي في هاتين الطائفتين من المعاني يأخذنا إلى منطلق وجذر معنويّ واحد لهذه المفردة في القرآن الكريم، وهو ما يمكن استكشافه من خلال وقوفنا على أصل موضوعيّ قرآني مسبق؛ مفاده: الترابط التكويني بين المعتقدات والأفعال من جهة، والنتائج المترتبة عليها من جهة أخرى؛ وهو ما يمكن استنباطه بشكل واضح وصريح من آيات قرآنية عديدة.

وتلخيصاً لما تقدّم، نستنتج النقاط التالية:

1. المعنى الأساسي هو الروح المعنويّة التي تُخيّم على المفردة في جميع صورها وتقلّباتها الصرفية والنحوية المتنوعة؛ كما في معنى «الحبس» أو «المنع» الذي يخيّم على معاني مفردة «العقل» بجميع مشتقّاتها. وإنّ المفردة الواحدة قد تتعانق في أنسجة لغويّة مختلفة وجملات متعدّدة ضمن ظروف زمانية ومكانية متفاوتة مع شبكة وسيعة من المعاني، لكنّها تحتفظ في

[1]ـ سورة الكافرون: 6.
[2]ـ سورة المائدة: 3.
[3]ـ سورة النصر: 2.
[4]ـ سورة المائدة: 3.
[5]ـ سورة النساء: 171.
[6]ـ سورة الفاتحة: 4.
[7]ـ سورة الذاريات: 6.
[8]ـ سورة المطففين: 11.
[9]ـ سورة الماعون: 1.

جميع أحوالها تلك بمعناها الأساسيّ والمركزيّ. والمعنى الأساسيّ الذي يمثّل القاسم المشترك لمعاني مفردة «الدين» هو تلك الرؤى والمناهج والسلوكيّات التي ستؤول إلى نتائجها فيما بعد.

2. استخدمت مفردة «الدين» في القرآن الكريم بغضّ النظر عن المبدأ المشار إليه آنفاً للدلالة على معنيين رئيسيّين يرتبط أحدهما بدار الدنيا، والآخر بالآخرة. أمّا الذي يخصّ عالم الدنيا فهو السلوك والفعل المستند إلى القانون الإلهي وما جاء به الرسل والقادة الإلهيون؛ وهو المسمّى بـ «الدين القيّم»، أو «دين الحق». وأمّا الذي يخصّ عالم الآخرة فهو انتقال المؤمنين والمحسنين إلى الجنّة؛ لينالوا أجورهم في حياةٍ خالدة، وانتقال الكافرين والمسيئين إلى النار والعذاب الأبديّ. ويدلّ هذان المعنيان على أنّ الحياة في الدنيا وفي الآخرة تتحلّى بالقدسيّة، ويشيران أيضاً إلى أنّ التعدّي على حقوق الناس في هذا العالم يستتبعه جزاء أخروي في العالم الآخر. فالدين ـ إذن ـ يمثّل الحقائق التي تبيّن للإنسان النتائج الأخرويّة لمعتقداته وأفعاله وسلوكيّاته في الدنيا؛ فإذا كان الدين منتسباً لله جَلَّ وَعَلَا كانت النتائج الأخروية التي يعرضها لعقيدة الإنسان وسلوكه مطابقة للواقع، وجاز لنا الاعتماد إليها، وإلا فلا يمكن الركون إلى أي دين آخر يزعم مقدرته على كشف العلاقة بين الأفعال في الدنيا والمصير الأخرويّ السعيد أو الشقيّ.

3. المصدر الوحيد الذي يمكنه أن يميّز القضيّة الدينيّة عن غيرها من القضايا هو المصدر الذي لا يعجز عن تبيين العلاقة بين الدنيا والآخرة، أو الملك والملكوت بنحو يقيني وقطعيّ. وهذا يعني أنّ المصادر الدينيّة وحدها هي الكفيلة بذلك؛ وعلى صعيد متّصل، يمكن عدّ المتبنّيات والتعاليم العقلية التي تتصف بالشرطين التاليين ضمن مجموعة القضايا الدينيّة أيضاً. والشرطان هما: **أوّلاً:** أن يكون ذلك في سياق تبيين العلاقة بين الدنيا والآخرة، أو الصلة التي تربط الحياة الدنيوية بالسعادة أو الشقاء في الآخرة، أو قل: الربط بين المُلك والملكوت. **وثانياً:** أن يُبيَّن مضمون الشرط الأوّل على نحو يورث القطع أو الاطمئنان. ولا تتّصف القضية العقلية بأنها «دينيّة» إلا إذا استوفت هاتين النقطتين. من هنا، فإنّ القضايا المتعلقة بمباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ (بحوث معرفة الله ومعرفة النبيّ والإمام والمعاد العقليّة) يمكن عدّها ضمن القضايا الدينيّة. أمّا القضايا القطعيّة الأخرى كالقضايا الرياضياتية أو الأبحاث المسمّاة بالأمور العامة في الفلسفة فلا تُعدّ من القضايا الدينيّة وفق المعطيات اللغوية والدلالية القرآنية؛ لأنها ليست بصدد بيان المآل الأخرويّ للمعتقدات والأفعال الدنيوية، أو بيان العلقة بين الملك والملكوت.

وحاصل ما تقدّم أننا نذهب إلى عدم اقتصار القضايا الدينيّة على النصوص الدينيّة، بل نرى علاوةً على ذلك انضمام القضايا العقلية اليقينية، أو المورثة للاطمئنان إلى حظيرة القضايا الدينيّة، طالما أنها نصّت على العلقة بين الدنيا والآخرة، أو أخذت هذا الترابط من الكتاب والسنّة.

4. الصراط المستقيم في القرآن الكريم هو الدين الإلهي: يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]، وقد نقل الإمام الباقر عليه السلام عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أنه قال في تفسير هذه الآية: إنّ دين إبراهيم عليه السلام هو دينيّ[2]. وقال تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[3].

5. تدلّنا الأبحاث السابقة إلى وجود انسجام وتناغم دلاليّ في موضوع حقيقة الدين بين المنحى التجريبي والعقلي والنقلي. وحقيقة الدين هي التعاليم المبيِّنة للجزاء الأخروي المترتب على الرؤى والمناهج والسلوكيات الدنيوية؛ بما يضمن نجاة الإنسان وسعادته. فإذا كانت التعاليم مستندةً إلى الله جلّ وعلا كان الدين حقّاً وإلهيّاً، وإلا فهو دين باطل وغير إلهيّ. وإن اشتملت الأديان الباطلة على بعض التعاليم الحقّة فهذا لا يعني أنّ مزيج الحقّ والباطل يمكن له ضمان سعادة الإنسان أو نجاته.

[1]ـ سورة الأنعام: 161.

[2]ـ تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي، ج 1، 786. [لم أعثر على النصّ بعينه]

[3]ـ سورة إبراهيم: 1.

حلقات الجدل

صورة الأمبريالية الدينية

تنظير أنثرو ـ فلسفي في النموذج التاريخي الأميركي

محمود حيدر [*]

كل الكلام الذي يجري حول مهمة أميركا في العالم يظل محفوفاً بالنقص ما لم يتعلق بالأصل الديني و الفلسفي الذي قامت ولادتها عليه.

في هذا البحث مسعى لتظهير هذا الأصل استناداً إلى فَرَضية مؤداها أن أميركا ظاهرة لاهوتية، وأن الدين كان حاضراً في أصل نشأتها. أما الغاية من هذا التوصيف فسوف نجد ما يسوِّغه من خلال ما تختزنه الخطبة الإيديولوجية الأميركية منذ تشكّلها وإلى يومنا هذا. فالصفة الرسالية التي تنطوي عليها تلك الخطبة لم تكن مجرد عارض لفظي أملته شروط تبرير الهيمنة على العالم، بل هي تعكس الهندسة الفلسفية لكائنٍ يبدو لأتباعه أدنى إلى طائر خرافي حطّ بصورة استثنائية على «أرض الله».

المحرر

لمّا فارق العالمُ القرن العشرين احتدم السؤال حول ماهية أميركا . وبهذه المفارقة تحولت تلك الدولة الظاهرة إلى حيّزٍ مولِّدٍ للأسئلة. ثم اشتد وقع السؤال إلى الحد الذي لم يعد بمقدور التفلسف السياسي أن يستأنف حراكه من دون الاهتمام بحاضرية أميركا في أزمنة العالم.

الغاية من مسعانا هذا، هي الاقتراب من أميركا بوصفها أطروحة دينية. وفي مسعى كهذا، وجدنا ان نأخذ بسؤال يستتر حيناً ويظهر حيناً آخر، إلاّ أنّه ينطوي على شيء من الإغواء الفلسفي: ما هي أميركا؟

---

*- باحث في الفلسفة السياسية والاجتماع الديني - لبنان.

لا ريب في أن السؤالَ فلسفيٌ بامتياز. لأنّه يسعى إلى الجواب عن ماهية ظاهرة متموضعة في زمان ومكان محددين. وضمن حدود هذا التعريف أمكن النظر إلى أميركا كتعيُّن تاريخي. وبالتالي، كظاهرة سارية في الزمان وراسخة في المكان. أي عن واقع وحقيقة في آن. وأميركا تُبدي تحيُّزها إلى الأمرين معاً، ولو اختلفا من جهة المعنى والمفهوم. فالواقع أو «الواقعية» في التداول الاصطلاحي الحديث، يطلق على ذات الواقع ونفس الأمر. وكلما قلنا في ظاهرةٍ ما، على أنها واقعية، عنينا بهذا نفس أمر تلك الظاهرة. أما الحقيقة فهي في المصطلح الفلسفي ترادف «الصدق» أو «الصحة» التي تطلق على القضية الذهنية حيث تُطابق الواقع. في حين أنّ «الخطأ» أو «الكذب» فيطلقان على القضية التي لا تطابق الواقع.

ولقد فسر الفلاسفة القدماء والحديثون مفهوم الحقيقة أو الصدق أو الصحة بالتفسير الذي تقدم؛ أي أنّهم كلما وسموا فكرة ما بالحقيقية أو الصحيحة، أو الصادقة، أرادوا مطابقتها للواقع. وإذا قالوا خاطئة أو كاذبة أرادوا بذلك عدم مطابقتها للواقع.

مؤسس المذهب الوضعي أوغست كونت يقرِّر «أنّ الحقيقة هي عبارة عن الفكرة التي تتفق عليها جميع الأذهان في زمان واحد». فاتفاق جميع الاذهان في زمان واحد مؤشر على الحقيقة لديه، بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول أنّ الحقيقة ليست سوى ذلك.

أما وليام جيمس الفيلسوف الأميركي وعالم النفس ومؤسس المدرسة النفعية (البراغماتية) فلديه تعريف تبدو فيه الفلسفة ذات مهمة عيانية مباشرة. فها هو يعرِّف الحقيقة بنحو آخر ليرى بأنَّها عبارة عن الفكرة التي لها أثر عملي نافع. وهكذا وضع مفهوم النافع والمفيد مرادفاً لمفهوم الحقيقة. فالفائدة العملية ليست مؤشراً على الحقيقة، وإنّما هذه الأخيرة ليست أمراً آخر سوى النافع والمفيد.

سوف نتوقف عند هذا التعريف للحقيقة، كونه يعني أصل الأطروحة التي ذهبنا إلى مقاربتها في هذا البحث. أي أنّ أميركا حدث تاريخي وفكرة تبادلتا سَيْرِيَّة تفاعل، وتبلور، ونضوج، ليولد من جراء تلك السَيْرِيّة مكانٌ هو أدنى إلى مسرح فسيح للملحمة الفلسفية الدينية منه إلى التشكّل الجيو ـ سياسي الكلاسيكي.

يشبه سؤال ما هي أميركا، سؤال ما هي اليونان بأنحاء ما. وهو ما سبق للوارث الغربي أن التعامل مع اليونان تعامل الأحفاد مع أجداد مجهولين. مع ذلك سيكون لكل من السؤالين سَمْتُه الخاص. فإذا كان السؤال الأميركي مستدعى من كونه يترجم موضوعة جيو سياسية دينية، فالسؤال اليوناني يُنظر إليه كتمثيل لمقولة ميتافيزيقية. لكنهما يشتركان ويتقاطعان على مهمة التأسيس لتاريخ. من

أجل ذلك فإن سؤال ما هي أميركا ينبغي أن يُسمع بما هو تنويع خافت ومُشكِّل للسؤال الرومانسي «ما هي اليونان». ذاك الذي ظل يحرّك الفلسفة الأوروبية من كانط مروراً بهيغل وشيلنغ إلى نيتشه وهايدغر وهوسرل. وصولاً إلو فوكو وهابرمس وسواهم. (...) والذين تصدوا للدلالة الفلسفية لأميركا بوصفها معطىً إشكالياً كانوا من الدعاة إلى التفكير الجوهري في ماهيتها، ولم يكن ذلك مجرد فضول جيو ـ سياسي عادي. وليس فضولاً فلقد ارتقت أميركا منذ هيغل إلى رتبة مقوّم من مقومات جغرافية الروح التي صارت تتحكم اليوم في بنية الانسانية الحالية.ولذلك فإن أميركا هي «مفهوم» بالمعنى القوي للتسمية: بيد أنّ ما هو مثير حقاً في هذه الدلالة هو كون أميركا ارتبطت في كل مرة بمسألة الحرب: ذلك أنّ السمة الحاسمة لأميركا بالنسبة إلى عدد غير يسير من فلاسفة الحداثة وما بعدها، هي العلاقة المفهومية والماهوية والجيو ـ فلسفية بالحرب (...). ولذا فليس شيئاً من دون دلالة فلسفية أن يرى هيغل أميركا بوصفها حرباً تؤدي مهمة ماهوية في مسيرة الروح. وهو الاجابة بذلك كان يتوخى على السؤال الجوهري المتعلق بالأصل الروحي لأميركا، أي بالحرب التي خاضها الرجل الأبيض ضد الساكن الأصلي.

التأويل الهيغلي لأميركا

الذين مضوا في تأويل الجواب الهيغلي وجدوا أنّ أميركا قامت على حكم قيميّ حضاري وميتافيزيقي يقضي بتفوق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي والأفريقي[1]...

غير أن ما هو مفارق في منطق النشأة الأميركية، أنها قامت أيضاً واساساً على الانسلاخ عن أصلها، والبدء بأصل جديد. كما لو كانت ميتافيزيقا التأسيس محمولة على محو تاريخ غير جدير بالذكر، وإثبات تاريخ ممتلئ بالجدوى.

ذلك ما سوف يُمنح الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عناية فلسفية خاصة. لقد رأى أنَّ العالم الانكلوساكسوني للأمركة قرر تدمير أوروبا. ما يعني برأيه، تدمير الوطن. أي تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي. وهذا ما يفسره كلام ارنست رينان (1823 ـ 1892) حول ضرورة نسيان ما يمكن تسميته بالأخطاء التاريخية، باعتبار أنَّ مثل هذا النسيان هو أمر جوهري لولادة الأمم الحديثة.

هل يعني هذا أن الجذرية التي حكمت لاهوت التأسيس هي العصب الذي يرفد ويغذي الشعور العميق بالفرادة والاستثناء؟

[1] - فتحي المسكيني ـ الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الانسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 79 .

لم تشهد القيامة الأميركية، لا في أزمنتها الابتدائية، ولا في تطوراتها اللاحقة، أي انفصال بين الديني و الدنيوي . كان ثمة تركيب وتداخل وتناسج في غاية التعقيد بين النزعات التي تؤلف الشعور الإجمالي لساكني الأرض الجديدة. فالإيمان الديني الذي أخرجه الطهرانيون الانكليز على صورة منظومة لاهوتية تستجيب لحاجات السكان الروحية والمعنوية، لم ينفصل في حركته عن الشعور القومي. والكلام على الميتافيزيقا السياسية التي تسِمُ النشأة الأميركية هو كلام ينتسب إلى الرؤية الماهوية لأميركا . ذلك ما حدا بـ« دو توكفيل » لكي يستنتج من وحدة الدين والسياسة ظهور احدى أكثر ركائز الديموقراطية غرابة في التاريخ السياسي الحديث.

ولنا كذلك أن نتبيّن السياق إياه، مما دلّت عليه خاصية الوطن الأول لأميركا. فسنرى كيف تمكنت بريطانيا العظمى من أن تحتوي قيم الحداثة والديموقراطية والعلمنة، في ظل عيش مديد مع سلطة روحية. حيث قيّض للملكة أن تضطلع بزعامة الدولة و الكنيسة في آن.

قد تُحمل الظاهرة الأميركية في بُعدها الميتافيزيقي - السياسي على سيرة الكنيسة المؤسسة في القرون الميلادية الأولى. فهذه الكنيسة شكّلت نمطاً تاريخياً من تآلف الجماعة الدينية والجماعة السياسية. وانبثقت من الالتقاء المعقّد للجماعة الدينية المسيحية بالدولة الامبراطورية الرومانية . وفي فترة تاريخية لاحقة، تحديداً مع انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية، اعتمدت الجماعة الدينية المسيحية نفسها، الجهاز السياسي، والهيكلية الادارية والقانونية للدولة الامبراطورية حيث تحولت في خلال هذه العملية إلى ديانة خلاصية مطبوعة بالبنية السياسية للدولة الامبراطورية.[1]....

لا شك بأن مثل هذا الطراز الكنسي - الامبراطوري لن يظهر في النطاق التاريخي المسيحي الحديث بيسر. ربما باستثناء الديانتين الخلاصيتين العالميتين الإسلام و البوذية اللتين آلفتا بين الدين والسياسية، لم يكن ثمة متسعٌ في الغرب الأوروبي المسيحي لأمثلة مشابهة.

لكن في أميركا سيعثر اللاّهوت السياسي على منطقة تفكير يتموضع فيها الإيمان الديني ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع. هذه المنطقة هي نفسها التي سُمّيت بما يُعرف بـ«الدين المدني». وإذا كان هذا المفهوم ارتبط أساساً بأعمال جان جاك روسو، فإن تطوراته اللاحقة ستتخذ نَسَقاً أكثر وضوحاً وتحيُّزاً على يد عالم الاجتماع الأميركي روبرت بلاَّ Robert Bellah. ففي نظرية الأخير يرتبط مفهوم الدين المدني ارتباطاً وثيقاً بتقليد الفضيلة الجمهورية وعدم ثقته بالتقليد السياسي الليبرالي. وحول الوضعية الخاصة للدين الأميركي فإن التقليد الجمهوري يتحد

[1] - خوسيه كازانوفا ـ الأديان العامة في العصر الحديث، المنظمة العربية للترجمة،بيروت 2006، ص 78.

بالتقليد الكالفيني؟يني للجماعة السياسية والدينية الميثاقية، وكذلك بالتقليد الوظيفي المعياري الدوركهايمي، وتصوره لفردية وظيفية أخلاقية في مواجهة فردية مختلفة وظيفياً ونفعية وأنانية. ولئن اتكأت الرؤية الكلاسيكية حول الدين المدني عند روسو على نقد أضلاع مثلثه النظري وهي «دين الكاهن»، و«دين المواطن»، و«دين الإنسان»، فإنه سيجد حلاً لمعضلة الالتقاء بين الديني والسياسي من خلال تأكيده على الحق الحديث في الحرية الدينية، وحرية الرأي السياسي في آن. وهاتان الحريتان لا يمكن لأي حاكم ـ حسب روسو ـ أن يختصرهما أو يسيطر عليهما.

رغم ذلك فإن مثل هذا الحل سيجد من ينقده في شدة. الأمر الذي سعى إليه كل من ماكس فيبر و دوركهايم في فترات لاحقة، من خلال اقتراح نظرية سوسيولوجية للاندماج المجتمعي المنبني على أخلاقية علمانية علمية قد تصلح لتكون ديناً مدنياً للمجتمعات الحديثة. غير أنّ هذه المحاولة لم تفعل سوى أنّها أعادت انتاج التوترات القديمة، والتي لم تجد لها حلاً بلغة سوسيولوجية جديدة ـ كما يقول عالم الاجتماع المعاصر خوسيه كازانوفا ـ غير أن نظرية روبرت بلاّ حول الدين المدني، كانت برأيه نظرية متميزة، لأنها تستند إلى أسس تجريبية. ولأنّها أيضاً وأساساً تنطلق من مقدمة منطقية مفادها أن السياسة الأميركية تاريخياً تبدو كأنها تشتمل على ما يشبه الدين المدني. لكن كازانوفا لا يلبث أن يرسم علامات استفهام حول نظرية بلاّ، ليرى أنّ المرء وإن قَبِلَ بالمقدمة التي تعتبر أن السياسة الأميركية كانت مندمجة في وقت من الأوقات داخل دين مدني مؤلف من تركيبة خاصة تقوم على المبادئ التوراتية الطهرانية والجمهورية و الليبرالية النفعية و الدينية ـ الأخلاقية ، فقد أصبح بديهياً أصلاً في الفترة التي صاغ في خلالها بلاّ نظريته، أن أي شيء تبقى من هذا الدين المدني أصبح غير ذي صلة على نحو متزايد بقواعده الأولى (...) وهكذا، سرعان ما أقرّ بلاّ Bellah نفسه بأن «الميثاق» الوطني قد «انحلّ» وأن أي تذمر عادي لن يعيد الميثاق القديم مجدداً. وفضلاً عن ذلك، فالمبادئ الثلاثة التي تشكّل معاً الدين المدني الأميركي، والتي لا تختلف في بعض جوانبها عن الاديان الثلاثة لدى روسو، تجسد مجدداً المعضلات نفسها.

رجوع القومية الحادة

كان لصدمة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001 ما يشبه «الأثر الجيولوجي» في النفس السياسية الأميركية. فلسوف نرى إثرئذٍ ما هو أقرب إلى إعادة تشكيل الذات الأميركية على نحو ما تشكّلت عليه في نشأتها الأولى. سيمتلئ التفكير الاستراتيجي بطائفة من قواعد النظر والسلوك بدت للوهلة الأولى كما لو كانت انقلاباً على ميراث الديموقراطية الأميركية بأجمعه:

أولاً: النزعة القومية الحادة احتلت مرتبة وازنة في مكوّنات التفكير الجديد للإدارة الأميركية. حتى انها باتت احدى خاصّيات المفارقة الإيديولوجية للمحافظين الجدد.

ثانياً: إن ما طَفَا على سطح الأطروحة الأميركية وهي تلج فضاءات القرن الحادي والعشرين، جاء تكثيفاً لعقيدة أميركية طاعنة في الزمن. والعقيدة على ما يبيّن نُظّار الفلسفة السياسية هي رزمة العوامل المكوّنة لإيمان الأميركي برسالته التي ينبغي أن يُكتب لها الحضور المستدام في الزمان والمكان العالميين.

ثالثاً: كل شيء يدخل نطاق الرساليّة الأميركية يروح يتحول إلى ركن من أركان العقيدة. فالدين و القومية و الوطنية ، والثقافة، و الفلسفة ، ناهيك عن الاستراتيجيات السياسية والعسكرية، هي على الجملة، تؤلف ما يسمى الأطروحة الأميركية. ولأن المآل الأخير لهذه الأطروحة هو ما يصح تسميته بالفكرة الأميركية فإن كل ما يتعلق بأصول هذه الفكرة وفروعها هو بعين ذاته ترجمة للأطروحة بأكملها.

وعلى ما يبيّن بعض علماء الاجتماع فإن الأطروحة الأميركية هي نفسها العقيدة الأميركية ، وهي نفسها كذلك الايديولوجية الأميركية. بذلك تكون الأطروحة مجموعة مقترحات ومسائل بشأن أميركا تقدمها الأمة لنفسها وللعالم الخارجي. وهكذا تنقشع الصورة: «الأميركيون من كل الأصول القومية، والطبقات، والأديان، والمعتقدات والألوان، لديهم عامل مشترك: مثال اجتماعي هو الروح العامة للجماعة ، وعقيدة سياسية (...) ولقد كان الكاتب الأميركي رالف والدو ايمرسون يعرّف الالتزام بالمبادئ الأميركية للحكم على أنّها شكل من أشكال اعتناق الدين. وهذه الأطروحة أو العقيدة أو الفكرة، بما يرافقها من أساطير قومية ، تشكل الأساس الذي بُنيت عليه القومية المدنية الأميركية، وتجعل من الوجه العلني للولايات المتحدة نموذجاً للقومية المدنية بامتياز. وعلى المستوى النظري، فإن كل من يتقبَّل «الأطروحة» أو «الفكرة» الأميركية يمكنه أن يصبح أميركياً، بصرف النظر عن اللغة والثقافة والأصل القومي، مثلما كان يمكن لأي شخص أن يصبح سوفياتياً إذا تقبَّل الشيوعية[1].

غير أن مفارقة الأطروحة الأميركية تكمن في واقع أنّ أي تكوين من تكويناتها له سَمْتٌ خاص يطابق روح أميركا . قومية الأميركيين لم تظهر على نصاب ما ألِفَتْهُ أوروبا حين أطلقت إمبرياليتها الحديثة. إنّ قومية أميركا من طراز تركّب على عمومية المفهوم وخصوصية المكان. بل يمكن القول إن القومية الأميركية مفارقة للمفهوم ومتحدة معه في الوقت عينه. تعني القومية الأميركية

[1] - David Frum, Read Right (New York:Basic Books 1994, P, 130).

الولاء للفكرة: وهذه الأخيرة تعني أنّ أميركا بوصفها رسالة حضارية هي في آن، جغرافيا ذات بُعد ميتافيزيقي . وعلى هذا النحو يستلزم الولاء للفكرة موالاة حاملي تلك الفكرة باعتبارهم الصنف البشري الخاص المؤهل لحمل هذه الرسالة. وهم- بحسب التنظير العقائدي الأميركي- الانكلوساكسون البيض البروتستانت (WASP) .

رابعاً: ربما كان العنصر الاهم والمميز في القومية الأميركية انها قومية منفتحة، احتوائية، متسعة، ولكن بقيادة ومآل عنصريين...

ذلك ما يطابق التوصيفات التي ذهبت إلى اعتبار مبادئ الأطروحة الأميركية عقلانية و كونية في الآن نفسه... وأنّ الأميركيين ينظرون اليها، ويتعاملون معها، بما هي حقيقة قابلة للتطبيق على الشعوب والمجتمعات في أي مكان وزمان. وهذا ما أشار إليه الكسيس دو توكفيل مرة أخرى بقوله: «إن الأميركيين مجمعون على المبادئ العامة التي يجب أن تحكم المجتمع البشري كله. والذين جاؤوا من بعده من الإيديولوجيين الأميركيين، كانوا على نحو كبير من الوضوح حين رأوا أن قدر أميركا باعتبارها أمة، أن لا تكون لديها ايديولوجيات، بل أن تكون هي نفسها إيديولوجيا».

لقد كان ثمة حرصٌ لا يقربه الوهن من جانب «حكماء أميركا السياسيين» على تأكيد العوامل الجوهرية للعقيدة الأميركية ولو على سبيل التبشير. وهي الإيمان بالحرية، والدستور، والقانون، والديموقراطية، والفردانية، والمساواة الثقافية والسياسية. وهذه الحزمة من الفضائل بقيت في جوهرها النظري على ما هي عليه سحابة التاريخ المديد من عمر أميركا. والمعروف أنّ مثل هذه الحزمة تجد جذورها بصورة أساسية في عصر التنوير، فضلاً عن كونها مشتقة من التقاليد البريطانية: فلسفة جون لوك الليبرالية، فضلاً عن قناعات أقدم بكثير من دور القانون و«حقوق الرجال البريطانيين الأحرار»...[1].

ولو كان لنا أن نقرأ المزيد مما كُتب في الأطروحة الأميركية ، ولا سيما في وجهها القومي، لوجدنا الكثير من علامات الذهول والتساؤل.

يروي عالم الاجتماع الكندي من أصل سلافي ساكفان بيركوفيتش Sacvan Beacovitch أنّه اكتشف في أميركا مئات الطوائف والفِرَق، ولكل منها شكله المختلف عن البقية، لكنها كلها تؤدي المهمة نفسها. وهذا الإجماع الايديولوجي ـ كما يقول ـ يجري توظيفه بكل الإغراء الأخلاقي والعاطفي

[1] - أناتول ليفن، أميركا بين الحق والباطل، تشريح القومية الاميركية، ترجمة د. ناصرة السعدون، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008، ص 130.

كأنه رمز ديني. «ولقد منحه هذا الاكتشاف ـ كما يعترف هو نفسه - بعض احساس أنثروبولوجي بالدهشة لوجود مثل هذه الرمزية القبلية»... وهذا هو الشيء الذي يحمل كثيرين منّا على ترجيح ان تكون الولايات المتحدة في بداية القرن الواحد والعشرين أكثر مجتمع إيديولوجي على وجه الأرض[1].

من جهته، وعلى جاري عادته في التنظير الايديولوجي لـ«الأمركة» يرى صامويل هنتنغتون أنّه من الممكن التحدث عن مجموعة من الأفكار السياسية التي تشكل أطروحة «الأمركة». وهذه الأطروحة بنظره لا تشبه في شيء النزعة البريطانية أو الفرنسية أو الألمانية أو اليابانية. فـ«الأمركة» عند هنتنغتون، يمكن مقارنتها بالأيديولوجيات والأديان الأخرى. بمعنى أنّ رفض الأفكار الأساسية لهذه العقيدة يجعلك «غير أميركي»... إنّ هذا التماهي للقومية مع العقيدة او القيمة السياسية يجعل الولايات المتحدة عملياً حالة فريدة من نوعها» (...) ولذا فإن ما هو غير اعتيادي في أميركا على هذا الصعيد هو الاجماع الكلي على الإيمان بهذه المبادئ القومية الموجهة[2].

مرجع هذا التصريح أن أميركا بالنسبة اليهم راسخة في إيمانها بنفسها. إذ حين يمجّد الأميركي مبادئ دولته ومؤسساتها وقوانينها فإنه لا يفعل ذلك من باب الدفاع الوطني، بل ليقين لديه أنّ هذه المبادئ يمكن، بل وينبغي تطبيقها على المجتمعات البشرية كلها. إن ذلك اليقين مرجعه إلى عقيدة القدر الخاص التي يؤمن بها الأميركيون حيال بلدهم.

صحيح أنّ جميع الأمم لديها ما يكفي من الزعم بأنها الشعب المختار ، لكن لا يوجد امة في التاريخ الحديث تهيمن عليها فكرة أنّ لها مهمة خاصة في هذا العالم كأميركا. ولذا فليس من العجيب في شيء أن يتحدث الأميركيون دوماً عن عراقة دولتهم باعتبارها أقدم دولة حديثة في العالم، وبالتالي أقدم جمهورية، وأقدم ديموقراطية ، واقدم نظام فيديرالي ، بل وأقدم دستور مدوّن، كما يتباهى الأميركيون بأن لديهم أقدم أحزاب سياسية حقيقية.

الدين المدني

إن الانسحار الأميركي بالنفس لا يعود إلى النجاحات التي حققتها أميركا لتصير دولة عالمية وحسب، وإنمّا ايضاً واساساً إلى الينبوع الميتافيزيقي الذي يرفد مثل هذا الانسحار ويغذيه ويمنحه القوة والدوام.

خامساً: قد يكون من أهم مصادر قوة العقيدة لما يسمى بالقومية المدنية في المجتمع الأميركي، أنها تقوم على الجمع بين التراث الهائل للتنوير الأوروبي، والتيارات الدينية البروتستانتية ، والتقاليد

[1] - أناتول ليفن، المصدر نفسه، ص 331.
[2] - أناتول ليفن، المصدر نفسه، ص 231.

الأميركية القديمة (...) وحين بدأ «الخط الرئيس» للبروتستانتية في الولايات المتحدة يتجه أكثر فأكثر نحو الليبرالية والتسامح في القرن العشرين، راح يتشكل في الوقت نفسه تيّاراً من البروتستانتية الغامضة اصطلح على تسميته بالدين المدني. وهو ما يمكن النظر إليه على أنّه منطقة التوسط بين التنويرية العلمانية والتديّن البروتستانتي.

إنّ هذا «الدين المدني» الذي هو حصيلة توافق وطني مدين لإيمان مؤسسي الجمهورية بالله. أولئك الذين اكدوا على الاهمية المركزية للدين من أجل ديمومة الجمهورية من دون تخصيص ماهية هذا الدين. لكن من المؤكد أنّهم قصدوا نوعاً من انواع البروتستانتية. وهو ما سيترجمه الرئيس آيزنهاور في قوله الشهير «ليس لحكومتنا أي معنى ما لم تتأسس على الشعور بالإيمان الديني العميق. ولا يهمني ما يكون هذا الدين» [1].

لم يأتِ ما أوردناه من كلام آيزنهاور في مسرى التظهير الإيديولوجي كما قد يبدو من ظاهر الخطاب، وإنّما في فضاء توصيف واقع الحال التاريخي للبنية الأميركية. فالتأسيس الديني في هذا المقام يدخل في ذات الأطروحة الأميركية ولا يمكن النظر إليه كأمر عارض عليها. وهو ما يستجليه القول: إن أميركا هي موطن أعمق إيمان ديني محافظ في العالم الغربي وأوسعه انتشاراً، وهو بالتالي يشمل مجموعة مهووسة بآمال ألفية (Millenarian) مجنونة ومخاوف وكراهيات. وهاتان الظاهرتان - كما يبيّن علماء تاريخ و أنثروبولوجيا غربيون - تترابطان بشكل وثيق. وقد أظهر استطلاع للرأي أجراه «معهد بحوث بيو للاستطلاع Pew Research Center» عام 2002، أنّ الولايات المتحدة تبدو في مطلع القرن الحادي والعشرين أقرب إلى العالم النامي منها إلى الدول الصناعية من حيث الايمان الديني . ذلك بالرغم من ان غالبية المؤمنين في الولايات المتحدة ليسوا من الأصوليين البروتستانت ، بل من الكاثوليك ، ومن التيار الرئيسي البروتستانتي الأكثر ليبرالية. لقد ظلت أهمية الدين في أميركا المعاصرة حالاً نمطية واضحة منذ بدايات القرن التاسع عشر.وهو ما لاحظه دوتوكفيل حوالي 1930، يوم كان الإيمان الديني بين الشعوب الأوروبية مهتزاً إثر عقود عدة من التنوير و الثورة الفرنسية ، بينما بقي الإيمان الديني الأميركي متوقداً وشاملاً [2].

سادساً: في ما يتصل بالإشكال البنائي للأطروحة الأميركية والمتمثل بالتلاؤم بين مركزية الدين ومركزية العلمانية، فيعود إلى الروح العلمية للمؤسسين الأوائل. أولئك الذين خاضوا اختبارات مركبة ومعقدة أفضت إلى ظهور ما سبق وأشرنا إليه حول «الدين المدني». إنّ معنى هذه الصيغة

[1] - راجع : محمود حيدر ـ الدولة المستباحة ـ من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا ـ شركة رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت 4002 ص280.
[2] - de Tocqueville, Democracy in America, P. 51.

جاء كثمرة لخليط عجيب من لاهوت مسيحي بروتستانتي ذي طابع صوفي، ومن علمنة آتية من خلاصات الحداثة الأوروبية التنويرية . ولقد تأكد هذا المعنى من خلال اجراءات المصالحة بين الدين والعلمانية، أدت إلى مزجهما في وعاء ثقافي ومعرفي واحد. فقد أتاح التحرر من المسيحية التقليدية الكاثوليكية وكذلك التحرر من العلمانية الحادة ذات النموذج الأوروبي ـ الفرنسي بخاصة، إلى إنتاج الدين الأميركي من دون أن يسبغ على مؤسسات الدولة والمجتمع الصفة الثيوقراطية.

مذهب السيطرة كميتاستراتيجيا أميركية

لعل ما يضاعف من خطوط التوتر الآخذة في الإمتداد عبر الزمن، أن أميركا آلت إلى كينونة ضاجّة بقلق مقيم. كأنما وهي تسطِّر نجاحاتها وانتصاراتها، لم تغادر خشيتها من عالم يوشك على الإنفلات والتشظّي.

لقد بدت الصورة الأميركية كما لو كانت تعكس ما قاله مرة أحد الحكماء: إن على المرء أن يبكي في أمسيات النصر. لأن المنتصر غير قادر أبداً على مقاومة إغراء تكرار عمله. لكن ملحمة القوة التي أخذت بها أميركا لكي تنجز غَلَبَتَها، كانت متأتية من متسامٍ عَقَدي ولاهوتي، أكثر مما تفترضه المألوفات الاستراتيجية لدولة/ أمة طامحة للتمدد في ما يتعدى جغرافيتها الوطنية.

كان ثمة، ما هو فوق قومي، وفوق استراتيجي، يحكم، ويوجِّه، ويغذّي، ويسدِّد إغواءات السيطرة الأميركية على العالم. ذلك هو الوضع الذي وجدنا أن نضعه ضمن مصطلح «الميتاستراتيجيا». ولنا هنا أن نشير، ولو بوجه مقتضب إلى هذا المصطلح:

عندما وُضع مفهوم «الميتا ـ ستراتيجيا» كمصطلح في علم الحروب والصراعات الكبرى، لاحظ واضعوه مركزية الإيمان الديني، وحضور الإعتقادات الغيبية في الزمن السياسي. وهذا يعني أن نشوء هذا المفهوم ما كان ليتحصَّل خارج نطاق الحراك العام. وبالتالي فإن «الميتا ـ ستراتيجيا» هي وليد موضوعي واقعي، ينمو، ويتطور، ويتكامل، ضمن سَيرِيَّة الإلتقاء الحميم بين الإيمان الديني، ومنظومة الأفكار التي تعكس المصالح السيادية العليا للأمة.

في التجربة التاريخية للغرب لم تَغِب حضورية اللاَّهوت اليهودي والمسيحي عن مشاغل النخب التي تولّت قيادة هذه التجربة. لقد لاحظ الفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ هذه السمة في مقالته المعروفة «ضرورة إصلاح الفلسفة»، فرأى أن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيرّات دينية، ولا تكون الحركة التاريخية أساسية إلا إذا كانت جذورها متأصّلة في قلوب البشر. وسنلاحظ استطراداً،

أن فيورباخ، فعل كمن جاء قَبْلَه، مثل هيغل وكانط وسواهما، فلم يروا إلى القلب إلا بوصفه المكان الأخير للمعرفة، والى النظر إليه ليس كصورة من صور الدين، وإنمّا هو جوهر الدين وعينه.

لقد لعب لاهوت «القضاء والقدر» حسب الإنجيلي الفرنسي جون كالڤن دوراً مهماً في ولادة الرأسمالية.

في المجال الذي مورست فيه لاهوتيات الغَلَبَة الأميركية عبر الزمن، كانت الميتا-ستراتيجيا - حاضرة حضور العين. ولو نحن أخذنا المشهد الأخير لسياسات الهيمنة سنرى مثلاً، كيف أن إدارة الرئيس جورج بوش نجحت، [مدفوعة برغبة الانتقام التي تلت صدمة 11 أيلول/سبتمبر 2001 في جَمْعِ ثلاثة عوامل قوية في الشعور القومي والديني لدى الأميركيين:

- **العامل الأول:** الرغبة في القيام بهجوم مضاد سريع عندما تعالج هجوماً أو تغسل عاراً. وهذه الروحية ليست حكراً على أميركا.

- **العامل الثاني:** القناعة بأن أميركا بلد مختار من الله ، وأنّ استخدامات قوته لها ما يبررها.

- **العامل الثالث:** إنّ هذه القناعة ترتبط بدورها بما يمكن اعتباره الصيغة الدنيوية للإيمان مثلما ترتبط بمكانة أميركا التي قرَّرها الله. وهي مكانة متأتية من فكرة تقوم على أنّ الولايات المتحدة الأميركية هي حاملة لواء الحرية، والنموذج الأمثل عن الديموقراطية، وكذلك لديها القدرة، ولها الحق، وعليها واجب نشر قيمها في سائر العالم. إنّه الإيمان الذي لم يتوانَ بوش ومناصروه عن التعبير عنه خلال الحملة الانتخابية عام 2004 .

هذي هي المنطقة المعرفية التي ابتنَيْنَا عليها سَعْيَنا لتظهير فلسفة أميركا السياسية. عنينا بها منطقة الدين التي تستمد من الطهرانية الإنكليزية لاهوتها السياسي والثقافي و الإيديولوجي . وذلك ما كان لنا معه وقفات معمَّقة في سياق هذا البحث.

نعود مجدداً إلى ألكسيس دوتوكفيل الذي بيّن بعمق هذه النقطة. وكان يرى أنه لدى الكلام على أميركا والأميركيين ينبغي اعتبار الدين بوصفه المؤسسة السياسية الأولى. ولسوف تأتي البحوث التاريخية لتُجمع على حقيقة مركزية قوامها: حاضرية اللاَّهوت الديني في الأطروحة الأميركية. فلقد صار مألوفاً الكلام على حدوث انقلاب درامي في استقطاب «فكرة أميركا» لروح الدين، بالتوازي مع ما عُرِف بـ «الصحوة الكبرى» Great Awakening في المستعمرات الإنكليزية (1730 ـ 1744). وهذه الرؤية تبدو متساوقة مع ما يُقرَّر بأن في الولايات المتحدة ديناً أميركياً متميِّزاً عن كل المذاهب

المسيحية، وأنه منذ القرن الثامن عشر والبروتستانتية الإنكلوساكسونية، تنأى وتنفصل عن أشكالها التقليدية المؤسساتية، لتستوي ضمن أشكالها الجديدة على نحو يرضي النزعات الفردية، ثم تعيد صياغتها لتناسب مجتمعات لا تعبد إلاّ السوق.

قطيعة أنثروبولوجية

ربما لم يشهد مجتمعٌ أو أمةٌ ضرباً من القطيعة الأنثروبولوجية كمثل ما عَهِدَته أميركا. فقد كان على الساكنين الجدد من الإسبان والإنكليز أن يصوغوا وعياً جماعياً خلاصته، أن لا تاريخ لأميركا إلاّ بهم. وأنّ هويتهم لا تولد، وتنمو، وتتبلور، إلاّ داخل هذا المكان الجديد.

صحيح أنّ الشعور القومي حاضرٌ بقوة لدى الأميركي، إلاّ أنّه لا يظهر في الخطاب اليومي إلاّ على شكل إشارات، ثم يعود ليسطع في الفضاء العام، في اللحظات التي يرتفع فيها منسوب الإحساس بخطر وشيك. وبهذا المعنى يمكن إعتبار القومية الأميركية، قوة معنوية كامنة ومستترة. لكنها لا تلبث أن تنفجر بقوة هائلة حين يتبين أن أميركا أمام خطر محدق.

لقد كان على المستوطنين أن يمرُّوا في تجربة مصالحة مع الأرض التي حلَّوا فيها للتوّ. ولم يكن أمامهم إلاّ ما يشبه خيار العبور البرزخي الشاق من طور الغربة إلى طور السكينة. ينبغي لهم أن ينشئوا زماناً غير الذي سبق مجيئهم إلى أرض الميعاد . وأن يعيدوا هندسة المكان على قياس الأحلام التي غالباً ما تتصور الأمكنة على تمام المدن الفاضلة. فلم يكن ليُفتح بابُ الكلام على أميركا بوصفها «مدينة فوق جبل»، إلاّ في سياق جعل الجغرافيا تمثيلاً واقعياً للإيمان الديني.

لكن الإطروحة الأميركية ستواجه، تبعاً لمهمتها التأسيسية مشكلة الوصل والفصل بين زمان ومكان انصَرَما إلى غير رجعة، وزمان ومكان ينبغي لهما أن يؤلّفا بداية تاريخ جديد.

يظهر التاريخ الأميركي كشريط لمشاهد ايديولوجية متصلة. فلسوف يتبدى لنا الأمر كما لو أن معرفة تاريخ أميركا وإدراك مزاياه، يفترض بالضرورة الفهم المعمَّق للنزعة القومية التي تكونت بشكل أساسي كما مرَّ على قواعد تمتزج فيها تلك النزعة بالعقيدة الدينية، ثم ليشكلان معاً البناء الإيديولوجي للثقافة التاريخية الأميركية.

تهافت الدولة الكاملة

بدأت أميركا أطروحتها بالإيديولوجيا. ومع هذا فقد عَصَفَ الوهنُ بها، ليحلَّ العقلُ والعلمُ والتكنولوجيا محلها. لكن الغريزة الإيديولوجية ظلت كامنة في الروح الأميركية، إلاّ أنّها قد تعود

وتنفجر في اللحظة التي يشعر فيها أحفاد المؤسسين، أنّ أمة أجدادهم لا تزال ظمأى إلى ما يمدُّها بأسباب القوة والإستمرار.

إذا كانت أميركا تأسست بالإيديولوجيا، فإن إعادة تأسيسها لا يبدو أنه سَيُحصَّل إلاّ بالايديولوجيا. ولقد أدرك الرواد الذين أسسوا لثورات القرن العشرين الكبرى، ضرورة عدم الركون للدولة بعد الثورة. أي أن ديمومة فكرة القيامة التاريخية للأمم، لا يمر إلا عبر بث حيوية لا ينضب ماؤها داخل أوصال الإيديولوجيا. بل إنّ هذا على ما تبيَّن هو السبيل لإعادة إنتاج النشأة الأولى للفكرة على نشآت متعاقبة ودائمة. وتشكل التجربة التاريخية الأميركية في ميدان حلولية الدين في السياسة، والإيديولوجيا والاستراتيجيات العليا، أعلى درجات تظهير الميتاستراتيجيا . حيث لم تعد الميتافيزيقا و الأخلاق ، مع سَيْرِيَّات المثال الأميركي معزولة داخل الضمائر الفردية. ولم تعد متوقفة على الأديان. فهي ستغادر سر الضمائر، وتندرج في التجربة السياسية وفي القضايا الدولية والحسابات الاستراتيجية. لقد هبط المطلق إلى الأرض حتى غدا كل ما في المتعالي الديني سارياً في الثنايا والتفاصيل واللحظات. وبدا بوضوح لا يقبل الشك، أن الأشياء والكلمات لم تعد ذات معنى، ما دامت خارج نطاق الإستعمال.

*****

لقد ذهبنا في هذا البحث، إلى تسييل سؤال الدولة في أميركا. وكان لنا أن نوصل الفلسفي بالسياسي ليكوِّنا أمراً واحداً. ذلك أنَّ المفاهيم الملساء لم تعد تجدي وهي تمكث بصمت في الأمكنة النائية من عالم الفكر. صارت المفاهيم في قلب الإختبار الحي. وما عاد بالإمكان المفارقة أو الإنقطاع أو الفصل. لم يعد هنالك من جدار فاصل بين الفكرة والحدث. فالدولة بقدر ما هي قضية فلسفية، هي قضية سياسية. وبقدر ما هي منبسطة على فضاء التاريخ اللاّمتناهي، هي حاضرة في كل آن وكل لحظة. فلئن حَضَرَ البشري حَضَرَتِ الدولة، وقيامُها وهبوطُها أمران متعلقان بجدل لا نهاية له بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والزمن.

حكاية لاهوت التحرير

بيان لأوجه التباين والاختلاف مع اللاهوت المسيحي المعاصر

ياسر عسكري [*]

«لاهوت التحرير» مصطلح أُطلِقَ على تيّارٍ لاهوتيٍّ مسيحيٍّ ظهر في خضمّ الظروف التي شهدتها أميركا الجنوبية في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم. يرى أتباعه أنّ الأسباب الأساسية لرواج الفقر والحرمان في مجتمعات هذه القارّة تضرب بجذورها في سياسات القوى الكبرى والبلدان الاستعمارية وعلى رأسها أميركا الشمالية وبعض البلدان الأوروبية.

تستهدف هذه المقالة، تعريف لاهوت التحرير وبيان أوجه اختلافه وتباينه مع اللاهوت المسيحي المعاصر.

المحرر

يعدُّ لاهوت التحرير (liberation theology) من النظريات اللاّهوتية الحديثة التي طُرِحت في الديانة المسيحية. والسبب في منشئه يعود إلى الظروف الاجتماعية والسياسية في أميركا الجنوبية، فمنذ عقد الستينيات من القرن الماضي عانت هذه القارّة من مشاكل محتدمة اضطرّت أرباب الكنائس لطرح مباحث ونقاشات لمعالجتها، وقد تجسّدت هذه المشاكل في رواج النزعات العنصرية والفئوية وشيوع الفقر واستشراء الظلم ناهيك عن نهب خيرات الشعوب وتجريدهم من حقوقهم المشروعة.

القسّ الكاثوليكي جوستافو جوتييريز (Gustavo Gutierrez) هو أوّل منظّرٍ وضع مبادئ هذه النزعة

---

*ـ أكاديمي وباحث في علم اجتماع الدين، إيران.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

اللاهوتية، وكتابه لاهوت التحرير[1] تمّت ترجمته إلى اللغة الإنجليزية وسائر اللغات الحيّة لأوّل مرّةٍ في عام 1971م ممّا أدّى إلى انتقال هذه المبادئ إلى سائر المجتمعات في خارج نطاق أميركا الجنوبية.

لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية لم يقتصر على نمطٍ فكريٍّ واحدٍ، بل طرح في أُطرٍ عديدة، من قبيل لاهوت السود (black theology) واللاهوت الأنثوي (theology feminism) وغيرهما، وقد قام قساوسة المناطق المحرومة في العالم بترويج هذه الأنماط الفكرية في ديارهم، وبما فيها بلدان القارّة الأفريقية وبلدان جنوب شرق آسيا؛ لكنّها لم تحظَ بدعمٍ من جميع أرباب الكنائس الكاثوليكية بحيث عارضها بعضهم رغم تأييدها من قبل فئةٍ واسعةٍ من القساوسة الشباب. في بداية ظهور هذه النزعة اللاهوتية أصدرت الكنيسة الفاتيكانية بياناً اعتبرت فيه هذا اللاهوت بدعةً وانحرافاً عن الرسالة المسيحية وحذّرت كنائس أميركا الجنوبية من الإجراءات السياسية والاجتماعية المحرّضة للآخرين، ولكن بعد مدّةٍ من الزمن أذعنت إلى واقع الحال وتقبّلت جملةً من المبادئ المتبناة فيه بحذرٍ شديدٍ ووفق شروطٍ خاصّةٍ.

لقد كان لهذا اللاهوت دورٌ مشهودٌ في انطلاق عددٍ من الثورات التي اجتاحت القارّة اللاتينية، كما أسفر عن إحياء الفطرة الإنسانية السليمة وعودة الشعوب إلى أحضان الدين وتعاليم المسيحية الداعية إلى إقامة العدل ومقارعة الظلم، لكنّه شهد مرحلة ركودٍ نسبيٍّ بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وتزعزع أركان الإيديولوجية الماركسية في العالم وسقوط الحكومات العسكرية الدكتاتورية في أميركا الجنوبية وتصدّي بعض الحركات الديمقراطية لمقاليد الحكم في بعض بلدانها؛ إلا أنّه سرعان ما انتعش من جديد في ظلّ صحوةٍ سياسيةٍ جاءت بجيلٍ جديدٍ من الزعماء البارزين من أمثال هوجو شافيز في فنزويلا ودانيال أورتيجا في نيكاراغوا وإيفو موراليس في بوليفيا ورفائيل كوريا في الإكوادور والقسّيس فرناندو أرميندو في البارغواي.

من البديهي أنّ حملة راية لاهوت التحرير وجدوا أنفسهم بحاجةٍ إلى تبنّي بعض تعاليم اللاهوت المسيحي المعاصر التي تختلف عمّا تبنّاه سلفهم، لكنّنا في هذه الدراسة سوف نسلّط الضوء على الأصول العامّة المتّفق عليها بين جميع أتباع هذه النزعة اللاهوتية الجديدة، حيث سنعتمد بشكلٍ أساسيٍّ على المتبنّيات الفكرية لأبرز شخصيتين في هذا المضمار، أي جوستافو جوتييريز وليوناردو بوف (Leonardo Boff).

[1] - Theology of liberation. (Gustavo Gutierrez).

في ما يلي نذكر أهمّ الخصائص التي ميّزت هذا الفكر اللاهوتي عن التوجّهات اللاهوتية السائدة في الديانة المسيحية:

أوّلاً: لاهوت تأسيسي

لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية

المسألة المطروحة بشكلٍ متعارفٍ في جميع الآثار المدوّنة حول لاهوت التحرير هي ضرورة كون هذا النمط اللاهوتي تأسيسياً (contextual)، وهذا المسألة قبل أن تكون أصلاً صريحاً، هي في الواقع فرضيةٌ، أي أنّ اللاهوت لا بدّ وأن يكون ذا صلةٍ وطيدةٍ بظروفٍ ثقافيةٍ واجتماعيةٍ خاصّةٍ.

المتألّهون السالكون لهذا النهج الفكري طرحوا فكرة أنّ جميع المدارس اللاهوتية لها ارتباطٌ وثيقٌ ومتواصلٌ ببيئتها الاجتماعية والثقافية لكون هذه المدارس ناشئةً من واقعها البيئي أو أنّها تنامت وترعرعت في رحابه. هذه الفكرة طرحت على أساس مفهوم علم اجتماع المعرفة (sociology of knowledge)، ويرى أصحابها أنّ المعرفة حينما تكون ناتجةً من نشاطٍ يضيّق نطاق البيئة الاجتماعية، فنتيجة ذلك ضرورة اعتبارها تأسيسيةً في جميع أنماطها؛ ويؤكّد هؤلاء على أنّ هذه الحقيقة لا تنطبق على لاهوت التحرير فحسب، بل تصدق على جميع فروع المعرفة، لذلك ادّعوا أنّ الأنظمة اللاهوتية في أوروبا وأمريكا الشمالية لا تتناسب مع واقع أميركا الجنوبية.

يقول جوستافو جوتييريز في هذا الصدد: «إنّ فقراء العالم هم الذين يعيشون في رحاب حياةٍ إيمانيةٍ، وعلى هذا الأساس فلاهوت التحرير الذي نشأ في أميركا الجنوبية لطرح الهويّة الحقيقية لهذه القارّة، لا يعدّ مجرّد بلسمٍ يداوي جراح الطبقات المحرومة، كما أنّه لا ينصاع إلى تعاليم اللاهوت التقليدي في سائر بقاع العالم»[1].

دعاة هذه الحركة الدينية يبحثون في واقع الحال عن لاهوتٍ محلّيٍّ مختصٍّ بأمريكا الجنوبية، وهذا النمط بطبيعة الحال لا بدّ وأن ينشأ في رحاب الظروف الاجتماعية والسياسية التي تتّصف بها هذه المنطقة من العالم؛ وعلى هذا الأساس ظهر لاهوت التحرير من باطن التغييرات المفاجأة والمتسارعة التي اجتاحت البلدان اللاتينية في شتّى الصعد الاقتصادية والثقافية والدينية.

حسب رأي جوستافو جوتييريز فالاختلاف بين اللاهوت السائد في كلٍّ من أوروبا وأمريكا الشمالية وبين لاهوت أميركا الجنوبية يكمن في هويّة المخاطبين، فالمدارس اللاهوتية في أميركا

[1]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ص 321.

الشمالية وأوروبا سواء كانت ليبراليةً أو راديكاليةً، قد نشأت بهدف التصدّي للأفكار الإلحادية التي طرحها العلمانيون في مجتمعات هاتين القارّتين؛ في حين اللاهوت الذي ظهر في أميركا الجنوبية لم يتمحور حول التصدّي للفكر الإلحادي، بل إنّ هدفه الأساسي يكمن في حلّ معضلة تهميش الإنسان الذي ينحدر من الطبقات الاجتماعية المحرومة، فهناك طبقاتٌ لا تمتلك أيّة حقوقٍ اجتماعيةٍ أو سياسيةٍ أو اقتصاديةٍ، ناهيك عن وجود فئاتٍ منبوذةٍ وثقافاتٍ محتقرةٍ.

القسّيس خوزيه ميجيل بونينو (Jose Miguez Bunino)[1] هو أحد روّاد لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية، وهو الآخر قد دعا إلى ضرورة كون اللاهوت تأسيسياً ودافع عن هذه الفكرة بكلّ ما أوتي من قوّةٍ، وكتابه الذي ألّفه تحت عنوان القيام باللاهوت في وضعٍ ثوريٍّ[2] تضمّن مواقف متشدّدة دفاعاً عن هذه النزعة اللاهوتية حيث أكّد فيه على أنّ روّاد لاهوت التحرير في القارّة اللاتينية لهم الحقّ في تبنّي الفكر الماركسي في تعاليمهم اللاهوتية وإجراء بعض التغييرات الضرورية عليها كي تصبح منسجمةً مع ظروفهم وأوضاعهم البيئية، حيث قال: «المتألّهون في لاهوت التحرير يعرضون عن اللاهوت المتعارف في الأوساط الأكاديمية الغربية ولا يعتبرون المعايير التي يستند إليها أصحاب هذا اللاهوت كقواعد تلزمهم بالعمل تحت مظلّتها، لذلك لا يمكن اعتبارها أصولاً يتمّ تقييم نظامهم اللاهوتي على أساسها، كما أنّهم يرفضون كلّ موضوعٍ لاهوتيٍّ غريبٍ عن واقع ظروفهم البيئية والاجتماعية بسبب عدم نجاعته على صعيد صياغة مبادئ نزعتهم اللاهوتية»[3].

بناءً على هذا الكلام فإنّ لاهوت التحرير يختلف تماماً عن سائر الأنظمة اللاهوتية المسيحية الجديدة، حيث يعتقد أصحابه بعدم فائدة كلّ لاهوتٍ عارٍ عن التدخّل بشكلٍ مباشرٍ في منظومة التغيير الشاملة للأوضاع الراهنة في المجتمع أو عاجزٍ عن تحرير الإنسان من الظلم والاستبداد، لكونه لا يخدم مصالح المجتمعات المسيحية في المنطقة المطروح فيها حتّى وإن امتاز ببعض الخصائص والجوانب الإيجابية؛ لذا فأحد المواضيع الرئيسية المطروحة للنقاش بين اللاهوتين في أميركا الجنوبية هو ضرورة كون اللاهوت مؤسّساً، وهو ما يقلق الفاتيكان حيث يخشى أساقفته من تسبّبه بحدوث شرخٍ في صفوف الكنائس النصرانية[4].

---

[1]ـ رجل دين مسيحي أرجنتيني ولد في عام 1924م بمدينة سانتافي، وقد تصدّى لرئاسة مجلس الكنائس العالمي لفترةٍ من الزمن، وهو أحد الذين دافعوا بشدّةٍ عن فكرة اللجوء إلى التعاليم الماركسية في الشؤون الاجتماعية.

[2]- **Doing Theology in a Revolutionary Situation.**

[3]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ص 322.

[4]ـ المصدر السابق، ص 320 ـ 323.

راجع أيضاً: مقالة باللغة الفارسية: ليوناردو بوف، الاهيات آزادي بخش: نگاهي گذرا به پيشينه انديشگي، مجلة (نامه)، ترجمتها إلى الفارسية نفيسه نمديان، 1382ش (2003م)، العدد 29.

ثانياً: مفهوم الخلاص

الحرّية والخلاص في الديانة المسيحية مفهومان منبثقان من الأفكار الأساسية التي سادت في رحاب الكنيسة الكاثوليكية والمرتكزة على عقيدة صلب النبيّ عيسى عليه السلام.

باعتقاد النصارى فإنّ الله تعالى طرد الإنسان من الجنّة منذ أن أصبح مذنباً،[1] ويقولون إنّ المسيح عيسى عليه السلام جاء لخلاص البشرية من الخطايا، أي أنّ الله تعالى جعله فداءً كي يغفر للناس ويخلّصهم من عذاب الآخرة عبر تخليصهم من الخطايا. وبطبيعة الحال فإنّ النصارى لا يمكنهم تحقيق الحرّية المطلقة بمجرّد صلب نبيّهم، فهم لا ينالون حرّيتهم المطلقة ولا ينعمون بالخلود إلا بعد عودة عيسى إلى الحياة الدنيا[2].

يرى أصحاب نزعة لاهوت التحرير بأنّ الفاتيكان يعتبر الخلاص أمراً باطنياً ولا يوجد مخلّصٌ حقيقيٌّ في العالم سوى عيسى بن مريم عليهما السلام، إذ إنّه بألطافه جعل الإنسان قادراً على بلوغ نطاقٍ أبعد من الحدود التي تقيّده في الحياة الدنيا، وعلى هذا الأساس فمن يريد نيل الخلاص لا بدّ وأن يتحرّك في ظلّ الأخلاق والحقيقة. إنّ هذا النمط من الخلاص ناشئٌ من الباطن ويستمرّ حتّى يصل إلى مظاهر عديدة من الحياة البشرية ومن ثمّ يلقي بظلاله على جميع البّنى الاجتماعية فيقودها نحو الرفعة والسموّ. الفاتيكان دائماً يؤكّد على أنّ الخلاص الحقيقي لا يمتّ بأدنى صلةٍ بالإيديولوجيات المختلفة، وبالتالي فإنّ نسبته إلى إيديولوجيةٍ معيّنةٍ يعني إفراغ الإنجيل من جميع تعاليمه السامية ويجعل كلّ ما جاء فيه يندرج تحت مظلّة العمل (praxis)، ومن ثمّ يصبح ضحيةً للمنافسات السياسية بين الأحزاب والرغبات الاستراتيجية التي يراد منها تحقيق أهدافٍ قصيرة الأمد.

وفي مقابل ذلك فالفاتيكان يرى بأنّ أصحاب نزعة لاهوت التحرير قد أرسوا دعائم متبنّياتهم العقائدية على أساس أربعة مرتكزاتٍ يعتبرونها ملازمةً للتحرّر الواقعي وبلوغ السعادة الفردية، وهي كالتالي:

1) الله تعالى هو نفسه ربّ التحرير، وعلى خلاف تصوّر فلاسفة اليونان فهو ليس خارجاً عن نطاق التأريخ.

حسب رأي دعاة لاهوت التحرير فإنّ دور الله تعالى لا يقتصر على الحلول والتجسّد فسحب، بل يرون أنّ تأريخ بني آدم قد بدأ عن طريق خلقه لهم، وبعد أن تجلّى لنوحٍ عليه السلام أنقذهم من الطوفان،

---

[1]ـ المقصود هنا الخطيئة الأولى (الموروثة) **The Original Sin**.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 6 ـ 8.

وجعل إبراهيمعليه السلام أباً لقوم جددٍ على أساس ميثاقه الذي قطعه على نفسه، ومن ثمّ أنجى أعقابه من القحط والجدب بواسطة يوسفعليه السلام، وعن طريق موسى بن عمرانعليه السلام خلّص بني إسرائيل من استعباد فرعون وقومه وهداهم إلى الأرض الموعودة.

حادثة الخروج تعدّ مظهراً للكمال الإلهي في التأريخ، وهي برأي لاهوت التحرير مظهرٌ للقدرة على التحرّر، فالخروج مرآةٌ تعكس حضور الربّ جلّ وعلا في التأريخ، أي أنّه تعالى يتصرّف سياسياً بكلّ ما للكلمة من معنى لأجل تحرير المحرومين.

برأي جوتييريز فإنّ عمل الله تعالى في تحرير شعبه المختار من الظلم والأسر ـ حسبما ذكر في العهد العتيق ـ يعتبر تجلّياً له جلّ شأنه، ويعتقد بأنه تعالى يتجلّى في الأحداث الهامّة كخروج اليهود من مصر، وفي ظلّ هذا التجلّي يدخل التأريخ بشكلٍ عمليٍّ ومن ثمّ يصبح صانعاً للتأريخ[1]. يقول أحد الباحثين إنّ الأسوة السياسية للاهوت التحرير تتجسّد في واقعية العالم المادّي للعهد العتيق، ولا سيّما ما جاء في سفر الخروج[2].

2) طبق تعاليم الإنجيل فإنّ الله تعالى يقف إلى جانب الفقراء، وهو معهم كما جاء في إنجيل متّى: «**وَيَقُولُ لَهُمْ: الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: بِمَا أَنَّكُمْ فَعَلْتُمُوهُ بِأَحَدِ إِخْوَتِي هؤُلاَءِ الأَصَاغِرِ، فَبِي فَعَلْتُمْ**»[3]. وعلى هذا الأساس فمحبّته تبارك وتعالى للفقراء لا تقتصر على الأمر بدفع الصدقات لهم، بل تعني إقامة العدل الذي على أساسه تتيسّر معرفته جلّ شأنه، حيث جاء في سفر إرميا: «**أَمَا أَكَلَ أَبُوكَ وَشَرِبَ وَأَجْرَى حَقّاً وَعَدْلاً؟ حِينَئِذٍ كَانَ لَهُ خَيْرٌ * قَضَى قَضَاءَ الْفَقِيرِ وَالْمِسْكِينِ، حِينَئِذٍ كَانَ خَيْرٌ. أَلَيْسَ ذلِكَ مَعْرِفَتِي؟**»[4].

3) النبيّ عيسىعليه السلام هو المعلن عن حلول الملكوت الإلهي، فقد ورد في سفر إشعياء ما يلي: «**قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ:... لأَنِّي هأَنَذَا خَالِقٌ سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضاً جَدِيدَةً، فَلاَ تُذْكَرُ الأُولَى وَلاَ تَخْطُرُ عَلَى بَالٍ * بَلِ افْرَحُوا وَابْتَهِجُوا إِلَى الأَبَدِ فِي مَا أَنَا خَالِقٌ، لأَنِّي هأَنَذَا خَالِقٌ أُورُشَلِيمَ بَهْجَةً وَشَعْبَهَا فَرَحاً**»[5]. إذن، النبيّ عيسىعليه السلام وكلّ ما فعله يعدّ مظهراً لحلول الملكوت الإلهي.

يقول ليوناردو بوف في هذا الصدد: «الملكوت هو ذات التجربة الملموسة لرغبات شعب أميركا

---

[1]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 329.

[2]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 71 و 79 ـ 80.

[3]ـ إنجيل متّى، الإصحاح الخامس والعشرون، الفقرة 40.

[4]ـ سفر إرميا، الإصحاح الثاني والعشرون، الفقرتان 15 و 16.

[5]ـ سفر إشعياء، الإصحاح الخامس والستّون، الفقرتان 17 و 18.

الجنوبية في الخلاص من كلّ أمرٍ غير إنسانيٍّ، كالجوع والفقر والاضطهاد، ومن المؤكّد أنّ هكذا ملكوت ليس مجرّد دعوةٍ إلى امتلاك حياةٍ معنويةٍ في ظلّ رؤيا المدينة الفاضلة، بل هو ثورةٌ شاملةٌ تهدف إلى تغيير واقع البُنى العالمية. أمّا الصليب فهو مظهرٌ للمعاناة والآلام التي اكتنفت الشعوب من هذه البُنى العالمية، والعروج يعني الخلاص من هذه المعاناة والآلام».

4) إنّ ما فعله النبيّ عيسى عليه السلام يعدّ في واقعه ثورةً ضدّ قوى الظلم والاضطهاد، لذا فهو قد قام بعملٍ بالغ الأهمية على الصعيد السياسي، فنزاعه مع الزُّمرة الحاكمة يعني تضادّ أفكاره مع توجّهات أصحاب السلطة، وهو ما أدّى إلى صلبه[1].

برأي جوستافو جوتييريز، الخلاص هو الموضوع المحوري في الديانة المسيحية، والنتيجة التي توصّل إليها أنّ لاهوت التحرير بمثابة إصلاحٍ وترميمٍ لمفهوم السعادة الأخروية، حيث يرى أنّ الكنيسة كانت تصرّ على مبدأ خاطئ في سالف الأيام، وهو اعتبار الخلاص أمراً كمّياً لكون جهودها قد تركّزت على تحديد ماهية الذين ينالون الخلاص، لذلك كانت تدعو إلى ضمان احتضان السماء لأكبر عددٍ من الناس. وعلى خلاف هذه الرؤية، فهذا اللاهوتي النصراني يؤكّد على أنّ مفهوم الخلاص لا بدّ وأن يدلّ على أمرٍ نوعيٍّ، أي يجب أن يعكس طبيعة الخلاص التي هي بمعنى العمل على إيجاد تغييرٍ اجتماعيٍّ، وهذا الأمر هو الطريق الوحيد للقاء الله تعالى.

حسب رأي جوتييريز وسائر دعاة لاهوت التحرير، لقاء الله تعالى ليس روحانياً وأخروياً صرفاً، وإنّما يتمكّن الإنسان من ذلك عن طريق الاهتمام بسائر الناس ومداراتهم. كما يؤكّد هذا القسّ على أنّ التحرير الذي له القابلية الحقيقية على خلاص الفرد والمجتمع معاً، هو ما كان شاملاً لجميع جوانب الوجود الإنساني.

أحد الهواجس الأساسية التي تراود أذهان هؤلاء اللاهوتيين يتمثّل في أن يصبح الناس أخوةً وأخوات، وذلك بمعنى اجتثاث النظام الاجتماعي المستبدّ الذي يظلمهم ويستغلّهم ويمحو هويّتهم الإنسانية، وبطبيعة الحال فهذه الأخوّة لا تتحقّق إلا في ظلّ عدّة إجراءات جذرية باعتبارها الوسيلة الوحيدة للخلاص، وبما فيها الوقوف إلى جانب الفقراء في كفاحهم ضدّ الطغيان وتوعيتهم وتعريفهم بالأسباب الأساسية الكامنة وراء فقرهم إضافةً إلى دعم الشعوب وتشجيعها على مقارعة الظلم والخلاص من الاضطهاد[2].

[1]ـ سالكي، الهيات آزادي بخش.

[2]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 332.

وفي كتابه (لاهوت التحرير) قال جوتييريز: «الخلاص الحقيقي مرهونٌ بالتحرّر من ظلم المستعمرين والحكّام العملاء لهم... ». بناءً على هذا الكلام الذي تزخر به مدوّنات دعاة لاهوت التحرير، فإنّ مفهوم الخلاص لا يقتصر على جوانب فردية أو روحانية أو أخروية فحسب، بل هو تحرّرٌ شاملٌ لجميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية اقتصادياً وسياسياً[1].

ثالثاً: النبيّ عيسى عليه السلام أُسوةٌ للكفاح

لاهوت التحرير يطرح تعاليم مسيحية لا تقتصر على البواطن أو القضايا الشخصية فقط، بل يتعدّى حدود هذه المسائل ليشمل المجتمع بأسره والحياتين الدنيوية والأخروية، أي أنّه يشمل القضايا المادّية والمعنوية.

باعتقاد جوستافو جوتييريز فإنّ المسيحية قد حُرّفت ومسخت في ظلّ تعاليم الفلسفة الإغريقية، حيث ابتعدت عن تلك الروح الداعية إلى المساواة والأخوّة لتصبح مسخاً لا يمتّ بصلةٍ للديانة الأولى، فالمسيحية الأصيلة هي التي تكتسب تعاليمها من واقع المجتمع[2].

يحظى النبيّ عيسى بن مريم عليهما السلام بمنزلةٍ رفيعةٍ في لاهوت التحرير بصفته أُسوةً للكفاح ضدّ الظلمة ومدافعاً عن حقوق الفقراء والمضطهدين، حيث طرح دعاة هذا اللاهوت تفسيراً جديداً لفكرة عودته واعتبروها دليلاً على رجحان كفّة الفقراء عند الله عزّ وجلّ على مرّ العصور نظراً لما عانوا من جورٍ وسلب حقوق[3]. الكثير من هؤلاء النصارى يعتقدون بكون الثورة التي يقودها عيسى المسيح عليه السلام تعدّ أقوى الثورات وأكثرها شموليةً لدرجة أنّ أيّة ثورةٍ أخرى مهما كانت واسعة النطاق لا تجلب للبشرية سوى تغييراتٍ سطحيةٍ، لأنّه خاطب الفقراء مباشرةً واعتبرهم المتلقّين لرسالة السماء، لذلك اعتمد عليهم لتغيير الواقع الاجتماعي في الحياة الدنيا.

كما ذكرنا آنفاً فالقسّيس خوزيه ميجيل بونينو (Jose Miguez Bunino) هو أحد المنظّرين البارزين للاهوت التحرير، وقد كتب واصفاً النبيّ عيسى عليه السلام: «لقد قارع القوى السلطوية وزعزع أركان سلطتهم، فهو خطرٌ يهدّد كيان السلطات مهما كانت قدرتها»[4].

[1]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 72.
[2]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 324.
[3]ـ رونالد رودز، چهره در حال تحول الاهيات رهايي بخش، عدد خاص لصحيفة (سينماي سوم) حول أميركا الجنوبية والفكر الثوري المسيحي، ص 24.
[4]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 149.

كما أنّ اللاهوتي البرازيلي ليوناردو بوف ألّف كتاباً حول نهاية العالم وظهور المسيح تطرّق فيه إلى دراسة وتحليل مختلف الشروح والاستنتاجات المطروحة حول صلب عيسى عليه السلام في المجتمعات المسيحية السالفة، ومن جملة ما جاء فيه: «الصليب هو ثمرة رسالته التي تدعو إلى خلاص الفقراء والمظلومين، والموعظة حول الصليب تعني إيقاظ الشعور بالمسؤولية بين أبناء المجتمع وإنشاء عالمٍ جديدٍ متقوّم على المحبّة والسلام؛ وهذا الأمر يتطلّب تلاحماً مع المصلوبين في هذه الدنيا واحترامٍ مشاعرهم الدينية، أعني أولئك الفقراء والمحرومين»[1].

سيجوندو جاليليه (Segundo Galilea) هو الآخر يعدّ أحد روّاد لاهوت التحرير، وقد أكّد بدوره على الجانب الإنساني في شخصية المسيح عيسى وأمّه مريم العذراء عليهما السلام راجياً من ذلك طرح أنموذجٍ يرى الفقراء والمحرومون أنفسهم في ظلّه مقرّبين من هاتين الشخصيتين، ودعا إلى ترويج هذه الرؤية في الكنيسة الشعبية. وعلى هذا الأساس اعتبر تطبيق لاهوت التحرير في حيّز العمل مهمّةً ملقاة على كاهل جميع اليسوعيين، وبالتالي فإنّ واجب الكنيسة في أميركا الجنوبية تغيير واقع المجتمع بغية تحقيق ملكوت الله تعالى[2].

يمكن تلخيص ما ذهب إليه علماء لاهوت التحرير في أنّهم لم يروموا إيجاد ارتباطٍ بين النبيّ عيسى عليه السلام والحركات الثورية المعاصرة التي قام بها الغيورون (Zealots)، كما أنّهم لم يقصدوا طرح شخصيته كمناضلٍ مسلّحٍ، بل أرادوا استكشاف المعايير الأساسية لعقيدة ظهور المصلح السياسي الموعود، وحسب هذه الرؤية فالمسيح في الحقيقة كان معارضاً للسلطة السياسية الرسمية ورسالته أكّدت على أنّ تحرير الأمّة اليهودية من الظلم والطغيان ليس سوى جانبٍ من ثورةٍ عالميةٍ كبرى تحمل مبادئ أدقّ وأكثر استمراراً بحيث لا تقتصر على منح أحد الشعوب حرّيّةً سياسيةً.

هذا الفكر اللاهوتي في واقع الحال يسعى إلى إضفاء بعداً اجتماعياً وسياسياً على المفاهيم التقليدية المسيحية التي تتجّه نحو الانحسار على الشؤون الفردية الخاصّة[3].

رابعاً: ترجيح الفقراء واختيار الله نصيراً لهم[4]

في سنة 1968م اجتمع أساقفة الكنيسة الكاثوليكية في أميركا الجنوبية بمدينة ميدلين (Medellin) الكولومبية لأجل تدارس دور المجمع الفاتيكاني الرومي بالنسبة إلى الشعوب الجائعة والمستضعفة

[1]ـ المصدر السابق، ص 103.
[2]ـ المصدر السابق، ص 97.
[3]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 73.
[4] - prefrential oftion for the poor.

في قارّتهم، وفي النهاية خلصوا إلى الاتّفاق على مسألةٍ أساسيةٍ يتمّ على أساسها إلزام الكنيسة بالتخلّي عن الاكتفاء بلعب دور القاضي بين الظالم والمظلوم عبر اتّخاذ مواقف جادّة والوقوف إلى جانب الشعوب المضطهدة والمغلوبة على أمرها. وقد عرف هذا القرار بالتعيين الاختياري للفقراء واختيار الله نصيراً لهم، ومن ثمّ أصبح شعاراً لهذا اللاهوت الجديد الذي هدف إلى تصوير شخصية المسيح في ظلّ حياة الطبقة المحرومة من المجتمع.

هذا التغيير المذهل في اللاهوت المسيحي لم يقتصر على التعاليم النصرانية فحسب، بل أمسى منهجاً يُعتمد عليه لتفسير الكتاب المقدّس وأساساً يتمّ من خلاله معرفة الذين لهم صلاحية تفسيره، ويرى روّاده أنّ عصر انحسار تفسير الكتاب المقدّس على النخبة الاجتماعية وأرباب الكنائس قد ولّى وحلّ عصرٌ جديدٌ يُحَوِّل تفسيره إلى الفقراء والنساء والأقلّيات القومية التي عانت الأمرّين وسائر الفئات المحرومة، وبالتالي فإنّ هؤلاء يتولّون مسؤولية إصلاح ما أفسده السلف عبر طرح قراءةٍ جديدةٍ ثابتة. وعلى هذا الأساس فإنّ مخاطبي لاهوت التحرير هم الفقراء والمحرومون، وهم الذين يقرؤون الكتاب المقدّس بطمأنينةٍ فيدركون أنّ الربّ الذي خلّص بني إسرائيل من الأسر والتحقير في مصر ما زال نصيراً للضعفاء والمساكين المسلوبة حقوقهم.

استناداً إلى ما ذكر نستنتج بأنّ لاهوت التحرير يعير أهمّيّةً بالغةً للفقراء والمظلومون ويعتبرهم المصدر الأصيل للتعاليم اللاهوتية على صعيد فهم حقيقة الديانة المسيحية والعمل بتعاليمها، كما يؤكّد على ضرورة وقوف الكنيسة في أميركا الجنوبية إلى جانب هذه الفئة الاجتماعية رغم كلّ النقد المطروح حولها لأنّ الله تعالى برأيهم قد وقف إلى جانبها بشكلٍ صريحٍ لا يبقي أيّ مجالٍ للترديد. حسب رأي روّاد هذه النزعة اللاهوتية فاللاهوت المسيحي والرسالة اليسوعية لا بدّ وأن ينظرا إلى المجتمع من الأسفل إلى الأعلى، أي لا بدّ وأن يسلّطا نظرهما في بادئ الأمر على الطبقة الاجتماعية المحرومة المتمثّلة بالفقراء والمساكين.

يقول القسّيس خوزيه ميجيل بونينو حول التعاليم اللاهوتية الجديدة التي راجت في أميركا الجنوبية: «لاهوت التحرير لم ينفكّ يوماً عن الفقراء، أي أنّه أوجد ارتباطاً بين إيمان الإنسان وأوضاع الفقراء؛ لكن مع ذلك لا يمكننا تقييد جهودنا في مؤاساة الفقراء والكفاح معهم فحسب، إذ لا بدّ من اعتبارهم صنّاعاً للتأريخ. إنّهم منبوذون في المجتمع ويكتنفهم شعورٌ شديدٌ بالعجز»[1].

[1]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 149 ـ 150.
راجع أيضاً: ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 325 ـ 326.

خامساً: الكنيسة الشعبية[1] ابتكارٌ للتبشير والتكافل مع الفقراء

القرار الذي اتّخذه الدعاة إلى لاهوت التحرير بمحورية الطبقة الفقيرة من المجتمع وتحديد التعاليم اللاهوتية بشكلٍ يجعلها تنصبّ في مصلحتها، أسفر عن حدوث تغييراتٍ أساسيةٍ في النشاطات التبشيرية والمسائل التي لها الأولوية، وبالتالي نجمت عنه ابتكاراتٌ جديدةٌ على صعيد التبشير المسيحي. وأهمّ ثمرةٍ يشار إليها بالبنان في هذا المجال، تأسيس كنائس شعبية (وطنية) بفضل جهود القساوسة الذين تبنّوا هذه النزعة اللاهوتية، حيث نشأت الكنائس الشعبية بشكلٍ تدريجيٍّ تحت شعار التكافل مع الفقراء والمحرومين. ومن الجدير بالذكر أنّ البرازيل تعدّ المركز الأساسي لهذه النشاطات الكنسية بحيث أصبحت مهداً للكنائس الشعبية في أميركا الجنوبية.

بعض روّاد لاهوت التحرير والباحثين المختصّين في هذا المضمار، أوعزوا سبب ظهور الكنائس الشعبية في أميركا الجنوبية إلى القرارات التي أصدرها مجمع الفاتيكان الثاني، فيما ذهب البعض إلى أنّ السبب في ذلك يعود إلى آراء المفكّر التربوي البرازيلي باولو فريرا (Ferira Paolo)[2] الذي كان لمؤلّفاته تأثيرٌ بالغٌ في نشأة الكنائس الشعبية هناك.

الهدف من تأسيس الكنائس الشعبية هو إيجاد ارتباطٍ بين الكتاب المقدّس والنشاطات اليومية التي يزاولها أرباب هذه الكنائس، وهي في الحقيقة عبارةٌ عن مراكز أشبه ما تكون بالكنائس المتعارفة لكن لا يلحظ فيها التسلسل الرتبي الكنائسي، ويتكوّن أعضاؤها من كوادر خدميةٍ ليسوا بقساوسة. تصدّى هؤلاء الأعضاء لإدارة الكنائس الشعبية بعد انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني حيث تولوّا مسؤولياتٍ اجتماعيةً تتمحور حول إقامة العدل ومكافحة الفقر.

برأي القسّيس خوزيه ميجيل بونينو فهذه الكنائس عبارةٌ عن لجان محلّية أو كنائس من الدرجة الثانية، حيث يتمّ تأسيسها في الأرياف والمناطق الشعبية والجامعات ومختلف أماكن العمل والنشاطات الاجتماعية، ولا تقتصر مهامّها على ما هو متعارف في الكنائس التقليدية، فإضافةً إلى تعليم مفاهيم الكتاب المقدّس تتولّى وظائف أخرى ونشاطات اجتماعية عديدة.

تهدف هذه الكنائس إلى إيجاد ارتباطٍ بين الإنجيل والحياة الاجتماعية، وهي تخضع إلى إشراف

---

[1]ـ «CEBs باللغة الفرنسية:Ecliesiais de Base باللغة الأسبانية: Comunidades Eclesiales

[2]ـ باولو فريرا (Paolo Ferira 1921م ـ 1997م طرح آراءً قيّمةً حول ترويج التعليم بين الطبقة الفقيرة في البلدان المستعمرة، حيث كان يعتقد بأنّ الشعوب المغلوبة على أمرها والقابعة تحت سلطة حكوماتٍ جائرةٍ لا بدّ لها وأن تعي الأساليب الماكرة التي تتّبعها قوى الهيمنة الطاغية كي تتمكّن من الدفاع عن نفسها واسترجاع حقوقها المسلوبة، وهذا الأمر بالطبع لا يتسنّى إلا في ظلّ طلب العلم. ومن هذا المنطلق فقد أكّد مراراً على أنّ التعليم يعدّ نشاطاً سياسياً، وقد حظيت نظريته هذه باهتمامٍ بالغٍ من قبل القساوسة الثوريين.

الكنائس الكبرى في كلّ منطقةٍ، ويبلغ عدد أعضاء كلّ واحدةٍ منها 10 إلى 20 عضواً وتستقرّ في الأرياف والمناطق الفقيرة ويساهم في إدارتها القرويون الفقراء، حيث لا يديرها الأساقفة والقساوسة. وبالفعل فقد أسفرت نشاطاتها عن توعية أبناء الطبقات الفقيرة من عمّال ومزارعين وتمكّنت من إقناعهم بأهمّية الاتّحاد في ما بينهم لأجل تحقيق الرفاهية الاجتماعية.

يقول جوستافو جوتييريز إنّ الكنائس الشعبية في غالبية بلدان أميركا الجنوبية هي مراكز لتجمّع الطبقات الاجتماعية المحرومة فحسب، وقد أصبحت وسيلةً أساسيةً يعتمد عليها لترويج مبدأ الحرّية (التحرير) خارج نطاق المؤسّسات الثقافية والآكاديمية، وحتى سنة 1980م تمّ تأسيس أكثر من مائة ألف كنيسة شعبية في أميركا الجنوبية.

بما أنّ هذه القارّة كانت تعاني من نقصٍ في عدد القساوسة، فقد تمكّنت الكنائس الشعبية من تلبية الحاجة المعنوية لشعوبها ولا سيّما الطبقة الفقيرة، ومن ثمّ انبثق لاهوت التحرير من باطنها ليتّسع نطاقه شيئاً فشيئاً ويسري إلى أماكن أخرى، وهي اليوم تنوب عن الكنائس التقليدية في المجتمعات المحرومة بمختلف أرجاء القارّة اللاتينية.

وقد أكّد ليوناردو بوف على أهمّية هذه المراكز الدينية الجديدة لدى حديثه عن مستقبل كنائس المنطقة، واعتبرها بحاجةٍ ماسّة إلى دعم الكنائس التقليدية، حيث يعتقد بأنّ مصير الكنائس في أميركا الجنوبية مرهونٌ باهتمام الفقراء والتصدّي للظلم الذي يحول دون تحقّق أيّ تطوّرٍ ورقيٍّ اجتماعيٍّ؛ لذا ما لم تتصدّى المراكز الدينية للجور والطغيان سوف تفقد اعتبارها بين مختلف فئات المجتمع[1].

سادساً: طرح التعاليم الروحية والمعنوية في إطارٍ ثوريٍّ اجتماعيٍّ

لقد تمّ ترويج نزعة التحرّر المعنوي المسيحي في باطن المجتمعات التي تعاني من الظلم والعنف، وعلى رأسها مجتمعات بلدان أميركا الجنوبية، حيث اعتبر رجال الدين في هذه البلدان أنّ الأزمات التي عصفت بديارهم على مرّ التأريخ ناشئةٌ من تبعية حكوماتهم ومجتمعاتهم للقوى الاستعمارية القديمة والحديثة وانعدام المساواة والتخلّف ونهب الثروات العامّة؛ وأكّدوا على أنّ هذه الأمور برمّتها ترجع في الأساس إلى الخطايا والآثام؛ إذ أينما وجد ظلمٌ اقتصاديٌّ أو اجتماعيٌّ أو سياسيٌّ أو ثقافيٌّ، نلمس وجود عصيانٍ وتمرّدٍ عن الأوامر الإلهية وتكبّرٍ عن الخضوع للتعاليم الدينية.

[1]- ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 167 - 168.

المسائل المعنوية من وجهة نظر لاهوت التحرير تتمثّل في العمل على تطبيق الإنجيل بأسلوبٍ محسوسٍ وملموسٍ، وهذا الأمر مستلهمٌ من روح القدس، فهي طريقٌ محدّدٌ للحياة بين يدي الله سبحانه وتعالى يسلكه الفرد والمجتمع في ظلّ التكافل مع جميع الأمم والشعوب. على سبيل المثال فإنّ أيّ مسيحيٍّ يُولي المحبّة لجاره من منطلق إيمانه بتعاليم الكتاب المقدّس، لا يمكنه أن يخدع نفسه ويروم كسب رضا الربّ من خلال تقييد نفسه بعلاقةٍ فرديةٍ وطيدةٍ معه بعيداً عن سائر بني جلدته.

ولـمّا كان اللاهوت يعني إقامة العدل في المجتمع، فالإيمان بالله يعني التقرّب إلى كلّ إنسانٍ يعاني من الظلم والحرمان؛ ومن هذا المنطلق فلا بدّ من ترك الحياد وعدم الاكتراث بالظلم والطغيان، والوقوف بشكلٍ صريحٍ وعلنيٍّ مع الفقراء والمظلومين المسلوبة حقوقهم، كما أنّ الكنيسة مكلّفةٌ بأن تحذو حذو الأنبياء والرسل الذين بذلوا الغالي والنفيس دفاعاً عن الطبقة المحرومة في المجتمع واعتراضاً على الفقر والحرمان، ومن واجبها توعيتهم وتنبيههم إلى أنّ الفقر ثمرةٌ لانعدام العدل والإنصاف عبر التكافل معهم وإرشادهم للسير على خطى المسيح عيسى بن مريم عليه السلام بغية نيل حريّتهم.

باعتقاد أتباع لاهوت التحرير فإنّ التجربة الواقعية والتأريخية والدنيوية هي السرّ في عيد الفصح، وهذه العقيدة تعدّ واحدةً من الخصائص الأخرى التي تمتاز بها النزعة المعنوية في هذه المدرسة اللاهوتية. وبعبارةٍ أخرى فاليسوعي الملتزم يؤمن بأنّ الهدف من العلاقة الموجودة بين الأوضاع الواقعية لأمريكا الجنوبية وبين حاجة البشرية الدائمة إلى الموت وانبعاث عيسى بعد موته يكمن في إيجاد حياةٍ جديدةٍ؛ لذا لا بدّ للمسيحي الملتزم أن يعتبر عيد الفصح في أميركا الجنوبية منطلقاً لتسليط الضوء على الخراب والتفسّخ الذي اكتنف مجتمعات القارّة اللاتينية كي يكون ذلك وازعاً لإيجاد مجتمعٍ جديدٍ أفضل من الواقع الموجود.

الغاية من لاهوت التحرير هي صياغة إنسانٍ جديدٍ في عالمٍ جديدٍ وإيجاد أخوّةٍ في رحاب تعاليم الكتاب المقدّس، وعلى الصعيد الاجتماعي فهذا اللاهوت يروم تأسيس منظومةٍ من العلاقات البشرية تتّصف بعدلٍ وحرّيةٍ أكثر من أيّ نظامٍ آخر. طقوس العشاء الربّاني التي يقيمها المسيحيون تؤكّد على كون المسيح هو إله التأريخ والمخلّص الوحيد للبشرية، وعلى هذا الأساس فقد ألزم نفسه بمقارعة كلّ أشكال الظلم التي تقع عقبةً في مسيرة بني آدم وتحول دون تقريرهم لمصيرهم وتحرمهم من العيش بأخوّةٍ وسلامٍ. لذا فعلى الرغم من كون طقوس العشاء الربّاني

للنصارى لا ترتكز على مفاهيم سياسية واجتماعية، لكن من شأنها أن تصبح ذات تأثيرٍ بالغٍ على هذين الصعيدين شريطة أن يشارك الحاضرون فيها برغبةٍ ونشاطٍ في ظلّ امتلاك وعي حقيقي لما يتمّ التصريح به[1].

المسألة الأخرى التي تحظى بأهميةٍ في هذا المضمار، التغييرات التي شهدتها مسيرة لاهوت التحرير في السنوات الماضية، حيث تغيّر خطابه بشكلٍ ملحوظٍ مقارنةً مع سنوات نشأته الأولى، حيث طغت عليه صبغةٌ معنويةٌ أعمق، فالقسّيس جوستافو جوتييريز على سبيل المثال ألقى محاضراتٍ في الفترة الأخيرة تطغى عليها الجنبة المعنوية إلى حدٍّ كبيرٍ وقلّما تطرّق فيها إلى الحديث عن القضايا الاجتماعية وانتقاد المسؤولين وأرباب الكنائس.

وأمّا آثار سيجوندو جاليليه فيمكن الاعتماد عليها لمعرفة طابع المعنوية في لاهوت التحرير بشكلٍ أفضل، فهو يعتقد بأنّ الاستنتاجات المتحصّلة من التحاليل السياسية والاجتماعية للكتاب المقدّس قد تعرّضت للتحريف برأي بعض الناقدين، لذا فغالبيتها اليوم ذات صبغةٍ معنويةٍ بحتةٍ ولا تمتّ بأدنى صلةٍ للسياسة والمجتمع.

منذ أواخر ثمانينيات القرن المنصرم تزايد التأكيد على النزعة المعنوية في تعاليم لاهوت التحرير، ولا سيّما بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وسيادة أنظمةٍ في أميركا الجنوبية تتقوّم على أساسٍ ديمقراطيٍّ نوعاً ما، وقد قُصد من هذه المعنوية سيرة النبيّ عيسى عليه السلام الذي أُرسل للفقراء ولم يفارقهم لحظةً في حياته؛ ومن هذا المنطلق فإنّ معرفة الله تعالى لا تتسنّى إلا على ضوء تحقّق إدراكٍ واقعيٍّ للظروف التي تكتنف حياة هذه الشريحة الاجتماعية[2].

سابعاً: تقديم العمل على الفكر

مصطلح (praxis) الذي يعني التطبيق أو العمل هو في الحقيقة مقتبسٌ من اللغة الإغريقية، وقد استخدمه كارل ماركس للتأكيد على أهمّية ارتباط العمل بالفكر. تعاليم لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية بدورها أكّدت غاية التأكيد على العمل وأعارت أهميةً بالغةً إلى العلاقة الوثيقة بين اللاهوت والتطبيق العملي؛ والمقصود من ذلك تحرير الطبقات التي يتمّ استغلالها من قبل المتجبّرين، إذ إنّ اللاهوت ليس أمراً مستقلاً عن المقتضيات الاجتماعية والنشاطات السياسية، ولا ينبغي له أن يكون كذلك بتاتاً.

[1]ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: كرستيان دبليو. ترول، معنويت كاتوليك ـ حال وآينده، مجلّة (نقد ونظر)، ترجمها إلى الفارسية مهرداد وحدتي دانشمند، السنة الخامسة، العددان الثالث والرابع، 1378ش (1999م)، ص 175 ـ 177.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 195 ـ 201.

يرى أصحاب نزعة لاهوت التحرير أنّ تعاليم لاهوتِهم متقوّمةٌ على قطبين أساسيين، هما النظرية والعمل، حيث يرتبطان مع بعضهما ارتباطاً وطيداً لكنّهما متأرجحان في واقع الحال، وفي هذه الحالة تكون الأرجحية للعمل (praxis). ومع ذلك فإنّ تعاليم هذا اللاهوت تشوبها رؤيةٌ انتقاديةٌ حول المسائل العملية.

باعتقاد جوستافو جوتييريز فإنّ لاهوت التحرير ينتقد أداء المسيحية وعملها بكلام الله تعالى، فاللاهوت الغربي التقليدي يعتبر العمل نتيجةً للتأمّلات، في حين أنّ هذا اللاهوت الجديد يرى العكس من ذلك باعتباره التأمّلات الباطنية ثمرةً للعمل، حيث يتمّ إنجاز أمرٍ ما ومن ثمّ تطفو إلى السطح تأمّلاتٌ انتقاديةٌ حوله؛ وعلى هذا الأساس يدعو روّاد هذه النزعة اللاهوتية الجديدة إلى ضرورة توقّف التعاليم والنشاطات اللاهوتية عن بيان حقائق العالم والانتقال إلى مرحلةٍ أخرى يتمّ في رحابها تغيير واقع هذا العالم.

المراد من منح الأولوية للعمل في التعاليم اللاهوتية هو اعتباره الخطوة الأولى واعتبار التأمّل النظري خطوةً لاحقةً له، وبرأي جوستافو جوتييريز فإنّ الالتزام بالدعوة إلى تحرير الفقراء هو نقطة الانطلاق في اللاهوت، وهذا الالتزام في الحقيقة هو ذات العمل (praxis). أمّا التأمّل اللاهوتي فيعني الاعتماد على كلام الله حين العزم على تحرير الفقراء، وبالتالي فهو ليس أمراً مستقلاً ولا يمكن أن ينفكّ عن الواقع، كما أنّه ليس مجرّد مسألةٍ نظريةٍ ذهنية. والطريف أنّ هذا الاستنتاج في حالاتٍ عديدةٍ يكون أشبه بتوجّهٍ معكوسٍ لتعاليم اللاهوت التقليدي بحيث تصبح الأخلاق العملية والمهامّ الملقاة على كاهل الكنيسة في المرتبة الثانية بعد التأمّل اللاهوتي.

يقول خوزيه ميجيل بونينو في هذا الصدد: «اللاهوت الذي يطرح في هذا المضمار لا يهدف إلى تحقيق فهمٍ صائبٍ حول صفات الله أو أعماله، بل هو مجهودٌ يراد منه بيان الإيمان العملي وإدراكه ذهنياً وعينياً في إطار مفهوم البراكسيز (praxis) الذي يتواكب مع الطاعة»[1].

وكما يقول كارل ماركس في أطروحته الشهيرة حول الفلسفة، فإنّ اللاهوت يجب أن يتخلّى عن الاكتفاء بوصف الكون وعليه أن يتّخذ إجراءات عمليةً لتغيير واقعه وذلك نظراً لكون حسن العمل هو المعيار الأساسي في اللاهوت وليس حسن التديّن. هناك العديد من الأسباب التي أسفرت عن تغيير وجهات نظر أصحاب هذه الحركة اللاهوتية، وهي منبثقةٌ من مبادئ علم الاجتماع، حيث

[1]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 328.

يعتقدون بأنّ المعرفة ليست أمراً مستقلاً عن العلم الملموس ولا يمكن أن تنفكّ عن الواقع بوجهٍ لكون كلّ أمر معرفيٍّ لدى البشر لا بدّ وأن يكون ناشئاً من مواجهةٍ معيّنة مع الحقائق الاجتماعية، لذا فإنّهم يؤكّدون على ضرورة عدم غضّ الطرف عن الجدل والالتزامات الاجتماعية لو أُريد معرفة الحقيقة، فالهدف الأساسي برأيهم ينبغي أن يدور في فلكها، ومن هذا المنطلق لا مناص من التأمّل فيها بإطارٍ عمليٍّ انتقاديٍّ. كما يعتبرون العمل بأنّه الخطوة الأولى لجميع أنماط المعرفة، في حين أنّ التأمّل يأتي بالمرتبة الثانية. السبب الآخر لانطلاق هذه الحركة اللاهوتية الجديدة هو اعتقاد أصحابها بكون معرفة الله تعالى تتحقّق عن طريق طاعته والالتزام بما شرّعه للفقراء والمحرومين، لأنّها تعني العزم على إقرار العدل بصفته السبيل الوحيد للتقرّب إليه عزّ وجلّ ولا يوجد سبيلٌ آخر سواه. بناءً على هذا فالعمل المفضي إلى التحرير يمنح الإنسان القدرة على معرفة ربّه سبحانه وتعالى، لذا يجب تقديمه على التأمّل والنشاط الذهني؛ لكنّ هذا الكلام بطبيعة الحال لا يعني أنّ الإنسان قادرٌ على الخوض في علم اللاهوت وتعاليمه دون التفكّر والتأمّل.

برأي جوستافو جوتييريز فالتأمّل يجعل كلام الله أعلا مرتبةً من العمل (praxis) دون أن يضفي عليه وجهةً خاصّةً، وفي الحين ذاته فهو لا يتراجع عن العمل ولا يتطرّق إليه بالنقد والتشكيك لأنّه إن اتّصف بهذه الميزة سيقع في فخّ النزعة الفكرية الحديثة العقيمة والتي لا طائل منها[1].

ثامناً: الفقر ثمرةٌ لبُنيةٍ متقوّمةٍ على الخطايا

أتباع لاهوت التحرير يقولون إنّ الفقر يعدّ أهمّ ميزةٍ للمجتمع المعاصر في أميركا الجنوبية، لكنّه برأيهم فقرٌ يختلف عمّا هو معروف في أوروبا وأمريكا الشمالية لكونه اجتاح بلدانهم لسببين أساسيّين، أحدهما البُنى والمكوّنات المشوبة بالخطايا والآخر تصرّفات فئة قليلة؛ حيث يعتبرون الأوضاع الاجتماعية الرديئة والفقر والحرمان في بلدانهم كفراً جماعياً، ويعتقدون بكون القابعين تحت مظلّة الفقر لا تصدر منهم أيّة ردّة فعلٍ سوى الاعتراض على التعاليم اللاهوتية ونفيها.

التفاسير التي ذكرها هؤلاء اللاهوتيون حول الأسباب التي نجم عنها ظهور الفقر في مجتمعاتهم أثارت الكثير من الجدل، حيث أوعزوا منشأها لعوامل داخلية وأخرى خارجية، فالعوامل الخارجية برأيهم تتجسّد في التبعية الاقتصادية للقوى السلطوية في أوروبا وأمريكا الشمالية والشركات متعدّدة الجنسيات، وأمّا العوامل الداخلية فتتمثّل في العنف المنظّم الناجم عن سياسات الأنظمة الدكتاتورية

[1]ـ المصدر السابق، ص 327 ـ 330.

والحكومات العسكرية المستبدّة؛ وعلى هذا الأساس فقد تلاحمت القوى الاستعمارية الخارجية والحكومات المحلّية الجائرة لتلقي بظلالها على شعوب أميركا الجنوبية وتقيّدهم بأغلال الظلم والاضطهاد. ورغم تحرّر شعوب هذه المنطقة من الهيمنة الاستعمارية الأسبانية لكنّها لم تحصل على استقلالٍ سياسيٍّ بعد أن وقعت في حبائل الاستعمار الحديث والشركات الأمريكية والمتعدّدة الجنسيات، وباعتقاد روّاد لاهوت التحرير فإنّ جميع الشعارات التي تطرح على صعيد تنمية بلدان أميركا الجنوبية من قبل البلدان الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، تحمل في طيّاتها دعوةً إلى التبعية والخضوع لسلطة الأجانب. يقول خوزيه ميجيل بونينو في هذا الصدد: «إنّ توقّف عجلة التنمية في أميركا الجنوبية هو في الواقع انعكاسٌ لدوران عجلة التنمية في أميركا الشمالية، إذ تطوّر هذا البلد يتقوّم على تخلّف بلدان العالم الثالث. الزوايا الأساسية التي نتمكّن من خلالها فهم واقع تأريخنا لا شأن لها بالتنمية أو التخلّف، بل هي السلطة والتبعية للآخرين»[1]. كما أنّ جوستافو جوتييريز يوافقه الرأي ويقول: «التنمية الحقيقية لأمريكا الجنوبية لا يمكن أنّ تتحقّق إلا في ظلّ الخلاص من هيمنة القوى الرأسمالية الكبرى، وعلى رأسها أعتى دولةٍ في العالم ألا وهي الولايات المتحدة الأمريكية»[2].

إذن، التبعية للأجانب وهيمنة القوى الاستعمارية قد أسفرا عن نهب خيرات المنطقة واستغلال مصادرها الحيوية، وإلى جانب ذلك هناك عوامل داخلية أدّت إلى ذلك حيث تمثّلت في معاناة شعوبها من مشاكل جمّة وأزمات محتدمة وُصِفت بالعنف المنظّم خلال مؤتمر الأساقفة الذي عقد بمدينة ميدلين الكولومبية. يرى جوستافو جوتييريز وخوزيه بونينو وسائر الشخصيات البارزة في لاهوت التحرير أنّ الفقر المدقع والعنف المستشري وسائر المآسي التي تعاني منها قارّتهم، هي نتيجةٌ للنظام الرأسمالي العالمي، لذا من الحريّ بمكانٍ تغيير أوضاع المنطقة برمّتها، وهذا التغيير باعتقادهم هو أمرٌ واقعٌ ويجري على قدمٍ وساقٍ لأنّ بلدان القارّة الأمريكية على شرف ثورةٍ جديدةٍ وصفها جوتييريز بالقول: «إنّها تحيي روح التحرّرٍ على نطاقٍ واسعٍ في عمق مجتمعاتنا وفي باطن التأريخ المعاصر، وهذا يعني أنّ الخلاص من جميع القيود والعقبات سببٌ لازدهار البشر وتمهيد الطريق للحرّية»[3].

كما ذكرنا آنفاً، فإنّ لاهوت التحرير يتبنّى التعاليم المسيحية التقليدية في أطروحاته الاجتماعية والسياسية حول الفقر، لذا يؤكّد على أنّ مقارعة الحرمان واستئصاله من المجتمع ليس شأناً فردياً أو معنوياً فحسب، بل يتطلّب تلاحماً مع الطبقة المعدومة وعدم السكوت على مظاهر الفقر[4].

---

[1]ـ المصدر السابق، ص 325.
[2]ـ المصدر السابق.
[3]ـ المصدر السابق، ص 323 ـ 326. انظر أيضاً: داوود صالحي، انقلاب در نيكاراگوئه (باللغة الفارسية)، ص 14 ـ 20.
[4]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 74.

تاسعاً: الالتزام يجعل الكنيسة عاجزةً عن الحياد

المجمع الفاتيكاني الثاني ألزم الكنيسة بالعمل على إقرار العدل والدفاع عن حقوق الشعوب وحرّياتهم، ومنذ ذلك الوقت تصدّى بعض الأساقفة في قارّتي أفريقيا وأمريكا الجنوبية لمظاهر التعذيب والاستغلال الاقتصادي وكافّة النزعات العنصرية من قبل الأنظمة المستبدّة، حيث اعتبروا أنّ هذا العمل وظيفةٌ دينيةٌ وإنسانيةٌ ملقاةٌ على عاتقهم واستجابةٌ لأوامر المسيح عيسى عليه السلام. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مؤتمر ميدلين الذي عقد حول ضرورة التزام الكنائس بإقرار العدل الاجتماعي في ظلّ لاهوت التحرير، يحظى بأهمّيةٍ بالغةٍ على المستويين السياسي والديني لكونه وضع الأُسس البُنيوية للكنيسة الملتزمة وبالتالي جعل المقرّرات التي اتّخذها المجمع الفاتيكاني الثاني تنزل حيّز التطبيق.

من المسائل التي انتقدها أتباع لاهوت التحرير اتّخاذ الكنيسة جانب الحياد العلمي، حيث اعتبروا هذا الموقف عقبةً كبرى أمام إقامة العدل الاجتماعي وإيجاد تحوّلٍ سياسيٍّ، فالحقّ برأيهم لا يمكن التغاضي عنه مطلقاً ولا بدّ من الالتزام به، كما أنّ الإيمان بأيّ أمرٍ يقتضي الالتزام به؛ لذا بما أنّ اللاهوت المسيحي يطرح في حيطة الإيمان الاجتماعي فلا مناص حينئذٍ من التقيّد بمضمونه[1]. وممّا يؤكّدون عليه أيضاً أنّ الحياد السياسي يعدّ أمراً لا معنى له في منطق الكنيسة، إذ التزام جانب الحياد في المصطلح السياسي ينمّ عن صمت صاحبه قبال الظلم والجور ونتيجة ذلك أنّه مساندٌ للأوضاع التي يتنامى الطغيان في ظلّها، وكذا كان الحال بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية في أميركا الجنوبية التي كانت في الواقع داعمةً للحكومات المتسبدّة ومتّحدةً معها طوال قرون، لكنّ الأوضاع تغيّرت بعد ذلك ممّا يوجب وضع حدٍّ لهذه الظاهرة كي تصبح الكنيسة ملاذاً يوفّر الأمن والدعم للمحرومن والفقراء. ويذهب دعاة لاهوت التحرير إلى أبعد من ذلك ويدعون أرباب الكنائس إلى عدم الاكتفاء بالحديث عن الفقراء عن طريق تحويل كنائسهم إلى مراكز داعمة للطبقة المحرومة كي يدركوا المعاناة الحقيقية لهذه الفئة الاجتماعية؛ وعلى هذا الأساس نجد أنّ الشخصيات البارزة في لاهوت التحرير ساروا على هذا النهج في حياتهم الدينية[2].

[1]ـ ليستر إدغار ماكغراث، درسنامه الاهيات مسيحي: شاخصه ها ـ منابع وروش ها (باللغة الفارسية)، ص 290 ـ 292.

[2]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 316 ـ 324.

عاشراً: الماركسية وسيلةٌ لطرح القضايا الاجتماعية

يرى أتباع لاهوت التحرير أنّ الماركسية بمثابة عاملٍ مساعدٍ للعمل اليسوعي (praxis)، وهذا الأمر أثار جدلاً كبيراً لا نظير له حول هذه النزعة اللاهوتية بحيث لم تشهد تعاليمها وأصولها نقاشات جدلية تناظر ما حدث على هذا الصعيد، فقد لجأ معظم اللاهوتيين في أميركا الجنوبية إلى مبادئ الفكر الماركسي في طرح القضايا الاجتماعية معتبرين إيّاه وسيلة تحليلٍ اجتماعيٍّ (tools of social analysis) ومنهجاً تغييراً في المجتمع، وهذا التوجّه في الواقع ناشئٌ من الظروف القاهرة التي عانتها شعوبهم والفقر المدقع الذي أطبق على مجتمعاتهم، فبعد أن بحثوا عن حلولٍ لما نزل بهم وجدوا ضالّتهم في هذا الفكر من منطلق اعتقادهم بأنّه يمنحهم رؤيةً حقيقيةً عن أوضاع بلدان أميركا الجنوبية ويمهّد الأرضية الملائمة لهم بغية تحسين الأوضاع المؤسفة التي يعاني منها الفقراء في ظل التعاليم المنظّمة التي يطرحها على صعيد اجتثاث الأنظمة الاجتماعية الفاسدة واستبدالها بأنظمةٍ عادلةٍ تخدم مصالح المجتمع[1].

يرى بعض الباحثين وجود اتّفاقٍ ضمنيٍّ بين متألّهي لاهوت التحرير فحواه أنّ النظام الرأسمالي نموذجٌ تامٌّ للشرّ، في حين أنّ النظام الاشتراكي وإن كان على مسافةٍ بعيدةٍ جدّاً عن الملكوت الربّاني إلا أنّه نظامٌ مثاليٌّ يلبّي طموحاتهم. باعتقاد جوستافو جوتييريز فإنّ أنجع سبيلٍ لتطبيق أمر النبيّ عيسى عليه السلام بسقي الآخرين كأس ماءٍ باردٍ[2] يتمثّل في استئصال النظام الراهن وإرساء دعائم نظامٍ اشتراكيٍّ جديدٍ، لأنّ منح المأكل والمشرب في عصرنا الراهن يعدّ عملاً سياسياً لكونه يحدث تغييراً في البُنية الاجتماعية التي اعتادت على اقتصار الربح والمنفعة بالطبقة المرفّهة. هذا التحوّل البُنيوي يجب أن ينصبّ في إحداث تغييراتٍ جذريةٍ في المكوّنات الاجتماعية، بمعنى العمل على مقارعة الملكية الخاصّة التي ألقت بظلالها على النشاطات الإنتاجية[3].

يقول ليوناردو بوف عن التأثير الذي خلّفه الفكر الماركسي على لاهوت التحرير: «كثيراً ما تطرح فكرة أنّ لاهوت التحرير نمطٌ من النزعة الماركسية. طبعاً لا ينكر أحدٌ أنّ أتباع هذا اللاهوت تبنّوا بعض الآراء الأساسية التي طرحتها الماركسية من منطلق إيمانهم بمبدأ مكافحة الاستبداد والاستعمار ومنحهم الأولوية لحقّ الاختيار وترجيح الفقراء والتصدّي لظاهرة الاقتصاد الحرّ الذي

---

[1]ـ ليستر إدغار ماكغراث، درسنامه الاهيات مسيحي: شاخصه ها ـ منابع وروش ها (باللغة الفارسية)، ص 330.

[2]ـ إنجيل متّى، الإصحاح العاشر، الفقرة رقم: 42.

[3]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 330 ـ 331.

أقرّته البلدان الرأسمالية ومواجهة الظلم والاعتداءات التي تبدر منها؛ ولكن مع هذا، فالماركسية عبارةٌ عن إيديولوجيةٍ إلحاديةٍ مناهضةٍ للنصرانية حيث تؤكّد على العمل غاية التأكيد بغية تحقيق الأهداف التي تدعو إليها، كما تعارض الفكر المعنوي ولا تؤمن بالنبوّة، خلافاً للكنيسة التي ترتكز على هذين الأمرين اللذين يعتبران منطلقاً للحركات التحرّرية في العالم الثالث. بشكلٍ عامٍّ هناك نوعٌ من الشبه في بعض المواضيع بين الفكر الماركسي ولاهوت التحرير، ولكن هناك اختلافٌ جذريٌّ في ما بينهما على صعيد الإيديولوجية الأنطولوجية ممّا يجعلهما غير متلاحمين بشكلٍ مباشرٍ»[1].

القسّيس سيجوندو جاليليه هو أحد روّاد لاهوت التحرير الذين تأثّروا في بادئ الأمر بالفكر الماركسي، أي في عقد الستّينيات حتّى بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين، فقد كان حاله حال سائر رفاقه المعتقدين بكون هذا الفكر من شأنه إيجاد تغييراتٍ في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. في المرحلة الثانية من عمر هذه النزعة اللاهوتية، أي من أواسط عقد السبعينيات وحتّى أواسط عقد الثمانينيات، بدأت مرحلةٌ جديةٌ من عمر لاهوت التحرير وأصبحت حقوق الإنسان هي المحور الأساسي لأتباعه، حيث جعلوها شعاراً لهم في نضالهم ومُتبنّياتهم الفكرية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ففي هذه الفترة آل نجم الماركسية إلى الأُفول الأمر الذي أدّى إلى إضعاف الأنظمة الدكتاتورية المستبدّة في مختلف بلدان المنطقة لتحلّ محلّها حكوماتٌ ديمقراطيةٌ نوعاً ما، ففسح المجال للاهوتين في التواصل مع هذه الحكومات والتعاون مع الساسة بغية إقرار العدل والمساواة في المجتمع؛ وهو ما ينطبق مع تعاليم حقوق الإنسان[2]. إذن، من الواضح بمكانٍ أنّ أتباع لاهوت التحرير قد اعتمدوا على آراء كارل ماركس بزعم أنّها حاجةٌ ملحّةٌ لشعوب أميركا اللاتينية التي تعاني من الفقر والاضطهاد، وشبّهوا نزعتهم هذه بما ذهب إليه أساقفة الكنيسة القدماء الذين تبنّوا آراء بعض الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ دعاة لاهوت التحرير يقرّون بأنّ اعتناق الأفكار الفلسفية لكارل ماركس لا ينبغي أن يكون مطلقاً، بل لا بدّ أوّلاً من غربلتها وتمحيصها في بوتقة النقد والتحليل باعتبارها منهجاً تغييرياً[3]. وبعبارةٍ أخرى، يمكن القول إنّ هؤلاء اللاهوتين قد اقتبسوا من الفكر الماركسي ثلاثة أُسسٍ فقط تتمثّل في ما يلي:

[1]ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ليوناردو بوف، الاهيات آزادي بخش: نگاهي گذرا به پيشينه انديشگي، مجلة (نامه)، ترجمتها إلى الفارسية نفيسه نمديان، 1382ش (2003م)، العدد 29، ص 22.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 196 ـ 197.

[3]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ص 313 ـ 337.

1) الفكر الماركسي بصفته فرعاً من فروع علم الاجتماع، يمكن الاعتماد عليه مستقبلاً لدراسة شؤون المجتمع بشكلٍ منطقيٍّ.

2) تبنّي هذا الفكر كأنموذجٍ للاشتراكية التي يمكن الاعتماد عليها لاستنباط الأصول السياسية المعتبرة والناجعة للمجتمع في فترةٍ محدّدةٍ من الزمن بغية تحقيق بعض الأهداف المعيّنة التي تتطلّب إعادة النظر في ما بعد.

3) اعتبار هذا الفكر منهجاً فلسفياً عامّاً ورؤيةً شموليةً بهدف الاعتماد عليه لبيان بعض الحقائق.

أمّا أساقفة الفاتيكان فهم يؤكّدون على عدم إمكانية تفكيك التعاليم الماركسية عن بعضها البعض على الصعيد المعرفي معارضين في ذلك مفكّري لاهوت التحرير الذين يعتقدون بإمكانية الاستفادة من الأساس الأوّل من الأُسس الثلاثة المذكورة أعلاه، وبجواز الرجوع إلى الأساس الثاني يمكن الاعتماد عليه حسب شروطٍ خاصّةٍ، وأمّا الأساس الثالث فهو مسكوتٌ عنه[1].

دفاع لاهوت التحرير عن نفسه أمام انتقادات الفاتيكان

نظراً لأهمّية قارّة أميركا الجنوبية بصفتها أكثر المناطق الكاثوليكية كثافةً سكّانيةً في العالم، فإنّ أساقفة الفاتيكان لم يلتزموا جانب الصمت والحياد تجاه ظهور لاهوت التحرير ورواجه في كنائسها، فعندما سافر البابا جون بول السادس إلى هذه القارّة في سنة 1979م دعا إلى إقامة العدل في المجتمع وفي نفس الوقت حذّر قساوسة الكنائس من الانهماك بشؤون الدنيا أكثر من اللازم، ونبّههم على المخاطر المحدقة بالديانة اليسوعية إثر رواج النزعة الماركسية معلناً دعمه للاهوت التحرير بغضّ النظر عمّا تبنّاه من مبادئ ماركسية[2]. ولم يكتف الفاتيكان بهذا فقط، ففي أواسط عقد الثمانينيات صدرت منه ردود أفعالٍ شديدة اللهجة حول مباحث مثيرة للجدل طرحها اثنان من روّاد لاهوت التحرير، وهما جوستافو جوتييريز وليوناردو بوف. فالأوّل في كتابه الشهير (لاهوت التحرير) طرح سلسلةً من النظريات الدينية والاجتماعية على أساس الواقع التأريخي لأمريكا الجنوبية وأوضاعها السياسية والاقتصادية المزرية إثر تبعيتها للقوى الكبرى على هذين الصعيدين، إضافةً إلى ذلك فقد لجأ إلى بعض التعاليم الماركسية وجعلها معياراً للمقارنة بين النظام التقليدي في الكنيسة والنظام الذي يطرحه لاهوت التحرير في مجال إثراء الفكر الاجتماعي والسياسي بالمبادئ الأساسية. طلب

[1]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 75.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 44 و 57.

جوتييريز في كتابه هذا من الكنيسة أن تعمل بكلام الله تعالى وتسخّر جهودها لمكافحة الفقر وانتشال المحرومين من واقعهم المؤلم، وبما أنّ هذا الكتاب تضمّن مواضيع لا تروق لأرباب الكنيسة فقد انتقده الأساقفة التقليديون بداعي ارتكازه على تعاليم ماركسية، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الفاتيكان، ففي سنة 1983م طلب من أساقفة البيرو إعلان موقفهم قبال كتابات جوتييريز، وفي سنة 1986م اجتمع هؤلاء الأساقفة مع بابا الفاتيكان واتّفقوا معه على عدم حظر مطالعة مدوّناته لكنّهم في الحين ذاته أكّدوا على ضرورة إعلام الناس بالأفكار الماركسية المطروحة فيها[1].

القسّيس البرازيلي ليوناردو بوف بطبيعة الحال نحى منحى سائر الدعاة إلى لاهوت التحرير، لذلك رأى أنّ فحوى رسالة المسيح تتجسّد في تعبئة الفقراء سياسياً، وذكر في أحد مؤلّفاته[2] أنّ الأشخاص الذين يرتادون الكنائس هم من الطبقة المعدومة في حين أنّ الكرادلة والأساقفة يمتلكون ثرواتٍ طائلةً إضافةً إلى مناصبهم السياسية والاجتماعية، وهذا الأمر برأيه ضربٌ من الرأسمالية المطلقة، والنتيجة التي توصّل إليها ممّا قاله أنّ الفاتيكان أراد العمل تحت مظلّة كنيسةٍ مركزيةٍ بغية تحقيق هذه السلطة الرأسمالية الأمر الذي أثار سخط الشعوب المسيحية ضدّه. هذا الكلام أثار حفيظة الفاتيكان لذلك تمّ استدعاء ليوناردو بوف إلى روما في سنة 1984م لأجل ذكر توضيحاتٍ حول متبنّياته الفكرية،[3] وبالفعل فقد استجاب لهذه الدعوة والتقى هناك بالكاردينال جوزيف رايتزنجر (Joseph Ratzinger Cardenal) بابا الفاتيكان الحالي (بندكت السادس عشر) الذي كان آنذاك رئيساً لمجمع العقيدة والإيمان،[4] حيث اجتمع معه لأربع ساعاتٍ. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الفاتيكان لم يمارس ضغوطاً شديدةً على بوف ولم يعزله خشيةً تمرّد قساوسة الكنائس البرازيلية وسائر قساوسة المنطقة ووقوفهم إلى جانبه، والإجراء الوحيد الذي اتُّخذ ضدّه هو إلزامه بالصمت لمدّة عامٍ واحدٍ؛ والطريف أنّ هذا الحكم أصبح نقطة تحوّلٍ مشهودةٍ في تأريخ لاهوت التحرير حيث عرف تحت عنوان صمت ليوناردو بوف[5].

من المسائل الأساسية التي اعترض عليها الفاتيكان وانتقد لاهوت التحرير عليها هي انحيازه إلى الكنائس الشعبية ومخالفته للكنائس التقليدية، إلا أنّ ليوناردو بوف رفض هذا الادّعاء وردّ عليه قائلاً: «الكنيسة الشعبية ليست حركةً مناهضةً للكنيسة التقليدية ولا تهدف إلى إضعافها، ونشاطاتها

[1]ـ المصدر السابق، ص 53 ـ 54.
[2]- **Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church.**
[3]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 57.
[4] - **Sacred Congeration For The Doctrine Of The Fatith (SCDF).**
[5]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 57 ـ 58.

تتمحور حول واقع الطبقات المحرومة من المجتمع ناهيك عن أنّها تتبنّى أهداف الكنيسة التقليدية، لكنّها تنظر إلى المجتمع من الأسفل إلى الأعلا خلافاً للتقليدية التي تنظر من الأعلا إلى الأسفل»[1].

وثيقة الفاتيكان الأولى في نقد لاهوت التحرير

قام القساوسة الثوريون في أميركا الجنوبية بإصدار العديد من المؤلّفات حول لاهوت التحرير لتعريفه وبيان أصوله وأهدافه، وإثر ذلك بدرت ردود أفعالٍ شديدة من قبل الكنائس التقليدية هناك ناهيك عن طلب الفاتيكان منهم ذكر توضيحٍ عمّا طرحوه ومارس ضغوطاً عليهم؛ ولكن رغم كلّ ذلك فقد أثمرت جهودهم وانتشرت دعوتهم اللاهوتية على نطاقٍ واسعٍ الأمر الذي أرغم أرباب الفاتيكان على اتّخاذ مواقف أكثر حزماً وتشدّداً، لذا أصدر مجمع العقيدة والإيمان برئاسة الكاردينال جوزيف رايتزنجر في سنة 1984م وثيقةً تحت عنوان إرشاداتٌ حول بعض جوانب لاهوت التحرير[2].

قبل إصدار هذه الوثيقة، وفي سنة 1977م بالتحديد عقد مؤتمرٌ في مدينة بويبلا المكسيكية[3] عرف بمؤتمر الأساقفة في أميركا اللاتينية[4] حيث حضره أساقفة الكنائس التقليدية في هذه القارّة، وقد بلغ فيه الخلاف ذروته بين رجال الدين المحدثين والراديكاليين. حاول أتباع الكنيسة التقليدية في هذا المؤتمر تهميش دور قساوسة لاهوت التحرير وإلغاء النتائج التي تمّ اتّخاذها في مؤتمر ميدلين الذي عقد سابقاً، لكنّهم واجهو فشلاً ذريعاً ولم تثمر جهودهم عن تحقيق مطامحهم[5].

يمكن اعتبار الوثيقة التي أصدرها مجمع العقيدة والإيمان بأنّها أوّل إجابةٍ مدوّنة أصدرتها الكنيسة الفاتيكانية ردّاً على لاهوت التحرير، حيث تحدّى أساقفة الفاتيكان دعاة لاهوت التحرير بشكلٍ علنيٍّ زاعمين أنّهم خارجون عن التعاليم اليسوعية ومعارضين لرسالة المسيح. ومن جملة المؤاخذات الأخرى التي أوردت عليهم أنّهم تشبّثوا بالفكر الماركسي في طرح متبنّياتهم الفكرية وروّجوا للصراع الطبقي، فالمبادئ الماركسية برأي أساقفة الفاتيكان لا تحمل في طيّاتها سوى آمالٍ وطموحاتٍ وهمية، وقالوا إنّها حتّى وإن دعت الشعوب إلى الثورة على الظلم والطغيان بغية إقرار العدل الاجتماعي؛ لكنّ المجتمع الذي تتقوّم أُسسه على هذا الفكر المنحرف سيعاني من

[1]ـ المصدر السابق، ص 169.

[2] - Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation.

[3] - Puebla.

[4]- Consejo Episcopal Latin Amricamo (CELAM).

[5]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 56.

الظلم والجور وتهمّش فيه الطبقة الفقيرة، لذلك أكّدوا على أنّ تبنّي الفكر الماركسي يعدّ خيانةً للفقراء. كما حذّرت هذه الوثيقة من خطورة رواج لاهوت التحرير الذي هو مزيج غير متجانسٍ من المسيحية والماركسية، واعتبرت شعار محاربة الطبقية أسفر عن تحريف تعاليم الإنجيل وأبعد النصارى عن رسالة يسوع الأصيلة.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الوثيقة المذكورة أيّدت دعوة لاهوت التحرير إلى إقرار العدل في المجتمع إلى جانب شجبها النزعات الماركسية؛ ومن جملة الأمور التي اعتبرتها تتناغم مع التعاليم المسيحية التقليدية الدعوة إلى الإيمان والمحبّة في مناصرة المحرومين والتصدّي للطبقية، فيما رفضت عقيدة دعاة لاهوت التحرير بالصليب واعتبرتها مغايرةً للتعاليم النصرانية، إذ يرى أصحاب هذه النزعة اللاهوتية أنّ صلب عيسى عليه السلام كان حدثاً سياسياً ولم يتفاعلوا مع كونه فداءً لتطهير البشرية من الخطايا.

اعتبرت هذه الوثيقة لاهوت التحرير تهديداً كبيراً للكنيسة التقليدية وأكّدت على أنّ التعاليم والسُّنن المسيحية السالفة لا تتضمّن أيّة مسائل تنصبُّ في خدمة الطبقية، وكما أشرنا سابقاً فقد انتقدت كلّ فكرٍ لاهوتيٍّ منبثق من مبادئ ماركسية، وفي ختامها أُعلن عن قرب إصدار وثيقةٍ أخرى حول مفهوم التحرير وعظمته[1].

بعد مرور 18 عاماً على اتّخاذ الكنيسة قرار توبيخ ليوناردو بوف وإرغامه على الصمت لمدّة عامٍ واحد، برّر جوزيف رايتزنجر ـ بابا الفاتيكان الحالي ـ ذلك بالقول: «إنّ عقوبة الصمت قد طبّقت لأوّل مرّةٍ في ألمانيا، ونحن أخبرناه ـ بوف ـ بأن لا يتحدّث عن لاهوت التحرير لفترةٍ لا تتجاوز العام الواحد وبإمكانه في هذه الفترة أن يتأمّل فيها فقط. طلبنا منه أن لا يسافر إلى مختلف البلدان لترويج هذا الفكر اللاهوتي... وبالطبع فإنّ الدعوة إلى التفكّر والتأمّل ليست سيّئةً»[2].

وثيقة الفاتيكان الثانية في نقد لاهوت التحرير

معاقبة ليوناردو بوف بالتزام الصمت وسائر مواقف الفاتيكان المتشدّدة قِبال لاهوت التحرير لم تثمر شيئاً، بل إنّ هذه النزعة اللاهوتية الجديدة تنامت بشكلٍ ملحوظٍ ممّا اضطرّ الأساقفة لاتّخاذ مواقف أخرى تحول دون اتّساع نطاقها، لذلك في سنة 1986م تمّ إصدار الوثيقة الثانية تحت عنوان

[1]ـ المصدر السابق، ص 58.

[2]ـ جوزيف رايتزنجر وبيتر سيفالد، گذشته ـ حال وآينده كليسا در گفتگوي بي پرده با رئيس اداره جانشين دادگاه هاي تفتيش عقايد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا ولي زاده، ص 96 ـ 98.

إرشاداتٌ حول الحرّية المسيحية والتحرير[1] من قبل مجمع العقيدة والإيمان بقلم البابا جون بول الثاني، وقد عُفي فيها عن ليوناردو بوف ممّا أثار ردود أفعالٍ إيجابيةٍ بين المسيحيين. وكما يبدو فإنّ هذه الوثيقة التي تعاملت مع بوف باعتدالٍ ولينٍ، تهدف في الحقيقة إلى كسب ثقة قساوسة البرازيل وتمهيد الأجواء الملائمة والمحايدة بين أربابٍ الكنائس في أميركا الجنوبية وبما فيهم دعاة لاهوت التحرير. بدأت هذه الوثيقة بعبارة «فَبِالْحَقِيقَةِ تَكُونُونَ أَحْرَاراً» المقتبسة من إنجيل يوحنّا، وقد تمّ التأكيد فيها على أنّ الكنائس تتحمّل مسؤولية إقرار العدل الاجتماعي، والكنيسة الفاتيكانية هي التي تحمل راية لاهوت التحرير الحقيقي وهي المدافعة عن العدالة في المجتمع، وعلى الرغم من عدم تحمّل الكنيسة مسؤوليات سياسية واقتصادية وتكليف القساوسة بعدم مزاولة نشاطات دنيوية، إلا أنّ منتسبي الكنيسة ـ من غير القساوسة ـ من شأنهم أن يكونوا حلقة وصلٍ بينها وبين سائر أبناء المجتمع عن طريق مساهمتهم في النشاطات السياسية والاقتصادية.

إذن، الوثيقة الثانية التي أصدرها الفاتيكان إلى جانب تأكدها على ضرورة إقامة العدل الاجتماعي والعمل على ضمان حُسن عاقبة البشر، نوّهت في الختام على أنّ النبيّ عيسى عليه السلام هو الأسوة الحقيقية في لاهوت التحرير وأنّ الكنيسة الفاتيكانية هي التي لها الحقّ في اتّخاذ القرار حول بيان ماهية الفكر الكاثوليكي الأصيل وتمييزه عن غير الأصيل[2]. كما دعت هذه الوثيقة أرباب لاهوت التحرير وجميع المسيحيين إلى التمييز بين مبادئ الكتاب المقدّس الحقّة وبين ما جاءت به الماركسية من تعاليم اتّخذت صبغةً مسيحيةً. وفي مقابل هذه الإرشادات، فإنّ البابا بندكت السادس عشر (جوزيف رايتزنجر) كان له رأي آخر وتمسّك بعقيدته حول لاهوت التحرير من منطلق اعتقاده بأنّ هذه النزعة اللاهوتية ترتكز على بعض النظريات الماركسية وترى أن الملكوت الإلهي لا يتحقّق إلا في ظلّ مجتمعٍ اشتراكيٍّ، وحينما سئل عن سبب تشدّده هذا، أجاب: «بالنسبة إلى لاهوت التحرير، فالخطر يكمن في أنّه يضفي إلى الدين طابعاً سياسياً، وهذا الخطر باقٍ على حاله لدرجة أنّه قد يؤدّي إلى نشوب صراعٍ فئويٍّ سياسيٍّ غير مسؤولٍ يمسّ بقدسية الدين وروحانيته». إضافةً إلى ذلك فقد نوّه على عجز الأساقفه عن وضع حلٍّ للخلاف المحتدم بين الفاتيكان ولاهوت التحرير[3].

---

[1] - **Instruction on Christian Freedom and Liberation.**

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 59.

[3]ـ جوزيف رايتزنجر وبيتر سيفالد، گذشته ـ حال وآينده كليسا در گفتگوي بي پرده با رئيس اداره جانشين دادگاه هاي تفتيش عقايد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا ولي زاده، ص 60 ـ 62.

ولإثبات صحّة توجّهاته، فالفاتيكان بعد ظهور لاهوت التحرير دائماً ما يحاول الإمساك بعصا السبق في الدعوة إلى الحرّية وإقامة العدل الاجتماعي وكأنّه يتنافس مع مختلف التوجّهات والفرق الدينية[1].

موقف لاهوت التحرير من وثيقتي الفاتيكان

جوستافو جوتييريز وليوناردو بوف لم يتّخذا موقفاً مناهضاً قبال الوثيقة الثانية التي صدرت في سنة 1986م، والأوّل ألّف في نفس هذه السنة كتاباً هامّاً دافع فيه عن مبادئ لاهوت التحرير عنوانه الحقيقة تجعلك حرّاً،[2] وقد دوّنه بشكلٍ لا يبقي أيّ مجالٍ لاتّهامه بتبنّي آراء ماركسية وانتقاد نزعته اللاهوتية إلا في موارد نادرة. تضمّن هذا الكتاب الكثير من القضايا التي تتمحور حول اللاهوت والعلوم الاجتماعية ودافع المؤلّف فيه عن معتقداته وأجاب عن المؤاخذات التي ذكرها الفاتيكان في نقد لاهوت التحرير في الوثيقتين اللتين أصدرهما. اعتبر البعض أن جوتييريز غيّر وجهته الفكرية في الكتاب المذكور، في حين أنّ آخرين لم ينفكّوا عن توجيه النقد له ورفضوا ما ذكره من إجاباتٍ معتبرينها غير كافيةٍ لإزالة الأفكار السياسية المنحرفة التي تكتنف لاهوت التحرير، وإلى يومنا هذا ما زال هذا النقاش مطروحاً على طاولة البحث ولم يتمّ التوصّل إلى نتيجةٍ حازمةٍ من قبل كلا الطرفين[3].

بعد انهيار الاتّحاد السوفييتي وزوال عرش الماركسية في مختلف أرجاء المعمورة، تقلّصت اعتراضات أساقفة الفاتيكان على لاهوت التحرير ولجؤوا إلى أسلوبٍ أكثر اتّزاناً مقارنةً مع أسلوبهم السابق، لكنّ الأمر لم يدم طويلاً، فبعد أن تولّى معارض هذه النزعة اللاهوتية الكاردينال جوزيف رايتزنجر زمام الأمور في الفاتيكان تغيّرت الأوضاع، إذ قبل تصدّيه لهذا المقام وفي سنة 1986م بالتحديد زار أميركا الجنوبية وركّز نشاطاته في البرازيل معرباً عن نقده للاهوت التحرير وكلّ من يدعو إليه، وبمن فيهم سيجوندو جاليليه وجون سوبرينو (Jon Sobrino)[4].

إذن، باعتقادنا فإنّ بابا الفاتيكان بندكت السادس عشر ليست لديه علاقات ودّية مع دعاة لاهوت التحرير، لذا فالعلاقات بين الجانبين ما تزال متوتّرةً نوعاً، ما ولربّما سبقى على حالها وليس من المحتمل أن يتراجع عن مواقفه تجاه هذه النزعة اللاهوتية ولن يتنازل عن نقد إيديولوجيتها.

[1]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 60.
[2] - The Truth Will Make You Free.
هذا الكتاب حظي بأهميةٍ بالغةٍ في كلية اللاهوت بمدينة ليون الفرنسية، لذلك منحته عمادتها شهادة دكتوراه تثميناً لجهوده الحثيثة وأفكاره القيّمة التي طرحها فيه.
[3]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 72 -75.
[4]ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: سفر به سرزمين كاتوليك هاي شورشي (باللغة الفارسية)، مجلة (اطّلاع رساني أخبار أديان) الشهرية، العدد 23، طهران، مؤسّسة گفتگوى أديان، 1386ش (2007م)، ص 19.

مصادر البحث

1 ـ ألن براندت، كليساي انقلابي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية برويز هوشمند راد، طهران، منشورات شباويز، 1367ش (1988م).

2 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ليوناردو بوف، الاهيات آزادي بخش: نگاهي گذرا به پيشينه انديشگي، مجلة (نامه)، ترجمتها إلى الفارسية نفيسه نمديان، 1382ش (2003م)، العدد 29.

3ـ سيمون بارينجتون وارد وآخرون، مقدمة اي بر شناخت مسيحيت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية همايون همّتي، طهران، منشورات نقش جهان، 1379ش (2000م).

4 ـ جي. أتش. لايس، مقدمة اي بر الاهيات معاصر (باللغة الفارسية)، ترجمة وإعداد همايون همّتي، طهران، منشورات نقش جهان، 1379ش (2000م).

5 ـ وثيقة رسمية: تئولوژى مسيحيت آزادي بخش در امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، المركز الإعلامي في مؤسّسة الثقافة والعلاقات الإسلامية، وثيقة رقم: 5752.

6ـ وثيقة رسمية: گزارش سفر پاپ به امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، المركز الإعلامي في مؤسّسة الثقافة والعلاقات الإسلامية، وثيقة رقم: 4835.

7 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: سفر به سرزمين كاتوليك هاي شورشي (باللغة الفارسية)، مجلة (اطّلاع رساني أخبار أديان) الشهرية، العدد 23، طهران، مؤسّسة گفتگوى أديان، 1386ش (2007م).

8 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: غلام رضا أكرمي، محراب نشينان شورشي، مجلة (اطّلاع رساني أخبار أديان) الشهرية، العدد 23، طهران، مؤسّسة گفتگوى أديان، 1386ش (2007م).

9 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: كرستيان دبليو. ترول، معنويت كاتوليك ـ حال وآينده، مجلّة (نقد ونظر)، ترجمها إلى الفارسية مهرداد وحدتي دانشمند، السنة الخامسة، العددان الثالث والرابع، 1378ش (1999م).

10 ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، طهران، منشورات كتاب روشن، 1386ش (2007م).

11 ـ جوزيف رايتزنجر وبيتر سيفالد، گذشته ـ حال وآينده كليسا در گفتگوي بي پرده با رئيس اداره جانشين دادگاه هاي تفتيش عقايد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا ولي زاده، طهران، منشورات قوانين، 1382ش (2003م).

12 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: رونالد رودز، چهره در حال تحول الاهيات رهايي بخش، عدد خاص لصحيفة (سينماي سوم) حول أميركا الجنوبية والفكر الثوري المسيحي، مركز ميثاق الثقافي، طهران، 1384ش (2005م).

13 ـ داوود صالحي، انقلاب در نيكاراگوئه (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات السهروردي، 1364ش (1985م).

14 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جون مكواري، چهره عيسى مسيح در مسيحيت معاصر، مجلة (هفت آسمان) الفصلية، ترجمها إلى الفارسية بهروز حدّادي، 1382ش (2003م)، العدد 17.

15 ـ طوني لاين، تاريخ تفكّر مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان، طهران، منشورات نشر وپژوهش فرزان روز، 1380ش (2001م).

16 ـ ليلى مصطفوي كاشاني، كلّياتي در باره الاهيات رهايي بخش (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مؤسّسة الكتاب الدولية، 1367ش (1988م).

17 ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مركز الدراسات والبحوث الدولية، 1374ش (1995م).

18 ـ ليستر إدغار ماكغراث، درسنامه الاهيات مسيحي: شاخصه ها ـ منابع وروش ها (باللغة الفارسية)، برجمه إلى الفارسية بهروز حدّداي، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، الطبعة الإولى، 1384ش (2005م)، الجزء الأوّل.

19 ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، طهران، منشوراه نگاه معاصر، 1387ش (2008م).

20 ـ أندريو ويلز، مسيحيت در جهان امروز (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد رضا مفتاح وحميد بخشنده، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1385ش (2006م).

21 ـ جون آر. هينليس، فرهنگ اديان جهان (باللغة الفارسية)، تحقيق ع. باشائي، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1385ش (2006م).

22 ـ الموقع الإلكتروني للمفكّر ليوناردو بوف: www.Leonardoboff.com

23 ـ سالكي، الهيات آزادي بخش.

24 ـ إنجيل متّى.

25 ـ سفر إرميا.

ماذا يحدث للدين؟

ست روايات من علم الاجتماع[1]

جيمس ف. سبيكارد [*]

James V. Spickard

منهجية هذه المقالة تقوم على ترتيب المقاربات الحديثة لعلم الاجتماع الديني في ستة مجموعات، وكل واحدة منها تحكي قصة مختلفة عما يحدث للدين في أواخر الحقبة الحديثة. الأولى: رواية العلمنة، الثانية: تطل على تصاعد الأصولية في شتى أرجاء العالم. الثالثة، تنظر إلى صيرورة الدين في الولايات المتحدة، الرابعة، تقول أن الدين أصبح فردياً سواء في أوروبا أم في شتى أرجاء العالم.. وفي حين تقول الرواية الخامسة إن الدين لا يزال حياً وعلى خير ما يرام ولكن فقط في «أسواق دينية تنافسية»، تنبري السادسة إلى إستكشاف التغيرات التي يمر بها الدين في عملية العولمة..

المحرر

صار علم الاجتماع الديني تخصصاً معقداً في الآونة الأخيرة، لا سيما حين يحاول علماؤه أن يُوصِّفوا الحاضر ويتنبَّأوا بالمستقبل، فحيث أدت تأملات علماء الاجتماع في التطورات الأوروبية والأميركية في وقت ما إلى الاستنتاج بأنّ الدين لم يَعُد إلاّ قوة منحسرة متراجعة، اختلف الوضع

[1]ـ هذا المقال هو النص التفصيلي لحديث قدمه الكاتب كجزء من برنامج تقدمه جامعة كوبنهاغن. نشير أيضاً إلى أن مناقشة بعض هذه الروايات ظهرت في مؤلفات سابقة له.

*- باحث سوسيولوجي وأنثربولوجي بجامعة **Redlands** الأمريكية.

ـ نقلاً عن: مجلة بلدان الشمال للدين والمجتمع، المجلد 19، العدد 1 ـ 2004.

ـ العنوان الأصلي للمقال: WHAT IS HAPPENING TO RELIGION? SIX SOCIOLOGICAL NARRATIVES

.Nordic Journal of Religion and Society 19:1

ـ تعريب: رشا طاهر ـ مراجعة ك. عبد الرحمن.

الآن ولم يعد هذا الإجماع موجوداً بينهم؛ فالبعض لا يزال مستمرّاً في التركيز على ضعف الدين أو على الأقل فقدانه للتأثير على المحيط العام في مجتمع تلو الآخر، بينما يحتفي آخرون بما يسمونه «نموذجاً فكريّاً جديداً» قائلين بأنّ قوة الدين المؤسساتية تعتمد على بنية «الأسواق» الدينية، ويزعم آخرون أن الدين حيٌّ وعلى ما يرام ولكنه ترك الكنائس ليصبح جزءاً من حياة الأفراد الخاصة، وثمة من يذهب إلى القلوب. إنّ الدين غيَّر شكله المؤسساتي وخاصة في الولايات المتحدة حيث ضعفت الطوائف الدينية الرسمية الوطنية ولكن الكنائس المحلية لا تزال قوية. لكن هناك من يتوقع بزوغ نجم الأصولية على المستوى الوطني في أوروبا وأميركا ومناطق العالم الأخرى سواء أَتخذت هذه الأصولية شكل اليمين المسيحي أم الإسلام المتطرف أم حزب بهاراتيا جاناتا الهندوسي (أهم قوة سياسية إثنية قومية في الهند). وأخيراً فقد ركز بعض العلماء مؤخراً على العولمة الدينية ـ أي العملية التي تغير بمقتضاها القيم والأفكار والمؤسسات الدينية شكلها لتتناغم مع عالم لا يشهد إلا تزايداً في ترابطه.

لقد كتبت هذا المقال لأبيِّن هذه المقاربات كما تبدو في منهجية علم الاجتماع. ولا أود أن أحكم، ولا أن أوفق بينها في «قصة موحدة» ـ مع أنها استجابة مغرية لوضع يزداد فيه ظهور حالة من «الرجال العميان والفيل»[1] ـ وبدلاً من ذلك سأقص روايات علم الاجتماع الست، أو القصص التي يخبرها علماء الاجتماع لبعضهم بعضاً ولقارئيهم حول ما يحدث للدين في عالمنا المعاصر. إن النقطة الجوهرية التي أود تأكيدها هي أنّ باحثي علم الاجتماع الديني لم يعودوا يتناقشون حول رواية واحدة بالنسبة إلى مكان الدين في العالم المعاصر، بل يمكننا فهم الخلاف القائم في تخصصنا على أنّه صدام بين ست روايات متميزة حول «ما الذي يحدث للدين؟» في يومنا هذا وخلال السنوات المقبلة.

لقد تعمدت في مقالتي هذه استخدام مفردات مثل «قصة» و«رواية» و«أقصوصة» بدلاً من «نموذج فكري» أو «نظرية» أو أي مفردة توحي بالأسس العلمية، وذلك لأن العلماء والباحثين ـ كما هو الحال مع أي إنسان آخرـ قد ينساقون وراء خيالاتهم وأوهامهم. إنّهم لا يهملون البيانات التي يجدونها ولكن البيانات المنعزلة غير مفهومة بحد ذاتها ولن تصبح مفهومة إلا إذا ظلت مرتبطة مع القصة التي تبين معناها. على سبيل المثال: يمكن لنا أن نفهم انخفاض عدد أعضاء الطوائف البروتستنتية الرئيسية في أمريكا بأنّه إشارة إلى تنامي العلمنة أو إلى ازدياد النزعة الطائفية،

[1]ـ المضحك في هذه النكتة يعتمد على قدرتنا على رؤية كامل الفيل، وهذا ما لا يقدر عليه الرجل الأعمى. لا تكاد النزاعات العلمية تجد لها حلاً من خلال التوجه إلى قدرة أعلى على الرؤية، ولكن لا توجد أي ضمانة أن أي وجهة نظر وحتى لو كانت جامعة بين غيرها يمكن لها أن تعكس الكل.

يمكن لنا أن نفهم هذه البيانات بأنها انزياح في قوة الطوائف والجماعات الدينية أو بأنها إشارة إلى تنامي الفردية الدينية، أو بأنها نتيجة لعجز هذه الطوائف على تقديم «المنتج الديني» الذي يجتذب الجمهور «الاستهلاكي» الأمريكي. أو أنها قد تعكس كل ما سبق في سياق نظام عالمي يستجيب بها الدين إلى هذه القوى على مستوى عالمي.

لا تخبرنا البيانات والحقائق على الأرض عن أنّه أيٌّ من هذه القصص هو الصحيح، إذ إنّ الانتقال من «البيانات» إلى «الروايات» يحتاج إلى قفزة في عالم الخيال أي تمييز نمط يحفظ الترابط بين البيانات التي تم التوصل إليها. ينشأ الخلاف بين الباحثين والأكاديميين عادة نتيجة «القفزات» المختلفة التي يتخذها كل واحد منهم، وليس نتيجة البيانات المختلفة التي توصلوا إليها. في هذه الحالة لا يتجاوز العلم كونه حكاية قصص متينة المبنى (ليوتار، 1984). كما هو الحال في أي حديث آخر، فإنّ «الحديث العلمي» يبنى العالم الذي يزعم أنه يصفه. نحن الباحثين نفهم الدين من خلال أحاديثنا وليس بشكل مستقل عنها، ولذلك ينبغي أن يكون الشكل الذي تتخذه هذه الأحاديث من المواضيع الهامة في النقاشات بين الدارسين. وكما كتب كل من مارغريت ويثيريل وجوناثان بوتر في سياق آخر:

لا تقل واقعية نيوزيلندا بسبب بنائها الاستطرادي هذا ـ فسوف تموت إذا تحطمت الطائرة التي تركبها على جبل بغض النظر عما إذا كان هذا الجبل قد بسق نتيجة انفجار بركاني أو إذا كان شكلاً صلباً من حوت أسطوري. لكن الواقع أيضاً لا يصبح أقل عرضة للاستطراد حتى لو كان قادراً على أن يقف في طريق الطائرات. كيف نفهم هذه الميتات... وما تسبب بها ينبني من خلال أنظمة العرض التي نستخدمها (ويثيريل وبوتر 1992: 62).

وكما هو الحال في نيوزيلندا، الدين شيء حقيقي وما يحدث له أشياء حقيقية أيضاً، ولكن فهمنا الأكاديمي لهذه الأمور يرتكز على الكلمات التي نستخدمها، وقد هيمنت حاليّاً ست روايات على علم الاجتماع الديني تجيب كل واحدة منها عن أسئلتنا حول حاضر الدين ومستقبله بشكل مختلف عن الأخرى. يمكننا أن نضع مواضيع لهذه الروايات هي: العلمنة، ونشأة الطائفية المُسيسة، وإعادة التنظيم الديني، والفردية الدينية، وتحليل جانب العرض من السوق الديني، والعولمة. كل واحدة من هذه الروايات تخبرنا أشياء مختلفة تمام الاختلاف حول الحياة الدينية، ومع أنها لا تناقض بعضها بعضاً طوال الوقت إلا أن هذه المقاربات الست تفسر البيانات المتعلقة بالدين بأشكال مختلفة تماماً ومن خلال ذلك تخبرنا كل واحدة منها قصة مختلفة عن مكانة الدين في العالم المعاصر.

تشكل مقالتي هذه وبحدها الأدنى مشروع ترتيب أرجو أن يجلب بعض التنظيم إلى الارتباك الأكاديمي الحالي.

العلمنة

تمتلك قصة العلمنة تاريخاً طويلاً ومشرفاً في علم الاجتماع ـ كما هو الحال في جميع الحياة الثقافية الغربية الحديثة. اشتهر كل من كومت (1854) وماركس (2002) وفيبر (1920/1905) وفرويد (1927) بأنهم قالوا بأن العصور السابقة كانت أكثر تديناً مما سيكون المستقبل عليه. كان لكل واحد منهم بالطبع أسبابه الخاصة والمختلفة عن الآخرين التي بنى عليها هذا الاستنتاج، فذريعة ماركس كانت أن الدين يساعد الفقراء على تحمل ألم القمع الذي يتعرضون له، وكأنه مخدر أو «أفيون» لن يعود الناس بحاجة إليه في المجتمع المستقبلي الخالي من الطبقات الاجتماعية. أما فيبر فقال أنّ المثُل التي حفزت المصلحين البروتستنتيين الأوائل فقدت محتواها الديني ولكنها ظلت موجودة كـ «قفص حديدي»[1] من قمع النفس العقلي الذي يجبر الناس على العمل بجد في مهنهم دون أمل في «أجر» أسمى (أي أخروي). أما فرويد فقد قال ببساطة أن الدين مجرد وهم سيتلاشى مع نضوح الإنسانية.

مع أنّ فكرة أنّ «الدين لم يعد كما كان» هي بالأساس مبنية على تطورات أوروبية، إلاّ أنّ الحقائق التجريبية تدعمها إلى حد كبير حتى في الولايات المتحدة ـ تلك البلاد الأكثر تديناً بين البلدان المتقدمة! ـ فقد تراجعت العضوية في الكنيسة البروتستنتية الأساسية هناك إلى حد كبير منذ خمسينيات القرن الماضي، ولا تمتلك المؤسسات الدينية الأمريكية إلا مقداراً ضئيلاً من التأثير الذي كانت تتمتع به قبل قرنين من الزمن سواء في الحياة العامة أوْ حتى على الأعضاء المنتمين إليها، بحيث صرنا نرى تزايداً كبيراً في عدد الإنجيليين الأمريكيين الشباب الذين يختلفون بالرأي مع مواقف كنائسهم الأخلاقية (وإن كان هذا الخلاف لا يكون عادة حول كل الأمور)، والتزاوج بين متبعي الأديان المختلفة تزايد إلى حد كبير بين شتى الأطياف الدينية، لم يعد معظم اليهود يحضرون إلى معابدهم، وقد تناقص عدد المسيحيين الكاثوليكيين الذين يذهبون إلى الكنائس بنسبة الربع منذ عام 1965. وبشكل عام يلعب الدين دوراً أصغر في حياة الأمريكيين سواء العامة أو الخاصة (انظر روف ومكيني 1987؛ الدراسة التي سينشرها دافيدمان؛ غريلي 1990؛ مكنمارا 1992).

وقد شهدت أوروبا تراجعاً دينيّاً أكبر وأشد وطأة، ففي بريطانيا انخفض عدد البالغين المنتمين

[1]ـ استخدم فيبر المصطلح الألماني «stahlhartes Gehäuse»، أنظر بيتر بايهر (2001).

إلى طائفة دينية من 30 % من السكان إلى 14 % بين 1900 و1990؛ والحضور في الكنيسة في مدينة أبردين الإسكتلندية انخفض من 60 % من السكان سنة 1851 إلى 11 % سنة 1996. أما الحضور إلى الكنيسة أيام الأحد في البلاد الأوروبية الشمالية فقد انحدر إلى أقل من 2 % من السكان البالغين. أما على بعد نصف الكرة الأرضية فحضور الكنيسة في أستراليا لا يكاد يصل إلى 5 % بالنسبة إلى أتباع الكنيستين الأنجليكانية والمشيخية، مع أنها أعلى بين أتباع الطوائف الأخرى. عبر ستيف بروس عن (1999: 7-8) عن الوضع موخراً بقوله:

الطريق من الدين الذي تجسده الكاثدرائيات الأوروبية الكبرى إلى «الدين كتفضيل شخصي وخيار فردي» هو طريق من الكثير من الدين إلى القليل منه. لقد تراجع الدين في أوروبا والمجتمعات الاستيطانية التي تفرعت عنها بشكل كبير بين القرون الوسطى والقرن العشرين سواء في سلطتها أو في احترام الناس لها أو في رواجها بينهم.

هذه هي الرواية التي تكمن خلف وجهة النظر العلمانية، وخلاصتها أن الأديان التي كانت يوماً ما مركزية اجتماعيّاً أصبحت الآن مؤسسات تطوعية إلى حد كبير، وجزءاً متراجعاً من الحياة حتى الحياة الخاصة[1].

إذا أردت أن أذكر نموذجاً واضحاً على هذا فليس عليَّ إلا أن أنظر إلى عائلة زوجتي: فقد كان والدا أبيها مؤمنين بحرفية الكتاب المقدس، وكانا يعتقدان بـ«الاختطاف» ـ أي أنه في نهاية الزمان سيؤخذ المسيحيون الأتقياء جسديّاً إلى السّماء وسيخلفون العصاة خلفهم. ويروي لنا أبوها كيف أنه عاد إلى البيت مرة وهو ولد صغير ولم يجد أحداً فيه ـ وهو أمر لا يكاد يحصل في عائلة من المزارعين ـ فحسب أن «الاختطاف» قد حصل وأنه كان أحد أولئك الذين لم يخلصوا! كانت نتيجة تجربته هذه أنه وبعد بلوغه ترك هذه المجموعة الدينية وأصبح مشيخيّاً ليبراليّاً، واليوم نرى أن أولاده وأحفاده جميعهم علمانيون بل ويسخرون من «المؤمنين الحقيقيين» من ماضي عائلتهم!

ليس لدي المساحة كي استكشف الكثير حول هذه المسألة هنا، ولكن لقصة العلمنة نسخ عديدة. تشدد إحدى هذه النسخ على تشظي الحياة الاجتماعية بينما يقوم أفراد ومؤسسات بأدوار متخصصة وتتزايد في تخصصها بتولي مهام محددة كانت قبلاً تعد من واجبات الكنيسة. فحل مكتب الضمان الاجتماعي محل صندوق الفقراء، وعالم النفس محل المستشار الرعوي،

[1]ـ من الواضح أن هذه الرواية ترتكز على أوروبا، ولا يمكن لها مثلاً أن تنشأ في اليابان التي لعب فيها الدين دوراً اجتماعياً مختلفاً تمام الاختلاف عن الدور الذي لعبه في الغرب.

والمستشفيات محل مضايف المرضى التي تديرها الكنيسة. ورغم أن صندوق الفقراء والمستشار الرعوي والمؤسسات الكنسيّة والدينيّة لا تزال موجودة إلا أنّها لم تعد تهيمن على مجالات عملها بالكامل كما كان الأمر في الماضي (أنظر دوبلآيره 2002).

تشير نسخة أخرى إلى أن المجتمعات صغيرة الحجم قد فقدت قوتها أمام المنظمات كبيرة الحجم في كل مكان في العالم، وقد عانى الدين ـ الذي كثيراً ما كان يرتبط مع الحياة في المجتمعات المحلية ـ نتيجة تآكل هذه المجتمعات إذ لم يعد من الممكن للدين أن ينافس محطات التلفاز القومية والرياضة بمختلف أشكالها والسياسة وأشكال الترفيه العام الأخرى. سمى بريان ويلسون (1982: 154 وما بعدها) هذه الظاهرة: «التحول المجتمعي» (societalization) وزعم أنها تشكل توجها اجتماعيّاً مهمّاً.

وكذلك يوجد انحسار في الإيمان الديني الفردي، فالكثير ـ وربما معظم ـ أعضاء الكنائس الأمريكية السابقين لا يمكنهم حتى أن يلخصوا المبادئ الأساسية لتلك الكنائس، وقد أظهرت الأبحاث أن عدد الأمريكيين الذين يصفون أنفسهم بأنهم دون ديانة تضاعف عبر العقد الأخير من الزمن. ومع أن أندرو غريلي بيّن الفرق في الخيال الديني بين الكاثوليكيين والبروتستنتيين، إلا أنه تقريباً توجد مجموعة دينية تمتلك تجانساً في معتقدها، ولم يعد من السر أن ما يعظه رجال الدين من على منابرهم كثيراً ما لا يمت بصلة إلى ما يعتقده الناس المستمعين إليهم في دور العبادة (روف 1999؛ هوت وفيشر 2002؛ غريلي 1989).

بحسب ما تقوله رواية العلمنة التعددية من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى هذا الانحسار في الإيمان الديني، فالعالم الحديث يجمع بين الكثير من الناس الذين يحملون الكثير من وجهات النظر المختلفة بخلاف الأزمنة السابقة حيث كان الناس محاطين بأناس آخرين يحملون المعتقد نفسه مما يقلل من إمكانية أن يقوم أي فرد في التساؤل حول صحة معتقدات المجموع. تقول نسخة «التعددية المتزايدة» من رواية العلمانية أنّ الأديان قد أصبحت مهددة نتيجة وجود وجهات نظر متغايرة حول العالم (بيرغر، 1969) وتقترح أنه بما أنّ وجهات النظر حول العالم هذه تتعايش وتتنافس مع بعضها بعضاً كبدائل قابلة للتصديق لبعضها بعضاً فهذا يقلل من مصداقية المجموع.

التغاير البنيوي والتحول المجتمعي والخصخصة وانحسار المعتقد هي أربع نسخ من نسخ كثيرة لرواية العلمنة، وجميع هذه النسخ تتنبأ أن نجم الدين سيخبو مع مرور الزمن.

تصاعد «الأصوليات»

لكن هذه ليست القصة الوحيدة التي تتحدث إلينا حول التغير الديني، فقد تحدت أحداث 11 أيلول 2001 الروايات العلمانية وبأشكال في غاية البساطة والأولية. فالإرهابيون الذين نفذوا هذه الهجمات مثلاً لم يكونوا مجرد سذج غير متعلمين يدافعون عن توجهات دينية قديمة (يورغنماير، 2001)، بل كانوا متشددين على درجة جيدة من التعليم، وكانوا يرون أنفسهم كمجاهدين في حرب مقدسة سترتقي بالإسلام إلى حقبة جديدة. يمكننا أن نقول الشيء ذاته عن منفذي الهجمات من الفلسطينيين، وكذلك عن المستوطنين اليهود شديدي التطرف الذين يحملون العقلية ذاتها وكذلك ينطبق الأمر على المسيحيين اليمينيين الأمريكيين المنتمين إلى الطبقة الوسطى. لم تتوقع الرواية العلمانية نشأة أي من هذه الصحوات الدينية التي تنطلق جميعها من سلوكيات وعقليات متشابهة.

دعونا نتأمل مثلاً في حالة صديقي لوك، وهو مسيحي تبشيري أصولي يكاد يكون مثالاً كاملاً على التطرف المعاصر لهذا التوجه الديني. ومع أنه طبيب على درجة ممتازة من التعليم إلا أنه يكاد لا يرى العالم إلا بعدسة الكتاب المقدس، فهو لا يرى أن له أي مهمة في الحياة إلا نشر تعاليم الإنجيل، بالطبع فهو لا يفعل هذا بالقوة بل بالحوار الهادئ، ولكن بالإضافة إلى حديثه التبشيري مع أمريكيين آخرين فهو يذهب إلى غواتيمالا كل سنة ليقدم العناية الصحية المجانية وينشر كلمة الإله فيها.

رغم أن لوك صاحب شخصية منفتحة وجذابة إلا أنه يحمل بعض الآراء المتشددة، مثل اعتقاده بأن كلمات الكتاب المقدس بحرفيتها كلها صحيحة، وتتضمن نتائج معتقداته قيامه بتعليم أولاده الثمانية في البيت حتى لا يختلطوا مع المجتمع المدنس بالخطايا الذي يعيشون فيه، وقد تقاسم هو وزوجته الأدوار في المنزل بطريقة في غاية التقليدية وشعرا بسعادة غامرة حين قررت ابنتاهما الكبرى فعل الشيء ذاته حين تزوجت وهي لا تزال صغيرة في السن. يعتقد لوك أن الأديان في اتجاهات مؤسساتها العامة لينة زيادة عن اللزوم وأنها أضاعت البوصلة في عالم الإغراءات والبلايا المعاصر. وفوق كل شيء آخر فلوك يرى أن الخلاص لا يأتي إلا من خلال علاقة شخصية مع يسوع المسيح، فهو قلق على خلاص الآخرين ولكنه واثق تمام الثقة من خلاصه الشخصي.

لوك ليس وحده في الحياة الأمريكية، فقد أصبح التبشيريون المنتمون إلى الطبقة الوسطى أسرع مجموعة دينية من حيث نموها في المشهد الأمريكي عبر العقود الأخيرة الماضية (كيلي 1972)، وبخلاف الأصولية الدينية التي شهدتها عشرينيات القرن الماضي، هذه المجموعة ليست مجرد

ظاهرة منحصرة في المناطق النائية من البلاد، فهؤلاء الأصوليون الجدد يعانقون التعليم الحديث ولكن تحت ظروف مسيطر عليها بعناية، ويستخدمون وسائل الإعلام العصرية لنشر رسالتهم، ويرون أنفسهم على أنهم سور حماية أمام عالم ضل صراط الصواب، ويهدفون ـ وكل واحد يسعى لهذا الهدف بطريقته ـ إلى تصحيح مسار العالم.

أما الأصوليون المسيحيون الأفريقيون فلا يختلفون كثيراً، وعادة ما ينجذب بعض أفضل الناس تعليماً في القارة إلى هذه الجماعات «المحافظة» دينيّاً، وعادة ما يؤمنون بالأشياء عينها التي تقول الرواية العلمانية أنها أبعد الأشياء تصديقاً عن عالمنا المعاصر بما في ذلك كلمات الكتاب المقدس بحرفيتها واليوم الآخر القادم و «الاختطاف» الذي أشرنا إليه لاحقاً بالإضافة إلى تجربة الروح القدس بطريقة مباشرة (جينكينز، 2002). أما اليهود شديدو التطرف و «الأصوليون» الإسلاميون فلا يقلون جدية عن نظرائهم المسيحيين في تعاملهم مع نصوصهم الدينية الأساسية، وفي الواقع تصر الفئتان على أن القانون الديني هو الذي ينبغي أن يحكم سائر أوجه الحياة اليومية، وليس فقط حياتهم هم اليومية بل حياة الآخرين أيضاً. ولكن المنتمين إلى هذه الفئات أبعد ما يكونون عن كونهم غير متعلمين، ولكنهم رفضوا في الواقع الأدوار التي تفرضها الحداثة عليهم واختاروا هويات أصولية متشددة لأنفسهم بدلاً من ذلك.

إن الرواية التي قصصتها هنا، أو قصة كون الأديان قد أصبحت أكثر أصولية في الواقع، هي الرواية الشائعة بين الصحافيين وعلماء السياسة، ولكنها لم تلق الرواج ذاته بين علماء الاجتماع أو الباحثين في الدراسات الدينية، ويعود هذا لسببين على الأقل: الأول هو أننا لا يمكن لنا أن نقول عن كل هذه الجماعات أنّها أصولية، على الأقل بالمعنى المتعارف عليه (أنظر مارتي وآبلبي، 1991)، فالأصوليون الحقيقيون يتبعون «الأصول»، أي وجهة نظر لاهوتية بروتستانتية تركز على حرفية الكتاب المقدس والاختطاف إلخ، وعلى هذا الأساس لا يمكننا أن نعتبر أي مسلم أو هندوسي بأنه «أصولي». أما السبب الثاني فهو أن هذه الرواية تزج بمجموعات غير متسقة ولا متوافقة تحت عنوان عريض واحد يستر الحقائق أكثر من كونه يكشفها، فالناس المنتمون إلى هذه الجماعات أصحاب أغراض شتى: البعض يسعى إلى خلاص شخصي من خلال الانضباط الديني، والبعض يسعى نحو دين يصحح انضباط المجتمع ويزيل عنه رزاياه. ومع أن الكثير من هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بأنهم محافظون يدعون إلى العودة إلى «أيام زمان الجميلة» حيث كان من المفروض أن الدين يقدم الدفة المتينة التي تشق عباب عواصف الحياة، إلا أنهم لا يجدون أي مشكلة في استخدام أحدث أنواع التكنولوجيا للدعوة إلى رسالتهم.

ما يوحد كل هذه التوجهات سواء كانت مسيحية أم تنتمي إلى ديانة أخرى، وسواء كانت شخصية أم ناشطة اجتماعيّاً هو طائفية كل واحدة منه، فجميع هؤلاء الناس يقعون ضمن حدود التعريف الكلاسيكي للطائفيين: الناس الذين يرفضون «العالم» بما أنّه شرٌّ ويعتقدون أن ديانتهم هي الممر الوحيد إلى الحقيقة. لقد أخبرتنا الرواية العلمانية أن هذا النوع من التدين سيختفي مع انتشار مجتمعات متمدنة ذات تمييز وظيفي واضح، وتستمد قصة «طلوع الأصولية» مصداقيتها من حقيقة كون هذا النوع من التدين لم يتلاشَ أبداً، بل على العكس: لقد أصبح الطائفيون المعاصرون ناشطين سياسيّاً وعلى أكثر من قارة في كرتنا الأرضية، وقد انتقل رفضهم «للعالم» من الانسحاب والتقوقع على النفس إلى الهجوم السياسي الذي يفترض أنه يهدف إلى الإصلاح الاجتماعي.

لذلك يمكننا أن نعيدَ تسمية قصتنا هذه: «صعود الطائفية المسيسة» ونَقُصَّها على النحو التالي: أولاً: تعترف هذه القصة بالميول العلمانية التي تحملها الحداثة، ولكنها تقول أيضاً أن هذه الميول لا تؤثر إلا على أقلية من الناس في العالم، وخاصة الطبقة المثقفة اليسارية الليبرالية التي (يتوهم الطائفيون أنها) تسيطر على مفاصل السلطة في الغرب. تقول القصة أن الطائفية المسيسة تنشأ في مكانين: حيث تخل الحداثة بوسائل الحياة التقليدية لمجتمع ما إذ تبرز هذه الطائفية كحركة تعيد لأصول هذه الحياة التقليدية حركتها مقدمة للناس هويات جديدة يجابهون بها ظروفهم المتغيرة. إن التحول إلى «أصولي» (أو خمسيني (Penkecostal) أو يهودي شديد التطرف أو مسلم متشدد) يتيح المجال أمام الفرد كي يعبر عن معارضته للتغير الاجتماعي مع الحفاظ على قدرته على إيجاد نوع من التكيف مع ذلك التغير. لقد تعرف علماء الأنثروبولوجيا على حركات إعادة الحيوية هذه منذ زمن بعيد (والاس 1956، 1970)؛ ولكن النسخ الجديدة من هذه الحركات أوضح من أن تخبأ في هوامش المجتمع.

تتحدث القصة أيضاً عن الأصل الثاني، وهو الذي يركز على الجانب الشخصي بدلاً من الاجتماعي، ويبدأ من استبصار دوركهايم لحقيقة كون المجتمع الحديث لديه قوانين مختلفة في النوع وأقل في الكم من المجتمع القديم التقليدي. إنّ ما يجمع الأصوليون في شتى أطيافهم هو تقديسهم للقوانين، بدءاً من الحظر الذي تفرضه الكنيسة المعمدانية على الرقص إلى القواعد الدينية اليهودية حول ما يجوز أكله وما لا يجوز إلى الشريعة الإسلامية بتفاصيلها المعقدة. من حيث وجهة النظر هذه فمن أدوار هؤلاء الأصوليون هو كونهم حواجز أمام الانحلال الأخلاقي، وهم يوفرون القوانين لأناس لا يشعرون بالارتياح في ظل غيابها. يتطابق هذا مع حالة صديقي لوك، وهو أمر لا يتردد أبداً بالاعتراف به، فهو يقول أن إيمانه يقويه من حيث ما يمنعه من القيام به بقدر ما يقويه من حيث ما يعده به من خلاص.

إذن فقصة صعود الطائفية المسيسة مرتبطة مع العمليات الاجتماعية الكامنة خلف الحداثة وبالدرجة نفسها هي مرتبطة بالرواية العلمانية. وبينما يمكننا قراءة القصة العلمانية بأنها تراجع الدين كنتيجة لتزايد تقسيم العمل الذي تقتضيه الحداثة وتركيزها على القومي بدلاً من المحلي وتركيزها على الفرد وكذلك إصرارها على التعددية، يمكننا أن نقرأ قصة صعود الطائفية على أنها صعود ردة على تدمير الحداثة لطرق الحياة التقليدية وطبيعة العالم الحديث الخاوية من القوانين. إن جوهر القصة يقول أنّ الدين الطائفي يتعلق بالهوية ويقدم أرضاً صلبةً بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يثقون بالعالم الحديث ويرون أنه متجه نحو الجنون.

إعادة الترتيب الديني

لقد وصفت الروايتان السابقتان حالتين متناقضتين من انحسار دور الدين وتصاعده، أما قصتنا الثالثة فتتحدث عن تغيير الدين لشكله، فتزعم أنه وبالرغم من أن دور الدين يضعف على المستوى الوطني إلا أنه أهم من أي وقت مضى على المستوى المحلي، وينطبق هذا السيناريو بشكل خاص على الولايات المتحدة التي لطالما ركز مواطنوها حياتهم الدينية ضمن رعيات محلية بدلاً من كنيسة موحدة مؤسساتية. إذن تخبرنا هذه الرواية عن قصة إعادة ترتيب ديني، وهي قصة ذات مصداقية في المشهد الأمريكي لا تقل عن نظيرتها حول الانحسار الديني في المشهد الأوروبي.

أشار ستيف وورنر إلى أنّ أوروبا ظلت تقليديّاً منطقة مؤلفة من قرى تسيطر على كل واحدة منها كنيسة موحدة كانت هي النقطة المركزية التي تنطلق منها كل من الحياة الدينية والثورات الدينية. أما الولايات المتحدة وبخلاف ذلك فقد حوت ولزمن طويل أكثر من كنيسة واحدة لا يمكن لأي منها أن تحكم سيطرتها على المستوى المحلي ناهيك عن المستوى الوطني. بالإضافة إلى ذلك فقد كانت هذه الكنائس تنتظم عادة كرعيات محلية، وإذا استثنينا أوائل السنوات الاستيطانية في البلاد فلم يكن للولايات المتحدة كنيسة رسمية للدولة قط مما جعل الدين أمراً اختياريّاً، فانضم الأمريكيون إلى كنائس متعددة وتركوها للأسباب الشخصية المتعددة التي تجعل الناس يفعلون أي شيء آخر، وبالدرجة الأولى كانت الخيارات تعتمد على قدرة الرعية المحلية على تلبية الاحتياجات الدينية (وارنر 1993، 1997).

الأمر ذاته صحيح اليوم، فالأمريكيون ينضمون إلى جماعات دينية ليس على أساس ولاء لطائفة معنية بل كنوع من الارتباط مع رعية محلية. لا يتعلق التوصل إلى «التجمع الديني الصحيح» بمطابقة المنطلقات اللاهوتية التي تدين بها المجموعة مع معتقدات الفرد الشخصية، بل تتعلق

بالعثور على تجمع ديني يجد الفرد الأنماط الاجتماعية التي يتبعها ملائمة له. «تسوق الكنائس» من الممارسات الشائعة حين ينتقل الناس إلى بلدة جديدة، بل كثيراً ما تجد الكنائس في المدينة التي أقيم فيها تقدم كتيبات تبين أفضل مزاياها، وعادة ما تكون المعاملة الودية في مقدمة هذه المزايا، أما المبادئ اللاهوتية فإذا ظهرت في هذه الكتيبات أصلاً فإنها تظهر في مكان بعد الودية بكثير.

تتزايد أهمية هذه الرعيات في الحياة الدينية الأمريكية، وتناقص الانتماء إلى الطوائف الكبيرة بحمل من خلفه زيادة الانتماء إلى الرعيات المستقلة بمختلف أحجامها، والتي لا تفتأ عن اجتذاب المزيد من الأتباع. تتفاوت أعداد أتباع هذه المجتمعات بين عدة عائلات وكنائس عملاقة تضم آلاف الأتباع وعادة لا ترتبط مع المؤسسات الدينية الوطنية، بدلاً من ذلك ترحب هذه التجمعات بكل من يأتي إليها وتقلل من أهمية تميز معتقداتها اللاهوتية وتركز على تقديم مجتمع دافئ ودود.

يتخذ المجتمع أشكالاً كثيرة كما أظهر علماء الإثنوغرافيا المهتمين بالتجمعات الدينية مؤخراً (مثل آمرمان 1987؛ دافي 1995؛ تويد 1997؛ وارنر، 1988). بعض علماء الإثنوغرافيا هؤلاء ركزوا على المهاجرين وبينوا كيف أن التجمعات الدينية تعطي المهاجرين رابطاً مع بلادهم السابقة وفي الوقت ذاته موطأ قدم في أمريكا (إيباو وشافيتز 2000؛ وارنو وويتنر 1998). فقد قام المهاجرون الفيتناميون في هيوستون، تكساس، مثلاً ببناء معبد بوذي ضخم يلعب دور مركز ديني واجتماعي للوافدين الجدد. تحتوي مدينة سانت أنطونيو، تكساس، التي أعيش فيها مراكز شبيهة بذلك للمهاجرين من لبنان ومصر وروسيا والمكسيك والهند والصين وهكذا دواليك. كذلك توجد تجمعات دينية إثنية لمهاجرين أقدم من اليونان وبولندا والتشيك على سبيل المثال لا الحصر.

إذا كانت رواية إعادة الترتيب صحيحة فلن ينطبق هذا على ديانات الفئات المهاجرة فحسب، بل على الديانات في أمريكا عموماً. ما السبب الذي قد يجعل المحلية الدينية تحمل هذه الأهمية اليوم؟ تنظر الرواية العلمانية إلى اتجاهات اجتماعية كبرى لتتنبأ بمستقبل الدين، ولكن ماذا يمكن لرواية إعادة الترتيب أن ترى؟ حتى اللحظة لم تقم مجموعة من الباحين بمعالجة تفاصيل هذا، ولكن إليكم رواية واحدة ممكنة حول ما يجري.

كان أحد التغيرات الاجتماعية التي شهدها القرن الماضي هو نمو المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية ذات الحجم الضخم والتي تلعب أدواراً متزايدة الأهمية في حياة الفرد، وأطلق على هذه الظاهرة أسماء متعددة مثل «المجتمع الجماعي» و«التحول المجتمعي» و«العالم المعولم الجديد»، وقد وسع هذا النظام الاجتماعي حيِّز وصول الحكومات والمؤسسات الصناعية الكبرى

والشركات التجارية وكذلك حدَّت من شعور الأفراد بقدرتهم على التحكم بمصائرهم، وكانت النتيجة هي انسحاب الأفراد نحو عوائلهم وأصدقائهم كمصدر للدعم والهوية: أي الرجوع إلى «البيئة المحلية» كملجإ وخاصة في أوقات المتاعب، ويقف التجمع الديني بجانب العائلة ليوفر الدعم الشخصي والروابط الاجتماعية الحميمة ـ أي كمركز للعاطفة الدينية إذا ما استخدمنا مفهوم دانييل هيرفيو ـ ليجير (تشامبيون وهيرفيو ـ ليجير، 1990). إن نمو المجتمع الجماعي يجعل هذه الروابط الشخصية في غاية الأهمية ولذلك يصبح الدين في تجليه المحلي مهماً بشكل متزايد على المستوى الاجتماعي.

رغم أن تفسير علم الاجتماع لإعادة الترتيب الديني يظل نظرياً ولكنه يدعم بعض «نسخ» الرواية العلمانية، وكذلك فهو يتعارض مع نسخ أخرى، إذ يمكن له أن يتوافق بسهولة مع مسائل التمايز المؤسساتي والخصخصة بما أن هذه العمليات الاجتماعية تكمن خلف التطور الاجتماعي الجماعي. لكنها لا تستنتج أن ازدياد التحول المجتمعي تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين بل على العكس تماماً، فالمحلي يصبح في هذا السياق أشد أهمية بينما تتنامى المؤسسات الضخمة، وهذا التفسير لا يفترض أن نمو المجتمعات الجماعية يقلل من الإيمان الديني لأنه لا يرى أن الإيمان من الركائز الأساسية لقيام حياة تجمعية دينية. هذه الرواية تقول أنّ الانتماء الديني يلعب دوراً أهم بكثير في فهم الاتجاهات الحالية.

الفردية الدينية

تتحدث الرواية الرابعة أيضاً عن إعادة هيكلية دينية، ولكن ليس من مستوى تنظيمي ومؤسساتي معين إلى مستوى آخر، بل تتحدث هذه القصة عن انزياح جوهري في مركز الدين من المنظمات والمؤسسات إلى الأفراد. أسمي أنا هذه القصة: الفردية الدينية، وتخبرنا أن الأفراد الآن ينتقون من بين الخيارات الدينية المتعددة ويشكلون لأنفسهم حياة دينية «مصنوعة حسب الطلب» بدلاً من اختيار رزمة من المعتقدات صاغتها هرمية روحية تنتمي إلى ديانة معينة.

تخبرنا هذه القصة أنه في الماضي كانت الأديان ترتكز على مؤسسات رسمية مثل الكنائس والمعابد والمساجد إلخ وأن انتماء الناس إلى أي من هذه المؤسسات معروف من خلال معتقدات كل واحد منهم وتصرفاته، فمثلاً كان من الممكن لك أن تتوقع من الكاثوليكي أن يؤمن بالثالوث المقدس ويحضر القداس ويعظم القديسين ويأكل السمك أيام الجمعة؛ كما كان من الممكن لك أن تتوقع من المعمداني المحافظ أن يقرأ الإنجيل يومياً وأن يصلي بطريقة معينة ويؤمن بالخلاص

الشخصي ويتجنب الرقص وشرب الخمر. وما يعنيه هذا هو أنه كان من الممكن لك أن تجد مطابقة جيدة بين موقف الكنيسة الرسمي والأنماط السلوكية التي يتبعها الأفراد المنتمون إليها.

لكن الحاضر الديني بحسب توصيف هذه الرواية مختلف تمام الاختلاف، فقد تنامى التنوع الديني وليس فقط بين الكنائس بل أيضاً ضمن الكنائس، وبعد أن كان الأفراد يتقبلون ما يخبره به قادتهم يوماً ما نراهم اليوم يطالبون بحق تقرير صحة الأشياء من عدمها بأنفسهم، ويتضمن هذا المعتقدات الجوهرية كما يتضمن الفروع التفصيلية، ولا يشعر الكثير من هؤلاء الأفراد بأن عليهم تغيير مجتمعاتهم الدينية إذا تغيرت وجهات نظرهم الدينية.

يدعم مقدار كبير من الأدلة صحة هذه القصة، فالأفراد اليوم لم يعودوا يؤمنون بكل شيء يخبرهم به قادة كنيستهم ليس هذا فحسب، ولكن ظهر تنوع كبير في المعتقدات والممارسات الدينية ضمن عدد كبير من الكنائس كانت ستعتبر في الماضي ضرباً من الهرطقة. من الأمثلة على ذلك الدراسة التي أجرتها جودي ديفي (1995) على مجموعة نسائية مشيخِيَّة تدرس الكتاب المقدس، في هذه الدراسة وجدت ديفي أن النساء اللاتي قابلتهن يحملن الكثير من المعتقدات التي تتعارض تمام التعارض مع عقائد طائفتهم الجوهرية، ولكن النسوة في المجموعة وجدن هذه المعتقدات ذات معنى عميق بل ومركزي بالنسبة إلى معتقداتهم الدينية الشخصية. كما أنهن ساندن استقلالية بعضهن بعضاً الدينية، بل حتى رجال الكهنوت في الكنيسة التي انتمين إليها كانوا يدعمون هذه النزعة الدينية التوفيقية لديهن، سائلين إياهن أن يربطن المعاني الدينية الفردية التي توصلن إليها مع التقليد المشيخي بدلاً من القبول الأعمى لما يقدمه ذلك التقليد. أما دراسة ميريديث مغواير (1988) حول الشفاء غير الطبي فقد وجدت نزعة دينية توفيقية مشاهدة كما وجدتها أنا أيضاً في دراستي غير المنشورة حول الرعية الدينية الأسقفية. كذلك سجل كلارك روف (1983) هذه النزعة التوفيقية بين جيل الأمريكيين الذين ولدوا بعد الحرب العالمية الثانية، قائلاً بأنه من الأفضل اعتبار معظم مواليد ذلك الجيل كـ «ساعين خلف الدين»، أي أنهم يسعون خلف حياة روحية ثرية بدلاً من حياة دينية تعرفها طوائف معينة أو رعياتها. وقد وجدت دراسات أخرى أنماطاً مشابهة في بلاد أخرى.

لكن حالة الكاثوليكيين الأمريكيين مختلفة بعض الشيء، وقد أرجع أندرو غريلي التراجع الكبير الذي شهده الحضور في الكنائس والمساهمات المالية بينهم في منتصف سبعينيات القرن الماضي إلى اعتراض عامتهم على موقف الفاتيكان المتشدد من وسائل منع الحمل، ولكن بالرغم

من ذلك وكما يقول غريلي يظل الكاثوليكيون مخلصين لدينهم، ولكنهم فقط لا يحبذون الطريقة التي تقوم فيها هرمية ذلك الدين بتعريفه لهم (غريلي وماكمانوس 1987). كذلك فالفضائح الأخيرة التي وقع فيها أعضاء في الإكليروس سرعت هذا التوجه إذ وضعت هرمية الإكليروس وجهاً لوجه مع عموم الأتباع، وقد ذهب الناشطون الاجتماعيون الكاثوليكيون الذين درستهم إلى أبعد من هذا في تعريف عقيدتهم، فقد قال أشدهم راديكالية أنهم هم - وليس هرمية الإكليروس - من يحمل الإرث الكاثوليكي الحقيقي (سبيكارد 2003؛ مغواير وسبيكارد 2003).

ترى رواية الفردية الدينية أن التطورات في كل من الكنيستين البروتستنتية والكاثوليكية أمثلة على استقلالية المؤمنين المتدينين المتزايدة، فلم يعد الدين الفردي يعكس رزمة من المعتقدات والممارسات التي تعرفها المؤسسة الدينية، بل يبني الأفراد معتقداتهم من عناصر كثيرة ومتباينة قد لا تكون محدودة بتراث ديني واحد. تقترح نانسي آمرمان (1997) أن هذا الجهد لبناء حياة ذات معنى روحي عميق هو جزء من حالة ما بعد الحداثة: أي أنها جانب مركزي من تشكيل الفردية في زمننا المعاصر، ولهذا فالفردية الدينية هي النتيجة الطبيعية لما ذكرناه.

ليست هذه ظاهرة أمريكية فحسب، وجد هامبيرغ (1992) وريس (1994) أنماطاً مشابهة في البلدان الإسكندنافية وكذلك فعل هيرفيو-ليجير (1986) في فرنسا، وقد أظهر هيرفيو-ليجير بالفعل كيف أن الأفراد لم يعودوا يشعرون بالحاجة كي يكيفوا أنفسهم مع الكنائس القائمة، بل يمارسون بدلاً من ذلك «تديناً بالهوية» لا تهم فيها العقائد المتبناة مؤسساتيّاً كثيراً بحياة الأفراد. وخلاصة الأمر أن الكثير من الأدلة تدعم صحة هذه الرواية كما تدعم أدلة أخرى كثيرة صحة الراويات الأخرى التي ناقشتها.

ولكن توجد بعض المشاكل في هذه القصة، فهي تقدم على أنها صورة عامة للتغير الديني، والأهم من ذلك أن تصويرها للماضي الغربي غير دقيق، فليس من الصحيح أنه وفي زمان ما كان الناس يتقبلون آراء قادتهم الدينيين وكأنها آراؤهم الشخصية، فقد لاحظت ميريديث مغواير (2000، دراسة ستصدر قريباً) أنه وحتى قبل إصلاحات القرنين السادس والسابع عشر كان المعتقد الشخصي المسيحي في أوروبا مبنيّاً إلى حد كبير على نزعة توفيقية، وقد كان أمام الأفراد لائحة كبيرة من الممارسات الدينية اليومية التي كان بإمكانهم قبولها أو رفضها، عدد كبير من القديسين الذين كان يمكنهم أن يختاروا الاحتفال بهم أو يهملوهم، وقد ركزت نظرة كل من النخب والعوام على الممارسات الشعائرية بدلاً من المعتقدات التقليدية، وطالما التزم الأفراد ببعض الممارسات

والشعائر الأساسية مثل التعميد وفرائض أيام الأسبوع المقدس فقد كان أمامهم الكثير من الخيارات بالنسبة لما يمكنهم فعله في واجباتهم الدينية. وقد كان المسيحيون قبل الإصلاح الديني كثيري الشبه بالهندوس والبوذيين في جنوب آسيا من حيث سعة الآفاق التي يمكن أن تعطى للأفراد ليصنعوا حياتاً ذات معنى بالنسبة إليهم.

من هذه الزاوية يمكننا إعادة صياغة رواية «الفردية الدينية» بعض الشيء، فلربما لم تكن الفردية الدينية النتيجة الطبيعية للحداثة الجديدة كما زعم بعض المراقبين مثل توماس لوكمان (1967)، بل لربما لم يحصل شيء إلا أن عاد التوازن إلى التوفيقية الدينية والتسامح العقائدي بعد أن كان التركيز على المركزية الدينية والحدود الضيقة التي فرضتها عملية الإصلاحات الدينية.

على جميع الأحوال فرواية النزعة التفردية الدينية تعكس إلى حد ما ما يحصل للدين في العالم الحديث، وكما هو الحال في روايات العلمانية والأصولية وإعادة الترتيب فهي تصف قطعة مما يحصل وتركز على حقائق لا تنتبه إليها القصص الأخرى لكن لا تقدم أي من هذه القصص إجابات تامة وكاملة عن السؤالين الجوهريين: «ما الذي يحدث للدين اليوم؟» و«كيف سيكون الدين خلال السنوات القادمة؟»

جانب العرض من الأسواق الدينية

أما الرواية الدينية الخامسة فتزعم أنها تجيب عن الأسئلة بشكل كامل مع تقديم نظرية عامة حول كيفية عمل الدين في جميع الأزمنة والأمكنة. تبدأ هذه الرواية من فكرة مفادها أن الكنائس والمؤسسات الدينية غير موجودة بمعزل عن المجتمع، بل هي تتنافس على «زبائن» في «أسواق دينية»، وقد تتألف هذه الأسواق من مئات من «المؤسسات التجارية» المتنافسة ـ أي كنائس صغيرة تحاول أن تجتذب أكبر عدد من الأتباع، أو قد تتألف من كنيسة واحدة أو عدد قليل جدّاً من الكنائس الكبيرة التي تحمل احتكاراً على الحياة الدينية. تفترض هذه القصة أن «الطلب» على «السلع الدينية» موجود وثابت دائماً، وأن ديناميكيات الحياة الدينية هي مجرد حالة خاصة من ديناميكيات جميع أنواع سلوكيات السوق، وإذا كان أحد ما عنده بعض المعرفة بصفات «المؤسسات التجارية» الدينية وبنية السوق الديني الموجود فسيكون قادراً على التكهن بأي مستقبل ديني محدد ذي معنى.

كان أبرز من طبق هذه الطريقة تاريخيّاً هما روجر فينكه ورودني ستارك في كتابهما «صنع الكنائس في أمريكا 1776 ـ 1990» (The Churching of America) (1992) حيث استخدم المؤلفان إحصائيات الانتماء إلى الكنائس بشكل مبدع وتتبعا نشأة وسقوط عدة طوائف بروتستنتية

أمريكية عبر القرنين الماضيين. بخلاف أوروبا التي تمتلك تاريخاً طويلاً من الكنائس المدعومة من الدولة ظلت الولايات المتحدة «سوقاً حُرَّةً» للدين نسبيّاً، فالكنائس والمؤسسات القادرة على اجتذاب أتباع تزدهر أما التي تعجز عن ذلك فتضمحل وتتلاشى. وضع فينكه وستارك جدولاً يسجل نمو عدة كنائس مثل الجماعاتية والمنهجية والمعمدانية وطوائف أخرى ومن بعد ذلك تراجعها وانحسارها ـ ازدياد «حصة السوق» التي تنالها كل كنيسة مع استغلالها «لفتحة في السوق» ومن بعد ذلك تراجعها إذ تحرر مبادئها اللاهوتية لتتوافق مع العالم. إن القصة من وجهة نظر المجموعات التي تقوم بـ«العرض» بسيطة نسبيّاً: الكنائس «الناجحة» (أي التي يتنامى عدد أتباعها) هي التي تركز اهتمامها بالآخرة وتدعو إلى «الديانة القديمة»، ثم تضمحل الكنائس إذ تحاول «الترقي في السوق» من خلال دعوة النخب الليبرالية بدلاً من الجماهير المحافظة. الاحتكار الديني يقلل المشاركة الدينية لأن رجال الدين عندها لا يعتمدون على «بيع منتجهم» لتحصيل لقمة عيشهم، وهذا يفسر الانحسار الديني في أوروبا، فلطالما هيمنت كنيسة الدولة على أسواق أوروبا الدينية.

ماذا إذن توصي هذه الرواية القادة الدينيين الذين يريدون الحفاظ على قوة كنائسهم ومؤسساتهم؟ بحسب ما قاله ستار وفينكه (2000) فالخطوة الأولى هي إزالة الرقابة على السوق الديني والثاني هو التركيز على الغيبيات، فزوال الاحتكار الديني كما تقول هذه الرواية سيزيد من عدد المنتمين إلى الكنائس والحاضرين فيها بما أن عدداً أكبر من الناس سيجدون كنائس توفر لهم احتياجاتهم الخاصة. قد لا يود الجميع باتباع دين «ميتافيزيقي» ولكن بعض الناس يودون ذلك بكل تأكيد وهذه الشريحة وغيرها ستظل بعيدة عن الكنائس حتى يقدم لهم «السوق الديني» غير المقيد بالضوابط القدرة على الوصول إلى نوع العبادة التي يريدونها. ينطبق الشيء ذاته على متبعي الكتاب المقدس بحرفيته، والمتصوفة الروحانيين، والمتعقدين بالسحر (الويكا) ومحبي الطقوس والشعائر. يزيد «السوق الديني الحر» من عرض «المنتجات» الدينية وهذا بدوره يزيد «التجارة الدينية» بشكل عام. لكن وكما يقول فينكه وستارك معظم الناس يريدون «ديناً قديماً» يعدهم بالخلاص الأخروي ويقدم لهم إجابات مؤكدة حول مشاكلهم الدنيوية والروحية، ويزعم تحليلهما لتوجهات عضوية الكنيسة أنه يظهر تفضيلاً عابراً للثقافات، للأديات الغيبية الماورائية التي تقدم لمتبعيها رؤية عن «حياة أبعد من هذه الحياة»، وتوفر البيانات التاريخية بعض الدعم لهذه المزاعم، وكذلك فتنامي الطوائف التبشيرية والأصولية والخمسينية (بما في ذلك عدة حركات تجديد تتضمن مقداراً كبيراً من الكاريزما) بمقابل تراجع الانتماء إلى الكنيسة البروتستنتية الأمريكية الرئيسية كلها ظواهر تتماهى بشكل جيد مع هذا النمط.

ليس لدي الكثير من المساحة هنا لأقول المزيد عن هذه الرواية، ولكنها أثارت الكثير من الانتقادات المفحمة والطعن العنيف في صحتها (أنظر كارول (1996) ويونغ (1997) وسبيكارد (1998). لقيت هذه القصة البسيطة (وبساطتها هذه هي نقطة قوتها) شعبيةكبيرة بين علماء الاجتماع الشباب، ولكنها ولدت مفاهيم أكثر من كونها ولدت فهماً جوهرياً لحقيقة الأمر، وربما كان سبب ذلك أن معظم الدعاة إليها لا يمتلكون الكثير من الخبرة في الثقافات الدولية، ولا يجب لأي قص للروايات الدينية أن يهمل هذه الخبرة.

الدين في سياق العولمة

لو كتبت هذه المقالة قبل بضع سنوات لتوقفت هنا، فالروايات الخمس السابقة جميعها راسخة الحضور في دوائر علماء الاجتماع، أما هذه الرواية السادسة فليست كذلك، وليس لأن دعاتها مغمورن بل لأنها لم تصبح قصة عن الحياة الدينية المعاصرة إلا قبل فترة وجيزة، وحتى الآن لم تتعد كونها موضوعاً أو مقاربة أو مجموعة عناصر يجب أخذها بالحسبان ولكن لا قصة تامة.

لقد صنع بيتر بايير في مجموعة من منشوراته الأخيرة (1998، 1994، 2003b، 2003a) قصة حول الدين في سياق العولمة، وخطوط هذه القصة العريضة تسير كالآتي: كان في قديم الزمان مجتمعات كثيرة ومختلفة في العالم، وكان كل مجتمع يتضمن مجموعته الخاصة من الممارسات؛ بعض هذه الممارسات ساعدت الناس على الأكل، بعضها الآخر رتبت العلاقة الاجتماعية، وبعضها الآخر تعاملت مع الشؤون التي يمكن لنا اليوم أن نسميها «دينية». لا يعني هذا أن كل هذه الشؤون كانت «دينية» بحد ذاتها أو في ذاتها، فكما قال بايير (2003a: 334): «إن المفهوم الحديث لما هو ديني... ناتج عن (إعادة) بناء تاريخي حديث نسبيّاً شديد الانتقائية وغير خال من الاعتباطية». يذكرنا بايير أن «الدين» في جوهره «مفهوم»، أو عنوان لتسمية مجموعات مختلفة من التصرفات والأفكار، إلخ، ومفاهيم كهذه ليست ثابتة بل يتغير معناها في الأزمنة والأمكنة المختلفة. فهي باختصار بنى اجتماعية والعملية التي ينبني بها «الدين» هي الخطوة الثانية من قصة باير.

بحسب رواية باير، بينما وسع الغرب هيمنته السياسية والاقتصادية إلى أجزاء أخرى من العالم، وهي العملية التي نسميها وباختصار: «الإمبريالية» أو الاستعمار، سرعان ما جاء العلماء الغربيون إلى تلك الأصقاع، فرأوا أشياء بدت لهم وكأنها تشبه الديانات المسيحية التي برزت بعد الإصلاح، وسموا هذه الأشياء «أديانا»، فعلى سبيل المثال بنى العلماء الغربيون هؤلاء مفهوم «الهندوسية» كممارسة دينية موحدة بين المجموعة الكبيرة من أنواع التعبد في المعابد في الهند. كما بنوا مفهوم

«الشامانية» كفكرة موحدة عابرة للثقافات يفهمون من خلالها الوسيلة التي تتفاعل بها الشعوب العشائرية مع عالم الأرواح. وقد حاول هؤلاء العلماء أن يبنوا وبالطريقة نفسها «ديناً» صينيّاً، ولكن الصينيين وبطريقتهم الفذة الفريدة ردوا الكرة إلى ملعب هؤلاء العلماء قائلين لهم أنّه ليس لديهم أيٌّ «زونغ جياو» (حرفياً: طوائف اعتقادية)، وهي كانت نظرتهم إلى ما جلبه المبشرون الغربيون إليهم، والمفارقة هي أن ردة الفعل الصينية هذه رسخت تعريفاً عابراً للثقافات لـ«الدين» وهو مفهوم مبني على أديان الغرب، فكانت الصين الاستثناء الذي أثبت القاعدة.

بالإضافة إلى ذلك فقد افترض العلماء الغربيون وجود «محيط ديني» شمولي يمكن لجميع المجتمعات أن تستجيب له بطريقة ما، وقد رأوا أن هذا المحيط جوهري ـ لأن الديانة المسيحية زعمت أنها هي جوهر الحياة ـ وأن هذا المحيط متعال ـ لأن الديانة المسيحية زعمت أنها تتعالى على الحياة. وبسبب حروب الغرب الدينية وما أدت إليه في بلادهم أدخل الغرب الحرية الدينية في دساتير دولهم والدول التي استعمروها وحين خلف العالم العصر الاستعماري وراءَه أدخلت هذه الحرية إلى مختلف الوثائق الدولية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وهكذا دواليك. وهكذا أصبحت النظرة إلى «الأديان» على أنها أكثر من منتج أوروبي بل على أنها من أساسيات الحياة التي لا يجب نكرانها. باختصار: مع أننا في يوم ما من الماضي كنا لا نملك تصوراً شمولياً للدين، فقد أصبح لدينا واحداً الآن وهو نتيجة الإمبريالية السياسية والأيديولوجية الغربية، ولكنه استمر لفترة أطول من الأصل الذي انبثق منه، فالكل تقريبا اليوم يعتقد أن الدين جزء طبيعي من الوجود الإنساني.

تنطلق الخطوة الثالثة من قصة بايير من الموجات الارتدادية التي جاءت مع انحسار الإمبرايالية: الهجرات العالمية التي أصبحت من سمات العصر ما بعد الإمبريالي، وقد صار بإمكانك اليوم أن تجد نفسك جاراً لأي شخص من أي معتقد، فمجرد رحلة سيراً على الأقدام في شارع بريكستون في لندن ستضعك وجهاً بوجه مع أديان من شتى أرجاء العالم: مسلمون باكستانيون بجانب أتباع لحركة هاري كريشنا، ومسيحيون خمسينيون من نيجيريا بجانب يهود متشددين (سميث، 2000)[1]. ليست المسألة مجرد قدرة المرء على تغيير دينه عشرين مرة ضمن مسافة كيلومترين فقط إذا شاء ذلك، بل المسألة هي أن العولمة جمعت أناساً ما كان لهم أن يلتقوا بعضهم بعضاً في أي مرحلة سابقة

[1]ـ بإمكانك زيارة جولة سميث على موقع:

http://www.astoncharities.org.uk/research/religion/index.shtml

من التاريخ، كما أن وسائل الإعلام جعلت مسألة العيش سوية تتجاوز ضرورة التواجد جسديّاً في مكان ما، فجميعنا يشارك مساحات في العالم مع أناس قد يتعارضون معنا جملة وتفصيلاً وبوسائل كنا يوماً ما نعتقد أنها مستحيلة.

إن لهذا الأمر نتائجه بالطبع، وخاصة بما أن جميع هؤلاء الناس يعتقدون اليوم أن لديهم «أدياناً»، وجميعهم يعتقدون أنه من حقهم أن يكون لديهم هذه الأديان، وجيمعهم يعتقدون أن هذه الأديان هي بطريقة ما جوهرية في تشكيل هوياتهم، بل وينطبق هذا على الناس الذين لا يؤمنون بأي دين: من حقهم ألا يكون لديهم دين، وعدم وجود دين لديهم جوهري في تشكيل هوياتهم وهكذا دواليك.

يقول بايير أن هذه التعقيدات الثقافية تجعل الدين في غاية الأهمية في عالمنا المعاصر، فقد أصبح وكأنه مدفع طليق، وصار بإمكان الناس وبحسب الظروف والنزاعات المحلية أن يستغلوا المزاعم الدينية للشمول الاجتماعي والإقصاء الاجتماعي، وصار من الممكن توظيف الأديان لإحلال السلام أو لتأجيج الحرب، وبخلاف روايتي العلمنة وتصاعد الأصولية فرواية بايير حول العولمة تقول أننا يمكننا مثلاً أن نتكهن أن الدين سيظل مهمّاً وبالضبط لأن تعريفنا «للمحيط الديني» جعل الدين مصدراً أيديولوجيّاً مفتوحاً لكافة أنواع الاستخدامات.

إذاً ما كنا لنسأل بايير: «ماذا يحدث للدين؟» أعتقد أنه كان سيقول: «إنه يصبح فوضويّاً للغاية»، وسأكون مضطرّاً لأن أتفق معه.

أبعد من الروايات

أصل بهذا إلى نهاية مقالتي هذه، لدينا هنا ست قصص حول «ماذا يحصل للدين اليوم؟» وعن «ماذا سيحدث له في المستقبل؟»، والكثير من العمل الحالي في علم الاجتماع يدور حول واحدة من هذه القصص داعماً أو منتقداً أو مختبراً قدرتنا على تطبيق أيٍّ من هذه القصص على المشهد المعاصر. كل واحدة من هذه القصص لها صدقيتها بناء على الأدلة المتراكمة، وكل واحدة منها تبرز جانباً مختلفاً من الحياة الدينية. معظم علماء الاجتماع لا يلزمون أنفسهم بالكلية لواحدة من هذه القصص مع أن معظمهم أيضاً يفضل واحدة أو اثنتين من بينها على الأخريات، ولكن توجد من التعارضات بينها بحيث أن مجرد تقسيم الفروقات بينها لا يصنع لنا صورة واضحة عن حاضر الدين ومستقبله.

فماذا علينا أن نفعل إذن بشأن وجهات النظر التفسيرية المتعارضة هذه؟ هل هي علامة على كون علم الاجتماع «غير علمي» ـ أو «حالة ما قبل النموذج الفكري» التي لاحقها توماس كون في تاريخ العلوم الطبيعية قبل سنوات طويلة؟ لا أعتقد أنه يوجد جواب سهل لهذا السؤال. وبدلاً من التحدث عن النماذج الفكرية أعتقد أنه من المفيد أكثر لنا أن نتذكر أننا نتعامل مع روايات، والروايات مثل أي أقاصيص أخرى تقوم بأكثر من مجرد ترتيب البيانات التي يمكننا أن نراها، بل الأهم من ذلك أنها توجهنا إلى المستقبل، إلى «البيانات» التي لا يمكننا أن نراها.

لربما كان على علماء الأديان أن يتساءلوا: «وما هي نتائج التوجهات التي توصي بها كل من هذه القصص؟»

المراجع

1. Ammerman, Nancy T. 1987. Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World. New Brunswick,
2. NJ: Rutgers University Press.
3. Ammerman, Nancy T. 1997. Golden Rule Christianity. Lived Religion in the American Mainstream.
4. In Lived Religion in America. Toward a History of Practice, David D. Hall (ed.), 196–216. Princeton, NJ: Princeton University Press.
5. Baehr, Peter 2001. The «Iron Cage» and the «Shell as Hard as Steel», History and Theory 40:153–169.
6. Berger, Peter L. 1969. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. GardenCity, NY: Anchor/Doubleday.
7. Beyer, Peter 1994. Religion and Globalization. London: Sage.
8. Beyer, Peter 1998. The Modern Emergence of Religions and a Global System for Religion. International Sociology 13(2): 151–172.
9. Beyer, Peter 2003a. Constitutional Privilege and Constituting Pluralism. Religious Freedom in National, Global, and Legal Context. Journal for the Scientific Study of Religion 42(3): 333–339.

10. Beyer, Peter 2003b. Defining Religion in Cross-National Perspective. Identity and Difference in Official Conceptions. In Defining Religion. Investigating the Boundaries Between Sacred and Secular, Arthur L. Greil and David Bromley (eds.), 169–188. Religion and the Social Order, vol. 10.

11. Bruce, Steve 1999. Choice and Religion. A Critique of Rational Choice. Oxford: Oxford University Press.

12. Carroll, Michael P. 1996. Stark Realities and Androcentric/Eurocentric Bias in the Sociology of Religion. Sociology of Religion 57(3): 225–240.

13. Champion, Françoise and Danièle Hervieu-Léger 1990. De l'Emotion en Religion. Renouveaux et Traditions. Paris: Centurion.

14. Comte, Auguste 1854. The Positive Philosophy, translated and condensed, Harriet Martineau. New York: D. Appleton & Co.

15. Davidman, Lynn. Forthcoming. Most American Jews. Berkeley: University of California Press.

16. Davie, Jodie Shapiro 1995. Women in the Presence. Constructing Community and Seeking Spirituality in Mainline Protestantism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

17. Dobbelaere, Karel 2002. Secularization. An Analysis at Three Levels. Brussels: P.I.E. – Peter Lang.

18. Ebaugh, Helen Rose and Janet Chafetz (eds.) 2000. Religion and the New Immigrants. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

19. Finke, Roger and Rodney Stark, 1992. The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers

20. in Our Religious Economy. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

21. Freud, Sigmund 1927. The Future of an Illusion. New York: W.W. Norton & Company (1989).

22. Greeley, Andrew M. 1989. Protestant and Catholic Is the Analogical Imagination Extinct? American

23. Sociological Review 54 (August): 485–502.

24. Greeley, Andrew M. 1990. The Catholic Myth. The Behavior and Beliefs of American Catholics.

25. New York: Charles Scribner's Sons.

26. Greeley, Andrew M. and William E. McManus 1987. Catholic Financial Contributions. Chicago:

27. Thomas More Press.

28. Hamberg, Eva 1992. Religion, Secularisation, and Value Change in the Welfare State, paper presented at the European Conference on Sociology, 26–29 August Vienna.

29. Hervieu-Léger, Danièle 1986. Vers un Nouveau Christianisme? Paris: Cerf.

30. Hout, Michael and Claude S. Fischer 2002. Why More Americans Have No Religious Preference.

31. Politics and Generations, American Sociological Review 67(April): 165–190.

32. Jenkins, Philip 2002. The Next Christendom. The Coming of Global Christianity. Oxford: Oxford University Press.

33. Juergensmeyer, Mark 2001. Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence.

34. Berkeley: University of California Press.

35. Kelley, Dean 1972. Why Conservative Churches Are Growing; a Study in Sociology of Religion.

36. New York: Harper & Row.

37. Luckmann, Thomas 1967. The Invisible Religion. New York: Macmillan and Co., Ltd.

38. Lyotard, Jean François 1984. The Post-Modern Condition. A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.

39. Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.) 1991. Fundamentalisms Observed. Chicago: University of Chicago Press.

40. Marx, Karl 2002. Marx on Religion. Collected and edited by John Raines. Philadelphia: Temple University Press.

41. McGuire, Meredith B. 1988. Ritual Healing in Suburban America. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

42. McGuire, Meredith B. 2000. Toward a Sociology of Spirituality, Tidsskrift for kirke, religion og samfunn 13(2): 99–111.

43. McGuire, Meredith B. Forthcoming. Lived Religion. Spirituality and Materiality in Individuals' Religious Lives. New York: Oxford University Press.

44. McGuire. Meredith B. and James V. Spickard 2003. Narratives of Commitment. Social Activism and Radical Catholic Identity, Temenos: Studies in Comparative Religion 37–38: 131–149.

45. McNamara, Patrick H. 1992. Conscience First, Tradition Second. A Study of Young American Catholics. Albany: State University of New York Press.

46. Riis, Ole 1994. Patterns of Secularisation in Scandinavia, In Scandinavian Values, Thorleif Pettersson and Ole Riis (eds), 99–128. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

47. Roof, Wade Clark 1993. A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation. San Francisco: Harper.

48. Roof, Wade Clark 1999. Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton, NJ: Princeton University Press.

49. Roof, Wade Clark and William McKinney 1987. American Mainline Religion. Its Changing Shape and Future. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

50. Smith, Greg 2000. Global Systems and Religious Diversity in the Inner City – Migrants in the East End of London. MOST Journal on Multicultural Studies [online] 2(1) Available from http://www.unesco.org/most/vl2n1smi.htm [Accessed 30 November 2003].

51. Spickard, James V. 1998. Rethinking Religious Social Action. What is «Rational» About Rational-Choice Theory? Sociology of Religion 59(2): 99–115.

52. Spickard, James V. 2002a. Four Narratives in the Sociology of Religion. In Religion. The Social Context, Meredith B. McGuire (ed.), 285–300. Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson Learning.

53. Spickard, James V. 2002b. Review of Acts of Faith by Rodney Stark and Roger Finke. Journal of Contemporary Religion 17(1): 100–103.

54. Spickard, James V. 2003. Slow Journalism? Ethnography as a Means of Understanding Religious Social Activism. PPRES Working Papers 36 [online],

55. http://www.wcfia.harvard.edu/rsrchpapsum.asp?ID=721 [Accessed 30 November, 2005] Spickard, James V. 2006. Narrative versus Theory in the Sociology of Religion. Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World. In Religion and Social Theory. Classical and Contemporary Debates, James A. Beckford and John Walliss (eds.), 163–175. Ashgate.

56. Stark, Rodney and Roger Finke 2000. Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion.

57. Berkeley: University of California Press.

58. Tweed, Thomas A. 1997. Our Lady of the Exile. Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami. Oxford: Oxford University Press.

59. Wallace, Anthony 1956. Revitalization Movements. American Anthropologist 58: 264–281.

60. Wallace, Anthony 1970. The Death and Rebirth of the Seneca. New York: Alfred A. Knopf.

61. Warner, R. Stephen 1988. New Wine in Old Wineskins. Evangelicals and Liberals in a Small-Town Church. Berkeley: University of California Press.

62. Warner, R. Stephen 1993. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. American Journal of Sociology 98: 1044–1093.

63. Warner, R. Stephen 1997. Religion, Boundaries, and Bridges. Sociology of Religion 58(3): 217– 238.

64. James V. Spickard: What is Happening to Religion?

65. 29

66. Warner, R. Stephen and Judith G. Wittner (eds.) 1998. Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration. Philadelphia: Temple University Press.

67. Weber, Max 19051920/. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner's Sons (1958).

68. Wetherell, Margaret and Jonathan Potter 1992. Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Exploitation. Hemel Hempstead, UK: Harvester Wheatsheaf.

69. Wilson, Bryan R. 1982. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press.

70. Young, Lawrence A. (ed.) 1997. Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment.

71. New York: Routledge.

الإلهيات في الفلسفة الغربية

معاينة للبرهان الوجودي

مازن المطوري [*]

احتل البحث في براهين وجود الله مساحة واسعة في درس الإلهيات منذ عصر اليونان. وهذه البراهين التي اتخذت صورتها المنطقية المحكمة مع أرسطو طاليس (384 ـ 322 ق.م)، لا تزال تسري في تطورات العلوم العقلية إلى يومنا هذا. ولقد اختلفت المواقف في تحديد طبيعة البرهان الفلسفي على وجوده تعالى، وهل أن الاعتقاد بوجود الله معرفة ببرهان عقلي أم بإيمان قلبي أو في كلا الطريقين معاً؟..

هذه الدراسة للباحث في الفلسفة والإلهيات الأستاذ الشيخ مازن المطوري محاولة معرفية جادّة للإضاءة على سؤال الوجود كما عالجته الفلسفة الغربية.

المحرر

جَنَحَ غالب الفلاسفة في تاريخ الإلهيات والحكمة الغربية إلى تبنّي القول بأنّ معرفة الله ووجوده أمر برهاني، ويمكن التدليل عليه، فيما مالَ آخرون في القرون الأربعة الأخيرة إلى إنكار محاولة البرهنة على وجود الله، واختلفت طبيعة البراهين التي ذكرها الصنف الأول من الفلاسفة، لكن البراهين التي حظيت بأهمية فلسفية في الإلهيات الغربية ثلاثة: البرهان الوجودي، والبرهان الكوني، والبرهان الغائي.

مفهوم البرهان الوجودي

البرهان الوجودي دليل عقلي خالص يرتكز على تحليل مفهوم الله، ويراد به إثبات وجود الله

*ـ باحث في الإلهيات وأستاذ في الحوزة العلمية ـ العراق.

من خلال الاعتماد على مجرّد هذا المفهوم أو ما يعادله من مفاهيم. بمعنى أن البرهان الوجودي يُنتَقَلُ فيه من الوجود الذهني الذاتي لإثبات الوجود الخارجي الموضوعي. فوفق هذا البرهان في صياغاته المختلفة يكون للمفهوم بما هو موجود ذاتي ذهني دورٌ في إثبات المصداق الخارجي والوجود الموضوعي.

ويجب أن نعلم قبل كل شيء أن مفهوم الله يمكن الاستعاضة عنه بمفاهيم مختلفة تتعدد حسب اللحاظ والحيثيّة المنظورة، كمفهوم الواجب بالذات ومفهوم اللامتناهي والكامل المطلق. ولكن عادة ما يتمسك القائلون بهذا النوع من البراهين بمفهوم الكامل المطلق.

من المهم الإشارة هنا إلى أن القائلين بهذا البرهان يعتبرون الله هو الموجود الوحيد الذي يكفي مجرّد تصوره للاعتراف بوجوده، ولا يوجد أي مفهوم آخر يستلزِمُ تصورُه وجودَه الخارجي. ويرجع تمسّك هؤلاء النفر من الفلاسفة واللاهوتيين بمفهوم الكامل المطلق لهذه الخصوصية، بمعنى أن سائر المفاهيم والماهيات سواء كانت من الصفات الإلهية أم من غيرها، تفتقد الخصوصية المشار إليها، ولأجل ذلك صار البرهان الوجودي (الأنطولوجي)، وكما يرى روبرت س. سولمون (1942 ـ 2007م)، من أكثر الأدلة صعوبة بسبب أنه دليل منطقي خالص يحاول أن يستخلص من فكرة الله وجوده الضروري[1].

البرهان الوجودي لأنسلم

شهد عصر سنت أنسلم أوف كانتبري (1033 - 1109) (Saint-anselm of Canterbury) جدلاً فكرياً واسعاً اقتسمه طرفان: العقليون من جانب والإيمانيون من جانب آخر. كان الاتجاه الأول يذهب صوب تحكيم العقل في العقيدة إلى أقصى حدّ، ومن ثم صاروا إلى إنكار الكثير من المعتقدات التي تعتمد الوحي دون العقل كاليوم الآخر (المعاد)، وكل ما يتصل بالعقيدة مما لا يقبل البرهنة العقلية. فيما اتخذ الطرف الآخر اتجاهاً معاكساً، وشنّ حملة على الفلسفة بشكل عام وفلسفة أرسطو بوجه خاص.

في ظلّ هذه الأجواء المشحونة بالجدل المستدام بين الاتجاهين أطلَّ أنسلم واختار لنفسه نمرقة وسطى بين العقليين والإيمانيين، ورأى أن العقليين يخطؤون باعتقادهم بأسبقية العقل على

[1]ـ الدين من منظور فلسفي، روبرت س. سولمون: 52، ترجمة: حسون السراي، العارف للمطبوعات، الطبعة الأولى 2009م.

الإيمان، إذ لا بد من البدء أولاً من الإيمان وليس العقل، لأن العقل وفق أنسلم لا يمكنه أن يؤدي وحده إلى الإيمان. ومن ناحية أخرى قرّر أن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين لا يعكفون على تعقّل مضمون الإيمان، ومن ثم فلا بد من الإيمان لكي نتعقل مضمون الإيمان![1].

أياً ما كان موقفنا من هذا الاتجاه وتقييمه الذي يُترك للدراسات التي تتكفّل معالجة إشكالية العقل والدين، فإن الذي يعنينا أن نتعرف السياق الذي طرح فيه أنسلم البرهان الوجودي.

جاءت تأليفات أنسلم وفق الإطار الذي شرحناه، أعني عرض العقيدة استناداً للعقل، وقد كتب "التمهيد ومناجاة عن النفس" تلبيةً لطلب بعض الرهبان في تقديم تأمل في وجود الله وطبيعته استناداً إلى العقل دون الكتاب المقدس.

قدَّم أنسلم في كتاب "التمهيد" البرهان الوجودي المشهور والمرتبط باسمه ارتباطاً وثيقاً. وقد نصّ كل من برتراند راسل (1872 ـ 1970م) وروبرت س. سولمون على أن أنسلم كان أول من قال بالدليل الوجودي[2]. ولكن بحسب كلمات المتتبّع إتين جلسون (1884 ـ 1978م) فإن أنسلم هو أول من صاغه بشكل محدد[3]، ومن خلال الرجوع لاستعراض تاريخي لمسألة الوجود وضرورته يمكن العثور على جذور البرهان في كلمات سابقة لعصر أنسلم([4]). ثم تطور البرهان الوجودي وطرح بصيغ مختلفة على يدي كل من ديكارت (1596 ـ 1650م) وسبينوزا (1632 ـ 1677م) ولیبنتز (1646 ـ 1716م) وهيجل (1770 ـ 1831م)، كما سنأتي على عرض ذلك.

نقل لنا روبرت سولمون نصَّ عبارات أنسلم التي قرّر فيها البرهان الوجودي، وسوف نعمد أولاً إلى إثبات نصّ العبارات كما نقلها سولمون، ثم نحرّرها في صياغة مختلفة.

كتب أنسلم كما نقله لنا سولمون:

كنتُ قد أصدرت في وقت سابق، وبطلب ملح من بعض أخوة لي، كتاباً موجزاً كمثال على التأمل في أسس الإيمان. وقد كتبته لإرشاد من يفكر بصمت بينه وبين نفسه، كي يكون على علم

[1]ـ فلسفة العصور الوسطي، د. عبد الرحمن بدوي: 66 - 67، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة 1979م.

[2]ـ الدين من منظور فلسفي، روبرت سولمون: 53؛ تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، 2: 177، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012م؛ حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل 1: 257، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة 2009م.

[3]ـ روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون: 88، ترجمة وتعليق: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 2011م.

[4]ـ روح الفلسفة المسيحية: 70.

بما يجهله. ولكن عندما تأملت في هذا الكتاب الموجز رأيت أنه يتضمن سلسلة طويلة من الأدلة، بدأت أسأل نفسي فيما إذا كان من الممكن العثور على دليل واحد لا يقوم على دليل آخر غيره لإثبات صحته، بل يكون كافياً بذاته لإثبات: أنّ الله موجود وأنه الخير الأسمى، ولا يحتاج إلى شيء خارج ذاته، بل إنّ وجود الأشياء كلها بحاجة إليه. والحق كنت دائماً شديد الانتباه إلى هذه المسألة. وكنت أعتقد أحياناً أنني قد وضعت يدي على ما كنتُ أبحث عنه، ولكنني ما ألبث أن أجده فيما بعد، وقد فرّ من بصيرتي إلى حدٍّ أنني قررت أخيراً وأنا في حالة من اليأس، أن أترك البحث عن شيء بدا لي من المستحيل العثور عليه. ولكن عندما حاولت أن أزيح هذه المسألة عن كاهل عقلي وأتجنّب مشقّة هذا الانشغال اللامجدي وأكسب ربما في أمور أخرى بعض التقدم، بدأت تضغط عليّ برغم إرادتي ومقاومتي لها، بقوة أكبر من ذي قبل. ثم في يوم وقد أتعبتني مقاومتي العنيدة، وإذا بحل كنت آمله يحضر لي، وأنا في حال من الاضطراب الشديد في أفكاري. وهكذا أمسكت بكل حماس، بالفكرة التي قاومتها وأنا في عزّ اضطرابي.

إلهي، لأنك وهبت العقلَ الإيمانَ دعني أتعقّلْ مثلما أؤمن أنك موجود، وإنك لتعلم أنّ هذا خير لي: إننا نعتقد أنك الكائن الذي لا يمكن تصور من هو أعظم منه، أو يمكن أن لا يوجد مثل هذا الكائن، لأن (الجاهل قال في قلبه: لا يوجد إله)، إن هذا الجاهل نفسه عندما يسمع ما أقوله الآن: ثمة كائن لا يمكن تصور أعظم منه، فإنه يفهم ما يسمعه، وما يفهمه يتعقله موجوداً في ذهنه، حتى وإن لم يتصور أنَّه موجود.

حقاً إن ما يتصور في الذهن وحسب شيء، وما يتصور أنه موجود شيء آخر. فعندما يتأمل الرسام مسبقاً ما سيرسمه فإن ما سيرسمه موجود في ذهنه ولا يفترض أن ما لم يرسمه بعد موجود، ولكن عندما ينتهي من رسمه يكون ما رسمه موجوداً في ذهنه وفي الخارج.

والحال فإن على ذلك الجاهل أن يكون مقتنعاً على الأقل، بأن الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجود في ذهنه، ذلك لأنه عندما يسمع هذا الكلام يتعقله وكل ما يتعقل موجود في الذهن ولا بد. وبالتالي إذا كان ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجوداً في الذهن فمن المحال القول إنّ الذي لا يمكن تصور أعظم منه هو ذلك الذي يمكن تصور أعظم منه في آن واحد، فلا شك إذن، أن كائناً لا يمكن تصور أعظم منه موجود في الذهن وفي الواقع.

المؤكد أن هذا الكائن موجود حقّاً ولا يمكن تصوره غير موجود، لأن كائناً ما يمكن تصوره

موجوداً لا يمكن عدم وجوده. وهذا الكائن أعظم من ذلك الذي يمكن عدم وجوده. والحال إذا أمكن تصور ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه على أنه غير موجود فإن هذا الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه لن يكون ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه وهذا خلف. ومن ثم يوجد حقاً كائن لا يمكن تصور أعظم منه ولا يمكن، تبعاً لذلك، تصوره غير موجود.

إنك أنت هذا الكائن يا إلهي وإلهنا، إنك أنت يا إلهي ذلك الذي لا يمكن تصور عدم وجوده إطلاقاً. وهذا هو الحق، إذ لو استطاع عقل ما أن يتصور شيئاً أعظم منك فإن المخلوق سيعلو على الخالق Creator، ويحكم على خالقه، وهذا محال absurd. حقاً إنه باستثنائك أنت، يمكن تصور أي كائن غير موجود، فأنت الوحيد إذن من بين جميع الكائنات، الحائز وجوده على أعلى معاني السمو والحق. فكل كائن آخر له مرتبة أدنى من الوجود، ولا يوجد وجوداً حقيقياً. فلماذا إذن قال الجاهل في قلبه لا يوجد إله، في حين أنه من الواضح الجلي لأي ذهن عاقل إنك أنت من بين كل الكائنات، الذي يوجد على نحو سامٍ؟ كيف قال الجاهل في قلبه ما لا يمكن تصوره؟

ولكن كيف كان للجاهل أن يقول في قلبه ما لا يمكنه هو أن يتصوره؟ أو كيف كان غير قادر على أن يتصور ما قاله في قلبه؟ مهما يكن من أمر، فإنَّه لا فرق بين ما يقوله المرء في قلبه وبين ما يتصوره. ومن الصحيح القول إن المرء يتصور الله إذا قاله في قلبه ولا يقوله في قلبه إذا لم يستطع تصوره. والواضح أن المرء يمكن أن يقول في قلبه شيئاً ما أو يتصوره بأكثر من طريقة ذلك لأننا نفكر بشيء ما بمعنيين: الأول عندما نفكر بالكلمة الدالة عليه. والثاني عندما نفهم أو نتعقل الشيء ذاته. وهكذا، فبالمعنى الأول يمكن أن يتصور الله God غير موجود، وأما بالمعنى الثاني فيستحيل هذا تماماً، لأن لا أحد يتعقل ماهية الله ويمكنه أن يتصور عدم وجوده حتى وإن قال هذه الكلمات في قلبه عن غير قصد أو عن قصد ولكن عرضي تماماً. إن الله هو الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه، وكل من يفهم هذا على نحو صحيح لابد له من أن يفهم أنه موجود على نحو لا يمكن معه أن لا يكون موجوداً حتى في الذهن. وإذن فإن الذي يتفهم أو يتعقل وجود الله لا يمكن أن يعتقد بعدم وجوده[1].

إن هذا النص الطويل نسبياً والذي اضطررنا لنقله بتمامه حتى تتضح جوانب برهان أنسلم الوجودي، قد قرر لنا طبيعة البرهان الوجودي وخصائصه. فهو من جهة لا يعتمد على دليل

[1]ـ الدين من منظور فلسفي: 54 - 57.

آخر لإثبات صحته، وهو بهذه السِمة يذكرنا ببرهان الصديقين الذي طرحته مدرسة الفيلسوف العلامة الطباطبائي (1892 ـ 1981م) الذي اعتقد أن جريان هذا البرهان لا يتوقف على شيء سوى الإيمان بـأصل الواقعية[1]. ومن جهة ثانية فإن برهان أنسلم يتكفل إثبات وجود الله وأنه الخير الأسمى وحاجة الأشياء جميعاً إليه.

ومما هو جدير بالملاحظة أن أنسلم وفي سياق صياغة البرهان الوجودي كان يؤسس في هذا الإطار، بعض المكونات النهائية للتصور المسيحي عن الله تعالى ليس كموجود كامل فحسب، وإنما كأعظم موجود يمكن تصوره.

لقد واعدنا القارئ المحترم أننا سنعمد إلى إعادة صياغة برهان أنسلم، ولكن قبل ذلك نحتاج إلى التذكير بمسألة منطقية تعرف ببرهان الخلف.

إن برهان الخلف هو استدلال على المطلوب بطريقة غير مباشرة، أي عن طريق إبطال نقيض المطلوب. وبما أن ارتفاع النقيضين محال ببديهة العقل، فالمطلوب صحيح.

لقد صاغ أنسلم البرهان الوجودي وفق طريقة الخلف التي أوضحناها آنفاً، ويمكن جعل هذا البرهان في نقاط:

1- إذا كان أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن ولم يكن موجوداً في الخارج، فهذا يعني أن أكمل الأشياء المفروض غير قابل للفرض.

2- لكن من البديهي أن أكمل الأشياء المفترض قابل للفرض بداهة فرضنا له في الذهن.

3- إذن من المحال أن يكون أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وغير موجودٍ في الخارج.

4- لكننا نعلم أن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الذهن.

فالنتيجة: إذن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الخارج، أي إن الله موجود، فيثبت المطلوب.

نلاحظ هنا أن ثمة قضية مشتركة بين المؤمن بوجود الله وبين المنكر وهي تصور الله في

[1]ـ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي 2: 648، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، من دون معلومات نشر.

الذهن، وإلا لو لم يكن لديهما مثل هذا التصور فلا معنى للتصديق به بالنسبة للمؤمن ولا إنكاره بالنسبة لغير المؤمن، إذ الإثبات والنفي فرع التصور، ومن دون التصور يكون التصديق بالوجود والإنكار بلا معنى. وهذه القضية مستغنية عن الإثبات وواضحة.

أما القضية المهمة في برهان أنسلم فهي التي تقول: إنّه من المحال أن يكون أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وغير موجودٍ في الخارج. فهي ليست واضحة وتحتاج إلى إثبات.

في النص المتقدم الذي نقله لنا سولمون فإنّ أنسلم يعتقد أن الشطر الأول منها أمر مسلّم، ثم يعمد إلى تحليل الشطر الثاني ليصل عن طريق قوانين المنطق للنتيجة المطلوبة، وذلك لأن قوانين المنطق تنص على أن صدق المقدم في الاستدلال كاف لإثبات القضية الشرطية واستنتاج التالي على أساس المقدمات البينة، أي اثبات القضية الشرطية القائلة: إذا كان X موجوداً في الذهن وغير موجود في الخارج، فإن ذلك يعني أن X ليست هي X، وهذا واضح البطلان وفقاً لقانون الهوية وكونه من التناقض المحال، لأن كلّ شيء هو نفسه ولا يمكن ألا يكون غير نفسه.

ولأجل إيضاح هذا المطلب لا بدّ من الرجوع لنص أنسلم الذي يقول فيه: والواضح أنّ المرء يمكن أن يقول في قلبه شيئاً ما أو يتصوره بأكثر من طريقة ذلك لأننا نفكر بشيء ما بمعنيين: الأول عندما نفكر بالكلمة الدالة عليه. والثاني عندما نفهم أو نتعقل الشيء ذاته. وهكذا، فبالمعنى الأول يمكن أن يتصور الله God غير موجود، وأما بالمعنى الثاني فيستحيل هذا تماماً، لأن لا أحد يتعقل ماهية الله ويمكنه أن يتصور عدم وجوده حتى وإن قال هذه الكلمات في قلبه عن غير قصد أو عن قصد ولكن عرضي تماماً. إن الله هو الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه، وكل من يفهم هذا على نحو صحيح لابد له من أن يفهم أنه موجود على نحو لا يمكن معه أن لا يكون موجوداً حتى في الذهن. وإذن فإن الذي يتفهم أو يتعقل وجود الله لا يمكن أن يعتقد بعدم وجوده.

إن ما يريد أنسلم أن يصل إليه من خلال هذا النص، وهو إثبات وجود الله الموضوعي انطلاقاً من الوجود المتعقّل والتصوري، يمكن أن يتضح من خلال نقاط:

1ـ إنّ أكمل الأشياء القابل للفرض موجود ذهني وغير موجود في الخارج.

2 ـ يمكننا أن نفترض أنّ أكمل الأشياء الموجود في الذهن افتراضاً موجود في الخارج.

3 ـ وذلك أن الشيء الموجود ذهناً بوصفه أكمل الأشياء إذا كان موجوداً في الخارج، عند ذلك سيكون وجوده في الخارج أكمل بمراتب من وجوده في الذهن فقط.

4 ـ بناءً على ذلك، فإن كان أكمل الأشياء موجود في الذهن دون الخارج، فإن ما هو أكمل منه يكون قابلاً للفرض.

5 ـ هذا يعني أن ما افترضناه أكمل الأشياء أمكن فرض ما هو أكمل منه، لأنه غير موجود في الخارج، الذي يفترض أنه وجود أكمل بمراتب مما في الذهن.

6 ـ إنّ أكمل الأشياء القابل للفرض ليس قابلاً للفرض.

والتالي باطل (إن أكمل الأشياء القابل للفرض ليس قابلاً للفرض)، فالمقدم مثله (أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الذهن وغير موجود في الخارج). فإذا كان التالي باطلاً ثبت المطلوب. أي إن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الخارج، لأنّه إن لم يكن موجوداً في الخارج فهذا يعني أنه غير قابل للفرض. وهذا خلف كونه قابلاً للفرض.

صيغ أخرى للبرهان

ذُكرت صياغات أخرى للبرهان الوجودي الذي أصّله أنسلم سنعمد إلى إثباتها وإيضاح بعض جوانبها، ثم نذكر تقييمنا لها في إطار تقييم البرهان الوجودي في خاتمة المطاف.

1 ـ صياغة ديكارت

يعتبر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م) من جملة الذين دافعوا عن الدليل الوجودي وعمل على تطويره. أورد ديكارت صياغته للبرهان الوجودي في كتاب "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى".

بداية قرر ديكارت أن الله جوهر لا متناه، وسرمدي وثابت ومستقل، كلّه علمٌ وكلّه قدرةٌ وخالق كل شيء، ولما كان كذلك، وكانت هذه الصفات من العظمة بنحو لا يمكن استفادتها من النفس، فلا بد أن نستنتج من ذلك بالضرورة أن **الله** موجود "لأنَّه وإن كانت فكرة الجوهر هي فيَّ، وكنتُ أنا جوهراً، فمن اللاضروري أن يكون لدي فكرة الجوهر اللامتناهي، أنا الوجود المتناهي، لو لم يضعها فيّ جوهر لامتناه. لأحذرن من القول إني أتذهن اللامتناهي فقط بالسلب لما هو متناه، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسبب الحركة والضوء. بل أتذهن اللامتناهي بفكرة حقيقية ما دامت، بالعكس، أرى بجلاء أن فيّ الجوهر اللامتناهي وجوداً، أكثر مما في الجوهر المتناهي: وبالتالي أرى أن فكرة اللامتناهي سابقة عندي لفكرة المتناهي، أي إن **الله** سابق لذاتي. وإلا كيف

أعرف أني أشك، وأرغب، أعني أن شيئاً ينقصني، وأني لست كاملاً كل الكمال، لو لم يكن لدي فكرة عن كائن هو أكمل من كياني، أعلمُ بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب؟[1].

بعد ذلك يخلص ديكارت إلى تقرير صيغة البرهان الوجودي وفق الصورة التالية:

من المؤكد أن فكرتي عنه ـ أي عن وجود مطلق الكمال ـ ليست، في نفسي، أقل من فكرتي عن مطلق شكلٍ أو عدد. ومن المؤكد أيضاً أن معرفتي بكون الوجود الفعلي الأبدي الذي هو من خواص طبيعته، لا تقل وضوحاً وتمييزاً عن معرفتي بأن كل ما أستطيع إثباته، عن مطلق شكل أو عددٍ يخص حقاً طبيعة ذلك الشكل أو العدد. وعلى الرغم من أن الذي انتهيت إليه في التأملات السابقة، لم يبن صحيحاً بالتمام، فإن وجود الله يقع في ذهني، على الأقل، بمثل اليقين الذي شعرت به، حتى الآن، إزاء الحقائق الرياضية العائدة إلى الأعداد، والأشكال، وإن كان ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء أول الأمر، وقائماً في ظاهره على مغالطة. لقد اعتدت في سائر الأشياء أن أميّز بين الوجود والجوهر، مما يدفعني إلى الاعتقاد أن وجود الله يُفصلُ عن جوهره، وهكذا أتذهّن الله غير موجود في الواقع. لكن حين أمعن النظر، أرى بوضوح أن وجود الله لا ينفصل عن جوهره، كما لا ينفصل جوهر المثلث المستقيم الأضلاع عن أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل. لذا لا يكون تذهيننا لإله (أي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود (أي ينقصه بعض الكمال) أقل تناقضاً من تذهننا لجبل غير ذي وادٍ[2].

والذي يلاحظ في صياغة ديكارت للبرهان الوجودي، أنها ركّزت على النقطة المفصلية التي تمحورت حولها غالب النقاشات التي طرحت للبرهان الأنطولوجي لا سيما مناقشات الفيلسوف عمانوئيل كانط (1724ـ 1804م)، أعني بذلك مسألة اعتبار الوجود عبارة عن محمول وخاصية. فلقد تعامل ديكارت وفق نصه المتقدم مع الوجود كخاصية، فماهية أي نوع من الأشياء تشتمل على بعض المحمولات. ويرى أن الوجود يجب أن يكون بين المحمولات التي تعرّف الله، فكما تكون مساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين، خاصية ضرورية للمثلث، كذلك يكون الوجود خاصية ضرورية للكائن الفائق الكمال، فالمثلث من دون المقومات الذاتية لماهيته لا يكون مثلثاً، فكذلك الإله من دون الوجود لا يكون إلهاً.

[1]ـ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، التأمل الثالث، الفقرة: 22 ـ 23، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة 1988م.
[2]ـ تأملات ميتافيزيقية، التأمل الخامس، الفقرة 7.

أما الفارق الأساس بين المثالين فمرجعه إلى أنَّنا في مثال المثلث لا نستطيع أن نستنتج من ماهية المثلث أن المثلث موجود، لأن الوجود ليس مقوماً لمثلثيته، بينما نستطيع في حالة الكائن الفائق الكمال أن نستنتج أنه موجود، لأن الوجود صفة أساسية لا يمكن من دونها لأي كائن أن يكون فائق الكمال[1].

ومع ذلك لا تجد إضافة جديدة في صياغة ديكارت سوى أنه حاول تدعيمه بأمثلة رياضية.

2 ـ صياغة سبينوزا

من جملة فلاسفة الغرب الذين قبلوا البرهان الوجودي الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا (1634 ـ 1677م). وقد جاء في كتابه علم الأخلاق عرض للبرهان الوجودي وفق الصيغة التالية:

"الله ـ أعني جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبّرة كل واحدة عن ماهية أزلية لا متناهية ـ واجب الوجود. إذا نفيتم ذلك فتصوروا، لو أمكنكم، أن الله غير موجود. إن ماهيته لا تنطوي أبداً على وجوده، بيد أن ذلك محال، إذاً فالله واجب الوجود)[2]". وفي نص آخر سجّل: "فإن لم توجد علة أو سبب لمنع وجود الله أو لنزع الوجود عنه، فلا مناص من استخلاص وجوده الضروري)[3]".

إن سبينوزا في صياغته للبرهان الوجودي ركّز كديكارت على أن الوجود خاصية، ولذا قرّر أنّ من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً، بمعنى أن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده، بنحو لو لم نفترض ذلك للزم الخلف في كونه جوهراً.

3 ـ صياغة ليبنتز

طرح غوتفريد ليبنتز (1646 ـ 1716م) صياغة جديدة للبرهان الوجودي، وإن كانت في روحها ترجع للفكرة الأساسية التي ذكرها أنسلم وطورها ديكارت. جاء في "الموسوعة الفلسفية الإنجليزية المختصرة":

"أما صياغة ليبنتز للدليل الوجودي (الأنطولوجي) ففيها تتجلّى أصالته بطريقتين: أنه يردفها

[1]ـ فلسفة الدين، جون هيك: 28 - 29، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى 2010م.

[2]ـ علم الأخلاق، باروخ سبينوزا: 40، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، مراجعة: د. جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2009م.

[3]ـ علم الأخلاق: 41.

بدليل جديد يستمده من وجود الحقائق الضرورية، ويكمله ببرهان على أن تصور فكرة الله تصور ممكن.. وقد فرّق ليبنتز في البداية بين الصفات التي هي كمالات وبين الصفات بالمعنى المألوف؛ والصفة تكون كمالاً إذا امتلكها صاحبها في صيغة أفعل التفضيل، وإذا لم ينطو امتلاكها على استبعاد الصفات الأخرى؛ والصفات المكانية والزمانية ليست كمالات ما دام وضعها في صيغة أفعل التفضيل يكون بمثابة متناقضات ذاتية مثل: أكبر حجم، وآخر حادث.. الخ. وليست الصفات التي تدرك إدراكاً حسياً كمالات هي الأخرى ما دامت نسبتها إلى موضوع ما يحمل في طياته إنكار الصفات الأخرى، فإذا قلنا عن شيء أنه أحمر، كان معنى ذلك أنه ليس أخضر أو أزرق.. الخ. أما "خير" و"حكيم" و"قابل لأن يعرف"، فإنها جميعَها صفاتٌ إذا وضعت في صيغة "أفعَل" التفضيل لم تنطو على تناقض ذاتي، ومن ثم يمكن نسبتها إلى كائن كامل لابد أنه يملك جميع الكمالات في درجة الكمال؛ وعلى هذا فإن مفهوم الكائن الكامل، مفهوم ممكن. ولما كان الوجود الفعلي نفسه كمالاً (على حدّ افتراض ليبنتز) فإن الكائن الكامل ليس مفهوماً ممكناً فحسب، ولكنه موجود بالفعل أيضاً [1]".

إن ليبنتز في صياغته للدليل الوجودي قد ارتكز على قضيتين اثنتين: الأولى كون الوجود محمولاً، والأخرى إن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلي، على خلاف الاتجاه الذي ساد في الغرب بعد ذلك والذي تنكّر لقدرة العقل على بلوغ قضايا الميتافيزيقيا.

يفترض ليبنتز أن الشيء لا يكون ممكناً ما لم يكن ثمة أساس فعلي خارجه يجعله ممكناً، إذ حتى يكون شيء ما ممكناً يعني أنه يمتلك قدرة الوجود الفعلي في ظِل ظروف معينة، وإن لم نفترض ذلك فلن يكون ممكناً، ووجود الله بوصفه موجوداً غير متناه ممكن، إذ ليس ثمة تناقض منطقي في فكرة الله تمنعها من إمكان الوجود، وعند ذلك فإذا ما قمنا بتحليل فكرة الله فسنجد أنها تتضمن عدم المحدودية، وحينئذ فلا يوجد ما يمنعها من الوجود الفعلي، ولأجل ذلك كان افتراض وجود الله ضرورياً لكونه أساساً يفسر لنا جميع الحقائق الممكنة والعرضية، وعند ذلك نستنتج أن الله موجود بالفعل.

[1]ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة: 283، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية: د. زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت.

4 ـ صياغة هيجل

تبنى الفيلسوف الألماني جورج هيجل (1770 ـ1831م) الدليل الوجودي، ولم يره بذلك السوء الذي قرّره كانط.

كتب هيجل: وإليك كيف عبرّ أنسلم عن ذلك وبأي نوع من التعبير. فالتصور الذي لدينا عن الإله هو أنه تام بالمطلق. ولو اعتبرنا الإله مجرد تصور، لكان الإله ناقصاً، وليس الكائن الأتم، فيكون ذلك مجرد أمر ذاتي ومتصور. ذلك أن التام ليس ما هو مجرد متصور، بل هو ما هو موجود كذلك، وموجود بالفعل. وإذن فالإله بما أنه الأتم، فهو ليس مجرد تصور، بل يعود إليه كذلك الوجود الفعلي والحقيقة الواقعة. وقد قيل بعد تكوين الفكرة الأنسالمية الأكثر تأخراً وانتشاراً وعقلانية، إن مفهوم الإله يتمثل في كونه جملة الحقائق الموجودة، وإنه الذات مُطلقة الحقيقة الفعلية. والمعلوم أن الوجود حقيقة فعلية كذلك، وإذن فالإله ينسب إليه الوجود)([1]).

وكتب في نص آخر: "إن الدليل الوجودي ينطلق من المفهوم. والمفهوم يعتبر شيئاً ذاتياً. وهو يتحدد وكأنه يعتبر الموضوع والحقيقة الفعلية متقابلين. إنه هنا البادئ. والمهم هو أن نُبيّن أن هذا المفهوم ينسب إليه الوجود أيضاً. والمسار الأدق الآن هو التالي: ففيه يتم وضع مفهوم الإله ويُبين أنه لا يمكن أن يُكنه إلا باعتباره محتوياً على الوجود في ذاته. وفي حدود كون الوجود يميز عن المفهوم، فإنه ذاتي في فكرنا، وإذا هو ذاتي فهو غير تام، وهو الواقع في الروح المتناهي لا غير. وكونه ليس مجرد مفهومنا بل كونه أيضاً غير تابع لفكرنا فذلك ما ينبغي بيانه)[2]". وأخذ في بيان ذلك استناداً لما قرره من قبل أنسلم بشأن الكامل المطلق.

الملاحظ في كل هذه الصياغات أنها ترتكز على نقطة واحدة وهي كفاية تصور الكامل المطلق لتحققه ووجوده، وبعبارة أخرى إن جميع صياغات الدليل الوجودي ترتكز على قضية أن ماهية **الله** أو الكامل المطلق تختلف عن سائر الماهية في أنها تنطوي الوجود.

أياً ما كان الأمر، فهناك آخرون من لاهوتيين وفلاسفة غربيين تبنوا البرهان الوجودي وقرروا له صياغات أخرى، ولكنا نقتصر على هذه الصياغات لأهميتها وأهمية رجالها في تاريخ الفلسفة الغربية، فضلاً عن أننا لم نكن بوارد استقراء واستعراض كل صياغات البرهان الوجودي.

[1]ـ جدلية الدين والتنوير، هيجل: 363، ترجمة: أبي يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع (كلمة)، الطبعة الأولى 2014م.

[2]ـ جدلية الدين والتنوير: 368 - 369.

نقد البرهان الوجودي عند مفكري الغرب

تعرض البرهان الوجودي في صيغه المختلفة لسلسلة من الاعتراضات منذ ظهوره على يد أنسلم وحتى الفترة المعاصرة. كان أول من تعرض بالنقد لهذا البرهان راهب بندكتي من دير مرموتييه يدعى جونيلون في كتابه المسمى (دفاع عن الجاهل). وقد جاء في نقد جونيلون مجموعة أمور:

1- لم يثبت أني أفهم مضمون العبارة: الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه!

2- إننا لو فهمنا العبارة فإنا لا نستطيع أن نستنتج شيئاً منها يتعلق بحقيقة مدلولها في الواقع، فثمة قضايا عديدة خاطئة أفهمها جيداً.

3- وإذا كان كل ما هو كامل واقعياً، فيجب أن أقرّ بوجود جُزُرٍ سعيدة توصف لي وأفهم مدلولها، لكنني لا أستطيع مطلقاً أن أستنتج من ذلك أنها موجودة بالضرورة[1].

ردّ أنسلم من جانبه مؤكداً أن فكرةَ الله فكرةٌ فريدةٌ، والبرهان الوجودي لا ينطبق إلا على هذه الفكرة حصراً. فوجوب الوجود المتضمَن في المفهوم عنصر تتوفر عليه فكرة الله وتفتقده فكرة الجزيرة، وكل موجود مادي (ممكن الوجود). ففكرة الجزيرة وكل فكرة ممكنة أخرى ليست سوى حقيقة لا تتمتع باستقلال ذاتي. ومن ثمّ يمكن تصور عدمها دون أن نقع في تناقض. وهذا يعني أن البرهان الوجودي لا ينطبق عليها. وبكلمات أخرى: إن موضوع البرهان الوجودي هو الموجود الذي لا يمكن تصور أعظم منه، أي هو ذو وجود أزلي ومستقل، وحينئذ لا يرد ما ذكره جونيلون[2].

ولكن يبدو أن ثمة مصادرة في جواب أنسلم، فقد استند للنتيجة المراد الوصول إليها وجعلها مقدمة في ردّه على جونيلون، إذ البحث من الأساس ينبغي أن ينصب حول سرّ تميّز مفهوم الكامل المطلق عن بقية المفاهيم ليكون متضمناً لفكرة وجوده في الخارج. وبعبارة أخرى: إن الوجود زائد على الماهية في مرتبة الوجود الذهني، ومن ثمّ فالسؤال ينصب على سرّ اختلاف مفهوم الكامل المطلق ليكون الوجود فيه متضمناً في الماهية على خلاف سائر المفاهيم.

أما في الواقع الخارجي فتوجد عينية ووحدة بين الوجود والماهية، ولا يمكن التفكيك بين الأشياء والوجود، لأن الوجود ليس من قبيل العارض والمعروض بالنسبة للذوات حتى يمكن

[1]ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي: 219.

[2]ـ فلسفة الدين، جون هيك: 28.

التفكيك بينهما، وإنما الأشياء من دون الوجود ليس لها ذات. والتفكيك بين الذات ووجودها إنما في ظرف الذهن فحسب، وهذا هو معنى أن الوجود زائد على الماهية.

ثم لابد من البحث في رتبة ثالثة عن معنى الماهية؟ وعن صحة نسبتها للكامل المطلق الله؟

وفي مرحلة لاحقة افتتح القديس توما الأكويني (1225 ـ 1274م) باب النقد لبرهان أنسلم الوجودي. فقد رأى الأكويني كما سجل جونيلون من قبل أنه ليس من الصحيح أن مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج، وإلا لاستطعنا باستمرار أن نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً نستطيع أن نضيفه إليه.

ولكن يلاحظ أن هذا الإشكال ليس دقيقاً، لأن برهان أنسلم يفترض مسبقاً أن الكامل المطلق حائز على كل أنواع الكمال بأعلى مراتبها بشكل لا يمكن افتراض وجود كمال ليس حائزاً عليه، وعندئذ لا معنى للقول إننا يمكن أن نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً.

ولاحظ الأكويني من جهة أخرى أنه لا يصح القول إن كل إنسان يمتلك فكرة عن الله أنه الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه. وذلك لأننا نجد أُناساً يقولون إن الله هو العالم. ويخلص الأكويني من كل ذلك قائلاً إنه لا يوجد ما يبرر القول إن الماهية والوجود شيء واحد بالنسبة لله[1].

أما أعمق نقد واجهه البرهان الوجودي فقد كان على يد الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط. وهذا ما سنتوقف عنده في الفقرة القادمة.

كانط ونقد البرهان الوجودي

تعرّض الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط لنقد البرهان الوجودي في رسالته الموسومة "الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله"، التي ظهرت سنة 1763م. وقد ذهب كانط في هذه الرسالة إلى إمكان الانتقال من (الممكن) إلى (الضروري) أو واجب الوجود. ثم أسهب في نقد البرهان الوجودي في كتابه ذائع الصيت "نقد العقل المحض" في فصله الرابع.

يرتكز نقد كانط للبرهان الوجودي إلى القول إن تحليل مفهوم أية ماهية من الماهيات لا يسمح لنا مطلقاً بأن نكشف فيها الوجود انطلاقاً من نفس المفهوم. كما ركّز على القول إن الوجود ليس

[1]ـ فلسفة العصور الوسطى، د. عبد الرحمن بدوي: 138.

محمولاً لأي شيء من الأشياء، فإننا وإن نسبنا الوجود إلى أي مفهوم أو موضوع إلا أن الوجود ليس محمولاً.

ويؤكد كانط وخلافاً لتوما الأكويني أن فكرة الله وإن كانت أصيلة في الذهن البشري، إلا أن ذلك لا يكفي لوحده للانتقال إلى تحقق وجودها في الخارج، فتصورنا لمفهوم الله أو الكامل المطلق لا يكفي لضمان قيام حقيقة موضوعية خارجية تقابل ذلك التصور أو فكرتنا عن هذا الموجود.

لقد افتتح كانط نقداً منطقياً للبرهان الوجودي، ورأى بحق أن (الوجود) ليس محمولاً منطقياً نستطيع بالتحليل أن نستخرجه من أي مفهوم. فمن التناقض أن نفترض وجود مثلث في الخارج ثم نرفض وجود زوايا ثلاث فيه، أما رفض وجود المثلث من الأساس وبالتبع زواياه فلا ينطوي على تناقض. وهكذا الحال في الكائن المطلق، فإذا كان هناك كائن مطلق متحققاً بالفعل وجب أن يكون موجوداً، لأنه من التناقض أن يكون متحققاً بالفعل ولا يكون موجوداً، وأما لو رفضنا وجود الكائن المطلق فلا ينطوي ذلك على مفارقة، أو إذا تصورنا مفهوم الكامل المطلق فلا يلزم من ذلك تحققه ووجوده، والسبب في ذلك أن (الموجود) ليس محمولاً تكفي إضافته إلى (الموضوع) لكي يعطيه التحقق الفعلي الخارجي، وإنما هو بمثابة التحقق الفعلي للماهية الموجودة خارجاً فعلاً. سجّل قائلاً:

وإني لأسألكم: هذه القضية: هذا الشيء أو ذاك (الذي أسلّم لكم بإمكانه أيا كان) يوجد: قضية تحليلية أم قضية تأليفية؟ في الحالة الأولى لا تضيفون بفكركم عن هذا الشيء أيَّ شيء إلى وجوده. لكن في هذه الحالة إما أن يكون التفكير الذي فيكم هو الشيء نفسه، وإما أن تكونوا افترضتم الوجود منتمياً إلى الإمكان، وسيكون ذلك ما يسمى استلالاً للوجود من الإمكان الجواني، ولن يكون ذلك سوى تحصيل حاصل بائس. فلفظ الواقع الذي في أُفهوم الشيء يرنُ بشكل مختلف كلياً عن الوجود في أفهوم المحمول، لا يحل المسألة. لأنكم لو أسميتم واقعاً كل طرح (من دون أن تعينوا ما تطرحون) لكنتم طرحتم الشيء بنفسه في أُفهوم الحامل وسلّمتم به بوصفه متحققاً مع كل محمولاته، في حين أنكم لم تفعلوا سوى أن كررتموه في المحمول. فإن اعترفتم على العكس، كما يليق حقاً بكل كائن عاقل أن يفعل، بأن كل قضية وجودية هي تأليفية فكيف تريدون إذن أن تثبتوا أن محمول الوجود لا يمكن أن يُنسخ من دون تناقض، حيث إن هذه الميزة لا تنتمي بشكل خاص إلا إلى القضايا التي يستند طبعها إلى ذلك بالضبط؟

وكنتُ آمل بالطبع أن يبدد تعينٌ دقيق لأُفهوم الوجود، هذا التمحّك المتحذلق من دون لفّ أو دوران، لو لم أكن قد وجدت أن الوهم الذي يتولد من خلط محمول منطقي بمحمول واقعي (أي تعيّن الشيء) يُلغي تقريباً كل تعليم. ويمكن لكل شيء أن يصلح حسب ما نريد كمحمول منطقي، وحتى الحامل نفسه يمكن أن يحمل، لأن المنطق يتجرد من كل مضمون، لكن التعيين محمول يضاف إلى أُفهوم الحامل ويزيد عليه، يجب إذن أن لا يكون متضمناً فيه)[1].

إن ما يحاجج به كانط القائلين بالبرهان الأنطولوجي أن الوجود أو فعل الكينونة، ليس محمولاً واقعياً وإن كان محمولاً منطقياً وبحسب اللغة، وذلك لأنه لا يخبرنا بأي شيء جديد عن أي شيء نقول إن له وجوداً أو كينونة. ففي قولنا: التفاحة مستديرة أو موجودة، ثمّة شيء زائد يتمثل في كلمة (موجود)، بسبب أنها لا تطلعنا على خاصية التفاحة، وإنما يجب القول بدلاً من ذلك: هناك تفاحة بـكذا من الخصائص. وهكذا الحال في قولنا: إذا كان الله موجوداً كان له من الخصائص العلم والقدرة وغيرها، فإن هذه الجملة شيء مفهوم وكامنٌ في التصورات، أما قولنا: الله موجود فحسب فشيء مختلف عن ذلك كلياً.

وخلاصة ما يريد كانط قوله: إننا لا نستطيع أن نستنبط من أي تصور إلا ما هو متضمن في التصور، وفكرة الموجود الحقيقي الكامل تتضمن فكرة الوجود كمفهوم في أفق الذهن (وجود ذهني)، وليس الوجود في الخارج المتحقق فعلاً. بمعنى أن الماهية مجرد فكرة ومن ثم فهي لا تقدم لنا سوى الإمكان المنطقي، وهو أي الإمكان المنطقي لا يعني الواقعية والتحقق فعلاً.

وفق كانط فإن الدليل الوجودي لا سيما بصياغته الديكارتية التي ركّز عليها في نقده، تتضمن خلطاً واضحاً بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود، والحال أن طابع الوجود ليس تحليلياً حتى يكون صفةً أو محمولاً، (بهذا الدليل الأنطولوجي الديكارتي الشهير جداً، والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل سوى أن نضيّع كل جهدنا وعملنا، وليس بوسع أي إنسان أن يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرد أفكار، مثلما ليس بوسع تاجرٍ أن يصبح أكثر غنى لو أضاف، بقصد زيادة ثروته، بعض الأصفار إلى دفتر حسابه)[2].

ولكن هل ختم ملف البرهان الوجودي بنقد كانط؟ كان الأمر على العكس من ذلك، فقد

[1]ـ نقد العقل المحض، عمانوئيل كنط: 298 - 299، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي. ولاحظ كذلك ترجمة غانم هنا، نقد العقل المحض: 623 - 624، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2013.

[2]ـ نقد العقل المحض، ترجمة وهبة: 300، وترجمة غانم هنا: 627. وهذا النقد الكانطي للبرهان الوجودي تكرر بعد ذلك مع برتراند راسل بناءً على فلسفة التحليل المنطقي ورؤيته للأوصاف. أنظر: تاريخ الفلسفة الغربية 3: 423.

استمر الجدل والنقاش بشأن البرهان الوجودي بين المؤيدين والرافضين وحتى العصر الحديث وفي بلدان أوربية متعددة. وعلى سبيل الإشارة فإن الإيطالي برناردينو فاريسكو كتب مقالة في مجلّة لوغوس عام 1929م، حاول فيها الانتصار للبرهان الوجودي[1].

وفي سنوات لاحقة عمل المناطقة على تطوير صياغات الدليل الوجودي، بنحو يمكن التخلي عن الفكرة المثيرة للجدل فيه، أعني الانتقال من مجرد التصور للوجود أو كون الوجود صفة. وهكذا فعل تشارلس هارتشورن عندما افترض أن تصورنا عن الله إذا كان تصوراً عن موجود أبدي قائم بذاته فإن مسألة وجود الله لا يمكن أن تكون مسألة واقع، بل يجب النظر إليها على أنها ضرورة منطقية[2]. في سعي لتوظيف قواعد المنطق الحديث التي ترتكز على سلامة الدليل صورياً دون النظر لمضمون الاستدلال وقضاياه ومادته.

وواضح أن محاولة الاستناد لقاعدة الإلزام (إذا.. فإن..) لو تمت فمع ذلك لا تثبت لنا وجود الله الواقعي الفعلي، وإنما غاية ما تثبته صحة البرهان صورياً، وذلك باعتبار أن القضايا الشرطية تصح حتى مع كذب طرفيها، فضلاً عن تلك الفجوة في الانتقال من التصور لاستنتاج الوجود الفعلي. وما تزال النقاشات بشأن البرهان الوجودي مستمرة.

تقويم عام للبرهان الوجودي

شكل البرهان الوجودي منذ ولادته على يد أنسلم محل جدل واسع ما زال مستمراً حتى يوم الناس هذا. وهذا المعنى يؤشر لنا على رواج التفكير الفلسفي والديني في الغرب بغض النظر عن طبيعة الموقف من البرهان. فالمتفقون مع حجج كانط في رفض البرهان الوجودي ليسوا قليلين، كما أن المؤمنين به لا يقل عديدهم عن أولئك. وفضلاً عن ذلك فقد افتتحت نقاشات جديدة في السنوات الأخيرة دارت حول البرهان الوجودي أدت إلى إذكاء روح التفكير الفلسفي كما يقول جون هيك[3].

ارتكز البرهان الوجودي في صياغاته المختلفة على نقطة مثّلت بنفسها مورد الإشكال، أعني اتخاذ تصور فكرة المطلق الكامل أو الموجود الكامل جسراً لإثبات وجوده الخارجي.

---

[1]ـ فلسفة العصور الوسطى: 73 - 74.

[2]ـ الدين من منظور فلسفي: 71.

[3]ـ فلسفة الدين: 31.

إن ما يلاحظ على مجمل صياغات البرهان أن ثمة خلطاً بين عالم الأفكار وعالم الواقع، أو قل بين الحمل الأولي والحمل الشايع بحسب لغة المنطق. ذلك أن القضية القائلة: الكامل المطلق أكمل موجود قابل للفرض، كاملٌ مطلقٌ، إنما هي بحسب الحمل الأولي دون الحمل الشايع، فهو كامل مطلق بسبب من ثبوت الشيء لنفسه، أي ثبوت المفهوم لنفسه في أفق الذهن، والحال أن أصحاب البرهان تصوروا أنه كامل مطلق بحسب الحمل الشايع.

وبجملة أخرى: إن الكامل المطلق الموجود في الذهن تصوراً ومفهوماً هو مفهوم الكامل المطلق وهو ضروري الثبوت لنفسه، وليس مصداق الكامل المطلق. فتصور الشيء يختلف عن حقيقة الشيء، ومفهوم الذات غير المتناهية التي افترضها ديكارت في صياغته ليست أكبر من المدرِك لها، حتى يتم استدلاله، وإنما نفس الذات المطلقة غير المتناهية في الواقع هي الأكبر. بمعنى إن تصور الذات غير المتناهية الموجود في ذهن الإنسان ليس أكمل من الإنسان، لأن تصور الحقيقة ليس هو الحقيقة بنفسها وبما لها من آثار واقعية في تحققها الموضوعي. وهذا المعنى يوقفنا على أن ديكارت قد خلط بين خصائص الذات غير المتناهية بوجودها الواقعي وبين التصور الذهني عن الذات غير المتناهية. فالإنسان لما يتصور النار لا يعني ذلك تحقق النار في أفق الذهن بما لها من خصائص الإحراق والإضاءة، وإنما يعني تحقق مفهوم وماهية النار في الذهن فحسب. وهكذا هو الحال فيما يرتبط بالكامل المطلق أو الذات غير المتناهية. وقد عولجت هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية في البحث المعنون بـ(الوجود الذهني).

وهذا يعني أن نقطة الضعف في البرهان الوجودي الذي طرح في الفلسفة الغربية هي بنفسها المرتكز الأساسي فيه. أعني استنتاج وجود الشيء من تصوره، فلا يسعنا إلا أن ننحاز صوب كانط في نقده للبرهان برغم ما قد يثيره هذا النقد من مسائل أخرى جانبية. إن عدم وجود الذات الأكمل والمطلقة لا يلزم منه عدم تصورنا للذات المطلقة الكاملة، كما أن تصورنا لهذه الذات في أفق الذهن ليس تصوراً للذات الأكمل والأعلى في الخارج، ومن ثم فلا يوجد خلف أو تناقض كما افترضه أنسلم ومتابعوه. فالكامل المطلق سواء كان له وجود أم لم يكن فإن تصورنا للكامل المطلق أمر ممكن وهو نفس تصورنا للكامل المطلق أي بالحمل الأولي، فلا يمكن استنتاج الوجود الخارجي للكامل المطلق من تصورنا لمفهوم الكامل المطلق. فالمتحصل أن وجود الشيء (بالحمل الشايع) لا يستنتج من التصور.

على أن نشير هنا إلى أن نقد كانط للبرهان الوجودي له جذور في كلمات فلاسفة المسلمين. فقد ذكر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572ـ 1640م) في كتاب الحكمة المتعالية كلاماً نجد فيه جذر الإشكال الذي سجّله كانط على البرهان الوجودي. ونصّ كلام الشيرازي: (إن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه، مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحويّ الحمل، والخلط بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشايع المتعارف. فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول [أي بالحمل الذاتي الأولي]، وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني [أي بالحمل الشايع المتعارف]، فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فرداً لنفسه حتى يكون موجوداً في الخارج)[1].

فكأنَّ أنسلم ومن حذا حذوه قد اعتبروا أن الكامل المطلق المتصور كامل مطلق في الخارج، أي جعلوه فرداً لنفسه، والحال أن الكامل المطلق كامل مطلق بالحمل الأولي أي يحمل على نفسه، ومن ثم لا يلزم من ذلك خلف أو مفارقة تناقض.

إن هذا النقد المتوجه للدليل **الأنسالمي الديكارتي** قد جعل أمثال **كارل بارث** (1886 ـ 1968م) ينظر إليه بوصفه محاولة لإظهار الإيمان وليس بوصفه برهاناً، (إنه لأمر حقيقي يتبين لك بوضوح وأنت تقرأ دليله مرةً ثانية أو ثالثة، إن أنسلم يعبّر عن إيمانه بقدر ما يعرض برهاناً منطقياً)[2].

وفي تقديري إن ما ذكره **كارل بارث** سليم ويتناغم مع سياق طرح **أنسلم** للبرهان، أعني منهجه القائم على فكرة: أؤمنُ لأتعقّل. بمعنى أن مثل هذا البرهان لن يفلح في اقناع ملحد أو شكّاك، إذ لا يتضمّن تصور فكرة الكامل المطلق مع عدم الإيمان بالوجود الواقعي له أيَّ تناقض أو خللاً منطقياً، وإنما يحصل التناقض في نظر **أنسلم** ومن يحذو حذوه من المؤمنين بفكرة وجود الكامل المطلق، أو تصور الكامل المطلق المتضمن لوجوده، وهي فكرة في إطار طرحها تبدو متضمنة لعنصر إيماني أكثر من مسألة التجرد المنطقي والعقلي.

البرهان الوجودي البديل

نريد في خاتمة المقال الإشارة إلى أن ثمة برهاناً وجودياً بديلاً جاء في الفلسفة الإسلامية حريّ أن يجعل بين يدي الدراسات الفلسفية المقارنة.

[1]ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي 6: 77، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى 2002م.
[2]ـ الدين من منظور فلسفي: 72.

طرح الفيلسوف المسلم **صدر الدين الشيرازي** برهاناً وجودياً أسماه ببرهان الصديقين لإثبات وجود **الله**. ونعبرّ عنه بالوجودي لأنه يستند لحقيقة الوجود الموضوعية. وهو بهذه النقطة ينماز عن البرهان الوجودي في الفلسفة الغربية بصيغه المتعددة الذي تقدم الحديث عنه. **فالشيرازي** في هذا البرهان لم ينطلق من التصور الذهني المسبق لفكرة الكامل المطلق أو اللامتناهي لإثبات الوجود الموضوعي وما يتضمنه ذلك من خلل في العبور من التصور للخارج، وإنما انطلق من الوجود الموضوعي الخارجي.

لا يتعلق غرضنا بنقل البرهان، وإنما أحببنا الإشارة إليه في خاتمة الحديث لكي يكون نصب أعين الدراسات الفلسفية المقارنة التي تؤشر إلى طبيعة الفرق بين الفلسفتين الغربية والإسلامية. وللوقوف التفصيلي على هذا البرهان يمكن الرجوع لمصادر دراسته[1].

[1]ـ الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي 6: 14 فما بعدها؛ أصول الفلسفة، محمد حسين الطباطبائي 2: 648 فما بعدها.

هذا الباب

يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

❊ ❊ ❊

في هذا العدد نُسلِّط الضوء على فيلسوف الشكّ الفرنسي بيير بيل، لنقرأ سيرته الذاتية، ونتبيّن أبرز نظرياته وأطروحاته الفلسفية، فضلاً عن مساجلاته مع من سبقه ومن عاصره من فلاسفة ومفكري الغرب.

الشاهد

فيلسوف الدين بيير بيل
ناقد اللاهوت المدرسي

النزعة الشكّية عند بيير بيل

قراءة في فلسفته الدينية

جعفر حسن الشكرجي [*]

يتناول هذا الباب من "الشاهد" حياة فيلسوف الدين الفرنسي بيير بيل، وأطروحاته المتعلقة بالمذاهب الفلسفية التي تصدّت لقضية الوجود وثنائية الخير والشر. يليه عرضٌ إلى السيرة العلمية للفيلسوف بيل وتظهير نزعته الشكيّة بالأنظمة الفكريَّة التي عاصرها، ونقوده للممارسات السائدة في زمانه، الأمر الذي سبَّب له الكثير من المتاعب التي طبعت حياته وتركت تأثيراتها البيّنة على منهجه سيرته الشخصيّة...

أهمية الإضاءة على هذه الشخصية الفلسفية أنها تقدّم فيلسوفاً كان لا يزال في الظل بالنسبة إلى القارئ العربي. لذلك تأتي هذه المقالة لتقف عند أهمّ العناصر المكوّنة لأطروحاته الفكرية في مجال الميتافيزيقا وفلسفة الدين. كما تحاول بيان جملة من الخطوط النقدية حيال هذه الأطروحات ولا سيما لجهة نزعته الشكيّة التي حفرت عميقاً في مسار التفكير الفلسفي الغربي وخصوصاً في حقبة التمهيد لعصر التنوير.

المحرر

يُعدُّ الفيلسوف الفرنسي بيير بيل (Pierre Bayle) واحداً من أبرز المفكرين في القرن السابع عشر الميلادي. تميَّز بنزعة شكِّيَّة متطرفة وإتجاه نقديّ لاذع، وأخضع عدداً هائلاً من النظريات الفلسفيَّة واللاهوتيَّة والعلميَّة، القديمة والحديثة للتحليل النقدي، مبيِّناً ما فيها من قصور وتناقض. وقد حاز على العُدة اللازمة لإنجاز هذه المهمة، فعدتُهُ هي مهارة جدليَّة دقيقة وعدد هائل من الحجج الشكيّة ومعرفة واسعة جداً. إنَّ بيل في محاولته تقويض المذاهب جميعا

*ـ باحث في الفلسفة الغربية، وأستاذ بكلية الآداب في جامعة بابل ـ العراق.

بنزعته الشَّكِّيّة، لم يكن حريصاً على بناء مذهب جديد، وبذلك أصبحت الفلسفة عنده منهجا شكياً.

ربما يمكن القول أن بيير بيل كان أعظم الشكوكية حدةً في العصر الحديث، إذ طوّر مذهباً شكياً متطرفاً للغاية، يعارض «كل ما قيل وكل ما تم عمله»[1] في المجالات الفلسفية واللاهوتية والعلمية والرياضية والتاريخية، مستخدماً حججاً هائلة لهذا الغرض و مستفيداً من التراث الشكيِّ كله، بعد أن نقَّح حججه، لكي تَصدق مباشرة على الفلسفات الجديدة وأنواع النظريات المتنافسة كلَّها. ولقد تميَّز بمهارة جدلية كان يفتقر إليها الشكوكيون الأوائل، واستعمل بشكل خاص نهج أحد أبطاله، وهو روديريجو أرياجا (و هو آخر الفلاسفة المدرسين الأسبان، توفي عام 1667) ومن المحتمل أنَّه تعلمه من اليسوعيين خلال دراسته في مدينة تولوز، يقوم هذا النهج على بيان ضعف كل محاولة عقلية لفهم بعض جوانب التجارة البشرية. إنَّ بيل، مثل (أرياجا) قبله، فهو يُظهر مرة بعد مرة المأزق الفكري الذي يقع فيه الإنسان، إذ تنتهي دائما كل محاولاته العقلية بنظريات حبلى بالتناقض والسخافة[2]. إن الشيء اليقيني الوحيد، بنظر بيل، هو لا شيء يقيني. [3]وفي الحقيقة أنَّه كان يشك كذلك في مذهب الشك.

ففي 2600 صحيفة من الاستنتاج والحجج والبراهين، في قاموسه التاريخي والنقدي، اعترف بيل بضعف العقل، فإن العقل مثل الحواس التي يعتمد عليها، قد يخدعنا، لأنه غالبا ما يتخلله الانفعال والرغبة والهوى. فالعقل والشكُّ هما اللذان يحددان سلوكنا. فالعقل يمكن ان يعلمنا أن نشك ولكنه قليلا ما يحركنا للعمل: «إن أسباب الشك مشكوك فيها هي الأخرى. ومن ثم يجب على الإنسان أن يشك. أية فوضى، و أي عذاب للذهن.. إن عقلنا يؤدي بنا إلى أن نتيه ونهيم على وجوهنا على غير هدى. لأنه حين يكشف عن أكبر قدر من حدة الذهن والدقة، يلقى بنا في الهاوية.. إن العقل أداة هدم، لا أداة بناء» [4].

يصرح بيل مراراً و تكراراً، أن الفعالية الفكرية، أيّاً كانت المشكلة التي يوجه الاهتمام إليها، تقود

[1]- Popkin ,Richard H.,Skepticlsm , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» , Macmillan , New York , 1967 , vol. 7 , P.454.

[2]-Popkin , R.H. , Pierre Bayle , Article in: «The Encyclopedia of philosophy» , vol.1 , P, 259.

[3]- Doyle John P. ,Pierre Bayle Article in: «Lexicon Universal Encyclopedia» , Lexicon Publications , New York , 1997 , vol.3 , P.133.

[4]ـ ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة: عصر لويس الرابع عشر، ترجمة: محمد علي أبو دره، دار الجيل، بيروت، ب ت، الجزء الرابع من المجلد الثامن 34، صـ93

إلى شكِّية تامة، مادام العقل يؤدي بنا بشكل ثابت إلى الضلال ويجعلنا مرتبكين. وبيل يشبه العقل ببارود مدمر، يبدأ بتدمير الأخطاء، بعد ذلك يدمر الحقائق، ولو ترك وشأنه، لما عرفنا إلى أين يتجه، ولما أمكنه أن يجد نقطة يقف عندها. وعندما يصل بيل، في كل مرة، إلى هذه المرحلة، يصرح بأنه بالنظر لعدم قدرة العقل الوصول إلى أية نتيجة كاملة وملائمة عن أي شيء، فإن الإنسان يجب أن يترك العقل، ويبحث عن مرشد آخر هو الإيمان[1].

وفيما يتصل بالعلاقة بين عالَم العقل وعالَم الوحي، يرى بيل أنَّهما على طرفي نقيض وفي صراع تام؛ لأنّ الأخير يقوم على ادعاءات معارضة للمبادئ التي تبدو واضحة جداً للعقل. ولنأخذ أول التوراة (سفر التكوين)، الذي يقرر أن خلق الكون كان من العدم، بينما العقل يقرر أن كل شيء يتولد عن شيء آخر. ويقول أنّ هناك نوعين من الناس: نوع من الناس دينهم في عقولهم وليس في قلوبهم، ونوع أخر دينهم في قلوبهم وليس في عقولهم. فالنوع الأول مقتنع بصحة الدين، لكن ضمائرهم لا تتأثر بمحبة الله. والنوع الثاني لا يدرك حقيقة الدين حين يبحث عنه بالطرق العقلية، لكنهم حين يصغون فقط لمشاعرهم أو ضميرهم أو تربيتهم، فإنهم يقتنعون بالدين، ويكيفون سيرتهم وفقا له، في داخل حدود الضعف الإنساني. وهذا النوع الأخير من الدين يصبح مشوشا ومعقداً كلما حاول مقتنعه أن يوضحه أو يفهمه. ولكنه إذا كف عن محاولة عقلنته، عندئذ يصير موجهاً هادئاً لحياة ورِعة[2].

لقد أصر بيل، مثل ديكارت، على ضرورة الوضوح (الشروط الصارمة للمعرفة اليقينية) ولكنه، بخلاف ديكارت، انتهى إلى أن العقل غير قادر على الحصول على مثل هذا الوضوح، خاصة فيما يتعلق بالله[3]. بل وجادل بإمكانية أن تكون القضايا واضحة ومتميزة، ومع ذلك يمكن البرهنة على أنها خاطئة[4].

لقد أخضع بيل عدداً هائلاً من أفكار الفلاسفة واللاهوتيين للتحليل النقدي، محاولاً أن يثبت بفطنة حادة وبراعة جدلية أنه ليس لدى أي منهم شرعية تؤهل زعمه امتلاك الحقيقة النهائية، ولذلك شجب وثوقية الفلاسفة، بقدر ما استهجن اعتقادية اللاهوتيين[5].

---

[1]-Popkin , Pierre Bayle , P.260.

[2]-Ibid: , 260.

[3]- Antognazza , Maria Rose , Arguments for the Exitence of God: The continental European Debate , Article in: «The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy» , Vol. 2 , Cambridge 2007 , p.732.

[4]- Popkin , Skepticism , P.455.

[5]ـ انظر المصدرين الآتيين:

أ ـ دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير،ليبيا، ب ت، الجزء الأول، صـ193.

ب ـ أميل برهييه، تاريخ الفلسفة: الجزء الرابع: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983، صـ355.

ففي الميتافيزيقا، استخدم بيل كل مهارته في بيان أن النظريات المتعلقة بالزمان والمكان والمادة والحركة والعلاقة بين النفس والبدن، إذا ما حُللت وجدت أنها متناقضة وغير معقولة، كما قام باعتراضات شكيّة على الأنظمة الفلسفية واللاهوتية، من طاليس، وحتى ديكارت و هوبز وسبينوزا و مالبرانش و ليبنتز ونيوتن وآخرين، مرورا بالفلسفات: الذرية والأفلاطونية و الأرسطية، وانتهى إلى أن النتائج التي تترتب عليها غريبة ولا تصدق[1]. ولهذا كان يتمسك باستمرار بأن الفلسفة لا تحقق المعرفة ولا الاطمئنان، بل التناقض والارتباك والحيرة[2]، وأشار على الفلاسفة ألا يقيموا للفلسفة وزناً كبيراً، لأنها تقود إلى الشك الكلي وتجبر الإنسان أن يقبل بالإيمان الأعمى[3]. إنَّ نقد بيل للمذاهب الفلسفية جعل فولتير ينظم فيه أبيات من الشعر الفرنسي، هذا مؤداها [4]:

بيل، يفوق أنداده علما ودراية. فعزمت على استشارته.

إنَّ علو كعبه في العلم، ورفعة قدره، يأبيان عليه ألاَّ يكون صاحب مذهب خاص به؛ لقد أَجهز على سائر المذاهب، وها هو ذا يحارب نفسه بنفسه.

وأصرَّ بيل على أن العقائد الدينية ليست فقط فوق وما وراء العقل، ولكن أيضاً معارضة له، مؤكدا أنها تتميز بطبيعة لا تقبل كل أنواع الجزم، وأن مثل هذه العقائد يمكن أن يُعتقد بها أو تُقبل على أساس الإيمان[5].

ومع ذلك، ما ادعى بيل قط أنه يسحب على هذا النحو أي سند حقيقي و مكين للدين؛ فما العقل البشري، المعرض دوما للخطأ، بالقياس إلى السلطة الإلهية المعصومة عن الخطأ؟ إن الوساوس والتشكيكات المرتبطة بمسألة العدالة الإلهية جميعها تحذفها السلطة دفعة واحدة: «ذلك هو بلا ريب السبيل الحق إلى محو الشكوك: الله قاله، الله فعله، الله أباحه». وعلى السلطة الإلهية، ولا شيء غير هذه السلطة، ينبغي أن يكون تعويلنا. ويستشهد بيل في معرض التأييد بهذه الرسالة الموجهة من بيرو دابلانكور (كاتب فرنسي، 1606 ـ 1664) لأوليفييه باترو (محام فرنسي، 1604 ـ 1681): «إنَّك تعتقد بخلود النفس لأنَّ عقلك يصور لك الأمر هكذا،

---

[1]-Popkin , Pierre Bayle , P.259.

[2]-Cummins , Phillip D. , Pierre Bayle , Article in «The Cambridge Dictionary of Philosophy», Cambridge , 2006 , P.75.

[3]- The New Encyclopedia Britannica , Micropeadia , The University of Chicago , 1977 , Vol. 1 , P. 892.

[4]ـ جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: الأب مارون خوري، عويدات، بيروت، 1988، ص33.

[5]- Popkin , R.H. ,Fideism , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» Vol. 3 , P.201.

وأنا ضد عقلي: فأنا أعتقد أن نفوسنا خالدة، لأنَّ ديننا يأمرني باعتقاد ذلك. أنعم النظر في هذين الشعورين ولسوف تقر في أرجح الظن بأنَّ شعوري أصدق بكثير»[1].

وبناء على ما تقدم، كان من الطبيعي أن يهتم بيل بنقد الخرافات والتحيزات،ومحاربة كل أنواع الدوغماتية،[2]وكذلك التقاليد عندما لا تكون خاضعة لتحليل نقدي[3]. فعندما تولى الفزع أوروبا بأسرها للنجم المذنب الذي كان قد عبر السماء في كانون الأول1680، وفسر الكاثوليك والبروتستانت على حد السواء هذه الظاهرة بأنها نُذر إلهية، واعتقدوا أن الله سيرسل صاعقة من السماء على الأرض الخاطئة الآثمة في أية لحظة، فإنَّنا عندئذ نقدر مدى الشجاعة والحكمة في تعليقات بيل عليه.ففي عمله «خواطر حول مذنب عام 1680» أسس بحثه، الذي نشره عام 1682، على الدراسات الحديثة التي أجراها الفلكيون، ومن ثم أكد لقُرّائه أنّ النجوم المذنبة تتحرك في السماء طبقا لقوانين ثابتة وليس لها علاقة بشقاء البشر وسعادتهم[4].

التسامح:

على الرغم من تعرض بيل وعائلته والمتمسكين بالمذهب البروتستانتي للاضطهادات من قبل السلطات الفرنسية، وفي الوقت الذي كان هناك رجال دين كبار يحاربون التسامح الديني وأي تساهل ليس فقط مع الأديان الأخرى، بل وأيضا مع المذاهب المسيحية الأخرى، أخرج بيل في عام 1686 إحدى الروائع في أدب التسامح الديني، متجاوزاً عن تلك الاضطهادات ومتحدياً الطغاة من الحكام والمتعصبين من رجال الدين.

وكان عنوان هذه الرائعة الأدبية «تعقيب فلسفي على كلام يسوع المسيح:أرغمهم على الدخول»، وكان هؤلاء المتعصبين قد التمسوا سنداً لاجراءاتهم التعسفية في القضية، التي رواها المسيح عن الرجل الذي قال لخادمه حين لم تُلَبَّ دعوته لوليمة كبيرة: أخرج مسرعاً إلى شوارع المدينة وأزقتها، وأدخل الفقراء والمشوهين والعرج والعميان إلى هنا. فقال الخادم: جرى ما أمرت به يا سيدي، وبقيت مقاعد فارغة. فأجابه السيد: أخرج إلى الطرقات والدروب وألزم الناس بالدخول حتى يمتلئ بيتي. (أنجيل لوقا: 14: 15 ـ 23)[5]. ولم يجد بيل مشقة في إيضاح أن هذا

[1]ـ برهييه، المصدر نفسه، ص 361.

[2]- Malherbe , M. , Reason , Article in:«The Cambridge History Of Eighteen-Century Philosophy», Vol. 1 , P.327.

[3]- See: Boas , G. , French Philosophy , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» , Vol.3 , P.343.

[4]ـ ديورانت، المصدر نفسه، صـ85.

[5]ـ الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، 1996.

الكلام ليس له علاقة بإرغام الناس على إتباع دين أو مذهب واحد، مؤكداً أن لا معنى لإيمان يتم عن طريق القسر والإكراه، داعياً، إلى التسامح ليس فقط مع المذاهب المسيحية الأخرى، بل أيضا مع الأديان الأخرى كالإسلام واليهودية، وحتى مع الملحدين، موسعاً مجال هذا التسامح أبعد مما ذهب إليه الفيلسوف الإنكليزي (جون لوك) في مقالته عن التسامح، التي لم تكن قد نشرت بعد، فقد ألفها عام 1666 ونشرها عام 1689، إذ استثنى من التسامح طائفتين: الكاثوليك والملحدين[1].

وقد برهن بيل في كتابه المشار إليه أعلاه وفي أعماله الأخرى بحجج عقلية عديدة على ضرورة التسامح الديني والمذهبي الكامل. يقول بيل في أحد مؤلفاته: «لا شيء أدعى إلى جعل العالم مسرحاً دامياً للاضطهاد والمذابح ـ من تقرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان. إن هذا يؤدي إلى إرجاع الجنس البشري إلى الحال نفسها التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي كان فيها كل فرد سيداً وله الحق في كل شيء، ما دامت لديه القوة للاستيلاء عليه. إنّ من الواضح أن الدين الحق، أيا ما كان، لا يحق له أن يدعي أي امتياز يُخَول له العنف مع الديانات الأخرى، ولا يحق له أن يدعي أن الأفعال التي يرتكبها هو بريئة لكنَّها تكون جرائم إذا ارتكبها الآخرون»[2].

إنَّ البشر بصفة عامة في رأي بيير بيل ميالون للاعتقاد بأن هناك فروقاً حيث لا توجد فروق، وأنَّ هناك ارتباطات لا فكاك منها بين مواقف مختلفة حيث لا توجد هذه الارتباطات. وهكذا تعتمد الكثير من الخلافات في استمرارها وقوتها على التحامل والافتقار إلى الحُكم الواضح. فـــ(بيير جوريو ـ وهو لاهوتي أرثوذكسي متطرف ـ كان صديقا لبيل ثم أصبح العدو اللدود له فعلى سبيل المثال إذ يسلم بأن معتقداتنا الدينية ترتبط باستعداداتنا الذهنية، كان يفترض فيه أن يستنتج من ذلك منطقياً التسامح، على اعتبار أن الأذواق والمشارب لا تتحمل النقاش، ومع ذلك تراه أكثر أهل الأرض تعصباً وبعداً عن التسامح[3].

واستخدم بيل نزعته الشكِّيَّة لتبرير التسامح الكامل. فإذا كانت النظريات المتعلقة بالطبيعة النهائية للحقيقة كلها موضع تساؤل فليس هناك أي مبرر لاضطهاد إنسان لقبوله برأي دون آخر؛ ولذلك يقبل الناس هذا الرأي وليس ذاك على أساس ما يجبرهم ضميرهم للاعتقاد به، مادام الاعتقاد الصادق لا يمكن تمييزه عن الاعتقاد الخاطئ، وبالتالي ليس ثمة مسوغ لاضطهاد الناس

[1]ـ د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربى، قم، 1385 (تقويم فارسي)، الجزء الثالث، صـ59-60 يراجع أيضا: ديورانت، المصدر نفسه، ص87 ـ 88.
[2]ـ بدوي، المصدر نفسه، الجزء الأول، ص59 ـ 60.
[3]ـ برهييه، المصدر نفسه، صـ360.

على معتقداتهم[1].؛ لذا يدعو بيل إلى ترك كل إنسان لضميره، فهو المرجع الوحيد الذي ينبغي الرجوع إليه، وهذا معناه أنه ليس من حق أحد أن يرغم ضمير غيره على أية عقيدة؛ ومن هنا كانت ضرورة التسامح التام الشامل[2].

ويضيف بيل إلى هذا الدليل الشكيّ دليلا أخلاقياً، إذ يرى أنه، ما من قوة، مهما بلغت، استطاعتها أن تعدل معتقد إنسان، بل كل ما تستطيع فعله هو أن تجعل من ذلك الإنسان مُرائي، ومن الخطأ فرض هذا الرياء على الناس. والحالة الوحيدة التي يجوز فيها قمع مذهب ما عندما يشكل هذا المذهب خطراً على الأمن العام. إنّ أكبر خطر في أي دين هو ألا يكون متسامحاً. ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء إلاّ بعدم التسامح[3].

ومن ناحية أخرى يؤكِّد بيل أنّه إذا كانت حقائق الدين تخصُّ دائرة ما هو غير عقليّ، كما بين ذلك في الفقرة السابقة، فليس ثمة داع للخوض في جدل وخلافات لاهوتية، وينبغي أن يحل التسامح محل الخلافات [4].

الدين والأخلاق:

لقد صدم بيل المعاصرين له حين أكَّد على أن مجتمعاً من الملحدين قد يكون أفضل خُلُقاً من مجتمع من المسيحيين[5]. وهو يقصد بذلك أنه ليس ثمة علاقة ضرورية بين المعتقدات الدينية ـ والأفكار بصفة عامة ـ وبين السلوك الأخلاقي. فقد تلحظ أحياناً الأخلاق الصالحة لدى الملحدين، في حين لا يستبعد أن يكون المؤمنون من المجرمين.

ويوافق بيل على ما يذهب إليه الفيلسوف الإيطاليّ بيترو بومبونتزي (1462 ـ 1524)، عندما لاحظ «أنَّ عدداً كبيراً من المحتالين والآثمين الفاسقين يعتقدون بخلود النفس وإنّ كثرة من القديسين والأبرار لا يعتقدون به»[6]. كما لاحظ بيل نفسه «إن الصدوقيين (فرقة يهودية) الذين كانوا ينكرون خلود النفس، أكثر استقامة من الفريسيين (فرقة يهودية أخرى) الذين كانوا يتبجحون بمراعاة شريعة الله»[7]. ولابد،

[1]- Phopkin , Skepticism , P.455.

[2]ـ بدوي، المصدر نفسه، الجزء الأول، صـ401.

[3]ـ جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: د. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ب ت، صـ539.

[4]ـ فريدرك كوبلستون، تأريخ الفلسفة، المجلد السادس:الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، المركز القوي للترجمة، القاهرة، 2010، صـ27.

[5]- Popkin , R.H. , Skepticism , Article in: «The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy» Vol.1 , P.428.

[6]ـ برهييه، صـ359.

[7]ـ المصدر نفسه، صـ360.

كما يؤكد بيل، أن تكون معرفة المرء بالناس ضعيفة حتى يعتقد أن «فساد الأخلاق ينبع من كونهم يشكّون أو يجهلون بوجود حياة أخرى بعد الحياة الدنيا»[1]. وينبع هذا الوهم من الاعتقاد بأنّ الناس يسلكون دوما وفق مبادئهم، مما يوحي بأنَّه من الممكن قلبيا على أن الإيمان بالآخرة سيكون بمثابة كابح خلقي: فلا شيء أندر وأبعد احتمالاً، على العكس من ذلك، من التلاحم بين آراءنا وممارستنا[2].

ومن ناحية أخرى يشير بيل إلى أنّ المثيولوجية اليونانية كانت سخيفة ولا أخلاقية، غير أن الشعب اليوناني عاش مع ذلك حياة أخلاقية سامية[3]. وعلى الرغم من أنّ بيل كان معجباً بحياة سبينوزا (1632 ـ 1677)، فإنّه كان يمقت مذهبه الفلسفي، لقد رأى في سبينوزا تأييدا لأطروحته بأن الإلحاد يمكن أن يتواجد مع تفوق أخلاقي عال. إن الكل يتفق، كما كتب بيل، بأن سبينوزا كان اجتماعياً وأنِيساً و ودوداً ورجلا طيباً بكل معنى الكلمة، غير أنه يعتقد أن فلسفته في وجود فرضية سخيفة وشاذة إلى أبعد حد يمكن تصوره، وتناقض معظم مفاهيم العقل الواضحة؛ ولذلك يرفضها بوصفها تأملا فلسفياً خطيراً تجعل الأخلاق خالية من المغزى. علما أن شهرة سبينوزا المبكرة قامت تقريباً على المقالة التي كتبها عنه في قاموسه التأريخي و النقدي، ولبعض الوقت كان البيان الوحيد الذي يمكن الحصول عليه عن نظام سبينوزا الفلسفي[4].

ويشير بيل من ناحية أخرى، إلى أنّه يعرف حالات لا تحصى عن أشخاصٍ يعدّون من أبطال الإيمان المسيحي واليهودي، كانت سيرهم في غاية السوء، مما يبين أنهم كانوا متأثرين بعوامل لا دينية. وقد كتب بيل مقالات عن انحرافات جنسية لمؤمنين ومتعصبين ومصلحين وباباوات[5].

والذي يريد بيل الوصول إليه هو أنّ السلوك الأخلاقي للناس ليس نتيجة معتقداتهم، ولكن بالأحرى نتيجة عوامل لاعقلية، مثل التربية والعادات والعواطف واللطف الإلهي[6]. لذلك يخطئ في نظره، من يعتقد أن الحوافز الدينية هي حوافزنا الوحيدة إلى العمل، فهناك حوافز كثيرة تكون أقوى بكثير من الحوافز الدينية في كثير من الأحيان، وقادرة على أن تؤدي بصاحبها إلى أفعال فاضلة[7].

---

[1]ـ نفس المصدر والصفحة.

[2]ـ نفس المصدر والصفحة.

[3]- **Popkin , Bayle , P.259.**

[4]- **Barnard , F.M. , Spinozism , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» Vol.7 , P.541 See also: Zurbuchen , S. , Religion and Society , Article in: «The Cambridge History of Eighteenth ـ Century Philosophy» , Vol. 2 , pp. 791 - 792.**

[5]- **Popkin , Bayle , P.259.**

[6]- **Ibid. , P.259.**

[7]ـ برهييه، ص 360.

مشكلة الشر:

يكرر بيير بيل في قاموسه التاريخي والنقدي تساؤل الفيلسوف اليوناني (أبيقور) (341 ـ 270 ق.م) المتعلق بمشكلة الشر. يقول أبيقور: «إنّ الله إمّا أن يكون راغباً في أن يزيل الشر ولكنه غير قادر، أو هو قادر ولكنه غير راغب، أو هو غير قادر ولا راغب، أو هو قادر وراغب. فإذا كان الفرض الأول فيجب أن يكون عاجزاً، وهذا لا يمكن أن يصدق على اللّه. وإذا كان الفرض الثاني، فإن اللّه يجب أن يكون حسوداً، وهذا أيضا يناقض طبيعته. أمَّا الفرض الثالث الذي يؤكد أنه يجب أن يكون حسوداً وعاجزاً، فإنّه في هذه الحالة لا يمكن أن يكون إلها. أمَّا الفرض الأخير فهو الوحيد الذي يتفق مع مفاهيم الله. إذن من أين يأتي الشر؟»[1].

ليس من الصعب أن ندرك أن ما يريده بيل من إيراده لهذا النص المشهور لأبيقور هو أن يستنتج استحالة التوفيق بين وجود الشر وبين وجود كائن لا متناهي الخير ولا متناهي القدرة، فإمَّا يحد من خيرتيه، إذا كان سمح بالشر الذي كان في استطاعته أن يمنعه، وإمَّا يحد من قدرته، إذا كان أراد أن يمنع الشر ولم يستطع. والحل الذي سبق أن قدمه القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، الذي يؤكّد على أن الشر عدم الخير في موجود هو خير بما هو وجود، فلم يقتنع به بيل، لمناقضته للواقع الذي يزخر بالمآسي والجرائم[2]. أمَّا القول بأن الله يسمح بالخطيئة إظهاراً لحكمته، كما يذهب إلى ذلك معاصره (ليبنتز)، فإنه يعدل إلى القول بأنه أشبه بـ «عاهل يدع الفتنة يعظُم شأنها ويتسع نطاقها ليفخر بعدئذ بقمعها»[3].

لقد جادل بيل بقوة بعدم وجود حل عقلي، ومن ثم فلسفي، يمكن الدفاع عنه لمشكلة الشر فقال: «إذا كان الإنسان مخلوقاً من أصل طيب غاية الطيبة، بالغ القداسة، قديراً غاية القدرة، فهل يمكن أن يتعرض للأمراض، للحر والبرد، للجوع والعطش، للألم والحزن؟وهل يمكن أن يكون لديه مثل هذه النزعات السيئة الكثيرة؟وهل للقداسة الكاملة أن تنتج مخلوقاً مجرماً؟وهل لهذا الخير التام أن ينجب مخلوقا تَعِساً»؟[4] لذلك رأى بيل أن المانويَّة وحدها،

[1]- Fonnesu , L. , The Problem of Theodicy , Article in «The Cambridge History of Eighteen - Century Philosophy» , Vol. 2 ,p.750.

[2]- Ibid. , P.751. للمزيد من المعلومات حول مشكلة الشر عند القديس أوغسطين يراجع للباحث «مشكلة الشر في الفلسفة المسيحية» بحث في مجلة «دراسات الأديان» بيت الحكمة، بغداد، العدد 21، 2011، ص37 ـ 40

[3]- برهييه، ص358 ـ 359. للمزيد من المعلومات حول مشكلة الشر عن ليبنتز يراجع للباحث «التفائل والتشاؤم عند فلاسفة عصر التنوير» بحث في مجلة «لارك»، كلية الآداب، جامعة واسط، العدد 5، 2011، ص ـ58 ـ 60. وللباحث أيضا مقالة حول مشكلة الشر في جريدة «الزمان» اللندنية، طبعة العراق، بعنوان: «الثيودسا أو مشكلة الشر» العدد 4411، 27 / 1 / 2013، ص ـ11.

[4]- ديورانت، صـ91.

القائلة بوجود إلهين بنظريتها، أحدهما يأتي منه الخير، والآخر يأتي منه الشر؛ لذا تبدو هي المؤهلة لحل المشكلة، لميزتها بتبرئة الله من جميع أشكال اللوم، رغم أنها فلسفياً فرضية غير معقولة، كما يقول بيل، فعقلنا يجد نفسه في أعجب موقع وأغربه: «فمن لم يعجب ومن يرثي لمصير عقلنا؟ فهؤلاء المانويون، بفرضيتهم السخيفة والمتناقضة، يفسرون التجارب على نحو أحسن بمائة مرة مما يفعل أصحاب العقيدة القويمة بفرضهم الصحيح كل الصحة، الضروري كل الضرورة، الحق كل الحقيقة عن مبدأ أول لا متناهي في الخير والقدرة الكلية». إنّها لسخرية مقنعة، وإنّما محققة[1].

وينتهي بيل من ذلك إلى القول: إنّ العقل البشري ضعيف للغاية لهذه المهمة، وإنّ الحل الوحيد لهذه المشكلة هو خضوع العقل للعقيدة المسيحية؛ أي الخضوع فقط لسلاح الوحي الإلهي. ويعرض أطروحته الأساسية بوضوح: نحن يجب أن نختار إمّا الفلسفة (أي العقل) أو الإنجيل، أيَّ الأثنين نختار، يجب أن نترك الآخر[2]. وبيل في هذه المسألة يعارض رأي ليبنتز بأنّه يمكن التوفيق بين العقل والدين، أو بين الشر الدنيوي والطيبة والقوة الإلهيتين.

وعندما ذكر ليبنتز المتفائل أنّ الشر لا يمكن أن يبدو إلا ضئيلاً إلى حد العدم بالمقارنة مع الخير، فإنّه كان في ذهنه نظرة بيل التشاؤمية من الطبيعة الإنسانية، الذي كثيراً ما كان يصرح بأنّ الجنس البشري شرير وبائس، وأن كل إنسان يعرف هذه الحقيقة[3]. علما أن كتاب ليبنتز «العدالة الإلهية Theodicy» الذي نشر عام 1710، هو إلى حد كبير محاولة لتفنيد آراء بيير بيل في المانوية ومشكلة الشر.

الخاتمة:

لاقى قاموس بيل التاريخي والنقدي نجاحاً منقطع النظير، لروحه وغنى معلوماته؛ إذ يذكر أنّ الطبعة الأصلية لهذا القاموس، وعددها ألف نسخة قد بيعت عن آخرها في أربعة أشهر. وأعيد طبعه عدة مرات، وما أن وافى عام 1750 حتى كان قد طبع منه تسع مرات باللغة الفرنسية، وثلاث مرات بالإنكليزية، ومرة بالألمانية. وعلى مدى عشر سنوات من وفاة بيل كان الطلاب يقفون صفوفا في مكتبة مازاران في باريس حتى يأتي دورهم في قراءة القاموس. واقتنى فريدرك الأكبر (1712 ـ 1786) ملك روسيا، أربع مجموعات منه في مكتبته، وأشرف على إصدار طبعة رخيصة موجزة منه

---

[1]- برهييه، ص ـ359.

[2]- **Fonnesu , Op. Cit. , P.751** >

[3]- **Ibid. , P.752.**

ليجذب عددا أكبر من القراء[1]. وأمر الرئيس الأمريكي توماس جفرسون (1743 ـ 1826) أن يكون قاموس بيل أحد مائة كتاب أساسي ليبدأ بها تأسيس مكتبة الكونغرس[2].

ومارس بيير بيل تأثيرا هائلا على فلاسفة القرن الثامن عشر. ففي فرنسا كان فطام فلاسفة عصر التنوير على قاموسه. فقد اعترف(ديدرو) بفضل بيل عليه وحياه بأنّه «أعظم شارح مهيب لمذهب الشك في العصور القديمة والحديثة معاً»[3]. وأطلق فولتير على قاموسه الفلسفي بأنّه ترديد لقاموس بيل، وعدّه «أعظم أستاذ في فنِّ الجدل»[4]. كما أثر على عدد من الفلاسفة الإنكليز كان من أبرزهم باركلي وهيوم. وكان لبيل بعض التأثير على التنوير الألماني[5]. ونظر لودفيج فيورباخ في القرن التاسع عشر إلى بيل على أنه أهم شخصية بارزة ساهمت في بزوغ الفكر الحديث، وخصص مجلداً كاملا له[6].

ولعل من المفيد أن نختم هذا البحث بالملاحظات الآتية:

1 ـ لقد قوض بيير بيل العالم العقلي القديم، لكنَّه لم يكن حريصاً على بناء عالم جديد؛ لاعتقاده أن العقل مؤهل للكشف عن الأخطاء على نحو أفضل من اكتشاف الحقائق الإيجابية.

2 ـ أثار بيل الكثير من المشكلات، وكان على الفلاسفة اللاحقين فحصها ومحاولة وضع الحلول المناسبة لها.

3 ـ زود بيل الفلاسفة في القرن الثامن عشر بذخيرة من الحجج للهجوم على المذاهب الإيديولوجية واللاهوتية المعاصرة لهم والانطلاق نحو عصر العقل.

4 ـ ضَعُفَ تأثير بيل تدريجياً لسببين: الأول: أنّ فلاسفة عصر التنوير تمثلوا جزءاً مهمّاً من أفكاره، والثاني: أنَّ الأطروحات الأساسية التي كافح لإقرارها، مثل التسامح وحرية الاعتقاد والتعددية، قد ترسَّخت وأصبحت من الحقائق الثابتة في الضمير الأوروبي وإن كانت محل نقاش.

5 ـ على الرغم من تعرض بيل لأنواع مختلفة من الاضطهاد، وأتهم بالإلحاد والهرطقة، إلَّا أنه لم يتنازل عن أفكاره طوال حياته. لقد كان مستعداً لمناقشتها، ولكن دون التنازل عنها، إذا كان ضميره مقتنعاً بها أو كانت تقوم على حقائق لا يمكن دحضها.

[1]ـ ديورانت، ص95

[2]- Popkin ,Bayle , P.259.

[3]ـ ديورانت، ص95

[4]ـ نفس المصدر والصفحة.

[5]ـ كوبلستون، المصدر نفسه، ص28.

[6]- Popkin , Bayle , P.259.

سيرة ذاتية فلسفية

بيير بيل (Pierre Bayle) فيلسوف وناقد فرنسي، ولد في 18 تشرين الثاني 1647 في كارلا ـ لو ـ كومت (سميّث فيما بعد كارلا ـ بيل تكريما له) وهي قرية فرنسية قرب الحدود الأسبانية. بعد إكمال دراسته الابتدائية، تولى والده تعليمه، ثم أرسله في 1669 إلى الأكاديمية البروتستانتية في بويلوران، غير أنه أصيب بخيبة أمل من هذه الأكاديمية، لما رأى نفسه أكبر سناً وذكاءً بكثير من بقية الطلبة، فتركها بعد ثلاثة أشهر ليدخل الكلية اليسوعيَّة في مدينة تولوز. وبعد أن درس الكتب التي كانت محل نقاش وسمع حجج بعض الأساتذة، تحول إلى الكاثوليكيَّة، وجعلته بعد فحص آخر أن يرجع إلى (الكالفينية) وهي تيار بروتستانتي يعود في اعتقاده إلى مؤسسه اللاهوتي الفرنسي جون كالفن. بعد سبعة عشر شهراً، ولكنه بات الآن مرتداً، وهو الشخص الذي عاد إلى الهرطقة بعد أن تخلى عنها، لذلك أصبح عرضة لملاحقة الكنيسة الكاثوليكيَّة له، ففر إلى جنيف، حيث أنهى دراساته الفلسفية واللاهوتية. وفي 1674، عاد إلى فرنسا باسم مستعار، وأصبح معلماً خصوصياً في مدينة روان، وأقام لفترة من الزمن في باريس قبل أن يستقر أخيراً في سودان، حيث عهد إليه بكرسي الفلسفة في الأكاديمية البروتستانتية في 1675. وبعد أن أغلقت هذه الأكاديمية في 1681، وجد له ملجأ في روتردام بهولندا، والتحق بوظيفة أستاذ للتاريخ والفلسفة في «المدرسة الكبيرة»، أكاديمية البلديّة. وكان من أوائل المفكرين الذين اتخذوا من الجمهوريَّة الهولنديَّة في ذاك الزمن قلعة للفكر الحر. وفي العام التالي 1682 أصدر أول عمل هام له هو «خواطر حول مذنب عام 1680»، غفلاً من أسم المؤلف، وفيه هاجم بلا هوادة الأفكار المسبقة التي تعزو إلى المذنبات بعض التأثير على مجرى أحداث الأرض، كما هاجم فيه الخرافات والتعصب، وقد تعرض على هذه الأفكار إلى حملة استنكار عامة، وقد تفاقمت حدة الانتقادات التي استهدفته مع صدور كتابه: «نقد تاريخ الكالفنية للأب ميمبروغ 1682»، الذي هاجم فيه بلذع أعداء حركة الإصلاح البروتستانتي. ونجح اليسوعيون في أن ينتزعوا من الملك أمرا بإحراق هذا الكتاب في باريس، وردَّ بيل عن هذا الإجراء بإصداره: «فرنسا الكاثوليكية للغاية في عهد لويس الأكبر 1685».

وكان بيل، بالإضافة إلى هذه المؤلَّفات،، التي أوحت بها الأحداث، يحلم بتأسيس مجلة تزوِّد قراءها بكل التطورات الهامة في الأدب والعلوم والفلسفة والبحوث والكشوف والتاريخ الرسمي. و

ظهر فعلاً العدد الأول منها باسم «أخبار جمهورية الأدب» في مائة وأربع صفحات في أمستردام في آذار 1684، وكان بيل يكتب محتويات المجلة شهراً بعد شهر لمدة ثلاثة أعوام.

وسرعان ما أصبح استعراضه للكتب ذخيرة قوية في دنيا الأدب. وقد صدرت المجلة غفلا من اسم المؤلف،وفي 1685 جمع أطراف شجاعته وأعلن أنه هو المؤلف , وبعد ذلك بعامين تدهورت صحته فترك تحرير المجلة لآخرين غيره. إنّ تقييماته النقدية في هذه المجلة جعلته سريعا شخصيةً رئيسةً في عالم الثقافة، وأصبح على اتصال مع القيادات الفكرية العلمية في عصره من بينهم: أنطوان أرنولد وروبرت

بويل ولوك ومالبرانش. وفي تلك الأثناء وقع ثلاثة من أسرة بيل فريسة اضطهاد القوات الفرنسية. وكنتيجة مباشرة أو غير مباشرة لعنف القوات الفرنسية واضطهادها للبروتستانت، ماتت أمُّه في 1681، ومات أبوه في 1685، وفي العام نفسه سجن أخوه ثم قضى نحبه نتيجة للتعذيب والقسوة. وبعد ذلك بستة أيام ألغى مرسوم نانت، الذي كان قد منح به الفرنسيين البروتستانت قدراً كبيراً من الحرية الدينية. فصعق بيل لهذه التطورات، ولم يكن له من سلاح غير قلمه , فأصدر، متحدياً الطغاة المستبدين، إحدى الروائع في أدب التسامح الديني، وكان عنوانها: «تعقيب فلسفي على كلام يسوع المسيح: أرغمهم على الدخول» نشرت في أربعة مجلدات بين 1686 ـ 1688، صاغ بيل في هذا العمل المبادئ العامة للتسامح، ومطالبا بانّ تترك للمرء حرية اعتناق الدين الذي يبدو في نظره هو الدين الحق ـ وهذه الفكرة أثارت في حينها موجه عارمة من السخط و الغضب في صفوف البروتستانتيين بالذات، فحرم من كرسيِّه كأستاذ للفلسفة في المدرسة الكبيرة في روتردام عام 1693، لكنَّه لم ينفعل أكثر مما ينبغي لهذا الإجراء. فقد كان يعيش أصلاً حياة تقشف، وتراءى له أنّه يستطيع أن يعيش من وراء قلمه؛ فقرر بعد ذلك أن لا يتزوج و يرفض أي طلب بالتدريس، كي يعيش منعزلاً، مكرساً نفسه للبحث عن الحقيقة و للدعوة للتسامح الشامل.

وفي تلك المدة، على وجه التحديد، استهل العمل الذي كان قد نضج في ذهنه مع الزمن وهو «القاموس التاريخي والنقدي» الذي نشر في مجلدين ضخمين «2600 صفحة» في روتردام بين 1695 ـ 1697. ولم يكن في الحقيقة معجم مفردات، بل دراسة نقدية للأشخاص والأماكن والآراء، في التاريخ والجغرافية وعلم الأساطير واللاهوت والأخلاق والأدب والفلسفة. وبهذا القاموس توَّج حياته الفكرية والأدبية فعلاً، وقد لاقى نجاحاً منقطع النظير، لكنَّه تعرّض لنقد وشجب من كلٍ من الكنيسة البروتستانتية الفرنسية والكنيسة الكاثوليكية الفرنسية، فقد منعت الأخيرة الكتاب، بينما طلبت الأولى من بيل أن ينقح أو يوضِّح بعض المسائل الواردة في القاموس، وهذا ما قام به فعلاً في الطبعة الثانية التي ظهرت في 1702. وبعد هذا الجـهد الضـخم استمر بيل يعيش في روتردام، منقطعاً للتـأليف والمجـادلات المختلفة، ومدافعاً عن بعض ادعاءاته الواردة في القاموس، ومحارباً خصومه الذين كانوا يتزايدون بمرور الزمن.

وقد وافته المنيّة في 28 ديسمبر 1706، وهو منهمكٌ بإكمال عمله الأخير «أحاديث بين ماكسيم وثيمست»، الذي نشر بعد وفاته في روتردام عام 1707.

منتدى الاستغراب

ـ الدين والعولمة والعلمنة

ـ محاورة بين أربعة علماء اجتماع غربيين

ـ خوزيه كازانوفا ـ جيل كيبل، توماس هاليك وغريس ديفي

ـ أدارت الحوار: دوريس دونيلي

حلقة نقاش: الحداثة والأديان

ـأوليفييه آبل وجان بوبيرو

ومارسيل غوشيه وأوليفييه مونغان

ـ أدار الحلقة: بيير أوليفييه مونتيل

الدين والعولمة والعلمنة

محاورة بين أربعة علماء اجتماع غربيين

خوزيه كازانوفا ـ جيل كيبل ـ توماس هاليك و غريس ديفي

أدارت المحاورة: دوريس دونيلي[*]

هذه المحاورة التي نظمتها مجموعة من علماء الاجتماع والمتخصصين بفلسفة الدين تناولت إشكاليات التداخل والتخارج والتضاد التي افترضتها العلاقة الأصلية بين الدين والعلمانية. لعلَّ النقطة المحورية التي دارت حولها المداخلات هي المشهد السجالي حول تلك الإشكاليات التي بلغت ذروتها مع بداية ما سُمّي بزمن العولمة.

نشير إلى أن هذه الندوة الفكرية عقدت في العام 2010 في قاعة المؤتمرات بقصر زوفين في براغ وشارك فيها مجموعة من أبرز علماء الاجتماع في أوروبا والولايات المتحدة وهم:

- خوزيه كازانوفا: عالم اجتماع ديني، جامعة جورج تاون، الولايات المتحدة الأميركية.
- جيل كيبل: عالم اجتماع فرنسا.
- توماس هاليك: عالم اجتماع، ورئيس الأكاديمية المسيحية التشيكية، جمهورية التشيك.
- غريس ديفي: عالمة اجتماع ديني، جامعة إكستر، المملكة المتحدة.

المداخلة الرئيسية كانت لعالم الاجتماع والمفكر الإسباني خوزيه كازانوفا، ثم دارت المناقشات حول أبرز الأفكار التي وردت فيها.

المحرر

دوريس دونيلي: أود أن أرحب بالجميع في جلستنا حول الدين والعولمة والعلمنة. لا شك أن الدين يلعب دوراً في غاية الأهمية في عالمنا الذي نعيش فيه اليوم، ولذلك فهو في قلب موضوع

*ـ دوريس دونيلي: مديرة مركز الكاردينال سيونينز، جامعة جون كارول، الولايات المتحدة الأمريكية.

14_th FORUM 2000 Conference/ October 10 -12, 2010, Prague Religion, Globalization and Secularization.

ـ من أوراق مؤتمر «فوروم 2000» الرابع عشر ـ 10 ـ 12 تشرين الأول 2010، الذي انعقد تحت عنوان "الدين والعولمة والعلمنة".

ـ قاعة المؤتمرات قصر زوفين ـ براغ ـ جمهورية تشيكيا.

ـ تعريب: رامي طوقان. مراجعة: د. جاد مقدسي.

نقاشنا اليوم، ولكن ما يحدد مستوى أي نقاش هو مستوى المشاركين فيه، ويسرني أن أقول أننا لدينا الأفضل في موضوعنا هذا، فمتحدثنا الرئيسي هو خوزيه كازانوفا (Jose CASANOVA)، وهو من أبرز علماء الاجتماع في زمننا الحاضر، فبعد أن حصل على شهادة البكالوريوس الجامعي في الفلسفة من جامعة ساراغوسا في إسبانيا، عاد ليحصل على شهادة الماجستير في اللاهوت من جامعة إنزبروك في النمسا، ثم شهادة الدكتوراه في اللاهوت من المدرسة الجديدة في الأبحاث الاجتماعية في نيويورك حيث درَّس لبعض الوقت قبل أن يشغل منصبه في جامعة جورج تاون، وهو الآن أستاذ في علم الاجتماع في تلك الجامعة بالإضافة إلى كونه زميلاً أقدمَ في مركز بيركلي للدين والسلام والشؤون العالمية.

في هذا السياق لا بد وأن أخبركم بـ«قصة تحول» مر بها البروفيسور كازانوفا، ففي الأصل كان من المعتقدين بالعلاقة المتلازمة القائلة بأن تقدم المجتمع يتناسب عكسيّاً مع أهمية الدين فيه، فكلما تطور المجتمع كلما قلت أهمية الدين، ولكنه حين ذهب إلى الولايات المتحدة غيرَّ وجهة نظره جملة وتفصيلاً إذ رأى بأم عينيه مجتمعاً متقدماً للغاية ولكن الدين لا يزال يلعب دوراً في غاية الأهمية فيه. وكان هذا هو أساس تغييره لاتجاه عمله حيث أعاد تعريف وأعاد تموضع وأعاد ترتيب المفردات التي يستخدمها كل من علم الاجتماع وعلماء الاجتماع، فتحدث مثلاً عن وجود «حداثات متعددة» بدلاً من حداثة واحدة، ونماذج فكرية جديدة للعلمنة: أي بكلمات أخرى العلمنة «الخفيفة» والعلمنة «المتطرفة». ولا يزال كتابه «الأديان العامة في العالم الحديث» (Public Religions in the Modern World) المنشور سنة 1994 عملاً مرجعيّاً في علم الاجتماع، وقد ترجم إلى اللغات اليابانية والإسبانية والإيطالية والبولندية والعربية والإندونيسية والفارسية والصينية، فقد عبر كتابه العالم بأسره ويسعدنا اليوم أن نرحب به هنا.

خوزيه كازانوفا: شكراً جزيلاً على تقديمك اللطيف يا دوريس. سيأخذ تقديمي شكل نظرة عامة إلى العمليات العالمية من دون أن أتخذ موقفاً محدداً، ولكن أرجو أن تنير الطريق أمام فهم العمليات التي يمكن طرحها في نقاشنا هذا حول العلاقات الممكنة بين الدين والعولمة والعلمنة. لقد ظللنا نحن العلمانيين الأوروبيين نعتقد إلى زمن قريب بأن لدينا الإجابة بالفعل: الدين أمر يعود إلى الماضي وهو من سمات المجتمعات البدائية السابقة للحداثة، وأن الدين إما سيضعف بشكل كبير أو سيختفي بالكلية وبأفضل أحواله سيصبح أمراً خاصاً بالفرد في المجتمعات العلمانية الحديثة. لقد كان هذا هو مفهومنا لعملية العلمنة، فبالنسبة إلينا لقد كانت عملية بالفعل وكانت آثارها واضحة في تطور المجتمعات الأوروبية الحديثة، وقد اعتقدنا بأن بقية العالم سيتبعنا في هذه العمليات الحديثة.

أيضاً، إن ما عنيناه بالتحديد من العولمة هو التوسع العالمي لعمليات التحديث الأوروبي هذه. التوسع العالمي للنظام الرأسمالي، التوسع العالمي للدول الحداثية، التوسع العالمي لعملية العلمنة. لكننا نعلم اليوم أنه، وعلى الأقل على مستوى عملية العلمنة، فإن التاريخ العالمي يتخذ مسارات مختلفة تمام الاختلاف عما توقعناه.

فقد توقعنا أن المجتمعات حين تصبح أكثر تقدماً ستصبح أكثر علمانيّة، أي أقل تديّناً، ولكننا نعلم الآن حقيقة أن الولايات المتحدة مجتمع يزداد تديّناً مع ازدياد تَقدّمه. الأمر نفسه ينطبق على المجتمعات في بقية العالم: بينما تصبح هذه المجتمعات أكثر تقدماً نجدها تتبع نموذج الولايات المتحدة في كونها تصبح أكثر تديّناً وأقل شَبَهاً بالمجتمعات الأوروبية. إن هذا لا يعني بالطبع أن الولايات المتحدة تشكل نموذجاً أفضل للدول الأخرى لأن هذا سيكون ادعاء كاذباً، كما لا تزال الكثير من الدول لم تنته من عملية العلمنة الخاصة بها.

ما أود أن أقوله هو أن العالم يصبح أكثر علمانية وتديناً في الوقت ذاته، فلم نعد نفكر في العلمانية على أنها عملية انتهاء الدين، أو حركات الصحوة الدينية على أنها نهاية للعلمانية، فكلتا العمليتين ـ التحول العلماني والديني ـ تحدث في الوقت ذاته. إن التحول الديني ليس مجرّد إعادة إحياء لأشكال دينيّة تقليدية: بل أصبحت بناءً لظواهر حديثة للغاية. فالدين في الولايات المتحدة ليس من بقايا الماضي التقليدية بل هو نتيجة الحداثة الأمريكية.

قبل فترة كنت قد تقدمت بفكره هي أننا وبينما نناقش العلمنة علينا أن نميز ثلاثة معان مختلفة لهذا المصطلح: العلمنة رقم واحد تعني تمييز مجالات العلمانية الثلاثة ـ الإقتصاد والدولةً والعلم ـ من الدين. أما العلمانية رقم اثنين فهي تراجع المعتقدات والممارسات الدينية. والعلمانية رقم ثلاثة هي خصخصة الدين. وقد تزامنت هذه العمليات مع بعضها بعضاً في أوروبا بحيث اعتقدنا أنها بطبيعتها متلازمة ومرتبطة مع عملية التحديث. لكننا نعرف اليوم أن هذا ليس صحيحاً؛ فقد تتخذ هذه العمليات مسارات مختلفة أشد الاختلاف في مناطق مختلفة من العالم، والمهمة الصعبة في هذا الصدد هو معرفة العلاقات المتبادلة بين هذه المسارات، أي متى تتساوق في الاتجاه ذاته ومتى تتخذ اتجاهات متباينة متغايرة.

دعوني أبيِّن ما أعنيه حين أقول: «عملية العولمة العالمية التي تحدث في كل مكان»؛ يمكننا تقديم أفضل توصيف لعملية العولمة العالمية على أنها توسع ما أسماه الفيلسوف الكندي تشارلز تيلور: «الإطار العلماني الظاهر» في كتابه الجديد «عصر علماني» (A Secular Age). يتألف

الإطار العلماني الظاهر من تداخل النظام الكوني العلماني الذي كشفه لنا العلم والتكنولوجيا مع النظام الاجتماعي الجديد للدول: (الدول الإداريّة) والأسواق الرأسمالية والشؤون العامة القائمة على وسائل الإعلام والنظام الأخلاقي الحديث الذي بدأ ينتمي إليه الأفراد والقائم على تشديدهم على حقوقهم في الحرية والمساواة والسعي خلف السعادة.

عادة ما نفهم هذه الأنظمة الثلاثة على أنه ظاهرة وحالة في جميع شؤون حياتنا دون أي نوع من التسامي والعلو، أي أنها ليست مبنية على أساس وكأن الله غير موجود. بحسب ما قاله تايلور، فهذه التجربة الظاهراتية هي ما يقوم عليه عصر العولمة من حيث النموذج الفكري الذي يديره، وهو ما يجعل هذا العصر علمانياً بغض النظر عن مدى إيمان شريحة معينة من الإنسانية بديانة معينة أو بتصور معين للألوهية. ولكن كما تظهر المقارنة بين الأنماط التي اتخذها مسار عملية العلمنة في الولايات المتحدة وأوروبا فإن عملية العلمنة وضمن الإطار الظاهر نفسه تتخذ ديناميكيات دينية مختلفة للغاية.

رغم التباينات الكثيرة التي قد نجدها في النموذج الأوروبي نفسه إلا أن جميعها يتبع النمط ذاته في العلمنة، أي التمييز العلماني والتراجع في دور الدين ـ أو على الأقل تراجع دور الكنيسة وتدني مستوى التديّن. أما النمط الأمريكي فمختلف إذ ارتبط مع نمو الدين وتكرار الصحوات الدينية، بل لقد فتحت تجربتنا المباشرة في مراقبة هذه الظاهرة أبواب التساؤل عن نوع الديناميكية الدينية التي سترافق العلمنة، أي توسع «الإطار العلماني الملازِم» والتمييز العلماني في عليها ثقافاتنا الغربية.

لا يمكنني أن أتحدث بالطريقة ذاتها التي يقوم بها زميلي وصديقي المقرب بيتر بيرغر عن زوال العلمانية عن العالم بسبب نموذج مثل الصين مثلاً، فالصين دولة علمانية إلى حد كبير ولكنها بالطبع تشهد بعض الصحوات الدينية، ولربما تنال هذه الصحوات أهمية أكبر مع تخفيف الدولة الشيوعية قبضتها الحديدية عن الحريات في البلاد، ولكني لا أتوقع تحولاً دينيّاً هائلاً ضمن المجتمعات الصينية المختلفة أو في أي مجتمع حتى. ما نراه في العالم هو تبادل العلماني والديني لتشكيل بعضهما بعضاً، ولكن بطرائق مختلفة أشد الاختلاف.

دعونا ننظر الآن إلى التحولات الدينية العالمية: لا يوجد قانون عالمي في ما يتعلق بأمور الدين، فجميع أديان العالم تشهد تحولات كبرى اليوم كما تحولت خلال فترة التوسع الاستعماري الأوروبي، ولكن هذه التحولات تتم بطرائق مختلفة ومتنوعة، فقد اضطرت جميع الأديان العالمية إلى التجاوب مع الحداثة العلمانية كما اضطرت إلى التجاوب مع تحدياتها المتبادلة، فمن المهم

لنا اليوم إذا شئنا أن نفهم الطرائق التي تتغير فيها جميع الأديان أن نفهم كيفية تأثيرها على بعضها بعضاً ومن بعد ذلك أن ننظر في الطريقة التي تظل تؤسس على تقاليدها الخاصة بها.

على علماء الاجتماع الديني أن يقللوا من هوسهم بقياس مدى نمو الدين أو تراجعه بالمعنى التجريدي لهذا المفهوم، بل عليهم أن يكيفوا أنفسهم مع الأشكال الجديدة التي تتخذها الأديان العالمية على مستويات التحليل الثلاثة ـ المستوى الفردي والمستوى الجماعي والمستوى الاجتماعي. فعلى المستوى الفردي يشهد الدين اليوم عملية فردية متزايدة الذي بدأ أولاً مع ولكنه أصبح الآن يؤثر ويحول جميع التقاليد الدينية ـ الكاثوليكية كما الإسلام والهندوسية وكذلك البوذية.

الجديد حقّاً في عصرنا العلماني هذا هو الحضور المتزامن لجميع أديان العالم وتواجدها وبشكل كثيراً ما يكون منفصلاً عن سياقها الزماني والمكاني مما يجعلها عرضة لاستحواذ النزعات الفردية والأصولية عليها، وهذا هو الحال في المدن العالمية اليوم من نيويورك إلى جوهانسبرغ إلى كوالالامبور إلى سينغافورة إلى شانغهاي إلى لندن إلخ، فقد أصبح بإمكان أي شخص أن يدخل في جماعة دينية متوارثة ثم أن يستنسخ روحه الدينية إلى أي شكل آخر بحيث يظل «ساعياً» دائماً إلى الحقيقة تنجلي له كشوفات وإشراقات جزئية ومتلاحقة حول هذه الحقيقة، وهذه عملية في غاية الأهمية وتجري في إطار جميع التقاليد الدينية.

حاليّاً، على مستوى المجتمعات الدينية، يتأسف الكثير من علماء الاجتماع على فقدان الراوبط الاجتماعية كإحدى نتائج الحداثة السلبية، فالنزعات الفردية والجماعية توسعت على حساب المجتمع. استندت نظريات التحديث على ثنائيات بسيطة مثل التقليد والحداثة، المجتمع والاجتماع، وكذلك أسست نظريات العلمنة على الثنائيات البسيطة ذاتها وعلى أساس أن عملية العقلنة الحديثة جعلت من فكرة المجتمع غير قابلة للحياة.

ولكن وكما رأى توكوفيل بوضوح، فالحداثة تقدم إمكانيات جديدة وواسعة لبناء مجتمعات من جميع الأنواع، وخاصة لبناء مجتمعات دينية جديدة كتجمعات دينية اختيارية، فمعظم الجماعات أو الحركات الدينية الموجودة اليوم تأخذ شكل التجمع الديني الاختياري هذا، وكذلك تفعل معظم الأشكال الديناميكية من المسيحية مثل المجتعمات المؤسسة مسيحياً في أمريكا اللاتينية أو الكنائس الخمسينية في شتى أرجاء العالم، والأمر نفسه ينطبق على أشكال الإسلام الأكثر ديناميكية مثل جماعة الدعوة والتبليغ ومعظم الطرق الصوفية. حتى الأديان العالمية التي لا تحتوي على

تقاليد متطورة من التجمع الديني مثل الهندوسية والبوذية أصبحت الآن تبرز بشكل مؤسساتي أكبر وخاصة في بلاد المهجر.

أما على المستوى الاجتماعي، فهذا هو المستوى الذي يظهر فيه هوسنا بموضوع الدين بأجلى صوره، فعلى هذا المستوى تظل ما يمكن أن نسميها: «المجتمعات الدينية» و«القومية العلمانية» و«الأديان المدنية القومية» هي الحاملة الأكبر للهويات الجماعية، ومن المرجح أن تعزز عمليات العولمة من عودة بروز الأديان العالمية كمجتمعات دينية متخيلة عابرة للدول ومعولمة، وبينما يمكن لمجتمعات متخيلة كوزموبوليتانية عابرة للقوميات أن تظهر، فأهم هذه المجتمعات ستكون على الأرجح الأديان والحضارات القديمة ولكن بعد أن تشهد تحولات كبيرة.

وهذه هي النقطة التي تمتاز بها أطروحة «صراع الحضارات»، لهانتنغتون ولكنه بالطبع تناول الموضوع من زاوية كون هذه المجتمعات وحدات جيوسياسية إقليمية، ولكن هذا ليس ما يحصل في الأديان العالمية، بل لدينا اليوم توتر جوهري بين مبدأين معروفين جيداً:

الأول: هو مبدأ حق الفرد الإنساني الراسخ في حرية الضمير، وبالتالي حريته الدينية وحريته في تغيير دينه، وهو إحدى المبادئ التي تتعامل معها جميع المجتمعات الديموقراطية الحديثة على أنها من حقوق الإنسان الشاملة غير القابلة للنقاش.

ولكن من ناحية أخرى يوجد لدينا حق الناس الجماعي في حماية تقاليدهم وثقافاتهم والحفاظ عليها من الممارسات الإمبريالية الاستعمارية الافتراسية، وقد رسخت وثائق الأمم المتحدة الاعتراف بهذا الحق تحت مسمى «حقوق الشعوب الأصلية»، ويمكن أن يتحول بسهولة إلى مبدأ عام من الحقوق والواجبات المتبادلة بين جميع شعوب العالم تجاه تقاليد وثقافات بعضهم بعضاً تتآلف على أساس «الطائفية العالمية Denominationalism» المتزايدة الظهور، وما أطلق عليه أنا هذا الاسم هو انتشار مجتمعات دينية عالمية غير متمركزة على منطقة معينة بل تعتبر عابرة للأمم تطرح نفسها على أنها ذات صورة كونية شاملة لما تسميه: «جميع أديان العالم» أو على الأقل تبرز بشكل جامع لسمات عدة أديان، وتشمل الأمثلة على هذه المذهبية البهائيين والمونيين والهاركريشنا وأديان الأمريكيين ذوي الأصل الأفريقي إلخ، وبالطبع فهي تكمل مع بعضها بعضاً الكثير من أشكال المجتمعات العلمانية أو المتخيلة بالإضافة إلى القومية الأم.

إن بروز الطائفويّة بهذا الشكل إذن تشمل الطوائف الدينية تماما كما العلمانية إن أعنيه بالطائفويّة «denominationalism» في هذا السياق هو نظام من الاعتراف المتبادل بين المجموعات ضمن

مجتمع واحد، فـالطائفة هو الاسم الذي نضفيه على أنفسنا والذي يَعْرفنا به الآخرون، وفي النظام الأمريكي المميز في معالجة الطائفيّة الدينية ما يعنيه الأمر هو أن الطوائف اختيارية وغير مراقبة وغير متبناة من الدولة، وهذا نظام من الاعتراف المتبادل بهويات مجموعات.

وبالموازاة مع عملية العلمنة العامة ـ والتي بدأت كعملية علمنة داخلية ضمن العالم الغربي المسيحي قبل أن يتخذ منحى عالميّاً من خلال التوسع الاستعماري الأوروبي ـ توجد لدينا عملية تكوين لنظام عالمي من الأديان، ونحن كثيراً ما نتعامل مع الأديان العالمية وكأنها كانت موجودة منذ الأزل، ولكن الهندوسية مثلاً لم تكن موجودة كاسم يشير إلى طائفة معينة تمتلك مجموعة محددة من المعتقدات قبل القرن التاسع عشر، والأمر ينطبق كذلك على الكثير من الأديان الأخرى، فقبل القرن التاسع عشر لم يكن الهندوسي يشير إلى نفسه على أنها هندوسي كما لم يكن البوذي يسمي نفسه «بوذياً»، وعلى هذا الأساس فالأديان كما نفهمها اليوم ليست من مخلفات الماضي بل من نتاج عالمنا الحديث المعاصر الحاضر. هذا النظام العالمي من الأديان يأتي لسيرورة الطائفويّة الدينية العالمية حيث تمّ إعادة تعريف الأديان العالمية وتحويلها إلى العلماني من خلال عمليات متبادلة متشابكة من المطالبات العالميّة والاعتراف المتبادل.

وكما هو الحال في الطائفيويّة في الولايات المتحدة فإن الطائفيويّة، تبرُز على مستوى العالم، كنظام ذاتي التنظيم والمراقبة من التعددية الدينية والاعتراف المتبادل بين الجماعات الدينية في المجتمعات المدنية العالمية فيتم تأليف كل دين من خلال العمليات المتشابكة والمتشابهة التي ذكرناها.

كما شدد رونالد روبرتسون، فإن النزعة الفردانية الكونيّة والنزعة الكونيّة الفردانية مترابطان ومتضمنان في عمليات العولمة، فكل دين عالمي يمارس حقه في أن يكون فريداً ومختلفاً، وبهذا يؤكد فرديته وفي الوقت ذاته يقدم نفسه عالميّاً على أنه الطريق الكونيّة للبشرية جمعاء. تبرز الطائفويّة العالمية من خلال عملية الاعتراف المتبادل بهذه المزاعم الفردانية والكونيّة، ولهذا نرى توجهاً عالميّاً متزايداً تجاه الاعتراف المتبادل بالثقافات، ولكنه لا يحصل بنعومة ودون مشاكل.

ما ينتهي إليه الأمر هو اضطرارنا للاعتراف بالتعددية التي لا سبيل لتجاوزها في جميع النزعات الكونيّة وبتعدّد الحداثات، أي أن كل نزعة كونيّة وكل حداثة هي بطبيعتها فردية، فيمكننا القول أننا نتحرك من وضع من الكونيّات الفردية المتنافسة إلى ظروف جديدة من السّياقويّة الطائفية الكونية العالمية السياقية، وأشكر لكم حسن استماعكم.

دوريس دونيلي: نشكرك كثيراً يا بروفيسور كازانوفا. بالطبع فلدينا الكثير لنفكر فيه ونناقشه

ولكن دعونا ننتقل إلى متحدثنا التالي جيل كيبيل. جيل كيبل عالم فرنسي بارز وهو من من أكثر الناس خبرة في موضوع الإسلام السياسي ويعتبر من أفضل وأحصف مفسري العالم الإسلامي اليوم.

يشغل كيبيل منصب بروفيسور في معهد الدراسات السياسية في باريس، ويتكلم العربية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية بطلاقة، وقد قرأت أنا شخصياً كتابين من تأليفه: «الحرب لعقول المسلمين: الإسلام والغرب»، و«بعد الإرهاب والشهادة: المستقبل في الشرق الأوسط».

من الأشياء التي تثير اهتمامي في فكر البروفيسور كيبيل كعالم لاهوت هو فهمه لقوة الرمز في الكشف عن أكثر مما يظهر للأنظار أول الأمر، فقد ناقش رمزية الهجمات على برجي مركز التجارة العالمي الواقعين بقرب وول ستريت، كرمز لهشاشة الولايات المتحدة السياسي والاقتصادي، ولكن ناقش أيضاً «أبو غريب» و«غوانتانامو» كرمزين للسقوط الأخلاقي لولايات المتحدة خاصة تحت حكم أمثال بوش وتشيني ورامسفيلد. السيد كيبيل، تفضل مشكوراً!

جيل كيبيل: أشكركم جزيل الشكر على هذا التقديم اللطيف وأخشى أن تكوني قد رفعت توقعات الزوار مني أكثر مما أستحق! أود أن أبدأ نقاشي هذا بالحديث عن كرة القدم مع أن فرنسا وكرة القدم لم يكونا على علاقة طيبة خلال هذه السنة. لكني سأبدأ بها لأن الهزائم المخزية التي تعرض لها المنتخب الفرنسي في كأس العالم في جنوب أفريقيا والتي ترافقت مع بعض التصرفات المخزية التي قام بها لاعبو المنتخب قد لاقت نقاشاً واسعاً في الصحف الفرنسية والطبقات التي تحب النقاش. ربط البعض بين هذا الواقع وبين حقيقة كون معظم لاعبي الفريق الفرنسي من المسلمين، وطرحت تساؤلات عما إذا كانت هذه هي المكونات الوطنية والأخلاقية التي على المنتخب الفرنسي أن يتألف منها. كانت روحية كأس العالم 2010 مغايرة تماماً لروحية 1998 حين برز بطل فرنسي «حتى النخاع» يدعى زين الدين زيدان، وبالطبع فعبارتي لا تخلو من السخرية، فابن المهاجر البربري من الجزائر الذي ولد في مرسيليا ونشأ بها أصبح فرنسيّاً حتى النخاع، كما أن جيل كيبيل، ابن المهاجر التشيكي أصبح فرنسياً حتى النخاع. في 1998 بدا وكأن نظام التكامل الاجتماعي نجح في أن يوحد أناس من أديان وأعراق مختلفة تحت العلم الفرنسي حتى فاز المنتخب بكأس العالم.

ولكن بالمقابل في 2010 وجدنا من يجادل حول قضية «الشرذمة المجتمعية» التي يمر بها المنتخب والناجمة عن مجيء أفراده من هويات متباينة ولذا فقد كانت بنية الفريق تعاني من التفرقة

حتى وجدنا معلقاً مثل الفيلسوف المحافظ آلان فينكييلكرو ـ وهو مهتم للغاية بكرة القدم ـ يقول إن فرنسا المدن المتعددة قد انتصرت على فرنسا المدينة الواحدة، بالطبع فما يعنيه هنا هو «المدينة» بمعناها الإغريقي، أي الشعور بالانتماء إلى «المدينة الواحدة» قد تلاشى وحل محله شعور الناس بتفردهم وامتيازهم.

فما الذي يحدث هنا؟ اليوم أنا أجري أبحاثاً على مشارف باريس في المناطق التي جرت فيها أعمال الشغب قبل خمس سنوات، وما أجده مثيراً للدهشة هو أننا أصبحنا نرى اليوم ولادة «مجتمع الجيوب المنعزلة» أو «ثقافة الجيوب المنعزلة» التي تشدد على الدين كحماية ضد المجتمع الأعم الذي تقرر أن قيمه لم تعد صالحة.

بالعودة إلى ما ذكره زميلي الأستاذ كازانوفا عن النزعة الكونية الفردانية والنزعة الفردانية الكونية، فالأمر معقد كما هو الحال في جميع المفاهيم القوية، فما قرره الأستاذ كازانوفا مبني إلى حد كبير على تجربته التي مر بها في الولايات المتحدة، ولكني أود أن أطرح بعض الأسئلة حول ما يجري هنا في أوروبا، إذ بإمكاننا أن نستفيد من بعض الدروس التي تعلمناها مما يجري بين المجموعات المسلمة في أوروبا حتى نستخدمها لنتسائل عما يجري مع المجموعات اليهودية في أوروبا؛ ففي الماضي كان اليهود الفرنسيون قد تعلمنوا إلى أقصى درجة يمكن لنا تصورها، ولكننا اليوم نرى أن تأثير جماعات أصولية مثل الهاسيديم والحباد لافتاً للاهتمام وخاصة وسط الجيل الثالث من المهاجرين اليهود من شمال أفريقيا إذ أنهم ليسوا أقل بكثير من عدد أتباع جماعة الدعوة والتبليغ، وهي جماعة إسلامية متدينة تعتبر الانعزال عن المجتمع، أي العزلة الثقافية، أمراً جوهريّاً للحفاظ على الهوية.

لقد كانت فرنسا دولة اندماج اجتماعي وهي لا تزال كذلك بالرغم من أنها اضطرت للتعامل مع حالة مختلفة بعض الشيء. في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد قال بيركليس أن ما يجعل الإغريق إغريقيّاً ليس كونه إغريقيّاً، بل كونه ذهب إلى المدارس الإغريقية، فقد كانت اللغة والثقافة وتلقي القيم الحضارية ودمجها في كيان الفرد أهم من لون جلده أو دينه أو ما كان يمتلكه.

المشكلة اليوم هي أن هذا الشعور يتضعضع، سواء كان ذلك بسبب مُساءَلته من الأسفل أو من الأعلى، فهو يتضعضع من أسفل وليس فقط نتيجة مُساءَلته الأيديولوجيات له بل أيضاً نتيجة الأشكال التنظيمية المتعلقة بترتيب المجتمع الطبقي كاتحادات العمال والأحزاب السياسية اليسارية التي لم تتمكن بعدُ من التعايش مع العالم ما بعد الصناعي، ولذلك يعم الشعور بينها بأن الهويات

التي كانت تُشعر الناس المستائين من وضعهم في المجتمع بالحركية السياسية والاجتماعية لم تعد فعالة الآن. وبالتالي توجد حاجة إلى هويات جديدة تدفع عنك ما ترى أنه شر، وهذا سيقدم لك مثالاً أعلى تصبو إليه وشعوراً بالكرامة وما يتفق الأمريكيون ونحن على تسميته بـ «الاحترام». أما من الناحية الأخرى، فالشعور يتضعضع من الأعلى أيضاً لأنه يتعرض للمُساءَلة من قبل مَسَار الاتحاد الأوروبي الذي يحرم الدول من قدرتها على تعريف هويتها.

لقد فوجئت للغاية حين أجريت المقابلات مع من استجاب لي في ضواحي باريس، فقد وجدتهم يقارنون حياتهم ومصيرهم بالمشاريع التي يرونها على شاشات التلفاز، فبعضهم يشاهد التلفزيون الفرنسي وبعضهم يشاهد قناة الجزيرة وإن كان لا يفقه ما يقال فيها، وما يبنونه على ما يرون هو أن يقوموا مثلاً بالشعور بالتماهي مع الفلسطينيين، فحين تحيط الشرطة الفرنسية بإحدى الضواحي التي يقطنون فيها فتجدهم يشبهون الأمر بحصار الإسرائيليين لغزة.

لقد وصلنا إلى هذا الحال بسبب وجود فراغ في القمة، فالاتحاد الأوروبي عاجز إلى حد كبير عن توفير القيادة السياسية للناس، والأهم من ذلك أنه عاجز عن تقديم هوية إيجابية قد يود الناس التعلق بها، وأعتقد أننا سنواجه أزمة كبرى بسبب هذا الأمر، لربما عارض البعض بقولهم أن الولايات المتحدة تعاني من الصعوبات ذاتها ولكن الحقيقة هي أن الولايات المتحدة تقودها حكومة قوية يقدر الناس على الرغبة في الانتماء إليها أو حتى رفضها، إذ يوجد أمامهم شيء محسوس يقدرون على الانتماء إليه. يصعب بالمقابل أن نرى أي شيء ملموس في الاتحاد الأوروبي ولا يراه معظم الناس إلا كبيروقراطية غير منتخبة تعوق الأمور بدلاً من تسييرها، وعلينا أن نبحث عن الهويات الدينية ضمن هذه المنظومة، وقد يكون خلافي الأساسي مع خوزيه كازانوفا هو أني لا أرى أنها هويات دينية، فرغم أن أعضاء هذه المجتمعات يستخدمون لغة ثرية بالمفردات الدينية إلا أن تساؤلي حول كفاية هذا لوضع العلامة الدينية عليهم سيكون سؤالي الفلسفي لخوزيه. أشكركم.

دوريس دونيلي: أقدم لكم الآن البروفيسور توماس هاليك، وهو أستاذ علم الاجتماع في جامعة تشارلز ولكنه أيضاً القس الكاثوليكي في كنيسة الجامعة والتي تمتلئ كل يوم أحد ليس فقط لسماع الأب هاليك بل لسماع الرسالة التي أعاد إليها حيويتها. وكذلك فالأب هاليك هو متكلم في الفاتيكان وفي براغ في حوار الأديان والثقافات ويسعدني أن أرحب به.

توماس هاليك: أشكرك وإنه ليشرفني أن أجلس هنا بين نجوم علم الاجتماع الديني في عصرنا. أنا أرى الدين من زاوية علم الاجتماع، أي من الخارج، ولكني أراه أيضاً كراهب وعالم لاهوت

ومشارك فاعل في حوار الأديان، أي من الداخل أيضاً، وأحاول دائماً أن أستغل هذه الميزة. ولطالما شاركت في حوارات الأديان ولكنني هذه المرة أود أن أضيف بعض التعليقات على نوع مختلف من الحوارات: حوار الدين، ويعني هذا بالدرجة الأولى في المنطقة التي نعيش فيها حوار الدين المسيحي ومن بعد ذلك اليهودي مع العلمانية. لطالما اعتقدت أن الدين المسيحي، دين التجسد، كان دائماً يحمل روحاً توفيقية إذ أدرج فيه عدة ثقافات لم تكن أي منها بعيدة عن الدين سواء كان ذلك في صورة البيئة المسيحية ـ اليهودية الأصلية أم المسيحية الهيلينية أم المسيحية التالية التي اعتنقها الإغريق والرومان والأقباط والسْليتون والسلافيون والجرمان إلخ..

لكن الجدير بالملاحظة حقاً هو أن المسيحية التقليدية احتفظت بتواجد تكافلي مع الحضارة الوحيدة في تاريخ البشرية التي تبدو وكأنها علمانية بالفعل. إنها الحداثة الأوروبية، وهي ثقافة يجب أن تتضمن جانباً دينيّاً لأنها نشأت من جذور الديانة المسيحية، المسيحية التي نراها في أوروبا اليوم ليست خالصة ولكنها لم تك خالصة قط، ولربما لا يمكن لها أن تكون خالصة نظراً لطبيعة كونها تتعلق بالتجسد، ولكنها بالرغم من ذلك سارية في جميع أوجه الثقافة الغربية العلمانية، ولعلها من مفارقات هذا الزمن أن الديانة المسيحية هي ما يمنع هذه الثقافة العلمانية من التحول بشكل كامل إلى ثقافة دينية أو شبه دينية لأننا دائماً نرى أنه حين يتوقف الدين التقليدي عن لعب دوره التقليدي فسوف تبرز ظاهرة أخرى لتلعب الدور الديني لدمج المجتمع وتفسيره وتبريره أمام نفسه.

لقد كتبت في السابق عن الدور شبه الديني الذي تلعبه وسائل الإعلام، فهي الآن تدمج المجتمع مع بعضه بعضاً، وهي تقوم بعملية تفسير العالم وتعطينا رموزاً وقصصاً عظيمة، لكن الواقع يظل هو أن الثقافة الغربية علمانية وغير دينية بقدر ما هي مسيحية، فإذا كان للمكون المسيحي أن يختفي من الثقافة الغربية فلن تصبح هذه الثقافة إلحادية، بل دينية أو شبه دينية، دينية بمعنى غير مسيحي وكثيراً بمعنى معادٍ للمسيحية حتى لو أصبح الإلحاد عندها هو الدين (بل حتى دين الدولة كما كان في الدول الماركسية مثلاً).

فمن مصلحة المسيحية والمسيحيين أن يحتفظوا بالمكون العلماني من الثقافة الأوروبية، ولكن بالمقابل أن ينتقدوا ميل العلمنة إلى التحول بدورها إلى دين. بهذه الطريقة تدافع المسيحية عن طبيعتها الحقيقية في الحضارة الغربية. من الواضح أن المكونين المسيحي والعلماني في الحضارة الغربية لن يتوحدا بشكل كامل أبداً، وستظل درجة ما من التوتر قائمة بينهما، ولكن إذا ما كان ذلك التوتر سيتخذ صورة مفيدة لكلا الجانبين أم شكل حرب الخنادق التي تستنزفهما فهو أمر يعود إلى عدد من الظروف.

من الواضح أن الحداثة لن تصبح مسيحية بكاملها، ولا ينبغي أن يسعى أحد إلى هذا الهدف الطوباوي حتى تحت عناوين جذابة مثل تنصير أوروبا من جديد، فقد أظهر تشارلز تايلور الأسباب التي تجعل من المستحيل على المسيحية أن تتولى مسألة الحداثة الحالية كما حاول الأب ريتش أن يفعل في القرن السادس عشر حين بدأ بإدراج المسيحية في الثقافات الشرقية. فالسبب هو أن الحداثة هي ثقافة قد تخللتها المسيحية بالفعل ولكننا لا نقدر أن نسميها مسيحية. ماذا عن تعامل غير المسيحي مع الحداثة؟ بحسب ما قاله تايلور فإن غير المسيحي هو في الواقع غالباً ليس حيادياً، وليس منفتحاً في وجه المسيحية كما كانت الحضارات الوثنية البعيدة، بل إنّه معادٍ للمسيحية بشكل منهجي.

أخشى أنه لو انفصلت المسيحية عن العلمانية بشكل كامل أو لو انتصر أحد الجانبين على الآخر بشكل نهائي وحاسم فأزاله بالكلية فسوف تلقي أوروبا بواجبها تجاه ماضيها ومستقبلها جانباً، وبغض النظر عن الجانب الذي سيظفر بالنصر وأي منها سيستقل عن الآخر فسوف يخسر الطرفان آخر الأمر.

أعتقد أن الحوار الشهير الذي دار بين الكاردينال راتزينغر ويورغن هابرماس انتهى إلى النتيجة نفسها، فالنزعة الإنسانية العلمانية والمسيحية تحتاجان كل واحدة منهما إلى الآخر كمصحح لأحادية الجانب، وقد انتهى البابا يوحنا بولص الثاني إلى الموقف ذاته إذ قال أن الإيمان دون العقل خطير وأن العقلانية دون القيم الأخلاقية والروحية التي تنبع من الإيمان هي بدورها أحادية الجانب وبالتالي خطيرة.

كيف ستبدو المسيحية حقّاً لو أرادت أن تخلّص نفسها من إرث عصر التنوير وعلمانية اليوم؟ يمكننا أن نرى لمحة من ذلك في النزعات المسيحية الأصولية والتقليدية المعاصرة. وبالمقابل: كيف ستبدو العلمانية واللائكية لو أدارتا ظهريهما بالكلية إلى المسيحية؟ يمكننا أن نرى ذلك من خلال اللغة المتعصبة والأيديولوجيات التي تكاد تكون شمولية بينما تفرض على الجميع خطابها الجديد حول الصحة السياسية، أو أن تخصي وتزيل ذاكرة بعض الحضارات تحت شعار «التعددية الثقافية».

في وقتنا الحاضر نرى هذين التوجهين: الأصولية المسيحية والعلمانية المتشددة يستفزان بعضهما بعضاً وبذلك تزداد قوتاهما، فتشرعن إحداهما وجود الأخرى، فلا تبقي إحداهما الأخرى حية فحسب، بل تتطرف كل واحدة منهما من خلال صراعاتها التي لا تنهي مع الأخرى. لا يمكن

لأي متطرف أن يوجد دون أعداء، وكل من هذين الطرفين محق حين يصف الطرف الآخر بأنه تهديدٌ له، ولكنّ تهديداً أكبر ينبع من الشيطنة المتبادلة.

أنا قلق من جميع أنواع التطرف والأصولية سواء أكانت دينية أم علمانية، فالأصولي إنسان ضعيف الإيمان إلى درجة أنه لا يقدر على تقبل تشكيكات الآخرين وأسئلتهم الانتقادية، وكثيراً ما يتخلص الناس من هذه الشكوك من خلال إسقاطها على الآخرين، بكلمات أخرى هم يسقطون مخاوفهم على الآخرين وكثيراً ما يرون فيهم ـ وخاصة أعضاء المجتمع الأكثر انفتاحاً ـ أعداء خطرين. حين يصل التوتر في عالمنا إلى درجة معينة من الشدة، وحين ترتفع مستويات الخوف والإحباط بين الناس فعندها لن تكون لغة السياسة العلمانية اليومية المعتادة قوية بما فيه الكفاية لتعبر عن تلك المشاعر.

يستخدم القادة السياسيون قوة الخطاب الديني والرمز الديني وكثيراً ما يصبح الدين سلاحاً في النزاعات السياسية، وحين يبدأ الناس باستخدام الخطاب الديني في الجدل السياسي أو حتى خلافات الرأي فسوف يبدأون برؤية خصومهم ومخالفيهم على أنهم شياطين، وكثيراً ما يكون الأمر مجرد إسقاط منهم لشياطينهم والجوانب المظلمة من عقولهم وصفاتهم السلبية على الآخرين. في ذلك الوقت يمكن لتضارب الآراء أن يشهد تصعيداً بحيث يتحول إلى صراع مدمر بكامل معنى الكلمة. إن هذا النوع من الشيطنة يؤدي إلى إستراتيجية من التدمير، وقد أصبح عالمنا اليوم مليئاً بالوحوش لأننا نجر الدين إلى صراعاتنا السياسية والاجتماعية والإثنية.

يتذكر الفيلسوف ريتشارد كيرني نصيحة التحليل النفسي: حين يرى الناس في مناماتهم أن الوحوش تطاردهم، عليهم أن يتجرأوا على النظر إلى الوحوش وجها لوجه بينما لا يزالون يحلمون، سوف يفاجَأُون إذ سيجدون أن الوحوش ليسوا مختلفين كثيراً عنهم. أعتقد أن علينا أن ننظر إلى خصومنا في وجوههم ربما لأننا سنفاجأ بأنهم ليسوا مختلفين كثيراً عنا. أعتقد أن ثقافة الحوار في غاية الأهمية لعالمنا اليوم.

دوريس دونيلي: سنتابع الآن مع البروفيسورة غريس دافي المعروفة في مجال علم الاجتماع بشكل واسع في بريطانيا وأوروبا والولايات المتحدة، وتشغل في الوقت الحالي كرسي علم الاجتماع في جامعة إكستر حيث تدير مركز الدراسات الأوروبية أيضاً، وإنتاجها الكتابي غزير فقد ألفت مقالات وكتباً وشاركت في تحرير بعض الكتب، لقد كتبت بالخصوص حول موضوعين أريد أن ألفت الانتباه إليهما إحترازا في حال لم تذكرهما في كلامها وهما:

من الأشياء التي تتكلم عنها «الدين الكفائي»، حين تمارس أقلية فاعلة الدين بالنيابة عن مجموعة أكبر تفهم ما تقوم به الأقلية وتوافق عليه ـ أي الدين التوكيلي أو «الكفائي». وكذلك كتبت لنا عن الواجب الديني مقابل الاستهلاك الديني قائلة أن الشعور بالواجب تجاه الممارسة الدينية قد تقلص وفي الوقت ذاته شهدت الرغبة في «استهلاك» جوانب معينة من الدين تنامياً ملحوظاً. وكذلك فقد كتبت بشكل واضح عن عجز الكنائس القائمة أو حتى الأديان القائمة على ضبط معتقدات وسلوكيات أغلب الناس.

غريس دافي: أشكر لك ترحيبك وأنا سعيدة لكوني هنا. ما أريد أن أبدأ كلامي عنه هو الفرق بين الحقيقة والإدراك، فقد درجت الآن مقولة: لقد عاد الإله (اللّهُ) (God is back)، وهي بالفعل عنوان كتاب ألفه صحفيان بارزان في مجلة الإيكونوميست، وهو كتاب علينا أن نتلقاه بحذر ولكن هل عاد الإله (اللّهُ)؟ إن هذا يعني أنّه "ذهب" أو أنّها "ذهبت". أنا لست متأكدة أن الإله (اللّه) قد عاد، ولكنني واثقة أن تصوّراتنا عن الدّين هي التي قد تغيرت أكثر من كون الواقع نفسه هو الذي قد تغيّر.

دعونا نفكر للحظة في النقاش الدائر حول الإسلام في أوروبا، فأنا أتفق تمام الاتفاق مع كثير مما ذكره جيل كيبيل. ولكن المسلمين قطنوا أوروبا منذ ستينيات وسبعينيات القرن الماضي في الوقت الذي كان فيه الجدل حول العلمنة في ذروته، ولكننا لم نسمهم «مسلمين» وقتها، بل جزائريين وباكستانيين وبنغلادشيين وأتراك. فجأة فككنا شريحة كاملة من السكان وأعدنا بناءَها! لربما كانوا هم من أعادوا بناء أنفسهم في هذا القالب ولا أنكر أنا هذه الإمكانية، ولكن ما الذي تغير: أحقيقة وجودهم أم إدراكنا ونظرتنا لذلك الوجود؟

أعتقد أن ما علينا أن نناقشه هو ليس الدين الآن، بل لماذا أخطأت علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع في فهم هذه الظواهر حتى الآن؟ وأعتقد أن هذا الأمر من الجدية بمكان لأنني لست متأكدة من أن هذه العلوم أصابت في تشخيص هذه الظواهر الآن. فقط دعونا نفكر في بعض الأمثلة: ثلاثة أحداث وانتخابات لم يمض عليها زمن طويل. الانتخابات التي لم يمض عليها زمن طويل هي انتخاب الرئيس أوباما، وهي حديثة العهد نسبياً.

لقد جلست عندها في اجتماع لعلماء السياسة في جامعة إكستر وناقشنا تلك المسألة، فقال رجل من الحضور: «ما أهمية الدين في انتخاب أوباما؟» فأجابه رجل وإمرأة: «ليس له أي أهمية». لكن هذه الإجابة كانت وبكل بساطة غير صحيحة، لقد تخيلوا أوباما بحسب المثال الأوروبي: أي أنه كان رجلاً ملوناً ولكن غير مسيحي. لكنه مسيحي بكل تأكيد وليس على أساس الاعتقاد

الشخصي فحسب بل نتيجة تجربته الواسعة في العمل الاجتماعي في شيكاغو، ولكنه بالطبع كان أشياء كثيرة أخرى غير كونه مسيحياً. دعونا نفكر أيضاً في الأحداث الدولية التي كتب عنها جيل كيبيل بالكثير من البلاغة، أعني الثورة الإيرانية سنة 1979، وانهيار الشيوعية سنة 1989، و11 سبتمبر. لم أتمكن قط من أن أتجاوز حقيقة أن جميع الاختصاصات التي درستها: الاقتصاد وعلمي السياسة والاجتماع، قد عجزت تمام العجز عن توقع أي من هذه الأحداث، بينما نفخر ـ بل ونتكبر في بعض الأحيان ـ بكوننا علماء «تنبؤيين».

أنا أعتقد أن هذه جميعها تجارب يجب أن تدفعنا إلى تفكير أعمق وإلى بعض التواضع. فماذا علينا أن نفعل؟ كيف لنا أن نفهم طبيعة الحداثة؟ أول شيء أفعله أنا هو أن أتساءل: هل لدينا حداثة واحدة أم حداثات كثيرة؟ وهنا أنوه بشمويل آيزنستادت وفكرته عن الحداثات المتعددة، وهي الفكرة التي أحترمها كثيراً وأعتقد أنها تساعدنا. وكذلك أحب فكرة أن الحداثات ليست معطاة بل تمر بعملية دائمة من البناء وإعادة البناء وبطرائق مختلفة وفي أماكن مختلفة وعلى أيدي أشخاص أحياء ومجتمعات حقيقية. الحداثات ليست «معطاة»، بل إنما تُصنَع، وهذه عملية يكتسب فيها العامل الديني أهمية كبرى.

فما الذي يعنيه أن تكون حديثاً؟ هذا أقرب لأن يكون سؤالاً تجريبيّاً ولا تنظيريّاً. إذا ما كانت المجتمعات الحديثة هي المستقبل ـ كما أحب أن أعتقد وكما أحب عالم المستقبل أن يكون ـ فعليها أن تتيح المجال أمام «الصوت النبوئي»، و«الصوت النبوءي» بطبيعته يزعج وقد يكون دينيّاً كما قد يكون علمانيّاً. ما أريد أن أقوله هنا هو أن الحداثة تستمد مصادرها من الديني لتنتقد العلماني كما تستمد مصادرها من العلماني لتنتقد الديني، وما يهم هو نوعية الجدل وهذا هو التحدي الحقيقي الماثل أمام الأوروبيين ـ وبشكل أكبر أمام العلوم الاجتماعية الأوروبية ـ خاصة من لا يتعامل مع «النبوئي» ـ أي العاطفي والغريب والمتحدي ـ بشكل جيد.

وفي هذا الصدد أجد نفسي أتبع يورغن هابرماس: علينا جميعاً وفي كل الاختصاصات أن ننظر ثانية في لب تفكيرنا حتى نأخذ العامل الديني بجدية ولكن حيث يكون مناسباً. إذا حدث هذا بالفعل فسيكون ثورة حقيقية في التفكير الاجتماعي العلمي وسوف نحصل على نقاشات ملحة سواء على المستوى الأكاديمي أو أبعد منه. ولكني أتسائل هنا: هل علم الاجتماع وجميع علماء الاجتماع وجميع المختصين في شتى المجالات جاهزون لمواجهة ذلك التحدي؟ أنا أرجو ذلك فعلاً. أشكركم.

دوريس دونيلي: لا يزال لدينا بعض الوقت، فهل لدى أيٌّ من المتحدثين أي تعليق أو سؤال؟

خوزيه كازانوفا: لقد طرح جيل نقطة في غاية الأهمية عن «العلامات الدينية»، فما الذي نعنيه بها؟ الدين اليوم هو إطار عام يعني الكثير من الأشياء بحيث لا يعني شيئاً منها على التعيين. يوجد علماء دين بارزون، أي متخصصون في العلوم والدراسات الدينية ولا علماء اجتماعيون مثلنا، وقد حاولوا بالفعل أن يدرسوا ماهية الدين، فتوصلوا إلى نتيجة مفادها أن علينا أن نتخلص من فكرة «الدين الفئة» لأنه لا يمكن أن يعني شيئاً على التعيين إذا ما كان يعني كل شيء.

طبعاً المشكلة هي أنهم يطلبون منا أن نتخلص من هذه الفكرة «الدين الفئة» في الوقت عينه الذي أصبحت هذه الفكرة بحكم الواقع حقيقة اجتماعية لا يمكننا التغاضي عنها، ففي كل مجتمع نذهب إليه اليوم وفي كل مكان نذهب إليه سنجد الجميع يستخدم فكرة «الدين الفئة»، وهذه بالطبع ظاهرة جديدة لا علاقة لها بالماضي.

لدينا بالطبع ثلاثة طرائق للتعامل مع هذه المسألة: الأولى هي في الطريقة التي قمنا بها بالتفكير في العلوم الاجتماعية والتي تمكننا من تطوير نظرية عامة حول الدين حتى لو لم نكن نحن أنفسنا متدينين، ولكننا نعلم أن هذا مستحيل لأننا أخفقنا ولم نتوصل إلى نظرية عامة في الدين. أما الثانية فهي الطريقة علوم العقائد الدينية أي السؤال اللاهوتي حول تمييز الدين الحقيقي من الدين الزائف، والدين الأصيل من الدين الباطل، والالتزام الديني من الانحراف، وهذا أمر يعود إلى علماء العقائد واللاهوت لأني أنا شخصيّاً لا أجرؤ على أن أقول لأحد ما أنه على خطإٍ حين يقول هو عن نفسه أنه يدين بدين ما.

فالمهمة إذن هي إعادة البناء التاريخية للطريقة التي نفهم بها الدين والفكرة الدينية في جميع أنحاء العالم اليوم، أما بالنسبة إلى كيفية حصول هذه الظاهرة وكيفية إعادة فهمنا لها فهي أسئلة مثيرة للاهتمام، وعلينا أن نتخلى عن فكرة كون الدين شيئاً من الماضي عاود للظهور بطريقة أو بأخرى، لا، بل هو أمر يبرز يداً بيد مع العولمة. بالطبع يمكننا أن نعود إلى التقاليد ونعيد بناءَها، ولكن المثير للاهتمام حقّاً هو ما في هذه العملية العالمية من تعقيد.

جيل كيبيل: أود أن أضيف القليل على ما قاله خوزيه، معيداً إلى حد ما ما قالته غريس: إن صورة أوباما التي تشكلت في إكستر هي صورة لجمهور أوروبي بالفعل ولا علاقة لها بالدين، وقد قارنتها بنظرة الجمهور الأمريكي لأوباما والذي رأى فيه أنه مسيحي. وقد قال خوزيه، وقد

كانت هذه الفكرة في بالي أنا أيضاً، أن جمهوراً أمريكيّاً آخر، أعني حزب حفلة الشاي، بنت لأوباما في الوقت ذاته صورة تظهره على أنه مسلم!

هذا يرجع بنا إلى ما قلته: ماذا الذي يعنيه بناء صورة أوباما على أنه مسلم سياسيّاً؟ وما هي الحدود الفاصلة بين الدين واللادين؟ أهي حقيقة أن اسم أوباما الثاني هو «حسين»؟ دعوني أحكي لكم قصة: كلمة «باراك» هي الكلمة السواحيلية التي تقابل كلمة «مبارك»، أي الرجل صاحب البركة، أو «بندكت» باللاتيني، أليس كذلك؟ حسين هو اسم حفيد النبيﷺ ومن الشخصيات المركزية في الإسلام الشيعي. إذن إن ترجمة إسمه هي: مبارك حسين. إن كلمة أوباما تعني في الفارسية: هو معنا (أو: هو /با: مع، ما:نحن) ولذا: إنّ الحسين المبارك معنا. فلا جرم أنه حاول مد الجسور مع القيادة الإيرانية إلا أنه فشل فشلاً ذريعاً لأن تلك القيادة أحست بالخطر.

لماذا علينا أن نختار شيئاً يتعلق بالدين إذا أردنا أن نقلل من شأن شخص ما كقائد؟ هل نقول إن كون الرجل مسلماً يجعله غير مؤهل لمنصب رئيس أمريكا؟ أضف إلى ذلك أدبيات الاعتراض على بناء الجامع قرب موقع هجمات 11 سبتمبر والطريقة السيئة التي تم التعامل بها مع الأمر. وما يضعه هذا أمامنا هو أمر لا يتعلق بالفهم التقليدي للدين بل بعمق السياسات الأمريكية.

توماس هاليك: لدي بعض التعليقات هنا: البروفيسور كازانوفا: إن تعريف الدين على ما هو عليه لهو أمر مشكل بالفعل. أعتقد أن فهمنا للدين على أنه مفهوم عام يحتوي على أجناس فرعية مثل المسيحية أو اليهودية هو أمر حديث إلى حد كبير، ويرجع إلى علماء اللاهوت في كامبريدج خلال القرن السابع عشر لأنهم هم من بدأ العمل على أساس هذا المفهوم. وبالنسبة إلى ما قلته سابقاً عن أن الهندوسي لم يبدأ بتسمية نفسه هندوسيّاً إلا مؤخراً، ذكرتني ملاحظتك هذه بقصة أومبرتو إيكو الذي قال أنه زار قبل سنوات قرية أفريقية، وسأل طفلاً صغيراً هناك: «هل أنت مسلم؟» فقال له: «لا، أنا أنيميستي (أو إحيائي، شخص يعتقد بوجود روحية في كل الموجودات)»، فقال له: «لا يوجد أنيمستي مستعد أن يطلق على نفسه هذا الاسم إلا إذا كان خريجاً من المدرسة العليا للأساتذة في باريس (Ecole Normale Supérieure- Paris)، ثم قال أن عالم أنثروبولوجيا فرنسي جاء إلى أفريقيا قبل قرن من الزمان فأخبره الناس الكثير من الهراء، فحين عاد إلى فرنسا رتب ما سمعه في نظام اعتقادي سماه الأنيمسيتية، وعلمه على

هذا الأساس في باريس، وحين ذهب فرنسيون آخرون إلى أفريقيا علموا هذا النظام للأفريقيين! فكانت نتيجة هذه الدورة التي لا تعكس الواقع أن يبرز لك ولد صغير في قرية أفريقية ويقول لك: «أنا أنيمستي»! وهذه شبيهة بالمشاكل الأخرى في هذا السياق.

جيل كيبيل: هذا ما نسميه: «مهمة فرنسا في جلب الحضارة إلى العالم»!!!

خوزيه كازانوفا: هذا تماماً ما أسميه «الطائفويّة»، وهذا ما يجب أن يبرز لنا التساؤل: «لماذا لم يكن هناك أي مسلمين في ألمانيا قبل أربعين سنة»؟ فحين كنت أعمل في المصانع وقتها كانوا أتراكاً فقط، ولم يشر أحد إليهم بأنهم مسلمون. يوجد لدينا هنا عملية اعتراف متبادل وإذا نظرنا إليها بمعناها الهيجلي فقد تصبح عنيفة للغاية حين يميز الناس بعضهم بعضاً أو يعجزون عن تمييز بعضهم بعضاً. علينا أن نعيد بناء كيفية بروز هذه الفئة أو تلك كفئات حديثة.

جيل كيبيل: ما تعنيه يا خوزيه أن مقوله العنصريين قبل عشرين سنة كانت: «أخرجوا الأتراك»، والآن أصبحت «أخرجوا المسلمين».

خوزيه كازانوفا: بعض الطوائف مختلفة، فمن الصعب مثلاً على تركي ألماني أن يحمل الجنسية الألمانية لأن هذه الجنسية يعرِّفها «حق الدم»، فلا يمكنك أن تكون تركيّاً وألمانيّاً في الوقت ذاته. ولكن يمكنك أن تكون مسلماً ألمانيّاً، فبمعنى ما توجد إمكانية أكبر لدمج المسلمين في ألمانيا من دمج الأتراك فيها بسبب سهولة فكرة تحولهم إلى الجنسية الألمانية بهذا المعنى.

أرى بعض الجوانب الإيجابية في هذه العملية، ففرنسا مثلاً بالفعل كانت الدولة الأوروبية الوحيدة التي قامت مثل الولايات المتحدة بالتحول إلى دولة دمج، مدرجة المهاجرين فيها حتى تحولوا إلى رجال فرنسيين، لكنك تعلم أن الجيش والمدرسة هما اللذان حولا الفرس إلى فرنسيين مثلاً، ولكن هذه المؤسسات لم تعد قادرة على فعل ذلك.

غريس ديفي: أود أن أضيف ملاحظة هنا وبعدها أريد أن أتعامل مع الأمر من اتجاه آخر. الملاحظة التي أود إضافتها هي أن البعض من مقاومة هذه التغييرات أو عمليات إعادة بناء الهويات تنشأ من العلماء الذين يدرسونها. فالناس في بريطانيا لا يحبون أن يناقشوا الأمر من الناحية الدينية بقدر ما يناقشونه من الناحية الإثنية ويشعرون أنهم يفقدون السيطرة على الأمر.

وبناء على هذا أود أن أثير النقطة الأكبر. لقد فكرت مطولاً في علاقة الدين مع الإقليم، والدين مع السلطة، والطائفة وجميع هذه المصطلحات التي إستخدمناها. نحن نميل إلى انتقاد

السلطة وأصحابها وسلطة المؤسسات، ولكننا نشعر بالمقابل أن العجز وانعدام السلطة هو موقف ضعف لا يساعد أحداً، فنعتبر كلمة «إعطاء السلطة» إيجابيّاً. نحن نتناقض مع أنفسنا هنا وأعتقد أن السلطة الدينية قد لاقت تشويها كبيراً. وأعتقد أيضاً أن الدين يقدم سلطات للأفراد والجماعات بطريقة خلاقة وبنَّاءَة ولذا يجب أن يلقى ترحيباً في عالمنا المعاصر. شكراً.

دوريس دونيلي: هل يود أحد أن يضيف كلمة أخيرة؟

خوزيه كازانوفا: شيء واحد بالنسبة إلى ما تكلم عنه توماس هاليك. أنا قلق بعض الشيء. نحن الأوروبيّين نحب كثيراً التحدث عن فرادتنا، وقد سمعنا كثيراً عن فرادة الأوروبيين وفرادة الدين المسيحي، وكثيراً ما نحيي المسيحية لأنها وبعبارة مارسيل غوشيه الشهيرة: هي الدين الذي يتيح المجال للخروج من الدين، أي فكرة أن الدين المسيحي بطريقة أو بأخرى هو الدين الوحيد القادر على إنتاج العلمانية.

لكني لست متأكداً من صحة هذا الكلام. فأعتقد أن الدين الصيني لديه ذلك أيضاً. الكونفوشيوسية تمتلك علاقة شبيهة ولذا أرى أن علينا نحن الأوروبيّين أن نتواضع بعض الشيء حين نستخدم كونيتنا باعتبارها الكونيّة الفردانية الصحيحة الوحيدة، فكلما ازدادت معرفتنا بالعالم كلما قل كلامنا حول تفرد أوروبا والمسيحية.

دوريس دونيلي: بالضبط! أشكرك على هذه الملاحظات الختامية.

وأشكر الحضور الكريم على وجوده معنا.

الحداثة والأديان

أوليفييه آبل ـ جان بوبيرو ـ مارسيل غوشيه ـ وأوليفييه مونغان

أدار الحلقة: بيير أوليفييه مونتيل

إلى أي حدّ لا يزال الدين حاضراً في الحداثة؟ إذا استطعنا اعتبار أن فهْم رهانات العالم المعاصر يقوم على التفسير والقراءة كما نفعل حيال نصّ يقرأ عصرنا، فما هي آثار المعرفة الدينية التي لا تزال اليوم حاضرة في قلب المجتمع العلماني الغربي؟ وبشكل تناظري، هل مثل هذه الآثار لا تزال موجودة في نفس «القارىء» الذي يهتمّ بِـ «هذا النص» الذي يُمثِّله عصرُنا؟

سؤال من وجهين مُوَجَّه إلى العصر العلماني الذي ينقضي غالباً وبدا كما لو أنّه قد خرَجَ من الدين. وإذا كان الأمر صحيحاً فما معنى الخروج من الدين.. وهل يتَّسم «القارىء» في هذه النقطة بالتجرّد، وإلى أي درجة يمكن القول أن المواطن الأوروربي قد تحرَّر من الاعتقادات الدينية؟

سيكون هذا عموماً نقطة انطلاق الحوار المشترك حول الحداثة والأديان والذي أداره بيير مونتيل مع أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الفرنسيين هم: أوليفييه آبل وجان بوبيرو ومارسيل غوشيه وأوليفييه مونغان.

المحرر

ما المقصود بالحداثة؟ وماذا يُمكن أن نُدرِج تحت هذا العنوان؟ ثم إلى أي حدّ يوجد «خروج من الدين»؟ وهل أن مسألة الديني في الحداثة تقترب كثيراً في النهاية من تاريخ منصرم، وإشكالية تَمَّ تجاوزها؟ ولكن بِمَ يجب أن نُفكِّر في ما يتعلّق بـ «عودة الديني؟» هل التناوب بين «الخروج» و«العودة» هو التناوب الجيّد؟ هل توجد خيارات أخرى بإمكاننا تفضيلها عليه واستبدالها به؟

ـ العنوان الأصلي للنص:

Modernité et religion. Débat entre Olivier Abel, Jean Baubérot, Marcel Gauchet et Olivier Mongin

نقلاً عن: Autres Temps. Cahiers d,ethique sociale et politique /Year 1999 / Voume 62 / Issue 1/ PP. 51 - 60 [1]ـ

تعريب: عماد أيوب. مراجعة: محمد سليم

أيُّ مكانة يمكن أن تكون للديني وسط نقاشٍ يجري داخل مجتمع عَلماني؟وهل ثمّة خطر عودة إلى ظلامية ما يُريد شيء ما، له طابع الديني، تثبيتها من جديد داخل معتقدات الملاحظين نفسها؟هل يتوافق ذلك مع نقاش جامعي، جمهوري، عَلماني، عقلاني،...إلخ؟

ربمّا نستطيع إجراء النقاش باستبعاد النقاش الزائف وإعادة صياغته، والذي يضع «عودة الدينيّ» في مقابل ملاحظة «خروج الدينيّ» التي تحدّث عنها مارسيل غوشيه، وذلك من أجل الإقرار بما سمّاه أوليفييه مونغان «أسس الحداثة».

مارسيل غوشيه: أودّ فقط إيراد توضيح أوّلي، وهو أنني لم أقل أننا خرجنا من الدين، وإنما قلت، وهذا يختلف، أننا في طور الخروج من الدين. وهناك كل الأسباب للتفكير بأن ذلك يهدف إلى الاستمرار.

في العالم الذي نعيش فيه ما زلنا نلاحظ اليوم وجود تحرّكات ذات مغزىً كبير ترتبط بتحول الديني والعلاقة به. فضلاً عن ذلك، فإن هذا العالم مُخْتَرَق بقوة من قبل الدين إلى حدود تلك المظاهر الأكثر دنيويّة (Seculiers) يوجد نوع من علاقة تكوين (Relation de genése) بين العالم المسيحي في كلّيته، والعالم الحديث. فمن خلال سلسلة من الانشقاقات، منها الإصلاح، استطعنا الدخول من جانب الحداثة، بالنظر إلى المسألة الخاصّة جداً حول العلاقة بين البروتستانية والحداثة.

لكن الحديث عن حركة خروج من الدين تفترض وجود الدين في العالم الذي خرج من الدين. ولإزالة الالتباس ينبغي تمييز الدين، بالصورة التي يجب فهمُه فيها، كمفهوم يراد منه أن يشمل ما نفهمه تحت هذا العنوان في ماضي الحضارات. إذ تبدو لي هذه الكلمة مُبرّرة بعكس نقدٍ هو اليوم منتشر بشكل كافٍ والذي تبعاً له قد لا يكون هناك أي شيء كَـ «الدين». إننا نُبدِّل كلمة «دين» بكلمة «أيديولوجيا»، لكننا نقول «أيديولوجيات دينية» لكي نُميّزها عن بقية الأيديولوجيات. ولا أرى أين هو المكسَب المفهومي! فهذا نقاش واسع حول العلوم الاجتماعية المعاصرة.

لنفهم الدين يجب علينا عدم اختزاله إلى مجرّد واقع إيديولوجي وبالذات في ما يتعلَّق بالبُنية الفوقية للأفكار. فالدين، في مفهومه التاريخي الأساس، هو أكثر من مجرّد فعل إيماني. إنه نمط معينّ لتنظيم المجتمع. وهذا يتناسب مع أحد أشكال المجتمع حيث يُشكِّل الاعتقاد الديني محور نظام كامل ـ وبالأخصّ النظام السياسي ـ والذي يُدير شؤون الناس كافّة. ومنذ القرن السادس عشر، يُعدّ تاريخ الخروج من الدين، بالنسبة للبروتستانتية والكاثوليكية، تاريخ التحوّلات التي طرأت على الإيمان الديني. ذلك هو مجرّد تأسيس لبعض المفاهيم التي ينحصر دورها باجتناب الالتباسات.

بيير أوليفييه مونتيل: في نفس سياق الانشغال، يبدو هذا التحليل مُطابقاً لِمفهوم «الأسّ الديني للحداثة» الذي تحدّثتَ عنه.

أوليفييه مونغان: أعتقد أن حوارنا يُفضي إلى أسئلة من نوع مختلف جداً. لم يَعدْ بمقدورنا اليوم امتلاك رؤية بسيطة للحوار حول الدين. ففي حين أننا عِشنا طويلاً بصيغةٍ هي أضيق بكثير ممّا كان يمكن للحداثة أن تكون عليه في علاقتها مع الدين، فإننا نلاحظ أن تلك الرؤية للأمور باتت قابلة للنقاش فيها منذ بضع سنين.

يجب طرْح السؤال كما فعل مارسيل غوشيه في الكتاب الجماعي (النعمة والفوضى) La grâce et le désordre وفي كتابه الأخير (الدين في الديمقراطية). في الواقع، ثمّة نواة أنتروبولوجية تتعلّق بالإنسانية التي تدعم، بطريقةٍ ما، الظاهرة الدينية. إنّ هذا الدين، أي العلاقة بين المرئي وغير المرئي، يأخذ أشكالاً متعدّدة جدّاً. من بين هذه الأشكال ذلك الشكل الذي يترافق مع النسب اليهودي ـ المسيحي. هل هذه النواة الأنتروبولوجية ما تزال بحاجة إلى الديانات التوحيدية الكبرى لكي تتجلّى، في حين أن الإنبعاث الجديد للديني يطال أدياناً غير توحيدية ومعها المذاهب الروحية الشرقية؟ إذا كان مارسيل غوشيه قد أقنعني بأن اليهودية ـ المسيحية هي دين الخروج من الدين بالمعنى الذي ذُكِر، فإن القضية التي تطرح نفسها، ربما بالنسبة للكاثوليكية أكثر مما هو بالنسبة لدين أقلّوي في فرنسا مثل البروتستانتية، هذه القضية هي دور التوحيد الذي قدّمت الكاثوليكية نفسَها لزمن طويل على أنها المُمثِّل الرئيس له. واليوم، تَطرح هذه القضية نفسَها على ثلاثة صُعُد:الديمقراطية والحداثة والدين. إن مشكلة الديمقراطية ليست بنظر البعض تحطيم قوة الدين، وإنما عدم القدرة على هيكلة الرابط الاجتماعي من خلال القيَم التي كانت تُشكِّل أُسّ الحداثة: قيم دينية تأثّرت باليهودية ـ المسيحية، والتي يُفترَض بها ريّ الرابط الاجتماعي في مجتمع على طريق الفردية individualisation. إننا نسمع كثيراً هذا الخطاب، ونُؤَيِّد الحداثة والديمقراطية، ولكن يجب أن تترك القيم، التي حملتها اليهودية ـ المسيحية عبر التاريخ، بصماتها في هذه الديمقراطية التي أصبحت فردانية تدريجيّاً وبشكل متصاعد. ولكن اليوم أُفسِدَ هذا التأكيد عبر إضفاء صبغة تعدّدية قوية جدّاً على الظاهرة الدينية، والتي تتخطّى الكاثوليكية ومعها أيضاً الأديان التوحيدية بالرغم من الدور المتفوّق للإسلام.

إن كبار التوحيديين، وبالتالي الأديان التي تحظى حتى الآن بالأكثرية ـ بالتأكيد أنا أُذكِّر بالكاثوليكية في فرنسا ـ تتزعزع أكثر فأكثر لأنها تخوض منافسات شَرِسة. وهذه هي المشكلة المطروحة اليوم.

فنحن نلحظ وجود نوع من إعادة التركيب الجمعية وغير المتجانسة للفضاء الديني.

إن دمقرطة الأخلاق تُسْهم في هذه الظاهرة، وكل القضية تكمن في رؤية ما هي نتائج تلك الدمقرطة. أعتقد أن الأديان التوحيدية الكبرى ساهمت في التمييز بين السياسي وما لا يتعلّق به (ممّا يَحيل إلى موضوع المدينتين). ولكن، يوجد اليوم نوع من الدين يُخِلّ ويخلط بشكل فعلي الحدود بين الحقل السياسي والحقل الديني. وقد تحدّث مارسيل غوشيه عن ذلك في نهاية كتابه الأخير، ورأى أن الدولة تلتزم بسياسة «اعتراف» ذات طابع جديد.

عندما تزداد الدولة حياداً على نحوِ غريب، فإنها تَميل إلى الإستجابة لطلب ديني كان خاصّاً، ولكنه يَميل بشكل متزايد إلى أن يصبح عامّاً. إن قضية الديني تطرح نفسها من جديد بطريقة بالغة الأهمية ولكن بتشكيل مختلف كليّاً.

على مسافة من الفردانية الديمقراطية لمجتمعاتنا الأوروبية، يجب أن نُعاين الحداثة «غير الديمقراطية» ومستقبل الأديان الأخرى في المناطق الأخرى من العالم. بإمكاننا أن نتساءل عمّا إذا كانت إعادة تنظيم العالم بواسطة السوق لا تترافق بشكل فعلي مع الانضمام إلى أديان ذات طبيعة اجتماعية جداً ومباشرة جدّاً والتي جاءت للإجابة على مشاكل الفرد. بناءً على هذه المقاربة، أدعوكم إلى قراءة الكتاب الأخير لِـ«شيفا نيبول» Shiva NAIPAUL بعنوان (حتى نهاية الإيمان) (Jusqu'au bout de la foi). يتناول هذا الكتاب دول أندونيسيا وماليزيا وباكستان وإيران. ويدرس الكاتب فيه أصحاب الرساميل ورجال الأعمال، مُحاوِلاً فهم السبب الكامن وراء انتقال الناس فجأة إلى الدين. لسنا هنا في معرِض نقاش حول نقل القيم، فالقضية تكمن في معرفة سبب انضمام الناس إلى نمط ديني في أوضاع غالباً ما تكون متقلّبة. ومن أجل أفضل إدارة للحوار، أودّ تمييز ما يتولّد من الدين في المجتمعات الديمقراطية الفردانية كما وصفها مارسيل غوشيه، وفي المجتمعات التي تعتبر نفسها غالباً ما بعد ديمقراطية post-démocratiques بالمعنى الذي نُحاول فيه مصالحة السوق مع الجماعوية communautarisme.

بيير أوليفيه مونتيل: سيد جان بوبيرو، لقد شعرتَ بالفضول مرّات عدّة، كيف تُحدّد نفسك وسط هذا النقاش؟

جان بوبيرو: نقاشُنا يدور حول الدين والحداثة. أَوَدُّ الانطلاق من الحداثة لأَصِلَ إلى موضوع الدين. أريد، قبل كل شيء، أن أُعبّر عن تأييدي للآراء التي طُرِحَت. هناك خروج اجتماعي من الدين. عند هذا المستوى أُوافق مارسيل غوشيه. ولكن ذلك لا يعني أن الدين انتهى! فنحن قد

خرجنا من الدين في القرن التاسع عشر برؤية وضعية وديناميةللعلم. ذلك العلم الذي كان قادراً على النهوض بأعباء الرابط الاجتماعي بشكل جديد. لقد جعل أمل القرن العشرين من العلم سلطة حرّة. إن الأمر الذي كُنّا نلوم الدين عليه في النهاية، بالمعنى الذي قَبِلَه مارسيل غوشيه، هو أن الدين كان يعمل على تنظيم وهيكلة معتقدات المجتمع. وانطلاقاً من الدين تكَوَّنَ عدد من الاعتراضات للمجتمع. لقد كان هناك حتماً استعانة بتعالٍ ما وسلطة بشرية مُكَلَّفة بسنّ هذا التعالي بطرائق مختلفة.

ضمن بروتستانتية تحتفظ بسلطة أخلاقية معينة، حتى وإن كانت تجعلها نسبية (Relativiser)، كان هناك دائما هذا النظام وهذا الصراع الدائر بين السلطة والحرية. وكان العلم يبدو وكأنه يقوم بمصالحتهما فيكون بذلك رابطاً اجتماعيّاً وديمقراطيّاً. ربما كان هناك أمر ما يفرض نفسه بواسطة سلطة معينة على العالم بأكمله من دون أن يَعوق حرية الفرد. غير أن مشكلة الحداثة اليوم، التي ندعوها ما بعد الحداثة أو ما فوق الحداثة، وبإمكاني القول «حداثة متأخّرة» كي أُلَمِّح إلى «العصور القديمة المتأخِّرة» عند بيتر براون، هذه المشكلة تتمثَّل بخروجنا من الرابط الاجتماعي. فنحن لا نخرج من العلم بوصفه تقنية فعالة، وإنما نخرج من الاعتقاد بأن العلم سيتمكن من التوفيق بين السلطة والحرية كرابط اجتماعي. حينئذ تستريح مشكلة الرمزي.

اشتقاقيّاً، كان الرمز عبارة عن عَصَوَيْن (مثنى عصا) وكانت كل قبيلة تَصِل طرف عصاها، فإذا تشابكت العِصِيّ تحالفت القبائل في ما بينها وباتت قادرة على العيش بسلام. أما إذا لم تتشابك العِصيّ فهذا يعني النزاع والحرب. ثمّة انطباع بأننا في مجتمع يمنح الوظيفيّ تميُّزاً. ولإكمال الاستعارة، ادّعينا أن «النتوءات» التي في طرف العصا لم تكن وظيفية. فقمنا عندئذٍ بنجْر العصا كي تُصبحَ أكثر وظيفية وأكثر فعالية. هذه هي استعارة فقدان معنى الرمزي! ما أدعوه «رمزي» هو نفسه ما يدعوه أوليفييه مونغان بِ «العلاقة بين المرئي وغير المرئي». في علم الرموز توجَد حقيقة مرئية، ولكنها ليست تلك الحقيقة التي تُعطي معنىً. المهُم هو المعنى الذي نُعطيه لهذه الحقيقة المرئية. فلو أن هناك ألف عصا، لِماذا نُقرِّب تلك أكثر من غيرها؟لقد فقدنا ذلك. إن هذا النظام يصف لنا على ما يبدو النزاعات التي تحدث في كل الجهات. ولكنه يَظهر عاجزاً عن إخبارنا بأسبابها. وهذا فقط لأن العصا كانت قد نُجِرَت.

سنجد بالتالي ظواهر تُوصَف بأنها «دينية» أو غير «دينية». وأظنّ أن المستقبل سيختار! في كل زمن هناك حالة من التردّد حول عدد من الظواهر. ففي القرن التاسع عشر كُنّا نستطيع الحديث عن

الدين السان سيموني، أما الآن فلا أعرف إذا كان بمقدورنا أن نُسميه ديناً. والعكس بالعكس، فكان يُقال إن المنهجويّة méthodisme دين زائف، بينما سيقول كل العالم، اليوم، أنها كانت ديناً. هذه هي ظواهر جَيَشان الرمزي، سواء أكان دينيا أم لا.

عند هذا المستوى توجَد مماثلات صادمة ومعها الطريقة التي أُعيدَ بها ابتداع الطقوس. تلك هي الحالة مثلاً خلال مباريات كأس العالم لكرة القدم حيث أُعيدَ خلْق طقوس فانية ترتبط بهذا الحدث. لقد ذُهِلْتُ عندما رأيتُ جيلاً من الشباب يستولي على الأعلام الفرنسية ويتنزّه بها. إذ أنّ ذلك لم يكن لِيخطرَ أبداً على ذهن الجيل الذي أنتمي إليه. لكنه يُعَدّ أيضاً طريقة لخلْق العلاقة الاجتماعية؛ وليس وسيلة للعودة إلى قومية من نوع معادٍ لـ «دريفوس» anti-dreyfusard. إننا نَشْهد جَيَشان محاولات إعادة تشكيل العلاقة الاجتماعية.

فوسْط الفوضى، وما دمْنا لن نَصِلَ إلى تحليل عدد من الأحداث المعاصرة انطلاقا من إعادة إخراج الرمزي، أعتقد أننا لن نفهم بعض الظواهر، سواء أكانت دينية أم لا. إذ بإمكاننا تسميتها بألف اسم من أسماء العصافير والمتشدّدين والأصوليين. يمكننا أيضاً وصْمها بالعار. لكنّ هذا قطعاً لا يُجدي نفعاً لأننا لا نسعى إلى فهْم معناها العميق. يمكننا بالطبع صَوْغ كل الأحكام القيمية التي نريدها. ولكن، ثمّة دارة قصيرة Court - Circuit، فنحن حالياً نعمل على إبراز الحكم القيمي وهذا يمنعنا من الفهم. إننا، مقارنةً بالمجتمع الذي ساد في نهاية القرن التاسع عشر، في موقف جهل أكبر بكثير إزاء العلم. وربما يُعدّ هذا مشكلة كبيرة للحداثة!

بيير أوليفييه مونتيل: هل بإمكاني أن أَعرِضَ على أوليفييه آبيل قلْب موضوع النقاش؟ أي أن أطرح السؤال ليس من وجهة نظر المجتمع الذي نُعاينه بل من جهة المُعاين. هل إن هذه الآثار، التي هي اليوم مُبَعثرة أو مُخَفَّفة جدّاً، لا تَحرِم الفيلسوف وعالم الإناسة من نقاط الاستدلال التي بإمكانها هدايته في قراءته الخاصة للعالم المعاصر؟

أوليفييه آبيل: يحتاج الفيلسوف دائماً إلى حصّة من الحُلم وأخرى من الأسطورة. ولمّا كان أفلاطون يَخلط في حواراته بين الأساطير التي يُعيد طرحها وتفسيرها مرّة بعد مرّة، فهذا يُعدّ جُزءاً من الفلسفة لا أَرغبُ بوضعه جانباً. ربما عِشنا حداثة مُرَكَّبة بهدوء ضمنَ عقلانية مُكتفية بذاتها ونوع من القطيعة. كنّا نعتقد أننا قادِرون على ادخار حصّة العقيدة التي نحتاج إليها. لا يمكننا دائماً البقاء يقظِين.

لقد رأيت ذلك، اليوم، بشيء من الصعوبة. فبعد الاستماع إلى حديث جان بوبيرو عن «هؤلاء الشجعان الصغار الذين يرفعون الأعلام» فيعثرون بذلك على المعنى الرمزي، يجب عليَّ القول

أن ذلك يُقلقني قليلاً في الوقت ذاته. قال أوليفييه مونغان أن الكاثوليكية كانت مُشَوَّشة جدّاً، ولكن البروتستانتية هي أيضاً كذلك. كانت البروتستانتية الفرنسية الحديثة تَربطها علاقة وثيقة بهذه الحداثة، وبعصر العقل لدين ما «ضمن حدود العقل البسيط» كما كان كانط يقول. دين معقول، ليبرالي، مُهذَّب، يُعلّمنا كيفيةً الارتقاء نحو الاستقلالية. وكان كالفن يقول: لم يتغذّوا من حليب جيّد، هؤلاء الأولاد الذين نعتبر أنه يجب دائماً تغذيتهم بالحليب والذين لا يستطيعون تناول اللحوم والنبيذ؛ يجب أن يكبروا جيّداً ويصبحوا مستقلّين وراشدين.

مقارنةً بذلك، أُفقِدَت البروتستانتية توازنها لأنها ارتبطت بهذه الحداثة. فهي تُقرّ بأهمية الأكثرية والاستقلالية. إن حصّة الطفولة تلك ربما طردتها البروتستانتية بقليل من السهولة ونُحاول بجدّ استعادتها من غير أن نقيس كلّ الارتجاج الذي يُسبّبه ذلك لنا جميعاً.

كنت مذهولا جدّاً بمساهمة مارسيل غوشيه في كتابه (النعمة والفوضى). لقد قال أن «الشعور الديني اليوم هو شعور من يَدين للماضي ولِأولئك الذين سبقونا». أعتقد أن ذلك بالغ الأهمية لقياس مدى تنوّع صور الديني التي قد تكون صور الدَّين. يجب الهروب من الحاضر المرُعب، والخروج بالتالي من هذا الزمن عبر الاستعانة بزمن اخر. نحتاج إلى عملية «تفكيك»، مراجعة سوابق مريض، بهدف الوصول إلى شيء آخر. إن مجمل الفكر المعاصر مُخصّص لهذه الحركة النَسَبية، وذلك من أجل فهْم ما يجري علينا ومحاولة التخلّص منه. من هنا تأتي أهمية إشكالية المغفرة.

كيف السبيل إلى الخروج ـ بصورة أخرى ـ مما كان حُلُماً، طوباوية (utopie) تقدُّم هي في طور الانقلاب إلى كابوس؟ومع ذلك فإني أعتقد أنه ثمّة أحياناً في الأديان شيء ما ليس من قبيل مجرّد الدَّين للقدماء. في الواقع هناك أيضا مكان يجب توفيره لأولئك الذين يولَدون. إن معنى الولادة، أو بتعبير أدقّ إمكانية إعادة بدء كل شيء سَوِيّاً، يوجدان في الكثير من الصور الدينية. وربما هناك نقاش مُحتمل بين صورتين دينيتين. فقد قال أوليفييه مونغان في مداخلته أننا نشهد التعارض بين صورة تقدّمية للرجاء، كإرنست بلوش الذي يكتسي الرجاء والوعد صفة الأهمية بالنسبة إليه، بينما المسؤولية والدَّيْن تُجاه الماضي هما اللذان يَحظَيان اليوم بالأهمية.

بيير أوليفييه مونتيل: على امتداد محاورات كتاب (النعمة والفوضى) ربما عثرْتُ على نقطة خلافية محتملة بين آراء كل من جان بوبيرو ومارسيل غوشيه في ما يرتبط بالعلاقات بين البروتستانتية التاريخية والحداثة. بهذا السؤال التالي: إلى أي حدّ يُظهر تاريخ البروتستانتية شكلاً

مُعَيّناً من المُجاملة إزاء موضوعه؟وبشكل خاصّ، هل كان مُصلِحو القرن السادس عشر حداثيين بمقدار ما ننزع إلى التفكير بذلك اليوم؟هل أنتم فعلاً على خلاف حول هذه النقطة؟

جان بوبيرو: لا أعلم ما إذا كنّا على خلاف. فلكلٍّ منّا بلا شكّ خطّ يُسطِّره. يمكننا إذن أن نُقارِن الخطوط ببعضها البعض. بالطبع لم يكن همّ المصلحين أن يكونوا حداثيين. إنما كان همّهم تنقية المسيحية، والعودة إلى نقاء الأصول. وأرى أن ذلك أمر مهمّ في تاريخ الأديان، وتاريخ الأديان التوحيدية في الغرب بكل الأحوال.

لقد تمثّل ادّعاء المسيحية الأصلية بإضافة العهد الجديد إلى التوراة اليهودية التي أصبحت «العهد القديم». ثم قام ادّعاء الكنيسة على إضافة التقليد إلى إنجيل آباء الكنيسة. أما ادّعاء الإسلام فتَمَثَّلَ بإضافة الوحي القرآني إلى الكتب السماوية السابقة.

مع الإصلاح نجد أنفسنا في حركة معاكسة فنحن نريد التنقية. والبروتستانتية لن تنتهيَ منها. سيكون هناك دائما دعوة للعودة إلى الإصلاح وإلى إصلاح الإصلاح أو إيقاظه من غفلته. هذه هي سيرورة الطهريين والحركة التّقَوية الذين يعتبرون أننا لم نَقُمْ بما يكفي من الإصلاح.

إن المنعطف الديني ليس متواطئاً univoque بالضرورة بالنسبة إلى الحداثة، ويمكن أن تترتّب عليه نتائج عدّة. فهو يُميِّز الحركة البروتستانتية من بعض الحركات الأخرى. لقد كان هناك عدّة حركات أخرى أرادت التنقية. لكنها لم تُحقّق على الأرجح النجاح التاريخي نفسه!

وجدتْ البروتستانتية نفسَها إذن وسْط تناقضات هائلة. فمنذ نجاحنا، نعيش على الدوام وسْط تناقضات بين إرادة الأصول والاستقرار في مسؤوليات الإدارة. إنّ ما كان مُهمّاً في إرادة العودة إلى الأصول، كان مُعوّضاً بواسطة ما يمكننا تسميته «طوباوية نكوصية» utopie retrogressive. هذا هو نقيض الحداثة. لقد كانت هذه التنقية منزوعة القداسة على نطاق واسع. وكان هناك نوع من المفارقة في النتائج، شيء ما أسهم في ظهور éclosion الحداثة. فالتنقية كانت تُعاش كشكل من نزع القداسة. وهذا كان يذهب بعيداً لأننا كُنّا نتساءل مثلاً عمّا إذا كان عيد الميلاد شكلاً من الصنمية. بإمكاننا اليوم أن نطرح هذا السؤال على أنفسنا!

لقد كان هناك إذن نزع قداسة نسبي، إنه تعارض مُبهَم. وكان يُنظَر إلى نهاية الأزمان نظرةً ما قبل ألفية (Pré - illénariste) أي أن كل شيء يجري على نحو سيء. فهناك كوارث تتلوها كوارث. والمُخلّص سيعود عندما تبلغ الكارثة حدّها الأقصى. واستُبدِلَ بهذا الطهريون الإنكليز

في القرن السابع عشر، وما بعد الألفيين post-millénaristes، أي مجتمع كان حقيقةً مسيحياً في روح الزمن، وكان يَسعى إلى تجسيد الإنجيل أكثر فأكثر، مُهيِّئاً بذلك المملكة والعودة. لقد كان الإسهام في مفهوم التقدّم رفيقاً رمزيّاً كبيراً للحداثة. وهذا المفهوم أراه ينبُتُ في الثورات الإنكليزية في القرن السابع عشر، وبالأخصّ في الثورة الإنكليزية الأولى التي قلّل علم التاريخ الرسمي Historiographie من قيمتها، نظراً لأنها لم تُحقّق النجاح على الصعيد السياسي. لكن ثقافياً، شكّلت تلك الثورة غَلَياناً فيه ما يكفي من الغرابة خصوصاً في وقتٍ لم تَعُدْ الرقابة تعمل فيه. ففي هذه النقطة أرى إسهامات البروتستانتية في الحداثة.

وما هو مستغرب اليوم هو أنّ تقرير كينيث ستار Kenneth Starr الذي كشف كلّ التفاصيل عن الحياة الجنسيّة لـ: بيل كلينتون Bill Clinton هو تقرير قابل للتصديق. لأننا منذ 25 عاماً بالطبع هذا يتعلّق بالبلدان ـ اعتدنا على السوق الإباحية واعتدنا أيضاً على إبراز الجنس! فمنذ ثلاثين عاماً كان من غير الممكن ـ ثقافيا ـ الإفصاح عن علاقة مماثِلة في جريدة لوموند (Le Monde) إذ أن هوبرت بوف ميري Hubert Beuve-Méry ما كان لِيقبَلَ بذلك! نرى بالتالي الطرفين اللذين يتلامسان: الطرف الطهري لِـ«كينيث ستار» والسوق الإباحية. ولكن ما هي أولى الدول التي حرّرت السوق الإباحية؟ إنها الدول الاسكندينافية ذات الثقافة البروتستانتية. إننا نرى في المفارقات الحالية للحداثة المتأخّرة ردّة الفعل المُسَمّاة «طهرية»، والتي هي ذات نسق أخلاقي وضدّ الحداثة، كما هو الأمر مع كينيث ستار التي هي ردّة فعل صادرة عن بروتستانتية معينة. وبالعكس، فإن واقع أنه لم يَعُدْ هناك ما يعجز عنه الوصف على صعيد الألفة، وأن الجنس ـ ثقافيّاً ـ هو موضوع الخطاب أو الصورة العامّة، كان يُؤخذ أيضاً بعين الاعتبار من قِبل البروتستانتية. هناك إذن علاقة مستمرّة ذات طابع جَدَلي بين البروتستانتية والحداثة.

مارسيل غوشيه: بالتأكيد هناك إسهامات للبروتستانتية في الحداثة. وقد أَشَرْتُ إليها منذ قليل. ولا أنوي إنكارَها للحظة. واكتفيتُ بتجريم الصورة المدرسية المبتذلة وقد أصبحت كلّية الوجود! وباعتقادي أننا نُعلِّم ذلك لتلامذة المدارس، وفي الجامعة بكل الأحوال. إن طلاّبنا مقتنعون جميعاً، من دون أن يعرفوا فعلاً على أي شيء يمكن أن يقوم ذلك، مقتنعون بأن البروتستانتية هي في أصل الحداثة.

لقد أصبح ذلك في فرنسا صورة مبتذلة للكتاب التعليمي، ويرتبط بسلطة بالغة الغرابة لا بأس بتناقضها لِنصٍّ لمْ يُقرَأ كثيراً بالرغم من شهرته وهو كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)

L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme لـ «ماكس فيبر». إن لهذه الصورة المبتذلة أسباباً قويّة لوجودها في فرنسا ومن المهمّ قياسُها. ويبقى لنا أن نصنع تاريخها. فهي نَشَأَتْ ـ أظنّ في القرن التاسع عشر ـ واعتمدت بصورةٍ رئيسية في عهد الجمهورية الثالثة، وكان لها هدف سياسي يمكن فهْمُه بسهولة من خلال التحالف القائم بين الإصلاحيّين الفرنسيين والجمهورية في وجه الحزب الكاثوليكي في ذلك الوقت. وقد قدّم ماكس فيبر نسخةً ألمانية لهذه الصورة، مازجاً فيها الألوان بطريقة مغايرة في العقد الأول من القرن العشرين.

يمكننا تسميته «حزب» لأن الكنيسة كانت القوة الرئيسة في المعارضة السياسية. لقد كانت كنيسة ملتزمة، ومتأثرة بالبابوية المتطرّفة، في نوع من إعادة التعريف المعادية للحداثة بشكل صريح. ولأننا وقفنا في وجه المعادين للحداثة، استطعنا أن نضع تعريفاً لِهوية الجمهورية والحداثة، وصار تماهي الإصلاحات مع الجمهورية تماهياً مع مصدر الحداثة، على أساس حداثة مُحَوَّلة إلى مبدأ حرية المعتقد، ما يُعَدّ ضيِّقاً بعض الشيء كتعريف ولا يتلاءم مع الحركة الابتدائية للإصلاح، حتى وإن كان المكوّن الفردي للإيمان ـ من دون جدال في ذلك ـ في صميم عملية العودة إلى المسيحية الحقيقية للأصول التي استرشد بها لوثر ثم كالفن والآخرون. لقد كان هدفي إذن شديد الوضوح.

أظن أن هذا النوع من الوقائع يستدعي، من الناحية الدينية، تاريخاً نقديّاً يُضطلع به، وهو أمر ليست الأديان عموماً على استعداد لإنجازه. إن الكنيسة الكاثوليكية تقدّم نفسها اليوم، من خلال أصواتها الأكثر تحمُّلاً للمسؤولية، على أنها أمّ حقوق الإنسان. أظنّ أنه علينا تذكير أنفسنا بأنه طوال أكثر من قرن وصولاً إلى الخمسينيات، كانت العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية تُدين الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان! ليس على البروتستانتيين إلاّ أن يربحوا، وهم على مسافة محكومة أكثر مع حقيقة تاريخهم.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

- الدين والعلم
الشعور الديني هو الحافز الأعظم للكشوفات العلمية الكبرى
ألبرت أينشتاين

- الإسلام والأديان الأخرى
محمد حسين الطباطبائي

- المهندس الأعظم وغائية العالم
والتر ستيس

ثلاثة نصوص لثلاثة علماء
في العلم والدين والأخلاق

آلبرت آينشتاين ـ محمد حسين الطباطبائي ـ والترستيس

يبدو المشهد التفكيري الراهن محكوماً بطائفة من التأسيسات المعرفية التي أنشأتها الحداثة على امتداد قرون خلت.

وإذا كانت الإحتدامات الفكرية الكبرى قد تمحورت بالأساس حول فرضية التضادّ بين العلم والدين، فإن هذه الفرضية لا تني تأخذ قسطها الوفير من الجدل.

في هذا العدد ثلاثة من النصوص المستعادة لثلاثة من كبار العلماء في ميدان الفيزياء والدين وفلسفية الأخلاق:

ـ النص الأول، لعالم الفيزياء آلبرت آينشتاين، وقد تحدث فيه عن العروة الوثقى بين العلم والدين، ودور الشعور الديني في إنجاز الكشوفات العلمية الكبرى. إلا أنه يرجع الدين إلى عامل الخوف، ثم يصل إلى ديانة الأخلاق التي تنتهي إليها الأديان كلها، وما يسميه الشعور الدين الكوني فهو ذاك الذي لا يعرف العقائد. أما في مقام التعارض بين العلم والدين فإنه يحيل الأمر إلى ذلك الشعور.

وعلى الرغم من تحفظنا على ما ذكره حول منشأ الدين تبقى نظريته محاولة لمد الجسور بين العلم والدين من خلال توسيع تعريف الدين وإعطاء معنى آخر له غير مألوف في الوسط الديني.

ـ النص الثاني، للفيلسوف الإسلامي العلامة محمد حسين الطباطبائي ويتناول فيه تعريفاً للدين استناداً إلى الحكمة والنص القرآني. ثم ينتهي إلى أن الإسلام يقدم حياة معنوية أوسع وأعمق مما هي عليه في الأديان والمذاهب الأخرى.

ـ النص الثالث، هو لفيلسوف الأخلاق والترستيس، وقد حلَّل فيه التلازم الوطيد بين علوم الطبيعة والإلهيات.

نشير إلى أن النصوص الثلاثة على تباينها من حيث الأسس والمبادئ والنتائج، إلا أنها تقارب الإشكاليات المعرفية حول الدين من زوايا نظر مختلفة ومن منطلقات علمية بحتة، لاهوتية وفلسفية.

المحرر

«الاستغراب»

الدين والعلم

الشعور الديني هو الحافز الأعظم للكشوفات العلمية الكبرى

آلبرت آينشتاين[*]

كل ما يصدر عن الإنسان من أفكار ونشاطات يهدف بها إلى تحقيق غايتين أساسيتين، أولاً: أن تتوفر له احتياجاته الجوهرية، وهي احتياجات يحس بها إحساساً عميقاً، وثانياً: ليتحاشى حدة الألم. يجب أن لا يغيب هذا أبداً عن بَالِنا إذا أردنا أن نفهم الحركات الفكرية وسيرها. إن العاطفة والحنين هما القوة الدافعة التي تقف وراء كل مجهود وابتكار بشري مُلهِم مهما تخفى هذان الحافزان وتَسترا وراء مختلف الأقنعة وأشدِّها غرابة. والآن ما هي الاحتياجات والأحاسيس التي قادت الإنسان إلى الفكر الديني والعقيدة بأوسع معاني هذه الكلمات؟ لو تأملنا هذا السؤال قليلاً لوجدنا حول مهد الفكر والتجربة الدينية مشاعر شديدة التباين. لقد كان الخوف بالنسبة إلى الإنسان البدائي هو مصدر الأفكار الدينية. الخوف من الجوع ومن الوحوش المفترسة ومن المرض ومن الموت أخيراً. وعندما كان الإنسان، في هذا الطور من وجوده، لا يدرك الارتباط السببي للأشياء إلا واهياً، ابتدع العقل البشري كائنات وهمية أشبه ما تكون بأنفسنا تسيطر بإرادتها على ما نرهبه من حوادث، ومن ثم فكر باستجلاب رضاء هذه الكائنات بأن قدَّم لها القرابين وأقام لها الشعائر والطقوس التي انتقلت بطريقة تقليدية من جيل إلى جيل لعلَّ ذلك يهدئ من ثَوْرتها أو يستجلب عطفها. ولذلك فإنني أسمي هذه الديانة ديانة الرعب التي على الرغم من أنها ليست من ابتكار طبقة كهنوتية خاصة، جعلت من نفسها وسيطاً بين الكائنات الوهمية وبين الناس وأرسلت على هذا الأساس قواعد سلطانها. وفي كثير من الحالات يجمع الحكام بين السلطة والكهانة لكي يوطِّدوا أركان حكمهم أو لإقامة مصالح مشتركة خاصة بين طبقة وطبقة الكهان.

ثم كانت الحوافز الاجتماعية مصدر آخر لتطور الدين. إن الآباء والأمهات أكبر قادة المجتمعات البشرية ليسوا خالدين ولا معصومين من الخطأ، ورغبة الإنسان في الرعاية والحب والعون دفعته

* ـ هذا النص للعالم آينشتاين، منشور في جريدة نيويورك تايمز بتاريخ: 1930/11/9.

إلى ابتداع التصور الاجتماعي أو الأخلاقي عن الله. إنَّه الإله الذي يغمرنا برعايته، وهو الذي يحمينا، وهو القادر الذي يكافئ ويعاقب. إنَّه الإله الذي، تبعاً لاتساق أفق المؤمن، يحب ويحمي حياة القبيلة، أو الجنس البشري، أو حتى الحياة ذاتها، وهو المعزِّي في الشدائد وعند ضياع الأمل، وهو الذي يحفظ أرواح الموتى. هذا هو التصور الاجتماعي أو الأخلاقي للإله. وتوضح الكتب المقدسة للديانة اليهودية الانتقال من ديانة الرعب إلى ديانة الأخلاق، ولقد كان هذا الانتقال تقدميّاً واستمر في العهد الجديد. إن ديانات كل الشعوب المتحضرة خصوصاً شعوب الشرق هي أساساً ديانات أخلاقية. ولقد كان الانتقال من ديانة الرعب إلى الديانة الأخلاقية خطوة كبرى في الشعوب. ومع ذلك نرتكب تحيزاً صارخاً إن ظننا أن كل الديانات البدائية تقوم كلياً على الرعب، وأن ديانات الشعوب المتحضرة تقوم كلياً على الأخلاق. يجب أن نتحاشى هذا التحيُّز، فالحق هو أن جميع الديانات مزيج متفاوت منهما، مع فارق واضح كلما ارتفع المستوى الاجتماعي لحياة شعبٍ رجِّحت كفة الديانة الأخلاقية عنده.

وتشترك جميع هذه الأشكال من الديانات في الطابع الإنساني لتصورها لله. ولا يعلو فوق هذا المستوى من الإدراك إلا أفراد موهوبون لهم مواهب نادرة وجماعات غير عادية على درجة من سمو الفكر. ولكن ثمة طوراً ثالثاً من التجربة الدينية تشترك فيه جميع هذه الأشكال رغم أننا لا نقابله بصورة خالصة وسأسميه « الشعور الديني الكوني». ومن العسير جداً توضيح هذا الشعور لمن لا يعرفه إطلاقاً، خصوصاً وأنه ليس هناك تصور إنساني لله يناظره.

إنّ الفرد يحس من ناحية بعبث رغبات البشر وأهدافهم، وإنّه من الناحية الأخرى يحس بالسمو والانتظام الرائع اللذين يتجليان في كل من الطبيعة وعالم الفكر. وهنا يبدو له الوجود الفردي نوعاً من السجن وَيودُّ أن يكابد الكون، أو يُلم به ككلٍّ واحد له مغزى. وبدايات الشعور الدين الكوني يظهر في طور متقدم من أطوار التطور الديني، مثلاً في كثير من مزامير داوود وفي بعض الأنبياء كذلك، وتشمل بوذا أيضاً، كما تعلمنا من كتابات شوبنهاور الرائعة، التي احتوت على عناصر أقوى حتى من هذا الشعور الديني الكوني.

ولقد كان لكل العبقريات الدينية في كل العصور حظها من هذا النوع من الشعور الديني، الذي لا يعرف العقائد ولا الإله الذي على صورة إنسان. وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون هناك معبد تقوم تعاليمه الأساسية عليه. ومن هنا نجد على مر العصور أنّ الرجال الذين تشبعوا بأعلى درجات هذا الشعور الديني، تمَّ حسابُهم ضمن الهراطقة وقد عدَّهم معاصروهم كفرة أحياناً، ومن القديسين أحياناً أخرى! ومن هذه الزاوية نجد أن رجالاً مثل ديموقريطس وفرنسوا داسيس وسبينوزا شديدو

التقارب في ما بينهم. ولكن كيف ينتقل الشعور الديني الكوني من فرد إلى آخر ما دام لا يؤدي إلى فكرة محددة عن الله ولا يؤدي إلى نظرية لاهوتية؟

في رأيي إن أهم وظائف الفن والعلم هي في إيقاظ هذا الشعور وحفظه حياً بين من يستطيعون الإحساس به.

وهكذا نصل إلى تصور العلاقة بين العلم والدين يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصرف المألوف. إن المرء عندما ينظر إلى هذا الموضوع من زاوية تاريخية يميل إلى اعتبار العلم والدين عدوين لدودين. ولسبب واضح فالمرء الذي اقتنع بأن قانون السببية يحكم جميع الحوادث الكونية، لا يمكن أن يتقبل فكرة تدخل كائن ما بمجرى الأحداث وتغييرها. إنّه ليس بحاجة على الإطلاق لديانة الرعب. والمثل تقريبياً مع الديانة الاجتماعية والأخلاقية، فهو لا يتصور إلهاً يعاقب ويكافئ، لأنّ أعمال الإنسان تحددها الحاجة، سواء كانت حاجة داخلية أو خارجية، بحيث لا يمكن أن يكون مسؤولاً أمام الله، أكثر من مسؤولية حجر أصم. وعلى ذلك اتهم العلم بأنّه يهدم النظرية الأخلاقية من أساسها، وهو اتهام ظالم. إن السلوك الأخلاقي للإنسان يجب أن يقوم في الواقع على التعاطف والتربية والروابط والاحتياجات الاجتماعية دون الحاجة إلى الأساس الديني. كم يكون الإنسان مهيناً، يستحق الشفقة إذا كان لا يسلك سلوكاً حميداً إلا خوفاً من العقاب أو ابتغاءً للثواب بعد الموت. ومن السهل علينا أن نرى السر في أن الكنائس قاومت العلم على مر العصور واضطهدت رجاله المخلصين، ولكن من الناحية الأخرى أؤكد أن كل الشعور الديني الكوني من أنبل وأقوى الحوافز على البحث العلمي. إن الذين يدركون مدى الجهود الهائلة وفوق كل شيء التفرغ التام الذي لولاه لا يمكن أن يتحقق أي عمل رائد في العلم النظري، هم وحدهم الذين يُقدرون مدى قوة الشعور الذي يصدر عنه وحده مثل هذا العمل. ومهما كان بعيداً عن واقع الحياة المباشرة فما أروع الإيمان بمعقولية الكون، وما أحر الاشتياق إلى الإلمام بذلك العقل الذي يشير إليه ذلك الإيمان. وهذا هو الاشتياق الذي اكتوى بناره كبلر ونيوتن واستمدَّا منه تلك الطاقة الجبارة التي حفزتهم على البحث المتفرغ لعدة أعوام عن أسس ميكانيكا الأجرام السماوية. إن الذين لا يقدرون البحث العلمي إلا عن طريق ما يقدمه من نتائج عملية، يقعون بسهولة فريسة فهم زائف لعقلية أولئك الذين أوضحوا، رغم شكوك المحيطين بهم، معالم الطريق للعقول المتقاربة التي ظهرت فرادى في جميع بقاع العالم عبر الأجيال. إن الذين وهبوا حياتهم لمثل هذا الغرض هم وحدهم الذين يستطيعون أن يكونوا صورة حية لما أُلهم هؤلاء العلماء ومنحهم القوة أن يظلوا متشبثين بأهدافهم رغم الفشل المتكرر. إنه الشعور الديني الكوني الذي أعطى أمثال هؤلاء الرجال تلك القوة، ولقد قال بحق أحد الكتّاب المعاصرين «إن العاملين بجد في الحقل العلمي هم وحدهم في هذا العصر المادي الرجال عميقو التدين».

الإسلام والأديان الأخرى

محمد حسين الطباطبائي[*]

بعث الله سبحانه الرسول الأكرم ﷺ الشخصية السماوية الفذّة قبل ألف وأربعمائة سنة، كي يكون قائداً للبشرية ومرشداً للعالمين. بعثه الله بالقرآن كلام الله الأحد، الجامع لكليات التعاليم العلمية والعملية والمعجزة الباقية إلى الأبد، يكون برنامجاً لحياة مئات الملايين من المسلمين ودليلاً للبشرية جمعاء.

لقد أضحت البعثة ونزول القرآن (الإسلام) عاملين من أهم عوامل التحوّل والتكامل في حياة البشر، بل كانا العنصر الأهم الذي تركَ آثاراً عميقة على كافة أرجاء المجتمع البشري بما أفضيا إليه من تحولات طوال أربعة عشر قرناً على مستوى عقيدة وسلوك الملايين من بني الإنسان.

صحيح أن الإسلام أقلّ عمراً مما سواه، حيث مرَّ على عمر الوثنية البرهمية وهي تعيش في الوسط البشري، ما يقارب الثلاثين قرناً أو أكثر، وعلى البوذية ما يقارب الخمسة وعشرين قرناً أو أكثر، فيما ناهزت المسيحية العشرين قرناً من عمرها؛ وصحيح إنّ اتباع الاتجاهات والمذاهب أكبر عددً من المسلمين، بيدَ أنَّ الصحيح أيضاً أن مراجعة الكتاب المقدّس للبرهمية (كتاب ألفيدا) وسائرالمتون الأخرى لهذا الاتجاه تكشف بوضوح أنَّ كلّ أو معظم التعاليم الدينية لهذا المذهب هي تعاليم سلبية غير إيجابية، في نفس الوقت الذي تقتصر فيه على عدد قليل من اتباع هذا الإتجاه. أما الأكثرية فقد ظلت بعيدة عن المعطيات المعنوية للمذهب ومحرومة من الاستفادة من كتابه المقدّس، حتى أضحى المجتمع البرهمي مجتمعاً غير قابل خارج دائرته، يفتقر إلى خاصية الفعل والتأثُّر بالآخرين.

أما البوذية فهي لا تقل شيئاً في طابعها السلبي عن البرهمية، وكذلك المسيحية التي ظلَّت تفتقر ـ كما يتبيَّن من الأناجيل الأربعة وغيرها من النصوص الدينية الأصلية ـ إلى نظام تشريعي عملي وقوانين اجتماعية، فضلاً عما تضمره من سوء ظن للفلسفة العقلانية بشكلٍ عام.

---

*ـ هذا النص مستل من كتاب العلامة الفيلسوف الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي.
ـ ترجمة: جواد علي كسار ـ مؤسسة القرآن الكريم ـ قم.

إنّ قصة فداء السيد المسيح وغفران ذنوب جميع البشر، أو المسيحيين على الأقل لا تنسجم مطلقاً مع الروح الإيجابية التي تنطوي عليها التعاليم الدينية.

وبالنسبة للمذاهب والاتجاهات الدينية الأخرى، كالصابئة والمانوية. فهي إما أنها فقدت لياقتها وأهليتها بشكلٍ كُليّ أو إنها تحولت ـ كاليهودية ـ إلى أقلية خاصّة، وعجزت بالتالي عن استقطاب الأكثرية وجذبها.

وهكذا تبقى الساحة البشرية مفتوحة على الإسلام وحده، الدين الذي لاقى قبول واحترام الملايين من البشر لما تتسم به عقائده من طابع برهاني استدلالي ولما يحمله من قوانين وتشريع إيجابي يعمّ المجالين الفردي والاجتماعي.

كان للإسلام الدوام ولا يزال الملايين من الذين يحتذون في طل مناشط حياتهم تعاليمه الإيجابية ويطبقون أحكامه.

ومن الواضح أنَّ الأسلوب المنظَّم الإيجابي الذي ينطوي عليه سلوك إنسان واحد يمكن أن يكون مؤثراً على آلاف البشر الآخرين سواء بشكل مُباشر أو غير مباشر، فكيف إذا ارتبطت الحالة بمجتمع (إسلامي) وسيع! من هُنا نتفهم عدم غفلة الاتجاهات الأخرى المعادية وسعيها الدائب (كما تعترف بنفسها) في الكيد لإطفاء شعلة النور التي يأبى الله لها الانطفاء[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾.

وبعد، فمن الواضح أنَّ مهمة إدراك ووعي شخصية ربانية كشخصية رسول الله ﷺ تحتاج إلى بصيرة ولغة ربانية، فضلاً عن وصف هذه الشخصية الفذة والإحاطة بآثارها، هما أمران يخرجان في سياق البحث عن نطاق المقالة والمقالتين، وإنما كل الذي نصبو لتحقيقه في هذا لبحث الوجيز هو أن نتلمس شيئاً من أبعاد هذه الشخصية عبر الإحاطة الكلية بمنهج دعوته ﷺ إلى الناس، الذي يُعد إتّباعه الدليل الحقيقي لسعادة الإنسان.

---

[1]ـ يعلل هندريك وليام وام في كتابه «قصة البشر» أسباب تقدم الإسلام وغلبة المسلمين للمسيحيين في الحروب الصليبية وغيرها، بقوله: «جاء عن نبي االإسلام أنّ من يقُتل وهو يجاهد الكفار فسيذهب إلى الجنة مباشر. لذلك رأينا مجاهدي الإسلام يضحون برجولة بأنفسهم في ميادين القتال وهم يفضلون القتل على العيش في هذه الدنيا الفانية وعلى حياة تحفّها المتاعب والآلام. من هذه الزاوية بالذات نستطيع تفسير غلبة المسلمين للمسيحيين في الحروب الصليبية، فأتباع الدين العيسوي يخشون عالماً مجهولاً يلاقيهم هو عالم ما بعد الموت، ويظهرون تعلقاً بالدنيا وارتباطاً بملذاتها وأنساً بنعم هذه الدنيا الزائلة.

وفي الواقع هذا ما يفسّر لنا أيضاً ـ وفي الوقت الحاضر بالذات ـ إقدام الجنود المسلمين على مُواجهة مدافع الأجانب بأجسامهم دون أن يعبؤا بشيء، الأمر الذي يجعل المسلمين أعداء خطيرين جداً» المصدر، الترجمة الفارسية، ص138 ـ 139، ترجمة جمال زاده.

أصالة الفرد من زاوية الطبيعة البشرية

يتوقف إدراك هذه البحوث على مقدمة ندرجها في السؤال التالي:

هل للإنسان في حياته هدفٌ أعلى وأسمى من مجرد تأمين وجوده وإشباع حاجاته الغريزية بأقصى ما يستطيع؟.

حين يخطو الإنسان خطوته الأولى مع أفراد نوعه تنتهي الحصيلة إلى تشكيل مجتمع. ثمّ يتحرك للالتزام بمجموعة من القوانين والضوابط في سبيل الحفاظ على المجتمع. فيفقد بهذا الالتزام جزءاً من حريته الشخصية بيدَ أنَّ الإنسان يسعى من خلال هذا الحرمان إلى أن ينال قسطاً آخر من الحرية يُؤمِّن له وجوده ويُشبع حاجاته الغريزية.

ولذا فإنَّ الأصل في سعادة الإنسان بحسب نظام الخلق والتكوين يكمن في سعادة الفرد، في حين تكون سعادة المجتمع فرعاً لها وليس بالعكس.

بعبارة أُخرى: إنَّ المنظور في خلق الطبيعة الإنسانية هو الوجود الفردي وليس الهيئة الاجتماعية للأفراد، وإنما هدي الإنسان نحو العقد الاجتماعي من أجل الحفاظ على الفرد.

ولذا فإنَّ الإنسان ينقاد إلى الأسلوب المنظَّم في الحياة ـ والذي لا بدّ أن يتبلور بالصورة الاجتماعية ـ من أجل هذا الهدف الأساس الماثل في تحقيق السعادة الفردية. فهو يأكل ويشرب ويلبس ويتزوج ويتناسل ويفكّر ويتحرك من أجل تأمين بقائه.

أثر الرؤية الكونية في سلوك الإنسان

وبذلك تنبع الكيفية التي يختارها الإنسان في تكييف فعالياته المنظمة من حقيقة رؤيته الكونية ومن نظرته لموقعه في هذه الرؤية. من هنا نجد أن تلك الفئة التي تصدر من تصورٍ يفضي إلى إنكار الخالق وينسب وجود العالم للصدفة، وتنطلق من تصوّر يحصر الإنسان بهيكله المادي وحسب ـ حيث تؤرخ لوجود الإنسان وفنائه ما بين الولادة والموت ـ تُقيم حياتها وتنظمها بحيث تُلبّي الاحتياجات المادية لحياةٍ دنيوية عابرة، ولا تقيم حساباً سوى للسعادة في إطارها المادي.

هذا الأمر ينطبق على جميع القائلين بأصالة المادة وأصالة الحياة المادية كما هو مشهود.

أما الفئة التي تكِل الكون إلى خالق حكيم مدبّر يأخذ بيده تدبير العالم والبشر بحكمته، فإنها لا تنظر إلى الإنسان في حدّه المادي وحده، وإنما تقيم تنظيمها للحياة بما يكفل رضا الخالق (جلّ

وعلا) وينجي من غضبه وعذابه، وبما يحقق لها السعادة في الحياة ويجعلها بمأمنٍ من نقماته وغضبه (سبحانه).

إنّ الإنسان الذي يعتقد بدين التوحد وأن للخلق والمخلوقين رباً واحداً عالماً قادراً، وأنَّ للإنسان حياة خالدة بحيث لا ينتهي وجوده بالموت، سيقوم حتماً بتنظيم حياته بكيفية تفضي إلى سعادته في الدارين (قبل الموت وبعده).

وبهذا يتضح أنَّ الدين هو نهج الحياة، وأنَّ ليس هناك فصلٌ بين منهج الدين ومنهج الحياة. وبه يتبيَّن خطأ أولئك الذين يقدمون أصالة الحياة ويعطون للدين جنبة هامشية (تشريفاتية) ولأحكامه موقعاً ضئيلاً في الحياة.

على هذا الأساس عدَّ الإسلام منهج الحياة المتمثل في الطريق الذي وضعه الله للبشر ديناً، وأعتبر المذهب الحق طريقاً مستقيماً والمذهب الباطل طريقاً منحرفاً. قَالَ تَعَالَى: ﴿أَن لَّعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾ الأعراف: ٤٤ ـ ٤٥.

الرؤية الكونية الإسلامية

إنَّ الرؤية التي قامت عليها دعوة رسول الله ﷺ تنتهي إلى أنَّ عالم الوجود مخلوق الله الواحد الأحد الذي هدى كل جزء من أجزاء الوجود لما فيه كماله ويحقق له سعادته؛ وهدى الإنسان أيضاً الذي خُلق لحياةٍ أبدية نحو سعادته الخاصة الماثلة في طي الطريق الذي أبانه سبحانه له.

لذا كان الإنسان الطبيعي (هو الإنسان الذي ينطوي على طبيعة إنسانية ومجهز بالشعور والإرادة الموهوبة من قبل الله. من دون أن يتلوث بعد الأفكار الخرافية أو يبتلى بالتقليد) هو متعلق دعوة النبي الأكرم ﷺ لأن مثل هذا الإنسان المجبول على الفطرة الإلهية له أهلية إدراك التصوّر الذي أشرنا إليه آنفاً. فهو يدرك بنفسه وينتبه بأدنى مثير إلى هذا العالم العظيم الواسع بما ينطوي عليه من نظام متقن وتدبير، مخلوق لموجود مطلق غير متناهٍ، هو (سبحانه) مبدأ كل كمال وجمال، منزَّه عن كل سوء.

ومثل هذا الإنسان يدرك أنّ خلق الكون والإنسان لم يأت عبثاً دون غاية؛ وأنَّ الإنسان لا يمكن أن يترك سدى، بدون أن يكون هناك يومٌ تتميّز فيه عواقب الأمور ويُسأل عمّا كسَبت يداه خيراً كان أم شراً.

وفي المرحلة الأخيرة يدرك مثل هذا الإنسان إنّه لا بد وأن يكون هناك منهجٌ خاصٌ للحياة يُؤمن التصور الآنف.

إنَّ انتخاب الإنسان الطبيعي للتعليم والتربية تترتب عليه عدة نتائج أساسية تنتهي إلى الأصول التالية:

أصل المساواة

لا بدّ وأن يكون المنهج المنشود عاماً للجميع لا يفرّق بين الأسود والأبيض وبين المرأة والرجل، يتسوي فيه الشريف والوضيع، والغني والفقير، والقوي والضعيف والسلطان والرعية، والشرقي والغربي، والقطبي والإستوائي، والعالم والجاهل، والشاب والكهل، من دون فرق بين الموجودين الآن والآتين في المستقبل ومن عاش في الماضي، لأنَّ الجميع شركاء في الطبيعة الإنسانية، ومجهَّزين بأدواتها على حدٍ سواء.

هذه الأصالة في المساواة تختص بالمنهج الإسلامي وحده، لأن الاتجاهات والمناهج الأخرى ينطوي كل واحد منها على تبعيض ما. فالمنهج الوثني ـ مثلاً ـ يفرق على نحوٍ كُلّي بين الروحانيين (علماء المذهب) وغيرهم. وبين المرأة والرجل، فيما تضع اليهودية فروقاً بين بني إسرائيل وغيرهم. أما المسيحية فتفرّق بدورها بين الرجل والمرأة.

وحين نصل إلى المناهج الاجتماعية نجدها هي الأخرى تضع حدوداً فارقة بين أهل الوطن وغيرهم.

وبذلك تبقى الرؤية الإسلامية وحدها التي تضع النوع الإنساني في إطار نسيج موحَّد وتستأصل ـ من الجذور ـ أسس العنصرية والتفرقة. قَالَ تَعَالَى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ﴾[2].

الواقعية

نظر لكون الإنسان يتحلى غريزياً بالنظرة الواقعية، لذا فإنَّ تعاليم وضوابط المنهج المنشود لتنظيم حياته ينبغي أن تبتني على أساس الواقعية.

[1] ـ الحجرات:13.
[2] ـ آل عمران:195.

لبيان ذلك، نجد أنَّ الإنسان في نفس الوقت الذي يمارس نشاطه الطبيعي مستعيناً بالعواطف والمشاعر والأحاسيس فهو يندفع أيضاً نحو مقاصده الحياتية، وهي ـ طبعاً ـ مقاصد واقعية وليست مجرد أفكار وتصورّات فالطفل الرضيع الذي يلتصق بثدي أمّه أو أنّه يبكي من الجوع، إنما يحتاج واقعاً إلى الحليب وليس لصورة الحليب، وهو يبكي فعلاً من الجوع وليس من تصوّر الجوع أو فكرته.

والإنسان يهتمّ فعلاً بما يهدّد وجوده.

وحين ننتقل إلى عالم الحيوان نجد أنّ كل صنف منها مزوّد بجهازٍ هضميٍّ خاصّ يناسب نوع الطعام الذي يتناوله فالذئاب والسنانير والصقور مزودة مثلاً بجهاز هضمي يتناسب مع اللحوم التي تفترسها وتكون طعاماً لها.

نفس الكلام ينطبق على الجهاز الدفاع. فلكل حيوان آلاته الدفاعية الخاصة به، فالدجاج يدافع عن نفسه بالمنقار، والأبقار والخراف بقرونها، والعقارب والزنابير بلسعاتها، والأسود والنمور بأسنانها ومخالبها، والغزلان بالهرب والمقدرة على العدو السريع.

خلاصة الأمر، إنَّ كل واحد من هذه الموجودات يسعى في حياته نحو هدف خاص، ويقوم بأعمال تبعاً لما قُدِّر له، ولما تهديه أليه ما زُوِّد به من أجهزةٍ تكوينية. وهذه الهداية والتقدير هما عين الهداية والتقدير العامين الذين أشار إليهما القرآن الكريم ونسبهما إلى الله سبحانه كما في قوله تعالى ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[2].

والإنسان كموجود لا يستثنى من بين المخلوقات الأخرى عن هذه القاعدة الكلية، وإنما تهديه خصوصيته الوجودية إلى النهج الذي عليه أن يسلكه في الحياة، وتبيّن ما يقع عليه من تكاليف وواجبات.

يقول تعالى: ﴿ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴾[3].

ولذا فإنَّ النتيجة التي ننتهي إليها من حصيلة هذا البحث والذي سبقه، واحدة وهي: أنَّ ما يجب أن يختاره الإنسان من أعمال وأفعال حقة (أي مطابقة للمصلحة الواقعية) بموجب غريزة الواقعية، هي نفسها الأعمال والأفعال التي يهدي إليها وجوده التكويني وما ينطوي عليه من نظامٍ خاص جُهِّز به.

[1]ـ طه:50.
[2]ـ الأعلى:2 ـ 3.
[3]ـ عبسى:18ـ 20.

لذلك رأينا القرآن الكريم ينسب النهج الذي يدعو إليه ويطلق عليه دين الحق، ودين الفطرة أيضاً، إلى الخلق (نظام الوجود) فيقول: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾[2].

ولجهة أنَّ الخلق نفسه هو فعل الله (سبحانه) وأنَّ كل ما نشهده من آثار الجمال هو من فيض رحمته، فإنَّ ما تقضي به الخصوصية الوجودية للإنسان نسبة لأعمال، تسمى إرادة الله (هذه الإرادة طبعاً هي الإرادة التشريعية التي تُعدّ ثمرة للتوجيه الذي يدع الإنسان مسؤولاً، وهي غير الإرادة التكوينية التي تتخلف مطلقاً). وما يصلنا ممن تكاليف وأوامر، هي تعبير عن أوامر الله ونواهيه، يقول تعالي: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [3].

ولما كانت تكاليف هذا الدين وأحكامه صادرة من قبل الله سبحانه وأن من يتبع نظامه العقيدي والعملي يكون قد سلّم لإرادة الله، لذا فقد سمى القرآن الكريم هذا الدين بالإسلام. يقول تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾[4]. يقول تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[5].

التوازن بين المادة والمعنى

الثمرة الثالثة التي تترتب على كون مُتعلق الدعوة هو الإنسان الطبيعي، والتي تعود إلى الإسلام، هي اعتماد النهج المتوازن الوسط بين المادية والمعنوية. وهذا الاعتدال هو من أهم خصائص هذا الدين السماوي خلافاً لما عليه اليهودية التي لا ينطوي كتابها المقدّس «التوراة» على أية ميول معنوية، وخلافاً أيضاً للمسيحية التي تنسب إلى السيّد المسيح إهمال الحياة المادية والعزوف عن الدنيا[6].

ولا يختلف الحال كثيراً حين نصل إلى الاتجاهات المذهبية الأخرى كالبرهمية والبوذية، بل

[1]ـ الروم:30.
[2]ـ الشمس: 7ـ 10.
[3]ـ القصص 68.
[4]ـ آل عمران:19.
[5]ـ آل عمران:85.
[6]ـ ورد هذا المعنى في النقاش الذي دار بين السيد وبين هيرودس على شكل سؤال وجواب حول محنة السيد المسيح. والمفهوم بعينه مبثوث في الأناجيل المتداولة، مضافاً إلى الرسالة التاريخية التي أدرجها مؤلف كتب «قصة البشر» أثناء حديثه عن قصة المسيح، ومضمونها صريح في تأكيد هذه المعاني.

وحتى المجوسية والمانوية الصابئة، فهذه الأخيرة رغم عنايتها بدرجة وأخرى بالجانب المعنوي، إلا أنها تفصل ـ بشكل كامل ـ النهج المعنوي عن نهج الحياة المادية.

وبذلك يبقى الإسلام الدين الذي يحافظ على سمة الاعتدال ويقوم على أساس الفطرة الإنسانية.

ولتوضيح ما نريد أن نصل إليه، نجد أنَّ هناك فئة من الناس نستطيع أن نقول أنَّها تشكل أغلبية أبناء النوع البشري، لا همَّ لها في الحياة سوى التقدم على طريق تحقق الأهداف المادية المحضة، ولا يشغلها سوى السعي الحثيث من أجل الجاه والمقام والمال وإشباع لذائذها المادية.

هؤلاء يصرفون جهدهم في تأمين المعاش، من دون أن نلمس في حياتهم أبسط توجّه خارج إطار الحياة الدنيوية العابرة وبعيداً عن العالم المادي. وفي مقابل أولئك نجد فئة ثانية من الناس، بلا شك ثلة قليلة جداً، أدركت بأملها في حقيقة هذا العالم، أنَّ الحياة لا تدوم وأنَّ كل لذة مقرونة بمئات الآلام والغصص، وكل سرور مقرون بمئات الأحزان، وكل ثروة وكسب يجرّان إلى مئات الهموم والغموم، وبالتالي فإنَّ كل وصال مُنتهٍ إلى فراق، وكل صحة إلى مرض، وكل حياة إلى موت. ثم أيقنوا أن وراء سجن الحياة هذا وسرابها الخادع الزائل، ثمة عالم أبدي لا تعب فيه ولا نصب، بل سرور دائم هو من نصيب المحسنين والأحرار.

إثر ذلك عزف هؤلاء عن الدنيا وما تزخر به من مباهج وأحزان، وركنوا في جانبٍ من الحياة بعد أن فتحوا لأنفسهم نافذة تطل بهم على عالم الأبدية بما يزخر به من جمال وكمالٍ غير مُتناهيين، فملأوا بذلك آفاقهم، وكانت لهم فيه السلوة والعزاء.

إنَّ هاتين الطائفتين موجودتان في عصرنا الراهن، ويشهد التأريخ على وجودهما في كل العصور السابقة. وفي ذلك الدليل القاطع الذي يثبت أنَّ الإنسان مجبول بفطرته على تصديق صحة المسارين وحاجته إليهما، بل وأنَّه مُلزم بطي الطريقين ـ نهج الحياة المعنوية والمادية ـ إذ لا خيار له سوى ذلك.

فإذا قُدّر للإنسان أن يُغلق عليه أفق الحياة الاجتماعية وينكفئ على ذاته، فعليه ـ بلا شك ـ أن يودع الحياة ويتخلّى عن جانبها المادّي. وبذلك ينسدّ مسار الحياة المعنوية نفسها. أما إذا ترك الجانب المعنوي في الحياة، فإنَّ مقتضى ذلك أن يتخلى عن عقله وإدراكه اللذين يتميّز بهما عن سائر الحيوانات، ويتغاضى عما تمليه عليه واقعيته، فيكون بذلك رديفاً للحيوان!

ولذلك لا يستطيع الإنسان الفطري الواقعي أن يعيش الحياة ببعدٍ واحد؛ فيكتفي بالبعد المادي أو المعنوي لوحده.

فمن جهة لا يمكن له أن يعيش في العالم المادي بدون حياة مادية، ومن جهة ثانية لا معنى لما جُبلَ عليه فطرياً من استعداد لمعرفة الله وإدراك للعبودية من دون الحياة المعنوية.

أما ما لاحظناه سابقاً من ميل الديانتين اليهودية والمسيحية إلى أحد الجانبين دون الآخر، فإن حقيقة الأمر تعود إلى مقتضيات الزمن (المرحلية) التي كانت تملي تقوية أحد البعدين على حساب الآخر.

ففي عهد موسى الكليم ﷺ كان بنو إسرائيل يعيشون في مصر تحت وطأة الأسر والاستعباد الفرعوني. فحرموا من كل المزايا الإنسانية وعوملوا معاملة الحيوانات. وحين أنجاهم الكليم ﷺ بذَل المهم من جهوده في تنظيم حياتهم الداخلية وإرساء القوانين الاجتماعية وإعمار الأرض وغير ذلك، وفي سياق هذا المسار خصَّص هامشاً لتوجيههم نحو الحياة المعنوية.

أما حين بُعث السيد المسيح ﷺ فإنَّ بني إسرائيل وإن كانوا تحت سيطرة الروم، إلا إنهم كانوا ينعمون بأنظمة اجتماعية متَّسقة. بيدَ أنَّ الروحانيين (العلماء والأحبار) والمتنفِّذين كانوا قد جعلوا التوراة في ذمَّة النسيان، واتخذوا الجانب المعنوي وسيلة للمكاسب المادية واستغلال الناس.

لذلك انصرفت همة السيّد المسيح لإحياء الجانب المعنوي وهدايتهم إليه. أما الإسلام فقد جاءت نُظمه ـ كما أشرنا ـ لتختطَّ مساراً بين الحياتين المادّية والمعنوية. وفي هذا الاختيار عَمَدَ الإسلام ـ في الحقيقة إلى تحقيق المصالحة بين نمطين حياتيين متضادّين بشكلٍ كامل، فمزَجَ فيما بينهما بحيث لم يعد ثمة خيار أمام الإنسان لبلوغ كماله سوى ذلك، إذ أضحى من البيِّن أنَّ كل موجود من الموجودات يطوي طريقه نحو كماله الذي يُعدّ هدفاً لوجوده، عن طريق فعالياته الفطرية، ونوع هذه الفعاليات يرتبط بدوره بما زُوّد به من قدرات وأدوات.

والإنسان كأحد الموجودات لا يمكن أن يخرج عن إطار هذه القاعدة الكلية والناموس العام. فللإنسان نفسٌ (= روح) خُلقت للحياة الأبدية بحيث لا يمكن التفريط أو الفرار من هذا المصير أبداً، وإنما بمقدور الإنسان أن يصل بفعاله الحسنة إلى كماله يُعدّ بدوره أبلغ من كلّ سعادة.

بيدَ أنَّ هذه النفس السماوية ليست عائمة وإنما هي مرتبطة ببدن أرضي، تثوي فيه أدوات فعلها، بحيث تضفي القوى والقدرات التي تستثمر الأدوات وتُحرّك أنظمة العمل نوعاً من الارتباط بهذا البدن.

علاوة على ذلك، فإنَّ خِلقة الإنسان تهديه إلى الاجتماع والحياة المدنية. ومن المؤكد أنَّ هذه الهداية تبلغ به أهداف الحياة وكماله النوعي، وهذا الكمال بدوره ينطبق في الواقع مع السعادة والكمال اللذين عيّنهما له نظام الخلق (الوجود) خلافاً لما يتصوره ـ سعادةً وكمالاً ـ أو ما تهديه إليه أفكاره السقيمة المنحرفة.

فكمال شجرة الورد يكمن فعلاً في نموها وتفتّها الطبيعي يرتد إلى (ما تهدي أليه) طبيعتها النباتية، ولا يتمثل (الكمال) بأن توضع في إناء فخاري مذهَّب في زاويةٍ من زوايا قصرٍ فخم.

لذلك كيف مكن للإنسان أن يبلغ كماله ويحقق سعادته الواقعية كاملة من دون استثمار الوسائل المادية التي وضعها الخلق (الوجود) بين يديه، ومن دون أن ينغمر في محيط الحياة الاجتماعية؟

لقد جعل الإسلام من محيط الحياة المادية للإنسان ـ التي هي في حقيقتها حياة اجتماعية ـ أرضية لتعليمه وتربيته. ثم شرّع له ـ بما ينسجم مع ما تهدي إليه فطرته الإنسانية وخصوصيته الوجودية ـ مجموعة واسعة من الضوابط والأحكام التي تتناسب مع أعماله الفردية والاجتماعية، والكلية (= العامة) والتفصيلية، كي تكون برنامجاً شاملاً لتربيته وكماله.

فمن هذه الضوابط والأنظمة هناك ما يختص بتنظيم صلة العبودية بين الإنسان وربّه، فهو الفقير المحتاج أمام الغني المطلق؛ الجاهل أمام العالم؛ العاجز أمام القادر؛ المسلِّم لإرادة الله ومشيئته.

ثم شرَّع له اجتماعات عبادية، منها اجتماع الصوات اليومية، وصلاة العيدين، وثمة اجتماع أكبر ماثلاً في صلاة الجمعة، وثمة ما هو أكبر منه ماثلاً في تجمّع الحج. وثمة من الأنظمة والأحكام ما يحدّد مسؤوليات الناس إزاء المجتمع وإزاء بعضهم البعض. وقد أخذت هذه الأنظمة بنظر الاعتبار تنمية حسّ المسؤولية لدى الإنسان أمام خالقه الذي عليه أن يسلّم لإرادته (وذلك مقتضى ما عليه خلقه).

بمعنى أنَّ جميع أعمال الإنسان وفعالياته ينبغي أن تتحرك في إطار الأصول الثلاثة: التوحيد، النبوة، والمعاد. يقول تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1].

يتضح مما مرّ أن الإسلام نظَّم الحياة بشكل يجعل الحياة الاجتماعية المادية للإنسان محضناً تنمو من خلاله الحياة المعنوية وتَيْنَع وتزدهر.

[1]ـ آل عمران:64.

فالنور المعنوي الذي يتحلى به الفرد المسلم من خلال تنفيذه لتعاليم الإسلام على الصعيدين الفردي والاجتماعي، يجعله نقياً طاهراً، فهو يمارس الحياة مع الناس دون انقطاع عن الله، وهو في الناس ولكن من دون أن ينفصل عن عالم السّر الخاص، وهو يسعى لتحقيق مقاصده المادية ويواجه الحياة بحلوها ومرّها، بمسرّاتها وغصصها، لأنه جزء من هذا اعالم تجري عليه حوادثه، بيَد أنَّه يفعل ذلك بقلب يقظ وعالم هادئ، وهو أينما يلتفت لا يرى سوى الله. يقول تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾[1].

وهكذا يجد المسلم أنَّ ممارسته للحياة المادية تستبطن إزدهار الحياة المعنوية وتفتّحها، فهو أينما كان ولأيِّ عمل اتجه يجد السُبل سالكةً به، إلى ربّه وكل ممارسة مادية يجد فيها مرآة تدلّله على خالقه. أما الآخرون فهم حين يميلون إلى جانب الحياة المعنوية ويفكرون بها، نراهم يفترضون الحياة العادية التي فُطروا عليها حجاباً بينهم وبين الحقيقة التي يبحثون عنها. لذلك يتخلون عن الحياة العادية، كما هو شأن رهبان النصارى وبراهمة الهنود واتباع رياضة «اليوغا» الذين يسلكون طريقاً غير معتاد لطي المسافة نحو الحياة المعنوية والتكامل الروحي.

وأياً كان نوع هذا الطريق، فإنَّ سلوكه يعدّ أمراً صعباً للإنسان العادي الذي يعيش حياته المادية، حيث يحتاج إلى إرادة صُلبة وقوية جداً.

أما الإنسان الذي يسعى للحياة المعنوية عبر منهج الإسلام الماثل في قطع المسار من خلال الحياة الاجتماعية العادية نفسها، فهو بلا ريب يُدرك أن أسلوب أولئك أسهل من الأسلوب الإسلامي، وأنهم باعتزالهم الحياة العادية، أراحوا في الواقع أنفسهم تجشّم المراقبة والصبر على دوام المجاهدة.

وفي الحقيقة سدَّ هؤلاء على أنفسهم طريق الكمال الذي هيّأه لهم الخلق (نظام الوجود) بما يلزمه من أدوات، وانقادوا لطريق آخر أوصلهم إليه فكرهم (=تصورهم).

وهنا يحق لنا أن نسأل: هل يمكن الوصول في مثل هذه الحالة إلى الهدف الذي عيّنه نظام الخلق والوجود؟ علاوة على ذلك، أنّه إذا كان العالم وما فيه، هو من خلق الله (سبحانه) وأن كل ما هو حادث فيه يُعَبّر باختلاف درجته الوجودية عن آية من آيات الحق وتجلٍّ من تجليات الربوبية، وإذا كان الإنسان بأحواله الفطرية المختلفة لا يشذّ عن ذلك: فيجب حينها أن تنصب معرفة الله في كافة الأحوال في مسار الحياة المعنوية (= معرفة الله ومعرفة النفس) وأن يُستفاد من جميع

[1]ـ البقرة:115.

هذه التجليات لتحصيل المعرفة التامة للنظر إلى جمال الحق (تعالى) وإلّا فإنَّ الإنسان سوف لن يكسب من اتكاء على جهده الذاتي سوى معرفة ناقصة أو أنه يقع ضحية الجهل المطبق.

العلم والمعرفة من وجهة نظر الإسلام

إنَّ من له أدنى اطلاع بالأديان والمذاهب المبثوثة في العالم، ومن له معرفة اجمالية في الموضوع سوف لن يتردد لحظة في أن ما أولاه الإسلام من تجليل واحترام للعلم والمعرفة وما أبداه من حضٍّ وترغيب في تحصيلهما، لا يمكن أن نتلمس له نظيراً في الأديان والمذاهب الأخرى السماوية كانت أم غير سماوية.

فهذا القرآن الكريم ينادي: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[1]. وهو نفسه يمدّد مقام العلم أفضل تمجيد. وحين ونصل إلى رسول الله ﷺ نراه يقول «طلب العلم فريضة على كل مسلم» و«اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» و«اطلبوا العلم ولو بالصين».

القرآن الكريم يأمر أتباعه بدوره أن لا يتنكّبوا عن طريق العلم نحو اتباع الظن والشك وأن لا يقبلوا دون تأمل ما يلوح لهم للوهلة الأولى من طريق السمع أو البصر أو الفؤاد لأنهم مسؤولون. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾[2].

وبهذا يتضح أنّ الإسلام حثَّ أباعه على العلم والمعرفة بكل قوة ورغَّبهم في ذلك على النحو الذي ألزَم بالتفقّه في الدين على مستوى المعارف العقيدية والأحكام الشرعية التي تعدّ بمثابة القوانين العلمية.

يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[3].

بيدَ أنَّ ما بينَ أيدينا فعلاً هو اختلاف أفراد البشر في درك الحقائق العلمية والمعارف الحقيقة، فمن البشر فئة لا تملك الاستعداد للتفكير الاستدلالي، وإنما تمارس عملها بذهنية بسيطة تمضي بها شوط الحياة المادية.

بينما هُناك فئة ثانية تحمل مزية التفكير الاستدلالي فيكون لها تبعاً لذلك نشاط خاص في درك

[1]ـ الزمر:9.
[2]ـ الإسراء:36.
[3]ـ التوبة:122.

المعطيات الفكرية العميقة والنظريات العلمية. وثمة مع الفئتين ثالثة تجد في نفسها ـ بغض النظر عن الفكر والعمل ـ انصرافاً نفسياً خاصاً عن عالم المادية المظلم وما يحفل به من لذائذ عابرة وجمال خادع، وانجذاباً مماثلاً إلى عالم ما وراء المادة، يبعث في نفسها شغفاً خاصاً بالجمال الثابت غير المتناهي الذي لا يعدو جمال هذا العالم أن يكون بالنسبة إليه سوى مثالاً (=نموذجاً) لذلك الجمال أو في الحقيقة تصوراً عنه.

أفراد هذه الفئة يستطيعون أن يدركوا ـ بسهولة وبالإشراق الباطني ـ حقائق وأسرار ذلك العالم.

بالاستناد إلى هذا الاختلاف الواضح الذي نشهده بين الناس اعتمد الإسلام ثلاث طرق مختلفة للتعليم، فتحدّث إلى كل فئة بلسانها. فكان نصيب الفئة الأولى التربية من خلال الظواهر الدينية، والثانية عن طريق الاستدلال الحر، فيما نصيب الثالثة هو التعليم عن طريق جهاد النفس وتصفية الباطن، كما يُشير المثال القرآني الذي تحويه الآية التالية ـ في خصوص تلقي بياناته ـ حيث يقول تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا ﴾[1].

أما رسول الله ﷺ فيقول: «نحنُ معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم».

لقد اختار الإسلام أسلوب البيان السهل لتلك الفئة من اتباعه التي تفتقد الذوق الاستدلالي، وتواجه في هذا الطريق خطر الضلال والانحراف، فلم يكلّفها بأكثر مما وراء الأصول الثلاثة (التوحيد، النبوة، المعاد) إذ درجَ على تعليم هؤلاء بالبيانات المولوية البسيطة (الأمر والنهي) كما نتلمس ذلك من آيات كثيرة من القرآن الكريم وما تزخر به الكثير من الروايات التي تنطوي على بيانات صادرة عن الرسول الأعظم ﷺ وأئمة الدين وأوصيائه.

بيدَ أنّ الملاك في الأصول الثلاثة التي يستطيع الإنسان بفطرته أن يستدل عليها بأيسر وجه، هو العلم القطعي الذي لا يقبل سواه. وبهذا الأسلوب تستدل هذه الفئة على قبولها ببقية الأحكام والتعاليم دون استدلال محدّد عليها. إذ بناءً على الاستدلال الأول الذي ثبتت بمقتضاه النبوة يصبح ما يصل عن هذا الطريق مستَلاًّ وقطعياً.

طريق الاستدلال

إنَّ أسلوب التربية (والتعليم) بالاستدلال الحر يختصّ بالأفراد الذين يحملون فكراً سليماً ولهم استعداد في إدراك النظريات العلمية والاستدلال العقلي والمنطقي. وهؤلاء يُهدون إلى ما تدركه

[1] ـ الرعد:17.

فطرتهم الواقعية غير الملوثة من تلقائها، لا أن يُحمَّلوا أوّلاً بالأفكار الاعتقادية التي يُلقَّونها، ثم يأتي الدور ـ ثانياً ـ للدفاع عنها (العقائد المُلقَّنة) باصطناع الأدلة والحجج لها.

إنَّ الكتاب والسنة، أي الآيات القرآنية والبيانات الصادرة عن النبي الأكرمﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام ـ التي تعدّ مبيّنة لمقاصد القرآن ـ مليئة بأمثال هذه الاستدلالات.

فالعقائد الإسلامية بُيِّنت تفصيلاً بأبسط بيان وبأكثر الحجج قطعية، ثم أشير أيضاً إلى ما تنطوي عليه الأحكام والقوانين الإسلامية من مصالح كلية ومنافع عامة.

بيدَ أن البحث في مصالح ومقاصد قوانين الشريعة لا يعني أنَّ الإنسان والمجتمع المسلم يملكان حرية عدم قبولها إلا في حالة يُفهم بها مصالح الحكم ومنافع القانون، لأنه سبق وأن أشرنا إلى أنَّ كل الأحكام جاءت عن طريق النبوة، ودليل ثبوت النبوة هو بنفسه دليل اجمالي على ثبوت هذه الأحكام، وإن لم يكن بين أيدينا دليل تفصيلي عليها.

ثم أنَّه بمقتضى الأصول الجارية لا يمكن إيقاف سريان أي قانون في المجتمعات البشرية المتقدمة أو غير المتقدمة، على قناعة الفرد وقبوله، أو أن نعلق التنفيذ استناداً إلى فرضية حرية الفرد في قبول أو ردّ القانون. غاية ما هناك أنَّ الانتقاد الفكري مسموح به بموجب القانون نفسه، وإلا فخلاف ذلك يلزم انحلال المجتمع وتفككه.

إنَّ ما يملكه الإنسان في أمثال هذه الحالات هو الحرية في إبداء الرأي فقط _الرأي المخالف للقانون) لا أن يخالف عملياً القانون الساري إلا في حالة أن يعلن مجلس التقنين (=التشريع) عن نسخ المادة القانوينة المختلف عليها.

في السياق نفسه، علينا أن لا نتصور أنَّ مسألة التقليد[1] مُنافية لقاعدة وجوب العمل من خلال العلم، ولا ناقضة للآية المارة آنفاً في في قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم).

والسر أن حقيقة التقليد ـ الذي يعنيه ـ يَتمثُل في رجوع الجاهل الذي يعجز عن تشخيص التلكيف إلى من يعلم به. وأصل رجوع الإنسان إلى أهل الخبرة فيما لا يستطيع تشخيصه يُعدّ من الأصول العقلائية المسلّمة، وهو غير التقليد المذموم الذي يستسلم فيه الإنسان تماماً إلى من لم تُحرز صلاحيته العلمية.

[1]ـ إنّ المسلم الذي لا يستطيع أن يمُارس بنفسه عملية (تحديد الموقف الشرعي) عبر استنباط الأحكام الشرعية من مداركها الأصلية، عليه أن يعود في ذلك إلى المجتهد القادر على الاستنباط، ويعمل وفقاً لما يستنبطه من آراء فقهية.

إنَّ الإنسان وبدافع غريزة الواقعية لا يسلك طريقاً لا يعرفه، وإذا اضطرّ لسلوكه يستفيد بسؤال من يعرف الطريق، وحينئذٍ سيكون ما يحصل عليه من علم ومعرفة بمثابة علمٍ ومعرفة خاصَّين به.

فالمريض حين لا يكون طبيباً يرجع إلى الطبيب، والإنسان يجعل المتخصص وذا الخبرة مناراً وقائداً له في جميع ما يفتقد إليه، بحيث لا نستطيع أن نجد في العالم كلّه شخصاً تتوفّر لديه الخبرة والتخصص في جميع الشؤون.

طريق التهذيب والتصفية

إنّ من يملك استعداداً لقطع قلبه عن التعلّق بالأمور المادية والانجذاب إلى ما يمتلىء به هذا العالم ـ المؤقت ـ من أمنيات وهمية وزينة خادعة؛ ومن يجد في نفسه الاستعداد لرسم خط النسيان حول كل ما عداه، بحيث يغمض عينيه عن هذه الدنيا الزائلة بما ينطوي عليه من قبح وجمال ولذة ومرارة، وتقلّب في الأحوال، وينفتح ببصيرته على عالم الأبدية، فإنّه سيفلح في إدراك أنوار العظمة وكبرياء الحق، مُخترقاً حجاب المادة، وسيطوي مسيره إلى مدارج الكمال الإنساني حتى يصل بعد توديعه لهذه الحياة الفانية إلى بساط القُرب (الإلهي).

أمثال هؤلاء يتحدّث إليهم الإسلام باللسان الذي يعرفونه، وبأسرار ورموز يفهمونها فيرتفع بهم من حضيض الجهالة، ويهديهم إلى أوج المعرفة.

العرفان الإسلامي

يذهب بعض العلماء الأجانب (المستشرقين واضرابهم) إلى أنّ العرفان الإسلامي مستقى من العرفان الهندي؛ وإلّا فإنَّ ثقافة الإسلام نفسه لا تعدو أن تكون مجموعة من العقائد البسيطة الجامدة وسلسلة من العبارات الجافة[1]!

[1] ـ من المستشرقين يكتب جولد تسهير: «لكي نقدّر التصوّف الإسلامي تقديراً صحيحاً من الوجهة التأريخية، يجب أن لا نغفل مطلقاً الأثر الهندي الذي ساهم في بناء هذا النظام الديني المتولد عن الأفلاطونية الحديثة» جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص:146 الترجمة العربية. أ/ا هاملتون جب فيكتب: «فكما أنَّ علم الكلام استثير عن طريق الاحتكاك بالفلسفة والعقلانية اليونانية، كذلك التصوّف ابتعث عن طريق الاتصال بالتصوّف المسيحي والغنوصية» هاملتون جب، دراسات حضارة الإسلام، ص:276، الترجمة العربية.
ومن الباحثين المعاصرين يلاحظ كتابات المثقف المغربي محمد عابد الجابري الذي يلحّ على المسألة بما يكشف أن وراء إصراره على نسبة العرفان إلى أصول أجنبية وقطع صلتها كاملاً بمصادر الإسلام، هاجساً خفياً لا نعرف كيف نفسّره! يلاحظ على سبيل المثال: نقد العقل العربي،ج1، صفحة 174 ـ 175 ـ 199 ـ 194 ـ 176 وغيرها، وكذلك يلاحظ الجزء الثاني من مشروعه. نشير أخيراً إلى الدراسة النقدية التي أنجزها الباحث السيد كامل الهاشمي بعنوان: «التصوّف الشيعي» فقد اطلعنا عليها وأفدنا منها. (المترجم).

أما بالنسبة إلى جوابنا على هذه الشبهة ينبغي أن نوضّح أولاً أننا لا نريد الدفاع (مطلقاً عن العرفاء الإسلاميين ولا أن نصحح الطرق المختلفة التي انتهجت في مسار السير والسلوك، ولا أيضاً أن نضفي الاستقلال على طريقتهم في مقابل الهنود. وكذلك الحال بالنسبة لبحثنا الذي مرَّ عن أسلوب الاستدلال، إذ لم يكن قصدنا أن نسبغ الصحة المطلقة على محتويات جميع الكتب الفلسفية التي خطّها يراع الفلاسفة المسلمين. نفس الكلام يقال عن أسلوب (التربية والتعليم) من خلال الظواهر الدينية التي عرضنا لها فيما سلف، إذ لم يكن المقصود الحكم بالصحة على أسلوب عامة المسلمين كيفما كان ومن أي مكانٍ صدر، وإنما هدفنا في هذا المقال هو فقط المرور إجمالاً على مدراك الإسلام الأصلية الماثلة بالكتاب والسنة دون أن نتعرّض لا بالنفي ولا بالإثبات لأعمال أو أقوال كل فئة من الفئات (الثلاث) المذكورة آنفاً.

لقد أشاد هؤلاء العلماء دعوتهم على أصل التطور الذي أشيدت عليه الأفكار العلمية ووُجّه على أساسه مسار التحوّل والتكامل في الحادثات الطبيعية (الوجود الطبيعي) وبدوره عاد هذا الأصل ليُعمّم على كافة الحوادث بما في ذلك العادات والرسوم والمظاهر الغريزية والآثار الفطرية، بما فيها الجانب المعنوي، بحيث أضحى التقليد أنَّ أصل ـ كل حادثة يكمن في التفتيش عن جذورها في الأحداث السابقة. وفق هذا المنهج بالذات زعموا أنَّ القوانين الإسلامية أخذت من قوانين الروم، والعقائد الإسلامية اقتبست من الأفكار الفلسفية لفلاسفة اليونان؛ بل ذهب البعض إلى ما هو أبعد من ذلك حين قالوا إنَّ العقائد الدينية هي الصبغة المتكاملة التي وُلدت نتيجة تحوّل وتكامل الأفكار من عهد الأساطير!

إنَّ ما يلاحظ على وجهة نظر هؤلاء العلماء إنها سلكت طريقاً خاطئاً من جهتين: فمن ناحية تصوّروا إنَّ ما نسميه بالإدراك العرفاني هو من نوع الإدراك الفكري العادي؛ وبالتالي فإنَّ ما يستخلصه ويصل إليه أهل العرفان من معلومات عن طريق التهذيب وتنقية الباطن هو من نوع الأفكار الشاعرية، تماماً كما يحصل للشاعر حين ينسج الأفكار بالاستعانة بعاطفته الملية ولسانه الجميل الذرب، فتكون الحصيلة أفضل مما يقوم به عالِم (بكسر اللام) رباني. نظير هذا الخطأ جرى على طبيعة إدراك هؤلاء للوحي الذي هو تعبير عما يدركه الأنبياء من السماء ووسيلة لتلقّي المعارف الإلهية والقوانين السماوية. فادراك هؤلاء أفضى بهم إلى أن ينظروا إلى أفكار اليونان وقوانين الروم بوصفها الجذر الأصلي لعقائد الإسلام وقوانينه.

هذا المعنى يتمثل على نحوٍ جلي بما كتبه العلماء في بحوثهم عن النبوة وطراز تفكير الأنبياء،

فيما نجد أنَّ ما بين أيدينا من بيانات الأنبياء ـ أعم من أن تكون كاذبة أو صادقة ـ تُخطِّئ هذا الرأي وتكذبه.

أما الجهة الثانية في الخطأ فتمثل في أننا إذا قبلنا أصل التطوّر واعتبرناه من الثوابت والمسلمات، فإنَّ أصل ظهور الغريزة في النوع أن لا يكون له صلة بالأصل المذكور. ذلك أنَّ الغريزة التي أودعت حسب نظام الخلق (والتكوين) في بنية ذلك النوع، تبدأ بالظهور في فرد ذلك النوع ـ إن لم يكن هناك مانع خارجي ـ سواء أكانَ هناك سابقة في العمل أم لم تكن.

على سبيل المثال، نستطيع أن نقول أنَّ العرب أخذوا من العجم مسألة التنوّع في الغذاء بيد أنا لا نستطيع أن نقول أنَّ العرب تعلموا من العجم أصل عملية الأكل. كذلك نستطيع أن نقول أنَّ الديمقراطية والتشكيل الإداري (= النظم الإدارية) سَرت من الغرب إلى الشرق، بيدَ أنَّ هذا الكلام لا يصح في أصل بناء المجتمع وتأسيس الحكومة.

لذا فإنَّ طريق التهذيب وتنقية الباطن ـ الحياة المعنوية والذوق العرفاني ـ هي مسألة غريزية مودعة في بُنية الإنسان وتكوينه كما اتضح من بحوثنا السابقة، وإنَّ الغريزة تستيقظ بالاستعداد وارتفاع الموانع، فيسير الإنسان في هذا الطريق.

وبوجود الأديان والمذاهب التي لها هذا الحجم أو ذاك من الصلة بعالم الأبديةوما وراء الطبيعة، فإنّنا من المؤكد سنجد بين أتباع هذه الأديان والمذاهب أشخاصاً يقودهم استيقاظ الحس المودع فيهم إلى أن تنقطع قلوبهم عن علائق هذه الدنيا العابرة المليئة بالآلام والإحباط، ويتحولون إلى الأفق الطلق، فيولّوا وجوههم نحو عالم الأبدية.

أما من الناحية العملية فإنَّ من بين أتباع كل دين أو مذهب ينتسب إلى الله بهذا القدر أو ذاك، ثلة من العشاق الولهين بالحياة المعنوية والنهج العرفاني.

وحين نقوم بمقارنة الجانب المعنوي فيما تنطوي عليه أصول الأديان والمذاهب التي بين أيدينا، نرى بوضوح إنَّ المتون الأصلية للإسلام تميل أكثر من أي دين أو مذهب آخر إلى وصف السعادة الأبدية للإنسان وعالم الخلود.

وبذلك يتأكد أنَّ نهج التهذيبي وتنقية الباطن في الإسلام هو أمر طبيعي دون الحاجة إلى ربط أصل وجود هذا النهج بالهند أو بمصادر وأماكن أخرى.

علاوة على ذلك، يؤكد لنا التأريخ عبر الوقائع الثابتة أنَّ عدة من أصحاب الإمام أمير المؤمنين

علي بن أبي طالب ﵇ من أمثال سلمان وكميل ورُشيد وميثم وأويس عاشوا في إطار النهج التعليمي التربوي للإمام حياة معنوية زاخرة، في حين لم تكن أقدام المسلمين قد وطأت الهند حتى ذلك الوقت أو اختلطت مع الهنود.

ثم أنَّ دعوى اتصال السلاسل المختلفة للتصوّف في الإسلام بالإمام علي﵇ ونسبتها إليه (بغض النظر عن صدق النسبة أو كذبها) هي أمر يقودنا إلى التسليم بما ذكرناه أعلاه ـ من استقلال العرفان الإسلامي ونشوئه في البيئة الخاصة للثقافة الإسلامية.

اختلاف بيانات العرفان الإسلامي عن الآخرين

حين نريد أن نقارن البيان الإسلامي (العرفان) الذي يتّسم بالذوق، مع بيانات الآخرين، وبالأخص بيان العرفان الهندي نجد أنَّ البيان الإسلامي يتميّز بكونه يحمل حقائق العرفان في مطاوي خطابٍ عام مُوجّه لسائر الطبقات والفئات، بحيث تستطيع كل فئة أن تستفيد بما يُناسب إدراكها الخاص، دون الوقوع بمحاذير الغموض.

أما البيانات العرفانية للآخرين فلا تحمل مثل هذا الامتياز. ولهذا السبب بالذات بقي الإسلام مصوناً عن النتائج الضارة التي لحقت بمناهج الآخرين وتعاليمهم المفكّكة. على سبيل المثال، حين نعود إلى العرفان الهندي ونراجع مقاطع من الكتاب المقدس «الفيدا» فماذا نجد؟ عندما نركز على قسم المعارف الإليهة في هذا الكتاب، ثم نمارس على النصوص عملية تحليل ومقارنة وتقويم، نجد أنها لا تبغي في مقصدها الأخير سوى التوحيد الدقيق الذي ينطوي على عمق كبير. بيد أننا نلمس في الوقت نفسه أنَّ القوام المحكم لهذه المعرفة التوحيدية، يعكس نفسه في عبارات مُباشرة مفككة بحيث يشتبه الأمر على المُراجع إن لم يكن من أصحاب الإحاطة والدراية بالفكر العرفاني.

بل الأكثر من ذلك يخرج المراجع لهذه المعارف التي تقوم على أساس كلام عميق محكم، إنها لا تعدو أن تكون مجرد مجموعة من الأفكار الخرافية، أو هي على الأقل لا تفهم إلا على أساس الاتحاد والحلول وعبادة الأصنام، رغم أنها تصف الحق بمنتهى الدقة.

والشاهد الذي يؤيد رأينا، هو معطيات الاستشراق السنسكريتي في العرفان الهندي. حيث لم تبتعد نظريات هؤلاء بعد رحلة أمضوها في دراسة وتقويم النصوص الأصلية للبرهمية والبوذية، عن القول أنَّ أساس العرفان الهندي هي مجموعة من الأفكار الخرافية التي نضج بها العقل الهندي

نتيجة لما يعانيه من حرمان في الحياة[1] ومبعث ذلك ـ فيما نرى ـ هو اللغة المباشرة والطابع المفكّك غير اللائق الذي تظهر به بيانات هذا العرفان.

النتائج الفاسدة للعرفان الهندي

انتهى العرفان الهندي لما ينطوي عليه من أسلوب غبر مُتناسب إلى ثلاث نتائج ضارّة، هي:

1- نجد أنَّ هذا العرفان الذي لم يكن له هدف سوى التوحيد الخالص لله، انتهى حين دخل أذهان العامة من أتباعه، إلى نتيجة معاكسة تماماً لما يبغيه، فتبدّل إلى النقيض الماثل في عبادة الأصنام بدلاً من توحيد الله (سبحانه) وأوجد بالتالي أرباباً ـ من دون الله ـ بعدد أهواء الناس، إذ نكبّ هؤلاء على عبادة الملائكة والجنّ والمقدَّسين من البشر.

وفي السياق ذاته وجدنا أنَّ العرفان المجوسي المنبثق من بطون الديانة انتهى هو الآخر إلى نفس المصير. فرغم أن أتباع هذا الاتجاه لم يتعودوا اتخاذ الأصنام، إلا أنَّ مآلهم في تقديس الملائكة والمقدسين (الصالحين) من البشر والعناصر المختلفة وبالخصوص النار، أفضى بهم إلى نفس النهج الذي انتهى إليه الهنود.

نفس النتيجة ألقت بظلالها أيضاً على العرفان المسيحي الذي نجد له مثالاً في أول أنجيل يوحنا، إذ ما إن نزل (العرفان) إلى مرحلة العمل حتى اكتسب حالة العرفان الهندي، لأنَّ مردّ التثليث في هذه الديانة ينتهي إلى نفس التثليث الوثني[2].

2- اتسمت التعاليم التي يعطيها هذا العرفان لاتباعه بالسلبية، مما أدّى في النتيجة أن تنأى عن مجال الحياة المعنوية وبشكلٍ كلّي، كافة الأعمال الإيجابية التي أودعها الله في العالم الإنساني، وفي إطار وجود الإنسان نفسه، والتي يُعبرّ كل واحد منها عن آية من آيات الله وتجّلي صفة من صفاته.

هذه الخصلة هي بحد ذاتها نقصٌ كبيرٌ أصابَ هذا العرفان (الهندي) وتبعه في ذلك العرفان المجوسي والمسيحي.

[1]ـ من ذلك ما ذهب اليه المستشرق هرمان الدنبورك، حيث ذكر مراراً في كتاب ألّفه لشرح مذهب بوذا ورهبانيته «إنَّ أفكار العرفان الهندي، هي أفكار مزجت بالحماقة». وكذلك قوله: «جعل بوذا العالم مستقلاً عن الله مستغنياً عنه». تلاحظ النصوص في كتاب: فروغ خاور، وهو ترجمة لكتاب هرمان الدنبورك عن مذهب بوذا ورهبانيته.

[2]ـ لاحظ كتاب: العقائد الوثنية في الملة النصرانية.

يبقى الإسلام وحده الذي بسطَ الحياة المعنوية على الوجود الإنساني بجميع ما ينطوي عليه من ظواهر إيجابية وسلبية.

3- يحرِم العرفان الهندي بعضَ فئات الناس ـ كالنساء وطبقة من الرجال ـ من الحياة المعنوية. المنحى نفسه نجده في المسيحية التي تحرم المرأة من الحياة المعنوية.

وهنا أيضاً يبقى الإسلام وحده الذي لا يضع خطوط الحرمان على أحد، وإنما يمنح كل انسان حظّه من التعليم والتربية بما هو جدير به، وبما يناسب قابليته واستعداده.

لنعد إلى نهج الإسلام

لنعد بعد الاستطراد آنف الذكر إلى نهج الإسلام، لنرى أن نظام الخلق الإلهي الذي وضع الحياة المادية بين يدي النوع البشري وهيأ للإنسان مستلزمات متساوية دون أن يفرّق بين أحد وآخر؛ هو نفسه وضَعَ بين يدي الجميع الحياة المعنوية التي تأتي ما وراء الحياة المادية. وكما أنَّ آثار إيجابية وسلبية، فكذلك ينبسط كمال الحياة المعنوية على جميع أعماله وآثاره الإيجابية والمعنوية ثم إن الإسلام عمد أيضاً إلى مبدأ التناسق في وجود الحياة المعنوية بين جميع أفراد البشر دون أن يضع فرقاً بين الطبقات، ثم بسط الحياة المعنوية على جميع الشؤون الإيجابية والسلبية لحياة الإنسان، ودهاه إلى سلوك طريق بعينه ينتظم حياته الاجتماعية وفعاليته الإيجابية.

وفي سياق تعليم هذا النهج إعتمد إشارات جاءت في طي بيانات عامو وخطابات عادية. والسر ـ في هذا الأسلوب ـ أنَّ بياناتنا اللفظية أياً كانت، فهي لا تعدو أن تكون وليدة أفكار استفدنا منها (ووظفناها) من أجل التفاهم في حياتنا الاجتماعية المادية، ومن أجل أن نوصل أفكارنا ومفاهيمنا الذهنية إلى بعضنا البعض.

أما الإدراك الذوقي والشهودي يعد أكثر ندرة من (الأكسير) ولم يكتسب في تأريخ الإنسانية صفة الحالة العامة، فهو بعيد كلياً عن هذه المرحلة.

فالشخص الذي يريد أن يُبيّن معلومات هذا الإدراك ـ الذوقي ـ عن طريق آخر ـ «الفكر» سيكون حاله تماماً كحال من يريد أن يعرّف مجموعة من الألوان المختلفة لمولودٍ أعمى بواسطة القوة السامعة!.

لذا فإنَّ الذي يريد أن يضع المعاني الشهودية في قالب الألفاظ يكون مثله تماماً كمثل الذي ينقل الماء بالغربال من كانٍ لآخر!

من هنا اعتماد الإسلام في هذه الحالة على الإشارات والرموز، كي يكون مصوناً عن النتائج المضرّة التي كانت من نصيب الآخرين.

نظرة إجمالية في السير المعنوي

قد يتصور البعض أنَّ دعوانا بأنَّ الإسلام يعتمد الرموز والإشارات في بيان طريق الباطن، هي دعوى بلا دليل، أو هي في الواقع مجرد تخمين أو فكرة رمينا بها في الظلام ـ قد تصيب وقد تُخطئ ـ بيد أنَّ التأمّل الكافي في بيانات الإسلام وتعاليمه ومقايستها بحالة الوله والعشق التي يعيشها أفراد هذه الطبقة تثبت لنا خلاف هذا التصوّر، كما تدلنا على ذلك ـ بنحو إجمالي ـ المراحل الكمالية التي يطويها السائرون في هذا الطريق، وإنَّ كان ليس هناك سوى الذوق طريقاً في إدراك حال أولئك على نحوٍ حقيقي وتفصيلي.

هذه الطبقة تنجذب بما تملك من استعداد فطري ـ تحمله ـ نحو جمال الحق وكماله غير المتناهيين. وهي تعبد الله (سبحانه) عن طريق الحب لا عن طريق الطمع بالثواب أو الخوف من العقاب، لأنَّ عبادة الله بأمل نيل جنته أو خوفاً من ناره هي في الحقيقة عبادة لهذا الثواب أو العقاب نفسه وليست عبادة لله (سبحانه).

فعلى أثر ما يجذب هذه القلوب العاشقة الولهة من حب ـ خصوصاً بعد أن تسمع قول الحق (جلّ وعلا): ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ ﴾ [1] ومئات أخرى من الآيات الحافلة بذكر الله (سبحانه) ـ نراها مشغولة بذكر الله أينما اتجهت، وفي أي حالٍ كانت ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ ﴾[2].

وحين تستمع ـ هذه القلوب ـ إلى نداء محبوبها: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[3]. ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾[4] و﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾[5] تعي أنَّ كل الموجودات، إنما هي تجليات ـ كل موجود برتبته وعلى قدر جدارته وحاله ـ لجمال الحق (جلّ وعلا) الذي لا نظير له، وإنّها لا تملك إلا أن تكون تجلياً، من دون أن تملك القدرة على الوجود أو الاستقلال بذاتها.

أمثال هذه النفوس تنظر بعين الحب وبقلب مستبصر إلى كل شيء فلا تجد سوى جمال المحبوب.

[1]ـ البقر:152.
[2]ـ آل عمران:191.
[3]ـ الجاثية:3.
[4]ـ الإسراء:44.
[5]ـ البقرة:115.

وحين تصغي ـ هذه النفوس / القلوب ـ إلى نداءٍ آخر من نداءات الحق (جلّ وعلا) ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾[1] و﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[2] يتبينَّ لها أنها حبيسة ـ حسب نظام الخلق والوجود ـ أربعة جدران نفسها، وأنَّها لا تملك طريقاً إلى ربِّها سوى طريق النفس وإنَّ كل ما تراه وتقف عليه من أفناء هذا العالم الواسع إنمّا تراه في نفسها وتلمسه من خلالها.

في هذه المرحلة يجد الإنسان نفسه مُنقطعاً من كل شيء؛ وعن كل شيء ـ سوى الله ـ ولا يرى سوى نفسه وربّه.

مثل هذا الانسان يكون وحيداً حتى وهو بين مئات الألوف، وإذا كان الآخرون ينظرون إلى جوده بين الجموع، فهو لا يرى نفسه إلا في خلوة خالية من الأغيار (الآخرين) وإن ليس ثمة شيء سوى الله (جلّ وعلا).

حين ذاك ينظر إلى نفسه وإلى كل شيء من خلال نفسه، وعنده لا يرى نفسه سوى مرآة يبين بها (يتجلى بها) جمالُ الحق الذي لا نظير له، ولا شيء سوى ذلك؛ أي لا شيء سوى الله.

وعندما يذكر (الإنسان) بهذا الشكل، وينجز العبادات والتوجهات المختلفة المترتبة عليها، بحيث يقرّ ذكر الله في قلبه ويكون نقيّاً من كل غفلة، يُصبح في صّ أصحاب البقين، فيصدُق عليه وعدُ الحق في قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾[3].

وهنا تفتح عليه أبوابُ ملكوت السماء والأرض، فيستيقن أنَّ كل شيء هو للحق (تعالى) وملكه المطلق.

يقول تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾[4].

لهؤلاء يُكشف أولاً التوحيد الأفعالي فيشاهدون عياناً أنَّ الله (سبحانه) يدير العالم وكلّ ما فيه؛ من الأسباب والعناصر (السنن) غير المتناهية التي يحفل بها عالم الوجود بما ينطوي عليه من فعاليات مختلفة تنتهي بحركاتها وما تتصف به (الحركات الاختيارية تتصف بالاختيار والحركات الاضطرارية بالاضطرار) إلى يد القدرة الإليهية فيما تنقشه على صفحة الوجود.

[1]ـ المائدة:105.
[2]ـ الانشقاق:6.
[3]ـ الحجر:99.
[4]ـ الأنعام:75.

فسواء أكانت علة أم معلولة أم رابطة بين العلة والمعلول، فهي جميعاً مصنوعة منه مملوكة إليه ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [1].

بعد التوحيد الأفعالي ينكشف ـ لهؤلاء ـ التوحيد الأسمائي والصفاتي فيشاهدون عياناً أنَّ ما يبين ويتجلى في أفناء هذا العالم الوسيع من صفة الكمال وما تقع عليه العين جمالٌ وجلالٌ من حياةٍ وعلمٍ وقدرةٍ وعزةٍ وعظمةٍ وغيرها ما هي سوى لمعة وشعاع من نبع من نور الحق غير المتناهي، المشعّ من منافذ الوجود لمختلف الأشياء ـ بما تنطوي عليه من اختلاف فيما بينها ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [2].

أما في المرحلة الثالثة فيشاهد ـ هؤلاء ـ أنَّ كل الصفات المختلفة ما هي إلّا تجليات للذات غير المتناهية، وأنَّها جميعاً ـ في الحقيقة ـ مثل بعضها، والجميع هو عين الذاتُّ ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [3].

أفضلية الإسلام ورقيّه في التوحيد

هذه هي المراحل الثلاث في التوحيد التي تنصب أمام السائرين في طريق الحق والعاشقين ـ للحق والحقيقة ـ من أتباع الأديان والاتجاهات المختلفة التي لها صلة بالله (سبحانه) وهم يتخذونها هدفاً أعلى لهم في طيّهم لطريقهم.

إلّا أنَّ الإسلام شقَّ للسائرين المتربِّين من أتباعه درباً يبلغ بهم إلى ذروةٍ أعلى يرقون إليها، لتكون أرفع من أهداف الآخرين وأسمى، واعتبرها هدفاً نهائياً لهم. فغاية ما نستخلصه من متون البراهمة والبوذيين والصابئة والمجوس والمسيحيين وغيرهم لا يعدو سلب (= تنزيه) الحق صفة غير متناهية أرفع من كل اسم وأسمى من كل رسم. بيدَ أنَّ ما يفعله الإسلام أنَّه ينفي عدم التناهي (من زاوية كونه صفة) وينظر إلى الذات القدسية بوصفها أعلى من كل اسم وأسمى من كل رسم، وأرفع حتى من هذا الوصف.

وهذه المرحلة من التوحيد لا نجد لها نظيراً سوى في الإسلام نفسه.

[1]ـ الجاثية:27.
[2]ـ الأعراف:180.
[3]ـ الرعد:16.

الإمام السادس من أئمة أهل البيتعليهم السلام[1] يستفيد في الإشارة إلى هذه المرحلة ـ حسب رواية ينقلها عنه كتاب الكافي[2] ـ من الآية الكريم ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[3].

والآن نغضّ الطرف عن الاستمرار في البحث، لأنه اكتسب طابعاً أرفع من مستوى ما كانت عليه الدراسة في الفقرات السابقة.

الولاية الإلهية

للسائرين في طريق الكمال الكثير من المشاهدات بين نقطة البداية ولحظة الهدوء والاستقرار، تبقى خافية عن قلوب المثقلين الملتصقين بالعالم المادي، وتناول ـ هذه المشاهدات ـ يخرج عن نطاق هذا المقال.

بيد أن ما يهمّ التذكير به في هذا المقام هي مسألة الولاية الإلهية. فهؤلاء السائرون حينما يردون مرحلة التوحيد ويضعون أقدامهم على بساط القُرب، يعطون مرة واحدة ما كانوا يرونه حتى ـ الآن ـ مُلكاً لهم ينتحلون له دعوى الذاتية والاستقلال، ويرون أنَّه ـ بات ـ ملكاً لله وحده، فيسحبون عند ذلك دعواهم الأولى ـ الكاذبة ـ وحينذاك يحققون الراحة القصوى ويتحررون من مطلق التعب والألم والخوف والحزن، الذي لا يملك شيئاً لا يخشى ما يمكن أن يصيبه ـ الشيء من ضرر، وإن أصابه لا يحزن.

يقول تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَبۡشِرُواْ بِٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ نَحۡنُ أَوۡلِيَآؤُكُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾[4] وقوله تعالى ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[5].

في ذلك الوقت تستوي لدى هؤلاء حالات الدنيا وتقلب أحوالها بين المرارة والفرح، والحسن

[1]ـ البحث في هذا الموضوع يحتاج إلى المزيد من العمق والدقة. وما يعنيه المؤلف كما نفهم من بعض بحوثه في الميزان أنَّ التوحيد كان محوراً غير قابل للتحوّل في جميع الديانات السماوية إلا أنَّه بلغ في الإسلام درجة من التكامل فاقت ما كليه في الديانات السابقة، حيث قطع مزيداً من الأشواط على طريق الارتقاء والكمال وتوغّل دّقة وعمقاً. يراجع تفسير الميزان، المجلد الرابع، ص118 (المترجم).
ـ هو الإمام أبو عبدالله جعفر الصادق عليه السلام المترجم.

[2]ـ تلاحظ الرواية التي يعنيها المؤلف في: أصول الكافي، المجلد الأول، كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء، الحديث الأول، ص112 (المترجم)

[3]ـ الإسراء:110.

[4]ـ فصلت: 30ـ 31.

[5]ـ يونس:62.

والسوء، والتقلب من حال إلى حال، فيعيشون حياةً أخرى، وينظرون إلى العالم وكلّ ما فيه نظرة جديدة: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾[1].

وفي نهاية المطاف يرون أن أنفسهم وما يحوزونه هو لله وأن الله سبحانه لهم (من كان لله كان الله له»

خاتمة البحث

يتضح مما مرّ في البحوث السابقة أنّ الحياة المعنوية للإسلام، أوسع وأعمق مما عليه في الأديان والمذاهب الأخرى. لانَّ في فضاء هذه الحياة تنبسط كل حركات الإنسان وسكناته الإيجابية والسلبية، وترتقي في مسارها إلى الذرى، إلى أهداف أرفع بمراحل من أهداف الآخرين.

[1]ـ الأنعام122.

المهندس الأعظم وغائية العالم

والتر ستيس[*]

كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية، يأخذ اللاهوت مأخذ الجد أكثر من العلم. ولا بد أنه كان سيصاب بالهلع لو أنه تصوّر أنّ ما قام به طوال حياته سوف يقوض أركان الإيمان الديني. فقد كان رأيه الخاص هو أنّ ما قام به ستكون له نتيجة مضادة تماماً، بل إنّه افترض أن نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزودنا ببرهان على وجود الله.

وكان من الواضح بالنسبة إليه أن المادة الميتة لا يمكن أن تقوم هي نفسها بهذه الحسابات. وعلة هذا النظام السماوي لا يمكن أن تكون «عمياء» أو «عفوية»، بل لا بد أن تكون عقلاً، وأكثر من ذلك «عقل غاية في البراعة في الميكانيكا والهندسة» ومثل هذا العقل المسيطر سيطرة شاملة لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الله وجوهر البرهان هو أن الطبيعة تكشف عن نماذج من التوافق بين الوسائل والغايات، أو بعبارة أخرى تكشف عن تخطيط، وذلك يعني أن هناك من يُخطِّط. والغاية في النموذج الذي قدّمه «نيوتن» هو التوازن الذي يسري في النظام الشمسي. والوسيلة هي توافق سرعة الكواكب ومسافاتها بعضها مع بعض. ولقد قدم المفكرون، بمن فيهم نيوتن نفسه، أمثلة أخرى كثيرة على هذا النظام الظاهر في الكون.

لماذا أنتجت الثورة العلمية عصر الشك في الوقت الذي لا يوجد مبرر منطقي لذلك؟

الحل يكمن في الأسباب السيكولوجية العميقة التي تعمل بداخلنا. وهذا الموضوع، بالطبع، بالغ التعقيد، ومن مجموعة خيوط أفكار البشر لا نستطيع في هذه الحالة أن نأمل في أكثر من جذب بعض الخيوط التي تكون أشد وضوحاً.

---

*ـ فيلسوف أخلاق أميركي.

[1]ـ النصّ مستل من كتاب « الدين والعقل الحديث» لـ والتر ستيس.

ترجمة وتعليق وتقديم أ.د. إمام عبد الفتاح إمام ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ط3 ـ 2009

أولاً وقبل كل شيء فقد أحدث علم نيوتن في أذهان الناس حساً متنامياً أو شعوراً بأبعاد الله، وأي ديانة حية تقتضي وجود إله قريب منا، وموجود حولنا في العالم الآن. ولقد كان هذا الحضور القريب في عصور الخرافة يُحْدثه الإيمان بمعجزات الله التي تعمل في حياتنا على نحو مباشر بإرسال صواعق من السماء تدمر أعداءنا، وبإرسال الطعام لنا عن طريق الغربان لو كنا جائعين، أو بإرسال المن من السماء لنأكل. وهذه الأمور بالطبع، لا تحدث لكلّ إنسان، وإنما هي تحدث لأولئك الرجال الذين يتبعون، عن وعي، أوامر الله، أكثر من غيرهم. يكفي ذلك، البيان أن الله قريب منا جداً، وأنه يساعد باستمرار أولئك الذين يحبونه والذين يحبهم. وهو يعمل في العالم طوال الوقت. إنه عصر لم يعد فيه أمل للإيمان بالتدخلات الإلهية في عمل الطبيعة. إن الدين الحي يقتضي، على الأقل، الشعور بوجود إله لا يزال يعمل داخلياً في قلوب الناس عندما يُصلون مثلاً. ولقد قيل: إن الله لم يعد يتدخل الآن في عمل العالم الفيزيقي. لكنّه لا يزال يتدخل في الأعمال السيكولوجية للعالم الداخلي لعقول الناس. وإذا لم يعد يرسل طعاماً مادياً عن طريق الغربان، فهو يرسل لنا غذاءً روحياً عن طريق المقدسات وبواسطة النعم الإلهية والدين ـ بطريقة أو بأخرى، إذا لم يكن مجرد تجريدات عقلية، يقتضي الشعور بإله قريب منا ويؤثر في حياتنا.

غير أن علم نيوتن انتهى بتجفيف منابع الدين بأن دفع الله إلى الخلف في زمن بداية العالم، وسواء أكانت هذه البداية تحسب بألوف أو ملايين السنين، فذلك لا أهمية له. عندما خلق الله العالم، وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضاً قوانين الطبيعة، مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهي القوانين التي يسير عليها العالم. وكان الله هو «العلة الأولى» للعالم، لكنه بعد أن خلقه، وتولى القانون الطبيعي، الذي كان قد خلقه أيضاً، مهمة تسيير العالم، فلم يعد الله يفعل شيئاً بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الحركة وقانون الجاذبية عمل كل شيء. إن الله يشبه صانع الساعة الذي صنع الساعة ذات مرة وملأها، ثم تركها تعمل وفق آلية داخلية. ولا يختلف الله عن الآلة البشرية إلا في أنه خلق الحركة الدائمة للآلة التي تعمل بنفسها إلى الأبد دون أي تدخل من جانبه. أليس ذلك هو ما يتضمنه بالضبط القانون الأول للحركة عند جاليليو؟

وهكذا نجد أن الله قد «أصبح بعيداً ومنذ مدة طويلة» منذ بداية خلق الأشياء فلم يعد يؤثر فيها الآن، كما أنه يبعد تماماً عن الأحداث الفعلية في حياتنا اليومية.

غير أن هذه الصورة المتخيلة لله أصبحت عندئذٍ مجرد إيمان عقلي. وربما أصبحت مجرد «فرض» لتفسير أصل العالم، لكن لا أهمية لها في شئون حياتنا اليومية. هذا هو ما أصبحه الله فعلاً

عن الطبيعيين المؤلهة في القرن الثامن عشر[1]. وتلك نتيجة ترتبت على العلم عند «نيوتن» ـ ولا تزال هذه النتيجة بالطبع موجودة في عصرنا ـ ولقد خفف منها جزئياً مواصلة الإيمان بأن الله لا يزال يعمل في عالمنا السيكولوجي الداخلي. ولسنا بحاجة الآن إلى التعليق على الفكرة الواضحة التي تفرض نفسها هنا ـ وهي أن جهلنا النسبي بعمل العالم الداخلي هو الذي يسمح لنا أن نواصل الافتراض بأنه لا يحكمه القانون وأن التدخلات الإلهية لا زالت ممكنة. والحقيقة التاريخية هي أن الشعور بالقرب من الله، وبأنه حولنا، قد دمره ـ مرة واحدة وإلى الأبد ـ علم نيوتن وأنه ارتحل عن العقل الحديث بصفة عامة، رغم أنه لا يزال موجوداً، بغير شك، عند أفراد البشر.

وهناك دليل على أن نيوتن نفسه كان قلقاً بصدد هذه الأفكار. فالله ـ بالطبع خلق العالم. لكن ما الذي تُرك له ليعمله في هذا العالم الآن؟وأجاب نيوتن، بخُلفٍ، لا يزال الله قبل كل شيء وظيفة التدخل بين الحين والحين لتصحيح مسارات الكواكب المتحركة أو التي «تشذ» عن طريقها وإعادتها إلى محورها الصحيح عندما تقوم بهذا الانحراف.

في مجلة «ريدز ديجست» عدد يناير 1949 ظهر مقال عنوانه «الله والشعب الأميركي» وفيه يسجل استفتاء الأمة الكبيرة حول الدين، فالمحرر سأل الناس عن مدى إيمانهم بوجود الله، فأجاب 95 % منهم بأنهم يؤمنون بوجوده. ثم سألهم مدى اعتبار الدين مؤدياً إلى إقامة حياة فاضلة، فأجاب 25 % منهم فقط بأنهم يعتبرون الدين أحد العناصر التي يضعونها في أذهانهم. وسألهم عما إذا كان الدين مؤثراً بأية طريقة في السياسة أو شئونهم وأعمالهم فأجاب 54 % منهم بالنفي. وعندما حلل دكتور «جرينبرج» هذا الاستفتاء لاحظ أن «الشعب لا يجعل الله مرتبطاً على نحو مباشر بسلوكهم».

فلماذا نجدهم من ناحية يؤيدون الإيمان التقليدي في وجود الله، نراهم من ناحية أخرى أن لا علاقة له بالأحداث الفعلية التي تقع في حياتهم اليومية، وأنها كلها يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً عن طريق « الأسباب الطبيعية» ـ بما في ذلك بالطبع أفعالهم الخاصة؟ إن الإيمان بأن جميع الأحداث ترجع إلى الأسباب الطبيعية، وأن الله لا علاقة له بها ـ سواء اعترفنا بذلك أم لم نعترف وأنكرناه بلساننا ـ هو ببساطة جزء مما يسلم به العقل الحديث، فهو جزء من الصورة المخيلة عن العالم، وجزء من التراث الذي ندين به للعلم في القرن السابع عشر. لقد اعتدنا أن نقول أنه على حين أن فترة العصر الوسيط هي عصر الإيمان، وأن عصرنا ليس كذلك. ولا

[1]ـ الطبيعيون المؤلهة هم المفكرون والفلاسفة الذين آمنوا بالله، وأنكروا الرسل وذهبوا إلى أن «دور العقل الطبيعي» قادر على الوصول إلى الله بدون الأديان ومنهم لوك وفولتير ورسو وغيرهم.

شك أن 95 % من الناس تقول إنهم يؤمنون بالله. لكن ذلك ليس دليلاً على إيمانهم بالدين، فمثل هذا الإيمان بالله هو مجرد تجريد عقلي، لا يؤثر في سلوك الناس. أو أنه صيغة تقليدية لفظية عقيمة اعتاد الناس على ترديدها. لأنهم لا يفكرون وكسالى في تغيير عاداتهم. إن الإله الموجود الذي لا يفعل شيئاً للعالم، ولا يؤثر أدنى تأثير في أحداثه، هو ببساطة إله لا أهمية له. وبالطبع لا يقول الناس شيئاً كهذا الذي أقوله وحتى لا يفكروا به في أنفسهم. غير أن صورة العالم الحديث لم يأخذ بها عن وعي سوى قلة من المثقفين. وإن كانت مع ذلك تشكل خلفية الحياة الحديثة بطريقة لا شعورية. ونحن نرى الآن أننا عندما نتحدث عن العلم عند «نيوتن» على أنه قوض ودمر الإيمان بالله، فإن ذلك لا يعني أنه أدى إلى أن يقول الناس «لا يوجد إله»، لكنهم يسيرون في حياتهم كما لو أنهم كانوا يؤكدون ذلك. وذلك أيضاً هو مغزى أعمال «لا بلاس» التي عرضنا لها في الفصل السابق. لقد دفع «نيوتن» الله إلى الخلف إلى بداية خلق النظام الشمسي، أما «لا بلاس» فقد دفع به إلى بداية السديم، وليس يهم تحديد الوقت الذي كان فيه ذلك. وهكذا نستطيع أن نتخيل أنه قد تم إبعاده أبعد وأبعد. ويمكن أن نرى الآن أيضاً إلى أي حد يكون جواب «لا بلاس» لا أهمية له عند المؤمن ـ وهو الجواب الذي أجاب فيه عن سؤال نابليون يقول: أن كل ما فعله هو أنه دفع بضرورة وجود الخالق خطوة إلى الوراء في الزمان، لأن ضرورة التسليم بوجود الله كعلة أولى للكون لا أهمية له، ولا شك أنها لا أهمية لها للكون، لكنها هامة من الناحية السيكولوجية، لأنها تزيد زيادة هائلة الشعور بابتعاد الله. فلو كان الله قد خلق الشمس، والقمر، والأرض والإنسان الذي يسكن الأرض.. ربما منذ ستة آلاف سنة مضت كما يقول سفر التكوين، فإن الفترة التي انقضت منذ أن فعل الله شيئاً ما هي بغير شك فترة طويلة جداً، لكنها لا تزال داخل الحقبة الإنسانية مما تسجله الوثائق البشرية، فذاكرة البشر يمكن أن تعود بمعنى ما إلى ذلك الزمان. والقول بأن الله شخصياً، وعلى نحو مباشر، خلق جدنا آدم يعني أنه كان مهتماً بالإنسان، وذلك يعطينا ومضة من الدفء حتى بالنسبة لعلاقاتنا الشخصية به. وربما نجد أن هذا الإله رغم أنه لا يعمل الآن، فإنه لا يزال ينظر إلينا، ويفكر فينا. لكن لو كان الجنس البشري ليس سوى نتاج لمجموعة من القوانين الطبيعية منذ بضعة ملايين من السنين خلت، عندئذ فحتى إذا كان الله قد خلق القوانين الطبيعية، فما الذي يكونه الإنسان بالنسبة إلى الله، أو الله بالنسبة للإنسان؟ولو أننا دفعنا بالله إلى الخلف، دهوراً فلكية، إلى بداية السديم الذي تطور إلى النظام الشمسي، فإن الثغرات الزمنية المرعبة التي انقضت منذ أن تجلى الله في العالم تصيب عقولنا بالفتور

وقلوبنا بالتخدير. وهذه السلسلة من الأفكار ليست منطقية بالطبع. غير أن المنطق لا علاقة به بالتفكير البشري.

عناية الله بالعالم

لقد كانت الأهمية المتخيلة لسديم «لابلاس». وكان لاكتشافه القائل بأن الكواكب تصحح انحرافاتها بنفسها وهي لا تتراكم، تأثير مماثل بالطبع. لقد اعتقد «نيوتن» أن الله لا يزال، بعد ذلك كله، يعمل في العالم ويصحح انحرافات الكواكب. لكن «لابلاس» بيّن أنها تصحح نفسها بنفسها، وعلى ذلك فحتى التصحيح الضئيل الذي تركه «نيوتن» لفعل الله في العالم قد استُبعد وحلّت محله قوانين الطبيعة. ومن هنا كانت ملا حظة «لا بلاس» أنه ليس ثمة حاجة إلى أن يفترض وجود الله.

لقد تحدثنا عن الإحساس بابتعاد الله بوصفه الأثر السيكولوجي الأول لعلم الطبيعة عند «نيوتن» الذي مال إلى تحطيم قوة الدين في أذهان الناس. والأثر الثاني الذي سوف نتحدث عنه الآن ربما لا يكون سوى طريقة أخرى في التعبير عن الشيء نفسه، لقد تمّ في كل مكان إحلال القوانين الطبيعية للظواهر محل العلل التي تفوق الطبيعة التي آمن بها الناس من قبل. ومنذ القرن السابع عشر أصبحت قاعدة راسخة من قواعد العلم ألاّ يُسمح بأية أساليب تفوق الطبيعة لتفسير ظواهر الكون. فحتى لو بدت الظواهر الطبيعية بغير تفسير، فلا ينبغي أن يُسمح أبداً بتفسيرها كحالة من حالات الفعل الإلهي، بل إن ذلك ليس اكتشافاً خاصاً لأي علم جزئي، مثل افتراض كوبرنيكس، ونظرية التطور لداروِن. أو الاكتشاف الجيولوجي للعمر الهائل للأرض. بل كان ذلك الافتراض الأساسي للعلم ككل. ووجهة النظر العلمية العامة هذه عن العالم، وليس أي اكتشاف جزئي، هي التي كانت تعمل لتدمير الدين.

ولا شك أنه كان في عصور ما قبل العلم، إيمان بالنظام العام للطبيعة، وتكرار دورة الأحداث طبقاً لسيطرة القانون. فالشمس تشرق كل يوم بانتظام، وتعود الفصول كل عام بانتظام. لكن داخل هذه الدورات العامة، كان لا يزال هناك مكان فسيح، تُرك للتدخل الإلهي في التفصيلات الجزئية. ومن ثمَّ كان هناك إمكان للمعجزات وكانت تناسب تماماً الصورة العامة للكون التي كانت في سماتها العامة منظمة ومرتبة. والفكر الذي ظهر في العالم مع ميلاد العلم الجديد في القرن السابع عشر، والذي أصبح جزءاً من صورة العالم عن العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التي تقع في الكون، تحكمها تماماً قوانين صارمة لا تتغير من قوانين الطبيعة ـ فلو أن حبة من حبات الرمل، أو جزئياً صغيراً من هذه الحبة، تحرك واحد على ألف من المليمتر، فإن هذه الحركة هي نتيجة يمكن التنبؤ بها لأسباب طبيعية موجودة سلفاً. ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسي

للعلم، منذ القرن السابع عشر، جزءاً من عقل الإنسان الحديث غير الواعي، الذي يفسح أي مجال لتدخل الفعل الإلهي في العالم. ولم تتغير هذه الصورة على أي نحو بالاكتشاف الحديث القائل بأن الألكترونات (الكهارب) وغيرها من الجزئيات الأساسية للمادة تسودها «اللا حتمية» في حركاتها. فقد ظهرت في المقام الأول عادة ذهنية لا يمكن أن تهتز بسهولة بما فعله بعض علماء الطبيعة، فجأة، من تصريحات جديدة. وبغض النظر عن ذلك فلا جدال أنه سيكون من الخلل المحال أن تذهب إلى اللا حتمية التي هي خاصية الألكترون تعني العودة إلى الإيمان بقوى تفوق الطبيعية، أو أن القفزات غير المنتظمة التي لا يمكن حسابها التي تقوم بها الإلكترونات هي حالات من التدخل الإلهي. فإما أن تكون هناك أسباب طبيعية للحركات التي لم تُكتشف حتى الآن، أو أن علماء الطبيعة يعتقدون ـ فيما يبدو ـ أنه ليس ثمة أسباب على الإطلاق، ولو صحّ الافتراض الأخير كان معناه أن القوانين السببية لا تعمل في اضمحلال أجزاء الطبيعة. لكن الطبيعة تظل هي الطبيعة، ولا تصبح «ما فوق الطبيعة» لانعدام وجود السبب. وسوف يكون من التفكير « غير العلمي» أن نعزو حركات الالكترونات إلى الأفعال المباشرة لله، لأنها في الوقت الحالي لا تفسير لها. وذلك يشبه القول بأنه لما كان أصل الأشعة الكونية مجهولاً، فلا بد أن تكون مرسلة من عند الله.

فإذا سلّم إنسان ما بالقاعدة العلمية التي تقول أنّ لك حادثة في الطبيعة سبباً طبيعياً، فلا يزال من الممكن، بالطبع، أن نقول أنّ الله في البداية هو العلّة الأولى. لكن ذلك يؤدي إلى تصور إله ـ ما دام لا يعمل شيئاً في الطبيعة الآن ـ ليس له أهمية علمية في حياتنا.

لكن المرء يستطيع بقليل من البراعة المنطقية أن يتفادى هذه النتيجة. إذ يستطيع المرء أن يفترض أن الله يعمل طوال الوقت، لكنه لا يعمل إلا من خلال، وبواسطة، القوانين. إن قوة الجاذبية لا تعمل بذاتها، بل إنّ الله هو الذي يعمل، في كل لحظة، من خلال هذه القوة. وتلك هي الحال مع جميع قوانين الطبيعة الأخرى. وإذا لم يكن الله يعمل عملاً متواصلاً في الطبيعة، فسوف تتوقف الجاذبية وغيرها من قوى الطبيعة عن العمل، بل سوف تنهار الطبيعة نفسها. فالله لا يزال يخلق الطبيعة، ويعيد خلقها من جديد على نحو متواصل. والواقع أن هذا الفرض فَرَضَ نفسه على فئة قليلة من الفلاسفة، لكن يظل بغير أهمية عند جماهير البشر الذين استمروا يشعرون أن الله لم يعمل إلا في البداية فحسب.

لا ينبغي بالطبع أن تظن أن هذه الأفكار والمشكلات كانت واضحة في أذهان جماهير الناس، صحيح أن المثقفين قد أدركوها، وكان تأثيرها من خلال قنوات ملتوية، تسربت إلى الجماهير،

فتصور العالم الذي تحكمه تماماً قوى الطبيعة شكلّ في أذهانهم خلفية غامضة مفترضة عن غير وعي، وشعوراً غريزياً، أكثر من أن يستنتجوا، أن هذا التصور يستبعد ما فوق الطبيعة.

ميكانيكا السماء

ومن المهم أن نلاحظ أن تأثير الصورة الجديدة عن العالم قد ازداد بالتدريج منذ عصر «نيوتن». ونحن نرى ذلك لو أننا نظرنا إلى «نيوتن» نفسه ثم «باركلي» بعد ذلك في القرن الثامن عشر، وهو الفيلسوف الذي توسط بين عصر «نيوتن» وعصره. ثم أخيراً في عصرنا الحالي. فبغض النظر عن واقعة أن «نيوتن» هو مؤسس النظر ة الحديثة عن العالم. فما كان في ذهنه كان ضعيفاً نسبياً، وهذا واضح من طريقة تعامله مع مشكلة انحرافات حركات الكواكب. وتصور العالم الذي تحكمه تماماً القوانين الطبيعية، لا يسمح بأية تدخلات عفوية للقوى الإلهية ـ ذلك كان الأساس لعلم «نيوتن» الجديد. غير أن ميكانيكا السماء عنده ما كانت لتعمل، لو لم يفترض أن الكواكب تتحرك بتأثير الجاذبية وحدها. لم تكن لتعمل لو لم تكن هناك تدخلات غير متوقعة من الله في اللحظة المناسبة. ورغم ذلك فقد كان على استعداد للتسليم بأي استثناء في مسألة انحرافات الكواكب.

ولقد أدخل «باركلي» في فلسفته، في القرن الثامن عشر، فكرة الأطراد التام في نظام الطبيعة، رغم أنه قَبِل الاعتقاد الشائع في المعجزات. ولم تلعب فكرة نيوتن عن الاستثناءات في نظام الطبيعة أي دور في مذهبه. ويمكن أن يقال إلى هذا الحدّ، أنه قد تمسّك بصورة العالم الجديدة أكثر من «نيوتن»، وعلى الرغم من ذلك فقد أدخل فكرة الله بطريقة مثيرة تتسم بها شخصيته، ليسد الثغرة التي كان لا بد أن تكون موجودة في فلسفته لو لم يفعل ذلك. لقد كان باركلي صاحب نظرية مثالية شهيرة لا يمكن للأشياء المادية أن توجد، وفقاً لهذه النظرية، إلا عندما يدرك وجودها عقل ما، فوجودها يعتمد على كونها مدركة، وليس الشيء المادي سوى مجموعة من الخصائص أو الكيفيات كاللون، والصلابة، والليونة، والحرارة، والبرودة، والخشونة، والنعومة، والرائحة، والمذاق، والصوت.. إلخ. فلا شيء آخر في الموضوع المادي يجاوز هذه الخصائص أو الكيفيات. ولو أنك قلت أنّ هناك شيئاً آخر فعليك أن تذكره، وحاول أن تجرب. خذ أي شيء مادي تشاء وليكن هذه القطعة من الورق، تجد أنها بيضاء، ناعمة، لينة، باردة، مستطيلة الشكل... إلخ وتلك هي خصائصها أو كيفياتها، فهل يمكن لك أن تعثر فيها على شيء آخر؟في استطاعتك أن تقطعها قطعاً صغيرة أو إلى ذرات، إذا شئت، وتقول أنها تتألف من ذرات. غير أن الذرات نفسها لن تكون شيئاً مجموعة من الخصائص أو الكيفيات، الصلابة، والثقل، والاستدارة.. الخ. غير أن هذه الكيفيات التي تتألف منها

جميعاً الأشياء المادية لن تكون شيئاً آخر، عندما تريد فحصها، سوى مجموعة من الاحساسات، فصلابة الشيء تُدرك لو ضغطنا عليه بالأصبع، أو بأي جزء آخر من الجسم. أيمكن أن تكون هذه الصلابة شيئاً آخر غير إحساس الأصبع أو أي جزء من الجسم؟!. وهذا الإحساس إذا قلنا بمعنى ما أنه في موضع من أصبعنا، فهو بمعنى آخر في ذهنا، أو في وعينا. ذلك لأن الإحساس لم يكن ليوجد لو لم نكن على وعي به. والرجل الذي يفقد معه الإحساسات. ونفس الشيء يصدق على الحرارة والبرودة، فما هي الحرارة إن لم تكن الإحساس الذي تشعر به عندما نقترب من النار؟وقل نفس الشيء في اللون فهو إحساس بصري تدركه العين بغير شكل. لكنه لا يمكن إلا في ذهن ما يكون على وعي به. وهكذا فإن جميع الكيفيات هي إحساسات لا يمكن لها أن توجد إلا في ذهن ما، عندما يُدركها هذا الذهن. ومن ثم فالشيء المادي، طالما أنه لا يتألف إلا من هذه الكيفيات، وما دامت هذه الكيفيات هي إحساسات في الذهن، فهو لا يمكن أن يوجد إلا إذا أدركه ذهن ما، والعالم كله لا يعتمد إلا على الأذهان، وما لدى هذه الأذهان من إحساسات.

لكن يبدو أننا نلتقي هنا بمشكلة واضحة: فلو أن قطعة الورق لا توجد إلا عندما تكون مدركة، فماذا يحدث عندما لا يدركها أحد؟إنني وأنا أكتب هذه الصفحات لم يكن في الغرفة سواي، وأنا في هذه اللحظة أدرك الورقة. وهي بالتالي توجد كمجموعة من الإحساسات في ذهني، لكن ماذا يحدث لها عندما أدير ظهري ولا أعود أنظر إليها؟أو ماذا يحدث لها عندما أخرج من الغرفة وأترك الورقة فيها؟ هل لا بد، بناء على نظرية باركلي، أن تكف عن الوجود، لأنني لم أعد أدركها...؟إنني، بالطبع، عندما أستدير عائداً إلى الغرفة مرة أخرى أراها من جديد. هل ينبغي عليّ أن أفترض أنه بعد توقفها عن الوجود عندما أكف عن إدراكها، فهي تعود إلى الوجود عندما أدركها من جديد؟ألا ينتج ذلك كله من نظرية «باركلي» التي تقول فيها أن وجود الأشياء البادية يعتمد على كونها مدركة، ومن ثم فهي لا توجد إلا عندما تكون مدركة؟ثم أليس من الواضح أن هذه النتائج خلل محال؟!

غير أن باركلي كان جاهزاً، فهو لم يقل أبداً أن وجود الشيء يعتمد على إدراكنا، بل قال إن وجوده يعتمد على كونه مدركاً من ذهن ما وبالتالي فعندما أنظر إلى الورقة فإنها توجد كمجموعة من الإحساسات في ذهني. وعندما تنظر أنت إليها، فإنها تظل موجودة، حتى لو أدرت أنا ظهري، لأنها موجودة كإحساسات في ذهنك. لكن ماذا يحدث لها عندما لا يكون ذهن بشري يدركها؟ يتساءل باركلي: ألا يمكن أن يكون هناك موجود في الكون أو عقل أو ذهن لا ينام أبداً، ولا يدير ظهره للأشياء، موجود يكون عليماً بكل شيء، ويكون على وعي دائم بكل شيء أي يكون هو ذهن الله؟إن الأشياء المادية عندئذٍ لن تكف عن الوجود عندما تتوقف الموجودات البشرية عن إدراكها، لأنها ستواصل

الوجود كأفكار أو إحساسات في ذهن الله. وهكذا نجد أن باركلي، على الرغم من أنه لم يدخل الله في خارطة العالم لتفسير أي حركات منحرفة للكواكب، بل أدخله لتفسير استمرار وجود الأشياء المادية عندما لا يدركها البشر. وليس ثمة مبرر لافتراض أن قُراءه في القرن الثامن عشر ـ سواء ممن كانوا يقبلون فلسفته المثالية أم لا ـ رأوا أن هناك شيئاً خطأ في الطريقة التي أدخل بها الله في مذهبه. وهكذا فإن استبعاد تصور قُوى فوق الطبيعة من عالم يُحكم تماماً بواسطة القوانين الطبيعة لم تسيطر تماماً على عقلية هذا العصر. فنحن نرى في باركلي محطة في منتصف الطريق بيننا وبين نيوتن.

ولو أننا نظرنا، أخيراً، إلى عصرنا الراهن نلاحظ أمرين:

الأول: أن طريقة «نيوتن» في تفسير انحرافات الكواكب روعت تماماً حتى أعظم العلماء تديناً في عصرنا الراهن. والمعتقد العلمي الذي يقول: أن أية ظاهرة مهما تبدو غامضة، لا ينبغي تفسيرها عن طريق أسباب فوق الطبيعة. قد تجمدت في فكرة «المطلق» منذ عصر نيوتن. فلا ينبغي أن يكون هناك استثناء للقانون العلمي في أي مكان. وأصبح من الإجراءات المقررة في العلم أن أية ظاهرة نعجز الآن عن تفسيرها بالقوانين الطبيعية، فلا بد أن هذه القوانين تظل مع ذلك موجودة وينبغي البحث عنها. وحتى إذا وجدنا ظاهرة يُعتقد أنها بغير سبب معين، مثل حركات الالكترون اللا حتمية. فلا تقول عندئذ إن الله كان سببها، وإنما نقول بالأحرى أن قانون السببية لا ينطبق على عالم ما تحت الذرة.

الثاني: إن استبعاد الله كمبدأ فلسفي من التفسير قد تجمد بدوره منذ عصر باركلي فلا ينبغي للفيلسوف أن يدخل في فلسفته فكرة « الإله الذي يخرج من الإله Deux Ex Machina [1]. فإذا كانت هناك ثغرة في مذهب فلسفي، فلا ينبغي أن يملأها بالإقحام «التعسفي» لفكرة الله ـ ولم لا..؟ المبرر الوحيد الذي يمكن تقديمه، هو أن نفرض، مسايرين نموذج العلم، أن الكون كله لا بد من تفسيره عن طريق الأسباب الطبيعية وحدها، وأنه من غير المشروع إقحام أي تصور يفوق الطبيعة.

ويمكن أن نقدم جانباً مثيراً من الدليل على أن هذه الفكرة لم تقتصر على الفلاسفة المحترفين أو غيرهم من المثقفين، بل تجاوزت لتسيطر على عقول الأشخاص غير المتعلمين. وأي إنسان كانت لديه الخبرة في تقديم فلسفة باركلي لجمع غفير من الفرنسيين أو إلى الطلاب في مرحلة الدراسة الجامعية الذين يتلقون أول مقرر لهم في الفلسفة، يعلم أنه عندما يقال لهم كيف أن باركلي أجاب عن الاعتراض الذي وجهه إلى فلسفته والذي يقول أن قطعة الورق، بناء على نظريته، لا بد أن نكفَّ

[1]ـ فكرة سادت في المسرح اليوناني القديم عندما يتأزم الموقف عندئذٍ يهبط تمثال صغير بحبل على المسرح لحل الموقف، وأصبحت تطلق على أي مبدأ «لا مادي» يُقحم لحل مشكلة مستعصية حلاً غير معقول ولا منطقي (المترجم).

عن الوجود عندما نتوقف عن إدراكها ـ هو الثورة الغريزيّة فهم ينظرون إلى واقعة أنه لم يستطع تفسير ذلك بدون إقحام فكرة الله ليستمر الكون في الوجود ـ على أنها نقطة ضعف واضحة في مذهبه. ويقولون أن فلسفته بهذه الطريقة لا بد أن تطرح أرضاً ما لم «يسندها» شيء ما.

لكن ما الخطأ في وجود الله كفرض؟ تعتمد الإجراءات العلمية، ببساطة، على فرض الفروض، (التي كثيراً ما لا يوجد دليل مباشر على صحتها) لكي «تسند» نظام الفكر الذي يطوره العلم. فلو أن علماء الطبيعة وجدوا أن الالكترونات والبرتونات غير كافية لتفسير الظواهر التي نشاهدها، فإنهم يسدون الثغرة بافتراضات جديدة مثل البريتون والنيترون.. إلخ. فإذا أمكن أن نقول أن «باركلي» بحث عن «وجود الله» وأقحمه لكي يشكل مذهبه، لكان من الممكن عندئذٍ أن نقول أيضاً عن علماء القرن التاسع عشر أنهم «بحثوا عن الأثير في الفضاء»، وأن العلماء في يومنا الراهن «بحثوا عن النيترون والميسون» للسبب نفسه لكي تعمل أنظمتهم ولا يمكن أن يقال أنّ هناك فرقاً أو اختلافاً لأن لدى العلماء دليلاً مستقلاً على وجود الكيانات التي يفترضونها. لأن الأمر، ببساطة، ليس كذلك، لأنه مثلاً، لا يوجد دليل على وجود الموجات من أي نوع في الفضاء ما عدا أن افتراض وجودها يساعد في تفسير الوقائع التي نشاهدها عن الضوء، والحرارة.. إلخ. لكن لا أحد شاهد الموجات ذاتها، لكن الناس لاحظوا فحسب آثار الموجات المفترض أنها الأسباب. فما هو الفرق إذن بين الموجات كافتراض وبين وجود الله كافتراض..؟. لا يوجد أي فرق من وجهة النظر المنطقية. ولو أن أحد الفرضين قُبل من الناحية المنطقية فلا بد أن يقبل الآخر. فلماذا إذن يعترض الطلاب ـ ولماذا يعترض العقل الحديث عموماً ـ على الأجراء الذي قام به «باركلي»، فلماذا نلطخ سمعة باركلي بعابرة مثل «يبحث عن» أو يجر إلى و«يسند» والإله الذي يخرج من الآلة؟لأنه على الرغم من أن فكرته لا تتعارض مع مبدأ من مبادئ المنطق، فإنها تتعارض مع القاعدة العلمية التي تقول أنه لا بد من تفسير جميع الوقائع عن طريق الأسباب الطبيعية، كما أن وجود الله لم يدخل كتفسير لأي شيء والطلاب المبتدئين، بالطبع، لم يناقشوا الموضوع، ولو سألتهم لماذا تثورون ضد افتراض باركلي تجد أنهم لا يعرفون السبب لكنهم ببساطة يشعرون أنه من الممكن الاعتراض عليه، ويدل ذلك على صور العالم كما يراها العلم نفذت وتغلغلت في أذهانهم، وأصبحت الحليفة اللاواعية، فهي لم تعد نظرية مجردة محض عند المثقفين، بل غاصت إلى أعماق الشخصية البشرية.

لقد درسنا حتى الآن الآثار المترتبة على الثورة العلمية على فكرة وجود الله. وهي أول فكرة من أفكار ثلاث رأينا أنها أجزاء جوهرية لوجهة النظر عن العالم فيما قبل ظهور العلم. والفكرة الثانية التي ستعرض لها الآن هي الطابع الغائي للعالم.

فما هو أثر ظهور العلم على القول بأن في العالم خطة أو غرضاً؟من المُسلَّم به أن التقليل من الإيمان بالله، يصاحبه التقليل من الإيمان بغرضية العالم. لأن الفكرتين، بالطبع، ترتبطان ارتباطاً وثيقاً. فالوجود الإلهي والغرض الإلهي، فيما يبدو، يتضمن كل منهما الآخر. ومع ذلك فهما فكرتان متمايزتان ومن الأفضل أن يظلا متمايزتين. ومن الممكن تماماً ـ كما سبق أن رأينا ـ الإيمان، ولو بطريقة غامضة، بوجود غرض في الطبيعة دون أن يكون لهذا الإيمان أي مضموم تأليهي.

ولقد رأينا أن الإيمان بغرضية العالم، كان جزءاً من التراث العقلي للعالم الغربي لألفين من السنين، منذ عصر سقراط حتى القرن السابع عشر، فما الذي حدث له نتيجة لميلاد الروح العلمية؟

المقارنة بين النظام الشمسي عند نيوتن وبين الساعة هي مقارنة واضحة، فالمهم في الساعة أنها عندما تملأ تعمل بنفسها، لأنها مزودة بقوتها الخاصة الموجودة في النابض (الزنبرك)، والنابض الذي يدير حركة النظام الشمسي هو قوة الجاذبية. والكواكب تشبه العجلة أيضاً، والنظام الشمسي لا يشبه الساعة فحسب، بل هما شيء واحد، فهو يحافظ تماماً على الزمن.

وهكذا تظهر فكرة «نيوتن» القائلة بأن « العالم آلة». ولقد انتشرت هذه الفكرة في أوروبا انتشار النار في الهشيم، لا فقط أن العالم ككل آلة، بل إن كل شيء فيه هو أيضاً آلي. فقارن «هوبز» بين الجسم البشري وبين الآلة؟، وكتب يقول: «ماذا يكون القلب سوى نابض (زنبرك) والأعصاب سوى مجموعة من الأوتار، والمفاصل سوى مجموعة من العجلات التي تعطي الحركة للجسم كله؟. لقد عاش «هوبز» قبل أن يكتشف «نيوتن» قانون الجاذبية، لكن وجهة النظر الآلية عن العالم كانت جاهزة، بالفعل، في الجو الثقافي. ولم يكن على الساعة الشمسية عند نيوتن سوى تثبيتها. ولقد كتب هيوم في القرن الثامن عشر يقول: «انظر إلى العالم من حولك، وسوف تكتشف أنه ليس شيئاً سوى أنه آلة عظيمة تنقسم إلى عدد لا نهاية له من الآلات الفرعية الصغيرة».

والآن لو أن كل شيء في العالم آلة، عندئذ يكون ما يحدث فيه يمكن تفسيره بطريقة آلية، ومن ثم يُستبعدُ التفسير الغائي أو يصبح، على الأقلٍ، غير ضروري. ولقد سبق أن بينت أن التفسير الآلي لا يستبعد، في الواقع، الغائية. فتسلق الرجل للجبل تسببه التيارات العصبية والتقلصات العضلية، لا يجعل القول بأنه يتسلق الجبل بغرض رؤية المنظر من القمة ـ غير صحيح. والقول بأن حركات الساعة يمكن كلها أن تفسر عن طريق النابض (الزنبرك) ـ لا يغير من واقعة أن الساعة موجودة بغرض أن تنبئنا بالوقت. وبنفس الطريقة يمكن أن يكون العالم آلة، لكن لا ينتج من ذلك أنه بلا غرض.

ومعنى ذلك أن القفز من التصور الآلي للطبيعة الذي قدَّمه العلم، إلى وجهة نظر عن العالم تقول

أنه بلا غرض ليس انتقالاً منطقياً. لكنه يعني كذلك أنه أياً ما كان العلم الآتي فإنه لا ينتج عنه إنكار غرضية العالم، فليس ثمة علاقة منطقية بين العلم ومشكلة الغائية. ومع ذلك فقد قام العقل الحديث بقفزة غير منطقية، إحدى سماتها الاعتقاد القاطع بانعدام الغرضية في الأشياء. وسوف أقدم دليلاً على ذلك بعد لحظات. لكن دعنا أولاً نتدبر كيف أن نشأة العلم، بعملية إيحاء سيكولوجي وليس عن طريق المنطق، يمكن أن تؤدي إلى هذه النتيجة.

التفسير العلمي والتفسير الآلي هما شيء واحد، فالواقعة تفسر، علمياً، إذا ما قدمنا أسبابها. ويمكن أن نقول الشيء نفسه إذا قلنا إنها تفسر إذا بينا أنها حالة جزئية خاصة لمبدأ أو قانون عام. وهكذا يكون العالم آلياً كله، ولم يتغير شيء من ذلك نتيجة للتقدم العلمي الحديث. لأن أي تفسير آلي أعني أنه يتم من منظور الأسباب والقوانين، وليس من منظور الغرضية. فعلم الطبيعة الحديث لا يُفسر الأحداث عن طريق الأغراض. وعندئذٍ في استطاعتنا أن نرى في الحال إحدى سمات الفكر التي أدت إلى ذبول فكرة الغائية عند العقل الحديث. فأي تفسير، لكي يكون علمياً، لا بد أن يكون آلياً، لأن علم القرن السابع عشر، كما رأينا، استبعد الغائية وقرر ألا يُدخل في نطاق العلم إلا السببية وحدها. ومن ثم أصبح التفسير الغائي تفسيراً «غير علمي». ومن الواضح عبثية هذا الخط من التفكير وخُلفُه. فلماذا ينبغي علينا أن نفترض أن العلم يملك مفتاح كل شيء؟ ألا يعني ذلك أن العلم هو «الوثن» الذي يعبده العالم الحديث بطريقة عمياء تنطوي على حشد من الثغرات «غير العلمية»؟. وربما قال المرء أن هذا هو السبب العام للسمعة السيئة التي أحاطت بالغائية. لكن هناك أسباباً جزئية لا بد أن نلفت إليها الانتباه.

الأهمية العظمى التي أضفاها العلم في القرن السابع عشر على مفهوم الآلية، دفعت ببساطة، مفهوم الغائية خارج عقول الناس، مما أدى إلى طمسها أو نسيانها. والنجاح الهائل الذي حققه علم «نيوتن» أصاب الرجل الغربي بالدوار. لقد كان الناس طوال العصر الوسيط يتحدثون عن الأغراض فقدموا تفسيرات غائية لكسوف الشمس وخسوف القمر، وللزلازل والبراكين، وقوس قزح، ولم يأخذوا بالتفسير العلمي في أي مكان. فالعلم في العصر الوسيط كان راكداً، أو لم يكن له وجود من الناحية العلمية. ولم تكن هناك لمدة ألف سنة أي مكتشفات علمية، ذات أهمية لماذا؟ لأن الناس بحثوا عن أغراض الله في الأشياء بدلاً من أن يبحثوا عن أسبابها. ثم جاء علم جديد بتفسيراته الآلية، فأصبح كل شيء واضحاً ومضيئاً. وقفزت المعرفة إلى الأمام خطوات، وأصبح النجاح المطبق الذي حققه التفسير الآلي منذ عصر «نيوتن» حتى عصرنا الراهن مذهلاً ومثيراً. لماذا؟ لأن العلماء كفوا عن التفكير في الأغراض وركزوا جهودهم في البحث عن الأسباب. ألا يرجع التقدم الحديث كله إلى هذه الواقعة وحدها؟ هل يكون أي عجب، عندئذٍ، في أن يهجر العالم الغائية.

هناك نقطة أخرى تستحق التنويه. فنحن نجد أن التفسير الآلي لظاهرة ما هو تفسير تام أو كامل. إنه لا يبدو كما لو كانت الآلية تنتشر جزئياً في العالم، لكن هناك ثغرات لا بد أن تملأ بالغائية ـ تلك صورة مرفوضة، لأنه لا توجد ثغرات. فحركات الكواكب، مثلاً تفسر تفسيراً تاماً بالجاذبية وقوانين الحركة. والتنبؤ بأي كسوف للشمس، لا يحتاج فيه المرء لمعرفة أغراض الكسوف في خطة الطبيعة ـ لو كانت مثل هذه الخطة. والواقع أنه لا فائدة من معرفة الغرض، فالتنبؤ بظاهرة ما لا يحتاج فيه المرء إلا لمعرفة أسبابها فحسب ولا شيء غيرها. لكن لو أن التفسيرات الآلية بهذه الطريقة تفسيرات تامة وكاملة، فما هي الضرورة أو الفائدة من البحث عن نوع آخر من التفسيرات؟وهكذا كان من الطبيعي أن تنزاح التفسيرات الغائية، إنْ وجدت إلى الخلف وتنسى. ولو أن ذلك كان يصدق على الأحداث الجزئية مثل كسوف أو خسوف القمر، التي يتألف منها العالم، ألا يصدق على العالم ككل؟وتوقفت فكرة غرضية العمل عن العلم في عصر تسيطر عليه الروح العلمية.

تلك هي إذن فيما يبدو الانتقالات السيكولوجية الأساسية التي أدت بالعقل الحديث إلى نسيان فكرة غرضية العالم. وهكذا بدأت صورة العالم القديمة المتخيَّلة لعالم تحكمه الأغراض الإلهية تتوارى ليحل محلها بالتدريج صورة متخيلة لعالم بلا أغراض.

لكن هل حدث ذلك حقاً..؟وهل ينكر العقل الحديث أي خطة أو غرض في الأشياء؟ومَنْ الذي ينكر ذلك؟

هناك بالطبع كثير من المثقفين الذين أنكروها أو حتى إذا ما ضُغط عليهم أخذوا على الأقل بالموقف اللا أدري بخصوصها. فبرتراندرسل، مثلاً، بعد أن قدم روايته للعلم كتب في فقرة شهيرة يقول: «هي ايجاز العالم الذي يقدمه العلم لكي نؤمن به، وهو عالم يخلو من الأغراض، عالم لا معنى له». [1] غير أن السؤال العام هو: إلى أي حد تسرب هذا التصور لعالم بلا أغراض من المثقفين إلى جماهير الناس البسطاء.؟يصعب أن نجد دليلاً إيجابياً على ذلك نظراً لطبيعة الموضوع هناك فئة قليلة من الناس، بالطبع، قالت بعبارات واضحة مثل: « العالم لا غرض له» كما أنهم لم يقولوا عبارة مثل «ليس يوجد إله» ولم يجر أي استفتاء على ما أعلم، يسأل الناس «أهي تؤمن بأن للعالم غرضاً». ولو أجرى مثل هذا الاستفتاء، لكانت النتيجة غريبة لو أن 95 % على الأقل لم يجيبوا بنعم. فلا شك أن أفكاراً غامضة عن غرضية الأشياء انسابت في ذهن كل فرد، تقريباً على مر العصور. فلن تجد سوى قلة من الأفراد لم يجلسوا، يوماً، تحت ضوء النجوم في الليل وتساءلوا: ما هو الغرض من كل هذه المحاور التي تدور. ومن هنا فإن فكرة غرضية العالم لم تُقتلع تماماً من الذهن البشري. لكن ما مدى تأثيرها...؟

[1]ـ (عبادة رجل حر)، في كتابه (التصوف والمنطق) لونجمان نيويورك (المؤلف).

أعتقد أن تيار الأدب والفن الذي يمكن أن يعكس بصفة عامة وجهة نظر العصر قد حملّت بالإحساس بعبث الأشياء وانعدام معناها. وإذا كان العالم ككل بلا معنى ولا غرض، فسوف تكون كذلك أيضاً الحياة البشرية. ويبدو أن القول بأن الحياة البشرية بلا معنى هو الرسالة الرئيسية التي قام بها معظم الأدب الحديث. وهنا نجد تعارضاً بين الحاضر والماضي. فقد كانت الحياة البشرية عند أصحاب المسرحيات العظيمة تبدو دائماً في كل العصور مأساة. لكن هناك نمطاً ـ حتى لو كان نمط المصير ـ يمكن تتبعه فيها. ثم تُرك للمنطقّ الحديث أن يكتشف ما في الحياة من لا معنى بالمعنى الحرفي: ألا يروي الطابع الغريب للموسيقى الحديثة نفس القصة؟هل بعيد الاحتمال للغاية أن نقول أن الموسيقى القديمة التي كانت أكثر انسجاماً وتناغماً تعكس فكرة عالم منسجم ومتناغم بإطاعته لخطة إلهية، في حين أن تيار الموسيقى الحالي بأنغامها المتنافرة المتضاربة توحي بأن الأشياء جميعاً والحياة كلها بغير معنى.؟.

بالطبع هناك تفسيرات أخرى يمكن أن تقدَّم لتفسير هذه الوقائع، فحربان عالميتان تسببتا في انتشار اليأس وكشفتا الظلال، ولهذا السبب وحده بدا نظام الأشياء بغير معنى أمام كثير من الناس. ولا يمكن أن نشك في صحة هذا التشخيص، ومع ذلك فلا أستطيع أن أعتقد أنه لا يوجد سبب أعمق إلى جانبه. ولقد وجدته في الصورة العلمية الآلية للعالم. فلا شك أن فكرة انعدام الغرضية في العالم أثرت في الفلاسفة قبل الحرب العالمية الأولى وأرجو أن تطالع ملاحظة برتراندرسل التي اقتبسناها فيما سبق، وقد طبع كتابه لأول مرة عام 1903.

لقد اتَّسم العالم الحديث بالكثير من الظلام، والحيرة، وفقدان القداسة، وربما أيضاً بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين، والانهيارات العصبية في عصرنا وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم الذي كان إحدى النتائج الكبرى لعمل مجموعة من الرجال الأتقياء الورعين من مؤسسي العلم الحديث. وقد يحتج رجال العلم من أصحاب الحساسية قائلين: ليس العلم بل سوء الفهم للعلم هو الذي كان مصدر تكوين وجهة النظر الحديثة. وهذا صحيح تماماً. لقد كافحنا وجاهدنا لنؤكد أن النتائج التي استخلصها الناس من العلم لا تنتج عنه بالضرورة بأي منطق سليم. أما القول بأن أولئك الذين استخلصوا هذه النتائج كانوا هم أنفسهم علماء فهو قول لا أهمية له. فمن السذاجة أن نتساءل: كانت غلطة من؟فنحن لسنا معنيين لا بإلقاء اللوم على العلم، ولا إعفائه من اللوم. ولكننا نهتم فحسب بمحاولة وصف ما حدث.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

تعريف الدين

ثلاثة علماء اجتماع يقاربون المفهوم

روبرت ميلتون أندروود الابن[*]

يتضمن هذا المقال للباحث الأميركي روبرت ميلتون أندروود الابن، معالجة أبستمولوجية لتعريف كلمة الدين على صعيد المصطلح والمفهوم كما وردت في أبحاث ودراسات فلسفة الدين في أوروبا و أميركا الشمالية. وقد ركز الباحث هنا على التعريفات التي قدّمها ثلاثة من كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين وهم على التوالي: الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليش، وعالم النفس الأميركي أبراهام ماسلو، وعالم الأنثروبولوجيا المعاصر ملفرود سبيرو، الذي اشتهر بكتاب كان وضعه قبل سنوات تحت عنوان: «الدين.. مشاكل التعريف والشرح».

المحرر

تسعى الأنظمة الدينية كافة إلى فهم الغيب، فضلاً عن جوهر الوجود والحياة، رغبةً منها في مد جسور بين العالم المرئي والعالم اللامرئي والمجهول (نيس، 2). إلاّ أن عبارة «دين» قد تعني أموراً عدّة بحسب السياق الموجودة فيه، ولا وجود لتعريف موحّد للدين يُجمع عليه العلماء كافة. وبالتالي، يجب دراسة العديد من الآراء، فضلاً عن طريقة وضع التعريف لكي نتمكّن من الوصول إلى فهم أوضح لطبيعة الدين.

---

*- كاتب وباحث أميركي.

نقلاً عن موقع: www.home saustin.com.

ـ العنوان الأصلي للبحث: Defining Religion

ـ تعريب: منار درويش، مراجعة: كريم عبد الرحمن.

الآراء الثلاثة

تبلور الآراء المفصّلة أدناه لكلّ من بول تيليش، وأبراهام ماسلو، وملفرود سبيرو، فكرة حول مدى إمكان فهم الدين.

تيليش: كان بول تيليش (1886-1965) عالمَ دين مسيحيّاً، حاول «استعادة الانسجام المفقود في العلاقات البشرية مع الأعراف المسيحية واليهودية، والثقافة، والطبيعة» (هاغان 7). لعل كل «انسجام مفقود» نجم عن تركيز خاطئ على المادية. لذا، جاءت كل الجهود التي بذلها تيليش لمساعدة الناس على فهم الطبيعة الحقيقية للدين في محلها. كتب تيليش بأنّ الدين هو «حين يراودك هاجس أساسي، وهو هاجس يعتبر جميع الهواجس الأخرى مبدئية، ويتضمن بحد ذاته الإجابة عن مسألة معنى الحياة» (تيليش 4). انتقد البعض عبارة «هاجس أساسي» التي استخدمها تيليش لكونها مبهمة، إلاّ أن قراءة تعريفه أعلاه ضمن سياق عمله يساعد من دون شك على تحديد معناها.

واجه بعض الأفراد المتدينون صعوبة في تقبّل آراء تيليش، لا سيما وأنه غالباً ما يعبّر عنها باستخدام مصطلحات علمانية. إلاّ أنّ استخدام تلك اللغة العلمية بدلاً من المصطلحات التجسيمية كان مفيداً، لأنه استطاع جذب أوسع شريحة من الناس. ساعد هذا الأمر كذلك على وضع خط فاصل بين اثنين من الخصائص الأساسية للعقيدة الدينية التي يطالب بها الدين، ألا وهي الإيمان بإله محدد يأمرنا بعقيدة محدّدة». (هاغان 8)، وهو ما قام به تيليش خلال وصف الإيمان الديني على أنه الشاغل الأساسي أو الأكثر أهمية للبشرية، فضلاً عن أنّ الله والإيمان يشكلان جزءاً من نظام المنظور الديني.

ماسلو: كان أبراهام ماسلو (1908-1970) عالمَ نفس أميركيّاً غالباً ما وُصف أبو الحركة الإنسانويّة. قام بتصوّر تسلسل هرمي للاحتياجات الإنسانية، ووضع رسماً بيانيّاً له على شكل هرم. خصّص أسفل الهرم للاحتياجات التي تعتبر أساسية للبقاء على قيد الحياة، أي تلك التي توفّر التوازن. وبعد تلبية احتياجات البقاء على قيد الحياة، سلّط الضوء على احتياجات السلامة. باعتقاد ماسلو، كان لا بد من تلبية احتياجات كل مستوى من الهرم قبل إيلاء الأهمية لاحتياجات المستويات الأعلى، ذلك لأن المستوى الأعلى، في نظره، هو التسامي، أي أعلى مستوى ممكن بالنسبة إلى الإنسان.

ساعدت نظريات ماسلو الناس ليصبحوا بحال أفضل وذوي أداء أعلى، إلاّ أن ماسلو لم يأتِ على ذكر الله عند أي مستوى من نموذجه. قد يعتبر بالتالي المفهوم الذي وضعه حول «التجربة الذروة»، مفهوماً عن نمط الحياة أو إطار الفكر، لا مفهوماً ذا طابع ديني متوارث. تُعنى غالبية التجارب الذروة التي قام بها ماسلو بعمق الروح البشرية، أكثر منه بعالَم الدين، ما لم يتمّ بالطبع استخدام تعريف للدين يستثني الله. مع ذلك، لاحظ ماسلو بأنّ التجارب الذروة وفّرت للعالم سعادة مماثلة للسعادة الدينية. «في نظر ماسلو.... تعتبر التجربة العادية، والصحية، والمتكاملة، والسعيدة هي جوهر الدين» (هاغان 12). ففي أقرب مرة أتى فيها ماسلو على ذكر الله ضمن لائحته المؤلفة من 34 معنى «للتسامي»، كانت حين قال أنّ الشخص يصبح مقدّساً أو ربّانياً (فارذر 264). لكنه سرعان ما أوضح أنّه قصد بذلك ما هو "ميتا بشري"، وليس ما هو خارق للطبيعة.

كتب ماسلو، في لائحته المؤلفة من 34 معنى للتسامي، بأنّ التسامي الأقصى كان «التسامي عن الثنائيات؛ أي التعالي عن الثنائية نحو الكلية المتفوقة» (فارذر 263). ويعتقد بأن تجاوز مفهوم ضرورة وجود تقاطبات وحالات تحتم الاختيار بين أمرين كان أعظم شكل من أشكال التسامي التي يمكن تحقيقها.

هذا وارتأى ماسلو بأنّ «تكريس جزء من حياة الإنسان للدين يميل إلى علمنة الجزء الآخر منها» (الأديان 31). فبالنسبة إلى شخص لا يعبرِّ عن إيمانه بالله، كان ذلك ينطبق حتماً على ماسلو أو على أي شخص آخر يمكنه تجزئة الدين. لكن مما لا شك فيه أن ذلك لا يصح بالنسبة إلى كثيرين ممن يؤمنون بدين يشمل الله ويؤثر على كل ما يعتقدونه، ويرونه، ويفعلونه في الحياة.

سبيرو: كتب ملفرود إ. سبيرو، عالِم الأنثروبولوجيا المعاصر، في مقالته المعنونة: «الدين: مشاكل التعريف والشرح»، بأنه يمكن فهم الدين على أنه «مؤسسة تتكوّن من تفاعل نمطي من الناحية الثقافية مع كائنات خارقة مفترضة من الناحية الثقافية» (كيسلر 41). وبما أنه خبير في التحليل النفسي، كان لديه شعور قويّ بأنّ طبيعة الإنسان الفطرية، بما في ذلك تلك التابعة للبنى الواقية للأسرة، لعبت دوراً عظيماً في جميع وظائف الإنسان، ومن ضمنها التطور الديني. وبالتالي، ارتكازه على الجانب الثقافي للدين يجعله يختلف مع وجهة نظر ماسلو البشرية ورأي تيليش الربّاني. استنتج سبيرو بأنّ القيم، والمعتقدات، والتاريخ، والتقاليد التي تملكها كافة الثقافات حول الدين ساعدت هذه الأخيرة على تطوير مجموعة من المعتقدات الأسطورية والممارسات الدينية.

سمات التعريف

بعد طرح النظريات التي جاء بها كلّ من تيليش، وماسلو، وسبيرو، أصبح من الواضح اتّساع تنوع المعتقدات حول ماهية الدين. وبالتالي، صار من المناسب مناقشة خصائص التعريف السليم. قد يتمتّع التعريف المناسب للدين بعدد من السمات التي، إن جُمعت، تجعله أكثر وضوحاً. ومن هنا يجب أن يكون تعريف الدين مفيداً من الناحية التحليلية، ومحدّداً، وخالياً من التحيّز غير المستحقّ على قدر المستطاع (كيسلر 33). كذلك يجب أن يكون ذي مغزى وأن يعالج مسألة وجود الله.

فائدة تعريف الدين

لدى مختلف الناس، من العلمانيين إلى العلماء، استخدامات مختلفة لتعريف الدين. فالمؤرخون يستخدمونه لغرض معيّن، وقد يستخدم علماء الاجتماع وعلماء النفس تعريف الدين لغرض آخر. وصف كيسلر نوعين من الأساليب: الأسلوب الأحادي البعد، والأسلوب متعدد الأبعاد، اللذين يساعدان على تحديد فائدة تعريف الدين.

الأسلوب الأحادي البعد

يدرس هذا الأسلوب أحد جوانب مسألة ما. فقد يجد المراسل الصحفي الذي يقوم بدراسة بسيطة حول الإيمان بالله، بأن أسلوباً كهذا يعود عليه بالمنفعة المباشرة. لنناقش المسألة المنفردة والبسيطة التالية: «هل تؤمن بالله»؟ قد تكون الإجابات الثلاث المتوقعة عن هذه الإستبانة «نعم»، و«لا»، و «غير متأكّد». يمكن وضع الإجابات بسهولة على رسم بياني دائري أو رسم بياني خطّي. إلاّ أن المشكلة في هذا المثال المحدّد ذي الأسلوب الأحادي الجانب، هي أنه يهمل الكثير من المعلومات التي قد تكون ذات أهمية كبيرة وتساعد على تحديد كيفية تأثير الإيمان بالله على ممارسة الشعائر الدينية.

الأسلوب المتعدد الأبعاد

يساهم هذا الأسلوب الذي يضمّ عدّة عوامل مختلفة إلى حد كبير في إدراك ماهية أن يكون المرء متديّناً. فعلى سبيل المثال، يمكن إضافة الأسئلة التالية على إستبانة «هل تؤمن بالله؟»: «كم مرّة تشارك في الطقوس الدينية؟» «كم مرة تصلي؟» «هل تشارك في النشاطات التي تقيمها مؤسستك الدينية غير الطقوس الدينية؟» «هل كان لأهلك تأثير عليك في اختيار الدين الذي تعتنقه؟» يمكن

هي نسبة الأشخاص المؤمنين الذين يمتنعون عن المشاركة في الطقوس الدينية؟) هنا التأكّد من العلاقات والارتباطات من خلال اللجوء إلى الأساليب المتعددة الأبعاد (مثلاً: ما هي نسبة الأشخاص المؤمنين الذين يمتنعون عن المشاركة في الطقوس الدينية؟)

الدقّة

تعتبر الدقة ثاني العناصر الثلاثة التي وضعها كيسلر للوصول إلى تعريف سليم، حيث إن تعريف الدين يجب أن يكون دقيقاً وواضحاً قدر الإمكان. يجب أن يكون لكل تعريف حدود، أو قيود لصقل نطاقه الذي سيؤدي عند انحصاره إلى إغفال معلومات مهمة، والذي سيتضمن عند اتّساعه الكثير من المعلومات السطحية. تعتبر بعض العبارات غير واضحة ما لم يتمّ تعريف عناصرها. يشير كيسلر إلى أنّ «بعض العبارات (مثل: هاجس أساسي) تعتبر غامضة جداً بحيث يمكن أن تندرج عملياً أي معلومات مناسبة ضمن حدودها» (35). قد يكون «الهاجس الأساسي» للمستثمر المصرفي جمع الثروات والمحافظة عليها. أما «الهاجس الأساسي» للعدّاء العالمي فقد يكون توقيت التهيئة المثالية من أجل الحضور إلى السباقات المحدّدة بأفضل حالة بدنية. لكن من الواضح بأنّ الإيمان بالله ليس بالضرورة أن يشكّل جزءاً من الهاجس الأساسي للمصرفي أو الرياضي.

الجوهرية

إن الغرض من التعريفات هو محاولة ذكر جوهر أمر ما. فجوهر النافذة الزجاجية، هو مجموعة الخصائص التي تمتلكها والتي تميّزها عن الكوب الزجاجي. في هذا الإطار، يبرز نوعان من التعريفات الجوهرية: التعريفات الموضوعية والتعريفات الوظيفية. يسعى التعريف الموضوعي للدين إلى توضيح ماهية الدين، في حين أنّ التعريف الجوهري يحاول ذكر ما يقوم به الدين (أي دوره في الثقافة).

التعريفات التكتّلية

يمكن اعتبار جمع الصفات أو الخصائص بأنها تعريفات تكتليّة، وقد لا يستلزم ذلك صفات ضرورية، إلاّ أن جمع اثنين أو أكثر منها يعزّز الفهم بالإجمال. قام الفيلسوف الديني المعاصر ويليام ب. أليستون، بوضع قائمة من تسع خصائص تساعد، بمجملها أو من خلال تجميعات جزئية، على تفسير ماهية الدين (كيسلر 36):

1. الاعتقاد بوجود كائنات خارقة (الآلهة)

2. التمييز بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس
3. الطقوس المرتكزة على المقدّسات
4. قانون أخلاقي يعتقد أنه يحظى بمصادقة الآلهة
5. مشاعر دينية مميزة
6. الصلاة وغيرها من أشكال التواصل مع الآلهة
7. رؤية عالمية أو صورة عامة حول العالم ككلّ وموقع الفرد فيه
8. تنظيم إجمالي إلى حدّ ما لحياة الفرد على أساس الرؤية العالمية
9. مجموعة اجتماعية ملزمة معاً بكل ما ذكر أعلاه

لعله كان بالإمكان إضافة خصائص أخرى، لكن قائمة أليستون تكوّن فكرة حول كيفية معالجة أفكار متعددة بشكل جماعي لتقديم تعريف أكثر شمولية للدين.

التعريف غير المتحيز

يعتبر عدم التحيّز ثالث العناصر التي وضعها كيسلر لتكوين تعريف سليم. قد تؤثر أنواع مختلفة للتحيز على الإدراك، وبالتالي على التعريفات. ناقش كيسلر خمسة أنواع مختلفة للتحيّز قد تؤثر على كيفية تعريف المرء للدين (37-40).

التحيّز الغربي: يعتبر التحيز الغربي أحد هذه الأنواع. بعبارة أخرى، إن الطريقة التي ننظر فيها نحن (الغرب) إلى التاريخ تؤثر على كيفية صياغة العبارات. فعبارة «الدين» religion مشتقّة من اللغة اللاتينية religio، واستخدمها المسيحيون اللاتينيون السابقون لوصف عبادتهم وتركيزهم على التبجيل. ثم استُخدمت هذه العبارة في وقت لاحق لوصف التقاليد الدينية المختلفة حول العالم. أما اليوم، فنحن نستخدمها للتعبير عن هذه التقاليد الدينية الأخرى، ولكن قد يجد ممارسون آخرون للدين عبارات مشتقة من مصادر مختلفة تكون أكثر ملاءمة لوصف ممارساتهم وتجاربهم.

التحيّز التقويمي: قد يُستخدم هذا الشكل من أشكال التحيّز عند نشوء الأحكام التقويمية. فالشخص المتديّن يصف الدين من حيث الإيمان بتغلّب الاعتقاد على عدم الاعتقاد. في السياق عينه، ينظر الملحد إلى العالم بماديّة، ويظهر تحيّزاً تقويمياً عند مناقشة مسألة الألوهية من وجهة نظر غير المؤمن.

التحيز النظري: يتّخذ هذا النوع من التحيّز شكله من خلال علاقة النظريات بالتعريفات. إذ يوجد خلف كل تعريف للدين نظرية حول ماهيته. وقد تتضمن كل نظرية وصفاً لمختلف الممارسات الدينية المرتبطة بها؛ فعلى سبيل المثال، قد تختلف النظرية اللاهوتية حول الدين عن تلك القائمة على أساس أنثروبولوجي أو نفسي.

التحيز القائم على الجنس: قد نجد هذا النوع من التحيّز في تعريف الدين الذي طالما هيمن عليه الذكور وكان بقيادتهم. لذلك، يمكن أن تظهر أوصاف الدين تحيّزاً ذكوريّاً، وغالباً ما تكون كذلك.

الدين مقابل الروحانية: غالبا ما تُستخدم عبارتا «الدين» و«الروحانية» بشكل متبادل، إلاّ أن لكلٍّ منها دلالة مختلفة. تكشف النسخة الكاملة من قاموس اللغة الإنجليزية Random House Dictionary of the English Language استخدامات تسعة لـ«الدين» وأربعة لـ«الروحانية» (1628، 1840). وجاء التعريف الأول لكل منهما على الشكل الآتي:

الدين: مجموعة من المعتقدات حول سبب نشوء الكون، وطبيعته، وغرضه، لا سيّما عند اعتباره تقليداً لقوّة أو قوى جبارة فوقبشرية (Super human)، تتمحور عادةً حول تطبيقات لعبادات وطقوس، وغالباً ما تتضمن قانوناً أخلاقياً يحكم السلوك البشري.

الروحانية: كل ما يتعلق بطبيعة الروح أو وجودها؛ روحاني؛ غير مادي. يمكن للشخص أن يكون موجّهاً روحانيّاً دون أن ينتمي بالضرورة إلى كنيسة ما أو يكون من روّادها. يقصد بالتديّن ممارسة تعبير أو فعل ظاهري بطريقة ما، أو أحد المركبات الثقافية. في المقابل، تفترض الروحانية إدراكاً صامتاً وباطنيّاً للغيب. قد يكون بعض الأشخاص روحانيين ومتدينين في آن، في حين قد يكون آخرون روحانيين لكن غير متدينين.

بما أن النقاش يطول في «الروحانية»، يكفي القول أن "الروحانية" ليست مرادفاً لـ «الدين».

المعنى: يتمثل المظهر الرئيس الرابع لتعريف سليم للدين في أن لهذه الكلمة معنى. فمعنى الكلمة هو العلاقة بين الكلمة نفسها وفكرة تلك الكلمة (ناغل 42). تحوم الأفكار والمفاهيم على ما يبدو حول الكلمة، والمفاهيم والكلمات ذات الصلة المستخدمة في اللغة تساعدنا على استنباط المعنى من تلك الكلمة. إذا ما تمكنا من رصد شيء ما يخص الدين وتوصلنا إلى فهم أفضل له، فمثل هذه المقاربة الرصدية تستحق التقويم. وإذا ما تمكنا من اختبار أمر ذي مغزى على

الصعيد الشخصي من خلال الدين أو الممارسات الدينية، عندها نستطيع تقويم مثل هذه المقاربة الاختبارية. فعبر الرصد، والاختبار، والتعبير عن مفاهيم دينية باللغة، نستطيع تقديم معنى فعّال.

مسألة الألوهية

تقع مسألة وجود الله في صميم أي نقاش حول تعريف الدين، وقد توسع استخدام مصطلح «الدين» ليشمل معناه أساليب العيش المركّزة (مثل: الرياضة هي دينه).ذلك لأنّ كون لفظ «الدين» يمكن استعماله في اللغة العامية بدون إرجاعه إلى اللّه، لا يعني أنّه ينبغي استعماله بدون الإشارة إلى اللّه حين مناقشة الموضوع. بالرغم من أن كلمة «دين» قد تستخدم حرفياً في سياق علماني، لا بد من أن تتضمن مفهوم اللّه عند دراسة الموضوع. فمن الاستهتار استبعاد مسألة الألوهية في أي نقاش ديني، كما هي الحال عند استبعاد مسألة أسعار صرف العملات عند الحديث عن نجاح مستثمر مصرفي، أو مسألة الجهاز القلبي الوعائي عند الحديث عن شروط تأهل متسابق في ماراتون إلى عدّاء من الدرجة الأولى.

خلاصة

تضم الكثير من المجموعات الأصولية أعداداً كبيرة من الأعضاء ذلك لأنها تطرح الدين كنوع من أنواع علم نفس العيش الإلهي (هاغان 15). ففي عالم يتسّم بالتعقيد، الإنسان بحاجة إلى أجوبة بسيطة، وهذه الأجوبة البسيطة المستندة إلى الدين توفرها المؤسسات الدينية الأصولية. لكن ليس من السهل اعتماد مقاربة تحليلية لدراسة الدين، لأن الأمر يتطلّب عناية كبيرة. من الصعب التوصل إلى تعريف دقيق يجمع عليه الناس كافة، إذ يبدو أن «البحث عن تعريف شامل موحّد للدين يمكن الاستفادة منه في جميع الاختصاصات الأكاديمية خاطئ» (كيسلر 34). يستخدم الناس الدين بكل بساطة للإشارة إلى أمور مختلفة، بمعانٍ متنوعة. الاختصاصي النفسي الذي يُهدئ من روع المريض قبل دخوله غرفة العمليات في المستشفى؛ المبعوث الذي يساعد على إعادة بناء قرية قطّعت الحرب أوصالها؛ عالم الدين الذي يدرس آثار الصلاة؛ عالم الأنثروبولوجيا الذي يسعى إلى فهم كيف يمكن لقبيلة بدائية تعيش في الأدغال أن ترى الغيب، كل هؤلاء الأفراد يرغبون في فهم العقيدة الدينية، وكل منهم له طريقته الفريدة في رؤية موضوع الدين.

يتمثل أحد الأسباب المهمة لفهم ماهية الدين في مساعدة الأشخاص على تعلّم التسامح تجاه الآخرين بالرغم من عقائدهم المختلفة. ثمّة توتّرات كثيرة قائمة بين معتنقي مختلف الديانات. قال

البابا بندكتوس السادس عشر في خطاب علني ألقاه في الآونة الأخيرة أن «ما نشهده هو غالباً التلاعب العقائدي بالدين، أحياناً لغايات سياسية. وهذا بالضبط ما يولّد التوتر والانقسام، وفي بعض الأحيان، العنف في المجتمع»، وذلك حسبما أفادت صحيفة لوس أنجلس تايمز. لذلك، من أجل تخطي الصعوبات بين مختلف البشر من حيث اختلافاتهم الدينية، يجب الإقرار بأنه «نظراً إلى أنه ما من كلمة أو وصف يعبّر عن الله، فكل هذه الأساليب المتناقضة تشير على الأقل إلى الواقع نفسه، أو أن جميع الديانات عبارة عن لغات مختلفة يتحدث عبرها البشر عن الله، أو أن جميعها دروب مختلفة تؤدي إلى الهدف نفسه» (باوكر 372). لو أن جميع البشر يعتمدون مقاربة أكثر انفتاحاً لمناقشة الدين، فلن يتعلّموا التسامح ويتقبلوا آراء الآخرين فحسب، إنما سيعطون معنى وقيمة أفضل لمعتقداتهم. فاكتشاف التنوع ليس جسراً ممدوداً بين مختلف الآراء فحسب، إنما يساعد أيضاً في الفهم الفردي.

المراجع المذكورة

- ويليام م. هاغان، "What is Religion?" Humanities 547 Images of Humanity: World Religious Perspectives. دليل، منشورات جامعة كاليفورنيا، 1997.

- غاري إ. كيسلر، Studying Religion: An Introduction Through Cases، بوسطن: ماجروهيل، 2003.

- صحيفة لوي أنجلوس تايمز، Extremists exploiting religion, pope says.، 10 مايو 2009، Austin American-Statesman، مايو 2009.14.

- أبراهام ماسلو، Religions, Values, and Peak Experiences، نيويورك: فايكينغ، 1964.

- The Farther Reaches of Human Nature، نيويورك: بنغوين، 1971.

-توماس ناغل. What Does It All Mean? نيويورك: منشورات جامعة أوكسفورد، 1987.

- دايفيد نوس، A History of the World's Religions، الطبعة الحادية عشرة، أبر سادل ريفر نيو جرسي: Prentice Hall، 2003.

- The Random House Dictionary of the English Language، ستيوارت برغ فلكسنر. الطبعة الثانية، نينيورك: راندوم هاوس، 1987.

- بول تيليش، Christianity and The Encounter with World Religions، نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، 1963.

فلسفة الدين

منشأ المصطلح، ومعناه، ومجال استعماله

خضر إبراهيم[*]

ذهب كثيرون إلى تقريب مصطلح فلسفة الدين من مصطلح علم الكلام، كونه يعمل على قضايا مشتركة مع ذلك العلم. كذلك ذهب الفكر المسيحي إلى موازاته بعلم اللاهوت للأسباب نفسها. ولا يزال النقاش في هذا الحقل محتدماً من دون التوصل إلى رؤية معرفية واضحة المعالم لمصطلح فلسفة الدين. ومع هذا فإن معظم التعريفات التي نُقِلَت عن العاملين في هذا الحقل، ترتبط ببعضها البعض ضمن سياق واحد ومتشابه.

في البحث التالي تعريف بـ «فلسفة الدين» كمصطلح ومفهوم، وعرضٌ إلى أهم الأطروحات التي قدَّمها باحثون ومفكرون ـ غربيون ومسلمون ـ في هذا المجال، والمناهج التي اعتُمدت حيال هذا المفهوم في حقل الدراسات الدينية والسوسيولوجية والفلسفية.

المحرر

تعني فلسفة الدين في أحد أبعادها التعريفية، البحث الحر والمفتوح في مناشئ ومقوِّمات، وطبيعة النظرة إلى الدين، وكذلك التي يحملها الدين إلى العالم. من موقع معرفي، فإن هذا المعنى هو أقرب إلى التوصيف الحيادي والموضوعي، منه إلى الإنحياز ذي الطبيعة الايديولوجية.

إن ما سبق هو ـ كما قلنا ـ أحد التعريفات المتداولة حول مفهوم فلسفة الدين. لكن مفهوماً كهذا يبدو حديث العهد في قاموس الفلسفة، مع ان موضوعاته قديمة قِدَم الفلسفة. وعليه، فإن مفهوم فلسفة الدين يفترض التمييز بين الفلسفة والدين. إلاّ أنَّ معنى هاتين الكلمتين (الفلسفة ـ

[*]- كاتب وباحث - لبنان

الدين) وتركيبهما الإضافي هو محل نزاع ونقاش طويلين، ولذا سنركز ها هنا على أربعة تعريفات أولية تتمتع كلها بخصوصيات بارزة، بحيث تُرجع باقي التعريفات إليها بطريقة أو بأخرى:

أولاً ـ فلسفة الدين عبارة عن استعمال الطرق الفلسفية (Philosophical methods) للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمواضيع الأساسية في الفكر الديني. وليس المراد من الفلسفة في فلسفة الدين، التعريف الاصطلاحي، بل الفلسفة الموجودة في الجامعات الغربية، أي سلسلة المباحث التاريخية والميتودولوجية. في الواقع، فإن طريقة الفلسفة الأساسية، هي خليط من الدراسات التاريخية والتحليلات المنطقية (Logical Analysis) والمفهومية (Conceptual) وعلم اللغة (Philology).

ثانياً ـ فلسفة الدين، هي التفكّر الفلسفي حول الدين. فتكون بهذا البيان جزءاً من الفلسفات المضافة وفرعاً من علم المعرفة (Epistemology) بالمعنى الأعم، ذلك لأنها تتطرَّق ـ بالانطلاق من موضوعها، أي استقلالية الدين ومن الخارج ـ إلى البحث والتحقيق في الأمور والموضوعات الدينية.

ثالثاً ـ إنَّ فلسفة الدين هي علم ثانوي، لأنها ليست جزءاً من المواضيع الدينية، بل هي كفلسفة الحقوق بالنسبة للدراسات الحقوقية والمفاهيم والأدلة القضائية.

رابعاً ـ إن ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينية الفلسفية. أي التفكير الفلسفي حول الدين، لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية. وفي هذا الصدد يمكن القول إنَّ الالتباس الحاصل بين فلسفة الدين ضمن مهمتها الحيادية، وبين علم الكلام أو علم اللاهوت ضمن مهمتهما الدفاعية والتبريرية عن المعتقدات، إنما هو التباسٌ ناجم من تداخل وتشابك الأدوار، وطريقة الاستخدام. وثمة من رأى أن فلسفة الدين تهدف لايجاد تبرير وتبيين عقلي لأديانهم، بينما اعتقد البعض أن في ذلك سعياً لتبرير وتوجيه إلحادهم، وكان عند قوم آخرين مجرد سعي لدراسة وبحث ساحة أخرى من ساحات التجربة الانسانية. في موازاة هؤلاء انصرف بعضهم إلى القول، إن فيلسوف الدين لا يلزم أن يكون فرداً عقائدياً، بل يمكن أن يكون منكراً لله، أو مؤمناً، أو لا أدرياً. وعلى أي حال فإنَّ فيلسوف الدين ليس بالضرورة أن يكون ملتزماً بدين معين حتى يمارس مهمته الفلسفية. ذلك أنَّ كلمة الدين في فلسفة الدين، هي كلمة مطلقة وغير مقيّدة بأحد الأديان دون سواها، أي أنَّها غير مقيّدة لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا باليهودية، ولا بسوى ذلك من الأديان غير الوحيانيَّة.

بين فلسفة الدين وفيلسوف الدين

ثمة تعريفات لفلسفة الدين وفيلسوفها سبق لها أن جُعلت كمنطلقات للبحث الفلسفي. وهي مع ذلك تبقى مفتوحة على الاجتهاد والتأويل.

ومن المنطقي القول أنه حين نفهم طبيعة ومقاصد فلسفة الدين، فإننا سوف نتوصل إلى معرفة من هو فيلسوف الدين.

بالنسبة إلى فلسفة الدين فهي تمُارس كفعل معرفيّ، ضمن أحوال شتى أهمها:

حين يُدرس الدين وفقاً للمقولات الفلسفية، أنطولوجياً ومعرفياً وتاريخياً.

حين يُدرس الدين كموضوع يتناوله الفلاسفة كلٌّ على طريقته.

حين يُدرس الدين فلسفياً على أرض المقولات الدينية.

أما فيلسوف الدين فهو الذي يسلك ـ انطلاقاً من كونه فيلسوفاً ـ طرائق متعددة للدرس والبحث والتأويل. أما صفاته وأعماله فيمكن إدراجها ضمن التعاريف التالية:

أـ كل فيلسوف يتكلم عن الدين كموضوع، أو كل من يستند إلى مقدمات فلسفية من خارج الدين للبحث في القضايا الدينية.

ب ـ كل فيلسوف يعمل بمقدمات فلسفية من خارج الدين ويصل إلى الدين من دون أن يقصد بالضرورة إثبات الدين.

كل فيلسوف يشتغل بالسؤال الفلسفي للبحث في الدين بوصفه ظاهرة بشرية.

كل فيلسوف يتعامل مع الدين بقصد إجراء بحوث مقارنة مع أديان أخرى.

هـ ـ لا تتوقف إشارات الاستفهام عند هذا الحد، لذا فإننا لا نلبث حتى ندخل في إشكاليات استفهامية أخرى حول ما إذا جاز لفيلسوف الدين أن يكون متكلماً, أو فقيهاً أو عارفاً؟

وـ هناك من يذهب إلى أن بالإمكان أن تتعدد صفات فيلسوف الدين؛ غير أن التراث الفلسفي الغربي حرص على أن يعمل وفق المنهج "الخارج ديني" ليدخل إلى دائرة الدين، ثم ليغادرها من دون أن تمسه مشاعر الداخلين فيه وأحكام المعرفة الإيمانية به لديهم.

فلسفة الدين كفلسفة مضافة

تدخل فلسفة الدين ضمن ما يُعرف علمياً بـ «الفلسفة المضافة» مثل: فلسفة العلم ـ فلسفة الجمال ـ فلسفة اللغة ـ الفلسفة السياسية ـ فلسفة الأخلاق الخ... وهذه كلُّها تكون في مقابل الفلسفة الأولى، وهذا هو سبب احتوائها لأحد الأحكام الكلية الفلسفية. أي ترصّد ماهيات الحقائق والبحث العقلاني عنها.

يمكن تعريف الفلسفة المضافة ـ كما يوضح الدارسون ـ على شكلين:

الأول: الشكل التاريخي والتحققي، وذلك من خلال الالتفات إلى المصاديق القائمة ـ وفهم أصحاب هذا الحقل، كلٌّ من خلال سيرته الذاتية وتجاربه التاريخية.

الثاني: بالشكل المنطقي والمطلوب، وكما ينبغي لها أن تكون. وبسبب التطورات الحاصلة في الواقعية التاريخية للعلوم، وبسبب التفاوت بل التهافت الموجود بين أصحاب النظر والتأثير في الحقول المعرفية المتنوعة، وكذلك بسبب وجود الخلط في بيان طبيعة وصفات وذات وأبعاد الفلسفات المضافة ومن يدعي الاختصاص في هذا الحقل، حيث يبدو من الصعب تقديم صيغة واحدة مقبولة لدى الجميع في تعريف الفلسفة المضافة.

لكن يمكن القول بوضوح أن موضوع الفلسفات المضافة هو «الحقول والمنظومات المعرفية أو غير المعرفية» الخاصة، أما موضوع الفلسفة المطلقة فهو الوجود المطلق. وبذلك تحتفظ الفلسفة العليا بصفتها «رئيسة العلوم» بالقياس إلى الفلسفات المضافة أيضا. رغم أن مصبَّ البحث في كلا النوعين من الفلسفة (المطلقة والمضافة) هو الأحكام الكليّة والعامة، إلاّ أنَّ الأحكام العامة تمثل موضوعاً لذلك النوع الخاص، كما أن كِلا نَوْعَي الفلسفة مدينٌ في فلسفيته إلى الإتجاه والأسلوب والمنهج العقلاني، وإن هذه الصفة مشتركة بين أنواع الفلسفة[1].

أما الفلسفات المضافة فإنها تختلف عن «العلوم المضافة»، من قبيل: علم الاجتماع المعرفي، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع السياسي. ففي «العلوم المضافة» بمقتضى عِلْمِيَّتها تتم دراسة المضاف إليه بشكل تجريبي وجزئي. بمعنى أنَّها ناظرة إلى اكتشاف وتوظيف العلاقات القائمة بين الظواهر. كل ذلك رغم أنَّ بعض المسائل قد تبحث في الفلسفة المضافة إلى موضوع، وفي علم ذلك الموضوع أيضاً، كما هو الحال بالنسبة إلى مسائل من قبيل: ماهية الحقوق، والنسبة

[1]- علي أكبر رشاد، الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط، ترجمة: حسن علي مطر، فصلية «نصوص معاصرة» العدد 38 -39 ربيع وصيف 2015.

القائمة بين الحقوق والأخلاق، وأقسام الحقوق، ومناشئ ومصادر الحقوق، وسوى ذلك، حيث تبحث في «فلسفة الحقوق»، وفي «علم الحقوق» أيضاً. وهذا الأمر يحصل أحياناً بسبب الخلط بين مسائل العلوم، ولذلك يجب تجنبه، وأحياناً يتم إدراج وبحث مسألة ـ بلحاظ الاختلاف في الحيثية والأسلوب والإتجاه والغاية أو جهة أخرى ـ في حقلين، وهذا بطبيعة الحال لا مانع منه، بل لا يمكن اجتنابه.

إن الفلسفات المضافة ليست حصيلة بسط رؤوس العلوم الثمانية؛ لأن النسبة المنطقية القائمة بين مسائل الفلسفات المضافة وبين رؤوس العلوم الثمانية هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ فإن مسائل من قبيل: دراسة الجذور التاريخية لعلم من العلوم، والكلام عن المؤسس والمدون لها، والشخصيات البارزة فيها، وتسميتها، وطرق تعليمها تندرج ضمن الرؤوس الثمانية، بيد أن هذا النوع من المسائل؛ حيث يكون له صبغة تاريخية، لا يمكن طرحه بوصفه جزءاً من المباحث الذاتية للفلسفات المضافة. ومن ناحية أخرى فإن مباحث من قبيل: طبيعة القضايا في العلم المضاف إليه، والمقدمات المعرفية والغير معرفية المؤثرة في المضاف إليه، وأسباب وأنواع تطورات العلم في الفلسفات المضافة، تخضع للفحص والدراسة، ولكنها لا تعد جزءاً من مباحث رؤوس العلوم الثمانية أبداً. والأهم من ذلك أن الرؤوس الثمانية تنحصر مهمتها في بيان المسائل العامة ومقدمات العلوم، في حين أنَّ المُضاف إلى الفلسفات المضافة ليس من العلوم دائماً، إن الفلسفات المضافة إلى الأمور (أو الموجودات المنظومية) تُؤلف مجموعة كبيرة من الفلسفات المضافة[1].

لكن الباحث في فلسفة الدين أوليفر ليمان (Oliver Leaman)[2] له رأي آخر يبينّ فيه ميّزات فلسفة الدين عن سائر الفلسفات المضافة. وها هو يقول: إنَّ أحد الأشياء المختلفة تماماً في ما يتعلق بفلسفة الدين هو أنَّ لديها ارتباطاً شديد الخصوصية بما هو شخصيٌّ. وقد اتخذ الكثير من المفكرين موقفاً خاصاً من الدين ربما بالإيجاب أو بالسلب. وربما هم يرون أنَّ فلسفة الدين تكتسب لديهم أهميَّة أكثر من مجرد الأهميَّة النظريَّة. ومع ذلك من الممكن أنْ يكون اهتمام المؤمن بالدين، بفلسفة الدين، أكثر من مجرد الاهتمام الأكاديمي. ربما ليعبر عن مبادئ، أو أساسيات دينية بطريقة عقلانية، أو حتى ليؤسس له ويبرهن على صحته. وبحسب «ليمان» أن الكثيرين من المؤمنين يرغبون في انتهاج هذا النحو من الاهتمام. حيث أنه سيكون من المُستغرب اذا هم انهمكوا في

[1]- علي أكبر رشاد ـ المصدر نفسه.
[2]- أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة (301) الكويت، آذار(مارس) 2004 – ص 65.

الفلسفة لاستخلاص منهج عقلاني لقضايا يمكن الجدل حولها في الوقت الذي لا يطبقون هذا المنهج العقلاني على العقيدة الخاصة بهم[1].

الفهم المشرقي الإسلامي للمفهوم

تناول الباحثون المسلمون مفهوم فلسفة الدين ضمن الإطار العام لبحوثهم في العلوم الدينية والفلسفية. وهكذا يبدأ هؤلاء بحثهم في فلسفة الدين من تعريف الدين نفسه. وقد جاء في التعريف أن المراد من الدين هو الصورة المُلهمة والمنزلة للمشيئة التكوينية (المتحققة) والإرادة التشريعية (المتوقعة) لخالق وربّ الكون والإنسان. وبعبارة أخرى: إن الدين عبارة عن «مجموعة من القضايا والتعاليم التي ألهمت وأبلغت من قبل مبدأ الوجود في الدنيا والآخرة». أما بحوثهم في فلسفة الدين فهو مبني على تحقيق الموارد التالية:

ـ ماهية الدين (ومباحث الدين الماهوية): ونبحث تحت هذا الفصل العناوين التالية:

أـ تعريف الدين كمصطلح وغاية.

ـ جواهر الدين وأهدافه، أو ألبابه وقشوره.

رقعة الدين (مساحة الشريعة).

ـ كمال الدين وشموليته وخلوده.

الإيمان.

القيادة.

أهداف الدين.

آليات الدين.

منشأ الدين حيث يجري البحث تحت هذا العنوان موضوعات من قبل: التصورات النفسية، واللغوية، والتاريخية، والاجتماعية وما إلى ذلك. ويتم البحث في خلال حقل ظهور الدين، والنزعة الدينية لدى الإنسان، ونظرية المشيئة الإلهية، والفطرة الإنسانية.

كما تتناول فلسفة الدين مجموعة من القضايا الأخرى مثل: التعددية الدينية (مسألة وحدة وتنوع

[1]ـ ليمان، المصدر نفسه، ص 65-66.

الأديان)، معرفة الدين: وفي هذا الفصل نبحث ونحقق في المسائل التالية: إمكان فهم الدين، المنهج في فهم الدين، لغة الدين(الوحي)، ولغة الدين (لغة الكلام عن الله)، مصادر ومستندات معرفة الدين، نسبة الدين وعلاقته بكل من الفلسفة والعرفان والأخلاق والعلم والثقافة والفن والتاريخ والحضارة وما إلى ذلك[1].

في هذا الجانب من اشتغالات فلسفة الدين يتم أولاً التحقيق والتعمق في «إثبات المعتقدات الدينية»، و«مفهومية القضايا الدينية»، والانتقال بعد ذلك إلى العناوين التالية:

أـ الله (المفهوم، وأدلة الإثبات والنفي). وتعتبر هذه المسألة من أهم مسائل فلسفة الدين، وأوسعها رقعة.

ب ـ الصفات.

ج ـ الشرور والنقص (مسألة العدل، وحكمة الله، والغاية من الحياة، والنظام الأحسن).

د ـ الخلق وطريقة ظهور الوجود (ومسألة المبدأ).

هـ ـ المجرد والمادي.

و ـ الوحي والنبوّة والتجربة الدينية.

ز ـ الإعجاز.

ح ـ مفهوم الحياة.

ط ـ الاختيار.

ي ـ الشعائر والآداب والمناسك الدينية.

ك ـ المصير والنظام الأخلاقي في العالم (ومسألة نهاية التاريخ).

ل ـ خلود النفس.

م ـ المعاد(السعادة والشقاء الأبدي).

فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية

في الأدبيات الإسلامية الحديثة تعني فلسفة الدين: العلم الشامل للفلسفة الإسلامية والتوجهات.

[1]- علي أكبر رشاد ـ المصدر نفسه.

وموضوع هذا العلم الشامل عبارة عن: الفلسفة الإسلامية والاتجاهات المشائية والاشراقية والصدرائية، وما توصلت إليه الشخصيات البارزة في الحكمة الإسلامية[1].

أما غاية وهدف هذا العلم فهو وصف وتحليل مدارس ومذاهب الفلسفة الإسلامية، وتقييم وكشف نقاط ضعفها وقوتها، وأن هذا الهدف يتم في إطار الالتفات إلى جدوائية ودور الفلسفة في حقل الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وتطبيق الفلسفة وتطويرها بما يتناسب والحجة المعاصرة للدنيا والآخرة، والحياة المادية والمعنوية، والفردية والاجتماعية. وفي نهاية المطاف يتم تقديم بنيَة ومنظومة جديدة مقترحة للفلسفة الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن الهدف النهائي لفلسفة الفلسفة الإسلامية عبارة عن اكتشاف وتقديم بنية منظمة للفلسفة الإسلامية، تتمتع بالخصائص التالية:

اتصافها بالفلسفة، وتمتع جميع مسائل الفلسفة الإسلامية بالمنهج العقلي.

ب ـ اتصافها بالإسلامية، بمعنى التناغم بين المسائل الفلسفية والتعاليم الإسلامية، أو في الحد الأدنى ـ عدم مخالفتها للإسلام بشكل صريح.

ج ـ الجدوائية والحداثة، بمعنى اضطلاع الفلسفة الإسلامية بدورها في الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وغيرها من احتياجات الإنسان المعاصر.

ولكي نفهم المسائل المذكورة آنفاً لا بد من بيان وشرح الألفاظ الرئيسة في الفلسفة الإسلامية، من قبيل: أسلوب ومنهج التحقيق، والاتجاه، والمعطيات، بشكل شامل.

يعني منهج التحقيق بالمعنى العام، عبارة عن جمع الملعومات بشأن نظرية ما، وتوصيفها، والحكم بشأنها، وفهمها.

يُطلق على القسم الأول من منهج التحقيق بالمعنى العام مصطلح فن التحقيق. ويتم تقسيمه إلى: الميداني؛ والمكتبي. ويتم تقسيم الميداني إلى: تحقيقي؛ وتقييمي؛ وإحصائي.

ويُطلق على القسم الثاني من منهج التحقيق بالمعنى العام، أي وسيلة التوصيف والحكم والفهم، مصطلح منهج التحقيق بالمعنى الخاص. ويتم تقسيمه بمختلف اللحاظات إلى أقسام متنوعة، حيث يتم تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاص، في مقابل فن التحقيق، بلحاظ أول إلى: المنهج التوصيفي؛ والمنهج التعليلي؛ والمنهج التحليلي؛ والمنهج الاستدلالي؛ والمنهج النقدي.

[1]- عبد الحسين خسروبناه، فلسفة الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن الهاشمي، فصلية «نصوص معاصرة» السنة العاشرة، العددان الثامن والتاسع والثلاثون، ربيع وصيف 2015م ـ 1436هـ.

يعمل المنهج التوصيفي على تقرير النظرية أو الظاهرة.

ويعمل المنهج التعليلي على بيان أسباب وعلل ظهور النظرية.

ويعمل المنهج التحليلي على اكتشاف مقدمات ولوازم النظرية.

ويعمل المنهج الاستدلالي على إثبات المعتقد والمبتنى.

ويعمل المنهج النقدي على الحكم بشأن النظرية (الاكتشاف، والمطابقة مع الواقع وعدم المطابقة معه)[1].

هذا في حين أن المنهج الاستدلالي هو وسيلة تحويل المتُبنى إلى مُتَبنى صادق ومبرر ومستدل، وهو الذي يقبل التقسيم إلى: أدوات عقلية؛ وتجريبية؛ ونقلية (الأعم من التعبدية والتاريخية والحضورية).

وإن المنهج التعليلي عبارة عن بيان علل وعناصر ظهور نظرية ما، من قبيل: العناصر التحفيزية؛ والميكانيكية؛ والتنظيمية؛ والإلهية؛ والاجتماعية؛ وما إلى ذلك. كما يتم تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاص بلحاظ آخر إلى:المنهج الهرمنيوطيقي؛ ومنهج علم الظواهر؛ والمنهج البنيوي؛ والمنهج الحواري[2].

الفهم الغربي لفلسفة الدين

في الأدبيات الكلاسيكية الأوروبية حول الدين سبق أن فُهم التفلسف الديني بمعناه الشائع أي الدفاع عن المعتقدات الدينية، وقد اعتبر مكمّلاً للاهوت «الطبيعي» (natural) الذي يتميز عن اللاهوت «الوحياني» (revealed)، وكانت غايته الاستدلال العقلي على وجود الإله، وهكذا يكون قد مهّد الطريق لدعاوى الوحي. انطلاقاً من هذا الفهم يذهب فيلسوف الدين الإنكليزي جون هيغ إلى تسمية الدفاع الفلسفي عن العقائد الدينية (apologetics) «علم الدفاع عن العقائد الدينية»، والاحتفاظ باسم «فلسفة الدين» لما تعنيه بالضبط؛ أي التفكير الفلسفي حول الدين، (تشبيهاً بفلسفة العلم، وفلسفة الفن...). فلسفة الدين إذاً، ليست جزءاً من التعاليم الدينية، ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية. فالملحد والمشكك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين. وعليه، ليست فلسفة الدين فرعاً من فروع اللاهوت (نقصد «باللاهوت» الصياغة المنهجية للاعتقادات الدينية)، بل هي فرع من فروع الفلسفة؛ ولذا فهي تهتم بدرس المفاهيم

[1]- المصدر نفسه.

[2]-المصدر نفسه.

والمنظومات الاعتقادية الدينية، كما تدرس ظواهر التجربة الدينية، وأعمال العبادة والتأمل التي ترتكز عليها وتنشأ منها هذه المنظومات الاعتقادية. هكذا تكون فلسفة الدين نشاطاً من درجة ثانية، منفصلاً عن مسائل موضوعه، وهي لا تشكل جزءاً من المنظومة الدينية رغم ارتباطها بها، كارتباط فلسفة القانون بالظاهرة التشريعية والمفاهيم القضائية وطرق التفكير؛ وكارتباط فلسفة الفن بالظاهرة الفنية، وموضوعات الجمال على اختلافها[1].

يشير فيلسوف الدين جون هيغ إلى أن هناك عدداً من التعريفات المختلفة للدين: منها ما هو ظاهراتي يحاول عرض ما هو مشترك بين أشكال الأديان المعروفة، مثل: «الدين اعتراف بشري بوجود قوة فوق بشرية مسيطرة، هي الإله أو الآلهة الذين يستحقون الطاعة والعبادة» (Oxford Dictionary Concise)، ومنها ما هو تأويلي، وسيكولوجي مثل «الدين عبارة عن احساسات وأعمال وتجارب البشر في العزلة حين يشعرون بالارتباط بشيء يعتبرونه إلها» (وليام جيمس). وهناك تعارف سوسيولوجية للدين مثل: «الدين مجموعة اعتقادات، وممارسات، ومؤسسات اجتماعية طورها البشر في مجتمعات مختلفة» تالكوت بارسونز (Talcott parsons) ويعرفه آخرون ـ كالطبيعيين، بأنه «مجموعة وساوس وشكوك تعيق ممارسة الأعمال بُحرِّية»(Salamon Reinach) «سالمون ريناخ» أو بشكل أكثر تعاطفاً: «الدين هو القيم الأخلاقية التي تعالت واشتعلت بالمشاعر» ماثيو أرنولد (Mathew Arnold)، وهناك طبعاً تعرفات دينية للدين مثل: «الدين هو الاعتراف بأن كل الأشياء هي مظاهر لقوة لا نستطيع إدراكها» (Herbert spencer)، أو: «الدين استجابة الإنسانية للألوهة»[2].

لكن لا بد من التذكير إلى أن تعريفات كهذه تبقى محكومة بشروطها، ذلك لأنها تقرّر كيف تستعمل المصطلح وتفرضه على شكل تعريف. وربما كان ثمة وجهة نظر أكثر مرونة تنفي أن يكون لكلمة «دين» معنىً واحداً صحيحاً، بل إن الظواهر المختلفة التي تندرج ضمنها تتعلق بها بالطريقة التي يشبهها الفيلسوف لويدفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) بالعائلة؛ مستخدماً مثلاً خاصاً على ذلك كلمة «لعبة» game، فأنت لا تستطيع أن تُعرّف اللعب بأنَّه ما يؤدي للتسلية (لأن بعض الألعاب تُلعب للكسب)، أو للتنافس (فبعضها يكون تمثيلياً) أو ما يتطلب مهارة (لأن بعضها يتعلق بالحظ)، فهي بالفعل لا يمكن أن تُنظر من جهة واحدة.

تعتمد هذه الأنواع المتداخلة من الألعاب، في خصائصها على أنواع أخرى تتداخل بدورها وبطريقة أخرى مع أنواع أخرى، والتشكيلة التي تتفرع عنها تترابط ضمن شبكة معقدة من التشابهات والاختلافات كتلك التي تظهر في العائلة، ويمكن تطبيق فكرة فتغنشتاين على كلمة

[1]- جون هيغ، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار العارف الحكمية، بيروت، 2010، ص 3.
[2]- هيغ، مصدر سابق الذكر، ص 6.

«دين»، إذ ربما لا توجد خصائص موحدة لشيء يسمى: «الدين»، بل «عائلة من المتشابهات»[1]. ففي كثير من الأديان توجد عبادة الإله أو الآلهة، ولكن في النيرفانا والبوذية مثلاً لا يوجد مثل هذا الأمر. وغالباً ما يدعو الدين إلى اللحمة الاجتماعية، وأحياناً يتصف بأنَّه: «ما يفعله الإنسان في عزلته» (A.N.Whihead). وأحياناً يُعبر الدين عن انسجامٍ داخليٍّ للفرد، فيما يبدو بعض دعاة الأديان العظام لمعاصريهم مختلي التوازن وحتى مجانين. وهذا النوع من التشابه العائلي، حاضر في الفروق الموجودة بين الأديان الكبرى من جهة، وفي الاعتقادات غير الدينية من جهة أخرى، كالماركسية التي لها مثالها الأخروي وهو المجتمع اللاطبقي، ومبدؤها في الحتمية التاريخية، وكتبها، وأنبياؤها، وقديسوها وشهداؤها. وهي في بعض مظاهرها تبدو كشريك ضمن عائلة الأديان، رغم نقضها لبعض، المقومات المركزية للدين وربما لأكثرها. فمسألة اعتبار حركة ما دينية لا تعنى ان يكون لها كل مقومات الدين، بل إنّها مسألة موقع في شبكة واسعة الأرجاء من التشابهات والاختلافات.

إنّ في هذه المجموعة المتشعبة من التشابهات العائلية Family resemblances ميزة منتشرة انتشاراً واسعاً لكنَّها ليست شاملة، تتعلق بما يسمى «خلاصاً» أو «حرية». وباكمالها للبنية الخلاصية تَعرض عائلة المتشابهات طرقها الخاصة إلى المطلق ـ من خلال الإيمان والاستجابة للنعمة المقدسة، أو من خلال وهب النفس كليّاً للإله، أو من خلال انضباط ونضوج روحيٍّ يؤدي إلى الحرية والتنوير. وفي كل حالة يتشكل الخلاص أو الحرية من نوعية وجود جديدة وفضلى، تنشأ نتيجة للتحول من مركزية الذات إلى مركزية الواقع[2].

التعددية في فلسفة الدين

في ما يعني ظاهرة التعددية يجمع فلاسفة الدين الغربيون على وجود تمييز بين الحق والمطلق والمقدس بذاته. وبين الحق كما يتصوره ويختبره البشر. والفرضية المنتشرة في ثقافات الأديان الكبرى وخصوصاً في تياراتها الأكثر روحانية، أن الحقيقة المطلقة لا متناهية، وهي بذلك تفوق الفهم والفكر واللغة البشرية، وبالتالي فإنَّ مواضيع العبادة والتأمل القابلة للوصف والاختبار ليست هي المطلق في حقيقته اللامحدودة، إنمّا هي المطلق في علاقته بالمدرك المحدود.

لقد وفّر ايمانويل كانط (دون أن يقصد ذلك) إطاراً فلسفياً يمكن أن تتطور ضمنه فرضيات كتلك التي ذُكرت، حيث ميَّز بين العالم كما هو في ذاته، والعالم كما يتبدّى للوعي الإنساني، الذي يسميه

[1]-Philosophical Investigations, 2nd ed. Trans. G.e.m.Amscombe. Oxford: Basic Blackwell and Mott L.T.D 1958, PP. 66.

[2]- جون هيغ – فلسفة الدين – مصدر سابق الذكر – ص 177.

عالم الظواهر. ويمكن تفسير كتاباته بطرق مختلفة، لكن حسب إحدى التفسيرات، فإنَّ عالم الظواهر هو العالم في ذاته كما يختبره البشر. إذ إن الخيوط الحسِّية التي لا تحصى جمعت في الوعي الإنساني ـ وفق ما يعتقده كانط ـ بواسطة منظومة من المفاهيم أو المقولات العقلية (مثل «الشيء» «السبب»، التي من خلالها نعي محيطنا. وهكذا فإن محيطنا كما نفهمه ما هو إلا نتاج الصلة بين العالم نفسه وبين نشاط الفاهم المختار المفسر والموحد. اهتم كانط، بالدرجة الأولى، بالمساهمة السيكولوجية في وعينا للعالم، لكن يمكن رؤية فوائد المبدإ الأساس أيضاً على المستوى الفيزيولوجي، فجهازُنا الحسيُّ لا يقدر على الاستجابة إلا لأجزاء صغيرة جداً من المجال الكامل للموجات الصوتية الكهرومغناطيسية ـ الراديو، والضوء، والأشعة تحت الحمراء، والأشعة فوق البنفسجية، وأشعة X وأشعة غمّا ـ التي تصطدم بنا على الدوام وبالتالي، فإنَّ العالم كما نختبره يمثل عيّنة جزئية ـ عيّنة بشرية بامتياز ـ من غِنى وتعقيدات العالم الهائلة كما هوفي ذاته. ونحن نختبر هذا على بعض مستويات الكون والإنسان. فما نختبره ونستعمله كلوحة ثابتة قد يكون بالنسبة للمراقبة المجهرية عالماً من الإلكترونات والنيوترونات والكوركات التي تدور كالدوامة في حركة سريعة متواصلة تستنفذ طاقاته. نحن نفهم العالم كما يبدولنا بالتحديد بوصفنا كائنات لها أجهزتها الخاصة الفيزيائية والسيكولوجية. وبالفعل إن الطريقة التي يظهر فيها العالم لنا هي كما هو العالم بالنسبة لنا وكما نسكنه ونتفاعل معه. وما قال توما الأكويني في الماضي «الشيء المعلوم موجود في العالم بحسب ما يَظهر له».

في ختام مناقشته للموضوعات الأكثر حساسية في فلسفة الدين، يتساءل جون هيغ عمَّا إذا كان بالإمكان تبني التمييز الكانطي الواسع بين العالم في ذاته والعالم كما يبدو لنا من خلال أدواتنا المعرفية، وتطبيقه على العلاقة بين الحقيقة المطلقة والإدراك البشري المتفاوت لتلك الحقيقة؟ ثم يجيب: إذا كان الأمر كذلك، علينا أنْ نعتبر أنَّ الإله الموجود في ذاته واحدٌ وأنَّ الإله كما يتبدّى لنا متعدد ومختلف. وبالتالي يمكننا أنْ نصوغ فرضية اختبار البشر للحق في ذاته على أساس أحد المفهومين الدينيين، الأول، هو مفهوم الإله أو الحق المختبر بوصفه شخصيّاً وهو المفهوم السائد في الأشكال الألوهية من الدين، والثاني، هو مفهوم المطلق، أو الحق المختبر بوصفه غير شخصيّ، وهذا السائد في الأديان اللاّتأليهية. بيد أن كل واحد من هذه المفاهيم أصبح أكثر واقعية يشبه سلسلة من التصورات الجزئية للإله أو المفاهيم الجزئية للمطلق.

إنَّ ما ذكرناه في هذه المقالة. هو اطلالة عامة وإجمالية حول فلسفة الدين من ناحية المصطلح والمفهوم، إلا أنَّ موضوعاً دقيقاً كهذا يحتاج إلى بحوث تفصيلية عميقة سواء في مجال الدرس الفلسفي الغربي أو في المجال الإسلامي.

فضاء الكتب

- ((الإنسان - الله)) للفيلسوف لوك فيري

نقد حداثة بلا روح

قراءة وتعريب: د-جميل قاسم

- ديناميات الإيمان لـ بول تيليش

الدين في المكان المتسامي

قراءة وتحليل: جمانة عبد الهادي

«الإنسان ـ الله» للفيلسوف لوك فيري

نقد حداثة بلا روح

قراءة وتعريب: د.جميل قاسم[*]

يندرج كتاب «الإنسان ـ الله» (L´homme - Dieu) للفيلسوف لوك فيري ضمن التراث الفلسفي ما بعد عصر الأنوار، الذي أحل العقل محل النقل، والنقد محل العقيدة، إنما على أساس روحاني جديد، يعيد الاعتبار للقيمة والمعنى، في ظل أزمة المعنى في عالم الحداثة الباهتة، مستفيداً من تطور علوم الإنسان، في مجال ظواهرية الأديان.

ومن الناحية الأكاديمية يُعتبر هذا الكتاب خاتمة لعدد من الدراسات التي تناولت موضوعة الدين والدينوية إنطلاقاً من إشكالية القدسية والدهرية، كمؤلفات مرشيا إلياد حول «تاريخ الأديان» و«القدسي والدهري»، ومؤلفات رينيه جيرار «المقدس والعنف» و«كبش الفداء» و«أشياء خفية منذ تكوين العالم».

تُعتبر محاولة جورج باتاي «نظرية في الدين»، هي إحدى مصادر الوعي المحتملة لهذا الكتاب وذلك في دعوته إلى إعادة الاعتبار للأمر الحميم L'ordre intime في نظام الأشياء ـ إنطلاقاً من الوعي والضمير، الذي يستبعد الأشكال الشطحية اللدّنية للدين، وهو موقف صوفي، روحاني، يخالف المحاولات التي تخلط الدين مع معطيات الحاضر الدنيوي، وهذه الفلسفة الصوفية تقوم على التمييز بين وعي الكائن وجوهره être sans essence mais concient.

لقد قامت الحداثة الراديكالية، في قطيعتها مع العصور الوسطى، والنظام القديم، على العودة إلى الطبيعة، والتفكير النقدي بالموجودات، في خارج كل سلطة مرجعية، ما خلا سلطة النقد ذاته،

واعتبار الإنسان معيار القيمة والمعنى، وراعي الوجود والكينونة، وعلى الفصل ما بين الحقيقة الأرضية والحقيقة العلوية، باعتبار العقل والعقلانية مرجعية الحقيقة المطلقة.

وإذا كان سبينوزا في العصر الوسيط قد مهد للحداثة العقلية، بتجاوزه لإشكالية العقل والنقل، وتوطيده للعقل الفكري في المعرفة، من دون إلغاء القيمة، كنمط معرفيٍّ، فإنّ كلود ليفي شتراوس يَعتبر القيمة ـ بالمفهوم الإثنولوجي ـ محددة لقيمة، من هنا أهمية المقاربة للإنسان في بُعده الثقافي، إنطلاقاً من الكلية الثقافية، وليس من معطيات سابقة أو لاحقة، في بُعده الشخصاني الكليّ، الأمر الذي يخفف من غلواء الثقافة «العالمة» التي ترى الثقافة الحية والمعاشة كفولكلور أصولي، بدائي «وحشي» وما قبل ـ إنساني؟

فقدان القيم لطابعها القدسي

إن نهاية اللاهوتية ـ الدينية، وظهور ثقافة التدهير، العلمنة في أوروبا، كل هذه الكلمات وغيرها، تؤشر، بنظر الفيلسوف الفرنسي لوك فيري، إلى ذات الحقيقة الواحدة: ظهور العالم العلماني، بحيث أصبح الاعتقاد بالله مسألة شخصية، تتعلق بالنطاق الشخصي. إذ فَقدت القيم الأخلاقية والحقوقية والجمالية طابَعها القدسيُّ، واقتصرت على الصعيد الانساني، هذا، مع أن الأسئلة الميتافيزيقية، والسؤال عن المعنى لا زال يُغذي الوعي الحديث.

وفي ما يتعدى الأصوليات الدينية، فإن الغرب الحديث يطمح ويصبو إلى أشكال متجددة من الروحانية، الأمر الذي يفسر العودة إلى الحكمة الشرقية، وظهور الفرق السديمية من الأديان الجديدة.

لكن السؤال المهم الذي يستحث عليه كتاب لوك فيري هو التالي: كيف نفسر العودة إلى الروحانية في عالم العلمانية؟

لتفسير هذا الأمر يعود فيري إلى أصول الثورة العلمانية، وتحديداً إلى اللحظة الديكارتية، بوصفها اللحظة التي توطد الذاتية، الكوجيطية، وتضع على محك الشك، والاختبار النقدي، العقائد الدوغماطية، بواسطة العال (Sujet) في علاقته مع الذات. ويرفض أهل الحداثة، والحال هذه، كل رأي سُلطوي، لا يخضع لهذه القاعدة، (علاقة العامل مع الذات)، باعتباره «منطق سلطة»، بغض النظر عن طبيعة وشكل هذه السلطة، الخارجية، إلا إذا كانت سلطة وجيهة، تفرض الاعتراف بها، والقناعة فيها. وهي، إذ لا تستبعد الامتثال للدُرجة (الموضة) أو الانبهار بالقادة والزعماء، فإن هذا الإذعان يقوم على الضمير والوعي، على الصعيد السياسي أو الثقافي

أو العلمي، وعلى الأخلاق الآدابية المتأسسة على الإنسان. وهل تعني هذه الأنسية الحديثة نهاية كلِّ شكلٍ من أشكال الروحانية؟

لقد تمت التسوية بين الإيمان والإلحاد. كما أن فكرة «الإله الذي يأتي إلى الروح» بحسب الفيلسوف لفيناس لم تتوار، بل ظلت قائمة، تضفي المعنى على القانون، والأمل على الواجب، والحب على الاحترام، انطلاقاً من إشكالية إنسانية بحتة. وهكذا بدأ الذهاب من الإنسان إلى الله وليس العكس. وإذا كانت المسيحية، اليوم، ترى في ذلك علامة من علامات الغرور فإن العلمانيين، ومن ضمنهم المسيحيين العلمانيين، يرون في ذلك علامة من علامات الأصالة والإيمان المتأسس على أفول الأخلاق اللاهوتية. وهكذا، لم يعد التعالي مرفوضاً، وفق هذا التصور، بل مشمولاً، كفكر، في العقل الإنساني، لكنه ينطوي في المحايثة، الملازمة للذات، في استقلالية العامل الذاتي (Sujet). إن الثورة العلمانية التي دخلت إلى الكنيسة ذاتها لم تعد تعترف بمنطق السلطة، وصارت تدعو إلى «أخلاقية حوار» تُغَيِّر العلاقة بين الأخلاق والدين. وهذه الأخلاق تقترح نوعاً آخر من التعالي، يقدمه هوسرل في منهجه الظواهري، قبل لِفيناس، مندمجاً في المحايثة. فالحقيقة العلمية تتجاوز الفرد والفردية مع كونها ملازمة للوعي، وليس ثمة حاجة إلى الركون إلى «منطق السلطة» لفرضها أو افتراضها، فالمتعالي محايث، ملازم الظاهرة، بحسب المعرفة الترانسندالية الظواهرية. فتعالي الحب يندرج في دخيلة الإنسان الصميمة، وتعالي الله يَتَوَجد في الطبيعة والوجود والروح، إنَّ هذا المظهر من مظاهر الطبيعة هو الذي يتفق ويتوافق مع العلمانية، وهو الذي يعطي المعنى للروحانية الحديثة. في أي إطار تنطرح العودة إلى القدسيّ والمتعالي في الغرب المعاصر؟ إنّه المعنى واللامتناهي الذي يَنطرح بإزاء التناهي المطلق، الموت، في الرباط المعقود بين نهاية الحياة ومعناها الأقصى، بالتجرد عن التملك، في مقابل الكينونة الحقة، في حين أنَّ المعنى، في العالم العلماني الباهت يقتضي طرح سؤال (التناهي).

الحداثة التي أفقدت الإنسان معناه

يفقد الإنسان في الحداثة المأساوية كماله وأصالته، وغاية وجوده، ولقد اصطدم جهابذة الحداثة ـ وعلى رأسهم ماركس ـ بالصعوبة التي توقعها جان جاك روسو، الذي ذكر الإنسان بالانحطاط والعدمية، فاقترحوا فكرة خلود «النوع» الإنساني في مقابل الانحطاط الفردي، لكن كيركيجارد كشف عن هشاشة هذا الموقف، باعتبار أنَّ الفرادة الوجودية، هي حقيقة الإنسان الفريدة.

لقد ألهم المقدَّس ـ على امتداد آلاف السنين ـ كل قطاعات الثقافة الإنسانية، من الفن إلى السياسة، ومن المثولوجيا إلى الأخلاقية، فهل تستطيع أخلاقنا الخالية من التسامي أنْ تعوّض عن الانسحاب الإلهي؟!

إنَّ إحدى السِمات الفريدة للمجتمع العلماني هي وجوده في إطار مشروع يستمد منه المشروعية والقيمة والمعنى، مع ذلك، في مجتمع الأتمتة والاستهلاك تطغى الأداتية بحيث ينطرح معنى المعنى، وفائدة الفائدة للمشروعات القائمة، أي ينطرح المعنى الأقصى، النهائي، للمعنى والقيمة، وبما أن السؤال عن «معنى الوجود» يفوح بميتافيزيقيته، لكونه يَظل قائماً في عهدة الإيمان القديم، لا يظهرالسؤال إلا في ظروف استثنائية، كالحداد، والمرض العضال في قوالب من المؤاساة الشكلِّية.

لا يعني هذا الأمر أن التعالي القدسي ليس كامناً في الحداثة. فالأفكار الطوباوية الكبرى، كالماركسية، كانت ـ حسب فيري وسواه من الفلاسفة النقديين ـ عبارة عن «دين خلاص» طوباوي بإمتياز، يستبدل الجنة في الحياة الأخرى بجنة شيوعية مَوعودة فوق الأرض، يزول فيها صراع الطبقات، وتنتهي الدولة، وتتعمم ملكية وسائل الإنتاج، وكانت هذه النظرية تنطوي على فكرة «حياة أخرى»، تجمع ما بين الإلحاد والتعالي.

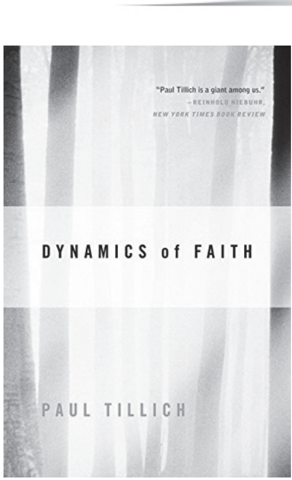
لكن السؤال عن معنى الحياة قد اختفى في مجتمع الأتمتة التقنوقراطية، مجتمع الاستلاب والاغتراب، الذي وصفه هيدغر بأنه المجتمع الذي يستدعي فيه الفعل فعلاً آخر بلا غاية.

وفي خاتمة كتابه يأخذ فيري على المادية وقوعها بالتناقض الأدائي، فهي في التعبير عن قضاياها تنسى موقفها الخاص. ويجد أن نيتشه نفسه أنه وقع في هذا التناقض الأدائي، بإصداره حكماً على الحياة يتصف بالخارجية، لا سيما في هجومه على فكرة التعالي. هذا في الوقت الذي تفترض الحياة نطاقاً متعالياً، مثالثاً، ما ورائياً لكي يحظى الحكم الصادر ـ ضدها بالمعنى والصدقية. والحال هذه، ألم يتصف حكم فيرّي على الإنسان الفاتك، المتناهي، اللاَّكامل، باعتباره انساناً ـ إلهاً بالخارجية أيضاً؟ «ألم يعترض إبليس على خلافة الانسان في الارض ـ معتداً بأصله الملائكي ـ بأنه يفسد فيها ويسفك الدماء؟» فكيف يصبح الإنسان غير الكامل، إنساناً ـ كاملاً، إلا على مستوى الرغبة والطموح والغاية القصوى، باعتباره صورة ـ الله، وخليفة الله على الأرض. ومن أوجه التناقض الأدائي اعتبار الإنسان «إنساناً ـ إلهاً» وإضافة صفة الألوهية إلى الإنسانية هي اعتراف بكونها بُعداً متعالياً ـ محايثاً بصورة تبادلية، وبمعزل عن التثنية والثنائية: ههنا نجد أنفسنا في خارج الثنائية (إنسان ـ إله وإله ـ إنسان). بل نجد أنفسنا أمام جدلية الإنسان ـ الله، والله ـ الإنسان، باعتبار الإنسان «شخصياً»، جمعية للروح والعقل والجسد، يتعالى على طبيعته المتناهية، باعتبار الطبيعة الصغرى امتداداً للطبيعة الكونية، والكائن نموذجاً للكينونة الكبرى، والعالم الأصغر صورة للعالم الأكبر، وتكون الأحدية والفرادة في علاقة جدلية مع اللاتناهي والأحدية الإلهية، في علاقة الإنسان بالله.

"ديناميات الإيمان" لـ بول تيليش

الدين في المكان المتسامي

قراءة وتحليل: جمانة عبد الهادي[*]



يعد كتاب الفيلسوف واللاَّهوتي الالماني بول تيليش (Paul Tillich) «ديناميات الإيمان» (Dynamics of Faith)، أحد أهم المؤلفات التي اعتنت بالمسألة الدينية في حقبة ما بعد الحداثة في الغرب. يناقش تيليش في كتابه معضلة أساسية كانت قد أخذت شطراً كبيراً من اهتمامات فلاسفة الدين وعلماء اللاّهوت في أوروبا منذ العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة، ألا وهي قضية العلاقة بين الدين والأخلاق وثورة العلوم الطبيعية.

والكتاب الذي صدرت له ترجمات كثيرة منذ العام 1957 إلى اللغات الإنكليزية والفرنسية والاسبانية والعربية، فإنه منذ صدوره في بريطانيا في ذلك العام، لا يزال موضوع الساعة بالنسبة إلى الجامعات ومراكز دراسات فلسفة الدين والمعاهد اللاَّهوتية.

صحيح ان تيليش كان مدافعاً عن المسيحية لإيمانه بها، إلا أنه حرص على تناولها ودرسها في جميع مؤلفاته من داخل ومن خارج، هذا السبب هو ما جعله على مسافة من الكنيسة التقليدية مثلما جعله على مسافة أخرى من الوسط العلماني ومدارسه الفلسفية. ومع هذا لم تملك النخب على اختلافها إلا أن تهتم بنظرياته وتحديداً في موضوع الإيمان الذي وردت مرتكزاته النظرية في هذا الكتاب.

الإيمان باعتباره اهتماماً مطلقاً

الإيمان حسب فهم بول تليش Paul Tillich له خاصيته المنفردة عن الرؤى اللاهوتية الكلاسيكية التي سادت الحداثة الأوروبية: فهو يعرِّفه بهذه العبارة «الإيمان هو حالة الاهتمام المطلق». ويصف تيليش Tillich الاهتمام المطلق بالمقطع التالي: «الاهتمام المطلق هو الترجمة المجرّدة للوصية العظيمة»: «الرب إلهنا، الرب واحد؛ أحبب إلهك من كل قلبك، وكل روحك، وكل عقلك، وكل قوتك». إن الاهتمام الديني المطلق يستبعد كل الاهتمامات عن الأهمية المطلقة ويجعلها تمهيدية. أنه اهتمام غير مشروط، مستقل عن كل الشروط الشخصية والظروف والرغبات. والاهتمام اللامشروط كلي: لا يُستثنى منه أي جزءٍ من ذواتنا او من عالمنا؛ ليس هناك «مكان» للفرار منه، إن الاهتمام المطلق لا متناهٍ: فلا لحظة راحة ممكنة أمام الاهتمام الديني المطلق، وغير المشروع والكلي وغير المتناهي[1].

هذا المقطع يعرض بشكل جيد غموض عبارة «الاهتمام المطلق» التي قد تشير إما إلى موقف اهتمام او إلى موضوع ذلك الموقف (الحقيقي او الموهوم). فهل تشير عبارة «الاهتمام المطلق» إلى حالة اهتمام ذهنية، أم إلى موضوع مفترض للحالة الذهنية؟ ان من بين الصفات الأربع التي يستخدمها تيليش في المقطع، توحي صفة «غير مشروط» أنها تشير إلى موقف اهتمام، وتشير صفة «لا متناهٍ» إلى موضوع اهتمام، وصفتا «مطلق» و«كلي» قد تناسب كلا الأمرين. وعلى كل حال يستحيل فعلاً، معرفة المعنى الذي يقصده تيليش، أو إذا كان يقصدهما معاً، أو تارة هذا وتارة ذاك.

لقد حل تيليش هذا الغموض في كتابه موضوع العرض والتحليل «بواعث الإيمان» Dynamic of Fatih، حيث تبنى بوضوح كلا المعنيين الممكنين باعتبار موقف الاهتمام المطلق وموضوع الاهتمام المطلق أمراً واحداً. «إن عمل الايمان المطلق والمطلق المقصود من عمل الإيمان أمر واحد» وهذا يعني «... زوال نظام الذات ـ الموضوع العادي في تجربة المطلق، غيرالمشروط»؛ أي أن الاهتمام المطلق ليس مسألة الذات الانسانية التي تتبنى موقفاً ما تجاه موضوع مقدس، إنما هو، كما يعبر تيليش، شكل من أشكال مشاركة الذهن البشري في أساس وجوده. إن فكرة المشاركة هذه أساسية في فكر تيليش الذي يميز بين نموذجين من فلسفة الدين يصفهما بالانطولوجي والكوزمولوجي. النموذج الكوزمولوجي(الذي ينسبه لتوما الأكويني) يرى أن الله موجود «هناك»،

---

[1] - paul Tillich, Spystematic Theology (Chicago University press, (1951) 1,14 Copyright 1951 by the University of Chicago,P.12

ولا يكون الوصول اليه الا بعد عملية استدلال خطيرة؛ أما العثور عليه فشبيه بلقاء شخص غريب. أما بالنسبة للمقاربة الانطولوجية التي يتبناها تيليش فإنه يربطها بالقديس أوغسطين، ومفادها أن الله بالأصل حاضر لنا من حيث هو أساس وجودنا، ولكنه بنفس الوقت مفارق لنا إلى حد لا متناهٍ، وأن وجودنا المتناهي استمرار للوجود اللامتناهي؛ وبالتالي، فإن معرفة الله تعني التغلب على اغترابنا عن أصل وجودنا. فالله ليس الآخر، أي موضوعاً يمكن ان نعرفه اونفشل في معرفته، إنما هو الوجود عينه الذي نشترك فيه بنفس حقيقة الوجود. فأن نكون مهتمين بالله بشكل مطلق يعني أن نعبر عن علاقتنا الصحيحة بالوجود.

وكما هي مسألة العناصر الاخرى في منظومته، فإن تعريف تيليش للإيمان بأنه اهتمام مطلق، قابل للتطور بعدة اتجاهات، فبتأكيده على إزالة ثنائية الذات ـ الموضوع، يمكن النظر إلى تعريفه للإيمان كمؤشر إلى استمرار الإنسانية، او حتى للتماهي مع الله كأصل للوجود.

وهكذا، يمكننا مع معادلة تيليش أن نعرّف الايمان بلحاظ الألوهة، مثلاً، أنه اهتمام الانسان بالمطلق، او يمكن ان نعرف الإله بلحاظ الإيمان بأنه ذاك الذي يهتم الإنسان به اهتماما مطلقاً. نظر تيليش إلى هذا التسامح بين فوق الطبيعانية والطبيعانية بأنه يشكل وجهة ثالثة فائقة «تتجاوز الطبيعانية وفوق الطبيعانية». أما السؤال عما إذا كانت نظرة تيليش بهذه الطريقة مبررة، فإننا نترك للقارئ فرصة للتأمل في ذلك[1].

مفهوما الوحي والإيمان

النقطة المحورية في كتاب تيليش هي محاولاته الدؤوبة لتمييز الفروق اللغوية والاصطلاحية والدلالية بين مفهومي الوحي والإيمان. من المعروف انه يوجد في الفكر المسيحي فهمان مختلفان جداً لطبيعة الوحي، ويلزم عنهما مفهومان مختلفان للإيمان (كتلقٍّ بشري للوحي عبر الكتاب المقدس كوسيط للوحي)، واللاهوت (كخطاب مرتكز على الوحي). ومن المفيد الإشارة في هذا الصدد إلى أن الرؤية التي هيمنت في العصور الوسطى والتي تقدم راهنا بأكثر أشكال الكاثوليكية الرومانية تقليدية (وأيضاً، في لقاءات الطرف الآخر اللافت للنظر، البروتستانتية المحافظة)، يمكن وسمها بـ: فهم الوحي «القَضَويِّ».

أما المعنى المقصود من «الوحي القَضَويِّ» فيعبر عنه اللاَّهوت البروتستانتي بأنه الوحي الذي يعكس الذي ينبغي على المؤمنين الأخذ به وتطبيقه على حرفيته.

[1]ـ جون هيغ، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت 2010 – ص 95-96.

ويرى محللو هذه الرؤية للوحي القَضَويِّ، أن مضمون الوحي عبارة عن مجموعة حقائق يُعبر عنها بجمل او قضايا. والوحي هو نقل الحقائق الإلهية الاصيلة للبشر، أو كما جاء في اقدم موسوعة كاثوليكية «يمكن تعريف الوحي بأنه إيصال الله الحقيقة لمخلوق عاقل عبر وسائل تختلف عن السياق العادي للطبيعة»[1].

ينسجم مع هذا المفهوم للوحي وجهة نظر ترى ان الإيمان هو قبول الناس وطاعتهم للحقائق الموحاة من الله,. وقد عرف المجمع الفاتيكاني عام 1870 الإيمان بأنه «فضيلة فوق طبيعية، ملهمة ومدعمة بالنعمة الإلهية، وهو الاعتقاد بصحة الامور الموحى بها»، أو كما كتب أحد اللاّهوتيين اليسوعيين المعاصرين، «بالنسبة للكاثوليك، إن كلمة إيمان توصل فكرة التوافق العقلي على صحة مضامين الوحي بسلطان شهادة الله الموحي... والإيمان هو الاستجابة الكاثوليكية لرسالة عقلية مبلّغة من الله»[2].

هذان المفهومان المتداخلان: الوحي كإعلان إلهي عن الحقيقة الدينية، والايمان كتلق بالطاعة الحقائق، مرتبطان بالكتاب المقدس بصفته المحل الذي سجلت فيه تلك الحقائق رسمياً، والتي أوحيت أولاً عن طريق الأنبياء، ثم بمظهرها الأتم والأكمل عبر المسيح والرسل، وهي مدونة الآن في الكتاب المقدس. والعنصر الأساس في هذه الرؤية، أن الكتاب المقدس ليس مجرد كتاب بشري، وبالتالي ليس كتاباً قابلاً للخطأ.

وقد صاغ المجمع الفاتيكاني الأول الاعتقاد الروماني الكاثوليكي للعصر الحديث بقوله: إن نصوص الكتاب المقدس «... كتبت بإلهام من الروح القدس، ومؤلفها هو الله». (وهذا ما يمكن مقارنته بكلمات الإنجيلي البروتستانتي، د. بيلي غراهام Billy Graham «الله هو الذي كتب الكتاب المقدس بواسطة ثلاثين من الكتبة». ولا بد من اضافة ما أعلنه مجمع الثلاثين (3651 – 6451) أنه «بنفس الاحترام والولاء الذي به نبجل ونحترم كل كتب العهد القديم والجديد، لأن مؤلفهما واحد هو الله، فإننا نبجل ونحترم التراث الإيماني والأخلاقي الذي تم تلقيه شفويا من المسيح، أو إلهاماً بواسطة الروح القدس، وما زال مستمراً في الكنيسة الكاثوليكية»[3].

[1] - The Catholic Wncyclopedia (New York: Appleton Co.. 1912), XIII, 1.

[2] - Gustave Weigel, Faith and Understanding in America (New York Yhe Macmillan Company, 1959), P.1.

ومن جانب آخر فإن للكتابات الكاثوليكية الحديثة توجه متزايد للاعتراف بالعقائد الأخرى والتسليم بالأفكار الأخرى أنظر:

Karl Rahner, ed.. Encyclopedia of faith (London: Burns & Oates News York: Crossroad Publishing Company, 1975)

[3] - Karl Rahner, Ipid.

من جهة أخرى، فإن البروتستانتية لا تعترف بأن للتراث الشفوي الإيماني والأخلاقي سلطة تساوي سلطة الكتاب المقدس، وتعلن أن الله خاطب الكنيسة ككل بالكتاب المقدس مباشرة، كما خاطب عقول وضمائر الأفراد. وهكذا يتضح بأن مفهوم الوحي القَضَويِّ، بوصفه كشفاً لبعض الحقائق التي دونَّت في الكتاب المقدس، وصادق عليها الإيمان، يؤدي إلى نظرية خاصة في طبيعة ووظيفة اللاَّهوت. وهذه النظرية القَضَويَّة كانت على الدوام مصحوبة بالتمييز بين اللاَّهوت الطبيعي واللاَّهوت الوحياني. كما أن هذا التمييز ما زال مقبولاً على العموم من قبل اللاَّهوتيين المسيحيين على اختلاف انتماءاتهم التراثية وحتى أزمتنا المعاصرة.

الرمزية في اللغة الدينية

هناك عنصر مهم في فكر تيليش Tillich وهو الطبيعة الرمزية للغة الدينية. قبل كل شيء، ولكي تستوي المفاهيم والمصطلحات على نصاب سليم يميز بين الرمز، والعلامة، إذ كلاهما يشير إلى شيء آخر وراءه. ما تشير اليه العلامة يكون بالاصطلاح والوضع ـ كما يشير الضوء الأحمر على مفترق الطريق إلى أن السائقين مأمورون بالتوقف ـ لكن «الرمز يشارك بما يشير اليه» بخلاف هذه العلاقة الخارجية الخالصة، فإذا استخدمنا مثال تيليش Tillich عن العلم،فإن هذا الأخير يشارك في قوة ومنزلة الأمة التي يمثلها، والسبب في هذه المشاركة يعود إلى الصلة الذاتية بالحقيقة التي يرمز اليها، إذ الرموز لا تعين اعتباطا كما الحال في العلامات الاصطلاحية، ولكنها تنشأ «من اللاوعي الفردي او الجمعي». وبالتالي يكون لها امتدادها في الحياة واضمحلالها وموتها (في بعض الحالات). فالرموز «تكشف عن مراتب للحقيقة تكون مجهولة بالنسبة لنا»، وفي نفس الوقت «تحرر أبعاد النفس وعناصرها». وهي تطبق على مظاهر العالم الجديدة التي تكشف عنها. وأوضح الأمثلة على هذه الوظيفة الثنائية نجدها في الفنون التي «تخلق رموزاً لمستوى من الحقيقة لا يمكن الوصول اليها بطريقة أخرى:، وفي الآن عينه تكشف عن الحساسيات والطاقات الإدراكية في نفوسنا.

يرى تيليش Tillich أن المعتقد الديني، الذي يمثل حالة من «الاهتمام المطلق»، لا يمكن ان تعبر عن نفسها الا باللغة الرمزية. «إن أي شيء نوله عما نهتم به اهتماماً مطلقاً، اسميناه إلهاً أم لم نسمه، فإن له معنى رمزياً، يشير إلى ما وراء نفسه، ويشارك فيما يشير اليه، ولا يمكن للإيمان أن يعبر عن نفسه بأية طريقة أخرى وافية بالمراد. فلغة الدين هي لغة الرموز. وتبعاً لهذه الرؤية فإنه يوجد بحسب Tillich عبارة واحدة فقط حرفية، غير رمزية، يمكن ان تقال عن الحقيقة المطلقة،

وهي ما يسميه الدين إلها، إن الإله هو الوجود نفسه، وعدا ذلك فجميع العبارات اللاهوتية، كقولنا إن الإله أزلي، وحي، وخير، وشخصي، وأن الإله هو الخالق، وأنه بحسب مخلوقاته هي عبارات رمزية.

لا شك أن أي حكم على الإله ينبغي أن يكون رمزياً؛ لأن الحكم الجازم يستخدم جزءاً من التجربة المحدودة ليقول شيئاً عنه، ثم يسمو بمضمون هذا الجزء رغم انه يتضمنه. وجزء الحقيقة المحدودة، الذي يصبح وسيلة للحكم الجازم عن الإله، يثبت وينفي في الوقت نفسه، ويصبح رمزاً،لأن التعبير الرمزي، هو ما ينفي معناه الحقيقي بما يشير اليه، وكذلك يثبته، وهذا الإثبات يعطي التعبير الرمزي اساساً كافياً للدلالة على ما وراءه.

يمكن لفكرة تيليش عن الخصائص الرمزية للغة الدين - ككثير من أفكاره المركزية - ان يتطور في احد اتجاهين متقابلين. وقد عرضت هذه الفكرة قي كتابات تيليش بطريقة اجمالية غامضة ورمزية. وهنا لا بد من التطرق لمبدإ تيليش في تطوره التوحيدي المشار اليه في المقاطع اللاحقة ذات الصلة بنظرية ج.هـ راندال H. Randal,jr وكيف يمكن لهذا المبدأ أن يتطور باتجاه المذهب الطبيعي.

ثمة وجه سلبي لمبدأ تيليش في لغة الدين كما يرى جون هيغ -وهو مستخدم في اللاهوت اليهودي ـ المسيحي ـ ينطبق على الوجه السلبي لمبدأ التمثيل حيث يؤكد أننا لا نستخدم اللغة البشرية حرفيا، او على نحو الاشتراك المعنوي، عندما نتحدث في المطلق؛ ذلك لأن تعابيرنا يمكن اشتقاقها فقط من حياتنا البشرية المحدودة، وبالتالي، فهي بما يشير اليه» جزئياً. لكن على المستوى الديني يشكل هذا المبدأ تحذيراً من طريقة التفكير الوثنية بالإله، التي تصوره كمجرد كائن بشري ضخم (وهذا ما يعرف بالتشبيه).

أما التعاليم البناءة في نظرية تيليش، فهي تلك التي تقدم بديلاً عن مبدأ التمثيل أي «نظرية المشاركة»، التي تقول إن الرمز يشارك في الحقيقة التي يشير اليها. وهنا لا يوضح تيليش أو يعرف بدقة ووضوح فكرة المشاركة الأساسية. تأمل مثلاً العبارة الرمزية «الإله خيّر»،هل الرمز في هذه الحال هو عبارة «الإله خيّر» أم أنه مفهوم «خيرية الإله»؟ وهل يشارك هذا الرمز في الوجود نفسه بنفس المعنى الذي يشارك فيه العلم في منزلة وكرامة الأمة؟ وما هو هذا المعنى بالتحديد؟ لا يحلِّل تيليش Tillich هذه المسألة - التي يستخدمها في أماكن عدة ليشير فيها إلى ما يعنيه بمشاركة الرمز بما يرمز إليه، وبالتالي، فإن وجه الشبه في حالة الرمز الديني ليس واضحاً[1].

[1] - Paul Tillich- Dynamics of Faith- Paperback -24 February 2009 - p 176.

ومرة أخرى وبحسب تيليش Tillich، إن كلما هو موجود يشارك في الوجود نفسه، فما الفرق إذا، بين الطريقة التي تشارك بها الرموز في الوجود نفسه، وبين الطريقة التي تشارك بها باقي الموجودات فيه؟

إن تطبيق «الخصائص الرئيسية الاخرى لكل رمز على التعابير اللاهوتية - تثير أسئلة اخرى. فهل من المعقول القول ان العبارة اللاهوتية المعقدة مثل» الإله غير متوقف بوجوده على أية حقيقة خارجية» قد نشأت من اللاوعي، سواء أكان فردياً أو جماعياً؟ ألا يبدو على الأرجح أن فيلسوفاً لاهوتياً صاغها بعناية؟ وبأي معنى يمكن للجملة نفسها ان تكشف عن «مراتب الحقيقة المخفية علينا»، وعن «أعماق وجودنا المخفية»؟ تبدو هاتان الخاصيتان للرموز قابلتين للانطباق على الفنون أكثر من الأفكار والعبارات اللاهوتية، وإن غرض تيليش الفعلي من تشبيه الإدراك الديني بإدراك الجماليات، هو الذي يوحيبتطور فكره باتجاه المذهب الطبيعي.

هذه بعض الأسئلة التي يثيرها موقف تيليش Tillich وفي افتراض الأجوبة عنها؛ فإن تعاليم تيليش ورغم ما فيها من إيحاءات قيمة، فإنها لا تصل إلى مستوى الطرح الفلسفي المفصلي كما يرى عدد من مجايليه. لكن مع ذلك فإن ميزة الرجل انه قدّم رزمة من المعطيات المعرفية العميقة تتصل بالفلسفة واللاَّهوت وفلسفة الدين في الوقت نفسه. وهذه الميزة التي اختص بها بول تيليش جعلته محطّ اهتمام كبار فلاسفة ما بعد الحداثة فضلاً عن الاهتمام الاستثنائي بأفكاره وأطاريحه من جانب الكنيسة المسيحية بطوائفها المختلفة.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

morale plus globale et plus profonde.

- Le troisième texte, par le philosophe britannique Walter Stace, qui présente une analyse philosophique profonde sur la relation entre religion et sciences, compte tenu de leur rapport avec le Grand Architecte de l'Univers, qu'est Dieu le Tout-Puissant.

- A noter que les trois textes diffèrent en termes de fondements, principes et méthodes, mais ils traite des problématiques liés à la connaissance de la religion à partir de différents points de vue et selon des approches purement scientifiques, théologiques et philosophiques.

- « Le Monde des Concepts » comprend deux articles: Le premier intitulé «Définition de la religion» par le chercheur américain Robert Milton qui adopte une approche épistémologique pour définir le mot «religion», tel que indiqué dans les œuvres de trois savants et philosophes religieux, dont Paul Tillich, Abraham Maslow et Melford Spiro; et le second intitulé « la philosophie de la religion», par l'écrivain Khodor Ibrahim, qui cite les définitions essentielles utilisées concernant le terme «philosophie de la religion».

- Dans « l'Espace des Livres», deux livres ont été analysés: le premier intitulé «L'Homme-Dieu» et écrit par le philosophe français Luc Ferry. De son côté, L'écrivain Jamil Qasem souligne l'importance du livre dans le cadre du débat philosophique sur la religion dans le monde moderne, et montre la position du philosophe Ferry parmi les philosophes européens de la religion pendant l'ère postmoderne.

- Le deuxième livre, «Le dynamisme de la foi», par le philosophe allemand, Paul Tillich. L'écrivain libanais, Joumana Abdul Hadi, aborde les pensées de Tillich et observe les grandes questions qu'il a étudiées, notamment sa théorie sur la religion, la morale et le soufisme, et ce qu'il appelle «la foi absolue» comme condition préalable à la véritable connaissance de l'essence de la religion.

ontologique telle que suggérée dans les philosophies islamiques et chrétiennes en Europe.

- Dans la section «Témoin», on a introduit la biographie et les accomplissements scientifiques du grand philosophe français, Pierre Bayle. En fait, le chercheur irakien, Jaafar Hassan Shakarchi, discute du scepticisme de Bayle, soulignant ses théories et thèses les plus importantes à cet égard et leur impact sur la génération moderne des philosophes en Europe.

- Cette section comprend aussi son biographie, ainsi que ses importantes œuvres.

- Dans le Forum de l'Occidentalisme, on aborde deux débats: le premier débat, intitulé «Religion, mondialisation et laïcité », étant entre quatre sociologues occidentaux : José Casanova, Gilles Kepel, Tomáš Halik et Grace Davie. Ce débat traite des problématiques de la relation entre la religion et la laïcité dans le monde globalisé. Ce débat, animé par Doris Donnelly, chercheuse à l'Université John Carroll, a eu lieu en Octobre 2015 à Prague, capitale de la République tchèque, dans le cadre de la conférence « Forum 2000 ».

- Le second débat, intitulé « Modernité et religions», étant entre quatre philosophes et sociologues dont: Olivier Abel, Jean Baubérot, Marcel Gauchet et Olivier Mongin. Ce débat traite les grandes questions liées à la religion et la laïcité dans les sociétés occidentales modernes, dont le plus important la théorie de « La Sortie de la religion » développée par le philosophe français, Marcel Gauchet, ainsi que son sens visé.

- Dans les « Textes Revus », on lit trois textes écrits par trois scientifiques des plus éminents du XXème siècle en Europe et dans le monde islamique. Le premier texte, par le physicien Albert Einstein, discutant de la relation étroite entre la science et la religion, et le rôle de la conscience religieuse dans l'accomplissement des grandes découvertes scientifiques.

- Le second texte, par le philosophe islamique, Uléma Mohammed Hussein Tabatabaei qui définit la religion en se basant sur la sagesse et les textes du Coran, et conclut que, contrairement aux autres religions et doctrines, l'Islam offre une vie

- Le chercheur iranien et philosophe à l'Université de Téhéran, Abdol Hossein Khosrow Panah, a rédigé une étude intitulée «La vérité de la religion» dans lequel il a défini le concept de la religion du point de vue de la philosophie occidentale et de la théologie, ainsi que sous l'angle de l'Islam. L'auteur aborde également les disciplines scientifiques qui ont traité de la philosophie de la religion ; y compris la sociologie religieuse, la psychologie de la religion, la phénoménologie de la religion, la théologie islamique et chrétienne.

- Dans les « Cycles de la controverse »:

- Mahmoud Haidar, chercheur dans la philosophie politique et la sociologie de la religion, aborde le sujet du fondamentalisme chrétien basé sur le modèle historique des États-Unis dans un article intitulé «L'image de l'impérialisme religieux » où il met en évidence la montée religieuse aux Etats-Unis et le rôle des doctrines religieuses, en particulier le protestantisme évangélique, dans la formation de ce qu'on appelle la «religion civile» suivant l'expérience américaine.

- Le chercheur iranien dans la sociologie de la religion, Yasser Askari, aborde le sujet de l'«Histoire de la théologie de la libération », mettant en valeur les différences entre les principes de cette théologie et ceux de la théologie chrétienne moderne, représentée par l'église catholique. Il étudie également l'origine et la signification du terme et les raisons de son émergence en Amérique latine.

- Le chercheur à l'Université de Copenhague, James V. Spickard, présente 6 récits sur la religion tout en se basant sur des études sociologiques, demandant la question suivante: « Qu'est-ce qui se passe à la religion? » A noter que la méthodologie adoptée dans cet article consiste à organiser les approches modernes de la sociologie de la religion en 6 groupes, chacun racontant une histoire différente de ce qui se passe à la sociologie de la religion à la fin de l'ère postmoderne.

- Le chercheur irakien, Mazen Al Mattouri, présente dans « La théologie de la philosophie occidentale» les recherches qui ont prouvé l'existence de Dieu depuis Aristote jusqu'à l'ère postmoderne en Occident. Le chercheur s'appuie sur les règles logiques de la l'ancienne philosophie avant de poursuivre son étude de la preuve

les facteurs historiques qui ont conduit à une doctrine chrétienne pervertie, et la trilogie.

- Dans sa recherche intitulée « Psychologie de la religion », le chercheur et penseur iranien, Masoud Azerbaijani a souligné les opinions de Freud et de Young, à propos de la religion d'un point de vue psychologique, ainsi que les différences entre eux en termes de la façon dont ils perçoivent la relation de l'individu et la communauté avec la religion.

- Dans son article «La religion et la politique», le théologien grec Konstantinos D. Giannis, aborde le parcours des théories laïques et postlaïques, soulignant l'intérêt des sociétés civiles occidentales pour la religion et la foi et confirmant sa présence et son efficacité dans tous les domaines, en particulier celui de la politique et de l'autorité.

- Le penseur égyptien, Ahmed Abdul Halim Attieh, écrit « Feuerbach... actuellement", dans lequel il souligne le débat théologique et philosophique entre Hegel et Nietzsche. Il évoque également les principales thèses philosophiques de Feuerbach qui ont porté, selon lui, sur la totalité de l'environnement spirituel de la civilisation européenne moderne.

- Le chercheur français en sociologie des religions, Jean-Louis Schlegel, a rédigé un article intitulé «Religion et sécularisation: Science et religion » dans lequel il parle de la façon dont la recherche scientifique a été influencée par le matérialisme, et comment cela se rapporte à l'attitude envers la religion et de l'existence. Il affirme également que le darwinisme, par exemple, a adopté une approche approfondie des textes du Livre Saint depuis le IXX^{ème} siècle et le grand conflit y résultant entre la science et la religion.

- Le théologien et le philosophe canadien, Gregory Boom, a écrit un article intitulé «L'avenir de la religion», dans lequel il a fait une comparaison entre les théories des sociologues Emile Durkheim et Max Weber, et a conclu qu'il fallait relire les textes des deux chercheurs sur la société parce qu'elle permet de susciter une prise de conscience personnelle.

Al-Istighrab - Numéro 3

Sommaires de la troisième édition

Le numéro 3 du magazine Istighrab, intitulé «La présence du religieux » couvre les changements que le monde et l'Occident ont connus concernant le long conflit entre la religion et la laïcité, ainsi que l'apparition des mouvements et des idées sur le retour de la religion, qui occupe une grande place au sein du débat entre les philosophes et les penseurs occidentaux durant la période de postmodernisme.

Les études et articles inclus dans ce numéro sont répartis sur les sections respectives, et ci-après sont les résumés:

- L'éditorial comporte un article pour le directeur-rédacteur en chef, Mahmoud Haidar, dans lequel il présente un aperçu des principaux thèmes intellectuels qui sont au cœur du débat sur la religion dans l'ère post-laïque et les changements radicaux introduits à ce débat au début du XXI^ème^ siècle.

- Dans la section « Entretiens », des propos sont recueillis par Craig Martin lors d'une entrevue avec l'intellectuel Talal Asad, professeur d'anthropologie à l'université de New York, à propos de son célèbre œuvre «Généalogies de la religion: Discipline et raisons de puissance dans le christianisme et l'islam ». Dans cette entrevue, Assad affirme que la religion authentique est ouverte à la critique.

- Le « Dossier » comprend les études et les articles suivants:

- Anthony Thiselton traite de la pensée théologique chez le philosophe allemand Paul Tillich et analyse un certain nombre de ses thèses sur la critique historique du Livre Saint, l'apologétique chrétienne et la notion de salut, et la relation entre la théologie et le développement scientifique, le langage religieux et la puissance de l'église.

- Sous le titre «La religion en philosophie - Analyse de la position de Hegel », le chercheur algérien Sharifuddin Ben Duba affirme que la théorie de Hegel repose sur trois principes fondamentaux: La doctrine chrétienne étant une vérité absolue,

Table des matières

philosophical and purely scientific approaches.

- The "World of Concepts" includes two articles: The first entitled "Definition of Religion" by the US researcher Robert Milton and which adopts an epistemological approach for the definition of the world "religion", as stated in the writings of three scholars and philosophers of religion: Paul Tillich, Abraham Maslow and Melford Spiro; and the second, "Philosophy of Religion", by the writer Khodor Ibrahim, citing the main definitions used for the term "philosophy of religion".

- In the "Book Space", two books were analyzed: the first, "L'Homme-Dieu" (the Man-God) by the French philosopher Luc Ferry. The writer Jamil Qassem stressed the importance of the book in the context of the philosophical debate on religion in the modern world, and showed the standing of the philosopher Ferry among the European philosophers of religion in the post-modern era. The second book, "Dynamics of Faith" is written by the German philosopher, Paul Tillich. The Lebanese writer, Joumana Abdul Hadi, tackled Tillich's thoughts and observed the major issues he studied, particularly his theory about religion, morals and Sufism, and what he called "the Absolute faith" as precondition for the true knowledge of the essence of religion.

relation in the globalized world. The seminar, led by the researcher at John Carroll University, Doris Donnelly, was held in in October 2015 in Prague, capital of the Czech Republic, as part of the Forum 2000 conference. The second, a debate, comes under the title "Modernity and Religion" and had participations from four philosophers and sociologists: Olivier Abel, John Baubérot, Marcel Gauchet and Olivier Mongin. The debate involved major issues related to religion and secularism in the modern western societies, most importantly "La Sortie de la Religion" (the Departure from Religion) theory as developed by the French philosopher, Marcel Gauchet, and the its intended meaning.

- In the "Retrieved Texts", one reads three texts by three of the 20th century's most prominent scientists in Europe and the Islamic world.

The first text by the physicist, Albert Einstein, who discussed the close relationship between science and religion, and the role of the religious consciousness in the achieving the major scientific breakthroughs.

The second text by the Islamic philosopher, Mohammed Hussein Tabatabaei, who defines religion based on the wisdom and the texts of the Quran, concluding that unlike the other religions and doctrines, Islam offers a more global and deeper moral life.

The third text by the British philosopher on morals, Walter Stace, who presents an in-depth philosophical analysis of the religion-science relation given their correlation with the Great Architect of the Universe, God the Almighty is.

Note that the three texts are different in terms of basics, principles and methodologies, but they all deal with the knowledge-related issues of religion from different perspectives and according to theological,

differences between the principles of such theology and those of the modern Christian theology as represented by the Catholic Church, while also studying the origin and meaning of the term and the reasons behind its emergence in Latin America.

- The researcher at University of Copenhagen, James V. Spickard, presented 6 accounts on religion based on the sociological studies under the question: “What Is Happening to Religion?”. The methodology adopted in this article consists of arranging the modern approaches of the sociology of religion in 6 groups, each telling a different story about what happens to the sociology of religion by the end of the post-modern era.

- Under “Theology in Western Philosophy”, the Iraqi researcher, Mr. Mazen Al Mtouri, exposes the researches which proved the existence of God since Aristotle until the post-modern era in the West. The researcher uses as a starting point the logical fundamentals of the early philosophy, before he carries on with the study of the ontological proof as suggested in the Islamic and Christian philosophies in Europe.

- In the “Witness” section, we introduced the biography and the scientific achievements of the great French philosopher, Pierre Bayle. In fact, the Iraqi researcher, Jaafar Hassan Shakarchi, underlined Bayle’s skepticism, putting forward his most important theories and theses in this regard and their impact on the modern generation of philosophers in Europe.

The section also includes his biography and his main works.

- The “Occidentalism Forum” section covers two seminars: the first titled “Religion, Globalization and Secularization”, where speeches were delivered by four sociologists: José Casanova, Gilles Kepel, Tomáš Halik and Grace Davie, who commented on the issues of the religion-secularism

how this relates to the attitude towards religion and existence. He also states that Darwinism, for example, took a deep approach of the texts of the Holy Book since the 19th century and the resulting great clash between science and religion.

- The Canadian theologian and philosopher, Gregory Boom, wrote an article entitled “L’avenir de la religion” (The Future of Religion), and in which a comparison was made between the theories of the sociologists Emile Durkheim and Max Weber, concluding that the texts of both scholars on the society must be reread as it develops the personal awareness.

- The Iranian researcher and philosopher at the University of Tehran, Abdol Hossein Khosrow Panah, wrote a research entitled “The Truth of Religion” in which he defines the concept of religion from the perspective of the Western philosophy and theology, as well as from an Islamic angle. The writer also tackles the philosophy of religion as approached scientifically, such as the religious sociology, the psychology of religion, the phenomenology of religion and the Islamic and Christian theology.

- The “Circles of Debate” contain the following articles:

- Mr. Mahmoud Haidar, the researcher in the political philosophy and the sociology of religion, approaches the Christian fundamentalism based on the US historical model under the “Image of the Religious Imperialism” in which he highlights the religious rise of the Unites States and the role of the religious doctrines, particularly the evangelical Protestantism, in the formation of what is called the “Civil Religion” according to the US experience.

- The Iranian researcher in the sociology of religion, Mr. Yaser Askari, wrote about the “Story of the Liberation Theology”, showcasing the

concept and the relation between theology and the scientific development, the religious language and the power of the church.

- Under the "Religion in Philosophy- Analysis of Hegel's Vision" title, the Algerian researcher Sharifuddin Ben Duba states that Hegel's system is based on three fundamentals: The Christian doctrine as absolute truth, the historical factors that led to a perverted Christian doctrine, and the trilogy.

- In his research entitled "Psychology of Religion", the Iranian researcher and thinker, Masoud Azerbaijani, highlights the opinions of Freud and Jung about religion from a psychological perspective, as well as the differences between both psychologists in terms of how they perceive the relation between the individual and the community, and the religion.

- In his article "Religion and Politics", the Greek theologian, Konstantinos D. Giannis, tackles the course of the secular and post-secular theories, pointing out to the interest of the Western civil societies in religion and faith and confirming its presence and effectiveness in all fields, particularly the field of politics and authority.

- The Egyptian thinker, Ahmed Abdul Halim Atieh, wrote Feuerbach Nowadays in which he stressed the theological and philosophical debate between Hegel and Nietzsche. He also referred to the major philosophical theses of Feuerbach which, according to him, covered the entire spiritual environment of the modern European civilization.

- The French researcher in the sociology of religions, Jean-Louis Schlegel, wrote an article entitled "Religion et Sécularisation: Science et Religion" (Religion and Secularization: Science and Religion) in which he talks of how the scientific research was influenced by materialism, and

Occidentalism Quarterly, Issue 3

Abstracts of Issue n°3

Issue n°3 of Istighrab entitled “Presence of the Religious” covers the changes witnessed all over the world and the west concerning the longtime conflict between religion and secularism and the rise of movements and ideas about the comeback of the religion which became a major topic of discussion between the Western philosophers and thinkers in the postmodernism era.

The studies and papers included in this issue are distributed over the respective sections, and below are the abstracts:

- The editorial includes an article by managing editor, Mahmoud Haidar, in which he gives an overview of the main intellectual topics which are at the heart of the debate over religion in the post-secularism era and the radical changes introduced to that debate in the early 21st century.

- In the “Dialogues” section, an interview is made by Craig Martin with the intellectual Talal Asad, professor of Anthropology at the City University of New York, about his famous “Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam”. In this interview, Asad maintains that the authentic religion is open to criticism.

- The “Issue” includes the following studies and papers:

- Anthony Thisetlon wrote about the theological thought of the German philosopher Paul Tillich, analyzing a number of his theses on the historical criticism of the Holy Book, the Christian apologetics, the redemption

Table of Contents

occidentalism
AL-ISTIGHRAB

3

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor
Telephone: 00961–1–274465
Website: www.iicss.iq
E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

3

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.3 - 2nd Year 1437 .H. Spring - 2016

4

الاستغراب
Occidentalism
AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-بيروت
العدد الرابع ـ السنة الثانية ـ 1437هـ ـ صيف 2016

الملف

معازلُ القِيَم

نحن.. والغرب

محاورات

منتدى الاستغراب

نصوص مستعادة

4

الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الرابع ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ صيف 2016

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

اللَّهُمَّ صَـلِّ عَلَى مُحَمَّـدٍ وَآلِـهِ وَحَلِّنِي بِحِلْيَـةِ الصَّالِحِينَ، وَأَلْبِسنِي زِينَةَ المتَّقِينَ فِي بَسطِ العَدلِ وكَظمِ الغَيظِ وَإِطفَاءِ النَّائِرَةِ وَضَمِّ أَهلِ الفُرقَةِ وَإِصلاَحِ ذَاتِ البَينِ وَإِفشَاءِ العَارِفَةِ، وَسَترِ العَائِبَةِ، وَلِينِ العَرِيكَةِ، وَخَفضِ الجَنَـاحِ، وَحُسنِ السِّيرَةِ، وَسُكُونِ الرِّيـحِ، وَطِيبِ المُخَالَقَـةِ، وَالسَّبقِ إِلَى الفَضِيلَةِ، وإِيثَارِ التَّفَضُّلِ، وَتَركِ التَّعبِيرِ وَالإِفضَالِ عَلَى غَيرِ المُستَحِقِّ وَالـقَولِ بِالحَقِّ وَإِن عَـزَّ وَاستِقلاَلِ الخَيـرِ وَإِن كَثُـرَ مِن قَـولِي وَفِعلِي ، وَاستِكثَارِ الشَّرِّ وَإِن قَلَّ مِن قَولِي وَفِعلِي، وَأَكمِل ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ وَلُزُومِ الجَمَاعَةِ وَرَفضِ أَهلِ البِدَعِ وَمُستَعمِلِ الرَّأيِ المُختَرَعِ.

من دعاء مكارم الأخلاق
للإمام زين العابدين علي بن الحسين (ع)

4

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الرابع ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ صيف 2016

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

بتدأ

ابتدأ

الأخلاق في معزلها

■ محمود حيدر

أي جواب ينتظره المشتغلون بسؤال الأخلاق في زحمة الحداثة الفائضة؟

في الغرب حيث الشغفُ الأقصى بمحاسبة الذات، لا يلبث السؤال إلا قليلاً حتى يذوي في كهف الغيبة؛ أما استرجاعه إلى حقل التداول فهو أدنى إلى سلوى ميتافيزيقية لا طائل منها.

ندرةٌ من أهل التفلسف لا يزالون كالغرباء ينحتون في صخر المفاهيم ولمَّا يبلغوا ضالّة الإجابة بعد... كما لو كان من شأن الحداثة في فيضانها المريع أن تصدّ الأخلاق عن سبيلها، أو أن تجد لها معزلاً...

* * * * *

متأخراً تساءل الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو عما إذا كانت الحداثة لا تزال تشكل امتداداً لعصر الأنوار، أو أنها أحدثت قطيعة أو انحرافاً عن المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر. وبشيء من المرارة، والسخرية أضاف: «لا أعرف إن كنّا سنصبح راشدين ذات يوم.. أشياء كثيرة في تجربتنا تؤكِّد لنا أن حادث «الأنوار» لم يجعل منّا راشدين، وأننا لم نصبح كذلك بعد»...

إعراب فوكو، ناشئ على المؤكد، من استشعارٍ لمنطق اللحظة التي كتب فيها مقالته الشهيرة "ما الأنوار؟".يومئذٍ قال بما ينبئ عن تهافتٍ أخلاقي بيِّنٍ لقيم التنوير ومبادئه الكبرى.

أصل القضية يعود ـ على غالب التقدير ـ إلى مبتَدَءاتِ التكوّن الحداثيّ. فقد حلَّ المدى الجيو ـ حضاري للغرب محلَّ تساؤلٍ مريب حول هويته ووجوده. تم استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة من أجل تركيب هويةٍ تكون له منفردة بذاتها. هنا على وجه الضبط راح يتأسس إشكال الهويّة كَمُشكِلٍ حضاري مركب العناصر، متعدد الأضلاع.. إلا أنه مشكِلٌّ أخلاقي بالمقام الأول. ففي قلب التعريف الذاتي للغرب يتموضع مفهوم عالميته الحضارية. وبحسب المدَّعى يمسي المفهوم عقيدة مترسِّخة: الغرب مركز جاذبية العالم، بَدْؤه وختامُه، وهو التعبير الأرقى عن الكمال التاريخي للبشرية. جغرافية الغرب الأم التي تمثلت بأوروبا منحت لنفسها رسالة تحضّرية في علاقتها مع الشعوب الأخرى. حتى أن مراياها الثقافية انصبغت مع الوقت برؤية عالمية لا ترى إلى الغير إلا بوصفه تابعاً محضاً أو مجال استخدام. وعلى هذا المنحى نظر عقل الغرب إلى التنوع كَقَدَر مذموم لا ينبغي الركون إليه. من أجل ذلك سينبري جمعٌ من فلاسفته وعلمائه، لا سيما علماء الطبيعة، ليقترحوا أساساً علمياً وفلسفياً لشرعنة "الحوْضَرة"، ومن ثمَّ لتسويغ مبدأ الوصاية على بقية العالم.

سيغموند فرويد نبَّه الى هذه العقدة وهو يستطلع اللوحة السايكولوجية الأخلاقية للغرب إثر الحرب العالمية الأولى: «ليست المسألة في أننا سقطنا إلى أدنى المستويات (عبر قتل بعضنا البعض)، بل أننا لم نرتقِ إلى المستوى الذي كنا نظن». من بعد ذلك تمدَّدَ الزمن ليظهر عالم جيوسياسي ثقافي جديد أمام الملأ. معه ما عاد بمقدور التسمية القديمة للغرب أن تلبي تعريفه البدئي بعد أن ذوى التنوير تحت سطوة الاستحلال الكولونيالي. لكأن حادث الأنوار الذي آل إلى حداثة مكتظة بالعيوب، غاب مع الحداثة الفائضة عن مرآة الفكر والقلب.

حتى التقدم الاستثنائي للعلوم الذي ملأ بسحره الحداثات المتواترة ظل يحمل معه فرضيتين جذريتين في غاية الأهمية:

الفرضية الأولى العَلْمَوية ـ أي الاعتقاد بأن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا لنا ما هو واقعي وحقيقي. ما يعني أن كل شيء بما في ذلك القيم الأخلاقية يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا.

الفرضية الثانية، إرادة التحكم بالعالم الخارجي، أو السيطرة على الطبيعة. ما يعني أن الكون بالنسبة إلى عقل الغرب صار مجرد «مصدر» للتكاثر يجب استغلاله إلى أقصى حد.

مع هاتين الفرضيتين حُشِرت القيم في معزلها، وما عاد يُفكّر فيها كقيمة يُبنَى على مقتضاها. كلُّ

شأن بعد "الأنوار الأولى" صار محكوماً بكيفية تحصيل المعرفة، وبالاستخدام الذكي لهذه المعرفة بقطع النظر عن وسائط الوصول إليها.

نستدرك ثم نستأنف:

لا يمكننا التشكيك في مدى نجاح الاقتصادات المبنية على التكنولوجيا.. إلا أن التعرَّف على السمة الجوهرية للرأسمالية النيوليبرالية، ضروري للتمييز بين معرفة علمية مسددة بالفضيلة، وأخرى انحكمت إلى قانون التراكم الذي لا حدّ له للثروة والسلطة. إن ما حصل في الحداثات المتعاقبة كان استعادة الفرضيتين اللتين سبقتا: العلموية والسيطرة على الطبيعة، ثم لينضاف إليهما فرضية أعظم شأناً في الصعيد الأخلاقي، هي فرضية الامتداد الإمبريالي نحو أرض الغير.

* * * * *

منذ إيمانويل كانط إلى الكلام اللاحق على الحداثة البَعْدية، مرَّت ثلاثة قرون أو نحوها. في الأثناء كان واضحاً أن مقولة «كل ما هو عقلي هو واقعي» ليست إلاَّ واحدة من القواعد التي أسَّست للاستلاب. أولُ غيثِها أنها جعلت الإنسان حيواناً سياسياً بامتياز، ثم لتدفع به إلى المنحدر الذي لا يرى نفسه فيه إلاَّ في مرآة سلطانها. والذين وضعوا هذه المقولة في سياق ما يسمى بـ "الواقعية التاريخية" كانوا على يقين بأنَّهم ما فعلوا ذلك إلا ليبيِّنوا أنَّ الأطروحة الأخلاقية التي حملتها الفلسفة الألمانية على أجنحة اللاّهوت ليست غير توهم لا يلوي على أمر. أما التنظير الذي أراد أن يُسقط الأخلاق من عليائها، فقد صوَّب أسنَّته على كل ما له صلة بالمُثُل. قيل إنَّ الأخلاق والدِّين هما شكل من أشكال الإيديولوجيا الهائمة خارج الزمان والمكان. وإنَّ الكائن هو نتاج التاريخ، وأنَّ الوعي ليس هو الذي يحدِّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدِّد هذا الوعي».. ولكن .. لمّا أرادت هذه الأطروحة أن تَدْرَأ عن الإنسان الاستلاب، أو أن تستنقذه مما هو فيه، رجعت القهقرى نحو استلاب من نوع آخر. ولقد ظهر الشاهد على تمامه مذ أمسك قومُها بناصية الضفة الأخرى للعالم في رحلة تضاد مع رأس المال وامبراطورياته الطموحة، على امتداد القرن العشرين بأكمله.

* * * * *

البادي من الصورة الآن، أن أعمدة وازنة في البناء الأخلاقي الغربي دخلت فضاء التطيرُّ. فالعقل الذي انعقد الرهان عليه لكي ينتظم أزمنة التنوير، «ويخلِّق» إنسانها، غدا عقلاً محتلاً بضراوة المنفعة، وشَـرَهٍ لا يقف على حدّ.

قبل بضعة عقود كان للمفكِّر المعروف هربرت ماركوز إشراقات مُعتَبرة وهو يعاين الصورة الأخلاقية للمجتمع الصناعي الغربي. تحدث يومها "عما سمَّاه "الإنسان ذو البعد الواحد". فَوَجَدَ أن المواطن في هذا المجتمع فَقَدَ حقّه في الحياة بمجرد أن سلَّم للمجتمع مقاليد أمره. توهَّم الحرية فيما هو يغرق في بحر سحيق من انتهاب المعنى. وما تبدَّى "الإنسان ذو البعد الواحد" عنده، إلاَّ ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. فإنه لو كان يتوهم بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية «حاجاته»، فما أشبهه من هذه الناحية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أن مُنحت له حرية اختيار أصفاده...

* * * * *

لقد تميَّز السجال الفلسفي في الغرب ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين بإعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية. صار من المؤكَّد أنَّ مجتمعاً لا يستطيع أن يلبي نداء الفضيلة في الطبيعة البشرية، ليس مجتمعاً عاقلاً، بل هو لا من العقلانية الحقّة في شيء . إنَّه ـ فقط أحد «الأنظمة المتحيِّزة» كما يقول أرسطو. ومثل هذا النظام يمكن أن يسقط، عاجلاً أو آجلاً، متى ما وجدت الفئات المظلومة الفرصة المناسبة لذلك.

ثمة من علماء الغرب ومفكريه من تجاوز الفيزياء النقدية التقليدية ليقترب من الإشكال الأخلاقي في بعديه الميتافيزيقي واللاهوتي: كان فيلسوف الأخلاق الأميركي المعاصر جون بانيس يرى أن قيم الفضيلة الحقَّة هي أكثر من قواعد للسلوك في مجتمع ما. . فالأخلاقية في جوهرها تقضي باحترام نظام الكون الذي فرضه "اللوغوس"، أو ما يسميه بـ «الفيض المقدس» الذي يحافظ على بنيان الكون ونظامه.

مؤدى قولٍ كهذا أن "حِفْظَ" الهندسة الكونية، وفي القلب منها حضور الإنسان في العالم، هو على وجه الضبط ما ذهب إليه نقاد العقلانية التقليدية الحديثة حتى الرمق الأخير. هذا المبدأ على الدوام حالة معرفيّة سارية في قلب الغرب وعقله، ولو لم يوفَّق باعتلاء عرش الفكر وسلطانه. قبل الثورة النقدية على الميتافيزيقا التقليدية كان ثمة تمهيدات لمفهوم الخير كمعيار أصيل. من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر، يعقوب بوهم (1575 ـ 1624) .. يليه الفيلسوف الألماني فزانزفون بادر (1756 ـ 1841). يمكن اعتبار الجهود التي بذلها الأخير في ميدان مصالحة الدين

مع الفلسفة أول الغيث في نقد العقلانية الحديثة. تبدأ الفلسفة لدى بادر بالسؤال: عمَّن يؤسس بنية الكينونة والتفكير؟ أما الإجابات التي قدّمها، فخلاصتها فقد كانت تنطلق من أن الذي يُحدِثُ الكينونة ويُؤسِّسُها هو المبدأ الذي يخلق ويؤسس ويدعم في الوقت عينه. إنه الذي يؤسس نفسه أولاً، ويقدر على تأسيس سواه والاعتناء به في عين اللحظة. وعلى هذا يمكنُ لذاتيّ التأسيس أن يؤسِّس...وكان يقول: "أنا مفكَّر فيه وبه من الله، إذًا أنا يمكن أن أكون وأفكر"... كما لو أنه أراد بهذا "الكوجيتو العرفاني" أن يُضادَّ ما ستأتي به الحداثات اللاحقة من معادلات عقليّة صارمة ابتداءً من ديكارت وصولاً إلى هايدغر.

اللاهوتي وفيلسوف الأخلاق بول تيليتش هو على سيرة من سبقه ممن رسموا أفقاً يتعدّى الميتافيزيقا التقليدية، ويمنح فضاء الرؤية مدى غير متناهٍ في الاستبصار. فقد ربط الأخلاق بالإيمان، فيما الإيمان عنده «حالة الاهتمام المطلق». وهذا الاهتمام هو الذي يحدد وجودنا أو لا وجودنا، لا بمعنى الوجود المادي، بل بمعنى حقيقة وبنية ومعنى الوجود.

في كتابه الأخير «بواعث الإيمان» Dynamics of Faith يميز تيليتش بين نموذجين من مشاغل فلسفة الدين في الميدان الأخلاقي:

ـ النموذج الكوزمولوجي، وينسبه الى توما الأكويني، يرى ان الله موجود «هناك»، ولا يكون الوصول إليه إلا بعد عملية استدلال خطيرة، أما العثور عليه فشبيه بلقاء شخص غريب.

ـ أما /النموذج الأنطولوجي/ فهو غير ذلك. وهو ما يتبناه تيليتش بعمق، بعد أن ينسبه إلى القديس أغسطين. مفاد هذا النموذج أن الله بالأصل حاضر لنا من حيث هو أساس وجودنا، ولكنه في الآن عينه مفارق لنا الى حد لا متناهٍ. وان وجودنا المتناهي استمرار للوجود اللامتناهي، وبالتالي فإن معرفة الله تعني التغلّب على اغترابنا عن اصل وجودنا. فالله ليس «الآخر». اي ليس موضوعاً يمكن ان نعرفه او نفشل في معرفته، إنما هو الوجود عينه الذي نشترك فيه بنفس حقيقة الوجود. فأن نكون مهتمين بالله بشكل مطلق يعني ان نعبر عن علاقتنا الصحيحة بالوجود. والتعبير عن صحة العلاقة وسلامتها بالوجود هو الارتفاع بهمّة التبصُّر إلى ما فوق الميتافيزيقا الموقوفة على صرامة العقل وتقنياته. وهذا الفوق ميتافيزيقي هو ضربٌ من تصعيد معنوي نحو مكان فائق السمو في التفكُّر يتجاوز "الطبيعانية وما فوق الطبيعانية" في الآن عينه.

هذه المعادلة في فهم الإيمان كحالة اهتمام بالمطلق، تنطوي على قابلية تتيح فهماً للقيم

الأخلاقية يفارق مدّعيات النسبية ومعايبها. ذلك بأنها موصولة بحبل متين بالخير الأتم الذي يفيض بخيريته على كل زمان ومكان. إذ بالخيريّة ومعها يصير التخلق تجلياً لها ومعياراً عقلياً للحكم على كل فعل أو موقف أنيَّ اختلفت الحضارات الإنسانية بشأنها أو تباينت...

* * * * *

نعود إلى التساؤل:

ماذا لو احتكمنا إلى كوجيتو أخلاقي يستعيد مبدأ الخيرية كمبتدأ تكويني زَوَاجَ سُنّة الخَلْق بسنّة التخلُّق؟..

الكوجيتو الأخلاقي الذي نرمي إلى تسييل الكلام عليه، قد يجتاز معضلة النسبيّة الأخلاقيّة بأن ينشئ للخيريّة منفسحاً هادياً إلى صراط اللطف وجميل التناظر. وعليه.. تصير الخيرية التامة عند المتخلِّق نقيضة الدنيوية وحافظة دنيا الناس من الزلل في اللحظة إياها. فلئن دلَّت الدنيوية، على النقصان والفساد، دلَّت الخيريّة التامة على الكمال والتسامي وعمران الأرض. ها هنا ذا، ينتهض ما هو أصيل في ما تنبني عليه الهندسة الكلية للخيرية التامّة في عالم الإنسان. الخيريّة المقصودة تمتاز عما في الكثرة الآدمية من عادات وخصال محمودة، بأنها لا تنحصر في دنيا النسبيّة وأغراضها. إنها أعم من الدنيويّة وأتمّ منها نظراً وعملاً، فضلاً عن النتائج المترتبة عليها. هي فيضٌ متأت من الخير الأعلى الذي يعطي بلا سؤال، ولا يرد الطالب إن سأل. وهنا بالذات يغدو فعل التخلُّق فرعاً للخيرية الإلهيّة وفعلاً من أفعالها.

* * * * *

إذا كان "الإنسان قد أشكل عليه الإنسان" كما يُقرِّر أبو حيان التوحيدي، فسنجد تلقاء القول ما يُنبَّأ عنه راهناً في فضاء الغرب، فضلاً عن العالم كله.. أنه إشكال الحداثة على إنسانها وإشكال الإنسان على ذاته وحداثته وعلى الغير في آن.

يبقى إشكال الإنسان على الإنسان شأنٌ أخلاقيٌّ من قبل أن يكون أي شيء آخر. وأصل القول في هذا كله، أنَّ حضور الإنسان في عالمه هو حضور موصول بقيمة هذا الحضور نفسه، وبمقام الخيريّة فيه.

أما الجواب على سؤال الأخلاق ـ نسبيّته أو إطلاقه ـ فإنه يبتدئ من منطقة الخير الأتمّ. حيث على نشأته ودَيْدَنه يستوي القول الفصل في تحرير الأخلاق من معزلها.

محاورات

ـ "عودة الأخلاق" كسؤال ما بعد حداثي

وقائع الحوار الأخير مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو

أجرى الحوار: أندريه سكالا و جيل باربدات

ـ المفكّر المصري محمود إسماعيل عبد الرزاق

مشكلتنا أننا تخلّينا باسم الدين عن البعد الأخلاقي للدين

أجرت الحوار: نجلاء مكاوي

"عودة الأخلاق" كسؤال ما بعد حداثي

وقائع الحوار الأخير مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو

أجرى الحوار: أندريه سكالا و جيل باربدات

جرت هذه المقابلة في أواخر ربيع 1984، أي قبل أيام قليلة من رحيل الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال فوكو[1] (1926 ـ 1984). وعلى الرغم من الإرهاق الشديد الذي كان يجتاحه بسبب المرض، فقد قبل فوكو طلب الحوار الذي قدّمه له كل من الفيلسوف الشاب أندريه سكالا والباحث في الفلسفة جيل باربدات. تساؤلات مختلفة طرحها المحاوران حول قلق فوكو الفلسفي. حيث، شكّلت هذه التساؤلات في الواقع محادثتين متشابكتين. ولكن لمّا انتهت عمليّة تفريغ أشرطة التسجيل، كان فوكو قد أُدخل المستشفى ـ وقد كلّف دانيال ديفير تشذيب وقائع هذا الحوار كما يراه مناسباً، من دون العودة إليه.

نُشرت المقابلة في صيغتها النهائية بعد ثلاثة أيام من وفاة فوكو. وفيها عصارة ما ذهب إليه في أبرز أعماله خصوصًا إشكاليات الأخلاق المثارة في مجتمعات الحداثة.

المحرر

ـ ما يثير الدهشة لدى قراءة كتبك الأخيرة، الكتابة الواضحة والنقيّة والسلسة، وهي المختلفة جدّاً عن الأسلوب الذي اعتدنا عليه من قبل. لماذا هذا التغيير؟

ـ كنت أُعيد قراءة هذه المخطوطات التي كتبتُها لتاريخ الأخلاق والتي تعود إلى بداية المسيحيّة (هذه

---

[1]- ميشال فوكو Michel Foucault: فيلسوف فرنسّي (1926 - 1984) كان يحتل كرسياً في الكوليج دو فرانس، وكان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافيّ، وتجاوز أثره ذلك حتّى دخل ميادين العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ومجالات البحث العلميّ المختلفة.

ـ أقوال وكتابات: Dits et Ecrits، المجلّد الرابع، النصّ رقم 354. كتاب أصدرته منشورات غاليمار بعد وفاة ميشال فوكو، ويشتمل على مقابلات الفيلسوف فوكو ومحاضراته ومقالاته، نُشر لأوّل مرّة في العام 1994 في أربعة مجلّدات ثمّ في العام 2001 في مجلّدين.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: le retour de la morale : entretien avec G.Barbedette et A.Scala،29 mai 1984

ـ تعريب: هدى الناصر ـ مراجعة: البير شاهين.

الكتب ـ هذا سبب لتأخّرها ـ قُدِّمت وفقاً للترتيب المعكوس لكتابتها). وأنا أقرأ هذه المخطوطات المهجورة منذ زمن طويل، وجدتُ الرفض نفسَه لنمط "الكلمات والأشياء"[1]، ولـ"تاريخ الجنون" أو قصّة ريمون روسل[2]. ينبغي عليّ القول أنّ هذا الأمر أوجدَ مشكلة بالنسبة لي، لأنّ الانقطاع لم يكن قد حدث بشكل تدريجيّ. حصل ذلك بشكل مفاجئ جدّاً، منذ العامين 1975 ـ 1976، حين هجرت هذا النمط بشكلٍ كلّي، وعلى قدر ما فكّرت بتأليف قصّة لا يكون موضوعها حدثاً لم يقع ذات يوم، كان يجب عليّ أن أروي نشأة هذا الحدث وخاتمته.

ـ ألم تصبح، من خلال تخلِّيك عن أسلوبٍ محدّد، الفيلسوفَ الذي لم تكن عليه من قبل؟

ـ على افتراض ـ أنا أوافق!ـ لقد اعتمدتُ في الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون[3]، وحتّى في المراقبة والمعاقبة[4] دراسةً فلسفيّة قائمة في الأساس على نوع من استخدام المفردات والأداء والتجربة الفلسفيّة التي انغمستُ فيها تماماً، بالتأكيد أنا أحاول التخلّي عن هذا الشكل من الفلسفة. وهذا جيّد كي أستفيد من التخطيط والتنظيم كحقل تجارب للدراسة. حيث إنّ هذه المرحلة التي يمكن، في عيون البعض، أن تُعدَّ لافلسفة جذريّة، هي في الوقت نفسه طريقة للتفكير بأصوليّة أكبر بالتجربة الفلسفيّة.

ـ يبدو أنّك تجعل الأمور، التي يمكن قراءتها فقط بين كلمات مؤلَّفاتك السابقة، واضحة؟

ـ ينبغي القول أنّني ما كنت لأرى الأمور بهذا الشكل. يبدو لي أنّ في "تاريخ الجنون"، وفي "الكلمات والأشياء" وكذلك في "المراقبة والمعاقبة"، لا يمكن للكثير من الأمور الضِّمنيّة أن تتوضّح وذلك بسبب الطريقة التي طرحتُ فيها المشاكل. حاولتُ أن أُحدّد ثلاثة أنماط من المشاكل: مشكلة الحقيقة، مشكلة السلطة، ومشكلة السلوك الفرديّ. مجالات التجربة الثلاثة هذه لا يمكن أن يُفهم بعضها من دون البعض الآخر. إنّ ما أزعجني في الكتب السابقة، هو اعتبار التجربتين الأوليتين من دون أخذ الثالثة بعين الاعتبار. من خلال إظهار هذه التجربة الأخيرة، يبدو لي أنّه كان هناك نوع من السياق لم يكن بحاجة لتبرير بحثه عن القليل من أساليب البلاغة التي من خلالها نتفادى أحد المجالات الثلاثة الرئيسيّة للتجربة.

ـ إنّ مسألة الأسلوب توظِّف أيضاً مسألة الحياة، كيف يمكن جعل أسلوب الحياة مسألةً فلسفيّة كبيرة؟

ـ سؤال صعب. لستُ متأكّداً من قدرتي على الإجابة. في الواقع أعتقد أنّ الأسلوب هو أساسيّ في

[1]-كتاب الكلمات والأشياء ـ ميشال فوكو يتناول فيه العلوم الإنسانيّة بعنوان: **Les Mots et les choses**
ـ تعريب: هدى الفقيه ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.
[2]- رمون روسل: (1877-1933) كاتب مسرحي فرنسيّ.
[3]- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي: كتاب للفيلسوف والباحث الاجتماعيّ الفرنسيّ ميشيل فوكو نُشر في العام 1961 بعنوان:
Folie et déraison: Histoire de la folie à l’âge classique
[4]- المراقبة والمعاقبة هو كتاب للمؤلِّف نفسه، نُشر في فرنسا عام 1975 بعنوان:
Surveiller et punir، Naissance de la prison

التجربة القديمة: أَسْلَبَةُ[1] العلاقة مع الذات، أسلوب التصّرف، أسلبة العلاقة مع الآخرين. لم يتوقّف القدماء عن التساؤل عن إمكانيّة تعريف الأسلوب المشترك لمجالات التصرّف المختلفة هذه. بالفعل، إنّ اكتشاف الأسلوب كان سيسمح من دون شكّ بالتوصّل إلى تعريف للموضوع. إنّ وحدة «أخلاق الأسلوب» لم يبدأ التفكير بها إلاّ في ظلّ الإمبراطورية الرومانيّة، في القرنَين الثاني والثالث وبشكل مباشر بتعابير الرمز والحقيقة.

ـ نمط الحياة، أمر رائع. هل وجدتَ هؤلاء اليونانيّين رائعين؟

ـ لا.

-ليسوا مثاليّين ولا رائعين؟

ـ لا.

ـ كيف تنظر إليهم؟

ـ ليسوا ممتازين. لقد واجهوا مباشرةً ما يبدو لي نقطة تناقض الأخلاق القديمة: من جهة، بين هذا البحث العنيد عن أسلوب حياة، ومن جهة أخرى، السعي لجعله مشتركاً بين الجميع، هو النمط الذي قاربوه من دون شكّ بنوع من الغموض مع سينيك[2] وأبكتاتوس[3]، ولكنّه لم يجد إمكانيّة لاستثماره ضمن النمط الدينيّ. يبدو لي أنّ كلّ القدماء في العصور القديمة كانوا «مخطئين بشكل كبير».

-لستَ الوحيد الذي أدخلَ النمطَ في التاريخ، لقد أدخله بيتر براون في تكوّن العصور القديمة المتأخّرة*.

ـ إنّ استخدامي لـ«الأسلوب»، استعرته بشكل كبير من بيتر براون. ولكن ما أريد قوله الآن، وهو لا يرتبط بما كتبَه، لا يُلزمه. فكرة الأسلوب هذه تبدو لي مهمّة جداً في تاريخ الأخلاق القديمة. أنا لم أتناول هذه الأخلاقيّة منذ قليل بشكل جيّد، سنتحدّث بشكل أفضل. في البداية، أخلاقيّة العصور القديمة لا تخاطب إلاّ عدداً صغيراً من الأشخاص، هي لا تطالب الجميع باتّباع مخطّط السلوك نفسه. هي لا تعني سوى أقلّيّة صغيرة جدّاً من الناس وحتّى بين الناس الأحرار. كان هنالك عدّة أشكال من الحريّة: حريّة رئيس الدولة، أو رئيس الجيش التي لا علاقة لها بحريّة الحكيم. ثمّ اتسعت هذه الأخلاقيّة في عهد سينيك، بالأحرى في عهد ماركوس أوريليوس[4] توجّبَ أن تكون ممكنة للجميع؛ لم تكن مسألة إجباريّة للجميع. إنّها مسألة خيار لجميع الأشخاص؛ كل واحد كان يمكنه أن يتشارك هذه الأخلاقيّة. بحيث في الوقت نفسه من الصعب جدّاً التعرّف على مَن كان يشارك في

[1]- نسبة إلى أسلوب.

[2]- لوكيوس أنّايوس سينيك: يعرف أيضاً سينيكا، فيلسوف وخطيب وكاتب مسرحيّ رومانيّ، كتب أعماله باللغة اللاتينية.

[3]- أكتاتوس: فيلسوف رواقيّ رومانيّ.

ـ براون (ب.) ولامونت (ر.)، (باريس، غاليمار، 1983. **The Making of Late Antiquity، 1978 (La Genèse de l'Antiquité tardive).**

[4]- ماركوس اوريليوس انطونينوس أوغسطس: الأمبراطور الرومانيّ السادس عشر، والفيلسوف.

هذه الأخلاقيّة في العصور القديمة وفي ظلّ الإمبراطورية.

إذاً نحن بعيدون عن توافق الأخلاق الذي أعدّ علماء الاجتماع والمؤرّخون مخطّطته في مخاطبة الطبقة المتوسّطة المزعومة. هذا ما حاولنا بيتر براون وأنا أن نفعله لعزل الأشخاص الذين لعبوا دوراً في أخلاقيّة العصور القديمة أو في المسيحيّة، في ما يتفرّدون به. نحن في بداية هذه الدراسات حول النمط وسيكون من المثير للاهتمام رؤية كيف كان انتشار هذه الفكرة في القرن السادس قبل المسيح حتّى القرن الأوّل من عصرنا [الميلاديّ].

ـ لا يمكن دراسة أخلاقية فيلسوفٍ من العصور القديمة من دون الأخذ في الحسبان، في الوقت نفسه، كلّ فلسفته ولا سيّما عند التفكير بالرواقيّين[1]، نقول هذا بالتحديد لأنّ ماركوس أوريليوس لم يكن لديه مادّيّاً ولا منطقيّاً ما يجعل أخلاقيّته تتجه نحو ما تسمّيه أنت الرمز أكثر من اتجاهها نحو الذي تُسمّيه الأخلاق.

ـ إذا فهمتُ جيّداً، أنت ترى أنّ هذا التطوّر الطويل هو نتيجة للفقدان. سترى أنّ لدى أفلاطون وأرسطو، أوّل الرواقيّين، فلسفةً خاصّة متوازنة بين تصوّرات الحقيقة والسياسة والحياة الخاصّة. منذ القرن الثالث ق.م حتّى القرن الثاني الميلاديّ، تخلّى الناسُ شيئاً فشيئاً عن التساؤلات حول الحقيقة وحول السلطة السياسيّة، وتساءلوا عن القضايا الأخلاقيّة. في الواقع، من سقراط إلى أرسطو، شكّل التفكير الفلسفيّ الإطار لنظريّة المعرفة والسياسة والسلوك الفرديّ. ومن ثمّ تراجعت النظرية السياسيّة لأنّ المدينة القديمة اختفت واستُبدلت بممالك خلفت الإسكندر. إنّ مفهوم الحقيقة تراجع أيضاً لأسباب أكثر تعقيداً، لكنّها من النوع نفسه. في النهاية، توصّلنا إلى هذا: في القرن الأوّل الميلاديّ، قال البعض: ليس للفلسفة أن تهتمّ بالحقيقة بشكل عام، ولكن بهذه الحقائق المفيدة: السياسة ولا سيّما الأخلاق. لدينا المشهد الكبير للفلسفة القديمة: بدأ سينيك بالاهتمام بالفلسفة بالتحديد خلال الوقت الذي اعتزل فيه النشاطات السياسيّة. كان قد نُفي، وعاد إلى السلطة، ومارسها، ثمّ عاد إلى نصف عزلةٍ ومات في عزلة تامّة. في تلك المراحل اتخذ الخطاب الفلسفيّ معناه لديه. هذه الظاهرة المهمّة جدّاً، الأساسيّة، هي، إنّ أردنا، بؤس الفلسفة القديمة، أو، في كلّ حال، المنعطف التاريخيّ الذي انطلاقاً منه أفسحت المجال لشكلٍ من التفكير الذي اتجه ليجد نفسه في المسيحيّة.

ـ في كثير من الأحيان، يبدو أنّك تجعل من الكتابة اهتماماً خاصّاً بالذات. هل الكتابة هي المركز لـ «تثقيف الذات»؟

ـ صحيح أنّ مسألة الذات والكتابة عن الذات لم تكونا النقطة المركزيّة فحسب، بل النقطة المهمّة جدّاً وبشكل دائم في تكوين الذات. لنأخذ أفلاطون على سبيل المثال، وندع جانباً سقراط الذي لم نتعرّف إليه

[1]- الرواقيّون هم دعاة مدرسة فلسفيّة انتشرت في إطار الثقافة اليونانيّة في القرن الرابع قبل الميلاد، تحت تأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالميّة، وتحت تأثير الأفكار ذات النزعة الفرديّة، وتحت تأثير التطوّرات التقنيّة التي فرضها التوسّع في المعرفة الرياضيّة.

سوى من خلال أفلاطون. أفلاطون هو شخص أقلّ ما يمكننا القول عنه أنّه لم ينمِّ عن اهتمام بالذات كممارسة مكتوبة، كالاهتمام بالذاكرة أو الاهتمام بإعادة كتابة الذات انطلاقاً من الذكريات؛ وإن كان قد كتب إلى حدٍّ كبير حول عددٍ من المشاكل السياسيّة والأخلاقيّة والميتافيزيقيّة، نصوصاً تبدو محدودة نسبيّاً، وتدلّ، في النقاش الأفلاطونيّ، على علاقة بالذات ولدى أرسطو أيضاً. بالمقابل، انطلاقاً من القرن الأول ميلادي، نرى كتابات عديدة تتّبع أنموذج الكتابة كعلاقة مع الذات (توصيات ونصائح وآراء تُقدّم للتلاميذ، إلخ.). في عهد الإمبراطورية، كانوا يعلّمون الشبّان التصرّف كما يجب عند إلقاء الدروس عليهم، ثمّ كانوا يعلمونهم في ما بعد، فقط في ما بعد، كيف يطرحون الأسئلة، ثمّ كانوا يعلّمونهم كيف يدلون بآرائهم وكيف يجعلون هذه الآراء على شكل دروس وفي النهاية بشكل تعليميّ. لدينا الدليل على ذلك من خلال نصوص سينيك وأبكتيتوس وماركوس أوريليوس.لن أكون مع وجهة النظر القائلة بأنّ الأخلاق في العصور القديمة كانت أخلاقيّةَ الاهتمامِ بالذات على مدى تاريخها؛ لكنّها أصبحت كذلك في زمن ما. لقد أدخلت المسيحيّة انحرافات، وتعديلات ملحوظة عندما نظّمت أعمال الاعترافات الواسعة جدّاً التي كانت تؤدي إلى العناية بالذات، وبأن يحكي الواحد للآخر، ولكن من دون أن يكون هنالك شيء مكتوب. من جهة أخرى، عملت المسيحيّةُ في الحقبة نفسها، أو بعدها بزمن قليل، على تطوير حركة ربطٍ روحيّة بين التجارب الشخصيّة-على سبيل المثال كتابة اليوميّات ـ التي تسمح باستيعاب، أو في جميع الأحوال، بتقدير انفعالات كلّ شخص.

ـ بين الاهتمامات بالنفس الحديثة والاهتمامات بالنفس اليونانيّة، يبدو أنّ هنالك فروقاً كبيرة. ألا توجد علاقة بينهما؟

ـ لا علاقة؟ نعم ولا. من وجهة النظر الفلسفيّة المحضة، لا شيء مشترك بين أخلاق العصور القديمة اليونانيّة والأخلاق المعاصرة. بالمقابل، إذا أخذنا هذه الأخلاق بما تصفه وتستدعيه وتنصح به، هي قريبة من بعضها بشكل أكثر من عاديّ. إنّه التقارب والاختلاف اللذين يُقصد إظهارهما و من خلال تحرّكهما، إظهار كيف أنّ النصيحة التي قدّمتها أخلاق العصور القديمة يمكن أن تؤثّر بشكل مختلف في نمط الأخلاق المعاصرة.

ـ يبدو أنّ لدينا عن الجنس تجربة مختلفة جدّاً عن ما تنسبه إلى اليونانيّين. هل لديهم مكان، مثلنا، لهذيان الحب، لفقدان الذات؟ هل يتواصل شبقهم الجنسيّ مع الغريب؟

ـ لا يمكنني أن أجيبك بشكل عام. أجيبك في الفلسفة، أي بالمقدار الذي تعلّمته من النصوص الفلسفيّة. يبدو لي أنّه على الرغم من أنّ هذه النصوص التي تعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد حتّى القرن الثاني بعد الميلاد، تخلو تماماً من مفهوم الحبّ المثبت للدلالة على التجربة التي تتحدّثُ عنها: مفهوم الجنون أو عاطفة الحبّ القويّة.

ـ ولا حتّى في فيدروس[1] لأفلاطون؟

ـ لا! لا أعتقد ذلك! يجب النظر عن قرب أكثر، ولكن يبدو لي أنّ في فيدروس، هنالك من الناس من يهملون على إثر تجربة حبٍّ، العرف المتّبع والثابت في عصرهم الذي يعتمد الشهوانيّة على طريقة «التودُّد» بغية الوصول إلى نوع من المعرفة يخوّل لهم من جهة أن يتبادلوا الحبّ، ومن جهة ثانية أن يكون لديهم الموقف المناسب من القانون والواجبات التي تفرض على المواطنين. إنّ ظهور هذيان الحبّ، نراه بداية عند أوفيد[2] حيث يكون لديك الإمكانيّة والانفتاح على تجربةٍ فقدَ فيها الشخص، بشكلٍ ما رأسَه تماماً ولم يعد يعي مَن هو، ويجهل هويّته ويعيش تجربة حبّ ينسى فيها نفسه بشكل دائم. تلك تجربة متأخّرة لا تتطابق أبداً مع تجربة أفلاطون وأرسطو.

ـ حتّى الآن، كنا معتادين على أن نجدك في ذلك الجوّ التاريخيّ الذي يمتدّ من العصر الكلاسيكيّ حتّى نهاية القرن التاسع عشر، وها أنت حيث لا يتوقّع أحد: في العصور القديمة! هل من عودة اليوم إلى اليونانيّين؟

ـ يجب الحذر. هذا صحيح، هناك عودة إلى شكلٍ ما من أشكال التجربة اليونانيّة؛ هذه العودة هي عودة إلى الأخلاق. يجب أن لا ننسى أنّ هذه الأخلاق اليونانيّة هي في الأصل تعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد وأنّ الفلسفة اليونانيّة تحوّلت شيئاً فشيئاً إلى أخلاق نتعرّف فيها اليوم على أنفسنا وننسى ما كان فيها، يجب القول، من التلازم الأساسيّ في القرن الرابع بين الفلسفة السياسيّة والفلسفة المحضة.

ـ لكن أليست العودة إلى اليونانيّين علامة أزمة في الفكر كما كان الحال في عصر النهضة، في حقبة الانشقاق الدينيّ، وبعد ذلك إثر الثورة الفرنسيّة؟

ـ هذا صحيح تماماً. لقد شكّلت المسيحيّةُ لمدّة طويلة نوعاً من الشكل الفلسفيّ، ثمّ بُذلت على مراحل جهودٌ للعثور في العصور القديمة على شكل من التفكير لا يكون ملوّثاً بالمسيحيّة. في هذه العودة المنتظمة إلى اليونانيّين، هنالك بالتأكيد نوع من الحنين، ومحاولة لاستعادة الشكل الأصليّ للتفكير وسعي لفهم العالم اليونانيّ من خارج الظواهر المسيحيّة. في القرن الخامس عشر، كان المقصود العثور من خلال المسيحيّة على فلسفة يونانيّة-مسيحيّة نوعاً ما. هذه المحاولة اتخذت انطلاقاً من هيغل[3] وشيلنغ[4] شكل استعادة اليونانيّين خارج إطار المسيحيّة ـ أريد الكلام عن هيغل أولاً ـ، مبادرة نجدها عند نيتشه[5]. محاولة لإعادة التفكير باليونانيّين اليوم لا ترتكز على معادلة الأخلاق اليونانيّة كمجال أخلاقيّ بامتياز نحتاج إلى التفكير به، ولكن

[1]- كتاب لأفلاطون بعنوان **Le Phèdre de Platon**

[2]- بيليوس أوفيديوس ناسو: (43ق.م-17م) شاعر روماني قديم.

[3]- جورج فيلهلم فريدريش هيغل: (1770-1831) فيلسوف ألمانيّ.

[4]- فريدريك شيلنغ: (1775-1854) فيلسوف ألمانيّ.

[5]- فريدريش فيلهيلم نيتشه: (1844-1900) فيلسوف ألمانيّ.

على القيام بما يجعل التفكير الأوروبيّ قادراً على إعادة تشغيل التفكير اليونانيّ كتجربة أتيحت مرّةً وبإمكاننا أن نتحرّر منها.

ـ العودة إلى يونانيّة هيغل ونيتشه يفسح المجال للعلاقة بين التاريخ والفلسفة. بالنسبة إلى هيغل، المقصود تأسيس الفكر التاريخيّ على المعرفة الفلسفيّة. على العكس، بالنسبة إليك كما بالنسبة إلى نيتشه، هنالك بين التاريخ والفلسفة علم الأنساب وطريقة يجعل فيها المرءُ نفسَه غريباً عن ذاته. هل تتعلّق عودتك إلى اليونانيّين بهشاشة الأرض نفكّر ونعيش عليها؟ ماذا أردتَ أن تدمِّر؟

ـ لا أريد تدمير شيء! ولكنّي أعتقد أنّ في هذا «الصيد» الذي نقوم به مع اليونانيّين، يجب أن لا نثبّت أبداً الحدود ولا أن نقيم سلفاً نوعاً من البرامج التي تسمح بالقول: هذا الفريق من اليونانيّين أقبله وذاك أرفضه. كلّ التجربة اليونانيّة ربمّا تُعاد من جديد تقريباً وبالطريقة نفسها مع الأخذ بالاعتبار كلّ مرّة الاختلافات في السياق ومع الإشارة إلى القسم الذي يمكن انقاذه من هذه التجربة وإلى القسم الذي، على العكس، يمكن التخلّي عنه.

ـ لقد وجدتَ في ما تصفه نقطة إلتقاء بين تجربة الحريّة والحقيقة. على الأقلّ يوجد فيلسوفٌ كانت العلاقة بين الحريّة والحقيقة بالنسبة إليه نقطة انطلاق التفكير الغربيّ: إنّه هايدغر[1] الذي، انطلاقاً من هنا، أسّسَ لإمكانيّة خطاب عبر التاريخ. إنّ كان لديك، من قبل، هيغل وماركس تحت أنظارك، ألم يكن لديك هايدغر هنا؟

ـ بالتأكيد. لطالما كان هايدغر بالنسبة إليّ الفيلسوف الأساسيّ. لقد بدأت بقراءة هيغل، ثمّ ماركس، وبدأت أقرأ هايدغر منذ العام 1951 أو 1952؛ وقرأت نيتشه في العام 1953 أو 1952، لم أعد أذكر. لا زلت أحتفظ بالملاحظات التي دوّنتها عن هايدغر في الحقبة التي قرأته فيها ـ لديّ منها أطنان!ـ، وهي أهمّ بكثير من تلك التي دوّنتها عن هيغل وماركس. كلّ ما أصبحت عليه في الفلسفة حدَّدَتْهُ قراءتي لهايدغر. ولكنّي أعلم أنّ نيتشه هو الذي حملها. لم أكن أعرف هايدغر بما يكفي، في الواقع لم أكن أعرف الوجود والزمان[2]، ولا الأشياء التي نُشرت مؤخّراً. معرفتي بنيتشه أفضل بكثير من معرفتي بهايدغر، على الرغم من ذلك هما تجربتان أساسيّتان قمت بهما. ربمّا لو لم أقرأ هايدغر، لما كنت قرأت نيتشه. حاولت أن أقرأ نيتشه في عمر الخمسين، ولكن نيتشه وحده لم يكن يقل لي شيئاً! بينما نيتشه وهايدغر، كانت تلك الصدمة الفلسفيّة! ولكنّي لم أكتب شيئاً عن هايدغر ولم أكتب عن نيتشه سوى مقال قصير؛ مع ذلك كانا الكاتبَين اللذين قرأتهما أكثر. أعتقد أنّ من المهم أن يكون لدى المرء عددٌ قليل من المؤلّفين الذين نفكّر معهم، الذين نعمل معهم، ولكن لا نكتب

[1]- مارتن هايدغر (1889-1976): فيلسوف ألمانيّ.

[2]- م. هايدغر Sein und Zeit (L’Être et le Temps)، ترجمة ر. بوهام و أ. دي والهن، باريس، غاليمار، 1964.

عنهم. ربمّا أكتب عنهما ذات يوم، ولكنّهما في ذلك الوقت لن يكونا بالنسبة لي أدوات تفكير. في النهاية، بالنسبة لي يوجد ثلاث فئات من الفلاسفة: الفلاسفة الذين لا أعرفهم، الفلاسفة الذين أعرفهم وتحدّثتُ عنهم؛ الفلاسفة الذين أعرفهم ولا أتحدّث عنهم.

ـ ألا يكمن هنا تحديداً مصدر سوء الفهم الذي يحيط بكتابك؟

ـ تريد أن تقول أن نيتشيّتي الأساسيّة كانت أصل سوء الفهم المختلف؟ هنا، أنت تطرح علي سؤالاً يزعجني، لأنّني لست في موضع مَن يمكن أن يُطرح عليهم هذا السؤال! هذا السؤال يُوجّه إلى أولئك الذين هم أنفسهم يطرحون الأسئلة! لا يمكنني أن أجيب قائلاً: أنا مجرّد نيتشيّ أحاول على عدد من النقاط، قدر المستطاع، أن أرى بمساعدة نصوص نيتشه ـ ولكن أيضاً مع الفرضيّات المناهضة للنيتشيّة (والتي هي مع ذلك نيتشيّة!) ـ وهذا ما يمكن القيام به في هذا المجال أو ذاك. أنا لا أسعى إلى شيء آخر، ولكنّ هذا، الذي أسعى إليه جيّداً.

ـ كتبك تقول شيئاً آخر غير الذي تصرّح به عناوينها. ألستَ تلعب مع القارئ لعبة مزدوجة من المفاجأة والخيبة؟

ـ صحيحٌ أنّ المؤلّفات التي كتبتُها لا تتناسب تماماً مع العناوين التي أعطيتها لها. هذا خطأ من جانبي، ولكن عندما اختار عنواناً أحتفظ به. أكتبُ كتاباً، أعيد صياغته، أجد مسائل جديدة، ولكن الكتاب يبقى مع عنوانه. هنالك سبب آخر. في الكتب التي أكتبها، أحاول أن أُحيطَ بنوعٍ من القضايا لم تكن قد حُدِّدت من قبل. في النتيجة، من الضروريّ، في هذه الظروف، أن أتمكّن في نهاية الكتاب من إظهار نوع من المسائل التي لا يمكن التعبير عنها في العنوان. هذان هما السببان اللذان من أجلهما يوجد بين العنوان والكتاب هذا النوع من «التلاعب». من المؤكّد أنّه كان لا بدّ أن يُقال لي بأنّ هذه الكتب لا معنى لها تحت تلك العناوين وأنّه ينبغي فعلاً تغيير عناوينها، أو أن نقول أنّ هنالك نوعاً من البُعد بين عنوان الكتاب والمضمون؛ وهذا الانحراف يشبه البعد الذي اتخذته بنفسي وأنا أُعدّ هذا الكتاب.

ـ بُغية تنفيذ مشروع علم الأنساب النيتشويّ الخاصّ بك، توجّبَ عليك أن تتجاوز الانضباطيّة وتخرج عن معارف المؤسّسات التي تُديرها. ولكن أيجب على سلطة المؤسّسة أن تكون بهذا القدر من الإحراج بحيث تضطرّ إلى القول بأنّك تقوم بـ «دراسات تاريخيّة ولست مؤرِّخاً» وبأنّك لست «متخصّصاً بالحضارة الهلّينيّة ولا باللاتينيّة»؟

ـ نعم، أذكر ذلك، على كلّ حال، هذا ما قاله أحدهم - بإمكاني أن أقول لك مَن قال ذلك! أنا لست متخصّصاً بالحضارة الهلّينيّة ولست متخصّصاً باللاتينيّة؛ لديّ عن اللاتينيّة بعض المعرفة، وعن اليونانيّة أيضاً، ولكن ليس بالجودة نفسها؛ لقد أعدتُ دراستها من جديد في السنوات الأخيرة، بهدف طرح عدد من المسائل التي، من جهة،

يمكنها أن تُعرف لدى الهلّينيّين واللاتينيّين، ومن جهة أخرى، تتّخذ صورتها كمسائل فلسفيّة حقيقيّة.

ـ أنت تكرّر: أنا غيرّتُ، لم أفعل ما كنت قد صرّحتُ به. لماذا صرّحت بذلك؟

ـ صحيحٌ أنّني عندما كتبت المجلّد الأوّل من تاريخ الجنس[1]، أصبح اليوم سبعة مجلّدات، بعد ثمانية أعوام، كنت أنوي حتماً كتابة دراسات تاريخيّة عن الجنس انطلاقاً من القرن السادس عشر وتحليل ما أصبحَتْ عليه هذه المعرفة حتّى القرن التاسع عشر. من خلال القيام بهذا العمل لاحظتُ بنفسي أنّ هذا غير مجدٍ؛ كان قد بقي سؤال مهمّ: لماذا جعلنا من الجنس تجربة أخلاقيّة؟ وهكذا اعتزلتُ، تركت الأعمال التي قمت بها حول القرن السابع عشر واتجهت صعوداً: إلى القرن الخامس، في البداية، كي أرى بدايات التجربة المسيحيّة؛ ثمّ في المرحلة التي سبقتها مباشرة، حتّى نهاية العصور القديمة. أخيراً، انتهيت، منذ ثلاثة أعوام من دراسة الجنس في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. ستقول لي: هل كان ذلك محض عدم انتباه من جانبك، في البداية، أم رغبة سريّة أخفيتها وفي النهاية كشفت عنها؟ لا أعرف الكثير عن ذلك. اعترف أنّني حتّى لا أريد أن أعرف ذلك. تجربتي، كما تبدو لي اليوم، هي أنّ تاريخ الجنس هذا لا يمكنني من دون شك أن أعدّه بالشكل الصحيح باسترجاع ما كان قد حصل في العصور القديمة لنرى كيف مُورس الجنس، وكيف عاشوه وكيف تغيرّ بواسطة عدد من الفاعلين.

ـ في مقدّمة استخدام الملذّات[2]، أنت تعرض المسألة الأساسيّة في كتابك تاريخ الجنس: كيف يصبح الأشخاص عرضةً للرغبة واللذّة؟ هذا السؤال عن الموضوع، كما تقول، هو الذي حوّلَ عملك باتجاه جديد، إلّا أنّ كتبك السابقة تبدو وك أنّها تدمّر سلطة الموضوع؛ ألا توجد هنا عودة إلى المسألة التي لا ننتهي منها أبداً والتي كانت بالنسبة إليك بوتقة جهدٍ لامتناهٍ؟

ـ الجهد اللامتناهي، هذا أكيد؛ هذا تماماً ما واجهتُه وما أردت فعله، طالما أنّ مشكلتي لم تكن تحديد لحظة الانطلاق التي من خلالها يظهر شيءٌ ما كموضوع، ولكنّه مجموع المراحل التي من خلالها يوجد الموضوع بمختلف مشاكله وعوائقه ومن خلال الأشكال التي هي أبعد ما تكون عن أن تنتهي. الأمر يتعلّق إذاً بإعادة تقديم مشكلة الموضوع الذي تركتُه تقريباً جانباً في دراساتي الأولى وبمحاولة اتّباع المسارات أو العوائق من خلال كلّ تاريخها. ربمّا هنالك القليل من الخداع في طريقة قول الأمور، ولكن بالفعل، ما أردتُ فعله حقّاً، هو إثبات أنّ مسألة الموضوع طالما لم تتوقف عن أن تكون على مدى مسألة الجنس هذا، الذي في تنوّعه، لا يكفّ عن لقائها ومضاعفتها.

ـ هل هذا الموضوع بالنسبة إليك شرطٌ لاحتماليّة التجربة؟

---

[1]- تاريخ الجنس **L'histoire de la sexualité** .

[2]- استخدام الملذّات **L'Usage des plaisirs**

ـ بالتأكيد لا. التجربة هي عقلنة العمليّة، هي نفسها مؤقّتة، وتؤدّي إلى موضوع، أو بالأحرى إلى مواضيع. سأسمّي العمليّة التي من خلالها نحصل على مكوّن للموضوع، التَّذَوْتُن، وهو أكثر دقّة من الذاتيّة التي من الواضح أنّها أحد الاحتمالات المـُعطاة لتنظيم وعي الذات.

ـ عند قراءتنا لك، نشعر أنّه لم يكن لدى اليونانيّين نظريّة الموضوع. ولكن هل قدّموا تعريفاً كان قد ضاع مع المسيحيّة؟

ـ لا أعتقد أنّه يجب إعادة تكوين تجربة الموضوع حيث لم تجد صيغتها. أنا أكثر قرباً إلى الأشياء من هذا. وبما أنّ أحداً من المفكّرين اليونانيّين لم يجد تعريفاً للموضوع، ولم يسع أبداً إلى ذلك، سأقول بكلّ بساطة أنّه لم يكن هنالك موضوع. وهذا لا يعني أنّ اليونانيّين لم يسعوا إلى تعريف الشروط التي تقدّم تجربة لا تكون تجربة الموضوع، ولكنها تكون تجربة الشخص، على قدر ما يبحث عن تكوين نفسه كسيّدٍ لذاته. في العصور القديمة الكلاسيكيّة لم يكونوا يجعلون مسألة تكوين الذات كموضوعٍ، إشكاليّةً؛ على العكس، انطلاقاً من المسيحيّة، تمّت مصادرة الأخلاق من قِبَل نظريّة الموضوع. إلاّ أنّ التجربة الأخلاقيّة مرتكزة أساساً على الموضوع لم تعد تبدو لي اليوم مُرضيةً. ومن هنا تطرح أسئلةٌ عديدة نفسَها علينا بالتعابير نفسها التي طرحت فيها نفسها في العصور القديمة. يبدو لي البحثُ عن أساليب الحياة المختلفة الواحدة عن الأخرى والممكنة أيضاً، واحداً من النقاط التي من خلالها تمكّن البحث المعاصر في ما مضى من إزالة الستار عن نفسه ضمن المجموعات الفرديّة. إنّ البحث عن شكلٍ من الأخلاق يكون مقبولاً من الجميع ـ بمعنى أنّه يجب على الجميع أن يخضعوا له ـ يبدو لي كارثيّاً. لكنّ هذا سيكون تفسيراً خاطئاً للرغبة في تأسيس أخلاقيّة عصريّة على أخلاقية العصور القديمة من خلال تجاهل الأخلاق المسيحيّة. إذا كنتُ قد أجريت هذه الدراسة الطويلة، فهذا سعياً لتحديد كيف ترسَّبَ ما نُسمّيه الأخلاق المسيحيّة في الأخلاق الأوروبيّة، ليس منذ بدايات العالم المسيحيّ، ولكن منذ كانت الأخلاق القديمة.

ـ في نطاق عدم تأكيدك على أي حقيقة عالميّة، حيث ترفعُ المفارقات في التفكر وحيث تجعل من الفلسفة قضيّة دائمة، هل تعدّ نفسَك مفكرّاً مشكّكاً؟

ـ حتماً. الشيء الوحيد الذي لا أقبل به في المنهج التشكيكيّ، هو المحاولة التي قام بها المتشكّكون للوصول إلى عددٍ ما من النتائج وفق ترتيبٍ ما، لأنّ التشكيكيّة لم تكن أبداً تشكيكيّة تامّة! لقد حاولَت رفع المشاكل في مجالاتٍ محدّدة، ثمّ عملَت داخل مجالات أخرى على الترويج لمفاهيم تُعدُّ صحيحة فعليّاً؛ ثانياً، يبدو لي على الرغم من أنّ الوضع المثاليّ بالنسبة إلى المتشكّكين، كان في كون المتفائلين يدركون نسبيّاً القليل من الأمور، ولكنّهم يدركونها بطريقة مؤكّدة ولا تسقط بالتقادم، في حين أنّ ما أردتُ القيام به، هو استخدام الفلسفة التي تسمح بالحدِّ من مجالات المعرفة.

المفكّر المصري محمود إسماعيل عبد الرزاق

مشكلتنا أننا تخلّينا باسم الدين عن البعد الأخلاقي للدين

أجرت الحوار: نجلاء مكاوي[*]

في هذا الحوار مع المفكّر والأكاديمي المصري محمود إسماعيل عبد الرزاق، نجدنا أمام رزمة من الإشكاليات الفكرية والمعرفية المعاصرة، وهي تؤلف على الجملة دائرة النقاش الراهن بين النخب العربية والإسلامية.

لقد سعينا في حوارنا معه إلى معاينة مشهدية التناظر العربي الإسلامي مع حركة الحداثة الغربية النيوليبرالية، والآثار المعرفية المترتبة عليها. ولسوف يلاحظ القارئ إلى أي مدى حرص البروفسور محمود إسماعيل على تقديم أطروحات تشكل خلاصات تجربته وتثير إشكاليات نختلف معه في بعضها، ولا سيما لجهة ما توصّل إليه من استنتاجات وقوله بإمكان التوافق التامّ بين الدين والعلمانيّة.

المحرر

ـ شكلت ثنائية "نحن والغرب" في خلال الحقبة المعاصرة، القضية المحورية في صياغة اتجاهات التفكير في العالمين العربي والإسلامي.. ماذا لو توقفتم بدايةً بتعليق على هذه الأطروحة؟

ـ هذه قضية كبرى، وهي قضية تاريخية بالأساس، وعلى الرغم من أنّك تحدِّدينها بالمرحلة المعاصرة، فلابد من تعقب جذورها لتتبعها، وإلقاء مزيد من الضوء عليها. فالصراع بين الغرب

*ـ باحثة وأستاذة جامعية ـ مصر.

والشرق يشكل نغمة سائدة في العلاقات بينهما طوال عصور التاريخ. جرى ذلك منذ الصراع الفارسي ـ اليوناني، والصلة التي جمعت بين الحضارة الشرقية والحضارة الأوروبية، على اعتبار أن الجذور والأصول الأساسية للحضارة اليونانية إنما هي شرقية (الشرق الأدنى القديم، ومصر الفرعونية). فالشرق عند المؤرخين والمفكرين الذين اعتمدوا الرؤية الإثنية، تسكنه شعوب بربرية، شعوب لا تصلح حتى لأن تقود نفسها بنفسها، وإذا ما قدر لها أن تصل إلى درجة من القوة؛ فأول ما ستفكر فيه هو هدم الغرب. ولذلك تكونت عند الغرب فكرة ـ وهي الفكرة المحورية ـ تقول بأنّه يتعين أن يكون الشرق شرقاً والغرب غرباً، فعلى صعيد الدين؛ كل الأديان السماوية ومعظم الأديان الوثنية في الشرق، فيجب أن يبقى في مخمله الديني، ومن ثم يمكن استثمار هذا المخمل في عمليات تعويقه، وهو ما يحدث الآن.

أما على صعيد الفكر؛ فالشائع أن شعوب الشرق عاطفية وانفعالية، كما كان اليونانيون يصفونها فهي متخلفة وبربرية، وقد أصّل أرسطو لهذه الفكرة، عندما علمها للإسكندر الأكبر، وقال له: لكي يقوم في الغرب مجتمع حر لابدّ أن يقوم على أكتاف المجتمع المُسترق، أي الشرق. لكن الإسكندر كان أعظم من أستاذه، فخرج بفكرة أن الشعوب كلها لا فواصل بينها، رأى أن حملاته على الشرق كانت من أجل التزواج بين الشرق والغرب. فعندما قَدِمَ إلى مصر وتُوِّجفي في معبد آمون، ثم ذهب إلى الشام ووصل فارس، بُهر بحضارة الشرق، حتى أنّه قضى عمره كله في الشرق، وتزوج وأمر كبار قادته الزواج من فارسيات وطبعت حضارة الشرق نفسها على الإسكندر، فكان بذلك يمثل نغمة نشاز بالنسبة لمنظومة العلاقات بين الشرق والغرب، التي استبعدت الفكرة "الإنسانويّة"، أو الممازجة، واستبعدت حقيقة أن الحضارة الغربية إنما لها وجود وامتداد في كل الحضارات. وبينما آمن الإسكندر بذلك قديماً، ثمة آخرون كانت لهم رؤية حديثة حيال ما هو سائد، مثل أرنولد توينبي، الذي أتى إلى القاهرة، في ستينيات القرن العشرين. خلال حديثه بجامعة القاهرة ـ ووقتها كان رائد الفضاء السوفيتي يوري جاجارين قد وصل إلى الفضاء ـ ذكر عبارتين مهمتين، وهما من وجهة نظري، تهزّان المنظومة المعرفية لدى نخبنا ومثقفينا الكلاسيكية والمعاصرة، القائمة على أن الصراع بين الشرق والغرب إنمّا هو صراع أعداء: الشرق تهويم، والغرب عقلانية، وإنجاز وعلم. يومها قال توينبي أنّه لولا الدور الذي لعبه الإنسان الأول في الحضارة الشرقية، وهو يصارع الوحوش ويبتكر كتلة من الحجر يدافع بها عن حب البقاء، ما وصل جاجارين إلى الفضاء، وانتهى إلى أن الحضارة قسمة بين الشعوب، وأنها أشبه بموقد يتداول عبر المكان وطوال الزمان ليصب فيه كل شعب من الشعوب زيته الخاص فيزداد اشتعالاً.

ـ إذن، مع قِدم الرؤية والأفكار؛ متى وكيف تطورت وتعاظمت هذه الأفكار، ما في الصراع بين الشرق والغرب؟

ـ تعاظم الصراع بين الشرق والغرب بعد ظهور الإسلام وتوسعه على حساب الدولة الرومانية الشرقية، في شمال أفريقيا ومصر وصولاً إلى القسطنطينية. كذلك فقد زاد تعاظمه مع سيطرة المسلمين على الأندلس، بل إنهم حاولوا أن يصلوا إلى جنوب فرنسا في معركة تور بواتييه. فالعداء كان موجوداً، عداء على المستوى الذهني، والعقلي، والتفكيري. فظلت رؤية الغرب عن الإسلام موجودة، والمفهوم الكنسي له طغى لمدة طويلة من الزمن، وظلت الكنيسة تروج له بصورة أو بأخرى. لكن مع دخول أوروبا عصر النهضة، ومع انسلاخها تدريجياً من الإقطاعية وفكرها المنغلق، ونظامها الاقتصادي المنكفئ، ومع تغير نمط الحياة وإفاقتها وازدهار التفكير العقلاني؛ بدأت تظهر نزعة "الإنسانويّة"، وإحساس بفضل الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم أخذت العلاقات تتحسن تدريجياً بدرجة أو بأخرى. بعد أن تحولت أوروبا البورجوازية إلى رأسمالية، تنكرت للأفكار والقيم العظيمة وحق الشعوب والدولة الوطنية الحديثة، وبدأ الصراع يتجسّد فيما يسمى بحركة الاستعمار الأوروبي. إذا انتقلنا إلى الحقبة المعاصرة، وجدنا أن الأطماع في الشرق تبقى كما هي، فقد قال ادوارد سعيد في كتابه "Covering Islam"، الذي كنت أول من كتب عنه وقت صدوره، بأنّ الغرب يُعِد بديلاً ضرورياً للعدو السوفييتي، وهذا العدو هو الإسلام. ازداد الأمر تأزماً باندلاع الثورة الإيرانية، فخشية الغرب منها جاءت على أساس أنّها نهضة للإسلام حتى أنهم أسموها "Revolutionary Islam"، والأوربيون والمستشرقون يعرفون أن الإسلام هو دين المستقبل، فكيف يوقفون الإسلام الثوري؟. من خلال الجماعات الأصولية التي دعمها الغرب بفكرها الديني المتطرّف ومرجعياتها، التي يصب وجودها في مصلحة الغرب، بعد أن انتهى الاستعمار الاستيطاني، وأصبح هناك استعماراً بديلاً يسيطر على الاقتصاد والسوق العالمي، وفي المقابل دولاً عربية وإسلامية تعيش على الاستدانة.

مركزيّة الحضارة الإسلاميّة

ـ ما هو موقع الحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي في هذا المسار على امتداده الطويل؟

ـ عندما كانت أوروبا المسيحية في العصور الوسطى تعيش في الكهوف، كانت الحضارة الإسلامية، بفضل الإسلام، في أوج ازدهارها، والسؤال هنا لماذا؟ الحضارة العربية الإسلامية نشأت لأن العرب الفاتحين كانوا منشغلين بالحكم والسياسة والجيش، فتركوا الحضارات

الموجودة في بلاد المشرق والمغرب تتحاور في مراكز كبرى، فكان من الطبيعي أن تتولد نهضة عظيمة. إنّ الإسلام نفسه دين حضاري يحض على العقل والعلم، فبُهر الغرب بهذه الحضارة، وقد ساعدت التجارة بين الشرق والغرب على ذلك، فعندما أتى التجار الأوروبيون إلى الشرق، وكان العالم الإسلامي يتحكم في أهم السلع في العصور الوسطى (البخور والعطور، والتوابل).

حينذاك كانت البورجوازية التجارية قد ظهرت في أوروبا، ومع البورجوازية يبدأ التفتح العقلي، بل أيضاً بحث الأوروبيون عن الأفكار. بينما كان للعرب الفضل الأول في الاحتفاظ بالتراث الهيلليني القديم (التراث اليوناني الروماني)، قبع اللاهوت في تفكير الأوربيين في العصور الوسطى، وزاد بترسيخ النظام الإقطاعي، في حين أن العالم الإسلامي كان قد انعتق إلى حد كبير من الإقطاعية، فما كان يوجد هو نمط هش، يسمى إقطاع منفعة أو استغلال، ومع ذلك كان ثمة ردود أفعال ضد الفكر والعقلانية، ولكنها لا تقاس بحال من الأحوال بالنسبة لما حدث في أوروبا.

لم تغب الحضارة الإسلامية في تأسيس النهضة الأوروبية، فالنهضة الإيطالية مؤسسة على الفكر العربي والإسلامي، والجامعات الأوروبية، جامعات جنوب الألب التي أصبحت فيما بعد أنموذجا للجامعات في شمال الألب في أوروبا، استندت إلى التنظيم العلمي عند المسلمين، والنظم الجامعية هناك مأخوذة عن الشرق. إذن؛ النهضة الأوروبية ثم الثورة الصناعية والعصر الليبرالي في القرن الثامن عشر، وما أنجزته أوروبا من نهضة فكرية، وفي العلم التجريبي، كانت إنجازات العلماء المسلمين حاضرة وبقوة: ابن رشد، بما أسهم به فكره في حركة الإصلاح الديني، والحسن ابن الهيثم، الذي سبق فرانسيس بيكون وأخذ الأخير عنه، وطب الرازي الذي ظلّ يدرس في الجامعات الأوروبية إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر. إنّ العلماء المسلمين والعرب أسهموا بإنجازاتهم في قيام النهضة الأوروبية الحديثة. لكن، مع ظهور الطبقة الوسطى في أوروبا وبدايات ازدهار الفكر العقلاني، والمنهج العلمي التجريبي على حساب اللاهوت وبالتحرر منه، وتعاظم النزعة الإنسانويّة، حدث في العالم الإسلامي العكس، فكان أن حصل الانكفاء بدلاً من النهوض والتقدّم.

في تنميطي، وتحديدي، وإعادة تحقيبي التاريخ الإسلامي، قلت إنّ العالم الإسلامي شهد قرنين يتيمين من الزمان، ما حدث فيهما أسميه «صحوة بورجوازية»، وليس «ثورة بورجوازية»، وُأدت في الصفحة الأخيرة، في منتصف القرن الخامس عشر هجري، لكنها وقفت وراء ظهور حركة ليبرالية عقلانية أنجزت حركة الترجمة وحركة تدوين العلوم خلال هذين القرنين اليتيمين في

مسار التاريخ الإسلامي على امتداده. وبينما أوروبا البورجوازية التجارية تحولت إلى بورجوازية صناعية ثم رأسمالية. فحدثت ثورة رأسمالية، ولم يحدث في العالم الإسلامي ثورة رأسمالية، هذا سر التخلف، فالطبقة الوسطى الموكل إليها قيادة التطور لم تتكون، فكانت البورجوازية التجارية الضعيفة ذات الارتباط بمصالح الدولة المسيطرة على قوى الإنتاج، وأصبح العالم الإسلامي تابعاً، والأفكار العلمية والعقلانية أهيل عليها التراب، وحُرِّمت وجُرِّمت، وأتيح للاهوت أن يحل محلها. ظهرت العلوم الدينية القائمة على النقل، فلا عقل ولا إبداع، بل حورب أصحابهما حرباً ضروس، ودخل العالم الإسلامي مرحلة انحطاط فكري ازداد في فترة الاستعمار الأوروبي، مع استثناءات تمثلت في محاولات تنويرية قضي عليها. أتت الحقبة المعاصرة بمعطياتها السياسية الدولية، التي تركت أثراً كبيراً في اتساع مساحة وجود القوى الدينية واللاهوتية والمتطرفة في العالم الإسلامي، وخاصة المنظَم من تلك القوى، وقد كتبت في العام 1991 ثلاث مقالات عن النظام العالمي الجديد في ظل الهيمنة الأميركية، قلت فيها إنّ الأميركي اليانكي أصبح غير مؤهل لقيادة العالم، والرأسمالية في سبيلها إلى السقوط، وعندما تكون الامبراطوريات في حالة سقوط؛ فإنّها تحاول الاستنهاض، تمثل هذا في السياسات الطائشة التي اتبعتها أمريكا في أفغانستان والعراق، وبالتوزاي تنظيم حركة لما يسمى الوعي الجديد وخلق تحالفات جديدة، فصب ذلك كله في دعم تيار فكري منغلق أصولي في العالم الإسلامي، أصبح هو السائد الآن، فوجوده وسيادته يصبان في مصالح الرأسمالية وأمريكا بشكل مباشر.

ـ بالنسبة لنخب الشرق العربي والإسلامي، وبينما كانت منشغلة ومأخوذة بهمومها وأسئلتها ومساعيها إلى تجاوز مقولة التأخر، وإنجاز التقدم الاجتماعي، وتحقيق الاستقلال الوطني، كيف تلقت تلك النخب تدفُّقات الحداثة على المستويين النظري والتطبيقي، وكيف تعاملت معها؟

ـ هنا نتكلم عن مفهوم النهضة الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر، ثم التاسع عشر، وحتى أوائل العشرين، التي هي نتيجة الاحتكاك بالغرب، وتحديداً بعد حملة نابليون الفرنسية على مصر، التي معها بدأت الصدمة، وتبعتها حركة إفاقة، من ممثليها على سبيل المثال: الشيخ حسن العطار، الذي حاول تجديد الخطاب الديني، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وهذا كان التيار التجديدي الذي قال أصحابه بالعودة إلى التراث بإحياء الأفكار العقلانية والعلمية التجريبية الحقيقية، مع الرجوع والإفادة من علوم الغرب، ومحمد عبده قام بدور مهم في هذه المسألة. لكن للأسف أصيب هذا التيار، بمحاولة وَأده، نظراً لوقوع العالم العربي تحت حكم الاستعمار الغربي الغرب لم يسمح به كما لم يسمح ببواكير رأسمالية جنينية؛ لتعارضها مع مصالحه، فكلمت واجه إرهاصات بورجوازية رأسمالية وطنية، وواجه معها رصيدها الفكري

العقلاني والتنويري، كما حدث في مصر. إذن؛ فالهدف كان أن يظل العالم الإسلامي في سباته.

ـ إذا كان هذا عن الاستعمار، وتأثيره، كعامل خارجي، فماذا عن النخب نفسها، ألا توجد أسباب ذاتية، وداخلية ؟

ـ التيار الديني كان له الغلبة، لأن السلطة كانت معه والاحتلال أيضاً، والتاريخ يحدثنا عن علاقته بهما. مع ذلك، فأي صحوة فكرية، ولأنها خيّرة، وتكتسي قوتها داخلها، لا يقضى عليها وتستأصل تماماً، بل تظل موجودة، بدليل المدرسة الفكرية التنويرية في مصر والعالم العربي، وقد ذكرت لك بعض الأسماء سابقاً، كذلك كان في تونس خير الدين التونسي، وفي الفكر الديني نفسه الحركة السنوسية التي كانت صوفية الطرقية وتحولت إلى حركة ثورية، والمهدية في السودان كحركة ضد الاستعمار.. إلخ. عموماً فإنّ الرواد كان لهم تلاميذ استكملوا مسيرتهم وإن بتعثر، فبُثت روح التنوير بهدف التثوير، وكل هذا معناه أن العرب بدأوا بالإفاقة. لكن كما قلتِ انشغلت النخبة المفكرة في العالم العربي كله بقضيتين مهمتين أساسيتين، وهما: التحرر الوطني، وقضية الدستور، التي عبرّ النضال من أجلها عن بداية التأثر بالحداثة، والدستور كان يعني الدولة المدنية الحديثة، والدستور والحداثة يفرضان توديع فكرة الخلافة الإسلامية المضببة المغيبة، التي كتبت عنها في أحد كتبي وقلت أنّها «أحط نظام عرفه التاريخ». لا زلت أصر على أن الغرب موجود وحاضر في محاولة إحيائه وكونه مطلباً تجمع عليه كافة التيارات الدينية الأصولية على اختلاف ألوانها. فمع الاتجاه إلى التحديث بعد انقشاع الموجة الاستعمارية، وظهور حركات التحرر في العالم الثالث، والصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي، الذي بانتهائه خلت الساحة للرأسمالية العالمية، التي واجهت محاولات للتحديث عبر طرق شتى وشجعت، وأرغمت الحكام على اتباع سياسة المهادنة في معظم الأحيان مع الحركات الأصولية.

غلبة التيّار الديني

عن الظروف الذاتية أيضاً؛ يمكن القول بأنّه مع ظهور الجامعة المصرية وتأسيسها العلمي، الذي استفادت منه الجامعات العربية والإسلامية كلها، بل والأفريقية. بدأت في مصر حركة تنويرية جديدة لكنها كانت مراهقة، ولغلبة وقوة التيار القديم، لأنّه كان متجسد في الماضي بكابوسه ورهبوته، وما يملكه من تراكم ضخم تصعب زحزحته، كلّ محاولة للتحرر تبقى مقيدة بالبقاء داخله والحذر الشديد والتبرير، فظلت المرجعية القديمة وثقل عبء كابوس الماضي القديم بالنسبة للغرب؛ فكان الأمر بين اتجاهين، الأول الانبهار الكامل به من قبل النخبة، وهذا

ما أراده، ومَثَّل هذا الإتجاه من ابتعثوا للجامعات الأوروبية ثم عادوا "خواجات" متأثرين بما درسوه في العلوم التطبيقية وحتى الإنسانية، التي أخضعوها عندما أخذوا يدرسون مجتمعاتهم وظواهرها لقولبة نظرية غربيّة. ترك الأنموذج الغربي للحداثة المبُهر أثره على أعين أصحاب هذا التيار، الذين دعوا إلى إهمال الماضي كلية، بينما أغفلوا حقيقة أن الحداثة نفسها في أوروبا بدأت بحركة إحياء للتراث الكلاسيكي القديم لأرسطو وأفلاطون والفكر التجريبي إلخ، وأنه لابدّ من وجود أساس إذا استهدفنا البناء، لكن للأسف هذا التيار من نخبتنا انبهر بالحضارة الأوروبية دون أن يفهمها أو يفهم مغزاها.

على الجانب الآخر، كان تيار العودة إلى الماضي وتكريس العقل اللاهوتي القديم، ولذلك فإنّ التيار الفكري الحداثي الذي حاول الجمع بين إحياء العقل من التراث والاستفادة من الغرب، أي دون استغراب أو سبات في الماضي، عانى أصحابه كثيراً، سواء بمصادرة كتبهم، أو الزج بهم في السجون أو بهجرتهم، فعدد كبير من العقول هاجر إلى أوروبا، و"تأورب"، وظلت الساحة خاوية باستثناء حركة ظهرت على استحياء بعد 1967، وكان لها مردود كبير بين الإنتلجنسيا العربية، وكنتُ أحدهم، وقت وجودي في المغرب، حيث بدأت فكرة المشروعات العلمية التي تحاول الوقوف على الأسئلة الرئيسية والمشكلات المرتبطة بهذا الموضوع: نحن وحضارة الآخر، مشكلات الأنا والآخر، مشكلات الدولة المدنية، مشكلة الدساتير الخ... لكن كل هذه المحاولات كانت جهوداً فردية ومعظمها مراهق، وللأسف أيضاً أسهمت السلطة في تشتيتها فكان الإسهام محدوداً، ولم يخلق تيار عام.

ـ هنا ننتقل لسؤال مهم، وهو: ماذا عن الدرس المعرفي الذي حصَّلته البيئات الفكرية العربية على اختلاف مبانيها المعرفية وتياراتها الأيديولوجية، لدى معاينتها اختبارات الحداثة سحابة قرون متصلة من تاريخ الحداثة وما بعدها؟.

ـ بالطبع حصَّلت الكثير. على سبيل المثال الفكر الاشتراكي، وفكرة الثورة لدى المفكر النهضوي شبلي شميل، وغيرها من الأفكار الي انعكست في ظهور أحزاب شيوعية قوية في مصر والسودان والعراق وسوريا. هذه الأفكار وتمظهراتها التنظيمية حوربت بفكر مضاد يدينها، ثم أصبحت بعد ذلك مجرد ضجيج، وهنا نرجع لأوروبا والحداثة في النظام الرأسمالي، فقد دُعِمت الطبقة الجديدة بأمراء مستنيرين. كلّ فكر مهما كان إيجابياً وعظيماً لا يمكن أن ينهض إذا حاربته السلطة، وهذا ما قاله محمد عبده الذي اصطدم بعباس حلمي الثاني، وبالأزهر نفسه، فبقي

ينجز لكن في ظل السلطة. الانتكاسة التي لاقتها الكثير من الأفكار الاشتراكية والقومية وغيرها، ومع الدخول في مرحلة جديدة تحت نظم جديدة، جعلت المناخ غير مواتياً على الإطلاق للقلة القليلة المتشرذمة الذاتية التي في أحسن الأحوال انكبت على نفسها لعلاج الأزمة على المستوى النظري، لكن على المستوى التطبيقي لم يحدث على الإطلاق اختبار جدي للحداثة، وحتى محاولة بناء نظم حداثية من قبل الأنظمة فرِّغت من مفاهيمها الحداثية (دساتير وبرلمانات)، وأصبحت تلك المفاهيم نتيجة التجربة والمعاناة معها، جعجعة بدون طحن.

عيوب الليبرالية الجديدة

ـ ما الذي تتوقعونه من وعود ما بعد الحداثة كأفكار، وكحدث تاريخي وحضاري، في زمن تتعاظم فيه أسئلة الشك حول جدواها في الحياة الإنسانية المعاصرة.. ذلك، فضلاً عن سلسلة الإخفاقات التي مُنِيت بها في ميدان الاجتماع السياسي، ناهيك عن موجات النقد التي وجِّهت وتوجّه إليها اليوم من طيفٍ واسع من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين في الغرب؟

ـ كتبت عشر مقالات عن ما بعد الحداثة تحت عنوان «الليبرالية الجديدة محاولة تجميل لوجه الرأسمالية القبيح»، وأقول بأنّ الرأسمالية دائماً تجدد نفسها، ليس فقط اعتماداً على قوتها الذاتية، وإنما أيضاً على إخصاء القوى الجديدة أو المناوئة. بالنسبة للعولمة وطبيعتها، فمن حيث الشكل تبدو عظيمة، الفكرة الإنسانويّة؛ وثورة المعلومات، وما أتاحته من تسهيلات، لكن تكمن خطورتها في عملية التخدير والاستغلال بأشكال جديدة، وهنا تدخل الميديا كعنصر فاعل ورئيسي. وعلى صعيد العلوم الإنسانية طرحت مثلاً فكرة النسبية، أي اللاثبات، واللاثبات استوعبه الغرب، بينما نحن في طور المراهقة، وما زلنا نحبو، ونريد الخروج إلى النور. النسبية في جوهرها عدم التبلور حول اتجاه بعينه، أو نمط، أو مبدأ؛ العدمية باسم الفكر، فإذا كانت علوم الغرب لم تنهض إلاّ بعد اكتشاف المنهج العلمي، فإنّ ما بعد الحداثة تنفي وجود المنهج باعتباره قيوداً على الباحث، وعليه أن ينطلق حراً كالجواد البري، فهي دعوة حق يراد بها باطل، أو بأحرى دساً للسم في العسل، فيأتي التنظيم المعرفي والفكري لفكرة التجزئ في العلوم الإنسانية، بالإلحاح على ما يسمى الميكروسكوبيات، أي تجزئ الظواهر، واكتفاء الباحث بعملية الوصف، دون أسئلة حول أسباب الظاهرة، أي لماذا؟. وفي هذا مصادرة لإمكانية الإفاقة، وقضاء على الوعي الناجم عن العلم والمعرفة والحقيقة، التي تبقى نسبية.

ـ إذن فأنت في نقدك هذا لها، ترى فيها خطراً ما؟

ـ بالطبع هي خطر، لأنها مبهرة، ولأن الشخصية العربية الجاهلة لا تزال تتملكها «عقدة الخواجة»، وقد سبق أن استعارت ورددت مفاهيم البنيويّة والبنيويّة الوظيفيّة، دون تمحيصها، بينما هي هدفها الأساسي لا بنيات، وفي التحليل الأخير لا طبقات، فعلاقتها ببعضها ليست علاقة صراع وإنما علاقة تكامل ووظائف، وكل يؤدي دوره، فالعامل له دور، والإداري له دور، وكذلك صاحب المصنع، وغيره، الجميع يتكاملون.

ـ إذا كان بعض المفكرين الغربيين قد وجهوا إليها موجات من النقد، فماذا عن النخبة العربية؟

ـ بعض المفكرين العرب، بوعي أو دون وعي، أسهموا في تكريس أفكار التمزيق، والتجزئة، وكانوا ضمن أسلحة الرأسمالية، وعلى سبيل المثال، كانت لي معارك وسجالات كثيرة مع عابد الجابري عندما كنت في المغرب ـ حتى أن البعض كان يقول بأنّه «صديق محمود إسماعيل اللدود» الذي قال بوجود قطيعة إبيستمولوجية بين المشرق والمغرب، وما صاحب ذلك من تأكيد لاختلاف بلاد المغرب عن المشرق. الدين الإسلامي في المغرب مختلف، والمغرب له صيرورة خاصة تختلف عن المشرق، بالإضافة إلى الفواصل الجغرافية، وفي هذا تأكيد لمبدأ الإقليمية وفكرة التجزئة، ولذلك سميته الاستشراق العربي الجديد. لذلك أنا أرى أن المناهج التفكيكية تساعد في الغزو اللا مباشر للعقول العربية، الذي يعززه الانبهار بالغرب كسمت رئيسي ومقيم لم تتحرر منه النخب العربية.

ـ يعود السجال بين الفكر الديني من جهة، والعلمنة وفكرة الدولة المدنية من جهة ثانية، ليأخذ حيويته في العالم العربي الإسلامي إثر الهزات السياسية والأمنية التي عصفت بالمنطقة في ما عرف بالربيع العربي قبل نحو ست سنوات. كيف ترون صورة هذا السجال، وما هي أسبابه المباشرة والبعيدة؟

ـ ليس هناك تناقض بين العلمانية والإسلام، والعلمانية أو كما يسمونها في الغرب اللائكية، لم تبدأ مع القرن الثامن عشر، بل هي موجودة في الإسلام، الذي يتحدث عن عالمين: عالم الغيب، وعالم الشهادة، وفصل بينهما، الأول قال بأنّ لا نتحدث فيه، بينما نحن لا نتكلم سوى عن الغيب، أمّا عالم الشهادة، فهو العقل والعلم، وهنا الفصل بين المعتقد الديني وباعتباره أولاً

علاقة بين الإنسان وربه، والله يقول: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ **(الكهف: 29)**، أي أن الله يقول بحرية الإنسان، وثانياً فالإسلام ليس فيه كهنوت، بخلاف المسيحية واليهودية وكل

العقائد الوثنية إذن، فلا إكليروس في الإسلام. ولي مؤلفات كثيرة دافعت فيها عن فكرتي هذه، فقلت بعدم التعارض بينها وبين الإسلام كما جاء في كتابين لي «الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين»، و «فصل المقال فيما بين الإسلامويين ونبوءة الدجال من اتصال»، فضلاً عن المقالات.

أما عن السبب المباشر لتصاعد هذا السجال؛ ففي رأي هو مشروع تأخير سقوط النظام الرأسمالي واستمرارية نهب خيرات العالم العربي، هذه هي المسألة الحقيقية. أمّا عن وجود خلاف جوهري علماني وغير علماني فغير صحيح، وبالأساس السبب سياسي، ولخدمة مشاريع سياسية، فمن يحملون فكراً دينياً متخلفاً وأفكاراً قطعيّة، حيث لا مجال للتفكير وإعمال العقل، هم جماعات هشة لا قوة لها، ولو تركت وشأنها ستأكل نفسها بنفسها، لأن القضية لديهم ليست قضية خطأ وصواب في الأفكار، وإنما قضية حلال وحرام، ثم تعاظمت إلى إيمان وكفر، ثم استباحة الدماء. هي جماعات هزيلة وغشيمة، ولها دور تؤديه.

ـ هل سيأتي يوم في العالم العربي يتمحور فيه النقاش بين نخبه حول ضرورة العثور على منطقة معرفية وسطى تتم فيها المصالحة بين الدين والعلمنة وتنهي هذه الشيزوفرينيا الفكرية التي طال أمدها في مجتمعاتنا؟

ـ البضاعة الدينية في ثوبها الرديء أصبحت هي السلعة الرائجة اليوم، والصراع بين الدين والعلمنة صراع مصطنع، ومن حاول أن يُعلِ صوته مواجهاً ذلك، لن يستمع إليه أحد. كتبت الكثير عن أن الإسلام دين العلمانية، والعلمانية ليست كفراً وليست إلحاداً، صحيح أنّها كانت في فرنسا، لكن ثمة ظروف تاريخية خاصة، حيث الكنيسة الفرنسية والبابوية وإلحاحها، لقد كان للبابوية ضرائب، والكنيسة أيضاً لها ضرائب أخرى، وعندما حدثت ثورات اجتماعية وحاول البابا قمعها مستعيناً بجيوش ملوك أوروبا، وواجهه الفرنسيون، وكان ثمة حركات تدعو للعدالة والحريات وتقف ضد الدين، فقد كفروا بالدين نفسه، وروبسبير دعا إلى عبادة العقل، كل ذلك لأن إلحاح الدين في فرنسا كان بشعاً، أمّا العلمانية في بقية أوروبا فكانت مختلفة وغير متعارضة مع الدين.

أعود للصراع عندنا، وأكرر أنّه مغلوط ومصطنع، ومن الأسف أن ما تسمى النخبة على عمومها لا تعِ ذلك. وعن كلمة «ثيوقراطية» فإنّ العالم الإسلامي لم يشهد في تاريخه وجود حكومة ثيوقراطية، وقد أثبت ذلك في كتابي «الخلافة الإسلامية بين الفكر والتاريخ»، وإذا كان المقصود اليوم بذلك هو إيران، فهذا بتعريف الغرب نفسه «إسلام ثوري» يحاربه الغرب، وبعض

من النخب، لكن هنا لابدّ من طرح سؤال لماذا إيران تحديداً بينما كل الدعم للنظام السعودي وأتباعه، فكراً وتنظيماً؟. خلاصة القول؛ إنّ هذا الصراع لا أساس له، ولذلك سينتهي بزوال المؤثّر، فنحن في حاجة إلى حركة تحرر وطني جديدة يتبعها تطور عقلي جديد، من أهم أسسه أنّه لا صراع بين الدين والعلمنة، وأن الإسلام لا يصادر على الإطلاق على العلمنة.

ـ لو عدنا مرة أخرى لنتساءل عن مصير السؤال الإبتدائي الذي طغى على الساحة الفكرية العربية سحابة قرن مضى: «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟» هل السؤال اليوم ما زال مجدياً لاستنتاج ما يمكن أن نعتبره مخرجاً معرفياً لمشكلة استعصاء سؤال النهوض في التفكير العربي؟

ـ بالطبع لا يزال مهماً، لسبب ضروري وملح، وهو معرفة الذات، فماذا نقرأ ونعرف عن تاريخنا، لقد صدرت وطغت أفكار وكتابات بعينها أقل ما توصف به أنّها لا تحمل سوى الجهل والخرافات، لكن أين ابن خلدون، وابن رشد، ومسكويه؟ لقد طبّق مسكويه الفارسي الفكر الحداثي قبل ظهور الحداثة، وتحدث في كتابه «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» عن النبي محمدﷺ، وكيف كانت التدابير التي اتخذها، فكرة أنجبها عقله المستنير، وكيف طُبقت، وما هي نتائجها، فكانت معالجة متفردة لرجل عظيم، كل هذا أهيل عليه التراب.

والأزمة هنا تكمن في أن النخب لا تزال، وهي في حصارها داخل سؤال نحن والغرب، تنظر إلى الذات دون وعي حقيقي بها، فالإسلام ليس هو تراث من أدخلوه في نفق مظلم، لذا يتعين أن نعيد قراءة وفهم هذا التراث، ونحن نجيب على أسئلة الذات والآخر، وفي هذا السبيل ثمة كتابات جديدة، أعتبر تجربتي ومشروعي مع تلامذتي جزءاً منها، فإذا كنا نريد الانطلاق إلى الأمام يتعين أن ننطلق من رصيد، من جذور، ونحن نقوم بتقديم إجابة على سؤال لما تخلفنا وتقدموا، سنعرف أن الإجابة في أساسها هي أننا تخلينا باسم الدين عن الدين، وتخلينا عن العقل، وانغمسنا في ثقافة الاتباع، وقتلنا الإبداع.

ـ يبقى السؤال عن الخطاب الثقافي العربي، وكيف يمكن إعادة تشكيله اليوم تحت ضغط وإلحاح هذه اللحظة التاريخية الفارقة، وما تفرضه، بما يحرره من مضامينه الاغترابية، سواء لجهة البقاء في الماضي، أو الاستيراد من الغرب.

ـ قبل حوالي 18 عاماً، دعيت إلى ندوة في المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، كان عنوانها «نحو خطاب ثقافي عربي جديد»، وقد كتبت بحث بعنوان: «هل يمكن تحيين ابن رشد في ترشيد الخطاب العربي الجديد؟»، نعم نحن نحتاج إلى إعادة تشكيل الخطاب الثقافي العربي،

نحتاج ابن رشد وغيره كقاعدة لنا. لقد انطلقت أوروبا من أرسطو وأفلاطون وغيرهم، الماضي لابدّ من الاستفادة منه، لكن أي ماضي؟ والاستفادة لا تعني التقوقع والبقاء فيه، فكما قلت يجب أن نعرف أنفسنا، وعندما نعود إلى الماضي سنجد نوره وظلمته، ولا انطلاق ولا تحديث دون أن نرى نوره ونستفيد منه. عندما ننطلق لابدّ أن نراعي اعتبارين: الأول؛ أن كل ما هو عقلاني وكل ما هو إنساني نافع، بغض النظر عن أصله وفرعه، وهذا ليس استيراد من الغرب، لابدّ أن نستلهم من الغرب. الثاني، أنّنا يمكننا بناء نهضة بدون الاستناد إلى الغرب وعلومه، بشكل مطلق. فقد سبق للعلماء المسلمين ومع حركة الترجمة، أن فكروا وانتقدوا ثم انتقلوا إلى مرحلة الإبداع والإضافة، وعموماً النهضة ليست قفزة، أو يمكن اختزال مراحلها، إنها بناء متكامل (عقول، ورؤى، وروح، ومناخ عام).

ـ أخيراً، نريد منك إلقاء الضوء على حجم إسهام كتاباتك كمؤرخ ومفكر إسلامي، وصاحب مشروع علمي وفكري، قدم إضافات معرفية في قضايا التراث والثقافة العربية والتاريخ الإسلامي، في التأسيس لخروج الفكر العربي مما يواجهه من أزمات، وتقديم إجابات لأسئلة التاريخ الراهن، على كثرتها وتعقيداتها وإلحاحها.

ـ كنت متمرداً، منذ إعدادي لأطروحة الدكتوراه، على كل ما اعتبرته يسيء إلى الإسلام، ديناً وتاريخاً، ومن منطلق ديني، فأنا أرى أن الإسلام دين عظيم، فكيف أسمح أن أدرسه وأدرِّسه للأجيال القادمة هكذا، فبدأت عملية التمرد في كتاب «الحركات السرية في الإسلام»، وأحدث ضجة كبيرة في العالم العربي وقت صدوره، وأعتبر هذه هي مرحلة الهدم، أسميها هدم الهدم، ما علق بالتراث وكان يستوجب الإزالة والتكسير. ثم رأيت ضرورة أن يكون لي مشروع لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وتدريسه، وقد أنجزته في موسوعة «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي»، وهي رؤية عقلانية مادية للتاريخ الإسلامي، مثله مثل كل التواريخ التي تدرس في العالم، سواء تاريخ وثنيين، أو بوذيين، أو مسيحيين، أو غيره، حولته إلى علم، فقيل إنّ محمود إسماعيل حول التاريخ الإسلامي من مناقب وأساطير وخرافات إلى ما يمكن أن يشبه معادلات رياضية، للمرحلة الأكسيومية في تاريخ العلم. وقد استغرق هذا المشروع ثلاثين عاماً، واستكملته مع تلاميذي، فكنت أول من لجأ إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وأشرفت على 250 أطروحة فيه. أمّا عن علم التاريخ، فمن أجل تغيير أفكار من يدرسوه، كتبت ثلاثة مجلدات عن الفكر التاريخي: التكوين، الازدهار، الانهيار. وحاولت أن أقدم إضافة منهجية، باستحداث مناهج، يعتبرها كثيرون قدمت خدمة إلى علم التاريخ.

ثم أخذت في دراسة التاريخ في كل فروعه وعصوره، وأعدت تحقيبه مرة أخرى، ليس التحقيب وفقاً للأنظمة والأسر الحاكمة، بل على أساس معالم أساسية في حركة الواقع الاجتماعي والاقتصادي.

وفي سياق تقديم الجديد، بحثت عن مادة جديدة لكتابة التاريخ بعيداً عن كتب التاريخ الرسمي، فكانت كتابتي عن الإسطوغرافيا، حيث كنت أول من قال بأنّ التاريخ الإسلامي لا يُفهم حقيقة إلاّ بدراسة الفقه الإسلامي، لأن الفقه علم دنيوي موضوع، فيه حياة الناس ومشاكلهم، وهذا هو التاريخ الحقيقي. وقدمت إضافة أخرى عن الميثولوجيا، فكتبت كتاب هو الأول لمؤرخ «الإسطغرافيا والميثولوجيا»، عن كتابة التاريخ من خلال الميثولوجيا، كمصدر غني من مصادر التاريخ الإسلامي: الخرافات، الأساطير، الأمثلة الشعبية، واستطعت في هذا الكتاب أن أحل أكثر من عشر مشكلات تاريخية لم يجب عليها التاريخ الرسمي.

أخيراً أقول بأنّ إعادة كتابة وقراءة التاريخ ستقدم إجابات لأسئلة النهوض العربي الراهنة والملحة، فيجب أن نعرف كيف نصل إلى الحقيقة، وما وسائلنا ومناهجنا للوصول إليها، ولا نهضة دون معرفة الذات، تطورها وطبيعتها.

محمود إسماعيل عبد الرزاق - سيرة ذاتية معرفيّة

مؤرخ ومفكر مصري متخصص في التاريخ والحضارة الإسلامية، صاحب نظريات خاصة في المعرفة التاريخية، ورائد مدرسة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي تحظى بتقدير كبير في العالم العربي وأواسط الاستشراق، سميت بالمدرسة المحمودية، كما لقب بفيلسوف المؤرخين العرب، أمضى عقودًا في إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وله مشروع فكري وعلمي كبير تبدى في إنتاجه الغزير، وموسوعة «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي»، التي أثارت جدلاً بين المفكرين المعاصرين، واعتبرها آلان دوسولييه مانيفستو لتحرير الفكر الإسلامي من إسار الاستشراق. كما تتلمذ عليه عدد كبير من الباحثين والمؤرخين في المغرب والجزائر ومصر ومعظم الدول العربية.

كما حصل محمود إسماعيل على جائزة الدولة التقديرية في الآداب عام 2014.

- دكتوراه الآداب، عام 1970م.

- أستاذ مساعد التاريخ الإسلامى بكلية الآداب، جامعة عين شمس.

أهم المؤلفات:

له العشرات من الكتب في مجال الفكر الفلسفي والتاريخي والاجتماعي، نذكر منها ما يلي: - موسوعة سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.

- فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية.

- مقالات في الفكر والتاريخ.

- الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين.

- الخطاب الأصولي المعاصر.

- فرق الشيعة بين الدين والسياسة.
- إخوان الصفا، رواد التنوير في الفكر العربي.
- في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري.
- الخطاب الديني المعاصر بين التقليد والتجديد.
- إشكالية المنهج في دراسة التراث.
- في نقد حوار المشرق والمغرب.
- العروبة والإسلام ـ بين الإرجاف والإنصاف.
- الخلافة الإسلامية بين الفكر والتاريخ.
- الاسطغرافيا والميثولوجيا ـ نظر وتطبيق. ـ الدولة الفاطمية ـ دعوة وثورة.
- جدل الأنا والآخر ـ سيرة ذاتي. ـ دراسات في حضارة الإسلام.
- فلسفه التاريخ.

النشاط الثقافي:

- عضو هيئة تحرير في عدد من المجلات الثقافية المصرية مثل العصور الجديدة والفجر.
- عضو لجنة التاريخ بالمجلس الأعلى للثقافة بمصر (سابقاً).
- كتب عشرات الدراسات والبحوث في عدد من الدوريات الثقافية المصرية مثل الكاتب، والطليعة، والفكر المعاصر، والموقف العربي، وأوراق ثقافية، وأدب ونقد، والمنار، والهلال والعصور الجديدة، والمحيط الثقافي الخ.

الملـف

ديريدا ومعضلة الأخلاق

التخلُّق.. ترحيب غير مشروط بالآخر

شيه جِن فوه[*] Shyh - Jen fuh

تهدف هذه المقالة إلى الاستجابة للجدل الذي شهدته المدارس الأخلاقية الغربية في خلال السنوات الأخيرة حول قيمة أعمال الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا الأخلاقية. ولقد سعى الكاتب الصيني شيه جِن فوه إلى بيان مقصده من خلال تعقب مداخلات المفكر الفرنسي إيمانويل ليفيناس التي جرت على خط موازٍ مع أفكار ديريدا الأخلاقية.

وضع ليفيناس الأخلاق في الطليعة معتبراً إياها «الفلسفة الأولى»، أمّا ديريدا الذي كان يرى أن «القراءة» التفكيكية هي الوسيلة لفتح النصوص، فقد كان يعي مخاطر، إنّ لم نقل استحالة، «التسمية» الواضحة لماهية «الأخلاق» و«الأخلاقي». وكذلك كان مدركاً للحاجة إلى الانفتاح على «إمكان وجودها».

يلاحظ الكاتب في بحثه التالي، أنّه لو صح القول بأنّ نظرية ليفيناس الأخلاقية تقتضي الانتقال إلى ما هو أبعد من مجموع الكيان، اي إلى لا تناهي الغيرية، فإنّ التفكيكية هي في الوقت عينه أخلاقية ولا أخلاقية، ذلك بأنّها تتجاوز باستمرار حدود ما هو أخلاقي.

المحرر

خلَّف خطاب ديريدا الشهير «البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية» والذي ألقاه سنة 1966 أثره الدائم في تلك العلوم. لقد تعرض الفيلسوف الفرنسي لتحديات متكررة لبيان الأهمية

*- أستاذ في الفلسفة ورئيس جامعة دونغ هوا - الصين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Derrida and the Problem of Ethics
ـ المصدر: مجلة Concentic - يناير 2003.
ـ تعريب: رامي طوقان ـ مراجعة د. جاد المقدسي.

الأخلاقية لكتاباته، وقد ازداد هذا الاهتمام بالمعضلة الأخلاقية في أعمال ديريدا تعقيداً في الآونة الأخيرة نتيجة موجة الاهتمام الجديدة بالأخلاقيات، والتي برزت بين الكثير من المحللين والنقاد الأدبيين. أثار هذا الاهتمام عاصفة هوجاء من الجدل والنقاش بين أتباع ديريدا ونقاده حول ما أسموه: «المنعطف الأخلاقي» في مهنة ديريدا «كفيلسوف».

وبغض النظر عن وجود هذا المنعطف أو عدمه، فقد دفع الجدل حول ديريدا وطبيعة أعماله الأخلاقية الكثيرين إلى قراءة أعماله من منظور أخلاقي، وكذلك دفعت بالكثيرين إلى ربط اسمه مع معضلات أخلاقية كبيرة وواسعة. وقد أجبرتنا نزعة الربط بين أعمال ديريدا والأخلاقيات هذه إلى التساؤل عما إذا كان خطاب ديريدا ـ أو الخطاب التفكيكي ـ يحتوي على أي قيمة أخلاقية أم لا؟ وكيف يمكننا أن نقيّم تفكيكية ديريدا من المنظور الأخلاقي؟ يدفعنا التفكير في هذين السؤالين إلى إثارة المزيد من الأسئلة: فهل الأخلاق هي المجال المناسب لنا للتفكير في التفكيكية؟ وإذا ما أردنا الغوص أكثر: أوليست الأخلاقيات نفسها عرضة للتفكيك؟ لقد كانت هذه الأسئلة هي ما وجّه مسار نقاشي حول ديريدا في هذه المقالة.

يرتكز القسم الأول منها على قراءة كتاب «الأهواء: تقدمة ملتوية»، وهو بحد ذاته نص يعمل على «الاستجابة الأخلاقية» للمطالب الأخلاقية. أمّا ليفيناس فقد أدخلته في النقاش في القسم الثاني من المقالة نتيجة الأثر الذي تركه على تعريف ديريدا للأخلاق كمشكلة تحتاج إلى حل، فبعد كشف أوجه الشبه و/ أو الاختلاف بين قراءة ديريدا التفكيكية كـ«بادرة حسن ضيافة» و«العلاقة الأخلاقية» التي طرحها ليفيناس، تنتقل مقالتي هذه إلى الحديث حول العلاقات السلطوية المشكلة التي طرحها نيتشه حتى أتناول المسألة في سياق أوسع.

1ـ الأهواء: «تقدمة ملتوية»

يعبر ديريدا في كتابه هذا عن وجهة نظره حول التحدي الأخلاقي الذي وضع أمامه بصراحة بالغة فيقول: «يمكن لأحدنا اليوم وفي أماكن كثيرة أن يحضر أو حتى يشارك في مهمة لائقة ومزعجة؛ ألا وهي استعادة الأخلاقيات، وعلى الخصوص طمأنة الناس الذين لديهم أسبابهم الجدية ليزعجوا أنفسهم بهذا الموضوع. اعتقد بعض الناس أنهم وجدوا في «التفكيكية» ـ ولنتنبَّه لـ «ال» التعريف هنا، وكأنه لا يوجد لدينا إلاّ تفكيكية واحدة ما ثمَّ غيرها ـ شكلاً حداثياً من «اللا أخلاقية» أو حتى نسف الأخلاقيات، أو عدم المسؤولية (إلخ، فالخطابيات التي تتبع هذا المسار معروفة ولا حاجة لي بأنّ أتابع فيها)، بينما اعتقد أناس آخرون يتمتعون بجدية أكبر وعجلة أقل وقابلية أفضل لما أسموه

بـ«التفكيكية» أنّها عكس ذلك تماماً، بل أنهم ميَّزوا أعداداً متزايدة من العلامات المشجعة ـ وفي بعض الأحيان حتى في بعض نصوصي!ـ تشهد على وجود انتباه دائم ومتطرف ومباشرـ وحتى ملتوٍ! ـ لهذه الأشياء التي قد نميزها تحت أسماء جميلة مثل «الأخلاقيات» و«المبادئ» و«المسؤولية» و«الذات» إلخ. وقبل أن أعود إلى حالة «اللا استجابة» لهذه الاعتقادات، أرى من الضروري أن أعلن بما لا لَبْس فيه أن الإنسان إذا كان لديه شعور حقيقي بالواجب والمسؤولية فإنَّ هذا سيفرض عليه الانفصال عن كلٍ من هذين التوجهين الأخلاقيين، أو وجهي «استعادة الأخلاقيات» بما في ذلك إدخال التفكيكية في الأخلاقيات، وهو بطبيعية الحال أمر يبدو أكثر جاذبية من الخيار الآخر الذي يعارضه بحق، ولكن هذا الإدخال يغامر في كل لحظة من الوقت بأنّ «يطمئن نفسه» حتى يطمئن الآخر وحتى يُروّج لإجماع بأنّ يتحول بدوره إلى سبات دوغمائي. والأمر كذلك حتى لا يتسرع الواحد منا إلى القول بأنّ عليه أن يعلن نفوره ـ وبغض النظر عن تفاوت درجاته ـ من كلا التوجهين الأخلاقيين باسم مسؤولية عليا أو حاجة أخلاقية ماسة عنيدة. فلا شك بأنّ ما اشتهر عن النظم الأخلاقية ب أنّها في حد ذاتها «غير أخلاقية» إنّ لم نقل ب أنّها تحتوي جانباً سيء السمعة من النفاق، إنمّا يتبين بعد إثبات تجاوزات من نوع ما، ولكن لا شيء يسمح لنا بأنّ نؤكد أن أفضل أسماء أو أشكال هذا الإثبات هي أشياء مثل «الأخلاق» أو «المثُل الأخلاقية» أو «السياسة» أو «المسؤولية» أو «الذات».

ما أعلنه ديريدا «بما لا لبس فيه» هو نوع من تجنُّب، أو حتى اشمئزاز، لمسميات أو أشكال الأخلاقيات، وبينما رد بوضوح تهمة كون عمله «لا أخلاقي»، إلاّ أنّه لم يقبل المزاعم بأنّ ثمة تنبه متزايد للقضايا الأخلاقية في أعماله، وكذلك فقد اعترض على تأويلات رفضه لـ «التحول الأخلاقي» في التفكيكية، والتي تفسر رفضه هذا على أنّه قائم على أساس «مسؤولية عليا»، وهو موقف التزم به بعض المدافعين عنه.

من المثير للاهتمام أن السياق الأصلي لنشر كتاب «أهواء»، كان الدعوة للرد على مجموعة من 11 مقالة كتبها عدد من الباحثين حول أعماله، وقد نشرت هذه المقالات مع رد ديريدا عليها في كتاب «Derrida: A Critical Reader» (ديريدا: قراءة نقدية) بتحرير ديفيد وود. وقد امتاز هذا السياق بكونه ملائماً تمام الملاءَمة لتأملات ديريدا حول معضلات الرد والمسؤولية والواجب، وكلها مفاهيم أساسية تتعلق بصلب البحث في الأخلاقيات؛ ولكن رده هذا لم يكن عادياً، بل قام بـ«نحت» شروط عمله هذا في النص حتى يحول المهمة التي أوكلت إليه ـ أي الاستجابة «الأكاديمية» ـ إلى معضلة بحد ذاتها من خلال تغيير المعايير الموصوفة لها. بكلمات أخرى: استغل ديريدا هذه الفرصة لـ«الرد» على ناقديه من خلال استعراض هوامش معضلة «الرد» نفسه التي لا بد للذات الكاتبة أن تجد نفسها «مقيَّدة بها»،

والتي تجعل «الرد» في الحقيقة مستحيلاً، ومن ثم «اللعب» حول هذه القيود؛ كما يمكن لنا أن نبرهن من «انفعالات» ديريدا أنّ هذه الحالة الخاصة من المسؤولية أصبحت ترمز إلى حدٍّ ما لرمزية المشكلة دائماً التي يمثلها ما هو أخلاقي.

بدأ ديريدا في الشرح بأنّ هذا النوع من النشاطات الأكاديمية هو بطبيعته «احتفالي» بالدرجة الأولى كما هو الحال في «الحفل» الذي يشير إليه هذا الحدث الذي جمع أحد عشر مساهماً بمقالات نقدية حول ديريدا، وكيف تطلب هذا «الحفل» من «حضوره» الالتزام بعدد من القوانين والبروتوكولات التي تم تأسيسها قبله؛ وكما هو الحال في أي «قراءة نقدية» فإنّ هذا التوصيف مسبوق باسم علم ـ أي ديريدا في هذه الحالة ـ والتي تم تعيينه لها، والذي تحول إلى «موضوع النقاش». لدينا إذن عدد من القراء (النقديين) الذين قاموا بقراءة الكتابات التي مهرها «ديريدا» بتوقيعه وعلى أساس موضوعي تحليلي، أي على مسافة «نقدية» من الموضوع نفسه. ولكن ديريدا والمساهمين الآخرين مقيدون بأدوار معينة لا يمكنهم تجاوزها ضمن إطار هذا الطقس «الاحتفالي»؛ فديريدا كـ «موضوع الدراسة» وموضوع «الكتابات» التي هي «صلب موضوع» هذه القراءة النقدية ملزم بدور «المؤلف». مما يفترض بأنّه «مسؤول» عن جميع كتاباته، وأن هذه الكتابات تؤلف في مجموعها «نظاماً» متسقاً و واضحاً». من ناحية أخرى، فقد عينت للمساهمين مهمة تحليل هذه الكتابات وبالتالي «دفع جزيات» ثقافية مختلفة لديريدا الذي يلعب دور «المؤلف». على كل من ديريدا ـ كمشارك في «الاحتفال» من ناحية وموضوعه من ناحية أخرى ـ وكذلك على النقاد ـ كمشاهدين للاحتفال ـ أن يحللوا ويقيموا ويفهموا القوانين حتى يتمكنوا من الانصياع للنظام الأكبر وجعله يعمل.

يتضح الجانب «الشعائري» من هذا النشاط الأكاديمي أكثر حين يدخل ديريدا العنوان «المقترح» ـ «تقدمة ملتوية» ـ لرده في دائرة التحليل، مستقياً من الدلالات الدينية للفظة «تقدمة»، ورابطاً بين المشهد الأكاديمي ومشهد عشاء السيد المسيح الأخير حين يشبه المؤلف بـ «ضحية القربان» الذي يقدم «جسده النصي» للاستهلاك والقراء النقديين بـ«الحواريين» الذين يستهلكون «الجسد النصي» بينما يقدمون تبجيلهم من خلال القراءة الأمينة لـ«نصّ الإنجيل». ولكن السؤال هنا هو التالي: إلى من ترجع هذه «التقدمة الملتوية»؟ هل تعود إلى ديريدا الذي يقدم الجسد النصي كأضحية للاستهلاك، أم إلى المساهمين الذين يقدمون احترامهم في صورة القراءات الأمينة؟

لقد اجتمع المساهمون في هذا الكتاب إذن في هذا «الطقس الاحتفالي» كحواريي السيد المسيح في العشاء الأخير لكي يقدموا أفكارهم حول كتابات «السيد» ـ الذي تم تقطيع «جسده» وسفك «دمه»

وتوزيعهما عليهم بالفعل ـ ولكن لا يمكن لنا نحن ـ أي قراء «القراءة النقدية» ـ أن نقرر حالة هذه «التقدمات» (القراءات في ديريدا) ولا أن نقرر حالة تقدمة ديريدا («الأصلية»). لكل واحد من هؤلاء المساهمين مصالحه وأجنداته ومواقفه الأكاديمية وتخصصه وولاؤه القومي، وكل واحد منهم يقدم نصيبه وهو يفترض أن لديه الحرية والحق في أن يتدخل في «نظام» كتابات ديريدا. لكن الحقيقة هي أن ما فعله هذا التدخل كان أن انتهك النقطة المركزية التي تزعم «القراءة النقدية» أنّها تتمركز حولها، ذلك لأن القراءة النقدية لا يمكن لها إلاّ أن تتحدد نسبياً، وبعد تحديدها النسبي هذا يظل لدينا «ما لم يتحدد» وهذا الأخير يتيح المجال أمام ولوج مجموعة متباينة من الرغبات والإستراتيجيات والأهداف والقضايا المتحولة إلى عناوين عريضة، فلا يمكن في وضع كهذا أن يظل الكتاب منهجياً وموضوعياً، بل ولا يمكن للقراء (النقديين) أنفسهم أن يظلوا «ذواتاً حرة» بما أنهم مقيدون بقواعد «الطقس الاحتفالي». فإذا أخذنا بعين الحسبان هذه القيود مع هذا العدد الكبير من «الذوات» المساهمة فيه، فإنّنا نجد أن «القراءة النقدية» كـ«كتاب» موضوعي شمولي قد تمزقت إرباً إرباً.

في معرض الرد على تمزّق كهذا، طرح ديريدا قضية المسؤولية. فقد حاول في «انفعالاته» أن يبين أن الطبقات النصيّة المختلفة المندرجة تحت مسمى واحد يمكنها البتّة أن تتوافق مع أداء هذا «الطقس» أو هذا الحدث. فالنصوص العديدة المجموعة في كتاب عنوانه «ديريدا: قراءة نقدية» لا يمكنها أبداً كذلك أن «تعود» أو«ترد» إلى «المؤلف» المفترض ـ ديريدا في هذه الحالة ـ ففي نهاية المطاف كلمة «ديريدا» لا تشير إلى «ذات» أو «موضوع دراسة»، بل إلى مجرد «اسم»، كما يقول هو نفسه:

«... فهذا الذي حمل اسمك أو يحمله الآن أو سيحمله في المستقبل، يبدو لي وكأنّه يحمل المقدار الكافي من الحرية والقوة والإبداع والاستقلالية، بحيث يحيا لوحده ويتطرف باستغنائه عنك وعن اسمك. فما يعود إلى اسمك، إلى سرِّ اسمك، هو مقدرته على الاختفاء ضمن اسمك[1]».

فمن إذن يتحمل مسؤولية هذه القراءات النقدية التي تمتاز كل واحدة منها بحياة ومصيرٍ خاصَّين بها رغم أن جميعها مكرسة لديريدا؟

[1]- ومما يتفق مع هذا التحدي الذي يطرحه ديريدا للوظيفة التأليفية وهيكلية الاسم تجاربه في كتابة «نواقيس» (glas)، إذ زعم ديريدا في مقابلة أجراها بعد كتابة عمله هذا أن كامل مسؤولية الألاعيب والحسابات الموجودة في النص لا تقع عليه وأن هذا النص لا يمكن أن يكون ذا أهمية إلاّ لشخص استوثق من أن "الأنا" لم تعد تعي ما هو العمل "الخاص بي". وكما أشار رودولف غاشيه بذكاء فإنّ ما يدفع إليه ديريدا حين ينادي "بالتخلي عن مسؤولية السيطرة والتمكن" هو "شهادة على رغبته في فتح الكتابة على نتائج لا يمكن التكهن بها، أو بعبارة أخرى: على الآخر. إنها وظيفة مسؤولية في الكتابة نحو الآخر - أي إتاحة المجال في الكتابة أمام الآخر، أي: قبول دعوة أو مطالبة الآخر، أي: دعوة الآخر إلى الرد». بالطبع فإنّ هذه الفكرة تتماهى مع موقف ليفيناس، والدافع خلفا هو «البحث عن الحدود المطلقة -أو بالأحرى: البنيوية- للحساب وكذلك للذات الحاسبة». أنظر: Gasché's Inventions of Difference، 230.

وللرجوع إلى تعليقات ديريدا على «نواقيس» التي أشرنا إليها هنا أنظر: "Ja، ou le faux-bond" in Point de suspension

في هذه الحالة تحديداً اتُّخِذ قرار بدعوة ديريدا إلى الرد على مختلف التقييمات والتحليلات والانتقادات والتدخلات التي أسهم بها قراء «القراءة النقدية»، وإلى جمهور أبعد منهم: أي الدائرة الأكاديمية الأوسع التي ما توقفت عن التدخل في نصوصه لسنوات طويلة. وقد كان هذا تدخلاً رد عليه ديريدا بالإيجاب. ربما لم يترك له سياق «البروتوكولات الأكاديمية» وقواعد «طقوس التهذيب والصداقة» بين زملائه أي خيار إلاّ القبول. فهل جاء هذا «القبول» إذن من «شعوره الشخصي بالواجب»؟ ربما، ولكن في نهاية الأمر ما قام به ديريدا كان تفجير الافتراض المسبق بين القراء الأكاديميين بأنّ «المؤلف» مسؤول عن نصوصه، ولذلك عليه أن «يجيب عنها» من خلال تعرية «أدبيات» الطقوس الأكاديمية، فهو في الواقع يتساءل: ما الذي يتألف منه «الواجب» و«المسؤولية» آخر الأمر؟[1].

ازدواجيّة الأخلاقي واللاأخلاقي

ومن النقاط الأساسية التي أشار إليها ديريدا ما أسماه «عملية الدعوة المزدوجة»:

«تترك الدعوة الشخص حراً، وإلا فإنّها تصبح مجرد عبء. لا يجب على أي دعوة أن توحي بأن: من الواجب عليك أن تأتي، عليك أن تأتي، من الضروري لك أن تأتي. لكن في المقابل على الدعوة أن تكون ملحة وليس لا مبالية، فلا ينبغي عليها أبداً أن توحي لك كأن تقول: أنت حر بأنّ لا تأت.. وإذا لم تأتِ فلا تهتم بالأمر لأنّه ليس مهماً. فإذا لم تمارس الدعوة ضغط رغبة ما، تقول من خلالها للآخر: «تعال» مع ترك مطلق الحرية له، فإنّها تتقوقع وتفقد عنصر الترحيب، ولذلك عليها أن تنقسم وتنثني على نفسها في الوقت ذاته، أن تختطف وتحرر: فعل مزدوج، فعل متثنٍّ».

بما أن الدعوة تحتوي كلاً من ترك الحرية للآخر وممارسة الضغط عليه، فلا يمكن لمن تلقى أي دعوة التصرف بحسب الواجب فقط، أو التزاماً بالواجب فحسب، مع أنّه بالضرورة يشعر بضغط هذه الدعوة. إنّ الاستجابة للدعوة بدافع الواجب، أو التزاماً بالواجب هو نوع من الاستجابة المبرمجة التي وصفها ديريدا ب أنّها «من أسهل ما يكون». وفي مثل هذه الحالة فإنّها سوف تتسبب لا محالة بـ «السبات الدوغمائي» الذي يحذر منه. وهكذا يتحدى ديريدا أطروحة كانط بأنّ الشعور الداخلي

---

[1]- في هذا السياق يشير ديريدا إلى أن ديفيد وود، رئيس تحرير الكتاب، كان من خرج بعنوان هذا الرد حين طلب من ديريدا أن يكتب/ يخرج بـ«تقدمة ملتوية»، ولأن هذا العنوان قد شارك لا محالة في تشكيل قوام الإجابة المكتوبة فما يقوله ديريدا هو أن ديفيد وود يتحمل جزءاً من «المسؤولية». يضرب ديريدا مثالاً من خلال عرضه لهذه الحالة على أن الكتابة ليست ببساطة إنجازاً مستقلاً للذات (أي المؤلف) مع أننا نتسبب بتحويل هذه الكتابات إلى «مواضيع عامة» من خلال العناوين التي نضفيها عليها وكأن هذه «الأسماء» يمكن لها أن تصنف الكتابات إلى أنظمة فكرية منفصلة.

بالواجب، والاحترام الطبيعي لمثل أخلاقية عليا هو أساس الأخلاقيات[1]، فبينما يفترض كانط وجود قوانين مثالية عليا تحكم حياة الإنسان الأخلاقية وتتطلب الاحترام، يحول ديريدا جوهر القوانين الأخلاقية إلى إشكالية:

ما هو الشيء الأخلاقي في الأخلاق؟ أو الفضائلي في الفضائل؟ ما هي المسؤولية؟ وما هي هذه الـ «ما هي» في هذه الحالة؟ إلخ. تظل هذه أسئلة ملحة وبطريقة ما عليها أن تظل ملحة ومن دون إجابة، أو على جميع الأحوال بدون استجابة عامة تحكمها قواعد محددة، وبدون استجابة عدا تلك المربوطة في كل وقت محدد بحصول قرار دون قواعد تحكمه، ودون إرادة توجهه أثناء اختبار جديد لما لم يتم اتخاذ قرار فيه.

ما يتم التشديد عليه هنا هو إمكانية الاختيار في وجه ما لا يمكن اتخاذ قرار فيه. فـ«بين» فعل الدعوة المزدوج الذي يمارس الضغط على الآخر بينما يتيح المجال أمام حريته تبرز فرصة اتخاذ خيارات خلاقة لا يصنعها اتباع القوانين (كما أشار إليه في قوله: «الاستجابة العامة التي تحكمها القوانين» ولكن هذا لا يحصل إلاّ من خلال التفاعل مع الحدث بطريقة مختلفة في كل مرة. وهكذا فإنّ أخلاقية الأخلاق وفضيلة الفضائل واستكناه «الماهية» جميعها أسئلة ملحة تنبغي الإجابة عليها في كل مرة وفي كل مكان مرة تلو الأخرى، ولا مهرب من هذا التحدي؛ وهكذا فإنّ «استجابة» ديريدا في هذه الحالة لـ «القراءة النقدية» ولقراءه الناقدين هو ضرب من المجازفة يشير إليها مفكرنا ب أنّها «أداء»، أو «قرار خلاّق».ا فديريدا لا «يستجيب» للمطلب العام بأنّ يدافع عن مواقفه السياسية والأخلاقية، بل نجده يمعن فكره في المعضلة التي يواجهها حين يتلقى «دعوة»: المصاعب التي يواجهها سواء اختار أن يستجيب أم لا.

بالنسبة إلى الناس الذين (لا يزالون) يصرون على قراءة ديريدا تحت ضوء الأخلاقيات فمن الواضح أن عليه أن يجيب على تساؤلهم الملح حول «القيمة الأخلاقية» التي يمكن للتفكيكية أن تحملها؛ ولكن كما نعلم بالفعل ومن خلال نقاش ديريدا في «انفعالاته» لـ«الرد والاستجابة» كطقس احتفالي غير محدد أو مفتوح فليس أمام مفكرنا خيار غير تأجيل الإجابة على هذا السؤال؛ إذ كيف له

[1]- يمكننا رؤية هذه الصياغة مثلاً في المقطع التالي الذي استشهد به ديريدا من كتاب كانط: «نقد العقل العملي: «لذلك فإنّ مفهوم الواجب يتطلب أن تتماهى الغاية من الفعل مع القانون وكذلك يتطلب من المبدأ الذي يقوم عليه العمل احترام الذات للقانون كوسيلة وحيدة لتحديد الإرادة بحسب القانون. وعلى أساس تحقيق هذين المطلبين ترتكز التفرقة بين وعي الإنسان لتصرفه بحسب الانصياع للواجب وتصرفه بحسب ما ينبع من الواجب، فالأول، أي التصرف القانوني، ممكن حتى لو كانت ميول الإنسان لوحدها هي الأصل المحدد لإرادته، أمّا الثاني، أي التصرف الأخلاقي وذو القيمة الأخلاقية، فيجب أن يوضع في المكان التالي: أن تنبع التصرفات من الواجب وحده، أي من القانون فقط.

أن يزعم بأنّه «الحَكَم» على هذا الأمر بأي طريقة تزيد على «حُكمه» على المقالات المكتوبة حوله في القراءة النقدية وهو «المؤلف» المطلق، فكيف يصدر الأحكام على الكيفية التي تتم فيها قراءة نصوصه وبالتالي على هذه المقالات النقدية مع مختلف إستراتيجياتها وولاءاتها ومساراتها الفكرية («الذاتية الشخصية»)؟ بما أنّ الكتابة تظل تتجاوز «النية منها» والقراءة تظل تكملة تفاضلية للنص، يظل المعنى الأصلي محفوراً دائماً ضمن منطق التكملة هذا. إنّ «الذات» الكاتبة في الواقع مقيدة بكتابتها، أمّا القارئ فيدخل على النص ضمن سياق مختلف تمام الاختلاف ولذا فمن المستحيل تحقيق المطالب الطقسية الاحتفالية التي تفرض على «الذات» الكاتبة أن تجيب على «أعمالها» من خلال الرد على النقاد ـ وكذلك يستحيل تحقيق مطالب الطقس الآخر (الذي يمكننا القول بأنه أشد مكراً وخبثاً) والذي يتطلب من ديريدا أن يبين لماذا يمكن للتفكيكية أن تكون ـ أو لا تكون ـ «أخلاقية». إذا تمكنت التفكيكية من زعزعة الجذور الميتافيزيقية للمعاني والحقائق ذاتية الحضور فإنّها تزعزع المعاني والحقائق الأخلاقية أيضاً.

مع أنّ ديريدا يقول أنّ الاستجابة مستحيلة أو على الأقل ينبغي تأجيلها، فهو لا يلجأ أيضاً إلى راحة عدم الرد، فعدم رده على نقاده في نهاية الأمر لا يعكس احتراماً أكبر لهم من رده عليهم خاصة بعد أن تمت «دعوته» لكي يرد. قد ينظر إلى عدم رده على أنّه تأجيل بلا نهاية، وبالتالي كضرب من «عدم المسؤولية». يحاول ديريدا إذن أن يظهر أنّه لا يوجد أي رد بدون محدوديته، ولا أي مسؤولية تتخذ أو واجب يُؤدّى من دون تضحية تصحبها، وأيضاً من دون مساءلة شكل من أشكال «العدالة». ولكن وفي الوقت ذاته فإنّ «عدم الرد» إذا كان موزوناً بدقة قد يحمل في طواياه خطراً أكبر بعدم تحقيق العدالة سواء للأشخاص الذين طلبوه ولنصوصهم أو للأسئلة التي طرحوها عليه أو حتى لسؤال «أخلاقية الأخلاق» نفسه. إنّ هذه الاعتبارات تترك المرء في معضلة، في حالة «لا غالب ولا مغلوب» يعلق فيها بين «مسؤولية» هي بالضرورة زائفة، وعدم رد لا مناص من أن يدل على «جحود مرفوض وعدم اكتراث ملوم».

لذلك يمكننا القول بأنّ «انفعالات: تقدمة ملتوية» حمل التزاماً مزدوجاً ـ وبالتالي هو أيضاً «غير ملتزم» ـ بأنّ يستجيب للدعوة إلى الرد على قراء ديريدا النقديين من خلال التأمل في عدم إمكانية الرد والمسؤولية، أي من خلال الرد بعدم الرد! فـ«الرد» الوحيد الممكن هو ذاك الذي يرسم حدود استحالة رد مسؤول، ولكن هذه الإستراتيجية ليست مجرد إستراتيجية «سلبية»، فإنَّ هذا العرض للمعضلة هو الخيار الخلاق الذي اتبعه ديريدا أمام الواجب الملقى على عاتقه، وهو يشدد على مشكلة طلب دفاع «الفيلسوف» عن نفسه. وكذلك فقد قلب ديريدا الطلب المستعر لـ«أخلاقيات

تفكيكية» على نفسها وأظهر بأنّ هذا الطلب نفسه دوغمائي، وبالتالي فهو عنيف، وهو شكل من أشكال «العنف أمام الكتابة».

يبدو الخيار الواعي الذي اتخذه ديريدا بإبعاد التفكيكية عن الأخلاقيات أشد أهمية حين نفكر في حواره الطويل مع معلمه القديم ليفيناس، «فيلسوف الآخر» الذي اشتهر بدعوته إلى إعادة التفكير في مشكلة الأخلاقيات. لقد بدأ هذا الحوار في مرحلة مبكرة مع عمل ديريدا: «العنف والميتافيزيقا» حيث قام بضرب من القراءة التفكيكية لنص ليفيناس: «الشمولية واللانهاية»[1]، ومنذ ذلك الوقت فصاعداً لم نفتأ عن رؤية آثار تلاقٍ للأفكار عبر أعمال الفيلسوفين، خصوصاً حول مفهوم «الأثر» نفسه[2] رغم حقيقة أنّه وفي الوقت الذي كرس ليفيناس نفسه لإعادة التفكير في «الأخلاقي» فقد ظلّ ديريدا مصمماً على عدم «تسميته». ما الذي يخبرنا به موقف ديريدا القريب والبعيد في الوقت ذاته من ليفيناس حول «الأخلاقي»؟

سأنتقل هنا إلى مشروع ليفيناس في إعادة تعريف الأخلاقيات قبل أن أعود لأسبر غور وجهة نظر ديريدا بعمق أكبر.

2ـ أثر علاقة ليفيناس الأخلاقية

إذا ما قورنت جهود ليفيناس الفلسفية مع رفض ديريدا بأنّ يعرِّف عمله كجزء من أي مشروع أخلاقي، فقد تطورت وجهات نظر ليفيناس حول إعادة تعريف للأخلاقيات يتحدى الأولوية التقليدية المعطاة للأنطولوجيا (علم الوجود) ضمن فروع الفلسفة. فبالنسبة إلى ليفيناس علينا ألا نستمر في التفكير بالأخلاقيات على أنّها خاضعة للأنطولوجيا. لقد نشأ الترتيب التقليدي لهرمية فروع الفلسفة على أساس الفرضيّة بوجود كائن عالم يصبح هو المصدر والظرف الذي تتأسس فيه العلاقات الأخلاقية. ولكن بحسب ليفيناس، فالعلاقات الأخلاقية تبدأ قبل إدراك الكائن العالم لنفسه وتحقيقه لها، وبعبارة أخرى: لا يتعين حضور «كيان» النفس/ الذات / الوعي إلاّ بشكل ثانوي، لكن العلاقة الأخلاقية مع الآخر لا تفتأ عن كونها موجودة دائماً. وهكذا وبالنسبة إلى

[1]- نشر «العنف والميتافيزيقا» في «الكتابة والفروقات»، وهو إحدى أعمال ديريدا الأساسية التي كتبها حتى قبل أن يفكر في مصطلح: التفكيكية. هذه القراءة «التفكيكية لليفيناس حددت إلى حد ما الاستجابة الأولية لعمل ليفيناس في العالم الناطق باللغة الإنجليزية على أساس فهم كتاب «الشمولية واللانهاية» ككتاب «انتقده» ديريدا. لكن استقراء قراءة ديريدا كـ»نقد» يخطئ في فهم غرض ديريدا نفسه، فكما أشار بيرناسكوني وكريتشلي في مقدكة كتابهما «إعادة قراءة ليفيناس» فإنّ تشابك ليفيناس وديريدا في أعمال بعضهما بعضاً والذي بدأ مع «العنف والميتافيزيقا» قد نجم عن اندماج متبادل معقد ومستمر «لا يجب أن يحجم إلى مجرد سؤال تأثير متبادل». وهذا هو الموقف الذي سأتبناه أثناء دراستي للعلاقة بين المفكرين.

[2]- لنقاش حول مصادرة ديريدا لـ»مفهوم» الأثر، أنظر مقالة بيرناسكوني حول أثر ليفيناس في ديريدا.

ليفيناس فعلى الأخلاقيات أن تحل محل دراسة الوجود أو الأنطولوجيا كـ «الفلسفة الأولى».

لقد لخص ليفيناس حجته هذه في «الأخلاقيات كالفلسفة الأولى» من خلال تأمله في الموروثات الظاهراتية (الفينومينولوجية) التي وصلت إليه عبر هوسرل. بحسب ليفيناس فقد دفع هوسرل بفكرة الكائن العالم ـ التي أسس لها ديكارت كـ«الكوجيتو» (الأنا المفكر) في بداية العصر الحديث- إلى نقطة أصبح فيها الكائن العالم ومتعلقات علمه ـ أو «المعلومات» ـ يمثِّل وتمثَّل ضمن هيكلية القصدية (intentionality)[1]، فـ«الكوجيتو» أو الوعي لا بد أن «يعِ شيئاً ما»، وبالطريقة ذاتها فإنّ ذلك «الشيء المعلوم» لا يكون معلوماً إلاّ من خلال تجربة الوعي القاصد إلى معرفته. في هذه الصياغة، المعرفة هي فعل الوعي الذي يدرك الموضوع ويمثله من خلال «الاختزال المتعالي» (Transcendental Reduction) الذي يستثني جميع فرضياته عن الموضوع حتى يتمكن من مقاربته «مباشرة» وكأن غاية الموضوع وإرادته تتماهى مع قصدية الوعي ـ وبالنسبة إلى ليفيناس:

«يعلِّق الاختزال المتعالي كل استقلال في العالم غير استقلال الوعي نفسه، ويتسبب في إعادة اكتشاف العالم كمضمون للوعي (noema)، وبالنتيجة فإنّه يؤدي ـ أو ينبغي أن يؤدي ـ إلى وعي كامل بالذات يثبت نفسه كوجود مطلق، ويؤكد نفسه كـ«أنا» تمتاز عبر جميع «الفروقات» كسيدة على طبيعتها وكذلك على الكون وقادرة على أن تنير أحلك الأغوار المقاومة لقوتها[2]».

تضرب صياغة الوعي بهذه الطريقة بجذورها في الموروثات الفلسفية الأفلاطونية والديكارتية التي تفترض وجود كائن عالم وتولي الأنطولوجيا الأولوية الأولى، وحتى يتمكن ليفيناس من تحديها فقد أشار إلى أن الجانب الآخر من «الوعي» قد تعرض للإهمال حتى هذه اللحظة. لا يمتلك هذا الجانب الآخر أي صفة محددة ولا يتجاوز كونها قابلية سلبية لا علاقة لها البتة مع الإرادة والقصدية أو السيادة ـ وهي الصفات التي أضفيت على «الأنا» الذي بنيت فكرته على أساس أنّها «سيدة على طبيعتها وكذلك على الكون»ـ بل إنّ صفة هذا الجانب الآخر هو ديمومة بسيطة

[1]- القصدية: هي قدرة العقول على تمثيل الأشياء وخصائصها وحالاتها للوعي الإنساني، وهي فكرة خرج بها هوسرل في محاولته لتجاوز الثنائية التي أبرزتها فكرة كانط الشهيرة عن الفرق بين»الشيء في نفسه» (النومينا) و»الشيء كما نمتثله أو يظهر لنا» (الفينومينا)، وترتكز فكرة القصدية على أن ظهور الموضوعات في الوعي ليس تلقياً سلبياً لها من الخارج بل هو توجه «مقصود» نحو موضوع حال في الوعي بالفعل بهدف معرفة الشيء والحكم عليه، معنى ذلك أن الحكم ليس وضعاً لشئ خارجي تحت تصور أو مقولة، بل هو توجه قصدي من قبل الوعي نحو الموضوع الحال فيه منذ البداية. تعبر القصدية إذن عن أن الوعي يحمل في ذاته باعتباره «أنا أفكر» (كوجيتو) موضوعه المفكر فيه. ويذهب هوسرل إلى أن القصدية الصريحة هي «كوجيتو» مكتمل. ويعني بذلك أن الذات عندما تكون واعية بدورها القصدي في المعرفة تكون هذه القصدية كوجيتو صريح، أي وعياً ذاتياً بكون الذات مفكرة، أي وعياً بالذات أثناء العملية المعرفية. ومعنى هذا أنّه يوجد مستوى آخر من القصدية غير المكتملة تكون فيه الذات غير واعية بأفعالها المعرفية وتعتقد في أن الموضوعية هي في تلقيها السلبي للأشياء من العالم الخارجي، في حين تكون الموضوعية نتيجة لأفعال الوعي التي لا تدركها الذات بالكامل [المترجم].

[2]- (**The Levinas Reader 79**).

تشبه ما يحصل لنا أثناء عملية تقدم العمر بنا: لا يوجد أي فعل نقوم به بل مجرد محتوى ضمني يمر بسلبية عبر الزمن من دون أي تدخل من «الأنا»[1].

وقد وصف هذا الجانب من الوعي كسلبية على أنّه «الوعي السيء» (mauvaise conscience) مقابل «الوعي الحسن» (bonne conscience) حيث يتصف هذا الأخير بكونه ثابت المعرفة بنفسه وقصدي في معرفته. وبينما يمكن للوعي الحسن أن يؤكد «الأنا» بإيجابية وسعادة على أنّها الشيء القادر على الإدراك الحر في وحدتها السعيدة فإنّ الوعي السيء هو ما يهمله الوعي ولكنه رغم ذلك يظل موجوداً حتى قبل إثبات الوعي لنفسه على أنّه «فرد مستقل» أو «ذات» أو «أنا» بكثير. تهدف عملية إعادة التعرف على «الوعي السيء» التي قام بها ليفيناس إلى تحطيم راحة الوعي الحسن بنفسه ووضع شرعيته تحت المساءلة: فبما أن شرعية الوعي الحسن كـ«الوعي الذاتي التام المثبت لنفسه على أنّه وجود مطلق» قد وقعت تحت طائلة المساءلة، فهل يمكن لنا أن نظل نؤكد وجودنا الفردي المستقل؟

يناقش ليفيناس الطريقة التي تقاطع فيها «الفجوة الوجودية» هذه ذاتويتنا الراضية عن نفسها بالعلاقة مع المفارقة التي يتضمنها سعينا المشترك كبشر إلى الوصول إلى «معنى الحياة»، فمع أن فعلنا في هذا السعي يؤكد وجودنا كمستكشفين فاعلين لهذا العالم، فإنّه أيضاً «يقترح أنّ الأنا المطلق المضفى عليه معناه بالفعل من خلال قواه الحيوية والنفسية والاجتماعية، أو من خلال استقلاليته المتعالية، قد عاد وقتئذ إلى وعيه السيء» (المصدر السابق، 81). بعبارة أخرى: لو كان «الوعي الفاعل» كافياً، لو كان هو «كل ما هنالك»، فلماذا هذا الشعور بالقلق الوجودي (هيدغر)؟ لما نحمل هذا الشعور الدائم بانعدام المعنى و/أو الملل، ولماذا نحتاج دائماً إلى أن نجد المعنى؟ إنّ هذه هي «المفارقة» التي يحملها الوعي الذاتي، وهذا هو الوضع المقلق الذي تعاني منه «الأنا»: فـ«الأنا» كالنتاج الحادث لـ «قواها الحيوية والنفسية والاجتماعية» لا يمكن لها أبداً أن تكون حضوراً مطلقاً، وقد عانت على الدوام من حاجتها إلى تأسيس المعنى الخاص بها. فالوعي السيء إذن يفجر الوعي الحسن الخارج من ديمومته السلبية. تشدد صياغة ليفيناس للوعي السيء على «الحق المشكوك به» لهذا الوعي الحسن في أن يكون في العالم، فبما أنّ «الأنا» لا تقدر على توكيد وجودها أصلاً فعليها أن تتسائل حول كينونتها («سؤال الوجود» الذي تقدم به هيدغر)، أن تتساءل وأن تُسأل أيضاً. بكلمات أخرى: يحتاج «موقع» وعينا الفاعل في العالم إلى التوضيح والتبرير من خلال اللغة: «على الواحد منا أن يتكلم، أن يقول أنا،

[1]- يمكننا هنا أن نجد آثار فكرة برغسون عن الديمومة المحضة (pure duree) وبشكل أخص التأويل الزمني المحض للوجود الآني (Dasein) الذي طرحه هيدغر في فكره المبكر، وللملاحظة فقد أثر كتاب هيدغر "الوجود والزمن" -وهو الكتاب المهدى إلى هوسرل- بشكل كبير في كل من ليفيناس وتلميذه ديريدا.

أن يتكلم بضمير المتكلم حتى يكون أنا»، ولكن من هذه النقطة قدماً، من خلال توكيد كينونة «أنا»، على الواحد منا أن يجيب على حقه في الوجود».

بناء على هذا الفهم لـ«كينونة الأنا»، يتقدم ليفيناس بنقطة جدله الأساسية القائلة بأنّ الأخلاقيات هي «الفلسفة الأولى»، وبما أنّ «الأنا» يجب إثباتها من خلال الاستجابة باللغة فإنّها في الواقع معرّفة ومحدودة بقدرتها على الاستجابة للسؤال، على «الدعوة» التي تتقدم بها «كيانات» غير هذه «الأنا». لذلك فمن الواضح أن «الأنا» ليست هي المجال المناسب لنبدأ منه البحث الفلسفي حول وجودنا، فالوعي السيء الذي لم يؤمن حقه في الوجود وموقعه في العالم هو من ينبغي أن يطرح «السؤال الأول والأخير»؛ أي أن هذا السؤال ينبغي أن يطرح بحسب معطيات احتمالات الوعي السيء الأكثر تطرفاً، أي انفتاحه الأكثر تطرفاً نحو الآخر، الاحتمالات التي تشكل الأرضية لـ «الأنا» وتجعل استجابته للآخر ممكنة.

ولذلك وقبل أن ننطلق في بحث لنفهم كينونتنا، علينا أن نستقصي علاقتنا مع الأخر، العلاقة «الأخلاقية»، بما أنّ «الأنا» المشكَّلة عليها أن تستجيب إلى حقي في الوجود؛ وبما أن هذه العلاقة «الأخلاقية» هي ما تؤلف وجودي فتقع «عليَّ» مسؤولية الرد. يقدم ليفيناس هذه الحالة الوجودية بطريقة محزنة:

أليس «كياني في العالم» أو «مكاني تحت الشمس»، أو وجودي في المنزل كلها اغتصاباً لمساحات كانت تنتمي إلى الرجل الآخر الذي قمعته وأجعته أو دفعته إلى العالم الثالث؟. أوليست هذه جميعاً إذاً أفعال تنفير وإقصاء ونفي وتجريد وقتل؟. مقولة باسكال حول «مكاني تحت الشمس» علامة على بداية صورة اغتصاب الأرض بأسرها، الخوف من العنف والقتل الذي قد يولدهما وجودي بالرغم من براءته الواعية والمقصودة. إنّه خوف احتلال مكان شخص آخر من خلال الوجود الآني[1] (The Da of my Dasein) الخاص بي، إنّه عدم القدرة على احتلال مكان، يوتوبيا بكامل معنى الكلمة.

على الذات أن تستجيب للآخر من خلال «الخوف من العنف والقتل اللذين يمكن لوجودي أن يولداه» وكأن هذا الضرب من الاستجابة المتخوفة هي واجبي الأول، وكأن هذه العلاقة «الأخلاقية» هي ما يؤلف وجودي[2]. وهكذا يستكشف معنى الأخلاق في صياغة ليفيناس كواجب ومسؤولية تجاه الأخر الذي يوجد بالعلاقة مع «الأنا» قبل أي شيء آخر، حتى قبل هوية الذات نفسها. إنّ هذه الأولوية

[1]- إشارة إلى مصطلح هيدغر الشهير: دازين، حيث إنّ «دا» تعني: هناك، وزاين تعني الوجود، فهي تعني حرفياً: أن تكون هناك، وقد اعتمدنا في ترجمتها مصطلح: الوجود الآني. [المترجم].

[2]- لم يكن كافكا هو اليهودي الوحيد المتأثر بالفيلسوف البروتستنتي الراديكالي كيركغارد، بل نرى تأثير كيركغارد على ليفيناس أيضاً هما، ولكن بينما نجد في كتاب كيركغارد «الخوف والرعدة» أن دعوة الله لإبراهيم كي يضحي بابنه (نداء الآخر المطلق) كانت قفزة إيمانية مفعمة بالخوف وتقع في مجال من الأفعال أبعد من الأخلاقيات الشمولية وإلى خصوصية أسمى و«باطنية لامتناهية»، ينتقل ليفيناس إلى أبعد من القوانين الأخلاقية من زاوية «الشمولية» تجاه الأخلاق كـ«انفتاح لامتناهٍ» نحو الآخر.

المعطاة للواجب تفوق أي نظام أخلاقي آخر مبني على مفاهيم مثل الحرية والإرادة العقلية أو السعادة كاستكمال للفضائل. الأخلاقيات هي دائماً «ما يرحب به الآخر» من دون طرح أي أسئلة، والحياة الأخلاقية هي تلك التي تظل تفرغ نفسها تجاه الآخر في استجابة وقابلية للاستجابة غير متناهيين.

الأخلاقي بما هو ترحيب غير مشروط بالآخر

لدينا تحولان في غاية الأهمية هنا: الأول: هو كينونتنا الذاتية التي تتم تشكيل بنيتها من خلال العلاقة المكلفة بها والتي لا مناص منها مع الآخر، وهي في مفهوم ليفيناس العلاقة الأخلاقية بكامل معنى الكلمة. أمّا التحول الثاني: فبعد إزالة الأولوية المولاة للأنطولوجيا، لا يمكننا مقاربة الأخلاقيات من خلال معايير موصوفة (كما هو الحال في «الخير» بحسب مفهوم أفلاطون أو أرسطو) بما أن هذه المقاربة تتطلب تحديد المحتوى الحقيقي للأخلاق والعدالة. بدلاً من ذلك يتحول تصور الأخلاق إلى علاقة تتم «وجهاً لوجه» تتأسس بشكل فريد ومتميز في كل مرة تحصل فيها مواجهة مع الآخر. وبما أنّه لا يمكن لنا أبداً أن نستوثق من وضع «الأنا»، ولا يمكن لكينونتي أن تتحدد ويعاد تعريفها إلّا من خلال علاقتها الوجودية مع الآخر، فلا يمكن للأخلاقيات أن تنبني على أساس توصيفات جاهزة، فالأخلاقي هو «الموضع» الذي يتيح المجال أمام إمكانية اللانهائي طالما يظل الوجود هو ما يؤلِّف علاقتي مع الآخر بطريقة دائماً فريدة. يستبعد استبدال «اللانهاية الأخلاقية»، (الانفتاح اللانهائي على الآخر) بـ«الشمولية» (الأنطولوجية) تصور الأخلاق على أنّها تعاليم تحولت إلى مؤسسة عقلية تتطلب «انصياع» دائم. بحسب تعريف لفيناس فالأخلاقي هو انفتاح على الآخر، ترحيب غير مشروط، علاقة مع الآخر يجب بناؤها «بإبداع خلاق» في كل مرة.

إن مصطلح «الإبداع الخلاق» هذا يعيدنا إلى نقاشنا حول ديريدا، ومع وصول نقاشنا إلى هذه النقطة ينبغي للرابط بين «العلاقة الأخلاقية» التي طرحها ليفيناس وفكرة ديريدا حول مسؤولية الرد في «انفعلات» تقدمة ملتوية» واضحاً. ففي نهاية المطاف تظل فكرة العلاقة الأخلاقية عليها أن تتأسس بشكل خلّاق وفريد في كل مرة، هي ما تحكم تأملات ديريدا حول مشكلة المسؤولية، بل يمكننا حتى القول بأنّ «انفعالات» ديريدا تضع علاقة ليفيناس الأخلاقية ـ علاقة «الوجهاً لوجه» مع الآخر- حيز التنفيذ، فديريدا يرفض مجرد الانصياع لإملاءات الواجب، بل يبني بإبداع علاقة بالنسبة إلى هذه المطالب النقدية في كل حالة فردية.

بالإضافة لما سبق فإنّ «أخلاقيات» القراءة التي طورها ديريدا في كتابه: «عن الغراماتولوجيا» تمثل نسخة «ليفيناسية» من العلاقات الأخلاقية، ففي هذا الكتاب يظهر ديريدا أن «معنى» النص ليس ذاتي

الحضور، ولا يحدث في الآن نفسه الذي تقدم فيه العلامات اللغوية ولا توصله، وهو ليس مستقراً أبداً، ولذا فلا يمكن متابعته على أنّه ضرب من ضروب الحقائق النهائية. إنّ فتحة كهذه هي ما يتيح المجال أمام القراءة: من غير هذه الفتحة لا تكون القراءة ممكنة إذ إنّ كل شيء في هذه الحالة سيكون ثابتاً وجامداً في النص. بالنسبة إلى ديريدا إذن فالقراءة بخاصيتها استجابة إلى الفتحة التي يقدمها النص، وهي فتحة تدعو القُرّاء كي يأتوا. على القراءة المسؤولة أن لا تنحصر في غاية سبر أغوار الذات المؤلفة للنص، بل عليها أن تأخذ على عاتقها مسؤولية فتح الغيرية في ذلك النص[1]. فهنا تطرح القراءة على أنّها المحل الذي فيه تستكشف الذات القارئة علاقة ما مع الآخر، أي تسبر فيها هذه الذات إمكانية الأخلاقي بالمعنى الليفيناسي، «الترحيب» بالآخر من خلال الاستجابة له ضمن اللغة.

لطالما اعتبرت هذه الرابطة الواضحة بين ديريدا وليفيناس كنقطة انطلاق للتفكير في أهمية ديريدا الأخلاقية، لقد خلع ليفيناس الترتيب التقليدي للأخلاق ضمن فروع الفلسفة وأعاد توجيه «المسألة الأخلاقية» جذرياً، وإذا ما نظرنا إلى ديريدا تحت ضوء عمل ليفيناس، فسوف نرى في تخريبه لميتافيزيقا الوجود كخطاب يتحرك نحو نوع من الأخلاقيات العليا التي اشترك فيها الكثير من مفكري القرن العشرين. بعبارة أخرى: كان ديريدا مفكراً أخلاقياً طوال الوقت وقد دفعت أعماله بالتفكير الأخلاقي تجاه مستوى أعلى من التأمل (في الذات)، لذلك ومن خلال تتبع «العلاقة النصية» طويلة الأمد بين المفكرين في أنماطها المعقدة وتأثيراتها المتبادلة وجد الكثيرون مشروع معاملة ديريدا كمفكر أخلاقي واعداً للغاية[2].

إذا أخذنا كل هذا بالحسبان، فسوف يبدو لنا رفض ديريدا للاستجابة للمطالب الأخلاقية وعدم موافقته على تلقي أعماله على أنّها أعمال أخلاقية مثيراً للحيرة بشكل أكبر؛ فحين قام ديريدا بدمج نقاش ليفيناس المتجدد للأخلاقيات في أعماله فقد حول فلسفة ليفيناس الأخلاقية إلى إشكالية نصية. حتى نبسط الأشياء، فإنّ أفق «الأخلاق» التي أسس له ليفيناس حتى يحله محل الأنطولوجيا

[1]ـ ترسم فقرة ديريدا عن ـ وكذلك أبعد من ـ روسو في «عن الغراماتولوجيا» بإيجاز الخطوط العريضة لنظرته الثورية إلى القراءة والكتابة: "يكتب الكاتب بلغة وبمنطق لا يمكن لخطابه أن يهيمن مطلقاً على نظامهما وقوانينهما وحياتهما؛ ولا يمكن له أن يستخدمهما إلاّ من خلال أن يترك للنظام ـ وفقط إلى حد ما ـ أن يحكمه. وعلى القراءة دائماً أن تهدف إلى علاقة معينة لا يمكن للكاتب أن يدركها بين ما يمكنه أن يسيطر عليه وما لا يمكنه أن يسيطر عليه في أنماط اللغة التي يستخدمها. ليست هذه العلاقة توزيعاً كمياً محدداً للنور والظلال، أو للقوة والضعف، بل إنما هي بنية دالة على القراءة النقدية أن تنتجها".

[2]- على سبيل المثال، كتب بيرناسكوني وكريتشلي في مقدمتهما لكتاب «إعادة قراءة ليفيناس»: «من المأمول أن «الأمر المختلف تماماً» سيثير موضوعاً حيوياً هو أخلاقيات القراءة التفكيكية، وسيمهد الطريق أمام اعتبار ديريدا مفكرا أخلاقياً ينبغي فهمه بالمعنى الخاص الذي يضفيه ليفيناس على كلمة 'الأخلاق'». من الأمثلة الأخرى أيضاً ما كتبه بيتر بيكر في «التفكيك والمنعطف الأخلاقي» (Deconstruction and the Ethical Turn)، حيث جادل لصالح فكرة وجود "مشاريع مشتركة أو تحالفية متمركزة على الأخلاقيات" بين ديريدا ولاكان وليفيناس وكريسيفا وفوكو، وهم أشد مفكري "ما بعد البنيوية" الأكثر تأثيراً في القرن العشرين.

ليس هو الفكرة التي أراد ديريدا تبنيها رغم قيامه بعكس «علاقة» ليفيناس الأخلاقية وشرحها ودمجها في الكثير من أعماله. يرفض ديريدا أن يعرَّف في إطار مصطلح (اسم، صفة) «الأخلاقي» حتى حين يحتفظ بطريقة أو بأخرى بمعنى العلاقة الأخلاقية الأصلية، ولذلك يدفع بنا موقف ديريدا إلى نوع من الحيرة الفلسفية التي لا يمكننا تجاوزها والتي ستظل دائماً تواجه عادتنا الضاربة بجذورها ضمن كياننا بأنّ نسعى إلى الفهم من خلال الاثنينية والانفصام المتأصلين في تصورنا للمفاهيم. إذا ما تتبعنا مسار ديريدا فقد رأينا أن العلاقات الأخلاقية يتم تطبيقها ضمن النطاقات غير الأخلاقية والتي ليست بالضرورة معادية للأخلاقيات؛ وبقدر ما تعتمد محاولة ليفيناس لكي يضع الأخلاق كالفلسفة الأولى كوسيلة لتخريب ميتافيزيقا الوجود على التقسيم الهرمي للأخلاق والأنطولوجيا فإنّها تخضع نفسها للقراءة التفكيكية. إذن فمع أن عمل ليفيناس قد قام بالواقع بتفكيك مجال الأخلاق المعرفي التقليدي فإنّ قيامه بعكس القضية لا يعفيها من أن تتعرض للتفكيك ويجب ألا يسمح لها كي تتحول إلى نظام عقائدي دوغمائي.

في إحدى المناسبات قال ديريدا إنّ الفرق بينه وبين ليفيناس هو أن ليفيناس كان مستعداً لكي يدعي بأنه فيلسوف إذ يقع عمله ضمن تقاليد الفلسفة وحدودها، أمّا تأسيسه للأخلاقيات كالفلسفة الأولى فيعنى إعادة نظر راديكالية في الأخلاق إذ لم يعد يراها كمجموعة من المعايير الموصوفة أو حتى كـ«مجال» فلسفي. كان هذا التحول في تصور الأخلاقيات إحدى آثار عديدة عملت في تقدم مسار ديريدا الفكري، ولكن بينما يلجأ ليفيناس إلى أسلوب فلسفي في الكتابة ويتسبب بغليان في «تفكيرنا الأخلاقي» فإنّ ديريدا يظل يدعو في كتاباته «المعادية للفلسفة» إلى التنبه إلى قوة الأخلاق التي قد تربطنا بشكل خطير. إنّ هذا الفرق بحد ذاته يمهد الطريق أمام افتراق السبل بين المفكرين رغم تشابههما الواضح[1].

وبينما جعل ليفيناس الأخلاق هي الفلسفة الأولى، وأوصل المسألة الأخلاقية إلى نقطة الغليان، فيظل ديريدا يشدد على إمكانية الانحراف المتأصلة ضمن أي نص بما في ذلك نصوص ليفيناس، ولربما ومن خلال قراءته للآخر سوف يستمر في مقاطعة المناقشة المتجددة للأخلاق، مشيراً إلى

[1]ـ لا أرى أن كتابات ليفيناس «تفشل» في التحرك بعيداً عن «الخطاب الفلسفي» بالمقارنة مع ديريدا وكذلك لا أرى أن ديريدا «يفشل» في معالجة الأخلاق مباشرة. ما لدينا ببساطة هو فروقات في اللهجة والمسار فرضها التباين بين «نظامي كتابة»، يتذكر ديريدا أن ليفيناس قال ذات مرة: «أنت تعلم أن الكثيرين يتحدثون عن الأخلاق ويصفون ما أقوم به، ولكن ما يهمني حقاً في النهاية ليس الأخلاق، ليس الأخلاق وحدها، بل المقدس، قداسة المقدس». نرى هنا تأثير كيركغارد وكافكا على ليفيناسو كذلك الاهمتام -الذي اشترك فيه مع كافكا وجابيس وديريدا- في اللاهوت السلبي (القول بمعرفة الله من خلال التنزيه، أو السلب، بأنه ليس كذا وليس كذ) والتصوف اليهودي والقبالة (الفلسفة الصوفية اليهودية). أنظر: **Adieu: To Emmanuel Levinas، 4**

ما أسماه بـ«السر». استخدم ديريدا أسلوباً ملتو غير مباشر في «انفعالات» كي يقترح أن السر يقاوم الاستيعاب من خلال أي آلية تفسيرية. «يوجد السر» لا يمكن لأي خطاب أن «يكشفه» حقاً لأنّه ليس شيئاً يمكن كشفه، بل هو «لا» شيء يعد بقدوم «شيء ما» وسوف يظل يتملص من أصابع الأخلاقيات حتى بالمعنى الليفيناسي[1].

3ـ عدم الاكتراث الأخلاقي «والعنف البين ـ ذاتي»

ولكن النقاش التجريدي هذا لديريدا بالعلاقة مع ليفيناس حول مشكلة الأخلاقيات يظل أخفى من أن «ينقذ» ديريدا من الإدانة بالنسبة إلى الأشخاص الذين يشتركون في الرأي القائل بأنّ ديريدا يتجنب أو يتلافى الشؤون الدنيوية الملحة. ولكن بغض النظر عن مدى الدقة التي قدم فيها ديريدا نقطة جداله وبغض النظر عن الإمكانيات الثورية التي تحتوي عليها تظل الحقيقة هي أن كتابات ديريدا لا تركز على القضايا الأخلاقية ولا تحمل أي أهمية في سياق حل القضايا الاجتماعية والسياسية. تبلور هذا النوع من القلق الأخلاقي في فقرة من مقالة لإدوارد سعيد تحت عنوان «النقد بين الثقافة والنظام» أصبحت هي المعيار أو الموقف التقليدي لرؤية أعمال ديريدا على أنّها لا مبالية أخلاقيّاً:

وهكذا فإنّ عمل ديريدا لم يكن يتعلق بموقف يتيح المجال أمام تقديم معلومات وصفية من النوع الذي يضفي على الميتافيزيقا والثقافة الغربيين أكثر من مجرد معنى إشاري مكرر، ولم يهتم في عمله بإزالة الاستعلاء العرقي الذي يتحدث عنه من حين إلى آخر بوضوح نبيل، ولا يطالب أتباعه بأي ارتباط ملزم بالنسبة إلى الشؤون المتعلقة بالاكتشاف أو المعرفة أو الحرية أو القمع أو الظلم. فإذا كان كل شيء في النص مفتوحاً بالتساوي للتشكيك والإثبات فعندها ستكون الفروقات بين مصالح طبقة والأخرى، بين القامع والمقموع، بين خطاب والآخر، بين الإيديولوجية والأخرى حقيقية في عنصر المصالحة الموجود في النصية ولكنها لن تكون مهمة في ما يتعلق باتخاذ قرار حولها.

بالنسبة إلى «السعيديين»[2] من الواضح أن العنصر الثوري في نقاش ديريدا حول النصية لا يتجاوز كونه أمراً يتعلق بالنصوص ولكنه لا يساعد في معالجة قضايا ملحة مثل التمميز العنصري والظلم والقمع، وجميعها قضايا نصنفها تقليدياً على أنّها قضايا أخلاقية. رغم اعتراف سعيد بألمعية ديريدا في

[1]ـ يمكننا إلى حد ما أن نقارب مفهوم «السر» هذا من خلال موقع هذا المصطلح في اليهودية الباطنية (أو القبالة) وفي فكرة جابيس وكيركغارد حول دعوة الله على أنّها شيء «مستغرب» يقع خارج إطار «الفهم الأخلاقي». يمهد ديريدا لكيركغارد في المقالة الأولى من «هدية الموت» حيث يقول إنّ الخطر هنا يكمن ليس في المسؤولية فحسب، بل هو أيضاً في محضية هذه «الهدية» المعطاة مجاناً وبدون أن يطلبها أحد قط. وقد تم ذلك على خلفية جدالات سابقة لـ«الوجود» بمعناه في فلسفة هيدغر كـ«قدر» محض وهدية محضة.

[2]- الذين يتبنّون آراء إداور سعيد.

تفكيك إرث الغرب الميتافيزيقي، إلاّ أنّه ظل يرى بانزعاج في تفضيل ديريدا للتعامل مع «ما لا يمكن حسمه في النص» على أنّه «انضباط متزهد من نوع مقيد ومعيق». والخلاصة هي أن سعيد ومن تبنى وجهة نظره رأوا في أفق القراءة الذي فتحه ديريدا أنّه يفتقد إلى الفعالية في العالم الحقيقي، ولا يمكن له أن يرضي مطالب «التدخل» لإيجاد طريقة لحل المشاكل الأخلاقية الحقيقية[1].

كيف يمكننا إذن الرد على هذا المطلب بوجود «أخلاقيات إيجابية» كما يسميها سعيد؟ إحدى طرائق فعل هذا هو اختبار عمل ديريدا مقابل أخلاقيات سعيد الإيجابية لتقييم مزاياها الأخلاقية، وقد قام عدة باحثين بفعل ذلك منهم بيتر بيكر في كتابه «التفيكيكية والمنعطف الأخلاقي»، إذ استقرأ بيكر التفكيكية كاستجابة لـ«مطالب» أخلاقية عُليا. قال بيكر إنّ أعمال ديريدا، ومن خلال جذبها الانتباه إلى عمل «الكتابة» في كل جانب من جوانب الوجود الإنساني، أيقظت وحفزت المقاومة لـ«العنف بين ـ ذاتي» المتضمن في كل ممارسة ومؤسسة اجتماعية، وفي كل جانب من جوانب الوجود الإنساني. لا يرى بيكر في أعمال ديريدا مسائل نصية فحسب، بل يرى أنّها تحمل قدرة تحويلية، ولذا إذا لجأنا إلى النتائج البراغماتية التي يمكّننا الوصول إليها من المشروع التفكيكي، اعتمد الكثير من المدافعين عن ديريدا منطق «الأخلاقيات الإيجابية» التي طرحها سعيد وحاولوا كشف الفعالية العملية التي يتضمنها تنظير ديريدا.

لكن هذه المقاربة لعلاقة ديريدا مع الأخلاق والقائمة على الالتزام بأجندة الأخلاقيات الإيجابية سوف تؤدي أيضاً إلى خيبة أمل مزدوجة؛ فمن ناحية سوف تنحط هذه المقاربة بديريدا إلى مجرد مفكر أخلاق ضبابي وغامض يعجز عن توضيح موقفه وبالتالي سيكون مخيباً لآمال الراديكاليين السياسيين. من ناحية أخرى لا تأخذ هذه المقاربة بعين الاعتبار خفايا معالجة ديريدا الملتوية للأخلاقيات وستتجاوز صفحاً بالضرورة عن أهمية تجنبه المقصود لـ«شكل الأخلاق». فلا نكران بأنّ ديريدا وكما اتهمه سعيد: «لا يطالب أتباعه بأي ارتباط ملزم بالنسبة إلى الشؤون المتعلقة بالاكتشاف أو المعرفة أو الحرية أو القمع أو الظلم»، ولا تؤتِ مضامين عمله الأخلاقية أكلها إلّا ببطء والتواء، إلاّ أنّه إذا كان عدم وجود «نظرية أخلاقية» صريحة (وكان ديريدا لا محالة سيقول: دوغمائية) «عيباً» فهو أيضاً جزء حيوي من فكر ديريدا التفكيكي الذي ما كان له أن يرضى نفسه بـ«نظرية» معينة تقدم لنا مفاتيح الكون والحلول لجميع مشاكله. قبل أن نتهم ديريدا بأنّه غير مكترث أخلاقياً علينا أن نتسائل إذا ما كانت «الأخلاق الإيجابية» قادرة على أن تمتلك قيمة مطلقة بنفسها وبالاستقلال عن كل شيء

[1]- ولكن وبالطبع يمكننا أن نلقي بهذا الاتهام حتى على ليفيناس وعلى «الأخلاق النظرية» (مقابل القانون أو السياسة على سبيل المثال).

آخر، أوليست هذه الأخلاقيات لا محالة إحدى أوجه الخطاب التشكيل الاجتماعي ـ الثقافي، وفي نهاية الأمر نتاج لصراعات اعتباطية لقوى تعمل في التاريخ؟

يقترح سعي سعيد الحثيث بحثاً على الأخلاقيات وقلقه تجاه «لا مبالاة» ديريدا بالأمور الأخلاقية مستويين من «الذنب» الأخلاقي من قبل ديريدا: الأول، هو أن ديريدا لا يحمل مقدار المسؤولية الذي يتطلبه منه كونه مثقفاً تجاه إيجاد حلول للظلم الواقع في العالم، أي أن ديريدا نادراً ما يعير قضايا العالم الواقعي انتباهه مما يجعله غير حامل لمسؤولياته الأخلاقية كمثقف. أمّا المستوى الثاني فهو أن عمل ديريدا يشكل عقبة أمام السعي وراء الفكر والعمل الأخلاقيين. يُعتقد أن ديريدا من خلال عمله المشهور حول النصية قد حوّل كل شيء إلى مشكلة نصية وكأن هذا هو الجواب النهائي لأي مسألة دنيوية[1]. وهكذا وفي العمل على الإشكاليات النصية الذي نراه في أعمال ديريدا (و/ أو أي من أتباعه) تتم معاملة جميع النصوص (الآتية من أي «خلفية» كانت) المعاملة ذاتها، ونراها جميعها منفتحة أمام القراءة التكفيكية «المحضة». فهذه هي إذن «حماية الشخص لنفسه» في نصية لا تقدر على مواجهة القضايا الحقيقية بجدية بما أنّها في الواقع تُوقف أي خطاب، حاكمة عليه بأنّه «لا يمكن البت فيه» أو «غير محدد». إذا ظل الخطاب التفكيكي معلقاً إلى ما لا نهاية، فلا يمكنه اتخاذ أي قرار ولا تحصيل أي علم ولا القيام بأي عمل.

في معنى الخيريّة

لكن حتى يكون هذا الضرب من الاتهام الأخلاقي صالحاً، علينا أن نكون متأكدين من الأساس الذي تقوم عليه العدالة والأخلاق والمسؤولية؛ فكيف يمكننا أن نحقق العدالة؟ كيف يمكن لأحدنا أن يكون صاحب مُثل أخلاقية؟ ما هو التصرف المسؤول؟ إنّ هذا يعود بنا إلى فهم أفلاطون للأخلاق من خلال تعريف «الخير المطلق» (معيار أخلاقي مطلق)؛ ويقوم الفعل الأخلاقي على معرفة أو فهم «ما هو الخير» («ما هو الحق»، «ما هو العادل»). ولكنّنا رأينا سابقاً أنّ عملية إعادة تعريف الأخلاق التي قام بها ليفيناس (وبشكل أكثر غوصاً، معالجة ديريدا للأخلاق من خلال «عدم معالجتها») لم تكن إلاّ نقلة ابتعاد عن طرح معايير كهذه، أي نقلة من الذاتية والشمولية إلى الانفتاح اللامتناهي (نحو الآخر). لكن من ناحية أخرى يبدو أنّ سعيد يفترض وجود عدالة، وليس بالمفهوم الأفلاطوني المطلق بل بضرب من المنطق العام الذي يمكننا ربطه مع مشاكل العالم الحقيقي والمواقف المحلية والرغبة المشبوبة في أن نغير مجتمع قائم على اللامساواة ضمن

[1]- مع أن ديريدا نفسه لم يكن ليزعم القدرة على فعل هذه الأخيرة أبداً.

سياق أحداث حقيقة (مثل الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي). لكن علينا أن نتسائل: هل يوجد معنى للعدالة قائم على المنطق العام غير هذا الذي يرجع في آخر المطاف إلى الأخلاقيات الأفلاطونية (بما أنّه لا يمكن له أن يبنى على «النسبوية»)؟ ألا تجعل هذه الحقيقة مفهوم العدالة هذا مكشوفاً أمام تهمة الدوغمائية، وهي السياسة التي تقوم عليها السلطة؟

لكن هذه السلوكيات البراغماتية ـ التي تُعامل ديريدا على أنّه «مذنب» أخلاقياً، طالما قرر ألّا ينهمك مباشرة في الأمور الأخلاقية، بل يشجع بدلاً من ذلك بشكل مباشر وغير مباشر ممارسة «عدم التدخل» ـ تمثل خير تمثيل الناس الذين استفظعوا النجاح الذي حققته التفكيكية في المشهد الأميركي، وكما عبر روبرت بيرناسكوني في بداية مقالة حول قضية الأخلاق[1]: «يبدو أنّ المطلب الذي يجري على كل لسان الآن هو أن يقدم لنا ديريدا فلسفة أخلاقية، أو على الأقل أن يظهر لنا أهمية التفكيكية على المستوى الأخلاقي»؛ وقد كانت هذه العبارة صحيحة حتى قبل كانون الأول 1987 حين تمت إعادة نشر الأعمال الصحفية التي كتبها بول دو مان، المفكر والناقد الأدبي الشهير المنتمي إلى مدرسة ديريدا، بعد وفاته حيث أطلقت كتاباته خلال فترة الحرب العالمية الثانية والتي أثبتت تعاونه مع النازيين هجمات شرسة على لا مبالاة التفكيكية بالجوانب الأخلاقية، إنّ لم يكن انحطاطها الأخلاقي. لربما عكس هذا الحدث (أو عزز من) خوف جماعي موجود مسبقاً وخاصة في الولايات المتحدة من أي طريقة في التفكير تظل في حذرها من اليقينيات الراضية عن نفسها متشككة إلى أبعد حدود.

يمكنّنا أن نطبق الاتهام الذي وجهه سعيد إلى ديريدا على جميع أنواع البحث الفلسفي المحض، ولكن ديريدا «مكشوف» بشكل خاص لأنّ نقده لميتافيزيقا الحضور لا تتيح له المجال بأنّ يتمسك بأيّ مؤشر متعال حتى لو كان اسمه «الأخلاقيات»، وحتى لو كانت الأخلاقيات بمعناه الليفيناسي. بالنسبة إلى الأشخاص المتمسكين بالعمل السياسي، فإنّ هذه المراوغة مشكلة إلى «درجة أكبر» من الأخلاقيات النظرية التي طرحها ليفيناس حتى لو كانت تلك الأخيرة غير قادة على إملاء أعمال مباشرة لأنّ هذه لم تكن النية من ورائها أصلاً. ولكن نعود ونقول: ما هي الأسس التي يقوم عليها أيّ مبدأ محدد يمكن له أن يملي التصرفات المباشرة إنّ لم تكن أسساً أفلاطونية معرضة بنفسها إلى نقد قائم على السلطة؟ كذلك فحتى لو فرضنا وجود أساس «مثالي» للعدالة (وليس أساساً «تعرض للفساد» كما هو الحال في السلطة أو غيرها)، ألا يمكن للمطالبة بالعدالة أن تكون نتاج أمل زائف، أي رغبة يائسة في اليقين والأمن والسلام؟

---

[1]- Presented at the international conference on "Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida" held in 1985.

لا يمكننا القول بأنّ التفكيكية «صائبة» أو «مخطئة» أخلاقياً، فموضع مسائلتها إنّما هو القناعة بوجود حقيقة ثابتة والرغبة فيها سواء كانت حقيقة غيبية، أم أُسُساً أخلاقية، أم نظاماً يمكن اكتشافه والإيمان به واتباعه. إنّ الحاجة إلى اتخاذ قرارات أخلاقية وأفعال ملموسة، هي بدورها حقيقية وقابلة للتصديق، بل وضرورية، لكن ما لم نكن جاهزين كي نجادل لصالح صحة معايير أخلاقية «كبرى ونهائية» ونقائها، فإنّ الحاجة الإنسانية إلى قرارات وأفعال كهذه ورغم ضرورتها في الحياة العملية لا يمكن لها وحدها أن تدين التفكيكية إنّ لم تقدس هذه القرارات والأفعال.

خاتمة

إذا تذكرنا زعم ديريدا في «عن الغراماتولوجيا» بأنّ مشروعه يهدف إلى تفكيك «الشمولية العامة» فلن نتفاجأ بما قد يبدو لنا على أنّه حساسية متزايدة اتجاه الانتباه النقدي للأهمية «الأخلاقية» لعمله. لربما قلق ديريدا مما رأى فيه «سعاراً جماعياً» حول موضوع الأخلاقيات، فهذا يهدد بخطر التحول إلى إحدى أشكال التحول إلى الشمولية، أي إلى مطلق متعال جديد، أي الفكرة التي تنبني على أساس معتقدات الناس العامة، إلى «دوغما»، أي مبادئ تصدق دون مساءلة ولا تمحيص: فيصبح على جميع الخطابات أن تلتزم بدوغمائية مع لغة الأخلاقيات، أي مع أخلاقيات لا تزال لم تتعرض للتعريف.

إذن تُصرّ التفكيكية على رفض الإيمان الأعمى وعلى إتاحة المجال أمام الإبداع، وهكذا عمل ديريدا على قراءة خلاقة لفلسفة ليفيناس الأخلاقية ـ التي نمت في نهاية الأمر ضمن تقاليد الميتافيزيقا فتظل بالتالي محدودة بها ـ وهذه القراءة التفكيكية تبني العلاقة مع «الآخر» المذكور في نصوص ليفيناس، وهو شيء موجود داخل النص ولكنه لم ينكشف فيه؛ ولذلك فهو ليس نقداً لليفيناس بقدر ما هو عمل متمم له ينبّهُ على ما لم يتم ذكره فيه بصراحة سواء كان ليفيناس يدرك ذلك أم لا[1]. إنّ الإصرار الديريدي على يرفض اتباع أي من النماذج والجمل والخطابات المرسومة قبلاً، فـ«معتقده» هو أنّه لا يمكن لأي تفكيك حاضر أن يحيط بجميع الإمكانيات، وجميع أشكال «الآخر» التي يمكن لها بعد أن تأتِ. لذا نجد ديريدا يقول أثناء محاضرته حول موضوع الضيافة:

«الضيافة، التجربة، التخوف، ممارسة الضيافة المستحيلة، والضيافة كإمكانية ما ليس ممكناً (أن أستقبل ضيفاً آخر لا أقدر على الترحيب به، أن أصبح قادراً على ما أنا لست قادراً عليه) ـ هذه هي التجربة التي تمثل التفكيكية نفسها خير تمثيل، تجربة المستحيل. الضيافة هي تفكيك لكونك «في

[1]- إنّ استقراء قراءة ديريدا على أنّها «نقد» هو أكثر ما يخطئ في فهم الغاية من عمله، ما فعله ديريدا هو الحفاظ على ما أسماه ليفيناس: «القول» ولكن ببساطة مع تجنب تكرار «ما يقال».

المنزل»، والتفكيكية هي الضيافة تجاه الآخر، إلى أحد غيرك أنت، الغير لذلك «الغير» إلى غير أبعد من «غيره»[1].

المصادر

1. Baker, Peter. Deconstruction and the Ethical Turn. Gainesville: University Press of Florida, 1995.

2. Bennington, Geoffrey. Interrupting Derrida. New York: Routledge, 2000.

3. Bernasconi, Robert. "Deconstruction and the Possibility of Ethics." Deconstruction and Philosophy. Ed. John Sallis. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 122 - 39 , and Simon Critchley. Editors' Introduction. Re-Reading Levinas. Ed. Robert Bernasconi and Simon Critchley. Bloomington: Indiana University Press, 1991. xi-xviii.

4. . "The Trace of Levinas in Derrida." Derrida and Diffrance. Ed. David Wood and Robert Bernasconi. Evanston: Northwestern University Press, 1988. 13 - 29.

5. Derrida, Jacques. Adieu: To Emmanuel Levinas. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 1999.

6. . "Hostipitality." Acts of Religion. Ed. Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002. 356 - 420.

7. . Of Grammatology. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

8. . "Passions: 'An Oblique Offering'." Trans. David Wood. On the Name. Ed. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1995. 1 - 31.

9. . Points…(Inverviews 19741994-). Trans. Peggy Kamuf et al. Stanford: Stanford University Press, 1995.

[1]- **"Hospitality," Acts of Religion 364.**

10. . “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levians.” Writing and Difference. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 79 - 153.

11. Gasché, Rodolphe. Inventions of Differenc: On Jacques Derrida. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

12. Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason. Trans. Mary Gregor. Cambridge University Press, 1997.

13. Levinas, Emmanuel. “Ethics as First Philosophy.” The Levinas Reader. Ed. Se⌧n Hand. Cambridge: Blackwell, 1996. 75 - 87.

14. . Totality and Infinity. Trans. Richard Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

15. Said, Edward W. “Criticism between Culture and System.” The World, the Text, and the Critic. Cambridge: Harvard University Press, 1983. 178 - 225.

قيم الحداثة

المباني النظريّة والمعرفيّة والحضاريّة

محمد رضا خاكي قراملكي [*]

محور اشتغال هذه الدراسة، استخراج الأسس النظرية القيمية التي قامت عليها الحداثة الغربية، كما تعمل على تقديم تصوّر عن ماهيّة وطبيعة الحداثة كقيمة تاريخية وحضارية ولا سيما في ما يرتبط بمبانيها وأهدافها وعناصرها. وعلى الرغم من تعرّفنا إلى الحداثة وفهمنا لهويّتها على نحو الإجمال، يسعى الباحث الإيراني محمد رضا خاكي قراملكي إلى بسط القول في قيم الحداثة والتفصيل في هذا الأمر. وهو ما يشكل مدخلاً لا مناص منه للوقوف على حقيقة القيم الحداثية وبواعثها المعرفية والأخلاقية والحضارية.

المحرر

المباني والأسس المعرفية هي العنصر الجوهريّ والأصيل الذي أدّى إلى حدوث هذا التحوّل الخطير في القيم العملية النظرية للغرب الحديث. إنّ نظريّة المعرفة الحداثيّة منطلق أساس أدّى إلى تبدّل فهم الإنسان لنفسه وللوجود، كما ولّد نظرة مختلفة إلى مسيرة الفهم والإدراك البشريّ. ثمّة قراءة جديدة مختلفة بين نظرية المعرفة الحديثة وبين ما قبلها عن مصادر المعرفة وأدواتها. فنظرية المعرفة الحداثيّة ترى أنّ الفهم الإنساني يمكن اعتماده كوسيلة من وسائل الهندسة الاجتماعيّة وأداة لتحسين أوضاع المجتمع الإنسانيّ. ففي هذه النظرية المعرفية يُحكم على صحة الفهوم مقدمة بمعايير دنيويّة وبشريّة محضة. ففي هذه النظريّة المعرفية لم يعد الدين والتعاليم الدينيّة فقط معياراً للحجم والتقييم، بل إنّ الأدوات التي وفّرها الدين للإنسان وأعطاه إيّاه ليستعين بها كأدوات، هذه

---

*- مفكّر وباحث في الفكر الفلسفي ـ إيران.

ـ تعريب: الشيخ محمد حسن زراقط ـ باحث في الفكر الديني، وأستاذ في جامعة المصطفى العالمية.

كلّها ألقيت جانباً، وصار الدين فاقداً لأيّ شكلٍ من أشكال الحجيّة. ويمكن القول بصراحة وضرسٍ قاطع أنّ المعرفة الحداثويّة لم يعد يقلقها كشف الحقيقة بقدر ما يهمّها تأسيس نظام معرفيٍّ علمانيٍّ وفاعلٍ، يمكن الاستفادة منه في إحداث تحوّلٍ وتطوّر في الحياة وفي الواقع المعيش. ويمكن تلمّس وقصّ أثر هذه الرؤية (الفعاليّة والتأثير) في جميع ثنايا المباني النظريّة للحداثة. والتطوّر أو التحوّل في سائر مباني الحداثة أي في الفلسفة والنظرة إلى الوجود وإلى الإنسان لا يمكن أن يتحقّق إلاّ عبر قناة التحوّل في النظام المعرفيّ المشار إليه آنفاً.

وفي نظرية المعرفة الحداثويّة نواجه مقاربات مختلفة تفاوتت آثارها ونتائجها على مسيرة الحداثة وتطوّرها. وبعبارة أخرى: نشاهد في كلّ عصر ومرحلة من تاريخ الحداثة تطوّراً في البنى العلمية والنظم الفلسفيّة والكلامية والأدوات والتقانة، متناسباً مع الطاقة الاستيعابيّة للمباني المعرفيّة لتلك المرحلة. ومضافاً إلى تأثير المباني المعرفية التي نحن بصدد الحديث عنها في الرؤية الفلسفيّة إلى الوجود والإنسان والكلام واللاهوت، نشهد تأثيراً لهذه المباني في ميادين أخرى مثل العلوم الأساسيّة والبنى العلميّة في الغرب؛ بحيث تركت هذه المباني أثرها على صعيد إنتاج نظريّات وأفكار في الفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة. ومن هنا يمكننا الحديث عن تأسيس نظام من المفاهيم والعلوم الحديثة مبنيّ على المعرفة ونظريّة المعرفة الحداثويّة.

وثمّة تياريّن في مجال المعرفة في عصر الحداثة كانا على الدوام كفرسي رهان، هما:

1 ـ المعرفة العقليّة.

2 ـ المعرفة الحسيّة. وما سوى هذين التيّارين ليس إلاّ تنقيحاً ونسخة أخرى معدّلة لأحد هذين التيّارين[1].

أ) الاتجاه العقلي في نظرية المعرفة

يبتني هذا الاتجاه على قاعدة العقل ويرى في العقل أساساً ومصدراً موثوقاً وحيداً أو شبه وحيد للمعرفة، وقد كان لهذا الاتّجاه دور فاعلٌ في الحداثة وفي كثير من المدارس التي ولدت في رحمها، بل يمكن دعوى أنّ هذا التيّار هو أحد ضمانات استمرار الحداثة ودوامها. وربمّا يمكن عدّ ديكارت أهمّ بناة الاتّجاه العقليّ في مسيرة الحداثة، وهو كان يؤمن بأنّ العقل هو المصدر الوحيد والأساس للمعرفة، ولم يكن يُرى يُعطي مثل هذا الدور للحسّ وللتجربة الحسيّة، بل كان

[1]ـ فردريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 4، ص 27.

يؤكّد دور الشهود العقلاني ّالمحض ويرى فيه معياراً داخليّاً للتميز والحكم بالصحّة أو الفساد على أيّ فكرة معرفيّة[1].

وقد أفرط أصحاب هذا الإتّجاه وتطرّفوا في تقويمهم لدور العقل، ما أدّى إلى حكمهم على الأفكار الدينيّة والوحي بالتعطيل والعجز عن توليد المعرفة وتشكيل الإدراك. حتّى لو لم يصرّحوا بإنكار الدين أو رفضه بالكامل.

ب) الاتّجاه الحسّي في نظرية المعرفة

ويقبع على الضفّة المقابلة للتيار السابق ألا وهو العقلانيّة الجافّة والمتطرّفة تيّارٌ آخر هو التيّار الذي يُعلِي من قيمة التجربة الحسيّة ويجعل منها أساساً للمعرفة الحقيقيّة. ومن أبرز أعلام هذا الاتّجاه جان لوك، وهوبز، وهيوم الذين اشتهروا بتبنّيهم للاتّجاه التجريبيّ.

ويُلاحِظ المراقب لتاريخ نظريّة المعرفة في عصر الحداثة أنّ الفيلسوف الألماني كانط يرواح بين التيّارين. فلا هو ينكر التجربة وكونها مصدراً للمعرفة، ولا يعترف للعقل بالحجّية بوصفه أداة ومصدراً من مصادر المعرفة، بل نجده يقبل كلاًّ من التجربة والعقل كمصدرين من مصادر المعرفة على علاّتهما وضعف فعاليّتهما في بعض الأبعاد والجوانب[2].

وقد تطوّر الاتّجاه التجريبي الذي انتشر في عصر الحداثة إلى نسخة جديدة هي الوضعيّة المتطرّفة من الإتّجاه التجريبيّ، والسمة البارزة في هذه المدرسة الجديدة هي موقفها من الميتافيزيقا والفلسفة. وتنقسم هذه المدرسة بدورها إلى اتّجاهين هما: الوضعيّة المنطقيّة والوضعيّة الفلسفيّة. أحد هذين الاتّجاهين لا يرى معنًى لغير القضايا التجريبيّة، والآخر وعلى الرغم من قبوله التجربة بوصفها أساساً للمعرفة فإنّه يعترف للقضايا الميتافيزيقية بالمعنى، بيد أنّه يرى تجرّد هذه القضايا من القيمة المعرفيّة[3].

ويرى البرفسور صديقي أنّ العلم هو منشأ الحداثة ومنطلقها، وقد أدّى العلم بحسب صديقي دور القوّة العظيمة المدمّرة، وما الحداثة بحسبه سوى انتفاضة على كلّ تقليد وسلطة دينيّة. وهو يقول في هذا المجال:

«تحلّ الحداثة العقل محلّ العاطفة. والحداثة عقلانيّة أي تولي العقل والعلم كلّ الاهتمام

[1]- المصدر نفسه، ص 88-91.
[2]- بول فولكيه، فلسفه هستي، ص 117.
[3]- بهاء الدين خرّمشاهي، بوزيتيوسم منطقي، صص 9-10.

وتمنحه كلّ الأهميّة، وهي طبيعيّة أي تهدف إلى تفسير الطبيعة الداخليّة والخارجيّة بعيداً عن أيّ افتراض غير طبيعيّ أو من خارج حدود الطبيعة. وتمتدّ جذور الحداثة على مستوى نظرية المعرفة في تُربَة الوضعيّة والتجريبيّة والعقلانيّة. وبحسب الحداثة تمثّل التجربة المصدر المأمون الوحيد للمعرفة بالواقع. والوحي لا صلة له بالعقل وبالتالي لا يمكن أن يكون مصدراً للعلم. والمعرفة الحداثويّة اختزاليّة، ولا تتوفّر على نظرة شموليّة إلى الحياة...»[1].

ويقول الدكتور حسين نصر في هذا المجال:

«لقد استطاعت المدرسة الحسيّة في المعرفة تحويل الواقع العالمي واختزاله في ظواهر يمكن درسها بواسطة التجربة، وذلك إثر سيطرتها على الأفق الفكريّ عند الإنسان الغربيّ. وهي بهذا العمل قيّدت معنى الواقعيّة وضيّقته، وألغت إمكانيّة صدق مفهوم الواقعيّة والواقعيّة عن مفاهيم من قبيل الإله. وإنّ مثل هذا التصرّف في مفهوم الواقع ليس أقلّ من فاجعة، أدّت إلى تحويل مفهوم الإله بل كلّ الساحات المعنويّة إلى أمور انتزاعيّة وفي نهاية المطاف غير واقعيّة. وقد سلّ الإنسان الحداثويّ يده وسحبها من يد مصدرين معرفيّين هما الدين والعقل، وحرم نفسه من التجربة المعنويّة التي تكشف له مراتب عالية من الوجود. ومن هنا نجده قد حصر نفسه في مساحة ضيّقة من الواقع وهجر الله ونسيه»[2].

وبشكل عامٍّ يمكن عدّ خصائص نظرية المعرفة الحداثويّة عل النحو الآتي:

1 ـ نظرية المعرفة الحداثويّة تؤمن بالعقل الأداتي، وهذا العقل هو العقل المنفصل عن الوحي والشهود، ولا يعترف هذا العقل للدين بأيّ مستوى من الحجيّة والاعتبار. ومن هنا يمكن وصفه بأنّه عقل ذاتيٌّ مستقلٌّ.

2 ـ وهذه العقلانية المستقلّة ليست ماديّة وعلمانية من الأساس فحسب، بل هي تحلّل الفهم والإدراك بطريقة ماديّة دنيويّة، محكومة بالمعادلات الكميّة والرياضيّة.

3 ـ نظرية المعرفة الحداثويّة ذاتية (subjective): فهي ترى أنّ الإنسان هو فاعل المعرفة، وسائر الأمور والظواهر هي موضوعات للمعرفة الإنسانيّة، ومن هنا تنظر إلى جميع الظواهر التي تتعلّق بها المعرفة بنظرة موضوعانية.

---

[1]ـ برفيسور صديقي، «كفتكوي اسلام ومدرنيته» (حوار الإسلام والحداثة)، مجلة پگاه حوزه، العدد 4، ص 9.
[2]ـ سيد حسين نصر، نياز به علم مقدّس (الحاجة إلى العلم المقدّس)، ص 31-32.

وفي هذه المعرفة الذاتية يُبالغ في دور العقل ومكانته وقدرته على المعرفة وتوسّع دائرة التعرّف العقليّ إلى كلّ موضوع كائناً ما كان، وبالتالي فكلّ من يسلم قياده لأداة المعرفة هذه يُحرم من الاعتراف بقيمته المعرفيّة، ويطرد إلى ساحة المقدّس وعالم الأساطير ويوصم بأنّه من موانع التكامل البشريّ.

وهذه الرؤية إلى المعرفة والإدراك هي العقلانية الحسابيّة التي تسعى إلى تحويل جميع الظواهر إلى أرقام وأعداد ومعادلات رياضيّة. وعلى حدّ تعبير رينيه غينون ليس حاصل هذه الرؤية المعرفية سوى سيطرة الكمّ وتجفيف سائر مصادر المعرفة:

«كيف حاصر الإنسان الحداثيّ نفسه في حدود ما ينطبع على حواسّه وحكم على ذاته بعدم القدرة على النفوذ في أيّ شيء يقع وراء الحواسّ؟! ولم تنحسر القوى المدركة عند هذا الإنسان فحسب، بل بدأ ميدان الإدراك الحسيّ عنده يضيق بالتدريج... وبعبارة أخرى: في البداية بدأ الإنسان يُقصِي من دائرة معرفته بعض الأمور التي كانت قابلة للمعرفة تقليديّاً، ثمّ بعد ذلك بدأ يصف الأمور القابلة للإدراك بحسب هذه الرؤية الجديدة ب أنّها أمور طبيعيّة. وبعد ذلك وبكلّ بساطة وسهولة حصر الواقع والواقعيّة بهذه الأمور. ولمّا كانت هذه الرؤية تقتضي انحسار الأمور البشريّة لحظة بلحظة، فقد ذهبوا إلى محاصرة الإنسان واختزاله بالجسد. وبالتالي كل ما يُصنّف على أنّه «فوق بشريّ» حكم عليه بأنّه غير واقعيّ وغيبيّ. ولم تكتسب النظريّات الميكانيكية والماديّة القدرة على النفوذ والتأثير إلاّ عندما خرجت من دائرة الفلسفة إلى ميدان العلم. وإنّ ما هو مربوط بميدان العلم، أو ما يوصف بالصحّة أو الخطإ هو ما يمكن وصفه بأنّه علميٌّ... وقد فقد كلّ ما هو كيفيّ وفلسفيّ قيمته واعتباره... وقد مهّدت النظرية الميكانيكية السبيل أمام الماديّة، وقد نجم عن هذا المذهب في المعرفة تضييق أفق الذهن البشريّ بحدود الجسد، ولم يعد شيء غير المادّة يحظى بالاعتراف ولا ينال وسام الواقعيّة... وفي هذا الزمان دخل الإنسان عصر «سيطرة الكمّ»[1].

4 ـ سوف تنتهي نظرية المعرفة الحداثويّة إلى السقوط في فخّ النسبية؛ وذلك لاستنادها إلى العقلانية المستقلّة، وعدم اعترافها بأيّ مصدر خارجيّ غير عقلانيّ للمعرفة. وتوضيح هذا أنّ بناء المواقف على العقلانيّة يؤدّي بشكلٍ طبيعيٍّ إلى اختلاف الفهوم والعقول.

«الإيمان بالعقل الذي يدور مدار النفس الإنسانيّة، سوف يؤدّي حتماً إلى الوقوع في النسبيّة. وذلك لأنّ هذه الرؤية تقوم على إنكار أو بالحدّ الأدنى تجاهل أيّ مصدر خارجيّ مثل الوجود

[1]ـ رينيه گنون، سيطره كميّت وعلائم آخر الزمان (زمن الكمية وعلامات العصر)، صص 118-122، و 225.

المطلق أو المقدّس في مجال الأحكام والحدود الأخلاقيّة والقيم. وهذا أمرٌ طبيعيٌّ لأنّ الأهواء الإنسانيّة متكثّرة. ولا يتوقّع غير هذه النتيجة من جعل العقل تابعاً للنفس الإنسانيّة أو مرهوناً بالتجربة الحسيّة. غاية الأمر أنّ هذه النسبيّة (relativism) تارة تكون صريحة كما تعبّر عنها الوضعيّة وطوراً تكون مضمرةً كما تعبّر عنها فلسفات كانط وهيغل وبعض أفكار ماركس الذين تختفي نسبيّتهم تحت ستار الشموليّة والمواقف الكليّة العامّة[1].

مباني النظرة الحداثية إلى الإنسان

ما كان الغرب الحديث ليظهر لولا ظهور الإنسان الحديث الحامل لهذا الفكر الجديد. وما الحداثة في الواقع، وعلى الرغم من تنوّع خصائصها وسماتها، سوى تجلٍّ للصفات النفسيّة والخصائص الداخليّة للإنسان الغربيّ المعاصر. فالإنسان الحديث هو الذي تنعكس هويّته في الحداثة أو تنعكس هويّة الحداثة فيه. فقد ظهرت في الحداثة العلاقات الداخليّة المعقّدة في الإنسان والجدل بين أبعاد وخصائصه النفسيّة. وعليه ففي نظام الحداثة الإنسانُ هو محور التحوّلات والانفصالات التاريخيّة والاجتماعيّة... ففاعلية الإرادة الإنسانيّة هي كسرت طوق العبودية عن رقبة الإنسان الحديث حرّرته من الخضوع لكلّ ما يقع خارج حدود الإنسان والإنسانيّة، ودعته إلى التحرّر وممارسة الفعل الإلهيّ في التغيير والتصرّف في جميع المجالات. والإنسان الحديث هو الذي شبّ عن طوق العقد التي حمّله إيّاها الاستبداد الدينيّ لقرون متمادية. سلب الإرادة الحرّة عن الإنسان أفضى به إلى عدم القدرة على تحمّل قيود التراث والتقليد، وتحوّل هذا الجبر التاريخيّ إلى ما يشبه الطاقة الخفيّة التي تبحث عن متنفّسٍ. هذا من جهة ومن جهة أخرى وجد الإنسان بعد كسره القيود التقليديّة التي كانت تحاصره قادراً على التمرّد وقادراً على فعل كثير ممّا كان يحسب أنّه لا يستطيع فعله. وقد رأي هذا الإنسان الحديث أنّه حقٌّ، وأنّ له الحقّ في منح نفسه مقام الألوهيّة بعيداً عن قيود التقليد والتراث المعيقة. هذا الإنسان هو موضوع المعرفة ومحورها، وهو الذي يرى في نفسه محور الوجود كلّه.

«يفترض قيام الذات وجود فرد؛ لكنّ مفهوم الفرد لا يعني شيئاً إنّ لم يشتمل على مهفوم الذات. ينبغي أن يكون التعريف الأول للذات في البدء بيولوجيّاً. إنّه منطق التوكيد الذاتي للفرد الحيّ وذلك باحتلاله مركز عالمه الخاصّ، وهذا ما يتّفق مع مفهوم الأنويّة... إنّ قدرة الذات هذه على أن تنظر إلى نفسها كموضوع (الأنا) دون الكفّ عن كونها (أنا) هي التي تتيح لها

[1]ـ شهريار زرشناسي، مباني نظري غرب مدرن (المباني النظرية في الغرب الحداثي)، ص 47-49.

الاضطلاع بوجودها الذاتيّ والموضوعيّ في الوقت نفسه... والنقطة الرئيسة هي أنّ كلّ ذات إنسانيّة يمكن أن تعتبر نفسها ذاتاً وموضوعاً في الوقت نفسه، وأن تحكم كذلك موضوعيّاً على الآخر دون الكفّ عن الاعتراف به كذات»[1].

مباني النظرة الحداثية إلى الإنسان تحاول بيان أنّ الحداثة وجدت بناء على محوريّة الإنسان؛ بل الحداثة هي تجلٍّ للإنسان اللاديني الدنيويّ. ولا يمكن فهم الحداثة وفكّ أسرارها ورموزها دون فهم مباني نظرتها إلى الإنسان. وإن أهمّ التحوّلات التي طرأت على النظرة إلى الإنسان هي تبدّل النظرة إلى موقعه من الوجود ومنزلته منه. فالإنسان في الفكر الدينيّ كان أشرف المخلوقات، وكان هذا يرتّب عليه تبعات وتكاليف دينيّة يجب عليه القيام بها. ولكنّ تبدل صورة الكون في ذهن الإنسان نتيجة الاكتشافات العلمية الجديدة، ومعرفة الإنسان أنّ الكرة الأرضيّة لم تعد مركز الكون وأخذ الشمس هذا المقام من الأرض، أدّى إلى الشكّ في مقام الإنسان ومنزلته، ونجمت عن هذا التحوّل العلمي والمعرفيّ آثار نفسية عدّة: لم يعد الإنسان محور الكائنات التي كان يعتقد أنّها خُلِقت من أجله، وصار يشعر بأنّه ملقًى في الفضاء اللامتناهي، معلّقاً بين قوّتي الدفع والجذب اللتان تنازعانه، وقد فقد ذلك الإحساس بالاستقرار الذي ينعم به من قبل. إنّ «مركزيّة الأرض» لم تكن مجرّد نظرية علميّة بل كانت معتقداً دينيّاً، وقد أدّى بطلان هذه النظرية إلى الشكّ في لوازمها وعلى رأسها منزلة الإنسان الذي يسكن هذه الأرض التي فقدت مركزيّتها. وكأنّ التفسير الدينيّ للإنسان والأرض تنازل عن موقعه للتفسير العلميّ والأرضيّ الجديد، ولم يعد الإنسان مخلوقاً سماويّاً بل صار كغيره من الموجودات مخلوقاً أرضيّاً مع ما يترتّب على هذه الكلمة من معنى. وهذا التفسير الجديد للكون مرهونٌ لجهود كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن. ولم يقتصر الأمر على التحوّلات التي طرأت في علوم الفلك والكونيّات، بل تضامنت علومٌ أخرى و«تآمرت» على الإنسان فأفقدته تلك المنزلة التي كان فيها، وأزالته عنها، ومن هذه العلوم البيولوجيا التي وضعت الإنسان في مصافّ سائر الكائنات الحيّة. ولم يعد الإنسان مولوداً لآدم وحوّاء، بل صار نتيجة من نتائج التطوّر والنشوء والارتقاء من خليّة بسيطة أخذت شكلها الحاليّ الذي هي عليه الآن والمسمّى إنسان. وتحوّل الانتساب الكائنات إنسانيّة جاهزة إلى انتساب إلى كائنات تقع في درجة أسفل من سلّم الرقيّ الحيويّ. وهذا ما «أهدته» نظريّة داروين إلى الإنسان المعاصر. يقول إيان باربور في هذا المجال:

«كان يُعدّ الإنسان في الحضارة الغربية موجوداً فريداً متميّزاً عن سائر الموجودات. فهو كائنٌ عاقلٌ

[1]ـ إدغار موران، هويت انساني (الهوية البشريّة)، ص 92-100.

يتميّز عقله وإدراكه عن سائر أشكال الإدراك الموجودة عند غيره من الكائنات الحيّة. والإنسان وحده هو الذي كان يتوفّر على روح خالدة، وهذه الروح هي التي كانت تميّزه في علاقته مع الله. وهذه السمات التي كان يحسب الإنسان أنّه يتحلّى بها هي التي أعطته بعداً فوق طبيعيّ، على الرغم من اشتراكه مع سائر الموجودات في الاستناد إلى الله، والتناهي، والتزمّن. وما لبثت نظريّة التطوّر أن نقضت هذه النظرة إلى الإنسان وأزالته عن ذلك المقام الذي يحسب نفسه فيه. وحاصل نظريّة داروين وأتباعه هي استصغارهم للسمات التي تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات. فالإيمان بالتطوّر يعني الإيمان بـ«أنّ الإنسان ما هو إلاّ حيوان»... وهذا الفهم الفلسفيّ المترتّب على نظرية التطوّر فيه هتك لحرمة الإنسان وإضرارٌ بقداسته، وهو في الوقت عينه فاقدٌ للدليل؛ أي هو نتيجة غير مبنيّة على المعطيات الحسيّة المتوفّرة»[1].وقد أدّى نفي التفسير القدسي والماورائي للإنسان إلى سيادة التفسير الماديّ له وللعالم[2]. وقد ضرب نظام الفكر الغربيّ الحديث مكانة الإنسان، وقد كانت هذه الضربة ضربةً نفسية. وفتحت مثل هذه النظرة إلى الإنسان باب التفسير الجنسيّ لأفعال الإنسان وردود أفعاله، سواء في ذلك ما يصدر عنه في حياته الفرديّة والاجتماعيّة. وذلك أنّ أعمال الإنسان صارت تُفسّر على أنّها عقد نفسيّة كامنة في اللاوعي وناتجة عن الكبت الجنسيّ الذي يعاني منه عبر قرون. وقد تراكمت هذه العقد في اللاوعي ثمّ بدأت تظهر بأشكال مختلفة في الوعي. وتوسّع التفسير الجنسيّ للأفعال الإنسانيّة ليستوعب في دائرته الدين والأعمال والمناسك الدينيّة التي صارت بدورها نتيجة وأثراً من آثار الكبت الجنسيّ المتراكم في اللاوعي. ولا يخفى الربط بين هذه الأفكار وبين نظريّات عالم النفس السويدي سيغموند فرويد الذي يصف الضربات الثلاث التي أصابت الأنانية الإنسانيّة على النحو الآتي:

«سوف أثبت أنّ النرجسيّة الإنسانيّة العامّة، أي عشق الإنسانيّة لنفسها، تلقّت من العلم ثلاث ضربات أضرّت بها أيمّا إضرار. فعندما تحرّك حبّ الاستطلاع عند الإنسان لأوّل مرّة تحرّك باتّجاه الأرض التي يسكن فيها، فوجدت في ذهنه فكرة أنّ هذه الأرض هي المركز الثابت للكون وكلّ ما سواها من الشمس والنجوم وغيرها من الأجرام تدور حولها. وقد جعلته هذه النظرة إلى الأرض يرى نفسه سيّد الكون ودرّة المخلوقات. ثمّ ما لبثت هذه الأوهام أن تلاشت من ذهن البشريّة مع ظهور نظريّات كوبرنيكوس في القرن التاسع عشر...

وعندما اعترف الإنسان بهذه الثورة العلميّة ونتائجها أصيبت نرجسيّته بالضرر بضربة من علم الفلك... وكلّنا نعلم أنّ أبحاث داروين منذ حوالى خمسين سنة وضعت حدّاً لتخرّصات الإنسان

[1]- إيان باربور، علم ودين (العلم والدين)، ص 114-116.
[2]- إدغار موران، هويت انساني (الهوية البشريّة)، ص 35 و 36.

حول ماضيه وخفّفت من غلواء مبالغته في تقويم ذاته. وهذه الضربة أصابت النرجسيّة الإنسانيّة من علم البيولوجيا. والضربة الثالثة، ولعلّها الأكثر عمقاً هي الضربة النفسيّة (من علم النفس). فقد كان الإنسان حتّى الآن وعلى الرغم من إحساسه بضعفه في مواجهة سائر الموجودات إلاّ أنّه كان ما يزال معجباً بذاته على المستوى الداخليّ والروحيّ، وكان حتّى ذلك الحين راضياً عن تفوّقه على سائر الموجودات ولو نفسيّاً. ولكن سوف يتغيّر كلّ شيء عندما يعي هذا الكائن المغرور عجزه عن مقاومة غرائزه الجنسيّة، وعندما يتبيّن له أنّ العمليّات الذهنية والفكريّة هي في الواقع عمليّات غير واعية وهي تأتي عن طريق التصوّرات الناقصة التي لا يمكن الوثوق بها ولا الاعتماد عليها، وهذان الأمران قد كشف عنهما علم النفس، ما أدّى إلى اكتشاف الإنسان عدم سيادته على ذاته على المستوى الباطنيّ بعد أن كشفت له سائر العلوم عن عدم سيادته على الكون وضعفه تجاهها. هذه هي الضربات الثلاث التي أصابت النرجسيّة الإنسانيّة في الصميم»[1]. وقد أدّت هذه التحوّلات الثوريّة إلى ظهور العلمانية أو بالحدّ الأدنى إلى تقوية التفسير العلمانيّ والماديّ للإنسان والعالم. وإنّ نزع القداسة عن الإنسان بحسب النظرة التقليديّة إليه هي نتيجة من نتائج تحوّل النظرة إلى علاقته بالله ونسبته إليه. فقد كان الإنسان بحسب النظرة التقليدية إليه مخلوقاً من مخلوقات الله بل أشرفها، والله عزّ وجلّ هو خالق الإنسان والعالم، وهو واضع نظام الوجود ومشرّع نظام الحياة للإنسان. وأمّا النظرة الحداثويّة فقد قضت بأنّ يرى الإنسان نفسه منفصلاً عن الله، ونجم عن ذلك انصرافه عن كل ما كان يُسمّى مقدّساً وسماويّاً بعلّة قربه من الله أو ارتباطه به بأيّ شكلٍ من أشكال الارتباط، وتحويل وجهه إلى الأرض وصار يرى أنّه وحده وأنّ أمور العالم موكولة إليه. وقد أعطى مثل هذا الإنسان لنفسه بُعداً إلهيّاً، وآمن بأنّ له الدور المحوريّ في رسم مستقبل العالم ومستقبل نفسه وأنّه الجهة الصالحة للتشريع لنظام حياته في هذه الدنيا، فهو الذي يشرّع الواجبات ويحدّد المسؤوليّات والتكاليف. والنظرة الإنسانويّة إلى الإنسان تختلف عن النظرة الدينيّة في أنّ الإنسان في الرؤية الأولى لم يعد تابعاً في قيمته ومنزلته، بل صار هو الأصل والأصيل؛ وبعبارة أدقّ يمكن القول: إنّ الإنسانويّة ما هي إلاّ ثورة وتثوير للإنسان على الله، ودعوة له إلى أنّ يحلّ نفسه محل الإله. وهذا «التفرعن» باعتقادنا هو أدنى درجات الانحطاط التي وصل إليها الإنسان حيث إنّه بهذه النظرة حرم نفسه من القداسة، وأوثق نفسه بقيود المادّة وسلاسل عالم الطبيعة. بهذا يكون الإنسان قد حكم على ذاته بأنّه كتلة من المادّة المحضة التي لا تتميّز عن سائر الحيوانات إلاّ بالذكاء والوعي. وهذا ما يجعل من الإنسان «ذئباً» لنفسه أو لغيره من المخلوقات.

[1]- فرانكلين بومر، جريانهاي بزرگ در تاريخ انديشه غرب (التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي)، ص 878.

وإنّ النظرة الماديّة إلى الإنسان تطوّرت ونمت وأخذت أبعاداً جديدة، بعد ثنويّة ديكارت أبو الفلسفة الحديثة الذي كان يميّز بين الروح والجسد. وأدّى الفصل بين الروح والجسد إلى تحوّل الجسد إلى آلة تعمل بشكلٍ مستقلٍّ عن الروح. ولسنا نبالغ إذا قلنا أنّ ثنوية ديكارت كانت أخطر ضربة تلقّاها الفكر الغربيّ في مجال التفسير الفلسفيّ للإنسان. وإنّ النظرة الميكانيكية والماديّة إلى الإنسان لم تقلّل من القيمة المعنويّة للإنسان فحسب، بل أدّت إلى الحكم على حركات الجسد الإنسانيّ بالهباء وانعدام القيمة.

ومن هنا نجد أنّ مسيرة الأتمتة التي بدأت مع الثورة الصناعيّة حكمت بفقدان القيمة على الحركة العضليّة للإنسان، وأكملت ثورة المعلومات على البعد الثاني من الإنسان فألغت أهميّة حركته الذهنيّة. وعلى هذا الأساس يرى بعض المفكّرين أنّ ثمة ثورة رابعة بدأت سوف تؤدّي إلى فقدان الوعي والذكاء الإنسانيّ قيمته. وسوف تؤدّي هذه الثورة إلى حلول الذكاء الاصطناعيّ محلّ الذكاء البشريّ[1]. وبعبارة أخرى: إنّ النظرة الموضوعيّة التي سادت في العصر أصابت الإنسان أكثر مماّ أصابت غيره من الأشياء. فصار الإنسان شيئاً ينبغي استغلال طاقاته في مصلحة الحضارة الحديثة، ولم تستثن هذه النظرة أيّ بعدٍ من أبعاد الإنسان[2].

المعيار والملاك في تقييم الإنسان، بحسب المباني الإناسيّة الحداثويّة (النظرة الفلسفية إلى الإنسان)، هو النماذج الدنيويّة والماديّة التي تقتضيها الليبراليّة[3]، والصفات والخصائص التي تعدّدها الحداثة للإنسان هي صفات الإنسان الرأسمالي وخصائصه، وذلك أنّ الإنسان الحديث ينبغي أن يكون منسجماً مع سياسة الحداثة وثقافتها واقتصادها، وبكلمة عامّة إنّ استراتيجية الحداثة تبتني على وجود الإنسان العلمانيّ، ومن دونه لا تصل الحداثة إلى مبتغاها، ولا تحقّق غاياتها المرجوّة. وبعبارة أخرى نمت الحداثة عبر قناة التنمية الإنسانيّة. وقد التفت الغرب إلى أهمّية الإنسان في تحقيق مشروعه الحداثيّ، ومن هنا نجده يُولي التنمية الإنسانيّة في المجتمعات التي يريد فرض الحداثة والتحديث عليها، أهميّة خاصّة. فإذا لم ينطوِ الإنسان من داخله على ميل نحو الحداثة وقيمها، لا يمكن أن يتحقّق المشروع الحداثويّ. والإناسة الحداثويّة تقوم على إعادة النظر في تفسير الإنسان وتعمل على تفسيره وفق الخصائص التي تريد تلقينه إيّاها، ومن هنا نجد أنّ القيم الاقتصاديّة تستدعي الحديث عن الإنسان الاقتصاديّ والقيم السياسية تقتضي الترويج للإنسان السياسي، وعلى

[1]ـ بارى سمارت، شرايط مدرن، مناقشه هاي پست مدرن (ظروف الحداثة: مخالفات ما بعد الحداثة)، ص 5.
[2]ـ إدغار موران، هويت انساني (الهوية البشريّة)، ص 100.
[3]ـ ألوين گولدنر، بحران در جامعه شناسى غرب (أزمة علم الاجتماع في الغرب)، ص 86.

هذين يُقاس ما سواهما. أو فقل: إنّ الإناسة الحداثويّة بنيانيّة؛ أي إنّها تضفي نظرتها الحداثية على كلّ وجه من وجوه العالم وسطح من سطوحه. ومعنى هذا أنّ الحداثة في السياسة والاقتصاد والثقافة والفلسفة وغيرها، تدور حول محور الإنسان الحداثويّ وتستمدّ معناها منه. ولأجل هذا يُعدّ الإنسان التقليديّ معيقاً من معيقات الحداثة وسدّاً في وجه تحقيق أهدافها.

المباني الفلسفية للحداثة (في مجال النظرة إلى الوجود)

الفلسفة كما هو معلوم تفسير عقلانيٌّ للوجود وللعالم. وتسعى الفلسفة إلى اكتشاف العقلانيّة الحاكمة على الوجود، ومن هذه القناة تحاول تبرير نفسها، وإضفاء المشروعيّة على ذاتها، من حيث القانونية والغائيّة. وبعبارة أخرى: إنّ الفلسفة علم وجود عقلانيّ وليست علم وجود كلاميٍّ أو نقليٍّ، ويدّعي الفلاسفة أنّهم مكتشفو ومفسّرو الأبعاد العقلانيّة في الوجود. وجهد الفيلسوف يقوم على تجاوز كلّ أشكال الشكّ والنسبيّة. وهذا التجاوز قد يكون أثراً من آثار الحالة النفسيّة للفيلسوف أو أحد اقتضاءات العمل الفلسفيّ.

ولكنّ السؤال الأساس هو: كيف يتحوّل التطوّر الفلسفي إلى تطوّر واقعيٍّ خارجيّ واجتماعيّ بل وحتّى حضاريّ؟ فهل ثمّة ربطٌ وعلاقةٌ منطقيّة بين الفلسفات وبين النظم الحاكمة على المجتمعات؟ وما هو موقع البناءات الفلسفيّة والوجوديّة في التحوّلات الحضاريّة والثقافيّة؟ وهل تبتني الحداثة الغربيّة على العقلانيّة الفلسفيّة وعلى علم الوجود النظريّ؟ وما هو الدور الذي يؤدّيه التفكير الفلسفيّ في ظهور الحداثة وتشكّلها؟ وهل المباني الفلسفيّة التي تستند إليها الحداثة هي نفسها المباني الفلسفيّة القديمة، أم أنّ بين الأمرين تفاوتاً واختلافاً جوهريّاً؟ وأخيراً هل يصحّ الحديث عن حداثة فلسفيّة أو فلسفة حداثويّة؟

الحقّ أنّ الفسلفة الحديثة في الغرب كان لها فهمٌ عن النظام الحاكم على الوجود، وقد حاولت طرح أفكار وأنظمة جديدة لم تكن معهودةً من قبل. فالفلسفات القديمة كانت تهدف إلى كشف الحقيقة، وأما الفلسفة أو الفلسفات الحديث فلم يعد اكتشاف الحقيقة جزءاً من اهتماماتها، بل صار جلّ همّها السيطرة على العالم، ومساعدة الإنسان في وضع يده عليه للتصرّف فيه. والفلسفة القديمة كانت تميل إلى البحث عن العلل الغائية الكامنة وراء وجود العالم، وكانت ترى أنّ كلّ مظاهر العقلانيّة الموجودة في العالم يمكن ردّها إلى حقيقة تقع خارج عالم الطبيعة. ومن هنا لم تكن تحاول بيان كيفية تطوّر العالم. وأمّا الفلسفة الحداثويّة فإنّها ترى في العقلانية الحاكمة على العالم عقلانيّة ماديّة. ولا تهدف إلى الكشف عن الحقيقة، ومن هنا نراها تفسّر العالم وفق العلل

الفاعليّة لا العلل الغائيّة. وعلى ضوء هذه الرؤية يمكن القول إنّ العقلانية الحاكمة على العالم بحسب الفلسفة الحديثة هي عقلانيّة آليّة تطبيقيّة أو فقل عمليّة، على حدّ تعبير أحدهم، بينما العقلانية التقليدية هي عقلانية انتزاعيّة ونظريّة.

وهذا ما يفسّر صيحة ماركس المشهورة، إذ كان يقول: لقد قصر الفلاسفة القدماء جهودهم على تفسير العالم، بينما المهمّ هو تغييره. وعليه فإنَّ العقلانيّة الفلسفية الحداثويّة تختلف عن العقلانية التقليديّة، في الغاية والموضوع والمنهج. وهذا التحوّل في الفلسفة بين قديمها وحديثها يمثّل قطيعةً وانفصالاً عن الفلسفة الأرسطيّة والمدرسيّة، وتأسيس لميتافيزيقا جديدة.

«يتجلّى التقابل والاختلاف بين الرؤية الكونية عند أنصار الميتافيزيقا الكلاميّة وبين الرؤية التي يتبنّاها أنصار العلوم الطبيعية الحديثة، في اهتمام الفريق الأوّل بالعلّة أو العلل الغائيّة، بينما يهتمّ الفريق الثاني بالعلّة الفاعليّة التي يمكن تحويل حركتها إلى أرقام وأعداد تحلّ محلّ العلّة الغائيّة الآنفة الذكر. وينبغي إخضاع الفلسفة للضغط لكي تجعل من المعرفة البشريّة خادماً لتقدّم الحضارة. ولقد تأثّر ديكارت وليبنتز بالعلوم الحديثة إلى حدٍّ كبيرٍ ما حدا بهما إلى الاعتقاد بأنّ الفلسفة وسيلة لزيادة علمنا بالعالم الخارجيّ...»[1] ويقول كابلستون في محلٍّ آخر: «إنّ بغية ديكارت من الفلسفة هي بحث الحكمة، والحكمة ليست مجرّد حزمٍ واحتياط في الأمور العلميّة، بل هي معرفة كاملة بجميع الأمور التي تساعد الإنسان على تحسين عيشه، والحفاظ على صحّته، كما تساعده على اكتشاف سائر الفنون والصناعات»[2].

ولم يكتف ديكارت بوضع الميتافيزيقا في خانة الفلسفة، صنّف العلم الطبيعيّ أو ما أسماه الفلسفة الطبيعيّة في الخانة نفسها، وصرّح بأنّ العلاقة بين هذا وتلك هي علاقة الشجرة بجذورها. ومن هنا لا يبدو غريباً إصرار ديكارت على القيمة العمليّة للفلسفة، ولا اعتقاده بأنّ حضارة الأمم مرهونة بتفوّقها الفلسفيّ وتعاليها بفلسفتها. وكأنّه عقد العزم على تجديد كلّ شيء وقطع صلته الفلسفيّة بمن سبقه من الفلاسفة القدماء. ولم يكتف باتّهام الأرسطيين بالاعتماد الكامل على أرسطو واستنادهم إليهم في تفاصيل أقوالهم ونظريّاتهم، بل اتّهمهم بعدم صحّة فهمهم لأفكار سلفهم، كما قذفهم بمحاولة البحث في الفلسفة الأرسطية، عن أمور ما خطرت لأرسطو على بال[3].

وحقيقة الأمر أنّ النظام الفلسفي الحداثويّ ما هو إلاّ فلسفة عمليّة تجريبيّة. وبعبارة أخرى: هو

[1]ـ فردريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 4، ص 20-21.

[2]ـ المصدر نفسه، ص 88-89.

[3]ـ المصدر نفسه.

فلسفة عملٍ أكثر ممّا هو فلسفة نظر. والفلسفة الحاكمة على عصر الأنوار هي الفلسفة التي تتولّى التنظير للـ«جزمية المبتنية على العلم الحديث». ذلك العلم الذي يدّعي القدرة على التعامل مع المجالات كلّها[1]. وذلك لأنّ الفلسفة الحديثة تحاول تفسير وتبرير المبادئ ما بعد الطبيعيّة للعلم الحديث. بل إنّ النظام الفلسفيّ الحداثويّ ظهر إلى الوجود إثر التحوّلات التي طرأت على العلوم التجريبيّة، وبخاصّة الفيزياء. يقول أدوين أرثر برت في هذا المجال:

«إذا أنعمنا النظر في أعمال الفلاسفة الذين أتوا بعد نيوتن، نكتشف أنّهم يتفلسفون على ضوء المستجدّات التي وفّرها نيوتن بين أيديهم»[2].

موقع نيوتن في نظام الحداثة هو موقع عالمٍ وليس موقع فيلسوف؛ وذلك لأنّ تفسيره الميكانيكيّ للعالم هو تفسير علميّ وليس تفسيراً فلسفيّاً. ولكنّ ديكارت المعاصر لنيوتن، اهتمّ بالتفسير الميكانيكيّ من وجهة نظر فلسفيّة؛ وهذا ما جعل منه فاتح عهد الحداثة في الفلسفة الغربيّة. ولم يشغل الفلاسفة الذين أتوا بعد نيوتن أنفسهم بنقد نظامه الفكريّ ومجموع آرائه التي طرحها في كتابه أصول الفيزياء، واكتفى أكثرهم بنقد جزئيّ لبعض القواعد الفزيائيّة فحسب. وقد خلف ديكارت في زعامة الفلسفة الحديثة مجموعة من الفلاسفة الكبار منهم كانط وهيغل الذي أوصل الفلسفة الحديثة إلى أوجها. ومن هنا يعدّ الفكر الفلسفيّ الحديث مديناً لهيغل وفلسفته في المائة والخمسين سنة الأخيرة من عمر الفلسفة والفكر الفلسفيّ. وعلى حدّ تعبير بيتر سنغر: «لولا هيغل لما كنّا شهدنا في المائة والخمسين سنة الأخيرة من عمر الفكر الفلسفيّ والسياسيّ ما نشهده الآن»[3]. ويرى هابرماس أنّ هيغل يستحقّ بجدارة لقب فيلسوف الحداثة، وذلك أنّه هو الذي حوّل مفهوم الحداثة إلى نظام فكريٍّ شامل مقتدرٍ، وهو الذي أضفى عليه تلك القوّة التي سمحت له بالنفوذ على العالم والتاريخ.

ويمكن القول بالاستناد إلى ما يُلاحظ في مؤلّفات فلاسفة الحداثة ومعلّميها، إنّ الحداثة الغربية مرهونةٌ بتجديد النظرة الفلسفيّة إلى الوجود كما قلنا إنّها مرهونةٌ بالنظرة العلمانيّة إلى الإنسان. أي ما كانت الحداثة ستنتشر وتنمو لو بقي الإنسان يحمل النظرة التقليدية إلى الوجود. فالفسلفة الحداثوية في نظرتها إلى الوجود هي نظرة ماديّة وعلمانيّة، ولم يعد الوجود بالنسبة إلى إنسان الحداثة مظهراً من مظاهر الهيبة والجلال الإلهيّين. بل العالم عند الحداثويّ مستقلٌّ قائمٌ بذاته، وهو أثر من آثار مجموعة من الأحداث العمياء، أو فقل هو هو نتيجة مجموعة من القوانين الماديّة. أي هو حاصل

[1]ـ كريم مجتهدي، فلسفة وتجدد (الفلسفة والحداثة)، ص 23.
[2]ـ أدوين أرثر برت، مبادي ما بعد الطبيعى علوم نوين (المبادئ الميتافزيقية للعلوم الحديثة)، ص 25.
[3]ـ مير سپاسى، تأملى در مدرنيته ايرانى (نظرة في الحداثة الإيرانيّة)، ص 60.

مسيرة التطوّر الماديّ والقوانين التي تحكم حركته هي نتيجة صدف متتالية، دون أن يكون خاضعاً لمدبّر يقف وراءه. وليس له علّة تقع خارج حدود الطبيعة[1].

هذا ولم تولد النظرة الماديّة في الحداثة فجأةً. بل خطا الخطوات الأولى على هذا الطريق مجموعة من العلماء والفلاسفة أفرغوا العالم من العناصر الماورائيّة. ولم تكن النظرة الماديّة واضحة إلى الحدّ الذي نعرفه اليوم، بل كانت تتسع الفلسفة في بدايات نشأة الفكر الحديث لله. فنيوتن مثلاً صاحب النظرة الميكانيكيّة إلى العالم والذي يرى أنّ العالم يسير وفق معادلات ميكانيكيّة مادّية، يرى أنّ المحرّك الأوّل للعالم هو الله. وقد كان يشاركه ديكارت في هذه النظرة التي تقبل وجود الله. ثمّ ما لبث عدد من الفلاسفة أن اعترضوا على هذا المنسوب من الألوهيّة في النظرة إلى العالم، وسخروا من أصحابها:

«كان واضحاً بالنسبة لنيوتن وجود شيء من الفوضى في حركة السيّارات لا يمكن تفسيرها بحسب قانون الجاذبيّة الأثير لديه. وبعبارة أخرى: ثمّة تفاوتٌ بين الحركة الواقعيّة للسيّارات وبين ما كانت تقتضيه الحسابات الرياضيّة. ولم يكن بوسع نيوتن سوى التفكير في حلٍّ هو: أنّ الله قد يتدخّل في بعض الأحيان فيعيد السيّارات التي تنحرف عن مسارها الأصليّ إلى مسارها الطبيعيّ. وبحسب اطّلاعي كان هذا التفسير هو الفرصة التاريخيّة الأخيرة التي أتاحها عالمٌ كبير مثل نيوتن لتفسير ميتافزيقيّ في نظامه العلميّ. وأمّا لايبنتز فقد كان يعلّق على إله نيوتن بالقول: إنّ إله نيوتن ميكانيكيّ قليل الخبرة؛ إذ إنّه لم يستطع صناعة آلة تستغني عن الإصلاح والترميم بين فترة وأخرى.

وقد أثبت لابلاس الذي أتى بعد نيوتن بحوالى قرن (1749-1827) أنّ الظواهر التي عجز نيوتن عن تفسيرها ولجأ إلى الإله لتفسيرها ما هي سوى محاولات تصحيح ذاتيّة، وبالتالي لم نعد مضطرّين إلى اللجوء إلى التدخّل الإلهيّ لتفسيرها. وقد أدّى هذا الحذف للتفسير اللاهوتي للظواهر الفلكيّة إلى ولادة النظرة المادّية التي أفضت إلى الإلحاد. والوجود بحسب هذه النظرة آليّةٌ (ميكانيزم) مستقلّةٌ. ويقع هذا التوجّه في الجهة المقابلة للتصوّر العضويّ الذي كان يتبنّاه بعض الفلاسفة القدماء أو بعض فلاسفة القرن العشرين. والعالم، بحسب هذا التصوّر العضويّ الأخير، محكوم لعلّة فاعليّة واعية ذات إدراك، بينما هو في التصوّر الآليّ فاقدٌ لأيّ شكلٍ من أشكال الوعي والإدراك»[2].

[1]ـ ادگار مورن، طبيعت طبيعت (طبيعة الطبيعة)، ص 46؛ هويت انسانى (الهويّة الإنسانيّة)، ص 34.
[2]ـ رينيه گنون، سيطره كميّت وعلائم آخر الزمان (زمن الكمية وعلامات العصر)، ص 208-209.

ويمكن بيان العناصر الأساسيّة للنظرة الفلسفية الحداثوية إلى الوجود بالآتي:

أولا: الوجود هو تراكمٌ من الطاقة الكامنة التي ينبغي الحصول عليها واستثمارها في الإنتاج والاستهلاك.

ثانياً: العالم هو موضوع ومتعلّقٌ للمعرفة الإنسانيّة، وهو مجموعة من الأشياء التي لا روح فيها.

ثالثاً: العالم هو آلة كبيرة تدور وتعمل دون تدخّلٍ من قوى من خارج الطبيعة، وهي تسير بشكل آليّ وذاتيّ.

رابعاً: مهمّة الإنسان في هذا العالم هي تسخيره والتصرّف فيه دون حدٍّ أو قيدٍ.

خامساً: ينبغي للبحث عن علّة الكون أن يخلي الساحة للبحث عن كيفيّته وتبيين حركته وتطوّره.

وبعبارة أخرى: استطاع الفكر العلمانيّ في النظرة إلى الوجود الانتشار والسيطرة على الساحة الفكريّة، بعد حذف الغائيّة وإلغائها، وبعد غلبة النظرة الموضوعانيّة إلى العالم وتفسيره بطريقةٍ ميكانيكيّة. وبعد هذا صار العالم ماديّاً من رأسه إلى أخمص قدميه، وخلا من أي بعدٍ من أبعاد عالم المعنى، ما أفسح المجال للإنسان ليستقلّ ويتفرعن[1].

مباني الحداثة في نظرتها إلى الدين

الأفكار المسيحيّة الكلاميّة هي من المباني التي تركت أثرها في الحداثة وانتشارها. فقد أدّى الفكر اللاهوتي المسيحيّ دوراً مهمّاً في التمهيد بأشكال مختلفة للفكر الحداثويّ، ولو كان ذلك في بعض الأحيان على سبيل تأمين الأرضيّة أو البيئة الحاضنة. ولو لم يستطع الفكر اللاهوتي المسيحيّ التكيّف وإعادة الانتشار بأشكال تنسجم مع الحداثة لما استطاع الغرب الوصول إلى ما وصل إليه؛ وذلك لأنّ المسيحيّة كانت ستعيق تطوّر الحداثة ومشروعها في المجتمعات الغربيّة. أمّا لماذا استطاع الفكر المسيحيّ التكيّف مع مقتضيات الحداثة؟ وهل أنّ طبيعته تقتضي سهولة تكيّفه وإعادة صياغته بأشكال لا تتنافى مع الفكر الحديث الأمر الذي أدّى إلى ضعف الفكر الدينيّ وإخلائه الساحة للفكر غير الدينيّ؟ هذه وغيرها أسئلة تستحقّ الوقوف عندها ولا يمكن الإجابة عنها في مثل هذه الدراسة. ولكن مهما يكن من أمرٍ فإنّ ما حصل هو تنازل المسيحيّة والفكر اللاهوتي المسيحي وإعادة صياغة نفسه بطريقة تسمح للحداثة بالانتشار والتمدّد في المجتمعات التي ينتشر فيها هذا الفكر. مع الالتفات إلى أنّ فكر الحداثة لا يقبل الفكر اللاهوتيّ ولا ينسجم معه؛ ولكنّه

[1]ـ المصدر نفسه، 114-133.

لم يكن يرغب في مواجهة تاريخ طويل من الفكر اللاهوتي المسيحيّ، حيث إنّ الثقافة الغربية مشحونة بالرموز والتعاليم الدينيّة المسيحيّة، ما يحول يعجِز الحداثة عن الوقوف في مواجهة هذه الثقافة السائدة. ومن هنا اقتضت أيديولوجيا الحداثة أن تعمد إلى حلّ الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ في نموذجها (بارادايم) وتقدّمه بطريقة دفعت الدين والفكر الديني إلى الانسحاب تدريجاً من الساحة، وتنازله عن المواقف الأيديولوجيّة التي كان يتبنّاها. وبعد هذا كان من الطبيعيّ للفكر اللاهوتيّ أن يتكيّف مع التطوّر العلمي والتقنيّ الناجم عن الحداثة، لكي يبعد عن نفسه تهمة التحجّر والرجعيّة.

وواقع الحال هو أنّ الفكر الكلاميّ لمّا كان يؤدّي دور المفسّر للتعاليم الدينيّة، كان يحاول على الدوام تقديم نفسه بصورة عقلانيّة متناغمة مع التحوّلات التي كانت تعصف بها الحداثة الغربيّة. واستطاع الفكر اللاهوتيّ، إجمالاً، ملء الفراغ الروحيّ في المجتمعات الغربيّة، وكان يقدّم ما وسعه ذلك، تفسيرات وأجوبة عن الأسئلة الميتافيزيقيّة حول المبدإ والمعاد. وقد أسهم ذلك كلّه في تحسين العلاقات الاجتماعيّة، وإضفاء معنًى على الحياة ترك أثره في الحياة الاجتماعيّة الغربيّة. ولم يشإ الفكر الحداثويّ التخلّي عن هذه الدعامة الثقافيّة ونفيها بالكامل دفعةً واحدةً. وقد حاول الفكر الحداثويّ استثمار هذه المباني الفكريّة التي كان يجود بها اللاهوت الديني المسيحيّ، في خدمة مصالحه واستراتيجيّاته الفكرية والثقافيّة. ما سمح للمراقب غير الغوّاص أن يظنّ أنّ الحداثة واللاهوت المسيحيّ الغربي يصدران عن مورد واحد. فمن الناحية الأيديولوجيّة كان ضروريّاً وحيويّاً، للحداثة وجود بل إيجاد نظام تبريريّ واعتقاديّ يسمح بنشر قيم الحداثة وتوسّع مشروعها، على أن يكون هذا النظام منسجماً مع الثقافة المسيحيّة وملائماً للحداثة في آنٍ معاً. وقد كان هذا النظام الفكريّ حاملاً ومساعداً للفكر الحداثويّ على إعمال التغييرات الواسعة التي في المقولات الحاكمة على الثقافة التقليديّة، ليعيد بعد ذلك صياغة المجتمع وهندسته وفق مقولات العلمانيّة. وبعد هذه المرحلة من مسيرة الحداثة بدأت مرحلة «الفتح» من تاريخ الحداثة وشرع هذا الفكر بالاستعمار والاستغلال خارج حدود الغرب مستفيداً من العناوين الدينيّة لتبرير أهدافه. وقد ساعدت هذه العناوين الدينيّة التي كانت تتبنّاها الكنسية على تبرير انتشار الحداثة وإقناع المجتمع الغربيّ بالتمدّد خارج حدوده. بل لا نعدم أثر هذه العناوين الدينيّة في تاريخ الفلسفة الغربيّة أيضاً. وصفوة القول إنّ المباني الدينيّة المسيحيّة الجديدة لم تكن الأساس في ولادة الحداثة والفكر الحداثويّ، بل شهد العالم منذ عصر النهضة فما بعد ولادة ظاهرة حاولت الكنيسة المسيحيّة مقاومتها في مراحلها الأولى، ولكنّها ما عتمت أن وجدت نفسها مضطرّةً للتكيّف معها والتأثّر بها. وما لبث الفكر الحداثويّ أن صادر من الفكر اللاهوتيّ بعض الأفكار التي تخدم مشروعه

واستثمرها أيّما استثمار. ولم يأخذ التطابق والتكيّف بين الفكر اللاهوتي وبين الحداثة شكلاً واحداً عبر التاريخ، بل كان يحدث في كلّ مرحلة تاريخيّة بالصيغة التي تنسجم مع تلك المرحلة. حيث شهد تاريخ اللاهوت الغربيّ نسخاً عدّة وتسميات مختلفة منها: اللاهوت الصناعيّ، واللاهوت ما بعد الحداثيّ، واللاهوت الليبرالي، ولاهوت موت الله وغيرها...

«لقد شهد القرن التاسع عشر انتشاراً واسعاً للتيّار الدنيويّ غير الدينيّ، وخطا هذا النمط الفكريّ خطوات إلى الأمام، سمحت له بالدخول إلى ساحة اللاهوت التي كانت حتّى ذلك التاريخ في عهدة الدين وميدانه الأثير. وفي تلك المرحلة بدأت التيّارات اللاأدريّة والإلحاديّة تنفذ إلى ساحة اللاهوت لتجادل الدين في ساحته الوحيدة تقريباً، ومع هذه التيّارات بدأ الفكر اللاهوتيّ التقليدي بالانسحاب تدريجاً والتراجع في وجه المدّ العلمانيّ. واللاهوت كما هو معلوم همٌّ فكريّ أساس للفكر الدينيّ الغربيّ. ومركز المسيحيّة ونواتها هو الأبحاث اللاهوتيّة، ومن هنا فإنّ تراجع المسيحيّة من هذه الساحة في مواجهة الغارات العلمانيّة كان أخطر وأشدّ وقعاً من تراجعها في أي ميدان من الميادين مهما كان مستوى أهميّتها. بل كان هذا التراجع رمزاً ومؤشّراً على تراجع الفكر الدينيّ من الحياة الاجتماعيّة والإنسانيّة. وقد بلغ هذا التيّار أوجه في القرن العشرين حتّى كدنا نرى أنّ القسم الأعظم من اللاهوت المسيحيّ لاهوتاً غير دينيّ»[1].

ولا شكّ في تأثّر الفكر اللاهوتيّ والكلاميّ بالأوضاع الاجتماعيّة والتطوّرات الفكريّة والفلسفيّة والثقافية التي عصفت بالثقافة الغربيّة. وهذا يدفعنا إلى القول دون مبالغة إنّ التحديث في الفكر اللاهوتيّ الغربيّ أدّى إلى علمنة النظام العقلانيّ الحاكم على اللاهوت الغربيّ. الأمر الذي كان رافعةً للعلمانيّة في البلدان الغربيّة وغير الغربيّة. وقد أسهم هذا التحوّل في الفكر اللاهوتيّ في تلك المرحلة من مسيرة الحداثة في انتشارها وتمدّدها. ومن هنا نجد أنّ بعض الحركات الدينيّة أفضت إلى مزيد من العلمانيّة والرأسمالية على الرغم من كونها ذات بعدٍ دينيّ في بداياتها، وهنا نشير إلى البروتستانتية والطهرانية (puritanism). وقد أنعم ماكس فيبر النظر في هذا الأمر وبيّنه أيّما تبيين، وذلك في كتابه البروتستانية وأخلاق الرأسماليّة. وقد حاول في كتابه هذا بيان الدور الذي أدّاه الفكر اللوثري في التمهيد للرأسماليّة الغربيّة. يقول فيبر في هذا المجال:

«لم يكن ما يُعرف اليوم بـ«التقدّم» محلّ التفات عدد من اللاهوتيين من أمثال: لوثر، وكالفن، وناكس، ووات. بل كانت تعاليم هؤلاء معارضة لكثيرٍ من قيم الحياة الجديدة التي لا يعارضها اليوم حتّى أشدّ الناس تعصّباً. وإذا أردنا الربط بين التعاليم البروتستانتية القديمة وبين ثقافة الرأسماليّة،

[1]ـ سيد حسين نصر، جوان مسلمان ودنياى متجدد (الشاب المسلم والعالم الجديد)، ص 203.

علينا الإشارة إليها في الخصوصيّات الدينيّة الصرفة للتعاليم البروتستانتية، وليس في السمات الماديّة العمدية للحياة»[1].

وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول إنّ الماهية العلمانية والماديّة للحداثة تسرّبت إلى ثنايا النظام اللاهوتي المسيحيّ، ووجّهة النظام العقلانيّ لهذا اللاهوت نحو العلمانيّة والدنيوية[2]. وقد أفضى هذا المنهج الفكريّ إلى «لاهوت من دون إله» وإلى «لاهوت موت الله».

بالنظر إلى ما تقدّم كلّه يتبيّن أنّ المباني الدينيّة للحداثة هي:

1ـ يتبنّى اللاهوت الحديث تفسيراً فرديّاً وإنسانويّاً للدين والتديّن. ويُنظر إلى الدين بحسب هذه الرؤية على أنّه أمرٌ وجدانيٌّ وشخصيٌّ، لا صلة له بعلاقات الفرد والمجتمع. وقد تحوّل الدين بحسب هذه النظرة إلى تجربة فرديّة إنسانيّة ضعف البعد الماورائيّ فيها إلى أقصى الحدود الممكنة. ولأجل هذا يمكن أن تتحقّق هذه التجربة عند الإنسان، بما هي تجربة وجدانية باطنيّة، دون أن تتضمّن بالضرورة أيّ التزام بالتعاليم الدينيّة.

2ـ لقد استوعب اللاهوت الحديث العلمانيّة وقبلها، ونفى أيّ بعد أيديولوجيّ عن الدين. ولأجل هذا لم يعد ثمة صلة بين الدين والسياسة، وبين الدين والعلم، بمعنى فصل الميادين وعدم السماح بالمزج بين أدوار الدين وأدوار السياسة، ولم يعد يُسمح للدين بالتدخّل في الهندسة الاجتماعيّة وعلاقات الحياة الإنسانيّة، على الرغم من أنّ مثل هذا الفصل لم يتحقّق بالصورة المفترضة في الواقع العمليّ، بل بقيت النظم السياسيّة تضيّق الساحة على الدين وتخرجه من ساحات اشتغاله الواحدة بعد الأخرى[3].

3 ـ التعدديّة أيضاً من المباني الحاكمة على اللاهوت الحديث. وقد فتح الاعتراف بالتعدّديّة وفق هذا المبنى الباب على مصراعيه للتفسير الحرّ للدين دون أيّ قاعدة ملزمة، وأسقط الحجّيّة والمشروعيّة عن أيّ مرجعيّة لتفسيره. ومن الطبيعي أنّ الانطلاق من هذا المبنى يسمح بتفسير التعاليم الدينيّة بأيّ طريقة ولو كانت ذاتيّة محضة، وبخاصة إذا اعتُمِدت الهرمنيوطيقا، فعند ذلك لا نستبعد تفسير الدين بطريقة لا دينيّة أي ضدّ الدين نفسه[4].

[1]ـ ماكس فيبر، أخلاق بروتستانت وروح سرمايه داری (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ص 48.
[2]ـ جان كورتني موری، «انسان بی خدای عصر نوگرایی وعصر فرانوگرایی» (الإنسان من دون الله في عصر الحداثة وما بعدها)، مجلة أرغنون، العدد 11-12، ص 404.
[3]ـ خاكي قراملكي، فراگرد دنيوی شدن (سيرورة الدنيوة)، سايت باشگاه انديشه.
[4]ـ ملكم هميلتون، جامعه شناسی دین (علم اجتماع الدين)، ص 296-297.

نحو نظرية كونيّة في القيم

قراءة في "مفهوم الخير الأخلاقي" عند بيري..

أحمد عبد الحليم عطية [*]

تظل القيم محوراً أساسياً في حياة الإنسان المعاصر، وتبقى هي البديل الفلسفي الأخلاقي للعولمة التقنية والاقتصادية التي تسيطر على حياتنا اليوم. فما هي مكانة ودور القيم في عالمنا، وهل يمكن أن تقدم القيم الأخلاقية رؤية كونية للعالم المعاصر؟.

هذا السؤال المركّب سيكون مدار البحث الذي يسعى فيه المفكر المصري أحمد عبد الحليم عطية، إلى تقديم رؤية إبستمولوجية للقيم، كما يحاول الإجابة على إمكان بلورة نظرية معرفية على نطاق إنساني شامل حول القيم الحديثة وأخلاقياتها.

المحرر

فلسفة القيم أو «النظرية العامة للقيمة» ونعني بها القيم في الفلسفة الواقعية الجديدة الأميركية، التي ظهرت في بداية هذا القرن في كل من إنجلترا وأميركا. ولعل من أبرز ممثليها: مور، ورسل، والفرد نوراث وايتهد، وصمويل الكسندر، ولدى العديد من المدارس الواقعية في الولايات المتحدة. وهذه المدارس التي تدور مباحثها الفلسفية حول الابستمولوجيا وتحليل المعرفة الإنسانية. وإن كنا نجد لدى هؤلاء الواقعيين اهتماماً بالقيم، فلا بد لنا من أن نشير بصفة خاصة إلى النظرية العامة التي قدمها الفيلسوف الأميركي المعاصر رالف بارتون بيري (1876-1957) (R.B. Perry). وهذا الفيلسوف يُعد من أبرز أعضاء الواقعية الجديدة الأميركية، بما قدمه من كتابات في نظرية المعرفة الواقعية، وفي نظرية القيمة وفي الفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحضارة التي طابق بينها وبين آفاق القيم. هي نظرية في الحضارة الإنسانيّة تبدأ من القيم العامة، وتنتهي بنظرية في الألوهية.

---

*- مفكّر وأكاديمي ـ جمهورية مصر العربية.

ولد بير في 3 يوليه 1876 في بولتمي في فرمونت بنيو انجلند، والتحق بجامعة برنستون. وقد حصل على الماجستير عام 1897 وعلى الدكتوراه 1889 من جامعة هارفارد، التي ظل يدرس بها منذ سنة 1902 حتى أحيل للتقاعد عام 1946. وقد شغل منذ البداية بالرد على المثالية وكان ذلك عام 1901 في مقالته «دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية» وكوّن مع زملائه الواقعيين مجموعة نشرت بعد عدة اجتماعات مشتركة في يوليو 1910 ما أطلقوا عليه «البرنامج والبيان التأسيسي الأول لستة من فلاسفة الواقعية الجديدة» ولم يمض عامان على عملهم الأول حتى ظهر لنفس المجموعة مجلدهم المشترك الثاني «الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية في الفلسفة» في يوليو 1912 الذي كان بداية معرفتهم في دوائر الفلسفة بهذا الاسم. وألقى محاضرات جيفورد للدين الطبيعي بجلاسجو عامي 47 / 1948 ومن دروسه فيها قدم كتابه «آفاق القيمة» Realms of Value عام 1950 الذي يمثل مع كتاب «النظرية العامة للقيمة»، نظريته التجريبية البارزة في الفكر الأميركي في مجال القيم والتي تمثل إسهام الواقعية الجديدة في القيم. وصدر «إنسانيّة الإنسان» 1956، وظل يحمل لقب أستاذ الفلسفة الفخري لكرسي إدغار بيرس طوال حياته حتى توفي في كبردیج في 22 يناير 1957.

وقد تعددت إسهامات بيري في الفلسفة وتاريخ الفكر الأميركي، لكن هذا لم يمنعه من المشاركة في الحياة العامة والاهتمام بالقضايا الاجتماعية، ونستطيع أن نتبين ثلاث اتجاهات أساسية تدور حولها كتاباته: الأول هو اتجاه تكنيكي أكاديمي في الفلسفة تمثل في الواقعية الجديدة ونظرية القيمة، والثاني دراسات تتعلق بالفكر الأميركي، والثالث كتاباته عامة اجتماعية تتناول قضايا الديمقراطية[1].

ويتمسك بيري بأنّ الفلسفة تنبع من اهتمامات إنسانيّة أساسية، فالحياة هي نقطة البداية. والفلسفة حتى بالنسبة إلى أكثر النقاط الفنية العميقة الخاصة بها تنغمس في الحياة وشديدة التعلق بها بدرجة لا يمكن فصلها بإشباع الحاجات وحل المشاكل العملية[2]. ويتضح هذا المفهوم، الذي يربط الفلسفة بالاهتمامات الإنسانية ـ وهو تعريف له دلالاته - في كتابه «الصراع الراهن للأفكار» حيث ركز على النتائج الأخلاقية والسياسية والدينية للفلسفات المختلفة، فهذا الكتاب «دراسة للخلفية الفلسفية للحرب العالمية» ففي مقدمة «النظرية العامة للقيمة» ينطلق بيري من الحياة كنقطة بداية لكل من الفلسفة والقيم. ويؤكد ريك أن بيري في ربطه بين الفلسفة والحياة مدين كثيراً إلى فلسفات

[1]- -Andrwe Reck، Recent American Phil، Pantheon books a Division of House، New York 1964، p. XX، p. 43.

[2]-R. B. Perry: General theory of value، Introduction.

الحياة Lebenc philosophic التي ازدهرت في نهاية القرن التاسع عشر[1] فالحياة كما يقول بيري، في جوهرها الأكثر عمقاً تتعلق طبيعياً وعضوياً بالفكر، ومثل هذا الفكر ونتائجه هو الفلسفة[2].

الواقعية الأخلاقية الجديدة

ومن خلال هذا الفهم للفلسفة وبناء على ربطه إياها بالاهتمامات الإنسانية فقد وجه انتقاداته إلى كل الاتجاهات المخالفة له، ورغم انتقاده لكل من البراجماتية والوضعية والمادية، فقد حظيت المثالية باهتمام شديد يتناسب مع قوة ممثليها في هذا الحين.

ويحدد بيري موقف الفيلسوف الواقعي الجديد من العلاقة بين العلم والفلسفة في سياق تمييز موقفه من المثالية، بقوله: «إنّ الواقعي يأمل أن يصبح الفلاسفة كالعلماء يتحدثون لغة عامة ويشكلون مشاكل عامة ويلجئون إلى دائرة عامة من الحقيقة بحثاً عن الحلول الخاصة بهم، وعلاوة على ذلك فهو يأمل أن يتخلص من المنولوج الفلسفي ومن الشعر الوجداني والكيفية الانطباعية للتفلسف. وكل ما يهمه هو أن تصبح الفلسفة نمطاً من المعرفة، وليست أغنية أو صلاة أو حلم، وعلى هذا فهو يقترح أن تعتمد بدرجة أقل على الحدس وبدرجة أكثر على الملاحظة والتحليل، «وهو يدرك أن وظيفته في التحليل الأخير مثل وظيفة العالم فهناك عالم خارج يكتنفه الظلام ومن المهم أن نضيئه كلّما كان ذلك ممكناً»[3].

وتعد الواقعية الجديدة ونظرية المعرفة عند بيري نقطة بداية ومدخلا نظرياً لاهتمامات متعددة في مجال الأخلاق والسياسة والقيم والحضارة البشرية عامة[4]. بل إنّ كتابات بيري في القضايا العملية تفوق في كثرتها ما كتبه في المسائل النظرية. وقد استمرت نظرية بيري في القيمة ووجدت امتداداً لها لدى بعض زملائه وتلاميذه الذين اتخذوا منها أساساً لدراستهم وطوروها كما تظهر على سبيل المثال في أبحاث ودراسات ستفنس ببيبر[5] وس. تولمان، وهكذا تتعينَّ النتائج الأخلاقية والدينية الواقعية الجديدة ونظرياتها في المعرفة في أنّها: فردية، ديمقراطية، وذات نزعة إنسانيّة في أخلاقها، وهي تعتقد في وجود الله. ومصلحة في الديانة الخاصة بها، وهي ترفض الأوهام، ويقظة، تميز الخير عن الشر وتحاول الارتقاء به[6].

---

[1]-Andrew Reck، Ibid، p. 4 -1

[2]- R. B. Perry Present philosophic tendencies، Longman Green & Co.، New York، 1912 pp. 4-7.

[3] - R. B. Perry: Present conflict of Ideals، P. 369.

[4] - Andrew Reck، p. 15.

[5] - S. C. Pepper: Source of value، p. 2، 53.

[6] - R. B. Perry: Present ....، p. 379.

والواقعية الجديدة قريبة من الحياة، فهي تربط «مدينة المستقبل» بالآمال الحاضرة وبكفاح الجنس البشري. ولكي يوضح بيري ذلك يستعين بنص لويلز Walls ـ نقتبسه هنا ـ ليحدد ما يدعوه بـ «مملكة العالم الخاصة بالآله».

«تكون هذه المملكة نشاطاً سلبياً متساوي في الدرجة لكل الجنس البشري نحو غايات مقدسة معينة. وهذه الغايات كما ندركها هي: أولاً المحافظة على الحياة البشرية، ثانياً: استكشاف الوجود الخارجي للطبيعة كما هي، وكما كانت أي التاريخ والعلم، وثالثاً: ذلك الاستكشاف للإمكانية الإنسانية والتي هي الفن. رابعاً: توضيح الفكر والمعرفة الذي هو الفلسفة. وأخيراً التوسع التدريجي والتطور الخاص بالحياة السلالية تحت هذه الأضواء حتى يمكن للرب من أن يعمل عبر مجموعة أفضل باستمرار من الإنسانية، وعبر عقول مهيئة بطريقة أفضل حتى يزداد هو وسلالتنا إلى الأبد. ونعمل إلى ما لا نهاية نحو تطوير قوى الحياة وقهر القوى العمياء للمادة خلال أعماق الفضاء. والاله غير المنظور[1].

لقد كانت دراسة «القيمة» تعد مبدأ أساسياً في الاقتصاد، وظهرت نظريات عديدة تبحث في طبيعتها، إلاّ أنّها لم تعرف علمياً إلاّ في القرن التاسع عشر كواحد من المواضيع الفلسفية الأصيلة. صحيح أن الفلاسفة قد ناقشوا منذ القدم موضوعات مثل الخير والحق والفضيلة والعدالة والجميل والصادق، إلاّ أنّ تصور القيم لم يتضح إلاّ في الفلسفة المعاصرة حيث صار يشغل منزلة الصدارة بين موضوعات الفلسفة من حيث الأهمية. وكما يقول الفيلسوف الأميركي المعاصر ولبر ايربان (1873-1952) (W.M. Uurban) وهو من أوائل الباحثين في نظرية القيمة المعاصرة: «نادراً ما كان هناك في تاريخ الفكر وقت شغلت فيه القيمة مكان الصدارة بهذا الشكل مثل الوقت الحالي». وهو يرى أن التغير الأساسي في القيم الفعلية للجنس البشري أو ما يطلق عليه «الأخلاق القلقة الخاصة بنا» قد خلق ما يمكن أن يوصف بالتغير التدريجي لمركز الجاذبية الفلسفي من مشكلة المعرفة إلى مشكلة القيم. بل أن مشكلة المعرفة ذاتها في بعض الميادين قد أصبحت مشكلة للقيمة»[2]. والأسباب التاريخية لهذا التغير في المواقف واضحة تماماً وهي تبدو في الانتقال من العقلانية إلى الإرادية، والنظام القاسي للروح البشرية الذي يبدو في التطبيق الكلي لمفاهيم النشوء والصراع من أجل الوجود. هذا التغير التدريجي يجيء من دعوة نيتشه إلى إعادة تقييم القيم[3].

والإتجاه الذي يرمي إلى خلق مجال جديد للقيم يرجع إلى الفلسفة الألمانية. حيث يعد الأب

[1]- Ibid، p. 380.

[2]- **W.M. Urban: Valuation، Its nature and lows، librory phil.، George Allex uniw Ltd، 1909، pp. 1-3.**

[3]- انظر دراستنا عن نيتشه في الفكر العربى،مجلة الفكر العربى المعاصر،بيروت

المؤسس لحركة القيمة في الفلسفة الحديثة هو ردولف هرمان لوطزه (1781-1871)، الذي يعد أول من حلل القيمة من الناحية الفلسفية، لأنّه ارتأى أنّ نقطة البداية في الميتافيزيقا هي الأخلاق. وشاركه في هذه الجهود زميله اللاهوتي ريتشل في مؤلفه «الدفاع عن المسيحية»، ثم تابع الفلاسفة الألمان جهودهم في هذا المجال. ونستطيع أن نتبين أن التطور اللاحق في نظرية القيمة يرجع إلى اتجاهين أساسيين ظهرا فيما يسمى بالمدرسة الألمانية (النمساوية) الأولى والثانية. الأولى هي المدرسة الاقتصادية التي تضم المتخصصين في القيمة الاقتصادية أمثال مانجر وفون وايزر، وفون بوهيم بافريك[1]والمدرسة الألمانية الثانية في القيمة (المدرسة الفلسفية) تشمل: برتنانو، وكلا من اهرنفلس، مينونيج، وأيضاً تلاميذ مينونيج: أوسكار كرواس، وارنست ميلي الذين بحثوا القيمة بمعناها الفلسفي العام بتأثير من أسلافهم السابقين[2]. وبالإضافة إلى هؤلاء هناك مدرسة بادن الكانطية الجديدة، التي أسسها فيلهلم فندلباند (1848-1915)، وريكرت، وتطورت لدى هوجو منستربرج. وقد أثرت المدرسة الألمانية للقيمة في الفلاسفة الأميركيين باتجاهها نحو إيجاد نظرية عامة للقيمة، واتضح هذا التأثير لدى كل من بيري وباركر وايربان.

تلبي نظرية بيري العامة في القيمة هذا المطلب المعاصر بدافعيه «فقد كانت إحدى الإنجازات الجوهرية في النزعة الواقعية الجديدة الأميركية، والتي كانت قادرة على أن تواجه مواجهة فعالة الأخلاق الثابتة المتعارف عليها»[3] وفي هذا يقول جون ليرد «إن بيري استطاع أن يظهر أن التحول التاريخي في قيمنا» يعتمد على تكوّن ونشوء وتغير الاهتمام وعلى تغيّر ونمو أهداف المجتمعات البشرية[4] وعلى هذا تعد نظرية بيري في القيمة امتداداً لموقفه الواقعي الجديد وتجيء متسقة معه فقد انتقل من واقعية التكنيكية إلى واقعية عملية ونجد التقاء هذين النوعين في نظريته العامة للقيمة[5].

نظرية القيمة

وإذا كان هناك من الشراح من يعتبرون نظريته في القيمة هي الأساس لنظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية. ويستدلون على ذلك بأنه في الفقرة الختامية للنظرية العامة في القيمة قد نظر وراء تعاريف القيمة الشاملة ومقاييس القيمة المقارنة ووعد باستخدام هذه المبادئ لتصحيح

[1] - Nicolas Rescher: Introduction to value thery، prentice Inc، Englewood cliffo، New Jersey 1969، pp. 50-51.

[2] - Nicolas Rescher: Ibid، p. 50.

[3]-هـ. شنيدر: تاريخ الفلسفة الأميركية: د. محمد فتحى الشنيطى، دار النهضة القاهرة ص435.

[4] - J. Laird، Recont philosophy، p. 223.

[5] - J. Blau، p. 288.

وانظر مقدمة د. زكى نجيب محمود للترجمة العربية لآفاق القيمة عبد المحسن عاطف سلام دار النهضة العربية بالقاهرة.

الحدود وإقامة نظام بين مجالاتها الموثوق بها تاريخياً، فإنّ هذه الخاتمة لم تظهر حتى عام 1954 عندما نشر «أفاق القيمة»، وهي كما ينص عنوانها الرئيسي دراسة نقدية للحضارة البشرية على ضوء نظرية الاهتمام وفيها تبدو الحاجة عاجلة لدراسة نقدية للحضارة[1].

هذا التفسير لنظرية القيمة، والذي يطابق بينها وبين مجالات الحضارة البشرية يؤكد مفهوم التكامل لدى بيري، الذي يتضح في الوحدة العضوية بين كل من النظرية العامة و«آفاق القيمة»، أي بين النظرية والتطبيق. ففي تقديمه للنظرية العامة يقول: «هذا العمل له امتداداً فيما اسميته بمجال آفاق القيمة الذي تناولت فيه مختلف الأنماط للقيمة، أمّا هنا فقد حددت معنى القيمة، ووضعت مبادئها الأساسية»[2]. وتأكيداً للتكامل بين هذين العملين قال في مقدمة «آفاق القيمة»: بعد أن ناقشت الطبيعة العامة للقيمة، وأوضحت المبادئ التي تحدد أنواعها وتغيراتها الفجائية في عوالمها الحقيقية يكون الجهد الحالي الذي أقدمه الآن هو الجهد المتمم الصحيح لعملي هذا»[3]. وهذا ما جعل البعض يؤكد أن بيري يصيغ مفهومه عن القيمة على أنّها موضوع للاهتمام بعد 28 عاماً في آفاق القيمة حيث عبر عن نفسه باصطلاحات أعاد فيها تأكيد صياغته السابقة[4]. وبالتالي فنحن نستطيع من خلال كتاباته المختلفة في القيم والتي جاءت تاريخياً بعد واقعيته الجديدة أن نحدد الخطوط العريضة للنظرية التكاملية في القيمة لديه.

وكتابات بيري في فلسفة القيم متعددة فبالإضافة إلى عمليه الأساسيين «النظرية العامة في القيمة» 1926، و«آفاق القيمة» 1954، نجد أيضاً عمله المبكر «الاقتصاد الأخلاقي» 1909 وهو توسيع للموضوع الأساسي الموجود في مقال له بعنوان «تصور الخير الأخلاقي» المنشور في المجلة الفلسفية 1907 وأيضاً مقاليه «البحث عن الالتزام الأخلاقي» في المجلة الدولية للأخلاق 1911، و«تعريف القيمة» في مجلة الفلسفة وعلم النفس والمنهج العلمي 1914، اللذان يحملان نفس المفهوم الأساسي لنظرية القيمة الشائعة في كتاباته كلها. وبالإضافة إلى هذه الأعمال المبكرة التي حدد فيها بيري مفهومه للقيمة هناك مقالات أخرى مثل «القيمة الدينية»[5] وأيضا «القيمة باعتبارها صفة موضوعية» مجلة الفلسفة 1931 و«القيمة من حيث هي قيمة»، ومقالته

---

[1] - Andrew Reck: p. 35.
[2] - R. B. Perry: General theory of value، p. 694.
[3] - R. B. Perry: Realms of value، introduction.
[4] - Riseiri Frandzi، Ibid، p. 53.
[5] - R. B. Perry: Religious value، The American Journal of theology vol. 1915 pp. 1-16.

عن «أفكار وأخطاء الوعي» وأيضاً «القيمة الحقيقية والقيمة الظاهرة»[1]، «القيمة الاقتصادية والقيمة الأخلاقية»[2] وهذه الأعمال تحدد الخطوط العريضة لطبيعة عمل بيري في القيم.

ونظرية القيمة بمفهومها العام هذا برنامج جريء، ذو هدف سام، لا يمكن التصدى له دون التنبيه لما فيه من تعقيد، فهو يتطلب من الفيلسوف أن يدخل ميادين قد أدلى فيها المتخصصون بأقوالهم. ويجد نفسه هاوياً بين المحترفين لا يأمل أن يقوم بعملهم المتخصص أفضل مما فعلوه. لكنّه يدمج نتائجهم مضيفاً إليها بعض العلاقات مستخلصاً منها النتائج. وحين يقوم بهذا الدور يكون أشد وعياً بصعوبته[3].

وبالإضافة إلى هذه العلوم الخاصة بالقيمة يضيف بيري علوماً أخرى معطياً الأولوية لنظرية المعرفة. وبعد أن يتحدث عن الأخلاق والسياسة والاقتصاد وعلم الجمال؛ يتحدث عن فلسفة الدين. يقول: «إنّه في كل فروع المعرفة فإنّ فلسفة الدين هي أهم ما تعتمد عليه نظرية عامة للقيمة، فالدين يتعامل مع القيم سواسية، وهو في هذا يتعامل مع القيم كقوة عليا مستمدة من الله وهي المرجع للوجود كله والدين ليس عنصراً خاصاً منفرداً للقيمة بل هو يعمل كإطار لكل القيم[4] فالأديان السماوية المنزلة إلى الإنسانيّة في إطار نظريّة أو عقيدة التوحيد جاءت كلها لتؤكد حرية الإنسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها. حيث نادت باستقلاله عن الضغوط التي تزهق أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطاً خارجية أو داخلية تحد من حريته وتفقده التحكم في مبادراته وتحيطه بالأغلال»[5] وهذا هو مجال القيم.

وقد اختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية، فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم مثل شليرماخر 1834 وماكس أوتو 1876 ومنهم من رآها مزجاً منهما معا كهوكنج (1873-1932) وفي النهاية هناك رأي أكثر الباحثين (ومنهم بيري) الذي يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم[6] وهذا النوع من القيم بدأت دراسته مبكراً على يد اللاهوتي ريتشل في مؤلفه «الدفاع عن المسيحية»، وتبعه في ذلك كثيرون. حتى إننا نجد لدى بيري في نهاية الفصل الثاني والعشرين من النظرية العامة للقيمة تناولاً للخير الأقصى يبدو فيه بيري كأنه يقدم نظرية في الدين أو اللالوهية[7].

---

[1] - R. B. Perry Real and Apparent value، philosophical review (1932) p. 1-6.

[2] - R. B. Perry: Economic value and Moral value، Journal of Economy vol. 30 1916.

[3] - R. B. Perry: Realms of value، p. 14.

[4]- R. B. Perry: General theory of value، p. 8-9.

[5]- د. يحيى هويدى: العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية. أعمال مؤتمر الفلسفة الإسلامية الأول بالقاهرة 91-22 نوفمبر 9791 مطبوعات كلية التربية بجامعة عين شمس.

[6]- انظر كل من: د. نازلى إسماعيل فلسفة القيم (القيم الدينية ص291-222)، ازفلد كولبه المدخل إلى الفلسفة ص421-921 د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة.. الفصل الرابع: القيم ص383.

[7]- R. B. Perry: Ibid، p.

المهمة الأساسية بالنسبة لنظرية القيمة، هي تعريف مفهوم القيمة. أي إعطاء تحديد عام يشمل كل أشكال وأنواع القيمة. فإذا كان هدف كل متخصص في أي علم من العلوم هو أن يسعى لتحديد مصطلحات علمه الخاص بدقة. فإنّ الفيلسوف الذي يختص بالأكسيولوجي مهمته تحديد كلمة value التي تعد المحور الأساسي لاهتمامه، أو هي المصطلح الذي ينبغي أن يحدد له معناه الدقيق[1]. بشكل أكثر دقة من الاستخدام الشائع لدى غير المتخصصين.

عرفت نظرية بيري في القيمة على أنّها نظرية في الاهتمام[2]. فالاهتمام هو المصدر الأساسي والسمة الدائمة لكل قيمة، فأّ موضوع يكتسب قيمة عندما يستوعب جلَّ الإهتمامات فمهما كان الاهتمام فهو في حقيقته قيمة. ويمكن لأي موضوع محايد أن يصبح قيماً في الحالة التي يعبر فيها الشخص عن الاهتمام به[3]. وهو يحدد تعريفه على الشكل التالي:

«الشيء أيُّ شيء له قيمة أو يعد قيّماً في المعنى الأساسي الشامل عندما يكون موضوع اهتمام. وأي موضوع للاهتمام فهو بالتالي قيم بذاته، ويمكن صياغة هذا التعريف في المعادلة الرياضية التالية س لها قيمة = هناك اهتمام بـ س. فإذا كان أي موضوع يكتسب قيمة حينما يكون لنا اهتماماً به بصرف النظر عن نوع هذا الاهتمام، فهذا يعني ازدياد القيمة بازدياد الاهتمام، فعندما تكون هناك موضوعات أكثر قيمة من غيرها فمرجع هذا إلى أن الاهتمام الموجه إليها أكثر من ذلك الموجه إلى غيرها.

ونظراً لأن الاهتمام مكون للقيمة في معناها الأساسي، فإنّ نظرية القيمة سوف تتخذ منه نقطة بدايتها. وسوف تصنف القيم المختلفة باصطلاحات الأشكال المختلفة للاهتمامات ومواضيعها. والحقيقة أنّ عزو القيمة إلى الاهتمام له ما يُبرِّره في حقيقة أن حياة الإنسانية الوجدانية الحركية والتي ينطبق عليها اصطلاح الاهتمام تقوم بالعمل في كل المواقف الخاصة بالقيمة[4]. فالقيم تعتبر وظائف معينة خاصة بالكائن الحي، وهو ما يطلق عليه بيري اسم الاهتمام.

وتعريف بيري للاهتمام في إطار «مواقف الحياة الوجدانية الحركية» يقترب من رأى برال D. W. Pral في كتابه «دراسة في نظرية القيمة» الذي يقول فيه : «يقال للشيء أن لديه قيمة حقاً في حالة إذا ما كان موضوعاً للاستجابة «الوجدانية المحركة» التي نسميها كائناً مهتماً به إيجابياً أم سلبياً»[5].

[1] - R. B. Perry: Realms of value، p. 1.
[2] - Reck p. 21-22، W.S. Shakian، p. 381.
[3] - R. B. Perry: General theory.. p. 116.
[4] - Reck، p. 22.
[5] - R. B. Perry: General theory: V. 119.

يتكون الاهتمام عند بيري من مجموعة من الخصائص تمثل الوعي بمظاهره المختلفة: الإدراك والنزوع والوجدان. وهي تقابل الشعور والجهد والمعرفة. أولاها الخاصية السيكولوجية، ويقصد بها اهتمام نظرية بيري بجانب الوجدان والشعور لدى الكائن البشرى مقابل النظريات المعاصرة الأخرى التي تمد مفهوم القيمة ليشمل الكائنات في الكون كما نجد ذلك لدى الكسندر وليرد.

إنّ تعريف بيري للاهتمام يوضح خاصية أساسية وهي النزوع. فهذا التعريف يظهر فكرة السعي أو المجهود الحركي الذي يبذل لبلوغ هدف معين، حيث تمثل القيم وظيفة للسعي والكفاح. فهو ينطلق من فاعلية الفاعل وهي ظاهرة طبيعية ونفسية واجتماعية والنظريات النزوعية التي تدرج داخلها نظرية بيري يحدد ريمون رويه سماتها العامة على الوجه التالي «ليست القيمة صفة خاصة بالأشياء «الحقيقية أو المثالية» تنبعث في أنا الفاعل اهتماماً أو ميلاً أو رغبة أو تعاطفاً واستحساناً أو تحبيذاً بل القيمة هي نزعتي أو عاطفتي، أنّها ظاهرة أولية تتيح لنا الكلام على قيمة الشيء الذي تنطلق إليه هذه النزعة أو العاطفية[1].

يؤكد بيري أن السمة الأساسية في الاهتمام وبالتالي القيمة هي السمة الإدراكية فتفسير القيمة بالاهتمام يتطلب أن يكون للاهتمام هدف أو مقصد، لأن موضوع الاهتمام هو الذي يحكم عليه بأنّ له قيمة، وحتى يتضح ذلك بنبغي البحث في دور الإدراك في الاهتمام، «إنّ الإدراك هو الذي يعطي الاهتمام موضوعه» وعند بيري «صفة موضوع الاهتمام هي في جوهرها صفة موضوع المعرفة نفسها»[2] والارتباط بينهما يجعل من المستحيل تناول أحدهما دون الآخر: «وتوضيح الحقيقة الظاهره لاعتماد الاهتمام على المعرفة يوضح استحالة مناقشة إحدهما دون الآخر»[3].

تصنيف القيم

تعريف القيمة لا يتناول فقط معنى القيمةلكنّه يتناول أيضاً القيمة المقارنة Comparative ليس معنى القيمة لكن تدرجها Grading وعلوها وتسلسلها مراتب القيم Ranking والحكم النقدي عليها. «فالناس يهتمون بما يدعونه لقيمهم من علو، أكثر من اهتمامهم بقيمهم ذاتها، وما تنادي به الشرائع والأديان وتتمسك به ليس هو الخير لكن الخير الأقصى»[4].

---

[1] - ريمون رويه: فلسفة القيم، ص491-591.

[2] - R. B. Perry: Realms of value، P. 34.

[3] - R. B. Perry: General.. P. 300.

[4] - R. B. Perry: Realms of value، p. 50.

وهي ما يطلق عليه «تصنيف القيم». وقد بذلت محاولات متعددة في بيان تلك المشكلة الأساسية المتعلقة بمكانة «الخير». وذلك بتصنيف القيم إلى معايير، وهي تتخذ شكل سلسلة من الأزواج المتقابلة كالقيم الكامنة مقابل الدنيا والقيم الوسيليّة، والقيم العليا مقابل القيم الثابتة بتحليل مختلف أنواع القيم يمكن ترتيب الأشياء الخيرة في سلم متدرج. وفي هذه الحالة توضع الأشياء الأكثر اشتمالاً في مكانة تعلو على الأقل اشتمالاً، ويتغلب الأعلى على الأدنى، والدائم على العابر، والأهم من ذلك وضع الكامن قبل الوسيلي. ويتضح من ذلك أن معظم الأشياء التي نسميها «خير» لا يكون لها قيمة إلاّ من حيث هي وسيلة «لخير» أشمل منها وهذا بدوره يتبين أنّه ليس إلاّ وسيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج من القيم ولابد من أن تكون هناك قيمة من نوع ما حتى نصل إلى مفهوم القيمة العليا أو الخير الأسمى. وتحقيق هذا الخير يغدو إلى حد بعيد تنظيماً لكل القيم والاهتمامات الأخرى في صلتها ببعضها البعض. التي تنتج من تنظيم منسجم للاهتمامات يطلق عليها بيري اسم السعادة التوافقية[1].

وكي يتبين معنى الانسجام أو «السعادة التوافقية» يعرض بيري لأنواع الاهتمامات وتكاملها، حيث لا يظهر التوافق إلاّ من تكامل الاهتمامات المختلفة. وإذا كان بيري يستخدم الاهتمام ليُفّسِّر به القيمة. فيجب بالتالي تحديد الأنواع المختلفة من الاهتمام التي تحدد بدورها أنواع القيمة. والاهتمام الأساسي بينهما هو الاهتمام الفطري، الذي يعني الاهتمام الأصلي مقابل المكتسب. وهناك أيضاً الاهتمام المتقدم، وهو ضد الأقل تقدماً، وليس ضد الفطري. ويشير لفظ الفطري، «متقدم» إلى «مبكر» متأخر في نظام من التقدم أو الزمن العقلي. وعلى ذلك فكل الاهتمامات حتى الأصيلة منها متقدمة في التطور البيولوجي.

وإذا كان الاهتمام هو ما يميز القيمة فهناك كثيراً من الحالات ليست اهتماماً، بل «شبه اهتمام» «فقد توجد أوصاف مختلفة تتضمن نقصاً في الاهتمام مثل الكمون، والإمكانية، والوجود الواهي الزائف للاهتمامات وعلى هذا يمكن أن نعدد الأنواع المختلفة للاهتمامات بدأ بأقلها مرتبة حتى أكملها على الشكل التالي.

[1]- السعادة التوافقية هي الإطار النظري أو النظرية التي يصيغ فيها بيري أفكاره عن التكامل بين الرغبات والانسجام بين الاهتمامات وهو محور فلسفته في الخير الأقصى والقيمة الشاملة والهدف النهائي للأخلاق. وهي فكرة أساسية لدى أفلاطون نجدها في تصوره للعدالة وهي أيضاً من المثل العليا التي ينطوى عليها النشاط العلمي والتي أطلق عليها البيربابيه الوفاق أو الائتلاف (بابيه دفاع عن العلم) د. عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية 5491 ص28.

1 – الاهتمامات كامنة أو مستترة. وأسباب اختفاء الاهتمامات قد يكون التعب، عدم المناسبة للظهور، قصور مدى الوعي، لكنّها مع ذلك موجودة كميول واستعدادات تؤخذ في الحسبان لحظة صحوها»[1].

2 – الاهتمامات اللاواعية، والدوافع الخفية، وهي أيضا كامنة.

3- الاهتمام العابث ويتصل بالاهتمام الإمكاني اتصالا وثيقاً.

4- قد توصف الاهتمامات ب أنّها غير حقيقية أو معدومة، أو زائفة.

5- الاهتمامات طويلة الأجل والاهتمامات المتبادلة.

6- الاهتمام السلبي والإيجابي وهي خاضعة لتغير ظروف التحقيق أو عدم التحقيق وظروف النجاح والفشل.

7- والاهتمامات إمّا مستقلة أو تابعة. والتبعيّة هنا تكمن في أنّ الاهتمام يوجد من أجل اهتمام آخر.

8- الاهتمامات الشخصية والاجتماعية.

9- الاهتمامات العليا والدنيا، ويمكن ترتيب الاهتمامات والمصالح على نحو تدرجي بحيث يعطي معنى للقيم العليا والسفلي، الأسمى والأدنى، وليس هناك ترتيب واحد بحيث يكون الخير الأسمى أسمى دائما وفي كل الأوقات وفي جميع الحالات.

10- الاهتمامات المتضاربة والمتناسقة: وإذا كانت الاهتمامات ترتقي في هرم تصاعدى وصولاً للخير الأقصي، أي السعادة التوافقية،فهذا لن يتم إلاّ من خلال علاقات الاهتمامات المتبادلة. وأوضح علاقتين: هما «التنافر»، «التناسق» وتتنافر الاهتمامات أو تتصادم في معنيين أحدهما التناقض، والثانى الاختلاف.

وبعد تناولنا لأنواع الاهتمام نتحدث عن تكامل الاهتمامات. فالاهتمامات تكون بمعنى ما مشتركة أو مرتبطة، يقول بيرى: «عند تحليل صيغ مركبات الاهتمام، فنحن نقوم بوصف صيغ التكامل»[2] وهنا يظهر السؤال: ما هي هذه الصيغ أو العلاقة التي تقوم بين اهتمام وآخر أو بين مجموعة من الاهتمامات؟ والاهتمامات عند بيري يمكن أن تتكامل وتنسجم، أو أن تتصارع وتتنافر.

وعلى ذلك هناك حقيقتين أساسيتين لنظرية القيمة هما:

---

[1] - R. B. Perry: Realms of value، p. 73.
[2] - R. B. Perry: General theory، p. 382.

1- إنّ الاهتمامات تكون منسجمة، ومستقرة،وودية، ومعضدة أو متحالفة ويمكن الإصطلاح على أنّها هرمونية أو توافقية.

2- غير منسجمة، وعدائية أو متقابلة، تواجه بعضها بعض أي متصارعة. وعلى هذا تكون المشكلة الرئيسية للتكامل هي تحقيق الانسجام بدلاً من الصراع[1]. وهذا هو مبدأ الخير الأقصى.

وعلى ذلك فهناك ضروب للاهتمام تختلف حسب موضوع كل منها. فموضوع الاهتمام الإيجابي أحسن وأكثر خيراً من موضوع الاهتمام السلبي، أو عدم المبالاة، وكذلك بالنسبة لموضوع الاهتمام السلبي فهو أسوأ من اهتمام إيجابي أو عدم المبالاة، لكن هذه الحقائق لا تلقي الضوء على مقارنة خيراً بخير أو شر بشر، لذا علينا كما فعل بيري أن نقوم بالبحث في الطرق التي بواسطتها يمكن المقارنة بين اهتمام إيجابي واهتمام إيجابي آخر، واهتمام سلبي واهتمام سلبي آخر[2].

ويؤكد بيري دراسته لهذه الناحية باقتباس نص من الكتاب الذهبي لماركوس أوريليوس يقول فيه: «إننى أقول قولاً حراً مطلقاً هو أنّنا ينبغي علينا أن نختار الأحسن ونتمسك به، وقولهم الأحسن أو الأفضل، أي الأكثر نفعاً Prafitable. وإذا كانوا يعنون بالنفع ذلك الذي ينفع الإنسان كإنسان عاقل فتمسك به، أمّا إذا كانوا يعنون النافع له كمخلوق فنبذه تماماً»[3].

ويقدم بيري في نظريته نموذجاً عملياً لطرق قياس الاهتمام وبالتالي القيمة وذلك مقابل إتجاه من ينكرون إمكانية قياس القيم من التحليلين والوضعيين المناطقة، وذلك على الشكل التالي: تكون قيمة ما أعظم من قيمة أخرى، بمعنى أنّ بعض الاصطلاحات تكمن وراء اصطلاحات أخرى في نظام تسلسلي، وأيضاً بمعنى أن الكل يتفوق على أي جزء من الأجزاء التي يكونها، وتعطي العلاقات التي من هذا النمط معنى لأشكال التفضيل وأفعال التفضيل الخاصة بالصفات، وعلينا بالتالي «بدلاً من أن نجادل في مسألة هل القيم كميّة ويمكن قياسها، أن نبحث عن اكتشاف المعنى المحدد الذي تكون فيه القيم كميّة وقياسيّة آملين بهذه الطريقة ليس فقط أن ندرس شيئاً بخصوص القيم، ولكن أيضاً أن نوسع معنى الكم والقياس»[4].

---

[1] - Ibid، p. 382.

وانظر في مفهوم الانسجام عند جورج سانتيانا في كتابه مولد الفكر وبحوث أخرى الترجمة العربية، دار الآفاق الحديثة، بيروت. وإن كان موقفه على العكس من بيري حيث يتناول الانسجام على المستوى الطبيعي ليس فقط النفس أو الاجتماعي. انظر ص73-76.

[2] - R. B. Perry: Realms of value، p. 50.

[3] - Ibid، p. 50.

[4]-Ibid، pp. 626-627.

والصعوبة التي يمكن أن يثيرها تقدير وقياس القيم لا تقع في عدم قابليتها للقياس ولكن في قابليتها له. وتوجد معان مختلفة تجعل الحديث الأكثر والأقل شيئاً ذا مغزى؛ ذلك لأن التفضيل، والشدة، القوة، والاستمرار، والعدد، والاستنارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مشروعة ومعروفة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة.

ويذكر بيري مقاييس متعددة للقيمة المقارنة:

1 – الحدّة (الشدّة) Intensity

2 – المفاضلة أو التفضيل Preference

3 – الاشتمال (الاحتواء) Inclusiveness

وهذه المبادئ «مستقلة» بمعنى أنّه لا يمكن رد بعضها إلى البعض الآخر فهي ترتبط بمدارس خاصة من الفكر. الحدّة ترتبط بمذهب اللذّة، والمفاضلة بمذهب الإنسانيّة، والاشتمال بمذهب تحقيق الذات الأخلاقي.

1- الشدة: وهو قياس لقيمة الاهتمام باصطلاحات مقدرة الشيء على خلق إيقاظ أو إثارة الاهتمام. ويوضح لنا بيري هذا المعيار على أساس أن درجة إثارة الاهتمام؛ هي الدرجة التي يكتسب فيها سيطرته على الجسم ككل.

2- التفضيل: هناك دوما ترتيب تصاعدي للموضوعات يتمثل في خط يمتد من الحد الأدنى المفضول ويتدرج حتى الحد الأقصى المفضل (على غيره) ونظراً لأنّ هذه المقارنة لا تختلطب بالحدّة، فيمكن القول بوجود اهتمام أكبر بالمفضل عن المفضول، فالتفضيل «هو أوضح مثال للمقارنة داخل نطاق اهتمام واحد» يعطي معنى للأحسن والأسوأ مثلما تفعل الحدّة، والقوّة والاستمرار، والعدد، والمعرفة والشمول».

والتفضيل عند بيري مبني على الخبرة العقلية وهو يتفق مع برال في الربط بين القيمة والتفضيل. وطالما أنّ التفضيل أو عدم التفضيل هو موضوع لإتجاه ذو تأثير حركي في الموضوع يعتبر ضرورياً لوجود القيمة، وكما يقول ليرد «بالنسبة لنظرية بيري ـ برال فإنّ وعيهما المشترك وتفضيلهما هو شيء ضروري بالنسبة لأية عملية تقيم»[1].إن التفضيل أساس القيمة بل إنّه لدى البعض هو ما يجعل القيِّم قيِّماً كما لدى ثورنديك الذي يرى أن القيم تفضيلات. وعند بيري

[1] - Ibid، p. 105.

التفضيل بالإدراك والتوقع، وهو يمثل مستوى مهم من مستويات المقارنة، إلاّ أنّه ليس المستوى الوحيد كما عرفنا.

ولا يكتفي بيري في نظريته في القيمة بالمقارنة بين هذين المستويين من مستويات قياس القيم بلإنّه يصعد في سلم المقارنة حتى يصل إلى الخير الأقصى وذلك بأنّ يقدم لنا معياراً أهم هو: معيار الشمول inolusveness ويستشهد بمعيار الشمول في حالة حدوث تداخل في الاهتمامات أي عندما يشترك عدد من الأشخاص في اهتمامات عديدة: ومعيار الشمول يعني التحام وتداخل الاهتمامات وهو الحالة التي يضاف فيها الاهتمام إلى الاهتمام في المواضيع نفسها. وتقوم هذه المواضيع باشتقاق قيمة متزايدة من جملة الاهتمامات الداخلة فيها وقد اعتمد بيري هنا في هذا المقياس والذي «يشمل» المقاييس المختلفة للقيمة المقارنة، على موقف النفعية وتطورها عند بنتام ومل فقد عدَّ موقفه في هذه النقطة بالتحديد امتداداً لموقف النفعية كما يعترف بذلك ليس بيري بمفرده بل كل الواقعيين الجدد.[1]

لقد تناول بيري هذه المعايير في «النظرية العامة للقيمة» سنة 1926، ثم توسع في «آفاق القيمة» حيث ذكر سبعة مقاييس للقيمة المقارنة، أي أنّه أضاف لما ذكرناه معايير أربعة، وهي القوة، الاستمرار، العدد، الاستنارة يقول: «إنّ التفضيل والحدة والقوة، والاستمرار والعدد، والاستنارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مباحة ومشروعة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة. هذه المعايير المختلفة التي يذكرها بيري على أساس أنّها مقاييس للقيمة المقارنة، وإن كان المعيار الخاص بالاشتمال أهمها ويأتي في قمتها، فذلك لأنّه المعيار المستخدم لاستيعاب الاهتمامات المتعددة داخل نظام واحد متماسك».

وعلى ذلك يعدُّ معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى، وذلك بسبب الدور الخاص الذي يلعبه في تسلسل القيم. «وسوف يكون الخير الأقصى موضوع نظام شامل كلية، ومتّسق من الاهتمامات، ومثل هذا النظام الشامل كلياً، والهرموني (المتوافق) من الاهتمامات هو الموضوع المثالي للإدارة المثالية، أي إجماع منسجم كلياً، وأريحي مستنيراً».

ومن هذه الخطوات التي تنتقل من تعريف القيمة (الخير) بالاهتمام إلى تعريف الخير الأقصى، الذي يتناول مجموعة من اهتمامات متوافقة كلية نقول أنّ بيري تجاوز الاهتمام الفردي إلى التكامل الاجتماعي، «إنّ التوسع الحيوى ـ النفسي لمذهب بيري لا يتنافي مع التوسع النفسي ـ الاجتماعي، وذلك لأنّه يخصص فصولاً أطول لدراسة تكامل أنواع الاهتمام سواء عن طريق «التعقيل الفردي أو

[1] - W. P. Montague، Story of American Realism، p. 440.

عن طريق التأليف الاجتماعي»[1]. وعلى ذلك يلاحظ رويه أن بيري ينتقل من المذهب النفسي إلى المذهب الاجتماعي انتقالاً طبيعياً[2].

وتفسير «رويه» يوضح أنّ بيري يتجاوز أيضاً المذهب الاجتماعي بمعناه الضيق، حيث أن ما يتغياه الخير الأقصى الذي هو المكافئ الذرائعي لفكرة الله لدى الفلاسفة الميتافزيقيين ولدى رجال اللاهوت، فهذا الخير الأقصى إنما هو التكامل التام الذي يدمج أنواع الاهتمام كلّها في إتّحاد كلي يشمل الفاعلين جميعاً. وهذا التكامل ليس سوى مثل أعلى، وكل إنسان يصبح عنصراً من عناصر الإرادة الكلية الخيرة حين يتفق الجميع على تحقيق مثل هذا الانسجام الكلي.

نظرية الخير الأقصى

يمكن إنجاز ذلك عند بيري خلال النتيجة المنسجمة للحب التي تعرف على أنّها اهتمام إيجابي لإرضاء اهتمام ثاني، «والاهتمام الثاني هو شخص آخر، والحب خالي من الأنانية «فالحب يبدأ وينتهي في الخارج» فالحب بمعنى آخر وهو تأييد مهتم به لاهتمام آخر سابق في الوجود وموجود بطريقة مستقلة[3]. ويقدم بيري هذه النظرية في الحب لحل الصراع. وتعد هذه النظرية «الحب» الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، وهي الموقف الفلسفي الواقعي مقابل ما تقدمه النظريات المادية من نظريات في العنف والصراع كوسيلة لحل التناقضات وتغير العلاقات الاجتماعية الجائرة على بعض طبقات المجتمع.

والحب أساساً هو اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد والارتفاع بإنجاز هذا الشخص البشري ويمكن الاصطلاح على أنّه «موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً». ويمكن صياغته على النحو التالي «لا شرّ نحو أحد وإحسان نحو الجميع» فالحب هو «تكامل شخصي ويعرف طبقاً لتقاليد الفلسفة الأخلاقية على أنّه الإرادة الخيرة»[4].

والخير الأقصى أي الإجماع المنسجم كلياً والأريحي كلياً والمستنير هو مثل أعلى لا يمكن إدراكه تجريبياً. طالما أن الحقيقة البارزة للحياة هي الصراع، والخير الأقصى الذي يتصل بالسعادة ليس هو الإشباع الخالص لحدّة قصوى، ولكنّه كما علّمنا أفلاطون نظام إشباع يفرض العقل شكله[5]

---

[1] - ريمون رويه.. فلسفة القيم ص312.
[2]- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3] - R. B. Perry: General theory of value، p. 677.
[4] - R. B. Perry: General theory of value، p. 679.
[5] - Ibid، p. 687.

وليس هناك من ضمان بأنّ الإرادة المنسجمة كلياً أي المثل الأعلى سوف يدرك في السماء، ويبدو أنّ الخير الأقصى ليس حقيقة تاريخية، ولكنّه معيار طموح شرعي، فما يعرضه بيري هنا يعتمد إذن على نظرية المعرفة التي تقبل ما هو معقول أن نصل إليه على أنّه حقيقي.

يقول بيرى: «لقد عُرّف الله باعتباره إرادة تجعل كل المطالب متوافقة وقابلة للقياس إذا ما وجدت وهذا التعريف يتم بمنح حقائق الصراع والشقاق، والنتيجة ليست تقريراً ذا حقيقة تاريخية، ولكنه ذو طموح شرعي»[1]، «وعلى هذا الأساس، فالله ليس كائناً يمكن الحكم على طبيعته ب أنّها أقصى طبيعة، بالمعنى المناسب لهدف لم يتم إدراكه ولكنه ملزم عقلياً للإرادة. فالله كائن يتعدى الإنسان، ومع هذا يعتمد جهد الإنسان الأخلاقي. فالعالم يكون مقدساً عن طريق الرغبة في أن يكون مقدساً وعلى هذا فإنّ كونه مقدساً يكون مشروطاً بالإيمان بالفعل الذي يتم من خلاله جعل القرارات العليا مؤثرة. يقول بيري متابعاً جيمس: «إن وجود الله بهذا المعنى يمكن أن ينتج من اعتقاد في الله، وليس من اعتقاد في أن الله يوجد بالفعل»[2].

ويرى بيري أن المثل الأعلى يجب أن يقدم نفسه على أنّه شيء يمكن تحقيقه، ويجب لإتمامه أن يكون متوقعاً بمقياس ما، حتى يمكن له أن يعمل كتوقع محدد، ويجب أن يكون صالحاً لطبيعة الإرادة، ويجب أن يكون للكمال معنى باصطلاحات التجربة. ويجب أن تكون هناك لحظات يستطيع فيها المرء في أفضل حالاته أن يمسك فيها بلون ومذاق أفضل شيء، أو كما نعبر بطريقة عامة يجب أن يكون هناك «قبس من الله في الإنسان» وهذه اللحظات يمكن الإحساس بها. موجودة كهدف يسعى في طلبه، ولها مثلها الأعلى، تتخذ من صراع الاهتمامات نقطة بداية ومن تناسق الاهتمامات هدف مثالياً لها. «الأخلاق هي محاولة التوفيق بين اهتمامات متصارعة تمنع النزاع حين يهدد، والشقاق حين يحدث وتتقدم من الموقف السلبي لعدم الصراع إلى الموقف الإيجابي للتعاون. فهي حل للصراع داخل فرد أو مجموعة أفراد»[3].

«فالأخلاق باعتبارها هدفاً تقدمياً على نحو موصول، تتطلب تكامل الاهتمامات فتصبح متناسقة دون أن تفقد شخصيتها والسبيل الذي يتم به ذلك هو منهج الوفاق التأملي The Mothod of reflective agreement وللتأمل أهميته، حيث تتكامل الاهتمامات عن طريقه «فالاهتمامات تتكامل عن طريق التأمل»[4]. ومن التأمل تصدر أحكام تحقق التوافق والتناسق الخطط والتوقيت.. الخ.

[1] - R. B. Perry: General theory ... p. 688.
[2] - Ibid، p. 687-688.
[3] - R. B. Perry، Realms of Value، p. 90.
[4] - R. B. Perry، Realms of Value، p. 92.

وهناك بالإضافة إلى هذه الإرادة، الإرادة الاجتماعية. ويجب أن نفرق بينهما منذ البداية، فبينما تصدر الإرادة الشخصية عن التأمل تصدر الإرادة الاجتماعية عن الاتصال والمناقشة. ويفيض بيري في الحديث عن هذه الإرادة الاجتماعية الأخلاقية Social moral will، وعنده أن خلق إرادة اجتماعية من إرادات شخصية يعتمد على الإحسان، أي اهتمام إيجابي لشخص باهتمام شخص آخر. ويطلق على ذلك أيضاً اسم «التعاطف» وهي الملكة الإنسانية التي تتخيل القيم وتضاعفها[1].

أي أن يعترف الشخص بمصالح الآخر ويحاول إيجاد مجال لها بالإضافة إلى اهتماماته، ونفسه ينطبق على الآخر الذي يعمل بدوره على احتضان مصالح الأول، فلدى كل منهما المشكلة نفسها وهي التوفيق بين اهتماماتهما، حتى يستطيع كل منهما أن يستعمل، ويحقق الضميرين «نحن»،و«لنا» بلسان الآخر. وعلى ذلك يكون الشكل الاجتماعي للإرادة الأخلاقية هو اتفاق لإرادات شخصية ويكون «الإحسان» أو «حب الخير» المستقل الشرط الضروري لها. وتوجد عوامل أخرى كثيرة تؤدى إلى مثل هذه الموافقة وهي في مجموعها تؤلف منهج الوفاق التأملي. وأول شرط للوفاق هو الرغبة في الاتفاق لا أن يحصل على أكثر ما يمكن من الجانب الآخر. وعلى ذلك فلكي تحصل على اتفاق عملي أو أخلاقي فمن الضروري أن يتأثر كل إنسان كما يتأثر الآخر من أجل بلوغ تناسق في الغرض والأداء. هذا هو المعيار الخلقي أو المثل الأعلى الذي يطلق عليه اسم السعادة التوافقية harmonious happiness «فأي مقصد يكون خيراً حين يكون موضوع اهتمام إيجابي، وهو خير من الوجهة الأخلاقية عندما يكون الاهتمام الذي يجعله محققاً التناسق والتعاون»[2].

ويمكن إيراد رأي بيري في السعادة التوافقية بالقول أنّه موقف توفيقي بين نظرية الواجب عند كانط، والمنفعة عند بنتام وجون ستيورات مل وباستعراضهما هنا يتضح معنى السعادة التوافقية.

ولما كان معيار السعادة التوافقية يعترف بكل المصالح فهو خال من ما يسمى بالمعادلة الشخصية Personal equation وزيادة على ذلك فإنّ معيار السعادة التوافقية هو المعيار الوحيد الكفء لكي يلتجئ إلى كل الناس ليس فقط لكل فرد بمفرده ولكن للجميع معاً. وهو المعيار الوحيد الذي يَعِيدُ بفوائد لكل اهتمام مع كل الاهتمامات الأخرى[3] ونظراً لأنّه يشمل كل الاهتمامات ويحقق مصلحة الجميع من ثم يحصل على تأييد زائد يفوق كل خير آخر، وهذا ما يطلق عليه بيري دليل الاتفاق The evidence of agreement [4].

---

[1] - رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان، ص54.

[2] - R. B. Perry، Realms of Value، p. 104.

[3] - Ibid، p. 133.

[4] - Ibid، p.133.

إذن فإنّ التربية الأخلاقية ضرورية لإقامة معيار السعادة التوافقية وتحت هذا المعيار فإنّ الأشكال السياسية التي تتناولها تقاليد الحضارة الإنسانية المثالية، أي القيم بمعناها الشامل عند بيري سوف تكون الديمقراطية والتنظيم الأخلاقي للعالم. والتي تعد محور فلسفته الاجتماعية وفيها ينقل مفهوم الخير الأخلاقي من المستوى الاجتماعي إلى المستوى الدولي وتعادل الحضارة آفاق القيمة.

إنّ فلسفة بيري في القيمة لن تتضح بتمامها إلاّ إذا توجها فهمه للفلسفة الاجتماعية وهذا هو ما تستهدفه هذه الخاتمة. فلما كان الخير يعنى السعادة التوافقية لأكبر عدد من الناس، فإنّه بهذا إنمّا يحل الدافع الاجتماعى للتقدم محل الصراع البيولوجي. وإذا كان بيري على المستوى الأخلاقي إنّـما يريد أن يحقق السعادة فإنَّه على المستوى الاجتماعي والسياسي يستهدف تأكيد الديمقراطية والسلام والتعاون الدولي. «وبهذا يتضح أن الهدف الأقصى له هو إيجاد نظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية لا تكون نظريته في القيمة الأخلاقية إلاّ جزءاً صغيراً منها»[1] فالهدف النهائي عنده هو سعادة البشر. وعلى هذا كرس بيري نفسه للقضايا الديمقراطية كما تمثل ذلك في موقفه في الحربين العظميين في مهاجمته الدائمة للنازية والتنديد بالأيديولوجية الفاشستية. وهو في كل هذا إنّـما يُوحِّد بين الديمقراطية والقيمة الخلقية. «فالديمقراطية هي التنظيم الصحيح للمجتمع، أو الطريقة التي يجب أن ينظم بها المجتمع أو المجتمع الخير، وقد أعطيت اصطلاحات الخير والواجب والصواب معنًا أخلاقياً، وتم تناول الأخلاق على أنّها تعني الاهتمامات من أجل غرض إزالة الصراع وإحلال التعاون»[2].

[1] - Josph Blau، Man and Movement in American philosophy p. 289.

[2] - R. B. Perry: Realms of value، p. 274.

الحقيقة والسياسة

قيم الصدق والكذب في الاجتماع السياسي

حنة آرندت[*]

السبب المباشر لكتابة هذه المقالة كما تبين الفيلسوفة الألمانية حنة آرندت، يعود إلى الجدل الذي أثير حول مواقفها من محاكمة آيخمان في القدس. والهدف منها هو توضيح قضيتين مختلفتين وإن كانتا مترابطتين. القضية الأولى: هي ما إذا كان من الشرعي دائماً لنا أن نقول الحقيقة؟ أي هل أؤمن وبدون أي شروط مسبقة ولا قيود بصحة المقولة: «فلتتحقق الحقيقة حتى لو فني العالم»؟ أمّا القضية الثانية: فتتعلق بالمقدار المذهل من الأكاذيب حول ما كتبته من ناحية، وعن الحقائق التي أبلغت عنها من ناحية أخرى.

تحاول آرندت من خلال تأملاتها الفلسفية هذه أن تتوصّل إلى استيعاب القضيتين المذكورتين، لعلها تفيد في إعادة فهم الرواية التاريخية للمحاكمة المشار إليها، والتحقّق من موضوع فائق الأهمية أخذته ظروف شتّى إلى تلك الفجوة القائمة بين الماضي والمستقبل.

المحرر

إنّ موضوع هذه الأفكار مألوف ويكاد يكون مبتذلاً، فلا أحسب أنّ أحداً قد ساوره شك قط في أنّ العلاقة بين السياسة والحقيقة عادة ما تكون سيئة، ولا أظن أن أحداً ما قد عدَّ «الصدق» من بين الفضائل السياسيّة. بل على العكس تماماً، فلطالما أُعتبر الكذب أداة ضرورية ومبررة وليس

---

* ـ حنة آرندت (Hannah Arendet): فيلسوفة ألمانية (1906-1975) ، عضو الأكاديمية الأميركية للفنون والآداب وشغلت إدارة عدة جامعات أميركية مثل جامعة شيكاغو، ، كاليفورنيا..

نشرت هذه المقالة في الأصل في جريدة The New Yorker في 25 شباط 1967، ثم أعيد نشرها مع تعديلات طفيفة في كتاب «بين الماضي والمستقبل» (1968) (Between Past and Future).

تعريب: د. كريم عبد الرحمن

في «صنعة» السياسي والديموغاجي فحسب، بل حتى في تعامل رجال الدولة، فما سبب ذلك؟ وما الذي يعنيه فيما يتعلق بطبيعة الصعيد السياسي وكرامته من ناحية وبالنسبة إلى طبيعة الحقيقة والصدق وكرامتهما من ناحية أخرى؟ هل لنا أن نقول أنّ من طبيعة الحقيقة أن تكون عقيمة؟ وهل لنا أن نقول أن من طبيعة السلطة أن تكون مخادعة؟ وما هو نوع الواقع الذي تمتلكه الحقيقة إذا كانت عاجزة في المحيط العام وهو المحيط الذي يشدد أكثر من أي صعيد آخر على وجود بشر عاديين يقعون ضمن دورة الحدوث والفناء ـ أي كائنات تعي تمام الوعي أنّها ظهرت من العدم وسرعان ما ستعود لتختفي في ذلك العدم مرة أخرى بعد حقبة قصيرة من الزمن؟ ـ وأخيراً وليس آخراً: ألا يمكننا القول بأنّ الحقيقة العقيمة لا تقل انحطاطاً عن السلطة التي لا تولي الحقيقة أي اهتمام؟ لا تبعث أي من هذه الأسئلة على الراحة أبداً، ولكنها تبرز بالضرورة عن قناعاتنا الحالية في هذه المسألة.

يمكننا أن نلخص ما يضفي على هذا الموضوع الشائع المألوف صدقيته من خلال المقولة اللاتينية القديمة المأثورة: «Fiat iustitia، et pereat mundus» (فلتتحقق العدالة حتى لو فني العالم)، إذ استبدلنا الحقيقة بالعدالة في هذه العبارة بحيث تصبح «فلتتحقق الحقيقة حتى لو فني العالم» فسوف تبدو لنا المقولة القديمة أكثر مصداقية، إذن فقد نتفاجأ بأنّ التضحية بالحقيقة لأجل الحفاظ على العالم قد تكون أقل جدوى من التضحية بأي مبدأ أو فضيلة أخرى! قد نرفض لبعض الوقت حتى أن نسأل أنفسنا عمّا إذا كانت الحياة في عالم محروم من مبادئ مثل العدالة والحرية تستحق أن تعاش أم لا، ولكن المثير للعجب هو أن الأمر نفسه لا ينطبق على فكرة أقل تعلقاً بالسياسة مثل الحقيقة. ما هو على المحك هو البقاء أو الثبات على الوجود، ولا أظن أنّ أيّ عالم إنساني يُقَدَّر له البقاء بعد فترات الحياة القصيرة للبشر الموجودين فيه سيتمكن من فعل ذلك بدون رجال راغبين بفعل ما قام هيرودتس بفعله بوعي وإدراك تامين للمرة الأولى في التاريخ، أعني «قول ما هو موجود»، فلا يمكننا حتى تصور دوام للوجود أو ثبات عليه دون رجال راغبين في الإدلاء بشهاداتهم حول ما هو كائن وما يظهر لهم لأنّه كائن وموجود.

إنّ الصراع بين الحقيقة والسياسة قديم ومعقد، ولن نجني فائدة كثيرة من تبسيطه أو تحويله إلى مجرد إدانة أخلاقية، كما أن «الباحثين عن الحقيقة» والشاهدين عليها عبر حقب التاريخ كانوا يعون تماماً مخاطر العمل الذي يقومون به، طالما لم تتدخل جهودهم في مسار العالم والتاريخ، فَهُم محطّ السخرية والاستهزاء، أمّا من أجبر مواطنيه على النظر إليه بجدية من خلال جهوده الحثيثة لتحريرهم من الباطل والأوهام فإنَّ الخطر يتهدد حياة شخص كهذا، وكما قال أفلاطون في الجملة

الأخيرة من مثال الكهف الشهير الذي ضربه في كتابه الجمهورية: «إذا وقعت أيدي الناس على رجل كهذا... فإنّهم سيقتلونه». لا يمكن لهذه المقولة اللاتينية التي ذكرناها آنفاً أن تفسر الصراع الأفلاطوني بين قائل الحقيقة والمواطنين الآخرين، كما لا يمكن لأي نظرية لاحقة أن تبرر الكذب مع تجاوزات عديدة أخرى إمّا بشكل صريح، أو ضمنيّ خاصة إذا ما كان الحفاظ على وجود الإنسانية على المحك. فقصة أفلاطون لا تذكر وجود أي أعداء، وجموع الناس فيها يعيشون بسلام مع بعضهم بعضاً في ظلمات الكهف، ولا دور لهم يذكر إلّا التفرج على الصور المنعكسة أمامهم من على جدرانه، وهذا لا يتطلب أيّ عمل منهم وبالتالي لا يجعل أياً منهم خطراً على الآخرين، فلا مبرر لدى أعضاء مجتمع كهذا حتى ينظروا إلى الحقيقة والذين يقولونها، كأعداء لدودين لهم، ولا يقدم أفلاطون أي تفسير لمحبتهم الشاذة للخداع والباطل. إذا ما اصطنعنا مواجهة بين أفلاطون وزميل متأخر له في ممارسة التأمل الفلسفي، وأعني هنا توماس هوبز، والذي قال: «إنّ الحقيقة التي لا تتعارض مع ربح أي إنسان ولذته لهي موضع ترحيب جميع البشر» (وهي بلا شك عبارة تكاد تكون بديهية ولكن هوبز أعارها ما يكفي من الأهمية بحيث أنهى كتابه الأشهر «ليفايثان» بها)، لربما وافق أفلاطون على عدم تعارض الحقيقة مع ربح الإنسان ولذته ولكن ليس مع المقولة بأنّ ثمة نوع من الحقيقة يرحب به جميع الناس. لقد كان هوبز وليس أفلاطون هو من واسى نفسه باعتقاده بأنّ ثمة حقيقة لا يهتم بها أحد تتعلق بمواضيع «لا يبالي بها الناس» مثل الحقائق الرياضية، أو مبادئ «الخطوط والأشكال» التي «لا تتلاقى مع طموحات الناس أو مكاسبهم أو شهواتهم»، فكما كتب هوبز: «لا شك لدي بأنّه لو كان ثمة أي تعارض بين حق الإنسان في السيادة على الأشياء أو مصالح الناس الذين يمتلكون السيادة بالفعل وبين حقيقة كون مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين من المربع فإنّ حقيقة هذه القاعدة ستلقى نزاعاً إنّ لم نقل سيتم حرق جميع كتب الهندسة وقمعها إذا تمكنت الأطراف صاحبة المصلحة من فعل ذلك». لا شك بأنّ ثمة فرق شاسع بين قاعدة هوبز الرياضية البديهية والمعيار الحقيقي للسلوك الإنساني، الذي يفترض بالفيلسوف الذي وصفه أفلاطون أن يعود به من معراجه العقلي إلى سماء عالم المثال رغم أن أفلاطون ـ الذي اعتقد أن الحقائق الرياضية تفتح عين العقل الإنساني لرؤية حقائق جميع الأشياء ـ لم يكن يدرك ذلك. يبدو لنا المثال الذي ضربه هوبز وكأنّه لا ضرر منه، إذ إنّنا نميل إلى الافتراض بأنّ العقل الإنساني قادر دائماً على التوصل إلى عبارات بديهية، مثل القول بأنّ مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين من المربع، كما نفترض أنّ حرق جميع كتب الهندسة لربما لا يشكل وسيلة ولا أداة فعّالة، لكن الخطر أدهى وأمر حين يتعلق بالتعبير عن الحقائق العلمية، فلو اتخذ التاريخ

منحى مختلفاً بشكل طفيف لكنّا حرمنا من كامل التطورات العلمية الحديثة بدءاً من غاليليو وانتهاء بآينشتاين ستكون الحقائق الأشد عرضة لهذا النوع من القمع والإخفاء تلك التي تتفاضل بشكل كبير في أهميتها بالنسبة إلى عامة الناس، وقطارات الأفكار الفريدة من نوعها، التي حاول من خلالها البشر ومنذ فجر الخليقة التفكير بعقلانية في الوجود ليصلوا إلى الآفاق الأبعد من حدود المعرفة الإنسانية، والتي تعد فلسفة أفلاطون مثالاً عليها.

بدءاً من أيام لايبنتس، أدرج عصرنا الحديث ـ الذي لا يتقبل الحقائق المعطاة ولا التي ينجلي عنها الحدس، والإلهام، والوحي، بل يتعامل مع الحقيقة على أنّها نتاج العقل البشري ـ الحقائق الرياضية والعلمية والفلسفية تحت مظلة مشتركة هي «الحقائق العقلية» وميزها عن الحقائق الواقعية، وسوف أستخدم هذا التمييز فقط لأنّه مريح ودون أن أجادل حول جوهر شرعيته، ولأننّا نرغب في استكشاف الضرر الذي تتسبب به السلطة السياسية على الحقيقة فنحن ننظر في هذه المسائل لأهداف سياسيّة وليس فلسفيّة ولذلك يمكننا أن نتجاوز صفحاً عن التساؤل حول ماهية الحقيقة ونرضى بأنّ نتناول الكلمة بالمعنى العام الذي يفهمه الناس. إذا فكرنا في الحقائق الواقعية ـ حقائق مثل الدور الذي لعبه رجل يدعى تروتسكي في الثورة الروسية، والذي لا يظهر في أي من كتب التاريخ السوفيتية ـ فسوف ندرك على الفور مدى هشاشة هذه الحقائق مقارنة مع جميع أنواع الحقائق العقلية الأخرى، فبما أنّ الحقائق والأحداث التي لا بدَّ وأن تنتج عن تعايش الناس مع بعضهم بعضاً تشكل النسيج الجوهري لعالم السياسة، فإنّ الحقيقة الواقعية هي التي تعنينا أكثر من غيرها في سياقنا الحاضر. إذا ما هاجمت «السيادة الإنسانية» (ونحن هنا نستعير لغة هوبز مرة أخرى) الحقيقة العقلية فإنّها في الواقع تتجاوز مجالها دون ريب، ولكنها وبالمقابل تحارب على أرضها وبشروطها حين تزيف الحقائق الواقعية أو تكذب بشأنها، وليس أمام الحقائق الواقعية فرص نجاة كبيرة أمام زحف الهجمات السلطوية عليها إذ إنّها تتعرض على الدوام لخطر أن تطردها المناورات السياسية من العالم وليس فقط لفترة مؤقتة من الزمن بل وللأبد. إنّ الحقائق الواقعية والأحداث أكثر هشاشة بما لا يتناهى من «المقولات البديهية الأساسية»، التي تقوم عليها الحقائق العقلية والاكتشافات والنظريات العلمية حتى لو كانت تلك الأخيرة تسرح دون ضابط في عالم الخيال، إذ إنّ الحقائق العقلية نتاج العقل الإنساني، أمّا الحقائق الواقعية فتحدث في مجال شؤون الإنسان الدائمة التغير وفي تدفقها لا ثبات ولا دوام إلاّ لبنية العقل الإنساني الذي يتعامل معها، فإذا ما فقدنا هذه الحقائق فلن يتمكن أي مجهود عقلي بغض النظر عن جدِّيته في استعادتها بأي حال من الأحوال. قد لا تكون فرص استعادة الرياضيات الإقليدية أو نظرية آينشتاين النسبيّة أو حتى

فلسفة أفلاطون ضئيلة عبر مرور الأزمنة إذا مُنِع مستكشفوها من تمريرها إلى الأجيال المستقبلية، ولكنها أفضل بما لا يتناهى من فرص إعادة اكتشاف حقيقة واقعية ذات أهمية تم تناسيها أو على الأرجح الكذب بشأنها.

رغم أنّ الحقائق الهامة على المستوى السياسي هي الحقائق الواقعية، إلاّ أنّ الكشف عن الصراع بين الحقيقة والسياسة وتوضيحه تم للمرة الأولى بالعلاقة مع الحقيقة العقلية، فعكس الحقيقة العقلية إمّا الخطأ، أو الجهل، كما هو الحال في العلم. أمّا في مجال الفلسفة فعكسها إمّا وهم، أو مجرد رأي ظنيٍّ. لا يلعب الباطل المتعمد، أي الكذب الصريح، دوراً إلاّ فيما يتعلق بالحقائق الواقعية، وقد يكون من المهم لنا والغريب أيضاً أن نرى بأنّ خلال الجدل الطويل حول العداء بين الحقيقة والسياسية والذي امتد من زمن أفلاطون إلى زمن هوبز لم يعتقد أحد قط بأنّ الكذب المنظم كما نعرفه اليوم يمكن له أن يكون سلاحاً فعالاً ضد الحقيقة. فبحسب ما قاله أفلاطون «قائل الحقيقة» معرض لخطر الموت، أمّا بالنسبة إلى هوبز فإذا أصبح هذا القائل كاتباً فهو معرض لخطر حرق كتبه ولكن لم يعتقد لا أفلاطون ولا هوبز أنّ الإفك المحض مشكلة، ما يقلق أفكار أفلاطون هو الإنسان السفسطائي المنكر للحقائق المطلقة أو الجاهل غير الحافل بها وليس الكذّاب، وهو إذ يميز بين الخطأ والكذب ـ أي بين الباطل اللاإرادي والإرادي ـ فهو عادة ما يقسو على الناس «المتمرغين في الجهل كالخنازير» بدرجة أكبر من الكذّابين، فهل سبب قسوته هذه هو أن زمنه لم يكن يعرف بعد الكذب المنظم المسيطر على القطاع العام متميزاً عن «الكذب الخاص» الذي يقوم به أفراد بحسب «مهارتهم»؟ أم هل يتعلق الأمر بحقيقة لافتة وهي أن الأديان القديمة ـ باستثناء الزردشتية ـ لم تشمل الكذب من حيث هو متميز عن «شهادة الزور» ضمن خطاياها الكبرى؟ بل إنّ الحقيقة هي أن الكذب لم يعتبر تجاوزاً أخلاقياً خطيراً إلاّ مع بروز الأخلاقيات البيوريتانية المتزمتة والذي تزامن مع صعود نجم العلوم المنظمة، والتي كان لا بدّ من ضمان تقدمها على أرضية صلبة من المصداقية المطلقة وتحري الحقيقة على ما هي عليه من قبل العلماء.

بغض النظر عن السبب، يقول لنا التاريخ إنّ الصراع بين الحقيقة والسياسة بدأ نتيجة طريقتي حياة متعارضتين تمام التعارض: حياة الفيلسوف كما أوَّلها بارمنيدس ومن بعده أفلاطون، وحياة المواطن العادي. فالمواطنون العاديون أصحاب آراء دائمة التغيّر حول الشؤون الإنسانية ـ والتي كانت ولا تزال تمر بتقلبات دائمة ـ وبدا ذلك للفلاسفة وكأنّه عكس الحقيقة الكامنة خلف هذه الأشياء التي ينبغي لها بطبيعتها أن تكون سرمدية ثابتة ولذلك كان من الممكن للفيلسوف أن يشتق منها المبادئ الأولى التي يمكن لها أن تجلب الاستقرار للشؤون الإنسانية. لذا قال الفلاسفة أنّ

عكس الحقيقة هو محض رأي ظنيّ لا يتجاوز كونه وهماً من الأوهام، وكانت هذه النظرة الدونية إلى «الرأي» ما أضفى على الصراع حدّته السياسيّة إذ إنّ الرأي ـ وليس الحقيقة ـ هو من المستلزمات التي لا غنى عنها في جميع أنواع السلطة كما قال جيمس ماديسون: «تقوم أركان جميع أنواع الحكم على الرأي»، إذ لا يمكن لأي حاكم ولو كان أكثر الحكام استبداداً وطغياناً أن يصل إلى السلطة ناهيك عن الاحتفاظ بها دون دعم أشخاص ذوي آراء مشابهة لرأيه. وعلى القياس نفسه، فإنّ الزعم بوجود حقيقة مطلقة في مجال الشؤون الإنسانية لا تحتاج صحتها إلى أي دعم من قِبل آراء تضرب أساسات جميع أنواع السياسة، وكل أصناف الحكم. أوضح أفلاطون ذلك العداء بين الحقيقة والرأي بشكل أوضح (وخاصة في حوار «جورجياس») مفسراً إياه بأنّه عداء بين ضرب من التواصل من خلال «الحوار» ـ وهو الخطاب المناسب للحقائق الفلسفية ـ وبين «أدبيات الخطابة» التي يستخدمها أي ديموغاجي ـ كما نسميه اليوم ـ لإقناع الجماهير بموقفه واتِّباعه. يمكننا أن نجد آثار هذا الصراع حتى في المراحل الأولى من حقبتنا المعاصرة، ولكننا لا نكاد نجده في عالمنا اليوم، فعلى سبيل المثال لا نزال نجد في أعمال هوبز مقولته حول «ملكتين متضادتين» هما «التعقل المتين» من ناحية البلاغة القوية» من ناحية أخرى، فبحسب ما قاله هوبز الأولى «تضرب بجذورها في مبادئ الحقيقة أمّا الثانية فتضرب جذورها في آراء الناس وأهوائهم ومصالحهم، وتلك الأخيرة متباينة وقابلة للتغيير». بعد قرن من الزمن، أي في عصر التنوير، كادت آثار الصراع تختفي وإن لم تُزل تمام الزوال، ففي فلسفة ما قبل الحداثة نجد العبارة الرائعة التي خطها الفيلسوف الألماني لسنغ: «دع كل رجل يقول ما يعتقد أنّه الحقيقة، ودعنا نسلم بالحقيقة نفسها للإله». ما تشير إليه هذه العبارة، هو أنّ الإنسان غير قادر على الوصول إلى الحقيقة وأن جميع الحقائق التي يُتوصل إليها لا تتجاوز كونها محض آراء وإن كان قصد لسنغ نفسه هو عكس ذلك تماماً، فما عناه هو أن علينا أن نشكر الإله على كوننا لا نعرف الحقيقة كاملة. لكن بعد زوال بهجة لسنغ بوجهة نظره هذه ـ والتي تفيد بأنه وبالنسبة إلى البشر الذين يعيشون مع بعضهم بعضاً فوجود هذا الغنى غير المتناهي من وجهات النظر الإنسانية أهم وأعمق مغزى مما تقدر أي «حقيقة واحدة» أن تُكوِّنه ـ أصبح هذا الوعي بضعف العقل البشري وعيائه هو النظرة السائدة في القرن الثامن عشر، ولكن من دون أن يثير ذلك أي شكوى أو تفجع، ونجد ذروة التعبير عن هذا الضعف في كتاب كانط الأشهر: «نقد العقل المحض» الذي قاد فيه الفيلسوف الشهير العقل البشري ليتعرف على حدوده التي لا يمكنه أن يتجاوزها، كذلك نجد التعبير عنه في كلمات ماديسون الذي شدد أكثر من مرة على أن «عقل الإنسان مثل الإنسان نفسه خجول وحذر حين يترك لوحده، ولكنّه يحظى بمتانة وثقة متناسبتين

طردياً مع عدد العقول التي يرتبط معها». إنّ اعتبارات كهذه ـ وليست مجرد فكرة حق الفرد في التعبير عن رأيه ـ هي ما لعب الدور الحاسم في الصراع الناجح نسبياً والذي انتهى بإعطاء الإنسان حرية الفكر سواء في كلمته المحكيِّة أم المكتوبة.

وهكذا نرى سبينوزا ـ الذي ظل يعتقد بعصمة العقل الإنساني وكثيراً ما يمدحه لكن دون وجه حق كأحد أبطال حرية الفكر والكلمة ـ يقول: «إنّ كل إنسان وبحسب الحق الطبيعي الذي لا يمكن إلغاؤه سيد على أفكاره»، وكذلك يقول: «إنّ فهم الإنسان مسألة تعود إليه، والعقول متباينة بقدر ما الأذواق متباينة»، وهي العبارة التي استنتج منها: «من الأفضل إعطاء الإنسان ما لا يمكن حرمانه منه» وأنّ القوانين التي تحجر الفكر الحر لا يمكن لها إلاّ أن تتسبب في «تفكير الناس بشيء ما وقول شيء مختلف تماماً» وبذلك «تفسد حسن الثقة» و«تشجع... الغش». لكن سبينوزا لا يطالب بحرية الكلمة في أي من أعماله، والقول بأنّ العقل الإنساني يحتاج إلى التواصل مع العقول الأخرى وبذلك يحتاج إلى تعميم أفكاره لتلك الغاية لا معنى له في غياب حرية الكلام هذه. بل نراه يدرج حاجة الإنسان للتواصل وعدم قدرته على إخفاء أفكاره والحفاظ على صمته من بين «جوانب العجز العامة» التي لا يشاركها الفيلسوف مع غيره من الناس. لكن رأي كانط هو العكس التام لرأي سبينوزا، فقد صرح قائلاً: «إن القوة الخارجية التي تحرم الإنسان من حرية إيصال أفكاره إلى العموم تحرمه في الوقت ذاته من حرية التفكير»، وأنّ الضمانة الوحيدة لصحة تفكيرنا هو أن «نفكر ضمن مجتمع نوصل فيه أفكارنا إلى الآخرين كما يوصلون هم أفكارهم إلينا»، ولما كان عقل الإنسان عند كانط غير معصوم فلا يمكنه أن يؤدي وظيفته إلاّ إذا «استخدم في إطار عام» وينطبق هذا على الجميع سواء كانوا في حالة من «التعلّم» لأنّهم لا يزالون غير قادرين على استخدام عقولهم «دون إرشاد من الآخرين»، أو كانوا «علماء» يحتاجون إلى مشاركة «كامل الجمهور القرّاء» لتفحص نتائجهم والسيطرة عليها.

لمسألة أعداد العقول التي طرحها ماديسون وذكرناها قبل قليل ـ وكما سنبينها الآن ـ أهمية خاصة في هذا السياق، إذ إنّ الانتقال من الحقيقة العقلية إلى الرأي تتضمن الانتقال من الإنسان المنفرد إلى الإنسانية جمعاء، وهذا كما قال ماديسون يعني التحول من المجال الذي لا يهم فيه أي شيء إلاّ «متانة المنطق» التي يبنيها عقل واحد إلى عالم تتحدد فيه «قوة الرأي» من خلال اعتماد الفرد على «عدد الناس الذين يفترض أنهم يشاركوه في آراءه» ـ وهذا العدد بالمناسبة قد لا يكون محصوراً بمعاصري صاحب الرأي. احتفظ ماديسون بالتفرقة بين الحياة الجماعية التي هي حياة المواطن وحياة الفيلسوف الذي «عليه ألاّ يلتفت» إلى هذه الاعتبارات، ولكن لا نتيجة عملية لهذا

التمييز بالنسبة إلى ماديسون لأنّه «من غير المتوقع قيام أمة من الفلاسفة كما لم يكن من المتوقع أن يبرز عرق الملوك الفلاسفة الذي تمنى أفلاطون قيامه». لكن علينا أن ندلي بملاحظة عابرة هنا وهي أنّ أفلاطون كان سيجد فكرة «أمة من الفلاسفة» مصطلحاً متناقضاً إذ إنّ فلسفته السياسية برمتها ـ وبما في ذلك بعض سماتها الاستبدادية الصريحة ـ كانت قائمة على قناعته بأنّ الحقيقة لا يمكن لعامة الناس أن يحظوا بها أو أن تعطى إليهم.

لقد زالت آخر بقايا العداء القديم بين الحقيقة الفلسفية والآراء «المتداولة في السوق» في زماننا المعاصر الذي نعيش فيه، فلم تعد الحقيقة التي يحتوي عليها الدين ـ والتي تعامل معها المفكرون السياسيون في القرن الثامن عشر كمصدر إزعاج كبير ـ ولا الحقيقة الفلسفية التي تنجلي للإنسان في وحدة خلوته تتداخلان مع شؤون العالم، وبالنسبة إلى الحقيقة الأولى فقد أدى الفصل بين الكنيسة والدولة إلى زوال «مصدر الإزعاج» الذي أقضّ مضاجع مفكري القرن الثامن عشر، أمّا بالنسبة إلى الحقيقة الفلسفية فقد توقفت عن الزعم ب أنّها تقدم حقائق مطلقة قبل زمن بعيد اللهم إلّا إذا اعتبرنا الأيديولوجيات الحديثة فلسفات جدية ـ وهو أمر يصعب علينا القيام به بما أن أتباع هذه الأيديولوجيات أنفسهم يقولون بصراحة أنّهم يستخدمونها كأسلحة سياسية ولا يرون في مسألة الحقيقة والصدق أهمية تذكر. إذا ما رأينا حالة الأمور الراهنة، فلربما نشعر بأنّ الصراع القديم قد وضع أوزاره أخيراً، وخاصة وأن السبب الأصلي لحصوله ـ أي الصدام بين الحقيقة العقلية والرأي الشخصي ـ قد زال عن الوجود.

لكن الغريب في الأمر أن هذه ليست هي الحقيقة، بل إنّ الصدام بين الحقيقة الواقعية والسياسة الذي نراه اليوم وعلى نطاق واسع يشبه ذلك الصراع القديم إلى حد كبير، فلربما لم يمر على البشرية زمن مثل زماننا يتسامح مع هذا الكم الهائل من الآراء الدينية والفلسفية المتباينة التي نراها اليوم، ولكننا في المقابل نرى أن الحقيقة الواقعية إذا ما تعارضت مع مكاسب مجموعة ما وسعادتها فإنّها ستقابل بمقدار أكبر من العداء من أي وقت مضى. إنّه لمن المؤكد أنّ أسرار الدول لطالما وجدت وستجد كل حكومة نفسها مضطرة لحجب أنواع معينة من المعلومات عن عامة الناس، ولطالما عومِل أولئك الذين يكشفون هذه المعلومات كخونة وليس هذا ما يعنيني هنا، «الحقائق» التي أفكر فيها ضمن هذا السياق هي معلومات مكشوفة للعموم ولكن هذا الجمهور الذي يعرفها قد ينجح ـ وكثيراً ما يكون ذلك تلقائياً ـ في جعل النقاش العام لهذه الحقائق أمراً محرماً والتعامل معها بطريقة لا تعكس حال هذه الحقائق المعروفة للعموم، أي أنّه يتعامل معها وك أنّها أسرار. تشبه طريقة التعامل مع هذه الحقائق ـ على أنّها أمر خطير ـ الطريقة التي تعاملت بها العصور السابقة مع

الدعوة إلى الإلحاد أو أي هرطقة أخرى، وهذه ظاهرة غريبة بالفعل تتضخم أهميتها حين نجدها أيضاً في البلدان التي تحكمها أنظمة أيديولوجية بشكل استبدادي (حتى في ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية كان الحديث عن مخيمات الاعتقال والإبادة والتي لم يكن وجودها سراً أخطر من حمل آراء مهرطقة مضادة للشيوعية أو تفوق العرق الآري). الموضوع الأشد إثارة للقلق هو أن بلاد العالم الحر تتسامح مع الحقائق الواقعية التي لا يرتاح لها الجمهور ولكن من خلال تحويلها ـ بشكل واع وغير واع ـ إلى مجرد آراء واجتهادات شخصية في الأزمنة السالفة ـ أي حقيقة أنّ ألمانيا انتخبت هتلر وساندته في حروبه حتى النهاية، أو كون فرنسا انهارت انهياراً تاماً أمام زحف الجيش الألماني سنة 1940، أو سياسات الفاتيكان خلال الحرب العالمية الثانية لم تكن «سجلات تاريخية»، بل مسألة رأي محض، ولكن لما كانت هذه الحقائق الواقعية ذات أهمية سياسية مباشرة، فإنّ ما تضعه على المحك يتجاوز التوتر الذي لا مناص منه بين طريقتي حياة متضادين تندرجان ضمن إطار الحقيقة الواقعية التي يعترف عامة الناس بها. ما على المحك هنا هو الحقيقة الواقعية العامة نفسها وهذه مشكلة سياسية من الطراز الأول، ولما كانت الحقيقة الواقعية ـ ورغم كونها أقل قابلية للجدل من الحقيقة الفلسفية، كما أنّها في متناول الجميع ـ كثيراً ما تلقى مصير الحقيقة الفلسفية ذاته إذا ما انكشفت في «الأسواق العامة»، أي أنّها لا تُواجه بالأكاذيب والتزييفات المتعمدة فحسب بل بالآراء التي تُضيِّع مغزاها والمراد منها، ولذا قد يستحق منّا السؤال القديم حول الحقيقة في وجه الرأي عناء إعادة فتح ملفه حتى لو بدا وكأنّ أهميته قد اندثرت في إطار زماننا الحاضر.

من وجهة نظر «قائل الحقيقة» لا يقل الميل لتحويل «الحقيقة الواقعية» إلى مجرد رأي -أي إضفاء هالة ضبابية على الخط الفاصل بين الواقع والرأي ـ إثارة للحيرة عن الإشكالية الأقدم التي كان يواجهها في الماضي، وأعني الإشكالية التي أشارت إليها قصة كهف أفلاطون بما لا مزيد عليها من الوضوح، والتي يجد الفيلسوف فيها نفسه بعد رحلته الأحادية إلى سماء المُثل السرمدية قد عاد إلى أرض الواقع وقد أراد أن يعبرِّ عن الحقيقة التي رآها لجماهير الناس ولكن النتيجة هي أن الحقيقة سرعان ما تضيع بين كثرة وجهات النظر والآراء التي لا يرى الفيلسوف فيها إلاّ محض أوهام، فتنحط الحقيقة من سمُوِّها إلى مستوى الظنون والآراء التي لا يقين فيها ولا ثبات، ففي «الكهف» تتنكر الحقيقة نفسها في صور الكيفيات التي تظهر بها الأشياء لكل إنسان، أي بصورة الظنون والآراء التي كان الفيلسوف يأمل أنّه تركها وراء ظهره وللأبد. لكن وضعُ «مبلِّغ» الحقيقة الواقعية أسوأ حتى من وضع الفيلسوف، فهو لم يعد من أي رحلة في عوالم أبعد من عالم الشؤون الإنسانية، فلا يمكن له أن يعزي نفسه بأنه قد أصبح غريباً عن هذا العالم وما فيه، وبالطريقة ذاتها

ليس لدينا الحق بأنّ نعزي أنفسنا بالفكرة القائلة بأنّ الحقيقة التي يمتلكها ذلك المبلِّغ ـ إذا ما كانت حقيقة أصلاً ـ ليست من هذا العالم، وإذا لم تَعد حتى الحقائق الواقعية المرئية بأعين رؤوسنا لا بأعين عقولنا مقبولة، فلربما ينبغي علينا أن نشك بأنّ المجال السياسي بطبيعته ينكر أو على الأقل يُحرِّف كل حقيقة عن موضعها، وكأنّ الناس لم يتمكنوا قط من التصالح مع عناد الحقيقة وصراحتها التي لا تترك مجالاً لكثير من المرونة. وإذا كان الأمر كذلك فيبدو لي أن وضع الأشياء في هذا السياق يائس حتى أكثر مما افترضه أفلاطون نفسه، فالحقيقة التي يتوصَّل إليها فيلسوف أفلاطون ويحققها في خلوته تتعالى بذاتها عن عوالم الكثرة والتفرقة أي عالم الشؤون الإنسانية (وقد نتفهم أن الفيلسوف في عزلته هذه سوف يستسلم لإغراء استخدام الحقيقة التي توصل إليها كمعيار يفرضه على عالم الشؤون الإنسانية، أي أنّه يساوي بين التعالي الجوهري في جميع الحقائق الفلسفية وبين نوع مختلف تماماً من «التعالي» الذي تنفصل فيه المساطر وأدوات القياس المعيارية الأخرى عن كثرة الأشياء التي تستخدم لقياسها. وكذلك يمكننا وبالطريقة ذاتها أن نتفهم أن الجماهير ستقاوم ذلك المعيار بما أنّه مستمد في الواقع من مجال غريب عن عالم الشؤون الإنسانية ولا يمكن تبرير ارتباطه معه إلاّ من خلال التباسهما ببعضهما بعضاً). حين تتنزل الحقيقة الفلسفية إلى سوق العوام فإنّ طبيعتها ستتغير وستصبح مجرد رأي من آراء كثيرة ل أنّها لن تمر بمجرد نوع واحد من التعقل إلى نوع آخر بل من طريقة من طرائق الوجود الإنساني إلى طريقة مختلفة تمام الاختلاف.

أما الحقيقة الواقعية فتقع على طرف نقيض ذلك الأمر وتتعلق بطبيعتها دائماً مع أناس آخرين، فهي تتعلق بالأحداث وبالظروف التي حصلت فيها تلك الأحداث وعادة ما تنبني على شهادة من حضرها، ولا توجد إلاّ بقدر ما يتكلم الناس حولها حتى لو جرت في مجالات خاصة، كما أنّها سياسية بطبيعتها. رغم أنّه يجب علينا الفصل بين الحقائق الواقعية والآراء إلاّ أنهما غير متعاديتين، بل تنتميان إلى المجال ذاته.

لكن علينا أن نتساءل هنا: هل توجد الحقائق الواقعية أصلاً باستقلال عن الآراء والتفاسير؟ ألم تُظهر أجيال من علماء وفلاسفة التاريخ استحالة الوصول إلى اليقين حول الحقائق الواقعية دون تأويلها بشكل أو بآخر لأنّه علينا في الواقع أن ننتقيها من فوضى الأحداث (ومبادئ «الاختيار» ليست بيانات حقيقية بكل تأكيد) ومن بعد ذلك أن نجد لها مكاناً مناسباً ضمن قصة لا يمكننا روايتها إلاّ من زاوية نظر معينة قد لا يَكون له أي علاقة مع الحدث الحقيقي الأصلي؟ لا شكّ بأنّ هذه النقطة والكثيرات غيرها في العلوم التاريخية مثيرة للحيرة كما أنّها جميعهاحقيقيّة، ولكنها ليست نقاطاً جدلية تنافي وجود الحقيقة الواقعية، ولا يمكن لها أن تلعب دور المبرر لتمييع الخطوط

الفاصلة بين الواقع والرأي والتفسير، أو دور العذر بالنسبة إلى المؤرخ كي يتلاعب بالحقائق كما يحلو له، وحتى لو اعترفنا أن لكل جيل الحق في أن يكتب تاريخه الخاص به فهذا لا يعني إلاّ أن يكون له الحق في أن يعيد ترتيب الحقائق الواقعية بما يتلائم مع منظوره الخاص لها، لا أن يغيّر هذه الحقائق نفسها. سأضرب مثالاً يُبين هذه النقطة ـ ويقدم لي العذر حتى لا أتابع الجدل فيها: خلال عشرينيات القرن الماضي وجد كليمانصو ـ وكان هذا قبل وفاته بفترة قصيرة نفسه يدخل في نقاش ودي مع أحد ممثلي جمهورية فايمار الألمانية حول مسألة الطرف الذي يتحمل ذنب اندلاع الحرب العالمية الأولى، فسأله كليمانصو: «برأيك، ماذا سيقول مؤرخو المستقبل حول هذه القضية المشكلة والمثيرة للجدل؟» فأجابه محاوره الألماني قائلاً: «لست أدري ولكني على يقين بأنهم لن يقولوا إنّ بلجيكا غزت ألمانيا!». نحن نهتم هنا ببيانات بسيطة أولية لا رحمة في بساطتها، ووقائع نتعامل معها وبسبب عدم قابليتها للتخريب على أنّها من المسلمات حتى بالنسبة إلى أكثر المؤمنين بالتاريخانية تطرفاً وتطوراً.

من الصحيح أنّه يلزمنا أكثر من مجرد أهواء المؤرخين حتى نمحو من سجلات التاريخ حقيقة أن الجيش الألماني بدأ باجتياح حدود بلجيكا في ليلة 4 آب 1914، بل هذا لا يتطلب أقل من الاحتكار الكامل للسلطة على العالم المتحضر، ولكن الاحتكار السلطوي هذا ليس من المستحيلات العقلية، وليس من الصعب علينا تخيل مصير الحقيقة الواقعية إذا ما كان للمصالح السلطوية القومية أو الاجتماعية القول الأخير في هذه القضايا. يعيدنا هذا إلى نقطتنا الأساسية وهي شكوكنا في أنّ المحيط السياسي بطبيعته لا بد وأن يكون في حالة حرب مع الحقيقة في سائر أشكالها وبالتالي إلى التساؤل عن سبب النظر إلى الالتزام بالحقيقة الواقعيّة على أنّها مسلك معاد للسياسة.

حين أقول الحقيقة الواقعية ـ وبعكس الحقيقة العقلية ـ ليست على عداء مع الرأي فأنا لا أعبر إلاّ عن نصف الحقيقة، فجميع الحقائق، أي ليس الحقيقة العقلية بجميع أنواعها فحسب بل الحقيقة الواقعية أيضاً، تتعارض مع الرأي من الوجه الذي تفرض فيه نفسها على أنّها صحيحة، الحقيقة تحمل في ذاتها طابعاً من القسر، فلا تعود إذن الميول الطغيانية المكروهة في وضوحها والتي لا نفتأ عن رؤيتها بين محترفي قول الحقيقة إلى عيوب في شخصياتهم بقدر ما ترجع إلى ضغط اعتياد العيش تحت قسر الحقيقة، فتختلف عبارات مثل «مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين من المربع» و«الأرض تدور حول الشمس» و«تحمل الظلم خير لك من أن تكون أنت ظالماً» و«في آب 1914، قامت ألمانيا بغزو بلجيكا» في الطرائق التي يتم التوصل إليها، ولكنها وفي اللحظة التي نراها فيها على أنّها الحقيقة ونعترف بها على هذا الأساس تشترك جميعها عندئذ

في أنّها تصبح منزهة عن الاتفاق، والخلاف، والرأي، والقبول، وبالنسبة إلى الذين قبلوا أن عبارات كهذه هي الحقيقة لا يتغير الأمر بازدياد عدد من وافقهم أونقصانه، إذ إنّ محتوى هذه العبارات ليست «إقناعياً»، بل إنّه في الواقع «قسري» (وهكذا نرى أنّ أفلاطون في حوار «طيماوس» يرسم حدوداً واضحة بين الناس القادرين على إدراك الحقيقة نفسها والناس الذين لا يتجاوز إدراكهم «حمل الآراء الصحيحة»، ففي الحالة الأولى، يتم إيقاظ «عضو إدراك الحقيقة» من خلال التعليم والإرشاد، مما يوحي بالطبع باللامساواة وبوجود عنصر من القسر والقهر في عملية «الإيقاظ» هذه، أمّا في الحالة الثانية، فلا يتجاوز إدراك الناس كونهم قد تم إقناعهم برأي يطابق الحقيقة، فآراء الفريق الأول راسخة وغير قابلة للتغيير، أمّا الفريق الثاني، فقد يتم إقناعه بوجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف)، وقد قال عالم الاقتصاد ميرسييه دو لا ريفيير: «إقليدس طاغية بكل معنى الكلمة، والحقائق الهندسية التي بثها إلينا كلها هي قوانين طغيانية بكل معنى الكلمة»، وهي عبارة تنطبق على جميع أنواع الحقائق، وبالطريقة ذاتها قال غروتيوس ـ الذي كان يود أن يحد من سلطة السلاطين قبل دو لا ريفيير بقرن من الزمن ـ: «حتى أنت لا يمكنك أن تجعل حاصل ضرب اثنين في اثنين لا يساوي أربعة»، وعبارته هذه تبرز قهر قوة الحقيقة أمام السلطة السياسية. تعكس هاتان العبارتان كيف تبدو الحقيقة من وجهة النظر السياسية المحضة، أو من وجهة النظر السلطوية، كما تعكسان التساؤل عمَّ إذا كان من الممكن أو حتى الواجب على السلطة السياسية ألا تكون مقيدة فقط بالدستور وشرعة حقوق كما هو الحال في نظام القيود والتوزنات الذي تقوم فيه «السلطة بالحد من السلطة» بعبارة مونتسيكيو ـ أي من خلال عوامل تبرز ضمن عالم السلطة السياسية وتنتمي إليه ـ بل أن تتقيد بشيء يبرز من خارج عالم السلطة السياسية وتضرب جذوره في محيط مختلف تمام الاختلاف عن ذلك العالم، ويكون مستقلاً عن رغبات وأماني المواطنين أنفسهم بقدر ما هو مستقل عن إرادة أبشع الطغاة استبداداً.

إذا ما نظرنا إلى الحقيقة من وجهة نظر السياسة فالحقيقة تحمل بذاتها طابعاً استبدادياً ولذلك يكرهها الطغاة ـ الذين يحق لهم أن يخشوا منافسة قوة قاهرة لا يمكنهم أن يحتكروها ـ من ناحية، كما تحمل وضعاً مزعزعاً في أعين الحكومات التي تقوم على الوفاق وبالتالي تنفر من القسر والقهر. تقع الحقائق الواقعية ضمن مساحة إدراكية في الإنسان خلف ما الاتفاق، والخلاف، والقبول والرفض، وجميع الحوارات حولها -أي عمليات تبادل الآراء المبنية على معلومات صحيحة عنها ـ لا تساهم بأي شيء يذكر في بنائها أو زحزحة استقرارها، إذا يمكننا أن نجادل في «الآراء» التي لا تروق لنا، يمكننا أيضاً أن نرفضها أو حتى أن نصل إلى تسوية مع حامليها، ولكن «الحقائق» التي لا

تروق لنا تحمل عناداً يؤجج الغضب فينا ولكن لا يمكننا إزاحتها إلاّ بمحض الأكاذيب! إشكالية الحقيقة الواقعية هي أنّها وكما هو الحال في جميع الحقائق تفرض الاعتراف بها وبشكل قاطع كما أنّها تمنع أي نقاش حول صحتها، والجدل يشكل جوهر الحياة السياسية. إذا ما نظرنا إلى الأطوار الفكرية والتواصلية التي تتعامل مع الحقيقة من المنظور السياسي فسنراها وبالضرورة هي المهيمنة على ما سواها دون أن تأخذ في حسبانها آراء الناس، وأخذ هذه الآراء في الحسبان هو علامة مميزة في الفكر السياسي المحض.

يقوم الفكر السياسي على التمثيل، أنا أبني آرائي من خلال تناول قضية ما من وجهات نظر مختلفة، من خلال جعل مواقف أشخاص غائبين حاضرة في ذهني، أو بكلمات أخرى: أنا أمثلهم. إنّ عملية التمثيل هذه لا تتبنى دون تحميص آراء أشخاص آخرين أصحاب مواقف مختلفة وينظرون إلى العوالم من منظور مختلف، ولا تتعلق المسألة لا بالتعاطف ـ أي أن أحاول أن أكون أو أشعر مثل شخص آخر ـ ولا أن أعدَّ الأصوات وأنضم إلى الغالبية، بل هو أن أكون ضمن هويتي وأن أفكر في إطارها في المحال التي لا أكون فيها، وكلّما كانت وجهات النظر الحاضرة في ذهني تشمل عدداً أكبر من الناس بينما أفكر في مسألة ما كلّما كنت قادراً على تخيل نفسي في مكانهم بشكل أكبر في فكري ومشاعري، وبالتالي ستكون قدرتي على التفكير التمثيلي أقوى وأفضل وستكون النتائج والخلاصات التي أصل إليها، أو آرائي، أصحُّ وأشمل (إن هذه القدرة على «العقلية المتضخمة» هي التي تجعل الناس قادرين على الحكم، وقد كان كانط أول من توصل إلى هذه الفكرة في نقده لإصدار الأحكام، ولكنّه لم يميز المضامين السياسية والأخلاقية لاكتشافه هذا). إنّ عملية تكوين الرأي هذه تتحدد من قبل الأشخاص الذين يقوم شخص ما بإعمال عقله بالنيابة عنهم، والشرط الوحيد لإعمال الخيال هذا هو الموضوعيّة، أي أن يكون الشخص الممثل أو النائب عن الآخرين قادراً على التحرر من مصالحه الفردية الخاصة.

ما ثمة رأي بديهي، وبالنسبة إلى مجال الآراء فهو المساحة التي يكون فيها تفكيرنا استطرادياً بحتاً، فنراه ينتقل من مكان إلى آخر ومن جزء من العالم إلى آخر وعبر وجهات نظر متباينة ومتضادة عن جميع الأنواع حتى يسمو من هذه الجزئيات إلى ضرب ما في العموميات الموضوعيّة. إذا ما قارنا هذه العملية التي نُجبر فيها قضية جزئية على الانفتاح على العموم بحيث تُظهر نفسها من جميع الزوايا فتغمرها أنوار الفهم الإنساني من جميع زواياها حتى تصبح شفافة بالكامل، فإنّ العبارة التي تُعبرِّ عن الحقيقة تحمل طابعاً غريباً من اللاشفافية. لا شكّ بأنّ الحقيقة العقلية تنير الفهم الإنساني، وأن الحقيقة الواقعية لا بدَّ وأن ترفد الآراء بالبيانات والمعلومات، ولكن رغم أنّ

هذه الحقائق ليست مبهمة بأي شكل من الأشكال، وتأبى بطبيعتها أي مجهود لمزيد توضيحها كما هو الحال في النور الذي لا يمكن له بطبيعته أن يستنير.

تَظهر حالة الشفافية بأجلى صُورها وأكثرها إزعاجاً حين نواجه الحقائق الواقعية ووقائع الأحداث، لأنّه لا يوجد سبب جلي ونهائي يمكن لنا أن نعزي له الحقائق، ودائماً عندما نشعر أنّه كان من الممكن لهذه الوقائع أن تتخذ منحاً مختلفاً تمام الاختلاف، كما أنّ الاحتمالات التي يحملها كل حدث من الأحداث تكاد لا تتناهى، ولكن لا يتمخض عنها إلاّ مسار واحد دون أن نفهم سبب ذلك فنعزوها للصُدف، وهذه الحالة هي ما دفعت فلسفة ما قبل الحديثة إلى رفض اتخاذ الشؤون الإنسانية المشبعة بـ«الحقائق الواقعية» على محمل الجد، أو حتى الاعتقاد بأنه من الممكن لنا أن نكتشف أي حقيقة ذات مغزى عميق في «التصادفية الكئيبة» (بحسب عبارة كانط) التي يسير بها تسلسل الأحداث الذي شكل مسار العالم وصولاً إلى يومنا هذا. لكن وبالمقابل لم تتمكن أي فلسفة تاريخ حديثة من التصالح مع عناد الحقائق الواقعية المحضة في استعصاءها ولامنطقيتها، كما لجأ الفلاسفة المحدثون إلى أنواع مختلفة من «الضرورات» بدءاً من الاقتضاء الضروري، والجدلي الديالكتيكي لروح كليّة عالميّة (هيغل)، أو للأوضاع المادية (ماركس)، وصولاً إلى مقتضيات ضرورية لـ«طبيعة إنسانية» زعم منظروها أنّها معلومة، وثابتة، وراسخة، بحيث يستحيل تغييرها (علم النفس التحليلي)، وكل ذلك في محاولة لتطهير آخر مظاهر المقولة الاعتباطية بأنّ الأمور «كان يمكن لها أن تتخذ منحى آخر» (وهو ثمن الحرية) من آخر المساحات التي لا يزال فيها الإنسان حراً بحق، فرغم أنّنا إذا نظرنا بأثر رجعي، أي من منظور تاريخي، فسيبدو لنا كل تسلسل أحداث تاريخي وكأنّه لم يكن من الممكن له أن يجري في غير المسار الذي اتخذه في الواقع، ولكن هذا وهم بصري، أو بالأحرى وهم وجودي: لا يمكن لأي شيء أن يحصل أبداً ما لم يقتل الواقع ـ وبتعريفه ـ جميع الإمكانيات الأخرى التي تحملها أي حالة ضمنها وبطبيعتها.

بعبارة أخرى: ليست الحقيقة الواقعية أكثر بداهة من محض الآراء، ولعل هذا من الأسباب التي تجعل «حملة الآراء» يجدون تفريغ الحقائق الواقعية من مصداقيتها وإلباسها لبوس «مجرد رأي آخر» أمراً سهلاً. وكذلك فإنّنا عادة ما نبني الأدلة على الحقائق الواقعية من خلال وسائل كشهادات شهود العيان (والتي اشتهرت بكونها غير موثوقة) ومن خلال السجلات والوثائق والنصب التاريخية، ومن السهل التشكيك في جميع هذه الوسائل من خلال الزعم ب أنّها أدلة مزيفة. في حال وقوع أي نزاع عن حق ما لا يمكن الوصول إلى نتيجة حوله إلاّ من خلال استدعاء شهود آخرين ولكن لا يمكننا اللجوء إلى سلطة ثالثة أعلى من الطرفين المتنازعين، وعادة ما يتم التوصل إلى حل لنزاع كهذا من

خلال رأي الأغلبية، أي بالطريقة ذاتها التي يتم من خلالها حل النزاعات حول الآراء، وهي عملية غير مرضية بأي حال من الأحوال، وإذ لا يوجد ما يمنع أي غالبية من الشهود من أن يكونوا شهود زور، بل الأمر على عكس ذلك تماماً: ظروف معينة قد يدفع شعور الفرد بالانتماء إلى الأغلبية به إلى تقديم شهادة زور بالفعل!

بعبارة أخرى: بقدر ما تكون الحقيقة الواقعية عرضة لعداء حملة الآراء، فإنّها تكاد تكون بذات درجة ضعف الحقيقة الفلسفية العقلانية. كنت قد لاحظت من قبل بأنّ «مخبري الحقيقة الواقعية» هم في الواقع أسوأ حالاً من الفيلسوف الذي وصفه أفلاطون لأنّ الحقيقة التي يحملونها لا ترجع إلى مصدر متعال ولا حتى تحمل بعض الصفات السامية نسبياً مثل بعض المبادئ السياسية المثالية كالحرية والعدالة والشرف والشجاعة والتي قد تلهم بعض الأفعال الإنسانية وتتجلى فيها بعد ذلك. سوف نرى الآن أن هذه العيوب في وضع قائل الحقيقة الواقعية تحمل في ثناياها تبعات أخطر مما ظننا، أي تبعات لا تنعكس على الشخص القائل للحقيقة فحسب، بل الأخطر من ذلك أنّها تنعكس حتى على فرص الحفاظ على تلك الحقيقة. قد لا تتمكن دوافع مثل «إلهام الأفعال الإنسانية ومن بعد ذلك التجلي فيها» من الصمود أمام أدلة الحقيقة، ولكنّها وكما سنرى قد تتمكن من التنافس مع النزعة الإقناعية المتأصلة ضمن الآراء، لقد استخدمت الطرح السقراطي القائل: « تحمل الظلم خير لك من أن تكون أنت ظالماً» كمثال على العبارات الفلسفية التي تتعلق بالسلوكيات الإنسانية، وبالتالي تحمل في ضمنها دلالات سياسية، أمّا أسباب إدراجي لهذه العبارة فإحداها هو أنّها تحولت لاحقاً إلى بداية الفكر الأخلاقي الغربي، أمّا الآخر فهو أنّها وبحسب علمي ظلت هي الطرح الأخلاقي الوحيد الذي يمكن لنا أن نستمده مباشرة من التجربة السياسية (يمكن لنا أن نجرد «الأمر المطلق» الذي تقدم به كانط ـ وهو المنافس الوحيد لطرح سقراط في ذلك المجال ـ من مكوناته الدينية اليهودية والمسيحية والتي جعلته «أمراً» بدلاً من «طرح»، وسنجد أن المبدأ الكامن وراءه هو «عدم التناقض»، فاللص يناقض نفسه إذإنّه وبعد أن يسرق ممتلكات الآخرين يود أن يضمن الحفاظ على ما سُرق كممتلكات له هو شخصياً، ولكن هذا المبدأ يدين بصحته للشروط ذاتها التي كان سقراط هو أول من اكتشفها). لا تنفك الحوارات الأفلاطونية عن إخبارنا مرة تلو مرة عن كم بدت العبارة السقراطية (وهي طرح وليست أمراً) متناقصة، وكم كان من السهل ردها في الأسواق العامة حيث يقف الرأي ضد الرأي الآخر، وعن مدى عجز سقراط عن إثباتها وإثبات صحتها وليس فقط لمناوئيه بل حتى لأصدقائه وتلامذته.

بالنسبة إلى الفيلسوف، بل وبالنسبة للإنسان من حيث هو كائن مفكر، لا يقل هذا الطرح الأخلاقي الدائر حول فعل الظلم وتحمله إلزاماً عن أي حقيقة رياضية، ولكن بالنسبة إلى الإنسان

من حيث هو مواطن، أي كائن فاعل يهتم بالعالم وبالمصلحة العامة بدلاً من سعادته الشخصية ـ بما في ذلك مثلاً «روحه الخالدة» التي ينبغي تغليب مصلحتها على حاجات الجسد الفاني، فالعبارة السقراطية غير صحيحة أبداً، ولطالما أشار التاريخ إلى النتائج الكارثية التي حلت على المجتمعات التي شرعت باتباع تعاليم أخلاقية تعود إلى فرد -سواء كانت هذه التعاليم «سقراطية» أم «أفلاطونية» أم «مسيحية».

بما أنّ الحقيقة الفلسفية تهم الإنسان من حيث أنّه كائن منفرد فهي لاسياسية بطبيعتها، لكن الفيلسوف إذا أراد لحقيقته أن تسود على آراء الجماهير رغم ما ذكرناه فإنّه سيذوق مرارة الهزيمة، ولربما تؤدي به هزيمته إلى خلاصة مفادها أن الحقيقة بطبعها عقيمة ـ وهي من البديهيات التي يمكننا تمثيلها بأنّ عالم الرياضيات حين لا يتمكن من تربيع الدائرة فسوف يشعر بالأسى أمام حقيقة كون الدوائر ليست مربعات! عندها لربما راودت الفيلسوف نفسه ـ وكما هو الحال مع أفلاطون ـ أن يستميل أذن أحد الطغاة أصحاب الميول الفلسفية، وإذا نجح في ذلك ـ ولحسن الحظ فإنّ فرص النجاح هذا ضئيلة للغاية ـ فسوف يبني إحدى صور استبداد «الحقيقة» التي نعرفها بالدرجة الأولى من خلال اليوتوبيات السياسية المختلفة والتي لا تقل في الحقيقة عن أي استبداد آخر مصادرة وطغياناً. أمّا في حالة انتصار الحقيقة بدون اللجوء إلى العنف فقط لأنّ الناس قبلوا بها ـ وهو أمر غير مرجح أيضاً ولكن إلى درجة أقل من الحالة السابقة ـ فسوف يكون الفيلسوف نال نصراً هو إلى الهزيمة أقرب، لأن الحقيقة عندئذ لن تكون قد سادت نتيجة نوعيتها الفائقة التي لا تدع مجالاً للشك بل لمجرد اتفاق الغالبية حولها، وهي الغالبية التي يمكن لها أن تغير رأيها في الغد وتتفق على شيء آخر مختلف تمام الاختلاف، وهذا سينحط بما يتقدم به الفيلسوف من كونه حقيقة فلسفية متعالية إلى مجرد رأي محض.

لكن بما أن الحقيقة الفلسفية تحمل في ثناياها عنصراً من القهر فإنّها قد تستهوي رجال الدولة في ظروف معينة كما يمكن لقوة الرأي أن تستميل الفيلسوف، وهكذا نرى في وثيقة إعلان الاستقلال الأميركي توماس جيفرسون يصرح بأنّ بعض الحقائق «بديهية وظاهرة بذاتها» لأنّه أراد أن يربأ بالمبادئ الأولية التي اتفق حولها رجال الثورة عن أي نزاع أو جدل، وكما هو الحال في الحقيقة الرياضية، فإنّ هذه المبادئ ينبغي أن تعبر عن «معتقدات رجال لا يتكلون على إرادتهم الخاصة بل يتبعون لا إرادياً الأدلة التي انجلت أمام أذهانهم». ولك وفي قوله: «إننا نجد هذه الحقائق بديهيّة لا تحتاج إلى دليل» اعتراف دون أن يعي ذلك بأنّ عبارة مثل: «كل الناس قد خلقوا متساوين» ليست بديهية بل تحتاج إلى الاتفاق حولها وقبولها، وأن المساواة ـ إذا ما كانت ستحمل أي معنى سياسي ـ فإنّها مسألة «رأي» وليست مسألة «حقيقة».

أما الطرح السقراطي: «تحمل الظلم خير لك من أن تكون أنت ظالماً» فليس برأي بل يزعم أنّه الحقيقة. رغم أنّه يحق لنا أن نشك في أن يحمل أي تبعات سياسية مباشرة سواء في الماضي أو الحاضر أو حتى المستقبل، ولكن تأثيره على أي سلوكيات عملية كمبدأ أخلاقي أمر لا يمكننا نكرانه ولا يمكن إلاّ للفرائض الدينية التي تلزم مجتمع المؤمنين تمام الإلزام أن تحمل قبولاً أخلاقياً وسلوكياً أكبر. ألا يتناقض هذا بوضوح مع وجهة النظر المقبولة عموماً والقائلة بعقم الحقيقة الفلسفية؟ وبما أننا نعلم من الحوارات الأفلاطونية كم كانت العبارة السقراطية هذه غير مقنعة لا للصديق ولا للعدو في كل مرة حاول سقراط أن يثبتها فعلينا أن نتساءل: كيف حصلت هذه العبارة على هذا المقدار الكبير من الصحة الذي نراه اليوم؟ الجواب الواضح هو أن سقراط استخدم أسلوباً غير اعتيادي بكل معاني الكلمة في إقناع الأجيال التالية بصحة ما ذهب إليه: فقد قرر أن يضحي بحياته في سبيل هذه الحقيقة، فضرب مثالاً لا ينسى ليس فقط حين ظهر أمام المحكمة، بل حين رفض أن يهرب من حكم الإعدام الذي أصدرته مدينته في حقه. إنّ هذا النوع من التعليم من خلال ضرب مثال يحتذى في حياة المعلِّم لهو النوع الوحيد من «الإقناع» الذي تقدر الحقيقة الفلسفية أن تقدمه بدون أن تنحرف أو تتشوه؛ وعلى الأسس ذاتها يمكننا القول بأنّ الحقيقة الفلسفية يمكن لها أن تصبح «عملية» فَتُلهِمَ السلوكيات الإنسانية بدون أن تنتهك المجال السياسي فقط إذا تجلت في قدوة حياة الفيلسوف نفسه.

إنّ تحول عبارة نظرية تأمّليّة إلى حقيقة يُقتدى بها ـ وهو تحول لا تقدر عليه إلاّ الفلسفة الأخلاقية ـ تجربة حاسمة بالنسبة إلى الفيلسوف: فضرب مثال يحتذى للجماهير وإقناعهم من خلال السبيل الوحيد المتاح أمامه يبدأ الفيلسوف بالعمل. ولكن في عصرنا لا توجد أي عبارة فلسفية ـ بغض النظر عن مدى جرأتها ـ تجعل الناس يأخذونها على محمل الجد بما فيه الكفاية بحيث تهدد حياة الفيلسوف، وحتى الفرصة النادرة التي تجعل من الحقيقة الفلسفية تحمل وجها من الصحة السياسية قد اختفت دون رجعة، ولكن من المهم في سياقنا هذا أن نلاحظ أنّ إمكانية كهذه متاحة أمام قائل الحقيقة العقلية ولكنها لا توجد أمام قائل الحقيقة الواقعية الذي يعاني في هذا المجال ـ وكما هو الحال في المجالات الأخرى ـ من وضع أسوأ؛ فالحقيقة الواقعية لا تحمل أيّ مبادئ يمكن للناس أن يتصرفوا على أساسها وبالتالي يمكن لها أن تتجلى في العالم من خلالها؛ بل إنّ محتواها بطبيعته يأبى هذا النوع من البرهان. إذا أراد قائل الحقيقة الواقعية أن يغامر بحياته في سبيل حقيقة واقعية ما ـ وهو أمر غير مرجح الحدوث ـ فلن يحقق إلاّ نوعاً من الإجهاض، والشيء الوحيد الذي سيتجلى في هذه الحالة هو شجاعته وربما عناده، ولكن لن تظهر الحقيقة

التي أراد أن يدافع عنها ولا حتى صدقَه في قولها، فما الذي سيمنع إنساناً كاذباً من أن يلتزم بأكاذيبه بشجاعة عظيمة وخاصة في المجال السياسي حيث يمكن له أن يكون مدفوعاً بالوطنية أو بأي تحيز للمجموعة التي ينتمي إليها؟

إنّ العلامة الفارقة في الحقيقة الواقعية هي أنّ نقيضها لا الخطأ، ولا الوهم، ولا الرأي، فلا تنعكس أيّ من هذه الأشياء على صدق شخص ما، ولكن ضدها في الواقع هو الباطل المتعمد، أو الكذب الصريح. يمكن للخطأ بالنسبة إلى الحقيقة الواقعية أن يحصل بالطبع، بل هو شائع في الحقيقية، ومن هذا الوجه لا تختلف هذه الحقيقة عن الحقيقة العلمية أو العقلية، ولكن النقطة التي أود إثارتها هنا هي أنّه وبالنسبة إلى الحقيقة الواقعية يوجد لدينا بديل آخر، وهذا البديل (الباطل المتعمد) لا ينتمي إلى نوع العبارات التي تحاول ـ سواء كانت محققة أم خاطئة ـ أن تطرح ما حصل بالفعل، أو على الأقل كيف يبدو شيء ما لي. تحظى جملة من الحقائق الواقعية ـ مثل قولنا أنّ ألمانيا غزت بلجيكا في آب 1914 بمضامين سياسية فقط إذا وضعناها ضمن سياق تفسيري، لكن الطرح المعاكس ـ والذي ظن كليمانصو الذي لم يكن يعرف فن إعادة كتابة التاريخ بعد أنّه من المحالات السخيفة ـ لا يحتاج إلى سياق حتى يحظى بأهمية سياسية، بل هو محاولة واضحة لتغيير السجلات، ومن هذا الوجه فإنّه نوع من العمل الفاعل. الأمر نفسه ينطبق على الكاذب الذي لا يملك السلطة كي يروج لأكذوبته، فعندها تراه لا يصر على أن ما تقدم به حق منزل لا يمكن تغييره، بل يتظاهر بأنّ طرحه ليس إلاّ «رأيه» قائلاً بأنّ هذا الرأي هو حق له قد ضمنه الدستور! كثيراً ما يحصل هذا من قبل مجموعات لا يمكننا إلاّ أن نصفها بالهدامة، ولكن الارتباك الناتج خاصة ضمن جمهور يفتقر إلى النضج السياسي قد يكون مهولاً، فتمييع الحد الفاصل بين الحقيقة الواقعية والرأي هو إحدى الأشكال الكثيرة التي يتخذها الكذب، وهي جميعها أشكال تتجلى في العمل.

لكن علينا أن نوضح أنّه وبالنسبة إلى العمل فالكذب المنظم ظاهرة هامشية، ولكن المشكلة هي أنّ ضده ـ أي إخبار الحقيقة الواقعية ـ لا يؤدي إلى أي عمل، بل وتحت الظروف الاعتيادية يميل إلى تقبل الأشياء كما هي. (هذا لا ينفي بالطبع أن كشف الحقائق الواقعية قد يستخدم بشكل مشروع من قبل المنظمات السياسية أو أنّ الشؤون الواقعية قد تؤدي وتحت ظروف معينة إلى تشجيع وتعزيز المطالب الإثنية والاجتماعية التي تريد جماعات معينة تحقيقها). لم يعتبر الصدق من بين الفضائل السياسية قط لأنّه في الواقع لا يسدي مساهمة كبيرة في تغيير العالم ولا في تغيير الظروف التي تعتبر أكثر ظروف النشاط السياسي شرعية. لا يمكن للصدق ـ غير المدعوم من قوى التشويه صاحبة السلطة أو المصالح ـ أن يصبح عاملاً سياسياً بامتياز في مجتمع قد جعل

من الكذب المنظم مبدءاً لا يحيد عنه، وليس فقط فيما يتعلق بالتفاصيل الجزئية، فعندما يكذب الجميع في جميع الأشياء التي تحملُ مقداراً من الأهمية فسيكون قائل الحقيقة ـ وبغض النظر عما إذا كان يعي ذلك أم لا ـ قد بدأ بالعمل وقد غمس نفسه في الشأن السياسي، وإذا نجا بنفسه ـ وهو أمر غير مرجح ـ فقد يكون قد خطا الخطوة الأولى نحو تغيير العالم.

لكنه وفي هذه الحالة أيضاً سيجد نفسه في وضع مزر ومزعج، فكما ذكرت من قبل فإنّ من طبيعة الحقائق الواقعية أن تحمل عدداً كبيراً من الاحتمالات، وبالتالي يمكن لها دائماً أن تكون «مختلفة» عمّا هي إياه، وهي بذلك لا تحمل أي طابع «بديهي» أو «ظاهر بذاته دون الحاجة إلى دليل» أو حتى مصداقية بالنسبة إلى العقل البشري، وبما أن الكذاب يمتلك حرية أكبر لإعادة تشكيل «الوقائع» بحسب ما يتناسب مع ربحه وسعادته أو حتى مجرد توقعات المستمعين إليه فإنّ هذا على الأرجح سيجعله مقنعاً بشكل أكبر من قائل الحقيقة، وسوف تكون «المصداقية» إلى صفِّه إذ سيبدو عرضُه للوقائع أكثر منطقية بما أن عنصر «ما ليس متوقعاً» ـ وهو إحدى صفات الأحداث الحقيقية البارزة ـ قد اختفى لـ«حسن الحظ»! إذا ما استعرنا عبارة هيغل، فالحقيقة العقلية ليست هي فقط ما يجعل المنطق العام يُجهد نفسه إلى أقصى حد، بل إنّ الواقع نفسه يزعج التعقل القائم على المنطق وينتهك حرمته وبالطريقة نفسها التي يُتعدّى فيها على المصالح الشخصية والملذات الفردية.

علينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى ظاهرة حديثة بعض الشيء وهي التلاعب الجماهيري بالوقائع والآراء وهي ظاهرة قد تجلت بوضوح في عملية إعادة كتابة التاريخ وصنع الصور العامة وحتى في سياسة حكومات بعض الدول. لقد كانت الكذبة السياسية التقليدية والتي لطالما برزت في تاريخ المعاملات الدبلوماسية، وحرفة إدارة الدولة تتعلق، إما بأسرار حقيقية ـ أي بيانات لا ينبغي أن تتداولها الجماهير أبداً، أو النوايا وهي على جميع الأحوال لا تحمل طابع الموثوقية الذي تحمله الحقائق الواقعية، إذ إنّ النوايا وكما هو الحال في جميع الأشياء التي تظل فقط في بواطننا ليست إلّا مجرد إمكانيات موجودة بالقوة، ولهذا لربما ينتهي الأمر بما كان يفترض أن يكون كذبة أن يتحول إلى حقيقة واقعة. بالمقابل نجد الأكاذيب السياسية المعاصرة تتعامل بفعالية أكبر مع أشياء ليست أسراراً بأي حال من الأحوال بل مع أمور معلومة من قبل الجميع! إنّ هذا واضح في عملية إعادة كتابة التاريخ المعاصر تحت أعين الأشخاص الذين رأوه وشهدوه، كما أنّه واضح في صنع الصور العامة في جميع أنواعه والذي يمكن فيه إنكار أيّ حقيقة معلومة وموثوق من صحتها أو على الأقل إهمالها إذا ما كانت ستضر بالصورة العامة المزمع بناؤها، فالصورة مثل أي تمثال نصفي

تقليدي: ليس المقصود بها كيل المديح للحقيقة بل تقديم بديل عنها بكل معنى الكلمة وخاصة وأنّ الأساليب الحديثة ووسائل الإعلام الجماهيرية تظل في أعين الجمهور بشكل أكبر بكثير من صورة الواقع الأصلية.

بالإضافة لما أسلفناه فقد كان المقصود من الكذبة التقليدية هو تفاصيل محددة، ولم يكن الهدف قط خداع الجميع، وقد كانت موجهة نحو الأعداء بقصد خداعهم هم فقط، وقد أدت هذه الحدود إلى تقليص الضرر الذي تعاني منه الحقيقة إلى درجة قد تظهر في الأكذوبة التقليدية ـ وبالنظر إلى الماضي ـ وكأنّها غير ضارة أصلاً. بما أن الوقائع لا تحدث في طبيعتها إلاّ ضمن سياق ما، فأكذوبة معينة ـ أي التزييف الذي لا يحاول تغيير السياق برمته ـ لا يتسبب إلّا بـ«ثقب» في نسيج واقع الأحداث كما نفهمه وندركه، وكما يعلم أي مؤرخ من السهل علينا أن نجد أكذوبة واحدة من خلال ملاحظة تضارب الأحداث أو فجوات فيها أو وصل بينها يبدو «مرقعاً»، ولكن طالما تظل الأحداث وسياقها في عموم أمرها سليمة فسوف تظهر الأكذوبة آخر الأمر دون كثير من العناء. أمّا الحد الثاني، الذي كانت الأكاذيب تقف عنده فهو أنّها كانت محدودة بدائرة محدودة من رجال الدولة والدبلوماسيين المحترفين للخداع، وقد كانوا هم أنفسهم يعلمون الحقيقة وبالتالي قادرين على الحفاظ عليها، ولم يكن من المرجح لهم أن يقعوا هم أنفسهم ضحايا لأكاذيبهم، فقد كانوا قادرين على خداع الآخرين ولكن دون خداع أنفسهم. لكننا نرى أن هذين الظرفين المخففين لأثر فن الكذب القديم والمدمر قد غابا عن التلاعب بالحقائق الذي نراه أمامنا اليوم.

فما هي إذن أهمية هذه الحدود؟ ولماذا يحق لنا أن نسميها: «ظروفاً مخففة»؟ ولماذا أصبح الخداع وحتى خداع النفس أداة لا غنى عنها في حرفة صنع الصور العامة؟ ولماذا نعتبر أن الكذاب إذا ما انخدع بأكاذيبه فإنّ هذا أسوأ من كونه يخادع الآخرين فقط؟ أي عذر أخلاقي يمكن للكذاب أن يتقدم به غير قوله إنّ نفوره من الكذب عظيم إلى درجة أنّه كان عليه أن يقنع نفسه قبل أن يكذب على الآخرين، وأنّ عليه أن يجعل «ذاكرته مذنبة حتى يضفي الصدقية على كذبته» بعبارة شخصية أنطونيو في مسرحية شكسبير: «العاصفة»؟ وأخيراً، وقد يكون هذا السؤال أكثر الأسئلة المذكورة هنا إثارة للقلق: إذا كانت الأكاذيب السياسية الحديثة عظيمة لدرجة أنّها تتطلب إعادة ترتيب كامل نسيج الواقع ـ أي صنع حقيقة بديلة أخرى يمكن لهذه الأكاذيب أن «تركب» فيها دون «تشقق» أو «كسر» وبالضبط كما تتركب الحقائق الواقعية مع السياق الحقيقي الذي وقعت فيه ـ فما الذي يمنع هذه القصص والصور الجديدة مع الأكاذيب المتعلقة بها أن تصبح بديلاً كاملاً عن الحقيقة ووقائع الأحداث كما حصلت بالفعل؟

إن هذا الكذب الكامل والذي يحمل في ثناياه إمكانية أن يتحول إلى الحقيقة النهائية -وهي أمور لم تعرفها الأزمنة السابقة ـ هو من الأخطار التي تنشأ من التلاعب بالحقائق الذي يشهده عصرنا الحديث. فحتى في العالم الحر حيث لا تحتكر الحكومات السلطة حتى تقرر ما يجب قبوله على أنّه الواقع وما لا ينبغي قبوله، قامت المنظمات العملاقة ذات المصالح الهائلة بتعميم نوع من عقلية «المصالح العليا»، وهي عقلية كانت محصورة في السابق هي الشؤون الخارجية أو ـ في أسوأ تجاوزاتها ـ أثناء حالات الخطر المباشر الداهم، وقد تعلمت حتى وسائل الدعاية الوطنية بعض «الخدع» من ممارسات أصحاب الأعمال والمؤسسات الدعائية. قد تتحول الصور المصنوعة للاستهلاك المحلي ـ إذا ما ميزناها عن تلك الموجهة إلى العدو الأجنبي ـ إلى حقيقة بالنسبة إلى الجميع بما في ذلك صانعي الصور أنفسهم الذين قد يجرفهم مجرد التفكير بأعداد ضحاياهم بينما لا يزالون يحضرون «منتجاتهم» الدعائية. لا شك في أنّ موجدي الصورة الكاذبة الذين «يلهمون» أصحاب الإقناع لا يزالون يعلمون أنّهم يريدون أن يخدعوا عدواً ما على المستوى الاجتماعي أو الوطني، ولكن النتيجة هي أنّ مجموعة كاملة من الناس، بل دول بأسرها قد تسترشد طريقها من خلال شبكات الخداع التي أراد قادتها أن يحبكوها لأعدائهم.

ما يحدث بعد ذلك يكاد يتلو الأحداث السابقة آلياً: سيحول الجهد الأساسي الذي يبذله كل من المجموعة المخدوعة والمخادعين أنفسهم وجهته نحو الحفاظ على سلامة الصورة الدعائية التي تم بناؤها، ولن يكون التهديد الأكبر لهذه الصورة هو الأعداء أو أصحاب المصالح المعادية لها بقدر ما سيكون أفراد المجموعة نفسها الذين تمكنوا من التغلب على «سحر» الصورة فتخلصوا من أسرها وأصروا على التحدث عن الحقائق أو الأحداث الواقعية التي لا تتلائم مع الصورة، والتاريخ المعاصر حافل بالأمثلة عن أناس «قائلين للحقيقة». شعر أصحاب «المجموعة المخدوعة» بأنّهم أخطر بل وحتى أكثر عدائية من الأعداء الحقيقيين. علينا هنا ألاّ نخلط بين الحجج التي سقناها ضد خداع النفس وبين احتجاجات «المثاليين» ـ وبغض النظر عن مزاياهم ـ ضد الكذب كمبدأ فاسد وضد فن خداع الخصم القديم بقدم التاريخ نفسه. من الناحية السياسيّة، يمكننا أن نشير إلى أنّه من المرجح لفن خداع النفس الحديث نسبياً أن يحوِّل قضية خارجية إلى واحدة داخلية بحيث ينقلب صراع دولي أو بين مجموعات محددة إلى واحد داخلي محلي، وعلى سبيل المثال فعمليات خداع النفس التي مارسها كل من طرفي الحرب الباردة أكثر من أن تحصى، ولكنها تثبت النقطة التي نوردها هنا بوضوح. لطالما بيَّن نقاد الديموقراطية الجماهيرية المحافظون المخاطر التي يجلبها هذا اللون من الحكومات إلى الشؤون الدولية ـ ولكنهم فعلوا ذلك دون أن يذكروا

المخاطر الخاصة بالأنظمة الملكية أو الأوليغاركية ـ وقد انبنت قوة حجتهم على مقولة لا سبيل إلى نكرانها وهي أنّه وتحت ظروف كاملة الديموقراطية يكاد يستحيل خداع العدو دون خداع النفس. تحت نظام الاتصالات العالمي المعاصر والذي يغطي عدداً كبيراً من الدول المستقلة لا توجد أي قوة كافية لتجعل «صورتها» عن نفسها متكاملة لا تقبل أي عيب، ولهذا السبب فإنّ أعمار الصور بطبيعتها قصيرة نسبياً ومن المرجح أن تنفجر ليس بمجرد سقوط الأقنعة وعودة الحقيقة إلى الظهور في المجال العام بل حتى قبل ذلك الأوان لأنّ «شظايا» من الحقيقة لا تفتأ عن الظهور وتغيير موازين الحرب الدعائية القائمة بين صور مختلفة متضادة. ولكن هذه ليست الطريقة الوحيدة أو حتى الطريقة الأهم التي تنتقم بها الحقيقة ممن اجترأ على مكافحتها، لا يمكن للعمر المتوقع للصور أن يزداد بشكل كبير حتى ولو كانت الصور مبنية من قبل حكومة عالمية أو أي شكل حديث آخر من «التفوق الروماني» القديم، ولا شيء يعرض هذا بشكل أوضح من أنظمة الحكومات الاستبدادية وديكتاتوريات الحزب الواحد المغلقة نسبياً والتي هي دون ريب أكثر الأنظمة فعالية في حماية الأيديولوجية والصور الإعلامية من تأثيرات الحقيقة والواقع. لطالما لوحظ أن الأثر الأوضح لغسيل الأدمغة على المدى البعيد إنّما هو نوع غريب من فقدان الأمل في المثاليات، أو الرفض المطلق لحقيقة أي شيء بغض النظر عن مدى التوصل إلى صدقية ذلك الشيء. بعبارة أخرى: إنّ نتيجة الاستبدال المنتظم والشامل للحقيقة الواقعية بالأكاذيب لن يكون تحوّل الأكاذيب إلى الحقيقة ولا النفور من الحقيقة على أنّها أكاذيب، بل ستؤدي إلى دمار شعورنا الذي «نوجه من خلاله بوصلتنا» في العالم الحقيقي والذي يشكل التفرقة بين الحق والباطل إحدى أهم الوسائل العقلية التي نتوصل بها إليه.

لا يوجد علاج لهذه المشكلة لأنها الجانب الآخر من السمة المزعجة في الحقيقة الواقعية، أعني كونها حمالة أوجه واحتمالات كثيرة وعابرة، ولأنّ كل ما حصل في عالم الشؤون الإنسانية «كان من الممكن له أن يحصل بطريقة مختلفة» فإنّ إمكانيات الكذب تكاد لا تتناهى، ولكن اللامحدودية هذه هي التي تمهد الطريق أمام الأكاذيب لتهزم نفسها بنفسها، إذ لن تجد إلاّ ندرة من الكذابين المستعدين لكي يلتزموا بأكذوبة واحدة محددة بثبات لا يعرف التقلب والتغيير، أمّا الآخرون الذين يُكيِّفون الصور والقصص بحسب الظروف الدائمة التغير فسوف يجدون أنفسهم يطفون في أفق متسع من الإمكانيات، ولذا فسوف يقفزون من إمكانية إلى أخرى دون أن يقدروا على التمسك بأي من الأكاذيب التي يحبكونها. لم يتمكن أولئك الكاذبون من تحقيق بديل مناسب للحقيقة والواقع، بل هم أبعد ما يكونون عن ذلك، فجل ما حققوه هو أنّهم أعادوا الحقائق والأحداث إلى

حالة «الإمكان» أو «الوجود بالقوة» التي كانت فيه قبل ظهورها، وأوضح علامات «واقعية الوقائع والأحداث» هو عنادها في كونها قد حصلت بالفعل، وحدوثها هي دون غيرها أمر يأبى الشرح والتبيان. لكن «الصور الإعلامية» في المقابل يمكن لها أن تفسر، ويمكن لنا دائماً أن نجعلها قابلة للتصديق مما يعطيها أفضلية مؤقتة على الحقيقة الواقعية، ولكن لا يمكن لها أبداً أن تنافس الاستقرار الذي نجده في «الأشياء على ما هي عليه في الواقع» لأنّ هذه قد حصلت كما حصلت وليس بأي طريقة أخرى. ولذا، وسأستخدم لغة مجازية هنا، فإنّ الكذب الممنهج يجر الأرض من تحت أقدامنا ولكن لا يوفر لنا أي أرضية بديلة لنقف عليها (وبكلمات مونتاني: «إذا كان الباطل مثل الحق له وجه واحد فقط لكنا عرفنا أين نحن بشكل أفضل لأن كل ما كان علينا فعله هو تصديق العكس تماماً لما يخبرنا به الكاذب. لكن عكس الحقيقة يحمل ألف وجه ويمتد على مجال غير محدود»)، وتعتبر تجربة حركة جميع الأشياء التي نعتمد عليها في شعورنا بالإتجاه في حياتنا وبالحقيقة من حولنا بشكل مهتز ومتزلزل من أوضح تجارب الناس الواقعين تحت حكم الأنظمة الاستبدادية القمعية.

من الواضح أن الوقائع لا يمكن لها أن تكون في مأمن على نفسها في أيدي السلطة، ولكن بيت القصيد هنا هو أن السلطة بطبيعتها لا يمكن لها أن تنتج بديلاً آمناً لاستقرار الحقيقة الواقعية حتى بعد أن تنتقل هذه الحقيقة إلى بُعد لم يعد في متناول أيدينا بسبب مرور الزمن عليها. تفرض الحقائق نفسها من خلال عنادها، ولا نملك إلاّ أن نستغرب من اجتماع هشاشتها التي أشرنا إليها مع قوة ثباتها المطبوعة بطابع نهائي لا يمكن الرجوع عنه كما هي السمة البارزة لجميع الأفعال الإنسانية. بسبب عنادها هذا تظل الحقائق الواقعية متفوقة على السلطة، إذ إنّ التشكلات السلطوية أسرع زوالاً من الحقائق الواقعية، فهذه التشكلات لا تحدث إلاّ حين يجتمع الناس على هدف معين ولكنها سرعان ما تزول وتتلاشى في اللحظة التي يحققون فيها هدفهم أو يخسرونه مما يجعل السلطة أداة لا يمكن الاعتماد عليها في تحقيق أي نوع من الثبات والدوام، إذن ليست الحقائق والوقائع وحدها التي لا يمكن لها أن تكون آمنة في يد السلطة، بل حتى الأكاذيب و«اللاحقائق» أيضاً. على المسالك السياسية تجاه الحقائق أن تسير على طريق ضيق بين خطر النظر إليها على أنّها نتيجة تطور لا مناص منه، لا يمكن للإنسان أن يتجنبه، لذلك لا يمكنه أن يفعل أي شيء أمامها من ناحية، وخطر إنكار هذه الحقائق ومحاولة التلاعب بها لغاية إخراجها من الوجود في هذا العالم من ناحية أخرى.

في نهاية عرض تأملاتي هذا أعود إلى الأسئلة التي أثرتها في بدايته: مع أن الحقيقة لا حول لها ولا قوة وتكاد تكون هزيمتها في صدام مباشر مع القوى على الأرض مؤكدة، إلاّ أنّها قوية بطريقتها الخاصة: فمهما دبَّر أصحاب السلطة وخططوا، فهم غير قادرين على اكتشاف بديل قابل للحياة عنها أو حتى اختراعه، يمكن لقوتيَ الإقناع والعنف أن تدمرا الحقيقة ولكنهما لن تتمكنا من استبدالها، وهذا ينطبق على الحقيقة العقلية، أو حتى الدينية بقدر ما ينطبق بداهة على الحقيقة الواقعية. إذا نظرنا إلى السياسة من منظور الحقيقة كما فعلت هنا فإنَّ هذا يعني الوقوف خارج الصعيد السياسي برمته، وهذا الموقف هو موقف قائل الحقيقة، الذي سيتخلى عن موقفه ومعه عن صحة ما لديه ليقوله إذا ما حاول أن يتدخل في الشؤون الإنسانية مباشرة أو التحدث بلغة الإقناع أو العنف. وعلينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى هذا الموقف وأهميته بالنسبة إلى العالم السياسي.

نسيان التخلُّق

القيم الغربية وإشكاليّة الدلالة

شريف الدين بن دوبه[*]

يدخل الباحث في هذه المقالة مدخل الاقتراب المعمّق من أنطولوجيا الأخلاق. أمّا خاصيّة هذه المدخل، ففي مقاربته للمفهوم الأخلاقي الغربي من الناحيتين النظرية والتطبيقية وما تثير كل ناحية منهما من إشكاليات معرفية في دلالتها ومقاصدها.

لعلّ التحديد الذي يقيمه الكاتب حول دلالات المفهوم إنما يستهدف بيان الإطار النظري للمشكلة الأخلاقية، حيث أن التغير الذي رافق الدلالة في مجال القيم يشكل التعبير الأكثر بياناً عن التصدّعات الأخلاقيّة الحاصلة في الاجتماع البشري.

المحرر

الإنسان كائنٌ مثلّث الأبعاد، عقلٌ يستقرئ الحقّ، وحسٌّ يستقطر الجمال، وإرادة تستقطب الخير. ثلاثية تنصهر فيها كينونة الإنسان، فتكوّن وحدة متعدّدة، وتعدُّد موحّد، فالنزوع نحو القيمة تلازم الفعل البشري في جميع أشكاله معرفياً كان أو عملياً، فالحقّ كمطلوب إنساني، يتصدّر سلّم القيم المعرفية في عالم البشر، ويقع الخير في صلب الفعل الإنساني السويّ، أمّا الجمال فيعمل على إقامة جسر التواصل بين عالم الحق، وعالم الخير مؤسِّساً عالم الأنموذج في مخيال البشر.

---

*- باحث وأستاذ في شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة ـ جمهورية الجزائر.

والفصل بين العوالم الثلاثة: الحقّ، الخير، والجمال مخاض الشعور بالمحدودية لدى الباحث، لأنّ الإحاطة بحقائق عدّة حقول معرفية، سواء طبيعية كانت، أو إنسانية أمرٌ مسيّج بأشواك الشبهات، فالحقائق كما يقول الحسن ابن الهيثم: «منغمسة في الشبهات»[1]، فكان التخصّص في مجال بحثي معين كفيل ببلوغ بعض الحقائق، وهو التقليد الذي توارثه الفكر البشري، مع العلوم التجريبية، فالتخصُّص ليس وليد النزعة التجريبية، بل عائد إلى قصور الطبيعة البشرية عن إدراك الحقيقة الموضوعية، والمطلقة.

ولكن الحنين إلى الأخلاق يبقى يراود البحث عن الحقيقة، فالتمكُّن من المعارف الدقيقة، والحقائق التجريبيّة لا يمكِّن الإنسان من حيازة السعادة، لأنّها متعالية على الدقة، والصرامة العلمية، والمنطقيّة، فالحضور الأخلاقي في مجالات عديدة من الحياة الإنسانية، بشكل قويّ يظهر في المرونة الدلالية التي تتّسم بها المفاهيم الأخلاقية، ولذا نجد لزاما علينا تحديد الشبكة المفاهيمية التي تؤلّف النسق الأخلاقي.

بداية ينبغي تحديد الغاية من التحديد الدلالي للمفاهيم التي تؤلِّف النسق الأخلاقي، فموقع المفاهيم، والتعريفات في النسق يكون بمثابة السفينة التي يقتضي من الباحث أن يستقلها حتى يتمكن من بلوغ ظلال الحقيقة، وهي أيضاً الأدوات المفاهيمية المساعدة على تفكيك الإشكالات الرئيسة في البحث، والمؤسف أن الملمح العام الذي ميز البحث كان نظرياً، حيث سقط المفهوم في صقيع المجرّد، والسؤال الذي تطرحه المفهمة في السياق الأخلاقي، هو كيفية التوفيق بين الطبيعة العملية للأخلاق، والبعد التجريدي للمفاهيم، وكيف كانت الزئبقيّة التي حايثت الدلالة وراء كل خلاف واختلاف قيميّ وأخلاقيّ في الفكر الغربي.

وسيكون القصد من التحديد الذي نقيمه للمفاهيم الأخلاقية ليس من قبيل الحذلقة الفكرية، بل بغرض التعليق عليها نظرياً، أو لبيان البعد النظري للمشكلة الأخلاقية، فالتعريف أو المفهمة لا تقدر على تجاوز الشروط المنطقية للتعريف، والتي منها مراعاة الوضوح، والدقة في إضافة المصاديق تبعاً للمواصفات الواردة في التعريف، والملاحظ على المفاهيم الأخلاقية مرونة الدلالة فيها، وسنلاحظ عبر هذه القراءة، التناقضات الدلالية التي عرفتها

[1]- الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، ص : 4.

الأخلاق عبر مسارها النظري، فالتغير الذي رافق الدلالة في الأخلاق يعكس الأزمات الأخلاقية، والقيمية عند البشر.

السياق العربي

قال ابن فارس: «الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء، فأمّا الأول فقولهم: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدرته.. ومن ذلك الخلق وهي السجية لأنّ صاحبها قد قدر عليه، وفلان خليق بكذا، واخلق به، وما أخلقه، أي هو ممن يقدّر في ذلك، والخلاق النصيب، لأنّه قد قدر لكل أحد نصيبه، وأمّا الأصل الثاني، فصخرة خلقاء، أي ملساء»[1]. و في لسان العرب: «اشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة، وهي التمرين، من ذلك تقول للذي ألف شيئا: صار ذلك له خلقا، أي نمرن عليه، ومن ذلك الخلق الحسن.»[2]، ثم يفسرّ ابن منظور ذلك بقوله «وحقيقته، أي الخلق، أنّه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها ولهما أوصاف حسنة وقبيحة»[3].

وفي هذا المعنى يقول الراغب الأصفهاني «الْخُلْقُ في الأصل شيء واحد كالشّرب والشُّرب والصَّرْمِ والصَّرَمِ لكن خصّ الخَلْقُ بالهيئات والأشكال، والصور المدركة بالبصر، وخُص الخُلْقُ بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[4]. والخلاق ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخُلُقه قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴾[5]. وفلان خليق بكذا: «أي كأنه مخلوق فيه ذلك كقولك مجبول على كذا، أو مدعو إليه من جهة الخَلْقِ..»[6].

والأخلاق جمع خلق بضمّ الخاء وبضم اللام وسكونها، ويطلق الخلق في اللغة العربية على معان:

جاء في تاج العروس: «والخلق بالضمّ: السجيّة، وهو ما خلق عليه من الطبع، وقال ابن الأعرابي، الخلق: المروءة، والخلق:الدين.. والجمع أخلاق»[7].

---

[1]- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج2 ص213

[2]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ص:

[3] - المرجع نفسه، ص:

[4]- سورة القلم، الآية:4

[5]- البقرة الآية 200

[6]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن تحقيق وضبط محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت لبنان ط 1ـ 1998، ص 164.

[7]- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، ج25 دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ج25، ص: 275

ويرفض بعض الباحثين التمييز الذي يقيمه بعض اللغويين بين الخَلق بالفتح، والخُلق بالضمّ، من مثل المعنى الآتي: «خصّ الخَلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخُلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة»[1] لأن استعمال كلمة الخلق والخلق، يكون دوماً متلازمان، فالقول بأنّ فلانا حسن الخلق، والخلق، يعنى بها حسن الظاهر، وحسن الباطن، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة، ويراد بالخلق الصورة الباطنة.[2] وخلاصة القول إنّ الناظر في كتب اللغة بجد أن كلمة أخلاق تطلق ويراد بها الطبع والسجية، والمروءة، والدين، وحول هذه المعاني يقول الفيروزابادي «الخُلْقُ بالضم وضمتّين السجية والطبع والمروءة والدين[3]» ويقول ابن منظور: «الخُلُقُ والخُلْقُ السجية.. فهو بضم الخاء وسكونها الدين والطبع والسجية»[4].

ومن خلال هذا العرض نلاحظ ثلاثة أمور هي: الخُلُق يدل على الصفات الطبيعية في خلقة الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة، وتدلّ الأخلاق على الصفات المكتسبة حتى أصبحت كأنها خلقت فيه فهي جزء من طبعه، وعليه يكون للأخلاق جانبين: جانب نفسي باطني، وجانب سلوكي ظاهري.

في الاصطلاح:

يعرف «مسكويه»[5] الخلق في قوله: «الخلق حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر، ولا رويّة»[6]. وينحو يحي بن عدي نفس النحو الذي حدّ به الخلق مسكويه، والنص التالي يكشف عن مستوى التناص بين التعريفين، يقول يحي بن عدي[7]: «إن الخلق هو حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية واختيار والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا، وفي بعض الناس لا يكون إلاّ بالرياضة والاجتهاد وقد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمّد.. ومنهم من يصير إليه بالرياضة»[8].

---

[1]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن مرجع سابق، ص 158.
[2]- كمال الحيدري، مقدمة في علم الأخلاق، دار فراقد ايران. الطبعة الثانية 2004 ص :30.
[3]- الفيروز ابادي، القاموس المحيط، فصل الخاء: باب القاف، ص 236.
[4]- لسان العرب، مادة : خلق، ج 2 ص 1244-1245.
[5]- أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي توفي 421 هـ من مؤلفاته: ترتيب السعادات ومنازل العلوم، كتاب الفوز الأصغر، كتاب الهوامل، والشوامل، كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، كتاب تجارب الأمم وتعاقب الهمم، رسالة في ماهية العدل، رسالة في النفس والعقل، وصية مسكويه لطالب الحكمة، وصية مسكويه.
[6]- مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص :51.
[7]- يحيى بن عدي بن حميد ابن زكريا التكريتي، فيلسوف، ومترجم للفلسفة. صرف جلَّ عنايته للمنطق فلقِّب بالمنطقي. انتهت إليه الرئاسة في المنطق ومعرفة علوم الحكمة، أي الفلسفة، من مؤلفاته: تهذيب الأخلاق، مقال في حالة ترك طلب النسل...
[8]- يحي بن عدي، تهذيب الأخلاق، دار الشروق، بيروت، 1985 ص :47 (د.ط).

والخلق عند أبي حامد الغزالي[1]: «عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً، سُميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً، وإنّما قلنا أنّها هيئة راسخة، لأنّ من يصدر عنه بذل المال على الندور لحاجة عارضة، لا يقال خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ..»[2].

الخلق عند الغزالي ليس فعلاً، بل هيئة للنفس وصورتها الباطنة، حيث تكون القابلية والاستعداد لأداء الفعل هي الدلالة الحقيقية لمعنى الخلق، والدلالة التي تأخذها الأخلاق في اللغة العربية تفتقر إلى الدقة، حيث تعتمد الدلالة التي نجدها في اللغة على حد تعبير الأستاذة نورة بوحناش[3] «على تحويل الأخلاق إلى حالة تمتزج مع بعض عناصر الشخصية الإنسانية مثل الطبع والعادة والسجيّة»[4].

والدليل الذي تعتمده الأستاذة في تبرير ذلك التعريف الذي يقيمه الجرجاني للأخلاق، حيث تصبح الأخلاق سلوكا آليا، يفتقد إلى سمة الإرادة الحرة، والتي تتحدّد بها الأخلاق، والتعريف هو: «الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً سميت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر من الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً..[5].

وتورد الأستاذة اعتراضات على التعريف التراثي للخلق، أهمُّها المطابقة الدلالية بين دلالة الغريزة، والطبيعة الثابتة، المتحكّمة، والمحدِّدة للسلوك بطريقة قبليّة، والتي يترتب عنها فقدان الحكم الخلقي للمشروعية على قاعدة انتفاء حرية الإرادة عند الفاعل الخلقي، وينتج عن ذلك أيضا تجاهل الضمير المحرِّك الرئيس للأفعال الخلقّية الأصيلة، تقول: «يكون الخلق في هذا التعريف مجرد وحدة من الوحدات اللاواعية في الشخصية الإنسانية، فهو يرادف الطباع والعادات السلوكية التي لها أبعاد الضرورة النفسية في حين يمتاز الخلق بخاصية الإرادة.. ويظهر أنّ تعريف الجرجاني وقبله الفكر اليوناني قد أخلط بين مستويين من مستويات الأفعال الأخلاقية

[1]- أبو حامد الغزالي عالم إسلامي، غني عن التعريف،ترك مكتبة ضخمة في الفلسفة والتصوف والفقه.. من أهم مؤلفاته: إحياء علوم الدين، القسطاس المستقيم، المنقذ من الضلال، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة....

[2]- الغزالي، أبي حامد، إحياء علوم الدين، ج3

[3]- أستاذة فلسفة الأخلاق، بجامعة منتوري قسنطينة الجزائر.

[4]- نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب 2013 ص : 36.

[5]- الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة 1985 ص:106.

مستوى نفسي أولي، وهو مستوى الغريزة، ومستوى عاقل وواعي هو مستوى الضمير»[1].

وما يلاحظ على الحقل التداولي لكلمة أخلاق في اللغات الأخرى وجود بعض الفوارق الدلالية في الاصطلاح اللغوي، فهناك Morale و Ethique.

ويلاحظ المفكِّر طه عبد الرحمن على الدلالة الفلسفية للأخلاق في الممارسة التراثية الإسلامية «غلبة» صيغة التعريف التي جاءت عند جالينوس في كتابه الأخلاق، وهي: «الخلق حال للنفس داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا رويّة ولا اختيار... فالأخلاق في مجال الممارسة الفلسفية الإسلامية المنقولة عن اليونان، إذن عبارة عن أحوال راسخة في النفس رسوخ طبع أو رسوخ تعود، تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر»[2].

في التراث الغربي

تتقاطع كلمة Morale في اللغات الغربية في البناء الصوتي، والدلالي للكلمة، إذ نجدها متقاربة بين الفرنسية والانجليزية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Mores ومعناها العادة، وتناظرها في اليونانية Ethice وفي اللاتينية Ethica. وتصبح الأخلاق بذلك تعبيراً عن الآداب العامة، أو أخلاقيات الحياة الاجتماعية، ولكن الأخلاق الاجتماعية لا تعكس فقط الآداب العامة، فالأخلاقيات الفردية مرجع ثابت في الخيرية الأخلاقية، و عادة ما يميز في الفكر الأخلاقي بين زاويتين: عملية، ونظرية، تكون الأولى مادة بحثية للأخلاق النظرية، ومجالا معياريا تقاس به صحّة، ونجاعة القيم الخلقية، وتظهر ضرورة الإشارة إلى النموذجين في الاختلاف الجليّ بين المدارس الخلقية في التعاطي مع المفاهيم، ومع مفهوم الأخلاق ذاته، فالأخلاق العملية تمثل الممارسة الفردية، والجماعية للقيم الأخلاقية، فالفرق بين عالم النظر، وعالم الواقع مسألة بارزة في تاريخ الفكر، فعالم النظر متميز بكماله، وتعاليه، أمّا الممارساتي فسيكون نسبياً، ومتغيراً، ويطلق على الممارسة الجماعية للأخلاق بالعادات الخلقية، وقد أطلقت العادات الأخلاقية على الممارسات الجماعية للقيم الأخلاقية تمييزاً لها عن الممارسة الفردية للأخلاق، والتي تترجم عند البعض بالأخلاقية Moralité فهي ممارسة خاصة بجماعة معينة، ونسبية، وقد اهتم بهذا اللون من الممارسات الأخلاقية العالم الاجتماعي الفرنسي لوسيان ليفي بريل[3] Lucien Lévy-Bruhl.

---

[1]- نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع نفسه ص:37

[2]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي المغربي، الرباط، الطبعة الثانية، ص: 381

[3]- ليفي بريل (1939/1857) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي

أمّا الأخلاقية: moralité فهي سمة فردية، قيمة ايجابية أو سلبية من زاوية الخير والشر، تقال إما على الأشخاص، وإما على الأحكام، أو على الأعمال، وهي ممارسة فردية، وشخصية للقيم الخلقية، وفي اعتقادنا أن الأخلاقية محكّ، ومعيار نجاعة القيمة الخلقية، فالواقع أغنى من كل نظرية، فالعادات الخلقية Mœurs موضوعية، ومستقلّة عن الأفراد، وصاحبة سلطة، فقوة السلطة التي تمتلكها العادات الخلقية، تتضح بشكل جليّ في التابوهات Tabou[1] التي تعيشها الجماعات البشرية.

وأهمّ سمة تميُّز الأخلاقية النسبية، التغيّر، فالممارسة الأخلاقية لدى الأفراد تختلف من فرد لآخر، على قاعدة التغاير القائم في الرؤية إلى الكون، فنظرة الشاب، وتطلُّعه إلى جماليات الحياة تؤسِّس لاختلاف بينه، وبين الشيوخ، وإذا اعتمدنا التجارب النفسية لوجدنا أن الطفل يعايش لحظة ينعدم فيها الشعور الأخلاقي، ثم يتدرَّج الضمير عنده من مرحلة الخطأ إلى مرحلة الندم، إلى أن يصل إلى قمة الشعور بالقيم الأخلاقية، والذي يصطلح عليه البعض من علماء الأخلاق بسيادة الحب، أي أن تصبح القيمة محل شوق واستقطاب من طرف الإنسان، فالأخلاقية تعبير عن الملمح النسبي في القيّم.

أمّا الأخلاق النظرية، أو فلسفة الأخلاق، فهي دراسات تأصيلية، أو تربوية للقيم الأخلاقية، وقد تباينت الرؤى الفلسفية حول المسائل الأخلاقية، ومن بينها الاختلاف حول مفهوم الأخلاق كعلم، حيث تعدّدت وجهات النظر في تعريف هذا العلم تبعاً لاختلاف الغاية منه..فأصحاب الإتجاه الاجتماعي مالوا إلى المرجعية اللغوية، فعرّفوه «بعلم العادات». ومال وإتجاه آخر إلى معيارية العلم، ويعنون بذلك أن علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية، التي صارت عادات وتقاليد، من حيث هي أمور حاصلة في الواقع، وإنّما يبحث في كيفية توجيهها صوب الطريق السوي، على نهج من قواعده وقوانينه، ثم يحكم عليها حسب المقاييس التي يضعها، وقد وردت لهذا العلم عدة تعريفات أخرى، منها أنّه «علم الخير والشر»، «علم الواجبات».. إلاّ أن هذه التعاريف وغيرها لا تمسّ إلاّ الجانب النظري لهذا العلم، لأنّ تحصيل قواعده لا يجعل الإنسان بالضرورة ذا أخلاق حسنة.

وتاريخ الفلسفة الخلقية يكشف عن محاولات تأسيسية، تجريدية، سعى من خلالها الفلاسفة

[1]- كلمة تابو من لغات سكان جزر المحيط الهادئ، وتعني المحرم أو الممنوع وقد تعني المقدس أحيانا، وهي تشير إلى الأشياء الممنوع على الفرد القيام بها من فعل أو قول لأن هذا يطلق الأرواح الشريرة الموجودة داخلها(والفكرة موجودة تقريبا لدى كل الشعوب البدائية)، وكان الكابتن جيمس كوك أول من ذكرها ونقلها للغرب، والكلمة نفسها موجودة في النصوص التشريعية في تونغا

إلى منح القيم الأخلاقية صوراً، وقوالب منطقية مجرّدة، متعالية، حيث كان القصد في ذلك البحث عن رؤية واحدة للمسار البشري، والتي تستند في الأصل إلى وحدة الفطرة البشرية، في الأمل بالسعادة، والحلم بعالم خال من الألم، والهموم، فالرؤية الكونية التوحيدية للجنس البشري، وللوجود ككل هي الحل لأزمة التنظير، فالنظريات الأخلاقية تؤرّخ بشكل عفوي لأزمات الحياة الأخلاقية في عصرها، فالبحث في.. أو عن الأسس النظرية العامّة للفعل الأخلاقي يرتبط بالأزمة، فهي التي تولِّد الهمّة، والحقيقة تكون مرافقة للبحث.

واستقراء الفلسفة في مسارها الأفقي يكشف عن واقع الأزمة الأخلاقية التي حايثت الأخلاق، وقد أخذت هذه الحالة من المحايثة عدّة أوجه، وفي عدة مستويات، أهمها الأصول المرجعية للقيم الأخلاقية، حيث يضعنا البحث عن جذور الأخلاق في دور فلسفي يصعب علينا الخروج منه، وما نودُّ التنبيه عليه في هذه المحطة أنّ البعض من المفاهيم الأخلاقية، والقيم نتاج فئوي لا يمُتُّ بصلة إلى الأخلاق، حيث أن التمرُّد الواقع من الشريحة الواقعة تحت ضغط الطبيعة الماكرة التي تدفع بالكائن إلى الاستمرار في إرضاء نزواته الطبيعيّة، فالرضوخ للنفس يدفع الكائن إلى البحث عن مبرِّرات سلطوية لطمس منظومة القيم، ومنها إضفاء القداسة الوهمية على كل سلوك أو قيمة مصطنعة، والذي جعل من المنظومة الأخلاقية تأليفا بين متناقضات يفترض تجديداً، أو تأويلاً أو تثويراً داخل هذه المنظومة.

والبحث في ثنايا الأنساق الفلسفية يكشف عن الخلاف الذي حايث الإجابة عن سؤال المصدر الذي تعود إليه الأخلاق، فالمدارس الذاتية في جميع العصور تقرّر، وتحاجج في إثبات فردية، وذاتية القيم الأخلاقية، وفي المقابل نجد المدارس المتعالية تدافع عن وجهة نظرها في موضوعية القيم، وكتب التخصّص تزخر بذلك، كما ساهمت المدارس الدينية باعتقاداتها المتعددة، وبتوجهاتها المتباينة في تجريد الأخلاق، وسلبها البعد الذاتي الذي تحايث فيه الأخلاق الإرادة الإنسانية، فلا أخلاق بدون حرية إرادة، ووعي، فالتجربة الأخلاقية تأصيل لحقيقة الأخلاق، وليس التنظير الذي تصبح الأفكار الأخلاقية في رفوف المكتبات، ويموت المؤلف فيه، بمجرّد الكتابة.

وطرحت أيضاً نسبية القيم الأخلاقية بين المجتمعات البشرية، سؤالاً مركزياً عند النخبة الفكرية للجماعات، والفلاسفة بحث فيه هؤلاء عن دواعي الاختلاف بين المعتقدات القيميّة، وقد كانت الرحلات التجارية عاملا من العوامل الذي كشف للفلاسفة، والنخبة العلمية ملامح الأزمة القيمية، والأخلاقيّة داخل المؤسّسات المدنيّة المحليّة، حيث يذكر التاريخ رحلات سقراط، وكثير من

فلاسفة الإغريق إلى مصر، فالنهل من علوم الشعوب، وحكمتهم مسألة ضرورية عند عاشقي الحقيقة، ولذا نجد أنّ الفلسفة السقراطية نتاج للفلسفات السابقة إغريقية كانت، أو شرقية، أو بتعبير أدقّ نجد في ثنايا الفلسفة الخلقية السقراطية شذرات، وأصول، وحكم أخلاقية سابقة.

من مظاهر الأشكلة اختلاف الفلاسفة حول مصدر، وطبيعة القيمة الخلقية التي يتعلّق بها الفاعل الخلقي بالطلب، وكانت صيغة المسألة في الشكل التالي هل القيمة الخلقية كصفة مطلبية متضمنة في الفعل الخلقي، أم خارج جوهر الفعل؟ وهل هي نتاج تجربة أخلاقية فردية؟ أم نتاج تراكمات قيمية تكوّنت بالعادة، والمألوف عبر التاريخ للمجتمع، فكانت الوجهات متعددة، ومتباينة في المدارس الخلقية، ففي البدء كان الإعلان عن ذاتية القيم مع جورجياس، وبروتاغوراس، ثم كانت الفضيلة، والمعرفة عنواناً لتجريد القيم، و قد أقصى سقراط حسب فريدريك نيتشهNietzsche حقّ الجسد في بناء القيم الأخلاقية، بتمثُّله، لروح أبولو[1]، وحمله سيف سلطته في حربه على حقوق الإنسان الذاتية، والتي تبدأ مع الجسد، ثم كانت المذاهب الخلقية المتباينة في اعتقاداتها، وفي القول بذاتية القيم، أو موضوعيتها.

كانت مذاهب السعادة بأنواعها تعبيراً عن ارتباط القيمة بتجربة الفرد الأخلاقية الذاتية، بداية مع أفلاطون الذي جعل السعادة أو الخير الأمثل في التوازن، والانسجام بين الدوافع، والرغبات المتضاربة، وفكرته في العدل تؤكد ذلك، فالتوازن داخل الموجود ينتج النموذج، والرجل الفاضل، وكذلك الدولة النموذجيّة.

وبدأت مع أرسطو الرغبة في ضبط الدلالة الموضوعية للسعادة، بالتمييز بين طلب اللذة، وطلب السعادة، فكانت السعادة عنده هي الخير الأعظم، الذي يتوخّاه الكل، فأسس بذلك أرسطو لمبدأ الغائية في الحياة الأخلاقية، فكانت بذلك الأخلاق الأرسطية أخلاقاً تداعياتية Conséquentialisme فالفعل الخلقي عند أرسطو ـ كما يقول توفيق الطويل ـ : «هو فعلٌ يقترن في العادة بوجدان من المتعة الذاتية، ولكنّه يجاهر بأنّ الفعل الخلقي لا يكون خيراً لأنّه يحقق متعة، بل يقول أنّه يحقق متعة لأنّه خير..»[2] ومع مذاهب المنفعة بدأت الطبيعة البشرية في اعتلاء مملكة الإنسان، بعيداً عن سلطة العقل المتحجّر في قوالب منطقية مجردة، فكانت المدرسة القورينائية، والأبيقورية، وأخيراً مذاهب المنفعة العامة.

---

[1]- الاله أبولو إله الحكمة، والمعرفة في مقابل الاله ديونيسيوس اله المرح، والخمرة والشهوة.

[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، مصر الطبعة الثانية 1967 ص :66.

الإيتيقا: L’éthique

«يتساءل المفكِّر التونسي عبد العزيز العيادي عن دواعي الاستعمال الجديد، فهل هي «شعار نرفعه عالياً لنستعيض به عن لفظ الأخلاق الذي كثيراً ما يرتبط في لغة التداول اليومي كما في الكتابات العالمة إمّا بدلالة التأزّم، وإمّا بدلالة تحقيرية حيث تصبح الأخلاق مرادفة للمواعظ والأوامر التي يأتيها الغافلون عن كثرة التحولات؟ هل الإتيقا تعبير عن حالة الاستنفار والمسائلة والضيق وبالتالي هي استئناف لتعبئة الوعي الأخلاقي المنهك؟»[1].

في الاشتقاق

الأصل التداولي لكلمة إيتيقا éthique في اللغات اللاتينية والأنجلوسكسونية، هو الكلمة اليونانية éthicos والتي تشتق من كلمة éthos وهي كلمة مرادفة لكلمة moralis اللاتينية،المشتقة من Mores وكل من Ethos وMores يؤدّيان مفهوماً مشتركاً هو العادة.

ولكن جاكلين روس [Jacqueline Russ] تقيم فرقاً جزئياً بين الإيتيقا éthique و الأخلاق morales فكلمة la éthé باللغة الإغريقية تعني العادات الأخلاقية، وMores تعني الأعراف[2].

ترجم العرب éthos بلفظة الأخلاق وأشار أرسطو إلى الفرق بين الإيتيقا والأخلاق بقوله: «فإمّا الفضيلة الإيتقية فهي ربيبة العوائد الحسنة..»أي الأخلاق كما فكر بها العرب مثل مسكويه أو الفارابي نفسه. وعليه، فالإيتيقا ليس خلواً من كل أخلاق Mœurs لكنّها ضد الجهاز الخلقي moral الذي تفرضه ذاتية الإكراه سواء بالدين أو بالدولة.

يتضح...أن ثمة فرقاً شاسعاً بين ما يصطلح عليه بالأخلاق la morale من جهة أولى وما يصطلح عليه بالإتيقا éthique من جهة ثانية. فالإيتيقا عند «سبينوزا» مثلا، لا تفيد الأخلاق بقدر ما تفيد الفن التجريبي لأنماط الوجود، إنّها مجرد مشكل اختيار شخصي لنمط من أنماط الحياة، بقصدية جمالية الوجود، على اعتبار أنّ الإنسان هو من يأتي بالأخلاق إلى العالم لا العكس. وبخلاف الإتيقا فالأخلاق بما هي كذلك، «غريزة» تعم الكل ولا تقبل بالاستثناء ما دامت تعرض نفسها في صيغة قانون قبلي على الدوام.

من هنا وجب الفصل ما بين الإتيقا التي هي قانونية بالضرورة، ل أنّها تحدّد الخير الحقّ (...)

[1]- عبد العزيز العيادي، ايتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر تونس، الطبعة الأولى 2005 ص : 24.
[2]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشروالطباعة بيروت، ط/1. 2001 ص:11.

وتقوم على الاستقلالية الذاتية للكائن الإنساني الحر الذي يمارس مواطنته الكاملة، ولا يشعر بأي فرق سواء تجاه باقي المواطنين في وطنه، أو تجاه باقي ومواطني الدول الأخرى، و(نحن هنا نقترب أكثر من مفهوم المواطن الكوني الذي غدا يتحقق في ظل وسائل الاتصال التكنولوجية الأنترنت مثلا..)، وبين الأخلاق كلزوم وكأوامر تقتضي الطاعة، أي ما ينبغي أن يكونه الكائن لا وفق طبيعته وحريته الإنسانية، وإنّما وفق غايات ومبادئ تستند إلى معيار تيولوجي أو متعالي.

ويبدو أن المرجعية الاشتقاقية للمصطلح طرحت أمام الباحثين إشكالات عدة، أهمُّها الأصل الجماعي للأخلاق، فالأخلاق في صورتها الرهطية لا تمثِّل إلاّ جانباً من الجوانب، حيث تكون في صورتها الخارجية مظهراً من مظاهر النفاق الاجتماعي، على قاعدة التطابق الأنطولوجي بين الحقيقة الأخلاقية عند الذات، وفيها، وبين التمظهر الخارجي للقيمة في صورة الفعل، وباستقراء التاريخ نجد أن القيم الأخلاقية المجتمعية كانت دوماً عائقاً أمام التطوّر الحقيقي للقيمة الأخلاقية في الغرب على مستوى التجسيد الفعلي.

كما نلمس تحوُّلاً، وزحزحة دلالية عند الدهماء حيث تحوّلت الأخلاق الاجتماعية ذات الطبيعة النسبية، إلى منظومة متعالية، مجرّدة، والتي طرحت أمام الفاعل الأخلاقي إشكالات عملية على مستوى ممارسة القيمة، فكانت لحظة انتقال للإيتيقا من مرحلة أخلاق العادة إلى أخلاق القيمة.

واستطاع المفكّر طه عبد الرحمن أن يفك بعضاً من خيوط الأشكلة التي تحايث اصطلاح الايتيقا، فالايتيقا: «كلمة إغريقية الأصل» [ايتوس] بمدِّ الهمزة المكسورة، يقصد بها «الطبع»، أو الخلق الراسخ في النفس في صيغة القابلية، أو الهيئة التي نجدها في المعنى التالي: «الصفة السلوكية، محمودة كانت أو مذمومة»، وهو لفظ قريب في النطق من لفظ إتوس بالهمزة المكسورة غير الممدودة ومعناه «العادة»[1].

فهي إذن تحمل دلالتين متقابلتين، الطبيعة الراسخة، والعادة المتغيِّرة، أي القابلة للتشكُّل.. ومنه أخذت الدراسات التراثية العربية والإسلامية إشكالاتها الأخلاقية، فكانت المواقف الثلاثة في أصل القيم، وتصنيفها، فكان: «القول بالطبع»، و«القول بالتعود»، «القول بالتأليف بين الطبع والتعود»، ويرجع هذا الموقف إلى القول بأنّ القابلية للخلق تكون بالطبع، في حين يكون الرسوخ في الخلق بالتعود[2].

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 381.
[2]- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج:3 - ص 1440.

ويفتح المفكِّر طه عبد الرحمن باباً للسؤال في الأخلاق النظرية أو الإيتيقا، من حيث التأثيل، أي بالبحث في المرجعية الدلالية التي تؤسّس عليها العبارات، أو الاصطلاحات، فالأخلاق النظرية تقوم على النظر، والذي يتضمن في جذره اللغوي على معنى الإبصار، وفي الاصطلاح على الفكر الذي يطلب الظفر بالمعرفة، وتكون المعرفة النظرية مقابلة للمعرفة الضرورية التي يراد بها المعرفة التي تقوم بالفطرة في نفس الإنسان..وعليه تكون المعرفة النظرية، أو النظر كخاصية دال على المعرفة الحاصلة بالاستدلال، وفي السياق الأخلاقي تكون الأخلاق النظرية أخلاقاً استدلالية قائمة على الحجة والبرهان، وباللغة المعاصرة تكون هذه الأخلاق مسلماتيّة، وليست أخلاقاً قابلة للمعايشة والتطبيق.

كما يلتفت الأستاذ طه عبد الرحمن إلى خاصية التجريد التي تضفى على الأخلاق، حيث تضع المتلقي أمام استقبال دلالة البعد عن العمل، والممارسة، فالمعنى الثابت الذي ينشئه المستمع للفظ التجريد هو المقابل لمعنى الممارسة، وعليه تصنف الأفكار، والنظريّات التجريدية في خانة الأنساق الميتافيزيقية.

نلمس من خلال القراءة الأولية للدلالات المتضمّنة في التعريفات المتعدِّدة لكلمة إيتيقا Ethique صعوبة الوقوف على دلالة عامة، وقطعية للكلمة، وتكمن الصعوبة في التفرقة المقامة بين عالم النظر، وعالم الممارسة.

تطلق الإيتيقا على القواعد الأخلاقية اللامشروطة التي تحيل إلى توجه كانطي بيِّن، أو إلى نظريات فلسفية مثل الأخلاق الأرسطية أو الأخلاق السبينوزية، فهي الدراسة الفلسفية لـ Morale للممارسات الأخلاقية، فهي بالتالي النظرية النقدية لـ Morale باعتبار هي المضمون العملي لـ Ethique. وتظهر الصعوبة بشكل جلي في تعريفات أندريه لالاند لـ الإيتيقا حيث نجدها تعبر عن البعد النظري للأخلاق تارة، وعن المنحى العملي تارة أخرى، «العلم الذي يتخذ من أحكام القيمة بما أنّها تفرق بين الخير والشر موضوعاً له» و هي أيضا: «مجموع القواعد المعمول بها في مجتمع معين وفترة معينة»[1]. وأيضا: «العلم الذي يتخذ السلوك البشري في علاقته بالأحكام التقديرية النظرية موضوعاً له، و هي العلم الذي يدرس أحكام القيمة»[2].

والأخلاق Morale عند زريفان طابع مصطنع، وبناء اجتماعي في سياق مجتمع محدد، وهي

[1]- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، وتحقيق:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001.
[2]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشروالطباعة بيروت، ط/1. 2001.

تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبين هذا الأخير الخارج... تنظم السلوك البشري داخل المجتمع وتبلغ مداها حينما يتم استبطانها داخلياً من طرف الأفراد، وهي خطوة في اتجاه الإيتيقا..[1] أمّا الإيتيقا Ethique: فهي إلتزام فردي عميق يتجاوز مجرد الالتزام بما تعاقد عليه المجتمع(الأخلاق).

ومع المدرسة الوضعية المنطقيّة بدأت الإيتيقا مع لحظة المراجعة، فأصل الخلاف يكمن في الدلالات، والمدخل الأساس لضبط الدلالة هو اللغة، ولم يقف فلاسفة المدرسة عند حدود مراجعة المبادئ المنطقية، والأحكام فيها بل اكتسح التيار الوضعي مجالات أوسع، وكانت الأخلاق حقل مراجعة ونقد، فكانت أسئلة ما بعد الأخلاق أو الميتا أخلاق، والتي اهتمت بدلالة كلمة خير بدلا من الاهتمام بالخير، وعي ما عرفت مع الفيلسوف الإنجليزي جورج ادوادرد مور، الذي «رفض فكرة وجود علاقة تطابق مفهومي بين الخير ومختلف تحديداته»..[2] فالدلالة التي تحملها الأخلاق لا تخرج عن صنفين: نسبيّة ودلالة مطلقة.

الدلالة النسبية: ويقصد بها المفهوم الذي لا يطرح أي خلاف، ويمكن الاقتناع به بكل سهولة، وهو معنى بسيط، وساذج على حد توصيف الفيلسوف، والذي يظهر في التعريفات التالية: «الإيتيقا هي البحث عما هو خير»، و«البحث في ماله قيمة، ما له أهمية حقيقية»، و«البحث عن معنى الحياة»، أو «ما يجعل الحياة جديرة بأنّ تعاش»، أو «الطريقة السليمة للحياة»[3].

الدلالة المطلقة: وتظهر في الينبغيّة، والمطلوبيّة التي تستبطن الأحكام الأخلاقية: «كان عليك أن ترغب في التصرُّف على نحو أفضل» فهو حكم قيمة مطلق، متجاوز لنسبيّة الثقافة، والمنحى الشخصي.

لا تخرج نظرة فتجشتاين عن الرؤية العامة للمدرسة الوضعية، فهي تنظر إلى الأحكام الأخلاقية من زاوية مغايرة لنظرتها في نظرية المعرفة، «..فالأحكام الخلقية ـ عند المدرسة الوضعية ـ لا توصف بالصدق أو الكذب، ل أنّها تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر إنسانية فقط، ويترتب على ذلك... أن لا يمكن الحكم بالصدق أو الكذب على الحكم الأخلاقي، فإنّ كل وجهات النظر الأخلاقية في رأي الوضعية المنطقية مشروعة تماماً، وربما انحدرت إليهم هذه النظرة من جورج مور»[4].

[1]- عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، النظرية الأخلاقية، ابن النديم للنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص : 280.
[2]- مونيك كانتو، الفلسفة الأخلاقية، تر جمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت ط:1 2008 ، ص 66.
[3]- ورد في دروس ومحادثات حول الاستيتيقا وعلم النفس والمعتقد الديني، منشورات غاليمار 1992، ص 143-146.
[4]- مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ص:16.

أخذت الإيتيقا مع الوضعية المنطقية إذن سياقات جديدة تقاطعت فيها مع التجريبية المعرفية، والأخلاقية في اعتبار الواقع مقياساً، ومعياراً للصدق في الأحكام، ومع التعالي الإيتيقي، في القول بندّية الأحكام الأخلاقية، وتجاوزها لمعايير التقييم، وهو ما يعبرّ عنه بما وراء الأخلاق أو ميتاإيتكس Meta ـ Ethics حيث اعتبر رواد مدرسة علم الأخلاق «علم الواجب، وهذا ما دفعهم إلى هذا العلم الخال من الدلالة المعرفية، والسبب في هذا عدم حديثه عمّا هو قائم فعلاً، وإنّما حول ما يجب أن يكون.. فهو لا يتصل بالواقع facts، ولا يتصف بالعلمية مطلقاً»[1].

ومع الفيلسوف بيري Ralph Barton Perry[2]: أخذت الأخلاق منحى آخر، وهذا يدل على خلفيات الأزمة في الثقافة الغربية، فالأخلاق مفهوم قائم مستمر على نحو موصول في العالم، أو على أية حال يوجد شيء مستمر من المناسب أن نخلع عليه اسم (الأخلاق)، ولا يوجد شيء أكثر تداولاً وشيوعاً، كما لا يوجد شيء أكثر غموضاً، من هذا اللفظ..[3] ويبينّ الفيلسوف رالف بارتون بيري أسس الالتباس في مفاهيم الأخلاق، وإشكالاتها، من خلال مناقشة تحليلية، ونقدية لدلالات المفاهيم الأخلاقية المتعارف عليها، والتي اعتبرها أخطاء ساهمت في انحراف الفهم، والتفسير الذي اجتهدت المذاهب الأخلاقية في إقامته، من خلال اللحاظ التالية:

أولاً: يكمن في الربط بين الأخلاق والزهد، والتي أزلّت بالباحثين، في دراساتهم الأخلاقية، حيث أعتبر رجال الأخلاق الميول، والرغبات، والحاجات مسائل طبيعية، تعكس الأنانية، والتعلُّق بالحياة، أي أنّها تجليات الجسد: أرضية النوازع، ومصدر المنازعات. لكن القول بلا أخلاقية الرغبة هو إنكار لجزء من الطبيعة البشرية، يقول بيري : «إنّ الأخلاق لا تتطابق مع أي ميل وقتي أو أي رغبة خاصة ولما كانت تحتاج إلى ميول تضبط وتنظم، فإنّ الواجب يحسب على أنّه يتطابق مع عدم الرغبة وإحلال السلبي مكان الايجابي، وكل مصلحة ترفع رأسها تعتبر عدُّواً أو على الأقلّ خطر، أو هذا ما يعرف بالزهدية أو النسكية»[4]

ثانياً: الزلة الثانية التي وقع فيها البحث الأخلاقي هي فكرة السلطانية، أو الولاء المطلق لسلطة القيم الأخلاقية، وهي ما تمثِّله أخلاق الطفولة، فالالتزام، والقبول بصدقية الأحكام، أو الأوامر، والنواهي، هو تنازل عن حق الفرد في الحرية، والاختيار، وحسب [بيري] تحتاج السلطة التي نقدم

[1]- مابوت، مرجع سابق، ص :17.
[2]- فيلسوف أمريكي (1876-1957).
[3]- رالف بارتن بيري، آفاق القيمة، ترجمة عاطف سلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2012 ص : 123.
[4]- المرجع نفسه، ص : 125.

لها الولاء مبررات لشرعيتها، وسلطتها، وعليه فالعلاقة بيننا، وبين هذه السلطة لا تخرج من جنس الانفعال العاطفي :الخوف، أو الرهبة، أو الحب.. وعليه تكون العلاقة بين القيمة والمريد، أو الفاعل الأخلاقي فاقدة للشرعية الأخلاقية التي تقوم على تعلُّق الفاعل بالقيمة.

ثالثاً: يصطلح عليه بالناموسية والذي استشفه بيري من البحث الأخلاقي، يقول «..الناموسية، وفيها تتطابق الأخلاق مع مجموعة من القواعد أو النواميس، فهي شبيهة بما يسمى في عالم القانون بإتباع حرفية القانون، وهي إحلال الحرف محل روح القانون أو قصده..»[1]

فابتعاد القيم، والقواعد الأخلاقية عن المرونة، التي تعود في الأصل إلى روح المعاني الأخلاقية، وغاياتها، المرونة التي تمنح القيم بعدها الإنساني، إذ يصبح التعامل مع القيم تعاملاً صورياً، شكلانياً، في حين أن القيم، أو القواعد الأخلاقية إذا أخضعت للبحث، والدراسة، تفقد القاعدة الأخلاقية صفة المطلقية التي أضفتها السلطة الاجتماعية عليها.

رابعاً: الأخلاق حقل فعل وممارسة قبل أن يكون نظرية مجرّدة، على قاعدة المطلبية، وليس في سياق التفسير، لأن الولوج في البحث عن العلّة المصدرية للآخر يوقعنا في دور فلسفي لا نخرج منه أبداً، فالفكرة سابقة للفعل، أو العكس مسألة نظرية لا تفيدنا بشيء، والأمر الواقع هو التسليم بوجود نمطين داخل الحقل الأخلاقي: الأخلاق العملية، والأخلاق النظرية.

الأصل في التباين الذي عرفته الدراسات الأخلاقية يكمن في التعددية المرجعية التي عرفتها الرؤية الأخلاقية، فقد ساهمت العقائد في بناء الجدل على مستوى المضمون الأخلاقي، وعلى مستوى المنهج، ونجد في تاريخ العقائد التوحيدية: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، اهتماما بالمسائل الأخلاقية، ولكن الملاحظ أنّها ترنّحت بين التعاطي الميتافيزيقي، والشرعي في الفكر الديني.

وأزمة الأخلاق الغربية عائدة إلى تمثلاتها الثقافية لمؤشرات مختلفة، حيث ورثت المسيحية كثقافة الموروث اليهودي كشرائع، وكقيم أخلاقية، خصوصاً الأصيل منها، وأضافت إلى هذا التراث لمسات أخلاقية، وشرعية تجاوزت فيها المسيحية المحرف من الموروث اليهودي، ولذا نجد أيضا هذا اللون من التباين في الرؤية للمسائل الأخلاقية، فالاعتقاد بالقانون الأخلاقي عند المسيحية يتعارض مع القول بحرية الإرادة الأخلاقية، يقول سيدجويك: «.. أول ما ينبغي ملاحظته

[1]- المرجع نفسه، ص : 127

لطرافته هو فكرة الأخلاق باعتبارها قانوناً إيجابياً لجماعة ذات حكومة إلهية لديها قانون مكتوب قد فرضه إله بوحي إلهي، وأيّدته وعود وتهديدات إلهية قاطعة..»[1]. ونستشفّ من هذه العبارة اعتماد الأخلاق المسيحية فكرة القانون، أو القاعدة الملزمة، والذي قعّد للموضوعية في القيم، المسألة التي شهدت خلافاً نظرياً بين الفلاسفة، والذي برز في مسألة ذاتية القيم والملفت في الدراسات الأخلاقية المسيحية اعتبار الله المصدر الأول، والخالق المطلق لكل شيء، والتي كانت المسلمة المربكة للاستدلال العقلي عند المسيحيين، حيث وجد علماء اللاهوت أنفسهم في موقف محرج في تفسير ارتباط الشر بالخالق، والخير المطلق، وسنحاول الإشارة إلى بعض من هاته التصورات الأخلاقية في الفكر الأخلاقي المسيحي على قاعدة ارتباط القيم الأخلاقية في الغرب بهذا الموروث.

تبرز المسألة الأخلاقي في الفكر القروسطي من خلال التعاطي مع مسألة الشر، حيث اهتم فلاسفة العصر القديم، والوسيط، بالمسألة من حيث بعدها الأنطولوجي، ومصدرية الوجود، حيث سلمت المانويّة بعنصرين: الخير، والشر، كحل لمعضلة أصل الشر، ولكن مع الفكر الديني بدأت تأخذ وجهة أخرى، وبما أنّ الله الخير المطلق أصل الوجود ككل، بدأت الإشكالية تزداد حدة، لأنّ التسليم بوجود الشر مسألة واقعية، واقتران الشر بالخير قديم وجوداً، الذي استدعى تفسيراً لأسبقيته لمبدأ الخير، أو اقترانه به، والذي يمنحه قدسية نابعة من أقديمته، لذا وجد القديس أوغسطين تفسيرات متضاربة في المسألة، لم تمنحه اطمئناناً معرفياً، يقول: «.. ومع ذلك لم أقتنع بالشر وبسببه كما هو مشروح وموضح «.مهما يكن، كنت أرى أنّه يتوجب عليّ أن ابحث عن سبب الشر،دون أن يقودني ذلك للاعتقاد بأنّ الله الثابت هو متغير، وهكذا فتشت عن السبب بكل أمانة، مع العلم بأنّ نوايا أو مقاصد الذين كنت لا أتفق معهم لم تكن حقيقية»[2].

فالانحراف الخلقي عند أوغسطين مرده إلى الإرادة الإنسانية، والنزوع نحو تحقيق السعادة البشرية، واصطدامها بحجاب الجهل.

أما القديس أنسلم فقد كان موقفه من الإرادة الإنسانية، تأسيساً لنظريته الأخلاقية، حيث يبرز تأثره بأوغسطين، وما يتميز به عنه قوله: «بأنّ آدم قد سقط من تلقاء نفسه وبمحض اختياره الحر، وإن لم يكن بمحض حريته.. وبهذا يقيم تفرقة ضمنية بين الحرية التي تقابل الحتمية وحرية التحرر من عبودية

[1]- سيدجويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج:1، ترجمة: توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، الطبعة الأولى1949 ص: 207.

[2]- القديس أوغسطين، الاعترافات:3/7.

الإنسان للخطيئة.. ويتميز أيضا بأطروحته القائلة بأنّ الحرية في إرادة ما هو حق لم تُفقد كليّةً حتى عند الإنسان الذي يقترف الإثم، إنّها فطرية في الطبيعة العاقلة وإن كانت منذ خطيئة آدم لا توجد في الإنسان إلاّ بالقوة كالقدرة على النظر في مكان مظلم إلاّ إذا وجدت بالفعل بفضل من الله»[1].

وارتباط الفعل الخلقي بالإرادة الإنسانية مسألة بدهية في الحياة الخلقية، ولكن في الاعتقاد الغربي المسيحي تصبح البرهنة على هذه المسلمة مسألة شائكة، وقد حاول رواد المنطق الغربي مقاربة المسألة في صورة منطقية، مثل ابيلارد[2]، إذ يؤسس الرؤية الأخلاقية على مبدأين: الخير في ذاته، ومبدأ النية والقصد.

الدلالات التي أخذها الخير في الاصطلاح الأخلاقي لا تخرج عن جنسين: خير في ذاته، وخير يُطلب لغيره، والذي يتبلور مع القديس توما الإكويني، حيث يظهر الأثر الأرسطي بارزاً في فكره الأخلاقي، ويعتقد ابيلارد أن التصور المتعالي للخير في ذاته في الفكر الأخلاقي الإغريقي يتقاطع مع التصور المسيحي للخير.. «إنّ مفكري الأخلاق من قدماء اليونان وهم يوصون بحب الخير لذاته مجرداً من الهوى أقرب في الحقيقة إلى المسيحية من التشريع اليهودي..وقد كان هؤلاء الفلاسفة مِثالاً في السيطرة على الرغبات الحيوانية وفي احتقار الأمور الدنيوية والولاء لمطلب النفس مما قد يشين أكثر رهبان عصره»[3].

أقامت العقيدة المسيحية فلسفتها الخلقية على مجموعة من المبادئ، يمكن إيجازها في مجموعة من الخصال الرئيسة، والتي تتفرع عنها مجموعة من الأخلاقيات في المعتقد المسيحي، والتي حاول علماء اللاهوت التنظير لها، وهي:

الإيمان: تحيل دلالة الإيمان العقل إلى القبول، والتسليم بالقانون كحقائق متعالية، مما يفترض تعارضاً بينه، وبين العقل، وهذا ما يلاحظ على الإشكالات الفلسفية التي عرفت في المسيحية «آمن ثم تعقّل»..التي حاول فيها القديس أنسلم التوفيق بين الديالكتيكيين، واللاهوتيين في مسألة العلاقة بين العقل والنقل، فالإيمان في المسيحية هو قوة الاستمساك بالأفكار الخلقية، والدينية، دون النظر في قوة البرهان العقلي، والإيمان هو السبيل، والدليل إلى تمثل، وتجسيد الاعتقاد في المسيح عليه السلام، فالإيمان في المسيحية هو نفسه الإيمان في العقائد الأخرى، يقول سيدجويك: «.. ليس ثمة فرق أخلاقي بين الإيمان المسيحي والإيمان اليهودي أو الإيمان الإسلامي..»

[1]- هج سيدجويك، المرجع نفسه، ص: 241.
[2]- بطرس ابيلارد 1142/1079.
[3]- ه.ج.سيدجويك، المجمل في علم الأخلاق، مرجع سابق، ص: 214.

الحب: ارتباط الإيمان بالعمل لا يمر إلاّ عبر الحب، فالالتزام بالقيمة، والسعي نحو تجسيدها يفترض تعلقا بها، وعشقاً لها، وموضوع الحب في الأخلاق المسيحية هو الله، ثم يليه حب جميع الناس باعتبارهم تجليات الله، وموضوعاً للحب الإلهي، وسنرى مع فلاسفة المسيحية إسقاطات جمة لهذا الحب، على مستوى تقابلي، النفور من الشر، ومحاولة اجتناب الخطيئة، وهذه العاطفة الدينية، والأخلاقية بين المسيحيين هي المؤسسة لروح التكافل الاجتماعي، والإيمان به كواجب اجتماعي ملزم.

الطهارة: فكرة الدنس بصورتيه المادية، والمعنوية هاجس رافق المعتقد المسيحي، منذ البداية، وهي أوسع معنى من العفة، فالعفة تتناول طهارة الأعضاء، وسلوك الغريزة في مجراها الطبيعي دون انحراف، أمّا الطهارة فهي الفضيلة التي تشمل قداسة الفكر، وطهارة المشاعر، وعفة السلوك، فالإنسان الطاهر طاهر في حواسه وفي خلجات قلبه، وفي أقواله، وفي نظرات عينيه وفي ملمسه وملبسه وأحاديثه وكل ما يتناول حياته الباطنية والخارجية معاً، الطهارة هي فضيلة مسيحية من عمل الروح القدس في المؤمن ولكنها تحتاج إلي جهاد وسهر ويقظة قلب.

وتستمد القيم، والخصال الأخلاقية من سيرة المسيح عليه السلام، والتي تم بلورتها، وتأويلها حسب الطبيعة البشرية، التي تضفي على النصوص الشرعية، والتاريخية أخلاقيات ذاتية، ومن بين الصفات التي اتسمت بها الأخلاق المسيحية:

الطاعة والالتزام: شكّل الالتزام، الامتثال لأوامر المسيح عليه السلام، أو القانون الشرعي، أو الأخلاقي، ولكن هذه الطاعة استثمرت من قبل السلطة في تمرير أطماعها، والذي نجده في التاريخ اليهودي من مرجعية تاريخية في إثبات سلبيات الطاعة العمياء، حيث اقتنع عامة المؤمنين في الديانة بخدمة الأحبار، والثقة المطلقة في أقوالهم، وأوامرهم، حيث أصبحت أقوالهم، وطلباتهم جزءاً من الأوامر الإلهية، وفي المسيحية برزت أيضا فكرة الصكوك، والتزكية من طرف القسيس، والرهبان لدخول عالم الملكوت، والذي لم يكن إلاّ مظهراً من مظاهر التخدير.

النفور من الدنيا: ارتبطت العقيدة المسيحية بالزهد، والنفور من ملذات الدنيا، وبهرجها، وهذا ما لوحظ على القسيسين، والرهبان، فاحتقار عالم الدنيا، انعكس على العلاقات المدنية في المجتمع المسيحي، فالأسرة قيد، وأسر للمؤمن، وربطه بعالم الأرض، وعائق على الارتقاء إلى عالم الملكوت، وهذا ما نجده عند المسيحيين الأوائل، مثل جوستين مارتيرjustin martyr، وأوريجين origen وترتوليان، وسيبريان Cyprian، وكان من النتائج المترتبة عن هذا الاعتقاد، أن نزعت: «الوطنية والإحساس بالواجب المدني تحت تأثير المسيحية إمّا إلى التوسع في حب

إنساني شامل للبشر جميعاً أو إلى التركيز في المجتمع الكنسي، يقول ترتوليان: «إننا نعرف حكومة جمهورية واحدة هي العالم، ويقول أوريجين: «إنّنا نعرف أنّ لنا وطناً أقامته كلمة الله..»[1].

الصبر: من الفضائل العقلية والعاطفية، واقترن تاريخ القيم والأديان بالتأكيد على هاته القيمة، وقد أكد المسيح عليه السلام على اجتناب التعامل بالمثل، والرد على العنف بالعنف، إذ تؤكد الحكم المسيحية على ذلك، وقد جاء في هاته الصيغة : «سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: عَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لاَ تُقَاوِمُوا الشَّرَّ، بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الآخَرَ أَيْضاً. وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَاصِمَكَ وَيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرُكْ لَهُ الرِّدَاءَ أَيْضاً. وَمَنْ سَخَّرَكَ مِيلاً وَاحِداً فَاذْهَبْ مَعَهُ اثْنَيْنِ[2] «وقد أكد القديس أمبروز، وأغلب رجال الدين على وجوب احتمال الآلام لمنع إراقة الدم حتى في حالة الدفاع عن النفس.

الإحسان: قيمة عاطفية تقابل العدالة كقيمة عقلية، والمشهود به في تاريخ الإنسانية الحرص الحثيث للقديسين على ممارسة هذه الفضيلة، والأسماء تطول في المسيحية، ويتقاطع الإحسان مع الجود، والسخاء على الغير، وقد ساهمت هذه الممارسة الخلقية في إنماء ظاهرة التشارك الوجداني بين الأفراد، وهي قيمة رئيسة في بناء الوحدة، والتماسك داخل الأمة، أو داخل الدولة القومية، ولهذا نجد قيمة التعايش داخل المجتمع المسيحي بشكل قوي، وهذا يرتبط أيضا بنظرة المسيحية للثروة، فامتلاكها لا يمنح الشرعية للفرد على التمتع بها لوحده، بل من الواجب مواساة، ومساعدة الغير.

الخشوع: تسير فكرة الخشوع في المسيحية بطريقة عكسية مع الثقافة الإغريقية والرومانية التي تنطلق من تقديس الذات، وعزة النفس عند المواطن اليوناني، والروماني، فلا خنوع، ولا ركوع إلاّ للسلطة، والسلطة تؤسس مبادئها، وتشريعاتها وفقا لقيم المواطن، ففي الاعتقاد المسيحي الخشوع، وطلب الاستمداد من القوة العليا الغيبية أصل عقدي.

تشكّل هذه المسلمات المسيحية جزءاً من الشخصية الأخلاقية الغربية، فهي متعلقة بموروث روحي يمارس على الوعي الغربي مجموعة الزامات ضاغطة في الفعل الفردي، والجماعي، فلا يوجد فعل ثقافي خارج المحددات والأطر التكوينية لعقل الجماعة، فالأخلاق الغربية حبلى بمتناقضات عدّة، حيث تظهر أثر العقيدة المسيحية في ظاهرة الحب، والتسامح، والإحسان عند الغرب، كما نجد أيضاً ظاهرة التقديس للمصلحة فردية كانت، أو جماعية، والتي نعتبرها نتاجاً لرؤية ضيقة الأفق، تمخضت عن اعتقاد خاطئ في فهم العقل، والعقلانية.

---

[1]- ه.ج.سيدجويك، المجمل في علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 219
[2]- إنجيل متى الإصحاح 5 : 39 العهد الجديد

يمكن القول أنّ الفكر الغربي في مجمله، قائم على رؤية للعقل، والعقلانية، إذ نجد أن العاقلية في تعريف الإنسان تحتل موقع الفصل النوعي لبني الإنسان، فهي الخاصيّة التي يسمو بها الإنسان عن باقي الموجودات، فالعقل هو جوهر، وبه تكتمل الإنسانية، وما يحسب للأستاذ إثارته لبعض التساؤلات حول العقل والعقلانية، فإذا كانت العقلانية سمة مطلوبة وليست وجودية أي وجوبية وكيف يمكن قراءة، وتوصيف الإنسان الطفل أو المبتدئ في اكتساب العقلانية، فهل ينبغي إقصاءه وإخراجه من دائرة الماصدق الذي ينطبق عليه المفهوم، وعلى حد تعبير الأستاذ طه عبد الرحمن: «أضحى الجميع يتنافسون على نسبة العاقلية والمعقولية والعقلانية لِما يقولون ويفعلون، لكي ينتزعوا المشروعية لأقوالهم والتزكية لأفعالهم..»[1]، وعملت الإيديولوجية على حذف العقلانية على الشخص الآخر، والذي يكون مخالِفاً.

والعقلانية لا تعكس الإنسانية، فالفعل هو البديل لمصطلح العقل عند طه عبد الرحمن، ومعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعا لهذا أن التخلق مقابل للتعقل، كما يناقش فكرة أنّ الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية، حيث يستفاد من المعنى «..إنّ الأخلاق أفعال يتوصل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود، وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، ألا وهو الفضائل فالفضيلة من الفضل، والفضل هو ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة..»[2].

وإذا قرأنا الدلالة من خلال الغائيّة التي تملكها الأخلاق، أو من خلال الاصطلاح الذي تواضع عليها علماء اللغة، وفلاسفة الأخلاق، لوجدنا أنّ الأخلاق مجرّد خصوصيات عرضية لا تتعلّق إلاّ بالشكل، وبمرحلة في سُلّم الترقّي للشخصية الإنسانية، ويُصبح الإنسان كائن مجرد من الأخلاقية في البدء، وفي التكوين، كما يضع الأخلاق في مستوى التخليق، أو بلُغة فلاسفة الغرب: «الأخلاق المكتسبة، وطه عبد الرحمن في مشروعه، مشروع البحث عن آليات تراثية لتنظيم، وتحيين الهوية، الهوية المو هوية العربي، وهوية المسلم، هي المرمى الذي استقطبه الاستشراق، ومهّدت له الأمة بمجموعها، فالأخلاقية كما يقول طه عبد الرحمن هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية، فلا مراء أن البهيمية لا تسعى إلى الصلاح في السلوك كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك،

[1]- المرجع نفسه ص : 173
[2]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص : 53

والعقلانية التي تستحقّ أن تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحقّ أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.»[1]

والأخلاقية ليست في مستوى واحد، بل هي متغيِّرة، ومتفاوتة، فهي نتاج فعل إرادي، وتراكم ثقافي، يقول : «إنّ هذه الأخلاقية ليست رتبة واحدة، وإنّما مراتب مختلفة، أدناها رتبة الإنسانية التي تكتفي بأخلاق مجردة لا يقين في دوام نفعها وحسنها، تليها رتبة الرجولة التي هي كمال الإنسانية، ثم رتبة المروءة التي هي كمال الرجولة، وأعلاها رتبة الفتوة التي هي كمال المروءة.»[2].

فدلالة العقل لا تنفصل عن تاريخه، وتتبع تاريخ العقل في الدراسات الفلسفية يسافر بنا إلى كثير من الدلالات، فهو تلك الملكة، التي نميز بها بين الصحيح والخاطئ، وتلك القدرة التي تؤهلنا لمعرفة الخير من الشر أيضًا، واعتباره ـ العقل ـ كقدرة وملكة سكونية طرحت عند طه عبد الرحمن كثيراً من التساؤلات، منها الاختلاف الحاصل في أنماط المعرفة، وهو « على الحقيقة ـ أي العقل عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة، وإنّما بالإضافة إلى الفرد الواحد.. فالعقل يتكثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أمّا العقل الذي يجلب المضرّة لصاحبه فهو عقل متقلّل، وليس أبداً عقلا متكثِّراً»[3].

وإذا كان العقل متكثِّرا، أي أنّه متغيراً تبعا لنوع الموضوع، ولطبيعة الغاية، فإنّ أوجه العلم تكون أيضًا متكثرة، والعلم على نوعين: علم يطلب لذاته، وهو علم معرفة الله تعالى، وصفاته، كالكمال، والجمال والوحدانية، كما جاء في قوله تعالى:﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[4]، وعلم يطلب تعلمه من أجل العمل به، وهذا النوع يسمّى العلم التطبيقي، وهو على نوعين: أولهما الأمور التي تؤدى بواسطة الجوارح، والأعضاء كالصلاة والصوم والحج، ويُدعى هذا العلم في علم الأخلاق بالفقه الأصغر، ثانيهما: علم الأعمال الروحية والنفسية، كالأعمال التي تؤدى بواسطة القلب والجوانح، وهو ما يسمى بالفقه الأكبر.[5]

وعليه تكون العقلانية على قسمين: «..عقلانية مجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدّدة بالأخلاقية، وهي التي يختصّ بها دون سواه.....

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص : 14

[2]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص : 189

[3]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الأولى 1998 ص: 405

[4]- سورة محمد الآية 19

[5]- جوادي آملي، الحياة الخالدة في علم الأخلاق، دار الهادي بيروت، الطبعة الأولى 1996 ص ص:10/9

والصواب أنّ الأخلاقية هي مابها يكون الإنسان إنسانًا..»[1]، فالهوية الإنسانية لا تتأسس على العقل بل على الأخلاق.

ولكن التقديس الذي منحه الغرب للعقل، من خلال أنطولوجيته أي إضفاء البعد الجوهري المستقل له ساهم في انحراف التوجه الأخلاقي لديه، خصوصًا ما تعلّق بازدواجية النظر إلى العقل، فالقول بعقل نظري، وعقل عملي أنتج تعارضًا بين المستوى النظري المجرد للقيمة، والفعلية الممارساتية للقيم، فالتغيّر، والنسبيّة عنوان مميز للفعل الخلقي، في مقابل التعالي والترانسدنتالية لمنظومة القيم، والرؤية البراغماتية (الذرائعية في الأخلاق) تعبر عن الأزمة، إذ تكون المصلحة، ومعيار التحقق وفقًا لمعايير ذاتية مقياسًا للحقيقة. الأخلاق الغربيّة بريادة الولايات المتحدة الأميركية تتعاطى مع القيم الأخلاقية داخل مجالها الاجتماعي بالمنظومة الإنسانية، أو بما تعرف بأخلاق المحبة، وتقديس الإنسان، ولكن أي إنسان؟! الغربي فقط، ولكنّها مع المجتمعات الشرقية تجعل من المصلحة القومية معيارًا رئيسًا لتعاملاتها القيمية.

ولتوضيح هذه الازدواجية نشير إلى زئبقيّة مفهوم الإنسان في الفلسفة الغربية، حيث تؤكّد القراءات أنّ ماصدق الإنسان في الحكم الغربية يصدق فقط على الرجل، وليس على المرأة، يقول إمام عبد الفتاح إمام متحدّثًا عن روسو : «..علينا أن نلاحظ بدقة إنّ كلمة الناس أو البشر التي يستخدمها بكثرة أو حتى كلمة الإنسان (وهي كلمة مضلِّلة) التي كثيرًا ما تخدعنا لا يقصد بها هنا سوى الرجل المساواة بين الرجال، والحرية للرجال، والعدالة من أجل الرجال وعبارة: ولد الإنسان حرًا وهو الآن مكبل بالأغلال في كل مكان لم تكن تعني البشر جميعًا رجالًا ونساءًا، بل تقتصر على الرجال فحسب.».[2] و في موقف جون لوك من المرأة أيضا تلاعبًا في الدلالة من خلال نظريته في الملكية، فالقواعد التي تؤسس حقوق التملك تبنى على قاعدة الاحتياج، وبما أنّ المرأة تابع للرجل انطلاقا من التراث الاجتماعي والديني، فهي مصداق الضعف، يقول: «هناك مبدأين رئيسيين يحكمان نظرية «لوك» عن الملكية و المرأة هما ضعف بنية المرأة، فالرجل بما له من قوة بدنية «هو الأرقى و الأقدر»، إنّ المرأة أقل من الرجل من حيث الفهم و الإدراك فإذا كان أساس الملكية الخاص هو الجهد و الكد والتعب.. الخ.. الأمر الذي لا تطيقه المرأة ولا تقدر عليه، وإذا كانت ملكية الأرض وفلاحتها هو الأساس في باقي أنواع الملكية، وهو ما يحتاج إلى جهد وتعب وقوة عضلية لا تملكها المرأة لهذه الأسباب كلها كانت الملكية أساسًا

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص : 13

[2]- إمام عبد الفتاح إمام،روسو والمرأة، مرجع سابق ص 9

هي ملكية الرجل، ومن هنا فقد كان تركيز [لوك] على ضمان حق الرجل في الملكية...[1]. ويتبينّ لنا من خلال هذه النصوص مراوغة الفيلسوف في الخطاب، والذي يعكس ازدواجية الخطاب الغربي في كل المستويات الأخلاقية، والسياسية، فالتباين حول الحقيقة لا يبرِّر نفيها، فعدم إيجاد الشيء لا ينفي وجوده، فالطرق إليها نسبية، ووجودها مطلق، واختلاف الفلاسفة راجع إلى طبيعة العلاقة بينهم وبين السلطة، وليس إلى آليات البحث، واعتبار الفيلسوف العقل المفكر للجماعة، فكرة تحتاج إلى إعادة نظر، لأنّ التنظير بكيدية لا يزيد المجتمع إلاّ بعداً عن الحقيقة.

[1]- إمام عبد الفتاح إمام،روسو والمرأة، مرجع سابق ص 128.

الفن ـ الأخلاق ـ السياسة

إشكالية الفهم والجمع

غابرييل برسا Gabriele Bersa [*]

نقرأ في هذه المقالة للفيلسوف والأديب الإيطالي المعاصر غابرييل برسا مطالعة استقرائية في مثلث الفن والأخلاق والسياسة، حيث يشير إلى الصلات المنعقدة بين أضلاعه، فضلاً عن الإشكاليات الناجمة عنها.

يطرح الكاتب في معالجاته مشكلة فهم صلة الفن بالأخلاق، ويبيِّن في هذا السبيل أن تحصيل مثل هذا الفهم غير ممكن ما لم يكن مسبوقاً بمعرفة عميقة بماهية الفن نفسه.

وفي ما يلي النص الذي قدّم كمحاضرة في خلال مؤتمر تخصصي تحت عنوان الملتقى المتوسطي الخامس لعلم الجمال المنعقد في العاصمة الإيطالية روما عام 2011.

المحرر

إذا أخبرنا خطيب لامع مَدْعوّ للبحث في حجّيّة العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق والسياسة، أن من المستحيل إعطاء تعريف لأحد هذه المواضيع الثلاثة، كالاقتصاد مثلاً بسبب الحقيقة المُركّبة التي تُميّزه.. وبأنه سيحصر اهتمامه بالحديث عن العلاقة بين الاقتصاد من جهة، والأخلاق والسياسة من جهة أخرى، فإنّنا سنكون بالطبع مُحبَطين. ذلك لأننا لم نُدرك أي صلة بين هذه المواضيع الثلاثة إذا بَقيَ مدلول أحدها وهو الاقتصاد، مُبْهماً. ومن الواجب أن نتحدّث عن الاقتصاد فقط على

*- غابرييل برسا: فيلسوف وأديب إيطالي، عضو الجمعية العالمية لعلم الجمال، والجمعية الإيطالية الأوروبية لعلم الجمال،

ـ العنوان الأصلي للمقال: Art – Éthique – Politique

ـ مصدر المقال: www.um.es/vmca/proceedings/docs/18.Gabriele-Bersa.pdf

ـ ترجمة عماد أيوب.

قاعدة التجربة المشتركة المتعدّدة، الفكرة العامّة، وغير الدقيقة، التي تتوفّر لدينا في كل مرّة بشكل عملي. هذا يعني وجود حقل هو الحقل الاقتصادي نتعاطى معه كَمُؤَكّد في الواقع، وبالفعل نتكلّم عنه (من دون أن نعرف عمّا نتكلّم) ونهتمّ بعلاقته بالأخلاق والسياسة. بتعبير آخر: إننا نعرف ما يعني الاقتصاد، فلننظرْ، إذن، في علاقته بالأخلاق والسياسة.

هذا ما جرى في الآونة الأخيرة. والواقع أن عادة البحث في أخلاقية الفنّ، وفي علاقة الفنّ بعلم الأخلاق بشكل أدقّ، انتشرت بعد إثبات الوجود المُسلّم به للفنّ والتساؤل في الوقت نفسه عن علاقته بعلم الأخلاق، أي بالعادات والأعراف لمختلف المجتمعات في مختلف العصور. يُعلن «دانتي» بنفسِه المهمة الأخلاقية «للكوميديا الإلهية» (الفردوس: النشيد السابع عشر): إنّ مصائب المشاهير الذين التقى «دانتي» بأرواحهم في رحلته فوق الأرضية هي مصائب نموذجية لهذه الغاية؛ وبالتالي على الشاعر أن يَكشفَ عن كلّ مشاهداته. جميع الناس يعرف بيت الشعر التالي: «وَدَعْه يحكّ حيث هناك الجَرَب». إنّ حكم «دانتي» صادر بالتأكيد عن تصوّره الأخلاقي، الذي يختلف من فنان إلى آخر بحسب نظرته للعالم، ولكنه لا يُشكّل خاصّية الفنّ، أو نوعيته، أو حقيقته، أو جوهره. كلّ الخطابات والأحكام الأخلاقية هي، بطريقة مغايرة، أعمال فنّية. يمكننا التأكيد على أن المسائل اللاهوتية المُعالَجة من قبل الشاعر (العدالة الإلهية، القَدَر، الثالوث، طبيعتا المسيح،...إلخ.)، وباختصار، إنّ لاهوت (الكوميديا)، إذا أمكننا القول، لا يؤلّف فنّ (الكوميديا):إنّه يُؤلّف فقط جانباً من بنية العمل. وكلّ دراسة في اللاهوت قد تكون، بطريقة مغايرة، عملاً فنّياً، وتحظى بقيمة في أيديولوجيا الفنّان، أي فنّان، وبالتالي هي تتمتّع بقيمة بالنسبة لالتزامه في الممارسة والسياسة.

إن الحكم الأخلاقي والسياسي لِ «توماس برنهارد» بخصوص العالم المعاصر خالٍ من الالتباسات بالرغم من بعض الإثباتات. ولكنه ليس حكمَه الأخلاقي الذي يمكننا مشاطرته، والذي يُؤلّف نوعية «فنّ» لعمله؛ وحينما نُقارن تصوّر برنهارد الأخلاقي بروح الشعب للمجتمع المعاصر، فإنّنا نُؤسّس علاقة بين التصوّر الأخلاقي والتصرّف المهني أو السلوك العملي لصاحب المصرف والمهندس والطبيب والمحامي والحِرفي والموظّف والعامل وهلُمّ جرّاً والمجتمع الذي يعيشون فيه. ولكن هذا لا يُفسّر العلاقة بين الفنّ والأخلاق، لأننا لا نعلم ماهية الفنّ؛ على أي حال عندما نتحدّث عن العلاقة بين الفنّ والأخلاق، لا نعني بذلك علاقة أخلاق الفنانين بأخلاق مجتمعهم، أي المجتمع الذي يعيشون فيه. ولكن بالرغم من ذلك، تبقى المشكلة مفتوحة لأننا لا نعلم مَن هم الفنّانون ولماذا هم كذلك، ولماذا دانتي وبرنهارد فنّانان؛ لا سيّما وأننا إذا لم نعرف من هم الفنّانون، فلن نعرف ما سبب اهتمامنا بالعلاقة بين أخلاق الفنانين والعادات الاجتماعية

وعدم اهتمامنا بالعلاقة الأخلاقية القائمة بين أصحاب المصارف والموظّفين وهلمّ جرًّا.

نُركّز من جهة أخرى على تأثير الصدمة، وعلى الاضطراب الذي أحدثه الفنّ. المشكلة ليست جديدة، وقد عايَنَ التفكير بالفنّ تكراراً، وبأشكال مختلفة، مسألة العلاقة بين الفنّ وتأثير الصدمة. بكلّ تأكيد لكلّ فنّان نظرته إلى العالم، ولديه بالتأكيد وجهة نظر اجتماعية وسياسية. هل يمكننا القول إذن إنّ الصدمة تمُيّز الفنّ؟ كاتّالان، هل هو فنّان؟ وهل تمُيّز إذن الوظيفة الصادمة الفنَّ بذاته؟ أو أنّها لا تُشكّل سوى تقنية تعبير وحيلة، تماماً كالتغريب مثلاً، أو المونتاج، أو تنافر الأصوات (يَرِدُ في ذهني تيودور ادورنو Th. W. Adorno)؟ وهل أعماله هي أعمال فنية؟ وأذكّر بإعلان كاتّالان في صحيفة «بريد المساء» (Corriere della sera) بتاريخ 28 شباط 2010: «...إن الشيء الذي تَنجحُ في هزّه في نفوس الناس يُعدُّ مهمّاً، لكنني لا أقول أبداً: يجب عليّ الآن ابتداع استفزاز ما. وبعد عرْض العمل أصبحت أنا نفسي مشاهداً لاواعياً لكي أرى كيف سيتلقّاه الناس. فأنا وسيط لشيء ما لا يقع تحت سيطرتي.» ولكن الكوارث والجرائم والشقاوات والحوادث والعنف تُؤدّي أيضاً إلى الصدمة. وحتى الإعلان يمكن أن يُؤدّي إلى الصدمة بغية إقناع الجمهور لصالح حِكَم السوق. وأُذكّر ببعض المُلصقات الإعلانية، كمُلصقات شركة Benetton وشركة Heineken. ويُضيف كاتّالان في المقابلة ذاتها: «لا يمُثّل النجاح بالنسبة لي خلاصاً، وإنمّا الاستقلال الاقتصادي الذي أثبَتَ لي أنّه يجب عليّ عدم تقديم الخدمة في البيوت الأخرى.» ولن أتحدّث عن الدعاية السياسية أو الحربية (belliciste). فالفنّ لا يمكنه أن يتماهى مع الصدمة، والصدمة ليست النوعية الحصرية التي تمُيِّز وتُعرِّف الفنّ.

إذن، إنّ الصدمة لا تُعرّف الفنّ. ولكن، انتباه! نقول أن الفنّ لا يمكن تعريفه. ومع ذلك لن نفهم إمكانية التعمّق في العلاقة بين الفنّ والأخلاق إذا لم نعرِف ما هو الفنّ. بدون تحفيز وبدون مُبرّرات (حُجج) نمحو نظرية الرموز والدلالات sémiotique التي تُشكّل الكلمات واللغة وفقاً لها علامات ذات دلالة: أي بدونها (التحفيز والمبُررات) ينتفي المعنى. وبالنسبة إلى تلك النظرية فالخطاب المكُوّن من مجرّد علامات وعبارات محض ألسنيّة، ألفبائيّة، ليس خطاباً وإنمّا سلسلة من العلامات الاعتباطية، أي الخالية من أي معنى. ولكن إذا لم نتفضّل على نظرية الرموز والدلالات بالاعتبار فَلنُذكّر على الأقلّ بـ مارتن هيدغر الذي قال في كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقيا» (Einführung in die Metaphysik) : «إنّ هذه الصورة المكتوبة هي أيضاً سلسلة من الأحرف، ولكنها لا تُقدّم لنا شيئاً للتفكير به. كلمة فارغة، هذا غير موجود.» في الحقيقة نحن نتكلّم عن الفنّ من دون أن نعرف عن أي شيء سنتكلّم، وما إذا كان لدينا تصوّر للشيء الذي

نتحدّث عنه. إنّ الألسنيّة ونظرية الرموز والدلالات تطرحان مشاكل العلاقة (دالّ ـ مدلول ـ مَرجع الدلالة) ولكنهما لا تُنكران ضرورة تعريف المدلول. ومع ذلك لا أرغب بالتركيز على نظرية الرموز والدلالات واستعادة مشاهداتي السابقة بهذا الخصوص.

لنُوجِّه اهتمامنا إذن إلى قضية التعريف، وما أُسمّيه الذّهان الهذياني (paranoïa) للتعريف، أو بالأحرى اللاتعريف، وإلى شبح الجوهرانية (essentialisme). ولكن من الواجب أن نلاحظ مباشرةً أنّه حتى أولئك الذين يُنكرون إمكانية وضْع تعريف للفنّ، هم في الحقيقة يُنكرون إمكانية وضْع تعريف مطلق ونهائي (لكن بإمكاننا التساؤل عن أسس هذا الإنكار)؛ وعندما يتحدّثون عن الفنّ، الذي يواصلون الحديث عنه، فيجب عليهم تبنّي تعريف مؤقَّت، وعامّ، وخاصّ، وإحصائي إذا أردنا، ومهما كان الذي تبنّوه فهو تعريف للفنّ. هذه هي حالة مونرو (Th. Munro) مثلاً الذي، بإقراره بعدم إمكانية التطابق بين التعريفات المتعدّدة للفنّ، تبنّى تعريفاً توفيقيّاً من أجل أن يُواصل بحثه بخصوص العلاقة البينية بين مختلف الفنون. وكان على تاتاركييفيتش (Tatarkiewicz) أيضاً، الاستعانة بتعريف توفيقي نظراً لعدم إمكانية العثور على توليفة مُوحّدة للتعريفات العديدة المُقترَحة. ويُذكّر مورّيس فيتز (Morris Weitz) بـ«المَشابِه العائلية» (ressemblances familiales) لفيتجنشتاين (Wittgenstein)، ولكن لدينا هنا طريقة أخرى للتسوية، من دون الأخذ بالاعتبار أن فتجنشتاين صادَفَ، برأينا، قضية الكلّيات التي ما تزال مفتوحة للنقاش. ومن أجل اجتناب التباسات السؤال المطلق «ما هو الفنّ؟» ن. غودمان (N. Goodman) يقترح سؤال «متى يكون فنّاً؟»، ولكن هذا الحلّ يَرجع أيضاً إلى تعريف كلمة «فنّ». إنّ اقتراح ج. مارغولي (J. Margolis)، هو الأكثر مقبولية لأنّه الأكثر إشكالية، دائماً حسب رأيي، إنّه يُحلّل العمل الفنّي في السياق التاريخي.

من جهة أخرى، يجب علينا التذكير بأنه على مرّ التاريخ نجد ثلاث طرق لفهم حقيقة الفنّ. سأقولها بشكل مختصر: من العصر الكلاسيكي إلى العصر الحديث كان الفنّ هو التقنية، أي الإنتاج بحسب القواعد. بالطبع هناك تمييز بين الفنون الليبرالية والفنون العامّية أو السوقيّة (vulgares) التي سُمِّيَت في ما بعد فنوناً آليةً، حتى وإن لم يكن هناك توافق على نشأة الفئتين وعلى بنية كلّ منهما. ثم صار الجمال في القرن الثامن عشر يُميِّز الفنّ بشكلٍ أدقّ: إنها الفنون الجميلة التي تتعارض مع الفنون الآلية، حتى وإن لم يتمّ إزالة مشكلة الألفيّة لتعريف الجمال. ومع ذلك، لم ينتهِ تاريخ الفنّ بل تعقّدَ بفعل الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، حينما قدَّمَ الفنّ نفسَه كتجربة مباشرة ومعرفة حقيقية في مبدئها، وفي المطلق بشكلٍ أدقّ، ومعرفة جدلية المتناهي واللامتناهي... إلخ. وهكذا ينفتح تفكير جديد بالفنّ، بالفنّ كما هو عليه، بحدّ ذاته، بوصفه معرفة الواقع والعلاقة به

في ذاته، والذي يتّخذ في كلّ مرّة سمات الواقع الذي يُفسّره ويختبره ويَعرِفه:إنّه الهوية مع شيلينغ، والإرادة مع شوبنهاور، والمطلق مع هيغيل.

من الضروري إذن تعريف الفنّ الذي نتكلم عنه، عندما نتحدّث عن الفنّ. بالتأكيد إنّ الطابع الأخلاقي للفنّ لا يتماهى مع الالتزام العملي والنظرية الأخلاقية، والسياسية والدينيّة للفنان.

لِنقلْ أولاً أن ما يهمّنا بشكل أساسي هو الفنّ كما هو عليه ولأجله بالذات. والواقع أننا نعتقد أن المشكلة الأساس هي العلاقة بينه وبين الأخلاق، لا علاقة الفنّ كتقنية، أو الفنّ الجميل، بالأخلاق. ونُضيف أن التفكير بالتجربة ولغز العالم، والنظرة إلى الهاوية، وفوضى الوجود، وآمال الفنّ وإخفاقاته وتقلّباته، كلّ ذلك يمكن اعتباره سِمة للفنّ، مُحاولين فهم معناه إذا كان هناك من معنى. لِنقلْ بشكل أدقّ أن الفنّ لا يُمثّل الفوضى، بل يُقدّم الفوضى. واستخدمنا فعل (يُقدّم) لأننا لم نجد فعلاً آخر يمكنه التعبير عن مفهوم الفعل (يُقدّم). في الحقيقة إنّ الفوضى لا يمكن أن تُقدَّم بوصفها أصلاً وتحوّلاً مستمراً وحركة، والتي يولَد العالم منها ويصدر في مستقبل غير منقطع. لِنقلْ إذن إنّ الفنّ يُقدّم الفوضى، ولكن بمعنىً خاصّ، المعنى الذي يُفيد بأنّ الفنّ يولَد وينتشر من دون أن يتخلّى عن فوضى العيون؛ لهذا تُقدَّم الفوضى في الفنّ، وعلى هذا الوجود المتعذّر تنبني النظرة إلى الحياة والعالم. أي التأويل والأيديولوجيا وأخلاق الفنّان، التي تمفصل ممارسته الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية. على هذا الأساس ينبني العمل الفنّي بدعوى التقنية واستخدام اللوازم الوظيفية للتعبير الفنّي. يمكننا التفكير مثلاً بسؤال إرنست بلوخ (Ernest Bloch) غير المَصُوغ. يقول بلوخ إنّ العالم هو السؤال الوحيد، الذي لا يتوقّف، بخصوص معناه. وبإمكاننا، إذن، التفكير بالفنّ بوصفه إجابة مستمرّة عن السؤال غير المَصوغ، أي السؤال الذي يسبق ويتقدّم على صياغة أي سؤال آخر.

يمكننا إذن، إزاء الفوضى والإرادة العمياء، والدّيونيسي (dionysiaque) والفشل والخيبة، والإعادة المتواصلة لطرح العالم والوجود للبحث، إثبات أن الفنّ يُقدّم نفسه كبحث عن كون ممكن، وعن نظام و/أو عادة فردية واجتماعية وسياسية. إنّ الفنّ يجب أن لا يُنظَرَ إليه إذن كفعل طوعي للوعي، ونيّة لخلق العمل الفنّي، وإنّما كقصدية تهدِف إلى التعبير عن الذات في العمل الفنّي، وإلى الاستمرار في الفعل العملي الأخلاقي الاجتماعي السياسي. وعندما نعترف انطلاقاً من هذا التفكير بوجود رغبة بعالم مختلف يمكننا القول إنه، بمعزل عن أيديولوجيا الفنّان وفكره وعمله، هناك في مصادر الفنّ قصدية ما قبل فئويّة ـ بالمعنى الهوسرلي ـ لتغيير العالم، وهذه

القصدية تُشكّل الميزة الأخلاقية للفنّ؛ وبعبارةٍ أخرى فإنّ الفنّ لا يتماهى مع الأخلاق، ولكن بوصفه قصدية لتغيير العالم فهو يُعلن في حقيقته عن ميزته الأخلاقية ويؤسّس بالتالي علاقته مع الأخلاق. إنّ الخاصية الأخلاقية (Éthicité) هي إذن نوعية الفنّ، ولكنها لا تُشكّل جوهره.

هكذا نشرح العمل الفنّي في سياقه والفنّ في سياق الفعل، أي السياق الذي يجب أن يُنظر فيه إلى الفعل كممارسة وكروح الشعب (thosê) بالمعنى الأوسع للكلمة. ويمكن استعارة الكلمة اليونانية القديمة (êthos) على نحو شرعي للدلالة على السياق. وكلمة Êthos (روح الشعب) لا تعني فقط سِمة أو طبْع أو طبيعة من وجهة نظر فردية. والفردي يتداخل مع الاجتماعي والسياسي بالمعنى الأوسع للكلمة. وروح الشعب هي عادات وأعراف ومؤسّسات، ولكن الأعراف والمؤسّسات التي تَرْسخ في مقرّ ما: êthos تعني منزل، مَسْكن، بيت، مقرّ البشر والشعوب. والأخلاق ليست روح الشعب بالمعنى الكامل للكلمة. بهذا المعنى فالفنّ، كعملية معقّدة ينتقل من الفوضى إلى الكون، ومن الوقت الأخلاقي إلى الوقت الاجتماعي، يُقيم علاقة وثيقة مع الأخلاق، وينتمي إليها، إنّه أخلاقي. إنّ الفنّ كحقيقة اجتماعية يؤثّر دائماً في السياق الأخلاقي، الاجتماعي المؤَسّسي السياسي بشكل من الأشكال. إنّ الفنّ ليس في ما وراء العالم.

إن علاقة السياسة بالفنّ يجب أن تكون علاقةً بالفنّ كجانب من روح الشعب، أي العلاقة بالميزة الأخلاقية للفنّ بشكل أساسي. إنّ السياسة أو الجماعات الاجتماعية تَهدِف إلى تعزيز أخلاق يجب أن لا تُخالف مصالحها في السيطرة والسلطة، وبالتالي ستُحقّق تلك الجماعات سياسة ثقافيةً مناسبة لحماية النظام القائم والسيطرة عليه، وإن مع تسامح قمعي.

Références

- Alighieri، Dante. 1990. La Divine Comédie. Le Paradis. Tr. J. Risset. Paris : Flammarion

- Benjamin، W. 1991. Über einige Motive bei Baudelaire (1939)، in Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M. : Suhrkamp، Bd.I/2، pp. 605-653.

- Bürger، P. 1987. Theorie der Avantgarde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Carter، Curtis L. (Ed.) 2009. Art and Social Change. “International Yearbook of Aesthetics”، vol.13.

- Diosono، F. 2007. Collegia. Le associazioni professionali nel mondo romano، Roma : Quasar.

- Goodman، N. 1978. Ways of worldmaking. Indianapolis-Cambridge: Hackett Pub.Co.

- Heidegger، M. 1958. Introduction à la métaphysique. Tr. G. Kahn. Paris : PUF.

- Le Goff، J. 1971. Travail، techniques et artisans dans le système de valeur du haut moyen âge (Ve-Xe siècles)، in Artigianato e tecnica nella società dell'alto medioevo occidentale. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo، pp. 239-266.

Levinson، J. (ed.) 1998. Aesthetics and ethics. Essays at the intersection. Cambridge : Cambridge U.P.

- Munro، Th. 1951 (1949). The Arts and Their Interrelations. New York: The Liberal Arts Press.

- Russo، L. (ed.) 2010. Dopo l'Estetica. Palermo: Centro Int.Studi di Estetica

Talon-Hugon، C. 2009. Morales de l'art. Paris: PUF.

- Tatarkiewicz، W. 1979. History of Aesthetics. I: Ancient Aesthetics. Warszawa: PWN (1970). Trad.it.G.Cavaglià. Storia dell'estetica. L'estetica antica. Torino: Einaudi

- 1980. A History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics. Warszawa: PWN; The Hague/Boston/London: M. Nijhoff.

- Vattimo، G. 1989. La società trasparente. Milano: Garzanti. - Weitz، M. 1956. The Role of Theory in Aesthetics. "JAAC" 15(1): pp. 27-35. - Zelle، Carsten. 2003. Schrecken/Schock، in Barck K.et al.(eds.)، Ästhetische Grundbegriffe. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler، Bd.5: pp. 436-446.

تدبير العلم والأخلاق

تمثيل سوسيولوجي على الحالة العربية ـ اليهودية

خليل أحمد خليل[*]

نظرياً يُقال التدبير على سياسة العقل والنفس، وبما أنّ كلّ نظرية تصدرُ عن فرضيّة علميّة، يُقرُّها النَّظرُ أو يدحضها، فإنَّ علمَ الأخلاق يُحيلنا على تكامل الأضداد ـ كالنوايا والأعمال أو كالعبادات والعادات ـ ويضعُنا وجهاً لوجه ـ كما يقول كاتب هذا المقال ـ بين المُهجة (Habitus) والبهجة (Leus)، وبين سحر المعرفة ومطلب الاعتراف.

في هذه المقالة لعالم الاجتماع اللبناني خليل أحمد خليل مقاربة تنظيرية لمفهوم التدبير تأسيساً على صلة العلم بالأخلاق، تليها إجراءات تطبيقية على مسالك الأخلاق السياسية في التجربة السوسيولوجية الناجمة عن النكبة الفلسطينية والاحتلال اليهودي الفلسطيني.

المحرر

هل يتلازمُ العلم والأخلاق في تدبير الذات والآخر، النحنُ والهُم، الشريعة والطبيعة؟.. مثالياً، نخال أنّ في كل تدبير مخاتلة (Astuce)، كما في «تدبير المتوحّد» عند ابن باجه، وبالعكس، كما في «إسقاط التدبير» عند السكندري ـ وهو ما يُعادل «محو الذات» عند الحلاَّج (الطواسين) أمام سحر الجلالة، مقابلة مطلب الاعتراف بالذات عند نيتشه (هكذا تكلّم زرادشت). نيتشه المسحور ليس بزرادشت فارسي (عرفاني) بل بزرادشت يوناني، يصارع لإنتاج القوَّة، بإرادةٍ بشريّة خارقة ومستقلّة عن ماضي الآلهة البدائية وأساطيرها أو اعتقاداتها، وبين محو الذات وفرضها على الآخر. نستجلي الآن، وهنا في هذه المنطقة الحضارية العربية ـ المسلمة، تجدّد الصراع لأجل الاعتراف،

---

[*]ـ عالم اجتماع لبناني. وبروفسور سابق في الجامعة اللبنانية.

إما بإمبراطورية إسلامية سُنيّة، وإما بأمبراطورية إسلامية شيعية، وكلتاهما مؤجّلتان، وقد تُفضيان إلى امبراطوريتين منشودتين (منذ اجتماع السقيفة حتى أيامنا هذه ـ (صفّين العظمى) أو إلى ما توقّعه متنورون لبنانيون: «السنة والشيعة جدولان من نهر واحد» و «ظلّ السنة والشيعة يتجادلون ويتقاتلون حتى صار خليفتهم المندور السامي الفرنسي» (را. محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين، عند صابرين ميرفان، إصلاحية شيعية). المفيد أن نهر الإسلام، الواحد نظرياً، هو متعدد الضِّفاف سياسياً، أي تاريخياً وجغراسيّاً، وأنَّ الخطر يتعاظم كلّما ابتعد المسلمون عن مصادرهم القرآنية، وألهاهم التكاثر والتناحر على الضفاف، عن مخاطر تصحّر الإسلام، كلّما شحَّت ينابيعه وتناحرت أنهاره وروافده ـ إلاّ إذا أمطرت سماءُ الوحي، وعياً يُميّز التدبير من المخاتلة، ويقرِّبُ العلم السياسي، مثلاً، من الأخلاق، حتى لا تتحول السياسة إلى مخاتلة، هي أمُّ الجرائم المسلكية بحق المسلمين والبشرية كافّةٍ.

لغوياً، كلام تبدّل الواقع تغيّرت مجازات الكلماتِ الدالة عليه، وإن ظلت قائمة على مبانيها اللفظية (را. المنافقون، القرآن)، للمثال نذكر النفاق: المشتق من النَّفق، بمعنى ازدواج الوجه أو الرأس أو الإنسان، والدَّال على المخاتلة المطبّقة في علاقات المسلمين الأخلاقيين بالغربيين «العلمويين» (Scientists)، لا سيما في فلسطين، ثم في كل أخواتها أو نظيراتها. ففي محاق الاستشراق (را. إدوارد سعيد، الاستشراق) الذي كشفه بالإنجليزية هذا الباحث المقدسي الفذّ، ظلّ يتصارع في المدار الحضاري العربي الإسلامي الاستغرابُ والاستعراب، وانشطر الواقعُ بين لغتين وأكثر. (أرا. جولييت تمارماوي: اللسانة الاجتماعية، تعريبنا، بيروت، دار الطليعة Loi sociolinguist ما، وقارن برواية «حيفا ليست قرطبةً، لشوقي قسّيس، بيروت، دار التنوير، الرؤى، 2011)، والحال، بأية لغة سنقارب إشكالية العلم والأخلاق، إذا لم نتّخذ معياراً أنثروبولوجياً للصراع من أجل الاعتراف بالذات وبالآخر كذات؟ هنا سنعتمد «جَفْرَ الذات» أعني «الكود الفلسطيني»، إذ نفترض الآن بعد محنة فلسطين (1918 - 2016) أن المعرفة أو العلم مفتاح القُفْل الفلسطيني ـ الإسرائيلي، وأنّ الاعتراف المطلوب هو من المسائل الأخلاقية الكبرى التي تمسّ ما نسمّيه فلسطين الجديدة (حيث يتعادل الفلسطينيون واليهود على أرض واحدة، لكنها غير مشتركة). فما جدوى اعتراف «فلسطيني» بدولة محتل «إسرائيلي» يخالُ نفسه ذاتاً بلا آخر، وأكثر من ذلك، يواصل محو الآخر لإثبات الذات؟ لقد قاومت «القنبلة المنوية» (التكاثر الفلسطيني) القنبلة النووية (الهيمنة الصهيونية)، ولم يبقَ أمام الإسرائيلي سوى الاعتراف بالفلسطيني. وهذا التحول يستدعي تحويلاً أخلاقياً في التدبير السياسي للمحتل، وفي العقل العلمي السياسي للأمم المتحدة ومجلس أمنها

«النووي»، وإلا فإنّ الطرائق المختلفة ستفضي دائماً إلى «تواطؤ الأضداد»، وتالياً، إلى طغيان التغالب على التسالم بين الأمم ودولها، وخصوصاً شركاتها التي ترمز إلى مصالحها.

نحنُ الآن أمام بوصلة الأخلاق التي تؤشر على الاتجاهات الصحيحة لحلّ مشاكل الاستيطان الاستعماري، المُضاعف حالياً بالاستعمار الاستثماري، فضلاً عن قضايا الاستشراق أو الاستغراب، المركزة منذ 1492 (تاريخ طرد آخر عربي، مسلم ويهودي من غرناطة، وغزو أوروبا للقارة الأميركية) على امتلاك الآخر، من أرضه إلى لغته لكن من دون الاعتراف بالآخر الممحو ذاتياً أو جسدياً، فإنّكار الأصل، كما نفهمه في العلوم الإنسانية، هو كُفر بذات الآخر، كندٍّ أو نظير، وهو المحرك الطبيعي لإحياء الذات كذات، وهو يحدّدها بالممانعة (Resilience) وبالمقاومة (Resistance) من أجل الاعتراف أي البقاء.

بوصلة أخلاقية إسلامية

لا معنى بنظرنا لقيام امبراطورية إسلامية حديثة في عصرنا هذا، بدون تصحيح وضع فلسطين الجديدة، نجمة أو بوصلة كل سياسة علمية/ أخلاقية، تُضيِّق هاوية التمذهب السياسي، وتوسّع أخلاقيات الهويّة الإنسانية للمسلمين وغيرهم. لقد فشل التقريب بين المذاهب، ولكنّ لماذا يُعزى فشلُ الطبيعة البشرية إلى الشريعة الإسلامية؟ على ضفتي الإسلام السياسي المعاصر، قامت الرياض مع مجلس التعاون الخليجي العربي وتوابعهما (القاعدة، داعش، الخ) بتشكيل نواة امبراطورية إسلامية (سنيّة) وقاومت، بل حاربت قيام طهران بثورتها الخفيّة (المتجلية حالياً)، المتشكّلة حول إعلان «الحكومة الإسلامية». فما نشهده منذ 2010، يرمي إلى تجفيف ينابيع الإسلام، وإلى تضليل المسلمين بإراقة دمائهم في صحارى سَحَرةٍ واهمين، بما يشي، مثلاً، بإضاعة بوصلة فلسطين، وعليه، سنرى أنّه ما لم يندحر الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، فإنّ العروبة لن تتجدّد في مشروع اتحاد عربي ديموقراطي لا مركزي، وقد تبقى مؤجّلة بل معطّلة، امبراطوريات المسلمين بكل مذاهبهم، إلاّ أن الصراع المتفاقم، منذ 2010 بين الثورة الإسلامية الجليلة (تصدير الثورة يعني يقظة المسلمين على قضيتهم المركزية) والثورات المضادة (العراق، سورية، اليمن..) يؤشر موضوعياً على مولد إمبراطورية إسلامية شيعية، عربية ـ إيرانية (مركزها طهران وقواعدها: بغداد، دمشق، بيروت، صنعاء.. ونجمتها الكبرى فلسطين أي القدس الشريف). في المقابل، وعلى ضفاف أخرى، قد تقدم (خلافات) من خلافة القاعدة في صحارى دولة أو دول «إمبراطورية» (امبريالية)، تأمل الرياض وأنقرة أو سواهما أن تكون عاصمة لها، وإنما ستبقى مسألة الإمبراطورية الإسلامية

في أفق هذا الصراع، حتى قيام دولة فلسطين الحرة الجديدة، وحتى تواطؤ الأضداد الإقليميين والدوليين على تسويات حاسمة بين المسلمين أنفسهم (اعتراف سنّي/ شيعي متبادل) وبينهم وبين يهود فلسطين، وخصوصاً تسالمهم مع العالم ـ واعتبار كل تغالب خارج الأخلاق الإسلامية، إرهاباً.

فلسطين ليست «إسرائيل»

هل قلتُ لكم إنّ فلسطين ـ فلسطيني ـ هي روح جميع الأمم، وهي معنى أخلاقيات العلوم والديانات والسياسات، من الاستعراب إلى الاستغراب وبالعكس؟ أقول لكم الآن: إبتكرنا صِفر (Zero) العقلنة الأخلاقية (أو تهذيب الأخلاق) وابتكر غربيون فاصلة (Virgule) الاستعمار بالقوة منذ 1492 حتى اليوم (را. Confsenies، et 1492 و Jocques ATTALI) في مونوغرافيا انثروبولوجية، يروي الدكتور شوقي قسِّيس برواية تسجيلية (حيفا ليست قرطبة) ما نترجمه هنا (فلسطين ليست «إسرائيل») ونقرأ من خلال عمله العلمي هذا دلالات تغريب العرب والمسلمين بين غربتين (Deux esciles)، غربة في الوطن (الاحتلال الداخلي) وغربة في العالم (الاستعمار الخارجي).

لغة فلسطين

على خطى محمود درويش، مُجدِّد لغة الهوية الوطنية (را. شاكر النابلسي، مجنون التراب، بيروت، المؤسسة العربية، 1982) يسعى شوقي قسِّيس إلى توطيد لغة فلسطين الوطن وتعزيز روح (معنى) الهوية الوطنية إنطلاقاً من التواصل بين التراب الوطني وروح الأمة العربية، «في وطن مُترجم حتى النخاع ويسيطر عليه قطعان من الأغراب»، وطن مترجم إلى الإنجليزية، ومع ذلك، ظلَّ عربياً، ثم وطن مترجم إلى العبرية «مع إتمام السطو المسلح على فلسطين» وُلِد شوقي فيس في الرامة (حيفا 1947) على إيقاع «ترومبيك يا شويقي، يمشي الراس الراس ـ في المقدمة ـ لا تتعارضونا ما معناش رصاص».لكنّه على إيقاع مقاومة مستمرّة، بكل أشكال الصبر والتضحية، ربط العلم بالأخلاق، وبالتراث النابض والمحيط العربي / الإسلامي، وأضفى على قوة ذاكرته، قوة الفاكرة أو العاقلة المترفعة عن كل تقلبات المحن في فلسطين ومحيطها الفوّار، والمقاوم القادر على التصدي لعدوانية «دولة إسرائيل» كما حصل في لبنان (1978 ـ 2006).

في فلسطين يُطلق على المذود اسم «طوالة» وعلى أسطوانات الفونوغراف « كوانات». أمّا جفت الزيتون فهو « ما تبقى من حبّ الزيتون بعد عصره واستخراج الزيت منه (حيفا ليست قرطبة، 38):

فيما يُقال الجفت في لبنان، مثلاً، على بارودة بفُتحتين. كان «قضاء الحاجة» أو «راحة النفس» يتمُّ في الخلاء، قبل استدخال المرحاض (بيت الخلاء أو التواليت) إلى البيوت الحديثة؛ وكان في كل بيت « عليّة» يسموَّنها «سدَّة».لكنْ نتساءل الآن مع جيل ما بعد شوقي قسيس: هل تكفي لغة الأهل بالأمس لحفظ أرض الوطن في الغد؟ يقولُ قسيس: « أمّا اليوم فقد عزلت شاشاتُ التلفاز الناسّ في بيوتهم وأبعدت بعضَهم عن بعض. وقد فرضت العولمةُ التوجه الماديَّ على أكثر الناس؛ وهو توجه لا يدين إلّا بمبدإ تحصيل المال والثراء الموهوم. كذلك سيطر انتماء مذهبي مريض على البعض، فأصبح الدين ولاؤهم للطائفة وتخلّوا عن حقوق وواجبات الجيرة. وعن الانتماء إلى المكان وإلى العروبة. أصبح الدين هو الهوية، وأصبح الجار أو الزميل يُصَّنف كمسلم أو مسيحي أو كدرزي، لا كإبن بلد وأخ في الجوار وفي العروبة» (حيفا، م.س. 52). في فلسطين، تصارعت لغة العروبة مع لغة الاستغراب البريطاني، المصحوبة بلغة الاستيطان الصهيوني منذ 1948 حتى اليوم. وظلَّت العربية على علاّتها، لغة المقاومة أو الثورة الخفية للشعب الفلسطيني الذي جعل قضيته أرضه ووطنه أغلى من كل تضحية. أكمل شوقي قسِّيس دراسته في دار المعلمين (السمينار الروسي) في الناصرة، وكان والداهُ حاصلين على شهادة الثانوية العامة (الماتريك). أمّا إسحق شلوقيّش اليهودي البلغاري: الساكن في قرية مايبم» بالقرب من حيفا، فكان يتردد على بيت جدّ شوقي للتجسس وأخذ المعلومات.. ولعلَّ كلَّ بلدة في فلسطين كان لها إسحقها» (م.ن. 61)، إلى أنْ تبدّى بعد الاحتلال في ثياب الجنود، بلونها الخاكي (الكاكي[1] Kaki قبل ظهور الجينز الأزرق، وهذا لون السوبرمان، غرباً). «ولكن الخوف من اللون الخاكي ما زال مسيطراً عليك» (م.ن.،58).

أما لماذا «حيفا ليست قرطبة» بلغة قسيس، أو «لماذا فلسطين ليست إسرائيل» بلغتنا، فلأنَّ السياق التاريخي للصراع من أجل الاعتراف، مختلف بين غرب أوروبا وشرق المتوسط؛ وكذلك لأنّ فلسطين هي مفتاح عقد الشرق الأوسط برّمته، طالما أنّ الحروب تدور حواليها، ولكنْ دونها.

قرطبة أو الأندلس ليست حيفا أو فلسطين، لأنّ «حروب الاسترداد» Reconqusto الأسبانية إنتهت سنة 1492 بطرد آخر عربي، مسلم ويهودي، من غرناطة، وبعودة الأندلس بكاملها إلى المملكة الاسبانية التي اندرجت بدورها في مسارات الغزو الأوروبي الغربي الاستيطاني للعالم، وبتنصير منْ بقيَ على الأرض الأندلسية المُستعادة، وحتبقتل معظمهم، على إيقاعات نهضات أوروبية متفاوتة، وثورات صناعية وعلميَّة متُقاطِرة ومتواصلة، مع حروب أوروبية أمبريالية (أمبراطورية)

[1] - يقال الكاكي، في جبل لبنان على الخرما.

ذات خلفيّات رأسمالية ودينية (را. جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريبنا، بيروت، دار الفارابي 2009)، ثم حروب عالمية، ساخنة وباردة، حتى إنتحار القّمة في الاتحاد السوفياتي (1991).

أما لماذا « حيفا ليست قرطبة» فلأن فلسطين، التي عرفت « عثمنة الزّمن» أو التاريخ، على غرار أقطار عربية أخرى، شهدت تحوّلاً منعطفيّاً من « ولاية عثمانية» إلى « مستعمرة بريطانية» وآلَ تطور الصراع على أراضيها التاريخية، إلى جريمة الاعتراف بدولة لليهود الأغراب، وجريمة الإنكار والنّفي للشعب الفلسطيني، العربي بكلِّ أطيافه الدينية. فكانت «إسرائيل» ثاني دولة دينية يُقيمها الانجليز في غرب آسيا، بعد دولة اللاجئون في وطنهم، بتراب فلسطين، فتكاثروا على ضفاف نهر الدم الفلسطيني المتدفق، مقاومة، منذ 1918 و حتى اليوم، وتمسكوا بلغتهم العربية (رغم التغريب الإنجليزي والعبري) وبأخلاقيات شريعتهم الإسلامية والمسحية وحتى الموسوية، وقرنوها بالتعلّم، واتخاذ العلم الحديث وسيلة لاكتشاف العالم والانتشار فيه، مع ربط فلسطين العربية المحتلة بمحيطها العربي الفوّار والواعد. الحاصل أن الفلسطيني، بهويته العربية وبأخلاقياته التراثية والعلمية، أُكرِه زوراً، في لحظة من انقلاب ميزان القوى لغير صالح العروبة Panarabisme، والجامعة الإسلامية (Panislamisme)، على الاعتراف بدولة «إسرائيل» (اتفاق أوسلو) وهذه لم تعترف بدولته حتى الآن. إلاّ أن الإكراه السياسي المقرون بتواطؤ الأضداد العربية والإقليمية والدولية، لم يُفض إلى تماهي المسلوب الفلسطيني بسالبه «الإسرائيلي»، بل على العكس، أفضى إلى موجات متقطعة من الممانعة و المقاومة أو الانتفاض ضد المحتّل.

عقل الأمم و « الأغراب»

ينطوي عقلُ الأمم على أخلاقيات الشعوب وعلومها؛ وهو بذلك موصول بلعبة الأمم والعروش التي تدور فصولها في المحيط العربي والإسلامي لفلسطين، المنكوبة ثانية بهزيمة 1967 (سقوط غزّة والضفة تحت احتلال إسرائيلي تهويدي) وبغزو إسرائيل سنة 1982 لأراضي لبنان وطردها منها سنة 2000 ومحارتها سنة 2006. لكنَّ فلسطين هذه لن تخسر صراعها مع «الأغراب» ما دام شعبها يُقاومُ وفقاً لمنطق عقل الأمم، وما دامت شعوبُ المنطقة تُقاوم غزوات أغرابٍ زيّنوا العروبة والأسلمة معاً، وعاشوا فساداً وتدميراً في البيئة العربية والإسلامية الممانعة جذرياً لتهديد فلسطين أو صهينتها.

في هذا الأفق المعرفي المفتوح والمتأصّل، يذكرنا شوقي قيّس بمركزية القضية الفلسطينية عربياً

وعالمياً، ويشدّد على أن مستقبل السلام في فلسطين ومحيطها سيتحدّد في ضوء الصّراع بين عقل الأمم و «الأغراب». ذاك أن احتلال أغراب لفلسطين، بـ«كبّ» بعض سكانها على حدودها (الأردن، سورية، لبنان) أو قتل أكثرهم بدم بارد، لم يُفضِ إلى غير تثبُّت المقيمين هناك بما بقي عندهم من تراب وتراث وأخلاق، وبما اكتسبوا من علوم حديثة تساعدهم على مقاومة غزو الأغراب، داخل فلسطين (حيث يتعادل عدد السكان الأصليين حالياً وعدد الإسرائيليين) وفي العالم (حيث يفوق الانتشارُ الفلسطيني عدداً، الانتشار اليهودي): المهّم في الأمر هو أنَّ مَنْ بقي من العرب من أهل الجليل ـ بدروزه ونصاراه ومسليمة ـ ما زال رابضاً على صدورهم كالجدار، وما زال يصنع الأطفالَ، جيلاً ناقماً وراء جيل» (حيفا ليست قرطبة، 76).

الحاصل أنّ تغيير الأسماء لن يغيّر الأشياء: فجيل حيدر (من سرادفات الأسد). هو مثل فلسطين» نسلُ نبيٍّ ونبيّة». وأنَّ هوّية الوطن لا تُصان، كما الحياة، إلاّ بمقاومة دائمة للموت (والاحتلال موت قاتل). وكل مقاومة تبدأ بلغة أهلها، وإن شابتها مفردات غربية، إذ إنّ الاستعمار الثقافي مهما طغى وبغى، لن يُطيح بالاستعمال المحلي أو ما نسمّيه ثقافة الحال العربية (العروس بلبنة - وهي رغيف من خبز الصاج ملفوف كأسطوانة وفي داخله لبنة مع الزيتون - لن تتحوّل إلى سندويش) ولكنه بحكم التطور التثاقفي في عصر الأنسنة والتواصل، يستضيف مفرداتٍ معرّبة إلى لغة الأهل. والتعريب قديم عند العرب، قبل الإسلام (مغربات يونانية، فارسية إلخ)، ومستمر حتى يومنا إلى جانب لغة القرآن وثقافات العرب، المسلمين وغير المسلمين (راديو، فونوغراف، بطارية...) على تفاوتٍ بين اللهجة البداوية واللهجة الفلاّحية (الحضرية)، كما في القطين أو التين المجفّف (الدحروب والشريحة في لبنان: (.. أبجد هوّز. بدّي إتجوّز. بنت مليحة. من ترشيحا، برطل شريحة...»). وماذا يضرّ شوقي، العربي، إذا أُضيفَ الأوتوموبيل (الترومبيل) إلى حصانه؟

في اللغة، الاستعمال يُحيي ويميت الكلمات والعادات؛ ولكنْ في التعليم يكم العلمُ والأخلاف؛ أمّا في السياسة الاستغرابية فإنَّ المحتّلين يخالون أن الاستعمار، وصنوَه الاستثمار، يُحيي الأمم ويميتها. وهذا من وهم قتل الإنسان للإنسان (Hamicide) بكل ألوانه: قتل الأب، الأم، الأخ، الطفل؛ المؤسس لقتل الشعوب، والمُفضي إلى جرائم الإنسانية، ضد المبدإ الإنساني Principe du thrapique حيث يدلّ لفظ (Anthropos) اليوناني على المرأة والرجل معاً (وهو معنى الإنسان عند العرب). ويُقال في المأثور العربي:» لكل جواد كَبْوة ولكل سيف نَبْوة»، ما جعل جاك ريسلر، الآكاديمي السويسري، يلاحظ في « الحضارة العربية، تعريبنا؛ بيروت، دار عويدات، 200) أن الجواد العربي الذي كبا سنة 1258 مع سقوط بغداد، إنما أطال لَبْوَته، لأن العربَ عموماً، والمسلمين

خصوصاً، فقدوا مفهومَ التقدّم أو التطوّر المستقبلي المتجدّد، لصالح سلفيات آبائهم وأجدادهم. والحال، كلّما اقترن التصحُّر العلمي بالتحجّر الثقافي أو الأخلاقي، أفضى التدبير السياسي، في عصر العقل، إلى حكومات «بلا عقل». فهل هذه هي حال بعض الحكّام العرب المعاصرين، منذ اعتمادهم سياسة « لايقلُّ الأعرابَ إلاَ الأعراب»، فَضْلاً عن « الأغراب»؟ إنّ «إسرائيل» وما يواكبها من قواعد عسكرية أجنبية في هذه المنطقة المنكوبة – لا بالنفط – بل برؤوسٍ حكومية «انتحارية» – يؤكّد على ضرورة إعمال العقل العلمي وأخلاقياته، فلا يُعود جوادُ العرب يكبو، ولا سيفهم ينبو.

المكان وتدبير الزمان

تكمن مشكلة العرب المعاصرين ومعظم المسلمين، في كون حكامّهم يقدّمون حلولاً لفظية لأمور واقعية، تحتاج إلى معالجات علمية – تقنية وإلى تدابير أخلاقيّة مناسبة. فامتلاك الكلمات (الأسماء، الشعارات – والشَّعار هو من الشِّعْرِ) لا يغني عن تدبير المكان بعين الزّمان. أمّا عينُ الوهم فقد جعلت العربي أو المسلم يخال أنَّه «قناع عابر» في مكان ليس له – مكان يعزوه إلى آخر أكبر، كما في السحر والاندهاش – فيستعيض عنه بطوبى (V-Topie) أو لإمكان، جنة في آخرة، أو جنّات في غرب. والحال، هل المستعمِر وخصوصاً المستوطن، كما في فلسطين، «رجل لا ينتمي إلى المكان»؟ «خبيبي، روخ من هون.. هاي أرضي ميشاني أنا... روخ على بيتك» (حيفا ليست قرطبة؛157). لكنَّ الاستيطانَ ليس لفظاً يُحُلّ بلفظ مضاد (القذّافي ولعبة «إسراطين»)، بل هو تحدٍ واقعيّ لا يُجابه بغير تدبير الزّمان – كما فعل مؤسس أول أمبراطورية عربية، معاوية ولو على حساب مجال عليّ، ثم الحسين، حين أعلن « نحنَ الزّمان، مَنْ رفعناه ارتفع ومَنْ وضعناه إتضّع...».

إنّ ما حدث في فلسطين (احتلال واقتلاع وإنشاء مستوطنات، قرى ومدن) ليست لفظاً ولا وهماً، وكذلك حال الفلسطينيين هناك وفي العالم، فهؤلاء هم قوّة في كل مكان، وإنّما يحتاجون إلى تدبير زمانهم بما يتلاءم مع خطورة الصراع من أجل البقاء والاعتراف، فالحروب المتمادية في العالمين العربي والإسلامي، إنما تُخاض غربياً، بقوى أمبراطورية، ولا مجال لمواجهتها عربياً أو إسلامياً إلاّ بتوجه إمبراطوري، يتّخذ من أرض فلسطين هدفاً دائماً للتدبير المكزماني، حتى لا تستشري ظاهرة «يبوتسات اليهود» وتتحول إلى «فلسطينات أسيرة» كما تفعل القاعدة (منذ 1981) وأخواتها (تنظيم داعش، النصرة) في غير جبهة أفرو ـ آسيوية. والحال، ما معنى فلسطين الجديدة في قاموس الشعارات العربية والإسلامية، إنّ لم يربط المكان بالزمان، ويربط الإنسان بالصراع من أجل الاعتراف به مواطناً في أرضه (لاحظ، مثلاً، ظاهرة «البدون» في الكويت، وقبلهم «قيد الدّرس»

أو «مكتومي النفوس» في لبنان وسواه). بدون اعتراف العرب والمسلمين ببعضهم أولاً، وبمكزمانهم (Espace – Teups) ثانياً، سيظل الفلسطيني يرحل وفي قلبه «غصة المكان» أينما كان، وكذلك هي حال العرب والمسلمين، المهاجرين بل المهجّرين من مكانهم إلى لا مكان، وهم في سحر مستمر، قوامه الاندهاش بانتقال الجثّة إلى جنَّة، وكأن الجنَّة لا مكان لها على أرضهم! وبعد، ما نفع زيتونة يذهبُ زيتُها وزيتونها إلى غير مُدبِرها؟ وما معنى فلسطين الجديدة إنّ لم يتنعّم سكّانها بحوقهم الإنسانية، وسط محيط متجدّد، بعد هذا الدّمار الهائل؟ في فلسطين المحتلة «يتحدّثون مع بعضهم البعض ومع صاحب الدكان لغة لا تفهمها.. كلام رسمي وجاف بلغة أو لغات لا تفهمها.. في الشارع أيضاً يتكلّم الناسُ لغةً لا تفهمها.. وكُدّتَ تنفجر لأنك تسمع كلاماً لا تفهمه» (م.ن. 182 ـ 183).

باختصار،إنّه شعور الاغتراب العربي: «المكانُ ليس لكَ، والناس لا يتكلّمون لغتك، وهم ليسوا من أهلك، هل هو ما هو لك ينحص فقط في بلدك وفي كروم الزيتون والأماكن التي يصل إليها الحصان؟» (م.ن. 184)، حتى حيفا التي خالها شوقي قسِّيس بخلاف قرطبة، غذّت نار خوفه «وأقنعتك أنّ ما تخافه ويُقلقك كلّما ذهبت إليها ليس وهمياً، بلإنّه شيء حقيقي، فقد تبتلعك تلك المدينةُ يوماً فتبقى طول الحياة في مكان لا تعرف لغته.. لا يفهمك ولا تفهمه.. حيفا ليست لك.. إنها للأغراب.. المدينة هي المكان الذيٍ لا يتكلّم لغتك» (م.ن. 184 ـ 185)، المكان الذي لم تعد نعرفه، والذي لا يعترف بك، فهل فلسطين وطن موقوف للأغراب؟ مؤجَّل، ومضنون به على أهله؟ هي كذلك جزئياً، ولكنها غير ذلك في أماكن أخرى (الناصرة، هذه المدينة ما زالت تحكي لغتك) يقول محمود درويش: «والأرض تورث كاللغة».

فلسطين شُعاع بلا قناع

«إسرائيل» غدّة سرطانية، قناع لأرض فلسطين التي ما انفكَّ زيتونها يشعُّ، رغم مظالم الغرب الأميركي وبعض العرب والمسلمين المتأمركين، فبعد سحب الاعتراف بإسرائيل، وإعلان الاعتراف بفلسطين، دعا الإمامُ الخميني إلى حكومة إسلامية، وأقامها على أنقاض نظام متغرّب، فكان شعارُ «الموت لأميركا.. الموتُ لإسرائيل» محددا لتوجّهات الثورة الإسلامية الخفيّة، في إيران ومحيطها العربي والإسلامي، الشيعي/ السنّي بلا تمييز، ففي روح الأمة، لا يستوي عرشُ الطاووس وعرش الله، ولا تستوي أرض فلسطين، وشعاعها القدس، وخريطة إسرائيل وقناعها أميركا، وفي فلسطين أراد شوقي قسّيس وأبناء جيله أن يعرفوا ماذا تعني كلمة إسرائيل ومَن هم الرجال الأربعة الذين يقنّعون خريطتها المعلّقة في غرفة مدير المدرسة: «عرفت خلالها أنّ «العريس» هو هرتسل» وأنّ

الثلاثة الآخرين هم «بن غوريون» و «بن تسفي» و «حاييم وايزمن» (قرطبة ليست حيفا، 193)، وعرف أيضاً أن زيتون الرامة / فلسطين هو شعاع أرضها وأهلها، وأن «زيتون إسرائيلب» قناعٌ على وجه «المعلمة الحمارة»، ثم تساءل: «إن كانت إسرائيل دولة فهل فلسطين أيضاً دولة؟»، لقد انتمى شوقي قسّيس إلى نخبة ملتزمة بأخلاقية ثورية، وذات أهداف سياسية كبرى، عربية وإنسانية، علمية وعلمانية (دنيوية، بمعنى العلمانية البريطانية (British Secularism) لا بمعنى اللايكية اللاتينية، حيث _Latic) يُقال على نقيض الإكليروس (Clerge) و (Clersc) أي المتعلّم الديني ـ كما في خوجة أو خواجة، عندنا: الخواجة الشيخ نصير الدين الطوسي، مثلاً).

وبعد، اكتشف الفلسطيني المقيم «هناك» أنّ المكان وطنه، وأن «من خاف من شيء تسلط عليه ولو كان سنّوراً» فظاهرة الخوف «حالة مرضية تمنع من يقع ضجتها من أن يقول أو يفعل ما يُمليه عليه واجبه أو الموقف، لا لسبب إلاّ لخوفه من الخصم، هذا الخوف هو الذي دفع بالمعلمة إلى تغيير كلمة فلسطين في تلك الأنشودة لتصبح «إسرائيل» وذلك لأنها تخاف أن تُتّهم بعدم اعترافها بدولة اليهود» (م.ن. 198) ويُعزى الخوف من فرعون أو قيصر، إلى غياب من يتصدَّى له: «اعلم أنَّ قيصر لا يستطيع أن يكون ذئباً لو لم ير الرومان حوله كالنعاج، ولا يمكنه أن يكون أسداً لو لم يكنْ الرومانُ فريسة».

وخلص كاشيوس في مسرحية «يوليوس قيصر» لشكسبير، إلى تفضيل الموت على الحياة في خوف من شيء هو مثلي أنا (199)، وهنا معنى للمأثور الإسلامي الشيعي «هيهات منّا الذلّة! السلَّة ولا الذلّة» أي سلّ السيوف ولا الإذعان، الخوف هو أكبر وأخطر عدو للإنسان؟ و»مقدرة خصمك على إيذائك تتناسبُ تناسباً طردياً مع درجة خوفك منه».

(200)، الحاصلُ المفيدُ هو أنّ على الفلسطيني أن يواجه «الإسرائيلي» لا أن يهرب منه.

فالهربُ، كمؤشر على الخوف، هزيمة و «الهريبة» ليست أصلاً من «المراجل» أو البطولات (را. فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد : قيادة البطل).

حرية لا أبارتهايد

عندما تولد في أرض ظلال وأنوار، وتراودك أسماءٌ وأقنعة، لا خيار لك في أن تكون شعاعاً يخترقُ قناعاً ولو من «وصواص» قناع إسرائيلي، إذ لا بد للشعاع من البحث، بنور العلم والأخلاق، عن نور العالم أو نور الله، وُلد شوقي قسِّيس سنة 1947 (كما ذكرنا) في ظلّ حكومة فلسطين،لكنّه

عندما حصل وزوجته نادرة منا على الجنسية الأميركية وجواز السفر الأميركي سنة 1991، كتبوا «مكان الولادة «إسرائيل» بدلاً من فلسطين، ما يشي بتغليب القناع على الشاعاع، وبلا خوف، أعاد للأميركيين جوازهم، مع رسالة قال فيها: «أنتم تكذبون عن عمد لأهداف سياسية قذرة، ولا أرغب في أن أكون شريكاً لكم في كذبكم، إنّ لم تضعوا المعلومة الصحيحة في الجواز حسب شهادة الميلاد فخذوا جوازكم (وادهشوه) فأنا لا أريد9» (203) فكان له ما أراد، وكان له كلام آخر مع الرئيس الأميركي الأسبق جيمي كارتر، حين زاره في مكتبه المزين بصورة لجمال عبد الناصر: «من قال لك، سيدي الرئيس، إنني أريد سلاماً مع اليهود؟ لا أحمد يمكنه أن يتصالح مع الأبارتهايد والاحتلال والاستيطان، في الواقع، مقاومة الاحتلال والسعي إلى تقويض كل أنواع الأبارتهايد هو واجب كل إنسان، ولأنني من ضحايا دولة اليهود كقوة احتلالية، فإنّ هدفي هو الحرية والعيش بكرامة، أمّا السلام مع إسرائيل فهو ليس ـ ولن يكون ـ هدفاً من أهدافي» (206) بعد سنوات، ظهر كتاب كارتر، فلسطين: حرية لا أبارتهايد، فأثار غضب الصهاينة الأميركيين والإسرائيليين على حد سواء،لكنّه أكد على أنّه كل ممانعة أو مقاومة تبدأ بكسر جدار الخوف الخفي:

(حب السلام إذا تجاوز حدّه   أفضى إلى موتٍ بغير سلام.

الشاعر اللبناني، رشيد سليم الخوري، مذكور في «حيفا ليست قرطبة» 209.

الحاضر لا يغيب

في مهب النفط واحتلال فلسطين، صارت القيمة «عملة قديمة» و «هناك» حلّ الشاقل محل الليرة الفلسطينية، وصار الحضور والغياب على قياس العملة (إذ لم يعد إنسان بروتاغوراس مقياساً لكل شيء): «يا حاضر بغياب العملة.. حضورك غايب مثل غيابك.. معك ليرة بتسوى ليرة.. القيمة عملة قديمة.. مش من هون الإنسانية (الأخلاق والعلم) ولا لها بالدنيا مطرح.. الحق مش ع التمثيلية.. الحق عالناس العالمسرح» (أسعد سابا، طانيوس شاهين، مذكور عند خليل، الشعر الشعبي اللبناني، بيروت الطليعة، 1975).

مع الاحتلال، وهو نفي للإنسان من أرضه، ظهر «قانون الحاضر الغايب» فصودرت الأرضُ وصلب العربي الفلسطيني على تراب وطنه، لكنّ نهر الدم الفلسطيني أثبت مع أيام المقاومة أن الحاضر لا يغيب، حتى وإنْ غُيِّب بقوة السلاح والمال.

في «دولة اليهود» طُبِّق قانون الحاضر غايب لمصادرة «الأموال المتروكة»، وصارت فلسطين

شكوى في مجلس أمن أو دعوى أمام قضاء إسرائيلي، وصار الفلسطيني المهجّر بقوة السلاح متّهماً بترك أرضه، ومحكوماً على حضوره بالغياب: «اكتشفت حكومة الاحتلال أن والدك كان في لبنان أثناء الحرب عام 1948، فحاولت الاستيلاء على حصته من أملاك جدك.. وذلك لأن والدك مُصنّف في عرفهم كحاضر غائب، هو موجود، لكن قانونهم لا يعترف بوجوده بل يعتبره غائباً، وأملاكه حلال عليهم» (حيفا ليست قرطبة، 217)، الحاصل أن والد شوقي قسّيس ربح دعوى حضوره على أرضه، وأن أصحاب البلاد تحوّلوا بين عشية وضحاها إلى «أولية تعيش في ظل دولة هاجرت إليكم من ظلمات الغرب» (م.ن. 219).

وفي فضاء الحضور الفلسطيني، المُغيَّب إسرائيلياً وأميركياً، تأكد أن العلم بلا أخلاق ينسفلُ سياسياً، وأن قنابل الاحتلال صاغها «عبقري سافل» وأن المقاومة هي السبيل إلى جعل الشعارات تدبيراً، وليس شعراً فقط: «لا تشريد ولا تهويد.. عن أرضنا ما منحيد. لا سالب ولا مسلوب.. سلمنا سلم الشعوب» (228)، في المقابل، دأبت مفتشة المعارف اليهودية العراقية (العربية) على الادعاء «ماكو فلسطين عيني، أكو إسرائيل.. هاظا الجبل يسمونه جبل الأربيه (الأسد)، مو جبل حيدر)، ردّ عليها مدير المدرسة :» يا سيدتي! تزييف الحقائق هي مهنتكم»، كان ذلك يوم تلاشي ظلّ عبد الناصر الأخضر عن مصر والعالم العربي، يوم 1970/9/28.

المهجر ليس وطناً

المهجر منفى أو غربة ليس وطناً، حتى مع لذة نصوص تذكارية، لا تشكّل بديلاً من التلذّذ بنكهة الوطن العطرة، فالمهاجر الفلسطيني، صنو المهجّر بالقوة، لا يشفى من الأمل بالعودة إلى وطنه، مشفوعاً من بعيد بقوّة الذاكرة، ومن قريب بقوّة مقاومات الشعب الفلسطيني المقيم، سجيناً في وطنه، وأما إحراج السجين الفلسطيني «المهجر أو الوطن» فصار يُترجم إلى إحراج المقاوم «الفرار أو الردّى»، «الشهادة أو النصر» الخ ومن بعيد/ قريب أدرك الفلسطيني أن إسرائيل اسم لاحتلال كولونيالي بغيض.. وأن التطهير العرقي جريمة حرب.. وأن الوطن ـ جغرافية وتاريخاً ـ اسمه فلسطين،لكنّه أدرك أيضاً أن وطنه مصادر، إذ صدر الحكم عليه بأنّ يرطن بالأيديش والعبرية.. قد حشوا رأسه في قُبّعة أوروبية.. قد تُرجم حتى النخاع» 247 حتى إنّ الكلمات العربية شُوِّهت «هناك» لتصبح عبرية.

وهذا ما جعل شوقي قسِّيس وجيله يدرك أن الصراع في فلسطين قومي، غرب ضد شرق.. يهود أوروبيون ضد عرب شرق أوسطيين، وليس صراعاً طبقياً كما ادّعى شيوعيون (272)، كما يدرك «أن الإنسان المتدين والمحافظ على الشعائر الدينية ليس بالضرورة متعصّباً أو طائفياً» (286).

أما جامعة تل أبيب فكان الطلاب العرب يسمّونها «جامعة الشيخ موّنس» طالما أن حرمها الجامعي أقيم على أنقاض تلك القرية الفلسطينية، وأما الاغتراب الفلسطيني المؤقت، فيبدو أنّه قد صار اغتراباً مزدوجاً، في الوطن وفي المهجر: «يُفرّقنا العالمُ اليعربي ويجمعنا العالمُ الأجنبي» المشكلة أننا: نبقى أجانب في العالمين» (302)، قبل 1400 سنة، كانت فلسطين جزءاً من امبراطورية معاوية، التي يُخال أنّها مهد القومية العربية، والآن، يرى شوقي قسِّيس أنّه نشأ في وطن ترجمه «علوج أوروبا» حتى النخاع، وأحاطوه بأسلاك مكهربة» فلا تواصل مع عمقكم الحضاري إلاّ من خلال المذياع ـ قبل أن تأتي الشاشات الفضية اللعينة» (308). رغم هجرته إلى أميركا ظلّ شوقي قسِّيس مسحوراً بالمدن العربية «التي تسكن فيك وتستولي على كل خلية في جسمك» (310) ولكنه يتوجّع على شوك الوطن كالحساسين: «نحن نبكي الوطن الذي سرقوه منا، ثم نبني لهم فيه مستوطنات..» (328)، «تكاد تجزم مما رأيتَ أن عدد المستوطنين من الكلاب في المستوطنتين (كمون، مخمونيم) يفوق عدد الآدميين» (338).

في الوطن، كما في المهجر، لا بهجة بلا مُهجة، والحال، ما لذّة محو الذات؟ شوقي قسِّيس يتكلم بوضوح تام عن عملية هدم ذاتي، عملية تنكّر للذات العربية والفلسطينية، عملية تنكّر للوطن، عملية تخل شبه كامل عن اللغة، عملية تخلّ كامل عن العادات والتقاليد والتراث التي تميّز الأمم من بعضها (341)، عملية التنكّر للذات والتخلي عن الجذور:

ـ اختفاء اللباس العربي التقليدي،

ـ اختفاء الطرابيش الحمراء الخ.

لكن اختفاء المكان الفلسطيني هو الأخطر، لأنّه يفضي إلى انتفاضة ضد الذات، إذا لم تنجح الثورة الفلسطينية في كسر الإرهاب الأوروبي، الذي يعني أساساً «إخفاء الفلسطيني» وتجريده من أرضه واسمه وكسمه ومأكله ولباسه.. ومع هذا الإخفاء العام لفلسطين «سيطر منطقُ السوق واختفت النكهة» وزيادة في النكاية «انتفض الأميركيون مؤخّراً على خضار وفواكه البلاستيك المسممة» (350)، وحتى السماء عقّموها بطائرات حربية حاقدة فلم نعد تشاهد أي طير من أي نوع يحلق في السماء أو يحطّ على أحد السطوح: «ولا تجد مفرا من أن تربط بين خلو الجو من الطيور وبين ظاهرة العنف المتفشية في المنطقة بأسرها، مع ما يتبعها من عدم احتمال الآخر وتشنج واقتتال لأتفه الأسباب.. أنت لا تلوم الأهل لأن نفايات الغرب المسممة قد سُكِبَتْ على رؤوسهم..) (357).

قولبة الشعوب

يشي هذا الأنموذج الفلسطيني عن تدبير العلم والأخلاق، من خلال علاقات الشرق بالغرب، بنزهة الصراع الأمبراطوري الموهوم، سواء بين العرب أنفسهم أو بين المسلمين (سنة وشيعة). الذي يحدث هو أن التكنولوجيا الغربية «الساقطة» تسعى إلى فرض هيمنة النمط الرأسمالي " الذي يعمل على تسطيح الأفكار وفرض الأنموذج الأوحد للعولمة الساعية إلى قولبة الشعوب والقضاء على كينونتها وتفرّدها" (358). وإذا كان لا غضاضة في اقتناء أحدث ما أنتجته تكنولوجيا العصر (أحدث أنواع الهواتف، مثلاً)، فإنَّ تدبير العلم لا معنى له وبلا تدبير الأخلاق (تدبير الأبدان بالأديان)، وتالياً ينتظر الفلسطينيون، ومعهم العرب والمسلمون، أن يأتيهم من الغرب نسمةٌ تُسّر القلب. وإلاّ فإنّ المصاب الفلسطيني سيتعاظم، بعد ما صار غريباً. ولقد يوّلد لدى عرب ومسلمين ما يُسمى "كراهية الوطن"، إنطلاقاً من " كره الذات" أو "فوبيا المحو": هذا الوضع الثقافي المتدّني والعدمية القومية وعدم الانتماء إلى المكان والتخلي عن الجذور موجود، وبدرجات متفاوتة، عند الجيل الجديد وعند آباء وأمّهات هؤلاء الشّبان والفتيات على حدٍ سواء" (370-371).

الأمل

ويبقى الأمل. فالوطن، كالمعرفة والحرية، كالسلطة، يؤخذ ولا يُعطى، يكتسب بالعلم، لا بالوهم. وما دمنا عاجزين عن إتقان لغتنا فسنبقى مختلفين عن الحداثة أيضاً...(ذلك أن أي محاولة للالتحاق بركب التكنولوجيا والحداثة من دون اللغة، تُبقينا على هامش هذه التكنولوجيا كمجتمع استهلاكي فقط (373). أصبح الدين (الطائفة والمذهب) هو الهوية، بعد جفاف الانتماء إلى المكان والقوم. فهل بقي للعلماني العربي أو المسلم معنى؟ نعم، إذا رأيتَ في الآخر الديني، ابن بلد، صديقاً، وأنه هو أنتَ، وأنتَ هو (382). وبعد، يتساءل شوقي قيّس: " هل علينا أن نقترب كي نقترب من الوطن؟" (389). ففي الوطن، أقلية واعية ومنتمية إلى المكان، ولم تتخل عن ذاتها وجذورها. وأما الإحباط فهو عابر، قناع مؤقت، لا بدّ لشعاع التدبير العلمي / الأخلاقي من اختراقه، ومن إنتاج الأمل بحلول لآفات المجتمع، وإعادة تشكيل السلطة، بعد احتراق الغابات ونمو البذور الجديدة، كما حدث في تحرير جنوب لبنان " هذا المجتمع الصغير، المتكامل والمتجانس والمتآخي مذهبيّاً وسياسياً، هذا المجتمع لن تقدر قوّة الدّمار الإسرائيلية ومَنْ يساندها من الأنظمة العربية المعادية على كسره" (حيفا ليست قرطبة، 412) – أمّا لماذا تغطّ هذه الشعوب من المحيط إلى الخليج في نوم عميق، ولا تفعل شيئاً لتملك زمام أمرها؟ وذلك

لأنّه " حصل وضع تحالفتْ في الأنظمةُ العربية القمعية والعنفية مع أكبر قوتين عسكريتين في المنطقة، أميركا وإسرائيل" (415). وهكذا لا أمل باسترداد فلسطين ومحيطها، بدون مقاومة صارمة لهاتين القوتين، والانتصار عليهما، ولو برمزية " موتهما". في فلسطين التاريخية يشكّل اليهود حالياً أقلّ من نصف السكان، "غرباً" في الشرق إلى الأبد، ولا يمكنها أن تبقى دولةً لليهود فقط على أرض غالبية سكانها من العرب، ناهيك بمحيطها العربي والإسلامي الفوّار، على حرائق وحروب تديرها شركات أميركا والغرب، لعلّها تقضي يوماً إلى مولد اتّحاد عربي أو إسلامي جديد، ميزانه العلمُ والأخلاق.

ما هو علم الاجتماع الأخلاقيّ؟

ضرورة التفكير بمعياريّة القيم

باتريك فارو [*] Patrick Phro

لم يكن هذا النص لعالم الاجتماع الفرنسي باتريك فارو مرصوداً ليدخل كمادة علميّة في نطاق التعريف الاصطلاحي لمفهوم علم الاجتماع الأخلاقي، بل هو في مضمونه ومقصده دعوة إلى ضرورة التفكير بإعادة الاعتبار لقيم. وقد جاء النص موضوع هذه المقالة حصيلة محاضرتين قدّمهما الكاتب في إطار الحلقات الفكرية التي نظّمها "مركز أبحاث الحسّ والأخلاق والمجتمع" في فرنسا في الثالث والعشرين من شباط فبراير 2006.

يذهب الكاتب هنا إلى التأكيد على وجوب بلورة نظريات في التفكير الأخلاقي تمكِّن من مواجهة تحدّيات أزمنة العولمة وأسئلتها الكبرى المطروحة.

المحرر

إذا كان من الواجب محاولة الإجابة بكلمة عن الأسئلة التي صاغتها مجلّة الحركة المناهضة للّانفعيّة في العلوم الاجتماعيّة (MAUSS) عن إمكانيّة نظريّة اجتماعيّة عامّة[1]، لقلتُ أنّ بناءَ النظام الاجتماعيّ كعلم خاصّ بعلم الاجتماع التاريخيّ الإنسانيّ يصطدم نظريّاً منذ البداية بصعوبة كبيرة تتعلّق بـ البنية المعياريّة والخلقيّة للحقائق الاجتماعيّة. هذه الصعوبة تبدو في مظهرين مترابطين بشكل وثيق: أحدهما يتعلّق بالعلاقات بين موضوع علم الاجتماع (لنقُل بشكل عام المجتمعات

---

*- باتريك فارو، عالم الاجتماع، مدير الأبحاث في المركز الوطني للبحث العلميّ (CNRS)، أستاذ مشارك في جامعة باريس 5 - ديكارت، وعضو في مركز أبحاث الحسّ والأخلاق والمجتمع (1985)(CERSES).

- محاضرة نُشِرت في مجلّة الحركة المناهضة للّانفعيّة في العلوم الاجتماعيّة، العدد الثاني، باريس 2006
Revue du (Mouvement anti-utilitariste en sciences socials).

العنوان الأصلي للمحاضرة: qu'est -ce que la sociologie morale

1ـ نقلاً مجلّة MAUSS الفصليّة، العدد24، «هل يمكن التفكير بنظريّة اجتماعيّة عامّة؟ في علم الاجتماع» الفصل الثاني، ص 47-48.

ـ تعريب: هـ - الفقيه - مراجعة د. كريم عبد الرحمن.

الإنسانيّة) وبقيّة العالم الحي؛ الآخر يتعلّق بالوضع، في عالم المسائل الطبيعيّة، بقواعد معياريّة مجرّدة وضعها البشر. أسّس الأساتذة التقليديّون لعلم الاجتماع، لا سيّما فيبر[1] ودوركايم[2]، النظامَ مشيرين إلى كيف أنّ هذه القواعد المعياريّة والقيم الدينيّة أو الموافقات الاجتماعيّة تشكّل بنية مجرى الحياة الإنسانيّة، ولكن، على الرغم من جهودهم[3] لم يوضحوا تماماً مشكلة وضع الحقائق المعياريّة.

هذه الصعوبة تفسّر برأيي الوضع الحاليّ للنظام، المنقسم بين تيّار بنائيّ قويّ مستوحًى من العرف الدوركايميّ (نسبة إلى دوركايم) ولكن أيضاً من التأثير الفيبريّ (نسبةً إلى فيبر) على العلوم الاجتماعيّة الثقافويّة، وبين تيّارٍ عقلانيّ، مرتبط بشكل وثيق بأنموذج نفعيّ يهيمن على علم الاقتصاد. يتركز الاختلاف بين هذين التيارين بشكل أساسيّ على المفهوم الأنتربولوجيّ [علم الإنسان] للواقع الاجتماعيّ: من جهة، لدينا ما يمكن أن نُسمّيه المفهوم الإلهيّ للناس في المجتمع حيث يكونون قادرين بقوّة ثقافتهم، على تكوين، ليس فقط أنماط حياتهم وبيئتهم، ولكن أيضاً طبيعتهم الخاصّة؛ ومن الجهة الأخرى تصوّر أكثر واقعيّة يربط العقليّة الإنسانيّة بغايات الحفاظ على الذات التافهة والرضا الذاتيّ الذي يميّز النظام الطبيعيّ للحيّ الذي يتضمّن النَّزَعات العفويّة للأفراد.

هل يمكن مصالحة هذين التيارين أو توحيدهما؟ بالنسبة إلى الكثير من علماء الاجتماع، لا تشكِّل الإجابةُ عن هذا السؤال، إنّ صحّ القول، سوى فائدة محدودة، نظراً إلى الدور السياسيّ الملموس لعلم الاجتماع، الذي هو أساساً للحفاظ على معلومةٍ وخبرةٍ كفوءة بالمجالات الاجتماعيّة والأجنحة الثقافيّة بُغية توضيح المناقشات الإعلاميّة والسياسيّة. يعتقد بعض المفكّرين أنّ التوحيد يجب أن يكون حول نظريّة الخيار العقلانيّ، لأنّه الوحيد الذي لديه قوّة تفسيريّة حقيقيّة [انظر بوفيه، 2004]، بينما التيّار المهيمن في فرنسا لا يرى سلاماً خارج منظور البنائيّة، أي أنّه في العمق الثقافويّ ملائم أكثر لالتزاماته الحرجة. عندما نبحث عن تقييم هذه الادعاءات في ضوء الحقائق العلميّة والاجتماعيّة المعاصرة، نرى من جهة، أنّ العلوم المعرفيّة تقف في صف الإتجاه الأوّل، بقدر ما تؤكّد هذه العلوم على ترسيخ الظواهر الإنسانيّة في تطوّر الخيار الطبيعيّ للأنواع الحيّة. ولكن، من جهة أخرى، يبدو أنّ مقاومة الثقافات الاجتماعيّة الخاصّة في مختلف عمليّات العولمة تناصر الاتجاه الأوّل. إذاً ماذا نستنتج؟

---

[1]-. ماكسيميليان كارل إميل فيبر: عالم اجتماع ألمانيّ.

[2]- إميل دوركايم: عالم اجتماع فرنسيّ.

[3]- انظر دوركايم، **Les formes élémentaires de la vie religieuse** [الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة]، 1912، وفيبر، **Économie et société** [الاقتصاد والمجتمع]، 1921.

بالنسبة إليّ، أنا لا أعتقد بوجود حلّ قادر على إيجاد توافق سريع بين علماء الاجتماع. ولكن من خلال تقديمنا في هذه المقالة المبادئ والرؤى الاجتماعيّة الأخلاقيّة[1] أود المساهمة في توضيح وضع الحقائق الاجتماعيّة المعياريّة الإنسانيّة في العالم الحيّ الطبيعيّ، وهو توضيحٌ يبدو ضروريّاً لدفع النقاش حول النظريّة السوسيولوجيّة العامّة إلى الأمام. سأتحدّث هنا لمصلحة موقف ثالث، يقبل بالواقعيّة الطبيعيّة وبعض مظاهرها في الحسابات العقليّة الفعليّة للكائنات البشريّة ولكن، التي تشير أيضاً، من خلال التركيز على البعد الأخلاقيّ للحياة الإنسانيّة الاجتماعيّة، إلى حدود هذه الطبيعيّة وإلى نطاق السلطة المعياريّة والحرجة للناس المجتمعين في المجتمع. بأنّ السوسيولوجيا (علم الاجتماع الأخلاقي) ليست بالتأكيد حلاًّ لكلّ مشاكل علم الاجتماع العام، ولكنّها تشير إلى باب للخروج من جهة واقعيّةِ الحدث الحسّاس والعقلانيّ في الوقت نفسه، أي الحدث الموجّه تفكيريّاً نحو غايات يمكنها أن تكون غايات أخلاقيّة، يحملها أشخاص أو جماعات.

بالتحديد أكثر، عندما أتحدّث عن الواقعيّة السيوسيولوجيّة، أقصد شيئين: الأوّل أنّه يوجد أساسٌ تجريبيّ، أي في العمق الماديّ (Physique)، بالنسبة إلى جميع الحقائق الاجتماعيّة، عندما يُنظر إليها من الزاوية العمليّة أو الإدراكيّة أو المعياريّة ـ وهذا يعني أنّ هنالك دائماً شيئاً ما من الماديّة، أو لنتكلّم كعلماء الكلام، ظاهرة انتقاليّة على أساس الحقائق الاجتماعيّة؛ الفكرة الثانية هي أنّ في معظم حالات الحقائق الاجتماعيّة، يترافق ظهورها الماديّ ـ التجريبيّ بطريقةٍ تنبثق من معنى انعكاسيّ مجرّد متيسّر بالنسبة إلى الفاعلين أو بالنسبة إلى غيرهم. هذا ينطبق على كل الحالات أو الأحداث التي تندرج تحت مفاهيم الحدث والعلاقة والحسّ أو النوعيّة. هناك الكثير ممّا يُقال عن الواقعيّة السوسيولوجيّة، وتحديداً في تطبيقها على الحدث والإدراك[2] ولكنّني لن أقول أكثر هنا، إنّ هذه الملاحظة السابقة التي هدفها خاصة تثبيت الإطار النظريّ الذي من دون استبعاد النسبيّة الثقافيّة للتصوّرات أو القيم، يستبعد بالمقابل كلّ نسبويّةٍ في طريقة دراستها.

[1]- تحدّث دوركايم نفسه عن علم الاجتماع الأخلاقيّ والقضائيّ أو عن علم اجتماع الحقائق الأخلاقيّة. حول حالة هذا النوع من علم الاجتماع اسمح لنفسي بالإحالة إلى **Morale et sociologie** [الأخلاق وعلم الجتماع]. **Le sens et les valeurs entre nature et culture** [المعنى والقيم بين الطبيعة والثقافة] [فارو، 2004] وإلى العدد **L'Année sociologique** [السَّنة السيوسيولوجيّة] الذي كتبته، «الأخلاق وعلم الاجتماع». توقّعات حاليّة حول علم الاجتماع الأخلاقيّ» [2004].

[2]- لمزيد من التفصيل انظر **Sociologie de l'esprit، conceptualisation et vie sociale** [علم الاجتماع العقليّ، البناء المفهوميّ والحياة الاجتماعيّة] [فارو، 1997]، ومقالة «كيف تكون الواقعيّة الاجتماعيّة ممكنة؟»، المجلّة الأوروبيّة للنظريّة الاجتماعيّة [فارو، قيد النشر].

الوضع المعياريّ للحقائق الاجتماعيّة

اعتاد الفلاسفة الإشارة بعبارة «قاعدة هيوم» إلى المبدأ الذي تبعاً له يمكن الوصول من مقدّمات صِيغتْ بعبارة "ما هو كائن" إلى نتائج بعبارة "ما يجب أن يكون". هذه القاعدة، التي التزم بها فيبر عندما رفض كلّ فكرة عن الأخلاقيّة المعياريّة في علم الاجتماع[1] والتي أعرب دوركايم عنها على عكس التحفّظات[2]، تعبرٍّ بالتأكيد عن حسٍّ منطقيّ جيّد يبدو غير قابل للدحض. إنّ المنطق في الواقع قادر على نقل قيَم الحقيقةِ من المقدّمات المنطقيّة إلى النتيجة لكن بشروط أن تجد في النهاية روابط (سلاسل) السلوك نفسها التي كانت لنا في البداية، سلاسل الخُلُق التي كانت لديه في البداية. إنّ قلتم مثلاً إنّ الاطارات (الكوادر) العليا هي غنيّة، حيث بيار هو الإطار الأعلى ينبغي على بيار إذاً إعادة توزيع ماله على الفقراء، فأنتم ترتكبون خطأً منطقيّاً. ولكن لا يبدو أنّكم ترتكبون خطأً إنّ قلتم أنّه ينبغي على الإطارات العليا إعادة توزيع أموالها على الفقراء، حيث بيار إطار غالب وأنّ عليه إذاً أن يعيد توزيع ماله على الفقراء. بالإمكان طبعاً تقديم تفاصيل أكثر وإحساسات مرهفة منطقيّة لهذا النوع من الاعتبارات ولكن بالنسبة إلى الكلام الحاليّ، هذا التحليل يبدو كافياً لإثبات أنّ مشكلة "قاعدة هيوم" تطرح نفسها إذا كانت المقدّمات المنطقيّة لهذا الاستنتاج وصفيّة تماماً، ولكنّها لا تطرح نفسها إذا لم تكن وصفيّة تماماً أو إذا كانت، كما يقول هيلاري بيتنام [2004]، متداخلة بأحكام الحقائق والأحكام المعياريّة.

من أجل فهم أفضل لطبيعة التداخل، يبدو لي أنّه ينبغي أيضاً مغادرة الأفكار الأخرى لهيوم، التي لا يمكن فصلها عن التفريع الثنائيّ لأحكام الحقائق والأحكام المعياريّة، التي طبقاً لها تُنسب المعياريّة والأخلاق على وجه الخصوص، خارجيّاً إلى وقائع معتبرة. هل نتذكر ربمّا تلك الفقرة لهيوم من بحثه حول الطبيعة البشريّة، التي يقارن فيها هيوم جريمة قتل أحد الأبوين باستبدال سنديانة بشجيرة[3]؟ بحسب هيوم، يوجد بوضوح في هذين المثالين اختلافات في أسباب ـ الإرادة من جهة، أو قانون «مادّة أو حركة» من جهة أخرى، ولكن ولا أيّ اختلاف في «العلاقات»، أي في مفهومه، في علاقات الأفكار المتعلّقة بـ «نقطة الحقيقة» [م.ن، ص 584]. إلاّ أنّه على عكس ما يقوله هيوم، يبدو بوضوح أنّ هنالك اختلاف في «العلاقة» بين الحالتين، بكلّ بساطة المعنى المعياريّ الداخليّ لجريمة قتل الوالدين (الذي يقول بصراحة إنّ جريمة قتل الوالدين ممنوعة)

---

[1]- »بحث حول معنى «الحياد الخلقيّ» في العلوم المنطقيّة والاقتصاديّة» (1917).

[2]- أحكام القيم وأحكام الواقع (1911).

[3]- بحث حول الطبيعة البشريّة [1973، ص 582].

بالنسبة للفاعل الذي يرتكبه ويعلم أنّه يرتكبه[1] وليس بالنسبة للشجيرة. وهذا الاختلاف أيضاً ينطبق أيضاً على مثالٍ آخر أخذه هيوم، هو مثال سِفاح ذوي القربى لدى الحيوانات، الذي، كما يشير تماماً لا يُحكم عليه عادةً بأنّه جرم [م.ن، ص 583]. ليس هنالك ما يُثير الدهشة إذا فكرنا أنّ الحيوانات، على عكس البشر، ليس لديها طريق إلى معنى سِفاح ذوي القربى.

انطلاقاً من هنا، بالإمكان طرح، كنوع من الفرض الأوّلي حيث الحقائق الاجتماعيّة هي بشكل أساسيّ أو أصليّ معياريّة، نظراً إلى المعنى المعياريّ الذي يرافقها بشكل حتميّ لدى الكائنات المفكّرة أي نحن، تنفيذها الفعليّ دائماً بما في ذلك مجموعة التفاهمات والتوقّعات المنظّمة التي تثبّت الإطار العامّ لإنجازها. وفقاً لهذا الفرض الأوّليّ، وَضْعَنَةُ حقيقة معياريّة تستلزم دائماً التعرّف عليه في قوّته الوقائعيّة والمعياريّة. على سبيل المثال، عندما يقارن مراقِبٌ بين ثنائيّ متزوّج وثنائيّ زانٍ، أو بين مدير وموظّف، شرطيّ ومتّهم بجنحة، مالك وزائر، إلخ، يتحمّل شيئاً من المعنى المعياريّ لهذه الأدوار الاجتماعيّة المختلفة في المجتمع المعيّن. بالتأكيد، يمكنه القيام بذلك بطرقٍ مختلفة، من خلال الانخراط بصراحة في اللوحة المعياريّة التي يصفها أو من خلال أخذ مسافةٍ مسبقاً أكبر أو أصغر، أو من خلال ممارسة السخرية أو من خلال الإدلاء بملاحظات انتقاديّة. ومع ذلك، حتّى لو أخذ المراقب على الفور مسافاته، تقريباً مثل بيير بورديو، الذي يصف كلّ الحياة الاجتماعيّة وفقاً للنمط النقديّ والساخر، يجب عليه على الرغم من كل شيء تحمّل مجتمع ما ليس فقط عقلانيّاً بالمعنى الواسع، ولكنّه معياريّ، بالمعنى الضيّق، مع الجماعة التي يصفها، تحت طائلة فقدان مفهوميّة ما يراقبه.

إذا قبلنا بأنّ الحقائق الاجتماعيّة هي معياريّة بشكل أساسيّ، فإنّ السؤال الذي نفكّر فيه على الفور هو معرفة كيف يمكن لهذه الحقائق المعياريّة أن تبرز في عالم من الأسباب الطبيعيّة. هذا السؤال يشكّل اليوم هدفاً للعديد من الأعمال التي تنضوي ضمن الرؤية الطبيعيّة التطوّريّة والتي تقدّم تفسيرات من حيث المزايا التكيفيّة للتعاون والمعايير الاجتماعيّة أو المشاعر الأخلاقيّة لنمط من التعاطف والحب والرعاية... هذه الافتراضات تبدو مقنعة جدّاً من وجهة نظر التطوّر الطبيعيّ للأنواع الحيّة، التي يمكنها في الواقع تعزيز ظهور المعايير الاجتماعيّة والمشاعر الأخلاقيّة كوسيلة لحماية الجماعات البشريّة وبقائها. دوركايم (1912) نفسه لديه من البقيّة السابقة على بعض النظريّات التطوريّة الحاليّة من خلال السعي لشرح كيف أنّ الدين والقواعد المرتبطة به

[1]- بالتأكيد بشرط أن لا يكون في الجهل القاتل لأوديب.

وُلدوا تدريجيّاً من تمثيل القوّة الاجتماعيّة غير الشخصيّة المرتبطة بالاحترام الذي يفرضه المجتمع باعتباره كلٍّ متكامل على أفراده. إنّ علم الأنساب الدوركايميّ للتضامن الآليّ، ثمّ العضويّ، يمكنه أيضاً أن يكون مرتبطاً بهذه الوظيفيّة التطوّريّة[1].

ومع ذلك، نظراً إلى أنّ المعايير الاجتماعيّة لا تتقلّص إلى آليّات استتبابيّة يتم تشغيلها آليّاً وفقاً لبعض ظروف البيئة، فمن الضروريّ التساؤل عن معناها، أي عن الطريقة التي تُفهم فيها كي توضع في ما بعد موضع التنفيذ من خلال الفاعلين الاجتماعيّين. إلاّ أنّ دوركايم هو الذي جرّب لأوّل مرّة في العرف السوسيولوجيّ، تفسير ما سمّاه «تحديد الحقيقة الأخلاقيّة[2]» من خلال اقتراح تفسير أخلاقيّ للمعايير الاجتماعيّة. الفكرة الأساسيّة لدوركايم كانت التحقيق في ما كان يسمّيه «ردّ الفعل» الذي يسمح بتحديد خاصيّة بعض القواعد الاجتماعيّة من خلال مراقبة ما يجري عندما تُنتهك هذه القواعد. لاكتشاف ردّ الفعل هذا، لاحظ دوركايم أنّ على عكس النتائج التي تتبع بشكل آليّ أو «عن طريق التحليل») انتهاك بعض القواعد التقنيّة (على سبيل المثال العدوى الميكروبيّة)، توجد قواعد اجتماعيّة من نتائجها التأنيب والثناء وبشكل عام أكثر عقوبة اجتماعيّة عندما يتمّ انتهاكها (كالجريمة مثلاً)؛ في هذه الحالة، صلة الفعل بنتيجته هي كما يقول، «توليفيّة» [دوركايم، 1974، ص 59-60]. بحسب دوركايم، ردّ الفعل هذا يكفي لتحديد القواعد والحقائق الأخلاقيّة البحتة ويسمح باستعادة «مفهوم الواجب والفَرض من خلال التحليل التجريبيّ الصارم» [م.ن، ص 61].

هذا المنهج يؤدّي إلى تمييز مناسب بين القواعد الطبيعيّة والقواعد أو المعايير الاجتماعيّة. ومع ذلك، لا يبدو أنّ دوركهايم اقترح التمييز الحاسم بين المعايير الاجتماعيّة العامة والقواعد الأخلاقية على وجه الخصوص. يمكن في الواقع أن يُعترض عليه بأنّه يوجد ثناء ولوم تماماً خارج الأخلاق، على سبيل المثال عندما يصفّق الجمهور لفنّان أو يصفّر له أو عندما يُثني معلمُ الموسيقى أو معلّم صناعة الأثاث على المتدرِّب لقيامه بلفتةٍ ذكيّة. بإمكان كلّ أنواع القواعد الجماليّة والمهنيّة والقانونيّة، والمرح والمتعة، وأيضاً الاجتماعيّة-التقنيّة، أن تؤدّي إلى المدح أو اللوم أكانا تمّا بشكل جيّد أولاً من دون التعلّق بالضرورة بالطابع الأخلاقيّ. إذا كان الأمرُ مختلفاً، تصبح الحياة الاجتماعيّة أيضاً نوعاً من القوقعة الأخلاقيّة الدائمة، التي من شأنها أن تجعلها خانقةً ولا تُطاق أبداً. الاعتراض الآخر، الأكثر انتقادية يقوم على الإشارة إلى أنّ اللوم الذي يوجّهُه عضوٌ في مافيا تنتهك

---

[1]- من انقسام العمل الاجتماعيّ (1893).

[2]- تحديد الحقيقة الاجتماعيّة (1906)، في Sociologie et philosophie [علم الاجتماع والفلسفة] [1974].

قاعدة قانون الصمت[1] لا يحدّد حقيقةً أخلاقيّة بل بالأحرى يحدّد حقيقة لاأخلاقيّة، كذلك الأمر بالنسبة إلى الثناءات التي تكافئ المبلِّغين عن أنشطة تخريبيّة في دولة شموليّة أو واضعَ متفجّرات تستهدف المدنيّين. بشكل عامّ أكثر، هناك أمثلة كثيرة عن اللوم أو الثناء الإشكاليّ من الناحية الأخلاقيّة، حيث يمكن شرح القواعد المعياريّة من دون الحاجة إلى افتراض أي وعي أخلاقيّ مرتبط بهذه الأفعال، وإن كانت مشوهة أو ملتوية.

إذاً «ردّ الفعل» الدوركايميّ يسلط الضوء بوضوح على تعدد معنى المعايير الاجتماعيّة، لكنّه يترك المجال مفتوحاً على السؤال الجذريّ عن المعنى الأخلاقيّ لبعضها. المسألة التي يتوجّب أن تطرح نفسها هي معرفة إذا كان بالإمكان أن نجد لها بديلاً ملائماً للفكرة التي يمكن أن نكوّنها اليوم عن الحجج الأخلاقيّة. حول هذا البديل المحتمل سأكرّس القسم الثاني من هذه المقالة، من خلال رسم مشروع لعلم الاجتماع الأخلاقيّ، هو مسعًى تجريبيّ ومعياريّ على السواء حيث يقوم محوره الأساسيّ على التساؤل عن الوضع الخلقيّ وغير الخلقيّ، أو اللامبالي بالأخلاق، للممارسات الاجتماعيّة المنظّمة للبشر.

المعاناة غير الضروريّة وعلم الاجتماع الأخلاقيّ

كانت الفكرة السوسيولوجيّة الأساسيّة لدوركايم، المستوحاة بشكل كبير من هيغل، أنّ المجتمعات الإنسانية قامت على أسس خلقيّة، وأنّه يوجد أخلاقيّة أصليّة للنظام الاجتماعيّ. ولكن هذه الفكرة، التي استقاها علم الاجتماع الوظيفيّ الأميركيّ، ليست واضحة أبداً بالنسبة إلى الأخلاقيّين الفرنسيّين مثل لا روشفوكو أو شومفورت الذين كانوا يميلون أكثر لإيجاد مجتمع غير أخلاقيّ. من جهة أخرى، في عُرف هذه الفضيلة الاجتماعيّة الشكوكيّة والانتقاديّة التي انحاز إليها بيار بورديو، من خلال تقديم رؤية تافهة جدّاً للبنى المعياريّة للمجتمع. غالباً وتماماً لاموا بورديو لأنّه بنى سوسيولوجيّته على الانثربولوجيا الهوبسينيّة، بالإمكان حتّى القول السبوسيريانيّة أو الداروينيّة، التي تُشاهد في النضال من أجل المنافع أو التميّز، الألفا والأوميغا للحياة الاجتماعيّة وللعقلانيّة الفعليّة. مهما كان هذا النهج قابلاً للنقد، فهو يحلّل بنية تنافسيّة وانتقائيّة للحياة الاجتماعيّة التي، وهذا هو أقلّ ما يمكننا قوله، ليست عفوية أو طبيعية السير نحو الأخلاق وتجنب الظلم. وعندما نلقي نظرة شاملة على مختلف مجالات الحياة الاجتماعيّة، لا يكون من الصعب علينا إيجاد ظواهر التنافس والاختيار المميّز لإنتاج وتبادل السلع على سوق الاقتصاد، في مختلف القطاعات الأخرى

[1]- قانون الصمت (l'omerta): حفظ الأسرار لا سيّما في جرائم المافيا أو يشبهها.

للحياة الاجتماعيّة: قطاع التربية بالتأكيد، الذي هو المركز في نقد بورديو، وكذلك في علاقات التحالف والتفاهم الاجتماعيّ، الذي يمكن ملاحظتها في كلّ الأوساط، أو أيضاً في العلاقات الغراميّة والجنسيّة، والاستراتيجيّات الانتاجيّة، وهياكل السلطة أو بحوث المنافع الصحّيّة[1].

من الممكن في النهاية أن يكون المجتمع أقل أخلاقيّة بكثير ممّا يعتقده دوركايم، على الرغم من كونه أقلّ بكثير ممّا يعتقده بورديو. يعود ذلك في الواقع إلى ظواهر التنافس والاختيار الاجتماعيّ الموجودين بشكل عفويّ وطبيعيّ ولأنّهما يحدّدان كلّ أنواع المعاناة والظلم التي يمكن تطويرها في مختلف المجتمعات، من بينها مجتمعنا، وبعض الأفعال، المعايير والمؤسّسات العامة الهادفة إلى تقليص الظلم أو مساواة الحظوظ. سواء في إعادة التوزيع الاجتماعيّ، والطبّ، ورعاية كبار السن أو المرضى، ومعاملة الأقليّات والمنبوذين واستقبال الأجانب تبدو الحاجة الأخلاقيّة دائماً محاولة لإنقاذ الأشخاص الأكثر عرضة للآليّات الأكثر وحشيّة أو الأكثر إقصائيّة في المنافسة الاجتماعيّة، للبدء، بالتأكيد، من خلال الجريمة التامّة والبسيطة التي تبرّر إنشاء دولة القانون، ومن خلال المتابعة مع إجراءات الحماية الصحيّة والاجتماعيّة والتربويّة وغيرها التي تميز الدولة الاجتماعيّة أو دولة الرفاه في الديمقراطيّات الحديثة[2].

عندما نأخذ هذه العناصر بعين الاعتبار ونحاول التفكير ببعض اتجاهات الحكم الخلقيّ في المجتمعات المتحرّرة المعاصرة، سنكون من دون شكّ ميّالين لرفض فكرةِ أخلاقيّةِ المجتمع أو التهتّك العامّ للمجتمع، والبحث على العكس عن معيار أكثر محدوديّة قادر على تبرير الحس الخلقيّ العاديّ الذي بالإمكان إعطاؤه لبعض الممارسات أو مجالات الممارسات. إلّا أنّ هذا المعيار يمكنه أن يكون بكلّ بساطة المعاناة غير الضروريّة، بمعنى المعاناة التي لا يجب أن تكون ل أنّها كانت نتيجة عملٍ ظالم أو كان يمكن تجنّبها أو تقليصها، حتّى وإن لم يكن قد تسبّب بها عملٌ ظالم[3]. المعاناة غير الضروريّة بهذا المفهوم تبدو اليوم كنوع من المعادل العلمانيّ للشّر، الذي يجب محاولة تقليصه بكلّ الوسائل، على الأقل طالما نزعم أنّنا نتكلّم ونتصرّف باسم الأخلاق[4].

---

[1]ـ شرحت بالتفصيل التوازي بين موضوعيّة التنافس الاجتماعيّ هذا وتوازي الاختيار الطبيعيّ في **Morale et sociologie** [الأخلاق وعلم الاجتماع] [فارو، 2004] و **Raison et civilisation** [العقل والحضارة] [فارو، 2006أ].

[2]ـ انظر إسبينغ أندرسون [1999].

[3]ـ درجةُ العذابات غير الضروريّة هي أوسع من درجة العذابات غير العادلة، لأنها تشتمل العذابات التي لا يمكن ربطها بطريقة واضحة ومباشرة بمسألة غير عادلة، في حين أنّ العذابات غير العادلة لها معنى أضيق من العذابات التي سبّبها كائن بشريّ (طرف ثالث أو الشخص نفسه) وبمعنى أقوى، لم تكن لتحدث. فكرة المعاناة غير الضروريّة تتيح من جهة أخرى التمييز بين العذابات التي من دون أن تكون غير ضروريّة، يبدو من الصعب تجنّبها بشكل كامل أو بين تلك التي يمكن أن يكون لها مبرر وظيفيّ.

[4]ـ شرحت للمرّة الأولى هذه الحجّة بالتفصيل في الظلم والبؤس [1996] وتناولتها في ما بعد في الكتب الأخرى.

هذا هو هدف ومحور كل الانتقادات والاستنكارات والمقترحات والتوصيات والتعاويذ الأخلاقية في العالم الحاليّ، سواء في الطبّ، مع تحمّل مسؤوليّة الألم والعلاجات المسكِّنة، في مسائل الأخلاق والجنس حيث قد تكون الحدّ الوحيد الذي لا يزال فعالاً بالنسبة إلى التحرير، في المسألة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، مع استنكار تسريح العمّال وترحيل القوى العاملة، في القضايا الحضريّة أو العرقيّة، مع رفض وصمة العار المكانيّة والعرقيّة، في العلاقات الدوليّة ولا سيّما في العلاقات بين الشمال والجنوب، مع الحرص على مصير المدنيّين في حال الصراعات المسلّحة، والمجاعة أو الكوارث الطبيعيّة، أو أيضاً مع إعلان أهداف الأمم المتحدة للألفيّة.... فضلاً عن ذلك، وبعيداً عن المواجهة مع حماية الحقوق، فإنَّ تجنب المعاناة غير الضروريّة هي على عكس التبرير وفق خلفيّة التصريحات حول الحقوق انطلاقاً من تجربة الحرب العالميّة الثانية، يدفع باستمرار من قبل المشاعر الأخلاقيّة التي ترافقها والصراعات الحديثة للاعتراف بحقوق الأشخاص المضطهدين لجنسهم أو لتوجههم الجنسيّ أو لأصولهم الثقافيّة أو العرقيّة [انظر هونت، 2000]: إنّ حرمان المرء من الحريّة أو تعرّضه للإهانات يبدو في الواقع كأسوء أنواع المعاناة غير الضروريّة.

إنّ موضوع خيريّة الضمير الأخلاقيّ المعاصر وإشفاقه يتمايز بشكل منفرّد مع الضمير الذي يحرّك منهج دوركايم الذي يعدُّ العقوبة الاجتماعيّة إنما هي النظير الطبيعيّ للفضائل الأخلاقيّة الأوّليّة مثل الإيثار والإخلاص لقضية جماعيّة.

هذه الفضائل ليست مهجورة بالتأكيد، ولكنّنا أصبحنا اليوم في منطق العمل الإصلاحيّ المستوحى من الإحساس والتضامن مع الشخص الأضعف أو الأوهن: كبار السنّ أو المرضى، العمّال المستغَلّون، الغرباء المدانون، النساء المعنّفات، الأطفال الذين يتعرّضون لسوء المعاملة، المساعدون الذين يتعرّضون للمضايقات، المساجين المعذّبون، المدنيّون الذين يتعرّضون للإرهاب...وابتعدت العلوم الاجتماعيّة في القرن العشرين، لا سيّما مع صوَر ميشيل فوكو أو إرفنغ غوفمان، تدريجيّاً عن الموضوع العقابيّ الذي روّج له الدوركايميّون[1]، من أجل فكرةٍ قد تكون بكلّ بساطة فكرة ظلم العدالة التي عندما تمارس بطريقة قمعيّة بحتة، تُفسد العدالة وتميل دائماً إلى الإطاحة بقوّة أكبر بما طالبت به العدالة بكلّ بساطة. بطريقةٍ ما، النقد النسوي للعدالة

[1]ـ انظر فوكو، المسؤوليّة. دراسة علم الاجتماع.

اللاشخصانيّة، التي مورست باسم أخلاقيّات الرعاية والمسؤوليّة تجاه احتياجات الآخرين [انظر جيليجان، 1986]، هو أيضاً وسيلة للتشكيك في الظلم الكامن للعدالة اللاشخصانيّة الوحيدة[1].

إلّا أنّه من غير المؤكّد أنّ هذا التناقض مع النهج الجمهوريّ للدوركايميّين هو تاريخيّ أساساً، لأنّه بعد كلّ شيء، هو بالفعل حالة الكثير من الفقراء والضعفاء الذين، على مدى عقود، استوحت الحركة الاشتراكية أو المناهضة للاستعمار، حتّى من دون الكلام عن العديد من التقاليد الخيريّة والشهامة التي وُجدت في تاريخ المسيحيّة أو غيرها من الثقافات الدينيّة. الفرق هو بالأحرى أكثر ممّا أراد دوركايم أن يعطيه معنى التكامل الجماعيّ أو التضامن الاجتماعيّ، بينما قد تكون متطلّبات التضامن مفهومة ومبنيّة حول المعاناة الفرديّة الناجمة عن نظام اجتماعيّ أو قانونيّ وعن الحروب أو البلايا الطبيعيّة. على العكس من ذلك، ليست التشعّبات التي ندينها اليوم حول أعمال الرحمة أو التقديس تجاه الضحايا[2] جديدةً في عصرنا الحاضر، ولن يكون لدينا أي مشكلة للعثور على أمثلة أخرى في عصور أخرى، في أوروبا المسيحيّة في القرون الوسطى على سبيل المثال، أو في العالم الإسلاميّ المعاصر. يبدو أنّ موضوع المعاناة غير الضروريّة، كما ورد في النقاش الحديث، يكشف عن شيء أكثر ثباتاً من الضمير الأخلاقيّ الملازم للحياة الاشتراكيّة. يمكن أن يكون لحساسيّة الإنسان الأساسيّة، أمام معاناة غير ضروريّة، أُسسٌ علم-سلوكيّة أو تطوريّة قديمة جدّاً، إذا صدّقنا أنّ فيها عدداً من أعمال التعاطف الحاليّة بشأن أوضاع الحيوانات والبشر[3]، التي ترتبط من جهة أخرى بتحليلات الفلاسفة الأسكتلنديّين في القرن الثامن عشر[4].

فضلاً عن ذلك، فإنّ المعاناة غير الضروريّة لا تدلّ بشكل فوريّ على حقيقة أخلاقيّة، لأنّه ليس من الواضح ما هو الخلقيّ في هذه المعاناة، وإنّما هي ظاهرة اجتماعيّة معياريّة، بالمعنى الذي أشرتُ إليه، أي التمتّع بأساس مادي-تجريبي وبشيءٍ من المعنى المعياري الجوهريّ الذي يقول ببساطة، لدى الضحية أو الشاهد: لم يكن يجب أن يحصل هذا! هذه الحقيقة تعبّر عن الحالة الحساسة تكوينيّة البشر، كذلك النفعيّون لهم القدرة على التمتع بالمباهج وبالعذابات، ويفضلون مبدئيّاً الأولى على الثانية، سواء أكان ذلك عذابات جسديّة أو معنويّة[5]. وهذا العنصر الحساس هو مكوِّن أساسيّ للعقلانيّة الإنسانيّة، بمعنى النفعيّة كما في المعنى الأخلاقيّ. كما أنّ لدينا اليوم

[1]- انظر أيضاً النقد لـ أ. مارغلي في المجتمع المحتشم [1999].
[2]- انظر مثلاً د. سالاس [2005].
[3]-انظر برثوز، جورلاند، [بإشراف] [2004]، أو قبل ذلك، بولبي [1978].
[4]-تبدأ بالتأكيد بنظريّة الأحاسيس الأخلاقيّة لـ آدم سميث (1759).
[5]- انظر بنتام، مقدّمة مبادئ الأخلاق والتشريع (1978).

حججاً جديدة تطوّريّة تتعلّق ببقاء الأنواع وتكاثرها، وحججاً عصبيّة-سوسيولوجيّة تتعلّق على وجه الخصوص بما يسمّى نظام المكافأة، التي تؤكّد على دورٍ تحفيزيّ قويّ للمتعة، التي هي عموماً ما نبحث عنه، من باب الاعتراض على المعاناة التي نسعى لتجنّبها -إلاّ إنّ كانت بالطبع هي نفسها مصدراً للمتعة[1].

من أجل إضافة ملاحظةٍ أكثر فلسفيّة هنا، يمكن للمرء أن يسأل، لماذا ينبغي، وبصرف النظر عن الاعتبارات التاريخية التي ذكّرتُ بها، وضعُ المعنى الأخلاقيّ في ذلك المكان، وليس في العقوبة كما فعل دوركايم، أو في مكانٍ آخر. لكن الحجّة الرئيسيّة التي تسمح بملاحظة المعاناة غير الضروريّة كحقيقة معياريّة أصيلة للحكمٍ أو الحسّ الأخلاقيّ العاديّ، تبدو سلطةً تصاغ على النحو التالي: لو لم تكن المعاناة موجودة، لكان كلّ شيء مسموحاً، طالما لا أحد يعاني؛ لا أحد أي لا أنا، لا أنت، ولا هي، الآن أو الأمس أو في ما بعد. في مثل هذا الوضع، بالأمكان بالتأكيد إبعاد بعض المباهج، على سبيل المثال من وجهة نظر تجميليّة، وكـ أنّها ليست جميلة بشكل كافٍ، أو من وجهة نظر وظيفيّة، وكـ أنّها ليست مفيدة بشكل كافٍ، أو حتّى من وجهة النظر المتْعَتيّة، وكـ أنّها ليست شديدة بشكل كافٍ، ولكن لن يكون هنالك سبب خلقيّ للحرمان منها أو للانزعاج. لا تبدأ مشكلة الممنوعات والواجبات والحدود فعليّاً بطرح نفسها إلاّ لأنّ هنالك منافع حسّاسة ليست جيّدة أو مقبولة من الجميع، بما في ذلك أنا نفسي في فترة أخرى من حياتي.

تستند الحجّة السابقة في أقوى حالاتها على فكرة أنّ أيّ اعتراضٍ يدعي الأخلاقيّة، وليس مرتبطاً بطريقة أو بأخرى بمعاناة غير ضروريّة، هي لاغية وباطلة كاعتراضٍ خلقيّ. لهذه الصيغة أفضليّة شمول العديد من تعابير المعنى الأخلاقيّ التي لوحظت في الحياة الاجتماعيّة، ولا سيما بعض الفضائل المستمدّة من الحِكم الفلسفيّة أو الاجتماعيّة: الكرم والتضامن، ورعاية، والاعتدال... ولكن أيضاً، على المستوى الإجرائيّ أكثر، ما يمكن أن يُطلق عليه «سياسة عدالة الآخر»، وهذا يعني فرصة أن يمكن أن نترك الآخر يشكّل بنفسه المعيار الذي يعتقده مقبولاً ليس بالنسبة إليه فقط ولكن أيضا بالنسبة إلينا، وهو ما يبدو في الواقع الشرط الأكثر احتراماً أو الأقل إهانة للخروج من الصراع[2].

[1]- انظر: في أدبٍ متزايد الأهميّة، أبرامسون، بنكرتون (بإشراف) [1995]، كاهنمان، ديانر، شوارز (بإشراف) [1999] و، على مستوى أكثر تقنيّة، العدد الخاصّ، «المكافأة والقرار»، من مجلّة نيرون [2002].

[2]- انظر حول هذا الموضوع «الاحترام وعدالة الآخر» [فارو، 2006 ب].

يمكننا الاعتراض أخيراً بأنّ انتقاد المعاناة، التي هي في المقام الأول تجربة ذاتيّة لا يكفي، وربمّا حتّى غير ضروريّ لجعل ممارسةٍ غيرَ أخلاقية. لأنّ بعد كلّ شيء، قتل شخص ما هو أمرٌ غير أخلاقيّ، حتى من دون جعله يتعذّب، أو أيضاً، على إثر اعتراضه عليّ، أن نحوّله إلى عبدٍ من خلال إعطائه حبّة دواءٍ للسعادة تجنبه أيّ معاناة. ولكن السؤال هو أساساً معرفة ما إذا كان يمكن حقّاً قتل الإنسان على حين غرّة أو استرقاقه من دون أن يعاني من أي شيء، كإنسان. لكن يبدو هنا أنّ فكرتنا عن الإنسان وعن العلاقات الإنسانيّة تشمل الحقّ في العيش وتستثني بؤسَ العبوديّة، حيث المعاناة الحقيقيّة أو الافتراضيّة (كان سيعاني لو كان يعلم ما يحدث له) لشخصٍ حُرم من حياته أو من حريّته. فضلاً عن ذلك وللأسباب نفسها التي سنعتبرها انسلاخاً كليّاً لمجموعة أو لفرد أو لمنتَج كمعاناة أو بؤس موضوعيّ، حتى لو كان هذا الشخص لا يدركه إلاّ عندما يتعرّض له. في هذه الحالة، يتمّ استبدال السلطة الذاتيّة بسلطة الظرف الإنسانيّ، وكما نتصوّره.

استنتاجي الأخير: هو أنّه إنْ كان لدينا فكرة واضحة تماماً عن العقلانيّة الأخلاقيّة لإدراجها في نظريّة الاختيار العقلانيّ، وإذا أدخلنا فضلاً عن ذلك الجرعة اللازمة من الواقعيّة لتخليص البنائيّة الاجتماعيّة من نسبويّتها الارتيابيّة، لن يكون من المستحيل تصوّر مفهوم اجتماعيّ واقعيّ وانتقاديّ وإجرائيّ في مجال البحث العمليّ. هذا المنظور يبدو واضحاً في جوانب مختلفة، ولكن في ما يخصّ علم الاجتماع الأخلاقيّ، فإنَّه يقوم أساساً على استكشاف مختلف المجالات المعياريّة للحياة الاجتماعيّة: السياسة والاقتصاد والتعليم والدين والجنس والطب... مع التساؤل إلى أي مدى، ولأيّة أسباب معلنة بوضوح تنطلق (أم لا) من إشكاليّة أخلاقيّة؟.. وهذه هي بالضبط المشكلة التي تطرح نفسها دائماً في النقاش الاجتماعيّ، ولكن من دون أن تكون الأسباب الأخلاقيّة أو الخارجيّة للأخلاق قد تمّ تفسيرها بوضوح. وميزة هذا النهج هي بشكل خاص تجنّب التفسير الأخلاقيّ المبالغ فيه لجميع أنواع الممارسات التي لا تنطلق المعايير والأسباب بالضرورة من الأخلاق، ولكن من غيرها من الوظائفيّات المعياريّة.

فهرس المصادر والمراجع

1. Abramson P. R., Pinkerton S. D. (sous la dir. de), 1995, Sexual Nature, Sexual Culture [الطبيعة الجنسيّة والثقافة الجنسيّة], University of Chicago Press, Chicago.

2. Axelrod R., [1984] 1992, Donnant donnant [أَعطِ تُعطَ](traduit par M. Garène), Odile Ja-cob, Paris.

3. Bentham J., [1789] 1999, Introduction aux principes de la morale et de la legislation [مقدّمة مبادئ الأخلاق والتشريع] , in Audard C. (sous la dir. de), Anthologie historique et critique de l'utilitarisme. I. Bentham et ses précurseurs[مختارات تاريخيّة ونقديّة للنفعيّة. المجلد الأوّل, بنتام وأسلافه] , PUF, Paris.

4. Berthoz A., Jorland G. (sous la dir. de), 2004, L'Empathie [التعاطف] , Odile Jacob, Paris.

5. Bouvier A., 2004, « Le problème de l'unification des théories en sociologie. Un exemple: choix rationnels et logiques de l'honneur»

6. مشكلة توحيد النظريّات في علم الاجتماع. على سبيل المثال: الخيارات العقلانيّة والمنطقيّة للشرف] , Cahiers d'épistémologie [دفاتر الإبستيمولوجيا (علم المعرفة)] n° 200408-/n° 320, novembre (GRE C, Université du Québec à Montréal).

7. Bowlby J., [1969] 1978, Attachement et perte [التعلّق والخسارة], vol. 1 L'attachement [التعلّق] (traduit par J. Kalmanovitch), PUF, Paris.

8. Cosmides L., Tooby J., 1992, «Cognitive adaptations for social exchange» [الملاءمات المعرفيّة للتبادل الاجتماعيّ], in Barkow J. H., Cosmides L., Tooby J. (sous la dir. de), The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture [العقل الملائم, علم النفس التطوّريّ وجيل الثقافة], Oxford University Press, Oxford.

9. Durkheim É., [1906] 1974, «Détermination du fait moral»[تحديد الحقيقة الأخلاقيّة] , in Sociologie et philosophie[علم الاجتماع والفلسفة] , PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT].

10. [1893] 1973, De la division du travail social, [من انقسام العمل الاجتماعيّ], PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

11. [1911] 1974, «Jugements de valeur et jugements de réalité» [أحكام القيم وأحكام الواقع] , in Sociologie et philosophie, PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

12. [1912], 1968, Les Formes élémentaires de la vie religieuse [الأشكال الأوّليّة للحياة الدينيّة] , PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

13. Esping-Andersen G., [1990] 1999, Les Trois Mondes de l'État-providence

14. [العوالم الثلاثة لدولة الرفاه]. Essai sur le capitalisme moderne (traduit par F.-X. Merrien et alii), PUF, Paris.

15. Fauconnet P., [1920] 1928, La Responsabilité. Étude de sociologie [المسؤوليّة, دراسة سوسيولوجيّة], Alcan, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

16. Flanagan O., [1991] 1996, Psychologie morale et éthique [علم النفس الأخلاقيّ والمعنويّ] (traduit par S. Mar-nat), PUF, Paris.

17. Gibbard A., [1990] 1996, Sagesse des choix, justesse des sentiments [حكمة الخيارات, دقّة المشاعر] (traduit par S. L augier) PUF, Paris.

18. Gilligan C., [1982] 1986, Une si grande différence [الاختلاف الكبير جدًّا] , Flammarion, Paris.

19. Honneth A., [1992] 2000, La Lutte pour la reconnaissance [النضال من أجل الاعتراف] (traduit par P. Rusch), Éditions du cerf, Paris.

20. Hume D., [1739] 1973, Traité de la nature humaine [بحث حول الطبيعة البشريّة](traduit par A. Leroy) 2 vol., Aubier, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

21. Kahneman D., Diener E., Schwarz N. (sous la dir. de), 1999, The Foundations of Hedonic Psychology [أسس علم النفس المتعويّ] , Russel Sage Foundation, New York.

22. L'Année sociologique, 2004, «Éthique et sociologie. Perspectives actuelles de la sociologie morale» [الأخلاق وعلم الاجتماع. الرؤى الحاليّة لعلم الأخلاق الاجتماعيّ] , vol. 54, n° 2 (sous la direction de P. Pharo).

23. Margalit A., [1996] 1999, La Société décente [المجتمع المحتشم](traduit par F. Billard et L. d'Azay), Climats, Castelnau-le-lez.

24. Neuron, 2002, «Reward and decision» [المكافأة والقرار] , numéro spécial, vol. 36, n° 2, 10.

25. Nurock V., 2004, «Intuition morale et morale naïve» [البداهة الأخلاقيّة والأخلاق الساذجة] , L'Année sociologique [عام علم الاجتماع] , vol. 54, n° 2, p. 435453-.

26. Pharo Patrick, 1996, L'Injustice et le mal [الظلم والبؤس] , L'Harmattan, Paris. 1997, Sociologie de l'esprit, conceptualisation et vie sociale

27. [علم اجتماع العقل, المفَهمَة والحياة الاجتماعيّة], PUF, Paris.

28. 2004, Morale et Sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture

29. [الأخلاق وعلم الاجتماع. المعنى والقيم بين الطبيعة والثقافة], Gallimard, «folio », Paris.

30. 2006a, Raison et civilisation [العقل والحضارة] , Éditions du Cerf, Paris.

31. 2006b, «Respect et justice d'autrui» [احترام وعدالة الآخر] , in Zaccaï-Reyners N. (sous la dir. de), Les Figures du respect [وجوه الاحترام] , Éditions de l'Université libre de Bruxelles (à para-ître).

32. «How is sociological realism possible?» [كيف تكون الواقعيّة السوسيولوجيّة ممكنة؟] , European Journal of Social Theory [المجلّة الأوروبيّة للنظريّة الاجتماعيّة](à paraître).

33. Pinker S., 2002, The Blank Slate : The Modern Denial of Human Nature [الشريحة الفارغة: الإنكار الحديث للطبيعة البشريّة] , Viking Penguin, New York.

34. Putnam H., [2002] 2004, Fait-Valeur : la fin d'un dogme et autres essais [نهاية العقيدة وأبحاث أخرى] (traduit par M. Caveribère et J.-P. Cometti), L'éclat, Combas.

35. Salas D., 2005, La Volonté de punir. Essai sur le populisme pénal, Hachette, «Littératures», Paris.

36. Smith A., [1759] 1999, Théorie des sentiments moraux [نظريّة الأحاسيس الأخلاقيّة](traduit par M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau), PUF, Paris.

37. Weber M., [1917] 1965, «Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences logiques et économiques» [بحث حول معنى «الحياد القِيَميّ» في العلوم المنطقيّة والاقتصاديّة] (traduit par J. Freund et alii), in Essais sur la théorie de la science, Plon, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

38. [1921] 1971, Économie et société [الاقتصاد والمجتمع] (traduit par J. Freund et alii), Plon, Paris.

حلقات الجدل

أخلاقيات المحاجَّة

قراءة في مشروع هابرماس الأخلاقي ومضامينه النظريّة

عبير سعد[*]

تستقرئ هذه الدراسة مضامين أخلاقيات المحاجَّة عند أحد فلاسفة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت؛ هو الفيلسوف الألماني المعاصر يورجن هابرماس(1929-   )(J. Habermas). فلقد سعى الأخير إلى تأسيس مشروع أخلاقي كوني، تقوم مقاصده على مجموعة من الإفتراضات الضرورية للمحاجَّة. إذ أن مصدر المعايير الأخلاقية والاجتماعية لم يعد الذات التي تفكر بشكل أحادي، بل إن هذه المعايير باتت تحفظ مصالح الجميع، عن طريق تحديد مجموعة من الاجراءات الضرورية لعملية النقاش التي تكون للحجة الكلمة الفاصلة فيها.

تتناول هذه الدراسة جزءًا هامًا من تلك المضامين والمقاصد من حيث معنى الأخلاقيات وخصائصها.. ثم تمضي بعد ذلك إلى فهم غاية أخلاقيات المحاجَّة، وهي الوصول إلى الإجماع تلك الفكرة التي جعلت هابرماس يدخل في حوار طويل مع فلاسفة ما بعد الحداثة حول إمكانية وجود هذا الإجماع من عدمه.

المحرر

يحدد هابرماس مفهوم الأخلاقيات Ethics بأنه بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية، وهو مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون وأرسطو وكانط واسبينوزا ونيتشه..لكن الذي تغير هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا[1] باسم الإتيقا ذاتها[2]. يرى

---

*- أكاديمية وباحثة في الفلسفة الغربية ـ جمهورية مصر العربية.

[1]- اعتاد بعض الباحثين العرب ترجمة **Ethics** بـ "إيتيقا" أي الأخلاق النظرية، لكننا نميل إلي ترجمتها الأخلاقيات، لذا سوف ترد المفردتان في هذه الدراسة على المعنى نفسه.

[2]- يورجن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص12.

هابرماس أن البحث عن مجموعة القواعد، التي على الإنسان أن يحذوها في الحياة، قد نشأ مع فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو مرورًا بالفلسفة الحديثة مع اسبنوزا وكانط ونيتشه. ويؤكد هابرماس على أن كل مرحلة تمر بها المجتمعات البشرية يصاحبها تغير في تلك القواعد، ولقد بلغ هذا التغير أوجه في المرحلة المعاصرة حيث إن الأخلاقيات في تشكلها الجديد قد رفضت كل صور الأخلاقيات التقليدية المرتكزة على الدين أو الميتافزيقا أوالمنفعة، ولأنه من الضرورى الانطلاق نحو أخلاقيات جديدة تناسب طبيعة التحولات المعاصرة التي طرأت على واقعنا المعيش.

لتحديد هذا المفهوم يتوجب علينا التمييز بين كلمة أخلاق Moral وأخلاق نظرية Ethics، إن الاشتقاق اللغوي لـ Ethics الأخلاق النظرية ترجع للكلمة اليونانية Ethos التي تعني (العادات الأخلاقية)، بينما تعود الأخلاق Moral إلى الكلمة اللاتينية Mores والتي تعني (الأعراف)، والكلمتان وإن كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب ، وتحيلان على مضامين متشابة إلى فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل التي يحددها الاستعمال إلا أن التحليل يعطي لنا تمييزًا بينهما حيث تتسم Ethics بالسمة النظرية ، وتتجه نحو التفكير في أسس الأخلاق "فهي تبحث في قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق والأحكام الأخلاقية حول الخير والشر"[1].

لعل هذا المعنى يتشابه مع ما قرره هابرماس في أن الأخلاقيات تبدو وكأن مجال انهمامها هو الجهد النظري لبلورة المبادئ التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا(الأخلاقيات) باسم الإتيقا ذاتها، لذا فإن الإتيقا تبدو وكأن مجال انهمامها هو الجهد النظري لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين أوفى الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق Moral بمهمتها التاريخية المبدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة[2].

لعل هذا يتشابه مع ما حاول كانط أن يرسمه بأن علم الأخلاق يتعلق بتكون المبادئ الخلقية وتبريرها. ويتمثل في المصطلحات التالية: ينبغي، خير، شر، حق، باطل، وهذا ما يسميه كانط بميتافزيقا الأخلاق، أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه يستند إلى الخبرة، وهذا الجانب التجريبي يسميه كانط الانثروبولوجيا العلمية.

فى ضوء تلك التعريفات صاغ هابرماس تعريفا للأخلاقيات مستمدًّا منها ولكن على ضوء التراكمات المعرفية والتحديات العالمية الجديدة، ومن ثم فإنهما يعرفان الأخلاقيات بأنها «في مسعاها المعياري العام لا تسعى فحسب إلى توضيح شروط الفهم البين ذاتية، ولكنها تهدف أيضًا إلى تحديد الافتراضات

[1]ـ جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة : عادل العوا ، منشورات عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2007، ص 11.

[2]ـ يورجن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص 15.

التداولية للغة، وإلى إبانة شكل التأسيس البين ذاتي أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة»[1].

إذن فهابرماس في مسعاه لتأسيس أخلاقيات معيارية ذات توجه كوني لا يريد أن يقف فقط عند حد توضيح الشروط التي تجعل من التواصل البين ذاتي ممكنًا بل هو يسعى إلى الكشف عن الافتراضات التداولية الموجودة في اللغة، والتي تعمل كآليات ضابطة للخطاب والتي تنأي به عن الوقوع في زخم التلاعب والتضليل الموجود في لغة الحياة اليومية، ويخدم مصالح الفعل الاستراتيجي، كما يسعى إلى توضيح المبادئ الكلية التي يمكن أن تندرج تحتها الصور المتنوعة للحياة الأخلاقية.

خصائص الأخلاقيات

حاول هابرماس رسم خصائص أخلاق المحاجَّة على غرار الأخلاق الكانطية كدأبه المعتاد مع كانط، وبالأدق الأمر المطلق عند كانط، ولكن بعد أن أعاد صيغته بما يتوافق مع حوارية أخلاقيات المحاجَّة لديهما. لذا ينبغي أن نعرض للأمر المطلق عند كانط ثم صيغة هابرماس الجديدة له، وكيف يمكننا أن نتوصل من خلال هذه الصيغة لخصائص أخلاق المحاجَّة عنده.

أولا: الأمر المطلق عند كانط

لقد سعى كانط إلى تأسيس أخلاق كونية عمادها الأمر المطلق الصالح للجميع والمستقل عن ظروف التطبيق، فلقد صاغ كانط هذا المبدأ الصورى في شكل قاعدة كونية، تخضع لها جميع قواعد الفعل. ويتخذ المبدأ ـ القاعدة ـ مع كانط في بداية أمره شكل أداة لاختيار ما إن كانت قاعدة ما تقصد الكلية أوالكونية. فالوظيفة الأولى للمبدإ تتمثل في كونه معيارًا يسمح بالتعرف على ما إذا كان هذا الفعل أخلاقيًا أم لا، وقد وسع كانط ميدان الأمر القطعي ليشمل ثلاث صياغات:

1. افعل كما لوكان يلزم للإرادة أن تقيم قاعدة فعلك في قانون كلي للطبيعة (البعد الشخصي لاستقلال الإرادة).

2. افعل بحيث تستطيع دائمًا وفي الوقت نفسِه أن تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر ليس فقط كأداة وإنما أيضا كغاية (البعد الجماعي لاستقلال الإرادة).

3. افعل بشكل تستطيع معه أن تسلك داخل مملكة الغاية في الوقت نفسِه كذات وكمشرع. (البعد الكسموسياسي لاستقلال الإرادة) [2].

لقد آمن كانط بأن الإرادة الخيرة التي تهتدي في وجودها بمبدإ معين هي الشيء الوحيد الذي يعتبر

[1]ـ المصدر نفسه ، ص16.

[2]ـ محسن الخوني: كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مجلة أوراق فلسفية؛ القاهرة، العدد 23، 2009، ص26.

خيرا في ذاته، إن الإرادة الخيرة التي تريد الخير لنفسها ولغيرها هي الخير في ذاته. وإذا كان لابد للإرادة الخيرة أن تكون مبدئية في مساعيها، فإن المبدأ الوحيد الذي يجب أن تعمل به بحكم طبيعتها الخيرة هو مبدأ الأمر المطلق الذي يقضي بأن ننظر إلى أي إنسان على أنه قيمة في حد ذاته، وبسبب ذلك وجب احترامه احتراما غير مشروط. ويتمثل المعنى الجوهري للاحترام في الفلسفة الأخلاقية لكانط في التعامل مع الغير باعتباره غاية لا باعتباره وسِيلة أومطية لتحقيق المصالح الأنانية. ذلك لأن ما يعتبر غاية في ذاته هو كل ما يستمد قيمته من ذات هو يتمتع بالتالي بالاستقلال الذاتي الذي يعني استقلال الإرادة. ولذلك يعتبر كانط استقلال الإرادة أساس الكرامة الإنسانية، وجعل منه القانون الأخلاقي الكوني الذي يجب على كل فرد احترامه.

ولقد استفاد هابرماس من صياغة كانط تلك وحاول أن يدشن مبدأين جديدين لتلك الصيغة.

ثانيًا: الأمر المطلق من كانط إلى آبل وهابرماس

تقوم أخلاقيات المحاجَّة مثل الأخلاق الكانطية على مبدإٍ عقلي مؤسس للمعايير الكونية، ولهذا المبدإِ صياغة متقاربة لهابرماس. وهى: يجب على كل معيار لكي يكون صالحًا أن يستوفي الشرط الذي من خلاله يقبل كل الأشخاص المعنيين لكل النتائج والتبعات والآثار الجانبية الناتجة عن قبول الجميع بالعمل به عن رضا وذلك مراعاة لكونيته ، وإن كان على حساب المصالح الخاصة لكل واحد منهم[1].

لقد تأثر هابرماس بصديقه وشريكه الفكري في مشروع أخلاقيات المحاجَّة كارل أوتو آبل في أن أهم خصائص أخلاقيات الحوار تظهر من خلال مقارنتها مع الأخلاق الكانطية من حيث إن أهم خصائصها معبر عنها بألفاظ ميتا أخلاق كونية universalistic ومعرفية cognitivistic وصورية formalistic وأدبيّاتيّة deontological وهي أخلاقيات مسؤولية ، وهي تعمل في النهاية من خلال اللغة الحوارية.

إذا كانت كل خاصية من خصائص هذه الأخلاق ملازمة بصور أو بأخرى لباقي الخصائص التي هي في النهاية تجليات لمبدأ الكونية فإننا سنحاول عرضهم بشيْءٍ من التفصيل في صورة أبعاد كالتالي:

أ ـ الكونية والمسؤولية لأخلاقيات المحاجَّة

يمكن تصنيف النظريات الأخلاقية بطرق مختلفة انطلاقًا من موقفها تجاه المبادئ الأخلاقية، بحيث يمكن التمييز بين الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة؛ فبينما تعني الأولى اختلاف المبادئ والقيم الأخلاقية بحسب المكان والزمان، يعني النوع الثاني وجود مبادئ أخلاقية عامة تُطبق على جميع

[1]- J Habermas: Moralbewubtsein und Kommunikatives Handeln , Frankfurt -am Main- Suhrkamp, 1981. s,76.

الناس في كل زمان ومكان مهما اختلفت ظروفهم وآراؤهم[1].

فى ظل هذا التصنيف الشائع للنظريات الأخلاقية سعى هابرماس إلى تأسيس أخلاقيات تتجاوز الدوائر الأخلاقية الصغرى Micro إلى ما هو أرحب، إلى الإنسانية كافة أي تأسيس الأخلاقيات على مستوى الوحدات أو النظريات الكبرى Macro ويشرح هابرماس معنى الكونية أوالكلية بأنها تنبع بشكل واضح من أن الفرد الذي يشترك في نقاش من أي نوع طبقًا لمبدإ التعميم يكون قادرًا على الوصول إلى الحكم نفسِه لمدى قبول المعايير الخاصة بالأحداث. وهذا يعني أنه إذا كانت الأخلاق الكانطية تتجه نحو تأسيسِ قانون أخلاقي كلي، فإن الأخلاق المقترحة من هابرماس تعتمد على ممارسة وتطبيق يتجلى من خلال فاعلية الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقية تتسم بالكلية، إلا أنه يوافق كانط في إن دور الأخلاق أوالعقل العملي ليس وصفها أمور الواقع أوالتنبؤ بها وإنما ينحصر مجالها فقط في أن تخبرنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل [2].

إن هابرماس يرفض أن يكون دور الأخلاق قاصرًا على رصد لما يحدث في الواقع والتنبؤ به، إنما لابد يكون موجه للصورة التي ينبغي أن تكون عليها حياتنا.

يرمي هابرماس إذن من إلصاق الطابع الكلي بالأخلاق إلى رفض ترك مجال الفعل الإنساني في الأخلاق والسياسة للقرارات النسبية والحسابات الفردية ولحظة الاختيارات اللامعقولة، وهذا يجعلنا نذهب مع هابرماس إلى الحاجة إلى أخلاق كلية مبنية على أسس عقلية ومبادئ مقنعة على صعيد عالمي، حيث أصبح طرح مشكلة أسس الأخلاق اليوم بعد كانط أمرًا ضروريًّا نظريًّا بعد أفول الأخلاق التقليدية والقيم العلمية الصادرة في الأديان والتي أضعفت النظم المعاصرة[3].

إذن فهابرماس من خلال هذا الطرح يرنو لتأسيس البعد الكوني للأخلاق المتمثلة في شقين متكاملين أولها شمول جميع الأطراف ـ أي الأشخاص المعنيين كما في صياغة الهابرماسية ـ وثانيها إمكانية تعميم الحكم، وبهذين الشقين يتجاوز هابرماس عيوب النظريات الأخلاقية القائمة على سببية الأحكام الأخلاقية. وإذا كان البعد الكوني هاجسًا في أخلاق المحاجَّة عند هابرماس.

لقد خلص هابرماس إلى أننا في حاجة إلى أخلاق تتلاءم مع المرحلة ما بعد العرفية وهي مرحلة موجهة بمبدأ الكونية وهي الخاصية التي نجدها حاضرة في الأخلاق الكانطية، وتتميز المرحلة الأخيرة عن المرحلة لما قبل عرفية، والمرحلة العرفية بحضور القانون الوضعي الحديث. ولكن للأسف الشديد

---

[1]ـ سمير بلكليف، ايمانويل كانط،،: فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص24.
[2]ـ هنري أيكن: عصر الايديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت 1986، ص 6.
[3]ـ أبو النور حمدي أبو النور: الأخلاق والتواصل عند يورجن هابرماس مرجع سبق ذكره، ص 212.

مازلنا في مجتمعنا المصري في كثير من الأحيان يظهر أننا لم نتخطَّى المرحلة العرفية وفكر القبيلة إلي فكر المواطنة والدولة الحديثة ، وخير مثال على ذلك في مشهدنا المصري هو الجنازة الضخمة لقبيلة السواركة في شمال سيناء ورفعهم لعلم القاعدة في تحدٍّ سافر للحكومة المصرية عقب أحداث مسجد الفتح.

وإن الأخلاق كما يسعي إليها هابرماس لابد أن تكون مؤسسة على أسس عقلية، أي أن المعايير الأخلاقية في المرحلة ألما بعد عرفية غير قائمة على اتفاقات عرفية، بل نابعة من العقلانية التواصلية والمناقشة العملية، وبالتالي فهي لا تستمد سلطتها من أيّ أسس ميتافزيقية أو دينية.

إذن فالعقلنة القابعة في قلب المرحلة الما بعد توافقية؛هى القادرة على أن تحرر الحكم الأخلاقي من الارتباط بسلطة كل الاتفاقات والأعراف المحلية وأيّ نزعة تاريخية لشكل الحياة الخاصة، فالحكم الأخلاقي في المرحلة ألما بعد عرفية له طابع كوني مجرد يتخطى هذه الحدود الثقافية لأنه حكم يبنى على المحاجَّة بوصفها أساسًا للفعل التواصلي، وهو الأساس الذي في إمكانه من يحظى باتفاق جميع الأشخاص المعنيين المنتمين للمحاجّة. إنه انتقال إلى مرحلة جديدة مخالفة للمرحلة العرفية، تلك التي تغيب فيها سلطة العقل، ويتم فيها الخضوع للأعراف والتقاليد السائدة دون مناقشة، حفاظًا على تمسك العلاقات والروابط الاجتماعية.

لعلنا نلاحظ الأثر القوى لكولبرج على هابرماس وبحثه عندما نقل نتائج تطور الوعي الأخلاقي عند الطفل وانتقاله من المرحلة ألما قبل عرفية إلى المرحلة العرفية وما بعدها، كما بيّنها كولبرج Kohlberg في بحثه، وتطبيقها على مراحل تطور الوعي الأخلاقي في المجتمع بشكل عام.

إن الوضع العالمي الراهن؛ هو الذي جعل هابرماس يسعى لإدماج المسؤولية المشتركة للبعد الكوني لأخلاق المحاجّة متأثرًا بصديقه آبل.

إن أخلاق المحاجّة لدى هابرماس وفقًا لصيغته تنص على مسؤولية الفاعل تجاه تبعات فعله وآثاره لما كان الفاعل هنا هو البشرية جمعاء، وبالضرورة أن تكون المسؤولية أيضا مسؤولية جماعية، وهذا ما سوف يتضح بارتباط أخلاق المناقشة بالبعد السياسي ولكن ما يعنينا هنا هي الدوافع التي جعلت هابرماس يعمد إلى ترسيخ هذا البعد في أخلاقيات المحاجّة لديه، ويمكننا إجمالها من خلال كتاباته على النحو التالي:

1. الخطر المدمر الذي يتسبب فيه التنافس النووي حول الحياة وعلى الأرض، فقد أدى التطور العلمي إلى شبه استقلال للتقنية العلمية مما أفضى إلى اتساع الهوة أكثر فأكثر بين عالم الإدراك وعالم الفعل، لذلك باتت الطبيعة في بعديها البيئي والحي مهددة بالتشويه وبالزوال بفعل

حرب استراتيجية ذرية أو بيولوجية، «وفي مثل هذا الصراع لا فرق بين العدو والصديق في التأثر بمخلفات الحرب»[1].

2. هيمنة حياة أخلاقية جوهرية للمجموعات البشرية ساهمت ولا زالت تساهم في حصر الأخلاق داخل محتوى حضاري وثقافي معين، تعبر عنه مركزية ثقافية أوروبية وجنون عظمة أمريكي يجثم على العالم، ومن أخطر تبعات ذلك الاستعمار الحديث والجديد والمتجدد ومن مظاهره ما يشيع اليوم تسميته بصدام الحضارات[2] أو صراعها؛ والذي من سماته هيمنة نوع من السلفية أو الأصولية انعكست على ميادين أخرى مثل الدين والسياسة والحق.

3. هيمنة المعقولية التقنية والاستراتيجية على ميادين التعامل والتواصل وتحول الإجراءات إلى عمليات عقلية تتحكم فيها غايات ومنافع خاصة داخل موازين قوى استراتيجية مدفوعة إلى أقصاها.

4. ما يمكن أن يسميه هابرماس بالأعباء الكبرى السياسية ـ الأخلاقية لوجودنا الخاص وهي إضافة إلى الخطر النووي، الجوع والبؤس في العالم الثالث، وأخيراً التعذيب والانتهاكات الإنسانية المتفرقة في دول اللاعدل[3].

إن دوافع هابرماس إلى إرفاق بعد المسؤولية بالأخلاق نابعةٌ من أننا أصبحنا نعيش بمصطلحات أولريش بيك في "مجتمع المخاطر"[4]، هذا المجتمع الذي تهدده الأخطار من كل جانب، سواء على جانب التقدم التقني في مجال الأسلحة النووية ، وما يمكن أن يحدث من جراء استخدام القنبلة النووية للبيئة بكل كائناتها بما فيها الإنسان ، فأثر استخدام تلك القنابل سيطال الجميع، ولن يفرق في تأثيره بين من يستخدمها ومن تُستخدم ضده، وسيؤول في النهاية إلى كارثة بيئية تودي بالجميع، بالإضافة إلى رغبة الولايات المتحدة وبعض الدول في السيطرة على العالم من جديد، ولكن السيطرة هذه المرة مختلفة عن صور الاستعمار التقليدية من حيث الآليات والطابع الثقافي الذي صار يغزو العالم. وفي مقابل استشراء النزعة الاستعمارية الجديدة (العولمة)، يتم إحياء النزعات الأصولية المتطرفة التي ترفض كل صور الحداثة وتأصيل سياسة الإنغلاق على الذات، وفي هذه الأجواء يستغل البعض أطروحة صمويل هنتنجتون من أن بعض الحضارات لديها استعداد أكبر للحرب، فالعنف متأصل في

[1]ـ انظر محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة، مرجع سبق ذكره، ص 109.

[2] - J.Habermas. Moral consciousness and communicative,trans: Christian lenhardt and shierry weber nicholsen, IntrodthomasMcCarthy,Polity press, 1990.p. 6.

[3]ـ حسن الخوني: كونية الإتيقا، مقال سبق ذكره، ص 41.

[4]ـ انظر:فرانسيس فوكاياما، نهاية التاريخ وخاتم البشرية،ترجمة حسين أحمد أمين،مركز الأهرام للترجمة والنشر،القاهرة، 1993.

بنيتها مما ينعكس على نظمها السياسية والاجتماعية، وعلي علاقاتها بالحضارات الأخري التي تتخذ شكل الصدام لا الحوار. فضلاً عن استفحال النزعة الأداتية وسيطرتها على مجمل نواحي الحياة، وثمة غياب التواصل الخلاق في عالم البشر. ويضاف إلى هذه الأخطارِ أعباءٌ لا تقل في خطرها عن الأخطارالسابقة، منها الفقر وانتهاكات حقوق الإنسان في ظل غياب العدالة السياسية والاجتماعية.

ب ـ البعد المعرفي

إذا كانت التجربة من المنظور الكانطي تعجز عن أن تكفل للأخلاق اليقين والضرورة باعتبار أنّ أحكامها لابد أن تتسم بالشمولية والموضوعية ولما كان الضروري واليقيني ناتجًا عن المعرفة القبلية الأولية والتي تصدر عن العقل وحده؛ لذا فكانط لجأ إلى تحليل التصورات العقلية- بصورة قبلية- للكشف عن التصورات الأخلاقية بعيدًا عن كل تجربة أو واقع عملي، وهذا من أجل ضمان كونيتها وشمولها، وهنا نلتقي مع التوجه الكوني للأخلاق بصورة قبلية، أي أن مشروع كانط الأخلاقي وما يحمله من مضامين كونية موجه مسبقًا وفق فكرة الكوني، «فمن التناقض أن يحاول المرء استخلاص الضرورة من أحد مبادئ الخبرة، وأن يحاول بهذا إعطاء أحد الأحكام شمولية صحيحة، حيث يتبين من القاعدة ـ سالفة الذكرـ في صياغة هابرماس أنها من صنع الفكر وليست من العاطفة أو العادة أو من التجربة، وهذا معنى معرفة أخلاقيات المحاجة.

في هذا الصدد يقرر هابرماس أن البعد المعرفي حقيقة لا متناهية معبراً عن ذلك بقوله «فلقد دافعت دائمًا عن وضع معرفي ـ إدراكي غير واقعي في مجال النظرية الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنظورات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي مهمتها هي تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة، فالعقل العملي في النهاية هو ملكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية دون تمثلات[1].

إذا كان هابرماس يقرر أن المعرفة الأخلاقية لابد أن تصدر من العقل فان هذا يقودنا إلى الحديث عن بعد أخر يعد انعكاسا صريحًا لمبدإ المعرفة؛ ألا وهو البعد الصوري لأخلاق المحاجَّة عند هابرماس.

جـ ـ البعد الصوري

يري هابرماس أن الصورية هي التي تعمل كقاعدة لإلغاء المحتوي غير الشمولي أوغير التعميمي

[1]ـ المرجع نفسه، ص 41.

لكل التوجهات القيمية المتعينة التي تتخلل السِّيَرَ الذاتية وأشكال الحياة الخاصة؛ من الناحية التقويميّة فضلاً عن قضايا الحياة الجديدة؛ فإنّه بالتالي لم يبق سوى قضية العدالة فقط التي هي المعيارية بالمعني الدقيق للكلمة؛ والتي في وسعها وحدها أن يتم تسويغها عن طريق حجة عقلانية من مبدإ التعميم ـ وأخلاق الخطاب تضع نفسها في المعارضة مع الافتراضات الأساسية للأخلاق المادية، هذه الأخيرة التي تميل نحو السعادة والغاية الأنطولوجية لنمط عملي من الحياة الأخلاقية أوغيرها. وعن طريق تجديد مجال صحة الأخلاقية تسعى أخلاق النقاش إلى الخروج من محتويات قيمية ثقافية محددة[1].

لعل ذلك ما رمى إليه كانط عندما نظر إلى القانون الأخلاقي على أنه الذي يدفع الإرادة ولابد أن يكون مستقلا عن التجربة- أي غير محدد المضمون أو مادة الفعل ـ وإنما ينظر دائما إلى شكله (صيغته الصورية)، والكائن العاقل يتصور قواعده كقوانين كونية ومبادئ لا تحددها الإرادة بواسطة المادة بل بواسطة الشكل فقط، ومن الواضح أنه إذا كانت الإرادة لا تحدد بالنسبة للمادة لتصبح أخلاقية، فإنه لابد أن تستغني عن مادة القانون ولا يبقى من ذلك إلا شكل القانون ـ أي كونيته ـ ذلك أن الكائن العاقل لا يستطيع أن يعتبر قواعد سلوكه كقوانين عملية كونية ما لم يدرك أن هذه القواعد هي مبادئ تعين الإرادة ولا تقوم بتعيين الإرادة بواسطة مادتها بل شكلها

يتبين إذن أراء هابرماس لصورية الأخلاق كان من أهم الأبعاد التي سعى هابرماس لترسيخها باعتبارها الضامنة لكونيةالأخلاق و تحررها من أن تظل حبيسة ثقافة أومجتمع محدد.

د ـ البعد الواجباتي

إذا كانت فكرة الواجب أمر يقتضيه النسق المعرفي لفلسفة كانط الأخلاقية، ذلك أن الإرادة الخيرة مهما كانت خيرة بذاتها فإنها ليست خيرة وكاملة ـ اللهم إلا إذا أمكن تصور إرادة الله خيرة وكاملة ـ أما إرادة الإنسان فإنها تواجه ظروفًا ومواقفًا تحد أحيانا من فعاليتها، وبالتالي فمن الضروري أن تستند إلى الواجب والتزاماته. فكما كان البعد الواجباتي أمر يقتضيه النسق المعرفي الكانطي،كان الأمر بالمثل مع أخلاق المحاجّة لدى هابرماس؛ حيث يرى هابرماس أن أخلاقيات الحوار تنعق من شريفة الوعي الذاتي وتتأسس على معيار كوني يتعدى أفق ثقافة محددة، لأنه يفترض البشرية كمجموعة حوارية مثالية وهذا ما يوضحه نعت هذه الإتيقا (الأخلاقيات) بأنها علم واجياتية أي أنها متميزة عن كل أخلاق نفعية أوغائية أو أكسيولوجية لحياة طيبة على النمط الأرسطي[2].

إن أخلاق المحاجّة؛ هي أخلاق واجبات أي لا تقدم تحديدًا لمحتوى السعادة الجماعية مثلما نجد

[1]ـ أولريش بيك، مجتمع المخاطر العالمي بحثًا عن الأمان المفقود, ترجمة: علا عادل وهند إبراهيم, المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
[2]ـ يورجن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص 56.

لدى أفلاطون أو أرسطو، ولا فردية مثل مذهب المنفعة الحديث، ومع ذلك هي لا تهمل قيمة السعادة في تحقيق الخلفية الفردية والاجتماعية. فلا يمكن اعتبار سلوكٍ ما أخلاقيًّا ما لم يكن الباعث هو مبدأ الواجب الأخلاقي، بيد أن طبيعة الواجب هنا مختلفة عن طبيعته عند كانط، حيث ربط كانط الواجب باستقلال الإرادة الفردية بينما مَرَدُّ الواجب عند هابرماس نابعٌ من الالتزام بالشروط التعاقدية لجماعة المحاجة.

غاية الأخلاقيات

إذًا كان الهدف من التفاهم عند هابرماس هو الوصول إلى نوع من الاتفاق zustimmen يؤدى إلى البين ذاتية المشتركة وإلى التفاهم المتبادل وإلى التقارب في النظريات والآراء، وهذه الأبعاد من البين ذاتية تقابلها إدعاءات الصلاحية التي تتمثل في المعقولية والحقيقة والدقة والصدق، والتي يستند عليها كل شكل من أشكال الاتفاق، ومن ثم فان التفاهم هو تلك العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها بإتفاق مشترك، لكن السؤال الملح إزاء كل هذا هل يمكن قيام تواصل وإجماع حقيقيين(Zustummenkonnten). ولقد قام آبل بإعادة النظر في مفهوم المحاجة،حيث ربطه بمفهوم الإجماع، ذلك أن الانخراط في محاجة جادة يفضي بنا إلى القبول ضمنيًّا بمبدإ معياري أخلاقي مفاده أنه ينبغي إخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذوات المنضوية في نقاش ما إلى حجج محددة يكون هدفها الأساسي بلوغ الإجماع، ومن ثم سيصبح هذا المعيار مطلبًا أوليًّا لإمكانية قيام مناقشة ممكنة ولا ترفًا فكريًّا يمكن الاستغناء عنه[1].

لقد سار هابرماس على الدرب نفسِه. وذلك يتضح من خلال المسارات السابقة التي حددها هابرماس كآلية لتنظيم عملية المحاجَّة وتحصيل المعرفة الاتفاقية التي تخص أي عالم من العوالم الثلاثة[2]، فهو يبدأ تلك المسارات بالنزاع والإشكال القائم بوجه موضوع البحث، ومن ثم مسارًا ثانيًا يشكل تمحيص لقوة الحجة وأفضليتها على غيرها، تأييدًا أو رفضًا، وفي الثالث تؤخذ النتائج كموضوع متوافق بشأن ما، ليعمم تصحيح السلوك واتخاذ تلك النتائج معيارًا توافقيًّا يماثل دلالة الإجماع[3].

على ذلك فإن مبدأ التواصل عند هابرماس لا يعبر عن تفاهم بسيط بين الأطراف الذين يقدمون اقتراحات لغوية وإنما هو شرط ضروري لتنسيق الأفعال في المجتمع؛ فالتواصل الذي يتعلق به الأمر؛ يُوجه في كل مرة نحو أهداف محددة جيدًا ولبلوغها يتبادل المشاركون القبول بها، وتحقق

[1] - Habermas J. Moral consciousness and communicative,op.cit.p.121

[2]ـ محسن الخوني: كونية الإتيقا، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مجلة أوراق فلسفية؛ القاهرة، العدد 23، 2009.، ص 37

[3]ـ كارل أوتو، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة: عمر مهيبل،، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005 ص 19.

إمكانية القبول بها لعقلانيتها[1].

يؤكد هابرماس على ضرورة التميز بين نوعين من السلوك: بين السلوك الخاضع لمبدإ «وسيلة ـ غاية» في بعديه التكنيكي والاستراتيجي، والسلوك التواصلي. يهدف هابرماس من ذلك إلى القول بأن السلوك التواصلي يخضع لدعاوى قَبْلية كلية، بغية خلق الظروف المواتية للوصول إلى الإجماع عبر ضرورة تبادل الحجج دون أن نجعل أحد طرفي الحوار وسيلة الوصول إلى أهداف شخصية[2].

إن تأكيد هابرماس وصديقه آبل على الدفاع عن الكلية الكونية للصلاحية والإجماع كغاية لأخلاقيات المحاجَّة جعلهما يدخلان في سجال[3] طويل مع الفيلسوف الفرنسي ليوتار (1924 ـ 1998)(F.Lyotard) حيث يرى ليوتار Hن ما يدعوه أزمة الأسس ليس أمرًا نستطيع غض الطرف عنه يسير بغير تحصيل إجماع حجاجي مزعوم في حين نفتقر في الواقع إلى مثل هذا الإجماع في صلب العلوم الفيزيائية ذاتها[4]. وفحوى ما يقوله ليوتار هو أن الحقيقة أمر متعدد؛ وأن علينا التخلي عن تلك السرديات الكبرى المغالية، التي تدعى أنها تعرف حقيقة كل شيء. علينا قبول أن الألعاب اللغوية متغايرة الخواص، وليست متجانسة، وأن أمر السرديات الكبرى لا يقتصر على كونها لا تصدق فكريًّا، بل يتعداه إلى كونها خطرة على المستوي السياسي والأخلاقي؛ لأنها تضفي طابع الكلية على ضروب مختلفة من المعرفة وتجمعها في كلٍّ واحدٍ متجانسٍ، ما يعني في الواقع أنها كليانية، بل وإرهابية. أما اعتراض ليوتار على هابرماس فيتمثل في أن نظريته تقوم على فكرة أن اللغة موجهة أصلا باتجاه التوافق وأن هذا لوتحقق لكان كفيلا بانتاج سردية كبرى قمعية جديدة هي سردية «الاتفاق العام»[5].

تعد من أهم مزايا أخلاقيات المحاجَّة عند هابرماس؛ إعادة السؤال الفلسفي الأكثر كلية وجذرية، وهو لماذا الوجود الأخلاقي بشكل عام، أوبالأحرى ما معنى الوجود الأخلاقي؟ وهما من الأسئلة التي روجت بعض الفلسفات الوضعية والما بعد حداثية أن الزمن الفلسفي قد عفا عليهما مع المعقولية الميتافيزيقية. وتقدم أخلاقيات المحاجّة نفسها كاستجابة للتراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة والتي تعترض البشرية في عصر العلم والتكنولوجيا والذي هو عصرنا، عصر العولمة بكل تحدياتها السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، هذا العصر الذي سيطر فيه

[1]ـ والعوالم الثلاثة التي يقصدها هابرماس هي -1 العالم الموضوعي الطبيعي -2 العالم الاجتماعي-3 العالم الذاتي.

[2]ـ علي عبود المحمداوى، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل:هابرماس نموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

[3]ـ المرجع السابق, ص225.

[4]ـ مانفريد فرانك، حدود التواصل الاجتماع والنتائج بين هابرماس وليوتار، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق, ليبيا، 2003، ص71.

[5]ـ لقد دار سجال طويل بين ليوتار وهابرماس عندما ظهر كتاب ليوتار"الوضع ما بعد الحداثي"؛ والذي عرض فيه ليوتار لمشروع هابرماس الفكري بالتحليل والنقد مما جعل هابرماس يرد عليه في عام 1980 في مقالة بعنوان "الحداثة مشروع ولم يكتمل".

العلم والتقنية على جميع أبعاد الحياة البشرية.

جاءت الأخلاق عند هابرماس مبنية على مبدإ الكونية، وإن كان هذا المبدأ يتخذ منحى مختلفًا عند آبل وهابرماس عما هو معروف عند منظري التوجه الليبرالي كهارت وجويرث ودو وكين وورلز وصاندل؛ بحيث يتحقق لديهم عن طريق الإذعان والتسليم وإلا فقدت الانسجام في تطبيقاتها.

إذ يفترض مبدأ الكونية عند هارت موافقة الذات أن تضع نفسها مكان الآخرين لترى العالم بعيونهم، وأن تتقمّص دور الحكم الذي يشترط فيه مراعاة جميع مصالح المشتركين في اللعبة وبالحياد عن جميع الأطراف[1].

على العكس من ذلك تتضمن الكونية ـ كما يدافع هبرماس ـ توافقًا بين المعنيين يقوم بواسطة الحجاج، ويتم أثناء دفاع كل طرف عن موقفه بالبراهين بكل حرية ومساواة مما يتيح إمكانية تحصيل التوافق ومن ثم الإجماع.

إن تأكيد آبل وهبرماس على الكونية كصفة ومطلب لأخلاق المحاجَّة نابعًا من التحديات المعاصرة التي نحيا في ظلها، والملاحظ أن باقي خصائص الأخلاق الأخرى هي بمثابة دعامات لهذا المبدأ، وإذا كانت هذه الخصائص استمدها آبل وهبرماس من الفلسفة الكانطية، ولكن بعد أن أعادا انتاجها، وأضافة صفات جديدة؛ لتجعلها تتجاوز عيوب النظرية الأخلاقية الكانطية.

وإن ظلت الأخلاق الكانطية بإعترافهما الأساس الذي ينطلقا منه،وهذا ما عبر عنه آبل«إن أخلاق النقاش قد تشكلت باسم التحول التداولي الترنستدالي للأخلاق الكانطية»[2]. في نفس الصدد عمد هبرماس إلى تأكيد نفس المعنى حيث يقول: «لقد بدأت أنا وزميلي كارل أوتوآبل في السنوات الأخيرة في محاولة لإعادة صياغة بشأن تأسيس المعايير، أي الأخلاق الكانطية وذلك من خلال وسائل مستمدة من نظرية التواصل»[3].

تبدو إعادة الإنتاج واضحةً في تجنب خصائص مثل الصورية والديونطولوجية، فالمتأمل للخاصية الأولى يجد أن آبل وهبرماس قد نقدا صوريّة الأخلاق الكانطية واستشهد هبرماس في هذا الصدد بنقد هيجل،فيكف لهما أن يكررا هذه الخاصية ويحافظا عليها داخل أخلاق لديهما، لقد حاول هبرماس أن يحل هذه المعضلة، وأن يحافظ على الطابع الكوني للأخلاق الصورية، وفي ذلك اتجه هبرماس

[1] - إسماعيل مصدق: يورجن هبرماس ومدرسة فرانكفورات:النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005ص 153.

[2] - Karl ottoApel, Resonse to discourse, to the challenge of the human Sitiuation as such and e specially ed. Peter, 2001, 50.

[3] -J. Habermas:Moralbewubtsein und Kommunikatives Handeln , op cit, S.83.

إلى ربط المقاصد الكونية للأخلاق الصورية بالواقع الاجتماعي أوالعالم المعيش عن طريق القانون باعتباره التعيين الحقيقي للأخلاقيات بعد مأسسته

أما الخاصية الثانية الديونطولوجية أوالواجباتية،فقد أغفل كانط إمكانية ربط الواجب الأخلاقي بالأخر، أي لم يشر إلى القانون الأخلاقي بحسب التبلور في علاقته بالأخر انطلاقًا من تجربة بينذاتية؛ هذه التجربة التي ستدعمها أخلاقيات المحاجَّة عند هبرماس، فعلى الرغم من أن كانط قد أشار في الصيغة الثانية للأمر المطلق إلى احترام الآخر «أفعل بحيث تستطيع دائمً وفي نفس الوقت أن تعامل الإنسان في شخصك وفي أي شخص آخر ليس فقط كأداة وإنما أيضا كغاية».

بيد أن بول ريكير قد وجد في الحالة الكانطية أن الأمر هنا صادر على احترام القانون الأخلاقي «فكانط قد رأى الأولوية للقانون الأخلاقي على الآخر، إلا أننا نجد هبرماس في أخلاقيات المناقشة يقدم أولية للآخر على القانون الأخلاقي، لأنه يمكن صياغة القانون الأخلاقي الذي لن يكون صالحًا إلا باتفاق المعنيين به. بفعل هذا القلب الذي أحدثه هبرماس؛ والذي أصبح بموجبه القانون الأخلاقي نتاج حوار يكون هبرماس قد قلب المعادلة الكانطية وهذا ما دفع الفيلسوف بول ريكور إلى التأكيد على أولية واحترام الآخر على احترام القانون الأخلاقي[1].

كما يمكننا أن نرى مع أندروا إيدجر Edgar أن الخلاف بين الأخلاق الكانطية و أخلاقيات المحاجَّة ناتج من اعتماد آبل وهبرماس على المناظرة الحجاجية فعلى العكس من المقاربة الكانطية حيث يكون المشاركين في الخطاب الأخلاقي ليسوا مجرد كائنات عاقلة بل هم أفراد واقعيون، فهذا التنوع في الأشخاص وفي اختلاف مآربهم وحاجاتهم ومصالحهم هو ما يعطي للمناقشة العملية قيمتها عند هبرماس[2].

إنّ هبرماس حاول أن يؤسس نظرية أخلاقية جديدة تولى اهتمامًا كبيرًا للبعد البين ذاتي للأخلاق التواصلية هي المسؤولية المشتركة التي يتحمل فيها الجميع نتائج حجاجهم. وتلك الصفات الجديدة لمنهج المحاجَّة تجعلها تتميز عن الأخلاق الكانطية.

[1]ـ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة: جوج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،2005،ص 538.
[2] - Edgar, Andrew: Habermas The key concept, Routlege, London and New York, 2000. p. 9

مناقشة لأطروحات «جيمس ستيربا» الأخلاقيّة

نحو إزالة الوهم عن نسبية الأخلاق

مازن المطوري[*]

تعرّض المفكر الأميركي وأستاذ الفلسفة في جامعة نوتردام بالولايات المتحدة جيمس ستيربا (James Sterba)، لإشكالية نسبيّة الأخلاق في كتابه: ثلاثة تحدّيات أمام علم الأخلاق. وقد سعى المؤلف في هذا الكتاب إلى تفكيك الأبنية المعرفية لهذه الإشكالية، مشخّصاً متطلّباتها وعناصرها، بغية تحرّي أبرز ما ورد في ميدان معالجة التحديات التي يواجهها علم الأخلاق الغربي، المتمثلة في: البيئوية، والنسوية، والتعددية الثقافيّة.

هنا مناقشة لأفكار ستيربا وأطروحاته في حقل النظريات الأخلاقيّة، وفيها يستعيد الباحث العراقي الشيخ مازن المطوري أبرز السجالات التي شهدتها مشاغل فلسفة الأخلاق في تاريخ الحداثة الغربية.

المحرر

يدرك المطّلعون على الفلسفة الأخلاقية أهمية البحث في إشكالية نسبية الأخلاق، وما تلقيه من نتائج وتداعيات على الواقعين الاجتماعي والسياسيّ، لا سيّما في عصرنا الذي يُوسم بكونه عصر زوال الشموليات والسرديات الكبرى، والمبادئ الأخلاقية المطلقة، والقيم الأزلية الثابتة، وغدا عصر المرونة والتساهل والنسبيّة في كلّ شيء!

---

* ـ باحث وأستاذ في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف ـ العراق.

ـ جيمس ب. ستيربا James P. Sterba باحث ومفكر أميركي ـ أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية في جامعة نوتردام، وله مجموعة كبيرة من الكتب والمقالات.

ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، البيئوية والنسوية والتعددية الثقافوية، جيمس ب. ستيربا، ترجمة جوان صفير، أكاديميا إنترناشيونال 2009م.

في هذا الإطار يرى المفكر الأميركي جيمس رأى ستيربا أن الباحث الأخلاقي حتى يستطيع مواجهة تلك التحديات، عليه أن يمر بمعالجة إشكالية نسبية الأخلاق، إذ ما قيمة إعطاء مقاربات لمسألة البيئوية أو النسوية والتعددية الثقافية إذا كانت الأخلاق نسبية تتمثّل في رأي ووجهة نظر، وأن ما هو صحيح بالنسبة إليك خاطئ بالنسبة لغيرك. فمنهجياً يتطلّب البحث في مقاربات تلك التحديات - التي يواجهها علم الأخلاق الغربي ـ أن نعالج أولاً إشكالية نسبية الأخلاق، إلى جانب كون الأخلاق لازمة عقلياً ومتطلبات الأخلاقية.

شرع ستيربا بإعطاء تصور إجمالي مقتضب عن نسبية الأخلاق، فقرّر أن الإنسان يوصف بكونه مؤمناً بالأخلاق النسبية إذا كان يرى أن الأخلاق تمثل وجهة نظر ورأي شخصي يقوله الإنسان في مختلف الأفعال، فقد يكون ما هو صحيح بالنسبة لك خاطئاً بالنسبة لغيرك، فالإجهاض قد يكون صحيحاً وأخلاقياً عند أناس، وغير أخلاقي عند آخرين، وهكذا الحال في المثلية الجنسية والإنعاش وغيرهما. وقرّر أن النسبيين يرون أن آراءهم في النسبية تحظى بتأييد واسع من قبل الآراء الأخلاقية المتنوعة، كما أنهم يجدون في التعارض الفعلي الواقع في المجتمع الواحد، شاهداً على صدق ما يقولونه[1].

متطلّبات النسبية الأخلاقية

بعد بيانه الموجز للمراد من النسبية الأخلاقية، قرر ستيربا أن النسبيين حتى يمكنهم الاستفادة من التنوع الأخلاقي القائم فعلاً في دعم ما يقولونه من كون الأخلاق مجرد رأي ووجهة نظر، لابدّ من توفر مجموعة متطلبات تجعل من نظرية نسبية الأخلاق محل قبول وتعطيها قوة. وتتمثل هذه المتطلبات في: وحدة الفعل والحيثية، الفكر الناضج، مرجعية الأخلاق، نسبية الحقيقة.

وحدة الفعل وشأنية التقييم المختلف

حتى تستطيع نظرية النسبية الأخلاقية الاستناد للتنوع الأخلاقي القائم بالفعل لتحظى بالدعم، لابدّ لها من إظهار أنّ الفعل في نفسه من شأنه أن يكون صحيحاً وخاطئاً بغض النظر عن الحيثيات والزوايا الأخرى. إذ ما لم تكن هناك وحدة في الموضوع ووحدة في زاوية النظر للفعل فلا يمكننا القول: إنّ الواقع المتنوع في المواقف الأخلاقية يؤيد نسبية الأخلاق بشهادة اختلاف وجهات النظر بالنسبة للفعل الواحد. إذ إنّ مثل هذا التنوع مرجعه اختلاف زوايا النظر للفعل، ومن شأن ذلك أنّ

[1]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 12-13.

يؤدي إلى اختلاف موضوع الحكم الأخلاقي، بل إنَّ الواقع نفسه يؤكد لنا أن الفعل الذي تدينه مجتمعات معينة وتحظره لا يمثل نفس الفعل الذي تجيزه مجتمعات أخرى وتصفه بالأخلاقية. ويسوق ستيربا بعض الأمثلة لذلك:

فالقتل الرّحيم الذي يجيزه شعب الاسكيمو لِما يُمُثّله من انتقال إلى وجود أسعد وفق اعتقادهم، يختلف عن القتل الرّحيم الذي تعارضه الجمعيةُ الطبيّةُ الأميركيّةُ التي لا تؤمن بوجود عالم آخر أسعد من عالمنا. ومعنى ذلك أن دخول عنصر الإيمان بوجود عالم آخر أسعد من عالمنا وعدم الإيمان، أثّر في اختلاف الفعل الذي انصب عليه الحكمان الأخلاقيّان، وبالتالي فتنوع الواقع الأخلاقي بالنسبة للقتل الرحيم راجع لاختلاف زاوية وجهة النظر للفعل، وهذا لا يعطي أن نفس الفعل من شأنه في ذاته أن يكون صحيحاً وخاطئاً.

كما أن وضع الأطفال المشوّهين في الأنهر بلطفٍ من قبل شعب النيور لإيمانه أن هؤلاء الأطفال هم صغار الأحصنة التي يلدها الإنسان بالصدفة، يختلف عن الإقدام على قتل الأطفال الذي يدينه معظم الناس. فدخول عنصر التشوه أعطى بعداً آخر للمسألة.

والإجهاض الذي يمنعه بعض الناس بتبرير أن الجنين إنسان ناضج له حق الحياة كالآخرين، يختلف عن الإجهاض الذي لم تدخل فيه فكرة كون الجنين إنساناً ناضجاً له حق الحياة.

إن الفكرة التي يريد ستيربا تأكيدها من خلال تسجيله لهذه الأمثلة أن النسبية الأخلاقية إنما تحظى بالاعتبار والدعم من التنوع الأخلاقي القائم فعلاً، في ظرف إثباتها أن الفعل المدان وغير المدان واحد وينظر إليه من زاوية واحدة، بنحو يكون بنفسه ذا شأنية الحكم بالصحة والخطأ عليه، فعند ذلك يمكننا القول: إنّ الأخلاق مرجعها للرأي الشخصي وأن ما يكون صحيحاً لديك يكون خاطئاً عند غيرك.

يبدو أن ستيربا في تأكيده على عنصر وحدة الموضوع وزاوية النظر، يريد أن ينأى بالنقاشات التي تجري في هذا الميدان عن الجدل، وحتى لا يكون كل باحث متقوقعاً في زاوية نظر معينة ويصب ملاحظاته ونقاشاته وفق تلك الزاوية ونستغرق في الواقع المتعدد أخلاقياً، فما لم نحدد موضوع البحث جيداً في الرتبة السابقة فلن نتمكن من الوصول إلى مقاربة سليمة للمشكلة، ذلك أن كل باحث يتخذ وضعاً مختلفاً ينظر منه إلى المشكلة على شاكلة نسبية أينشتاين العامة!

سوى أنّ التشديد على أهمية إبراز صلاحية الفعل الواحد لأن يكون صحيحاً وخاطئاً، يعود بنا

إلى البحث في الحسن والقبح سواء كانا عقليين أو عقلائيين، وكأنّ ستيربا يلمز من طرف خفي إتجاه برتراند راسل (1872 ـ 1970م) في تفسيره للحسن والقبح الذي سلك فيه مسلكاً شخصياً ذوقياً وأخضعهما للاعتبار الشخصي. فراسل يقيّم مفهومي الحسن والقبح على أساس العلاقة القائمة بين المفكّر (الإنسان) والشيء الذي يبحث عنه، فكلما كانت تلك العلاقة هي المحبة كان الشيء حسناً، وكلما كانت هي البغض كان الشيء قبيحاً، والحب والبغض يرجعان بنفسيهما إلى المنفعة والفائدة ولو من بعض الوجوه[1].

إنّ لازم هذا التفسير للحسن والقبح، للأخلاقي وغير الأخلاقي، أن تكون الأخلاق نسبيّة لا محالة، وعند ذلك ستحظى نسبيّة الأخلاق بدعم من التنوع الأخلاقي الفعلي الذي يرجع لتلك الرغبة والمحبة والبغض. أمّا وفق المقاربة التي قدمها ستيربا أنّ الواجب على دعاة النسبية تحديد الفعل نفسه أولاً، فبذلك نقترب من الحسن والقبح، بمعنى أنّ معيار الأخلاقية واللاأخلاقية يقوم على أساس النظر للفعل في نفسه وبتجرد عن كل نزعة، فعند ذلك نستطيع أن نقرر النسبية أو الاطلاقية في الأخلاق. والنسبيّة الأخلاقية كنظرية إنّما تحظى بالاعتبار والدعم من الواقع الأخلاقيّ المتنوع، عندما يستطيع النسبيون أن يقرّروا في حالة من هذا القبيل ـ أي النظر للفعل الواحد في نفسه وبتجرد ـ أنّ الفعل من شأنه أن يكون صحيحاً وخاطئاً في ذات الوقت وبغض النظر عن كل اعتبار. أمّا إذا لم يستطع النسبيون الأخلاقيون إثبات ذلك، فسيكون من المتعذِّر الركون إلى النسبية الأخلاقية، ويكون من الصعب على النسبيين في الأخلاق حينئذ الاستناد إلى التنوع والتعدد الأخلاقي الخارجي.

إنّ الذي ينفعنا في المقام ـ كما قرر ستيربا، وهو محق في ذلك ـ أن نرى الأفعال في ذاتها وفي عالمها، وليس في عالم الخارج المتزاحم الذي تتشابك فيه الأفعال، ولا تعرف العيش بسلام بسبب ما يلحقها من اعتبارات ومقولات أخرى. ومن ثم يكون الترجيح بين المتزاحِمين راجعاً للمبرِرَات والتجارب والغرائز وما يرتبط بذلك. والتنوع الأخلاقي المشاهد واقعاً والذي يستند إليه النسبيون في الأخلاق، مرجعه إلى النظر للأفعال والحكم عليها في عالم الخارج المتشابك، ومثل ذلك لا ينفعنا لتقرير صحة النسبية الأخلاقية، كما لا ينفع النسبيين الاستناد لهذا الواقع لتدعيم وجهة نظرهم. وإنّما نريد النظر لأداء الأمانة بما هو أداء للأمانة وإرجاعها لصاحبها مجرداً عن كل اعتبار زائد من نفع أو مكافأة، لنرى هل يمتلك شأنية أن يكون صحيحاً وخاطئاً في الوقت ذاته، فإذا ما وجدناه فاقداً لمثل هذه الشأنية، وأنّه لا يمكن إلاّ أن يكون أخلاقياً حسناً، فهذا يعني أنّ الأخلاق مطلقة ولا تحظى النسبية بدعم واعتبار.

[1]ـ المجتمع البشري، في الأخلاق والسياسة، برتراند راسل: 36، 42، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية.

لا مراء في أنّ اختلاف الأحكام الأخلاقية في موضوع ما، وتنوع الآراء في المجتمعات المختلفة، بل والمجتمع الواحد، هو نتيجة طبيعية للنظر للأفعال في عالم الخارج. أي أنّ عالم المصلحة والمفسدة التي يقف الإنسان عليها بعد التجربة، والمصلحة والمفسدة هي بطبيعتها مقولات نسبية. فما هو نفع ومصلحة عند فرد أو شعب أو في مقطع تاريخي معين، لا يكون كذلك لدى فرد آخر أو مجتمع مختلف، أو في مقطع تاريخي ثانٍ.

الأخلاق والمعرفة

بعد أن قرّر ستيربا ضرورة ملاحظة الفعل في نفسه لاختبار صلاحيته للاتصاف بالصحة والخطأ في وقت واحد، حتى يتمكن دعاة نسبيّة الأخلاق من تدعيم مقولتهم بالاعتماد على الواقع المتنوع، فالواجب بعد ذلك وفق ستيربا يقضي أن يكون الحكم على الأفعال بالصحة والخطأ مستنداً لأفكار متأنية فضلى. أي بعد نضج عقلي وفكري. فحتى تحظى نظرية نسبية الأخلاق بدعم الواقع المتنوع لابدّ أن يكون حكم بعض الناس على فعلٍ ما بالصواب مستنداً إلى أرقى مرتبة فكرية وصلوا إليها بعد التأمل والنضج، ويكون حكم الآخرين على نفس الفعل بالخطأ مستنداً لأفضل أفكارهم وبعد نضج تأملي. إنّ الأفعال التي يتعذّر على الناس (كتفادي المواد المسرطنة في القرون الوسطى) بلوغها بأفضل أحكامهم ليست أفعالاً يصح القيام بها أخلاقياً، لأنّ الأخلاقية تتطلب إمكانية الوصول إليها نوعاً ما. وهكذا عندما نقيِّم أحكام الناس الأخلاقية في الإطار الذي نظموها فيه ستتمكن أحياناً من معرفة أنّهم عَجَزوا عن التوصل إلى الأحكام التي نظنها صحيحة أخلاقياً. إذا صح ذلك فلن تكون أحكامهم متفاوتة مع أحكامنا من حيث وثاقة الصلة بالموضوع حتى وإن كان ما يظنونه صحيحاً ليس ما نظنه صحيحاً كالحاجة إلى النظافة في العمليات الطبية[1].

يعيد ستيربا الاختلاف والتنوع الفعلي المشاهد في الأحكام الخلقية إلى عدم توفر التشاور الكافي حول الموضوع قبل إصدار الأحكام، إذ ما لم نتوفر على معرفة الواقع بطريقة ما لا نستطيع أن نعطي حكماً خلقياً سليماً، ومن ثم يغدو الاختلاف الملاحظ في التقييمات الأخلاقية لفعل واحد، ليس كما افترضه دعاة نسبية الأخلاق، وإنّما مرجعه إلى الفشل في التفكير بحكمة حول تلك الأفعال، فثمة معادلة بين تنوع الأحكام الخلقية على فعل واحد وبين افتقاد التفكير المتأني السليم من جهة، وبين الاتفاق في الحكم الخلقي وبين التفكير الناضج المتأنّي.

وفق هذه المعادلة ستنحسر دائرة المؤهلين لإصدار الأحكام الأخلاقية، إذ ليس كلّ الناس

[1]- ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 14.

يمتلكون ذلك القدر الكبير من المعرفة والتأمل الفكري والحكمة. ومعنى ذلك أنّ الإيمان بنسبية الأخلاق أو إطلاقيتها ليس من شأن آحاد الناس من مراهقي الفكر ونيّئي الحِكمة، وإنّما هو شأن الناضجين فكرياً ومعرفياً، وهذا ما يقودنا إلى تحديد مرجعية لإصدار الأحكام الخلقية تتمتع بذلك القدر الكافي من الفكر والنضج والحكمة يؤهلها لإصدار أحكام عملية خلقية تحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله للناس.

ويحق لنا هنا أن نثير بعض الأسئلة حول هذا العنصر. فهل يتوقف إدراك الحكم الأخلاقي على النضج العقلي والفكري؟ أم أنّ الأحكام الأخلاقية مدركات من سنخ آخر مختلف عن الفكر والتأمل النظري؟ وهل الحكم الأخلاقي المقصود هنا هو أصل الحكم الأخلاقي والمبادئ الأخلاقية والقيم الأساسية أم مفردات الأحكام الأخلاقية التي تخضع لتفاصيل الواقع؟ ولعلّنا نتوقف عند شيء من ذلك في قادم الحديث.

مرجعية الأخلاق

علاوة على عنصري تحديد الموضوع والنضج العقلي، فالمطلوب من نظرية نسبية الأخلاق أن تبين لنا المرجعية التي تستمد منها وتنسب إليها وتوسم بالأخلاقية باعتبارها. فهل النسبية ناشئة من النسبة إلى مجتمع ما صغيراً كان أم كبيراً؟ أم إلى المعتقدات الشائعة؟ هنا يقرّر ستيربا التالي: يجب أن تخبرنا النسبيّة الأخلاقية أيضاً بما يُفترض أن تنسب إليه الأخلاقية. فهل عليها أن تنسب إلى المعتقدات الشائعة في مجتمع ما أو لدى جماعة أصغر أو لدى أي فرد؟ إذا كانت متصلة بأي من هذه المعتقدات فإنّ أي فعل (القتل بالتعاقد مثلاً) قد يكون خاطئاً من وجهة نظر مجتمع معين وصائباً من وجهة نظر إحدى العشائر في ذلك المجتمع (المافيا مثلاً) وخاطئاً مجدداً من وجهة نظر أحد الأفراد المعنيين في ذلك المجتمع أو تلك العشيرة. ولكن في هذه الحالة لن يتمتع الأفراد بأي أسس منطقية للتقرير بشأن ما يتعين عليهم القيام به إذا أخذنا كل شيء في الاعتبار[1].

حقاً إننا ما لم نحدّد المرجعية الصحيحة والسليمة للأخلاق فإنّنا سندخل في فوضى النسبية الضحلة وضياع البوصلة الأخلاقية. إذ ما لم يكن هناك أساس موضوعي مطلق للأخلاق فعند ذلك لن نتمكن من القول أنّ مجموعة من الأفكار الأخلاقية أفضل من مجموعة أخرى، وإنّما تكون المجموعة الأولى صحيحة وأخلاقية بتبع الأساس الذي يؤمن به مجتمع معين، فيما تكون

[1]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 15.

المجموعة الثانية صحيحة وأخلاقية بتبع الأساس الذي يؤمن به مجتمع آخر، فاستحسان مجتمع لأخلاقيات ستالين وهتلر وموسوليني لا يعتبر تدهوراً أخلاقياً وتراجعاً في القيم الإنسانية وفق ميزان النسبية الأخلاقية، وما يترتب على ذلك من انعدام مرجعية موضوعية مطلقة، فما لم يحدد النسبيون مرجعية الأخلاق بشكل مقبول فعند ذلك سندخل في نسبية عشوائية، ولن تتمكن النسبية حينئذ من المحافظة على شيء من العقلانية أو تحظى بدعم الواقع الأخلاقي المتعدد.

يرى ستيربا أنّ دعاة النسبية الأخلاقية حتى لو استطاعوا إظهار مرجعية للأخلاق جديرة بالتفضيل على سواها، فإنّ ذلك لن يعدم المشاكل أمام النسبية الأخلاقية، إذ ستبرز حينئذ إشكالية طريقة اتخاذ القرارات الخلقية، فهل يتحتم على الأفراد حينئذ ـ وحتى يكون سلوكهم أخلاقياً- أن يعمدوا إلى سؤال من خبراء تلك المرجعية المناسبة عن الطريقة الفضلى للسلوك الأخلاقي أو بما يتعين القيام به؟ إنّ معنى ذلك أن يظلّ أفراد ذلك المجتمع منتظرين لقرارات خبراء المرجعية حتى يستطيعوا اتخاذ ما يلزم القيام به في سلوكهم وتداعيات حياتهم، وهذا بدوره يعطّل فاعلية الأخلاق في المجتمع وينتج شللاً وإعاقة سلوكية.

أو قد يُفترض أنّ خبراء تلك المرجعية يقومون بدءاً بتقديم لائحة لما هو الصحيح وما يلزم القيام به وما هو خاطئ ولا ينبغي فعله، ثم يقوم أفراد ذلك المجتمع بالتصويت ليكون رأي الأغلبية هو الميزان في تحديد السلوك الأخلاقي في المجتمع. إنّ هذه الفرضية وإن كانت مقبولة بمستوى معين وفق ستيربا، وتعطي للأخلاق بعداً تعاقدياً إلاّ أنّها تتطلب تحديد بعض الأسس المطلقة غير النسبية وغير الخاضعة للتعاقد تنطلق منها لتؤسس عليها فرضيتها في وجوب رعاية العقد الأخلاقي، كمبدأ رعاية المصلحة العامة مثلاً. وهذا يمثّل خروجاً على ادعاء النسبيين في أنّ الأخلاق تتمثل في رأي ووجهة نظر فحسب[1].

مساءلة ستيربا

أفهم أنّ مراد ستيربا من هذا النقاش في هذه النقطة بالتحديد الوصول إلى النتيجة التي يؤمن بها وقررها بعد ذلك في مقاربته لإشكالية التعددية الثقافية، من التأكيد على أنّ الأخلاقيات المدنية وحدها القادرة على تخطي النسبيّة ويمكن الدفاع عنها، وهي في الوقت ذاته قادرة على تأمين أسباب كافية متوفرة لجميع من تُطبّق عليهم للتقيّد بمتطلباتها، كما وتعطي تبريراً لاستخدام القوة

[1]ـ المصدر نفسه: 16.

لتطبيق تصوراتها وإمكانية إلقاء اللوم على غير المتقيّدين بها[1].

حتى تستطيع النظم الأخلاقية ـ كما يقرر ستيربا ـ تبرير استخدام القوة ضد غير الملتزمين بها، عليها أن تبرز لنا أسباباً كافية لكي يلتزم بها جميع الناس بلا استثناء، ومثل هذا الأمر غير متوفّر في الأسباب الدينية، لأنها لا تقدم تبريراً سوى للمؤمنين بها، ومن ثم تعجز عن تقديم تبرير لاستخدام القوة من أجل تطبيق متطلباتها الأخلاقية[2].

وستيربا في هذا التوجه لا يختلف كثيراً عما قرّره والتر ستيس (1886 ـ 1967م) من أن الكف عن الإيمان بالأساس الديني للأخلاق، وإن كان ينتج لنا نسبية أخلاقية، إلاّ أنّنا يمكننا تجاوز ذلك. أي إنّ إشكاليّة الذاتيّة التي تقودنا للنسبيّة، من خلال القول بوجود أساس دنيوي يمكن أن يكون ثابتاً وراسخاً بطريقة معقولة لا يؤدي إلى نسبيّة عشوائية. كما شرح ذلك تفصيلاً في كتاب الدين والعقل الحديث[3].

الواضح أن ستيربا ينتمي في الفلسفة الخُلقية إلى المدرسة الكانطية المعدّلة والمطوّرة من قبل أُستاذ الفلسفة السياسية في جامعة هارفرد جون رولز (1921 ـ 2002م)، والمدرسة المعروفة بنظرية العدالة والإنصاف، مع صياغة ستيربا نفسه لتجاوز مشكلة حقوق الحيوان والعدالة البيئيّة. وتنصُّ هذه الصيغة على الفتوى التالية: قم بتلك الأفعال التي سيُوافق عليها بالإجماع خلف ستار الجهل من وجهة نظر أولئك الذين يتأثرون بها[4].

وفق هذه الصيغة يكون الشخص أخلاقياً عندما تتطابق أفعاله مع المباديء التي يختارها الناس بالإجماع، وتحدد تلك المباديء التوزيع الملائم للحريات الأساسية والفرص والفوائد الاقتصادية، وحقوق الناس وواجباتهم تجاه المصالح الاجتماعية.

ولكن إلى أي مدى يصح ما ذكره ستيربا؟ وهل تتجاوز مقاربته الوقوع في إشكالية النسبية التي هرب منها؟ وهل يمكن لمقاربة الأخلاق المدنية أن تنأى بنفسها عن الملاحظات التي سجلها ستيربا على النسبيين في موضوع مرجعية الأخلاق؟

لا يعنينا كثيراً الآن التوقف عند كل هذه الملاحظات، ولكننا سنشير لبعض ما يناسب هذا

[1]ـ المصدر نفسه: -126 128، 161.

[2]ـ المصدر نفسه: 126.

[3]ـ الدين والعقل الحديث، والتر ستيس: 289 فما بعدها: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى 1998م.

[4]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 46. وتلاحظ تفاصيل رؤية رولز في: العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، جون رولز، ترجمة الدكتور حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2009م.

المقام في فقرة لاحقة، لنرى هل أنّ ما يقدمه لنا الدكتور ستيربا من أخلاق دنيوية مدنية وفق الصيغة الكانطية المعدلة يتجاوز النسبية أم لا وذلك بغض النظر عن مواضع الاتفاق والاختلاف مع الأخلاق الكانطية؟

نسبية الحقيقة

لقد افتتح جيمس ستيربا أفقاً آخر في نقاش دعاة نسبية الأخلاق. عنيتُ به أُفقَ نظرية المعرفة وما تقرره من كون الحقيقة مطلقة أو نسبية، والتي تعتبر من مُهمّات مسائل الابستمولوجيا. وقد أراد ستيربا بذلك اختبار نظرية نسبية الأخلاق داخلياً، ذلك أن كل نظرية حتى تستقيم لابدّ أن تحظى بالانسجام داخلياً مع نفسها وفق قانون الهوية واستحالة التناقض. فالإشكالية المهمة التي تواجه دعاة نسبية الأخلاق تتمثل في أنّ هذا الإدعاء نفسه ليس نسبياً، وإنّما هو إدعاء مطلق لكل زمان ومكان، فهو يقرر حقيقة تقول: إنّ الأخلاق نسبية ولا يمكن أن تكون إلاّ نسبية، وهذا تنافٍ بيّن. إذ كيف تكون الأخلاق حقيقة نسبية وهي تقرر لنا ذلك بشكل مطلق؟ إذ ما لم نؤمن بأنّ الحقيقة مطلقة فإنّنا نعجز عن القول أنّ الأخلاق نسبيّة لأننا بذلك نطلق القول بنسبية الأخلاق ونقرر النسبية كحقيقة مطلقة.

ويرى ستيربا أنّ نسبية الأخلاق قد يمكن الدفاع عنها أمام هذه الإشكالية بافتراض أن القاعدة التي تقول: الأخلاق نسبية ليست قاعدة أخلاقية ولا تقرر حكماً أخلاقياً، ومن ثمّ فافتراض أنّها مطلقة لا ينافي نسبية الأخلاق! ولكن مثل هذه المقاربة كما يقرر ستيربا لا تصمد كثيراً في الدفاع عن نسبية الأخلاق، ذلك أن الحقيقة إذا لم تكن نسبية فما هو المبرر للاعتقاد بأنّ الأخلاق نسبية، وبجملة أخرى: ما هو المبرر للاعتقاد بأنّ العنصر الأخلاقي الجيّد نسبي مع الإيمان بأنّ الحقيقة ليست نسبية؟!

ويمكن أن تصاغ هذه الإشكالية بشكل آخر بأنّ يقال: إنّ دعاة نسبية الأخلاق إما أنهم يفترضون أنّ دعواهم حقيقية وإمّا أنّهم لا يفترضون ذلك. وواضح أنّ الافتراض الثاني لا قيمة له لأنّه لا يحكي عن مضمون معتبر، ولا يُتصور أنّ دعاة نسبية الأخلاق يقولون به، لأنّهم يريدون تقرير حقيقة تقول أنّ الأخلاق نسبية وليست مطلقة لكل زمان ومكان، واستندوا في تقرير ذلك إلى الواقع المتنوع أخلاقياً. وحينئذ فهذه الحقيقة إما أنّها نسبية وإمّا أنّها مطلقة. فلو كانت نسبية فهي قاصرة عن تقرير أنّ الأخلاق نسبية، إذ حتى يمكنها تقرير ذلك لابدّ أن تخرج عن بزّتها النسبية للإطلاق، فإذا كانت مطلقة، وكانت الحقيقة غير نسبية، فحينئذ ما هو المبرّر للاعتقاد الفعلي بأنّ العنصر الأخلاقي الجيد والصحيح نِسبي؟!

أمّا تبني القول بنسبيّة الحقيقة فهو يولّد إشكالية الجذر ونقائض المعرفة (البارادوكس)، لأنّ القول بنسبيّة الحقيقة حقيقة، فإذا شملتها قاعدة نسبيّة الحقيقة وقعنا في التناقض (بارادوكس)، إذ مع التسليم بنسبيتها نسمح لنقيضها وهو الحقيقة المطلقة بالحياة، وإذا استثنينا القاعدة من الشمول لنفسها قضينا عليها وعلى كونها قاعدة!

إنّ النسبيّين في النظرية الخلقية يعجزون ـ كما يقرر ستيربا ـ عن تفسير وبيان السرّ في عدم التزام نظريتهم بالنسبية في مدعاها، ومن جانب آخر يعجزون كذلك ـ فيما لو التزموا بأنّ الحقيقة مطلقة ـ عن بيان مبرر مقبول لالتزامهم بكون الحقيقة مطلقة، الذي يمثل مقولة خصومهم!

هكذا يضع ستيربا دعاة نسبية الأخلاق أمام أربعة إشكاليات، تحتاج للمقاربة حتى تتمكن نظرية نسبية الأخلاق من الاستناد للواقع المتعدد والمتنوع خُلقياً لتدعيم وجهة نظرها القائلة بأنّ الأخلاق مجرد رأي ووجهة نظر. وقد لخّص ستيربا الإشكاليات الأربعة قائلاً: أولاً، يصعب على النسبيّين الأخلاقيين إظهار أنّه في وسط التنوع الأخلاقي القائم هناك أفعال كافية متوفرة يتشاور بها الناس، بحيث يحكم على الفعل نفسه بأنه صائب من قبل البعض، وخاطئ من قبل آخرين يتبعون جميعاً أفضل مشاوراتهم الأخلاقية. ثانياً، يصعب على النسبيّين الأخلاقيين تحديد الجماعة المرجعية المناسبة التي ستحدد من خلالها الأخلاقية. ثالثاً، حتى لو افترضنا إمكانية تحديد الجماعة المرجعية المناسبة، يصعب على النسبيين الأخلاقيين تفسير لم لا تلتزم نظريتهم بشيء من القيمة النسبية للأحكام الأخلاقية من الدرجة الأولى على الأقل. أخيراً، يصعب على النسبيين الأخلاقيين تفسير سبب التزامهم ببيان غير النسبيين للحقيقة[1].

لكن ستيربا في الوقت الذي أبرز هذه الإشكاليات أمام دعاة نسبية الأخلاق، وجعلها نظرية غير قابلة للتصديق، رأى أن ذلك لا يهزمها بشكل كامل، ولست أدري إنّ كان ينطبق ذلك على الأخلاق المدنية التي يؤمن بها!

ملاحظات ختامية

بداية نحن نختلف مع دعاة نسبية الأخلاق في اتخاذهم المنهج التجريبي طريقاً للكشف عن الأخلاق والتعامل معها بوصفها معطى تجريبيّاً محسوساً. فاتخاذ المنهج التجريبي يقضي على وجود مبادئ أخلاقية مطلقة لكل زمان ومكان. فالفيلسوف التجريبي يلجُ الفلسفة الخلقية بلا سند

[1]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 17.

قبلي غير إخلاصه لنزعته التجريبية وأن تكون نتائج بحثه منسجمة معها. وهذا يفرض عليه أن لا يمنح قضايا الأخلاق شيئاً مختلفاً عن سائر قضايا الواقع التي يحاول الكشف عنها تجريبياً، ومن ثمَّ فهو يستبعد العقل وسلطانه وضروراته، ويفسر الأخلاق بعيداً عن كل معطى قبلي عقلي، وحينئذ يكون من الطبيعي جداً أن يقول بنسبية الأخلاق ويفسّرها تفسيراً حسياً، ويقيمها وفق قاعدة المنفعة واللذة وغيرهما من المقولات.

من جهة ثانية، نوافق ستيربا في تسجيله أصل الإشكاليات الأربعة على دعاة النسبية الأخلاقية، ولكننا نختلف معه منهجاً ونتيجة، وإن اتفقنا في رفض مقولة نسبية الأخلاق، ولكن المنطلق والفضاء والنتائج مختلفة. ونختم بمجموعة ملاحظات:

أولاً: نحن نقرّ أنّ لكل مجتمع ونظام قائمة من الأخلاقيات يلتزم بها وأتباعه، ويوصف بالأخلاقية تبعاً لالتزامه بتلك القائمة، ونتيجةُ ذلك نسبيةُ الكثير من المفاهيم الأخلاقية المتداولة في العالم المعاش. ولكن هذه النسبية تختلف عمّا يقوله دعاة نسبية الأخلاق، فهي نسبية لاحقة للتجارب البشرية والظروف الاجتماعية والتاريخية والمصالح والمفاسد التي يعمل بنو البشر على اكتشافها. ومثل ذلك لا يلازمه أن تكون الأخلاق في واقعها نسبية، ولا وجود لمعايير ومقاييس أخلاقية مطلقة ومتعالية على التجارب والظروف المختلفة، يدركها العقل بالحدس والبداهة بعيداً عن كل تجربة، كما في اعتقادنا بعقلية الحسن والقبح. فالنسبية التي ننكرها هي نسبية الأخلاق في الواقع وعالم الثبوت وعالم الأفعال في ذاتها، إذ للقيم الأخلاقية والمبادئ الأساسية في هذا العالم استقلال تام عن تقييماتنا الخاصة وآرائنا ووجهات أنظارنا، وإنما تفرض نفسها بطريقة أولية حدسية، فالمبادئ الأخلاقية موضوعية قائمة بذاتها، وأما إدراكنا لها، أو لتفاصيل المواقف الأخلاقية في العالم المعاش المتزاحم المتشابك، فهو يتغير بحسب تغير الزاوية التي نوجه منها رُؤيتنا لتلك القيم، وبحسب الغايات الأساسية التي يؤمن بها كل مجتمع، وحسب سُلّم الترجيحات بين الأهم، والمهم، والمتزاحِمين، الذي يختلف باختلاف الأنظمة الفكرية، وإدراكها للمصالح والأولويات وفق رؤيتها لمجمل ما يتصل بحياة الإنسان.

وبجملة أخرى: نحن نقرّ بالنسبية التوصيفية، بمعنى أن المجتمعات فضلاً عن الأفراد مختلفة اختلافاً شاسعاً حول بعض أو جميع الأحكام الأخلاقية، وهذه النسبية لا تتضمن حكماً بالصحة أو الخطأ على حكم من تلك الأحكام، وإنّما تتضمن توصيفاً لوجود تعدد في الأحكام الأخلاقية. وأما المرفوض فهو النسبيّة الماوراء الأخلاق، بمعنى نفي وجود حكم أخلاقي مطلق في الواقع،

لأن الأخلاق ـ كما تفترض النسبية الماورائية- ترجع للإحساس وسليقة الإنسان ورأيه والتعاقد والتوافق المجتمعي، ومن ثم لا يكون اعتبارها وأخلاقيتها مطلقة وعامة.

ثانياً: إضافة لما سجّله ستيربا على دعاة النسبية الأخلاقية، يمكن أن يلاحظ: إنّ دعاة النسبية الأخلاقية انطلقوا في تأسيس رؤيتهم من أخذ التنوع والتعدد الأخلاقي في الواقع كأمر مسلّم لا نقاش فيه، أي أنهم بعد إذعانهم بالواقع المتعدد أخلاقياً في حياة الإنسان انطلقوا في عملية تفسير ذلك الواقع الأخلاقي المتنوع، فأرجعوه إلى الآراء ووجهات النظر. فالأخلاق إنما تتعدد وتكون نسبية بسبب ما تمثّله من آراء ووجهات نظر. وهنا من حقنا التساؤل: هل هذا التفسير للواقع الأخلاقي المتعدد يتضمن توصيات أخلاقية عملية أم لا يتضمن ذلك؟ فهل رؤية دعاة نسبية الأخلاق مجرد إخبار عن الواقع وتفسيره لا أكثر، أم أنّها تتضمن مضافاً لذلك توجيهات وتوصيات عملية تترتب على القول بأنّ الأخلاق نسبيّة، كاحترام أخلاق الآخرين ومنظوماتهم العملية وعدم جواز فرض النُظم الأخرى عليهم تحت أي تبرير؟

فإنّ كانت رؤيتهم لا تتضمن أي توجهات عملية سلوكية، وإنّما يقتصر دورها على تفسير وبيان أسباب ذلك التنوع الأخلاقي الواقعي، فمثل هذه الرؤية حينئذ لا تقدم لنا كثيراً، وإنّما تظل عزاءً يُسلّي به النسبيون أنفسهم، ومن ثم فليس لرؤيتهم تأثير على خيارات الآخرين الذين يؤمنون بإطلاقية الأخلاق وينطلقون في ذلك من منهج مختلف عما هو لدى النسبيين، سواء في ميدان الأخلاق أم في ميدان نظرية المعرفة وتفسير الحقيقة.

أمّا إذا اختاروا الشق الأول، وقالوا بأنّ هذه الرؤية تتضمن توصيات عملية أخلاقية بضرورة احترام أخلاق الآخرين وعدم التعدي عليها وفرض أخلاق أخرى انطلاقاً من نسبية الأخلاق، فهذا يعني حينئذ أنهم تحولوا من تفسير واقع التعدد الأخلاقي والحكاية عنه إلى إعطاء توصيات عملية سلوكية تنتمي لميدان الحكمة العملية وما ينبغي وما لا ينبغي فعله. ومثل هذا الانتقال، أي من أحكام الواقع إلى أحكام الواجب، من نسبيّة الأخلاق واقعاً إلى ضرورة احترام منظومة أخلاق الآخرين عملاً، غير مقبول منطقياً. إذ لا يمكن استنتاج قواعد الحكمة العملية والسلوك والتشريع والأخلاق من الواقع وما يتضمنه من قوانين منطقياً، فهذه الانتقالة تفتقد للأساس المنطقي، لعدم وجود علاقة استنتاجية منطقية بين أحكام الواقع وأحكام الواجب، كما سجّل ذلك الفيلسوف الإسكتلندي المعروف ديفيد هيوم أمام البحث الأخلاقي

والقيمي عامة[1]. وهذه الانتقالة كان ستيربا قد عابها على علم الأخلاق الغربي في استجابته لإشكالية البيئوية[2].

ثالثاً: بشأن الإشكالية الأولى التي سجّلها ستيربا على دعاة نسبية الأخلاق، نقول: إننا برغم من تسليمنا بما ذكره ستيربا من ضرورة النظر للأفعال بما هي لإظهار شأنيتها وصلاحيتها للاتصاف بالصحة والخطأ في وقت واحد من شخصين مختلفين، إلاّ أنّ ذلك ليس مطّرداً في كل الأفعال، إذ ثمّة أفعال ليست بالقليلة يقف العقل عاجزاً عن إدراك الصحة والخطأ فيها أو الأخلاقية واللاأخلاقية مهما كان مزوداً بالتأمل والتأنّي. ومثل هذه الموارد تمثّل عقبة أمام التوجّه الليبرالي الذي يطمح لإخضاع كل شيء لعقله. ومذهب الأخلاق الكانطية بأي صيغة كان وبمقولاته القبلية كمفهوم الواجب، يعجز عن أن يكون مقياساً لشريعة أخلاقية من دون أن تتلوّث الأحكام التفصيلية الأخلاقية بالميول والنوازع الحسية والنفعية. ثمة أسئلة طرحها نفسه عن الانتحار والكذب والإحسان، تبيّن لنا صعوبة أن يكون الحكم أخلاقياً وسليماً من النوازع والاعتبارات الأخرى.

هذه الملاحظة تجري فيما ذكره ستيربا في الأخلاق المدنية، ومن ثمّ يكون رجوع إلى المقاييس النسبية المختلفة بحسب المجتمعات وما تقدره من أوليات وما تزودها به التجارب والخبرة من مصالح.

بعد أن قرّر كانط حرمة الانتحار وحظره أخلاقياً لأنّه يمثل انتهاكاً للإنسانية! عاد ليطرح سؤالاً تركه بلا جواب، يتمثل في حكم أن يقدم الإنسان على موت محقّق لأجل إنقاذ الوطن، فهل يعدُّ ذلك من الانتحار؟ وهكذا طرح أسئلة فيما يرتبط بالكذب والإحسان التي حارَ في جوابها، فضلاً عن التعليل بانتهاك الإنسانية، هذا المفهوم الفضفاض الذي لا يعرف الحدود والقرار، وتختلف الأنظار بشأنه!

هذا يعني أنّ المبدأ الصوري في الأخلاق الكانطية التي تبنّاها جون رولز وجيمس ستيربا مع تعديلات وإضافات، فاقد لإمكانية أن تكون مقياساً تنضبط على أساسه قواعد التشريع الأخلاقي. ذلك أن التشريع يلاحظ السلوك والأفعال في عالم التجربة والواقع والخبرة، عالم الممارسة الإنسانية، والأفعال في هذا العالم كما ألمحنا لذلك مسبقاً، لا تعيش بسلام، وإنّما تلتبس وتتشابك بعضها مع بعض، وتتزاحم، فقد يكون الفعل الواحد مصداقاً للفضيلة والرذيلة في وقت واحد. وهذا المعنى يسري على سائر المقولات، فالحرية على سبيل المثال التي هي قاعدة الإلزام الأخلاقي

[1]ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة: 531 -532.

[2]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 76 -80.

وجوهر السلوك وميزان المسؤولية، تخضع في عالم الممارسة لمحددات موضوعية، فهي حرية في عالم العقل الخالص، ولكنها في عالم الممارسة تلتبس بمعوقات الطبيعة، ولذا يجعلها أرباب التشريع مرنة قابلة للاستثناء والتخصيص، ومن هذا نعرف السرّ في تعبير فقهاء التشريع الإسلامي ((ما من عام إلاّ وقد خُصّ)).

رابعاً: لقد سجّل ستيربا في ثاني إشكالية تتطلب مقاربة من قبل دعاة نسبية الأخلاق، أنّ الوصول للحكم الأخلاقي الصائب على فعل ما لابدّ أن يكون بعد النضج العقلي والتأمل الفكري وأفضل أفكار الإنسان. ويبدو لنا أنّ ستيربا وقع في نفس الإشكالية التي وقع فيها النسبيون الأخلاقيون لما استندوا للواقع المتنوع لتقرير أن الأخلاق نسبية! إذ من الواضح أن سلوك غالب البشر محكوم بالمصالح والمفاسد والعدوان والأنانية، ولا علاقة له بالأفكار العقلية، إلاّ أنّ ذلك لا يصح مستنداً للقول: إنّ الحكم الأخلاقي الصحيح المنصب على الفعل ذاته إنّما يتوصل إليه بعد التأمل الفكري والتأني، فخضوع سلوك البشر للغرائز والعدوان والدوافع النفسية والفسلجية لا ينفي وجود مدركات أخلاقية بديهية لا تتوقف على ملاحظةٍ أو تأمل فكري ونضج تشاوري. ولعل نظرة بسيطة إلى تاريخ الأفكار والأشخاص تبين لنا ذلك. فالفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس له فتاوى أخلاقية تدخله في جملة المنحطين أخلاقياً برغم مقامه العلمي الشامخ، فيما نجد عكس ذلك لدى تلميذه الإسكندر المقدوني. فعلى الرغم من عدم صحة المقايسة بينهما في الفكر والفلسفة والنضج العقلي، إلاّ أنّ الإسكندر يعتبر أكثر نبلاً وأخلاقيةً من أرسطو.

وهذا يدلنا على أنّ الأخلاق غير تابعة للعلم ولا ترتبط به ولا بالنضج العقلي والتأمل الفكري، وإنّما هي خاضعة للإدراك البديهي لمبادئ السلوك العملي من الحسن والقبح، واستجابة لنداء الضمير.

ويبدو أن ستيربا في هذه الملاحظة قد نظر للأفعال في عالم تشابكها الخارجي، وما يتداخل في ذلك من مصالح ومفاسد وغرائز وطبائع، فطلب أن نرجئ الحكم الأخلاقي إلى ما بعد التشاور والنضج والتأمل، حتى يكون حكمنا أكثر أخلاقية وأقرب رحماً من الواقع. وهذا خروج عما قرّره في الإشكالية الأولى.

إنّ المعرفة النظرية والفكر لا ينتجان نظاماً أخلاقياً ولا قواعد سلوكية. سوى أنّ التقدم المعرفي والنمو الفكري يُسهمان في اكتشاف آليات التطبيق، ومعرفة الوسائل الأنجع في تجسيد الأخلاق وتحقيق المبادئ القيمية من خير وعدالة؛ وحينئذ يحق لنا التساؤل: هل أسهمت النزعة التجريبية

المتقدمة والمذهب المادي وأخلاقه النفعية في بناء عالم أفضل يتشارك فيه جميع الآدميين من الشعوب المختلفة في قراراتهم وتقرير مصيرهم، وهي الفكرة التي تدعي الليبرالية أنّها تمثّل جوهر مشروعها؟ إنّنا لا نحتاج بعد هذا التساؤل لاستعراض قصص الواقع ومآسيه!

خامساً: إنّ ستيربا وفي إطار سعيه لمقاربة التحديات الثلاثة التي يواجها علم الأخلاق الغربي، تبنى النظرية الأخلاقية التي قال بها جون رولز في العدالة والإنصاف مع إضافات، والتي تنص على أن الشخص يكون أخلاقياً عندما تتطابق أفعاله مع المبادئ التي يختارها الناس بالإجماع، ومن ثم اعتقد ستيربا أنّ الأخلاق المدنية الوحيدة القادرة على تخطي إشكالية نسبية الأخلاق، وتوفّر لنا مبررات لتطبيقها على الجميع واستخدام القوة ضد مخالفيها. ولنا أن نسجّل هنا:

أ): إننا كيف نستطيع الاختيار في ظل حجاب الجهل؟ وكيف يمكن للإنسان في جو الفراغ وغياب النموذج وعلامة الطريق أن يقرّر؟ فإذا ما كان الإنسان يجهل حقيقة ذاته فمن العبث حينئذ الطلب منه أن يتخيّل خطةً لحياته! فإذا ما جُرّد الإنسان عن الجماعة التي ترفده بهويته، وجُرّد عن نظمه وتقاليده، فسيكون من المتعذّر عليه اختيار أي شيء على الإطلاق.

ب): إنّ هذه النظرية تفترض اجتماع أشخاص لاختيار القواعد والمبادئ التي ينبغي أن تقود بنية المجتمع وتوزّع الخيرات من حقوق وحرّيات وثروات وغيرها، وهؤلاء في ظرف توفرهم على الوعي بالمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية، جاهلون كل الجهل بخيراتهم ومنافعهم الفردية الخاصة في الوضع المستقبلي القادم بعد إقرار العقد. وهذا هو معنى ستار الجهل الذي تحدث عنه رولز وستيربا، فلولا هذا الحجاب لما خضع اختيار مباديء العدالة للعقلانية ولتماهى مع النفعية.

وهنا يحق لنا القول:إنّه ما لم يكن هناك فهم مسبق لمعنى الخير وآلية تطابقه مع رعاية حقوق الآخرين، وما لم يكن هناك إدراك قبلي أن هناك حقوقاً وواجبات، لما استطاع خبراء الأخلاق المدنية المؤسّسون للعقد، أن يقرّروا أن الفعل الأخلاقي هو الذي يتطابق مع المبادئ التي اختارها الناس بالإجماع تحت ستار الجهل!

ج): من حقنا أن نسأل الدكتور ستيربا عن مفهوم العدالة التي تتحقق عبر رعاية المصالح العامة والمبادئ التي اختارها الناس بالإجماع؟ إنّ العدالة مفهوم قيمي نسبي تابع وليس مفهوماً متعالياً حتى يشكل مرجعية لمبادئ الأخلاق المطلقة، ونقرر على ضوء ذلك أخلاقية الفعل بإزائه. فالعدالة من وجهة نظر الرأسمالي تختلف عن العدالة في مفهومها الاشتراكي، وكلاهما يختلفان

عن العدالة عند المُتديّن بالدين الإسلامي مثلاً، وهذا يفترض أن يحدد مفهوم العدالة مسبقاً تجريبياً ثم ننطلق لجعله غاية للمبادئ التي سيختارها الناس بالإجماع، مما يعني أن الأخلاق المدنية لا تخرج عن إشكالية النسبية التي سجّلها ستيربا وهرب منها.

علاوة على ذلك؛ فإنّ افتراض أن الأخلاقية متطلبةٌ عقلائياً لا يساوي الإيمان بالأخلاق المدنيّة، لأنّ المدنيّة مفهوم بعدي تجريبي وليس مفهوماً قبلياً، وإذا كان تجريبياً خضع للتقييم النسبي، ومن ثم سيعجز عن تقديم مبرّرات كافية للالتزام بمتطلباته الأخلاقية بالنسبة لغير المؤمن به، فالادعاء بأنّ المدنية وحدها متوفّرة للجميع هو ادعاء يكذّبه الواقع. إنّ قاعدة رعاية المصلحة العامة قد تقتضي من وجهة نظر أخرى، أن تراعي الأقليّة في مجتمع ما هَويّةَ الأغلبية من أبناء ذلك المجتمع، وحينئذ يمكن افتراض وجود مبرر لتطبيق أخلاقيات الأكثرية.

ثم عليَّ أن افترض كون الإنسان طيّباً وخيّراً بذاته، وافتراض أن هذه الخيرية والطيبة تشكل تحديداً إضافياً للشخص الفاضل أخلاقياً، يتوقف على تحديد المراد من الخير الذي يمثّل سؤالاً مركزياً في فلسفة الأخلاق، فحتى يمكن لمفهومي الطيّب والخيّر المساهمة في تحديد الشخص الفاضل أخلاقياً لابدّ من تحديد المراد منهما مسبقاً.

هـ): بتصوري إنّ ستيربا بإثارته لمسألة مرجعية الأخلاق ومسائل أخرى قد افتتح الباب على مصراعيه للنقاش فيما يسمى بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي تبنته الأمم المتحدة عام (1948م). والنقاش حول هذا الإعلان في مرجعيته ونسبيّته أمر له سابقة ليست بالنادرة في دنيا الأفكار الغربية[1].

والمفارقة أن هذا الإعلان الحقوقي جاء بهدف ردم الفجوات الأخلاقية والقانونية والسياسية التي أحدثتها القوى المناهضة للعالمية، فأسهم في ترسيخ فكرة العالمية الحقوقية، وضرورة اعتراف دول العالم جميعاً بحزمة من المبادئ والحقائق الأخلاقية المتعالية المطلقة، في الوقت الذي كان الإتجاه السائد في دنيا الفكر الغربي يتبنى نسبية الحقيقة ونسبية القيم، قافزاً في ذلك الإعلان على التنوع الأخلاقي والثقافي والتاريخي الواضح للعيان، والذي لا يقل أهميّة عن الإعلان المشار إليه!

---

[1]ـ ينظر على سبيل المثال: الاستسلام للمثالية، أنثروبولوجيا حقوق الإنسان، مارك غوديل، ترجمة الدكتورة هناء خليف غني، باشتراك ثلاثة دور نشر: مكتبة عدنان ومنشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى 2015م؛ فكرة حقوق الإنسان، تشارلز آر. بيتز، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، فبراير 2015م.

المسؤولية الأخلاقية زمن الحرب

تهافت نظرية الحروب العادلة

ويليام ف. فيليس[*] William F.Felice

في هذه المقالة "المسؤولية الأخلاقية زمن الحرب" يقترب وليام ف. فيليس أستاذ العلوم السياسية في كلية إكيرد، ومؤلف كتاب: «الصفقة العالمية الجديدة: حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية في السياسة العالمية»، من واحدة من أبرز وأعقد القضايا التي تعبرها الحضارات منذ تشكلها وإلى أزمنتنا المعاصرة، بينما يعتقد البعض أنّه ثمة فرق وتمييز بين مصطلح «الإثيكي» (ethical) والمورالي (moral) يظل الكثير من الفلاسفة يعتبرونهما مترادفين، فالأول مشتق من اللغة الإغريقية والثاني من اللاتينية، ولذلك فحين يستخدمهما المؤلف في مقاله هذا فإنّهما يؤديان الوظيفة نفسها والمقصد نفسه. ولهذا السبب عمدنا إلى استخدام مصطلح الأخلاق للإشارة إلى المصطلحين معاً في تعريبنا لهذا المقال.

المحرر

في كل يوم يجد كلٌّ منّا نفسه يصدر أحكاماً أخلاقية فيما يتعلق بالأفعال الفردية. نحن نفعل ذلك طوال الوقت، فنصدر أحكاماً أخلاقية على الأفراد الذين يرتكبون جرائم القتل والغش والكذب والسرقة، وكذلك نجد أنفسنا نتوقع من كل فرد من أفراد النوع الإنساني أن يتصرف على أساس مبادئ «كونية كليّة» في تعاملهم مع الآخرين بغض النظر عن عرقهم وجنسهم وميلهم الجنسي

---

* ـ مفكر سياسي، أختير كأستاذ العام في فلوريدا عام 2006 من قبل مؤسسة كارنيجي للتقدم التعليمي ومجلس تقدم وتعزيز التعليم.

ـ النص الأصلي للمقال: Moral Responsibility in a time of war

ـ المصدر: Social jastice vol 35 - n3 2008 -2009

ـ تعريب: رامي طوقان ـ مراجعة: ألبير شاهين.

وطبقتهم الاجتماعية. أمّا على المستوى الوطني فإنّ مطالبنا المتعلقة بالصالح العام ومسؤوليات المنصب العام وواجباته جميعها مبنية على أحكامنا الأخلاقية.

ما يهمني هنا هو مستويات المسؤولية والمحاسبة الأخلاقية، قد يصعب في المنظمات العملاقة ذات البيروقراطيات الضخمة (مثل الشركات الكبرى والحكومات والجامعات) أن تعزى المسؤولية الشخصية إلى أي شخص معين، وهي المشكلة التي يسميها دينيس طومسون «الأيدي الكثيرة»، أي أنّه حين تتسبب أفعال الحكومة بالضرر للأبرياء فعادة ما يصعب تتبع «بصمات المسؤولية» لأفراد بعينهم، بل تميل الأمور إلى نفي مسؤولية شخص بعينه، وبدلاً من ذلك يلقى باللوم على «النظام» أو «الحكومة» أو «الدولة». وكثيراً ما يشعر المواطنون بأنّهم عاجزون عن ربط انتقاداتهم للحكومة مع أفعال الأفراد ضمن بُنى الدولة وهيكلياتها (طومسون 1987: 5-6).

لقد أُتُخذت القرارات بشن الحرب على العراق واحتلاله بعد ذلك من أعلى المستويات الحكومية سواء في الولايات المتحدة أم بريطانيا، فالمسؤولية الأخلاقية والقانونية إذن تقع على عاتق الرئيس الأميركي ورئيس الوزراء البريطاني، ووزرائهما، لأن هرميّة المسؤولية السياسية والإدارية تعني هرمية مماثلة في المسؤولية الأخلاقية، ولكن هل يمكن لتحليل أخلاقي للحرب أن يقف مع أفعال الرئيس ورئيس الوزراء وكبار مستشاريهما؟ أم هل على أشخاص آخرين في الحكومة أن يوضعوا تحت مجهر المساءلة الأخلاقية؟

لقد تم تفحص تصرفات كولِن باول على وجه الخصوص بعمق وبالتفصيل بسبب مواقفه كوزير للخارجية، فهل كان عليه أن يتصرف بطريقة مختلفة من المنظور الأخلاقي؟ فمثلاً لو كان معارضاً بالفعل لسياسات الولايات المتحدة في سجني غوانتانامو وأبو غريب ألم يكن من واجبه الأخلاقي أن يستقيل؟ يدافع البعض عما فعله باول قائلين أنّ ما فعله هو الصحيح، لأنّهم يعتقدون أنّ كفاحه ضمن الأدارة الأميركية وكوزير للخارجية هو الطريقة الأمثل لتصحيح بعض السياسات الشائكة أخلاقياً، ولكن كان مشهد الوزير باول وقد بدا أنّه يضحي بمبادئه الأخلاقية أثناء حملاته الإعلامية الحماسية للحرب مؤلماً بالنسبة إلى الكثير من المراقبين، فهل أعطى عجزه عن الاستقالة الضوء الأخضر للإدارة كي تستمر في سياساتها المثيرة للجدل أخلاقياً؟

تتجاوز هذه القضايا مهام وزير الخارجية في الإدارة الأميركية، إذ إنّ تسلسل الأسئلة هنا هو كما يلي: ما هي المسؤولية الأخلاقية التي يتحملها «الآخرون» في الحكومتين الأميركية والبريطانية؟ وإذا اعتقد أحد من هؤلاء أن الحكومة البريطانية أو الأميركية قد انتهكت المعايير الأولية التي تقوم

عليها العدالة والأخلاق فماذا عليه أن يفعل؟ وإذا ما تعرض صوت الفرد للإهمال ضمن الحكومة فهل يترتب عليه واجب أخلاقي بأنّ يستقيل؟

في بريطانيا، كثيراً ما تعني المسؤولية الأخلاقية الاستقالة من المنصب احتجاجاً على سياسات يجدها المسؤول الحكومي مشبوهة أخلاقياً، وفي النظام البرلماني البريطاني يحتفظ الوزراء باستقلالية أكبر عن الفرع التنفيذي للحكومة من نظرائهم في الولايات المتحدة. وقد كانت لائحة القياديين الحكوميين البريطانيين الذين استقالوا احتجاجاً على قرار توني بلير بالتحالف مع الولايات المتحدة في غزو العراق مثيرة للإعجاب وتشمل الأسماء التالية: بوب بليزارد، وآن كامبل، وروبن كوك، وجون دنهام، ومايكل جابز. فوستر، ولورد هانت وكين بورتشاس، وآندي ريد، وكان روس وكلير شورت، وإليزابيث ويلمزهيرست.

لكن قبول المسؤولية الأخلاقية المتعلقة بقرارت وزارة الخارجية الأميركية لم تؤد في أغلب الأحوال إلى الاستقالة، وفي الواقع وخلال كامل تاريخ الولايات المتحدة الأميركية لم يقم إلاّ وزيرا الخارجية (ويليام جينينغز بريان وسايروس فانس) بالاستقالة على أسس أخلاقية. لقد قام عدد من مسؤولي الخدمة الخارجية في الولايات المتحدة بالاستقالة احتجاجاً على الحرب في العراق ويشمل هؤلاء دبلوماسيين مخضرمين مثل جون إتش براون وجون برادي كيسلنغ وماري آن رايت، فهل كان هؤلاء المسؤولون على حق في تصرفهم هذا؟ أم هل كانت هذه الاستقالات الصارخة أمثلة على «الأنانية الأخلاقية» (أي أنّها كانت مجرد سعي من الشخص «الأخلاقي» كي يحافظ على سمعته الشخصية بغض النظر عما يحصل لباقي المجتمع (ويليامز 1891: 44-54)؟ ألم يكن من الأفضل لهؤلاء الدبلوماسيين أن يعملوا من داخل النظام ويكافحوا من أجل قناعاتهم الأخلاقية في إطار الحكومة؟ أليس هذا التصرف أكثر فعالية من الاستقالة؟

لقد أغرق غزو العراق الشعب الأميركي في مستنقع أخلاقي أدى بالكثيرين إلى الاستنتاج بأنّ هذه لم تكن حرباً «عادلة»، وقد أدى عاملان مهمّان إلى هذا الاستنتاج: الأول هو نظام الأمم المتحدة للسلام العالمي والذي تأسس بعد الحرب العالمية الثانية، فهذا النظام يحرِّم بوضوح شن حرب عدوانية، فلا يحل تحته لأي دولة أن تهاجم أخرى إلاّ إذا تعرضت الأولى للهجوم أو كانت معرضة «لتهديد مباشر وشيك»، وقد أوضح مدير وكالة الاستخبارات الأميركية السابق جورج تينيت أنّ المحللين الاستخباراتيين «لم يقولوا قط أن ثمة تهديد وشيك» (CBS، 2004). وكذلك فقد وثق كل

من «تعميم شارع داونينغ»[1] مع «تقرير باتلر» ـ الاستقصاء البريطاني الرسمي في استخدام المعلومات الاستخباراتية حول أسلحة الدمار الشامل في العراق[2] ـ أنّه وفي الفترة الممتدة من نهاية تسعينيات القرن الماضي حتى سنة 2002 أصبح من الواضح جداً بالنسبة إلى معظم الخبراء أن العراق لا تقوم بعملية إعادة تسلح، وأنّ سياسة الاحتواء ناجحة ولم يوجد أي شيء في هذه التقارير يوحي بأنّ صدام حسين قد قام بعملية إعادة تسلح أو أنّه ينوي شن هجوم على جيرانه، ناهيك عن الولايات المتحدة، أو بريطانيا. لذا فقد شعر الكثير من مواطني الولايات المتحدة أنّه لم يكن لغزو العراق أي مبرر قانوني أو أخلاقي[3]. أمّا العامل الثاني، فهو المبادئ الأساسية لشرعة حقوق الإنسان العالمية تشمل حظراً كاملاً للتعذيب بشتى أنواعه والاعتقال العشوائي الاعتباطي[4]، ولكن بدا وكأنّ الصور التي تسربت من معتقلي غوانتانامو وأبو غريب تشكل إعلان الولايات المتحدة ب أنّها لم تعد تحترم قدسية حقوق الإنسان هذه، فقد أدى الإذلال المتعمد والتعذيب المستخدمان في معتقل أبو غريب وكذلك العدد الكبير من الناس الذين اعتقلوا في غوانتانامو لسنين طويلة دون أن يحظوا بحق الوصول إلى محامٍ بل وبدون أن توجه لهم أي تهمة وبدون حتى أن يسمح لعائلاتهم أن تراهم بالكثير من العاملين في خدمة خارجية الولايات المتحدة إلى الاستنتاج بأنّ أفعال الولايات المتحدة غير أخلاقية وتشكل انتهاكاً لأدنى معايير الحشمة التي أثبتتها قوانين الولايات المتحدة والقوانين الدولية[5].

عرَّف فايزباند وفرانك (5791: 3) «الاستقلالية الأخلاقية» ب أنّها «الاستعداد للحفاظ على حكم الشخص الأخلاقي حتى لو اقتضى ذلك انتهاك القوانين والقيم والمدارك التي تحملها المنظمة أو مجموعة الزملاء أو الفريق». يمكننا تعريف «المسؤولية» الأخلاقية على أنّها الحفاظ على الاستقلالية الأخلاقية، فهل من الممكن إذن لأي أحد أن يكون صاحب استقلالية أخلاقية في الحكومة؟ كيف يمكن لأي شخص أن يقاوم «التفكير الجمعي»؟

---

[1]ـ تعميم شارع داونينغ هو خلاصة لاجتماع سري للحكومة البريطانية (المؤلفة من حزب العمال وقتها) جرى في 23 تموز 2002 وقد شملت شخصيات مسؤولة في الدفاع والاستخبارات، وقد أجري الاحتماع لمناقشة سياسة الولايات المتحدة في العراق، وقد سمي تعميم «الدليل الدامغ» لأنّه يشتمل على التالي: «أراد بوش إسقاط صدام حسن من خلال عمل عسكري يُبرر من خلال الارتباط بالإرهاب وأسلحة الدمار الشامل. لكن المعلومات الاستخباراتية كانت تحول لدعم هذ السياسة». يوجد نص التعميم كاملاً في:
www.timesonline.co.uk/tollnews/ukJarticle387374.ece.

[2]ـ نص تقرير باتلر مجود تحت عنوان: « Review of Intelligence on Weapons of Mass Destructions » في:
www.butlerreview.org.uk/.

[3]ـ لأجل نظرة دقيقة إلى القضايا القانونية والأخلاقية المرتبطة مع غزو العراق أنظر:
Ronald Kramer، Raymond Michalowski، and Dawn Rothe (2005) and Ross (2007).

[4]ـ لأجل رواية شجاعة للأحداث من قبل شاهد عيان أنظر مقابلة سوزي دود توماس مع أولغا تالاميت في توماس (2006).

[5]ـ لأجل نقاش واضح حول تأثير أبو غريب وغوانتانامو، أنظر: نيير (2005).

يستكشف هذا المقال ما إذا كانت النظرية الأخلاقية ستساعد في ترتيب درجات المسؤولية الأخلاقية التي يتحملها المسؤولون أصحاب المناصب العامة من تصرفات الحكومة في زمن الحرب، فهل ستساعدنا أبرز النظريات الأخلاقية في التوصل إلى فهم أفضل للمسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية؟

الواقعية الأخلاقية؟

تحاول الأخلاقيات (Ethics) والمعروفة أيضاً باسم الفلسفة الأخلاقية التمييز بين التصرفات الصحيحة الحسنة والخاطئة القبيحة، وقد تم تطبيق النظريات الأخلاقية على الحرب والعنف من خلال نظريات «الحرب العادلة» التي أثرت في صناع السياسة، ولكن الإطار الفكري الذي استخدمته الغالبية الساحقة من صنَّاع قرارات السياسات الخارجية العالمية ظل يعتمد على حسابات «خاوية من الأخلاق»، لأي فعل يخدم «المصلحة الوطنية» بشكل أكبر، فلن يعطي خبير سياسات خارجية من الطراز الأول الأولوية المطلقة إلاّ لمصالح دولته مما يعني الإهمال، وحتى معارضة مصالح جميع الأطراف الواقعة خارج هذه المجموعة الجزئية. إذا نظرنا من خلال هذه العدسات فلن تتسبب الخيارات السياسية بالكثير من الإشكاليات السياسية بما أنّ هذه القرارات لن تكون إلاّ حلول عملية لمشاكل ترجع إلى العالم الخارجي، ويشترك بعض أولئك الذين يدعون أنفسهم «سياسيين واقعيين» في هذه النظرة التي تفرق الأخلاقيات عن السياسة.

بالنسبة إلى شخص يتبع الواقعية السياسية الكلاسيكية فإنّ التاريخ يُظهر لنا أن على الدول أن تركز على السلطة والثروة حتى تحافظ على وجودها في ضمن النظام الدولي. لا تملك الأخلاقيات دوراً كبيراً في هذا العالم الفوضوي المحفوف بالمخاطر. منذ زمن المؤرخ الأغريقي القديم ثوسيديديس اختارت الدول السلطة إذا ما خيرت بينها وبين الاتفاقات الدبلوماسية القائمة على المفاوضات، أي أنّ «منطق الخوف والتصعيد» كان دائماً هو الغالب على «منطق الاعتدال والدبلوماسية». إنّ وجود أولوية مهيمنة مثل «الأمن القومي» يعني أنّ الأخلاقيات لن تلعب إلاّ دوراً محدوداً للغاية في المداولات التي تجري بين الدول، وقد قال الكثير من الواقعيين: «لا يلجأ إلاّ الضعفاء إلى الجدليات الأخلاقية» في السياسة الدولية (سميث 1986: 6-7).

لقد قال الكثير من المسؤولين أصحاب السلطة المتنفذين في حكومة الولايات المتحدة بصراحة واقتناع أنّهم يعتقدون أن لا مكان للاعتبارات الأخلاقية في السياسة. فمثلاً لنا أن نورد في هذا السياق مثال دين أتشِسون، وزير الخارجية السابق أثناء حكم الرئيس هاري ترومان والذي طلب منه الرئيس جون كينيدي سنة 1962 أن يخدم في اللجنة التنفيذية التي تم اختيارها لتقديم المشورة للرئيس فيما

يتعلق بالرد الصحيح على أزمة الصواريخ الكوبية. في وقت لاحق كتب أتشسون أنّه وخلال هذه المناقشات التي لربما أدت القرارات التي أُتخذت فيها إلى تهديد حياة الملايين من الناس «سيتذكر الأشخاص الذين انهمكوا في هذه المناقشات مدى قلة أهمية الاعتبارات التي يفترض أنّها أخلاقية فيها... لم تلق الأحاديث الأخلاقية بعظيم ثقل على المشكلة» (أتشيسون، 1971؛ كودي، 1993: 373). تقليدياً تستثني الاستشارات الواقعية الأخلاقيات من السياسات الخارجية بل لا تركز إلاّ على «المصحلة القومية». لكن هذا لا يعني أنّه لا يوجد أي نوع من الأخلاقيات التي تنطبق على صنعة إدارة الدولة، بل ما يعنيه هو أنّه ثمة فرق بين الأخلاقيات التي تنطبق على الأفراد إذا ما قورنت بتلك التي تنطبق على الدولة إذ يمكن للفرد أن يبني معاييره الأخلاقية والسلوكية على مبادئ مثل الصدق ونبذ العنف، ولكن وبالمقابل تجد الدولة نفسها مضطرة إلى حماية وضع «قوتها وسلطتها» ضمن النظام العالمي. مما يعني أنّ على الدولة ألا تنخرط في حروب أيديولوجية لنشر الديموقراطية والحرية إذا كان ذلك سيؤدي إلى ضعفها بل عليها أن تعتنق «الفضائل الواقعية» التي تحسن وتعزز من موقف الدولة وقوتها. وقد قيل إنّ هذه الفضائل تشمل الحصافة والتواضع والدراسة المتمعنة وتحمل المسؤولية والشعور بالوطنية والانتماء القومي. تتيح مقاربة كهذه المجال أمام القادة كي يدافعوا عن المصالح القومية بمسؤولية وضراوة ولكن مع الحفاظ على إظهار الاحترام للآخرين. لقد سمي هذا التوكيد على الأهمية العالمية التي تحملها هذه المقاربة الواقعية: «الواقعية الأخلاقية»، وقد قال لايفين وهولزمان (2006: 62-83) ب أنّها «ذات قيمة كونيّة وسرمديّة بالنسبة إلى جريان الشؤون الدولية ولها فائدة خاصة كالفلسفة التي تسترشد بها الولايات المتحدة أثناء حربها على الإرهاب».

لا شك بأنّ الأولوية التي على المسؤول الحكومي أن يراعيها كممثل للمجتمع برمته هي واجبه تجاه المصلحة القومية، فقيم أخلاقية مثل «التواضع» و«الحصافة» يمكن أن تساعد في حماية أمن الدولة ولكن لا يمكننا أن نفرز مقتضيات الوجود القومي من خلال مجهر التصنيف الأخلاقي لـ«الخطأ» و«الصواب»، إذ تتطلب الإدارة الفعّالة للدولة من المسؤولين أن يعملوا لحماية الجميع حتى ولو كان ذلك على حساب التضحية بالمبادئ الأخلاقية الفردية والجماعية، إذن فعلى المسؤول الحكومي أن يسعى وفوق كل شيء آخر على حماية مصالح المجتمع. بحسب ما أورده خبير العلاقات الدولية هانز مورغنثاو (1979: 13) فسوف تكون نتيجة ذلك «وجود فرق بين المبادئ الأخلاقية التي تنطبق على المواطن العادي في علاقاته مع المواطنين العاديين الآخرين وتلك التي تنطبق على الشخصيات العامة في تعاملها مع الشخصيات العامة الأخرى». فيبدو إذن أن الكثير من

هؤلاء «الواقعيين السياسيين» و/أو «الواقعيين الأخلاقيين» يعتنقون التفرقة التي تقدم بها ميكيافيلي في القيم الأخلاقية بين عالم الشؤون العامة وعالم الشؤون الخاصة.

ميكيافيلي: نوعان من القيم الأخلاقية

لقد تركت أفكار ميكيافيلي أثراً عميقاً ودائماً لا يمكننا حتى أن نحصر مداه على القادة السياسيين، وقد استمر ذلك التأثير ودون انقطاع حتى في قرننا الحادي والعشرين. قال ميكيافيلي أن الدولة وبما أنّها تمثل الصورة الأسمى للتواجد الاجتماعي الذي تقدر الإنسانية على تحقيقه، فإنّه من الواجب حمايتها بأي ثمن، ولذلك سعى ميكيافيلي إلى تهذيب الطرائق التي يمكن من خلالها حماية الدولة وبشكل مستقل عن المعايير الأخلاقية الشخصية، بل يمكن لهذه الوسائل أن تكون منفرة للمعايير الأخلاقية التي يحملها أي إنسان في نفسه. ليس في حياة السياسي أي سعة تفسح أمامه المجال كي يعيش حياة طاهرة على المستوى الأخلاقي ـ وهو الخيار المفتوح أمام المواطنين العاديين أو الفلاسفة المنعزلين من أمثال سقراط ـ بل في اللحظة التي يحمل فيها أي إنسان مسؤولية سعادة الآخرين على عاتقه فإنّ واجبه الأخلاقي بحسبما قاله ميكيافيلي هو ممارسة الأعمال التي تقدم لهؤلاء الآخرين الحماية والأمن. فإذن يترتب على ذلك وجود معيارين أخلاقيين: الأول ينطبق على عالم الشؤون العامة والآخر على عالم الشؤون الخاصة، فلا يحاول ميكيافيلي إذن أن يعترض على وجود أخلاقيات في الحياة العامة بل يدعو إلى وجود إطارين أخلاقيين يقومان على نظامين متعارضين من القيم: الأول في المحيط العام الرسمي والآخر في محيط المواطن الخاص العادي (برلين، 1971).

إنّ سلامة الدولة أهم بكثير من سلامة الفرد، ومن هذا المنظور فمن الجائز القيام بأعمال غير أخلاقية مثل: قتل الأبرياء، والإرهاب والتعذيب، وغيرها في سبيل مصالح المجتمع الأساسية، قد تكون سلوكيات كهذه مقبولة بل حتى ضروريّة تحت ظروف استثنائية تتطلب حماية الدولة، فلا تعارض أخلاقي هنا.

يمكننا أن نفكر في هذا الطرح على أنّه «أخلاقيات دون كيشوت» الذي كان راغباً في «أن يزحف إلى الجحيم في سبيل قضية فردوسيّة»، و«القضية الفردوسيّة» في حالتنا هذه هي أمن الدولة فلا توجد قيمة أخلاقية أعلى منها؛ على السياسي أن يطرح أخلاقياته الشخصية جانباً وأن يتصرف فقط بما ينجز حماية الدولة. هذا هو ما تتطلبه السياسة، وللأسف فمن الضروري أن تكون للسياسي ما يسميه الفلاسفة المُحدثون «أيدي قذرة» إذا ما كان سيتحمل مسؤولية إدارة الدولة على أكمل وجه. فإذا ما كنا سنحافظ على وجودنا في عالمنا المضطرب والفوضوي، وإذا ما كنا سنحمي وضعنا الاقتصادي واستقلالنا السياسي وحدودنا الجغرافية فمن الضروري لنا أن نطرح جانباً المعايير

الأخلاقية التقليدية وإذا اقتضى الأمر أن نكذب ونغش ونتجسس ونقتل ونعذب ونرتكب أعمالاً أخرى لا رحمة فيها. تتطلب ممارسة العمل السياسي انتهاك أبسط المعايير الأخلاقية الشخصية، فقد قال ميكيافيلي أنّه من الممكن «استخدام القسوة بشكل جيد» وأنّ الأفعال «الشريرة» مباحة إذا ما كان الهدف منها الحفاظ على النفس (ميكيافيلي، 1992: 23).

أوضحُ تأويل لأفكار ميكيافيلي هو أنّه من الضروري لنا «في بعض الأحيان» أن نغضي صفحاً عن المعايير الأخلاقية (برلين، 1971) ولكن حتى الفكرة القائلة بأنّ علينا طرح «الأخلاقيات العادية» جانباً تؤسس لبناء معيار مستقل للدولة إذا ما قورن بالمعايير الشخصية الفردية، فننظر إلى السياسيين وقياديي المجتمعات والناشطين الذين تستحق أخلاقياتهم منا التمحيص الدقيق على ضوء مشاركتهم في أدوار محددة تحتاج إلى «أيادٍ قذرة» (راينارد وشوغارمان، 2000).

بالنسبة إلى ميكيافيلي فإنّ الغاية تبرر الوسيلة؛ يمكن أن يكون التصرف غير الأخلاقي محبذاً بل ومطلوباً إذا أدى إلى تحقيق غايات أخلاقية، فتكون الاعتبارات الأساسية في هذا المجال هي البراغماتية والفعالية، أي أنّ السؤال الوحيد الذي يطرحه المنخرط في الشأن العام على نفسه هو إذا ما كانت الوسائل التي يستخدمها فعّالة أم لا؟ تعتبر السياسة العامة مسؤولية هائلة وقد تؤثر أي من تصرفات السياسي على حياة عدد كبير من الناس، وتبدأ هذه الواجبات والمسؤوليات بالتدفق من اللحظة التي يقبل فيها السياسي أن يلعب ذلك الدور، فإذا أبى استخدام جميع الوسائل المتاحة له ـ والتي تشمل الكذب والخداع ـ فإنّ هذه خيانة للأشخاص الذين استأمنوا ذلك السياسي على مصالحهم. فإذا ما كانت هناك معايير أخلاقية في المجال السياسي فهي أخلاقيات تحكم على الأشياء بنتائجها حيث يقاس النجاح بمدى القوة والأبهة والازدهار والأمن التي حققها السياسي للدولة ككل (هامبشاير، 1978: 49-50).

يقول بعض الواقعيين، إنّ البقاء في عالم شرير وفاسد يعتمد على قابليتنا، لأنّنا نستخدم الوسائل الغير أخلاقية، من البديهي أن سقوط ضحايا أبرياء نتيجة شن حرب عدوانية هو أوضح الأمثلة على «الأيدي القذرة» في العالم الحقيقي، وفي هذا السياق ليست نظرية «الحرب العادلة» إلاّ محاولة لرسم الحدود أمام حق الحكومات الشرعي في استخدام العنف كأداة لسياساتها الخارجية، ولكن علينا أن نشير إلى أن جميع تأويلات «الحرب العادلة» تعترف بأنّ الحرب نفسها وفي حد ذاتها ظالمة.

السياسة الخارجية المحافظة الجديدة في إدارة بوش

لكن إدارة جورج دبليو بوش (بوش الإبن) ميزت نفسها عن السياسيين الواقعيين التقليديين

من خلال ترويجها المتشدد لأجندة «محافظة جديدة» في سياستها الخارجية، وقد تأسست هذه السياسات على مبدأ يقول بأنّه يمكن تحقيق الأمن القومي من خلال الترويج للديموقراطية في الخارج وفي بعض الأحيان القيام بتدخل عسكري أحادي الجانب لمحاربة الإرهابيين ودعم الحرية. انتقد ناشطوا النزعة المحافظة الجديدة فترات رئاسة كل من جورج بوش الأب وبيل كلينتون قائلين بأنّها تفتقر إلى الوضوح الأخلاقي والقناعة بأهمية العمل الأحادي الجانب للسعي وراء مصالح الولايات المتحدة القومية، وقد اعتنق «مذهب بوش» ـ الذي اعتمد بعد هجمات 11 أيلول -2001 هذه الأفكار المحافظة الجديدة المركزية، وأيدت إدارته فكرة العمل العسكري الاستباقي الأحادي الجانب ضد تهديد الإرهاب، وأعلنت أن الولايات المتحدة «ستكون قوية بما فيه الكفاية بحيث تدفع الأعداء المحتملين إلى صرف النظر عن محاولة القيام بتصعيد عسكري على أمل التفوق على قوة الولايات المتحدة أو حتى مساواتها»[1]. وقد ابتهج المحافظون الجدد بالتغيير السياسي هذا وشجعوا الولايات المتحدة أن تتقبل دورها الإمبريالي الجديد بسعادة.

وهكذا لم يجد غزو العراق واحتلاله أرضية لتبريره على أساس الواقعية السياسية فحسب، بل وعلى أساس أخلاقيات «حرب مقدسة» محافظة جديدة أيضاً، بل كان واقع الحال أن المخاوف الواقعيّة حول التمدد المفرط من خلال الحملات العسكرية العالميّة المروِجة للحرية والديموقراطية ومن ثم العجز عن الوفاء بالتزامات هذه الحملات قد طرحت جانباً، وبدلاً من ذلك أصبح العراق «شراً مطلقاً» وتحول صدام حسين إلى هتلر (أو ستالين) جديد، كما تحولت الدبلوماسية وسياسات احتواء صدام حسين من خلال العقوبات إلى ضُرب من سياسات الإرضاء (التي اتبعت مع هتلر لبرهة من الزمن قبل الحرب العالمية الثانية)، فارتأى حَملةُ هذه الآراء أنّ استخدام القوة العسكرية الشديدة والوحشية أمر ضروري لمواجهة ذلك «الشر» وخلق فتحة تفسح المجال أمام عراق (بل وشرق أوسط) جديد وديموقراطي.

منذ عام 2003 احتدمت نقاشات كثيرة حول المحافظين الجدد في إدارة الرئيس بوش وخاصة حول إذا ما كانوا أتباعاً لفكر فيلسوف جامعة شيكاغو الراحل ليو شتراوس. تشمل إحدى العناصر الأساسية في فلسفة شتراوس السياسية فكرته في أنّ الأكاذيب أمر ضروري لتسهيل عمل المجتمع وانتصار الدولة في الحرب. لقد بدأت فكرة «الكذبة النبيلة» مع فكر أفلاطون وتشدد هذه الفكرة على أنّه في المجتمعات المفتوحة حيث يوجد مستوى عالٍ من النزعات الفردية والأنانية فمن الضروري

[1]ـ أنظر:
“The National Security Strategy ofthe United States of America 2002.” Available at www.whitehouse.gov/nsc/nssall.html.

للنخب أن تخلق «أساطير» تربط عناصر هذه المجتمعات بعضها بعضاً، فعلى سبيل المثال يجد القادة في بعض الأحيان أن من الضروري لهم أن «يُضخموا» الخطر الذي يشكله عدو ما ليُوَحِدوا أهل البلاد خلف مبادرات سياساتهم الخارجية، وقد شعر بعض المراقبين أن المبالغة الأميركية حول الخطر الذي يشكله الاتحاد السوفيتي قد أدى هذه الوظيفة. وكذلك فقد لعب تضخيم خطر صدام حسين وأسلحة الدمار الشامل التي يبنيها وربط نظامه مع تنظيم القاعدة دوراً مفيداً بالنسبة إلى المحافظين الجدد. أتاحت هذه التصرفات (الأكاذيب النبيلة) المجال أمام إدارة بوش كي تحشد البلاد بأسرها في الحرب والسعي وراء إستراتيجية عالمية تقوم على بناء إمبراطورية والترويج «للديموقراطية»، وقد اعتبر المحافظون الجدد هذه المبالغات (الأكاذيب) على أنّها من ضروب الفضيلة لأنّ البلاد كانت منهمكة وقتئذ في معركة عالمية تقوم على أسس أخلاقية عُليا، أي الخير المحض ضد الشر المطلق.

اعتبرت إدارة بوش أن تصرفاتها في العراق أخلاقية لأنها مبنيّة على حسابات (محافظة جديدة) تتعلق بما هو أفضل لمصالح الولايات المتحدة بعيدة المدى، وبررت تصرفاتها أثناء «الحرب على الإرهاب» ضمن إطار نفعي. فعلى سبيل المثال وثَّقت كل من منظمة العفو الدولية والصليب الأحمر وغيرها من المنظمات المعنية بحقوق الإنسان أدلة تشير إلى قيام الولايات المتحدة بأعمال تعذيب وتعامل وحشي ومُهين وغير إنساني في معتقل خليج غوانتانامو، فما كانت ردة فعل الإدارة الأميركية إلاّ أن شنت حملة إعلامية على المنظمات والأفراد الذين أثاروا هذه القضية، فقال نائب الرئيس الأميركي ديك تشيني أنّه يشعر «بالمهانة» إزاء كلام منتقدي الولايات المتحدة وأعلن قائلاً: «ضمن مدة حكم هذه الإدارة فقط تمكنا من تحرير خمسين مليون إنسان من طالبان في أفغانستان وصدام حسين في العراق، أي من نظامين قمعيين بشكل مريع كانا قد قتلا مئات الآلاف من مواطنيهم» (سي إنّ إن 2005)، لقد تعلمت الولايات المتحدة كيف «تكون شريرة» حتى تجلب الحرية والانعتاق إلى العالم!

من خلال تبرير إدارة بوش لسياساتها في العراق قامت بتوكيد «وُضوح موقفها الأخلاقي» حتى تبرر سياساتها القاسية، وقد علق مايكل وولزر، الذي قد يكون أبرز مفكر في العالم حول مفهوم «الحرب العادلة»، على الفرق بين «التبرير» (مثل ما تقدم به تشيني) و«العذر» قائلاً أنّ ذلك الأخير يكون عادة اعترافاً بالخطأ، أمّا الأول فليس كذلك (وولزر، 1973: 170)، وبالنسبة إلى صاحب النزعة النفعية الذي لا يرى إلاّ «المنفعة» التي تعود بها أفعاله فإنّه لا يجد أي حرج ولا يشعر بأي ذنب نتيجتها، فيزيح القوانين والمعايير المقبولة جانباً بل وينفيها تماماً في سبيل «هدفه الأعلى»، فلماذا يشعر أحد ما بالذنب «طالما لا يرى أنّه ثمة أي سبب يدفعه إلى الشعور بالذنب؟» (المصدر

السابق: 172) وقد ظل هذا هو الموقف العام لإدارة بوش، فلربما تقر هذه الإدارة بوجود أخطاء أثناء تنفيذ سياسات الحرب في العراق ولكن وعلى العموم ظلت الإدارة تصرح بأنّ القضية كانت محقة وأنّ أفعال الولايات المتحدة تعكس نزاهتها الأخلاقية.

لا يشعر المراقب أنّ أعضاء إدارة بوش قد واجهوا أي مشكلة أخلاقية بسبب قراراتهم في أي وقت من الأوقات، بل لقد حافظوا على يقين يكاد يكون دينياً بأنّ سياساتهم كانت محقة وقد كان أسلوب تعاملهم هذا هو العكس التام للسياسي «الباحث في روحه وضميره» الذي يروج له وولزر، فقد دعا وولزر قادتنا السياسيين إلى التأمل بعمق في معايير عالية من الحشمة والأخلاق قبل شنِّ أي «حرب عادلة»، ومن نقاط الجدل التي أثارها وولزر قوله: «يحتاج السياسي صاحب الأيدي القذرة إلى أن يمتلك روحاً وضميراً، ومن الأفضل لنا جميعاً أن يحمل أملاً في الخلاص الشخصي بغض النظر عن نوع الخلاص الذي يتصوره ويأمل في حصوله» (المصدر السابق: 178)[1].

المعايير الأخلاقية التي تحكم على النتائج والمعايير التي تحكم على السلوكيات

لعل التقسيم الأساسي بين أنواع المعايير الأخلاقية هو تقسيمها إلى معايير تحكم على نتائج العمل وأهدافه (consequentialist) وأخرى تحكم على العمل نفسه أي على السلوك إذا ما كان ملتزماً بالمعايير الأخلاقية المقبولة (deontological). تركز نظريات الأخلاق العواقبية على مدى حُسن النتائج، وهي أهم النظريات المتعلقة بتجاوز الأهمية الأخلاقية، فمثلاً متبعو هذه النظريات يقولون أنّه من الخطأ لنا أن نمارس التعذيب لا لأنّ التعذيب أمر بغيض أخلاقياً بل لأن العالم الذي يقوم فيه الناس بممارسة التعذيب أسوأ من العالم الذي لا يقومون فيه بذلك، أو قد «يعقلن» العواقبي الحرب الوقائية بأنّها خاطئة أخلاقياً لأن العالم الذي تقوم فيه الأمم بشن حروب وقائية كما يحلو لها أسوأ من العالم الذي لا يحصل فيه ذلك، فما يحدد المعايير الأخلاقية هو النتائج وليس الوسائل المستخدمة في الوصول إليها، ويرتكز المذهب النفعي (Utilitarianism)، وهو أحد أوسع النظريات العواقبيّة تأثيراً، على مبدأ قائل بأنّ التصرف الصحيح هو الذي يُنتج المقدار

[1]- لا يجب علينا الخلط بين النزعة المحافظة الجديدة ونظريات العلاقات الدولية الجديدة التي كثيراً ما يطلق عليها أسماء: «الدولية الليبرالية» أو «المثالية»، فكلتا النزعتان تركزان على الأخلاقية في صياغة السياسة الخارجية ولكن القيم التي تروج لها كل نزعة هي العكس التام للنزعة الأخرى. فمثلاً يؤمن مظم المثاليين/الدوليين الليبراليين بالعمل المتعدد الجوانب والقانون الدولي والأخلاقيات الكونية وحقوق الإنسان الدولية ومصلحة الإنسان العالمية (بدلاً من المصالح القومية الجزئية)، ولا يؤمن المثاليون/الدوليون الليبراليون بأنه من الممكن لـ«الديموقراطية» و«الحرية» أن يفرضا بالقوة العسكرية وبناء الإمبراطوريات. والواقع هو أن المحافظين الجدد وبسبب إصرارهم على تثبيت وحماية وتعزيز التفوق الاقتصادي والعسكري لدولة واحدة، أي الولايات المتحدة، يظلون أقرب إلى الواقعيين السياسيين. أمّا المثاليون/الدوليون الليبراليون فيعتقدون أن مقاربة كهذه تؤدي في الواقع إلى زعزعة الاستقرار العالمي بما أنّها تتسبب بالصراع الدائم والعنف بين الدول.

الأكبر من السعادة أو المنفعة، بالنسبة إلى الإنسان النفعي ما يحدد قيمة العمل الأخلاقية هو إسهام ذلك العمل في المنفعة العامة[1].

أمّا المقاربة الأخلاقية البديلة فهي ما يسمى بالأخلاق الواجبة أو الديونطولوجيا، والمشتقة من الكلمة الإغريقية «ديون» (deon) والتي تعني الواجب. ما يركز عليه الإنسان الواجبي أو الديونطولوجي مدى صحة عمل ما بحد ذاته وليس على نتائجه، وبالنسبة إليه فممارسة التعذيب. لأنّ هذه الممارسة بطبيعتها خاطئة وغير مقبولة وتنتهك «واجباً» يحمله الفرد تُجاه مبادئ أخلاقية إمّا دينية وحتى علمانية، والأمر ذاته ينطبق على الحرب الوقائية، فبالنسبة إلى الإنسان الواجبي فإنّه قد يرى أنّ الحرب الوقائية خطأ لأن هذه الممارسة تنتهك «الواجب» الإنساني القائل أنّه لا يجوز قتل الناس الأبرياء.

لقد بنت الحركة الساعية إلى إحقاق حقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية جهودها إلى حد كبير على محاولة بناء نظام قانوني يتأسس على قواعد ديونطولوجية عالمية تحكم تصرفات الأفراد والدول. يمكننا أن نُعرِّف «الحق» بأنّه مطالبة من الآخرين بأنّ يتعاملوا مع صاحبه بطريقة معينة، و«حقوق الإنسان» هي مطالبة بمعاملة بطريقة معينة ليس لها شروط مسبقة إلاّ كون لصاحبه الحق، ببساطة إنساناً. لطالما سمعنا الزَعم بأنّ حقوق الإنسان عامة وكونيّة وتوجد بشكل مستقل عن عادات أي دولة بعينها أو نظامها القانوني، وتؤسس حقوق الإنسان للحد الأدنى من مستويات الاحترام التي ينبغي إظهارها أثناء التعامل مع الفرد وتتضمن واجبات على الأفراد والحكومات والأطراف الفاعلة غير الدولة (بما في ذلك المؤسسات المالية الدولية والشركات المتعددة الجنسيات). لقد نحتت حقوق الإنسان مساحة محمية للأفراد والجماعات ولا يمكن لأي طرف فاعل أن ينتهك هذه المعايير (فيليس، 1996: 17-34).

فهل يقدم إطار حقوق الإنسان والقانون الدولي آلية حتى يتمكن الأفراد من توكيد «استقلاليتهم الأخلاقية»؟ هل تساعد مزاعم حقوق الإنسان هذه الأفراد كي يناصروا أهم المعايير الأخلاقية؟

لكن المشكلة بالطبع هي أن الحقوق كثيراً ما تتعارض، كثيراً ما تعطي بلاد الشمال المتقدمة الأولوية للحريات المدنيّة والسياسيّة زاعمين أنّ هذه الحقوق تفوق أي مطالب أخرى، فمثلاً حقوق «الحرية» و«الديموقراطية» أهم من حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية فلا يتم اتخاذ الكثير من الإجراءات التي تلاقي كامل أطياف الحقوق المُعبرِّ عنها في الميثاق الدولي لحقوق الإنسان[2]،

[1]- توجد عائلة كاملة من النظريات الأخلاقية تحت مظلة الأخلاقيات العواقبية وتشمل النفعية والأنانية الأخلاقية وعواقبية الحكم العواقبية السلبية، وتركيزنا هنا إنما هو على آراء المفكرين والكتاب النفعيين ومقارباتهم، أنظر جون ستيورات مِل (1985).

[2]- يشمل الميثاق الدولي لحقوق الإنسان «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» و «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية» و«العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية».

إذ إنّ جعل حقوق الإنسان حجر الأساس في السياسات المحلية والخارجية سيعني تحديداً صعباً للحقوق التي يجب أن تنال الانتباه على حساب غيرها من الحقوق. وإذا ما أخذنا التعارض بين الحقوق بعين الحسبان فإنّ حل التضارب فيما بينها قد يتطلب التوفيق بين قيم مختلفة، وهكذا قد لا يعكس تمثيل الحقوق على أنّها «بطاقات لعب» تتغلب بعضها على بعضها الآخر، الصورة كاملة، بل الحياة الحقيقيّة أشد تعقيداً، فعلى سبيل المثال يثبت قانون حقوق الإنسان الدولي الحق في الأمن كما يؤكد الحق في الخصوصية، فماذا لو وَجدت الحكومة نفسها في وضع تضطر فيه إلى انتهاك خصوصية المواطنين لتوفير الأمن لهم؟ حتى حق الإنسان في الحياة قد يبطل في حالات الدفاع عن النفس (فيليس، 2003: 186).

نبذ إيمانويل كانط هذا الجدل حول «التبادل» بالكامل، فقد كان يعتقد أن التصرفات المباحة أخلاقياً لا يمكن لها أن تنتهك الأوامر المطلقة الأخرى، فالتعذيب بحسب كانط لا يمكن أن يكون مقبولاً تحت أي ظرف من الظروف، بل لم يكن كانط ليقبل بمعاملة شخص ما على أنّه وسيلة لغاية، فحتى في الحرب ضد الإرهاب كان كانط سيطالب بعدم ممارسة الخداع تحت أي ظرف وعدم الكذب بأي حال من الأحوال مع الحفاظ الدائم على معاملة جميع الأفراد بشرف واحترام. ولكن هل يمكن لأي إنسان أن يحافظ على هذه السلوكيات الأخلاقية المتسقة في الحياة الحقيقية؟ هل لا يجوز الكذب أبداً وتحت أي ظرف مثلاً؟ هل على الإنسان أن يقول الحقيقة في جميع الحالات؟ يعكس المثال المعروف لعائلة تؤوي يهوداً في بيتها أثناء الحرب العالمية الثانية هذه المعضلة بشكل صارخ، إذ ألا ينبغي لهذه العائلة أن تكذب على الغستابو كي تحمي اليهود الأبرياء؟

اقترح مايكل جاي سميث (1989: 21-22) مخرجاً من هذه المعضلة يشمل مرحلتين من التفكير الأخلاقي: «في المرحلة الأولى يتبع الشخص عملية أمر كانط المطلق فيختار مبدءاً يمكن لجميع الكائنات العاقلة أن تلتزم به، ويجعله قانوناً في نظام اجتماعي جديد، ويتصور صفات هذا النظام الاجتماعي الجديد، بعد أن يتبنى هذا القانون الجديد ويسأل نفسه إذا ما كان قادراً على أن يريد هذا النظام الاجتماعي وراغباً في العيش فيه». تؤدي هذه العملية إلى قبول «مبادئ أخلاقية عامة مشتركة» مثل «على الإنسان ألا يتسبب بالشر والأذى على للآخرين»، أو «الالتزام الأول هو بمعاملة الناس بالتساوي»، وهكذا دواليك. لكن سميث يعتقد أن تطبيق هذه المبادئ سيتسبب في بروز مستوى جديد من الفكر الأخلاقي.

تتعلق المرحلة الثانية من الفكر الأخلاقي بـ«ترجمة المبادئ المجردة التي شيدها الأمر المطلق

إلى خطوات عملية في العالم الحقيقي»، وهذا الأمر يتطلب تفحص العواقب، يقول سميث أنّ كانط ومع أنّه «استثنى العواقب النظرية لتحديد الحقوق» إلاّ أن هذا لا يعني «أنّه لم يحفل بنتائج تطبيق» هذه الحقوق (أو المبادئ الأخلاقية) على أرض الواقع، وتوجد مشكلتان مهمتان على الأقل في تطبيق حقوق الإنسان أو المبادئ الأخلاقية على أرض الواقع: الأولى هي وجود تعارض بين هذه الحقوق والقواعد، وعلينا إذا أردنا أن نحدد الحق أو المبدأ الأخلاقي الذي يجب أن ينال الأولوية أن نتفحص عواقب كل خيار ونسأل أنفسنا، مثلاً، عن عواقب تغليب حق الأمن على حق الخصوصية، أو حق الحياة على الحرب الوقائية، وهكذا دواليك. أمّا المشكلة الثانية، فهي أن الحقوق والمبادئ الأخلاقية في حد ذاتها لا تقدم أي إستراتيجية لتحقيق العدالة، فإستراتيجيات تحقيق العدالة ليست ببساطة «مجرد تطبيق آلي لمبادئ أخلاقية مجردة ـ إن لم تكن أبعد من عالم الواقع بالكلية ـ بل إنمّا هي ممارسة متقنة لأحكام نفسية واقتصادية واجتماعية وسياسية، ويتطلب العمل بهذه الأحكام تقييماً رصيناً للعواقب المرجِحة لفعل ما» (المصدر السابق: 22).

لكن سميث يترك مجالاً واسعاً أمام الحسابات النفعية كي تعود إلى الصدارة إذ يصعب علينا أن نرى كيف يمكننا أن نحافظ على «الاستقلالية الأخلاقية» عبر مرحلتي سميث هاتين، لأنّه في المرحلة الثانية «تحتاج الدول إلى حماية مصالحها غير الأخلاقية (مثل السلطة والثروة) أو مصالحها الجزئية الضيقة (مثل الحفاظ على مجتمع منفصل مستقل) والتي تتعارض مع مصالح الآخرين». يفترض سميث أن هذا ممكن بدون «تهديد استقلالية الآخرين الأخلاقية». مع أني أكن أشد الاحترام والتقدير لمحاولة سميث في التغلب على معضلات المقاربة الديونطولوجية المحضة، فأنا أخشى نتائجها، إذ حين نعطي الأولوية لـ«السلطة والثروة» فسوف تتراجع جميع الاعتبارات الأخرى، وفي الواقع فإنّ مقاربة سميث هذه تحمل في ثناياها خطر أن لا تصبح حقوق الإنسان/ المبادئ الأخلاقية الديونطولوجية إلاّ مجرد واجهة حتى تسعى الدول وراء «مصالحها القومية» بحسب التعاريف التقليدية لهذه المصالح. فهل تَقدم حقوق الإنسان في نهاية المطاف تُعطي الدول التبرير الأخلاقي كي تستخدم القوة بحسب ما ترتئيه؟ ألا تتحول لغة «حقوق الإنسان» و«الحرب العادلة» في هذه الحالة إلى مجرد مسرحية لا تعني شيئاً على أرض الواقع؟

السياسة والاستقلالية الأخلاقية

السياسي شخص صاحب حرفة يحمل معها مسؤولية محددة هي مصلحة مواطني بلاده ورفاهيتهم وسعادتهم. بالطبع فلا مناص من وجود تعارض كبير بين كيفية سير العالم الحقيقي

في نفسه وكيف ينبغي للعالم أن يكون، وأثناء تعامل خبراء السياسة الخارجية المحترفين مع العالم الحقيقي «كما هو» فإنّ عليهم أن يُقيّموا ملاءمة قرارات الحكومة بالنسبة إلى أُطرهم الأخلاقية الشخصية، وكذلك إذا كان مسؤول الخدمة الخارجية يعي وجود أفعال مشبوهة أخلاقياً في أقسام أخرى من الحكومة (مثل العمليات السرية والاغتيالات والاتجار غير القانوني بالسلاح وغيرها) فأليس من واجبه الأخلاقي أن يعارض هذه العمليات؟ هل يمكن له أن يحافظ على «استقلاليته الأخلاقية» في هذه الحالة؟

لا يصل أحدنا إلى مساومات أخلاقية لمجرد اشتراكه الشخصي في أعمال يجدها مشكلة أخلاقيات مثل القتل أو التعذيب أو الكذب أو غير ذلك، بل أعتقد أن «الأيدي القذرة» قد تحصل أيضاً إذا لم نقل رأينا أو لم نعارض السياسات المشبوهة أخلاقياً التي تتبعها حكوماتنا. يحمل مسؤولو الخدمة الخارجية مسؤولية محددة للغاية في زمن الحرب، وقد لا يكون هؤلاء المسؤولون في موقع اتخاذ القرارات وقد لا يتحملون هم شخصياً مسؤولية تنفيذ السياسات الحربية، لكن تبقى مهمتهم هي الدفاع عن سياسات الحكومة، ولذلك فإذا تَّوصل أحد هؤلاء المسؤولين إلى قناعة مفادها أنّ المجهود الحربي الذي تقوم به دولته هو أمر خاطئ أخلاقياً فكيف يمكن لهذا الشخص أن يحمي استقلاليته الأخلاقية؟

ليس التخلي عن الحياة المهنية والاستقالة هو أول ما يخطر على بال معظم الناس في هذه الحالة، بل لربما يُقنِعُ أغلبهم نفسه أن حكومته تحتاجه في موقعه وأن الاستقالة ستكون مجرد بادرة عقيمة وضائعة، ولكن برنارد ويليامز (1981: 57) يشير إلى أن الحجة الكلاسيكية حول «العمل من الداخل قد أبقت الكثير من الناس المصابين بالغثيان مربوطين مع مشاريع كثيرة رهيبة ولفترات طويلة لدرجة لافتة للنظر». لكن توكيد «الاستقلالية الأخلاقية» في هذه الحالة قد لا يعني لهؤلاء الناس إلاّ إنهاء حياتهم المهنية وهي خطوة شائكة للغاية. يمثل ويليامز المعضلة بالشكل التالي:

سؤال أفلاطون: كيف يمكن للأخيار أن يحكموا؟

سؤال ميكيافيلي: كيف يمكن حكم العالم الحقيقي كما هو في نفسه؟

سؤال ويليامز: كيف يمكن للأخيار أن يحكموا العالم الحقيقي كما هو في نفسه؟ (المصدر السابق: 66) .

يقول ويليامز أنّ علينا أن نواجه مستويات مختلفة من المساومات الأخلاقية إذا ما كان

لـ«الأخيار» أن «يحكموا العالم كما هو»، وتتطلب السياسات الديموقراطية خصوصاً المساومة بين أطراف فاعلة مختلفة ذات مصالح متضاربة وأولويات متباينة، ولذلك فالتسويات المبنيّة على هذه المساومة لا مناص منها. يمكن للحكومة أن تتحالف مع نظام سياسي حقير بصورة مؤقتة، أو أن تخلف بوعودها، أو أن تضلل أصدقائها وحلفائها إذا تطلَّب الأمر ذلك. قد يجد بعض مسؤولي الخدمة الخارجية هذه التصرفات مثيرة للاشمئزاز وقصيرة النظر وأنها ليست على المدى البعيد في مصلحة الولايات المتحدة إلاّ أنّ هذا الشخص لربما لن يستقيل محتجاً، لأنّه يعلم في دخيلة نفسه أنّ حكم «العالم الحقيقي كما هو في نفسه» يتطلب المساومة الأخلاقية. وأعتقد أن ويليامز محق حين يوضِّح أن «الديموقراطية تحمل ميلاً في فرض التوقعات حتى بالنسبة إلى الوسائل التي تتبعها الدول بما أنّه وتحت النظام الديموقراطي يُفترض أن السياسيين يعملون بالعلاقة مع توقعات ناخبيهم» (المصدر السابق: 58).

في نهاية الأمر تماثل حجج ويليامز تلك التي تقدم بها سميث، إذ يعتقد ويليامز أنّ علينا أن نتمسك بأمل «أن نجد بعض السياسيين الذين يتمسكون بفكرة كون بعض التصرفات ستظل كريهة حتى عندما تكون مبررة سياسياً. إنّ بيت القصيد هنا ليس القول بأنّه من الأفضل لنا أن يكون لدينا سياسيين لا يقلون رحمة في تصرفاتهم عن غيرهم بينما تظل ضمائرهم غير سعيدة بهذا، فالخيش ليس لباساً مناسباً للسياسيين وخاصة الناجحين منهم، ولكن قصدي هنا، وهو أساسي لما أجادل حوله، هو أن أقول فقط إنّ السياسيين المترددين أو غير الراغبين في فعل أشياء منفِّرة أخلاقياً حين يكون الأمر ضرورياً حقاً هم من يرجح ألاّ يفعلوا هذه الأشياء حين لا يكون الأمر ضرورياً بالفعل» (المصدر السابق: 662).

فإذن قد عدنا هنا إلى نقطة البداية في جدلنا، أي أنّ الغايات الأخلاقية في السياسة تتطلب من الفرد أن يضحي باستقلاليته الأخلاقية، والمشكلة هنا بالطبع أنّ اتباع هذا السبيل في الجدل يفتح مرة أخرى مجالاً واسعاً أمام التفكير العواقبي على حساب حقوق الإنسان، فعلى سبيل المثال يمكن لأحدهم أن يقول إننا إذا توقعنا أن تكون نتيجة حرب استباقية تحرير 25 مليون إنسان مقابل التضحية بحقوق آلاف من الناس (بما في ذلك حقهم في الحياة) فإنّ هذا قد يكون مبرراً «أخلاقياً». لسوء الحظ يعلمنا التاريخ أن الضحايا يجدون أنّه قد تمت التضحية بحقوقهم على أسس فرص خارجية بتدخل ناجح، فمثلاً يوقع معظم الخبراء ألاّ تكون فرص النجاح في العراق عالية، ولكن وبناء على هذه الفرص الضئيلة في النجاح تم المضي قدماً في عملية الغزو والاحتلال وتقديمها على أنّها «حرب عادلة» من خلال تبريرات نفعية بالدرجة الأولى.

الأخلاق الكانطيّة منقودة من الشرق

مِثاليّة توفيق الطويل المُعَدَّلة أنموذجاً

غيضان السيد علي [*]

هيمنت فلسفة كانط الأخلاقية على الفكر الأخلاقي الغربي والعالمي بصورة لافتة جداً للنظر وملأت الفضاء الفلسفي منذ كانط وحتى يومنا الراهن..حتى لقد قيل أنك في الفلسفة (اليوم) إما أن تكون مع كانط أو ضده، ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً. فقد مكَّنت تلك الفلسفة لكرامة الإنسان وحريته وكفلت له استقلال شخصيته واحترام إرادته، وفي ظل هذه النزعة اتجه التشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد أو الأمم بعضها والبعض الآخر، وهي إذ جعلت الأخلاق غاية في ذاتها فقد رفضت بهذا جميع المذاهب التي أقامت غاية الأخلاقية خارجها.

هذا البحث يعرض إلى نقد الغلو الكانطي من منظور المثالية المُعَدَّلة عند المفكر العربي توفيق الطويل، وهي الرؤية التي بيَّنت المآخذ التي يجب تصحيحها أو تعديلها في المثالية الكانطية المتزمتة.

المحرر

شكّلت نظرية كانط الأخلاقية المثالية، التي كانت امتداداً لنظريته الأنطولوجية والأبستمولوجية؛ حيثإنّه قد حاول في كتابه "نقد العقل الخالص" أن يظهر قوانين العلم ب أنّها قوانين مفروضة من جانب العقل على موضوعات الإدراك الحسي، ويمكن معرفة هذه القوانين بصورة يقينية خلال التأمل في بنية المعرفة

---

*ـ باحث وأستاذ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب ـ جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

الأولية، وقد طبق كانط هذا التحليل نفسه في كتابه "نقد العقل العملي" في مجال الأخلاق، واضعاً بذلك نوعاً من الأخلاق على القوانين الأولية التي ينتظم بها الفعل عن طريق العقل العملي[1].

وقد تعرضت هذه النظرية الأخلاقية لحملة انتقادات دارت معظمها حول نظريته عن الواجب، وهي نظرية رآها النقاد صورية متطرفة موغلة في التزمت والتشدد، مستبعدة الميول والوجدان، مهملة للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم، فكيف يمكن لنظرية أخلاقية أن تستبعد ميول الإنسان وعواطفه مع أن التجربة تعلمنا أن السلوك الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل، وكيف لمذهب أخلاقي ألا يبيح أية استثناءات من القاعدة الأخلاقية، مع أننا نعرف بالواقع والتجربة أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حداً يمنع من أن نستثنى فيها بعض الحالات، بل إنّ الكثير من الأفعال الإنسانية في حياتنا العادية تعتبر صواباً أو خيراً لمجرد أنّها استثناءات من القاعدة[2]. ومن ثم وقعت في مرمى النقد والتعديل عند الدكتور توفيق الطويل.

مثالية توفيق الطويل المعدلة كنقد وتعديل للأخلاق الكانطية

تعد الأخلاق المثالية الكانطية الأم الشرعية للمثالية المعدلة، وإن ارتبطت الأخيرة بوشائج قربى مع المؤثرات الأرسطية والإسلامية أو غيرها من المؤثرات التي ستجيء لاحقاً، إلاّ أن الأثر الكانطي لهو في الحقيقة أخص المؤثرات وأقواها وأكثرها حضوراً؛ حيث جاءت المثالية المعدلة في الأساس لتتفادى أوجه النقص والقصور التي وقعت فيها أمها المتزمتة، فيقول الطويل: "إنا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم[3] ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة"[4] ويصف الطويل مثالية كانط بعدة صفات؛ كأن يصفها بـ "المثالية بمعناها الضيق فيقول: "والمثالية في معناها الضيق، الاتجاه الذي يجعل الأخلاقية غاية في ذاتها فيرفض القول ب أنّها تهدف إلى إسعاد

[1]- محمد مهران : تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، 1998، ص155.

[2]- محمد مهران : المرجع السابق، ص172.

[3]- ليس معنى انضمام توفيق الطويل إلى معسكر المثاليين أنّه هاجم المذاهب التجريبية والوضعية على طول الخط، فهو مع اعترافه بعجز المذهب المادي في إعطائنا تفسير معقول ومقبول للوجود والمعرفة والأخلاق، إلاّ أنّه مع ذلك يؤمن بأنّ هذا المذهب المادي يرشدنا إلى الكشف عن كثير من الحقائق وإليه يرجع الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس، كما أنّه يبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين في تفسير المعرفة الإنسانية، ولا يمكن الاستغناء عن التجربة في كسب المعرفة عامة، والمعرفة الخلقية بوجه خاص، إذ أن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ولا تكتمل ولا تستوفي شرطها العلمي أو النفسي إلاّ بوجود العقل، هذا بالإضافة إلى أن دراسات التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين قد ساهمت في الكشف عن كنوز الحقائق المجهولة في ماضي حياتنا الخلقية وفي حاضرنا. والجدير بالذكر هنا أن الطويل كان لا يؤمن أيضاً بالمذاهب المثالية الخالصة روحيّة كانت أو عقليّة على طول الخط، ولكن يؤمن بمثالية معدلة عملت على عبور الهوة السحيقة بين التجريبيين والمثاليين. ونظرت إلى ضرورة تحقيق الذات بكل قواها الحيوية حسية كانت أو عقلية روحية، بعيداً عن شطط المعسكرين المتطرفين ومن شابههم.

[4]-توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40.

الفرد ـ كما ذهب قدماء اليونان ومن أخذ برأيهم ـ أو منفعة المجموع كما قال أتباع المذهب النفعي، أو تحقيق الكمال، كما قال دعاة التطور وغيرهم من مفكري الأخلاق، أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية، فالأخلاقية تهدف إلى غاية موضعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان، ومن ثم كانت قيمتها مطلقة، ليست نسبية وإلا استحال قيام مبدأ أسمي للأخلاقية، وبهذا تصبح غاية قصوى للواجب بالذات»[1].

ثم يقرر الطويل بأنّ المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضيق في فلسفة كانط؛ حيث أوجب على الإنسان أن يؤدي الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلي لمبدأ الواجب، ومن غير اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار، ومن غير أن تتدخل عواطفه أو ميوله[2] أي أن الأخلاق عنده كما عند غيره من المثاليين علماً معيارياً وليس وضعياً، فعالم الأخلاق يدرس ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان، ولا يقف عند وصف هذا السلوك وتقريره كما يفعل عالم النفس وعالم الاجتماع كل منهما في نطاق دراساته ومناهجها.

حيث أنكر كانط ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال، من لذات وآلام ومنافع ومضار وجعل قيمة الأفعال قائمة في باطنها وليس في الغايات التي تقوم خارجها، ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية في الواجب لا نظرية في الخير (الذي يصيب صاحبه أو غيره من الناس) وقد توصل إلى فكرته بالقول بأنّ الخيرية صفة الإرادة وحدها فلا شيء غير الإرادة يمكن أن يكون خيراً بالذات والإرادة الخيرة لا تحركها رغبات أو غايات، ولا عواطف ولا شهوات،لأن الأفعال التي تصدر عن هذه البواعث تكون قيمتها مشروطة مرهونة بتحقيق هذه الغايات وإشباع تلك الشهوات، وإذا اختفت الميول انعدمت قيمة الأفعال، ومن ثم أراد كانط أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود هذه الميول والأهواء حتى تكون قيمته باطنية مطلقة، وبهذا تستبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية، فالباعث على فعل الواجب لا يقوم قط على الرغبة في تحقيق غاية، إنّ الباعث يقوم في الإرادة نفسها ويجب أن يكون صورياً لا يستفتي الواقع ولا يستمد من التجربة، ومن ثم كان عاماً مطلقاً وتيسر للإنسان أن يجعل قاعدة تصرفه قانوناً في كل زمان ومكان[3].

وقد هيمنت فلسفة كانط الأخلاقية على الفكر الأخلاقي بصورة لافتة جداً للنظر، فانعكس تأثيرها قوياً في الفضاء الفلسفي منذ كانط وحتى يومنا الراهن. إلاّ إنها عانت من وجود الكثير من جوانب التطرف والقصور؛ بحيث إنها لم تكن لتمكّن الإنسان العادي من تدبير شؤون حياته اليومية وغيرها من جوانب

[1]- المصدر السابق، من 400.

[2]-المصدر السابق، ص 401.

[3]- المصدر السابق، ص 407.

القصور، وهو الأمر الذي حاول أن يرصده توفيق الطويل، الذي رأى أنَّ مظاهر الغلو والتطرف والضعف والنقص بادية في نظرية كانط الأخلاقية، وتجلي هذا الضعف والقصور فيما يلي:

1 - النزعة الصورية Formalism

إن المبدأ الصوري في المنطق هو مبدأ التناسق أو توافق التفكير مع نفسه، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صورياً، بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتساق مع مقدماتها دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع. ومبدأ كانط الذي يتمثل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية، حقيقة أن الوعد الكاذب إذا عُمم قانوناً أنعدم الوعد وافتقد مدلوله وبذلك يتناقض مع نفسه، ولكن أي تناقض هناك في أن تريد أن يكف كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد؟ ويعمم هذا من غير تناقض؟ وحقيقة إنّ تعميم الامتناع عن مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة، فتناقض الإرادة نفسها بذلك، ولكن أي تناقض في أن تريد أن يكف كل إنسان عن مساعدة غيره[1].

كما أن مبدأ كانط الصوري ـ من وجهة نظر الطويل ـ يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك، بمعنى إننا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان في ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف، كنا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقياً، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابية فنهتدي بها – لا فيما يجب الإمساك عن فعله – بل فيما ينبغي فعله[2].

كما تعرضت نزعة كانط الصورية المتطرفة إلى سيل من حملات النقاد من الباحثين والتي استهدفت قوله بأنّ بيت القصيد في أية فلسفة عملية ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل أن نبسط القوانين التي تحدد ما ينبغي أن يحدث، حتى ولو لم يحدث هذا الذي نحدده يوماً ما على الإطلاق. "بل إنّ الفلسفة التي تقوم بخلط المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أن تسمى فلسفة (لأن الفلسفة تتميز عن المعرفة العقلية الشائعة ب أنّها تعرض ما تتصوره هذه مختلطاً على هيئة علم مستقل بذاته) ولا تستحق حتى أن تسمى فلسفة أخلاقية، لأنها بهذا الخلط إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه»[3].

ويعترض شوبنهاور على هذه الصورية فيقول:إنّه من يدرينا أن هناك بالفعل قوانين لابدّ لنا من أن نخضع لها كل أفعالنا؟ بل من يدرينا أن ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لابدّ من أن يحدث، أو هو

[1]-توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 443.
[2]-المصدر السابق، ص 443.

[3]- Kant ،Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals ،P. 254.

بالضرورة مما ينبغي حتماً أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسر معطيات التجربة بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان محاولاً العمل على فهمه حق الفهم بدلاً من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد، بل إنّ كانط ليفترض منذ البداية أن هناك قوانين أخلاقية خالصة، دون أن يضطلع بأي بحث تمهيدي يبرر لنا فيه هذه القضية التي تحتمل المناقشة، ولكن أليس من حقنا أن نفحص مفهوم "القانون نفسه؟ ويعترض أيضاً شوبنهاور على اعتبار كانط لمفهوم الواجب على أنّه مفهوم فلسفي أو أخلاقي فيقول: "وحتى لو سلمنا بأنّ الواجب مفهوم أخلاقي صرف، فإنّ قول كانط بضرورة الخضوع للقانون احتراماً للقانون إنما هو قول غير معقول، لأن العقل يلزمنا دائماً بالبحث عن "الحيثيات" التي تسوغ للقانون أن يأمرنا[1].

إذن يعيب توفيق الطويل على كانط تلك الصورية التي وقع فيها ظناً منه في أنّه بوسعه أن يؤسس الأخلاق على أسس صورية أولية سابقة على التجربة، معتقداً بأنّ القانون الأخلاقي لا ينصب على مادة الأفعال، بل على صورتها فقط. ومن هنا عمل الطويل على تفادي هذه النزعة الصورية في مثاليته المعدلة. التي رأي فيها أن مجال علم الأخلاق هو المجال الخاص "بالشعور الخلقي" ذلك الشعور الذي يجتمع فيه الهوى مع المثل الأعلى وتتصارع فيها الرغبة والغريزة مع العقل وينشب صراع بين ما أرغب فيه وبين ما ينبغي عليَّ أن أفعله.

2 - التزمت أو التشدد Regorism or stringency

إن مبدأ كانط يصور قانوناً أخلاقياً أشد وأعلى مما يتطلب الحس الخلقي عند رجل فاضل، وهذا التزمت يبدو على صور شتى:

(أ) استبعاد العواطف والميول والدين والقانون الوضعي

ينبع السلوك الخلقي عند كانط من العقل الخلقي وحده بعيداً عن العواطف والميول والدين والقانون الوضعي؛ إذ أن السلوك لكي يكون متمشياً مع القانون الأخلاقي. لا يكفي فيه أن يكون مشروعاً في تعاليم الدين أو مقبولاً عن الرأي أو معفي من عقوبة القانون الوضعي، فإنّ الامتناع عن اقتراف الآثام مع وجود ما يغري بها، يتنافي مع الأخلاقية متى كان بوازع من خشية الله واتقاء لعذاب الجحيم أو خوفاً من عقاب ينزله القانون الوضعي أو ينذر به العرف الاجتماعي أو حتى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير! إنّه لا يكون أخلاقياً إلاّ متى صدر عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب، أي نابعاً من العقل الخلقي وحده، مع أن السلوك ـ كما يرى الطويل ـ الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل وأسمى عن ذلك الذي يصدر عن العقل،

[1]- زكريا إبراهيم: كانت أو المشكلة النقدية، مكتبة مصر، ط2، القاهرة 2791، ص 291.

وقد تهكم الشاعر شيللر على ذلك، إذ يجب أن لا يصدر الفعل الأخلاقي عن باعث من الميل أو العاطفة، وهذا نفسه تشدد لا مبرر له؛ إذ كثيراً ما يصدر فعل الخير عن عاطفة نبيلة كمحبة البشر، بل تضيف إلى هذا أن الخير كثيراً ما يؤدي بوازع من طاعة الله ومرضاته، وهنا تظهر شخصية الطويل الذي يقدر دور الإيمان كباعث في السلوك الأخلاقي.

(ب) منع الاستثناء من القاعدة

جعل كانط المبادئ الأخلاقية مطلقة غير قابلة للاستثناء، وهنا يتعرض الطويل على منع الاستثناء فيقول: " إننا نعرف بالحس الخلقي أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حداً يمنع من أن نستثنى منها بعض الحالات"[1]، بل ويستشهد بتأكيد جاكوبي Jacobi في حملته على كانط، والتي جاهر فيها بأنّ القانون قد وضع من أجل الإنسان، وليس الإنسان هو الذي خلق من أجل القانون، ومن أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، وعليه أن يستفتى قلبه، وألا يأذن لهذه الفلسفة الترنسندنتالية الصورية أن تنتزعه من صدره، وإن قيل إنّ جاكوبي بهذا يحاول أن يقتلع تزمتاً ليغرس مكانه تزمتاً مضاداً[2].

ويستطرد الطويل في شرحه لنقد هذا الأمر المطلق الكانطي الذي لا يبيح الاستثناء حيث يرى أن المبادئ الخلقية قد وضعت من أجل الإنسان، ولذلك فلابد أن تكون قابلة للكسر، فالقواعد كلها قابلة للاستثناء، مادام هذا لصالح الإنسان العام، وعلى ذلك تكسر المبادئ الخلقية ـ إبان الحروب خاصة ـ لمنع مزيداً من الشرور بل أن المبادئ تتصارع في غير الحروب مع بعضها البعض، كالصراع الذي يقوم بين المبدأ الذي يوجب الامتناع عن الكذب، والمبدأ الذي يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يسأل عن مجرم يريد الفتك به، أو إشفاقاً على مريض بالقلب من خبر قاس قد يقضي عليه، وعندما يتصارع قانونان، يتعذر الفصل بينهما الإ على أساس النتائج، التي تترتب على كل منهما، بل إنّ الدبلوماسي ـ مثلاً ـ يتعين عليه أن يكذب متى ترتب على كذبه منع حرب عالمية ثالثة، فلا خير إذن من الناحية الأخلاقية من الإقدام على شر من أجل منع شروراً أكبر وأعظم، وإن وجب أن نحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شريرة، فالغاية تبرر الوسيلة، ذاك المبدأ المكيافيللي الشهير، مبدأ أخلاقي هش عند الطويل بل هو مبدأ يجعلنا "نقف على أرض زلقة يتعذر الاستقرار عليها" حسب قول الطويل نفسه[3].

ويرى الباحث أن تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية كان من أهم الأسباب التي جعلت الطويل يهتم بتعديل تلك المثالية المتزمتة إلى المثالية المعدلة، التي ترى أن الكثير من الأفعال الإنسانية تعتبر صواباً

[1]-توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 444.
[2]- المصدر السابق، ص 444 - 445.
[3]- المصدر السابق، ص 445.

أو خيراً لمجرد أنّها استثناءات من القاعدة العامة، فالاستشهاد في سبيل الوطن، أو من أجل فكرة أو مبدأ، خير لكن تعميمه مستحيل، إذ لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانوناً للناس جميعاً، ما بقى في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله، وعندما يكون من الخير لإنسان أن يوهب حياته من أجل قضية كبيرة يكون مرد الخيرية في فعله إلى أننا نفترض أن أحداً غيره لا يسد فراغه ولا يقوى على تأدية مهمته[1]. ومن أجل هذا رأي الطويل أن بارودي Parody كان صادقاً حين قال إنّ الفدائي في العادة فرد واحد، وأن مما يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيين، بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال لكي يستعيدوا جريحاً، فيسلمون أنفسهم بذلك لهلاك محقق، ولكن العقل يقضي بأنّ يكون الجميع مستعدين للفداء والتضحية، وإن كان فرد واحد هو الذي يقوم بالعمل الذي يجمع إخوانه على أنّه واجب، كما أن الأعزب لا يستطيع أن يعمم تصرفه وإلا انقرض الجنس البشري، وإلى جانب هذا يكون كل من تحاشي الزواج لصالح الذرية مخطئاً في نظر كانط، مع أن من واجب بعض المرضى أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريتهم، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تحصى[2].

ويعترض الطويل على تفسير كانط للواجب بأنه الأمر المطلق، معضداً رأيه برأي "وليم ديفيد روس W. D. Ross" الذي يرفض التسليم بوحدة الإلزام ويقول مجموعة من الأوامر والالتزامات قد يناقض بعضها البعض، وتكون – مع ذلك – خيرّة في نفس الوقت، فالإلزام الذي يقضي بإتباع الصدق قد يتنافي مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن ويبيح للأسير أن يكذب على آسره عند الضرورة. وهنا يظهر تهافت الأمر المطلق عند كانط فالكذب عند كانط لا يمكن تعميمه، ولكن كيف تقضي الأخلاقية بأنّ يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشي لهم أسرار معركته الحربية؟ وهنا يتساءل الطويل أمن أجل شكلية الأمر الكانطي المطلق يصبح الأسير في هذه الحالة ملزماً أخلاقياً بتحطيم وطنه كله؟! ومن هنا نراه يقول : "إن الأصح عندنا هو ما ذهب إليه "جيمس مل G. Mill" حين أباح كسر القاعدة الخلقية بشرط أن يكون في الإمكان تعميم كسرها في كل ظرف مشابه، وعندئذٍ نتبين أن كسرها لا يكون من أجل نزوة أو شهوة أو مصلحة"[3].

إذن يجوز عند الطويل كسر القاعدة الخلقية وعصيانها من أجل قاعدة أسمى بشرط ألا يكون الوازع على كسرها وعصيانها مصلحة شخصية أو نزوة أو هوى طارئ[4].

[1]- المصدر السابق، ص 445 - 446.

[2]- المصدر السابق، ص 447. وأيضاً؛ بارودي: المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.د.ت. ص 344 – 345.

[3]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 446.

[4]-المصدر السابق، ص 447.

ج- الفصل بين العقل والحساسية

ناهض الطويل في مذهبه الأخلاقي الغلو والتطرف في كل مظاهره وألوانه، ولما كان استبعاد الميل أو الوجدان في كل صورة كباعث على الواجب تطرف من قبل كانط، وأن إلحاحه في رد الأخلاقية إلى العقل وحده يظهره مناهضاً للحساسية ومطالباً بمجاهدة نوازعها والعمل على إماتة شهواتها، ومن ثم تم وضعه من قبل بعض النقاد في زمرة الكلبية والرواقية ونساك المسيحية وزهادها، ومن هنا نتبين أن كانط قد فصل بين العقل والحساسية، وتحيز للأول وتطرف في إعلاء شأنه، ومن هنا استحق نقد الطويل الذي عمل على تعديل مثاليته المتزمتة المتطرفة فرأى أن المثالية الأخلاقية الصحيحة لا تستقيم ما لم تظل شخصية الإنسان سليمة متكاملة Integrated وهذا يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من عقل وحساسية، فالقانون الأخلاقي يتمشى مع منطق العقل لا محالة، ولكن هذا لا يعني قط أنّه لا يستمد إلاّ من العقل،إنّه مساير للعقل بالقياس إلى الغاية التي نتوخاها من وراء سلوكنا، وهو إنّ طالبنا بالحد من جموح الحس وتنظيم مطالبه، لا يقتضينا محاربته ولا إغفال نوازعه[1].

والجدير بالذكر أنّه مع إلحاح كانط في إكبار العقل وتقديس أوامره ذهب بعض نقاده إلى أن الواجب في فلسفته أمر مطلق لا يحتمل تفسيراً عقلياً ولا تبريراً نظرياً، ومن ثم قالوا أنّه بهذا لا يكون صادراً عن العقل، وأن أخلاقه العقلية تتسم بالطابع اللاعقلي![2] ويرى الباحث أن لهذا الرأي وجاهته خاصة أن مصادرات العقل العملي عند كانط والمتمثلة في وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس مجرد فروض لم يقم عليها دليل عقلي.

ومن أجل هذا قام الطويل بالتعديل والتقويم لهذه المثالية المتزمتة والصورية المتطرفة. وخاصة إذا أضفنا إلى ما تقدم أن كانط كان قد حرص على استقلال الإنسان واستقلال إرادته عن كل سلطة، وأقام الأخلاق بعيدة عن وحي الدين ورفض رد الواجب إلى الله، الأمر الذي جعل من الطبيعي أن يضيق به رجال اللاهوت، وقد قيل إنّ إيمان كانط كان مثاراً للظنون والريب[3].

معالم المثالية المعدلة كمنظور أخلاقي شرقي

وبناءً على ما تقدم فإنّ المثالية المعدلة قد جاءت مندِدة بالتزمت التي اتسمت به المثالية الكانطية، ورأت أنّه إذا كان من الحكمة ألا تستغني عن قيم أثبتت التجربة الطويلة صوابها، فإنّ علينا أن نعرف أن

[1]- المصدر السابق، ص 448.

[2]- المصدر السابق، ص 448.

[3]- وتظل هذه الظنون وتلك الريب قائمة عند الباحث، خاصة أن كانط لم يقدم دليلًا نظرياً واحداً على وجود الله بل رفضها جميعاً ورفض الأديان السماوية واعتبرها عائقاً بل وسبباً في عدم تحقيق السلام العالمي، ورفض أيضاً الصلاة وكافة الشعائر والطقوس الدينية مما يجعل الباحث يتعجب من هؤلاء الذين يصفون كانط بالمؤمن القانت!! أو حتى فقط بالمؤمن.

معاني القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر ومن هنا مسَّت الحاجة إلى تغيير مضمونها أو تعديل محتواها حتى تلائم روح العصر المتطور دوماً، وحيث أن الفيلسوف المثالي أصبح يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب، ذاك المبدأ الإنساني الذي يلتقي على طريقة كل الناس في كل زمان ومكان، مع أن كل إنسان لا يشغل باله قط إلاّ إشباع مطالبة الشخصية ورعاية مصالحه الذاتية، ومن هنا بدت معالم المثالية المعدلة كتعديل وتطوير للمثالية التقليدية المتزمتة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايره، فالإنسان يبدو ـ في المثالية المعدلة ـ كلاً متكاملاً يجمع بين الحس والعقل في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما، ويتمثل الإنسان فرداً في أسرة، ومواطناً في أمة، وعضواً في مجتمع إنساني، وبهذا يتصل كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه، فيختفي النزاع التقليدي بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذات ونكرانها، ويظل الإنسان خلال هذا محتفظاً بفرديته واستقلال شخصيته، برغم ولائه للمجموع الذي ينتمي إليه، ومثل هذه المثالية تتيسر في النظام الديمقراطي الصحيح، وهي تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية وبها تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المنال، وليست عبئاً ثقيلاً لا يقوى على حمله إلاّ الأبطال[1].

ومن ثم يمكن القول بأنّ توفيق الطويل ينظر إلى الإنسان من خلال مثاليته المعدلة على أنّه ليس حساً خالصاً ولا عقلاً محضاً، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياته الصحيحة بدونهما معاً، وتكامل النفس يقتضي الإبقاء على قوى الإنسان حسية كانت أو عقلية مع تمكين هذه القوى من أن تؤدي وظيفتها الطبيعية بتوجيه العقل، والموقف الخلقي يقوم على أن الطبيعة البشرية تجمع فعلاً بين نزعات الأثرة والإيثار، ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها، فإنّ نهضة الأمم وتقدم الحضارات مرجعه إلى مسعى قوم كانوا وهم في غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشخصية يعملون عن وعي لترقية مصالح المجموع، ومن ثم كان الأقرب إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين، وبذلك تصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً، أي تصبح دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تستغل في حياتنا الدنيا، كما تصبح علم وفن، إذ أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غايتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دارسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة[2].

[1]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40.

[2]- زينب عفيفي: المثالية المعدلة في فلسفة الدكتور توفيق الطويل الخلقية، مقالة في نقد الفكر الأخلاقي بالكتاب التذكاري "الدكتور توفيق الطويل مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية – بحوث عنه ودراسات مهداه " المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1995، ص 87.

فتتضح بذلك معالم مثاليته المعدلة؛ حيث يقر بأنه مع تقديره البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم يدين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية بغير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايره، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلاً متكاملاً يجمع بين العقل والحس دون تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما[1].

إذن فهي مثالية تساير الطبيعة بخلاف المثالية الكانطية المتطرفة التي تتطلب ملاكاً أو كائناً غير بشرياً، فلا هي تتطلب الحيوانية الخالصة ولا الروحية الخالصة ولكنها وسطاً بينهما. فهي في مسايرتها للطبيعة البشرية تجمع بين رعاية الذات بكل ما تقتضيه من أنانية، وبين الاهتمام بمصالح الغير بكل ما تستلزمه من غيرية وإيثار، من هنا كان من الضلال أن ننجرف بالطبيعة البشرية عن جبلتها، فتقتصر أهدافنا على ما يحقق مصالحنا ويشبع رغباتنا وأهواءنا أو ننزع إلى وقف جهودنا وحياتنا على خدمة الآخرين إلى حد التضحية بمصالحنا الشخصية، فالأخلاقية التي تساير الطبيعة البشرية تقتضي التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين[2].

ومن هنا كان التزام الطويل بموقف الوسط في الأخلاق والتماسه للسعادة في الفضيلة، والمتعة في الواجب، فكان للحواس دورها وللعقل دوره، تلك تشتهي وهذا ينظم لها طريقة الإشباع، فلا تطغى سعادة الفرد على سعادة المجموع[3].فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون، يضيق بالسلوك الذي تسوقه إليه الشهوات والعواطف، ويكبر الذي يجري بمقتضى الواجب، وبذلك كان من الحق أن يقال أن الإنسان لا يكون إنساناً مميزاً من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء وتتحقق السعادة في حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية في غير تهور ولا إسراف، ويقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان في تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه في الوقت نفسه الذي يحد فيه من شهواته ويضبط جموح أهوائه ونزواته، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه، مما يثير القلق ويورث الهم والشقاء وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامع الإنسان في هذه الحياة الصاخبة.

---

[1]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40.

[2]- فيصل بدير عون: أخلاق البصيرة العقلية عند الطويل، ص 511.

[3]- زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، الطبعة الرابعة، القاهرة، 3991، ص 72

نقد قيم الحوار

مقاربة للمنهج النقدي عند طه عبد الرحمن

طارق الفاطمي [*]

ما هي أهم الانتقادات التي وجهها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن للمرجعيات النظرية لقيم الحداثة الغربية.. وما قواعد الحوار الحضاري التي نظَّر لها ودعا إلى تطبيقها لتجاوز الأزمة الحضارية الراهنة؟

هذا البحث يهدف إلى تظهير مواقف عبد الرحمن، وتأصيل المفاهيم التي أسس عليها نظريته في القيم وفي ثقافة الحوار الحضاري، كما يعرض إلى في أبرز انتقاداته لقواعد الحوار وأسسه وخلفياته الفلسفية التي أنتجتها العلمانية على امتداد قرون من اختباراتها وحفرياتها الفكرية العميقة في المجتمعات الغربية.

المحرر

أخذ السجال في جدلية الأخلاق والدين حيزاً كبيراً من الفكر الإنساني.. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة مروراً بالفلسفة الإسلامية، غير أن مثل هذه الجدلية لم تخرج عن فرضيات ثلاث؛ «تبعية الأخلاق للدين» و«تبعية الدين للأخلاق» و«استقلال الأخلاق عن الدين».

تبعية الأخلاق للدين

لقد تقرر في الفلسفة اليونانية أن الأخلاق تابعة للدين ولا تنفك عنه. وهو ما ذهب إليه كبار فلاسفة ولاهوتيي الغرب في ما بعد، وفي مقدمتهم القديس «أوغسطين»" والقديس «توماس

*ـ باحث، وأستاذ في الدراسات الإسلامية، المملكة المغربية.

الأكويني»، وذلك لأنها تتأسس عندهم على أصلين وهما: «الإيمان بالإله» و«إرادة الإله». فتقرر بمبدأ «الإيمان بالإله» أن لا أخلاق إلاّ بإيمان وأنه مصدرها وموجهها، فكانت الخصال الثلاث التي اعتبرت أمهات الفضائل: الإيمان، والرجاء والمحبة التي تفرعت عنها الفضائل الأخلاقية العقلية الأربعة: العفة والشجاعة والرَّوِيَّة[1] (أو الحكمة)، والعدل التي تأسست عليها فلسفة الأخلاق الغربية. وأهم الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن لهذا المبدأ ليس في أصله لأن الأخلاق في نظره لا يكون مصدرها إلاّ الدين، ولكن الأخلاق في العقيدة المسيحية وقعت في الاضطراب والتذبذب الذي سببه تعدد الآلهة في الفكر العقدي الكنسي، والتجسيم وأنسنة الإله التي حصلت في العقيدة المسيحية. وهو يقارنها بالأخلاق التي مصدرها مصدر واحد وإله متفرد بالجلال والجمال والكمال ما يسميه طه عبد الرحمن العقلانية التوحيدية[2].

أما أصل "إرادة الإله" فقد أنتج ضرورة الالتزام بالأوامر والنواهي، أو ما عرف بنظرية "الأمر الإلهي"، مع كل الاعتراضات التي قُدّمت عليها وأشهرها السؤال في الخير والشر، وهل إدراكهما عقلي أم غيبي مرتبط بإرادة الإله[3]؟

وهو أحد أوجه الجدل الذي ورثته الفلسفة الإسلامية، وانقسمت حياله الفرق الكلامية في المسألة التي عرفت في كتب الكلام والأصول بالتحسين والتقبيح العقليين. ومن الانتقادات التي يوجهها د.طه للفلسفة الإسلامية والفقهاء والأصوليين خاصة، وقوعها في إسقاطين أحدهما ترجمة الخصال الأربعة في الفلسفة اليونانية إلى لفظ «الفضائل» مع ما يحمله هذا اللفظ في اللغة العربية من الإيحاء بالكماليات التي تبقى اختياراً لا يصل إلى حد الضرورة والهوية، وقوة الارتباط بالوجود والكينونة الإنسانية[4]. وفهم الفقهاء والأصوليون «مكارم الأخلاق» التي ذكرت في الحديث[5] على أنّها لا تكون إلاّ في المرتبة الأخيرة من المقاصد التي تسمى تحسينية أو كمالية في حين أن ارتباط الأخلاق بالدين وتبعيتها له تقتضي أن تكون في المقام الأول من المقاصد الضرورية التي تتعلق بحفظ الدين لأنها أساسه ومدار أحكامه وشعائره عليها، كما تنص عليه الأدلة الشرعية[6].

[1]- اعتبر د. طه عبد الرحمن أن ترجمة الثقافة العربية الإسلامية مصطلح « **phronêsis**» التي تدل على العقل في معناه التدبيري والعملي، بكلمة « حكمة» غير موفق لأن كلمة حكمة في التداول العربي أخص وأشرف بيحتار لها مرادف لفظ « الرَّوِية» لما يدل عليه من التوفيق في التدبير العملي.

[2]- سؤال الأخلاق (ص 33 - 34).

[3]- تفاصيل المواقف والآراء في شأن هذه النظرية في كتاب « **Divine Commands and Morality**»

[4]- سؤال الأخلاق (ص 35- 45).

[5]- «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»، أخرجه الإمام مالك في الموطأ بلفظ «حسن الأخلاق» (2 / 904) في حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، أحمد في المسند (14/ 513)، وفي لفظ آخر « مكارم الأخلاق». وسنده قوي.

[6]- سؤال الأخلاق (ص 50- 51).

تبعية الدين للأخلاق

تفرعت دعوى تبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة على القول بـ «مبدأ الإرادة الخيِّرة للإنسان» أو الإرادة الحسنة أو تسمى أيضاً الإرادة الطيبة، الذي أقام عليه «إيمانويل كانط» صرح نظريته الأخلاقية المتميزة[1].

تتلخص دعوى «كانط» في كون الإرادة الخيرة متسامية في ذاتها لأنها مصدر الواجب الذي يجب أن يلتزمه كل فرد دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب لأن الذي يمليه ويفرضه هو «العقل الخالص» الذي يمكن من الجمع بين الفضيلة والسعادة في تصور كانط الموصل إلى «الخير الأسمى»، فيكون بذلك الإنسان هو نفسه مصدر الأخلاق لا قوة أو إرداة أخرى فوقية أو خارجة عنه تتصف بالكمال المطلق. وحسب قول «كانط»: «تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرِّف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه (...)، فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي»[2].

هكذا فبفضل مبدإ الإرادة الخيّرة، يجد «كانط» أن صرح الأخلاق في غنى عن أن يقام على قاعدة «الإيمان بالإله» أو «إرادته المطلقة» كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، ولكن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك ان العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب، وبين السعادة التي لا تصحب بالصرورة الفضيلة.

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنه إنما أعاد صياغة الأخلاق الدينية بسلوكه طريقتين: طريق المبادلة وطريق المقايسة.

فتجد أنّه استبدال مفاهيم معهودة في النظرية الأخلاقية الدينية بمفاهيم ومقولات أخرى غير معهودة؛ فعوض مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، ومفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية، ومفهوم الإحسان المطلق للإله بمفهوم الحسن المطلق للإرادة، ومفهوم التنزيه بمفهوم التجريد، ومفهوم محبة الإله بمفهوم احترام القانون، ومفهوم التشريع الإلهي للغير بمفهوم التشريع الإنساني للذات، ومفهوم النعيم بمفهوم الخير الأسمى[3].

---

[1]- أسس ميتافيزيقا الأخلاق، كانط دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان.

[2] - KANT، E ; LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RESON. P. 23

[3]- سؤال الأخلاق (ص 39).

وتجد أنّه يقدر أحكام نظريته الأخلاق على مثال أحكام الأخلاق الدينية، فيقيس أحكام الدين المنزل على أخلاق الدين المجرد، فإذا كان في الأولى اللإله هو مصدر التشريع فإنّ العقل في الثانية هو مصدر القوانين، وكما أن الإله في الأولى منزه عن العلل والمصالح الذاتية في وضع تشريعاته للبشر، كذلك العقل الخالص متجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية[1]...

فيتحول بذلك في نظر طه عبد الرحمن الأصل إلى فرع، فبدل أن يكون الدين تابعاً للأخلاق في نظر كانط تجده يتحول إلى الأصل الذي تأسست عليه نظرية الأخلاق التي عرف بها.

استقلال الأخلاق عن الدين

ذهب «دافيد هيوم» رائد دعوة فصل الأخلاق عن الدين واستقلالها عنه،إلى تأسيس نظريته في الأخلاق على مبدأ «لا وجوب من الوجود» التي فصّلها في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»[2]. إنّ الأحكام الدينية أحكام خبرية لا تعد أن تكون إخباراً عن المغيّبات، والأخلاق من طبيعة أخرى غير الخبر، فلا يصح استنتاج الأخلاق من أحكام الدين.

ويعتبر «هيوم» أن الأحكام الدينية غير صالحة لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية سعيا منه إلى هدم كل الأنساق الأخلاقية في عصره (القرن 18م)، مدعياً أن الأخلاق مصدرها الوجدان الإنساني أو ما سماه الحدس الخلقي في الإنسان، أمّا الإرادة الإلهية والعقل فلا يمكن أن يكونا مصدراً لمعرفة الخير والشر.

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنّ حقيقة الدين أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، فهو مجموع أحكام ومعايير تحدد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يتضمن الدين إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات، حسية كانت أو غيبية، أقوالاً وجوبية تحدد العلاقات بين هذه الموجودات جلبا للمنفعة ودفعا للمضرة، والأقوال الوجوبية التي تجلب النفع وتدفع الضرر لا تعدو أن تكون أقوالاً أخلاقية فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري[3].

والاعتراض الثاني أنّ ما يسميه «هيوم» الحدس الخلقي لا يعد أن يكون الفطرة السليمة التي

---

[1]- المصدر نفسه.

[2] -HUME، D: A treatise of human nature، Oxford، Clarendon Press.

[3]- سؤال الأخلاق (ص 44).

خلقها الله في الإنسان والتي تنطبق عليها صفات التلقائية والجمالية والعملية، التي جاء الدين لصيانتها وإحيائها وإبرازها[1].

نقد الخطاب الفلسفي المعاصر المؤسس للحوار الحضاري

قبل طرح البدائل الفكرية والفلسفية انكب الفيلسوف المفكر طه عبد الرحمن على قراءة ناقدة للمنظومة الأخلاقية التي تعد الخلفية النظرية والبراديغم الموجه للحوار العالمي المعاصر، التي رسمها «بالأخلاق الكليّة» وأنتجت على المستوى النظري أخلاق الواجب مع «إيمانويل كانط»، وأخلاق المنفعة مع «جيريمي بنتهام» و «جون مِل»[2]. وأجمل قصور هذه الأخلاق عن توجيه الإنسانية وبناء مستقبلها وعدم تأهلها لتوصف بالعالمية إلى ثلاثة أسباب: أولا لأنها أخلاق عقلية نظرية مجردة تتنافى مع الفطرة الإنسانية وتناقضها في كثير من الأحيان وتتحول إلى مثالية غير مجرّبة. وثانيّا، ل أنّها أخلاق أحادية فردية ليست محل إجماع وتوافق، إذ لم يتبناها غير الفيلسوف الذي نظَّر لها وأنتجها. وثالثًا، لأنها أخلاق علمانية تنبذ الدين وتتعالى عنه في زعم أصحابها، ما يجعل المجتمعات المتدينة ترفضها لأنها تناقض منظوماتها الأخلاقية الدينية.

لهذه الأسباب تكون الأخلاق المؤطرة للحوار العالمي غير ناجعة، ولا ينتظر منها أن تكون الأرضية التي تجمع الإنسانية، بل لهذه المواصفات تكون أخلاقاً تعسفيّة تلغي مكونات كبيرة في العالم ما يفسر اتجاهها إلى العنف والهيمنة والسيطرة والقوة.

أمّا الأخلاق العالمية التي يؤهلها د. طه لأن تقود الإنسانية وتوجهها فهي أخلاق عملية مجربة، ومصادرها متعددة تستوعب وتؤلِّف، ذات توجّه ديني يجمع ولا يفرق.

ما يؤهل المنظومة الأخلاقية للأمة الإسلامية لأن تكوِّن أخلاقاً عالمية، لما ينطبق عليها من تلك المواصفات والخصائص لأن تقود العالم وتوجه أخلاقه، ويكون الحوار المتمثل لهذه الأخلاق والمتشرب لها والمعبرِّ عنها الأداة التي تُبَلِّغ لتَبلُغ مداها وتصل الآفاق المقدّرة لها.

الحاجة إلى الحوار الأخلاقي العالمي

لقد انتهت المنظومة العالمية إلى أهمية الحوار ومركزيته في تحقيق التواصل والسلام بين الشعوب والأمم حول العالم، ما جعلها تنتهي إلى تنظيم مؤتمرات حوار الأديان، والحرص

[1]- نفسه (ص 46).
[2]- سؤال العمل (ص 111).

على الإعلانات العالمية لهذه المؤتمرات لتكون الإطار النظري والتطبيقي للمنظومة الأخلاقية العالمية، وتطرح نفسها بديلاً عن الأخلاق العلمانية التي تؤطر هذه المنظومة العالمية الأخلاقية المعاصرة. في أفق اقتراح حلول لأزمات أربع يعيشها العالم في عصرنا، أزمة اقتصادية تتفاقم وما فتئت تداعياتها تهدد العالم بانهيار للأخلاق والقيم، وأزمة بيئة لا مخرج منها إلاّ بتبني قيم وأخلاق موحدة، وأزمة سياسية تهدد العالم بمزيد من الدمار والاستغلال والاستبداد، وأزمة اجتماعية تهدد بانهيار البنيات الاجتماعية وفي مقدمها الأسرة ومكانة المرأة.

ويكتسي «الإعلان من أجل أخلاق عالمية» في منظور د. طه عبد الرحمن أهميته من جهتين؛ أولها زيادة وعي الديانات بأهمية الحوار والحاجة إليه. وثانيها أن الديانات ما تزال قادرة على قيادة العالم والتنظير لمستقبله في ضوء الأخلاق الدينية، واقتراح حلول ناجعة وفعالة للأزمات التي يعيشها[1].

يتأسس نقد الدكتور طه عبد الرحمن للإعلان العالمي الأخلاقي، وتوصيات مؤتمرات حوار الأديان على تساؤلين أساسيين، وهما يشكلان في نفس الوقت الهدفين اللذين يجب أن تحققهما هذه التجمعات التي يعد انعاقدها انتصاراً وشهوداً للأخلاقية الدينية، كما أن احترام شروطه ومعاييره تعد مؤشرات نجاحها أو فشلها، ومحدد فاصل في قدرتها على الدفاع عن منظومتها الأخلاقية وجعلها عالمية.

أما التساؤل الأول فمفاده هل هذا الإعلان يجعل الدين يتمكن في العالم؟، والثاني هل يحقق الإعلان للخُلقية التقدم في العالم؟

ويخلص د. طه أن الإعلان العالمي أخّل بالشرط الأول في التمكن للدين في مظاهر أربع: حذف التأسيس على الدين ومبادئه ومقاصده ومصادر معرفته. وحذف اسم «الإله»، وحذف الإيمان من سلم القيم الأخلاقية، وحذف العمل الديني الذي هو طريق اكتساب هذه القيم الأخلاقية، ومرقاة لتثبيتها وترسيخها في النفوس.

أما الإخلال بشرط التقدم الخُلقي فيتلخص في ثلاثة مظاهر: أمّا الأول فيتجلى في أن الإعلان لا يقدر على تحقيق السلام العالمي، باعتباره قيمة إنسانية كبرى، إذ قصر الإعلان الحوار والسلام على أتباع الديانات وأقصى عدداً من المكنونات وتناسى أن الدين أداة في أغلب الأحيان ينفعل ولا يفعل في الحياة العامة وتدبير المؤسسات، ولا سلام إلاّ باستيعاب كل الأطراف التي يشكل أتباع الديانات في العالم جزء منها.

[1]- سؤال العمل (ص 119، 120).

وأما المظهر الثاني من مظاهر الإخلال بالتقدم الخلقي اقتصار الإعلان على الحد الأدنى من الأخلاق، بتركيزه على الأخلاق والقيم المشتركة بين الأديان، فوقع في تناقض الحد الأدنى من الأخلاق الذي لا يصل إلى مستوى الحد الأنى في أقل دين من الديانات، مع أن المفترض الأخذ بأفضل الأخلاق من كل دين ومراعاة التفاضل والتفاوت الواقع بين الأديان، لتحقيق التقدم الخلقي حتى ترقى إلى مستوى الأخلاق العالمية.

وأما المظهر الثالث فهو افتقاره إلى الركن الأساس في جميع الأديان وهو «الإيمان»، فغياب هذا الركن، وغلبة الطابع الحسي الذي يروم إرضاء غير المؤمنين، جعل الإعلان بعيداً عن التقدم الخلقي المنشود للحوار. فإنّكار «ثقافة الإيمان»[1] بتعبير د. طه عبد الرحمن، تعطيل للروح التي تسمو بأخلاق الإنسان إلى أخلاق منزلة من عالم أخر فوقه، يجعل الإعلان لا يعدو أن يكون حساب مصالح.

التقدم الخُلقي أساساً للحوار الحضاري

التقدم الخُلقي المفقود في « الإعلان من أجل أخلاق عالمية»، جعله وغيره من الإعلانات، لا يرقى لأن يكون مرجعاً للأخلاق العالمية التي ينبني عليها الحوار الحضاري، ما جعل د. طه عبد الرحمن يضع أربعة معايير أساس بالإضافة إلى القيم الإنسانية الكونية المأخوذة من الدين التي نص عليها الميثاق العالمي والمتمثلة في «التضامن» و«التسامح»، و «المسالمة»، و«المساواة». ذلك لأنّه افتقد إلى التنصيص على مصدرين للقيم الأخلاقية العالمية وهما «الإيمان» و«العمل».

والمعايير الأربعة[2] يجب أن تتوفر في دين واحد حتى ييستوفي مقومات التقدم الخلقي العالمي، وفي مقدمتها: معيار الوعي بالصلة بين الدين والتخلق، ذلك بالربط بين العمل الديني والسلوك الخلقي، ما يعني أن زيادة العمل الديني والإقبال على أدائه بشروطه ينعكس أثره الإيجابي على الخلق والسلوك.

والمعيار الثاني المتمثل في الأخذ بالتوجيهات الأخلاقية الضرورية على الأقل الخمسة ولم ينص الإعلان إلاّ على أربعة منها. والمعيار الثالث الذي يمثله التوسع الأخلاقي حيث تشمل المعاملة الإنسانية جوانب مهمة من الممارسة الأخلاقية وتستوعب أكبر قدر من المعاملات الإنسانية وتدخلها في منظومتها الأخلاقية.

---

[1]- سؤال العمل (ص 132)
[2]- سؤال العمل (ص 135)

والمعيار الرابع المتمثل في التفاضل الأخلاقي، حيث تكون المنظومة الأخلاقية العالمية يمثلها الطور المتقدم من الأخلاق الإنسانية إذ هي تراكم كما تتراكم التجارب والمعارف الأنسانية، فإنّ طور الاكتمال لن يكون إلاّ مع الدين الخاتم. ما عبر عنه قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» وفي رواية «صالح الأخلاق» [1].

وقد أصل الدكتور طه عبد الرحمن لهذه المعايير في كتابه روح الدين، في فصل العمل الديني وممارسة التشهيد، وميّز ودقّق وأصل عدداً من القيم والأخلاق المشتركة في مقدمتها التسامح والتفاضل الديني وحرية الاعتقاد، التي تأسس للحوار ومنطلقاته النظرية.

وبتطبيق هذه المعايير على الدين الإسلامي يجد المتأمل أنّه الأكثر تمثيلا وشمولاً واستيعاباً لهذه المعايير، والدين الأتم والأكمل لقيادة وتوجيه الأخلاق العالمية، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: 48].إذ الدين الخاتم يوافق طور الاكتمال البشري على المستوى الخلقي والإيماني والعملي، ما يؤهله لأن يكون المرجعية والدعوة التي يقبلها العالم وتلبي حاجاته في المجالات المختلفة. ما يجعل الهيمنة بمفهومها الأخلاقي القرآني أساس ومرجعية الحوار الحضاري.

جدلية الحوار والاختلاف

خلق الله تعالى الكون على أسس وقوانين وسنن ثابتة بثها في ثنايا آيات الذكر الحكيم، وأصل هذه القواعد ترجع إلى حقيقة مفادها «وحدانية الخالق واختلاف المخلوق»، وينتج عن هذه الحقيقة المطردة أصلان جعلهما الدكتور طه عبد الرحمن مدار فكره والمرجعية النظرية في تصوره لقواعد الحوار وسننه.

أما الأصل الأول فهو التعدد لا الانفراد، إذ لا حوار إلاّ بين اثنين فأكثر، وهو ما يحيل على التنوع البشري، والتعدد الإنساني، ويجعل الحوار ضرورة وحاجة للحياة، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ

[1]- أخرجه الأمام أحمد في المسند (14/ 513) وغيره وهو صحيح.

عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[1]، ما يرقى بالحوار إلى مستوى الرسالة والأمانة وأساس الاستخلاف الذي جعله الله تعالى مهمة الإنسان في الأرض.

وأما الأصل الثاني فهو الاختلاف لا الاتفاق، وهو أحد القوانين السننية الكبرى التي شيد الله تعالى عليها أساس هذا الكون، وعلّق عليها استمرار الإنسانية وتشييد صرح حضاراتها، وجعلها شرط الاستقرار والأمن العالمي، قال تعالى:﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾[2]، وقد ذهب جلّ المفسرين للقول بأنّ الله تعالى إنما خلق الناس للاختلاف في مصائرهم وتوجهاتهم واختياراتهم وعقائدهم[3]، وأن الاختلاف أصل وسنة فُطرت البشرية عليها.

وقد جمع الدكتور طه عبد الرحمن هذه الحقائق المؤسسة للمرجعية النظرية للحوار الحضاري في قاعدتين: «الأصل في الكلام الحوار»[4]، و«الأصل في الحوار الاختلاف[5]». وجعلها الأساس الفكري والفلسفي الذي يجب أن تقوم عليه ثقافة الحوار الحضاري بين الأفراد والجماعات.

أثبت الدكتور طه عبد الرحمن أن الحوار يقضي تعدد الذوات المتحاورة، وأن تعدد الذوات يعني اختلافها، والاختلاف مع التعدد أمر سنني مستمر في البشرية. ويعترض على هذه النتيجة بما يمكن أن يكون تمثلا وصورة ذهنية نمطية تذهب إلى أن التعدد لا يكون داخل الجماعة لأنها تعني الاتفاق واللُّحمة، والاختلاف يحيل إلى المنازعة والفرقة وهي تناقضات وتقابلات يصعب الجمع العقلي والواقعي بينها؟

العلاقات الحضارية تنطبق عليها كل المواصفات السابقة، فالاعتراضات على الحوار التي قدمها د. طه عبد الرحمن هي التي أنتجت تصورات ونظريات الخلاف والتدافع في العلاقات الحضارية في تفسير ماضيها وواقعها، وتوقع واستشراف مستقبلها، كنظرية صراع الحضارات. ما أحال العالم إلى حلبة لاستعراض القوة والتسارع نحو السيطرة والهيمنة، ما أجج العنف في أنحاء العالم وزعزع الاستقرار والسلام.

والعالم المعاصر يتشوف إلى تنظير تنتج عنه ممارسة وقيم كونية تنقذه من دوامة العنف والعنف

[1]- سورة الحجرات 13.
[2]- سورة هود 118، 119.
[3]- يرجع إلى اختلاف الأقوال وترجيح شيخ المفسرين الإمام الطبري في تفسيره جامع البيان (15/ 537).
[4]- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 27).
[5]- المرجع نفسه (ص 28).

المضاد، والصراع للبقاء، وهاجس التنافس للسيطرة، وتعصمه من الكدر والضنك، وتضمن له الراحة والطمأنينة النفسية والاستقرار الاجتماعي، وفوق كل ذلك تملأ الفراغ الروحي الذي خلفه الفكر المادي.

الحوار النقدي

يقترح الدكتور طه عبد الرحمن ليتقبل العقل هذه الإشكالات والتعارضات الظاهرية السابقة، ما اصطلح عليه بالحوار النقدي، أو الحوار العقلي، أو الحوار الإقناعي، أو الحوار الاعتراضي. وهو حوار أصيل في الحضارة والفكر الإسلامي، لأن أصل قواعده مستمد من القرآن الكريم، فوسمه المسلمون بـ «المناظرة». وعرفه بالقول: «هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو ـ قل الاعتراضات ـ التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على الرأي ـ أو قل دعوى ـ الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معًا»[1]. ويكون بذلك الإطار النظري المستوعب للاختلاف في جميع أبعاده وتجلياته، سواء كان بين الجماعة الواحدة أو المجتمعات المختلفة، سواء كان دافعه مذهبيًا طائفيًا أو حضاريًا فكرانيًا.

الحوار النقدي في فكر الدكتور طه عبد الرحمن حوار حضاري، باعثه الأخلاق والقيم التي تجمع الإنسانية وتوحد وجهتها، وتقلص هوة الخلاف بينها، لأنّه ينبني على إيمان عميق بالاختلاف وقبول الآخر، لذا فقد جعله ينافي مزالق ثلاثة: العنف[2] والخلاف[3] والفرقة[4].

يهدف تأسيس قواعد الحوار على أرضية الحوار النقدي الإقناعي إلى ترسيخ القبول بالآخر المخالف، وتشجيع حرية الرأي المبني على أسس استدلالية مقنعة لا مجرد التشهي أو التقليد، وذلك باعتماد الإقناع بالحجة وصحة الاستدلال، والنظر في مناسبته للمجال والحقل المعرفي والموقف الحواري، وطبيعة المحاوَر، واعتماد الإذعان للصواب في حال ظهور الحق تفاديا لآفتي العنف المادي الجسدي واللفظي، والعنف الرمزي باللجوء إلى الحسم. وبذلك يكون الحوار الإقناعي أسمى مراتب الفكر والتواصل الحضاري.

ينطلق الحوار الحضاري من أرضية مشتركة ليجعل من مقاصده الحفاظ على المشترك الإنساني من المعارف التي تمثلها الوقائع المشتركة في التاريخ الإنساني، والقيم المشتركة التي توحد قناعات

---

[1]- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 33).
[2]- نفسه (ص 33).
[3]- نفسه (ص 36).
[4]- نفسه (ص 35).

الأقوام، وتحفظ مصالحهم وتضبط أحوالهم، والأدلة المشتركة التي تسمح بتبادل الأفكار والتعبير عن القناعات واستمرار جسور الحوار وتفعيل قنواته.

الحوار الاختلافي بين الأمم والحضارات والأقوام، يدعو إلى الاجتهاد وتطوير الملكات والبحث عن حلول وإبداع طرق جديدة وملائمة للاستدلال، وأدوات الإقناع، ما يدفع إلى توليد الأفكار، ولأن الاختلاف بين الأقوام والحضارات المختلفة يكون أشد فإنّه ينشط الحركة الفكرية، فيكون أدعى إلى التفلسف بتعبير الدكتور طه عبد الرحمن[1].

عندما يصير الاختلاف قناعة ترسخ معها احترام الحرية والحفاظ على المشترك، وبنبذ أفات الحوار السابقة (العنف والخلاف والفرقة)، يعوض الحوار والتكامل منطق الهيمنة والسيطرة والقهر والسلطة، حيث يكون الحوار الإقناعي أداة للتكامل الإنساني بحيث يحرص كل قوم على حفظ المشترك القيمي والمعرفي والمصلحي، وتسعى كل أمة إلى الإسهام في هذا التكامل من منظورها الفلسفي في أفق ما وصفه د. طه عبد الرحمن «بالميثاق الفلسفي»[2] على غرار «الميثاق الاجتماعي» الذي يتنازل فيه كل طرف عن وعي وطواعية عن بعض حقوقه واحترام واجباته في سبيل حفظ مصالح الجماعة وتحقيقاً لتكاملها.

المفاهيم الإسلامية الموجِّهة للحوار الحضاري

إن تأثيل المفاهيم أحد مرتكزات القوة في الخطاب الفكري والفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن فنقده للخطاب الفلسفي المعاصر، والمفاهيم التي أنتجها والتي لها حمولة فكرية، وأبعاد تطبيقية تتنافى في أغلب الأحيان مع مقاصد الدين الإسلامي الذي استدل على أنّه المؤهل لأن يمثل الأخلاق العالمية من بين الأديان العالمية، والتوجهات الفكرية المعاصرة، كما بينت في المبحث السابق.

فإنّ نظريته في الحوار تتأسس على مفاهيم أهمها مفهوم المؤاخاة الذي يعوض مفهوم المواطنة الذي أنشأته النظرية الليبرالية والنظرية الجماعانية، ويرتقي بها لتواجه تحديات عالم اليوم[3]. والمؤاخاة في منظوره امتداد لمبدأين مبدأ الإخلاص الذي يهبها الإتصال، ومبدأ الأمة الذي يهبها الانفتاح.

[1]- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 47).
[2]- نفسه (ص 47).
[3]- روح الحداثة (ص 230).

مفهوم الإخلاص

الإخلاص يعطي المواطنة الاتصال بين الممارسة الواقعية والأصل الذي يستمد منه، فيرى أن حقوق الغير واجبات إلهية، ولهذا المفهوم بعدين يعدّهما د.طه ركنين أساسيين لتوسيع مفهوم المواطنة، أمّا الركن الأول فهو «دوام التجرد من أسباب الظلم»، وأما الركن الثاني فهو «دوام التوجه إلى المتجلي بالحق»[1]. فيجد أن تواصله وحواره وصلته بالآخر عبادة وله بها أجر أو وزر، فيحرص على حسن الصلة ومراعاة أمر الله فيها، وقد يتنازل عن بعض حقوقه ارتفاعاً بنفسه عن شرورها وأنانيتها. فهو دائم المراقبة لتصرفاته ما يمنح الغير الشعور بالطمأنينة والعدل.

مفهوم الأمة

إن مفهوم الأمة الذي يزيد على مفهوم المواطنة القدرة على الانفتاح والاستيعاب لأنها تتحقق بركنين آخرين هما: «التحقق بالماهية الأخلاقية»، و«تحصيل القدرة على إبداع الأخلاق»[2]، بحيث يصير ميزان التفاضل بين الناس التفاوت في تحصيل الأخلاق والتحقق بها وتمثلها، فتنقل الأمة من مرتبة الامتثال والخضوع للأوامر والنواهي، إلى مرتبة المعاني الجمالية في الامتثال الطوعي بالأخلاق، فتتحول القيم السلوكية إلى مقاصد معرفية في خدمة الإنسانية، ومنها إلى مرتبة إبداع الأخلاق والتفنن في تطبيقها على مجالات الحياة المختلفة. وتصير الموجهة للتصرفات الفردية والجماعية المتنوعة.

مفهوم المؤاخاة

مفهوم الإخلاص المتصل، ومفهوم الأمة المنفتحة، والأركان الأربعة التي تتأسس عليها هذه المفاهيم، التي بمجموعها تشكل مفهوم «المؤاخاة»، الذي يمنح الأمة الإسلامية القدرة على الانفتاح والقدرة على استيعاب التحولات ومواجهة التحديات العالمية، والمهيمنة التي غايتها نشر «أخلاق عالمية»، تستوعب الإنسانية وتحقق سعادتها.

بهذه الأبعاد الإنسانية الكونية تتأسس ثقافة الحوار، فشتان بين الحوار الذي يحمل الخير للإنسانية، ويحرص على سعادتها الممتدة في الدنيا والآخرة، وبين حوار غايته رعاية مصالح مادية، وتوازنات إقليمية ودولية، وإرضاء الفئات المتنازعة والمفترقة. فهو لا يضمن أن تنحرف إلى المزالق الثلاث التي تنسف الحوار؛ العنف والخلاف والفرقة.

---

[1]- نفسه (ص 223- 224).

[2]- نفسه (ص 227).

يؤصل د. طه عبد الرحمن ثقافة الحوار بين الشعوب والأمم والأقوام والطوائف والديانات المختلفة، على ثلاثة أسس وهي التي عدَّها الأحداث الكبرى الفاصلة في تاريخ الاكتمال الإنساني والتقدم الخُلقي البشري، أولها الميثاق الأول الذي قال فيه الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[الأعراف: 172]، حيث يخوِّل تمثل أخلاق هذا الميثاق والالتزام بعهده ربط العقل بالشرع فيتحول من طور «التجريد» إلى طور «التسديد». وثانيهما حدث شق الصدر الشريف للنبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم فيرتبط العقل بالقلب، وثالثها حدث تحويل القبلة الذي يخوِّل العقل الارتباط بالحس[1].

التطبيقات الأربع للحوار الحضاري

التطبيق الأول:

اتخاذ الميثاق الأول والأخلاق الإنسانية المشتركة والخطاب الالهي الموحد للأمم والأقوام أرضية لجمع الإنسانية على خطاب وقيم وأخلاق مشتركة موحدة، ووجهة واحدة.

التطبيق الثاني:

الإنسان النموذج المتمثل في شخص النبيﷺ الذي اصطفاه ربه بين خلقه وطهر قلبه في مرحلة اكتمال البشرية ليكون القدوة والأسوة التي تصلح لمخاطبة العالم. ما يستوجب التعريف بأخلاقه وسيرته لتكون محور المشروع الأخلاقي العالمي.

التطبيق الثالث:

الإنسان المؤهل للحوار مع العالم ومخاطبته، هو الذي تمكن من الجمع بين العقل والشرع في فكره، وعقله مسدد بمقاصد الشريعة، والمتحقق بالأخلاق المطهرة من العوائق والعوالق. ولا يكون له ذلك إلاّ بأخلاق متجذرة صارت له سجية وطبعاً، مع صلاح الباطن وسلامة القلب.

التطبيق الرابع:

أخلاق القبلة عند فقدان الوجهة بتوحيد العالم وانتهاء الحدود، حيث تحتاج الإنسانية إلى توجه مادي يحولها إلى توجه معنوي أخلاقي، لأن التوجه إلى القبلة المادية يورث بالتبع تحصيل

[1]- سؤال الأخلاق (ص 157- 164).

وتمثل الأخلاق المعنوية الموحدة للإنسانية، والملبية لحاجاتها الحسية فينقاد بذلك العقل ويصير تبعاً للحس.

المراجع والمصادر العربية

القرآن الكريم.

أسس ميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كانط، دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان.

جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، الطبري (ت 310 هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (1420 هـ/ 2000 م).

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية2006م.

روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2006م.

سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2000م.

سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2012م.

مسند أحمد، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241 هـ)، حققه: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون تحت إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشرته مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (1421 هـ / 2001 م).

المراجع الأجنبية:

1. HUMANE، D: A treatise of human nature، Oxford، Clarendon Press.
2. KANT، E ; LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RESON. Librairie philosophique، J. vrin، Paris. 1968
3. HELM. P: Divine Commands and Morality، Oxford، University Press. Oxford 1981.

هذا الباب

يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

جوزايا رويس

فيلسوف التبصُّر الأخلاقي

روّاد الحسيني[*]

يتفق الباحثون على النظر إلى الفيلسوف الأميركي جوزايا رويس (1855 - 1916) كأحد أبرز فلاسفة الأخلاق في القرن التاسع عشر. بل إنّ كثيرين منهم يعتبرونه في مقدم الذين وجّهوا النقد العميق والمنهجي لقيم الحداثة وعيوبها الأخلاقية. ولعلّ من أهمّ ما اكتسبته شخصيّة رويس في مجال الفلسفة الأخلاقية أنّها دخلت على خط التجربة التاريخية للعلمانية لتعيد الربط بين الفلسفة والدين، وبالتالي بين القيم الدينية الإلهية وشؤون الإنسان الدنيوية. ولو طالعنا أعماله الفلسفية وأنشطته الأكاديمية فإننا سنقع على جانب شديد الأهمية يتعلّق بمنزلة الإنسان في الوجود. وتحديداً في ما يتعلق منها بنظريتَيْ الولاء والتبصّر الخُلُقي، كنظريتين تشكّلان أساس مذهبه الأخلاقي والفلسفي.

في هذا البحث سنقرأ رؤية بانورامية وتحليلية لمنهج جوزايا رويس الأخلاقي وأبرز نظرياته التي وردت في العشرات من كتبه ومحاضراته وعلاقتها بما سبقها من معطيات في تاريخ الحداثة في الغرب.

المحرر

لم يكن جوزايا رويس ناقداً للإتجاهات الفلسفية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. بل جاءنقده في مجمله ـ كما يقول دارسوه ـ في اطار مقارباته للفلسفة الأميركية البراغماتية. فقد ربط بين الخبرة العلمية والإتجاه العملي الذي يعد سمة مميزة للفكر الأميركي في القرن العشرين من ناحية، وبين

*ــ كاتب متخصّص في الفلسفة، باحث متعاون في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة ـ بيروت.

الهدف الثابت والمستمر للبحث عن وحدة أساسية تضم كل الأشياء من ناحية أخرى. فلقد أدرك المعنى الصحيح للروح العملية بأنّ أضفى عليها بُعدها الأخلاقي، وحاول تحقيقه في مذهبه الفلسفي، واضعاً في اعتباره المحافظة على موقفه النقدي، وتحقيق نوع من الموازنة بين النظرة الشاملة والكلية للأشياء، وبين تأكيد الجوانب العملية لها.

في كتابه "محاضرات في المثالية الحديثة" يكشف رويس عن قدرة فائقة على تفسير المذاهب الفلسفية وتطورها، بما يوضح أسباب الكثير من المشكلات الفلسفية الكبرى في عصرنا الحاضر. كما اهتم بقيمة الذات الإنسانية، وأوضح مدى اهتمام الفلسفة الحديثة بدورها في تشكيل صورة الأشياء. ولئن كان "رويس" قد ركز في كتابه "روح الفلسفة الحديثة" على كيفية هذا التشكيل، فقد حاول من خلال مجموعة من المحاضرات أن يصحب القارئ في رحلة شاقة عبر مذاهب المثالية الألمانية، متتبعاً تطور هذه المذاهب من "كانط" إلى "هيغل". إلى سائر الفلاسفة الذين يسبقون.

لقد أجمع الباحثون على اعتبار فلسفة رويس الأخلاقية جزءاً لا يتجزأ من العمارة الفلسفية الكبرى للمذهب المثالي. وهذا يعود ـ حسب هؤلاء ـ إلى المزج الذي أجراه بين ثلاثة أضلع هي: الفلسفة، والأخلاق، وروح المسيحية. ومن هذا الوجه يتحدث رويس نفسه حول هذا الجانب حيث اعتبر أن المثالية التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر هي نتاج أمرين: الأول، الفلسفة الكانطية والمشكلات التي أثارتها حول طبيعة الأنا وصلته بالذوات الأخرى، وحول الطبيعة وكيف تناولها "كانط" بوصفها عالم الظواهر. و الثاني: الظروف الاجتماعية التي سادت تلك الفترة، وما نجم عنها من سقوط مؤسسات كان يعتقد أنّها أشياء في ذاتها فبدت مجرد ظواهر. وقد اعتبر "رويس" أن حدوث الثورة أدى إلى تأصيل مفهوم أنّ العقل قادر على التعبير والتحكم في الوقائع ووضع الخطط التي تتحكم في سير الطبيعة وظواهرها، وأنّ هناك إمكانية لأن يمارس العقل دوره في إعادة تشكيل المؤسسات الدينية والسياسية، طالما أنّ المقولات الفكرية هي المسؤولة عن فهم العالم.

المعارك الفلسفية التي خاضها رويس كانت كثيرة ومتنوعة طاولت عدة مفاهيم سائدة في عصره. من هذه الناحية يناقش "رويس" مفهوم الذات الحقيقية عند كانط، وكيف قام ورثته بتعديل واستبدال الذات العارفة والذات الأخلاقية بالذات المطلقة العارفة الشاملة، التي تضم كل الحقائق في وحدة الوعي، كما ناقش المنهج الجدلي عند "شلنغ" حتى اكتماله عند "هيغل" وأخيراً دراسة العلاقة بين الوعي الفردي والاجتماعي. يؤكد "رويس" أن تصور "المطلق" والمنهج الجدلي نتاج تطور طبيعي

لأفكار سابقة أو رد فعل لبعض الأفكار، وهي في الوقت نفسه نتائج مسايرة لأحداث تاريخية مرتبطة بالظروف الاجتماعية المتغيرة وبالحياة الفكرية المتمثلة في الحركة الأجنبية، فتأتي الفكرة في سياق النطق الطبيعي لأفكار سابقة، لا تنبت من فراغ أو تظهر منفصلة عن بيئتها، فالفلسفة وليدة عصرها والظروف الاجتماعية والسياسية، فلا انفصال عن فكر وواقع ولا وجود لفكر منعزل، أو فكر يجتر الماضي ويحيا فيه أو يتطلع لمستقبل ويحيا في الآمال، فالمثالية الحديثة ومنهجها الاستنباطي "ديكارت" أو الجدلي "هيغل" جاءت في طبيعتها رد فعل لظروف اجتماعية معينة تمثلت في الثقة بالعقل والنزعة الفردية والثورة[1] .

ينظر "رويس" للفلاسفة المثاليين ولتفسيراتهم نظرة أحادية تجعل الذاتية محور كل شيء. فمقولات كانط على سبيل المثال هي مقولات قبلية كامنة في الذات، وقد فسّر بها العالم، ثمردّ كل شيء للذات، وانحصرت المشكلة بين ذات تخطط ولديها الشرائط المعرفية للعالم، وأشياء في ذاتها لا نعلم حقيقتها، أو يستحيل معرفتها. أما الفلاسفة ما بعد الكانطيين، فقد رفضوا الأشياء في ذاتها واستبدلوا المطلق بالذات، وانطلاقاً من هذا التأسيس قدم "رويس" المثالية الحديثة بدءاً من "كانط" حتى "شوبنهاور"[2]. لكن السؤال الذي يلح على الذهن هو الكيفية التي تشكلت فيها شخصيته الفلسفية والمراحل التي قطعتها؟

في الجواب على هذا السؤال يشير المفكر المصري الدكتور حسن حنفي إلى أنّ فلسفة جوزايا رويس ذات صلة وطيدة بالتطورات الفلسفية التي شهدتها أوروبا في المرحلة الانتقالية بين القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد ظهرت الهيجلية الجديدة في النصف الأول من القرن العشرين، بوصفها رد فعل على الوضعية وقد أعطى اسم الهيجلية الجديدة، لتيار أحياء الفلسفة الهيجلية، الذي بدأ في اسكتلندا وانكلترا، ثم امتد إلى أميركا، وكان ممثليها في اسكتلندا وانجلترا، سترلنج، وكيرزد وجرين، ورادلي وبوزانكويت، وهالدين، ماكتاجرت، تيلور، وفي أميركا هاريس ورويس، وهوكنج.وكانت المثالية بالنسبة لأميركا بعثاً جديداً، وتياراً فكرياً يسعى لتحقيق النهضة، جنباً إلى جنب مع البراجماتية، فظهرت في أميركا يقظة فكرية، بدأت كما بدأت النهضة الأوروبية، بنوع من التحرر الفكري من سيطرة الكنيسة، وآمنت بالمثالية الألمانية كقوة لإصلاح الدين والأخلاق الأميركية. فآمنت بالله عن طريق العقل بدلاً من طريق العبادة، ويمكن القول إنّها ركزت على

[1]ـ راجع التقرير الثقافي حول فلسفة جوازيا رويس وجاء بعنوان: محاضرات رويس تكشف عن تفسير المذاهب الفلسفية ـ جريدة الخليج ـ الشارقة ـ 24 - 5 - 2014.

[2]ـ المصدر نفسه.

دراسة كانط وخرجت منها أربع مدارس، تمثل كل منها نموذجا أميركياً، أو صبغة أميركية للمثالية الألمانية. هذه المدارس الاربع، هي: مذهب الشخصية (يوردن باركرباون) والمثالية التأملية أو الموضوعية(جيمس أدجويل كرايتون)، والمثالية الدينامية (جورج سلفسترومورس) والمثالية المطلقة (جوزايا رويس)[1].

اهتم رويس بقضية تواصل المعارف الإنسانية بالمعارف الدينية والإلهية، ومن هنا تأتي على سبيل المثال، أهمية كتابه «الجانب الديني للفلسفة» الذي شكل محاولة جادة للتوفيق بين الفلسفة والدين ودفاعاً عن الفلسفة، وفي الوقت نفسه مؤكدا لعقلانية الدين. إلاّ أنّ أهميته الخاصة تعود إلى الظروف الزمنية التي صدر فيها الكتاب. فالفلسفات المعاصرة اتجهت إلى رفض الميتافيزيقا، وفقدت الثقة في الدين التقليدي وبخاصة بعد معاناة الإنسان من الحروب وفساد الحياة، فغلبت نزعة التشاؤم، وانتشر الشك في كل مقدس ديني أو فلسفي، وسادت روح الفردية والأنانية، وطغت الروح المادية وكثرت النزعات الإلحادية، وانقسم الفلاسفة والمفكرون ثلاثة جهات: منهم من جعل الفلسفة والمذاهب الجامدة والميتافيزيقا مسؤولة عما بلغه العالم من فوضى وفساد وإلحاد، ومنهم من اتهم الأفكار الدينية التقليدية، بل منهم من ذهب إلى المبالغة القصوى حيث اتهم الأديان ب أنّها سبب الحروب والصراعات وانتشار الاستغلال والفقر. أمّا رويس فقد قام بمحاولات بدت في أيامه على عكس التيار العلماني والبراغماني السائد. حيث حرص على إجراء وئام بين القيم الدينية والقيم العلمية والفلسفية. لذلك تتمثل أهمية الكتاب في محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، وتقديمه نموذجاً معاصراً لكيفية معالجة الصراع والتضادّ بينهما[2]. كانت محاولات رويس في هذا الجانب مثالية بامتياز. أي أنّها كانت حريصة من جهة على إيضاح الوحدة المعرفية بين الفلسفة والدين، ومن جهة أخرى بدت هذه المحاولة بمثابة موقف أخلاقي.

ومثلما جاءت مثالية «رويس» مجددة للدين، جاءت مجددة للأخلاق، فنبتت الأخلاق من وسط فوضى المثل العليا، التي سادت الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، ومن جوف التشاؤم وظلام الشك نبتت البصيرة الخلقيّة التي ترشد الإنسان نحو الخيرية، وتحقيق أكبر قدر من الانسجام والوحدة بين الأفراد، وبين الغايات الأخلاقية المتصارعة. فالشك أول مراحل البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان إلى واجباته، وإلى مهمته في الحياة، وإلى وجود العقل الكلي الشامل لكل شيء والإدارة الكلية الخيرة.

---

[1]ـ انظر: حسن حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب ـ الدار الفنية ـ ص368.

[2] - أنظر مقدمة أحمد الانصاري في ترجمته لكتاب جوزايا رويس – الجانب الديني للفلسفة- مراجعة جسن حنفي المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة – -2000 (ص 4).

رويس وأخلاقيات العصر الوسيط

لا شك بأنّ فلسفة رويس تستمد مصادرها من مجمل التراث الفلسفي الإنساني لكنها ستأخذ من الفلسفة المدرسية التي سادت في القرون الوسطى الكثير من مرجعياتها الدينية والأخلاقية.

صحيح أنّ الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط كانت فلسفة مسيحية، إلاّ أنّه من غير الصحيح انها اقتصرت على مسائل الدين، فقد نظرت في المسائل الطبيعية والعقلية كأحسن ما ينظر فيها كما يصرِّح رائد البحث الفلسفي المصري في بداية القرن العشرين يوسف كرم[1].

فلقد عاش الفكر الفلسفي الغربي منذ العصر الوسيط مثل هذا الجدل بين الدين والفلسفة. فالحصيلة التي درسها جوزايا رويس وأمثاله من الفلاسفة الأخلاقيين تركزت على النظر إلى مفهوم الدين على أنّه عقيدة موحاة وتقتضينا الإيمان، ومفهوم الفلسفة بما هي نظر عقلي يعتمد على البرهان؟ ولا شك في أن هذا الجدل كان أعظم خطراً في المسيحية منه في أي دين آخر، وذلك لما تحويه العقيدة المسيحية من «أسرار»، أي من أمور تفوق الطبيعة والعقل كالثالوث والتجسد والفداء.

لقد وجد نفر من المسيحيين أقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين، فذهبوا إلى أننا قد نقبل بالعقل قضية ما ونعتنق نقيضها بالايمان. ويوجد الآن أمثال هؤلاء، وسيوجد لهم أمثال بلا ريب. ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين كانت الفلسفة والمسيحية بالنسبة إليهم متصلتين متفاعلتين، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر، وهم يؤلفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط. هؤلاء يتفقون في أن الوحي والعقل من عند الله فمحال أن يتعارضا، وأن العقل يجد في الوحي هادياً ومعيناً، ولكنهم يفترقون طائفتين في تصور الصلة بين الطرفين، فهي عند طائفة أوثق منها عند الطائفة الأخرى[2].

1- مبدأ الطائفة الأولى يقول، أنّه لما كانت الصورة التي ترسمها المسيحية للعالم هي صورته التي أبدعه الله عليها بالفعل، وكان العقل قاصراً عن استكشاف تلك الصورة بنفسه، فلم يبق له من مهمة سوى اتخاذها أصلاً والعمل على تفهمها بقدر المستطاع، ولو بالتشبيه والتمثيل، ولم يبق هناك من حكمة سوى الحكمة الدينية تستوعب الوجود بأكمله على الوجه الذي حققه الله، ولا تدع

---

[1] - يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط – دار الكاتب المصري – القاهرة -1946 (ص 7).
[2] - المصدر نفسه – (ص 9).

محلاً لفلسفة مستقلة. تلك كانت النظرة الأولى من القرن الثاني إلى الثالث عشر، فكان المفكرون المسيحيون يقولون «فلسفتنا» و«حكمتنا» للدلالة على المسيحية باعتبارها مذهباً منظماً كمذاهب فلاسفة اليونان.

2- الطائفة الثانية برزت حين عرفت كتب أرسطو في القرن الثالث عشر، إذ وقفت من كتاب «التحليلات الثانية» أو البرهان على تعريف العلم وتعيين شروطه، فتبيَّنت الحد الفاصل بينه وبين الإيمان، ووقف أنصارها من سائر الكتب على تفسير جامع للطبيعة مكتسب بالعقل الصرف، بما في ذلك وجود الله ووجود النفس وأصول الأخلاق، فقرروا وجوب التمييز بين ما يرجع للطبيعة وما يرجع لما فوق الطبيعة. واعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحي ولم تكن لتعرف لولاه وهي مع ذلك قابلة للبرهنة، كالخلق والبعث والمعاد وبعض الصفات الإلهية؛ بينما يتناول اللاهوت مضمون الوحي بأكمله، والأسرار والحقائق العقلية، فيضعها مقدمات مسلمة، ويستخدم العقل لكي يفهمها بقدر المستطاع، واستنباط ما يترتب عليها، ودفع الشبه عنها[1].

مثالية رويس المعتدلة

خلافاً لما هو معروف عن الفلاسفة المثاليين، فقد كان لجوازيا رويس مذهبه المثالي المخصوص. يمكن الزعم بأنّ مثالية رويس عالجت الكثير من الموضوعات التي كانت مصدر إشكال لكل من الفلسفة والدين بوجه عام، وللدين المسيحي بوجه خاص. فلقد نتج عن فلسفة كانط النقدية في القرن الثامن عشر، أن أصبحت فكرة «الله» و«النفس» و«حرية الإنسان» و«الخلود»، من مصادرات أو مسلمات العقل العملي فقط، وخارج حدود العقل النظري، الأمر الذي سبب مشكلات حقيقية للديانة المسيحية. كما جاءت الفلسفات المثالية بعد كانط، لتعالج المشكلات الفلسفية التي نتجت عن فلسفته، فردت كل شيء إلى الأنا «فشته»، ووجدت الأنا واللا أنا «شلنج» وجعلت المطلق حاوياً لكل شيء «هيجل»، فقالت بالمثالية الواحدية. ولئن وجدت المسيحية في هذه المثاليّة القائمة على الوعي بالذات، وتأكيده فكرة الله، «دعما لأفكارها فإنّه من الملاحظ أيضاً» عند النظر إلى تاريخ الفلسفة، أنّه قد نتج أيضاً عن فلسفة كانط النقدية ازدياد النزعة الشكية واللاأدرية، طالما أنّ «الشيء في ذاته» لا يمكن معرفته، وتظل مسائل الدين خارج حدود العقل، أو أنّ العقل لا يستطيع الحكم عليها[2].

[1] - المصدر نفسه – (ص 10).

[2] - **Josiah Royce: The Conception of God, Machmillan, 1894.**

وبالرغم من اتساق هذه المثالية الواحدية مع المسيحية، سواء تلك التي وجدت بين الله والمطلق، أو بينه وبين اللامعروف، فإنها أدت إلى اشكالات جديدة، وشكلت تحدياً مباشراً لمسألة حرية الإنسان وخلوده، وبالتالي للمسألة الأخلاقية بصورة عامة، فإنّ السؤال الذي يطرح هنا، هو: أين حرية الفرد الأخلاقية.. وما نوع الجزاءات من ثواب وعقاب.. وما الموقف من وجود الشر في العالم؟

جاءت فلسفة «رويس» معبرة عن تلك الاشكالات سواء عبر محاولته التأليف والتركيب بين فلسفات واتجاهات فلسفية معينة، أو عبر موقفه النقدي أحياناً والتأويلي أحياناً أخرى، من اتجاهات فلسفية معينة. لقد جاءت فلسفته مثالية مطلقة واحدية، تسير في تيار المثالية بصورة عامة، وفي تيار الفلاسفة الكانطيين أو من يسمون بالفلاسفة «بعد كانط» بصورة خاصة، تحاول حل إشكالات الفلسفة الكانطية خصوصاً إشكالية الفصل بين العمل والنظر، والأنا العارف الأخلاقي، وإشكالات أفكار النفس، والله، والشيء في ذاته. وقد حاولت حل إشكالية المثالية المطلقة ذاتها، التي ظهرت عند «فشته» و«شلنج» و«هيجل وشوبنهور» وانتهت بالمثالية الواحدية، فجعلت الوعي الإنساني محوراً أساسياً للشعور الديني وقبول الوحي. وجاء المطلق شخصاً، يشارك الإنسان فيه، ولا كيان له بدون الأفراد، وأمكن من خلال إعادة تأويل معنى الفردية وحل إشكال الحرية الأخلاقية التخلص من الاتجاهات اللاأدرية والشكِّية والتشاؤمية. ومن هذا الجانب فقد أثبت رويس تناقضها، وأنّ لا قيام بها بدون الحقيقة المطلقة. وكذلك عالج «رويس» نظرية الوجود والإشكالات الفلسفية لنظرية التطور، وأهمية الوعي الإنساني والأخلاقي لاستقامة هذه النظرية: إنّه لا بد من وجود مثل أعلى يحكم من خلاله على التطور، وما ترتب عليه من إشكالات دينية وفلسفية، تتعلق بخلق العالم، وكيف يكون المطلق علة الوجود، وكيف تخضع الطبيعة، باعتبارها العالم المطلق لنسق تطوري، تحول الوجود إلى غاية، فلا وجود الاّ إذا كان مصوداً ، فالواقع مكمل للفكر،ولا انفصا بين الفكر والواقع ويمكن القول عموماً بأنّ حل هذه الإشكالات جاء متسقاً إلى حد كبير مع مفاهيم العقيدة المسيحية[1].

في بداية القرن العشرين، هيمنت مدرسةُ الذرائعية (pragmatism) على المجال الفلسفي في الولايات المتّحدة الأميركية. فالوقت كان مكرّساً ـ أكثر من أي وقت مضى ـ للتفكير في

[1] - Ipid. P. 175.

العلاقات القائمة بين الفكر والفعل، بين الحقيقة العِلمية والمُمارسات الفردية والاجتماعية. ولم يكن بمقدور الفكر الأميركي إلّا أن ينغمس في هذا النشاط الاجتماعي الهائل الذي قلب العالم الجديد الذي أثاره النموّ الصناعي والحضْري والديموغرافي.

أخلاقية الولاء

إنّ الصدمة التي سبَّبتها حرب الانفصال لم تُبَدَّد تماماً. فالذرائعية التي تُعيد ربط صحة فكرةٍ ما بآثارها العملية ونتائجها الملموسة تبدو مُلازِمة لهذه الحيوية المُفرطة والمُنتجة للمُقاولين الأميركيين. يُؤكّد ويليام جيمس أن «الفكرة الجيّدة تُقاس بفعاليتها». عليها أن «تدفع نقداً». ما الجدوى من أفكار لا تَزيد النموّ الحيوي والأخلاقي للأفراد؟ إنّ الحقائق التي تَطمس وتُذبِل الحياة ليست جديرة بأنّ تكون حقائق. يجب على المعايير الأخلاقية إذن أن تُعبّر عن عطش النجاح الذي يُحرّك الأفراد الذين لهم تأثير على بناء الحلم الأميركي[1].

في كتابه (فلسفة الولاء) (1908)، يرفع مفهوم الولاء إلى مستوى تصوّر يُعبّر، بالنسبة للشعب الأميركي، عن أخلاق جماعية مع انعكاساتها السياسية والاجتماعية. لم يكتب رُوْيس Royce «في هذا الكتاب للفلاسفة حصراً وبشكل أساسي؛ فهو يخاطب كل أولئك الذين ... يُحبّون المثال»، ويُخاطب «بلداً... مضطرباً للغاية بفعل هَوْل المشاكل الاجتماعية والسياسية ومدى تعقيدها»[2]. بتهجين الذرائعية والمِثالية الفلسفية، كان رُوْيس يقصد استعادة الذرائعية لكن بدمجها في فلسفة مُوحَّدة للحياة.

إن الاستقلالية الأخلاقية والسياسية تتطلّب اجتماع الحياة الإنسانية حول مشروعٍ ما، وذلك تحت طائلة تقطيعها بواسطة «راجيات الخير» Erynies في العالم. إنّ تكوين الذات وتعزيزها ينشآن من الانخراط المُقرّر في قضيةٍ ما، ومن الولاء لها. إنّ أخلاق الولاء تنتزع مع رُوْيس قيمة القصدية التكوينية للذات، وللاخرين وللعالم. إنها منشأ الاستقامة ومنشأ الحياة الرفيعة والكريمة.

---

[1] - انظر فيليب فورجيه في تعليقه على كتاب جاكلين مورو ـ سير جوزايا رويس ـ فيلسوف الولاء ـ فرنسا ـ 19 -46 ص 10. انظر أيضاً كتاب موروت الأصلي.

[2] - Josiah Royce, Philosophie du loyalisme, trad. De Jacqueline Morot-Sir, Paris, Aubier, 1946, p. 10

جوزايا رويس

مقتطفات من سيرته الذاتية

ولد جوزايا رويس (1855-1916) في مدينة سيرا نيفادا، بولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة. في حديث له نشر في المجلة الفلسفية في فيلادلفيا عام 1916، يجيب على سؤال حول نشأته فيقول: ولدت في مدينة تكبرني بخمس أو ست سنوات، ويعمل سكانها بالتنقيب في المناجم. وما زلت أفكر في وصف والدي لها، ب أنّها مجتمع جديد، كنت أنظر للآثار الخاصة بالمنقبين، وجذوع الأشجار الضخمة المقطوعة هناك، ومقابر عمال المناجم، وأحدث نفسي قائلاً، من الواضح أنّه كان هناك أناس، عاشوا وماتوا هنا. فالجذوع والأشجار تؤكد قدم المكان، والأزدهار والنضرة المنتشرة في كل أرجائه تعد دليلاً على محبتهم وإخلاصهم له، فأين الجدة في هذا المكان؟ ولماذا يوصف بالبكارة؟ لقد بدأت أشعر بأنّ مهمتي في الحياة مكرسة للبحث عن معنى هذا التساؤل، ووضع إجابة له.

درس رويس الفلسفة، وسمع قراءة الإنجيل من والدته، وتعلم القراءة، وفن الجدل من إحدى أخواته البنات، التي كانت تكبره بثلاث سنوات. كان عنيداً ويميل إلى التمرد وبخاصة على طقوس أيام الآحاد. تأثر بنتائج الحرب الأهلية الأميركية، التي لم يحضرها، وباغتيال الرئيس «لنكولن». وقال إنه منذ هذه اللحظة بدأ اهتمامي بالوطن يصاحب اهتمامي بالدين».

انتقل في بداية عام 1866 إلى الدراسة في احدى المدارس الخاصة، بسان فرانسيسكو، وشعر لأول مرة في حياته، بمدى سلطة المجتمع على الفرد، بسبب ما عاناه من ندرة الأصدقاء، ولعدم معرفته لألعابهم، فكون انطباعا كئيباً عن المجتمع، أشار إليه في كتابه «مشكلات المسيحية، عند مناقشته لمذهب «بولس» عن الخطيئة الاولى، في الفصل السابع من رسالته الرومان.

بدأ دراسته الجامعية في مدينة كاليفورنيا عام 1871، وحصل على أول درجة جامعية 1875 وفي دراسته العليا، قرأ «لجون ستيورات مل»، و»هربرت سبنسر» وعن نظرية التطور لداروين. ذهب بعد التخرج إلى المانيا، ثم إلى جامعة، «جون هوبكنز»، ثم عد

إلى جامعة كاليفورنيا من عام 1878 إلى 1882، وظل منذ ذلك الوقت يعمل في جامعة هافارد. استمع أثناء إقامته في المانيا إلى «لوتزه»، و»شوبنهور»،واهتم فترة طويلة بفلسفة «كانط» و»هيجل»، وإن كان لا يعد نفسه متأثرا بفلسفة هيجل أو جرين. وفي عام 1890 تأثر بالمدرسة الرومانسية تأثرا كبيراً، وكان في الوقت نفسه شغوفاً بالمنطق والرياضيات. في أثناء إقامته في ألمانيا، كان انعزالياً، لا يشارك في أي جماعة، جاهلاً بالسياسة، وعضوا غير مؤثر في الجمعيات. ولم يشترك في أي جمعية اجتماعية. وبالرغم من معاناته الدائمة من المجتمع، فإنه جعل فكرة المجتمع محور تفكيره. إنّ من ينظر إلى أحوال المجتمع البشري اليوم قد يتساءل لماذا نعطي كل هذا الاهتمام للمجتمع الإنساني فلا نجد أمامنا الا مجتمعات فاسدة، لا تحقق أبسط مطالب الانسانية، ولا تسبب الا القهر والعذاب للروح الإنساني، ولا ينتصر فيها إلاّ أعداء الإنسانية، يجيب رويس أنّه يشعر بالأزمة وبالعجز عن تحقيق المجتمع العظيم، ولا يسعه الا تحقيق هذا المجتمع في يوم من الأيام، ولا يتمنى أن يحيا إلى اليوم الذي ينتظر فيه أعداء البشرية.

كانت رسالة رويس للحصول على درجة الليسانس عن «لاهوت برمثيوس» لإسخيلوس ومن مؤلفاته أهمية التحليل المنطقي (1881)، والجانب الديني للفلسفة (1885)ـ، دراسة للشخصية الأميرية (1886) روح الفلسفة الحديثة (1892)، مفهوم الله (1897) دراسات في الخير والشر (1898)، العام والفرد (1900-1902) جزءان، مفهوم الخلود (1900) الوضع الحالي لمشكلة الدين الطبيعي (1901-1902)، مدخل إلى علم النفس (1903)، هربرت سبنسر تقويم ومراجعة (1904)، علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة (1905) فلسفة الولاء (1908) مشكلات الجيل ومشكلة اميركية (1909)، وليم جيمس، ومقولات أخرى عن فلسفة الحياة (1911)، مصادر البصيرة الدينية (1912) مبادئ النطق(1922) مشكلة المسيحية (1913) جزءان، الحرب والتأمين (1914)، وذلك إلى جانب الكثير من المقالات التي قام بنشرها في أعداد من المجلة الفلسفية الأميركية، وبعض المؤلفات التي قام بالإسهام فيها ومراجعاتها.

جوازيا رويس محاضراً في أخلاقيات الولاء

تمهيد الطريق إلى الخير الأعلى

النص التالي لفيلسوف الأخلاق الأميركي جوازيا رويس مختارٌ من إحدى محاضراته التي ألقاها على طلابه في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر: وهي من دون أدنى ريب شكلت إلى جانب سلسلة من مؤلّفاته، الهندسة الإجمالية لنظريته الأخلاقية، وخصوصاً تلك التي تناول فيها قضية الولاء والانتماء في حياة الإنسان الحديث، ودورها في الثورات الاجتماعية الكبرى التي حدثت في أوروبا وأميركا الشمالية ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي.

في هذه المحاضرة التي ألقاها في جامعة كاليفورنيا بالولايات المتحدة يدخل رويس في تحديد رؤيته الأخلاقية في إطار أطروحته الشهيرة التي صدرت تحت عنوان "فلسفة الولاء".

المحرر

يعني الولاء التفاني الإرادي والمستمر من فرد ما، تجاه قضية معينة. ونعرِّف القضية بأنّها شيء يوحّد كثيراً من الحيوات الإنسانية في حياة واحدة. فلقد قصدت فلسفتنا عن الولاء أن تكون فلسفة علمية، واستخدمنا تعريفاً، لمساعدتنا على كشف غاية الحياة، والخير الأعلى الذي تستطيع الكائنات الإنسانية تحقيقه لنفسها. ووجدنا، بالفعل، أن الخير، يبدو متناقضاً، فلقد كان خيراً، يتم من خلاله التضحية. ثم طورنا المفهوم، إلى الولاء للولاء. فبمثل هذا التعريف، وبتحديد القضية،

ـ العنوان الأصلي المستل منه هذا البحث:

The philosophy of Layalty - By: Josiah Royce- The Macmillance- New York 1930.

ـ عرَّب النص وأعده للنشر: جهاد زيدان.

التي تستحق كل ولاءات الناس، نستطيع توحيد وتبسيط القانون الأخلاقي التقليدي، وتحقيق كل المطالب العادلة لأخلاق فردية عاقلة، ونترك لكل إنسان حقه وواجبه. نستطيع كذلك وضع المثل الأعلى لانسجام كل القضايا الإنسانية في قضية واحدة. وبناء على هذا، نستطيع أيضاً، وضع نظرية في الضمير... نظرية ترى الضمير بوصفه سلطة عقلية وعامة وكليّة، وفي الوقت نفسه بوصفه، فعلاً فردياً في التعبير عن حياة كل إنسان. وهكذا يظلُّ ضمير كل فرد، خاصاً به، وعمله، بلا شك، توجيه هذا الفرد، لكي يجد مكانه المتفرِّد في النظام الأخلاقي الكلي.

الولاء في مقام التعريف

تبين النتائج، أن من خصائص الولاء، أن يخدمنا في تفسير خيريَّته الحقيقية. سوف يكتشف الإنسان بالفعل، وفي حدود خدمته الشخصية الخاصة، أن الولاء يشكل قدره الأخلاقي وبدونه لن ينعم بالسلام. وبمجرد امتلاك الولاء لقدراته الفعَّالة، قد يشعر بأنه قد حلَّ لنفسه، مشكلته الشخصية المتعلقة بوجوده وبالغاية من حياته. ولكن بالرغم من هذا، يظهر الولاء في الحياة الفردية، في صورة غامضة إلى حد كبير. إنّه يقول للإنسان "إن خيرك الحقيقي، لا يمكن أن تحصل عليه، أو يتحقق، في ظل خبرتك الإنسانية الحاضرة، تحققاً كاملاً. وأفضل ما يمكن أن تحصل عليه.يكمن في الاستسلام الذاتي، وفي يقينك الذاتي، بأنّ القضية التي سلمت لها نفسك، قضية خيرِّة بالفعل. ولكن إذا كانت قضيتك بالفعل، قضية موجودة وواقعية، وخيرها لا يستطيع فرد واحد، أو حتى مجموعة من الأفراد تحقيقه، فإنَّ هذا الخير الخاص بالقضيّة، يعد أساساً خيراً روحانياً، حتى وإن كان إنساني التجسّد. وذلك لأنّه ينتمي لكل الحياة الإنسانيّة التي تتعالى على كل حياة فردية وتسمو فوقها.

من الواضح أن هذا الحديث الغامض عن الولاء، لا يتضمن فكراً أخلاقياً فقط، وإنما يتضمن جانباً ميتافيزيقياً أيضاً. والواقع أن الاعتبارات العملية البحتة والدراسة لحاجتنا الإنسانية، والبحث عن الحياة العملية المثالية، كلها تؤدي بنا حتماً، إلى مجال ليس بالقطع قاصراً على عالم الأنشطة الأخلاقية. وهذا المجال إما أن يكون مجرد وهم من الأوهام أو الكيانات الروحية الكائنة في مستوى أعلى من مستوى خبرتنا الإنسانية الفردية الحاضرة.

بدأنا في محاضرات سابقة في دراسة هذا العالم الأكبر من الوحدات الروحية، التي لا بد أن تكون واقعية، إنّ كان ولاؤنا لا يقوم على الوهم. وقد حاولنا وضع نظرية عامة في الحقيقة، توضح لنا أن الوحدات الروحية هي وجود واقعي، ويتم افتراض وجودها بصورة مسبقة قبل كل محاولة

نقوم بها لتعريف وتحديد الحقيقة. لذلك تحولت نظريتنا الأخلاقية إلى مذهب فلسفي عام، وظهر لنا الولاء ليس بوصفه مجرد مرشد في الحياة، وإنما بوصفه كشفاً عن علاقتنا بالعالم. ولهذا الاعتبار وجدنا أنفسنا ملزمين، بتعريفه بما هو عالم أبدى ووحدة شاملة لكل حياة روحية.

والآن، وفي ضوء هذه الفلسفة التي تشكَّلت، أقترح تعريفاً جديداً للولاء، وأستطيع القول بأنّه قد نتج من دراستنا السابقة كلها: إنّ الولاء هو الإرادة، أو الرغبة في إظهار الأبدي، قدر الإمكان، أي الوحدة الواعية الشاملة والمطلقة للحياة، في صورة أفعال، يقوم بها إنسان، أو ذات فردية. إذا فضَّلت أن تنظر إلى الموضوع من جهة ذات إنسانية فردية. وكنت مصراً، على النظر للعالم، كما نعرفه ونجده في خبراتنا الفردية العادية، واعتبرت المذهب الميتافيزيقي، الذي عرضته، مجرد نظرية مثالية للحياة، وليست فلسفة عقلية قابلة للبرهان، فإنيّ لا زلت قادراً، على التمسك بتعريفي للولاء، باستعارة عبارة مشهورة، من عبارات الصديق والزميل العزيز، الذي عارضته واختلفت معه في المحاضرة السابقة. وأستطيع إعادة عرض تعريفي الجديد للولاء، بعبارات بسيطة ومباشرة: "الولاء هو إرادة الاعتقاد في شيء أبدي والتعبير عن هذا الاعتقاد في الحياة العملية لكائن إنساني".

أقول، إنّ هذا تعريفي الجديد للولاء في صورته الميتافيزيقية، فدعوني أزيده إيضاحاً وأبين بنوع من التفصيل، كيف جاء نتيجة مباشرة لبحثنا.

الآن وبغض النظر عما يقال عن المعجزات، والكشوف الصوفية، فمن الطبيعي أن تهتم فلسفتنا عن الولاء، بتوضيح الطريق للعالم الروحي. ويبدو لي، أن هناك بالفعل عالماً روحياً حقيقياً، وأن هناك وسيلة للبحث، يمكن أن تقودنا من مثل هذا الإيمان العملي في العالم الأعلى، الذي يجسده الولاء في أفعاله، إلى حدس عقلي بالتكوين العام لهذا العالم الأعلى، ولا أقول أنّه يجب التسليم بآرائي حول هذا الموضوع من دون مناقشة، ولا أدعي قدرتي على رؤية ما لا يستطيع رفاقي رؤيته، أو أحظى بصلة خاصة بعالم علوي، أستمد منه الإلهام والأسرار. ولكن أسألكم بوصفكم، أناساً مثقفين أن تبحثوا في حياتكم العادية، وبوصفكم كائنات عاقلة، عن الأساس والحقيقة، التي تتطلب هذه الحياة وجودها.

إن ما عرضته في ختام محاضرتي السابقة، كان عبارة عن رؤية للأشياء، التي قد تتضمنها حسب وجهة نظري، أي محاولة للتعبير، بطريقة للتعبير، بطريقة عاقلة، عن أين نكون في عالمنا.

وأعتقد أن علينا أن نعترف، بأنّ حياتنا اليومية تعتمد على الاعتقاد بموجودات، ووقائع، نؤمن بصحتها، بالرغم من وجودها خارج مجال خبراتنا الفردية العادية، مثلها مثل أي عالم روحي فنعيش

بالاعتقاد في وجود عقولنا وعقولنا وعقول الآخرين، ونعتبرها وقائع حقيقة. ونقبل تقارير ووثائق وأدلة أخرى عن الحوادث والوقائع الماضية والحاضرة، ونفعل كل ذلك ونحن على يقين ب أنّها كلها لا يمكن البرهنة عليها، والتحقق منها في خبرة أي إنسان. والتفسير التقليدي، لمثل كل هذه المعتقدات هو أنّها قد فرضت علينا، من واقع، يكون - كما يقول الناس- مستقلاً تماماً عن معرفتنا، ويوجد مستقلاً بذاته عن خبرتنا،ولذلك ربما تكون طبيعته مختلفة تماماً، عن أي أفكار إنسانية أو أي اهتمامات وانفعالات نشعر بها.

الولاء في الفلسفة البراغماتية

الفلسفة الحديثة: الفلسفة التي تعد البراجماتية مجرد حدث عابر في تاريخها قد اهتمت بتحليل أساس معرفتنا وبدراسة الغاية التي تقصد معتقداتنا الإنسانية والأفكار تحقيقها وعلمتنا استحالة التعامل مع وجود أو واقع، يكون مستقلاً تاماً. وأعتقد أن البراجماتية الحديثة، وكما أفهمها، تتفق معي في الرأي، اتفاقاً تاماً. فلا نستطيع التعامل مع عالم، لا يتصل مباشرة بخبرتنا. وإنما المسألة على العكس، فلقد عرفنا بوجود العالم الواقعي من خبرتنا، وتم تعريفه وتحديده بأفكارنا، ويعد موضوع كل أفعالنا العملية. في نفس الوقت، الإعلان عن وجود أي شيء واقعي، يعني الحكم بأنّ مكانه في عالم الخبرة، سواء كانت خبرة إنسانيّة أو أشمل من خبرة الإنسان. إنّ الحكم بوجود أي شيء كواقعة أو بواقعية وجوده، يعني الحكم بأنّ عبارة ما، تقولها أنت وأنا، أو أي كائن، في مجموعة من الأفكار المعقولة، تعد عبادة صادقة وصحيحة. ولا تعد مصداقية العبارات أو حقيقتها، حقيقة ميتة، ولا يوجد شيء مستقل تماماً عن الأفكار والخبرة، وإنما هو ببساطة، الإشباع الناجح لمطلب معين - مطلب تستطيع التعبير عنه في صورة عبارة ما أو حكم معين والذي يتحقق فقط، عندما يكون هناك جزء من خبرة معاشة، يحوي ما يقابل هذا المطلب. وفي نفس الوقت، كل قضية، أو عبارة، أو حكم، يستطيع الفرد إصداره، يعد فعلاً، وكل فعل عقلي يتضمن في الحقيقة حكماً بواقعة معينة. فإذا قال الإبن "سوف أنهض، وأذهب إلى والدي"، فإنّه نتيجة لذلك، يؤكد صحة شيء ما، عن نفسه، ووالده، وبيت أبيه، وإذا قال رائد فضاء أو كيميائي، أو عالم إحصاء، أو رجل أعمال "بأن هذه أو هذه واقعة"، فإنّه كنتيجة لذلك يقوم بفعل ما - فعل له معنى في الذهن،ويجسد هدفاً حياً، ثم يعلن بعد ذلك، بأنّ محتوى الخبرة، يمكن أن يجعل هذا الفعل، معقولاً، وناجحاً، وجديراً بأنّ يقبله أي إنسان.

لذلك، لا يعتبر العالم الواقعي، شيئاً مستقلاً عنا.إنّه عالم مادته - محتوياته - من طبيعة الخبرة،

وبنائه يناسب، ويصحح ويحقق الضمان لتحقيق أفعالنا الإيجابية، وتكون كل طبيعته كما لو كانت قابلة للتعبير عنها وتفسيرها، بالأفكار، والقضايا، والمعاني العقلية، بينما في المقابل، يعطي لأفكارنا الجزئية، ولحياتنا الواعية، المعاني المترابطة والوحدة الفكرية، وأينما كان لدي أهداف ثم فشلت في تحقيقها فذاك بسبب عدم معرفتي الطريق الصحيح، للتعبير عن علاقتي بالواقع. من جهة أخرى وبالتحديد كلّما أدركت جانباً من الواقع، أكون قد أنجزت هدفاً من أهدافي، وحققت غاية من الغايات التي أسعى إليها.

إذن لا توجد حقيقة نظرية فقط، ولا يوجد واقع خارجي، غريب في طبيعته عن الخبرة وكل من يحيا بالفعل، كل الحياة الواعية كما ينبغي أن تكون الحياة، وبغاية عاقلة محددة، فمن الواضح أن مثل هذا الكائن يفوق الإنسان من حيث درجة الوعي، ولا يعرف العالم الواقعي. فكل من يكون واعياً، بكل محتوى الخبرة، يمتلك كل الواقع ويعد كل بحث عن الواقع ببساطة، عبارة عن محاولة لاكتشاف البنية الكلية للخبرة، التي تكون خبرتنا الإنسانية، جزءاً منها.

بمعنى آخر عندما أفكِّر في كل العالم الوقائع ـ العالم الواقعي ـ فأنا أفكر حتماً في شيء، هو عالمي الخاص، وبالتحديد، طالما أن هذا العالم، يكون موضوعاً، لأي فكرة معقولة من أفكاري. ولكن عند تشكيل فكرة ما، عن عالمي من الوقائع، لا يعني، وكنتيجة لذلك، أن أعطي لنفسي الحق، في هذه اللحظة، في أن أستخرج من الوعي الداخلي، الواقعي، أفكِّر بالفعل، وأكون مفكراً في كل نسق الخبرة الذي ترتبط به خبرتي والذي أحتل فيه، أنا بوصفي فرداً، مكاني المحدود والضيِّق. ولكن الآن، وفي هذه اللحظة، لا أمتلك أو أعرف هذا الكل. إذ يجب أن أعمل وأبذل الجهد للحصول عليه، ويجب أن أنتظره، وأكون مخلصاً، وجاهلاً به. باعتباري مخلوقاً حياًّ، أحيا الزمان لحظة بلحظة، يجب أن أنتظر، بالفعل، الخبرة القادمة. ويجب أن أعتمد قدر إمكاني، على ذاكرتي المعرَّضة للخطأ عند محاولة اكتشاف خبرتي الماضية. ولا توجد وسيلة لدي، أستطيع أن أتحقق بها من خبرتك، إلاّ باستخدام الاختبارات التي تعد أيضاً معرضة لقدر أكبر من الأخطاء التي نستخدمها جميعاً في حياتنا الاجتماعية. أحتاج لمناهج علوم الخبرة، لدراسة أي وقائع، قد تقع في مجالها وأستخدم هذه النجاحات اللحظية العملية التي تؤكد عليها البراجماتية، كلّما أحاول الحصول على، تحقق محسوس واقعي لآرائي. وهكذا يكون موقفي هو موقف صائب، مثل موقف أي إنسان، أو أي طالب علم، أو أي إنسان جاهل أو متعلم. فأنا إنسان فان ومعرَّض للخطأ، أحاول أن أجد طريقي، قدر إمكاني، وسط أحراش وأدغال الخبرة.

إذن ومجرد كشفي حقيقة العالم، أصبح أنا نفسي، وبوصفي حياة جزئية واعية ضمن محتوى المجمل الواعي لخبرة العالم، وفي وحدة ذاتية واعية مع هذا الوعي العالمي، وأحقق النجاح وأكشف الحقيقة من خلال هذه الوحدة.

لقد تعرفنا على هذه النظرية الخاصة بالحقيقة، في بداية مناقشتنا عملية بحتة، وربما ظهرت النظرية بالغة التجريد وجافة، بهذه الصورة عرفناها بها، سبب حاجتنا لمعرفة معنى الحقيقة، ولأننا نريد أن نعرف، ما إذا كان أصحاب الولاء محقينّ افتراضهم، بأنّ قضاياهم الشخصية، وقضية القضايا، وبالأخص قضية الولاء الكلي، لهم أساس حقيقي. فلقد وجدنا أن الولاء، عبارة عن خدمة عملية لموضوعات مجاوزة لحياتنا. لأن قضايانا تتعالى على الظهور في حياة الأفراد الجزئية. وإن كانت القضية، قضية حية، فإنّ كل حياة أخلاقية واعية، حتى حياتنا الإنسانية المتواضعة.. تتحد مع الحياة الواعية المجاوزة لحياتنا، التي نحن في الحقيقة جزء منها، وفي هذه الوحدة طالما كنا نخدم قضيتنا بإخلاص، نكسب ونحقق النجاح هذا النجاح الذي لا يستطيع أي خبرة من خبراتنا الإنسانية، أو فرح لحظي نشعر به، أو حزن لخسارة أو هزيمة شخصية، إلاّ أن يوضحه أو يلقي الضوء عليه إلى حد ما، أو تحويله إلى مثل أعلى.

لقد تساءلنا، أيعد الإيمان الذي يكنّه أصحاب الولاء لقضاياهم مجرد نوع من خلع الصفات البشرية على الطبيعة؟ لقد أعطت لنا نظريتنا في الحقيقة، إجابة عامة لهذا السؤال العملي الملح والهام. يحاول أصحاب الولاء في الروح. ولكن إذا ما انتبهوا فقط لطبيعة الحقيقة المعقولة أو العقلية، يكتشفون، أن حياة لهم ولا يستطيعون الحياة إلاّ في الروح، وأنهم يحيون في هذه الحقيقة كمجرد لحظات جزئية عابرة لحياة واعية، كمجرد سلسلة من الحالات العقلية العشوائية، وحتى إنّ لم يكونوا من أصحاب الولاء. لأن كل حياة، مهما كانت جزئية وجاهلة تكون إما عبارة عن، سعي دون وعي لوحدة عاقلة، مع الحياة الكلية، التي تكون جزءاً منها، أو أنّها تكون مثل حياة أصحاب الولاء، محاولة متعمدة وإرادية، للتعبير عن هذا السعي في شكل خدمة لقضية مجاوزة لحياتنا. وكل الولاءات الناقصة وكل خدمة لقضية ناقصة أو شريرة، ما هو إلاّ صورة جزئية لخدمة القضية الكلي. ولكن خدمة الولاء الكلي، يعني رؤية كل مصالح واهتمامات كل الحيوات الواعية كما لو كانت واحدة، لكي يتحقق ذلك يتم النظر لكل هذه الحيوات، مكونة لوحدة واحدة، كتلك التي تتطلبها نظريتنا في الحقيقة، وفي نفس الوقت، طالما أن السعي للحقيقة يعد، في حد ذاته نشاطاً عملياً، فإنّ ما قد عرضناه، في نظريتنا عن الحقيقة يكون على ولاء، لأنّه يحدد حياته، تبعاً لحياة أخرى تتعالى على حياته وتتجاوزها. يكون على ولاء للولاء، لأن أي حقيقة تحاول كشفها، وكانت حقيقة

صحيحة، فإنّها صحيحة لكل فرد، ولذلك تستحق الاعتراف بها من كل من يحيا حياة الولاء. إذن، يعتبر كل أصحاب الولاء من الباحثين عن الحقيقة، وكل الباحثين عن الحقيقة، من أصحاب الولاء، وكلهم يسعون إلى وحدة الحياة. وتشمل هذه الوحدة كل الناس، ولكنها وحدة روحية شاملة.

الدين بوصفه قيمة أخلاقية عليا

لذلك تقابل نظرتنا للحقيقة، حاجة أخلاقية ومنطقية. فالعالم الواقعي، يعد بالتحديد العالم الذي يشعر فيه أصحاب الولاء بالألفة. ولا يعتبر ولاؤهم مجرد خلع لصفات بشرية على الطبيعة. وقضاياهم وقائع حقيقية في العالم. ويمتلك العالم ككل، هذه الوحدة التي يسعى إليها الولاء للتعبير عن خدمته الحياة كلها.

ولكن يبقى سؤال أخير، أليس هذا العالم الواقعي، الذي يعترف كل أصحاب الولاء بوحدته الحقيقية، في كل أفعالهم، وتفترض كل عملية بحث عن الحقيقة وحدته، بصورة مسبقة، هو الذي يعترف به الدين أيضاً؟ وإن كان الأمر هكذا، فما هي علاقة الولاء بالدين.

إن المادة الضرورية لإجابة هذا السؤال، باتت في متناولنا، ولقد كنا نعدها بغية تحقيق هذا الغرض، وحتى الإجابة بسيطة وواضحة، عندما نحتاج إليها.

لقد عرفنا الولاء، بأنه إرادة أو رغبة في إظهار الأبدي في أفعال النفوس الفردية ومن خلالها، وعرفنا الدين.. في أعلى صوره التاريخية (والتي تهمنا هنا فقط).. بأنه التعبير عن كل من الأبدي، وروح الولاء من خلال العاطفة، ونشاط مناسب للخيال.

كان الدين دائماً، وفي أي صورة له، عبارة عن محاولة لتفسير عالم مجاوز لعالمنا الإنساني ومحاولة للاستفادة منه. ولا يهمنا هنا عرض تاريخ الصورة البدائية والبسيطة للدين، وعلاقة الأخلاق بالدين في الحياة البدائية للإنسانية ويكفي القول بأنّ في التاريخ، هناك دائماً نوع من التوتر بين اهتمامات الدين واهتمامات الأخلاق. لأن القوى العليا، قد بدت للإنسان دائماً، إما لا أخلاقية أو فاسدة. وما زال هذا التوتر قائماً لدى العديد من الناس في يومنا. والواقع أن أعظم وأصعب انجازات العقل الإنساني لا يمكن في قدرته على التوفيق بين الدين والعلم. وإنما في التوفيق بين الدين والأخلاق وكل من لديه فكرة بسيطة عن تاريخ البشرية يستطيع أن يدرك الصعوبات التي أشير إليها. فكان إدراك العالم المجاوز لحياتنا، يتم دائماً بصورة، تخالف الصورة التي يتطلبها الولاء. إنّ كل من يقرأ الكلمات المسجلة، لكاتب بات اليوم منسياً، ويعيد قراءة الوصية العظمية

والمخلصة للنبي "عاموس" يستطيع أن يكتشف بنفسه، كيف تمت المواجهة الشجاعة، لإشكالية إدراك العالم العلوي، بوصفه خيراً وإنه الأصوب، من قبل واحد من أوائل الذين نظروا للعلاقة بين الدين والأخلاق وبنظرة لا تقل أهمية، عن تلك التي قد تعلمناها من أفضل المدرسين، ويستطيع أن يدرك القارئ أيضاً كيف كانت صعوبة مهمة النبي، وعندما تنذكّر أيضاً مدى عظمة مؤسس البوذية، وبالرغم من المحاولات الفكرية العميقة لأصحاب الفكر الهندوسي لم يكن هناك حل أو طريقة للتوفيق بين الدين والأخلاق، إلاّ بجذبهما نحو شواطئ محيط الزمان الغامض واللانهائي، ثم إغراقهما في أعماقه (وهو عمل يعتبره بوذا لخلاص العالم) فإنّنا نحصل على نظرة أخرى لطبيعة المشكلة. عندما نتذكر القديس بولس، وبعد صراعه وعزلته الروحية الطويلة، قد حاول في تعاليمه التوفيق بين الأخلاق والدين، وبوضع تأويل للمسيحية، أدى إلى وجود نوع من الجدل اللاهوتي، جعل العالم المسيحي يدخل في الكثير من الصراعات، فإنّنا نشعر مرة أخرى، بخطورة المسألة. ولكن من الواضح طبعاً أن برة الإنسان المتحضرة، قد ساعدته بصورة تدريجية، على التوفيق بين الحياة الأخلاقية والحياة الدينية. وطالما أن هذا التوفيق، تدعمه نظريتنا عن تكوين العالم الواقعي، فإنّنا مستعدون الآن لعمل مراجعة مختصرة للموقف كله.

دائماً ما يقول الناس، إنّ الأخلاق شيء منفصل عن الدين. وأحياناً يقول الناس ذلك من أجل حماية الدين، فيرون أن الأخلاق، يمكن أن تجعل منك، في أفضل الأحوال، كائناً أو مواطناً مقبولاً، بينما الدين، هكذا يقول هؤلاء الناس، هو وحده الوحيد القادر، على تحقيق التوافق بينك وبين العالم المجاوز لعالمنا الإنساني، الذي يعد وجوده وتأييد عنصراً ضرورياً للحياة الإنسانية، ولكن أحياناً يحدث نفس الشيء من أجل حماية الأخلاق وتتم المطالبة بضرورة فصلها عن الدين. فيقول البعض من الناس، طالما، أن الدين عبارة عن مجموعة من المعتقدات المشكوك فيها، والخرافات، وعواطف سامية ويحتاج أصدقاؤك السعادة التي تستطيع توفيرها لهم، والأخلاق التقليدية، في مجموعها شيء جيد وخير. لذلك، يقولون، تعلم فعل الخير والصواب، واترك الدين للعقول الخيالية، التي تحب الاعتقادات. معلناً التمسك بما هو إنساني، ودع كل ما هو مجاوز لحياتنا الإنسانية.

ولأن فلسفتنا عن الولاء، تهدف إلى شيء أكبر وأكثر ثراء من مجرد تحقيق السعادة الإنسانية لبعض الأفراد، فإنّها علمتنا أنّه لا وجود لمثل هذا الخط الفاصل بينا الإنساني وما يبدو مجاوزاً مثلما كانت تدعي هذه المحاولات، للفصل بين مجالات الدين ومجالات الأخلاق. فأصحاب الولاء يخدمون شيئاً أكثر من الحياة الفردية. وحتى "نيتشه" بالرغم من أنّه من أنصار الفردية

والأخلاق الطبيعية، ويوضح نظرنا فلقد بدأ الجزء الأخير من تعاليمه، مؤكد على القول "بأن الله قد مات"، وإن كان من الممكن النظر لذلك على أنّه هجوم على التوحيد، بالتالي يعتبر نيتشه من الوثنيين ومن أنصار التعدد)، ثم أضاف ملاحظته المشهورة بأنّ في حالة وجود أي آلهة، فإنّه استنتج أنّه لا يتحمل، ألا يكون هو نفسه واحداً منها، وبذلك انتهى إلى "عدم وجود الآلهة". ولئن بدا ذلك أنّه يترك الإنسان يفعل ما يشاء، إلاّ أن "نيتشه" لم يترك الأمر هكذا، ووضع في الحال، نظاماً دينياً، يتعلق بعبادة الكائن المستقبلي المثالي، المسمى بالإنسان الخارق أو "السوبر مان" والذي يعد إلهاً مثل آلهة الأولمب، أو الآلهة التي تسكن السماء. وإذا كان مبدأ التكرار الأبدي الذي قال به نيتشه مبدأ صحيح فإنّ "السوبر مان" لا ينتمي للمستقبل المثالي فقط، وإنما كان موجوداً منذ آلاف السنين من قبل.

وإذا كانت فلسفتنا عن الولاء فلسفة صحيحة، فإنّ نيتشه لم يكن مخطئاً في قوله "بالسوبر مان". فالسوبر مان موجود بالفعل بيننا. وليس للحياة معنى بدونه. ولكن لا يحتاج وجوده للسحر، وليس موضوعاً للخرافة. وإذا كنا نرغب التوفيق بين الدين والأخلاق، فإنّ من الأفضل أن نبدأ، كما قد بدأ "عاموس" بتعريف وإدراك لمعنى "الخيرية" بطريقة معقولة، بعيدة عن الخرافات، مع اعتراف بوجود عالم مجاوز لعالمنا. أو ما يفوق البشرية. وبعد ذلك، فتستطيع تعريف وتقدير وإدراك لمعنى الخيرية بطريقة معقولة، بعيدة عن الخرافات، مع اعتراف بوجود عالم مجاوز لعالمنا أو ما يفوق البشرية. وبعد ذلك، فتستطيع تعريف وتقدير وإدراك معنى الدين، الذي تكمن جذوره في طبيعتنا الإنسانية، وبوصفه متمماً لأخلاقيتنا.

الولاء عبارة عن خدمة لقضية. ولكن، كما لاحظت، أننا لا نستطيع الانتظار حتى بوضوح لنا الناس أو فرد ما، خيرية القضية، ومدى الخير فيها وصلاحيتها قبل قيامنا بخدمتها. فمن الناحية العلمية، دائماً ما نعرف خيرية القضية، من خلال فعل الخدمة ذاته وأثناء خدمتها. ولذلك يبدأ الولاء لدينا جميعاً، في صورة أولية. ففي البداية تحظى قضية معينة بإعجابنا، ولكن لا نعرف سبب هذا الإعجاب معرفة واضحة. ثم نهب حياتنا طواعية. وهنا نبدأ حياتنا الحقيقية. قد تكون القضية فاسدة بالفعل. ولكن في أسوء الحالات، تمثل بداية الطريق نحو القضية الحقيقية. إذ تركنا ولاءنا يتطور ويتحول لخدمة القضية الكليّة. لذلك أود بدء مناقشة الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه نظريتي في الولاء والذي تعمدت تأجيل مناقشة هذا الأساس الميتافيزيقي إلى نهاية المحاضرات. فالواقع أن نظرة الشباب للعالم الواقعي، وتصوراتهم عنه، قبل الشروع في الولاء لقضية ما، تعد نظرة ناقصة. فأصحاب الولاء، يجسدون الأبدي في أفعالهم، ولا يدركون في الحقيقة أنهم يفعلون

ذلك. ولا يعلمون، إلاّ أنهم قد كرَّسوا حياتهم، واستسلموا لقضيتهم. إذن أولى فوائد الولاء تكمن في المسألة التي أكدنا عليها في محاضراتنا الأولى. فإنّ شعر بالولاء في أعماقك توحدت حياتك، وحصلت على شيء لا يمكن الحصول عليه بأي وسيلة أخرى.. أي ذاتك بوصفها تحيا حياة ترتبط بخطة معينة، وضميرك بعد أن حدّده مثلك الأعلى، وقضيتك بوصفها هدفك الشخصي للحياة.

فكل فرد يجب عليه خدمة القضية الكلية بطريقته الفردية الخاصة. لأن ذلك، وكما سبق أن رأينا، ما يتطلبه الولاء، وما يعنيه حقاً، خاصة عندما يدرك الولاء حقيقته. ولكن كل من يخدم القضية، حتماً يشعر باليأس من تحقيقها، في عالم خبرتنا الحسّية المتواضع لأن قضيته تحمل من الخيرية ما يفوق قدرة عالمنا الزمني عن التعبير عنها. وربما هذا ما كان يقصده اللاهوت التقليدي، عندما، أطلق عليك وعليّ ونحن في حالتنا الطبيعية التي نحياها، اسم الكائنات الضائعة. إنّ ولاءنا العميق يكمن في تكريس أنفسنا لقضايا، تبدو ميؤساً منها من وجهة نظرنا الإنسانية المتواضعة. من الممكن طبعاً أن يعبرِّ المرء، عن هذا، بالقول بأنّ القضايا الحقة، تكون كائنة بالفعل في عالم أعلى، وطبيعتنا الإنسانية هي التي فقدت طريقها. والحقيقة أن كلتا الوجهتين من النظر لهذه الحالة، تعبر أن الحقيقة فالولاء يعني تحول طبيعتنا وتطور في حياتها.

جدلية الولاء والخسران

إذن القضايا التي يجب علينا خدمتها، قضايا خاسرة ميؤس منها، ولكن كما رأينا في المحاضرة السادسة، أن الولاء للقضية الخاسرة، يصاحبه دائماً الحزن والخيال، أو التخيّل، وبالتالي يعتبران، الآن، مصدر كل الصور العليا للدين الأخلاقي الحقيقي، وإن شككت في هذه الحقيقة، عليك أن تقرأ النصوص أو كتب أي دين أخلاقي من الأديان الكبرى. واسأل سفر المزامير من التوراة والترتيلات والكتب الأخلاقية التقليدية، أو المصلّين في الكنيسة، إنّ مثل هذا الدين، يفسر لنا العالم المجاوز لعالمنا في صور، يخترعها لنا، التشوق والبحث والحزن والتخيل، ولكن في صيغة تهدف إلى تحقيق مطالب ولائنا الأعلى. لأن ولاءنا يكون لوحدة الحياة التي يتعلم وعينا الأخلاقي العميق الاعتقاد فيها، والتي تمتلك كل العالم الواقعي، وتشكّل قضيته كل القضايا. فعندما نخدم الولاء الكلي، نخدم وحدة الحياة.

ولكن هذه الوحدة الحقة لحياة العالم، تكون قريبة جداً منا، وفي نفس الوقت بعيدة عنا جداً. لأننا نحيا فيها، ونستمد وجودها منها، ومعه كل قيمة بدونها نكون مثلنا مثل النهر الذي ينساب في الصحراء، سريعاً ما يجف. وبالاتحاد بها، نحصل على قيمتنا الفردية وأهميتها في الكل، للكل.

ولكن نكون أيضاً بعيدين عنها، لأن خبرتنا الإنسانية، تلقى لنا مجرد لمحات جزئية بسيطة، عن تفاصيل علاقتنا بنشاطها ولكي نشعر بعلاقتنا بها، وبحيوية وقيمة هذه العلاقات، علينا أن نجعلها قريبة من مشاعرنا ومن خيالاتنا. فنشعر بمعاني عزلة حياتنا التي نحياها، بمجرد قيامنا بذلك. ولكن، لمّا كنا لا نعرف تفاصيل عالمنا، إلاّ من خلال العلوم التجريبية، وفي هذه العلوم لا تعطي لنا نظرة عامة لوحدة الحياة وإنّما مجرد مادة وموضوعات لحياة عقلية، فإنّنا نترك بالفعل خيالنا، ونطلق له العنان، لكي يطفئ حزننا، ويساعد في التدريب على الولاء.

إن العلم، لا يستطيع أن يدلنا على تفاصيل نظام أو نسق الوقائع الذي ترتبط به حياتنا بالأبدي، فنستطيع أن نعرف أننا على صلة بالأبدي، ولكن علومنا، لا توضح لنا هذه الصلة.

لذلك يكون المحتوى الفعلي للأديان، حقيقة مطلقة. وهي حقيقة تتكون وتتشكل من الوقائع التالية: الأولى الوحدة الفعلية وخيرية حياة العالم والثانية اقترابها الحقيقي والخفي من حياتنا، وإن كنا نجهل ذلك، والثالثة ثراؤها واكتمالها من حيث المعنى، بالرغم من عدم خبرتنا بها، والرابعة اهتمامها بمصيرنا الشخصي، بوصفها كائنات أخلاقية، والأخيرة، التيقن من أننا، ومن خلال ولائنا الإنساني الفعلي، نصبح مثل قوى تقابل الإرادة الحقّة للعالم، وجهاً لوجه، وإنسان يتحدث مع صديقه. فإذا اعترفنا بهذه الوقائع بات لدينا ما يسمّى بعقيدة الدين المطلق.

طبعاً ربما نتساءل ما إذا كانت نظريتنا في الحقيقة، وكما عرضناها، توفر الضمان الكافي لصحة هذه القناعات الدينية، وأجيبك على الفور ب أنّها تحقق مثل هذا الضمان. إنّ الرموز التي تعبرِّ عن هذه الحقائق أوالقناعات، والتي يعبرّ عنها دين أو آخر، تكون كلها بالفعل إلى كل أنواع الحوادث التاريخية، وإلى الدور الذي تلعبه خيالات الناس، أو القائمون على خدمة الدين. ولكن القول بأنّ علاقاتنا بحياة العالم، علاقات يتم إدراكها من قبل كيان مجاوز للإنسان، ولكنه يمثّل حياة واعية شخصية، ترتبط به حياتنا الشخصية ذاتها، ولا تكون أكثر ثراء من حياتنا فقط، وإنما أكثر وجوداً وواقعية وأرقى وعياً من حياتنا. يبدو لي أمراً حتمياً، ونتيجة منطقية لنظريتي في الحقيقة.

وأخيراً ولكي نوجز رأينا في علاقة الولاء بالدين. نجد أن هناك شيئين، على الأقل يتتميان لحياة العالم، إذا كانت نظريتي في الحقيقة نظرية صحيحة. الأول: أنّها حياة ترتبط وتتحدد تبعاً لاحتياجاتنا الخاصة، والثاني أنّها تحوي خبراتنا وتكملها. لذلك، وفي جميع الأحوال، تكون حياة حية أساسية وواقعية موجودة مثل حياتنا، وكل ما نحتاجه، تعرفه وتشعر به. فإذا ما سألت عن سبب وصفي لها، ب أنّها حياة خيرة فعليك أن تعود على الحجج التي استخدمتها البراجماتية الحديثة،

والتي سبق عرضها. فهذه الحجج توفر الضمان الكافي لصحة وصفي لها بالخيرية فلا يمكن أن تكون الحقيقة مجرد حقيقة نظرية فقط. والحق هو ما يحقق نجاح فكرة معينة. ومرة أخرى كل من يخفق في تحقيق النجاح أو يواجهه شر، أو يشعر بعدم الرضا، يكون حتماً، ساعياً ومحدوداً لوقائع بعيدة عنه وليست في متناوله، وبالتالي لا يكون مدركاً لها إدراكاً كاملاً. ولذلك العارف "لكل" الحقائق يكون بالضرورة قادراً على تحقيق كل الغايات العقلية. ولكن، إذا ما سألت عن لماذا تسمح حياة العالم، وبوجود الشر، أو النقص أو المحدودية، أجيب على الفور، بأنّ المجال لا يسمح بمناقشة عامة ومستفيضة لمسألة الشر، وأحيلك إلى كتاباتي السابقة فيها. ولكن على العموم هذا التساؤل يعد تساؤلاً له قيمته، بالنسبة للطرح الذي نقول به الآن. والواقع أن نظريتنا في الشر، ليست مجرد نوع من التفاؤل الساذج، ولكنها نظرة مؤسسة على أهم وأعمق خبرة أخلاقية مؤلمة للجنس البشري. إنّ أصحاب الولاء، هم وحدهم، الذين يعرفون خيرية المعاناة، والجهل، والشعور بالنقص والخسارة والهزيمة... وهذا هو الخير الحقيقي للولاء، طالما تم النظر للقضية ذاتها، على أنّها كل حي. إنّ تحقيق السلام الروحي، ليس أمراً سهلاً، ولا نستطيع الحصول عليه، إلاّ من خلال الشعور باليأس والمعاناة والخسارة والجهد والعمل. ولكن عندما نشعر بقيمة القضية التي تم تعقيلها. قد تم تأكيدها ، من خلال الحزن، فإنّنا ندرك أن الشرك يكون له على الأقل مكانه في نظام مثالي. فكيف يكون العالم بدون ولاء، وكيف يكون الولاء بدون محنة ومعاناة؟ وعندما نتذكر أن تبعاً لهذه الوجهة من النظر، تكون كل أحزاننا أحزان "وعي العالم" نفسه وطالما أن حياة العالم يتم التعبير عنها في حياتنا، فقد نشعر بأنّ حياة الولاء، بكل أحزانها، ومعاناتها، ربما تمثِّل الأساس الضروري، للحصول على هذا الانتصار الروحي، الذي يجب أن ندركه، بوصفه متحققاً من وجود "روح العالم".

إن نظريتنا، ترى من كان على ولاء، يقوم بفعل فريد في هذا الكل من الحياة، والذي أطلقنا عليه تعبيراً أو اسم الأبدي لأنّه ببساطة عبارة عن النظرة المجملة لكل مجموع مراحل الحياة الماضية والحاضرة والمستقبلية، فإنّ لم أنجز الفعل الذي يتوجب عليّ فعله، لشعرت حياة العالم بنقص هذا الفعل. وكل إنسان منّا، يحق له مثل هذا القول. إنّ الأساس الذي أقمنا عليه نظريتنا في الحقيقة، والتي أقمناها على الأفعال، والأفكار، والحاجات المعلية لكل فرد منا، يعطي لكل فرد مكانه الفريد في نظام العالم.. والفعل الذي لا يمكن لغيره أن يقوم به والإرادة التي لا تخص، ولا تعبّر عنه "إن إرادتنا هي القدرة على تحقيق ذاتنا". فوحدة العالم ليست محيطاً، نشعر فيه بالضياع، وإنما حياة تحتاج لوحدة كل حياتنا، وتعبيرها عن حياة واحدة، لقد حدد لنا الولاء هذه الوحدة، بوصفها وحدة

حية ووحدة إيجابية. وحصلنا عليها من فهمنا الحقيقي لولائنا. ولا تتصف هذه الوحدة بالأبدية، إلاّ إذا شملت كل زمان، وكل تغيير وكل حياة وكل منّا. ولذلك عندما نصل إلى مثل هذه النظرة وطالما أنّها تشبع، مطالب الولاء، فإنّ ولاءنا يظل ذا قيمة، ومفيداً لنا عملياً وخدمة حقيقية للقضية، إنّ هذا الكل "لحياة العالم" لا يقترح علينا نوعاً من الراحة الخلقية،إنّه بالتحديد، عبارة عن حياة كلية من المساعي المثالية التي نحتل فيها، مكاننا بوصفنا نفوساً فردية، ولا يمكن أن نكون نفوساً حقاً، إلاّ إذا سعينا لإنجاز دورنا في هذا الكل.. وهكذا، وفقط تنظر فلسفتنا للولاء إلى العالم.

ولذلك وبالتحديد طالما أن الدين، يحاول إدراك العالم بوصفه حياة شخصية واعية لمعنى روحي مجاوز للإنسان، وبوصفه حياة، تتصل اتصالاً وثيقاً بحياتنا، فإنّه يكون صادقاً أبدياً. وكون أن هذه الحقيقة أبدية بالفعل وأن ولاءنا يجعلنا ندخل في علاقات شخصية مع حياة العالم الشخصية التي تقدِّر كلّ فعل من أفعال ولأننا ونحتاج في نفس الوقت لهذا الفعل، فكل ذلك يعد أمراً، معقولاً وصحيحاً. وهذا بالفعل ما يوضحه الدين توضيحاً صحيحاً.

منتدى الاستغراب

من أجل أخلاق أمميّة

مناظرة في فلسفة الأخلاق

بين هانس كونغ و بول ريكور

أدار المناظرة وقدّمها

برونو شارميه

من أجل أخلاق أُمميّة

مناظرة بين الفيلسوفين

هانس كونغ
و
بول ريكور

أدار المناظرة وقدّمها
برونو شارميه

كل الديانات الكبرى تبشّر بالمحبّة والسلام. من الشرق الأدنى إلى كشمير وأفريقيا والبوسنة. إنها تتحاور باسم الله كما يقول هانس كونغ اللاهوتي الكاثوليكيّ السويسريّ ومدير مؤسّسة الحوار المسكونيّ [1] للأبحاث في جامعة تيبنغن (ألمانيا). يضيف كونغ: يجب على اليهود، والمسيحيّين، والمسلمين، والبوذيّين والهندوس أن يصغوا إلى بعضهم البعض. ذلك يعني أنّ البحث عن قاعدة أخلاقيّة مشتركة هو أمر حيويّ بالنسبة إلى السلام الأممي وبقاء البشريّة. هانس كونغ هو من سعى لإقامة برلمان الأديان في العالم، الذي جمع نحو 8000 شخص في أيلول/ سبتمبر 1993 في شيكاغو، وصدر عن هذا الجمع يومها ما عُرف بـ «بيان من أجل أخلاقيّة عالميّة».

هذا ما سيكون مدار تناظر بين كونغ والفيلسوف الفرنسي البروتستانتي بول ريكور، الذي سيعرب عن خشيته أمام كونج من أن يقلِّص المشروعُ الأخلاقيُّ العالميُّ القناعاتِ الشخصيّةَ الحميمةَ والخاصّةَ بكلِّ ديانة.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه المناظرة كانت نظّمتها شبكة (ARTE) التلفزيونية وحظيت لحظة بثّها باهتمام استثنائي من جانب النخب الثقافية والجامعية في أوروبا. فقد أطلقت نقاشات عميقة حول موقعية الاختلاف في السياق الحضاري الغربي، و لا تزال تداعياتها تتفاعل بعد وفاة ريكور قبل سنوات خلت.

في ما يلي النص الكامل للمناظرة كما حرّرها وأدارها الكاتب الإعلامي الفرنسي برونو شارميه.

المحرّر

1ـ الحوار المسكونيّ، هو الحوار الذي يجري بين المسيحيين من مختلف المذاهب والمشارب في قضايا خلافيّة تتعلّق بتفسير الكتاب المقدّس، أو ممارسات دينيّة أو مواقف معيّنة من العقيدة. "المحرر".

- العنوان الأصلي للمناظرة: Entretion Hans Kung - Paul Ricoeur.
- نقلاً عن: Revue de l'amitié Juteo - Chrêtienne de France No5، 1998.
ـ تعريب: د. هدى الناصر ـ مراجعة: ألبير شاهين.

النص الكامل للمناظرة

بول ريكور:

يسعدني جداً ويشرفّني أن أتمكّن من مناقشة مشروع الأخلاقيّة العالميّة. لكنني أريد الحديث مباشرة عن الوضعيّة الذهنيّة التي تعتريني الآن: إنها تستند إلى حسّ المشاركة العميقة، الأمر الذي يجعلني أكثر حساسيّة أمام العوائق، حتّى إنّني لأقول بأنّ لديّ نوعاً من المقاومة الداخليّة نحو هذا المشروع. أنطلق مباشرة ممّا هو أكثر وضوحاً بالنسبة للجمهور العالميّ، وهي الزعم بأنّ الأديان هي التي تحثّ على الحروب، وأنّنا لا نزال على هذا الكوكب نقتل باسم الله. طبعاً لا يمكننا القول، نحن المسيحيّون، وأنتم الكاثوليك، وأنا البروتستانيّ، بأنّنا نجونا من ثقافة العنف، وبأنّنا استثناءات من هذا البؤس الكبير وهذا العنف الكبير. هنالك أيضاً في أوروبا أماكن نقتل فيها باسم الله. هل تعتقد أنّ بإمكان المسيحيّين، وأتباع الديانات الأخرى في الوقت نفسه، اجتياز هذا العائق؟

هانس كونج:

نعم، عزيزي بول ريكور، إنني سعيد جدّاً بوجودنا هنا في باريس لمناقشة هذه المسائل بشكل منفتح جدّاً. أنا لا أعتقد بوجود اختلافات حقيقيّة في وجهات النظر بيني وبينك لا سيّما إذا نظرنا إلى الصعوبات الملحوظة، والعوائق التي تواجه مثل هذا المشروع القائم على بناء أخلاقيّة عالميّة. ولكنّني أعتقد أنّه يجب بداية القول بأنّ الديانات ما زالت قادرة على الحثّ على الحروب، و أنّها قادرة على شرعنتها، وأحياناً على إثارتها. إنّه أمرٌ محزن، بالتأكيد. هذا يحدث في إيرلندا الشماليّة، وفي الشرق الأوسط، وفي يوغوسلافيا. بالإمكان تبنّي موقفين: أولاً أن نكون غير مهتمين.. ثانياً، وهذه وجهة نظري الشخصيّة، يمكن التأكيد على أنّه لن يكون هنالك سلام دائم بين الأمم، لا في إيرلندا الشماليّة ولا في يوغوسلافيا ولا في الشرق الأوسط، طالما ليس هنالك سلام بين الأديان. إنّ السلام بين الأديان هو واحد من العناصر المحدِّدة في سبيل التمكّن من الوصول إلى حد أدنى من السلام في هذه المناطق.

بول ريكور:

ولكن بالتحديد، ألا يجب التعرّف من جديد على الميل الموجود لدى العقيدة الدينيّة نحو العنف؟ فإذاً الثمن الواجب دفعه ضخم، بهذا المعنى، بالنسبة إلى كلّ مذهب. بالنسبة إلى مذهبنا خصوصاً؛ يجب إجراء نوع من النقد الذاتيّ. لابد أوّلاً من معرفة سبب هذا الميل نحو العنف في الدين نفسه وكيف يمكننا أن نتبرّأ من هذا الميل، ويمكن القول أيضاً، لابد من تطهير داخل الدين نفسه.

هانس كونج:

نعم، هذا صحيح تماماً. غالباً نذكر الإسلام، كمثال. إنّ استخدام العنف ينبثق تماماً من الأديان، ولكنّي أعتقد أنّ هنالك أيضاً ديانات أخرى حيث يُستدعى العنف ربمّا كي يلعب دوراً. نحن مسيحيّون، ونحن متعصّبون جدّاً، نحن عقائديّون. يوجد بين المسيحيّين الكثير من الأصوليّين ويحبّون جدّاً إرسال الكفّار إلى الجحيم. هنالك مَن كانوا يحبّون هنا شنّ حرب على أولئك الذين لا يؤمنون، وعلى اللا أدريّين[1]، وعلى الملحدين، وهذه الحرب كان بإمكانها أيضاً أن توصل إلى أعمال عنف. إذاً يجب على المرء أن يفكّر بدينه، وأعتقد أنّ كلّ سنّة دينيّة لها صفحات بيضاء وصفحات سوداء في تاريخها. في الكتاب المقدّس لدى اليهود، هنالك حروب شُنّت باسم الله، لكن هذه الحروب هي حروب غاشمة جدّاً. هنالك أيضاً، في العهد الجديد، قصصٌ رُويت في موضوع أولئك الذين لا يؤمنون، قصص سلبيّة جدّاً.. الكفّار ملعونون. في الأديان يوجد مثل هذه التعابير. يجب أن ننتقد.

بول ريكور:

أنا أعتقد من جهة أخرى أنّ النقد الذاتيّ يجب أن ينطلق من عمق الاعتقاد الراسخ بوجود خطر العنف.

هانس كونج:

أتصوّر أنّ الديانات التوحيديّة، والديانات الرسوليّة، التي لا يزال لديها ميلٌ لتكون متعصّبة، هي عدوانيّة أكثر. على سبيل المثال، الهندوسيّة تدمج أو تمتصّ أكثر. أعتقد أيضاً أنّ البوذيّة هي

[1]. اللا أدريّون هم القائلون بإنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة.

أكثر تساهلاً، ولكن هذه حقيقة، في كلّ الأديان هناك صراعات: هنالك صراعات في كشمير بين المسلمين والهندوس، هنالك صراعات بين السيخ والهندوس، هنالك صراعات في سريلانكا، بين البوذيّين، والسنهاليّون الذين هم بوذيّون والتاميل الذين هم هندوس. يقول ممثّلو الأديان غالباً: نعم، ولكن أنتم تعلمون، لا علاقة لذلك بالدين. ولكن هذا خطأ. ألا تعتقد أنّه مرتبط بالدين.

بول ريكور:

هذا ما يجب علينا قوله بقوّة، لأنّ قولنا: إنّهم يستغلّون الدين من أجل...إلخ، سيكون هروباً سهلاً. من خلال ارتباط الأديان نفسها برسالتها العميقة بقول خطاب يتجاوزها، في هذه الرسالة حتى نشر الخطاب الذي يتخطّاها، يمكن أن يكون فيه ادعاء بالسيطرة على الآخرين، والفرض بالقوّة.كيف نطهّر هذا الاعتقاد بقوة خطاب، سابق زمنيّاً، من الميل إلى فرضه بالعنف؟ إنّها بالنسبة لي مشكلة التطهير الذاتيّ، التطهير الداخليٍّ للأديان. سؤالي هو هذا: كيف يمكنني أن أعرف أنّ هنالك شيئاً لم يُقَل في ديانتي ويمكن أن يُقال في أخرى؟ إنّها مشكلة النسبويّة. قدّمتُ مقارنة، قلتُ أنّ الإرث الدينيّ هو مثل لغة نشأنا فيها، وهذه اللغة، بالتأكيد، نتكلّمها مع معرفتنا بلغات أخرى، ولكن بالتحديد ما قيل في اللغات الأخرى هو لغة غريبة. إذاً كيف نتلقّى، كما في تدريبٍ على الترجمة، نوعاً ما، رسالةَ الآخرين، بنوعٍ من الاستضافة اللغويّة، هذه حقيقة الآخرين التي لا يمكن أن تقال في لغتي؟

هانس كونج:

أعتقد أنّني إذا كنت واثقاً من نفسي، وإذا لم أكن خائفاً من الحقيقة، وإذا كنت متجذِّراً تماماً بإيماني، فسأكون إذن مستعدّاً أيضاً للإنفتاح على الآخرين وتقديرهم. في الواقع أجريت حوارات عدّة، مع مسلمين، ويهود، ومع رجال يتحدّرون من كلّ الاتجاهات الدينيّة، لاحظت دائماً أنّني عندما كنت أقول بصراحة أنّني ذهبت إليهم كمسيحيٍّ مقتنع بدينه، ولكنّي أريد أن أحاول فهمهم بشكل أفضل، تكون انطلاقتنا جيّدة. في الواقع، غالباً ما يكون أولئك الناس أكثر عدائيّة في ما يخصّ الدين، ذلك لأنهم ليسوا واثقين جدّاً من إيمانهم. لدينا الكثير من البروتستانت الأصوليّين الذين أصبحوا فجأة متوتّرين بمجرّد أن نقول لهم كلمة واحدة. في تلك اللحظة، يشعرون أنّهم مهدّدون في عقيدتهم. ولكني لا أشعر أبداً أنّني مهدّد في عقيدتي، وبإمكاني تماماً مناقشة اليهوديّ المتجذّر أيضاً في دينه، والمسلم المتجذِّر في إيمانه.

بول ريكور:

ولكن هذا يفترض مستوًى رفيعاً من الثقافة، لأنّه يجب العيش، إذا أمكنني القول، على مستويين معاً: مستوى القناعة الشخصيّة حيث أعتقد شخصيّاً مثلك، أنّه يوجد في رسالة المسيحيّة التي تنصّ على التجسّد والصليب والبعث والنشور، شيء مميّز تماماً. ثانياً: في الوقت نفسه، ومع تمسّكي القويّ بهذه الرسالة المحدّدة، يمكنني التأكيد على وجود شيء ما أساسيّ أكثر، ربمّا قيل هناك ولكنّه لم يُقل بشكل كامل، وأنّ هذا الشيء الأساسيّ يدور بشكل ما بين المتحاورين. نحن هنا سنأتي إلى الجانب الأخلاقيّ لهذا الشيء الأساسيّ الذي هو ربمّا أخلاقيّ، بطريقة ما. كيف يكون العيش في مستويين من قناعتي في الوقت نفسه، كيف يكون الفهم بأنّ هنالك خلفيّة، خلفيّة عميقة لم يُعبرّ عنها، وأنا أظنّ أنّ بضع لحظات من تلك اللقاءات، كانت متألّقة مع الآخرين: مثلاً الرحمة البوذيّة. البوذيّة، كما تقول في كتابك، حازمة جدّاً في هذا الشأن: لا نتكلّم عن إله شخصيّ، ولكنّنا نتكلّم عن الرحمة. هل يمكنني القول، إلى حدّ ما على هوامش رسالتي، بأنّ هنالك شيئاً يجب أن تعزّزه رسالة الآخر؟ على سبيل المثال، العظة على الجبل[1]، مع هذا العنصر من اللاّمبالاة الذي من الصعب جدّاً القيام به في الحياة اليوميّة، هذه اللامبالاة ربمّا تمّ التعبير عنها بمزيد من القوة في الرحمة البوذيّة.

هانس كونج:

إنّها بالفعل مسألة صعبة. أعتقد أنّه يمكننا إدراك مستويين من الإجابة. من جهة، هنالك أسئلة مرتبطة بشكل خاص بالإيمان، بالعقيدة، بالنظريّات الخاصّة جدّاً، ومن جهة أخرى، ثمّة مستوى ممارسة التصرف الواقعيّ، مع أسئلة مثل: كيف أتموضع أمام قريبي؟ إنّهما سؤالان مختلفان. أنا نفسي، بدأت الحوار بالأسئلة التي تلامس الإيمان، وهذا صحيح، يجب القيام بمحاولات للتحدّث مع الآخرين. ندرك إذن أنّ هنالك أوجهاً من التقارب. مثلاً مع البوذيّة. هذه الأخيرة ترفض مفهوم الله، ولكن لديها في الوقت نفسه تصوّرٌ للحقيقة الأخيرة، تصوّر لـ النيرفانا[2] المرتبطة بشكل كبير بما نسمعه من الله، مبدأ الـ Damakaïa. سيكون من الصعب الآن الدخول في التفاصيل، ولكن في المسائل الاعتقاديّة أظنّ أنّ هنالك أيضاً تقارباً يمكن أن نعمل على

[1]. العظة على الجبل أو عظة الجبل الموعظة على الجبل، وتعرف أيضاً باسم شريعة العهد الجديد، طرح فيها المسيح، إحدى وعشرين قضية تنظيمية تشكل لب الإنجيل والعهد الجديد، موضحاً نقاطاً في شريعة موسى، وملقياً عدداً من الإرشادات التي يلتزم بها المسيحيون.
[2]. يصف بوذا النيرفانا ب أنّها حالة السلام التام للروح، وهي الحالة التي يكون المرء فيها خاليا من التلهف، والغضب وأي معاناة أخرى.

تشجيعه. مع ذلك، هذا ليس سوى جانب من الإجابة، لأنّه وبناءً على تجربتي، في ذلك الحوار، من الأسهل الكلام عن التصرّف الملموس، عن الوصيّة. أنت لو التقيت ببوذيٍّ وطرحت عليه السؤال: هل تنطبق عليكم أيضاً وصايا «لا تكذب، لا تقتل، لا تسرق»، سيقول لك البوذيّ: نعم، هذه قناعتنا أيضاً. في الحوار، رأيت أنّ هنالك بعض الخطوط الموجِّهة موجودة لدينا نحن المسيحيّين، هي موجودة أيضاً لدى اليهود في الوصايا العشر، ونجد هذه الوصايا الأخلاقيّة أيضاً في القرآن، بل وفي الديانات الأسيويّة. الأمر يتعلّق بماذا؟ يجب غضّ النظر عن فكرة أنّ هنالك خلاف كبير في وجهات النظر في المجال النظريّ للإيمان أو العقيدة. يجب أن تقودنا القناعة بأنّنا: يجب أن نعيش معاً، وأن نفكّر بكلّ التجارب التي نعيشها في واقعنا. إننا، جميعاً، نعرف أشخاصاً من غير ديانتنا، ونعتقد أننا قادرون على التحاور معهم على أكمل وجه، حتى أفضل ممّا لو حاورنا إنساناً رجعيّاً من ديننا.

بول ريكور:

من جهتي أرى صعوبة في ذلك.. يمكنني أن أقول لكم الآن من الجيّد أن نضع مضمون دياناتنا التي نسمّيها عقائديّة، بين قوسين، ثمّ ننطلق إلى الكلام حول ما هو مشترك لدينا. لكنّنا مع ذلك لن نتوصّل إلى نوع من الأخلاقيّة المشتركة التي يمكنها أن تتجاوز بشكل تام الدعم والإطار الدينيّ واللاهوتيّ، وما يجعل لوصايا مثل «لا تقتل، لا تكذب»، كلّ هذا الاحترام العميق الذي يكنّه شخص لشخص آخر، لكرامته، متجذّراً كلّ مرّة في اعتقاد دينيّ خاصّ. إنّها عقدة الديني والأخلاقي التي هي القضيّة المطروحة هنا. بالنسبة إلى المسيحيّ، فإنّ القول «لا تقتل»، يعني الاعتراف بشكل أساسيّ بخصوصيّة تضحية المسيح لأنّه هو الضحيّة بحقّ.

أفكّر بكلمة لباسكال: «لأجلها، أسلت دمي كله». هذه مقولة مسيحية تعني في اللغة المسيحيّة: «أنٍ لا تقتل». إذاً، هل ينبغي علينا أن نضع بشكل ما بين قوسين الدعمَ والتصاحب وإن أمكنني القول، الطاقة المكوّنة لما هو دينيّ، وإن فكّكناه، ألا نبقى مع نوع من الأخلاقيّة الفقيرة؟

هانس كونج:

نعم، ألا تعتقد أنّ اليهوديّ الذي لا يؤمن بعيسى المسيح يمكنه أن يقول ذلك أيضاً. نحن لدينا هذه الوصيّة «لا تقتل»، نحن أخذناها من الديانة اليهوديّة. لأنّ «لا تغتال»، فعليّاً، يمكن

أن يقولها اليهوديّ أيضاً، كذلك المسلم يقبلها. لا يمكن أن نغتال بريئاً. هذه القواعد ليست مجرّد قواعد مسيحيّة استُمدّت من عظة الجبل، أو من كلام المسيح. سأذهب إلى أبعد من ذلك: أنت أيضاً معجب بـ **الأنوار** (فلسفة الأنوار)، وفي العالم الكاثوليكيّ انتقدوك بهذا العنوان. اللا أدري والملحد، بإمكانهما تماماً أن يجعلا هذه الأشكال من الأخلاقيّة الإنسانيّة، خلقهم الإنسانيّ الخاصّ. أعتقد أنّه يجب التمييز، بين المعيار بما هو عليه، أي وصيّة «لا تقتل» من جهة، وبين المنطق الذي أسس هذه الوصيّة من جهة أخرى. يمكن للمسيحيّ أن يُسند هذا إلى العهد الجديد، واليهوديّ يسنده إلى التوراة، والمسلم إلى القرآن. ثمّ اللا أدريّ الذي يعيش في بولندا، مثلاً، ولديه ماضٍ من ثقافة نظام الحزب الواحد، أو شخص ما كان في الـRDA [جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة] القديمة، يمكنهما أن يحفِّزا هذا الأمر بطريقة إنسانيّة بحتة. إذاً يجب التمييز من جهة بين القول، الوصيّة، المعيار، ومن جهة أخرى بين أساس هذا المعيار.

بول ريكور:

في هذه الحالة، إنّ مشروع البيان (بيان من أجل أخلاقية عالمية) نفسه يستند بشكل دقيق إلى نقاط الالتقاء هذه، لكنّها لن تكون مجرّدة تماماً من قوّة الممارسة. وأستخدم أيضاً كلمة أخرى، وهي نوعٍ من الموافقة الأساسيّة التي سيجدها كلُّ صاحب اعتقاد من كلّ طائفة في البنية العميقة لديانته؟ أنا أفهم أنّك، أنّك ستصل إلى هذا التأكيد: "لا تقتل، لا تكذب"، مؤطّر بشكل محدّد، وسأقول معزِّزاً بالقناعة بأنّه ليس كلاماً نحن ابتدعناه، ولكنّه كلام عُهِد إلينا لأنّه جاءنا من البعيد.

هانس كونج:

يجب أن نتمكّن من العيش معاً، وهذا المطلب لا يتعلّق فقط بالوصيّة: "لا تقتل". أريد الحديث هنا عن بياننا "بيان من أجل أخلاقيّة عالميّة". إنّه انبثق عن برلمان أديان العالم، الذي انعقد في شيكاغو 1993. كان هناك ممثّلون عن كلّ الأديان في العالم. كلّ هؤلاء الناس يمكنهم التحاور. هذه الوثيقة التي تتلى من أجل أخلاقيّة عالميّة، وقّعها الديلاي لاما الذي على الرغم من ذلك لا يعترف بالله، ووقّعها أسقف شيكاغو، والحاخامات، والمثقّفون المسلمون وكلّ هؤلاء الأشخاص الذين لديهم تطلّعات أخلاقية متعالية ليست حوافز الشخص البشري هي التي تهمّني كثيراً، ولكن يهمّني أن يكون الناس قادرين على القبول

بالعيش معاً، ذلك لأنّ الأُسس التي طُرحت هنا لا تزال أوّليّة. كلّ شخص إنسانيّ ـ هذا المبدأ الأوّل ـ يجب أن يُعامل بطريقة إنسانيّة. أما المبدأ الثاني فيكمن في الوصيّة التالية «عامل الناس كما تحبّ أن يعاملوك». هذا المبدأ كان موجوداً من قبل لدى كونفوشيوس قبل الميلاد بخمس مائة سنة، وكذلك لدى هلل الزقان اليهوديّ الذي عاش قبل المسيح بعدّة عقود. ولأنني مسيحيٌّ، أنا مقتنع تماماً بأنّ القاعدة الذهبيّة ربمّا لا تزال مثبتة بالنسبة لي طالما أعتمد على المسيح الذي كان لديه التزامٌ مختلف جدّاً بهذه الوصيّة حتّى مماته، ولكن لا يمكنني توقّع أن يفهمه اليهوديّ هكذا ولا المسلم، لأنّهما يرونه بطريقة أخرى. ولكن مع ذلك هنالك القاعدة الذهبيّة الثابتة.

بول ريكور:

على أمل أن لا يكون هذا البيان مجرَّداً. ليس بمعنى أن يكون معقولاً، ولكن أن يكون منفصلاً عن عمق القناعات، ألن نتوصّل إلى نوع من البيان السهل، الذي يتمثّل في القول: نحن قرّرنا أن لا نحسب حساباً لما يفرّقنا. المسألة ربمّا هي في فهم ما يفرّقنا، بالتوصّل، من خلال العمل على أنفسنا، إلى القول: يمكن الوصول إلى هذه القاعدة انطلاقاً في الأساس من وجهة نظر أخرى ومن تأصّل آخر. أعود إلى عبارة الأساس، إلى هذا النوع من الفائض الموجود في هذه القناعة، إلى الشيء الذي أظنّ أنّه لا يمكن أن يوضع في بيان. أنت أحياناً تستخدم في كتابك عبارة «الحقيقة الأساسيّة». إنّ الكلمة مجرّدة للغاية، بل هي من الفلسفة، ليست أبداً من الدين، إنّها مجرّدة بالمعنى السيء للكلمة، بالمعنى المفاهيميّ العقلانيّ. ألا ينبغي وضعها في الديناميّة العميقة للقناعة من أجل أن تُحدِث قوّتها الدافعة، وقوّة استحسانها، مع إحساسي في الآن عينه بأولويّة الخطاب، وعلوّه عن الخطاب الذي يقودني، أي ذاك الذي يصنع ما أقوله. أعود إلى سؤالي: أفلا تبدو المسألة أكثر من تجميع القناعات المعنويّة المشتركة، وإرشاد طريق كلّ ديانة نحو هذا العمق المشترك؟

هانس كونج:

هذا هو الشرط. إذا كان لديك ثمانية آلاف شخص جاؤوا إلى شيكاغو، جاؤوا من كلّ الأديان، فهم يعرفون مسبقاً خلافاتهم، وهذا واضح أصلاً في ملابسهم، وتصرّفاتهم، وفي مختلف الجوانب. الخلاف هو أمر واقعيّ. نحن ندرك ذلك، نحن مختلفون. اليهوديّ يعلم أنّه مختلف عن المسيحيّ، والمسيحيّ يدرك أنّه مختلف عن اليهوديّ. نقبل بذلك كنقطة بداية.

يجب على الجميع، من اليهود والمسيحيّين أن يكونوا قادرين على التعايش. يجب ألّا نتكلّم بطريقة متواصلة عن خلافاتنا. ينبغي النجاح في التحاور والاتفاق على بعض النقاط الأساسيّة. أحياناً نجد أنفسنا متفقين تماماً مع اليهوديّ الذي يفكّر مثلي، أو المثقّف المسلم. أعتقد أنّه من المهم جدّاً أن نلاحظ أنّنا إذا أردنا السلام، مثلاً، في يوغوسلافيا، في فلسطين، يجب أيضاً أن يكون السلام في النفوس وليس فقط لدى أصحاب القرار السياسيّ الذين وقّعوا معاهدتهم، لأنّ المسألة ليست مسألة سلام بين الشعوب فقط، يجب أن يكون السلام في النفوس وفي القلوب. ولكي يكون كذلك يجب أن يتوفَّر هنالك الحدّ الأدنى من قواعد الحياة المشتركة. إنّ بياننا ليس مجرّداً أبداً، إنّه عمليّ. إذا كنت تستند، مثلاً على ما قيل فيه حول الالتزام بنبذ العنف، أكان في سراييفو أوالقدس، فالموقف يكون كل مرّة مختلفاً. ألا ينبغي على الأديان المختلفة وممثّليهم المشاركة؟ لماذا قليلاً ما نصغي إلى الأساقفة الكرواتيّين والمطارنة الأرثوذكس الذين سلَّطوا الضوء على هذه النقاط المشتركة؟ ينطبق ذلك أيضاً على الآخرين. لماذا قليلاً ما نصغي إلى المسلمين، وممثّلي اليهود والسلطات المسيحيّة في القدس؟ الأديان مدعوّة إلى جعل مبادئها الخاصّة التي غالباً ما تكون مبادئ مشتركة في ما يخصّ الأخلاق، على رأس أولويّاتها.

بول ريكور:

هل توافق إذاً على القول بأنّه يجب علينا العمل معاً على عدّة مستويات؟ الإعلان الشعبيّ أو، فعليّاً، يجب إبعاد الأشخاص عن قناعاتهم الضيّقة وأساسيّاتهم التي تجعلهم يقولون: أنا أعيش في طائفتي قناعةً ما، هي معادية لكلّ شيءٍ آخر، إلخ. ولكن أيضاً، نحن المثقّفون، وفي طوائفنا الخاصّة، نتوجّه إلى زملائنا الماثلين لنا، والذين هم من النوعيّة نفسها والتنشئة نفسها. المستوى الثاني: في الإسلام، وفي الديانات الأخرى، علينا القيام بهذا العمل الدؤوب لردم الهوّة بين التعبير الأسهل لهذه الوصايا، بين الصعوبات القصوى بالعيش في عمق القناعات. بإمكاننا القيام بحوار جيّد جدّاً حول اللاعنف لأنّ من المؤكّد أنّ نبذ العنف ليس مدرجاً بالطريقة نفسها في البوذيّة وفي مختلف الديانات التوحيديّة. أنت نفسك لاحظت في هذا البيان، أنّ هنالك صعوبة كبيرة حتّى في إيجاد مفردات مشتركة. بإمكاننا الاتفاق ضدّ القتل، ولكن تبقى مسألة إنقاذ الشخص من الخطر، وواجب خدمة وطنه الخاص عندما يتعرّض للهجوم. هذه إذاً قضايا حدوديّة في غاية الصعوبة. أقول: يجب شرح الصعوبة أكثر من شرح السهولة. أكرّر بطيبة خاطر عبارة كارل جاسبار، «مبارزة وديّة» وليس نوعاً من التوافق السهل. يجب أن نجعل هذا البيان

صعباً، هذا هو الثمن الواجب دفعه في سبيل عقيدة هذا البيان المشترك.

هانس كونج:

في البداية، لا يجب دفع ثمن خاص إذا كان لدينا قواعد نتّفق عليها. اليوم، لا يمكن العيش في مدرسة من دون قاعدة مشتركة. في فرنسا وألمانيا وسويسرا، في بعض المدارس ثمّة 50 ٪ من الأطفال من المسلمين. كيف يجب عليهم إلى جانب الأطفال الآخرين أن يتعايشوا معاً؟ على هذا المستوى، يجب أن يكون هنالك نوع من التوافق. نحن نتوافق في ألمانيا. يوجد لدينا في هذا الوقت، مثلاً، عرف وتوافق بين المدارس والمعلِّمين حول فكرة: «كيف يمكنكم تعليم هذه القواعد للتلاميذ بشكل أفضل؟» لدينا اليوم نسبة أكبر من المراهقين القتلة. مؤخّراً، في ليفربول، قتل طفلان بسن العاشرة طفلاً لا يتجاوز السنتين من عمره. مع ذلك من الواجب عاجلاً أم آجلاً أن نعلِّم الأطفال: «لا تقتل»، وإن لم تمنع الأديانُ، وإن لم يكن هنالك أحد لينقل هذه المعايير الحياتيّة الكبيرة، فليس من المستغرب أن ترتفع نسبة ارتكاب الجريمة لا سيّما بين الشباب. في الولايات المتحدة، هناك نحو خمسة آلاف مراهق يُقتلون بالرصاص سنويّاً. المسألة التي يجب مواجهتها هي حقاً مسألة لا يمكن تصديقها. هذا ما نقوم به نحن المثقّفون، كلانا نكتب كتباً كبيرة، هذا جيّد، ولكن في الممارسة، أعتقد أنّ هنالك مهام أكثر أهميّة. أدرك أنّ هذا البيان كان موضع نقاش في سراييفو بغية تكوين قاعدة لمعرفة كيف يمكن للمسلمين واليهود والمسيحيّين التعاون. بالتأكيد، من وجهة نظر المثقّف، هذا متواضع جدّاً، ولكن في الوقت نفسه، إنّ الاتفاق على مسألة أنّه من غير الممكن سرقة أيّ شيء، والكثير من الجوانب التي تشكّل التفاصيل الملموسة، يشكّل تقدّماً. هنالك التوجيه: «لا تقتل»، ولكن ليس هنالك من توجيه غيره. المسألة تتعلّق برأيي بهذه المشاكل الملموسة يوميّاً، على هذا المستوى. ثمّ، هنالك مستوًى آخر، مستوى المثقّفين، نحن نقوم بذلك، نحن نتناقش معاً، أنا وأنت، وهنا نحتاج لنمط آخر من العمل.

بول ريكور:

نعم، هذا شيء آخر، ولكنّه شيء ضروريّ، إذا كان يجب علينا على وجه التحديد أخذ المسألة الدينيّة بجدّيّة. أعود إلى المقارنة مع اللغة التي أشرت إليها منذ قليل. إنّ عدم وجود اللغة في أيّ مكانٍ كلغةٍ عالميّة ووجود عدّة لغات هو أمرٌ مستغرب جدّاً ومثير للقلق أيضاً. المشكلة تكمن

إذاً في «**تعدّديّة اللغات**». ينبغي العيش في هذه التعدّديّة اللغوية. انظر إلى فشل الإسبرانتو[1]. لا يمكن التحدّث بالإسبرانتو. نحن لا يمكننا أيضاً البقاء في دائرة علم الاجتماع المقارن للأديان، وأن نقول بشكل ما: أنا أنظر إلى الأديان من الأعلى، أنا فوق الجميع، وأنا أرى أنّ هناك وشيئاً ما من التشابه هنا، شيئاً ما من التشابه هناك. إنّ مشكلة فهم ما قيل في لغة أخرى ولم يُقَل في لغتي الخاصّة، يكمن في طيّات التاريخ نفسه، كما في داخل اللغة نفسها. إنّه عملٌ شديد الصعوبة. في هذا الصدد، كنتُ قد استخدمت منذ قليل عبارة «الاستضافة اللغويّة». أليس هذا العمل ينطوي على روح مسكونيّة كبيرة، وكنوع من استضافة العقيدة.. حيث يتمّ التعرّف ليس فقط على التعبير المشترك في الأخلاق، ولكن أيضاً على اختلاف الطرق للوصول إلى هذه الأخلاق انطلاقاً من عمق العقيدة التي هي أكثر من أخلاق؟

هانس كونج:

بإمكاني بسهولة متابعة محادثتنا بالفرنسيّة أو بالألمانيّة. بإمكاني إذاً التحدّث كمسيحيّ، ولكن، إذا اقتضت الضرورة، بإمكاني أيضاً التحدّث، في حالات كثيرة، كمسلم، ولكن ليس بالشكل الجيّد الذي يتحدّث هو فيه. لست أدري أيضاً، تماماً كالفرنسيّ مثل بول ريكور، ولكنّي أستطيع مع ذلك أن أفهمك. يمكنني أن أقدّم لك شهادة تربويّة تماماً بهذا المعنى: في أثناء مؤتمر، هاجم فيه لاهوتيٌّ مسيحيٌّ رجلاً مسلماً، لم يدافع هذا الأخير عن نفسه. طرحت عليه في ما بعد السؤال: لماذا لم تدافع عن نفسك؟ أجابني: كنت أعلم أنك أنت ستقوم بالدفاع عنّا، وهذا أفضل بكثير، إذا أنت المسيحيّ دافعت عنّا. إذاً، علينا أن نتعلّم التفكير بلغة الآخر. هذا لا ينطبق فقط على الفرنسيّ والألمانيّ، إنّه ينطبق أيضاً على المسيحيّين واليهود والمسلمين، والآخرين كذلك. هكذا نحصل بهدوء على بداية للتفاهم. أنا مع ذلك متفق معك، لا ينبغي علينا الوصول إلى قمّةٍ بواسطة الهليكوبتر، أريد القول إلى قمّة اللاهوت، ونُجري مقارناتنا هناك في الأعلى، لأنّ الشخص لا يملك رؤيةَ المجموعة.

[1]. الإسبرانتو هي لغة اصطناعيّة تربط بين الثقافات ليتسنّى لمستخدميها التحادث على قدم المساواة دون أن يستعمل أحدهم لغته الأم. إنّ استخدام لغة قوميّة كالإنجليزيّة أو العربيّة للتواصل قد تعيق التواصل بين المتحدثين لأنّ أحدهم سيشعر بعدم القدرة الكاملة على التعبير وهو يتحدّث مع شخص يتحدّثها كلغته الأم. أمّا الإسبرانتو فهي لغة سهلة وقواعدها بسيطة ولذلك يستطيع أن يستخدمها الجميع.

بول ريكور:

أنت موافق تماماً على أنّه لا يوجد مكانٌ مشْرِفٌ نرى منه الصعوبات...

هانس كونج:

متفق تماماً.

بول ريكور:

سيكون اقتراحي أن أقول بأنّنا علينا، على كلٍّ منّا، القيام بالعمل التالي: لا يمكننا البقاء، بشكلٍ ما، على سطح المعتقدات، والتعابير الشعبيّة، وغيرها، حيث المسافات كبيرة، يجب على كل واحد العمل في العمق، بشكل يقصِّر فيه المسافة. والآن سيكون سؤالي هو التالي: ألا نلامس شيئاً لم يُقَل بعد.. وبالتالي لم يُعلن في كلّ الديانات، ليكون كالعمق الغامض للأساسيّ الذي لا يمرُّ تماماً في اللغة، تحديداً؟ بعيداً عن البيان المشترك، نحن نتوصّل تقريباً إلى صمتٍ مشترك حول ما لا يمكن أن يقال. إنّ هذا الصمت العميق المشترك، هو الذي يجمعنا أكثر من بيانٍ حول مبادئ لأخلاق يمكن دائماً أن نقول بأنّها ليست بحاجة إلى أساس دينيّ.

هانس كونج:

من ناحيتي لا أرى تناقضاً بين ما أقول وما تقول. بالتأكيد، المسيحيّ يدرك أنّه لن يفهم اللهَ. يصل إلى حدٍّ تتوقّف اللغة، حيث لا مفاهيم ضروريّة، وحيث الخيال لا يحمل لنا شيئاً أكثر. حتّى أفضل لاهوتيّ، لا يمكنه كشف السرّ الإلهيّ. بالإمكان بهذا المعنى إعادة نشر الاستشهادات الشهيرة للراهب توماس الأكويني، وللاهوتيّين أمثاله. أعتقد أنّ الأمر يتعلّق هنا بعنصر مشترك. البوذيّ سيقول أيضاً: الحقيقة النهائيّة، لا يمكننا فهمها. لا يمكننا سوى أن نعيشها، بشكل ما. هذا مستوًى توفّره كلّ الديانات. إذا أصدرنا مثل هذا البيان، لا نتكلّم عن الحقيقة النهائيّة إلاّ في الهامش، وهذا يجدر ذكره ببساطة، ولكنّ هذا البيان لا يذهب أكثر من ذلك. في الواقع، الأمر يتعلّق ببساطة، بمعرفة كيف يمكن للمسيحيّين والمسلمين والبوذيّين أن يتعايشوا معاً. وهذا، سؤال لا يتعلّق بمفهومنا للسرّ.

بول ريكور

إنّ ما يمكن أن نسجّله في البيان المشترك، هو هذه الدعوة لكلّ شخص حتى يتوجّه للبحث في أعمق أعماق تقاليده ليعثر عمّا يضمّه بشكل خفيّ، ولكن إلى درجةٍ لا يتحكّم بها أحد بشكل دقيق. هذا يبدو لي أساسيّاً، لنعُد إلى نقطة البداية المتعلّقة بمسألةٍ العنف. كيف نهزم الجنوح نحو العنف عن قناعة دينيّة، وإلّا فالذهاب إلى العمق الذي لا يمكن أن يسيطر على نفسه، العمق الذي لا يمكن وضعه في شكل عقائديّ، وهو بشكل ما، المتحكّم عن بُعد، بنقطة مظلمة، بإضاءة النقطة المظلمة. أنا أعترف أنّ نقطة الضوء يجب أن تكون نفسها في مكان آخر، ولكنّني لا أعرف كيف. يجب أن نجد، في النقطة القصوى للخلاف، نقطةَ الصمت، ونقطة الجمع التي لا تكون أبداً في المستوى اللفظيّ للبيان. إنّ ما سيتمّ تحقيقه من الصلاة لن يكون من خلال صلاةٍ للطلب، بالطبع، ولكن من خلال صلاة الاعتراف بالفضل، من وجهة النظر المسيحيّة، ومن خلال التأمّل لدى اليهود، ولكن لدى البوذيّين هو في بيت الدراسة من خلال العمل على التنوير، وبالتحديد، وفقاً لأنموذج المتنوّر الأوّل، بوذا.

هانس كونج:

في هذا البيان، قيل في النهاية: «نحن ندافع عن تطوّر الوعي الفرديّ والجماعيّ، من أجل بعث قوانا الروحيّة، من خلال التفكير والتأمّل والصلاة والفكر الإيجابيّ، في سبيل عودة القلوب إلى ذواتها». نحن نعتقد أنّ عودة القلوب هذه إلى ذواتها ضروريّة. لكنّنا بحاجة إلى أكثر من «صمت» بسيط، بحاجة أيضاً لتطوّر عميق في الوعي لكي تصبح القضايا الأخلاقيّة مفهومة من جديد. رأينا ذلك في ثلاثة مجالات حيث عرفنا تطوّراً عميقاً جدّاً. أنت، وأنا، وجميع المشاهدين يدركون، نحن ليس لدينا الرأي نفسه بالنسبة إلى الحرب والسلام كما كنّا منذ عشرين أو ثلاثين سنة. ليس لدينا التصوّر نفسه في ما يتعلّق بالاقتصاد وعلم البيئة كما منذ عشرين أو ثلاثين سنة، ليس لدينا الرؤية نفسها حول العلاقات بين الرجل والمرأة كما منذ عشرين أو ثلاثين سنة. وإذا شهدنا في هذه المجالات الثلاثة تطوّراً في الوعي، فهذا يجب أن يكون أيضاً ممكناً بالنسبة للقضايا الأخرى المرتبطة بها، كالأخلاق.

بول ريكور:

الأمر المهم هو أنّ كلّ واحد يكتشف أن ما يدفعه لهذا الاحترام للحياة، وللكلام وللجنس

وللعدالة الاجتماعيّة، يأتي من نقطةٍ ليست بالتحديد بمستوى هذه البيانات الأخلاقيّة نفسها. يجب التطرّق إلى مسألة لم نطرحها بعد: ما الذي جعل كلّ هذه الديانات ديانات، وإلاّ كلّ مرّة يقال شيء انطلاقاً من مكانٍ لا أشغلُهُ، ومن هذا المكان الذي لا أشغله حيث الخوف من إلقاء هذه الخطب الأخلاقيّة المشتركة. ولكن في الوقت نفسه سبب إلقاء هذه الخطب لا ينتمي إليّ، أنا أفهم أنّ الآخر يصل إليه من طريق آخر؛ هذا الأساسيّ لا يدور إلاّ انطلاقاً من أنّ الواحد والآخر يسيطران. هنا يكمن عمق لاعنفيّة الدين. أنت تفهم جيّداً، إذا أصرّيتُ خلال هذا الحوار على الأساس الخلفيّ، العميق، فهذا ليس هرباً، ولكن من أجل إيجاد أسباب قويّة لمحاربة الميل إلى التطرّف وكلّ ما هو مرجّح لأن يكون مصدراً للعنف، لإيجاد، نوع، الدافع لنبذ العنف في قناعتي الشخصيّة، يجب إذاً أن أجد في عمق قناعتي ما يجعلني أدين وأحطم عزم العنف في القناعة، كي أعثر في عمق قناعتي على ما لا يمكنني التحكم به والسيطرة عليه. أقول بشكل آخر، لستُ سيّد المعنى. أعتقد بأنّه يجب كلّ مرّة أن أتذكّر هذا الأمر في اللحظة التي أعتقد فيها بأنّني حامل رسالة. ليس فقط أن هذه الرسالة تتخطّاني، ولكن أيضاً تجرّدني من السلاح. وبمقدار ما تجرّدني من السلاح يمكنني التوجّه إلى الآخر على أمل أن يسلك الطريق نفسه.

أفكّر بشكل خاص بالإسلام. أنا مقتنع، وهذه قناعتي الكبرى، أنّ الإسلام يسلك على طريقته طريقاً مشابهاً لطريقنا. بسبب هذه القصّة المؤسفة للاستعمار، ولكلّ أنواع القمع، بسبب الوضع الجغرافيّ، يقع الإسلام في جزء كبير منه في العالم الثالث، كانوا هم أنفسهم ضحايا لمثل هذا العنف الذي أعاق مسيرتهم. هنا حقاً تكمن قناعتي الدينيّة العميقة بأنّ كلّ الأديان قادرة على رسم هذا الطريق في مواجهة نفسها وفي وجه نزعتها الأصوليّة. أنا أثق ثقة كبيرة بالإسلام الذي منذ الآن يدين العنف الذي يُمارَس باسم الإسلام.

هانس كونج:

ألا تعتقد أنّ هذه المشكلة، ليس فقط للمسلمين، ولكن للمسيحيّين أيضاً، لأنّنا أيضاً مسيحيّون يعيشون في القرون الوسطى؟

بول ريكور:

بالتأكيد. أصِلُ هنا مع الإحساس بالعار ممّا يُقال، مثلاً، باسم البروتستانينيّة في إيرلندا الشماليّة. إنّه هذا العمل، تماماً، غير ثقافيّ ببساطة، ولكنّه أيضاً، كما قلتَ، عمل القلب. يجب

أن يكون هناك شيء يشبه ما نسمّيه التحوّل، الموجود في حركة التحوّل في وجهِ مكوِّنِ العنف في المعتقد.

هانس كونج:

أعتقد أنّ كلّ الديانات فيها أصوليّون، وفي كلّ الأديان، هنالك أشخاص منفتحون. يوجد مسلمون يحملون أفكار **الأنوار** (فلسفة الأنوار) نفسها التي تحملها أنت وأنا.

بول ريكور:

أنت تلمِّح إلى أولئك الذين لا يعتنقون أيّ ديانة. أعتقد أنّنا أيضاً بحاجة لخطاب **الأنوار** (فلسفة الأنوار). ومن حسن حظّ المسيحيّة أنّها واجهت منذ البداية، بفضل اليونان وكلّ التراث العقلانيّ، هذا الصراع الذي أُسمّيه صراع العقيدة والنقد. على قدر ما نعتمد هذا الصراع من داخل العقيدة، وبدعم من أولئك الذين من الخارج، ومن خارج كلّ ديانة، على قدر ما نحتاج إلى الأخلاق، كي نفهم نحن المؤمنون، وكي يفهم المؤمنون الآخرون الذين يختلف إيمانهم عن إيماننا.

هانس كونج:

يجب أن ندفع بالحوار إلى الأمام. ليس لدينا خيار. عندما نناقش الوضع في يوغوسلافيا القديمة، والشرق الأوسط، نجد أمثلة شتّى عن الانفصال ومن دون أي جهد لمحاولة الحوار مع الآخرين. في النهاية، لن يكون هنالك سلام بين الأديان من دون حوار بين هذه الديانات. يوجد مسلمون متنوّرون كما يوجد يهود منفتحون، ومسيحيّون أيضاً. إذاً يجب أن تفرض **الأنوار** نفسها، من حيث هي بمعنى حقوق الإنسان، أينما كان.

بول ريكور:

وجدنا هنا ما هو غير سياسيّ في عقيدةٍ، غير سياسيّ بمعنى ما يفتقر إلى السلطة. إنّ هذا النوع من النقد الذاتيّ لامتلاك السلطة باسم الحقيقة، هو الذي يجب أن نطبّقه على أنفسنا. من هنا نَحُنُّ إلى الديانات الأخرى وربمّا للنقد الذي توجِّهه إلى ديانتنا لكي نتمكّن من تخطّي داخلنا مع القبول بقراءةٍ عن أنفسنا، من الخارج، يقوم بها الآخرون.

هانس كونج:

إنّ التجربة التي اكتسبناها من الحوار بين الكاثوليك والبروتستانت تتجدّد في الحوار بين اليهود والمسيحيّين والمسلمين، والديانات الأخرى أيضاً. كلّ الأسئلة التي نوجّهها إلى الآخر لها غالباً الوجه الآخر للعملة. إذا طرحتُ السؤال المتعلّق بالعنف في الإسلام، يجب أن أدرك أنّه أيضاً سؤال للعالم المسيحيّ. ماذا عن مفهومنا للدين؟ نحن نقارن غالباً المثاليّ في العالم المسيحيّ مع حقيقة الأديان الأخرى. نقول إنّنا ديانة المحبّة، والسلام، وإنّ الديانات الأخرى هي ديانات الحرب والجهاد، وأخيراً العنف. في الواقع، لقد خاض العالم المسيحيّ على مدى قرون حروباً دينيّة.

بول ريكور:

أصل هنا تقريباً إلى هذه المفارقة بأنّ المشكلة ليست فقط بين الطوائف المسيحيّة، ولكنّنا، بشكل ما، بحاجة إلى الديانات الأخرى لنقودَ نضالنا من أجل المسكونيّة داخل المسيحيّة نفسها، أي إنّنا من خلال الخارج يمكننا إيجاد الخطاب الداخليّ، والخطاب في ما بيننا. أي، بين المسيحيّين من مختلف القناعات، نحن بحاجة إلى خطابات غير مسيحيّة كي تساعدنا في خوض هذا النضال.

هانس كونج:

في الواقع هذا ما يعطيني بعض الأمل. أعتقد أنّ هذا صحيح أيضاً بالنسبة إليك أنت. إذا كان إحلال السلام ممكناً بين الكاثوليك والبروتستانت الذين خاضوا خلال قرون حروباً مفتوحة، وإذا كان إيجاد السلام بينهم ممكناً، فإنّه من الممكن أيضاً إيجاده بين الديانات الأخرى. إذا كنّا مجتمعين هنا، اليوم، وبإمكاننا نسيان أنّ الفرنسيّين والألمان خاضوا معارك عالميّة، وقاتلوا حتّى الإنهاك التام، إذا كان هذا ممكناً، إذاً يجب أن يكون إيجاد حلّ بين الكرواتيّين والصرب في البوسنة ممكناً، ولكن لهذا من الضروريّ التأكيد أنّنا قد وضعنا بُعداً آخر للمسؤولين. لطالما قدّرتُ بإعجاب احتفالَ شارل ديغول وكونراد أديناور بالمصالحة بين فرنسا وألمانيا في قدّاس في كاتدرائيّة ريمس.

بول ريكور:

يجب أن لا يكون هذا بالتحديد تقاسم للسلطة حيث كنا وضعنا الدين ضمن السلطة، أو

كدعمٍ للسلطة. يجب الحفاظ بشكل دائم على البُعد اللاَّسياسيّ، البُعد اللاسلطويّ، كي يصبح لسلطة الخطاب الضعيف سياسيّاً الأمل بأنّ يسمعه الآخرون.

هانس كونج:

يجب القول بوضوح تام بأنّ السلام ليس فقط بُعداً سياسيّاً، أو بُعدّاً قانونيّاً، لكنّه بُعدٌ أخلاقيّ وبعدٌ دينيّ. إذا التقت العناصر هذه، يصبح السلام ممكناً. لقد شهِدنا مواقفَ إيجابيّة حصل فيها تحوّل جذريّ كان ممكناً من دون سفك الدماء. حدث ذلك فِي RDA [جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة] السابقة وفي تشيكوسلوفاكيا وفي بلاد الشرق، ولكنّ هذا حدث أيضاً في أفريقيا الجنوبيّة والفلبين. في هذه البلدان، كان هنالك أشخاص يحرّكهم الدين وقالوا: نحن لم نعد نريد هذا النظام. نريد أن نغيّر الأمور، لم نعد نريد الشيوعيّة، ولا العنصريّة ولا نظام ماركوس، ولكنّنا نريد هذا من دون سفك الدماء، نريد أن نصل إلى ذلك عن طريق اللاعنف. يمكن أن نرى من خلال هذه الأمثلة ما يمكن للديانات أن تفعله، من خلال قوّتها الداخليّة، بمعنى نبذ العنف.

بول ريكور:

في هذا الصدد، إنّ كنت سأتكلّم عن الأمل، فذلك للتأكيد على أنّ في كلّ طائفة يوجد دائماً خطابٌ قويّ سيقول: لا، لا تقتل، قُل الحقيقة، كُن عادلاً، احترم الضعفاء.

هانس كونج:

تماماً.

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق للمنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتتم أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

جمال الدين الأفغاني قارئاً.. الغرب

نقض قيم الاستعلاء الحضاري

هاشم الميلاني[*]

لا يقصد هذا البحث الدخول في إجراء تعريفي بشخصية السيد جمال الدين الأفغاني، كأن يجيئنا بالعرض التوثيقي لسيرته الشخصية والعلمية، و تقديم بيانات سرديّة بأعماله ومؤلفاته. فمثل هذا الجهد التوثيقي درج عليه الكثيرون على امتداد أجيال متعاقبة. إنّ ما يسعى إليه الباحث السيد هاشم الميلاني في دراسته هذه، هو الإضاءة على جانب مهم من حياة الأفغاني، وخصوصاً لجهة مقاربة مواقفه النقدية من الغرب. ومع أن الأفغاني لم يأتنا بمنظومة معرفية متكاملة حيال المنظومة الغربية، إلاّ أن تلك المواقف انطوت على أهمية معرفية استثنائية. ذلك ب أنّها جاءت في سياق مناظراته مع الحداثة المتدفقة على العالم الإسلامي، وضمن دعوته النهضوية والإصلاحية. ولذا سنرى كيف أنّ السمة الغالبة على أبحاثه كانت النقد اللاذع لسياسات الغرب في البلاد والمجتمعات الإسلامية.

نشير إلى أن الباحث اعتمد في عمله هذا على الأعمال الكاملة للسيد جمال الدين المنشورة في سبعة أجزاء من تحقيق هادي خسرو شاهي، 1421 هـ، وفي إطار منشورات المجمّع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

المحرر

كان الأفغاني وجلاً من تغريب العالم الإسلامي، ولا سيما لجهة ما سيؤول إليه من تخبّط في هويته. .كان يقول: «علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كل أمة، المنتحلين

---

*ـ مدير عام المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ رئيس تحرير فصلية "الاستغراب".

أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم، واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم، يذلونهم ويحتقرون أمرهم ويستهينون بجميع أعمالهم..» (1: 81). ويقول: «المتسربلون بسرابيل الإفرنج، الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخبط والخلط لا يميزون بين حق وباطل» (1: 101).

ومن هذا المنطلق، كان يعارض بشدة النظرة القائلة بأنّ العلاج الوحيد للأمة الإسلامية هو إنشاء مدارس عمومية على الطراز الجديد المعروف في أوروبا «حتى تعم المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمّت المعارف؛ كملت الأخلاق، واتحدت الكلمة، واجتمعت القوة» (1: 78)، وذلك لرؤيته أنّ هذه العلوم لم تكن ينابيعها من صدور الأمة الإسلامية، بل جاءت عبر مثقفين هم مجرد نَقَلَة وحَمَلَة لهذه العلوم من دون أن يعرفوا تلك العلوم، «وكيف بذرت بذرها، وكيف نبتت واستوت على سوقها، وأينعت وأثمرت، وبأيّ ماء سقيت، وبأيّ تربة غذيت، ولا وقوفٌ لها على الغاية التي قصدت منها في مناشئها..»، حينئذٍ سيكونون «كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلاّ فساداً» (1: 79) ولذا كان يقول: «لا ريب أنّ الأمة الخاضعة للأجانب لا يمكنها العروج إلى مدارج الكمال التي لا تنال إلاّ بهمّة عالية تأبى العبودية» (4: 182).

وفي الوقت نفسه كان يندّد بالحكام الذين اعتمدوا على الأجانب، وسلّموا لهم مقاليد الأمور، حيث أنّ «الأجانب في الممالك الإسلامية لا يجدون في أنفسهم حاملاً على الصدق والأمانة، ولكن يجدون منها الباعث على الغش والخيانة.. وإنّ الدول ما انخفض مكانها ولا سقطت في هوّة الانحطاط إلاّ عند دخول العنصر الأجنبي فيها، وارتقاء الغرباء إلى الوظائف السامية في أعمالها، فإنّ ذلك كان في كل دولة آية الخراب والدمار» (1: 156). كان يهيب بالحكام والأمراء الذين سلّموا جميع الأمور إلى الأجانب حتى الخدمة الخاصة في بطون البيوت ويقول: «ألا أيها الأمراء العظام ما لكم وللأجانب عنكم (ها أنتم تحبونهم ولا يحبونكم) قد علمتم شأنهم ولم تبق ريبة في أمرهم (إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) (1: 157).

كان السيد جمال الدين يرى أن للغرب وجهين: الوجه الثقافي والعلمي، حيث يتبلور في العلم والتقدم والحرية والقانون، والوجه الآخر هو الوجه السياسي الذي يتبلور في الاستعمار والسيطرة على الشعوب والدول الضعيفة، فكان يمتدح الأول ويذم الثاني.

مصادر معلوماته عن الغرب:

بينِّ أن النظرة الصائبة للواقع والتي يتبعها استشراف المستقبل، تبتني على نوعية المصادر والمعلومات التي يعتمد عليها الإنسان، فكل ما كانت مصادره وأوعيته العلمية والمعرفية متعددة ومتنوعة كانت آراؤه أقرب إلى الصواب. وفيما يخصّ الأفغاني نرى أنّ نفاذ بصيرته وقرءاته للواقع ــ عدا ما منحه الله تعالى من فراسة ــ تعتمد على تنوّع مصادر معلوماته، نشير إلى أهمّها:

1. المعايشة المباشرة

إن السيد جمال الدين قد عاش لفترة في الدول الأوروبية، فقد ذهب إلى بريطانيا وفرنسا وتعلّم اللغة بحيث تمكّن من مدّ جسور التبادل المعرفي بينه وبين الجالية العربية مما أكسبته معرفة جيدة عن أحوال الغرب ونقاط قوته وضعفه، ناهيك عن تواجده في مستعمرات الدول الأجنبية في العالم الإسلامي، فقد مكث لفترات مختلفة في الهند، وأفغانستان، ومصر، ولمس عن قرب تداعيات السياسات الاستعمارية على الشعوب وما آلت إليها من تدهور في جميع مفارق الحياة الاجتماعية والسياسية.

2. النخبة الغربية

كان الأفغاني ذائع الصيت ويتواصل مع النخبة الغربية: السياسية والثقافية، بهذا تمكن من استكمال صورة الغرب في ذاكرته. من تلك الاجتماعات التي أشار إليها السيد ما ذكره في العروة الوثقى حيث أرسل تلميذه ومدير تحرير مجلته إلى بريطانيا «إجابة لدعوة من يرجى منهم الخير لملتنا، ومن يؤمل فيهم صدق النية في رعاية مصالح المسلمين من رجال السياسة الانجليزية» (1: 430)، كما أشار إلى حفاوة الأدباء والشعراء الفرنسيين به (4: 137).

3. المكاتبات والمراسلات

استخدم السيد أسلوب المكاتبة والمراسلة لإيصال صوته، فكانت تأتيه برقيات ورسائل متعددة تخبره عن آخر التطورات، وقد يعبر عنها السيد بقوله: «بلغنا من مصدر يوثق به» (1: 307).

4. الصحف والجرائد

كانت الصحف والجرائد من أهم روافدْ المعرفية، إذ كان يؤمن بأنّ الطريق الوحيد للوصول إلى المطلوب هو الصحف والجرائد. وفي هذا الصدد كتب مقالاً في فوائد الجرائد وذكر لها تسع عشرة فائدة (5: 197)، ولذا تنوعت الصحف التي تزوّد منها وقد أشار في طيات كتاباته إلى بعض

منها وهي: الفرنسية والبريطانية والروسية والألمانية وسواها وكذلك الصحف الإسلامية التي كانت تطبع في البلدان الإسلامية.

5. الكتب

كان جمال الدين كثير المطالعة لمختلف الكتب وبمختلف التخصصات، على سبيل المثال، قد درّس الهيئة الجديدة عن كتاب باللغة الانجليزية لبعض من التمس منه ذلك (7: 22)، واستفاد مما كتبه فرنسيس لنورمان حول تاريخ أفغانستان (7: 113)، وكذلك ما كتبه المؤرخون الأجانب في تاريخ إيران (7: 39)، أمثال ملكام سرجم الانجليزي في تاريخ فارس (1: 9).

ثلاث محطات

رغم شحّة ما وصل إلينا من تراث السيد جمال الدين، لكن بمراجعة ما تبقى من آثاره ومراسلاته نرى أنّه تناول الغرب من ثلاث محطات رئيسة: الدين، الثقافة والسياسة.

وفيما يلي نشير إلى أبرز ما تناوله في هذه المحطات، علماً بأنّ البعد السياسي كان الغالب على بيانه وبنانه للظرف الذي كان يعيشه السيد آنذاك؛ حيث أنّ معظم الدول الإسلامية كانت تحت نير الاستعمار تشهد ويلات ذلك، ناهيك عن التخلف والجمود السائدين في جميع أقطار المعمورة الإسلامية.

1. الدين

فيما يخص الفضاء الديني فقد انصبّ جهد السيد على بيان أمور: أولاً: الدين في الغرب، ثانياً: الرد على الدهريين والماديين، ثالثاً: ردّ شبهات الغرب على الإسلام.

ففي النقطة الأولى، يشير الأفغاني إلى التناقض الموجود بين المبادئ الدينية المسيحية وبين السلوك العملي الديني، حيث يقول: «إن الديانة المسيحية بنيت على المسالمة والمياسرة في كل شيء، وجاءت برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة، ونبذ الدنيا وبهرجها» (1: 87)، ثم يتعجّب من أطوار الآخذين بهذا الدين السلمي والمنتسبين إليه في عقائدهم حيث أنهم «يتسابقون في المفاخرة والمباهاة بزينة هذه الحياة ورفه العيش فيها، ولا يقفون عند حدّ في استيفاء لذاتها، ويسارعون إلى افتتاح الممالك والتغلّب على الأقطار الشاسعة، ويخترعون كل يوم فناً جديداً من فنون الحرب..» (1: 87 ـ 88).

وسبب هذا التناقض أنّ الدين المسيحي انتشر في الممالك الأوروبية من أبناء الرومانيين ـ الذين

كانوا على عقائد وآداب مختلفة ـ لكونه جاء إليهم مسالماً لعقائدهم ودخلهم من طرق الإقناع ولم يسلبهم ما ورثوه من آبائهم، ولكن بما أنّ صحف السلم والسلامة لم تكن بمتناول كافة الناس بل كانت مذخورة عند الرؤساء الروحانيين، فعندما أقام أحبار الرومانيين أنفسهم مقام التشريع وسنّوا محاربة الصليب، افترقوا وذهبوا مذاهب تنازعُ الدين في سلطانه، فعاد وميض ما أودعه أجدادهم في وجودهم ضراماً وتوسّعوا في فنون كثيرة منها فن الحرب واختراع آلات الحرب.

يصف الأفغاني المتدين الغربي وغير المتدين منهم بالتعصب الديني الشديد ويستغرب من ذلك ويقول: «الإفرنج أشد الناس في هذا النوع من التعصب وأحرصهم على القيام بدواعيه، ومن القواعد الأساسية في حكوماتهم السياسية الدفاع عن دعاة الدين والقائمين بنشره ومساعدتهم على نجاح أعمالهم، وإذا عدت عادية مما لا يخلو عنه الاجتماع البشري على واحد ممن على دينهم ومذاهبهم في ناحية من نواحي الشرق سمعت صياحاً، وعويلاً، وهيعات، ونيآءات تتلاقى أمواجها في جو بلاد المدنية الغربية... وتراهم على اختلافهم في الأجناس وتباغضهم وتحاقدهم وتنابذهم في السياسات، وترقب كل دولة منهم لعثرة الأخرى حتى توقع بها السوء، يتقاربون ويتآلفون ويتّحدون في توجيه قواهم الحربية والسياسية لحماية من يشاكلهم في الدين، وإن كان في أقصى قاصية من الأرض، أمّا لو فاض طوفان الفتن وطم وجه الأرض وغمر البسيطة من دماء المخالفين لهم في الدين والمذهب، فلا ينبض فيهم عرق ولا يتنبّه لهم إحساس، بل يتغافلون عنه ويذرونه وما يجرف حتى يأخذ مدة الغاية من حدّه... وليس هذا خاصاً بالمتدينين منهم، بل الدهريين ومن لا يعتقدون بالله وكتبه ورسله يسابقون المتدينين في تعصبهم الديني.. أمّا إنّ شأن الإفرنج في تمسكهم بالعصبية الدينية لغريب، يبلغ الرجل منهم أعلى درجة في الحرية كجلادستون، ثم لا تجد كلمة تصدر عنه إلاّ وفيها نفثة من روح بطرس الراهب، بل لا ترى روحه إلاّ نسخة من روحه» (1: 109 ـ 110).

مع هذا التعصب الديني، كان يرى السيد أنّ الدين المسيحي في مرحلة العزوف بسبب شبهات الفلاسفة، حيث يقول: «وإن قيل لك إنّ النصارى لكثرة غواية الفلاسفة لهم وزحزحتهم عن دينهم شيئاً فشيئاً في مدة ثلاثمائة سنة؛ يتركون دينهم ولا يبقى له وجود؛ فصدّقه» (6: 50).

أما النقطة الثانية، فقد ألّف السيّد رسالة في الرد على الماديين في جواب من سأله عن معنى نيتشر، فأسهب الكلام في ذلك، وتطرق إلى تاريخ الدهريين منذ فلاسفة اليونان حيث قسّمهم إلى قسمين: الإلهيين والماديين، فذكر معتقدات الماديين وناقشها، من أبرز تلك المعتقدات: تساوي

منزلة الإنسان مع الحيوان، لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة، محاربة القيم والأخلاق، الإباحة والاشتراك المطلقين في جميع الأشياء، إنكار الصانع، جحد العقاب والثواب.

ثم يقول: «متى ظهر الماديون في أمة نفذت وساوسهم في صدور الأشرار من تلك الأمة، واستهوت عقول الخبثاء الذين لا يهمهم إلاّ تحصيل شهواتهم ونيل لذاتهم من أي وجه كان؛ لموافقة هذه الآراء الفاسدة لأهوائهم الخبيثة، فيميلون معهم إلى ترويج المشرب المادي وإذاعته بين العامة غير ناظرين إلى ما يكون من أثره، ومن الناس من لا يساهم في آرائهم ولا يضرب في طرقهم، إلاّ أنّه لا يسلم من مضارّها ومفاسدها، فإنّ الوهن يلمّ بأركان عقائده، والفساد يسري لأخلاقه من حيث لا يشعر» (2: 165).

كما أنّه يهاجم داروين ونظريته الشهيرة، في تبدّل الأنواع وتطوّرها ويسهب في ردّه حيث يقول: «وعلى زعم داروين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكرّ الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك. فإنّ سئل (داروين) عن الأشجار القائمة على غابات الهند، والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحدّدها التاريخ إلاّ ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كلٍّ منها عن الآخر في بنيته وشكل أوراقه، وطوله وقصره، وضخامته ورقّته، وزهره وثمره، وطعمه ورائحته، وعمره؟ فأي فاعل خارجي أثّر فيها، حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء؟ أظنّ (أن) لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه.. وإن قيل له: هذه أسماك بحيرة (أورال) وبحر (كسين) مع تشاركها في المأكل والمشرب، وتسابقها في ميدان واحد، نرى فيها اختلافاً نوعياً، وتبايناً بعيداً في الألوان، والأشكال والأعمال، فما السبب في هذا التباين والتفاوت؟ لا أراه يلجأ في الجواب إلاّ إلى الحَصَر..

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص، وهي تعيش في منطقة واحدة، ولا تسلم حياتها في سائر المناطق، أوالحشرات المتباينة في الخِلقة، المتباعدة التركيب، المتولدة في بقعة واحدة، ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى (تربة) تخالف تربتها، فماذا تكون حجته في علة اختلافها، كأنها تكون كسفاً لا كشفاً؟

بل إذا قيل له: أي هادٍ هدى تلك الجراثيم في نقصها وخداجها؟ وأي مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة، وأبدع لكلٍّ منها قوة على حسبه، و(أناط) بكل قوة في عضو أداء وظيفة، وإيفاء عمل حيوي؛ مما عجز الحكماء عن إدراك سره، ووقف علماء السيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منافعه؟ وكيف صارت الضرورة العمياء،

معلّماً لتلك الجراثيم، وهادياً خبيراً لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية؟ لا ريب أنّه يقبع قبوع القنفذ، وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب، ويتلقاه شك، وإلى أبد الآبدين.

وكأني بهذا المسكين ما رماه في مجاهل الأوهام ومهامة الخرافات إلاّ قرب المشابهة بين القرد والإنسان، وكأن ما أخذ به من الشبه الواهية أُلْهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة، وحسرات العماية، وإنا نورد شيئاً مما تمسّك به:

فمن ذلك أن الخيل في سيبريا والبلاد الروسية أطول وأغزر شعراً من الخيل المتولدة في البلاد العربية، وإنما علة ذلك الضرورة وعدمها.

ونقول: إنّ السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة النبات وقلته في بقعة واحدة، لوقتين مختلفين، حسب كثرة الأمطار وقلّتها، ووفور المياه ونزورها، أو هو علّة النحافة ودقّة العود، في سكان البلاد الحارة، والضخامة والسمن في أهل البلاد الباردة بما يعتري البدن من كثرة التحلل في الحرارة، وقلته في البرودة.

ومن واهياته ما كان يرويه (داروين): من أن جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم، فلما واظبوا على عملهم هذا قروناً، صارت الكلاب تولد بلا أذناب، كأنه يقول: حيث لم تعد للذنب حاجة كفّت الطبيعة عن هبته...

وهل صُمّت أذن هذا المسكين عن سماع خبر العبرانيين والعرب، ومما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين، ولا يولد مولود حتى يختن، وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختوناً إلاّ لإعجاز؟!

ولما ظهر لجماعة من متأخري الماديين فساد ما تمسك به أسلافهم، نبذوا آراءهم وأخذوا طريقاً جديدة، فقالوا: ليس من الممكن أن تكون المادة العارية من الشعور، مصدراً لهذا النظام المتقن، والهيئة البديعة والأشكال المعجبة، والصور الأنيقة، وغير ذلك مما خفي سره وظهر أثره، ولكن العلة في نظام الكون علوية وسفلية، والموجب لاختلاف الصور والمقدّر لأشكالها وأطوارها، وما يلزم لبقائها، تتركّب من ثلاثة أشياء: أي مادة، وقوّة، وإدراك. وظنّوا أن المادة بما لها من القوة، وما يلابسها من الإدراك، تجلّت وتتجلّى بهذه الأشكال والهيئات، وعندما تظهر بصورة الأجساد الحية ـ نباتية كانت أو حيوانية ـ تراعي بما لابسها من الشعور، ما يلزم لبقاء الشخص وحفظ النوع، فتنشئ لها من الأعضاء والآلات ما يفي بأداء الوظائف الشخصية والنوعية، مع الالتفات إلى الأزمنة والأمكنة، والفصول السنوية» (2: 141 ـ 143).

هاجم أيضاً فولتير وروسو وعدّهما ممن أحيا ما بلي من عظام الدهريين ونبذ كل تكليف ديني

وغرس بذور الإباحة والاشتراك (2: 177)، يقول: «والأضاليل التي بثها هذان الدهريان: فولتير وروسو، هي التي أضرمت نار الثورة الفرنسية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها...» (3: 178).

وأخيراً يشير إلى طائفة من الدهرية كرّست جهودها في نفي العقيدة الألوهية، فانبرى للدفاع عن تلك العقيدة مثبتاً إياها سبيلاً للوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية (2: 183 ـ 192).

أما النقطة الثالثة، وهي الدفاع عن الإسلام أمام شبهات الغربيين، فقد أشار في طيات كلامه إلى بعض تلكم الشبهات وأجاب عنها، ومنها مسألة القضاء والقدر وزعم الغرب ب أنّها السبب في تأخّر المسلمين، و أنّها تساوي مذهب الجبرية، فردّ عليهم السيد بأنّ الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع وترشد إليه الفطرة (1: 115)، بل إنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة، ويطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ويحليها بحلي الجود والسخاء، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها بل يحملها على بذل الأرواح (1: 116).

2. الثقافة والعلم

أما الثقافة والعلم وما تتبعه من تقدم وازدهار في الغرب، فكان ممدوحاً عند الأفغاني ويرى أنّها من إيجابيات الغرب ومحاسنه، وإن كان يرى أنهم اتخذوا جميع محاسن الدين الإسلامي (5: 249).

ومن أبرز ما أشار إليه السيد وامتدحه في هذا الصدد:

أ: العلوم والمعارف، قال رحمه الله: «ليعلم أن جميع هذا التقدم الموجود في أوروبا كان نتيجة العلم والاطلاع» (4: 99)، لذا كان يهيب ببني جلدته قائلاً: «يا أبناء الشرق أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم إنما كانت بارتفاع درجتهم في العلوم والمعارف وانحطاطكم فيها، فلم لا تتقد أحشاؤكم بنيران الشوق لهذا المؤلف البديع وأمثاله... هل رضيتم بعد ما كان لكم ذروة الشرف بواسطة العلوم والمعارف أن تدوم لكم تلك الحالة الوخيمة التي أوصلتكم إليها الجهالات والضلالات... فهلمّوا لاقتناء المؤلفات واقتناص صيد المعارف» (6: 91).

ب: الحرف والصنائع (4: 99).

ج: نبذ البدع والخرافات التي كان يبثها رجال الكهنوت (5: 250).

د: حرية الصحافة، حيث قال: «وبالجملة فإنّ من أسباب تقدم الملل الأوروبية حرية الصحافة

حيث أتاحوا للناس من خلالها نشر المحاسن والمعايب، كي تدعو صاحب الفضيلة إلى التمسك بخصاله الجميلة وحسن الأخلاق، وصاحب الرذيلة والأفعال المذمومة بشوائب الهوى والنفس إلى تركها» (4: 101).

هـ: القانون، قال رحمه الله: «إن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلاّ القانون الحق المؤسس على دعائم العدل الذي رضيه لنفسه يحدّد به حركاته وسكناته ومعاملاته مع غيره على وجه يصعد إلى أوج السعادة الحقيقية» (6: 56).

و: الهمة العالية، قال: «إن أبناء الأمم الغربية إذا عمدوا إلى قصد لا يفترون في طلبه، وعلو الهمة فيهم تجعل لديهم كل صعب سهلاً، وكل بعيد قريباً، يقتحمون المخاطر لاكتساب الشرف ويتجشمون المصاعب للوصول إليه،... لهذا ترى الرجل منهم يجوب فيافي أفريقيا، ويتسنّم جبال سيبريا، ويخالط قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش، وينازل الموت مع من يخالطه من تلك القبائل البعيدة عنه في جميع أوصافهم... كل هذا ما يحتمله طلباً لشرف يكسب لذاته، أو ابتغاء مجد يحصله لأمته» (1: 286).

ولذا كان يمدح الأمة الفرنسية قائلاً: «والحق أن الأمة الفرنسية قد كسبت قلوب الشرقيين باعتدالها في صفة الأنانية، وحبها العام للخير والبر، وبذلك يحق للشرقيين أن يحبوها في المقابل، والحق أن تلك الأمة لم تنفك تظهر عواطفها الكريمة في جميع أنحاء الشرق... فتحية إلى الأمة التي تنطق أعمالها بمدحها، والتي يشهد العالم كله على فضائلها وطهارة ثوبها الذي لم يدنسه تلوث الطمع» (7: 202).

3. السياسة

فيما يخص الفضاء السياسي الغربي، فإنّ السمة الغالبة كانت آنذاك التسابق على استعمار الدول الإسلامية والشرقية، وكأنّ الشرق كعكة تم تقاسمها بينهم بالسوية. إنّ الاستعمار الجديد تلبس بلباس الخدعة والحيلة ولم يكن على طرازه القديم منزوع القناع: «إن العدوان في هذه الأزمان لا يأتيه المعتدون كما كان في الأحقاب الخالية مشوّه الوجه منكر الصورة يعرفه الذكي والغبي، بل من أراد عدواناً فلا بد أن يحفّه بمواكب من الأدلة وحفال من البراهين، وهو ما يعبرون عنه بالحقوق والمصالح، وما أصعب الوقوف على كنه العدوان وهو في هذه الحيلة وتلك الهيئة الجميلة» (1: 331، 4: 82).

انقسم الاستعمار آنذاك بين دولتين: فرنسا وبريطانيا، ولكن انصب غضب الأفغاني ونقده اللاذع

على بريطانيا لكونها تشكّل القوة الأولى في العالم آنذاك، والتي تطمع السيطرة على العالم أجمع، حيث يشبهها بالمبتلي بجوع البقر والاستسقاء الذي لم يشبعه ابتلاع مائتي مليون من الناس ولم تروه مياه التمس والقنج، بل غر فاه ليبتلع بقية العالم ويجرع مياه النيل ونهر جيحون (7: 107).

كان الأفغاني سيئ الظن ببريطانيا لا يرى خيراً في سياستها، كان ينادي الشعب المصري بكل صراحة ووضوح ويقول لهم بأنّ بريطانيا لو ثبتت أقدامها لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم وخطرات قلوبهم ولأخذوا الأبناء بذنوب الآباء والأحفاد بجرائم الأجداد (1: 292).

ونظرته هذه كانت مبتنية على مشاهداته المباشرة لنتائج الاستعمار في الدول المستعمرة، وعلى قراءته الفاحصة لتاريخ بريطانيا، حيث عقد فصلاً خاصاً بهذا الشأن بيّن فيه تاريخ بريطانيا وما كانت عليه من سوء وكيف تمكنت من تطوير نفسها اعتماداً على الحيل والخدع (7: 196).

لقد وصف بريطانيا بخصال تكون بمثابة الدعامة للسياسة البريطانية: الأنانية، الخدعة والمكر، الأثرة.

أما بالنسبة إلى الخصلة الأولى، فيقول: «إنّ من يرجع إلى تاريخ الماضي يقتنع لا محالة؛ بأنّ الانجليز لم يكفّوا قيد شعرة عن اتباع ذات السياسة الثابتة في تحقيق غاياتهم في الشرق والغرب وفي العالم القديم والحديث... فهم يتحركون من خطأ مستهجن كان في طبيعتهم، ألا وهو الأنانية» (7: 199). «إن السياسة الضعيفة تنشأ من العقل المضطرب، وتنبت الشره والطمع اللذين يتبعان بدورهما من تلك الصفة المستهجنة، ألا وهي الإفراط في الأنانية، وقد أثارت هذه الصفة أعداء الانجليز عليهم، وجعلت أصدقاءهم يشعرون نحوهم بالاشمئزاز» (7: 203).

أما الخصلة البارزة الثانية، السائدة في سياسات بريطانيا فهي المكر والحيلة، فيقول السيد عنهما: «إن الانجليز لهم في كل مصلحة مفسدة، وفي كل حسنة سيئات، وفي كل صفاء دخل، فهم الخادعون الخائنون، بل هم الكاذبون المنافقون، هذه صفاتهم لم يبق فيها ريبة عند مسلم» (1: 417). «إن حكومة بريطانيا ما عاهدت عهداً إلاّ ونقضته بعد ما جنت ثمرته، فربحها في العهود خاص بها لا يشركها فيه غيرها» (1: 442).

«إن الانجليز ملكوا نحو ثلث العالم بلا سفك دماء غزيرة، ولا صرف أموال وافرة، وإنما ملكوا ما ملكوا بسلاح الحيلة، يدخلون في كل بلد أسود ضاربة في جلود ضأن ثاغية، يعرضون أنفسهم في صورة خدمة صادقين، وأمنة ناصحين، طالبين للراحة، مقومين للنظام» (1: 343)، «الحكومة الانجليزية كالصياد الماهر لا يطلب السمك إلاّ عند تعكير الماء» (1: 464)، «اتخذوا سياسة قوامها

التغرير والتلبيس، ونصب فخ الموارَبة وشرك المخاتلة، وبهذه السياسة حققوا أهدافهم وتفوّقوا على سائر الأمم الأخرى» (7: 197)، «فهذه دولة الانجليز كمرض الآكلة يظهر أثره ضعيفاً لا يحس به عند بدئه ثم يذهب في البدن فيفسده ويبليه بدون أن يشعر المصاب بالألم، هكذا شأن الانجليز في لينهم وتلطفهم، وحلاوة وعودهم وتملّقهم وخضوعهم» (1: 398).

هذه أهم السمات التي رسمها الأفغاني في ذهنه عن بريطانيا، والتي يصدّقها الواقع الذي عاشه والتاريخ الذي أثبت صحة تلك النظرة الثاقبة، ومن هذا المنطلق بدأ بقراءة سياسات بريطانيا تجاه العالم عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً، «ليس في التعلات أعجب مما يتعلل به الانجليز، ولا في المحاورات أغرب مما يستدلون به، لا مقدمات بينة ولا حجج قيمة، وأقوى ما يكون من أدلتهم أولى به أن يكون في معرض الهزل من أن يكون في جانب الجد» (1: 405).

بريطانيا والعالم

كان الأفغاني يرى أن سياسة بريطانيا تجاه العالم أوقعتها بين محاذير ثلاثة لا يتيسر واحدها إلاّ بما ينفي الآخر، لكنهم يريدونها مجتمعة ولن يقدروا عليها، وهذه المحاذير الثلاثة: مسألة محمد أحمد المهدي السوداني، الوفاء بعهودهم لأوروبا، ما يضمرونه لأنفسهم في مصر. ثم إنهم يتشبثون لكل منها بوسيلة تضارب ما يتمسكون به في الأخرى.

هذه أهم المعالم التي أوقعت بريطانيا نفسها فيها بسبب سوء صنيعها وازدواجية فعالها، وسنحاول رسم بعض تلك المعالم تجاه مختلف الدولة الإسلامية وغير الإسلامية.

1. بريطانيا والغرب

إنّ بريطانيا جرّاء سياساتها الغاشمة أثارت حفيظة حلفائها الغربيين حيث بدأوا بالعداء لها والتربص من سياساتها، وقد رصد السيد جمال الدين هذا العداء نتيجة تواصله مع وسائل الإعلام وتواجده في الغرب، فأفصح بذلك قائلاً: «نرى دوائر السوء تدور بالحكومة الانجليزية، وقد تهيّأت ضاربات الشر للوثبة عليها، وليس لها حليف في أوروبا، وإنّ استئثارها بمنافع الأمم وطمعها في الاختصاص بمصالح العالم أبعد عنها الأصدقاء ونفّر منها الأولياء» (1: 189)، «قامت الدول على معارضتهم لعلمها أنّ الانجليز صاروا للأمم كدودة الوحيدة على ضعفها تفسد الصحة وتدمّر البنية» (1: 208)، «إنّ الأحقاد قد أخذت بقلوب الأمم الأوروبية، وامتلأت الأفئدة غيظاً حتى طفحت، ولهذا لا ترى جريدة ألمانية أو نمساوية أو فرنسية أو روسية إلاّ وهي مشحونة بالطعن والتنديد والوعد والوعيد، والإنذار بسوء عاقبة حكومة الانجليز» (1: 441).

هذا على نحو العموم، أمّا على النحو الخاص، فيشير السيد إلى الخلافات البارزة بين بريطانيا وبعض دول الغرب، منها:

إيرلندا حيث يشير السيد إلى العداء الواضح بينهما، أدى إلى استعمال العنف ونفور الطباع بين الشعبين مع اشتراكهما في الدين واللغة، هذا وبريطانيا تدّعي أنّها ما استعمرت دول الشرق إلاّ لبسط العدل وإقرار الراحة بين أهلها، فأين هذا من تلك الدولة، التي لا ترحم شعبها كيف ترحم غيره؟! (1: 254، 382).

أميركا: إنهم «ثاروا على الانجليز، فمع أنهم يشتركون معهم في اللغة والدين؛ نراهم يظهرون لهم عداوة صريحة، ولا يرجون شيئاً أفضل من أن يروا مملكتهم في حكم الزوال» (7: 200).

كما أنهم أثاروا اشمئزاز اليونانيين بعجزهم عن حفظ وعودهم لهم (7: 204)،«وأشعلوا غضب الإيطاليين أحفاد الرومان بسبب احتلالهم قبرص التي كانت من قبل إحدى ممتلكات الرومان» (7: 205).

فرنسا: هي التي انحسرت رقعة نفوذها في العالم بسبب تمدّد بريطانيا، فكان لها حديث آخر، إذ كانت فرنسا تحس ب أنّها خسرت الصفقة أمام بريطانيا، وأن بريطانيا تنوي التفرد بكعكة العالم التي تلتهمها أجمع وهذا ما لا يروق لفرنسا «إن فرنسا لا تزال تطلب من إنجلترا أن تعيد إليها ما فقدته من حظ السلطة في شواطئ النيل» (1: 311)، فضلاً عن ذلك فإنَّ لفرنسا مستعمرات كثيرة ما وراء البحر الأحمر ولا يمكن صونها وبريطانيا تسيطر على الطرق والمواصلات والمراكز الاستراتيجية. وهناك ثلاثة أمور أزالت الصداقة بين الدولتين نهائياً، وهي: تحريض فرنسا لشن الحرب ضد روسيا والتغرير بها، ترك فرنسا تتكبد خسائر فادحة هناك مع إمكان التوسط من قبلهم، احتلال قبرص حيث كانت تُعد بوابة سوريا وآسيا الصغرى ومصر (7: 204).

جراء هذه المصاديق العينية التي أغضبت الغرب حصلت تحالفات دولية جديدة أدت إلى تقليص نفوذ بريطانيا وظهر ضعفها أمام القاصي والداني.

2. بريطانيا والعالم الإسلامي

يرى السيد جمال الدين أنّ بريطانيا لا تريد خير المسلمين بل تكنّ لهم العداء والضغينة: «الحكومة الانجليزية عدوة المسلمين عداءً شديداً لالتهامها الممالك الإسلامية... وكمال بهجتها في أن تراهم أذلّاء عبيداً لا يملكون من أمرهم شيئاً» (1: 395)، فبدأت تحاسبهم على خطرات

قلوبهم وما يمكن أن يهجس في حديث نفوسهم (1: 348). ومن مصاديق هذا العداء:

1. ازدراؤهم في التوظيف الرسمي كما هو الحال في الهند حيث تقدم المجوسي ثم الوثني على المسلم فإذا لم تجد أحداً عيّنت مسلماً (1: 362).

2. منع التبليغ الديني كما هو الحال في مصر حيث قاموا بغلق أبواب الأزهر على عامة الناس، ونفوا بعض العلماء إلى السودان، ومنعوا الوعظ والإرشاد وصلاة الجمعة (4: 134).

3. فسح المجال للمبشرين بالعمل لضرب الإسلام وبث الشبهات وإهانة القرآن والنبي صلى الله عليه وآله: «إنّ قسس الابروتستانت المغرورين يقومون في شوارع البلاد الهندية على سوقهم ويطعنون في الديانة الإسلامية طعناً تقشعرّ منه الأبدان ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك منه الآذان، ويختلقون أقوالاً يستبشعها الأوباش، وينسبون إلى سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تنبو عنه الطباع... و(ميزان الحق) و(المسيح الدجال) وغيرهما من الرسائل المحشوّة بالسب والشتم والقذف في شارع الديانة الإسلامية تنبئك عن كيفية معاملة الانكليز مع مسلمي الهند ونهج مراعاتهم» (6: 214، وأيضاً 1: 445).

4. المحاربة المالية للمسلمين وتضييق سبل العيش عليهم: «ومن جهة أخذوا في تضييق سبل المعيشة على المسلمين، وتشديد الوطأة عليهم والإضرار بهم من كل وجه، فضربوا على أيديهم في الأعمال العامة وسلبوا أوقاف المساجد والمدارس» (1: 445).

هذه بعض المعالم لسياسات بريطانيا في العالم الإسلامي عموماً، أمّا سياساتها في كل دولة على حدة، فقد أشار السيد جمال الدين في طيات كلامه إلى بعض الدول الإسلامية وأسهب القول في مصر لأهميتها ودورها المحوري آنذاك بين سائر الدول الإسلامية، وفيما يلي إطلالة سريعة وموجزة على أهم ما استقرأه السيد من سياسات بريطانيا تجاه كل بلد إسلامي.

1. إيران

كانت بريطانيا تبغض إيران لعدة أسباب قديمة وحديثة. أمّا عن القديمة فيقول الأفغاني: «إنّ في قلوب الإنجليز حقداً وضغينة على كل إيراني سواء كان من الأفراد أو الوجوه، ويسيؤون معاملتهم حيثما وجدوا من بلاد الهند ويمقتونهم مقتاً شديداً، لأنّ نادر شاه من ملوك العجم جاء إلى الهند فاتحاً على عهد السلطة التيمورية، واستولى على خزائن الأموال في دلهي، وأخذها إلى بلاده قبل استيلاء الانجليز على تلك المملكة بما ينيف عن قرن، ويعضون الأنامل من الغيظ، ويحرقون الإرم

من الأسف على ما أخذه نادر من أموال دلهي وحرمانهم من تلك الأموال، ويحملوا هذا الوزر على عاتق كل إيراني» (1: 292).

أما السبب الحديث، فهو ما حصل لبريطانيا جرّاء إلغاء معاهدة التنباك، حيث فوّت عليهم العلماء مغانم كثيرة عندما أجبروا شاه إيران على إلغاء تلك المعاهدة التي تفوّض لبريطانيا حق التصرف المطلق بالتنباك الإيراني.

2. الدولة العثمانية

رغم العداء الذي تكنّه بريطانيا للدولة العثمانية التي تشكّل الخلافة الإسلامية آنذاك، تحاول جهد إمكانها السيطرة عليها بشتى السبل والوسائل وتضعيفها لتبتلعها لاحقاً: «باختصار إنكلترا هي بصدد تفكيك الإمبراطورية العثمانية من أجل ابتلاع الأجزاء المرغوبة منها الواحد تلو الآخر، تماماً بالطريقة نفسها التي ابتلعت فيها الهند ببطء ولكن بلا مخاطر» (6: 69).

ولكن مع هذا كانت بريطانيا تتوجس من الدولة العثمانية خيفة إذ كانت تحس أن «كل إنجليزي قلبه بين أصابع الدولة العثمانية وأحشائه مستقرة على أناملها» (1: 98) ولكن مع هذا كانوا أضعف من أن يجاهروها بالعدوان أو أن يعلنوا عليها حرباً خشية أن تنقلب عليهم الدول الإسلامية (1: 274، 361)، أو أن يتم تحالفهم مع روسيا أو سائر خصوم بريطانيا فتكون البلية عليهم أعظم. فلذا اكتفوا بالتهديد والترهيب والوعيد (1: 266، 333).

3. أفغانستان

كان هناك تنافر متبادل بين بريطانيا والأفغان، وكانت بلدة الأفغان عصية على بريطانيا لم تستسلم لها، رغم أنّها كانت منطقة استراتيجية بالنسبة لبريطانيا وتعد مفتاح الهند فمن سيطر عليها أمكنه السيطرة على الهند أيضاً وزعزعة سلطة بريطانيا، لذا شهدت الساحة الأفغانية سائر ما شهدته البلدان الإسلامية من غزو ومكر وحيلة؛ غير أنّ هذه الحيل لم تنجع وباءت بالفشل جرّاء بسالة أبناء الأفغان وشجاعتهم وثباتهم في الدفاع عن الأرض والوطن، رغم أنّ بريطانيا استخدمت كل ما بوسعها حتى أرادت أن تلقي الفتنة بين الأفغان وإيران حيث كانت تعطي الأموال لبعض أمراء وعلماء كابل ليناديوا بالحرب الدينية، ولكن سرعان ما فشلت تلك الخطط «كأنّ الأفغانيين علموا أنّ لوث حيل المحتال ودرن مكره وأوساخ خداعه؛ لا يطهّرها إلاّ دمه المهراق، وإنّ عين الطامعين لا يملؤها إلاّ تراب القبور، فأراقوا دماء الانكليز، وجعلوا شعاب جبالهم قبوراً لقتلاهم، وأذاقوهم مرارة نقض العهود» (7: 160).

4. السودان والحركة المهدية

كان لبريطانيا مطامع في السودان، ولكن فشلت تلك المطامع جرّاء انكسار بريطانيا أمام حركة محمد أحمد المهدي السوداني، وإليك بيانه:

إنّ بريطانيا بعد ما رأت أنّ الدول الغربية لم تتوافق مع سياساتها سيما في مصر، طمعت أن تحتلّ السودان لتكون عوضاً عن مصر مستقبلاً: «تريد حكومة إنجلترا إذا عارضتها الدول في السيادة على مصر أن تنشئ لها سلطة في خرطوم يمتد حكمها إلى جميع أراضي السودان، وعساكرها الآن حالّة في سواكن، وما أسرع أن تصل بين المدينتين بالسكة الحديدية، فتكون القوة الانجليزية بعد هذا محيطة بمصر من جميع الجوانب» (1: 367).

ولكن فوجئت بريطانيا بشيء لم تكن تتوقعه وهو حركة (محمد أحمد) مدعي المهدوية السوداني حيث قام بوجه بريطانيا وألقى الهزيمة النكراء بجيوشها، وانعكست هذه الهزيمة على بريطانيا سلباً من عدّة جهات:

1. انكسار الهيبة البريطانية وإظهار ضعف قواها العسكرية.

2. دفع مشاعر المسلمين عموماً نحو مقاومة المحتل وإعادة الأمل في قلوبهم حتى كتب بعض أصدقاء السيد إليه كتاباً يقول فيه: «إن محمد أحمد لو كان دجالاً لأوجبت علينا الضرورة أن نعتقده مهدياً وأن لا نفرط في شيء مما يؤيده» (1: 274)، «ولّد هذا الحدث لدى المصريين الأمل بالتخلص من السيطرة الانكليزية بمساعدة المهدي، ومن جهتهم فإنّ مشايخ جامعة الأزهر بدأوا يطلبون المغفرة في أعقاب الفتوى التي تناولت محمد أحمد كدجال» (6: 33) كما إنها أيقظت المشاعر الدينية لدى كل شيوخ الطرق مثل القادرية والنقشية والجلالية والسنوسية والشاذلية وغيرها. (6: 33).

3. إحراج الحكومة أمام شعبها وسائر الأحزاب المنافسة لها.

4. وقوع الخوف والهلع في قلوب العساكر البريطانية.

لذا استخدمت بريطانيا ماكنتها الإعلامية والسياسية، واستنفذت كل خططها وحيلها للتخلص من هذا المأزق، حيث عملت وفق الخريطة التالية:

1. أول ما قامت بريطانيا به إرسال الجيوش والعساكر، لكن غيّرت سياستها بعد إخفاق عساكرها وانهزامهم أمام المهدي السوداني (1: 222).

2. التقليل من صدمة الانكسار في الإعلام وأنهم تراجعوا لمصالح أخرى.

3. الاستعانة بالعثمانيين لأخذ مرسوم منهم بتبديع محمد أحمد والتنديد به (1: 410).

4. الاستعانة بالجيش العثماني (1: 312).

5. اختراع مهدي آخر في السودان لتفريق الكلمة وإيقاع الخلاف بين السودانيين (1: 371).

6. الإيقاع بين المسلمين وغير المسلمين في أفريقيا، واستحداث حرب دينية جديدة، حيث بدأوا بالتنسيق مع ملك الحبشة وإغرائه ليدخل في حرب مع المهدي السوداني، «ولم تبال في التماس هذه المساعدة أن تصرّح للحكومة الحبشيّة أن الغرض منها كبح المسلمين في السودان وإضعاف قوتهم، لتثير بذلك حرباً دينية تذكّر العالم بالحروب الصليبية» (1: 280).

7. وأخيراً أطلقت آخر كنانة من سهام حيلها، فبدأت بمدح الإسلام وجلب مودّة المسلمين حتى إنّ بعض البريطانيين الموجودين في الهند دخل في الإسلام، وكان الغرض من ذلك «أن يخدعوا المسلمين بمشاكلتهم إليهم ويحسنوا الظن بهم، فيبيحوا لهم بما تكنّه صدورهم من خواطر الميل إلى دعوة محمد أحمد السوداني» (1: 416).

5. الهند

«لقد انتزعت إنكلترا المملكة التيمورية الواسعة من أيدي الإسلام، كما استولت عنوة على حكم الميريت الذين يشكلون العدد الأكبر والأفتى بين الهندوس، لقد فتنت إنكلترا أشراف السند وراجوات السيخ في البنجاب، كما قضت على علماء البنغال، ولم توفر ممالك ميسور وأود التي أفرغتها من السكان بواسطة المجازر، وأخيراً قامت إنكلترا بتقطيع الأقاليم التابعة لرجاوات جيبور ودجوبتور وبرودا حيث استولت على القسم الأكبر منها» (6: 39).

هذه السياسة الملتوية دامت عدّة عقود وأعقبت الويل والثبور والفقر والحرمان، ولم يكن الرابح الوحيد من هذه الصفقة سوى دولة بريطانيا الفخيمة، وفيما يلي نشير إلى أهم سياسات بريطانيا في الهند بحسب ما أفادها يراع السيد جمال الدين رحمه الله:

1. الظهور بمظهر الصلاح والخدمة، قال السيد: «أول ما استمالوا به القلوب السالمة قولهم إننا نريد تخليصكم من هذه الدول الظالمة (فرنسا وهولندا والبرتغال)، فإنّها تريد التسلط على ممالككم، أمّا نحن الإنجليز فلا نريد إلاّ تحريركم واستقلالكم» (1: 204)، وقال: «دخلت دولة

الإنجليز بلاد الهنديين ومدّت عينها إلى ما متّعهم الله به من أراضيهم، وطمعت إلى اختطافها من أيدي المسلمين، إلاّ أنّها ذهبت مذهب اللين واللطف، وخفض جناح الذل، والظهور في ألبسة الخضوع والخشية» (1: 288).

2. محاربة السلطة الحاكمة وإضعافها: «كانت تتدرج في نقض أساس السلطنة التيمورية حجراً حجراً، وتمتلك أراضيها قطعة بعد قطعة، لكن بدون تعرّض للسلطنة الظاهرية ولا مسّ لنفوذها، كانت تغري الولاة من النوابين والرجوات بالخروج على السلطان التيموري، ثم تنوب عنه بالعساكر الإنجليزية والصينية للتغلّب على الخارجين تحت اسم الملك، ولا تمس رسومه الملوكية بل تلقّب نفسها خادمة مأمورة» (1: 289).

3. إغراء الأمراء وتحريضهم على الاستقلال: «دمّر الانجليز على الهنديين في أراضيهم وانبثوا بينهم فتمكنوا من تفريق كلمة الأمراء وإغراء كل نواب أو راجا بالاستقلال والانفصال عن السلطنة التيمورية فتمزقت المملكة إلى ممالك صغيرة، ثم أغروا كل أمير بآخر يطلب قهره والتغلب على ملكه فصارت الأراضي الهندية الواسعة ميادين للقتال واضطر كل نواب أو راجا إلى المال والجنود ليدافع بها عن حقه أو يتغلب بها على عدوّه، فعند ذلك تقدم الإنجليز بسعة الصدر وانبساط النفس ومدّوا أيديهم لمساعدة كل من المتنازعين وبسطوا لهم إحدى الراحتين ببدر الذهب وقبضوا بالأخرى على سيف الغلب. بدأوا قبل كل عمل بتنفير أولئك الملوك الصغار من عساكرهم الأهلية ورموها بالضعف والجبن والخيانة والاختلال ثم أخذوا في تعظيم شأن جيوشهم الانجليزية وقوادها وما هم عليه من القوة والبسالة والنظام حتى اقتنع كل نواب أو راجا بأنّ لا ناصر له على مغالبه إلاّ بالجنود الانجليزية، فأقبل الانجليز على أولئك السذّج يضمون لكلٍّ صيانة ملكه وفوزه بالتغلّب على غيره بجنود منتظمة تحت قيادة قواد من الانجليز ويكون بعض الجنود من الهنديين وبعضها من البريطانيين وما على الحاكم إلاّ أن يؤدي نفقتها، ثم خلبوا عقول أولئك الأمراء بدهائهم وبهرجة وعودهم ولين مقالهم حتى أرضوهم بأنّ يكون على القرب من عاصمة كل حاكم فرقة من العساكر لتدفع شر بعضهم عن بعض، وصار الإنجليز بذلك أولياء المتباغضين، وسموا كل فرقة من تلك الجنود باسم يلائم مشرب الحكومة التي أعدوها للحماية عنها، ففرقة سموها (عمرية) وأخرى سموها (جعفرية) وغيرها سموها (كشتية) إرضاءً لأهل السنة والشيعة والوثنيين» (1: 329).

4. الاستحواذ على الأراضي وأملاك الناس

«لما فرغت خزائن الحكام وقصرت بهم الثروة عن أداء النفقات العسكرية فتح الإنجليز خزائنهم

وتساهلوا مع أولئك الحكام في القرض وأظهروا غاية السماحة، فبعضهم يقرضون بفائدة قليلة وبعضهم بدون فائدة وينتظرون به الميسرة حتى ظن كل أمير أن الله قد أمده بأعوان من السماء، وبعد مضي زمان كانوا يومئون إلى طلب ديونهم بغاية الرفق ويشيرون إلى المطالبة بنفقات العساكر مع نهاية اللطف، فإذا عجز الأمير عن الأداء قالوا إنا نعلم أن وفاء الديون والقيام بنفقات الجنود يصعب عليكم ونحن ننصحكم أن تفوضوا إلينا العمل في قطعة كذا من الأرض نستغلها ونستوفي منها ديوننا من غلاتها على الجيوش التي أقمناها لكم ثم الأرض أرضكم نردها إليكم عند الاستيفاء والاستغناء وإنما نحن خادمون لكم. فيضعون أيديهم على غضروات الأراضي وفيحائها، وفي أثناء استغلالها يؤسسون بها قلاعاً حصينة وحصوناً منيعة كما يفعلون ذلك في ثكن عساكرهم على أبواب العواصم الهندية، وفي خلال هذا يفتحون للأمراء أبواباً من الإسراف والتبذير ويقرضونهم ويقتضون قرضهم بالقيام على أراض أخرى يضمونها إلى الأولى ثم يحضون نار العداوة بين الحكام لتنشب بينهم حروب فيتداخلون في أمر الصلح فيجبرون أحد المتحاربين على التنازل للآخر عن جزء من أملاكه ليتنازل لهم الثاني عن قطعة من أراضيه وهم في جميع أعمالهم موسومون بالخادم الصادق والناصح الأمين لكل من المتغالبين.

وبعد هذا فلهم شؤون لا يهملونها في إيقاع الشقاق بين سائر الأهالي لتضعف قوة الوحدة الداخلية ويخرب بعضهم بيوت بعض، حتى إذا بلغ السير نهايته واضمحلت جميع القوى من الحاكم والمحكوم وغلبت الأيدي فلا يستطيع أحد حراكاً، ساقوا الحاكم إلى المجزرة بسيوف تلك العساكر التي كانت حامية له واقية لبلاده. وكانت تشحذ لجز عنقه من سنين طويلة وينفق على صقالها من ماله ثم خلفوه على ملكه وكانوا يميلون بقوتهم إلى أحد أعضاء العائلة المالكة ليطلب الملك فيخلعون المالك ويولون الطالب على شريطة أن يقطعهم أرضاً أو يمنحهم امتيازاً فيحولون الملك من الأب للابن ومن الأخ لأخيه ومن العم لابن أخيه وفي الكل هم الرابحون» (1: 329 ـ 330).

وهناك حيلة أخرى استخدموها للاستحواذ على الأراضي يشرحها السيد بقوله:

«أراد الإنجليز أن لا يكون لغيرهم يد على ملك واسع فيما تحت سلطتهم، فضربوا على أرباب الاقطاعات رسوماً زائدة يؤدونها عن أراضيهم في أوقات محدودة، ثم وضعوا في قانون الزراعة أنّه لا يجوز للمالك أن يقيم الدعوى على مزارعيه إذا تأخروا عن تأدية ما شرط عليهم إلاّ بعد مُضيّ ثلاث سنوات من وقوع موضوع الدعوى، وإذا خان المزارعون أو أهملوا في أعمالهم أو استأثروا

بمحصولات الزراعة فلا يمكن لصاحب الملك أن يخاصمهم في مجالس القضاء إلاّ بعد مضي تلك المدة، إلاّ أنّه يؤدي ما عليه للحكومة في أوقاته رغم أنفه وإن لم يؤد إليه العاملون له شيئاً. وفي قانون المرافعات عندهم أنّه إذا مضى على موضوع الدعوى ثلاث سنوات لم تحصل في أثنائها إقامة الدعوى فلا تسمع. فهذا يحمل العاملين في الزراعة على الإضرار بأرباب الأملاك ولا سبيل لهؤلاء إلى استخلاص حقوقهم من أولئك، والحكومة لا تترك من فريضتها شيئاً ولا تتساهل في طلب أدائها بوجه فيضطر الملاك للتنازل عن أراضيهم للحكومة الإنجليزية (العادلة)» (1: 352).

5. اتخاذ سياسة (فرّق تسد): حيث قاموا بإلقاء الخلاف الديني والمذهبي والطائفي بين كل من المسلمين والهنود، وكذلك بين المسلمين أنفسهم والهنود أنفسهم (6: 158).

6. استصغار الهنود واحتقارهم حيث كانوا يتعاظمون عليهم في المجالس، كانوا عندما يريدون أن يأخذوا الضرائب هيئوا مكاناً مرتفعاً عن الأرض فيضعون الكراسي هناك للسادة الإنجليز، ويجلس الهنود في منخفض من الارض (1: 454).

7. وأخيراً دعم الدهريين والملحدين والطبيعيين من المسلمين لتضعيف الناس عن مبادئ دينهم وإبعادهم عنه (1: 108)، كما دعموا السيد أحمد خان الهندي المستغرب تماماً لفتح جامعة ونشر الكتب والصحف التي تروّج للعلمانية والدهرية آنذاك (1: 445ـ 446).

وقد أحلّت هذه السياسات بالبلاد الهندية الدمار والفقر وتشتت الكلمة، وبهذا تمكنت من بسط سيطرتها لعدّة عقود.

6. مصر

قد أولى السيد جمال الدين لمصر اهتماماً كبيراً إذ كانت بوابة الإسلام آنذاك ولبريطانيا فيها مطامع كثيرة، ونحن لا نريد هنا الخوض في تاريخ مصر إبان الاحتلال البريطاني، بل ما يهمّنا هو تسليط الضوء على قراءة السيد لمجمل سياسة بريطانيا تجاه مصر وكشف أهدافها ومخططاتها.

يرى السيد أنّ السبب الرئيسي لاحتلال مصر إنما هو إحكام السيطرة على الهند، حيث حاولوا السيطرة على جميع الطرق الاستراتيجية المؤدية إلى الهند، لبعد المسافات بينهم وبين الهند، فبدأوا بتطبيق مخططهم خطوة خطوة، وبما أنّ مصر تعد بوابة الشرق آنذاك ـ سيما بالنسبة إلى الدول الإسلامية ـ أصبحت محط أطماعهم.

طبعاً يشير السيد إلى الخلاف الموجود بين ساسة بريطانيا لكيفية العمل في مصر، فكان رأي

شريحة منهم الاستيلاء التام وإعلان السيادة على مصر، لكن ذهب البعض الآخر إلى إرسال العساكر ثم إخراجهم بعد تحقق مآربهم، وهذه الثنائية في الرأي بقيت مستمرة طوال فترة الاحتلال البريطاني، وكانت تشتد عند الإخفاقات السياسية والعسكرية (1: 99، 303).

يصوّر السيد هذا المشهد المحتدم بقوله: «اشتدت خطوب المسائل المصرية، واشتبهت مناهجها، وعظمت أخطارها، والتبست وجوهها على ذوي الشؤون وأرباب المصالح فيها حتى على السياسيين من رجال حكومة إنجلترا، كل يتصور غاية ويطلب حظاً يناله، وقد شد رحاله للوصول إليه ولكن ضل أعلام الجادة، وتاه في مجاهيل، وليل المشكلات مظلم، وديجورها مدلهم، وتعاكست مذاهب السالكين، هذا يشرّق والآخر يغرّب، وكل في وحشة يطلب المعين ويخاف العادي، وكلما فرح لنبأ رمي بسهمه من الجزع لا يدري أصاب خصماً أو قتل منجداً» (1: 257ـ 258).

لكن مع هذا التذبذب، تبقى السياسات الكبرى هي ذاتها سارية في جميع الأقطار، فليست سياسة بريطانيا في مصر ببدعٍ من سياستها في الهند، والأحزاب رغم اختلافها تتّحد في تحقيق مصالح الدولة الفخيمة راعية العدالة! يقول السيد بهذا الصدد: «انظر إلى الحزب الحر في الحكومة الإنكليزية كيف كانوا يحامون عن حرية الأمم، ويحثّون الدول على إطلاق رق العبودية عن الشعوب... ولما آل الأمر إليهم وأخذوا زمام الحكم بأيديهم، ما حرّروا بلاداً، ولا أعتقوا عباداً ولا أطلقوا رقاباً، بل صاروا على الأمم أشد من الحزب المحافظ» (6: 120).

وفيما يلي يشير السيد إلى أهم معالم سياسة بريطانيا في مصر للسيطرة التامة عليها:

1. إظهار المحبة والود والخدمة، حيث أن بريطانيا: «لا تسلك في فتوحاتها إلاّ مسلك الوداد، حتى إنها قلّ ما تملّكت بلداً بالقوة القاهرة، وإنّ الشر لا يأتي إلاّ من معاهداتها. أليست هي التي أزالت السلطنة التيمورية التي كانت منبثة في جميع أرجاء الهند بمداخلاتها الودادية ومواعيدها المؤكدة؟... فاحذروا يا أهل الديار النيلية من أن يحلّ ببلادكم ما حلّ بغيرها» (6: 108).

«هي تدخل البلد الذي تطمع به تحت كل الأشكال الأكثر مجاملة، وكل المظاهر الأكثر مودة، هناك تنحاز أحياناً إلى جانب الأمير ضد الشعب، وأحياناً إلى جانب الشعب ضد الأمير...» (6: 68).

2. طرد العساكر المصرية الوطنية ومحاولة استبدالهم بغيرهم على أن تكون القيادة بيد الإنكليز، ثم محاولة طرد هؤلاء الجدد واستبدالهم بجنود بريطانيين، تعلّلاً بفساد أخلاق المصريين وعدم أهليتهم للخدمة النظامية، وعجزهم عن القيام بوظائف الضبط وصيانة الراحة (1: 327، 483).

3. غلّ أيدي الحكومة والتضييق عليها: «أمّا في مصر فقد أظهرت مقاصدها لأول خطوة، باكورة أعمالها بعد دخول تلك البلاد غلّ أيدي الحكومة ومعارضتها في جميع أعمالها وصدّها عن تعاطي شؤونها» (1: 289).

4. تحريض الشعب ضد الحكومة لإفساد الأمر وعدم توحيد كلمة المصريين (6: 121).

5. إخضاع العلماء والتصرف في الأوقاف، حيث حاكت بريطانيا مسرحية لتحقيق هدفها هذا، أنّها قصفت بعض المدن المصرية عام 1882م بلا جرم أو أي سبب آخر، فوقع تعويض المتضررين على عاتق الحكومة المصرية، لكن بما أن الخزينة فارغة، اقترح الإنكليز أن يدفعوا قرضاً للخزينة المصرية لإعطاء التعويض على شرط أن تكون الاوقاف العمومية كافلة للقرض وفوائده، وتكون إدارة الأوقاف في تصرّف رجال من الإنجليز (1: 465).

6. التسلط على الموارد المالية للبلاد من خلال الضغط على الحكومة المصرية لإعلان الإفلاس وإشهار العجز عن القيام بنفقات الحكومة، ليجدوا في ذلك وسيلة لتقرير حمايتهم على القطر المصري وتخفيض فائدة الدين والاستبداد بشؤون المملكة (1: 442).

7. إحداث الفتن الداخلية والصراع بين القوميات المختلفة، ليجدوا مبرراً لطول بقائهم هناك (1: 314).

8. تغرير الأهالي ليطلبوا الحماية الرسمية الإنجليزية لضمان طول بقائهم هناك بحجة حماية حلفائهم (1: 337).

9. الدعوة إلى إقامة مؤتمر دولي بشأن مصر وحصر المناقشة فيه بما يخصّ الشأن المالي لتحكم بريطانيا سيطرتها بشكل أكبر، لكن باقي الدول عارضتها وطلبت أن يكون المؤتمر عاماً بما يخص مصر سياسياً، وإدارياً، ومالياً، وعسكرياً، هذا الخلاف بين الدول صاحبة المصالح المتضاربة أدى إلى إفشال المؤتمر وإحباط مخطط بريطانيا.

هذه وغيرها كانت أهم معالم سياسة بريطانيا في مصر لإحكام السيطرة عليها، ولم تنتج سوى الويل والدمار لأهل مصر إذ أصبحت «ببركة العدل الإنجليزي وحسن الإدارة البريطانية أرض الفتن، ومجالات الحروب، ومضارب الخلل والفساد... كسدت أسواق التجارة، وغلّت أيدي الزارعين عن العمل في الفلاحة بفقد الأمن وعموم الاضطراب، وامتنعت الأرض عن الإنبات بإهمال الأعمال العامة واستولى الفقر... ومع كل هذا ترى الإنجليز لا تأخذهم ريبة في أنهم عادلون قوامون بالقسط، وإنّ حلولهم في أيّ قطر وسلطتهم على أيّ شعب مقرونة بالسعادة والرفاهة والأمن والراحة» (1: 384).

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

نصّان تاريخيّان في القيم الأخلاقية

«قيمة الصداقة» لـ أبي علي مسكويه

«تقلّب القيم» لـ جان جوزف غو

في "نصوص مستعادة" لهذا العدد من "الاستغراب" اصطفينا النصين التاليين:

الأول: لفيلسوف الأخلاق المسلم أبو علي مسكويه (932 - 1030)، وفيه يتحدث عن قيمة الصداقة في معرض كتابه الأشهر "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق".

والثاني: للمفكّر الفرنسي المعاصر جان جوزف غو، وفيه يُقارب نشوء القيم في أزمنة الحداثة، والأسباب التي تؤدي إلى تقلّبها وتبدّلها تبعاً لعوامل الزمان والمكان، فضلاً عن التحوّلات السوسيولوجيّة والأيديولوجيّة للدول والحضارات.

أهمية هذين النصّين، على الرغم من تباين المسافة الزمنيّة الفاصلة بينهما، إلاّ أنهما ينتسبان إلى خزانة النصوص الإنسانيّة التأسيسيّة في علم الأخلاق، سواء تلك التي تتميّز في حضورها داخل التراث العربي الإسلامي، أو التي تأخذ مكانتها الراهنة في علم الأخلاق الغربي.

المحرر

قيمة الصداقة

أن تكون فاضلاً أنّى تبدّلت الأحوال

أبو علي أحمد بن محمد مسكويه[*]

يقول أرسطو طاليس: «إن الإنسان محتاج إلى الصديق عن حسن الحال وعند سوء الحال، فعند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء، وعند حسن الحال يحتاج إلى المؤانسة وإلى من يُحسن إليه. ولعمري أن المِلك العظيم يحتاج إلى من يصطنعه ويضع إحسانه عنده، كما أنّ الفقير من الناس يحتاج إلى صديق يصطنعه ويضع إحسانه عنده المعروف».

قال: «ومن أجل فضيلة الصداقة يشارك الناس بعضهم بعضاً ويتعاشرون عُشْرَةً جميلةً، ويجتمعون في الرياضيات والصيد والدعوات»، وأما سقراطيس، فإنّه قال بهذه الألفاظ:

" أني لأكثر التعجب ممن يعلّم أولاده أخبار الملوك ووقائع بعضهم ببعض، وذكر الحروب والضغائن ومن انتقم أو وثب على صاحبه، ولا يخطر ببالهم أمر المودة وأحاديث الألفة وما يحصل من الخيرات العامة لجميع الناس بالمحبة والأنس، وإنه لا يستيطع أحد من الناس أن يعيش بغير المودّة وإنْ مالت إليه الدنيا بجميع رغائبها، فإنّ ظن أحد أن أمر المودة صغير من ظن ذلك، وإن قدر أنّه موجود بيسير الخطب يدرك بالهُوينا فما أصبعه وما أعسر وجود صداقة يوثق بها عند البلوى»!

❊ ـ هذا النص مستلّ من كتاب فيلسوف الأخلاق المسلم مسكويه (المتوفى 421هـ) تهذيب وهو المعروف تحت عنوان: "الأخلاق وتطهير الأعراق"، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل بيروت، 2001.

أمّا أراء سقراط فهي:

- على الإنسان أن يعرف نفسه، فمتى عرف نفسه، عرف ماهيته.
- متى عرف نفسه آمن بالخير ورفض الشرّ.
- الفضيلة علمٌ، والرذيلة جهلٌ.
- القوانين العادلة من صنع العقل، وهي صورة عن قوانين رسمتها الآلهة في قلوب البشر.
- يرفض سقراط ما نُسب إلى الآلهة من شهوات وخصومات، فالآلهة يرعوننا ويسهرون علينا.
- الدين هو حلول العدالة الإلهية في ضميرنا.

يبدو سقراط «من أضخم ممثّلي العقل البشري، والمؤسس الأول لعلم الأخلاق على حد قول إميل بوترو «E.Boutroux» في كتابه الشهير: سقراط مؤسس علم الأخلاق، الصادر في باريس "Paris" عام 1897م".

(انظر: الموسوعة الميسر في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص 291 – 293، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2000م).

ثم قال: «لكني أعتقد أن قدر المودّة وخطرها عندي أعظم من جميع ذهب كُنوز قارون ومن ذخائر الملوك، ومن جميع ما يتنافس فيه أهل الأرض من الجواهر وما تحويه الدنيا براً وبحراً، وما يتقبّلون فيه من سائر الأمتعة والأثاث، ولا يعدل جميع ذلك ما اخترته لنفسي من فضيلة المودة»[1].

وذلك أنّ جميع ما أحصيته لا ينفع صاحبه إذا حلّت به لوعة مصيبة في صديقه، وفهم من الصديق ههنا أنّه آخر هُو أنت، سواء كان أخاً من نسب أو غريباً أو ولداً أو والداً، ولا يقوم له جميع ما في الأرض مقام صديق يثق به في مُهم يساعده عليه، وسعادة عاجلة أو آجلة تتم له، فطوبى لمن أُوتي هذه النِعمة العظيمة وهو في خلة السلطان وأعظم طوبى لمن أوتيه من سلطان، وذلك أنّ من باشر أمور الرَعيّة وأراد أنْ يعرف أحوالهم، وينظر في أمورهم حق النظر، لن يكيفه أذنان ولا عينان ولا قلب واحد، فإنّ وجد إخواناً ذوي ثقة وجد بهم عُيوناً وآذاناً وقلوباً كأنها بأجمعها له، فقربت عليه أطرافه واطلع من أدنى أمره على أقصاه، ورأى الغائب بصورة الشاهد فأنى توجد هذه الفضيلة إلاّ عند الصديق، وكيف يطمع فيها عند غير الرفيق الشفيق؟

كيف يُختار الصديق

وإذ قد عرفنا هذه النعمة الجليلة الخطيرة فيجب علينا أن ننظر كيف نقتنيها ومن أين نطلبها، وإذا حصلت لنا كيف نحتفظ بها لئلاّ يُصيبنا فيها ما أصاب الرجل الذي ضُرب به المثل، حين طلب شاة سمينة فوجدها وارمة فاغتر بها وظن الورم سمناً، فأخذه الشاعر فقال:

أُعِيذُها نَظَرَتِ منْــكَ صــــادِقَةٍ   أن تحسب الشَّحْمَ فيمن شَحمُه وَرَمُ

لا سيّما وقد علمنا أن الإنسان من بين الحيوان يتصنّع حتى يُظهر للناس منه ما لا حقيقة له، فيبذل ماله وهو بخيل ليقل هو جواد، ويقدم في بعض المواطن على بعض المخاوف ليقال هو شجاع.

وأما سائر الحيوان فإنّ أخلاقها ظاهرة للناس من أوّل الأمر لا يتصنّع فيها، وكذلك يكون حال من لا يعرف الحشائش والنبات، فإنّها تشتبه في عينه حتى ربما تناول منها شيئاً وهو يظنه حلواً. فإذا طعمه وجده مراً، وربما ظنه غذاء فيكون سمّاً، فينبغي لنا أنْ نحذر ركوب الخطر في تحصيل هذه النعمة الجليلة، حتى لا نقع في مودّة المُموِّهين الخدّاعين الذين يتصوّرون لنا بصورة الفضلاء الأخيار، فإذا حصّلونا في شباكهم افترسونا كما تفترس السباع أكيلتها[2].

---

[1]ـ هذا الكلام ليس لسقراط كما نكر مسكويه، بل هو كلام الفيلسوف والمدرس البياني اليوناني وأحد مشاهير مفسري أرسطو طاليس، ثامسطيوس.

[2] - الأسد معروفٌ بصيده للفريسة، حيثُ يسمى «ملك الغابة» وهو الأقوى كما هو معروف، يشير علماء الحيوان: بأنّ الأسد إذا شبع من الطعام، وَوضعت أمامه غزال، لا يأكلها أبداً، لأنّه شبع!، لكن هل الإنسان يشبعه شيء، هل يقتنع بشيء معيّن!!؟

شروط اتخاذ الصديق

والطريق إلى السلامة من هذا الخطر بحسب ما أخذناه عن سقراطيس: إذا أردنا أن نستفيد صديقاً أن نسأل عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع إخوته وعشيرته، فإنّ كان صالحاً معهم فارجُ الصلاح منه، وإلاّ فابعد منه وإيّاك وإيّاه. قال: ثم اعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه قيلك، فأضفها إلى سيرته مع إخوته وآبائه ثم تتبع في شكر من يجب عليه شكره أو كفره النعمة، ولست أعني بالشكر المكافأة التي ربما عجز عنها بالفعل، ولكن ربما عطل نيته في الشكر فلا يكافئ بما يستطيع وبما يقدر عليه، يغتنم الجميل الذي يسدى إليه ويراه حقاً له أو يتكاسل عن شكره باللسان. وليس أحدٌ يتعذّر عليه نشر النعمة التي تتولاه والثناء على صاحبها والاعتداد له بها، وليس شيء أشد احتياجاً للنقم من الكفر، وحسبك ما أعده الله لكافر نعمته من النقم مع تعاليه عن الاستضرار بالكافر. ولا شيء مع استغنائه عن الشكر فتعرف هذا الخلق ممن تريد مؤاخاته.

واحذر أنْ تبتلى بالكفر للنعم المستحقر لأيادي الإخوان وإحسان السلطان.

ثم انظر إلى ميله إلى الرّاحات وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب، فإنَّ هذا خلق رديء ويتبعه الميل إلى اللذات، فيكون سبباً للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق. ثم انظر نظراً شافياً في محبته للذهب والفضة واستهانته بجمعهما وحرصه عليهما، فإنَّ كثيراً من المتعاشرين يتظاهرون بالمحبّة ويتهادون ويتناصحون، فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هرَّ [1] بعضهم على بعض هرير الكلاب، وخرجوا إلى ضروب العداوة.

ثم انظر في محبته للرئاسة والتفريط، فإنّ من أحب الغلبة الترؤس وإن يفرط لا ينصفك في المودّة ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك ويحمله الخيلاء والتيه على الاستهانة بأصدقائه وطلب الترفع عليهم. وليس تتم مع ذلك مودة ولا غبطة، ولا بد من أن تؤول الحال بينهم إلى العداوة والأحقاد والأضغان الكثيرة.

ثم انظر هل هو ممن يستهزئ بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحيك، فإنّ كان كذلك فما أشغله عن مساعدات إخوانه ومواساتهم، وما أشد هُربَه عن مكافأة بإحسان واحتمال النصب ودخول تحت جميل فيه مشقة، فإنّ وجدته بريئاً من هذا الخلال فلتحتفظ عليه ولترغب فيه، ولتكتف بواحد إنّ وجد فإنّ الكمال عزيز.

[1] - يقال: فلأن هرُّه الناس، أي: كرهوا منظره ومعاملته. وفي وجه السائل: عبس وصوت كما يهرُّ الكلب. هريرُ الكلاب: صوت دون نباح، الكلب إذا كشّر عن أنيابه.

وأيضاً فإنَّ من كثر أصداقاؤه لم يَفِ بحقوقهم، واضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه، وربما ترادفت عليه أحوال متضادّة، أعني أن تدعوه مساعدة صديق إلى أن يسر بسروره ومساعدة آخر إلى أن يغتّمَّ بغمّه، وأن يسعى بسعي واحد ويقعد بقعود آخر مع أحوال تشبه هذه كثيرة مختلفة. ولا ينبغي أنْ يحملك ما حضضتك عليه من طلب الفضائل ممن تصادقه على تتبع صغار عيوبه، فتصير بذلك إلى أن لا يسلم لك أحد فتبقى خلواً من الصديق، بل يجب أنْ تغضي عن المعايب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها البشر، وتنظر ما تجده في نفسك من عيب فتحتمل مثله من غيرك. واحذر عداوة من صادقته أو خاللته أو خالطته مخالطة الصديق، اسمع قول الشاعر[1]:

عَدُوُّك من صَدِيقكَ مستفادٌ — فَلا تَستــكثرنَّ من الصِّحابِ

فإنَّ الـــدّاءَ أكــثر مــا تراهُ — يكونُ من الطعــام أو الشــرابِ[2]

ولذلك يجب عليك متى حَصل لك أنْ تكثر مراعاتِه وتبالغ في تفقّده، ولا تستهين باليسير من حقّه عند مُهم يعرض له أو حادث يحدث به فأمّا في أوقات الرخاء فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب، وإن تظهر له في عينك وحركاتك وفي هشاشتك وارتياحك، عند مشاهدته إيّاك، ما يزداد به في كلّ يوم وكلّ حال ثقة بمودتك وسكوناً إلى غيبك، ويرى السرور في جميع أعضائك التي يظهر السرور فيها إذا لقيك، فإنَّ التحفي[3] الشديد عن طلعة الصديق لا يخفي، وسرور الشكل بالشكل أمر غير مشكل، ثم ينبغي أن تفعل مثل ذلك بمن تعلم أنّه يؤثره ويحبّه من صديق أو ولد تابع أو حاشية، وتثني عليهم من غير إسراف يخرج بك إلى المـَلَق[4] الذي يمقتك عليه، ويظهر له منك تكلف فيه، وإنما يتمُّ لكَ ذلك إذا توخّيت الصِدق في كل ما تثني به عليه.

---

[1] - ديوان ابن الروّمي (علي بن العباس بن جُريح المتوفى سنة 284هـ) ضبط وتقديم: الدكتور عُمر فاروق الطبّاع – ج1،ص296، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 2000م).

[2] - ينصح الشاعر بعد الإكثار من الأصحاب ويشرح لاحقاً بسبب ذلك، ويقول: إنّ أكثر العلل مصدرها من الغذا – ويكمل القصيدة:

وإذا انقلب الصديق غَداً عدوًّا — مُبيناً والأمورُ إلى انقلاب

ولو كانَ الكثيرُ يطيبُ كانت — مُصاحبة الكثير من الصوابِ

ولكن ما قَلَّ ما استكثرتَ إلاّ — سَقَطت على ذئابٍ في ثيابِ

فدَعْ عنكَ الكثير فكم كثير — يُعافُ، وكم قليلٍ مُستطابِ

ما اللُّجَجُ المِلاحُ بمرويات — وتَلْقى الرّيّ في النُّطَفِ العِذابِ

3 ـ التحفي: المبالغة في إكرام الصديق وملاطفته.

[4] - الملق بالتحريك: الود واللطف الشديدان، حيث يخرج عن المدح والثناء ويصل إلى حالة التملّق.

والزم هذه الطريقة حتى لا يقع منك توان فيها بوجه من الوجوه وفي حال من الأحوال، فإنَّ ذلك يجلب المحبة الخالصة ويكسب الثقة التامّة، ويفيدك محبة الغرباء ومن لا معرفة لك به. وكما أن الحَمام إذا ألف بيوتنا وأنس لمجالسنا وطاف بها يجلب لنا أشكاله وأمثاله[1]، فكذلك حال الإنسان إذا عرفنا واختلط بنا اختلاط الراغب فينا الآنس بنا، بل يزيد على الحيوان غير الناطق بحسن الوصف وجميل الثناء ونشر المحاسن.

واعلم أن مشاركة الصديق في السّراء إذا كنت فيها وإن كانت واجبة عليك حتى لا تستأثرها ولا تختصّ بشيء منها، فإنّ مشاركته في الضرّاء أوجب، وموقعها عنده أعظم. وانظر عند ذلك إنّ أصابته نكبة أو لحقته مصيبة أو عثر به الدهر، كيف تكون مواساتك له بنفسك ومالك، وكيف يظهر له تفقّدك ومراعاتك. ولا تنتظرن به أنْ يسألك تصريحاً أو تعريضاً بل اطلع على قلبه واسبق إلى ما في نفسه وشاركه في مضَضٍّ[2] ما لحقه عنه. وإن بلغت مرتبة من السلطان والغنى فاغمس إخوانك فيها[3] من غير امتنان ولا تطاول، وإنْ رأيت من بعضهم نُبُوّاً[4] عنك، أو أنّ نقصاً مما عهدته فداخله زيادة مداخلة، اختلط به واجتذبه إليك، فإنّك إنّ أنفت من ذلك أو تداخلك شيء من الكبر والصلف عليهم، انتقص حبل المودة وانتكثت قوّته، ومع ذلك فلست تأمن أن يزلوا عنك فتستحي منهم وتضطر إلى قطيعتهم حتى لا تنظر إليهم، ثم حافظ على هذه الشروط بالمداومة عليها لتبقى المودة على حال واحدة.

مراعاة الصديق:

وليس هذا الشرط خاصاً بالمودّة، بل هو مطرد في كلِّ ما يخصّك، أعني مركوبك وملبوسك ومنزلك متى لم تراعها مراعاة متّصلة فسدت وانتقضت، فإذا كانت صورة حائطك وسطوحك كذلك، ومتى غفلت أو توانيت لم تأمن تقوّضه وتهدّمه، فكيف ترى أن تجفو من ترجوه لكل خير وتنتظر مشاركته في السرّاء والضرّاء؟ ومع ذلك فإنّ ضرر تلك يختص بك بمنفعة واحدة. وأمّا صديقك فوجوه الضّرر التي تدخل عليك بجفائه وانتقاض مودته كثيرة عظيمة، وذلك أنّه ينقلب عدواً وتتحوّل منافعه مضار، فلا تأمن غوائله وعدوانه مع عدمك الرغائب والمنافع به، وينقطعُ

[1] - كما في المثل المشهور: إنّ الطيورَ على أشكالها تقعُ.
(المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص998 (فرائد الأدب)، دار المشرق، بيروت، 1988م).
[2] - المضض: وجع المصيبة.
[3] - أي: شاركهُمْ معك.
[4] - نُبُوّاً: أي تجافى وتباعد.

رجاؤك في ما لا تجد له خلفاً عنه عوضاً ولا يسد مسدّه شيء، وإذا راعيت شروطه وحافظت عليها بالمداومة أمنت جميع ذلك، ثم احذر المراء معه خاصة وإن كان واجباً أن تحذره مع كل أحد، فإنَّ مماراة الصديق تقتلع المودة من أصلها، ل أنّها سبب الاختلاف، والاختلاف سبب التباين الذي هربنا منه إلى ضده وقبّحنا أثره، واخترنا عليه الإلفة التي طلبناها وأثنينا عليها، وقلنا أن الله عز وجل دعا إليها بالشريعة القويمة.

وإنيّ لأعرف من يؤثر المِراء ويزعم أنّه يقدح خاطره ويشحذ ذهنه ويثير شُكُوكه، فهو يتعمّد في المحافل التي تجمع رُؤساء أهل النظر، ومتعاطي العلوم مُماراة صديقه، ويخرج في كلامه معه إلى ألفاظ الجهّال من العامة وسقاطهم، ليزيد في خَجل صديقه وليظهر انقاطعه وتبلّجه، وليس يفعل ذلك عند خَلْوته به ومذكراته له، وإنما يفعله حيث يظن به أنّه أدق نظراً أو أحْضر حُجّة وأغزر علماً وأحد قريحة[1].

فما كنت أشبهه إلاّ بأهل البغي وجبابرة أصحاب الأموال والمتشبّهين بهم من أهل البِدع، فإنَّ هؤلاء يستحقر بعضهم بعضاً، ولا يزال يصغّر بصاحبه ويزري على مروءته ويتطلّب عيوبه ويتتبّع عثراته، ويبالغ كل واحد في ما يقدر عليه من إساءة صاحبه حتى يؤدّي بهم الحال إلى العداوة التامّة التي يكون معها السِعاية وإزالة النعم، وتجاوز ذلك إلى سَفك الدّم وأنواع الشرور فكيف يثبت مع المِراء محبّة أو يُرجى له إلفة؟

ثم احذر في صديقك إنّ كنت متحققاً بعلم أو متحلّياً بأدب أنْ تَبخل عليه بذلك الفن، أو يرى فيك أنك تحب الاستبداد دونه والاستئثار عليه، فإنَّ أهل العلم لا يرى بعضهم في بعض ما يراه الدنيا بينهم، وذلك أنّ متاع الدنيا قليل[2]. فإذا تزاحم عليه قوم ثلم بعضهم حال بعضه، ونقض حظ كل واحد من حظ الآخر. فأمّا العلم فإنّه بالضّد وليس أحد ينقص منه ما يأخذه غيره منه، بل

[1] - أظنُّ - والله الأعلم - أن مسكويه هنا يقصد ابن سينا. وإذا صحّ قول البيهقي في تتمّة صوان الحكمة بأنّ ابن سينا « كان مُهَجّناً مُؤذياً» وحادثة «الجوزة» المعروفة بين ابن سينا ومسكويه - في بلاط الخوارزم - التي مرّ ذكرها في المقدمة، يبدو أن هذا الاحتمال يكون قوياً في ذلك. وكذلك نشاهد من خلال ثنايا كتاب «النجاة» لابن سينا، حيث يصف الفيلسوف أبو الحسن العامري بـ «فَدْم» أي: أحمق. مما يقوّي هذا الاحتمال.

انظر: النجاة، ابن سينا، ص444، طبعة مصر، 1331 هـ.

[2] - إشارة إلى الآية 77 من سورة النساء: «... قل متاع الدُنيا قليلٌ والآخرةُ خيرٌ لمن اتقى ولا تُظلمونَ فتيلًا»، والآية 38 من سورة التوبة ((... فما متاعُ الحياةِ الدُنيا في الآخرة إلاّ قليلٌ)).

يزكو على النفقة ويربو مع الصدقة، ويزيد على الإنفاق وكثرة الخَرج[1]، فإذا بخل صاحب علم بعلمه فإنّما ذلك لأحوال فيه كلّها قَبيحة، وهي أنّه: إما أنْ يكون قليل البضاعة منه فهو يخاف أن يفنى ما عنده، أو يرد عليه ما لا يعرفه فيزول تشرفه عند الجهّال، وإمّا أنْ يكون حسوداً والحسود بعيد من كل فضيلة لا يودّه أحد.

وإني لأعرف من لا يرضى بأنّ يبخل بعلم نفسه حتى يبخل بعلم غيره ويكثر عَتَبه وسَخَطه على من يفيد غيره من التلامذة المستحقّين لفائدة العلم، وأكثر ما يتوصل إلى أخذ الكُتب من أصحابهم ثم يمنعهم منها. وهذا خلق لا تبقى معه مودّة بل يجلب إلى صاحبه عداوات لا يحسبها، ويحسم أطماع أصدقائه من صداقته.

ثم احذر أن تبسط[2] إلى أصحابك ومن يخلو بك من أتباعه أو تحمل أحداً منهم على ذكر شيء في نفسه، ولا ترخص في عيب شيء يتصل به فضلاً عن عيبه، ولا يطمعن أحدٌ في ذلك من أولي أسبابك والمتّصلين بك جداً ولا هزلاً، وكيف تحتمل ذلك فيه وأنت عينه وقلبه وخليفته على الناس كلّهم؟ بل أنت هو فإنَّه إنْ بلغه شيء مما حذرتك منه لم يشك أنّ ذلك كان عن رأيك وَهَواك، فينقلب عدوّاً وينفر عنك نفور الضد، فإنّ عَرفت مِنه أنت عيباً فوافقه عليه موافقة لطيفة ليس فيها غِلظة، فإنّ الطبيب الرقيق ربمّا بلغ بالدّاء اللطيف ما يبلغه غيره بالشق والفطع والكي، بل ربما توصل بالغذاء إلى الشفاء واكتفى به عن المعالجة بالدواء.

ولستُ أُحبّ أن تغضي عمّا تعرفه في صديقك، وأن تترك موافقته عليه بهذا الضَرب من الموافقة. فإنَّ ذلك خِيانة مِنك ومسامحة في ما يعودُ ضرره عليه وليس مِن حقِّ الصديق أنْ يعرف ويبذل لعيون الأضداد حتى يُعيبوه ويثلبوه. ثم احذر النميمة وسماعها، وذلك أن الأشرار يدخلون بين الأخيار في صورة النُصحاء. فيوهمونهم النصيحة، وينقلون إليهم في عرض الأحاديث اللذيذة أخبار محرفة مُموّهة، حتى إذا تجاسروا عليهم بالحديث المختلق يُصرّحون لهم بما يفسد موادتهم، ويشوّه وجوه أصدقائهم إلى أنْ يبغض بعضهم بعضاً، وللقدماء في هذا المعنى كتب مؤلفة يحذرون فيها من النميمة، ويشبّهون صورة النمّام بمن يحك بأظافره أصول

[1] - يقال: العبد يُؤدي خَرْجَه، أي: غلتّه. والرعيّة تؤدي إلى الأمير الخراج، والخرجُ أيضاً من السحاب، وجمعُه خُرُجٌ، وقيل: الخَراجُ بالضّمان. أي: ما يخرجُ مِن مال البائع فهو بإزاء ما سقط عنه مِن ضمان المبيع.

[2] - في نسخة أخرى: «تنبسط».

البنيان القوية حتى يؤثر فيها، ثم لا يزال يزيد وبمعنى حتى يدخل فيها المعول فيقلعه من أصله، ويضربون له الأمثال الكثيرة الشبيهة بحديث الثور مع الأسد في كتاب كليلة ودمنة[1].

ونحن نكتفي بهذا القدر من الإيماء لئلا نخرج عن رسم كتابنا، وعمّا بَنَيْنا عليه مذهبنا من الإيجاز مع الشرح، ولستُ أترك مع الإيجاز والاختصار تعظيم هذا الباب وتكريره عليك، لتعلم أنَّ القُدماء إنما ألّفوا فيه الكتب وضربوا له الأمثال، وأكثروا فيه من الوصايا لما رأوه من النفع العظيم، عن السامعين من الأخيار، ولمّا خالفوه من الضرر الكثير على من يستهين به من الإغمار، وليعلم أنّ المثل المضروب في السباع القوية إذا دخل عليها الثعلب الرَّواغ على ضعفه فأهلكها ودمّرها، وفي الملوك الحُصناء يدخل بينهم أهل النّميمة في صورة النّاصحين حتى يفسدوا نيّتهم على وزرائهم المبالغين في نصيحتهم، المجتهدين في تثبيت مُلكِهم وايثارهم على آبائهم وأولادهم إلى أن لا يملأوا عُيُونهم منهم، وإلى أن يبطشوا بهم قتلاً وتعذيباً وَهُمْ غير مذنبين ولا مجترمين ولا مستحقين إلاّ الكرامة والإحسان. وإذا بلغ بهم من الإفساد والإضرار لما بلغه من هؤلاء فكم بالحري أن يبلغ منّا إذا لم يجدوه في أصدقائنا الذين اخترناهم على الأيّام، وادخرناهم للشدائد وأحللناهم محل أرواحنا وزدناهم تفضلاً وأكراماً.

[1] - كلية ودمنة: كتابٌ يشتمل على عدد وافر من الحكايات الرمزية، ألّفه الفيلسوف الهندي بَيْدبا (**Bidpai**) – الذي ازدهر حوالي عام 300 للميلاد – ونقله إلى العربيّة، عن ترجمة له فارسية، عبدالله بن المقفّع- في القرن الثامن للميلاد – اسم الكتاب في الأصل السنسكريتي هو «بانكاتانتر» (**Panca – tantra**)، أي: الفصول الخمسة/ أمّا كليلة ودمنة، اللذان سمى ابن مقفع ترجمته باسميهما فهما علمان على الثعلبين الشقيقين الواردد ذكرهما في باب «الأسد والثور» الذي تيصدّر الكتاب، ويذهب المستشرق الدنماركي آرثر عمانوئل كريستنسن (**Arther Emanuel Christensen**) (ت 1945 م) إلى أن البيروني قال بأنّ ابن المقفع أضاف باب بَرْزَوَيه الطبيب على كتاب كليلة ودمنة، وقد ترجم ابن المقفع تاريخ حياة برزويه التي وجدت ككتاب مستقل، ثم أدخلها في ترجمته لكلية ودمنة.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج6، ص31، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م. وكذلك انظر: ابن المقفع الكاتب والمترجم والمصلح، الدكتور عُلبي، ص94، دار الفارابي، بيروت، 2002).

تقلّب القيم؟..

الأخلاق واحدةٌ لا تتجزّأ

جان جوزف غو Jean – Joseph Goux[*]

إذا كنا نتساءل اليوم عن قيم مستقبلية، فهذا يعني أننا عزفنا عن الارتكاز على مسلّمات ثابتة، وعلى معتقدات راسخة، وعلى قوانين الجمال والحق والخير المطلقة المحفورة بحروف لا تمُحى. إنّ هذا التشكيك ـ الذي يُعتبر في الوقت نفسه مسؤولية ضخمة، هو حديث العهد في تاريخ الحضارات. كان فولتير يقول: «لا توجد إلاّ أخلاق واحدة، كما لا يوجد إلاّ علم هندسي واحد»، ولا نظن بأنّ كانط كان ليعارض هذه الفكرة.

القيم في موضع الاتهام

إذا كان عصر التنوير الذي لا نزال ندين له بأفضل ما لدينا، عصرَ إعادة النظر والاعتراضات والثورات، فإنّه لم يكن عصر العدميات. ذاك أنّه من وراء المظالم والقوانين السيئة والعلوم اللاهوتية التي حُوِّلت عن مجراها وأفسدت، كان فلاسفة أمثال فولتير وروسّو (Rousseau) يلمحون أيضاً شمولية مستترة. فوراء الانحرافات الطارئة التي كانت تقوم بها المجتمعات السيئة، كان يوجد كما يظنون، قانوناً كونياً وطبيعاً يرعى شؤون البشرية بأكملها منذ الأزل وإلى الأبد، وما علينا إلاّ استعادته من جديد سليماً مشرقاً كما كان على الدوام، وتخليصه من انحرافات الطغيان والجهالة التي تشوّه صورته.

لذا فإنّ المطالبة بهذا القانون الطبيعي – وهو غير مكتوب في أي مكان بل محفور في

[*]ـ مفكِّر وفيلسوف فرنسي معاصر، أستاذ في عدة جامعات أميركية وفرنسية.

ـ هذه المقالة المختارة مستلّة من كتاب الباحث الفرنسي جان جوزيف غو تحت عنوان: القيم إلى أين؟ إصدار منظمة اليونسكو 2004، ترجمة دار النهار، بيروت، طبعة بيت الحكمة، تونس 2005.

طبيعة الإنسان الثابتة، متخطيّاً بذلك العقائد الاعتباطية والخادعة ـ هي التي يصعب علينا تكرارها، أو لا نريد تكرارها. من هذه الناحية، وبالرغم من القيم التي ننادي بها والتي نسمّيها «كليّة» (الحرية، المساواة، حقوق الإنسان الخ.)، فإنّ الرابط الذي يشدّنا إلى محرّكي التحرر في عصر التنوير قد انقطع. لقد انقطع هذا الرابط لأن هاجس إزالة الأوهام سيطر على تفكيرنا، ولأن التشكيك الدائم أفقدنا اليقين والحماس، بقدر ما أكسبنا الوضوح، بل الارتياب. إنّ كبار العاملين على إزالة الأوهام يقولون لناإنّه لا يوجد في السماء ولا في قلوب البشر قوانين ثابتة متشابهة لدى كل الناس صالحة في كل زمام ومكان. وما نعتبره أعمالاً مطلقة ومتسامية مصدرها السماء أو الطبيعة، ليست سوى وجهات نظر للإنسان، وتفضيلات نسبية، واختيارات ذاتية لا تعبرّ إلاّ عن منظور إنساني جداً، وليس سوى الوهم الميتافيزيقي وحده ما يجعلنا نعتبرها قيماً مطلقة.

أن التفسير المقلل من شأن القيم يدّعي كشف الآليات الغامضة التي أوصلت إلى إرساء هذه القيم. أليس الخير والشر وسائر المُلزمات الأخلاقية الكبرى قناعاً مثالياً تتسترّ خلفه بكل وقار غرائز التملك والسيطرة الأكثر حقارة، والأكثر مادية؟ ألا يشكّل دافع المصلحة الفردية أو الجماعية المصدر الخفي لأعمالنا؟ أليست إرادة القوة السياسية أو الاقتصادية لهذه الطبقة أو تلك، أو لهذه الأمة هي الأساس الخفي لإرساء القيم التي تقدّم نفسها، وعن الخطأ، على أنّها كونية لكي تبسط سلطانها بشكل أفضل؟إنّه شك مقلق ينخر ما كان يُظن أنّه مطلق ومقدّس، وقد شكّل هاجساً لمفكري القرن التاسع عشر الأكثر رفضاً للتقاليد والأكثر وضوحاً في الرأي.

منذ ذلك الحين أصبح مفهوم «القيمة» حاضراً في كل مكان. وقام سعي لوضع القيم في موضع الاتهام، وللقيام بانقلابات وتحوّلات، وبالأخص لخلق قيم جديدة بعد أن تم الإقرار بذاتية الإنسان البروميثيوسية [1]، يضاف إليها طاقة اعتُبرت حتى هذا التاريخ متصلة فقط بالله الكلّي القدرة: الخلق من عدم. فالإنسان، أو الفرد هو خالق وحر، يتّكئ على العدم ليجزم في ما هو خير وما هو شر، مع كل ما يحتمل ذلك من مخاطر وشكوك، وفي غياب أي قياس مُطلق. إنها حريّة غير مشروطة لا تفترض أي ارتباط بالطبيعة، ولا بالتاريخ، ولا بالسماء في أي منحى تجاوزي. إنها حرية باعثة للقلق لدى الشخص المقتلع من جذوره، ولدى الفرد المقيم في عزلته.

[1] - نسبة إلى بروميثيوس، سارق النار في الميتولوجيا اليونانية. مؤسس الحضارة البشرية الأولى. اختطف النار المقدسة من السماء ونقلها إلى البشر (المترجم).

إضفاء البعد الجمالي على القيم Estétisation

حين كان سارتر (Sarter) ممثّل الوجودية المُلحدة يُلام على أن مفهومه للحرية المنبثقة من العدم من أجل خلق قيم دون أساس طبيعي أو تجاوزي يمكن أن يوقعنا في خطر المجانيّة، كان يلجأ في إجابته إلى تجربة الرسم عند بيكاسّو (Picasso): حين يمارس بيكاسّو الرسم، فإنّه لا يخضع لأية قاعدة مسبقة، ولا لأية فكرة ثابتة عن الجمال، ولا لأي مثال دائم عن فن الرسم، ومع ذلك "حين نتكلم على لوحة لبيكاسو، لا نقول أبداً أنّها مجانية".إنّه لا يرسم كيفما كان وأي شيء كان، بل هو متشدّد. ما من شك في أنّه يبتدع مقاييس خاصة به،لكنّه يلتزم بها هو نفسه، إلى أن يحصل على نتيجة ترضيه بالكامل فهو صانع قيم[1].

إنه أمر ذو مغزى أن يلجأ سارتر في اعتراضه على المجّانية إلى إعطاء مثال الفنان، وبالتحديد ذاك الذي يُعتبر رائد الرسم التكعيبي. هكذا أصبح الفنان النموذج الأرفع للعمل الإنساني، وبالتحديد أيضاً الفنان الطليعي، ذاك الذي يكسر القواعد القائمة للفن من أجل أن يُبدع بلا قيد، حتى لو أدّى ذلك إلى تشويه الواقع المرئي، وإلى الخضوع للمتطلبات الذاتية مهما كانت غير متوقعة. إننا نشهد منذ نيتشه ما يمكن أن نسمّيه إضفاء بُعد جمالي على الأخلاق. من جهته يتكلم فوكو على الحياة كعمل فني، فيما يراها دولوز ابتداعاً للقيم. فأبعد من المعرفة والمقدرة، لا بد إذن من عملية فنية، إرادة فنية تمنع أية محاولة عقلانية ومعيارية من أن تجمّد المفاهيم الكبرى التفسيرية أو أن تثبّت القيم.

إن إضفاء البعد الجمالي على القيم مدعاة للريبة خاصة أن الفن المعاصر، إنّ لم يفتقر إلى الابتكارات والتحديات البسيطة، يجتاز على ما يبدو أزمة اعتراف به وتبرير، ومرحلة ضيق شديد تُرجعنا بدروها إلى خطر المجّانية. أن المفارقة تكمن في أن النظر إلى الفن كمرجعية حاضر في كل مكان، في الوقت الذي لا يجد الفن نفسه أي مبدأ مقرّر سلفاً لكي يبني عليه غائيته، وهو يمتحن بسخرية في أغلب الأحيان تفاهته أو ارتباكه. لم يعد هناك بالفعل مقاييس جمالية ثابتة للوقوف بوجهها بحدة، ولقد مر ما يقارب القرن على الزمن الذي شوّه فيه بيكاسّو وجه «الباكية»[2]، وعرض فيه مرسال دوشان (Marcel Duchamp) «المبولة العامة»، أو كتب فيه تريستان تزارا (Tristan tzara) قصيدة جمع أبياتها كيفما شاءت الصدفة من قبعة مملوءة

[1] - أنظر جان ـ بول سارتر: «الوجودية مذهب إنساني»

[2] - (الباكية) هي لوحة للفنان الاسباني الشهير بابلو بيكاسو (1881 – 1973) رسمها عام 1937 كصرخة ألم ضد العذابات التي تسبّبت بها الفاشية؛ وهو اعتمد فيها ألواناً صارخة وأشكالاً هندسية غير متناسقة وتكعيبات، كما لجأ إلى تراكم المستويات وتشويه الوجه لإبراز الأسى الذي تعاني منه البشرية (المترجم).

بالكلمات. منذ ذلك الحين لم تتوقف محاولات التهديم المدهشة ـ ولنا اليوم مثال على ذلك في أقزام ستارك[1]، في مجال التصميم.

اعتماد نظام البورصة في القيم

هذه الخشية من المجانية أو العبثية لها منفعة أخرى، أُطلقُ عليها اسم «نظام البورصة في القيم»، وهو أمر لا يتناقض بكل حال مع إعطاء جمالية للقيم سبق أن تكلّمتُ عليه. أن القيم الاقتصادية ليست من نمط القيم الجمالية والأخلاقية أو الروحية ذاته، ولكن كلمة قيمة اكتسبت معناها الدقيق أولاً في إطار النشاط الاقتصادي، ومن المؤكد أن التوجّه الذي يسعى لتحويل القيمة إلى أمر ذاتي ومتغيّر، أي ما ليس بمطلق وثابت، انطلق من عالم الاقتصاد والمال.

كان رجال الاقتصاد الكلاسيكيون يعتقدون منذ آدم سميث (Adam Smith) أن العمل والجهد اللازم لإنتاجهم يمكن أن يحدّد مقياساً كونياً لقيمة السلع التي يتبادلونها في السوق. وكانوا يعتقدون أنهم يمتلكون، بالقياس على وقت العمل اللازم للإنتاج، نوعاً من القانون الكليّ يضبط بشكل دقيق تقريباً تبادل السلع. إلاّ أنّه بدءاً من عام 1870 أدّى احتساب السعر الفعلي والقابل للمراجعة ـ كما هي الحال في سوق متقلّبة ومؤقتة، تخضع للعبة العرض والطلب غير الثابتة وغير المتوقعة ـ إلى مفهوم آخر للقيمة. ولم يعد الجهد هو الذي يحدّد القيمة، وإنما الاندفاع الذاتي الناجم عن الحاجة أو عن الرغبة في هذه السلعة أو تلك وفي وقت معيّن.

ويقول لنا الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد فيما يخص تحديد قيمة السلع، أن رغبة المستهلك ومتعته هي التي تؤخذ في الحسبان، وليس وجهة نظر المنتج؛ إنها وجهة نظر الانشراح في الاستهلاك، وليس وجهة نظر الجهد في التصنيع. إنّ السوق في صيغتها البديهية، أي صيغة التنافس الكلّية التي يتذرّع بها الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد، تشبه بشكل أساسي مزاداً علنياً أو حركة البورصة، حيث يكون تحديد السعر الآني وليد عوامل مختلفة (رغبة ذاتية، حماس آني، رهان احتمالي)، من خلال لعبة العرض والطلب، دون أن تكون هناك قاعدة ثابتة أو قانون كلّي ودائم يمكننا من خلاله تفسير تحديد السعر الذي يتوافق عليه فريقا التبادل. أن النزوة الأكثر جنوناً يمكن أن تكون عاملاً يوازي التفكير الأكثر تركيزاً. هكذا تحل محلّ تثبيت القيمة الذي كان يُظن أنّه موضوعي وبعيد عن الذاتية، على الأقل في اتجاهاتها ـ، قيمة شخصية، ولكنها في كل الأحوال

[1] - فيليب ستارك (Stark) مصمّم معاصر، من إحدى ابتكاراته تصميم بعض أثاث المنازل، من كراسي وطاولات ومقاعد، على شكل أقزام (المترجم).

عابرة ومؤقتة، ولا تستجيب على ما يبدو لأي قانون منظِّم يتجاوز عمليات السوق إلى ما هو أبعد من الموازنة الدائمة بين العرض والطلب. لم يعد يُنظر إلى القيمة من منظار المعيار الثابت، وإنما من خلال الحدث الآني. أن التحول القائم على إرضاء الرغبات، وعلى الذاتية أخذ بعين الاعتبار في النظرية الاقتصادية، ومن حينها إلى اليوم لم يتوقّف عن السيطرة على تلك النظرية.

لقد تنبّه بول فاليري، وهو القارئ المتيقّظ لوالراس[1] مؤسس الاقتصاد الكلاسيكي الجديد في فرنسا، إلى هذا المنعطف، واستشف بعده الفلسفي. ففي نصّ يعود إلى نهاية الثلاثينات، - أي خلال عقد من الزمن دُمغ بأزمة من أشد أزمات القيم المالية هولاً التي عرفها الغرب، وباختلال عميق في القيم الأخلاقية والسياسية ـ، يستعير فاليري نموذج تحديد قيمة السلع في البورصة ليحلّل كافة النشاطات الإنسانية. ففي المجال الأخلاقي والجمالي، كما في المجال الاقتصادي، لا يوجد معيار مطلق لقياس القيم بشكل ثابت. أن المجتمع بإنتاجاته المادية والروحية هو سوق كبير يتقلّب فيه كل شيء تبعاً لمبادئ البورصة، فترتفع قيمة السلع وتنخفض في وقت قصير. ويتابع فاليري ساخراً: «هناك سلعة اسمها «الفكر» كما توجد سلعة اسمها النفط أو القمح أو الذهب»، وهي للأسف لا تتوقف عن الهبوط[2]. ما هو احتمالي وذاتي وعابر، يحلّ مكان أية فكرة مبنية على الثبات والتجاوز والديمومة. إنّ منطق الموضة الذي كان يأتي في إطار الاعتباطية ويتعزّز بإجماع أو بتجاوز عابر لم يكن يشمل سوى مظاهر ثانوية من الوجود، وهو يجتاح اليوم كل شيء.

ومنذ الثمانينات، واليوم أكثر من أي وقت مضى، أصبح حدس فاليري واضحاً أكثر. وخير ما يميّز هذه الوضعية هو عدم قابلية العملة للتحويل. منذ زمن بعيد لم تعد العملة خاضعة للوزن: أننا نكتبها، ونحوّلها كمعلومة وكإشارة، فتسلك عبر الشبكات الإلكترونية العالمية مروراً بمصارف أصبحت صناديقها خاوية. كان هناك في الماضي عالم يُنظر فيه إلى العملة كسلعة، وإلى العمل كقيمة، حيث كان الذهب ينتقل بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ بعدها أتى عصر انتقال الرموز التي كانت تكتسب قيمتها بقدر ما تمثّل من ذهب؛إنّه اليوم رمز العملة غير القابلة للتحويل، الرمز المتنقّل والذي لا يكتسب قيمته إلاّ من الاعتماد الذي يلاقيه، ومن شبه الاجماع ـ الذي يُمارس أو لا يمارس ـ على طلبه. يبدو أن كل القيم، وليس فقط القيم الاقتصادية، قد اجتيحت بنوع من النسبية والنسبوّية، وهي خاضعة لظواهر التضخم والارتفاع والهبوط المفاجئ والانخفاض.

[1]- ليون والراس (1834 – 1910) **Walras**، اقتصادي فرنسي. أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة لوزان. سعى لبناء نظرية اقتصادية توفّق بين المنافسة الحرّة والعدالة الاجتماعية، وبناء على معادلات رياضية حاول إيجاد نموذج متكامل يقوم على التوازن بين الأسعار والسلع المتبادلة (المترجم).

[2] - انظر مقالة "حرية الفكر" لبول فاليري

إنّ هذا النظام القائم على الرمز غير القابل للتحويل، - والذي هو في تفتيش دائم عن واقع مُرجأ باستمرار، وعن قيمة في السوق المالية مرتبطة بالتقلبات غير المتوقعة -، هو الذي ينحو إلى اجتياح ثقافتنا، أو على الأقل إلى أن يكون العنصر الأبرز والأكثر ظهوراً. إنّ ما نراه بالذات، وكذلك المعلومة التي تصلنا، يخضعان للمنطق نفسه، الذي هو منطق كرة الثلج، ومنطق التضخم الذي يمكنه أن يجعل الواقع يفقد معناه. هناك تماسك بين الطفرات الإعلامية والطفرات المالية. فمن خلال مؤشرات عالمية متعددة، سريعة التغيّر، تتقرّر المراهنات في السوق المالية، بما لها من مفاعيل مُعدية. وهكذا بدل أن نعيش تاريخاً يأخذ كامل وقته في التشكّل، مع بروز واضح لاتجاهاته، يُفرض علينا تاريخ محموم، مهتزّ، يحمل في داخله شيئاً قابلاً للتصدّع.

إن عالم المال والمضاربات هو عالم تخترقه رموز آنية، حيث تلخّص تقلبات الأسعار، والفوارق بين الانخفاض والارتفاع أعداداً واسعة من النشاطات الإنسانية المتداخلة. إنّ العمل الإنتاجي الضخم للشركات في العالم بأسره يبدو كأنه تحوّل إلى مقامرة دائمة تتسم بالمراهنة اللاعقلانية في أقصى حدودها، كما لو أن جدية المشاريع والإنجازات في انتاج السلع قد تحوّلت إلى حمّى كتلك التي تُصيب المقامرين في الكازينو. في أسفل الهرم الصبر والجهد، وفي أعلاه ضربات الحظ.

من الواضح أن عالماً تصبح فيه للقيم تسعيرة، يُخشى ألا يقدّم سوى قيم عبثية، وغير مستقرة، مرتبطة بشكل أساسي بظروف البحبوحة والرخاء، أو أكثر من ذلك أيضاً بالتمييز بين الغنى والفقر؛ إنّه عالم ينقصه أي بُعد شمولي. مع ذلك فإنّ المشهد المحموم والفوضوي للبورصة، وللموضة أو لوسائل الإعلام، ليس ربما إلاّ قشرة خارجية برّاقة لا تستأثر، وبالرغم من تأثيرها، بالنواة الصلبة للظواهر التاريخية والاجتماعية الكبرى.

وكما نُبرز غالباً التعارض بين الاقتصاد التقديري أو الفرضي والاقتصاد الواقعي، وهو تعارض يحتاج بكل حال إلى إعادة نظر، فإنّه توجد أيضاً حالة من عدم الاستقرار، وحتى من الهشاشة عائدة للقيم الجمالية والأخلاقية، التي ليس لها ربما سوى مفعول الطفرة. إنّ حصول أحداث كبيرة غير متوقعة، مثل شبح الحرب والقحط يعيد بسرعة ترتيب هرمية القيم التي كان المنحى الافتراضي يسعى إلى تبديدها، كما يسعى الاقتصاد الواقعي البطيء في حركة تحوّله، وغير القابل للتصدّع إلى «تصحيح» الظواهر المفرطة في السوق التي توصف ب أنّها لا عقلانية.

علاقة معقّدة بين الحرية والتقلّب

كان فلاسفة عصر التنوير يمتلكون موارد تنقصنا. كان باستطاعتهم الرجوع إلى طبيعة بشرية

ثابتة ودائمة، لا تتأثّر بالتبدلات الناجمة عن الأعراف أو الانفعالات الآنية أو المتاجرة. هكذا كان هلفيسيوس (Helvetius) وكوندورسي (Condorcet) وفولتين ينظرون إلى التقلّب. إنّه، كما يقول هلفيسيوس، أحد تجليات ذوق العصر الذي «يستبدل باستمرار أمراً مضحكاً قديماً بأمر مضحك جديد»[1]. ليس من السهل علينا اليوم تبديد شكوكنا.

فإذا كان اعتماد نظام البورصة في القيم، كما يوحي بذلك فاليري، يلوّث كل قيمنا ويتحوّل إلى نمط تتجلّى من خلاله القيم في عالمنا، سواء كانت قيم الفن أو الأخلاق أو السياسة، فإنّنا نخسر أيضاً كل المرجعيات المعيارية التي كانت تحمل التحرر أحياناً، والتي تؤمّنها فكرة الطبيعة البشرية أو القانون الطبيعي. إنّ الموضة بالمعنى الحاد للكلمة، أي الوقع الإعلامي الصاخب أيضاً أو الظرف المالي الضاغط، وكل ما يتعلّق بالمزايدة وتحديد السعر الآني، لم تعد أمراً هامشياً، وإنّما تحوّلت إلى النمط الوحيد للعيش، في عالم سِمته التجميل التسويقي للقيم الذي ينحو باتجاه سيطرة العابر والمتقلب.

لكن لا بد لنا من الاعتراف بأنّ هذا التجميل وهذا الانتشار لنموذج البورصة الذي يبدو وكأنّه يحرم القيم من أي أساس، يشكّلان الرد وهما يستتبعان حرية واسعة، وتحرراً غير محدود في نظام حياة اجتماعية يعتمد على الديمقراطية كمبدأ أساس، وحيث لا يفرض مُسبقاً أي أمر يتعلّق بالتوجّهات الممكنة للرغبة الإنسانية وللتجديد المبُدع. إنّ المقولة المعروفة لرجل الاقتصاد جان – باتيست ساي (Jean – Baptiste Say) " العرض يسبق الطلب" تؤذن بانبلاج عالم هو عالم اليوم، عالم حيث يتصوّر حتى المقاول ـ وهو أكثر توتّراً من الشاعر الأكثر سريالية ومبتدعٌ لابتكارات غير متوقعة تستثير الرغبة عبر إحداث الصدمة والتمايز والمفاجأة ـ يتصور نفسه على نموذج النشاط الفني. إنّ إضفاء الطابع الشبابي الأنتروبولوجي على القيم السائدة ـ وهو أمر يتخطّى التصابي الإيديولوجي، يجد في ذلك منبعه.

في الختام، يمكننا أن نلحظ مفارقة تُعبّر عن هذا التوتر الذي يمكن أن يصيب قيمنا الذاهبة في اتجاهين متناقضين، أحدهما مثقلٍ بالمعاني والثاني سمته العبثيّة. فمن جهة نترك مكاناً أو يجب أن نترك مكاناً يتسع أكثر فأكثرٍ للتحالف مع الطبيعة، لعلاقة الشراكة – وليس للسيطرة الأحادية الجانب – التي يريدها الإنسان وينبغي عليه أن يقيمها مع الكوكب، وللاعتراف بأننا

---

[1] - انظر كتاب "في الفكر" لهلفيسيوس

Claude Adrien HELVETIUS، De L'Esprit، Discours11،chapitre19، Paris، Durand، 1758

جزء سريع العطب في المحيط الحيوي وأن الحفاظ على حياتنا كنوع لم تعد مؤمّنة. يوجد أو لا بد أن يوجد تزاوج بين الإنسان والطبيعة ضمن صيغة توحّد جديدة تتخطّى في الوقت ذاته علاقة التوجّس والتقديس القديمة، كما تتخطى التعالي المستجد الذي يعتبر الطبيعة مادة يجب استغلالها إلى أقصى حد. بهذا المعنى، وبطريقة مبهمة وجديدة، نعيد إدخال مفهوم الطبيعة في معادلاتنا الأخلاقية. إنّ فكرة الحفاظ على الحياة على الأرض تفرض مسؤولية إزاء الأجيال وعلاقة مع المستقبل ومع الذرّية تضرب جذورها عميقاً في التزام سحيق وغامض. لكن هناك من ناحية أخرى الصعوبة في تخليص القيم من هشاشتها المفرطة والمدمّرة، كونها مرتبطة بتقلبات محدودة الأجل، وفي إيجاد قاعدة تمكّننا من الارتكاز على قوانين لا يمكن كتابتها أو صياغتها، تحافظ في الوقت ذاته على حريتنا وضماننا.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الأخلاق والقيم

في المعنى والمصطلح والتجربة

علي زين الدين [*]

يتناول هذا المقال من عالم المفاهيم، مفهومين متلازمين هما الأخلاق والقيم. وسيتطرق الكاتب إلى تعريفهما في مجال المصطلح والمعنى، وكذلك ظروف نشوئهما وتبلورهما في إطار النظريات الأخلاقية التي سادت عصر التنوير، فضلاً عن التراث الفلسفي اليوناني.

المحرر

عُرفت الأخلاق لدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، ب أنّها قيم أو منظومة قيم، تعرف عليها الإنسان بإعتبارها جالبة للخير وطاردةً للشر، وهكذا تعرفها الفلسفة الليبرالية إذ تعطيها معنى نسبياً يخضع للواقع ولفهم الناس ولطبيعة البيئة. ولهذا فهي ليست من المطلقات، ولهذا أيضاً قيل عنها إنها شكل من أشكال الوعي الإنساني كما تعتبر مجموعة من القيم والمبادئ تحرك الأشخاص والشعوب، كالعدل والحرية والمساواة بحيث ترتقي إلى درجة أنها تصبح مرجعية ثقافية لتلك الشعوب لتكون سنداً قانونياً تستقي منه الدول الأنظمة والقوانين وهي السجايا والطباع والأحوال الباطنة التي تُدرك بالبصيرة والغريزة، وبالعكس يمكن اعتبار الخلق الحسن من أعمال القلوب وصفاته. وأعمال القلوب تختص بعمل القلب بينما الخلق يكون قلبياً ويكون في الظاهر.

وعلم الأخلاق يعتني بدراسة السلوك الإنساني على ضوء القواعد الأخلاقية التي تضع معايير للسلوك، يضعها الإنسان لنفسه أو يعتبرها التزامات وواجبات تتم بداخلها أعماله. فالأخلاق هي محاولة التطبيق العلمي، والواقعي للمعاني التي يديرها علم الأخلاق بصفة نظرية، ومجردة».

---

*- مترجم وصحافي لبناني.

والكلمة الإنكليزية للأخلاق «Ethic» مستخلصة من القاموس اليوناني (إيثيه) أي «عادة». وتكون الأخلاق طقماً من المعتقدات، أو المثاليات الموجهة، والتي تتخلل الفرد أو مجموعة من الناس في المجتمع.

والديونتولوجيا ـ من الجذر اليوناني (ديون) أي «ما يجب فعله» و (لوغيا) أي «العلم» - أو علم الواجبات وهو مفهوم يستخدم كمرادف للأخلاق المهنية، فيختصّ هذا المجال بالواجبات ويحكم على الفعل راجعاً إلى القواعد والقوانين[1].

أما علم «الأخلاق» Ethics، فإنَّه يتعلق بوجه عام، بمعايير السلوك التي يتحدد بموجبها الإعجاب بموقف معين أو رفضه، احترامه أو إدانته. وربما تسري هذه المعايير على المجتمع بأسره، لتشكل ميثاقاً شرفياً، أو ربما تنطبق فقط على بعض الممارسات المهنية لمجموعة بعينها من هذا المجتمع، وكلمة Moralis هي الأصل اللاتيني لكلمة «أخلاق»، وقد صاغ شيشرون Ciceron (السياسي والخطيب الروماني) هذه الكلمة ترجمة للكلمة اليونانية ethos (الطبع، العادة) بعد أن اشتقها من كلمتي mos و mores بمعنى «عادة» أو «عادات»[2].

معنى القيم

مثل الأخلاق والعلوم التي تناولته بالتعريف والتحليل كذلك الحال بالنسبة إلى القيم ومعناها ودلالاتها الإصطلاحية.

ومفهوم القيمة، أو القيم، من المفاهيم المعقدة ذات الاستخدامات الكثيرة والمعاني المتنوعة. فعلى سبيل المثال نجد هذه المفردة مستعملة بمعان مختلفة في الفلسفة والحقوق وعلم النفس وعلوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع وعلم الأخلاق وغيرها، زد على ذلك، أننا لا نجد لها تعريفاً موحداً متفقاً عليه حتى في داخل كل اختصاص[3].

في المعجم الفلسفي لـ «لالاند»، ذُكِرَت لمفهوم القيمة استخدامات توزعت على أبعاد أربعة هي:

1- إلى أيّ مدى تكون مطلوبة وتتعلق بها رغبة الفرد أو الجماعة؟

[1] - راجع «معنى الأخلاق»- https://ar.wikipedia.org

[2] - عبد المنعم الحفني – موسوعة الفلسفة والفلاسفة – الجزء الأول – مكتبة مدبولي – القاهرة – 1999 – ص 106.

[3] - أبو تراب طالبي – مفهوم القيم – قراءة تاريخية – فصلية «المنهاج»- العدد 75 – خريف 2014.

2- ما هي الدرجة التي تحظى بها من الأهلية والمطلوبيّة؟

3- ما هو الهدف الذي تثمره وتنتجه هذه القيمة؟

4- ما هو مستوى التفاعل الذي تحققه هذه القيمة بالقياس إلى جماعة وزمان معينين[1].

عُرِّفت القيمة في علم الاجتماع ب أنّها ما يُحكم عند الفرد أو الجماعة بكونه حسناً أو قبيحاً، لائقاً أو غير لائق، مطلوباً أو غير مطلوب. وعرفها بعضهم أيضًا ب أنّها الميزان والمعيار المختار من قبل الفرد أو الجماعة من بين البدائل المتاحة المطروحة بالنسبة إلى موقع ما.

وذهب العالم الفرنسي غي روشيه، متأثراً في ذلك بكل من دوركايم وبارسونز، إلى القول بأنّ القيمة هي الركيزة الأساسية التي يستند إليها الفعل، وقال: «القيمة طريقة في الحياة أو العمل ينظر إليها الشخص أو الجماعة بوصفها مفهوماً يتلبس ويتشخّص به الأفراد وتصرفاتهم ويصبح شعاراً لهم» ورأى ان القيمة ذات خصائص جوهرية، وهي عبارة عن:

1- القيمة هي الملهمة للعمل، أو ـ بتعبير بارسونز ـ هي الهادية والموجهة.

2- القيم نسبية، (بالنظر إلى عوامل الزمان والمكان والاجتماع).

3- للقيم ثقل وأساس عاطفي.

4- للقيم سلسلة من المراتب، ما يعني أن بروز قيم جديدة في المجتمع يكون أمراً نادراً. وأمّا ما يحدث في الغالب، فهو أنّ سلسلة مراتب القيم أو جماعة ما تكون عرضة للتغير. ولهذا السبب، فإنّنا في تغيير القيم يجب حصول التغيير على مستوى سلسلة مراتب هذه القيم، وحاصل هذا الأمر أنّ القيم الرفيعة ذات الدرجة العالية تهبط وتنخفض درجتها لتحل قيمٌ أخرى مكانها[2].

إلى هذا، نستطيع أن نجد في علم النفس تعاريف عديدة أخرى لمفهوم القيمة، نشير من بينها إلى ما يلي:

1- القيمة هي بمثابة الدافع والمحرك (motive)، أو أنّها تعود في جذورها إليه. [ويلسونم وماك ليلاند].

2- القيمة هي بمثابة التعلق والاهتمام (interest)، [باريش، أولبرت، وفرتون].

---

[1] - المصدر نفسه.

[2] - المصدر نفسه.

3- القيمة هي بمثابة الاعتقاد (beilef)،[روكيتش].

4- القيمة هي بمثابة الميل والنزوع[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ القيم هي عبارة عن الميزان والمعيار لتعريف وتحديد الوضع المطلوب الذي ينبغي أن تكون عليه الأمور، والميزان الذي على ضوئه يتم الاختيار من بين الخيارات المختلفة بشكل غير مشروط وغير نفعي(مطلق)، من قبل الفرد أو الجماعة، وبعبارة أخرى: القيم هي المعايير للاختيار بشكل غير مشروط وغير نفعي والتي تحدد للفاعل الوضع اللازم والمطلوب.

وعلى ضوء هذا الذي ذكرناه، لا بد - في دراسة القيم والخصائص التي تتسم بها من أخذ النقاط التالية بعين الاعتبار:

1- تنتمي القيم إلى فصيلة الأمور الذهنية والمعرفية، وإن كان لها آثار عينية.

2- تندرج القيم تحت الضروريات القطعية.

3- تتصل القيم من داخلها، وفيما بينها، وبالاضافة إلى سائر عناصر الثقافة، من خلال سلسلة من المراتب البنيوية والجوهرية.

4- ليست القيم بأسرها بمثابة واحدة مطلقة من المطلوبية والمرغوبية، درجات عديدة ومفاوتة. وهذه الميزة توجب أن تكون سلسة المراتب لكل القيم بلحاظ مطلوبيتها عند أفراد متعددين وسلسلة المراتب القيمة عند فرد ما (من بين القيم المختلفة) متنوعة ومتعددة.[2]

فلسفة الأخلاق ومعناها

يركز مصطلح «الأخلاق الفلسفية» أو «الفلسفة الأخلاقية» - وهما مصطلحان يستخدمان هنا بالتبادل - على قضايا «القيمة». وقد نشأت نظريات (في الأخلاق) تتفاوت إلى حد بعيد فيما تصبو إليه وتختلف في درجة شموليتها وتصنيفها وتفصيلها؛ إذ إنّ المفاهيم التي نحاول عن طريقها أن نجد معنى لأنفسنا ولنشاطنا ولحياتنا ولطبيعة التفكير ومداه، وندرك من خلالها المسائل المتعلقة بمعنى الموت والخطايا التي لا تغتفر- تحتاج إلى التحليل والفهم. وبالمثل يحتاج بحث القيم التي نسعى إلى تحقيقها بأنماطها المختلفة من العلاقات الاجتماعية، إلى حسن السيطرة عليها والتحكم فيها. فعلى سبيل المثال، قد يكون من قبيل الخطأ أو الاستنتاج الفاسد أن نفكر في العلاقات

[1] - المصدر نفسه.

[2] - المصدر نفسه.

الشخصية مثل الحب أو الصداقة، على اعتبار أنّها تتشكل من قواعد وأهداف، وقد تتضمن هذه القضايا تحقيقا أو بحثا في الأساسيات التي توجه السلوك الفعلي أو العملي. فيبحث الفلاسفة الأخلاقيون في دور المثل العليا في توجيه التفكير العملي والنشاط الفعلي، ويعالجون مسائل مثل[1]: ما هو السلوك المقبول، أوما الذي ينبغي أن يفعله شخص ما في حالات معينة («الإفتاء في قضايا الضمير» casuistry، يطبق مبادئ أخلاقية عامة على كل حالة، أمّا الأخلاق الوضعية، أي الأخلاق التي ترتبط بمواقف وأوضاع معينة، فهي تتعامل مع كل حالة كمسألة منفصلة قائمة بذاتها)، ويبحث الفلاسفة الأخلاقيون فيما يتجاوز الأعراف المحددة ومعايير السلوك وما لا يتجاوزها؛ وهذه المعايير هي في حد ذاتها أهداف ربما نبحث في إيجاد تبرير لها. وتبحث الفلسفة الأخلاقية أيضا في طبيعتي الفضيلة والرذيلة ومعنى كل منهما، كما تبحث في مفاهيم تقييم الذات، مثل الشرف والاعتزاز والمعصية والعار والخزي، التخاذل والإقدام، وهي المفاهيم التي قد تنشط أو تخبو في ظل ظروف معينة. إنّ بعض الفضائل والرذائل المحددة مثل الأمانة والخداع، قد يكون لها معنى خاص في علاقتها بأنفسنا وبالأخرين فيما يتعلق بفهم النفس، ومن ثم في علاقتها بالسلامة والأكراسيا akrasia (اللامعقولية الشخصية / ضعف الإرادة). ويجري البحث في مجال الأخلاق في ماهية ما هو موجود، أو فيما يمكن أن يوجد، ليكون شراً أو سيئاً، أو دنيئاً، أو غير لائق، أو مبهرجاً، أو مقبولاً، أو جيداً، أو لطيفاً، أو مثيراً، أو رائعاً، أو مدهشاً، أو مثيراً للمشاعر بشكل آخر، فمواقفنا وتقييماتنا تحتاج دوما إلى الشرح والتبرير.

الأخلاق الشكلية والأخلاق الموضوعية

تتميز أخلاق الشكل أو الصورة Formal ethics عن أخلاق الموضوع objective ethics، الأولى مجالها القيم الأخلاقية للأفعال والأشخاص، بينما تربط الثانية قيمة الشخص بنتائجه العملية، ولذلك يسميها كانط أخلاق نجاح ethics of success، ويعرف كانط الأخلاق الصورية ب أنّها الأخلاق التي تسترشد بقواعد الأخلاق التي يعرفها العقل العملي، وهي قواعد صورية أوشكلية.

وفي مقابل أخلاق كانط الصورية قامت أخلاق الموضوع، بدعوى أنّه لا يمكن أن توجد أخلاق بدون موضوع. وتميزت في أخلاق الموضوع عدة نزعات، أولها: نزعات أصحاب فلسفة القيم وعلى رأسهم ماكس شيلر، الذي يرى أنّ القيم مُثل عليا وانفعالات من الإنسان نحو غايات يصنعها بحرية، وعرف القيمة ب أنّها ما يجب فعله؛ وثانيها: نزعة أصحاب الأخلاق الوضعية، وهؤلاء تتوزعهم علوم

[1] - موسوعة الفلسفة والفلاسفة – المصدر المذكور آنفاً- ص 112.

البيولوجيا والنفس والاجتماع. ويرى البيولوجيون، وعلى رأسهم سبنسر، أن الأخلاق يجب أن تحترم دورة حياة الإنسان الفسيولوجسة، وأن تقرر المفيد للإنسان علميًا وتبتعد عن الأحلام والتهاويل. يذهب الاجتماعيون، وعلى رأسهم دوركايم، إلى أنّ الأخلاق وقائع اجتماعية يمكن ملاحظتها ووصفها كالوقائع الفيزيائية، وبذلك يمكن إقامة علم أخلاق يسميه بريل «علم الأعراف science of mores». ويرى النفسانيون أن الأخلاق أفعال منعكسة شرطية تكونت بفعل التربية، وأن الالتزامات الخارجية منشؤها الضغوط الوراثية والوالدية التي تشكل ما يسمى بالأنا الأعلى، ودوره الأساسي قمع الدوافع الغريزية، ويمثل الماضي أو الأخلاق المغلقة، بينما يمثل الأنا الصيرورة أو الأخلاق المفتوحة[1].

ولا توجد القيم الأخلاقية مستقلة فلا بد لها من حوامل، لكن إدراكها لا يتوقف على وجود الحوامل، وفي الإمكان أن نتحدث عن عالم من القيم كما تحدث أفلاطون عن عالم من المثل، فالإنسان يدرك القيم الأخلاقية بنوع من الرؤية الباطنة، كما في إدراكه للمعاني الكلية، وهو ما يفسر إدراكها من قبل الطفل والبالغ والجاهل والمثقف. وتتضارب آراء الفلاسفة في نشأتها، فمنهم من يرجعها إلى مصادر خارج الإنسان، إلهية أو اجتماعية، ومنهم من يقصرها على الإنسان دون سواه، فالإلهيون أو اللاهونيون يقولون بالأخلاق اللاهوتية theological ethics وينسبونها إلى مصدر واحد هو الله، ومن هؤلاء نفرّ يقررون أنّ مصدر القيم هو الإنسان، ولكنه لا يدركها لا بتأثير علاقته الروحية بالله، وأنّ الله قد جعل الخير والشر في طبائع الأشياء ليدركها العقل، فما يراه فيها العقل من خير أو شر هو ما فطرها الله عليه، وعلى رأس هؤلاء كيركجارد.

ويغلب على الفلاسفة القول بأنّ الإنسان هو واضع القيم الأخلاقية، وعلى رأس هؤلاء نيتشه، وكان يرى أنّ الفعل الأخلاقي لا يصدر إلاّ ممن في استطاعته اتيانه، لأنّه فعل مسؤول وصادر عن ارادة حرة، ومن ثم فأصحاب القيم الأخلاقية هم الأقوياء الأعلون بنفوسهم. أمّا العبيد، والمستضعفون، فهؤلاء لهم أخلاق العبيد، وهي أخلاقٌ من الاتضاع والزهد والمسكنة والتضحية فضائل.

أربعة مبادئ لفهم المصطلح

في مرحلة متأخرة من الأبحاث حول فلسفة الأخلاق ينطلق الفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكنتاي من أربعة مبادئ وهو يؤسس نقدياً لما يسميه زمن ما بعد الفضيلة. وهذه المبادئ تبدأ من زمن أرسطو إلى أزمنة ما بعد الحداثة. وهي على الشكل التالي:

[1] - عبد المنعم الحفني - موسوعة الفلسفة والفلاسفة - الجزء الأول - مكتبة مدبولي - القاهرة - 1999 - ص 108.

ـ المبدأ الأول مبدأ سوسيولوجي مفاده أنّ المجتمع قبل الفرد، فالمجتمع يحتل مرتبة الأولوية في الواقع وفي الاعتبار، في حين يحتل الفرد المرتبة الثانوية.

ـ المبدأ الثاني مبدأ تاريخي وقد عنى أن الأخلاق تابعة للتاريخ أو لها علاقة بالتاريخ، فضائلها تتغير من زمن إلى زمن. فليس هناك فضائل أخلاقية مطلقة.

ـ المبدأ الثالث مبدأ غائي (Telos) أي أن للفضائل غايات ترمي إليها وليست بالأمور الاعتباطية المتروكة للفرد أو الأفراد ونزواتهم وتقلّباتها.

ـ المبدأ الرابع مبدأ أخلاقي، وبالمعنى الدقيق، ومفاده، مصلحة المجتمع فوق كل مصلحة، وهو مبدأ أرسطو.

شكلت هذه المبادئ ما يشبه المطرقة النيتشوية والتي نزل بها ماكنتاير على الفلسفات الفردية من أولها إلى آخرها، وبخاصة بعد إخفاق مشروع عصر التنوير (The Enligtenment) أيّما إخفاق، فحطمها تحطيماً. وفي هذا السياق يذكر المختصون على سبيل المثال، لا الحصر، مذهب المنفعة (Utilitarianism) الذي وضعه جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) والذي قال بالسعادة الكبرى للعدد الأكبر، في كتابه: مبادئ الأخلاق والتشريع قاصداً العدد الأكبر من الأفراد. كما أذكر مذهب الفيلسوف الألماني كانط الذي قال بالواجب المطلق أو الأمر الأخلاقي المطلق الذي يجب أن يلتزم به الفرد.[1]

ولقد انقسم الفلاسفة بشأن وجود القيم إلى فريقين، فريق الواقعين (ethical realism) الذين يقرون أنّ للقيم موضوعيّة ووجودًا ماديًا كوجود الكليات، وفريق الذاتيين (ethical subjectivism) الذين ينكرون ان يكون للقيم أي وجود موضوعي، ولا ينسبون اليها الاّ وجودا ذاتيًا. وكان أفلاون من أنصار الفريق الأول حيث جعل للمثل عالماً بذاته على رأسه الخير، وهذه المثل ليست تصورات ذهنية، أي موجودة في الذهن، ولكنها موجودات حقيقية وإن اختلف وجودها عن الوجود المادي للأشياء. ومن أنصاره في العصر الحديث نيقولا هارتمن، ويجعل لها وجوداً ندركه ادراكا وجدانياً مباشراً بالحدث، إلاّ أنّه وجود ذاتي مثالي، حيث القيم الأخلاقية ترتبط بالذوات التي تحملها، وقيم الأشياء، ولا يرتبط السلوك الأخلاقي إلاّ بالأشخاص، لأنّه لايثدر عليه إلاّ الذوات التي لها إرادة، وتفعل في حرية، وتترسم الغايات والمقاصد. ولا ينبغي أن نفهم أنّ هارتمن يقول بقيم نسبية،

[1] - ألسدير ماكنتاي - بعد الفضيلة - بحث في النظرية الأخلاقية- المنظمة العربية للترجمة - بيروت 2013 - أنظر: مقدمة المترجم حيدر حاج اسماعيل- ص 18.

فالشجاعة عنده لا تتوقف على الشجاع، بل إنّ الشجاع صار شجاعاً لأنّه قد امتلأ بالشجاعة، ولذلك إنّ هارتمن من القائلين بالوجود المادي (material essence) للقيم الأخلاقية[1].

ومن جهة مبادئ الحياة الأخلاقية ينقسم الأخلاقيون إلى مذاهب شتى، أهمها المذهب العقلي في الأخلاق ethical rationalism كما هو عند سبينوزا وكانط مثلاً، وهؤلاء يستندون إلى العقل في تقرير الخير وقواعد السلوك؛ والمذهب الطبيعي في الأخلاق ethical naturalism ويحدد أصحابه معنى الخير بمفهوم طبيعي، فهو كل ما يؤدي إلى لذة (أبيقور وبنتام) أو إلى منفعة الناس (مل)؛ ومذهب العاطفة في الأخلاق ethics of sympathy (آدم سميث وشوبنهاور).

ويمجد أصحابه العاطفة سواء على صورتها الحيوية، أو على صورة التعاطف والمحبة، ويجعلون أساس الأخلاق ما نستحسنه أو نميل إليه؛ ومذهب الإرادة الأخلاقية ethical voluntarism (نيتشه) ويصف القائلون به الخير: بأنّه كل ما يعلي في الإنسان شعوره بالقوة وإرادة القوة، والشر بأنّه كل ما يصدر عن ضعف، والحياة ب أنّها نمو وزيادة في الاقتناء، ومن ثم فهي إرادة قوة[2].

أخلاق الاستحسان Ethics of Approbation

مجموعة من النظريات المثالية في الأخلاق تقوم على فكرة أنّ الصواب هو ما يستحسنه المجتمع أو الدين أو الضمير. ويصف ليفي بريل الضمير الفردي والاجتماعي بأنّه مجموعة من العادات والأعراف التي تستحسنها المجتمعات خلال عملية تطورها التاريخي، ومن ثم يسميها وقائع اجتماعية، ويبنى عليها علماً يسميه علم الأعراف science of mores أو علم الآيين وتدور النظريات الدينية في الأخلاق عند بارت ونايبور وغيرهما على فكرة أنّ الله أعلم بصالح عباده، ومن ثم فإنَّ ما يأمر به الله كان واجب الفعل، لأن مصدره الله، فيه صالح البشر. غير أنّ النوع الثالث من نظريات الاستحسان يجعل الإنسان نفسه هو مصدر الإلزام الخلقي بمجموعة من الأفكار تسمى نظريات الحس الخلقي moral sense theories تقول بوجود حس أو إحساس خلقي في الإنسان حيث تسعده أفعاله التي تتوجه إلى الخير العام، وتصرفه عن متابعة اللذة إلى ممارسة الواجب الاجتماعي. وفسر شافتسبري بهذا الحس الأخلاقي إعجابنا بالتضحية بذواتنا دون طمع في مكافأة، أو خوف من عقاب. وأطلق جوزيف بتلر (1692 ـ 1752) على هذا الحس الأخلاقي اسم الضمير، وهو هنا ضمير فردي وليس ضميراً اجتماعياً، ووصفه بأنّه حدس

[1] – الموسوعة – المصدر المذكور آنفاً- ص 109.
[2] - موسوعة الفلسفة والفلاسفة – المصدر نفسه – ص 107.

الواجب intuition of duty، وجعله المصدر السيكولوجي للأخلاق. وردّ آدم سميث (1723 ـ 1790) الأخلاق في التحليل النهائي إلى مصدر واحد هو التعاطف مع الناس، ومن ثم أطلق على هذا الضرب من الأخلاق اسم أخلاق التعاطف ethics of sympathy. ودورها ديفيد هيوم (1711 ـ 1776) إلى أخلاق الاستحسان، حيث قال بوجود عاطفة استحسان sentiment of approbation، ووصف الصواب بأنه ما نستحسنه وما يعطينا اللذة العاجلة، أو ما يؤدي إلى لذة آجلة، ووصف الفضائل ب أنّها ما يجعل الإنسان مقبولاً أو مفيداً لنفسه وللآخرين. وكان آدم سميث يشترط أن لا يترك لكل شخص على حدة أمر البت فيما يجوز وما لا يجوز، وإلا كان ما نستحسنه مسألة شخصية، وعلى ذلك افترض شخصية مثالية كان يتمنى لو توجد، ونسب إليها ما يمكن أن يحظى باستحسان الجميع، وقامت على هذه الشخصية المفترضة مجموعة من الأفكار سُميت بنظريات المراقب المثالي ideal observer theories في الأخلاق. وبالرغم من أنّ جميع هذه النظريات تحاول أن تنسب الأخلاق إلى مصدر موضوعي، إلاّ أنّها تظل مع ذلك ذاتية الطابع، وإن كانت لا تعد من نظريات النزعة الذاتية الخاصة في الأخلاق ethical subjectivism.[1].

مهما يكن من أمر، فقد احتل مفهوم الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة موقعه المتجدد في عالم المفاهيم. حيث يأخذ النقاش في الغرب مساحات واسعة وخصوصاً لجهة إعادة تعريف ماهية الأخلاق في ضوء التحولات التي يشهدها العالم المعاصر.

[1] - الموسوعة – المصدر نفسه – ص 111.

فلسفة القيمة

معناها ودلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة

جميل قاسم[*]

مؤدى هذا البحث الوقوف على فلسفة القيمة من خلال التعريف الاصطلاحي واللغوي وكذلك من خلال موقعها في الحقل المعرفي الغربي. ثم ينتقل إلى عرض السجال الذي دار حولها من زاوية نقديّة تبدأ من التأسيس الإغريقي لفلسفة الأخلاق وصولاً إلى أزمنة الحداثة وما بعدها.

المحرر

ترجع فلسفة أو علم القيم (القيمة) أو نظرية القيم إلى كلمة أكسيوس axios اليونانية، وتدل على ما هو «قيم» أو «ثمين» أو «جديد»، والإكسيولوجيا axiology هو العلم الذي يبحث في ما هو «قيم» و»ثمين» و «جديد»، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة القيم Philosophy of values أو نظرية القيم، أو القيمة.

ويعرّف العلامة المصري عادل العوا القيمة ب أنّها «كل ما له شأو في التصور وفي الفعل لدى أفراد وجماعات»[1]. وكلمة شأو، باللغة العربية، تعني القيمة «الجدارة»، «الكمال» «الوزن» «والسعر» و»القدرة» و»الطاقة». والقيمة، مشتقة من القوام أي «العدل» وحسن الطول، وحسن القامة، وهي تعني في اللغة القدر، وقوم السلعة أي قدّرها، وفي القرآن الكريم (فيها كتب قيمة)[2]، أي مستقيمة، تبين الحق من الباطل على استقراء وبرهان. وقوام كل شيء، ما استقام به، وقوام العيش: عماده، وقوام الجسم: تمامه. والتقويم: عملية التفضيل

*ـ أستاذ الفلسفة وعلم الجمال في الجامعة اللبنانية.

[1]ـ العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق 1986، ص42.

[2]ـ سورة البينة، الآية 3.

والترجيح، والشيء الراجح، في اللغة العربية، هو الوازن، والتفاضل بين القوم هو أن يكون بعضهم أفضل من بعض[1].

والقيمة عند فردريك نيتشه تعني جينالوجية القيمة، أي تقييم القيمة، أو إعادة تقييم القيمة، بحثاً عن بعدها الدلالي، لا العباري وحسب.

والقيمة في الفكر الحديث طراز من التفكير الفلسفي يراد تسميته بصيغة علم مستحدث تدل عليه كلمة إكسيولوجيا axiologie.

رأى لولي لافيل Lavelle، «إننا نشعر أحياناً بأنّ مشكلة القيمة مشكلة جديدة، ولكن ليس من جديد سوى الاسم، وفي أيامنا في وسعنا إقامة علم مستقل نطلق عليه اسم الأكسيولوجيا»[2].

أما العوّا فيذهب إلى القول: «إن مفهوم القيمة هو نشاط ذهني يتصور أمراً ذا شأن ويسميه قيمة، وهذا التصور الفكري متصل أشد الاتصال بالفعل، وما الفعل الواعي إلاّ استبصار واختيار، ونحن ما أن نتخذ قرارا بتفضيل إمكان على إمكان حتى يتم صنع الفكر، أي صنع اختيار القيمة وتحديدها[3]، وإذا رجعنا إلى الاشتقاق اللغوي لهذا الاسم «أكسيولوجيا» في أصله الإغريقي لوجدناه يدل على ما هو «ثمين» أو جدير بالثقة، وهذا يعني أن الإكسيولوجيا علم يبحث في ما هو ثمنين بتقدير قيمته، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة قيم أو نظرية قيم. **ويضيف:** إنّ الفكر ليطرح مشكلة القيمة منذ أن يتساءل عن شأن الوجود وقيمته[4].

إن كل نظرة ممعنة في تاريخ الفكر الفلسفي توضح أن كل فلسفة تنطوي على مسعى قيمي، ولكن مشكلة القيمة لم تطرح بصورة منعزلة عن سواها إلاّ في العصر الحديث، حين حرص الباحثون على استغلال مشكلة القيمة دون سائر المشكلات الفلسفية والميتافيزيائية المحضة، بل والنظر إلى هذه المشكلات الميتافيزيائة ذاتها من وجهة نظر قيمية.

كذلك لم ينفكّ الباحثون عن مسعاهم للإحاطة بمشكلة القيمة في علاقتها بالحاجات الإنسانية، سواء اتصلت بمجال الحياة الاقتصادية، أو العاطفية، أو العقلية، أو الأخلاقية، أو الروحية، أو السياسية أو التربوية أو الفنية.

إن ذيوع أفهوم الإكسيولوجيا، اليوم، يتيح لنا القول «في البدء كانت القيمة»، وهكذا ما فتئت

[1]ـ ابن منظور، لسان العرب، مادة، قيمة، رجّح، فضّل.
[2]ـ العوا، مرجع سابق ص44.
[3]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص44.
[4]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص45.

الفلسفة تنزل القيمة منزلة الصارة من حيث اهتمامها الفعلي، وإن كان علم الإكسيولوجيا حديثاً، كعلم للقيمة[1].

ولأن الفلاسفة أخذوا يقربون الكائن من الكمال، وبدا البحث في قرب الكائن من الكمال أو بعده عنه منطلق تفاؤل أو تشاؤوم.

وكان كمال الكائن في نظر أرسطو يتمثل في «صورته» في علاقة المادة بالصورة، وهذه الصورة تسوغ وجود الكائن، أي الأمر الذي يجعل الشيء مرغوباً به أو مراراً.

والكمال، في هذا المعنى، خاصة حيادية، أو حال إنجاز، وترجيح وتفضيل.

والثابت أن الفلسفات الكبرى، تتكشف عن أنّها فلسفات قيمة ما دامت تدّعي تقديم قواعد للفكر ذاته وقواعد للعمل والسلوك، وتقيم تسلسلاً قيمياً بين مختلف أشكال الكائن، كما أنّها تسعى لإقامة هذا التسلسل القيمي على مستوى الحكمة، أي الفعل التأملي المسؤول.

وتنفرد فلسفة القيم والتفكير القيمي بإتاحة الفرصة أمام العقل الإنساني، كيما يضفي على الحياة والوجود معنى قيمياً.

وقد شبه شارل لالو ch.lalo دور القيمة في الفكر الحديث بفكرة «الطاقة» أو فكرة «القوة» في العلم الحديث [2].

والقوة بالمعنى النيتشوي، هي إرادة القوة المقومة للأشياء والموضوعات، وهي قوة أو طاقة جينالوجية (تقويمية) يتعذر تحديدها كقوة، أو طاقة، إلاّ من خلال ظواهريتها (الظواهر ذاتها) أي من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، والجماعات، في تطورها التاريخي والانطولوجي.

والقيمة، هي قوة وطاقة استحضار واستبصار خلاقة، أي خالقة للقيم.

ويذهب ريمون رويه R. Ruyer إلى أن القيمة هي التي تفسر القوى المرئية (واللامرئية)[3].

نشأة فلسفة القيم:

يمكن الكلام على ثلاث مراحل كبرى في تطور الفكر البشري. وهذه المراحل تطابق ثالوث أقسام التاريخ السياسي المدرسية وهي: «العصر القديم» وينتهي بنشأة الفكر الفلسفي في اليونان.

[1]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص45.
[2]ـ شارل للالو، الفن والأخلاق، ترجمة د. عادل العوا، دمشق 1970، ص120.
[3]ـ العوا، العمدة، م، س، ص50.

وقد كانت نهايته في العام 529م، عندما أغلق الإمبراطور جوستيبان مدرسة أثينا وشتت شمل ممثلي المذهب الأفلاطوني ـ الجديد، ثم رحلة «العصر الوسيط ويليها «عصر النهضة» وفيه ازدهرت الفلسفة العربية بوجه خاص، وكان من انتقالها إلى أوروبا الإسهام في نشأة النهضة وتحقق الانبعاث في الغرب، وما تلاه ذلك من تطور فكري ميز «العصر الحديث» في القرن السابع عشر حتى اليوم[1].

أـ العصر اليوناني:

عني الفكر اليوناني بالكائن من حيث هو كائن، وبالوجود من حيث هو موجود، وقد بلغ البحث عن الكائن أوجه في الأفلاطونية التي تنادي بأنّ سبب الوجود هو الخير (أو القيمة). وتضم فكرة الخير المطلق فكرتي الحق المطلق والجمال المطلق، أمّا الكائنات الأخرى فهي ظلال متفاضلة لهذا الثالوث «الإلهي»[2].

ومقابل أفلاطون « الإلهي» الذي يرى أن المثل الأعلى، أو الله، مقياس الأشياء كلها، وهو قيمة القيم. نجد بروتاغوراس « الإنساني» يرى بأنّ « لكل إنسان حقيقته» وبأن للقيمة بذاتها واقعاً ذاتيًا، وليست كامنة في المثل الأعلى. وبالتالي فالإنسان هو معيار كل شيء.

كما يرى لأن بروتاغوراس هو أول من تجرّأ على إخضاع الإنسان للحقيقة والقيمة باعتباره « مقياس الأشياء كلها» ولكنه يرى بأنّ صيغة بروتاغوراس تحفل بالإبهام[3].

لقد حاول سقراط الوصول إلى ربط القيمة بالمنفعة، باعتبار القيمة سمة كلية معيارها الإنسان.

أما أفلاطون فقد اهتم بتعميق محاولة سقراط، من خلال ربط الكائن بالقيمة بالمثل الأخلاقي الأعلى، باعتبار أن جميع الموجودات تستمد وجودها وماهيتها من الخير الأعلى، وهي فضيلة التشبه بالله.

وخلافاً لسابقيه فقد اعتمد أرسطو على ثنائية المادة والصورة بدل ثنائية القيمة والواقع. ورأى أن القيمة متجسدة في الواقع تجسد الصورة في الهيولى وأن تحقق القيمة هو انتاج الطبيعة ذاتها بذاتها.

عند أرسطو أن للمادة وجودًا بالقوة يصبح وجودًا بالفعل ناجمًا عن اجتذاب الصورة المادة. خاصة وأن التسلسل الطبيعي لمختلف صور الوجود ينتهي في التأمل أو الخير المحض، أو

[1]ـ العوا، العدة، مرجع سابق ص56.
[2]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص58.
[3]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص67.

الكمال، وبه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، وهو في وقت واحد عقل صرف وفعل صرف. ويجعل أوستيب القوريناثي ـ متأثرًا بتعليم سقراط، من الوجود والخير الأقصى على معيار أو غاية للذة الحسية، شرط أن تكون اللذة فاضلة.

وقد امتازت فلسفة ابيقور النظرية باعتبارها اللذة التي تقوم على الحكمة، والحكمة اقتصادًا في اللذة أو لذة فاضلة. وشهدت النزعة الحسية أوج تطرفها مع الديونيسية الغريزية التي تعتبر اللذة لذة جسدية، وذوقية كلية: خمر، ومال وجنس (النزعة الكلبية ـ السوقية Cinique التي تقوم على إشباع الغرائز الحسية.

وفي الفترة الهلينتسية حاول افلوطين التوفيق في نظريته للواحد، بين اليونان والمسيحية فرأى أن القيمة هي ينبوع حياة النفس والمبدأ المشترك بين المعرفة والوجود، بإخضاع الروح للفكر أو المثل الأعلى.

ب ـ القيمة في العصر الوسيط

لقد شهد العصر الوسيط، المسيحي، إحلال «الشخص» محل الكائن. وفي ظل النظام اللاهوتي أو الديني السائد في العصر الوسيط، صار من المتعذر بلوغ الكائن إلاّ من حيث صلته بالشخص (الأنا) وخضعت الأنا لتراتبية المنظور اللاهوتي المسيحي، حيث المادة هي الأدنى، ثم الجسد، والروح، المثال الأعلى في ثالوث اللاهوت المقدس، من ذروة الله، إلى حضيض العدم.

أما المسيحية فقد ألحقت على فكرة الإله ـ الإنسان المجسد الوسيط للقيمة في الوجود، باعتبار أن الله ذاته شخص وأنه يقتضي أن يعيش خلقه كافة حياة شخصية باتحاد معه ولا تكون الحياة سوى الوسط الذي يتم فيه هذا الاتحاد[1]. وبناء على إناطة الاتحاد باللطف الإلهي باتت القيمة كلها قيمة دينية. وبهذا تكون قد خرجت عن المفهوم الفلسفي – العقلي للقيمة نحو منظور لاهوتي.

ج ـ القيمة في العصر الحديث

وفي العصر الحديث (عصر النهضة والأنوار) تنوس فلسفة القيمة بين الوضعية (بيكون) والمثالية العقلية (ديكارت) وتغدو القيمة مماثلة في السيطرة على الطبيعة والواقع في قواعد الفكر والسلوك.

وفي هذا العصر ثار ديكارت على فلسفة العصر الوسيط ورأى أن لا نهائية الكائن وكمال القيمة لا ينفصلان. ولقد ميّز ديكارت بين قرابة خمسة وأربعين لونًا من ألوان الهوى، يمكن إرجاعها إلى

[1] - العوا، العمدة، م، س، ص73 – 74.

ستة أنواع رئيسية: هي الرغبة (الشهوة) اللذة والتألم والدهشة (أو الإعجاب) والحب، والكره. وفي وسع الإرادة أن تغير موضوع الهوى بأنّ تربط بين الأفكار بحيث يتمكن الإنسان من تغلب الأهواء المشروعة، أي أنواع اللذات والرغبات المعتدلة.

ورأى ديكارت أن كل لذة ينبغي أن تقاس بحسب قاعدة العقل ولما كان الخير الأسمى معرفة الحقيقة (أنا أفكر إذن أنا موجود) فإنّ الخير لا يمكن أن يتجلى إلاّ على الوجه العقلي، لأن من كمالنا نملكه. وبأ، القيمة تقوم على الذات المفكرة (الكوجيتو).

تخطى باسكال، جفاف العقل الديكارتي ويميز ما يسميه نظام القلب» ضمن ثالوث أنظمة هي نظام الأجسام ونظام العقول ونظام الإحسان. يقول باسكال: «إن جميع الأجسام، السماء، والنجوم، والأرض وممالكها، لا تساوي أدنى فكر. لأن الفكر يعم ذلك كله، ويعلم ذاته، والأجسام لا تعلم شيئًا. وإن الأجسام جميعًا، والعقول جميعًأ، وجميع ما تنتج، طل ذلك لا يساوي أدنى حركة من حركات المحبة، فالمحبة ترجع إلى نظام أرقى بما لا نهاية له.

وذهب سبيوزا إلى أن لا نهائية الكائن تستغرق كمال القيمة، بالرغم من أن القيمة تتصل بالحكمة والمعرفة. ورأى بأنّ اليمة هي قيمة مدنية، كاملة.

واشتهر ليبنتز بتفاؤله المذهبي، ووجد أن فكرة الأفضل أو الأبدع هي وحدها القادرة على ربط الماهيات بعالم الموجودات.

وإذا كان عالمنا أفضل العوالم فذلك لأنّه ليس في الإمكان مما كان، لأن للقيمة في هذا العالم فاعلية أو فعل دينامي. وقد أكد ليبنتز أن العقل الإلهي عقل الحاسوب الأعظم، الذي يتصور سلفًا الممكنات كلها، وليس لهذا التصور معنى إلاّ بالنسبة للاختيار الذي ستقوم به تلك الإرادة المبدعة التي لا تقرر إلاّ باختيار الأفضل.

وعلى هذا فإنّ ليبنتز يقرر تضامن القيمة والأمكان، في علاقة النسبي بالمطلق في منهجه المونادولوجي الذري المطلق.

تأويلية كانط للقيمة

كانط فيلسوف العقل قال بالعقل الذي هو عقلان، نظري وعملي، وميز بينهما من حيث الاهتمام والوظيفة والمجال. فعنده أن العقل يتناول شؤون العلم والمعرفة. أمّا العقل العملي فإنّه يتناول الجانب العملي.

تتجلى وظيفة هذا العقل العملي في توجيه أعمالنا وأفعالنا، ويتم ذلك على نحوين: فإما أن يفيد العقل العملي من معطيات التجربة ويدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بغية استثمار ارتباطها وتعاقبها وتحقيق هدف ما، عندما تتوافر شروطه وأسبابه، أو عقل عملي محض ينص على أن القيمة الأخلاقية العليا هي ضرورة إطاعة الواجب لأنّه واجب، وأياً كان مادته، وسواء أكانت هذه المادة سارة أو مؤلمة، وهذا العقل العملي المحض هو في نظر كانط الوجدان الأخلاقي الصحيح، والقيمة الصحيحة.

وقد أبرز كانط مفهومي الجدارة والقيمة كمقومين لفلسفيته الأخلاقية، باعتبار أن جدارة الإنسان وأهميته تمثلان معيار القيمة والأخلاق.

إن مفهوم القيمة لايزم مفهوم الشخص الإنساني، وفق قاعدة كانطية شهيرة: إعمل دائماً، على نحو تعتبر به الشخص الإنساني في نفسك وفي الآخرين غاية لا واسطة.

واعتبر أن للكائن العقال كرامة، وهذه الكرامة تميزه عن سائر الكائنات التي ليس لها في ذاتها غاية، كالآلة والحيوان وغيرها من الوسائل، أمّا الكائنات العاقلة فغايتها في ذاتها[1].

وفي مجال الدين يتميز كانط برفضه الادعاء بأنّ الدين أساس الأخلاق وقوله على العكس أن الأخلاق أساس الدين، بل إنّ الدين، هو نفسه، أخلاقية Moralitat، الأمر الذي ناهضته فيما بعد البراغماتية وكان له أثر كبير على تطور القيم وتوظيفها مادياً ومصلحياً.

وقد وافقه هيجل حيث اعتبر الدين قضية أخلاقية، والقيمة الأخلاقية قيمة عقلية كلية. وقد وحد هيجل العقل بالموجود، باعتبار كل موجود معقول، وكل معقول موجود، في الجدل الديالكتيكي الكلي.

وهكذا فقد انبنى التصور الهيجلي على فكرة «الوعي الشقي» الذي تقوم عليه الأخلاق المسيحية اللاهوتية، وهو منظور يقوم على الاستلاب والاغتراب الإنساني.

وإذ يبدو جدل هيجل أساساً للجدل، الذي يقود إلى الفكر المثالي، أو (الروح) فإنّ ماركس، في تبنيه للجدل الهيجلي (جدل الطريحة والنقيضة والجمعية) يرى أن للعالم المادي، وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوعي، في ثنائية ـ وجدلية ـ الوعي والمادة، أمّا القيمة بالمفهوم الماركسي فهي قيمة اقتصادية، تقوم على العامل الاقتصادي أو القيمة الاقتصادية كمقوم لكل قيمة أخلاقية، وجمالية وحقوقية.

[1]ـ انظر: إيمانويل كانط في كتابيه المرجعين: "نقط العقل المحض" و "نقد العقلي العملي".

ماركس وفائض القيمة

عني ماركس بتحليل القيمة الاقتصادية (فائض القيمة) كأداة لسيطرة رب العمل على العامل، ذلك أن صاحب العمل لا يدفع للعامل قيمة عمله الحقيقية، وهي تقدر بجهده وعمره، وإنما يدفع إليه ما يسد رمقه، إنّ لم نقل أقل من كفافه، ويستخلص ماركس من تحليل القيمة الاقتصادية وعلاقات الانتاج والتوزيع والاستهلاك اغتراب الطبقة العاملة في التاريخ، أو انخلاعها، ولا سيما في الحقبة الرأسمالية، وقد دعا في كتابه «رأس المال» إلى الثورة من أجل الاشتراكية الشيوعية communism التي تقوم على التكافل الاجتماعي والاقتصادي في العصر الحديث[1]، فالصراع الطبقي عند ماركس يشكل تأسيساً وعاملاً مهماً جداً على صعيد توفر القيم وتطورها والتمسك بها وترسيخها.

وصفوة القول، أن مفهوم القيمة بدا على أن إعراب عن مثل أعلى إنساني، مختلفاً بذلك عن مفكري العصر القديم، وإذ رأوا أن الفلسفة هي التي تحدد مكانته في إطار النظام الطبيعي، الأمر الذي نشأ اعتقاد هؤلاء بأنّ على المرء أن يحيا بحسب الطبيعة.

ونظر الفكر اليوناني «اللوغرقراطي» إلى الإنسان بما هو موجود، في علاقة العقل بالموجود، والخير بالقيمة، في عالم المثل (أفلاطون) أو عالم المادة والصورة (أرسطو).

وخرج بروتاغوراس على المفهوم الميتافيزيقي باعتبار «الإنسان معيار كل شيء» باعتبار أن لكل امرئ حقيقة.

وحلت «الكلمة» المسيحية محل اللوغوس الهليني، وتوحد بها، وأصبحت القيمة لاهوتية.

وفي عصر النهضة، وهو الذي يعني «البعث» الإغريقي عاد عصر النهضة إلى مفهوم الإنسان، والعقل (اللوغوس) ليحل نظام أنطولوجي جديد ـ إنساني، بدل النظام اللاهوتي.

ولم يقل التأثير الكبير الذي أحدثته المسيحية من قبل، في منظور الفكر الفلسفي القديم.

وفي العصر الحديث اكتشف الإنسان تعذر بلوغه الكائن إلاّ من حيث علاقته بالأنا (الفاعل)، ولم يعد الكائن مركز البحث بل المعرفة، وتشوق الفكر الحديث إلى امتلاك الطبيعة والسيطرة عليه، وما فتئ هذا الفكر ينوس في إطار المعرفة بين ضروب الوضعية والمثالية بحسب إلحافه التماس الموضوع، والسيطرة عليه باستثمار معرفة قوانينه، أمّا القيمة فإنّها تتمثل في ممارسة هذه السيطرة، وهي تتحقق بالعمل العقلي في المجال النظري، وبالفعل الأخلاقي في المجال العملي، ويجد

[1]ـ راجع: المزيد عن نظرية فائض القيمة في كتابيه "رأس المال" و "نقد الاقتصاد السياسي" طبعة دار التقدّم ـ موسكو 1969..

الإنسان في فكره ذاته القدرة الخلاقة في السيطرة على الطبيعة قوانينها من قبل أن تملي عليه مشيئتها باستعمالها.

دلالة القيمة ومغزاها

هو ذا إذاً، التطور العام لفكرة القيمة في العصور القديمة والوسطى والحديثة.

ما مغزى ودلالة القيمة: قد يرى البعض القيمة في الكمال، أو الجمال، أو الحق، أو الحقيقة، أو الجدة، أو الاستقامة أو الثبات أو الثبوتية، وقد تكون القيمة ذات معنى علمي، كنظرية الجاذبية، أو نظرية التطور، أو نظرية النسبية، فيقال عنها نظريات قيمة؟!، أو على العكس، فقد تكون القيمة لاهوتية، يقوم فيها مغزى الخير والحق والجمال على أساس ديني (لاهوتي) كمفهوم الدين القيم في القرآن الكريم (وذلك دين القيمة) و"فيها كتب قيمة"، (البينة، الآية 8).

وقد يكون للقيمة معنى جمالي (فني) فيقال عن العمل الفني بأنه عمل قيّم كالموناليزا في الرسم، والأهرامات في فن الهندسة، وأبي الهول (السفينكس) في فن النحت، وبرج إيفل في فن العمارة الحديدية، والأعمال الفنية الانطباعية، والتعبيرية، والتكعيبية والتجريدية والتجريبية الخ، أعمالاً قيمة.

وقد تكون القيمة ذات مغزى علمي، كاكتشاف علم الميكانيكا، والثورة المعلوماتية، وعلم الجينوم، ويقال عن هذه الاكتشافات ب أنّها قيمة.

وقد يكون للاقتصاد دور في ترسيخ القيمة والمعنى، كنظريات التبادل، والانتاج والتوزيع والتراكم وفائض القيمة، ورأس المال، فيقال عن هذه المصطلحات بأنه مفاهيم قيمة، لا نعلم بدونها دورة الحياة الاقتصادية الحديثة والمعاصرة.

وقد يكون للقيمة معنى سياسي، كتعريف أرسطو لأنظمة الحكم، الملكية، والديمقراطية، والبلوتوقراطية، والأوليغارشية في علم السياسة، ويقال عن هذه النظريات ب أنّها قيّمة وهامة.

وقد يكون ثمة استعمال سيكولوجي للقيمة، فيقال أن نظرية «اللاوعي» الفرويدية قد أحدثت قطيعة أبستمولوجية في مجال القيمة السيكولوجية، وقد يضاف بأنّ نظريات علم النفس الفردي، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الشكل الكلي (الجشطالت) هي نظريات قيمة وهامة.

وقد تضاف القيمة إلى كل إنجاز علمي، ورياضي وفولكوري، وانتربولوجي الخ.

وترتبط القيمة أيضاً بالأخلاق، تبعاً لاستخدام لفظ القيمة في محال فلسفة «الخير» في علاقة فلسفة القيمة بالحاجات الإنسانية، والميول، والرغبات، والأمنيات، والخلاص، والدين والدينونة والوجود في العالم، والعالم الآخر، سواء اتصلت بالحياة، والموت والاقتصاد، والاعتقاد، والشؤون الروحية والسياسية والتربوية والجمالية.

وتتجلى فلسفة القيم على نحو «ذاتي» على صفة ما يقدره إنسان ما (قيمة ذاتية) أو نحو اجتماعي، أو جماعي، أو قانوني (قيمة موضوعية).

القيمة الذاتية يطلبها الناس كوسيلة لتحقيق غاية ذاتية، باختلاف الأفراد، وحاجاتهم، واختلاف الفئات الثقافية، والطبقية، فقيمة السيارة مرهونة بما تؤديه من خدمات، لكن نوع و (موديل) السيارة، وثمنها، قد تؤشر إلى قيمة خارجية «تدل على الغنى، والموقع الاجتماعي، والطبقة الاجتماعية.

أما القيمة الموضوعية، فلا تتحدد بزمان ولا مكان، ولا درجة، أو طبقة، أو غني، أو فقير، كالموت، والحياة، والعلم، والارتقاء، والتطور، والعقل، وهنا قد يكون الفقير بالمال غنياً بالعلم، كقيمة، وقد يكون الوضيع بالحسب والنسب عالماً ورائداً في العالم، وقد يكون الأمي رياضياً فذّاً (الملك بيله في كرة القدم) وقد يكون العبد فارساً، وشاعراً مفوّهاً (عنترة) وقد يكون الأعمى أديباً (أبو العلاء، طه حسين).

والقيمة رغم ذلك، ليست بديهية، وقد رأى نيتشه في العصر الحديث أن القيمة تفاضلية (في ما يتعدى الخير والشر) تقوم على الرغبة، وإرادة القوة، والسيادة والعبودية (أخلاقية الأسياد وأخلاقية العبيد).

وحتى بالمعنى السيكولوجي فإنّ القيم ترتبط بالعقل، والرغبة، والذوق والغريزة. وعلى سبيل المثال، فأنواع الطعام والرداء، واللحن والموسيقى ليست متطابقة، بل متفاضلة differencial فقد يكون لها قيمة عند فرد، ولا يكون لها ذات القيمة عند فرد آخر، وقد تثير الإشمئزاز والكراهية عند فرد ثالث. من هنا الاختلاف باختلاف الأفراد، والجماعات والزمان، والمكان والظروف والأحوال، مما يؤكد على الطابع النسبي للقيمة، وقد يكون للقيمة معنى حدّي hedomic كما يقول سبينوزا بهذا الصدد «نحن لا نرغب في شيء لأنّه قيم، بل إنّه قيم لأننا نرغب فيه».

ويرى رينيه جيرار أن المحاكاة بين البشر تقوم على الرغبة بالاستحواذ على «الملكية» وهذه الرغبة من طبيعة نزاعية تقوم على الرغبة بالاستحواذ على ما يملكه الآخر بنوع من الهيمنة والتسلط والحسد والغيرة، والرغبة بتحقيق الذات التيمولوجية (التيموس)، وهي تأخذ شكلين سلبي

وإيجابي (تحقيق الذات، بالمعنى الإيجابي، وتحقيق الذات من أجل الهيمنة على الذوات الأخرى، بالمعنى السلبي)[1].

وقد يعتقد المرء بأنّ القيم كونية، بدأت مع شريعة حمورابي، مروراً بأديان التوحيد الكبرى التي تنص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبغي (لا تقتل، ولا تزن، لا تسرق، لا تعامل الآخرين بما لا تحب أن يعاملوك به، التقوى، الإيمان، ولكن العصر الحديث في الغرب يعد القيم وجودية (لا دينية ولاهوتية) وتقدم الوجودية الذات والذاتية الإنسانية على الذات والذاتية الإلهية (في فصل الوجود عن الماهية، واعتبار الإنسان معيار ومناط القيمة والمعنى (فلسفة الإنسان الأعلى).

والقيم المرادفة للوجودية في العصر الحديث هي القيم الليبرالية، القائمة على مفهوم الحرية، والمنفعة والمصلحة، بالمعنى الاقتصادي، ويقابلها الاشتراكية، كنظرية تؤكد على أن المنفعة والمصلحة، بالمعنى الاقتصادي ينبغي أن تكون اجتماعية (اشتراكية) وليست فردية.

وثمة معان موضوعية للقيمة، بالمعنى القانوني والحقوقي، وهي معان ضرورية، ودائمة (ولكنها قابلة للتعديل) تتخطى الأهواء الفردية ولا تتبدل بتبدل الأهواء والرغبات الذاتية.

وفي هذا الإطار يرى برتراند راسل أن عمومية القيم تعني الذاتية والموضوعية في آن معاً، فالقيم ذاتية من حيث هي صادرة عن الذات (الإنسانية) وموضوعية من حيث أنّها ملتقى الناس جمعياً، في علاقة الواقع بالمثل الأعلى.

طبيعة وتصنيف القيم:

وتصنف القيم، على الجملة إلى:

قيم نظرية، تقوم على نظرية المعرفة والحقيقة ـ لذاتها (على أساس ميتافيزيقي، وأنطولوجي، ومنطقي) كالقول بأنّ الخير هو العدل، أو الكمال، أو الاستقامة).

قيم مثالية: كالقول مع أفلاطون بأنّ القيمة العليا هي مثال المثل أو القول بأنّ القيمة الأخلاقية مناطها الفضيلة، وتعرف بما ينبغي عمله بناء على الوازع (العقلي) وهو موقف أرسطو في مؤلفه الأخلاق «إلى نيقوماخوس» وكتاب «السياسة».

وقد تقوم القيمة في العصور القيمة الحديثة على العمل (ماركس وماكس فيبر) أو الإرادة (نيتشه)

[1]ـ انظر: رينيه جيرار ـ المقدس والعنف، دار الحصاد، دمشق ـ 2002 ـ 75.

أو المعرفة (العلم) أو القيمة الجمالية، وهو موقف يرى بناء على أسس جمالية وفنية مناطها حاسة الذوق الجمالية وهو موضوع تفاضلي بامتياز، أو القيمة الدينية واللاهوتية، وهو يرى الذي يرى بأنّ معيار الخير والحق والجمال هو الله، والتقوى، والإيمان بالله، والخلص الروحي، والثواب والعقاب، واليوم الآخر والقيامة الخ.

ولا ننسى البيئة، والفلسفة الأيكولوجية، التي تعد الحفاظ على البيئة والمجال الحيوي غاية الأخلاق.

وأخيراً ـ لا آخراً ـ الفلسفة النباتية، التي تجد أن أصل الشر في العنف ـ ضد الإنسان والحيوان، وأن سقوط الإنسان في العالم Direlection بدأ مع تراجيدية القتل الأخوي Fratricide (قابيل وهابيل) وتحول الإنسان، بسقوطه في العالم مع الطبيعة الملائكية إلى الطبيعة الحيوانية، وأن العودة إلى الأخلاق المثلى (الطبيعية) تكون بعودة الإنسان النباتي (أصلاً) إلى الطبيعة وتحوله إلى إنسان أعلى ـ أو إنسان كامل (ملائكي) في تخلّصه من عادة سفك الدماء واعتماد النظام الغذائي الطبيعي، والصحي، النباتية.

المذاهب الأخلاقية للحداثة

خلفيتها التاريخية، رُوّادها، ونظامها المعرفيّ

عبد الحميد يوسف[*]

ترصد هذه المقالة أبرز المذاهب والتيارات الأخلاقية التي ظهرت في أزمنة الحداثة الغربية ولا سيما تلك التي تزامنت مع ما عُرف بـ عصر التنوير. وتبعاً لما ورد فيها من عرض منهجي، فقد تبيَّن لنا ان هذه المذاهب ولدت تحت وطأة الصراع المرير بين العلمنة وسلطنة الكنيسة في أوروبا. ولعل الفرويدية والداروينية كتيارين رئيسيين معاديين للاّهوت المسيحي شكلا معاً عنوانان نموذجيان لمثل هذا الصراع، وخصوصاً في خلال الحقبة التي انتصرت فيها العلمنة على اللاهوت السياسي للكنيسة.

المحرر

يمكن القول أنَّ تأسيس النظم الأخلاقية غير الدينية وظهور الأخلاق الدنيوية أو الأرضية، من أهم خصائص العالم الغربي في القرن الثامن عشر فما بعد. فبعض النظم الأخلاقية تتصادم وتتعارض مع الأخلاق الدينية، فضلاً عن كونها نظماً علمانية. ويمكن إعطاء مثال على ذلك من الأخلاق الداروينية، فهي أخلاق توصي بسحق الضعيف من جانب القوي؛ لأنَّ ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصارمة. فكل التعاليم المتضاربة مع الحركة التكاملية لبقاء الأصلح إنمَّا هي تعاليم سلبية. وقد أسهب المتألِّهون في مناقشة القيمة الشرعية المنطقية للأخلاق العلمية، لا سيما الأخلاق الداروينية.

إن مطلبنا من هذا البحث هو التعرض إلى المرجعيات المؤسِّسة للمذاهب الأخلاقية التي ولدت في الغرب جراء الانقلابات ضربت الفكر الاجتماعي والفلسفي إبان عصر التنوير. ومن المفيد في

*ـ باحث في الفلسفة الغربية ـ فلسطين.

هذا السياق إلقاء الضوء أولاً على ما قدَّمه الفلاسفة علماء الاجتماع الذين صرفوا قسطاً وفيراً من جهودهم في الميدان الأخلاقي. يلي ذلك عرض للسيرة التاريخية للمذاهب الأخلاقية التي رافقت صعود الحداثة.

أخلاقيو الأزمنة الحديثة

1- مونتاني وباسكال: ليس هناك من شك في أن نتاج «مونتاني» هو الذي افتتح التأمل الأخلاقي «العلماني» في العصور الحديثة.

ولا ريب أيضاً في أنّ هذه الأخلاق تنتمي ـ بأساسها الخفي إلى زمرة الأخلاق العلوية، ولكنها من التحفظ وبهجة الطابع بحيث لا يمكن اعتبارها إلاّ كمجموعة مبادئ تخص «الرجل الصالح» ذا التطلع المحدود بعض الشيء، أو كفنٍ سطحي (لمعرفة كيفية الإستمتاع شرعاً بوجودنا). وقد جرى التقليد على التقريب بين اسم باسكال واسم مونتاني الذى كان مصدر وحي كبير بالنسبة إليه. ولكن باسكال ليس في الواقع صاحب مذهب أخلاقي بل هو عالم ومترافع عن الدين المسيحي.وبالتالي لا يمكن تسميته «أخلاقياً» إلاّ من حيث كونه رساماً للأخلاق الممارسة ، أو بصورة أدق لما يسمى اليوم «الوضع البشري» الواقع، فقد اقتبس ـ كتاب مونتاني ـ من هذه الناحية الكثير من «الأبحاث» التي أسبغ عليها طابعاً تشاؤميّاً بهدف الإمعان في إبراز ضعف الإنسان وقابليته للعطب .. فمخيلة الإنسان تخدعه باستمرار وهو حبيس متطلبات التلاؤم من كل نوع ، ويعجز عن الحكم على نفسه بنفسه ، كما أنّه عبد لأهوائه «الترفيه» التي يحاول عن طريقها الهرب من ذاته[1].

وليس ما يتفرد به باسكال الاستنتاج اللاهوتي هو طرائقه التي يبغي بواسطتها اقناع قارئه، وذلك انطلاقاً من مبدأ ينص على أن لكل مجال منهجاً خاصاً به، وبالتالي فإنّه يجب على العقل المتفوق القوة في مجال الرياضيات أن يخضع في مجال اللاهوت إلى سلطة السُنة الموروثة أو تلك الفكرة «العميقة» التي قوامها: إنّ إرادة الإيمان تقود إلى الإيمان، اذ لا يمكن في الغالب الإنضمام إلى مذهب إلاّ عن طريق الأفعال (حتى غير الصادقة منها في البدء) فهي التي تولِّد - دونما شعور ـ القناعة ووحدة السلوك.

2- ديكارت ومالبرانش: كان «ديكارت» ميتافيزيائياً عظيم الطاقة («وهو يهيمن على تطور الفلسفة المعاصرة بمجموعها «كما يصفه «بوترو»)، ولكنه لم يكن أخلاقياً مجدداً، وذلك على الأقل فيما يتعلق بقواعد الحياة التي اقترحها علينا... والتي نجدها معروضة في مقالة المنهج (الجزء

[1] - Georg Simmel، Thephilosophy of Money- philosophie des Geldes، Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London;Boston، M.A:Routledge &Kegan Paul، 1978.

الثالث) التي وضعها عام1637. فهذه القواعد مزيج من البراغماتية التقليدية [إطاعة قوانين واعراف بلادي... إلخ] والوحي الرواقي (الثبات في الآراء ما أن يتم تبنيها وحتى لو لم تكن «مؤكدة» بشكل كامل.. و[أن أحاول دائماً تغيير رغباتي بالأحرى عوضاً عن تغيير نظام العالم]..).

غير أن هذه القواعد لم تتصد لأن تكون أكثر من أقوال أخلاقية ميّتة بإنتظار الأخلاق النهائية التي كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميتافيزيائه بعد اكتمالها ، ولكن هذه الأخلاق التتويجية (التي لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائيّة في مراسلاته وفي كتاب الأهواء) تلتقي بشكل متطابق تقريبا مع تعاليم «مقالة المنهج» سوى أنّها تستند هذه المرة إلى مفهوم عقلي عن الإنسان.

نتيجة لذلك، فإنَّ الأخلاق، هي ليست فن القضاء على «الأهواء» كالإعجاب والحب والحقد، بل فنّ استخدامها لأجل تدعيم الأفكار والسلوكيات الملائمة للفرد تجد نفسها أي الأخلاق أمام طريقين: ـ التأثير على «الأهواء» عن طريق الجسد (نظراً لوجود تفاعل) وهذا مصدر الأهمية الأخلاقية للطب. ـ التأثير عليها عن طريق الإرادة [«فإما أن تركز هذه اهتمام العقل على الأشياء المغايرة لتلك التي تولد الأهواء التي ينبغي القضاء عليها، أو أن تجعل الجسد يتخذ مواقف تتنافر مع الهوى السيء، أو أن تفيد من تداعي الأفكار لكي تحمل الهوى على تغيير موضوعه» كما قال «برييه»]، فتكون هذه الممارسة الحرة للإرادة في الواقع أنقى الينابيع طراً «للإكتفاء» شريطة أن تتم الممارسة وفقا «للعقل»... هذا العقل الذى يجب تعريفه (وهذه بالطبع مسَلمة ديكارتية) بأنّه: اتجاه نحو وعي يزداد وضوحاً بإستمرار للمحل الذى يشغله الفرد في «الكل» (الوطن، الإنسانية، الكون، الإله) ونحو عاطفة حب وطاعة للنظام الإلهي تزداد عقلانية بإستمرار ، وهذا مصدر سلوك «الكرم» (بحسب تعبير ديكارت) الذى يقوم على هجر كل مصلحة شخصية والخضوع الفعال بحبور «للعلوية الكاملة» التي يتوقف عليها العالم بأجمعه، ويتفق ذلك فعلياً ولكن بصورة عقلانية هذه المرة مع وجهة نظر الرواقية ومفهوم «التقبل» لديها[1].

أما «مالبرانش» فقد اراد في كتاب «بحث في الأخلاق» عام 1684 إكمال أخلاقية ديكارت عن طريق البرهان على صحة مسلمته القائلة بوجود «استعمال حسن» للإرادة. ترتبط أخلاق مالبرانش كل الإرتباط بمجموع فلسفته المتمحورة حول فكرة توقفنا على الله (توقف كلي شامل). هكذا ـ بحسب مالبرانش ـ فإنّه عندما «تعتقد» ملكة الفهم لدينا أن لديها تمثلات عقلية فالواقع أن الله هو الذى يؤثر فينا بواسطة عقله الخالد.

[1] - Ipid. PP. 120

3- سبينوزا - تبدو لنا فلسفة سبينوزا (المتوفي عام 1677) من العديد من الزوايا كإشتقاق مستنبط من الديكارتية، وكإفقار لها في الحين نفسه. فمن ناحية أولى في الواقع نجد أن «ثنوية» ديكارت تتحول فيها إلى «واحدية» شمولية الألوهية، وعلى ذلك فليس الجسد والروح سوى مظهرين (لا يبدوان متميزين إلاّ من وجهة نظرنا الإنسانية، البدائية والمحدودة معا) تتجلى بواسطتهما حقيقة واقعية واحدة هي وحدها الحقيقة الأصلية (نستطيع تسميتها الإله، أو الطبيعة، أو الجوهر اللامتناهي، أو الخ..)، وهي تتجلى تلقائيا وبالضرورة تحت ضغط «ميل توسعي» خاص بها. ومن ناحية أخرى فإنّ الأخلاقية السبينوزية الشهيرة ليست أي شيء آخر سوى التطور المنهجي لفكرة كانت على درجة ثانوية من الأهمية في الأخلاق الديكارتية، وهي فكرة أن الفرد متوقف بصورة كاملة على النظام الإلهي[1].

4-لايبنيتز- كان «لايبنيتز» (المتوفى عام 1716) أقل إخلاصاً بدوره للديكارتية التي حولها إلى تعددية مثالية : فكل كائن - بالنسبة إليه - وحدة روحية خالصة (أو «مونادة»).. هي مجموعة من الإدراكات الحسية التي يشوبها بعض الإبهام والتي تعكس بصورة شبه شاملة كل الإدراكات الحسية الأخرى، وهذه المجموعة ذات ميل داخلي تلقائي لجعل «النظرة إلى العالم» المتشكلة منها تزداد وضوحاً إستمراراً. وعلى هذا فإنّ طريق الكمال الأخلاقي والعقلاني هو: تأييد هذا الإنتقال إلى إدراكات حسية أشد تميزاً، لأن كل «مونادة» حين تزداد معرفة بنفسها إنما تكتشف بجلاء أكبر تماثلها مع المونادات الأخرى، والروابط التي تشدها إليها، والمخطط العام (أو «الأحادي»، أو كون الذرات الروحية).

مضى القرن الثامن عشر الذى كان تجريبيا بصورة أساسية وميالاً بالتالي إلى الأخلاقيات «الطبيعية»، فعادت أخلاقيات العلوية إلى الإنتشار، ولا سيما في ألمانيا. وكان مصدروحيها الفلسفات «الرومانطيقية» الواسعة التي نمت وتطورت في حقبة أعوام 1830، وهي فلسفات مزجت بين ميتافيزياء «كانط» وميتافيزياء «سبينوزا»، (بعد أن عدلتهما تعديلاً عميقاً).. فقد تصور «كانط» أنّ العالم المحسوس الذى نعيش فيه هو نتيجة عمل بنياني، نفذته بعضا «الصور» الخاصة بالروح في «مادة» غامضة لا يمكن معرفتها إلى الأبد، بحد ذاتها. أمّا خلفاء "كانط» فقد أزالوا هذه الإزدواجية ولم يقبلوا إلاّ بواقع واحد، هو الفاعلية البناءة في الروح، هذه الروح التي هي الخالق بشكل كامل لكل هذه المظاهر التي ندعوها «الأشياء".

وأما بالنسبة لـ « سبينوزا» فقد احتفظ هؤلاء منه بتصورة العام، ولكن بعد أن بثوا فيه «حيوية"

[1]- راجع في هذا الصدد: الفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا - إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية - دار التنوير - بيروت - 2008.

ذلك المفهوم الذى كان الفكرة الكبرى في تلك الحقبة، أي مفهوم «الصيرورة الكلية». وهكذا فقد حددوا «الجوهر- الإله» السبينوزي بصورة أقل استاتيكية، فهو يبدو لهم تطوريا وخاضعا لقانون داخلي فيه يفرض عليه التقدم نحو انتاجات تتزايد ثراء وتعقيدا دونما توقف.

يرى «فيخته» (المتوفي عام 1814) والذي «قلب السبينوزية على وجهها الآخر» بحسب تعبير «جانيه» و»سيايّ» أنّه ليس هناك سوى حقيقة وحيدة وأولية هي الـ «أنا»، تلك الروح الكلية التي ماهيتها هي كونها فاعليّة، وإرادة تهدف باستمرار لتجاوز الحدود الذاتية لها..

وقد استنبط "فيخته" من نظرته هذه أخلاقيّة عملية تعتبر أنّ "الكثرة" - أو التعدد- ليست إلاّ الوسيلة التي تتيح للـ "أنا" التقدم، ويجب أن تهدف الفضيلة إلى العمل على تحقيق الكمال لدى الآخرين بقدر ما يفعله المرء بالنسبة لنفسه بالذات، كما يجب أن تهدف إلى تنمية انسجام المجموعة وتنمية الحرية الفردية لكل عضو من أعضائها في الوقت نفسه. وهذا مصدر مثله السياسي الأعلى القائم الإشتراكية الجامعة (على طريقة «برودون" حوالي1840)، التي تخص الدولة بدور وحيد هو حماية التفاهمات بين الأشخاص[1].

5-هيغل وشيلنغ: ذهب «هيغل» (المتوفى عام 1831) و «شيلنغ» (المتوفي عام 1854) إلى اعتبار الأخلاق كمرحلة من تلك الصيرورة الضرورية التي يتشكل منها الكون بصورة اساسية، وبالنسبة لهيغل فإنّ الكائن الماهوي هو الفكرة الخالصة (اللا واعية لنفسها في البدء) التي تخرج إلى الطبيعة، وهي تنمي بهذه العملية شيئا فشيئا ذخائرها الذاتية (الكامنة فيها كطاقة في مطلع الأمر).

وأما شيلنغ فإنّنا نجد لديه استلهاما شبيها بالسابق، ولكنه يتخذ شكلاً أقل «عقلنة» بكثير. فهو يتصور «المطلق» بصورة رومانطيقية جداً على أنّه «دينامية» مقتدرة ومبهمة تتطور بصورة متناظرة في الطبيعة (التي هي نوع من «الذاتية» لها).

ولا تتمثل الأخلاق في فلسفة شيلنغ (أو فلسفاته بالأحرى، لأنّه عرض عدداً من الفلسفات المتوالية التي تزداد نسبة الصوفية والشاعرية فيها أكثر فأكثر) ، لا تتمثل مختلفة عن كونها عملاً من أعمال الحركة التطورية الخلاقة. و«زمنا» من أزمنتها.

6- شوبنهاور يتصف فكر شوبنهاور (المتوفى عام 1860) بطابع خاص أشدّ بروزاً، مع أنّه يماثل في رومانطيقيته فكر شيلنغ، ويخالف بشكل واضح التفاؤل الذى اتصف به معاصروه، (الذين

[1] - عبد المنعم الحفني – موسوعة الفلسفة والفلاسفة – الجزء الأول – مكتبة مدبولي – القاهرة – 1999 – ص 109.

اعتبروا أن الصيرورة هي ماهوياً تقدم). فهو يرى من ناحية أخرى أنّ خُلق الفرد ثابت لا يتغير، وبالتالي فإنّ التبشير بأية أخلاق أمر لا فائدة منه مطلقاً. فالأخلاق علم نظري ليس له مفعول واقعي ولا دور له سوى أن يصنف، بحسب نظام تقييمي منطقي، الأنماط المختلفة الممكنة للحياة. فالأخلاقية الوحيدة التي يمكن تبريرها في هذه الظروف وبعد تحليل تخميني هي الرحمة، التي تهدف إلى نكران الذات بشكل كلي وإلى المساهمة الكلية في الألم العام.

وعلى هذا، فإنّ سلوك الحكيم يقوم على الإفلات من هذه الدائرة الجهنمية... وذلك عن طريق الفن أولاً، فالفن هو تأمل العالم بصورة مجردة عن الغرض. ولكن الطريق الأجدر بالإعتبار هو الرحمة، فهي التخلي عن الذات، أو بتعبير آخر ادراك التطابق العميق للكائنات، هذا الإدراك الذي يأذن بفهم ما تتصف به الأنانية من جنون... فحينما يدرك الإنسان أن الآخرين هم هو بالذات، وحينما يجعل من الألم الكلي ألمه الشخصي، فإنّ إرادته تتنازل عن مكانها، وهذا هو التخلي عن «إرادة الحياة» والذي لو عمّ لقاد الإنسانية إلى الخلاص (الـ «النيرفانا» البوذيّة) أو بالأحرى إلى الغناء ـ السعيد ـ للنوع.

ظهور المذاهب الأخلاقية

نستطيع القول من بعض النواحي أن الكانطية تمثل انعكاس مفهوم الإرادة الإلهية هذا على صعيد الأخلاقية الإنسانية.. أمّا المنابع الحقيقية للاكانطية فنجدها في نتاج «روسو» وفي مذهب «التقوى» الجرماني الذي ظهر في حقبة 1750 (ويقوم على تفسير اللوثرية بالمعنى الفردي، والمنادات بالتالي بأولوية الشعور والضمير الشخصي على جميع المذاهب).

مذهب كانط

تشكل فلسفة «كانط» بمجموعها (كما عرّفها هو ذاته) ثورة شبيهة بتلك التي قام بها «كوبرنيك» في مجال الفلك حين جعل الكواكب تدور حول الشمس، بينما كان علم الفلك القديم يتصور ان الشمس هي التي تدور، ومعها الكواكب حول الأرض.

وفي الواقع، لو درسنا المعطى الأخلاقي.. أي تلك الأفعال التي يتّفق الناس على اعتبارها «صالحة».. لاتّضح لنا أنّ ما يأذن لنا بوصف فعل ما بأنّه «فاضل» ليس على الاطلاق انطباقه على قاعدة ميتافيزيائية ما (أو نفعيه، أو علمية أو الخ..) ولكن بنيانه الصوري فحسب، المستقل كل الاستقلال عن التحقق المادي لهذا الفعل.

لقد اتّجه «كانط» في سبيل تحقيق غرضه السابق إلى الأخلاق الحية (كما فعل «روسو»، أي

إلى «الفلسفة الأخلاقية الشعبية» واعتقد أنّها تنطوي على مبدأ يستطيع استخلاصه منها، وهو مبدأ خالص بشكل مطلق، وداخلي بالنسبة لأي سلوك نحكم عليه بأنه أخلاقي، ومستقل عن أي عنصر ذاتي محسوس... هذا المبدأ هو الواجب، أي إطاعة القانون لا لسبب آخر الا احترام القانون فحسب، وبمعزل عن أي اعتبار آخر حتى ما كان نبيلاً (كالمودة تجاه الآخرين أو الرغبة في اكمال المرء نفسه بنفسه إلخ..) فضلاً عن أي دافع مصلحي (كالكبرياء والمنفعة...) وقد أطلق «كانط» على هذا المبدأ العمدي الذي يقوم على جعل التمثل العقلي لـ«القاعدة» ـ والتمثل وحده لا أثر الفعل ـ محرك الإرادة، أطلق عليه إسم «الإرادة الحسنة»[1].

حاول «كانط» البرهان على أنّ هذا «الآمر ليس طاغية يتحكم بشكل لا منطقي (وكان ذلك إحدى النقاط الضعيفة في بنائه).. فقد أكّد أنّه إذا كنّا نحسّ بإلزامية الواجب فذلك لأننا نشعر بأنّه يفرض نفسه بصورة واحدة متشابهة على كل كائن عاقل موجود في نفس ظروفنا. وهذا ما يعني بتعبير آخر أنّه يمكن تعريف «صورة» الأخلاقية ب أنّها «مبدأ كليّة»، أي فعلاً يمكن تصنيفه حالاً كـ«خيرّ» أو «شرير» تبعاً لقابليته أو عدم قابليته لأن يصبح كلياً. وليس هذا المبدأ الصانع للكلية، أي تلك البنية الفطرية في كل روح، سوى ماهية «العقل العملي» (وهذا هو الاسم الذي يطلقه «كانط» على العقل الإنساني من حيث اشرافه على الممارسة العملية للسلوكات ومقابل «العقل المحض» الذي هو العقل الإنساني من حيث بحثه عن معرفة العالم)... وهكذا يصبح بإمكاننا وضع صيغة عامة وعقلانية تأذن بتوجيه الفاعلية تلقائياً وفي كل لحظة: «تصرف بحيث تستطيع جعل دافع فعلك قاعدة كلية».. (ويصبح الفعل مداناً في اللحظة التي نجعله فيها كليّاً مما يقودنا إلى تناقض منطقي: فتعميم مبدأ الكذب من شأنه بحدّ ذاته أن يُدمر هذا المبدأ.. إذ إنّه لن يبق هناك من ينخدع بأي شخص آخر)[2].

وقد استخلص «كانط» من هذه القاعدة قاعدتين أخريتين (ليستا في الواقع سوى مظهرين مختلفين لها):

أ-يجب احترام فكرة الكلية، فهي القاعدة لكل أخلاقية حينما وجدت.. أي لدى كل كائن إنساني. وهذا ما يؤدي إلى قاعدة وجوب اعتبار الإنسان دائماً «كنهاية بحد ذاته»، أي كـ«مطلق» (لكونه يحمل مبدءاً مطلقاً)، وتجنب اعتباره أبداً كوسيلة... وينتج عن ذلك إدانة الفسق مثلاً ولاسترقاق لأنهما يعنيان جعل المرأة أو الرجل أداة للملذّات أو للعمل.

---

[1] – فرانسوا غريغوار – المذاهب الأخلاقية الكبرى – ترجمة قتيبة المعروفي – منشورات عويدات – بيروت – باريس – ط -3- 1984 ص 113.

[2] - فرنسوا غريغوار – المصدر نفسه - ص 115.

ب ـ يجب على كل كائن بشري: أن يتصرف بحيث يشعر بنفسه «كموضوع ومشرع» في الوقت نفسه. ذلك أنّه بالنظر لكون الإنسان مطلق، فهو لا يستطيع الخضوع في سلوكه لأية قاعدة خارجية، بل يخضع للقواعد النابعة عن إرادته الذاتية فحسب ولكن يجب على هذه الإرادة أن تتذكر أنّ الاشخاص الآخرين هم أيضاً مطلقون، فلا يستطيعون بالتالي الشعور بالإلتزام تجاه قانون أخلاقي إلاّ إذا كان صانعه ذاته ـ وهو المساوي لهم ـ يشعر بالخضوع له[1].

مذاهب ما بعد كانط

ولبيان جدل الإنقطاع والتحولات التي تقلّب فيها الغرب سنعرض بعض المذاهب التي تخللت العقل الأخلاقي الغربي بعد كانط. وهي على الجملة ذهبت إلى النظر في الأخلاق بوصفها معطىً وضعياً ومجتمعياً. وهي على الوجه التالي:

1- المذهب الانفعالي: يمثله الفيلسوف الإنكليزي التجريبي ديفيد هيوم (1711 ـ 1776) وهو يرى أنّ المعارف الحقيقية هي المعارف التي يكتسبها الإنسان عن طريق الحس، يعني أن القيم واللزوميات الأخلاقية منشؤها الانفعالات الداخليّة عند الأفراد لا أن منشأها واقعي وعيني. ويعدّ المذهب الإنفعالي واحداً من المذاهب الأخلاقية غير التوصيفية. ويتفق هذا المذهب مع المذهب الأشعري (لدى المسلمين) في أنَّه لا يرى إلى أنَّ للأحكام الأخلاقية منشأً واقعياً.

2- المذهب الإجتماعي: مؤسسه إميل دوركهايم (1919 - 1858) (Emile Durkhiem)، معتقده الأخلاقي على أربعة أحياز:

أ ـ لا وجود للأخلاق من دون المجتمع.

ب ـ المجتمع يملك شخصية مستقلة عن الأفراد.

ج ـ لا بد من اتباع المجتمع في الأخلاق فهو الذي يحدد معادلة الحسن والقبيح.

د ـ معرفة الأعمال الحسنة والقبيحة تكون بالرجوع إلى أخلاقيات المجتمع وآدابه وتقاليده.(...)

3- مذهب المنفعة: تبنّاه الفيلسوف جرمي بنتام 1848 ـ 1832 (Jerme Benthams) وجون ستيوارت ميل 1806 ـ 1873 (Jhon Stuart Mill) وليس هذا المذهب سوى نسخة معدَّلة من الأبيقورية « فاللذة عند بنتام هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحد » ويقول جون ستيوارت مل:

[1] – المصدر نفسه – ص 116.

« اللذة هي المبتغى الأوحد». فهما يشتركان مع أبيقور في القول ، بأنَّ السعادة هي الخير بالذات ، والسعادة ليست سوى اللذة. ولقد رأى هذان الفيلسوفان أنَّ المشكلة الأساس في الأبيقورية، هي كونها تهتم بالفرد ومصالحه، وتغفل المنفعة العامة(...) على أنَّ الفيلسوفين يختلفان حول كون المنفعة العامة هدفاً أو وسيلة ، رغم اتفاقهما على كونها مطلوبة، وخيراً أخلاقياً. «بنتام» يعتقد أنَّها وسيلة للوصول إلى السعادة الشخصية. أمّا ستيوارت مل فيعتقد بكونها هدفاً ومطلوباً أصلياً.(...)[1]

4- المذهب العاطفي: جاء هذا المذهب كتعديل لمذهب المنفعة العامة، حيث يؤمن العاطفيون عموماً بأنَّ الأفعال التي لها صفة فردية من جميع الجهات لا تقع ضمن دائرة التقييم الأخلاقي(...) من أبرز ممثلي هذا المذهب: آدم سميث (1723-1790) (Adam Smith) الاقتصادي وفيلسوف الأخلاق الإنكليزي المعروف، والألماني آرثر شوبنهاور (1798-1860) (Arthur Senopenhauer) والفرنسي أوغست كونت) (1798-1857) Augeste Compt).

5- مذهب القوَّة: يعدّ هذا المذهب ـ الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (1844 ـ 1900) ـ ردَّة فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي الرواقي هذا التأثر بالرواقية أدَّى إلى اتجاهات أخلاقية سلبية تدعو الناس إلى الاستسلام للقضاء والقدر، ومن هنا، شعر نيتشه بأنَّ من يتربىّ على هذا المذهب، سوف يكون إنساناً خاملاً مستعداً لتحمل الظلم، فانبرى لمواجهة هذا المذهب الأخلاقي ، وثار في وجه الأخلاقيات المسيحية:» اعتراض نيتشه على المسيحية، هو أنّها تدعو إلى روحية العبودية في نفوس أتباعها» وتربيِّ إنساناً خاملاً وذليلاً، وهذه الأخلاقيات غير مقبولة ، وعلى المذهب الأخلاقي أن يربيِّ إنساناً فاعلاً ومؤثِّراً. وهو يقول عن المسيحية: «أنا أدين المسيحية وأحكم عليها بأقسى حكم أصدره مدَّعٍ حتى الآن، وأرى فيها أبشع صور التدمير أذمُّها وأعدُّها لعنة عظيمة، فهي ليست سوى ذل البشرية الخالدة».

يرى نيتشه أنَّ « القوّة» و «السلطة» أساس الأخلاق الفاضلة كلّها. وفي شرحه لنظريته الأخلاقية يرى أنَّ كل موجود حي يحب حياته، ويريد المحافظة عليها، وهذا الأمر يحتاج إلى القوة. لذا فإنَّ الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء.(...)

6- مذهب العقلانية المنفتحة: مع الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1902 ـ 1994) الذي احتلَّ موقعاً مميزاً في ثقافة القرن العشرين ويعدّ واحداً من أبرز فلاسفة العقلانية المنفتحة وفلسفة (1723-1790) العلوم، ستنتقل العقلانية الغربية إلى طور جديد كل الجدّة. وسيكون للأخلاق معنىً آخر

[1] – المصدر نفسه.

خارج الدائرة المثالية للأفلاطونية المحدثة وكذلك خارج دائرة الديالكتيك الهيغلي. يتخذ بوبر من المجتمعات القائمة في الغرب الأوروبي والأميركي نموذجاً لمفهوم المجتمع المنفتح جاعلاً من الديمقراطية الليبرالية المثال الأعلى للنظم الاجتماعية. وبذلك يكون الوسط العلمي ما يُرجع إليه كونه نموذج النقاش العقلاني القابل لكل النظريات والاقتراحات شرط أن يتم مناقشتها وتقييمها بحسب المعايير الموضوعية للمنهج العلمي(...) ولذا فإنَّ المسألة الأخلاقية تصبح أكثر جلاءً إذا ما وضعنا مطالبنا سلباً، أي إذا طلبنا القضاء على العذاب بدلاً من توفير السعادة»[1].

7- **المذهب الأركيولوجي:** في مرحلة متأخرة من رحلة العقل الفلسفي الغربي سيكون لتأويل الأخلاق بعدٌ مختلف. علماً أنَّ عمليات التأويل التي سنأتي عليها بعد قليل لم تغادر مؤثِّرات ما سبقها. إحدى أبرز محطات هذه الرحلة كانت مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو. ولعلَّ كتابه «تاريخ الجنسانيّة» المؤلَّف من ثلاثة أطوار، سيعدُّه النقَّاد، الوعاء الذي يحوي في طيَّاته فلسفته الأخلاقية. والسؤال الذي نواجهه هنا هو التالي: أيّة أخلاق تلك التي تقرّب إليها فوكو في «تاريخ الجنسانيّة»؟

هناك مَن قدَّم الإجابة تبعاً لقراءته للقصد «الفوكوي» فوجد أولاً أنَّ الأخلاق ضمن هذا الحقل تريد أن تتجاوز كل الأدبيات الفلسفية التي تُطرح عادة تحت هذا العنوان. وأول ما يفعله فوكو هو تأكيد الفصل بين الأخلاق (La Morale) وبين الإتيكا (L'éthique). وهذا الفصل يميِّز بين الأخلاق باعتبارها منظومة القيم والأوامر والنواهي التي تنتصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، وبين سلوك الأفراد الذي لا يمكن اعتباره مقدماً أنّه مندمج في الأخلاق أو خارجي عنها.

لا شك بأنّ المذاهب السبعة التي ذكرناها، تتداخل في ما بينها ويتغذى كل منها مما سبقه. إلاّ أنّ تطورات النقاش الأخلاقي في الغرب. وخصوصًا في الأحقاب الأخيرة من القرن العشرين أطلقت كمية هائلة من التأويلات يمكن القول أنّ بعضها يمكن أن يُطلق عليه مذهبًا أخلاقيًا. كالذي سوَّقته البروتستانتنية الإنجيلية في أميركا بعد صعود المحافظين الجدد.

---

[1]- المصدر نفسه.

فضاء الكتب

- «بعد الفضيلة»

للفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكانتاير

نقد حداثة الأخلاق الناقصة

قراءة وتحليل: خضر إبراهيم

- «نقد السلطة من منظور أخلاقي»

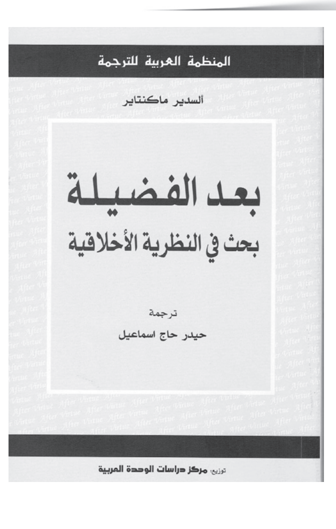
للباحث الإيراني عماد أفروغ

رؤية إسلامية في السياسة الأخلاقية

قراءة وتحليل: مصطفى المنصوري

«بعد الفضيلة»
للفيلسوف الأسكتلندي ألسدير ماكنتاير
نقد أخلاق الحداثة الناقصة

قراءة وتحليل: خضر إبراهيم



فكرة تأليف هذا الكتاب ـ كما يقول مؤلفه الفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكنتاير ـ نشأت من تفكير مليّ وطويل بعد صدور كتابه الاول حول الفلسفة الأخلاقية. كما نشأت من عدم الرضا المتزايد عنده حيال الفلسفة الأخلاقية كمنطقة بحث مستقلة ومنعزلة. الفكرة المركزية لأعماله السابقة مثل «تاريخ موجز للأخلاق»، و «العلمنة والتغيير الأخلاقي (1791)، كانت تتمثل في هدفه بأنّ يتعلم الناس من التاريخ والانثروبولوجيا مجمل أنواع الممارسات الأخلاقية والمعتقدات والمخططات الفكرية. لكن النقطة الأساسية في عمل المؤلِّف هي نقد الرأي القائل بأنّ الفيلسوف الأخلاقي يمكنه ان يبحث في المفاهيم الأخلاقية بمجرد التفكير بأسلوب الفيلسوف النظري، كما تعبر عنه مدرسة اكسفورد. فالمؤكد عنده ان طبيعة المجتمع الأخلاقي والحكم الأخلاقي في المجتمعات الحديثة هي من النوع الذي لا يكون ممكناً معه اللجوء إلى معايير أخلاقية بطريقة كانت ممكنة في أزمنة وأمكنة أخرى.

أما مصدر هذا التوجه غير التقليدي في منظومة ألستر ماكنتاير الفلسفية فترجع إلى تجربته الغنية في الحقل الأكاديمي والفكري. إذ عندما كان ماكنتاير مساهماً في تحرير مجلة «المفكر الجديد» (The New Reasoned) تركّز عمله الفكري على الرفض الأخلاقي للستالينية. فكثيرون ممن رفضوا الستالينية قاموا بذلك عبر العودة إلى توسل المذهب الليبرالي الذي نشأت الماركسية من نقده، إلاّ

أنّه لم يجد مثل هذا المنهج سليماً في التصدي للاستبداد الستاليني. إذ أن الليبرالية على الرغم من طابعها النقدي للإستبداد، فإنّها في المقابل كانت تحتوي على استبداد من نوع آخر، يشكل في حقيقته نقضاً للفضيلة. وإذن، فإنّ المؤلف في رده على المواقف التي اتخذها المفكر الستاليني ليزك كولاكوفسكي يؤكد على عدم قدرة الإنسان ان ينعش الأخلاقي داخل الماركسية بمجرد اتخاذ وجهة نظر ستالينية عن التطور التاريخي، ويضيف أخلاقاً ليبرالية إليها (New Reasoner 7, p.100). وعلاوة على ذلك، فقد توصل إلى أنّ الماركسية ذاتها كانت تعاني من فقر أخلاقي خطير بسبب ما ورثته من المذهب الفردي الليبرالي، وكذلك بسبب افتراقها عن المذهب الليبرالي نفسه.

النتيجة التي توصَّل اليها المؤلف والمتجسدة في هذا الكتاب، هي ان نواقص الماركسية واخفاقاتها نشأت من المدى الذي تجسّدت فيه روح العالم التحديثي. إنّ هذه النتيجة المتطرفة والقاسية، لا تعود إلى معظم اولئك الذين توجه اليهم المؤلف بالنقد، مثل إريك جون، وج. م. كاميرون، وآلان ريان. كما إنّ اللوم في الوصول إلى تلك النتيجة يجب الا يعزى ـ كما يقول ـ إلى أصدقائه وزملائه مثل هاينز لوباز، وماركس، وارتوفسكي.. بل يرجع إلى استيعاب المؤلف ـ وبحكم كونه مفكراً أصيلاً ـ مجمل التراث الأخلاقي منذ اليونان وصولاً إلى عصور الحداثة.

محتوى الكتاب ومراميه

الى مقدمتَيْ المترجم المؤلف يضم الكتاب تسعة عشر فصلاً تناولت القضايا الأخلاقية في ابعادها المختلفة. ويمكننا ان نذكر مجموعة من هذه القضايا التي شكلت أبرز عناوين الفصول منها:

1ـ طبيعة الخلاف الأخلاقي اليوم ومزاعم المذهب العاطفي 2 ـ المذهب العاطفي: المحتوى الإجتماعي والبيئة الاجتماعية 3ـ الثقافة السلفية ومشروع التنوير التسويغي للأخلاق 4ـ بعض نتائج إخفاق مشروع عصر التنوير 5ـ الحقيقة الواقعية، الشرح والخبرة 6ـ فضائل المجتمعات البطولية 7ـ الفضائل في أثينا 8ـ شرح أرسطو للفضائل 9ـ طبيعة الفضائل 10ـ العدالة كفضيلة 11ـ بعد الفضيلة: نيتشه أو أرسو، تروتسكي.

هذه العناوين التي ذكرناها هي حصيلة من عدد من المبادئ استند اليها الفيلسوف ألسدير ماكنتاير (Alasdair Macintyre) لتأسيس نقاشاته، وتقييماته، وانتقاداته للفضيلة السائدة في زمنه وقبل زمنه، أي منذ ما بعد الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس، وهي:

1ـ مبدأ سوسيولوجي مفاده ان المجتمع قبل الفرد، فالمجتمع يحتل مرتبة الأولوية في الواقع

وفي الاعتبار، في حين يحتل الفرد المرتبة الثانوية.

2ـ مبدأ تاريخي وقد دلَّ على أن الأخلاق تابعة للتاريخ، أو لها علاقة بالتاريخ، ففضائلها تتغير من زمن إلى زمن. فليس هناك فضائل أخلاقية مطلقة.

3ـ مبدأ غائي (Telos)، أي أن للفضائل غايات ترمي إليها وليست بالأمور الاعتباطية المتروكة للفرد أو الأفراد ونزواتهم وتقلّباتها.

4ـ مبدأ أخلاقي، وبالمعنى الدقيق، ومفاده، مصلحة المجتمع فوق كل مصلحة، وهو مبدأ أرسطو.

شكلت هذه المبادئ ما يشبه المطرقة النيتشوية والتي نزل بها ماكنتاير على الفلسفات الفردية من أولها إلى آخرها، وبخاصة بعد إخفاق مشروع عصر التنوير (Yhe Enlightenment).

وفي العودة إلى الميدان الأخلاقي، نستطيع القول أنّه وردت في مؤلفات أرسطو الأخلاقية والسياسية فكرة فيليا (Philia) أو المحبة التي عرفت في كتاب: السياسة ب أنّها «إرادة العيش معاً» فتكون النتيجة المباشرة لتعريف "فيليا" بتلك الطريقة هي اعتبارها واجتماعية الإنسان شيئاً واحداً. كما أننا نجد أرسطو في كتاب السياسة (Politics) يميز بين نمطين للحياة الانسانية، هما: العيش اي مجرد العيش وهو صفة القرية والمنزل، والحياة الجيدة التي هي صفة مجتمع المدينة وحده (Polis). في مجتمع المدينة تصير "فيليا" أكثر تعقيداً، فهنا نجد العدالة (وليس الحب المبني على القرابة، كما هو الحال في المنزل وفي القرية) هي الأقرب إلى مفهوم «فيليا».

أمّا في كتاب الأخلاق اليوديمية يذكر أرسطو أن فيليا والعدالة تشتملان على المساواة. فيضيف أرسطو «فيليا» ب أنّها عدالة خاصة، في حين يصفها في الأخلاق النيقوماخية بالقول إنّها تشبه العدالة. وفي الكتاتبين المذكورين كليهما قيل إنّ فيليا تتضمن العدالة. (راجع مقدمة المترجم ص7).

المراحل الثلاث للفضائل

تتحدد رؤية ماكنتاير للفضائل ضمن مراحل ثلاث وضعها على الشكل التالي: المرحلة الاولى تتعلق بالفضائل بوصفها صفات ضرورية لتحقيق الخيرات الداخلية في الممارسات، والثانية تعتبرها صفات تسهم في خير الحياة كلها، والمرحلة الثالثة تربطها بالسعي وراء خير الكائنات الإنسانية، وهو المفهوم الذي لا يمكن صياغته والحيازة عليه إلاّ من داخل التقليد الاجتماعي المستمر في التطورهناك فلاسفة آخرون انطلقوا من نظر في العواطف أو الرغبات أو من شرح مفهوم ما للواجب أو الخير. وفي الحالتين كان النقاش عرضة بأنّ تحكمه باستمرار نسخة ما من نسخ التمييز بين

الوسائل والغايات الذي تبدو بحسبه جميع النشاطات الانسانية مملوكة كوسائل لغايات موجودة أو مقررة. أو هي ببساطة ذات قيمة في ذاتها، وربما في الاحتمالين كليهما. إنّ ما تبعده هذه البنية عن النظر ـ كما يكتب ماكنتاير ـ هو تلك الاشكال المستمرة من النشاط الانساني الذي يجب اكتشاف وإعادة اكتشاف الغايات والوسائل المطلوبة للسعي وراءها وطلبها، وبذلك هي تحجب مكانة الطرق التي بها تخلق تلك الأشكال من النشاطات غايات جديدة ومفاهيم جديدة للغايات. (ص524) على هذا الأساس يقول ماكنتاير إنّ أهمية الابتداء من الممارسات في أي بحث في الفضائل تفيد بأنّ ممارسة الفضائل ليست ذات قيمة بذاتها، وإنما لها قصد آخر وهدف نحن نقيم ونثمن الفضائل عبر إدراكنا ذلك القصد والهدف - فأنت لا تستطيع أن تكون شجاعاً أو عادلاً، أو أي شيء آخر، بمعنى حقيقي من دون الاهتمام بتلك الفضائل لذاتها. ومع ذلك، فإنّ للفضائل علاقة بالخيرات التي توفر لها قصداً وهدفاً إضافيين مثل علاقة مهارة من المهارات بالغايات التي تحدثها ممارستها الناجحة، أو مثل علاقة المهارة بأهداف رغباتنا التي ممارستها الناجمة تمكننا من الحيازة عليها. كان الفيلسوف كانط محقاً باعتباره الأمر الأخلاقي ليس بأمر صادر عن مهارة أو عن حكمة، كما عرفهما. أمّا الخطأ الذي اقترفه فتمثل في افتراضه أن البديل الوحيد الباقي هو الامر أو الواجب الأخلاقي المطلق. ومع ذلك تلك كانت النتيجة التي يمكن أن يصل إليها الانسان، من دون أي أسباب ومبررات إضافية كنية للقيام بذلك الأمر. ذلك، لأن الخيرات الموجودة داخل الممارسات، لا يمكن تحقيقها من دون ممارسة الفضائل. فالغايات التي يسعى اليها الإنسان وفي مناسبات معينة هي فضائل أو امتيازات يتغير مفهومنا لها مع الزمن كلّما تغيرت أهدافنا.

من العناصر المهمة لكتاب «بعد الفضيلة» أن مؤلفه ألستر ماكنتاير حرص على تضمينه مجموعة من الآراء النقدية العميقة لنظرياته. وذلك يدل على ان النسخة التي بين أيدينا هي الطبعة الثانية من الكتاب. حيث أن الانتقادات الواردة في الصفحات الأخيرة منه كانت حصيلة نقاشات وردود على الأفكار والنظريات التي تضمنتها الطبعة الأولى. في هذا النطاق يصرِّح ماكنتاير بالملاحظات التي ساقها عدد من النقاد حول كتابه، ثم يعيد تلخيصها على الشكل التالي:

لقد أشار عدد من النقاد إلى نواقص في السرد النقاشي الرئيسي لكتاب بعد الفضيلة. وأبرزها عدم البحث الكافي والوافي في علاقة التقليد الارسطي الخاص بالفضائل بديانة الكتاب المقدس. فقد كتب جيفري ستوت مقالة بعنوان: فضيلة بين الخرائب، وظهرت في Zeitschrift fûr Systematishe Theologie und Religions-philosophie، وحدد فيها بعض الآثار غير السارة، إلاّ أنّها تحمل أهمية كبيرة. فمنذ لحظة المجابهة بين ديانة الكتاب المقدس والمذهب الأرسطي تطلب السؤال

جواباً عن العلاقة بين المطالب الخاصة بالفضائل الإنسانية ومطالب الناموس المقدس والوصايا السماوية. فكان ـ على المؤلف كما يصرح ـ إجراء تسوية بين ثيولوجيا الكتاب المقدس والمذهب الأرسطي، تفيد بأنّ الحياة المكونة بجزء رئيسي منها من إطاعة للناموس ستعرض عرضاً كاملاً تلك الفضائل التي من دونها لا يستطيع البشر أن يحققوا غايتهم (Telos). الأمر اللاّفت أن المؤلف يعترف بصوابية الكثير من الردود والمناقشات، باعتبار أنّها أغنت أفكاره ولم تقلل من أهميتها.

يعتبر كتاب «بعد الفضيلة» من الناحية النقدية ومن وجوه أخرى، كتاباً قيد الصنع. اي أنّه يستكمل بالنقاش والتفاعل النقدي. يقول ماكنتاير في هذا الصدد: إذا كنت أستطيع الآن ان أتابع القيام بهذا العمل فالفضل في هذا يعود إلى الطريقة النقدية التي اسهمت في إثراء الكتاب، والتي أسهم بها الكثير من الفلاسفة ـ والسوسيولوجيين والأنثروبولوجيين والمؤرخين».

لا حاجة لتكرار القول، إنّ الاطروحة الرئيسية لكتاب «بعد الفضيلة»، هي ان التقليد الأخلاقي الارسطي هو افضل مثلٍ في حوزتنا لأنّه يتميز بمقدار عالٍ من الثقة بمصادره الابستيمولوجية والأخلاقية. غير ان الدفاع التاريخي عن ارسطو لا بد له من ان يعتبره بعض النقاد المتشككين مغامرة متناقضة ودونكيشوتية غير عملية. والسبب أنّ ارسطو نفسه في شرحه للفضائل لم يكن مؤرخاً من اي نوع، بالرغم من ان بعض المؤرخين البارزين ومن بينهم فيكو وهيغل كانوا أرسطيين بمقدار ما.

الكتاب: بعد الفضيلة ـ بحث في النظرية الأخلاقية.

المؤلف: ألسدير ماكنتاير.

المترجم: حيدر حاج إسماعيل.

إصدار: المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت ـ 2013.

«نقد السلطة من منظور أخلاقي» للباحث الإيراني عماد أفروغ

رؤية إسلامية في السياسة الأخلاقية

قراءة وتحليل: مصطفى المنصوري

«نقد السلطة من منظور أخلاقي» كتاب للباحث الإيراني عماد أفروغ صدرت ترجمته إلى العربية حديثاً عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت.

يندرج هذا الكتاب ضمن سلسة المؤلفات التي يعكف المركز على نقلها إلى اللغة العربية، والتي تلقي الضوءعلى الفكر السياسي الإسلامي بأبعاده المختلفة وخصوصاً منها البعد الأخلاقي.

وهذا الكتاب على الرغم من موضوعاته المتعددة العناوين إلاّ يركّز على معالجة مشكلة الأخلاق في العمل السياسي بميادينه المختلفة. ولذلك سيلاحظ القارئ أن الكتاب هو مجموعة دراسات نظمها المؤلف وتصبو إلى غاية واحدة، وهي محاولة ضبط ممارسة السلطة بضوابط أخلاقية ولو بالمعنى العام للأخلاق. فالحرية والعدالة والنقد وضوابطه، إنما هي جميعاً موضوعات تهدف إلى تقييد السلطة، و يمكن القول انها مفاهيم تؤطّر عمل السلطة بإطار أخلاقي.

بين الأخلاق والسياسة والسلطة

تشكل الأخلاق والسياسة ومفهوم السلطة الإطار العام للأبحاث الواردة في هذا الكتاب. غير ان الكاتب عمل على ألا تبقى معالجته للمسألة الأخلاقية مسألة نظرية مجردة، ولذلك

استند إلى تجارب اساسية في تاريخ الإسلام، منذ البعثة النبوية الشريفة وصولاً إلى التجربة الإسلامية في إيران المعاصرة. ووفقاً لهذه المنهجية الجامعة بين الجانب النظري والتجارب التاريخية، برزت العناوين للوهلة الاولى وكأنها. غير ان واقع الأمر ليس كذلك. فحين نقرأ المباحث نلحظ ترابطاً منطقياً حيث القضية الأخلاقية محورية في جميع الأبحاث. يمكن ان نستدل على ذلك من خلال العنوان التي جاءت على الترتيب الفهرسي التالي: الإسلام والعولمة، الحقوق الثقافية ودور الدولة، مفهوم الحرية ونظريات حرية الصحافة، الأسئلة الأساسية حول العلاقة بين الأخلاق والسياسة، الديموقراطية الدينية كفلسفة سياسية ناشئة، مبادئ التجديد الديني ونطاقه عند الإمام الخميني، آراء جون راولز عن العدالة، المجتمع المدني وموقعه في إيران، النقد في الجمهورية الإسلامية؛ الجوهر، والضرورة، والأركان.

ولا شك فإن ما دفع بالكاتب إلى خوض هذه التشكيلة الواسعة من الموضوعات والقضايا، يكمن في محاولته تسليط الضوء على مفهوم السلطة وممارساتها الأخلاقية. ومن المفيد القول ان محاولة كهذه هي ذات أهمية أساسية في الفلسفة السياسية، حيث كانت السلطة وما زالت موضوعاً للدرس في علوم عدة. ومن هنا تعددت الفروع العلمية التي يضاف اليها وصف السياسي، فيقال مثلاً: علم الاجتماع السياسي، والفقه السياسي، والفلسفة السياسية، وعلى هذه يقاس ما سواها من علوم شغلها التنظير للسلطة والبحث عنها. ولعلنا لا نجازف إذا حكمنا بأنّ مثل هذه المعالجات لا تشي بمبالغة تنظيرية لا يحتاجها الواقع؛ وذلك أن السلطة هي مكمن المخاطر وقلما تنجو سلطة من سهام النقد الذي يوجه اليها من هنا وهناك مصيباً كان هذا النقد أم مجانباً للحقيقة أو منطلقاً من الغرض والهوى الضلل.

الديموقراطية الدينية والقضية الأخلاقية

نستطيع التصريح بأنّ طرح الديمقراطية الدينية شكل محوراً أساسياً في هذا الكتاب، ففي مجال الكلام على على هذا الطرح كمصطلح يجري تداوله في الساحة الثقافية في إيران منذ نحو أربعة عقود، يحاول الكاتب مقاربة الموضوع من خلال السؤال التالي: كيف يمكن ان توازن الديموقراطية الدينية بين الديموقراطية والثيوقراطية كنظامين للحكم؟ وبالتالي كيف يمكن الجمع بين حكم الشعب وحكم الله؟ في جوابه يرى المؤلف: إنّ

لحكم الشعب جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً؛ فالجانب السلبي يدل على امتناع ولاية شخص أو فئة خاصة على الآخرين، بينما يشير الجانب الايجابي إلى إمكانية ولاية شخص أو فئة على الآخرين عن طريق صناديق الاقتراع. من الواضح ان الوجه الايجابي للديموقراطية لا يجتمع عقلياً وجوهرياً مع حكم الله؛ كامتناع الجمع بين مفهوم العقل القائم بالله والعقل القائم بذاته. لكن ينطبق وجهه السلبي على الثيوقراطية بصورة كاملة. إنّ مفهوم الشعب يحتمل الكثير من التأويل، كما يحمل معه الكثير من الغموض والتعقيد، وحصره في الغالبية الانتخابية واختيار جماعة منتخبة لتسير الامور، يثيران نقاط استفهام عدة. فما هو الضمان ان تهتم الحكومة المنبثقة من اصوات الشعب بالجوانب الأخلاقية والروحية أو تعمل وفق مصالح الشعب الحقيقية ومتطلباتهم الواقعية؟ أليس من الممكن أن تؤدي صناديق الاقتراع إلى سلطة ديماغوجية ترجح المصالح الفئوية والشخصية على المصالح العامة؟ مع هذا، فلا يمكن إنكار الايجابيات الموجودة في هذا النوع من الحكم - أي الليبرالية الديموقراطية-، لا سيما ما يتعلق بحقوق الاشخاص الثابتة والطبيعية والمبدئية. ولعل من أهم هذه الحقوق محورية ـ حتى لو بقيت حبراً على ورق ـ كما يقول الكاتب، هو رفض الولاية المبدئية على الآخرين من قبل الاشخاص والجماعات. إنّ هذا الحق يضم بين جوانحه دلالات على الحقوق الاخرى؛ ومنها الحريات المدنية والاساسية، والتي ترتبط هي الاخرى بسائر حقوق الإنسان الاساسية والمصرّحة؛ كحق الملكية والحياة والحرية، كما يؤكد عليها جون لوك.

ودون الخوض في حيثيات تحقيق هذا الحق المبدئي وامكانيته في النظام الديموقراطي، وبعيداً عن جانبه السلبي، هل ثمة شيء من هذه الحقوق مطروح في الثيوقراطية؟ وفي حال وجود هذه الحقوق كما هو مصرح في الليبرالية الديموقراطية، أ هي فردية بحتة أم انها ذات طابع جماعي واجتماعي؟ وفي حالة فقدان نص ديني مباشر لهذه الحقوق، ألا يوجد في الدين ما يمنع الاهتمام بهذه الحقوق؟ من الواضح أننا ـ وبالنظر إلى محورية الأخلاق في الحكم الديني ـ لا نتوقع ـ حسب قول الكاتب ـ انحصار الاهتمام بالحقوق الفردية الموجودة لدى الليبرالية الديموقراطية. فالالتزام بالحقوق الاخلاقية والاجتماعية، ولا سيما الثقافية يضيق دائرة الحقوق الفردية بشكل طبيعي.

حكومة الفضيلة الأفلاطونية

إن أكثر الكلمات الرئيسية مثل: «الملكية» «حكومة الأشراف» و»الديمقراطية» التي تكون متداولة في وصف مختلف الحكومات، قد اخذت من اليونان وروما القديمة. فموضوع السياسة الرئيسي في جميع هذه المصطلحات كان شيئاً واحداً وهو توزيع السلطة بحيث يتم تعريف الحرية والسعادة البشرية على أفضل وجه. كان أفلاطون يعتقد بأنّ «الفضيلة» هي هدف السياسة. وأن العديد فقط سيدركون فهم هذا العلم فهماً كاملاً. وبزعمه أن علم السياسة له «نظرة عميقة في باب جميع الحقائق وكل الوجود". فالفضيلة تكتسب عن هذا الطريق ويمكن فقط للذين تلقوا التربية والتعليم أن يحكموا الآخرين. ومن وجهة نظر افلاطون، فإن أفضل شكل للحكومة هو حكومة «الحاكمون الفلاسفة» او»الفلاسفة الحاكمون». ويمكن أن تتجلى على شكل حكومتين «ملكية» أو «حكومة أشراف». ولكن القوانين الاصلية والاساسية باقية في مكانها. وكل ذلك من أجل الوصول إلى الشكل المطلوب من «الحكومة النموذجية" والحكومة الكاملة أي الحكومة «العادلة والصالحة» التي تختلف عن حكومة «الاشراف» والحكومة "الديمقراطية» والحكومة «الظالمة». ولهذا السبب أضاف افلاطون بعد ذلك «تعدد الحكومة الوسط» إلى هذه المجموعة. ولكن جميع هذه الاشكال «العادية والسابقة كانت موجودة عند اليونان المتحضرين وبين البرابرة غير المتحضرين"(Plato).

ولكن تلميذ افلاطون، أرسطو، قسم مختلف أشكال الحكومات إلى نوع آخر. وبزعمه فان من الممكن ان تكون الحكومة «مؤلفة من مجموعة أو من عدد كثير من المجموعات وأن تعمل على ضمان المصالح الشخصية أو المصالح المشتركة». وعلى هذا فإن هناك ثلاث حكومات وليس نوعاً واحداً من الحكومات الدينية «الملكية» و»حكومة الاشراف» او»النظام الدستوري». على كل حال، فارسطو وصل إلى هذا التصور في تحليله لاشكال حكومات عصره المختلفة، فالانظمة الحكومية لم تتوجه إلى حكومة الاشراف ولا نحو الديمقراطية، بل نحو نظام بين هذا وذاك». (Aristotle, Part V, Op. cit Book.2)

ثلاثة مقومات للسلطة الإسلامية

في بحثه عن مقومات السلطة الإسلامية يستعرض المؤلف تجربة الثورة الدستورية المعروفة بـ "المشروطة" ويُذكر ما وضعه آية الله النائيني من أفكار في هذا المجال.

يحدد الميرزا النائيني ثلاثة مقومات للدولة الاسلامية هي: مساواة الشعب والحكام امام القانون ـ والحرية من أغلال الأسر والاضطهاد ومشاركة الشعب في اتخاذ قرارات الحكم العامة واستشارة عقلاء الامة من قبل الحكام. ويؤكد على تقييد الحكم من خلال الإشراف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحديد صلاحيات الحكومة قانونياً، والمحافظة على النظام ومصالح الشعب، بدلاً من إرادة الحاكم، وأهوائه. والحكومة الشرعية ـ كما يراها النائيني ـ هي حكومة مقيدة محددة عادلة ومشروطة ومسؤولة، ويصف حاكمها بالمحافظ، والحارس، والقائم بالقسط والعدل، والمسؤول، والعادل.

يوجد الكثير في سيرة الرسول الأعظمﷺ، وأمير المؤمنين علي بن ابي طالب(ع)، النظرية والعملية، ما يؤشر على الحق المتبادل بين الامام والأمة، والوفاء بالمواثيق الاجتماعية، ولزوم البيعة، إلى جانب تأكيدهما على حق الناس في التمتع بالامن والاستقرار الداخلي والخارجي، والعدالة الاجتماعية، والمساواة امام القانون، وتقديم النصيحة للحاكمين، ومراقبة أفعالهم وسلوكهم. وللتأكيد على الجوهر الأخلاقي للحكم الإسلامي يشير الكاتب إلى الخطبة الـ 34 من نهج البلاغة وفيها:

"أيها الناسُ! إنّ لي عليكُمْ حقّاً، ولكم عليَّ حقٌّ؛ فأما حقكم عليّ، فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كي لا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم».

إن الامام(ع) ـ وفي هذه العبارة، يؤكد أن النصيحة للأئمة ليست حقاً فحسب؛ وإنما تعتبر تكليفاً دينياً يوضح موقع النقد وضرورة وجوده وأهمية حضوره في المجتمع. أمّا ما كتبه الإمام في عهده لـ مالك الأشتر، فإنه يفصل هذه الحقوق المتبادلة، ونشير إلى بعضها كالآتي:

حق التعليم والتربية الدينيين ـ حق المحبة والرحمة ـ حق الصفح والعفو ـ تكليف الحكام في الابتعاد عن الروح السلطوية والتمسك الصوري بالقانون. ـ الإلتزام بالحق والجدارة والكفاءة في توزيع المناصب. ـ حق العدل بوجهيه الجزائي والتوزيعي، والمودة والود بين الناس. ـ حق المشورة والمشاركة. ـ حق الوفاء بالعهود والمواثيق. ـ حق الحصول على الفرص المتكافئة والعدالة الاجتماعية، وتكليف الحكام بتجنب احتكار السلطة. ـ تكليف الحكام بتجنب الظلم والحدة.

إنها عبارات بالغة بليغة تدل على نظرية الوالي المسلم الخاصة إلى رعيّته وحقوقها،

دونما تمييز بين المسلم وغير المسلم، وحتى لو نظرنا اليها كوصايا أخلاقية، فهي تعبر عن فلسفة سياسية وانسانوية خاصة تقر في جانب منها بحقوق الإنسان المبدئية. وما يعطي لهذه الأحكام والوصايا الأخلاقية والتكاليف الشرعية ضمانة مضاعفة،هو التقيد بها من جانب حاكم المسلمين تحت كل الظروف المكانية والزمانية.

قصارى القول ان كتاب عماد أفروغ «نقد السلطة من منظور أخلاقي» يكتسب أهمية كبيرة واستثنائية في الزمن الراهن خاصة لناحية ما يغشى هذا الزمن من الأوهام الإيديولوجية، وأضاليل الاستبداد السياسي للسلطة.

الكتاب: نقد السلطة من منظور أخلاقي.

الكاتب: عماد أفروغ

ترجمة: محمد الواسطي وعبد الرزاق الجابري

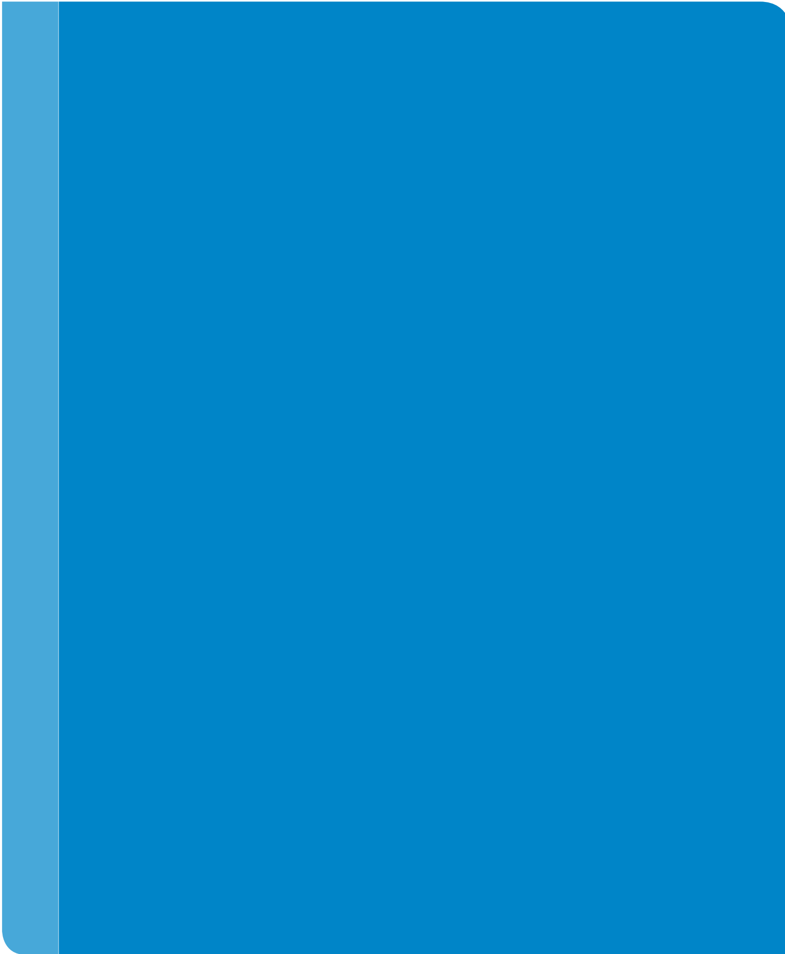
إصدار: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت - 2014

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



« Le Monde des Concepts » comprend trois articles qui montrent les significations linguistiques, idiomatiques et historiques des deux concepts «éthique» et «Valeurs».

Le premier article du chercheur Ali Zeineddine, intitulé: «Éthique et valeurs - leur signification, terminologie et expérience », dans lequel l'auteur définit l'éthique et les valeurs en terme et signification linguistiques, en expliquant les circonstances qui ont conduit à leur émergence et leur développement dans le contexte de théories morales qui prévalaient à l'ère des Lumières et de l'héritage philosophique grec.

Le deuxième article du chercheur Jamil Kassem, professeur de philosophie et d'esthétique à l'Université libanaise, qui couvre les recherches et les définitions de «la philosophie de la valeur» tel qu'elle est abordée dans le domaine cognitif de l'ouest, tout en traitant avec le débat qui a eu lieu sur cette philosophie à partir d'un point de vue critique à l'ère grecque et l'ère de la modernité.

Le troisième article du chercheur palestinien dans la philosophie occidentale, Abdul Hamid Youssef, sous le titre: « les Doctrines éthiques, contexte historique, dirigeants et système cognitif de la modernité ». L'article met en évidence les doctrines éthiques les plus importants et les mouvements qui ont émergé au cours de la crise de la modernité occidentale et en particulier celle qui a coïncidé avec ce qui a été connu par le «Siècle des Lumières».

Dans « l'Espace des Livres », deux nouveaux livres ont été analysés:

Le premier, intitulé: « After Virtue », du philosophe écossais Alasdair Macintyre. Le livre a été analysé par l'écrivain et journaliste Khodr Ibrahim qui claire sur les principales idées et théories morales dans ce livre. L'auteur dit: « le but principal du livre du philosophe Macintyre c'est que les gens puissent apprendre de l'histoire et de l'anthropologie tous les types de pratiques éthiques et des croyances et plans intellectuelles ».

Le deuxième livre du chercheur iranien Imad Afrough, intitulé «Critiquer l'autorité d'un point de vue éthique ». Le livre est l'un de la série de publications que le Centre des Civilisations pour le Développement de la Pensée Islamique est actuellement en train de produire et traduire. Il parle de la pensée politique islamique contemporaine, notamment en termes de problèmes éthiques liés au pouvoir et à la façon de gérer la vie politique et sociale.

Rahman », un article du chercheur marocain Tarek Al Fatimi qui a présenté les piliers intellectuels fondamentaux sur lesquels se fonde la critique de Abdel Rahman des valeurs morales occidentales, en particulier la valeur du dialogue avec les autres. Il souligne également ses principales critiques des règles de dialogue, ses fondations et horizons philosophiques produits par la laïcité durant cinq siècles.

- Dans la section «Témoin», nous présentons la personnalité du philosophe américain d'éthique Josiah Royce, son autobiographie et ses principales théories sur les éthiques, à travers deux articles: le premier par l'auteur libanais Rawad Al Husseini, qui met en évidence l'autobiographie et l'éducation du philosophe et aborde les principaux piliers de sa philosophie morale. Le second article est une conférence extraite du fameux livre du philosophe Royce « The philosophy of Loyalty » et traduit en arabe.

Dans le Forum de l'Occidentalisme, nous avons choisi un entretien télévisé entre le philosophe allemand Hans Kung et le philosophe français Paul Ricœur sur la discussion des dimensions culturelles et intellectuelles de ce qu›on appelait la «Manifeste pour une éthique planétaire» qui a été publié après l'accord sur la création du Parlement des Religions du Monde en 1993.

Le débat a été organisé par ARTE et publié par la « Revue de l'amité Juteo », numéro 5, en 1998, en France.

- Dans le «Nous et l'Occident », M. Hachem Milani, rédacteur en chef du magazine Istighrab, a écrit un article intitulé: «L'occident selon Jamal Eddine Al Afghani ». Dans cet article, l'auteur souligne les principales positions intellectuelles de l'Afghani concernant l'occident, en particulier ceux qui ont comporté sa vision des valeurs du colonialisme et d'hégémonie sur les communautés et pays islamiques à l'est entre le 19ème et 20ème siècle.

- Dans les « Textes Revus », on lit deux textes relatifs à l'éthique; le premier par le philosophe musulman d'éthique Abou Ali Miskawayh (932-1030), intitulé «Valeurs d'amitié », et le second par le philosophe français contemporain Jean Joseph Gaux, intitulé «Allons nous Vers une esthétisation des valeurs», où il parle de l'émergence de valeurs dans l'époque des temps moderne et les développements qui ont conduit à des troubles et des crises dans l'ordre moral occidental en raison de l'influence de la modernité et ses techniques.

l'expérience historique qui a été témoin du conflit sur la Palestine entre les Arabes et le mouvement sioniste.

- « Qu'est-ce que la sociologie morale? », une conférence prononcée par le sociologue français Patrick Pharo qui traite de la signification épistémologique de la sociologie de la morale et de ses dimensions dans le contexte d'une stratégie développée dans la réflexion morale qui aide à relever les défis de la mondialisation et ses questions importantes posées aux communautés internationales et en particulier l'occident.

- Dans les « Cycles de la controverse », on trouve les articles et documents suivants:

- « Le teneur des éthiques du débat», un article de la chercheuse égyptienne Saad Abir qu aborde la philosophie morale du philosophe allemand contemporain J. Habermas, notamment en termes de sa quête pour établir un projet moral universel qui se repose plus sur la collectivité civilisée que sur l'individu, ce qui représente une rupture avec le système moral individuel sur lequel la modernité a été construite.

- Une discussion sur les idées et les thèses de James P. Sterba sur l'éthique, par le chercheur irakien et le professeur à l'Université de Najaf en Irak, Cheikh Mazen Mattouri. L'auteur discute les thèses de Sterba dans son fameux livre «Trois défis devant l'éthique» et en particulier l'idée du relativisme moral que l'auteur essayait de réfuter à partir d'un point de vue islamique.

- «La responsabilité morale en temps de guerre », par William F. Felice, penseur politique américain et professeur de sciences politiques à l'Université de Floride, qui aborde la structure du comportement de l'éthique des guerres et la façon dont elle est affectée par la politique, la société et la culture. Dans cet article publié par Social Justice Magazine en 2009, Felice essaie d'offrir une vision éthique sur les pratiques militaires et confirme l'illégalité de toutes les guerres, en principe, et particulièrement si le but de la guerre est de soumettre l'autre.

- « Les éthiques de Kant critiquée par l'occident », une recherche par le chercheur égyptien Ghaidan Sayyid Ali, dans laquelle il critique ce qu'il appelle l'extrémisme des éthiques du philosophe allemand Emmanuel Kant, en se référant aux œuvres du penseur arabe Toufik Tawil à cet égard.

- « La critique des valeurs du dialogue selon le penseur arabe Taha Abdel

L’article est rédigé par Shyh Jenfu, professeur de philosophie et président de l’Université Dong Hwa en Chine il a abordé la polémique européenne sur les œuvres du philosophe français Jack Derrida, en particulier sur sa philosophie morale dans le cadre de ses théories de déconstruction.

« Les valeurs de la modernité», une étude faite par le chercheur et penseur iranien Mohammed Reza Kramli. L’étude a pour but de démontrer les fondements théoriques de valeurs sur lesquelles repose la modernité occidentale depuis la Renaissance jusqu’à postmodernisme.

- «Vers une théorie universelle des valeurs», un article par le penseur égyptien Ahmad Abdel Halim Attieh.

L’auteur étude dans l’article le concept de la bonté morale du philosophe américain R. B. Perry (1876-1957). Il discute de l’importance et le rôle des valeurs dans le remodelage et l’ajustement de notre système mondial contemporain.

- « Vérité et politique», un article par le philosophe allemand Hannah Arendet sur la vérité et réside dans la sociologie politique. Il est publié en 1968 dans le journal “Between Past and Future”. Dans cet article, Arendat essayait, à travers ses réflexions philosophiques, de trouver des réponses théoriques profondes après avoir été sévèrement critiqué à cause de ses positions sur le fameux procès d’Eichmann à Jérusalem ...

- « Les valeurs occidentales et le problématique de la signification», un article du professeur Sharifeddine Ben Douba, chercheur et professeur de philosophie à l›Université d›Alger. Il comprend une approche théorique de la notion d›éthique comme elle est abordée par la pensée de la modernité en Occident, théoriquement et pratiquement, et les problèmes cognitifs dans les deux cas.

- « Art, Ethique, Politique », un article par le philosophe italien contemporain Gabriele Bersa, membre de l’association internationale d’esthétique, dans lequel il aborde le problème de la compréhension de la relation entre l’art et l’éthique, et l’importance de cette relation dans l’évolution de la société humaine.

- «Mesures scientifiques et éthiques», un article du sociologue libanais Khalil Ahmad Khalil, dans lequel il propose une approche du concept des mesures fondées sur la relation étroite entre la science et l’éthique. Dans la deuxième partie de son article, il applique sa théorie sur le comportement de l’éthique politique dans

Sommaires de la qautrieme édition

Le numéro 5 du magazine Istighrab, dont le sujet est axé sur les valeurs et l'éthique, comprend des articles et des études faites par des philosophes, penseurs et chercheurs distingués de l'Europe, l'Amérique et les deux mondes arabe et islamique.

Voilà les résumés des principales critiques et théories morales inclus dans les articles et documents de ce numéro.

L'éditorial, intitulé «L'éthique dans l'isolement», le rédacteur en chef, M. Mahmoud Haidar, donne un aperçu de la substance globale des fins des articles. Il met en évidence les principales théories morales qui ont préoccupé la civilisation humanitaire contemporaine durant les cinq derniers siècles, tout en critiquant les valeurs de la modernité et de leurs piliers éthiques.

Les sujets et les documents inclus dans ce numéro sont répartis sur les sections respectives, comme suit:

- Dans la section « Entretiens », il y a deux interviews; la première est conduite avec le défunt philosophe français Michel Foukault, et la seconde avec le penseur égyptien Mahmoud Ismail Abdel Razzak

L'interview avec Foucault, «le retour de la morale », a été faite quelques jours avant son décès, au printemps 1984, et s'est basée sur l'éthique dans l'Ouest. Cette interview met en évidence la grande quantité des idées qu'il a présenté brièvement en ce qui concerne les principales théories sur lesquelles il a travaillé tout au long de son expérience philosophique et son éducation universitaire.

La deuxième interview examine les points de vue du professeur Abdel Razzak sur la position des changements intellectuels qui se déroulent dans l'Ouest depuis le début de la modernité jusqu'à présent, en particulier en ce qui concerne la relation tendue entre les valeurs religieuses islamiques et les valeurs laïques occidentales.

Le « Dossier » comprend les études et les articles suivants:

- «Derrida et le problématique de l'éthique», un article publié dans la revue « Concentric » en janvier 2003.

Table des matières

that led to their emergence and development in the context of moral theories that prevailed in the Age of Enlightenment and the Greek philosophical heritage.

The second article of the researcher Jamil Kassem, professor of philosophy and aesthetics at the Lebanese University, which covers researches and definitions of "The Philosophy of Value' as discussed in the western cognitive field, while dealing with the debate that took place on this philosophy from a critical point of view in the Greek Age and modernity era.

The third article by the Palestinian researcher in Western philosophy, Abdul Hamid Youssef, under the title: "the Ethical Doctrines, Historical Background, Leaders and Cognitive System of Modernity". The article highlights the most important ethical doctrines and movements that have emerged during the Western modernity crisis and particularly that which coincided with what was known the "Age of Enlightenment."

In the "Book Space", two new books were analyzed:

The first, titled: "After Virtue", of the Scottish philosopher Macintyre Alasdair. The book was analyzed by the writer and journalist Khodr Ibrahim who sheds the light on the main moral ideas and theories in this book. The author says: "the main purpose of the book of the philosopher Macintyre is that people can learn from history and anthropology all types of ethical practices and intellectual beliefs and plans".

The second book of the Iranian researcher Imad Afrough, titled "Criticizing Power from an Ethical Perspective". The book is one of the series of publications that the Center of Civilization for Islamic Thought Development is currently producing and translating, and which underline the contemporary Islamic political thought, especially in terms of ethical problems related to power and how to manage the political and social life.

extracted from the famous book of the philosopher Royce “The philosophy of Loyalty By: Josia Royce the Macmillan New York 1930” and translated into Arabic.

In the “Occidentalism Forum” section, we chose a television debate between the German philosopher Hans Kung and the French philosopher Paul Ricœur on the discussion of the cultural and intellectual dimensions of what was known as the “Declaration of a Global Ethic” which was issued after the agreement on the establishment of the Parliament of the World’s Religions in 1993.

The debate was organized by ARTE TV Channel and published by “Revue de l’amité Juteo”, issue number 5, in 1998, in France.

- In the “We and the West”, Mr. Hachem Milani, the editor of Istighrab magazine, wrote an article titled: “The West in the Eyes of Jamal Eddine Al Afghani”. In this article, the author underlines Afghani’s main intellectual positions regarding the West, especially the ones that featured his vision of the values of colonialism and hegemony over the Islamic communities and countries in the East between the 19th and 20th century.

- In the “Retrieved Texts”, there are two texts related to Ethics; the first by the Muslim philosopher of Ethics Abou Ali Miskawayh (932-1030), titled “Friendship Values”, and the second by the contemporary French philosopher Jean Joseph Gaux, titled “Allons nous vers une esthétisation des valeurs”, where he underscores the emergence of values in the modernity times and the developments that led to troubles and crises in the Western moral order because of the influence of modernity and its techniques.

The “World of Concepts” includes three articles that show the linguistic, idiomatic and historical meanings of both concepts “Ethics” and “Values”.

The first article of the researcher Ali Zeineddine, titled: “Ethics and Values – their Meaning, Terminology and Experience”, in which the author defines Ethics and Values in linguistic term and meaning, explaining the circumstances

modernity was built.

- A discussion of the ideas and theses of James P. Sterba about ethics made by the Iraqi researcher and the professor at the University of Najaf in Iraq, Sheikh Mazen Mattouri. The author discusses Sterba's theses in his famous book "Three Challenges to Ethics" and particularly the idea of moral relativism that the author tried to refute from an Islamic standpoint.

- "Moral Responsibility in a Time of War", William F. Felice, American political thinker and professor of political sciences at the University of Florida, writes on the behavioral structure of wars' ethics and the way it is affected by politics, society and culture. In this article published by Social Justice Magazine in 2009, Felice tries to provide an ethical vision on military practices and confirms the illegality of all wars in principle, especially if the war's purpose is to subdue the other.

- "Kantian Ethics Criticized by the West", a research by the Egyptian researcher Ghaidan Sayyid Ali, in which he criticizes what he calls the ethics' extremism of the German philosopher Immanuel Kant, based on the writings of the Arab thinker Toufik Tawil in this respect.

- "Criticism of Dialogue Values According to the Arab Thinker Taha Abdel Rahman", an article by the Moroccan researcher Tarek Al Fatimi who presented the basic intellectual pillars on which Abdel Rahman criticism of the western moral values, especially the value of dialogue with others, was based. He also highlights his main criticisms of the dialogue rules, foundations and philosophical backgrounds produced by secularism over five centuries.

In the "Witness" section, we introduces the personality of the American philosopher of Ethics Josiah Royce, his autobiography and his principal theories on ethics, through two articles: the first by the Lebanese author Rawad Al Husseini who highlights the philosopher's autobiography and education and tackles the main pillars of his moral philosophy. The second article is a lecture

- "Western Values and Significance Issue", an article by Professor Sharifeddine Ben Douba, researcher and professor of philosophy at the University of Algiers. It includes a theoretical approach of the ethics concept as addressed by modernity thought in the West, theoretically and practically, and the cognitive problems raised in both respects.

- "Art, Ethique, Politique" (Art, Ethics, Politics), an article by the contemporary Italian philosopher Gabriele Bersa, member of the World Association of Aesthetics, where he addresses the problem of understanding the relationship between art and ethics, and the importance of this relationship in the evolution of human society.

- "Scientific and Ethical Measures", an article by the Lebanese sociologist Khalil Ahmad Khalil, in which he offers an approach of the measures' concept based on the close relationship between science and ethics. In the second part of his article, he applies his theory on the political ethics' behavior in historical experience that witnessed the conflict over Palestine between the Arabs and the Zionist movement.

- "Qu'est-ce que la sociologie morale? » (What Is Moral Sociology ?), a lecture made by the French sociologist Patrick Pharo that deals with the epistemological significance of the sociology of morals and its dimensions in the context of a strategy developed in moral reflection that helps meet the challenges of globalization and its serious questions asked to the international communities and particularly the West.

- The "Circles of Debate" contains the following articles and papers:

- "The Purports of the Debate Ethics", an article by the Egyptian researcher Abir Saad who approaches the moral philosophy of the contemporary German philosopher J. Habermas, especially in terms of his quest to establish a universal moral project based more on the civilized collectivity than on the individual, which represents a departure from the individual moral system upon which

The second dialogue reviews Professor Abdel Razzak's points of view on the position of intellectual changes taking place in the West since the start of modernity up to this date, especially in terms of the tense relation between the Islamic religious values and the western secular values.

The "Issue" includes the following articles and papers:

- "Derrida and the Problem of Ethics", an article issued by Concentric magazine in January 2003.

The article is written by Shyh-Jen fuh, professor of philosophy and president of Dong Hwa University in China, in which he addressed the European controversy over the works of the French philosopher Jack Derrida, especially on his moral philosophy in the context of his Deconstruction Theories.

- "The Values of Modernity", a study by the Iranian researcher and thinker Mohammed Reza Kramli. The study focuses on demonstrating the theoretical foundations of values upon which the western modernity has been based since Renaissance until Postmodernism.

- "Towards a Universal Theory for Values", an article by the Egyptian thinker Ahmad Abdel Halim Attieh.

The author studies in the article the concept of moral goodness of the American philosopher R. B. Perry (1876-1957). He discusses the importance and role of values in reshaping and adjusting our contemporary world system.

- "Truth and Politics", an article by the German philosopher Hannah Arendet about the truth and lies in the political sociology, published in 1968 in "Between Past and Future" newspaper. In this article, Arendat was trying, through her philosophical reflections, to come up with deep theoretical responses after she was harshly criticized because of her positions over the famous trial of Eichmann in Jerusalem…

Abstracts of Issue n°4

Issue n°4 of Istighrab, whose subject is centered on the values and ethics, includes papers and studies made by some prominent philosophers, thinkers and researchers from Europe, America and the Arab and Islamic worlds.

Below are the abstracts of the main criticisms and moral theories covered by the articles and papers of this issue.

The editorial entitled “Isolated Ethics”, written by the managing editor, Mr. Mahmoud Haidar, includes an overview of the overall substance of the papers’ purposes in this issue. It highlights the main moral theories that have preoccupied the contemporary humanitarian civilization for the last five centuries, while criticizing the values of modernity and their ethical pillars.

The topics and papers included in this issue are distributed over the respective sections, as follows:

- In the “Dialogues” section, there are two interviews; the first is made with the late French philosopher Michel Foukault, and the second with the Egyptian thinker Mahmoud Ismail Abdel Razzak.

The interview with Foucault, ‘le retour de la morale” (Return of the Ethics), was made days before his death, in spring 1984, and based on ethics in the West. This interview highlights the bulk of ideas he briefly presenting regarding key theories he worked on throughout his philosophical experience and university education.

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

4

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 4 - 2nd Year - 1437 H - Summer - 2016

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor

Telephone: 00961–1–274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

4

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.4 - 2nd Year 1437 .H. Summer - 2016

عدد استثنائي

5

الاستغراب

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-بيروت
العدد الخامس ـ السنة الثانية ـ 1437هـ ـ خريف 2016

الملف

مارتن هايدغر
فيلسوف الحضرة

5

الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الخامس ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ خريف 2016

قيمةُ كلِّ امرئٍ ما يُحسنهُ

الإمام علي ابن أبي طالب (ع)

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الخامس ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ خريف 2016

5

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

إبتدأ

ابتدأ

الفيلسوفُ الحائرُ في الحضرة

محمود حيدر

ليس يكفي لنتعرَّف إلى هايدغر أن ندخل عالمه من باب واحد. أو أن نسائله كما لو كان هو، هو، من مبتداإه إلى خبره. إنه من بين ندرة مضوا في سَيْريّة تفكُّر، ما كان لها مستقر. وهو ممن قل نظيرهم لمَّا نَقَدَ مكتوبه الفلسفي من دون أن يردَّه عن "نقد الذات" خوفٌ على الأنا وكبريائها.

لكي يُقرأ نصُّه وَجَبَ التهيؤ لرحلة مشرعة على طبقات شتّى من الفهم. لكن هذا لن يفضي بك إلى الإعراض، بل إلى ما يدعوَك لمجاراته بخفرٍ وصمتٍ وانتباه. فلو أخذك سهوٌ عما قَصَدَ من وراء عبارةٍ أو نعتٍ، فلربما أشكل عليك ما كنت تحسَبُه من بديهيات الكلام. وحالئذٍ ما لَكَ إلا أن تتحرَّى عالمه الشخصي من قبل ان تتأوَّل كلماته. كما لو صرتَ بإزائه تلقاء كتاب موصود.

يطيب لهايدغر الوقوف على الحافَّة. يراقب ما يتوارى بين الثنايا والتخوم، أو ما يتخفَّى تحت أقنعة اللغة. يتعامل مع المفاهيم ومرجعياتها كمشرفٍ على عالمٍ أدنى. أو كعاهلٍ يستبد بالكلمات حتى لا تستبد به الكلمات. متحررٌ مما سبق، ومما يعايش الآن، وما سيلي من وقائع. لكي تنعتق من أسره وجاذبيته ليس لك إلا أن تتاخمه برفق. ثم ان تعقد معه ميثاقاً ينتظمُه ديالكتيك الوصل والفصل. تَوَدُّ لو تقربُهُ وتكون في الآن عينه، لا مُريداً له ولا خصماً. فيلسوف ينطوي على سرّ متعدد الكمائن مثل هايدغر لا مناص مع رفقته من تقوى المتدبِّر. أنت وهو حالئذٍ نظيران يتناظران من بُعد. فلئن لم تفعل بما تمُليه عليك حكمة التناظر، سكَنْتَ عالمه الحائر، فتشابهت عليك المقاصد، فلا تستطيع معه صبراً على فهم.

وإذاً .. سوف يكون على المتعرّف، أن يُبرم مع هايدغر وإنشاءاته ضرباً من تعادل لا محل فيه للغلبة. وليس ذلك إلا لينأى مسافة ما من سطوة المفهوم، وغواية المصطلح، وضباب الفكرة. لعل في التناظر

معه ما ينشئ للقارئ منفسحاً من تَرَوٍّ يعينُه على احتواء ما هو شاقٍّ وغامضٍ من قوله الثقيل.

ما كنا لنستهل تقديمنا لهايدغر بما مرّ، إلا باعتبار ما «اقترفه من شَغَب» في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. فالمحصول الذي زوَّدنا به كان أدنى إلى «جيولوجيا فلسفية»لم تُخرج كل نباتها بعد..

* * * * *

استعاد هايدغر ما سبق وما لَحِق من أسئلة الميتافيزيقا، ثم استودعها «حاضرته» الفائضة بالإبهام. فليس من غرابةٍ إذاً، ان نرى إلى مختبر أفكاره كمستودع يحوي العناوين الكبرى التي أنجزتها الفلسفة، على تعاقب أطوارها، وتنوع مدارسها وتياراتها.

شُغلُه باستعادة الأسئلة الماضية الحاضرة، لم يكن لأجل تفكيكها او انتقادها تمهيداً للتبرُّؤ منها، وإنما لتكون له ممراً إجبارياً لمجاوزتها، وإعادة تظهيرها وفقَ ما يختزنه مشروعه من إنشاء فلسفي متجدد . أفصح هايدغر عن ذلك لمَّا أشار إلى صعوبة الكتابة من خارج أفق الميتافيزيقا.وحجَّتُه أن الاعتناء بالسؤال المتعلق بحقيقة الوجود يستحيل ان يُنجز بمعزلٍ عن عالم الواقع الذي يشكل أفق الدلالة الشاملة للذّات الحيّة، والذي في مجاله تتحقَّق الخبرة الإنسانية.

لم يقطع هايدغر مع الميتافيزيقا الكلاسيكية التي اكتفت بالاعتناء بالموجود، بل دعا إلى اجتيازها من خلال العودة إلى السؤال الأصيل عن وجودٍ لفَّهُ النسيانُ. لأجل ذلك راحت منظومته تنمو وتتكامل على امتداد انعطافات أربعة:

الأول: حين توقف ملياً عند معنى واجب الوجود. كان ذلك بالنسبة إليه لغزاً، ولكنه لغزٌ سيمهِّدُ له الطريق للإنتساب إلى عالم التفلسف. جرى ذلك عام 1907 وقتَ قرأ كتاب فرانز برينتاتو في «باب المعاني المتعددة للوجود بحسب أرسطو». الكتاب الذي ابتنى عليه ـ كما قال ـ مساره وأسلوب تفكيره.

الثاني: لمَّا سعى إلى تجاوز وهن الميتافيزيقا وفقرها الوجودي. كانت دعوته حالذاك متّجهةٌ إلى نقل الهمّ الميتافيزيقي من حيِّز الاعتناء بالماهيّات نحو فضاءِ العنايةِ بالوجودِ وأصالتهِ.

الثالث: لمَّا استدرجه السؤال عن حقيقة الوجود إلى قلق طاول قاع النفس والفكر، وبسببه طفق يبحث عن مَلَكَاتٍ أخرى غير مرئية في الروح الإنسانية لتكون البديل من العقلانية المتشيّئة لميتافيزيقا الحداثة.

الرابع: حَيرْتُه في الإشراقات التي وجد أن الكينونة تَهَبُها للإنسان لكي يهتدي بها إلى صواب الضمير. حَيْرة تبدَّت فيها الإشراقات على وجهين متعاكسين: بين أن تتأتّى حصيلة اشتغالات الفكر المحض في انجذاباته القصوى، وبين أن تكون حاصل اختبار باطني عميق من شأنه أن يأخذ بناصيته إلى اليقين.

تلقاء الإنعطافات المتداخلة هذه، ظل هايدغر مشغولاً بالماقبل والمابعد في عين اللحظة. انشغل باللحظة الفيزيائية وتمظهراتها، قدر إنشغاله بسؤال الوجود وغيبته.

سوف ينطلق هايدغر ليتواجه مع السؤال الأكثر بداهة وحضوراً وبساطة والأعمق غوراً في الآن عينه: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟».. إنه سؤال الأسئلة كلها كما سمَّاه. أما حاضريتهُ ودلالاتُه فتعود إلى مكانته التأسيسية، وإلى تجاوزه العميق لمعظم الأسئلة الأخرى، وكذلك إلى كونه سؤالاً جائزاً وبديهياً وضرورياً لاستئناف التنظير الفلسفي.

يدعو هايدغر إلى التهيؤ لتحصيل النشاط العقلي الكافي من أجل تحويل السؤال كله إلى نقطة الارتكاز التي ابتدأ بها، وهي «اللماذا». تلك الكلمة الدهرية المسكونة بظمأ آدميٍّ لا تُعرف له نهاية آمنة. راهن "فيلسوف الحضرة" على تلك المفردة لتؤدي مهمّة لا يقدر عليها أحدٌ سواها. إذ من خلال أداء هذه المهمة يتم اكتشاف كيف أن هذا السؤال المميز يمتلك أساسه في ما يُسمّى "النقلة المفاجئة". وهي حين يتوغل المرء بعيداً في تفاصيل الأحكام المسبقة لحياته سواء كانت حقيقية أم متخيَّلة.

يعترف هايدغر انه ما زال يقف متحيرِّاً في وجه الموجود الذي يضمّه السؤال. فالانتقال المفاجئ سببه ذاك التحيرُّ نفسه الذي يجعل السؤال موصولاً بجذره العميق وغير المرئي. كما لو انه يريد أن يوضّح أن الحَيْرة الموصولة بالسؤال هي حَيرةٌ أصيلةٌ مستمدةٌ من أزليّتها وأبديّتها في آنٍ. ولذا سينبري إلى اعتبار تلك «الفجأة» نوع من الاستهداء إلى باب الاصل.

* * * * *

إذا كانت مهمة هايدغر الأولى مجاوزة الميتافيزيقا بداعي انئخاذها بالموجود، وغفلتها عن الحقيقة الأصلية للوجود، فمثل هذه المهمة لا تلبث حتى تتضاعف تحيرُّاً حين تعلم أن تلك «الغافلة عن أصلها» لمَّا تزل تحتل مساحة العالم وتقرر مصائر أهله. ذاك أن عصر الانتقال من الميتافيزيقا إلى ما فوقها، يتم بصوت خفيض أمام ضوضاء التقنية وسيطرتها المطلقة. في هذه الحقبة من تطوّر الميتافيزيقا يصبح الكائن الإنساني في وضعيّة حدِّية وحرجة: من ناحية تجعله يستسلم لجنون الهيمنة، ومن ناحية أخرى يتنبَّه إلى وجوب أن يأخذ قسطه من مسؤولية كشف الواقع الذي هو فيه. والكشف هنا هو إزاحة السَّتر عما يمارسه العقل التقني، إلى الحد الذي يجعل انتماء الإنسان للوجود يعلن عن نفسه عبر استشعاره للخطر. وهذا الإنسان هو نفسه الذي سيطلق عليه هايدغر اسم «الدازاين» أو»الكائن الإنساني الباحث عن سر حضوره في العالم». وهو ما حاول هايدغر التفكير فيه تفكيراً خاصاً عبر ما سمَّاه (الإيرأيغنيس Ereignis). أو الانبثاق الكبير»...

في «الكينونة والزمان» أشار هايدغر إلى الغفلة التامة عن الوجود، ولاحظ ان الإنسان يغفل عن وجوده لأنه ينظر دائماً إلى الموجود. وللوصول إلى حقيقة الوجود لا بد من الخروج من الدائرة الموجودانية والتعالي عنها. إلا أن هذا التعالي لا يبدو أنه يتحقق إلا على أساس الرهبة والحيرة: في الرهبة يخرج الإنسان من الغفلة عن وجوده، وفي الحيرة يبدأ التفكُّر. وبين هاتين الحالتين تناظر وتشابه وامتداد، لكن الفرق بينهما أن العدم سبب الرهبة، والوجود أساس الحيرة... وبناء عليه، فالرهبة وحدها التي تجعل الإنسان ينعتق من إسار الموجودات... ومتى تكشَّف لنا فقر الموجودات استيقظنا من غمِّ العدميّة، ثم لا نلبث حتى نقع مجدداً في الحيرة، التي بفضلها وحدها؛ وبعد انكشاف العدم، ينطلق لساننا بالسؤال «لماذا»...

* * * * *

لم نشأ وصف هايدغر بـ «فيلسوف الحضرة» إلا لأنَّا ألفينا مسلكه على هذا النحو. انه يومئ إلى حضور السائل في جوف السؤال.. حضور سيجيز صاحبه شهادة المشاركة في محاورة الكينونة والاستماع إلى ندائها، وتلبية دعوتها من أجل أن يتعرَّف إلى ما احتجب عنه من حقائق. قَصَدَ هايدغر الشهود على حقيقة الوجود وظهورها. تغيًّا صراط الأشياء ووحدتها، من قبل ان تسكن منازل الكم والكيف وسائر مقولات الكثرة. لمَّا سأل عن الكينونة، ما هي، ومن هي، ومن أين لها كل هذا الحضور رمى بحدقة البصيرة إلى محل السر: راح يسائلها ويستحكي صمتها المريب. لم يفعل هايدغر كلما ساءَلَ الكينونة عن سرّها مثلما فعل الأقدمون. لم يأتِ بالسؤال عن الكينونة لكي يحصّل فكرة ما عن مصدرية الكائن من حيث هو كائن، أو عن شخص الكائن في حلِّه وترحاله على أرض العالم اللامتناهي، بل انتهض إلى ما هو مستتر في الحضرة. كان كمن يُجري تمريناً شخصياً على الصفات التي رام أن يخلعها على ذاك «الموجود المتفرِّد بالفهم»؛ أي على الإنسان الذي تقدَّم إلى الحضرة فترقَّى في مراتبها حتى انقشعت له أرضُ الغربة. كل هذا من أجل أن يضع تساؤله في المحل الأنسب. أو على نفس الأمر الذي هو ناظرٌ إليه. وأنَّى كان الحال فإن ما فعله هايدغر في تيهِهِ المبدع، أن أعاد صياغة سبيلٍ ما إلى سؤال الوجود. وهو سبيل لا ريب في جدواه، بعدما استخلصه من شوائب الماهيات ليقيمه في قلب الحضرة.

* * * * *

في الحضرة الهايدغرية يلتقي الجمعان: «الإنسان» و"الكينونة"، ولكن على أمرٍ مقدور. ربما على وصلٍ بعد انفصال طال أمده في زمانِ الكينونةِ الممتدِّ. أو ربما على احتمال حدوث خطبٍ جلل سيأتي بعد حين. لهذا سينعقد اللقاء بينهما في الغالب على نصاب القلق المتمادي. أما لماذا؟.. فلأن سماء

الحقيقة الوجودية لا تنفسح إلا بهما. ولا يتحقق "الكائن المتفرِّد بالفهم" إلا بإيجاد نفسه الضائعة في عالم الكثرة اللامتناهي. فلابد له إذاً من فتح نوافذ السؤال على من يهبُهُ سبيل الرشاد. إذ كيف لصاحب الحضرة ألاَّ يتبينَّ ذاك «الدفق الإيجادي» الذي منه يستمد الجمعان الديمومة والانتظام؟.. ثم كيف له أن يُنشئ مع هذا الدّفق وصلاً على خط المباشرة والإدراك والمعاينة؟

تلك محنة عظمى ستظل تقضُّ مضجع هايدغر وتَتَيَّهُ به في خضم الحَيرة حتى الممات.

تلقاء هذا، يظلُّ المُمتَحنُ في الحضرة حريصاً على قصد بليغ: ميثاق تستدعي الكينونةُ الإنسان من بعد أن يتأهَّل لاستقبال ما يفيض عليه منها من كشوفات. ولأن المسألة معلَّقةٌ على ميثاق بين متناظرَين فقد كان ثمة تبادل وشراكة في الاستدعاء. الإنسان أيضاً يستدعي الكينونة ويطلبها، مثلما الكينونة تستدعيه وتأتيه بالجود. كان هايدغر يغفل عن هذا مرات ثم يذكره في مراتٍ أُخَر. كثيراً ما جرى ذلك في اللحظة التي يصّاعد فيها مقام «الدازاين» إلى ذروة مجده وتألقه. إذّاك يغدو الإنسان هو صاحب الحضرة فيما الكينونة متضمّنة في الحضرة إياها. ويكون أيضاً وأساساً هو القيِّم على "دورة المُلك" وسيّد العالم. أما حين يُطرح السؤال من هو "الدازاين"؟ فإن الإجابة الهايدغرية تتدرَّج على ثلاثة أنحاء:

1ـ الكائن هو أنا في كلّ مرة وليس غيره. "كينونة النفس".

2ـ أن أكون مع الآخرين "كينونة الغير".

3ـ أن يكون الآخرون من حيث "هم". (الكينونة الإنسانية الشاملة).

لكن هايدغر لا يقفل خط التلقّي عند هذا المثلث، بل هنالك "وجودٌ ما" يثوي في الأعماق وسيبقى يتطلّع إليه على امتداد أزمنة الحيرة..

الكينونة التي تأوَّلها هايدغر ومنحها خاصيِّة تفكُّره، لا تستوي على شأن واحد. وذاك من كوامن قلقه ومكابداته..هي عنده ذات أحوال وتشأُنات تزيد أو تنقص، تتعدد أو تتوحد تبعاً للمنزلة التي تتجلى فيها. هي حيناً، نظير العقل الفعَّال الذي يفيض بهدايته على الكل. وحيناً، نظير «الروح القدس» الذي يعتني بالموجود ويمدّه بكل أسباب الخيرية. وحيناً ثالثاً هي جودٌ أصليٌ ينفق بلا حساب. وهي فوق كل ما قيل ليست إلا ما هي عليه في ذاتها. ذلك بأنها أشد بعداً من كل كائن وفي الآن عينه هي أقرب إلى الإنسان من كل كائن. ومع ذلك فلن يقدر الإنسان على إدراكها الا إذا غادر كهف أنانيته وامتد في اللاَّمتناهي. أما كيف له ان يفعل ذلك، فدون الأمر بابٌ عالٍ سوف يسعى هايدغر إلى فتحه من دون كلل. لكن الأخير، لا يفتأ وهو يصَّاعد في الطلب حتى يحتدم بمشقة العثور على ماهية هذه الكينونة

وحقيقتها. ولقد أعرب هو نفسه عن ذلك بالقول: إن الكينونة عينُها في عوز إلى فعل الوهب والجود لكي تبلغ إلى خاصّتها بما هي إقبالٌ إلى الحضور... ما يعني ان احتياج الكينونة إلى معونة من خارج، هو بلا أدنى مجادلة حكم على الكينونة بالفقر، وبأن ثمة معطياً كليَّ العطاء والوهب هو الذي يتوقعه هايدغر آخر المطاف.

هوذا حال الكينونة المتعدد الحضور والأوصاف، فماذا أيضاً عن حال الكائن؟...

ما عاد الانسان مع هايدغر كائناً سالباً يُقصي ما سواه ليبقى هو وحده محور الكون وسيده والقيِّم عليه. همُّه وهو يعاين تراجيديا الحداثات المتعاقبة، أن يعيد الكائن الانساني إلى منطقة الاعتدال، ثم ليستنقذه مما هو فيه من «الإنقذاف» في العدمية. محاولة هايدغر هذه، سوف تتخذ مسارات مضطربة وهو يمتحن الرفقة العاثرة بين الإنسان والكينونة. كان عليه ليجد مخرجاً أن يصرِّح: «ليس «للدازاين» لكي يكتسب تعاليه سوى التعرض لقدرة الكينونة الفائقة...

ها هنا توكيد متجدد على تناظر بين "الدازاين" في زمانه ومكانه وفعالياته، والكينونة كلاعبٍ خفيٍّ يمنحه التأييد والتسديد والاعتناء. وفي كل حال، ما كان ليتفق له ما يريد إلا أن يمضي بعيداً في التأويل. ولقد التجأ إلى هذا الاختيار بعدما استنفذت الميتافيزيقا جلّ مختزنها المقولي للتعرف على الماهيات.

* * * * *

لن يكون التأويل للحائر في الحضرة ضرباً من سلوى تفترضها رحابة اللغة. التأويل عنده تجاوز للمجاز وسكنٌ إلى جوار الحقيقة. والمزيّة الكبرى التي حَظِيَ بها هايدغر ـ حسب هنري كوربان ـ انه مَحْوَرَ فعل التفلسف حول الهيرمينوطيقا. لهذا سنرى، كيف انبرى في تأويلياته إلى تجاوز الميتافيزيقا التقليدية من أجل استقصاء معالم ما فوق الميتافيزيقا. عند هذه الدرجة من التفكُّر بالمتعالي يصل التحيرُّ لدى المتأوِّل إلى أقصاه. ولأن تفكراً هذه درجته، فهو يجعل المتفكر على نشأة مغايرةٍ لما عهده في نفسه من قبل، فإن السؤال الذي يطرح من فوره هو: ماذا لو تيسَّر لهايدغر مثل هذه الوضعية المفارقة؟..

يقول بيير تروتينيون: إن التأويليات الهايدغرية تترك لدينا انطباعاً انها لاهوتٌ من غير تجلٍّ...

ليس من ريب، أن صواب هذا الانطباع وبطلانه، أمرٌ لا نستطيع الفصل فيه، ما دام كل صادر عن فيلسوف الحضرة يلج مختبر التأويل، أو انه يعكس مزاج المؤوِّلة وأهواءهم.

في مقالته «إسهامات الفلسفة» سيعرب هايدغر عما طال أمد كتمانه: «إذا كان علينا أن نتغلب على الإنقسام الانطولوجي بين الوجود والموجود فإن علينا ان نقفز إلى حقيقة الوجود نفسه».

سعى هايدغر إلى هذا بهمَّة نادرة، وإن لم يُرَ وقعُ مسعاه. كما لو شاء الإنتقال خفيةً إلى محراب الاستبصار ليتحقق بإرادة الكشف. لقد أفصح عن المابعد بإشارات وإيحاءات وعبارات استمدت غذاءها من الميراث الروحاني الممتد للحضارات الإنسانية. جاءت القفزة الأولى حين وجد أن اكتشاف «العالم» وتجلّي الدازاين يأتي دائماً من خلال إجلاء الحجب والإبهامات، وبالتالي من خلال تحطيم السواتر التي يقطع فيها الدازاين (أو الحضور الإنساني مع الوجود) نفسه عن نفسه. إلا أنه وهو يختبر المطاف المتأخر لإجراءات الحداثة، ارتأى الاستعانة بلغة هو صانعها. أرادها كلسان حاله.. لا تشبه أحداً مما سلف، ولا تتشبَّه بما يعاصرها. ولمَّا رفع اللغة إلى مقام المتعالي واصفاً إياها بـ «بيت الكينونة»، رمى إلى تظهير منظومته على نصاب التعالي والتميّز والفرادة. حتى لكأننا بإزاء ميتافيزيقا محمولة على صهوة الكلمات.

* * * * *

في مقالته «رسالة في النزعة الإنسانية»، لن يتردد بالإعلان عن انه تراجع عن نشر القسم الثالث من الجزء الاول من «الوجود والزمان».. لأن الفكر ـ برأيه ـ لا يستطيع أن يتوصل إلى إنجاز مهمة كاملة عندما يستعين بلغة الميتافيزيقا. أي أن التفكير في زمنية الكينونة يستلزم العثور على لغة أخرى غير لغة التراث الفلسفي التقليدي. ربما لهذا السبب ذهب في تأويله شعرية هولدرلن، إلى أن مهمة الشعر الكبرى هي «تأسيس الوجود باللغة». لكأن الإنسان هنا، سيأتي اللغة ليستشعر وجوده فيها لأول مرة. وما هذا إلا لأن لغة الشعر لغة متعالية، مشرفة على نظائرها ومنتجة لوجودات مرئية أو متخيَّلة. ولأنها كذلك فهي تكشف حيث لا يحدث الكشف.

كذلك يستعمر هايدغر جلَّ أطاريحه بالشِعرية. يفعل هذا، لا ليُدهش المقبلين إليه بسحر الكلمات، وانما ليأتينا بشهادتين: شهادة التعبير وشهادة المعنى. و«الدازاين» وهي المفردة التي استحالت أيقونة فلسفية سوف تشهد على حضور الشهادتين معاً. حتى إذا تأوّلنا معناها بالعربية كان «الانسان». وهو الإسم المشتق من أنسٍ وأنسٍ يلتقيان ولا يفترقان. وأما الحاصل فهو المثنى الذي يتوقد العالم كله فيه.

* * * * *

حين يسأل هايدغر عن السبب الذي يصير معه صياغة خطاب عقلاني، في المنطق الغربي ممكناً، يروح يبيّن أن المسألة الفلسفية، أي مسألة الكينونة، تجد أصولها وجذورها في كائن خاص قادر على طرح تساؤلات لا فقط حول الكائنات الأخرى، بل حول كينونته بالذات. أساس الكينونة عنده هو الإنسان، ذاك الكائن المفارق الذي يتفكَّر الكينونة بوصف كونها أكثر المسائل حضوراً، وينظر إلى ذاته كحاضر فيها وغائب عنها في الآن عينه. إلا أنه يدرك ان تساؤله عن سرِّها هو تساؤل يعني حضوره

هو بالذات. فالإنسان بما هو صاحب الحضرة، لا يتساءل من خارجها، وانما هو حاضرٌ في القلب منها. هذا الكائن الذي هو متضمَّنٌ في التساؤل لا يسميه هايدغر «ذاتاً» ولا حتى «إنساناً» بل «دازاين»، (الكائن ـ هناك). وسيعطي لهذا اللفظ مدلولاً خاصاً جداً، حيث لم يعد لفظ "Dasein" يعني لديه الوجود بصفة عامة، بل يخص فقط كينونة الكائن الإنساني.

يتعيَّن إذن ألا نفهم هذا الكائن كموجود بين موجودات، بحيث يكون مجرد كائن موجود هناك بين الموجودات، بل أن يُفهم ـ على العكس من ذلك- على أنه ذلك الكائن الخاص الذي هو، بشكل ما، كل كائن. إن ما يميز فعلياً وبشكل أساسي الدزاين الهايدغري عن مفهوم الذات كما ورد في الفلسفة الحديثة، هو إقبال، أو انفتاح هذا الكائن نحو ذاته ونحو الكائنات الأخرى في آن. هي السمة التي يرى هايدغر أنها تشكل صفته المميزة. مُعطياً للفظ الانفتاحية ـ من حيث هي سمة أساسية لنمط كينونة الكائن الإنساني ـ مدلولاً قوياً يخص كائناً ليس هو مجرد كيان جوهري قائم، بل لكائن هو باستمرار «في حالة ارتماء وانقذاف». إنه كائن مختلف عن ذاك الذي تصورته الفلسفة الحديثة منذ ديكارت على أنه «ذات» (sujet) أي كيان جوهري (Substance) «ليس في حاجة لأي شيء آخر لكي يحقق وجوده».

«الدازاين» إذاً، هو سر الوجود. لكن هذا السر لا يوجد خلف ما يظهر بل هو ظاهر بعينه. انه موجود هناك. «الهناك» هي حضور محتجب إلا أنه حضور كشّاف. منه يستمد كل منكشفٍ غذاءه وجاذبيته وديمومته.

بهذه الصفات التي خُلعت على «الدازاين» لا يعود منطقياً النظر اليه وهو محمَّل بكل هذا السيل من الالتباس الذي امتلأت به الأدبيات الحاكية عن ماهيته وهويته وأفعاله. فالدازاين كائنٌ واعٍ ذاته، مدركٌ غيرَه، ساعٍ إلى فهم حاضريته في الكينونة. وبهذه المنزلة المفارِقة يمسي نظيراً للكينونة وليس مجرد كائن منطوٍ فيها، أو مسلِّمٍ بأمرها على نحو الإذعان المذموم. إنه متفاعل معها وفق مبدأ العشق والتشاعر والتواجد.

* * * * *

أنشأ هايدغر خطبته على أرض المفارقة. مكَّنته أزمنة الحداثات المتداعية من أن يمارس تمريناته في محاذاة نسيان الكينونة. ولذا فإن متاخمة "فيلسوف الحضرة" كتفاً إلى كتف، وحالة إثر حالة، تخبرُنا أن الرجل الحائر في حضرةٍ هو هَنْدَسَ بنيانها، ما عاد يقدر على الاستحكام بمآلاتها. تفكُّر هايدغر في أمر الدازاين حين رفعه إلى المقام الأعلى، غداً مَشْكَلاً بالنسبة اليه. هنا على الأخصّ، تبتدئ حَيْرته الفعلية وهو يتفكَّر الحضرة. مع الحيرة تتراءى لنا إرهاصات غير مسبوقة في ما يجوز ان نسميه للوهلة الأولى «نزوع هايدغر إلى راحة العقل». ولا من شك في أن للأمر علّةً: التفكير

المفاهيمي بات حسابُه غير مؤهل لفهم وإدراك ما ينشده «الدازاين» وهو في طور القلق الأعلى. لا بد له إذاً من قفزةٍ ما نحو أفقٍ ما. وهذا الأفق هو نفسه الذي سيُدخِلُه فيما بعد فضاء تحيُّرٍ لا قرار له. الذي حصل هو انفتاح مسارٍ آخر في «سلسلة مساراته» الفكرية. طفق هايدغر يندد بمحدودية التفكير الميتافيزيقي لعجزه عن الأخذ بناصية الانسان إلى عيش الكينونة. ولسوف نلحظ مثلاً لهذا التنديد عندما شكَّك بأن مؤلَّف «الكينونة والزمان»، يزال يُشكِّل مرشداً لفهم الوجود.

* * * * *

وصل الحدس الهايدغري إلى إستشعار الموجة الاولى من تمثّلات الدازاين، وهي إمكان العبور من الاثنينية إلى منزلة تالية نستحب تسميتها بمنزلة التكامل في المثنى. تماماً كما نظّر في ميتافيزيقاه المتعالية لهذا التشاعر الخلاّق بين الإنسان والكينونة. لقد أدرك أن كل تناظر في الاثنينية آيلٌ إلى الاختصام والفرقة، بينما كل شيء في منطق المثنى محمولٌ على الإنسجام والجمع. وما ذاك إلا لأن زوجية المثنى لا تعمل الا وفقاً لقانون التكامل. ولأنها كذلك فإن سعيها إلى الوحدة، يجري طبقاً لمبدأ الامتداد الجوهري في الواحد. إذ على هذا المبدأ الساري عبر الانسجام والتناسب بين قطبي المثنى، لا يعود ثمة قطيعة، وإنما تكامل وتفاعل في نفس الآن.

لم يكن هايدغر غافلاً عن هذه السَيريِّة الامتدادية التي يوفرها المثنى لترتقِ الانفصال الموهوم بين الوجود والموجود. والواقعة التي يجب ذكرها في صدد الأمر، أن صيغة المثنى هذه كانت وجدت تمهيداتها وإن بصيغة التورية ـ في «ميتافيزيقيات» خلت، ولم تكن غائبة عن مطالعات هايدغر.

كان نيتشه ـ وهو ينقد ثنائية الخير والشر في عقل الغرب ـ يتساءل باستغراب عن الكيفية التي يمكن لشيء ما أن يولد عن ضده: الحقيقة عن الضلال، وإرادة الحقيقة عن إرادة الخداع، والفعل الغيري عن المصلحة الذاتية، ونظر الحكيم النيّر الخالص عن استبداد الشهوة... كان يقول: «إنّ تولدّاً من هذا النوع ممتنع..إذ يجب أن يكون للأشياء ذات القيمة الأسمى منبع آخر وخاص. وهذه القيمة لا يمكن أن تُشتّق من هذه الدنيا الفانية الغاوية المخادعة الوضيعة، أومن هذا الهرج والمرج من الأوهام والأهواء. إن منبع هذه القيمة الأسمى يجب أن يكون هنالك في حضن الكون، في اللاّفاني.. في الإله المخفي، في الشيء في ذاته، هناك، وليس في محل آخر».

قد يكون نيتشه أكثر فلاسفة الحداثة، ممن أسّسوا لنقض الاثنينية المذمومة التي انتجت فكرة الكون المولود من احتدام الأضداد. لقد رأى أن إيمان الميتافيزيقيين الأصلي وفي كل الأزمنة، هو الإيمان بأضداد القيم. ثم ليبيّن «أنّ علينا أن نترقّب جنساً جديداً من الفلاسفة، من الذين لهم ذوق ما، وميلٌ ما،

مغاير ومعاكس لأسلافهم .. ولنقل بكل جد ـ كما يقول ـ: إنيّ أرى بزوغ مثل هؤلاء الفلاسفة الجدد».

حتى هيغل ـ وهو فيلسوف الأضداد بشهادة امتياز ـ سيأتي في لحظة صفاء ليرى إلى المتضادات كيف تنحو إلى التعاون والانسجام. ولقد لاحظ في تأملاته الفلسفية: انه متى وصل تناقض ما بين ضدَّين إلى حده الأقصى، فإن كل من هذين الضدّين ينتقل باتجاه الآخر ليصنعا معاً محلاً مشتركاً للاستمرار والديمومة. والحال ان كل ضد لا يحتاج إلى الآخر ليتضمنه فحسب، وإنما يصير كل ضد ـ على حد سواء ـ هو هذا الآخر، كما لو كانا وسط حقل كهرومغناطيسي تتضامن مفاعيله وفق مبدأ الموجب والسالب.

عند هيراقليطس المستعاد بشغف هايدغريّ بيِّن، سنلاحظ تأسيساً لمذهب التكامل في الوحدة. أنشأ المعلم الإغريقي رابطاً وطيداً بين المرئي واللاَّمرئي تحت إشراف «اللوغوس» وعنايته. وبقطع النظر عما ذهبت اليه لغته الفلسفية في تعيين الكائن المتعالي الذي يعتني بالموجودات المرئية وأبعادها اللاَّمرئية فسنرانا بإزاء تنظير فلسفي ذي أفق عرفاني في وحدة الكينونة. وهو ما كان هايدغر متنبِّهاً إليه لمَّا تتبَّع الميتافيزيقا الإغريقية من بداياتها إلى لحظة اكتمالها في أزمنة الحداثة الغربية. لعلّ ما أطلق عليه «نسيان الكينونة» لا ينأى من الإلهامات الهيراقليطية التي رأت إلى الحقيقة بما هي انحجاب الأساسيات عن نظر الإنسان. أما اللوغوس الذي هو «القانون الكوني» وهو ما يحكم بسلطته كل شيء، وكل شيء يجري بالتوافق معه، فهو نظير الكينونة الهايدغرية كما مرَّ وصفها. وتأسيساً على هذه الرؤيا لا يعود اللوغوس جوهراً منفصلاً عن عالم الأشياء المادية. ولا هو تطابق في الوقت نفسه مع عالم الأشياء المأخوذة على حدة، وليس مماثلاً له. إنه البنية الكونية الخفية للأشياء، والنظام المنسجم للكون. أنه تعبير عن الوحدة الديناميكية للأضداد. تلك الوحدة التي تتجلى بالمثنى ويتجلّى هو فيها كأرفع مثال لتجلي الألوهة في العالم.

* * * * *

في الشطر الأخير من حياته سوف تتمدد حَيْرة هايدغر لتصل مطرحاً يصير فيه السؤال الميتافيزيقي نفسه محل تساؤل. وتلك لحظة منعطَفية لا يضارعها ما سلف من انعطافات في مساراته الفلسفية. إنها انعطافة بسيطة ومعقدة في آن. فإذا كان السؤال يشبه الكُوَّة التي يفتتح الفكر حركته بها في عالم الموجودات ليحوّل ما يجهله عنها إلى معلوم، وما استتر منها إلى حضور، فإن هذا السؤال قد يتبدَّد حين يستنفد كامل أغراضه. وحتى يصل السؤال عن أحوال الموجود في الوجود إلى الإشباع، فإنه قد يتبدد وفق ما تحكم به القوانين المنطقية. عند هذه الحال يصير للاستفسار عن منشأ الكائنات

والرحم الذي انبثقت منه دُربة أخرى. جاءنا هايدغر بالتساؤل كمنهج للاستفهام "المابعدي" عن الوجود والموجود. التساؤل الذي هو تقوى الفكر عنده غير قابل للتبدُّد كونه يستمدّ غذاء ديمومته من الوضعيات الحائرة. لهذا لم يكن السؤال كالتساؤل. السؤال مباشرٌ، حادٌّ بالطبعِ، لا يتردد بين جوابين متناقضين في أمر واحد. إما أن يكون للسؤال جواب يُفضي إلى يقينٍ أو لا يكون. أما التساؤل فهو حبل ممدود، مُعينٌ على الصبر، يدع المجال للتأوّل تلافياً لقطعية الإجابة. ولما كان السؤال موصولاً بشيء لا ينوجد إلا بالإفصاح عن ماهيّته وتعيّنه في الواقع، فهو في هذه الحال مقولة منتمية إلى العالم القَلِق. حين أن التساؤل ضربٌ من التركيب العجيب يتضمن سؤالاً وجواباً غير مكتملين. ولذا فمكانه المناسب فضاء الحيرة.

* * * * *

لا مناص من استرجاع الميتافيزيقا على نصاب آخر. على نشأة لا تعود فيه الفلسفة مجرد نظرية أو موضوعاً منتجاً للقضايا، بل فاعلية يُستهدى بها لفهم ظواهر الموجودات ومصائرها. وبهذه المثابة تصير الميتافيزيقا ـ حال عودتها طبقاً للرغبة الهايدغرية ـ سَيْرِيَّة هادية إلى حقيقة الوجود. أما مشكلة التعلق بسؤال الموجود عند هايدغر فستبقى على أحوالها ما دام استرجاع الميتافيزيقا ضرورياً كلما لزم الهبوط إلى دنيا الإنسان وتاريخيته. والذين يأخذون على هايدغر مَيْلَه المتأخر إلى «رَوْحَنَة الميتافيزيقا» ربما لم يستشعروا السؤال الذي يتكرر ثم يعود حسيراً إلى سيرته الأولى إثر كل إجابة ناقصة.

لم يفارق هايدغر أسئلة الميتافيزيقا الصمّاء. لكنه لم يسكن إليها، وإنما ساكَنَهَا على سبيل المجاراة والوفاء لقربى قديمة. أما ما ستؤول إليه رغائبه فذلك ما ستفي به إلقاءات السنين الأخيرة من عمره.

لقد أوشك هايدغر وهو يجوب ساحل الحضرة الحائرة، أن يتعرض إلى الحادث العرفاني، بعدما أرهقته مشقة السؤال حول حقيقة الكينونة. بدا كما لو إنه يستعد لسفر تعرُّفي لم يألفه من قبل. سفر هو أقرب إلى هجرة لا تقبل العودة إلى الوراء. غايتها الوصول إلى فكر يتعدى الفقر الموصول بالماهيات الفانية. هو ـ على الأصح ـ فكر الفكر الذي جعله أرسطو فكراً خاصاً بالله. فكر يقود إلى الأصل.. إلى الشيء الذي هو محطُّ السؤال. ربما هذا الذي حدا به أن يعلن عام 1973 انه مستمر في تعريف فكره بأنه «فينومينولوجيا ما لا يظهر». أي الفكر الذي يحيل دائماً إلى عملية الظهور، وإلى الأنوهاب التي يتلقاها الإنسان في الحضرة الإلهية.

لو تأوّلنا التعريف المنصرم، لتناهى إلينا صدى الحادث الانبثاقي الموعود الذي ينتظره هايدغر الأخير. في مفهوم «الإرأيغنيس» (Ereignis) الذي سيوظفه هايدغر في انتقالاته المفارقة، ما يفصح

عن دخوله في التحدِّي الأعظم: السفر بسؤال حقيقة الوجود ومعه إلى آخره، مع ما يرتب على ذلك من هجران ما اقترفته ميتافيزيقا الكثرة من نسيانٍ وغفلةٍ وحجب. ربما توخّى هايدغر من هذا المفهوم المنحوت ببراعة أن يقارب من خلاله الدفقَ الإلهيِّ على الكائن، بخاصة حين يكون هذا الكائن في ذروة انجذابه إلى الغيب. «الإرأيغنيس» كما انتسجه هايدغر هو الحادث السرّي الخاطف الذي تُقبِلُ فيه الكينونة بطهارتها وقدسيتها على الإنسان، ولا غاية لها سوى الإنفاق بلا حساب.

مثل هذا الحادث السرِّي سوف نتقصّى أثره بالمنزع الهايدغري إلى "الروْحَنة". تلك التي أقبل إليها، أو أقبلت إليه، بعد مسار شاقٍّ باتجاه ما لا يقع في متناول الذكاء الفيزيائي، وإنما ذاك الذي يؤتىَ بالانفتاح الحكيم على ما لا يُدرك. وتلك مرتبة من الوجد الباطنيّ يصفها اللاهوتي والفيلسوف الألماني بول تيليتش بالإيمان الأقصى الذي يمنح صاحبه القدرة على التجاوز والتعالي والاستيعاب والإحاطة والصبر. فإن من حصَّل ذلك، يستطيع عيش الغيب وظهوره بنفس المقدار. فهو في حال انسجام ووئام ووحدة ولو ظن الآخرون خلاف ذلك.

الإيمان في حدوده القصوى ـ كما يبين تيليتش ـ هو إمكانية جوهرية للإنسان، ولذلك فوجوده ضروريّ وكليّ، وهو ممكن وضروري أيضاً في زماننا هذا. وإذا فُهِمَ الإيمان في جوهره على انه همٌّ أقصى، فلا يمكن إذّاك أن يثلمه العلم الحديث أو أي نوع من التفلسف. في هذه المنزلة لن يكون الإيمان نقيضاً للعقل فلو كان كذلك لمآلَ إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمِّر العقل يدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على ان يكون لديه هماً أقصى. أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وبهذا المعنى يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابية إلى ما وراء ذاته. أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والغيرية.

أما الفيلسوف واللاهوتي الألماني رودولف أوتو فيرى إلى الحادث العرفاني باعتباره سرّاً مكتظّاً بالرهبة. ذلك بأن ما هو سرِّي، لو شاء المرء، التعبير عنه تعبيراً بالغ الأثر هو «ذو الغيرية التامة». ذاك الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، والمُستأْنسُ به، والذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود «المألوف»، ويناقضه، مالئاً الذهن دهشة وذهولاً. فالأمر «السري» حقاً يقع خارج إمساكنا به، وإدراكنا له، لا لأن لمعرفتنا حدوداً مرسومة فقط، وإنما لأننا نلتقي فيه بما هو «ذو غيرية تامة»، بشكل ضمني.

عند هذا، لا يعود للسؤال عن السر آنئذٍ من نفع. إذ لا لزوم لإشغال الفكر بأسئلة قد تودي

بصاحبها إلى الإغتمام وانصراف الفكر الخلاّق عن غايته. من يدرك سر تلك اللحظة إدراك عيش ومعاينة لا يعبأ إن كان قد تعقّل ذلك السر بالحجة والاستدلال أم لا. فإن من عاش السر لا يعود يهمُّه التعرف على صفاته وآثاره الخارجية. فقد بلغ مقام التحقق، وبات يعرف ما لا يقدر على معرفته حتى الكثرة من أهل الندرة.

* * * * *

في هذا المقام لا تعود الكينونة في تآخيها مع الكائن موجوداً عادياً، بل هي ما يتسامى فوق الموجودات. نظير المطلق واللاّمتناهي لدى الفلاسفة، أو هي "الوجود المنبسط" عند العرفاء. كان هايدغر يوصي من يريد اختبار الكينونة أن يتأمل بالمعنى الذي يسيطر على كل ما هو كائن. وأن يدخل في حالة تأملية وجدانية تسكت فيها الأحكام المنطقية الثنائية ليبدأ الانفتاح على المتعالي.

إنها الرغبةُ الصافيةُ في التمثّل. معها لا يعود الغير الذي جرى تمثّلهُ آخراً. الغير وصاحب الرغبة الصافية يصيران نفساً واحدة. تمحّى الأثنينية ليولد المثنى. هناك حيث ينطوي سر اتصال الواحد بالكينونة على اختلافها وتكثرها.

ولما كان أصلُ كلُ رغبةٍ شهود رغبةٍ أخرى حقيقية أو وهمية، فقد جاءنا هايدغر برغبةٍ تتوسط الحقيقة الواقعية وما يتأبى على التموضع تحت سلطان الحس. نلحظه لا يأنس إلا إلى الحضرة الباعثة للحيرة. وما ذاك إلا لأنه أراد الكشف عن سر الميثاق المستتر بين الوجود والموجود. لكأنما غاية الفيلسوف الحائر في السَّتر أن يصير الميثاق المبرم بين الإنسان والكينونة، مثابة أيقونة للذين يقترفون جناية التعرُّف على حقيقة الوجود.

رهان هايدغر على اللغة رهانٌ على المطلق. في مسعاه هذا كان أشبه بأولئك الذين مضوا في ملحمة اللغة إلى أقصى حدود الإمكان، ثم كان عليهم أن يطلبوا المزيد، فلما لم يطيقوا الحرف مضوا إلى الإشارة.. فلما لم يطيقوا ثانية قالوا ما شاؤوا بأحرف مهموسة، وهكذا حتى ليوشك الفيلسوف أن يجد للصمت مكاناً في فضاء لغة "فوق ميتافيزيقية" لا تتناهى في الامتداد والسعة...

ذاك سمتُ هايدغر من «الكينونة والزمان» إلى أواخر المحاضرات التي ألقاها قبل آن قليل من ارتحاله. سمتٌ لا تحتمله إلا «الكتابة المطلقة».. وفلسفة هذا النوع من الكتابة انها قاصدةً كل معنىً محتجب في حضرة الكينونة. فإنها حين تمارس لعبتها لا تفكر بالنقد ولا بسلطانه. كما لا تأبه لظنون قارئها ولا لأحكامه وتأويلاته. معيارها نفسها، وعالمها كامن في المخصوص من هذا العالم نفسه. سوى انها تتغيّا حقيقة الوجود الحية لا هوية الموجودات التي تؤول إلى الذبول والموات.

حين يصَّاعد هايدغر في شغفه بـ «ما فوق الميافيزيقا» وتمريناتها الخطرة، فلن نعود نرى إليه على حال واحد. تستدرجه أحوال الكينونة إلى انسياباتها، لكنه لا يفتأ ان يستدرجها ليجد لنفسه فيها مطرحاً آمناً. سبيلُه إلى المطلق موفور في الكتابة المطلقة. تلك التي اتخذها هادية له في متاهته العظمى. ففي تلك المتاهة تتحول أمكنة الكينونة كلها إلى مقامات لا يدخلها إلا المتوحدون بأنس الاعتزال.

ثمة إذن، تشاعر مع الحضرة التي هو منها وفيها، هو أدنى إلى ميثاق باطني بين حضور الدازاين واستجاباته لنداء الكينونة. هو أشبه بذاك الذي ينعقد بين الراهب والدير، أو بين الولي والمقام القدسي.

إنها «لحظة التجلِّي» التي تُعرِبُ عن اختبار معنويّ، وانخطاف روحيّ لا يتوفّر عليها سوى الذي يعيشها بالفعل. إنها اللحظة التي تولد من القلق الخلاَّق. القلق الذي ينظر إليه هايدغر بأنه «يمكن أن يستيقظ في الوجود في أية لحظة ولا يحتاج إلى أي حدث غير اعتيادي لإيقاظه .. إذ من خلال هذه التجربة تصبح الكينونات بكاملها غير ضرورية، حيث تنزلق ويبقى الدازاين الخالص كل ما هنالك"... التجلِّي هو حاصل القبول المتبادل بين الحضرة والحاضر. متى حصل القبول بالإقبال تنمحي الإثنينيّة بين «المقبل» وصاحب الحضرة، ومتى أدرك الدازاين سرَّ المبادلة ازداد تلهّفاً إلى وصل السر بالسر. حتى يمسي مضاهياً للكينونة في صفائها اللاَّمتناهي.

لن نقول إن هايدغر بلغ المكان الآمن في الحضرة. لقد مضى بالبذل طلباً لهذا المبتغى. لكنه اتجه شطر الألوهي بشقّ النفس.. حتى ليعلن بعد طوافه الأخير في صحراء الميتافيزيقا الظمأى: "وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة"...

* * * * *

سعينا في هذا العدد الاستثنائي من "الاستغراب" إلى الاقتراب من مارتن هايدغر ونظامه الفلسفيّ على نحو المتاخمة والاستقراء، لا على نحو الاستعراض المحض. لم يأخذنا الظنّ أننا أحطنا ـ ولو على نحو الإجمال ـ بما أبدعه من منجزات فكريّة وفلسفيّة مثيرة للجدل، ولا سيما في ميدان مباحث الوجود والموجود.

نشير إلى أن هذا العدد جاء استثنائياً من وجهين: أولاً، لتناسبه مع الذكرى الأربعين لوفاة هايدغر. وثانياً، لرغبتنا بالإضاءة على هذه الشخصية الفريدة التي شكّلت ولا تزال محور الثورة المعرفية التي أحدثها في عالم الفلسفة المعاصرة.

محاورات

هنري كوربان وسيطاً بين هايدغر والسهروردي

ما أدْركْتُه بفضل هايدغر عثرتُ عليه في الميتافيزيقا الإسلامية

حاوره: فيليب نيمو

موسى وهبه راوياً هجرته إلى الفلسفة

سعيتُ مع هايدغر ليكون مقروءاً بالعربية

أعدّ الحوار: خضر إبراهيم

مراجعة: م . حيدر

هنري كوربان وسيطاً بين هايدغر والسهروردي

ما أدركْتُه بفضل هايدغر عثرتُ عليه في الميتافيزيقا الإسلامية

حاوره: فيليب نيمو Philippe Nemo

ينزل هذا الحوار مع الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان منزلة استثنائية في مجال المقارنة بين مارتن هايدغر وعدد من حكماء المسلمين كالسهروردي وملا صدرا وابن عربي. لقد تركزت الأسئلة والإجابات كما سيظهر لنا لاحقاً حول الوجود والموجود ومدارج الفهم المتعلقة بهما. ومثل هذا المبحث كان منذ اليونان ولما يزل، يهيمن على مشاغل الفلسفة من دون أن يفقد شيئاً من سحره وجاذبيته.

الحوار الذي أجراه فيليب نيمو مع كوربان كان حواراً مباشراً عبر إذاعة فرنسا ـ الثقافة (Radio France - Culture). وقد تم تسجيله على مراحل بطلب من كوربان نفسه في تموز (يوليو) من العام 1976، أي قبل سنتين من وفاته في السابع من تشرين الأول (أكتوبر) 1978.

كان كوربان مجايلاً لهايدغر، وقد التقيا غير مرة وفي مناسبات مختلفة. وبهذا المعنى سوف يتبين لنا كيف أن تبادل المعارف والأفكار بين الرجلين أدى إلى إغناء كل منهما بعوالم إضافية في ميدان الفلسفة والإلهيات.

لنقرأ إذاً...

المحرر

فيليب نيمو: سيد كوربان، كنت أوّل مترجم لهايدغر في فرنسا، وأوّل من أدخل الفلسفة الإيرانية الإسلامية إلى الثقافة الفرنسية. كيف تتوافق هاتان المهمتان في الشخص نفسه، في الوقت الذي يعتبر فيه مارتن هايدغر الغرب وطناً له.. ففلسفته ذات طابع ألماني بالإجمال، أفلا يكون ثمة تباين في هذه الحال بين الانشغال بترجمة هايدغر، من جهة، وترجمة السهروردي، من جهة أخرى؟...

- العنوان الأصلي للمحاورة: From Heidegger To Suhravardi: An Interview With Philippe Nemo.

نقلاً عن: www.imagomundi.com.br /espiritualidade/corbin-heid-suhr.pdf .

تعريب: رشا طاهر ومنار درويش - مراجعة: كريم عبد الرحمن.

هنري كوربان: في الواقع، واجهت هذا السؤال كثيراً، وكنت ألاحظ باستمتاع، في بعض الأحيان، اندهاش المحاورين حين يكتشفون أن مترجم هايدغر هو نفسه من أدخل الفلسفة الإيرانية الإسلامية إلى الغرب. وكانوا يتساءلون: كيف تمكّن من التوفيق بين هاتين المهمتين؟ حاولت أن أقول لك منذ فترة، خلال حوار لنا بعد وفاة هايدغر بوقت قصير، أن هذا الاندهاش هو نتيجة الانغلاق الذي يتخبطون فيه، وتحديد سلوكنا بشكل مسبق. يُقال: هناك المتخصصون باللغة الألمانية وأدبها وحضارتها، وهناك المتخصصون باللغات والثقافات الشرقية الذين ينقسمون إلى متخصصين في الدراسات الإسلامية وآخرين في الدراسات الإيرانية، وغيرهم. لكن كيف نجمع بين الألمانية والإيرانية؟ فلو كان لدى من يطرح هذه الأسئلة فكرة بسيطة عن ماهية الفلسفة والأبحاث التي يقوم بها الفيلسوف، ولو أنهم تصوروا أن العوارض اللسانية بالنسبة إلى الفيلسوف ليست سوى أمور هامشية تشير إلى تنويعات طوبوغرافية ذات أهمية ثانوية فحسب، لما كانوا اندهشوا إلى تلك الدرجة؟

لقائي مع هايدغر

فيليب نيمو: إلى أي حدٍّ كانت صلتك بهايدغر وفلسفته مباشرة وعضوية، هل التقيتما، وكيف؟

هنري كوربان: أغتنم الفرصة لأبوح بتلك الأمور لأنني سبق أن صادفت مدوَّنات خيالية حول سيرتي الروحانية. فقد كان لي الشرف أن أمضيت لحظات لا تنسى مع هايدغر في فرايبورغ، في نيسان/أبريل 1934 وفي تموز/يوليو 1936، أي خلال الفترة التي كنت أقوم فيها بترجمة مختارات من نصوصه نُشرت تحت عنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟». ومن المثير للدهشة سماعي أنني لو كنت تحوّلت نحو الصوفية، فسيكون نتيجة خيبتي بفلسفة هايدغر. هذه المقولة ليست صحيحة البتّة. فالمنشورات الأولى التي كتبتها عن السهروردي تعود إلى العامين 1933 و1935، أما شهادتي التي نلتها من معهد اللغات الشرقية فتعود إلى العام 1929، وقد نُشرت ترجمتي لهايدغر في العام 1938. فالفيلسوف يقوم بأبحاثه على جبهات مختلفة في الوقت نفسه، خاصة إذا كانت الفلسفة بالنسبة إليه تتخطى حدود المفهوم الضيق للعقلانية الذي ورثه آخرون اليوم عن «عصر الأنوار». فضلاً عن ذلك، يستلزم البحث الذي يجريه الفيلسوف الدخول في حقل أكثر اتساعاً لكي يتمكن من احتواء الفلسفة الأسطورية لأشخاص مثل يعقوب بوهم، وابن عربي، وسويدنبورغ، وغيرهم، لكي يتلقى، بكل بساطة، معطيات

الكتب المقدسة وتجارب العالم الخيالي، كالعديد من المصادر المقدّمة للتأمل الفلسفي. لقد درست الفلسفة في الأساس، وبشكل خاص، لذا فأنا، في الواقع، لست متخصصاً باللغة الألمانية ولا حتى باللغات الشرقية، وإنما أنا فيلسوف يتابع مسعاه حيثما تقوده الروح. فإذا قادتني إلى فرايبورغ وإلى طهران وأصفهان، تبقى هذه المدن في نظري «مدناً رمزية»، أي رموزاً لمسير مستمر.

ما أطمح إلى استيعابه، مع أنني لا أتأمل ذلك خلال اللحظات القليلة القادمة، لأنه يجب عليّ أن أؤلف كتاباً، هو التالي: إنّ ما كنت أبحث عنه في هايدغر، وما أدركته بفضله، هو نفسه ما كنت أبحث عنه وعثرت عليه في الميتافيزيقا الإيرانية الإسلامية، في مؤلفات شخصيات سأذكر في ما بعد بعض الأسماء البارزة منها. ولكن مع هذه الأخيرة، جاءت الأمور على مستوى آخر يفسّر لماذا في النهاية لم يكن من محض الصدفة أن بعثني قدري في مهمة إلى إيران غداة الحرب العالمية الثانية، حيث لم أتوقّف، منذ ثلاثين عاماً حتى الآن، عن إقامة العلاقات وتعميق الثقافة الروحانية والمهمة الروحانية لهذا البلد حينها. لكن سيكون من دواعي سروري، لا بل من الضرورة، أن أحدّد أيضاً، لكي يفهم الآخرون، ماهية عملي، والبحث الذي أقوم به، وما الذي أدين به لهايدغر، وما الذي احتفظت به طوال مسيرتي المهنية كباحث.

الهرمينوطيقا الهايدغرية

فيليب نيمو: دخلت مع النص الهايدغري مؤوّلاً، ما الذي دعاك إلى هذا؟

هنري كوربان: أودّ في البداية التحدث عن فكرة الهرمينوطيقا التي تظهر في الصفحات الأولى لكتاب «الوجود والزمان». وتبقى المزيّة الكبرى التي يتمتع بها هايدغر هي أنه مَحْور فعل التفلسف نفسه حول الهرمينوطيقا. فقد كانت عبارة «هرمينوطيقا» تبدو غريبة، لا بل همجية، عندما كان يستخدمها الفلاسفة قبل أربعين سنة. ولكن هذا المصطلح مستقى من الإغريقية، وكان يستخدمه المتخصصون في كتاب الإنجيل. ونحن ندين بالإستخدام الاصطلاحي هذا لأرسطو، فرسالته peri hermêneias قد ترجم عنوانها إلى اللاتينية بـ "De interpretatione"، أي «العبارة».

أما بالنسبة إلى فلهلم دلتاي، فهو يستقي هذا المفهوم من فريدريش شلايرماخر، اللاهوتي الكبير في الرومانسية الألمانية، والذي خصص له دلتاي عملاً كبيراً بقيَ غير مكتمل. هذا هو

المكان الصحيح الذي نجد فيه الأسس اللاهوتية، لا سيما البروتستانتية، لمفهوم الهرمينوطيقا الذي نستخدمه اليوم بالشكل الفلسفي. وأعتقد للأسف بأنّ شبابنا الذين يتبنون أفكار هايدغر قد فقدوا شيئاً من هذا الرابط بين الهرمينوطيقا واللاهوت. لذلك، ينبغي لاستعادته، إيجاد فكرة عن اللاهوت مغايرة كلياً لتلك المتعارف عليها اليوم في فرنسا كما في البلدان الأخرى، وأقصد بذلك تلك التي أصبحت خاضعة لعلم الإجتماع بينما هي لا تعبّر عن الاجتماع السياسي. وهذه الفكرة الجديدة لا يمكن أن تتمّ إلاّ بمساعدة مفهوم الهرمينوطيقا الذي يمارس في ديانات الكتب السماوية؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. ذلك لأن الهرمينوطيقا تطورت في هذا المكان كتأويل عفوي مع محافظتها على الانبعاثات المستقبلية.

فيليب نيمو: لماذا؟ هل لأن كتابك يتضمن ـ كما تقول ـ كل الأمور التي تهمنا؟.

هنري كوربان: يكفي أن نفهم المعنى الحقيقي، وذلك من خلال ثلاثة جوانب: عملية الفهم، ثم ظاهرة المعنى، وأخيراً اكتشاف حقيقة ذلك المعنى.

فيليب نيمو: لكن يبقى السؤال، هل هذا المعنى الحقيقي هو نفسه ما نطلق عليه عادة المعنى التاريخي، أم المقصود معنى ينقلنا إلى مستوى آخر بعيداً عن التاريخ على النحو المتعارف عليه لهذه الكلمة؟

هنري كوربان: للوهلة الأولى، فإن الهرمينوطيقا التي نمارسها في الكتب السماوية تأخذ بعين الاعتبار إجمالاً المواضيع والمفردات المتداولة في الظاهراتية. فما كنت أستمتع به لدى هايدغر، كان في المجمل صادراً عن الهرمينوطيقا التي تعود إلى اللاهوتي شلايرماخر؛ وإذا كنت أدّعي أنني أنتمي إلى الظاهراتية، فذلك لأن الهرمينوطيقا الفلسفية هي المفتاح الذي يكشف عن المعنى المستتر أو الباطني. وبالتالي، فما قمت به ليس سوى متابعة التعمّق الموجود في المناطق الشاسعة وغير المكتشفة في المعرفية الروحية للإسلام الشيعي، ومن ثم في المناطق المسيحية، واليهودية المجاورة. وما ذاك إلا لأن مفهوم الهرمينوطيقا كان له نكهة هايدغرية من جهة، ولأن منشوراتي الأولى كانت تتعلق بالفيلسوف الإيراني الكبير السهروردي، حيث أن بعض «المؤرخين» تمادوا في التلميح إلى أنني خلطت بين هايدغر والسهروردي.

في هذا السياق، ثمة كتاب لا يتم الحديث عنه كثيراً ضمن مجموعة مؤلفات هايدغر. صحيح أنه كتاب قديم، لا بل من الكتب الأولى التي ألّفها، لأنه كان الأطروحة التي قدمها.

نحن نتكلم هنا عن كتابه «دانز سكوت» Duns Scot، الذي يتضمن بعض الصفحات الشيقة جداً والتي تتعرض لما كان يطلق عليه فلاسفتنا من القرون الوسطى «النحو التأملي».

إن ظاهرة المعنى التي تعتبر أساسية في ميتافيزيقا كتاب «الوجود والزمن» لهايدغر، هي الرابط بين الدال والمدلول. ولكن يجب أن نتعلم كيفية الحصول على هذا الرابط الذي من دونه سيظل الدال والمدلول موضوعاً للتقصي النظري.

فيليب نيمو: ماذا لو انتقلنا إلى المفردات الغريبة التي يطرحها أمامنا هايدغر والتي وضعت مترجمه الفرنسي الأول تحت اختبار عسير؟.

هنري كوربان: تحضرني كلمات مثل Erschliessen، وErschlossenheit، وعبارات يقصد بها الأفعال التي تنكشف من خلالها كيفيات الوجود الإنساني، وعبارات مثل Entdecken، أي الاكتشاف، أو الـ Verborgen، أي كشف المستور. لكن ما لاحظته بشكل سريع أننا نجد مرادف هذه الكلمات في اللغة الغربية الكلاسيكية لدى كبار الثيوصوفيين المثاليين في الإسلام. تراودني كلمات عربية مثل ظاهر (zâhir) وباطن (bâtin). هناك أيضاً ظهور (zohûr)، وإظهار (izhâr)، ومُظهِر(mozhir)، ومَظهَر(mazhar)، ومَظهَرية (mazharîya). أما في اللغة الفارسية فهناك كلمات مثل hastkardan أي الخلق، و hastkonandeh أي الخالق، وhastkarde/ hastgardîdeh أي المخلوق. ليس عليّ استخدام المعجم، إذ يكفي مع هذه المصطلحات أن نستشعر ما يأتي به علم الظواهر من مفردات. هناك في الواقع ما يسمى بالمستويات الهرمينوطيقية. لقد أصبح هذا المصطلح شائعاً اليوم بخلاف ما كان عليه سابقاً. يقتضي الأمر بطبيعة الحال، وفي جميع الأحوال، النظر في المستويات الهرمينوطيقية من خلال مختلف أشكال الكينونة والتي تشكّل دعامتها، والتي لا بد من تمييزها لتفادي أي التباس متسرّع بين طرق الفهم، بالرغم من أنني لطالما حذرت طلابي في باريس وطهران من سوء فهم كهذا. من الضروري في هذا الإطار تكوين مفهوم محدد للظاهريات والهرمينوطيقا. لا شك في أننا غالباً ما تساءلنا حول كيفية ترجمة فكرة الظاهريات بكل دقة، إن إلى اللغة العربية أو الفارسية. يتمثل أحد الحلول في ترجمة الكلمة بكل بساطة إلى الحرف العربي.

الباحث عن المعنى المحتجب

فيليب نيمو: ما الذي تعنيه بالكشف وفق المنهجية الهرمينوطيقية؟

هنري كوربان: كشف المحجوب هو المقاربة التي تعتمدها الظاهريات، عبر كشف المعنى المستتر، أو الباطني. والحاجب هو نحن أنفسنا طالما أننا لا نثبت وجودنا، طالما أننا لسنا هناك على المستوى الهرمينوطيقي المفترض. ليس علينا بالتالي العمل معاً، حتّى كنا سنتوقع اختلافاً على مستوى الهدف، وهو اختلاف يتجلى في واقع أن هذا الكشف بحسب الثيوصوفيين لدينا هو كشف الباطن المخفي تحت الظاهر العلني. بهذه الطريقة، تبقى الهرمينوطيقا لديهم مطابقة للمصدر والأساس معاً، أي ظاهرة الكتاب المقدس المنزّل. وهذا تحديداً هو المقصود مما يشار إليه بالعربية بـ«التأويل». لا علاقة بالتالي للتأويل الأصيل بـ«المجاز»، لكن قد يحدث أن يترك صعود هذه المستويات الهرمينوطيقية الانطباع لدينا بأننا تركنا خلفنا شريكنا الظاهري الغربي. لكن بما أننا نسير على الدرب الهرمينوطيقي نفسه، فلمَ لا يلاقينا؟ ذلك هو السؤال الذي يجب أن يحكم علاقاتنا المستقبلية. إسمح لي أن أشير ههنا إلى كتابي عن ابن عربي الثيوصوفي العظيم لمّا شرح معنى أسماء الله الحسنى بشكل مبهر. ذلك هو محور تركيزي في الكتاب الذي يشكّل محور عملي كباحث في العلوم الفلسفية والدينية.

فيليب نيمو: ما دمت مهتماً إلى هذه الدرجة بالحكمة المشرقية وبالعرفاء المسلمين، لماذا لم تخصص مؤلفاً بيبليوغرافياً يؤرخ لسيرتهم الذاتية واختياراتهم الفلسفية والدينية؟

هنري كوربان: يسهل عليك عزيزي فيليب نيمو فهم سبب عدم قدرتي وعدم رغبتي في أن أكون مؤرّخاً بالمعنى الشائع والمتعارف عليه لهذه الكلمة، أي العالم الذي يكتب عن الماضي، إنما من دون أن يكون مسؤولاً عنه، أو حتّى عن المعنى الذي يعطيه له، في حين أنه هو من يعطي هذا الماضي هذا المعنى أو ذاك، ويطابق السببية التاريخية مع المعنى الذي يختاره له. فالوقائع، بالنسبة إلى المؤرخ، قد مضت، والأحداث أصبحت من الماضي، في حين أنه لم يكن هناك، ذلك أن المؤرخ يجب ألا يكون هناك أينما ومتى حصل ذلك، لا بل ينبغي ألا يكون هناك، وألا يظهر وجوده في ذلك الماضي لكي يتمكن من التحدث عنه بكل موضوعية تاريخية. حتى لو استخدم مصطلحات مثل ماضٍ حي، أو وجود الماضي، فلن يتعدى هذا الوجود كونه مجرد استعارة حميدة لحجته الشخصية. في المقابل، على الظاهري الهرمينوطيقي أن يبقى دوماً هناك (Dasein)، فعبر إبراز وجوده يتجلّى ما هو مخفي تحت الظاهرة، وذلك عبر فتح المستقبل المتضمن في ذلك الماضي الغابر.

في سياق آخر، فإن التحليل يعني تطبيق الهرمينوطيقا بما يفترض مسبقاً وضمنياً خياراً فلسفياً مفهوماً للعالم، Weltanschauung أو رؤية كونية. يتجلى هذا الخيار في الأفق نفسه الذي ينتشر تحت إطاره تحليل انفتاح (Da) الوجود الإنساني (Dasein). لكن من غير الضروري البتة الاتفاق مع الرؤية الكونية الضمنية هذه لتشغيل كافة الموارد الخاصة بتحليل هذا الـDasein الذي ترجمته للتو بـ«الكينونة». فإن كانت رؤيتك الكونية لا تتزامن وتلك الخاصة بهايدغر، فسيترجم ذلك بواقع أنك ستعطي انفتاح الكينونة بعداً آخر لا يعطيه كتاب «الوجود والزمان». كنت قد قارنت ذلك للتو مع المفتاح الذي يوضع بين يديك لفتح قفل. فهذا المفتاح هو الهرمينوطيقا، وما عليك سوى أن تعطي هذا المفتاح الشكل الذي يجعله متناسباً مع القفل الذي تريد فتحه. تظهر لنا في هذا الإطار الأمثلة التي طرحتها منذ لحظات بأن مفتاح الهرمينوطيقا، عند تحديد شكله المناسب، يفتح جميع الأقفال التي تمنع الوصول إلى ما هو محجوب، وما هو مخفي، وما هو مستتر.

فيليب نيمو: أرجو أن توضّح لنا سيد كوربان ما الذي تقصده من النظر إلى الهرمينوطيقا بوصفها مفتاحاً للدخول إلى عالم هايدغر؟

هنري كوربان: أشرت قبل قليل كيف أن استعمال المفتاح التأويلي الذي وضعه هايدغر في متناولنا لا يعني الانخراط المباشر في فلسفته وفي نظرته للعالم. فالتأويليات تعمل انطلاقاً من فعل الحضور الذي توحي به «دا» الدا ـ زاين؛ ذلك بأن مهمتها تكمن في تسليط الأضواء على الحضور الإنساني، وهذا الفعل يدرك نفسه ويموضِعُها. كذلك يحدد «الدا» (الهنا) وضعية حضوره ويكشف الأفق الذي كان حتى ذلك الوقت محجوباً عنه. ميتافيزيقا الإشراقيين، وميتافيزيقا ملا صدرا على وجه الخصوص تبلغ أوجها في ميتافيزيقا الحضور. ولدى هايدغر تنتظم حول هذه الوضعية التباسات التناهي الإنساني الذي يحدِّدُه باعتباره «وجوداً من أجل الموت». أما لدى ملا صدرا وابن عربي، فالحضور ليس كما يعيشانه في هذه الدنيا، أي بما هو حضور تكون غائيته الموت كما تكشفه لهما «ظاهرة العالم وظاهره» المعيش، وإنما هو «وجود في ما وراء الموت». نحن ندرك منذ الوهلة الأولى أن تصور العالم، والاختيار الفلسفي السابق للوجود، سواء لدى هايدغر أو لدى حكماء التصوف المسلمين الإيرانيين هي نفسها عنصر مكون لـ«دا» (هنا) الدازاين، ولفعل الحضور للعالم ولتنويعاته. ومن هناك، ليس علينا سوى حصر مفهوم الحضور عن قرب ما أمكننا ذلك.

فيليب نيمو: من أجل ماذا يكون الحضور الإنساني حضوراً؟

هنري كوربان: سيبدأ التحقيق كما ينبغي في هذا الصدد بعرفان الإسماعيليين. فهم يميزون ما يلي: ثمة معرفة أو علم صوري هو العلم في صورته المعتادة؛ وهو يتم بواسطة إعادة تصور وشكل خيالي في النفس. وثمة علم يسمونه علماً حضورياً، وهو لا يمر بواسطة تمثيل أو تصور ولا بشكل خيالي وإنما هو حضور مباشر، ذلك الحضور الذي به يفترض فعل حضور النفس ذاتها حضور الأشياء التي يسمونها أيضا علماً إشراقياً، باعتباره في الآن نفسه بزوغ شمس الوجود على النفس وطلوع الإشراق الصباحي للنفس على الأشياء التي تكشف عنها وتتكشَّف لذاتها باعتبارها حضوراً مشتركاً comprésences. من المهم هنا أن نحفظ على الدوام الدلالة الأصلية الأولى لكلمة إشراق أي طلوع ومشرق الكوكب، الكوكب في مشرقه. لكن المشرق هنا مشرق يجب عدم البحث عنه في خرائطنا الجغرافية، فهو النور الذي يطلع، النور السابق على كل شيء منزَّل وعلى كل حضور، لأنه هو الذي يكشف عنها، وهو الذي يوجِد الحضور.

الحضور وفعل الحضور

فيليب نيمو: ماذا أيضاً وأيضاً حول هذه النقطة بالذات (الحضور والإحاطة)؟

هنري كوربان: الاختلاف كله سيكون هنا حين سنطرح السؤال: أي حضور يستحضر الحضور الإنساني لنفسه بممارسة فعل الحضور؟ بعبارة أخرى: بأي كوكبة من الحضور يحيط «دا» (هنا) الدازاين نفسه بتكشُّفه لذاته؟ ولأي عوالم يتم الحضور بالوجود هنا؟ هل عليَّ الاقتصار على ظاهرة العالم الذي يحلله هايدغر في كتاب الوجود والزمن؟ أم عليَّ الشعور بحضوري والقبول به وتمديده إلى كل العوالم البَيْنِيّة، كما يكشفها لي ويوحي بها إليَّ الحضور الإشراقي لأهل العرفان المسلمين الإيرانين؟ إنني بإثاراتي لهذا السؤال، أردت توضيح الاختلاف الذي تحدثت عنه قبل قليل. فإذا كان هايدغر يعرِّفنا كيف نحلل «دا» الدازاين، وفعل الحضور، فهذا لا يعني أبداً، كما ترى، أن حدود الأفق الهايدغري سوف تفرض نفسها على فعل الحضور هذا. لذلك كنت أشرت سابقاً إلى اللحظة الحاسمة التي انصرفت فيها نحو مستويات تأويلية لم تتوقعها التحليلية الهايدغرية التي كانت آنذاك بين يدي. مع فعل الحضور نجدنا بصحبة التراتبات الدينية للأفلاطوني الجديد بروقليس، وللعرفان اليهودي، والعرفان الفلانتيني، فضلاً عن العرفان الإسماعيلي. فالمستقبل وبُعد المستقبل انطلاقاً من ذلك، هو ما يتقرر. فإذا كان

فعل الحضور هو المستقبل الذي لا يَكُفُّ عن التشكُّل في الحاضر، والآتي الدائم الخاص بي، فما هو هذا المستقبل؟ لا يمكننا هنا مداورة عملية الاختيار، أي الاختيار الفلسفي المضمر في ما قبل المسعى الهرمينوطيقي. فالتأويليات لا تقوم سوى بالكشف عنه. فمن جهة، يصدح القول المأثور والمؤثر للتحليلية الهايدغرية: الوجود من أجل الموت. ومن جهة ثانية نحن مَدعوّون بقوة إلى حرية في ما وراء الموت. لنحافظ على كلمة هايدغر Entschlossenheit أي القرار الصارم، وهو ما يعبر عنه اليوم بالقرار بلا رجعة. إذ أن الأمر يتعلق بإدراك أن هذا القرار لم يكن حركة تراجع أمام الموت، وبالتالي ليس عجزاً عن أن يكون المرء حراً من أجل ما وراء الموت، ثم أن يكون حاضراً للموت ومن أجل ما وراء الموت. أخشى ما أخشاه بالفعل أن تخفق الإنسانية في أيامنا هذه أمام الحرية من أجل ما وراء الموت. لقد راكمنا بالكثير من الذكاء المعرفي في كل المعارف والعلوم المتاحة: تحليل نفسي، وعلم اجتماع، ومادية تاريخية، ولسانيات، وتاريخانية، إلخ. وكل شيء تم استحضاره لحجبنا عن كل نظر وكل دلالة في الماوراء. والبشرية المتطورة بالغ التطور، في منتهى مئات الآلاف من السنين، خصوصاً تلك التي يتصورها فرانز فرفيل في روايته «نجم الذين لم يولدوا»، حتى هذه الإنسانية ـ في ما عدا المؤهلين لذلك دائماً وهم «حكماء الزمان» ـ لا تكف عن السقوط باعتبارها إنسانية بالغة الوهن والشيخوخة. هنالك في آخر المطاف المعنى الميتافيزيقي لكلمة «غرب»: الانحطاط والغروب، وهو المعنى الذي أثبته السهروردي في قصته المؤثرة والقصيرة «الغربة الغربية». سوف أصرح يوماً ما كيف أن قصة "الغربة الغربية" هذه كانت بالضبط اللحظة الحاسمة الذي رميت فيها جانباً بثقل التناهي الذي كانت تنوء تحته السماء المكفهرة للحرية الهايدغرية. وكان عليَّ أن أدرك أنه تحت هذه السماء المعتمة، كان «دا» الدازاين جزيرة صغيرة ضالَّة، أي جزيرة «الغربة الغربية».

يُهدِّئ الناس أنفسهم دائماً بالقول: «الموت جزء من الحياة». وهذا أمر غير صحيح، إلا إذا نحن فهمنا الحياة في معناها البيولوجي. بيد أن الحياة البيولوجية بنفسها مشتقة من حياة أخرى هي مصدرها وهي مستقلة عنها هي الحياة الجوهرية. وطالما ظل القرار الصارم «من أجل أن يكون المرء حرّاً من أجل الموت» فإن الموت سيكون عبارة عن انغلاق وسياج لا مخرجاً، وآنذاك لن نخرج من هذا العالم أبداً. وأن يكون المرء حرّاً من أجل ما بعد الحياة يعني حدسه وجعله يأتي كمخرج وبوابة للخروج من هذا العالم باتجاه عوالم أخرى. بيد أن الأحياء هم الذين يخرجون من هذا العالم، لا الأموات.

أرجو أن أكون قد حققت النجاح على الرغم من كل شيء، خلال هذه اللحظات القصيرة. وأن أجعل القراء يعرفون كيف أن الفيلسوف نفسه يمكنه أن يكون في الآن نفسه أول مترجم فرنسي لهايدغر والمتأوّل للواقعة الدينية الإيرانية. أعني بذلك أن يفهموا كل ما استقيته من تأويليات هايدغر، وكيف ولماذا استخدمتها لأبلغ الغاية التي رسمتها لمسيرتي الفلسفية. وأعتقد أن ذلك كان تجربة بالغة الاختلاف عما مثّلته التقاطعات الناجحة إلى هذا الحد أو ذاك، بين فلسفة هايدغر واللاَّهوت. علينا أن ندرك أيضاً كيف أنني بعد الأعوام الطويلة التي مكثت فيها في المشرق بعيداً عن أوروبا، كان من الصعب عليّ إعادة التواصل من جديد بشخص هايدغر وفلسفته.

فليب نيمو: تحدثتَ قبل قليل عن هايدغر الذي قمت بترجمته سنة 1938. وقد شدَّدتَ على التباين بين التأويليات الهايدغرية للدازاين والتأويليات التي كشف لك عنها الفلاسفة والمتصوفة الإيرانيون. هذا التباين تقيسه بالإحالة إلى كلمَتيْ «شرق» و«مشرقي»، كما يستعملهما هؤلاء الفلاسفة. لكن هل علينا أن نفهم أن مؤلفات هايدغر بعد 1938 شهدت توقفاً وثباتاً على المواقف المكتسبة إلى حدود ذلك الوقت. هل علينا أن نفهم أن القسم الثاني من مؤلفات هايدغر، بعد مرحلة كتاب «الوجود والزمن» و«ما هي الميتافيزيقا؟» لم تغير من هذا الانغلاق الذي أحسست به في القسم الأول من مؤلفاته؟

هنري كوربان: حذار! لا أريد بأي حال أن أستعمل كلمة «انغلاق» إزاء فيلسوف عَلَّمنا أن نفتح العديد من أقفال الوجود. بيد أن السؤال الذي طرحته عليَّ يتعلق بحالتي أنا: ما الذي كانت تمثله مؤلفات وفكر هايدغر لباحث معروف ويُنظر إليه في الوقت نفسه باعتباره متأوّلاً لفلسفة إيرانية إسلامية ظلت أرضاً مجهولة في الغرب؟ لقد حاولت الإجابة حسب مستطاعي علي سؤالك، وطبعاً لم يكن للأمر أن يتعلق فقط بمؤلفات هايدغر كما كانت متوفرة لدينا سنة 1938 والتي كانت مؤلفات ذات وزن لا يستهان به آنذاك. والسؤال الذي تطرحه عليّ الآن يستهدف مجمل أعمال هايدغر. وللإجابة عنه يلزمنا دراسة مقارنة كاملة لهذا المجموع مع مجموع الفلسفة الإيرانية الإسلامية. قد تكون هذه المهمة ممكنة في يوم ما، لكنني أعترف أنها تتجاوزني حالياً، فلا يزال أمامي الكثير مما أقوم به حيال الفلاسفة الإيرانيين، وعلى وجه الضبط لكي يغدو ذلك البحث الفلسفي المقارن ممكناً في يوم ما. وهذه المهمة سوف تكون أكثر لياقة ـ من جهة ـ بزملاء فلاسفة شباب، من الذين حافظوا على علاقة وطيدة مع الإنتاج الفلسفي اللاحق لهايدغر، وهو الاتصال الذي فقدتُه لا محالة خلال سنواتي المشرقية الطويلة،

ومن جهة ثانية بالفلاسفة الشباب، وسواهم الذين شجعتهم على الدراسة الشخصية للعربية والفارسية، حتى يستطيعوا الفعل في مجال الفلسفة والتصوف الإسلاميين عبر تخليصها من «كهف» ما يسمى عادة «بالاستشراق».

لقد كانت وفرة المؤلفات وامتدادها، كما تعلم، هائلة. فقد تم الإعلان عن نشر الأعمال الكاملة التي تتضمن نصوص المناظرات، في ما يناهز السبعين مجلداً. وهو ما يعادل منشورات فلاسفتنا المشرقيين. ثمة إذن، آفاق جميلة للعمل و«لإرادة الوجود»، وهي لامحدودة وتتطلب الفهم. ولقد آن الأوان لإعادة القول: أيها الفلاسفة، لتركبوا سفنكم للإبحار. وعلى كل حال، فأنا أعتقد أنه من المفيد القيام بشهادة في أفق الجواب عن سؤال يبدو أشبه باللغز. هذا السؤال يتعلق بمصير ما كان يعتبر الجزء الثاني من كتاب الوجود والزمن، وهو الجزء الذي من دونه لا يغدو الجزء الأول سوى قوس محروم من عماده، والذي كان سيكمل البنيان الأنطولوجي للتاريخية الأصلية الهايدغرية. ولقد رأيت بأم عيني مخطوط الجزء الثاني هذا على طاولة عمل هايدغر في يوليو 1936 بفرايبورغ. وهو كان موضوعاً في مشَدٍّ كبير. بل إن هايدغر تسلّى بوضعه بين يدي كي أقدر وزنه، وكان ذا وزن ثقيل. ما الذي حدث بعد ذلك لهذا المخطوط؟ ثمة إجابات متناقضة، ولا يمكنني أنا بنفسي أن أقدم إجابة عن ذلك.

الوجود الأحد والموجود المتكثِّر

أعود لسؤالك: فكما أنني لا يمكنني الحديث عن «انغلاق» في المسعى الفلسفي لهايدغر، كذلك لا تمكِّننا سعة مؤلفاته من الحديث عن توقف أو ثبات. والحقيقة أن المسألة لا تكمن هنا. فالمسألة تتعلق بمعرفة إذا ما كانت التحليلية الهايدغرية طيلة هذا الإنتاج التأليفي، والتي تم تشغيلها في مظاهر متعددة، قد حافظت ضمنيا على المسلمات المضمرة لفلسفة ورؤية للعالم قابلة لأن نقف عليها منذ البداية. فتحليل الوجود من أجل الموت باعتباره استباقَ إمكانية تكوين كلٍّ مكتمل عند الكائن الإنساني، هل هذا يفترض أم لا، من البداية، فلسفة للموت؟ أعتقد أن فكرة تناهٍ مفترض، لدى الفلاسفة «المشرقيين» الذين أتيت على ذكرهم، يرفض بالعكس القبول بتناهي وجود محكوم عليه أن يتراجع إلى الخلف. لهذا فضلت الحديث عن تأويليات للوجود الإنساني تتوقف مبكراً عند منتهىً هو في الحقيقة لا يقبل أبداً الاكتمال والانتهاء من غير قفز إلى الأمام يكون قفزاً باتجاه الماوراء.

فليب نيمو: أريد أن أطرح عليك سؤالاً أخيراً. لقد بينتم التباين بين أفق التحليلية الهايدغرية

والأفق «المشرقي». لكن إذا كان صحيحاً عدم وجود مكان لمفهوم الله لدى هايدغر، بما أن الله يتمثل لديه في مفهوم ميتافيزيقي، مفهوم الكائن المطلق، ثمة مع ذلك لدى هايدغر مكان لبُعد المقدس، ولأمرٍ يسميه الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، أي للاختلاف بين عالمين، العالم الأبديّ الأعلى، وعالم مؤقت دنيوي. بناءً على هذا كله، ألا يوجد هنا سبيل للمصالحة واللقاء بين هايدغر والفكر الديني؟

بين هايدغر واللاَّهوت

هنري كوربان: لديّ انطباع، يا عزيزي نيمو، أن السؤال كما تطرحه يسعى ليجعل من هايدغر أفلاطونياً كبيراً. وهذا سيقودك في طريق وعر، حيث سيكون عليك أن تلاحظ كل خطوة من خطواتك. وأنا لست متأكِّداً من أن بإمكاني أن أتبعك فيه. لنذكِّر أولاً أن بإمكاننا القول بأن هايدغر على الأقل قد حدس بالبعد «المشرقي» رغم أن الأمر لا يتعلق بـ«المشرق» بالمعنى الذي يمنحه له الإشراقيون، «أفلاطونيو بلاد فارس». وقد تكون أنت نفسك قد بلغتك أصداء عن تصريحات مدهشة لهايدغر تتعلق بالأوبانيشاد جعلتنا نحس أن ما كان يرغب فيه هو أمرٌ من ذاك القبيل. ثم علينا أن نعترف أن العلاقة بين الوجود والموجود لا تعادل البتة العلاقة بين العالم العلوي والعالم الدنيوي. فلا يكفي أن نعارض بين عالمٍ للوجود وعالم للموجود للوصول إلى المقدس. فعالم الموجود أو الكائن لا يعني كونه العالَم الباطل والمؤقت، ذلك أن كل أكوان الآلهة والملائكة هي أكوان خالدة للموجود. بالمقابل، أنت تضع الأصبع جيداً على شيء أساسي بتذكيرك أن مفهوم الله في نظر هايدغر هو المفهوم الميتافيزيقي للموجود الأسمى أو المطلق، وهو كان يدرك صعوبة ذلك المفهوم بالتساؤل عن العلاقة الممكنة بين هذا الكائن الأسمى وبين اللاموجود، أي العدم، حين يقال أن الموجود المخلوق موجود من عدم، أي من العدم بفعل الموجود الخالق. ونحن هنا نلامس صعوبة أساسية، بل جذرية أيضاً، بحيث أنها تشكك في معنى التوحيد بكامله. وقد رصد حكماء التصوف المسلمون بحذر فائق هذه الصعوبة بما أن أفق الفكر والروحانية الإسلاميين بكامله يهيمن عليه التوحيد أي توكيد الواحد. فما هو حال هذا الواحد؟

بإمكان هذا الخلط الكارثي أن يحدث. وقد ندَّد به حكماء التصوف الإيرانيون بفكر ثاقب، محذرين من الخلط الذي مارسه الكثيرون من المتصوفة، ومن بعدهم أكثر من مستشرق. إنه الخلط بين الوجود والموجود. صحيح أننا نقارب هايدغر في هذه النقطة. ففي الحكمة

الصوفية الإسلامية، تكلم ابن عربي (القرن 13) بشغف على الاختلاف بين التوحيد الألوهي والتوحيد الوجودي. فالتوحيد الألوهي الظاهر يؤكد وحدانية الله باعتباره موجوداً مطلقاً، وبوصفه الموجود الذي يبسط هيمنته على كل الموجودات الأخرى. أما التوحيد الوجودي الباطني فإنه يؤكد الوحدانية المتعالية للوجود. فالوجود في جوهره واحد أحد. والموجودات التي يحيِّنها الوجود في فعل وجودها هي جوهرياً متعددة. والوجود الواحد الأحد هو الألوهة الواحدة الوحيدة، غير القابلة للمعرفة في غيبها. إنه ما يستعصي على التعرّف، وهو لا يمكن معرفته إيجابياً إلا في تجلياته. فالتجلي إذن أمر جوهري كي يكون ثمة لاهوت توكيدي ممكن. لهذا بالضبط تكون الألوهة واحدة ووحيدة، أما الآلهة، أي الأسماء الحسنى، والصور الإلهية وصور التجلي فهي متعددة. ولا أحد منها يمكن أن يأخذ وظيفة العلَّة المطلقة. والخلط بين إحدى هذه الصور الضرورية والإله الواحد الأحد يعني إقامة صنم وحيد مكان الأصنام الأخرى بحيث يتهدم التوحيد في انتصاره. وتوكيد الوجود في أحديته، باعتبار ذلك الوجود الأحد هو الألوهة نفسها، يعني توكيد جوهره نفسه، لكن هذا لا يعادل أبداً وفي أي شيء توكيد وحدانية الموجود. فسيكون أمراً مخيفاً القول بأن ليس ثمة غير موجود واحد؛ إذ سيكون ذلك ضرباً من العدمية الميتافيزيقية يتكفل الواقع بتفنيدها. فإن الموجودات الأخرى تغور في اللاتحدُّد والعدم، وينمحي انتظام الوجود في تراتبية الموجودات. وذلك هو الوهم الذي أسكر العديد من المتصوفة المدّعين، وهو ما سماه بعض المتأوِّلة الغربيين «وحدة الوجود» onisme existentiel، من غير أن ينتبهوا إلى أن هذا الاصطلاح يتضمن تناقضاً في الصفة، باعتبار أن الوجودي l'existentiel هو جوهرياً متعدد. أما العلاقة بين الوجود الأحد والموجودات (هذا الأحد المتعالي في الحقيقة على الوجود الذي يوجِده في الموجودات)، فقد بلوره في الأصل في أفضل صورة بروقليس الكبير، في العلاقة بين إله الآلهة l'Hénade des hénades وتراتبيات الموجودات التي تجوْهِر فرديتها بمنحها الوجود. فليس ثمة فعلاً من وجود ـ موجود إلا كل مرة باعتباره وجوداً (سواء تعلق الأمر بإله، أم بملك أو بإنسان أو بنوع، أو مجموعة من النجوم، إلخ). لهذا، فإن حكماء التصوف المِرآوي لا التأملي (spéculatifs) الكبار قد اعتبروا دائماً أن ذات التوحيد هي الواحد نفسه. إنه الواحد الموحِّد. فهو الذي يجعل من كل موجود، ومن كل واحد منا موجوداً أحداً وفريداً باعتباره هو أحده. ذلك هو ما عبر عنه الحلاج بقوله: «حَسَبُ الواحد إفراد الواحد له».

ربما كنا قد انسقنا هكذا بعيداً عن الوجود والموجود لدى هايدغر. لكن ذلك ليس سوى

مظهر، بما أن سؤالك هو الذي جرّنا إلى إثارة هذا الجانب الحِكْمي الإلهي من ميتافيزيقا الوجود، الذي يظل ابن عربي في مضماره مُعلِّمَنا الكبير. وكما ترى فقد قلت بأن التجلي الإلهي جوهري، وذلك في صور متعددة توافق كل واحد من أولئك الذين لهم ومن أجلهم يتم التجلي. لكن الإله الشخصي المتجلِّي لا يمكنه أن يقوم بوظيفة العلة المطلقة المحجوبة. هذا الخلط، بخلفياته، هو ما لا يتخلص منه التوحيد إلا بالمفارقة الباطنية للواحد المتعدد. من الناحية الوجودية الأصلية قد نقول بأن الإنسان هو الذي يكشف لنفسه شيئاً (كائناً) كالله. من الناحية اللاهوتية الله هو الذي يتكشف للإنسان. والحكمة التصوفية المِرآوية تتجاوز الاختيار الصعب بجعلها الحقيقة التزامنية للطرفين مترابطين ترابطاً لا ينفصم. فالله المتشخص personnalisé بالتجلي الشخصي، وهو يتكشف للإنسان، يكشف الإنسان لنفسه، وبكشفه الإنسانَ لنفسه يتكشَّف لنفسه ويكشف ذاته لذاته. فمن هذا الجانب وذاك، تكون العين التي تنظر هي العين التي يقع عليها النظر. وكل تجلٍّ (بدءاً من الدرجة الدنيا للرؤية الذهنية) تتم في تزامن هذين الجانبين. وربما كان لدينا هنا شيء يشابه أفلاطونية جديدة متجاوَزة، بيد أن التجاوز يعود لابن عربي أكثر منه لهايدغر. صحيح أنه يبقى علينا القيام بالعديد من الأبحاث في هذا المنحى. لكن، بانتظار ذلك، يبقى الانطباع الذي أحتفظ به هو ما عبر عنه أحد الزملاء، وأعتقد أنه بيير تروتينيون بقوله: إن التأويليات الهايدغرية تترك لدينا انطباعاً أنها لاهوت من غير تجلٍّ.

كلمة الله واسم الوجود

فليب نيمو: علينا تعميق البحث، لأن ثمّة موضوع الكلمة التي أسست في العمق في العصر الحديث من قِبل هايدغر، والتي تتوافق مع التقليد المسيحي لكلمة الله، وهنا نجد أنفسنا في قلب تقليد المقدس. وسواء أأخذ هذا المقدس اسم الله أم أخذ فقط اسم الوجود، فالذي يعنينا أساساً هو الاختلاف الأنطولوجي في ذاته، أي الاختلاف بين الوجود والموجود، بالشكل الذي يتداول في الديانات لجهة التمايز والاختلاف بين العالم العلوي والعالم الدنيوي. وإذا ما نحن أخذنا هذا الاختلاف في ذاته ولذاته، ألا نجد ثمة وحدة في المصادر بين هايدغر وعالم الديانات؟

هنري كوربان: إنني أدرك جيداً هاجسك هذا. سؤالك يقودنا إلى العلاقة بين اللوغوس الوجودي الهايدغري واللوغوس اللاهوتي، أو بعبارة أفضل: لوغوس لاهوت الديانات الكتابية

كلها. وقد ذكَّرت في البداية بهذا القول المأثور المشترك بين كل الحكماء الإلهيين، والذي هو ليس سوى إشراقة من إشراقات إنجيل يوحنا: «لا يصعد إلى السماء إلا ما نزل منها». فهل نزل لوغوس التحليلية الهايدغرية من السماء كي يصعد إليها؟ أنا أعتقد أني أرمِّز بذلك بحثك عن استلهام مشترك بين هايدغر والديانات الأخرى. لكن، إن نحن تمكنّا من القراءة الميسَّرة لسيرورات العلْمنة التي نزعت الطابع المقدس عن المقدس، فلا يبقى لنا أي شاهد على إعادة تقديس ما صار علمانياً. صحيح أننا نلاحظ انتعاشاً متواتراً لـ "المعُلْمَن"، يمنح لهذا الأخير الحظوة والامتيازات التي كانت للمقدس. لكن ذلك ليس في الواقع سوى كاريكاتور شيطاني. فالعلمنة الميتافيزيقية لا تقنع إلا بموت الآلهة لا بانبعاثها. وعلينا إذن، أن نركز جهدنا كله على كلمة «انبعاث» هذه. فكل المعاني التي تفترضها تعني القطيعة مع نظام منتظم للأشياء: انتزاع، وخروج من القبر. والانبعاث يتم إعلانه لنا في ما بعد، من خلال لغز قبر الفراغ. بالمقابل، فإن "علْمنات" يومنا هذا تروح ترتضي بالتقديس المزيف. وأعتقد أن المبشر المعلن لكل انبعاث وبعث هو الكلمة بامتياز، أي الكلمة ذات النبرة الإلهية العليَّة. على هذا النحو، وبهذه الطريقة الوجيهة يقودنا سؤالك إلى موضوع الكلمة، وإلى التقليد التوراتي للكلمة الإلهية. ثمة بالتأكيد لدى هايدغر موضوع للكلمة. لكن لا يلزم أن ننسى أن أصدقاءنا "القباليين"[1] اليهود مثلهم مثل المتصوفين في المسيحية والإسلام كانوا ولا يزالون منذ قرون، في هذا المضمار، معلمينا الأفاضل ومرشدينا. فقد حللوا بروعة ظاهرة الكلمة، أي كيف تغدو الكلمة كتاباً، وكيف تنبعث الكلمة المكتوبة في الكلمة الحية. ومقارنة مع ذلك فإن كلمة هايدغر تبدو لي موسومة بلَبْس يتمثل في ما يلي: هل هي غروب، غروب يكون عبارة عن علْمنة للكلمة؟ أم هي فجر يعلن عن ولادة ثانية وعن انبعاث للكلمة في التقليد التوراتي؟ والجواب متعلق بهؤلاء وأولئك، والأجوبة الكامنة في هذه الإجابات تجعلني أعتقد أن فلسفة هيغل إذا كانت مصدرا لولادة نزعة هيغلية يمينية ونزعة هيغليّة يسارية، فإن السؤال الذي طرحت من بين تلك الأسئلة التي يمكن أن تقود الفلسفة الهايدغرية إلى أن تكون مصدراً لنزعة هايدغرية يمينية ونزعة هايدغرية يسارية.

لكن ما يبدو لي جوهرياً الآن، وما يبدو لي أيضاً أنه يؤكد على انسجام حوارنا هذا، هو أن سؤالك يعيدنا إلى بداية حديثنا. فقد انطلقت من فكرة التأويليات لدى هايدغر، التي ذكَّرت بأصولها اللاهوتية. وها هو سؤالك عن الكلمة، باعتباره يحتل الصدارة في التأويليات، يعيدنا إلى تلك الأصول. وهكذا نكمل معاً الدائرة الهرمينوطيقية، ذلك فأل حسن.

---

[1]- القباليون: كلمة تطلق على المتصوفين اليهود.

أعتقد أن تجربتي الخاصة، كما حاولت رسمها، تتوافق مع الهمّ الذي يشي به سؤالك، بالمقدار الذي كانت به التأويليات الهايدغرية، المنبثقة من بعيد من شلايرماخر، كانت لدى العتبة المنفتحة على تأويليات كاملة. لنوضح مرة أخرى تلك الملامح. لا أعتقد أن المعاني الأربعة العادية التي ارتبط بها التفسير الوسيطي المعروف كان لها الفضل في دفعنا إلى مستوى غير مشهود من الوجود، أي نحو مغامرة تأويلية «لا تراجع فيها» ولا عودة. تلقاء هذا، ثمة تأويليات للكلمة مخصوصة بالديانات الكتابية، كان لها جوهرياً فضل إنتاج تسامٍ وخروج وانفتاح نحو هذه العوالم "الغيبية" التي تمنح لعالمنا معنىً حقيقياً. وأنا أفكر في المجال المسيحي في يواكيم دو فلور، وسيباستيان فرانك، وجاك بوهم، وسويدنبورغ، وف. ك. أوتنغير، وغيرهم. إنهم شاهدون يؤكدون إلى جانب زملائهم الباطنيين في اليهودية والإسلام أن ظاهرة الكتاب المقدس، بعيداً عن تجميد انطلاق مبادرات الفكر، هي المحفز الأكبر لها. ولكن، مثلما أن آخرين تحدثوا عن ضرورة «ثورة دائمة»، فأنا أدعو إلى ضرورة «تأويليات دائمة». وأعني بذلك التكيف مع الاكتشافات التاريخية والأركيولوجية، التي تصل في الغالب إلى اختزالٍ لـ«النشيد التاريخي» للكتاب المقدس في بُعْدٍ عاديٍّ ووقائعَ يومية ذات تفسيرات سوسيولوجية جاهزة، تكتفي بإقصاء بعض الكلمات التي تعتبر نافلة وذات بُعد مقدس مزعج شيئاً ما. فالتأويليات الدائمة لا تزيح أي كلمة من التقليد، فكل كلمة يجري الحفاظ عليها، كونها تساهم في اللقاء الصريح بين الصورة والفكرة. أما السؤال المطروح في هذه النقطة بالذات فهو: هل كان هايدغر سيتبعنا في هذه العملية التي تنحو إلى تحويل اللوغوس من طابعه الأنطولوجي إلى لوغوس لاهوتي؟ حيث إن الحيرة التي يمكن نواجهها بفعل جوابه الممكن هي أمر ثانوي. فالحديث عن «أرثوذوكسية» هايدغر أمر غير مقبول، وعلينا متابعة مهمتنا بالشكل الذي نراه. ربما استطعنا العثور في خضم الكم الهائل من مؤلفاته غير المنشورة، أو في أحد حواراته المسجلة، على إيماءة نحو جواب معين. وربما أيضا قد يكون سره قد دفن معه إلى الأبد.

لهذا أفضّل أن أقول اليوم وببساطة، ما يقال عنه بالعربية: رحمة الله تعالى عليه.

من سيرته الذاتية

ولد هنري كوربان في 14 نيسان/أبريل 1903 من أسرة بروتستانتية في مقاطعة نورماندي (بشمالي فرنسا). وأتقن اللاتينية واليونانية، كما أتقن اللغة الألمانية، وألمّ باللغة الروسية. درس الفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة (السوربون) في باريس. لكنه تأثر خصوصاً بمحاضرات الفيلسوف أتيين جلسون Etienne Gilson في المدرسة العملية للدراسات العليا، حيث كان يلقي محاضرات آنذاك عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا.

يعدّ هنري كوربان من أبرز الشارحين الغربيين للحكمة المعنوية والفلسفة الإسلامية. وقد اطلع لأول مرة على الفلسفة الإسلامية، وبالذات على ترجمة كتاب النفس لابن سينا، في العامين 1923 ـ 1924م، من خلال دروس آتيين جلسون، الفيلسوف الفرنسي (التومائي الجديد). وكانت آراء ابن سينا حول صدور العالم، وارتباط العالم بالملائكة، قد أثارت إعجابه كثيراً، بحيث إنه لم يترك البحث عن الملائكة وارتباطها بالعالم الإنساني والعالم المادي حتى آخر لحظات حياته.. تعرَّف في السنين التالية على المستشرق الفرنسي لويس ماسينون، وبالرغم من عدم توافقه معه في أسلوب البحث ونوع التقويم وغيرها من الأمور إلا أنه تأثَّر بتوجهه المعنوي إلى الإسلام والتشيع. وقد مكَّنته الاستفادة من المفكّرين الألمان، أمثال: هامان، لوثر، وبعض اللاهوتيين البروتستانت، وأخيراً هايدغر، من دخول آفاق جديدة في تأويل الكتاب المقدس، والتوصل إلى منهج في التأويل والظاهراتية، وأدت إلى استعماله لهذا الأساس في ما بعد في تأويل الحكمة الإسلامية الإيرانية، وإحيائها.

اهتمّ بأعمال المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (1962م)، وخصوصاً في أعماله العرفانية، فقد تأثر بهذه الأعمال حتى ترهبن في أحد أديرتها، ففي سنة 1945 م التحق باحثاً بـ (المعهد الفرنسي الإيراني للبحوث IFRI) في طهران، وظل فيه سنين يجمع آثار العرفان في مكتبة المعهد ويترجمها إلى الفرنسية ويطبعها باسم المعهد، ومن هنا جاء اهتمامه بترجمة ونشر آثار مؤلفين عدة من السهروردي...الى صدر الدين الشيرازي، لينتقل عقب وفاة أستاذه ماسينيون لاحتلال كرسيه في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا EPHE» في باريس إلى أن تقاعد في خدمة نفسه المشروع.

كان كوربان أستاذاً محاضراً في جامعتي السوربون وطهران وكان أيضاً رئيساً للمعهد الفرنسي الإيراني وقد استغل فترة وجوده الطويلة في إيران فاطلع على كثير من المخطوطات والوثائق الإسلامية وكان على اتّصال وثيق بكبار رجال الفكر والدين هناك خاصة اتصاله الوثيق والصداقة التي نشأت بينه وبين العالم والفيلسوف الإسلامي محمد حسين الطباطبائي الذي يعتبر رائداً في منهج البحث العقائديي الحديث وتفسير القرآن. كان هنري كوربان يلجأ الى أحد المتنزهات في ضاحية طهران ويقضي ساعات طويلة مع العلامة الطباطبائي حيث يتركّز الحديث حول الفلسفة الإلهية والعرفان. وله أيضاً مع الفيلسوف الإيراني الدكتور السيد حسين نصر جولات فكرية ومؤلفات مشتركة.

توفي كوربان في 7 أكتوبر 1978.

* * *

تتناول مؤلفات هنري كوربان العديد من مجالات الفكر الإسلامي، لكن أعظم أعمال كوربان هو من غير شك كتابه: «في الإسلام الإيراني» (أربعة أجزاء، عند الناشر غاليمار، باريس 1971): في الجزء الأول منه تناول مذهب الشيعة الإثنا عشرية. أما الجزء الثاني فكرّسه للسهروردي المقتول وللإشراقيين في إيران. والجزء الثالث تناول فيه «المخلصين للعشق» الإلهي، أعني كبار الصوفية الإيرانيين. والجزء الرابع خصصه كوربان لمفكرين إيرانيين محدثين: مدرسة أصفهان في القرن السابع عشر؛ والمدرسة الشيخية في القرن التاسع عشر.

يُضاف إلى هذا الكتاب:

1ـ «كشف المحجوب» لأبي يعقوب السجستاني، تحقيق ومقدمة بالفرنسية ـ 1949، طهران.

2ـ «جامع الحكمتين» تأليف ناصر خسرو، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين ـ طهران، 1953.

3 ـ «شرح قصيدة فارسي خواجه أبو الهيثم أحمد بن حسن جرجاني»، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين، ـ طهران، 1955.

4 ـ كتاب «عبير العاشقين» تصنيف شيخ روزبهان بقلي شيرازي (522 ـ 606 هـ) تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين ـ طهران، 1958.

5 ـ كتاب «المشاعر» لصدر الدين محمد الشيرازي، نص عربي مع ترجمة فارسية قام بها بديع الملك ميرزا عمار الدولة، ترجمة ومقدمة فرنسية ـ 1964، طهران.

6 ـ «شرح شطحيات شيخ روزبهان بقلي شيرازي»، متن فارسي بتصحيح ومقدمة ـ طهران 1966.

7 ـ «المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي»، من تصنيف شيخ سيد حيدر آملي، تصحيح، ومقدمة بالاشتراك مع عثمان يحيى، جـ 1 (المتن ومقدمتان) ـ 1974، طهران.

وقد كتب فصلاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ضمن «تاريخ الفلسفة» الذي صدر في مجموعة La pleiade (لدى الناشر غاليمار، باريس)، وهذا الفصل طبع أيضاً على حدة كتاباً قائماً برأسه في مجموعة «أفكار» Idees (لدى الناشر نفسه).

موسى وهبه راوياً هجرته إلى الفلسفة

سعيتُ مع هايدغر ليكون مقروءاً بالعربية

أعدَّ الحوار: خضر إبراهيم

راجعه: م ـ حيدر

لم تأتِ قصته مع الفلسفة على نصاب المصادفة. كل شيء منها كان يمكث لديه بانتظار لحظة الظهور. حتى إذا تمت له دواعي القدر استطاب الإقامة في أرجائها لينصرف إليها جلّ المواقيت.

لا تُطلب الفلسفة عند موسى وهبه إلا لتعثر على أجوبة عن تلك الأسئلة التي تقلق راحة العقل. هو الفيلسوف الزاهد الذي لم يشأ من الفلسفة بعدما امتلأ بها، إلا أن يقتطف ما لم يكن منها بحسبان. ما استساغ تكرار ما قيل من تفلسف الماضي والحاضر، وما يتوقع أن يقال على النشأة إياها في المقبل. لقد مضى في هجرته نحو القول الفلسفي ليكون له منه باب ضوء، إلا أنه دعا إلى الصبر لكي يولد المفهوم على أتمّه، حتى لا تشوب ولادته شائبة.

همّه التمهيد لقول الفلسفة بالعربية، وحين تسائله عن صلته بفيلسوف الحضور مارتن هايدغر الذي عرفه وعرّفه للطلبة والباحثين، يُشير إلى أن مسعاه هو تقديم هذا الفيلسوف ليكون مقروءاً بمنطق العرب ولغتهم.

معه كان هذا الحوار.

المحرر

الاستغراب: حكايتك مع الفلسفة أشبه برحلة صداقة مديدة وشاقة وحميمة؛ هل لك أن تضعنا في مبتدإ الحكاية وما أنت فيه الآن، ولو على نحو الاقتضاب؟

موسى وهبه: جئتُ إلى الفلسفة بدفعٍ ظرفيٍّ منعني من متابعة شغفي بالرياضيات والكيمياء، لكنّي بقيتُ فيها واستطبتُ الإقامة بدفع ذهني: كان ما يُثار فيها من أسئلة، وما يندُر من أجوبة دعوة صريحة إلى المكوث في الأرجاء. وها أنا ذا ماكثٌ حيث يطيب المكوث والصبرُ على الأفهوم، أحاول التمهيد لقول الفلسفة بالعربية عسى أن يفتح القول بها أبواباً ما زالت مغلقة.

الاستغراب: لكأنك تريد بذلك الإشارة إلى تعثرِ جَرَيان الفلسفة في فضاء اللغة العربية.. لو كان ذلك هو المقصود، فإلى أي درجة يحملك تفاؤلك على فتح باب ما لولادة قول فلسفي جديد بالعربية المعاصرة؟

موسى وهبه: ليس التعثرٌ، إن وُجد، عائداً إلى اللغة نفسها، بل إلى من يباشر التفلسف بها بأهداف لا تتصل بالفلسفة كما أفهمها، أي توسل الفلسفة بهدف النهضة أو مباهاة الأمم مثلاً. الفلسفة تُطلب للبحث عن أجوبة عن الأسئلة التي تقلق راحة العقل. ومطلبي هو فتح آفاق جديدة للتفلسف بلغة لم تستنفد بعد إمكاناتها، كما هو الحال، على ما يبدو لي، في لغات الفلسفة المعاصرة.

ليست الفلسفة إخباراً

الاستغراب: قرأناك شارحاً أو مترجماً لمؤسِّسين من رواد الحداثة مثل هيوم، كانط، هيغل وهايدغر، كيف تعاملت مع هؤلاء، فضلاً عن غيرهم ممن حملك التدريس الجامعي على تقديمهم إلى طلاب الفلسفة؟

موسى وهبه: التعليم في الجامعة تعلّم أيضاً. فالجامعة، بصحيح المعنى، هي المكان الذي تدخله لتتعلم، وتبقى فيه لتتعلم، لأن التعلم لا نهاية له، على عكس المعاهد العليا حيث تتعلّم لتتخرّج بعد ذلك وتعمل؛ ليس بوسع السلطات القصيرة النّفَس أن تتحمّل عبء الجامعة لذا تجهد في تحويلها إلى معهد عال. وعليه، كان تعليمي للفلسفة في الجامعة تعلّماً وتمرّناً على التفلسف في الوقت نفسه، وأردتُ لهذا التمرّن أن يكون بالعربية، لا بلغة من لغات الحواضر الفلسفية؛ لأنّ على التفلسف في بيروت أن يكون تفلسفًا في حاضرة، على ما أرى، وليس في ريف من أرياف الحواضر الأخرى.

على تعليم الفلسفة في بيروت أن يتمّ بالعربيّة إذًا، لكنّ تعليم الفلسفة ليس إخبارًا يُخبر ولا حكايةً تُروى، بل هو نصوص تُستقرأ إن لم أقل تُعاقَر. وندرة هذه النصوص بالعربية وعدم جودتها غالبًا كانا يدفعانني إلى القيام بترجمة بعض النصوص الرئيسة، وكنت أرى إلى ترجمتي بوصفها تمريناً على قول الفلسفة بالعربية. وكان على هذا التمرين أن يجري على نصوص غير مألوفة بعد: لم أترجم شيئًا عن الفلسفة اليونانية ولا حتى عن ديكارت؛ لقد سبق أن تمرّست العربية بمثل هذه النصوص، وأنا اخترت النصوص التي تشتغل بمصطلحات جديدة.

الاستغراب: كل هذا يدخل في شغفك بضرورة تلبية الجواب عن سؤال جوهري طرحته على نفسك، وهو إمكان التفلسف بمنطق العربية. كيف تعاين تداعيات هذا السؤال، وأي منهج تعتمده للوفاء بالجواب عنه؟

موسى وهبه: سبق أن قلتُ إنّ العربية، على ما يبدو لي، لم تستنفد كل إمكاناتها من حيث المعاني الممكنة، وإنّها قد تصلح لتنطق بفلسفة ملائمة لعصرنا المأزوم عليه؛ وكلّ ما يمكننا هو أن نتابع التمرّن على قول الفلسفة بالعربية عبر الترجمة والشرح والاشتقاق المتيسّر، بانتظار الفيلسوف المحتمل.

الجدل أداة تسلّط لا أداة معرفة

الاستغراب: ليس لنا أن ننسى ما كتبته ذات يوم في هجاء هيغل. كان ذلك في مفتتح العدد الأول والأخير من فصلية «فلسفة» لما أقمت حواراً افتراضياً بين الرجلين تحت عنوان: «مديح المثنى.. أو كانط ضد هيغل». من يقرأ النص يجدك مع كانط بلا شروط، وضد هيغل كما لو كان خَصْمًا لك بلا هوادة. ما هذه القسوة على هيغل، والى أي سبب تعود.. حتى ليكاد يمضي بنا الانطباع إلى أن اللعبة الفلسفية التي أدَّاها أودت بالعقل الغربي إلى سوء الخاتمة؟

موسى وهبه: لم يكن ذلك هجاء، فليس الهجاء بضاعة فلسفية؛ كنتُ في الواقع أتابع التمرّن، قلتُ «ألعب كنط ضدّ هيغل» لأرى ماذا ينتج لو أُعطيَ كنط الكلام ليدافع عن نفسه. أضف أنني لا أستسيغُ نقد الثنائيّة المعمّم لصالح الوحدة الجدليّة، وأحسبُ أن الجدل أداة تسلّط لا أداة معرفة. لعلّه يمكن قراءة هيغل قراءة أخرى غير تلك الشائعة والتي

بُنيَ عليها في السياسة والفلسفة والاجتماع. لستُ إذًا خصمًا لهيغل، بل أراني أفكّر بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تقرأ هيغل على نحو معيّن بات شائعاً. وإذا كان ثمة من خصومة فكرية فهي مع المفكّرين بالعربية الذين يتغرغرون بنقد الحداثة، أو يظنّون أنهم ينافحون ضدّ الهيمنة الغربية، وهم في الواقع يرددون ما ينتجه هذا «الغرب» نفسه وكنت قد قلت من زمان: «كمن يحتمي في حضن أبيه من ضرب أبيه».

الاستغراب: ما زلنا نتوقع أن توضح لنا دلالة عنوان مقالتك «مديح المثنى».. لقد ذكرت من قليل أنك لا تستسيغ نقد الثنائية لصالح الوحدة الجدلية، لأن الجدل كما تصرِّح هو أداة تسلط لا أداة معرفة، هل هذا يعني أنك وجدت ضالَّتك في فضاء المثنى؟ وإذا كان هذا هو ما تقصد، فما الذي تعنيه بالمثنى؟

موسى وهبه: اللجوء إلى المثنى تعبير عن الضيق بالجدل الهيغلي، وتجريب ممكن لمنظورية مختلفة تخرج العقل أخيراً من تعوّده وحدة الضدّين وانتساخهما في ثالث من ثمَّ. بل تجريب قد يحلّ كل تلك الجدالات المعاصرة حول إمكان الخروج من الأنا وحديّة إلى البَيْذويّة. ولعل هذا التجريب ممكن اليوم بالعربية بوصفها اللغة الما تزال حية، والحاملة لصيغة المثنى بل تلك التي تُعنى بالمثنى عناية فريدة منذ "قفا نبكِ". وتعطيه علامة الألف والنون التي يمكن إدخالها على أيّ إسم بحيث يعلو على الصرف ويصير علماً، أو يعامل معاملة المفرد فيحتفظ بألفه ونونه، إلا في حالات استثنائية مثل إيّان مثنى إيّ في إيّاك أعني وإيّاه أستعين إلخ.. ويصاغ على فِعلان وفُعلان والصفة منه فَعلان: مثال الميزان بكفتين والعرضان أو الطولان (الطول والعرض) والثعبان (الذكر والأنثى) والإنسان (أيضاً للمرأة وللرجل).

الاستغراب: رأى البعض أن وقوفك على أعمال هايدغر أخذ منحى خاصاً من اهتماماتك سواء على مستوى الترجمة، أم بما يتصل بالمكانة التي تتصدرها فلسفته في المشروع الفلسفي الغربي.. ما الذي حملك على ذلك، هل اهتمامك به عائد إلى استشعار ما، بهوىً مشرقي لديه.. أو باستقراء خفيٍّ لروح الشرق وقد اتخذ إليها مسرباً من غير إعلان؟

موسى وهبه: بداية أوضح أنّ الشرق يبدأ من الهند وشرقًا، وأنّ العرب غربٌ بالمعنى الفلسفي، حيث أرى أنّ ما يعيّن الغرب فلسفياً هو واحديّة الحقيقة والسعي إلى نشرها

(التوسعية)، وتسخير الطبيعة لصالح الإنسان. وصحيح أنّه يمكن أن نستشفّ عند هايدغر الثاني «هوى» شرقياً من حيث نقده للتكنولوجيا، إلا أنه يظلّ الابن الوفيّ للقرن العشرين الأوروبي، قرن نبذ الميتافيزيقا والتبرؤ منها بأيّ ثمن، القرن الذي وصفتُه ذات مرة بالقول إنّه «قرن بلا روح». هذا لا يعني أنيّ أخاصم هايدغر أو أنصره، بل أنّني أسعى إلى أن أفكّر بطريقة أخرى، طريقة تعيد الاعتبار إلى الميتافيزيقا، وتعيد كرامة الإنسان المسلوبة منه، وبخاصة مع إعلان موته وموت الذات المريد الحر الواعي، ورفع هذا الإعلان راية فلسفية تظلّل فلاسفة «عصر الريبة» ومن لحق بهم من مفكّرينا الميامين.

لكن هذا الاختلاف في طريقة التفكير لا يعني مقاطعة نصّه، بل على العكس، السعي إلى جعله مقروءًا بالعربية بالتمرّن على قوله، ومحاولة فهمه وتفكير مقولاته بدفعها إلى حدودها القصوى. والانشغال بذلك يتّخذ ولا بدّ حيّزاً ملحوظاً بالنظر إلى صعوبة مصطلحاته وجدّتها.

الاستغراب: نعود إلى عنايتك بالجانب المتصل بالتلقي العربي لفكر هايدغر. هل فُهِمَ الرجل عربياً كما ينبغي، خصوصاً أنه كان مفرط الحساسية حيال قرائه وشارحيه من غير الألمان لا سيما الفرنسيين الذين قذفهم بالجهل لأنهم لم يفقهوه، أو لأنهم ما استطاعوا ذلك؟ كيف بدا لك المشهد الهايدغري عند العرب المعاصرين، وما ملاحظاتك عليه؟

موسى وهبه: حين تمارس التفلسف حبًّا بالتفلسف تقوم بمحاولات ما، لكنّك تقوم بغيرها حين تمارسه لأجل غاية أخرى: بهدف النهضة مثلاً، أو بهدف المباهاة شخصية كانت أم لغوية، أو تلبية مأجورة لدوائر لا تملك ناصية فيها. مباشرة هايدغر بالعربية عرفت كلّ هذه مجتمعةً؛ في الغالب لم تكن حبًّا بالتفلسف، وهي، باستثناء قلّة قليلة، جاءت كارثية من حيث لم تكن جديرة بالمباهاة وإن كانت جديرة بالأجر المسخ، بسبب من قلق العبارة، واضطراب المصطلح على ما هو مبيّن ومفصّل إلى حدّ ما في بحثي الموسوم «هايدغر بالعربية». عرب العصر لم تستطع أن تجعل هايدغر نصاً مستساغاً وذا تأثير مبين في التفكير بالعربية اليوم. لكنّ ذلك ينطبق على معظم الفلاسفة المعاصرين بسبب من غياب استراتيجيا تنشغل بمسألة: «كيف يمكن قول الفلسفة بالعربية اليوم؟» استراتيجيا تتصدى لمهمّتين: استيضاح معنى الفلسفة، وإخراج المؤلفات الكاملة لأشهر فلاسفة العصر بدءاً.

العناية بالمصطلح الهايدغري

الاستغراب: قد يكون هايدغر أكثر فلاسفة الغرب المحدثين استدعاءً للتأويل. لعل ما يسمى فرادة المصطلح الهايدغري المثقل بغموضه وضبابيته هو ما ولّد مثل هذا الانطباع، ما الذي تراه من هذا الوجه؟

موسى وهبه: يدخل هايدغر حلبة الجدال الفلسفي في «آخر الأزمنة» إن صحّت التورية، يأتي بعد نيتشه وهوسْرل، من جهة في عالم ماركس، على حدّ تعبيره، ومن جهة أخرى في زمن النيوكانطية والوضعية المنطقية، وهو بدأ الظهور على المسرح الفلسفي كمتابع لهوسْرل ومعدّل للفيمياء التي أسسها هذا الأخير. في كتابه الرئيس الأوّل «الكون والزمان» كانت مركزية الإنسان ما زالت منطلقاً لاستدراك ما فات ولتأسيس أنطولوجيا أساسية (اسم الميتافيزيقا «الحركي» لعبور «حواجز» كلّ أصناف الوضعيين) يمكن أن تعيّن جواباً عن «السؤال عن معنى الكون».

لكن هايدغر سيعدّل مساره (سيسلك دروباً أخرى)، سيسحب الاهتمام بالأنطولوجيا نهائياً، وسينسحب الـ«دازاين» من مركز الحلبة تدريجاً إلى أن يختفي نهائياً؛ ويصير «السؤال عن معنى الكون» مجرّد «سؤال الكون»، إلى أن يرتفع السؤال جملة ويصبح المطلوب الإصغاء إلى نداء الكون. فمن الطبيعي، والحالة هذه، أن يتعقّد المصطلح ويضطرب إن لم ننتبه إلى اختلاف الدروب.

ليس المصطلح الهايدغري أكثر «غموضاً وضبابيّة» من مصطلحات سواه، إلا أنه أكثر جدّةً وأغرب وقعًا على الأذن الفلسفيّة الكلاسيكيّة. وذلك لأن هايدغر ينهل من عالم المعيش والحياة اليومية، ولا يتوانى عن دفع كلمات عادية إلى مستوى المصطلح، ونقد مصطلحات قائمة، والتشكيك بأهليّتها استناداً إلى الأصل اليوناني، ويظهر شغفاً خاصّاً بتحويل الفعل والظرف إلى مصادر نوعيّة، مثل الـ «كان» = الكون، الـ «حلم» = الحلم، الـ «فكّر» = التفكير الخ...

الاستغراب: «الدازاين» في تعريفه وفهمه، مصطلح يشهد على غموض ورمزية النص الهايدغري، قيل فيه ما لا حصر له من التعريفات. إلا أنه ظل مصطلحاً إشكالياً عند المهتمين بهايدغر، حتى لدى أقربهم إليه. كيف تناهى إليك هذا المصطلح وكيف فهمته؟

موسى وهبه: «الدازاين» ليس من اختراع هايدغر، وهو يرد عند سابقيه بمعنى وجود في مقابل ليْس أو لا وجود (المقولة الثانية من مقولات الجهة عند كانط)، وبمعنى الوجود الماهوي بخلاف الوجود الحسي (الوجود في الأذهان بخلاف الوجود في الأعيان، على ما تقول العرب) في منطق هيغل؛ لكن هايدغر يحمّله شحنة معان أخرى، ويخصّه بالوجود الإنساني في حين يشتقّ له ميزات جديدة من الوجود بلفظه اللاتيني: آكزِسْتنسْ (existence). والواقع أنّ اللفظ الألماني Dasein مصدر صناعيّ من أداة الإشارة Da (بمعنى ههنا وهذا) عبر إضافة الملحق sein (وهو فعل «كان»)، أما مصدره النوعي كون فيكتب بحرف التاج (das Sein). ولما لم يكن بوسع اللغة الفرنسيّة اشتقاق مصدر صناعي من أداة الإشارة كان أن ترجم اللفظ الهايدغري بـ l'être-là، وبدأت مأساة الترجمة إلى العربية استناداً إلى ما فهم من اللفظ الفرنسي: الكائن- هنا الذي كان يمكن أن يقرأ le fait d'être-là. وكنت مذ تنبهت إلى ذلك عمدت إلى صياغة المصدر الصناعي من هوذا فقلت هوذيّة للوجود الإنساني، وهوذا للإنسان، رغبة مني في إظهار صلة القربى مع الآية: «هوذا ابني الحبيب الذي به سررت» للإشارة إلى ماضي هايدغر الكاثوليكي وشغله على دنس سكوت. لكنّي في النهاية أحسب أن هٰذيّة تؤدي المطلوب بإزاء دازاين وبخاصة أن هٰذيّة مصطلح عربي انتقل إلى اللاتينية بصورة heacceitas.

لا مناص من الميتافيزيقا

الاستغراب: ما قيل عن عسر فهم المصطلح الهايدغري لا يعود فقط ـ كما يبدو لنا ـ إلى جرأة هايدغر في الحفر داخل عالم المفاهيم، بل أيضاً إلى غموض الغاية من مشروعه الفلسفي ككل... بكلمات منك: ما الذي أراده هايدغر لو اتفقنا مع من يزعم أن ميتافيزيقا الحداثة وصلت على يديه إلى خواتيمها غير السعيدة؟

موسى وهبه: ما أراده هايدغر قد تبدل تبعاً للدرب التي قطعها، فهو نفسه يتحدّث عن انعطاف في تفكيره يتوافق مع مرحلة صلته الغامضة بالنازيّة، ويتبدل أيضاً بعد سقوط النازية، حيث يبرز نقده للأنسيّة وإعلانه نهاية الميتافيزيقا أي نهاية عصر «نسيان الكون، ونسيان هذا النسيان» بسبب من انحجاب الكون في عصرها، وانتهاء الفلسفة ومن بعدها بوار التفكير والدخول في عصر الإصغاء لـ«نداء الكون».أما عسر المصطلح فيعود جزئياً

إلى تعدد الدروب التي سلك، وتعقّد الأسلوب، لكنّه يعود كليّاً إلى قلة صبر المترجمين على المكوث في الأفهوم.

الاستغراب: دعنا الآن نمر على بعض أحوالنا: لقد شكلت مقولة «نحن والغرب» قضية محورية في صياغة اتجاهات التفكير في العالمين العربي والإسلامي في الحقبة المعاصرة، ما الذي تقولونه حيال هذه الثنائية الملتبسة، والمثيرة للإشكال والمساجلة في الوقت عينه؟

موسى وهبه: دعني أذكّر بدءًا بمعنى الغرب الوارد أعلاه. وأقول إنّ ثمة التباساً كبيراً جرّاء ما يسميه ابن خلدون: تقليد المغلوب للغالب، التقليد الذي صار مهزأة نتيجة لعدم أخذ فارق التوقيت بعين الاعتبار. وآخر فصوله نقد «الغرب» بمقولات ينقد فيها «الغرب» ماضيه، ماضي الحداثة التي يسعى «الشرق» إلى أن يتمثلها. خذ مثلاً، المهندس المعماري المتخصص في بلاد الضباب حين يعود ويطلق في بلاد الشمس ناطحات سحاب من حديد وزجاج؛ هذا ما أسميه مهزأة: معظم نقاد الغرب يقومون بما يقوم به هذا المهندس المعماري.

الاستغراب: هل سيأتي على العالم العربي ذلك اليوم الذي يتمحور فيه النقاش بين نخبه حول ضرورة العثور على منطقة معرفية وسطى تنهي حالة الفصام التفكيري التي طال أمدها في مجتمعاتنا؟...مرجع سؤالي جدل يأخذ مداه راهناً في الغرب حول ما يسمونه عالم ما بعد العلمانية. من سمات هذا العالم الافتراضي أنه لا يعني إزالة العلمانية مثلما لا يعني الاستمرار في استبعاد الدين من المجال العام، وإنما في التوليف بين الأمرين.. كيف تعلّق؟

موسى وهبه: لستُ ضارب ودع لأتوقّع ماذا سيحصل في العالم العربي أو العالم الهندي. وأحسب أنّ أيّ تغيير أو انتقال جدّي من حال إلى حال رهن بتغيير طريقة التفكير أي بالفلسفة التي يبادرها فيلسوف ما بلغة العالم المطلوب الانتقال فيه من حال إلى حال، فيلسوف يأتي لا أحد يعرف كيف ولا متى.

وبانتظار ذلك، فإنّ ما أودّ التركيز عليه هو أنّ المجتمعات في هذين العالمين مجتمعات متنوّعة عرقيّاً وطائفيّاً، وأيّ نسيان لذلك الأمر يوصل إلى الاستبداد مثلما يوصل إليه إهمال مشاعر المواطنين وعلاقتهم بالمقدّس. مؤخّراً، يجري الكلام على الدولة المدنية

كبديل من الدولة العلمانية، فيا حبّذا لو كان ذلك ممكناً بدلاً مما هو قائم، لكن ما تزال فكرة الدولة المدنية ضبابيّة، وبحاجة إلى تفصيل خصوصاً موقفها من التنوّع العرقي والطائفي ومن علاقة المواطنين بالمقدّس، وبكلمة موقفها من شرعة حقوق الإنسان والمواطن.

إن شرعة حقوق الإنسان والمواطن التي أقرّتها الأمم المتحدة إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية هي الخطّ الأحمر الذي أرتضيه في السياسة، وأرفض تخطّيه تحت أيّ ذريعة. ولا يضير ذلك أنّ بعض القوى العالمية طالما ارتكبت، باسم الدفاع عن هذه الشرعة، معاصي سياسية مُدانة ومًستهجَنة، مثلما لا يضير الإيمان الديني أن ترتكب قوى التكفير والإرهاب اليوم معاصي دينية مُدانة ومًستهجَنة باسم الدفاع عن الدين.

الكوجيتو المنشود

الاستغراب: من سؤالك الذي تطرحه على نفسك في غير مناسبة وموضع: أي ميتافيزيقا لهذا العصر؟ يبدو لنا وكأنك تريد موضعة الميتافيزيقا على نشأة أخرى.. ما الميتافيزيقا التي تستجيب برأيك لأسئلة النهائيات في مستهل القرن الحادي والعشرين، وما طبيعتها؟..

موسى وهبه: أودّ بداية أن أوضح أن ما أسميه ميتافيزيقا هو مجموع الآراء والفروض والمزاعم المتعلّقة بما يتخطى التجربة (بما وراء الطبيعة). وعليه، ثمة ميتافيزيقا معلنة عند معظم الفلاسفة وهي تلك التي جرى نقدها من قبل المعادين المعلنين لها، وثمة ميتافيزيقا مضمرة أو غير واعية عند جميع الفلاسفة بلا استثناء، مثلما ورثنا عن اليونان: ـ لا يدرك الشبيه إلا الشبيه؛ ـ كلّ ما يبدأ ينتهي الخ... أو ما تبني عليه الأمپيرية: ـ العقل صفحة بيضاء؛ الثقة بالقوانين العامّة مجرّد تعوّد ذهني الخ... أو مضمر هيغل: ـ ليس هناك سوى المثال والطبيعة مجرد تمظهر له والتاريخ مجرى هذا التمظهر الخ... أو معلن هايدغر نفسه: ـ الكون ينكشف وينحجب؛ ـ اللغة بيت الكون، في ملجإ البيت يكنّ الإنسان الخ...

لا مفرّ إذن للعقل المفكّر من الميتافيزيقا،: من طرح فروض تتخطى حدود التجربة وتشكل خلفية يستند إليها في إدامة النظر، واتساق العمل، وتهذيب الذوق، وأخيراً في إعطاء معنى للسعي البشري.

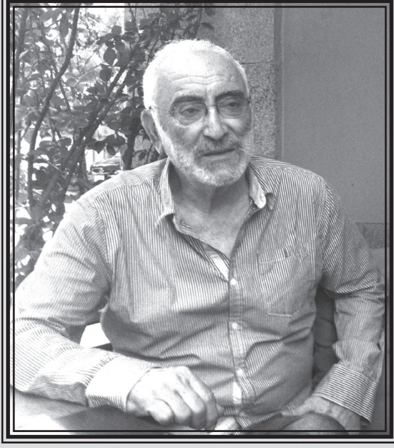
الاستغراب: اسمح لنا بهذا السؤال الأخير: لو كنت تبحث عن «كوجيتو» ينظّم مسعاك إلى القول الفلسفي بالعربية، ووجدته، فما هي ملامحه بعد كل المجهودات التي بذلتها، وإلى أي حد سيسهم مثل هذا «الكوجيتو» في تحويل فَرَضية «إمكان القول الفلسفي العربي» إلى فعل سارٍ في الزمان والمكان العربيين؟

موسى وهبه: لست في وارد البحث عن «كوجيتو» ما. وما لديّ الآن لا يرقى إلى مستوى السستام بل يتلخص في مزعمين:

أنطولوجيّاً، أزعم أن بنية الكائن هي المثنى بدءًا من الكائن البشري (بعينين ومنخرين ورئتين الخ...) وصولاً إلى كلّ كائن قائم بما فيه كائن الفيزياء الكوانتية.

أبيستميًّا، أزعم أن جهلنا يتزايد بتزايد علمنا، حيث أن ما يُعلم لا يتناهى، وحيث أنّ الجهل يشبه الظلمة المحيطة بدائرة نور العلم.

الاستغراب: جزيل الامتنان.



موسى وهبه

من سيرته الذاتية

الشهادة: دكتوراه الدولة في الآداب، السوربون 1974 بدرجة مشرّف جدّاً.

اللقب الجامعي: أستاذ في الفلسفة.

الخبرة التدريسية: 38 عاماً من التدريس الجامعي والإشراف على رسائل جامعية.

مجال التدريس والبحث: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفلسفة العامة.

ـ له عشرات المؤلفات والأبحاث والمحاضرات والتعليقات الفلسفية.

ـ أبحاثه المنشورة تتوزع على محاور خمسة:

1ـ في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

2ـ في الحاجة إلى ميتافيزيقا لعصرنا.

3ـ في نقد الحاجة إلى السياسة.

4ـ البعد الفلسفي بالعربي اليوم.

5ـ مجموعة نثرية في الحبّ والحياة والترحال وسكنى المدينة والأدب الفلسفي.

ترجم بخاصة: نقد العقل المحض لكانط، ومبحث في الفاهمة البشرية لـ هيوم، ومباحث منطقية لـ هوسرل. وترجم بالاشتراك: الدين والدولة عند ابن خلدون لـ جورج لابيكا، وما وراء الخير والشرّ، تباشير فلسفة للمستقبل لـ نيتشه. وترجمة لم تنشر بعد: الجملة واللاتناهي، لـ ليفيناس.

ـ شارك في مؤتمرات فلسفية عدة في لبنان وتونس والكويت واسطنبول وبغداد والجزائر.

ـ من مؤسسي "الهيئة العربية لحقوق الإنسان" (1983).

ـ أسّس ورأس تحرير "نهار الكتب".

ـ من مؤسسي "اللقاء الفلسفي" ومجلّة "فلسفة".

محورا تفكيره الفلسفي:

ـ إمكان التفلسف بالعربية اليوم.

ـ أيّ ميتافيزيقا لهذا العصر؟

الملف

من الإنسان السيّد إلى الإنسان الراعي

معاثر الانقلاب الأنطولوجيّ في فكر مارتن هايدغر

مشير باسيل عون[*]

يدخل البروفسور مشير باسيل عون عالم هايدغر وهو على يقين من أنه يمضي في اللجّة. لذا سنرى كيف يطوي هذا البحث انهماماً مخصوصاً في فضاء نشاطه الفلسفي. إذ لا شيء عنده في عالم الأفكار ينجو من المساءلة، فهو حتى حين يعتني بهايدغر قارئاً ومتحرّياً لفكره، يروح يبسط كل ما لديه عنه على أرض الاستجواب.

البحث التالي استقراء لمنزلة الإنسان في أسفار هايدغر، وفيه اقتراب من المطارح الأبعد غوراً في شخصيته كفيلسوف وإنسان في الآن عينه.

المحرر

"Die Frage nach dem Menschen ist keine anthropologische، sondern eine geschichtlich meta-physische"[**].

1. المدخل المنهجيّ: الانعطاف من الإنسان إلى الكينونة

لا يستطيع المرء أن يدرك مقاصد الفكر الذي أنشأه الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر (1976-1889) ما لم ينظر نظرًا صبورًا في التحوّل الذي طرأ على مسيرته الفلسفيّة وإنتاجه الممتدّ على ستّة عقود من الزمن. فالبحث عن مقام الإنسان في العمارة الفكريّة التي شيّدها هايدغر يستوجب الإلمام بطبيعة المنعطف أو المنعرج الذي اجتاز به حين قرّر الانتقال من التأمّل في بنية الاختبار الوجوديّ

*- مفكّر وأستاذ الفلسفة الألمانيّة في الجامعة اللبنانية.

**- الشاهد الألمانيّ الافتتاحيّ مُستلٌّ من كتاب هايدغر (مدخل إلى الميتافيزيقا، الأعمال الكاملة، الجزء 40، فرانكفورت، كلوسترمان، 1983، ص 149): «ليس السؤال عن الإنسان سؤالًا أنتروبولوجيًّا، بل سؤالٌ ميتافيزيقيٌّ ملازمٌ لتاريخانيّة الكينونة».

Heidegger، Einführung in die Metaphysik، GA 40، Frankfurt، Klostermann، 1983، S. 149.

الملازمة لانبساط الكائن الإنسانيّ الفرديّ إلى التأمّل في معنى الكينونة عينها[1]. من ثمّ، يجمع أهل الاختصاص على القول بأنّ هايدغر الأوّل يختلف عن هايدغر الثاني. فالأوّل بلغ نضجه في كتاب **الكينونة والزمان** الذي نشره في العام 1927، بينما الثاني تجلّت خصوصيّتُه في الكتابات المتأخّرة التي تلت أمليتَه الجامعيّة الشهيرة **في ماهيّة الحقيقة**.[2] وهي الأملية التي ألقاها في جامعة فرايبورغ الألمانيّة في فصل الشتاء 1931-1932. إيجازاً لطبيعة المنعطف، يمكن القول بأنّ هايدغر الأوّل كان يروم مساءلة الكينونة عن طريق استخراج بنية الاختبار الوجوديّ التي تنشئ هويّة الكائن الإنسانيّ، فيما هايدغر الثاني طفق يستفسر الكينونة عن سرِّها من دون الاستناد إلى اختبارات الإنسان الوجوديّة. فالسؤال عن معنى الكينونة هو السؤال الأوّل والأخير في مسيرة هايدغر. غير أنّ السبيل إليه يختلف من مرحلة إلى مرحلة.

في المرحلة الأولى ظنّ هايدغر أنّ تحليل الكائن الإنسانيّ الذي يحمل فيه همّ مساءلة الكينونة يمكنه أن يمهّد الطريق للبلوغ إلى استجلاء معنى الكينونة[3]. فأخذ يتبينّ السمات الأساسيّة التي يتّسم بها هذا الكائن الإنسانيّ الذي طفق يطلق عليه اسم الدازاين[4]. من هذه السمات الأساسيّة اقتران الإنسان بالعالم. فالإنسان كائنٌ-في-العالم[5]، منسلكٌ في عالميّة العالم، يختبر كينونته

---

[1]- يعسر الإجماع على تعريب واحد للاصطلاحات الألمانيّة الجريئة التي استحدثها هايدغر أو للدلالات المبتكرة التي أضافها على الاصطلاحات الألمانيّة المألوفة في حقل التفكّر الفلسفيّ. لذلك رسمتُ لي منهاجًا توفيقيًّا سلميًّا منفتحًا منذ بدايات اعتنائي باستدخال هايدغر في فضاء القول الفلسفيّ العربيّ. وعزمتُ على النظر المتعاطف في جميع الاجتهادات الرصينة التي أخرجها أهلُ التخصّص. وإنّي أقدر هذه الاجتهادات حقّ قدرها، ولاسيّما تلك التي أنجزها كبار أساتذة الفلسفة. ولا بدّ لي من أخصّ بالذكر فتحي المسكينيّ الذي بذل جهدًا عظيمًا في تعريب كتاب الكينونة والزمان حتّى أخرج النصّ الألمانيّ في صياغة عربيّة تليق بعمق مضامينه. وثمّة معرّبون بارعون معاصرون آخرون من أمثال موسى وهبه ومحمّد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي وإسماعيل المصدق وأبو العيد دودو وسواهم. والمقصد من وراء هذا كلّه أن أعلن أنّ التعريب الذي أضطلع به في هذه الدراسة ليس تعريبًا مقفلاً. هو اجتهادٌ قابلٌ للنقاش لأنّ الترجمة، بحسب هايدغر، استضافةٌ للفكر في روح اللغة الأخرى. واللغة الأخرى هنا هي العربيّة التي تختزن روحُها فيضًا من القابليّات الدلاليّة.

[2]- راجع هايدغر، في ماهيّة الحقيقة، الأعمال الكاملة، الجزء 34، فرانكفورت، كلوسترمان، 1988.

Heidegger، Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet، Frankfurt، Klostermann، 1988.

[3]- في مقدّمة كتاب الكينونة والزمان يعكف هايدغر على النظر في ضرورة مسألة الكينونة وفي استجلاء بنيتها وأوّليّتها (راجع هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق د. فتحي المسكيني، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، 2012، ص 49-68).

Heidegger، Sein und Zeit، GA 2، Frankfurt، Klostermann، 1977، S. 3 - 20.

[4]- تنوّعت ضروبُ التعريب لنقل هذه الكلمة الألمانيّة السهلة والصعبة في الوقت عينه. فالدازاين (Dasein) مفردةٌ مشتقّةٌ من المعجم الألمانيّ الكلاسيكيّ. استخدمها كانط مرادفًا للكلمة اللاتينيّة (existentia). وهي تعني في أصلها وجود الشيء، يقابلها احتمالُ وجوده أو إمكانُه أو حتّى ضرورتُه المنطقيّة. وخلافًا لنطقها الأصليّ حيث النبرة توضع على الجزء الأوّل من الكلمة (Da)، يؤثر هايدغر أن ينطقها وقد وُضعت النبرةُ على الجزء الثاني (Sein). فالدازاين يعني أنّ الإنسان هو الموضع الذي فيه تنشأ الصلةُ العفويّة بينه وبين الأشياء. فالدازاين هو الإنسان، وهو انفتاح الإنسان على الأشياء. وبما أنّ الانفتاح على الأشياء هو ما يُنشئ إنسانيّة الإنسان، فإنّ الدازاين هو، بحسب هايدغر، الوصف الأنسب للهويّة الإنسانيّة. فالأشياء هي، في صلب حراكها، مقبلةٌ إقبالاً عفويًّا إلى الإنسان من غير أن يُخضعها الإنسان لعقله الحسّاب. ومن ثمّ، فإنّ الدازاين يغدو هو الوصف الذي يعاين في الإنسان موضع مساءلة الكينونة، وموضع اختبار تفتّحات الكينونة وإقبالها إلى الإنسان. ولشدّة ما يحتشد في هذه المفردة من مضامين عميقة المدلول، آثرتُ أن أنقلها في حلّتها الألمانيّة الأصليّة من غير تعريب.

[5]- راجع الفصل الثاني من القسم الأوّل (الجزء الأوّل) من كتاب الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 129-145.

Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، S. 71 - 84.

بالاستناد إلى ما ينطوي عليه انسلاكُه في العالم. من السمات أيضًا انسلاكه في الزمان بما يختبره من اتّصال بالماضي وبالحاضر وبالمستقبل. وفي جميع هذه المكوِّنات الزمنيّة، يدرك الإنسانُ ذاتَه في حالة الهمّ أو الانهمام أو العناية[1]. فهو كائنٌ مهمومٌ أو معنيٌّ بمآلات اختباراته الوجوديّة. وفي أقصى هذه الاختبارات انفطارُ كيانه على الموت. فالإنسان هو الكائن المعقودُ كيانُه على الموت. أمام استحقاق الموت يدرك الإنسانُ أصالة كيانه في أعظم قدر من الجلاء الخلاصيّ. أمام استحقاق الموت المقبل يستوعب الإنسانُ جوهر وجوده ومعطوبيّته في الوقت عينه[2]. فإذا به كائنٌ مقذوفٌ إلى المنفرجات المشرَّعة أمامه. ومن ثمّ، لا يقوى الإنسان على الانتقال من الوجود المزيَّف الموارب إلى الوجود الحقيقيّ الأصيل إلّا حين يضطلع بمائتيّته. حين يختبر الإنسان هذه المائتيّة يستبق الفوزَ بكلّيّته الكيانيّة لأنّ الموت هو الإمكان الأقصى للإنسان. وهو الإمكان الأخصّ الذي لا يختبره إلّا الفردُ في فرادة كيانه، أي كلُّ فرد على حدة. استباق الموت في الزمان ينطوي على اختبار إمكان الوجود في لاإمكانه المطلق، أي في مائتيّته. وحين يختبر الإنسان إمكان موته الخاصّ، يستوي على وجود أصيل، أي ينتقل من حالة اللاأصالة إلى حالة الأصالة. بمقتضى هذا الانتقال، يصبح من الممكن اختبار معنى الكينونة الناشب في صميم وجوده التاريخيّ. فإذا بها كينونةٌ مقترنةٌ بالانهمام الأقصى واستباق الموت، وكلاهما لا يتحقّق إلّا في تضاعيف الزمان[3]. وعليه، يضحي الزمان هو الأفق الذي يتجلّى فيه معنى الكينونة التي يختبرها الإنسان موضعًا من مواضع تجلّي الكينونة في ذاتها[4].

في المرحلة الثانية، أدرك هايدغر أنّ تجلّي الكينونة في ذاتها لا يقترن ضرورةً باختبار الإنسان

[1]- راجع الفصل السادس من القسم الأوّل (الجزء الأوّل) من كتاب الكينونة والزمان («في كينونة الدازاين بما هي عناية»)، مرجع مذكور، ص 361-376. Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، S. 254 - 261

[2]- راجع الفصل الأوّل من القسم الثاني (الجزء الأوّل) من كتاب الكينونة والزمان («في الكينونة الكلّيّة الممكنة للدازاين والكينونة نحو الموت»)، مرجع مذكور، ص 429- 475. Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، S. 314 - 354

[3]- مائتيّة الإنسان (الإنسان-من-أجل-الموت) هي التي تجعل الزمان ممكنًا. راجع:
M. Haar، Heidegger et l'essence de l'homme، Grenoble، Jérôme Millon، 1990، p. 28.

[4]- في القسم الأخير المنجز من كتاب الكينونة والزمان يسأل هايدغر عن مغزى الاجتهاد التحليليّ لبنية الاختبار الوجوديّ، وهو الاجتهاد الذي أفضى إلى استطلاع الزمان كأفق الفهم الأنسب للكينونة: «هل ثمّة سبيل ينطلق من الزمان الأصليّ ويُفضي إلى معنى الكينونة ؟ هل يتجلّى الزمان هو بعينه كأفق الكينونة؟» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، بتصرّف، ص 740). وكان هايدغر في أمليته الجامعيّة التي ألقاها في فصل صيف 1927 في جامعة ماربورغ قد أشار إلى مخاطر هذا التحليل الذي يمكنه أن يحوّل الكينونة إلى غرض من أغراض البحث العقليّ المحض: «يُظهر تاريخ الفلسفة أنّ كلّ تأويل أنطولوجيّ، حين يتعلّق الأمر بالأفق الذي يلازمه في صميمه ملازمةً ضروريّة وبضمانته، هو يشبه التلمّس **(Herumtappen)** أكثر ممّا يشبه المساءلة المنهجيّة المطابقة. إنّ الفعل الأساسيّ لبناء الأنطولوجيا، أي لبناء الفلسفة، أو وضعنة **(Vergegenständlichung)** الكينونة، أي إنّ استشراف **(Entwurf)** الكينونة في أفق قابليّتها للفهم، إنّ هذا الفعل بعينه يسبق فيخضع للتشكيك، ويظلّ على الدوام عرضةً لخطر الانقلاب لأنّ وضعنة الكينونة هذه تتحوّل بالضرورة في اتّجاه استشرافيّ **(Entwurfsrichtung)** يخالف المسلك اليوميّ بإزاء الكائن. ينجم عن ذلك أنّ استشراف الكينونة يصبح بالضرورة شيئًا أنطيقيًّا، أو إنّه يذهب في اتّجاه التفكّر والتصوّر والنفس والروح والذات (...)» (هايدغر، المشاكل الأساسيّة في الفنومِنولوجيا، الأعمال الكاملة، الجزء 24، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989، ص 459).
Heidegger، Die Grundprobleme der Phänomenologie، GA 24، Frankfurt، Klostermann، 1989، S. 459.

لمائتيّته. فأخذ يحرّر الكينونة من كلّ مقولات الاختبار الوجوديّ، ويضعها في موضع المشيئة الحرّة التي تمُلي على التاريخ أحكامَها وقراراتها. فالكينونة، ولئن ارتبطت بالإنسان، ليست خاضعة لاختباراته. هي حالةٌ من الانكشاف والانحجاب الحرّ يستدلّ عليها الإنسان حين يتأمّل في المعاني الأصليّة التي تختزنها مقولةُ الحقيقة (aletheia) في مؤدّاها الإغريقيّ الأصليّ (إماطة اللثام أو كشف الحجاب). فإذا كانت الحقيقة كشفًا للحجاب، فإنّ إمكان إسدال الحجاب يظلّ ملازمًا لها. وما من موضع أشدّ أمانةً لتلازم الكشف والإسدال في صميم الحقيقة، حقيقة الكينونة وحقيقة الكائنات، من اللغة التي تستجمع فيها كلَّ طاقات الإفصاح والإضمار، والإقبال والإدبار، والتعرية والتورية[1]. لذلك اعتبر هايدغر اللغة مسكنًا للكينونة، فيه تقطن وبه تحتمي من ادّعاءات العقل الميتافيزيقيّ الحسّاب. وذهب أيضًا، في هذه المرحلة الثانية، إلى ترسيخ استقلال الكينونة في حركة انكشافها وانحجابها، فجعل لها تاريخًا خاصًّا بها يسمو على التاريخ الحدَثيّ المباشر. فإذا بالميتافيزيقا تنقلب تاريخًا لنسيان الكينونة، وإذا بالكينونة تروم أن تتجاوز الميتافيزيقا حتّى تغدو مشيئتُها الذاتيّة هي التي تحرّك التاريخ الحدَثيّ وتبلغ به إلى أقصى إمكاناته.

2. هايدغر الأوّل: الإنسان صاحب المبادرة واستحضار الكينونة

أراد إذًا هايدغر، في المرحلة الأولى، أن يستنطق الإنسان عن اختباره الوجوديّ للكينونة التي تستوطنه في هيئة الهمّ والعناية. فأنشأ كتابه الأوّل (الكينونة والزمان) مبحثًا في الأنطولوجيا، وهو علم الكائن، كما كان يعرّفه اليونان وكما نقلته العرب عنهم. المسألة الأساسيّة إذًا في هذا الكتاب هي مسألة الكينونة. وبما أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي ينفرد عن غيره من الكائنات بانعقاد كيانه على إمكان مساءلة الكينونة، فإنّ أجدر السبُل للخوض في مبحث الكينونة (الأنطولوجيا) هو التحرّي عن الاختبارات الوجوديّة البنيويّة[2] التي بها يتحقّق مثلُ هذا الإمكان من المساءلة. في

[1]- لا بدّ، في مستهلّ هذا البحث، من الإشارة إلى أنّ لغة هايدغر الألمانيّة عسيرةٌ حتّى على الألمان أنفسهم. لذلك حاولت قدر المستطاع أن أستخرج مضامين التحاليل التي أتى بها هايدغر في لغة عربيّة تروم أن تكون الأقرب إلى أذهان القارئ العربيّ. فاجتهدت في تعريب يصون معنى النصّ الهايدغريّ، ويراعي مقتضيات الإبلاغ السليم في اللغة العربيّة. أمّا تعريب كتاب الكينونة والزمان، فينطوي على جهدٍ عظيم في نقل التراكيب اللغويّة الصعبة التي صاغها هايدغر. لذلك أتت الترجمة العربيّة مقيّدةً بعسر الإنشاء الألمانيّ الأصليّ. فلا عجب، من ثمّ، أن يعاين القارئ الفارق بين النصّ التحليليّ الاستفساريّ النقديّ الذي أنشئه في فكر هايدغر ونصّ هايدغر الأصليّ.

[2]- أتحدّث عن تحليل البنية الاختباريّة في الإقبال الوجوديّ إلى العالم لأنّ هايدغر لم يعالج الاختبارات الوجوديّة التي تنتاب الإنسان على نحو ما يعالجها أهلُ المذهب الوجوديّ، بل كان يروم استخراج البنى الأصليّة الثابتة التي تجعل أيّ اختبار وجوديّ ممكنًا. لذلك ابتدع هايدغر صفةً جديدةً يصف بها معالجته للبنية الاختباريّة الوجوديّة (existenzial)، وميّزها من الصفة المألوفة التي يستخدمها أهلُ المذهب الوجوديّ (existenziell). يقترح فتحي المسكيني تعريب الأولى بوجودانيّ، فيما الثانية تُعرَّب، كما هو معروف، بالوجوديّ. فالمائتيّة هي بنية وجودانيّة، فيما الخوف من الموت هو اختبارٌ وجوديٌّ. والانخراط في العالم هو بنيةٌ وجودانيّة، فيما الشعور بالانتماء أو بالانفتاح أو بالعزلة هو اختبارٌ وجوديٌّ. والمعيّة هي بنيةٌ وجودانيّة، فيما التصاحب والتفاهم أو التباعد والتباين اختباراتٌ وجوديّة.

هذا السياق، يجزم هايدغر بأنّ مساءلة الكينونة هي التي تنشئ كيان الإنسان. والإنسان يكتسب من هذه المساءلة إدراكًا للكينونة ينبغي للفكر أن يستجلي طبيعته ويتحرّى عن مضامينه. ذلك أنّ هذا الإدراك هو الذي يساعد الكينونة على الانكشاف والإفصاح عن قوامها.

كان هايدغر يسعى إذًا في كتاب الكينونة والزمان إلى تحليل البنية الأنطولوجيّة التي يحملها الإنسان في ذاته بما هو كائنُ مساءلة الكينونة وكائنُ مساءلة الكائنات كلّها. فالمهمّة الأولى ينبغي أن تتحرّى عن الاختبارات الأصليّة التي يكتسبها الإنسان في علاقته بالعالم وبالأشياء وبالكائنات وبالكينونة. لا بدّ من هذا التحليل الوجوديّ البنيويّ كسبيل إلى النظر في الكينونة عينها (الأنطولوجيا). في بناء هذا التحليل يؤثر هايدغر استخدام عبارة الدازاين للدلالة على الاختبار البنيويّ الوجوديّ الذي يربط الإنسان بالكينونة. فالدازاين كائنٌ ينطوي كيانُه على فهم أصليّ للكينونة[1]. وحين ينظر المرء في مضامين هذا الفهم، يتبيّن له، بحسب هايدغر، أنّ ثمّة بنيةً اختباريّة أصليّة تجعل هذا الفهم ممكنًا. هي بنيةٌ مثلّثة الأضلاع تجد وحدتها في اختبار الهمّ الكيانيّ الأصليّ.

الضلع الأوّل في هذه البنية: هو حالة الانقذاف أو المقذوفيّة[2] (Geworfenheit) التي يختبرها الإنسان بارتمائه في مصطرع الوجود. معنى هذه الحالة أنّ الإنسان لا يني يجد نفسه ملقًى في الوجود، لم يسبقه إلى هذا الارتماء أيُّ حالة قبليّة تأسيسيّة. فالإنسان هو توًّا في الوجود، من دون استئذان أو استشارة أو قرار. هو في حكم المعثوريّة الذاتيّة (Befindlichkeit)، يلفي نفسه معثورًا عليه باستمرار، في مواجهة جميع الكائنات قاطبةً. إنّه شعور الانوجاد الدائم غير المسبوق بوجود آخر أو بإرادة متواطئة. لا عجب، من ثمّ، أن تضحي المقذوفيّة والمعثوريّة كلتاهما في أساس كلّ اختبار وجوديّ وفي أساس كلّ اتّصال بالكائنات وبالأشياء. وهما أيضًا ينشئان التربة التي ينغرس فيها ما ينطوي عليه الماضي من بُعد زمنيّ.

الضلع الثاني في هذه البنية: هو الخروج من الذات إلى الوجود (Existenz). وجود الدازاين

[1]ـ «إنّ الدازاين هو كائنٌ ليس فقط يعرض لنا من ضمن كائنات أخرى، بل هو على الأرجح متميّزٌ من ناحية أنطيقيّة بأنّ الأمر عند هذا الكائن إنمّا يتعلّق في كينونته بـ هذه الكينونة ذاتها. ومن ثمّ، فإنّه يدخل في هيئة كينونة الدازاين أنّه في كينونته إنمّا له علاقة كينونة بهذه الكينونة. يعني ذلك في المقابل أنّ الدازاين يفهم نفسه من أيّ طريق وبأيّ عبارة اتّفق ضمن كينونته. إنّ هذا الكائن يختصّ بأنّه مع كينونته ومن خلالها تكون هذه الكينونة مفتوحةً له هو ذاته. إنّ فهم الكينونة هو ذاته تعينٌ كينونة خاصّ بالدازاين. وإنّ التميّز الأنطيقيّ للدازاين إنمّا يكمن في أنّه يكون على نحو أنطولوجيّ» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 63). أشير هنا إلى أنّ فتحي المسكيني يفضّل رسم الدازاين من دون حرف الألف الثانية. والحال أنّ الألف الثانية ضروريّة لأنّها تراعي نبرة التلفّظ في الكلمة الألمانيّة.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 16.

[2]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 336-344.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 233- 239.

هو خروج من الذات إلى العالم، وانتصاب الذات على الدوام في ما هو مقبلٌ عليها، أي إقامتها في منفسح الإمكانات المشرَّعة أمامها (ek-sistere). ليس الوجود إذًا قوقعةً في الذات وانطواءً على المنجز منها وفيها. إنّه انبثاقٌ للذات الإنسانيّة وتفتّحٌ لإمكاناتها الخصبة التي لا يحدّها إلاّ الموت. أمّا الكيفيّتان اللتان يتحقّق بهما هذا الخروج إلى العالم فهما الفهم والاستشراف. الفهم[1] (Verstehen) هو السمة الأساسيّة لوجود الدازاين الذي يخرج إلى العالم في هيئة الكائن الفاهم، أي المكتسب لصورٍ من الإدراك تؤهّله للتواصل مع أشياء العالم وكائناته. غير أنّ بنية الفهم لا تضمن الإصابة في إدراك حقيقة الأشياء والكائنات لأنّ الفهم الصحيح هو الذي يُصغي إلى ما تُفصح عنه الأشياء من إشارات الدلالة على طبائعها الخاصّة وسماتها الذاتيّة. أمّا الفهم الخاطئ، فهو الذي يقهر الأشياء والكائنات ويُلبسها ما لا طاقة بها عليه. ولا يتحقّق الفهم الصحيح إلاّ حين ينعقد في استشراف[2] (Entwurf) منفتح على حقيقة الأشياء والكائنات. فالاستشراف يحمل إليها كلّها وعود الإمكان الناشبة في صميم كينونتها. والاستشراف الحقّ هو الذي يكفّ عن حصر الأشياء والكائنات في ضمّة مغلقة من الإمكانات[3]. من ثمّ، كان الوجود، بما هو خروجٌ من الذات وانبراءٌ واستيطانٌ في المقبل من الإمكانات، هو المنبع الذي منه يصدر المستقبل في بُعده الزمنيّ. وما المستقبل سوى الإقبال إلى الإمكانات الوجوديّة اللامحدودة.

أمّا الضلع الثالث في هذه البنية: فهي المعيّة[4] أو استواء كينونة الإنسان في مصاحبة الآخرين. فالمعيّة هي أيضًا مُنشئةٌ لكينونة الإنسان لأنّها تضعه في محضر الآخرين الحتميّ، يستدعونه ويستثيرون فيه رغبة الإتيان بهم إليه حتّى تنكشف له فيهم قدرتُه على الخروج من ذاته وتجاوزها. ذلك أنّ الإنسان لا يحيا في انطواء الأنا المنغلقة، بل في انفتاح الذات الراغبة في التواصل. والمعيّة الصحيحة هي التي تضع كلَّ ذات في مواجهة حقيقتها الباطنة حتّى تستخرج منها إمكانات بلوغها إلى أقصى تحقّقاتها المقبلة.

---

[1]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 280-290.

Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، S. 190- 197.

[2]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 464-475.

Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، S. 345- 354.

[3]ـ «إنّ الدازاين هو بعدُ أبدًا في كينونته متقدّم على نفسه». إنّ الدازاين هو دائمًا بعدُ «في ما أبعد من ذاته»، ليس من حيث هو سلوك إزاء كائن آخر، هو ليس هو، بل من حيث هو كينونة نحو مستطاع الكينونة الذي يكونه هو ذاته. إنّ بنية الكينونة هذه التي في «يتعلّق الأمر بـ...» الجوهريّة نحن ندركها بوصفها الكينونة ـ المتقدّمة ـ على نفسها الخاصّة بالدازاين» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 362).
Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، **S. 254 - 255.**

[4]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 238-251.

Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، S157- 168.

لا ريب في أنّ الجامع المشترك بين هذه الأضلاع الثلاثة هو الهمّ أو العناية[1] (Sorge). الهمّ هذا (أو الانهمام) هو في صميم فعل الفهم الذي يهتدي إليه الإنسان في تناوله للكينونة. فالإنسان مقبلٌ إلى فهم الكائنات والكينونة على قدر ما يُعنَى بها، وبإقبالها إلى الحضور، وبانسلاكها في منفرج التفتّح (Offenheit)، وباستدعاءاتها المتواترة له. وجوده في العالم، هو الكائن-في-العالم، ينبسط على هيئة الفهم لأنّ العالم هو الذي يجعل الإنسان كائنًا في شبكة من الارتباطات والمشاريع والاستشرافات. العالم هو موضع تشابك جميع المعاني التي يختبرها الإنسان من جرّاء ارتباطه بالكائنات والأشياء والآخرين.

في العناية أو الهمّ يبلغ الإنسان إلى صميم كيانه، ولكن من غير أن يتماهى كيانُه هو وكيانات الكائنات والآخرين. فهو لا يبلغ هذا الصميم لا بانكفائه إلى ذاتيّته المنطوية، ولا بامتزاجه بكيان الآخرين. الصميم من الكيان الإنسانيّ هو الانفتاح على ذاته وعلى الكائنات وعلى الآخرين. بيد أنّ الانفتاح لا يستقيم إلّا في مجرى الزمان. لذلك اقترن اختبار الإنسان لذاته وللكائنات وللآخرين وللكينونة بالبُعد الزمنيّ الملازم للوجود[2]. فالدازاين، بما هو خروج الذات إلى العالم، يستلزم الانسلاك في مسرى الزمان المثلَّث المواقيت في مستقبله وماضيه وحاضره حيث الصدارة لما يأتي به المستقبلُ على الإنسان من إمكاناتٍ يستشرفها هو في تجاوزه لذاته. بذلك يظهر الزمان كالمحضن الأصليّ الذي يمكّن الإنسان من الانبساط في الوجود[3]. وهو انبساطٌ يتحقّق في حالتي العناية والفهم تحقّقًا يجعل كيان الإنسان كيانًا زمنيًّا على وجه الإطلاق. فالإنسان، بحسب هايدغر،

[1]- راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 361-370. «إنّ العناية، من حيث هي كلٌّ بنيويٌّ أصليٌّ، إنمّا تقع على نحو قبليّ-وجودانيّ «قبل» كلّ، وذلك يعني دائمًا بعدُ، في كلّ «مسلك» و«وضع» واقعانيّ للدازاين. بذلك فإنّ الظاهرة لا تعبّر بأيّ وجه عن أولويّة ما للسلوك «العمليّ» على النظريّ. (...) إنّ العناية هي دومًا، ولو كان ذلك على نحو من الحرمان، انشغالٌ ورعايةٌ. ففي الإرادة إنمّا تتمّ الإحاطة بكائن مفهوم، وذلك يعني مستشرف تلقاء الإمكان الذي يخصّه، بوصفه ما علينا الانشغال به أو بوصفه ما ينبغي أن نحمله بواسطة الرعاية إلى كينونته» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 365-367).

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 254- 261 (257- 258).

[2]- راجع الفصل الثالث من القسم الثاني (الجزء الأوّل) حيث يتناول هايدغر الزمانيّة من حيث هي المعنى الأنطولوجيّ للعناية (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 564-576).

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 428 - 438.

[3]- «من شأن الاستحضار، الذي يتوقّع ويحفظ، أن يفسرّ نفسه. وهذا بدوره ليس ممكنًا إلاّ من أجل أنّه – بما هو في ذات نفسه مفتوحٌ على نحو إكستاطيقيّ – منكشفٌ بعدُ في كلّ مرّة بالنسبة إلى ذات وقابلٌ للتمفصل في نطاق التفسير فهمًا وكلامًا. ومن أجل أنّ الزمانيّة هي قوامُ تنوّر الهناك وَجدًا-و-أفقًا، فهي في أصلها قابلةٌ بعدُ دومًا لأن تُفسّر في حضن الهناك ومن ثمّة أن تُعرف. وإنّ الاستحضار الذي يفسّر نفسه، بمعنى أنّ الأمر المفسَّر الذي يخاطَب في نطاق «الآن»، هو ما نسمّيه «الزمان». وليس ينمّ ذلك إلاّ عن هذا، أنّ الزمانيّة، إذ تتّسم بأنّها مفتوحة على نحو وَجديّ، هي لا تُعرَف في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر إلاّ ضمن هذا النمط من التفسير الذي يقوده الانشغال. وعلى ذلك فإنّ قابليّة الزمان لأن يُفهم ولأن يكون له سمةٌ يُعرَف بها «على نحو مباشر»، لا تحول دون أن تظلّ الزمانيّة الأصليّة بما هي كذلك، أو أيضًا أن يظلّ الأصلُ المتزمّن فيها الذي يصدر منه الزمان المعبرَّ عنه، شيئًا غيرَ معروف ولا مُتصوَّر» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 696).
Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 539.

يتزمّن، أي ينخرط في مسرى الزمان على قدر ما ينهمّ بالكائنات ويُعنى بها، وعلى قدر ما يخرج من ذاته وينفتح على طاقات ذاته واستدعاءات الكائنات له.

من المسائل التي يعالجها هايدغر أيضًا في كتاب الكينونة والزمان انتقال الكائن الإنسانيّ من حالة اللاأصالة إلى حالة الأصالة. فالإنسان، بحسب هايدغر، تتنازعه حالتان متعارضتان. الحالة الأولى هي الانغماس في مَغموريّات الناس (das Man) ومَهموميّاتهم، والانصراف عن تطلّب الحدّ الأقصى من الخصوصيّة اللصيقة بكيانه، فيما الحالة الثانية هي حالة الاعتماد على الذات، والركون إليها في خاصّيّة اختباراتها الأساسيّة، والاعتزام[1] (Entschlossenheit) على مجابهة استحقاقات الكيان الذاتيّ، وفي أقصى إمكاناتها الخاصّة ينتصب الموتُ مستحثًّا الإنسان على الاضطلاع بمسؤوليّة وجوده واستثمار طاقاته المرتسمة أمامه في آفاق مستقبله. في الحالة الأولى يستطيب الإنسانُ الاستئناس بما يألفه الناسُ من أفكار وأقوال وأفعال يضرب على منوالها ويحتذي حذوها، وفي يقينه أنّه يُعفي نفسه من مسؤوليّة المجابهة الذاتيّة لتحدّيات الوجود. هو إذًا في وضع التنكّر لخاصّيّته الذاتيّة والتهرّب من استحقاق المائتيّة الملازمة لكيانه. أمّا في الحالة الثانية، فإنّه يُعرض عمّا يفعله سائر الناس المغمورين (das Man)، ويقرّر أن ينحت وجوده الخاصّ نحتًا ذاتيًّا، أي أن يحيا بمقتضى ما تُمليه عليه إمكاناتُه الخاصّة. وليس ثمّة من سبيل للبلوغ إلى مثل هذا القرار الوجوديّ إلّا بقبول صريح ورضيّ لمائتيّته التي تعيّن له أقصى ما ينعقد عليه كيانُه من إمكانات وترسم فيها حدودها الفاصلة[2]. هو الكائن المقبل إلى الموت (Sein zum Tode) لا يني يخطو خطوات الأصالة بانتقاله من المغموريّة الشائعة العموميّة إلى الاعتزام الذاتيّ الجريء. وحده القلق الوجوديّ العميق (Angst) الذي يتجاوز الخوف يمكّن الإنسان من هذا الانتقال[3] لأنّه قلق الإنسان من جرّاء انتصابه أمام رهبة العدم. ذلك أنّ العدم يُشعر الإنسانَ بأنّ الكائنات برمّتها عرضةٌ للتلاشي والزوال في أيّ لحظة من لحظات الوجود وعند أيّ منعطف من منعطفاته. غير أنّ هذه العدميّة

---

[1]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 535-543.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 404 - 411.

[2]ـ من شدّة التبحّر في معاني الموت، طفق هايدغر في بعض المواضع، وخصوصًا في محاضرته «الشيء» التي ألقاها في سنة 1950، يستبدل عبارة الدازاين بصفة الإنسان المائت.

J. Sallis،«La mortalité et l'imagination. Heidegger et le nom propre de l'homme»،Le Cahier du Collège international de philosophie،n° 8،octobre 1989،p. 55.

[3]ـ في إثر كتاب الكينونة والزمان أخذ هايدغر يخفّف من دلالات الانتقال من الأصالة إلى اللاأصالة. أنظر الأملية الجامعيّة التي ألقاها في جامعة ماربورغ وتناول فيها الأصول الميتافيزيقيّة في منطق لايبنيتس:

M. Heidegger،Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz،GA 26،Frankfurt،K lostermann،1990،S. 171 - 172.

اللصيقة بالكائنات تمتلك جانبًا شديد الخطورة والإفادة، عنيتُ به قدرتَها على جعل كلّ إنسان يفوز بالإدراك الأصوب للكائنات وللكينونة بما هي كينونة.

لا بدّ، في هذا السياق، من ذكر الزمان كموضع اختبار أساسيّ للإنسان في تطلّبه لذاتيّته وخاصّيّته وأصالته. فتحليل البنية الوجوديّة للإنسان في كتاب الكينونة والزمان يُظهر أنّ الإنسان يحيا في قلق الإقبال إلى ذاته وإلى الآخرين وإلى الكائنات والأشياء والأغراض. وليس لهذا الإقبال من موضع سوى الزمان ينبسط فيه. فالإقبال هو حركةٌ تستوجب الزمان كمحضن لها. ولذلك اقترن معنى كينونة الإنسان وكينونة الكائنات وكينونة الأشياء باختبار الانبساط الثلاثيّ الأبعاد للزمان في فتوحات الإنسان الوجوديّة الأصليّة: «كانت مهمّة الاعتبارات التي سقناها إلى الآن هي أن نؤوّل الجملة الأصليّة (das ursprüngliche Ganze) للدازاين الواقعانيّ، تأويلاً أنطولوجيًّا-وجودانيًّا انطلاقًا من أساسه، وذلك بالنظر إلى إمكانات الوجود (Existierens) الأصيل وغير الأصيل. وقد تجلّت الزمانيّة بوصفها هذا الأساس ومن ثمّ بوصفها معنى الكينونة الذي للعناية. ولهذا فإنّ ما كانت هيّأته التحليليّة الوجودانيّة التمهيديّة للدازاين قبل فسح المجال أمام الزمانيّة، هو منذ الآن مستعادٌ في صلب البنية الأصليّة لجملة الكينونة (Seinsganzheit) التي للدازاين. ومن إمكانات تزمّن الزمان الأصليّ، التي تمّ تحليلها، حصلت البنى التي كانت قبلُ «قد بُنيت» فحسب على التأسيس الذي من شأنها. ولكنّ الكشف عن هيئة كينونة الدازاين إنّما يبقى مع ذلك مجرّد طريق. فإنّ الغرض (Ziel) هو بلورة مسألة الكينونة بعامّة. وإنّ التحليليّة التي تتّخذ من الوجود موضوعًا لها، إنّما تحتاج أوّلاً، من جهتها، إلى النور الصادر من فكرة الكينونة (Idee des Seins) بعامّة التي تكون قد وُضِّحت قبلُ»[1]. من الواضح أنّ كلّ الجهد الذي بذله هايدغر في كتاب الكينونة والزمان إنمّا كان يرمي إلى استجلاء معنى الكينونة في سياق الاختبار الوجوديّ البنيويّ للزمان. ومع أنّ هايدغر أعرض عن هذا الطريق، فإنّ استخراج الزمان، وقد اختبره الإنسان في بنية الهمّ أو العناية، كمحضن أو كبُعد أو كأفق لفهم الكينونة يظلّ هو الأساس في التوسّعات التي أتت من بعد الانعطاف. فالإنسان، بما هو دازاين، لا يني ينبري إلى الكائنات في مجرى الزمان. والانبراء، بحسب هذا المدلول، خروج الذات إلى العالم. الدازاين هو كائن الخروج إلى ذاته وإلى الآخرين وإلى الكائنات بحيث ينقلب

[1]ـ هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 738. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النصّ المعرَّب يستخدم كلمة الكينونة ويُلصقها بالإنسان، كما لو أنّ لكلّ إنسان كينونته. والحال أنّ الكينونة، في نظر هايدغر، تتجاوز كيان الإنسان الفرديّ. لذلك آثرتُ استخدام عبارة «الكيان» كلّما اتّصل الأمر بالكائن الإنسانيّ وبالكائنات الأخرى، علّ هذا التمييز يساعد، في العربيّة، على إدراك مقام الفرادة الذي يضع هايدغر الكينونة فيه.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 575.

الوجود كلّه انبراءً أو خروجًا، أو قل وَجْدًا[1] للذات في ما هي مستنهضةٌ إليه من متنوَّع الاختبارات والتحسّسات والالتقاطات. ومن ثمّ، كان الإنسان كائنًا تاريخيًّا يجعل التاريخ ممكنًا من جرّاء فتوحات الكينونة التي ينطوي عليها كيانُه. وما الزمان سوى منفسح الحرّيّة الذي تنعم به الكائنات حين تختبر انبساط كيانها في التاريخ، أي حين تختبر تفتّحها وتحقّقها كمشاريع مقبلة إليها.

3. هايدغر الثاني: الكينونة صاحبة المبادرة في الانكشاف والانحجاب واستدعاء الإنسان

حقيقة الأمر، في هذا كلّه، أنّ هايدغر لم يتقصّد الاعتناء بتحليل البنية الاختباريّة للإنسان إلّا من أجل استجلاء معنى الكينونة. ولذلك لا يجوز على الإطلاق إسلاك هايدغر في سلك الوجوديّات الغربيّة المعاصرة، ولئن استلهمه غير فيلسوف من فلاسفة الوجوديّة المعاصرة. فالسؤال الأساسيّ الذي يحتلّ مقام الصدارة في جميع أعمال هايدغر وفي كلتا المرحلتين إنّما هو السؤال عن الكينونة بما هي كينونة. في المرحلة الأولى، ظنّ هايدغر أنّه يستطيع أن يستخرج هذا المعنى من النظر في مدلولات الاختبار الوجوديّ البنيويّ الذي يبسطه الكائن الذي يحمل في ذاته همَّ السؤال عن الكينونة، عنيتُ به الإنسان، بما هو كائن الانبراء أو الخروج أو الانفتاح، أي كائن استشراف إمكانات الوجود القصوى من معين المستقبلات الآتية عليه. غير أنّ ما خرج به هايدغر من كتاب الكينونة والزمان غير المكتمل لم يُقنعه الإقناع الكافي بالفوز المكين، إذ ظلّ في حيرة من أمره، يشعر، في موضع من المواضع، بأنّ الكينونة تتجاوز، بما لا يوصف، الفهم الوجوديّ الذي يكتسبه الإنسانُ من جرّاء إقباله الاستشرافيّ على إمكاناته القصوى في انسيابات الزمان المثلّثة الأضلاع. ومع أنّه ابتهج باستجلاء البُعد الزمانيّ الملازم لاختبارات الإنسان لكيانه ولكيان الآخرين وكيان الكائنات الأخرى، غير أنّه ما تجرّأ قطّ أن يحصر معنى الكينونة في سياق هذا الاستجلاء.

لذلك ما فتئ هايدغر يتوجّس هلعًا من مخاطر الإطباق الذاتيّ على معنى الكينونة. فالإنسان، على نحو ما أملته عليه الميتافيزيقا العقلانيّة الغربيّة الحسّابة، لم يتورّع عن الإمساك بالكينونة وإخضاعها وضبطها وتطويعها في قوالب الإدراك الذهنيّ التمثّليّ الذاتيّ. وبما أنّ هايدغر كان يميل ميلاً صريحًا إلى المذهب الفِنومِنولوجيّ، فإنّه كان شديد الحذر من جميع ضروب العقلانيّات

[1]ـ الوجْد تعبيرٌ مناسبٌ للكلمة اليونانيّة (ekstasis) يشير، في سياقه الصوفيّ، إلى انقطاع النفس عن ذاتها وخروجها إلى ملاقاة ربّها. فإذا غيّر المرء السياق الروحيّ الصوفيّ، تهيّأ له أن يستخدم الوجْد في قرائن التحليل الوجوديّ البنيويّ الذي ساقه هايدغر وانتهى به إلى معاينة بنية الخروج من الذات وإقامة الإنسان في مُنفسح الكينونة. فالإنسان هو الدازاين، أي الموضع الذي فيه تتجلّى الكينونة في حركة انكشافها وانحجابها. ومن ثمّ، يغدو الوجْد، وقد تجرّد من الإحالات الميتافيزيقيّة التي تفترض تفاعل النفس والروح والألوهة، يغدو حالة الخروج من الذات والسكنى في موضع استدعاءات الكينونة المتواترة.

الغربيّة[1]. فانتماؤه إلى الفِنومنولوجيا الهوسرّليّة، ولئن أجرى عليها بعض التعديل، كان يُملي عليه أن يصون كرامة الأشياء والكائنات والظواهر في ما تنطوي هي عليه من قوام ذاتيّ، وغنى أصيل، وقابليّات مستقلّة للتفتّح العفويّ. في ظنّه أنّ الميتافيزيقا الغربيّة أهملت الكينونة من بعد أن حوّلتها إلى كائن أسمى. فافترضت أنّ الكينونة هي الكائن الأشدّ قوامًا، والأكثف جوهرًا، والأرفع كرامةً، والأقدر على حمل الكائنات قاطبةً. وطفقت تطلق اسم الكينونة على المتّحد الأكثر استقطابًا للواقع والأرحب تضمّنًا له. فإذا بها تتغافل عن سمات الزمانيّة التي تتّسم بها الكينونة، ومنها التناثر والعوز والغياب والانحجاب والبؤس. الكينونة هي في نظر هايدغر رمز البؤس الأقصى لأنّها الأقلّ استثارةً للاعتناء وللرعاية، فيما الكائن الأسمى أو الكائن الأكمل أو الكائن الأقدر هو الذي يقوم في مقام الصدارة التاريخيّة.

أخذ هايدغر رويدًا رويدًا يبتعد عن التحليل الوجوديّ البنيويّ ويتناول مباشرةً السؤال الأنطولوجيّ الأبرز عن معنى الكينونة في ذاتها. وقد أعانه على هذا التحوّل التأمّلُ في مفهوم الحقيقة عند الإغريق الأوائل. فخلافًا لما استقرّ في العقول منذ أفلاطون وأرسطو في شأن تصوّر الحقيقة، يعتقد هايدغر أنّ مفكّري الزمن الإغريقيّ الأوّل الذين أتوا قبل سقراط التمعت في أبصارهم رؤى مبتكرة جريئة للكينونة وللإنسان. من هذه الرؤى أنّ الحقيقة هي تناوبُ الكشف والحجب، والظهور والاختفاء، والإقبال والإدبار. هي، بمقتضى أصلها اللغويّ اليونانيّ (aletheia)، تعاقب الإماطة والإسدال في اللثام. أمّا المفهوم الذي شيّعه أفلاطون وأرسطو، ومن بعدهما العقلانيّات الغربيّة، فإنّه يُبطل حركة التعاقب هذه، ويُقصي طور الانحجاب والاختفاء، ويُكره الأمور على الانكشاف الكلّيّ والتعرّي المؤذي، بحسب مقولة التطابق المفترض بين ما في الأذهان وما في الأعيان. ولا غرابة، من ثمّ، أن يُفضي هذا الإبطال إلى إقدام العقل التمثّليّ التطابقيّ على مطاردة الكائنات ومعانفتها ومقاهرتها حتّى تستكين وتستذلّ. والفرق شاسعٌ بين هناء الكائنات في ظلّ الحقيقة التي تصون لها حرّيّتها في الانحجاب، وشقاء الكائنات في خضمّ الحقيقة التي تتعقّبها حتّى في عقر حميميّتها[2].

حين أدرك هايدغر سموّ النظر الإغريقيّ الأوّل في معنى الحقيقة، ارتدّ عن ملاحقة الكينونة

---

[1]ـ يعتقد هايدغر أنّ الميتافيزيقا هي قدَر الغرب ومصيره. وهي الآن آخذةٌ في الهيمنة على الفكر الغربيّ حين تستأثر بضبط الكينونة في الكائنات. ولذلك عكف هايدغر على التأمّل في معاني تجاوزها (هايدغر، «تجاوز الميتافيزيقا»، محاضرات ومقالات، بفولّينغِن، نِسكه، 1990، ص 67-95).
Heidegger،Vorträge und Aufsätze،Pfullingen،Neske،1990،S. 6795-.

[2]ـ حين كان هايدغر يتأمّل في نشيد هِراقليطس، تبينّ له، في مقالته عن الحقيقة بحسب أصلها الإغريقيّ واستخدامها الهِراقليطيّ، أنّ الحقيقة هي انحجاب الأساسيّات عن نظَر الإنسان: «فلذلك إنّ تألّق المنارة هو أيضًا في ذاته الانحجاب وهو، بحسب هذا المَعنى، الأشدّ ظلمةً» (هايدغر، «الحقيقة»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 273-274).
"Darum ist das Scheinen der Lichtung in sich zugleich das Sichverhüllen und in diesem Sinne das Dunkelste" (Heidegger،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 273- 274).

بحسب مقولة التطابق، وطفق يتلمّس السبيل إليها في خفر عظيم ورهبة خاشعة. ويقينُه الوحيد أنّ حقيقة الكينونة التي يبحث عنها لن تتأتّى له إلّا بمقدار ما يصون هو لها حرّيّة الانكشاف والانحجاب: «إنّ الحجب يضمن للاعتلان ماهيّتَه. على قدر ما يضطلع الحجبُ إذًا بهذه الضمانة، يجب عليه أن يكون، في ماهيّته، على نحوٍ يؤهّله للحجب. فالانحجاب يضمن على قدر ما يحجب. كلاهما هما الأمر عينه، وهما لذلك قابلان للقول في الكلمة عينها»[1]. معنى هذا التفسير الذي أنشأه هايدغر في مأثورات هِراقليطس أنّ انحجاب الكينونة يضمن لها أن تنبسط في حقيقتها حين تصون الكائناتُ لها حرمتَها. كلا الانحجاب والاعتلان يطبعان كينونة الكائنات بطابع الاختلاف الجوهريّ. فالكينونة حين تنكشف، تهب الكائنات شيئًا من حقيقتها. ولكنّها حين تنحجب، تمنح الكائنات أيضًا شيئًا من حقيقتها. في كلتا الحالتَين تأتي الكائناتُ إلى حقيقتها، إمّا من موقع انكشاف الكينونة الجزئيّ فيها، وإمّا من موقع انحجاب الكينونة الجزئيّ فيها. فانكشاف الكينونة إظهارٌ لبُعد من أبعاد التحقّق المنجز في الكائنات، وانحجاب الكينونة إظهارٌ لبُعد من أبعاد الإمكان الرحب اللصيق بهذه الكائنات عينها.

من جرّاء هذا كلّه، انتهى هايدغر إلى النظر في الاختلاف الأنطولوجيّ الناشط بين الكينونة والكائنات. وفي ظنّه أنّ رسالة الفكر الإنسانيّ المعاصرة ينبغي لها أن تتدبّر معاني هذا الاختلاف. فكر الاختلاف هو الذي يعتمده هايدغر لينوب مناب ميتافيزيقا التمثّل والتطابق. معنى هذا الاختلاف أنّ الكينونة لا تنفصل عن الكائنات، وأنّ الكائنات لا تنفصل عن الكينونة. ومع ذلك، فإنّ الكينونة لا تستغرقها الكائناتُ، لا في تنوّعها الرحيب، ولا في انتشارها الكثيف، ولا في فراداتها المتمايزة. ثمّة اختلافٌ جوهريٌّ يجعل الكينونة هي الكينونة، ويجعل الكائنات هي الكائنات. فالكائنات تقوم في الكينونة، والكينونة تتجلّى في الكائنات. إلّا أنّ قيام الكائنات في الكينونة لا يجعل الكائنات، على رحابتها، موضع التجلّي الأكمل للكينونة. وتجلّي الكينونة في الكائنات لا يجعل الكينونة خاضعةً لسلطان الكائنات في وقوعيّتها أو واقعانيّتها التاريخيّة[2].

[1]ـ هايدغر، هِراقليطس. بداية الفكر الغربيّ. المنطق. مذهب هِراقليطس في اللوغوس، الأعمال الكاملة، الجزء 55، فرانكفورت، كلوسترمان، 1987، ص 138.

"Das Verbergen verbürgt dem Aufgehen sein Wesen. Indem dieses Sichverbergen also verbürgt،muß es so wesen،daß es verbirgt. Das Sichverbergen verbürgt،indem es verbirgt. Beides ist das Selbe und daher sagbar in dem selben Wort" (Heidegger،Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos،GA 55،Frankfurt،Klostermann،1987،S. 138).

[2]ـ يعتقد بعضُ المفسرّين أنّ اعتصام هايدغر بالاختلاف الأنطولوجيّ يساعده على كسر الطوق الجدليّ الذي أنشأته الأنظومة الهيغليّة في سعيها إلى صهر المتباينات كلّها في بوتقه الروح المطلق. راجع:

A. Renaut،«La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie. De Heidegger à Hegel»،Les Études philosophiques،n° 4،octobre-décembre 1977،p. 491.

للكينونة إذًا منفسحٌ من الحرّيّة يتيحه لها انعقادُ حقيقتها، في منطوقها الإغريقيّ الأصليّ (aletheia)، على تعاقب الانكشاف والانحجاب فيها. فالطبيعة تستطيب الانحجاب[1]، على حدّ ما كان يردّده أهل الإغريق الأوائل. ومن ثمّ، لا بدّ للإنسان، عند هذا المنعطف الخطير، من أن يحزم أمره ويستجلي مقامه من بين جميع الكائنات التي تستوطن الكون الرحيب. فهو، من بين جميع هذه الكائنات، الكائن الوسيط الذي يعاين ويتدبّر كيفيّات انسلاك الكائنات الأخرى في الكينونة. هو منسلكٌ في الكينونة على غرار انسلاك جميع الكائنات الأخرى فيها. بيد أنّ لانسلاكه كيفيّةً ينفرد بها، عنيت بها كيفيّة الوساطة والرعاية. لذلك وصفه هايدغر، في المرحلة الثانية، براعي الكينونة. والراعي، في المفهوم البدويّ، يصاحب القطيع في ترحاله، ويسهر على تحرّكه، ويصونه من المسالك المؤذية والانحدارات القاتلة.

لا غرابة أن ينصرف هايدغر، من بعد ذلك، إلى التبصّر في كيفيّات العلاقة الناشطة بين الكينونة والإنسان. فالكينونة تهب نفسَها في الإنسان كعطيّة منبثقة من قوامها الأصليّ الوهّاب. ذلك أنّ الكينونة هي، بحسب هايدغر، فعلُ وهب وعطاء وجود. الكينونة جودٌ أصليٌّ يُفصح عنه هايدغر في العبارة الألمانيّة الشهيرة (es gibt): «ليس الحدث نتاجًا لشيء آخر، بل العطاء عينه الذي تمنح عطيّتُه المغنية وحدها شيئًا كفعل الوهب. حتّى الكينونة عينها هي في عوز إلى فعل الوهب هذا لكي تبلغ إلى خاصّتها بما هي إقبالٌ إلى الحضور»[2]. هذا الفعل الوهبيّ الذي لا فاعل له إنمّا يدلّ على الوهب الأصليّ المنبجس من فيضٍ ذاتيّ لا هويّة له ولا علّة سوى هويّة الفيض الذاتيّ وعلّة الفيض الذاتيّ. أمام هذا الفيض الذاتيّ للكينونة يقف الإنسان موقف العرفان والشكران، يغمره شعورٌ بمديونيّة كيانيّة تستحثّه على ملازمة الكينونة ورعايتها وصونها. المديونيّة المعطوفة على الامتنان تُفضي بالإنسان إلى الوثوق بتجلّيات الكينونة في تضاعيف الزمان والركون الهنيّ إليها. فإذا بالكينونة، وقد جادت بذاتها في الكائنات، وخصوصًا في الإنسان، تستدعي هذا الإنسان إلى

[1]ـ راجع هايدغر، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 262-263.

Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 262- 263.

[2]ـ هايدغر، على دروب اللغة، الأعمال الكاملة، الجزء 12، فرانكفورت، كلوسترمان، 1985، ص 247.

"Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem، aber die Er-gebnis، deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein "es gibt" gewährt، dessen auch noch «das Sein» bedarf، um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen» (Heidegger، Unterwegs zur Sprache، GA 12، Frankfurt، Klostermann، 1985، S. 247).

في موضع آخر، يوضح هايدغر أنّ الكينونة ينبغي أن تُدرَك كعطيّة منبثقة من فعل الوهب: «إنّ التفكّر في الكينونة تفكّرًا ملازمًا لها يقتضي أن تُترَك الكينونة كأساس للكائن (...) من أجل فعل الوهب. فالكينونة، بما هي عطيّةٌ من فعل الوهب هذا، لها موقعها في الوهب» (هايدغر، في قضيّة الفكر، الأعمال الكاملة، الجزء 14، فرانكفورت، كلوسترمان، 2007، ص 6).

Heidegger، Zur Sache des Denkens، GA 14، Frankfurt، Klostermann، 2007، S. 6.

مشاركتها بهجة الإفصاح عن ذاتها. وإذا بالإنسان، وقد انفرد عن الكائنات بكونه هو موضع تجلّي الكينونة (الدازاين)، يُسلم أمره إليها، وينساب في مجراها العذب الجميل، وينضمّ إلى حيويّتها الدفّاقة المتوهّجة.

هذا كلّه في الأصل البهيّ. أمّا في مصطرع التاريخ، فإنّ معطوبيّة الوجود غالبًا ما تضطرّ الإنسان إلى نسيان الكينونة. ينضاف إلى هذا أنّ الكينونة، بما هي حرّيّةٌ مطلقةٌ في الانكشاف والانحجاب، قد يحلو لها أن تمتحن الإنسان بإعراضها عنه وانكفائها إلى حميميّة ذاتها. فإذا بالتاريخ الإنسانيّ ينقلب مسرحًا لتواطؤ المعطوبيّة الإنسانيّة والحرّيّة القدَريّة التي تمتلكها الكينونة[1]. بذلك يتّضح فهم هايدغر للتاريخ الذي يعاين فيه سطوةً قدَريّة للميتافيزيقا المتغافلة عن سرّ الكينونة. الميتافيزيقا، في نظر هايدغر، هي زمن نسيان الكينونة. منذ النشأة الأولى عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، حاولت الميتافيزيقا أن تُخضع الكينونة لمقولات المبدإ والعلّة والقيمة والمفهوم[2]. فإذا بها تعتمد التمثّل الذهنيّ الذي يضع الكائنات والكينونة في قوالب التصوّر المفهوميّ الضابط. ويبدو أنّ هايدغر هو الذي أتى، بحسب اعتقاده، لإعتاق الكينونة من زمن النسيان الميتافيزيقيّ المتعاقب منذ خمسة وعشرين قرنًا. لكنّه ليس وحيدًا في هذا الميدان. فهو يستعين تارةً بأهل التفكّر الإغريقيّ الأوائل، وتارةً بالنابغين من الشعراء الذين تحسّسوا عمق الهوّة التي باتت تبعد الإنسان عن السكنى الهنيّة في أرض الكينونة.

من جرّاء هذا التواطؤ بين المعطوبيّة الوجوديّة والحرّيّة القدَريّة التي تمتلكها الكينونة يصيب الإنسانَ والكينونةَ كليهما معًا ضربٌ من المحدوديّة القاهرة. فالإنسان محدودٌ لأنّه كائنٌ مائتٌ يقترن وجودُه بجود الكينونة الأصليّ. والكينونة محدودةٌ لأنّ حركة انكشافها وانحجابها مقترنةٌ بالفهم الأنطولوجيّ الأعمق الذي يكتسبه الإنسانُ من جرّاء انفتاحه على تجلّيات الكينونة في الكائنات. في منتهى المطاف، تغدو المحدوديّة هي السمة الغالبة للوجود برمّته. وليس للإنسان أو حتّى للكينونة من مهرب يعتقهما من محدوديّتهما. والأغرب أنّ التاريخ يتحوّل موضعًا لتحقّق هذه المحدوديّة المزدوجة حيث يصعب على الإنسان، في رعايته للكينونة، أن يضمن استقامة علاقته بالكينونة، واستقامة فهمه لها، واستقامة حضورها فيه وحضوره فيها. فالتاريخ كلّه يُضحي تموّجًا

[1]ـ يعتقد هايدغر أنّ الكينونة هي التي تفرض أحكامها على تاريخ الميتافيزيقا، فتوزّع حقباته وفاقًا لتعاقب اعتلاناتها وانحجاباتها (راجع هايدغر، دروب الغابة، الأعمال الكاملة، الجزء 5، فرانكفورت، كلوسترمان، 1977، ص 338).

Heidegger،Holzwege،GA 5،Frankfurt،Klostermann،1977،S. 338.

[2]ـ راجع هايدغر، مبدأ العلّة، الأعمال الكاملة، الجزء 10، فرانكفورت، كلوسترمان، 1997.

Heidegger،Der Satz vom Grund،GA 10،Frankfurt،Klostermann،1997.

وتقلّبًا في الكينونة بين الكشف والحجب، وفي الإنسان بين الفهم والنسيان. أمّا تصوّرات التاريخ الهيغليّة المتوقّلة إلى قمم الاكتمال والتحقّق والمماهاة، فهي تناقض مناقضة صريحةً ما يذهب إليه هايدغر في تصوّره لمثل هذا التواطؤ الذي لا يني ينشط بين محدوديّة الكينونة ومحدوديّة الإنسان، أي بين محدوديّة الحرّيّة القدَريّة في الكينونة ومحدوديّة المعطوبيّة الوجوديّة في الإنسان. ينجم عن ذلك كلّه أنّ المذاهب الإنسانيّة التي تدّعي وضع الإنسان في موضع السيّد المتسلّط على الكون تخطئ خطأً فادحًا لأنّها تهمل واقع المحدوديّة المزدوجة. من الأفضل إذًا أن يُعرض الإنسان عن هذه المذاهب، وأن يكفّ عن بناء التصوّرات الإنسانيّة المخالفة لهذه المحدوديّة. فالإنسيّة الحقّة هي التي تصون المحدوديّة، وتضمن مقام الصدارة للكينونة الجوّادة، وتُفرد للإنسان مقام الراعي الساهر والرقيب الوديع.

4. من الإنسيّة الأنطولوجيّة الإغريقيّة الأولى إلى الإنسيّة الميتافيزيقيّة الحديثة

لا ريب في أنّ التصوّر الإنسانيّ الأنسب لمقام المحدوديّة المزدوجة هو الذي يستلهم الاختبار التفكّريّ الإغريقيّ الأصليّ. فالإنسان، في نظر مفكّري الإغريق السابقين لسقراط وأفلاطون وأرسطو، هو صاحب الدهشة الخفرة أمام رحابة الكينونة، يُذهله كيف تنطوي الكائناتُ في حضن الكينونة من غير أن تذوب وتتلاشى. في هذ الزمن الأوّل، كان الإنسان يحترم احترامًا عظيمًا سرّ انكشاف الكينونة في الكائنات وسرّ انحجابها أيضًا. فكان، في انذهاله، جزءًا من الكون، يصاحب الأشياء والعناصر والكائنات في تفتّحها ونموّها وتطوّرها وذبولها وتقهقرها وانعدامها. لم يكن يجرؤ على الانفصال والتمايز والاستعلاء، بل كان جلّ همّه أن يترصّد مجرى الأمور، ويتعقّب حركة الأشياء، حتّى إذا ارتسم وجهٌ جديدٌ عليها سارع إلى التأمّل فيه والاتّعاظ به. كان الإغريق الأوائل يعتقدون أنّ الكائنات لا تبلغ إلى حقيقتها الناشبة في الكينونة من جرّاء إعمال النظر الإنسانيّ فيها، بل بالأحرى هي الكائنات التي تنظر إلى الإنسان. ذلك أنّ «الإنسان هو الذي ينظر إليه الكائن»، وهو «الذي يصغي إلى الكائن». فلا يأتيه الخلاص إلّا على قدر ما يُصغي إلى الكائن إصغاء الفهم والانسجام لأنّ دعوته أن يسكن في جوار الكائنات سكنى الإصغاء إلى نداءاتها[1].

حين يتحدّث هِراقليطس وبارمنيدس عن الكائنات وعن الكينونة، فإنّهما لا يستخدمان إلّا اللغة التي تلائم مسرى الانكشاف والانحجاب. واللغة عندهما هي اللوغس (Logos) بما ينطوي

[1]ـ راجع هايدغر، «زمن صورة العالم»، في هايدغر، دروب الغابة، مرجع مذكور، ص 90-91.
Heidegger، "Die Zeit des Weltbildes"، Holzwege، op. cit.، S. 90- 91.

عليه من قدرة ذاتيّة على اقتبال الأشياء في ما يرتسم عليها عفويًّا من أمارات ودلائل[1]. ليست اللغة، في نظر الإغريق الأوائل، إلّا تلك الحاضنة الرقيقة التي تهيّئ للكائنات منفسحًا حرًّا للإفصاح عن ذاتها. الفكر كلّه كان في هذا الزمن الأوّل منسجمًا أشدّ الانسجام مع الكينونة. لذلك قال بارمنيدس بأنّ الكينونة والفكر أمرٌ واحدٌ في منتهى المطاف. هذه القولة الجريئة أذهلت هايدغر لأنّه عاين فيها دنوًّا من سرّ الكينونة يتجاوز كلّ وساطات العقل والفهم واللغة. فالإنسان ليس هو، في المقام الأوّل، عقلاً يتحرّى عن مضامين الأشياء وحقائقها، بل ساهرٌ متأمّل يستقبل في ذاته إيماءات الوجود المنبثقة من الكينونة. أمّا فكر هؤلاء الإغريق الأوائل، فلم يكن في حال من الأحوال فلسفةً عقلانيّةً تجتهد في إنشاء معرفة علميّة بها تدرك جوهر الكينونة وجوهر الكائنات وبها تضبط كيفيّات الاقتران بين الكينونة والكائنات[2]. فالتصوّر السائد في ذلك الزمن كان شديد الاحترام للوحدة الجامعة التي تنتظم فيها كلُّ الأشياء. وما الإنسان سوى الشاهد الأمين على وحدة التناغم هذه وعلى حضور الكينونة المألوف في ثنايا الوجود كلّها.

فهذا بارمبنيدس يستقبل، في نشيده، إيماءات الكينونة من غير أن يُخضعها لإملاءات العقل. الكينونة تنبسط في نشيده من غير وساطة ذهنيّة أو تعقّل إدراكيّ أو وساطة مفهوميّة. انبساط الكينونة في نشيد بارمنيدس استهلالٌ لزمن من التفكّر الإنسانيّ يؤثر حركة الكائنات على اجتهادات العقل، فيضعها في مقام الصدارة. التفكّر الإغريقيّ الأوّل في الكينونة (الأنطولوجيا الأولى)[3] يتقدّم على كلّ ميتافيزيقا ابتكرها الإغريق اللاحقون حين فصلوا الكينونة عن الكائنات ووضعوها في مرتبة العلّة الأولى، وحين سلخوا الإنسان عن الانسجام الكونيّ الأصليّ، فنصّبوه وعيًا يعاين ويستحضر،

[1]- يتأمّل هايدغر في المقطع 50 من شذرات هراقليطس، فيعاين في اللوغوس مرادفًا للحقيقة لأنّه يضمّ شتيت التجلّيات والانحجابات التي تركن إليها الكينونة، فيجعلها كلّها في مؤتلفٍ من المعنى الخفر (راجع هايدغر، «اللوغوس»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 199-221).

Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 199- 221.

[2]- ينظر هايدغر في هذه الشذرة التي تركها بارمنيدس (الكينونة والفكر هما الأمر عينه)، ويعكف على تدبّر معنى الفكر من حيث اقتباله الهنيّ لعطاءات الكينونة. فإذا به يربطه بما توحيه الكينونة في الفكر من استذكار وامتنان وخشوع. فالفكر مستلٌّ من الكينونة لأنّه معقودٌ على التأمّل الاستذكاريّ الامتنانيّ فيها (هايدغر، ماذا نعني بالفكر؟، الأعمال الكاملة، الجزء 8، فرانكفورت، كلوسترمان، 2002، ص 244-247). ولذلك يعتبر هايدغر أنّ الإغريق الأوائل ما كانوا يتوسّلون بالأدوات المفهوميّة وببناءات القضايا المنطقيّة من أجل التأمّل في معاني الكينونة.

Heidegger، Was heißt Denken?، GA 8، Frankfurt، Klostermann، 2002، S. 244- 247.

[3]- كان الإغريق الأوائل ينظرون إلى الكينونة من خلال تأمّلهم في الطبيعة (**phusis**) يعاينون فيها قدرةً عفويّةً تلقائيّة على الاعتلان الذاتيّ والانتعاش المثمر. غير أنّ الطبيعة الإغريقيّة تأنس أيضًا إلى الاختباء والانكفاء والانحجاب (**phusis kruptesthai philei**). راجع هايدغر، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 262.

Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 262.

وإدراكًا يتناول ويتدبّر، وعقلاً يحاسب ويرتّب ويصنّف ويحكم. أمّا الأصل، فهو أن تنبسط بين الكينونة والفكر وحدةٌ من الانسجام والتكامل تصون مقام الكينونة والكائنات والإنسان معًا[1]. حين يعلن بارمنيدس أنّ الفكر والكينونة أمرٌ واحدٌ، فهذا يعني أوّلاً أنّ الإنسان لا يكون إنسانًا إلّا على قدر ما يتماهى هو والكينونة. إنسانيّته مستلّةٌ من وحدته الإصليّة مع الكينونة. فهو، قبل أن ينقلب كائنًا حيًّا، وحيوانًا عاقلاً، ورقيبًا محاسبًا، وحاكمًا مفتيًا، ومواطنًا مجتهدًا، كائن الانسجام والتطابق مع الكينونة. فالكينونة هي مقياس التفكّر في الإنسان لأنّ الفكر والكينونة أمرٌ واحدٌ. وقولة بارمنيدس تعني ثانيًا أنّ الكينونة ليست غريبةً عن كيان الإنسان، إذ هي عين الفكر الذي يجعل الإنسان في قربى الانضمام إليها. وما يحدّ الكينونة يحدّ الفكر على السواء. ومن ثمّ، ليس من ضرورة على الإطلاق لإنشاء عمارة معرفيّة تضع الإنسان في مواجهة الكينونة، على نحو ما أتت به الميتافيزيقا الناشئة.

نشأت الفلسفة إذًا، بحسب هايدغر، حين أعرض أفلاطون وأرسطو عن اعتماد هذه الوحدة التناغميّة الأصليّة، وأقاما العقل الإنسانيّ رقيبًا وحسيبًا يستحضر الكينونة في الكائنات بحسب ما تمليه عليه ضرورات الإدراك المنطقيّ في الوضوح والتمايز والتماسك. وصاحبَ نشوءَ الفلسفة تكوّنُ الميتافيزيقا كاجتهاد عقليّ صرف يُهمل الاختلاف الأنطولوجيّ الأصليّ بين الكينونة والكائنات. أوّل الفلاسفة الإغريق الميتافيزيقيّين كان أفلاطون الذي حوّل حضور الكينونة الحرّ في الكائنات إلى جوهر صمديّ صلب هو أشبه بنواة مضمونيّة ثابتة متعالية تهيمن على الكائنات وتُخضعها لمشيئتها[2]. عوضًا من أن تغمر الكينونةُ الكائنات ببهاء خفرها وحشمتها، غدت، في الأفلاطونيّة، هي المثال الأعلى إليه تتطلّع الكائنات، وفيه تعاين قمّة كمالها، ومنه تستمدّ قوام معقوليّتها. الكينونة هي الفكرة المثال التي تختزن كلّ الكمالات وكلّ المعقوليّات وكلّ التصوّرات. لذلك ينشأ بين الكينونة والكائنات شيءٌ من الفصل أو القسمة يثبتها أفلاطون إظهارًا لسموّ الكينونة وتشهيراً بجوازيّة الكائنات وهبائيّتها، إذ يعتبر أنّ «بين الكينونة والكائن ثمّة فسحة فاصلة (خوريزموس). والكلمة خورا (اليونانيّة) تعني الموضع. في مقصد أفلاطون أن يقول بأنّ الكينونة

[1]ـ راجع هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 124-131.

Heidegger،Einführung in die Metaphysik،op. cit.،S. 124- 131.

[2]ـ «كلّ الفلسفة الغربيّة هي من الأفلاطونيّة. الميتافيزيقا والمثاليّة والأفلاطونيّة تعني في جوهرها الأمر عينه. وهذه تظلّ القاعدة حتى في المواضع التي تثبت فيها معارضاتٌ أو مذاهب مخالفة لها» (هايدغر، نيتشه. العدميّة الأوروبيّة، الأعمال الكاملة، الجزء 48، فرانكفورت، كلوسترمان، 1986، ص 297).

M. Heidegger،Nietzsche: Der europäische Nihilismus،GA 48،Frankfurt،Klostermann،1986،S. 297.

والكائن قائمان في موضعين مختلفين»[1]. حينئذ يعمد أفلاطون إلى الفصل بين الكينونة والكائنات، فلا تعود الكينونة منغلّةً في الكائنات في هيئة الحضور الخفر، بل تضحي في موضع علويّ يتجاوز الكائنات ويسمو عليها. إنّه موضع الفكرة المثال التي ليست هي من صنع التمثّلات الذهنيّة الذاتيّة، بل صورةُ المعقوليّة الأسمى التي تهب الأشياء قابليّتها للإدراك. وبما أنّ الأفلاطونيّة تعارض بين المعقولات والمحسوسات، أي بين الكينونة والكائنات، وبين الفكرة والأشياء، فإنّ الكينونة تظلّ، بما هي كينونة، منقوصة القوام لأنّ الأفلاطونيّة ربطتها، بوصفها صورةً مثاليّة للأشياء، بالأشياء عينها التي تجسّد هي عين جوهرها. فتنحدر الكينونة إلى مصفّ الكائن الأسمى، كائن المثال الأعلى الذي يرسم في الكائنات صورتها المثاليّة. فتكفّ عن أن تكون هي الكينونة في ذاتها، حاضرةً في الكائنات، ومستقلّةً عنها في الوقت عينه. الأفلاطونيّة جعلت الكينونة الحرّة، التي عاين الإغريق الأوائل أنوار حضورها، بمثابة الكائن الأسمى، فأفقدتها بهاء سرّيّتها، وأقحمتها في معادلة المثال المنشئ للأشياء المحسوسة. والحال أنّ هايدغر كان يرى في تلمّسات الإغريق فهمًا حصيفًا لمقام الكينونة في ذاتها بمعزل عن وظيفتها المثاليّة المعرفيّة التي أسندتها إليها الأفلاطونيّة.

في هذه المرحلة الأولى من نشوء الميتافيزيقا ينبغي أيضًا النظر في مآلات الكينونة عند أرسطو الذي تناول الكينونة في مقولة الفعل أو العمل (الإرغون اليونانيّ). فالكينونة تضحي عنده حضورًا قابلاً للإمساك. الكينونة الأرسطيّة ماهيّةُ الأشياء في قوام حضورها المنجز بانتقاله من القوّة إلى الفعل. ومع أنّ أرسطو حاول إعادة الكينونة من عالم المثُل إلى عالم الواقع، إلّا أنّ محاولته تظلّ، بحسب هايدغر، مطبوعةً بمعارضته للمثاليّة الأفلاطونيّة. فأرسطو يحلّل الأشياء ويربطها بعللها. وينتقل من علّة إلى علّة حتّى يفضي إلى العلّة الأولى، أي الكائن الأوّل الذي يكتمل فيه الفعلُ على وجه الإطلاق. غير أنّ هذا الكائن الأوّل يسلخ الكينونة عن الكائنات ويحبس عليها في دائرة الكمال الأعلى. فإذا بالميتافيزيقا الأفلاطونيّة تنقلب مبحثًا في الأنطولوجيا اللاهوتيّة حيث يعتلي الكائنُ الأوّل سدّةَ الرئاسة على جميع الكائنات. في موازاة هذا كلّه، يعتمد أرسطو تعريفًا جديدًا للحقيقة التي تلَمَّس حيويّتها مفكّرو الإغريق الأوائل. فإذا بها تنقلب تطابقًا جامعًا مانعًا بين الوصف والموصوف. كلّ قول لا يقبض قبضًا على موضوعه لا يليق به أن يدّعي الحقّ. فالحقيقة مانعةٌ للانسياب الحرّ في منفسحات الكينونة الحرّة. الحقيقة الأرسطيّة اجتهادٌ يمسك بالأشياء إمساكًا قاهرًا، فيما الحقيقة الإغريقيّة الأصليّة تفسيحٌ للكينونة وتحريرٌ لها من ضرورات الانسلاك الإكراهيّ في قوالب الوقائع المنجزة.

[1]ـ هايدغر، ماذا نعني بالفكر ؟، مرجع مذكور، ص 231. Heidegger،Was heißt Denken?،op. cit.،S. 231

لا عجب، من ثمّ، أن تنتقل هذه الميتافيزيقا الأفلاطونيّة، وقد تعزّزت بالسببيّة والتطابقيّة الأرسطيّة، إلى اجتهادات الفلسفة الغربيّة الحديثة التي نصّبت الإنسان سيّدًا على الكينونة، وأقامت الحقيقة التطابقيّة كيقين مطلق ينبغي الاعتصام به في منتهى المطاف[1]. هذا التحوّلان الخطيران (سيادة الإنسان ويقين الحقيقة) أفقدا الإنسان الحديث صلته العفويّة بالكينونة. فغدا أشبه بالسلطان المتربّع على عرش الكائنات يتصوّرها بحسب مقولاته الذهنيّة الذاتيّة، وينحت لها قوامًا يناسب مقتضيات الوضوح والتمايز والبداهة التي جعلها ديكارت معيارًا للمعرفة الصحيحة. وعليه، فإنّ العقلانيّة الحديثة هي، بحسب هايدغر، وريثةُ الميتافيزيقا الأفلاطونيّة والأرسطيّة التي انتقلت إليها عن طريق الآمِريّة الرومانيّة التشريعيّة التي حوّلت حقيقة الأشياء إلى الاستقامة القانونيّة المطلقة. في الفلسفة الحديثة تحوّلت الكينونة إلى مقام التصوّرات الفكريّة، وتحوّل الإنسان إلى ذات منتجة للأفكار. فأضحت الكينونة هي الطبيعة التي تختزن جميع الكائنات. وأمست الذات الإنسانيّة هي الوليّ الوحيد على الطبيعة، سيادةً وامتلاكًا.

تعاظمت السيادة الإنسانيّة في الفلسفة الحديثة حين أعلن كانط أنّ شروط إمكان الاختبار المعرفيّ هي أيضًا شروط إمكان أغراض هذا الاختبار. معنى ذلك أنّ الأشياء يرتسم قوامُها بحسب بنية الذات العارفة، لا بحسب بنيتها الذاتيّة هي. أمّا الموضوعيّة، فتفوز بها الذاتُ العارفة على قدر ما تُخضع الأشياءَ لمقولات الفاهمة البنيويّة. وبما أنّ الذات هي التي تحكم على الأشياء، فإنّ وعي الذات بذاتها هو أعلى درجات المعرفة الموضوعيّة. وما المعرفة المطلقة التي أصّلها هيغل سوى التعبير عن سقوط الاختلاف الأنطولوجيّ الأصليّ[2] في مصهر الذوبان المثاليّ الذي أنشب المعقوليّةَ في صميم الكائنات. فانتهت كلُّ واقعة إلى معقوليّتها، وانحبست فيها، وأصبحت كلُّ معقوليّة قائمةً في حيّز الواقعة. هو المصهر الهيغليّ الذي قلّص الكينونة وقيّدها في معقوليّة الكائنات، وقلّص الحضور وقيّده في مستحضرات الأشياء المنجزة الجاهزة القابلة للاستخدام. فانصهر التماثل واللاتماثل في قوام الهويّة التطابقيّة المطلقة[3].

أمّا آخر التحوّلات الميتافيزيقيّة المنبثقة من الأفلاطونيّة، فيتجلّى في انتفاضة نيتشه على كلّ

[1]ـ راجع هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 20.
M. Heidegger، Einführung in die Metaphysik، op. cit.، S. 20.

[2]ـ «نسيان الكينونة هو نسيان اختلاف الكينونة عن الكائن» (هايدغر، دروب الغابة، مرجع مذكور، ص 364).
«Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden» (Heidegger، Holzwege، op. cit.، S. 364).

[3]ـ يعتبر هايدغر أنّ السلبيّة الإنكاريّة التي يعتمدها هيغل في أنظومته الجدليّة لا تُبطل الاختلافيّة اللصيقة بالكينونة. راجع النصّ الذي أنشأه هايدغر في العام الجامعيّ 1938-1939 في سلبيّة هيغل الإنكاريّة ونُشر في المجلّد 68 من مجموعة أعماله الكاملة:
Heidegger، Hegel، GA 5، Frankfurt، Klostermann، 1993.

التصوّرات الفكريّة المثاليّة الموروثة. فيلسوف العدميّة المنتفض يقلب الموازين رأسًا على عقب. فيؤثر الكائنات على الكينونة، والصيرورة على الثبات، والإبداعات المتفلّتة على الإنجازات المقيّدة، والحياة المتفوّرة على المثُل المنتظمة. غير أنّه لا يلبث أن يسقط في متاهات الاقتدار الذاتيّ الذي يحذّر منه هايدغر في الأزمنة الحديثة. فإرادة الاقتدار هي التي تنحت في الكائنات صورة إقبالها إلى الوجود بحيث تنقلب الكينونةُ ثمرة العزم الاقتداريّ الذي تختزنه الإرادة الذاتيّة. فالكينونة، بحسب نيتشه، هي القيمة التي يبتكرها الإنسان المقتدر كلّما أراد أن ينهج لنفسه سبيلاً جديدًا من التفوّق. وما القيم التي ينحتها الإنسان المقتدر سوى الضمانات التي تهيّئ لإرادة الاقتدار أن تنتعش وتنمو وتتعزّز. من أجل ذلك يعتقد نيتشه أنّ إرادة الاقتدار ليست مجرّد ملكة من ملكات النفس الباطنة، بل هي بنيةٌ لصيقةٌ بالوجود منها تغترف الكائناتُ طاقتها وقدرتها على التحقّق الذاتيّ والاعتزام المتمكّن. بناءً عليه، يجب اعتبار نيتشه منخرطًا في سلك الميتافيزيقا الموروثة التي تقيّد الكينونة في نطاق القيمة الهادية: «يتدبّر نيتشه كائنيّة الكائن (die Seiendheit des Seienden) في ماهيّتها بما هي شرطٌ، أي بما هي قدرة تمكين وتأهيل، أي بما هي أغاثون (صلاحٌ وخيرٌ). إنّه يتدبّر الكينونة، كلّيًّا، تدبّرًا أفلاطونيًّا وميتافيزيقيًّا، حتى لو فعل ذلك بكونه معاكسًا للأفلاطونيّة وبكونه مناقضًا للميتافيزيقا»[1]. حين تنقلب الكينونةُ قيمةً يُكسبها الإنسانُ المقتدر للوجود، فإنّ حقيقتها الأصليّة تذوي وتتلاشى لأنّ القيمة هي من صنع الاقتدار المتسلّط، لا من فعل التأمّل الورع.

من جرّاء هذا الاقتدار، تسقط الكينونة على يد نيتشه في غياهب النسيان مرّة أخرى. فتتفاقم مخاطر العدميّة التي تضرب بالوجود على غير هوادة. لا بدّ هنا من تمييز العدميّة التي يقول بها هايدغر من العدميّة التي ينادي بها نيتشه. فعدميّة نيتشه ناشئةٌ من سقوط جميع القيم والمثُل والمبادئ، ومن الإرهاق الذي أصاب الإنسان في الأزمنة الحديثة. فالعالم بحسب نيتشه فقد وحدته وحقيقته وغايته، وانقلب الوجود متعبةً للإنسان الذي غرق في سوداويّة صمّاء. لذلك ينبغي ابتكار الإنسان المقتدر الخليق بابتكار عالم جديد، ووحدة جديدة، وحقيقة جديدة، وغاية جديدة. وفي هذا الابتكار المقتدر يعاين هايدغر رغبةً جامحةً في الهيمنة على حقيقة الكينونة. أمّا العدميّة التي يتحدّث عنها هايدغر، فهي النسيان الشامل المطلق للكينونة[2]، والانكفاء إلى الذات المقتدرة

---

[1]ـ هايدغر، نيتشه. العدميّة الأوروبيّة، مرجع مذكور، ص 302.
M. Heidegger،Nietzsche: Der europäische Nihilismus،op. cit.،S. 302.

[2]ـ «إنّ ماهيّة العدميّة الملازمة لتاريخ الكينونة هي التخلّي عن الكينونة» (هايدغر، «تجاوز الكينونة»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 87).
«Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus ist die Seinsverlassenheit» (Heidegger،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 87).

تتلاعب بالكائنات وتسلخها عن كينونتها الحقّة. وما الاقتداريّة القيميّة التي اعتمدها نيتشه سبيلاً إلى تجاوز عدميّة الوجود سوى ضرب أخير من ضروب العدميّة التي تُسقط حقيقة الكينونة في بؤس النسيان.

في الإنسيّة الميتافيزيقيّة الحديثة تنقلب الكينونة قيمةً يبتكرها الإنسان لها حتّى يستطيع أن يسيطر عليها. وما تاريخ الفلسفة، بحسب هايدغر، سوى مسرى التثبّت من تحوّل الكينونة إلى قيمة قابلة للاستئثار والتلاعب. لذلك كان تاريخ الفلسفة هو عينه تاريخ الميتافيزيقا المهملة لحقيقة الكينونة، منذ الإعراض عن التأمّل الإغريقيّ الأوّل في رهبة اللوغوس أمام تعاقب الانكشاف والانحجاب في الكينونة، ونشأة الأنظومة الأفلاطونيّة المثاليّة، وما أعقبها من ردود مؤيّدة ومناقضة. لا غرابة، من بعد ذلك، أن يعلن هايدغر أنّ تاريخ الفلسفة الذي هو تاريخ الميتافيزيقا عينه، هو أيضًا تاريخ الأفلاطونيّة نفسها، سواء في حركة الانتماء إليها أو في حركة الخروج عليها. في خضمّ هذا التاريخ الضخم عانت الكينونة من النسيان والعوز. إلاّ أنّ العقل الفلسفيّ الغربيّ ما تهيّأ له، بحسب هايدغر، أن يتحسّس مبلغ هذا العوز الناشب في صميم الكينونة. فأعرض عن العدميّة التي صاحبت تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة لأنّه سُحر بقدرة الذات على الوعي وتمثّل الحقائق اليقينيّة. ومن شدّة الإصرار على صدارة الوعي الذاتيّ، أضحى التملّك على اليقين هو في حدّ ذاته عين الحقيقة، وذلك بمعزل عن اقتران الوعي بحركة الكائنات الخارجيّة. فغاب عن الميتافيزيقا أنّ الإنسان، قبل أن يكون وعيًا محضًا، هو من أصله كائنٌ منسلكٌ في العالم. فالعالميّة هي سمةٌ تكوينيّة في الوعي الذاتيّ أغفلت عنها الميتافيزيقا الغربيّة إغفالاً آثمًا انقلب به العالم إلى مجرّد صورة من الصور الرياضيّة التي ينحتها الوعي في يقين التملّك الذاتيّ على الحقيقة. وبذلك أضحى العالم، في صورته الرياضيّة العلميّة هذه، مجمعًا للكائنات المعدّة للمحاسبة النظريّة والاستهلاك العمليّ. ففقدت الكائناتُ حرّيّة ارتباطها بالكينونة، منبسطِ خلاصها الأوحد من سطوة العقل الحسّاب، وانتهت إلى أغراض تتلاعب بها التقنية المعاصرة لتستخرج منها ما به منفعةٌ للإنتاج المتطوّر. وتحوّل الكون كلّه إلى مستودع من الطاقات القابلة للاستخراج والاحتساب والاستهلاك. فكانت التقنية المعاصرة هي، على وجه المفارقة، ثمرة الأفلاطونيّة المثاليّة لأنّها حوّلت الكائنات إلى مجرّد أغراض منفعيّة تتسلّط عليها مثُل القيمة التي تفرضها الذات الإنسانيّة المقتدرة[1].

في هذا المنعطف الخطير أحسّ هايدغر أنّ الإنسان أصبح هو الخطر الأعظم على الوجود لأنّه

[1]ـ راجع هايدغر، «مسألة التقنية»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 9-40.
Cf. Heidegger،"Die Frage nach der Technik"،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 9- 40.

عاد لا يدرك أنّ الكينونة ملقاةٌ في غياهب النسيان. فإذا بالبؤس يتعاظم من جرّاء انعدام الشعور بالبؤس (die Not der Notlosigkeit). فالإنسان المعاصر عاد لا يعلم أنّه أعرض عن الكينونة. فهو أمسك عن التفكّر فيها بما هي كينونة، وأخذ يتناولها بما هي مجموعة كائنات قابلة للخضوع والائتمار بأوامره. في هذا الزمن البائس، يدعو هايدغر الإنسانيّة إلى مراجعة ذاتيّة صريحة مؤلمة تؤهّلها للخروج من محنة الضلال الأنطولوجيّ، وتنقذ الكينونة والكائنات من مخاطر الانحلال والانقراض. فإذا به يعلن أنّ مشروعه الفكريّ كلّه عاد لا يُعنى بالإنسان في المقام الأوّل، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يبادر إلى الحلّ طالما أصرّ على طغيانه التقنيّ الجارف. الخلاص يأتي من تحوّل مباغت يطرأ على الكينونة حين تغمرها قدرةٌ إلهيّةٌ هنيّةٌ تنبثق من انتظام المتربّع الأصليّ (Geviert) الحاوي للمائتين وللآلهة وللأرض وللسماء. حسبُ الإنسان المعاصر أن يستلهم موقف الخشوع الورع الذي اتّسمت به الإنسيّةُ الإغريقيّة الأولى حين ارتضت للإنسان أن يكون الشاهد المتواضع على تجلّيات الكينونة المذهلة في ثنايا الكائنات وفي مطاوي الأشياء. لا بدّ إذًا من توبة إنسانيّة رفيعة تُفضي إلى موقف الترقّب الصابر والاستعداد الخفر والتأهّب المطواع[1].

5. التأصيل الأنطولوجيّ الجديد لماهيّة الإنسان المقبل

من بعد أن وضعت الحرب العالميّة الثانية أوزارها، ترسّخ في ذهن هايدغر الاقتناع بأنّ أغلب الردود التي أتته على كتاب الكينونة والزمان كانت تخطئ في فهم مقاصده الأنطولوجيّة الأصليّة المعقودة برمّتها على مبحث الكينونة. معظم القارئين والمطّلعين كانوا آنذاك يعاينون في تحليل البنية الوجوديّة اجتهادًا في تشييد مذهب إنسانيّ أو إنسيّة فلسفيّة تتجاوز الانسدادات التي أفضت إليها أزمة الفكر الفلسفيّ المعاصر. غير أنّ هايدغر ما كان يأبه لمثل هذه القراءات الخاطئة حتّى استحثّته أسئلةُ الأصدقاء والطلّاب على استيضاح موقفه من المذاهب الإنسانيّة السائدة، وفي مقدّمتها الوجوديّة والجوّانيّة والشخصانيّة. فإذا به يغتنم الرسالة التي وجّهها إليه صديقُه الفرنسيّ جان بوفريه لينشئ شرحًا مستفيضًا يحسم به توجّهه الفكريّ الأنطولوجيّ[2]. قبل ذلك الحين، كان

[1]ـ «ما من تغيير يأتي من دون أن تسبقه مواكبةٌ كشّافةٌ. ولكن كيف تقترب المواكبةُ ما لم يضئ نورُ التأتيّ الذي يعاين ماهيّة الإنسان على قدر ما يخاطبها ويستنجدها، أي ما لم يستبصر، وفي استبصاره يقود المائتين على طريق البناء التفكّريّ والشاعريّ؟» (هايدغر، «تجاوز الميتافيزيقا»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 95).

«Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit. Wie aber naht ein Geleit، wenn nicht das Ereignis sich lichtet، das rufend، brauchend das Menschenwesen er-äugnet، d. h. er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden، dichtenden Bauens bringt?» (Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 95).

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، في هايدغر، معالم الطريق، الأعمال الكاملة، الجزء 9، فرانكفورت، كلوسترمان، 1976.

Heidegger، "Brief über den Humanismus"، Wegmarken، GA 9، Frankfurt، Klostermann، 1976.

هايدغر قد أنشأ في صيف 1935 مدخلاً إلى الميتافيزيقا أبان فيه خطأ التفكّر في الكينونة انطلاقًا من تحليل الاختبار الوجوديّ البنيويّ في الإنسان: «في داخل الكائن في مجمله، لا نستطيع أن نجد أيّ سبب يبرّر لنا أن نبرز، على وجه التحديد، هذه المنطقة من الكائن التي ندعوها الإنسان، والتي ننتمي إليها نحن أنفسنا على سبيل الصدفة»[1].

يعتقد هايدغر اعتقادًا راسخًا أنّ فكره منصبٌّ بكلّيّته على استجلاء مسألة الكينونة. أمّا مسألة الإنسان، فلا تعنيه وتستدعيه إلّا على قدر اقترانها بمسألة الكينونة. تنطوي الرسالة هذه على أجوبة صريحة يُفصح فيه هايدغر عن نظرته الناقدة إلى جميع ضروب الإنسيّات (المذاهب الإنسانيّة) المعاصرة التي اكتفت بترصّد العناصر المكوّنة للاختبار الإنسانيّ، وأغفلت عن حقيقة ارتباط الكائن الإنسانيّ بالكينونة الأرحب التي تشمله وتشمل جميع الكائنات. الفكرُ كلّه ينبغي أن يأتمر بالكينونة ليصبح في المقام الأوّل فكر الكينونة، لا فكر الإنسان: «الفكر، بخلاف ذلك، يرضى باستدعاء الكينونة له حتّى يستطيع أن يقول حقيقة الكينونة (...). التفكير هو التزامٌ تضطلع به الكينونة من أجل الكينونة»[2]. منذ البداية يعلن هايدغر أنّ الكينونة هي التي تبادر إلى استثارة الفكر. واستثارة الفكر لا ترمي إلّا إلى استجلاء معاني الكينونة بحسب ما ترتأيه الكينونةُ عينُها. فالفكر هو الواسطة بين الكينونة والإنسان، تنحصر وظيفتُه في تدبّر العلاقة التي تُنشئها الكينونةُ بالإنسان. فلا يجوز له، والحال هذه، أن يخرج من دائرة استدعاء الكينونة له. لا قدرة للفكر على إخضاع الكينونة لمنطقه ومقولاته وأحكامه. فالفكر، في نظر هايدغر، إمّا أن يكون فكر الكينونة، منبثقًا منها ومفروزًا لخدمتها، وإمّا أن لا يكون على الإطلاق.

في مستهلّ الرسالة، يتصدّى هايدغر للسؤال الأوّل الذي صاغه جان بوفريه على الوجه التالي: كيف لنا أن نعيد لكلمة «إنسيّة» المعنى الأنسب لها؟ فيحاول أن يُظهر مواضع التعثّر في ضروب الإنسيّة التي اختبرها الفكر الإنسانيّ منذ عصر الرومان حيث اقترنت إنسانيّة الإنسان بالقابليّة التهذيبيّة (paidheia) التي ينطوي عليها كيانُه. فاقتران إنسانيّة الإنسان بقابليّته للصقل والاكتساب والمعرفة يُفضي إلى إعلاء القدرات العقليّة التي يستخدمها الإنسانُ من أجل الفوز بمثل هذا الرقيّ

[1]ـ هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 18.

Heidegger،Einführung in die Metaphysik،op. cit.،S. 18.

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، معالم الطريق، مرجع مذكور، ص 313-314.

"Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen،um die Wahrheit des Seins zu sagen (...). Denken ist l'engagement de par l'Être pour l'Être» (Heidegger،«Brief über den Humanismus»،Wegmarken،op. cit.، S. 313- 314).

الكيانيّ المعنويّ: «إنّ الإنسيّة الأولى، أعني بها إنسيّة روما، وأشكال الإنسيّة التي تعاقبت منذ ذلك الحين حتى الزمن الحاضر، تفترض كلّها «الماهيّة» الأشدّ شموليّة وكأنّه أمرٌ مسلَّمٌ به. ذلك أنّ الإنسان يُعدّ حيوانًا عاقلاً. ليس هذا التحديد ترجمةً لاتينيّة للعبارة اليونانيّة (zoon logon ekhon) وحسب، بل هو تأويلٌ ميتافيزيقيٌّ. هذا التحديد الجوهريّ للإنسان ليس خاطئًا. ولكنّه مشروطٌ بالميتافيزيقا»[1]. تظهر المشكلة إذًا في انتماء هذا التحديد الأنتروبولوجيّ إلى أنظومة التصوّرات الميتافيزيقيّة التي تهمل حقيقة الكينونة، وتحصر اعتناءها بالكائن الأعلى، وتهيمن على الكائنات هيمنةً عقلانيّة مطلقة، مبطلةً الاختلاف الجوهريّ الناشب بين الكينونة والكائنات.

والحال أنّ ماهيّة الإنسان هي في موضع آخر غير موضع الملكة العقليّة. الإنسان هو كائن الانبراء، أو الخروج من الذات والانبساط في حضرة الكينونة. فالوجود الحقيقيّ هو، بحسب هايدغر، إقامة الذات في رحابة استدعاءات الكينونة. والعبارة الصحيحة التي تُفصح عن مثل هذه الإقامة إنّما هي (Ek-sistenz)، أي بحسب الأصل اللاتينيّ الإقامة (sistere) في خارج (ex) الذات: «لا تُقال الإقامة في خارج الذات إلاّ في ماهيّة الإنسان، أي في الطريقة التي بها الإنسان «يكون». ذلك أنّ الإنسان، على قدر اختبارنا، هو وحده المنسلك في قدَر الإقامة في خارج الذات (...). ومن ثمّ، فإنّ ما نسبناه إلى الإنسان من حيوانيّة، في إثر مقارنته بالحيوان، إنّما يتأسّس هو بعينه على ماهيّة الإقامة في خارج الذات»[2]. يتّضح من هذا كلّه أنّ عاقليّة الإنسان لا تستقيم إلاّ على قدر ما تتأصّل في قابليّته للسكنى في رحابة الكينونة. العاقليّة متأصّلةٌ في قدرة الإنسان على الإقامة في خارج الذات، أي في حقيقة الكينونة وفي استدعاءاتها المتواترة.

ينتقد هايدغر كلّ ضروب الإنسيّة التي تبني ماهيّة الإنسان على قدرات عقليّة محضة، من غير

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 322.
"Das erste Humanismus،nämlich der römische und alle Arten des Humanismus،die seitdem bis in die Gegenwart aufgekommen sind،setzen das allgemeinste 'Wesen' des Menscehn als selbstverständlich voraus. Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Uebersetzung des griechischen zoon logon ekhon،sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch Metaphysik bedingt" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 322).

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 324.
"Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen،das heißt،nur von der menschlichen Weise zu 'sein'،sagen. Denn der Mensch allein ist،soweit wir erfahren،in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen (...). So gründet auch das،was wir aus dem Vergleich mit dem 'Tier' dem Menschen als animalitas zusprechen،selbst im Wesen der Ek-sistenz" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 324).

أن تراعي طبيعة العلاقة القدَريّة التي تربط الماهيّة الإنسانيّة بانبساط الكينونة في تضاعيف الوجود. فالكينونة هي الأصل الذي يحتوي على كلّ شيء، ويستدعي كلّ شيء، وينكشف وينحجب في كلّ شيء. وخلافًا لما ذهبت إليه الإنسيّة الحديثة، في مناقضتها للمثاليّة الأفلاطونيّة القائلة بتقدّم الماهيّة على الوجود، من أنّ الوجود يتقدّم على الماهيّة، فإنّ هايدغر لا يني يعتبر أنّ كلتا القضيّتين (تقدّم الماهيّة على الوجود وتقدّم الوجود على الماهيّة) مشروطتان بخضوعهما لمنطق الأنظومة الميتافيزيقيّة التي تتناول الماهيّة والوجود كمقولات ثابتة صمديّة منعزلة عن حركة الاقتران الحيّ بانكشافات الكينونة وانحجاباتها. كلتا القضيّتين تهملان حقيقة الكينونة وتقذفان بالإنسان في أزمة الالتباس الأنطولوجيّ. الأصحّ هو القول بأنّ ماهيّة الإنسان تكمن في قابليّته للإقامة في خارج الذات، أي في انبساط الكينونة الرحب. فالوجود، بما هو إقامةٌ في خارج الذات، يكفّ عن معارضة الماهيّة، على غرار ما يجري في إنسيّة سارتر ومذهبه الوجوديّ. فلا تعارض، من ثمّ، بين الماهيّة والوجود لأنّ الماهيّة ليست جوهرًا مثاليًّا منفصلاً عن التاريخ، ولأنّ الوجود، بما هو إقامةٌ في خارج الذات، ليس مطابقًا للواقع العينيّ.

ليس للإنسان إذًا من وجود إلّا على قدر ما تستحثّه ماهيّتُه على الإقامة في خارج الذات، أي في منفسح المنارة (Lichtung) التي تنثرها الكينونة من حولها: «يبسط الإنسان ماهيّته بسطًا يجعله هو الموضع، أي هو منارة الكينونة. كينونة هذا الموضع بعينها تمتلك، هي وحدها، السمة الأساسيّة للإقامة في خارج الذات، أي للإقامة الوجْديّة في حقيقة الكينونة. إنّ الماهيّة الوجْديّة للإنسان تكمن في الإقامة في خارج الذات، وهي الإقامة التي ما انفكّت تختلف عن الوجود، وقد نُظر إليه نظرًا ميتافيزيقيًّا»[1]. يميّز هايدغر الإقامة في خارج الذات (Ek-sistenz) من مجرّد الوجود العينيّ (existentia) الذي تناولته الميتافيزيقا في مناقضته للماهيّة المثاليّة. الإقامة في خارج الذات ليست مضمونًا من المعاني يحتشد في مفهوم مرصوص متماسك، بل هي استثارةٌ وجْديّة للذات من أجل الارتماء في أحضان حقيقة الكينونة. أمّا الوجود العينيّ، فيدلّ في معناه الميتافيزيقيّ على التحقّق الراهنيّ للذات في معترك الوقائع المنجزة. وهو في ذلك يناقض ميتافيزيقيًّا مقولة الاحتمال أو الإمكان أو الجواز. فالمتحقّق هو نقيض المحتمل أو الممكن.

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 325.
"Der Mensch west so،daß er das ‘Da’،das heißt die Lichtung des Seins،ist. Dieses ‘Sein’ des Da،und nur dieses،hat den Grundzug der Ek-sistenz; das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Eksistenz،die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 325).

بناءً على هذا، لا يجوز تعيين هويّة الإنسان بالاستناد إلى مقولة الوجود الميتافيزيقيّة، على نحو ما ذهبت إليه المدارسُ الإنسانيّة في الفلسفة الغربيّة المعاصرة. فإنسانيّة الإنسان عادت لا تُعرَّف بعد اليوم لا بالاستناد إلى كيان الماهيّة، ولا بالاستناد إلى كيان الوجود، بل بالاستناد إلى الخصائص الوجْديّة التي تنطوي عليها إقامةُ الإنسان في خارج الذات. فالإنسان الذي وصفه هايدغر بإنسان الهمّ أو العناية إنمّا يقتبل الكينونة في مُنفتحات إقبالها إليه. فإذا به ينقلب هو الموضع الذي فيه تنكشف الكينونة وتنحجب على وقع مراسيم القدَر الذي يملي عليها إمّا الإقبال وإمّا الإدبار. وما الموضع هذا سوى المنارة التي فيها تتكشّف حقيقة الكينونة حين يتعهّدها الإنسان بالعناية الرقيقة[1]. ليس في الإنسان جوهرٌ متقدّم (الماهيّة) ينبغي تحقيقه وإنجازه في واقع عينيّ (الوجود). هذه المقاربة الميتافيزيقيّة تبني الإنسيّات الحديثة على تصوّراتٍ للكينونة تخالف سمات الحرّيّة التي تتّصف بها الكينونة في عمق صميمها، وتتّصف بها علاقةً الكينونة بالإنسان في أقصى متطلّباتها.

لذلك أرسل هايدغر قولته الشهيرة في كتاب الكينونة والزمان: «جوهر الإنسان ليس هو الروح من حيث هي مركّب النفس والجسد، بل الوجود»[2]. استنادًا إلى ما أوضحه هايدغر في رسالته في الإنسيّة، ينبغي حمل الوجود على معنى الخروج من الذات والإقامة في خارج الذات. فالجوهر الإنسانيّ هو مُنعقَدُ العلاقات التي تربطه بالكينونة وبالعالم وبالكائنات، ومنها الكائنات الإنسانيّة نظرائه. ثمّة عناصرُ تكوينيّة أخرى في الإنسان افترضتها المذاهبُ الإنسانيّة الحديثة، منها الإنسان العاقل (العاقليّة)، والإنسان الشخص (الشخصيّة)، والإنسان الجسد (الجسديّة)، والإنسان الروح (الروحيّة). غير أنّ هذه العناصر لا يبطلها تحديدُ ماهيّة الإنسان كخروج من الذات وإقامة في منفسحات الكينونة. جلُّ الأمر أنّ هذا التحديد الأنطولوجيّ يصون كرامة الإنسان العليا، ويتجاوز في عمقه ومقتضياته كلّ التعريفات الأخرى الميتافيزيقيّة الانتماء. وحدها علاقة الإنسان بالكينونة تجعله في مقام الرفعة الأنطولوجيّة التي تليق بماهيّته المنفتحة على انكشافات الكينونة الرحبة. أمّا الجسديّة والروحيّة والعاقليّة والشخصيّة، فلا قوام لها

[1]ـ يربط هايدغر إقامة الإنسان في خارج ذاته بإقبال الكينونة إليه في موضع المنارة الذي تنشئه الكينونة لها من جرّاء حيويّتها الذاتيّة («رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 327).

«Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus،indem er das Da als die Lichtung des Seins in 'die Sorge' nimmt. Das Da-sein selbst aber west das 'geworfene'. Es west im Wurf des Seins als das schickend Geschicklichen" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 327).

[2]ـ هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 237.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 237.

بمعزل عن انتسابها إلى الكينونة وائتمارها بها وانتعاشها فيها. إنّها كيفيّاتٌ وجْديّة تضع الإنسان الدازاين في وصالٍ بالكينونة شديد التطلّب، عنيتُ به وصال الانبساط البنّاء والتملّك الأقصى لأشدّ الإمكانات الثاوية في صميم الكيان الإنسانيّ.

لا غرابة، من ثمّ، أن يُعرض هايدغر عن كلّ المذاهب الإنسانيّة السابقة، فيبتدع لفكره الأنطولوجيّ تصوّرًا للإنسان يتجاوز به المفترضات الميتافيزيقيّة التي تنطوي عليها المذاهبُ الإنسانيّة الأخرى. فالإنسيّة التي يدعو إليها هايدغر تولي مقام الصدارة للكينونة في كلّ شيء، وتروم الاستهداء بإشاراتها الخفرة المبثوثة في ثنايا الوجود، وتفرد للإنسان موضعًا جليلاً على قدر ما تعهد إليه في رسالة الرعاية: «الإنسان هو بالأحرى مقذوفٌ بواسطة الكينونة عينها في حقيقة الكينونة حتّى إنّه، وقد أقام في خارج ذاته على هذا النحو، يصون حقيقة الكينونة لكيما، في نور الكينونة، يظهر الكائنُ على حقيقته ككائن. غير أنّ الإنسان ليس هو من يقرّر هل يظهر الكائنُ وكيف يظهر، وليس هو من يقرّر هل يدخل الإلهُ والآلهةُ والتاريخُ والطبيعةُ في منارة الكينونة، وكيف يدخلون، وهل هؤلاء كلّهم هم في الحضور أو في الغياب، وكيف هم في الحضور أو في الغياب. مجيء الكائن يُبنى على قدَر الكينونة. أمّا بالنسبة إلى الإنسان، فالسؤال المستمرّ هو هل يجد ما هو ملائمٌ لماهيّته، ممّا يوافق قدَر الكينونة هذا. ذلك أنّ الإنسان، انسجامًا مع هذا القدَر، ينبغي له، بما هو الكائنُ المقيم في خارج ذاته، أن يصون حقيقة الكينونة. فالإنسان هو راعي الكينونة. على هذا وحده اقتصر التفكير الناشط في كتاب الكينونة والزمان حين اختُبر وجودُ الإقامة في خارج الذات كعناية»[1]. يبدو من الواضح أنّ الكينونة هي سيّدةُ القرار في كلّ ما يطرأ على الوجود الإنسانيّ. فهي التي تنكشف وتنحجب، وهي التي تبادر وتفعل فعلها في التاريخ. أمّا الإنسان، فليس عليه إلّا أن يراقب حركة الكينونة، ويترصّد اعتلاناتها وانفكاءاتها، ويواكب إقبالاتها وإدباراتها. فالرعاية هي غير السيادة. السيادة للكينونة، والرعاية للإنسان. هذا هو السبيل الأضمن للفوز بانكشاف سليم للكينونة في

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 330-331.
"Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‘geworfen’،daß er،dergestalt ek-sistierend،die Wahrheit des Seins hüte،damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende،das es ist،erscheine. Ob es und wie es erscheint،ob und wie der Gott und die Götter،die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen،an- und abwesen،entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage،ob er das Schickliche seines Wesens findet،das diesem Geschick entspricht; den diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt Sein und Zeit hinaus،wenn die ekstatische Existenz als ‘die Sorge’ erfahren ist" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 330- 331).

معترك الاختبار الوجْديّ الإنسانيّ. وكلّ سبيل آخر إنّما يُفضي إلى تقييد الكينونة وحبسها، وانتزاع حرّيّتها الذاتيّة، وإفراغها من حيويّتها.

لا بدّ، والحال هذه، من تأصيل أنطولوجيّ غير ميتافيزيقيّ لماهيّة الإنسان، به يتهيّأ للإنسان أن يُغني كيانه برحابة المنفسح الذي تستحضره الكينونة حين ترتسم معالمها على محيّا الكائنات. فالإنسان ليس قائمًا في ذاتيّة بُرجيّة منغلقة. كيانُه يستقيم على قدر ما ينخرط في سلك التجلّيات المتعاقبة التي تبسطها الكينونة من أمامه: «ليس الدازاين سوى التعرّض لقدرة الكينونة الفائقة»[1]. معنى هذا القول أنّ الإنسان، بما هو كائنٌ قائم في خارج ذاته في موضع انكشاف الكينونة، يكتنز في كيانه كلّ اختبارات الانفتاح على تنوّع الإدلاءات التي تُفرج عنها الكينونةُ في مختلف ميادين الوجود. والحال أنّ الكينونة هي الكلّ في الكلّ، تمنح الكائنات المدى الحيويّ الذي يهيّئ لها الاعتلان والتحقّق، وتضمن لها الحيّز الخفر الذي يرسم فيها القابليّات العظيمة التي ما فتئت تتجاوز حدود هذين الاعتلان والتحقّق: «أمّا الكينونة، فما هي؟ الكينونة هي ما هي عليه في ذاتها. هذا ما يجب على الفكر المقبل أن يتعلّم اختبارَه وقولَه. فالكينونة ليست هي الله، وليست هي أصلاً للعالم. الكينونة هي إذًا أشدّ بُعدًا من كلّ كائن، وهي مع ذلك أقرب إلى الإنسان من كلّ كائن، سواءٌ أكان هذا الكائن صخرةً أم حيوانًا أم عملاً فنّيًا أم آلةً، سواءٌ أكان هذا الكائن ملاكًا أم إلهًا. فالكينونة هي الأقربُ. غير أنّ هذه القربى تظلّ للإنسان هي الأبعد على الإطلاق»[2]. لا شكّ في أن مثل هذا البُعد يحمله هايدغر على معنى بُعد الكينونة الحرّة من الإنسان، وعلى معنى بُعد الإنسان المكره من الكينونة. للكينونة، بحسب هايدغر، أحكامُها وأسبابُها، حين تبتعد عن الإنسان. وبُعدها يشبه مراسيم القدَر التي تَضطرّ الكينونةَ إلى الانكفاء والبُعد. أمّا بُعد الإنسان، فيأتيه من تسلّط ذاتيّته على الكائنات، حين يتوهّم أنّه في مداناة قصوى لحقيقة الكينونة، فيما هو عالقٌ بالكائنات دون الكينونة.

انسجامًا مع هذا التناول الجذريّ لماهيّة الإنسان في اقترانه بحقيقة الكينونة، يذهب هايدغر

---

[1]ـ هايدغر، نشائد هولدرلين جرمانيا والراين، الأعمال الكاملة، الجزء 39، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989، ص 31، 34.
Heidegger،Hölderlin Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"،GA 39،Frankfurt،Klostermann،1989،S. 31،34.

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 76 – 77.
"Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen،muß das künftige Denken lernen. Das 'Sein' – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende،sei dies ein Fels،ein Tier،ein Kunstwerk،eine Maschine،sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 331).

إلى اعتبار الكينونة هي بعينها العلاقة الناشطة بين الإنسان وحركة الإقامة في خارج الذات، أي في وصال الإنسان بحقيقة الكائنات. فالكينونة هي التي تستثير في الإنسان الإقامة الوجْديّة في خارج الذات، وهي التي تجعل هذه الإقامة موضعًا سنيًّا لاعتلان حقيقتها. أمّا الإنسان، فيظنّ أنّه، في إقامته الوجْديّة هذه، قد اقترب من حقيقة الكينونة اقترابًا صائبًا، في حين أنّه ما انفكّ عالقًا بالكائنات وبطريقة إقباله إلى الكائنات. ذلك أنّ الكينونة هي، في منتهى المطاف، علاقة القربى بين الكينونة والكائنات، تلك العلاقة التي يخيّل للإنسان أنّه أمسك بها كلّما اجتهد في إدراك حقيقة الكائنات. لذلك كانت الكينونة هي السرّ الأقصى في الوجود: «إنّ الأمر الوحيد الذي يودّ بلوغَه الفكرُ الذي يجتهد أن يُفصح عن ذاته في كتاب الكينونة والزمان، إنمّا هو أمرٌ بسيطٌ. فالكينونة، بما هي محض كينونة، ما برحت سرًّا، ما برحت تلك القربى المجرّدة التي تنطوي عليها القدرةُ التي لا تُكره على شيء»[1]. أفضل الإدراك هو إذًا السكنى في بساطة الأمور حيث تظهر الكينونة كالشبكة الخفيّة التي تربط كلّ شيء بكلّ شيء. هي، بحسب هذه البساطة، الموئل الأعمق الذي منه تأتي الكائنات بعضها إلى بعض حين يدركها الإنسان في خروجه من ذاته إليها. هذا كلّه عاد لا يقوى العقلُ الميتافيزيقيّ على تصوّره وضبطه في قوالب المقولات المألوفة. لذلك لا بدّ من لغة أخرى تُفصح عن هذه البساطة المرتسمة في قوام الشبكة الرابطة.

لا غرابة، من ثمّ، أن يبتدع هايدغر كلّ هذه الاصطلاحات الجريئة لكي يعبرّ بها عن تلمّساته المتأنّية لسرّ الكينونة. حتّى اللغة عينها تكفّ عن وظيفتها كأداة للتعبير، فتضحي هي مسكن الكينونة: «لكنّ الإنسان ليس كائنًا حيًّا وحسب، يمتلك اللغة، علاوةً على امتلاكه طاقاتٍ أخرى. اللغة هي بالأحرى مسكن الكينونة الذي فيه يقيم الإنسان، وقد حلّ في هذا المسكن، في خارج ذاته، وذلك على قدر ما ينتمي هو إلى حقيقة الكينونة، وقد تعهّدها بالرعاية»[2]. فحوى القول أنّ اللغة تتجاوز هويّتها الميتافيزيقيّة كأداة تعبير يتصرّف بها الإنسان وفاقًا لمصالح اختباراته المعرفيّة الخاصّة. اللغة، بما هي مستودع الأمان الذي تركن إليه الكينونة في ترحالها، إنمّا

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 333.

"Das Einzige،was das Denken،das sich in Sein und Zeit zum ersten Mal auszusprechen versucht،erlangen möchte ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimnisvoll،die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 333).

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 333.

"Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen،das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins،darin wohnend der Mensch ek-sistiert،indem er der Wahrheit des Seins،sie hütend،gehört" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 333).

تستدعي الإنسان ليُصغي هو إلى الكلام المنبثق من إشارات الكينونة الناطقة فيها. وقد تنطوي إشارات الكينونة على قدرات تعبيريّة تتجاوز ما تحمله الكلماتُ من مألوف المعاني المتواترة. فاللغة الملائمة هي التي تتيح للكينونة أن تنطق في كلماتها من غير أن تُغلق على هذا النطق في تعريفات ضيّقة الحدود.

في اجتهاد أخير لاستجلاء ماهيّة الإنسان، يتأمّل هايدغر في فعل الوهب المجّانيّ الذي تنطوي عليه الكينونة حين تُقبل إلى الكائنات. فالكينونة تجود من ذاتها على الوجود. وقد يصحّ القول بأنّ الكينونة هي في صميمها جودٌ لا ينقطع. أمّا العبارة الألمانيّة التي يستخدمها هايدغر (es gibt)، فتدلّ على أنّ الكينونة ليست جوهرًا صلبًا قابلاً للتبليغ التلقائيّ. إنّها حيويّة الجود العفويّ تقوم، بما هي كينونةٌ حرّةٌ، في مقام التأتّي (Ereignis) الهنيّ حين يلاقيها الإنسان في سكناه الوديعة وفي مداناته الخفرة لها. في التأتّي الهنيّ تستضيف الكينونةُ الإنسانَ الدازاين في جوارها[1]، فيقترن كلاهما في حركة الجود المتبادل. وعلى قدر ما يرعى الإنسان حقيقة الكينونة، في تعاقب انكشافها وانحجابها، يهيّئ، بمشيئة الكينونة عينها، موضعًا جليلاً لسكنى الكينونة في اللغة. فإذا بالتأتّي يعبرّ عن انضمام الكينونة والإنسان الدازاين كليهما في حيويّة الانبساط الجوّاد التي تستطيب الإقامة في مؤدّيات اللغة الخلاّقة.

في هذا كلّه ترتسم الحدود القصوى التي بلغ إليها هايدغر في معاينته لماهيّة الإنسان، وقد غمرتها حيويّةُ الكينونة واستقطبتها استقطابًا. ومن هذا كلّه تنبثق كلُّ الخلاصات التي يعيد بها هايدغر النظر في موروثات الأنظومة الميتافيزيقيّة في تطلّبها لمعاني الوجود قاطبةً. فهو، من جرّاء انقلابه الأنطولوجيّ الخطير، أخذ يراجع مسائل التاريخ (تجاوز سطحيّة المجرى الحدَثيّ الظاهريّ في التاريخ والاسترشاد بمراسيم الكينونة في إحياء التاريخ القدَريّ الحقيقيّ)، والفعل الإنسانيّ (الإعراض عن التسيّد الإراديّ والركون إلى صنائع الكينونة الهنيّة الصائنة لطبائع الكائنات)، والأخلاق (الكفّ عن الحاكميّات الماورائيّة الرادعة والآمريّات الخارجيّة الوازعة والسكنى المهذِّبة في محضر الأشياء)، والتقنية (الإمساك عن معانفة الطبيعة والاكتفاء باستثمار الموارد الطوعيّة التي تفرج عنها الطبيعة في انسيابها العفويّ)، والعلوم (اجتناب الإكراهات الحسابيّة الرياضيّة ومحاذرة الاصطناعات الكيانيّة المستنسخة الموازية للكائنات

[1]ـ «الإنسان هو جار الكينونة» (هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 342).
«Der Mensch ist der Nachbar des Seins» (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 342).

البشريّة والكائنات الطبيعيّة)، والسياسة (الإقلاع عن إخضاع المدينة لأحكام الاستبداد الغرائزيّ المنفعيّ والانتظام في أحكام المعيّة المصغية إلى مقتضيات العدل المنبثقة من قوام الأشياء)[1]، والتديّن (الزهد في استحضار الألوهة القهريّ والاستجابة لنداءات الإله الأخير المنكفئ في عوزه إلى الكينونة السليمة في انتظام المتربّع الأصليّ الذي يحوي الآلهة والناس والسماء والأرض). وطفق يتفحّص في هذه المسائل الجوهريّة بواطنها ودواخلها ومضامينها ومدلولاتها بالاستناد إلى الانقلاب الأنطولوجيّ الخطير الذي استثاره حين وضع الكينونة في مقام الصدارة، وقرن بها كينونة الكائن الإنسانيّ في إقامته المطّردة في خارج ذاته. فالإنسيّة الأنطولوجيّة لا تملك في ذاتها إلّا العوز الشديد إلى نداءات الكينونة واستدعاءاتها[2]. هو عوز الراعي الذي يصاحب القُطعان أنىّ ترحّلت، وفي يقينه أنّه يسترشدها في خطواتها إلى مرعى المعاني الخصيب. قيمة الإنسان الراعي تأتيه من مناداة الكينونة له، لا من إمساكه هو بحركة الكينونة في التاريخ. فالإنسان مقذوفٌ في الوجود من أجل صون حقيقة الكينونة. وكلّما صان في الكينونة حقيقتها، تسنّى له أن يصون حقيقته هو أيضًا. ومن ثمّ، ليس الإنسان سوى طاقة الصون الأصليّة التي تستنهضها الكينونة في سكناها الوديعة في منزلها الأحبّ، منزل اللغة التي لا تني تستضيف في هيكلها ضروبًا مذهلة من التجلّيات المغنية.

6. اقتران الإنسان بالكينونة ومعاثر العودة إلى البساطة الأصليّة الأولى

يحار المرء في تقويم ما بلغت إليه تأمّلات هايدغر في حقيقة الكينونة وفي ماهيّة الإنسان. الانطباع الأوّل أنّ هايدغر كان يريد أن يذكّر الناس بالحقائق البديهيّة الأصليّة التي تفترضها كيفيّاتُ انسلاك الإنسان في مجاري الوجود التاريخيّ. جلُّ كلامه، قبل المنعطف وبعده، ينحصر في ضرورة إعتاق الإنسان من الألبسة المصطنعة التي فرضتها عليه الاجتهاداتُ الفلسفيّة منذ أن خبت

[1]ـ ظنّ هايدغر في يوم من الأيّام أنّ الاشتراكيّة القوميّة التي نادى بها هتلر تستطيع أن تنقذ ألمانيا من وطأة المعسكرين الرأسماليّ والشيوعيّ. فانحاز إليها في بعض كتاباته. ولكنّه ما لبث أن أيقن مبلغ الضلال الذي سقطت فيه النازيّة المؤلّهة للجرمانيّة الصافية. فاستقال من رئاسة جامعة فرايبورغ، وابتعد عن مناورات النازيّة، وأكبّ في أملياته الجامعيّة التي ألقاها في فلسفة نيتشه (1936-1940) ينتقد الانحراف النازيّ، ويعلن أنّ الاشتراكيّة القوميّة لا تستطيع أن تنقذ التاريخ من التيهان الميتافيزيقيّ. راجع:

Mouchir Basile Aoun، La cité humaine dans la pensée de Martin Heidegger lieu de réconciliation de l'être et du politique، Paris، L'Harmattan، 2e éd.، 2016.

[2]ـ يفاجئ جاك دريدا المدرسة الهايدغريّة حين ينعت الأنطولوجيا الهايدغريّة بانتمائها إلى إنسيّة متّصلة بالإنسيّات الحديثة. ويستند في نعته هذا إلى مكوث هايدغر في فضاء الميتافيزيقا التي ينتقدها. ذلك أنّ مقولات الأصالة الإنسانيّة، والاختلاف المنشئ للهويّة، والانكشاف الواهب للمعنى، واقتران الإنسان بالعالم اقترانًا مغنيًا لإنسانيّته، هي كلّها مقولاتٌ تدلّ، بحسب دريدا، على بقاء هايدغر في فضاء التفكير الميتافيزيقيّ الذي فيه تنسلك إنسيّتُه الراغبة في إنقاذ الإنسان من الضلال والتحلّل. راجع:

J. Derrida، Marges de la philosophie، Paris، Minuit، 1972، p. 153- 156.

أنوار اللمعان الإغريقيّ الأوّل، وضلّ الفكرُ في متاهات الذاتيّة العاقلة الحسّابة. ديدنُه المؤرق أن يذكّر الناس بضرورة الائتمار بما تُفرج عنه الكينونة من إشارات الإقبال الخفرة. فالكينونة هي كلّ شيء لأنّها ثاويةٌ منغلّةٌ في جميع الكائنات. وهي لا شيء على الإطلاق لأنّ ما من كائن، مهما سما قدرُه، يستطيع أن يُظهرها في ملء قوامها. هي الأغنى والأفقر، وهي الأرحب والأضيق، وهي الأقدر والأضعف. هي الأشدّ قدرةً على الانكشاف، وهي الأشدّ قدرةً على الانحجاب.

ولكن أين موقع الإنسان، في نهاية المطاف، من هذه الكينونة المربكة؟ لا بدّ هنا من التذكير بأنّ هايدغر، قبل المنعطف وبعده، ما انفكّ يربط مسألة الإنسان بمسألة الكينونة. وقد تنوّع الربطُ بتنوّع المواضع التي تناولها هايدغر، وتنوّع المخاضات التي انتابت فكره. فها هوذا يتعرّض للارتجاجات المدوّية التي أثارها نيتشه في إعلانه الصاخب عن موت الله وانتشار العدميّة المطلقة. فيقف موقف المتأمّل المتبصّر في معاني ارتباط المسألة الميتافيزيقيّة ببنية الإنسان الأنطولوجيّة. ولا يلبث أن يسأل عن سبب اقتران الاختلاف الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائنات ببنية التفكّر الاستفساريّ اللصيقة بكينونة الكائن الإنسانيّ: «إذا كان انفطار طبيعة الإنسان على الميتافيزيقا، وكانت نواة هذا الانفطار كلاهما يقومان في هذا التمييز بين الكينونة والكائن، بحيث تنجم الميتافيزيقا عن هذا الانفطار، فإنّنا، برجوعنا إلى هذا التمييز، إنّما نفوز بأصل الميتافيزيقا، وبالفعل عينه نفوز بمفهومٍ للميتافيزيقا أكثر أصالةً. إنّ ما سبق أن توجّهنا إليه بالسؤال، على نحو غير دقيق[1]، ألا وهو علاقةُ الإنسان بالكائن، ليس هو، في عمقه، سوى التمييز بين الكينونة والكائن، وهو التمييز اللصيق بانفطار الطبيعة الإنسانيّة. فالإنسان، إذًا، بما أنّه يميّز على هذا المنوال، يستطيع بسبب ذلك فقط أن يسلك في نور الكينونة ويتصرّف بإزاء الكائن، أي أن يقيم في العلاقة بالكائن، ممّا يعني أن يتحدّد هو ميتافيزيقيًّا وبواسطة الميتافيزيقا. ولكن أفيكون هذا التمييز بين الكينونة والكائن هو انفطار الطبيعة، وعلى الإطلاق، هو نواة انفطار الطبيعة في الإنسان؟ فما هو إذًا الإنسان؟ فيمَ تقوم الطبيعة «الإنسانيّة»؟ ماذا تعني هنا الطبيعة، وماذا يعني الإنسان؟ ممَّ ينبغي الانطلاق في تحديد الطبيعة الإنسانيّة وكيف ينبغي تحديدها؟ يجب إذًا أن يكون هذا التعيينُ لماهيّة طبيعة الإنسان في طور الإنجاز ويجب أن يُنجز، إذا ما أردنا أن نبينّ في هذه الماهيّة أنّها مفطورةٌ على الميتافيزيقا، وإذا ما أردنا حتّى أن نبرهن أنّ التمييز بين الكينونة والكائنات هو نواة هذا الانفطار. ومع ذلك، هل نستطيع على الإطلاق أن نحدّد ماهيّة الإنسان (ماهيّة طبيعته) من دون أن نراعي التمييز بين الكينونة

[1]ـ يشير هايدغر هنا إلى كتاب الكينونة والزمان والسعي الأوّل غير المكتمل إلى استخراج البنى الاختباريّة الوجوديّة التي يحملها الإنسانُ الدازاين في صميم كيانه.

والكائن؟ هل ينجم هذا التمييز فقط من جرّاء طبيعة الإنسان أم أنّ طبيعة الإنسان وماهيّته تتحدّدان، في الأصل وعلى وجه العموم، على أساس هذا التمييز وانطلاقًا منه؟ عندئذ لا يكون التمييز فعلاً ينجزه الإنسانُ من بين أفعال أخرى، وهو ما عدا ذلك قد سبق أنّه كائنٌ، لا بل إنّ الإنسان لا يستطيع أن يكون إنسانًا إلّا على قدر ما يترامى في هذا التمييز ويعتصم به. فالإنسان، بما هو متأصّل ميتافيزيقيًّا وفي الميتافيزيقا، هو عالقٌ تحت حكم الكينونة والكائن، يتنازعان على حمله إليهما بما هو كائنٌ منفتحٌ منسلكٌ في ما هو منفتحٌ. تبعًا لهذا القدر المحتوم يتلبّث الإنسانُ الميتافيزيقيُّ في «التمييز». من ثمّ، ينبغي لماهيّة الإنسان أن تُبنى على «تمييز». أفليس ذلك فكرةً عجيبة ؟ إنّها، بلا ريب، فكرةٌ عجيبةٌ لأنّ هذا التمييز هو نفسه غير محدَّد في ماهيّته، بُني في الهواء كصورة هوائيّة»[1]. في هذا النصّ الأساسيّ يتبيّن في جلاء عظيم أنّ مسألة الإنسان ما انفكّت تربك هايدغر، وأنّ إخضاع ماهيّة الإنسان للكينونة ولما تقتضيه من تمييز بينها وبين الكائنات ما برح في صلب الحقائق الكبرى التي يعتصم بها هايدغر. فالإنسان هو إنسانٌ لأنّه أوّلاً مقيمٌ في منفسحات اعتلان الكينونة، ولأنّه ثانيًا يميّز تمييزًا حصيفًا بين الكينونة والكائنات. من جرّاء الإقامة في هذه المنفسحات ومؤالفة الاختلاف الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائنات، يضحي الإنسانُ كائنًا ميتافيزيقيًّا. إلّا أنّ هذه السمة الميتافيزيقيّة التي يفترضتها هايدغر في ماهيّة الإنسان لا تعني قابليّة الإنسان للاعتراف بعالم غيبيّ ماورائيّ إلهيّ يتجاوز رحابة الكينونة عينها. فالكينونة هي الرحابة المطلقة، وفيها تنضوي كلُّ الكائنات وكلُّ الاختبارات، حتّى اختبارات المقدّس، واختبارات الإلهيّ، على نحو ما أوضح ذلك هايدغر في رسالة الإنسيّة. جلّ الأمر أنّ الميتافيزيقا هي السبيل الذي يُتيح التمييز بين الكينونة والكائن، وأنّ الإنسان لا يبلغ إلى عمق إنسانيّته إلّا على قدر ما يعتمد مثل هذا التمييز.

من الفوائد الطيّبة التي حملتها هذه المراجعة الفكريّة الأصوليّة (العودة إلى الأصول الإغريقيّة) تحريرُ الإنسان من الهويّات المصطنعة التي فرضتها عليه الأنظوماتُ الميتافيزيقيّة المضلِّلة المتعاقبة. الإنسيّة الأنطولوجيّة الراعية للكينونة بحسب استلهامات الفكر الإغريقيّ الأوّل لا تفترض في الإنسان القادر على هذا التمييز سوى التجرّد الكامل، والفقر المطلق، والإخلاء الذاتيّ. فالإنسان ليس هو ذلك المؤتلف المربك الذي تنضمّ فيه ثلاثةٌ من المكوِّنات المتقابلة، عنيتُ بها الجسد والنفس والروح، بل هو محض مشروع مقذوف في العالم. والإنسان ليس كائنًا عابرًا في وادي الآلام يترقّب انعتاقه وارتقاءه إلى مصفّ الخلود الأبديّ، بل هو كائنٌ مفطورٌ على الموت المحتّم

[1]ـ هايدغر، نيتشه. العدميّة الأوروبيّة، مرجع مذكور، ص 318-319.

M. Heidegger،Nietzsche: Der europäische Nihilismus،op. cit.،S. 318- 319.

الذي يُغلق فيه بالتتويج جميعَ إمكانات إقباله إلى ذاته وإلى الكينونة. والإنسان ليس هو كائنًا قائمًا في ذاته يمتلك كلّ عناصر الهويّة الذاتيّة المنيعة، بل هو كائنٌ يستمدّ كيانه من انسلاكه الحتميّ في العالم، واشتباكه الضروريّ بنظرائه الكائنات الإنسانيّة الأخرى، وتفاعله المطّرد بإمكانات الفهم التي تأتيه من سياق الإقامة في خارج ذاته. والإنسان ليس هو قدرةً عقليّة على التمثّل الذهنيّ النظريّ التصوّريّ المفهوميّ، بل هو قابليّةٌ عفويّةٌ تتحسّس، في غير تمثّل عقليّ، حقائق الكائنات التي تكشفها له تجلّياتُ الكينونة وانحجاباتُها على حدّ السواء. والإنسان ليس هو طاقةً على التعقّل الحسّاب والتدبّر الضابط والتفقّه المهيمن، بل هو إمكانٌ محضٌ للخروج المطّرد من الذات والإقامة في المنفتحات التي تشرّعها الكينونةُ أمامه. والإنسان ليس هو في مقام المخلوق العبد (اليهوديّة)، ولا في مقام المخلوق الابن (المسيحيّة)، ولا في مقام المخلوق الخليفة (الإسلام)، ولا في مقام الهباء المنتزع من الجسم الإلهيّ الكونيّ (الروحانيّات الآسيويّة). والإنسان ليس هو في وضعيّة الصورة المنحلّة عن المثال الأعلى (أفلاطون)، ولا في وضعيّة الحيوان العاقل (أرسطو)، ولا في وضعيّة الذات المتيقّنة المقتدرة (ديكارت)، ولا في وضعيّة الذات الناظمة للكون والمريدة لأفعالها (كانط)، ولا في وضعيّة التحقّق الذاتيّ الأكمل في الوعي المطلق (هيغل)، ولا في وضعيّة التفوّق الخلاّق (نيتشه)، ولا في وضعيّة الأنا المتعالية المنشئة للكون ولأغراضه (هوسّرل).

هذا كلّه، لعمري، جميلٌ وواعدٌ. بيد أنّ مثل هذا التحرير الأنطولوجيّ الجذريّ أفضى بالإنسان إلى استسلام مربك لمشيئة الكينونة. فالأنطولوجيا الهايدغريّة أوشكت أن تنحت للكينونة قوامًا مستقلاًّ، ومشيئةً حرّة، ومزاجًا فريدًا، وقدَرًا لعوبًا مُلزِمًا. أضحت الكينونة، تحت ريشة هايدغر، هي الحاكم المطلق في الكون وفي العالم وفي التاريخ وفي وجود الناس. هي تقرّر أن ينقلب الفكرُ الإغريقيّ الأصليّ ضربًا من الميتافيزيقا النسَّاءة المضلِّلة المهملة لحقيقة الكينونة، وذلك على يد أفلاطون وأرسطو وكلّ اجتهادات الفلاسفة في العصور الوسطى والعصور الحديثة. وحدها ترسم أنّ اللغة الشعريّة هي أقرب إليها من اللغة النظريّة العقليّة المفهوميّة المقولاتيّة المجرّدة. لها أن تستدعي الإنسانَ إلى الحضور والانبساط أمام حقيقتها، ولها أن تمنع نفسَها عنه حتّى يشقى في معانفته لنفسه ولنظرائه وللكائنات المحدقة به. يثق هايدغر بالكينونة ثقةً تبلغ به إلى حدود الخضوع الهنيّ والترقّب الجذلان. وما جولاته في تراثات الفكر الشعريّ والصوفيّ، في الغرب وفي الشرق، سوى الدليل على أنّ الفلسفة الغربيّة كلّها هي، في نظره، في ضلال النسيان، لا تقوى على مداناة سرّ الكينونة لأنّها ابتُليت بمصائب الذاتيّات العقليّة القاهرة. والأدهى أنّ نسيان الكينونة هو أيضًا من فعل الكينونة عينها. أمّا الإنسان النسّاء، فهو شريكٌ متواطئ.

كيف السبيلُ إذًا إلى النظر النقديّ الموضوعيّ في مثل هذه المراجعة الأصوليّة الجذريّة؟ المشكلة الكبرى أنّ هايدغر، في نظر مؤيّديه، يصعب انتقادُه لأنّه يعتقد اعتقادًا راسخًا أنّه يفكّر في ما يتجاوز كلّ تفكير[1]، أي في النطاق الذي يتعدّى كلّ فهم. فالانتقادات، في رأيه وفي رأيهم، تعجز عن إصابته لأنّه في منطقة من البساطة المطلقة يستحيل فيها الانتقاد المستند أصلاً إلى بناءات الميتافيزيقا. في منطقة البساطة هذه كلُّ شيء يصبح ممكنًا، الأمر ونقيضه، نسيان الكينونة وتذكّرها، انحجاب الكينونة وانكشافها. شأنه في ذلك شأن هيغل[2] الذي استبق المعارضة واستدخل في جدليّة الدمَّاجة كلَّ قابليّات المعاكسة والمعاندة والمحايلة والنقد والنقض والهدم.

ولكنّ الواجب الفكريّ يستحثّ الجميع على المساءلة المستنيرة. والمساءلة إنّما تبدأ بالبدايات الأولى، أي بالانقلابات المفهوميّة التي ساقها هايدغر في شأن الكينونة. يعتقد هايدغر أنّ الكينونة هي سرّ، لا يني ينكشف وينحجب وفاقًا لمزاجه الحرّ، وهو قعرٌ لا أساس له[3]. ليست هي مفهومًا، وليست هي وحدة، وليست هي كلمة، وليست هي جوهرًا، ولا كائنًا من الكائنات. أطلق عليها، في مرحلة متأخّرة، اسم الكِوان (Seyn)، وقد غيّر رسم المصطلح الألمانيّ. في الوقت عينه، الكينونة قائمةٌ في أصل كلّ شيء، وهي في نظره مناط السؤال الفلسفيّ الأوحد. كثيرون يعاينون مبلغ الإرباك الذي يستثيره فكرُ الكينونة الجديد الذي ينادي به هايدغر. والحال أنّ أرسطو سبق فأشار إشارةً بيّنة إلى أنّ مبحث الكينونة (الأنطولوجيا) يستحيل الخوضُ فيه لأنّ الكينونة لا تستطيع أن تكون هي بعينها ذاتًا من جرّاء تكثّرها في الكائنات، ولا تستطيع أن تكون هي بعينها محمولاً أو صفةً من جرّاء كونها هي بعينها الكينونة. ذلك أنّ مبحث الكينونة يبدو وكأنّه لا اسم له ولا هويّة من جرّاء عسر مركبه: «إنّ ارتباك الخطاب

[1]- راجع:

J. Derrida،Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais،Paris،Flammarion،1990،p. 1441.

[2]- يجزم لوك فيري وآلان رونو أنّ هايدغر ظلَّ أسير الهيغليّة في ما أثارته من مناقشة حادّة في شأن بلوغ الأنظومة الجدليّة إلى أقصى تعابيرها. فناقدُ الإغلاق الهيغليّ لا يني يتفاعل هو والأنظومة الهيغليّة. راجع:

L. Ferry،A. ,Renaut،«Heidegger en question. Essai de critique interne»،Archives de philosophie،41 (4)،1978،p. 610،note 57.

[3]- يذهب بعض مفسرّي الفكر الهايدغريّ، ومنهم على سبيل المثال جان بوفري وآلان رونو، إلى أنّ القعر الذي يتحدّث عنه هايدغر يشبه، في وجه من الوجوه، القعر الذي كان شِلينغ يتأمّل فيه. راجع:

A. ,Renaut،«La nature aime se cacher»،Revue de métaphysique et de morale،81 (1)،janvier-mars 1976،p. 88; M. Vetö،De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand،t. II،Grenoble،Jérôme Million،2000،p. 266.

الإنسانيّ في الكينونة يضحي التعبير الأوفر أمانة عن جواز الكينونة»[1]. إذا كان الأمر على هذا النحو، فهل يجوز بناء المراجعة الأصوليّة لتاريخ الفلسفة الغربيّة كلّها على إرباك أصليّ لا فكاك منه؟ ذلك أنّ الكينونة ليست حضورًا دائمًا في ذاتها، بل انسيابٌ حرٌّ في تضاعيف الزمان[2]، تطرأ عليها عاديات الزمان وملابساته وتعاقباته المتوتّرة. فليس في المستطاع ضبطها وقولبتها وتطويعها والإفصاح عنها في قولة واحدة، أو تعريف واحد، أو مفهوم واحد. تبلغ الجرأةُ بهايدغر حدود مساءلة أصول التفكّر عينها حيث يعلن عن رفضه للطريقة التي تناول فيها الفكرُ الإنسانيّ مسائل الطبيعة والفكر واللغة: «لماذا كان يجب على اللوغوس وكذلك على العقل، في زمن سبق أن كان مُبكرًا، أن يُسمَّيا، في مُنفتح الطبيعة، كموضعَين لتأصيل الكينونة، وأن تُبنى، استنادًا إلى ذلك، كلُّ معرفة؟»[3]. ليس من تفسير لهذا الاعتراض سوى الطلب من الناس الكفّ عن اعتماد ما ألفه الفكرُ البشريّ منذ ما يقارب خمسة وعشرين قرنًا من البحث الفلسفيّ. دعمًا لمثل هذا الاعتراض، يقترح هايدغر أن ينعت الكينونة بالعدم أو أن يساوي بين الكينونة والعدم حتّى ينقذ الكينونة من كلّ ما تلبّس بها من صياغات ورداءات لا تليق بغناها الفائق الوصف. في البحث الذي يحمل عنوان ما الميتافيزيقا؟، يغوص هايدغر في معاني العدم والإعدام والانعدام، وينظر نظرًا ناقدًا في المعادلة التي أنشأها هيغل بين الكينونة والعدم. وفي اعتقاده أنّ التساوي بين الكينونة والعدم في الميتافيزيقا الهيغليّة لا يرتبط باللامحدوديّة التي تحملها الكينونة ويحملها العدم على حدّ السواء، بل يرتبط بقدرة العدم على إظهار طاقة التجاوز في الكينونة، وإظهار أثر الكينونة في إبراز إمكانات العدم[4]. تنشأ القربى الناشطة بين الكينونة والعدم من قدرة العدم على كشف غيريّة الكينونة في أقصى ما تحمله من استفزاز للعقل الإنسانيّ.

بيد أنّ العدم لا يُتّكل عليه في بناء الخطاب الإنسانيّ المتماسك الصائب القابل للإبلاغ.

---

[1]ـ أنظر:

P. Aubenque،Le problème de l'être chez Aristote،Paris،PUF،1962،p. 489.

[2]ـ ذهب بعضُهم إلى مقارنة سيلان الكينونة بسيلان المادّة في مباحث الفيزياء المعاصرة.

[3]ـ هايدغر، إسهاماتٌ في الفلسفة. في الإرأيغْنيس، الأعمال الكاملة، الجزء 65، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989، ص 190.

«Warum mußten im Offenen der phusis der logos sowohl wie der nous früh schon als Gründungsstätten des 'Seins' genannt und darnach alles Wissen eingerichtet werden? (M. Heidegger،Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis،GA 65،Frankfurt،Klostermann،1989،S. 190).

[4]ـ هايدغر، «ما الميتافيزيقا؟»، في معالم الطريق، الأعمال الكاملة، الجزء 9، فرانكفورت، كلوسترمان، 1976، ص 120.

Heidegger،"Was ist Metaphysik?"،Wegmarken،Frankfurt،Klostermann،1976،S. 120.

فالسرّ الذي يهيمن في كتابات هايدغر على مفهوم الكينونة، حين تتدثّر الكينونةُ بمفهوم العدم، إنّما يجعل الكلام الفلسفيّ كلّه في موضع الالتباس الأقصى. وعليه، يتنازع الفكر الهايدغريّ ضربان من الامتحان، ولاسيّما في كتاباته الأخيرة. فالباحثون في فكر هايدغر، ومنهم بول ريكور، يعتقدون أنّ مقولة الإرأيغنيس ومقولة الوهب غير المسبوق (es gibt) يتأرجحان في كتابات هايدغر الأخيرة بين الاصطفاف في سلك الكلام المعقول الذي يروم البلوغ إلى إفصاح أشدّ أمانةً للكينونة، والانحياز إلى الانغلاقيّة الخطابيّة والإبهاميّة المفهوميّة والتنميقيّة اللغويّة الحوشيّة. ويبدو أنّ هايدغر خضع، في إثر هذا التنازع، للامتحان الأخير، وفي ظنّه أنّه يحرّر أقواله من قواعد الإنشاء وأصول بناء القضايا الفكريّة. فأغوته تحوّلاتُ الخطاب إلى متون مبعثرة، مترجرجة، تؤثر الإخفاء والإضمار والتستّر والتوريات المربكة[1]. وهو، في ذلك كلّه، يحذو حذو الشعراء الصوفيّين الزاهدين في الإبلاغ، على إكثار من الإنشاء الفضفاض الحمّال لأوجه متنافرة من المعاني المتسربلة بحجابات السرّ المصون. والحال أنّ الكينونة، على ما يعتمل فيها من حيويّة وتمدّد ورحابة، لا تستأهل مثل هذه الارتيادات الإنشائيّة الباذخة. إنّها عسيرةٌ على الإدراك لأنّها تشمل كلَّ شيء في الكون وفي الوجود، وفي الزمان وفي المكان، وفي الأعلى وفي الأسفل، وفي المدى المنظور وفي الأفق المحجوب. ولكن هل يجوز الإغراق في سرّيّتها ومضاعفة إرباك العقل الإنسانيّ، لا بل إدانته وحجب الثقة عنه وتعطيل آليّاته وأحكامه وأفعاله بالتذرّع ببداهة محدوديّته؟ والحال أنّ محدوديّة العقل منبثقةٌ

---

[1]ـ أوجز في هذا الكلام ما أتى به بول ريكور من انتقاد صائب للإنشائيّة الهايدغريّة المربكة:

«Le prix de cette prétention est l'invincible ambiguïté des dernières œuvres،partagées entre la logique de leur continuité avec la pensée spéculative et la logique de leur rupture avec la métaphysique. La première logique place l'Ereignis et le es gibt dans la lignée d'une pensée sans cesse en voie de se rectifier elle-même،sans cesse en quête d'un dire plus approprié que le parler ordinaire،d'un dire qui serait un montrer et un laisser-être،d'une pensée،enfin،qui jamais ne renonce au discours. La seconde logique conduit à une suite d'effacements et d'abolitions،qui précipitent la pensée dans le vide،la ramènent à l'hermétisme et à la préciosité،et reconduisent les jeux étymologiques à la mystification du 'sens primitif'. Plus que tout،cette seconde logique invite à affranchir le discours de sa condition propositionnelle،oubliant la leçon hégélienne concernant la proposition spéculative،qui est encore proposition. C'est ainsi que cette philosophie redonne vie aux séductions de l'inarticulé et de l'inexprimé،voire à quelque désespoir du langage،proche de celui de l'avant-dernière proposition du Tractatus de Wittgenstein» (P. Ricoeur،La métaphore vive،Paris،Seuil،1975،p. 398).

من محدوديّة الوجود الإنسانيّ الذي ينظر إليه هايدغر نظرة ريبة وحذر ونفور. وما اللجوء إلى الإرأيغنيس (التأتّي) لوصف اقتران الكائنات بالكينونة واقتران الكائن الإنسانيّ بالكينونة إلّا للتدليل على عجز المفاهيم الميتافيزيقيّة القديمة عن التعبير عن مثل هذه البساطة المطلقة[1]. فالإرأيغنيس مفهومٌ ابتدعه هايدغر من دون الاستناد إلى مقولات الميتافيزيقا حيث لا محلّ له فيها على الإطلاق. إنّه حدث إقبال الكينونة إلى الكائنات وإلى الإنسان من غير تبرير عقليّ أو تسويغ نظريّ. هو حدث الوهب المجّانيّ الأصليّ، وحدث الانسجام العفويّ بين الكينونة والكائنات، وحدث التملّك التلقائيّ للكينونة في الكائنات. في الإرأيغنيس أيضًا قدرةٌ على المشاهدة والشهادة تؤهّل الفكر المستذكر الخفر المتواضع لمعاينة تفتّحات الكينونة في منفسحات الوجود الرحبة. بيد أنّ مقام الشهوديّة الذي يستتليه الإرأيغنيس يعارض معارضةً صريحةً تمثّلات العقل النظريّ الحسّاب.

حقيقة الأمر أنّ هايدغر أراد أن يؤيّد عقلانيّةً لا تتوسّل بالتمثّلات الذهنيّة أو بالتصوّرات. فأين تقع هي هذه العقلانيّة المنشودة؟ أوليس في العقل الإنسانيّ نفسه الذي اختبره الفكرُ الإنسانيّ منذ تلمّساته الأولى وتفتّحاته الواعدة؟ هو يريد عقلاً إنسانيًّا يستجيب لنداءات الكينونة الخفرة ولاستدعاءاتها المباغتة. وهو يريد فكرًا إنسانيًّا يغوص في عمق أعماق الأشياء من غير أن يستجلبها مكبّلةً بمقولاته الذهنيّة المحضة. وهو يريد تناولاً إنسانيًّا يحرص على تعزيز مقامات الانحجاب الناشبة في صميم الكائنات. في حلقات البحث التي كان يعقدها عالم النفس التحليليّ السويسريّ مِدارد بوس (Medard Boss) على تعاقب الأعوام الممتدّة بين 1959 و1969 في تسولّيكون (زوريخ، سويسرا)، أفصح هايدغر عن اقتناعه حين أعلن أنّ «الفِنومِنولوجيا هي علمٌ أكثر علميّةً من علم الطبيعة، ولاسيّما حين نحمل العلم على معنى المعرفة الأصليّة، على معنى الكلمة السنسكريّة (wit)، أي النظر»[2]. هذا كلّه، لعمري، جميلٌ وخليقٌ باستهلال زمن جديد من النظر الشهوديّ الإنسانيّ الواعد. غير أنّ النظر الذي يتحدّث عنه هايدغر ويُرجعه إلى ثقافات الأزمنة القديمة، عند الشعوب الإغريقيّة أو الهنديّة أو الصينيّة

[1]ـ أنظر الأسلوب الشعريّ والحكْميّ الذي يعتمده هايدغر في التأمّلات التي استودعها كتابه في الإرأيغنيس (هايدغر، إسهاماتٌ في الفلسفة. في الإرأيغْنيس، الأعمال الكاملة، الجزء 65، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989). وقارن بين أسلوب التحليل والمحاججة في كتاب الكينونة والزمان وأسلوب الاسترسال الحكْميّ والوشي الشعريّ الرمزيّ في كتاب الإرأيغنيس.
Heidegger،Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis،GA 65،Frankfurt،Klostermann،1989.

[2]ـ هايدغر، حلقات بحث تسولّيكون، نشرها ميدارد بوس، فرانكفورت، كلوسترمان، 1987، ص 265.
Heidegger،Zollikoner Seminare،hrsg. von M. Boss،Frankfurt،Klostermann،1987،p. 265.

أو اليابانيّة، لا يستقيم إلّا إذا بنى معايناته وتحليلاته واستنتاجاته وخلاصاته على العقل عينه الذي ينبغي له أن يراعي كيفيّات الإقبال المتنوّعة التي تعتمدها الكينونة في الكائنات. الأمانة العقليّة في استقبال هذه الكيفيّات لا تُبطل الاعتماد على العقل: «إنّ نقد العقلانيّة الميتافيزيقيّة يجب أن يجري انطلاقًا من عقلانيّة مابعد ميتافيزيقيّة، وهي أيضًا عقلانيّة لأنّها، على وجه الدقّة، مابعد ميتافيزيقيّة (...). إنّ هايدغر، في وجه من الوجوه، يحاجج في كتاباته، حتّى ولئن كان ذلك لمناهضة ضروب التضخّم في المحاجّة المنطقيّة. إنّ هذا الاعتماد المضمر على موارد الحجّة يستند هذه المرّة على ما يمكن أن ندعوه «العقلانيّة الحجاجيّة» الأوّليّة (...). ما من دحض للمذهب العقلانيّ يستطيع أن يرمي، بخفّة الاستهتار، المسألةَ التي تتحرّى عن الحوافز (عن الأسباب) وعن مرتكزات هذا النقد الحجاجيّة. أونستطيع أن ننقد العقل من دون العقل (من دون تعليلٍ للأسباب)؟ فالناس ليسوا على هذا القدر من انعدام التعقّل»[1]. فحوى القول أنّ انتقاد العقلانيّات الحديثة لا يستقيم بالإعراض المطلق عن استخدام العقل. أمّا النظر في كيفيّات هذا الاستخدام، فينبغي التفطّن لها في سياق الاعتماد الحتميّ على العقل نفسه، على نحو ما أتت به معظم مدارس النقد المعاصرة، ولاسيّما مدرسة فرانكفورت الألمانيّة على تعاقب أجيالها الثلاثة. أمّا النقد التفكيكيّ الصارم للعقلانيّات الحديثة، فلا يُفضي في أغلب الأحيان إلّا إلى الغموض والإرباك.

المثالُ على ذلك واضحٌ في الكتابات التي يتناول فيها هايدغر مسألة اللغة، وخصوصًا في موضع تعليقه على القصائد الشعريّة، ومنها في هذا السياق قصيدة غيورغ تراكل: «إنّ مثل هذه اللغة (الشعريّة) تصبح هكذا لغةً تُردّد قولتَها، تصبح شعرًا. مَقولُها المبوح به يصون النظمَ

[1]ـ أتى هذا النقد على لسان واحد من أهمّ العارفين بفكر هايدغر:

«La critique de la rationalité métaphysique doit se conduire à partir d'une rationalité postmétaphysique، rationnelle justement parce que postmétaphysique (...). D'une façon ou d'une autre، Heidegger argumente dans ses écrits، même si c'est pour lutter contre les excroissances de l'argumentation logique. Cette prise en compte tacite des ressources de l'argument repose cette fois sur ce que l'on pourrait appeler la « rationalité argumentative » la plus élémentaire (...). Aucune dénonciation du rationalisme ne saurait rejeter du revers de la main la question qui s'enquiert de la motivation (des « raisons ») et des assises argumentatives d'une telle critique. Peut-on critiquer la raison sans raison(s) ? Les hommes ne sont pas à ce point déraisonnables» (J. Grondin، «La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger»، Revue de métaphysique et de morale، 1988، n° 93، pp. 23- 24).

الشعريّ كقولٍ هو، في جوهره، غيرُ مَبوح به»[1]. ميلُه الغالب يأنس إلى قصائد الشعراء الكبار الذين ينعتقون من سلاسل الإنشاء المنطقيّ، فيسترسلون في تطلّب الالتماع الحدسيّ الحرّ. هو يجاريهم لأنّه يعاين في قصائدهم فتحًا للمعاني لا طاقة للعقلانيّة الحديثة على تمثّله واستساغته. غير أنّ هذا الفتح يكبّله هايدغر بقيود الإبهام، فيحجب القول في تعارض المبوح به وغير المبوح به، في حين أنّ الفكر الإنسانيّ يروم الوضوح حتّى في القضايا الوجوديّة العسيرة، ويطلب الفهم الصائب حتّى في حقول التعبير الرمزيّ الهائجة.

أراد هايدغر للإنسان أن يسكن في الأرض شاعريًّا[2]، أي منفتحًا على نداءات الكينونة وقابلاً لانفعالات الأشياء فيه. والشاعريّة، في أصلها اليونانيّ القديم (poiesis)، تدلّ أيضًا على الإبداع المسالم للطبيعة. ولكن كيف يتهيّأ له هذا كلُّه ما لم ينعم بوضوح الرؤية، وسلامة الإدراك، واستقامة المنهج، ورويّة التبصّر، وجلاء النظر؟ هي مقتضيات النظر العقليّ التي يُجمع عليها أهلُ الفكر في جميع الحضارات. أمّا إذا شاء المرء أن ينعتق منها، فله أن يبرّر ذلك، فيستعيض عن الفكر بالذكر والإنشاد: «الإنشاد والفكر هما الجذعان القريبان من النظم الشعريّ، يخرجان من الكِوان (Seyn) ويمتدّان بلوغًا في حقيقته»[3]. من الواضح إذًا أنّ هايدغر يؤثر اللغة الشعريّة على اللغة الفلسفيّة لأنّه يعاين في الشعر قدرةً مذهلة على اختراق حجاب السرّ المصون المضروب على كينونة الكائنات. لا ضرر في ذلك على الإطلاق. ولكن ينبغي الاعتراف بأنّ إعلان هايدغر انتهاء زمن الفلسفة واستهلال زمن التفكّر إنّما يدلّ على رغبته الصادقة في انتهاج سبيل جديد من البحث في الكينونة وفي الكائنات وفي الوجود وفي الإنسان. وهو سبيلٌ لا يجاريه فيه جميع الذين ما فتئوا يتصوّرون للإنسان مقامًا أساسيًّا في الاضطلاع بمسؤوليّة الكون. حتّى هايدغر نفسه يسترهب خلع الإنسان عن مسؤوليّاته

---

[1]ـ هايدغر، على طريق اللغة، الأعمال الكاملة، الجزء 12، فرانكفورت، كلوسترمان، 1985، ص 67.
"Dessen Sprache wird so zur nachsagenden،wird: Dichtung. Ihr Gesprochenes hütet das Gedicht als das wesenhaft Ungesprochene" (Heidegger،Unterwegs zur Sprache،GA 12،Frankfurt،Klostermann،1985،S. 67).

[2]ـ هو عنوانُ بحث أنشأه هايدغر في العام 1951:
Heidegger،"... dichterisch wohnet der Mensch..."،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 181- 198.

[3]ـ هايدغر، من اختبار الفكر، فرانكفورت، كلوسترمان، 1983، ص 85.
"Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens. Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit» (Heidegger،Aus der Erfahrung des Denkens،GA 13،Frankfurt،Klostermann،1983،S. 85).

وإخضاعه لإملاءات الكينونة المزاجيّة. فتراه تتنازعه تجاربُ شتّى تعود به إلى إنسيّة مستبصرة متّزنة حكيمة تستفتح أغلاق المعاني من دون أن تمجّد الإبهام والالتباس، وتستطلع آفاق الإصلاح الوجوديّ من غير أن تغمر الوجود الإنسانيّ في ضبابيّات المائتيّة المزهقة[1].

في كتابات هايدغر الأخيرة تظهر حاجةُ الكينونة القصوى إلى الإنسان. فإذا بالإنسان يعود إلى مقامه الذي خلعه هايدغر منه في إثر الانعطافة. فلماذا تؤثِر الكينونة الإنسانَ على غيره من الكائنات؟ أفليس في ذلك اعترافٌ بأنّ الإنسان هو، في منتهى المطاف، المختبِر والمختبَر، والسائل والسؤال والمسألة، والأصل والحقل والمرجع؟ مشكلة هايدغر أنّه لا يعترف إلّا بالكينونة أصلاً في كلّ ابتدار تاريخيّ، ولكنّه يعجز عن فصلها عن الإنسان[2]. فكلاهما مقترنان اقتران العروة الوثقى. أعظم ابتكاراته الاصطلاحيّة نحتُ الإرأيغنيس الذي عاين فيه حدثَ التأتّي الأمثل والاستدخال الاستملاكيّ الأبرز والاستبصار الجوّانيّ الأعرف. والإرأيغنيس هذا أسند إليه هايدغر مهمّة المهمّات، عنيتُ بها الجمعَ اللامنفعيّ واللاعقلانيّ بين الكينونة والإنسان. فالإرأيغنيس يعني «التحوّل الجوهريّ للإنسان من حيوان عاقل إلى دازاين»[3]. فالدازاين، بحسب كتابات هايدغر الأخيرة، عاد لا يعني الموضع الذي تتجلّى فيه الكينونة، بل بالأحرى الموضع وحسب، أي القدرة على البقاء والاستمرار والصمود والخروج من الذات والانبراء في العالم، بالرغم من القدرة الجيّاشة التي تمور بها الكينونة، وبها تضطرب أهواؤها، فتندفع إقبالاً وإدبارًا في قبالة الإنسان الساكن المستكين، المتلبّث المتريّث.

ابتدع هايدغر مفهوم الإرأيغنيس، وعاين فيه انتظامًا للكينونة في الكائنات، وعنوانًا لانسجام الكينونة والكائن الإنسانيّ في مسرى الانقذاف في الوجود. وذهب بعيدًا في ذلك، فأخذ يقارن بينه وبين التاو[4]. ولكن السؤال الأخطر يظلّ يؤرق القارئ الراغب في الفهم. كيف ننشئ مفهومًا

---

[1]ـ يعتبر هايدغر في كتابات ما بعد الانعطافة أنّ الكينونة تستجير الموتَ ملاذًا آمنًا لها في محضن قصيدة العالم، هربًا من أذيّة الكائنات لها حين تكشف لها عن حقيقتها. فالموت هو إذًا «ملاذُ الكينونة في قصيدة العالم» (هايدغر، محاضرات بريمن وفرايبورغ، الأعمال الكاملة، الجزء 79، فرانكفورت، كلوسترمان، 1994، ص 56).

"Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt" (Heidegger،Bremer und Freiburger Vorträge،GA 79،Frankfurt،Klostermann،1994،S. 56).

[2]ـ راجع:

R. M. Miles،"Heidegger and the question of humanism"،Man and World،1989،22،p. 438.

[3]ـ هايدغر، إسهاماتٌ في الفلسفة. في الإرأيغْنيس، مرجع مذكور، ص 3.

"Wesenswandel des Menschen aus dem 'vernünftigen Tier' in das Da-sein" (Heidegger،Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis،op. cit.،S. 3).

[4]ـ راجع:

D. Janicaud،J.-F. Mattéi،La métaphysique à la limite،Paris،PUF،1983،p. 144.

لا يخضع لتدبّر الفهم الإنسانيّ العام؟ هذا الإرأيغنيس الذي خصّص له هايدغر كتابين اثنين هو سرّ الأسرار لأنّه هو الذي يعضد سرّ الكينونة وسرّ الزمان وسرّ الإنسان. فيه تتعالق الأسرار الثلاثة هذه بعضها ببعض. ومن جرّاء هذا التواشج، يظنّ هايدغر أنّه بلغ إلى منتهى البحث في الإنسان، وأنّه أصاب منه مقدار الاستبصار الأقصى. بيد أنّ هذه الإنسيّة المبنيّة على هذا الثالوث السرّيّ تظلّ عصيّةً على الإدراك. فرادتها أنّها تخرج من نطاق الميتافيزيقا الكلاسيكيّة التي استهلّها أفلاطون وأرسطو، كلّ في سياقه الخاصّ. أمّا انعطابها، فناجمٌ عن تناقضها الذي تعانيه معاناةً شديدة حين تُبطل كلّ أنواع الاستخدام العقليّ، ولا تلبث أن تستعين، من غير أن تصرّح بذلك، بطاقات عقليّة في الحفر اللغويّ، والنحت الاصطلاحيّ، والصياغة الشعريّة، والوشي البلاغيّ، والكشف الوجديّ، والنظم البنائيّ الاختلافيّ النافر من كلّ دلالة معنويّة مألوفة.

واقع الحال أنّ هذه الإنسيّة التي ابتكرها هايدغر لم تأتِ من عدم، بل انبثقت من مخاصمة هايدغر لجميع ضروب العقلانيّة الحديثة. محاذرة هايدغر من المذاهب الإنسانيّة المعاصرة ناجمةٌ من ميله الرومنسيّ[1] إلى عراقة التقليد، وتعظيمه المفرط لابتكارات القدماء من أهل الأغريق وسواهم من أصحاب البصيرة في الحضارات الإنسانيّة القديمة، من الذين تحسّسوا سرّ الكينونة الناشب في قوام الكائنات. الميتافيزيقا الرومنسيّة التي نادى بها هايدغر هي التي أفضت به إلى معاداة الإنسيّات المعاصرة وإلى مخاصمة الديمقراطيّة[2]. غير أنّ هايدغر لم يختبر من الإنسيّات إلاّ تلك التي عاين فيها هيمنةً عقلانيّة على الكينونة وعلى الكائنات. أمّا الإنسيّات الأخرى التي تُعلي من شأن اللغة الشعريّة، ومن شأن الرموز الخليقة بإدراكٍ مختلف لغنى الكينونة، فإنّه أغفل عنها أو تغافل، صونًا لتماسك قراءته النقديّة لكامل تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة، منذ تخلّيها عن تحسّسات الإغريق الأوائل. فالإنسيّة البلاغيّة التي أهملها هايدغر قادرةٌ هي على انتهاج سبيل التحسّس الأنسب لسرّ الكينونة. ولكنّ هايدغر شملها بنقده الجذريّ للإنسيّات كلّها[3]. لا غرابة، من ثمّ، أن ينهض غيرُ مفكّر وينتقد هايدغر ويعيب عليه إبطالَه لكلّ موارد العقل البشريّ وحجره للإنسان في صومعة

[1]- راجع:

L. Ferry،A. ,Renaut،Heidegger et les modernes،Paris،Grasset،1988،p. 193.

[2]- راجع:

R. Legros،"Sur le romantisme de Heidegger. A propos du livre de Victor Farias"،Le Messager européen،2،1988،p. 190

[3]- راجع:

E. Grassi،«Réhabilitation de l'humanisme rhétorique. A propos de l'anti-humanisme de Heidegger،Diogène،1988،p. 142.

الاستكانة المتأمّلة. فإذا بهم يرشقونه بمعاداة الإنسان[1]، على نحو ما صنع لوك فرّي وألان رونو اللذان يحملان في فرنسا على وجه الخصوص لواء الدفاع عن الإنسان الفرد، الواعي، المستقلّ، المسؤول[2]. وهي كلّها صفاتٌ يُنكرها هايدغر أو يسعى إلى إعادة تأويلها بالاستناد إلى مقام الصدارة الذي يوليه للكينونة. فإذا ما عطّل الفكرُ في الإنسان هذه الملكات والقدرات والصفات والمؤهّلات[3]، فأيّ منقلب ينقلب الإنسانُ في سعيه إلى الاضطلاع بمسؤوليّات الوجود؟ أفيستطيع الإنسان، من بعد ذلك، أن يُسأل عن أفعاله ويحاسب عن أعماله[4]؟ رأس الكلام أنّ تعطيل العقل لا مبرّر له على الإطلاق[5]، لأنّ الأداة الوحيدة الصالحة للتفكّر في معنى الكينونة إنمّا هي العقل وما ينطوي عليه من قدرات وكيفيّات. لا يكفي الإنسان أن يحيا شاعريًّا وأن ينعم بفتوحات صوفيّة إشراقيّة تنهمر عليه من علُ، وهو في حالة التعطّل العقليّ والاستقالة الذهنيّة وتخدّر الوعي وانكفائه. ولا يُعقل أن تُسند إلى الكينونة جميع صفات المسؤوليّة والابتدار والتقرير والتمييز والحكم، فيما الإنسان متروكٌ على قارعة التاريخ، يسرّه أن تناديه الكينونة حتّى يستجيب لها.

إذا كان الاستشراف والاستبصار والحكم والشروع في الإنجاز والشعور بمسؤوليّة التحقّق والابتكار كلّها أفعالاً ليست من خصائص المسلك الإنسانيّ، بل هي، في بسيط العبارة، استجابةٌ لأوامر الكينونة، فكيف يُعقل أن يستجيب الإنسان لأوامرَ ماهيّة سرّيّة لا تَظهر إلّا في انحجابها في الكائنات ولا يجتمع فيها أيُّ شرط من شروط الوجود التاريخيّ المعقول؟ هل يجوز للإنسان أن يعهد في حياته إلى قوّة سرّيّة كامنة في الأشياء لا قبَل له على استكشافها واستحضارها واستنطاقها؟ يبدو لي أنّ هايدغر استرهب، في بضعة من تأمّلاته، هذه الاستفسارات الخطيرة، فانتابته موجاتٌ من التردّد في تناوله لماهيّة الإنسان. البرهان على ذلك أستقيه، على سبيل

---

[1]- راجع:

L. Ferry et A. Renaut،La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain،Paris،Gallimard،1986; B. Pinchard (dir)،Heidegger et la question de l’humanisme. Fatis،concepts،débats،Paris،PUF،2005.

[2]- راجع: L. Ferry et A. Renaut،68- 86. Itinéraires de l’individu،Paris،Gallimard،1987

[3]- راجع: A. Renaut،« Qu’est-ce que l’homme ? Essai sur le chemin de pensée de Martin Heidegger »،in Man and World،1976،n° 9،pp. 3- 44.

[4]- راجع:

Cf. L. Ferry et A. Renaut،« La question de l’éthique après Heidegger »،in Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (éd.)،Les fins de l’homme à partir du travail de Jacques Derrida،Galilée،1981،pp. 23- 44.

[5]- راجع:

L. Ferry et A. Renaut،Système et critique. Essai sur la critique de la raison dans la pensée contemporain e،Bruxelles،Ousia،1984.

المثال، من الالتباس الذي شاب تفسيرَه للإنسان النيتشويّ المتفوّق المقتدر. فهو تارةً (1936-1941) ينظر إلى إنسان نيتشه وكأنّه يرمز إلى سلطان التقنية المعاصرة التي تروم أن تهيمن على الكائنات. وطورًا يغدو الإنسان النيتشويّ، ولاسيّما في كتاب ماذا نعني بالفكر؟، هو بنفسه الصورة التي تهيّئ مجيء المفكّر المنفتح على استدعاءات الكينونة[1]. الإنسان عينه يحمل في طيّاته سمات التناقض والتنازع بين السيادة والرعاية. معنى ذلك أنّ هايدغر كان يمكنه أن يصون للكينونة مقامَها الفريد من غير أن يعطّل في الإنسان طاقاته العقليّة ومقامَه المستقلّ ووعيه المسؤول. ليس من الصعب الفوز بفهم أصيل للكينونة وللكائنات وللإنسان من دون المسّ بصدارة الإنسان في الاعتناء الصريح بالوجود كلّه. فالإنسيّة التي تروم أن تصون الطبيعة لا تزهق الإنسان دفاعًا عن الأشياء والكائنات والموجودات. هذه كلّها إنّما تحظى بمقامها الفريد بفضل الاعتناء الودود الذي يمحضها إيّاه الإنسانُ المدرك لمحدوديّته ولمحدوديّة الكون الأرحب. فما من عائق يمنع على هايدغر الإتيان بتفكّر أصيل في الكينونة يحفظ للإنسان حقوقه الأساسيّة[2]. فالضلال الإنسانيّ الملازم للمحدوديّة التاريخيّة لا يبرّر الارتماء في أحضان القدر الذي تنصّبه الكينونةُ حاكمًا مطلقًا على الوجود.

يتهيّأ لي أنّ هايدغر، حين رام العودة إلى الأصول الإغريقيّة، حمل إليها تأثّره السلبيّ بمقولات الحداثة التي كان يرفضها رفضًا قاطعًا. فإذا به يزرع تراث الأصالة الإغريقيّة في تربةٍ حديثة تضرب بها مخاطرُ النزوع إلى ما بعد الحداثة، وكأنّي به يناصر مُكرهًا مقولات ما بعد الحداثة على قدر ما ينتصر للفتوحات الفكريّة الأصيلة التي أتى بها أهلُ الإغريق الأوائل والتي تنطوي على متشابهات مربكة مع قضايا التبعثر التي أنشأها فكرُ ما بعد الحداثة[3]. بين العودة الأصوليّة والانقذاف الجريء في مخاطر الحداثة غير المكتملة، آثر هايدغر الرجوع إلى الوراء، وفي ظنّه أنّ الأصول تنطوي على مواعيد المستقبل. إلاّ أنّ عودته إلى الأصول تشبه، في وجوه شتّى، ما

[1]ـ راجع:

M. Haar،Heidegger et le surhomme»،Revue de l'enseignement philosophique،30e année،1980 (3)،p. 16.

[2]ـ الأمثلة كثيرة على المحاولات التي سعت إلى تجاوز الإنسيّة الفقيرة التي اعتمدها هايدغر واستبدالها بإنسيّة مكتنزة:

D. Jacques،«Fin et retour de l'humanisme. De la domestication de Heidegger par Sloterdijk»،Horizons philosophiques،vol. 17 (2)،2007،pp. 2143-; L. Fontaine-De Visscher،«Un débat sur l'humanisme. Heidegger et E. Grassi»،Revue philosophique de Louvain،vol. 93 (3)،1995،pp. 285- 330.

[3]ـ راجع:

J.-Fr. Lyotard،La condition postmoderne،Paris،Minuit،1979; G. Lipovetski،L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain،Paris،Gallimard،1989.

ينادي به فكرُ ما بعد الحداثة من إبطال للذات الفرديّة المتماسكة، وتعطيل للمنطق الاستيضاحيّ البنّاء، وإيثار للعدميّة الخلّاقة والتشتّت المغني والبعثرة الملهمة، واستسلام للإملاءات الالتماعيّة الاختلافيّة، وانقياد للأقدار المكتومة الناشطة في البنى الخفيّة المهيمنة على مسالك الناس. ثمّة شبهٌ مربك بين تحفيزات العودة الهايدغريّة إلى الأصول وتحريضات وعود ما بعد الحداثة. والحال أنّ الحداثة التي نصّبت الإنسان في صدارة الكون، وفرزته لخدمة الوجود والاضطلاع بواجبات التعقّل الحكيم التي ينفرد بها عن غيره من الكائنات، ما برحت في موضع الانعطاب التاريخيّ، تتجاذبها أصوليّاتُ العودة الحالمة إلى زمن الأصالة الإغريقيّة الصافية، وأصوليّات العنف الدينيّ والأيديولوجيّ الشنيعة، وأوهام التفتّت الخلاصيّ والتفكّك السعيد والسيلان الامتزاجيّ التي تحتفي بها اجتهاداتُ مفكّري ما بعد الحداثة في توهّج عنفوانهم البركانيّ.

ولست أرى تنافرًا حادًّا بين الإنسان السيّد والإنسان الراعي. فالسيادة الحقّة هي رعايةٌ للوجود وللموجودات. أمّا الكينونة، فالبحث عن معناها لا يستقيم بتعطيل كلّ ضروب التفكّر الإنسانيّ في حقول علوم الإنسان وعلوم الطبيعة. حين تنفرد الفلسفة بالبحث عن معنى الكينونة، فإنّ هذا الانفراد لا يعني الإعراض عن هذه الحقول، بل الانغماس النقديّ في جميع المباحث التي تتّصل بحدود الكائنات القصوى. والكينونة هي، في عرفي، تعبيرٌ فذٌّ عن هذه الحدود.

اجتهد هايدغر فأصاب في تعزيز مقام الراعي في إنسيّته الأنطولوجيّة. ولكنّه في اجتهاده أيضًا ضلّ ضلالاً مربكًا[1] حين عطّل في الإنسيّة مقام الوعي المسؤول، والحرّيّة الذاتيّة، والعاقليّة المبادِرة البنّاءة. ومع أنّ الوجود الإنسانيّ يكتنفه سرُّ الكون الأرحب، فإنّي لا أستطيب الإقامة في ضبابيّات[2] السّر وقدَريّات الكينونة. وكما أنّ عاقليّة الكائن الإنسانيّ الأساسيّة ليست المبرّر الكافي لإهانة الكائنات الأخرى والأشياء والوجود والكون والكينونة، كذلك الاستقالة العقليّة ليست الحلّ الناجع في تدبّر محدوديّة الإنسان في رحابة الكون المذهلة وسرّ الكينونة المنطوي فيها.

[1]ـ يستبق هايدغر جميع ضروب الانتقاد، فيعلن في عبقريّة التعبير الذي يمتلك ناصيّته أنّ «من يفكّر تفكيرًا عظيماً يضلّ ضلالاً عظيماً» (هايدغر، من اختبار الفكر، مرجع مذكور، ص 81).

"Wer groß denkt،muß groß irren" (**Heidegger**،Aus der Erfahrung des Denkens،op. cit.،**S. 81**).

[2]ـ في المدخل إلى الميتافيزيقا، يقرّ هايدغر بأنّ نيتشه ربمّا كان على حقّ عندما اعتبر أنّ الكينونة هي الدخان الأخير لواقعٍ ما برح يتبخّر في الهواء (هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 39).

M. Heidegger،Einführung in die Metaphysik،op. cit.،S. 39.

هايدغر والطاوية

من العدم إلى البحث عن جلاء الفطرة

ديفيد تشاي DAVID CHAI [*]

في هذا البحث الذي يقدمه أستاذ الفلسفة في جامعة تورنتو الكندية، مقاربة لواحدة من أهم منازل التفكير عند مارتن هايدغر، عنينا بها فكرة الجلاء والظهور. فقد عقد الباحث بينها وبين عقيدة جلاء الفطرة في الديانة الطاوية مقارنة سوف يتبيّن لنا معها أن "فيلسوف الدازاين" كان يرنو إلى حكمة الشرق لتعينه على استكناه سر الكينونة والتمييز بين مفهوم العدم وجلاء الحقائق الوجودية.

نشير إلى أن الكاتب استند بشكل أساسي إلى كتاب هايدغر "إسهامات في الفلسفة" من أجل تظهير عناصر اللقاء والاختلاف بين ما قدّمه الفيلسوف الألماني في هذا المجال، وما ينطوي عليه مفهوم الجلاء في الديانة الطاوية في الشرق الآسيوي.

المحرر

حين يتحدث الواحد منا عن هايدغر فمن النادر له أن يذكر الفلسفة الشرقية في الجملة نفسها. وعلى الرغم من أن تأثر فيلسوفنا بالفلسفة الشرق آسيوية قد يجد توثيقاً دقيقاً[1]، إلا أن النظر إلى هذه العلاقة من زاوية الفلسفة المقارنة لا يزال يتطلب الكثير من البحث. من المفاهيم التي تحمل أهمية خاصة والتي شهد معناها تطوراً مستمراً عبر مسار حياة هايدغر كفيلسوف، مفهوم الجلاء (Lichtung). فإذا أخذنا هذا المفهوم على أنه يعني الموقع الذي تنكشف فيه حقيقة الوجود، فإن

---

*ـ أستاذ الفلسفة ـ جامعة تورنتو ـ كندا.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: Nothingness and the clearing: heidegger، Daoism and the Quest for primal clarity

ـ تعريب: سامي اليوسف ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.

[1]ـ تشمل بعض الدراسات البارزة حول تأثر هايدغر بالفكر الشرق آسيوي المصادر التالية:

Graham Parkes، Heidegger and Asian Thought (Honolulu: University of Hawaii Press، 1987); Reinhard May، Heidegger's Hidden Sources، trans. Graham Parkes (New York: Routledge، 1996); and Ma Lin، Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event (New York: Routledge، 2008).

نظرية هايدغر القائلة بأن طبيعة الجلاء السحيقة في عمقها الذي لا يسبر غوره، قد تأثرت دون ريب بالفلسفة الشرقية، وخاصة الفلسفة الطاوية. سوف نرجع إلى كتاب لاوتسي (حوالي القرن السادس قبل الميلاد) المسمى: تاو تي تشنغ وكتاب تشوانغتسي (375-300 قبل الميلاد) الذي يحمل اسمه لنبني حجة مفادها: أن هايدغر عجز في الواقع عن فهم المضامين الكونية لمعنى العدم في الجلاء.

فإذا حملنا مفهوم العدم على الجلاء، فلن تعود علاقتهما علاقة اعتماد متبادل، بل ستخضع إلى حقيقة جوهر الوجود، فلو اعتبر هايدغر أن معنى الجلاء هو معانقة العدم لذاته كما تفعل الطاوية، لربما تمكن من رأب الصدع المفرِّق بين العدم والوجود، وهذه البداية الجديدة التي تمنى الوصول إليها كانت ستمنحه القدرة على أن يقارب مفهوم الوجود من خلالها.

من خلال التركيز على عمل هايدغر «إسهامات في الفلسفة»، سيسعى هذا المقال إلى تبيان مفهوم هايدغر **للجلاء** وكيف يختلف هذا المفهوم عن نظيره الطاوي، ثم ليسلِّط الضوء على العلاقة بين الوجود والعدم ويركز على أهمية دعوة هايدغر إلى القيام «بقفزة إلى هاوية الجلاء» إذا ما كان لنا أن نصل إلى معرفة حقيقة الوجود، خاصة وأن هذه النقطة الأخيرة تفسح المجال أمام مقارنات غنية بالمضامين مع الفلسفة الطاوية التي ترى أن العدم هو مصدر الوجود وكذلك في الوقت ذاته هو الأساس الذي تقوم عليه حرية الوجود.

مفهوم الجلاء

لنبدأ بإلقاء نظرة على الكلمة الألمانية للجلاء، Lichtung، فهي مشتقة من الفعل: lichten الذي يمكن له أن يترجم كتسوية الأرض، أما كاسم فهي تعني الإنارة والانفتاح من غير حجب وموانع. يستخدم هايدغر الكلمة بمعنى فتحة في الغابة خاوية من الموانع، مما يتيح لها المجال كي تلعب دور فضاء موجود باستقلال عن التأثير المتبادل بين وجودها في وجهيه: المستتر والظاهر[1]. أما بالنسبة إلى الإنارة، فمع أن هايدغر كان قد ربط بين الوجود والنور في أعماله المبكرة وخاصة عمله الأشهر: «الوجود والزمن»[2]، فيبدو أنّه قد عاد ليرفض هذا التشبيه في بعض أعماله التي كتبها بعد

[1]ـ أنظر:

Thomas Prufer،"Glosses on Heidegger's Architectonic WordPlay: Lichtung and Ereignis،Bergung and Wahrnis," The Review of Metaphysics44 ،no. 3 (March 1991): 607–12.

[2]ـ حيث قال: «إن قولنا أن الوجود «يشرق» يعني أنه ينجلي في ذاته على أنه الكينونة في العالم. ليس هذا من خلال وجود آخر، بل إنه هو نفسه هذا الجلاء. فقط في كينونة تنجلي وجودياً بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعياً أن تصبح في متناول الإدراك في النور أو أن تستتر عنه في الظلام». أُنظر:

Martin Heidegger،Being and Time: A Translation of Sein und Zeit،trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press،1996)،125

الحرب العالمية الثانية مثل الفقرة التالية في محاضرته حول هيراقليطس:

هل للجلاء والنور أي علاقة مع بعضهما بعضاً؟ من الجلي أن الأمر ليس كذلك! «الجلاء» يتضمن المعاني التالية: الإيضاح، إرساء الأسس، الكشف والبيان؛ لكن هذا لا يعني أنه حيث «يجلِّي الجلاء» سيوجد لدينا بالضرورة الإشراق والسطوع، فما ينجلي هو الحر والمنفتح. وفي الوقت ذاته، ما ينجلي هو بعينه ما يستر نفسه ويخفيها[1].

بحسبما ذكرته الأستاذة «لين ما»، والتي درست الرابطة بين فكر هايدغر والفلسفة الشرق آسيوية بتفصيل دقيق، فقد استخدم هايدغر خمسة فصول من مجموع 18 فصلاً تؤلف كتاب «تاو تي تشنغ» خلال مسار حياته كفيلسوف[2]. من بين هذه الفصول، يبرز الفصل الخامس عشر كالفصل الأكثر أهمية لنقاشنا هذا، فحين يتكلم لاوتسي في هذا الفصل عن حكماء العصور القديمة أصحاب المعرفة المقربة بالطاو (أو المطلق)[3]، يعود ليتساءَل: «من يقدر على تسكين الماء الموحل، ليعيده ببطء إلى الصفاء، ومن يقدر أن يحرك المياه الساكنة، ليعيدها ببطء إلى الحياة؟[4]» وقد عاد هايدغر ليراجع هذه الجملة وإعادة كتابتها بالشكل التالي: «الجلاء يجلب أخيراً شيئاً ما تحت النور، والحركة الخفية في الساكن والصافي يمكن لها أن تجلب شيئاً إلى الوجود»[5].

ولكن إذا ما قارنا بين الفقرتين نجد هايدغر وكأنه يتعمَّد تحويل التركيز عن صفات العدم الكوزمولوجية (الكونية) ـ أي الظلام والسكون ـ ليركز على صفات الوجود -أي الوضوح والهيجان- فإذا كان الجلاء يسلط النور على خفاء الأشياء الباطني فمن أين ينبع الظهور الخفي هذا؟

يقدم لنا «التشوانغتسي»، كتاب الطاوية الكلاسيكي الثاني بعد «تاو تي تشينغ» دليلاً على الإجابة حين يقول: «أُنظر إلى الغرفة المغلقة، البيت الفارغ حيث يولد السطوع؛ فالغنى والبركة يجتمعان حيث يوجد السكون»[6]؛ حيث نرى ثلاثة عناصر تلعب دورها هناك: الفراغ والإنارة والسكون. إذا ما قارنا هذه العناصر الثلاثة من زاوية مختلفة، فإن السكون يؤدي إلى الصفاء والجلاء، ووضع

[1] ـ Martin Heidegger،Heraclitus Seminar،196667/،trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press،1979)،161.

[2] - Lin Ma،Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event (New York: Routledge،2008)،119;

[3]ـ من الصعب جداً أن نقدم تفسيراً لهذا المصطلح، إذ الطاو ليس لا مبدأ ولا عملية، ولكنه أصل جميع المبادئ والعمليات. لا يمكننا أن نعرفه بأنه إلهي، فمع أن جميع الأشياء تأتي منه ومع أنه أبعد عن الزمان والمكان إلا أنه حاضر فيهما ولا يتأثر بالتغيرات التي يمران بها

[4]- Wang Bi Jijiao Shi،ed. Lou Yulie،(Beijing: Zhonghua Shuju،1980)،34.

[5]- Ma،Heidegger on East-West Dialogue،140.

[6]- Zhuangzi Jishi،ed. Guo Qingfan (Beijing: Zhonghua Shuju،1997)،150.

الصفاء حيز الاستخدام يؤدي إلى الخلق، وفي الطاوية يجمع «الطاو» نفسه حيث يوجد سكون فارغ متجرد ويظل على تمحضه من غير أن تشوبه شائبة نتيجة جمعه الذاتي هذا. كذلك فإن سطوع إشراق «الطاو» لا ينبع من كونه متجلياً بذاته بل نتيجة قدرته على إنارة العالم من خلال العدم واللاَّشيئية؛ فإذا ما عدنا إلى كتاب «التاو تي تشنغ» نجد أن الشيء «الموحل العكر» مغترب عن "الطاو"، أما ما يتحد مع الطاو فهو الساكن والفارغ والمتجرد، ولذا فإن السكون الفارغ هو أعلى مرتبة من مراتب الوجود التي يمكن للأشياء أن تحصلها، إذ إنها ومن خلال عكسها للعدم الكامن في الطاو والذي يصبغه بصبغته تضفي على حضورها في الكينونة والوجود هالة ظلامية تجعلها قادرة على الاشتراك في مصفوفة قدرات الطاو الخلاقة.

بالنسبة إلى لاوتسي وتشوانغتسي، فإن قيام الإنسان بإزالة ارتباطه بمقاييس الصواب والخطإ و«هذا وذاك» وهلم جرا يعني أن يطهر نفسه من تللك الأشياء التي تمنع تناغمه مع الطاو، فإن هذه الوحدة المتناغمة مع الطاو هي ما تتيح المجال أمام الرجل الحكيم ـ الذي تعرفه الطاوية على أنه ذاك الذي يحاذي طريق الطاو ويتحقق به ـ كي يجتمع مع كثرة الأشياء في العالم في حالة من الوجود اللامتعين الذي لا فرق ولا تحديد فيه، حيث يسير بين الأشياء متحرراً من الهم عليها والاهتمام بها:

البساطة المحضة

الرجل صاحب الإشراق والطهارة الحقيقيين قادر على الدخول في البساطة المحضة والعودة إلى الكيان الأولي من خلال اللاعمل، مُحيلاً الجسد إلى طبيعته الفطرية، معانقاً روحه، وبهذه الطريقة يسير عبر عالمه اليومي[1] .

وهكذا حين يقول هايدغر بأن ما ينجلي حر ومنفتح، وأن ما ينجلي هو بعينه ما يستر نفسه، يمكننا في هذه العبارات أن نجد صدى مفاهيم طاوية مثل الحرية والتناغم الأنطولوجي؛ إلا أن توجه هايدغر إلى ربط الجلاء مع حالة انكشاف، أو بالأحرى «زوال خفاء» ما هو حاضر بالفعل (ما يسمى بالكلمة اليونانية: Alêtheia) يدل على مدى تأثره بالتراث الفلسفي اليوناني رغم اهتمامه بالفلسفة الشرقية. في محاضرة ألقاها هايدغر تحت عنون «حول الزمان والوجود» نجده يصرح بالتالي: «لا يمكن للشيء الذي يشرق أن يظهر نفسه، أو أن يشع، إلا من خلال النور، من خلال السطوع. لكن السطوع بدوره يعتمد على شيء منفتح، شيء حر يمكنه أن يجعله يشرق هنا وهناك، الآن ووقتئذ»[2].

[1]ـ المصدر السابق، 438

[2]- Martin Heidegger،On Time and Being،trans. Joan Stambaugh (New York: Harper Row،1972): 64-65

إن تمثيل هذا الانفتاح بأنه فسحة في غابة لهو صورة بصرية في غاية القوة بكل تأكيد، وقد جعلت الكثير من الباحثين يتشبثون بها. فلأن الغابة مكان مظلم كثيف فإنها تسدل الغموض والظلام على حضور جميع الأشياء فيها، ولكن وبمقابل هذا المكان المظلم، فإن تناول الفسحة كتمثيل مجازي لأمر في غاية المنطقية، ذلك لأن هذا الجلاء الذي تمنحه هذه الفسحة هو ما يقابل الموجودات عند رؤية انفتاحها الأنطولوجي ـ الفينومينولوجي. ولقد عبر هايدغر عن هذه الفكرة بالشكل التالي:

تتم تجربة فسحة الغابة بمقابل الغابة الكثيقة التي كان يطلق عليها اسم «الكثافة» (Dickung) في الاستخدامات اللغوية القديمة. ترجع هذه «الفسحة» الجوهرية إلى فعل: «فسح أو فتح»، وكذلك فإن الصفة: « licht» يجعل من الشيء خفيفاً وحراً ومنفتحاً، مثال: هو يجعل الغابة خالية عن الأشجار في مكان واحد. هذا الانفتاح إذن ينبع من الفسحة... لكن هذه الفسحة، أو هذا الجلاء، غير مقيد لا بالسطوع ولا بالظلام، وكذلك فهو غير محدد بالرنين والصدى، أي الصوت وتضاؤل الصوت. الجلاء هو الأمر المفتوح على كل شيء حاضر وغائب[1].

من الصحيح إذن أن الجلاء يفتح نفسه أمام الإشراق والظلام، وكذلك أمام الصوت والصمت، لكنه ليس هو ما يقوم بالجلاء أو الفسح أو التحرير. فقط «الطاو« عبر قدرته التوليدية لديه الطاقة على إنتاج هذه الصفات، وفقط العدم المرتبط به يمكن له أن يسهل تحقيقها. سبب هذا هو أن العدم، كما يفهمه فلاسفة الطاوية، ليس مجرد نفي الحضور أو الافتقاد إلى الحضور، بل هو الجوهر الكوزمولوجي الذي يتألف منه الواقع، الحيز الكامل الذي يوجد الطاو من خلاله وتتم تجربته فيه. وهكذا فإن جلاء هايدغر ليس أكثر من السطوع الذي يعبئ فراغه، أما الطاو، فلأنه ليس لديه أي طبيعة «شيئية»، فإن طاقته الخلاقة تتفجر من خلال العدم بطريقة لا تشبه النهلستية (العدمية) في شيء، ولهذا فلطالما أشرت إلى الفلسفة الطاوية بأنها ميونطولوجية[2][3]. يصف التاو تي تشينغ أهمية العدم بهذه الطريقة:

حين يسمو لا يوجد سطوع نور، وحين يتهاوى لا توجد ظلمة. فهو دائماً كذلك: لا اسم له،

[1]- المصدر السابق، 65.

[2]- الميونطولوجيا (Meontology): هي الدراسة الفلسفية للعدم. [المترجم]

[3]- للمزيد حول نظريتي هذه حول الميونطولوجيا أنظر:

David Chai،"Meontology in Early Xuanxue Thought," Journal of Chinese Philosophy 37.1 (March 2010): 91-102; ibid.،"Meontological Generativity: A Daoist Reading of the Thing," Philosophy East & West 64،no. 2 (April 2014): 303-18; ibid.،"Zhuangzi's Meontological Temporality," Dao: A Journal of Comparative Philosophy (forthcoming 2014)

دائما يرجع إلى ذاك الذي هو لا-شيء. يسمى هذا: صورة ما لا صورة له، صورة ما هو ليس بشيء[1].

إذا ما أخذنا صفات العدم المذكورة أعلاه وطبقناها على الجلاء، فإن الجلاء يلعب دورين مترابطين ولكن متميزين: على مستوى الموجودات، حيث يقوم بتجويفها ليتيح المجال أمام دفق الحياة الخلاق ليحصل فيها؛ وعلى مستوى الوجود فإنه يجلو الوجود نفسه بحيث يشرق تجذره في العدم. بكلمات أخرى: يستمر الجلاء دون مانع من الوجود أو حد منه، ولكن انكشافه لا ينبع من حالة سابقة من إخفائه لذاته بل من خلال كونه متحداً مع الطاو.

يتضح الفرق بين هذا التوصيف الطاوي للجلاء وبين مفهوم هايدغر إذا قرأنا ما كتبه الأخير: «يتيح الجلاء أولاً وقبل شيء إمكانية وجود طريق إلى الحضور، وتسمح بإمكانية تقديم هذا الحضور نفسه... إن الانكشاف هو الجلاء التي يسمح بالوجود والفكر ويجعل كلاً منهما حاضراً للآخر ولأجله»[2]. وقد فهم مارك راثول فكرة هايدغر حول «جعل الذات حاضرة أنطولوجياً» بأنها تشير إلى أوجه مختلفة من الوجود تمنعها طبيعتها التي يحكمها السياق من البروز آنياً في الوقت ذاته[3].

حقيقة الكشف

إلا أن هذا التفسير يؤدي إلى إشكالية حول الكيفية التي تجعل أوجه معينة من الوجود نفسها معروفة للعالم في الوقت الذي تقوم بها بفعل ذلك. وكانت استجابة راثول: أن «الجلاء» ليس إظهاراً لإمكانيات الوجود، ولا هو حجب بعض الإمكانيات وكشف أخرى، بل إن لديه مهمة التأكيد والبيان على أنه لا تتوفر أي إمكانيات حتمية أخرى» بحيث «يحجب الجلاء إمكانية أفهام أخرى للوجود»[4]. وصل راثول إلى هذه النتيجة من خلال الإشارة إلى أن هايدغر نفسه قال بأن الجلاء «ليس مجرد انفتاح الحضور، بل انفتاح الحضور الساتر لنفسه بنفسه، انفتاح اللجوء الساتر لنفسه بنفسه»[5]. لكن المشكلة هي أن هايدغر نفسه قال بأن هذا اللجوء الساتر لنفسه بنفسه ليس

[1]- أنظر: Daodejing،31.

أضاف شارح الكتاب «وانغ بي» (226-249 ميلادية) التالي: «قد يرغب المرء أن يقول إنه غير موجود ولكن الأشياء تستكمل وجودها به، وقد يرغب المرء بأن يقول إنه موجود ولكن صورته لا يمكن رؤيتها. لذلك نقول إنه صورة ما لا صورة له، صورة ما ليس بشيء».

Daodejing،32

[2]- Heidegger،On Time and Being،68.

[3]- Mark Wrathall،Heidegger and Unconcealment: Truth،Language،and History،(New York: Cambridge University Press،2011)،34.

[4]- المصدر السابق، الصفحة 34

[5]- Heidegger،On Time and Being،71

إلا ميزة مشكوك فيها «أوَليس هذا التوجه الروحاني الذي لا أساس له أو الميثولوجيا السيئة على جميع الأحوال لاعقلانيةً مدمرة، أو نفياً للعقل؟»[1] وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه النقلة تعني تحولاً واضحاً عن الحجج السابقة التي ساقها هايدغر في «أسئلة حول التكنولوجيا» حيث قال:

تحكم الحرية الحيز الحر، بمعنى المنجلي، أي المكشوف... لكن الشيء الذي يحرر - أي السر- هو دائماً مخفي، ويخفي نفسه... الحرية هي ما يحجب بطريق تسليط النور الذي يشرق من خلال جلائها للحجاب الذي يغطي الحدوث الجوهري لجميع الحقائق ويجعل الحجاب يظهر على أنه ما يحجب[2].

لكن حين يتحدث هايدغر عن الكشف على أنه خروج ما هو حر والعودة إليه وكشفه إلى العلن فإنه يهمل أهمية الجلاء الكوزمولوجية، وقد حبس نفسه في لعبة متشعبة تنشأ من الفرضية المسبقة الحتمية بوجود فرق بين ما هو حر وما ليس بحر؛ بالإضافة إلى الفرضية بأن الحرية تتعلق فقط بظروف عيش الإنسان وليس بجميع الأشياء، وأن العدم الذي يحجب الوجود بحيث يعطيه هالة من الغموض والسرية ليس هو ما يقوم بالحجب نفسه. جميع هذه الفرضيات إشكالية من وجهة نظر الفلسفة الطاوية لأنها تقول بأن الوجود قد ولد من العدم، ولكن ليس العدم هو ما يتولى أمر الوجود، بل هذا متروك للطاو. وهكذا، إذا كان لنا أن نتحدث عن الجلاء من حيث إنه يعكس طبيعة الطاو الميونطولوجية متجنبين أي إشارة إلى «الإيجاد من العدم» فلا يمكننا أن نصف قدرته على كشف أصل الحقيقة من حيث الحر وغير الحر، فإن هذا سيعني أن الحرية تتصرف بشكل منفصل عن كل من العدم والطاو.

إذا ما عدنا إلى نقاش التاو تي تشينغ، فالماء الموحل حينما يكون ساكناً وهادئاً فإنه وبطبيعة الحال سيصبح صافياً، لكن صفاءه هذا ليس نتيجة حقيقة وجوده الأنطولوجية، بل يأتي من فتحه لذاته للعدم؛ وطبيعة المياه العكرة من حيث هي ماء لا تتأثر بتخليها عن تعكرها، بل يمكن لها أن تحقق التوازن الداخلي من خلال تحررها من الحاجة إلى تحقيق صفائها الخارجي الذي يتحقق حين تتقبل حقيقة أن طبيعتها التي أضفاها عليها «الطاو» هي أن تكون معكرة بالوحل وصافية في الوقت ذاته. يرمز الطاويون إلى حالات الوجود السيالة هذه بصور كثيرة لعل أشهرها هو محور

[1]- المصدر السابق، 71

[2]- Martin Heidegger، The Question Concerning Technology، in Basic Writings، ed. D. Krell (New York: Harper Collins، 1993)، 330

الدولاب وطرفه المجوف[1]، فكما هو الحال في محور الدولاب وطرفه المجوف فإن الماء الساكن النقي يبدو وكأنه فارغ لا حياة فيه، ولكن إذا حركته فسوف تلتف الحياة فيه كما يحرك المحور الدائر عصي الدولاب. تنعكس دورة السكون والحركة هذه على المستوى الأنطولوجي ـ الكوزمولوجي من خلال الجلاء الذي يلعب دور البوابة التي يتمازج فيها العدم والوجود بحيث يكونان واحداً، وقد عبر لاوتسي عن هذا في كلماته التالية:

بينما تزدهر الأشياء الكثيرة، يعود كل واحد منها إلى أصله. تعرف العودة إلى الجذور بـ«السكون»، ويعرف كون المرء ساكناً بأنه العودة إلى مصيره وقدره[2].

إذن، يمكننا القول بأن الماء الصافي قد أمسك بحقيقة وجوده الجوهرية، أما الماء العكر فقد فقدها في فوضى عجاج حركته. يمكننا أن نزيد هذه النقطة بياناً بقولنا إن الحركة تخفي جذور الأشياء وأصولها، أما الهدوء الساكن فيظهر إشراق هذه الأصول؛ الشيء الساكن يفتح أشياء أخرى على مصفوفة العدم الخلاقة، أما الشيء العكر فيستر هذا اللقاء ويحجبه.

هنا وفي هذه النقطة يكمن الفرق الرئيسي بين التعريف الطاوي والتعريف الهايدغري للجلاء، فالتعريف الأول يقوم على فكرة أن العدم يكشف أصل الأشياء الحقيقي في الطاو، أما بالنسبة إلى التعريف الأخير فإن الجلاء مربوط بشكل لا يقبل الانفصام مع الوجود. لكن إذا ما شئنا أن نأخذ نقاشنا هذا إلى مستوى أعمق فإن علينا أن نسأل أنفسنا: كيف يتوجه الجلاء إلى رعاية حقيقة الأشياء الأنطولوجية ـ الفينومينولوجية؟ وحتى نتمكن من الإجابة عن ذلك السؤال علينا أن نستكشف كيف يتمكن الجلاء من تسهيل انكشاف الأشياء.

فإذا ما كانت معانقة الطاو للعدم، كما ناقشنا حتى الآن، تجعله قادراً على تأطير الجلاء كخلفية للحرية الكوزمولوجية من خلال إعادة ترتيب أولوية ثنائية العدم ـ الوجود، فعلينا أن نعالج الآن كيفية كشفه لحقيقة الأشياء إنّ أوضح حل يبرز للعقل هو أن الجلاء، ومن خلال فعل كشفي، يسلط الضوء على الحقيقة كي نفهم أبعادها، ولكن إشكالية اتباع مقاربة كهذه هي أن تسليط النور على شيء مبهم بطبيعته لن يفعل الكثير لإيضاحه، وفي مثال آخر من التفكير المتأثر بالطاوية يقدم لنا هايدغر الفقرة التالية:

[1]- يتم الحديث عن محور الدولاب في الفصل الحادي عشر من تاوتي تشنغ أما الطرف المجوف فيتم الحديث عنه في الفصل الثاني من تشوانغتسي.

[2]- Daodejing،36.

«لا يظل النور جلاءً مشرقاً حين ينتشر ليتحول إلى مجرد سطوع «أكثر سطوعاً من ألف شمس. يظل من الصعب علينا حماية وضوح التفكير، أو بكلمات أخرى: أن نناى من مزيج السطوع الذي لا ينتمي، لنجد السطوع الذي يناسب وهو الظلام وحده. يقول لاوتسي: «من عرف سطوعه قد ألبس نفسه ظلمته»، ونضيف إلى هذه المقولة حقيقة يعلمها الجميع ولكن لا يتحقق بها إلا القليلون: على تفكير الأشخاص الحادثين الذين يحفهم الفناء أن يدعوا أنفسهم يهوون إلى أعماق البئر المظلمة كي يروا النجوم في النهار. سيظل من الأصعب علينا المحافظة على صفاء الظلمة من الحصول على سطوع يرغب بالإشراق بهذه الطريقة، لأن ما يريد فقط أن يشرق لا يمكن له أن يضيء الأشياء الأخرى»[1].

ما يعنيه هايدغر بفقرته المعقدة هذه هو أن النور القاهر المهيمن لا يكشف الأشياء، بل يمحوها ويفنيها تحت شدة سطوع إشراقه القاهر؛ يقول هايدغر إن نوراً كهذا هو نور محض، ولهذا فلا يمكن له أن يؤدي مهمة الكشف عن الأشياء، ولكن بالمقابل فإن الجلاء بالمعنى الذي يريده هايدغر يحتاج بدوره إلى شيء أعلى من مجرد نور الفهم العادي، بل يجب على ذلك الشيء أن يستجيب إلى نور الإمكانية الممزوج بالظلمة.

محدودية هايدغر.. لا محدودية الطاو

إذا تناولنا رجوع هايدغر إلى الفصل الثامن والعشرين من التاو تي تشنغ بعين النقد، فيمكننا أن نتهمه بانتقائية الاختيار من النص بما يلائم احتياجاته لا بما يعنيه النص نفسه، وكذلك فهو يقوم بفعل ذلك دون أخذ سياق النص الأصلي بعين الحسبان. إذا ما قرأنا السطر الذي اقتبسه وأكملناه مع الذي يليه لوجدنا التالي: «إذا عرف الإنسان البياض ولكنه حَرَس في الآن عينه السواد، فعندها يمكنه أن يكون أنموذجاً للعالم. وكأنموذج للعالم فإن فضيلته الثابتة لا يمكن أن تخطئ ويمكنه أن يعود إلى اللامحدود»[2]. فلماذا إذن نجد هايدغر قد ضرب صفحاً عن عبارة في غاية الأهمية في النص، وهي: «يعود إلى اللامحدود»؟ يبدو لي أن حاجة هايدغر إلى بناء بداية ثانية جديدة للتفكير في الوجود لا يمكن لها أن تبدأ من فكرة النفي، أو العدم، التي علينا أن نتذكر هنا أنها تعني اللاّ تعينُّ أو اللاتعريف المتضمنة في كلمة «اللامحدود». العدم بهذا المعنى مطلق ولا يمكن لأي شيء أن يتولد منه، ولكن هايدغر بدلاً من ذلك يرى أن العدم «ملاذ» لنور الوجود التاريخي، وبهذا يجعل الوجود متعالياً.

[1]- Martin Heidegger،Contributions to Philosophy (Of the Event)،trans. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu (Bloomington: Indiana University Press،2012)،88-89.

[2]- Daodejing،74.

فإذن الكلمة المعبر عنها بالمصطلح الإغريقي Alêtheia والتي أشرنا إليها سابقاً ومن حيث هي «زوال خفاء» تعني إنارة ضمن ظلام أعظم، وهكذا فإن الجلاء هو ظلام يكشف من خلاله الوجود إشراقه الظاهري؛ ولنا أن نعبر عن هذا بطريقة أخرى فنقول إن النور يخترق الظلام، ومن خلال فعله لذلك يزيل الخفاء عن جوهر الظلام الباطني. عند هايدغر يعتمد كل من النور والظلمة على بعضهما بعضاً ولكن ليس بالطريقة التي تتصورها الفلسفة الطاوية، فسطوع الجلاء بالنسبة إلى هايدغر هو «زوال خفاء ما هو حاضر بالفعل (Alêtheia)» إذا ما تجرد هذا الحضور من ظلمته الخاصة به، فهو الحرية الحاصلة من فعل ترك الأشياء تكون. وترك الأشياء تكون في انعدام خفاء الجلاء يهدف إلى تحرير الوجود من النزوع التاريخي الذي يبهم الوجود ويعزله عن نفسه[1].

قد يبدو اعتماد هايدغر للتمثيل الذي استخدمه لاوتسي وكأن ذلك الأول قد تخلى عن التصور الغربي للعدم على أنه سلبية محضة من ناحية، وكأنه قد تبنى الموقف الميونطولوجي الذي تعتمده الطاوية من ناحية أخرى، ولكننا إذا درسنا مقولات هايدغر بدقة أكبر سنجد فروقات كبيرة بين النظرتين:

أهم هذه الفروقات هو أن هايدغر يعطي الأولوية للوجود على العدم؛ فبينما يقول هايدغر إن الجلاء يدل على انكشاف الوجود، فإن الفلسفة الطاوية تقول إن الجلاء لا يمكن إلا أن يدل على انكشاف الجلاء نفسه ولا شيء آخر، فالأشياء تحجب الـ«لا أشياء» كما تجتذب أغصان الشجرة انتباهنا بعيداً عن جذورها تحت أقدامنا. الجلاء عند الطاوية هو البوابة الغامضة إلى العدم الذي يحيط بكل شيء ويصبغه بصبغته. لهذا يقول الطاويون إنه من الأفضل لنا أن نلاحق جذور الأشياء جميعاً إلى مصدرها الأصلي بدلاً من أن نحاول أن نصل إلى معرفة كل شيء في ذاته سواء أكان ذلك الجلاء أم الوجود. لهذا نجد النص التالي في التاوتي تشنغ:

إذا ما أراد الواحد منا أن يحدد أصل الأشياء ـ رغم قربها! ـ فعليه ومن مسافة أن يقدم دليلاً على بدايتها! وإذا إراد الواحد منا أن يسلط الضوء على سبب الأشياء ـ رغم بداهته! ـ فعليه أن يبدأ من خفائها حتى يناقش أصلها[2].

---

[1]- يقول هايدغر: «إن اكتشاف «العالم» وتجلي الدازاين يأتي دائماً من خلال إجلاء الحجب والإبهامات، ومن خلال تحطيم السواتر التي يقطع فيها الدازاين (أو الحضور الإنساني مع الوجود) نفسه عن نفسه».

Being and Time،121 (129).

[2]- Daodejing،197.

ونرى نصاً مشابها في التشوانغتسي أيضاً:

مع السكون ثمة الإشراق، ومع الإشراق ثمة الفراغ! حين يكون الإنسان فارغاً فهو يمتنع عن القيام بأي فعل لكنه لا يترك أي شيء دون أن يفعله![1].

فما يتسبب بالإشراق ساكن، والسكون يجسد الفراغ؛ والصامت والفارغ هو لذلك مظلم، ولذا فما هو مظلم الباطن هو ما يفتح الطريق إلى الطاو. حين كتب هايدغر أنه «فقط في كينونة تنجلي وجودياً بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعياً أن تصبح في متناول الإدراك في النور أو أن تستتر عنه في الظلام»[2]، ألم يكن يعني أن الظلام هو ما يحجب الجلاء عن تحقيق ما في وسعه وإمكانه؟ لو سمع تشوانغتسي هذه العبارة لكان اعتقد أن هذا مراده خاصة وأننا نجد في كتابه النص التالي: «جوهر الطاو الكامل مبهم عميق في إبهامه، مظلم وغامض في ظلمته؛ إن شدة [ظهور] الطاو الكامل خافتة في تشويشها، يحيط بها الصمت والسكون»[3].

فبينما يشعر هايدغر بضرورة وضع الوجود في عدم ليس له هدف إلا الكشف عن حقيقته الوجودية. تقول الطاوية إنه لا يمكن لأي منهما أن يتجاوز الحقيقة الميونطولوجية لإبهام الطاو المظلم كما هو مذكور في التشوانغتسي: «ترجع الأشياء الكثيرة إلى حالتها الحقيقية، وهو ما هو معروف بالظلمة الموحلة»[4].

القفز إلى حقيقة الموجود نفسه

ونظراً لأهمية مفهوم العدم بالنسبة إلى هايدغر في عمله «إسهامات في الفلسفة» وللفلسفة الطاوية على العموم ـ رغم اختلاف الطرائق التي يستخدم بها كل منهما هذا المفهوم ـ علينا أن نبين كيفية استمرار العدم أنطولوجياً. وبالفعل يكتب هايدغر أننا وإذا ما كان لنا أن نتغلب على الإنقسام الأنطولوجي بين الوجود والموجود فإن علينا «أن نقفز إلى حقيقة الوجود نفسه»، بل إننا نحتاج هذا إلى درجة أن علينا «أن نحرر أنفسنا من إساءة تفسيره»[5]. كما سيتضح قريباً، فإن مشروع هايدغر هذا ليس خالياً من المشاكل حيث يستخدم العدم كغطاء مجازي بين الموجود والوجود جاعلاً من هذا الأخير مفهوماً عميقاً سحيقاً لا يحاط به ولا يدخل تحت الفهم. بدلاً

[1]- Zhuangzi،810.

[2]- Heidegger،Being and Time،125 (133).

[3]- Zhuangzi،381.

[4]- المصدر السابق، 443.

[5]- Heidegger،Contributions to Philosophy،380 (269).

من القفز من الموجود إلى الوجود من خلال اختراق العدم الذي يحجب الواحد عن الآخر يمكننا أن نتبع أثر الفلسفة الطاوية عبر القفز من الوجود إلى العدم الذي يشكل لنا الأس والأساس الوجودي الدائم لنا.

حتى نفهم ما تعنيه هذه القفزة فإن علينا أن نشت قليلاً عن الموضوع لننظر في المحاضرات التي ألقاها هايدغر في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي والتي تحدث فيها عن التقسيم الرباعي ـ إلى الأرض والسماء والإلهيات والفانين ـ كجوهر للوجود الحقيقي. فحين تحصل العملية المستترة التي نشكل فيها العالم في مداركنا بشكل صحيح للمرة الأولى، يختفي الوجود ومعه العدم في هذه العملية، ولا يمكن لنا أن نتغلب على النهلستية (العدمية) إلا إذا اختفى كل من العدم وجوهر حقيقة الوجود في العالم[1]. وهكذا فإن عملية تحويل العالم إلى عالم، تبرز من خلال التضايف بين العدم والوجود. فالعدم إذن جزء لا يتجزأ من العالم من خلال عملية تحويله إلى عالم، وقدرة هذه العملية على الحضور كحقيقة الوجود في صورة الجلاء. وكما رأينا فإن الجلاء يعمل كموقع حقيقة الوجود لأنه ومن خلال جلائه نعرف مقدار ما يمده العدم، وهكذا فإن الجلاء من حيث إنه العدم يعكس طبيعة الوجود بمقدار ما يمدد العدم إمكانية صيرورة الوجود حتى يصل الوجود إلى أنية الحضور الإنساني مع الوجود (الدازاين).

يبين لنا هذا لماذا كتب هايدغر بأن الموجود لا يعطي الاسم لكل ما هو حقيقي فحسب، بل لجميع الأشياء الواقعة بينه وبين الوجود ـ بما في ذلك العدم. لكن الوجود يشير إلى أكثر مما هو واقع وممكن من خلال الإشارة إلى ما هو أبعد من وقوع الجوهر الأصلي ـ كما هو الحال في الجلاء السحيق الذي لا يسبر غوره[2]. فإذا ما كان لنا أن نصل إلى وجودٍ متعالٍ، فإن على مثل هذا الوجود ألا يحيط بجميع إمكانيات الموجودات المستقبلية فحسب، بل بنفيٍ أو منع هذه الإمكانيات أيضاً. وهكذا فإن نجاح الوجود يقع على عاتق الجلاء من حيث إنه يزيل أشكال الموجودات التي لا يمكن تحقيقها، وهذا يكشف عن الحقيقة المنعكسة من البداية الجديدة التي اعتقد هايدغر أننا بحاجة إليها إذا ما كان لنا أن نعيد تأطير الإشكاليات الهادية لمسار الميتافيزيقا الغربية.

إن الأمر الذي يواجهه هايدغر حين يعمل على نقل التركيز بعيداً عن سؤال الكينونة الأساسي

[1]- أنظر:
Martin Heidegger،Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking،trans. Andrew J. Mitchell (Bloomington: Indiana University Press،2012)،46-47.
[2]- Heidegger،Contributions to Philosophy،59-60 (34).

ليتوجه به إلى سؤال أكثر جوهرية وهو الوجود نفسه لا بد له أن يشمل دور العدم. وأكثر ما يلفت انتباهنا هنا في النص هو أن العدم لم يعد مرتبطاً في ثنائية مع الوجود كـ«الآخر» له، بل في حالة من الـ«إما كذا (التي تعني وجود شيء وعدم آخر) أو كذا (التي تعني عدم الشيء الأول وعدم الآخر)». وكون الأمر أقرب إلى «أو« من كونه «إما» ـ كما يقول هايدغر ـ يكون أسهل من خلال عدم اكتراثنا بـ«أو«. إن عدم الاكتراث هذا هو ما يرتقي بوجود «اللاوجود» إلى درجة أعلى من الوجود ـ العدم الأعلى كما يسميه هايدغر ـ ولكن فكرة «اللاوجود» كوجود تبدو فارغة بقدر الحجة الإغريقية القديمة القائلة بأن اللاوجود إنما هو بالفعل نوع من أنواع الوجود. ما نحتاج إليه هو وسيلة تمكننا من التوحيد بين اللاوجود والوجود بشكل كلي ومتبادل يخضع كلاً من المفهومين إلى مستوى أعلى من العدم ـ وهو ما اعتبره كل من هايدغر وفلاسفة الطاوية المفتاح الذي سيفتح أغلاق المستوى الأعلى من الحقيقة الميتافيزيقية.

حتى نفهم فكرة هايدغر حول أهمية العدم، دعونا ننظر إلى الفقرة التالية:

تتطلب [العودة إلى] حدوث الوجود الجوهري النظر في انتماء العدم إلى الوجود، وبهذه الطريقة فقط تحصل علاقة الإما ـ الأو على جدَّتها وأصالتها. بما أن الوجود يتغلغل فيه «اللاَّ» فإن المحافظة على حقيقته يتطلب استمرار النفي هذا. وبذلك يتطلب ما لا وجود له، أي المضاد السالب لكل شيء. وهكذا فإن السلب الذاتي في الوجود يقتضي أن يتطلب الموجود ويحتاج إلى ذلك الذي يظهر نفسه في الدازاين كالإما ـ أو، الواحد أو الآخر، وفقط هؤلاء[1].

ويمكننا أن نقارن هذه الفقرة بفكرة مشابهة أطلقها تشوانغتسي:

لا يمكن للوجود أن يستخدم الوجود لخلق الوجود، ولذا فلا بد له أن ينشأ من اللاوجود، ولكن اللاوجود هو نفسه العدم[2].

مع أن هايدغر يقر بالجمعية المتضمنة بين العدم والوجود، إلا أنه يحد حركة الأول بحركة الأخير، أما بالنسبة إلى تشوانغتسي، فالعدم هو الوسيلة الميونطولوجية التي يشخص فيها الطاو نفسه في الأشياء الكثيرة ضمن العالم بينما يحافظ على تعاليه وتنزهه. من خلال كون الطاو مظلم ومبهم فهو يؤلف إبداع العدم الخلاَّق الذاتي والسالب؛ ومن خلال كون الطاو لا علامة له، فهو يشير إلى رابط أنطولوجي خلاق مع الوجود أيضاً.

[1]-المصدر السابق، 80 (47)

[2]- **Zhuangzi،800.**

وهكذا نرى أن هايدغر كان محقاً بشكل جزئي حين يقول بأن الوجود متخلل بالعدم، ويتطلبه حتى يحافظ على حقيقته الوجودية. لكن، ومن زاوية طاوية، فلا تخلو عبارة هايدغر من الإشكال نتيجة رفض هايدغر لأن يرى في العدم أي شيء إلا الإما ـ أو في أو الحضور الإنساني مع الوجود (الدازاين). إن تقلب الوجود في هاوية الجلاء السحيقة يشير بشكل صحيح إلى انقلاب بعيداً عن اللاوجود، لكن هذا التقلُّب الذاتي للوجود، ومن الناحية الأنطولوجية ـ الكوزمولوجية ـ لا يمكن له أن يكون نتيجة الوجود نفسه، بل لا بد وأن يكون العدم ما يوجهها، ولهذا سنجد أن الطاوية تجادل ضد فكرة أن هذه القفزة محجوبة بالعدم بينما هي في الحقيقة ليست إلا العدم نفسه!

بناء على هذا، يمكننا أن نبني المزيد من الفروقات بين دور العدم في فلسفة هايدغر ودوره في الطاوية من خلال ملاحظة أن قيام هايدغر بإعادة مساءلة الميتافيزيقا الغربية لا يهدف إلى تقديم تفسير إيجابي للعدم؛ بل على العكس تماماً، فلا يزال هايدغر يدعونا إلى أخذ تفكيرنا في العدم إلى أبعد من الحجة التقليدية التي تقول إنه يجب أن يستمر باستقلال عن الوجود ـ وهو مصدر إدانتنا للوجود وكراهيتنا له ـ إلى حيث يكون الوجود «مضاءاً بالعدم»[1] مما يتيح له المجال كي يظهر كما هو في جوهره. وبالإضافة إلى ذلك فإن الانتماء الذي يتحدث عنه هايدغر ليس إلى العدم لأن «الوجود، بما أنه الأكثر تميزاً وندرة، إذا ما أخذ ضد العدم فسوف يرجع نفسه من شمولية الموجودات، وكل التاريخ ـ حيث يصل الوجود إلى جوهره الحقيقي ـ سيخدم فقط تراجع الوجود إلى حقيقته الكاملة»[2]. إن تراجع الوجود من عالم الموجودات مشابه لحالة العدم الوسطية، وفي هذه الوسطية تظهر حقيقة الوجود بما هو الحدث الأهم.

تراجع الوجود وظهور حقيقته

إن الحدث الذي يمثل جلاء الوجود هو حدث فريد لم يشهده أحد، إلا الإله ـ بحسب هايدغر، لكن هذا يمثل تناقضاً صارخاً مع العزلة المنسوبة إلى الطاو التي أشار إليها لاوتسي:

يوجد شيء لامتعيَّن وكلِّي وُجدَ قبل السماء والأرض؛ صامت وفارغ ومنفرد وغير متغير، هو موجود في كل مكان لكنه يظل حراً من الأخطار، وذلك يمكنه أن يعتبر أم السماء والأرض. لا أعلم ما اسمه ولذلك أطلق عليه اسم: الطاو[3].

[1]- Heidegger،Contributions to Philosophy،380 (269).

[2]- المصدر السابق، 328 (256).

[3]- Daodejing،63.

بالنسبة إلى لاوتسي، ذاك الذي يقدر على فتق رتق كتلة الموجودات التي تبدو وكأنها غير قابلة للخرق ليس الوجود، بل العدم. بما أن الطاو يعكس سكون العدم الفارغ الفرداني فإنه يسكن في سر لا ـ وجوده الخاص، مشكلاً الأرضية الأساس التي ينبثق منها وفيها الوجود. وبما أنه وجودي فياض في توجهه فإن حريته تظل غير متأثرة سرمداً. هنا نجد سبب اتصال الطاو بالعدم، إذ إن العدم فقط هو ما يمكنه لعب دور الأرضية الأصيلة للوجود، ومن هذا الوجه يظل منزهاً عن الأصل ومتفرداً بالذات.

يعبر هايدغر عن مشاعر مشابهة حين يقول: «تشكل فردانية الوجود أصل أحديته، وبحسب هذا لا يلقي الوجود حول ذاته إلا بالعدم الذي تظل مجاورته أصيلة إلى أقصى درجة والذي يظل أكثر الحرس أمانة في حماية هذه الأحدية»[1]. بعد أن ذكر هايدغر ذلك عاد بعد قسمين من كتابه ليقول:

يذكرنا الوجود بـ«اللاَّ شيء»، ولذلك فالعدم ينتمي إلى الوجود. نحن نعلم القليل القليل حول هذا الانتماء، ولكننا نعلم إحدى نتائجه التي تبدو في مظهرها سطحية بالقدر الذي تدعي فيه أنها سطحية: نحن نخشى «العدم» ونمقته، ونعتقد أن علينا دائماً أن نكرس أنفسنا بكامل الحماسة لإدانته بما أن العدم بحق ليس إلا اللاَّشيئية المحضة[2].

فما الذي يعنيه هايدغر إذن بالعدم كاللاوجود إذا ما تذكرنا بأنه يقول أيضاً إن العدم يذكرنا بالوجود؟ يبدو لي أن هذا سؤال في غاية الأهمية تعتمد كيفية إجابتنا عنه على مدى تقبلنا لأخذ العدم كعامل مساو للوجود في إسهامه في تنظيرنا الميتافيزيقي وكيف تسري هذه المساهمة. بعبارة أخرى: هل ثنائية العدم ـ الوجود ذات اتجاه واحد أم هل هي مزدوجة الاتجاه؟ وهل يؤثر هذا بدوره على الطريقة التي نفسر فيها القفزة؟

مع أننا قدمنا بعض الإرشادات بالنسبة إلى الإجابة، إلا أنها في الواقع تبدو أكثر تعقيداً مما قد يفترضه المرء! فأولاً، يقول لاوتسي إن «الرجوع هو حركة الطاو، والضعف هو عمليته. تولدت الأشياء الكثيرة من الوجود، لكن الوجود ينشأ من العدم»[3]. هذا يعني أن الطاو كإمكانية الكون الخلاقة، هو في الوقت ذاته الوجود واللاوجود، وتتآلف الموجودات من خلال إحاطته في وحدة واحدة، لكن الطاو لا يحتفظ بأي جزء منها لنفسه وبالتالي يظل غير متأثر بتمازج الموجودات وانقسامها. فالعودة إلى الطاو إذن إنما هي استيعاب فائدة اللاوجود، وحين يتم الاستيعاب بهذا المعنى يمكن للواحد أن يمتزج من وحدة الأشياء اللاَّمتعينة ـ أو إن شئت قلت: من ضعفها.

[1]- Heidegger، Contributions to Philosophy، 371 (267).

[2]- المصدر السابق، 378 (269).

[3]- Daodejing، 109 -10.

لكن هايدغر يرى بأن الميتافيزيقا الغربية لطالما أخطأت في تفسير العدم، معتبرة إياه ضد الوجود الأدنى منه «حاطّين إياه إلى مجرد نفي تعين الموجودات ووساطتها كما فعل هيغل وجميع الميتافيزيقيين من قبله... [ولذلك فما نحتاج إليه هو] تجربة العدم كمتوجه إلى حقيقة الوجود، وعلى أساس هذا التوجه الوصول إلى معرفة ثابتة بحصول الوجود الجوهري»[1]. إن السبب الذي جعل هيغل ومن سبقه يرون بأن العدم محدود بدور التوسط هو توجههم إلى التفكير بطريقة تشعبية ثنائية تقوم على ما هو كائن وما ليس بكائن، ما هو صحيح وما ليس بصحيح، وهكذا دواليك. ينظر هايدغر إلى هذه المسلكيات حين يحتج بأن علينا أن نتقبل «إمكانية أن يكون النفي من جوهر حتى أعمق من كلمة «نعم»، خصوصاً وأن الـ«نعم» تؤخذ بسرعة بمعنى أي نوع من القبول، وبالسطحية ذاتها الذي تؤخذ بها الـ«لا»[2].

هكذا يمكننا أن نفسر «النعم» و«اللا» على أنهما ينتميان إلى الموجود لأنه من طبيعة الوجود أن يولدهما. لكن هايدغر يعود ليكمل ويقول بأنه وبالرغم من هذه الحقيقة فإنّ "النعم" الجوهرية "واللا" الجوهرية يأخذان كلاهما الدازاين على أنه منزلهما، والدازاين بدورها يسكن في الوجود؛ فإن تشوانغتسي كان سيجد إشكالية في التفوق الذي يضفيه هايدغر على الوجود؛ وهذه إحدى نصوصه تقدم رواية شخصية نابضة بالحياة عن زوجته حول سبب ذلك:

"كان هناك وقت قبل أن تولد. بما أنه كان هناك وقت قبل أن تولد فقد كان هناك وقت قبل أن يكون لديها جسد. وبما أنه كان هناك وقت قبل أن يكون لديها جسد فقد كان هناك وقت قبل أن تكون لديها التشي [نَفَس الحياة / الطاقة الحياتية]. في وسط عدم التمايز الهائل هذا، حدث تغيير وكان هناك التشي، ثم تغيرت التشي وكان هناك جسد، ثم تغير الجسد إلى الحياة، والآن حدث تغيير آخر وهي الآن ميتة[3].

تظهر لنا رواية تشوانغتسي كيف يمكن للعدم أن يسبق الوجود زمانياً ووجودياً من خلال تتبع عودة زوجته إلى الطاو باستخدام لغة كوزموجونية (تتعلق بنشأة الكون). بينما تستهدف القفزة التي نجريها إلى حقيقة الوجود كيفية تفكيرنا في الدازاين وتأطيرنا له، إلا أنّه وبالرغم من ذلك هو إطار يعجز طريقه عن التمدد متجاوزاً نفسه. إن القفز إلى «الليس» يعرِّف الما هو كائن بالوجود، وبذلك تظل إحدى أعلى أهدافه مجرد المصلحة الذاتية. ما نحتاج إليه هو وسيلة نوحد فيها بين السلب والإيجاب في

[1]- Heidegger،Contributions to Philosophy،380 (269).

[2]- المصدر السابق، 140 (90).

[3]- Zhuangzi،614 -15.

«الإما ـ أو» بحيث يصبح الكل واحداً إذ إن فعل ذلك سيمكننا من الالتفاف على حضور «الدازاين» الدائم لنستبدل به أعجوبة الطاو الميونطولوجية. إن القفزة إذن هي العودة إلى مركز كينونة الإنسان، وهو مركز يتسامى عن الزمنية والقياس، والذي تضرب جذور ثباته في سرمدية العدم.

كما ذكرنا لتونا، يتصور هايدغر القفزة على أنها فعل عقلي يحملنا بعيداً عن أنفسنا إلى أنية «الدازاين»، وأن هذا يتيح لنا المجال كي نترك وراءنا البداية الأولى التي انطلقت منها الميتافيزيقا الغربية في تفكيرها في الوجود لنسعى إلى بداية جديدة يرتبط فيها الوجود بالعدم بهدف السمو فوق معرفتنا التاريخية الموجودة مسبقاً حول الإنسان[1]؛ وليوضح هايدغر ما يعنيه بهذه القفزة كتب أن «القفزة هي القفز إلى الاستعداد للانتماء إلى الحدث... إن تدخل الوجود المعطى إلى الكائنات البشرية التاريخية لا يظهر نفسه أبداً لهم مباشرة إلا بطريقة مخفية باطنة وفي أوجه إيوائه للحقيقة»[2].

فلنقارن ما قاله هايدغر مع الأوصاف الكثيرة التي أضفاها تشوانغتسي على الطاو وسنلاحظ تشابهاً كبيراً في مسار الجدل الذي اتبعه مع جدل هايدغر، فقد كتب التالي: «للطاو حقيقته وعلاماته ولكن ليس له أي فعل أو شكل؛ يمكن تمريره ولكن لا يمكن تلقيه؛ يمكنك الحصول عليه ولكن لا يمكنك رؤيته؛ الطاو هو مصدره نفسه، هو أصل نفسه»[3]. يخبئ الوجود نفسه عن قبضة الرتابة حين يلوذ بالجلاء، وبما أن الجلاء يشير إلى الموقع الذي تنكشف فيه حقيقة الوجود، يظل مدى امتداد وجودها محجوباً ومبهماً؛ لكن غموض الوجود لا يكاد يذكر إذا ما قورن بالطاو، فلم الأمر كذلك؟ الأمر كذلك لأن الطاو ـ وبخلاف الوجود ـ يحتوي مصدره في نفسه أما جذوره فترجع إلى العدم.

تكامل الوجود والعدم

حين يقفز الوجود إلى هذه الهاوية فإنه يتخذ صفاتها ويقارب العدم، ولكن نقطة الخلاص لا تمكن في معانقة سر العدم، بل تحصل من خلال الحضور الدائم مع أنية الدازاين؛ وهكذا يجعل هايدغر ثنائية الدازاين ـ الوجود الحقيقة الكبرى للموجودات كحقيقة تنكشف دائماً بشكل جزئي في العدم المحيط بها والمرتبط بكونها لا يمكن لها أن تعرف على ما هي عليه. بكلمات أخرى: ما نقفز إليه في الحقيقة هو أنفسنا المتغايرة والمتباينة في مكان وزمان الدازاين؛ ولذلك فنحن بالفعل دائما في الجلاء، عند حدث الوجود، ولهذا السبب قال هايدغر:

[1]- Heidegger، Contributions to Philosophy، 140 (90).

[2]- المصدر السابق 186 (120).

[3]- Zhuangzi، 246.

إن أكثر القفزات أصالة واتساعاً هي تلك التي يتخذها الفكر ـ ولا يعني هذا أن جوهر الوجود يمكن له أن يتحدد على أساس الفكر (التوكيد)، بل لأنه هنا وفي معرفة الحدث يتم اختراق وهدة الوجود إلى المدى الأبعد ويمكننا استخراج إمكانيات إيواء الحقيقة في الموجودات بالشكل الأكبر[1].

من وجهة النظر الطاوية، فإن حالة اللاّتفكير لا تعني ألا يفكر الإنسان، بل تحمل معنى يعج بالمفارقات وهو: أن يتعلم التفكير دون عقل، أو بكلمات أخرى: أن يفكر دون أي شعور متجذر بالذات والأنا. إذا ما اعتنق الإنسان فكرة أن الطاو هو ما يجلّي الحقيقة وكل شيء تحتويه فأي حاجة تكون لدينا عندها للتفكير من حيثيات البصر أو السمع أو أي من الحواس الأخرى ما دام الطاو هو الدليل المرشد؟ يحذرنا كتاب التشوانغتسي مراراً وتكراراً من الاعتماد على حواسنا إذا ما أردنا أن نتفاعل بشكل صادق حقيقي مع العالم، وذلك لأن العالم في جمعيته هو مجموع الموجودات ومقابلاتها من اللاموجودات، وبينما ينتظم الطاو وينتشر بحسب طبيعته الذاتية (والتي يطلق عليها الطاويون اسم زيران، وهي كلمة صينية تعني حرفياً: هو كذلك) فإن الإنسان من حيث هو الدازاين نفسه ـ أي الحضور الواعي مع الوجود ـ هو ليس إلا واحداً من إمكانيات لا حصر لها يمكن بها للطاو أن ينتقل فيها. إن هذا الحدث ممكن فقط بسبب لا تعيُّن العدم، فلو كان الطاو يعتمد على شيء متعين متشخص محدد فلن يكون هو مصدر ذاته، ناهيك عن كونه الحامل لحقيقة الوجود.

لكن هايدغر يعود ليكتب: «الوجود دائماً في حالة شديدة من الخفاء وينتقل إلى ما ليس بالحسبان وهو الفريد من نوعه عند أعلى القمم وأحدها والتي تؤلف ما يحاذي جذر العدم السحيق وهو نفسه ما يشكل أساس العدم»[2]. يحاول هايدغر بهذا الكلام أن يتجنب التوجه إلى العدم بالمعنى السالب تمثيلياً: إن هدفه هو أن يتبنى العدم كحاجز يفرق بين الوجود والموجود، وبين البداية الأولى للتفكير في الوجود والثانية الأكثر جدة. وهكذا وبينما يشير الحدث إلى ولادة جديدة للوجود من خلال اشتماله على العدم فقد عجز فهم الإمكانيات الخلاصية التي يقدمها؛ فما لم يرغب فيلسوفنا في الاعتراف بحقيقة العدم الميونطولوجية كالوسط الإمكاني الذي تشتق منه حقيقة الأشياء الكبرى، يمكننا القول من الزاوية الطاوية إن هذه القفزة إلى هاوية العدم للوصول إلى الوجود لا تختلف عن جدل تشوانغتسي حول «هذا» و«ذاك» الذي أشار إليه في الفقرة التالية:

حتى هذا هو طريق ذاك، وذاك هو طريق هذا؛ لكن هذا لديه خطؤه وصوابه، فهل يوجد في

[1]- Heidegger،Contributions to Philosophy،187 (120).

[2]- المصدر السابق 186 (120).

الواقع تمييز بين هذا وذاك أم لا يوجد تمييز بين الاثنين؟ حين لا يعود هذا وذاك ضدان لبعضهما بعضاً فسوف يجد الإنسان الطاو كالمحور بينهما. حين يقف الإنسان عند المحور والمدار فعندها يمكنه أن يتعامل مع تغيرات لا نهاية لها من الخطإ والصواب. لهذا قيل إن الشيء الأفضل للاستخدام هو توضيح الأضداد لبعضها بعضاً[1].

إن القفز الحقيقي إلى الهاوية لا يتطلب سلبية زائفة للوجود، بل دهشة مكتنفة بالعدم الأصلي الأولي. إن إجراءات كهذه ستلبي دعوة هايدغر إلى «التساؤل حول الميتافيزيقا وتحديد انتماء الوجود والعدم إلى بعضهما بعضاً بشكل أكثر أصالة وجذرية»[2] بينما ستحافظ على العدم على أنه «ممتلئ بتلك "القدرة" المخصِّصة التي يشكل احتمالها أصل جميع "عمليات الخلق" أي (أن تصبح الموجودات موجودة بشكل أكمل)»[3].

تردُّد هايدغر

يدل عجز هايدغر عن حمل تحليله إلى خطوة أبعد، وتحويل القفزة إلى وحدة أنطولوجية ـ كوزمولوجية كاملة، على تردده في التخلي بالكامل عن المعايير الميتافيزيقية الغربية؛ فهل تُرى أدت دراسته الفاشلة للنصوص الطاوية مثل التاو تي تشينغ والتشوانغتسي إلى اعتقاد أقوى لديه بقدرة الدازاين التحويلية؟ لربما كان الأمر كذلك، ولكن بالرغم من ذلك فإن استعداده حتى للتفكير في العدم كما فعل في «مساهمات للفلسفة» لهو أمر مثير للإعجاب.

إن الوقوف عند محور الطاو هو ما يتغلب على أحادية العدم التي خشيها هايدغر أشد الخشية، فالعدم لم يعد "لا شيئاً" متفرِّداً محضاً بل نسيج الواقع بأسره. العدم بمفهومه الطاوي هو خالقية الحياة في أقصى صورها، وسيلة الإمكانيات المصبوغة بدهشة الطاو والتي تقع في جوهر كل موجود كان ثم لم يعد كائناً، أو هو كائن الآن، أو سيكون لاحقاً. إن شموليتها هي اكتمالها، ومن خلال هذا الاكتمال يدع الطاو الأشياء تكون كما في استعدادها الطبيعي أن تكون؛ ولهذا أقول إن القفزة إلى هاوية العدم ليست قفزة من هذه الذات إلى ذات أخرى، بل عودة باطنية إلى السكون البسيط الفارغ المتجرد الذي يميز الأشياء التي تتناغم مع الطاو[4]. وهكذا يتم تجاوز

[1]- Zhuangzi،66.

[2]- Heidegger،Contributions to Philosophy،194 (129).

[3]- المصدر السابق 194 (129).

[4]- إن سبب كونها بسيطة وفارغة وساكنة هو بسبب انعدام الأسماء والصفات في حقها، وهي نعوت تضفيها عليهم الإنسانية ولكنها في الحقيقة أجنبية عن حقيقتها الجوهرية في ذاتها.

«حدث الوجود» في الجلاء من خلال «لا حدث» الطاو؛ وهو «لا حدث» لأن الطاو يعمل كالمحور لجميع التحولات وفي الوقت ذاته يعمل كأساس حقيقتها في حال كونه دون أساس سابق له.

إن القفزة مما له جذر وأساس (الوجود) إلى ما لا جذر له ولا أساس (الطاو) إنما هو تحرير للمحدود بأصله وأساسه من خلال الالتجاء إلى العدم الذي لا أساس له، وبهذه الطريقة لا يتركنا الجلاء أبداً لأنه دائماً مرافق لنا في داخلنا.

إذن فالبحث عن الجلاء الأصلي الأولي لا يتعلق بتحويل مسار تاريخ التفكير الميتافيزيقي، بل على العكس: فهو يتعلق باستهداف الشراكة الخفية المستترة بين العدم والطاو؛ لقد أظهرنا استعداد هايدغر لتقبل فكرة أنه من الممكن لنا أن نعرف أنية الدازاين من خلال علاقتها مع "ليسية" الوجود، لكن هذا التوجه إلى العدم كان ومنذ البداية محكوماً عليها أن تستسلم للحاجة الأنانية إلى الوجود.

وكخلاصة لما سبق، فقد قلت في النقاش الذي سبق إننا وإذا أردنا أن نعيد التفكير في طبيعة الوجود فلدينا بديل بناء وقابل للحياة. من خلال استخدام ميول الطاوية الميونطولوجية ركزت على مثال الجلاء وتمثيل هايدغر له كمكان تنكشف فيه حقيقة الوجود. أما الطاوية فتجعل العدم كالموئل الذي يحقق فيه الطاو خلاقيته، ومن خلال ذلك تنسب إليه صفات تفتقد إلى الوجود تماماً للتأكد من أن رفعته ستظل أبعد من تطفل أيدي الإنسانية؛ بالنسبة إلى كل من لاوتسي وتشوانغتسي فليس الجلاء «زوال خفاء» (أو: Alêtheia) الدازاين، بل انكشاف أن الوجود متحد دائماً مع العدم في دورة التولد وإعادة التولد والبروز والكمون. لذلك يشير الجلاء إلى موقع حريتنا الكوزمولوجية التي تسهل انجلاء جوهر الحقيقة نفسها، وهي حقيقة ترتبط دون ريب مع تعايش الطاو مع العدم واستخدامه له.

مفهوم الجسد عند هايدغر

بين الثنائية وفلسفة الكينونة

ويزة غالاز[*] **Ouiza GALLEZE**

يقصد هذا النص استخلاص معنى «الجسد» في الفكر الفلسفي بصفة عامة وعند هايدغر على وجه الخصوص. كاتبة المقال الباحثة الجزائرية ويزة غالاز تسعى إلى معرفة ما إذا كان رأي هايدغر يحمل نظرة مستقلة للجسد، أو مجرد فكرة ضمنية توحي بها مؤلفاته الكثيرة ولا سيما كتاب «زاين أوند زايت» (Sein und Zeit) أو نصوص «ملتقيات زوليكون» (Les séminaires de Zollikon).

تحت هذا العنوان: "مفهوم الجسد عند هايدغر ـ بين الثنائية وفلسفة الكينونة"، توضح لنا الكاتبة تأويليات هايدغر ومنظوريته في ما يعني ثنائية الجسد / النفس وصلته بالكينونة.

المحرر

تعددت الأسئلة حول الجسد في وجوده المادي وفي علاقته بالروح، ومن الصعب تجنبه في حديث العامة لأنه وسيلة للحركة والتواصل بين الناس؛ فالجسد هو الذي يتحرك ويعمل ويبكي ويضحك. كما أن التساؤل الفلسفي انطلق من أسباب وجود المادة، والجسد جزء منها. لكنه لم يؤخذ بعين الاعتبار وعلى انفراد إلا في حالات استثنائية، فقد ربط على الدوام بالروح ضمن ثنائية تعقدت عبر التاريخ حتى صارت أهم ما يوجد في تلك العلاقة القديمة المتشعبة والمتعددة التفسيرات، وكانت هذه العلاقة محل اهتمام في شتى المجتمعات والفلسفات والديانات والاعتقادات كلما تساءلت عن قضايا أصل الوجود.

---

*ـ أستاذة جامعية ـ وباحثة في مركز البحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ ـ الجزائر.

وفي عقود من التاريخ كان الجسد يشكل حلقة منسية (كالعصور الوسطى)، حيث كان تظاهره الروحي أهم من وجوده لذاته، فتزايد تساؤل الفلاسفة والأطباء وعلماء النفس عن سر حيويته وعن موته أي فنائه أمام احتمال خلود الروح أو دوامها. كما طُرح سؤال حول إمكانية تعذيب الجسد عند تعذيب الروح في العالم الآخر حسب الديانات الوحيانية.

إن الاهتمام الأول الذي أقلق المرء في هذا الموضوع ليس حالة الثبات التي يعيشها الجسد طيلة حياته بل التغير الذي يطرأ عليه عند موته أي عند مفارقة الحياة له. لحظات قليلة تغير جذريا من جوهره من جسم حي إلى جثة جامدة، إنها لحظة عبور من هذا العالم إلى العالم الآخر وعلى أساس هذا الجزيء من زمن بُنيت آلاف النظريات.

وأما الاهتمام الثاني الذي شغل أهل الفكر هو وجود الجسد كمادة أو شيء متحرك (objet animé) لا غير، فلقد عرّفه أرسطو «كجسم طبيعي يحمل الحياة كقوة»[1]، ويتابع ديكارت (Descartes) (1596- 1650) قائلا أن «جوهره التفكير»[2]، فتكون المادة هي الأصل دون أي شيء آخر وهي التي تفكر. كل هذا القلق فتح المجال على المستوى العلمي لكمّ هائل من المدارس ذات الأفكار البناءة متضاربة كانت أو متوافقة لم يضعف صداها على مرّ الزمن.

قبل أن نتوغل في تفسيرات هذه العلاقة الثرية، يستحسن المرور ببعض التوضيحات اللغوية والتاريخية التي تفرض نفسها. أولا، من الجانب اللغوي نستعمل عبارة «الجسد» بدل «الجسم» لنميز بين الأول الذي يخص المادة التي تسمح للإنسان أن يولد ويحيا، والثاني الذي يكون أعم من ذلك وقد يلم بكل أنواع الأجسام التي تحدث عن المادة.

ثانياً، إذا كان الجسد هو الجانب المادي المحسوس للكائن الحي وللإنسان، فالجانب غير المادي هو ما يسمى الروح أو النفس أو الفكر أو العقل. عبارات لا تترادف لكنها تؤدي كلها معنى ما هو «غير مادي» وقد تُستعمل الواحدة بدل الأخرى دون قصد التمييز أو لأسباب فلسفية. هذا إشكال يطرح في اللغة العربية بالتحديد حيث يميَّز بين مفهومي النفس والروح، إذ يفضل البعض استعمال عبارة «النفس» لأن «الروح من أمر ربي»[3]. ولعل استخدام ابن سينا لكلمة «نفس» في قصيدته كان لتفادي حكم بعض رجال الدين في أيامه. لقد حاولنا ألا ندخل في متاهة المفاهيم العربية، وارتأينا أن نتعامل مع عبارة «الروح» لأنها أكثر استعمالاً في هذا الميدان وأفضل ما يترجم

[1] - أرسطو: «النفس»، ترجمة تريكو، باريس، مطبعة فران (Vrin)، ج 2، 420 أ 20.
[2] - ديكارت: مقالة في المنهج (Discours de la méthode)، طبعة ليبريو، ص. 4.
[3] - راجع الآية « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» ـ سورة الإسراء. الآية 58.

عبارة (âme) بالفرنسية، وفيها نجد المعنى الفلسفي لكل ما هو في علاقة مع الجسد لتفسير ما يؤسس حياة الإنسان. كما أن «الروح» بالعربية تؤنث وتذكر، فاخترنا تأنيث الروح أمام تذكير الجسد.

ثنائية الجسد والروح

تاريخياً، أهم ما قيل عن الجسد يخصّ علاقته الوطيدة بالروح، حيث لا يمكن تصوره دون حيويته وقيمه ونشاطاته، ولا يمكن الحديث عن هذه الحيوية والقيم والنشاطات إلا وهي في جسد يُؤويها، وفيه توضع كل الأشياء غير المرئية التي تساهم في تركيب جسديته وماديته.

في الفكر الفلسفي تعددت الآراء والأقوال والتعريفات والنظريات التي تخص علاقة الجسد بالروح، لتتحدد ماهية الإنسان بكل معانيها، وفي أغلب الحالات بهذين الطرفين في علاقتهما الدائمة. ومهما كان اتجاه الفيلسوف أو العالم، فمن الصعب الحديث عن الجسد دون التطرق إلى ما يقابله، ولا يمكن الإحاطة بمعنى الإنسان بالنظر إلى جزء واحد فيه. في هذه الثنائية (dualisme) بين الجسد والروح يكمن سر كينونة الإنسان. لذا يقول لوقريطوس (Lucrèce): «إن الجسد غلاف الروح وهي (أي الروح) حارسه وواقيه». لكن لا يشاطره أفلاطون الرأي في فكرة الحماية، لأنه يرى أن الروح لوحدها تكون في كامل قواها وتفكر بجد ورزانة طالما لم تأبه بالجسد.

وفي خضم هذه الإتجاهات، يتضح جليّاً أنّ للرأي الفلسفي اتجاهيْن هامّين: من يقول بالاتفاق التام بين الجسد والروح أمثال سبينوزا (Spinoza)[1]، ومن يقول بالتنافر أو الثنائية (dualité) أو التوازي (parallélisme)، وبين هذا وذاك تتعدد الآراء.

الثنائية في ما قبل الفلسفة

اعتدنا في الفلسفة الكلاسيكية الرجوع إلى العهد اليوناني لنتفحص السؤال الفلسفي ومنه سؤال العلاقة بين الجسد والروح الذي ما فتئ أن سُمي «ثنائية الجسد والروح». احتار ديمقريطس (Démocrite)[2] في أصل المادة لذاتها، بينما تساءل أفلاطون عن الإنسان في صورته المتكاملة بين المادة المرئية والفكرة غير المرئية. لكن لا يُمكن اعتبار هذا المرجع كالبداية الوحيدة للفكر الفلسفي أو انطلاق التساؤل والدهشة، إذ نجد عند الهنود الحمر والديانات الآسيوية والفرس

[1] - سبينوزا يرى أن بين الروح والجسد نوعاً من التوازن ويعبر عنه بمفهوم «الوحدة» (monisme). سبينوزا (Baruch Spinoza): فيلسوف هولاندي ديكارتي (1632-1677)، أخذ حذره من التطبيق الديني دون أن يتناقض مع الفكر اليهودي والمسيحي. وقد أثر بشدة في معاصريه وعدد كبير من المفكرين من بعده. فسماه «جيل دولوز» (Gilles Deleuze) أمير الفلاسفة.

[2] - ديمقريطس (460 - 370) فيلسوف يوناني يعتبر مؤسس المذهب المادي لاعتقاده أن في الكون ذراتٍ وفراغاً.

والمصريين القدماء والأفارقة شمالا وجنوبا أراء لا تقل أهمية. تساءل كل منهم عن الجسد وعن الروح والعلاقة بينهما وانفصالهما ومآل كل منهما، وقد بنوا حول هذه اللحظة ـ أي الانفصال ـ طقوسا يزيد تعقيدها بقدر تعقيد ثقافات المجتمعات وأثر بصمتها في تاريخ الحضارة الإنسانية.

كانت معظم قبائل الهنود الحمر تعتقد أن للجسد روحيْن تسكنانه على الأقل، واحدة حرة طليقة تستطيع أن تخرج منه أثناء نومه أو في حالة الغيبوبة وأخرى ماكثة فيه. عند الممات تنتقل واحدة منهما مباشرة إلى عالم الأرواح فتنعدم قدرته على الحركة والحيوية، بينما تبقى الثانية وقتا من الزمن حتى تنتهي الطقوس المقامة من أجله ويُنهي أهله كل الأشغال التي لم يقدر على إنهائها في حياته.

أما أهل البوذية فهم ينظرون إلى العلاقة بين المادة والروح كوحدة تجمع الجوانب المرئية وغير المرئية في وعاء واحد. كل ما هو كائن مادي أو روحي مرئي أو مخفي ما هو إلا تَجَلٍّ للشيء نفسه في إطار قانون كوني أساسي يتمثل في «الواحد»، كل أشياء الكون مرئية كانت أم غير مرئية تأتي من ينبوع واحد للحياة، فهي ليست منفصلة وكل الجوانب المادية كالجسد أو الروحية كالعقل والعاطفة والإرادة لها الأهمية نفسها. يقول «نيشيران[1]» أنه «يمكن لأي شخص أن يعرف أفكار شخص آخر من خلال الاستماع إلى صوته لأن الجانب المادي يكشف عن الجانب الروحي»، فالمادة والروح جوهر واحد وإن يبدوان بمظهرين مختلفين.

كما نجد عند المصريين القدماء نظرة غنية ومتنوعة حول الجسد أو على الأقل جسد من سيتمكن من بلوغ عالم البقاء بمعرفته الواسعة واحترامه لقوانين الكون. وهم يعتقدون أن الإنسان يتجاوز معنى الازدواجية بطرفيها الجسد والروح لأن لكل شخص عشرات المكونات المادية واللامادية تجعله ينتمي إلى المجال الدنيوي المحسوس المتمثل في موجودات الدنيا وإلى المجال الروحاني غير المحسوس الذي يكوّن دائرة الآلهة والأسلاف. وبفضل مكوناته غير المادية أو اللطيفة يمكن لكل شخص بعد موته أن يتوقع البقاء على قيد الحياة وإلى الأبد بجوار القوى الغيبية الخارقة للطبيعة التي تقنن الظاهرة الكونية. ومن أجل ذلك، عليه أن يعمل على المحافظة على «آنخ» أي نفَس الحياة (souffle de vie) باحترام مبادئ «معت» (Maât) إلهة النظام والسلم والعدالة والحقيقة والتوازن في العالم لأن التوازن هو الذي يسمح للبشر بفهم عالم الآلهة وإدراكه واستيعابه.

[1] - أحد شيوخ البوذية من القرن الثاني عشر.

وفي الأراضي الإفريقية، كان الاعتقاد بوجود قوة غير مادية في الجسد المادي من وقت مبكر، منذ أن شرعوا في دفن جثث موتاهم بتطبيق طقوس خاصة بها[1]. فمن يعتقد بخلود الروح ومن يذهب إلى خلود الإثنين وعودتهما بعد الموت، كل ورشات العمل ما زالت مفتوحة، إلا أنّ نتائجها لم تُعْطِنا نتائجها الأدلة الكافية لتفهم طبيعة العلاقة الدقيقة بين الروح والجسد قبل مجيء أولى الديانات السماوية. فالظروف التاريخية لهذه المناطق وكثرة الحركة فيها تجعل البحث في الماضي متعدد الجوانب، ولم توفر لهذا النوع من الاكتشافات الاهتمام والإمكانيات والوقت الكافية. كما أن الديانات السماوية أضفت لونها الروحي على معتقدات وطقوس هذه الشعوب بوضوح جعل ما سبقها عديم الحضور.

حقا، إن للديانات السماوية رأياً مؤكَّداً في النظر إلى الجسد في علاقته بالروح والآراء حول لحظة اللقاء ولحظة الفراق بين الطرفين حاسمة ومتنوعة. هذا ما جعل الميتافيزيقا تسعى مسعاها وتقيد إتجاه الفكر لعدة قرون.

عُرفت الميتافيزيقا على أنها القدرة على تفسير الكون، وقال أرسطو أنها الفلسفة الأولى (philosophie première)، يقصد بها كل ما لم يستطع العلم أن يحصره في التجربة. لكنها تطورت مع تطور الفكر خاصة في ظل الديانات لتبني هرما من المعتقدات يصعب تجاوزه. وقد عرّفها كانط (Kant) على أنها «علم الأصول الأولى للفكر الإنساني» تلم بمعرفة أسرار الكون وتطمح إلى معرفة اللامحسوس أي اللامادي.

تطورت الميتافيزيقا وتأكد نفوذها في تفسير أصل الوجود إلى أن صارت هي أساس تفسير الكون والحياة، طبعت الفكر الإنساني في العصور الوسطى حتى استحال التفكير بالجسد دون المرور بدواليبها. وقد نُسبت لها قضايا عديدة كالروح والله والخلود وأصل الوجود ومصير الإنسان وأشياء أخرى. وهي تفسر علاقة الجسد بالروح على مبدإ «الثنائية» على غرار العلاقات التأسيسية للفكر كتقابل الخير والشر أو الجنة والنار أو السماء والأرض أو النهار والليل، ما يؤكد علاقة الثنائية والتضاد بين الروح الإيجابية والجسد السلبي. في هذا التقابل تتغذى الروح بالروحانيات وهي الغذاء المناسب لوضعيتها حتى تكون خفيفة ولطيفة وطاقتها علوية طاهرة ويتغذى الجسد بالشهوات فيكون دنيئاً من مادة غليظة وطبيعة دنيوية. هذه الفرضية الموسومة بالعداوة فرضت فكرة

[1] - إن قراءة البقايا الأثرية والرسومات العتيقة التي عُثر عليها في شمال الجزائر (في منطقة «أفالو» و«عين لحناش») أو في جنوبها الصحراوي (في «جانت» و«تاغيت» و«تامنراست») وعدة اكتشافات في إثيوبيا وليبيا والمغرب، تؤكد وجود عمليات دفن الجثث بتطبيق طقوس خاصة. وتؤرخ أقدم القبور المكتشفة في الجزائر من 5.000 إلى 20.000 سنة، وقد يصل تاريخ أقدم الآثار فيها إلى 2 مليون سنة.

سقوط الروح من عالم علوي إلى العالم المادي حيث تعرفت على الجسد، فاقترحت سؤال تحديد أصل العلاقة بين الطرفين وإمكانية أسبقية الروح عن الجسد في الخلق وكذا أزليتها، ثم إمكانية بقائها أي أبديتها بعد اندثاره وفنائه. يقول ابن سينا أنها «هبطت» إليه ويقول أفلاطون أنها «فقدت أجنحتها». وقد حاول بعض الفلاسفة أمثال القديس أوغسطين[1] (Saint Augustin) الخروج من هذه المقابلة إلى فكرة أكثر شمولية، إلا أن الرأي الثنائي بقي سائدا طيلة القرون الوسطى.

بالمنظور الفلسفي، يقول المؤرخون أن «الثنائية» فكرة أفلاطونية، وينسبون النقاش حول علاقة الروح بالجسد إلى نظرية «عالم المُثل» أو «الأرواح» (idea) حيث أكد في (Phédon) عن وجود عالمين متميزين وجعل نوعين من الكائنات المرئية وغير المرئية تتقابل[2]، كما تحدث في «كتاب السياسة» عن روحين كونيتين تمثلان إلهين متضادين[3]، وفي «كتاب القوانين» سلّم بأخلاق الكون الذي كان يسير في طريق إيجابي لما كانت تقوده الآلهة وتحوّل طريقه إلى عكس ذلك لما تركته الآلهة يسيّر نفسه بنفسه[4].

لكن قد يكون الإشكال أقدم من ذلك إذ تتطرق الأساطير اليونانية الأولى (قبل القرن السادس قبل الميلاد) إلى علاقة الآلهة الخيرة بالعمالقة الشريرين، ومن هذه العلاقة ولد الإنسان. وقد تتحدى قوة هذه العلاقة حتى الموت الذي لا يستطيع أن يُفرق بين الطرفين، لذى تنصح «أرفي» (Orphée) بالزهد المتشدد لتحرير الخير من قبضة الشر أي تحرير الروح من الجسد. ولم يختلف رأي فيتاغورس (Pythagore) وأمبادوقليدس (Empédocle) عن ذلك في الخطوط العريضة[5]. نلاحظ في هذه الأسطورة وجود كل المكونات الأساسية لبناء نظرية أو نظريات حول علاقة الروح بالجسد وما يميز بينهما.

في كل الحالات يتمثل المشكل الأساسي في الاتفاق أو الاختلاف بين الجسد والروح وفي إمكانية فناء الأول وبقاء الثانية. إلا أن هذا إشكال قد يكون في الحقيقة غير صحيح منهجيا، فالمصادقة على الاتحاد في مسألة الأصل تستلزم أن يتّحدا في مصيرهما أيضا. ولو أن الميتافيزيقا تنادي ببقاء الروح وفناء الجسد بعد موت الشخص، إلا أن الآراء تختلف في لحظة الانطلاقة: هل

[1]- القديس أوغسطين (345) (430-saint Augustin d'Hippone) فيلسوف نوميدي من شرق الجزائر (حاليا)، رجل دين مسيحي روماني أمازيغي لاتيني وفينيقي، أحد أباء الكنيسة الغربية الأربعة وأحد دكاترة الكنيسة الستة وثلاثون.

[2] - أفلاطون: «Phedon» المعروف بكتاب النفس، طرجمة شامبيـري، 64 س.

[3] - أفلاطون: «كتاب السياسة»، أ 268-270.

[4] - أفلاطون: «كتاب القوانين»، 10، 896.

[5] - دفاتر فلسفية (Cahiers philosophiques) «الروح والجسد»، أندري بيران (André Perrin)، رقم 53، 1992.

يولدان معا أو في وقت واحد في حيزين مختلفين، أم أن الروح توجد قبل الجسد بأزمنة متفاوتة، أو أنها لم تولد ولن تفنى بل هي أزلية أبدية؟ يؤكد أفلاطون أنها كانت موجودة قبله، بينما لا يفصح ابن سينا عن أصلها لكن يجعل هذه العلاقة تمر بمراحل فيبدأ قصيدة «النفس» بلحظة نزولها أو هبوطها عن كره إلى الجسد، ثم المعاشرة والألفة فتتعود عليه وتتعلق به، وأخيرا تضطر إلى فراقه بعد أن تدرك حبها له.

تتساءل النصوص اليهودية عن بداية الخلق فتقول: «لما أخذ الله شيئاً من الطين وصنع به الإنسان، ثم نفخ في أنفه سمة الحياة، فصار الإنسان»[1]. الكلام نفسه نجده في المسيحية والإسلام، فيفسر «تريمونتان» (Tresmontant[2]) أنهما لا يختلفان أنطولوجياً بل هما قد خُلِقا في وقت واحد ويمكن أن يكونا قد خلقاً واحداً، فالروح لا يمكن أن تأتي قبل الجسد، وعبارة الجسد (بازار) في اللغة العبرية لا توحي بمعنى «التضاد» كما نجد ذلك في الفكر الديكارتي أو الأفلاطوني، بل تعني التعبير الملموس لما هو غير ملموس أي الحياة والحيوية أو الروح والروحية في كيان الإنسان ككل[3]. يكمن دليل هذا الالتحام في الوظائف المعرفية العليا التي يقوم بها الجسد كالصلوات وحب العلم.

إن للغة الدينية أو الكلام الديني أيضاً مكانة أساسية أو تأسيسية في تحديد العلاقة الإشكالية بين الروح والجسد لأنها تلعب دورا رمزيا هاما في بناء معنى الجسد. فتعبر المسيحية عن ذلك في النص القائل «صار الكلام جسما ـ أو جسدا ـ»[4] حتى تفسر كيف خلق الإنسان كجسد من روح الله التي يمثلها الكلام، ويبين النص الإسلامي كيف أن الكلام اللامادي يُحدِث الأشياء المادية «يقول للشيء كن فيكون[5]». إلا أن بهذا المنظور وفي كل هذه الحالات لا يمكن للروح أن تسبق الجسدَ لأنها قبل أن تلتقي بالمادة وتلتحم بها حتى يكون الجسد والإنسان كانت نَفَسا إلهيا لا روحا إنسانية.

عموما تبقى الروح من الأمور المسكوت عنها في الديانات السماوية ويُعبر عنها بمفهوم «السر» أو «الحكمة» «أو القدرة الالهية». جاء في القرآن الكريم: « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً»[6].

---

[1]- الإنجيل: 2 -Genèse، ترجمة De Vaux.

[2]- كلود تريمونتان (Claude Tresmontant) فيلسوف فرنسي (1925 - 1997)، أستاذ في السوربون، اهتم بالفكر اليوناني والقرون الوسطى.

[3] - كلود تريمونتان (Claude Tresmontant) «مشكلة النفس»، باريس، طبعة لوسوي (1971، Le Seuil)، ص. 61.

[4] - الإنجيل، ترجمة سيجون (Segond) المزمور 145، 21، (Et le Verbe s'est fait chair).

[5] - القرآن الكريم: سورة يس 36، الآية 82.

[6] - سورة الاسراء 17، الآية 85.

في العصر الحديث بقي الفصل بين طرفي الإنسان مستمرا وإن حاول بعض المفكرين التوفيق بينهما. والأمر يتجاوز حدود الفلسفة إذ ما زال علماء الفلك آنذاك يعتقدون أن الأرض مركز الكون والإنسان خير الكائنات وسيدها، لكنه سيدها بروحه لأن هذا الجسد الذي يعيش فيه وبه شيء ثانوي لا قيمة له، وهو مجرد وسيلة تسمح للروح بالتقرّب من الله.

أما في الفلسفة فمن أهم من تطرقوا إلى قضية الجسد وعلاقته بالروح هو «ريني ديكارت» الذي صرح في بداية القرن السابع عشر أن الحديث عن الروح أسهل من علاج مسألة الجسد. وإن أراد الفكر الديكارتي أن يكون علميا إلا أنه بقي نظريا لأن الثقافة الدينية المسيحية ما زالت تمنع دراسة الجسد من الداخل، تمنع التشريح والتعامل مع الأعضاء والأحشاء والدم. فالجسد وعاء الروح والروح هي الشعلة الإلهية التي تعطي الحيوية للجسد، حتى قال ديكارت أن الروح تسكن في «الغدة الصنوبرية» (glande pinéale). وقد أفصح في (Méditations métaphysiques) بالتحديد عن نوعية العلاقة التي تربط بين الجسد والروح وفسر بكل وضوح الثنائية التي تفصل بين (res extensa) وهي المادة والامتداد وكل ما هو ملموس، و(res cogitans) وهي الفكر أو النفس أو الروح التي تقرب الإنسان من الله وتؤكد وجوده. كما أكد هذا الكلام في كتب أخرى كذلك.

ثم جاء سبينوزا مباشرة بعد ديكارت ليطالب بضرورة الوحدة بين الروح والجسد عند الإنسان وإمكانية وجود قوة خاصة بالجسد مستقلة عن كل شيء حتى عن الروح. «أن يُسمح للجسد أن ينفرد بقواه مؤكدا تأثيراته، هذا إشكال جديد يؤدي إلى أطروحتين أساسيتين: إما أن يؤسس التمثيل المعرفي لهوية الإنسان كفرضية تؤيد العلاقة بين الجسد والروح ككل متكامل، وإما أن يكون التمثيل سبباً لوجود الجسد لوحده بناء على قوانين الطبيعة والحركة والسكون». هذا قياس يشبه نوعاً من الرجعة إلى الفكر اليوناني لكن على أمثال فكر لوقريطوس وديمقريطس القائلين بإمكانية التفكير في الإنسان على أساس الجسد أي المادة. هكذا بدأ الإبتعاد أخيرا عن الفكر الأفلاطوني الذي لم ينهزم لمدة عشرين قرنا.

عموما مهما كانت الإنتقادات، فالثنائية كمفهوم تبقى مقبولة شكلا لأن معظم التفكير الفلسفي مبني على أشكال ثنائية كالتحليل والتركيب أو الإيجابي والسلبي أو الإستنتاج والإستقراء أو الكينونة والعدم... هذه المقابلات ليست مجرد تمرينات لغوية أو أدبية، بل هي أسس وجودية تُبنى عليها كينونة الإنسان بكل أبعاده.

وحتى الجسد في حد ذاته وإن تميز بالحسية فهو لا يخلو من التقابل والتناقض بل يجمع في سماته الأساسية صفات تتقابل كالحدود والامتداد، وصفات تتنافر كالجمود والمرونة.

الفكر المعاصر: مدخل إلى الجسد الشاعري

لقد حاول «ديكارت» التوفيق بين طرفي الإنسان إذ مثّل الجسد كمادة تكوّن العالم الملموس أي الكون (univers) بمعنى كل ما هو كائن مقابل الروح كجوهر. لم يوافقه «سبينوزا» (Spinoza) في هذا الرأي وراح يربط جسم الإنسان بعلاقة مباشرة مع جوهر الله الذي يمده بروحه في علاقة توحيدية. ما سماه «لايبنيز» (Leibniz) الآلة الإلهية التي عرفها كآلة طبيعية تفوق كل الآلات المصنعة. ثم قسم «كانط» (Kant) الحقيقة إلى «مظهر» (phénomène) حيث توجد المادة والجسم والجسد، و«جوهر» (noumène) حيث توجد الروح والنفس والفكر والذهن. لكن رفض «سارتر» (Sartre) هذا التقسيم لأن الواقع عنده واحد وكل ما هو غير مرئي غير موجود. هكذا تضاربت الآراء الفلسفية لكي تشق طريقها وتمهّد لقاعدة جديدة تؤسس عليها حقيقة أخرى تعطي للمادة دورا رئيسيا.

ما تميز به الفكر المعاصر هو التنوع والإختلاف. ولعل أهم ما يجلب الأنظار من الإتجاهات المادية هو تساءل الإتجاه الأنجلوساكسوني: «كيف يمكن للمادة بمعنى «مخ» الإنسان (brain) أن تنتج الفكر أو الأفكار (mind)؟»

لقد برزت هذه الأسئلة في الولايات المتحدة فسمحت بتطور كبير في العلوم الإنسانية وعلوم الإتصال والفلسفة لكنها بقيت محتشمة في الدول الأوروبية ولم تقتحم الميدان إلا بصعوبة[1].

فبدأ الفكر يتسم بالصبغة المادية فلم يهتم بعلاقة الروح بالجسد بقدر ما اهتم بالجسد كمصدر الحيوية والحركة والعمل وحتى الإنتاج الفكري والفني. بحكم العلوم التجريبية والعلوم الدقيقة التي استقلت عن الفلسفة وتطورت، صار للجسد وجود مؤكد وفعال، على غرار الفيزياء التي تتساءل عن الإنسان كجسم بين الأجسام والبيولوجيا التي ترى فيه مجموعة خلايا وأعضاء، وكذا الميادين الأخرى. كما وجد الجسد مكانته بين العلوم الإنسانية والفلسفة، إذ لقي صدى عند علماء الأنثروبولوجيا الذين أدركوا أهميته في كل مجموعة إنسانية لكل عصر حين نظروا في الكيفيات التي استُعمل بها في شتى الثقافات، وكذلك في علم الاجتماع الذي جعل منه فاعلاً إجتماعياً

[1]- مجلة التيولوجيا والفلسفة: فابريس كليمون (Fabrice Clément): علاقة الروح بالجسد في فلسفة الفكر المعاصرة (Les rapports de l'âme et du corps dans la philosophie de l'esprit contemporaine)، ج. 131، رقم 1، ص. 3.

وعلم النفس الذي نظر إليه كذات عضوية يعبر بها الإنسان عما يدور بداخله. بينما يتوقف نظر الفينومينولوجيّين عند حدود الجسد كغلاف جسدي (enveloppe corporelle)، الذي يتمثل في ما تراه العين، هذا الهيكل المكوّن من الرأس والأطراف ويتسم بالحركية (mobilité)، وهو يعمل ليعيش ويسمع الموسيقى ويحب أو يكره ويتدين أو يلحد...

أخيرا وجد «الجسد» مكانه في شتى اتجاهات الفكر وجلب أنظار المثقفين بصفة عامة، فترجّح فهمهم له في معنيين: الأول أن يكون للجسد علاقة بالذاتية (subjectivité) وبهذا المعنى يبقى للميتافيزيقا مكان في حياته وإن انتُقدت كيفية تفسيرها وفهمها للأشياء. الثاني أن يكون الجسد جسماً ماديّاً فيه تسكن الحيوية والإنسانية، ما يؤدي إلى نظرية مادية بحتة. فتفسر «كاتي لوبلان» (Cathy Leblanc)[1] هذه الآراء التي تقدّر حدود إمكانيات الجسد في كون مادته على مثل الرسومات اليابانية (estampes japonaises) التي ترسم المحيط الخارجي للهيكل بخط أسود وتسميه «الخط الواضح». لكن هذا التعريف الذي يكتفي بمحيط خطي أي الغلاف الجسدي غير كاف، تنقصه إضافات وصفات تجعل الجسد حركيا وديناميكيا ينسجم مع الفكر وأبعاده والكينونةً التي تحركه وتبعث فيه الحياة[2]. هذا ما وجدته في بعض نصوص هايدغر.

هايدغر والجسد الشاعري:

لم يتفق هايدغر مع أيٍّ من هذه الآراء لأنه لا يقبل بفكرة أن الجسد مادي بحت ولا بميتافيزيقا مهما كانت نقدية تفسر سر وجود الإنسان. إلا أنه سعى إلى جمع الأفكار التي يجدها مفيدة في كل رأي ليكشف عن نظرة جديدة تقول بجسد يتأثر بالحياة التي يعيشها ويتأقلم مع الأحداث ويتجاوز حدوده ليملأ المكان ويتصرف فيه، سماه «الجسد الشاعري»[3].

جاء هايدغر في بيئة تتميز بالنزاعات الفكرية المبعثرة والمتناقضة تتنافس حول كل المواضيع الفلسفية حتى البديهية منها والتي غالبا ما تؤول إلى طرق مسدودة أو «الطرق التي لا تؤدي[4]»، أفكار تحتاج إلى من يجمعها ويوجهها ويعطيها سياقاً وانسجاماً ومحوراً تتلاحم حوله. في هذا

---

[1] - «كاتي لوبلان» ((Cathy Leblanc أستاذة فلسفة في المعهد الكاثوليكي في باريس.

[2] - كاتي لوبلان (Cathy le Blanc): «النظر إلى الجسد الشاعري» (Regarder le corps poétique)، في موسوعة الجسد (Corps encyclopédie): المطبعة الجامعية لرين: (Presses Universitaires de Rennes، 2011). ص. 84.

[3] - مارتن هايدغر: ملتقيات زوليكون (Les séminaires de Zollikon)، ترجمة كاتي لوبلان، موسوعة الجسد، 2011، ص. 83-97.

[4] - مارتر هايدغر: «Holzwege»، بالترجمة فرنسية: «Chemins qui ne mènent nulle part»، غاليمار، باريس، 1986.

الخضم، شعر الفيلسوف بضرورة الرجعة إلى «سؤال الكينونة» الذي طُرح في العهد اليوناني ثم نُسي مباشرة بعد طرحه «لماذا هناك الكينونة وليس العدم؟[1]».

وإن تصفحنا معظم مؤلفاته، قد لا نجد نصا واضحا يعرّف الجسد. لكن هناك العديد من الأمثلة حول الجسد في كتبه المعروفة[2] ابتداء من «زاين أوند زايت»[3] وكل تساؤلاته تهتم بحركية الإنسان وأعضائه، استعملها كأدلة تثبت كينونة الإنسان.

كشفت «كاتي لوبلان» عن نص «ملتقيات زوليكان»[4] وهو يحتوي على حقائق هايدغرية جديدة في ميدان الجسد. فيه يحاول الفيلسوف، حسب ترجمة «كاتي لوبلان»، تجاوز الحدود التي تضايق الجسد وتجبره وتقلل من شأنه وتحدّ من أبعاده وتعيق حريته، كما يحاول تجاوز البعد القصير الذي يكتفي بتعريفه كمادة متحركة تسكنه روح حرة. فيوسّع الأبعاد حوله ليحرره من التعسف الأحادي، ثم يضعه ككل في الوسط الذي يعيش فيه ويوفق بينه وبين الأماكن التي يملأها وهي تتبناه بدورها. إنها فكرة «الجسد الشاعري» التي تضع الإنسان بكل جوارحه وصفاته وميزاته وقلقه في وسط يتأقلم معه، فيسميه «سكن الإنسان» وهو سكن شاعري (habitat poétique) لا يختلف في المعنى والأهداف عن ذلك الإنسان الذي سماه «دازاين» (Dasein) ويترجم «بالكائن هنا» (Etre-là). فيقول بضرورة الرجوع إلى «الأنطولوجيا الشاعرية» التي قد تجعل الجسد مستقلا في أفعاله وقراراته وتطوراته: إنه «ذلك الآخر الذي لم يعد جسديّاً حتى وأن بقي هو جسديّاً[5]».

لقد أكدت «ماري جائيل»[6] (Marie Jaëll) على هذا الرأي من قبله. هي موسيقية عظيمة كرست حياتها في تدريس هذا الفن، فاهتمت بحركات الجسد، ما جعلها تنظر إلى الفن بمنظور آخر معتمدة على المدرسة الفيزيولوجية والدراسات الفلسفية والسيكولوجية المعاصرة لفهم دور الجسد في سر هذا النغم الذي يهدهد الإنسان. كانت تبحث عن العلاقة بين تحسين العزف وتطوير الحس الموسيقي، فطرحت السؤال حول ماهية العلاقة بين مهارة اليد وحب الفن. ثم قالت: «أن

[1] - « Pourquoi il y a l'être et non pas plutôt rien »، مقدمة كتاب Sein und Zeit. يعيد نفس السؤال في العديد من كتبه مثال «مدخل إلى الميتافيزيقا».

[2]- إلى يومنا هذا، لم تترجم كل كتب هايدغر إلى الفرنسية ونسبة قليلة منها توجد بالعربية. -

[3] - مارتر هايدغر: Sein und Zeit (الكينونة والزمن) أي (Etre et temps) وحول ترجمة Sein نقاشات طويلة (أنظر مقال: ويزة ڤلاز: هايدغر والعرب، مجلة محكمة للعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، 2014).

[4] - «ملتقيات زوليكون» (Séminaires de Zollikon): مجموعة قراءات ومحاضرات وتبادلات جرت بين هايدغر والعالم النفساني «ميدار بوس» (Medard Boss) في مدينة زوليكون (Zollikon) السويسرية الألمانية. كان ذلك بين 1947 و1971. ويعتبر مقال كاتي لوبلان المحاولة الأولى لترجمة جزئية إلى فرنسية.

[5] - مارتر هايدغر: «ملتقيات زوليكون» ص. 85.

[6] - «ماري جائيل» (1846) (1925-Marie Jaëll) مؤلفة موسيقى تأثرت بالمدرسة الفيزيولوجية.

امتداد الأعضاء خاصة اليد لا يتوقف عند الغلاف المادي أي الجسدي»، وأطلقت على ذلك عبارة «ديناميكية الامتداد» (Dynamique du prolongement)[1].

لقد انفردت «جائيل» في عصرها بهذه الرؤية العبقرية وكأنها تتنبأ وتعلن قدوم فكرة «الجسد الشاعري» الهايدغرية، بل رجعت إلى بعض الأفكار الفلسفية اليونانية بحيث كانت لا تنظر إلى أجزاء الجسم العازفة على حِدَةٍ بل تربطها بكل مكونات الإنسان، على حسب تعبير هيرقليطس «الكلُّ واحد». يجب أن توضع الفكرة في كلٍّ شامل يحتويها وللكل ترجع الأجزاء. ليس الجسد مجموعة أعضاء فقط، بل «هو كلٌّ متحرك في علاقات دائمة»[2]، بمعنى أن الإلتحام دائم بين الوظائف الجسدية والوظائف العقلية وكل من الجسد بكل جوارحه والحركة والفكر والعقل قوة واحدة[3].

كذلك الجسد الشاعري عند هايدغر، هو يدلي بنوع من التوازن والانسجام بين أعضاء الجسم والفكر حتى تكون الحياة ممكنة وتعبر عن ذلك كل أفعال الإنسان العادي. بينما يؤدي أي مرض نفسي أو عاهة جسدية إلى اختلال توازن في حياة الشخص وتغيير تصرفه. فيتحدث عن علاقة ضمنية داخلية يسميها «الداخل الضمني» (l'en-dedans de l'implicite)[4]، كما يقول بمبدإ الشمولية (entièreté) الذي يعطيه أهمية كبرى إذ يجب «أن يكون الشيءُ كاملاً وشاملاً»[5].

هذه العلاقة الضمنية التي تضمن التوازن والانسجام تؤدي إلى سؤال مزدوج: هل يمكن الاقتناع بجسد ضمني أو أن الجسد كما هو معروف يكون عملية تجريبية؟ في الإجابة عن هذا التساؤل رأيان، للأول علاقة بتاريخ الفكر ويستنطق الطب النفسي والتحليل النفسي، والثاني وهو يكمل الأول يعتمد على الفلسفة. يلزم الطب النفسي على الجسد أن يبقى شفافا وإلا فقد موضوعه وحريته. مثلا إذا كان المرء أثناء الكلام ينتبه إلى وجود كل أعضائه التي تشارك في عملية الكلام متخيلا الشكل المقعر أو المحدب لأسنانه أو نعومة غشاء حنجرته، فلن يستطيع أن يركز على موضوع حديثه لأنه منهمك في الأعضاء التي تجعله يكون ويتحدث، إلا أن الشفافية تلغي الحواجز المادية والنفسية

[1]- كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص 85.

[2] - Le corps est essentiellement animé et en relation

[3] - ماري جائل: «الموسيقى والسيكوفيزيولوجيا»، باريس، مطبعة آسو، 1998، ص. 5.

[4]- كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص. 85.

[5]- أنظر في هذا الصدد «جان قريش» (Jean Greisch) في «الكلمة السعيدة» (La parole heureuse) مكتبة بوشان، باريس، 1987، ص. 22 - 23. وكذلك ريتشاردسون (William Richardson) في كتاب، Through Phenomenology to Thought، Fordham University Press، نيويورك، 2003، ج. 1، ص. 32-33.

المتعلقة بالجسد، وتكون مهمة الإنسان هي الأهم بشرط ألا يكون خلل في جسمه. ومن رواد هذا التحليل البروفيسور «فوش» (Fuchs)[1].

بينما يحاول الفيلسوف «مارك جونسن»[2] (Mark Johnson) تفسير معنى الجسد الشاعري الذي قال به هايدغر وفهم «المسكن الشاعري» للجسد تحت ضوء الفلسفة التحليلية، فيرجع علاقة «الدازاين» بالكينونة إلى نوع من التجربة الجسدية تبعد حدود الجسد بالمعنى المادي وتوسعها ليقترب في مضمونه بمعنى «المسكن الشاعري»، حتى يصل إلى نفس معنى «الوجود».

هذه الشفافية التي تضع الجسد في بُعد ضمني موحّد تجمعه كذلك بشبكة علاقاته، ومن الميزات الخاصة لفكر هايدغر أن الجسد أساس التجربة التي تمتحن الفكر ككل[3]. وكما لا يمكن الفصل بين النفس والجسد فلا يمكن أن نفصل صفات النفس عن صفات الجسد كذلك ولا يمكن فصل الجسد عن وسطه وبيئته. الجسد هو الذي يسمح للإنسان أن يحس ويشعر بالعالم ويفكر وينتج الأفكار، الفكر يتأثر بالجسد بقدر ما يؤثر فيه، وتجربة الفكر تحدث وتصبح حقيقة عن طريق الجسد.

ومن الشروط الأساسية للفكر في تجربته مع الجسد أن يكون هذا الأخير في علاقة ضمنية دائمة الحضور مع وسطه، إنه من ميدان الوجود ولا يمكن أن يُختزل إلى مجرد شيء مُعرف بطريقة محدودة. قال هايدغر في بداية «ملتقيات زوليكون»: يجب أن يُعتبر الدازاين من ميدان إمكانية الإدراك وليس كمجرد شيء «موضوع ها-هنا» (موضوع في المقدمة[4]) أي (être-là devant). ما يشترط وجود فضاء يتصرف فيه الإنسان ويسميه «السكن» بمعنى «الوجود».

ثم يتحدث هايدغر عن منطق التجربة أو الممارسة ويحاول الجمع أو التوحيد بين النفس والجسد بطريقة تقنية أو لغوية على شكل «الفاعل والموضوع» (sujet /objet) في منطق يجعل اللغة هي مسكن أو «منزل الكينونة».

إن اللغة وسيلة اتصال، وهي في علاقة أساسية بالجسد، عن طريقها يقول ويفهم العالم الذي

---

[1] - البروفيسور «فوش» (**Thomas Fuchs**): فيلسوف وطبيب نفساني معاصر من جامعة هيدلبورغ (**Heidelberg**).

[2] - مارك جونسن فيلسوف أمريكي معاصر، أستاذ الفنون وفلسفة العلوم في جامعة أوريجون (**Oregon**) في الولايات المتحدة.

[3] - مارتن هايدغر: «المجموعة الكاملة»، **GA 31**.

[4] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»»، ص. 5. ما تترجمه كاتي لوبلان:كالآتي

Le Dasein humain doit être considéré comme un domaine du pouvoir-percevoir et jamais comme un simple objet mis là-devant.

Menschliches Da-sein ist ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloss vonbandener Gegenstand.

قُذف فيه. «المَقْذُوف هنا» (être-jeté-là) هو اسم من أسماء الدازاين، ما يعني أن الجسد جاء ليكتشف العالم، وهو ينتمي إلى وحدة تواصلية تحددها اللغة[1] التي تعبر عن علاقة الكينونة بالكائنات. واللغة الفكرية أي التفكير المعبر عنه بالكلام هو الذي يجعل الإنسان يفهم العالم الذي قذف فيه غريبا، فآلفه وانفتح له حتى صار جزءاً منه. في «رسالة في المذهب الإنساني» (Lettre sur l'humanisme) يفسر هايدغر كيف يقف الإنسان في ضوء الكينونة والانفتاح (l'ouvert)[2]، لأن «اللغة التي تعتبر نتاج الانفتاح المستنير تندمج بعملية الانفتاح في الآن نفسه»[3] من أجل نور المعرفة. ثم يعمم اللغة إلى كل الكيان قائلا أنها تمرّ عبر الأعضاء الحسية سواء كانت لغة الكلام تعبر باللسان أو لغة الحركات ولغة العيون ولغة الجسم[4].

ثم يطّلع هايدغر إلى مفهوم الشفافية ويحاول تجاوزه بإضفاء أبعاد أخرى على الجسد بالنظر إليه كمادة حية لها وظائف وصفات أساسية تتميز بالحجم والامتداد. ما جعل «جان لوك نانسي[5]» (Jean Luc Nancy) يقول أن «الجسد غير قابل للتدقيق ولا قابل للتعريف أو التحديد، إنه فريد المعنى يختبر قدراته في لعبة التفوق والامتداد». لذلك عمل الفينومينولوجيون على التمييز بين جسم الإنسان أي الجسد الذاتي (corps propre) والجسم الممتد المادي أي البدن ويسمى (Korper) بالألمانية و(corps) بالفرنسية. فيقول هايدغر: «إن الجسد محدد بما (الشيء الذي يحدده لكونه امتداد»[6].

« Le corps est déterminé par cela qui le détermine en tant qu'il est étendu »

« Der Ort Körpers ist durch das bestimmt، was er als ausgedebnter umgrez»

للملاحظة، نجد بعض الفوارق بين النص الألماني والترجمة الفرنسية إذ تؤدي عبارة (sich debnen) بالألمانية معنى «يمتد» (s'étirer) وتؤدي (debnbar) معنى «ممكن الامتداد» أي مطاطي. توحي هذه العبارة الألمانية الأخيرة «بعامل تنشيطي» لا يمكن الحصول عليه بالفهم

[1] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 139.
[2] - مارتن هايدغر: «رسالة حول المذهب الإنساني»، و «4 -3 Questions»، ترجمة روجي مينيي، باريس، غاليمار، 1996، ص. 47-49.
[3]- مارتن هايدغر: «هولدرلين وجوهر الشعر» (Hölderlin et l'essence de la poésie) في (Approche de Hölderlin) ترجمة هانري كوربين (Henry Corbin)، باريس، غاليمار، 1996، ص. 49.
[4] - مارتن هايدغر: «رسالة حول المذهب الإنساني»، ص. 47.
[5] - جان لوك نانسي: فيلسوف فرنسي معاصر ولد في 1940. مفكر في ما بعد الحداثة عرف ديريدا وقرأ هايدغر وألتوسر وهولدرلين وغيرهم.
[6] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون» ص. 39.

الفرنسي. هذا العامل التنشيطي هو الذي يمثل الجسد وليس فقط الامتداد الساكن، أي أن الغلاف الجسدي يزيد انبساطا ليملأ الفضاء بتجاوز حدوده المرئية على شكل حركية مستمرة يمتد حينها الجسد إلى حد معين. هذه الفاعلية بالذات تمثل علامة الحيوية التي تسكن الجسد أو تحتله.

في ما يخص المفاهيم، يستعمل هايدغر بالألمانية عبارتين متميزتين للحديث عن الجسد: «Körper» (البدن) و«Leib» (الجسد) وتترجم كلتاهما إلى الفرنسية بـكلمة «corps». لهذا التمييز أهمية كبرى عنده، لأنه يقوم بمحاولة إعادة تعريف الجسد على أساس أصول لغوية، فيقدم مجموع الملامح اللفظية له. «Körper» من أصل لاتيني «corpus» يعني «الجسم المادي» باحتلاله الفضاء بأبعاده الثلاثة، أما عبارة «Leib» (الجسد) فهي أكثر تجريد مبدئيا وتشمل الحيوية والحركية المرئية، ـ وإن كانت العبارتان تترادفان ـ. أما تأريخياً فإن «Leib» نتيجة تطور كلمة «liba» من الألمانية القديمة التي كانت تحمل المعنى نفسه، وقد أعطت إلى الإنجليزية كلمة «life» بفعلها «to live»، والإثنان يوافقان الكلمة الألمانية «Das Leben» والفعل الألماني «leben». لكلمة «Leib» إذن معنى يربطها مباشرة بالحياة، منها استمدت عبارة «sein Leib leben» التي تكون ترجمتها «الحياة» أو «أن يعيش المرء حياته». بينما يعني «Körper» البدن أو الجسم الذي يملأ فضاءً معيّناً بكل الأعضاء التي تتكون منها ماديته. نستنتج من هذين المعنيين أن الحياة ليست مجرد وجود مادي، إنها أكثر من ذلك بكثير ويصعب وضع تعريفٍ يحتوي على ملامح تعريفية تضم هذا الجانب الملموس أو تتجاوزه. إن الحياة التي تحرك الجسد تحتوي على معطيات من الحياة الحيوانية البحتة والحياة النفسية في الوقت نفسه، كل هذا في عبارة واحدة تعني الجسد. عموما يختلف معنى «الجسد» من الألمانية إلى الفرنسية أو الإنجليزية، فلعبارة «body» الإنجليزية مثلا علاقة بالكلمة الألمانية القديمة «botab» التي تختلف هي الأخرى لفظاً عن «liba» من الأصل نفسه وعن «corpus» اللاتنية. ولا يمكن تعويض كلمة (Leib بكلمة Körper) لأن معنى Leiben ليس الوجود في مكان ما بل هو القدرة على احتلال المكان بينما يتجه Körper نحو معنى الإمتداد في المكان الذي يحتله[1].

زيادة على هو موجود، يعمل هايدغر على ابتكار كلمات خاصة تمكّنه من الإحاطة بمعنى الجسد الذي يحتل المكان حتى يعطي «أصالة» (originellité) خاصة لتفكيره. فعند الحديث عن العلاقة بين الجسد والمكان أو الفضاء يقول «إن الجسد يجسد» (Le corps corporéise) بمعنى أنه يمثل مادته، أمره في ذلك أمر «الفضاء يُفَيّض» (L'espace spatialise) بمعنى أنه يتسع أو أن «الفضاء

[1] - كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص. 87.

يخلق الفضاء» إذا صح التعبير. ولا يمكن التمييز عنده بين (corporéiser) و(corporéifier)، «لأن تجسيد الجسد يتحدد حسب الكينونة[1]».

Le corporéiser du corps se détermine selon mon être

Das Leiben des leibes bestimmt sich aus der Weise meines Seins.

كما يستعمل عبارة «التفعيل» (Verbifier/ verbification)[2] (بمعنى أنه يجعل الشيء فِعلاً أو عمليّاً)... إلى جانب أسماء أخرى مرادفة للدازاين ليعبر عن حالات الإنسان كأمثال: «الكائن في العالم» و«الكائن المنفتح» و«الكائن إلى» و«الممتلك للعالم»...

هذه الكلمات التي وضعها من أجل الحاجة الفلسفية لا يمكن في أغلب الحالات نقلها إلى لغة أخرى إلا بالمقاربة بسبب العجز الديناميكي بنقص أو غياب الحركية الداخلية للعبارات نفسِها في لغة معينة.

نفسه الفاعل الديناميكي نفسه نجده في الجسد وهو الذي يجعله يتحرك بوجود أمر من الداخل استجابة لإرادة الفرد كإشارة اليد إلى البعد. هذا النشاط أو الفاعل التنشيطي لا يمكن أن يكون مُحتَوىً في الغلاف الجسدي، بل هناك ديناميكية تنشيط تجعله يقوم بأشياء بمحض إرادة المرء فنسميه «الفاعل»، عكس العملية العفوية التي تأتي طبيعيا كدقات القلب. هذا النشاط الجسدي يشارك الفاعل في أفعاله بحيث ليس الجسد (Leib) لوحده هو الذي يرى أو يفكر أو يسمع إلخ... بل «الأنا» (je) أي (ich) حتى إن كان بالفهم الديكارتي. فالأنا هو الذي يجمع العناصر المشارِكة في الفعل، يضمن علاقة الشخص بالعالم وهو أساس كونه الدازاين أو أنه «دازاينيتة» (daseinité). بعملية «تجسيد الأنا» يصل هايدغر إلى القول «إنني أقف بجسدي في المكان/ الفضاء» (Se-tenir de mon corps dans l'espace)، هذا المكان الذي هو العالم لأن الدازاين هو «الكائن في العالم» (L'être-au-monde) كما أنه «المنفتح على العالم» لأنه يحتل فيه مكانا، فيقول: «إن التجسيد ينتمي للكائن في العالم، يشارك دوما وفي الوقت نفسه في تحديد «الكائن في العالم» و«الكائن المنفتح» (être ouvert) و«الممتلك للعالم» (l'avoir-au-monde)[3].

---

[1] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 113.

[2] - في إطار نظرية الإشتقاق نتحدث عن (verbification) بمعنى (verbalisation) بنزع الاسم وتحويله إلى فعل. وقد اخترع شيكسبير فعل (Fantômer) أو (Fantomiser) للحديث عن «بروتوس» الذي جعل «سيزال» شبحا (Ghosted).

[3] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 126. وتترجمه كاتي لوبلان كالآتي:

Le corporéiser appartient toujours à l'être-au-monde. Il co-détermine toujours à la fois l'être-a u-monde،l'être-ouvert،et l'avoir-au-monde.

Das leibengebört immer mit sum In-der-Welt-sein. Es bestimmt das In-der-Welt-sein،das Offensein،das Haben von Welt immer mit.

تعبر هذه المفردات الخاصة عن صعوبة الإحاطة بحدود الجسد. وهذه المسألة، في رأيه، وإن كانت تجريبية، فهي ليست «تجربة الحدود» في الجسد بقدر ما هي «تجربة بلا حدود». بهذا الرأي المتعدد المعاني يمكن القول أن هايدغر ابتعد تدريجيا عن الفكر اليوناني حيث كان للأشياء مَعَانٍ أحاديةٌ تُحدَّد في أماكن حسب ثقلها، فلا تكون الأجسام في علاقة مع العالم أو الفضاء حسب إرادة الشخص بل حسب كيانها، الثقيلة منها في درجة أدنى والخفيفة في الأعلى[1]».

إضافة إلى هذه التعريفات، عمل «مارك جونسن» في كتابه «The boby in the mind» على تكملة مسألة الحدود وتنقل الجسد عبرها. فيرجع إلى علاقة الجسد بالعالم ليبين أن الثاني يتغذى من تجربة الأول لكونها تجربة جسدية (corporelle) على الأقل إن لم تكن تجربة بدنية (charnelle). فيقول أن الجسد يوفر خريطة جغرافية تسمح للمخيلة بإنشاء شبكات مكانية لفهم العالم، وهي تهيكل الفهم المادي للعالم طبعا، بل والفهم المجرد كذلك[2].

هكذا ندرك أن مسألة حدود الجسد عند هايدغر لا ترتسم في قضية فصل الروح عن الجسد كما هو معتاد في الفلسفة التقليدية ولا اعتبار الجسد مادة بحتة من خلال مجموعة وظائفه البدنية كما يرى الفيزيولوجيون، بل هي تركيب معقد فيه أشياء مرئية وأشياء مخفية وأخرى منسية[3]. لقد حدثنا مسبقا عن النسيان لما اقترح العودة إلى سؤال الكينونة الذي طُرح في العهد اليوناني ونُسي مباشرة بعد طرحه. وهو يقصد بهذا النسيان نوع من التناسي التدريجي للكينونة بعد أن كانت محور الفكر وتعويضها بالميتافيزيقا التي أصبح الفكر الإنساني يحوم حولها. ولَما اقترح إعادة النظر في كل ما كان منسيا أو تجاوزه الزمن، كان يقصد استرجاع السؤال الأنطولوجي أي السؤال حول الكينونة والإنسان الذي يتضمن الجسد بكل عناصره وأبعاده وشروطه. أسئلة رئيسية مهدت لفكر جديد يدعو فيها بالعودة إلى موضوع قديم يقتضي تقديم «الجسد» في علاقة انسجام تامة مع العالم.

في حديث عن الجسد الشاعري تعمق هايدغر في تحليل عبارة «شعر» (poésie) وتفسير «الشاعرية» بالرجوع إلى الأصول اللغوية. وهو يفضّل بالألمانية عبارة (dichterisch) عن

[1] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 40، وتترجمه كاتي لوبلان كالآتي:
Chez les Grecs،la nature de tous les corps est spécifiée et leur correspond en propre،à chacun،un lieu (Ort) : les corps lourds sont en dessous،les corps légers sont au-dessus.
Bei den Griechen haben alle Körper ihrer spezifischen Natur entsprechend ihren eigenen Ort : die schweren Körper sind unten،die leichten oben.

[2] - مارك جونسون (Mark Johnson):(The boby in the mind)، جامعة شيكاقو، شيكاقو ولندن، 1987.

[3] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 232-233.

(poetisch) لأن (poetisch) كلمة يونانية الأصل يقترب معناها من «الإنتاج»، بينما يبقى (dichterisch) في المعنى الشاعري الأولي. فيستعمل عبارة «يسمح للكينونة أن تكون» (Laisser-être)، ويقصد بها الضمان أو على الأقل الشرط الأساسي الأولي للسكن الشاعري، لأن الشاعر يحترم الكينونة و«يسمح لها أن تكون»[1] فيه بكل ضمان. كما أنه يحترم بصفة شاملة الوعود أو الوعد (acte de parole) ما سماه «حكم كلمة» أو «فعل كلمة» الذي يجعل من حس الشاعر نوعاً من القرار والضمان والاطمئنان يسكن إليه الدازاين أو فيه، كما لو كان مسكناً له وكأنه «قرار مسكن» أو «حكم مسكن» (acte d'habitation) لأن الجسد بكل حركاته وأفعاله يسكن في الكلمات التي تعبر عنه، وهو أي الدازاين يعطي الأسماء للأشياء حتى يجمعها ويوحدها. إن هذه العملية الفكرية توسع وتمدد حدود الجسد ليؤثر في العالم بمعنى «التفعيل» أي أنه يفعل فيه (agir). وفي هذا الإطار يصبح الجسد شاعريا ويسكن المكان بحدود تتجدد باستمرار، في علاقة دائمة مع العالم[2] كجواب له، لأن الفعل (verbe - entsprechen) بهذا الاستعمال يعني الإتفاق (correspondre) أو الجواب (répondre).

هذه الديناميكية الوجودية لفهم الدازاين للكون، وهو جزء منه، تجعله يتمتع بنوع من راحة البال (bien-être) لأنه ينسجم مع محيطه في السكن الشاعري الذي يجعل من الأجزاء كلاًّ متكاملاً ومتجانساً ومتوازناً.

يعطي هايدغر في «ملتقيات زوليكون» أدلة عملية لإثبات أن الدازاين -الذي كان قلقا لما كان متغربا في العالم- صار يسكن في الكلام الشاعري بكل رزانة. يفسر ذلك بالنتائج الإيجابية التي تحققها ورشات العلاج الفني كالموسيقى أو الرسم أو النحت وأثرها على الأمراض النفسية[3]. إذا حدث خلل بين أعضاء الجسد لدى شخص ما أو مع وسطه وبيئته (يعطي مثل القلق) يجب عليه أن يمارس نشاطا رياضيا أو فنيا لاسترجاع توازنه، لأن النشاط الجسدي والعمل الفني يعيدان التوازن للشخص، وكأن الجسد يرجع إلى شبكة علاقاته التي تجعله أهم من مجرد شيء.

وإن كانت فكرة التحام الجسد بالروح أو الفكر أو النفس لا توحي بالأفلاطونية المبنية

---

[1] - مارتن هايدغر: «المجموعة الكاملة» - **GA 65**.

[2] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 232.

[3] - أنظر أعمال الدكتور «خوان ديفد ناسيو» (**Juan David Nasio**)، محلل نفساني من مدرسي «لاكان».

على التمييز إلا أن فكرة أهمية تعليم أو ممارسة الفن قد تكون من ذوق أفلاطون وسقراط[1]، لأنه يجعل الجسد والعقل يتفقان. تبقى الفوارق في مسألة أسلوب التعليم ونوعية الفن وذوق الأشخاص.

إن الجسد في نظر هايدغر يحتل المكان ويتمدد وينفتح فيتجاوز غلافه، إذ يرى أصحاب الهندسة والفيزياء أنه يتردد أو يتقدم نحو حدود الحدود وحتى نحو اللاحدود، بينما يغذي الوجود الضمني الامتداد في المكان. فقال في محاضرة «نبني نسكن نفكر» (Bâtir Habiter Penser) «أن الجسد يوحي بالامتداد». أخذ مثال الإصبع الذي يشير إلى النافذة ليفسر أن الحدود لا تتوقف عند الغلاف الجسدي الذي يتمثل هنا في الأصابع بل يمتد إلى معنى النافذة وما فوق حيث سبب الإشارة إليها[2]. ولا يقصد بهذا المثال العودة إلى إشكالية الدلالة (signe) التي لا تدرج في منطقها الالتحام، بل بالعكس تقول بالفصل والتجزئة، فهو يقصد الوصول إلى كل متكامل. في هذا الصدد، تقول «ماري جائيل»: يمكن لليد أن تحجب كل مفاتيح البيانو، وهي تلعب بالمسافات حتى يتلاحم الجسد بالبيانو كشيء واحد. الخيال يحجب الفراغات فتجتمع أبعاد المرئي بغير المرئي حتى يمكن التعامل معهما كشيء واحد. هكذا نصل إلى القول أن الامتداد من المكونات الأساسية للجسد والذات[3].

يقول هايدغر كذلك: إذا كان الكشف (Ereignis) أحد مفاتيح الكينونة، فالإمتداد مفتاحها الآخر. لذا فإسكان أو إعادة إسكان الجسد في المسكن الشاعري خاصة بواسطة اللغة يضعه في وضعية ملء أصلي وأصيل حيث يصبح غير مرغم وغير محبط وغير ناقص وغير محروم حتى يجتمع بالكينونة التي تحركه. أما الحدود أو الحد الأقصى فهو ليس النقطة التي فيها ينتهي الشيء المادي أي الكائن على حسب فلاسفة الإغريق، بل تكون الحدود حيث يبدأ جوهر شيء.[4]

هكذا يعيش الإنسان في هندسة متغيرة ينتقل فيها الجسد كذات نحو الكينونة. وفي ضرورة إبيستيمولوجية معرفية تلتقي ميزة الامتداد بعملية الانفتاح والتجريد فيكون الجسد فيها بدون حدود وبدون قطيعة. وهو قد يشكل لوحده الميزان الشاعري، أي الخط المستقيم الذي يجمع ويوحد الأرض والسماء في فعل شاعري يسمح للكينونة أن تكون ليعبر عن جمالية وشاعرية هذا الالتحام.

[1] - من الأسئلة التي كان يكررها أفلاطون معرفة إذا كان الفن مادة من المواد العلمية يمكن تعليمه أم نتاج موهبه.

[2] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 113.

[3] - كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص.95.

[4] - مارتن هايدغر: (Bauen Wohnen Denken)، «نبني نسكن نفكر» (Bâtir Habiter Penser) المجموعة الكاملة، ستوتجارد، 2000، ص. 149.

نجد هذا المعنى العميق في إحدى قصائد هولدرلين «بالأزرق المعبود» (En bleu adorable) لما قال: «إن النظر إلى الأعلى يقيس الفاصل بين حدين، السماء والأرض. هذا الفاصل هو مقياس سكن الإنسان. أما الحد القطري المخصص لنا والذي عن طريقه يبقى الفاصل بين السماء والأرض مسافة مفتوحة، فنسميه «البعد»[1]. هكذا يصبح سكن الجسد وبذلك الإنسان يتمثل في كل ما هو موجود بين السماء والأرض وهي حدود تمد بأبعاده إلى أبعد ما يمكن.

بهذا البعد الشامل يقترح هايدغر نوعاً من اللاتمركز أو لامركزية الموضوع تجاه الكينونة التي نجد نفسها في وحدة جديدة تجمع حولها ذات الجسد وذات الشخص والصفات والأعضاء والعناصر والمحيط - إنه نوع من التحام الكل. وباحتوائها الطبيعي للفكر واللغة الشاعرية تبلغ هذه الوحدة أوج معنى المسكن الشاعري بحيث يتمسك الكل بكيفية ديناميكية في علاقة ضرورية مع الجسد، تظهر فيها جليا العلامات التي يتركها الجسد في تطوره وحركاته وإيماءاته. كل هذا يساهم في عملية تدوين الجسد في مركزية أنطولوجية تعيده إلى الكينونة.

المراجع

- هايدغر مارتر: «Sein und Zeit»، ترجمة ألفونس والنس، باريس، غاليمار، 1986.

- هايدغر مارتن: « Essais et conférences »، ترجمة فرنسية أندري بربيو، باريس، غاليمار 1958.

- هايدغر مارتن: «رسالة حول المذهب الإنساني» (- 1946 - (Über den Humanismus (Lettres sur l'humanisme))، الطبعة الفرنسية أوبيي بربيو، باريس 1958.

- هايدغر مارتن: «هولدرلين وجوهر الشعر» (Hölderlin et l'essence de la poésie) في (Approche de Hölderlin) ترجمة هانري كوربين (Henry Corbin)، باريس، غاليمار، 1996.

- هايدغر مارتن: (Bauen Wohnen Denken)، «نبني نسكن نفكر» (Bâtir Habiter Penser) «المجموعة الكاملة»، ستوتجارد، 2000.

[1] - مارتن هايدغر: «يسكن الإنسان كشاعر» (**L'homme habite en poète**)، ص. 233:
eéngissa erusem al tse xued-ertne teC .erret al ed te leic ud xued-ertne'l tuot erusem tuah el srev drager eL ud xued-ertne'l elleuqal rap te eéngissa tse suon iuq elartémaid erusem etteC .emmoh'l ed noitatibah'l à al ed te leicterre demeure ouvert،nous la nommons la Dimension (Durchmessung).

- ديكارت ريني: «مقالة في المنهج» (Discours de la méthode)، طبعة إليكترونية:

http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf

- أفلاطون: «Phedon»، طبعة إليكترونية:

http://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Phedon.pdf

- سبينوزا باروخ: «كتاب الأخلاق» (Ethique)، طبعة إليكترونية:

http://classiques.uqac.ca/classiques/spinoza/ethique/ethique_de_Spinoza.pdf

- الإنجيل.

- القرآن الكريم.

- لوبلان كاتي (Cathy le Blanc): «النظر إلى الجسد الشاعري» (Regarder le corps poétique)، في موسوعة الجسد (Corps encyclopédies): المطبعة الجامعية لرين: (Presses Universitaires de Rennes)، 2011.

- ڤلاز ويزة: «مفهوم الإنسان عند هايدغر»، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2015.

- ڤلاز ويزة: « تلقي هايدغر في ديناميكية الفكر العربي المعاصر- معركة المفاهيم»، مجلة محكمة للعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، 2014.

- ڤلاز ويزة: « Heidegger et son environnement » ، المجلة الدراسات الفلسفية، جامعة الجزائر- قسم الفلسفة، 2015.

هل كان هايدغر صوفياً؟..

لا تُفهم الكينونة كشيء بل هي ما يتسامى فوق الأشياء

جيف غيلفورد Jeff Guilford [*]

يظهر مما تذهب إليه هذه المقالة أن الفكر الصوفي والفكر الهايدغري يسعيان نحو هدف واحد، وإن بتسميات مختلفة. ما يدعو إلى مثل هذه النتيجة، أن طريقة هايدغر في السعي للوصول إلى غايته مبنية على الأسس نفسها التي يعتمدها الصوفيون من كل تراث. وهذا يعني منطقياً أن هايدغر كان صوفياً!!.

ذاك ما وصل إليه كاتب المقال من خلال اكتشاف نقاط التشابه، بل التماهي بين المنظومتين. ومهما يكن من أمر، فليس لنا إلا أن نقرأ ما ذهب إليه لنتبيّن مُدَّعاه..

المحرر

تهدف فلسفة هايدغر إلى إرشاد القارئ إلى تجربة **الكينونة**. لأن **الكينونة لا** تفهم بوصفها شيئاً، بل بوصفها ما «يتسامى» فوق الأشياء، الذي يكون الحديث عنه والتفكير فيه بطريقة تقليدية مستحيلاً. هذا الهدف شبيه بشكل لافت بعدد من أهداف التقاليد الصوفيه الأكثر شهرة في العالم، وهو يثير السؤال التالي: هل كان هايدغر صوفياً؟ سأحاول في هذه العجالة الإجابة عن هذا السؤال

---

*ـ باحث في فلسفة الدين، أستاذ في جامعة ولاية كارولينا الشمالية، أميركا.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: was Heidegger a Mystic?

نقلاً عن: موقع جامعة كارولينا ـ ويلمنغتون.

UNCW - University of North Carolina Wilmington www.uncw - edu

Explorations Volume 62011/ The Tournal of undergraduate Research and creative archvies.

ـ تعريب: ط. ع ـ مراجعة د. جاد مقدسي.

من خلال مقارنة الطرق التي يعتقد هايدغر فيها أن تجربة **الكينونة** يمكن أن تتماهى مع الطرق التي اتبعها الصوفيون من ثقافات مختلفة ليصلوا إلى تجربة المتعالي. بعد تبيان الشبه الكبير بين طرق هايدغر وطرق الصوفيين، سأصل إلى نتيجة أن هايدغر صوفي، وأن التجربة التي يأمل أن يساعد الناس في بلوغها هي ربما التجربة نفسها التي كافح المتصوفة تراثياً لبلوغها.

«يوجد تفكير أكثر دقة من التفكير النظري» كما يقول مارتن هايدغر.

«التاو بعيد وليس بعيداً. كيف أعرف هذا؟ أنظر في داخلي.» لاو تسو.

يعترف الجميع، أن فهم الغاية من أبحاث هايدغر الفلسفية ليس أمراً سهلاً. فعندما يطرح علينا سؤاله، «ما معنى الكينونة؟» يبتسم عدد منا لسؤال بهذا المستوى من السذاجة. «الكينونة واضحة»، نضحك، وربما نشير إلى صخرة من أجل إثبات فكرتنا. لكن تلك الصخرة بالنسبة لهايدغر، وبالفعل أي شيء آخر، ليست ال**كينونة**، هي كينونة. **الكينونة** ليست شيئاً، بل هي ما «يتسامى» فوق الأشياء، «التعالي الخالص والبسيط» (Letter on Humanism،251). من دون **الكينونة**، لا شيء يمكن أن يكون. لكن عندما لا يكون واقع الكينونة شيئاً، ولا موضوعاً، يصبح الحديث عنها صعباً، لأن بنية اللغة تلزم ما نتحدث عنه مهما كان أن يكون في حالة من الموضوعية. ففي عبارة، «البيت ليس أحمرَ» يبدو البيت كشيئ يفتقر إلى الحُمْرة. وعلى نحو مشابه، في عبارة «**الكينونة** ليست شيئاً»، تبدو الكينونة كموضوع يفتقر إلى صفة الشيئية. لكن هذا إساءة فهم، وعلينا أن نتعلم التفكير بطريقة مغايرة إذا أردنا فهم وتجربة **الكينونة**. باختصار، هذا هو الهدف الرئيسي لفلسفة هايدغر: فهو يأمل في إرشاد من سيستمعون إليه إلى صيغة جديدة من التفكير والحديث، يُفكَّر فيها بـ**الكينونة** بشكل كامل ويُتحدّث عنها بوضوح، وبالتالي تُختبر بشكل صحيح. يقتضي هذا الهدف نقداً للميتافيزيقا، التي يتحدّث عن إساءة لفهمها في الغرب، حيث فُهمت أنها الفكر ذاته منذ زمن أفلاطون، والتي يعلن أنها يمكن أن تتعامل مع الكينونات فقط وليس البتة مع **الكينونة**. يقترح طريقة مختلفة لمقاربة **الكينونة** كبديل للتفكير الميتافيزيقي. لكن هايدغر ليس أول من يتخلّى عن المشروع الميتافيزيقي لمتابعة حقيقة **أساسية** بوسائل بديلة. في الواقع هذه المتابعة كانت موجودة منذ على الأقل وجود الميتافيزيقا ذاتها، وكانت تسمى تصوّفاً.

يرفض الصوفيون، مثل هايدغر، التفكير الميتافيزيقي كوسيلة للسلوك إلى المطلق، ويبحثون عن طرق مختلفة يمكن أن يسلكوها.

سوف أبين أن التآلف بين فلسفة هايدغر والفكر الصوفي عميق جداً وتام، بحيث يمكن للمرء

وسم فلسفة هايدغر بالفلسفة الصوفية. ففي قلوب الصوفيين وفلسفة هايدغر معرفة مباشرة بالحقيقة المطلقة كهدف نهائي، لكن بما أن **كينونة** هايدغر **ومطلق** الصوفيين متعاليان ويفوقان الوصف، وكذلك يستحيل التعبير عنهما باللغة العادية، لا يمكن إجراء مقارنة مباشرة بين هذين الهدفين. سوف أستعيض عن ذلك بمقارنة الطرق التي يدّعي هايدغر والصوفيون أن **المطلق** يمكن أن يُدرَك ويُقارَب من خلالها. لأن هناك عدداً كبيراً من التشابهات الدقيقة بين طرق هايدغر وطرق الصوفيين، سأصل إلى نتيجة أن فلسفة هايدغر هي في الحقيقة تصوّف، ومن المعقول التفكير أن تجربة **الكينونة** التي يسعى هايدغر لإرشادنا إليها، هي أساساً تجربة **المطلق** نفْسُها الذي يكافح الصوفيون من كل الثقافات بجد للوصول إليه.

قبل البدء بالمقارنة، علينا أن نقف لحظة لتوضيح ماذا نعني بكلمة تصوّف. عادة في دائرة الفلسفة تستعمل الكلمة كإهانة لنظام قدّر له أن يكون غامضاً ووجدانياً أكثر مما ينبغي. في هذه الورقة لا أقصد أي ازدراء من هذا النوع، وبالفعل، عندما يحصل نظام على اسم الصوفية، وإذا أردنا أن نعتبره شيئاً فإننا نعتبره شرفاً. فهذا الاسم قد يدل على مشاركة هذا النظام في واحد من أقدم أنظمة الفكر الإنساني العقلي والروحي وأكثرها وقاراً. ربما يكون هايدغر نفسه قد رفض أن يُطْلَق عليه لقبُ صوفي، لكنه بالتأكيد لم يكن معادياً للتسمية، لأنه هو ذات مرة قال إن «كل العمق والدقة الفكرية موجود في التصوف الحقيقي العظيم.» (Caputo،6).

ويبقى السؤال، ما هو التصوف؟ لاشك، أنه سينتج من خلال تعريف موجز لهذه الظاهرة الغنية والمتعددة الثقافات تعميم مبالغ فيه، لكن لسوء الحظ تتطلّب حدود هذه الورقة أن نطرق الموضوع بايجاز، وبالتالي، أعرض التعريف الذي طرحته خبيرة بارزة في الموضوع، أفلين أندرهل Evelyn Underhill، التي تقول إن «ما يسمّيه العالم «تصوّفاً» هو علم المطلقات... علم **الحق** الواضح بذاته، الذي لا يمكن «التفكير فيه بالعقل»...» الصوفي هو من يتوق إلى معرفة من الدرجة الأولى بما هو **مطلق**، لكنه يدرك أن **المطلق** قد لا يمكن معرفته من خلال استخدام العقل فقط. فالمتصوّفة لا يرون في التفكير العقلي، كقاعدة عامة، دليلاً كافياً إلى الروح، ولذلك يستعملون أنواعاً أخرى من النشاط العقلي لكي يقاربوا **المطلق المحيّر**. لكل ثقافة نصيبها من التصوّف، ورغم اختلاف الأسماء التي أطلقت على **المطلق** والطرق التي يُسلك إليه من خلالها، يبقى جوهر كل ثقافة متوافقاً مع تعريف أندرهل. يبحث فيدنت يوغيس عن الموكشا (إدراك اتحاد الأتمن بالبراهمن) من خلال ممارسات تأملية وزهدية؛ وتسعى بوذية الزن إلى الوصول إلى ساتوري (الوعي الكوني) من خلال تأمل صارم تزول من خلاله ثنائية التفكير كلياً وإرادياً من ذهن السالك؛ يسعى الصوفيون إلى تجربة

«انتقال الروح» (تجربة مباشرة للمقدّس) من خلال العيش بعزلة، ومن خلال الفقر والتقوى، التي يقصد منها (تحرّر) القلب من كل ما هو غير الله» (James،455)؛ ويسعى القديسون الكاثوليك، إلى اتحاد الروح بالله من خلال الصلاة، والتأمل والصوم. هذه فقط عيّنة قليلة من فروع التصوّف الأكثر شهرة، ولكن يمكن للآئحة أن تطول بشكل غير محدد. السؤال الآن، هل يسعى الهايدغريون إلى خوض تجربة **حقيقة الكينونة** من خلال «التفكير التأملي» والانفكاك عن عالم الأشياء، والتمايز عن الإنسان، ويشاركون أيضاً في التقليد الصوفي؟ (Discourse on Thinking،46). المقارنة الأكثر تفصيلاً بين الهايدغرية والفكر الصوفي قد تجيب عن سؤالنا.

أول شبَه قوي موجود بين الطلب الصوفي **للمطلق** والطلب الهايدغري للـ**كينونة** هو أنه حتى قبل الوصول إلى فهم حقيقي للمتعالي وتجربته، يمكن استشعاره بطريقة أولية وجزئية. إن «التذوّق» الأولي للمتعالي هو الذي يحفّز البحث اللاحق والحماسي وأحياناً المدهش عن الإدراك الكلي له. يوجد في التراث الصوفي وفي الفكر الهايدغري مستويان من هذه التجارب الأولية **للمطلق**، أقلهما هي تجربة لطيفة لكن تختبر بشكل عام، وأعظمهما، يتغيّر من خلالها فهم الشخص الكلي للعالم، وتشتعل رغبة جامحة حتى لتجربة أكثر كمالاً.

تسمّي أفلين أندهرل في دراستها العامة للتصوف «القدرة على فهم الحقيقة المتعالية» قدرة كامنة في داخل الجنس البشري. وتقول «قلّة من الناس يمرّون في الحياة من دون معرفة معنى التأثر بالشعور الصوفي» (Underhill،73). قد يكون مشهد الشمس من قمم جبال بعيدة، أو صوت سمفونية معانقة حبيب مفقود من فترة طويلة، أو مشهد فقير متألم، سبباً لهذا «الشعور المتعالي الذي يتدفّق من جزء آخر من النفس ويهمس للفهم والحواس بأنهم غافلون عن شيْءٍ ما». هذا الشعور مألوف لكثيرين، لكن ما يميّز الصوفيّين عن العامة هو الانسجام الاستثنائي معه. أما بالنسبة للشخص العادي فيمكن لهذا الشعور أن يكون تثقيفياً لفترة قصيرة، ويبقى في أحسن الأحوال تتمّة لحياة قائمة في صميم العالم الطبيعي. من جهة أخرى، بالنسبة للصوفي، تكون تجربة هذا الشعور مكثفة جداً بحيث إنه عندما يحصل يبدأ بإعادة تنظيم كاملة لرؤيته العالمية وإعادة توجيه لأولوياته حول الحقيقة المتعالية التي تكشفها له التجربة. تدعو أندرهل هذه التجربة التبصّرية صحوة، وتقول: هذا هو تقريباً دائما الباعث للسفر الصوفي من «الجسد المادي...إلى الأمور الروحية». وتصفها بالطريقة التالية:

تشتمل الصحوة عادة على إدراك مفاجئ متبصّر لحقيقة العالم العظيمة والبديعة ـ أو أحياناً لوجهها الآخر، الأسس الإلهي في قلب الأشياء ـ التي لم تفهم من قبل. بقدر معرفتي بمصادر

اللغة، لا يوجد كلمات يمكن أن تصف هذا الإدراك[1]. عالم المدركات الماضية في واقعه لا يمكن أن يكون إلا ضبابياً في أحسن الأحوال، غيرّ الوعي إيقاعه فجاة وانبثق وجه آخر من وجوه الوعي، وانقشع الضباب وكشف المعالم الواضحة للتلال الخالدة.

يلقي هذا الاقتباس الضوء على ثلاثة أوجه أساسية لتجربة الصحوة: إنها مفاجئة وقوية؛ تؤدي إلى ترك العلائق الدنيوية؛ وتثير قوة دفع شديدة نحو معرفة إضافية بما تم كشفه في التجربة. يهمنا أن نتذكر أنه بينما توصف تجربة اليقظة بأنها محرِّرة وتثير شعوراً بالسعادة، يمكن أن تكون أيضاً إدراكاً مخيفاً ومحزناً. هاك مثلان، واحد مفرح، وواحد محزن، سوف يساعدان في تصوير هذه الظاهرة. الأول هو تجربة راهب غير مشهور اسمه الأخ لورانس، الذي أخبر أنه في شبابه، عندما كان «ينظر إلى شجرة تتعرى من أوراقها وكان يتأمل في كيفية تجدد الأوراق خلال فترة قصيرة... انكشفت له عنائيّة الله وقدرته التي من حينها لم تمُح أبداً من نفسه» وأن «هذه المكاشفة فصلته بشكل كامل عن الدنيا...» (01-191). الثاني هو ما حصل مع القديسة كاترينا الجينوية، التي تميزت «إلهاماتها الداخلية» بـ... «حزنها وقلقها، وتمزيق الأنسجة الصلبة للأنا I-hood والكشف الحي للفقر المتناهي للذات.» تصف كاترينا بذاتها هذه التجربة بـ «جرح الحب الذي لا يحد». مثل إضافي عن تجربة الصحوة من مصدر غير غربي هو البوذا، الذي بعد أن رأى التجليات الأرضية للعمر والمرض والموت، أدرك الطبيعة الفانية للملذات الدنيوية فتخلى عن حياته المترفة كأمير ليمارس التصوف في غابات الهند. تبين هذه الأمثلة الثلاثة أن تجربة الصحوة تحصل فجأة، ويمكن أن تكون مفرحة أو مزعجة، وتبعد المرء عن الملذات المادية والدنيوية وتدفع باتجاه الفعل الروحي.

كما أن هايدغر أيضاً يصف مستويين للتجربة التي يمكن أن تتجلى فيها **الكينونة** والتي يمكن أن تعتبر شبيهة بتجارب الصحوة التي وصفتها أندرهل. يقول من التجارب العامة الأخرى الأقل شأناً أن «الفهم العادي والمبهم للكينونة هو واقع» ويعرّف الكينونة هناك[2] Da-sein بأنها الكينونة ذات «العلاقة بمسألة **الكينونة** ذاتها» (being and time,5). يقول في مكان آخر، العناية التي هي خاصية أساسية للدازاين، لا تميل إلى أي مكان غير «في اتجاه إرجاع الإنسان إلى ماهيته» وهذه الماهية تدعى «ملازمة الانجذاب **لحقيقة الكينونة**» (letter on Humanism،245) إذاً، بالنسبة لهايدغر، لكل إنسان

[1]- قلق هايدغر هو أيضاً ظاهرة تحصل خارج إطار اللغة. فهو يقول ان: «القلق يسلب منا الكلام لأن الكينونات ككل تنزلق، بحيث لا يبقى سوى اللاشيء متراكماً حولنا، ففي وجه القلق كل اشتقاقات «كون» تصمت». (What is Metaphysics? 103.)

[2]- الدازاين مصطلح مهم ولكنه مربك في فلسفة هايدغر. وهو يترجم حرفيا ب الكينونة-هنا أو الكينونة-هناك، وهو يعتقد أن الدازاين هو جوهر الإنسان. ما هو خاص في الإنسان أنه قادر على الكينونة هنا، في وضع، في علاقته بأشياء أخرى. وهو يعتقد أيضاً أن الديزاين على علاقة بالكينونة ذاتها، لكن هذه العلاقة مستورة عادة بالنموذج اليومي للعلاقة بأشياء العالم.

فهم فطري للكينونة وحافز لتجربة حقيقة **الكينونة**، أي لوعي «التعالي خالصاً وبسيطاً» (letter on Humanism،152) وهذا يشبه إلى حد كبير ملاحظة أندرهل أن للإنسانية انجذاباً فطريّاً نحو المطلق.

يتحدث هايدغر أيضاً عن نموذج أعظم من التجربة الأولية المتعالية، يسميها «القلق الأساسي» الذي «يكشف عن اللاّشيء» الكامن «في داخل» كل كينونات العالم الداخلي (What is Metaphysics،103).. هذا النوع من التجربة يمكن أن يعتبر مماثلاً إلى حد كبير لتجربة الصحوة كما وصفتها أندرهل ويمكن اعتباره مثالاً عليها. القلق الأساسي مثل الصحوات، هو مفاجئ ويحصل من غير توقع، وهذا ما يسبب انسحاباً من الشؤون الدنيوية وينتج عادة خلال الترتيبات البعيدة الأمد لأنشطة الشخص تجاه الأهداف المتعالية. يقول هايدغر إن القلق الأساسي «يمكن أن يستيقظ في الوجود في أي لحظة ولا يحتاج إلى أي حدث غير اعتيادي لإيقاظه». خلال هذه التجربة «تصبح الكينونات بكاملها غير ضرورية»، «تنزلق» و«الدازاين الخالص هو كل ما هنالك»[1]. وخلال هذا النوع من التجربة هناك فقط الكينونة ـ هناك. وبالتحديد خلال هذا الحصول المفاجئ والمقلق، عندما تنزلق الكينونة، يستفيق الدازاين إلى فهم جديد للحقيقة وما هو كامن بين جنباتها. «في الليل الصافي للاشيئ القلق» للمرة الأولى يختبر الدازاين الكينونات كما هي واقعاً، كأشياء متمايزة عن اللاشيئية التي شهدها للتو. إضافة إلى أنها تكشف للدازاين أنه بذاته ليس مجرّد كينونة، بل هو بدل ذلك تعالي كينونات وهو بهذا «كينونة ثابتة في اللاشيئية»، أو كما يعبّر عنه هايدغر في كتابات لاحقة، «بروز في فضاء الكينونة» (What is Metaphysics،105 Letter on Humanism،2480.)وهكذا فقط من خلال القلق الأساسي يمكن للإنسان أن يدرك الكينونة للمرة الأولى، يدرك وقوعه في شرك بين الكينونات المتعددة و«نسيانه للكينونة»، وبعدها يشرع بعلاقة «أصلية» بالكينونة ذاتها. من كل هذا يجب أن يكون واضحاً أن ما يسميه هايدغر «القلق الأصلي» يمكن تسميته بدقة تجربة صحوة كما تصفها أندرهل: إنها تجربة مفاجئة وشديدة؛ تكشف اللاحقيقة النسبية لكينونات العالم؛ وتفتح المرء على الحقيقة المتعالية، وعادة تحث المرء على محاولة وصل نفسه بهذه الحقيقة بشكل كامل.

هذا ما يوصلنا إلى النقطة التالية من المماثلة بين الهايدغرية والفكر الصوفي. يفهم في نمطي التفكير أن الحقيقة المتعالية التي تكشف عنها الصحوة لا يمكن بلوغها عبر وسائل التفكير العقلي الميتافيزيقي، لأنها تتجاوز كل مفهوم عقلي قد يسعى هذا النوع من التفكير لحبسه في الداخل.

[1]- هناك تجربة شبيهة بتجربة القديسة كاترينا، هي تجربة القلق الخالص «الأناوية» حيث يقول هايدغر: «نحن ننزلق من ذواتنا. لكن في القعر ليس كأنما «أنت» أو «أنا» من يشعر بالقلق؛ بل هو كذلك بالنسبة لـ «أحد» ما. (What is Metaphysics? 103)

تقول أندرهل: لا يجد الصوفيون طريقتهم في المنطق، بل في الحياة: في وجود «الحق» القابل للاكتشاف، هو بريق كينونة حقيقية في قلب السالك، الذي يمكنه في تلك التجربة التي تفوق كل وصف والتي يسمونها بـ «فعل الاتحاد» أن يصهر نفسه ويفهم حقيقة الموضوع الذي يسعى إليه... في التصوف حيث حب الحقيقة الذي اعتبرناه بداية كل الفلسفة يترك الدائرة العقلية ويتبنى الوجه الثابت للعشق الشخصي، حيث يخمّن الفيلسوف ويناقش، وينظر الصوفي ويعايش...من هنا، فيما يبقى مطلق الميتافيزيقي رسماً بيانياً ـ غير شخصي وبعيد المنال ـ فإن مطلق الصوفي محبوب، وحقيقي يمكن الوصول إليه (mysticism،24).

وفي كلام شبيه، يناشد الفلاسفة نيابة عن جميع الصوفيين، يقول كوفتري باتمور Covetry Patmore:

دع ثقتك العميقة والمنافية للعقل بالحواس، ولغتها الحرفية، التي يمكن أن تخبرنا عن الواقع لكن لا يمكن أن تبلغ الشخصية. فلو علمتك الفلسفة شيئاً فإنها علمتك طول قيدها واستحالة الوصول إلى الأرض الخصبة، التي لا ريب أنها بديعة، التي تكمن وراءها. أثار المثاليون واحداً تلو الآخر، أن من يتلوُّون على حبل المشنقة، أعلنوا للعالم حرية مقاربتهم؛ فقط من أجل الرجوع أخيراً إلى عالم الأحاسيس... تقول لك الفلسفة أنها ليست مؤسسة على شيء أفضل من الحواس والمفاهيم التراثية. هي بالتأكيد ناقصة، وربما كانت وهماً؛ في كل الأحوال لا تلامس أساس الأشياء (Mysticism،24 – 25).

يمكن اعتبار المتصوفة من أي تراث متوافقين مع الاقتباسين السابقين، وهم يعترفون بعجز التفكير المفهومي في إيصال الفرد للاتصال مع المطلق. يقول الكاتب الصوفي الغزالي:

وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله عز وجل وتحليته بذكر الله عز وجل.. وأن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، الحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر من نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل (441-The Variety of Religious Experiences،439).

يوافق الفيلسوف الأفلاطوني المحدث أفلوطين على هذا قائلاً: «في رؤية الله من يرى ليس عقلنا، بل شيئاً سابقاً لعقلنا ويفوقه» كما يقول القديس يوحنا الصليب: «نحن نتلقى المعرفة الصوفية بالله غير مكتسِية لأي نوع من الصور، ولا لأي نوع من التمثلات الحسية، التي يستفيد منها ذهننا

في ظروف أخرى». وكما يقول لاو تسو: «التاو لا يدرك فهو لا يتعلق بالأفكار» و«تعاليمي يسهل فهمها...لكن عقلك لن يستوعبها أبداً» (Tao Te Ching،21,70)[1]. يمكن أن تطول هذه اللائحة على نحو غير محدد، لأن الصوفيين مجمعون في موقفهم المعارض لأن يكون العقل طريقاً يمكن أن يوصل إلى قمة الجبل المقدس.

في موقف شبيه، وصل هايدغر إلى حد التنديد بالفكر الميتافيزيقي والتمثلي باعتباره عاجزاً كلياً عن الوصول بالإنسان إلى تجربة الكينونة. وربما كان هذا الموقف ملحوظا بوضوح في إدانة هايدغر في أعماله اللاحقة لباكورة كتبه الكينونة والزمن، الذي سعى من خلاله إلى إرشاد قرائه لفهم الكينونة. في هذا الكتاب، سعى هايدغر ليبقى ضمن مجال «لغة الميتافيزيقا»، لكي «يجعل محاولة التفكير ممكنة الإدراك وفي الوقت نفسه مفهومة من الفلسفة الموجودة...» (letter on Humanism،246،263). لكنه يعترف أن هذه اللغة «تدحض ذاتها»، وتفشل لأنها «لا تفكر بحقيقة الكينونة، كما أنها تفشل في إدراك أن هنالك تفكيراً أكثر صرامة من التفكير المفهومي». ويعترف في أعماله اللاحقة بعدم كفاية التفكير الفلسفي حيث يقول: «الفلسفة...تتّبع دوماً سبيل التمثلات الميتافيزيقية؛ تفكر من الكينونات وصولاً إلى الكينونة» وهذا «يعني أن حقيقة الكينونة... تبقى خافية على الميتافيزيقا» وهذا الإدراك بدوره يجعله يستنتج أنه «لكي تتعلّم كيف تختبر ال... ماهية للتفكير على نحو محض...علينا أن نحرر أنفسنا من التأويل التقني للتفكير». ما هو النوع الجدي الذي ينبغي أن يُستَبدل بالتفكير التقني لكي يمكن التفكير بحقيقة الكينونة؟ هذا ما سنناقشه في الفقرات اللاحقة، ولكن ما ينبغي لحاظه الآن أن التجربة المتعالية التي يبحث عنها هايدغر لإرشادنا إلى ما لا يفهم بالتفكير العقلي، يشبه تماماً المطلق الصوفي الذي لا يمكن إدراكه.

والآن يبرز السؤال التالي: كيف يمكن للمرء أن يسعى للبحث والوصول إلى المتعالي إذا لم يكن عن طريق البحث الفلسفي التقليدي؟ يقترح هايدغر والمتصوفة كلاهما إجابات متشابهة عن هذا السؤال: الدخول في حالة تأملية ذهنية تسكت فيها الأحكام المنطقية الثنائية والاعتناء بالانفتاح على المتعالي. تسمّي أندرهل هذه الحالة «تأملاً»، وتعنونها بـ «التعلّم الذي وصفه التراث على الدوام للصوفيين...» (mysticism،302).

[1]- هنالك مقطع آخر ملائم: «فوق ليس مشرقاً / تحت ليس مظلمًا / يعود إلى عالم اللّاشيء/ صورة من دون صورة / لطيف لا يناله إدراك / اقترب منه ولكن ليس هناك بداية / اتبعه ولكن لا يوجد نهاية / لا تستطيع معرفته لكنك تستطيع أن تكون هو / اعرف فقط من أين أتيت / هذا هو جوهر الحكمة. (Tao Te Ching 14). يجب معرفة أن هايدغر كان مهتماً إلى حد كبير بالطاوية حتى أنه في لحظة حاول ترجمتها إلى الألمانية، لكنه تخلى عن المشروع بعد أن أكمل أول ثمانية فصول. وهذا ما يوضح التآلف الكبير بين تفكير هايدغر في المراحل الأخيرة والطاوية.

تصف الأمر بـ «تقبّلية وضيعة، ونظرة ثابتة ودائمة تضيع وتذوب فيها المشاعر والإرادة والفكر... (يحصل فيها) انهيار للنفس السطحية وتلك المستويات الأعمق للشخصية حيث يتم لقاء الإله ومعرفته «في لا شيئيتنا»...»[1]. إن انكشاف المطلق من خلال هذه الحال من التقبّلية هو مركزي في كل التقاليد الصوفية. تتحدث القديسة تريزا عن حالة مكاشفة قائلة «في يوم ما، عندما كنت في صلاة حصل لي إدراك في لحظة بيّن لي كيف أن الله محيط بكل شيْء..» (Variety of Religious Experince,48). ويعترف يوحنا قلب الصليب على نحو شبيه «إن ساعة تأمل علمته أكثر عن الأمور السماوية من كل تعاليم الأساتذة...». ويصف الغزالي حالة مشابهة بقوله: « وبالجُملةِ ماذا يقولُ القائلون في طريقَة أَوّلُ شُروطِها تَطهيرُ القلبِ بالكُلّيَّة عَمّا سِوى الله.. ومفتاحُها الجَاري مِنْها مَجْرَى التحريمِ في الصلاة.. اسْتِغْراقُ القَلْبِ بالكُلِّيَة بذكرِ اللهِ وآخرُها الفَناءُ بالكُلِّيَة التامَّة في اللهِ؟». وهناك حالة أخرى شبيهة وصفها بوضوح لاو تسو عندما سئل: «عندما تنتزع عقلك عن ضلاله، وتعتصم بالوحدة الأصيلة...هل بمقدورك الرجوع من عقلك وبالتالي تفهم كل شيء»، وثانية عندما سئل: «هل لديك صبر أن تنتظر حتى يرسب الوحل ويصفو الماء».(Tao Te Ching،10,15) في كل هذه الأمثلة المختلفة حول التأمل، تختفي عمليات الذهن العادي، من أجل خلق انفتاح على الحقيقة الأعظم التي لا يستطيع العقل العادي إدراكها.

يوصي هايدغر من يريد اختبار الكينونة بالنوع نفسه من التمرين العقلي، الذي يسميه أحياناً التفكير التأملي، بخلاف التفكير الاحتسابي. حيث إن التفكير الاحتسابي «يحسب الاحتمالات الجديدة والواعدة... يسابق من احتمال إلى آخر... ولا يتوقف أبداً، ولا يسيطر على نفسه»، التفكير التأملي، «يتامل بالمعنى الذي يسيطر على كل ما هو كائن» (Discourse on Thinking،46). يقول: إن هذا الشكل من التفكير لا يحتاج أن يكون «محلّقاً»، لكن يمكن أن يتشكل ببساطة في «الركون إلى ما هو كامن بالقرب منا والتأمل بما هو أقرب...». ويقول هايدغر في مكان آخر عن هذا النوع من التفكير الذي يسمح بالدخول إلى حقيقة الكينونة، ذلك «لأن هناك شيئاً بسيطاً لا بد من التفكير فيه، هذا التفكير يبدو أنه صعب للفكر التمثلي الذي تحول إلى فلسفة، لكن هذه الصعوبة ليست مسألة تساهل، إنها نوع خاص من العمق ومن بناء المفاهيم المعقدة؛ بل إنها مستترة في الرجوع الذي يدع التفكير يدخل في الاستفهام الذي يحصل من خلال التجربة...» (letter on

[1]- وجه آخر من وجوه التأمل تحدثت عنه أندرهل وهو يحتاج إلى تمرين. «في مراحله الأولى» تقول: «التأمل إرادي، صعب وبحاجة إلى مجهود». ويقول هايدغر ما يشبه ذلك عن التفكير التأملي: «لا يحصل بذاته كما يحصل عادة في التفكير الاحتسابي. أحياناً يحتاج إلى مجهود كبير. يتطلب كثيراً من التمرين» (Discource on Thought،47)

Humanism،255). في عمل آخر يصف هايدغر نوع التفكير الذي يسمح لوحده بالوصول إلى الكينونة، كنوع من انتظار مسلوب الإرادة، أو كما يقول، نوع من «الانعتاق»، ويقول إنه فقط من خلال هذا النوع من التفكير يمكن للمطلق أن يُختبر.[1] (Discourse on Thought،62،66). يجب أن يكون واضحاً من هذه التوصيفات القليلة أن نوع التفكير الذي يقترح هايدغر أن يكون الوسيلة التي يمكن اختبار الكينونة من خلالها شديدة الشبه بالطريقة الصوفية التأملية.

دعنا الآن نُعِدِ النظر بما تمّ تأسيسه. يوجد ثلاثة أوجه من التصوف هي، صحوة مفاجئة إلى المتعالي تتساقط فيها الكينونات الدنيوية، الاعتراف بأن الفكر المنطقي غير قادر على إحداث تجربة تامّة للمتعالي، ووصفة نموذج النشاط الذهني اللامفهومي، التي تشدد على التقبلية، كوسيلة يمكن الوصول إلى المتعالي من خلالها. يمكن اعتبار فكر هايدغر شديد الشبه بالفكر الصوفي في النقاط الثلاثة جميعها: فهو يتحدّث عن القلق الأصلي بوصفه التجربة التي ينكشف الدازاين من خلالها على نفسه في التعالي؛ وهو يدين الفكر الميتافيزيقي التمثلي الذي لا يقدر إلا على التفكير بالكينونات، لا **بالكينونة**، وهو يقترح انفتاحاً تأملياً كوسيلة يمكن من خلالها اختبار **الكينونة**. من هذه التشابهات الشديدة يمكن أن نستنتج أن التجارب المتعالية، التي يسعى الصوفيون وهايدغر إلى مقاربتها، ربما كانت متماهية. رغم أن هناك فروقات سطحية بين فكر هايدغر والأشكال المختلفة للتصوف، هناك فروقات شبيهة بين كل الأشكال الأخرى من التصوف كذلك.[2] ورغم أن ساتوري الزن والاتحاد الصوفي المسيحي قد وصفت بعبارات مختلفة كلياً، تبقى الوسائل التي يتم الوصول من خلالها هي نفسها، وبناء على ذلك، يمكن أن نستنتج أن هذه التجارب هي ذات تساوٍ جوهري كذلك. لقد بيّنت أن الطريقة التي يسعى هايدغر من خلالها إلى تجربة حقيقة الكينونة هي في جوهرها الطريقة نفسها التي يسعى الصوفيون من خلالها لاختبار المطلق، وعليه فإنّنا محقون في الاستنتاج أن التجربتين تتشابهان إلى حد كبير، بل قد تكونان شيئاً واحداً.

[1]- في فكر هايدغر المتأخر يبدو أن عبارة "that which regions" قد حلت محل فكرة "clearing of being" لكن العبارتين تؤدّيان الوظيفة نفسها. فهما تؤديان إلى المعنى القديم نفسه «تجربة الكينونة».

[2]- توجد نقطة اختلاف بين هايدغر والصوفيين تستحق مزيداً من الدراسة هي أنه في حين يؤكّد جميع الصوفيين أن المطلق يفوق الوصف، نرى أن أحد أهداف هايدغر الرئيسية هو التعبير عن حقيقة الكينونة من خلال اللغة. لكن هل هذا يعني أن هدف هايدغر يختلف عن هدف الصوفيين؟ ممكن، لكنني اعتقد أنه مجرد تفكير في واقع أن هايدغر يسعى لإعادة بناء اللغة بحيث تستطيع أن تعبرّ عن حقيقة الكينونة، وهذه مهمة بسيطة لم يفكر أي صوفي أن يقوم بها. أما في ما يتعلق باللغة العادية فهما متفقان أن الكلام بها لا يمكن بأي حال أن يعبرّ عن المطلق.

بين ملا صدرا وهايدغر

بحث مقارن في جدلية النظر والعمل

محمد رضا أسدي [*]

يتحلّى الإنسان بحسب الخِلْقَة الأصلية بقوّتين إحداهما نظرية والثانية عملية، ولكلتيهما تأثير في طريقة عيشه. ومن هنا، كان من الطبيعيّ أن يُطرح السؤال عن العلاقة بين هاتين القوّتين لمعرفة أيّ منهما تتقدّم على الأخرى؟ من هذا الوجه عالج الفلاسفة المسلمون وكذلك الغربيّون هذا السؤال وقدّموا أجوبة مختلفة عنه. لجلاء هذه الإشكالية اختارت في هذه الدراسة الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي والفيلسوف الألماني مارتن هايدغر لتجري مقارنة بين رؤية كل منهما لمفهومي النظر والعمل وأيهما أسبق عل ى الآخر. لقد تبنّى كلٌّ منهما جوابًا مختلفًا عن الآخر، على الرغم من اشتراكهما في بعض المبادئ الفلسفية وفي بعض أسس نظرتهما إلى الإنسان.

من أهمّ ما ذهب إليه هذا البحث المقارن هو التالي:

يرى هايدغر، بناءً على تعريفه الخاصّ للعمل والنظر، أنّ العمل متقدّم وجودًا على النظر، في مقامِ تشكيل المعرفة البشريّة. بينما يرى ملّا صدرا، وانطلاقًا من تعريفه الخاصّ لمفهومي النظر والعمل، أنّ النظر والمعرفة متقدّمان على العمل في مقام تشكّل المعرفة البشريّة وتفضيل الإنسان على غيره من الكائنات.

المحرر

يختلف الموقف من تحديد طبيعة العلاقة بين النظر والعمل باختلاف تعريف كلّ من المفهومين. ولكن ربمّا يمكن القول بكلمةٍ عامّةٍ: لمّا كان الإنسان يتحلّى بمجموعة من القوى العلميّة والعمليّة،

---

*- أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في جامعة العلامة الطباطبائي، طهران - إيران.

- العنوان الأصلي للمقال: العلاقة بين النظر والعمل دراسة مقارنة بين ملا صدرا وهايدغر.

- نقله عن الفارسية: محمد حسن زراقط، أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة المصطفى العالمية ـ لبنان.

وأبرز مصاديق القوى العلمية عند الإنسان هو الوعي والفهم، وفي الجهة المقابلة فإن أبرز مصاديق القوى العمليّة العزم والإرادة، وعلى ضوء هذا التحديد العامّ يُتاح لنا الحديث عن أشكال أربعة للعلاقة المتصوّرة بين النظر والعمل، وبعبارة أخرى بين الوعي والإرادة عند الإنسان، وهذه الأشكال الأربعة المحتملة هي:

أوّلًا: تقدّم العلم والمعرفة على العمل، وأنّ المعرفة هي التي تضفي على العمل قيمته واعتباره، والإرادة أداة خادمة لتكامل فهم الإنسان.

ثانيًا: تقدّم العمل، وكون الوعي والعلم في خدمة تنمية الإرادة والعمل عند الإنسان، وما لم يصدر العمل من الإنسان لا تظهر قواه العلمية ولا تنمو أو تتطوّر.

ثالثًا: أن يكون العلم والعمل حيثيّتان لحقيقة واحدة، ولا تمايز ماهويَّ بينهما، وعليه لا يصحّ الحديث عن تقدّم أحدهما على الآخر. وحقيقة الحال بناءً على هذا الاحتمال أنّ الوعي والفهم والتفكير والتعقّل أشكالٌ من العمل الذي تنجزه النفس الإنسانيّة في مسيرة كشف الحقيقة والوصول إليها. في المقابل، العمل والفعل، هما نوعٌ من الوعي الإنسانيّ، ولا يمكن أن يتحقّق عملٌ أو يصدر عن الإنسان من دون أن يكون مقرونًا ومشوبًا بالعلم والمعرفة.

رابعًا: الحيثية العملية والحيثية النظرية عند الإنسان تعمل إحداهما بموازاة الأخرى، دون أن تتأثّر إحداهما بالثانية، وكأنّ كلًّا منهما جزيرة معزولة عن الجزيرة الثانية لا علاقة تربط إحداهما بأختها.

من بين الاحتمالات الأربعة المذكورة أعلاه يختار هايدغر، وعلى ضوء تعريفه الخاصّ لكلٍّ من العمل والنظر، يختار تقدّم العمل (practice = الممارسة) والفعل (التطبيق العملي = praxis)[1] على النظر في مقام تشكيل المعرفة الإنسانيّة. وأمّا ملا صدرا وبناء على تعريفه المختلف لكلٍّ من هذين المفهومين، فإنّه يختار القول بالتقدّم الوجوديّ والقيميّ للعلم والمعرفة على العمل في مقام تشكّل المعرفة الإنسانيّة وترجيح الإنسان على سائر الكائنات. وسوف نحاول توضيح نظريّة كلٍّ من الفيلسوفين في النظر والعمل.

[1]- يستخدم الكاتب كلمتا عمل (practice) وبراكسيس (praxis)، والترجمة العربية الحرفية لهاتين الكلمتين في اللغة الإنكليزية هي الممارسة والتطبيق العملي. وقد وجدت أنّ ترجمتهما بهذه الطريقة تضرّ بجمال الترجمة وتعيق الوضوح ودقّة نقل المصطلح إلى اللغة العربية. ولذلك فضّلت استخدام كلمة عمل كمعادل لـ(practice) التي تدلّ بحسب بعض المعاجم الإنكليزية على الممارسة بمعناها العامّ، وكلمة فعل كمعادل لـ(praxis) التي تدلّ في اللغة الإنكليزية على مفهوم التطبيق العملي المستند إلى نظرية. هذا مع التفاتي إلى أنّ هذا التمييز لا يتّفق كثيراً مع الفرق الذي تذكره معاجم اللغة العربية بين كلمتي عمل وفعل. (المترجم)

العلم والنظر في الفلسفة الصدرائيّة:

يقسّم ملا صدرا قوى النفس الناطقة الإنسانيّة إلى قسمين هما النظريّة والعملية[1]، وكلّ واحدة من هذه القوى لها مراتب خاصّة، والوصول إلى آخر مراتب كلّ واحدة من هذه القوى النظريّة والعملية هو كمال الإنسان[2]. وما يوجب كمال الإنسان وفضله على الملائكة وسائر موجودات العالم هو كمال قوّته النظرية وليس كمال عمله بالقياس إلى عمل سائر الكائنات[3].

وما يميّز الإنسانَ عن غيره من الكائنات هو أعماله وأفكاره؛ ولكن أعمال الإنسان تكتسب قيمتها واعتبارها من العلم والمعرفة اللذان تستند إليهما. وبناءً عليه لا شيء أفضل من العلم والمعرفة[4].

وقد وصل الإنسان إلى مقام الخلافة الإلهيّة بعد اتّصافه بالعلم بالأسماء الإلهيّة، وبهذا العلم استحقّ سجود الملائكة له.

ويبيّن ملا صدرا فكرة تقدّم العلم على العمل؛ بل تقدّم المعرفة على كلّ شيء في العالم، بطريقة أخرى مبنيّة على موضوع «السعادة». فهو يرى أنّ السعادة الإنسانية تنقسم إلى قسمين، هما: السعادة البدنية والسعادة العقلية.

والبدنية هي ما يُدرك بالمشاعر الجسمانية كالسمع للمسموعات والبصر للمبصرات... والعقلية ما يُدرك بالقوّة العاقلة كإدراك العقل للمفارقات كذات الباري وصفاته وأسمائه وملائكته العلوية. والسعادة العقلية أفضل وأرقى بمراتب من السعادة البدنية؛ وذلك لأنّ اللذة الحاصلة من العقلية أشدّ قوّة وأدوم زمنًا من اللذة الحاصلة من السعادة البدنية[5].

وبناء على ما تقدّم، وعلى الرغم من الترابط المتبادل بين العلم والعمل، بحيث إنّ العلم في النهاية يجب أن يفضي إلى العمل، وهذا الأخير يترك أثره على الروح ويصوغها وفق أسسه ومقتضياته، والعمل من جهته مبنيٌّ على المعرفة والوعي، على الرغم من ذلك كلّه، فإنّ كفّة العلم هي الراجحة في مدرسة الحكمة المتعالية؛ وذلك لأنّ العلم هو الذي يوصل الإنسان إلى الكمال والعمل لا يكون حسنًا إلّا إذا كان في خدمة العلم المفضي إلى التكامل[6].

---

[1]- الشيرازي، الأسفار الأربعة العقلية، ص 294.
[2]- المصدر نفسه، ص 295-298.
[3]- الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 356-357.
[4]- المصدر نفسه، 330.
[5]- المصدر نفسه، ص 331-334.
[6]- المصدر نفسه، ص 173-176.

العلم والفهم والعمل عند هايدغر:

ما هي نظرة هايدغر إلى العلاقة بين الفهم والعمل والعلم؟[1]

يتّضح معنى التفسير الذي يقدّمه هايدغر للفهم على ضوء العلاقة بالدازاين[2] والوجود، وهذا يعني أنّ الفهم في الواقع هو أحد الأبعاد الوجودية للدازاين. والدازاين له أبعاد عدّة وإمكانات مختلفة، وهذه الأبعاد والإمكانات يمكنها أن تسقطه في اليومية، كما يمكنها أن تبدّله إلى وجود أصيل. وفي هذا الإطارِ الفهمُ هو أحد إمكانات الدازاين، وهذا الإمكان بدوره هو نحو من أنحاء وجود الدازاين[3] وفي الوقت عينه يمكنه نحت أنحاء أخرى من كينونة الدازاين، والدازاين بواسطة الفهم يؤدّي إلى انعكاس ذاته وأخذها إلى الأمام[4]. وكلّ فهم هو بالنسبة إلى الدازاين خطّة تساعده على مواجهة العالم، وبناء عليه يعطي الفهم الدازاينَ إمكانية انكشاف نفسه والتعرّف إليها، كما يعطيه إمكانية اكتشاف العالم ومعرفته. والدازاين بواسطة الفهم ينال أمرين هما: مكشوفية نفسه ومكشوفية العالم. والدازاين هو طومارٌ (سجل ملفوف أو لفافة) من الإمكانات التي يسهم الفهم من حيث هو واحدٌ من أكثرها حيويّة في فتح أقفالها. نعم فالفهم هو إمكانٌ مفتاحيٌّ يستفيد منه الدازاين في الكشف عن سائر الأبعاد الوجوديّة الخاصّة به، كما عن سائر أضلاع الموجودات المحيطة به وبواسطته يفكّ رموزها. وبناء على ما تقدّم يتبيّن أنّ الفهم من وجهة نظر هايدغر يتجاوز في أثره وأهميّته دائرة المعرفة النظريّة. وفي الحقيقة تولد المعارف النظريّة والقضايا العلمية في أحضان إمكان اسمه الفهم. والدازاين، بواسطة الفهم، وعن طريق البنية المسبقة (Fore structure)، ينفخ روحاً المعنى في الأشياء الميتة التي لا روح فيها. وعليه يتّضح أن كلّ فهمٍ مبنيٌّ على المسبقات الوجودية المتوفّرة للدازاين أي في قالب المكسب السابق (Fore having) والرؤية السابقة (Fore sight) والتصوّر السابق (Fore Conception) في التعامل مع الأشياء والموجودات الخارجية

---

[1]- يخصّص هايدغر الصفحات من 182 إلى 203 لتوضيح رؤيته الفلسفية إلى مقولة «الفهم»، وفي هذه الصفحات يبينّ الصلة بين هذه المقولة ومقولات أخرى مثل: الوجود، والتأويل، والتفسير، والبنى السابقة على الفهم. وكثيرٌ من هذه المباحث لا تدخل في صميم ما نحن بصدده، وما يهمّنا هو بيان الصلة بين الفهم والعلم والعمل.

[2]- الدازاين كلمة ألمانيّة، تعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للا وجود. ويستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة على كينونة الموجود الإنساني أو كيفيّة وجوده؛ أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيّره وعدم استقراره، وهذا يعني أنّ الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث أنّه ينجز كونه، فماهية الإنسان إذن، وجوده وحقيقته نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم. انظر: صليبا، جميل. (1982). المعجم الفلسفي. بيروت- لبنان: دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة. ج1، ص 556. (المترجم)

[3]- Heidegger،1990: 185.

[4]- Ibid،188.

تصبح هذه الأشياء ذات معنى[1]. وبعبارة مختصرة المقصود من هذه البنية الثلاثية الطبقات للفهم أنّ إدراكنا لأيّ موضوع يعتمد على ما يتوفّر لدينا من مفاهيم ومشاهدات قبليّة. ومن باب المثال: فهمي العامّ وتصوّري لمفهوم الرياضة يسعفني لتكوين معرفة أفضل بالجمباز (gymnastics) من حيث هو رياضة في إطار الأرضية العامّة لفهمي، ولكن أيضًا تساعدني الرؤية القبلية والبصيرة المسبقة على إدراك أفضل للعلاقات والروابط في إطار تلك الأرضية المعرفية العامّة. وبصيرتي في ما يرتبط بالحركات المتوازنة للأيدي والأرجل في الرياضة تساعدني في فهمٍ أفضل للجمباز، وفي نهاية المطاف توقّعاتي أو مفاهيمي القبلية هي التي تشكّل توقّعاتي المستقبلية، وتوقّعاتي هذه تظهر في قوالب تلك المفاهيم القبلية وهي التي تشكّل فهمي لموضوع معيّن. فبما أنني أتوقّع العيش مع سلامة الجسم وقوّته، فإنّني أنظر إلى الجمباز من وراء تلك السلامة وهاتيك القوّة، فإذا لم تخدم تلك الرياضة أهدافي أي لم تحقّق لي السلامة والقوّة، ففي هذه الحالة أشكّ في فهمي للجمباز بوصفه رياضةً.

إذًا، أنا أصوغ القضيّة العلمية التي تقول: «الرياضة تسهم في الحفاظ على سلامة الجسم وتزيد من قوّته»، على ضوء الفهم بطبقاته الثلاثة المشار إليها آنفًا. وبناء على هذا العرض للتصوّر الهايدغري يتّضح أنّ الفهم متقدّمٌ على النظريّة أو القضيّة العلميّة، وفي إطار الفهم تحدث حوادث عدّة، ما صياغة القضيّة العلمية أو النظرية إلا شيءٌ منها.

وبناء عليه، الفهم ليس نوعًا من الوعي والمعرفة؛ بل هو أساس كلّ وعي ومعرفة وعليه يقوم بنيانهما. وكذلك الفهم ليس من جنس المعرفة فقط؛ بل هو نوعٌ من الكينونة والوجود، ونوع من العمل أيضًا. والفهم، وفق التبيين الهايدغري موجود ذو وجهين. فضلاً عن أنّه نحو وجود للدازاين. وهذا الوجود للدازاين ذو وجهان هما المعرفانية والعملانية.

وبناء عليه فإنّ الفهم له عرضٌ عريضٌ في شعاع وجوده يمكن رؤية ما ليس مرئيًّا؛ ولأجل هذا عدّه هايدغر من جنس «الوعي والمعرفة»، ومن حيث إنّه يخرج الظواهر من ظلمة اللافهم هو من جنس «العمل والنشاط».

وعلى ضوء ما عرضناه من رؤية هايدغر ونظرته إلى الفهم يتّضح أنّ النظريّات والقضايا العلمية تنمو في أحضان الفهم، وهذه النظريّات والقضايا العلميّة هي بدورها في مقابل العمل والسلوك الإنسانيّ. فالفهم من جهةٍ أشبه ما يكون بالأمّ التي تربيّ في أحضانها طفلين أحدهما النظر والآخر العمل، ومن جهة أخرى لها وجهة وهويّة عملانية، ولكنّ هذه الهويّة لا تقع في مقابل الطفل

[1]- Ibid: 191.

الآخر الذي هو النظر الذي بدوره نجم عن «الفهم». وبعبارة أخرى: العمل والممارسة على نوعين، أحدهما توأم الفهم والآخر في مقابل النظر.

هذا ولكن هل الماهيّة العملانيّة للفهم تختلف عن العمل الذي يجعله هايدغر في مقابل النظر، أو لا تختلف؟ إنّه سؤال قمينٌ بالبحث والدراسة؛ ولكنّ هايدغر لا يبدي أيّ جوابٍ صريحٍ في ما يرتبط به. ولكن يبدو لنا بناء على المباني التي يرتضيها هايدغر أنّه يمكن تفكيك هذين النحوين من العمل أحدهما عن الآخر، وأعني بهما العمل الذي هو توأم الفهم، والعمل الذي يجعل في مقابل النظر. ونعفي أنفسنا من الخوض في تفصيل الكلام في هذه النقطة كي لا نبتعد عن الهدف الأصيل لنا من هذه المقالة، ونكتفي بالتذكير على نحو الإجمال بأنّ العمل توأم الفهم والعمل اللاحق للفهم الذي يجعل في مقابل النظر كلاهما من جنس «العمل»، مع ملاحظة أنّ فصل كلٍّ منهما يختلف عن الآخر. ومن جهة أخرى ربمّا يمكن تفسير كلمات هايدغر في كتابه «الكينونة والزمان» بطريقة أخرى بحيث لا يبقى ثمّة تعدّدٌ لـ «العمل» من حيث الفصول المقوّمة، بل لا يكون سوى عمل واحد في مقابل النظر، سواء كان هذا العمل سابقًا على النظر أو لاحقًا له.

ثمّ كيف ظهر في فلسفة هايدغر أمران أحدهما العمل والآخر الممارسة؟ والجواب الذي يطرحه بعض شرّاحه حاصله: «إنّه يعتقد بأنّ الحقيقة تظهر نفسها من طرقٍ شتّى كالفنّ، والشعر، والمسرح، والفعل الأصيل التاريخانيّ، وفكر المفكّرين الكبار وما شابه ذلك»[1].

ومن بين الطرق المذكورة أعلاه يرى هايدغر بحسب كتابه «الكينونة والزمان» أنّ الفعل له الدور الأهمّ في تظهير الحقيقة. فالفعل الأصيل بما هو صورة من الحقيقة وقسم من ظهور الوجود وحضوره يتحقّق في قالب نشاط الدازاين. «فالعلاقة النظريّة للإنسان بالكون، بحسب هايدغر، والتي تشمل الكثير من المجالات بدءًا من الميتافيزيقا التقليدية إلى اللاهوت المسيحي، مرورًا بمقام التشريع والتقنين للإنسان والطبيعة، انتهاءً بالفيزياء المعاصرة والتقانة الحديثة، تنشأ من التجربة العملية للعيش الإنسانيّ»[2].

والإنسان، بحسب هايدغر أيضًا، موجود فاعلٌ وعملانيٌّ [3] أكثر مماّ هو مفكّرٌ نظريٌّ، وهذه الفعالية يكسبها الإنسان بشكل مقدّم على النظر عن طريق العمل والتعامل مع المحيط والبيئة التي يحيا فيها. ولكن عندما يخسر الإنسان أنسه بالأشياء وصلته العملية بها يبدأ بالنظر إليها بما هي

---

[1]- اسميث، نيچه، هيدگر، وگذار به پسامدرنيته، ص 286.

[2]- المصدر نفسه، ص 287.

[3]- ومن ذلك أنّه يرى أنّ نداء الضمير والعزم عند الإنسان هو من تجليّات ومصاديق الفعل بالنسبة إلى الدازاين.

موضوعات خارجيّة يتعامل معها بطريقة نظريّة وتنظيرية. ومن هنا نجد أنّ هايدغر يطرح العمل والنشاط العملانيّ للإنسان بما هو نشاط انكشافيّ وأساسيّ للدازاين وأخيراً لحقيقة الوجود، ولعلّه يمكن القول إنّ أحد أهداف كتاب الكينونة والزمان هو إثبات تقدّم العمل على النظر. بل ربّما لا يكون مجانبًا للحقيقة ولا مبالغة القول بأنّ تحليل الظواهريّ لحيثية العمل والممارسة في الدازاين هو أحد أهمّ مراكز الثقل في التحليل الفينومينولوجي الهايدغري.

وعليه فإنّ الدازاين هو عمل وممارسة قبل أن يكون نظرًا؛ وذلك لأنّ نظره وعلمه له جذور في الفهم وهذا الأخير ينتمي إلى مقولة العمل أكثر من انتمائه إلى النظر. هذا على الرغم من كون الفهم أمرًا إمكانيًّا وبالتالي خارج دائرة الفعليّة، غير أنّه وعلى الرغم من ذلك، يصل إلى حالة الفعليّة على ضوء العمل والممارسة. وبناء على ما تقدّم كلّه يمكن استنتاج أنّ آليّة الوصول إلى الفهم تختلف بين هايدغر وصدر المتألّهين. وذلك لأنّ كلّ علاقة نظرية بالعالم من الميتافيزيقا إلى اللاهوت المسيحيّ والفيزياء الحديثة كلّ ناشئة عن نوع من تجربة العيش العمليّ للدازاين. وفهم الدازاين هو إسقاط وتجلٍّ لذاته في صور عدّة. وأمّا بالنسبة إلى ملا صدرا فإنّ الوصول إلى الفهم لا يمرّ بالضرورة بالعمل. والأخلاق والتقوى وتهذيب النفس أمورٌ عمليّة يمكن أن تساعد في الوصول إلى مراحل من المعرفة والعلم، ولكنّ الفهم، بحسب ملاّ صدرا، لا بدّ له من المرور عبر البرهان الذي هو نشاطٌ نظريٌّ كما هو معلومٌ. يُضاف إلى هذا أنّ الفهم أو العلم بحسب صدر الدين الشيرازي هو من مقولة «حصول الصورة» في الذهن، وبحسب تعبير بعض المعاصرين[1] كلّ علم حصوليٍّ لا بدّ من أن ينتهي إلى الحضور. وبغضّ النظر عن تفسير الفهم وتعريفه، فإنّ ملا صدرا يرى أنّه «إذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك، أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوّة المدركة... وإذا قيل العلم عبارةٌ عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره، وفي كلّ من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوريّ إدراكيّ خالص عن الغواشي الماديّة غير مخلوط بالأعدام والظلمات»[2]؛ وعليه إذا كان الفهم عند هايدغر من مقولة العمل وإذا كان فهم «الدازاين» نحوًا من أنحاء «كينونته»، فإنّ العلم والفهم عند ملاّ صدرا من الناحية المتيافيزيقية مبتنٍ على البرهان العقليّ والنظر، وماهية الفهم في نهاية الأمر تؤول إلى «الوجود»، ولكن وجود الصورة المنزّهة عن ظلمات عالم المادّة، فضلاً عن أنّ ملا صدرا يزعم في تقرير آخر له بأنّ العلم بالشيء ووجوده حقيقة واحدة[3].

[1]- تعليقة العلامة الطباطبائيّ على الأسفار، المجلّد 2، ص 284-286.

[2]- يذكر صدر الدين الشيرازي مثل هذا الكلام في أكثر من موضع من كتابه الأسفار، ومن ذلك: المجلد الثامن، ص 152.

[3]- المصدر نفسه، مج 2، 150.

هذا ولكنّ ملاّ صدرا يرى في محلٍّ آخر أنّ الإدراك والفهم من مقولة «الالتفات» والمشاهدة[1]. سواء كانت ذات المعلوم حاضرة عند العالم (العلم الحضوريّ) أم كانت صورته هي الحاضرة (العلم الحصوليّ)، ففي الحالتين تلتفت النفس وتشاهد إمّا صورة الحاضر أو عينه.

وعلى أيّ تقدير، فإذا كان هايدغر يبرّر الفهم ويبيّنه عن طريق «كينونة» الدازاين، فإنّ ملا صدرا يفعل ذلك أي تبيين الحيثية الوجودية للفهم والإدراك، عن طريق الحيثية الوجودية للصورة الحاضرة عند نفس العالم، وعن طريق المساوقة بين العلم والوجود. ولا نغفل عن أنّ الأبحاث التي يطرحها ملاّ صدرا في ما يرتبط باتّحاد العاقل والمعقول وكيفية إنشاء المعلوم بواسطة النفس، لا مجال لها ولا محلّ في الفلسفة الهايدغرية؛ وذلك لأنّه لا ينظر إلى الدازاين بعين العلاقة بين النفس والجسد. بل إنّه لا يقبل التمييز والتفكيك بين النفس والجسد، كما لا يقبل تفسير الدازاين انطلاقًا من التقابل بينه وبين العالم. ومن الأمور التي تستحقّ الذكر في مقام المقارنة بين ملاّ صدرا وهايدغر في ما يرتبط بالعلاقة بين العلم والعمل، أنّ دائرة العمل عند هايدغر أوسع بكثيرٍ ممّا هي عند صدر الدين الشيرازي. وذلك أنّ هايدغر يوسّع دائرة العمل لتشمل كثيراً من الأمور التي لها بعدٌ نظريٌّ مثل العلم الحديث، فضلاً عن شمولها لكلّ ما هو عمليٌّ بشكلٍ أو بآخر مثل التقانة، فهذه الأشياء وغيرها تخرج من قلب الفعل والممارسة. وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يرى شيءًا من التقابل بين العلم والعمل على الرغم من إمكانية الترابط التوالديّ بينهما. ومن المؤشّرات الدالّة على هذا الأمر أنّه يجعل الفلسفة الأولى في مقابل الأخلاق، والعمل عنده مفهوم أقرب ما يكون إلى الأعمال الفرديّة والسلوك الأخلاقيّ وفي بعض الحالات يُستفاد من تتبّع أفكاره أنّه يدخل الأعمال الاجتماعية والعامّة في هذه الدائرة.

وينظر هايدغر إلى مقولة الفهم والعمل بعين الأنطولوجيا، وملاّ صدرا ينظر إلى العلم والفهم بهذه النظرة أيضًا، ولكنّ هذا الأخير لا ينظر إلى العمل من الناحية الأنطولوجيّة المحضة ولا يقصر تحليله على هذه الناحية. فهو بعد تحليله الأنطولوجي للعلم ينتهي إلى تبيين العلاقة بين العلم والعمل على ضوء المعارف الدينيّة ويتحوّل إلى البحث الأنطولوجيّ والقيميّ. وأمّا هايدغر فإنّه يعمد إلى معالجة مسألة الفهم والعمل والنظر على ضوء الأنطولوجيا بعيدًا عن المعالجة الدينيّة أو حتّى القيميّة. هذا ولكن وعلى الرغم من إصرار هايدغر على تحاشي الميل نحو المعالجة القيميّة والدينيّة، ويعبرّ عن هذا التجنّب في عدد من المواضع في كتابه «الكينونة والزمان»، فإنّه لا يوفّق في الوفاء بهذا التعهّد.

[1]- المصدر، نفسه، ص 162.

وبناء على التوجّه الأنطولوجيّ والقيميّ والدينيّ للمعالجة الصدرائيّة للعلم والعمل[1]، ينتهي ملاّ صدرا إلى ترجيح العلم والنظر على العمل. وفي بعض تحليلاته يقسّم العلم إلى أقسام عدّة ويبيّن قيمة كلّ واحد من هذه الأقسام ويفضّل بعضها على بعضها الآخر ويسمّي العلوم الممدوحة والأخرى المذمومة، وذلك بطريقة لا تفضي إلى قطيعة كاملة بين الدائرتين، بل يُستفاد منه أنّ كلاًّ من العمل والعلم يمكن أن يكون وسيلة للتقرّب إلى الله تعالى. وهذا يكشف في نهاية المطاف عن أنّ العلم والنظر ليسا مطلوبين بالذات؛ بل إنّ قيمة الأمرين تنبع من إسهام هذين الأمرين في تأصيل حالة العبودية لله وتعميقها في النفس الإنسانيّة. العلم بالنسبة لملاّ صدرا هادٍ للعمل وهذا الأخير يجب أن يكون مأتمِرًا مطيعًا، وعلى الأمرين أن يكونا جناحين تحلّق بهما روح الإنسان وترتقي إلى الله. وتعطي المعالجة الصدرائيّة للعلم والعمل مقامًا مقبولاً للسير والسلوك العمليّ وتهذيب النفس، ويقرّ للعمل بدورٍ في تنمية معرفة حقيقة كلٍّ من الوجود والإنسان. وهذا يعني في نهاية المطاف أنّ العلم لا يغني عن العمل في الفلسفة الصدرائيّة وخاصّة العمل الذي له طابع أخلاقيٌّ.

وفي مقابل ملاّ صدرا يعطي هايدغر للفعل والتطبيق العمليّ الاعتبار التامّ والمنزلة الأرقى[2]، وليس ذلك من الناحية القيميّة بل من حيث البعد الأنطولوجي، ومن جهة أنّ الدازاين يرهن كلّ ما يرتبط به ببعده العملانيّ. فالدازاين يفهم العالم عن طريق «العمل» وينشئ العلاقة النظرية بينه وبينه، ومن هذا المسار ينتج العلم والتقانة ويشرّع القوانين وغير ذلك ممّا هو عصيٌّ على العدّ. والأبعاد الوجوديّة للدازاين كلّها لها بعدٌ عملانيٌّ أو متأثّرة بالعمل بدرجة كبيرة. وعلى الرغم من أنّ «الحيثية العملانيّة للدازاين» بالنسبة إلى هايدغر من أهمّ مصادر «التعرّف» و«الصيرورة»، فإنّه لا يقصد من العمل ما يرمي إليه ملاّ صدرا، أي لا يقصد من حديثه عن دوره «العمل» في فهم الحقيقة، العمل بمعنى تهذيب النفس أو دور الأخلاق في معرفة الحقيقة. أضف إلى هذا أنّ الدازاين الهايدغريّ

[1]- انظر: ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم، المجلّد الثاني، ص 331-362. فهو في هذا الموضع من تفسيره يتحدّث عن فضل العلم وشرفه، وعن منزلة العالم، ومعيار العلم الحقيقيّ، ويقسّم العلوم إلى محمودة ومذمومة، ويفضّل علم آدم على علم الملائكة، ويبيّن معنى الحكمة والحكيم. ويتحدّث عن أمور قريبة من هذه الموضوعات من صفحة 55-83 من الكتاب نفسه أيضًا.

[2]- ثمّة نقطتان تستحقّان الذكر في مجال الحديث عن نظرة هايدغر إلى العمل والممارسة.

الأولى: يتحدّث هايدغر في مواضع عدّة ومناسبات مختلفة بطريقة مباشرة وغير مباشرة، عن دور العمل وعن الحيثية العملانية للدازاين، وذلك في عدد من كتبه وبخاصّة «الكينونة والزمان». ففي هذا الكتاب الأخير يتحدّث عن أهميّة العمل في سياق معالجته لمفهومي «ما هو تحت اليد» (ready-to-hand)، والحاضر في اليد (present-to-hand)، في الصفحات: 135، 136، 140، 141، 142، 409، و408، يتحدّث عن أهمية الممارسة والتطبيق العمليّة دون أن يستخدم كلمة (praxis) ويطرح كثيراً من المفاهيم والمصطلحات الخاصّة به في هذا السياق، وكلّ ذلك يصبّ في خدمة بيان الموقف الهايدغري من العمل وأثره على هوية الإنسان وكينونته.

الثانية: أنّ هايدغر وكما أشرنا من قبل متأثّر بدرجة كبيرة بالعارف الألماني إكهارت، ويظهر هذا التأثر كثيراً في كتاب الكينونة والزمان. وهنا في سياق الحديث عن البعد العملانيّ للإنسان نذكّر بأنّ هذه المعالجة الهايدغرية ليست، كما يرى عددٌ من شرّاح هايدغر، سوى إعادة تدوين للكتاب السادس من رسالة الأخلاق إلى نيكوماخوس لأرسطو، وإن كان ذلك بلغة هايدغرية.

ليس هو الذات العالِمة عند ديكارت ولا الأنا المتعالية عند كانط؛ بل هو نوع من العمل وكيفية العيش والحياة. والدازاين الهايدغري ليس منزويًا بل هو في الجمع والمجتمع، وليس في الخلاء بل في العالم، وهو يتفتّح بواسطة العمل وعن طريق الممارسة والاختيار والتصميم. ومعرفته وتفتّحه توأمان وهما حاصل عملانيّة الإنسان وليسا حاصل علمويّته، ومن هنا نرى أنّ العمل مقدّم على العلم وجوديًّا وليس قيميًّا. فليس العمل متقدّمًا على النظر من الناحية القيميّة، وذلك لأنّ المعالجة الهايدغرية للعمل معالجة أنطولوجيّة.

وفي ختام هذا القسم من هذه المقالة لا ينبغي غضّ النظر عن ملاحظة نقديّة لفكر هايدغر، وهي أنّنا لا نعلم كيف يمكن لهايدغر الذي يرى في كتابه «رسالة في الإنسانويّة» أنّ تقسيم التفكير إلى نظريّ وعمليّ هو أساس انحطاط الفكر الأصيل، كيف يمكن لمن يرى هذا الرأي أن يعود إلى الفكر الأصيل الذي يحلم به من خلال الحكم بتقدّم العمل على النظر؟ ألا يبتني هذا التقديم على ذاك التقسيم؟! فهل يمكن فتح طرق جديدة في الفكر بالاعتماد على منشإ الانحطاط المدّعى، أو على نتائجه؟ وهل يصحّ دعوة الآخرين إلى معرفة الحقيقة وانكشافها على ضوء العمل والممارسة؟!

المصادر والمراجع:

اسميث، كركوري بروس، 1380، نيچه، هيدگر، وگذار به پسامدرنيته، الترجمة الفارسية علي رضا سيد أحمديان، آبادان، به نشر برسش.

شيرازي، صدر الدين، 1981، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج9.

الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم، بوستان كتاب، قم.

تفسير قرآن كريم، 1364، تصحيح محمد خواجوئي، قم، انتشارات بيدار، ج 2 و3.

Heidgger،M.،1990،Being and Time،trans،J. Maxquqrrie and E. Robinson،Blackwell،Oxfard.

Letter on Humanism» in Marting Heidegger: Basic writings،pp189243-.

In Martin Heidegger: 1977،Basic Writings. Ed. Davis Farrell krell،trans. Frank A. Capuzzi،with J. Glenn Gray and David Farrell Krell. New york: Harper and Row.

Macann،CHR (ed) ,1992،martin Heidegger،critical Assessments،4 Vols،1. Routledge London and New York.

النقد الهايدغري لفلسفة الدين

(ويندلباند، ريكرت، ترولتش)

آرنولد ديوالك Arnaud Dewalque [*]

تستهدف هذه الدراسة بيان العلاقة بين هايدغر وفلسفة الدين، بالشكل الذي تطوّرت فيه مع ويليام ويندلباند وأتباعه، هاينريخ ريكرت وأرنست ترولتش. ينتمي ويندلباند، الذي كان مؤرّخًا للفلسفة، إلى مدرسة هايدغر التي عُرفت بالكانطية الجديدة. وفي العودة إلى ذلك القرن، كان لهذه المدرسة تأثير وازن وكبير على المجال الفلسفيّ. الجدير بالذكر أنه من قبل أن يتخلّى هاينريخ ريكرت عن كرسيّه لـ هوسرل كي يلي ويندلباند، كان أستاذًا في فرايبورغ. تابعَ هايدغر الشابُّ دروسَه وشارك في محاضراته وبرز في «ميدان فلسفة القيم». وعلى الرغم من أن أوائل أعماله الجامعيّة كانت متأثرة بالأبحاث المنطقيّة لهوسرل، فقد أظهر في ما بعد تحفّظات جدّيّة في ما يخصّ تطابق التحليلات الريكرتيّة. ويمكننا هنا رؤية أحد الأسباب الرئيسيّة ـ على الرغم من سلبيّتها ـ لتكوُّن الأثرِ الهايدغريّ.

المحرر

في رسالة مؤرّخة في 15 آذار/مارس 1921 كتب هايدغر لـ ريكرت ما يلي:

«أنا أعتبر المواجهةَ مع ترولتش طارئةً وضروريّة. حتّى أنّني أعتقد أنّك تعاملت معه بحذر أكبر بكثير في ما يخصّ فكره الدّهريّ عن الميتافيزيقا. إنْ كان يمكن الإعتماد عليه قليلاً وبالتحديد حول هذه النقطة، فإنّ أرنولد ديوالك برز بشكل أكثر حسمًا في فلسفته الخاصّة بالدين. لقد واجهته

*- باحث في المؤسسة الوطنية للبحث العلمي ـ ورقة مقدمة إلى ندوة التاريخ والفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ جامعة لياج ـ كندا.

ـ العنوان الأصلي للمقال:

LA CRITIQUE HEIDEGGÉRIENNE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION (WINDELBAND, RICKERT, TROELTSCH).

ـ المصدر نقلاً عن: www.erudit.org/revue/Rphi/2001/v14/n2 /801266ar.pdf

تعريب: هادية الفقيه ـ مراجعة: ك. عبد الرحمن.

بالتفصيل خلال محاضرة بعنوان «مقدّمة علم ظاهرات الدين»[1]. ليس الهدفُ من البحث التالي تقديم دراسة تفصيليّة لعلاقة هايدغر بالعمل الضخم لـ ترولتش، هو أقلّ أيضًا من تحديد علاقة هايدغر بالدين أو بعلم اللاهوت عمومًا. هذه العلاقة، في الواقع، معقّدة جدًّا. يكفي على سبيل المثال، وللاقتناع، الكشفُ عن التباين في التأويلات حول هذه النقطة: عُدَّ الفكر الهايدغريّ، بالتناوب، كـ«نتيجةٍ للاندفاع في علم اللاهوت الأساسيّ» (غادامير)، كـ «إلحاد كامل» (كوجاف) أو، مؤخّرًا، كنقطة انطلاق لـ«التيّار اللاهوتيّ» لعلم الظاهرات الفرنسيّ (جانيكود)[2]. من جهة أخرى، هذه العلاقة بين الفلسفة واللاهوت لدى هايدغر كانت منذ عدّة عقود خلت موضوعَ عددٍ لا بأس به من الأعمال، لا سيّما باللغة الألمانيّة[3]. من دون أن ندّعي قلبَ هذه المسألة رأسًا على عقب، سنحاول التركيز، في إطار هذه الدراسة، على أحد جوانبها عبر تناوله من زاوية محدّدة: نقد الفلسفة الكانطيّة الجديدة للدين. المسألة تتعلّق بالتالي باستنباط الدور الذي تلعبه، لتطوير الفكر الهايدغريّ، والقراءة النقديّة التي دفعت ثمنها المقاربةُ الهايدغريّة للدين.

الفرضيّة المطروحة هنا هي: بالنسبة إلى هايدغر **المقاربة المحوريّة للدين تثير مشاكل منهجيّة داخليّة** يمكن فقط للمقاربةِ الظاهراتيّةِ التوجُّهِ، أن تعالجها. أهمّ هذه المشاكل هو بلا شك، وبشكل عامّ

---

[1]- Martin Heidegger, H.Rickert, Briefe [1913-1912 رسالة العام] , Frankfurt/Main, Klostermann, 2002, p. 53- 54.

[2]- قارن على التوالي:

: Alexandre Kojeve , Introduction à la lecture de Hegel

[مدخل إلى قراءة هايدغر] ,Paris, Gallimard, 1947 طبعة جديدة «tel» 2000, p. 527 ;(ملاحظة) H.-G. Gadamer, «Heideggers Wege»، في ,Gesammelte Werke, t. Ill, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987 لا سيما الصفحات 310, 315 و321 (ترجمة. Jean Grondin, Les chemins de Heidegger [دروب هايدغر] Paris, Vrin, 2002, p. 190,197 و204-205); D. Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française [المنحنى اللاهوتيّ في الظاهراتيّة الفرنسيّة], Combas, Editions de l'Eclat, 1990 (طبعة جديدة 2001), p. 19: «Sans la Kehre de Heidegger, point de tournant théologique» [لا انعطاف للاهوت من دون العودة إلى هايدغر] »

[3]- للاطّلاع على التعليقات المتأخّرة قارن على سبيل المثال

P.-L. Coriando (éd.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft: Martin Heidegger und die Gottesfrage, Klostermann, 1998; Id., Der letzte Gott als Anfang: zur ab-grûndigen Zeit-Raumlichkeit des Ùbergangs in Heideggers, Beitrâgen zur Philosophie (Vom Ereignis)', Fink, 1998; M. Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhâltnis von Philosophie und Théologie bei Martin Heidegger, Kônigshausen und Neumann, 1990; G. Ruff, Am Ursprung derZeit. Studie zu Martin Heideggers phânomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten ,Freiburger Vorlesungen', Duncker & Humbolt, 1997; P. L. Weber, Heidegger und die Théologie, Centaurus, 1997.

جدًّا، الربط بين المثالية والواقع. لتحقيق أهميتها هنا، لا بدّ من توضيح أوّلًا فكرة الكانطية الجديدة لفلسفة الدين، انطلاقًا من نفسها.ثمّ فقط، ستتمكّن من الكشف عن النقد الهايدغريّ لهذه الفكرة ومداها المنهجيّ. نحن نتصوّر على التوالي: 1) **فكرة فلسفة الدين (ويندلباند ـ ريكرت ـ ترولتش)**؛ 2) تجنّب هايدغر، تجاه مثل هذا التصوّر، لـ **فكرة ظاهراتيّة الحياة الدينيّة** (التي قُدِّمت بشكل رئيسيّ في محاضرات فصل الشتاء في العام 1920-21)؛ 3) المدى المنهجيّ لهذا التجنّب (فكرة الظاهراتيّة كـ «دلالة شكليّة» ـ فكرة تبلغ حدّها الأقصى في محاضرة العام 1927 بعنوان «علم الظاهراتيّة وعلم اللاهوت»).

فكرة فلسفة الدين (ويندلباند ـ ريكرت ـ ترولتش)

بشكل عامّ جدًّا، تتميّز مدرسة هايدغر الكانطية الجديدة ببلورة «فلسفة القيم: التي تربط في وقت واحد المقاربة المنطقيّة والمقاربة التاريخيّة. يجد «المعتقَد» أو «نظريّة القيم» التي تمثّل الأساس لفكرهما أصلَها في **المنطق** لهيرمان لوتز (1874). يميّز هيرمان بين أربعة أنماط من الفعّاليّة: وجود الأشياء (زمانيّة ـ فضائيّة)، حدوث العروض (الزمنيّة، المثْبتة في تيّار الوعي)، «تكوُّن» العلاقات و«تساوي» المعاني (الزمنيّة بشكل دقيق)[1]. لعبت هذه التمايزات دورًا أساسيًّا في نقد المذهب النفسيّ الذي تطوّر بشكل خاص لدى ريكرت، ولكن أيضًا في **الأبحاث المنطقيّة** لـ هوسرل، وفي الأعمال الجامعيّة الأولى لهايدغر. الإنجازات الحاسمة لهذه النظريّة هي بلورة حقلٍ للكيانات المثاليّة البحتة. هذه الكيانات مثاليّة، لأنّها ذات قيمة في كلّ الأماكن وفي كلّ الأوقات، وهي الوحيدة المؤهَّلة لضمان عالميّة المعرفة الفلسفيّة، وبالتالي فإنّها توفّر أرضيّة صلبة للفلسفة النقديّة. هذا يتعلّق في المقام الأوّل بـ **المعاني** التي درسها عالِـم المنطق (شرط أن تكون مستقلّة عن كلّ العمليّات النفسانيّة التي من خلالها يصل فردٌ بعينه إليها كالكيانات الفريدة التي تشير إليها)، ولكن يمكن أيضًا أن تُحدَّد هذه الكيانات المثاليّة أكثر وعلى نطاق واسع، كمجموعة **القيم** المتساوية مثاليًّا.

بهذا المعنى فَهِمَها ويندلباند، وبالتالي مدّ هذا المفهوم ليَطُولَ الفلسفة بأكملها. من خلال طرح وجود الكيانات المثاليّة البحتة المتساوية عالميًّا، فتحَ لوتز الطريقَ لنظريّة القيم التي شكّل نشوءُها **المهمّةَ الأساسيّة للفلسفة.** نظريّة القيم تتقبّل هنا مدًى عريضًا جدًّا، وهي نفسها تقوم على عدّة نظريات فرعيّة. في حضن دائرة القيم، يميّز ويندلباند في الواقع وبطريقة تصنيفيّة، بين ثلاثة

[1]ـ قارن الفقرة 316 الشهيرة لـ
H. Lotze, Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen, Hamburg, Meiner, 1989, p. 511.

مجالات خاصّة بعلم القيم: مجال الحقيقي ومجال الخيرِّ ومجال الجميل. في المقابل، تشتمل الفلسفة على ثلاثة مناهج أساسيّة: المنطق، الأخلاقيّة والجماليّة. هذه الثُّلاثيّة ذات الإيحاء الكانطي، هي نفسها محاكاةٌ لمختلف وظائف العقل: العرض والإرادة والإحساس.

في هذه النظرة الفلسفيّة للقيم، ذات الميزة المنتظمة جدًّا، حدّد ويندلباند فكرة فلسفة الدين. عرضَ مفهومَه في العام 1902 في النصّ المعنوَن «المقدّس (بدايةٌ لفلسفة الدين)» ثمّ في ما بعد، في العام 1914، في الفقرات من 20 إلى 22 في مدخل إلى الفلسفة[1]. الفرضيّة المركزيّة لويندلباند هي التالية: يجب أن تلقى دراسةُ الدين مكانةً في فلسفة القيم، فهي تتبع بالتالي لمقاربة علم القِيَم. على الرغم من ذلك، فهذا لا يعني أنّه يجب إعادة فلسفة الدين إلى المناهج الثلاثة المذكورة آنفًا. لا يمكن لفلسفة الدين «أن تُعامل كجزءٍ أو ملحق للمنطق»[2]. لماذا؟ لأنّ الدينَ يحدِّدُه بُعدٌ خاصّ، لا يتجزّأ إلى الحقيقي والخيرِّ والجميل: أي إلى«المقدّس». ولكن من جهة أخرى، إن لم يكن تابعًا لمجال أهليّة أحد المناهج المذكورة، فإنّ فلسفة الدين لا تُشكِّل بالنسبة إلى ويندلباند منهجًا رابعًا في علم القيم الذي كان يمكن أن يكون مستقلاًّ نسبيًّا بالنسبة إلى الثلاثة الأخرى.

قي الواقع، من الممكن تحديد «المعيار» المثاليّ الذي يحكم الدين (المقدّس)، وهو لا يشكّل نمط صلاحية أو مجال القيم المحدّد الذي كان يحتلّ مكانًا إلى جانب الحقيقيّ والخيرِّ والجميل. بالنسبة إلى ويندلباند، على العكس، إنّ دائرة القيم سبق أن أنهكتها القيمُ المنطقيّة والأخلاقيّة والجماليّة. لا توجد قيم غير هذه. بالتالي لا يمكن لـ «القيم الدينيّة» أن تكون غير هذه القيم المنطقيّة والأخلاقيّة والجماليّة نفسها- مزوّدة بشيء من «التلوين»[3]. هذا يعود إلى أنّ الدين نفسه، كما يشير ويندلباند، يبدو لنا على شكل حقائق وتنظيمات خلقيّة وتحف فنّيّة[4]. لفلسفة الدين ذلك الشيء الخاص الذي لا يمكنها أن تحدّه بمقاربةٍ نظريّة ـ منطقيّة، عمليّة ـ أخلاقيّة (كانط) أو جماليّة (شلايرماخر) للدين، ولكنّها يجب أن تدرك الظاهرة الدينيّة في كماليّتها، في ضمّها لهذه المقاربات الثلاث.

[1]- Wilhelm Windelband, «Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie
Prâludien مقال في العام 1902 أعيد نشره في, t. Il, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911, p. 272309- ; Id., Einleitung in die Philosophie, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914, p. 388432-.

[2]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Prâludien, t. Il, [مصدر سابق، ص274] , p. و Einleitung , [مصدر سابق، ص 389].

[3]. Wilhelm Windelband, Einleitung..., op. cit., respectivement
[مصدر سابق]، الصفحتان: 388 و389

[4]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Prâludien, t. Il, [مصدر سابق، ص274].

الآن، بالإمكان أن نسأل متى تتلقّى القيم هذا «التلوين الدينيّ». بالنسبة إلى ويندلباند، إنّ خاصيّةَ القيم «المقدّسة» يجب أن تُربط بالفعاليّة فوق الحسيّة. صرّحَ بهذا المعنى في الفقرة 20 من مقدّمته: «نحن لا نفهم بالتالي من «المقدّس» أيّ طبقة من القيم الفارغة عالميًّا، مثل تلك التي تشكّل الحقيقيّ والخيِّر والجميل، ولكن من باب أولى كلّ هذه القيم نفسها، لا تعني أنّها تحافظ على علاقة مع الفاعليّة فوق الحسيّة[1]». بتعبير آخر، في الدين ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ القيم التي تنضوي تحت الحقيقي والخيِّر والجميل تمّ امتصاصها في رؤيةٍ متسامية. بشكل ملموس، هذا يعني أنّها لا تتعلّق بكيان تجريبيٍّ معطًى، ولكن بشيءٍ «ميتافيزيقيّ» بالمعنى الحَرفيّ أكثر للعبارة. لكنّ هذا يفترض مسبقًا أن تكون هذه القيم المنطقيّة والأخلاقيّة الجماليّة مُعطاةً. بهذا المعنى، على الرغم من أنّ فلسفة الدين لا يمكن اختزالها بهذه الأمور، فهي تفترض مسبقًا وبشكل ضروريّ المناهج الثلاثة الأساسيّة[2]. هي لا تُشكّل بالتالي، بالمعنى الدقيق للكلمة، منهجًا رابعًا مستقلاًّ نسبيًّا.

إلاّ أنّ هذه البضع دلالات لا تزال جزئيّة أيضًا ولا تتناسب مع ما هو أساسيّ. إنّ محور هذا المفهوم هو الصلة بين مقاربة علم القيم والمقاربة التاريخيّة للدين. طبقًا للمميّزات التي طرحها لوتز، يجب أن يتمّ تمييز فاعليّة القيم عن الفاعليّة النفسيّة. من جهته، استخدم ويندلباند مفهوم الفاعليّة (فيركليتشكيت) بالمعنى الضيّق، ليشير إلى ما يتعارض تمامًا مع الصلاحية. بالقيام بذلك، هو يحافظ على المواجهة الحاسمة بين الواقع والمثاليّة وبين وقتيّة الأشياء وخلود القيم، إنْ لم نقل يُبرزها أكثر. ويشدّد بهذا المعنى على أنّ «العلوم الفلسفيّة الأساسيّة الثلاثة تشير، في المجالات الثلاثة للحياة النفسيّة، إلى المعارضة التي تهيمن أينما كان بين الفعليّ النفسيّ والطبيعي، وبين الواقعي(réal) والمثاليّ، وبين ما يحدث زمنيًّا وما هو خالد[3]». لكنّ هذا التمييز، إذا كان ضروريًّا لحماية المعرفة الفلسفيّة من النسبيّة، فهو إشكاليٌّ للغاية، لأنّه ينوجد «معلّقًا» أو أنّه على أقلّ تقدير منسوباً إلى المفهومَين: مفهوم التاريخ ومفهوم الله.

في الواقع، يُفهم **التاريخ** هنا بشكل عامّ كتحقّق للقيم المثاليّة من خلال عدّة أشكال للحياة الفعليّة. إنّ مبدأ هذا التحقّق نفسه هو الوحدة النسبيّة للمثاليّ و«الواقعي» (réal). هذه الوحدة تبقى نسبيّة طالما أنّ التحقّق لم يتمّ بشكل كامل. بالنسبة إلى الإنسان، إنّه يصرّ دائمًا على البعد غير القابل للنقصان بين المعيار المثاليّ وتجسّده المحسوس: «يعلن ويندلباند بدقّة أنّ المعنى الأقرب للمؤقّتيّة هو الفارق

[1]. المصدر نفسه، ص390.

[2]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige…», Prâludien, t. II, [مصدر سابق، ص276].

[3]. المصدر نفسه، ص277

الذي لم يُلغَ أبدًا بين ما هو كائن وما يجب أن يكون؛ و، لأنّ هذا الفارق (...) يشكّل الشرط الأساسيّ للحياة البشريّة، فإنّ معرفتنا لا يمكنها أبدًا أن تتخطّاه كي تفهم أصله[1]».

إنّ ما يشير إليه ويندلباند هنا كأصلٍ يستحيل وصولُ الإنسان إليه ـ ولكنّه مع ذلك هدفٌ غائيٌّ ـ هو ما يشير إليه رجل الدين من خلال مفهوم **الله أو المقدّس**. إنّ مبدأ الدين نفسه يقوم على وضع علاقة بين الإنسان والفاعليّة فوق الحسيّة، للتفكير بأنّ الإنسان كائن غير كامل نسبةً إلى الوجود المطلق. لكنّ هذا المطلق في حدّ ذاته، يقدّم نفسه على مستوى علم القيم، نفسَه كالتحقيق الكامل التامّ للمثاليّة بفاعليّة فوق الحسيّة. إنْ لم تكن القيم المثاليّة من حيث المبدأ متحقّقة تمامًا في العالم المحسوس (متيحةً المجال لتعدّديّة الأشكال التاريخيّة)، فهي كذلك في العالم فوق الحسيّ. تعرِّف فلسفةُ الدين المقدّسَ كـ «تجسيد للمعايير» الذي يحرّك المجالات الثلاثة لعلم القيم في فعليّة متفوّقة، فوق حسيّة وكاملة (اللّه). أو أيضًا، بكلمات أخرى، تستند قداسة الله على «فعليّة كلّ ما هو مثاليّ[2]». في الله، أُلغي البُعد بين القيمة المثاليّة والفعليّ. هذا التعريف، يجب أن نشير إليه، له قيمة بصرف النظر عن حقيقة كون الله موجود أم غير موجود. المسألة تتعلّق هنا فقط بمفهوم «الله»، بفكرة الألوهية بالمعنى الأوسع للكلمة. هذا المفهوم هو مفهوم المعيار المـُستحدث، والمثاليّة المحقّقة، «تقرير فعليّ» بشكل مطلق وتام. وهذا مفهوم الألوهية ينطوي على فكرة الأبديّة (الخلود)، فهذا بشكل دقيق لأنّه يمثّل في منظور علم القيم التلاؤم التام للمعيار والانعكاسيّة. تدلّ هذه النقطة الثانية على أنّ فلسفة الدين وُوجهت مباشرة بمشكلة أساسية هي مشكلة وحدة المثاليّ و«الواقعيّ». يرى ويندلباند فعليًّا في هذا «التعايش التعارضيّ» للمثاليّ و«الواقعيّ» ـ الذي يتضمّنه مفهوم الله بشكل مثاليّ ـ «الفعلَ الأوّليَّ» الذي انطلاقًا منه تتطوّر جميع مشاكل الفلسفة النقديّة؛ ولكنّه يضيف: هذا **الفعل** يمكنه فقط أن يُشار إليه، ولا «يُدرك من حيث التصوّر»[3]. بالنسبة إلى الفلسفة، هذه الوحدة للمثاليّ و«الواقعيّ» هي «المشكلة الأخيرة»؛ ولكن هذه المشكلة التي من حيث المبدأ يستحيل حلُّها[4]، هي نوع من «بقعة غير مرئيّة» في عمق نظريّة القيم. على الصعيد الدينيّ، هذا يعني أنّه ليس بالإمكان معرفة الله، ولكن فقط يمكن الإيمان به. نعرف ذلك، وسبق

---

[1]. Wilhelm Windelband, Einleitung ...، [مصدر سابق، ص432] قارن على سبيل المثال «Sub specie aetemitatis»، Prâludien, t. Il، [مصدر سابق، ص320]: «Das Ewigkeit will nicht erkannt, -sie will erlebt sein».

[2]. المصدر نفسه، ص291

[3]. المصدر نفسه، ص 279

[4]. Wilhelm Windelband, Einleitung... [مصدر سابق، ص422] respectivement («Wie verhâltsich das Sollen zum Sein (...)? Das ist das letzte Problem») وص 431 («Es liegt im Wesen der Sache, daB dies letzte Problem unlôsbar ist»).

لكانط أن أعلن في مقدّمة الطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص**، عن ضرورة تعليق المعرفة لإفساح المجال للإيمان[1].

هذا المبدأ يلقى تبريرًا في نظريّة القيم. في النهاية، إنّ استحالة تحقيق التناسب التام بين القيم والفاعليّة هي التي تفسّر وجود الخلافات الدينيّة الإيجابيّة: هي تمثّل مع ذلك مبادرات ـ عن طريق مبدإٍ محكومٍ بالفشل ـ لجمعِ المثاليّ والفعليّ، والوصول إلى الكمال الإلهيّ ولتحويل الإيمان إلى معرفة[2]. على الصعيد الفلسفيّ، تصبح العلاقةُ نفسُها بين الفلسفة والدين إشكاليّةً. تواجِهُ الظاهرةُ الدينيّةُ الفلسفةَ عند حدود النظريّ والعقلانيّ.

أشار هاينريخ ريكرت إلى هذه المشكلة الحاسمة بعد ويندلباند. ولكن من المناسب قبل كل شيء أن نذكر الخلاف بين مقاربة ويندلباند ومقاربة ريكرت للدين. إذا كان ريكرت يستأنف بالفعل وجهة نظر ويندلباند حول فلسفة الدين، إلاّ أنّه مع ذلك يعدّلها في نقطّة أساسيّة. لم يتمّ تصوّر الدين أبدًا كعلاقة بين القيم وما هو فوق الحسّ. بالنسبة إلى ريكرت الأمر يتعلّق بدراسة القيم الدينيّة الخالصة، التي تُشكّل المجال الرابع في علم القيم المستقلّ نسبيًّا إلى جانب قيم المنطق والأخلاق والجمال[3]. يشكّل المقدّسُ الكيانَ الدينيّ كما هو. فضلاً عن ذلك، ينقسم المجالُ القيميّ المقدّس نفسه بشكل منتظم إلى نوعين: يمكن أن يكون له ميزة تأمّليّة (صوفيّة) أو ميزة نشطة. هذا الاختلاف المعترف به، يتعلّق هنا أيضًا بالربط بين المقاربة التاريخيّة وما فوق الحسّ. يوجد هنا أيضًا نقطة مشتركة بين الدين والفلسفة: كلاهما يهدفان من حيث الجوهر إلى الخروج من التاريخ، ولكن عليهما بالضرورة الخروج من التاريخيّ. بالنسبة ريكرت، «فقط من خلال التاريخيّ يمكن للطريق أن يؤدّي إلى ما هو فوق التاريخيّ» ـ ولكن باتّباعه هذا الطريق، يقود الفيلسوفُ أخيرًا إلى القضاء على التاريخيّ لمصلحة نظريّة القيم الخالصة[4]. بالإضافة إلى ذلك، يعرض ريكرت مشكلة العلاقة بين

[1]. E. Kant, Kritik der reinen Vemunft, B XXX.

[2]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige…», Prâludien, t. Il, [مصدر سابق، ص286-287]

[3]. Heinrich Rickert admet cependant que la religion tend à traverser les différents domaines de la vie et de l’existence tout entière et peut ainsi apporter une«coloration» religieuse à d’autres phénomènes, [في حين أنّ هاينريخ ريكرت قبِل بأنّ الدين يميل لعبور كل مجالات الحياة والوجود وبإمكانه بالتالي أن يحمل «تلوينًا» إلى الظاهرات الأخرى]، قارن. Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Gôttliche», في System der Philosophie, Tubingen, Mohr, 1921, p. 343.

[4]. Heinrich Rickert, «Vom Begriff der Philosophie», في Id., Philosophische Aufsâtze, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 2021-: «Nurdurch das Historische hindurch kann der Wegzum Ùberhistorischen fûhren».

المثاليّة والواقعيّة بعبارات ويندلباند نفسها. وعلى غراره يرى ريكرت في وحدة الفاعليّة وفي الصلاحيّة «المشكلةَ الأخيرةَ» للفلسفة. يعلن في هذا المعنى: «على الرغم من ذلك، مع مفهوم نظريّة القيم الخالصة، ولم يُنهك مفهوم الفلسفة بعد.يجب أن تكون المشكلة الأخيرة هي وحدة القيمة والفاعليّة[1]». لكن، مرةً أخرى، فإنّ مبدأ الدين هو إقامة علاقة بين الإنسان و«قوّة العالم» (ويلتماتش) التي تتخطّاه والتي تقدّم نفسها بشكل دقيق على المستوى القيميّ كوحدة القيمة والفاعليّة. يعرِّفُ ريكرت بدقّةٍ اللهَ (شخصيّ) أو الإلهيّ (غير شخصيّ)، في كتابه **نظام الفلسفة** (1291)، مثل الـ «دمج « «الريال» للقيم الدينيّة[2]. هنا أيضًا، هذه الوحدة الأساسيّة بين الصلاحية والفاعليّة تقطع الطريق على المقاربة النظريّة المحض للدين. يصرِّح ريكرت بهذا المعنى فيقول:

«القيم الدينيّة تقدّم نفسها، ولا أحد سيلاحظها، مع الإدّعاء بمجاراتها بشكل موضوعيّ. في الواقع، هذه، من جهة، إحدى المشاكل الضروريّة للفلسفة، وتتطلّب من جهة أخرى معالجة من وجهة نظر فلسفة القيم، معالجة تمنع تحويل فعل الإيمان اللاّنظريّ إلى الميتافيزيقا النظريّة، ومن هنا تنقله إلى دائرة القيم الغريبة[3]».

سوف يوسِّع ريكرت هذا الإشكال في نصٍّ متأخّر مؤرّخ في العام 4391. الإشكال المنهجيّ الذي يشكّل مفهوم الله والإلهيّ، على مستوى نظريّة المعرفة، جُمِع في هذا النصّ ضمن عبارة: الإلهيّ هو «القيمة ـ الفعّاليّة». طالما أنّه ليس قابلاً لتكوين مفهومٍ ولا يمكنه أن يكون هدفًا لعلمٍ بالمعنى الدقيق، ترتسم إمكانيّتان لفلسفة الدين: إمّا أن نحافظ على وجهة النظر النظريّة ولا يمكن إلاّ عرض (من دونِ حلِّه) إشكالِ وحدة القيمة الفعّاليّة. وإمّا أن نجتاز حدود النظريّة، ونترك المفهوم لمصلحة الرمز. بالنسبة إلى ريكرت، الفلسفة هي بالضرورة نظريّة. في الحالة الأولى، نبقى إذًا في الفلسفة، ولكنّها ليست سوى «فلسفة صلة الوصل»، التي لا

---

[1]. المصدر نفسه، ص21

[2]. **Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Gôttliche», في System der Philosophie,**[مصدر سابق، ص338 **(«reale Verkôrperung»). Le caractère antinomique du sacré, déjà mis en avant par Windelband, Rickert le relève ainsi à son tour: «Il y a dans le concept du sacré comme perfection surhumaine, absolue, l'idée que sa réalisation (Realisierung), d'une part, se tient inaccessible au-dessus de nous, d'autre part, vaut toutefois comme idéal inévitable, auquel nous mesurons toute oeuvre humaine»**

[الميزة التعارضيّة للمقدّس، التي ادّعاها ويندلباند، أثارها بالتالي ريكرت، وهي الفكرة التي يبقى تحقّقها من جهة غير وارد وفوق طاقاتنا، ومن جهة أخرى تعادل مع ذلك مثاليّةً لا يمكن تجنّبها، ونحن نقيس عليها أيّ عملٍ إنسانيّ»، المصدر نفسه، ص 340.

[3] ـ المصدر نفسه، ص343

يمكنها حلّ المشكل المطروح. ولكن فقط الإشارة إليه مع توحيد المفهومَين بواسطة شَرطة: Wert-Wirklichkeit؛ في الحالة الثانية، نترك الفلسفة لمصلحة الفكر الرمزيّ[1].

بإمكاننا أن نستنتج ممّا سبق أنّ فلسفة الدين لدى ويندلباند كما لدى ريكرت، عُدّت كنظام داخليّ لنظريّة القيم. النتيجة الأكثر مباشرة لهذه المقاربة هي نتيجة مزدوجة: 1) التعدّديّة التاريخيّة للأديان الإيجابيّة محدَّدةٌ كتجسيد دائم متعلّق بالقيم؛ 2) أبديّةٌ الإلهيّ محدَّدة كتجسيد مطلق للقيم.

ورثَ إرنست ترولتش، الممثّل الأهمّ في ألمانيا لفلسفة الدين في منعطف القرن، وجهةَ النظر هذه جزئيًّا. لقد ركّز بصراحة على فائدة هذا المفهوم: فلسفة الدين التي فُهمت كعلم خاصّ إلى جانب المنطق والأخلاقيّة والجماليّة «هي شيءٌ ما غير فلسفة الدين بالمعنى القديم للكلمة، والذي شكَّل على الدوام تنشئة فلسفيّة ونقداً وتأويلاً أو حتّى تدميراً للكيان الدينيّ[2]». سبق أن عبرّ ويندلباند وريكرت عن ضرورة فهم الدين المـُعاش فعليًّا وليس الدين «الحقيقيّ». إنّه يتجسّد من دون شكّ بوضوح في أنّهما كليهما يركّزان على أنّ الظاهرة الدينيّة لا تُختزل بمجالات قِيَم الحقيقيّ والخيرِّ والجميل، وإنّه يتفلّت من حيث المبدأ من المقاربة التاريخيّة المحض. بالنسبة إلى ترولتش، تؤيّدُ المقاربةُ القيميّةُ **أوّليّةً دينيّةً خاصّة**. من هنا يمكن إعلان «قانون الصلاحيّة» للدينيّ: هذا يكمن في «إحساس وحدة النهائيّ واللانهائيّ»، وحدةٌ تتفلّت من المفاهيم ولا يمكن أن تُعطى سوى رمزيًّا[3].

مع ذلك، إذا كان ترولتش متأثّرًا بمقاربةِ ويندلباند وريكرت القيميّةِ، فقد كان طوَّر في الوقت نفسه موقفًا أوسع وأصيل تمامًا. تكفي الإشارة إلى **اتساع مفهومه لفلسفة الدين**. حسب رأيه، لا يمكن لفلسفة الدين ممارسة مهمّتها ـ تحديد جوهر الدين ـ من طريق تساؤل وحيد. بل على العكس لا يمكنها ممارسته علميًّا إلاّ من خلال أربعة أبحاث متخصّصة سمّاها على التوالي: علم النفس الدينيّ، نظريّة معرفة الدين، تاريخ الدين، وميتافيزيقا الدين. بالتالي يجب على ظاهرة الدين أن تُعاد على

---

[1]. Heinrich Rickert, «Systematische Selbstdarstellung»,

في للمؤلف نفسه Aufsâtze, Philosophische

المادّة. مصدر سابق، ص **504**.

[2]. Emst Troeltsch, «Wesen der Religion und Religionwissenschaft», تمّ تناوله مجدّدًا في كتاب للمؤلف نفسه **Gesammelte Schriften, t. Il: Zur religiôsen Lage, Religionsphilosophie und Ethik,Aalen, Scientia, 1981, p. 461.**

[3]. المصدر نفسه، ص **480**.

التوالي إلى مجموعة عمليّات نفسيّة مُعطاة (قبل كلّ شيء إلى الظاهرة المركزيّة وهي الإيمان)، إلى نسبة الحقيقة أو الصلاحية التي تحكم هذه العمليّات (تحديد الأوّليّة الدينيّة)، إلى دراسة الأشكال التاريخيّة التي تحقّقت فيها الصلاحية، وأخيراً إلى فكرة الله المؤكّدة في هذه الأشكال التاريخيّة بعنوان الكيان الموجود (كحالة للشيء). إذا كان «توليف» هذه الأبحاث الأربعة يُشكّل «الفهم العلميّ للدين وهو من الصعب الوصول إليه»، فإنّ هذه الدراسة الأخيرة، «ميتافيزيقا الدين»، هي فقط تشكّل «فلسفة الدين بالمعنى الأدقّ للكلمة»[1]. المقاربة القيميّة من حيث الصلاحية هي إذًا هنا متكاملة في حضن مقاربةٍ أوسع، ولكن التاريخ لا يزال يُتصَوّر انطلاقًا من القيم، طالما أنّ الأشكال الدينيّة التاريخيّة فُهِمت كتجسيد أو «تحديث» للصلاحية. هي تمامًا هذه النقطة، فهمُ التاريخيّ انطلاقًا من المثاليّ، الذي سينتقده هايدغر بصراحة من خلال توسيع فكرة ظاهرة الحياة الدينيّة في دروسه.

فكرة ظاهراتيّة الحياة الدينيّة.

انطباعات هايدغر الأولى التي كُرِّست مباشرة للظاهرة الدينيّة امتدّت من العام 1916 إلى العام 1922. هذه الحقبة تميّزت بالقراءات العديدة المتعلّقة بمفهوم التاريخ والمقدّس. اهتمّ هايدغر بـ شلايرماخر، دلتاي، ريناخ وأوتّو. ولكن بشكل خاص بدت له فلسفةُ الدينِ الكانطيّةُ الجديدةُ إشكاليّةً أكثر وأكثر، وسيدفع ثمن قراءة نقديّة حقيقيّة. نقطة انطلاق هذه القراءة تكمن في المشكلة المركزيّة التي أثارها سابقًا ويندلباند وريكرت: مشكلة الوحدة بين الفعاليّة والصلاحية، التي تُحتِّم مشكلة التاريخ ومشكلة الله. هذه المشكلة أُعيدت صياغتها منذ نهاية أطروحة لدرجة الأستاذيّة (في العام 1916). مرحلة عظيمة أثار فيها هايدغر الوحدةَ «الحيّة» التي ترتبط فيها بشكل وثيق الفرديّة والصلاحية العالميّة: «لقد عُرِضت بموضوعيّة، انطلق فيها من مشكلة العلاقة بين الزمن والأبديّة، بين التغيير والصلاحية المطلقة، العالـَم والله، المشكلة التي تنعكس، من وجهةِ نظرِ نظريّةِ العلوم، في **تكوُّنِ القيمة** و**الفلسفة** (صلاحية القيمة)[2]». هذه المشكلة، الموجودة داخل فلسفة القيم، ستجعل هايدغر يرفض المفهوم الكانطيّ الجديد، **باسم التجربة الدينيّة** أو بدقةٍ أكبر **باسم ضرورة النقد الذي كوّنه ويندلباند وريكرت:** فهْمُ الدينيِّ في خصوصيّته، من دون «تنظيره»، من دون تحويله إلى دينيّ «حقيقيّ» (ويندلباند)، من دون نقله إلى دائرة القيم الغريبة (ريكرت)، أو من دون «تدميره» من خلال إعطائه

[1]. المصدر نفسه، الصفحتان 492 و496

[2]. Martin Heidegger, Gesamtausgabe (G A تمّ اختصارها في ما بعد في), t. 1, Frankfurt/Main, Klostermann, 1978, p. 410 (ترجمة Gaboriau F., Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot [بحث في الفئات والمعنى لدى دانس سكوت] , Paris, Gallimard, 1970, p. 230 — ترجمة معدّلة)

تأويلًا فلسفيًّا (ترولتش). على الرغم من أنّ هذه الضرورة تمّ تكوينها بوضوح وتتقدّم بصراحة على مقاربة القيم، لكنّ هذه الأخيرة فشلت برأي هايدغر في تلبيتها. حتّى من خلال تخصيص مكانة جانبيّة للظاهرة الدينيّة في نظام القيم، فإنّ فلسفة الدين لا تعطي أكثر من وصفٍ **نظريّ** وغير ملائم[1].

هذا الرفض للمقاربة القيميّة هو رفض مزدوج: من جهة، يرفض هايدغر فكرة **النظام**، لأنّ المقاربة المنظمة جدًّا تفشل برأيه في التمسّك بالبعد الدينيّ في حيويّته الخاصّة[2]؛ من جهة أخرى، يرفض فحص التجربة الدينيّة وتاريخيّتها بقياس الصلاحية التي تبقى دائمًا، برأيه، ملطّخة بالنظريّة. النقد يندفع أيضًا على فكرة «فلسفة الدين» نفسها. يعلن هايدغر في ملاحظة في العام 1918: «ليست فلسفة الدين تلك التي تحلّق عاليًا جدًّا (...). لأنّني **كرجل دين**، لست بحاجة لأقلّ فلسفة للدين. الحياة لا تُفضي إلّا إلى الحياة، وليس إلى الرؤية المطلقة كما هي[3]».

بشكل عامّ، هذا النقد يستند إلى الفكرة التي ترى أن ـ الظاهرة الدينيّة في فلسفة الدين، هي بحدّ ذاتها لاعقلانيّة، وبالتالي مشوّهة: «اللاعقلانيّة اعتُبرت دائمًا كردّ فعل أو بمعنى أدقّ كحدٍّ، ولكن لم يُنظر إليها أبدًا في أصالتها وتكوينها الخاصّ»؛ يجب تجنّب «تطعيم» اللّاعقليّ بالعقليّ واعتبار المقدّس كـ «فئة التقييم»[4]. هذه تمامًا وجهة نظر فلسفة القيم الدينيّة، التي تصوِّر المقدّس كتجسيد مطلق للقيم بالمقياس الذي تُقاس فيه الإنجازات البشريّة للقيم. بحسب هايدغر، قدّمَ

[1]. قارن:

GA 60, p. 325: le simple fait d'établir une analogie entre la validité propre à la sphère religieuse et les autres domaines de valeurs (esthétique par exemple) «ne suffit pas», «quand il ne mène en général d'emblée sur une fausse piste»..

[الحقيقة البسيطة لإقامة تشابه بين الصلاحية الخاصّة بالدائرة الدينيّ والمجالات الأخرى للقيم (الجماليّ على سبيل المثال) «غير كافية»، «عندما تؤدّي عمومًا إلى طريق خاطئ».]

[2]. قارن على سبيل المثال

GA 60, p. 313: «Das System schlieBt ein ursprûngliches genuines religiôses Werterlebnis innerhalb seiner vôllig aus». حول هذه النقطة انظر **T. Kisiel, «Theo-logical Beginnings: Toward a Phenomenology of Christianity»,** في

The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley — Los Angeles — London, University of California Press, 1993, p. 73.

[3]. GA 60,p.309.

[4]. GA 60, p. 333. Plus radicalement, c'est le sens même du mot «théorique» qui devient problématique

[بشكل أكثر راديكاليّة، أصبح المعنى نفسه لكلمة «نظريّ» إشكاليًّا]، قارن:

GA 60, p. 311: «On désigne quelque chose de juste: le vivre religieux n'est pas théorique. Mais que veut dire théorique et que veut dire non théorique?»

[نشير إلى شيء من الصواب: عَيْشُ الدينيّ ليس أمرًا نظريًّا. ولكن ما الذي يعنيه غير النظريّ؟].

ويندلباند نفسُه، في نصِّهِ حول «المقدّس»، ملخّصًا للظواهر الدينيّة في «صياغة عقلانيّة جدًّا[1]». لتجنّب هذه العقلنة أو التنظير غير الملائمَين للظواهر الدينيّة، سيقوم هايدغر، في دروسه حول الظاهراتيّة الدينيّة، بانتقالٍ مفهوميّ رئيسيّ. هذا الانتقال، الذي تمّ باسم التجربة الظاهراتيّة، باسمِ ما يُطلِق عليه «تجربة الحياةِ المتمرّدة»، يقوم على استبدال مفهومَي الكانطيّة الجديدة لـ «الكيان» و«القيمة» بمفهومَي «العالـَم» و«الدلاليّة». ربمّا يُفهم هذا الانتقال الذي أجراه هايدغر، بجعل المشكلة النظريّة للصلاحية، ثانويّةً بكلّ معنى الكلمة. في تعبيرَي «**الوجود والزمن**، هذه المشكلةُ «مشتقّةٌ» أو «غير أصليّة». بحسب هايدغر، ليس هنالك ما يُقال له **كيانٌ** دينيّ بما تعنيه الكلمة، ولكن يوجد في الأساس **عالـَمٌ** دينيّ. هو هذا العالـَم الذي هو على علاقة مباشرة بالحياة، وليس مجموعة كيانات لها هذه القيمة أو تلك. معيارُ الفارق بين الكيان والعالم، الذي نعرف أهميّته الكبيرة بالنسبة إلى تحليليّة **الوجود** في العام 1927 (انظر أيضًا الفقرة 31 من «**الوجود والزمن**)، هو بالتحديد الحياة: «العالـَم، كما يشير هايدغر، هو شيء ما يمكن أن **نعيش** فيه (لا يمكن أن نعيش في كيان)[2]». ولكن في إجرائه لهذا الانتقال التصوّريّ الأوّل، يحتفظ هايدغر بتوزيع «الخيرات» (الأشياء ذات القيمة) إلى أربعة مجالات (المنطقيّ، الأخلاقيّ، الجماليّ والدينيّ)، والتي تُعدّ كـ «عوالم الحياة» الأربعة المختلفة[3]. لفهمِ أكثر دقّة للفارق بين فلسفة القيم الدينيّة وظاهراتيّة الحياة الدينيّة، يجب فهم الانتقال التصوّريّ الثاني: تصوّرُ القيمة ترك المجالَ لـ «الدلاليّة» (سيتمّ تناولها في ما بعد في الفقرة 41 من **الوجود والزمن**).

كما أنّ الكيان في نظريّة القيم هو دعامة القيمة، فإنّ العالـَم، الذي يُفهم ظاهراتيًّا، هو مميّزٌ بالدلاليّة. هذا يكمن عمليًّا، بالنسبة إلى كيانات العالم، في «إعطاء معنى» مباشر للانضمام إلى تركيبة المعنى، في شبكة الدلاليّات التي تكوِّن ضمنيًّا التجربة الأصليّة للوعي. كما أنّ مفهوم القيمة يجعلنا ندرك أنّ

[1]. GA 60, p. 334.

[2]. GA 60, p. 11.

[3]. Theodore Kisiel a souligné ce point avec une grande acuité,

«Un contre-coup curieux de ces années néokantiennes réside dans le fait que Heidegger, longtemps après s'être détourné de la simple conception téléologique de Windelband concernant l'histoire orientée d'après la seule raison, retient encore la division néokantienne des valeurs sous forme d'une pluralité de 'mondes de la vie', le monde scientifique, éthique, esthétique, et religieux».

أشار تيودور كيسيال إلى هذه النقطة بنضج كبير، (مصدر سابق، ص 86): «يكمنُ ردُّ الفعل الغريب لهذه السنوات الكانطيّة الجديدة في حقيقة أنّ هايدغر، بعد مدّة طويلة من الانعطاف من تصوّر وندلباند البسيط اللاهوتيّ المتعلّق بالتاريخ الموجّه من قِبل دافعٍ واحد، يتمسّك بتقسيم الكانطيّة الجديدة للقيم على شكل تعدّديّة «عوالم الحياة»، العالم العلميّ، الأخلاقيّ، الجماليّ، والدينيّ».]

الشيء لا يكون تكدّسًا لمادّةٍ لا قيمة لها، ولكنّه على العكس ذو قيمة نوعيّة تميّزه عن البقيّة[1]، فإنّ مفهوم الدلاليّة يدلّ على حقيقة أنّ الأشياء هي في الحال «ذات مغزى»، أي، بمعنًى ما «مهمّة». هذه القرابة العامّة بين القيم والدلاليّة يجب أن لا تُخطئ. كان هايدغر يدرك ذلك عندما حدّد أنّ: «الدلاليّة تبدو الشيءَ نفسه كالقيمة، ولكن القيمة هي في الأصل نتاج التنظير ويجب عليها على غرار كلّ تنظير أن تختفي من الفلسفة[2]».

لم يجد هايدغر التنظير الدينيّ فقط عند ويندلباند. من دون أن يزعم بأنّه انكبّ على نقدٍ حقيقيٍّ لتحليلات ترولتش، قام مع ذلك أيضًا بإدانة النقدِ عند هذا الأخير. على غرار ويندلباند وريكرت وبرتلتش، أخضعَ الدينَ لمقاربة منتظمة تتطابق ليس مع التجربة الدينيّة، بل مع تصوّرٍ محدَّد للفلسفة كعلمٍ. بحسب هايدغر، هذا التصوّر للفلسفة مفترضٌ مسبقًا في فلسفة الدين ولا يؤيّد الظاهرة الدينيّة. ذاك هو تمامًا معنى انقسام فلسفة الدين إلى أربعة مناهج: علم النفس ونظريّة المعرفة والتاريخ والميتافيزيقا. في الواقع، يشير هايدغر، إلى أنّ هذه المناهج ليست خاصّةً بمقاربة الدين: هنالك أيضًا علم النفس، ونظريّة المعرفة، والتاريخ، وميتافيزيقا العلمِ والفنّ. «في الحال، عُدَّ الدينيَّ وصُنِّفَ ككيان؛ تتعلّقُ الفلسفةُ، لدى ترولتش، بالدين على صيغة المعرفة الهادفة[3]. هذا يعني، عمليًّا، أنّ فلسفة الدين تبدأ بتجريد الدلاليّة الخاصّة بالظاهرة الدينيّة لتجعل منها كيانًا كالآخر، كيانًا مختلفًا نحاول في ما بعد تزويده بقيمةٍ تُظهر معناه الدينيّ. أمام هذه المقاربة، يوكّد هايدغر ضرورةَ النظر إلى الدين في «زيفه» أو في «وقائعيّته»، قبل أن يفرض عليه تصوّرًا فلسفيًّا محدَّدًا[4].

نتعرّف بسهولة، امام هذه القراءة، على ضرورة ظاهراتيّة العودة «إلى الشيء نفسه». في هذه الرؤية، لم يُحدَّد الدين بدائرة قيمٍ معيَّنة، بل بـ: «يجب النظر إلى استقلاليّة الحياة الدينيّة ولعالمها كقصديّة أصليّة تامّة»؛ «لا ينبغي النظر إلى المقدّس كمشكلة كـ نُوَيْمٌ (نتيجة عمليّة

[1].. On peut tirer un exemple de la religion elle-même: l'hostie, pour le croyant, n'est pas un banal morceau de pain, mais porte la valeur du sacré.

[بالإمكان النظر إلى مثال الدين نفسه: إنّ ما يُقدّم للمؤمن على العشاء ليس مجرّد رقائق خبز، ولكنّه يحمل قيمة القداسة].

[2]. GA 60, p. 16.

[3]. GA 60, p. 2829-. L'idée d'une «validité a-théorique» ne change rien à la rationalisation du problème religieux dans l'approche apriorique à laquelle le soumet Troeltsch, GA 60, p. 323.

[إنّ فكرة «الصلاحية اللانظريّة» لا تغيّر شيئًا في عقلنة المشكلة الدينيّة في المقاربة القَبْليّة التي يخضعها لها ترولتش].

[4]. GA 60, p. 30.

التفكير) نظريّ ـ وليس كنظريّة لاعقلانيّة ـ ولكن كلازمةٍ لميزة عمل «الاعتقاد»[1]». بالنسبة لما هو من الدين، هذه الضرورة الظاهراتيّة تبلغ ذروتها في العام 1920، مع نقد التصوّر «القيميّ» للتاريخ والتاريخيّ[2]. ما إن تُتّهم مطابقةُ مفهومَي الكيانات والقيم، حتّى ينبغي على التصوّر التاريخيّ نفسه أن يتلقّى المراجعة الأساسيّة. إنّ ما هو تاريخيّ يبدو في الواقع غير مبالٍ بالفلسفة التي تُفهم كبحث عن شيء ما من «الصلاحية الأبديّة»[3]، أي لفلسفة القيم. هذه الفلسفة لا ترى فيه سوى خاصيّة شيء متجسّد في هذه القيم أو تلك، بطريقةٍ نسبيّة. وإنْ كان هذا التجسّد التاريخيّ للقيم يشكّل جيّدًا المدخلَ الضروريَّ للقيم نفسها، كما كان يشير ريكرت، فإنّ هذه القيم يجب أن تُربط في النهاية بنظام مثاليّ محض يُدمِّر كلّ التاريخيّة. من وجهة النظر الهايدغريّة، هذا التصوّرُ لا يؤيِّد التاريخَ: إنّ تصوّره لـ«التاريخيّ» تُحدِّده «استباقيّةٌ على الكيان»[4]. إنّ الكيان (حامل القيم) هو الذي يُسمّى «التاريخيّ». لكنّنا رأينا أنّ الظاهرة الدينيّة لم يكن من الممكن التعامل معها ككيان سوى من الناحية النظريّة وليس على المستوى الظاهراتيّ. إنّ التصوّر النظريّ للتاريخيّ ينبغي إذًا أن ينسحب أمام التصوّر الظاهراتيّ. أو أيضًا، سيقول هايدغر مردّدًا تعبير ماينغ، التاريخيّ كما هو عليه هو «من دون وطن»: عندما يُفهم بشكل صحيح، لا يجد مكانًا في أيٍّ من مجالات الدراسات التي حدّدتها فلسفة القيم (أكان الأمر يتعلّق بمجالات ريكرت المنطقيّة، والأخلاقيّة، والجماليّة والدينيّة أو بمجالات ترولتش في علم النفس، والأبيستمولوجيا و«التاريخيّ» والميتافيزيقيّ). أمام المقاربة القيميّة يصرّح هايدغر: «نحن نؤكّد على أهميّة التاريخيّ بمعنى تفلسف بشكل عامّ، **قبل** أي مسألة تتناول الصلاحية[5]». يحدِّد هايدغر هذا المعنى الأصليَّ للتاريخيّ باختصار كـ«ميزة حيّة فوريّة» أو

[1]. GA 60, p. 322 et p. 333. Theodore Kisiel souligne en ce sens l'idée d'une «réduction religieuse», qui serait appelée à jouer un rôle similaire à la réduction phénoménologique, قارن:

T. Kisiel, مصدر سابق ص 311 **et aussi** مصدر نفسه ص 511

«Les structures phénoménologiques de l'intentionnalité et de l'intuition catégoriale déjà en place en 1915 étaient donc guidées par le paradigme pré-théorique de la conscience religieuse»

[يشيرتيودور كيسيل بهذا المعنى إلى فكرة «التقليص الدينيّ»، التي ستُستدعى للعب دور مطابق للتقليص الظاهراتيّ، قارن كيسيل، مصدر سابق، ص 113 وأيضًا مصدر نفسه، ص 115: «البنى الظاهراتيّة للقصديّة وللحدس الفئويّ التي كانت في مكانها في العام 1915 كان يوجّهها أنموذج ما قبل اللاهوتيّ للوعي الدينيّ»..

[2] قارن:

GA 60, p. 323: «L'un des éléments de sens les plus importants, fondateurs, dans le vécu religieux est l'élément historique»

[«في عيشِ الدين، أحد عناصر المعنى الأكثر أهميّة، هو العنصر التاريخيّ، المؤسّسون»]

[3]. GA 60, p. 31.

[4]. GA 60, p. 32.

[5]. GA 60, p. 35.

«القلق» الخاص بالوجود، بالوجود البشريّ[1]. من خلال تصوّرِ التاريخ كتطبيق جزئيّ للقيم الدائمة من حيث المبدأ، فإنّ فلسفة القيم تشكّل جزءًا من «الميول إلى العلمنة» التي تستند إلى توضيعِ التاريخيّ (جعله موضوعيًّا) ومحوِ ميزته المقلقة من خلال اعتبار الزمنيّ كـ «تكَوّن خارجيّ لما فوق الزمنيّ»؛ بهذه الصفة فإن المقاربة القيميّة لا تزال مهيمنة من خلال التقييم الأفلاطونيّ للمحسوس على قياس ما فوق المحسوس[2].

بالنتيجة، يتمثّل النقد الهايدغريّ لمصلحة ثلاث تعارضات مفهوميّة محدَّدة: تعارض الكيان ـ العالـَم، تعارض القيمة ـ الدلاليّة وتعارض الصلاحية ـ الوقائعيّة (التاريخانيّة). انطلاقًا من هذه التعارضات الثلاثة يُقاس اتساع الانتقال الذي أجراه هايدغر بصدد فلسفة القيم. بالإمكان تلخيص مسعى هايدغر في نقطتين مركزيّتين. أوّلًا، الفكرة الموجِّهة التي تقود هذا النقد وهي التالية: فلسفة الدين الكانطيّة الجديدة تطبّق على ظاهرة الدين تصوّرًا للفلسفة مقرّرًا سلفًا، لمعرفة فكرة الفلسفة كعلم نظريّ للقيم. إنّها تبدأ بـ «تقطيع» أو تقسيم الظاهرة الدينيّة إلى أنماط مختلفة للفعّاليّة المتعلّقة بمختلف المجالات التي تجمعها الفلسفة: الفعّاليّة النفسيّة، الفعّاليّة المنطقيّة، الفعّاليّة التاريخيّة والفعّاليّة الميتافيزيقيّة. هذا التقسيم الأنطولوجيّ (متعلّق بعلم الوجود) مفترض على الدوام اعتباطيّ بشكل تامّ. هي تدمّر وحدة الظاهرة الدينيّة. ثانيًّا، السؤال الذي يمنح الحياةَ لدروس هايدغر هو: كيف نتجنّب هذا الخطر؟ كيف نتعامل مع الدينيّ كما هو مُعاش وليس كما يُتصوَّر انطلاقًا من فكرة الفلسفة؟ يبدو أنّ هايدغر أحالَ إلى البديل الذي سيثيره ريكرت في العام 1934: إمّا البقاء على المستوى النظريّ والفشل في التعامل مع الدينيّ كما هو؛ وإمّا تركُ المستوى النظريّ (الفلسفيّ) لصالح الرمز. بحسب ريكرت، ليس هنالك طريق ثالث. مع ذلك، يبدو جيّدًا أنّ المقاربة الظاهراتيّة التي تبنّاها هايدغر، من خلال المطالبة بفلسفة غير علميّة أو («قبل علميّة»)، تُشكِّلُ حلاًّ ثالثًا. هذا الطريق الثالث يثير مع ذلك صعوبةً مهمّة للمنهجيّة: كيف نتساءل حول معنى ظاهراتيّة الظاهرة الدينيّة، كيف نتساءل حول ميزته التاريخيّة على النحو الذي كانت يبدو فيه في التجربة المعاشة، من دون افتراض مسبق لفكرة الدين، لفكرة التاريخيّ؟ بعبارة أخرى، الدين، كونه ظاهرة «تاريخيّة» يقود إلى التساؤل: «أيّ معنى للتاريخيّ في الوجود الزائف للحياة؟ تظهرُ الصعوبةُ التالية: ما الذي تعنيه هنا كلمة «التاريخيّ»؟ استخدمتُ من قبل في السؤال معنًى محدّدًا لكلمة «التاريخيّ»[3]؟ في سبيل

[1]. GA 60, p. 33 et p. 52.

[2]. GA 60, p. 46 et p. 47.

[3]. GA 60, p. 54.

حلّ هذه المشكلة أدخل هايدغر في دروسه في العام 1920-21 تصوّرَ «الإشارة الشكليّة». وهذا ما يكوِّن المنحى الإيجابيّ للنقد الكانطيّ الجديد والنقطة المفصليّة للظاهراتيّة ولعلم اللاهوت.

الظاهراتيّة وعلم اللاهوت: مفهوم الإشارة الشكليّة»

في دروس العام 1920-21، قدّم هايدغر التعريف التالي: «نحن نطلق تسمية «الإشارة الشكليّة» على الاستخدام المنهجيّ للمعنى الذي أصبح الموجِّهَ للتجربة الظاهراتيّة[1]». هذا العريف لا يزال جزئيًّا. لا يُفهمُ معنى تصوّر الإشارةِ الشكليّة إلّا من خلال التمييز الهيسيرلينيّ بين التعميم والشَّكْلَنة[2]. يكمن الخلاف في هذا: بمجرد أنّ تمّ توجيه التعميم على مجال موضوعيّ خاص، فإنّ الشكلنة مستقلّة عن مثل هذا المجال. أيضًا، يجب القول بأنّ التحديد العامّ لكيان يُعيد هذا الكيان إلى ميزته الموضوعيّة أو المادّيّة: على سبيل المثال، «الأحمر» أُعيد إلى مجاله المادّيّ «اللون» الذي هو نفسه أعيد إلى المجال الموضوعيّ (الميزة المحسوسة» كما إلى نوعٍ كيانيّ أعلى. التعميم يؤدّي بالتالي إلى تدرّجٍ هرميٍّ. في المقابل، الشكلنة لا تتعلّق أبدًا بما هو كيان، وبـ«ماهيّته»، ولكنّها تحدِّد الطريقة التي تُتناولُ أو تُطرح فيها «كيفيّته»: وهذه تمّ تناولها بدورها كـ«كيان» (مقابل)[3]. إذًا على عكس التحديد المعمّم، التحديدُ الشكليّ أو «المشَكْلَن» لا يحكم مسبقًا على ماهيّة الكيان. بالإمكان الاستنتاج من هذا بأنّ الإشارة الشكليّة تمتلك نوعًا ما مدًى أكثر عموميّة من الإشارة «الماديّة»، التي هي من خلال التعريف محدودة بنوع ماديٍّ معينّ. الإشارة الشكليّة لا تحكم مسبقًا على تجزئة «الوجود الكلّيّ» إلى أنواع ماديّة مختلفة، كانت ستوضع إلى جانب بعضها البعض كما على لوحة الشطرنج[4]. بل على العكش هي تساوي «شيئًا ما» عمومًا. هذا يعني بشكل ملموس، وبحسب تصوّر «التاريخيّ»، أنّ

---

[1]. GA 60, p. 55.

[2]- قارن:

GA 60, p. 57: Heidegger renvoie notamment au 13 des Idées I

[هايدغر يحيل بشكل خاصّ إلى الفقرة 13 من الأفكار].

[3]. GA 60, p. 58.

[4]. L'image de l'«échiquier» (Sachbrettj est employée par Heidegger dans les cours de 192021- à propos des concepts 6'Objekt, de GegenstandeX de Phânomen, cf. GA 60, p. 36. On trouve la même idée en 1927 dans la conférence «Phénoménologie et théologie», cf. GA 9, p. 63: phénoménologiquement, on ne peut isoler les concepts fondamentaux les uns des autres et les répartir comme des «pions» (Spielmarke) sur un échiquier. Cette image vise directement la pertinence d'une «doctrine des catégories».

[استخدم هايدغر صورة «لوحة الشطرنج» في دروس العام 1920-21 حول تصوّرات الكيان لـ Gegenstande و Phânomen قارن GA 60، ص36. نجد الفكرة نفسها في العام 1927 في محاضرة "الظاهراتيّة واللاهوت"، قارن GA 60، ص 63: ظاهراتيًّا لا يمكن عزل التصوّرات الأساسيّة عن بعضها البعض وإعادة تقسيمها كبيادق على لوحة الشطرنج. هذه الصورة تهدف مباشرةً لمطابقة «عقيدة الفئات»].

مسألةَ (مفهومة ظاهراتيًّا) معرفةِ معنى التاريخيّ في التجربة الزائفة لا يفترض أيضًا أيَّ نوعٍ من الماديٍّ الذي كان ينتمي إليه ما هو تاريخيّ. بإمكاننا على سبيل المثال تعريفَ التاريخيّ كـ «ما يحصل مع الوقت». هذا التعريف هو عامٌّ جدًّا. قد يُفهم بعنوان إشارة شكليّة، في السؤال: ما معنى «التاريخيّ» على المستوى الظاهراتيّ؟ في هذه الحالة، هو لا يشكّل بعدُ أيّ قرار نظريّ يقلّص مدى المسألة، لأنّ المعنى نفسه لـ «ما يحصل مع الوقت» لن يتحدَّد («يرتسم مسبقًا» بحسب قول هايدغر) إلّا عن طريق التجربة الزائفة وفيها، وليس عبر النظرية الفلسفيّة للزمن. وهكذا، «إذا تمّ تناول التاريخيّ على غرار ما أُشير إليه شكليًّا، فلا يتمّ التأكيد على أنّ التحديد الأعمّ لـ «التاريخيّ» كـ «شيء ما يحصل مع الوقت» يرسم (يرسم مسبقًا) المعنى الأخير[1]». لماذا؟ لأنّ معنى «الزمن»، في هذه الإشارة، يبقى غير محدَّد: «لا نعرف بعد عن أيّ زمن نتكلّم[2]». على عكس المقاربة القيميّة التي تُصوّر الزمنَ في الحال كزمن ماديّ والتاريخيّةَ كميزة خاصّة بالكيان، فإنّ المقاربة الظاهراتيّة تترك المجال مفتوحًا لزمنٍ غير ماديّ. إذًا تبقى مسألة الزمن بشكل أساسيّ، بحيث يُطرح دائمًا السؤالُ لمعرفة ما تعنيه، في التجربة الزائفة، تصوّراتُ الماضي والحاضر والمستقبل[3].

بالإمكان بسهولة تحديدُ أثرِ تصوّرِ الإشارة الشكليّة وفي الوقت نفسه دورِ نقدِ المقاربة القيميّة في فكر هايدغر وفي علاقته بعلم الإلهيّات. صرّح هايدغر، في دروسه التي ألقاها في العام 1920-1921: «تقع المنهجيّة اللاهوتيّة خارج إطار اعتباراتنا. فقط من خلال الفهم الظاهراتيّ ينفتح طريقٌ جديد بالنسبة إلى اللاهوت[4]». بدلاً من أن يُستبعد، يبلغ النقدُ المـُتبنّى في الدروس ذروتَه في المحاضرة المعنونة: «الظاهراتيّة وعلم اللاهوت». أُلقيت هذه المحاضرة لأوّل مرّة في تيبنجن في 9 آذار/مارس 1927. كان هدفه توضيح العلاقة بين الفلسفة وعلم اللاهوت. لكن حول هذا الأمر، سبق أن تضمّن في «**الوجود والزمن**» بعض الإشارات التي تعلن عن موضوع المحاضرة: الفلسفة وعلم اللاهوت هما من حيث المبدأ منهجان مستقلّان مقابل بعضهما البعض. ربّما عُدّت هذه الفرضيّة، إلى حدٍّ كبير، كنتيجة لنقد الكانطيّة الجديدة: طالما أنّ المقاربة الكانطيّة الجديدة تدعم ظاهرة الدين ليتطابق مع تصوّره الفلسفيّ (العلم النظريّ للقيم)، لتجنّب هذا «الاغتصاب» للدين أو اللاهوت، يجب تحقيق استقلاله إزاء الفلسفة بشكل عام (والعكس صحيح). في **الوجود والزمن**، هذا الاستقلال لا يرتسم مخطّطه سوى من خلال تأكيدِ أوّليّة علم الوجود الأساسيّ على العلوم كعلم الأحْياء والفيزياء وعلم النفس والرياضيّات، ولكن أيضًا اللاهوت:

[1]. GA 60, p. 64.

[2]. GA 60, p. 65.

[3]. نفسه.

[4]. GA 60, p.67.

اللّاهوت،كما يحدّده هايدغر في الفقرة 3، هو بحث عن تأويل أكثر أصالةً عن وجود الإنسان بالنسبة إلى الله، الذي هو مرسوم مسبقًا من خلال معنى الإيمان نفسه ويبقى فيه. وببطء بدأ اللاهوت من جديد يفهم تلخيص **لوثر** الذي وفقًا له تستند منهجيّته العقائديّة إلى أساسٍ لا ينطلق أبدًا من تساؤلٍ ورعٍ أوّليًّا، والذي ليست مفهوميّته غير كافية للإشكاليّة اللاهوتيّة فقط، ولكنّها أيضًا تغطّيها وتشوّهها[1].

هذه الملاحظة المعزولة تؤكّد اعتباراتنا السابقة: تمّ إدخال الدين في مفهوميّةٍ غير مناسبة، شوّهت معنى الإيمان بالشكل الذي كان مُعاشًا. ولكن هنالك أكثر من ذلك: تمّ تصوّر علم اللاهوت هنا بعنوان علمٍ «إيجابيّ». فعليًّا في **الوجود والزمن**، أُثير اللاهوت دائمًا في الوقت نفسه مع علم الأحْياء. كلاهما يشكّلان برأي هايدغر، تأويلًا ثانويًّا للوجود[2]. وأكثر من ذلك، كانا ينفيان مسألةَ صيغةِ الوجود إلى النسيان. على الصعيد اللاهوتيّ، وجود الإنسان «يأتي من نفسه» لكونه «شيئًا مخلوقًا». يشكّل التصوّر اللاهوتيّ الذي وفقًا له الإنسانُ هو «حقيقة صورة الله» بهذا المعنى أحد الاِبْنَين المباشرَين للأنتربولوجيا [علم الإنسان] التقليديّ الذي يُبطِنُ مشكلة صيغة الوجود النوعيّ للإنسان[3]. لهذا السبب اللاهوت أيضًا يجب أن يكون ثانويًّا ومميّزًا للفلسفة.

هذا التميّز تمّ بطريقة مباشرة أكثر وبتفصيل أكثر في محاضرة «الظاهراتيّة وعلم اللاهوت». تناول هايدغر فيها من جديد نقده الضمنيّ للكانطيّة الجديدة. نذكر أنّ الظاهرة الدينيّة لدى ترولتش كانت مقسّمة إلى عدّة مجالات من الفعالية كان يجب أن تُدرس من خلال عدّة مناهج: النفسي، نظريّة المعرفة، التاريخ والميتافيزيقا. يصرّح هايدغر هنا: «في كل تفسيرات اللاهوت (كعلم التاريخيّ، التأمّليّ، إلخ.)، فكرةُ هذا العلم تُركت في الحال، أي أنّها لم تُستخلص من اعتبار إيجابيّتها العلميّة، ولكن تمّ الحصول عليها من الاستنتاج ومن تخصّصيّة العلوم غير اللاهوتيّة وحتّى المختلفة تمامًا قي ما بينها: الفلسفة، التاريخ وعلم النفس[4]». في تحريره للاهوت من الفهم الخارجيّ وغير المتوافق، يصرّح هايدغر على العكس: «علم اللاهوت

---

[1]. Sein undZeit, Tubingen, Niemeyer, 1993, p. 10 (ترجمة E. Martineau, Être et temps [الوجود والزمن] , Paris, Authentica, 1985, p. 31).

[2]. قارن: Sein und Zeit, مصدر سابق، ص 10، 269، 275

[3]. Sein und Zeit, مصدر سابق، ص 48.

[4]. «Phânomenologie und Théologie», في GA 9, p. 60 (ترجمة M. Méry, «Phénoménologie et théologie» الظاهراتيّة واللاهوت في Emst Cassirer, M. Heidegger, Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929/آذار، (دافوس) مناقشة حول الكانطيّة والفلسفة 1931- 1929-1931 [مارس 1929) ونصوص أخرى من العام]، Beauchesne, Paris, 1972, p. 114).

هو علمٌ أُنطيقيّ [كينوني] مستقلّ تمامًا»[1]. اللاهوت المستقل ذاتيًّا في مقابل العلوم الأخرى «الإيجابيّة» (التاريخ، علم النفس، إلخ.)، هو أيضًا من الفلسفة.

هذا هو بالتحديد الهدف من إقامة هذه الاستقلاليّة الذاتيّة التي تناول هايدغر من جديد مفهومها كإشارة شكليّة. الفلسفة، بمعنى اللاهوت الأساسيّ، تكتفي بإرساء المفاهيم اللاهوتيّة في بنية وجود الوجود، بشكل تكون فيه «مرسومة مسبقًا» انطلاقًا من التجربة الزائفة للإيمان وليس انطلاقًا من الفكرة الاعتباطيّة (النظريّة) له. المثال الذي اتخذه هايدغر ليس التصوّر التاريخيّ، ولكن تصوّر «الخطيئة»: كي يُفهم تصوّر الخطيئة بشكل صحيح يجب أن يُعاد إلى التصوّر الوجوديّ «للخطأ»، أي ليس أن يُعاد إلى نظريّة الخطأ، ولكن هذا يعني أن يُعاد إلى حقيقةِ «أن يكون على خطأ»، كما عاشه الضمير الغائب (بحسب تعبير **الوجود والزمن**: كما عاشه الوجود الذي هو وجودي أنا في كلّ مرّة). إلاّ أنّ هذا الاعتبار الأنتولوجيّ في حدّ ذاته لا يتعلّق باللاهوتيّ: إنّه مفترض مسبقًا ولكنّه لم يُوضَّح في اللاهوت. لهذا السبب لا تُفيد الإشارة الشكليّة لإرساء الوجوديّ الخاصّ بمفهوم الخطيئة إلاّ في «تصحيح» المعنى المغلوط فيه احتماليًّا، أي أنتولوجيًّا «غير مناسب» (بمعنى أن نقول بأنّه «غير مناسب» الكلامُ عن هذا الشيء أو ذاك في وضعٍ ما)، باختصار هو معنى لا تناسب مع الظاهرات. وهكذا أعاد هايدغر إدخالَ مفهوم الإشارة الشكليّة: «إلاّ أنّ التصحيح لا يقدّم سوى إشارة شكليّة، أي أنّ التصوّر الأنتولوجيّ للخطأ لاهوتيًّا ليس أبدًا كما تمّ تناوُله بالنسبة للموضوع[2]». الأمر يتعلّق هنا بتأكيد الاستقلالية الذاتيّة للاهوت في مقابل الفلسفة» من خلال هذه الإشارة الشكليّة، الفلسفة لا تزعم تعريف تصوّر الخطيئة أو تصوّر الإيمان، ولكن فقط إعطاء حق القبول **لظاهرات** الخطيئة والإيمان. يصرّح هايدغر في هذ المعنى:

ليست مَهمّةُ الإشارة الشكليّة للتصوّر اللاهوتيّ أن تُقيِّدَ بسلاسل، ولكن على العكس أن تُحرِّر وتسعى إلى الكشف بشكل أصليٍّ نوعيّ، أي يتناسب مع الإيمان، عن التصوّرات اللاهوتيّة. المـَهمّة بالتالي تتميّز باللاهوتيّة وليست توجيهيّة لكنّها فقط «مساعِدة استقرائيّة» للتصحيح. إضافة إلى ذلك، هذه المـَهمّة تبقى بالنسبة إليه خارجيّة وغير أساسيّة. الإيمان يبقى في الواقع «العدو الفاني» للفلسفة: الأمر يتعلّق بنمطَين من الوجود مختلفين جذريًّا[3].

أشار هايدغر إلى ذلك في العام 1924، في محاضرته عن تصوّر الزمن التي ألقاها أمام اللاهوتيين

[1]. **GA 9, p. 61** (الترجمة المذكورة ص 115).
[2]. **GA 9, p. 65** (الترجمة المذكورة ص 118).
[3]. **GA 9, p. 66** (الترجمة المذكورة ص 119).

في ماربورغ: «الفيلسوف لا يؤمن أبدًا[1]». عبرّ في محاضرة العام 1927 عن تلك الصورة الشهيرة التي سيتمّ تناولها مجدّدًا في **مدخل إلى الميتافيزيقا** (1935): «لا شيءَ يشبه الفلسفة المسيحيّة، التي هي بكلّ بساطة «حديدٌ من خشب». ولكن ليس هنالك أيضًا لاهوت كانطيّ جديد ولا لاهوت خاصّ بفلسفة القيم ولا لاهوت ظاهراتيّ (...)[2]».

كان الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو التعرّف على دور القراءة النقديّة التي طالت الفلسفة الكانطيّة الجديدة للدين في ظهور الفكر الهايدغريّ وفي علاقته باللاهوت. يبدو هذا الدور من بعض الجوانب رئيسيًّا بشكل تامّ. ليس فقط لصالح هذا النقد الذي اتخذ معناه في العام 1920-1291 التصوّراتُ الأساسيّة لـ «العالم»، و«الدلاليّة» و«التاريخيّة»، التي نعرف أهمّيّتَها بالنسبة لتحليليّة الوجود. ولكن من جهة أخرى، نرى أنّ هذا النقدَ مفترضٌ ضمنيًّا في محاضرة العام 1927 حول الظاهراتيّة واللاهوت، بحيث أنّ تصوّر المركزيّ لهذه المحاضرة، وتصوّر «التصحيح» أو «الإشارة الشكليّة» يتّخذ أيضًا معنًى في إطار نقد المقاربة القيميّة.

مع ذلك، تبقى هذه البضع إشارات جزئيّةً. لكن علينا أن نتساءل، على سبيل المثال، إلى أيّ مدًى تقاوم فلسفة الدينِ الكانطيّة الجديدة أو لا تقاوم هذا النقد ـ أو أيضًا، إذا كانت «الإشارة الشكليّة» تشكّلُ وحدها أداةً منهجيّةً على مستوى المهمّة التي تتطلّبها «الفلسفة النقديّة». وبدقّة أكبر، هذا التصور للإشارة الشكليّة يتطلّب أن يكون معمّقًا في اتجاهَين على الأقلّ: أوّلًا، ينبغي وبشكل أعمّ تأسيسُ مداه المنهجيّ، من خلال تبيين المخاطر التي يواجهها في النقاش بين الظاهراتيّة والكانطيّة الجديدة؛ وثانيًّا، من المناسب تحديد هذا المدى المنهجيّ على مستوى نظريّة الفئات أو معتقدها.

[1]. Der Begriff der Zeit, Tubingen, Niemeyer, 1995, p. 6. Selon l'expression proposée par Philippe Capelle, la relation entre philosophie et théologie présentée dans la conférence de 1927 est conçue comme «un non-rapport essentiel e\ un rapport non essentiel: non-rapport essentiel puisque la question qui occupe la philosophie et celle qui occupe la théologie sont sans commune mesure; rapport non essentiel qui obéit aux exigences de la théologie en élaboration conceptuelle de sa systématicité», Philippe Capelle, Philosophie et théologie dans la pensée de Martin

[بحسب تعبير فيليب كابيل، عُدَّت العلاقة بين الفلسفة واللاهوت التي عُرضت في ندوة العام 1927 كـ «علاقة غير أساسيّة: علاقة غير أساسيّة طالما انّ السؤال الذي يشغل الفلسفة والسؤال الذي يشغل اللاهوت لا سبيل للمقارنة بينهما؛ علاقة غير أساسيّة تلبّي متطلّبات اللاهوت من خلال إعداد تصوّريٍّ لنسقها].

Heidegger, Paris, Cerf, 1998, p. 42.

[2]. GA 9, p. 66 (أنا ترجمت).

هايدغر قارئاً شعرية هولدرلن

الإنسان هو أكثر الأشياء إدهاشاً وغرابة

آندرزج وارمنسكي Andrzej Warminski[*]

تتخذ هذه المقالة للباحث الأميركي من أصل بولوني آندرزج وارمنسكي مساراً مخصوصاً في تفكير هايدغر. عنينا به مسار الاقتراب من الهم الشاعري في الشخصية الهايدغرية. ولسوف يكتسي هذا المسار أهمية استثنائية حتى دخلنا إلى حقل العلاقة بين هايدغر وعظيم الشعراء الألمان فريدريك هولدرلن (1770 - 1843).

في هذه المقالة يقرأ وارمنسكي الكيفية التي قرأ فيها هايدغر قصائد هولدرلن والأثر الذي تركته في نظرته لمفهوم الإنسان في الوجود.

المحرر

إن الطريقة الأكيدة التي تؤدي إلى إهمال النصوص أو الخطإ في ما تقوله النصوص كنصوص حول المؤسسات التي أنشئت لتبثها أو في الكيفية التي يمكن لها بها «أن تهرب من القيود المؤسساتية» هو أن لا تُقرأ النصوص أصلاً.

من بين استراتيجيات «اللاَّقراءة» المثيرة، لا توجد واحدة أكثر فعالية ـ على الأقل في يومنا هذا ـ من استسهال تحويل النصوص إلى تأطير تاريخي يزيل حيوية نصوص نقدية ومهمة أصيلة ويحيدها من خلال وضعها «في إطارها التاريخي الصحيح». إن هذه نقطة مشتركة بين «حالتين» تلقيان الكثير

---

*- أستاذ النظرية الأدبية وفلسفة الأدب في جامعة ييل.

ترجمة: ر. طوقان ـ مراجعة د. جاد مقدسي

ـ العنوان الأصلي للبحث: Monstrous History: Heidegger Holderlin.

ـ المصدر: منشورات جامعة ييل. Published by: yale University press. 2015.

من الحفاوة الأكاديمية مؤخراً، وأعني حالتا: مارتن هايدغر وبول دومان ـ رغم التباينات الكبيرة بين الرجلين. ففي كلتا الحالتين حلَّت «الشائعات» حول «الأطر التاريخية المزعومة» وسيرة هذين الشخصين الذاتية محلَّ قراءة نصوصهما. وليس هذا وليد الصدفة بالطبع، ذلك أن قراءة نصوصهما ستكشف الكثير مما لدى كل منهما ليقوله عن التاريخ والعلاقة بين «المؤلف» و«العمل». فما سيفصحان عنه لن يكون إلا نقداً لاذعاً ودقيقاً للافتراضات المسبقة التي تؤدي إلى «تأطير تاريخي» ساذج كالذي ذكرناه.

إذا قرأنا النصوص فسوف نجد أننا لن نعود قادرين على أن نضعها في إطار «تاريخ الفلسفة» أو «تاريخ النظرية» كما كنا نفعل قبل قراءتها، ناهيك عن وضعها في «التواريخ المزيفة» التي لا يمكننا أن نعتبرها إلا عوارض للمحاولات المؤسساتية (مثل المؤسسات الأكاديمية) لاحتواء أي فكر يعبث بما تنظر إليه المؤسسات كـ «حقائق بديهية» عن الفلسفة والأدب والنظريات وتاريخها[1].

باختصار، ما تعنيه قراءة النصوص هو أن يكون على القارئ أن يخبر عن تواريخ أخرى، مختلفة وجديدة أقل تجانساً وأكثر تبايناً (بكلمات أخرى: أكثر نصية!) تجعل النشاط الأكاديمي المطمئن الراضي عن نفسه، أعني التقدم بـ«فرضيات أكاديمية» واتخاذ مواقف سياسية متفقة ومختلفة معها أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً. إن «السياق» هو دائماً بطبيعته وقبل كل شيء «نص» (حيث يعني context بالإنجليزية، وهي مشتقة من ارتباط البادئة اللاتينية con والتي تعني «مع أو بالارتباط مع» مع كلمة text، وتعني النص، أي أن الكلمة الإنجليزية للسياق تعني «ما يكون بمعية النص»)، ولذلك فإن السياق بحاجة إلى أن يُقرأ لا أن يعامل على أنه «معطى».

من الأمثلة الجيدة على النصوص التي ترفض التحول إلى «سياقات»، أي أنها تصر على أنها يجب أن تقرأ ـ تحصل في مقابلة «در شبيغل» السيئة السمعة مع هايدغر، حيث يقوم من أجرى المقابلة باقتباس فقرة من محاضرات هايدغر حول نيتشه التي ألقاها سنة 1936-1937:

«**در شبيغل**»: بالنسبة إلى موضوع هولدرلن، نطلب منك أن تتلطف بالاقتباس من كتاباتك،

[1]ـ معظم ما كتب في الولايات المتحدة حول ما يسمى بـ«التفكيكية» لا يعدو كونه رد فعل دفاعي للقيام بهذا الاحتواء، وما يذكرنا جاك ديريدا نفسه به في هذا الصدد لا شك يحتوي عبارات تعالج هذا الأمر حين يقول: «...لا تتبع السياسة فقط التوزيع التقليدي عبر إحداثيات تسير من اليسار إلى اليمين. قد تتبع القوة السلطوية القادرة على إعادة إنتاج نفسها وبراحة أكبر مساراً تقدم فيه «إعلانات» و«نظريات» يعكس محتواها نفسه انطباعاً ثورياً، ولكن تظل في حدود احترام طقوس الشرعنة، والأدبيات المؤسساتية ورمزيتها التي تبطل كل ما يأتي من خارج النظام وتحيده. ما ليس مقبولاً هو أن يكون ما يكمن خلف هذه المواقف والنظريات أمراً يزعج هذا «العقد» العميق الجذور، أي نظام هذه المعايير الاعتيادية، وأن يفعل ذلك حتى عبر شكل العمل الذي يتبعه سواء في تعاليمه أو كتابته». أنظر:
Jacques Derrida," The Time of a Thesis: Punctuations"،in Alan Montefiore،ed. Philosophy in France Today (Cambridge Cambridge University Press،1983),44.

فقد قلت في محاضراتك حول نيتشه أن «التضاد المعروف بين الديونيزي والأبولوني، بين العاطفة المقدسة والتمثيل الواعي، إنما هو قانون أسلوبي مستتر في مصير الألمان التاريخي وعلينا أن نكون مستعدين وجاهزين يوماً ما كي نتشكَّل به. إن هذا التضاد ليس صيغة نستعين بها لوصف «الثقافة»، فبهذا التضاد وضع كل من هولدرلن ونيتشه علامة سؤال حول مهمة الألمان كي يجدوا كينونتهم تاريخياً. هل سنفهم علامة الاستفهام هذه؟ ثمة شيء مؤكد واحد: سوف ينتقم التاريخ منا إذا لم نفهمها[1]».

كان من أجرى المقابلة يحمل آمالاً عريضة بأن يضع هايدغر في زاوية يحصره فيها؛ ولم لا وقد كانت هذه الفقرة التي تعود إلى سنة 1936-1937، أي في أوج الحقبة النازية، وتنسب مصيراً متميزاً إلى «الألمان». فقد كانت النزعة القومية الكريهة فيها مع توجهها السياسي البغيض واضحة وصريحة بما فيه الكفاية ـ خاصة «في السياق التاريخي» الذي كتبت فيه هذه الفقرة ـ بحيث يتطلب الأمر بعض التبيان، إن لم نقل الاعتذار الواضح والصريح بعد عقدين من انتهاء تلك الحقبة، أي سنة 1966. ومن خلال متابعة المقابلة يتبدّى لنا أن من أجراها يعتقد أنه على الطريق الصحيح حين نقرأ أشياء مثل: «**شبيغل**: هل لك أن توضح هذا بعض الشيء؟ فهو يقودنا إلى تعميمات تتعلق بمصير محدد وملموس للألمان؟».

لكن هايدغر عاد ليوضح ويبين أن التفكير لا يمكن له أن يتحول إلا من خلال تفكير يرجع إلى الأصل نفسه ويتجذر في الدعوة ذاتها، لكنه لا يشير إلى «الألمان». لم يرض هذا الشخص الذي أجرى المقابلة، فأخذ الحوار في هذا الاتجاه يهدد بإتاحة المجال أمام هايدغر كي يفلت ويغير مسار الحديث، ولذا نجده يلح: «**شبيغل**: هل عينت مهمة متميزة بشكل خاص للألمان؟»، لكن إجابة هايدغر أوقفت مطارده في مكانه، فقد قال: «نعم، من حيث الحوار الذي أجريه مع هولدرلن»!

لقد صار على من أجرى المقابلة، وحتى يتابع «مطاردته للمحدد والملموس» أن يقرأ: كان عليه الآن أن يستكشف من هم «الألمان»، ولم يكن بإمكانه فعل ذلك حتى يسكتشف من هو «هولدرلن»، أو على الأقل من يظن هايدغر أنه هولدرلن في حواراته معه. ولعله يكون من المناسب لأغراض هذه المقالة أن يصل الشخص الذي أجرى المقابلة إلى طريق مسدود هنا، أي عند الاسم

[1]- "Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger," Philosophy Today (Winter 1976): 281.

حدثت هذه المقابلة سنة 1966 ولكنها لم تطبع إلا بعد وفاة هايدغر بفترة قصيرة سنة 1976.

Der Spiegel،31 May 1976.

«هولدرلن»، ويضطر عندئذ إلى تغيير مسار المقابلة، إذ لا يمكننا أن نبدأ بالتفكير في ما يعنيه هايدغر بالتاريخ، بتاريخنا، وما يعنيه بـ«الألمان» إلا في حوار هايدغر مع هولدرلن.

لماذا؟ لأن شعر هولدرلن هو ما يحدد من نحن تاريخياً، هو ما أسس لكينونتنا التاريخية، وقد قام بذلك من خلال الحوار ـ أو الأفضل من ذلك، من خلال ترجمة ـ الإغريقية و«الإغريق». إن هذه الترجمة، وكما هو الحال دائماً، حاسمة، فقد قال هايدغر: «قل لي ما رأيك في الترجمة، وسأقول لك من أنت»[1].

يبقى السؤال: هل «هولدرلن» هو بالفعل من يظن هايدغر أنه إياه؟ في القراءة التالية شديدة الاختصار للحظة واحدة من حوار هايدغر مع هولدرلن ـ أعني رأي الأول في ترجمة الإغريقي إلى الألماني والألماني إلى الألماني، أو بكلمات أخرى: ترجمة هولدرلن إلى هولدرلن ـ سوف نحاول معرفة إذا ما كان هولدرلن هو بعينه من يترجمه هايدغر إليه، أم إذا ما كان لا يظل دائماً شخصاً آخر[2].

المقالة

اتبعت محاضرات هايدغر حول ترانيم هولدرلن المتأخرة مساراً من وإلى تعليقات هايدغر على عمل هولدرلن «درِ إستر» عبر استطرادات طويلة حول تحديد الإغريق لجوهر الإنسان كما وردت في مسرحية سوفوقليس: «أنتيغوني». يستند هذا الاستطراد إلى اليونان القديمة ـ وبذلك اكتمل تفسير هايدغر لهولدرلن ـ وكالعادة على ترجمة من اللغة الإغريقية. التالي هو النشيد الكورالي الثاني من أنتيغوني، وخاصة جملة واحدة من بدايته، ترجمها هايدغر بالشكل التالي[3]:

Vielfältig das Unheimliche،nichts doch

über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt

الجملة نفسها ترجمها رالف مانهايم بدوره إلى ما يلي: «ثمة الكثير مما هو غريب، ولكن لا شيء يفوق الإنسان في غرابته»[4]. تشكل هذه الافتتاحية نوعاً من الأحجية: لماذا وكيف يكون

---

[1]- Martin Heidegger،Holderlin's Hymne ‘Der Ister’(Frankfuramt Main: Vittorio Klostermann،1984),76.

[2]ـ لقد كتبت هذه المقالة في الأصل لأجل اجتماع في شيكاغو سنة 1985، ونشرتها هنا دون تغيير رغم الجدل المشتعل مؤخراً حول هايدغر ودومان. فـ«لا قراءة» الصحافة الأكاديمية لا تغير أي شيء، على الأقل بالنسبة إلى عمل (وضرورة) القراءة. باختصار، بما أن «الشائعات» حول النصوص هي أمور لا تحصل (وبالتالي فهي ليست تاريخية) فإنها لا تغير أي شيء فيها وفي قراءاتها.

[3]ـ هذه المحاضرات حول هولدرلن هي ثالث وآخر سلسلة المحاضرات التي ألقاها ما يذكر في صيف العام 1942.

[4]- Martin Heidegger،An Introduction to Metaphysics،translated by Ralph Manheim،(Garden City،New York: Doubleday،1961),123.

الإنسان أغرب من الغريب وأكثر إدهاشاً من المدهش؟ ولا يمكننا أن نعتبر أن الأبيات التالية تشكل الإجابة عن السؤال: يخرج الإنسان إلى البر والبحر، ويتسيَّد الأرض وحيواناتها، ويعلِّم نفسه اللغة والتفكير، ويعالج الأمراض، ولكنه ينتهي به الأمر إلى لا شيء لأنه غير قادر على الهرب من مصيره المحتوم: الموت. بغض النظر عن «الجواب» حول أحجية الإنسان، فإنها تتعلق بما يقع ضمن قدرتنا على التصرف بشأنه، وما لا يمكننا فعل أي شيء بشأنه، أي بحياة الإنسان وموته. يترجم هايدغر الكلمات اليونانية دينون ودينااتون بالكلمة الألمانية: unheimlich، التي يمكننا أن نترجمها إلى: مدهش، وهذه بحد ذاتها إجابة للأحجية: رواية لحياة الإنسان وموته، وخروجه الدائم إلى ما هو مختلف، ولكن عودته التي لا مناص منها إلى ما هو دائماً ثابت ومتشابه.

لكن قبل أن ننتقل إلى «إجابة» هايدغر، أي تحديده لجوهر الإنسان بأنه أكثر الأشياء إدهاشاً بين كل ما هو مدهش، علينا أن نشير إلى أنها تختلف بعض الشيء عن «إجابة» هولدرلن، فقد ترجم هولدرلن افتتاحية هذا النشيد الكورالي من خلال تفسيره للكلمات الإغريقية ليس كـ«unheimlich» بل كـ «ungeheuer»:

Ungeheuer ist viel.

Doch nichts

Ungeheuer als der Mensch.

(كثير ما هو مهول،

ولكن لا شيء

مهولاً أكثر من الإنسان).

يعي هايدغر بالطبع هذا الفرق وما يبدو كغرابة تفسير حوار هولدرلن مع سوفوقليس من دون استخدام ترجمة هولدرلن الخاصة لسوفوقليس، لكنه يقول: «بما أن هولدرلن نفسه قد ترجم كامل مسرحية سوفوقليس أنتغوني فمن المناسب أن نستمع إلى هذا النشيد الكورالي من خلال ترجمة هولدرلن نفسه. لكن هذه الترجمة لن تكون مفهومة إلا على أساس «الترجمة الهولدرلينية» بكاملها، وهي بدورها لن تكون مفهومة إلا من خلال قربها المباشر من الكلمات الإغريقية الأصلية».

بعبارة أخرى: لا يريد هايدغر أن يقتبس ترجمة هولدرلن لأنه لا يريد أن يضع هذا الاقتباس خارج «سياقه». ولا ينبغي لنا أن نفهم «السياق» بمعناه العادي، فكما أشار بارتياع الكثير من علماء

اللغة الألمانية، لم يكن لدى هايدغر أيُّ مشكلة في الاقتباس من هولدرلن «خارج السياق»، بل ذهب بعضهم إلا أن مشروع تفسيره لهولدرلن بكامله يقوم على الانتزاع الاعتباطي لأبيات شعر هولدرلن وجعلها تعني أشياء مختلفة عما تعنيه «في سياقها»!

لا! ما يعنيه هايدغر بقوله: «إلا على أساس «الترجمة الهولدرلينية» بكاملها» هو أكثر من ذلك بكثير، ما يعنيه هو أن ترجمة هولدرلن للنشيد الكورالي لن تكون مفهومة إلا على أساس فهمنا لكامل مشروع هولدرلن لترجمة ـ حمل ونقل ـ الإغريقية والإغريق؛ أي فقط من بعد أن نفهم تفسير هولدرلن لخصوصية الإغريق التاريخية وخصوصيتنا التاريخية «الهيسبرية» التي نتميز بها، وأوجه التشابه والاختلاف بينهما. بعبارة أخرى؛ إن سبب عدم اقتباس هايدغر لهولدرلن هنا هو طبيعة الترجمة نفسها وجوهرها، فبحسبما قاله هايدغر في «ملاحظة حول الترجمة» وضعها مباشرة بعد اقتباسه المترجم من النشيد الكورالي، فإن الترجمة ليست استبدال كلمة بلغة بكلمة من لغة أخرى وكأن الكلمتين ستتلاقيان مع بعضهما. على أي ترجمة أن تكون تفسيراً، لا ينبغي لها أن تكون خطوة تحضيرية أمام التفسير بل عليها أن تكون دائماً نتيجة للتفسير. يتابع هايدغر قائلاً: «لكن العكس أيضاً صحيح، فكل تفسير وكل شيء يخدمه هو بدوره ترجمة؛ فالترجمة لا تسير فقط بين لغتين، بل ثمة ترجة ضمن اللغة الواحدة نفسها أيضاً، وتفسير ترانيم هولدرلن هي ترجمة داخلية ضمن لغتنا الألمانية». ثم يعود هايدغر ليلخص: «كل ترجمة هي تفسير وكل تفسير هو ترجمة، وبقدر ما هو ضروري لنا أن نفسر الأعمال الفكرية والشعرية المكتوبة بلغتنا فإن هذا يشير إلى أن كل لغة تاريخية هي في ذاتها ولذاتها بحاجة إلى الترجمة، وليس فقط بالعلاقة مع لغة أجنبية. هذا بدوره يشير إلى أن كل شعب تاريخي يشعر أنه في وطنه في لغته ولكن ليس من لغته بحد ذاتها، وليس من دون إسهاماتها (تصرفها في الإضافة). ولهذا فلربما نكون نتكلم «الألمانية» ولكننا في الواقع لا نتكلم إلا «الأمريكية»)، وهذا بحسب محاضرات هايدغر لسنة 1942 هو أسوأ ما يمكننا فعله، فما أسماه في هذه المحاضرات بـ«Amerikanismus» (التأمرك) هو أمر خاو على التاريخي بل لا تاريخي، وليست «البلشفية» إلا صورة منحطة من هذا التأمرك).

إذا كان الأمر كذلك، فلا تنحصر الترجمة بما يحدث بين اللغات المخلفة، بل تمتد إلى ما يحدث (دائماً وبالفعل) ضمن اللغة الواحدة نفسها، فلا غرابة إذن حين نرى أن هايدغر وفي محاولته لتفسير الإغريق وهولدرلن، ولتفسير الحوار بين هولدرلن والإغريق، لا يقوم (بل لا يقدر على) استخدام ترجمة هولدرلن «الخاصة»، بل عليه أن يعيد ترجمة إغريقية سوفوقليس وكذلك ألمانية هولدرلن. بالنسبة إلى هولدرلن، الألمانية ليست شيئاً خاصاً به، ليست «ألمانية» بحق، بل

ليس لها كيان في حيثية تاريخية حقيقيّة إلا في حوارها مع الإغريق ـ كما أن «شعباً تاريخياً لا وجود له إلا على أساس حوار لغته مع اللغات الأجنبية».

هكذا، وحين يعيد هايدغر ترجمة الكلمة الإغريقية، المعامل المجهول المرتبط مع تحديد الإغريق لجوهر الإنسان، فإنه يشير بكلمته الخاصة «unheimlich» (مدهش) بدلاً من كلمة «ungeheuer» التي استخدمها هولدرلن، لم يقم باستبدال اعتباطي لكلمة بأخرى، بل قام بتفسير يقول الشيء ذاته الذي قاله هولدرلن من قبله، فإن «قول الأمر ذاته» لا يعني مجرد «قول أمر مطابق» فكما يقول هايدغر: «المشابه ليس مشابها حقاً إلا في المتباين». حتى نفكر بالطريقة ذاتها التي كان هولدرلن يفكر بها فإنه من الضروري لنا أن نقول ما لم يقله، أو بكلمات أخرى: أن نقوله بشكل مختلف، أن نشير إلى ما قاله «بعبارة أخرى». لهذا استخدم هايدغر الكلمة التي انتقاها في الترجمة وليس كلمة هولدرلن، فالـ«مدهش» يقول ما يقوله «المهول» بعينه ولكن فقط لأنه يقولها بطريقة مختلفة!

كما هو واضح، فإن كامل ثقل فكر هايدغر ـ حول المشابه والمطابق وحول ما يطلق عليه فيليب لاكو لابارث اسم: «منطق الغلو البياني» (hyperbologic) المشير إلى أنه وباختصار كلما كان الاختلاف أكبر كلما كان التشابه أكثر- يمكن له أن يستخدم ليقدم تبريراً لإعادة الترجمة هذه، لكن تظل هناك أسئلة أولها: علينا أن نتساءل إذا ما كان «مدهش» هايدغر يحافظ على الفرق الداخلي المناسب لـ«مهول» هولدرلن، أي إذا ما كانت إعادة الترجمة تترجم ترجمة الكلمة لذاتها.

ما الذي يحدث حين نترجم معامل الإغريق المجهول ـ أي تحديدهم لطبيعة جور الإنسان ـ على أنه «مدهش» بدلاً من «مهول»؟ وبما أن السؤال حول معامل الإغريق المجهول هو بعينه سؤال الترجمة ـ أي الخروج إلى المختلف والعودة إلى المشابه ـ فإن هذا السؤال يطرح سؤالاً آخر: ماذا يحدث إذا ترجم المعامل المجهول في الترجمة ـ ترجمة الترجمة في حقيقة الأمر ـ على أنه «مدهش» بدلاً من «مهول»؟

لن يكون بالطبع هناك مشكلة لدى هايدغر في حل الأحجية: ما يحدث هو أننا وأخيراً سنبدأ في فهم هولدرلن. بعبارة أخرى: إن إعادة ترجمة النشيد الكورالي الذي قام بها هايدغر هي التفكير بطريقة هولدرلنية أكثر من هولدرلن نفسه، كما أن فهم الإغريق هو «التفكير بطريق إغريقية أكثر من الإغريق أنفسهم»؛ وقد أشار الكثير من المعلقين إلى أن هايدغر في ترجمته من الإغريقية اتبع مساراً شقه هولدرلن من قبله في ترجمته، أي مساراً «متشائماً» في قراءة النشيد الكورالي؛ فلم ير

فيه نشيداً يتغني بمجد الإنسان بل كتساؤل حول الإنسان ككائن مهول متجاوز لقدره في تجاوزاته وكإنسان يحمل في كيانه فكراً ومجالات لا تتناهى ولكن مقابل خلفية تناهيه الجوهري.

كيف يكون هايدغر أكثر هولدرلنية من هولدرلن إذا ترجم العبارة كـ«مدهش» بدلاً من «مهول»؟ يفكر هولدرلن في «الدهشة» التي يبثها الإنسان على أساس ما يسميه هو: قانون التاريخ، أو بعبارة أدق: «قانون التاريخية»؛ يمكننا أن نصف هذا القانون على أنه «التشاجر بين ما هو أجنبي وما يعود إلى الشخص نفسه»، وهذه هي «الحقيقة التأصيلية للتاريخ»؛ فإذا كان الإنسان «مدهشاً»، بل أكثر الأشياء المدهشة إدهاشاً، فإن هذا يعود إلى كون جوهره يتألف من «يصير إلى الكينونة في الوطن»، وإذا كان جوهره يتألف من «الصيرورة إلى الكينونة في الوطن» فإن هذا يعني أنه وفي الوقت ذاته «لا يكون في الوطن»، وهذه الكينونة في الوطن وعدم الكينونة فيه تتضمن كل واحدة منهما الأخرى وتتبادلان بينهما تعريف جوهر الإنسان: إذا كان على الإنسان أن يصير إلى الكينونة في الوطن، فهو إذن لا يكون في الوطن؛ وإذا لم يكن الإنسان في الوطن، عليه أن يصير إلى الكينونة في الوطن.

إن الصيرورة إلى الكينونة في الوطن ـ الذي هو ما ينتمي إلى الشخص نفسه ـ هو الهم الوحيد لشعر هولدرلن الذي دخل إلى شكل «الترنيمة». حيث إن الترنيمة بالطبع لا تنتمي إلى مخطط أدبي وشعري محدد، بل تقرر جوهرها على أساس مقولة الصيرورة إلى ما ينتمي إلى الشخص نفسه. ما ينتمي إلى الشخص نفسه هو الأصلي للألماني، وما هو أصلي هو في وطنه مع الأرض الأم. هذه الصيرورة إلى الكينونة في الوطن في ذلك الذي ينتمي إلى الشخص نفسه يشتمل في نفسه على أن الإنسان قبل كل شيء ولوقت طويل بل وفي بعض الأحيان لجميع الأوقات ليس في الوطن. وهذا بدوره يشتمل بدوره على أن الإنسان يخطئ وينكر ويهرب مما هو في الوطن، ولربما أيضاً ينكره. وبهذا فإن الصيرورة إلى الكينونة في المنزل هي بطبيعتها مرور عبر ما هو أجنبي.

أعطى هايدغر «قانون التاريخية» هذا ـ الذي يشير إلى التضمن المتبادل والتشاجر بين عدم الكينونة في الوطن والصيرورة إلى الكينونة في الوطن ـ تفسيراً أنطولوجياً؛ أي من حيث مشروع هايدغر الأنطولوجي الأساسي في كتابه «الكينونة والزمن». هذا التفسير الأنطولوجي هو أن كون الإنسان «مدهشاً» يعود في أصله إلى كونه في الحقيقة «بلا وطن»، وهذه الكينونة بلا وطن تجد أصلها الخفي في علاقة الإنسان بالوجود. باختصار: «يعود جوهر الإدهاش الذي يحظى به الإنسان في كونه بلا وطن، ولكن هذه الحالة من اللاوطن هي ما هي إياه نتيجة هذا: أن الإنسان إذا كان لديه أي وطن أصلاً فهو الوجود».

تتيح قراءة «الإدهاش» على أساس «الإدهاش»، ومن بعد ذلك على أساس علاقة الإنسان بالوجود المجال أمام هايدغر كي يفسر النشيد الكورالي على أساس الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجودات؛ يعني أن الإنسان يخرج ويسعى لأن يجد وطنه في الموجودات ويسود عليها من خلال عقله الفائق الذي يهديه إلى العلوم والتكنولوجيا لكن تناهيه الجوهري يدعوه ويجذبه ويعود به إلى اللّاشيء نفسه، أي إلى موته. هذا اللاشيء هو لاشيئية الوجود، المكان الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يكون فيه في الوطن.

باختصار، ينبع إدهاش الإنسان من جوهر عدم كينونته في الوطن وصيرورته إلى الكينونة في الوطن، ولذلك فليس لدى هايدغر أي مشكلة في تفسير «مهول» هولدرلن على أنه هو بعينه «المدهش»: «المهول هي في الوقت ذاته وبالمعنى الأصح: غير المألوف. أما المألوف فهو القرب، الكينونة في الوطن. المهول هو عدم الكينونة في الوطن». إذا كان المدهش يعني عدم الكينونة في الوطن، وإذا كان المهول يعني عدم الكينونة في الوطن، فعندئذ المهول يعني المدهش، وبهذا يبرر هايدغر قيامه بإعادة الترجمة: «حين نترجم دينون بكلمة «المدهش»، فنحن نفكر في اتجاه غير المألوف».

باختصار، يترجم هايدغر ذهاب هولدرلن وإيابه على أساس جوهر الذهاب والإياب: من هولدرلن إلى الإغريق وعودة. ولذلك فلا غرابة حين نجد أن هايدغر لم يجد أي مشكلة في تفسير الأبيات الغامضة من قصيدة «دِر إستر» التي تقول:

Der [the ster] scheinet aber fast

Rukwarts zu gehen und

Ich mein،er musse kommen

.Von Osten

Vieles ware

.Zu sagen davon

(ولكنه [نهر إستر] يكاد يبدو

وكأنه يذهب إلى الخلف و

أعني، أنه لا بد أن يأتي

من الشرق.

يمكننا قول الكثير

عن هذا)

إذا كان نهر الإستر ـ وهو الاسم اليوناني لنهر الدانوب ـ يبدو وكأنه يتردد عند مصدره وأصله في ألمانيا قبل أن يستمر في مساره من الغرب إلى الشرق، وبهذا يبدو وكأنه يسير إلى الخلف (أي من الشرق إلى الغرب بحيث يحسبه من يراه أنه يأتي من الشرق) فإن هذا ليس فقط بسبب صعوبة تناسي الأصل والمصدر، بل لأن نهر الإستر يلبي قانون التاريخية؛ أي أنه يصير إلى كونه في الوطن من خلال الخروج إلى ذلك الذي هو أجنبي والعودة منه؛ الشجار بين «عدم الكينونة في الوطن» و«الصيرورة إلى الكينونة في الوطن». وقد لبى دائماً هذا القانون من منبعه وأصله حين دعى البطل اليوناني هرقل كضيف ـ كما أشارت المقطوعة الثانية من القصيدة إلى ذلك- حين جاء هرقل إلى منبع نهر الإستر الظليل ليبحث عن شجرة زيتون ظليلة ليزرعها في حلبة الاحتفالات بالألعاب الأولمبية التي لا ظل فيها.

كتب هايدغر: «الإستر هو النهر الذي يكون الأجنبي فيه ضيفاً وحاضراً بالفعل عند مصدره، النهر الذي في تدفقه يتكلم دائماً الحوار بين ما ينتمي إلى الشخص نفسه وما هو أجنبي عنه». إذا كان نهر الإستر عند منبعه يبدو وكأنه يعود إلى الخلف، وكأنه يأتي من الشرق، فإن هذا بسبب كون أجنبيته واقعة عند مصدره، هي دائماً موجودة من قبل وبالفعل عند المصدر الخارج إلى الأجنبي والعائد دوماً إلى أرض الآباء. نهر الإستر لا يريد الذهاب إلى الشرق لأنه دائماً وبالفعل ومن مصدره قد ذهب إلى الشرق وقد عاد إلى الغرب، محققاً بذلك مصيرة التاريخي الحقيقي، وجوهره الحقيقي.

إن هذه صورة مختصرة وغير كافية حول تفسير هايدغر للذهاب والإياب عبر الذهاب والإياب، لكنها تكفي للإشارة إلى «القانون» الذي يحكم تفسيره لهولدرلن، فهذا «القانون» هو قانون التاريخ نفسه «الذي بحسبه يكون ما ينتمي للفرد نفسه أبعد الأشياء عنه والطريق المؤدي إلى ما ينتمي إلى الفرد نفسه أطول الطرق وأشقها» ويجد جذوره في التفسير الأنطولوجي لجوهر الإنسان التاريخي. لهذا السبب فلا فائدة ترجى من الاعتراض على تفسير هايدغر على أساس «لغوي فيلولوجي» غير ناضج، فإذا كان هايدغر يفسر هولدرلن «خارج إطاره» من الناحية اللغوية، فإن السبب في هذا هو

أنه يفكر في قصائد هولدرلن من حيث «سياق» أكثر صرامة وشدة، أعني الأنطولوجية الأصولية ورؤيتها للعلاقة بين المعنى الظاهر وغير الظاهر، بين ما قيل وما لم يُقَل، ما تم التفكير به وما لم يفكَّر به، وهذا السياق أضيق وأدق من أي سياق تقدر مجرد الفيلولوجيا عن الخروج به (إذ إنها ومن حيث هي مجرد فيلولوجيا لا يمكنها أن تفكر في جوهرها ولذلك عليها دائماً أن تفسر على أساس تفسير لا فكري (ميتافيزيقي) للوجود).

لكن يظل بإمكاننا أن نطرح سؤالاً: الطريقة الزائغة في صياغة هذا السؤال هي أن نسأل إذ ما كان تفسير هايدغر لـ«مهول» هولدرلن على أنه غير المألوف، وغير المألوف بدوره على أنه المدهش يترك أي شيء وراءه، أي يترك فرقاً يترجم نفسه من نفسه لم يحصل من خلال تحويل المهول إلى غير المألوف. من الواضح أن هذه الإشكاليات اللغوية التي تتفرد بها اللغة الألمانية لا تظهر حين تترجم الكلمة إلى لغة أخرى، فما تعنيه هو «المهول»، وقد يترجم على أنه الوحشي، ما ينسبب إلى الوحش، وحشية الإنسان وهوله والوحش الذي هو الإنسان (وما يؤيد كون هولدرلن يعني -ولو إلى حد ما ـ «الوحش» بترجمته ما ورد في عباراته الشهيرة حول «التراجيدي» في «ملاحظات إلى أوديبوس»: «يعتمد تمثيل التراجيدي بالدرجة الأولى على فكرة أن الوحشي ـ أي الطريقة التي يجتمع فيها الله والإنسان ـ حيث تتحد القوة الطبيعية مع الجزء الأكثر بطوناً من الإنسان ويصبحان واحداً لا حد له يعج بالغضب، وتفهم عبر التطهير، عبر انشطار لا حد له وفعل لا متناه من الصيرورة إلى واحد».

أما الطريقة الأقل زيغاً في طرح السؤال حول هذا الهول أو الوحشية المفرطة (في الترجمة) فسوف تكون من حيث «قانون التاريخ» الذي خرج به هايدغر، فحين يفكر هايدغر بالطريقة ذاتها التي يفكر بها هولدرلن ويتذكر أن يقول ما قاله هذا الأخير بشكل مختلف، أن يقول ما قيل في تمايزه عن نفسه، وباختصار: يتذكر أن لدى هولدرلن «لغته الخاصة» فقط من حيث الحوار مع لغة الإغريق الأجنبية، فهل يتذكر عندها أيضاً أن يفكر بالطريقة ذاتها في الإغريق واللغة الإغريقية في تمايز هذه اللغة عن نفسها، باختصار: يتذكر أن لدى الإغريق أيضاً «لغتهم الخاصة» فقط في حوارها مع لغة أجنبية؟ بعبارة أخرى، نحن نسأل عن رسالة هولدرلن الأولى الشهيرة إلى بوهلندورف (4 كانون الأول 1801) وتفسيرها لظروف كتابة الشعر بالنسبة إلى الإغريق وإلينا نحن الهسبريين من حيث العلاقات الدائمة التباين بين ما ينتمي إلى الشخص نفسه وما هو أجنبي عنه سواء بالنسبة إلى الإغريق أم بالنسبة إلينا نحن. ظل هايدغر يشير إلى هذه الرسالة والمخطط الشعري الذي تحتويه خلال كامل المائتي صفحة التي تألفت منها محاضراته (مثل نسخته المختصرة من «قانون التاريخ:

« ما ينتمي للفرد نفسه أبعد الأشياء عنه والطريق المؤدي إلى ما ينتمي إلى الفرد نفسه أطول الطرق وأشقها»)؛ لكنه بالإضافة إلى ذلك يعطي تفسيراً أدق وأوضح من أي موضع آخر من عمله.

باختصار: المخطط يسير بالشكل التالي: الشيء القومي والطبيعي، الذي ينتمي إلى الإغريق، الشيء الذي «يولدون فيه»، هو ما يشير هولدرلن إليه بـ«النار من السماء» و«الحنان المقدس»؛ أما الشيء الأجنبي والذي يحتاج إلى أن يستولي عليه الإغريق فهو ما يوصف بأنه «وضوح التمثيل» و«الصحو الجونوي[1]». بالنسبة إلينا نحن الهسبريّين فالأمر معكوس، فإن طبيعتنا، ما نولد به، وهذا الذي ينتمي إلينا هو هذا «الوضوح في التمثيل» و«الصحو الجونوي»، أما ما هو أجنبي عنا ونحتاج إلى أن نستولي عليه فهو «النار من السماء» و«الحنان المقدس». فما ينتمي إلى الإغريق هو الأجنبي بالنسبة إلينا، وما هو أجنبي بالنسبة إلى الإغريق طبيعي بالنسبة إلينا؛ فثمة تقاطع منعكس في علاقات الذاتي والأجنبي بيننا وبين الإغريق، ومن السهل علينا اكتشاف السبب: ما نولد فيه وما هو طبيعي وقومي ومناسب لنا هو تماماً ما استولى عليه الإغريق الذين تختلف طبائعهم عنا: أعني ثقافتهم؛ فإن طبيعتنا هي الثقافة الإغريقية. لتشعبات هذا الانعكاس نتائج بعيدة التأثير منها أنها تعني أننا نحن الفنانين الهسبريّين لا يمكننا أن نكتفي ببساطة بتقليد الفن الإغريقي وبأن نتعامل معه وكأنه «طبيعة» نقلدها، لأن هذا الفن إنما هو استجابة لطبيعة تختلف عن طبيعتنا. باختصار، ما يعنيه هذا هو ـ وكما عبر عن ذلك بيتر زنودي[2] ـ رفض بالجملة للكلاسيكية الفنكلمانية[3]، لكن هذا لا يعني تخلّياً كامِلاً وبالجملة عن الإغريق؛ لأنه وكما يقول هولدرلن فعلى الإنسان أن يتعلم ما ينتمي إليه بقدر ما عليه أن يتعلم ما هو أجنبي عنه، والسبب في ذلك هو لأن هذا الشيء هو ما ينتمي إلينا، لأنه هو الطبيعي والقومي الذي نولد فيه، هذا ما يجعل من الصعب علينا أن نستخدمه بحرية؛ ولهذا السبب فلن نتفوق أبداً على الإغريق في «وضوح التمثيل» و«الصحو الجونوي»، لأن هاتين الصفتين تولدان معنا ولكنهما أجنبيتان عنهما (ولهذا فهما أسهل للإغريق ويمكنهم استخدامهما بحرية أكبر).

---

[1]ـ جونوي: إشارة إلى جونو، زوجة جوبيتر كبير الآلهة اليونانية. [المترجم].

[2]- **Peter Szondi," Uberwindung des Klassizismus" in Holderlin-Studien (Frankfurt am Main: Suhrkamp،1967).**

أنظر إلى قراءتنا لزنودي في:

"Holderlin in France"،in Readings in Interpretation: Holderlin،Hegel،Heidigger (Minneapolis: The University of Minnesota Press،1987].

ofM innesotaP ress,1 987).

[3]ـ في إشارة إلى يوهان يواخيم فينكلمان، عالم الآثار الألماني ومؤرخ الفن الذي قتل سنة 1768 والذي شكلت أعماله في تاريخ الفن اليوناني والروماني القديم الأسس التي قامت عليها الكلاسيكية الأوروبية المحدثة وأثرت في الكثير من عمالقة الأدب والفلسفة الألمانية من بعده. [المترجم].

على جميع الأحوال، ثمة الكثير الذي يمكننا قوله حول هذا الموضوع، ولكننا هاهنا نهتم بشكل أكبر بما يفعله هايدغر وما يُفعل بهايدغر حين يفسر هذه الرسالة ومخططها التاريخي. مع أن هايدغر يتبع الرسالة دون تغيير ولا تحريف في تفسير لها، إلا أنه يقوم بنقلة طفيفة حين يطبق مشروع الرسالة (ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه) ليفسر قصيدة «الإستر» والتحديد الإغريقي لجوهر الإنسان؛ وبينما يحافظ مشروع هولدرلن على ثنائية باطنية بين ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه، وسواء أكان هذا بالنسبة إلى الإغريق أم بالنسبة إلينا؛ فإن هايدغر يساوي بين «هسبريا» (التي يشير إليها في هذه المحاضرات ببساطة كـ«ألمانيا» أو «الألمان») مع ما ينتمي إلى الشيء، والإغريق مع ما هو أجنبي عنه، ومن خلال فعله هذا يغير مصطلحات مشروع هولدرلن الثنائي الأقطاب المتفرق بين «نحن» (الهسبريّين، الألمان) وبين الإغريق، أو بين ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه، وبهذا فهو يقلص نسخة هولدرلن من هذه العلاقة إلى مجرد واحدة من بنودها. لكن ليس هذا فقط هو ما يفعله، بل الأهم مما يفعله بمخطط هولدرلن هو ما يفعله بـ«إغريق» هولدرلن. فرغم أن هايدغر ظل قادراً على المحافظة على بعض الثنائية ـ أو التمايز الباطني ـ فينا نحن الهسبريّين ـ أو الألمان ـ بقدر ما نحن نكون أنفسنا فقط من خلال الحوار مع الأجنبي، الإغريق ـ والمساواة بين الإغريق وبين ما هو أجنبي، إلا أنه لم يتمكن من الحفاظ على تمايز الإغريق عن أنفسهم، على «حوارهم» الخاص بين ما ينتمي إليهم وما هو أجنبي عنهم. فهايدغر حين يشير إلى الإغريق ببساطة على أنهم «الأجانب»، فهو يهدم عنهم ما ينتمي إليهم وما هو أجنبي عنهم؛ وهذا واضح خلال تفسيره في مساواته بين ما هو أجنبي والإغريق والإغريق مع الشرق والجنوب، النار من السماء. باختصار: ما يفعله هايدغر حين يدعو الإغريق أجانب عنا هو ببساطة عكس لمصطلحات هولدرلن ويسمي ما يعتبره هولدرلن على أنه ما ينتمي إلينا ـ أعني وضوح التمثيل والصحو الجونوي (أو بعبارة أخرى: الحضارة اليونانية) ـ أجنبياً عنا، ومن خلال فعله ذلك يحول ما هو شديد الأجنبية عنا ـ أي الطبيعة الإغريقية، ما هو طبيعي لهم وينتمي إليهم، أي نار السماء والعطف المقدس ـ ما ينتمي إليها، أي اليوناني.

يزيد اتضاح كون هذه النقلة تمحو تمايز الإغريق الداخلي مع أنفسهم إذا ما عرفنا طبيعة الإغريق، أي ذاك الذي ينتمي إليهم، أي «النار من السماء» أو «الحنان المقدس» على أنه الشرق، أو كما تعرفها بعض نصوص هولدرلن (مثل هاييرون والنسخة الثالثة من مسرحية إمبدوقليس) على أنها مصر والمصريون. ما يعنيه هذا هو أن طبيعة الإغريق، أو ما ينتمي إليهم، هو في الواقع حضارة شخص آخر: النار الشرقية المتنزلة من السماء والحنان المقدس (كما أن طبيعتها الهسبرية، أي ذالك الذي ينتمي إلينا: الوضوح الإغريقي في التمثيل والصحو الجونوي هو في الواقع حضارة أحد آخر).

من الشرعي لنا أن نقرأ مخطط هولدرلن بهذه الطريقة، لكن ما يحدث بعد ذلك هو أن هايدغر، وفي تعريفه للإغريق كالأجانب (لنا) يحول مخططاً تاريخياً ذا ثلاث مراحل (الشرق، اليونان، هسبريا) إلى مخطط ذي مرحلتين تتألفان من اليونان وهسبريا. بعبارة أخرى؛ يحول هايدغر مشروع «نحن» (الهسبريّين) و«هم» (الإغريق) و«ما ينتمي إليهم» (الشرق) إلى مجرد نحن (الهسبريّين أو الألمان) مقابل هم (اليونانيّين).

إن تحويل الإغريق إلى مجرد ما هو أجنبي لنا (بينما كانوا يمثلون بالنسبة إلى هولدرلن «ما ينتمي إلينا) يعني تقويض أسس الطبيعية والثقافة اليونانية، ويترتب على ذلك إلغاء التمايز الشاسع الموجود في طبيعية الإغريق: أي الشرق، مصر إلخ. يمكننا أن نستقرئ إلغاء الشرق هذا في تفسير هايدغر لهولدرلن والإغريق حيث يقلص هايدغر باستمرار ما يشير إليه هولدرلن على أنه مشروع ثلاثي الأبعاد: الشرق، اليونان، هسبريا، إلى مشروع ذي بعدين فقط. في قصيدة «الإستر» مثلاً ـ يعبر هولدرلن عن الأبعاد الثلاثة من خلال أسماء أنهار ثلاثة، أحدها شرقي (نهر السند) والثاني إغريقي (نهر ألفيوس) والثاث هسبري (نهر الإستر):

Wir singen aber vom Indus her

Fernangekommen und

Vom Alpheus،lange haben

Das Schickliche wir gesucht,

Nicht ohne Schwingen mag

Zum Nächsten einer greifen

Geradezu

Und kommen auf die andere Seite.

Hier aber wollen wir bauen

(ولكن، بالنسبة إلينا، فنحن نغني من السند

الواصل من البعيد، وكذلك

من الألفيوس، ولزمن طويل

بحثنا عما يناسب،

عسى الواحد، وليس بدون أجنحة،

أن يصل إلى ما هو أقرب

مباشرة

ويصل إلى الجانب الآخر.

ولكننا هنا نود أن نبني)

لكننا إذا جئنا هنا، إلى الغرب، إلى هسبريا، إلى الإستر:

.Man nennet aber diesen den Ister

.Schön wohnt er

(لكن هذا يطلق عليه اسم الإستر

وهو يسكن، جميلاً)

فإذن القدوم إلى هنا يتم من الشرق، عن طريق اليونان، وما يعنيه هذا هو أنه لا يمكننا أن نفكر في أصلنا ومنبعنا فقط على أساس «نحن» و«الإغريق»، أو من خلال الإستر وضيفه الإغريقي هرقل، فالأصل ليس إغريقياً ـ ألمانياً ببساطة، بل «إغريقياً ـ شرقياً» (وبالأحرى: إغريقياً ـ شرقياً)، ما سيعطينا طريقة مختلفة تمام الاختلاف لقراءة الأبيات حول عودة الإستر إلى الخلف:

Der scheinet aber fast

Rukwarts zu gehen und

Ich mein،er musse kommen

Von Osten.

Vieles ware

Zu sagen davon.

(ولكنه [نهر إستر] يكاد يبدو

وكأنه يذهب إلى الخلف و

أعني، أنه لا بد أن يأتي من الشرق.

يمكننا قول الكثير عن هذا)

أي أن الإستر يبدو وكأنه يكاد يذهب إلى الخلف، ليس من خلال التردد عن مصدره نفسه بحيث يبدو وكأنه يذهب من الشرق إلى الغرب، ولكن وكأن مساره الطبيعي يسير من الغرب إلى الشرق، وكأن أصله التاريخي هو في ألمانيا والغرب وليس في الشرق، الذي كان تاريخياً أصلنا نحن الآتي من السند عبر الآلفيوس، والذي لا بد له أن يأتي منه:

und

Ich mein‹er müsse kommen

Von Osten

(وأعني

أنه لا بد أن يأتي

من الشرق)

ما يقوله هولدرلن باختصار هو أنه وبدلاً من الذهاب إلى الوراء ـ من الغرب إلى الشرق ـ فحتى يكون الإستر تاريخياً حقاً فإن عليه أن يأتي من الشرق (وسيدعم التضاد بين الذهاب والإياب هذه القراءة)، لا يمكن لهذه القراءة إلا أن تترك أثرها على «قانون التاريخ» الذي خرج به هايدغر ـ «ما ينتمي إلى الشيء هو أبعد الأشياء عنه» ـ ومنطق الغلو البياني القائم على «عدم الكينونة في الوطن» و«الصيرورة إلى الكينونة في الوطن»، فبحسب هولدرلن أبعد الأشياء عنا وأكثرها أجنبية ليست اليونان والإغريق ـ لأن هذا ما ينتمي إلينا ـ وإنما هو الشرق؛ وهو أبعد الأشياء عنا لأننا مقطوعون عنه بطبيعتنا الإغريقية، الميتافيزيقا والأنطولوجيا والإبستمولوجيا والأستطيقا الأغريقية التي تقوم عليها حضارتنا، فحين لا نكون في الوطن، حين نكون منفيين، فليس هذا بالعلاقة مع اليونان والإغريق، بل «بالعلاقة مع» الشرق. ولأن العلاقة بين الطبيعة والحضارة، بين ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه (بكلمات أخرى: وضوح التعبير والصحو الجونوي من ناحية مقابل النار السماوية والحنان المقدس) هي بالنسبة إلى الشرق تماماً كما هي بالنسبة إلينا (وإلا فكيف كان من

الممكن أن تكون النار الشرقية طبيعية للإغريق بحيث تنتمي إليهم؟). إن عدم كينونتنا في الوطن أو منفيين بالعلاقة مع الشرق تعني ألا نكون في الوطن، أو أن نكون منفيين، بالعلاقة مع أنفسنا، فلم تعد المسألة إغريقية ـ هسبرية أو يونانية ـ ألمانية، بل هسبرية ـ مشرقية أو ألمانية ـ شرقية.

باختصار، نحن لسنا في الوطن ليس لأننا منفيون من اليونان، بل لأننا وعبر اليونان أصبحنا منفيين من أنفسنا: الشرق، مصر إلخ، فالأمر ليس هو أننا لسنا في الوطن، بل أننا لسنا في الوطن بالعلاقة إلى عدم كينونتنا في الوطن، أو بعبارة أفضل: الأمر ليس هو أننا منفيون (من اليونان مثلاً)، بل هو إننا منفيون من النفي نفسه (أي منفيون عن نفي الإغريق) كما قال بلانشو في كتابته عن كافكا.

ما ثمة عودة عن هذا النفي (من النفي)، ولا حتى عودة إلى عبارات (أو «قواعد») تاريخية مثل «هسبريا هي الشرق»، أو «نحن المشرقيين (أو المصريين)» إلخ. لأن هذه ستطابق بين ما لا يمكن أن يتطابق ـ مما سيجعل جميع أنواع الهوية الذاتية مستحيلاً ـ من أي حيثية أنطولوجية، بعض النظر عن أصوليتها. بعبارة أخرى: ثمة فصل جوهري بين الهسبريين والشرق، واليونان هي هذا الفصل، وتعريف أنفسنا على أننا مشرقيون سيعني ـ ثانية ـ أن نقلص ما هو شديد الأجنبية عنا إلى ذلك الذي ينتمي إلينا، أي المشرقي إلى اليوناني. سيكون هذا وكأننا نقول: «نحن موتى» ونعني بهذا موت جميع الإغريق ـ أي ذاك الذي هو طبيعي لنا وما ينتمي إلينا ـ أي في موت يمكننا أن نتعرف فيه على أنفسنا. إن القول بأن «هسبريا هي المشرق» أو «نحن المشرقيين» تعني موت المشرق ـ ذاك الذي هو شديد الأجنبية لنا ـ وهو موت لا يمكننا أن نتعرف على أنفسنا فيه لأنه ليس موتنا (أي موت الإغريق)، أي أن لا نكون موتى لأنفسنا، بل موت «آخر»: أن تكون ميتاً بالنسبة إلى شخص آخر، موت بدون موت.

هذه إحدى الطرائق التي يمكننا أن نقرأ فيها تحديد هولدرلن لجوهر الإنسان على أنه المهول والوحشي: هول التاريخي ووحشيته، والتاريخ كالوحش.

ملاحظة أخيرة

من الطرائق الأبسط في التعبير عن هذا هو اقتباس مقطعين من مقالة كتبها بول دومان تحت عنوان «أحجية هولدرلن» تعود إلى السنة 1970، وتظل ـ بالنسبة إلى من هو قادر على «القراءة» ـ إحدى أفضل المقالات عن هولدرلن. الاقتباس الأول هو بيان لسبب اجتذاب مشروع هولدرلن لنقاد أصحاب توجهات طوباوية أو أخراوية: «يؤدي تحويل توجهات هولدرلن الهيلنية إلى مشروع تاريخي حرفي إلى تفسير للواقع يطمئن له بعض النقاد: خلال حقبة من التاريخ الذي هو جزء

من حضارتنا كان الإنسان قادراً على أن يفكر في الألوهية على أنها حضور حقيقي لا تفصلنا عنها مسافاتُ تعالٍ وبُعْد. إذا كان هذا ممكناً بالنسبة إلى وعي إنساني لا يختلف جوهرياً عن وعينا، فإنه يترتب على ذلك أن غياب الألوهية التي نختبرها اليوم كحقيقة يومية مؤلمة، قد تكون مجرد مرحلة مظلمة عابرة بين مرحلتين من الوحدة، واحدة كانت في الماضي والثانية ستأتي يوماً ما»[1].

مع أن هذا الاقتباس لا ينطبق مباشرة على تفسير هايدغر، وليس بدون بعض الترجمة حتى يتناسب مع ذلك التفسير لمصطلحات مثل «الوعي» و«الاختلاف الجوهري»، فإنه قريب بما فيه الكفاية من قانونه حول التاريخ، عدم الكينونة في الوطن والصيرورة إلى الكينونة في الوطن إلخ، وإجابة دومان ـ أي هولدرلن ـ لا تقبل أي حلول وسط: «تبدأ الحكمة الحقيقية في معرفتها بقلة فعاليتها هي نفسها، فحين يتحدث هولدرلن عن إمكانية وجود لحظات مستقبلية من البهاء التاريخي التي يمكننا مقارنتها مع ما كانت عليه اليونان في الماضي، فإنها تترافق مع معرفته المسبقة بأن الناس سيعون إنجازات تلك المراحل فقط حين تتوقف عن الوجود وتصبح بدورها جزءاً من الماضي. لا شيء أبعدَ من هذا عن المشاريع التي ترى التاريخ إما كفشل أو خلاص أخروي».

إذا شئنا وضع هذا في إطار قراءتنا لمخطط هولدرلن: إذا كان لنا نحن الهسبريّين أن نكون طبيعة يونان أخرى ـ إغريق آخرين وآلهة إغريقية أخرى ـ فلا يمكننا فعل ذلك إلا من خلال موتنا، كما أن الشرق (أو المصريين) هم كذلك الآن، ليس بالضرورة موتى لأنفسنا بل بالنسبة إلى آخر. ستكون الحصيلة أن «اليونان» و«الإغريق» هو شيء نخترعه حتى لا نواجه هذا الموت الآخر: موت يذكرنا بأنه لم يكن ثمة إغريق قط أصلاً، وبالتالي فلم يكن هناك شرق ولا هسبريا (أو ألمانيا)، بل مجرد حركة وحشية مهولة من الامتلاء والاستنفاد تقوم فيها حركة التاريخ المهولة الوحشية[2].

[1]- Paul de Man،"The Riddle of Holderlin"،The New York Review of Books 15،no. 9 (19 November 1970): 47- 52.

[2]ـ لعل هذا يكون الاتجاه الذي يفكر فيه هايدغر في «رسالته إلى النزعة الإنسانية» حين يقول: «لم نكد نفكر بعد في علاقتنا الغامضة بالشرق، والتي عبرت عنها كلمات قصائد هولدرلن». من القراءات «الشرقية» أو «المصرية» لهايدغر –حيث تستخدم هذه المصطلحات بمعناها الهولدرلني- قراءة جاك ديريدا لهايدغر وتراكل في ندوة ربيع 1985 في مقالة:
Geschlecht2: Heidegger's Hand" in "Deconstruction and Philosophy ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago P ress,1 987).

هايدغر والدين

السفر في اللغة والسكن إلى جوار الله

ميرنا سامي [*]

تقترب هذه المقالة من واحدة من أعقد الإشكاليات في المنظومة الفلسفية لهايدغر. عنينا بها علاقة تلك المنظومة بالدين، وتالياً بالمنزلة التي تحتلها الثيولوجيا في الانطولوجية الهايدغرية.

تفصح المقالة عن سقوط الميتافيزيقا التقليدية الغربية في هاوية نسيان الوجود عبر إغفال التمييز الدقيق بين الوجود والموجود. كما تكشف عن ضرورة حفر سبيل معرفي مغاير يعيد للتفكير الفلسفي الغربي حيويته الميتافيزيقية. ولهذا وجب على الميتافيزيقا الجديدة التي أطلقها هايدغر، التفكير في الله انطلاقاً من فهم الوجود. وهوما يجعل الدين منطوياً في منظومته ولو لم يجهر بذلك.

المحرر

يعد الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر Martin Heidegger من أبرز الفلاسفة الذين أجروا تغييراً جذرياً للمفاهيم الفلسفية التقليدية التي قامت بترسيخها الميتافيزيقا الغربية. ولقد جاءت أفكار هايدغر لتعمل على إحياء ما نسِيَتْهُ الميتافيزيقا؛ لهذا فإن كثرة من المفكرين اختلفوا في الحكم على فلسفته؛ التي تعد لغته وتعبيراته المغايرة للتقليد المدخل الصحيح إليها. من أجل ذلك، حاول أن يتحاشى لغة الماضي بما فيها من عقبات تقف أمام فكره الفلسفي، متعقباً الكلمة حتى جذورها

*- باحثة في الفلسفة ـ جامعة القاهرة- جمهورية مصر العربية.

الأولى، لئلا تخسر معناها الأصيل. "فالإنسان بقدر ما هوإنسان يسكن إلى جوار الله". هذه العبارة لهيراقليطس يوردها هايدغر بشغف؛ ولكي يبث المعنى في هذه الكلمات ذكر الأقصوصة التالية التي حكاها أرسطوعن هيراقليطس: "تكلم هيراقليطس ذات مرة إلى قوم من الغرباء جاؤوا لرؤيته، ولاحظوه ـ وهم يقتربون منه ـ جالساً يتدفأ عند نار، فتوقفوا عن الاقتراب مندهشين. وعندما لاحظ هيراقليطس ترددهم شجعهم على الاقتراب منه قائلاً: "وهنا أيضاً الآلهة حاضرون". يفسر هايدغر هذه الأقصوصة ـ لقد كان حذرهم نابعاً من توقّعهم أن يجدوا المفكر الكبير محاطاً بالعظمة وغارقاً في بحار الفكر والتأمل العميق.

على الرغم من أن هايدغر يتنصل في كتابه "الوجود والزمان "مما أطلق عليه"صوفية الكلمة"فمن الصعب أن ينكر المرء أنه كان يسير في هذا الاتجاه في كتاباته المتأخرة، فليست اللغة مسكناً للوجود فقط، وإنما أصبحت تتخذ تدريجياً ذلك الطابع الذي ينسب إلى الوجود ذاته، ومن الطرق الواضحة التي تبدي فيها صوفية الكلمة عند ربط فهمه للحقيقة بالكلمة اليونانية A- Letheia التي تعني اللاتحجب، وكلمات كالتكشف والانفتاح وغيرها.

يستخدم هايدغر مفهومي "الغربة"، و"الألفة أوالسكن" من خلال تفسيره "أعمال هولدرلن الشعرية"؛ فالغربة تعبر عن موقف الإنسان الحديث في بعده عن الوجود، أما السكن فهو تعبير عن وقوفه بالقرب من الوجود. ففي الغربة نسيان الموجودات للوجود واحتجاب للحقيقة، فيصبح الموجود مجرد شيء ملقى به وسط الأشياء، وينتمي إلى عالم يغيب عنه "بعد القداسة".

لقد أدى سوء فهم الكثيرين للغته إلى سوء فهم معاني الإيمان والدين والإلهي لديه؛ بسبب الحكم عليه من منظور الرؤية التقليدية للغة، إلى تصنيفه ضمن"الوجودية الملحدة "وأصحاب "النزعة العدمية".

لكن هايدغر يرفض وصف فلسفته بالإلحاد، فيصرح في بعض أحاديثه "بأن فكره يهيِّئ طور "بعد القداسة " الذي يجب أن يسبق كل حديث عن الله أوالدين".

فهم الألوهة عبر فهم الوجود

لذا لا يمكننا إغفال "أثر البعد الديني" في فكر هايدغر، وارتباطه بالأنطولوجيا بدليل إطلاعه على كتاب "عن الوجود" ألفه "كارل بريج" الذي كان أستاذاً للعقائد (علم الأصول) بجامعة فرايبورغ 1896، ووجد هايدغر في نهايته نصوصاً عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو والإكويني

واللاهوتي اليسوعي الأسباني سواريز (1458 ـ 1617)، إلى جانب التصورات الأساسية في الأنطولوجيا، حتى أصبح هيكل الميتافيزيقا يتأسس على الجدلية بين الأنطولوجيا واللاهوت، بالإضافة إلى دراسته اللاهوتية التي تلقاها في معهد فرايبورج الأسقفي حتى عام 1909 التي كان لها دوراً فعالاً ومؤثراً في توجيه فكر هايدغر.

ويبدو أن الخلفية الدينية لفكر هايدغر ظلت مصاحبة وملازمة له ولم يتخل عنها، وهي تظهر في مؤلفه الأساسي "الوجود والزمان" 1927، فقد كان هذا العمل ـ ولوجزئياً ـ محاولة للتأكيد على خطورة وجودنا الملقى به في العالم، والقلق، والذنب، والضمير، وسقوطه، والموت، التي تحمل في ثناياها إيحاءات لاهوتية، لكنها ـ نوعاً ما ـ تحاول تحقيق الخلاص داخل العالم؛ لمواجهة السريان الزماني؛ الذي يدفع إلى السقوط ويؤدي إلى موت الإنسان في كل لحظة ويتحول إلى موت عام، متجاوزاً كل ذلك عن طريق الالتزام الأخلاقي والإيمان الأخروي[1].

إن تفسير إشكالية الوجود تهب فهم إشكالية الله عند هايدغر، وهذا المبدأ يظهر في ثنايا عبارته التي تندرج في مقاله عن ماهية السبب 1929 جاء فيها: "إن التفسير الأنطولوجي للآنية بوصفها وجوداً ـ في ـ العالم لا يحسم بمعنى سلبي ولا بمعنى إيجابي أن يكون الإنسان على صلة بالله أومتجهاً إليه، ولا مفر أولاً من الوصول إلى تصور كافٍ عن الآنية عن طريق توضيح معنى العلوم عن طريق هذا التصور يمكننا أن نضع السؤال الأنطولوجي عن طبيعة العلاقة بين الآنية والإله" (صفاء عبد السلام، ص 502).

يقصد هايدغر من خلال النص السابق أننا لكي نفهم إشكالية الله ينبغي – أولاً ـ أن نسمع ونفسر ابتداءً من حقيقة الوجود؛ ذلك لأن الوجود هومصير الفكر، وماهية ما هوالمقدس، وبالتالي أن نفهم ابتداءً من هذه الماهية، الألوهية التي نستطيع بفعلها أن نحدد مضمون فكرة الإله.

لكي يتم فهم وتفسير إشكالية الوجود يبدأ هايدغر بالتفسير الأنطولوجي للآنية بوصفها وجوداً ـ في ـ العالم Being – in – the – world، ولذا راح يقدّم تحليلاً فينومينولوجياً تأويلياً للدزاين Dasein متأثراً بالموروث المسيحي، سوى أن الحلول التي يطرحها ـ كما يخبرنا هانز البرت في "هايدغر والتحول التأويلي " بعيدة عن تصور الإله في هذا الموروث[2].

1 – السقوطFallenness: في كتاب "الوجود والزمان" Being and Time نلتقي بمفهوم من المفاهيم ذات البعد الديني وهو"الإسقاط "Projecting فالموجود البشري يقوم دوماً بعمليات

[1]ـ صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشأة المعارف، الأسكندرية، **2000**. ص **50**.

[2]ـ هانس ألبرت: هايدغر والتحول التأويلي، ترجمة: عبد السلام حيدر، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، **2016**.ص**7**.

إسقاط مستمرة؛ لأن ذلك يشكل جزءاً من وجوده، أي خروجه المستمر عن ذاته، فهو باستمرار يسقط ذاته على ما يحيط به. فقد استخدم هايدغر أنواعاً مختلفةً من السقوط مثل: إسقاط للذات، وإسقاط للوجود، وللفهم، وللإمكانات، وللمعنى، وللعالم، وللطبيعة[1].

2- **القلق Anxiety:** يربط هايدغر " القلق" بالسقوط، مثلما ربطه كيركيغارد بأصل الخطيئة الأولى؛ التي ناقشها في إطار القصة التي رواها سفر التكوين عن سقوط الإنسان، وتلك القصة ـ كما يفهمها كيركيغارد ـ التي تصف التطور في حياة كل موجود بشري، وهوالانتقال من البراءة إلى الخطيئة، وحالة القلق هي التي تجعل هذه الحادثة ممكنة، فأما ما يحدث في حالة السقوط في رأي هايدغر فهو أن الموجود البشري يهرب من ذاته، فهو يفقد نفسه في وجود غير أصيل مع الآخر وهو ما يسمى بال"هُمْ " They وفي الانشغال بشؤون عالم الأشياء. (المرجع السابق، ص 244).

مثل هذا التجافي عن دار الوجود جعل الإنسان الحديث كائناً بلا جذور، غريباً عن العالم وعن نفسه، ويتحرك في العدم. فعندما ينسى الإنسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات ينفصم عن وجوده ولا يتكامل.

وتعبير هايدغر عن القلق الذي يؤدي إلى السقوط يستدعي الثوابت الإيمانية داخل المسيحية، ذلك بأن الانخراط في الملذات الدنيوية (التي تتمثل في الانشغال بشؤون عالم الأشياء) تجعل الإنسان المسيحي يسقط داخلها وينشغل في متاع الدنيا، وبالتالي لن يستطيع التحرر من الخطيئة والوصول إلى الخلاص الذي يتأسس عليه المعتقد المسيحي. ثم يعود هايدغر للقول إن القلق له أهمية بالغة بأنّه يجعل الإنسان ينتشل ذاته من حالة السقوط بالرجوع إلى ذاته، وتحقيق إمكاناته للوصول إلى الوجود الأصيل، ولكن في المسيحية فإن الوصول إلى الحقيقة وهي الإله الأعلى، لا يتكشَّف في حالة السقوط والانخراط في عالم الأشياء.

3- **الارتماء:** استخدام هايدغر لمفهوم "الارتماء" Geworfenheit هو للتعبير عن الوضع الوقائعي للإنسان؛ أي قد ينشأ الإنسان في الحياة أبيض أو أسود، غنياً أو محروماً، وليس هناك سبب معروف يُحتم عليه أن تكون الرمية على هذا النحو أو ذاك، إلا أن هايدغر يقول بوجود العناية الإلهية، فهي التي تحدد مثل هذه المسائل إلا أن ذلك يخص موضوع الإيمان، وهو ما لا يمكن أن يفسر فلسفياً (المرجع السابق، ص 277 – 278).

تأكيداً لما سبق، يرى هايدغر في حوار معه إثر الحرب العالمية الثانية أن من المحال" للفلسفة

[1]ـ جون ماكوري: الوجودية، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986. ص188 – 189.

أن تتجاوز فكرة الكينونة (ما يعنيه هنا هوالله)؛ كل ما يمكن للفلسفة القيام به هوالتفكير في الكينونة وممارسة "الهدم النقدي" للمفهوم الميتافيزيقي حول الإله، كما نُظِرَ إليه في الاتجاه الأنطولوجي"، ويمكن للفلسفة إعادة تمييز مفهوم الجوهر الإلهي عن تجربة الكينونة ـ فيما يرى كوكلر ـ وهذا ما قام به هايدغر في كتاباته المتأخرة [1].

4 – الموت Death: يعمق هايدغر مفهوم" الموت" بأنه يدخل في طبيعة ونسيج الوجود الإنساني؛ لأنه "يخرج" الإنسان من وجوده الحالي إلى وجود جديد حيث يكون في كل لحظة غير مكتمل الوجود (بوصفه تأسيساً جديداً له)؛ بهذا الفهم للمفهوم لا يستطيع المرء التحدث عن الموت بما هو"نهاية" للوجود الإنساني، وإنما بوصفه ولادة وإظهار من جديد للإنسان (بإثبات ذاته) كحالتي المسيح وسقراط، وهما مثالان كلاسيكيان يظهر الموت عندهما كقمة تتوج الحياة، وهذه الطريقة في معالجة الموت تحول انتباهنا من رؤية الموت كمجرد واقعة إلى الوعي بداخل نسيج الوجود الإنساني، بأن وجوده هو وجود ـ نحو الموت. فالموت كما قال الشاعر الألماني ريلكه Rilke: "إن في مشيتنا دائماً ما ينطق بأننا في طريقنا إلى الرحيل.. وهكذا نعيش لكي لا نلبث أن نتصرف مأذوناً لنا بالرحيل...... وربما كان عدم البقاء هوالمعنى الأوحد لهذا الوجود".

وهذا ما أكدته المسيحية في المعاني الثلاثية للموت؛ ففي البداية الموت الطبيعي هو نهاية الحياة العضوية، والموت الروحي الذي يعبر عنه الإنسان الخارج عن الإيمان المسيحي، وأخيراً هناك الموت الصوفي وهوالمشاركة في الحياة الإلهية التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الأرضي. وهذا ما عبر عنه هايدغر في كثير من المفاهيم "شبه الصوفية" مثل العلاقة الجدلية بين السماء والأرض......وسوى ذلك.

وهذا النداء المسيحي من داخل عبارة "إننا في الموت حينما نكون في قلب الحياة" بأن قبول الموت بأمانة هوعامل متكامل في الوجود الأصيل، وهذا ما يرتكز عليه الإيمان المسيحي إذ أن سقوط الإنسان في الخطيئة وغرقه فيها وعدم استطاعته الخلاص، يؤدي إلى موته في كل مرة يسقط ويغرق في الخطيئة (هنا يقصد الموت الروحي)[2].

---

[1]ـ هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع في فكر مارتن هايدغر، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2013 ص 74 – 75.

[2]- John R. Williams: (Martin Heidegger's Philosophy of Religion) Wilfrid Laurier university press،Canada. 1977 p. 105 – 111.

5 - الضمير Conscience: يأتي "الضمير" ليستدعي ذات الموجود البشري من ضياعها وسقوطها في "الهم"، ولكن من أين يأتي النداء؟ إنه يأتي من أعماق وجود المرء ذاته، إنه نداء الذات الأصيلة التي تكافح لكي تولد، وإلى من يتوجه بالنداء؟

إلى الذات الساقطة غير الأصيلة، وما هو مضمون النداء؟ "النداء Call يخاطب بطريقة غريبة؛ هي التزام الصمت. وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه حين ينادي الشخص الذي يتوجه إليه بالنداء، فإنه لا يناديه بالثرثرة الشائعة التي تتميز بال "هم" وإنما يناديه ليرتد به من هذه الثرثرة إلى الكتمان الذي تتميز به إمكانية الموجود البشري للوجود" (ماكوري، ص 306 ـ 307)، هكذا يطالبنا هايدغر باحتساب الأخلاق المتعارف عليها، والاستماع إلى صوت ونداء الضمير الأكثر عمقاً تأكيداً لعبارة "ينبغي علينا أن نطيع الله لا الناس".

ثالثاً– تجاوز مفهوم الإله في الميتافيزيقا

قام هايدغر بطرح "سؤال الوجود" في عمله الرئيسي "الوجود والزمان" ـ الذي يتأسس على التفسير الأنطولوجي للآنية ـ والبحث في خلفية سؤال الوجود؛ ينتقل المرء إلى المرحلة الأخيرة من فلسفة هايدغر"فلسفة الرجعة "kehre " التي تنتهي إلى فكر وجودي ـ تاريخي، وفي الوقت نفسه يحمل الفكر فكرة التجاوز التي يرى فيها هايدغر أنها ضرورية لتجاوز الميتافيزيقا[1].

لقد فسر هايدغر تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون على أنه تاريخ انحلال وتدهور؛ كان هايدغر يعتبر أن تفكيره الخاص (بحث تاريخي عن الوجود) ما هو إلا محاولة لتجاوز هذه الميتافيزيقا، للتخلص من العدمية Nihilismus (نسيان للوجود) التي تغلغلت في داخلها، والذي أدى بدوره لتجاوز فكرة الألوهية في الميتافيزيقا الغربية، وهذا لا يعني أن هايدغر ينكر فكرة الإله كأفق لخلاص الإنسان؛ وهويؤكد بقوله: "علينا أن نفكر في الله ابتداء من الوجود".

ويقصد هايدغر بهذه العبارة كما يلي:

1 - "أن الله ليس هو القيمة" وهوالتصور الذي ساد الفلسفة الغربية منذ عهد أفلاطون إلى نيتشه؛ أي أنه يرفض فكرة كون الإله إلهاً أخلاقياً كما يقول جون وليامز: "فإن اختزال مفهوم الإله باعتباره قيمة هوالموت الحقيقي للإله"[2]؛ لذا يرفض فكرة وجود الإله فقط من أجل غاية عملية هي تشريع القيم الإنسانية والأوامر الأخلاقية، وبالتالي يكون وجوده مشروطاً بوجود هذه الغاية، وهذا يقلل من قيمة الإله.

[1]ـ (هانز ألبرت، ص 7).

[2]- Ibid ,.p. 97 – 101.

هكذا يرفض هايدغر مجرد اختزال وتقليص الإله بمجرد الالتزام لتشريعاته الإلهية وأوامره ونواهيه الأخلاقية، ومجرد تأدية الشعائر والطقوس، ولكن تتكشف ماهية الإله في الحضور وتردد ندائِه والاستماع إليه.

2- "أن الله لم يمت"، وأن ألوهيته تحيا، وهي أقرب إلى "الفكر" منها إلى "الإيمان"، وتتلقى أصلها من حقيقة الوجود؛ أي أنه يرفض الفكرة المتضمنة في عبارة نيتشه "الله قد مات" التي أوردها هايدغر في كتابه"دروب الغابة" التي يفسرها بأن الله ـ في نظر نيتشه ـ ما هوإلا رمز لعالم المثل العليا؛ أي رمز لعالم القيم؛ لأنه الأساس والغاية النهائية لهذه المثل العليا.

وعلى هذا، فالله ـ في نظر نيتشه ـ يرمز إلى عالم الميتافيزيقا، والقول بأن الله قد مات معناه بأن العالم الميتافيزيقي قد فقد حيويته، وأصبح لا يعني شيئاً بالنسبة للإنسان، وانعدام المعنى ما هو إلا إعلان عن العدمية الميتافيزيقية التي أعلنها نيتشه بعبارته "إن الله قد مات".

3- "أن الوجود ليس هو الله" يعني هايدغر أن ثمة تناظر في التمييز الثيولوجي بين الله والموجودات ـ فبدون الاختلاف الإلهي لن يكون للموجودات معنى ـ وبين الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود. وهذا التمييز يؤسس لجميع الاختلافات في الموجودات، كما أن التمييز في حالة الوجود الحقيقي لا يتحقق إلا بوجود الإله. بناء على ذلك؛ يتجاوز مفهوم الإله الميتافيزيقي اليوناني ـ الغربي الذي كان ينظر إليه بوصفه سبباً وجودياً أعلى متعالياً: "بأنه التبرير الأعلى للكون هوالله"، فالإله ليس العلة الأولى وإلا كان مجانساً للموجودات التي يخلقها (صفاء، ص 505)، فالله الميتافيزيقي الذي ينطبق عليه هذه الصورة، لا يعد إلهاً؛ لأن تصوره كسبب أعلى كان بمثابة "قتل" الله، طالما تم إقحام الكينونة بمحتواها المادي في شكل أسمى ومتعالٍ للوجود".

هكذا سقطت الميتافيزيقا التقليدية في تناسي وإهمال السؤال عن الوجود، وبالتالي أدى إلى إغفال الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وكانت "هذه ضربة (ضد الله) لم تأتِ من الذين لا يؤمنون بالله فقط، وإنما أيضاً من المؤمنين وعلماء الدين الذين يتحدثون عن الأكثر وجوداً كوجود، دون التفكير في ما هي الكينونة ذاتها "[1].

[1]ـ ولأننا نبهنا الأذهان إلى قول نيتشه: «إن الله قد مات» أعلنوا أننا ندعوإلى الإلحاد، فما هوأكثر منطقية من القول بأن الذي يكابد «موت الله» في العصر الحاضر هوإنسان لا رب له على الإطلاق؟
«ولأننا تكلمنا في كل هذه الأمور ضد ما تحسبه الإنسانية مقدساً» اتهمنا بتعليم «عدمية هدامة غير مسؤولة»، فما هوأكثر منطقية من القول بأن الذي ينكر حقيقة الأشياء الموجودة والموجودات، يضع نفسه في صف «اللا وجود»، وينظر إلى «العدم» على أنه المعنى الوحيد للحقيقة؟
(8) هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع في فكر مارتن هايدغر.... ص 62 – 63.

لهذا يجب على الميتافيزيقا "التفكير في الله" بانطلاقها من فهم الوجود، واتجاهها لتفسير "الحقيقة كأساس للألوهية لمعرفة معنى الكائن الخالق" (كوكلر، ص 62 – 63)؛ أي إظهار التجربة الوجودية في مصدرها الأصلي، بالكشف عن حقيقة الوجود، والتزام الصمت ـ مؤقتاً ـ في ما يتعلق بالتفكير المتعلق بالله"؛ لأنها تصل بنا إلى معرفة الألوهية ومعرفة الله عن طريق حقيقة الوجود"[1].

من أجل ذلك، رفض هايدغر فهم وتفسير إشكالية الله على ضوء الميتافيزيقا التقليدية التي تقوم بتحديد وتأطير فهم الله.

رابعاً – تأسيس معنى الوجود بحضور الله

يرى هايدغر أن إظهار التجربة الوجودية تؤدي إلى فهم الثيولوجيا، وبالتالي تجلبنا إلى منطقة تكشف الإله؛ لذا تكشف الأنطولوجيا الأساسية في "الوجود والزمان" عن "ثيولوجيا" تتضح من خلال فكرة بأن "السقوط يصف الحركة نحوعالم الأشياء والأدوات والانغماس فيها، ولكن يأتي فعل الإنقاذ ما ورد مبدأه في عبارته: وحَه إلهٌ بوسعه أن ينقذنا"؛ الذي يعد تعبيراً عن اتجاه معاكس لحركة السقوط نحو"النجاة" و"الخلاص"[2].

فالمفاهيم الثيولوجية "الدينية" هي مفاهيم أنطولوجية متعالية؛ أي انها تكون محددة مسبقاً كمفاهيم قبل التجربة الوجودية، وهي تمتلك مضموناً أخروياً؛ لأجل ذلك قام هايدغر بالتمييز بين الثيولوجيا والفلسفة: "بأنها هي العلم الذي يشجع على الإيمان عن طريق الاعتقاد، ولا يحتاج هذا التأسيس لأي تعاليم فلسفية حول الله".

تمثل تلك المفاهيم الثيولوجية؛ أنطولوجية متعالية؛ أي متجاوزة وتمتلك معانيَ أخرويةً خالصةً، ومهمة الفلسفة هي فهم وانصهار للمفاهيم الثيولوجية "التجارب الأرضية" قبل المفاهيم الدينية (من شعائر وطقوس) التي تطبق وتمارس في تجربة الوجود الإنساني في العالم، ولكن ليس معنى ذلك أنها مؤسِسة للثيولوجيا.

هكذا يعطي هايدغر اهتماماً لإشكالية "الله" من المنحى الأنطولوجي "إن انفتاح الوجود في ذاته، يؤدي إلى تحرير تحجُّب الخلاص في الوجود، وانفتاح الخلاص على يد المخلص يجلبنا إلى حضور المقدس، وهذا الحضور يتيح كشف ضياء الآلهة، ويعتمد خبوّ وقوة التحجُّب والتكشُّف وفقاً لغياب أوحضور الله".

[1]ـ المرجع السابق، ص 65.

[2]ـ صفاء عبد السلام: الوجود الحقيقي...ص 505.

إذن الثيولوجيا Theology كامنة في أنطولوجيا هايدغر، لكن الأنطولوجيا Ontology ليست مؤسسة على اللاهوت حتى لا تندرج تحت الميتافيزيقا التقليدية التي تخلط ـ في رأيه ـ بين الوجود والموجود، وإنما معنى الوجود يتأسس على "الإله" ومتعلق به أي يتكشَّف وينفتح بفضل الإله، ومن خلال ذلك يَصُوغ فكرة "الخلاص" أو "النجاة"، الذي لا يتحقَّقان إلا بفضل الإله، بذلك يتجاوز فكرة "الإله الميتافيزيقي" القديم، ويجرده من أشكاله القديمة مع الإبقاء على معنى "تفرده بالقداسة"، لكن "النجاة" أو "الخلاص" لا يتحقَّقان لنا إلا بالتفكير الخالص الذي يحمل في داخله ويصاحبه "التصميم" لتحقيق هدف النجاة، لتجاوز السقوط بأداء العمل الصالح ولكن بإرادة ذلك، وليس معنى ذلك فقط أنّ التفكير بالإله ضروري، وإنما هو دوماً التفكير بفضل الإله الذي يساعدنا على الخلاص من السقوط، ويجلبنا إلى حالة حضور الإله وانفتاحه، الذي يجعلنا نفهم حقيقة وجودنا وذواتنا، وهذا يعبر عن مغزى طريق التفكير الطويل عند هايدغر. (صفاء عبد السلام، ص 505 – 506).

يؤكد هايدغر على معنى الخلاص نفسه "بحرية التفكير". في كتابه "الطريق إلى اللغة" On the Way to Language يقول: "بدون الملاذ اللاَّهوتي لم أكن لأصِل إلى طريق التفكير"، فالنجاة "بالسماح للتفكير" ليست النجاة من حالة راهنة، وإنما هي نجاة من حالة مستمرة. فنحن دائماً في حاجة إلى إله كي نتمكن من التفكير؛ فالتفكير بما إنه خاصية تميز الوجود ـ أوبالأحرى ـ هوعلاقة الوجود بالموجود الإنساني، إلا أنه ـ في الوقت نفسه ـ هومهمة تجاوز الطبيعة الإنسانية. (المرجع السابق، ص 506).

يصبح على الفكر القيام بمهمتين جدليتين مزدوجتين، فهو فعل للوجود من جهة، والإنسان من جهة أخرى، فالجانب الإنساني يتلقى التفكير تلقّياً خالصاً "فنحن لا نسعى إلى التفكير، وإنما يأتي إلينا التفكير"؛ لأن التفكير هو"اختبار الإله لهبة الوجود الذي يمنحها للوجود الإنساني"؛ لذا تعد تجربة التفكير الحقيقية شرطاً يمكِّنُنا من ملاقاة الإله". يضيف هايدغر في هذا الخصوص: "لا يعتبر الله إلهاً حياً إذا لم نضع مسبقاً حقيقة الله موضع التساؤل"؛ أي عدم نسيان الحقيقة (حقيقة الله) وإغفالها؛ لأنها هي طريق النجاة والخلاص التي تتأتى بكشف وانفتاح الطريق إلى التفكير الذي يقوم بمهمته وهي فهم أشكال التجلي والظهور الممكن للكينونة (المطلق)؛ لفهم الحقيقة المعطاة (توهب) من خلال الله؛ لأن الإنسان لا يستطيع تجاوز أفقه التاريخي والزماني لفهم الأفق التاريخي والزماني "إلا بدخول الله والآلهة تحت ضوء وانفتاح الوجود"[1].

[1]ـ مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ ـ هلدرلن وماهية الشعر، ترجمة: فؤاد كامل محمود رجب، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974. ص 38.

إذن الثيولوجيا هنا تتأسس على الفعل لا على النظرية؛ أي على الوجود الإنساني الذي يمارس فعل التفكير، وبالتالي فهي عملية لا تنفصل عن طبيعتنا البشرية، وبها نتحرر عن طريق الإله.

يتضح من ذلك، أن التفكير هبة الوجود الذي يمكنه أن ينقذ الآنية من الانزلاق مع الموجود، وعلينا أن نشعر بالعرفان لهذه الهبة Giving.

خامساً- العلاقة الجدلية بين الوجود والمقدس / الألوهية / الإله (الله)

بالابتداء من حقيقة الوجود يبدأ التفكير في ماهية المقدس، فالإنسان الذي يبتعد عن الوجود، ويستغرق في نسيان ماهيته، إنما يتحرك بعيداً عن "المقدس" الذي يحتاج إلى حقيقة الوجود؛ لأنه لا ينفتح إلا من خلالها؛ أي أن التفكير في إنارة الوجود يمهد للمدخل للمقدس من خلال "نور الوجود"؛ لأن "التفكير ابتداء من حقيقة الوجود يعني التفكير في ماهية المقدس، والتفكير ابتداء من ماهية المقدس تجعلنا نفكر في الماهية الإلهية، وفي ضوء التفكير في هذه الماهية يمكننا النظر في ما يمكن أن تعنيه كلمة (الله) "؛ أي أن تفكير هايدغر في "المقدس" وفي "الألوهية"، و"الإله أو الآلهة"، يؤول إلى تكشُّف "الحقيقة بوصفها إنارة للوجود"[1].

فمن الملاحظ أن السؤال عن "المقدس والألوهية والإله" في نطاق إنارة الوجود، يرتبط بفكرة مدى "قرب الإله وغيابه"، فالقرب من الوجود أو البعد عنه، والتفكير في حقيقته، يمكننا من التفكير في ما تعنيه كلمة الله[2].

وجدلية قرب الإله وغيابه تتأسس على مدى الانتماء والغربة عن الوطن والسكن؛ فالتعبير عن المقدس يتم من خلال الانفتاح على تجربة معرفة الإله والخالدين.....عن طريق السؤال عن "وطن" الإنسان وماهيته الذي يكون مرتبطاً بالسؤال عن ماهية الإله. وقد تغنى هولدرلن "بالوطن" في أكثر من قصيدة (ومنها قصيدة "التجوال") الذي يقصد به القرب من الأصل؛ أي الوجود. والشعر هو القرب من هذا الأصل؛ لأنه يعبر عن فرحة القرب من سِرِّه الذي يتجلى ويحتجب. هذا الأمر نفسه يتردد صداه في قصيدة "العودة إلى الوطن"؛ فمن استنارة الوجود من جديد، يتضح "المقدس" البعد الذي يتجسد فيه بُعْدَي الألوهية والإله[3].

---

[1]ـ صفاء عبد السلام: الوجود الحقيقي... ص 504.

[2]ـ (صفاء عبد السلام، ص 508).

[3]ـ صفاء عبد السلام جعفر: علاقة الجوار بين الشعر والفكر / أنطولوجيا اللغة عند هايدغر، أوراق فلسفية، العدد التاسع، القاهرة، 2004. ص 223 - 224.

تستدعي الحاجة للسؤال عن الإله؛ لأن "زماننا هو زمان الحاجة؛ لأنه لم يعد يوجد آلهة ـ كما قال نيتشه ـ ولم يأتِ بَعْدُ الإله الجديد، ذلك لأن زماننا تناسى وأهمل السؤال عن معنى الوجود، ولا مفر من البحث عن معناه؛ لأن هذا الطريق هوطريق عثورنا على هويتنا، وبه نتصل بذواتنا، وننفتح على الوجود، ونحتفظ بقربنا منه.

لكن يمكننا التفكير في الإله "بالتفكير" و"الشعر" والاستعداد لانتظار ظهور الإله أو أفوله، وأن نوقظ في أنفسنا الاستعداد لهذا الانتظار، بسبب ظهور هذا "الغياب"؛ لأن الطبيعة تحب أن تختفي " كما يقول هيراقليطس[1].

تدعونا هذه العبارة التي فسرها هايدغر هنا إلى الانتظار كما دعانا ـ أيضاً ـ هولدرلن؛ لذا تحدث هايدغر عن " التفكير في ما هو آت"، وأن نترك هذا التفكير يتسلل إلينا خُفية. يرى هايدغر أن السؤال"من هو الإله؟"من أصعب الأسئلة؛ لأننا لا نستطيع أن نصل إلى الإله بسبب طريقتنا القاصرة في الحديث عنه، ويدفعنا هايدغر إلى طرح التساؤل بالطريقة الصحيحة والدخول إليه من المدخل الصحيح وهو: "ما هو الإله؟"، وهذا يشير إلى بعد القداسة والمقدس في تفكير هايدغر المتطور، الذي يقول في هذا الصدد: "ضياع بُعْد القداسة والمقدس هو الآفة الحقيقية لعصرنا".

مهمة الشاعر تسمية المقدّس

المقدس The Holy - كما يعني هايدغر - هوالمجال الأساسي الذي تظهر فيه الألوهية ورُسُل الآلهة (الإله)، "فنداء الوجود "يتردد في بعد المقدس الذي يتخذ صورة "إرسالات المصير"، وفيه يكشف المقدس عن ذاته، ويحتجب ويتجلى في صورة "سرّ""[2].

هنا تأتي مهمة الشاعر بتسمية المقدس؛ أي يتم التعبير عنه من خلال الكلمة؛ لأن الكلمة الشعرية تقوم بالكشف عنه بإحضاره إلى "نور العالم " بالكلمة، ويحتجب عند الاستغراق في الموجودات. هكذا يدخل الشاعر بتسمية المقدس في علاقة فريدة معه، ويخبرنا عن مستقره، وعن الإشارات التي يرسلها إلى البشر.

يخبرنا هايدغر أن الشعر هو العملية الإبداعية التي يتوجه فيها الوجود ونداؤه إلى الشاعر، ويقوم الشاعر بترجمة هذه الرسالة في "كلمات"، يقوم الشاعر إذن بدور "الوسيط" بين المقدس ورُسُل الربوبية من ناحية، والفانين أو الشعب من جهة أخرى، فهو يتلقى الهبات السماوية من

[1]ـ المصدر نفسه: ص322.

[2]ـ المصدر نفسه: ص322.

أجل الشعب، والشعر هو الوسيلة التي يتحدث بها المقدس عن ذاته إلى الفانين، ولكن الفانين غالباً ما يعجزون عن الإنصات إليهم اللهم إلا الصفوة من المفكرين التي تكون مستعدة لتلقي الكلمة الشعرية، فضلاً عن أن تلك الكلمة سرعان ما تفقد معناها وما فيها من عمق ما لم يتلقَّها المفكر برعاية واهتمام، وما لم تتأصل لدى الفانين. فالشاعر الذي يتلقى إشارات المقدس Signs ورسل الربوبية، ليجعل منها بعد ذلك كلمات يخاطب بها الناس؛ هذا "الالتقاط" عبارة عن "تلقٍّ" أو"هبة" يتكشف فيها المقدس، وبالتالي الألوهية من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن تأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة؛ لأن الإشارات الإلهية تجلب الوجود للحضور في منطقة ضوء المقدس. هكذا تستمد الكلمة الشعرية قوتها ومعيارها من المقدس والألوهية (المرجع السابق، ص 622). فالشاعر عند هايدغر هو القادر على تسمية المقدس، أما "المفكر" فإنّه يؤكد على الكلمة الشعرية؛ أي يحافظ ويصون حقيقة الوجود التي يسميها الشاعر من خلال الكلمة.

يظهر بُعْد الألوهية بإشاراتها التي ترسلها، في ومن خلال المقدس، فيتبادر إلينا تساؤل هام عما لو كان ممكناً تأسيس الألوهية على الوجود؟

يجيب هايدغر بأننا يمكننا الوصول إلى أنقى صور الوجود في لغة الشعر؛ ولذا فمهمة اللغة هي أن تجعل الموجود وجوداً منكشفاً في حالة فعل؛ لهذا أورد هايدغر شذرة من شعر هولدرلن يقول فيها: "لقد تحدثت إلى الألوهية ولكنكم نسيتم جميعاً أن بشائر الثمار (الإشارات والحقيقة) لم تخلق للفانين، وإنما تنتسب إلى الآلهة، فلابد أن تتخذ الثمرة طابعاً أكثر انتشاراً؛ لكي تصبح من خيرات الفانين "[1]؛ أي لكي يتم ذلك لابد من الاستماع والإنصات لنداء الآلهة الذي يتردد في الوجود، غير أن الآلهة لا يوجهون ـ في الوقت نفسه ـ إلينا نداءَهم، إلا إذا وضعونا رهن ندائهم، والكلام الذي يسمي الآلهة هوجواب على هذا النداء، وهذه المهمة التي يقوم بها الشاعر، وأصبح الاستماع إلى هذا الجواب مسئولية الحفاظ عليه وصونه.

إذن فمفهوم الله متضمن في تجربة الوجود، لكنه ـ في الوقت نفسه ـ يحتجب في التفكير الميتافيزيقي. هكذا جاء هايدغر ضد التحديد المسيحي لوجود الله، والذي كان متفقاً مع كثير من المفكرين المسيحيين مثل المعلم إيكهارت[2] Meister Eckhart الذي ميز الإله عن المعبود،

[1]ـ مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟. ص 145.

[2]ـ هو صوفي ألماني دخل في سلك النظام الدومينكاني منذ فترة مبكرة من حياته، درس في كولونيا وباريس، وأصبح كاهناً عاماً لمنطقة بوهيميا ثم ذاع صيته في ألمانيا حتى ليعد مؤسس التصوف الألماني، لا يعتمد تصوفه على اللاهوت أو التأمل الميتافيزيقي فحسب، بل على تفسير للتجربة الصوفية الشخصية.

ورفض مفهوم الله الدوجماطيقي العقلي، ويذكرنا بالإله عند بول تيليتش الذي تجاوز كل تأليه.

يعيد هايدغر إعادة بناء للصورة الثيولوجية القديمة عن الله، بتفسير الإلهي في ضوء مفهوم الخلاص، ثم يأتي هايدغر بتفسير معنى الإلهي في ضوء شرح أبيات هولدرلن: "إن الإلهي هي الرسل الملوِّحة بأيديها للألوهية، ومن خلال تكشفه يتجلى الله في جوهره، وهو جوهر لا يمكن مقارنته بجوهر الموجودات الأخرى"[1].

يأتي هايدغر لينفي عن "الله "كونه مباشراً"، وليس في مستطاع أحد أن يصل إلى المباشر مباشرةً؛ لذلك يرسل الرسل التي تستقبل الإشارات الإلهية، وبالتالي يتلقاها الشاعر كهبة تمنحها الرسل [2]، هذا يدل على اهتمام الآلهة بالموجودات الإنسانية والموجودات ورعايتها لهم الذي يدل على العناية التي لا تغفل عن موجوداتها، وبالتالي تحاول انتشالهم من لحظات السقوط، ولكن هذا يتطلب ويتأسس على الاستماع والإنصات الجيد للنداء، وهذا يدلّ على الثوابت الإيمانية في المسيحية التي تغلغلت في التفكُّر الشعري لهايدغر.

يفهم هايدغر ما هو"إلهي" كجزء لا يتجزأ "للعالم" كلحظة كمال الوجود، فالإلهي الذي يرمز ـ لديه ـ "بالبعد المخلص" للوجود، الذي يرسل الله نفسه إليه عن طريق الإلهي: "أي عن طريق الرسل التي تلوح لنا بالألوهية، هنا يتجلى الله من العالم المقدس لهذه الأخيرة في وجوده الحاضر أوينسحب ليحتجب"[3].

بناء على ذلك، يمكن القول إن إشكالية الله في فكر هايدغر واضحة المعالم، ولا يمكن أن تطرح إلا في ضوء إشكالية الوجود؛ أي أن بحثنا في ماذا تعني كلمة "الله " تدفعنا إلى البحث في العلاقة بين الفلسفة والدين بطرح فهم إشكالية الله في ضوء تفسير إشكالية الوجود، والتي بدورها تكشف حقيقته في ضوء إشكالية الله.

يرى كوكلر أن "إله الوجود ـ عند هايدغر ـ لا يمكن معرفته إلا في ضوء حقيقة الوجود ذاته التي يقول فيها: "إن حقيقة الوجود......التي من خلالها يصارع الإنسان جدلية العالم والأرض....ومن هذا الصراع يواجه الإنسان وجوده تجاه الله، وهويقوم بتجربة وجوده" (كوكلر، ص 86)، ولكن يهتم هايدغر بالوجود كحضور، وأن مهمة الفكر واللاهوت (لأن اللاهوت دافع عن الله كعلة أولى

[1]-(15) Benjamin D. Crowe (Heidegger's Religious: destruction and authenticity)،Indiana university press،2006 p. 16.

[2]ـ مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟.ص 17 .

[3]ـ هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع..ص 73 - 74.

أسهم في مجيء إله الفلاسفة) هوالتحرر من صورة إله الفلاسفة للاقتراب من الله الحقيقي بالسؤال عن الوجود.

نستنتج مما سبق أن هايدغر حين جمع بين تعدد الآلهة الثيولوجية وبين طريقة التوحيد المسيحية، كان يريد تقديم فكرة "الله" كتجلٍّ لمطلق محتجب يختلف أنطولوجياً عن الوجود" (المرجع السابق، ص 27)؛ لذا جاءت المسيحية استكمالاً لما عجزت الفلسفة اليونانية عن التفكير فيه واستيعابه سواء من أفلاطون أو أرسطو؛ لأن "آلهة الإغريق ليس لها أي علاقة بالدين"فلقد كانت آلهة اليونان أسطورية فلسفية، ولا تلزم الإنسان بأيّ إلزام؛ ولهذا لم تفكر في المقدس[1].

هكذا يؤمن هايدغر بفكرة أن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وقد كانت هذه الإشكالية حافزاً لظهور محاضرة "فينومينولوجيا الدين" 1923 Phenomenology of Religion التي يستعرض فيها أن تجربة الألوهية ليست في متناول الفلسفة، وتفكيره حول الوجود يُظهر تجربة غياب الله وشعوره به، لكن الله يكون معطى فينومينولوجياً للتجربة الدينية، وهذا ما دفع بتفكير هايدغر للتحرر من التراث، وأيضاً التحرر من العقلانية والمنطق المرتبطين بهذا التراث، ومن ثم فنتاج فكره أقرب إلى الشعر الذي لا يخضع للتراث.

هذا هو سبب رجوع هايدغر إلى الشعر كبحث عن تجربة الألوهية، والأخذ به ـ في الوقت نفسه ـ لأهمية وجودية، التي تتكشف فيه مهمة الإنسان بمجرد "دخول الله والآلهة تحت ضوء وانفتاح الوجود، لكن ليس من مهمة الإنسان السؤال هل يدخل وكيف يدخل الله - كما يقول في محاضرته ما الميتافيزيقا؟ - الطبيعة في نور الوجود؟ فهذا ليس من شأنه، فالإنسان ما هوإلا "راعٍ للوجود"وحسب؛ ولكي يكون الإنسان راعياً حقيقياً للوجود يجب المحافظة على العهد الرباعي الذي صرح به هايدغر في "فكر العهد (الحدوث)".

سادساً- سكن الوجود لرعاية العهد مع الله

تناول هايدغر في محاضرة "الزمان والوجود" الوجود بوصفه هبة، وعطاؤه هوالتفكير في حقيقة الوجود، ومن بين معاني العطاء (الحادث أوالحدوث) Ereignis إذ يتأسس هذا الحدوث على مدى علاقة الانتماء بين الوجود والزمان بأبعاده الثلاثة (المستقبل والماضي والحاضر)؛ وبجعل هذا الانتماء ممكناً يرجع إلى مدى قرب الوجود الإنساني من السكن؛ لأن هذا السكن هوالاقتراب

[1]ـ عبد الجبار الرفاعي: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد. 2014 ص 382.

من حقيقة الوجود التي تنفتح وتلقي الضوء على ما هو مقدس الذي يؤدي إلى الانفتاح على ما هو إلهي، ومن خلاله يتجلى الله.

معنى انتماء الوجود الإنساني للأصل وهو الوجود حيث انتماؤه، بالتالي إلى رباعية العالم؛ أي يتواصل ويدخل في مجال تكشف العلاقة التي تجمع بين الإنسان والإله والأرض والسماء؛ لأن الحادث هوالمجال الداخلي الذي يتواصل ويتلامس وربط تكشف وجوده بالتواصل مع الله.

يصرح إسماعيل مهنانة: "بأن معظم شراح هايدغر اتفقوا على أن سنة 1936 هي بداية ظهور فكرة الحدوث كمعنى من معاني العطاء التي يهبها الوجود: "فهوحدوث الالتقاء بين الوجود والزمان في إضاءة الموجود الإنساني، فمن مسئوليته وواجبه القرب من الوجود بوصفه حارساً للوجود لعدم الانطفاء والسقوط في صمت الموجود، وإنما يجب عليه الحفاظ على تلقٍّ لهبة الوجود إليه، ويظل منتظراً لتلك الهبة من داخل هذا الانفتاح الحر"[1]. ففي محاضرة ما الميتافيزيقا؟ يصرح هايدغر: "لكن السؤال عن كيفية دخول الله في نور الوجود ليس من مسؤولية الإنسان؛ لأنه ما هو إلا راعٍ للوجود "وحسب، ولكي يحافظ الإنسان على تلك الرعاية، يجب عليه المحافظة على الانتماء والقرب من الوجود.

من هنا يؤسس هايدغر إتيقا (أخلاق) مسؤولية الإقامة (السكن) التي يتحمل مسؤوليتها الموجود الإنساني: "لأن في السكن تقيم الأشياء، ويكون فيه رعاية للوجود التي تكون مهمة المستقبلين، وتلك هي مهمة الشاعر الذي يتلقى ويستقبل إشارات الآلهة في البعد المقدس ويسميها بالكلمة في قصائده التي تفسر ـ في نفس الوقت ـ صوت الشعب، وتلك المهمة تتم داخل هذا التلامس والتواصل الرباعي للعالم بصيانته والتي تظهر في: "إنقاذ الأرض، استقبال السماء، انتظار الإلهيين، قيادة الفانين، وهذه الرعاية الرباعية هي الماهية البسيطة لمفهوم السكن "[2].

يعلن هايدغر في مقالته "من تجربة التفكير": "بسبب وصولنا إلى الآلهة متأخرين جداً، ووصولنا مبكرين جداً للوجود الذي يعتبره الإنسان بداية قصيدته "[3] هذا أدى إلى انغلاق الأرض للسماء، وبالتالي تحجبت وانغلقت السماء، ولن ترسل السماء إشاراتها ونداءها، وهذا يؤدي إلى غياب الإله وأفوله، وعدم ظهور الماهية الحقيقية لله.

[1]ـ الرفاعي: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مصدر سابق ص388-389.

[2]ـ عبد الجبار الرفاعي: تمهيد لدراسة فلسفة الدين. ص 388 – 389.

[3]ـ هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع. ص 83.

لكن تظهر مهمة الشاعر الذي يتلقى هذه الإشارات ويستمع لنداء الآلهة، حتى تتكشف السماء، وبالتالي تنفتح الأرض على السماء، "باعتبار الإنسان يشغل مكاناً هاماً في تجربة الوجود، وبالتالي يشغل مكاناً في تجربة الألوهية الذي يظهر فيها بصفته الوجودية "التي لا تتم إلا من خلال الإنصات لنداء الألوهية الذي يتردد داخل الوجود.

لهذا يترجم هايدغر مدى اعتماد ما سبق على جدلية العلاقة التي تتم بين القرب والبعد من السكن (الوجود) التي تؤدي إلى مدى انكشاف وانفتاح أو انغلاق العلاقة الجدلية التي تتم بين الوجود والله من خلال قوله: "بصدد القرب من الوجود: نستطيع أن نسأل ما إذا كان الظلام سيظل منتشراً على العالم أم أن نور المقدس سيشرق عليه مرة أخرى، وأن عهد التجلي الإلهي والإشراق سيصبح من جديد أمراً ممكناً أوكيف يتسنى للإنسان الحديث أن يتساءل عما إذا كان الله قريباً أم مبتعداً عن العالم، أو كيف يتسنى له ذلك وهو يرفض التفكير في هذا النطاق الذي فيه وحده يمكن لهذا السؤال أن يُسأل، وهذا النطاق هو المقدس، بما إنه (المقدس) هو البعد الوجودي للألوهية؛ أي بعد الله يظهر من تلقاء نفسه عندما يضيئه ويكشفه الوجود من قبل بالانتظار والاستعداد له، عندها يُعرف على حقيقته".

تلخيصاً لما سبق، يتموضع الإلهي "باعتباره أعلى وجوداً" خارج إطار الواقع، وبالتالي خارج دائرة الفرق الأنطولوجي، الذي يعكس شعاع المعنى الجوهري لعلاقة غير مادية هي أساس للعالم، لذا ذهب هايدغر بهذه المعاني لتتوافق مع حاجة الإنسان المعاصر لمأمنٍ ما الذي ينعكس في مفهوم "الخلاص" و"النجاة" كمفهوم ثابت من الثوابت الإيمانية التي ترتكز عليها المسيحية.

سابعاً ـ الخاتمة

يتضح مما سبق أن هايدغر يعتبر نفسه ثيولوجيّاً مسيحيّاً، وهذا يتضح عندما أرسل خطاباً شخصياً إلى كارل لوفيت Karl Lowith أحد أصدقائه في عام 1921 م قال فيه ما يلي: "لعل من أفدح الأخطاء أنك وبيكر Becker قد جعلتماني أسوة بفلاسفة من أمثال نيتشه كيركيغارد وغيرهما، ويمكنني القول بأنني لست فيلسوفاً، بل إنه لا وجه للمقارنة بيني وبينهما لأنني ثيولوجي مسيحي"[1].

ويشير هذا الخطاب الهام إلى ما يلي: إن الدافع العميق المحرك لهايدغر في طريقه الفكري هو"الثيولوجيا "Theology: بدليل اعتبار نفسه ثيولوجياً مسيحياً، ويعني ذلك أن جميع الأسئلة التي

[1]ـ صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي. ص 509.

يطرحها تهدف إلى التحرر من الثيولوجيا بمعناها التقليدي التي نشأ عليها، وذلك كي يمكنه أن يكون مسيحياً بحق، فهو يريد أن يتخذ مهمة جديدة للاهوت في مقابل المسيحية اللاهوتية السائدة، ولقد ساعده في ذلك ـ على حد قوله ـ ما تعلمه من مذاهب في كلية اللاهوت بجامعة فرايبورغ.

هذه المهمة الجديدة تتلخص في "الدعوة إلى الإيمان وحمايته "وهذه العبارة التي سمعها "غادامر" في عام 1923 م في حوار مع هايدغر عن الثيولوجيا بوصفها مهمة للتفكير، وتبين له أن الآنية الوقائعية المهمومة بإشكال الوجود هي البداية الصحيحة لتحقيق هذه المهمة، فهي الموجود "السائل" عن معنى الوجود[1].

صفوة القول، إن "السؤال عن الوجود" الذي جاهد هايدغر دوماً في سبيل إثارته، ومحاولة الإجابة عليه ليس ـ في النهاية ـ سوى "السؤال عن الله"، وهذا يعتبر رداً لمن قاموا بوصف فلسفة هايدغر ذي اتجاه إلحادي.

وهذا يتعارض ـ في الوقت نفسه ـ مع من وصفوا فلسفته بأنها عقلانية صوفية، لكن هذا يعد ـ أيضاً ـ تجنياً على فلسفة هايدغر بوصفها واختزالها بالعقلانية والصوفية؛ لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق ولا صلة لها بهذه المواقف الأحادية؛ لأن العقلانية والصوفية في رأي هايدغر موقفان فلسفيان متحيزان حيث يعلن أن فلسفة الوجود تختلف عن التصوف؛ وذلك لوجود تعارض بين الاستغراق في سلبية الحالة الداخلية التي تنتج عن اتحاد النفس بالإله، وبين التأثر الوجداني وارتباطه بالقلق عند هايدغر[2].

وبرغم تنصله من وصفه "بصوفية الكلمة" التي تتردد في ثنايا كلمات دربه الذي اتخذه للسؤال عن الوجود من قبيل: "الانكشاف، التحجب، الانفتاح، التواصل الرباعي للعالم، والتجلي والحضور وغيرها، مما يدل على التأثير الديني المسيحي؛ الذي تتردّد أصداؤه في مؤلفاته، لكن صوفية الكلمة لا تعني ـ بتاتاً ـ ولا تقارن بولوج هايدغر في حالة صوفية يدخلها العابد أوالزاهد باتحاده مع الجوهر الإلهي، لكنه يقوم بترجمتها بعمق الكلمات التي تنحومنحى صوفياً، وتتخذ جانباً من التجربة الصوفية؛ لكن تعتبر فلسفته قدمت هبة (كما يصف الوجود) بإنارة الطريق لسالكيه للوصول للإلهي والتحرر من السقوط والوصول إلى الخلاص المسيحي.

[1]ـ (المرجع السابق، ص 509).
[2]ـ (المرجع السابق، ص 502).

على الرغم من ذلك، لم يقدم لنا هايدغر بعد كل ذلك ما يعنيه الله على مستوى تجربة الوجود، كما تتضح بتساؤلاتنا التالية:

كيف يوجد الإلهي في تجربة الوجود؟ هل يوجد في الوجود ذاته، أم فيهما معاً؟ هل يمكن فهم الإلهي بإحلاله في الوجود أم لا؟

لكن هايدغر لم يقدم أي إجابات واضحة، وإنما قدم لنا إشارات موجزة لا نستنتج منها أي حلول، وإن ما قدمه ما هوإلا مجرد كيفية السير في طريق الإلهي فقط، ويمكن إرجاع ذلك إلى انشغاله الدائم والملح عن سؤال الوجود المحرك الخفي لتوجهه الفكري، وبرغم أن إشكالية الوجود تعد مدخلاً لإشكالية الله (الدين).

وكما يقول غروندين: "نجد أن كل الفلسفة الهايدغرية تبدو تأملاً دائماً للانفتاح على سر الوجود".

لقد جانَبَ هايدغر الصواب عندما اعتبر أن الأوامر والالتزامات والشعائر والطقوس الدينية تقلل من قيمة الإله، وإنما هي التي تحافظ على دور التواصل والتلامس الذي يحدث كما عبرت عنه بحوث التواصل أيضاً بين التجميع الرباعي للعالم وكيفية الحفاظ عليه، إلا أننا نوافقه الرأي بعدم اختزال الله لمجرد قيامه بغايةٍ ما هي تشريع الأوامر والالتزامات الأخلاقية، ثم ينتهي دوره، وهذا ما قد أجاب عنه هايدغر عندما قام بالرعاية للتجميع الرباعي للعالم بحسن اتصال الأرض بالسماء والحفاظ عليه؛ لعدم انغلاق وتحجب السماء وإتاحة الفرصة للأرض لسماع صوت الله في ندائه وإشاراته التي يهبها للوجود.

نظرية الوجود بين الوجودية وأصالة الوجود

دراسة مقارنة بين هايدغر وملا صدرا

حميد رضا آية اللهي[*]

مع الفلسفة الوجوديّة تحوّل الاهتمام من نظريّة المعرفة والبحث الفلسفي المعرفيّ، إلى الاهتمام بحاقّ الوجود؛ أي الاهتمام بالوجود ذاته. وقد أدّى هذا التحوّل إلى دخول الفلسفة الغربيّة في مسار مختلف وترك بصمات عظيمة الأثر على هذه الفلسفة. كما إن الفلسفة الإسلامية طرأ عليها أمرٌ مشابهٌ مع التحوّل الذي أحدثته مدرسة الحكمة المتعالية؛ حيث تحوّل مركز الاهتمام إلى الوجود بعد ما كان الهمّ الفلسفيّ همًّا ماهويًّا يحصر اهتمامه بالتفسير الماهويّ للوجود. وتكمن أهميّة هذا التحوّل في الأثر الذي تركه على مسائل الفلسفة كلّها. ويبدو في النظرة الأوليّة أنّ المسارين متشابهين، بل ربمّا يحسب الناظر أنّ ثمة مسارًا واحدًا اعتُمد في الفلسفتين، ينبغي أن يؤدّي إلى نتائج مشتركة بينهما. وفي هذه المقالة بحثٌ مسهبٌ عن مفهوم الوجود عند المدرستين بغاية المقارنة بينهما، لاكتشاف نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بينهما يجري ذلك على صعيد المفهوم، وكذلك على مستوى خلفيات التحوّل، فضلاً عن النتائج التي أفضى إليها هذا التحوّل.

المحرر

ثمّة وجوه تشابه كثيرة واتحاد مشهود في عددٍ من المسائل والعناوين التي يتعرّض لها الفلاسفة في دراساتهم وأبحاثهم الفلسفيّة، ما يدعونا إلى الإحساس الأوليّ بأنّ هذه الأبحاث ما هي سوى آراء وأجوبة مختلفة عن سؤالٍ واحد؛ ولكن على الرغم من هذا الفهم الأوّلي فإنّ الواقع يختلف عمّا يبدو عليه لأوّل وهلةٍ، ويكشف التأمّل والتدقيق عن معنًى آخر لهذا التشابه. وهذا الاختلاف

*- مفكر من إيران وأستاذ الفلسفات المقارنة في جامعة العلاّمة الطباطبائي، طهران.

بين سطح المسائل وقعرها يثير صعوبات جمّةً لمن يرغب في المقارنة بين مدرستين فلسفيّتين في ما يرتبط بمفهوم واحدٍ. وفي ما يأتي نكتفي ببعض الملاحظات الموجزة ونطوي كشحًا عن التفصيل والخوض في غمار بيان تعقيدات مثل هذه المقارنة.

الخلفية التاريخيّة لتشكّل المفهوم الواحد: إنّ كثيرًا من المفاهيم المطروحة على بساط البحث في نظامٍ فلسفيٍّ، تحمل على عاتقها أعباء وتبعات ظروف تاريخيّة وثقافية أدّت إلى ظهورها، الأمر الذي لا يمكن تجاهله بسهولة. وتقبع إلى جانب المفهوم مجموعة من العناصر والمفاهيم المؤثّرة في بيانه وتوضيحه. ولهذه الخصوصية أثرٌ مهمٌّ في المقارنة بين المفاهيم الفلسفية التي تنتمي إلى مدرستين مختلفتين. ومفهوم الوجود واحدٌ من هذه المفاهيم التي طُرِحت في الغرب في سياق تاريخيٍّ يجعل النظر إليه وحده من دون الظروف التي أحاطت بولادته وتشكّله أمرًا غيرَ علميٍّ، وذلك أنّه وُلِد في بيئة معرفيّةٍ خاصّة مشحونة بعدد من النظريات الإنسانوية ومسكونة بهواجس ثنائية الذات ـ والموضوع (subject- object). وأما في بيئة الفلسفة الإسلامية فقد عولج هذا المفهوم في ظلّ النظرة الماهوية وتحت تأثير نظريات وحدة الوجود. وبالتالي لا بدّ من لحاظ هاتين البيئتين الفكريّتين عند إرادة المقارنة بين مفهوم الوجود في الوجودية وهذا المفهوم عينه في إطار نظرية أصالة الوجود.

الأرضية الثقافية للمفهوم الواحد: إنّ المؤشّرات والشواخص الثقافية في مجتمع من المجتمعات تؤدّي دورًا هامًّا في إضفاء المعنى على المفاهيم التي تتداول فيها. وعلى حدّ تعبير فيتغنشتاين: إنّ صور الحياة هي التي تعطي لمفهوم من مفاهيمها معناه المحدّد. واختلاف «الألعاب اللغوية» يفضي إلى اختلاف في قواعد إضفاء المعنى. وبالتالي فإنّ اختلاف الظروف الثقافية تؤدّي إلى اختلاف معنى المفهوم الواحد ودلالاته. وكثيرًا ما تُستخدم عبارة فلسفيّة في بيئتين ثقافيّتين تضفي كلّ واحدةٍ منهما على هذه العبارة معنًى مختلفًا، يجعلنا نكتشف أنّ هذا التشابه الظاهريَ ما هو إلا من باب الاشتراك اللفظي (أي الاشتراك في الاسم والاختلاف في المعنى). وعلى ضوء هذه الإشارة لا يصحّ لأحدٍ أن يدّعي أنّه يفهم معنى الإنسان في الثقافة الغربية، من دون أن يلحظ مفهوم التجسّد والخطيئة الأولى. ولا ننكر أنّ عددًا كبيرًا من المفكّرين الغربيّين لم تكن لديهم ميولٌ دينيّةٌ ولكنّ المعنى الذي يقصدونه من مفهوم «إنسان» مستخدمٌ في البيئة الثقافية المسيحيّة التي يمثل التجسّد والخطيئة الأولى مفاهيمَ مركزيّة فيها، وهذا يختلف عن المعنى الذي يدلّ عليه مفهوم «إنسان» في البيئة الإسلامية التي تنطلق من مبدإ أنّ الإنسان خليفةُ الله. فما لم تُعرف البيئة والأرضية الثقافية والاجتماعية لا يمكن التعرّف إلى المفاهيم المستخدمة في ذلك المجتمع.

غايات البحث الفلسفيّ في المفهوم الواحد: قد يُحلّل المفهوم الفلسفيّ الواحد في الفلسفات المختلفة من أجل غايات تختلف من فلسفة إلى أخرى، وتترك هذه الغاية أثرها على المعنى الذي يكتسبه هذا المفهوم في مسيرة استعماله ومعالجته. فالمفهوم الذي يُحلّل في فلسفةٍ في سياق التعرّف إلى أفضل الوسائل لتسلّط الإنسان على الطبيعة واستخدام التقانة، يصعب أن يتّحد في مداليله مع المفهوم الذي يُعالج في فلسفة أخرى بهدف شرح العلاقة بين الإنسان والعالم لتأمين اتّحاد شاملٍ معه. فغاية التحليل الفلسفيّ هي التي تسهم في تبيين المفهوم وإضفاء المعنى عليه. وبعبارة عامّة إنّ هواجس الفيلسوف تؤثّر في تشكّل المفاهيم التي يتعاطاها، وهي التي تصوغ رؤيته واتّجاهه الفلسفيّ. واختلاف المجتمعات في هذه الهواجس ينتقل إلى اختلاف المفاهيم في معانيها ودلالاتها حتّى لو اتحدت قبل الاشتغال الفلسفي عليها.

ما تقدّم أعلاه هو بعض الملاحظات التي ينبغي أن لا يغفل عنها من يريد المقارنة بين المفاهيم الفلسفية التي تنتمي إلى مدرستين مختلفتين. وهذه الملاحظات وغيرها ممّا له صلة بمجال التفسير والهرمينوطيقا تزيد صعوبة المقارنة الفلسفية؛ بل تجعل بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة يشكّكون في إمكان المقارنة بين المدارس الفلسفيّة. ولسنا نبتغي في هذه الدراسة استعراض الآراء المطروحة في هذا المجال ولا النظر في حججها وأدلّتها لاختيار الصحيح منها وطرح الفاسد، وإنّما نكتفي بالانطلاق من مصادرة مفادها أنّ هذه الملاحظات، على الرغم من وجاهتها وتأثيرها، إلا أنّ ملاحظتها والالتفات إليها يساعدان في عقد مقارنة ناجحة بين مدرستين فلسفيّتين. وإنّنا ندّعي أنّ الملاحظات المذكورة آنفًا إذا كانت توجب استحالة التفاهم، فإنّها من دون شكٍّ سوف تقف سدًّا دون فهم الأفكار من خارج البيئة الثقافية التي طُرِحت فيها، والحال أنّ المصادرة الأولية هي إمكان الحوار بين البشر وقدرتهم على نقل الأفكار من بيئة إلى بيئة ثانية.

وننطلق في دراستنا هذه من إمكان المقارنة بين الفلسفات على الرغم من الملاحظات الجادّة المذكورة، بل نرى أنّ تبادل الأفكار أمرٌ ضروريٌّ للإنسانية. هذا وإنّ الانطلاق في المقارنة من النظرة السطحية التي تحكم باتّحاد المفاهيم لن يوصل إلاّ إلى نتائج سطحية وساذجة. ومن هنا، لا بدّ من الالتفات، خلال المقارنة إلى الظروف الثقافية والأرضية الفكريّة التي وُلِد فيها المفهوم، كما إلى الغايات التي من أجلها جُعِل تحت مجهر البحث والنظر الفلسفيّ.

منهج مقارنة الوجود بين الوجودية والصدرائية

وبناءً على ما تقدّم ينبغي قبل الشروع في المقارنة بين مفهوم الوجود في كلٍّ من الوجودية

والصدرائية، ملاحظة ظروف تشكّل هذا المفهوم في فضاءي الفكر الغربي والإسلاميّ، لتُكتشف على ضوء ذلك وجوه التشابه والاختلاف. ولا يخفى على القارئ الخبير عدم اتّساع صدر هذه المقالة لبيان محوريّة الوجود في السياقين الغربي والإسلاميّ؛ ولأجل هذا سوف نكتفي بالحدّ الأدنى الذي يحقّق لنا غرضنا في المقارنة. ومن هنا سوف نبدأ بالحديث عن الخلفية التي أدّت إلى أن يكتسب الوجود أهميّته في الفكر الوجوديّ ثمّ بعد ذلك نعمد إلى بيان المقصود من هذا المفهوم، وشرح عناصره الأصيلة. ومن ثم نفعل الشيء نفسه في المدرسة الصدرائية، لننتقل بعد ذلك إلى المقارنة.

الاهتمام بالوجود، والتحوّل الأساس في مسار الفلسفة الغربية الحديثة

انطلق ديكارت الذي يعدّ أبا الفلسفة الأوروبية الحديثة، من الكوجيتو المعروف وبنى فلسفته عليه. وقد انتهى التحليل الفلسفي المبنيّ على الكوجيتو إلى ثنائية تقضي بالتمايز بين الذات والموضوع (subject- object)، وكأنّ الذات صارت محور الوجود. وما يكتسب أهميّته هنا هو الإنسان بوصفه فاعل المعرفة، والعالم ليس سوى ما يبدو لـ«الأنا» الديكارتية العارفة.

و«الأنا» الديكارتية هي «الأنا» المفكّرة فحسب، وبتعبير ديكارت «أنا أفكر إذًا أنا موجود». ومن هنا يعدّ ديكارت فاتح عهد الذاتيّة الحديثة في الفلسفة الغربية. ومن هنا أيضًا استطاع ديكارت تحويل البحث الفلسفي إلى المعرفة. وتحوّل العالم إلى موضوع يقع في مقابل الذات الديكارتية. ولم يعد العالم عند ديكارت سوى انعكاس لتجلّيات الذهن البشريّ، والضمان الوحيد لصحّة هذا الانعكاس هو الرهان على صدق الله.

«الذهن بالنسة إلى ديكارت هو مرآة الطبيعة. فهو يعرض صور الأشياء الموجودة في الخارج على ذاته مقرونةً بالزمان والمكان. وعلى الرغم من هذا فإنّ المكان الواقعيّ للعالم مستقلٌّ عن تجلّيه، ووجودُه المدرَك. كما أنّ كل مخلوق متعلّقٌ ومتوقِّفٌ في وجوده على وجود الله»[1].

وقد ترك هذا الفهم الديكارتي أثره على الفلاسفة الذين أتوا بعد ديكارت وصار «العالم بالنسبة إلى الفلاسفة اللاحقين مجموعة من الأشياء المواجهة للإنسان؛ أي مجموعة من الأمور الواقعيّة»[2]. والإنسان بهذا اللحاظ يجلس في مواجهة العالم ويسعى إلى فهمه وحسب. وللذات الديكارتية مهمّات عدّة، هي: معرفة الذات أو النفس، ومعرفة العالم أو الجسم، ومعرفة الله.

[1]- Wright, 1996, p. 254

[2]ـ أحمدي، 1381 هـ.ش.، ب، ص 283

ومن هذه الزاوية يكون الهمّ الأساس للذات هو همٌّ معرفيٌّ. ومن هنا، فإنّ الذات الديكارتية هي الإنسان من حيث إنّه مشغولٌ بالمعرفة.

وقد اشتغل الفلاسفة اللاحقون بالمسائل التي أثارها ديكارت. ويشترك في هذا الأمر الفلاسفة العقليّون من أمثال مالبرانش واسبينوزا وليبنتز، مع الفلاسفة التجريبيّين من أمثال باركلي وجون لوك وهيوم. فهؤلاء جميعًا كانت الأسئلة الديكارتية والقضايا التي طرحها شغلهم الأثير.

وقد أفضى تلاقي النزعة التجريبيّة بالنزعة العقلانيّة عند كانط إلى بلوغ البحث في نظريّة المعرفة أوجَهُ وتجلّى هذا الأمر في كتاب «**نقد العقل المحض**» الذي حاول كانط من خلاله وضع أطر منظّمة للمعرفة الإنسانيّة وتبيين حدودها وشروطها، وقد بدا عند كانط أن ليس للإنسان في هذه الحياة مهمّةً أخرى غير المعرفة. وهكذا اختُزِلت الفلسفة في نظرية المعرفة، ولم يعد للفلسفة من همٍّ سوى اكتشاف كيفية التعرّف إلى العالم والأشياء، وما بقي من المجالات لم تعد تسمح العلوم للفلسفة بالخوض فيها. ويمكن القول إنّ كانط أوصل الذاتيّة إلى أبعد مدياتها، ولم يعد الله هو الضامن الأساس للمعرفة، وتحوّل العالم إلى صورة من صور الذهن البشريّ.

«...لا مجال للحديث عن المكان والأشياء الممتدة وغيرها إلا مع الالتفات إلى نظرة الإنسان. وإذا نحّينا الظروف الداخلية للذات التي يُمكن شهود العالم الخارجيّ تحتها... لا يبقى للمكان شيء آخر يتمثّل فيه. لا مكانَ في العالم الخارجيّ يمكنه أن يتجلّى بغضّ النظر عن فاعل المعرفة. وإنّ إدراك وجود المكان لا يمكن تحقّقه إلا من وجهة نظر الإنسان. وهكذا وفي ضوء هذه الرؤية أتى هايدغر ليتبنّى أنّ العالم ومكانه ما هو إلا تمثّلٌ وتصوّر. وعلى يد كانط وثورته الكوبرنيكية في عالم الفلسفة بدأت تغلب النظرة الصورية إلى العالم؛ المشروع الذي وصل إلى ذروته على يد العلم الحديث»[1] وقد كان حاصل الجهد الفكريّ لكانط هو أن يوضح أنّ المعرفة الإنسانية ليست «هي معرفة الشيء في ذاته» أو «النومن»؛ بل على المعرفة الإنسانيّة أن تبقى في إطار الظواهر والعالم التجريبيّ أو «الفنومن» كي يبقى الذهن البشريّ بعيدًا عن التورّط في المغالطات.

وقد وصلت الفلسفة الغربية بعد كانط مع ظهور فلاسفة من أمثال: فيخته، وشلينج، وهيجل إلى وادي المثاليّة، وقد كان هذا بمعنًى من المعاني نتيجة منطقية للإعلاء من شأن الذاتية في المرحلة الحديثة من تاريخ الفلسفة. ووصلت المثالية إلى أقصى مداها على يد هيجل حيث تصبح المعرفة البشريّة شاملة لكلّ شيء وقادرة على التفسير المفهوميّ للعالم ككلّ وللتاريخ.

[1]- wright, 1996, P. 254

«يتحدّث هيجل عن استيفاء الموجودات حظّها من الوجود عندما تأتي إلى الذهن وتأخذ مكانها بين الأفكار... ويُسمي وجودًا الموجودات تأخذ شكل الأفكار»[1]. إذًا بالنسبة إلى هيجل لا أهمية للأشياء والموجودات إلا عندما تتحوّل إلى أفكار في ذهن الإنسان. والفارق الأساس بين هيجل وكانط أنّ الأول ألقى جانبًا «النومن» التي أعلن كانط العجز عن معرفتها، ولم يبقَ في الميدان سوى التصوّرات والأفكار.

ومن أهمّ ثمار هذه التيّارات النظرة الكليّة إلى الإنسان. فالأنا الديكارتية هي الأنا الإنسانيّة بشكلٍ عامٍّ وليس الأنا الجزئيّة بهواجسها الوجودية، فالإنسان هو الذي يواجه العالم ويريد أن يتعرّف إليه. وعند كانط أيضًا الإنسان بما هو إنسانٌ يجب عليه أن يتعرّف إلى ظروف معرفته ويعيّن حدودها. والأنا الهيجليّة استحالت إلى عضوٍ وجزءٍ من كلّ هو التاريخ والدولة، وظيفتُها معرفة الأفكار.

ظهور الاعتقاد بالوجود في مقابل التيّارات الكليّة والذاتية

في مقابل ما تقدّم الحديث عنه من تيّارات فكرية وفلسفيّة ظهر في الساحة الفكريّة الغربية فيلسوف هو كيركيجارد. وقد أودت به حياته الشخصية وطريقة تربيته وتأمّلاته الدينية إلى الاعتقاد بأنّ التراث الفلسفيّ (ومن ذلك فلسفة هيجل) كان يسعى إلى تفسير الوجود والعالم بطريقة انتزاعيّة وعامّة شاملة، وقد أدّى هذا النزوع الفلسفيّ إلى تجاهل الفرد ونحوِ وجوده.

ويرى كيركيجارد أنّ مبدأ الديالكتيك الهيجلي عاجزٌ عن تعيين معنى الوجود. ومن هنا، كان هيجل مضطرًّا إلى تحويل الوجود إلى أمرٍ انتزاعيٍّ كي يمكن جعله في قالب السير الديالكتيكيّ والتاريخيّ. وقد اعترض على فلسفة هيجل بسبب كليّانيّاتها وما فيها من دعوى الواقعيّة الخارجية، ولم يوافق هيجل على قبول أنّ الشيء يحمل نقيضه وعدّ ذلك مخالفًا لمبادئ العقل البشريّ. وهو يؤكّد تقدّم أو أولويّة الوجود على الماهيّة، ويبدو أنّه أوّل من أعطى الوجود (إكزيستنس = existence) معنًى وجوديًّا (اكزيستنسيالستيًّا= existentialist). ويمكن تصنيفه في خانة اللاعقلانيّين حيث إنّه يرى استحالة معرفة الله والوجود بواسطة التفكير العقلانيّ.

وتجدر الإشارة في هذا الإطار إلى هامان (1788-j. g. Hamann 1730) الذي أثّر في كيركيجارد، والذي يرى أنّ الوجود لا يمكن تأويله بالفكر، ويقول في مقابل تيار محوريّة الذات:

---

[1]ـ أحمدي، 1381 هـ.ش.، ب، ص 213.

«أنّا أفكر أقلّ إذًا أنا موجود أكثر»[1]. ويرى كيركيجارد أنّ بين الوجود الذاتي الذي نسمّيه وجودًا بشيءٍ من التسامح، وبين الوجود الذاتي الذي ينطبق على الحياة الشخصية المقرونة بمخاطرة الإحساس بالمسؤولية الأبدية والإرادة[2].

ويبدو لنا أنّ كيركيجارد أخذ على عاتقه عددًا من المهام، هي: إعطاء الجزئية والفردية الإنسانية أهميّتها التي تستحقّ، والمهمّة الثانية هي الانتصار على نظرية المعرفة التي تنطلق من مصادرة التمايز بين الذات- والموضوع، وأخيرًا وبهدف تحقيق هاتين المهمّتين ابتكر مفهومين مفتاحيّين هما: القلق[3] والحرية أو الاختيار. فعلى ضوء مفهوم القلق ينتفي التقابل بين الذات والموضوع، وذلك لأنّ القلق ليس له متعلَّقٌ وجوديٌّ. فالذات القلِقة لا تواجه سوى ذاتها. ووجود الذات يظهر في حالة القلق الذي يصيبنا ويدعونا إلى العمل، والحرية أو الاختيار هو المفهوم المقابل للتيّارات الجماعية التي تتضمّن شكلًا من أشكال الجبر الذي نشاهده في فلسفة هيجل وماركس؛ وذلك لأنّ الذات باختيارها وإرادتها تحول دون اضمحلال وجودها في الإرادة الجمعية، وبالاختيار والحرية تحقّق الذات ذاتيّتها. بل إنّه يعترض على التعبير عن هذه الفكرة بالقول إنّ الإنسان موجود قلِقٌ/هلوعٌ أو مختارٌ؛ لأنّه يرى أنّ في هذا التعبير نقضًا للغرض من حيث إنّه يستبطن نظرةً كليّة شموليّة إلى الإنسان.

«جعل كيركيجارد من الفرد المقولة الأساس في فلسفته، وقد أكّد هو ومن تبعه من الفلاسفة الوجوديين أنّ الإنسان عندما يعمد إلى الاختيار يكون قد جعل الوجود نصب عينيه، وأخذ على عاتقه مسؤوليّة غير قابلة للانتقال. ولا شك في أنّ هؤلاء الفلاسفة لفتوا نظرنا إلى أمرٍ على درجة عالية من الأهميّة، وهو أنّ كلّ شخصٍ عليه أن يتّخذ القرار المناسب لوجوده وأن يتحمّل مسؤولية هذا القرار»[4].

ويعادي كيركيجارد التفكير المفهوميّ أيضًا، وهو التفكير الذي يحاول أن يفسّر ويبيّن العالم كلّه من الجماد إلى النبات والحيوان وصولًا إلى الإنسان والله بواسطة المفاهيم والتفسير العقليّ. «ويرى كيركيجارد أنّ جمع المفاهيم الانتزاعية على أساس المبادئ العقليّة... بهدف بناء نظام فكريّ لتفسير العالم والإنسان، ومبدأ هذين الأمرين وأساسهما، جهدٌ وهميٌّ ومثير للسخرية...

[1]- وال، 1380، ص 161-163.

[2]- cooper, 1995, P. 3.

[3]- يستخدم بعض المترجمين العرب كلمة هلع للتعبير عن هذا المفهوم، وهو مفهوم ليس بعيدًا عن المعنى الذي يستخدمه الكاتب باللغة الفارسية؛ ولكن لمّا كانت كلمة «قلق» أكثر استخدامًا وتداولًا في ترجمات كيركيجارد رجّحتها على الكلمة الأولى. (المترجم).

[4]- مك كواري، 1377هـ.ش.، ص 100.

فليس الإنسان هو الذي يضع الحقيقة ولا يمكنه أن يكون كذلك. فالحقيقة هي التي تحيط بالإنسان وهو محاطٌ بها»[1]. بل إنّ كيركيجارد يرى أنّ كلّ فلسفة تتضمّن شيئًا من المثاليّة في ثناياها؛ وذلك لأنّها تشتغل على المفاهيم الماهويّة. وهو يعتقد عدم إمكان إثبات وجود الله بواسطة العقل والتفكير العلانيّ، ومحاولة إثبات وجوده عن طريق العقل دليلٌ على عدم الإيمان به. فالإنسان المؤمن بوجود الله لا يحتاج إلى إثبات وجوده بواسطة العقل والدليل العقليّ.

وقد ربط كيركيجارد بين نظريته عن القلق، نظريّة في وحدة الإنسان الفرد وعزلته عزلة كاملة في مواجهة الإله، وبين نظريّته حول ما يسمّيه المصير التراجيدي والمأساويّ للإنسان. وهو يرى أنّ اللحظة هي تركيبٌ يجمع بين الزمان والخلود[2].

وعلى الرغم من أنّ هوسرل حاول بظواهريّته الوصول إلى ماهيّات الأشياء، ولا يمكن وضعه في خانة الوجوديّين والفلسفة الوجودية، على الرغم من ذلك، فإنّ نظريّاته وأفكاره يمكن عدّها محاولة للخروج من دائرة نظريّة المعرفة الغربيّة وثنائيّة الذات والموضوع، الأمر الذي يصلح قالبًا ينسجم مع الفكر الوجوديّ، فهوسرل لا يرى وجود ثنائيّة وتعدّدًا بين الوعي ومتعلّق الوعي، بل إنّ الوعي دائمًا مربوط بشيء أي هو دائمًا «وعيٌ بـ» أو «علمٌ بـ». ففي فلسفة هايدغر نجد الشيء نفسه وهو حيثية الالتفات والانتباه وذلك أنّ في كل فعلِ معرفة أمرًا آخر وهو الغرض والغاية وهدف المعرفة... ولكن مع فارقٍ بينهما وهو أنّ هايدغر يقدّم أمرًا آخر لا نجده في فلسفة هوسرل، وهو أنّ المعرفة انكشاف ورفعٌ للحجاب»[3].

وهنا تترك المعرفة المفاهيمية محلّها لتجربة الإنسان الحيّة للأشياء. فالمعرفة الواقعيّة ممكنة عن طريق وصف أنواع التجارب الإنسانيّة. وقد استطاع هايدغر بطرحه مفهوم «عيش العالم»، استطاع اختراق الفالق الكبير بين الإنسان والعالم وهو الفالق الناجم عن ثنائيّة الذات والموضوع الديكارتية. فلم يعد الإنسان موجودًا في مقابل العالم؛ بل هو إنسان يعيش العالم وهو على الدوام مشغولٌ بتجربته. وقد مهّد هذا الأمر السبيل لهايدغر ليطرح مفهوم «الوجود في العالم» لاحقًا. ويمكن كذلك أن يُقال إنّ برغسون بدوره مدّ يد العون للوجودية بطرحه تصوّره الخاصّ عن الزمان.

ويبدو لنا أنّ هايدغر هو حاصل هذا المسار الفلسفيّ الغربيّ ونتاجُه. وهو بدوره غادر التفسير

[1]ـ مستعان، 1374هـ.ش.، ص 71.

[2]ـ بوخنسكي، 1383هـ.ش.، ص 126.

[3]ـ وال، 1380هـ.ش.، ص 595.

المفهوميّ للعالم وأعلن الفراق مع أدوات كانط وهيجل. وقد حاول هايدغر بحث وتحليل العلاقة بين االوجود والإنسان الذي يستخدم مصطلح «دازاين» (Dasein) الذي يعادل إلى حدٍّ مّا معنى الوجود الخاصّ بالإنسان، وهو ينتهي من هذا التحليل إلى علاقة ونسبة خاصّة بين الوجود والموجودات. ومن هنا، فإنّ معرفة الوجود أو فلنقُل علم الوجود لم يعد علمًا مفهوميًّا يمكن تحصيل المعرفة به عن طريق العلم الحصوليّ. فعندما يوصف الإنسان بـ«دازاين» أو على حدّ تعبير هايدغر نفسه أيضًا بـ«الوجود ـ في ـ العالم»، فإنّ القضية تتجاوز قضية الموضوع (subject) أو فاعل المعرفة[1].

ويرى هايدغر أنّ الشيء الوحيد الذي لم ينل حظّه من التفكير فيه هو الوجود وهو الشيء الذي ليس له إلا الحضور والظهور[2]. وبناء على هذا التقويم يرى أنّ تاريخ الفلسفة هو تاريخ الغفلة عن الوجود. وقد اهتمّ بأفكار الفلاسفة السابقين للميتافيزيقا اليونانية من جهة أنّهم كانوا متحرّرين من قيد التشييء (Self-objectification) والنظرة الما بعد طبيعيّة. وخلاصة القول في هذا المجال أنّ هايدغر يرى أنّ الوجود حتّى في حالة ظهوره وحضوره وانفتاحه يكون في خفاءٍ أيضًا، وهذا ما يدعوه إلى وصف الوجود بأنّه لغزٌ. ولأجل هذا أيضًا يحكم باستحالة القبض على تعريفٍ ثابتٍ ومستقرٍّ له.

وإذا كانت الفترة الحديثة من تاريخ الفلسفة التي افتتحها ديكارت تقومُ على ثنائية الذات-الموضوع، فإنّ هذه الثنائية صارت عند هايدغر أثرًا بعد عين. فلم يعد الإنسان معه مجرّد فاعلٍ وظيفته المعرفة؛ بل صار الإنسان يرى نفسه أنّه سابقٌ على المعرفة وواجدٌ للمعرفة، وصارت حياته حراكًا مستمرًّا وعملًا، وهو يحقّق ذاته بأعماله. ومن جهة أخرى لم يعد العالم مجرّد موضوع ومتعلّق للمعرفة، بل صار وصفه الأساس هو الانفتاح والحضور والظهور. فليس ثمّة إنسان واحد وعالمٌ واحد، بل إنسان في العالم. ومن هنا كان أهمّ سمة من السمات الوجودية للإنسان هي «الوجود -في- العالم». وسائر الموجودات غير الإنسان موجودة أمّا الإنسان فله وحده الانوجاد؛ وذلك لأنّه يعي وجوده ويشعر بالمسؤولية عن هذا الانوجاد وهذه الكينونة...

«إنّ الميتافيزيقا لا تطرح السؤال بصدد حقيقة الوجود نفسه؛ لهذا السبب فهي لا تتساءل أبدًا عن الكيفية التي من خلالها تنتمي ماهية الإنسان إلى حقيقة الوجود، فهذا السؤال ليس فقط لم تطرحه الميتافيزيقا بعد، وإنما ليس في متناولها كميتافيزيقا. إن الوجود ينتظر دائمًا من الإنسان أن

[1]- Heidegger, 1962, PP. 20- 33.

[2]- Heidegger, 1987, P. 98.

يتذكّره باعتباره ما هو جدير بأن يفكر فيه. بالنظر إلى هذا التحديد الماهوي للإنسان، سواء حدّدنا عقلانية الحيوان أو عقل الكائن الحي كـ»ملكة مبادئ» أو كـ»ملكة مقولات» أو بأي كيفية أخرى، فإن ماهية العقل تتأسس دائمًا وفي كل جوانبها على ما يلي: بالنسبة لكل إدراك للموجود وفهم له في كينونته، يكون الوجود نفسه قد أضيء مسبقا وحصل في حقيقته»[1].

وإنّ من أهمّ خصائص الدازاين بنيته الزمانيّة. والزمان بحسب هذه الرؤية أفقٌ للفهم، ويكتسب معناه من القلق الوجودي المستمرّ. وبهذا القلق ينال الدازاين تماميّته في الساحات الزمانية الثلاثة أي الماضي والحال والمستقبل. وبناء على هذا التصوّر لم يعد صحيحًا كلام أرسطو عن الزمان الذي هو مجموعة من الآنات، ولا الحكم على الزمان كما هو متعارفٌ بين عامّة الناس، أي الحكم بأنّه موضوع يمكن نيله والقبض عليه أو يمكن أن يفوتنا ونخسره[2]. وعلى ضوء هذا، يمكن القول إنّ الإنسان بقراراته التي يتّخذها يجعل الأشياء زمانيّة.

«متبصّرًا منشغلاً متوقّعًا لإمكانية الإبصار، يمنح الدازاين الوقت لنفسه، وقد جعل عمل يومه منطلقًا لفهم نفسه، بالقول «عندئذٍ، يطلع النهار». إنّ «عندئذٍ» التي تشغله تستمدّ توقيتها ممّا يقع، ضمن مركّبٍ وظيفيٍّ داخل العالم المحيط قريب منّا، مع مجيء النور: مع طلوع الشمس، عندئذٍ، حين تطلع، يحين الوقت كي....فالدازاين إذًا يوقّت الوقت الذي ينبغي أن يأخذه لنفسه، انطلاقًا من الأمر الذي، في أفق أنّه متروكٌ للعالم، يعرض له بوصفه شيئًا له معه، بالنسبة إلى مستطاع كينونته ـ في ـ العالم المتبصّر رابطة وظيفيّة مخصوصة. إنّ الانشغال يستعمل «الكينونة ـ تحت ـ اليد» التي للشمس، وهي تجود ضياءً ودفءًا. وشأن الشمس أن تضبط مواقيت الزمان الذي يفسّر في الانشغال. وانطلاقًا من هذا التوقيت ينشأ مقياس الزمان «الأكثر طبيعيّة» النهار»[3].

والوجود من حيث إنّه وجودٌ لا يمكن إثباته بالبرهان، والاستنتاج حوله محالٌ؛ وذلك لأنّه سعيٌ لاستخراجه من أمرٍ آخر. والخيار الوحيد المتاح هو الإشارة إليه. وهو يمكنه فقط إظهار نفسه. وهذا ما يجعل تحليل الدازاين في الحقيقة نوعًا من الظاهراتيّة[4].

---

[1]- **Heidegger, 1993, P. 401.**

[2]- **Mulhall, 1996, P. 182.**

[3]- **Heidegger, 1962, P. 465.**

وحرصًا منّا على دقّة المصطلحات والعبارات استفدنا في هذا المورد وفي موارد أخرى استفدنا من الترجمة العربية لأعمال هايدغر، حيث وسعنا ذلك واستطعنا العثور على المعادل في الترجمات العربية. انظر في ما يرتبط بهذا المورد: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2012، ص 704.

[4]ـ ورنو وال، 1372 هـ.ش.، ص 220.

ويعتقد هايدغر بأنّ في مقدور الإنسان إدراك الوجود المطلق بواسطة إدراك العدم المطلق وليس العدم النسبيّ. والعدم المطلق يكون حيث لا شيء سوى الظلمة المحضة؛ أي حيث لا شيء. وعلى حدّ تعبيره هو نفسه حفرة العدم أو بئر العدم. وعندما يقف الإنسان أمام هذا البئر تستولي عليه الوحشة والتهيّب ثمّ تنتابه الحيرة من الوجود وإذ ذاك يتذوّقه. وهناك يُلقى جانبًا القالب المفهوميّ وتتحقّق تجربتي أنا للوجود. وهنا تتحوّل لغة هايدغر إلى لغة شعريّة. وبهذا النمط من الفكر لم يعد الإنسان الكليّ مطروحًا في فكر هايدغر؛ بل المطروح هو وجود الأنا والذات، والمقصود تلك الأنا المشغولة باختيار إمكانيّاتها. وهذا شكلٌ من أشكال التعميق للفلسفة؛ وذلك أنّ الفلسفة التي كانت بحثًا عن الموجود تحوّلت مع هايدغر إلى بحثٍ عن الوجود.

التفكير الوجوديّ في الفكر الصدرائي

لقد أحدث ملاّ صدرا بنظريّته في أصالة الوجود انقلابًا في الفكر الفلسفيّ؛ ولكن في فضاءٍ ثقافيّ وفكريٍّ مختلفٍ عمّا عرضناه في ما تقدّم عند هايدغر. وقد تمثّل ملاّ صدرا بصورة جميلة ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولا سيّما أفلاطون وأرسطو، واستطاع أيضًا هضم ما قدّمه الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي وغيرهم من تفسير أو من إبداع، واستوعب أيضًا ما أدركه العارفون العظام بوحي من أذواقهم وقوة عرفانهم، ثم شيّد أساسًا جديدًا على قواعد وأصول متينة البناء لا يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكلٍ رياضيٍّ بواسطة البرهان والاستدلال، بحيث تُستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق الاستدلال[1].

"وإنّ فلسفة ملاّ صدرا على الرغم من جدّتها وحداثتها، فإنّها حاصل جهود ثمانية قرون من البحث الفلسفي لباحثين عظام كان لكلٍّ واحدٍ سهمٌ في دفع الفلسفة إلى الأمام"[2]. وفلسفة صدر المتألّهين تُعدّ كما فلسفة هايدغر تحوّلاً في النظرة وزاوية الرؤية. والمقصود من هذا الوصف هو أنّه كما هايدغر أعرض عن النظر المفهوميّ والماهويّ الذي كان سائدًا بين الفلاسفة السابقين، واعتمد النظرة الوجودية الحضوريّة محلّ تلك النظرة السابقة.

كانت المسائل الفلسفيّة حتى عهد ملاّ صدرا تُعالج وفق قوالب مفهوميّة، وبنظرة مقوليّة موروثة من أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان. وحتّى عندما كان يُبحث عن الوجود كانت هذه النظرة هي

[1]- مطهري، 1373 هـ.ش.، ص 30.
[2]- المصدر نفسه، ص 30-31.

الحاكمة ما أدّى في كثيرٍ من الحالات إلى إقصاء الوجود إلى حاشية الفلسفة. ثمّ أتى ملاّ صدرا فجعل الوجود محور البحث الفلسفيّ، وسعى بإظهاره الحقيقة الوجوديّة للعالم، إلى معالجة سائر القضايا الفلسفيّة بنظرة وجوديّة في فضاء مختلف إلى درجةٍ كبيرةٍ عمّا كان الحال عليه قبله. وبهذا الاختلاف الأساسيّ وببركة المعرفة العميقة بالتراث العرفانيّ تلوّن البحث الفلسفيّ بلونٍ مختلفٍ، واستطاع خرق أكثر من حصار كحصار نظرية المعرفة الغربية وغيرها. وذلك لأنّ الماهيّة من وجهة نظره "أمرٌ غير متعينّ ومبهم؛ بل لا واقعيّة له. ولا يمكن النظر إلى الماهيّات بعيدًا عن الوجود... ومن جهة أخرى الوجود هو المتعينّ والمتشخّص والنورانيّ والواقعيّ، وهو أيضًا الذي يخرِج الماهية من العدم ويعينّ حدودها، ويميّزها عن سائر الماهيّات[1].

وقد استطاعت نظريّة أصالة الوجود إدخال تحوّلٍ كبيرٍ على القالب الأرسطي للفلسفة الإسلاميّة التقليديّة، وذلك أنّها حوّلت موضوع ما بعد الطبيعة من "الموجود" إلى "الوجود"، وقد أضافت إلى الفلسفة عمقًا يسمح برؤية الأمر الإلهيّ (الوجود) وشهوده في جميع الأشياء. أضف إلى هذا أنّ ملاّ صدرا بنظريّته هذه استطاع وصل حلقات السطوح المختلفة للوجود إحداها بالأخرى. الأمر الذي أفضى إلى تبيين مختلف لنظريّة وحدة الوجود المتعالية التي تُعدّ أوج ما وصل إليه العرفان في الدائرة الإسلامية[2].

فالمحور الأساس لـ"ما بعد الطبيعة" هو الوجود[3]. والوجود، بحسبه، واقعٌ خارجيٌّ (عينيّ) ومنشأ كل قدرة وفعليّة، ولأجل هذا هو أصيلٌ، أمّا الماهية فهي حدّ الوجود، أي ينتزعها الذهن. والوجود أوضح الأشياء بخلاف الماهية؛ ولأجل هذا لا يمكن تعريفه لأنّ التعريف ينبغي أن يكون أوضح من المعرَّف ولا شيء أعرف من الوجود ولا أظهر منه. وبعبارة أخرى: التعريف الحدّي هو تعريف بالجنس والفصل، ولا جنس للوجود ولا فصل له. وأما تعريفه بشرح اسمه فهو خيارٌ غير صائب، لأنّ من الخطإ الظنّ بأنّ شيئًا له من الوضوح ما ليس للوجود حتّى يُستعان به في تعريفه[4].

نعم إنّ صدر المتألّهين هو أوّل من طرح مسألة أصالة الوجود بصراحة، وجعلها محلاًّ للبحث والنقاش الفلسفيّ، وحشد لها الأدلّة والبراهين العقلية التي تثبتها. ويقصد ملاّ صدرا من الأصالة عندما تنسب إلى الوجود أنّه الواقع الخارجيّ العينيّ هو المصداق الذاتيّ لمفهوم الوجود الذهنيّ،

[1]- قاضي، 1380 هـ.ش.، ص 223.
[2]- نصر، 1382 هـ.ش.، ص 181-182.
[3]- صدر المتألهين، 1981م.، ج 1، ص 23.
[4]- المصدر نفسه، ص 25؛ وصدر المتألّهين، 1363 هـ.ش.، ص 7.

وأما الماهية فهي أمرٌ انتزاعيٌّ ينتزع من حدود الوجود، ويحمل عليها الوجود بالعرض. ويكرّر في أكثر من كتابٍ له الحديث عن هذا الموضوع ويسرد براهينه المثبتة له، ومن ذلك عرضه ثمانية أدلّة لإثبات هذه النظرية في كتاب "المشاعر" وثلاثة أدلّة على الأقلّ في كتابه "الأسفار"[1].

ومن الأفكار المرتبطة ببحث الوجود التي تخدم غرضنا في هذه المقالة، نظريّته التي طرحها عن التشكيك في الوجود (تفاوت المراتب في الشدّة والضعف)، وهو ما عبّر عنه بعبارة: "الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة". ويحاول في هذه النظرية توضيح سلسلة الموجودات بمراتبها كافّةً. فهو يرى أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم المشكّكة وليس من المفاهيم المتواطئة مثل مفهوم الجسم. ويعني هذا أنّ الأشياء لا تتّصف بالموجودية بالتساوي، بل من الأشياء ما هو متقدّمٌ في الرتبة أو الشدّة على غيره. فلا يُقاس صدق الوجود على الله على صدقه على سائر الموجودات؛ حيث إنّ الوجود الإلهيّ لا حدّ له ولا مقدار، بخلاف سائر الموجودات ذات الوجود المحدود. ويميّز ملاّ صدرا وغيره من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية بين ما يسمّونه "التشكيك العامّي" وهو ما أشرنا إليه، وبين ما يطلقون عليه "التشكيك الخاصّيّ" وهو عندما يكون ما به الاختلاف هو عين ما به الاشتراك[2]. وبناء على هذا الموقف الفلسفيّ يرى صدرا أنّ من أهمّ صفات الوجود "الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة"، فالحقيقة المشتركة بين جميع الموجودات هي الوجود، وسبب الاختلاف المشهود بينها هو تفاوت مراتبها ومستويات صدق الوجود عليها، وينتج عن هذا أنّ الماهيّات ليست أمرًا عبثيًّا وإنما لها منشأٌ واقعيٌّ هو تفاوت المراتب والدرجات المشار إليه.

والوجود ليس واحدًا محضًا عند صدرا، وهذه هي نقطة الاختلاف بينه وبين بعض العرفاء الذين تبنّوا نظرية وحدة الوجود المطلقة، ولكن في الوقت عينه هذه الوجودات الكثيرة لا يُباين أحدها الآخر كما هو معروفٌ في المدرسة المشائيّة. بل الموجودات هي مراتب لحقيقة واحدة مشتركة. وهذه الحقيقة المشتركة هي منشأ الاختلاف والتمايز أيضًا. ومن هنا، أطلق عبارته الأثيرة "ما به الاشتراك" هو عين "ما به الامتياز". والمشترك هو الوجود ونقطة الاختلاف هو شدّة هذا الوجود وضعفه؛ ولا يمكن تصوّر الشدّة والضعف إلا مع الحديث عن مراتب لحقيقة واحدة[3].

والنقطة الأساس التي لا بدّ من الالتفات إليها عند الحديث عن ملاّ صدرا هي أنّ أصالة الوجود والتشكيك فيه، لا ينبغي أن تُفسّر بطريقة مفهوميّة ومقولية أو ماهويّة؛ بل يحتاج التعاطي

---

[1]- صدر المتألّهين، 1981م.، ص 38؛ و1363 هـ.ش.، ص 10.

[2]- صدر المتألّهين، 1981 م.، ص 35؛ و1363هـ.ش.، ص 8.

[3]- صدر المتألهين، 1981م.، ص 71.

معها، فهمًا وشرحًا وتوضيحًا، يحتاج إلى أدواتٍ من خارج إطار العقل الماهويّ والمفهوميّ. بل لا بدّ من التعامل مع هذه القواعد والمبادئ الصدرائية بطريقة حضورية شهوديّة ثمّ بعد الحضور والشهود يأتي دور المفاهيم والمقولات المفاهيمية للتوضيح والشرح. نعم، إنّ ملا صدرا أنجز في الفلسفة الإسلاميّة ما أنجزه هايدغر في الفلسفة الغربية، وذلك أنّه حوّل مسار الفلسفة إلى غير الوجهة التي كانت تسير فيها، فالفلسفة الإسلامية قبل صدرا كانت فلسفة مسكونة بالبحث عن الماهيّات ومحكومة للعقل الماهويّ، وأما منه فصاعدًا فقد صار الحاكم هو الوجود. فهذه جهة الاشتراك بين الفيلسوفين، ولكنّ كلّ واحدٍ منهما فعل ما فعل في بيئة ثقافية خاصّة، وفضاء فكريٍّ مختلف. ومن أبرز النتائج التي تترتّب على نظرية أصالة الوجود الانتهاء إلى أنّ الوجود المستقلّ والغنيّ هو وجود الله تعالى، وأما سائر الموجودات فهي فقيرة ومحتاجة[1].

"وللوجود كثرة في نفسه؛ ولكن فيه جهةُ وحدةٍ ترجع إليها هذه الكثرة، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة. وبتعبير آخر حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك... والحق أنها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة لأنّا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما... وهي حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة تشبه مراتب النور التي تختلف شدّة وضعفًا ولكنّها تشترك في شيء واحدٍ هو النورية.... ثمّ إنّ بين مراتب الوجود إطلاقًا وتقييدًا بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف... وذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة وشديدة وقِسنا إحداهما إلى الأخرى فمن شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال؛ لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا والمرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال وإن شئت فقل محدودة وأما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة..."[2].

وكأنّ البحث عن الوجود يضطرّ الفيلسوف إلى ذكر العدم والالتفات إليه بالبحث؛ لأنّه نقيضه وحيث لا وجود ثمّة عدمٌ، والعدم لا حقيقة له في فلسفة صدرا وغيره وما هو إلا اعتبارٌ ذهنيٌّ. ويرى صدرا أنّ من الأمور المعلومة بالبداهة أنّ العدم في نفسه ليس إلا أمرًا بسيطًا ساذجًا متّحد

[1]- صدر المتألهين، 1981م.، ص 47.

[2]- الطباطبائي، 1370هـ.ش.، ص 24 و 26.

المعنى ليس فيه اختلافٌ ولا تمايز ولا تحصّل أو تحقّقٌ، إلا من جهة إضافته إلى أمرٍ وجوديٍّ، ولكن عندما يتصوّر العقل أشياء متمايزة في ذواتها أو عوارضها كالعلّة والمعلول ويضيف مفهوم العدم إليها يولد مفهوم هو عدم العلّة ويقابله مفهوم آخر يتميّز عنه هو عدم المعلول[1]. فالعدم واحدٌ لا تمايز ولا اختلاف فيه ولا يصحّ تقسيمه في ذاته إلى أقسام، وإنّما يحصل التمايز والاختلاف والتقسيم فيه عندما يُضاف العدم إلى شيء وجوديّ أو مفترض الوجود، فيقال عدمُ هذا وعدمُ ذاك. ومن هنا لا يمكن تعريفه، ولا مصداق له حتّى يُستعان بمصاديقه لتعريفه[2].

وخلاصة القول في نظرية ملاّ صدرا هي: "1) مراتب الوجود ليست ثابتةً ولا معيّنة؛ بل هي تسير نحو الأعلى بناء على الحركة الجوهرية؛ 2) والوجود هو المبدأ الأول والوحيد، وهو على اتّحاده ذو مراتب تختلف شدّة وضعفًا؛ 3) وهذه الحركة الصعودية هي حركة تشمل العالم كلّه، وتختم بالإنسان الكامل الذي تجلّت فيه الصفات الإلهيّة بأعلى درجات تجلّيها؛ 4) المرحلة الأعلى من مراتب الوجود تشتمل على كلّ كمالات المرحلة الأدنى؛ 5) الشيء كلّما كان حظّه من الوجود أكبر؛ كان أكثر واقعيّة وانضمامية وجزئيّة وإيجابًا. ونظرية التشكيك هذه تقضي بأنّ الوجود في حالة توسّع دائم، وتمثّل هذه النقطة مركز الثقل في فلسفة الحكمة المتعالية"[3].

الوجودُ مقارنًا: الصدرائية والوجودية

بعد العرض المتقدّم البيئة الفكريّة التي طُرِحت فيها النقاشات الفلسفية المرتبطة بالوجود آن لنا أن نبسط القول في نقاط الاشتراك والاختلاف بين المدرستين. ونحن نعي صعوبة تقديم تعريف جامعٍ للمدرسة الوجوديّة، ولكن على الرغم من ذلك يمكن ذكر مجموعة من العناصر المشتركة التي تسمح لنا بالمقارنة مع الصدرائية على أساسها.

1) التحوّل البنيويّ

أشرنا مرارًا إلى أنّ التحوّل الذي أحدثته المدرستان في الفكر الفلسفيّ أدّى إلى تغيير المسار الفلسفيّ المعهود قبلهما. فقد وقف هايدغر في مواجهة التقليد الفلسفيّ الموروث في أبحاث ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة، وعمد إلى نقد المبادئ والقواعد الأساسيّة التي ينطلق منها البحث الفلسفي في هذين الميدانين. وقد فعل صدر المتألّهين الأمر عينه؛ حيث حوّل الفلسفة

[1]- صدر المتألّهين، 1981م.، ج 1، ص 348.

[2]- المصدر نفسه، ص 350.

[3]- Fazl-ur-Rehman, 1975, P. 267.

من الابتناء على أصالة الماهية إلى البناء على أصالة الوجود. «فالوجودية ردّة فعل على الفلسفة الرسميّة الأوروبية التي كانت تتبنّى أصالة الماهية بدءًا من أفلاطون وانتهاءً بهيجل. وقد سبق ملاّ صدرا الوجودية الحديثة بسنوات عندما تبنّى نظرية أصالة الوجود وحوّل وجهة الفلسفة المدرسية الماهوية في اتّجاه آخر»[1].

2) تجاوز العقل المقولي الأرسطي

كلُّ واحدٍ من الفيلسوفين المبحوث عنهما، ألقى جانبًا وتجاوز العقل المفهوميّ والنظرة المقوليّة الماهوية إلى الأشياء. وغادر أحدهما العقل الكانطي (هايدغر) والآخر العقل المشائيّ (ملاّ صدرا)، واستبدلاهما بـ»تجربة الوجود». وإدراك الوجود عند كلٍّ منهما يبدأ بتجربة حيّة حضوريّة وشهوديّة، ولا تتوقّف على توسيط المفاهيم. «وعلى الرغم من عدم دقّة وصف التحوّل الفكريّ الذي أصاب ملاّ صدرا بأنّه تجربة دينيّة، غير أنّه من الدقيق وصفه بأنّه تجربة وجوديّة. ومن هذه الجهة يستدعي إلى أذهاننا الفلاسفة الوجوديّين (ومنهم هايدغر) حيث إنّ هؤلاء جميعًا لم يوسّطوا التأمل العقليّ في بحثهم عن الوجود؛ بل وسّطوا التجربة الوجوديّة الحيّة التي كشفت لهم الوجود... فالوجوديّون لا يفكّرون نظريًّا في باب الوجود على نحوٍ كلّيٍّ، أي لا يبحثون عن ذات الوجود بما هو مفهومٌ»[2]. ومهما يكن من أمرِ الاختلاف بين الفيلسوفين، فإنّهما يشتركان في موقفهما من الاستدلال العقليّ المفهوميّ ويريان أنّه أضعف من التجربة الحضورية الوجوديّة.

الوجوديّون ومنهم هايدغر يعارضون العقل النظاميّ البنائيّ والقوالبيّ. «وأكثر الفلاسفة الوجوديّين الحديثين يعتقدون بأنّ الواقع المسمّى بالوجود (existence) وهو الوجود الإنسانيّ الخاصّ لا يمكن وصفه وتحليله بالطريقة الفلسفية النظريّة؛ ولأجل هذا عمد عددٌ منهم إلى معالجة قضاياه بواسطة المسرحية والقصّة والرواية»[3]. وأمّا ملاّ صدرا فلا يعارض هذا العقل ولا يرفضه. ولهذا نرى أنّه يطرح الميتافيزيقا والعقل جنبًا إلى جنبٍ، على الرغم من أنّ المسائل العقلية التي يطرحها ذات لونٍ متميّزٍ، وعلى الرغم من أنّ العقلانيّة التي يشتغل عليها وبها هي عقلانيّة شهودية وغير ماهويّة. ومن هنا نجد أنّ ملا صدرا يستند إلى العقل ويستدلّ به: «ولا ينفي العقلَ ودورَه بشكلٍ كاملٍ. بل يعترف له بدورٍ في معرفة الحقيقة يكمّله اليقين الشهوديّ»[4]. وبكلمة موجزة ينحّي الفلاسفة الوجوديّون

[1]- سيّد، 1380هـ.ش.، ص 148.
[2]- سيد، 1380 هـ.ش.، ص 148
[3]- المصدر نفسه، ص 156.
[4]- المصدر نفسه.

العقل جانبًا وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يسلّم له بدورٍ مهمٍّ حتّى لو لم يراهن عليه وحده.

ومن الصحيح أنّ هايدغر وصدرا كلاهما لهما من العقل موقفٌ، ولكن يختلف موقفُ أحدهما عن الآخر في تفاصيل عدّة. فصدرا يُقبل على الشهود للتعرّف إلى الوجود، غير أنّه نمطٌ من الشهود لا يقيل العقل عن دوره ولا يتنافى معه بل يكمّله ويجبر ما به من نقصٍ. وعليه لا يمكن تصنيف موقفه من العقل في دائرة الخصام والمعاندة، ويترك للعقل الاستدلاليّ محلاًّ مقبولاً في فكره وسلوكه الفلسفيّ. ولكنّ ما يتبنّاه هايدغر من مواقف من العقل يكشف عن رفضه للعقل الماهويّ وتسريته هذا الرفض إلى العقل الاستدلاليّ. ويستخدم الوجوديّون عبارات شتّى تكشف عن رفضهم القوالب المعرفيّة الموروثة في الفلسفة الغربيّة، في أبحاثهم حول الإنسان ومن هذه العبارات: «القلق»، «الاضطراب»، «الاختيار المصيريّ»، «الموت»، «العبث»، «الاغتراب»، وتُستخدم هذه الكلمات والعبارات لوصف حالات الإنسان الوجوديّة. وأهمّ ما يحاول الوجوديّون الفرار منه هو ثنائية الذات- والموضوع التي حكمت العقل الغربيّ فترة طويلة من الزمان. يقول بوخنسكي في وصفه لرؤية الوجوديّين: «إنّ جميع الوجوديّين يرفضون التمييز بين الذهن والعيان/ ما هو في الذهن وما هو خارجه، ويرون أنّ هذا التمييز لا طائل من ورائه ولا جدوى من المعرفة الفلسفيّة المستندة إلى هذا التمييز. ويرون أنّ المعرفة الحقيقة لا تولد من العقل أو الفهم؛ بل تولد من التجربة الحيّة المعيشة. ولكنّ هذا الاختبار الحيّ أو التجربة، هو قبل أيّ شيء نتيجة القلق الذي يكتشف الإنسان من خلاله أنّه محكومٌ عليه بالفناء، وأنّه محكومٌ عليه بالموت أو الإلقاء»[1].

وأمّا ملا صدرا فإنّه يستفيد في دراسته لأفكار الفلاسفة المتقدّمين من مقولات الفلسفة ومفاهيمها؛ ولكنّه بعد أن يبيّن مكامن النقص والخلل فيها، يطرح تصوّره الوجوديّ ونظرته إلى الفلسفة. وهذا الذي أعطى المفاهيم الفلسفية التي يستخدمها في مناقشاته الفلسفية معنًى آخر غير الذي كان لها في الفلسفة الموروثة.

3) تعريف الوجود

الوجود شيء لا يقبل التعريف بحسب الفلسفة الوجوديّة؛ لأنّ التعريف يتوقّف على استخدام المفاهيم، بينما لا ينتمي الوجود إلى عالم المفاهيم، ولا يمكن معرفته بالعلم الحصوليّ وبواسطة التعريف المفهوميّ. وما يُعرف بهذه الطريقة ويعرّف هو الموجود وليس الوجود. وعليه لا بدّ من

[1]- بوخنسكي، 1383 هـ.ش.، ص 128

نيله لا معرفته وتعريفه. «ومن هنا يبدأ الوجوديّون عادةً من اختبار أو تجربة «وجوديّة» يصعب تحديدها بدقّة وهي تختلف من أحدهم إلى الآخر في تفاصيلها وكيفية عيشها. فهي تتجلّى عند ياسبرز بوعي الإنسان بـ«هشاشة الوجود»، ويعبّر عنها هايدغر بـ«السير الوئيد نحو الموت»، ويصفها سارتر بـ«الشعور بالغثيان». ولا يخفي الوجوديّون أنّ فلسفتهم تبدأ من هذه التجارب. ولهذا غلب على الفلسفات الوجوديّة طابع التجربة الشخصيّة، ولم يسلم من هذه السمة حتّى هايدغر»[1]. ويصّرح هذا الأخير بأنّنا نعيش في غفلة تامّةٍ عن الوجود، وليس في وسعنا سوى الاقتراب منه.

ويعتقد ملاّ صدرا من جهته بعدم إمكان تعريف الوجود. فالوجود عنده من أشدّ الواقعيّات بداهةً، كما هو من أوضح المفاهيم أيضًا. «الوجود مفهومه من أعرف الأشياء». وهو أعرق المفاهيم أصالة؛ إذ بواسطته نفهم غيره من المفاهيم، أضف إلى ذلك أنّ واقع الوجود هو أقلّ الواقعيّات حاجةً إلى الوسائط في ميدان التجربة، ويعني بالتجربة هنا تجربة معرفتنا بالعالم الخارجي. فالمعرفة بالوجود وإدراكه أمرٌ مباشر لا يحتاج إلى الوسائط؛ بل لا يمكن أن يحصل بالتحليل الذهنيّ. والوجود المحض لا يتحقق بصورة الشيء الماديّ الخارجي ليمكن توسيط هذا الماديّ الخارجيّ في إدراك الوجود، ولا يتبدّل إلى مفهوم متناهٍ في الذهن ليوضع على مشرحةِ التعريف المنطقيّ. نعم يمكن أن يُبدَّل هذا الإدراك الشهوديّ المباشر إلى تصوّر مفهوميّ أو إدراك ذهنيٍّ.

المعرفة العميقة بحقيقة الوجود وواقعه تختلف عن المعرفة بمفهوم الوجود الذهنيّ، وبحسب تعبير المدرسة الوجودية الحديثة «معرفة ذات الوجود» من أشكل الشاكلات؛ لأنّ هذه المعرفة تتوقّف على استعدادٍ خاصٍّ لا يتوفّر عند جميع الناس. غير أنّ هذه المعرفة ممكنة ومتاحة لأهل التأمّل ومثل هؤلاء يمكنهم اكتشاف هذا السرّ العميق[2].

يميّز كلا التيّارين الفلسفيين بين الوجود والموجود. وبعبارة أخرى: كلا التيّارين يفصل مفهوم الوجود عن حقيقة الوجود، ويعتقدان أنّ حقيقة الوجود لا تُنال من طريق البحث المفهوميّ. ولكن ثمّة اختلاف يقارن هذا الاتفاق؛ وذلك أنّ ملاّ صدرا يحدّثنا عن مفهوم الوجود ويرى أنّه بديهيّ، ويستفيد لتوضيح هذه الرؤية من الأبحاث المنطقية والعقلانيّة. وهو يرى أنّ الوجود أرفع من جميع المقولات المنطقية كالجنس والنوع والفصل، ولأجل هذا يمتنع تعريفه، وما لا تعريف

[1]- بوخنسكي، 1383هـ.ش.، ص 127.
[2]- مطهري، 1367 هـ.ش.، ص 19-30.

منطقيّ له لا يمكن إقامة البرهان عليه. وليس للوجود علّة ولا مادّة ولا مكان؛ بل هو علّة جميع العلل، وصورة كلّ صورة وهو الواقع النهائيّ لكلّ شيء[1]. وهذا التحليل الصدرائيّ لتعذّر تعريف الوجود هو تحليل منطقيّ.

وأمّا تحليل الوجوديّين لهذه المسألة فهو تحليل ظواهريّ. والظواهرية عند هايدغر ليست فلسفةً، أي علمًا قائمًا بذاته، وليست علمًا بين سائر العلوم، وليست مقدّمة علميّة تمهّد لبناء التعاليم الفلسفيّة المرغوب فيها (الأخلاق والمنطق، وما شابههما)؛ بل الظواهريّة عنده منهجٌ للتفلسف. وعليه، يتّضح أنّ هايدغر يختلف عن هوسرل الذي كان يبتغي استقلال الظواهريّة وجعلها مستقلّةً عن التسلّط الفلسفيّ عليها، فهايدغر يميل إلى إثبات أنّ الظواهريّة هي نهج صريح وجذريّ أكثر من تصوّر الفلسفة علمًا. وعليه، فهو يرسم الخطوط الأصليّة للمسائل البنيويّة من دون إدخال أيّ تعريف جزميّ (هوسرليّ) للظواهريّة.

4) الاختلاف بين الوجود والإكزيستانس

الموضوع الأساس الأثير بالدرس عند «الإكزيستانسياليّين» (existentialists) هو «الإكزيستانس» (existence). ولا بدّ من الاعتراف بصعوبة تحديد المعنى المقصود من هذا المصطلح عندهم. ولكن يُستفاد منهم أنّ البحث هنا عن نحوِ الوجود الإنسانيّ وكيفيّته. ولذلك قلّما يستخدمُ هايدغر هذه كلمة «إنسان» للتعبير عن المعنى الذي تدلّ عليه هذه الكلمة؛ وإنّما يعبّر عنه بمصطلحات عدّة منها «دازاين»، أو «الموجود هناك»، «إكزيستانس»، «الأنا»، «الموجود نفسه»، على أيّ حال هذا الإنسان بتسمياته المتعدّدة هو وحده الذي عنده إكزيستانس. والأدقّ أن لا نقول عنده بل هو إكزيستانسُ ذاته. وإذا كان ثمّة ماهيّة للإنسان فهي ماهيّة وجوده ونتيجة وجوده الخاصّ.

وعليه، فإنّ الوجوديّة الغربيّة تدور حول الإنسان، وهو محورها الذي تدور رحاها حوله. وتعريف الوجوديّة بأنّها الاعتقاد بأصالة الوجود الخاصّ بالإنسان، دليلٌ على هذا المدّعى. والتبرير الوجوديّ لهذا الاهتمام الخاصّ بالإنسان فلسفيًّا هو أنّ التساؤل عن الوجود طُرِح لأوّل مرّة مع الإنسان. «لأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتساءل عن الوجود على نحو العموم، ومن أجل هذا فإنّ وجوده إكزيستانسييل (أي وجوديّ)، وله صلة بالكينونة والوجودُ ومنسوبٌ إليه أو العكس. وهذا الوجود الخاصّ بالإنسان هو وحده دون سائر الحيوانات عنده استعداد السؤال. والقدرة على السؤال في

[1]- صدر المتألهين، 1981م.، ج 1، ص 20-22.

الواقع تحليلٌ مسبقٌ لشروط إمكان الإدراك لوجود الإنسان الذي هو وجودٌ خاصٌّ في العالم»[1].

بينما يرى صدرا أنّ الأصالة التي يؤمن بها هي من نصيب مطلق الوجود وهي حقيقة الوجود وليس مفهومه، وهذه الحقيقة تمتدّ من الوجود الإلهيّ المحض إلى الوجود المادّيّ الزائل. وهذا الوجود المحض يظهر ذاته بخلق مراتب الوجود. وبناءً عليه، فإنّ الماهيّة لا تظهر إلّا في الذهن وليس لها محلّ في عالم الخارج. ويراها الذهن طبيعة ثانية تبعًا لارتباطها بالوجود في عالم الذهن، وأمّا الطبيعة الأساس فهي الوجود لا الماهيّة. وكلّما اكتمل الوجود ضعُفت الماهيّة، ومن هنا ليس لله ماهيّة. فهو وجود محضٌ، قطعيٌّ، متعينٌ وواقعيٌّ؛ والماهيّة مبهمة ومظلمة، سلبيّة، غير متعيّنة، وغير واقعيّة. ومن هنا، لم تكن الماهيّات شيئًا في حدّ ذاتها، ووجودها المفترض يتوقّف على الارتباط بوجودٍ واقعيٍّ تلحق به، وهذا الوجود بدوره متوقّف ومرتبطٌ بالوجود المطلق أي الله تعالى[2].

وبناءً على ما تقدّم يتبيّن أنّ مراد الوجوديّين من مصطلح (Existence) هو وجود الإنسان وكيفيّة وجوده في العالم. وأمّا عند ملاّ صدرا فإنّ حقيقة الوجود تتّسع لجميع المراتب على الرغم من أنّ المراتب الدنيا متعلّقة بما علاها من المراتب، لكن نظريّة الاشتراك المعنويّ لمفهوم الوجود تجعله شاملاً لجميع المراتب. وهذا بخلاف الوجوديّين الذي لا يستخدمون مصطلح (Existence) عند الحديث عن الله أو وصفه، بل يخرجونه من دائرة هذا المصطلح. فهمّهم الأساس هو دراسة وضعيّة الإنسان ولا مجال عندهم للحديث عن واقعٍ مطلق. ومن هنا لا نجد أنّ هايدغر يستخدم مفهوم الوجود إلّا مع الإنسان فسائر الأشياء كائنة فحسب، والكائن الموجود الوحيد هو الإنسان. وأمّا في فلسفة ملاّ صدرا فالحديث عن مطلق الوجود. والأصيل هو الوجود المطلق، بمعنى أنّ حقيقة الوجود متقدّمة على الماهيّة بشكل كلّيّ. ففي عالم الواقع الخارجيّ لا شيء سوى الوجود، وما الماهيّات سوى حدٍّ للوجود في الذهن.

فالحقيقة هي الوجود الذي لا يقبل التعريف، وكنهه في غاية الخفاء على الرغم من أنّ مفهومه من أعرف الأشياء وأوضح الأمور. وبحسب هايدغر نحن لا نعرف الوجود بادئ ذي بدء، ولكن سرعان ما نكتشف أنّ بين الموجودات التي نتعرّف إليها صنفان متمايزان. صنفٌ ليس له نسبة إلى ذاته، وليس له بالقياس إلى نفسه حالة أو وضع أو رؤية محدّدة، ولا يمكن أن يكون لهذا الصنف

[1]- نوالي، 1374 هـ.ش.، ص 335.

[2]- صدر المتألّهين، 1981م.، ج 1، ص 49.

مثل هذه النسبة، ومن أمثلة هذا الصنف ومصاديقه الحجر والشجر، بل الموجوادت الأخرى كلّها سوى الإنسان. وهذا الصنف من الموجودات كائنات فحسب. والصنف الآخر هو الموجود الذي له نظرة إلى ذاته وصلة بأقرانه ونظرائه، بل له نسبة وصلة بسائر الموجودات، وله منهم وبالنسبة إليهم وضع أو حالة أو رؤية... فالإنسان موجود ولكن ينبغي أن يكون أكثر ممّا هو عليه[1]. ومن هنا، يرى هايدغر أنّ مدخل نيل حقيقة الوجود يُبحث عنه في الموجودات، ويختار الإنسان لهذه المهمّة؛ فلا معنى للوجود إلّا عند من يتساءل عن وجوده ويخضعه للفحص والتحليل.

5) تقدّم الوجود على الماهيّة

تفتح لنا المطالب المتقدّمة الباب على مبحث من مهمّات المباحث في المقارنة بين من نحن بصدد المقارنة بينهم: فالوجود متقدّم على الماهيّة في المدرستين وهو ما تؤكّده المدرستان. ويكمن الفرق في أنّ الوجوديّين يرون أنّ الوجود الإنسانيّ الخاصّ مقدّم على ماهيّته، بينما يحكم ملاّ صدرا بتقدّم حقيقة الوجود على الماهيّة. وهذا يقتضيه اعتقاد ملاّ صدرا بأن لا شيء في الخارج سوى الوجود وبطن الخارج ممتلئة بالوجود على الرغم من تعدّد مراتبه. وما الماهيّة إلّا نتيجة من نتائج التحليل الذهنيّ، حيث يفكّك الذهن بين وجود وماهيّة. وهذا هو الفرق، فالماهيّة مجرّد تحليل وافتراض ذهنيّ عند ملاّ صدرا وأمّا عند الوجوديّة فإنّ الوجود هو الذي يصنع الماهيّة. «إنّ هذه الوضعيّات الهشّة وغير الثابتة ناشئة من أنّ وجوده الخاصّ متقدّم على ماهيّته. أي إنّ الإنسان ليس متعيّنًا في حدود خاصّة؛ بل بناءً على القيم التي يختارها، يدفع نحو العمل وتحقّق وجود ذاته، الأمر أو الأمور التي تصنع ماهيّته»[2].

وهنا أيضًا يتبيّن مدى الاهتمام الذي أوْلَتْه المدرستان بقضيّة الماهيّة وحدود المقصود منها. وعلى الرغم من اشتراكهما في وضع الماهيّة في الرتبة الثانية بالقياس إلى الوجود، فإنّهم يختلفون في الماهيّة. عند الوجوديّين هي ماهيّة الأفراد والجزئيّات، وليس في فلسفتهم محلّ للماهيّة الكلّيّة. عندهم لكلّ وجود إنسانيّ خاصّ ماهيّته، ولا تكون منحصرة بالضرورة به وحده. أمّا الماهيّة الصدرائيّة فهي كلّيّة، لأنّها تنتزع من الأفراد جميعًا وتنطبق عليهم جميعًا أيضًا، دون أن يعطيها هذا الانطباق حظًّا من الواقعيّة المستقلّة. وإذا أردنا أن نطلق عليها وصفًا فهو شبه الواقعيّة[3].

---

[1]- بيمل، 1381 هـ.ش.، ص 52 و53.

[2]- نوالي، 1374 هـ.ش.، ص 46 و47.

[3]- وحيد الرحمن، 1378 هـ.ش.، ص 141.

6) إدراك حقيقة الوجود

وتشترك المدرستان في الموقف من صعوبة إدراك الوجود وصعوبة الإحاطة به، وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ ملاّ صدرا يرى انحصار معرفة الوجود بأهل التأمّل. وأحد الأسباب التي تسهم في تعقيد المعرفة بالوجود هي سيادة النظرالمفهوميّة والمعرفيّة على الفهم والإدراك. ويدخل هايدغر إلى ميدان البحث عن مواجهة الوجود ولمسه، وهنا يطرح مفاهيم (حفرة العدم/ بئر العدم)، والاضطراب وما سوى ذلك... وهو يرى أنّ التجربة الحقيقيّة للوجود عند الإنسان تتحقّق عندما يجد الإنسان نفسه في مواقع من هذا القبيل. ومن هنا يمكن أن نقول ولو بشيء من التسامح في التعبير... أيضًا عند هايدغر شيء ممّا يعبرّ عنه بـ»السلوك لنيل حقيقة الوجود وإدراكها». ولا نجد عند ملاّ صدرا أكثر من التوقّف عند هذه القضيّة والحكم بصعوبة نيل الوجود وإدراكه. ولا يقترح طريقة محدّدة لاكتشاف كنهه والاعتراف بخفائه وغموضه. وثمّة من يرى أنّ المعرفة بالوجود في فلسفة هايدغر تعتمد على الأمور السلبيّة مثل: العدم، الاضطراب، الموت، وما شابه. «وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يقترح طريقًا أخر غير ذلك كلّه... فهو يرى أنّ الوجود هو سرّ الفعل الإلهيّ وتجلّي الوجود المحض وعلامة وأثر من آثاره؛ ذلك الأمر الذي يؤدّي إلى مغادرة المخلوقات محيط العدم وتحلّيها بحلية التحقّق والوجود»[1]. هذا ولكن يمكن التعليق على هذه الفكرة بأنّها أقرب ما تكون إلى العرفان وأكثر انسجامًا مع مسيرة أهل الذوق وسيرهم وسلوكهم.

«وفي الغرب يُستفاد من الظواهريّة لمعرفة الوجود. الظواهريّة نظريّة في المعرفة، ومعرفة محدّدة للمعرفة. ولا تقترح الصدرائيّة نظريّةً معرفيّةً لمعرفة الوجود بطريقة إيجابيّة. وعليه، يمكن القول إنّ إدراك الوجود في الفلسفة الإسلاميّة بعيدٌ عن شائبة النظرة المعرفيّة المفهوميّة. وهذا يعطيه حدًّا أعلى من التمحّض والصرافة»[2].

7) التمايز بين الوجود والموجود

يميّز ملاّ صدرا من جهةٍ بين الوجود والموجود، ومن جهة أخرى يحكم بالاتّحاد بينهما. وتوضيح هذا أنّ الصورة الوصفية للوجود التي هي عبارة عن ما هو موجود تختلف عن الصورة الفعلية للوجود التي هي تعبير آخر عن التوفّر على الوجود. وإذا أردنا متابعة هذا البحث في قالب التقليد الأرسطي ينبغي القول إنّ ما هو مركز الاهتمام عند أرسطو هو الموجود،

[1]- المصدر نفسه، ص 156.

[2]- نوالي، 1380 هـ.ش.، ص 181.

والموجود في هذا التقليد هو الماهية التي لها تحقّق في عالم الخارج. وأمّا ملاّ صدرا وبناءً على نظريّة أصالة الوجود وبعد الخروج من القول بأصالة الماهية، فقد أسّس بنيانَ ما بعد الطبيعة على أن تكون الغاية والمطلوب الأساس في هذا العلم تحليل الوجود في ذاته. وذلك كما كرّرنا غير مرّة لأنّ الماهية ما هي إلا حدّ الوجود فحسب. وهي في الواقع تكتسب اعتبارها من الوجود وتبعًا له. ومن هنا، تحوّلت فكرة أصالة الوجود إلى ركنٍ مهمٍّ في الميتافيزيقا الصدرائية، وهي فكرة شيّد صدرا بنيانها على أساس الكشف والشهود، وحاول إقامة البراهين المنطقية عليها لجعلها منطلقًا ومقدّمة لإثبات مسائل أخرى في تعاليمه الفلسفية. وهذه الفكرة هي التي حوّلت موضوع ما بعد الطبيعة من أن يكون الموجود (ens) إلى أن يكون الوجود (esse) وقد أدّى هذا التحوّل إلى تغيير القالب الأرسطي للفلسفة الإسلامية الموروثة، وضخّ فيها شهودًا جديدًا لأعمق نظم للواقع بحيث صار يُرى كلّ شيءٍ فيها بما هو حضور أو شهودٌ للوجود نفسه، أو للأمر الإلهيّ في الأشياء[1].

يقول ملاّ صدرا في أسفاره الأربعة: «لمّا كانت حقيقة كلّ شيءٍ خصوصية وجوده التي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة. كما أنّ البياض هو أولى بكونه أبيض... فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة؛ بل بالوجود العارض لها، وبالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود بذاته»[2].

ويتّفق هايدغر مع ملاّ صدرا في مبدإ التمييز بين الوجود (الكينونة) والموجود (الكائن) ويجعل محور الميتافيزيقا السؤال عن الوجود. وهو بتكراره سؤال ليبنتز الأثير: «لم كان وجود (شيء مّا) ولم يكن بالأحرى العدم؟»، أو: «لماذا يوجد هناك شيء بدلاً من اللاشيء؟»، وهو بتكراره هذا السؤال يجعل موضوع الفلسفة الأوّل والأساس فهم حقيقة الوجود. وهو يرى أنّ النظر في التقليد الفلسفيّ الغربي الذي ابتدأ بأفلاطون وأرسطو واستمرّ بعدهما مئات السنين، يكشف عن أنّ مركز الاهتمام في هذا الموروث الفلسفيّ هو الموجود وأما الوجود نفسه فقد ظلّ مغفولاً عنه. وربمّا يصدق الحكم على الفلسفة الغربية بأنّها نسيت الوجود، وتركته في المساحة المظلمة وقد بقي ما يقرب من ألفي سنة على هذا الحال. والوجود يتوقّع من الإنسان أن يتذكّره لما فيه من مصلحة له بالدرجة الأولى[3].

[1]- نصر، 1382 هـ.ش.، ص 181.

[2]- ملاّ صدرا، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 12.

[3]- ورنو ووال، 1372 هـ.ش.، ص 218.

ويصف هايدغر الرؤية الغربية التقليدية التي كانت حاكمة على الميتافيزيقا بأنها نظرة موجودية (ontic) وهي نظرة أدّت إلى خلوّ كلمة الوجود من المعنى وتحويل معناها إلى نسيٍ منسيٍّ. وقد جعل هذا الخلل الفلاسفة ينظرون إلى الموجودات بدل أن يتأمّلوا وجودها. وهذه النظرة الموجوديّة أغرقت الفلسفة والعلوم التابعة لها أو المبنيّة عليها في التفاصيل التي تعيق عن فهم الوجود نفسه، وتعلّق معرفته على معرفة خصوصيّات الموجودات. ويرى هايدغر أنّ هذه الرؤية تتضمّن عدّ الوجود شرطًا متقدّمًا على التجربة المعرفية، ويتعاملون معه على أنّه شيء معروف يُنطلق منه في المسار العلميّ والمعرفيّ، على أمل أن يثبت المعنى المفترض مسبقًا في نهاية المطاف. وهم يعلنون أنّ فهمنا للوجود متوقّفٌ على دركنا للموجودات. وفي النتيجة لا يقدر هؤلاء على إثبات صحّة الحكم بأنّ معنى الوجود هو ما يُخلص إليه من المعنى الذي يتعيّن عبر الموجودات. وصحيح أنّ الوجود أخيراً هو وجود الموجودات، ولكنّه أمرٌ مختلفٌ عن الموجودات ولا يمكن بيانه وتفسيره بصفات الموجودات وخصائصها ومشخّصاتها[1]. ويطرح هايدغر في مقابل النظرة الموجوديّة (ontic) نظرة وجوديّة أساسيّة يأمل من ورائها كشف الحجاب عن الوجود.

8) مفهوم الاختيار

يرى فلاسفة الوجود (existence) أنّ الإنسان يقع دائمًا بين مجموعة من الإمكانات. والعالم قبل التفات الإنسان إليه، هو في معرض إمكانٍ خاصٍّ. وبناء عليه، الإمكان الخاصّ هو خصوصيّات الأشياء وحوادث العالم. والإنسان على الدوام يصنع إمكاناته ويحقّقها وفق اختياراته وقيمه وذلك بحريّته. وهذه الأحوال المتبدّلة تربط بين الإنسان وبين الرهبة والقلق، هذه الرهبة التي تجعل الإنسان يلتفت إلى عدم ثبات حالاته وعدم استقرارها[2]. وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يبرّر خصوصيّات الأشياء وحوادث العالم بما يسمّيه «الإمكان الفقري». وهنا لا محلّ للبحث عن الحريّة والإمكان الخاصّ.

وطريقة تقريب الوجود في فلسفة هايدغر؛ بل في الفلسفة أو الفلسفات الوجوديّة تتمّ من خلال الحديث عن لمس الاختيار عند الإنسان، أمّا عند ملاّ صدرا فيتمّ ذلك عن طريق المعقولات الفلسفية الثانية. والاختيار والحريّة من المفاهيم المفتاحية والمحوريّة في الفلسفات الوجوديّة ومن دونهما لا يمكن فهم الوجود الإنسانيّ.

---

[1]- أحمدي، 1381 هـ.ش.، ص 223.

[2]- نوالي، 1374 هـ.ش.، ص 40.

«وهذا المضمون بارزٌ في فلسفة كيركيجارد إلى درجة كبيرة، فهو لا يكاد يميّز بين الانوجاد وبين الاختيار ويعبّر عن المفهومين بطريقة تشعر بالترادف بينهما... وسارتر مصرٌّ على الربط بين المفهومين إلى حدٍّ قريب من الحدّ الذي يراه كيركيجارد. فلا يقبل أنّ الإنسان يوجد أوّلًا ثمّ يكون مختارًا؛ بل معنى الإنسان عنده أن يكون مختارًا من قبل»[1].

والأمر نفسه نراه عند هايدغر تقريبًا. فالإنسان يحدّد إمكاناته باختياره، وباختياره بين الإمكانات المتعدّدة يحقّق وجوده؛ ولأجل هذا فالإنسان من دون حريّة واختيار لا ينوجد بل يكون. وعليه فإنّ الوجود الإنسانيّ لا يمكن فهمه إلا بتجربة الاختيار. «ولأجل هذا يربط هايدغر بين الانوجاد وبين الحريّة (الاختيار). ويرى عدم إمكان درس المفهوم الأوّل مع غضّ النظر عن الثاني... وعندما يتحدّث عن الحريّة يقصد المعنى الوجوديّ للحريّة: أي الحريّة التي بها يبحث الإنسان عن وجوده»[2].

وفي مقابل هذا الكلام الوجوديّ يعالج ملاّ صدرا مسألة الوجود بطريقة مختلفة لا تستند إلى مفهوم الحريّة وتجربة اختيار الوجود كما تعبّر الوجودية؛ بل هو يرى أنّ الإنسان يدرك الوجود بواسطة المعقولات الثانية الفلسفية. ومعنى ذلك أنّ الوجود عنده شيء «نفسُ أمريٍّ» يدركه الإنسان بالتجربة ثمّ يحوّله إلى مفهوم قابل للتعميم على سائر الموجودات.

9) العدم

العدم عند الوجوديّين هو من أجل الوصول إلى الوجود. فالعدم عندهم يستوعب الوجود كلّه. ولفهم الوجود على حقيقته لا بدّ من الذهاب إلى حدّ العدم. فالوجود يأتي من بطن العدم، ومن أجل هذا فإنّ العدم والوجود متداخلان. مثلا يطرح هايدغر في كتابه «الكينونة والزمان» الغفلة التامّة عن الوجود. فهو يرى أنّ الإنسان يغفل عن وجوده؛ لأنّه ينظر دائمًا إلى الموجود. وللوصول إلى حقيقة الوجود لا بدّ من الخروج من النظرة الموجودانية والتعالي عنها، للوصول إلى معرفة حقيقة الوجود. وهذا التعالي يتحقّق على أساس الرهبة والحيرة. فالحالة الأولى التي يشعر بها الإنسان هي الرهبة، ففي مثل هذه الحالة يخرج الإنسان من الغفلة عن وجوده، وبعد ذلك يقع في الحيرة وبعدها يبدأ التفكير الفلسفيّ. وهاتان الحالتان بينهما تشابهٌ والفرق بينهما هو في أنّ العدم هو سبب الرهبة، والوجود هو أساس الحيرة... وبناء

[1]- ملك كواري، 1377 هـ.ش.، ص 179.
[2]- أحمدي، 1381 هـ.ش. أ، ص 547.

عليه، الهيبة وحدها هي التي تجعل الإنسان يخرج من إسار الموجودات... وعندما ينكشف لنا فقر الموجودات نستيقظ ونغرق في الحيرة، وبسبب هذه الحيرة وحدها؛ أي انكشاف العدم ينطلق لساننا بالسؤال «لماذا»[1].

وفي المقابل لا يرى ملاّ صدرا للعدم أيّ حظٍّ من الوجود، من حيث إنّه عدمٌ. ولكنّه يتساءل عن الأسباب التي تجعل الذهن البشريّ قادرًا على التساؤل حول العدم وإطلاق بعض الأحكام عليه وصياغة المفاهيم منه. ويجيب أنّ الذهن قادرٌ على صياغة المفاهيم والتصوّرات، فهو قادر على تصوّر عدم نفسه، كما على تصوّر العدم المطلق. وبعبارة أخرى: العدم عند ملاّ صدرا هو اختراعٌ بشريّ، لا واقع له ولا ثبوت. والوجود عنده يكتشف من طريق الوجود، والعدم أيضًا يكتشف بواسطة الوجود.

وقد طُرحت في الفلسفة ثلاثة أجوبة عن السؤال عن العدم ووجوده، هي: العدم لا وجود له مطلقًا، العدم الكلّي المطلق لا وجود له، العدم موجودٌ مطلقًا. وقد اختار بارمنيدس الاحتمال الأوّل. وتبنّي ديمقريطس الاحتمال الثاني وسمّى الخلأ بالعدم الذي يمكن أن يكون موجودًا. وأفلاطون يقبل العدم الذي يعبرّ عنه بالغيرية. فهو يرى أنّ كلّ نفي تعينٌّ؛ وذلك لأنّ تعينّ المعنى أو المثال يتوقّف على قولٍ إنّه ليس المعنى أو المثال الفلانيّ. وعليه فإنّ اللاوجود موجودٌ بخلاف رأي بارمنيدس. واللاوجود النسبي واحد من المقولات الأساسية للفكر، وليست الحاجة إليه لحركة الفكر ونشاط الذهن وواقعيّة الواقع، بأقلّ من الحاجة إلى الوجود. وأرسطو يقبل اللا وجود النسبيّ ويرى أنّه الوجود بالقوّة. وهذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات التي ذكرناها أعلاه. وأما هيغل فإنّه يرى أنّ تصوّر الوجود ينتهي إلى تصوّر العدم. وتصوّر الوجود وتصور العدم وهما من شرائط حصول الصيرورة وليسا موجودان.

وقد سعى هايدغر لإعطاء العدم واقعيّة. وهو يصرّح بأنّه عندما نتحدّث عن العدم فإنّنا في الواقع نتحدّث عن الوجود؛ وذلك لأنّ الوجود يستعصي على التصوّر والتعريف. وبالتالي فما نراه في العدم هو الوجود. ويعطي هايدغر للعدم كثيرًا من الصفات الإيجابية؛ ولكنّه يرى أنّنا عندما نريد تعريفه فإنّنا لا نقول شيئًا أو نلغي وجوده[2].

ويرى هايدغر «أنّ الوجود يخرج من بطن العدم، والوجود والعدم عنده شيء واحد.

---

[1]- پرونی، 1379، ص 32-35.

[2]- وال، 1380 هـ.ش.، ص 167.

والإنسان لا يقدر على الغوص في داخل طبيعته الذاتية، ولا يتمكّن من طرح أسئلة ميتافيزيقية، إلا إذا كانت عنده القدرة على مواجهة العدم»[1]. وعلى أيّ حال فإنّ قضية العدم من القضايا القديمة المطروحة على مائدة البحث الفلسفي. وقد اختلفت الآراء في ما يرتبط بالمسائل التي تدور حول العدم. ومضافًا إلى ما أشرنا إليه آنفًا، يصرّ بارمنيدس أنّ الإنسان لا يمكن أن يعرف ما لا وجود له. وغورغياس يصرح بأنّه لو كان العدم غير موجود فإنّ الوجود أيضًا لن يكون موجودًا. ويتحدّث أفلاطون عن ما يبدو شيئًا ولكنّه ليس بشيء. وأرسطو يحمل أحكامًا شتّى على العدم ويصفه بأوصاف عدّة، وبالتالي يرى ضرورة الحديث عنه. وهايدغر يرى الترابط بين تساؤل الإنسان عن وجود الأشياء بدل أن تكون معدومة؟ وبين ضرورة الحديث عن العدم. إذا قلنا إنّ العدمَ موجودٌ فكيف يمكن أن يكون الشيء الموجود معدومًا؟ وإذا قلنا إنّ العدم لا وجود له، فكيف يمكن الحديث عنه؟ «ومن هنا، يقول هايدغر إنّ الشيء الذي ينعدم هو من الأول لم يكن. وهذه هي الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا بالحديث عن العدم... وإذا لم يكن العدم مطروحًا فالوجود نفسه لن يُنبَس ببنت شفة عنه. عدم الوجود في مرتبة الوجود ومقامه. ووجود الإنسان مرتبط بالكينونة لأنّه أخرج نفسه من دائرة العدم»[2].

ويرى هايدغر أنّ العدم من أقدم المسائل الفلسفية، ويعتقد أنّ بارمنيدس في محاورة «ما الميتافيزيقا؟» يشير إلى هذا الأمر حين يقرّر أنّنا لا نفهم معنى الشيء الذي لا وجود له. كما يرى أنّ العدم أوسع بكثير من نفي الوجود، ويقول: «أنا أدّعي أنّ العدم مقدّمٌ على النفي واللا»[3]. «الدازاين هو الموجود الذي يجد طريقه إلى العدم»[4].

وفي مقابل هذه الأهمية التي تُعطى للعدم نجد أنّ فلسفة ملاّ صدرا لا تعيره مثل هذا الاهتمام. بل إنّ ملا صدرا يبتعد عن البحث عن العدم بمقدار ما يصرّ هايدغر على البحث فيه، ويكتفي بنفي الوجود عنه، ولا يمنحه سوى مقام نفي الوجود وسلبه. وهو يعالج قضية العدم في الفصل الخامس من المرحلة الثانية من السفر الأول ويقول إنّ العدم مفهومٌ ليس له نصيبٌ من التحصّل والوجود، ويقرّر أنّ الشيء الذي هو في نفس الأمر والواقع عدمٌ لا

[1]- سيد، 1380 هـ.ش.، ص 152.
[2]- أحمدي، 1381 ب. هـ.ش.، ص 138.
[3]- Heidegger, 1998, P.84.
[4]- Ibid, P. 96.

وجود له: «فالعدم ليس إلا عدمٌ واحدٌ لا تحصّل له أصلاً، وليس في نفس الأمر شيءٌ هو عدمٌ»[1].

وبالمقارنة بين المدرستين نجد أنّ الفرق بين المدرستين في ما يرتبط ببحث العدم يمكن تلخيصه بالنقاط الآتية:

أ- العدم عند ملاّ صدرا عدمٌ نسبيٌّ وليس عدمًا محضًا، بل هو عدمُ شيء خاصٍّ. وأما العدم المطلق فلا يمكن الإخبار عنه. وأما هايدغر فإنّ العدم عنده مطلقٌ ومحضٌ.

ب- العدم عند ملاّ صدرا بالنسبة إلى الوجود ثانويٌّ وفرعيٌّ؛ بينما العدم الهايدغريّ أساسيٌّ يكاد يضاهي الوجود في أهميّته. ولعلّه يمكن القول إنّ العدم والوجود متضايفان عند الوجوديّين، ومتناقضان عند مدرسة الشيرازي.

ج- العدم عند ملاّ صدرا هو مجرد عملٍ ذهنيّ منطقيّ ينتج عن النفي. وأما عند هايدغر فهو بمعنى واقعية النفي وليس مجرّد عملٍ ذهنيٍّ. والاختلاف بين الأشخاص، والنفور، والألم الناجم عن الرفض، صورٌ من العدم أشدّ من مجرّد النفي الذهنيّ أو التكذيب.

هـ- العدم عند ملاّ صدرا يُدرك بواسطة العقل النظريّ والمفهوميّ، بينما في فلسفة هايدغر يُدرك عن طريق التجربة الإنسانيّة له.

9) مراتب الوجود

من أهمّ الأفكار التي يطرحها صدر الدين الشيرازي نظريّته في مراتب الوجود والتشكيك في صدق مفهوم الوجود على هذه المراتب. وهذه الفكرة ليست مطروحة في الفلسفات الوجودية الحديثة. والعنصر الآخر في هذا المجال هو الحركة الجوهرية. فملاّ صدرا كما هو معروفٌ في فلسفته يرى أنّ الوجود مفهوم واحدٌ بسيطٌ؛ ولكنّه في الوقت نفسه يصدق على مصاديقه بالتفاوت وهو ما يعبرّ عنه بالتشكيك. والمقصود أنّ الوجود هو منشأ الوحدة والاشتراك بين الأشياء الموجودة في العالم، وهو في الوقت عينه منشأ الاختلاف والتغاير. ولا يعني هذا الكلام سوى أنّ الوجود أمرٌ يقبل الشدّة والضعف. وبعبارة أخرى: أعلى مرتبة من مراتب الوجود وأشدّها هي الوجود الإلهيّ وسائر المراتب هي ما دونه من المراتب ذات الوجود الضعيف إلى أن يصل الأمر إلى أضعف المراتب الملاصقة للعدم وهي مرتبة الماهية.

---

[1]- صدر المتألهين، 1981م.، ص 350.

وأما هايدغر فإنّه يرى أنّ وجود الوجود ليس هو الله وليس أساس العالم، وليس هو أيّ موجود آخر، وبهذا المعنى يُسمّى «ليس»[1].

10) معنى الأصالة والإمكان

ممّا يلفت النظر ويستدعي المقارنة بين المدرستين الفلسفيّتين اشتراكهما في مفهومي الأصالة والإمكان. ولكن هذا الاشتراك مقصورٌ على الاشتراك اللفظي فحسب. فالإمكان في فلسفة هايدغر لا يعني سوى الاختيار المتاح للدازاين، وبين الاختيار والزمان ترابطٌ وثيقٌ. أمّا الإمكان في مدرسة الحكمة المتعالية فهو يرتبط إلى درجة كبيرة بالإمكان الفقريّ، وحاجة موجودات العالم إلى واجب الوجود.

والكلام نفسه يُقال عن الأصالة فهذا المفهوم مرتبطٌ في فلسفة هايدغر بالدازاين وخياراته. فالدازاين الأصيل له صلة بتاريخه وماضيه، ويفهم ما يمليه عليه التراث وهو بصير به، ما يسمح له باتّخاذ علاقات جديدة بهذا التراث. وأما في فلسفة ملاّ صدرا فالأصالة حكم أو صفة من صفات الوجود في مقابل الاعتباريّة التي هي صفة من صفات الماهية وحكمٌ من أحكامها. وتعني الأصالة عنده ترتّب الأثر والتحقّق في متن الواقع.

11) الله والإلهيّات

لا تلازم في الوجوديّة بين الفلسفة بما هي علمٌ للوجود وبين الإلهيّات. وأما الصدرائيّة فهي تنطلق من أنّ الفلسفة هي بالدرجة الأولى معرفة الوجود الإلهيّ. «الوجود بما هو واقعٌ وليس بما هو مفهومٌ هو ذات الواقع أو الحقيقة النهائيّة. وهذا الواقع النهائي والحقيقة المطلقة هو «الله»، وذاته لا يعلمها سواه؛ لأنّه في ذاته مطلق وغير مشروط ومتعالٍ»[2].

بينما يرى هايدغر أنّ الإلهيات بنسبتها كلّ شيء إلى الله تسدّ باب التساؤل حول الوجود. وعنده أنّ الفكر الإلهيّ يجعل الوجود لغزًا لا أمل بحلّه. وأما ملاّ صدرا فيرى أنّ الله هو مبدأ العالم وغايته. وكل ما في العالم يسير نحوه. وجهة هذه الحركة الوجودية واحدةٌ وتختم بالإنسان الكامل الذي تتجلّى فيه الصفات الإلهية[3].

---

[1]- ورنو ووال، 1372 هـ.ش.، ص 233-234.

[2]- العطاس، 1375 هـ.ش.، ص 22.

[3]- وحيد الرحمان، 1380 هـ.ش.، ص 123.

13) الزمان

والزمان أيضًا من الموضوعات التي طُرحت في المدرستين مع مستوًى عالٍ من الاختلاف. وقد أشرنا من قبلُ إلى أنّ هايدغر يرى أنّ الزمان هو الوجود والوجود هو الزمان. ولأجل هذا أعطى الزمان والزمانية قسطًا مهمًّا من تفلسفه.

ومن جهته ملاّ صدرا خصّ الزمان بالبحث في كتبه وآثاره، وذكر له أحكامًا وكانت له منه مواقف، أهمّها ثلاثة، هي:

-1 الزمان مقدار الحركة الوضعيّة للفلك الأقصى من جهة التقدّم والتأخّر. وقد عرض هذا الرأي في شرح الهداية الأثيرية وشرح حكمة الإشراق وهو الرأي المعروف الذي تتبنّاه الفلسفة المشائية.

-2 الزمان مقدار الحركة الجوهرية للفلك من جهة التقدّم والتأخّر. وهذا الرأي عرضه في أكثر من موضع من كتبه مثل: تعليقة على الإلهيات، والشواهد الربوبية، ورسالة الحدوث.

-3 الزمان مقدار الوجود الطبيعيّ المتجدّد بنفسه. وما يمكن عدّه الرأي الأساس لملاّ صدرا هو هذا الرأي، وقد عرضه في الأسفار على وجه الخصوص[1]. وفي سياق توضيحه لإشكالية الربط بين الواجب والزمان يقول: «...فالزمان بهويّته الاتصالية التي هي أفق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شأن واحدٌ من شؤون العلّة الأولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود، فيكون أضعف الممكنات وجودًا وأخسّ المعلومات رتبةً»[2].

وعلى الرغم من وجود بعض التشابه في بحث الزمان بين المدرستين غير أنّ هذا التشابه السطحيّ يخفي تحته اختلافًا أهمّه أن هايدغر يربط الزمان بالدازاين ولا يعمّم هذا الربط إلى سائر الكائنات بخلاف ملاّ صدرا، والأمر الثاني هو أنّ فهم حقيقة الزمان تختلف بين المدرستين.

المصادر والمراجع:

1. أحمدي، بابك (1381 أ هـ.ش.) **هايدگر وپرسش بنيادين**، طهران: نشر مركز.

2. أحمدي، بابك (1381 ب هـ.ش.) **هايدگر وتاريخ هستى**، طهران: نشر مركز.

[1]- مصلح، 1378 هـ.ش.، ص 468.

[2]- صدر المتألهين، 1981 م.، ص 381-382.

3. بوخنسكي اينوسنتيوس، (1383 هـ.ش.) **فلسفه معاصر اروپايي**، الترجمة الفارسية: شرف الدين خراساني، طهران: انتشارات علمي وفرهنگی.

4. بيمل، والتر، **بررسی روشنگرانه انديشه های هايدگر**، الترجمة الفارسية: بيژن عبد الكريمی، طهران: انتشارات سروش.

5. پروتی، جيمز (1379 هـ.ش.) **پرسش از خدا در تفكر مارتين هايدگر**، الترجمة الفارسية: محمد رضا جوزی، طهران: نشر ساقی.

6. حاجي سبزواري (1416هـ.ق.) **شرح منظومه**، تصحيح وتعليق آية الله حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.

7. دارتيگ، آندره (1373 هـ.ش.) **پديدار شناسی چيست؟**، الترجمة الفارسية: محمود نوالی، طهران: سمت (سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانی دانشكاه ها).

8. سارتر، جان بول، **هستی ونيستی**، الترجمة الفارسية: عنايت الله شكيبا پور، طهران: شهريار.

9. سبزواري، ملا هادي (1366هـ.ش.) **شرح غرر الفرائد يا منظومه حكمت**، قسمت امور عامه وجوهر وعرض، به اهتمام مهدي محقق وتوشيهيكو ايزوتسو، طهران: مؤسسه انتشارات وچاپ دانشگاه طهران.

10. سيد، عطيه (1380 هـ.ش.) «**صدرا واكزيستانسياليزم**»، در مجموعه مقالات همايش جهانی حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنياد حكمت اسلامی صدرا.

11. صدر الدين شيرازي، محمد إبراهيم (1366 هـ.ش.) **كتاب المشاعر**، به همت بديع الملك ميرزا عماد الدولة، طهران: كتابخانه طهوری.

12. صدر الدين شيرازي، محمد إبراهيم (1366 هـ.ش.) **الشواهد الربوبية**: الترجمة الفارسية جواد مصلح، طهران: انتشارات سروش.

13. صدر الدين شيرازي، محمد إبراهيم (1981 م.) **الأسفار الأربعة**، ج 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

14. طباطبائي، سيد محمد حسين (1370 هـ.ش.) **نهاية الحكمة**، الترجمة الفارسية: مهدي تديّن، طهران: مركز نشر دانشگاهی.

15. طباطبائي، سيد محمد حسين (لا تا) **اصول فلسفه وروش رياليسم**، مقدمه وپاورقی مرتضی مطهري، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

16. العطاس، سيد محمد نقيب (1375 هـ.ش.) **مراتب ودرجات وجود**، الترجمة الفارسية: سيد جلال الدين مجتبوي، طهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه طهران.

17. قاضي، نبي بخش (1380 هـ.ش.)، «**فلسفه وجود ملا صدرا وفلسفه وجود هايدكر**»، در مجموعه مقالات همايش جهانی حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنياد حكمت اسلامی صدرا.

18. كيركيگارد، سورن (1380 هـ.ش.) **ترس ولرز**، الترجمة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، طهران: نشر مركز.

19. كوروز، موريس (1379 هـ.ش.) **فلسفه هايدگر**، الترجمة الفارسية: محمود نوالي، طهران: انتشارات حكمت.

20. مستعان، مهتاب (1374 هـ.ش.) **كى يركيگور متفكر عارف پيشه**، طهران: نشر روايت.

21. مصلح، علي أصغر (1378 هـ.ش.) «**مسئله زمان از نظر ملا صدرا وقيصرى**»، در مجموعه مقالات همايش جهانی حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنياد حكمت اسلامی صدرا.

22. مطهري، مرتضى (1373 هـ.ش.) **شرح مبسوط منظومه**، طهران: انتشارات حكمت.

23. مطهري، مرتضى (1373 هـ.ش.) **مجموعه آثار**، جلد ششم، **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، انتشارات صدرا، طهران، چاپ دوم.

24. مطهرى، مرتضى (1370 هـ.ش.) درسهاى الهيات شفا، طهران: حكمت.

25. مک کواری، جان (1377 هـ.ش.) **فلسفه وجودی**، الترجمه الفارسيـة: محمد سعيد حنائي كاشاني، طهران: انتشارات هرمس.

26. مک کواری، جان (1376 هـ.ش.) **مارتين هايدگر**، طهران: انتشارات گروس.

27. نصر، سيد حسين (1382 هـ.ش.) **صدر المتألهين وحكمت متعاليه او**، الترجمة الفارسية: حسين نوالي، محمود، طهران: دفتر پژوهش ونشر سهروردى.

28. نوالي، محمود (1374 هـ. ش.) **فلسفه هاى اگزيستانس واگزيستانسياليسم تطبيقى**، تبريز: انتشارات دانشگاه تبريز.

29. نوالي، محمود (1380 هـ.ش.) «**مقدمات وجود شناسى بر ملا صدرا وهايدگر**"، در مجموعة مقالات همايش جهانى حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

30. وال، ژان (1345 هـ.ش.) **انديشه هستى**، الترجمة الفارسية: باقر پرهام، طهران: انتشارات طهوري.

31. وال، ژان (1380 هـ.ش.) **بحث در ما بعد الطبيعه**، الترجمة الفارسية، يحيى مهدوي وهمكاران، طهران: انتشارات خوارزمي.

32. وحيد الرحمان، أ. ن. م. (1378 هـ.ش.)، «**پژوهش تطبيقى درباره تمايز ماهيت- وجود در فلسفه ملا صدرا واگزيستانسياليسم جديد غرب**"، در مجموعه مقالات همايش جهانى حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 3)، طهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

33. ورنو، روژه ووال، ژان (1372 هـ.ش.)، پديدار شناسى وفلسفه هاى هست بودن، الترجمة الفارسية: يحيى مهدوي، طهران: شركت سهامى انتشارات خوارزمى.

34. هايدگر، مارتين (1379 هـ.ش.)، "**نيچه در مقام تفكر ميتافيزيك**"، الترجمة الفارسية: أصغر تفنكسازى، در نيست انگارى اروپايى، آبادان: نشر پرسش.

35. هايدگر، مارتين (1380 هـ.ش.)، **درآمد وجود وزمان**، الترجمة الفارسية: منوچهر اسدى، آبادان: نشر پرسش.

36. هايدگر، مارتين (1381 هـ.ش.)، "نامه درباره انسانگرايى"، الترجمة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، در لارنس كهون (ويراستار) از مدرنيسم تا پست مدرنيسم، طهران: نشر نى.

37. Cooper, D. E., (2005). Existentialism. London: Blackwell.

38. Dastur, Fracoise, (1996). "**The ekstatico-horizonal constitution of temporality**" in Critical Heidegger (158167-). London and New York: Routledge.

39. Fazl-ur-Rahman, (1975). The Philosophy of Mulla Sadra. Albani: State University of New York Press.

40. Heidegger, Martin. (1998). Pathmarks. Edited by W. McNeil. Cambridge: Cambridge University Press.

41. Heidegger, Martin. (1987). An Introduction to Metaphysics. Translated by Ralph Manheim. Yale University Press, Inc.

42. Heidegger, Martin. (1993). "Letter on Humanism," in Basic Writings of Martin Heidegger. Edited by Farrell Krell. London.

43. Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Translated by John Macquerrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row Publishers.

44. Hodge (1995). Heidegger and Ethics. London: Routledge.

45. Mulhall, Stephen. (1996). Heidegger and Being and Time. London and New York: Routledge.

46. Mulhall, Stephen. (1996). Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time. London and New York: Routledge.

47. Sheehan, Thomas. (1992). "Time and Being," in Martin Heidegger, A Critical Assessment (pp. 2967-). Edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.

48. Wallraff, Cahrles. (1970). Karl Jaspers: An Introduction to his Philosophy. Princeton: Princeton University Press.

49. Wright, Kathleen. (1990). "The Work of Art in the Age of Technology" in Martin Heidegger, A critical Assessment. Edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.

حلقات الجدل

هايدغر بالعربية

هل يمكن أن تقال الهايدغرية بلغة العرب وكيف يمكن لقولها أن يكون؟

موسى وهبه[*]

تقترب هذه المقالة من هايدغر لا على نحو العرض والتحليل والنقد، ولا على سبيل التأويل لفكره أو التعليق على مشروعه الفلسفي، هي حصراً ـ كما يذكِّر وهبه في مستهل مقالته هذه ـ مسعى لتحرِّي ومعاينة ما جاء باللغة العربية من نصوص مترجمة أو مؤلَّفة حول فيلسوف "الدازاين".

المقالة تضيء كما أشرنا، على إشكال قلّما أضيء عليه من طرف الباحثين العرب المهتمين بفكر هايدغر ومشروعه الفلسفي. وهنا على وجه الخصوص تكمن أهميتها.

المحرر

لن أقدّم في ما يلي تأويلاً آخر لفكر هايدغر. ولن ألقيَ ضوءاً جديداً على زاوية لمّا تزلْ مُعتمة. بل لن أتكلم أصلاً على البادرة الهايدغرية. وقولي يقع دون استيضاح هذه البادرة وتفليتها. وانهمامي ينحصر، بالأحرى، بالنصوص العربية التي تناولت هايدغر تأليفاً أو ترجمة، وهي على الجملة مجموعة قليلة قابلة للحصر والتبويب وربمّا التأريخ. لكنني لا أُعنى بهذه الجوانب الآن بل أسلك درباً صارت سالكة منذ زمن قليل. أسأل فقط: كيف يمكن لقول هايدغر بالعربية أن يكون؟ وأفصّل قليلاً: هل يمكن قول هايدغر بالعربية أصلاً؟ فإن نعم فكيف كان ذلك وكيف يمكن لذلك أن يكون؟

*- مفكر لبناني وأستاذ مشرف على أبحاث الدكتوراه العليا في الفلسفة - الجامعة اللبنانية.

والسؤال: هل يمكن قول هايدغر بالعربية؟ ليس مجرّد سؤال بروتوكولي نظراً إلى أنّ العربية لغة تضمر فعل الكون (sein) في الربط بين المبتدأ والخبر فلا يظهر هذا الفعل بشخصه كما قد يفعل في لغات أخرى. ولا يظهر البتة في صيغة الحاضر.

إلى ذلك يختصم أهل العربية أيّما اختصام في الكون والثبوت والوجود والوجد والتواجد، وسبق أن أشار الفارابي إلى أن «ليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسية ولا مقام «أستين» في اليونانية ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة.»... ومنذ أخبرنا أنّ بعض «الفلاسفة الذين يتكلمون بالعربية» وضعوا لفظة «هو« مكان هست وأستين، وأن آخرين استعملوا بدل الهو لفظة الموجود» و«استعملوا الوجود في العربية حيث تستعمل «هستي» بالفارسية، واستعملوا وجد ويوجد وسيوجد مكان كان ويكون وسيكون». (أبو النصر الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق الطبعة الثانية، 1990، ص112-113).

بل سبق أن أقدم الكندي على استعمال أيس وليس بدلاً مما سيشيع بعده من وجود وعدم (على ما يذكر أنطوان سيف: مصطلحات الفيلسوف الكندي، بيروت، الجامعة اللبنانية، 2003،

مادة أيس وكون ووجود) وصولاً إلى ما أثاره ناصيف نصار في وجه شارل مالك الذي مال إلى نقل Existentialism بـ كيانيّة ودافع عن ميله في فصل طويل من المقدمة (راجع ناصيف نصار: مقالة في الوجود، بيروت، دار النهار، 2001)

أقول، في هذه اللغة التي حالُ الكون والوجود والأيس هي تلك الحال، هل يمكن قول هايدغر وهو على ما يُشاع ويعمَّم بالعربية «فيلسوف الوجود»، و«المؤسس الحقيقيّ للوجودية» على ما يقول عبد الرحمن بدوي (موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، أو هو صاحب «نصوص نسيان الكينونة» على ما يُعَنْوِن مطاع صفدي (العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، بيروت، خريف 1988) ؟؟

الواقع، إن هذا الإشكال اللغويّ البنيويَّ لم يشكّل عائقاً يُذكر أمام الطموح العربيِّ إلى قول هايدغر، أو التوق العربي المضطرم وصولاً إلى الدعوة إلى «معاشرته واكتشاف لهجاته المضمرة مرّة بعد مرّة وصبراً بعد صبر، حتى الدخول معه في العشق الأخير» (العرب والفكر العالمي م.ن رئيس تحرير):

فمنذ بدايات الأربعينات، على ما يذكر عبد الرحمن بدوي « نبّهنا طه حسين إلى إمكان استعمال لفظ الآنية ترجمة للكلمة الألمانية Dasein». بل قدّم بدوي أطروحته للدكتوراه في الفلسفة بالعربية

بعنوان «الزمان الوجودي» وناقشها بالعربية أمام جمهور ضخم تجاوز الألف شخص في 29 مايو سنة 1944. وفيها يقول بدوي: «إسهامي في الوجودية إنما يرتبط مباشرة بوجودية هايدغر ويعدّ إكمالاً لمذهبه في عدة نواحٍ» (ع. بدوي: سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، الجزء الأول ص 178-179).

وصحيح أن بدوي انصرف بعد ذلك إلى تحقيقات تراثية وتأليفات إلا أنّه نشر في القاهرة منذ 1960 دراسات في الفلسفة الوجودية، خصص فيها فصلاً من ثماني صفحات بعنوان «هايدغر زعيم الوجودية»، وفصلاً آخر في موسوعته من ثلاث عشرة صفحة (موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني)، وراجَعَ نصوصاً مترجمة لهايدغر على الأصل الألمانيّ وقدّم لها في 1964 (في: مارتن هايدغر: ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هيلدرلين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمد رجب السيد، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964).

وسيكون علينا أن ننتظر 1986 لصدور مارتن هايدقار: معضلة الحقيقة، (ترجمة شهاب الدين اللعلاعي، الدار التونسية للنشر،) فاتحة لسلسلة فلسفية لم تصلنا حلقاتها الأخرى. ولاحقاً، سوف تخصّص العرب والفكر العالمي في خريف 1988 محوراً يضمّ حوالي 90 صفحة مليئة من «نصوص نسيان الكينونة» بإشراف فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي-بيروت.

يليه بتأخر نسبي كتاب: مارتن هايدغر، التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود (ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح نشر المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء 1995) في أكثر من مئتي صفحة نقلاً عن الترجمة الفرنسية.

وصحيح أنّ ثمة كتاباً واحداً يخصّص لهايدغر بالعربية لكنه ليس كتاباً عمومياً عن هايدغر ولا تعريفاً مدرسياً بل كتاب ـ محاولة: essai بعنوان هايدغر ومشكل الميتافيزيقا تأليف محمد محجوب عن دار الجنوب، تونس، 1995 (وسأتوقف لاحقا عنده بالنظر إلى تفرده).

هذا بصرف النظر عن الاستناد إلى هايدغر أو الإحالة إليه في بطون المؤلفات والمقالات المنشورة في طول العربية وعرضها ومشاريع الترجمات المعلنة لنصوص أساسية له.

ليس هايدغر غريباً عن قوله بالعربية إذن ـ وإن كان اسمه نفسه يُكتب بأشكال أربعة أو خمسة بالجيم والقاف والغين وبألف أو من دون ألف بعد الهاء وبألف أو من دون ألف في ما قبل الأخير- ليس هايدغر غريباً بل هو مقيم بالعربية، وإنْ بتقطّع، منذ ستين عاماً على الأقل.

لكن هذا القيام الواقعيّ (الوقائعي) لا يثبت أمام «النقد». والنص الهايدغري بالعربية أقل ما يُقال فيه إنه:

قلق المصطلح ومضطرب العبارة وبعيد المنال في الترجمات. والقول فيه معمِّم وابتدائيٌّ وأحياناً متغاير في معظم مقدمات نصوصه والإشارات إليه حتى إذا ما حاول القولُ الإمعانَ في التخصيص والغوصَ في التفاصيل، اضطر إلى الاستعانة بالفرنسية كما فعل محمد محجوب وكأن العربية لم تعد تلبي.

هكذا، ليس في العربية هايدغر واحد بل كثرة، يتحدد الواحد منها بمصطلحاته وبعض ما انكشف منه.

وأتفلّى قلق المصطلح في ما يعادل Sein ومشتقاته من مصطلحات عربية. وفي ما يعادل Zeit ومشتقاته ولواحقه وحسب، مهملاً الآن النظر في مصطلحات المنهج الفيميائي وملحقاته.

2- وأبدأ بالزوج العربي: الوجود والموجود بإزاء (Sein وSeiend Etre et Etant). ويرد هذا الزوج عند معظم النقلة والمؤلفين فلا يشذّ عنه سوى فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي (العرب والفكر العالمي، العدد الرابع) وفي نص مديره العام مطاع صفدي (في نقد العقل الغربي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص271) حيث يُستبدل بزوج الكينونة والكائن.

ويعود فريق الوجود والموجود لينقسم على نفسه في المشتقات واللواحق:

-21- فيلجأ التقليد البدوي (عبد الرحمن)، إضافة إلى الزوج المذكور، إلى قول Dasein بلفظ الآنية «وهو الموضوع الذي وضعه هايدغر لنفسه في كتابه الرئيس» على ما يقرر ع. بدوي الذي سرعان ما يسميه الوجود ـ هنا (في دراسات في الفلسفة الوجودية) والوجود ـ هناك (في موسوعة الفلسفة) ويقول علم «الوجود» كما هو متوقع بإزاء أنطولوجيا.

وإذ يخصّ بدوي الوجود بـ Sein لا يترك لـ Existenz سوى «الوجود خارج الذات» (الموسوعة) أو سوى التخارج (دراسات) لا يسعه أن يشير إلى Existenzial إلا بلفظ: الخاصية الجوهرية لوجود الإنسان. وإذ يطلق لفظ الموجود بإزاء Seiend على «الأشياء والأدوات» أيضاً لا يعود بإمكانه تمييز «موجودية الإنسان» الذي وحده existe وبعبارة كان يفترض أن يقولها ع. بدوي: «الذي وحده يوجد خارج الذات»، من كائنية «الأشياء والأدوات» التي لا existe، والتي يفترض أن يقال فيها إذن: «لا توجد خارج الذات». لكن مثل هذه «الفضيحة» لا يتيسر لها أن تظهر بل عليها أن تستتر

ليتابع بدوي التمييز في وجهة أخرى بين الموجود المعطى Vorhanden والوجود ـ في ـ متناول اليد Zuhandensein غافلاً هذه المرة عن أن الوجود لا يُطلق على «الموجودات» ـ بل تلك غفلة عامة (شبه عامة بالأحرى) في محاولة قول الملحق sein حيث يصح قوله غالباً بالمصدر الصناعي (المشتق من النسبة) (في محاولة قول In-der-Velt-sein بـ وجود ـ في ـ العالم مثلاً. حيث كان من الأنسب والأسهل أن يقال في ـ العالمية خشية ألا يعود ثمة فارق إلا إضافياً بين Sein و Dasein.

-211- ويتابع فؤاد كامل (مارتن هايدغر: ما الفلسفة...) تمييز بدوي لكنه لا يتركه من دون تسويغ فيقول: «يفرق هايدغر بين الوجود Sein والموجود تفرقة هي أقرب ما تكون إلى تفرقة الإسلاميين بين الوجود الذهني والوجود العينيّ» (كذا) ويعلن أنه تجنب الترجمة بكينونة وكائن لارتباطهما «بالمعنى الطبيعي أكثر من المعنى الأنطولوجي»، «هذا فضلاً عن أنهما غير شائعين مثل شيوع «وجود» و«موجود». (ص68 هامش15). فيتخذ من الشيوع حجة دامغة في تسويغ قول مصطلحات أقلّ ما توصف به أنها غير شائعة.

وإذ يقول الموجود الإنساني بإزاء Dasein جرياً على الترجمة الفرنسية، يتابع إغفال الفارق بين الوجود والموجود فيقول الوجود العندي لـ Zu-sein والوجود الأمامي لـ Vor-sein والوجود المعي لـ Mit sein (بدلاً من العنديّة والأماميّة والمعيّة). ويقول بعد حديثه عن «الاهتمام» (Sorge) الذي يسري في دم الإنسان: «على هذا تكون الواقعية والوجود الماهوي والسقوط هي الخصائص الثلاثة المكونة للموجود الإنساني». ويضيف: «ولهذه الخصائص جذور في آنات الزمان الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل». على هذا الترتيب (ص10-11).

ويقتصر إسهام فريق بدوي على هذا الزمانيّ القليل رغم أن أطروحة بدوي كانت بعنوان «الزمان الوجودي». إلا أنه كان ظهر قبل نشر Zeit und Sein وقبل التعرف إلى محاضرة هايدغر عن الزمان في 1962.

ولا نعثر عند بدوي على ما يمكن أن يعيننا في نقل المصطلحات التي يعبّر فيها هايدغر عن تأمله في الزمان إلا ما يقدمه من صفة الزمان بقوله التزمّن من دون إثارة الفارق بين Temporalität و Zeitlichkeit. وإلا على شيء مثل هذا في وصف «أدوار عملية التحقق عبر الفعل: «سيكون» معناها المستقبل و«قد كان» معناها الماضي و«كائن» معناها الحاضر». لكن بدوي سرعان ما يضيف: «وبهذا المعنى، وهذا المعنى وحسب، نفرّق في الزمان بين ماضٍ وحاضر ومستقبل» مهملاً بضربة واحدة إمكان الاستفادة من فعل الكون وغافلاً عن الانتباه إلى حاضرية الكائن. (وهذا ما سوف نثمّره لاحقاً).

-212-وإلى جانب فريق بدوي يمكن أن تقع الجهود التي بذلها محمد سبيلا وزميله عبد الهادي مفتاح في نقل نصوص أساسية لهايدغر (التقنية ـ الحقيقة..) وإذ يحافظ سبيلا وزميله على الزوج المذكور يضطران إلى قول Ek-sistenz بالوجود المُنفتح وإلى الاحتفاظ بـ دازاين، وإلى قلب توزيع المعاني على كائن ووجود وموجود فيكتبان نقلاً عن الفرنسية نصاً مثل هذا:

«في الدازاين يحتفظ للإنسان بالأساس الجوهري الذي ظلّ لزمن طويل بدون أساس، والذي يمكنه من أن يوجد وجوداً منفتحاً. و«الوجود» (Existence) لا يعني هنا «الوجود» (Existentia) كظهور لموجود معطى فقط. بل لا يجوز أن نفهم الوجود كمجهود وجودي أخلاقي... إذ الوجود المنفتح(Ek-sistence) من حيث إنه وجود متجذر في الحقيقة كحرية هو تعرّض أمام الطابع المنكشف للكائن من حيث هو كذلك»...إلى أن يقول: «...عند اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكّر لا تحجّب الموجود [Etant] ويبدأ فيها بالتساؤل عما هو الموجود[Etre]...الخ» (ص،25). وسأعود بتريث أكبر إلى سبيلا ومفتاح.

-22-على الطرف الآخر من زوج الوجود-الموجود يتفرّد محمد محجوب، إذ يفكر مادّته. فلا يكتفي بتلخيص المعلومات أو تعليمها بل يعالج مشكلة فلسفية جديرة بأسلوب محكم ما زال قليل الانتشار في العربية المعاصرة للأسف. وهو لا يتفرد باقتراح مصطلحات جديدة وحسب، بل يفكر هذه المصطلحات في سياق العرض باتساق مدهش في خضمّ الاستسهال المعمّم:

فهو ينطلق من التمييز المتداول بين وجود وموجود (بإزاءSein وSeiend) ليقول تواجد (بإزاء Existenz) ربما لكون هذا الوزن (تفاعل) يحيل إلى الحضور ـ مع أو إلى مجرّد الحضور، ويتوسّع في هذا المعنى فيقول توجّدي بإزاء Existenzial تمييزاً له من الوجداني Existenziel(إنما من دون ان يشرح لماذا لم يقل تواجدي على القياس)

ويولد (أو يُحدّث على حد تعبيره) مَوْجِد ليقول Dasein من حيث إنه « هو مكان انفتاح السؤال، وهو مكان التصادي، وفسحة الملاعبة المتجاوبة بينه كموجود وانكشافه إلى نفسه في معناه ـ كوجود» (هايدغر ومشكل الميتافيزيقا ص80) ح ويقول: العهد بإزاء Ereignis حيث لا شرط لاجتماع الزمان والوجود بل هما يتعاهدان (ص،23)؛ والخلوة بإزاءLichtung؛ والحضور وانتشار الحضور (تأثراً بالترجمة الفرنسية) Anwesen لكنه يقول الحاضرية بإزاء Anwesenheit. ويتكلم على: لا ينعطي ولا ينوهب. وعلى قصود الوجود بما في القصد le destiner من معاني الانعطاء والتوجه (121-122).

وإلى ذلك، يتكلم على فهم الوجود كإقبالية وتحديد هذه الإقبالية انطلاقاً من الخلوة (ص120) وعلى «يقبل الزمان» و«يقبل الوجود» (Es gibt..).

وينحت محجوب أيضاً لدويّة بإزاء Vorhandenheit (ص33) فيكون أول من يذكّرنا باستعمال المصدر الصناعي من دون حشر الوجود في كل مرة. ويكتب أخيراً: العلوم صروف إنسانية واللفظ برونقه وسلاسته يكاد ينسينا معناه القاموسيّ الأول إذ ينقذنا من ثقل سلوك وسلوكات.

وأرجح أن يكون محمد محجوب اطلع على اجتهاد مواطنه شهاب الدين اللعلاعي (في: مارتن هادقار، معضلة الحقيقة، تونس،الدار التونسية للنشر، 1984) الذي يكتب في مقدمة ترجمته: «حدنا في ترجمتنا هذه عما هو مألوف ومتداول...فعوض أن نأخذ المصطلحات الهايدقارية، كما هي، فإننا قمنا بتأويلها حسب مقتضيات اللغة العربية، أي حسب قدرتها الأنتولوجية».. وكان أن أنتج الحيد والتأويل ترجمة Sein بعبارة « كيفية وجود الموجودات» وترجمة Dasein بعبارة «مقام الانفتاح» كما نقل Existenz بلفظ تواجد.

لكن محجوب الذي رفض العبارتين واحتفظ باللفظ، عبرّ عن «مقام الانفتاح» بـ مَوْجِد لإظهار المكانية الملازمة لل Dasein على ما يستفاد من شرحه في ما تقدم. ولعله فعل الشيء نفسه مع Lichtung حين يؤديه بـ خلوة، فانتبه إلى الخلوّ أكثر مما إلى الانقشاع مثلا. وقد يكون الاعتبار نفسه أملى عليه أن يفكّر Es gibt المتعلق ب»الوجود» والزمان كما لو أن الواحد منهما «يقبل».

وعلى الجملة، يستدعي مصطلح محمد محجوب نقاشا أوسع مما في إمكاني الآن.

3- وأثني بالزوج العربي: الكينونة-الكائن:

-31- وأبدأه من «ملاحظات حول ترجمة هايدغر» صدر بها جورج زيناتي محور «مارتن هايدغر: نصوص نسيان الكينونة» (العرب والفكر العالمي). يشير زيناتي إلى صعوبة ترجمة هايدغر ويستدل على ذلك باستعراض الصعوبات التي تعرّض لها النص الفرنسي فيذكر facticité واستبداله بـ factivité ويذكّر بمصير réalité humaine وêtre-là قبل أن يعلن أن المفتاح في كل فلسفة هايدغر هو مفهوم الوجود/الكينونة وأن «ترجمته تسهل الكثير من التعابير ويحسب أن العرب عرفوا هذا المفهوم القديم يوم كانوا أسياد الفلسفة في العصر الوسيط وترجموا الكلمة اليونانية المقابلة بكلمة وجود» وعليه يرى زيناتي أن عبد الرحمن بدوي مصيب حين يترجم L'être et le néant لسارتر بالوجود والعدم لكنه يصطدم بدخول الوجودية المعاصرة على الخط ويلاحظ أن كلمة

وجود التصقت بكلمة existence فيعلن أنه «لم يعد من الممكن إلا إذا شئنا الإيغال في الإبهام والغموض، ترجمة Sein وêtre بكلمة وجود بالنظر إلى أن هايدغر «يعتبر بأن كل الكائنات تكون في حين أن الإنسان وحده يوجد»(العرب و...ص4-5).

ويسرد زيناتي ما استجدّ على فريقه من مصطلحات نتيجة هذا الخيار ليحصل على الدازاين أو الكينونة ـ هنا وكائنية étantité وكائن étant والكينونة هكذا so-sein والكينونة داخل (في قلب ـ العالم وأناويتي ـ الكينونة خاصتي jemeinigkeit،être mien. ويميز بين وجودي ووجودوي ـ existential ويطلق على ontique كنعت، كينوني وليس كائني كما هو متوقع. ويميز بين المؤرخة والتاريخاوية.

ولا يذكر في هذه القائمة تلك المصطلحات المشكلة التي وردت في النصوص المنقولة نفسها مثال: الإطار Das Gestel والتحقق Ereignis والتملك المشترك Ereignen وتملك مشترك أساسي.

والواقع أن زيناتي يستند في خيار كينونة إلى تعليم السيدة عفاف بيضون التي كانت أول من خصّص دروساً عن هايدغر بالعربية في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية إثر عودتها من ألمانيا أواخر السبعينات بعد أن قضت ردحاً طويلاً هناك تختصّ بهايدغر إلا أنها لم تنشر بالعربية شيئاً يذكر.

-32-وكنت نقلتُ Sein إلى العربية في ترجمة نقد العقل المحض(1988) والموسوعة الفلسفية العربية(1985)بـ كوْن كمصدر من كان وعبرت عن Dasein في لوحة المقولات بـ وجود (مقولات الجهة) وبقيت بعد تقاعد بيضون على خيار كون وكائن وتابعت الاشتغال على نصّ هايدغر بالعربية انطلاقاً من هذا الخيار فكان لي: الكون وكَوَنَ ويكون والكائن والكينونة والهوذا (والأحرى الهوذية والهوذي) والثمة (وبتُّ أميل إلى يُعطى).

وكان لي في المقابل: الوجود والانوجاد والقيام بالإزاء وفي المتناول والتكوين والتكوّن (وفكرت أيضاً بالاكتوان والتكونن) والأواجيد (على وزن أفاهيم جمع أُجود <دغم اوجود> Existenzial) وصدر ذلك منذ قليل (فلسفة عدد1) ووددت لو كان بالإمكان التخلي عن الكون في العبارة الشائعة: الكون والفساد لنقول: النشوء والفساد، وعن الكون بمعنى الكوسمس لنقول العالمين.

وكان تسويغي لكون بدلاً من وجود ولكائن بدلاً من موجود يقوم على أن الشائع غير مسوَّغ بل هو موضع شك بسبب من شيوعه بالذات، وهو لا يصلح في الأحوال جميعاً للدلالة على مقصد

هايدغر. فالوجود والموجود تَعلق به فكرة اللُقيا والمصادفة والمعرفة كما يذكر الفارابي نفسه في كتاب الحروف في نصه الشهير (الفصل الخامس عشر: الموجود) (فقرة80) أي في ما يعبر عن Seiend وليس عن Sein. إضافة إلى أن الفارابي يعبر عن هذه اللفظة الدالّة في سائر الألسن-من فارسية وسريانية وسغدية ـ على «رباط الخبر بالمخبر عنه؛ إذا أرادوا محصل ماضٍ أو مستقبل استعملوا الكلم الوجودية وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن». ويشير الفارابي إلى فريق آخر يُحلّ محل الكلم الكائنة كلماً وجودية. (ص113).

أُضيف إلى ذلك أن الفعل من وجود هو وجد وهو متعدٍ لا يقع الوجود فيه أو عليه بل في ما هو أمامه. أو مبني للمجهول من وجد وحامله موجود أي اسم مفعول وهو ما لا ينطبق لا على Seiend ولا على Etant الدالين على اسم الفاعل participe présent المتضمّن معنى الحاضر إذًا في حين أن ذلك ينطبق على لفظ كائن كما انتبه إلى ذلك بدوي من زمان من دون أن يثمّره أو أن يعدّل ذلك من اصطلاحيته.

ولعله بالإمكان الاستفادة من الوجود والموجودية لقول Anwesen وAnwesenheit إذا استثقلنا تكْوان وتكوانية وإتاحة الاكتوان. وإذا ما راجعنا قليلاً محيط المحيط حيث نقرأ: كان الشيء كوناً وكياناً وكينونة أي حدث فهو كان. وإن الكون عند المتكلمين مرادف للوجود وإن الثبوت والوجود والكون والتحقق مترادفة. وإن الثبوت عند المعتزلة أعمّ من الوجود.

إذا ما راجعنا ذلك قليلاً لا يعود بوسعنا، خجلاً من المعتزلة، إطلاق لفظ الوجود وثمة ما هو أعم منه، على das Sein.

إلى ذلك أقول: يمكن لمستعمل كان ومشتقاتها أن يستغني عن وجود وموجود في التعبير عن جميع أحوال كان وكون. في حين لا يستغني مستعمل وجد إذ هو مضطر في الماضي والمستقبل للاستعانة بفعل الكون ليقول مثلاً: كنت موجوداً وسأكون موجوداً للقائك. في حين يكتفي مستعمل كان بالقول كنت هناك وسأكون هناك إلى آخره..

وأختم هذا التسويغ بالقول: إن لفظ وجود لصيق بـ Existenz بما لا فكاك منه وإلا فكيف نقول: وجود الله في البراهين على وجود الله. وإنه منذ كنط بدأ هذا الوجود يندرج «في الأعيان» ولم يعد يطلق على ما «في الأذهان». فلم يعد أمامنا سوى التميّز من وجود بقول كون لا كينونة إذا شئنا حصر كينونة بـ مجرد نمط كون ليس إلا.

-33 - أما التفكير في مصطلحات الزمان ومشتقاته فمسألة أخرى. إلى ذلك، إن انشغالي بها لم ينشر بعد لكن تأملاتي تدور حول التفكير في:

إمداد، تمداد بإزاء Reichen Porrection والمدى الزمني Espace- temps

والإباحة أو الأُتاحة لما تحتمل من البسط والقبض بإزاء Ereignis وربما الحِدثان

والاقتضاء بإزاء das Geschick بدلا من القصد

ويُعطى لـ gibt Es. تثميرا لصيغة المجهول في مقابل gibt Es لتمييزه من Es ist كما يشاء هايدغر، حيث في القول: هناك مكان وهناك زمان، يظل الواحد منهما مبتدأ يجب أن يخبر عنه لا به. وذاك أقرب إلى الفرنسية التي هي ألزَ بـ Es ist كما ينبّه هايدغر نفسه. والأمر كذلك في: يقبل الزمان ويقبل المكان، حيث يلعبان دور الفاعل.

4- وأكتفي من الحجاج بهذا المقدار لأنصرف أخيراً إلى مباشرة هايدغر بالعربية في نص متكامل ورئيس سبق أن انشغل به مؤلف هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، وسبق أن نُقل إلى العربية بسعي من عبد الهادي مفتاح ومراجعة وإشراف محمد سبيلا بعنوان «الزمان والوجود» (في: مارتن هايدغر: التقنية- الحقيقة- الوجود ص87-135). وهو نص محاضرة هايدغر Zeit und Zein التي ألقاها عام 1962 وأعاد نشرها مع بروتوكول ملحق في كتابه: دعوى التفكير Zur Sache des Denken في 1969.

وكان في نيّتي أن أذكّر بخطوطها العريضة قبل مباشرتها بالعربية لكني سأصرف النظر عن هذا التذكير الآن وأباشر قراءتها فوراً:

بعد أن يعلن هايدغر أنه يريد قول شيء عن محاولة التفكير في الكون دونما اعتبار لتأسيسه انطلاقاً من الكائن، يقول حسب المترجم:

«منذ فجر الفكر الأوروبي الغربي وإلى يومنا هذا، ظل معنى الوجود مرادفاً للحضور: باعتباره ما يأتي لذاته ليتجلى وينتشر بالقرب من ذاته. ففي كلمة «حضور» هذه (باروسيا) يتكلم الحاضر. والحال أن الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل حسب التمثل الشائع، ما به يتحدد الزمان. والزمان بدوره هو ما يتحدد به الوجود من حيث هو أرضية له» ص15.

نقلاً عن الفرنسية

Être،depuis le matin de la pensée européenne-occidentale et jusqu’à aujourd’hui،veut dire le même que anwesen - approche de l’être [génitif subjectif]. Dans ce mot d’Anwesen،παρουσία،parle le présent. Or le présent،selon la représentation courante،forme avec le passé et le futur ce qui caractérise le temps. Être،en tant qu’avancée-de-l’être،est déterminé par la temps

بإزاء الألمانية

Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen،Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt.

ويتساءل قارئ العربية ولا بدّ: من أين جاء الحضور ليلصق بالوجود ومن أين دخلت باروسيا في ثنايا الكلام. في حين أن جلّ ما يقوله هايدغر في الأصل هو: يقول كون منذ...ما يقوله Anwesen نفسه. وابتداء من Anwesen تتكلم Anwesenheit الحاضر.

فإذا كان wesen يقابل في العربية الكائن والجوهر والماهية وAn يفيد الاقتراب، الحركة إلى.. فإن اللفظ قد يعني التكوان أو الوجود بكل بساطة لا الحضور جرياً على ما يضعه الناقل الفرنسي: présence ليلتبس لفظاً مع le présent. وليس ثمة من داعٍ لاستقدام اليوناني باروسيا حيث يمكن للعربية أن تشتق المصدر الصناعي بسهولة.

وإذ يبيّن هايدغر أن لكل شيء زمنه يضيف في لغة المترجم:

«الوجود ليس شيءاً. إنه لا يكون في الزمان. ومع ذلك فهو يظل، من حيث هو حركة اقترابه من التجلي والانتشار، ومن حيث هو حاضر، محدداً بالزمان، أي بما يستقر فيه ويتعلق به»

نقلاً عن الفرنسية

Mais l’être n’est pas une chose،n’est pas dans le temps. Et pourtant l’être reste،en tant que mouvement d’approche de l’être،en tant que présent،déterminé par ce qui tient au temps.

بإزاء الألمانية

Sein aber ist kein Ding،ist nicht in der Zeit. Gleichwohl bleibt Sein als Anwesen،als

Gegenwart durch Zeit‹durch Zeithaftes bestimmt.

والعبارة في الأصل أبسط بكثير: يظل الكون بما هو Anwesen، بما هو حاضر بالزمن، متعيناً بالزمني.

وباختصار تضلل الترجمة الفرنسية مترجم العربية الناقل عنها وتقف حجاباً بينه وبين النص الهايدغري فبدل أن ينقل Anwesen وAnwesenheit و Anwesenlassen بكل بساطة بوجود وموجودية وإتاحة الوجود تراه يتبع تعثر الفرنسية فيأتي بعبارات مثل: الذي يتقدم في الحضور، ومقدم انتشار الكينونة والسماح بالانتشار في الكينونة. فيقدم نصوصاً مثل هذه:

«إن الوجود، من حيث هو ما به يتحدد كل موجود كما هو، يعني الحضور. إنه اقتراب الكينونة من الحضور كي تنتشر فيه. فإذا ما تطلعنا إلى الموجود الذي يتقدم في الحضور على هذا النحو، فإن الوجود، من حيث هو مقدم انتشار الكينونة، سيتجلى لنا باعتباره «طواعية» التجلي والحصول في الحضور».(ص96)

الذي كان يمكن نقله:

الكون الذي عبره يرسم كل كائن بما هو كذلك، الكون يعني التكوان. وفي النظر إلى المتكوّن سيتبدّى التكوان بوصفه إتاحة تكوّن. والمطلوب الآن التفكير في إتاحة التكوّن هذه من حيث التكوان متاح.

بإزاء الألمانية

Sein‹dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist‹Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht‹zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es‹dieses Anwesenlassen eigens zu denken‹insofern Anwesen zugelassen wird.(p5)

أو مثل:

«الزمان لا يكون، بل هناك زمان. إن العطاء، الذي يحصل معطاه على الزمن، يتحدد انطلاقاً من الجوارية التي تحول وتدخر. إنها هي بالضبط التي تزود الفضاء الحر للزمان بفسحته وانفتاحه وتحصل عليه. فتصون ما يظل من الماضي ممتنعاً. ومن المجيء والإقبال مدخراً، وعليه، سنسمي هذا العطاء الذي يعطي الزمان الحق بـ: المثول المفسح-المستضيف». (ص118).

نقلاً عن الفرنسية

Le temps n’est pas، Il y a temps. Le donner، dont la donation obtient le temps، se détermine depuis la proximité qui empêche et réserve. C’est elle qui procure l’Ouvert de l’espace libre du temps et sauvegarde ce qui demeure empêché dans l’avoir-été، et ce qui dans le survenir demeure réservé. Nous nommons le donner qui donne le temps véritable: la porrection éclaircissante-hébergeante. (p213-214)

بإزاء الألمانية

Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben، das Zeit gibt، bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit-Raumes and verwhart، was im Gewesen verweigert، was in der Ankunft vorenthalten bleibt. Wir nennen das Geben، das die eigentliche Zeit gibt، das lichtend-verbergende Reichen. (p16).

أو:

«إن الزمان الحق، هو قرابة حصول الوجود وانتشاره انطلاقاً من الحاضر مما كان ومما سوف يكون. مقاربة توحد مثولها الذي يفسح المجال لأبعاد الزمان الثلاثة. لقد أصاب الزمن بهيمنته على الإنسان بما هو كذلك. وبكيفية لا يمكنه معها أن يكون إنساناً إلا بإقامته في قلب المثول الثلاثي، انوجاد مقارب حيلولة، ادخار، الذي يتحدد به. فلا الزمان من صنيع الإنسان، ولا الإنسان من صنيع الزمان. فليست هناك من صناعة أو صنعة. بل كل ما هناك هو العطاء بمعنى المثول الذي سميناه آنفاً. ذلك المثول الذي ينظم ويفسح الفضاء الحر للزمان».(ص119-120)

نقلاً عن الفرنسية

Le temps véritable est la proximité du déploiement d’être à partir du présent، del’avoir-été et de l’avenir- proximité qui unifie sa porrection triplement éclaircissante. Le temps a déjà atteint de son règne l’homme an tant que tel et de façon qu’il ne peut être homme qu’en se tenant au coeur de la triple porrection، ek-sis-tant la proximité، empêchement et réserve، qui la détermine. Le temps n’est pas un fabricat de l’homme، l’homme n’est pas un fabricat du temps. Il n’y a pas ici de fabrication، pas de faire. Il n’y a que le donner- entendu au sens de la porrection que nous avons nommée، celle qui régit et éclaircit l’espace libre du temps. (p215).

نقلاً عن الألمانية

Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart،Gewesenheit und Zukunft. Sie hat den Menschen als solchen schon so erreicht،daβ er nur Mensch sein kann،indem er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen،der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten،den Zeit-Raum lichtenden Reichens. (p17).

أو:

«هكذا ينكشف الزمان الحق ويتجلى باعتباره ذلك الـ (هو) الذي سميناه عندما قلنا: «هو الوجود هناك». فتجمع المصير، هناك حيث يكون ثمة وجود، يكمن في مثول الزمان». (ص121)

أو حين يترجم أخيراً:

«في ذلك المصير الذي يؤول إليه كل تجميع لقدرية الوجود، وفي مثول الزمان، يتجلى نوع من الإحراز والتملك، أي الإحراز على الوجود والزمان وتملكهما في خصوصيتهما. الأول كباروزيا، والثاني كمجال للمنفتح، أما ما يخولهما معاً في خصوصيتهما وهذا معناه: في توافقهما المتبادل، فهو ما ندعوه بالحصول L'Ereignis. وما يسميه هذا الكلام لا يمكننا أن نفكر فيه الآن إلا انطلاقاً مما قيل في النظر المحترز والمتيقظ حول الوجود والزمان كتجميع للمصير وكمثول. حيث كل منهما في مكانه. وهما معاً اصطلحنا عليهما (أي: الوجود والزمان) بـ سؤالين. والـ «و» الذي يربط بينهما يترك علاقة كل منهما بالآخر غير محددة». (ص124-125)

نقلاً عن الفرنسية

Dans le destiner du rassemblement de toute destination d'être،dans la porrection de temps،se montre une propriation،une appropriation-à savoir de l'être comme παρουσία et du temps comme région de l'Ouvert- en leur propre. Ce qui détermine et accorde tous deux en leur propre،et cela veut dire dans leur convenance réciproque – nous le nommons: das Ereignis. Ce que nomme cette parole،nous ne pouvons maintenant la penser qu'à partir de ce qui s'annonce dans le circonspect regard sur l'être et sur le temps comme rassemblement de la destination et comme porrection-

en quoi temps et être sont à leur place. Les deux،l'être aussi bien que le temps،nous les avons nommés des questions. Le «et»،entre les deux،laissait leur relation l'un à l'autre dans l'indéterminé. (p219).

بإزاء الألمانية

Im Schicken des Geschikes von Sein،im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen،ein Übereignen،nämlich،von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide،Zeit und Sein،in ihr Eigenes،d.h. in ihr Zusammengehören،bestimmt،nennen wir: das Ereignis. Was dieses Wort nennt،können wir jetzt nur aus dem her denken،was sich inder Vor-Sicht auf Sein und auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet،wohin Zeit und Sein gehören. Beide،Sein sowohl wie Zeit،nannten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden lieβ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten. (p20).

ولا يستطيع القارئ متابعة القراءة أبعد من هذا الحدّ، فكيف بالمستمع. أتوقف إذن. وأسجل أن المترجم إلى العربية لم يستطع الحفاظ على وجود وموجود بل رأيناه يلجأ إلى فعل الكون ومشتقاته وكأن ذلك يجري عفو الخاطر حين يقول: يكون وكون وكينونة.

إن النص الفرنسي الذي حجب الأصل وأبعده ما يزال قابلاً للقراءة لجهة اتساقه مع نفسه وخروجه بتأويل ما، في حين أن النص العربي تمتنع قراءته أو على الأقل يمتنع فهمه لغوياً من دون العودة إلى ما عنه تمّ النقل: الفرنسية أو الألمانية.

فناقل «الزمان والوجود» إلى العربية لا يحافظ على وحدة خياراته الاصطلاحية ولا يستفيد ممن سبق أو يسوّغ ما يختار بإزاء ما يترك. وهو، شأنه شأن عامة المترجمين، يحسب أن الفلسفة مجمع أفكار أو سبك معانٍ (وفي هذا ينشدّ الانتباه إلى أفكار ومعاني لا إلى سبك ومجمع).

وتجري الأمور كما لو أن ناقل هايدغر إلى العربية، وناقلي الفلسفة بعامة لا يبني أحد منهم على أحد، بل ينشئ كل منهم خيمته الخاصّة فيأتي القول الفلسفي بالعربية مبعثراً على شكل خيم في صحراء تتعثر المواصلات في ما بينها، كأن المتفلسف بالعربية، كأن هذا البدويّ الأصيل يخشى الإقامة في العمارة.

فلا تنضوي الفلسفة ضمن خطة، بل تأتي مبعثرة متعثرة حسب الطلب، كما لو أن منطق السوق العربية قد سبق منطق السوق العالمية في التحكم ببذل الأقوال الفلسفية والأقوال بعامّة.

5-فهل يمكن قول هايدغر بالعربية أصلاً؟

لو كانت لي مهارة محمد عابد الجابري وطول باعه لتحدثت إذن عن بنية العقل العربي وتكوينه ولقلت بالاستعارة من كنط: إن ثمة نزوعاً طبيعياً لدى «العقل العربي» إلى قول هايدغر بالعربية لكنه ما يزال يفتقر إلى النقد كي يقول هايدغر كما ويجب أن يقال، وإن لذلك شروطاً يمكن تعدادها وحدوداً لا يمكن تعدّيها. أما وإني لست على هذا القدر من المهارة وطول الباع، فسأكتفي بتسجيل هذا الميل إلى قول هايدغر بالعربية، هذا الميل الذي يعتمل بنا إلى حدّ العشق كرافد من روافد الحاجة التي تلوب بنا ونلوب بها إلى قول الفلسفة.

فإن صدقت هذه الحاجة إلى الفلسفة، وعلى افتراض أنها حاجة حقيقية أي ليست حاجة تستتر بالفلسفة لتريد أمراً آخر. وأن قول الفلسفة بالعربية لا تحرّكه مصالح العربية بل يتوجه فقط بمصالح الفلسفة، يصير بالإمكان التساؤل كيف يمكن لقول هايدغر بالعربية اليوم أن يكون؟.

وإذا لم تكن الفلسفة مجرد مجمع أفكار، إذا كانت في الأساس نحواً وبادرة متسقة في حركتها، فيجدر بالأحرى عدم الانشغال بالمعنى عن المبنى اللغوي. لن تتكلم الفلسفةُ العربيةَ ما لم يتكلمها المشتغلون بالفلسفة بدءاً. وواضح أنهم لن يستطيعوا قول هايدغر بالعربية ما لم نعبر من الكلام على الشيء أو الحديث عنه إلى قول الشيء نفسه، ما لم ينتقل القول أولاً من السرد والإخبار إلى محاولة السبر والكشف. ولنستعمل عبارة قديمة غير متأمَّل فيها بعد: من الخبر إلى الإنشاء: من النثر إلى الشعر، وما لم يتم ثانياً المكوث في آثاره في العربية أي ما لم توجد آثاره كاملة أو شبه كاملة بالعربية في سياق متسق المصطلحات والتراكيب أي قابلة للقراءة عربياً.

وهذه «القابلة للقراءة عربياً» بها حاجة إلى تفلية: فهايدغر أو سواه من الفلاسفة لا يوجد منقطعاً عن التراث الفلسفي نفسه. من دون كنط وديكارت وأرسطو بل أيضاً من دون هيغل وأفلاطون وسواريز وهوسيرل، من دون وجود نصوصهم شبه الكاملة لا مجال للكلام على قراءة عربية منتجة أي متيحة للتفكير والنقد والإضافة.

مستقبل القول الفلسفي بالعربية، إمكان قول الفلسفة بالعربية منوط إذن باستيضاح الحاجة العربية إلى الفلسفة: هل هي حاجة لاستخدام الفلسفة أم لخدمة التفلسف (لراحة العقل كانت القدماء تقول)، وبتأمين المناخ اللغوي المناسب الذي ليس سوى إحضار التراث الفلسفي، وما أسميه جسد الفلسفة الحيّ، إلى العربية. هذا الإمكان منوط بنا إذن.

لكن من هذه الـ«نا»؟، يقول المعترض. أليست الفلسفة تدبير متوحّد؟ أليست النا عائقاً آخر، حجاباً ضدّ التفلسف؟

جواب: هذا ممكن في حال وجود المتوحّد إن صحّ أن الفيلسوف متوحّد بالضرورة، لكنه غير قائم الآن.

فإذا كان الفيلسوف كالملك، أو كالنبي، وهو كذلك، يأتي لا أحد يعرف متى وكيف، لا يبقى على الأحياء مثلنا، القائمين ها هنا سوى تهيئة المقام وتمهيد الأرض لقدومه عسى إن جاء أن يستطيب الإقامة بيننا...

لسنا الملك بعد، لا ولا النبي. فلا يبقى سوى أن نختار بين أن نكون- لإكمال الاستعارة- مسيلمة الكذّاب أو راهب بحيرى. الأعور الدّجال أو يوحنّا المعمدان، فإن اخترنا ما ينبغي أن نختار، نعرف أن رأسنا سيقطع بالتأكيد، لكن الفيلسوف يكون قد أتى.

هايدغر ونهاية الفلسفة

يبدأ التفلسف من سؤال الوجود نفسه

علي فتحي[*]

من خلال التدقيق في آثاره يمكن الاستنتاج أنّ للفلسفة بنظر هايدغر مَعنَيَيْن:

المعنى الأول، يرى الفلسفة مرادفًا للميتافيزيقا، ويعتقد أن تاريخ هذه الأخيرة بدأ مغفِلاً الوجود، ومشتغلاً على الموجودات، وأنّ العدميّة التي وقع الغرب في حبائلها، ليست سوى إغفالاً لحقيقة الوجود، أمّا الفلسفة بحسب المعنى الثاني فمرادفة للتفكير، وبما أنّ الفلسفة بالمعنى الميتافيزيقي قد وصلت ـ كما يعتقد ـ إلى نهاية المطاف، إذاً، يمكن للفلسفة بمعنى التفكّر والعلاقة الجديدة بالوجود أنْ تفتح كوّةً أمام البشر.

في هذه المقالة تركيز على دراسة المعنى الأول الذي ادّعاه هايدغر، لتوضيح ما غمُض منه، ثم تنتهي المقالة بملاحظات نقديّة مقتضبة على نظريته.

الكلمات المفتاحيّة: نهاية الفلسفة، ماضي الميتافيزيقا، الوجود، إغفال الوجود، التفكير.

المحرر

السؤال عن الوجود هو اللاّزمة التي تتكرّر في جميع آثار هايدغر منذ بداية حياته المليئة بالتقلّب والصعود والهبوط، وهو أيضاً الموضوع الذي شغل ذهنه ودار على لسانه، وعكّر صفاء وجوده.

*- باحث من إيران، أستاذ ومساعد في مجموعة الفارابي الفلسفيّة، جامعة طهران.

ـ ترجمة: أ.د. دلال عباس، أستاذة الحضارة الإسلامية والأدب المقارن العربي – الفارسي في الجامعة اللبنانية.

- المصدر: البحث مُستلٌّ من مجلة معرفت فلسفي (المعرفة الفلسفيّة) السنة الحادية عشر، العدد الرابع- صيف 1393 هـ ـ ش (2004م) ص 119 – 146.

في العام 1907 أهداه أستاذه كونراد غروبر، أسقف متريبورغ نسخة من كتاب فرانتز برينتانو (Frantz Brentano)، الذي عنوانُه "في باب المعاني المتعدّدة للوجود بحسب رؤية أرسطو"... ركّز بريتانو في هذا الكتاب على دراسة المعاني المتعدّدة للوجود بالتفصيل. ولقد سحرت قراءة هذا الكتاب هايدغر، وجعلته شغوفًا بالسؤال الذي أثّر في كلّ جوانب تفكيره، وكما يقول هو نفسه، إنّ مساره الفكريّ وأسلوب تفكيره قد بُنيا في العام 1907 (هايدغر، 1959، ص 92).

من دون أن ندخل في التفاصيل نشير إلى أنّ برينتانو قد تعرّض في هذا الكتاب لنظرية أرسطو المتعلقة بالمعاني المتعدّدة للوجود، وأراد أنْ يُبيِّنَ أنّ المعنى الأوّليّ للوجود، بحسب عقيدة أرسطو، والذي تتبع له المعاني الأخرى، هو نفسه المعنى الوارد في مقولته. إنّ أكثر ما لفت انتباه هايدغر الشاب من كتاب برينتانو، في شرح معاني الوجود المتعدّدة، كان اللغز حول واجب الوجود. إن كان صحيحًا أنّ لفظ الوجود يطلق على معان عديدة، فأيّ واحد منها هو المعنى الأصلي والأساسي للوجود، وأيها ذلك التعيّن المتيقَّنُ الوحيدٌ للوجود، الجامعٍ المعاني كلّها. والخلاصة تكمن في سؤال: ما هو معنى الوجود ؟ (روجيه فرنو وفال، 1387 س (2008 م، ص2012).

كان هايدغر قد درس في مدرسة برتهوا دي فرايبورغ الثانوية المشهورة، وفيها تعلّم وأتقن اللغتين اليونانيّة واللاتينية. في تلك المرحلة قرأ النصّ اليونانيّ لميتافيزيقا أرسطو مرّات عدّة لكن دراسة كتاب برينتانو أثارت في ذهن هايدغر السؤال التالي: إذا كان للوجود معان متعدّدة، فما هو المعنى الأصليّ من بينها؟ والوجود ما هو معناه؟ (هايدغر 1963، ص74). ظلَّ السؤال يراود هايدغر حتى السنين الأخيرة من حياته. هنالك حيث يقول في رسالة وجّهها إلى ريتشارد سون (مطبوعة في مقدّمة كتابه «الضخم» لماذا يتعيّن الوجود كما هو موجود، وليس الموجودات بما هي موجودات؟ (ريشاردسون 2003، ص).

بعد أن درس هايدغر اللاَّهوت لمدّة سنتين وبعد أن ترك الدراسة مؤقتًا (بسبب المرض)، غيّر نوع اختصاصه من اللاَّهوت إلى الفلسفة، وتسجّل في كلية الفلسفة. تعرّف في هذه المرحلة إلى أعمال إميل لاسك، وهاينريش ريكارت وغيرهما من الكانطيّين الجُدُد، ثم انصرف جدّيًّا للأبحاث الفلسفية والميتافيزيقيّة.

هذا شرح مجملٌ لسيرة هايدغر وكيفيّة دخوله ميدان البحوث الميتافيزيقيّة، التي كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في مسار تفكيره. لكن من المفيد التأمل لنرى كيف أنّه بعد دخوله ساحة الفلسفة والميتافيزيقا، يُعاينُ فيها الكثير من الثغرات والنواقص ويرى أن سبيل الخروج من المعضلات التي توَّرطت فيها

الفلسفة هو في نهاية الفلسفة، ويَرِدُ على لسانه كلام على بداية تفكير آخر ليس من جنس التفكير الفلسفيّ؟ إلى أيّ حدٍّ وُفِّق هايدغر في الوصول إلى هذا الهدف؟ من الضروريّ حتمًا أنْ نذكرَ أنَّ نقدَ هايدغر للميتافيزيقا منحصرٌ في الميتافيزيقا الغربيّة، التي بَحث ونقّب فيها وفي تقلباتها برؤية تاريخيّة، وحصر نقده في ساحة تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة. من هذا المنطلق، إنْ وردَ كلامٌ في هذه المقالة على نقد هايدغر للميتافيزيقا، فإنّ الميتافيزيقا التي نشأت في العالم الإسلاميّ ونمَت، لا سيّما بعد صدرِ المتألهين الشيرازي حيث امتزجت بالمضامين العرفانيّة للتراث الإسلاميّ، هي بالأخص خارج دائرة النقد الهايدغريّ. من الممكن حتمًا أن يُشكّك البعض في هذا الادّعاء، وتُطرح التساؤلات، إنّما سنؤجل الجواب عن ردّة الفعل المحتملة هذه إلى مجال آخر ونكتفي بتوضيح هذه النقطة: إنّ هايدغر لم يكن مطّلعًا على العرفان والفلسفة الإسلاميّين، ولا سيّما فلسفة صدر المتألهين، وحتى معرفته بابن سينا كان مصدرها فلسفة القرون الوسطى، ومتطابقة كليًّا مع النهج الأرسطي (بقي أن نقول أنّ رفض هايدغر للميتافيزيقا أو تجاوزها، يتبيّن أنّه غير مرتبط بإنكاره لما بعد الطبيعة).

الميتافيزيقا والتاريخ:

إذا ألقينا نظرة مجملة على آثار هايدغر، من كتبه الأولى حتى المحاضرات التي ألقاها بعد الحرب العالميّة الأولى لنصف عام في شتاء العام 1919ـ 1920ـ ومن بينها محاضراته حول القضايا المنتخبة من علم الظواهر (الظاهراتيّة) ـ يمكننا أن نعاين نقطة انطلاق جديدة كليًّا في مقاربته، لأنّه كان على ما يبدو قد تخلّى عن البحث حول الوجود الذي يُحمل على الواقع بأوجه عديدة، والذي يمكن أن تُفهم وحدته من خلال المبادئ النهائيّة للميتافيزيقا، وبدأ تساؤله يتمحور حول حياته الواقعيّة، والفاعلة، بمعنى أنّ الحياة واختلاط وجود الـ دازاين (حقيقة الإنسان) بها، تلفظ أيَّ معنى ثابت وتصوّر ذهنيّ ومفهوم حصوليّ، وترميها بعيدًا. الحياة نفسها تتكلمّ بلسانها، إنّ ما يحكم في الحياة الواقعيّة هو مفهوم العمل، والعمل يأخذ القرار من الحياة. إن تجربة العيش مع العمل تدلّ على الذات، ونظرته أنّ الإنسان دازاين وليس حيوانًا ناطقًا نابعةٌ من مقاربته للعيش وللحياة.

لقد فسّرت فلسفة هيغل وفلسفة ديلتاي، وتجارب عصر صدر المسيحيّة أيضًا الحياة الواقعيّة، بمنزلة الحياة التاريخيّة، لكنّ السؤال الذي طرحه هايدغر الشاب على نفسه هو: هل بإمكان الميتافيزيقا ونظرية الوجود أن تأخذ في الحساب تاريخيّة الحياة؟ هو يعتقد أنّ الذي يطرح سؤالاً عن الوجود، بدأ تفكّره مع الحياة الواقعيّة التاريخيّة، لكنْ هنا يطلّ سؤالٌ آخر برأسه، وهو: هل أدّت

الميتافيزيقا في هذه الحال حقّ الحياة الواقعيّة؟ ما هي علاقة الميتافيزيقا بالحياة الواقعيّة، والحياة الفعليّة؟ يزعم هايدغر أنّ الطريق الصحيح في التحليل التاريخيّ، الذي يمكن أنْ يُعيدَنا إلى ينابيع الفلسفة الكلاسيكيّة، هو نهج ديلتاي. حين كان هايدغر يكتب رسالته حول النصّ المنسوب إلى دانس سكوتوس، كانت معرفته بآثار ديلتاي وكتاباته حديثة العهد، وكان يصف آثار ديلتاي بأنها فتحت أمامه فهم الحياة الحقّة. إنّ ديلتاي يطرح في آثاره هذا السؤال: هل يجب أنْ يتمَّ التخلّي عن الفكر الميتافيزيقي لأنّه لم يؤدِّ حقَّ الحياة التاريخيّة الواقعيّة؟

تأثير ديلتاي والتفكير التاريخي الجديد في هايدغر

في محاضرته "مفهوم الزمان في علم التاريخ"، ميّز هايدغر منطلِقًا من المعنى الذي اكتسبه مفهوم الزمان في العلوم الطبيعيّة، ومعناه في العلوم التاريخيّة، هذين المحاليْن العلميّين من بعضهما. الزمان في الفيزياء سلسلة بسيطة ومنتظمة من اللحظات (الآنات)، لا فرق بينه وبين أي زمان آخر أو لحظة أخرى، إلا من خلال نقطة البداية التي أُخذت في الحسبان، وبشكل عام، إذا توقفت سلسلة هذه اللحظات (الآنات) في دورة الزمان، ستدلّ على تركيب متجانس من المصاديق المتدرّجة، لكنّ الزمان التاريخيّ يختلف عن الزمان في العلوم الطبيعيّة والفيزياء. في العلوم التاريخية الزمان غير قابل للقياس، وليس سلسلة متجانسة. أساسًا، الأزمنة التاريخيّة تختلف عن بعضها البعض من حيث الكيفيّة، ولا يمكن التنبّؤ بكيفيّة توالي الزمان التاريخيّ. فالطبيعة النوعيّة للمفهوم التاريخيّ للزمان، لا يدّل إلا على التراكم والتمركز (هايدغر، ص187). إن بداية تأريخ الأحداث، مثل ميلاد المسيح، وبناء روما، وما يمثلهما من أحداث عظيمة، يمكن عدّها منعطفات تاريخيّة، تدل بوضوح على أصل تشكّل المفهوم التاريخيّ وتحقّقه النوعيّ، وفهم هايدغر للتاريخ قريب جدًّا من هذه الأحداث.

مع ذلك، يبقى السؤال مطروحًا: هل يُظهر التاريخُ نفسَه بوضوح إلى الحدّ والمقدار الذي يبحث عنه هايدغر؟ بعبارة أخرى كيف يمكننا الحصول على الواقع التاريخي كعلم، بالأسلوب العلمي النظري، ومن خلال المواجهة مع العلوم الطبيعيّة؟ هل بإمكان الفلسفة أنْ تحصر التاريخ في منطقة ومجال محدّدين، أو هل التأمّل في موضوع التاريخ مرتبط بأساس الفلسفة نفسها؟ وهل علم الدلالة التقليديّ كاف لتعيين ماهيّة التاريخ؟ أو إنْ أثبت التفكير ودلّ على أنَّ التأمّل في موضوع التاريخ له ارتباط وعَلاقةٌ نسَبيّة بأصل الفلسفة وجوهرها، يجب حينئذ أن تتغيّر الدلاليَّة أيضًا، وتبعًا لها يجب أن يتبدل نمط فهمنا للتاريخ؟ ويذكر هايدغر ديلتاي بالكثير من الاحترام والتبجيل. لقد كان كلّ سؤال من هذه الأسئلة بالنسبة إلى ديلتاي مطروحًا على نحو معيّن، ويحضّه

على التأمل. وديلتاي بنظر هايدغر ليس مجرّد مؤرّخ أحداث كبير، وإنما مفكّر تربطه علاقة قربى بأسس الفلسفة (هايدغر، 1962، ص397).

يعدّ هايدغر نقد العقل التاريخيّ لديلتاي، كنقد كانط، نقدًا رفيع المستوى في حقول المعارف والعلوم الإنسانيّة، وكما طرح كانط أسئلة عن مدى قدرة معرفة الإنسان في مجال الظواهر، تساءل ديلتاي عن مدى هذه القدرة في معرفة الإنسان نفسه والمجتمع والتاريخ، إنّ جهود ديلتاي لوضع قواعد وأسس منطقيّة للعلوم الإنسانيّة ساقته لطرح سؤال عن حياة البشر التاريخيّة نفسها، والتي ليست هي مجرّد رواية أو خبر عن معرفة باردة جافّة، لا رُوح فيها، بل هي تُبرِزُ أساسًا حياة تاريخيّة مَعِيشة وتعرضها (م.ن، ص404).

إن الفكر التاريخيّ يتأسس حين يتبدل الوجود مرّة أخرى إلى مسألة. يرى هايدغر أن النظام الجديد للتاريخ غيرُ مرتبطٍ بهذا السؤال، ويعتقد أنّ تاريخ البشر الجديد هذا قد وصلنا إرثًا من العصور القديمة، من خلال المفهوم الناقص والفجّ عن الوجود، وعلى الرَّغم من أنَّ تأثير الفكر التاريخيّ في فكر هايدغر الذي بدأ منذ ديلتاي لا يمكن التغاضي عنه، لم يوضّح إشكاليته الأساسيّة حول عَلاقة الوجود والتاريخ، لذا يمكننا أن نُعاين في محاضرات هايدغر الأولى المعتقدات المسيحيّة الأساسيّة، التي وجّهته نحو الأسئلة المبدئيّة، ذلك أنَّ ديلتاي بدأ تفكيره من منطلق ديني، وبمطالعة الآثار اللاهوتيَّة، بحيث أنّه في العام 1860 وكان في السابعة والعشرين من عمره يستخلص الآتي: «إني شغوفٌ بالقبض على أخفى بواطن الحياة الدينيّة في التاريخ وتقديم توصيف حديث لها في عصرنا الحاضر، هذا العصر المشغول حصرًا بالسياسة والعلم» (ديلتاي، 1976، ص156).

حين خطا ديلتاي من اللاهوت خطوةً في هذا المسار، وضعَ التاريخ محورًا لأسئلته، أو بمعنى آخر تمحورت أسئلته حول التاريخ، لقد اجتاز في الواقع النهج الذي كان يعقبه التفكير الجديد، ذلك أنّ هامان وهردر وهيغل الذين ساروا في فكرهم على هذا النهج، وقدموا الطروحات، بدأ كلٌّ منهم مسيرته بالتأمّلات الدينيّة، كذلك فإنّ هايدغر بدأ من هذا الطريق وهذا النهج، لذا يجب أنْ يُفسَّر الفكر التاريخيّ الذي استلهمه هايدغر من ديلتاي في ضوء الإيمان المسيحيّ.

التجربة الواقعيّة للحياة في الإيمان المسيحيّ

إنّ الفلاسفة الذين ركّزوا تأملاتهم على التاريخ بالمنظار الفلسفي، كانت تأملاتهم في موضوع الدين هي دليل طريقهم، وجذبتهم مطالعاتهم ودراساتهم في مجال الدين والتعاليم الدينيّة نحو التأمّل الفلسفي في موضوع التاريخ. هايدغر أيضًا لم يكن مستثنىً من هذا الأمر،

لذا فإنّه خصَّص بعض محاضراته لموضوع الدين. ففي دروس فرايبورغ مدخل إلى علم الظواهر (شتاء العام 1920 - 1921) يشير إلى التجربة الحياتيّة الحقيقيّة والواقعيّة، مقتبسًا هذا المفهوم من رسائل بولس الرسول. يستشهد هايدغر بمقاطع من الفصلين الرابع والخامس من الرسالة الأولى إلى التسالونيكيّين، التي يتحدّث فيها بولس عن الأمل الذي تقوم عليه الحياة المسيحيّة، الأمل برجعة المسيح (بوكلر 1990، ص 36-37). حول عودة المسيح ثانية يقول بولس الرسول:

«يا إخوتي، أمّا الأزمنة والأوقاتُ فلا حاجةَ بكم إلى الكتابة فيها إليكم، لأنّكم تعلمون حقًّا أنّ يومَ ربِّنا يأتي كالسارق ليلاً، ويوم يقول الناسُ: سلامٌ وأمانٌ، فحينذاك يَثِب الهلاك بغتة عليهم، كالمخاضِ على الحبلى، ولا يُفلتون، (العهد الجديد، 5: 1-6).

يذكر هايدغر أنّه لم يُحدّد يومًا أو تاريخًا لهذه العودة، ويرفض صراحةً تعيين زمان محدّد لهذه الرجعة. إنّه يتحدّث فقط عن فجائيّة هذه الأحداث التاريخيّة. لذلك هو لا يستخدم الخصائص الزمانيّة (بحسب تراتبيّتها التاريخيّة)، بل يستفيد من صفات الحقبة المصيريّة في التاريخ، كالوقائع المهمّة التي تظهر كنقاط تحوّل في التاريخ. هذه المواقف والمواقيت التاريخيّة ليست وعاء للزمان، بل هي مالكة الزمان وصاحبته، ومن هذا المَعْبَرَ يُحقّق التاريخ موضوعه بحسب المضامين والمحتويات، كتاريخ الروح خارج الذات التي تحدث عنها هيغل.

هايدغر الرائد في هذا المجال، يعدّ الدين في عصر صدر المسحيّة تجربةً حياتيّةً واقعيّة، ويعتقد أنّ تجربة الحياة هذه، فقدت على مدى التاريخ المحُوضَةَ والخُلوص، ثمّ جاء مفكّرون من أمثال أوغسطين، وعرفانيّي القرون الوسطى: لوثر، كيركيغارد (Kierkegaard)، واستعادوا هذه التجربة ونقّوها مما لحق بها من انحراف طيلة التاريخ. لقد قلّص امتزاج هذه التجربة النقيّة بالمفاهيم الميتافيزيقيّة، من فاعلية هذه التجربة وحيويّتها في تاريخ الحياة الدينيَّة للإنسان.

لقد امتزجت تجربة حياة أوغسطين الدينيّة الواقعيّة بالمفاهيم الميتافيزيقيّة للأفلاطونيّة المحدثة، ممّا عرّضها للتحريف والإعوجاج. من هنا، فإنّ هايدغر يرى أن قراءته لهؤلاء الفلاسفة، لم تكن للشرح والتوضيح، بل لتمحيصها وتمحيص القواعد الفلسفيّة، ليتمكن من اكتشاف واصطياد ما في داخل تجارب الحياة الدينيّة الزاخرة هذه من جواهر وكينونات صافية.

لاحظنا حتى الآن أنّ هايدغر منذ بداية دخوله مجال الميتافيزيقا، تركّز اهتمامه على الإشارة إلى وجود الكثير من الخلل في الميتافيزيقا والفلسفة، ممّا يَحُول دون فهم بعض الحقائق الدينيّة الخالصة، كذلك فإنّ النظرة المتصلّبة لبعض التعاليم الفلسفيّة والنُّظُم المفهوميّة، تمنعنا من

إدراك الحقيقة الأساسية، هذا ما أوجد هذه الرؤية النقديّة نسبة إلى الفلسفة والميتافيزيقا، اللتين يستخدمهما هايدغر عادةً مترادفتين، لا سيّما في آثاره المتأخّرة. لقد بذل هايدغر في آثاره الأولى جهدًا كبيرًا لفصل الميتافيزيقا عن الفلسفة، كي لا تعلق العيوب والنقائص التي أصابت الميتافيزيقا على مدى التاريخ في أذيال الفلسفة، لكن يبدو أن التوفيق لم يحالِفْه في نهاية الأمر للوصول إلى هذا الهدف. علمًا أنه استخدم بحسب المقتضى في محاضراته وفي خطبه، في بعض الأحوال الفلسفة مرادفةً للفكر. من هذا المنطلق، أنا إنْ تحدّثت في هذه المقالة عن نهاية الفلسفة، فقد استخدمتها بمعنى نهاية الميتافيزيقا، وإذا حسبتُ في مكان ما الفكر والفلسفة أمرًا واحدًا، فالأوضّح أنّ ذلك كان هدف هايدغر ومراده. لذا استخدمت كهايدغر الفلسفة في هذه المقالة بالمعنَيَيْن، وحتمًا القرائن الحاليّة والمقاليّة، ومتن مقالتي وسياقها، ستمنع القارئ من الخلط بين هذين المعنَيَيْن.

الفرق بين الفلسفة والميتافيزيقا

لفهم الانطباع الأوّلي لهايدغر عن الفلسفة، يجب العودة إلى المحاضرتين اللتين قدمهما في فرايبورغ في العام 1919 بعنوان فكرة الفلسفة وقضيّة الإيديولوجيا، والظاهراتيّة والفلسفة القيميّة الاستعلائيّة، لقد تعرّض في هذين النصّين بما يناسب حاله وهوى العصر، لنقد الكانطيّة الجديدة، وعلم النفس التصوّري. لكن ما يرغّبنا بالتأمل ويحرّضنا عليه في هاتين المحاضرتين، هو أنّ الدرسين كليهما بدآ بالسؤال «ما هي الفلسفة؟» إنّما أثمن ما في بحثه في هاتين المحاضرتين هو ما طرحه بعد سنوات في محاضرته "تأدية سهم للفلسفة"، حيث عدّ ذات الفلسفة نابعة من ذات الوجود، ومن هذه الزاوية يجد نفسه عاجزًا عن فهمها والتعبير عنها بدقة (هايدغر، 1999، ص32).

إنّ السؤال عن ماهيّة الأمور، سؤالٌ فلسفيّ لأنّ الفلسفة هي التي تسأل عن ماهيات الأمور وذواتها. فضلاً عن أنّنا نعلم أنّ التعريف هو «بالماهيّة وللماهيّة» ويقينيًّا الفلسفة ليست من جنس المفاهيم الماهويّة. أخيرًا يُطرح السؤال التالي: ما هو المقصود أو المراد من الماهيّة في هذا المقام؟ بإمكاننا عدّ هذا السؤال سؤالاً الفلسفةُ نقطةُ انطلاقه، أي أنّ منطلَقَة ذاتُها ـ أو بتعبير أدقّ ـ من حيث بروز ذاتها، وعلى هذا النحو يمكننا مرافقة هايدغر، فبناء على رؤيته «منشأ أي شيء هو حيث ظهوره وبروزه» (هايدغر، 1379 ش (200م)، ص1). في كلّ الأحوال، حيث نسأل عن ماهيّة الفلسفة، المقصود الفلسفة بتمامها وكمالها، لا فلسفة خاصّة محدّدة، الفلسفة بتمامها وكمالها، أي «الفلسفة بما هي» لذلك فإنّ السؤال عن الفلسفة معناه «سؤال عن مكان بروز ذات الفلسفة بما هي». في النتيجة، حين نسأل عن «ماهيّة الفلسفة»، فنحن لا نهدف إلى تعيين حدودها وثغورها

المعرفيّة إلى جانب غيرها من المعارف، لكن المقصود هنا أن نعثر برفقة هايدغر على أسّ الفلسفة.

أورد هايدغر في مقدمة «ما هي الفلسفة»؟ ما يلي: «إنّ هذا السؤال يُدخلنا في مجال رحب، ولأن مدى المسألة واسع، تظهر غير محدّدة، وبما أنّها غير محدّدة، يمكن معالجتها من وجهات نظر متنوّعة» (هايدغر، 1375 ش (1996)، ص202). نسعى من خلال التمعّن في هذا السؤال مقاربة مقصود هايدغر من الفلسفة.

في الرسالة التي وجّهها ديكارت إلى المترجم الفرنسيّ لكتابه "أصول الفلسفة"، قال عن الفلسفة ما يلي: «إنّ كلّيّة الفلسفة تشبه شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الطبيعيات، والغصون المتفرّعة عن الجذع هي العلوم الأخرى كلّها» (ديكارت، 1376 ش (1997م)، ص217).

يدعونا هايدغر للتأمّل في كلام ديكارت، ويسأل:

> «في أيِّ أرضٍ يجدُ جذرُ شجرة الفلسفة مَنْبَته؟» هايدغر نفسه يجيب عن هذا السؤال بقوله: لقد نسيتِ الميتافيزيقا أرضها، وجذرُها ضاع في التراب، فنسيت نفسَها، والترابُ الذي يستمدُّ منه الجذرُ الغذاءَ لينمو، على الرّغم من احتوائه الجذرَ، يبقى خفيًّا عن مرماه (بنظر هايدغر ـ حيث أنّ الفلسفة تسأل عن الموجود بما هو موجود، فإنّها مستكينة في «الوجود». فأرض شجرة المعرفة هي «الوجود»)، لكنْ بما أنّ الميتافيزيقا تتطرّق إلى توضيح الموجود بما هو موجود، ترسَّخ التفكّر والتذكّر في الوجود نفسه. إنّ الفلسفة تفقد أساسها باستمرار، وتفعل ذلك من خلال الميتافيزيقا» (هايدغر، 1383 ش (2004م)، ص134).

من هذا المنطلق يتحدث هايدغر عن موضوع الفكاك من تاريخ الميتافيزيقا». فهو يعتقد أنّ التفكّر في ذات الوجود وحقيقته لن يكون ممكنًا ولا متيسّرًا إلا بالسيطرة على الميتافيزيقا، ويذكّر أنّ المراد والمقصود من السيطرة على الميتافيزيقا، ليس سوى «التفكّر في الوجود نفسه».

ما يقصده هايدغر من الفكاك من الميتافيزيقا الإشارة إلى أنّها عدميّة، وذلك ليس متعمّدًا، في تحقيق هذا الأمر المهم، لأنها كانت عاجزة عن القبض على ماهيتها (سليمان حشمت، 1378 ش (1999م)، ص500).

في ضوء هذا الكلام يتوضّح سؤالنا أكثر. نؤيد من جهة السؤال عن الوجود بما هو موجود أن أساسَ الفلسفة هو «الوجود»، لكنّ هذا الأساس يتم تجاهله من خلال الميتافيزيقا. وهو في الواقع سؤال عن ذات الفلسفة، متزامنٌ مع السؤال عن الأساس الذي بُنيت عليه الميتافيزيقا، وينمو ويتطوّر من خلاله.

إنّ هايدغر في الأصول الميتافيزيقيّة للمنطق، يرى كذلك أنّ البشر محتاجون للفلسفة، ويعتقد أنّ تنامي الفلسفة غيرُ كامن في معوّقاتها، مما يمنع تقدّمها، وإنّما هو كامنٌ في أنّ بعضَ معضلاتها المحوريّة، تُخفي الغنى الكامن فيها (م.ن، ص156). يجب في رأيه أن يدّب في الفلسفة معنى وروحٌ جديدان. وهذا هو أوّل مسعىً لهايدغر في طرح المعنى الجديد للفلسفة، وهو متناغم على نحو عجيب مع الفهم الذي طرحه في المرحلة الأخيرة من عمله.

لا يختزل هايدغر الفلسفة ويجعلها أمرًا نظريًّا محضًا، كالنِّحلة الكانطيّة الجديدة، وإنّما الفلسفة بالنسبة إليه سبيلٌ لتوضيح حقول التجارب الحياتيّة. الفلسفة تسبق النظريّة، ويمكنها إدراك تجارب الحياة الإنسانيّة في شهود هِرمينوطيقيّ تأويليّ، وبواسطة علم الظواهر (الفنومينولوجيا)، وتاليًا وصفها، وهي من هذه الناحية طريقة لطرح الأسئلة والمعرفة (بوغلر، 1982، ص20).

إنّ الفلسفة كعلم أوّليٍّ موضِّحٍ للتجربة الحياتيّة تقع خارج نطاق التنظير والمفاهيم العلميّة. التجربة الحياتيّة هنا شيء يشبه الحَدَث (بوغلر، 1982، ص20). كما أن أسلوب العمل الفلسفيّ يختلف عن الأساليب المتعارف عليها والمألوفة. وهايدغر يعتقد أنّ الفلسفة لا تُستنتج من تاريخ الفلسفة، وهو مثل هيغل لا يجعل الفلسفة بالنسبة إليه طرح الأسئلة الأصلية البسيطة. وهو يرى أنّ الفلسفة على الرَّغم من أنّها لا تُستنتج من تاريخ الفلسفة، لكنْ بينها وبين تاريخ الفلسفة نسب، وتعود إليه على الدوام. ليس مفروضًا أنْ تُجيبَ الفلسفة الأصليةُ عن الأسئلة التي طرحها أرسطو أو ديكارت أو كانط في تاريخ الفلسفة، وإنّما يجب أن تطرح سؤالاً جديدًا، ويكون لها، في الوقت عينه، وهي تتابعُ طريقها، رأيٌ بالأسئلةِ القديمةِ الماضيةِ. في هذه الحال، يجب أن تنظر إليها بعين ناقدة، وأنْ يكون لديها أسلوبٌ تجريبيٌّ في مواجهتها. إنّ منابع الفلسفة ليست الأساليب والمناهج العلميّة المعروفة والمألوفة، بل يجب الوصول إليها من طريق آخر (كواكس، 1994، ص 91-111).

في الحقبة المتّصفة بالعصف الفكريّ من حياة هايدغر، لم يرد على لسانه كلامٌ متعلّق بموضوع التفاوتِ الجذريِّ بين الفلسفة والفكر. وفي كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا"، يذكر الفلسفة على أنها أحد الإمكانات المعدودة فحسب، التي يمكن أن يخلقها الإنسان (هايدغر، 1959، ص 8)، إنما في محاضرته "مدخل إلى الفلسفة" (1928 – 1929)، يمكننا أن نجد إشارات دالّة على انفصاله عن الفكر الميتافيزيقيّ، ومحاولة التفكيك والتمييز بين الفلسفة والفكر. لقد زرع البذور الأولى لهذه النظرة في تلك المحاضرة، وحصدها بعد ذلك في دروس نيتشه، وفي آثاره المتأخّرة، وأسفرت هذه النظرة عن التمييز الدقيق بين الفكر والفلسفة.

في "ماهي الميتافيزيقا؟" ينقل مقولةً لأفلاطون في فيدروس: «إنّ صديقتي روح الإنسان، موجودة بحسب طبيعتها في التفلسف» (أفلاطون، 2001، ص249). نقل هايدغر عبارة فيدروس هذه على النحو التالي: «إنّ سكن الإنسان وإقامته في الفلسفة» (م.ن، ص96)، ويؤكّد أن التفلسف يظهر وبصور خاصّة طالما أنّ الإنسان موجود (م.ن، ص.ن). من هذه الزاوية هايدغر متّفق مع كانط، لأنّ كانط كان يبحث عن الميتافيزيقا بوصفها ميلاً لدى الإنسان طالما هو حيوانٌ ناطق، سيكون أيضًا حيوانًا ميتافيزيقيًّا، وتصبح الميتافيزيقا كما قال كانط لازمة من لوازم ذاته (كانط، 1990م، ص 223 - 224).

إن الفلسفة بالمعنى الذي كان هايدغر مهتمًّا به في مرحلة الشباب، تردُّ الإيديولوجيا والعلم إلى أصلٍ يجعلهما ممكنين. لا تتعاطى الفلسفة البحث حول مجموعة أو فئة خاصّة من الموجودات، وإنّما هي تهتمّ بالوجود على نحو شامل، هي لا تدرس الموجود، وإنّما تتأمّل في الوجود. حتى الميتافيزيقا التي كان هايدغر منذ العام 1930 يسعى إلى تمييزها من الفلسفة، مع أنّها تدّعي البحث عن الوجود، إلا أنّها عمليّاً تنشغل بالموجودات، وتُغفل الوجود نفسه.

الفلسفة بحسب ما يقصده هايدغر لا شأن لها بإثبات القضايا والمقولات أو إبطالها، ولا بإقامة الأدلّة والبراهين. ففي الفلسفة المقولات لا يمكن إثباتها، ليس لعدم وجود أي مقولة أعلى وأرفع من غيرها لتُستنتج منها القضايا والمقولات الأخرى، وإنما لجهة أنّ ما هو حقيقيّ ليس مقولةً، والحقيقةُ ليست شيئاً تُحصر في داخله المقولات والقضايا. الفرضيّة المعتمدة في الاستدلالات العلميّة أنّ الشخص الذي يفهم الأدلة، سيبقى كما هو، ولن يطرأ أيّ تغيير على فهمه للعلاقات المقوّمة للأدلّة، مع ذلك كلّه في المعرفة الفلسفيّة مثل هذه الفرضيّة مرفوضة، لأنّه منذ الخطوة الأولى يحدث في كيان الذي يفهم تغيّرٌ وتحوّل، ليس بالمعنى الأخلاقي والوجودي، وإنما بصورة حقيقيّة وواقعيّة في الـ دازاين نفسه (هايدغر 1999، ص10).

مع الأخذ في الحسبان ما قلناه، إن نحن ألقينا نظرة شاملة على آثار هايدغر يمكننا أن ندرك أنّه أينما تكلّم على نهاية الفلسفة، قصدُه نهاية الميتافيزيقا، وقد اتخذ الفلسفة مرادفةً للميتافيزيقا، وأينما تحدّث عن إحياء الفلسفة ونفخِ روحٍ جديدةٍ فيها، فإنّه يحسب الفلسفة رفيقة للفكر ومرادفة له، لذلك أنا أيضاً في هذه المقالة، مع الأخذ في الحسبان ما قلتُه حتى الآن، أتّبع الأسلوب نفسه والسياق ذاته اللذين استخدمهما هايدغر في آثاره. ففي آثاره الأولى على الرَّغم من أنّه لم يكن راضياً عن تاريخ الميتافيزيقا ولأنّها أغفلت الوجود وبحثت في ما يتعلّق بالموجودات، لم

يتكلّم على نهاية الفلسفة، وإنما كان يعمل على إحياء الفلسفة، ونظريته النقديّة للفلسفة قد تشكّلت في المرحلة النهائية من عمله الفكريّ.

الآن يجب أن تتفكّروا بالشيء الذي أغفلته الميتافيزيقا، ما هو؟ أي يجب أن نتفطَّنَ إلى ماهيّة عالم يُدرك من الميتافيزيقا نفسها، وأن نشير كيف أنّ الميتافيزيقا بعد نفوذها ورسوخها هي التي وَسَمت الغرب وشخصّته. إن ما أبقته الميتافيزيقا غير مفكَّر فيه ومغفولاً عنه، هو الوجود نفسه، ومن هذه الزاوية هي عدميّة، لكنّ إثم هذا الإغفال لا يقع على عاتق الميتافيزيقا، بل على الوجود نفسه، الذي بعد تقهقره سَلَبَ نفسه بنفسه مجال التفكير، بناءً عليه فإن سمة الغرب والميتافيزيقا، هي غيبة الوجود، والتفكير بماهيّة الميتافيزيقا تفكير لتعرّف الوجود نفسه من جديد، إذاً السعي للخلاص من الميتافيزيقا معناه السعي للعثور على الإنسان في تاريخ الميتافيزيقا، هذا التاريخ هو حاصل الظهورِ الأصيل للوجود، ومن ثَمَّ تقهقِره واختفائِه في ما بعد. كان لليونانيتين في البداية تجربة أصيلة عن ظهور الوجود، لكنّ الوجود يختفي في فكر أفلاطون وأرسطو، ففي علم الوجود الأفلاطونيّ (لا سيّما الرسالة السوفسطائية) الوجود ظاهر ومستور في الوقت عينه، لكن حينها انفتحت عين الحق بين البشر. في العالم اللاتيني اللغة، وفي مسيحية القرون الوسطى هذه العين غبشاء، ومع ظهور الحداثة فقدت الرؤية كليّاً (سليمان حشمت، 1999م، ص500 ـ 501).

انطلاقاً من المقدمات السابقة يمكن القول أنّ مسار الميتافيزيقا قد تم اجتيازه في جميع آثار هايدغر، وهو نفسه مسار الفلسفة، لأن الفلسفة بنظره هي الميتافيزيقا بالذات، وليس من باب الصدفة أن تستخدم هذه التسمية عنواناً لمجموعة رسائل أرسطو الفلسفيّة، وهو من مؤسسي الميتافيزيقا، وهو في هذا المسار نفسه يسأل عن قضايا يبدو في ظاهر الأمر أن لا صلة قربى بينها وبين الميتافيزيقا، مسائل كالفن والتقانة، وعدم استقرار الإنسان الحديث.. مع ذلك أشار في بعض الآثار بوضوح أكبر إلى هذا المسار، وقد تعرّض له بشكل مباشر، وهذه الآثار هي: «الميتافيزيقا بمنزلة تاريخ الوجود»، «الطروحات عن تاريخ الوجود بمنزلة الميتافيزيقا»، «ماضي الميتافيزيقا»، «مدخل إلى الميتافيزيقا»، وأيضاً «العودة إلى داخل ديار الميتافيزيقا» عن ومقالة «الماهية الوجودية ـ الإلهيّة ـ المنطقية للميتافيزيقا».

في مقدمة الوجود والزمان قال في أثناء توضيح الغرض من تأليف كتابه، أنّ أمنيته أن ينجز عملَيْن مهمّين:

1ـ تفسير الإنسان بحسب الحيثية الزمانية، وتشريح الزمان بمنزلة الأفق، الأفق الأعلى لسؤال الوجود.

2ـ التفكيك المستند إلى الظاهراتيّة وتاريخ العلم وعلم الوجود.

لقد كان جلّ همّه منصبّاً في الوقت الذي سبق طرح ماضي الميتافيزيقا، على طرح السؤال عن حقيقة الوجود، ويحكي كتابه «الوجود والزمان» عن أقصى ما وصلت إليه مساعيه بالنسبة إلى هذا الأمر. تبدأ مقدّمة هذا الكتاب بالعنوان الأساسي وتحليل السؤال عن معنى الوجود، والعنوان الفرعي «ضرورة بنية السؤال عن الوجود وأولويّته» (هايدغر، 1962م، ص21).

لقد دأبت الفلسفة المعادلة للميتافيزيقا على طرح هذا السؤال، لذا فإن هايدغر يبدأ البحث حول تاريخ الفلسفة، وهنا يطّلع تدريجيّاً على كنه الميتافيزيقا والأجزاء المقوّمة لها، والتفكير المسيطر عليها، وطبيعة فهمها للحقيقة، ومنذ ذلك الوقت وما تلاه يصف الميتافيزيقا بأنّها تتّسم بسمات وجودية، إلهيّة، منطقيّة، هي الأجزاء المقوّمة للميتافيزيقا. يقول بهذا الصدد أنّ الميتافيزيقا توضح الموجودات بما هي موجودات، لذا فإنّ الميتافيزيقا قول وحكم (Dogos) في باب الموجودات (onta). العنوان الأوليّ أي علم الوجود مبيِّن لماهيّة الميتافيزيقا، إنّما بشرط أن لا نردّده بالمعنى المدرسيّ المحدود، بل نقصد معناه الحقيقي، إنّ نطاق الميتافيزيقا ومسارها هو الموجود بما هو موجود (on he on). أي أنه يشتغل على الموجودات بما هي موجودات هكذا تدلّ الميتافيزيقا دائماً وبشكل عام على الموجودات بما هي موجودات وتتمثّلها، بعبارة أخرى تتطرّق إلى موجوديّة الموجودات (Beingness of being)، لكنّ الميتافيزيقا توضّح وجود الموجودات على نحوين: الأول أنها تلاحظ جميع الموجودات من حيث هي، ومن ناحية تبعاتها العامّة، والآخر أنّها تنظر في الوقت عينه إلى جميع الموجودات من حيث هي باعتبار الموجود الأعلى أي لاهوتيّاً (wB،p. 137).

في هذا السياق يدّعي هايدغر أنّ المذاهب الميتافيزيقيّة من أرسطو حتى نيتشه اختارت كلّها طريقاً واحداً لشرح الوجود، وكانت كلّها تابعةً لنوع من المنطق الحاكم على الموجود. تحكي آثار هايدغر الأولى، التي تَعرُّف هايدغر القديم على التحقيق والبحث في ظل هذا التقليد الميتافيزيقيّ نفسه وبالتبعيّة له. إنّ رأي هايدغر الناقد لهذا التقليد مشهودٌ حتى في غضون آثاره الأولى، لكنّه أكثر بروزاً وظهوراً في آثاره المتأخّرة.

إنّ الميتافيزيقا تسعى إلى معرفة الموجود بما هو موجود، وسؤالها القديم والدائم: ما هو الموجود؟ لكنْ بنظر هايدغر معرفة موجوديّة الموجودات في الميتافيزيقا، لا تتيسّر إلا من خلال المعرفة التي

يُسمّيها هو التفكير التمثّلي أو الحصولي (Representative thinking). يُعاد في الميتافيزيقا تمثّل الموجودات بالنسبة إلينا، أيْ أنّ صورة لها تُنْقَشُ أو تُرسم في الذهن. فتصبح صورةً ذهنيّةً.

بعبارة أخرى يُعرض الموجود في ثوب المفهوم على الذهن، لذلك يُعرف تحت مقولةٍ معيّنة، ومن هذه الناحية نرى أن ظهور المنطق Logic وحلوله محلّ اللوغوس كان مناسبةً لظهور الميتافيزيقا، وهو في الحقيقة الأساس الذي تقوم عليه، فبالمنطق تُعرف الموجودات في قوالب المفاهيم. وأرسطو يعدُّ المنطق آلةً يمكن بواسطتها تنظيم المقولات التي هي وسائل إدراك الموجودات تنظيماً صحيحاً، أي أن المنطق في خدمة منظومة من المقولات تشبه المرآة في دلالتها على سلسلة مراتب الموجودات. يُسمّي هايدغر هذه المنظومة علم الوجود. في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا يقول:

> على هذا النحو، النظريّة حول الوجود وتعيّنات الموجود بما هو موجود يُستبدل بها علمٌ غايته البحث والتنقيب في مقولاتها ونظامها. إن غاية كلّ مناحي علم الوجود هي نظرية حول المقولات (هايدغر، 9591، ص781).

من الأوصاف الخاصّة بالميتافيزيقا في تعريف الموجودات معنى هو المقصود والمراد في الحقيقة، فقد صارت الحقيقة بعد أفلاطون بمعنى المطابقة والموافقة أي أن يوافق رأي الإنسان فكرةً، وصار هذا المعنى في تاريخ الميتافيزيقا بصورة توافق الذهن والعين. تعريف الحقيقة هذا ملازمٌ كليّاً للمنطق أيضاً، الذي تُعرّف فيه الحقيقة بالصدق، والصدق بالتطابق.

القضيّة الأخرى في ما يتعلّق بعلم الوجود، هي من طراز فهمه للموجودات بما هي موجودات، والمسألة الأهم في ميتافيزيقا أرسطو هي ما هو معنى الموجود بما هو موجود؟ ويقول بهذا الصدد: «في الحقيقة السؤال الذي جرى البحث حوله منذ القدم وحتى الآن، وسيستمر البحث عن جوابه، ويبقى محيرّاً، هو: ما هو الموجود؟ (أرسطو، 7891، 8201، ب3)، وهو نفسه يُضيف مباشرةً في المكان نفسه: «وهذا بمعنى: ما هو الجوهر؟ لأنه هو نفسه الذي قال عنه البعض إنه الواحد، وآخرون قالوا إنه يربو على الواحد، والبعض حصره في الأعداد» (م.ن) هكذا يُفهم الموجود بواسطة مفهوم الجوهر، وعلم الوجود لدى أرسطو يحصل من خلال الرجوع إلى أكمل الصفات وأكثرها أصالةً أي الموجوديّة. إن الجوهر هو المقولة الأرفع وتذيُّلها المقولات الأخرى، وبوساطتها تُدرَك، وعلم الوجود على هذا النحو إنما هو تمثّل للموجودات بما هي موجودات، كما أنه منظومةٌ من المقولات. هذه المقولات تُبيّن في ضوء المفهوم الأعلى للموجوديّة (الجوهر) مراتب وشؤون الموجودات بما هي موجودات.

لا يقصد هايدغر أنّه بواسطة الموجودات يقترب من الموجودات والإنسان الـ (دازاين)، إنّ فحوى كتاب «الوجود والزمان» مبنيّ على أنّه يُفسِّر الموجودات في ضوء الوجود، وليس بواسطة مفهوم موجودية الموجودات، إنه ينظر إلى الوجود في أفق الزمان والتاريخ، أي من حيث المواقف والمواقيت التاريخية، وليس من جهة العالم ذي التكوين الأزليّ والترتيب الأبديّ. لذا فإنّ هايدغر يرى أنّ التعريف المألوف للزمان في الفلسفة مغايرٌ لحقيقة الوجود وشؤونه وشجونه وعصوره التاريخيّة.

وجد الإنسان أيضاً مقاماً له في تاريخ الميتافيزيقا مغايراً لمقامه الحقيقيّ بقرب الوجود. من هذه الناحية يرى هايدغر أن اللفظة التي تدلّ في اللغة الألمانية على حقيقة الإنسان هي لفظة «Dasein» وقد استخدمها ليتحاشى تعريف الإنسان أنّه حيوان ناطق المألوف في الميتافيزيقا، أو الزعم أنه موجود كغيره من الموجودات. كما أنه يتحاشى الكلمات المتداولة ككلمة Sujet (الفاعل) التي أُطلقت على الإنسان واستُخدمت بعد ديكارت. تعبّر لفظة «Sujet» عن السيادة المتأصّلة والمطلقة، وظهر فيها تمييز بين الإنسان والموجودات الخارجيّة «Objet (الموضوع) على نحو جعله مسيطراً على الأشياء، وهو يرى أن كلمة «mensch» (الإنسان) لا تدلّ على الشأن الحقيقي للإنسان، ففي هذه اللفظة المعنى المتّخذ هو المعنى الماهوي، لكنّ الإنسان ليس ماهيّة، إنما هو المظهر الذي يتجلّى فيه الوجود، لأنّه هو الموجود الوحيد الذي تربطه بالوجود قرابة خاصّة، ويستجيب لنداءاته. إن صفة الـ (دازاين) الأساسية هي كونه عالَماً. هو الموجود الوحيد الذي لديه عالمه.

بالنسبة إلى هايدغر وعنده الرجوع إلى منشأ الميتافيزيقا أي الرجوع إلى الحقبة اليونانية مهم جداً في مسار الفكر الغربيّ، وهو يتحاشى النظر إلى المفكرين اليونانيين قبل سقراط بعين الذين خَلَفُوهم، لا سيما أرسطو. في رأيه لا يجب أن يُعدَّ هؤلاء أسلاف أفلاطون أو أرسطو فحسب، لأنّ لهم أهميّة أكبر من ذلك، ويعبّرون عن تفكير فلسفي عنيد (هايدغر 3791م، ص65). مع أفلاطون وأرسطو سيطرت الأصولية في التفكير في الوجود، وتُوُهِّمَ أن حضور الموجود حاصِل بخطإٍ في الفكرة أو الطاقة. في حين أنّ الحقيقة لدى اليونانيين حضور محض، ومن دون الرجوع إلى الأصل والأساس بالنسبة إلى الموجودات، ومرجعها الظهور نفسه وعدم الاستتار (هايدغر، 3791م، ص55)، وقد رحلت مع أفلاطون تحت نير فكرة المثال. نتيجةً لهذه الرؤية حصل الإِرباك في الغفلة عن الوجود، الذي كان نتاج سلطة العلاقة بالموجود بدلاً من الوجود. وهكذا تأسّست الميتافيزيقا. وقد جر الخلط في الفكر الميتافيزيقيّ بين الوجود (Being / Sein) والموجود (a Being / Seinde)، وعُدَّ الوجود وراء الموجودات، ووُضع له أصل وأساس، في حين أنّ الوجود هو في مجموعة الموجودات. خلال مسيرة الميتافيزيقا اشتدت الغفلة عن الوجود، إلى أن انتهت

بالعدميّة المطلقة، وبداية نهاية الميتافيزيقا في العصر الجديد، وقد طرح هايدغر وشرح فكرة نهاية الفلسفة لتجاوز هذه العدميّة الناجمة عن إغفال الوجود.

نهاية الفلسفة:

«نهاية الفلسفة ووظيفة التفكير»، نص خطبة، نشرت في العام 1964م. في هذا النص، يَنْظُر هايدغر إلى الماضي من ناحية، ويتذكّره، ويشرح كيف ظهرت الفلسفة بصورة الميتافيزيقا في صدر التاريخ الغربيّ، ومن ناحية أخرى على الرَّغم من ذكر هذا الموضوع ينظر إلى المستقبل ليقول: في العصر الحاضر الذي هو عصر نهاية الفلسفة كيف هو الفكر الذي فقد هُويّته الميتافيزيقيّة، وما هي وظيفته، وما هي المهمّة الملقاة على عاتقه. هذا السؤال كما يذكر هايدغر نفسه في بداية المسألة، سؤالٌ شغل باله منذ العام 1927، ومنذ أن ألّف كتابَ «الوجود والزمان»، وهو أصلٌ من أصولِ فكره الأصيل، التي طرحها مجملةً في هذا الكتاب. تواجهنا هنا قضيّتان: إحداهما ما هو معنى الفلسفة في العصر الحاضر؟ والآخر: ما هي وظيفة الفكر في هذا العصر؟ لقد نقّبت هذه المقالة وبحثت منذ البداية عن هذا السؤال الأوّليّ: «ما معنى أنّ الفلسفة قد وصلت في العصر الحاضر إلى نهاية درجاتها؟» (هايدغر، 6691، ص374).

في هذا السؤال نقطتان، سعى هايدغر لتوضحيهما وتنقيحههما:

1- ما هي الفلسفة؟

2- ما معنى أنّها وصلت إلى نهايتها؟

يقول هايدغر في مقدّمة هذا الأثر أنّ الفلسفة هي الميتافيزيقا. إنّ موضوع الميتافيزيقا موجود بصورة مطلقة، ومسائله هي العالم والإنسان والله من خلال نسبتهم إلى الوجود. تفكر الميتافيزيقا بالموجودات بما هي موجودات بصورة تفكّر تمثّليّ وحصوليّ، فتهب الموجودات توجّها عقليًا، لأنّه منذ بداية تاريخ الفلسفة، أظهر الوجود موجوداته بصورة العلّة والأصل والمبدإ والأساس. هذا الأساس هو الشيء الذي هو مبدأ هُويّة الموجودات في الكون، وفسادِها وبقائها، وهذا هو ما يصير معلومًا لدينا. إنّ الميتافيزيقا تبحث عن أساس الموجودات وأصلها، وهذا الأصل هو الذي يُسمّى الوجود. حين يُحسب الوجود أصلاً، يُفهم بمعنى أنّه حضور الموجودات. يمكن عدّ هذا الأصل بالنسبة إلى الموجودات بمنزلة العلّة الموجودة للموجودات (مثلاً الله الأساس والأصل العلويّ الأوّل)، أو الأساس أو الأصل الاستعلائيّ (مثلاً شرط إمكان للتجربة لدى كانط، الذي هو

في الوقت عينه شرط إمكان متَعَلَّقيّة متعَلقات التجربة (Objectivity of objects)، أو بمنزلة المسار الجدلي للروح المطلق (بالمعنى الهيغلي)، أو التوضيح والتبيين لحركة الإنتاج (رأي ماركس)، وأخيراً وضعها بمنزلة الإدارة المشابهة للقدرة الواضحة والمؤسّسة أيضًا لقيمها (رأي نيتشه).

إنّ الصفة المميِّزة للفكر الميتافيزيقيّ، الذي يضع أصل الموجودات وأساسها، هي أن ما يعرضه هذا الفكر ابتداءً ويتمثّله مبنيّ على ما له حضور، لذلك يصفه بحسب أصله وأساسه بمنزلة ما وضعه وأسّس له (هايدغر 1966، ص 573).

ما المقصود والمراد بنهاية الفلسفة؟ المعنى الذي يتبادر إلى الذهن عادةً من القول بـ «نهاية أمرٍ ما، هو معنى سلبيّ، أي توقّف الشيء، وعدم استمراره، وحتى سقوطه وعجزه. قال هايدغر:

«ما نقصده بنهاية الفلسفة هو انتهاء الميتافيزيقا، لكنّ النهاية ليست بمعنى الكمال، الذي تكون نتيجته أن الفلسفة في نهاية الأمر تكون قد وصلت إلى أوج كمالها، لأنّنا لا نملك معياراً يمكننا بواسطته أن نقيس عصور الميتافيزيقا المختلفة ونقارنها ببعضها، ونعدّ أحدَهما أكمل من الآخر، ولا يحقّ لنا أن نصدر مثل هذه الأحكام. فتفكير أفلاطون ليس أكمل من تفكير بارمنيدس، وفلسفة هيغل ليست أكمل من فلسفة كانط. لكلّ موقف في تاريخ الفلسفة ضرورته الخاصّة، ومن واجبنا نحن أنْ نقبل واقع أنّ لكل فلسفة طريقاً موجوداً كما هو. ليس علينا أن نفاضل بينها، كما نفعل بصدد العقائد والإيديولوجيّات المختلفة (م. ن، ص.ن)».

لقد خضعت الميتافيزيقا بأكملها، وفي جميع عصورها بأشكال مختلفة لسيطرة الفلسفة الأفلاطونيّة. أساسًا الميتافيزيقا أفلاطونيّة (م. ن. ص.ن)، بحيث أنَّ نيتشه وصف فلسفته أنّها نحلةٌ أفلاطونيّة معكوسة. مع انتكاسة الميتافيزيقا التي تحقّقت أكثر ما تحقّقت على يد كارل ماركس، انتهت قوّة الفلسفة، ووصلت إلى نهاية عهدها، والهموم التي يعاني منها الفكر الفلسفي اليوم ليست سوى تقليد دنيء لأمرٍ قد انقضى وانتهى (م. ن، ص.ن). إنّ الفرق الوحيد بين ميتافيزيقا أفلاطون وميتافيزيقا نيتشه، هو في أنّ العدميّة في الأول ضمنيَّةٌ ومستترةٌ ومضمرة، لكنّها في الثانية صريحةٌ وظاهرة (سليمان حشمت، 1999، ص499).

ذكر هايدغر في مكان آخر أن ماركس كان من المنادين بنهاية الفلسفة. يقول في كتابه «أطروحات حول فويرباخ»، في الأطروحة الحادية عشرة: «إنّ الفلاسفة هم الوحيدون الذين فسّروا العالم بطرق مختلفة، لكنّ تغييره هو القضيّة». لقد تطرّق هايدغر إلى أفكار ماركس الفلسفيّة، لا سيّما قضيّة نهاية الفلسفة عنده في مواضع عديدة، وفسّر القول المذكور آنفًا وعلّق عليه، في الوقت نفسه كان من منتقدي

الماركسيّة. فقد انتقد على سبيل المثال قضيّة الفلسفة والثورة على النحو التالي: «**لقد قيل أنّ الميتافيزيقا لم تتمكّن من تعبيد طريق الثورة، لذلك يجب التخلّص منها. هذا القول سخيف بمقدار سخافة القول أنّ منصة النجار لا فائدة منها في الطيران، لذلك يجب أن تُنحّى جانبًا**» **(هايدغر، 1959، ص10).**

لقد ترافق اتساع نطاق الفلسفة وتشكّلَ العلوم التي انفصلت في ما بعد عن الفلسفة، لكنّنا اليوم داخل تيار، القضايا فيه، التي كانت تعالجها الفلسفة من قبل، قد دخلت حياض العلوم. ربمّا ظننّا أنّ هذا الأمر في حكم وضع العلم في موضع الفلسفة، لكنّه في الحقيقة دليلٌ على نهاية الميتافيزيقا. يشير هايدغر بهذا الصدد إلى استقلال علم النفس وعلم الاجتماع كأمرين ثقافيّين، وكذلك إلى مساهمة المنطق المثاليّ وعلم المعاني، ويقول لقد استُبدل بالفلسفة العلمُ التجريبيّ للإنسان، أيْ العلم بكلّ الأشياء التي يمكنْ أن تكونَ مادّة تجريبيّة للتقانة. التقانة التي جعلته قطبَ هذا العالم (هايدغر، 6691، ص377)، لأنّ الميتافيزيقا الجديدة أرضٌ مدّت فيها العلومُ جذورَها ونمَت. كان من شأن التقانة الميتافيزيقيّة، أنّها أدخلت في مرحلتها الأخيرةِ العلومَ تحت سيطرتها. وستحمل العلوم أيضًا وبسرعة هويّة العلم الأساسيّ المسمّى السيبيريّ (Cybernetics)، وتخضع لإرشاداته، ثم يضيف « إنّ العلم السيبيريّ قد حلَّ محلَّ الفلسفة» (هايدغر، 3991، ص59).

لقد وضّحتِ العلوم كلَّ شيء بحسب القواعد العلميّة، أي بواسطة التقانة. لقد أنجزت العلوم العملَ نفسه، الذي جاهدت الفلسفة لإنجازه طيلة تاريخها في مواضع مواطن خاصّة أي علم الوجود للحقول العلميّة الموجودات المختلفة (الطبيعة، الفنّ، التاريخ، القانون)، لكنّ العلوم أنجزته ناقصًا. النظريّة الآن بمعنى فرضيّة مقولات، لا يُسمح لها إلا بالأداء السيبيريّ، وهكذا تسيطر خصوصيّة أداء التفكير التمثّليّ المحسوب بدقة سيطرةً تامة.

في العلوم اليوم أيضًا كلامٌ على وجود الموجودات، وإن لم يتفوه أحدٌ بذلك. من الممكن أن تتنكّر هذه العلوم لأصلها الذي هو الفلسفة، لكنها لا يمكن أن تتجاهلها وتغضَّ الطرف عنها، فعليًّا. وثيقة انبثاق العلوم من الفلسفة لا تزال موجودةً حتى الآن (هايدغر، 6691م، ص 673 – 7873).

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا: هل الفلسفة التي وصلت إلى نهايتها، بمعنى ذوبانها في العلوم، قد أظهرت وأبرزت كلَّ قواها وقدراتها؟ أم أنّ مسالك قوّة أو قدرة كامنةً هي جذر الفلسفة وباطنها، لم تتحقق فعليًّا حتى الآن؟ للإجابة عن هذا السؤال لا يجب حصرًا أنْ نضعَ الفلسفة جانبًا، وإنّما يجب أن نلحَظها في ظهورها التاريخيّ (جميع آثار هايدغر وأفكاره شاهدٌ على هذا المُدّعى). إن التفكير الآن في الفكر الفلسفيّ لديه مهمّةٌ وعليه واجبٌ ليس في متناول الفلسفة

المعادلة للميتافيزيقا، ولا تصل إليه العلوم التي نشأت من رحم الفلسفة، وهنا يُطرحُ سؤالٌ ثان: ما هي وظيفة التفكير في نهاية الفلسفة؟ نحيل الجواب عن هذا السؤال إلى مجال آخر، حيث ستتكلّم بالتفصيل على معنى التفكير بمنظار هايدغر.

نهاية الفلسفة لا تعني نهاية التفكير. المهم هنا الانتباه إلى أنّ الفلسفة في نهايتها، لديها القدرة على «بداية جديدة»؛ من هذه الناحية فإنّ نهاية الفلسفة ليست بمعنى رميها بعيدًا، أو تجاهلها، أو التخلّي عنها، بل العودة إلى الينابيع الأساسيَّة في داخلها، التي تمهّد الأرضيّة وتعدّها لتفكير آخر.

الاستنتاج والتقويم النقدّي:

تكلّمنا في هذه المقالة عن كيفيّة دخول هايدغر مجال المباحث الميتافيزيقيّة، وأشرنا، آخذين في الحسبان المسار التاريخي لمطالعته، لآثاره الأولى، وسوانح سيرته وأحواله، كيف أنّه مهّد الأرضيّة للرؤية النقديّة لبعض التعاليم التي استمّرت وتغلغلت في التراث الميتافيزيقيّ، وتكلمنا من هذه الناحية على تأثير الآثار الفلسفيّة الأولى، ومن بينها رسالة برينتانو المشهورة في ما يتعلّق بمعاني الوجود المتعدّدة، وصولاً إلى انتقاداته الأولى لقصور المنطق، ورؤيته المتقلّبة غير المستقيمة إلى التاريخ، واهتمامه بالحياة الواقعيّة في ضوء الحياة الدينيّة لعصر صدر المسيحيّة، وبيّنّا كيف أنّ هذه الأمور دفعته لطرح دعاوى نقديّة للميتافيزيقا، وأرشدته إلى الكلام على نهاية الفلسفة. لقد توصّل هايدغر من خلال إعادة التفكير في فكر هوسِّر وفي مبادئ الفكر اليونانيّ، واللاهوت والعرفان المسيحيّين، والفلسفة الجديدة غير المفكَّر فيها بحسب زعمه، توصّل إلى هذا الرأي: أنّ تاريخ الفلسفة كان في الحقيقة « تاريخ نسيان الوجود»، و«المسار الانحداري للفكر من الوجود إلى الموجود». فالمثال والطاقة والمادّة والجوهر وغيرهما، كلُّها موجودات وليست الوجود. هذه الموجودات جرت على ألسنة الفلاسفة في علاقة مباشرة ومن غير واسطة بالوجود. هكذا أعلن هايدغر نهاية الفلسفة لعجزها وعجز التفكير الميتافيزيقي عن إيجاد أيّ نوع من أنواع التغيير في العالم.

إنّ التحقيق والنقد لكل دعوى من دعاوى هايدغر في ما يتعلّق بنهاية الفلسفة، يتطلب مجالاً يفوق حدود هذه المقالة. لكن انطلاقًا مما ذكرناه في هذه المقالة، ممّا جاء في ثنايا آرائه نكتفي ببضع نقاط نقديّة: من الجدير بالتأمّل أن يفسّر هايدغر الحقيقة ليس بالمواءمة بل بالظهور وعدم الاستتار والحقيقة الشهوديّة والحضوريّة، ولا يعدّها محصورة في قيود التقارير والقضايا، أمّا أن يقول أنّه لا يجب أن يرد على لساننا في ساحة الفلسفة كلامٌ على صدق القضايا أو كذبها، وساحة الفلسفة مبرَّأةٌ

من إثبات القضايا وإبطالها، فلا يبدو كلامًا مسوّغًا ومعقولاً، لأنّ هايدغر نفسه يُشير في طروحاته إلى طريق آخر، ساعيًا إلى فتح طريقٍ آخرَ جديدٍ أمام الغربيّين، ويدعو الناس إلى سبيل يُخرجهم من العدميّة. إن لم يكن من واجبنا الكلام في الفلسفة على الإثبات والإنكار والردّ والإبطال، بأيِّ ذريعةٍ يعدّ هايدغر تاريخ الميتافيزيقا تاريخ الغفلة عن الوجود؟ وبتجاوز الميتافيزيقا ودعوى نهاية الفلسفة، يريد أن يُحِلَّ تفكيراً جديدًا محلَّ التفكير الفلسفيّ؟ أليس ذلك وقوعٌ في فخِّ التناقض؟ إن نحن سرنا على خطى هايدغر وفسّرنا الحقيقة أنّها حضور الإنسان وانفتاحه على الوجود، كيف يمكن وبأيِّ معيارٍ تعيين الحدود بين الحقيقة وغير الحقيقة؟ هل بالإمكان بواسطة دعوى هايدغر هذه وضعُ حدٍّ فاصلٍ يميّز الحقيقة من الخطإ والصدق من الكذب؟ على أساس طبيعة فهم هايدغر للحقيقة، كلُّ واحدٍ يعدّ نفسه الناطق باسم الوجود، ويفسرّ ما يرد على لسانه على أساس حضوره وانفتاحه على الوجود، وبمثل هذا الادعاء يذهب أسُّ الحقيقة أدراج الرياح، فإن لم يكن للإثبات والإبطال مكانٌ في الفلسفة والفكر، كيف يمكن مواكبة كلّ الطروحات التي ادّعاها كلّ واحد من الفلاسفة على مدى تاريخ الميتافيزيقا؟ والخلاصة أنّه تبعًا لنمط فهم هايدغر للحقيقة، تُصبح الحقيقة من دون أساس. على الرّغم من نظرة هايدغر النقديّة السلبيّة هذه إلى تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة، ربمّا كان بإمكاننا مواكبته في بعض طروحاته المنمّقة، وعدّ الغربيّين العدميّين حصيلة الميتافيزيقا المتضخمة، ويبدو في البعد الإيجابيّ أنّ هايدغر لم يشقّ طريقًا للبشر الذين تورّطوا بالميتافيزيقا الغربيّة، ولم يحلّ أي عقدة من العُقد يُسمّي هايدغر عصرنا تبعًا لهولدرلين عصر العسرة، ويتحدّث عن الانتظار إنمّا بكلام مبهم وغامض. علمًا أنّ بعض مفسّري كلامه والشّرّاح حاولوا أن يردوا هذا الإبهام إلى رمزيّة فكره، وكثرة ما فيه من أسرار، مدّعين أنّ الغموض سمةُ كلِّ تفكير رمزيٍّ، ودليلٌ على عظمة المفكّر. إنّ كلّ متعاطٍ بالفلسفة يتوقع من مفكّر كبير كهايدغر، أن يقومَ بعد أن يجتاز الميتافيزيقا ويتخطّاها برسم طريقه الخاصّ، وأن لا يترك نفسه وحيداً منفردًا في أتون الطرق الوعرة المتشابكة (استعارة استخدمها هايدغر مرّات عدّة في آثاره)، التي لا تؤدّي إلى أيّ مخرج.

النقطة المهمّة الأخرى في تقويم ما قيل عن هايدغر في هذه المقالة، هي الفصل بين الوجود والموجود، والنتيجة أنّه عقّد هذين المعنيَيْن الفلسفيّين بهذين الفهمين المنعزلين للوجود والموجود. وهو يعتقد أنّ تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ الاهتمام بالموجود والانقطاع وغضّ الطرف عن الوجود، ومقاربة الموجودات، ومن هذه الزاوية يعدّ الفلسفة بالمعنى الميتافيزيقيّ حاصلَ الغفلة عن الوجود، ويتحدّث عن نهاية الفلسفة والميتافيزيقا، لكنّه حين يتكلّم على بداية تفكير آخرَ يُحضَّر في ظلِّ ماضي الميتافيزيقا، يعود من جديد إلى قراءته الأولى، كأنمّا هو يختار ملجأً آمنًا له

في منزل الميتافيزيقا، لأنّ النسبة إلى الوجود التي تبدأ في ضوء ماضي التراث الميتافيزيقيّ، تعود بسبب تناهي الـ «دازاين» الذي تحدّث عنه هايدغر بصراحة، وتقع أسيرة الرؤية إلى الموجود، وهو لا يُحيل أمنية وجوده إلاّ إلى الموجود. فلماذا إذاً كلّ هذا التأكيد على الوجود، والرؤية النقديّة للميتافيزيقا؟ وكيف يطلب المدد والمساعدة من ماضي الميتافيزيقا؟ يبدو أنّ هايدغر نفسه قد أذعن أيضًا إلى هذه الحقيقة، لأنه استخدم في المرحلة الأخيرة من عمله الفكريّ ألفاظًا ومصطلحات يُسْتَشَفُّ من معظمها معنىً سلبيّ، والكلمات المفتاحيّة في أعماله الفكريّة المتأخرة مصطلحات اقتبسها من الشاعر الكبير هولدرلين، ولم يبذل أيّ جهدٍ يُذكر لتوضيح هذه المفاهيم وتنقيحها، لأنّ هايدغر على ما يبدو لم يكن قد عثر بعد على اللغة الفكريّة التي نظّرتها، طارِحاً وجوب كتابة قواعد لغويّة جديدة بعيدة كلّ البعد عن لغة الميتافيزيقا. لم يتمكّن هايدغر على الرَّغم من كل الجهود التي بذلها في أثناء هذا الطريق، أنْ يقدّم أطروحة عن هذه اللغة، وأمّا اللغة الشعريّة وأشعار كبار الشعراء الألمان لا سيّما ملك الشعراء الألمان هولدرلين، على الرغم من المساعدة التي قدّمتها له، وأخذِها بيده في الطريق الفكريّ الجديد الذي عرضه، فلمْ تُلَبِّ الغاية المنشودة التي كان يطمح لتحقيقها. من الممكن معاينة الشاهد على هذا الطرح بوضوح في المقابلة التي أجرتها معه مجلّة دير شبيغل في أواخر عمره. وقد نُشرت هذه المقابلة بعد موت هايدغر بناءً على طلبه، وأقرّ فيها هايدغر بفشله في بناء فكر آخر جديد، ويقول أنّ الفلسفة لن تستطيع القيام بتغيير مباشر ومن دون وسائط في الوضع العالميّ الراهن، وهذا الحكم ليس مختصًّا بالفلسفة وحدها، وإنمّا يصدق أيضًا على آمال البشر وتوقعاتهم. إنّ خلاصنا بيد الله وحده. لا سبيل أمامنا إلا الشعر والفكر لاستثارة الاستعداد لحضور الله أو لغيابه (مدديور، 1995م، ص89). يزعم هايدغر أنّ الطريق الوحيد الذي يمكّن التفكير الذي ادّعاه أن يسرّع خطوات البشر هو الاستعداد والانتظار، لكنْ متى سينتهي الانتظار؟ فذلك ليس بإرادة الإنسان وخياره، ويبدو أن الفكر المختلف الذي تحدّث عنه هايدغر له نهاية هي كمال الفلسفة التي ادّعاها، لأنّ هايدغر يقول في تتمّة مقابلته المشهورة: **أنا لا أستطيع أن أدلّ بوضوح على طريق التفكير الجديد وشكله. وأمّا بصدد كيفيّة تأثير هذا الفكر فأنا لا أعلم شيئًا. هنالك إمكانيّة انتهاء طريق أيّ تفكير بالسكوت والصمت ليمنع الفكر من القضاء على نفسه بنفسه بغضون سنة واحدة. هنالك إمكانية أن يكون الفكر مؤثِّر بعد 300 سنة (م.ن، ص95).**

من الجدير في هذا المقام أن يُسأل فيلسوف كبير كهايدغر، أنّنا لن نعيش 300 سنة، وإنمّا نحن نعيش هنا والآن، ولا يجوز أنْ نسكتَ، ونحن ننتظر المساعدة من الفلاسفة، وحتى وإن

كانت هذه المساعدة غير مباشرة ومن طرق فرعيّة. يجيب هايدغر بكل بساطة: «أنا أيضًا لا أستطيع» (م. ن، ص.ن).

هذا القول يمكن أن يجعل قلبَ غير الفيلسوف فارغًا راجفًا، لكنّ هايدغر على الرَّغم من كلّ الطروحات المنمّقة التي قدّمها منتقدًا تاريخ الميتافيزيقا، حين يُطلب إليه بديل لهذا النوع من التفكير، يرى يده خالية، ويصمت، والكلام الوحيد الذي خلُص إليه في هذا الباب وساقه على لسانه، الاستعداد لظهورِ فكرٍ من غير المعلوم متى يكشف النّقاب عنه وفي أيّ زمان سيصل.

إنّ نقد هايدغر للميتافيزيقا هو من دون شكّ نقدٌ لتاريخ الفكر الغربيّ، وهو فضلاً عن نقده المبدئيّ للغرب انتقد جميع المظاهر التي رشحت إلى الخارج من قلب ما بعد الطبيعة الغربيّة، ذلك لأنّ مفهوم الغرب لديه مساوٍ للميتافيزيقا ومعادلٌ لها، وكلاهما ناجمٌ عن الغفلة عن الوجود، لكنْ يجب الانتباه إلى أننا وإن كانً لنا رأيٌ موافقٌ لرأيه في نقد الغرب، لا يجب أن ننظر بالكثير من التفاؤل إلى هذا التوافق في الرأي، لأنّ أسسَ نقدنا لتراث الفكر الغربيّ تختلف من دون أدنى ريب اختلافًا جذريًّا عن منطلقات هايدغر وكلامه. وعلى الرَّغم من وجود نقاط تشابه أيضًا بين هذين النوعين من النقد، لا يجب أن يكون ذلك سببًا لسوء الفهم والقطيعة.

المصادر والمراجع:

أرسطو، متافيزيك (الميتافيزيقا)، ترجمه بالفارسية شرف الدين الخراساني، طهران 1366ش (1987م)، منشورات حكمت.

أفلاطون، مجموعة الآثار، ترجمه بالفارسية محمد حسن لطفي، طهران 1380ش (2001م)، منشورات خوارزمي.

ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه بالفارسية أحمد أحمدي، طهران، 1376ش (1997م)، منشورات سمت.

روجيه ورنو وجان فال، نكاهى به يديدارسناسى وفلسفه هاى هست بودن (نظرة إلى الظاهراتيّة وفلسفات الوجود)، اقتباس وترجمة يحيى مهدوي، طهران 1372ش (1993م)، منشورات خوارزمي.

سليمان حشمت،رضا، «تاريخ در نظر هايدغر» مهدوى نامه: جشن نامه استاد دكتر يحيى مهدوى « التاريخ بنظر هايدغر» كتاب تخليد مهدوي: مجموعة المقالات التي ألقيت في ذكرى الأستاذ الدكتور يحيى مهدوي)، إعداد حسن سيد عرب وعلي أصغر محمد خاني، 1378 ش

(1999م)، طهران، منشورات هرمس.

كانط، إيمانويل، تمهيدات، ترجمه بالفارسيّة غلامعلى حداد عادل، طهران 1370ش (1991م)، مركز النشر الجامعي.

مدديور، محمّد، تفكرى ديكَر (فكرٌ آخر)، طهران 1374 ش (1995م)، مركز الدراسات الشرقيّة في الثقافة والفنّ.

هايدغر، مارتين، سرآغاز كار هنرى (بداية العمل الفنيّ)، ترجمه بالفارسيّة برويز شهابى، طهران 1379ش (2000م)، منشورات هرمس.

هايدغر فلسفه در قرن بيستم (الفلسفة في القرن العشرين) مع ملحق ما هي الفلسفة؟، ترجمه بالفارسيّة رضا داوري الأرداكاني، طهران 1375ش (1996م)، منشورات سمت.

هايدغر... ميتافيزيقا جيست؟ (ما هي الميتافيزيقا؟) ترجمه بالفارسيّة سياوش جمادي، طهران 1383ش (2004م)، منشورات ققنوس.

هايدغر ونحن

اقتراب نقدي من القراءات العربية لفلسفته

أحمد عبد الحليم عطية[*]

تتوخّى هذه المقالة سلوك سبيل مغاير للبحث في فلسفة هايدغر. فقد سبق لكاتبها أن تناول بالتحقيق القراءات العربية المختلفة للفيلسوف الألماني[1] منذ بداية التعرف إليه في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي عبر كل من شارل مالك وعبد الرحمن بدوي[2] إضافة إلى الأجيال التالية من الذين انعطفوا مع هايدغر نحو الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، أو اتخذوا منه موقفاً نقدياً؛ فلسفياً أو إيديولوجياً. ربما كانت تلك القراءات وغيرها مما لا يستنفد فكر هايدغر الرحب. لهذا فإن مهمة هذه المقالة هي إجراء تأصيل نقديّ للقراءة العربية الإسلامية لهايدغر، ولهذا كان عنوان المقالة "هايدغر ونحن" استجابة للمقاصد التي ترمي إليها.

المحرر

لا يمكننا الحديث عن هايدغر بمتاهاته ودروبه، فهو موضوع متسع، ويثير الكثير من القضايا والأسئلة. وإذا ما حاولنا أن نكتفي بقضية تلقِّيه في العالم العربي والإسلامي وكيفية استقباله، والقراءات المتعددة له والعلاقات المتنوعة التي تربطه بمراحل التفلسف المختلفة للفلاسفة المسلمين سواء في العصر الوسيط؛ أو في أي مرحلة من التفلسف التالية، فذلك أمرٌ هو من الاتساع بحيث لا يمكن الإحاطة به.

---

*ـ باحث في الفلسفة وأستاذ الدراسات العليا بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ مصر.

[1]- راجع دراسة الكاتب "هايدغر في العربية". والتي ألقيت في المؤتمر الدولي الذي عقده قسم الفلسفة بالجامعة الاميركية بالقاهرة 2002 ونشرت في العدد التاسع من أوراق فلسفية.

[2] - راجع شارل مالك، المقدمة، دار النهار، بيروت 2001، وعبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، وكالة المطبوعات الكويت د. ت.

في دراستنا هذه لا نهدف إلى بيان موقف الفيلسوف من الفلاسفة والفلسفة العربية الاسلامية، وإن كان هايدغر قد ذكر ابن سينا في أكثر من موضع ربما كان أهمها ما أورده في محاضرات 1927 حول قضايا الفينومينولوجيا الأساسية Die Grund probleme der phanomenolagie وتحديداً في إطار دراسته لتاريخ الميتافيزيقا في العصر الوسيط[1].

إلى ذلك ليس هدفنا تقديم دراسة مقارنة تسعى إلى بيان أوجه التلاقي والتقارب والتشابه والاختلاف والتباعد بيننا وبين الفيلسوف، ذلك رغم توقف عدد من الباحثين العرب عند التلاقي بين هايدغر وفلاسفة وصوفية الإسلام أمثال: ابن سينا وابن عربي وملاصدرا وسواهم في مجالات وقضايا فلسفية متعددة [2].

إشكاليتنا هنا ليست فقط نظر هايدغر للفلسفة الإسلامية، ولا هي الدراسة المقارنة بينه وبين فلاسفة الإسلام، بل المقصود هو تناول أثر هايدغر لدى النخب العربية؛ وكيفية تناولهم لفلسفته وقراءاتِهم المختلفة لها وتأويلهم لأفكاره وتطبيقهم فينومينولوجياه ليس فقط على كتاباتنا الفلسفية بل أيضا على إبداعنا الثقافي والفني في الشعر والرواية والتصوير. ذلك ما يمكن أن نسميه بـ"تجلي" هايدغر في العربية أو "تهدجر" العرب، وهو "تهدجر" متعدد الصيغ والأشكال. منذ بداية تعرفنا عليه ونحن نقرأ أنفسنا بشكل ما في هايدغر، رغم صعوبة تحديد هذه البداية. ويمكن أن نميز هنا بين قراءات متعددة تتدرج مثل قوس قزح وفق درجات ومنظور الرؤية، حيث تبدأ من الشفافية إلى التلوين وصولاً إلى التأويل. أولها أكثر ارتباطاً به وأكثر حرفية وأمانة في نقل فلسفته، وآخرها أكثر ارتباطاً بنا وقراءة لأنفسنا في أعماله.

نشير إلى أن من بين تلك القراءات؛ قراءات "ملتصقة" بهايدغر بحيث لا تكاد تدرك من بين كلماته وحروفه معاني فلسفته، وهناك قراءات تحتاج عدسات مكبرة حتى نتبيَّن ملامح صورتها، ومنها ما تتم من خلال مسافة كافية تتيح الفهم والتفسير والرؤية الواضحة. وهذه الأخيرة هي محلُّ همِّ هذه الدراسة التي نتوقف فيها عند مجالات ثلاثة هي؛ أولا: هايدغر والترجمة إلى العربية، ثانياً هايدغر والتأويل، وثالثاً: هايدغر والجماليات. وعلى هذا يمكن القول أن قراءتنا لهايدغر ترتبط بنا نحن في الأساس، وبقدرتنا على الرؤية والقراءة، على الفهم والتفسير، والترجمة والتأويل، والإبداع

[1]ـ نادر البزري، السينوية ونقد هايدغر لتاريخ الميتافيزيقا، مجلة المحجة، العدد 21 ص 119 – 140 Nader El- Bizri، The phenomenolgical Quest between Avicenna and Heidegger ,N,Y Binghamton 2000

[2]- انظر ما كتبه كل من شربل داغر ومحمد المصباحي في المقارنة بين هايدغر وابن عربي وسنعرض لهما في الفقرات القادمة، كذلك ما كتب عن ملاصدرا وهايدغر.

والتذوق بالقدر نفسِه الذي ترتبط به بالفيلسوف، وربما أكثر مما ترتبط به وبفلسفته، أنها قراءة تعنينا نحن، ومن هنا كان العنوان "هايدغر ونحن".

في هذا المسعى نهدف إلى تقديم قراءة "استشكالية تأويلية"[1] لهايدغر وما أثارته وتثيره ترجمتنا له من اختلاف بين المترجمين؛ لا يتعلق الأمر فقط بصعوبة لغته وتعقد مصطلحاته، بل أيضاً بالكيفية التي يمكن أن تغير ترجمته من فهمنا للغتنا وقدرتها في التعبير عن الوجود وكيف يمكن أن تحيلنا إلى أنفسنا وإلى الوجود، وجودنا نحن. القضية الأكثر تعقيداً هي البحث في ما يمكن أن يقدمه فهمنا وتأويلنا لأفكاره ومصطلحاته من إعادة النظر في تراثنا الفلسفي والصوفي. وأما تعدد القراءات والتأويلات في هايدغر وفكرنا العربي الإسلامي، فإنه يدفعنا إلى الأمام في اتجاه تحقيق فلسفة هايدغر وتحقيق تراثنا الفلسفي في آن. وتلك المسألة التي تتعلق بكينونة وجودنا، تنقلنا إلى بحث في تجلي نظرة هايدغر لأصل العمل الفني من أجل النظر في أعمالنا الإبداعية في حقل الشعر والرواية والتصوير. أي إن هدفنا هو كشف المحجوب عن أثر هايدغر في: حضورنا اللغوي والفلسفي والإبداعي.

فإذا ما اعتبرنا بداية حضور هايدغر عند عبد الرحمن بدوي[2] لأدركنا طبيعة هذه البداية الاستشكالية. فلقد ظهر عمل بدوي كرسالة للدكتوراه 1943 متزامناً مع كتابات سارتر J.P.Sartar عن هايدغر؛ حيث قدم النسخة الفرنسية "للوجود والزمان" تحت عنوان " الوجود والعدم"؛ وهذا التزامن لا يوضح فقط طموح القراءة العربية الأولى، الذي يتساوى مع طموح القراءة الفرنسية؛ بل ـ وهذا هو وجه الإشكالية ـ أن بدوي في عمله يقترب تماماً من هايدغر ويكاد يتطابق معه، إلا أنه في الوقت نفسه يوجه له النقد. وهو ما يلاحظه طه حسين في عمل بدوي الذي دعا مراراً إلى التحرر من هايدغر.

دراسة بدوي شديدة الالتصاق بفلسفة هايدغر ومتحررة منها في الآن عينه. وعلى الرغم من أنه مفتون بها، فقد كان قاصماً وناقداً لها كما كتب طه حسين، مؤكداً أن عليه أن يتحرر منها ويبتعد عنها قليلاً[3]. ومما كتبه عن "الزمان الوجودي" في مجلة الكاتب المصري عام 1945 يقول حسين: إن بدوي "فتنته الفلسفة الألمانية فتوناً شديداً، ففرغ لها وعكف عليها وانفرد بإتقانها بين زملائه

[1]- هذا ما تذكره فوزية ضيف الله في كتابها: كلمات نيتشة الأساسية ضمن القراءة الهايدغرية. منشورات الاختلاف دار الأمان، الرباط 2015، ص30.

[2]- عبد الرحمن بدوي: الوجود والزمان، دار النهضة العربية القاهرة، وانظر أيضا بدوي سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، الجزء الأول.

[3]- انظر طة حسين مجلة الكاتب المصري، القاهرة 1946.

المصريين، وفيها وضع هذا الكتاب". ويضيف: "المهم أن المؤلف لا يعرض آراء غيره عرض الفاهم المستقصي فحسب، وإنما يشارك في هذه الآراء ناقداً مبتكراً في كثير من الأحيان، وهو من هذه الناحية فيلسوف لا ناقل". (ص282). ويشير طه حسين إلى نقطة مهمة تفيدنا في طرح الإشكالية المتصلة بالعلاقة بين بدوي وهايدغر ويقول: لو أن الأمر بيده (يقصد أمر الجامعة وأمر الثقافة في مصر) لوجَّه بدوي إلى درس الفلسفة في بلاد غير ألمانيا، وفي جو آخر غير هايدغر. فقد يخيل إليَّ أن جو الفلسفة الألمانية قد استأثر بهذا العقل الخصب القوي استئثاراً خطراً يوشك أن يحد من آفاقه ومن حق الآفاق أن تتسع(ص283) .

لقد تعددت القراءات العربية الإسلامية لهايدغر، وتنوعت الصور التي قدمت له وعنه منذ دراسة بدوي؛ منها القراءات الوجودية التي تحدثنا عنها تواً وترتبط بها وتتشابه معها القراءة الأنطولوجية التي نجدها لدى كل من عبد الغفار مكاوي في "نداء الحقيقة"[1] ومحمود رجب في "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" و"المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة"[2] وكذلك لدى محمد محجوب في "مشكل الميتافيزيقا عند هايدغر" ثم القراءة الحداثية عند عبد الرازق الدوّاي وما بعد الحداثية عند مطاع صفدي وعبد السلام بنعبد العالي[3] وأخيراً القراءة التأويلية عند عدد من مفكري الجيل الحالي في العربية نخص منهم بالذكر الباحث التونسي فتحي المسكيني[4].

اولاً: ترجمتنا لهايدغر

حظيت أعمال هايدغر باهتمام كبير، كما لقيت استقبالاً مميزاً في ثقافتنا العربية. وعلى الرغم من اختلافات المترجمين في التعامل مع لغته ومصطلحاته، فقد نقلت نصوصه المختلفة ودراسات عنه. بعض نصوصه ترجم أكثر من مرة. على سبيل المثال ثمة عدة ترجمات لدراسته "ما الفلسفة؟" قام بها؛ عثمان أمين ومحمود رجب وجورج كتورة وفاطمة الجيوشي ومحمد مزيان، و"ما المتافيزيقا؟" خمس مرات قام بها فؤاد كامل، آمال أبي سليمان فاطمة الجيوشي وإسماعيل

[1]-انظر عبد الغفار مكاوي، مقدمة ترجمة نداء الحقيقة ونصوص أخري، دار الثقافة، القاهرة 1977 وللعمل طبعات متعددة دار شرقيات 2002 – القراءة للجميع القاهرة.

[2]- محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف القاهرة ط 2 عام 1986 والمنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة؛ المجلس الأعلي للثقافة بالقاهرة 2002 وترجمته بالاشتراك مع فؤاد كامل نصوص هايدغر دار الثقافة الجديدة القاهرة 1974.

[3]-انظر عبد الرازق الدوّاي: موت الإنسان في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، وعبد السلام بنعبد العالي في عدة دراسات؛ خاصة أسس الفكر المعاصر وتجاوز الميتافيزيقا، دار توبقال الرباط 1991 وهايدغر ضد هيجل: التراث والاختلاف؛ دار توبقال. الرباط 1987

[4]- نذكر من هؤلاء فتحي انقزو خاصة في كتابه هوسرل ومعاصروه ،، خاصة المقالة الثالثة والرابعة من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، بيروت 2006، وبلغيث عون: الفينومينولوجيا بين الوصف والهيرمينوطيقا صعوبة في وجود وزمان. العدد الأول من حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، تونس 2006، وفتحي المسكيني؛ نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، دار الإنماء العربي، لبنان، والتفكير بعد هايدغر أو كيفية الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول للنشر والتوزيع، بيروت 2011.

المصدق وسعاد حمداش وكل من "هولدرلن وماهيّة الشعر" و"مسألة التقنية" و"ما الحقيقة" ثلاث مرات و "أصل العمل الفني" مرتين. وإليك بعض عناوين الاحتفاء بترجمة هايدغر في صحفنا العربية "في حسن الضيافة الفكرية: "هايدغر مُعرَّباً"، "لو كان هايدغر عربياً"، "التلقي العربي لفلسفة هايدغر".

يخبرنا عثمان أمين في مقدمة ترجمته الفلسفة والشعر 1963 أول ترجماتنا لهايدغر ببداية معرفته بفلسفة هايدغر أثناء دراسته بباريس واستماعه إلى (لوسن) و(لافل) 1932 ويقارن تمييز هايدغر بين (زاين) (الكينونة) و(دا ـ زاين) (الكنيونة هنا والآن). وبين تمييز الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بين وجود الأشياء (في الأذهان) ووجودها (في الأعيان) أو بين (الوجود الذهني) و(الوجود العيني)، أو الوجود العام المطلق والوجود المشخص المشار إليه (ص10). ورغم هذا يظهر من حديثه عدم التعاطف مع هايدغر. يقول: "وأخذت أروِّض نفسي عند قراءته على الصبر على صحبته والتعاطف معه بقدر ما في طاقتي. ولكنني كنت أحس، في كل جهد أبذله في هذا السبيل، بشيء يصدني عنه صدّاً... ثم يضيف: "لم أكن إذن من أنصار فلسفة هايدغر، وما أحسبني مغيِّراً موقفي منه في مستقبل أيامي: فرغم ما تكلفت في محاولتي استلطاف صاحبها أو التودد إليه أبان فترة البحث على الأقل، فإنني لم أجد عنده إلا ما يدعوني إلى النفور منه والازورار عنه[1]" ص (11).

بعد أن ينتهي أمين من عرض موجز لبعض أعمال هايدغر ينهي مقدمته بحكم نتوقف عنده لأهميته؛ فهايدغر شاعر تمام الشعور بفراغٍ روحيٍّ لكنه يتأبَّى التظاهر بارتياحه لذلك الفراغ، ويمضي في سبيله مؤكِّداً أن واجب الفيلسوف هو أن يجعل نفسه قادراً على أن يستجيب لنداء الكينونة إذا كان لا بد للكينونة من أن تكشف له عن ذاتها آخر الأمر. على هذا الأساس يحكم أمين على جهد هايدغر بالتأكيد على أن قدراً كبيراً من الإغراب يمكن أن يغتفر لمفكر رزقه الله من سلامة القلب وخلوص القصد ما مكنه من ان يتبين هدفاً ميتافيزيقا يسعى إلى تحقيقه في اطمئنان وإخلاص.

مثلما يتحدث رولان بارت عن لذة النص يحدثنا المفكر الراحل مطاع صفدي، ـ وهو أحد أهم جسور انتقال هايدغر إلى العربية ـ عن لذة الترجمة، وعشق التلقي لهايدغر ويذكر في مقدمته للعدد الرابع مجلة "العرب والفكر العالمي"، خريف 1988، تحت عنوان "الدخول في العشق الأخير" أن النص الهايدغري لايزال يمارس صدمته الدائمة لكل نسق لغوي يترجم إليه. ومن هنا فإن شرَّاح هايدغر قد دخلوا مرحلة التأويل ولم يعودوا يكتفون بشرح النص وترجمته إلى نص أكثر سهولة

[1]- عثمان أمين مقدمة ترجمة دراسة هايدغر الفلسفة والشعر القاهرة 1963.

وأقرب تناولاً. وصدمة النص الهايدغري للنسق اللغوي العربي كبيرة لكنها فاعلة ومنتجة، إذ أن تحديث التفلسف العربي لم يعد جائزاً إلا حين يقترف مغامرات المواجهة والمثاقفة مع متون النص الفلسفي المعاصر. وإذا كانت كتابات هايدغر تأتي في أول سلم الصعوبات لكنها تأتي كذلك في أولويات الفكر الفلسفي الذي يشغل اليوم كبار العقول العالمية[1].

في المضمار نفسه يتساءل فتحي المسكيني في الفقرة الثانية من مقدمة ترجمته كتاب هايدغر "الكينونة والزمان" عما لو كانت لغة هايدغر قابلة للترجمة أصلاً؟ في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل يقر المسكيني: "بأن الترجمة الفلسفية بعامة وترجمة هايدغر بخاصة هي مغامرة. مع نصوصه نحن نعيش "مغامرة الترجمة" بإطلاق. في المغامرة نحن نذهب إلى أرض مجهولة لكن "المجهول هنا ليس هو رغم كل شيء النص، الذي نترجمه، أو الذي نطمع في ترجمته، بل على العكس من ذلك ـ كما يفاجئنا المسكيني ـ إنما هي لغتنا الخاصة. إن مغامرة الترجمة ـ كما يقول ـ هي أن نغامر في صلب لغتنا الخاصة. ذلك لأن الترجمة هي مدعاة إلى تغيير علاقتنا بماهية لغتنا. أي بطريقتنا في الكلام بما هو طريقتنا في الكينونة داخل العالم". لذلك تنطوي الترجمة على قدر كبير من "المباغته" التي من شأنها أن تضع الدازاين الخاص بنا موضع خطر[2] (ص16)، إنه خطر الكينونة، فالمهم عنده أن الترجمة هي نوع من التفسير.

وفي هذا السياق أيضا عنون المسكيني[3]، الذي مثل هايدغر نقطة محورية في كتاباته، في توطئة كتابه التفكير بعد هايدغر، بـ "هايدغر بالعربية أو الترجمة والحرية". يقول: إن "هايدغر بالعربية" عبارة لا تعني أن نعرب مفاهيمه أو مصطلحاته فحسب، بل أيضاً على الخصوص أن نجعله يتكلم لغتنا، بحيث يمكننا أن ندعي دون مشاحة أنه قد فكَّر بعقولنا والتبس بأنفسنا لبعض الوقت، وداخل سياق ما كان لهايدغر الشخص" أن يعرفه". (السابق، ص 9).

ولنتابع ذلك التحليل للتجربة التي عاشها المسكيني مع هايدغر وسعى إلى تأويلها. إنه يبصر صلة، بين الترجمة والحرية. فحين نفكر، نحن نترجم، أي نتملَّك قدرة تفكير كونية ولدت في أفق أمة أخرى ومن ثم نتحرر من غربتنا إزاءها. والترجمة كما أكد هايدغر هي تأويل، ومن هنا علينا بيان كيف كانت قراءاتنا لهايدغر محض تأويلات.

[1]- راجع مقدمة مطاع صفدي للعدد الرابع من مجلة العرب والفكر العالمي خريف 1988.

[2]- فتحي المسكيني مقدمة ترجمة الكينونة والزمان، دار الكتاب الحديث، بيروت 2012 ص 16

[3]- فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، دار جداول، بيروت ص 9.

ثانياً: فهمنا لهايدغر بين التقرير والتأويل

لقد نحونا في تعاملنا مع النص الهايدغري ولغته واصطلاحاته نحوين متلازمين: ويمكنك أن تقول أننا بإزاء ما يطلق عليه عثمان أمين "التعامل الجُوَّاني مع الفيلسوف مقابل التأويل أو التعامل البَرَّاني مع أفكاره. لتوضيح ذلك نقدم في الفقرة التالية نموذجين للتعامل التأويلي مع هايدغر في ثقافتنا العربية الإسلامية لاثنين من المتخصصين في الهيرمينوطيقا هما الفرنسي الراحل هنري كوربان واللبناني المعاصر مشير باسيل عون. وكلاهما انشغل بهايدغر وكتب عنه. لقد انصبت اهتمامات وكتابات الأول على الفكر الإشراقي العرفاني الصوفي الإسلامي، فيما تركزت أعمال الثاني في اللاهوت المسيحي[1] ومن هنا فهما تأويليان متضادان.

كتب عون دراسته بالفرنسية التي نشرت مؤخراً بالعربية تحت عنوان: "هايدغر والفكر العربي[2]" 2015. وهذه دراسة غير بعيدة عما نحن بصدده. ورغم أن العنوان يحمل في أحد ضفتيه الفكر العربي؛ إلا أن هدف المؤلف كما يبدو من تحليلاته هو غير ذلك، فالغاية عنده هي تناول العلاقة بين هايدغر والفكر الاسلامي كما يظهر في مواضع متعددة من عمله. ولقد بدت هذه الدراسة كما لو أنها تقدم قراءة تقف في مقابل قراءة هنري كوربان عن هايدغر في ضيافة الفلاسفة المسلمين.

تطرح قراءة عون؛ قضايا متعددة حول هايدغر والفكر العربي؛ وهو يقارن بين الرؤية الهايدغرية للوجود والرؤية الاسلامية. ومن الغريب أنه يرى أن هايدغر لم يثر في العالم العربي على الإطلاق أي شغف عقلي، كما لم يمارس أي إغواء أيديولوجي، ويرجع السبب في ذلك ـ كما يلاحظ الكاتب ـ إلى أن التعقيد الذي طبع فكره بطابعه الخاص، والراديكالية التي لازمت هذا الفكر، جعلا هايدغر مؤلفاً تصعب إحاطته في حدود ما يستطيع العقل العربي الحالي أن يتفكَّر فيه. وهو حكم في اعتقادي غير صحيح، وتدحضه الدراسة المتأنية للقراءات العربية المختلفة لأعمال هايدغر كما يدحضه عمل عون نفسه حيث يقف في مواجهة لا يصمد أمامها مع قراءة كوربان التأويلية. ولعلّ إحصاءً أوليّاً لترجمات أعمال هايدغر للعربية وما نقل إليها من دراسات حوله وما كتب عن فلسفته يقدم رؤية مغايرة لما ذهب إليه.

[1]- تدور أعمال مشيرعون في مجالات ثلاثة مترابطة هي: اللاهوت المسيحي وكتب فيه ثماني عظات في المعمودية ليوحنا الذهبي الفم، وعلم الأصول اللاهوتية مشير عون، لاهوت التّحرير، والمجال الثاني الحوار الاسلامي المسيحي وكتب فيه: بين المسيحية والاسلام بحث في المفاهيم الاساسية ومقالات لاهوتية في سبيل الحوار، والأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والاسلام. ويأتي المجال الثالث غير بعيد عن هذين المجالين، حيث أصدر كتاب الفسارة (الهيرمينوطيقا) الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي العربي، 2004 وهايدغر والفكر العربي 2015.

[2]- فريد نيمو: كوربان من هايدغر إلى السهروردى ترجمة فريد الزاهى، مجلة نزوى، 2012.

يسعى مشير عون إلى بيان وتأكيد نقاط الاختلاف بين هايدغر والفلسفة العربية. ففي حين أن الفكر العربي فكر لاهوتي تسكنه القضية الإلهية وتخترقه جدلية النقل والعقل ينهض الفكر الهايدغري كفكر أنطولوجي يحركه حصراً السعي إلى كشف حقيقة الكون، ويتمحور حول علاقة الاختلاف والمواجهة التي تربط بين الكون والكائن بموجب الإقبال الخاص بالوجود الأصلي غير الميتافيزيقي. وفيما ترى الأنثروبولوجيا الهايدغرية إلى الإنسان من زاوية العلاقة التي تكونه وتربطه بالعالم (العالمية) وبالزمان (الزمانية) وبالتاريخ (التاريخية) وتدرجه في حركة الكون، فإن الأنثروبولوجيا الدينية الإسلامية تربطه بمشيئة كائن إلهي يقيم خارج العالم والزمن والتاريخ، وخارج الكون في نهاية الأمر. علينا أن نشير حيال هذا التصريح إلى أن هناك الكثير من الدراسات التي تقدم لنا هايدغر لاهوتياً بل إن ذلك ما نجده في كثير من الانتقادات التي وجهت إلى فلسفته.

وإذا كان الفكر العربي المعاصر يبتغي الإفادة من الإسهام الهايدغري، فإن عليه ـ في ما يدعو إليه عون ـ تغيير لغته الدينية، بمعنى أن يخضعها لمقتضيات اختبار غرضية الله، وهو الاختبار القائم رمزياً على تواري الإله الأخير وعلى غياب الإله الإلهي. إذَّاك سيتمكن هذ الفكر عينه من تحرير الوجود التاريخي للعالم العربي من عوائق أيديولوجية (يقصد دينية) عدة تجيز لنفسها، عن غير حق، إرساء مرجَعٍ ثيولوجيٍّ، أحاديٍّ وحصريٍّ(ص84).

بين كوربان وهايدغر

في المقابل نجد تأويل كوربان في "الخيال الخلاّق عند ابن عربي" وفي "مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي" و"تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد "، يبحث في العلاقة بين هايدغر وعرفانيي الإسلام، وهو من شغل فترات طويلة من حياته بالفلسفة الإشراقية إلى درجة أن البعض رأى أنه انطلق إلى دراسة الفلسفة الاشراقية من هايدغر ثم تحول إلى التصوف. لكن كوربان يصحِّح هذا الفهم الخاطئ حين يخبرنا أنه التقي هايدغر في هيدلبرغ في أبريل 1934 ويوليو 1936 بينما كانت أول إصداراته عن السهروردي 1933، 1935 في حقل التداول. أما ترجمته لهايدغر فإنها لم ترَ النور إلا بعد ذلك أي في العام 1938. إلا أن كوربان لا يلبث حتى يؤكد لنا أن ما كان يبحث عنه أو ما وصل إليه بفضل هايدغر هو عين ما كان يبحث عنه وما عثر عليه في الميتافيزيقا الإيرانية الإسلامية.

وانتماء كوربان للظاهريات جعله يؤكد أن التأويل أو الهيرمينوطيقا هو ما يوصلنا إلى المعنى الباطني وراء الملفوظات الظاهرية. ويكشف لنا أنه وجد لدى هايدغر في كتابه عن دون سكوت؛ ما أضاء له الطريق، وهو ما يسميه بـ "النحو التأملي". وقد اكتشف هذا التأويل في العديد من

النصوص الكبرى للفلسفة الصوفية الإسلامية، حيث يفتح كوربان هنا طريقاً جديداً للتفلسف باستخدام أدوات الهيرمينوطيقا في قراءة أعمال الصوفية المسلمين.

يتوقف كوربان عند المعجم الغريب الذي يضعنا هايدغر أمامه، خاصة كلمات من قبيل: Erschliessen، Erschlossenheit الانبثاق؛ وهي المصطلحات التي تعيِّن العمليات التي من خلالها تتكشف صيغ الحضور الإنساني (الدازاين)؛ من قبيل Entdecken أي الاكتشاف، و Verborgen أي الكشف عن المستور. ومن خلال تجربته وجد مقابلات لهذه الكلمات في العربية لدى الشهوديين الكبار في الإسلام. ويعترف في هذا الإطار أنه ربما سيكون من الأعسر عليه ترجمة معجم السهروردي أو ابن عربي أو الملاصدرا الشيرازي وغيرهم لو أنه لم يتدرب على التمارين التي قام بها لترجمة المعجم الألماني غير المشهود الذي نجده لدى هايدغر. هذا ما يؤكد الخدمة المتبادلة التي يمكن أن تسديها معرفة المعجم الصوفي الإسلامي ومعرفة معجم الظاهريات بعضهما لبعض. ذلك هو المفتاح الذي يقدمه لنا كوربان للفتح والكشف. وعلى هذا فإن مصطلح «كشف المحجوب»، الذي هو مسعى الظاهريات الذي يظهِر المعنى الباطن المخفي تحت الظاهر، وخلف الظاهرة، الكشف الذي هو ما يمكِّن من إظهار حقيقة المحجوب[1].

بالرغم من بعض التوافق الذي وجده كوربان بين هايدغر وفلاسفة الإشراق، يظل ثمة اختلاف أساسي. وهنا نجدنا أمام عالمَيْ فهم صادرين عن عالميْ وجود مُختلفين كل الاختلاف. إن الاختلاف الأساس هو ذاك الذي نجم عنه «انتقال» كوربان من هايدغر إلى السهروردي، وهو اختلاف يتعلق باستعمال المفتاح التأويلي؛ الذي وضعه هايدغر بين أيدينا، وهو مفتاح لا يعني الانخراط في فلسفته ونظرته للعالم. فالتأويليات تشتغل انطلاقاً من فعل الحضور الذي توحي به «دا» الدا ـ زاين؛ فمهمتها تكمن في تسليط الأضواء على أن الحضور الإنساني يفهم نفسه ويموضع نفسه، ويحدد «الدا» (الهنا) أي وضعية حضوره، كما يكشف الأفق الذي كان حتى ذلك الوقت محجوباً عنه. وإلى ذلك فإن ميتافيزيقا الإشراقيين، وميتافيزيقا صدرا على وجه الخصوص، سوف تبلغان أوجهما في ميتافيزيقا الحضور عند هايدغر.

دعونا نواصل بيان الهيرمينوطيقا التي وظَّفها كوربان لتوضيح ما يمكن أن يوجد من اتفاق واختلاف وتلاق بين هايدغر وفلاسفة الاسلام. وسوف نعتمد هنا على كوربان نفسه ونتابع تحليلاته، تلك التي يوضحٍ فيها وعبر تأمل تأويلي سمات وخصائص فعل الحضور لدى أهل العرفان ولدى هايدغر

[1]- المصدر السابق الموضوع نفسه.

الفيلسوف. ويرى كوربان أن من المهم أن نحتفظ دائماً لكلمة إشراق بدلالتها الأولى، أي طلوع ومشرق الكوكب، الكوكب في مشرقه. لكن المشرق هنا كما يقول هو مشرق لا ينبغي البحث عنه في خرائطنا الجغرافية، فهو النور الذي يطلع، النورُ السابقُ على كل شيءٍ منزّلٍ وعلى كلِّ حضور، لأنه هو الذي يكشف عنها، وهو الذي يوجِد الحضور. فإذا كان هايدغر يحدد لنا كيف نحللٌ «دا» الدازاين، وفعل الحضور، فهذا لا يعني، أن نفرض حدود الأفق الهايدغري نفسها على فعل الحضور هذا[1].

يبين كوربان أنه إذا كنا قد انسقنا هكذا بعيداً عن الوجود والموجود لدى هايدغر فإن ابن عربي يبقى مُعَلِّمَنا الكبير؛ ذلك أن التجلي الإلهي جوهري، في صور متعددة توافق كل واحد من أولئك الذين لهم ومن أجلهم يتم التجلي. من الناحية الوجودية الأصلية قد نقول بأن الإنسان هو الذي يكشف لنفسه شيئاً (كائناً) كالله. من الناحية اللاهوتية الله هو الذي يتكشف للإنسان. والحكمة التصوفية المرآوية تتجاوز الاختيار الصعب بجعلها الحقيقة التزامنية للطرفين المترابطين ترابطاً لا ينفصم. بيد أن التجاوز في ما يوضح كوربان يعود لابن عربي أكثر منه لهايدغر. وهكذا يعود كوربان للشرق ولفلاسفة وإشراقيي الإسلام ويستضيف هايدغر إلى حضرتهم وهو ما يحتاج إلى ذكر دائم.

رابعاً: إعادة النظر في الفكر الاشراقي والفلسفة العرفانية

من المحاولات والقراءات، تلك التي تتعلق بهايدغر وابن سينا، والتي يسعى فيها صاحبها نادر البزري إلى النظر في أنطولوجيا ابن سينا في سياق الوجود والكينونة وفق نظرة هايدغر النقدية لتاريخ الفلسفة. يعتقد البزري أنّ معالجة الإرث السينوي ّ الأنطُولوجي من المنظار النقديّ لتاريخ الميتافيزيقا، والمستند إلى هايدغر، يمكن أن يكون له مقاربات منهجيّة ومعرفيّة تتفاعل مع المباحث الفلسفيّة التي وُضعت حول تاريخ المذاهب الفكريّة الأوروبيّة في معالجاتها لمسألة الوجود، ومع النظر إلى المفاهيم التي تحيط بالتساؤل الوجوديّ حول الكينونة. النظر إلى هذا الإرث، يستند إلى الدور الفاعل لفلسفة الشيخ الرئيس في تطور النظم المعرفية والمعالجات الفلسفية لمسألة الوجود في سياق تفتح الفكر السكولاستيّ الأوروبيّ وتفاعله النقديّ مع السينويّة وتاريخها (ص 121).

في هذا السياق يأخذ الباحث على هايدغر أن نظرته إلى الأبعاد الأنطولوجية في فكر ابن سينا بقيت منحصرة في إطار الإشارة إلى الدور التدويني الحافظ للإرث الإغريقيّ، مع عدم الإلتفات إلى إدخال تعديلات نقديّة أو متغيرات معرفية تجديدية عليه في سياق تطور الفكر الفلسفي في

[1]- الموضع نفسه.

الحضارة الإسلامية..كذلك فإن فكر هايدغر ـ حسب الباحث ـ قد يفتح بعض المجالات الجديدة للتفكير بقضايا الألوهية عبر السعي للتفكيك النقدي لتاريخ الميتافيزيقا وعلاقتها الوثيقة بالثيولوجيا، وهذا لكونه (أي هايدغر) يتصور بأن فهمنا للألوهية لم يحصل بعد، كوننا في حالة انحدار كبير على المستوى الأنطولوجي والتأملي والفكري. هذه الظاهرة الوجودية لها دلالاتها العميقة بما يخص استفحال أخطار العدمية.

في هذا الصدد يمكن أن نشير إلى محاولة ثانية في حقل المقارنة بين ملا صدرا (1572 – 1640) وهايدغر التي قدمها محمد بيد هند أستاذ الالهيات بجامعة إصفهان؛ الذي يوضح فيها أن معنى "الحقيقة" هو أعمق وأشمل من أن تنحصر في دائرة الألفاظ والقضايا، وأن هذه النقطة الدقيقة قد لفتت انتباه ملاّ صدرا وهايدغر معاً، حيث أكّدا عليها ضمن مباحثهما الوجودية[1].يلاحظ محمد بيدهند أن من غير الممكن أن تتمّ عملية انكشاف الوجود ونيل الحقيقة عن طريق المنطق والعلوم الاكتسابية. إن لغة الشعر (حسب رأي هايدغر)، ولغة العرفان والشهود (حسب ملاّ صدرا) أقدر وأولى ببيان الحقيقة. بعبارة أخرى، إن لغة الحقيقة هي الشعر والعرفان، لا لغة المنطق والاستدلال (ص 83).

في دراسته "بين الكشف والبرهان: ملاحظات في الشعر والفلسفة" يبين الباحث والشاعر محمد علي شمس الدين أنه ليس مستبعداً أن يكون هايدغر قد تأثر بالنص الصوفي الاسلامي في تحليله لشعر هولدرلن Holderlin". هايدغر المؤمن يتماهي في بعض مقولاته في العود إلى الوراء والمحجوب والأرض واللغة كرمز للحقيقة مع مقولات المتصوفة الاسلامية الذين سبقوه "[2]. أما مقصود محمدي في دراسته حول "نظرية أصالة الوجود وشهوده عند صدر المتالهين ومارتن هايدغر"، فيرى أن مقارنة آراء هايدغر في الوجود والماهية مع نظريات صدر المتألهين عملية شائكة صعبة، ذلك أن فلسفة هايدغر ـ فضلاً عن غموضها ورمزيتها ـ هي فلسفة ظاهراتية أو هي بالأحرى منهج بحث، لذا تتعذر مقارنتها بفلسفة صدر المتألهين الماورائية. ولكن يمكن في بحث الأنطولوجيا تشخيص نقاط ممكنة القياس بآراء صدر المتألهين، إذ يقترب هايدغر في تعريفه الوجود المحض والموجودات الخاصة وسماتها ومميزاتها من بعض أفكار الشيرازي، إلى حد ما[3].

عل الخط نفسه، وفي سياق مسعاه لتقديم رؤية عن هايدغر وابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة

[1]- محمد بيد هند: تحليل مفهوم الحقيقة في فكري ملاصدرا وهايدغر. ص 69.

[2]- انظر محمد علي شمس الدين الكشف والبرهان: ملاحظات في الشعر والفلسفة مجلة المحجة العدد الثلاثون ص 163.

[3]- مقصود محمدي: نظرية أصالة الوجود وشهوده عند صدر المتألهين ومارتن هايدغر: في الملاصدرا والفلسفة العالمية المعاصرة. بحوث مؤتمر الملاصدرا (الإيراني ـ العربي جزيرة كيش) مؤسسة التاريخ العربي. بيروت لبنان 2007. ص 263 – 264

يرى المفكر المغربي محمد المصباحي إلى صورتين من صور ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة وهما: صورة العقل في علاقته مع القلب، وصورة الوجود في علاقته مع الوجدان.

وبالنسبة إلى الصورة الأولى يلاحظ أن ابن عربي عندما يستعمل العقل لاستخلاص وإثبات المعارف الجديدة من المقدمات والمبادئ فإنه يركز انتباهه على أعراض الشيء الذاتية، دون اعتبار لباقي أعراضه الأخرى غير الذاتية. هنا قد يلتقي هايدغر مع ابن عربي، وتلك سمة أساسية وثابت بنيوي يتفق فيه الفيلسوف مع الصوفي؛ فهما معاً لم ينتقدا العقل من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته، بل انتقداه لغاية أن يستبدلا به إما الفكر المرادف للشعر بالنسبة لهايدغر، أو الذوق والكشف بالنسبة لابن عربي، وهذا الاستبدال ـ كما يوضح المصباحي ـ من شأنه تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية(ص 160).

الصورة الثانية هي صورة الوجود. وهنا ينتقل المصباحي لمسألة نسيان الوجود عند كل من ابن عربي وهايدغر ويرى أن الذي أثار استغراب الصوفي الكبير هو نسيان الإنسان للوجود، وكأن "نسيان الوجود" هو من صميم الطبيعة البشرية. حقاً، لم يطرح الشيخ الأكبر إشكالية النسيان على مستوى تاريخ الفلسفة أو تاريخ الميتافيزيقا، كما سيفعل هايدغر، وإنما على مستوى تاريخ الوجود البشري من حيث هو تاريخ لنسيان الله. بينما يربط هايدغر، نسيان الوجود بالإنسان وبمصير الوجود ذاته. غير أن موضوع ومعنى النسيان الهايدغري في تحليل المصباحي يختلف كثيراً عما كان يؤمه الشيخ الأكبر. فموضوع نسيان الوجود عند الفيلسوف الألماني لم يكن الوجود الإلهي؛ كان موضوعه حقيقة الموجود. لم يكن ينتمي إلى مجال التيولوجيا ولا إلى مجال الأنطو ـ تيولوجيا، وإنما إلى مجال الميتافيزيقا، باعتبارها تاريخاً لاحتجاب الوجود بالموجود.

خامساً: رؤية هايدغرية في الفنون العربية

نصل في هذه الفقرة إلى تطبيقات عدد من الباحثين للمفاهيم الهايدغرية على الإبداعات الأدبية والفنية من شعر ورواية وتصوير، أو ما يمكن أن نسميه القراءة الاستطيقية الهايدغرية انطلاقاً من مفاهيمه حول اللغة وفلسفته في الفن وقراءته لهولدرلن وتحليله للوحة فان غوغ.

مذ كتب زكريا إبراهيم عن نظرية الفن عند هايدغر في "فلسفة الفن في القرن العشرين"، وسعيد توفيق في "الخبرة الجمالية: ومحسن الزراعي في "الاستطيقا والفن على ضوء مباحث فينومينولوجية"، وهي دراسات تتميز بغلبة التنظير الذي يتعقب المسار الفينومينولوجي الهايدغري في تبلور الأفكار الجمالية واتجاهاتها الفنية المختلفة عربياً، والقراءة العربية النقدية تستلهم في

بعض جوانبها قراءة هايدغر للأعمال الفنية وتطبقها على الإبداع العربي. وقد ظهرت بعض كتابات في المجال التطبيقي مثل كتاب محمد الماكري "الشكل والخطاب: مدخل لتحليل ظاهراتي" ودراسة جواد الزيدي "فينومينولوجيا الخطاب البصري: مدخل لظاهراتية الرسم الحديث"، ودراسة عمارة كحلي وقراءتها الفينومينولوجيا للتصوير لدي الفنان الجزائري محمد خدة ".

ويمكننا أن نتابع الجهود العربية خاصة فينومينولوجيا هايدغر وتطبيقها على الفنون العربية لدى كل من سعيد توفيق في "ماهية الشعر عند حسن طلب"، و"عالم الغيطاني: قراءة في دفاتر التدوين"، وكذلك لدى عمارة كحلي في كتابها "الموضوع الجمالي في ضوء المنهج الفينومينولوجي: مقاربة جمالية في نماذج تجريدية عند الفنان محمد خدة". وهذه أعمال تبدو منفصلة عن جهود أخرى قدمت بحثاً عن الصلة بين الجماليات الإسلامية وهايدغر وذلك على نحو ما كتبه شربل داغر حول "الجمالية بين الغياب والحضور بين ابن عربي وهايدغر" التي يتناولها من خلال كتاب الجلال والجمال لابن عربي، وأصل العمل الفني لمارتن هايدغر، وما كتبه فريد الزاهي حول "ابن عربي الصورة والأخرى" مما يدعونا إلى بيان تحليل كُتَّابنا ونُقَّادنا لأعمال إبداعية عربية على ضوء نظرية هايدغر الجمالية.

يؤكد توفيق على أن "ماهية الشعر هي التي تكشف لنا عن ماهية اللغة"، ذلك أن ماهية كلمة الشعر تكمن في أنها تنطق معناها، والشاعر إذن يكون شاعراً حقيقياً حينما ينطق معاني كلماته نطقاً خاصاً، أي بصوت لغوي خاص يبقى ماثلاً في الكلمات نفسها، وحسن طلب هو واحد من تلك القلة القليلة من الشعراء الحقيقيين. هذا ما يمهد به توفيق تحليله في مقدمة كتابه "ماهية الشعر عند حسن طلب" وعلى نحو ما فعل هايدغر في كتابه "على الطريق إلى اللغة". يقرأ توفيق شعر حسن طلب انطلاقاً من تعامل الأخير مع ماهية اللغة "، فحسن طلب يتأمل ماهية اللغة ذاتها من خلال شعره وكأنه يريد بذلك أن يبرهن لنا على أن ماهية اللغة التى تكمن في النطق والإفصاح والقدرة على التسمية إنما تتحقق وتبلغ أعلى صورة ممكنة لها من خلال لغة الشعر[1] "

يدرك توفيق أن هذا التأمل في اللغة بلغ ذروته في شعر حسن طلب، حتى إن الكلمة نفسها لم تعد هي وحدها القادرة على التسمية كما بين لنا هايدغر بل إن الحرف نفسه لا تستطيع لغة الفلسفة أن تكشف عنه وإنما تكشفه لغة الشعر. وذروة هذا التأمل والاستعراض لقدرة الحرف على التسمية يروح يتجلى في ديوانه "آية جيم". (ص24).

ومن الشعر إلى الرؤية يقدم توفيق دراسته التي يستلهم فيها هايدغر في "عالم الغيطاني: قراءات

[1]- سعيد توفيق: ما هية الشعر عند حسن طلب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1991، ص23.

في دفاتر التدوين" قراءة فينومينولوجية في أدب الغيطاني، وهو يبدأ دراسته بمدخل إلى "شِفرات" النص الغيطاني مؤكداً قدرة الأدب على النفاذ إلى ظواهر الوجود العام والوجود الإنساني، كما تتجلى في تجربة الذات التي هي تجربة الأديب معتمداً على كل من: ميرلوبونتي في مقال "الميتافيزيقا والرواية" وهايدغر الذي يؤكد على أن السؤال الأساسي في عالمنا هو سؤال الوجود.

إن النص الظاهري في تدوين "دنا فتدلى" ينصب على القطار. والقطار مرتبط عند الغيطاني بخبرة الكشف، هو أمر واضح من خلال تساؤلات حول القطار، وهي أسئلة مرتبطة بالوعي الزماني (ص 38) عارضاً مقاطع من النص تؤكد قدرة الغيطاني كأديب فينومينولوجي كما يطلق عليه. يقول: "والغيطاني هنا كما في نصوص عديدة يقدم لنا تجسيداً عملياً لتلك الرؤية الفينومينولوجية في سطور قليلة ولكنها تنفذ إلى أدق التفاصيل المرئية واللامرئية[1] فالقطارات في رؤية الغيطاني تعني أيضا الوعي بالزمان. يستشهد توفيق بقول الغيطاني: "للمواقيت مواضعها، وللأماكن مواعيدها، اللحظة تعني مكانا، وانفصام العرى بينهما يؤدي إلى عدم نجهله"، ويعلق على كمّ الفلسفة في هذا القول البليغ الذي نلمس فيه استبصارات خصبة تتعلق بطبيعة الخبرة الإنسانية التي كشفها الفينومينولوجيون. (ص 43).أما في دراسته "ومضات الزمن في نثار المحو" فإنه يناقش: خصوصية التشكيل الفني في هذا التدوين، يقول: "مركزية سؤال الزمان تلح على الغيطاني في أنحاء لا حصر لها، فهي تلح عليه من خلال التساؤل عن الحياة والموت، ومن خلال تأمل نبضات القلب، بل من خلال تأمل أحوال النفس التي تجسد تحولات الزمان، وكيف يكون الوصل والوحدة والهوية في المتحوِّل والمتبدِّل: "ذلك الذي كنتهُ ولم أعد أكونهُ، عدة مرات كنتهُ وتباعدنا، انفصلنا عن بعضنا ماذا يربط كل منهم بذلك الذي أكونهُ الآن، الآن ما الذي يربطني بذلك الذي سأكونه، أي وشائج خفية؟ يعلق توفيق ليس للوجود معنى دون الزمان لهذا كان عنوان عمل هايدغر الخالد هو "الوجود والزمان". ولكن الزمان ذاته ليس له معنى دون الذاكرة، وهذا ما نطالعه في كثير من دفاتر الغيطاني. لقد وجد في عمل الغيطاني كثير من التفلسف الذي يحاول أن يستحضر بقايا الوجود من ثنايا الزمان المنصرم دائما، الصائر أبدا إلى المحو والعدم.

في الدراسة الأخيرة تحت عنوان "الاسم وأصداء الوجود" في "كتاب الران"، فإن أول ما يلاحظه توفيق في هذا التدوين أن البعد الصوفي واضح تماماً ومهيمن على سائر فصول الكتاب، وكأن الغيطاني يستعيد هذا المصدر الخصب السائر في الكثير من أعماله السابقة على دفاتر التدوين.

[1]- سعيد توفيق: عالم الغيطاني: قراءة في دفاتر التنوير، دار العين، القاهرة، ص9.

وهو يحلل الفكرة الرئيسية المهيمنة على هذا العمل، بل كل تدوينات الغيطاني، أي سؤال الوجود والذي يتجلى من خلال تجربة اللغة، وتحديداً من خلال تجربة الكلمة أو الاسم، الاسم الذي يخلق وجوداً. وتوضح لنا قراءة توفيق أنها قراءة هايدغرية، فلهذا الأمر ميراث فلسفي عميق عند هايدغر قبل أن يتعين ويصبح مرئياً عند الغيطاني. فالاسم كما بيّن لنا هايدغر ليس مجرد إشارة تعيِّن شيئاً ما، إنما الأسماء هي الرموز التي نستخدمها في لغة الحياة اليومية والمصطلحات التي نستخدمها في اللغة العلمية(9).

أما عمارة كحلي فهي تناقش الإسهام الظاهراتي في الفن في كتابها: "الموضوع الجمالي في ضوء المنهج الفينومينولوجي: مقاربة جمالية في نماذج تجريدية عند الفنان محمد خدة" موظفة أفكار هايدغر في فلسفة الفن في قراءة إبداعات فن التصوير الجزائري الحديث، وذلك من خلال مدخل يتناول المفاهيم والإجراءات. وتخصص الفصل الأول "الإدراك الجمالي لظاهرة التجريد" لمناقشة ظاهرة التجريد في الفن الجزائري الحديث، واستطيقا الالتزام عند الفنان محمد خدة والاستقبال الجمالي لأعمال خدة والفصل الثاني للتكوين التشكيلي لظاهرة التجريد والثالث خبرة المعنى في أيقون الزيتون؛ البعد التجريبي للطبيعة، سواء التشكيل اللوني، أو البصري أو البعد الاستطيقي والفصل الرابع والأخير ظاهرة الحروفية في التشكيل التجريدي والخاتمة "استطيقا التجريد من منظور فينومينولوجياً الفن"[1].

لقد وجدت كحلي في ترجمة التصورات الفينومينولوجية في قراءة المحتويات البصرية الفنية إمكانية لتحويل الخبرة الفينومينولوجية إلى خبرة جمالية وتبين خطوات عملها على النحو التالي: "لقد اقتفينا في قراءة اللوحة التدرج من الوصف إلى التحليل والتأويل، ولذلك كنا نعاين التمظهر البصري للوحة بعين الهاوي، لا المحترف، إذ قد يفوتنا من الإبصار ما لم نُمَكِّنْه من التجليّ في المعنى فيفوتنا بذلك حسن تأمله وتأويله" (ص 14).

تذكر الباحثة في هذا الصدد تأملات هايدغر في لوحة زوج الأحذية للرسام فان غوغ وكتابات ميرلوبونتي حول أعمال الرسام بول سيزان لتؤكد إفادة الفن الحديث كثيراً من التأملات الفينومينولوجية وبخاصة الفن التجريدي. فخبرة المعنى التي تتشكل إدراكاً جمالياً لدى المشاهد هي من قبيل سؤال المعنى الذي يحرك كينونة العمل الفني أثناء تلقيه؛ وهو ما يبتغى الوصول إليه كل باحث فينومينولوجي

[1]- عمارة كحلي: الموضوع الجمالي في ضوء المنهج الفينومينولوجي مقاربة جمالية في نماذج تجريدية عند الفنّان محمد خدة - دار ميم للنشر، الجزائر 2013.

(ص 57). فالمدركات الجمالية مهما كان شكلها أو مصدرها فإنها تظل تمنح أفقاً سؤولاً عن معنى لم يمزق بعد حجب الرؤية الفنية حول لوحة زيتية أو غيرها من الأعمال الفنية. فإن حضرت فينومينولوجيا الفن منهجاً وأدوات إجرائية تتوسل بهما قراءة أعمال محمد خدة الفنية فإنه يحضر إلى جانبهما الموضوع الجمالي وأبعاده الفنية والتأويلية (ص 58).

خلاصة وتعقيب

مما سبق نتبين بعض الدلالات من ظاهرة صاحبت قراءتنا لهايدغر مذ تعرفنا عليه حتى يوم الناس هذا. أحيانا نلتقي وهايدغر عندما نكون متوجهين نحو غيره من الفلاسفة كما فعل محمد بن سباع في دراسته ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر مثلاً، فما يلفت النظر في هذا الصدد، صدور بعض الأعمال عن هايدغر عبر الفلاسفة المعاصرين. وتلقي هايدغر عبر نيتشه[1] ففي وقت واحد تقريبا كتبت فوزية ضيف الله "كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهايدغرية "ومحمد أندلسي "المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نيتشه[2]" والمهم هو صدور بعض هذه الأعمال عن مؤسسات نشر ذات طبيعة استراتيجية سياسية؛ وهو ما فعله المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حيث نشر على سبيل المثال: "ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر" و "هايدغر والفكر العربي [3]". ويكفي أن ترصد ما ترجم لهايدغر وما كتب عنه منذ 2011 حتى تشعر أنه ربما يكون الأكثر حضوراً في فكرنا وثقافتنا المعاصرة.

[1]- انظر اعمال الهايدغري الجزائري إسماعيل مهنانة خاصة كتابه الوجود والحداثة: "هايدغر في مناظرة العصر الحديث"، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط 2012 وتحريره كتاب من الكينونة إلى الأثر: "هايدغر في مناظرة عصره"؛ دار ابن النديم للنشر؛ بيروت 2013.

[2]- أصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات عملين عن هايدغر الأول لمحمد بن سباع: "ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر" 2015، والثاني لمشير باسيل عون: "هايدغر والفكر العربي" 2015.

[3]- فوزية ضيف الله: كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهايدغرية، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط 2015 ومحمد أندلسي: "المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نيتشه"، دار التنوير، بيروت 2015. تخبرنا ضيف الله المتميزة في الفقرة التي تحمل عنوانا تتساءل فيه كيف يمكننا أن نقرأ نيتشه اليوم ؟ أن القراءة الفلسفية الوحيدة لنيتشه؛ هي قراءة هايدغر لأنها نفذت إلى أعماق "كلماته الأساسية ". (ص20) وتؤكد ثانية بقولها أن القراءة الهايدغرية هي التي انفردت بتقديم استحداث جذري لقراءتها وتقدم أسباب ذلك وفي مقدمتها غزارة النصوص التي سخرها هايدغر لنيتشه في الفترة (1936 - 1955)، وهي قراءة تبدو محاسبة "للنازية "(ص 27) ولدقتها التأويلية (ص29) ولأن ثمة ضرب من القرابة الفكرية بين نيتشه وهايدغر. ومن هنا تخلص إلى أن قراءتنا للقراءة الهايدغرية لكلمات نيتشه الأساسية، قراءة محيلة على"معضلة تأويلية كبري "(ص30).

مبحث الوجود عند هايدغر

تعليق على بعض أطروحاته في كتاب "الكينونة والزمان"

مازن المطوري[*]

يعرض هذا المقال للباحث العراقي مازن المطوري إلى مبحث الوجود عند مارتن هايدغر، مبيّناً الأركان الأساسية التي يقوم عليها هذا البحث من خلال ما عرف بـ سؤال الوجود".

نشير إلى أن كتاب "الكينونة والزمان" سيكون لدى الباحث المرجع الأساسي لمقالته، وذلك بهدف بيان أبرز الأطروحات الواردة فيه، ومن ثم إجراء بعض التعليقات النقدية عليها.

المحرر

على طريقةِ النقد غيرِ الصّريح اتّهم الفيلسوفُ الألماني مارتن هايدغر (1889-1976م) معاصريه من الفلاسفةِ بنسيان سؤال الوجود (الكينونة)، عندما قرّر أن السؤال المذكور قد ذهب في النسيان، برغم اعترافه بأنَّ العصرَ الذي يعيش فيه يَعتبِرُ القبولَ بالميتافيزيقا ضَرباً من التّقدم[1].

لكن هذا النِسيان لسؤال الوجود، والذي قد يكون بفعلِ فاعل، لم يُشكّل حاجِزاً أمام هايدغر في ولوج البحث عن سؤال الكينونة، برغم أن المرء يعفي نفسه عن مشاقّ إشعال معركة عمالقة حولَ الكينونة كما رأى هايدغر، ذلك أن هذا السؤال قد أرهق من قبل أفلاطون (427 - 347 ق. م) وأرسطو (384 - 322 ق.م) لأجل أن يُخرسَ بما هو سؤال مفصّل لمبحث برأسه! لكن ما ظَفر به

*ـ باحث بالفكر الإسلامي ـ أستاذ في الحوزة العلمية ـ العراق.

[1]ـ الكينونة والزمان، مارتن هايدغر: 49، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدّق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2012م.

هذان الفيلسوفان والذي انحفظ حتّى منطق هيغل (1770 - 1831م)، وبرغم المشاقّ العليا للفِكر التي بُذلت حتّى يُنتزع، قد ابتُذِل طَويلاً.

وقرّر هايدغر أن ما تشكّل من مباحث الوجود على أرضِ اليونان، والذي أرهقَ أفلاطون وأرسطو، هو بنفسه في الوقت ذاته الذي يحفّز على سؤال الكينونة، يصادقُ على تفويت ذلك السؤال لِما يُقرّره من أن الكينونة هي التصّور الأعم والأفرغ، ومن ثمَّ فهو يستعصي على محاولات التعرّف عليه. وفضلاً عن ذلك، فإن كلَّ امرئ يستعمله دوماً في حياته، وفي كلّ مرَّة يفهم ماذا يريد به، وهذا بدوره يجعل التفلسف القديم حول الوجود قلقاً.

وحتّى ينطلق هايدغر في عملية فهم سؤال الكينونة يتعرّض لثلاثة أحكام للوجود كمدخل لذلك، وقد تمثّلت تلك الأحكام في: كليّة تصّور الكينونة، تصّور الكينونة غير قابل للتعريف، الكينونة تصّور مفهوم بنفسه.

بداية ذكر أن كلّية الكينونة ليست كلّية جنسية منطقية، وإنما هي شيء متعالٍ، وهي في الوقت ذاتِه لا تعني غناه عن البيان وأنه الأوضح من كلّ شيء، وإنّما يمثّل تصور الكينونة التصور الأشد إبهاماً، بل إن هذا التصور للكينونة بنفسه غير قابل للتعريف، ومرجع ذلك لكلّيته القصوى.

ويمضي هايدغر ليقرّر أن تصور الوجود مفهوم بنفسه! وينظّر لذلك بكثرة استعماله في كلّ تلفّظ وسلوك إزاء الكائن الآخر، أو في سلوك الكائن نفسه. ولكن عدم قابلية الكينونة للتعريف كما سلف لا تعفي من السؤال عن معناها، وإنما هي بنفسها تستدعي السؤال عنه استدعاءً.

وبعد توقّف هايدغر عند الأحكام الثلاثة للوجود خلص من دراستها إجمالاً إلى أن سؤال الكينونة بنفسه غامض وبلا وجهة، فضلاً عن فقدان الإجابة عنه، ولأجل ذلك وحتى نعاود بحث مسألة الوجود، لابُدَّ من استئناف طرح سؤال الكينونة، فيشرع في ذلك.

بنية سؤال الوجود

بعد ذلك المدخل المختزل، قرّر هايدغر أن إعادة طرح سؤال الوجود تحتاج إلى شفّافيّة مناسبة لما يمثّله من سؤال أساسي، وقرّر أن كلّ سؤال يشكّل بنفسه بحثاً، وأن للبحث قدوته السابقة التي تتمثّل في البحوث التي تعرّضت للموضوع نفسِه.

إن السؤال عن الوجود ـ كما رأى هايدغر ـ هو بحث عارف عن الكينونة وكيفية تحققها، وأن مثل هذا البحث، يمكن أن يصير مبحثاً عندما يكون بحثاً عن التعيّن الكاشف عن الشيء الذي لأجله

انبثق السؤال، ضرورةَ أن كلّ سؤالٍ له مسؤول عنه ومسؤول، وضمن ذلك السؤال الذي يفتح باب بحث معين، ينبغي أن يُعيَّن الموضوعُ المسؤولُ عنه ويُتصَوَّر. أما الغاية المسؤول لأجلها فهي تكمن في صلب المسؤول عنه، باعتبار أن السؤال لم يُقصد لنفسه وإنما لغيره، ما يعني أن هذه الغيرية، أي المسؤول لأجله، كامنة في صلب المسؤول عنه، والسؤال إنما يبلغ غرضه في تحقق المقصود الذي هو المسؤول لأجله.

وفي الوقت الذي يمثّل فيه السؤال عن الكينونة سلوكاً للكائن الذي هو الإنسان، يمثّل كذلك طابعاً خاصاً بالكينونة، والسؤال لا يمكن أن يتحقق بوصفه مجرد تساؤل أو طرح صريح للسؤال، وإنما يمثل طابعاً وجودياً للكائن، والأمر الأهم أن يكون السؤال واضحاً في نفسه من خلال خصائص مقومة له، كما رأى هايدغر.

من كلّ ذلك خلص هايدغر إلى انبغاء طرح السؤال عن معنى الكينونة، فثمة ضرورة في أن تُبيّن مسألة الكينونة بالنظر لما تقدم، ذلك أن سؤال الوجود ينصب على الكينونة وهي التي ينبغي الاشتغال عليها، فهي التي تعين ماذا هو كائن بها، والتي على جهتها يكون الكائن. ولكن كينونة الكائن ليست بحد ذاتها كائناً، والخطوة الفلسفية الأولى التي تكمن في فهم إشكالية الكينونة تتمثّل في ألا نسرد قصّة بالرجوع إلى سلسلة كائنات يعيّن أحدها الآخر.

ورأى أن الإنسان يتحرك بعد فهم محدود للكينونة، فيكون ذلك الفهم منطلقاً للسؤال عن معناها الأعمق وحقيقتها، ولأجل ذلك، وبرغم عدم معرفة الإنسان للكينونة، إلا أنه بمجرد تعرضه لسؤالها فإنه ينطلق من فهمٍ ما لها وإن كان ذلك المستوى من الفهم لا يحدد لنا بشكل واضح مستوى التصور لمعنى الكينونة، وأكثر من ذلك، فإن الإنسان لا يعرف الأفق الذي يجب من خلاله إدراك وتحديد معنى الكينونة.

قرر هايدغر أن هذه الوسطية الفضفاضة للكينونة أمر واقع، وهذا الفهم المضطرب والباهت والمحدود بحدود اللفظ للكينونة، يمثل ظاهرة موجبة تحتاج إلى الإنارة والبحث، وفضلاً عن ذلك فإن هذا اللاتعيّن والفهم المضطرب والباهت يمكن أن يكون متخلّلاً بالنّظريات والآراء التقليديّة حول الكينونة، لما تمثّله من مصادر للفهم السائد في هذا المضمار.

إن سرد قصّة حول الكينونة يصور لنا الكينونة وكأنها ذات طابع كائن ممكن، والحال أنها تتطلب ضرباً خاصاً من البيان والكشف يختلف عن كشف الغطاء عمّا هو كائن بتلك الكينونة! وبسبب ذلك فإن الكينونة التي تمثّل المقصد والمسؤول عنه تتطلب جهازاً خاصاً يصورها، يختلف جوهرياً عن التصورات التي بموجبها يتحقق ويتعيّن الكائن.

وبما أن الكينونة تشكّل صُلب سؤال الوجود، أي أنها المسؤول عنه، وفي ذات الوقت تعني كينونة الكائن، فهذا معناه أن المسؤول هو الكائن عينه، فتضحى إشكالية الكينونة سؤالاً للذات واكتشافاً للذات. وهذا يتطلب وفق هايدغر الظفر بنمط الولوج القويم إلى الكائن وأن يُؤَمَّن ذلك قَبل كلّ شيء.

أما ما هو الكائن الذي يكون متعلق الكينونة؟ فيقرر هايدغر أننا نسمي أموراً شتّى متباينة (كائناً)، فالكائن هو كلّ ما نتكلّم عنه، وما نقصده، والكائن هو أيضاً ما نحن، وكيفما نحن أنفسنا. فالكينونة تتمثّل في أن الشيء يكون وكيف يكون، في الواقع والقيمومة والبقاء والصلاحية والوجود.

من أيّ كائن نبدأ؟

أما من أي كائن ينبغي أن نبدأ لنستخلص معنى الكينونة، وأي كائن هو أوّلي في فهم هذه الكينونة؟ فيرى هايدغر أن سؤال الكينونة إذا كان ينبغي أن يطرح طرحاً صريحاً شفّافاً، فإن بلورة ذلك وفق ما تقدم تتطلب أولاً أن يفسّر كيف يُتلفّت جهة الكينونة، وكيف يفهم معناها ويدركها تصوراً.

ويتطلب ثانياً إبراز نمط الولوج المخصوص إلى هذا الكائن، وثالثاً تهيئة الإمكان لاختبار الكائن النموذجي تخيّراً سديداً.

وهذه الخصائص كُلّها سلوكيات مقومة للسؤال عن الكينونة، وتمثل في الوقت ذاته ضرباً من الكينونة لكائن معين، وهذا الكائن هو نحن السائلون أنفسنا. وهذا يقتضي أن نجعل ذواتنا الكائنة شفافةً في كينونتها، كما وأن طرح مسألة الكينونة بهذا المعنى أي كونه نوع كينونة خاصة بكائن ما، يتعيّن في ماهية السائل بما هو متضمن في سؤال الكينونة، لأنا عرفنا سابقاً أن الكينونة تشمله وتستعمل فيه، إذ أن هذه الذات تمتلك إمكانية كينونة السؤال، وهذا الكائن يصطلح عليه هايدغر اسم (دازاين) الذي معناه: (الموجود هناك). ومن ثمَّ فطرح السؤال الصريح والشفّاف عن معنى الكينونة يتطلب تفسيراً سابقاً مناسباً عن كائن ما (دازاين) بالنظر إلى كينونته ووجوده، فيكون الدازاين في ذات الوقت سائلاً عن معنى الكينونة ومستجوَباً في ذلك السؤال. فالدازاين يمثل نقطة البدء في البحث الفلسفي عند هايدغر. وتشير كلمة هناك في (الموجود هناك) إلى أن الدازاين يتكون جوهرياً من الوجود في العالَم، فضلاً عن دخوله في العالَم.

ويلفت هايدغر إلى أن هذا المعنى، أي كون الدازاين في ذات الوقت سائلاً مستجوَباً، يقود إلى

السقوط في مغامرة الدور، لأن ذلك يتطلب أولاً تعيين الكائن (الدازاين) في كينونته، ثم يراد على أساس ذلك التعين طرح السؤال عن الكينونة لفهما أول مرة! وهذا دور واضح لتوقف فهم الكينونة على كينونة الكائن وكينونة الكائن بنفسها كينونة.

لكن هايدغر يرى أمام إشكالية الدور أن مثل هذه المحاجّات الصورية، كالدور في البرهان، عقيمة على الدوام فهي لا تنفع في فهم الأمر المدروس، ولا تعطينا أي شيء غير إعاقة التوغّل قدماً في حقل البحث!

ويمضي مقرراً أن طرح هذا السؤال في الواقع خالٍ من الدور، ومرجع ذلك إلى أن الكائن أو الدازاين يمكن أن يُعيّن ويُعرف في كينونته من دون أنٍ يستوجب ذلك التوفّر على تصور صريح لمعنى الكينونة مسبقاً. ولو لم يكن الأمر بهذه الشاكلة لما أمكن أن توجد معرفة أنطولوجية ليس لأحد أن يجحد قيامها في الواقع!

ويسترسل هايدغر في الرد على إشكالية الدور فيرى أن الكينونة لا بد أن تكون مفترضة بشكل مسبق في كل أنطولوجيا، ولكن ليس بتصور واضح، وإنما بشكل إلماح غير واضح ينتظر التفصيل. أي بشكل وسطي كما تقدم والذي يتحرك من خلاله الباحث أو المستكشف والذي ينتمي في الوقت ذاته إلى قوام ماهية الدازاين نفسه. وفي مثل هذا الافتراض لا يرد الإشكال الصوري بالدور، فليس في المقام ـ كما قرّر هايدغر ـ إجابة عن سؤال من خلال الاستناد لما يُراد استنتاجه لاحقاً، وإنما هو انطلاق من ذلك الإلماح أو الفهم الوسطي للكينونة والذي يشكل مقوماً لماهية الدازاين ذاته، ومن ثمَّ فلا يوجد إشكال الدور في سؤال الكينونة، وإنما القصة تكمن في مناسبة استرجاعية أو سابقة لافتة للنظر بين المسؤول عنه الذي هو الكينونة، وبين السؤال الذي يمثّل من جهة ضرباً من كينونة كائن ما (الدازاين). وبالتالي فإن تأثر السؤال بمسؤوله ينتمي إلى المعنى الأخص لمسألة الكينونة، فيما المقصود هو المعنى الكلي فيه.

ولكنَّ هذا كُلّه لا يُثبت لنا أوليّة الدازاين، ومن ثمّ فهو بحاجة لإثبات.

الأولية الوجودية لمسألة الكينونة

بناءً على ما تقدم فإن سؤال الكينونة يعتبر سؤالاً متميّزاً، ومن ثمَّ فإن بلورته ومعالجته تتطلب جملة من الاعتبارات الأساسية. على أن ملامح مسألة الكينونة ـ كما يرى هايدغر- لن تظهر إلى النور بشكل كامل إلا في حالة تحديد الكينونة بشكل كافٍ من خلال النظر إلى وظيفتها وغرضها

ودواعيها، ويتطلّب بالتالي معاودة سؤال الكينونة لشرف منبته من جهة، ولافتقاده إلى إجابة معينة من جهة ثانية، بل انعدام طرح كافٍ للسؤال بعامة، ولأجل ذلك فلابد من معرفة الغرض الذي من أجله يطرح هذا السؤال فهل يتمثّل الغرض في مبدئيته وعينيّته أم قصّة تأمل في أعم العموميات؟

يرى هايدغر أن الكينونة قبل كلّ شيء هي كينونة كائن ما، ومن ثمَّ فإن جملة الكائنات يمكن أن تصبح بحسب جهاتها المختلفة حقلاً صالحاً للدراسة، ووظيفة البحث العلمي تتمثّل بدءاً في أن يقوم بإحصاء المجالات العلمية المادية وتثبيتها على نحو ساذج، لتكون مثل هذه التصورات الأساسية الساذجة المتولدة قبل العمليات العلمية الخيوطَ الهادية إلى الفتح العيني، والتقدّم الأصيل للبحث يكمن في ما ينبجس عن هذه المعرفة المتزايدة بالموضوعات وفي الأسئلة التي تطرح في ظل تلك الهيئات الأساسية.

فالحركة الأصيلة في مختلف العلوم تقدم على أساس مراجعة المفاهيم والنماذج الأساسية مراجعة جذرية، ومستوى كل علم يكون بمدى قدرته على احتمال الأزمة في تصوراته ونماذجه الأساسية، وفي ظل مثل هذه الأزمات تهتز العلاقة بين السؤال الذي يبحث بشكل وضعي وبين القضية ذاتها التي يسائلها، ولأجل ذلك تظهر في كلّ يوم نزعات إلى وضع البحث على أسس ونماذج جديدة.

وينظّر هايدغر لذلك بعلم الرياضيات الذي يعتبر العلم الأشد صرامة والأثبت بنية، فإن هذا العلم بات في أزمة أسس، وأن النزاع القائم بين أهل التصور وأهل الحدس إنما ينصب حول الظفر بنمط الولوج الأولي إلى ما يجب أن يكون عليه موضوع الرياضيات، بمعنى أنه راجع إلى افتقاد طرح سؤال الكينونة. وهكذا الحال في الفيزياء والبيولوجيا وعلوم الروح التاريخية واللاهوت، ومن أجل ذلك فإن المفاهيم الأساسية تمثل التعيّنات التي في ضمنها يبلغ المجال المادي الذي يعرضه قاعدة كل المواضيع التي يدرسها أي علم.

على أن البرهنة الصحيحة على تلك المفاهيم الأساسية وتأسيسها، إنما يتحصل من خلال فحص سابق ملائم للمجال المادي ذاته، أي ولوج بحث الكينونة انطلاقاً من منطقة الكائن ذاته، إذ أن مثل هذا البحث السابق والذي يخلق المفاهيم الأساسية، تعبير آخر عن تفسير الكائن من جهة الهيئة الأساسية لكينونته، ولأجل ذلك فهو يقبع في رتبة سابقة لدراسة العلوم الوضعية.

ومثل هذا البحث ليس ممكناً فحسب وإنما هو واقِعٌ وأعمال أفلاطون وأرسطو طاليس خير دليل على ذلك.

ولكن ألا يقودنا هذا للاختلاط بعلم المنطق؟ فما فرق هذا التأسيس للعلوم عن تأسيس المنطق؟ ويجيب هايدغر أن ثمة اختلافاً جوهرياً، فالمنطق يعرج من وراء ويفحص عن حالة طارئة لعلم معين من جهة منهجه، أو قل هو ينبثق في مجال معين من الكينونة، ومثل هذا الانبثاق يختلف عن الفحص السابق الملائم للنماذج والأسس لكائن ما، فالمنطق يفتتح البحث في ضمن هيئة الكينونة التي من شأنه ويجعل البنى المظفور بها للعلوم الوضعية متوفراً عليها بوصفها توجيهات شفافة للسؤال.

ويعود هايدغر إلى سؤال الوجود ليقرر أن أخذ الأنطولوجيا بمعناها الواسع دون الاستناد إلى توجهات ونزعات أنطولوجية معينة، محتاج بنفسه إلى خيط هادٍ. نعم، السؤال الوجودي بالقياس إلى السؤال الأنطيقي الذي هو شأن العلوم الوضعية أكثر أصالة، ولكنه مع ذلك قد يظل ساذجاً إذا تركت مباحثه معنى كينونة الكائن بلا معالجة. ثم خرج بنتيجة من ذلك قائلاً:

بذلك لا تهدف مسألة الكينونة فقط إلى توفير شرط الإمكان القبلي للعلوم التي تتفحّص كائناً بوصفه هذا الكائن أو ذاك والتي هي بذلك تتحرك بعد دائماً ضمن فهم ما للكينونة، وإنما هي تهدف إلى شرط إمكان الأنطولوجيا نفسها التي توجد قبل العلوم الأنطيقية وتؤسس لها. إن كل أنطولوجيا، وإن توفّرت على نسق من المقولات مهما كان ثرياً وثابت الترابط، إنما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافاً عن مقصدها الأخص، إذا هي لم توضِّح قبلاً معنى الكينونة كفاية ولم تتصوّر هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسيّة.

ومتى فهم جيداً فإن البحث الأنطولوجي ذاته إنما يعطي لمسألة الكينونة أوليّتها الأنطولوجية، على نحو يتعدّى مجرد إعادة التناول لتراث جليل واستنهاض مُشكلٍ ظلّ إلى الآن غير مكشوف عنه. على أن هذه الأولية العلمية ـ المادية ليست بالأولية الوحيدة[1].

الأولية الكونية لمسألة الكينونة

بدأ هايدغر بإعطاء تعريف للعلم بِأنّه الكل الذي تؤلّفه رابطةٌ تأسيسيّة صحيحة بين قضاياه. وبعد أن أكّد على أن هذا التعريف ليس تاماً ولا يبلغ حقيقة العلم، قرّر أن العلوم باعتبارها سلوك الإنسان لها ضرب من الكينونة التي للإنسان، الذي يحدّه هايدغر بوصفه دازاين.

ويتميّز هذا الدازاين عن أي كائن آخر بشيء ينبغي أن يكون ملحوظاً وسابقاً لكل التحليلات اللاحقة التي ترفع النقاب عنه، فضلاً عن ميزة البحث العلمي.

[1]ـ الكينونة والزمان: 62.

أما طبيعة ذلك الامتياز؟ فيرى هايدغر أن الدازاين يتميّز من ناحية أنطيقية (كونية) بكينونته نفسها، فلوجوده علاقة بكينونته نفسها، أي أن الدازاين يفهم نفسه بأي طريق كان وأي وسيلة ضمن إطار كينونته، فكينونته مفتوحة لذاته، على أن نفس هذا الفهم نفسه لكينونته يمثل وجوداً خاصاً وكينونة خاصة للدازاين، فتميز الدازاين الأنطيقي وأوليته تكمن في أنه يكون على نحو وجودي، وامتلاكُ سؤال الكينونة نفسُه دليل على أن الدازاين يمتلك بعد فهماً ما للكينونة، ثم نصّ قائلاً:

إن الكينونة ذاتها، التي إزاءها يمكن للدازاين أن يسلك بشكل أو بآخر ويسلك دوماً بأي وجه اتّفق، نحن نسمّيها الوجود. ومن أجل أن تعيين ماهية هذا الكائن لا يمكن أن يتم بالإخبار عن مائيّة [كذا] مادية، وأن ماهيته إنما تكمن على الأرجح في أن عليه في كل مرة أن يكون كينونته بوصفها الكينونة التي تخصّه، فإن لفظة دازاين هي التي اختيرت بوصفها عبارة كينونة محضة من أجل تخصيص هذا الكائن[1].

فالإنسان أو الدازاين بفهم ذاته انطلاقاً من وجوده ومن إمكان وجوده. ومثل هذه الإمكانات إما أن الدازاين قد اختارها بنفسه أو أنه قد وقع فيها أو نشأ عليها منذ أوّل أمره، فالوجود سواء كان اغتناماً أم تفويتاً فهو لا يحسم في كل مرة إلا من قبل الدازاين نفسه، فبواسطة فعل الوجود نفسه تصفّى مسألة الوجود، وفهم الدازاين لذاته في مثل هذه الحالة فهم وجودي، إن مسألة الوجود هي شأن أنطيقي للدازاين، فلا يحتاج بذلك إلى الشفّافيّة النظرية التي هي من شأن البنية الأنطولوجية للوجود. أما السؤال عن هذه البنية فإنما يقصد إلى إيضاح ما به يتقوّم الوجود، ونحن نطلق على ترابط هذه البنى اسم الوجودانية. فإن طابع الفهم الذي يميّز تحليليتها ليس وجودياً بل وجوداني، وإن هذه المهمة المتعلّقة بتحليلية وجودانية للدازاين إنما هي بالنظر إلى إمكانها وضرورتها مرتسمَة سلفاً في الهيئة الأنطيقية للدازاين[2].

ويمضي هايدغر قدماً ليقرر أن الوجود في الوقت الذي يعيّن الدازاين، إلا أن التحليل الأنطولوجي لهذا الكائن (الدازاين)، يحتاج كذلك وفي كلّ مرّة إلى إلقاء لمحة سابقة على الوجدانية، أي على هيئة كينونة الكائن الذي يوجد، والتي تكمن في فكرة الكينونة بعامة، مما يعني أن إنجاز سؤال حول الكينونة العامة ينجز في ذات الوقت تحليل الدازاين، ثم قرّر قائلاً: إنما العلوم طرائق كينونة خاصة للدازاين، بها يسلك أيضاً إزاء الكائن الذي ليس يحتاج هو ذاته لأن يكون. والحال أن الدازاين إنما

[1]ـ الكينونة والزمان: 64.

[2]ـ الكينونة والزمان: 64-65.

هو شأنه من حيث الماهية أن يكون في عالم ما. بذلك فإن فهم الكينونة الذي ينتمي للدازاين يمسّ على نحو لا يقلّ أصليّة فهمَ شيء من قبيل العالَم وفهمَ كينونة الكائن الذي هو مولوج إليه داخل العالَم. إن الأنطولوجيات التي تتخذ الكائن الذي طابع كينونته ليس من جنس الدازاين مبحثاً لها، هي تبعاً لذلك مؤسسة ومدفوع إليها ضمن البنية الأنطيقية للدازاين، التي تنطوي على تعينٍ ما من الفهم للكينونة، سابق على ما هو أنطولوجي[1].

وهذا يوصلنا إلى ضرورة البحث بداية عن الأنطولوجيا الأساسية التي منها تصدر كل الأخريات في صلب التحليلية الوجدانية للدازاين.

يخلص هايدغر من ذلك كلّه إلى أن الدازاين يمتلك أولية على كل كائن آخر، وأول مصاديق تلك الأولية هي الأنطيقية، أي تعينّ الكائن ضمن كينونته بواسطة الوجود. والثاني هو الأنطولوجية، بمعنى أن الدازاين وانطلاقاً من تعيّن الوجود الذي من شأنه، هو في ذات نفسه أنطولوجي. وفوق ذلك كلّه فإن للدازاين ومن شأنه أن يكون له فهم لكينونة كلّ كائنٍ ليس من جنسه، ويمثّل هذا الفهم أولية ثالثة، وهي أولية أنطيقية أنطولوجية.

وبذلك يجيب هايدغر عن السؤال الذي طرحه آنفاً، بمعنى أن الدازاين هو الذي ينبغي أن يُساءل على الصعيد الأنطولوجي قبل كلّ كائنٍ آخر، فالسؤال الوجودي ينطلق قبل كلّ شيء من وجود الدازاين نفسه، فإن التحليلية الوجدانية إنما هي من جهتها متجذّرة في آخر المطاف على نحو وجودي، وذلك يعني على نحو أنطيقي أنه فقط عندما يؤخذ التسآل الفلسفي الباحث هو ذاته مأخذاً وجودياً بوصفه إمكان الكينونة الذي من شأن الدازاين الذي يوجد في كلّ مرّة، إنما تتوفّر إمكانية الكشف عن وجودانية الوجود ومن ثمة إمكانية النهوض بإشكالية أنطولوجية عامة مؤسسة كفاية. بذلك فإن الأسبقية الأنطيقية لمسألة الكينونة قد أصبحت هي أيضاً بيّنة[2].

وبعد أن قرر هايدغر الأولية الأنطيقية الأنطولوجية للدازاين، استشهد بنص لأرسطو طاليس للتدليل على أن هذه الأولية قد تُفُطِّن لها بشكل مبكّر، قال أرسطو: إن النفس من وجهٍ هي الموجودات نفسها، ذلك أن جميع الكائنات إما محسوسة وإما معقولة، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد، كما أن الإحساس والمحسوس شيء واحد[3].

---

[1]ـ الكينونة والزمان: 65.

[2]ـ الكينونة والزمان: 66.

[3]ـ كتاب النفس، أرسطو طاليس: 119، الكتاب الثالث، 8، 431 ب 20، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1949.

فأرسطو في هذا النص يُرجعنا إلى أُطروحة بارميندس (501 - 450 ق. م) الأنطولوجية، تلك الأطروحة التي استأنفها في ما بعد توما الأكويني (1225 - 1274م) ضمن مهمّة استنباط المتعاليات، التي تخرج عن كل تعينّ ممكن للكائن من جهة الواقع والجنس، وعن كلّ ضرب خاص بالكائن والذي ينسب لكل شيء مهما كانت كينونته، وإنما يكون استنباطها بالاعتماد على كائن يتفق في طبيعة كينونته مع كلّ كائن، وهذا الكائن يتمثّل في النفس.

في خاتمة المطاف يرى هايدغر مستنتجاً أن الدازاين إنما ينكشف بوصفه الكائن الذي ينبغي مسبقاً الاشتغال عليه من ناحية أنطولوجية كفاية، إذا أردنا للسؤال الوجودي أن يكون شفّافاً، وفضلاً عن ذلك فإن التحليل الأنطولوجي للدازاين هو الذي يشكّل الأنطولوجيا الأساسية التي ينطلق منها، فالدازاين يقوم بالتالي مقام الكائن الذي ينبغي مبدئياً السؤال عن كينونته، ويكون في الوقت ذاته السؤال موجهاً له نفسه، فهو السائل والمستجوَب.

وأخيراً:

هذا إجمال لسؤال الوجود عند هايدغر، والوقوف التفصيلي لنقده في أصوله ومختلف زواياه يحتاج إلى فرصة أوسع من هذا المقال الموجز، ولكن ذلك لا يعفي عن تسجيل ملاحظات أساسية:

الأولى: لقد ركن هايدغر إلى الفصل بين الوجود والموجود، وهو يدرك جيداً أن مثل هذا التمييز هو من المستحيل، إذ ليس باستطاعة الموجود أن يقترب من الوجود دون أن يحترق فيه، ولا باستطاعة الوجود أن يقترب من الموجود دون أن يتعين به وتتلاشى عموميته، ومن ثمّ فكيف يمكن إيجاد جسر بينهما؟ إن الموجود إنما يتحقق بوصفه موجوداً بالوجود، فالوجود هو الذي يمنح الدازاين التحقق الوجودي الواقعي.

نعم؛ إن هايدغر أكد على أن هذا الفصل راجع لوجود الموجود الإنساني المتميّز، ولكن السؤال الأساس ينصب حول الفارق الوجودي بين وجود الإنسان ووجود بقية الموجودات من الناحية الوجودية الأنطولوجية؟ وهل يمكن إثبات أن الموجودات الأخرى لا تتمتع بما يتمتع به الإنسان من خصائص وجودية وفق الفصل الهايدغري؟

وفي الواقع لا توجد أولوية للبدء من الإنسان في سؤال الكينونة والوجود، إذ مجرد تمتع الإنسان ببعض الخصائص والظواهر التي تميّزه عن غيره من الكائنات، لا تجعله متميّزاً عنها

أنطولوجياً ومن حيثية وجودية، فالإنسان وغيره من الموجودات هي التي تشكل الواقع الذي هو الوجود، فالوجود ليس شيئاً وراء وجود الإنسان ووجود غيره من الموجودات، ومن ثمّ فالتمييز بين الوجود والموجود ليس إلا تمييزاً راجعاً لطرائق التعبير اللغوي فحسب.

أجل؛ ثمة تلاعب كبير بالألفاظ، وقد حشا هايدغر سؤال الوجود بجمل غرثى ليست بالحبلى لتلد، ولا تثمر غير ضياع القارئ في تشويش لفظي، فضلاً عن اصطلاحاته الغريبة التي اخترعها، وصارت، كما ينقل لنا بوشنسكي، علةً للتندّر على فلسفته من قبل الوضعيين المنطقيين[1].

الثانية: إن هايدغر وبعد أن فصل بين الوجود والموجود عاد ليقرّر أن الوجود هو الذي يجعل الموجود موجوداً، ولكن إن (موجوداً) ليس صفة للموجود، أي أن الموجود تحقق كوجود، وليس كموجود، فهو صفة للوجود، وحينئذ لا تصمد مفاصلة هايدغر، وذلك أن الموجود هو بنفسه وجود حقيقي ناجز وفعلي طبقاً لتصوره.

الثالثة: لقد أراد هايدغر أن يتخذ من الوجود الإنساني نافذة يطلُّ من خلالها على الوجود، وهذا بنفسه يحتاج إلى التوقّف مليّاً لإثبات جدوائية اتخاذ مثل هذا المنهج الذاتي النفسي في فهم الوجود والتأسيس للأنطولوجيا أو اكتشافها كما أراد هايدغر. ذلك أن الارتحال لعالَم الذات لدراسة الوجود والكشف عنه يسمح بورود المصادرات الشخصية إلى ميدان البحث دون ضابطة وحدود، فضلاً عن افتقاد مثل هذا المنهج لقابلية التحقق من الصدق بصورة موضوعية.

إن الموقف الطبيعي للكائن الإنساني يتناقض مع هذه النزعة الذاتية، فالموقف الطبيعي للإنسان يجد حقيقة الاشتراك في واقع الوجود، وأن حقانية الوجود تكسب شرعيتها من حقانية هذه الحقيقة المشتركة، أما النزعة الهايدغرية الذاتية والاستدارة النفسية، فتريد دراسة الوجود من خلال حياة الوجود الفرد، واستبدال النزعة الشاملة في تفسير الوجود بنزعة ذاتية فردانية، ثم اسباغ الحقانية عليه!

وفضلاً عن ذلك، فظواهر من قبيل الضمير والذنب والخوف والندم، هل يمكن أن ينالها الإنسان ويفهمها فهماً واضحاً ذاتياً؟ إن هذه المسألة ليست من الوضوح بمكان.

[1]ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي: 218، ترجمة: عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة 165، 1992م.

وهذه النقطة بالتحديد جعلت محرّر الموسوعة الفلسفية الإنجليزية المختصرة ينصّ قائلاً: وينتظر المرء عبثاً طيلة قراءته (للوجود والزمان) أن يجد ما يلقي ضوءاً كافياً على هذه النقطة، وحين ينتهي الكتاب ذو العنوان الفرعي (النصف الأول) يتوقّع المرء حلاً لهذه المشكلة في (الجزء الثاني)، وهذا الجزء لم يظهر إطلاقاً[1].

الرابعة: بشأن معالجة هايدغر لإشكالية الدّور، فقد رأى أن مثل هذه المحاجّات الصورية عقيمة على الدوام. وفي الواقع هذا الجواب يعود بنا إلى نظرية المعرفة، فليست القصّة صوريةً بحتة كما افترض هايدغر، وذلك أننا في كلّ معرفة واستنتاج معرفي، لا يمكن أن نجعل مطلوبَ الفَهم مقدمة في فهم نفسه! فمثل ذلك يوقعنا في التناقض الواضح، وإشكالية التناقض ليست إشكالية صورية.

[1]ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة: 520 - 525، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية: د. زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت.

هل تأثّر هايدغر بالشيرازي.. وكيف؟

ضرورة العثور على الحلقة الضائعة

نديمة عيتاني[*]

تبحث هذه المقالة في إشكالية تأثر مارتن هايدغر فيلسوف الوجودية الحديثة، بصدر الدين الشيرازي فيلسوف الحكمة الوجودية المتعالية. ولأجل هذا المقصد أسست الباحثة عملها على محورية كتاب المفكر والمؤرخ الألماني ماكس هورتن الذي صدر تحت عنوان: «أنظومة الفلسفة عند الشيرازي» في العام (1913). وتسأل عما إذا كان هايدغر استلهم إصطلاحيته الفلسفية عن الوجود ههنا (الدازاين Dasein) مستفيداً من قراءته لمبحث أصالة الوجود عند الشيرازي؟..

نشير إلى أن هايدغر كان معاصراً لهورتن وقارئاً له على غالب الظن، ومن هنا تبدأ فَرضَية هذه المقالة.

المحرر

هل تأثر هايدغر باصطلاحية الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في مبحث الوجود والكينونة.. وهل كان كتاب الباحث الإلماني ماكس هورتن « أنظومة الفلسفة عند الشيرازي Das philosophische system von shirazi الصادر عام 1913، الحلقة الضائعة التي تكشف عن تأثر هايدغر بالفيلسوف الإسلامي ؟

تبين الدراسة اللغوية ـ المقارنة (الفيلولوجية) أنَّ ثمة تشابهاً يبلغ حد التطابق بين مصطلحات

*- باحثة في الفلسفة ـ لبنان.

هايدغر في مؤلفة «الوجود والزمان» كالدازاين Dasein (الكائن ههنا ـ الآن) ومصطلحات الشيرازي كالوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود في كتاب «المشاعر» أو الوجود المتحقق في ههنا الوجود في كتاب (الأسفار الأربعة).

فهل اطلع هايدغر على اصطلاحية الشيرازي في كتاب ماكس هورتن[1] بالالمانية؟.

يبيّن هورتن في كتابه المشار إليه العناصر المميزة في البناء المعرفي لفلسفة الوجود عن الشيرازي. كما يظهر فراده.. الأطروحات التي قدمها في مجال الحكمة المتعالية ومقولة أصالة الوجود واعتبارية الماهية. في فصل بعنوان الوجود واللاوجود sein und nichtsein أو الوجود والعدم، يطرح ماكس هورتن إشكالية الوجود عند الشيرازي القائلة بأن الوجود حقيقة عينية (ذاتية)، تتعين بالوجود عينه، في ههنا ـ الوجود. والوجود عند الشيرازي، والحال هذه هو الوجود، الذي تقع عليه الوطأة بفعل الكون (كان أو فعل الكينونة ـ عن هايدغر) وهذا التمييز بين الوجود والكينونة الذي نظّر له هايدغر، دشنه، قبلاً، الشيرازي، في التفريق بين الوجود والموجود الذي يقع عليه اسم الإشارة هنا،ههنا (الوجود، ههنا) وهو الذي سماه هايدغر الدازاين Dasein (الوجود، ههنا) وهنا يبلغ تأثر هايدغر بالشيرازي حد التطابق[2].

قد يختلف الشيرازي عن هايدغر، في أولوية البُعد الميتافيزيقي على (الأُنطولوجي) عند الأول عن البُعد الظواهري (الأُنطيقي) عد الثاني، وهذا أمر لا يضير ريادة الشيرازي في مبحث الوجود والكينونة، نظراً للفارق الزماني بين الفيلسوف (كان الشيرازي معاصراً لديكارت في القرن السادس عشر، بينما توفي هايدغر في سبيعنيات القرن العشرين) ولم يكن التطور الفلسفي والعلمي في عصر الشيرازي قد توصل إلى ما وصلت إليه الفينمنولوجيا الظواهرية مع إدموند هوسرل، التي بنى عليها الفلاسفة الوجوديون نظرياتهم في الوجود والكينونة. غير أن القطيعة الإسبتمولوجية (وإن لم يعرف الشيرازي باشلار[3]) قد قامت على التمييز بين الوجود ـ العيني (الكينونة) والوجود العام، الجوهري، والماهوي، وقد نقلت هذه القطيعة مفهوم "الذاتية" إلى ذرى وصدى فلسفية حديثة قامت عليها وجودية هايدغر وسارتر، وميرلوبونتي في الفلسفة الحديثة. وفرضيتنا تقول بأن هايدغر قد تأثر يالشيرازي في هذا المجال.

[1]ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار **Karl. J. Turbner** أما الطبعة الحديثة فهي عن دار **Biblio life** وقد حافظت الدار الجديدة على تاريخ الكتاب القديم (1913).

[2]-انظر: **Max Horten, Das philosophische system von**

[3]- Schirazi. Ed.Biblio Lifem Strassburg,1913, p.p12.

ولو نحن قرأنا الأطروحات الأساسية لمنظومة الحكمة المتعالية لوجدنا الكثير مما فيها متطابقاً مع فكر مارتن هايدغر، وما طرحه هايدغر في إشكالية الوجود والزمان، متماهياً مع اصطلاحية الشيرازي، في إطار فلسفته العامة.

يُعد صدر الدين محمد بن براهيم الشيرازي القوامي، الملقب بالملاّ صدرا أو « صدر المتألهين» (توفي عام 1050هـ * 1645م) مؤسساً للفلسفة الوجودية الإسلامية الحديثة، وهي فلسفة تقوم على فكرة أصالة الوجود، مقابل فكرة أصالة الماهية، من الوجهة الميتافيزيقية، وعلى فكرة الحركة الجوهرية، من الوجهة الطبيعية (الفيزيقية) أو الفيزيائية.

برزت فلسفة الحكمة المتعالية، كمدرسة فلسفية مستقلة، مقابل المدرسة المشائية (فلاسفة الإسلام من الكندي حتى ابن رشد) وحكمة الإشراق (السهروردي) وصوفية ابن عربي وفي مقابل الخط الأشعري (الغزالي) والحنبلية الجديدة (ابن تيمية) التي رفضت الفلسفة والمنطق بالكلية، كخطاب («تهافت الفلاسفة» (الغزالي) و«الرد على المنطقيين» و«نقض المنطق» عند (ابن تيمية). جاءت فلسفة الشيرازي في الحكمة المتعالية ـ من الوجهة التحقيقية ـ لتؤكد استمرارية الفلسفة في المشرق بعد أفولها في المغرب، في العصر الحديث.

والفلسفة ـ عند الشيرازي ـ في تعريفها، هي استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني. أو نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية[1].

موضوعية العلم الإلهي

تقوم الفلسفة الإلهية عند الشيرازي على موضوعية العلم الإلهي (الميتافيزيقي) بناء على مبدإ «أولوية الوجود على الماهية»، ومبدإ أصالة الوجود. فالوجود برأيه لا سبب له، وهو أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه، ووجود الجوهر، المتقدم على العرض، في وحدة الجوهر والعرض في ههنا الوجود الآني.

ـ للوجود حقيقية عينية، هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء ـ بل من كل شيء ـ بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيضَ مما ليس ببياض ويعرض له البياض.

[1]ـ صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة. تحقيق وتعليق الملاّ هادي السبزواري.دار المحجة البيضاء، الطبعة الاولى 1432هـ 2011م (4 أجزاء).

ـ الحقائق الوجودية هويات بسيطة، ليس لها معنىً جنسيٌ (الجنس) ولا نوعيٌ (النوع) ولا كليٌّ مطلقاً، بل الوجودات هويات عينية ومتشخصة بذواتها، من غير أن توصف بالجنسية، والنوعية والكلية.

وفي ردوده على التشكيكات بمبدإ أصالة الوجود العيني رأى الشيرازي أن الواجب لذاته ـ بعكس نظرية الواجب والممكن السينوية ـ هو واجب من جميع جهاته، وبالتالي لا يمكن أن يكون الواجب لذاته متعيناً ومتعلقاً بغيره.

ـ واجب الوجود واحد لا بمعنى أن نوعه منحصر في شخصه، وإنما وجوده هو غير وجوده في مرتبة وجوده. وفي هذا تتلاقى فلسفة الشيرازي مع الفلسفة الشخصانية، باعتبار الشخص هو الفرد، جمعية العقل والروح والجسد في وحدة الشخص (الإنسان الكامل)، وهو الشخص ـ الكائن في علاقة الكينونة الكبرى (الحق مقابل الخلق). هو ذا الفرق بين الإنية الوجودية الرحمانية والأنانية الوجودية، الرافضة لوجود الآخر، وللبعد الإلهي للإنسان، في علاقة الكائن بالكينونة.

يطرح الشيرازي في فلسفته للحركة الجوهرية مبدأ الحدوث الدائم (سيلان الوجود)، وهذه الفكرة تتلاقى مع فكرة هيراقليطس (جدلية السيرورة والصيروة) وفكرة المعتزلة ـ وابن رشد ـ في الحدوث الدائم ـ وكذلك برغسون في الديمومة. ومفاد نظرية الحدوث الدائم، أو الخلق المستمر أن أفعال الله قديمة ـ متجددة متتابعة، متلاحقة، آخرها لاحق لأولها وأولها سابق لآخرها، وهو ما تسميه نظرية الكوانطا الحديثة الحركة التموُّجية، وبهذا لا يعود الوجود مشروطاً بالعدم، والعدم بالوجود، وإنما بالجدلية الديالكتيكية.

والوجود هو الوجود عينه، الموجود بذاته، وهو الوجود الذي تقع عليه الوطأة بفعل الكون «كان» واسم الكون (الموجود) والفارسية «هست»، وهو الوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود.

تتميز هذه الأطروحة بالتأكيد على الواقعية في الفكر الفلسفي، المتمثلة في مباحث الوجود، القديمة والحديثة.

وهي تؤكد ريادة الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإسلامية والوجودية الحديثة، وفي العلاقة بين فلسفة الوجود عند الشيرازي ومباحث الوجود في الفلسفة الكلاسيكية القديمة والحديثة؟

أما الفرضيات التي انطلقنا منها فندرجها بالنقاط التالية:

1- تجاوز الشيرازي النظريات السابقة (السينوية، والرشدية والتومائية) التي تقدم الذهني على العيني والكلي على الجزئي، والماهية على الوجود.

2- تقدم على معاصره ديكارت في مسألة الكوجيتو فبدلاً من أولوية الفكر على الوجود (أنا أفكر إذن أنا موجود) طرح الشيرازي مبدأ الإنية بإعتبارها إنية موجودة « أنا موجود إذن أنا أفكر».

3- وبما أن الإنية هي الذاتية المفكرة فإن الشيرازي يكون قد سبق كيركجارد في مسألة الذاتية التراجيدية، (وفي إكتشاف مفهوم الذات والذاتية).

بين (الدازاين) وها هنا الوجود

وهنا نصل إلى مقصد مقالتنا في جدلية التلاقي والتناظر بين هايدغر والشيرازي.

لا ريب أن لمصطلح هايدغر في «الوجود والزمان» (الدازاين) (الكائن ههنا ـ الآن) أساساً في مصطلح الشيرازي ههنا ـ الوجود (كتاب المشاعر) أو الوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود (الأسفار الأربعة).

لقد حدد الشيرازي الوجود بالعدم، في أولوية الوجود بالعلاقة مع العدم Nichtsein (كعنصر من عناصر الوجود) بالمقارنة مع سارتر. وهكذا يتلاقى مفهوم الحركة الجوهرية مع مفهوم الديمومة الزمكانية عند برغسون. ولكن يبقى السؤال النقدي، في مقارنة وجودية هايدغر مع مفهوم الوجود عند الشيرازي:

هل تأثر هايدغر بإصطلاحية صدر الدين الشيرازي من خلال كتاب ماكس هورتن «أنظومة الفلسفة عند الشيرازي»؟

في مبحث أصالة الوجود: يقول الشيرازي في المشعر الثالث (في تحقيق الوجود عيناً أن الوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة) وعليه شواهد عدة.

أ ـ إن حقيقة كل شيء وجوده الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه وهو حقيقة كل حقيقة.

ب ـ المفهومات التي لها أفراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحققة أو ذات حقيقة أن مفهوماتها صادقة على شيء، صدقاً بالذات ضرورياً.

ج ـ إن مفهوم الحقيقة أو الوجود ـ الذي هو بديهي التصور ـ يصدق عليه أنه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذْ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أولياً غير متعارف.

د- إن الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية.

هـ - الوجود موجود بذاته لا بغيره[1]

ـ الوجود والعدم: لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء، في بيان الملازمة بين الوجود والماهية. وبيانه أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود، فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر.

ـ إن موجودية الأشياء بانتسابها إلى واجب الوجود كلام لا تحصيل فيه، لأن الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتَصفون بها لأجل انتسابهم إلى شخص واحد واتصافها بالوجود ليس إلا نفس وجودها[2].

ويرى الشيرازي أن نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود. وكل موجود واجب بالذات، إذ لا معنى لواجب الوجود إلا ما يكون وجوداً ضرورياً، وثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ (الشيرازي، كتاب المشاعر، المشعر الرابع، في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود ص 68-69).

- الوجود ههنا: هو الوجود الذي تقع عليه الوطأة بكلمة «هست» الفارسية أو «هذا الوجود، ههناً».

أصول الفلسفة الوجودية اليونانية

تعود إشكالية الوجود في الحكمة ما قبل ـ السقراطية (بارمنيدس ـ جورجياس ـ هيراقليطس) في مبحث الوجود التسلسلي (جورجياس) والوجود الموجود (بارمنيدس) والوجود المتحرك (هيراقليطس).

الوجود بالنسبة إلى جورجياس، هو الوجود المتسلسل وبما أنه ثمة وجود للوجود، فلا وجود، إذا هو الوجود المشروط بالعدم.

والوجود عند بارمينيدس هو الموجود، وهو وجود واحد، وثابت، «مبدأ ثبوتية الوجود».

والوجود عند هيراقليطس هو الوجود المقترن بالحركة، الديالكتيكية، الكمية، والكيفية (السيرورة والصيرورة) هو الوجود الديناميكي (النسبي والاحتمالي بالمعنى الحديث للكلمة).

[1]ـ (كتاب المشاعر ص 60 – 63).

[2]ـ المصدر نفسه ـ ص63.

تبيّن المقارنة النقدية بين الفلسفة الوجودية عند الشيرازي والفلاسفة المسلمين الكندي (الأيس والليس) الفارابي (نظرية العقول العشرة) وابن سينا (الواجب والممكن) أن المسلك البحثي عند الشيرازي قام على الوسطية، وبنى نظرية المعرفة على الجمع ما بين الحكمة والعرفان، بمنأى عن الاعتقاد العامي والفقهي، القائم على التقليد، والاعتبار الصوفي القائم على المعرفة الدينية والإشراق، وطريقة الكلام والمجادلة، كما خالف الاتجاه الفلسفي (المشائي) القائم على « البحث البحت» في معرفة « حقيقة الحقائق» وآثر طريقة الفلسفة الإلهية والحكمة المتعالية.

أما الفكرة الوجودية الريادية فتظهر عند الفيلسوف الشيرازي في مبحث أصالة الوجود فالوجود عند الشيرازي هو الوجود عينه، والماهية متحدة بالوجود ـ بمنأى عن فكرة الوجود بالفعل والوجود بالقوة الأرسطية ـ وهي، أي الماهية، ليست معروضة له، كما هو الأمر عند المشائين، ولا عارضة له، كما هي عند المتصوفة، ونقيض الوجود عنده هو العدم لا المعدوم (اللاموجود) كما هو الأمر في نظرية الواجب والممكن السينيوية.

بين فلسفة الشيرازي والفلسفة الحديثة

من كيركجارد إلى سارتر: تطور مفهوم الوجود والكينونة بدءاً من اكتشاف مفهوم الذاتية عند كيركجارد ومعارضته للذاتية الهيغلية، مروراً بالكانطية المحدثة التي أكدت على مفهوم العينية والآنية، مروراً بمفهوم الشخص؛ فمقابل الهيغلية ونظامها الكلي الشمولي، أكدت الفلسفات النقدية ـ الجديدة، على الحقائق الممكنة في التاريخ والعالم، وعلى قاعدة المعارضة للموضوعية الشمولية أكدت على "الذاتية"، وعلى "الكائن الشخصاني" بصفته الزمكانية (الزمنية ـ المكانية) وعلى أولية الوجود على الفكرة والفردي على العمومي.

ويعد إدموند هوسرل بمنهجه الظواهري العلمي الجسر الذي قامت عليه الوجودية الحديثة، وجودية هايدغر وسارتر وظواهريته (الفينومينولوجية)، انطلاقاً من مؤلفات هوسرل (تأملات ديكارتية أو مدخل إلى الفينومينولوجيا).

وتصل الوجودية، كعلم للكينونة، بذاتها، مع هايدغر إلى ذروة منهجية، من خلال ربط مفهوم الكينونة بمفهوم الدازاين «الكائن ـ الموجود ههنا»، وهي النظرية التي تبحث في الوجود كموجود كائن في زمانية الوجود العالمي».

إن مقارنة آراء هايدغر في الوجود والماهيّة، مع نظريات الشيرازي، تبين أن فلسفة الأول كانت فلسفة ظاهراتية بينما فلسفة الثاني (صدر الدين الشيرازي) ميتافيزيقية.

والحق أننا نجد في البحث الأنطولوجي تشخيص نقاط ممكنة القياس بآراء الشيرازي، إذ يقترب هايدغر في تعريفه الوجود المحض، والوجودات الخاصة وسماتها ومميزاتها من بعض أفكار الشيرازي: الوجود كأرضية مشتركة لكل الأشياء والوجود الذي لا يمكن تصوره والنظر اليه من زاوية تقع خارجه، كما يتعذر استنتاجه من قاعدة أو مبدإ، أو إرجاعه إلى مبدإ.

غير أن هايدغر يرى أن الظواهر، وحدها، ممكنة المعرفة، بينما يذهب الشيرازي إلى إمكانية معرفة حقيقة الوجود وظهوره في الماهيات الأولى.

وتبيان ذلك أن الشيرازي في المشعر السابع يربط المجعول بالذات بالجاعل والمفيض بإعتباره علة الوجود. ويرفض مبدأ المجعول بالذات، على المذهب الرواقي، كما يرفض مبدأ الموجود بما هو موجود، أو الصادر بالذات، والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل. ويرى أن وجود المعلول متقوّم بوجود علته، تقوّم النقص بالتمام، والضعف بالقوة، والإمكان بالوجوب؛ والمجعول بالحقيقة هو الوجود، وهو من فعل الله (ورحمتي وسعت كل شيء) «الأعراف الآية 156».

أما مفهوم الوجود عند هايدغر فهو أقرب إلى الكينونة (sein) منه إلى مفهوم الوجود existenz. والكينونة عند هايدغر هي الدازاين، الكائن ـ ههنا، وهو سؤال ذو طبيعة أُنطيقية ontique أولاً، لا أُنطولوجية ontologique، أي كينونة محضة، ظواهرية، غير مجعولة، ولا مخلوقة: وبناء على ذلك نجد أن تصور هايدغر للكينونة يقوم على ما يلي:

-1 إن الكينونة هي التصور الأكثر كلية «إن فهماً ما للكينونة متضمن في كل ما يدركه المرء من الكائن».

-2 إن تصور الكينونة إنما هو غير قابل للتعريف، وهذا يستنتجه المرء من كليته القصوى.

-3 إن الكينونة هي تصور المفهوم ـ بنفسه، في كل معرفة وتلفظ وسلوك إزاء الكائن، وفي كل سلوك ـ إزاء ـ الذات ـ بلا زيادة وذلك يعني ألا نعين الكائن من حيث هو كائن ضمن مصدره بالرجوع إلى كائن آخر[1].

أما سارتر فيعالج في كتابيه «الوجود والعدم» و«الوجودية فلسفة إنسانية» مسألة الوجود الظواهري وعلاقة الوجودية بالحرية، وأولوية الوجود على الفكر بإعتبارها أُس وأساس الوجودية الإنسانية؟

[1]ـ (كتاب هايدغر الكينونة والزمان) (مارتن هايدغر « الكينونة والزمان» ترجمة د. فتحي المسكيني ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت 2012 ص 49 ـ 56.

وفي مقارنة مفهوم الوجودية بين سارتر والشيرازي نجد سارتر يحدد إشكالية كتابه ـ في العنوان نفسه «الوجود والعدم» ـ بأنه بحث في الأنطولوجيا الظواهرية، ومفهومه للوجود الظواهري هو بمعنى الكينونة ـ لذاتها L'être en soi وهو وجود الأشياء والعالم، ووجود الظاهرة في ملاء الوجود[1]

الحركة الجوهرية ونظرية الكوانطا

ثمة بُعد آخر لريادة الشيرازي الفيلسوف هي في مقالة ومقولة الحركة الجوهرية التي تعود في أصولها إلى العالم الإسلامي جابر بن حيان (مبدأ الدُربة: «في الأشياء كلها وجود لكل الأشياء» وهي المعادل وَالأساس للنظرية الهيراقليطية ـ الإسلامية الذي قامت عليها نظرية الكوانطا الاحتمالية الحديثة، في مجال العلوم المختصة باللامتناهيات في الصغر والحركة البراونية (التموجية) حيث نجد المادة عبارة عن حزمة من الطاقة، مما يؤكد على البعد الدينامي للطاقة وليس مجرد الفعل الحركي القائم على الفعل ورد الفعل كما هو الحال في الفيزياء النيوتونية.

وتبين المقارنة بين الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ومفهوم الديمومة عند برغسون من جهة فيزيائية ـ فلسفية وجودية (كتابا "التطور الخالق"، و"الفكر والمتحرك"، عند برغسون) مفهوماً تتشابه فيه مقولة الحركة الجوهرية بمقولة الديمومة Durée أي الحركة الجوهرية القائمة على جدلية السيرورة الكمية، والصيرورة النوعية، في الحركة الفيزيائية، اللامتناهية في الصغر، على الصعيد الميكروي (المادة الصغرى) والماكروي (المادة الكبرى) مادة الذرات الكهرومغنطيسية (البروتون والنيوترون) ومشتقاتها في الحالة الأولى، ومنطق المادة الطبيعية في الحالة الثانية. وهنا يتلاقى مفهوم الحركة الجوهرية عند الشيرازي بمفهوم الديمومة الزمكانية عند برغسون.

تؤكد الوقائع ريادة الشيرازي في فلسفة الوجود الإسلامية، والفلسفة الحديثة، مع إظهار التقارب ما بين فلسفة الشيرازي والفلسفة الوجودية ـ الروحانية (كيركغارد، الفلسفة الشخصانية) وكذلك إظهار التقارب والتوارد بين فلسفة الشيرازي الطبيعية في الحركة الجوهرية ونظرية هنري برغسون في الديمومة، من جهة، ونظرية الكوانطا الفيزيائية من جهة أخرى.

ومقارنة مفهوم أولوية الوجود على الفكر بالمقارنة مع ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود ـ أنا موجود إذن أنا أفكر) ومقارنة مفهوم الحكمة المتعالية مع مفهوم العقل المحض (المتعالي الترانسندنتالي عند كانط).

---

[1]ـ (جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الإنطولوجيا الظاهراتية دار الآداب بيروت 1966 ت: عبد الرحمن بدوي).

وأخيراً نقد فلسفة الشيرازي بالمقارنة مع هايدغر: الفرق بين الوجودية الظواهرية والوجودية الميتاقيزيقية.

وتظهر المقارنة بين مصطلحات الشيرازي، بالمقارنة مع اصطلاحية هايدغر، الوجود ـ ههنا ـ والدازاين (الوجود ههنا ـ الآن أو الآنية أن هايدغر لابد، قد اطلع على كتاب ماكس هورتن «الأنظومة الفلسفية عند الشيرازي» وتأثر بها في صياغة مفاهيمه الوجودية حول الكائن والكينونة، والزمان الوجودي، المشروط بالعدم.

المصادر والمراجع

1. أفلاطون: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داوود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت د.ت.
2. أرسطو: ما بعد الطبيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.
3. ابن سينا: الشفاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975
4. الفارابي: كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات) المطبعة الكاثولوكية، بيروت 1974.
5. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي؛ بيروت 1982.
6. عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة 1945.
7. هنري بوانكاريه: قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت 1982.
8. جان بول سارتر: الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأداب، بيروت 1966.
9. طراد حمادة: أوائل المقالات في الصدرائية الجديدة، دار المحجة البيضاء، 2008.
10. أطروحة الدكتور طراد حمادة: الله والعالم والنفس عند صدر الدين الشيرازي – السوربون، باريس، 1993.
11. صدر الدين الشيرازي، "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة "منشورات مصطفوي، قم، د.ت.
12. صدر الدين الشيرازي، كتاب المشاعر، أنستيتيو إيران، فرنسا، تحقيق هنري كوربان.
13. عبد السلام عبد العالي، هايدغر ضد هيغل (التراث والإختلاف)، الناشر: المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، المغرب، ودار التنوير للطباعة والنشر بيروت 1985.

14. يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف بمصر 1964.

15. يوسف كرم الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية 1966.

16. إدمون هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة د. فتحي أنقزو، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

17. إدمون هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية الفينومينولوجيا، الترنسندنتالية، ترجمة اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة 2008.

18. مارتن هايدغر ـ الكينونة والزمان، ترجمة د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت 2013.

19. Max Horten. Das Philosophisch system von shirazi,

ED.Biblio life ،1913.

20. Kierkegaard. l'existence. P.U.F 1967 PARIS.

21. J.P. Sartre L'être et le Neant، Gallimard 1943.

22. J.P. Sartre l'existentialisme est un humanisme ,Negel,Paris 1970.

23. Henri Bergson, la pensée et le mouvant P.U.F ed. Paris،1950.

24. Henri Bergson l'évolution créatrice, P.U.F,Paris ,1983

هايدغر ناقداً نيتشه

إرادة القوّة وميتافيزيقا الذاتية

آلان دي بينوا Alain de BENOIST [*]

ابتداء من سنة 1936، قدّم مارتن هايدغر قراءة مُكثّفة لعمل نيتشه. وبحسب كاتب المقال المفكر الفرنسي آلان دي بينوا فإن الطريقة التي يُحلّل بها هايدغر فلسفة نيتشه[1] تمُثّل مرحلة أساسية من فكره الخاصّ رغم أن استنتاجاته تبدو مُحيّرة من الوهلة الأولى. فهو يرى إلى أن الارتجاج النيتشي هو النتيجة البعيدة للارتجاج الأفلاطوني ثم الديكارتي. ويشير إلى أن نيتشه «قريب للغاية من ديكارت في ما يخصّ الجزء الأساسي من فلسفته» ويذهب إلى حدّ وصْفه بأنه «أكثر الأفلاطونيين تفلّتاً».

أما كيف تمكّن هايدغر من القيام بمثل هذا التشخيص، فهذا ما يسعى دي بينوا إلى تبيينه وشرحه في مقالته هذه.

المحرر

بإعلان «موت الله» ورفْض «العالم فوق المحسوس» لصالح العالم المحسوس الذي أُعلِن رسْمياً أنه وحده الحقيقي، بدا نيتشه وكأنه يُهاجم مجال الأفكار الأفلاطونية ويُعلن عدم وجود

---

*ـ مفكر فرنسي.

ـ العنوان الأصلي للمقال:

Heidegger، critique de Nietzsche، volonté de puissance et métaphysique de la subjectivité

ـ المصدر: نقلاً عن الموقع الخاص لكاتبه

s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/heidegger_critique_de_nietzsche.pdf

ـ ترجمة: عماد أيوب.

1- جُمعت الدروس التي ألقاها هايدغر حول نيتشه بين عامي 1936 و1937، ثم بين عامي 1939 و1941، في كتاب بعنوان (نيتشه) مَن جزئين (Nietzsche, 2 vol., Gallimard, 1951). يجب أن نُضيف إليها الدراسة التي جاءت بعنوان (كلمة نيتشه "مات الله") التي شكّلت أساساً لعدّة مؤتمرات عُقدَت سنة 1943 وجُمعت في كتاب (طرق لا تؤدّي إلى أي مكان Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1962, pp. 253- 322. انظر أيضاً: "مَن هو زرادشت نيتشه؟". (Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?) في (دراسات ومؤتمرات Essais et conferences, Gallimard, 1958 et 1980, pp 116 - 147 (نصّ المؤتمر الذي عُقِد سنة 1953 وجرى تناوله بشكل تفصيلي في جزء بعنوان: (Was heibt denken? Tübingen 1954, pp. 1947-et 61 - 78).

ـ مُحاضرة أُلقِيت في 26 تشرين الثاني 2000 في روما خلال مؤتمر دولي بعنوان «نيتشه أبعد من الغرب» نظّمته الجمعية الثقافية «اتّجاه 66 Route 66».

عوالم خَفيّة. (حتى لو لم تكن صرخة «مات الله» صرخة مُلحد وإنما الملاحظة الجليّة للموت الطارئ والقديم ـ وحتى صرخة مُتّسمة بالندم، تشجب هؤلاء المؤمنين باعتبارهم «مُلحدين» حقيقيين عُبِّرَ عن إيمانهم بطريقة لا ينتج عنها إلا موت الله). في الواقع، إن نيتشه مُعجب بنفسه صراحةً لأنه قام بِ«قلْب» الفكر الأفلاطوني. وهو يعني بذلك أنه قَلَبَ مصطلحات إشكاليته. لكن ألا يُوازي هذا القلْب (umkehrung) التجاوز (Überwindung)؟ ألا يمكن تفسيره بشكل أدقّ كاكتمال (Vollendung)؟ بعبارة أخرى، إن وصْف العالم المحسوس كـ «عالم حقيقي»، والعالم ما فوق المحسوس كوهم زائف، ألا يكفي هذا للخروج من الأفلاطونية؟ ويُضيف جان بوفريه Jean Beaufret «ألا يستجيب القلبُ النيتشوي للأفلاطونية بدوره، في الأفلاطونية، لشيء ما خاصّ بالأفلاطونية التي أصبحت أكثر وضوحاً في ضوء عملية قلْبها؟» [1].

لقد شدّد هايدغر مراراً على أن مُعارضة شيء ما تعني حتْماً مشاركة هذا الشيء نفسه في ما نُعارضه. سيُؤكّد إذن أن «القلْب» الأفلاطوني الذي يقوم به نيتشه يمتاز بشكل رئيس بالحفاظ على ترسيمات مفهومية أو إلهامات جوهرية خاصّة بما يُريد «قلبه» وهذا ما سيقوده إلى التأكيد على أن نيتشه يبقى في النهاية في «الموقع الميتافيزيقي الأساسي»، الذي يُعرّفه هايدغر بأنه «الطريقة التي يعتمدها ذلك الذي يطرح السؤال المَبدئي كي يبقى هو نفسه مُندمجاً بالبنية غير المُطوّرة للسؤال المَبدئي»[2].

أما عن كيفية إجراء برهنته؟ فذلك سيكون بشكل أساسي انطلاقاً من تفكير نقدي حول مفهوم القيمة.

يحتلّ هذا المفهوم عند نيتشه مكانة بالغة الأهمّية. ويُعدّ عنصراً أساسياً في نقده ومشروعه على السّواء. كتب نيتشه: ماذا تعني العدمية؟ ـ أن القيم العليا [die obersten werte] تفقد قيمتها» (La volonté de puissance الفقرة 2). إن العدمية ناجمة عن التغلّب التدريجي لبعض القيم التي يعتبرها نيتشه الأكثر دناءةً (أو زيْفاً) على قيم أخرى كانت الأكثر سُمُوّاً (أو الأكثر أصالةً). بتعبير أدقّ، يعتقد نيتشه أن الإنسان يُسقط تدريجياً ثم يُبلور في مجال وجوده الخاصّ قيماً مُستعارة أصلياً من العالم الخفِيّ arrière-monde. في التحليل الأخير، ارتكز «تخفيض القيم» على العدول عن قيم العالم المحسوس باسم مثل أعلى ما ورائي (أو فوق العالم المادّي) الذي ليس سوى

[1]- Jean Beaufret،Dialogue avec Heidegger،vol. 2،Philosophie moderne, Minuit،1973،p. 195.

[2]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit. vol. 1،p. 353.

خدعة وبريق مُوهِم للعالم المحسوس، ما يعني أن العدمية تصدر عن ثَنوية dualism العالمين التي ألهمت الفلسفة الغربية منذ أفلاطون. ولما كانت العدمية مطروحةً كحدث أساسي في التاريخ الغربي، يقرأ نيتشه إذن هذا التاريخ بوصفه تاريخ التخفيض البطيء لـ «القيم العليا»، وإن نقطة النهاية للعدمية هي أنه لا شيء له قيمة وأن ليس هناك شيء ذو قيمة. من ناحية أخرى، يعتبر نيتشه أن إرادة القوة هي «مبدأ التأسيس الجديد للقيم». وإن العنوان الفرعي لكتابه مُعبّر: «بحث في قلب القيم كافّة». فانطلاقاً من مفهوم القيمة يفهم نيتشه صعود العدمية وإمكانية تجاوزها: ارتكزت العدمية على تخفيض بعض القيم؛ ومن أجل مُواجهتها يجب تأسيس قيم جديدة.

على العكس، يُنكر هايدغر بقوة فكرة أن دور الفلسفة الخاصّ يقوم على التفكير بـ «ما له قيمة»، واستطراداً، على تحديد مقياس للقيم. بالطبع ليست كل القيم متعادلة بنظر هايدغر. هنا أيضاً، يستوحي بالأحرى من الفلسفة الإغريقية الغربية أصلاً عن مفهوم القيمة كما نفهمها اليوم، الفلسفة التي فهمت فكر الكينونة كـ «بزوغ لعالم الاختلاف»، ومجال الكينونة كمجال للاختيار بين الأفضل والأسوإ انطلاقاً من «الكافي». وقد كتب جان بوفريه Jean Beaufret أن «الاختيار إيثاراً هو المهمّة النقدية أساساً لفكر الكينونة [...] إن فكرة الاختيار تُشكل جوهر اللوغوس Logos الذي لا يقوم على جمْع الكلّ بلا تنظيم، بل على عدم الاحتفاظ بما انتخبه في مُصنّفه»[1].

إن أولية «القيمة» بالمعنى الحديث للكلمة مُشتقّة من الأولية الأفلاطونية للـ « أغاثون» (Agathon)، أي الخير بذاته، الخير المجرّد. إن هذا الخير المقطوع من أي تعيين ملموس هو ما يُعيّن نوعيّة الكينونة ونوعية عالم الأفكار في الوقت نفسه. إن القول بأن العالم فوق المحسوس محكوم بالخير يعني برأي أفلاطون أن عالم الأفكار هو نفسه محكوم بفكرة، فكرة «أغاثون»، المطروحة بوصفها الفكرة الأولى، أي القيمة بامتياز. ينتج من ذلك أن حقيقة الكينونة، الحقيقة الضعيفة تماماً، لا تُساوي شيئاً بذاتها ـ كما كان الحال عند فلاسفة ما قبل سقراط الذين يعتبرون أن الحقيقة الكافية نفسها بنفسها لم تكن بحاجة أبداً إلى أن تكون مكفولة مما هو أرفع منها ـ ، وإنما فقط باعتبارها تُجسّد أو تُعبّر عن الـ «أغاثون» الذي ترتبط به. «هكذا يفتتح أفلاطون، تحت اسم الفلسفة، إخضاع الحقيقة»[2]. إن التاريخ الفلسفي لمفهوم القيمة سيكون تاريخ إخضاع الحقيقة.

كل قيمة تتماهى مُذ ذاك مع وجهة نظر. وكل قيمة يطرحها هدف ما، ونظرة على ما قرّرنا أنه ذو

[1]- Jean Beaufret، op. cit.، pp. 184185-

[2]- Ibid.، p. 196.

قيمة. إن هذا التعريف الحديث لـ «القيمة» يظهر على نحو أكمل لدى ديكارت الذي يُمكّن ممارسة الفلسفة من بلوغ أوجها في تعيين «القيمة الصحيحة» للخيرات التي لا ترتبط إلا بنا، وهذا انطلاقاً من مصدر وحيد للتعيين هو «الأنا المُفكّر» (Ego cogitans). ثمة نتيجتان رئيسيتان لذلك.

الأولى هي ظهور صورة جديدة للحقيقة. مع ديكارت، الحقيقة ليست الانكشاف aléthèia القديم لدى الإغريق القدامى، ولا حتى «المطابقة» adaequatio التي شفى المُعلّقون القدماء غُلّتهم منها («الحقيقة هي تطابق الأشياء والعقل»). من المطابقة البسيطة تتحوّل الحقيقة إلى «يقين» ـ «الحقيقة» verum تتحول إلى «يقين» certum ـ مُنصّبة نفسها «بوصفها أمان الوجود»[1]. لا يتساءل ديكارت بشأن الكينونة (Être)، وإنما فقط بشأن الكائن (Etant) الذي يمكن أن يعرض نفسه في بُعد اليقين. وهذا يعني أنه لا يهتمّ إلا بالمعرفة القابلة لِأن تطرح نفسها كمعرفة للذات. ولا يمكن أن تحدث من دونها أي معرفة أخرى، حيث طرح أرسطو، مثلاً، أن كل معرفة هي أولاً معرفة شيء آخر، وأنه على هذا النحو يمكن لِماهية الحقيقة الاقتراب. لليقين الذي يُزوّدنا به الإيمان في ما يخصّ الأمور الغائبة (التي سمّاها توما الأكويني «Absentibus») يستجيب يقين الـ «intuitis mentis» الذي سيحلّ محلّ السلطة الإلهية.

يؤكّد ديكارت أن تأويل الحقيقة كيقين يتأتّى من وجود الذات المُفكِّرة التي تمتحن نفسها. لكن هايدغر يُبيّن في الواقع عكس ذلك: إن طرح وجود الذات كحقيقة أولى أكيدة يقود إلى فهْم كل حقيقة كيقين.

النتيجة الثانية للتأكيد الحديث لأولية القيمة هي انبجاس ما يُسمّيه هايدغر «ميتافيزيقا الذات». فـ «الأنا» le moi تتحوّل مع ديكارت إلى «ذات» ـ أو لِنقل ذلك بلغة هايدغر، إن الإنسان «بوصفه موضوعاً subjectum يتنظّم ويُوفّر الأمان لنفسه مُراعياً استقراره في جملة الكائن[2] (Etant). مع ديكارت، الذات هي التي يصبح علمها التفكّري، أي العلم بذاتها، معيار الحقيقة. هذا يعني بتعبير هايدغر أن «الإنسان هو العلّة الخَفِيّة لأي عملية استحضار للكائن وحقيقته [...] مما يعني أن كل كائن غير إنساني يصبح موضوعاً لهذه الذات[3].

لكن هذا الانزياح الذي نراه يتسلّل باتّجاه تصوّر ذاتي محض للحقيقة يعني أن ثمة دوراً أساسياً يعود إلى القرار وبالتالي إلى الإرادة. ويُفيد الكوجيتو الديكارتي «أنا أُفكّر إذاً أنا موجود» أنني أوجَد ما دُمْتُ أُفكّر، وأن كينونتي يُعيّنها هذا التمثيل الذي أُكوّنه لذاتي، لكنه يُفيد أيضاً أن طريقتي في

[1]- Martin Heidegger، Nietzsche، op. cit.، vol. 2، p. 20.

[2]- Ibid.، p. 23.

[3]- Ibid.، p. 136.

تمثيل الأشياء تبتّ أيضاً في حضورها أو حضور ما تَحويه في ذاتها. إذا اعتُبر في بادئ الأمر أكيداً ما تعتبره الذات بطريقة مُدرِكة كما هو، فإن الذات تُقرّر طرحه من حيث هو والذي سيُنظر إليه على أنه أكيد. مُذ ذاك، لن تعود الحقيقة تُدرَك أو تُراد. إن اليقين الديكارتي هو إذن قبل كل شيء مسألة إرادة: إن الحكم نفسه يُؤوّل ضمن أفق الإرادة وكتصديق للإرادة. كَتَبَ جان بوفريه أن «المعرفة نفسها للحقيقة كما يتطلّبها التثمين الصحيح للقِيم تُصبح بدورها موضوع تقويم يعتمد من ناحيته، بشكل أساسي، على قابلية الإرادة لمواجهة المواقف التي تتورّط فيها»[1].

بعد ذلك يُلقي هايدغر نظرةً على المُكوّنين الأساسيين لفلسفة نيتشه: إرادة القوة والعودة الأبدية. إن هايدغر، وهو يُواجه التأويل الذي اقترحه ألفريد بوملير[2] (Alfred Bäumler) سنة 1931، والذي تبعاً له يبلغ الفكر النيتشوي أوجه في موضوع إرادة القوة، في حين تُصبح عقيدة العودة الأبدية عنده «بدون نتائج كبرى»، يجتهد في إظهار أن هاتين المضمونيتين thematiques هما في الحقيقة غير قابلتين للانفصال.

ثم إن كونهما غير قابلتين للانفصال يَظهر جَليّاً عند نيتشه. فعلى سبيل المثال، عندما يكتب هذه الجملة المُوحية: «أن يُرسّخ في الصيرورة طابع الكينونة ـ هذه هي إرادة القوة العليا». أو كذلك عندما يُعلن أن إرادة القوة هي قوة محدودة ليس بوسع تطورها إلا أن يكون لا مُتناهياً، لكن هذا التطور «لا يمكن أن يُفكّرَ فيه إلا على نحو دوري»[3]. في كتاب (هكذت تكلّم زرادشت) يُعبرّ موضوع إرادة القوة بالطبع عن صورة «الإنسان الأعلى» (surhomme). إن الإنسان الأعلى والعودة الأبدية هما أُسّا تعليم زرادشت. يُشدّد هايدغر على أن هاتين العقيدتين لا يمكن أن تنفصلا لأن كلاً منهما «يدعو الآخر كي يستجيب له»[4]. إن العودة الأبدية تعني الإنسان الأعلى، كما أن الإنسان الأعلى يتضمّن عقيدة العودة: «يحدث التعليمان ويُشكّلان دائرة. يستجيب التعليم من خلال حركته الدائرية لِما يوجَد في الدائرة التي، من حيث هي عودة أبدية للمُتطابق، تُشكّل كينونة الكائن، أي ما هو في الصيرورة دائم»[5].

لكن ما هي إرادة القوة؟ يُعلن نيتشه: «حيث وجدتُ الحياة، وجدتُ إرادة القوة». وأيضاً: «إن

[1]- Op. cit.،p. 189.

[2]- Alfred Bپumler،Nietzsche. Der Philosoph und Politiker،Reclam،Leipzig 1931.

[3]- Friedrich Nietzsche،Le crépuscule des idoles،XII،2e partie،§ 77.

[4]-Martin Heidegger،Essais et conférences،op. cit.،p. 137

[5]- Ibid.،p. 139.

ما يُريده الإنسان، ما يُريده أي جزء صغير من الجسم الحيّ، إنما هو مزيد من قوة»[1]. بالتالي، تبدو إرادة القوة خاصّية للحياة ـ بل إن مِيزتها أمر بالغ الخطورة. لكن هايدغر يُقاوم بقوة كل تأويل «بيولوجاني» (biologisante) لوجهات نظر نيتشه. بالتأكيد يُشدّد نيتشه على «الحياة» لكن لا في منظور «بيولوجي»، إذ يكتب هايدغر «عندما يفهم نيتشه الكائن في جملته وقبل كل شيء الكينونة من حيث هي «حياة»، [...] فهو لا يُفكّر بيولوجياً البتة، وإنما يُؤسّس ميتافيزيقاً هذه الصورة البيولوجية في الظاهر للعالم»[2]. طارحاً إرادة القوة كماهية الحياة، يريد نيتشه القول أن إرادة القوة تُشكّل المِيزة الأساس لكل كائن، وأنها ماهية كل كائن. ويُضيف نيتشه أن إرادة القوة هي «الماهية الأكثر حميميةً للكينونة»[3]. في نهاية المطاف، الكينونة عينها تُصبح إرادة القوة.

لكن هايدغر يُلاحظ أنه «لم يعد هناك من شيء يمكن للإرادة أن تتعيّن به»[4]. لذلك من المشروع تأويل الإرادة كإرادة تُؤكّد نفسها، أي إرادة الإرادة. ألا يقول نيتشه نفسُه عن الإرادة أنها «تُريد بالأحرى تملّك العدم بدلاً من لا شيء»[5] ؟ ومن ناحية أخرى، تتقابل الكلمتان ـ «إرادة» و«قوة» ـ في عبارة (إرادة القوة) إلى حدّ تطابق مدلوليهما، فبالنسبة لنيتشه ليست القوة إلا ماهية الإرادة، بينما تَؤول كل إرادة إلى إرادة ـ كينونة ـ أكثر. يقول هايدغر «إن إرادة القوة هي ماهية القوة. إن ماهية القوة ـ ولا البتّة مجرّد كمّ (quantum) من القوة ـ هي بالطبع التي تظلّ هدف الإرادة، في هذا المعنى الخاص ليس بمقدور الإرادة أن تكون إرادة إلا في ماهية القوة نفسها»[6]. إن إرادة القوة ليست في الأخير إلا هذه الإرادة التي تريد أن تُؤكّد ذاتها في رغبة الغزو، أي توطيد هيمنة الإنسان بشكل أكبر ودائم على مجمل الكائن، ويُمثّل الإنسان الأعلى اللحظة التي يُصبح فيها الإنسان «سيد الممارسة غير المشروطة للقوة بوسائل القوة المُتاحة كلها له على هذه الأرض»[7] .

لكن عقيدة العودة الأبدية، أي الصيغة النيتشوية للأبدية ـ التي تتجاوز التصوّر المسيحي للأبدية كثبات لـ «الآن» (maintenant) الحاضرة لتجعل من الأبدية العودة الدائمة للمتطابق ـ تُشكّل هي أيضاً «إعلاناً حول الكائن في مجمله» (هايدغر). إن الكائن في مجمله هو، في آنٍ واحد، إرادة القوة والعودة الأبدية...إن ما تُفُكِّرَ فيه انطلاقاً من (وفي منظور) العودة الأبدية هو ما يجعل من

[1]- Friedrich Nietzsche،La Volonté de puissance،§ 702.

[2]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit.،vol. 1،p. 409.

[3]- Friedrich Nietzsche،La volonté de puissance،§ 693.

[4]- Nietzsche،op. cit.،vol. 1،p. 42.

[5]- Friedrich Nietzsche،La généalogie de la morale،3،1.

[6]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 215.

[7]- Ibid.،p. 102.

إرادة القوة إرادة بلا موضوع، إرادة مُوجّهة دائماً وفقط نحو ما هو أكثر منها. «إن إرادة الإرادة ترتكز على حقيقة إرادة القوة في النسيان الجذري للكينونة لصالح الفعل، وهذا بدوره ليس له معنى آخر سوى إعادة الفعل أيضاً ودائماً في الانشغال الخاصّ للأفق الذي يُعبّئ في كل مكان عالماً فاتحاً فيه فضاءً جديداً»[1] . لذلك يقول هايدغر عن العودة الأبدية أنها «أعظم انتصار لميتافيزيقا الإرادة من حيث إن الإرادة تريد إرادتها الخاصّة». ويُضيف هايدغر «إليكم ما يهمّ: إن الكائن، من حيث هو كائن ولديه الميزة الأساس لإرادة القوة، ليس بمقدوره أن يكون في مجمله غير عودة أبدية لـ «للذات النفس» (Même) وبالعكس: يجب على الكائن، الذي هو في مجمله عودة أبدية لـ «ذات النفس»، أن يتوفّر من حيث هو كائن على المِيزة الأساسية لإرادة القوة»[2].

إن هايدغر وهو يذهب بعيداً بتفكيره حول العلاقة بين إرادة القوة والعودة الأبدية يُلاحظ أن هذه العلاقة تُقدّم من النظرة الأولى تمييزاً ميتافيزيقاً، أي التمييز بين الماهية والوجود. إن إرادة القوة هي عند نيتشه ماهية مجمل الكائن، كينونة الكائن في مجمله، بينما المظهر «الحياتي» له طابع العودة، فالعودة الأبدية تُشبه تغيير وجه [أو هيئة] الوجود. كتب هايدغر: «تُشير إرادة القوة إلى كينونة الكائن من حيث هو كائن، ماهية essentia الكائن [...] إن «العودة الأبدية لذات النفس» تُعبّر عن الطريقة التي يكون بها الكائن في مجمله وجود existentia الكائن»[3]. أما بالنسبة لِـ «الإنسان الأعلى» فهو «الاسم المعُطى لكينونة الإنسان التي تُطابق كينونة الكائن»[4].

يرى هايدغر أن نيتشه يُبرهن بالضرورة بلغة القيَم لأنه يُعيّن الكائن في مجمله من خلال إرادة القوة. إن مفهوم القيمة هو «جزء مُكمّل ضروري من ميتافيزيقا إرادة القوة»[5]. «إرادة القوة وتأسيس القيَم هما الشيء نفسه خصوصا وأن إرادة القوة تفحص بتدقيق ونظام وجهات النظر المتُعلّقة بالحفظ والنموّ»[6]. لكن، أي معنى للقيمة عند نيتشه؟ إنه بشكل أساسي معنى «المنظور» perspective، أي وجهة نظر: «تُحدّد القيمة وتُعيّن «بشكل منظوري» [...] الماهية الأساسية المنظورية للحياة»[7]. إن تأسيس قيَم جديدة يعني إذن تعيين المنظور وشروطه «التي تُوجب أن تكون الحياة حياة، أي تضمن

[1]- Jean Beaufret،op. cit.،p. 214.

[2]-Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 228.

[3]-Ibid.،p. 209.

[4]- Martin Heidegger،Essais et conférences،op. cit.،p. 144.

[5]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 80.

[6]- Ibid.،p. 89.

[7]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit.،vol. 1،p. 381.

تقوية ماهيتها»[1]. لما كانت ماهية الحياة هي إرادة القوة، فالمسألة مُرتبطة بأن يُجعَلَ من هذه الإرادة المنظور المفتوح قطعاً على مُجمل الكائن. بالتالي كما لاحظ هايدغر: «تنكشف إرادة القوة من حيث هي الذاتية القصوى التي تُفكّر من منظور القيم»[2].

يَؤول تعيين ماهية الحقيقة عند نيتشه إذن إلى تثمين القيم (...). لكن، وبشكل بالغ الدقة، نجد إخضاع الحقيقة بواسطة القيمة عند أفلاطون. إن استبدال قيمة بأخرى، كتلك المُمثّلة بالقوة أو بال «حياة»، بالقيمة المُمثّلة بـ «أغاثون»، إن هذا الاستبدال لا يعني القطيعة مع الأفلاطونية. على العكس، إنه يعني البقاء بداخل الأفلاطونية التي تقوم على إخضاع الحقيقة لتعيينٍ ما بواسطة القيمة، مُكتفيةً بإحلال قيمة أخرى تُعتبر أعظم محلّ قيمة تُعتبر أدنى أو ضارّة. تتغيّرُ القيمة، لكن تصوّر الحقيقة يبقى هو نفسه.

لكن نيتشه يذهب أبعد من أفلاطون. ففي حين اكتفى الأخير بوضع الحقيقة في وضعية خضوع للقيمة، قام نيتشه بإحلال القيمة محلّ الحقيقة. إن الحقيقة عند أفلاطون خاضعة فقط للخير (أغاثون). أما عند نيتشه، فهي ليست فقط خاضعة للحياة والقوة وإرادة القوة، وإنما تُختَزل في ذاتها وتتطابق معها. ليست الحقيقة هي ما له قيمة (لأنها «صالحة»)، بل إن ما له قيمة أو نعتبره ذا قيمة فوق كل شيء هو الحقيقة. إن مفهوم القيمة يتمكّن أخيراً من اختراق مفهوم الحقيقة. فالقيمة تُفتّش الحقيقة، بحيث تجنح الحقيقة نفسها لتُصبح قيمة. هذه هي العملية الخاصّة بانقلاب الحقيقة إلى قيمة والتي، بحسب هايدغر، قد أنجزها نيتشه.

إن نيتشه وهو يقترح تأسيس قيم جديدة يظلّ في الظاهر ضمن المنظور الديكارتي حيث تُحتّم الذات العارفة بواسطة الإدراك نفسه أن تكون لديه حقيقة الشيء المعروف. بعد أن يرفع نيتشه الأقنعة عن الفكرة التي تُعبّر عن عالم قيد التحوّل، لا يستطيع إلا الاعتماد على تأويل الحقيقة كيقين ـ وبالأحرى كيقين ذاتي لأن «ماهية الذاتية تجنح بالضرورة إلى الذاتية غير المشروطة»[3]. ويُعلن هايدغر قائلاً «ينبغي علينا فهْم فلسفة نيتشه من حيث هي ميتافيزيقا الذاتية»[4]. وإذا كانت القيمة وجهة نظر ولها المدلولُ نفسه الذي لـ «الحقيقة ـ التي ـ صارت ـ قيمة»، فإن الحقيقة لم تعُد سوى مسألة وجهة نظر. لكن في الوقت عينه، إن القيمة من حيث هي وجهة نظر «هي في كل مرّة

[1]- Ibid.،p. 381.
[2]- Ibid.،vol. 2،p. 219.
[3]- Ibid.،p. 239.
[4]- Ibid.،p. 160.

مُحدّدة من خلال طريقة النظر [...] بالتالي، ليست القيم شيئاً ما موجوداً بذاته بادئ ذي بَدء، بحيث يمُكنها عند الحاجة أن تُصبح وجهات نظر»[1]. إن إرادة القوة، من حيث هي عرْض غير مشروط لإحدى وجهات النظر، تُعبرّ عن الماهية نفسها للذاتية التي لا شيء قادراً على تعطيلها: «الكائن مُبتلَع كهدف في مُثولية الذاتية»[2].

ويكتب هايدغر: «بما أن كل خير قد تُفُحِّص فإن قلْب القِيم (tranvaluation) الذي أنجزه نيتشه لا يقوم على إحلال قيم جديدة محلّ قيم مُتفوّقة إلى الآن، بل تقوم على ما يفهمه منذ الآن كَقِيَم «الكينونة» «النهاية» «الحقيقة»، ولا شيء إلا من حيث هو قيم. يعود قلب القيم النيتشوي في العمق إلى تحويل كل ضروب تعيين الكائن إلى قيم»[3]. يجعل نيتشه الكينونة مُتلازمة مع الذات. ولا يمكن للكينونة أن تظهر إلا من خلال القيم التي هي شروط الإرادة التي تطرحها الإرادة. ويقول هايدغر «إن الفكر الذي يُفكّر بلغة القيم يمنع في الحال الكينونة من الحدوث في الحقيقة»[4].

في ما يتعلّق بالعدمية، يظهر فكر هايدغر وفكر نيتشه متناقضين. طبعاً، ينسب هايدغر إلى نيتشه الفضل في كونه أول من تعرّف في العدمية، لا فقط إلى أنها إحدى السمات المُميّزة للأزمان الحديثة، بل أيضاً أنها «الواقعة الأصلية الأساسية لمغامرة التاريخ الغربي». ويُكمل هايدغر نفسُه في الطريق ذاتها عندما يكتب أن «العدمية هي تاريخ»، وأنها «تُشكّل ماهية التاريخ الغربي لأنها تُساعد في تعيين قانون المواقف الميتافيزيقية الأساسية وعلاقة كل موقف بالآخر»، مُضيفاً أنه يجب بالتالي، وقبل أي شيء، مُحاولة معرفة العدمية من حيث هي «قانون التاريخ»[5]. لكن بنظر هايدغر، ليست القضية الأساسية للعدمية هي تخفيض بعض القيم لصالح قيم أخرى، وإنما نسيان الكينونة التي يمُثّل التفكير بها بلغة القيم طريقةً بمقدار ما تُساوي الكينونة بذاتها خلف كل قيمة. كتب هايدغر «إن ميتافيزيقا نيتشه، ومن الوهلة نفسها أساس ماهية «العدمية الكلاسيكية» لا يستطيعان تعيين حدودهما من حيث ميتافيزيقا الذاتية المُطلقة لإرادة القوة»[6]. إذن، ليس بمقدور التفكير بلغة القيم أن يتعارض مع العدمية لأنه تعبير عنها وينبثق عنها.

إن نيتشه لا يعود إلى «البدء الأساسي» الذي يتمنّاه، فهو، برأي هايدغر، لم «يُنِه» إذن الميتافيزيقا

[1]- Ibid.،p. 84.

[2]- Martin Heidegger،Chemins qui ne mènent nulle part،op. cit.،pp. 214-

[3]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 91.

[4]- Chemins qui ne mènent nulle part،op. cit.،p. 317،trad. modifiée.

[5]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 76.

[6]- Ibid.،p. 160.

إلا بمعنى اكتمالها (vollrndung). إذ يكتب هايدغر «لا نيتشه ولا أي مُفكّر آخر قبله توصّل إلى البدء؛ كلهم، ولأول وهلة، لم يروا البدء إلا من وجهة نظر ما لم يكن سوى هروب من البدء، طريقة لمقاطعة البدء: من وجهة نظر الفلسفة الأفلاطونية»[1]. لقد ادّعى نيتشه بحقّ قلْب الأفلاطونية. «لكن عملية القلْب هذه لا تُلغي الموقف الأفلاطوني الأساسي، بل على العكس، إنها تدعمه من خلال المظهر الذي تُولّده لإلغائه»[2]. إن فكر نيتشه ينتمي إلى الميتافيزيقا التي يمُثّل انتهاءها واكتمالها.

ويكتب جان بوفريه: «نيتشه أقرب ما يكون إلى ديكارت بمقدار ما تُفضي زعزعة الحقيقة لصالح الإرادة التي يُشغّلها ديكارت إلى تأويل نيتشي للحقيقة كـ (wertschâtzung) في منظور الإرادة نفسها المُجذّرة في إرادة القوة. لكنه، سرّاً أيضاً، أقرب إلى أفلاطون بمقدار ما تظهر الحقيقة مع أفلاطون لأول مرة خاضعة لما هو أعظم منها، حيث يُشكّل إخضاع الحقيقة حالة أفلاطونية للميتافيزيقا الغربية التي يَصدر نيتشه عنها بقدر ما يزداد غُلُوّاً في تفحّص الأفلاطونية من جميع النواحي»[3].

وَصَفَ هايدغر مِراراً العالم الحديث بأنه «زمن الغياب الكامل للمعنى»، غياب يربطه هايدغر بـ «غياب الحقيقة» الناجم عن نسيان الكينونة وصعود ميتافيزيقا الذاتية. نفهم بشكل أفضل منذ ذلك الوقت أن باستطاعة هايدغر النظر إلى فكر نيتشه كفكر «تتوصّل عبره الأزمنة الحديثة إلى هيئتها الخاصّة»[4]، إكمال الميتافيزيقا التي تُقيم الكائن في التخليّ الأنطولوجي الذي ينتج من النسيان وأيضاً من ترك الكينونة.

لسنا هنا بوارد النقاش حول صحة أو صوابية نقد هايدغر لفكر نيتشه. ويجب بالمقابل التشديد على الطابع الفريد جدّاً لفكره. لطالما كان لـ نيتشه أعداء كُثر سواء في حياته أو بعد مماته. وهؤلاء أخذوا عليه عموماً لا عقلانيته وعداوته للمسيحية و«نزعته البيولوجية» Biologisme المُفترَضة، أو انتابهم القلق من النتائج التي قد تنجم عن «تطبيق» عقيدته. ولا نجد شيئاً من هذا القبيل عند هايدغر الذي يُعارضه ببراهين مُختلفة تماماً. يعترف هايدغر بفضل نيتشه الكبير في أنه كان أول من تناول وجهاً لوجه مسألة العدمية وعَرَفَ أنه من خلالها إنما تُطرَح كل إشكالية التاريخ الغربي. لكن هايدغر يعتقد على نحوٍ ما أن نيتشه لم يرقَ إلى مستوى هذه الإشكالية التي حدّدها هو نفسه. ليس

[1]- Ibid.،vol. 1,p. 363.

[2]- Ibid.،pp. 363- 364.

[3]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p.11.

[4]- Silvio Vietta،Heidegger،critique du national-socialisme et de la technique،Pardès،Puiseaux 1993،p. 102.

مشروع نيتشه هو ما يطرحه هايدغر للمناقشة بل على العكس يأخذ هايدغر على نيتشه عدم ذهابه بعيداً في تناول الأمور وأنه ظلّ أسيراً لدى ميتافيزيقا اعتقد خطأً أنه تجاوزها.

لكن هناك أيضاً جانب ظرفي ينبغي تقديمه. طبعاً ليس صدفة أنه سنة 1939 وفي عهد الرايخ الثالث قدّم هايدغر هذا العمل الذي يتضمّن مواجهة قوية مع فكر نيتشه. من خلال قراءة نيتشه، اعترف هايدغر بالعدمية معتبراً أنها، اليوم، هي الظاهرة الأشدّ ضغطاً في عصرنا الراهن. لكنه تحقّق في الوقت نفسه من كون الاشتراكية القومية national ـ socialisme هي الشكل الحديث للعدمية الحاضر أمامه. في عصر (الكينونة والزمان)، عَكَفَ هايدغر فقط على إظهار الطابع الزمني والتاريخي بشكل أساسي لـ «الدازاين» «Dasein» الإنساني في منظور منهجي لا صلة له بالتاريخ. فمن خلال الاشتراكية القومية فقط، وعبر قراءة نيتشه التي دُفِعَ هايدغر إليها، لجأ إلى التساؤل حول التاريخ الحقيقي، وليس فقط التاريخ بوصفه فئة مُجردة. كتب سيلفيو فييتّا «Silvio Vietta» إلى أي درجة في الحقيقة كانت الاشتراكية ـ القومية تعبيراً عن العدمية، لم يكتشف هايدغر ذلك إلا في ضوء التطوّر التاريخي الحقيقي وعبر دراسة هذا المفُكّر الذي هو أول مَن حلّل في العمق المظاهر التاريخية للعدمية الحديثة، الذي هو نيتشه»[1].

لِنقل ذلك بوضوح: إن هايدغر الذي أخذنا عليه ظلماً «سكوته» في ما يخصّ تجربة الرايخ الثالث التي هي تجربته، يُطوّر عن طريق نقده لنيتشه نقداً أساسياً للنازية (مِن المرُجّح جداً أنه أهمّ نقد صَدَرَ على الإطلاق). ويتضمّن هذا النقد جانبين يَرجع كل واحد منهما إلى الآخر كما في لعبة المرايا: فمن ناحية، يوجد نقد القراءة النازية التعسّفية لعمل نيتشه (خصوصا من خلال مَبْحَثَي إرادة القوة والإنسان الأعلى)؛ ومن ناحية أخرى هناك نقد الأفكار التي وردت في عمل نيتشه والتي قد تُعرّضه للانحراف التعسّفي الذي يشجبه نيتشه. بعبارة أخرى، يبذل هايدغر قصاراه كي يُظهِرَ أولاً أن نيتشه لا يقول ما أردنا أن يقوله ومن ثم كيف أَمكَنَ، انطلاقاً مما قاله، جعله يقول شيئاً آخر غير الذي قاله. ويُظهر للوهلة نفسها العنصر التنبّؤي في رؤية نيتشه.

في نصّ الدرس حول نيتشه، نقرأ مثلاً الجمل التالية: «إن إرادة القوة بوصفها الماهية نفسها للقوة هي القيمة الوحيدة الأساس التي نقدّر على أساسها كل ما يجب أن تكون له قيمة أو ما ليس بالإمكان المطالبة بغيرها [...] أما بالنسبة للأمر الذي نُكافح من أجله، مُتصوَّراً أو مرغوباً به بوصفه هدفاً جوهرياً، إليكم ما هو ذو فائدة ثانوية. إن الأهداف والشعارات مهما تكن ليست شيئاً آخر سوى

[1]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 102.

وسائل للكفاح. إن ما نكافح من أجله مُقرّر قبل الأوان: إنه القوة نفسها التي لا تحتاج إلى أي هدف. وهي بلا هدف بمقدار ما تكون كليّة الكائن بلا قيمة. إن غياب الهدف مُرتبط بالماهية الميتافيزيقية للقوة» [43]. تنطبق هذه الكلمات بشكل خاصّ على الاشتراكية ـ القومية المؤوّلة هنا بوضوح، لا كنَسَق مُجهّز بأيديولوجيا حقيقية، وإنما كحركة مُستمرّة تبتغي دائماً المزيد من القوة والهيمنة ويُشكّل النجاح والنصر بالنسبة لها ـ كما في الليبرالية ذات الإلهام «الدارويني»ـ معياراً للحقيقة.

لقد كَتَب سيلفيو فييتّا بحقّ: «إن تحليل القوة الذي قام به هايدغر سنة 1940 مُميّز خصوصاً لناحية ما يُظهره من جرعة شجاعة شخصية بعيدة عن أن تكون أمراً لا يُذكر. ويشرح التحليل في نصّ واضح سياسياً أن كل الواجهة الأيديولوجية للاشتراكية القومية ليست سوى تعبير عن القوة المحض، «بلا هدف» في ذاتها، ولا شيء غير ذلك [...] يرى هايدغر ويقول بصراحة، في سنة 1940، أن فكر الهيمنة والقوة بوصفه «كفاحاً» (kampf) ـ ينسى المُستمع بصعوبة هنا ربط المسألة بكتاب (كفاحي) Mein kampf ـ ليس [...] في حقيقته أي شيء آخر سوى هذه العدمية التي لا يمكنها الاستيلاء على فئة الحقيقة إلا بصفة أداة في خدمة القوة والكفاح»[1].

بفضل قراءة نيتشه إذن تمكّن هايدغر من وضع أسس نقد أساسي لفكر القوة المحض، فكر الهيمنة والتفتيش الكلّي الذي تبدو الاشتراكية القومية، برأي هايدغر، وكأنها مُمثّل نموذجي له، لكنه يرى أن ذلك الفكر، بعيداً عن الرايخ الثالث نفسه، يُميّز كل الحداثة بوصفها سبباً لقيام إنسانية مُطابقة للماهية الأساسية للتقنية الحديثة وحقيقتها الميتافيزيقية، أي قيام إنسانية لا شيءَ كافياً بنظرها في أيّ مجالٍ كان. بنظر هايدغر، لا شكّ في أن الاندفاع اللاإرادي الكلّياني، المؤسّس على هيجان إرادة القوة كما نجدها مُجسّدة في الاشتراكية القومية، يرتبط بميتافيزيقا الذاتية، ميتافيزيقا التفتيش البعيدة عن الاختفاء مع الرايخ الثالث، لكنها على العكس مُكرّسة لتدوم ما دامت العدمية الناتجة عن نسيان الكينونة. في هذا المعنى يُمثّل درس نيتشه انتقالاً بين نقد الاشتراكية القومية ونقد التقنية الذي ليس بمقدور الأول إلا أن يكون مرحلة من مراحله.

[1]- Op. cit.،pp. 115- 116.

غادامر مُؤوِّلاً هايدغر

مثلث "اللعب والرمز والاحتفال" كنظرية معرفة

ماهر عبد المحسن[*]

بين فيلسوف التأويل هانز جورج غادامر و"هايدغر" علاقة معقدة ومتشابكة، كما أنها علاقة خصبة وثرية. وهي بهذه المثابة تعد هدفاً مستمراً، وموضوعاً مغرياً للقراءة والتأويل. وللدخول إلى صلب العلاقة التي بين الفيلسوفين الكبيرين، والولوج إلى عالمهما الرحب، هناك أكثر من مدخل وأكثر من طريق لتحقيق هذا الهدف. وإذا أردنا أن نحتذي بـ "هايدغر"، متخذين من منطق السؤال نقطة انطلاق لبحثنا، فإننا سنمضي في طريقنا على النحو الذي يقربنا من محاولة الإجابة عن هذين السؤالين: إلى أي مدى كانت علاقة غادامر بهايدغر إشكالية ؟ وإلى أي مدى كانت مستمرة ومتواصلة؟. وفي محاولة الإجابة عن السؤال الأخير يقدم الباحث قراءة خاصة لكتاب غادامر "طرق هايدغر"، معتمداً على مقالة لغادامر منشورة في كتابه "تجلِّي الجميل ومقالات أخرى"، وفيها يتناول مفاهيم "اللعب والرمز والاحتفال" باعتبارها طرقاً غادامرية لفهم هايدغر وطبيعة علاقته بغادامر.

المحرر

يصف غادامر أول معرفة له بهايدغر Heidegger قائلاً "لقد كانت السنة الأخيرة عندما أعطانى أستاذي بول ناتورب Paul Natorp أربعين صفحة من "مقدمة لتفسير أرسطي" لـ "هايدغر وكان لهذا تأثير عليَّ أشبه بصدمة كهربائية. فلقد شعرت كشاب في الثامنة عشر بشيء شبيه بما حل بي

*- أستاذ جامعي، وباحث في علم الجمال والفلسفة المعاصرة - جمهورية مصر العربية.

عندما أصبحت لأول مرة وجهًا لوجه مع قصائد ستيفان جورج[1] (Stefan Georg).

ثم يصف أول لقاء شخصي به مؤكدًا أن "لقاء هايدغر، الذي كان السبب في ذهابي إلى فرايبورغ Freiburg، أثبت لي أن ما تابعته بعاطفة هزلية وإشباع جزئي فحسب في التمرينات التجريبية في التفكير التي قادها نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann نفسه، لم يكن هو ما ظللت أنشده كفلسفة".[2] ويعترف بأن "الإحكام والطاقة التعليمية لهايدغر قد جعلت كل خبراتي السابقة، باستثناء وحيد مع شيلر Scheler، سطحية"[3].

لقد تعلم غادامر فن الوصف الفينومينولوجي من هوسرل Husserl في فرايبورغ Freiburg عام 1923، وأيضًا من هايدغر Heidegger حتى يمكنه تفسير النصوص القديمة الموجّهة "للأشياء في ذاتها" [4].

يُشار هنا، إلى أن غادامر استفاد من هوسرل وهايدغر كلٍّ على حِدَة، إلا أنه استفاد أيضًا من علاقتهما الثنائية معًا. بمعنى أدق يمكننا القول أن غادامر، وفي إطار متابعته وتأثّره الطاغي بهايدغر، قد قرأ هوسرل من خلال هايدغر. فالكثير من المواقف الهايدغريّة إزاء الفينومينولوجيا الهوسرلية كان بمثابة العلامات الإرشادية لفكر غادامر. فمفهوم "الفهم"، الذي تقوم عليه النظرية النقدية لغادامر، يرتد بأصوله إلى إعادة التوجيه الأنطولوجي الخاص ب هايدغر والمتأسِّس بدوره على تحليل هوسِّرل للعالم المعيش، حيث إن إدراك هايدغر لزمانية الوجود هو الذي مكَّنه من هجر الذاتية المتعالية، ومن ثم اعتبار الفهم هو الشكل الأصيل لإدراك الوجود ـ هناك There - Being، الذي هو الوجود ـ في ـ العالم Being- in- the World[5].

ونظرًا لأن لشخصية هايدغر أصالتها الفكرية فقد كانت بمثابة الدرع الواقي لغادامر من دوغماطيقية الفينومينولوجيا الهوسرلية. فإذا كان الأسلوب الفعال، بتنوعاته التي لا تنتهي، الذي حاول هوسرل من خلاله أن يحدد تكوين الوعي الذاتي كوعي زمني، عاملاً محددًا للأسلوب الخاص لهايدغر

---

[1]-Gadamer،Philosophical Apprenticeships،Trans. by Robert R. Sullivan،(Massachuseitts and London: The MIT Press،1985)،Pp. 46 – 47

[2]- Ibid.،P. 36

[3]-Gadamer،«Reflection on my Philosophical Jaurney»،In The philosophy of Hans-George Gadamer،edit. by Lewis Edwin Hahn،(Chicago and La Salle،Illinois: Open Court،1997)، P. 12.

[4]- Ibid.،loc. Cit.

[5]-Robert H. Paslick،«The Ontological Context of Gadamer's Fusion: Boehme،Heidegger،and Non-Duality»،Man an World،Martinus Nijhoff Publishers،Dordrecht،Printed in The Netherlands،Vol. 18،1985،P. 409.

في طرح مشكلة البنية الزمنية للدازاين Dasein، فمن المؤكد أن صلة هايدغر الحميمة بالميراث الفلسفي اليوناني قد أبعدته نقديًا عن كانطية هوسرل الجديدة والتنظيم الجدلي للفينومينولوجيا[1]. وبناءً على ذلك يتابع غادامر هايدغر في هجره لمحاولة هوسرل إيجاد فينومينولوجيا منهجية على أساس أفعال أو أداءات الوعي[2].

الغريب أن هايدغر بدوره قد تسلح، في رفضه لفينومينولوجيا هوسرل المنهجية، بنموذج كيركغارد Kierkegaard في رفض محاولات هيغل "لاستكمال النظام" المتعلق بفلسفة العقل. لأن كيركغارد هو الذي أصر على أننا، كموجودات متناهية، "فإننا باستمرار في عملية صيرورة"، وأننا بذلك لن نصل أبدًا للمعرفة الكلية المطلقة، التي هي وحدها التي يمكن أن تجعل الفلسفة الشاملة، النظامية ممكنة[3].

لا يتوقف الأمر بهذه العلاقة الثلاثية بين هوسرل وهايدغر وغادامر عند هذا الحد، وإنما يصل إلى درجة إعادة غادامر لاكتشاف نفسه في ضوء نقد هايدغر لهوسرل. فلقد رأى هايدغر، من وجهة نظر غادامر، المهمة الأساسية للفينومينولوجيا باعتبارها كشفًا للظاهرة، وبذلك وجد عدم كفاية عبارة هوسرل "إلى الأشياء ذاتها". لأن شيئاً ما لكي يُظهر نفسه، فإنه يتطلب تكشفًا للتحجب حتى يمكنه أن يفصح عن نفسه. إن كلمة "الفينومينولوجيا" لا تعني فحسب "وصف ما هو معطى"، ولكنها تشمل بالأحرى كشف التحجُّب الذي هو ليس في حاجة لأن يتألف من بنية نظرية زائفة"[4].

ويخلص غادامر من هذا النقد لمفهوم الوعي إلى أن هايدغر أدخل قبل "الوجود والزمان" Being and Time تعبير "هرمينوطيقا الوقائعية" Hermeneutics of Facticity واضعًا إياها ضد تساؤله الخاص عن مثالية الوعي. فالوقائعية Facticity هي على نحو جلي ذلك الذي لايمكن أن يكون واضحًا، الذي يقاوم أي محاولة لبلوغ شفافية الفهم. وهكذا يصير واضحًا أن كل فهم يُبقِي على شيء ما غير واضح. وفي ضوء هذا القصور يصرّح غادامر بأن أعماله الخاصة قد انبثقت في هذا الاتجاه. ويرى أن ذلك لا يعنى فقط أن واقعية المرء سوف تجد دائمًا أن كل فهم محدود، لكنه

[1]- Gadamer،«Plato and Heidegger»،The Question of Being،Edit. by Mervyn Sprung،(University Park and London: The Pennsylvania State University Press،1995)،P. 48.

[2]-P.Christopher Smith،Hermeneutics and Human Finitude: Toward a theory of Ethical Understanding،(New York: Fordham University press: 1991)،P. xiii.

[3]- Ibid.،P. xiii

[4]- Gadamer،«Subjectivity and Intersubjectivity: Subject and person»،in Continental Philosophy Review،Kluwer Academic Publishers،Prented in the Netherlands،2000، P. 279.

يعني أيضًا أن الفهم اللاَّمحدود سوف يلغي معنى الفهم نفسه، لأنه باعتباره منظورًا يرى كل شيء فسوف يلغي ذات معنى المنظور[1].

إشكالية العلاقة بين غادامر وهايدغر

إذا كانت علاقة غادامر بالفينومينولوجيا بعامة علاقة معقدة على النحو السالف ذكره، فإن علاقته ب هايدغر على نحو خاص ليست بأقل تعقيدًا، بل يمكننا القول فوق ذلك إنها تصل في درجة تعقيدها إلى حد الإشكال. من هذه الناحية يرى نيكولاس دافي Nicholas Davey أن فكرة غادامر عن الحديث واللغة هي نفسها الموجودة في التصور التام الوضوح في "الوجود والزمان" Being and Time وأنه بهذه المثابة يعد مجرد امتداد للأفكار الهايدغرية أكثر من كونه محققًا لانقطاع أصيل معها[2].

يلاحظ البعض أن غادامر قد نفّذ مشروعاته الفلسفية ـ بخاصة مشروع التفكير من خلال اليونان والنصوص الشعرية وصياغة الهرمينوطيقا ـ مع استقلال ملحوظ عن الجهود الواضحة لهايدغر بجانب الخطوط المتشابهة. إن كل من هايدغر وغادامر يدرس التاريخ والتراث من أجل نقد العصر الراهن، لكن تبقى في النهاية مسألة الاختلاف في درجة التأكيد. فبينما يشير هايدغر إلى أن نرى في الموقف التاريخي الحاضر إشارات لـ "بداية أخرى" ونهاية لعهد قديم باعتباره تراثًا مستنفدًا، يميل غادامر إلى أن يأخذ هذا الموقف باعتباره لحظة يصبح فيها الماضي مرئيًا في ضوء مختلف"[3].

ويبدو من عبارات غادامر نفسه تعارضه في بعض المسائل مع هايدغر "كنت أحاول، بالتعارض مع هايدغر، أن أبين كيف أن فهم الآخر له أهمية جوهرية"[4]، فالأسلوب الذي طوره هايدغر ـ في ما يرى غادامر ـ لإدراك سؤال الوجود، والأسلوب الذي صنعه لفهم البنية الوجودية الأصيلة للدازاين Dasein استطاعا فقط أن يجعلا الآخر يُظهر نفسه في وجوده الخاص كعامل محدود. إلا أن تقوية الآخر ضد نفسي هو الذي سيسمح لي في النهاية ولأول مرة بالانفتاح على الإمكانية الحقيقة للفهم، وذلك بتجاوز الإمكانيات الذاتية في العملية الحوارية الهرمينوطيقية[5].

فريق ثالث يحاول استخلاص رؤية نقدية من تطوير غادامر لرؤية هايدغر في الخاصية

[1]- Ibid.،P. 281.

[2]- Hugh J. Silverman: Introduction to Gadamer،Gadamer and Hermeneutics،edit. by Hugh J. Silverman،(New York and London: Routledge،1991)، P. 5.

[3]- Dennis J. Schmidt: Introduction to Gadamer،Heidegger's ways،Trans. by John W. Stanley،(State University of New York Press،1994)،P. xviii،P. xxii.

[4]- Gadamer،«Subjectivity and intersubjectivity...»،P. 284.

[5]- Ibid.،Loc. Cit.

الهرمينوطيقية للفن، فبرغم أنه في "الاستطيقا والهرمينوطيقا" Aesthetics and Hermeneutics لا يشير غادامر في أي مرة إلى اسم هايدغر، فإن هذه المقالة يمكن النظر إليها كمحاولة لربط الخاصِّية الهرمينوطيقية للعمل الفني بتأكيد هايدغر للخاصية البشرية. ان اكتشاف غادامر للمهمة الهرمينوطيقية المتضمنة في خبرة الفن تبين كيف أن ما يستمر في الرد على حديث الفن يتضمن كفاحًا للبعد الأكثر اعتدالاً وشخصية مما يفترض هايدغر[1].

ويقدم غادامر هذه الرؤية النقدية على نحو صريح ـ في ما يرى فريق آخر ـ عندما ينتقد قراءة هايدغر لأعمال أفلاطون من خلال عيون النقد الأرسطي، ذلك النقد الذي يهدف بشكل قاس إلى رفض فصل أفلاطون ـ في مذهبه في المُثل ـ العالم الفيزيقي المحسوس عن العالم العقلي للفكر، والذي أدى، في ما يرى هايدغر، إلى ما أسماه بـ "نسيان الوجود"، وذلك دون اعتبار للمحاورات الأخيرة، حيث تعامل أفلاطون نفسه مع هذا الفصل بأسلوب جذري ورفضه على نحو انتقادي[2].

ومن هذا الوجه يرى ب. كريستوفر سميث P. Christopher Smith في هذه الرؤية النقدية تجاوزًا لتفسير هايدغر لأفلاطون، ولكن بأسلوب هايدغري[3].

وفي هذا الصدد تحاول دراسة متعمقة له أن تخطو خطوة أبعد، لتقدم تأصيلاً للخلاف الذي بين غادامر وهايدغر. ويجد غادامر ـ وفقًا لهذه الدراسة ـ نفسه بين الحدس الفينومينولوجى والجدل الهيغلي، بين اللوغوس Logos والنوس Nous، بين المقول والمسكوت عنه، فبينما يقبل غادامر هذه الثنائية، فإن هايدغر يرفضها. وفيما يفضل هايدغر الرجوع إلى ما وراء الإمكانيات المدركة تاريخيًا والمتحقِّقة فكريًا لشيءٍ ما قبلي كخبرة أكثر أصالة للحقيقة والزيف، فإن غادامر، على العكس، يقاوم إغراء نشدان الأصل ويقبل ـ حيث نجد أنفسنا في ألعابِ المحادثة ـ تلاعب اللغة والرؤية[4] (The Play of Language and Insight).

وأيًّا ما كان الأمر، يمكننا القول بأن تلك العلاقة الإشكالية بين غادامر وهايدغر قد تجد حلاً لها في تلك النظرة التي تتمثلها كمجموعة من الأوجه المتعددة لماسة واحدة. فليس ثمة تعارض

[1]- Diane P. Michelfelder. «Gadamer on Heidegger on Art»،in The Philosophy of Hans – Georg Gadamer،P. 449.

[2]- Rod Coltman،The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidgger in Dialogue،(State University of New York press،1998)،Pp. 29- 30.

[3]- Ibid.،P. 30.

[4]- Robert J. Dostal،«The Experience of Truth»،In Hermeneutics and Truth،Edit. by Brice R. Wachterhauser،(Evanston،Illinois: Northwestern University press،1994)،Pp. 66- 67.

بين أن يكون غادامر مكررًا ومطورًا وناقدًا ومتجاوزًا لهايدغر في الوقت نفسِه. فكلها أدوار يؤديها غادامر ببراعة في دراما هايدغرية شديدة الخصوبة. وإذا أردنا أن نبحث عن العنصر الثابت في هذه العلاقة المراوغة، فسنجد أنها تتلخص في وجود "صلة ما" بـ هايدغر، أيًّا ما كانت هذه "الصلة". ففي أكثر مواقف غادامر الفلسفية بعدًا عن هايدغر، يمكننا ـ بشكل أو بآخر ـ أن نردَّها إلى هايدغر، أو على الأقل نشتمَّ روائح هايدغرية.

إذا انتقلنا إلى التأثير المباشر على غادامر فسنجد أن أول شيء تعلمه الأخير من هايدغر هو العودة لليونان. وفي هذا المعنى يذكر غادامر أن "ما تعلمناه من هايدغر كان ـ فوق كل شيء ـ هو وحدة الميتافيزيقا المتأصلة بواسطة اليونان ومصداقيتهم المستمرة تحت الشروط المتغيرة للفكر الحديث"[1].

وعن أهمية الفلسفة اليونانية بالنسبة لغادامر، يذكر أنه قد أصبح على ألفة بها من خلال نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann، الذي وجد، في ذلك الوقت، في أرسطو نوعًا من المساعدة الفينومينولوجية في قطيعته مع الكانطية الجديدة المستلهمة بواسطة ماكس شيلر Max Scheler. إلا أن مدخله الحقيقي لفهم أرسطو، وأهميته لفهمنا للعالم ـ كما ورد على لسانه ـ يدين به للقائه مع مارتن هايدغر في صيف [2]1923.

إعادة الاعتبار للأرسطية

لقد أعاد هايدغر الاعتبار لأرسطو بعد أن لم يكن يحتل مكانة عالية في ماربورغ Marburg. ويكفي أن هرمان كوهن Hermann Cohen كان يعتبره مجرد مفكر تصنيفي كالصيدلي الذي يضع الملصقات على العلب والزجاجات. لقد عرف هايدغر جيدًا وأحب صرامة الفكر الأرسطي، فقد علَّم غادامر ـ على حد تعبير هذا الأخير ـ أنه حتى عندما يرفع هوسرل Husserl شعار "الإدراك الخالص"، فإن الفكر اليوناني والأرسطي يعمل بطريقة لاواعية على إعاقة التحول الفينومينولوجي الهوسرلي "إلى الأشياء ذاتها". فالميراث اليوناني يعبِّر عن نفسه في تحول الفلسفة الغربية من الجوهر Substance إلى الموضوع Subject داخل اللغة نفسها[3].

بناءً على ذلك تعلَّم غادامر من هايدغر التحرر من أسلوب التفكير الغربي التقليدي الذي ساد

[1]- Gadamer،«Plato and Heidgger»،P. 45.

[2]- Gadamer،«Gadamer on Gadamer»،in Gadamer and Hermeneutics،P. 13.

[3]- Gadamer،«Philosophy and Literature»،Man and World،Vol. 18،1985،P. 242.

الميتافيزيقا. وفي هذا الصدد ينبغي أن نلاحظ ـ على نحو ما يرى د. سعيد توفيق ـ أن تجاوز الفكر الغربي لم يكن يعني بالنسبة لغادامر تجاوز الميتافيزيقا الغربية فحسب، وإنما يعني أيضًا ـ مثلما كان يعني بالنسبة لهايدغر ـ تجاوز الوعي التاريخي وكذلك الوعي الجمالي الذي تشكل من خلال التصور التقليدي لعلم الجمال الذي ساد الفكر الغربي منذ نشأة هذا العلم في العصر الحديث على يد الكسندر باومغارتن[1] (A.Baumgarten).

تحت تأثير هايدغر أسس غادامر نظريته في المعرفة الإنسانية في التفكير الفينومينولوجي للنشاط الأساسي للحياة. فتحليل هايدغر لتناهي الوجود الإنساني Dasein فتح إمكانية الاعتراف المباشر والواضح بالوعي الهرمينوطيقي، وإدراك أنه لا يوجد موقف متميز لا في الماضي ولا في الحاضر، ولا يوجد مواقف متناقضة خالصة لا يمكن تعلّم شيء من خلالها، ولا أوضاع خالصة لا نحتاج فيها لأن نكون واعين نقديًا بالمحددات الممكنة[2].

إن اكتشاف هايدغر للأهمية الانطولوجية للفهم هي نقطة التحول الرئيسية في النظرية الهرمينوطيقية، ويمكن فهم عمل غادامر باعتباره محاولة لإجراء تطبيقات لنقطة البدء الجديدة التي يقدمها هايدغر. فكل تفسير ـ حتى التفسير العلمي ـ يكون محكومًا بموقف المفسِّر المتعيِّن، فلا يوجد استبعاد للفروض المسبقة، أي تفسيرات "لا متحيزة" Prejudiceless، لأنه بينما يمكن للمفسر أن يحرر نفسه من هذا الموقف أو ذاك، فإنه لا يستطيع أن يحرر نفسه من واقعيته الخاصة، من الشرط الانطولوجي المتعلق بالامتلاك الدائم والمسبق لموقف زمني متناه، باعتباره الأفق الذي فيه تحوز الموجودات التي يفهمها المفسر معناها الأولى بالنسبة له[3].

مما لا شك فيه أن تحليل هايدغر للوقائعية Facticity في ما يتعلق بمفهوم التفسير يقدم لغادامر الوسائل الفعالة لتجاوز الانفصال الأوّليّ للمفسر عن التراث الذي كان أمرًا بديهيًا بالنسبة للنظرية الهرمينوطيقية المبكرة[4].

وفي هذا الصدد نجد أن غادامر يتجرع ذات الكأس التي سبق لهايدغر أن تذوقها. فإذا كان

[1]- د. سعيد توفيق، "منطلقات وآفاق الهرمينوطيقا الفلسفية عند غادامر"، (القاهرة: مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 55، عدد 4، أكتوبر 1995م)، ص51.

[2]- Frederick G. Lawrence: Introduction to Gadamer،Reason in The Age of Science،Trans by Frederick G. Lawrence (Cambridge،Massachusetts،England: The MIT press،1981)،P. xviii،P. xix.

[3]-David E.Linge،Introduction To Gadamer،Philosophical Hermeneutics،(Berkeley،Los Angels،London: University of California Press،1976)، P. xlvii.

[4]- Ibid.،P. xlviii.

غادامر قد أخذ على هايدغر قراءته للمثل الأفلاطونية بعيون أرسطية، ودونما الرجوع إلى محاورات أفلاطون الأخيرة التي عدل فيها عن مواقفه الأولى وتعامل معها بروح نقدية جذرية، فإن هذا المأخذ نفسَه يتعرض له غادامر، في قراءته لهايدغر نفسه، حيث أخضع هذا الأخير، في ما يرى جون د. كابوتو (John D. Caputo)، أفكار "الأفق" (Horizon) و"البنية المسبقة" (Fore - Structure) للبحث النقدي، إلا أن غادامر يغض النظر عن هذا التطور عند هايدغر، ويجعل من هذه الأفكار أساسًا لهرمينوطيقاه الفلسفية[1].

والحقيقة أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين الموقفين، فهايدغر عندما كان يغض الطرف عن مواقف أفلاطون اللاحقة والمتطورة إنما كان في الوقت نفسه يتوجه بالنقد لمواقفه الأولى التي عدل عنها وكأن تطورًا لم يحدث. هذا في حين أن الوضع في حالة غادامر يختلف تمامًا، فهو لا ينتقد موقفًا أوّليًّا أَقلَّ تطورًا ويغض الطرف عن موقف لاحق أكثر تطورًا، وإنما هو، في واقع الأمر، يستفيد من مرحلة فكرية دون مرحلة. ولا يمكن القول بأنه كان ينبغي على غادامر أن يستفيد من نقد هايدغر المتأخر لافكاره السابقة، إذ أن المبدأ الهرمينوطيقي الأساسي القائل "بتعدد التفسيرات" يسمح لغادامر بأن يقرأ هايدغر على نحو مختلف عن قراءة هايدغر نفسه لنفسه. وليس أدل على صحة وجهة النظر هذه من ذلك التماثل الشديد بين علاقة الوجود بالتفكير في كتابات هايدغر المتأخرة وتصور غادامر عن علاقة التراث بالفهم في "الحقيقة والمنهج" (Truth and Method) ومقالاته المجمعة تحت عنوان "الهرمينوطيقا الفلسفية"[2] (Philosophical Hermeneutics)، أي أن غادامر لا يغض الطرف تمامًا عن هايدغر المتأخر، ولا يهتم بتوجيه النقد لأفكار هايدغر قدر اهتمامه بمحاولة إقامة جسر من الحوار المستمر مع تلك الأفكار (السابق منها واللاحق).

وإذا كان وصف الفهم الإنساني عند غادامر في "الحقيقة والمنهج" (Truth and Method) يتبع التحليل الوجودي للدازاين (Dasein) عند هايدغر فإننا نجد أيضًا في "الحقيقة والمنهج" تأثيرًا مكافئًا لهايدغر على فكرة الحقيقة التي يربطها غادامر برؤيته عن الفهم. وهكذا فإن غادامر يتابع هايدغر متجاوزًا الفينومينولوجيا المتعالية إلى التحليل الوجودي للدازاين من خلال التحول في أسلوب تفكيره نحو طبيعة حدوث الحقيقة "كحادثة"[3] (As Event). وفكرة الحقيقة بوصفها

[1]-John D. Caputo، Radical Hermeneutics: Repetition، Deconstruction، and The Hermeneutic project، (Bloomington and Indiananpolis: Indiana University press، 1987)، P. 95.
[2]- David E. Linge، Op. Cit.، P. liv.
[3]- Francis J. Ambrosio، «Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on Truth»، Man and World، Vol. 19، 1986، Pp. 23 – 24.

حدثًا تعنى "الاستحضار" (Presencing)، وهو الأسلوب الذي تأتي به الموجودات بعامة للحضور. بنية هذا الحدث، أسلوب الحقيقة باعتبارها لا تَجَبنا يحدث، هو التعارض الدائم بين التكشُّف والتحجُّب. فحقيقة الموجود هي وجوده[1]. فوجودنا ـ وفقًا ل هايدغر ـ ليس مسألة متعلقة باختيارنا الحر، لكنه فقط "واقع" a Fact. وبناءً على ذلك يفسر هايدغر البنية الزمنية للدازاين كحركة تفسير لا تحدث كنشاط في سياق الحياة، لكن باعتبارها شكلاً من أشكال الحياة ذاتها. يلتقط غادامر هذه الفكرة ويرى أن واقعيتنا غير متمثلة فحسب بواسطة تَوَقّع النهاية، لكن أيضًا بالنسبة للبداية، فكون أننا نُقذف في العالم ـ بمصطلح هايدغر ـ فإن ذلك، في ما يرى غادامر، يكون رمزًا على الحقيقة التكوينية وأننا نكون دائمًا على الطريق، ويصدق ذاك على التفسير. ويلخص غادامر الموقف برمته في عبارة بليغة قائلاً: "ربما مفتاح الرؤية في عملي الخاص هو أننا لا نكون أبدًا عند نقطة الصفر.. فالتفسير عنصر نعيش فيه، وليس شيئاً ينبغي أن ندخله"[2].

وإذا كنا لا نكون أبدًا عند نقطة الصفر ـ كما ذكر غادامر ـ فإننا نكون دائمًا "على طريق اللغة" بتعبير هايدغر. فالتماثل الموجود بين مفهوم هايدغر عن الوجود ومفهوم غادامر عن التراث يجد أقوى تأكيد له في الدور المحوري الذي تلعبه اللغة لدى كل منهما. بالنسبة لهايدغر وغادامر على النحو نفسِه، لا يستخدم الإنسان اللغة فقط للتعبير عن نفسه، لكنه بالأحرى يستمع إليها وبالتالي للمعنى (The subject matter) الذي يأتي إليه فيها. إن الكلمات والمفاهيم المتعلقة بلغة معينة تُظهر أولية الوجود: فلغة عصرٍ ما لا يتم اختيارها بواسطة الأشخاص الذين يستخدمونها كما لو أنها قدرهم التاريخي وإنما كل موقفٍ تاريخي يكشف عن محاولات جديدة لإذابةٍ في اللغة. كل موقف يقدم مساهمته في التقاليد، لكنه في الوقت نفسه يتم حشده ضمنيًا بإمكانيات جديدة مسكوت عنها، هي التي تقود تفكيرنا إلى مدى أبعد وتشكل الإبداعية الراديكالية للتراث[3].

ويمكن القول بوجه عام أن الهرمينوطيقا الغادامرية على نحو ما تبلورت في "الحقيقة والمنهج" Truth and Method، كانت محاولة لإدماج الفينومينولوجيا الهوسرلية المتأخرة المهتمة بعالم الإنسان المعيش مع الهرمينوطيقا الفينومينولوجية لدى هايدغر المهتمة بتفسير الوجود الإنساني في صلته الحميمة بالوجود العام. فالهرمينوطيقا الغادامرية تواصل إذن التوجه المعرفي العام

[1]- Ibid.،P. 25.

[2]- Gadamer،A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination،Edit. By Mario J. Valdes،(Toronto and Buffalo: University of Toronto Press،1991)،Pp. 219 – 221.

[3]- David E. Linge،Op. Cit.،PP. lv-lvi.

للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التحرر من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي الذي يهدف إلى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجَد بشكل مستقل عن الإنسان وعالمه المعيش أو عالمه المألوف، وهو النموذج الذي تبنته العلوم الإنسانية والفكر الغربي عمومًا منذ العصر الحديث[1].

وفي النهاية، ينبغي أن يُلاحَظ أن التيارات الفكرية التي شكَّلت الشخصية الفلسفية لغادامر لم تكن لتمضي في اتجاه واحد، وإنما كانت تميل دائمًا لأن تتخذ شكلاً ترددياً، يمنة ويسرة بين اتجاهات متعارضة (كانطية ناتورب الجديدة وفينومينولوجيا هايدغر)، أو جيئة وذهابًا بالنسبة للاتجاه نفسِه (فينومينولوجيا هايدغر). فكما أن لقاء غادامر بهايدغر هو الذي فتح له إمكانية التخلص من سطوة الكانطية الجديدة التي كان يتزعمها أستاذه ناتورب، المعارضة للميتافيزيقا التأملية للفلسفة المثالية[2]، فإن عمل غادامر المبكر مع ناتورب وفريد لاندر هو ما سمح له بالابتعاد عن هايدغر متجهًا نحو إعادة الاعتبار لدور أفلاطون في ما يسمى بتاريخ الوجود[3]. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن حياة غادامر برمتها يمكن النظر إليها باعتبارها تحولاً مستمرًا ومتزامنًا بعيدًا عن وقريبًا من أصله الهايدغري[4]. ومن ناحية ثالثة، نجد أن التوتر الحادث بين قطبى الحدس الفينومينولوجي والجدل الهيجلي في البنية التكوينية لتفكير غادامر هو القوة الجاذبة للفكر التي تميز وسطيته[5].

فى الحقيقة، إن هذه الحركة الترددية المتوترة هي التي ستكشف لنا عن البنية الجمالية في فلسفة غادامر الهرمينوطيقية. إذ أن الفن عند غادامر ـ كما سنرى في ما بعد ـ هو نوع من اللعب، من التلاعب اللاَّغرضي الحر، وغادامر نفسه بهذه المثابة يمكن النظر إليه باعتباره فنانًا أكثر من كونه فيلسوفًا، تمامًا مثلما كان أفلاطون- في ما يرى غادامر ـ أديبًا أكثر من كونه فيلسوفًا، والنظر إلى أسلوبه باعتباره تصويرًا بلاغيًا أكثر من كونه تصورًا منطقيًا فلسفيًا، تمامًا مثلما قيل عن هايدغر أنه "يفتقر إلى الدقة التصورية، ويمتلك غموض الشعر"[6].

علاقة غادامر ب هايدغر كما سبق وبيَّنا، ليست إشكالية ومعقدة فحسب، ولكنها أيضا طويلة

[1]ـ غادامر، تجلى الجميل، ترجمة ودراسة وشرح: د. سعيد توفيق، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سنة 1997م)، انظر مقدمة المترجم، ص12.
[2]- حسين الموزانى، "بين الحداثة والتراث: جدلية الفهم عند هاترجورج غادامر"، (القاهرة: أوراق فلسفية، العدد العاشر، سنة 2004م)، ص185.
[3]- Rod Coltman،Op. Cit.،P. 29.
[4]- Ibid.،P. 30.
[5]- Robert J. Dostal،Op. Cit.،PP. 66- 67.
[6]- Gadamer،Philosophical Apprenticeships،P. 47.

وممتدة. وهي من العمق والتداخل بحيث تحتاج إلى العديد من الدراسات والتحليلات التي تعمل على الكشف عنها والاستفادة منها.كما أنها نموذج حي وخصب للعلاقة المبدعة التي يمكن أن تكون بين تلميذ وأستاذه خاصة إذا كانا في حجم غادامر وهايدغر.

ومن أهم المصادر التي يمكن أن تساعد على إنجاز مثل هذه الدراسات ما كتبه غادامر نفسه عن أستاذه هايدغر وتم جمعه في كتاب بعنوان "طرق هايدغر". وهي مجموعة من المقالات التي كتبها غادامر في مناسبات مختلفة على مدار خمس وعشرين عاماً، بدأها بعد لقائه الأول مع هايدغر في فرايبورغ في العشرينيات من القرن الماضي، أي بعد توقف دام أربعين عاماً منذ ذلك اللقاء. وهي مسألة كانت محل تساؤل من قبل المحللين سنتعرض لها بشيء من التفصيل في ما بعد.

وكتاب "طرق هايدغر " ـ على نحو ما ورد في مقدمة ترجمته العربية[1] ـ شهادة إنسانية وفكرية يدونها فيلسوف كبير عن فيلسوف كبير. وهي لا ترمي فقط إلى الاعتراف بالجميل، أو إلى قول حقيقة، أو تسديد دين ربما وفّاه غادامر، إنما هي أيضاً وثيقة تاريخية فلسفية تحاول أن تكشف عن الطريق، أو الطرق، التي انبثق فيها، وسار على امتدادها، فكر فيلسوف.

ويصرح غادامر في توطئته للكتاب بأن حداثة هذه الدراسات التي يضمها الكتاب لا تعني أنه حديث الانشغال بهايدغر، فقد تلقى عنه حوافز التفكير في وقت مبكر جداً، ومع ذلك، وكما هو حال المرء دائماً عندما يحاول أن يتلمّس طريقه، "كان لابد من مسافة قبل أن أكون قادراً على عرض طرق هايدغر الفكرية كما هي، فكان يتعين عليّ أولاً أن أميز طرق بحثي وسبله من رفقتي لهايدغر وطرقه"[2].

فإلى أي مدى استطاع غادامر أن يميز طرقه عن طرق هايدغر؟

في الحقيقة أن علاقة غادامر بهايدغر علاقة متصلة حتى في الفترات التي بدا أنّ فيها انقطاعاً. فالسنوات الأربعون التي انشغل فيها غادامر بفلسفته الخاصة عن فلسفة هايدغر، إنما كانت ـ في حقيقة الأمر ـ تأويلاً وتطبيقاً للكثير من المفاهيم والاستبصارات الهايدغرية، خاصة في كتابه الرئيس "الحقيقة والمنهج"، والذي تزامن تاريخ نشره عام 1960 مع تاريخ كتابته لمقدمة طبعة دار نشر ريكلام لمقالة هايدغر "أصل العمل الفني". وفي هذا الصدد يقول غادامر: "وهكذا، فإن علاقتي بهذه المقدمة الصغيرة لمقالة "أصل العمل الفني في العام 1960 لم تكن علاقة تكليف لكتابتها،

[1]- هانز جورج غادامر، طرق هايدغر، ت: د. حسن ناظم، على حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، سنة 2007م)، ص 9.
[2]- المرجع السابق، ص 21.

فأنا تعرفت في فكر هايدغر على بعض التساؤلات التي عبرت عنها في كتابي: الحقيقة والمنهج[1]. وليس أدل على ذلك من أن كتاب "طرق هايدغر" تشيع فيه روح الألفة والحنين الإنسانيين للحظات حية شهدها غادامر نفسه، وعاش صعودها وهبوطها، وامتداداتها الإنسانية والفكرية. "فهو يوحي في العديد من عباراته كيف كان حضور شخص هايدغر نفسه يضفي على قوله الفلسفي أبعاداً، يقول عنها غادامر إنه لا يسع المرء إدراكها إلا إذا كان قد خبرها مباشرة"[2].

وبهذا المعنى، لا يمكن الدخول إلى طرق هايدغر إلا عبر بوابات/ مداخل طرق غادامر، كما لا يمكن الدخول إلى طرق غادامر دون المرور بطرق هايدغر. فكلاهما مضى في الطرق نفسها، وكلاهما يوصل ـ حتماً ـ إلى الآخر، بغض النظر عن كون أحدهما أستاذاً والآخر تلميذاً. فهما ـ في الحقل الفلسفي ـ يمثلان حالة فريدة. "فالعلاقة التي جمعت بينهما، كما تظهرها هذه المقالات، كانت حواراً عميقاً داخل مشهد تاريخ الفلسفة برمته، مشهد يتبين من خلاله كيف تنمو الفكرة وتتبلور، وكيف تؤتي ثمارها على نحو ما كان غادامر يشاهده عقلياً وحسياً إن جاز التعبير"[3].

لكن أي الطرق الغادامرية هي التي يمكن أن تعيننا على الدخول إلى طرق هايدغر والإقامة في قلب عالمه الفلسفي السحري؟

يطرح دينس جي ـ شمدت صاحب مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب "طرق هايدغر" ثلاث قضايا مشتركة توحّد بين غادامر وهايدغر وتباعد بينهما في الوقت نفسه، وهي تشكل المحاور الأكثر انتشاراً ودلالة لعلاقتهما، كما أنها تُعدُّ بمثابة الباعث على التوتر الذي يدفع هذه المقالات إلى الأمام بطريقة إبداعية. وهذه القضايا هي: علاقة الفن بالحقيقة، وحدود مزاعم اللغة، ومأزق التاريخ والتراث. ويرى شمدت أن الموضوعة الأخيرة هي التي تسم نقطة الجدال الأشد فصلاً بين غادامر وهايدغر.

وعلى أي الأحوال، فإننا سنختار قضية الفن مدخلاً لقراءة كتاب "طرق هايدغر "، خاصة على نحو ما طرحها غادامر في مقالته "تجلي الجميل".. ذلك لأنها من ناحية، تُعد من القضايا المشتركة الأكثر تعبيراً عن عمق الارتباط بين فكر الفيلسوفين الكبيرين، ومن ناحية أخرى فإن هذه المقالة تحديداً تطرح قضية الفن وماهيته من خلال ثلاثة مداخل أو طرق فلسفية مفاهيمية هي: اللعب والرمز والاحتفال، وهي طرق تقترب كثيراً ـ من وجهة نظرنا ـ من طبيعة العلاقة التي بين غادامر

[1]- نفس المرجع، ص 22.
[2]- نفسه، ص 11.
[3]- نفس الموضع.

وهايدغر، خاصة في الكتاب محل دراستنا "طرق هايدغر".

أولاً- طريق اللعب

مفهوم اللعب عند غادامر له أهمية خاصة، فهو وظيفة أولية للحياة الإنسانية ولا يمكن تصور وجود الحضارات بدون عنصر اللعب. كما أن اللعب عنصر متضمن في الممارسات الطقسية والدينية للإنسان. والنظر للعب عن قرب والتأمل في بنيته من شأنه أن يكشف لنا عن ماهيته بوصفه دافعية حرة. وغادامر ينظر إلى اللعب كنشاط جاد يتجاوز مجرد التسلية وإهدار الوقت، هذا بالرغم من أن حركة اللعب تتميز بكونها لا غَرَضية ولا تَتَقيَّد بهدف، على نحو ما نجد في "تلاعب الضوء" و" تلاعب الأمواج".

وبناءً على ذلك، يؤسس غادامر مفهومه للفن ـ خاصة الفن المعاصر ـ على مفهومه للعب باعتباره تعبيراً عن الحرية من ناحية، وباعتباره نشاطاً إنسانياً جماعياً يتطلب المشاركة من ناحية أخرى.

وفى هذا السياق يمكننا نقل المفهوم من ميدان الفن إلى ميدان الفلسفة حتى يمكننا تفسير الكثير من التحولات الفكرية الجذرية التي قد تبدو متناقضة وصادمة في معظم الأحيان. ولأن من شأن هذا الإجراء أن يضفي على الفكر شيئاً من المرونة والحيوية ومن ثم يصير أكثر إنتاجية وإبداعية. ولتحقيق هذا الهدف، فإننا في هذا المقام لا نحتاج إلى عدة نظرية كبيرة، وإنما يكفينا الاستعانة بالفكرة الأساسية والأولية عن اللعب بوصفه حركة حرة. وهي الفكرة التي عبّر عنها غادامر بالسؤال التالي:

"متى نتحدث عن اللعب، وما الذي يكون مقصوداً حينما نفعل ذلك؟

من المؤكد أن أول شيء هنا هو ذلك الكرّ والفرّ للحركة المتكررة باستمرار... ومن الواضح أن ما يميز حركة التراجع والتقدم هذه، هو أن لا أحد من طرفي هذه الحركة يمثل الهدف الذي سوف تتوقف عنده"[1].

وإذا أردنا أن نمد تحليلاتنا إلى كتاب "طرق هايدغر"، فلن نجد صعوبة في العثور على هذه الحركة المتذبذبة جيئة وذهاباً. بل إننا سنعثر عليها منذ الصفحات الأولى لمقدمة الترجمة العربية التي تصف كتابة غادامر بأنها لا تكف عن المجيء والذهاب بين لغة نثرية وصفية حميمية تفصّل وجود هايدغر الإنسان، مظهره، حضوره الشخصي، طريقة إلقائه محاضراته... بين ذلك كله ولغة

[1]- هانز جورج غادامر، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ت: د. سعيد توفيق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، سنة 1997م)، ص ص 98 - 99.

فلسفية تأويلية عميقة... وستستوي جلسة القارئ على وفق اهتزاز نوابض حركة المجيء والذهاب هذه"[1].

فالحركة تنشأ هنا من أسلوب غادامر الذي يقدم هايدغر من زاويتين أو وجودين: وجوده كإنسان، ووجوده كفيلسوف. ورغم محاولة غادامر الجمع بين الوجودين في كل واحد، إلا أن الحركة لا تتوقف وتظل مستمرة على مدار المقالات استجابة لازدواجية من نوع آخر: ازدواجية بين وجود هايدغر ـ حتى في وجوده الكلي المتكامل ـ وبين وجود غادامر نفسه. هذا، وقد استخدم غادامر تقنية اللعب في مقالته "الوجود، الروح، الله" لكي يفسر حالة القلق والحيرة التي كانت تنتاب هايدغر عندما يفكر في وجود الله يقول: "إن التفكير هو تأمل شيء ما يعرفه المرء، إنه حركة الفكر جيئة وذهاباً، وأن تُساق جيئة وذهاباً بالفكر والاحتمالات والفلسفات والشكوك والأسئلة الجديدة"[2].

ولسوف نلاحظ هنا أن البنية أو الطريق التي تتخذها مقالات غادامر حول هايدغر، تهيمن عليها الحركة في الاتجاه المعاكس؛ أو بعبارة أبسط، إنها سباحة ضد التيار. فغادامر يهتم في بداية كل مقال برسم ملامح الحياة الفكرية السابقة على ظهور هايدغر أو التي كانت معاصرة له، وعندما ينجح في القبض على الخيط الذي يربط هذه الملامح فإنه يقدم هايدغر في لحظة استهلال سينمائية بارعة، بحيث تصور هايدغر وهو يقذف بنفسه وحيداً في قلب الأمواج، سابحاً ضد التيار. ففي مقالته "ما الميتافيزيقا"، وهي عنوان لمقال بالاسم نفسِه لهايدغر، يقول: "في الواقع، فإن السؤال المتعلق بالعدم، والفكر الذي يثيره، والخبرة الأساسية بـ "العدم"، هذه الأشياء جميعاً قد حدثت بطريقة بحيث إنّ التفكير سيكون مرغماً على التفكير بـ: "الهناك "da كمكوِّن للدازاين. وهذه هي المهمة التي أخذها هايدغر على عاتقه سالكاً بشكل واعٍ أبداً درباً مختلفاً عن الدرب الذي سلكه السؤال الميتافيزيقي المتعلق بوجود الموجودات ولغة الميتافيزيقا السائدة"[3].

حركة التفكير عند هايدغر ـ كما يصفها غادامر ـ هي حركة لا غَرَضية، تماماً مثلما تكون حركة اللعب لا غَرَضية. وما يعنيه غادامر بلا غرضية التفكير الهايدغري أنه ليس وسيلة لتحقيق غاية معينة. فعندما يتحول التفكير إلى أداة فإنه يستنفد نفسه في الغاية التي يعمل على الوصول إليها، ويفقد بذلك روح التأمل والبصيرة التي تلتحم بماهية الوجود. إن التفكير الحقيقي والأصيل هو

[1]- غادامر، طرق هايدغر، مرجع سابق، ص 11.
[2]- المرجع السابق، ص 372.
[3]- نفس المرجع: ص 126.

التفكير الذي يمثل همّاً في ذاته، ويعتمد على نكران الذات المفكرة بحيث تطغى الفكرة وتتوارى الذات. وفي هذا المعنى يقول غادامر: "فهذا الفكر لا يرى نفسه أداة لتحقيق غاية معينة. فهو ليس فكراً يكون كل شيء فيه معتمداً على الحصافة، وعلى موقف متعالم، بل هو في الحقيقة فكر يتجلى كهمّ محض. لذلك فإن التعالم لا ينفع فيه"[1].

وفي مقالته "حقيقة العمل الفني" يرصد غادامر نوعاً آخر من الحركة في تفكير هايدغر، وهي الحركة التي تفسر العمل الفني وتكشف عن ماهيته بوصفه لاتحجُّباً وانبثاقاً. فالعمل الفني عند هايدغر ليس مجرد تجربة ذاتية تعبر عن معنى خاص يقصده الفنان المبدع، لكنه يمثل حدثاً في حد ذاته، وحركة مندفعة تطيح بكل شيء محدد سلفاً ومتفق عليه. إنه عمل متوتر ما بين كونه حدثاً متحركاً وكونه عالماً خاصاً ساكناً وثابتاً في مكانه، وهذا التوتر هو الذي يحدده هايدغر بوصفه الصراع بين العالم والأرض"[2].

ويرى غادامر أن بحث هايدغر في أصل العمل الفني، إنما هو خطوة في طريق بحثه عن الحقيقة. فما توصل إليه هايدغر عن ماهية العمل الفني بوصفه تكشفاً وتجلياً للحقيقة يمكن أن ينسحب على كل الموجودات، فيقول "لا تحدد مقالة هايدغر نفسها بتقديم وصف مناسب جداً لوجود العمل الفني، بل في الحقيقة أن تحليله يعزز انشغاله الفلسفي المركزي في تصور الوجود نفسه بأنه حدوث الحقيقة"[3].

وفي كل الأحوال فإن طريق اللعب بوصفه حركة حرة يبدو مهيمناً على "طرق هايدغر" في مواضع كثيرة وفي قضايا متعددة مثل الجدل بين اللغة التصورية (الفلسفية) واللغة الشعرية، بين الكلام والصمت، بين التكشف والتحجب، بل أننا لن نكون مبالغين إذا قلنا إن مجمل تفكير هايدغر الجذري إنما ينطوي على هذه الحركة. فلا أدل على ذلك من أن عودته الدائمة إلى التراث اليوناني القديم، وإعادة طرح الأسئلة القديمة في ضوء جديد ما هي إلى حركة إلى الوراء، وعودة إلى الأصول تمهيداً للرجوع مرة أخرى إلى الأمام لحل إشكالات العالم المعاصر التي قضت على الإنسان وتناست الوجود.

---

[1]- نفسه، ص 160.

[2]- نفسه، ص 229.

[3]- نفسه، ص 230.

ثانياً- طريق الرمز

ما الذي تعنيه كلمة رمز Symbol ؟ يتساءل غادامر، وفي سبيله للبحث عن الإجابة يستدعي أصل الكلمة عند اليونان[1]. فقد كانت تعني اصطلاحياً "علامة تذكارية". وكان المُضِيف يقدم إلى ضيفه ما يسمى بعلامة الضيافة tessera hospitalis بأن يقسم شيئاً ما نصفين، يحتفظ بنصفه لنفسه ويعطي ضيفه النصف الآخر. فلو قدر أن يدخل بيتَ المُضِيف نفسِه بعد سنوات واحدٌ من نسل الضيف، أمكن مطابقة القطعتين معاً مرة أخرى في فعل من أفعال التعرف.

ويورد غادامر قصة طريفة من "مأدبة أفلاطون" تعبّر عن معنى قريب[2]. ففي هذه المحاورة يروي أرستوفانس Aristophanes قصة عن طبيعة الحب الذي يفتننا إلى يومنا هذا. فيخبرنا بأن كل الموجودات كانت في الأصل مخلوقات كروية الشكل، لكن الآلهة قسمتها نصفين لسوء سلوكها، ومنذ ذلك الحين، يحاول كل نصف أن يصبح كُلّاً صحيحاً مرة أخرى، وهذا الترقب لأن يكون هناك نصف آخر يمكن أن يكملنا، ويجعلنا كلاًّ صحيحاً من جديد، هو ما يتم تحققه في خبرة الحب.

والحقيقة أننا لن نجد أنسب من هذا المعنى للرمز كي نستخدمه كأداة نظرية نفهم بها حقيقة العلاقة بين غادامر وهايدغر على نحو ما تجسدت في "طرق هايدغر". فكما ذكرنا من قبل، كانت بداية لقاء الفيلسوفين في فرايبورغ في العشرينيات من القرن الماضي؛ وهي بداية جذرية مثّلت لحظة فارقة في حياة غادامر وسائر جيله من طلاب الفلسفة في ذلك الوقت. عن هذا اللقاء يقول غادامر: "كان هناك شيء مفاجئ ظهر مع هايدغر في أول ظهور له على منبر فرايبورغ بعد الحرب العالمية الأولى. ثمة شيء جديد، شيء لم يسمع به أحد من قبل"[3].

وأما هذا الشيء الجديد الذي يعنيه غادامر فهو طريقة التفكير التي قدمها هايدغر وخالف بها ما كان سائداً في الجامعات الألمانية في ذلك الوقت. طريقة تبتعد عن عملية الانتقال التدريجي من علاقة إلى أخرى ومن حكم إلى آخر، وتعتمد على الإظهار وحمل شيء ما على إظهار نفسه.

وبالرغم من أن اللقاءات توالت، وصار غادامر ـ بعدها ـ تلميذاً نجيباً لهايدغر، إلا أن كتابته عن أستاذه أتت بعد فترة صمت وانقطاع دامت أربعين عاماً. ويلفت شمدت النظر إلى أن هذا الصمت المذهل ليس مؤشراً على تجاهل غادامر لهايدغر خلال تلك السنوات أو تنكراً له، وإنما كانت

[1]- غادامر، تجلي الجميل، مرجع سابق، ص 113.
[2]- المرجع السابق، ص 114.
[3] - غادامر، طرق هايدغر، ص 154.

سنوات صمت اختيارية لزمها غادامر بينما كان يتابع، بخيال واسع وبصرامة، ما يسميه هو "الحافز" الذي تلقاه عن هايدغر. وأن الصمت المطول الذي سبق مقالات هذا الكتاب ما هو إلا توطئة حقيقية لما تقوله هذه المقالات.

والحقيقة أن اللقاء بهايدغر، ثم الانفصال عنه، ثم العودة إليه يمكن فهمه بالعودة إلى مفهوم الرمز وباللجوء إلى الأسطورة. فما كان اللقاء الأول سوى نوع من الضيافة، قام فيها هايدغر باستضافة غادامر على مائدته الفكرية العامرة. وما التفكير الجديد الذي قدمه هايدغر إلى غادامر سوى كسرة الخبز التي ظل غادامر محتفظاً بها مدة أربعين عاماً بعيداً عن بيت هايدغر ـ الذي هو بمثابة بيت الوجود – ثم عاد إليه مرة أخرى ليتعرف عليه وعلى نفسه في آن. إنهما نصفان متكاملان قسمتهما آلهة الفلسفة والتاريخ والسياسة، وظلا طوال العمر يبحثان عن بعضهما بغية الوصول إلى لحظة اللقاء المفعمة بكل الحب والاحترام المتبادل. فيقول شمدت: وغادامر، حين يلتفت للكتابة عن هايدغر، لا يشرح، فقط، بعض السبل التي سلكها فكر هايدغر، إنما هو يواجه، بطريقة هادئة وشخصية، نفسه ونمو علاقته بهايدغر "[1].

إنها رحلة بحث عن الذات من خلال الآخر، أو هي رحلة بحث عن الآخر عندما يكون جزءاً من الذات. وهذه النتيجة هي التي ستقودنا إلى الطريق الثالث من طرق غادامر في قراءاته لفلسفة وشخصية هايدغر، وهو "الاحتفال".

ثالثاً- طريق الاحتفال

في كتاب: "تجلى الجميل" يعّرف غادامر الاحتفال The Festival قائلاً: "إذا كان هناك شيء واحد ينتمي إلى كل الخبرات الاحتفالية، فهو بالتأكيد يتمثل في أن هذه الخبرات لا تسمح بأي انفصال بين شخص وآخر. فالاحتفال هو خبرة الجماعة، وهو يمثل الجماعة في صورتها الأتم. فالاحتفال يكون مقصوداً من أجل كل شخص. ولذلك، فإنه عندما يعجز شخص ما عن المشاركة، فإننا نقول إنه قد استبعد نفسه وعزل نفسه عن المظاهر الاحتفالية"[2].

في الحقيقة أننا لن نجد أنسب من مفهوم الاحتفال للتعبير عن الحالة النفسية والعقلية التي كتب بها غادامر كتاب "طرق هايدغر". فبالرغم من أن المقالات الواردة بالكتاب كتبت على فترات متباعدة على مدار خمس وعشرين عاماً، إلا أنك لتشعر وكأنها كتبت في جلسة واحدة. فثمة حالة مزاجية واحدة متجانسة تسيطر على المقالات، وهي تعكس عمق وثبات العلاقة التي تربط غادامر

[1]- المرجع السابق، ص 26.
[2]- غادامر، تجلي الجميل، ص 126.

بهايدغر. وإذا كان معنى الاحتفال عند غادامر ينطوى على خبرة الجماعة ويتطلب المشاركة، فإن غادامر يبدو حاضراً بقوة في مقالات "طرق هايدغر" لا بوصفه مؤلفاً فحسب، ولكن بوصفه مشاركاً كذلك، "وغالباً ما يضع غادامر نفسه جزءاً من المشهد، وشاهداً عليه، وهذه ميزة هذا الكتاب، يشده إلى ذلك تجلية الخطوات الجريئة التي خطاها هايدغر على أرضية التعليم الفلسفي الأكاديمي في ألمانيا، وعلى أرضية تاريخ الفلسفة بعامة، وكذلك تجلية، بأسى!، المآل الذي آلت إليه هذه الخطوات المغامرة في عالمنا التقني المعاصر" [1].

لكن كيف تحققت لغادامر هذه الروح الاحتفالية؟

تحققت هذه الاحتفالية بفضل حرص غادامر على إبراز الجوانب الإنسانية والشخصية لهايدغر، وكذا إبرازه لردود أفعاله هو وزملاؤه في الجامعة عندما كانوا يستمعون لمحاضرات هايدغر. فعندما كان غادامر يعقد المقارنة بين محاضرات ياسبرز ومحاضرات هايدغر كان يقول: "أما هايدغر بمظهره وشخصيته فكان مختلفاً كلياً: دخول درامي، وإلقاء ذو قوة عظيمة، والمكان الذي يشغله في محاضراته: كل ذلك كان يسحر مستمعيه"[2].

وهي جدية تتعارض مع روح الهذر التي كانت تسيطر على محاضرات ياسبرز رغم اعتراف غادامر بالقيمة الفلسفية الكبيرة لياسبرز وبالأثر العميق الذي أحدثته مؤلفاته في ذلك الوقت، وكانت سبباً في انعقاد صداقة بينه وبين هايدغر، استندت في الأساس إلى رفضهما للتعليم الأكاديمي القائم، وصخب "الكلام التافه"، وانعدام مسؤوليته.

ويرجع غادامر التأثير السحري الذي كان يحدثه هايدغر في نفوس مستمعيه إلى حضوره الشخصي وموهبته الطبيعية، إلا أنه كان يتفلسف بوحي من قلقه الذاتي العميق الذي أثاره نداؤه الديني الخاص وكذلك استياؤه من علم اللاهوت والفلسفة اللذين كانا سائدين آنذاك.

وقد كان لهايدغر حضورٌ طاغٍ في فترة ما بعد الحرب عندما كان يُعاد بناء ألمانيا مادياً وروحياً. وهو لم يفعل هذا كمعلم، فنادراً ما كان يتكلم لطلبة. ولكنه أنشأ جيلاً كاملاً بمحاضراته ومنشوراته. ومن الغريب أنه "كانت الإثارة الصادرة عن فكره تتسلل داخل كل فرد، داخل حتى أولئك الذين لم يفهموا ما يقول"[3].

---

[1]- غادامر، طرق هايدغر، ص ص 11 – 12.
[2]- المرجع السابق، ص 55.
[3]- نفسه، ص59.

ومن قبيل الروح الاحتفالية التي هيمنت على غادامر كتابته لمقالتين احتفالاً بِعيدَيْ ميلادٍ لهايدغر. واحدة عندما بلغ هايدغر الخامسة والسبعين، والأخرى عندما بلغ الخامسة والثمانين. تشيع في المقالة الأولى روح الأسى، وتشيع في الأخيرة روح الأمل، وهي مفارقة غريبة، لأن المقالة الأولى تطرح السؤال حول أسباب نسيان هايدغر، بينما تطرح المقالة الأخرى السؤال عن أسباب حضور هايدغر رغم مرور السنين.

ففي افتتاحية المقالة الأولى يقول غادامر واصفاً حالة التبلد والنسيان التي أصابت العقول إزاء هايدغر وفلسفته: "ومثلما يشهد كل شيء على إيقاع الزمن، كذلك هو هايدغر، فالدافع الثوري المنبعث منه انحسر عن سطح وعينا. فثمة نزعات تبزغ في وعينا الزماني تقاوم سلطة وقوة فكر تغلغل ذات مرة في أعماق كل شيء. فإيماءاته المحرضة هي بداية لمجابهة إحساس بليد، إحساس أصبح منفتحاً على اتجاه آخر" [1].

وفي مقابل هذه الروح المفعمة بالأسى وبالأسف على حاضر هذا الفيلسوف الثوري العملاق، يستهل غادامر مقالته الأخرى قائلاً بنبرة تشي بالفرحة والأمل:

"وعلى الرغم من التغيرات في أشياء كثيرة، يبقى هايدغر حاضراً، دون أدنى شك، عبر جميع تقلبات القرن العشرين.كانت حال هايدغر ـ في الحقب التي بدأ فيها مغالى فيه، وفي الحقب التي لم يكن فيها غير شخصية مختلفة ـ كحال النجوم العظيمة التي تحدد أدوار الزمان" [2].

وفي موضع آخر من المقالة نفسها يتساءل غادامر عن السر في هذا الحضور الثابت؟

ثم يحاول الإجابة عن هذا التساؤل من خلال استعراضه لرحلة هايدغر الفلسفية، وحضوره الذي لم ينقطع على مر الزمان، لكننا نستطيع أن نعثر على الإجابة في فقرة قصيرة ومعبرة اختتم بها غادامر مقالته الاحتفالية الأولى المؤرخة في عام 1964، عندما قال[3] "ومهما يكن من أمر، فإن هايدغر " هناك da" وليس بمقدور المرء تجنبه، وليس بمقدوره، لسوء الحظ، أن يرتقي خلفه على طريق سؤاله، فهو يعترض السبيل بطريقة مقلقة جداً. إنه سد منجرف يغمره تيار الفكر المبدع صوب الكمال التقني. ولكنه سدٌّ لا يمكن أن يُزحزح من مكانه"...

[1]- نفسه، ص ص66-65.

[2]- نفسه، ص 241.

[3]-نفسه، ص 92.

مفهوم الهرمينوطيقا في فلسفة هايدغر

الاتصال بالكائن كمنهج للفهم

محمد سيد عيد[*]

يتناول هذا البحث "مفهوم الهرمينوطيقا في فلسفة مارتن هايدغر"، للأكاديمي المصري د. محمد سيد عيد، الوجه الخاص للمفهوم انطلاقاً من النص الهايدغري. وفي هذا السياق سيبيّن خصوصية القول الفلسفي عند فيلسوف الكينونة والزمان، آخذاً بأبعاده التأويلية إلى أمدائها القصوى، وإذا كان هايدغر ـ حسب الكاتب ـ قد أعاد مفهوم الهيرمينوطيقا إلى ما قبل ظهور كتاب يوهان دانهاور في القرن السابع عشر، فقد توصّل في تأويليته إلى فكرة جوهرية تشكل الجامع المشترك لمجمل تاريخ الهيرمنيوطيقا، عنينا بها فكرة التواصل بالكائن كمنهج للفهم.

المحرر

ظهرت كلمة هرمينوطيقا أول مرة في أحد أعمال يوهان كونراد دانهاور(1603-1666).Johan[1] Conrado Dannhawero الذي صدر باللغة اللاتينية تحت عنوان (الهرمنوطيقا المقدسة أو منهج شرح النصوص المقدسة) Hermenevtica Sacra sive Methodus exponendarum S. Literarum. يحيلنا دانهاور في أول صفحة من كتابه إلى مؤلف آخر هو بارباروس موسكوفيتس Barbaros Moscovitas وكتابه عن الهرمينوطيقا. (Dannhawero،MDCLIV,P.1).

شكل عمل دانهاور نقطة تحول في الفهم اللاهوتي بين مفسِّري النصوص المقدسة، ذلك بأن عمله يتضمن بصورة أولية عنصر تميز منهجي للهرمينوطيقا التحليلية عن المنطق التحليلي. ففي السابق كان التفسير هو المقصود من جهة المؤلف، حتى عندما يقال أن المعنى وهمٌ أو

*ـ أستاذ الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ مصر.

[1]ـ هو عالم لغوي لوثري لاهوتي ولد في 24 مارس 1603 بفرايبورغ ألمانيا وتوفي في 7 نوفمبر 1666. بستراسبورغ كان أستاذا في علم الخطابة واللاهوت وله العديد من المؤلفات منها: شرح كتاب التعليم المسيحى (بالألمانية)، حكمة المسيحيين من اللاهوت الايجابي (باللاتينية)، كتاب الضمير أو لاهوت الضمير (بالألمانية).

كذبٌ فهو يتطابق مع الحقيقة. وعلى النقيض، يتعامل المنطق مع الحقيقة الفعلية، بما هي تقودنا إلى الوضوح الجدير بالثقة. يطبق هذ التمييز في الهرمينوطيقا المقدسة Hermenevtica Sacra للكتاب المقدس بوصفها نموذجاً لكل النصوص الأخرى (هي في فكرة «التفسير الجيد boni interpretis). تميز الهرمينوطيقا المقدسة بين السؤال المتعلق بقصد المعنى للنصوص المقدسة والسؤال عن وجوده الحقيقي أو الزائف. إن قارئ الكتاب المقدس يجب أن يقرر عبر التفسيرات ماذا كان قصد المؤلف؟ وعبر البحث المنطقي والتحليل أو عبر الثقة في الروح المقدسة بكونها مؤلف الكتاب المقدس. ومن ناحية أخرى، فإن محتوى الثقة (fides quae creditur) يميز شكلاً عن العقل في التصديق أو الاعتقاد (fides qua creditur). إن المشكلة الهرمينوطيقية الأولى هي الظروف التي تحيط بالقارئ والمستمع وأن تكون صحيحة في وضع يسمح بفهم المقصد التاريخي الموحى به في الكتاب المقدس. تخدم الدراسات الفيلولوجية والتاريخية للكتاب المقدس بدقة الفهم التاريخي لموقف الكاتب. يشمل هذا تحديد عواطف المؤلف ووقت الكتابة.إن الهدف النهائي هو تيسير فهم الذات ليس فقط للنص، لكن أيضا للموقف التاريخي للمؤلف الإنساني (25-Shantz،Douglas H.,2015,P.24).

فن الفهم

يُرجع هايدغر تاريخ مصطلح الهرمينوطيقا إلى ما قبل 1654 (وهو تاريخ ظهور كتاب دانهاور كما ذكرنا). ولذا فهو يعود به إلى ما قبل الميلاد لدى أفلاطون وأرسطو. فيعدد لنا الكثير من المحاورات التي ظهرت فيها كلمة ἑρμηνής وἑρμηνέων. يعدد في محاورة إيون والسفسطائي وثياتيتوس، وهي كانت تعنى برسول الآلهة أو المفسر الذي لديه المعانى. أما أرسطو فله في هذا المجال مواضع عدة، مثل كتاب الشعر، حيث ترد ἑρμηνέων بمعنى المعرفة، ويذكر هايدغر أيضاً كتاب أرسطو Περὶ ἑρμηνεας (في التفسير) (هذا ما ترجمه ابن رشد بكتاب العبارة) والذي يتحدث فيه عن اللوغوس أو الكلمة، وما تدل عليه. ثم ينتقل هايدغر إلى المعنى عند القديس أوغسطين حيث ينقلنا إلى النص المقدس الذي على الإنسان أن يفسر فقراته الغامضة. أصبحت الهرمينوطيقا فنّاً للفهم على يد شلايرماخر، ثم تحولت إلى قواعد للفهم على يد دلتاي،حيث رأى الأخير أن تحليل الفهم مثل البحث عن تطور الهرمينوطيقا يأتي في سياق بحثه عن تصور العلوم الإنسانية[1].

والحقيقة أن هايدغر ينتهي من هذا العرض التاريخي لمصطلح الهرمينوطيقا إلى فكرة واحدة

[1]- (Heidegger M.،1999،P.6- 11).

هي التي تمثل الخيط المشترك لكل تاريخ الهرمينوطيقا، عنينا بها فكرة التواصل أو الاتصال. فكما أن النشأة الأولى للهرمينوطيقا اتصال بين البشر والآلهة من خلال الشاعر كما لدى أفلاطون، هي أيضاً اتصال بين الدلالة والمعنى في الكلمة أو العبارة عند أرسطو. وهي أيضاً اتصال بين الكلام الإلهي والبشر وتفسير المعنى الغامض عند دانهاور وأوغسطين ومفكري العصور الوسطى. إنها تفسير للوقائع Faktizität، تلك الوقائع التي نلتقي بوجودها، نراه وندركه ونعبر عنه في تصور[1].

لكن هايدغر سرعان ما يستخدم هذه الفكرة المحورية عن الاتصال في فهم الدازاين Dasein ذاته. والحقيقة أن الهرمينوطيقا لدى هايدغر هي فهم الدازاين. والاتصال هنا لمحاولة فهم الدازاين وأسلوب وجوده. إن الهرمينوطيقا ليست إنتاجاً صناعيًّا لنمط من التحليل يفترضه الدازاين ويتطلع إليه، لكن هي السؤال عن: ما الحاجة إلى جلب تلك الواقعة ذاتها (وهي واقعة الوجود هناك)؟ في ما هي الطريق؟ ومتى؟. إن العلاقة هنا بين الهرمينوطيقا والوقائع ليست علاقة إدراك الموضوعات والموضوعات المدركة، في علاقة السابق باللاحق، بل بالأحرى التفسير ذاته هو الإمكانية والتمييز لكيفية خاصية وجود الوقائع. إن التفسير هو الوجود الذي يجلب وجود الحياة الوقائعية ذاتها[2].

والحقيقة أننا يجب أن نتوقف هنا قليلا عند مصطلح Faktizität الذي يستخدمه هايدغر في عنوان كتابه الأنطولوجيا ـ هرمينوطيقا الوقائع Ontologie – Hermeneutik der Faktizität. فالواقعة التي يقصدها هنا من الأنطولوجيا هي واقعة الوجود وبالتحديد الوجود- هناك Da-Sein. ولكن من هو الموجود هناك، هل هو الإنسان ؟ كيف إذن يكون وجوده واقعاً ؟ (يجب هنا التمييز بين واقع وواقعيّ، لأن الواقعيّ هنا يوضع في مقابل المثاليّ وهذا لم يقصده هايدغر، أما الواقع فهو التمثُّل والتحقُّق) وتمثُّل الدازاين في الوجود. يُعرّف هايدغر الوقائعية قائلاً: «إننا نسمى الحقيقة الفعلية Tatsächlichkeit لواقعة Faktum الموجود الإنساني ـ التي يكونها كل موجود إنساني يوجد بالفعل ـ وقائعية[3]».

إن كون الموجود الإنساني يوجد كواقعة يعني بالنسبة لهايدغر أن الموجود الإنساني يُلْقىَ في العالم دون أن يكون له اختيار في ذلك، وما يلتقي به الموجود الإنساني المُلْقى في عالمه الخاص هو قَدَرُهُ الذي لا حيلة له على دفعه ولا اختيار له فيه. فعلى أيِّ نحو يوجد الإنسان في الواقع ـ في العالم ؟ فما الفرق بين نحو وجود الإنسان ونحو وجود المنضدة. الإنسان موجود واللوحة الفنية

[1]- (ibid،P.11).

[2]- (ibid،P.12).

[3]ـ (جمال سليمان، 2009، ص109).

موجودة والصفر موجود بالمعنى الرياضي. فالشيء الطبيعي موجود وله وجود وكل موجود له وجود بنحو مختلف.

فالوجود الخاص Existenz هي الصفة التي تنطبق على الإنسان وحده من بين باقي الموجودات «فالإنسان وحده يوجد» بينما الصخور تكون، والأشجار تكون، حتى الله يكون. فكلها عند هايدغر موجودات في مرتبة الوجود العام(Sein). ولكن لماذا تلك التفرقة ؟. إن مصطلح هايدغر Existenz هو مرادف لكلمة «الوجود هناك»[1]. وذلك يعنى أن الإنسان وهو الكائن الوحيد من بين الموجودات الذي ينفتح على الوجود ويكتشف حقائق هذا الوجود المختفي. فهو موجود هناك بين تلك الموجودات وهو يؤثر فيها ويتأثر بها، فهو منخرط معها وبهذا يكون موجوداً ـ فى ـ العالم، وبالتالى فهو الذي يستطيع أن يصل من الوجود وفي الوجود إلى حقيقته. فهو الوحيد بين الموجودات الذي لديه قدرة «الوعي الذاتى بالوجود Selbstbewuβtsein» بينما باقى الكائنات ليس لها هذا الوعي (Ibid،P.214-215). فهذا الإنسان الذي يوجد (Exist) يحاول أن يكتشف حقيقة الوجود (Sein). ومن ثم يصبح الإتجاه من الوجود الخاص إلى الوجود العام. ولهذا كان سبب اختيار هايدغر للعنوان (الوجود والزمان Sein und Zeit) حيث إن الوجود هنا بوصفه الوجود المحجوب عن كل ميتافيزيقا سابقة. حيث كان الإهتمام بالوجود الخاص Existenz في الماضى، فالإهتمام بوجود الموجودات وليس بالوجود ذاته Sein. فالإهتمام بالموجود وليس بالذى يجعل الموجود يوجد. أو بعبارة أخرى الذي يجعل من الموجود موجودًا، فأين هو الضوء الذي يُنير ولا يستنير ؟!. ذلك ما حاول هايدغر أن ينبه إليه في كتابه «الوجود والزمان».

فالواقعة هنا هي واقعة وجود الدازاين هناك das Da-Sein، إمكانية الوجود وذلك هو التساؤل الهرمنيوطيقى عنه. إن التساؤل الأساسي في الهرمينوطيقا لدى هايدغر هو الوجود برؤية الموضوع الذي هو الدازاين. فهو الوجود على الطريق being-on-the-way في ذاته لذاته. وطبقا لهذا التساؤل الأساسي نجد كل خصائص الوجود ـ الأونطيقى من قلق واضطراب وزمانية[2].

والحقيقة أن المصطلح الأخير وهو الوجود ـ الأونطيقى أو الأنطولوجيا هي ما شكلت عنوان كتابه «الأنطولوجيا ـ هرمينوطيقا الوقائع». فذلك العنوان يعني أن الانطولوجيا هي الهرمينوطيقا أو هرمينوطيقا وقائع الوجود. فالواقع هنا هو ـ كما يقول ـ سوف يستخدم كسمة الدازاين الذي يخصنا

[1]- (**Kaufman،Walter،1956،P.213**).

[2]- (**Heidegger،1999،P.13**).

وهي تعني أنه في كل مرة يكون الدازاين موجوداً هناك في زمن محدد فإنّه يشكل ظاهرة. إنها ظاهرة للتواقع أو الوقوف هناك في زمان ما[1].

إن هذا الفهم لدى هايدغر نابع من الاصطلاح ذاته، إذ ينقسم إلى شقين onto، logy وهي في الأصل اليوناني οντος وهي تعني في اليونانية معنىً مزدوجاً، تعنى الموجود الحاضر وتعني أيضاً الحضور والوجود. أما الجزء الآخر فهو λογος وهي الكلمة. ولو أننا ترجمناها ترجمة حرفية عن اليونانية لقلنا (كلمة الوجود) أو (كلمة الموجود). ولكن السؤال هنا هو: أي وجود نبحث له عن كلمة ؟

إن الوجود الذي يبحث عنه هايدغر أو الوجود الذي نبحث له عن كلمة هو وجود الدازاين. فعلى أيِّ نحو يوجد الدازاين؟ وما ماهيته؟ وما هو الدازاين Was ist das Dasein؟ هنا نحن نطرح السؤال على هايدغر باللغة الألمانية الذي يعنى حرفياً (ما هذا الشيء الذي يسمى دازاين؟) بهذه الصيغة من التساؤل طرح هايدغر سؤاله عن الفلسفة على طريقة سقراط بما هذا τὶ εστιν؟. إننا نطرح السؤال بهذه الإمكانية لأن الفلسفة ذاتها لدى هايدغر هي «أنطولوجيا فنومنولوجية كلية، تنبع من هرمينوطيقا الدازاين بوصفها تحليلاً للوجود الإنساني» (Heidegger،1977،S.51)

والحقيقة أن هذا التعريف للفلسفة هو تعريف يقوم بسجن كل شيء ويختزله إلى كلمة واحدة وهي "الدازاين". صحيح أن هذا المصطلح الذي لم يكن جديداً على تاريخ الفلسفة ـ هو يُعلي من قيمة الإنسان ويميِّزه عن باقي الموجودات من حيث اتصاله بالوجود، وصحيح أيضاً أن الهرمينوطيقا هي اتصال بين الشاعر وشعره والرسول والآلهة..الخ... إلا أن الفلسفة تصبح حبيسة الأنطولوجيا بالطريقة الفنومنولوجية. فالمنهج الوحيد لدى هايدغر هو المنهج الفنومنولوجي وهو يعلن عن ذلك ويضعه بصراحة كمنهج للوجود والزمان. ومن ناحية أخرى فإن الفلسفة هي البحث في الوجود فقط وكأن الفلسفة ليست على علاقة بأيّ علوم أخرى أو مجالات أخرى. وذلك على الرغم من أن نظرة اليونان للفلسفة كانت مغايرة تماما لهذا التصور، حيث تضمّ الفلسفة كل العلوم. صحيح أن هايدغر تحدث عن مثال الشجرة لدى ديكارت، وهي أن الميتافيزيقا هي الجذر الذي يمدُّ فروع شجرة الفيزيقا، ولكن أن تظل الفلسفة حبيسة الوجود فهذا لم يكن من العودة إلى الأصول كما اعتاد هايدغر أن يأخذ المعنى بالرجوع إلى الأصول اليونانية. فكما أن اليونان هم أصل الفلسفة وأصل كل تقدم كما اعترف هايدغر صراحة في محاضرته (ما الفلسفة؟)، كذلك فإن اليونان لم

[1]- (Ibid،P.5).

يحددوا مجالاً واحداً تبحث فيه الفلسفة. ومن ناحية أخرى أن الهرمينوطيقا ليست هي فقط المفسِّرة للدازاين. صحيح أن كل نص يقوم بتفسيره شخص ما، بيد أن هذا التفسير يمثل طبيعة الإنسان ذاته وأن التفسيرات هي تمثيل وتحقيق لطبيعة وجود الإنسان وماهيته. وإن كان هذا المفهوم غامضاً لدى هايدغر، إلا أن هذا التصور هو أشبه بتصور هيغل عن الفكرة وكيفية انبثاقها من العالم. مثلاً إذا قام ناقد فنّي بتفسير عمل درامي، فكيف يمثل هذا التفسير فهماً للدازاين ؟ وما الوجود الذي يشير إليه. هل هو وجود العمل الخيالي أم الواقعي؟ حتى نظرة هايدغر إلى الفن تبدو مختزلة إلى النظر للوجود وحقيقته. ومن ثم فإن تعريف هايدغر هنا للفلسفة هو تعريف متعسِّف ومنحاز والانحياز إلى الوجود إضافة إلى حصر مهمة الهرمينوطيقا في تفسير الدازاين.

فما هو الدازاين إذن ؟. هذا المصطلح يدل عند هايدغر على وجود الإنسان في العالم؛ وعلى أي نحو يوجد الإنسان في العالم. ولذا يطلق على هذا النحو الوجودي للإنسان (Dasein) وهو يعني حرفياً في اللغة الألمانية موجود هناك Sein = being Da = there؛ وهناك مدرسة في التحليل النفسي تسمى بهذا المصطلح وتعرف باسم مدرسة تحليل الموجود الإنساني أو Daseins analysis، وهي تعارض مدرسة فرويد Freud في التحليل النفسي، تأتي لتحليل الموجود الإنساني أو أحوال الموجود الإنساني في العالم من حيث هو موجود مَرْمِيٌّ في العالم، أو هو موجود مقذوف به في العالم. وهذا حال من أحوال الوجود الإنساني فكلنا مَرْمِيُّون في العالم، مقذوف بنا في العالم على غير إرادة منا. فَوعِينا لنجد أنفسنا في العالم بغير إرادتنا، وانزلقنا إلى العالم فلم يؤخذ رأينا في ميلادنا، فهو حال من الارتماء [1]Geworfenheit.

إن الوجود هناك Da-Sein نفسه، من حيث هو مُلْقًى يسكن في رمية الوجود بوصفها قدرَة المقدور، لكننا يجب ألّا نفهم من هذا أن الإلقاء حقيقة فعلية منتهية،كما أنه ليس أيضاً واقعة مغلقة، بمعنى أنه ليس تعبيراً عن وضع نهائي للإنسان يقهره في كل أمره ووجوده. صحيح أن هناك من الأمور ما لا نملك له دفعا لكنها لا يمكن أن تكون عقبة أمام تحقيق الموجود لوجوده الأصيل والذي هو دائما وجود هناك نحققه عندما نمارس الاستباق ولا نبقى رهنا لـ «ما كان»، أي الذي تعبر عنه الوقائعية. ولقد كانت الخطوة الأولى هي أن نجيب على التحدى الأكبر للهناك Da وذلك لأن الهناك das Da عند هايدغر تحدث الإنارة lichtung التي تؤكد على استنارة الموجود من نور الوجود بوصفه موجودا في العالم، أو بالأحرى بوصفه وجوداً ـ في ـ العالم In-der-welt-sein [2].

[1]ـ (محمود رجب، 2002).

[2]ـ (جمال سليمان، 2009، ص109-110).

لنتوقف هنا قليلا ونسأل أولا: ما معنى العبارة الأخيرة بأن ننظر إلى الوجود بوصفه وجوداً ـ في ـ العالم. وثانيا ما فائدة هذه الشرطات التي يضعها هايدغر بين الكلمات ولماذا يضعها ؟. وثالثاً ما علاقة هذا الوجود في العالم بموضوع بحثنا عن مفهوم الهرمينوطيقا ؟

يقول هايدغر في الصفحة الأولى من كتابه الوجود والزمان Sein und Zeit:

«هل لدينا اليوم إجابة عن السؤال عمّا نقصده من المعنى الحقيقي للفظ «موجود» ؟ كلا. كذلك هل نحن اليوم أيضاً في حيرة فقط لأننا لا نفهم تعبير «وجود» ؟ كلا. كذلك يجدر بنا أولا ومرة أخرى أن نوقظ في أنفسنا فهم معنى هذا السؤال» (Heidegger،1977،S.1).

ومعنى هذه العبارة أننا لا يمكن أن نفهم معنى لفظ «موجود» إلا إذا فهمنا أولا معنى لفظ «وجود». فكما أننا لا يمكن أن نفهم الموجود إلا بفهم الوجود كذلك لا يمكن فهم نصوص الإنسان إلا بفهم وجوده. وكما سبق وأن أشرنا أن الهرمينوطيقا عند هايدغر هي أساسا فهم لأسلوب وجود الإنسان في العالم،ومن شأن فهمنا لوضع الإنسان في العالم وأسلوب وجوده أن نفهم ما يقوم به الإنسان من شرح وفهم وتحليل للنصوص. إن الهرمينوطيقا هي هرمينوطيقا الوقائع أي وقائعية الدازاين في العالم. فماذا تعنى الوقائعية، إنها تعنى صفة ما هو واقعة وهي تطلق على حال الإنسان من حيث إنه في العالم وممكن لأنه لا يختار أن يوجد، ولأنه محدود في اختياره. (بدوي في سارتر، 1966، ص9)

إن تفسيرنا لهذه الوقائعية هي عين الهرمينوطيقا الهايدغرية، ولكن كيف نفهم هذه الوقائعية اللهم إلا بعد أن نفهم وضع الوجود ـ في ـ العالم. فماذا تعنى إذن هذه الوضعية من الوجود ؟ ماذا يعنى أن يوجد الإنسان وسط الموجودات. فعند هايدغر أنه مثلما يكون الإنسان مقذوفاً في العالم فان العالم مقذوف في الإنسان ولا انفصال بين الطرفين والعلاقة بينهما علاقة عضوية وليست علاقة مكانية. ويؤكد هايدغر ذلك بوضع الشرطات الوجود ـ في ـ العالم In-der-welt-sein.

إن الوجود في العالم يعني ـ من وجهة نظر هايدغرـ أن الموجود الإنساني يفهم وجوده وأيضاً وجود سائر الموجودات الاخرى بقدر ما يفهم العالم، أو بالأحرى بقدر ما يفهم أنه وجود في العالم، وبحيث يمكن أن يكون وجوده أو لا يكون. ويستند هايدغر إلى هيراقليطس لتوضيح أن الوجود ـ في ـ العالم كيفية تنتمى للموجود الإنساني الذي يقول في إحدى شذراته «للأيقاظ عالم واحد مشترك أما النيام فلكلٍّ عالمه الخاص «فاليقظة ـ والتى لا تكون إلا بالفهم ـ تجعل الموجود

الإنساني منفتحا على الوجود، أما النوم ـ والذى يشير إلى غفلة الموجود في وجوده ـ فهو يغلق الموجود الإنساني على نفسه، ويعزله عن وجوده وفي كلتا الحالتين يبقى العالم / الوجود وجود الموجود. (جمال سليمان، 2009، ص113).

ويقسم هايدغر عبارته عن الوجود ـ في ـ العالم إلى ثلاثة مظاهر فنومنولوجية: في العالم in der welt، الموجود Seiende، الوجود في In-sein. ففي العالم تتكون البنية الأنطولوجية وتتعين فكرة العالمية weltlichkeit، أما الموجود فهو الذي يتحقق فيه سؤال من ؟ فهو الذي أُلقِيَ به في العالم دون إرادة منه. أما الوجود في In-sein فيلجأ في شرحها إلى بعض الأمثلة، فهى ليست علاقة مكانية مثل الماء في الكوب أو الملابس في الدولاب ولكن العلاقة هي علاقة وجودية Existentzial. وذلك يحدث من خلال المصدر Sein والفعل منه أكون bin. فماذا تعني أنا أكون Ich bin ؟ إنها تعنى السكن مع wohnen bei فهى مرتبطة بـ bei وهي تعني أنا أسكن وأقيم عند.. العالم«Ich wohne،halte mich auf bei ... der welt» , (Heidegger.1977,S.72 - 73). إن وجود الدازاين هنا هو وجوداني Existentzial وكذلك أسلوبه في العالم وعلاقته به هي علاقة وجودية عضوية. إن وقائعية الدازاين هي تفسيره من هذا المنطلق الوجودي.

ومن هذا المنطلق الوجودى للدازاين يبدأ هايدغر تفسير الدازاين في أمثلة تطبيقية للهرمينوطيقا وهي: تفسير الدازاين في الوعي التاريخي، تفسير الدازاين في الفلسفة.

[4]

يبدأ هايدغر حديثه عن الوعي التاريخي بتعريفه للماضي[1] بأنه الوجود المعبر عن شيء ما being-an-expression. فهو مُعَبِّرٌ عن شيْءٍ ما لم يعد حاضراً. فلدى هايدغر فكرة رئيسية عن أن الوعي التاريخي هو مفسر لوجود الدازاين، بوصفه نمطاً للوجود العام في الحياة. إن هذا النمط من التفسير هو ما يجعل من ذاته حاضراً ومقدما لنفسه للعامة في نمط من وجوده أي من خلال التفسير ذاته. وهذا يعني أن الوعي التاريخي هو«هناك» في كل نمط يجلب ذاته إلى فضاء مفتوح للعمومية بتحديد التفسير الذاتي، فهي تحتفظ بذاتها في تلك العمومية، بأن تبقيها، وتنشرها. في هذا الوعي

[1]ـ يستخدم هايدغر كلمة **gewesen** للتعبير عن الماضي بدلا من استخدام الكلمة المعتادة **Vergangenheit** التي يعود أصلها إلى الفعل **vergehen** بمعنى ينقضي أو يزول، وفضّل استخدام التصريف الثالث من الفعل **sein** يكون أو يوجد **Gewesen** الذي يعني «ما كان» ليحتفظ بمعنى الوجود أو الكينونة حتى في الماضى، وقام بتقسيم كلمة الحاضر **Gegen-wart** على هذا النحو ليعبر عن أصلها الذي تعود إليه، فالمقطع الأول من الكلمة يعنى نحو أو اتجاه، بينما المقطع الثانى من الكلمة يعني حفظ أو صيانة أو حراسة، وكأن الحاضر صيانة أو حراسة أو حفظ ظاهرتي الزمانية الأخريين أي ما كان والمستقبل. (جمال سليمان، 2006، ص193)

الذاتي نجلب إلى اللغة ما يعتقد أنه كل شيء ومتعلق به، ويفعل هذا الأمر بدازاين الحياة ذاتها. إن نمط تفسير الدازاين، تفسيره الذاتي في الحقل العامي هو طبقا لتعبير ما يعتقده الدازاين ذاته بأنه كل شيء متعلق به. يحتاج هذا الأمر إلى تسليط الضوء على التفسير الذاتي للوعي التاريخي مطابقة مع خارج التفسير الذاتي للتفلسف.(Heidegger،1999,P.43)

تبدو فنومنولوجية هايدغر بصراحة من القراءة الأولى للفقرة السابقة؛ يبدو ذلك بوضوح في تعريف هايدغر للماضي بأنه شيء معبر عن شيْءٍ ما، وهي لا تعني إلا فكرة الإحالة reférence وقد ذكرها صراحة. والإحالة إلى شيْءٍ ما هي نفسها فكرة القصدية intentionalität الهوسّرلية، فيعرفها هوسّرل بأنها تلك الخصوصية للخبرة بوصفها وعيا بشيءٍ ما (Husserl E.،1913,S.168).

فالقصدية هي الوجود المتوجه للوعي، أي هي الوعي في حالة كونه متوجها نحو شيء آخر غيره، أي في حالة تجاوزه لذاته وتخارجه عنها قاصدا مطلوبه، بغية إدراكه وفهمه ومعرفته. ولكي يؤكد هسرل هذه الدلالة الأنطولوجية للوعي وارتباطه بالوجود ارتباطاً ماهوياً قصدياً وعضوياً، يلجأ إلى كتابة المصطلح هكذا Bewuβt-sein (محمود رجب، 2006، ص99-100)، فالوعي هنا لديه لا يعنى إلا وعياً بوجود ما ارتبط معه عضويا وليس مكانيا ذلك ما يفسر إشكالية الشرطات، فوفقا للقصدية يصبح الوعي وجود ـ نحو ـ العالم أي وجوداً ـ وجدانياً[1] منجذباً نحو العالم ومرتبطاً به عضوياً.

كذلك فإن الهرمينوطيقا تحيلنا من النصوص إلى ما هو خارجَها كي نقوم بتفسيره وتأويله. وهي نفسها الإحالة إلى شيءٍ ما كموضوع للفنومنولوجيا. ويؤكد هايدغر على أن هرمينوطيقاه هي هرمينوطيقا فنونمولوجية قائلا:» إن المعنى المنهجى للوصف الفنومنولوجي هو التفسير. إن لوغوس فنومنولوجيا الدازاين هو سمة الهرمينوطيقي، والذي من خلاله يرتبط الدازاين ذاته بفهم الوجود بالمعنى الحقيقي للوجود والذي من خلاله أيضاً سيجعل من البنية الأساسية للوجود معروفة. إن فنومنولوجيا الدازاين هي الهرمينوطيقا بالمعنى الأصلي للكلمة، وهي التي تسمى بعمل التفسير (Heidegger M.،1977،S.50).

[1]ـ استخدمت هنا مصطلح أستاذي د. محمود رجب الذي يربط فيه بين الوجود والوعي. إذ يقترح ترجمة الكلمة الألمانية **bewuβtsein** بـ «الوجدان». وذلك ترجمة لما يقصده هسرل من المصطلح الألماني والذي يترجم عادةً وحتى الآن بالوعي. ولكن كان رأي أستاذنا أنه « ليست هناك ـ على ما نعلم ـ كلمة في اللغة العربية أصدق ولا أبلغ في تعبيرها عن هذا المعنى من كلمة الوجدان فالوعي وجدان، فلو جردنا هذه الكلمة من دلالتها النفسية والشعرية المألوفة ورجعنا بها إلى أصلها اللغوي البكر، لوجدنا أنها تجمع في آن معا بين معاني: الوجود، والوجد (الخروج من، والانجذاب نحو)، والقدرة على المعرفة. وإذا نظرنا في معاجم اللغة (وخاصة، لسان العرب، وأساس البلاغة للزمخشري، والمنجد) فسوف نجد أن من بين المصادر «وجد» الوجود والوجد والوجدان، وتأتى وجد بمعنى علم، ووجد المطلوب: أدركه والوجد يقال بمعنى القدرة، يقال: هذا من وجدي أي من قدرتي ويقال: «أنا واجد للشيء» أي قادر عليه. والجدير بالذكر في هذا الصدد أن من بين تعريفات هوسرل العديدة للوعي تعريفه بأنه أنا أقدر.. وتعريف الوجود عند ابن عربي هو: وجدان الحق في الوجد.

ووفقا للتعريف السابق للهرمينوطيقا الفنومنولوجية يجب أن ننظر إلى التاريخ والوعي التاريخي. وقد استشهد هايدغر بحديث شبنغلر عن النقص الذي نجده في الملاحظة التاريخية. فالموضوعية التاريخية لا تتحقق في ما يرى شبنغلر إلا فقط عندما ننجح في رسم صورة التاريخ التي لا تعتمد على وجهة النظر المشروطة بالملاحظة في التاريخ «الحاضر». إن تحرير التاريخ من الأحكام المسبقة الشخصية الخاصة بالملاحظ، التي لم تعد أبداً في حالتنا أكثر من تاريخ لجزء من الماضي، إذ يفترض أن حاضر الغرب الأوروبي هو هدف التاريخ، وأفكاره العامة واهتماماته بمعيار تحديد منجزات الماضي وما سوف ينجز في المستقبل هذا هو الهدف من كل ما يلى(44-Heidegger M.،1999،P.43).

فيرى هايدغر أن هذا التفسير الذاتى يضع الوعي التاريخي نفسه قبل مهمة الفوز بالنظرة العامة «للحقيقة الكلية للإنسان» أي جلب الدازاين الإنساني داخل نظرة الطريقة الموضوعية المطلقة. فلم يعد التفسير الذاتي بسيطا لتقديم الوعي التاريخي مثل المعرفة لذاتها والمعرفة عن ذاتها، لكن بالأحرى ترتبط بذاتها بمثل النمط الذي يدفع الماضي مواجها في النمط الموضوعي غير المتحيز. إن لدى الوعي التاريخي حاضر الدازاين قبل ذاته بالطريقة المساوية لما في الماضي، وهذا يعني أن ذلك الوعي لديه مسبقا مستقبل للدازاين موضوعي قبل ذاته في المطابقة بالخاصية التاريخية التي وضعت في البداية. إن التقدم والحساب المسبق للمستقبل وتدهور الغرب لم يكن نزوة أو مزحة رخيصة من شبنغلر للجماهير، لكن بالأحرى تعبير مترابط منطقيا لواقعة بخصوص الإمكانية الأساسية المسبقة والوعي التاريخي الحقيقي بالنهاية، (الذى لم يكن بعد، فعليا الحاضر عندما ندرسه ـ نقرؤه ونتنبأ بالمستقبل عن طريق المقارنة) (Heidegger M.،1999,P.45).

سبق أن ذكرنا أن الدازاين ونحوَ وجود الإنسان موجودٌ وقائعي فكيف يتعامل التاريخ مع تلك الوقائع؟. من هذا المبدإ للوقائعية فإن تاريخية الموجود الإنساني لا يمكن أن تتحدد في الوقائع المادية أو حتى في الثقافة ومظاهر التقدم، أو عبر ما يحققه من إنجازات في فروع العلم المختلفة؛ لأن الربط بين تاريخ هذا الموجود ومثل هذه الوقائع والحوادث يقوم على أساس من فهم علاقة الذات/ الموضوع، تلك الثنائية المتغلغلة في كل شيء حتى التاريخ ولا يمكن بأيّ حال تصور التاريخ على هذا النحو، فإذا جاز لنا أن نصف الوقائع الماضية بأنها تاريخية فإننا لا نعرف لماذا لا ننعت بهذه الصفة نفسها الوقائع الحاضرة التي يجب أن تحدد التاريخ للمستقبل، والواقع أن هذا ما نفعله أيضا. فالصحف لا يفوتها أن تعلن مقدما أن هذا الحدث المعاصر أو المقبل سيكون حدثا تاريخيا، فكيف ينبغى أن نفهم الوقائع التاريخية من حيث إنها وقائع تخص

الموجود الإنساني ؟، يقول هايدغر يجب «النظر إلى وقائع التاريخ على أنها وقائع للوجود في العالم» لأن ثمة ارتباطاً ماهويًّا بين الوجود وتاريخ الموجود الإنساني، إذ يقول هايدغر «إن تاريخ الوجود يحمل ويحدد كل ظرف وكل موقف إنساني». فالتاريخية التي يريد هايدغر أن يؤسسها هنا تاريخية فردية وكل الأحداث والوقائع التي تحدث إنما تكتسب قيمتها التاريخية فقط بوصفها وقائع للموجود وليس بوصفها تاريخية في ذاتها، أي أنها تكتسب تاريخيتها من الموجود (جمال سليمان، 2006،ص 191-192).

إن تمثل شبنغلر بالتحديد في هذا النمط الذي يجب فهمه في ذاته في اتفاقه مع ممكناته هو الذي جعل الوعي التاريخي اليوم حاضرا ووضعه إلى الأمام. إن العلوم التاريخية الإنسانية لم تكن واعية بأخطاء أسر التخصص الدقيق للبحث. فتاريخ الفن مثلا يحاول أن يرفع من ذاته بمخطط «عقلي» من خلال محاكاته. وبدلا من ذلك فإنّ مجال كل تخصص هو التركيز على موضوعاته، كما يفعل تاريخ الفن في ذاته، وكذلك سمة وجوده، والإمكانية المناسبة للوصول إلى التعريف به. إن سوء الفهم في محاكاة تاريخ الفن يأتى من محاكاة العلوم الأخرى له فهي تفهمه ولا تفهم نفسها (فهى تفهمه من حيث هو أسلوب وتعبير وشكل) أما في ما يخص موضوعه فنجد الالتباس. كذلك فإن سوء فهم الدين يأتي من عمق الدازاين عندما يدخل تاريخ الدين في لعبة رخيصة للأنماطِ والأشكالِ، والأمرُ نفسُه ينطبق على تاريخ الاقتصاد والفلسفة والقانون (Heidegger M.،1999،P.45).

فالوعي التاريخي إذن هو وعى بواقعة وجود الإنسان في العالم وغير ذلك هو تضليل وإقصاء لحقيقة التاريخ ذاته. وكذلك فان تركيز الهرمينوطيقا على النصوص هو تضليل تاريخى تقوم فيه الهرمينوطيقا بنسيان تأويل تطبيقها على الحياة الإنسانية في معناها الأساسى. (Michael Groβheim،2012،S.143)

[5]

وكما هو الحال في الوعي التاريخي الذي يركز على وعي الدازاين، كذلك فإن الفلسفة هي الأخرى مبحثُها الأساسى هو الدازاين. وقد وضع هايدغر مجموعة من النقاط التي من خلالها تفسر الفلسفة الدازاين وهي:

1- بوصف أن الموضوعية العلمية نوع من الفلسفة تعد الفلسفة في حقائقها المطلقة المتحررة من وجهات النظر والتعسف غير القابل للنقد في فلسفة رؤى العالم والصورة المحددة للحياة هي

فلسفة طبيعية. إن موضوعية التعريف ونمط المعالجة الموصوف يجعل من الفلسفة ملجأً مناسِباً لحماية الدّازاين من النسبية المطلقة.

2- وبوصف هذه الموضوعية نوعاً من الفلسفة، فهي تجعل من الدازاين ذاته موضوعاً لنظرة الواقعية. فهي لم تكن فقط محض فلسفة رؤى للعالم، لكن هي الرؤية الممكنة للعالم هي فرصة الوجود المتجه نحو النقاط الأساسية في الإحالة لتعزيزها.

3- إضافة إلى ذلك، فإن هذه الموضوعية العلمية لهذا النوع من الفلسفة هي مجرد سعي أكاديمي قليل جداً لِمن يهرب من الحياة ويتخلى عن لذّاتها للتعالي للوصول إلى ما هو ما وراء الحياة التي هي الحياة ذاتها. وبصورة ديناميكية، إن النظام ذاته لديه تحديد لسمة عملية الحياة ذاتها، أي بمعنى، أن الفلسفة وحدها لديها ما يتطلبه «الفرد» اليوم من هذا الدازاين وهو ما نطلق عليه وجود «الحقيقي في الحياة».

4- إن نوع الفلسفة الذي هو «الحقيقي في الحياة» هو فلسفة هي دون أن تكون من أجل «مجرد» الذاتية، فهي كلية وعينية في وقت واحد، أي أن ما يوجد في هذا العرض هو ما يوجد بحاجة عامة له وذلك بعيداً عن التخصص ووجهات النظر التافهة قصيرة النظر للمشكلات. (Heidegger M.،1999,P.50)

لقد أضحى مفهوم الهرمينوطيقا لدى هايدغر مقصوراً على وجود الإنسان وكيفيته وعلاقته بالوجود العام. إن هرمينوطيقا النصوص وفقا لهذا المفهوم هي هرمينوطيقا مضللة لأنها تقوم بنسيان الوجود على حساب الموجود. إن الهرمينوطيقا بهذا المفهوم هي فنومنولوجيا أصيلة، فموضوع قصديتها هو الدازاين وتتعامل مع ظاهرته الوقائعية في علاقتها العضوية مع العالم. لقد أعلن هايدغر صراحة أن الهرمينوطيقا هي فنومنولوجيا الدازاين أو فنومنولوجيا واقعة الدازاين في العالم.

وتلك النتيجة لمفهوم الهرمينوطيقا ناتجة من أساسين هامين: المنهج الفنومنولوجي، وقاعدة نسيان الوجود seinsvergesenheit. وقد استخدم هايدغر المنهج الفنومنولوجي للقضاء عل هذه القاعدة ومن خلاله يتم معاودة سؤال الوجود Die seinsfrage، لنسترد قيمة الموجود في علاقته مع الوجود الأصيل. فالوقائع التاريخية المفردة ليست كافية للكشف عن هذه الهوية الأصيلة في الإنسان وعن واقعة وجوده وأسلوبه في العالم. كذلك فإن الآراء الذاتية في الفلسفة لا تكشف عن العلاقة الحقيقية بين الإنسان والموجودات والوجود والتي تتجلى في ما هو مَعِيش

والتي هي تجلٍّ لفكرة العالم المَعِيش lebenswelt ونتعامل معه من خلال التجربة المَعِيشة، تلك التجارب الإنسانية التي تضع وجودية existenzial الإنسان أمامنا موضع اهتمام ودراسة. كذلك فإن دراسة الفن وتاريخه لدى هايدغر ليست محض دراسة للأشكال والألوان والتعبيرات.. الخ، بل هي دراسة لعلاقة الفن بالحقيقة، أي بحقيقة الوجود وعلاقة الإنسان به وإلا كان الفن مُضِلّلاً وزائفاً. هكذا تكشف الهرمينوطيقا عن الطبيعة الأنطولوجية للإنسان بوصفها ممارسة فنومنولوجية.

مراجع البحث

المراجع العربية:

غادامر (هانز جيورج)، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقى الزين، منشورات الاختلاف، بيروت، 2006.

سليمان (جمال محمد أحمد)، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009.

رجب (محمود)، محاضرات في الميتافيزيقا القيت عام 2002 في جامعة القاهرة.

رجب (محمود)، المنهج الظاهرياتى في الفلسفة المعاصرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006.

سارتر (جان بول)، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوى، دار الآداب، بيروت، 1966.

المراجع الأجنبية:

1. A Greek –English Lexicon to the New Testament،revised by Thomas Sheldeon Green،M.A،London،1976.
2. Cellérier J.E.: Biblical Hermeneutics،trans. By Charles Elliott،D.D،Rev. by William Justin Harsha،N.Y،1881.
3. Dannhawero،Johan. Conrado: Hermenevtica Sacra sive Methodus exponendarum S. Literarum ,Argentorati،Anno MDCLIV.
4. Shantz Douglas H.: A Companion to German Pietism،1660- 1800،Brill's

Companions to the Christian Tradition،Netherland،2015.

5. Kaufman،Walter: Existentialism from Destovsky to Sartre،New York،1956.

6. Heidegger M.: Ontology –the Hermeneutics of Facticity،translated by John van Buren،Indiana University،USA،1999.

7. Heidegger M.: Gesamtausgabe،Band2،Sein und Zeit،Frankfurt am Main,1977.

8. GROβHEIM،MICHAEL: Hermeneutik der Faktizität،überlegungen im anschluss an Heidegger،ISSN 1734- 9923„Analiza i Egzystencja» 19 (2012).

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

مارتن هايدغر

سيرته الذاتية، فلسفته، وأبرز أعماله

رشا زين الدين

مارتن هايدغر

سيرته الذاتية، فلسفته، وأبرز أعماله

رشا زين الدين [*]

عُرِفَ الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889م ـ 1976م)، لدى قرَّاء العربية منذ ما يقرب من نصف قرن، وقد ترجمت بعض محاضراته وأبحاثه إلى اللغة العربية. وعلى العموم يتميز هايدغر بغزارة إنتاجه الفكري؛ حيث بلغ ما صدر من أجزاء لأعماله الكاملة نحو أربعة وسبعين مجلداً. وقد تنوعت أبحاثه وتعددت حتى غطت شتى المباحث الفلسفية تقريباً. ولذا لابد من الإشارة إلى أن حياة هايدغر العلمية شهدت تطورات ومنعطفات كان لها تأثيرات حاسمة على أطروحاته ونظرياته الفلسفية.

في ما يلي عرضٌ عام لأبرز المحطات في سيرته الشخصيّة والعلميّة بالإضافة إلى أهمّ الأعمال والمؤلفات التي نشرت له.

المحرر

يُنظر إلى هايدغر على أنه «مفكر شديد الأصالة»؛ لأن دأبه وديدنه في كل ما يتناوله بالبحث العودة إلى الأصل. وهو في الوقت ذاته يتخذ سنداً له من تاريخ الفلسفة، وبخاصة من الفلاسفة السابقين على سقراط في كل منحى ينحوه.

ولأنه لم يسلك الطريق الأسهل، وفضَّل شق الدروب الوعرة ولم يدخر وسعاً في البحث عن الحقيقة، فقد تعرض لهجوم قاس وعنيف، ووُصِفَ تفكيره بأنه شديد الصعوبة. بل لقد اعتبر بيتر فوست أن أفكاره هي «أحجية عظيمة». وهو «يتبع ذلك الضرب المرهق العنيف من الاشتقاقات اللغوية».

---

*ـ كاتبة ومترجمة ـ لبنان.

وبصرف النظر عما أُلصق به من تُهم وتأويلات فإن معظم الباحثين في فلسفة هايدغر يجمعون على فكرة أساسية سيطرت على تلك الفلسفة، وهي التفكير بالوجود نفسه. أي التفكير في معنى ان يكون الإنسان موجوداً، وليس في ما ينجم عن وجوده أو ما يتصل بالاشكاليات المتعلقة بذلك الوجود. وهذه الفكرة هي أساس لانطولوجيا قوية، حيث الاولوية للتفكير بالإنسان باعتباره «وجوداً»، في الكون والزمان. فقد حاول هايدغر اكتناه الوجود (حين أشار اليه بالكلمة الالمانية «زاين» Sein) باستخدام التحليل الظواهراتي (الفينومينولوجي) للوجود الإنساني (اشار اليه بكلمة «دازاين» Dasein)، أي بتحليل مواصفاته في الزمان والمكان. واعتقد ان الوعي في محتوياته قابل للوصف في شكل غير متحيّز، أي في طريقة وصفية.

عرض هايدغر تلك الفكرة بعمق ضمن مؤلفه الذائع الصيت «الوجود والزمان. قد ترجم اجزاء منه إلى العربية المفكر المصري الراحل عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «الكينونة والزمن». في هذا المؤلف وجه هايدغر نقداً جذرياً إلى المجتمع التكنولوجي الغربي. وانتقد اتكاء ذلك المجتمع على خطاب مضمر قوامه إعطاء مكانة مركزية للعلم والتكنولوجيا. واعتبر ان ذلك الخطاب لا يستطيع حل معضلات الحضارة الإنسانية، ولا يصلح كأساس للفكر الإنساني، لأن جوهر التقنية لا يكمن في التقنية، بل في المحمولات المضمرة فيها. وذهب إلى القول إنّ جوهر ما يُسمى بالخطاب العلمي للغرب لا ينبع من العلم، ولا يستطيع ذلك، بل يعبر عن موقف ميتافيزيقي للعقل الإنساني يقدم العلم بصفته وعداً بسيطرة الإنسان على العالم[1]. وعُرف هايدغر بنقده مدرسة الوضعية المنطقية (تُسمى أحياناً بالايجابية المنطقية) التي قادها الفيلسوف رودولف كارناب مؤسس ما عُرف باسم «حلقة فلاسفة فيينا». وبدا موقفه مخالفاً و«عدمياً»، خصوصاً في ظل الاحتفاء بالعلم الذي ساد التفكير الفلسفي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

شهدت الفترة التي عاشها هايدغر تغييرات كبرى أحدثتها الثورة الصناعية الميكانيكية ثم الالكترونية. فقد تمكن الإنسان في تلك الفترة من أشياء بدت بالنسبة إليه كأنها أحلام اسطورية، مثل الطيران وصنع الآلات الميكانيكية والنظر إلى اعماق الكواكب وفي دواخل الخلايا الحيّة والمركبات الآلية وتوليد الطاقة. بالإضافة إلى منجزات علمية لم تعرفها البشرية من قبل. في هذه الحقبة بدات العلم كأنه قوة هائلة، وسرعان ما مال التفكير الفلسفي حيال العلم إلى اعتباره خلاصاً غنوصياً. وعلى سبيل المثال فإن وصف الاحتفال بالعلم ينطبق على كارل ماركس، الذي لم يرَ للفلسفة شأناً سوى محاولة استخلاص قواعد عمل من العلوم، وتطبيقها على الفكر والتاريخ والمجتمع. وينطبق ذلك أيضاً على نقيضيه الرأسماليين

[1] - Martin Heidegger،Sein und Zeit،Copyright 19in edition 2006 by max Niemeyer verleg.

من المدرسة البراغماتية هنري برغسون وجون ديوي. لكن هايدغر غادر هذه النمطية من الاحتفاء بالعلم، ليقول ان ما يُحتفى به هو فرح الإنسان بالسيطرة على الأشياء من حوله، وان ذلك يؤول على انه سيطرة للانسان على العالم. وبالنسبة إلى الفيلسوف الذي لام الفلاسفة لانهم انشغلوا أصلاً بالكائن الإنساني، وما يحيط به، بدلاً من تركيز التفكير على ماهية ذلك الوجود، بدا الاحتفال بالعلم وكأنه الذروة في مسار لم يقبله. لذا، مال كثيرون إلى وصف موقف هايدغر من العلم بالعدمية (النيهيلية)، على رغم انه يُقدّم تفكيراً في العلم، يأخذ مسافة ليتأمل الظاهرة العلمية من دون الانشداه بها، ويصف موضعها في مجمل الفكر الإنساني. أما مجمل ما توصل إليه في هذا الشأن فهو ان الخلاص ليس بالعلم، بل بالعقل.

من سيرته الذاتية

- مارتن هايدغر فيلسوف ألماني، وُلد يوم 6 أيلول/سبتمبر 1889 في ماسكيرش، بادن ترعرع في وسط كاثوليكي محافظ جداً. كانت عائلته، أعَدّته ليكون قساً في الكنيسة. ولهذا السبب فقد نبّهه الإعداد الديني المُبكر إلى الصراع الكاثوليكي البروتستانتي حول هويَة السيد المسيح، وبالتالي حول هوية الإنسان نفسه في علاقته مع الله. انتقل إلى مدينة فريبورغ ليكمل المرحلة الثانوية، وسرعان ما دخل جامعتها التي ارتبط بها ارتباطاً وثيقاً. وعُيّن استاذاً للفلسفة الارسطية، الوثيقة الصلة بالكاثوليكية، في تلك الجامعة. التي سهَّلت له التواصل مع الفيلسوف ادموند هوسرل، وهو أحد أبرز مؤسسي المدرسة الفينومينولوجية (الظواهرتية).

- زاول تعليمه في مدرسة يسوعية (1903-1908)، ثم تابع دراسة اللاهوت، لكنه انصرف عنه (1911) إلى دراسة الفلسفة، حصل على درجة الدكتوراه (1913) ثم التأهيل (1915) برسالتين في فلسفة المنطق.

- في ربيع 1916 التقى إدموند هوسرل. وفي 1919 عُيِّن مساعداً في الفلسفة في جامعة فرايبورغ. وفي 1923 أصبح أستاذاً مشاركاً في جامعة ماربورغ.

- في 1927 نشر كتاب الكينونة والزمان (Sein und Zeit). وفي 1928 تحصَّل على كرسي الأستاذية في جامعة فرايبورغ خلفاً لهوسرل.

- في نيسان/أبريل 1933 انتخب رئيساً لجامعة فرايبورغ. لكنه استقال من هذا المنصب في فبراير/شباط 1934. وما بين سنتّي 1934-1944 مُنع نشر أعمال هايدغر او ذكر اسمه في المجال العمومي.

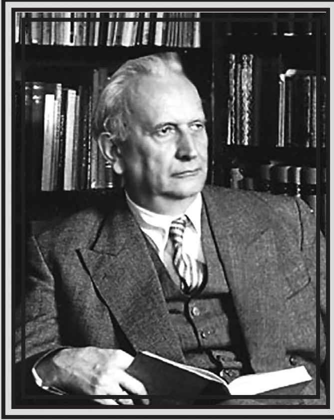
- سنة 1945 مُنع هايدغر من التدريس، وبقي هذا المنع سارياً إلى 1949، ثم سُمح له بالتدريس حتى تقاعده سنة 1958. لكنه واصل بعد ذلك إلقاء المحاضرات لغاية سنة 1973.

- توفي هايدغر في 26 أيار/مايو 1976 في فرايبورغ.

مؤلفاته: في ماهية الحقيقة 1930، إسهامات في الفلسفة (في الملكوت) 1936-1938، رسالة في الإنسانوية 1946، الكينونة والزمان/ (1927م)، كانط ومشكلة الميتافيزيقا: (1929م)، مدخل إلى الميتافيزيقا: (1935م)، ترنيمة لهولدرلن (إستير): (1942م)، أسئلة تتعلق بالتقنية: (1949م)، الهوية

وجود الإنسان، عند هايدغر، نوعان؛ الاول وجود أصيل ينتابه القلق للبحث عن ذاته، وحقيقته، ووجود أصيل يهرب من القلق بـ: (الثرثرة اليومية، التسلية، الالتباس)، وهو يرى ان الوجود الأصيل هو الذي يمنح العالم معنى.

يقول في هذا المضمار: «في القلق يكون المرء» في وحشة/الوطن(Unheimlich). وإن في ذلك لتعبيرا أول عن اللاّعينّ الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: الشيء ولا مكان. وتوضيح المعنى الكياني للوجود ـ من حيث اختلافه عن الدلالة المقولية للــ«باطنية»، قد عينِّ الوجود ـ بوصفه سكناً- لدى... ووجوداً ـ مألوفاً مع... وإن طابع الوجود ـ في هذا قد جُعِل من بعد ذلك منظوراً



والاختــلاف/ (1955م)، الخطــاب في التفكــير/ (1959م)، دروب موصــودة: (1950م)، مــا الــذي يســمى فكــراً (1954م)، المفاهيــم الأساســية للميتافيزيقــا: (1961م)، نيتشــه: (1983م).

كتب مترجمة إلى العربية

- نداء الحقيقة، في ماهية الحرية الإنسانية: جزءان، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ونشرته دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (1977م).

- مبدأ العلّة: ترجمة الدكتور نظير جاهل، ونشرته المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

- كتابات أساسية: جزءان. ترجمه وحرره إسماعيل المصدق، ونشره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (2003م).

- التقنية، الحقيقة، الوجود: ترجمه محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، ونشره المركز الثقافي العربي، بيروت 2001.

- السؤال عن الشيء، ترجمه الدكتور إسماعيل مصدق، ونشره مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، (2012م).

- ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدرلن وماهية الشعر: ترجمه فؤاد كامل، ونشرته دار الثقافة للنشر والتوزيع، (1988م).

- أصل العمل الفني: ترجمه أبو العيد دودو، ونشرته دار الجمل، كولونيا (2003م).

- إنشاد المنادى (قراءة في شعر هولدرلن وتراكل): ترجمه ولخّصه بسام حجار، نشره المركز الثقافي العربي، بيروت، (1994م).

- الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (2012م).

بشكل أكثر عينية بواسطة العمومية اليومية للهم، الذي يجلب الطمأنينة الساكنة، «الوجود- في- بيته» (Zuhause-sein) المفهوم ـ بنفسه إلى صلب اليومية الوسطية للدّازين. أما القلق فإنه على العكس من ذلك يسترد الدازاين من انهماكه المنحط داخل «العالم». فتنهار المألوفية اليومية في نفسها. إن الدأزين إنما هو مفرد، لكنه مفرد بوصفه وجوداً ـ في ـ العالم. إن الوجود ـ في يأتي في [هيئة] «الضرب» الكيانوي الذي من شأن ما ليس ـ في ـ بيته (Un-zuhause). ولا شيء يعنيه الكلام على «اللاوطن» غير ذلك»[1].

هذا الافتراض يفضي حسب هايدغر إلى الوقوف على حقيقة «أن العالم قد أخذ طابع لا مدلولية تامة (Unbedeutsamkeit volliger) تخترق فهم الدّازين لنفسه من كل جهة. بيد أن ذلك لا يعني تبدد العالم، فالعالم كان دوماً هنا، أي منفتحاً مانحاً للدّازين جهة ما للتوجه. ولكن هل لا يزال للجهات من معنى؟ ان القلق «لا يرى» (Sieht nicht) أن ثمة «هناك» (Hier) أو «هنالك» (Dort) يمكن الاقتران معه: فإن من شأن القلق «اللاّمكان» (Nirgends)؛ في حين ان اللاّمكان ليس «لا شيء» (Nichts) بل هو ينطوي على «ناحية ما بعامة، [على] انفتاح ما للعالم بعامة»[2]. ثم إن مامنه يكون قلق، هو وضع عمومي ويومي يلتبس بعالمية العالم، فيفقد معه الموجود-تحت-اليد كل تعيُّن وكل مدلولية. فبفقدان التعيُّن يصبح كل موجود داخل العالم «لا شيء»؛ وبالخلو من كل مدلولية يتصيّر كل موجود في «لا مكان». ولكن ماذا يبقى عندما تتبدد الموجودات التي داخل العالم؟ إنه ما كان ليبقى سوى حضور»العالم بما هو عالم» (die Welt als Welt).

إن رأس الأمر في القلق هو أنه «يفرّد» (Vereinzelt) الدّازين، بل يجعله يستقي من «اتفرد» (Vereinzelung) إمكانية وجوده: إن القلق هو ما يكشف عنه «بوصفه [مجرد] موجود- ممكن» (als Moglichsein) لا غير[3].

هايدغر والمسيحية

لم يكن هايدغر غائباً في قلقه الوجودي عن الهم الديني. فقد بحث في ظاهريات الدين، من خلال فصول بعض كتبه ومحاضراته، مثل محاضرته (ما الميتافيزيقا؟)، التي ألقاها عام 1929م، في جامعة فرايبورغ، ومحاضرة (فينومينولوجيا الدين) في الجامعة ذاتها. كان هايدغر يرى ان السؤال

[1] - M. Heidegger،Sein und Zeit. Être et temps،op،cit.. p 186.
[2] -Ipid. P 187.
[3] - Ibid،pp. 188.

عن الله يختلف كلياً عن السؤال عن أي شيء آخر، وكا يصرح بوضوح بأن (الإلهي وحده هو الذي ينقذنا). وكان يرى انّ لـ: (الله بعدين فلسفيين؛ الاول ثيولوجي، وهو المهم الذي يعرفنا بالألوهية (التي رأى هايدغر أنها تسبق الله)، وأنهاه مقصد الدين والفلسفة معاً، والثاني انتربولوجي ويتعلق بالموجودات والطقوس وغيرها وهو ما لا يرى هايدغر له أي أهمية. أما الألوهية فرآها تشتمل على (الآلهة، البشر، الأرض، السماء) هذه هي التي رسمت تاريخ الأديان والفلسفة بشكل أدق.

لذا كان هايدغر يهتم بالمسيحية بمعناها الاصيل والعميق، وهو ما دفعه إلى نقد الكنيسة والطقوس، وظل يبحث في البعد الروحي الفلسفي للمسيحية. والغريب ان هايدغر راح يجد ضالته في الشعر، ويبحث في حالة الشاعر الألماني الكبير هولدرلين حيث رأى في هذه الحالة مصيراً يرصد الإنسان إن هو تخلى عن حضور الله في حياته.

دعا هايدغر إلى إعادة التفكير في المسائل التي طرحها الفكر الإنساني على نفسه، منذ نشأة الفلسفة، أي بمراجعة الفكر الفلسفي كلاًّ. ولعل سعي هايدغر إلى تجديد الفلسفة عبر نقد جذري للمسائل التي طرحتها على نفسها، يبدو متناقضاً مع مقولة ماركس الشهيرة «ان الإنسانية لا تطرح على نفسها سوى المسائل التي تستطيع حلّها»، وهي مقولة يمكن العثور على ما يشبهها لدى معظم الفلاسفة الذين نادراً ما نقدوا قدرة العقل البشري نفسه على تحرِّي علاقته بالكون. ورأى هايدغر ان الوصول إلى تجديد الفلسفة يكون في طرح سؤال «الوجود» عليها، وليس بالتركيز على الكائن الإنساني، كما درج الفلاسفة على ان يفعلوا دوماً. لاحقاً، سار كثر من الفلاسفة المعاصرين، وخصوصاً الذين يصنفون ضمن ثقافة ما بعد الحداثة، لتبني التقليد الهايدغري، إذا جاز الوصف، بإعادة النظر في اشكاليات الفلسفة تاريخياً. فمن المعروف ان جيل دولوز، الذي توفي بعد هايدغر بعشرين سنة، أعاد النظر في مجمل الارث الفلسفي، بدءاً من نقد الاسلوب الثابت عالمياً في تدريس الفلسفة باعتبارها تاريخاً للفلاسفة وافكارهم. وفي هذا المجال كتب دولوز سلسلة كتب أعاد فيها التفكير بأولئك الفلاسفة، بدءاً من ارسطو ووصولاً إلى نيتشه. وتوصل دولوز، إلى ان مهمة الفيلسوف تكمن في إعادة صوغ المفاهيم، وعلى نحو مستمر. وكذلك رأى هايدغر ان اللغة، وخصوصاً الشعر، هي الأداة التي تمُكّن الفكر من الوصول إلى فهم «الوجود» بصفتها الشكل الذي «يُكَّون» فيه فكر الإنسان. وظهرت تلك الافكار في محاضراته التي تناول فيها قصائد الشاعر الألماني هولدرلين. وكذلك المدرسة الفرويدية التي شددت على اللغة، باعتبارها محتوى وأداة متلامسة مع اللاوعي (الفردي والجماعي)، ما فتح الباب أمام تقاطع كبير بين افكار فرويد وفلسفة هايدغر، وهو ما عبرّت عنه في ما بعد افكار هربرت ماركوز.

الجامع بين الأنطولوجي ـ الفينومينولوجي

لعل الدرس، الذي يمكن ان نستخلصه من فينومينولوجيا الدين، عند هايدغر، هو إفلاس التقسيم الثنائي، الإيمان ـ الإلحاد بخصوص الفكر، والعلم، والأدب، والثقافة. فمصطلحات مثل: الإلحاد المنهجي، والعلمانية المؤمنة، والوجودية الدينية، ولائيكية المعرفة، التي ترددها بعض الألسن هي مجرّد مقولات جوفاء. إذا كان الذي يمكث بين البشر هو آخر آلهة العالم القديم، فإن الناس غير قادرين على بلوغه؛ لأنهم يتحدثون عنه بشكل لا يسمح لهم بفهم إيمانهم الذاتي به، ألم يصدق هايدغر حينما صرح: أن السؤال مَن هو الله؟ هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة إلى البشر، وبوسعهم، على الأكثر، أن يسألوا: ما هو الله؟ لكن أليس طرح السؤال بهذا الشكل هو بحث ميتافيزيقي عن الماهية، وتكريس طرق التفكير المألوفة، وغير الكافية؟ أفلا ينبغي أن نبحث عن طرق تفكير غير معروفة، وأن نستخدم الإشارة في ظل ضيق العبارة؟»[1].

يوصف هايدغر غالباً بانه فيلسوف للفينومينولوجيا الانطولوجية. ويجدر شرح السياق التاريخي لهذه الفكرة، التي تُعطي أيضاً تفسيراً للعلاقة الملتبسة بين هذا الفيلسوف والنازية.

بالنسبة إلى هوسرل، بدت الفكرة الاساسية ان الفينومينولوجيا هي علم الوعي وأشيائه. أي انها النظرة التي تركز على ان اشياء العالم تحمل قابلية لان تُفهم بحد ذاتها، ويتطابق خطاب وعيها مع وجودها نفسه، من دون ضرورة ردها إلى «مرجع ما» لكي يعطي تفسيراً لمتضمناتها واشاراتها. ان نقطة الانطلاق هي، كما عند كانط، الكائن الإنساني الذي يتعامل فكره مع الظواهر، في شكل منعزل (او مجرد)، ما يجعل إمكان وصف محتوى الوعي في شكل مجرد، أمراً ممكناً.

بين هوسرل وارسطو والنازية

سرعان ما صار هايدغر شارحاً لافكار هوسرل. فقد أعاد صوغ فلسفة أرسطو انطلاقاً من رؤية فينومينولوجية، ما ضمن له شهرة كبيرة. والمفارقة ان هوسرل مال في آخر ايامه، للتقاطع مع تفكير الفيلسوف كانط، لكن هايدغر لم يتأثر بذلك الميل المتُأخر،وفضّل عليه الافكار المُبكرّة التي وضعها هوسرل في مؤلفه الشهير «استقصاءات منطقية»، خصوصاً في التركيز على فهم الأشياء كما هي (أي باعتبارها «ظاهرة» بحد ذاتها). ثم عمل على التعمّق في هذا الضرب من التفكير. وبين عامي 1923 و1925، انتقل إلى تدريس الفلسفة في جامعة ماربورغ. وفي العام 1927، ظهرت الصيغة الأولى من

[1]- الخويلدي، زهير: 8002، المصادر الدينية لفلسفة هايدغر الانطولوجية، تاريخ الاقتباس: 21-5-2102م، موقع دروب: DROOB.COM.

مؤلفه «الكينونة والزمان» الذي اعتُبر سريعاً النص الفلسفي للقرن العشرين. لقد ضمن ذلك الكتاب لهايدغر العودة إلى جامعة فريبورغ. وشهد العام 1933 بداية العلاقة المُلتبسة مع النازية. ففي تلك السنة، انتخب مُشرفاً على جامعة فريبورغ، بعد اشهر قليلة من تسلم أدولف هتلر منصب المستشارية في المانيا. وفي مقابلته مع المجلة الالمانية دوشبيغل، يقول هايدغر، الذي نأى بنفسه غالباً عن النشاط السياسي، انه قبل بمنصب المُشرف على الجامعة لكي يضع حداً لتغلغل النفوذ السياسي فيها، بما في ذلك النفوذ النازي. وزاد في الالتباس، انه القى خطاباً لقبول منصب المشرف، حمل عنوان «التأكيد الذاتي للجامعة في المانيا». وتحت اشرافه، راحت جامعة فريبورغ تتبنى الافكار الاساسية للنازية، خصوصاً ما يتعلق منها بالقومية الاشتراكية. وبعد سنة، استقال من منصبه. وترك الشأن السياسي. وراح النازيون يصفون خطابه التشريفي بانه ليس نازياً ما فيه الكفاية إذ لم يتضمن خطاب التفوق العرقي (أي دمج البيولوجيا مع خصائص تاريخية ثابتة للكائن الإنساني) ولا العداء لليهود. واعتبر الحزب النازي ان كتاباته، التي جُمعت لاحقاً في «اسهامات في الفلسفة»، تتضمن نقداً للفكر النازي، فأبقى الغوستابو عينه مفتوحة على نشاطات هايدغر الجامعية. ثم عبروا عن سخطهم بأن أرسلوه ليحفر الخنادق في الراين، باعتباره فائضاً عن حاجة الجامعة! ولم يحل ذلك دون منعه من التدريس مدة ثلاث سنوات، بعد سقوط النازية.

وعلى رغم ذلك، بقيت علاقة فلسفته بالأفكار النازية موضع سجال حار، خصوصاً أفكار الثلاثينات والاربعينات من القرن المنصرم. وقد ابدى فيها افتتاناً بفلسفة نيتشة، الذي اعتبر من المراجع الاساسية في الفكر النازي. وينطبق الوصف نفسه على افكاره حيال الشاعر هولدرلن. وما ساهم في رسمه فيلسوفاً نازياً، يتمثّل في هجرانه تقاليد الفلسفة الغربية كلها، وتشديده على الفلسفة الماقبل سقراطية أو ما قبل ظهور سقراط: المرجع «الاسطوري» للفلسفة اليونانية، بل للفلسفة الغربية كافة، بما في ذلك إرثها الميتافيزيقي. بدا ذلك الهجران متناغماً مع افكار النازية المُحتقرة للفكر الغربي، والتي راج عنها أيضاً انها تسعى إلى تقاليد جديدة في الفلسفة، وكذلك نقدها الميتافيزيقا التقليدية التي عبرّ عنها شعار «الصليب المعكوف» الشهير. ويظهر رجوع هايدغر إلى ما قبل سقراط ونقده الميتافيزيقا الغربية في «مدخل إلى الميتافيزيقا» (1935).

يصف هايدغر الفلسفة الغربية بأنها فلسفة ميتافيزيقية، وتاريخها هو تاريخ نسيان الوجود، فهي فلسفة عملت على عقلنة الدين، وما وراء الطبيعة. بهذا سعى هايدغر في مؤلفاته، إلى تقويض كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية، تلك التي بناها أفلاطون وأكملها هيغل، وشرّع لنهايتها نيتشه، وبذا فهو يريد فلسفة وجودية يمكن بناء تصور ديني فوقها، وهذا حلم هايدغر العظيم، حيث يرى أن ديناً

كهذا يجب أن يكون إلهياً محضاً لا علاقة له بمكونات الأديان المعروفة، ومع ذلك، فهو يرى أن المسيحية، في جوهرها، يمكن أن تعطي فكرة عن هذا (الدين الوجودي).

من الجدير بالذكر انه كان ثمة تأثر واضح في تفكير هايدغر بأرسطو منذ الأساس إذ يعترف هايدغر نفسه أن اكتشافه للعلاقة الحميمة بين الوجود والحقيقة يعود الفضل فيه إلى أرسطو، كما تأثر بفهمه للوجود والفلاسفة السابقين على سقراط خاصة بارمنيدس وهيراقليطس.

تأتي أهمية فلسفة هايدغر من قدرتها على تجاوز الجدل الذي دار طويلاً بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة حول أولوية الفكر على الواقع او الواقع على الفكر والقضاء على ثنائية الذات/الموضوع التي ورثتها الفلسفة من ديكارت، كما أنها أحدثت تحولاً جذرياً في العديد من المفاهيم الفلسفية سواء في نظرية المعرفة او في فهمها للزمان او فهمها للحقيقة[1]. واستطاعت أيضاً طرح السؤال عن الوجود على مستوى أكثر أصالة من أي فلسفة أخرى منذ فجر الفلسفة اليونانية، واهتمت اهتماماً بالغاً بالتفكير، واعتبرته السبيل الوحيد للخروج من أزمة الإنسان المعاصر.

[1]- جمال محمد أحمد سليمان- مارتن هايدغر ـ الوجود والموجود- إشراف أحمد عبد الحليم عطية ـ دار التنوير ـ بيروت **2009** ـ ص **7**.

منتدى الاستغراب

مارتن هايدغر أو عبور الليل

حوارية مع أربعة مفكرين متخصصين بالفلسفة السياسية

هل كان هايدغر نازيًّا؟ .. مُعَاديًا للَسّاميّة؟

محاورة مع المفكر الفرنسي فرانسوا فيديه

أعدّها أريك دي روبيرسي

مارتن هايدغر أو عبور الليل

حوارية مع أربعة مفكرين متخصصين بالفلسفة السياسية

تحت هذا العنوان المثير للجدل ـ كما سنرى ـ انعقدت هذه الحلقة التفكيرية حول سيرة حياة مارتن هايدغر. المشاركون أكاديميون ومتخصصون بالفلسفة العامة والفلسفة السياسية على وجه التحديد. وهم: ايمانويل فاي ـ غايتين بيني ـ بياتريس فورتين وميشال كوهين.

لقد تضمنت هذه الحوارية المشتركة آراء ومواقف هي في غاية الأهمية لجهة التعرّف على طبيعة السجال الراهن الذي يدور في أوروبا حول فلسفة هايدغر. ربما كان وصف أعمال هايدغر بأنها أشبه بعملية عبور لعتمة الليل من أهم الأوصاف والنعوت التي تدخل في نطاق العملية النقدية لهذا الفيلسوف الذي ملأ دنيا الفلسفة المعاصرة ضجيجاً وحيرة.

المحرر

غايتن بيني: إيمانويل فاي، أنت نشرتَ مؤلَّفًا جديدًا عن هايدغر والنازيّة أضاف بالتأكيد عناصر جديدة إلى ملف دسمٍ مسبقًا كما نعلم، ولكن أنت استنتجتَ منه فرضيّةً راديكاليّة، بما أنّك ستصل في نهاية الأمر إلى نفيٍ مكانة الفيلسوف عن هايدغر. بالنسبة إليك، كلّ كتابه، وهذا منذ Sein und Zeit [الكينونة والزمن] إلى العام 1945 على الأقلّ (طالما أنّها مرحلة دراستك)، مشبع بالنازيّة من أساسه، حتى وإن ركّزتَ في المقام الأوّل على الندوات من 33-35، حيث تشكّلت تحديدًا هُويّة الاختلاف الأنطولوجيّ مع العلاقة بالشعب والدولة. لن أعود هنا إلى البعد التاريخيّ لكتابك- فهذا ليس موضوعي ولا مجالي ـ ولكنّي أعود إلى هذا الاستنتاج الذي استخلصتَه من تحَرِّيكَ

- العنوان الأصلي للاستطلاع: **Martin Heidegger ou La Traversée De La Nuit - Question à Emmanuel Faye Gaëtan Pégny, Béatrice Fortin et Michèle Cohen - Halimi.**

ـ المصدر: أسئلة موجّهة إلى إيمانويل فاي.غايتن بيني، بياتريس فورتين وميشال كوهين-هليمي- نُشر للمرّة الأولى في السفينة الشبح، العدد 5، الليل، خريف العام 2005 هايدغر، الصفحات 8-36.

- نقلت النص إلى العربية: م. الدرويش - راجعه: كريم عبد الرحمن.

التاريخيّ. ثمّة بالتأكيد بعدٌ رهيب لالتزام هايدغر، ولكنّك قفزت حتّى إلى نفي «فلسفيَّته»، من أجل استخدام كلمة غير فصيحة. لكن إذا اتّبع هايدغر أسوأ الأنظمة فإنّه مع ذلك ليس الأوّل في تاريخ الفلسفة الذي يضع نفسه في خدمة الأنظمة الأكثر قابليّة للجدل أو لصياغة إيديولوجيّات كارثيّة أخلاقيًّا أو للدفاع عنها. وهكذا إذا أخذنا مثالَين من مجموعتين من التقاليد المختلفة، يمكن أن نتذكّر أنّ أفلاطون في الجمهوريّة كانت لديه نظريات يمكن أن نصفها من حيث المفارقة التاريخيّة بـ «علم النِّسالة»، أو أن نتذكّر جون لوك في دساتير كارولينا حيث يسعى لإضفاء الشرعيّة على الهيمنة المطلقة للبِيض على السود (انظر إلى الدستور 110 على سبيل المثال). في حالة لوك أيضًا كان ثمّة عنف يقترب من أسوإ نصوص شميت، عنف كتابة الادّعاءات القضائيّة ولكن في تأكيداته من خلال جوهر متناقض مع جوهر القانون نفسه.

إذًا سؤالي بسيط وفظّ. إذا اتّبعناكَ، أيجب أيضًا إخراج أعمال أفلاطون ولوك من مكتبات الفلسفة، كما أوصيتَ أن نفعل بالنسبة لهايدغر؟ لماذا ليس توكفيل أيضًا، الذي أشار في المجلّد الثاني من «من الديمقراطيّة في أمريكا» إلى أنّ الهنود محكومون بالزوال كالثلج تحت أشعة الشمس، أو ماركس الذي استُخدمت نصوصه على نحوٍ كارثيّ؟ لماذا لا يُرفض أيضًا أولئك الذين هم غير سياسيّين في الظاهر، مثل روسّو الذي يبدو قد راعى مسألة العبوديّة، أو ديكارت الذي ربّما يمكن أن نفكّر أنّ مراسلاته مع بعض ذوي الأسماء الكبيرة كانت لها أهداف أخرى غير فلسفيّة (ونرغب بإضافة: إلخ)؟

إيمانويل فاي: قبل الإجابة عن سؤالك ـ أو بالأحرى، عن اعتراضك ـ ينبغي أن نرى إذا كانت هذه المفردات تناسب كلامي. يبدو أنّك تفكّر بأنّني من باب السخط الخلقيّ أردتُ أن أطرح ثانيةً، في استنتاجاتي، الطابع الفلسفيّ لكتاب هايدغر. والحالة هذه، إذا أشرتُ إلى أنّه ليس ثمّة فلسفة من دون موقف خلقيّ، فالحجّة أوسع بكثير ولا تتلخّص أيضًا بتحقيق تاريخيّ. إذا قرأتَ الخاتمة، وكذلك العديد من مقاطع الكتاب، حيث تتحدّد إعادة النظر بالطابع الفلسفيّ للكتاب الهايدغريّ مع تقدم الأبحاث نحو أُسس الكتاب (الصفحات 20-21، 33، 363، 370-371، 454، 484، إلخ)، سترى أنّ إعادة النظر هذه ليست حادّة كما توحي لك. إنّها في الواقع حصيلة مشاعر من الوعي المتوالي. هذا ليس فقط التزامًا سياسيًّا لهايدغر، ولكنّها أيضًا نيّته بتدمير التفكير المنطقيّ، واستخدامه المنحرف للغة الفلسفيّة، ورفضه الصريح للفلسفة المعاصرة كأنّها انتهت مع هيغل ونيتشه وتأكيده على الطابع المهجور للأخلاقيّة ما يجعل المشكلة جديّة. مع هايدغر، تمّ تدمير كلّ أبعاد الفلسفة تدريجيًّا. هذا شيء كبير، يفسِّر إلى حدّ كبير النفوذَ والسحرَ اللذين يلقيهما في

الكثير من الأذهان. كان هنالك اعتقاد بأنّ هايدغر كان لديه القدرة على تخطّي كلّ شيء، لأنّه كان يطمح لتدمير التراث الفلسفيّ الغربيّ بأكمله، ولكن لم نر أنّه كان يميل أيضًا إلى أن يحقّق في الفكر ما أرادت الهتلريّة تحقيقه في التاريخ. فضلاً عن ذلك، نحن منغمسون مع هايدغر في واقع النازية، حيث القدرة على التدمير والراديكاليّة هما من قبيل المقارنات التاريخيّة التي، مع ما سبق، لا تذهب أبعد من الذات. أن يكون هناك جوانب إشكالية لدى الكثير من الفلاسفة، فهذا أمرٌ لا يقبل المناقشة، ولكن الأمثلة التي تقدّمها لا تبدو متناسبة مع المشكلة التي تطرحها علاقة هايدغر بالنازيّة. وأنت ذكرت أفلاطون ولوك. سأبدأ مع ملاحظة بسيطة، ذات طابع تاريخيّ. إنّ ما هو في جمهوريّة أفلاطون، وربمّا يكون قريبًا من أهداف تحسين النسل، يبدو أقلّ بكثير من ممارسات الحقبة التي كان فيها الأطفالُ غير المقبولين من قِبل أبيهم «يُعرضون» حتّى الموت...

غ.ب.: بالتأكيد، ولكن هدفي لا يعتمد على أفلاطون أو على لوك بكلّ معنى الكلمة. إنّه بالأحرى يُعنى بطرح السؤال عن علاقة الفيلسوف بالسياسة. ولكن للعودة إلى ما قلتَه للتوّ، لا يمكن تبرير أفعال فيلسوف من خلال تحديد موضعه «بالنسبة إلى عصره»، أو بالتالي يجب أن نعذر أسوأ التزامات هايدغر التي هي على المحكّ. عندما نبدأ بإيجاد العذر لفيلسوفٍ من خلال النظر إلى بيئته، ننفي عنه صفة الفيلسوف الكبير، طالما أنّه لم يحمل هذا الانفتاح، وهذا التغلّب على الأحكام المسبقة للعصر الذي يميّز فلسفةً كبيرة.

إ.ف.: أنا لا أزعم، من خلال هذه الملاحظة، تبرير ما كان لديه من علم تحسين النسل في الجمهوريّة، وأُقرُّ معك بكلّ ما هو غير مقبول في الصفحات التي ذكرتها لـ لوك. بالنسبة إلى ديكارت، على العكس، لا يمكنني أن أتبعك، لأنّ الأميرة إليزابيت التي كان يتراسل معها، هي من عائلة مخلوعة، في المنفى، من دون أيّ سلطة سياسيّة، وليس هناك شيء مثير للاشمئزاز إنسانيًّا في مراسلاته الأخلاقيّة مع إليزابيت أو إلى الملكة كريستينا، التي لم يدّعِ أبدًا أنّه كان مستشارها السياسيّ.

من أجل العودة إلى هايدغر والنازيّة، إنّ ما كنتُ على وشك أن أقوله هو أنّ المسألة لم تكن تتعلّق فقط بضمانة تُحمل لممارسات اجتماعيّة كانت موجودة من قبل، ولكنّها تتعلّق باختراعِ همجيّةٍ لا اسم لها. وهذا يجعل من أيّ محاولة للمقارنة إشكاليةً. لنأخذ مثالاً على ذلك في تعليمه، الطريقة، التي يجعل هايدغر فيها تشبيه الكهف نازيًّا بشكل كامل، مرعبة، وذلك في دورته في شتاء العام 1933-1934 الذي صدرت مؤخّرًا بعنوان «من جوهر الحقيقة»: بينما يفكّر أفلاطون بـ نسآليّة [تَوليد (استخراج الحقّ من النفس بتوجيه الأسئلة في منهج سقراط)] يشير هايدغر، من جهته،

بصراحة إلى هتلر وإلى «رؤية العالم القوميّ ـ الاشتراكيّ». هذه الـ Weltanschauung لهتلر [الرؤية الهتلريّة للعالم]، يقدّمها بعبارات متّقِدة كـ «التحوّل الكامل» (Gesamtwandel)، الذي يتزامن مع ما يسميه، في الدورة نفسها، «التحوّل الكبير في وجود (Dasein) الإنسان»[1]. هل ينبغي عليّ أن أذكِّر بالإضافة إلى ذلك بأنّ هايدغر في هذه الدورة نفسها يوصي بـ «التدمير الكامل» للعدو الكامن في جذور الشعب؟ هذا الاعتذار الهايدغريّ لرؤية العالم معاديًا للساميّة، وعنصريًّا وإباديًّا، والذي تزامن بالنسبة إليه مع «جوهر الحقيقة»، يضعه على خلاف مع أي فلسفة أو حتى بشكلٍ خاصّ إذا كان قد استخدم بهذه المناسبة، ولكن بطريقة منحرفة، مفردات اللغة الفلسفيّة كـ «جوهر» و«حقيقة».

غ.ب.: أنت تؤيّد لاقياسيّةَ النازيّة، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل الكثير والعميق حول مسألة التفرّد هذه. ومن المؤكد أنّه تمّ تجاوز الحدود أكثر من أيّ وقت مضى، ولكن في الوقت نفسه كان هناك أيضًا نسخة مُفرطة من الاتجاهات وأشكال القوة التي ظهرت من قبل ثمّ عادت لاحقًا في أشكالٍ هي من دون شكّ أقل كثافة ولكنّها مع ذلك مرعبة.

ولكنّني أعود إلى قضيّة سؤالي الأوّل: هناك استمراريّة في التزام بعض الفلاسفة في أشكال السلطة، وبين أكثرها عنفًا. من خلال التخلّص من هايدغر، نتخلّص من مشكلة الفلسفة ومن أجل الفلسفة: هي مشكلة علاقته بالسلطة.

علاقات الفيلسوف والأمير ـ كما هي عليه، بما في ذلك الأسوأ ومن ثمّ تتعقّد ـ كلّما كان هنالك مشكلة حقيقيّة. إنّها مشكلة خاصّة بالفلاسفة: مشكلة استخدام الصلاحيّات التي تعطيها لهم الفلسفةُ. ومن خلال إنكار «فلسفيّة» هايدغر نُبعد هذه المشكلة.

إ.ف.: لاحظتُ، منذ صدور الكتاب، أنّ إعادة النظر بالمكانة الفلسفيّة لكتاب هايدغر أثارت لدى البعض ردّات فعل قويّة بشكل خاص. كان يجب توقّع ذلك مع القداسة التي أحاطت باسم هايدغر في فرنسا. إنّ ما أفهمه قليلاً، هو أنّ هذه الاستنتاجات هوجمت أحياناً من قِبل أشخاص لم يقرأوا على ما يبدو الخمسئة صفحة تقريبًا من البراهين التي سبقتها والتي أسّست لها. إذا أرادوا نقد استنتاجاتي، من الضروريّ أيضًا، وبكلّ صدقٍ، مناقشة بالتحديد النصوص المقتبسة من هايدغر والتحليلات النقديّة التي اقترحتها.

بالنسبة إلى الجوهر، أنا أفهم أنّ استنتاجاتي تثير النقاش وهذا هدفها الرئيسيّ. ليس لديّ في الواقع أي سلطة للبتّ في المكانة المعترف بها لكتاب هايدغر في مجتمعاتنا وفي تعليمنا. عندما

[1]- هايدغر، **Sein und Wahrheit**، [الكينونة والحقيقة]، **Gesamtausgabe** [الأعمال الكاملة] **37/GA 36**، ص **119** و**225**.

تحدّثت في جامعة السوربون بناء على دعوة من الزملاء المعلّمين في المدرسة الثانويّة، قلت كم كنت أحترم الحرية التربويّة للأساتذة. كلّ ما يمكنني فعله هو أخذ النتائج الفكريّة لأبحاثي والتوجّه، كما فعلتُ، لإجراء مناقشة موضوعيّة. بمقدار ما يأخذ المؤلِّف مسؤوليّة مواقف محددة ومبرهنة يمكن للمساحة العامّة للنقاش أن تنفتح.

فضلاً عن ذلك، فإنّ استنتاجاتي الحرجة، حيث أشكّكُ في المكانة الفلسفيّة الممنوحة لكتابِ هايدغر، لا تأخذ كلّ معناها إلاّ بالنسبة إلى الواقع الحاليّ للمؤلَّفِ المـُسمّى «الأعمال الكاملة» أو Gesamtausgabe، الذي نُشر منه اليوم 66 مجلدًا من أصل 102 حديث. نحن نواجه بالفعل واقعًا تحريريًّا وحيدًا: إنّ هايدغر نفسه هو الذي أراد أن تُنشر، بعنوان Être et temps «الكينونة والزمن» نفسه وفي المجموعة نفسها، نصوصٌ مثل العشرين مجلّدًا للدروس التي نُشرت في ظلّ الرايخ الثالث من العام 1933 إلى العام 1944، والتي نجد فيها أقوالاً نازيّة بنسبة ملحوظة. هذه حالة فريدة من نوعها في تاريخ النشر الفلسفيّ: حتّى إنّ كارل سميث لم يبرمج إعادة نشر مقالاته ومؤلَّفاته النازيّة التي تعود إلى الأعوام من 1933 إلى 1944. قد أكون أوّلَ مَن قَلِقَ من هذا الوضع التحريريّ وهذه حقيقة، ولكن منذ الآن الـ Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] هو الذي من المهم مناقشته، وكذلك التحليلات التي اقترحتها منه، بدلاً من النتائج المأخوذة بشكل منعزل، بينما هي مبرّرة من خلال الأبحاث التي أدّت إليها وليس لها هدف آخر غير وعي جديد.

ما هو اليوم موقف الفيلسوف تجاه الواقع التحريريّ لـ«الأعمال الكاملة»، الذي يغيّر بشكل جذريّ معطيات قبول كتاب هايدغر؟ يبدو لي من غير الممكن أن نقترح نوعًا من «الفرز»، الذي نميز من خلاله أكثر المجلدات نازية بشكل علني والمجلّدات ذات التضمين الأقلّ صراحة. كما يشير عنوانه، تصور هايدغر خطّة كتابه «الأعمال الكاملة» ككلّ، ولقد كانت روحه الجماعيّة هي موضوع الخلاف.

بالتأكيد أنا لا أنفي قدرة هايدغر على تنظيم دورة دراسيّة عن الفلاسفة. عندما يتخذ موقفًا لصالح أوّل إصدار la Critique de la raison pure [نقد العقل الخالص]، نلاحظ أنّ هذا الأمر يمكنه أن يثير اهتمام مؤرّخي الكانطيّة [نسبة إلى كانط]. إلاّ أنّ العنف الذي من خلاله، استغلّ قراءته لكانط ليجعل منها سلاح تدمير قُلِبَ ضدّ العقل الإنسانيّ في العام 1929 نفسه في دايفوس، عبرّ عن نفسه بعبارات وبسياق لا يخلوان من مفاهيم سياسيّة.

ولكن ما يجب أن ندركه هو أنّ اليقظة، تبدو تقلّصت مع مرور الوقت، في حين كان يجب أن تكون على العكس من أجل الحفاظ على المستقبل. وهكذا نُشرت اليوم كلّ أعمال لجان

الأكاديميّة للقانون الألمانيّ لـ هانز فرانك، حيث تمّ إعداد قوانين الرايخ الثالث، في برلين باسم استمراريّة عمل فقهاء القانون! كذلك نشرَ المؤرّخ التعديليّ [مُتعلِّق بالنَّزْعَة الَّتِي تَدعُو إلَى إعَادَة النَّظَر فِي نَظَرِيَّة أوْ دُسْتُور] كريستيان تيليتزكي، تلميذ أرنست نولت وهايدغر، مؤخّرًا تاريخ الفلسفة الألمانيّة من [جمهوريّة] فايمار إلى العام 1945، حيث يقلِّلُ فيه إلى الحدّ الأدنى انفصال العام 1933 ويعمل من أجل أن يُدخِلَ في تاريخ الفلسفة المؤلِّفين الأكثر علنيّة في النازيّة مثل ألفريد بوملر. إنّ هذا الانزلاق اللامقبول أبدًا نحو التعديليّة هو الذي أردتُ أن أشير إليه في استنتاجاتي.

نقطة أخرى تستحق أن نتذكّرها: تقديس الشخصيّة ـ مماثلة لتلك التي تتعلّق بستالين ـ التي تحيط لدى البعض باسم هايدغر. وصل هذا التقديس في فرنسا إلى درجة غير طبيعيّة. لذلك، فقد عدّ الكثيرون للأسف النقدَ الواعي والمبرهن لهايدغر غير ممكن تصوّره، في حين إنّه تطوّر خارج فرنسا منذ سنوات. كي لا نذكر فقط الكتب التي صدرت مؤخّرًا، أفكّر على سبيل المثال بأعمال غريغوري فرايد ويوهانس فريتش عن «الكينونة والزمن» و«الاشتراكيّة القوميّة»، أو راينهارد ليند عن «التفكير الشموليّ» و«التوحّد الاجتماعيّ» لهايدغر حيث الانتقادات لبعض وجهات النظر أكثر قسوة من تلك التي في كتابي. وهكذا أردتُ، من خلال تحليلاتي واستنتاجاتي، قطعَ سلسلة الإكبار هذه التي منعت في أكثر الأحيان كلّ نقاش نقديّ في فرنسا.

كانت الـ Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] قد أُعدّت بغية دعم تقرير ليس فكريًّا ولا فلسفيًّا، أي مبرهن ونقديّ، ولكنّه ـ نستخدم هنا كلمةً يحبّها جونغر ـ طقوسيّ أو «شعائريّ» بالنسبة إلى هايدغر وكتابه. هذه العلاقة من التبجيل، المنسّقة من قبل هايدغر ومن أكثر تلاميذه راديكاليةً، هي التي يجب علينا أن نتجاوزها اليوم.

أينبغي عليّ أن لا أدعو، كما تقول أنت، إلى «أن نتحرّر» من هايدغر، ولكن على العكس إلى القيام بأبحاث نقديّة معمّقة أكثر؟ لا يُلام المؤرخُ الذي ينشر تاريخًا نقديًّا للرايخ الثالث بغية «التحرُّر» من هتلر. لماذا، منذ ذلك الحين، يُلام فيلسوفٌ، مبدئيًّا، على نقده القاسي لهايدغر، الذي هو على مستوى المشاكل التي يطرحها علينا بالتحديد؟ البعضُ ـ ولحسن الحظِّ لستَ كذلك- ذهبوا إلى درجة أن يعزوا إليّ نيّة تنظيم إعدامات بالحرق! هذه الادّعاءات غير مقبولة. أنا لم أطلب في أي مكان، أن نزيلَ كتابات هايدغر. أنا على العكس أدعو الجمهور إلى قراءة ما هو من مقّهم وقد أخفيناه عنهم دائمًا، أدعوهم لمعرفة البروتوكولات التي أعاد قراءتها بنفسه، في ندوته عن التربية السياسيّة الهتلريّة في شتاء العام 1933-1934.

ولكن أنتقل إلى المسألة الأساسيّة التي طرحتَها، مسألة العلاقات بين الفكر الفلسفيّ والسلطات. أعتقد أنّ هذه المسألة هي مركزيّة بالنسبة لبعض الفلسفات كفلسفة هيغل، ولكن ليس لها جميعها. كلّ فلسفة مهمّة ليست مرتبطة قسرًا بشكل وثيق بمقاصد السلطة. لقد أبدى ديكارت على سبيل المثال بضع ملاحظات حول ميكافيللي في رسائله إلى إليزابيت، ولكنّه لم يتعهّد الفلسفة السياسيّة. لقد ذهب إلى ستوكهولهم، ليس كمستشار سياسيّ، ولكن كنوعٍ من المؤدِّب، من أجل تربية كريستينا على الصعيد الخلقيّ والشخصيّ. تبقى فلسفة ديكارت من دون هدف سياسيّ مركزيّ.

إنّه مختلف تمامًا عن هايدغر الذي في ندوة له عن مفهوم الدولة 1933- 1934، يصوغ السؤال الذي يستحوذ عليه: «مَن يجب أن يحكم؟. حتّى إنّه يقدّم في ندوة له عن هيغل والدولة 1934-1935، تعريفًا للسياسة بأنها «تأكيد الذات» (Selbsbehauptung) للناس وللعرق، الذي يعدّه أكثر أصالة من تمييز شميت بين الصديق والعدو. هذا «المفهوم» الهايدغريّ للسياسية أسالَ غالبًا الكثيرَ من الحِبر. إلّا أنّني لا اعتقد أنّ بالإمكان مع ذلك الكلام عن «فلسفة سياسيّة» لهايدغر، بالنسبة لمفهوم تافه يتشارك به مع شبينغلر وبوملر وأكثر من مؤلِّفٍ ألهمَ النازيّة أو هو نازيّ بنفسه. في الواقع، حالة هايدغر تبقى مفرطة جدًّا بحيث يمكن الاعتماد عليها في التفكير الفلسفيّ بشكل عام حول العلاقة بين الفكر والسلطة. نحن لسنا أمام فكر فلسفيّ رُبطَ مفصليًّا بمنظور السياسة العامّة، كما هو الحال على سبيل المثال لدى سبينوزا، ولكنّه من إستراتيجيّة تهدف إلى إدخال كلامٍ قاتلٍ لا علاقة له بالفلسفة، في خطاب ذي مظهر فلسفيّ. أمّا بالنسبة إلى النازيّة، لقد قادتني أبحاثي إلى استنتاج بأنّ المسألة تتعلّق بمؤسّسة تدمير جذريّة استولت على كل أشكال الوجود والثقافة: الفنّ، الشعر، الفلسفة، التاريخ، القانون، الطب، وحتّى السياسة. النازيّة ليست رأياً سياسيّاً بين آراء أخرى، إنّها، كما أثبتناها، المصير التاريخيّ للهيتلريّة، تدمير للسياسة، بمقدار نيّة الخير العامّ الموجود في السياسة ـ أو الذي يجب أن يكون موجودًا، والذي ألغته هذه الحركة.

غ.ب: أعتقد أنك تفهم أنّ ما كان لدى هايدغر من خلفيّة فلسفيّة أو جماليّة ملحوظة (لا سيّما حول الشعر وتبعيّة مكانة العمل الفنيّ) هو الذي يجعل هنا تساؤلي دراماتيكيًّا. أنا ألاحظ أنّك لا تنفي وجود مجموعة من الفرضيّات الفلسفيّة المحض هايدغريّة. من أجل رفض مكانته كفلسوف، كان يجب أن نثبت الخطأ فيها أو الصواب. ولكن ثمّة فرضيّات هايدغريّة يمكن أن تكون فيها خلفيّة فلسفيّة وجماليّة. هل تنكر إمكانيّة الحوار مع هايدغر؟ لأنّه موجود عمليًّا. ثمّة هايدغريّون لهم معه علاقة ليست فقط ثقافيّة ولكن نقديّة أيضًا. حتّى إنّه ميول قويّ! أفكِّرُ بـ فيليب لاكو-لابارت، على سبيل المثال، في كتابه «هايدغر وسياسة الشعر».

إنّه ينظم فيه حوارًا نقديًّا مع هايدغر حول قراءة هولدرلين، وفي محاضرته «يجب»، يذهب إلى حدّ الكلام عن سخافة بعض القراءات السياسية للغاية، لهايدغر. إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من اعتباره على الرّغم من ذلك فيلسوفًا عظيمًا؟ علاوة على ذلك، وبالتلازم، حتّى لو كان لدى هايدغر صفحات وحتى كتب لا يمكن عدُّها فلسفيّةً، ألا يمكن تصوّر أنّ الحوار الفلسفيّ (والذي هو متوجِّبٌ على الفلاسفة، ولا فقط على مؤرّخي النازيّة) مع ما هو لافلسفيّ لدى هايدغر، لم يكن ليحصل إلّا لأنّ مساره ينادينا؟ وهكذا كتب ليفيناس مقالاً عن الفلسفة الهتلريّة، وتحدث أفلاطون وأرسطو مع السفسطائيّين أو عنهم في حين أنّهم يمثلون كما يبدو نقيضَ الفلسفة.

إذًا ماذا تفعل بالإرث الهايدغريّ؟ إنّه كما قلتُ حرجًا بالنسبة إليه ويستمرّ بالانتشار.

إ.ف.: أنت تذكر خلفيّة هايدغر في الجماليّة والشعر. ثمّة شيء مرعب هنا: هو التعمية التي يجب أن تزول اليوم. لقد قُدِّر كثيراً مؤتمرُه في نوفمبر 1935 حول «أصل العمل الفنيّ»، من دون النظر إلى المعبد المذكور، الذي عدّه هايدغر كمركزٍ يؤسّس فيه الشعبُ إقامتَه التاريخيّة، بأنّه لا يتوافق أبدًا مع المعنى التاريخيّ للمعبد اليونانيّ. في المدينة اليونانيّة، في الواقع، كان الناس يتجمّعون في الأغورا [ساحة عامّة كانت المجالس السياسية تنعقد فيها] وليس في المعبد. في الحقيقة، بعد شهرين من مؤتمر نورمبرغ حيث سُنَّت أسوأ القوانين العرقيّة للرايخ الثالث، ذلك وقبل كلّ شيء، اعتمد هايدغر على المعبد النازيّ في نورمبرغ. معنى هذا المؤتمر سياسيٌّ وليس جماليًّا، والمقارنة اليوم ممكنة بين النسخ الثلاث للمؤتمر، بتطوّراتها المضرّة على مصير الشعب الألمانيّ الذي نؤيّده بالكامل. أمّا بالنسبة للمقاصّة، هذه المقاصّة التي يشيد بها هايدغر كثيرًا، بالإمكان التفكير بأنّها في البداية إشارةٌ نحو معبد النور في نورمبرغ، حيث كان 150 كشافًا ضوئيًّا من الـ DCA يوجِّهُ إلى السماء أعمدةَ أضواء ترسم، في الليل، حدودَ المساحة حيث يتجمّع «الشعب» مُصغين إلى الفوهرر. يجب أيضًا الحديث، بحسب كلمةٍ لـ بول سيلان في مسوّدة رسالة إلى هايدغر، عن هذا الضعف الشعريّ والفلسفيّ المسؤول عنه هايدغر بشكل كبير. لن أطيلَ الحديثَ عن السطحيّة المطلقة لـــ «القصائد» التي تركها لنا مراسلُ حنّة أرندت. أنا مستاء من استصلاحِ سيلان الذي يجرّبُه اليومَ بعضُ الهايدغريّين الراديكاليّين. على صعيد آخر، الطريقة التي يمزج فيها معلِّقٌ كـ مكسانس كارون شعراءَ فرنسيّين مثل مالارمي وكلوديل وسوبرفيل في إعادة صياغته لهايدغر بشكلٍ محيّر، حيث لم يحلّل حتّى ولم يذكر الدروس والكتابات السياسيّة لهايدغر التي تشكل اليوم مدوَّنة من عدة آلاف من الصفحات المنتشرة تقريبًا في الكتاب كله. هذا الموقف ليس منفردًا: إنّه موجود لدى أكثر من هايدغريّ واحد من المؤسّسة الجامعيّة الفرنسيّة، الذين علّموا خلال عقودٍ هايدغر كما

عُلّم أرسطو أو كانط من دون مواجهة الأبعاد السياسيّة النازيّة لكتابه. لكنّنا نعرف اليوم الكثير من ذلك، عن طريق نشر «الأعمال الكاملة»، كي لا يُعاد النظر في هذا الموقف.

بالعودة إلى الفلسفة، أنا في الحقيقة أكثر تشدّدًا ممّا يبدو لك. ماذا يبقى بالفعل من الفلسفة لدى مؤلِّف يفهم السؤال «ما هو الإنسان؟» بالتأكيدِ على الذات لشعب أو لعرق، يماثل الوجودَ بالوطن ويزعم أنّه يستخلص من الوجود نفسه «مبدأ العرقيّة»؟ أمّا بالنسبة للمسألة الشهيرة «مسألة الوجود»، حتّى لو حاولنا تجريدها من نازيّة هايدغر - وهذا ما يبدو لي مستحيلاً للأسباب التي ذكرتها ـ سوف نصطدم بالتناقض الفلسفيّ التالي: كيف يمكن في الوقت نفسه تحويل الفعل (كان) إلى موصوف، كما فعل هايدغر عند حديثه لنا دائمًا عن «الكينونة»، والزعم بالتحرّر بشكل كامل من فئة أرسطويّة «المادّة»؟ إن لم نعد نريد المادّة، لا يمكن بعد ذلك الكلام عن «الكينونة». في الحقيقة، الاستخدام الهايدغريّ لـ «الاختلاف الأنتولوجيّ [المختصّ بعلم الوجود]» للوجود والموجود سمح له بتصريفٍ ـ كما دلّ على ذلك جيّدًا كارل لويت في العام 1946 ـ الجذريّة الأكبر والأكثر إبهامًا، وبأسرِ أكبر عددٍ من العقول إلى أن يحين الوقت الذي تسمح له فيه فعليّةُ التاريخ الحقيقيّ بأن يؤكّد بخشونة أمام مستمعيه بأنّ حالة الفوهرر هي الوجود نفسه الذي يجب على الموجود الذي هو الشعب أن يُلبَس حُبّه منذ الآن. أنْ يصل تعليم هايدغر، في ندوته في العام 1933-1934، إلى درجة الخداع والاستيلاء على العقول، فهذا يدلّ على أنّ ذلك لم يعُد من الفلسفة.

إنّ النقد الفلسفيّ لمجموعة أعمال هايدغر هو اليوم مهمّة ضروريّة. إنّ كلمة «نقد» ملائمة أكثر من كلمة «حوار»، لأنّ عالم الفكر لدى هايدغر، ـ الذي تعرّف فيه ياسبرز نفسه على صفة الديكتاتوريّ ـ ليس هو عالم مَن يفتحون مساحةً حرّةً للحوار.

من ناحية أخرى، أنت أشرت إلى عنوان مقالة لإمانويل ليفيناس حول «الفلسفة الهيتلريّة»، لكن من الواضح أنّه يستخدم هنا العبارة بالمعنى الشعبيّ وليس بالمعنى الدقيق لـ «رؤية العالم». لهذا لم يجعل ليفيناس من هيتلر فيلسوفًا. إذًا لا يمكن الاحتجاج بهذا العنوان لوصف هيتلريّة هايدغر بالفلسفيّة.

تبقى المسألة التي أثرتَها عن تلقّي هايدغر. أنا أحرص على التمييز بين مسألة أسس الكتاب، الذي هو موضوع كتابي، ومسألة تلقّيه التي تتطلّب أبحاثًا أخرى، معمّقة أكثر ونقديّة أكثر من تلك التي فضلاً عن كونها مفيدة، سبق أن قام بها دومنيك جانيكود من أجل فرنسا. من الطبيعيّ أن يُطرح اليوم السؤال التالي: إذا كان كتاب هايدغر نازيًّا بهذا القدر الذي يظهره كتابي، فكيف يمكن تفسيرُ أنّ هذا العدد الكبير من الكتّاب، وليس أقلّهم لم يقعوا تحت تأثيرها؟ من هذه الناحية، أنا مثلك: أطرح على نفسي السؤالَ نفسَه.

أعتقد أنني قد أجبت جزئيًّا من خلال تسليط الضوء على استراتيجيّات التلميح لهايدغر والتقديس غير المعتاد كثيراً الذي يحيط باسمه، ولكن أيًّا كانت الإجابات ـ هي تختلف بالنسبة إلى كلّ مؤلِّف ـ وأنا لا أعتقد أنّ هذا السؤال يمكن اعتباره اعتراضًا على كتابي. لقد احتجت إلى أبحاث معمّقة، اعتمدتُ خلالها على نصوص ظهرت مؤخّرًا ولم تُترجم بالفرنسيّة، وتقريبًا لم يأخذها أحدٌ بالحسبان، من دون الكلام أيضًا عن الندوات غير المطبوعة التي تمكّنت من الوصول إليها. إذًا نحن حاليًّا في وضع مستجدّ: إدراك مستحدث للكتاب وحالة جديدة من النقد الفلسفيّ. على كلّ واحدٍ أن يستخلص الاستنتاجات. ولكن لا يمكن الاحتجاج ضد كتابي من التلقّي السابق للكتاب، ما عدا الرغبة بنفي وجود وسبب أن يكون من البحث الفلسفيّ والتاريخيّ، والبلبلات التي يحملها.

أضيفُ الاعتبار التالي. لنضع جانبًا بعضَ الهايدغريّين الراديكاليّين الذين، في قداستهم التامّة، قبلوا جميعهم بهايدغر، مع المخاطرة بدفع دفاعه حتّى التعديليّة. يبقى أولئك الذين استسلموا لمظهر الكتاب، ولكن يبدو، من دون أن يفهموه بشكل كافٍ في مجمله، ومن دون نظرة شاملة نقديّة. أنا لا أقول هذا كعتابٍ طالما أنّ ظروف التقبّل الأكمل، كما أشرت، لم تجتمع إلّا منذ وقت قصير. لم يحفظ البعض من الكتاب سوى الجزء الأوّل من التحيل الوجوديّ للكينونة والزمن، والبعض حفظوا ميتافيزيقا السلطة المعروضة في النسخة التي نُشرت في العام 1961 لدروس عن نيتشه، وفي النهاية حفظ آخرون «مسألة التقنية» المفصّلة بعد العام 1945. لأنّهم لم يحفظوا جميعهم عن هايدغر وقاموا بخيارات، تمكّن هؤلاء المؤلِّفون من الظهور كـ «نقّاد» أو ادّعوا ذلك، وكانوا بذلك بالفعل مدافعين عن الدين أصوليّين. إلّا أنّ بإمكاننا اليوم اعتبار أنّهم لم يقدّموا انتقادات كافية بحيث أنّ المقارنة الدقيقة بين مختلف مراحل إعداد الكتاب تسمح بفهم التوجّه العامّ الذي أخذه هايدغر وبإعادة النظر فيه. لهذا أفكّر أنّ ليس كتابي فقط تمّ تجاهله بشكل كبير في فرنسا، ولكن عددٌ آخر من الأعمال الأخيرة أيضًا، مثل كتابيَ غريغوري فرايد ورينارد لاند اللذَين فتحا عهدًا جديدًا من التقبّل النقديّ لكتاب هايدغر، وقد أصبح في كل الأحوال ضروريًّا بالنسبة إلى المجلّدات التي صدرت لـ«الأعمال الكاملة».

غ.ب.: إذًا المشكلة كلّها هي عدم الفهم بشكل جيّد كيف تمكّنت كلّ الخلفيّة الهايدغريّة في بعض أقواله من إيجاد مسافة مع النظام، لا سيّما في كتابات ما بعد الحرب، التي تحدّثتَ عنها قليلا جدًّا في كتابك ـ لكنّ كتاب مارتن هايدغر لم ينته في العام 1945! لو تتبّعنا قراءتك حتّى النهاية، لا نفهم بوضوح كيف تمكّن هذا الكمّ من الأفكار النقديّة لليبراليّة والرأسماليّة من النهل من ينبوع هايدغر وفكره، أعتقد

على سبيل المثال بمسألة التقنية كما أعاد صياغتها ماركوس وآخرون، ولكن بالإمكان مضاعفة الأمثلة.

إ.ف.: هناك أوّلاً مسألة الأمر الواقع، أيمكننا أن نتحدّث بجدّية عن مسافة نقديّة اتخذها هايدغر تجاه النظام؟ في «ملفّ هايدغر» في محفوظات كولمار في وزارة الخارجية، نكتشف أنّ هايدغر عُدَّ في العام 1938 بأنه «موثوقٌ به سياسيًّا» من قِبل جهاز الأمن (Sicherheits «(SS) «service de la sécurité» (SD dienst» وفي العام 1943، عندما أعدَّ ألدُّ أخصامه في النازيّة، أرنست كريك، تقاريرَ ضدّه، دافع عنه مسؤولون في الـ NSDAP [الحزب النازيّ أو حزب العمال القوميّ الاشتراكيّ الألمانيّ].

يجب علينا أيضًا أن نرى كيف عاش هايدغر الذعر عند هزيمة النازيّة. نحن نعرف أنّه ذهب في العام 1944 إلى برلين مع زوجته ألفريد لإجراء اتصالات وتقويم الوضع، وأنّه تناول الغداء بالتحديد مع الفقيه القانونيّ النازيّ كارل شميت: كانت مناقشاتهما تنحصر في مسألة الحرب. ثم مع وصول قوّات الحلفاء ـ وفقًا لشهادة تلميذه وصديقه المؤرّخ التعديليّ أرنست نولت ـ هربَ هايدغر الذي كان قد لجأ إلى مسكريتش مسقط رأسه على درّاجة خوفًا من إلقاء القبض عليه. فور اكتمال الهزيمة، حاول الاحتماء لدى رئيس الأساقفة غروبر الذي لم يكن قد التقاه من العام 1933 وقال لأخت هذا الأخير: «بالنسبة لي، انتهى الأمر».

عاش هايدغر هزيمة النازيّة ككارثة تاريخيّة وشخصيّة في آن واحد. انظر إلى إحدى رسائله إلى أحد أكثر تلاميذه قربًا إليه، المؤرّخ رودولف ستادلمان: مع هزيمة الرايخ الثالث، دخل الألمان في ليل طويل. في 20 حزيران/يونيو 1945، كتب هايدغر له:

نحن، الألمان، لا يمكننا الانحناء لأنّنا لم ننهض بعد وينبغي علينا أوّلاً أن نعبر الليل. GA) [الأعمال الكاملة] 16،371)

لم يتخلَّ هايدغر عمّا سمّاه، في رسالته إلى أليزابيت بلوكمان في 12 أيلول/سبتمبر 1929 (القوّة الأسطوريّة والماوراء الطبيعيّة الأصليّة لليل»...

بالإمكان أيضًا الاستناد على محادثات سجينَين من سجناء الحرب الألمان المسجونين في روسيا، نُشرت في ج. 77 من الـ GA [الأعمال الكاملة]: فقط في لحظة هزيمة النازيّة قال بانّه يخشى إبادة الإنسان.

إذا «قدّم هايدغر تنازلات» أمام لجنة فرايبورغ عندما حاول تبرير نفسه، وإذا تحدّث عن عاره في رسالة إلى جاسبر ياسبرز عندما احتاج إلى دعمه كي يُرفع الحظرُ عن ممارسته التدريس، فقد كان هذا كلّ شيءٍ

تقريبًا. ماذا فعل ما إنْ تمكّن من رفع رأسه، ما إنْ رُقّيَ إلى أستاذ فخري في العام 1951 وسُمح له من جديد بالتدريس بعد ستّة أعوام من الحظر؟ في الدورتين [التدريسيّتين] اللتين ألقاهما في 1951-1952، واللتين نُشرتا تحت عنوان «ماذا يُسمّى التفكير؟»، كان بعيدًا عن التراجع وانتقاد القوميّة الاجتماعيّة، ولم يُشر إلى الحرب العالميّة الثانية إلّا من حيث النتائج التي رتّبتها على ألمانيا. تحامل من جديد على الديمقراطيّة، وقارن الوضع في أوروبا بين سنوات العقد السادس وسنوات العقد الثالث من القرن العشرين حيث بحسب قوله «لم يكن عالم التمثيلات على مستوى ما يرتفع من الأعماق»...وفي السنة التالية، أي في العام 1953، نشر دورته التي ألقاها في العام 1935، مقدّمة عن الميتافيريقيا، حيث يحافظ على ثنائه على «الحقيقة الداخليّة والعظمة» للحركة القوميّة الاجتماعيّة. ضمن هذا السياق الثقيل جدًّا ألقى هايدغر كلماته حول التقنية ونشرها: «Le Ge-stell» في العام 1949 في برام و«مسألة التقنية» في العام 1953 في ميونيخ. للحقيقة إنّ الكلام عن عالميّة التقنية هو من دون أصالة كبيرة وتم استيحاؤه بشكل واسع، وبشكل خاصّ من الكتاب الذي صدر في العام 1946 لفريدريك جورج جونغر (الذي كان هايدغر قريبًا منه)، Die Perfektion der Technik [كمالُ التكنولوجيا]. من جهة أخرى، من الممكن الآن إدراك واقع أنّ الرفض الهايدغريّ للتقنية هو خطاب يعود إلى العام 1945. في الواقع نحن نعرف ذلك من خلال نشر نصٍّ مُصَحّح لدوراته حول النازيّة في Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] عن علاقة الشعب الألمانيّ بالتقنية وعن «استخدام الجيش الألمانيّ للسيارات»، وهو ليس في سياق رفض التقنية بل على العكس. هذه نقطة رئيسيّة سأعمل على توسيعها في كتابةٍ مقبلة، وهي تفترض إعادة تقويم شامل لتقرير هايدغر إلى أرنست جونغر، في ضوء نصوصه عن «العامل والسيطرة العالميّة للعرق النازيّ»، التي صدرت في الـ GA [الأعمال الكاملة](إلى أرنست جونغر، ج. 90). ما سأقوله ببساطة لإكمال حوارنا، هو أنّ كتابه لا يحمل لنا أيّ ضوء حول الأسئلة التي يطرحها تطويرُ التقنيات، والدمار الذي تخلّفه، ولكن أيضًا تطوير المعرفة الناتجة عنها لا سيّما في علم الفلك وعلم الكون ـ المجالان المجهولان تمامًا من قبل هايدغر -. إنّها في الواقع لا تقوم سوى بتغذية الخطابات الكارثيّة التي تُلقى غالبًا اليوم عن رد الفعل النقديّ.

بياتريس فورتن: نحن لا نعيش ولا نموت أيضًا، نحن لا نفكّر ولا نتكلّم أيضًا منذ انتصار الجنون القاتل للمخيّمات. يبدو من الضروريّ التذكير بأنّ بريمو ليفي يذكرها كـ "الجنون الهندسيّ". إنّ "سلّة نفايات" المخيّمات، "الخِرقة"، بحسب ما قالته آن ـ ليز سترن، هذا التقلّص غير المسبوق للإنسان إلى إنسان آخر ضمن النوع البشريّ كان له في البداية معنى أنّ تكون اللغة قد أُعيد السيناريو المسرحيّ لها.

هذه اللغة كانت بالتأكيد الجبهة التي عُملت أوّلًا لهويّة الشخص، ولكنّها أيضًا للمشهد الإنسانيّ للعالَـم الإنسانيّ التاريخيّ والناطقة عن الكائنات البشريّة. كذلك ليس كثيراً السؤال عمّا استوحته

الفلسفة من النازيّة المسؤولة عن "السلالات الجزّارة" (ليجاندر) وعن عار الجريمة غير المسبوقة، بأنّ ما يشير في اللغة إلى العالم، يشير إلى الوجود المحايد بدلاً من الوجود الذاتيّ الذي يستند إلى مواكبة لغةٍ وبالتالي إلى مواكبة مشهد يقوم على هزيمة الفكرة الإنسانيّة للإنسان. ما هي إذًا الدلالات الكبيرة التي تظهر في الفلسفة الهايدغريّة وتبدو لك تنافس ظروفَ -كما قال فرويد- إخراجِ ليس الحلم، ولكن هذا الجنون المنظّم هندسيًّا؟

لنركّز قليلاً على مشكلة الحياد والتحييد. الحياد، أو بالأحرى أيضًا حياد الأنتولوجيا التي يمكن استخلاصها من "es gibt،ein Dasein» [هذا يكون، الوجود]، «die Welt" [العالـَم]، إلخ، يساهم في تقلّص الإنسان إلى شيء موجود. التحييد من خلال هذا الحياد الذي يطبع حرفيًّا اللغة في المخيّمات، مساهمًا بذلك بتدميرٍ هويّاتيّ وتاريخيّ للأشخاص، وهذا أيضًا نوع من الرعب العجيب الذي يمسك اللغة المفرغة من إشارتها إلى الحالة النفسيّة وإلى الجسد الإنسانيّ. هناك جسد البطل، ولكن هناك أيضًا نظيره، الجسد الأسير. هذه اللغة التي لا نزال ورثتَها الفكريّين تدلّ على كره للظرف البشريّ وبشكل عامّ أكثر كره للنفسيّة بعنوان فرديّتها الشخصيّة. «Ein geistig Toter» [الميت روحيًّا]، يقول هوش، لم يعُد بمستوى المطالبة داخليًّا بحق الحياة الشخصيّ؟» (السماح بتدمير الحياة لا يستحق الحياة، 1920) هل تحمل لغةُ هايدغر بصماتها؟ وفقاً لأيّة أنماط؟

على نمط «الحياديّين»، الذي من خلاله تطوّرت الأُطُر الدلاليّة في لغة فلسفة هايدغر، يُضاف بُعدُ تنكّرِ اللغة، الذي أصبح كما نعرف أحد لوازم الواقعيّة الحديثة المـُعدّة لإجازةِ الإبادة الجماعيّة. سمة الانحراف هذه المـُشار إليها في اللغة النازيّة، جعل منها معجمُ «اللغة اللاإنسانيّة» صدًى (Strenbergern،Storz،Süskind, دار أولستاين للنشر 1989). تشير هذه النقطة إلى استبدال الكلمات لخدمة الواقعيّة الجديدة التي أصبحت مشهدًا لقتلٍ «مُزيَّتٍ آليًّا» يقول كيرتيش، حيث الأمثلة المعروفة أكثر هي «الاستحمام»، «الخِرَق» أو «وجوه» الموتى. هل تعتقد أننا نجد فيه مبدأ «إعادة دلاليّة» مماثلة في كتابات هايدغر؟ إذا كان الأمر كذلك، فيممَّا يتكوّن هذا المبدأ وما هي مجالات الواقع التي يلامسها؟

إذًا هي ثلاثة أسئلة تتسجّل في منطق لغة «إعادة الدلاليّة» من قِبل النتزيّة وتعبّر عن القلق نفسه: إنّه ليس مجرّد تأثير واضح للنازية على هايدغر وطريقة تفكيره الفلسفيّ، المسألة تتعلّق بالجذر الأساسيّ للتفكير وأيضًا بتأثير الدلالات التي نظّمت تدمير قوّة تظنّ نفسها شخصيًّا خارج هذه الحاشية من اللغة التي أورثتنا منذ ذلك الحين شكلاً من أشكال الفكر، وبالتالي شكلاً للغة سمَح بما لا يمكن تصوّره.

إيمانويل فاي: إنّ أسئلتك تفتح مجالاً لردّ فعل مهم لا يمكنني تجاهه حاليًّا سوى اقتراح بضعة ميادين. مع هايدغر ليس هنالك فقط تحيديّة، ولكن هنالك تدمير شامل للوجود الذاتيّ. هو نفسه يقول في رسالة بتاريخ 1933 إلى الجسم التعليميّ في جامعة فريبورغ، إنّ «الفرد، حيث يقف، لا قيمة له». إلاّ أنّ هذه التحيديّة للنفسيّة وهذا الإلغاء للانسان الذي وصفتَه جيّدًا، أراد هايدغر تسجيله في لغة الفلسفة. كان الإلغاء التديريجيّ لكلمة «الإنسان» منذ «الكينونة والزمن». لقد استُبدلت بكلمة الـ Mensch[الكائن البشريّ] كلمة Dasein [الوجود]. من خلال هذا اللفظ Dasein، كلّ ما هو أكثر استخدامًا في اللغة الألمانيّة، يسعى إلى فرض-في الصفحة 74 من «الكينونة والزمن» خلال ثلاثينات القرن العشرين ـ مفهوم الـ Sein [له]، «الوجود»، الذي لا يمكن أن يحدث سوى في جماعة من شعب متحد في مصيره التاريخيّ و«مهمّته [العرقيّة]». في ندوةٍ له في العام 1933-1934 وهي غير منشورة، لم يُخفِ هايدغر أنّ هذه الوحدة متأصلة، كما بالنسبة إلى كلّ النازيّين، في وحدة الدم والعرق، وفي العلاقة الحيّة للشعب بفوهررِهم.

المسألة تتعلّق بالنضال لتأكيد الذات (Selbstbehauptung) في وجه الهيمنة العالميّة. هذا يفرضُ أن نتجاوز زمن الـ أنا إلى زمن الـ نحن. إنّ ما كان يقوله غوتر أندارس عن شبهِ واقعيّةِ «فلسفة الوجود» لهايدغر، يلامسُ الصواب: إنّ الوجود الذي وُصف في «الكينونة والزمن» لا يعرف الجوع. كما أشار ماسكولو، هو لا يعرف الحبَّ أيضًا. كلّ ما بقي له من الخصوصيّة، هو الموت: بالنسبة إلى الشبّان الألمان المنضوين تحت النازيّة، هو الموت «الأرقى والأصعب»، إنّه موت التضحية، Opfer [الضحيّة]، الذي لطالما أشادَ به هتلر في كتابه Mein Kampf [كفاحي]، وبالنسبة إلى هايدغر في مناسبة تأبين النازيّين لـ ألبرت ليو شلاغتر الذي مات شهيدًا؛ بالنسبة إلى الأعداء الذين ينبغي طردهم من بين الشعب، هي الإبادة الشاملة التي كان هايدغر يدعو لها علنًا في دورته في شتاء العام 1933-1934.

يوجد في كتاب هايدغر، لحظات كثيرة في استراتيجيّته للقضاء على النفس البشريّة. في ندوة غير منشورة 1933-1934، يحض على امتلاك حقيقيّ للنفس البشريّة من خلال القيادة الهتلريّة. مفردتا «الحرية» و«القرار» لم تعودا تعنيان استخدام الحَكَمِ الحرّ، ولكنّهما تعنيان ولاء للشعب التامّ لفوهررِهم. وهكذا دارت كلّ مفردات الفلسفة إلى نقيضها. في دورات عن نيتشه، تحت اسم «الميتافيزيقا» كان تعريف شموليّة الموجود على الإفراط في قوّة الوجود هو ما تمّ تحديده. أمّا بالنسبة إلى كلمة «الذاتيّة»، فهي لا تعني الـ أنا، ولكنّها تعني التأكيد على الذات للمجتمع وللشعب وللعرق الذي تولاّه هايدغر تمامًا في دروسه حول نيتشه كما يمكن أن نقرأها اليوم في Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] ـ من دون التزييف المتعمّد في طبعة العام -1961، لدرجة أنّ

هايدغر يرى أنّ الإنجاز الأقصى للذاتية يكمن في اختيار العرقيّة! تبقى النصوص التي لا تُحتمل أكثر من غيرها هي ندوات برام في العام 1949: وضع هايدغر على المخطّط نفسه الزراعةَ الآليّة وغُرَف الغاز، وطرح، بالنسبة إلى ضحايا مخيّمات الإبادة، نقاش إمكانيّة الموت نفسها. المسألة لا تتعلّق ـ كما تحاول التفسيرات التعديليّة أن تجعله مقبولاً ـ باستنكار الظروف الوحشيّة لإعدامهم، ولكنّها تتعلّق بالتأكيد على أنّ فقط الذين يمكنهم الموت هم أولئك الذين جوهرهم «يحبّ جوهر الموت» والذين من خلال الجوهر هم «في منأىً من الوجود». تواصل التمييز وتجذّر في ما هو أبعد من تطبيق تاريخيّ لـ«الحلّ النهائيّ». هذا ما تطلقون عليه االكرهَ للظرف الإنسانيّ الذي استمرّ يسكنُ هايدغر حتّى ما بعد العام 1945. تبلغ إرادةُ الإبادة ذروتها في ما أطلقتُ عليه الإنكاريّة الأنتولوجيّة.

ميشال كوهين-حليمي: عندما نتساءل، كما تفعلون، عن مسؤوليّة هايدغر المفكّر، أي عن تسويةٍ مخزية بين الفلسفة الهايدغريّة والنازيّة والتي بُدِئ بالتحرّي عنها في Sein und Zeit [الكينونة والزمن] (1927)، نواجهُ الكثير من الأسئلة. بالتاكيد، المسألة لا تتعلّق أبدًا بتبرئة كلّ فكرة قبل العام 1933 ولا باعتبار أنّ النازيّة تحرّكت وفقَ حركة جيلٍ عفويّ... ولكن ربمّا يجب تحديد ما تقصدونه من «المبادئ الهتلريّة»، عند وجود مثل هذه المبادئ في أساس Sein und Zeit [الكينونة والزمن]. كان هابرماس قد حدّد «مَذْهَبَةَ الفكر» الهايدغريّ بالعودة إلى العام 1929، وأنتم تُرجعونها إلى ما أبعد من ذلك، أفضل، أنتم لا تدافعون عن فرضيّة «المـَذْهبة» هذه ولكن عن تلك الراديكاليّة الحرفيّة للتشريب المبدئيّ. إذًا ينبغي شرح شيئن وشرحهما بطريقة متلازمة: كيف تمكّن فلاسفة حذرين جدًّا مثل ك. لويت وإ. ليفيناس من الاستمرار بتبرئة الـ Sein und Zeit [الكينونة والزمن]، حتّى بعد صياغة أصعب التشخيصات عن الفيلسوف الملتزم بالنازيّة؟

إيمانويل فاي: مواقفُ إيمانويل ليفيناس وكارل لويت مختلفة جدًّا. يبدو من التناقض الاستناد إلى ليفيناس لصالح هايدغر. بالطبع، ليفيناس لم يُخفِ أبدًا أنّه كان يكنُّ نوعًا من الإعجاب بـ«الكينونة والزمن». ولكن يجب أن نرى ما الذي أعجبه في هذا الكتاب. الكينونة والزمن كتابٌ ثقيل وغير شفّاف، ذو طريقة إعدادٍ سكولاستيكيّة [مدرسانيّة] تذكِّرُ غالبًا بأبحاث كارم بريغ الذي تابع هايدغر دروسه اللاهوتيّة الدرسانيّة في فريبورغ، كما إنّ استيعاب مثل هذا الكتاب لا يمكن إلاّ أن يكون بطيئًا وصعبًا. تبقى الدراسة التي كرّسها ليفيناس في العام 1932 عند عتبة هذا المؤلَّف. لقد اهتمّ بالأوصاف الأولى للتحليل الوجوديّ، ولكن لم يقل شيئاً عن القسم المركزيّ للتاريخانيّة، مع تصوّر مصيرٍ أصيل أُعيدَ إلى مجتمع الشعب (ص 74) والسحر الهايدغريّ للتجذّر والتربة، تتجلّى

الـدنيويّة Bodenständigkeit جيّدًا في تجميع اقتباسات كونت يورك حيث يشكِّلُ هذا التجميعُ الفقرةَ الأخيرة حول التاريخيّة (ص 77). فضلاً عن ذلك، يُشكِّلُ فكرُ الآخر واللامتناهي الذي وسّعه ليفيناس احتجاجًا إثنيًّا ضدّ أولوية الأنتولوجيا.

عندما فهم ليفيناس ما يمثِّلُه هايدغر واقعيًّا، ألّف بضع صفحات هي أقسى ما كُتِبَ عنه . انظر إلى ما قاله في العام 1957، في الفلسفة والفكرة واللامتناهي: هايدغر موجود كـ «نتيجة لتقليد طويل من الأنَفة والبطولة والهيمنة والقسوة». إنّه «يدعم نظامَ سلطةٍ أكثر لاإنسانيّة من المكننة»، و«العبادة الإقطاعيّة حيث الناس عبيد للأسياد والأعيان الذين يأمرونهم»، التي تستند إليها، بحسب قول ليفيناس، القوميّة الاشتراكيّة. إنّها «أمومة الأرض التي تُحدِّد «الديكتاتوريّة السياسيّة» و«الحرب». في الأساس، هذا التشخيص النقديّ بعيدٌ عن تبرئة «الكينونة والزمن»، لأنّ العقيدة الهايدغريّة للتأصيل هي بالفعل في هذا الكتاب. والصفحات التي كرّسها ليفيناس لـ «هايدغر وللهايدغريّين» في «هايدغر، غاغارين ونحن» هي من بين الأكثر وضوحًا التي نُشرت في ستينات القرن العشرين حول هايدغر: أظهرَ مؤلفها «قسوة» «انقسام البشريّة إلى سكّانٍ أصليّين وأجانب»، التي تؤدّي إليها أسطورة هايدغر عن الطبيعة والكينونة. موقفُ كارل لويتٍ النقديّ هو الأقسى أيضًا، ربمّا لأنّه كان يعرف تاريخ هايدغر الطويل وقد توغّل جيّدًا في عقيدة الكينونة والزمن. لويت لا يبرّئ هذا الكتاب أبدًا. يؤكِّدُ في نصّه في العام 1940 (حياتي في ألمانيا...) على غرار ما أكّده في مقالته التي صدرت في «العصور الحديثة» عن «الآثار السياسيّة المترتّبة على فلسفة الوجود لدى هايدغر» (1946)، على أنّ تصوّر الوجود التاريخيّ المـُطوَّر في الكينونة والزمن هو الذي دفع هايدغر للالتزام بالحركة الهتلريّة. من جهة أخرى، هذا ما أكّده هايدغر نفسه في روما في العام 1936، في الردّ على سؤال لويت. استنتج هذا الأخير نتيجةً منطقيّة عندما أعلن، تمامًا بالنسبة إلى الكينونة والزمن، أنّ «تطبيق الممارسة السياسيّة، في الالتزام الفعليّ لصالح قرارٍ محدَّد، يبرّئ أو يدين في الحقيقة النظريّةَ الفلسفيّة التي كانت بمنزلة الأساس له» (الآثار السياسيّة.»..، ص 344). باختصار، يقدِّرُ لويت أنّ من الشرعيّ إدانة الكينونة والزمن، التي ظهرت في العام 1933، وذلك على ضوء الالتزام السياسيّ لهايدغر في النازيّة. يبدو لي وضوحُ النقد لدى لويت لافتًا، أكان تحديدًا في مراسلاته مع هايدغر في العام 1920 وفي تشخيصه عن الراديكاليّة وسلطة القرار لمؤلِّف الكينونة والزمن الذي أنا جزءٌ منه (انظروا إلى بداية القسم 1، ص19-21). من جهة أخرى، أشير إلى أنّ فَهم الكينونة والزمن يفترض سياقًا لم يُعدُّه أحد في فرنسا، ويمرّ من خلال دراسة الروابط بين هايدغر وبركر وكلاب وروثاكر. على سبيل المثال ينبغي التذكير بأنّ قالب «الكينونة والزمن» هو تقرير بقي

غير منشور، للمراسلات بين دلتاي (Delthey) والكونت يورك، التي نُشرت في العام 1923 في مجموعة يديرها أريك روثاكر. كان التقرير بالإضافة إلى ذلك من ناحية أخرى مقرّرًا لمجلّة أصدرها روثاكر حديثًا. كان هايدغر قد أخذ تصوّره من التاريخانيّة والتجذّر في الواقع (الدنيويّة) التي لا يخفي يورك مفهومها المعادي للساميّة. في هذا الصدد، تُشكّل المحاضرات التي أُلقيت في العام 1925 وعُنونِت «الصراع الحاليّ من أجل رؤية للعالم» التاريخيّ، علامة فارقة رئيسيّة. صدرت هذه المحاضرات مؤخّرًا بترجمة جيّدة لجان كلودجينز. للأسف لم تظهر قضيّتها أبدًا في التعريف الذي قدّمه الناشر: لم يُقل شيءٌ عن فكر الكونت يورك ولا عن العلاقات بين هايدغر وروثاكر. حتّى إنّ عنوان المحاضرات لم يُسْتَعَدْ على الغلاف، وأخفى نشرُ مراسلات هوسلرـ دلتاي في المجلّد نفسه، القضايا الحقيقيّة. كان يجب أن تُنشر مراسلات دلتاي ـ يورك، أو على الأقلّ أن يتمّ تحليلها في الوقت نفسه.

وهكذا ربطتُ في كتابي دراسةَ المحاضرات بدراسة الكينونة والزمن. أنا لم أنطلق من العام 1927: تمنّيتُ أنّ لا يعدَّ القارئ هذا الكتابَ كنوعٍ من المـَعالم الفلسفيّة المنفصلة، ولكن كمرحلة في تأكيد «تاريخيّة» الوجود، الذي سيدفع بهايدغر للالتزام علنًا بتأييد هتلر في العام 1933 والسنوات اللاحقة. يؤكِّد في الكينونة والزمن أنّ الوجود الحقيقيّ لا يحصل سوى في وحدة مصير شعبٍ اختار أبطالَه. يكون ذلك قريبًا جدًّا من مفاهيم وحدة المصير ووحدة الشعب اللتين هما أساس النازيّة. في هذا الكتاب الذي كُتب ونُشر بهدف الحصول على كرسيّ؟ هوسرل في فريبورغ، لم يتمكّن هايدغر من أن يقول فيه المزيد، ولكنّ ما قاله كان كافيًّا.

أنا لا أعتقد أنّه كان هنالك نقطة تحوّل في العام 1929. هي أسطورة ابتدعها من بوغلر وللأسف ردّدها هابرماس، من دون تدعيمها بالتحليل الدقيق. بالتأكيد، انفتح هايدغر أكثر في دورة العام 1929-1930 على المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا (بما في ذلك الصفحة 38 الشهيرة حيث ندّد بـ «التيه السياسيّ» لجمهوريّة فايمار) وفي نقاش دافوس مع كاسيريه. في الوقت نفسه، استمرّ بإخفاء ما يشكِّل الأساسيَّ برأيه: تدلّ رسالتُه في 2 ت1/أكتوبر إلى المستشار شوارير على أنّ معاداته للساميّة الراديكاليّة، ونضاله ضدّ ما لا يتردّد بتسميته «التهويد المتزايد» للحياة الروحيّة الألمانيّة، «بالمعنى الضيّق كما في المعنى الواسع»، يبقيان مستترَين إلى حدٍّ كبير. يتصرّف هايدغر كأعضاء بعض «الدوائر العرقيّة»: أفكّر على سبيل المثال بـ « Bund des Artamanen» [رابطة أرتامانن] التي يمدحها جونغر ـ ومنها انطلق هيملر وداريه- والتي تُخفي عداءً للساميّة القاتلة، تحت ستار منح لقب التشريف من خلال العمل والعودة إلى الأرض.

مهما كان عليه الأمر، اليوم ونحن نمتلك دروس العرقيّة للعام 1933-1934، لم يعد بإمكاننا تجاهل التفسير الذي قدّمه هايدغر نفسه لـ «الكينونة والزمن» إلى تلاميذه. نراه على سبيل المثال يقدّم في العام 1934 الهمَّ -التعبير المركزيّ أكثر في «الكينونة والزمن» ـ كـ «شرط الإمكانية كي يتمكّن الإنسان أن يكون ذاتًا سياسيّة» (GA [الأعمال الكاملة] 37/36، 218)، كلّ هذا في درسٍ تحدّث فيه عن «هيمنة الاحتمالات الأساسيّة لجوهر العرق الألمانيّ الأصيل» (م.ن، ص89). يؤكّد هايدغر في ذلك التاريخ ـ بعد سنة على وصول الحركة القوميّة الاشتراكيّة إلى السلطة ـ على «أنّنا أنفسنا»، أي الشعب الألمانيّ المنضوي تحت الفوهريّة الهتلريّة، نتمسّك «بعزيمة أكبر أيضًا» ممّا كانت عليه في السابق، بأصل الفلسفة اليونانيّة! هذه العزيمة كما حدّدها، «تمّ التعبير عنها في كتابي الكينونة والزمن». وأضاف أنّ المسألة هي «عقيدة يجب أن تظهر عبر التاريخ» وتتعلّق بـ «التاريخ الروحي لشعبنا» (م.ن، ص 255).

هي ليست فكرة فلسفيّة تلك التي تكمن في عمق كتاب هايدغر، ولكنّها اعتقاد عرقيّ بالتفوّق الأنتولوجيّ لشعبٍ وللأرومة التي توجد فيه. في واقع الأمر، القراءة المتأنّية لفقرات الكينونة والزمن حول الموت والتاريخانيّة، مع مدحها للتضحية ولاختيار الأبطال والمصير الحقيقيّ للوجود في وحدة الشعب، تدلّ عل أنّ هذه العقيدة كانت موجودة مسبقًا في الكتاب في العام 1927.

م.ك. ـ خ.: السؤال الثاني «الملازم»، يبدو ضروريًّا لتحديد التعريف المنفرد والمـُجدِّد الذي قدّمَته للنازيّة كـ «Bewegung» [حركة]، أكثر منها كإيديولوجية من أجل فهمٍ أفضل لتشخيصك الخاص بالـ «الكينونة والزمن». أيمكنك أن توسّع هذه الفكرة؟ هذا التوسيع يبدو لي ضروريًّا لإزالة بعض الالتباسات.

إ. ف.: هذا التعريف، في الواقع، ليس جديدًا: هو الأسلوب الذي يشير به النازيون إلى أنفسهم، وهايدغر لا يُخالف القاعدة. المعنى الكليّ للنازيّة لا يمكن أن ينعكس في البنية الفوقيّة لـ «إيديولوجيا»، حتى لو كان لا مجال للشكّ بأنّ نجد في الهتلرية عددًا قليلاً من الثوابت - بدءًا من معاداة الساميّة ـ التي يمكن تشبيهها تمامًا بنوعٍ من نواة للإيديولوجيّة. في الواقع، النازيّة مؤسّسة إبادة مبدؤها ونهايتها يجب أن يبقيا مستترين: انظر إلى السرّ الذي يحيط بتطبيق «الحلّ النهائيّ». ينبغي في هذه الروحيّة نفسها فهم كلام هايدغر عن السر، الباطن الخفيّ والظاهر، أو عمّا «ارتفع من الأعماق» في عشرينات القرن العشرين. قدرة التلميح لـ «الحركة» ملفتة. انظروا إلى خطابات الفوهرر عن السلام، في الوقت الذي لم يكن يحلم فيه سوى بإعادة تسليح ألمانيا بشكل كثيف. وبعد العام 1945، كما يعبّر هايدغر عنه في رسالة لم تُنشر إلى جونغر يوضح فيها القول المأثور

لريفارول، «الحركة» تستمرّ في «السبات»: صفاء الطمأنينة الكاذبة، التهدئة بانتظار إله جديد، ليسا أقلّ رعبًا بالنسبة إلى المستقبل من خطابات العام 1933 الأكثر عدائيّة.

م.ك.ـخ.: في السلسلة الأخيرة للديالكتيك السلبيّ بعنوان «تأمّلات في الميتافيزيقا»، ولا سيّما في المقطع التالي: «إنْ أمكنَ أن يحدثَ هذا في الحضن نفسه لكلّ هذا العرف الفلسفيّ للفنّ وللعلوم التنويريّة فهذا لا يعني فقط بأنّ العرف والروح لم يصبحا قادرين على ملامسة الناس وتغييرهم». في هذه المقاطع نفسها، يكمن الكذب في المطالبة المنمّقة بالاكتفاء الذاتيّ. كلُّ ثقافةٍ تَلَت أوشفيتز [معسكر أوشفيتز للاعتقال والإبادة]، بما في ذلك نقدها السريع، ليس سوى كومة من القمامة. من خلال ترميم نفسها بعد ما جرى من دون مقاومة في أثناء عبورها، أصبحت هذه الإيديولوجيّة قويّة بشكل كامل منذ أن سمحت لنفسها، في أثناء معارضتها للوجود الماديّ، بإعطائه الضوء الذي حرمه منه انفصال الروح والعمل الجسديّ. إنّ مَن يُرافع للحفاظ على ثقافة مذنبة بشكل جذريّ ومتهالكة يتحوَّل إلى متعاونٍ، في حين إنّ مَن يمتنع عن الثقافة يساهم فورًا بالهمجيّة التي تتكشّف الثقافة عنها. حتى الصمت لا يخرج عن هذه الدائرة. إنّه لا يقوم، من خلال استغلاله لحالة الحقيقة الموضوعيّة، سوى بتأصيل عجزه الشخصيّ، مقلِّصًا مرّة أخرى هذه الحقيقة إلى [مستوى] الكذب».، أدورنو يسلّمنا معضلةً يائسة مع الحاجة الملحّة للخروج منها. كيف تُحدِّد تحليل كتابك بالنسبة إلى هذه اللفتة الأدورنويّة المزدوجة؟

أ.ف.: أنا لا أعدُّ هذا النص دعوةً للتخلّي عن عمل نقد الفكر، بل على العكس. أدورنو نفسه، في «مصطلحات الأصالة» كما هو الحال في الديالكتيك السلبيّ، انغمس في النقد الأكثر حسمًا والأكثر تبصّرًا الذي كُتب عن هايدغر. بعد قولنا هذا، لا يمكننا عبور النازيّة من دون معرفة اليأس اللامحدود. يبدو أنّ هذا هو ما يُعبّر عنه أدورنو. ولكنّني لا أعتقد أنّه ينبغي علينا مع ذلك، كما كانت الحال مثلاً مع دريدا، الوقوع في الفخّ الهايدغريّ وأن نُحَمِّلُ الفلسفة نفسها، أو «الميتافيزيقا الغربية» كما فسّرها هايدغر مسؤوليّةَ الانحرافات الاستبداديّة في القرن العشرين. إنها تنشأ على عكس انحراف الفلسفة وتدمير الفكر والحسّ الإنسانيّ الذي يبقى أنموذجه الأكثر تطرفًا على وجه التحديد هو أنموذج هايدغر.

هل كان هايدغر نازيًّا؟ .. مُعَاديًا للَسّاميّة؟

محاورة مع المفكر الفرنسي فرانسوا فيديه

أعدّ الحوار: أريك دي روبيرسي[*]

تدور مناقشات هذه الندوة حول القضية الأكثر إثارة للجدل، وهي تحاول الإجابة عن التساؤل عما إذا كان عايدغر نازياً أم معادياً للنازية. وقد جاءت الندوة على شكل محاورة دارت بين مدير «مجلة العالَمَينْ» Revue des Deux Mondes، أريك دي روبيرسي مع المفكر والباحث الفرنسي فرانسوا فيديه. أما المحور الأساسي لهذه المحاورة فقد تركز على التساؤل القلق حول معنى أن يكون المرء فيلسوفاً ويكون في الوقت نفسه داعية إلى الظلم والقهر كما هي التهمة التي وجهت إلى هايدغر لجهة صلته بالحزب النازي في ألمانيا. علماً أن هذه المحاورة لا تجزم في خواتيمها بأن هايدغر كان مؤمناً بالنازية، وإن هادنها في لحظة ما من رئاسته للجامعة.

المحرر

تبقى قضيّة مارتن هايدغر (1889-1976) من دون أيّ شكّ، إحدى القضايا الأكثر إثارة للجدل في تاريخ الفلسفة على الرغم من أنّها تفيض بالصراع والجدالات، فضلاً عن أنّ كتابه الأساسيّ «الكينونة والزمن» (1927)، هو الكتاب الأكبر في الفكر في القرن العشرين. إنه بالتأكيد كتابُ أحدِ الرجال الذين قد تأمّلوا بحماس وعمق كبيرين تهديدات عصرنا. ليس

---

*- نقلاً عن: Revue des Deux Mondes [مجلة العالـمَين]، نيسان/أبريل 2014.

- العنوان الأصلي للمقال:

HEIDEGGER ÉTAIT-IL NAZI? ANTISÉMITE?-Entretien avec François Fédier réalisé par Eryck de Rubercy.

- تعريب: هدى الفقيه - مراجعة: ألبير شاهين.

أمامنا سوى أن نتذكّر هذه السطور من «السكينة»: إن الثورة التقنيّة التي تتجه نحونا صعودًا تمكّنت منذ بداية العصر النوويّ من أن تفتنَ الإنسانَ وتبهره وتدوِّخ رأسَه وتأسره بحيث أصبح التفكر الحسابيّ ذات يومٍ هو الوحيد القابل للممارسة. ما هو الخطر الكبير الذي يهددنا؟ ثم إنّ المدهش أكثر هو براعة الحساب الذي يخترع ويخطّط، مصحوبًا... باللامبالاة تجاه الفكر التأمليّ، أي الغياب الكامل للفكر. وبعد ذلك؟ إنّ الإنسان رفض ونفى أنظفَ ما لديه ليعرف أنّه كائن مفكّر. هل المسألة هي إذًا إنقاذ هذا الجوهر للإنسان؟ المسألة هي الحفاظ على يقظة الفكر[1]. أو هي أيضًا ما لا يمكنه أن يكون أكثر وضوحًا وصفاءً، ومبدئيّةً وأساسيّةً في محاضرة «كلمة نيتشه» «مات اللّه»: «ربمّا ندرك ذات يوم أنّ لا التوقّعات السياسيّة المستقبليّة، ولا الرؤى الاقتصاديّة ولا الرؤى السوسيولوجيّة والفنيّة والعلميّة، ولا حتى الرؤى الدينيّة أو الغيبيّة كافية للتفكير بما يحدث في العالم في هذا القرن. لأنّ ما يقدّمه هذا للتفكير بالفكر ليس معنى نهائيًّا ومستترًا، ولكنّه شيء أقرب: إلى المعرفة الأقرب التي نتجاوزها دائمًا لأنّها ليست بالتحديد سوى الأقرب. من خلال مثل هذا التجاوز، نحن نمارس على الدوام، من دون أن ننتبه، قتلَ وجود الموجود[2]، باختصار، الفكر الذي لا يمكن الإحاطة به، حيث لا تتقاطع فيه فقط مسألة الكينونة والوقتيّة، والمسألة الأساسيّة والتقنيّة لنهاية الميتافيزيقا أو التاريخ، أو أيضًا مشكلة العلم واللغة...

تبقى حقيقة أنّ كتاب هايدغر جديرٌ اليوم أكثر بإيقاظ ليس ردّ الفعل ولكن أيضًا ببعث النقاش السياسيّ لدى منتقديه المتأثّرين بالهاجس الإيديولوجيّ، لتثبيته في النازيّة بأيّ ثمن. مع ذلك في فرنسا ـ حيث استفاد المـُدانُ ـ أو بالأحرى المذنب ـ من الإعجاب الذي لقيه بفضل جون بوفريه (1907-1982)، الشخص الذي أُرسلت إليه «رسالة حول الإنسانيّة»، ومؤلِّف «حوارات مع هايدغر»، الذي، عندما سألته كي أعرف بالتحديد إذا كان، بحسب رأيه، فكرُ هايدغر، الذي ظهر تحت النازيّة المولودة، لم يطرح أيّ مسألة تستند بشكل دائم إلى الحاليّة، كان من ضمن إجاباته: «إنّ اتهامَ فكرٍ كبير هو واحدٌ من عجائب التسييس [...] الذي يستقطب كلّ الاهتمام مع تفسير الفلسفة كـ «إيديولوجيا»، وهذا قمّة ما سمّاه ريمبو «ضعف العقل[3]». لقد مضى على كتابة هذه السطور أربعون عامًا. هل هي قديمة إلى هذه الدرجة؟

---

[1]- مارتن هايدغر، **Sérénité in Questions III** [السكينة في الأسئلة III]، ترجمة أندريه بريو، غاليمار، 1966، ص 180.

[2]- مارتن هايدغر، محاضرة "**Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»**" [كلمة نيتشه «مات اللّه»] في **Chemins qui ne mènent nulle part** [الطريق الذي لا يؤدّي إلى أيّ مكان]، ترجمة وُلفغوغ بروميه، غاليمار، 1962، الطبعة الجديدة. مجموعة "تل"، 1986.

[3]- أريك دي روبرسي ودومنك لو بويان، **Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger** [اثنا عشر سؤالاً مطروحًا على جون بوفريه حول مارتن هايدغر]، بروكت، مجموعة "أعورا، 2011، ص37

حسنًا، ألم تكن حيرة قرّاء «الكينونة والزمن» كبيرة عندما تعرّفوا على مفردات خطاب مكتب رئاسة الجامعة، الذي ألقاه في العام 1933 عند تولّيه منصب رئيس جامعة فريبورغ أون بريسغو؟ لا يمكن لخطأ مرتكَب في الحكم، الذي يُحتجُّ به عمومًا، وليس سوى سذاجة سياسيّة، ولا لاستقالته من منصبه بعد حوالى سنة أن يبدُوَا كافيَيْن لتبرئته أو لإقفال الجدالات. وبالنظر إلى ذلك، فإنّ فيليب سولير الذي، حول هذه النقطة الحساسة جدًّا، هو الأكثر تبصّرًا عندما يؤكّد: «إذا كانت النازيّة حدثًا رئيسيًّا في التاريخ، فإنّ فكرَ هايدغر هو الوحيد الذي يسمح بالتعرّف على رهانَيها الحقيقيّين. النقد الوحيد لإتمام العدميّة أي للميتافيزيقا نفسها، كهيمنة عالميّة للتقنية، وكتهيئة تكيّف بيولوجيّ للكائن البشريّ، هذا النقد، نحن ندين له به. حول ذلك الامر، الكذبُ شاملٌ تقريبًا[1]». ولقد قال سولير نفسه الذي شجبَ نيّةَ الإضرار بكتاب هايدغر: «عظمتُه هي التفكير باستفحال العدميّة الأوروبيّة. هذا مرّة أخرى ما يجعله لا يُطاق من قِبل كلّ رجال الدين. [...] انظروا، في هذا النطاق، إلى الحركة البافلوفيانيّة [نسبةً إلى إيفان بافلوف] بالنسبة إلى هايدغر. اقرأوا بسرعة الصحافة بطريقة فكريّة تشاهدوا العدوان الدائم ضدّ مَن يفكّ عقدة العدميّة. أكان هدف استبعاد استحواذيّ لهذه الدرجة يدلّ على أنّ الرهان محترق[2]. ولكن من دون أن نحسب اليوم أنّ مسألةً هايدغر معادٍ للساميّة تشكّل، فضلاً عن ذلك، موضوع جدلٍ كبيراً منذ الآن، وهذا بمناسبة ظهور الإصدار القادم في ألمانيا في دار فيتّوريو كلوستيرمان، الناشر لكتبه، النصّ الذي لم يُنشر كاملاً ومن 1200صفحة بعنوان «الدفاتر السوداء» (Schwarze Hefte).

تُشكِّل المذكّراتُ الشخصيّة الحقيقيّة لأفكار الفيلسوف التي احتفظ بها منذ أوائل الثلاثينات حتى عام 1970، عندما قرّر أن ينشرها، ما مجموعه ما لا يقل عن تسعة مجلدات، وردت في نهاية الطبعة الكاملة لـ «أعماله الكاملة» (Gesamtausgabe) ولكن بعض المقتطفات نشرها في المجلّة الأسبوعيّة « Die Zeit » في كانون الأوّل/ ديسمبر الماضي بيتر تراوني، المسؤول عن النشر، تدلّ بوضوح، بحسب قول هذا الأستاذ في جامعة فوبرتال، على «معاداة للساميّة خاصّة» وصفها بأنّها «تاريخيّة» (historial seinsgeschichtlicher Antisemitismus) [البداية التاريخيّة لمعاداة الساميّة] كي لا تكون لها علاقة بمعاداة الساميّة التي ارتقت مع الإيديولوجيا النازيّة التي كانت هي نفسُها قائمة على العرقيّة البيولوجيّة. هذا لا يمنع: فقد وُصف هايدغر

[1]- فيليب سوللرز، **loge de l'infini** [مدحُ اللانهاية]، غاليمار، 2001، ص 1041.
[2]- م.ن، ص 1043 وص 1047.

حقًا بمعاداة الساميّة. كما يُتوقَّع، تعرّض بعد ذلك على الفور في الصحف والإذاعة لردّة فعل مترافقة مع أسوإ الاتهامات، لقد شارك العالمُ بأجمعه تقريبًا بمهاجمته. نقول هنا بأنّ «الكلام كان محزنًا مُعْميًا عن أهوال النازيّة[1]»؛ هنا نتكلّم عن «فقرات تزيل كلّ شكّ ممكن حول الطبيعة العميقة والفادحة لنازيّة هايدغر»؛ إلى جانب ذلك، كُتب أنّ «هذه الدفاتر السوداء، في الواقع، مليئة بالأفكار المعادية للساميّة غير القابلة للمناقشة. حادّة، خبيثة[2]». وهذا كلّه حتى قبل التمكّن من التأسيس على ما كتبه مؤلّفه في الواقع: وبصرف النظر عن بترها عن سياقها، فإنّ الفقرات المتّهمة من هذه الدفاتر السوداء االتي أُعلن عن صدور المجلّدات الثلاثة الأولى منها في خريف العام 2014، بالتزامن مع صدور بحثٍ لبيتر تراوني، ناشرها العلميّ، «هايدغر وأسطورة المؤامرة العالميّة لليهود، فيتوريو كلوستيرمانٍ، 2014)».

من دون شكّ، إنّها مسألة جديدة لهايدغر، بعد تلك التي أطلقها فيكتور فارياس في العام 1987، وبيير بورديو في العام 1988، وبعد ذلك وفي العام 2005 من قبل ايمانويل فاي، الذي هو نفسه مع تخمينه بأنّ الفيلسوف كان قد كتب خطابات هتلر[3] ويوصي بأنّ لا شيء أفضل بالنسبة لكتابِه من الحظر والمنع» «هذا الكتاب لا يمكنه الاستمرار بتمثيل صورة المكتبات الفلسفيّة: هذا ليس جدّيًا بل إنّ مكانه في أعماق تاريخ النازيّة والهتلريّة[4]» هذا ليس جدّيًا بشكل واضح.

إنّها مسألة، على كلّ حال، تزامنت مع صدور «معجم مارتن هايدغر»، ما مجموعه 615 مدخلاً يتعلّق بعدّة عناوين أبواب في فهرسه الموضوعيّ: «الفنّ والشعر»، «الإلهيّ»، «العلم»، «طريق هايدغر»، ما جعله كتاباً تلقينيًّا، نوعًا من المفتاح الذي يسمح بالدخول إلى مختبر كتابه، ويسمح لأولئك الذين لا يقرأون الألمانيّة، بأن يبدأوا بكلّ العناوين التي تُرجمت فيه إلى الفرنسيّة (مِن ما هي الميتافيزيقا؟ مرورًا بالتوجيه نحو الكلام وصولاً إلى الإصدار الأخير،

[1]- جون كليه مارتن، « Heidegger،le coma dépassé de la philosophie française? » [هل هايدغر هو الغيبوبة المتخطّاة للفلسفة الفرنسيّة؟].
.heidegger-le-coma-depasse-de-la.html/12/http:// strassdelaphilosophie.blogspot.fr/2013

[2]- روجر – بول دروا، " Pour en finir avec Heidegger " [من أجل الانتهاء من مسألة هايدغر]، لو بوان، الخميس 6 شباط/فبراير 2014، العدد 2160، ص 95.

[3]- إيمانويل فاي، Heidegger،l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935 [هايدغر، مدخل إلى النازيّة في الفلسفة. حول المحاضرات غير المنشورة من العام 1933 إلى العام 1935]، ألبين ميشال، 2005، ص243-246.

[4]- م.ن، ص 513.

مساهمات في الفلسفة). في عدد من هذه المقالات تلك المقالة حول معاداة الساميّة التي يصفها مؤلّفها هادريان فرانس لانور، «الحزينة جدًّا»، قال بأنّ الجملة الأولى: «لا يوجد في كلّ أعمال هايدغر المنشورة حتى هذا اليوم، أيُّ جملة تُعادي الساميّة»، طالبت بـ «تعديل طويل[1]» بعد «المفاجأة العميقة والمؤلمة» عند اكتشاف «كلام إشكاليّ» وُصف من قِبله بالـ «المسبِّب للصدمة وللاكتئاب والذي لا يُطاق». وتكمن المفارقة في أنّه يضيف: «يجب علينا بكلّ نزاهة لغويّة، أن ننتظر أيضًا قراءة السياق الذي كُتبت فيه، ويجب أيضًا الحفاظ على تماسك جميع جوانب المشكلة[2]». هو إعلانٌ يلتقي مع إعلان إيمانويل فاي الذي يؤيّد أنّ: «من المتفق عليه، أنّنا لا نستطيع تكوينَ حكمٍ كامل على هذه النصوص إلّا عند صدورها[3]».

وهكذا نحن في وضع يجعلنا نتساءل، إنْ كان صحيحًا أنّه لم يكن قد مُنع بعد، أن نقوم بذلك ـ كلّ الاهتمام بهايدغر يبدو منذ الآن مذمومًا ـ في نطاق هذه المسألة، مع فرانسوا فيديه، الذي يدير الترجمة الجارية لأعمال هايدغر الكاملة في دار غاليمار للنشر. إنّ فرانسوا فيديه، المتحمّس منذ نصف قرن، ليس فقط لقراءة هايدغر ودراسته من خلال النصوص بل كان متحمّسًا أيضًا لنقده، هو بمقدار نجاحه كمترجم لكتبِ هذا الأخير، لا يستاء من أولئك الذين يعتقدون بعكس ذلك. وهذا أيضًا ما سمح له بالردٍّ مرة أخرى على منتقدي المفكّر، ولا سيّما في كتابه «تشريح فضيحة[4]» كهجوم مضادّ على فيكتور فارياس وفي «هايدغر، من بالأحرى»، الكتاب التجميعيّ الذي صدر بإشرافه كردّ على إيمانويل فاي[5]. مهما كان الأمر، الشيء المؤكّد هو أنّ النشر الكلّيّ للدفاتر السوداء يوفّر توضيحًا يسمعون منه هنا مساهمة ـ لا إجابة عن أسئلتنا ـ تصريحات فرانسوا فيدية المدروسة لا سيّما عندما يجعلنا نلاحظ أنّ هايدغر يشير فيها إلى أنّ «معاداة الساميّة» هي (töricht und verwerflich) «لا معنى لها ومُدانة»، وهذا تمامًا ما يمكن قوله عنها بدقة. بالانتظار، حتّى إذا توفّر ما يغذّي الشائعات، لا مكان للاستسلام لوهم استبعاد

---

[1]- هارديان فرانس لانور، ندوة عن قاعدة اللعب، «une Heidegger pensée brûlante» [هايدغر الفكر الشائك]، 8 كانون الأوّل/ ديسمبر 2013.

[2]- هارديان فرانس لانور، « Une pensée irréductible à ses erreurs » [فكرٌ يتعذّر تبسيط أخطائه]، لو موند، الخميس 30 كانون الثاني/ يناير 2014.

[3]- إيمانويل فاي، « L'antisémitisme des Cahiers noirs، point final de l'oeuvre de Heidegger ? » [هل معاداة الساميّة في الدفاتر السوداء هي نهاية كتاب هايدغر؟]، حوار مع إيريس راديش، Die Zeit [الزمن]، 27 كانون الأوّل/ ديسمبر 2013 و26 كانون الثاني/يناير 2014، مع الإشارة أيضًا إلى: إيمانويل فاي (الإشراف)، Heidegger، le sol، la communauté، la race، Beauchesn. [هايدغر، الأرض، المجتمع، العرق]، بوشسن، 2014.

[4]- فرانسوا فيديه، Anatomie d'un scandale [تشريحُ فضيحة]، روبرت لافونت، 1988.

[5]- فرانسوا فيديه، Heidegger، à plus forte raison [هايدغرٍ، بالأحرى]، فايار، 2007.

كتابٍ بشكل نهائيّ، كما هو الحال مع مثل هذا الانتقاد الذي بالنسبة إليه «في نهاية المطاف مسألتان فقط مهمّتان. هل بالإمكان عمل الفلسفة، في القرن الحادي والعشرين، من دون أدنى اهتمام بهايدغر؟ الجواب نعم،هل يجب ذلك؟ الجواب نعم[1]». «ضعف العقل»، كما يقول ريمبو!

أريك دي بورسي

Revue des Deux Mondes [مجلّة العالـمَين]: كيف تفسِّرُ أنّ في بلدٍ مثل فرنسا، في لغة بذلنا فيها جهودًا بكلّ تأكيد لترجمة هايدغر، نتحمّل نتيجة تفكيره عقليًّا بقدرٍ كبير من التشنّج؟

فرانسوا فيديه، الفيلسوف، تليمذ جون بوفريه منذ العام 1955، أستاذ مساعد في الفلسفة للصفّ السادس الثانويّ بمدرسة لويس باستور في نويي ـ سور ـ سين، حتّى العام 2001، من جملة ما نشره، مارتن هايدغر: الزمن، العالم (بوكت، مجموعة، "أغورا"، 1212)، الميتافيزيقا: دروس في الفلسفة (موكت، مجموعة، "أغورا"، 2012)، كذلك "الإنسانيّة المقصودة: لمقاربة قراءة" رسالة حول الإنسانيّة" لمارتن هايدغر (سيرف، مجموعة "ليلة تحت المراقبة"، 2012).

فرانسوا فيديه: أنا أطرح على نفسي السؤال نفسَه! يوجد هناك نوعٌ من التناقض. أليس التشنّج الذي تتحدّثُ عنه هو هذا الموقف المتناقض لـ «العالم العقليّ»، الذي يرضى بالتعرّف لدى هايدغر على صور كبيرة للفكر في زماننا ولكنّه في الوقت نفسه متردّد في التخلّي عن سلسلة من الأحكام المسبقة التي تنتهي كلّها بالدوران حول «المسألة السياسيّة»، ويرضى بمعرفة دعمه القويّ، خلال ما يقارب السنة، ويرضى بما كان يعتقد بأنّه «الثورة القوميّة الاشتراكيّة»؟ أنت تعلم أنّني كرّستُ الكثير من الوقت لمحاولة فهم هذا الانحراف السياسيّ. أعتقد أنّني توصّلتُ إلى نتائج يجب أن تساعد على إرخاء هذا التشنّج وعلى جعلنا نجد بعضًا من السكينة. على عكس ما عُدَّ لوقت طويل كالتحام متحمّس ـ من دون شكّ بسبب نقص المعلومات الجديّة ـ فإنّ الدعم القويّ لهايدغر تمّ بالنسبة إليه في جوٍّ من الأسى الذي أثاره الوعي الواضح للمخاطر التي يخوضها. إلاّ أنّ هذه المخاطر لم تؤخذ باستخفاف. كما قلتُ منذ لحظة نشر «الكتابات السياسيّة»، كان هايدغر يعتقد بأنّه إذا توصّل كلّ الألمان المهتمّين حقيقةً بالخروج من الأزمة البغيضة التي يتخبّط فيها البلد، إلى الاتحاد حول مستشار جديد سيتيح ذلك إمكانيّة التصدّي

[1]- روجر ـ بول دروا، مقال مقتبس.، ص 96.

للمظاهر المقلقة للشخصيّة ـ هذا ما كان يأملُه. كان هذا خطأً كبيراً. في البداية لأنّ الاتحاد الكبير لم يحصل. ونحن نعلم أنّه لم يحصل لأنّ الهتلريّين عرفوا بسرعة وببراعة كيف يناوبون الرعب (لإرهاب المعارضين المحتملين) والنزعة الإجماعيّة (لكسب أوسع طبقات المجتمع). عبقريّة هتلر السيّئة، هي بالتحديد معرفته منذ زمن طويل (حتّى اتفاقيّات ميونخ، في خريف العام 1938) كيف يغطّي واقع عزيمته الهجوميّة من خلال إعطاء انطباع آخر عن طريق المبالغة بتصريحاته السلميّة. ما يجب أن نعرفه هو أنّ هايدغر توقّف في وقت مبكّر نسبيًّا عن أن يكون مغفلَ هذا المسرح. حتّى قبل ميونيخ، كان يعلم أنّ هتلر كان ديماغوجيًّا [غوغائيًّا] لا إيمان له ولا قانون. ولكن كما تعرفون أكثر منّي أيضًا، لقد سبّب النظام النازيّ العذابَ للبلد بأكمله. مع ذلك نجح هايدغر، خلال هذه الاثنتي عشرة سنة المظلمة، بجعل طلّابه يسمعون ما يكفي من الأمور كي يصبح أكثرُهم صدقًا في ما بعد شهودًا على «مقاومته» بحسب روح العصر ـ أقول ذلك، وأنا أعلم أنّه لم يكن مقاومًا. هناك مَن يجدون ذلك لا يُطاق. أمّا بالنسبة لي، أتساءل، لو أنّني كنت مكانه، هل كنت قادرًا على القيام بأفضل مما قام به.

مجلّة العالـَمَين: ترجمتك لكتاب هايدغر «Apports à la philosophie» [مساهمات في الفلسفة]، التي صدرت بعنوان «De l’avenance» [من الحَدَث] في تشرين الأوّل/ أكتوبر الماضي عن دار غاليمار، وككلّ مرّة، ارتفعت أصوات ضدّ تناقض المصطلحات المفاهيميّة. ولكن ألا يجب أن نُدهش بالأحرى من المقدرة الفوق طبيعيّة التي تقدّمها اللغة الفرنسية لتتقدّم بعيدًا جدًّا في الفكر؟

فرانسوا فيديه: أنا لا تدهشني أبدًا هذه الانفعالات الفزِعة. إنّها غير قابلة للفهم. أنا أعمل الآن منذ ما يزيد على خمسين سنة بالترجمة عن هايدغر. وصدّقني، إنّه تحفيز متجدّد يوميًّا. في آخر حياته، كان جون بوفريه يستقبلني عندما كنت آتي لرؤيته، قائلاً كلّ مرّة تقريبًا بلهجة التعجبّ: «بدأت أفهم هايدغر!» في ذلك الوقت، كنت أندهش قليلاً. الآن، أنا أرى بالتحديد ما كان يقوله. كلّما اقتربنا من المواضيع التي كان هايدغر يثيرها كلّما طمحنا لتتبّع خطاه، وللذهاب في الاتجاهات التي يطلقها. خُذ، أنت تتحدّث عن قدرات مدهشة للغتنا. حسنًا، إنّ ما نكتشفه عند قراءة هايدغر بتأنٍّ، هو أنّ لكلّ لغة قدرات مماثلة. أنا لا أمَلُّ من أن أكرّر اليوم كما الأمس، ما تعلّمتُه من العمل على «دروب لا تؤدّي إلى أيّ مكان». هناك توجد العبارة المزلزلة « يتكلّم الوجود، بالصيغة الأكثر تنوّعًا، أينما كان ودائمًا عبر أيّ لغة». نعم، مزلزلة، هي

الكلمة- شرط أن نزنَ ما قيل بوزنه الحقيقيّ، وأن لا نكتفي بتسجيل العبارة كمعلومة نعالجها كبقيّة المعلومات، في بنك من المعطيات نتمنّاه ضخمًا يمنحك الفكر. النقد الذي وُجِّهَ إليّ، أنا أنظر إليه كمديح. لأنّه يكشف بأنّ طريقتي في الترجمة هي بشكلٍ ما وفيّة للدرس الأكثر ثباتًا لهايدغر. هذا الدرس يبدو على شكل عبارة سهلة ظاهريًّا (هذا في ندوة عن هرقليطس[1]، عُقدت بمشاركة أوجين فينك في العام 1966-1967): «المفاهيم، يجب أن نفكّر بها بشكل جديد تمامًا كلّ صباح». هذا جيّد، وليس هنالك ما يخيف الأبطال «جِمال الثقافة»!

مجلّة العالـَمَين: أليس بالهمّ التلقينيّ تمامًا حقّقتَ «معجم مارتن هايدغر[2]»، الذي مع عدد من المقالات المتعلّقة بكلّ ما مغنطَهُ فكرُه، يبدو كمفتاح للولوج إلى مختبر الكتاب؟

فرانسوا فيديه: أنا سعيدٌ جدًّا لأنّك لمـّحت إلى «معجم مارتن هايدغر». ضمن هذا الفكر تمامًا تمّت صياغته: ليستفيد منه أكبر شريحة ممكنة من العامّة، من الطالب إلى الرجل الصادق ـ وليس أبدًا للعلماء «المتخصّصين» ـ، بغية الاستفادة منه كمفتاح يسمح بالولوج إلى مختبر المفكِّر. هايدغر نفسه كان يحبّ استخدام كلمة «المـَشغل». في الواقع، كتاب هايدغر لا يتوقّف من البداية إلى النهاية عن التحوّل والتطوير والتعمّق، باختصار، عن الاستعلام. اكتفى جون بوفريه، من دون عملٍ مَن لم يكن هذا الكتاب بكلّ بساطة ممكنًا بالنسبة إليه، بالقول بأنّ هايدغر كان نوعًا ما معلّم مدرسة، يدرّب التلاميذ على معرفة الحروف والكلمات بهدف تعليمهم فنَّ القراءة. ساهمَ أكثر من خمسة وعشرين مؤلِّفًا بأوسع تنوّع ومن دون تشاورٍ بإعطائه مظهر البوليفونيّ [المتعدّد الأصوات] الذي يوحي به العنوان الفرعيّ لكتاب «مفردات تفكيره البوليفونيّ». يجب أن نعرف أنّ «المدراء» الثلاثة ـ فيليب أرجاكوفسكي وهادريان فرانس لانور وأنا نفسي ـ لم يشرفوا في الواقع على الكتاب سوى بالمعنى الماديّ للكلمة. ليس هنالك، على عكس ما يظنّه بعض أصحاب الرؤوس العقيمة، مجلس إدارة في هذه المواد. هايدغر نفسه لم يكفّ عن المطالبة بأنّ نعيد التفكير مجدّدًا بما حاول التفكير به. إنّها هذه التعليمات نفسها التي تمسّك بها كلّ واحد من المساهمين على طريقته. في الواقع، إنّ صدور

---

[1] - مارتن هايدغرو إوجين فينك، Héraclite،séminaire du semestre d'hiver 1966-1967 [هرقليطس، ندوة فصل شتاء العام 1966-1967]، ترجمة جون لوناي وباتريك بيفي، غاليمار، 1973.

[2]- Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée

[معجم مارتن هايدغر. المفردات اللغويّة للفكر]، بإدارة فيليب أرجاكوفسكي، فرانسوا فيديه وهاريدان فرانس لانور، منشورات سيرف، 3102.

هذ الكتاب ضمن منشورات «سيرف» يساهم برأيي بالمعجزة. الحريّة التي تركها لنا هذا الناشر لا يمكن إلّا أن تظهر في الصورة التي سيكوِّنُها كلّ قارئ ـ وفقًا لنبرته الخاصّة، ولطريقة مراوَحتِهِ بين المقالات ـ عن مارتن هايدغر الرجل وعن فكره.

مجلّة العالـَمَين: على الرغم من أنّ كتاب «Apports à la philosophie» [مساهمات في الفلسفة]، الذي دُوِّن بين العامَين 1936 و1938 ونُشر بعد وفاته، كان «أكبر ثاني كتاب» لهايدغر بعد «Être et Temps» [الكينونة والزمن]، فإنّه في الاستمراريّة التي التزم بها، لم يعُدْ إليه طالما هنالك حديث عن بدايةٍ جديدة. كيف يجب أن نفهم، بالنسبة إلى كتابه، ما يسمّيه هايدغر «البداية الأخرى»؟

فرانسوا فيديه: أن تكون «مساهمات في الفلسفة» «بداية أخرى» ـ فهذا تمامًا ما يعود إليه! «البداية الأخرى» ـ يجب أن نضيف شيْئاً كي نكون بمستوى فهمها ـ مقارنةً مع «البداية الأولى». هذه البداية الأولى، علّمنا بصبرٍ كبير، معلِّمُ المدرسة الذي تحدّثتُ عنه منذ قليل أن نفكّ شيفرتها وكأنّها لم تكن سوى فلسفة كاملة، منذ الفجر اليونانيّ إلى ما قبل غروب النيتشيّة. ما إن لوحظت الفلسفة بمثل هذا الكمّ المدهش، أصبح من الممكن أخيرًا طرح السؤال المحدَّد: ما هي الميتافيزيقا؟ الكتاب الكبير الأوّل «الكينونة والزمن» الذي نُشر في العام 1927، هو أوّل نتيجة لمسلك هايدغر. هذا الأخير، بعد عدّة سنوات، كان مع هذا الكتاب قد وصلَ «بعيدًا جدًّا وبسرعة كبيرة». كان هايدغر رجلاً أدرك في وقت مبكّر جدًّا الجانبَ الضروريّ للفشل. إنّه إدراكٌ، باعتقادي من المستحيل من دونه، البقاء في الذروة. في الحقيقة، هو لم يكفّ عن العودة ليس فقط إلى «الكينونة والزمن»، ولكن إلى كلّ لحظات وكلّ مراحل مسيرته. أذكر ذلك المساء عندما جئتُ لزيارته ورأيته على وشك إعادة قراءة مخطوطة. كانت تلك مخطوطة «الكينونة والزمن». وعندما سألته بشكّ ومكر: «ما هو انطباعك وأنت تقرأها من جديد؟» أجابني بكلّ هدوء: « بعد كلّ شيء يبقى هذا جيّدًا». أنت تذكر من دون شكّ المراسلة الأخرى، هذه المرّة مع ماكس كومريل، الذي لاحظ لديه ميزة استثنائيّة للوجود. وصف كومريل له أحاسيسه عند قراءة الملاحظة التي اقترحها هايدغر على شعر هولدرلين «كما في يوم الراحة». قال: «إنّ نصَّكَ يمكنه أن يكون ـ لا أقول بأنّه كان ـ يمكنه أن يكون إخفاقًا». وكانت إجابة المرسَل إليه: «أنت محقّ، هذا النصّ هو «إخفاق». كان «الكينونة والزمن» أيضًا «مشروعًا خائبًا». ولكنّ المدهش لدى هايدغر هو أنّ الوضوح أمام الإخفاق لا يفي أمام الضعف، ولكنّه

حافز لإعادة الاستجواب بشكل أكثف. إنّ ما أقرّ هايدغر به على الفور تقريبًا كخلل أساسيّ في «الكينونة والزمن» هو (لِنَقُلْه بقليل من الحدّة) الهجوم غير الكافي على مسألة التاريخ. بتحديدٍ أكثر: استقطاب تحليل التاريخانيّة كتاريخانيّةِ الهُناك لا يُسهّل معرفة كيف تغلبُ العلاقةُ بين الكائن البشريّ والكينونة على كلّ شيء، ومن هنا يطلب أن تُعالَج في المقام الأوّل (حتّى قبل أيّ تحليل لما هو الهُناك). هذا تحديدًا ما ترتبط به إعادة مركزة «مساهمات في الفلسفة». بهذا المعنى، هي إذًا قراءة أكبر ثاني كتاب التي تُكمل إتاحة إمكانيّة توافق ما كان قد جُرِّب في الأوّل، وليس أبدًا قراءة «الكينونة والزمن» التي تُهيّئ قراءة «مساهمات في الفلسفة».

مجلّة العالـَمَين: هل أصبح مجرّد الاتهام الخلقيّ لالتزام هايدغر بالقوميّة الاشتراكيّة في العام 1933 هو فقط السبب في اتهام فكرِه؟

فرانسوا فيديه: قبل الاتهام، يبدو لي أنّ هنالك في البداية واجباً لا يمكن لأحد التهرّب منه: إنّه واجب إصدار الحكم! وأنا أفهم كلمة «إصدار الحكم» بمعناها الدقيق: توجيه الحكم المنصف بعد تبصّر لا لبس فيه حول المسألة المحدّدة. أعتقد منذ بعض الوقت، أنّنا نقترب شيئاً فشيئاً من هذا الوضع (ما من انتكاسات، هذا صحيح، كما تُشير الحاليّةُ مؤخّرًا!). أنت تستخدم تعبير «التزام هايدغر بالقوميّة الاشتراكيّة»، إلّا أنّ هذا التعبير بحدّ ذاته غامض بشكل خطير. أيعني: التزامٌ بما كشفَتْهُ القوميّة الاشتراكيّة في نهاية المطاف؟ أم يُفهم: الالتزام بالنسبة إلى ما كان يتمنّى هايدغر (والكثيرون من بقيّة الألمان معه) أن يصير؟ هناك فرق كبير. «الاتهامُ»، إذا كان هنالك اتهام، لم يكن نفسه في الحالتين. من جهتي، ما كنتُ أحاول أن أجعله معروفًا لدى شريحة واسعة من العامّة، هو أنّ هايدغر نفسه وجّه إلى هذا الالتزام حُكمًا محدّدًا ـ وذلك قبل اندلاع الحرب، أي في حقبة كان فيها ضرر النازيّة لا يزال بعيدًا عن أن يُحكم عليه كما هو الحال حاليًّا ونحن نعرف ضخامة جرائمه. هذا الحكم أُطلق في دائرة جامعة فريبورغ أون برسغو، وبالتالي علنًا خلال شتاء العام 1937-1938. أعلن فيه هايدغر: هل كانت هذه المحاولة [محاولة ممارسة تأثير رئيس الجامعة على جامعته] خطأً؟ من دون شكّ ـ هو غلط بشكل أن يُستغلّ الأمر». البعض يفضّلون الحديث هنا عن خطأ لا عن غلط. هم أحرار. دائمًا في الوقت الذي كان فيه هتلر يراكمُ الانتصارات على الانتصارات في السياسة الخارجيّة وكذلك في السياسة الداخليّة، كان هايدغر يحكم ويدين بالتالي علنًا التزامه الوقتيّ. أليس من الفضوليّة أن نلومه أيضًا أحيانًا لعدم إدانته من جديد بعد انهيار النازيّة؟ ولكن لننظر إلى

المسألة بشكل أعمّ: ما معنى ألاّ يُدان التصرّف ولكن يُدان التفكير؟ ألم تكن محاكمة سقراط أو الحرمان الكنسيّ الذي نطقت به سابقًا المحاكم الكنسيّة، حاضرة بالشكل الكافي في وعي العالم لإثارة الريبة المشروعة تجاه الميل إلى إرادة إدانة الفكر؟ هذا الحرمان الكنسيّ أُطلق غالبًا ضدّ الفكر الذي يُزعج. هل كان هناك إذًا، في فكر هايدغر، ما يسبّب إزعاجًا إلى الحدّ الأقصى؟ هل من باب الصدفة أن تكون هذه النقطة الأصليّة في فكره، لمعرفة أنّ كلّ الهيئات التمثيليّة التقليديّة التي بمساعدتها يبحث الفكر الغربيّ منذ الفجر اليوناني لتحديد جوهر الإنسان لم تصل إلى مستوى كرامة الكائن البشريّ الحقيقيّة، ألم يصبح هذا الفكر حجرَ عثرة إلى هذه الدرجة المربكة التي تبرّر من دون شكل آخر للمحاكمة إدانةَ مثيرِ الفتن؟

مجلّة العالـَمَين: إنّ السجالات حول هايدغر تظهر وتختفي على إيقاعٍ منتظم، آخرها أطلقها بيتر تراوني، مسؤول الافتتاحيّة في النشرة الألمانيّة لـ (Cahiers noirs) [الدفاتر السوداء] التي ناقشها بحيويّة في الصحافة، حتّى قبل بيعها. هل هنالك حقًّا ما يكفي للقول، من دون أن يرفَّ لنا جفنٌ انطلاقًا من المذكّرات الخاصّة المتدرِّجة بين العامين 1937 و1941، بأنّ هايدغر كان معاديًّا للساميّة؟

فرانسوا فيديه: أنت محقّ بالكلام عن «الإيقاع المنتظم»! هذا الإيقاع، هو الإيقاع الذي سمّاه علماء النفس في المدرسة البافلوفينيّة [نسبةً إلى إيفان بافلوف] «إيقاع محادثات ردود الفعل المشروطة». تميّزت الحلقة الأخيرة، التي أسرعت الصحافة لفهمها بشكل كبير، بذلك الشيء الجديد الذي قدّمته هذه المرّة «المعلومات» المتعاونة لنشر كامل كتابات الفيلسوف. لم ينشر تراوني فقط المجلّدات الثلاثة التي سبّبت ضجّة كبيرة. كان قد سبق ونشر الكثير غيرها، من دون أن يقدّم عمله مادةً لِلَّوْم. ولكن يبدو أنْ ليس هنالك ما يُقال من جديد حول عمله، ولكن حول الكتيب الذي أراد أن يرافق الطبعة. إنّ إصدار هذا الكتيب الموجود بين يديّ يحمل عنوان (هل تمّ تغييره في هذه الأثناء؟ لستُ أدري، ولكن موضوع تحقيقاته لم يتغيّر على كلّ حال): «الدفاتر السوداء لهايدغر ومعاداتها التاريخيّة للساميّة».كيف يمكن أن يكون «المتخصّص» بهايدغر...أحمقَ. لست أنا من يتكلّم، ولكن هايدغر نفسه، في أحد النصوص التي ذكرها تراوني كمثال لـ «النصّ المعادي للساميّة». هذا ما قاله هايدغر: «ملاحظة للحمقى: إنّ ملاحظتي لا علاقة لها بمعاداة الساميّة. هذه الأخيرة هي [...] لا معنى لها وبغيضة».... بصراحةٍ لم يولِ تراوني اهتمامًا خاصًّا بهذه الملاحظة. زعمَ من دون شكّ أنّه يعرف أكثر من

هايدغر ما هو معادٍ للساميّة وما هو غير ذلك. هذا يشكّل صدًى لكلام هيرمان غورنغ: «إنّني أنا من حدّد مَن هو يهوديّ ومَن ليس يهوديًّا!» إذا أضفتُ الآن بأنّ ملاحظة هايدغر تتعلّق بنبوءة الكتاب المقدّس، وبأنّ تراوني ببساطة لا يفهم السياق الذي وُضعت فيه هذه الملاحظة؛ وإذا فضلًا عن ذلك أشرتُ إلى أنّ النصوص غير المـُدانة من قِبل تراوني ـ وهي في مجملها صفحتان وثمانية أسطر، من ما مجموعه ألف ومئتا صفحة ـ قُدّمت من دون سياقها، وهذا بالطبع ما يجعل تفسيرها صعبًا، فإنّك ستفهم ما يبدو لي غاية الخطورة، نظرًا للحالة الراهنة للأشياء، وهو إرادة جعل هذه النصوص تبدو معاديةً للساميّة، لتمرير هذه النصوص المعادية للسامية. معاداةُ الساميّة، أعلن هايدغر نفسه وبصراحة أنّها في الوقت نفسه في عبارة «لا معنى لها وبغيضة». من جهة أخرى هذا يتّفقُ تمامًا مع مشروعه من أجل التأسيس لكرامة الإنسان عن طريق التخلّي عن المفهوم التقليديّ للحيوان العقلانيّ ـ أي قطع الجسور مع كلّ ما يحطّ من قدرِ الإنسانيّة إلى مستوى أرفع نوع حيوانيّ، الذي يمكن أن نتفاءل بتحسين أدائه عن طريق المعالجة العلميّة المناسبة. هذا المشروع المندرج بشكل واضح في نقائض كلّ عنصريّةٍ، لا يُعجب مُديني هايدغر الغافلين.

مجلّة العالـَمَين: أليست المقاطعُ المـُدانة كافيةً لتغيير حكمِ هارديان فرانس لانور، حول مقالة معاداة السامانيّة في «معجم نارتن هايدغر»، التي ثبّت وُجهتَها أيضًا مع فيليب أرجاكوفسكي ومعك أنت أيضًا، لدرجة أنّه وصفها بـ «الكلام الهجوميّ، البائس الذي لا يُطاق»؟

فرانسوا فيديه: ما اعتقده، وأعرفه منذ سنوات، هو أنّ هادريان فرانس لانور لم يتمكّن من تكوين فكرة دقيقة حول هذه النصوص ومعناها خارجَ سياقها. لا تنسَ أنّ «الدفاتر» المقصودة جمّعت من يومٍ إلى يوم أفعال وأفكار هايدغر المنغمس في ذلك العصر في الوحدة حيث قاده العملُ الخالص غير المسبوق لتوظيف الفكر باتجاه «بداية أخرى». في هذا الوضع، إنّ ما كتبه لا يمكن أن يتجنّب المظهر المختزل، والإيجاز الذي يترك المجال لإمكانيّة سوء الفهم أو سوء النيّة. أنا نفسي لا أزال غير قادر على التحقّق من سياق هذه الكتابات، ولكنّني منذ الآن، أصبحت قادرًا على تقديم تفسير يزيل الشكَّ حول بعضٍ منها. هذا يتّضح بشكل خاصّ مع النصّ الذي ذكرتُه في الإجابة عن سؤالك السابق. لنعُدْ إليه، لو سمحتَ، لأنّ في البداية كان فرانس لانور قد فهمه هو أيضًا بشكلٍ مغلوط. وهذا هو النصّ: «إنّ «النبوّة» هي الآليّة التي

يمكن من خلالها التوصّل إلى رفض ما يملكه التاريخ من القَدَر. إنّها أداة لإرادة السلطة. ومن المؤكّد أنّ الأنبياء الكبار هم يهود. لم يفكّر أحدٌ حتّى اليوم بذلك الجانب من السرّ الذي تخفيه هذه الحقيقة. (ملاحظة للغافلين: هذه الملاحظة لا علاقة لها بمعاداة الساميّة. هذه الأخيرة هي أيضًا لا معنى لها وبغيضة حيث طريقة تعامل المسيحيّة ضدّ الوثنيّين هي طريقة كانت في البداية دمويّة ولم يكن لها ضرورة. أن تشجبَ المسيحيةُ أيضًا معاداةَ الساميّة، وتشير إليها بأنّها «تتعارض مع المسيحيّة»، فهذا يسابقُ آليّتها باستخدام القوّة في قمّة التهذيب)». «كلمة «النبوّة» أُحيطت بدايةً بهلالين مزدوجين [علامة الاقتباس]. لكن عندما تعلّق الأمر بمسألة «الأنبياء الكبار» اختفى الهلالان المزدوجان. يكتب هايدغر دائمًا بكلّ وضوح. لم تكن لديّ معرفةٌ بعدُ بسياق هذا المقطع، فلا يمكنني الآن أن أقدِّم سوى فرضية. ها هي الفرضيّة: علامات الاقتباس هنا مهمّتها حفظ المفهوم الحقيقيّ لكلمة النبوّة. تلك «النبوّة»، تضيف العبارةُ الثانية، هي أداة إرادة السلطة. وفقًا للدروس المنتظمة لهايدغر، تمنحُ إرادةُ السلطة اسمَها للتفسير الأخير لوجود الموجود في تاريخ الميتافيزيقا. النبوّة الحقيقيّة، نبوّة الأنبياء اليهود الكبار كانت حتّى قبل بدء هذا التاريخ. هذا يستلزم أنّها لن تكشف إرادة السلطة. إلى ماذا يمكن أن يلمّح هايدغر في حديثه عن شِبه االنبوّة؟ صادف أنّ في 30 كانون الأوّل/يناير 1939، ألقى هتلر أمام البرلمان خطابًا حادًّا عدَّ نفسَه فيه نبيًّا. «خلال حياتي، قال، لطالما كنتُ نبيًّا. [...] اليوم، أريد أن أكون نبيًّا من جديد. إذا كان ينبغي على المال اليهوديّ العالميّ في أوروبا وخارجها أن ينجح مرّة ثانيّة في دفع الشعوب بسرعة في الحرب العالميّة، تكون النتيجة هذه المرّة [...] القضاء على العرق اليهوديّ في أوروبا». وكأنّ «نبوّته» تحقّقت للأسف. من دون شكّ، ولكن لأنّها في الواقع لم تكن نبوّة، ولكنّها هذه الأداة لإرادةٍ شديدة، ولأنّها جعلت ما قدّرَه لنا التاريخُ الحقيقيّ مستحيلاً فعليًّا. إذا استمرَرْنا بتفحّص النصّ ضمن هذه الروحيّة، نلاحظ أنّ ما قاله هايدغر عن النبوّة الحقيقيّة يخبِّئ مفاجآت، لأنّ الحديثَ عن «جانبٍ من السرّ» الذي تتضمّنه النبوّة العبرانيّة ـ جانب من السرّ الذي لم يفكّر به أحدٌ حتى الآن ـ، هو الحديثُ عن ترك الاحتمال الكبير مفتوحًا للنظر عن قرب إلى واقع إحدى أعلى ظواهر الروحانيّة الإنسانيّة. عند التفكير بالطريقة االمنحرفة التي مكّنت من قراءة مثل هذا النصّ، يكون من دواعي سرورنا رؤية هايدغر يستبق التفسير الخاطئ: يجب أن يكون المرء مغفّلاً كي يرى فيها معاداة الساميّة. المغفّل، هو العنيد الذي يعتقد بشدّة، بأنّه ليس بحاجة إلى شيء ولا إلى أحد كي يفهم مستعينًا

بمواردِه فقط. اليوم، وبشكل أكبر، إنّه الفرد العاجز عن إدراك حجم البُعد الذي يفصل الوضع الذي هو وضعنا عن وضع الناس الذين كانوا يعيشون منذ سبعين عامًا. ولكن بين الحقبتين، ما لم يتغيّر هو الإدانة الواضحة التي وجّهها هايدغر لمعاداة الساميّة منذ ذلك الوقت. كيف يمكن أيضًا أن نطلق صفة معادي الساميّة على الشخص الذي، أعلن في حوالى العام 1939 (في حقبة كانت في ألمانيا تُتخذ إجراءات صارمة تجاه الدعاية والسياسة العنيفة المعادية لليهود)، أنَّ معاداة الساميّة لا معنى لها ومُدانة؟ ما أتمنّاه، من جهتي هو أنّ أيّ شخص يشكّ بأثرٍ لمعاداة الساميّة في أي مكان وفي أي كتابةٍ لهايدغر، ليتذكّرْ ما أعلنه هنا في الفيلسوف، وبالتالي ليعترفْ إذا كان هنالك معاداةً للساميّة التي يدينها هايدغر ويصف هذه الكتابة بأنّ لا معنى لها. يبقى على كلّ شخص أن يتحقّق ثمّ يحكم إذا كان الشكّ شرعيًّا أو إذا كان مجرّد خيال.

مجلّة العالـَمَين: هل تعتقد، على الرغم من أنّنا ندرك بأنّ مؤلّفات فيكتور فارياس أو إيمانويل فاي لم تكن بمستوى طموحاتهما، بأنّنا سنلاحظ أخيرًا بأنّ الاعتقاد بمعاداة الساميّة البنيويّة لدى هايدغر هو في حالته أكثر من خطير؟

فرانسوا فيديه: أوّل مؤلِّفَين ذكرتَهما (ولا تنسَ جون بيار فاي، الأب المؤسّس للـ PME الشجاعة التي كرّست نفسها منذ بداية الستينات لاتهام هايدغر!)، حاولا بكلّ الوسائل أن ينشرا بين العامّة شائعات مشينة حول الفيلسوف. إيمانويل فاي نفسه انطلق بهوس إلى حدّ المطالبة بتنقية المكتبات العامّة من كتب هايدغر. من الواضح أنّ هناك زيادة في الحماس غير المنضبط. على إثرَ مثل هذه التجاوزات يمكن الاعتقاد بأنّ فترة الانسحاب أصبحت الآن وراءنا. للأسف! لا أعتقد ذلك. إنّ وجود فكرة مزعجة في حياتنا هو مصدر دائم للاضطراب العميق. حاليًّا، إنّ شائعة المعاداة للساميّة تلقى الاستحباب. ذهبَ تراوني، الذي أقام في هذه الحالة محطّةً لهذه الشائعات في ألمانيا، إلى حدّ الزعم ـ كما سبق وأشرتُ منذ قليل ـ بأنّ معاداة الساميّة لدى هايدغر أصبحت تاريخيّة. «معاداة الساميّة التاريخيّة» ـ هذه العبثيّة من طبيعة «العِلم الآريّ نفسها» (التي استهلكها الهتلريّون كثيرًا). تفجيرُ هذا التناقض الداخليّ لهذا النوع من العبثيّات لن يغيّر شيئاً حيال أنّ فكر هايدغر يزعج كلّ عاداتنا الراسخة. كلمّا أصبح اسم هايدغر مشهورًا إعلاميًّا، كلّما حاولت الشائعات تلويثه. لنفترض أنّ فورةً جديدة من الجنون تعطي حدّةً للعداء للساميّة: سترون أنّ ذلك سرعان ما سيجد أفرادًا يكنون الضغينة لهايدغر لأنّه حُكم عليه بقسوة. مع ذلك إنّ ما يطمئن بالنسبة إلينا، هو أنّه منذ الآن، كلّ

الناس الجدّيين يعلمون ماذا يوجد في كلّ هذه الشائعات. قاموا من دون إثارة ضجيج، بالعمل على فكّ شيفرة كلّ ما هو حاسم بالنسبة إلى عصرنا في فكر هايدغر. هذا العمل ليس سهلاً، وليس في المقام الأوّل بسبب الهرج والمرج حوله، ولكن لأنّ كلّ تفكير حقيقيّ يتطلّب نوعًا من الاهتمام المضاعف. ومع ذلك، أعتقد أنّه لن يكون من العدل السماح بقول ترهات عن شخص وأنت تعرف بشكل علميّ أنها تشهير.

مجلّة العالـَمَين: موقفُ هايدغر بعد الحرب ـ هو ما نسمّيه «صمته» ـ ألا يفسّر، قبل كلّ شيء، الثبات الذي معه أن يصبح فقط فيلسوفًا وصاغ كتابه كمشروع خالص للفكر؟

فرانسوا فيديه: تناولُ موضوعِ المكان الذي يحتلّه الصمت لدى هايدغر يتطلّب أن يُزال، ثمّ يُبعد كلّ ما يعيق الوصول. أنا أقول بوضوح، أنّ من الأفضل البدء بالتحقيق حول «الصمت لدى هايدغر»، بدلاً من «الصمت الهايدغريّ». هذه الصيغة الأخيرة تسمح بإدراك أنّ الفيلسوف (وخاصة بعد الحرب) سيكون أنت عندما يجب عليه أن يتكلّم وهي ليست سوى واحدة من العديد من المغالطات التي تجول حوله. هنا أيضًا، فإنه من المفيد تقديم بعض التصحيحات. الادعاء بأنّ هايدغر امتنع، بعد الحرب عن التحدّث عمّا هي فظاعة الهتلريّة، إنها بكلّ بساطة تُبطِن ما قال كأستاذ خلال كلّ مدّة الديكتاتوريّة الهتلريّة من تصريحاته العامّة والبيِّنة، لا سيّما في محاضرات بريمن في العام 1949-1950، في مؤتمر بريمن (التي نُشرت تحت عنوان «نظرة إلى ما هو»). لقد حاولوا جعل تصريحاته تبدو على العكس تمامًا ممّا تقوله. الشخص صاحب النيّة الحسنة لا يمكنه إلاّ أن يدين مثل هذه المغالطات. لقد اتُّهم هايدغر أيضًا بعدم تأمين الدعاية الإعلاميّة لتصريحاته. لكنه كان يشكّ، وليس من دون سبب، بالفضيلة التطهيريّة لأشكال التوبة الواضحة جدًّا. بعد كلّ شيء، كان يعتقد أنّ الموقف الوحيد الذي يجب اتخاذه تجاه الاتهامات غير الشريفة هو موقف مونتين: «الهروب لتبرير نفسي، الاعتذار والتفسير، معتقدًا أنّ هذا يجعل ضميري يدافع عنه».وفي معرض حديثه عن «الصمت لدى هايدغر»، الآن فجأة وفقط مجرّد الحديث عن ما يمكن أن يكوِّنَ المـَسكن الأكثر حميمية لفكره، وبعبارة أخرى لما هو أكثر غربة في ذلك، يُجبرُ على ترك كلّ الأسس المعروفة والمتفق عليها ـ وبالتأكيد ليس من أجل للقيام، لست أدري، بأيّ مسيرة مكلفة ولكن للالتزام بما يسمّيه شارل فرديناند راموز (في العام 1914، في نصّ مُدهش يسمّى «مثال سيزان») «العودة إلى النفس». ولكن كان من الممكن مع الأسف! وبعد مرور قرن على راموز، وبعد نصف قرن على هايدغر، أنْ

نكون أبعد منهم بكثير من أن نتمكّن من تصوّر ما تعنيه لنا: «عودته إلى نفسه». أنْ «نعود إلى أنفسنا» ـ يجب أوّلًا أن نكون قد فكّرنا مليًّا بالأمر ـ لا يعني ببساطة جعلنا نجد وطنًا، كما نجد أيَّ شيءٍ قد اختفى. وليس هو العودة إلى النفس التي تجعلنا نفقد الوطن. العودة إلى النفس تفتح أعيننا في واقع الأمر على أنّنا، من دون حتّى أن ندرك، فقدنا الوطن، ومنذ وقت طويل. في الأساس، بُغية تمييز الطريقة التي تناسب العودة إلى النفس، يكفي القول بكلِّ يُسر: نحن لم نَعُد في العالـَم. لأنّ الوطن المقصود، هو تمامًا العالم. أمّا بالنسبة لإيجاد موجودٍ في العالم ـ فهذا ما يتطلّب شيئاً آخرَ غير الإرادة الطيّبة. أنت محقٌّ مئة مرّة عندما تتحدّث عن محاولة هايدغر كـ «مشروع محض للفكر». ولكنّ معظم معاصرينا يعتقدون بأنّ الكلام هكذا يفترض مسبقًا أنّ مثل هذا الفكر يبحث عن ملجأ بعيدًا عن «الحقائق القاسية» لست أدري ضمن أي برجٍ عاجيّ. لطالما أخبر هايدغر عن أن الكائن البشري منذ قرون قلّما فكّر بعمله، ولم يستمعوا له. في الواقع، لقد وصفَ الحالة التي تجد فيها الإنسانيّة بكاملها نفسها ـ «في التخلّي عن الوجود» كما سبق وقال أحيانًا. لقد حاول جاهدًا التفكير بهذا الوضع، بوضعنا، وهذا ما كرّس له كلَّ حياته. ما العلاقة بين هذا وبين الصمت؟ يستمرّ المرء بعدم رؤية شيء دقيق فيها طالما أنّ الجهاز المفرد ـ الذي الصمتُ فيه بالنسبة إلى هايدغر حاضرٌ ـ لن يكون واضحًا. إنّ هذا بالتأكيد ملحوظٌ من قبل. في أوّل الأقسام الستّة من «مساهمات في الفلسفة» (في العدد37) هناك تلميح عن العلميّة ـ للفعل اليونانيّ sign (الوصول إلى الصمت، صمتَ)، بعنوان «منطق» الفلسفة، على الرغم من أنّ هذه الأخيرة تطرح سؤالًا أساسيًّا انطلاقًا من البداية الأخرى»، إلّا أنّه لا يجب بشكل خاص تجاهل، كما سبق وأشرت أنتَ في سؤالك الثاني، المقدرةَ فوق الطبيعيّة التي تتيحها اللغة الفرنسيّة للتقدّم بعيدًا جدًّا في الفكر. هذا ما يمكن، عندنا، أن يسمح لنا بالتفكير بأنّ هذا الصمت، هو بالتأكيد كلمتنا «التحفّظ» ـ بشرط فهمها في اتجاه معاكس للاستخدام الحاليّ (حيث قال ببساطة إنّه تردّد كبير أمام قول ما يجب قوله، مع ميل لا يقاوم تقريبًا لعدم قول ذلك). صادفَ أنّ مقالة «الوجه» في الموسوعة، في القرن الثامن عشر، تعطي للكلمة دلالتها التقليديّة، وهي الدلالة البلاغيّة. كتبَ دومارساس: «التحفّظ يعني تمرير الأفكار تحت الصمت يجعلها تُعرف بشكل أفضل من خلال هذا الصمت ممّا لو تكلّمنا علنًا». في هذه الدلالة الدقيقة، يصبح الصمت غير كاف بشكل واضح كامتياز خاصّ بالكائن البشريّ. هو وحده يمكنه، تحت الصمت، تمرير ما لا يجب أبدًا أن نفهمه بالمعنى العاديّ حيث نتّخذ

التحفّظ، أي كتسترٍّ أقلّ أو أكثر. على العكس تمامًا! هذا الصمت، يقول النحويّ لدينا، «يزيد الوعي». غالبًا، منذ رحيله، أشعر بالأسف لأنّ الوقت لم يسمح لي لأُظهر لهايدغر هذه الروائع في لغتنا. مع طبيعتها الرائعة، يمكنها قول شيءٍ يتناغم بوضوح مع ما اكتشفه هايدغر من فرادةٍ. الصمت لدى هايدغر، حتّى منذ ما قبل الحرب، هو النقطة الأساسية في فكره. أنا لا أتردّد في تكرار أنّ هذا الصمت، ليس جموداً أبدًا، ولا انقطاعاً ولا توقّفاً عن الفكر. هو على العكس، نتيجة أو ثمرة لما أعدّه الفكر، ورتّبه وتركه يتفتّح، من خلال العمل على إمكانية أن يباشر الخطاب الصامت نفسه بالكلام. هنا يمكنك أن تلاحظ كيف انغمس هذا الرجل في العمل، ولم يكفّ عن محو آثاره، كقصائد الشعر الغنائيّ لهوميروس ـ ليس من أجل إخفاء مساره، ولكن لينتهي به الأمر في النهاية بالتلاشي أمام الكلام المهم فقط. هكذا يبدو لي هذا المشروع الفكريّ الصافي الذي تحدّثتَ عنه. إنّه مدهش أكثر ممّا نعتقد عادة. معه يكون المرء نهائيًّا في تناقض تامّ. إنّ ما يبدو كابتعاد أقصى عن الواقع يمكن كذلك أن يكون على العكس محتومًا معه جنبًا إلى جنب. قد يكون جيدًا أن نترك «للواقعيّين» من جميع المشارب المهملَ الوحيدَ الذي يناسبهم، المهمل لدى مستهلكي الأوهام.

فرانسوا فيديه: اسمك مرتبط باسم هايدغر، الذي كانت لك معه مراسلات عديدة؛ أيمكنك أن تقول لنا كيف اقتحم كتابهُ حياتَك منذ اللقاء الأوّل؟

فرانسوا فيديه: كنت محظوظًا برؤية هايدغر بانتظام خلال ثمانية عشر عامًا. هذا الحظّ غيرُ مستحَقّ (أنا مع أنّ الحظّ يُستحقّ في ما بعد)، هذا الحظّ الجسور، قدّمه لي جون بوفريه، ولن أعرف أبدًا أن أعبّر عن امتناني له. أنْ يقدِّمني جون بوفريه إلى هايدغر هذا أمرٌ أفضل من التأهيل. كان ذلك في إيكس أون بروفانس، بمناسبة محاضرة «هيغل واليونانيّون». بعد المحاضرة تمكّنت من الاقتراب منه. إنّ ما أذكره جيّدًا وكأنّه حصل بالأمس، هو الإلحاح عليّ بالقول: «اِطرحْ الأسئلة. هذا ما يجب أن تفعله». (كانت جلسة منتدى مقرّرة لصباح اليوم التالي). إلّا أنّ طرح الأسئلة ليس سهلاً. ما إن يترك المرءُ براءةَ الطفولة، حتّى يختلط التبختر والغرور، ويتصوّر أن عليه أن يُظهر قبل كلّ شيء أنّ أسئلته هي «ذكية». هذا ليس سوى غباء. أشارت ماري دو جورني حول مونتين ما يمكن أن يكون عملة نادرة لأولئك الذين يجلبون إلى الفلسفة شيئاً آخر غيرها يمكنه عند الاستحقاق أن يغيّرَ كلّ المغامرة: «رفاقه [أولئك الذين يذكرهم مونتين ويعقّب عليهم] يعلّمون الحكمةَ. هو يعمل على جعل الحماقة تُنسى. «الطريقة

التي يعلمك فيها هايدغر طرح الأسئلة هي حافز ولكنّها إعادة الاستحواذ على السذاجة الفطريّة ـ هذه السذاجة لدى الكائن البشريّ المولود حرًّا أي القادر على أن يشاهد، ما هو، من دون أن يرف جفنه. إلّا أنّ خصوصيّة هايدغر، أكرر ذلك، هي أن يكون هنالك مع المزيد من البصيرة الملحوظة لدينا ـ نحن كائنات هذا الزمن العالميّ ـ صلةٌ وثيقة نكون من خلالها مثبّتين (طالما أنّنا لا نعتقد بذلك) بهذه القصّة غير العاديّة التي تبدأ مع التساؤل الفلسفيّ عند الإغريق. من هنا الواجبُ الذي يفرض علينا أن نطرح بدورنا على أنفسنا السؤالَ: ما هي الميتافيزيقا؟ إنّ طرحَهُ من جانبنا، يعلِّمُ ما يعنينا هنا ـ وليس أن نكرّر كالببغاوات، أو أسوأ من ذلك، «الانتقال إلى موضوع آخر». انظر إلى هذه الفرديّة التي تعود في كلّ ما تستتبعه إلى ما سمّاه جون بوفيه عظمةَ هايدغر. ولكن هذه العظمة لا تشتمل على أيّ مبالغةٍ، ولا على أيّ تمرّد من النوع الرومانسيّ. خارجَ كلّ ما يبدو لنا كـ «معيار» لا جدال فيه، عرف هايدغر دائمًا كيف يبقى رصينًا بشكل عجيب ووفيًّا في ذلك إلى درس هولدرلين الأكثر أمريّةً. بعد وفاته، رثاه هربرت ماركوز، الذي كان تلميذه قبل الهجرة إلى الولايات المتحدة، بأجلِّ تكريم متحدِّثًا برصانة عن «ذكرى الكرامة الرائعة التي ختم مارتن هايدغر بها أيامَه». وأضاف: «أتمنى أن نمُنح نحن أيضًا نعمةَ الكبر مع الكرامة والوضوح والصفاء».

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

في الحوار الأخير مع مارتن هايدغر

وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة

قد لا يتوقع القارئ العربي حواراً مع الفيلسوف الألماني الكبير مارتن هايدغر طغى عليه الشخصي على الفلسفي. غير أن لهذا الحوار بالذات حكايته ومذاقه الخاص. وتبعاً لوقائع تلك الحكاية وخواتيمها تتبدد للوهلة الأولى علامات التعجّب وإشارات الاستفهام. سوى أنّ مضمون هذا الحوار يبقى يثير الكثير من النقاش، ليس فقط للجانب الشخصي في حياة هايدغر وإنما للإشارات التي يمكن التقاطها بين حين وحين.

قبل عشر سنوات من رحيله، أي في العام 1966 أجرت مجلة «دير شبيغل» الألمانية هذا الحوار مع هايدغر حيث ركزت على مساحة رمادية في حياته ولا سيما لجهة علاقته الملتبسة بالنازية. ليس بالأمر الهين القول بمثل هذا الالتباس لدى الحديث عن فيلسوف يوصف بأنه الأبعد أثراً في القرن العشرين.

وبلغت حساسية الموضوع إلى حد أن الصحيفة لم تنشر تلك المقابلة إلا بعد عشر سنوات، وتحديداً بعد وفاة هايدغر! وقد حملت عنواناً لافتاً «وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة».

في ما يلي نستعيد هذا الحوار:

المحرر

دير شبيغل: أستاذ هايدغر، لاحظنا مراراً تعتيماً على أعمالك الفلسفية من خلال الإضاءة على بعض الأحداث من حياتك التي مع أنها لم تدم طويلاً، فإنك لم توضحها، إما لأنك كنت شديد الغرور، أو لأنك لم تجد فيها ما يستحق التعليق.

---

[1]- ترجمة: علي العسيلي ـ مراجعة د. جاد مقدسي.

هايدغر: تعني عام 1933؟

دير شبيغل: نعم قبل وبعد، نريد أن نضعها في سياق أوسع، ثم نتوجّه من هناك لطرح بعض الأسئلة التي تبدو مهمة بالنسبة لنا، مثل: ما هي إمكانات الفلسفة في التأثير على الواقع، بما في ذلك الواقع السياسي؟ وهل احتمال التأثير مازال موجوداً أصلاً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فممّ يتشكّل؟

هايدغر: هذه أسئلة مهمة. هل بمقدوري الإجابة عنها كلها؟ لكن دعني أبدأ بالقول إني لم أكن بأي حال ناشطاً سياسياً قبل أن أتولّى رئاسة الجامعة. في شتاء 1932- 1933 كنت في إجازة وقضيت معظم وقتي في مكتبي.

ديرشبيغل: إذاً كيف صرت رئيساً لجامعة فرايبورغ Freiburg؟

هايدغر: في كانون الأول من عام 1932، انتُخب جاري فون مولندورف (Von Möllendorff)[1]، وهو أستاذ في التشريح، رئيساً للجامعة. وكما تجري العادة في جامعة فرايبورغ، رئيس الجامعة يتسلَّم منصبه في الخامس عشر من نيسان. خلال الفصل الدراسي الشتوي سنة 1932-1933 تحدثنا مراراً عن وضع الجامعة، وعن أوضاع الطلاب، التي كانت إلى حدّ ما تدعو إلى اليأس. كان رأيي: بقدر ما أستطيع الحكم على الأشياء فإن الإمكانية الوحيدة الباقية هي أن نحاول إقامة توازن بين التطورات المقبلة وبين القدرات البنّاءة التي ما زالت حيوية.

ديرشبيغل: إذاً أنت من أشار إلى أن هناك علاقة بين وضع الجامعة الألمانية والوضع السياسي في ألمانيا عموماً؟

هايدغر: بالتأكيد لقد تتبّعت مجرى الوقائع السياسية، بين كانون الثاني (يناير) وشباط (فبراير) 1933، وأحياناً كنت أتحدّث عنها مع زملاء شباب أيضاً. لكن في الوقت الذي كنت أعمل فيه على تفسير مكثف للتفكير ما بعد السقراطي، ومع بداية الفصل الدراسي الصيفي عدت إلى فرايبورغ. في هذا الوقت بالذات تولّى الأستاذ فون مولندورف منصب رئيس الجامعة في الخامس عشر من نيسان. وبعد أقل من أسبوعين بقليل تمّت إقالته من منصبه بأمر من وزير الثقافة في بادن Baden حينها ويكر Waker. أما سبب الإقالة فيعود إلى أن مولندروف منع نشر إعلان ما يُعرف بالإشعار المتعلّق باليهود في الجامعة[2]، وهذا سبب كان ينتظره الوزير لاتخاذ القرار.

---

[1]- كان رئيساً لجامعة فرايبورغ في السنة الأكاديمية 1933-34.**Wilhelm von Möllendorff**

[2]- See note 1 to Hermann Heidegger's «Preface».

دير شبيغل: كان فون مولندورف اشتراكياً ديمقراطياً. ماذا فعل بعد صرفه من الخدمة؟

هايدغر: جاءني في يوم صرفه وقال: «هايدغر، الآن عليك أن تتولى إدارة الجامعة». قلت إني لا أملك خبرة في الإدارة. لكن المدير السابق في ذلك الحين سوورSauer حثّني أيضاً على الترشح لانتخابات رئيس الجامعة؛ بسبب خطورة الإتيان بموظف عادي مديراً للجامعة. إلى ذلك فإن الزملاء الشباب، الذين ناقشت معهم مسائل بنية الجامعة لعدة سنوات، ألحّوا عليّ بالطلبات من أجل توليّ الإدارة. لقد تأنيّت لوقت طويل. وفي النهاية أعلنت بنفسي القبول بالمنصب، لكن فقط من أجل مصلحة الجامعة، وفقط إذا ضمنت الموافقة التامّة والكاملة. لكن الشكوك حول قدراتي الإدارية بقيت. وفي صباح يوم الانتخاب ذهبت إلى مكتب المدير وقلت لزملائي فون مولندورف (الذي أقيل من منصب المدير كان حاضراً) والمدير الأسبق سوور أنني لن استطيع توليّ المنصب. أجاب الزميلان أن التحضيرات للانتخابات قد أنجزت بطريقة لا تسمح لي بسحب ترشيحي.

ديرشبيغل: بعد ذلك أعلنت جاهزيتك. إذاً، كيف تطوّرت علاقتك مع الاشتراكيين القوميين؟

هايدغر: في اليوم التالي لتعييني، جاءني مدير شؤون الطلاب مع اثنين آخرين في المكتب الذي اتخذته مركزاً للإدارة، وطلبوا ثانية تعليق الإشعار المتعلّق باليهود. رفضت. خرج التلاميذ الثلاثة مع ملاحظة أنهم سوف يعلمون قيادة الطلاب القومية بالرفض. بعد أيام قليلة تلقّيت اتصالاً هاتفياً من مكتب التعليم العالي في القيادة العليا في الجيش النازي من قائد المجموعة النازية الدكتور بومان Baumann. وأمر بنشر الإشعار المشار إليه الذي نشر في الجامعات الأخرى، فرفضت، وكان عليّ أن أتوقّع أنني سأقال من منصبي أو حتى إغلاق الجامعة. رفضت وحاولت الحصول على مساعدة من وزير الثقافة في بادن لهذا الرفض. شرح لي أنه لا يستطيع فعل شيء يعارض الحزب النازي. مع ذلك لم أتنازل عن رفضي.

شبيغل: هذا لم يكن معروفاً بهذا الشكل من قبل.

هايدغر: سبق وسمّيت الدافع الأساسي الذي جعلني أقرر تولي الإدارة في المحاضرة الافتتاحية «ما هي الميتافيزيقا؟» التي ألقيتها في فرايبورغ عام 1929: «مجالات العلوم تتباعد، والطرائق التي تعالج فيها موضوعاتها مختلفة أساساً. وهذه التعددية المتشرذمة للحقول العلمية تجتمع اليوم من خلال المنظمة التقنية للجامعات وكلياتها فقط، وتكتسب بعض المعنى فقط بسبب الأغراض العملية الموضوعة للأقسام. لكن جذور العلوم في أساسها الجوهري لم تعد موجودة».[1] ما

[1]- See «What Is Metaphysics?» trans. by David Farrell Krell، Basic Writings، ed. by David Farrell Krell (New York: Harper & Row، 1977)، p. 96.

حاولت فعله خلال فترة تولّي الإدارة بالنسبة لأوضاع الجامعة (التي مازلت في حالة متدهورة حتى الآن) مشروح في خطاب تولّي الإدارة.

ديرشبيغل: نحاول اكتشاف كيف وإذا كانت هذه الجملة التي أطلقتها عام 1929 تتناسب مع ما قلته في خطاب تولّيك المنصب كمدير سنة 1933. سنأخذ جملة واحدة من سياقها هنا: «إن أسمى «حرية أكاديمية» سوف تفقد من الجامعة الألمانية؛ لأن هذه الحرية ليست أصيلة فهي كانت سلبية فحسب».[1] أعتقد أنه يمكننا الظن أن هذه الجملة تعبرّ، على الأقل، عن بعض الآراء التي ليست غريبة عنك حتى راهنا.

هايدغر: نعم مازلت على موقفي. لأن هذه «الحرية الأكاديمية» كانت بأساسها سلبية بالكامل: التحرّر من مجهود الانخراط في التفكير والتأمل الذي تحتاجه الدراسة العلمية. الجملة التي انتقيتها بالمصادفة، لا يجوز عزلها، بل يجب أن توضع في سياقها. عندها يتّضح ما أردت أن تفهمه بـ«الحرية السلبية».

ديرشبيغل: جيد، هذا مفهوم. لكننا نعتقد أننا سمعنا لهجة جديدة في خطاب تنصيبك عندما تكلمت، بعد أربعة أشهر من تسمية هتلر مستشاراً لألمانيا، حول «عظمة ومجد هذه الانطلاقة الجديدة»[2].

هايدغر: نعم كنت مقتنعاً بذلك أيضاً.

ديرشبيغل: هل يمكنك شرح الأمر قليلاً؟

هايدغر: بسرور. في الوقت الذي لم أر فيه خياراً آخر. وفي الإرباك العام في الآراء والميول السياسية لاثنين وثلاثين حزباً، كان من الضروري إيجاد وجهة نظر وطنية وخاصة اشتراكية، ربما على خطى محاولة فريدريك نومان Friedrich Naumann.[3] ويمكن أن أشير هنا لمثل واحد،

[1]- Martin Heidegger،Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1933; Frankfurt: Klostermann،1983)،p. 15; an English translation،«The Self-Assertion of the German University,» is in this volume.

[2]- **Die Selbstbehauptung der deutschen Universität،p. 19; «The Self-Assertion of the German University,» p. 13 in this volume.**

[3]- Friedrich Naumann (1860–1919) was a minister and a political and social theorist who called for social reform as well as for German economic and political imperialism. After his own party failed،he joined the Freisinnige Vereinigung in 1903،which merged with the Progressive People's Party in 1910. He was elected to the Reichstag in 1907،and in 1919 he was one of the founders of the German Democratic Party.

وهو مقالة كتبها إدوارد شبرنغر Eduard Spranger تتجاوز إلى حدّ كبير ما جاء في خطابي[1].

ديرشبيغل: متى بدأت بالتعاطي بالشأن السياسي؟ كان الاثنان وثلاثون حزباً موجودين قبل ذلك بكثير. وكان هناك ملايين العاطلين عن العمل في عام 1930.

هايدغر: في تلك الفترة، كنت مازلت مأخوذاً بالمسائل التي تطوّرت في «الكينونة والزمن» (1927) وبكتابات ومحاضرات السنوات التي تلت. تلك مسائل فكرية أساسية ترتبط أيضاً بطريقة غير مباشرة بمسائل وطنية واجتماعية. وأنا كأستاذ في الجامعة كنت مهتماً أيضاً بمسألة معنى العلوم، وبالتالي بتحديد مهمة الجامعة. تمّ التعبير عن هذا المجهود بعنوان خطابي «إثبات ذات الجامعة». لم يكن في حينه عنواناً خطراً. لكن هل قرأه بتمعّن أولئك الذين شنّوا حملة عليه، وهل فكّروا في مضامينه جيداً، وهل فهموه من منطلق الأوضاع السائدة في حينه؟.

ديرشبيغل: إثبات ذات الجامعة، في عالم بهذا المستوى من الاضطراب، ألا يبدو ذلك غير مناسب؟

هايدغر: لماذا؟ «إثبات ذات الجامعة» يقف ضد ما يسمى بالعلوم السياسية، التي سبق وكان الحزب والطلاب الاشتراكيون القوميون ينادون بها.. كان لهذا العنوان معنى مختلفاً كلياً في حينه. لم يعنِ «علم السياسة» ما يعنيه اليوم، لكنه يتضمن: العلم بما هو علم، معناه وقيمته، كان محموداً بسبب فائدته العملية للأمة. تمّ التعبير عن الموقف المضاد لهذا التسييس للعلوم بشكل خاص في الخطاب.

ديرشبيغل: هل نفهمك صحيحاً؟ في ضمّك للجامعة إلى ما شعرت أنه «انطلاقة جديدة» أردت أن تؤكّد على الجامعة مقابل ما قد يشكّل تيارات ذات سلطة كبيرة كانت تسعى لتغيير هوية الجامعة؟

هايدغر: بالتاكيد، لكن في الوقت نفسِه كان لإثبات الذات أن يقوم بمهمة إيجابية وهي إعادة اكتساب معنى جديد للجامعة، في مواجهة التنظيم التقني الصِّرف لها، من خلال التأمّل في تراث التفكير الغربي والأوروبي.

ديرشبيغل: أستاذ، هل نحن نفهم أنك فكّرت حينها أن استعادة الجامعة يمكن أن يتم على أيدي الاشتراكيين القوميين؟.

[1]-The essay appeared in the magazine Die Erziehung،edited by A. Fischer،W. Flitner،Th. Litt،H. Nohl،and Ed. Spranger. «März 1933,» Die Erziehung.

هايدغر: هذا تعبير خاطئ. كان على الجامعة أن تجدّد نفسها من خلال تفكيرها الخاص، لا مع الاشتراكيين القوميين، وبعدها تكتسب موقعية ثابتة ضد خطورة تسييس العلم ـ بالمعنى الذي تحدثنا عنه سابقاً.

ديرشبيغل: ولهذا أعلنت هذه الأعمدة الثلاثة في خطاب تنصيبك: الخدمة العملية، الخدمة العسكرية، الخدمة العلمية. من خلال هذا يبدو أنك اعتقدت أن الخدمة العلمية يمكن أن تُرفع إلى مستوى مساوٍ، مستوى لا يمكن للحزب الاشتراكي القومي أن يلغيه؟

هايدغر: لا ذكر للأعمدة. لو قرأت بتأنٍّ سوف تلاحظ أنه رغم أن مستوى الخدمة العلمية وضع في المكان الثالث، فهي موضوعة في المكان الأول من حيث معناها. فعلى المرء اعتبار أن العمل والدفاع هما كأي نشاط إنساني يتأسسان على المعرفة ويستنيران بها.

ديرشبيغل: لكن ينبغي (لقد انتهينا تقريباً من هذا الاقتباس الرهيب) أن نذكر جملة أخرى هنا، جملة لا نظن أنك مازلت متمسكاً بها اليوم. «لا تجعلوا القواعد والأفكار أنظمة كينونتكم. القائد the fuhrer نفسه ووحده هو الحقيقة الألمانية الحاضرة والمستقبلية وقانونها[1]».

هايدغر: هذه العبارات ليست موجودة في الخطاب، بل فقط في جريدة طلاب فرايبورغ، في بداية الفصل الدرسي لشتاء 1933-34. عندما تولّيت الإدارة، اتضح لي أنني لن أنجح من دون تنازلات. اليوم لا أتبنّى هذه العبارات التي ذكرتها. حتى في عام 1934، لم أقل بعدها أي كلام من هذا النوع. لكن الآن، واليوم بإصرار أكثر من الماضي، بودّي أن أكرر عبارة «إثبات ذات الجامعة الألمانية»، لكن هذه العبارة قد تكون بلا قيمة كما كانت في السابق.

ديرشبيغل: هل نستطيع مقاطعتك مرة ثانية بسؤال؟ لقد اتضح خلال الحديث لغاية الآن أن تصرفك عام 1933 تأرجح بين قطبين. أولاً اضطررت أن تقول مجموعة من الأمور من أجل إرضاء العامّة، هذا قطب. غير أن القطب الثاني كان أكثر إيجابية، عبرّت عنه كما يلي: كان لدي شعور أن ثمة شيئاً جديداً، ثمة انطلاقة، هذا ما قلت.

هايدغر: هذا صحيح.

---

[1]- This is a quote from an article Heidegger published in the Freiburger Studentenzeitung on 3 November 1933. Reprinted in Guido Schneeberger،Nachlese zu Heidegger (Bern: 1962): 135–136. An English translation by William S. Lewis،may be found under the title «German Students,» New German Critique 45 (Fall 1988): 101 – 102. This translation is،however،mine.

ديرشبيغل: بين هذين القطبين ـ وهذا معقول تماماً عندما يؤخذ من وجهة نظر الوضع الذي كان سائداً حينئذ...

هايدغر: بالتأكيد. لكن يجب أن أؤكّد أن تعبير «العامة» لا يؤدّي الدلالة المطلوبة. اعتقدت أنه في وقت مواجهة النقاش مع القوميين الاشتراكيين أن طريقاً جديداً، الطريق الوحيد الذي مازال ممكنا للتجديد، قد يتاح له أن يفتح.

ديرشبيغل: تعرف أنه في ما يتعلق بهذا الأمر هناك بعض الاتهامات التي وُجّهت إليك والتي تتعلق بتعاونك مع حزب العمال القومي الاشتراكي الألماني ومع تنسيقياته. وحتى الآن لم تنفِ هذه الاتهامات. أنت اتُّهمت، مثلاً، أنك شاركت في عمليات حرق كتب نظّمها طلاب شباب أو شباب هتلر.

هايدغر: أنا منعت حرق الكتب الذي كان مخططاً أمام مدخل الجامعة الرئيسي.

ديرشبيغل: اتُّهمت أيضا أنك أزلت الكتب التي ألفها يهود من مكتبة الجامعة أو من قسم الفلسفة في الجامعة.

هايدغر: بوصفي مديراً للقسم، كنت مسؤولاً عن مكتبته فقط. لم أتجاوب مع مطالب متكررة لإزالة الكتب التي ألفها يهود. يمكن لمشارك سابق في ندواتي أن يشهد اليوم أنه ليس لم تتم إزلة الكتب التي ألفها اليهود فحسب، بل أن كتابات هؤلاء المؤلفين وخاصة هوسرل، كانت تقتبس وتناقش تماماً كما كان عام 1933.

ديرشبيغل:سوف نأخذ ملاحظة عن ذلك. ولكن كيف تشرح صدور هذا النوع من الشائعات؟ هل هو نوع من الخبث؟

هايدغر: مما أعلمه من المصدر، أميل للاعتقاد بذلك. لكن الدافع للتشهير يبقى أعمق. ربما كان توليِّ للإدارة حافزاً وليس السبب المحدد لذلك. وعليه فإن الهجّائين يبدعون عندما يكون ثمّة حافز.

ديرشبيغل: كان لديك تلاميذ يهود بعد عام 1933. علاقتك مع بعضهم، ربما ليس جميعهم، كان من المفترض أن تكون حميمة. حتى بعد 1933؟

هايدغر: موقفى بقي على حاله بعد عام 1933. إحدى أقدم وأذكى تلاميذي هيلين فايس Helene Weiss التي سافرت في ما بعد إلى سكوتلاندا، نالت شهادة الدكتوراه من جامعة بازل (بعد أن لم يعد

بمقدورها نيلها من كلية فرايبورغ) على أطروحة مهمة جداً عن «السببية والصدفة في فلسفة أرسطو»، طبعت في بازل عام 1942. في نهاية المقدمة تكتب المؤلفة: «المحاولة لتأويل فينومنولوجي، الذي نقدم الجزء الأول منه هنا، صار ممكناً بفضل تأويلات الفلسفة اليونانية غير المنشورة لمارتن هايدغر».

هنا ترى النسخة المخطوطة المهداة لي والمرسلة من المؤلفة عام 1948. لقد زرت الدكتورة فايس مرات عدة في بازل قبل وفاتها.

ديرشبيغل: كنت صديقا لياسبرز Jaspers فترة طويلة، لكن العلاقة بدأت بالتوتر بعد عام 1933. انتشرت إشاعة بأن هذا التوتر كان مرتبطاً بحقيقة أن زوجة ياسبرز كانت يهودية. هل تريد التعليق على هذا؟

هايدغر: ما تذكره هنا كذب. فأنا وياسبرز صديقان منذ 1919. زرته وزوجته خلال الفصل الدراسي الصيفي لعام 1933، عندما ألقيت محاضرة في هيدلبرغ. وأرسل لي ياسبرز كل مؤلفاته بين 1934و-1938 وكتب عليها «مع تحياتي الحارة». ويمكنك رؤيتها هنا.

ديرشبيغل: مكتوب هنا: «مع تحياتي الحارة». حسناً، التحيات ربما لا تكون «حارة» لو كان ثمة توتر في العلاقة[1]. سؤال آخر شبيه: كنت تلميذاً لإدموند هوسرل Husserl، سلفك السابق اليهودي على كرسي الفلسفة في جامعة فرايبورغ الذي أوصى بك كخليفة له لأستاذية كرسي الكلية. علاقتك به لا يمكن أن تكون بلا عرفان بالجميل.

هايدغر: تعرف الإهداء في «الكينونة والزمن».

ديرشبيغل: بالطبع.

هايدغر: في عام 1929 حررتُ كتابه التذكاري لميلاده الثمانين، وفي الاحتفال في بيته ألقيت كلمة طبعت في مجلة Akademische Mitteinlungen في أيار 1929.

ديرشبيغل: لكن في ما بعد، أصبحت العلاقة متوترة. هل يمكن وهل تحب أن تخبرنا عن أسباب ذلك؟

هايدغر: اشتدت الفروقات في الآراء والمسائل الفلسفية بيننا. في بدايات الثلاثينات، صفّى

[1]- The book Heidegger shows his interviewers is Vernunft und Existenz. Heidegger also presents Jaspers' book Descartes und die Philosophic،which has a dedication from Jaspers to Heidegger written in 1937.

هوسرل حسابه معي ومع ماكس شيلر على الملأ. لم يترك وضوح عبارات هوسرل شيئاً يرتجى. لم أستطع مطلقاً أن أعرف ما الذي دفع هوسرل لمهاجمة تفكيري بهذه الطريقة العلنية.

ديرشبيغل: في أي مناسبة كان هذا؟

هايدغر: تحدث هوسرل في جامعة برلين أمام حضور من ألف وستماية شخص، يصفه هاينريش موهسام Heinrich Muhsam في إحدى أكبر صحف برلين بـ «مكان شبيه بقصر رياضي».

ديرشبيغل: الخلاف بهذه الطريق غير مثير في هذا السياق. فهو مثير فقط إذا كان خلافاً متعلقاً بمجرايات 1933.

هايدغر: لا أبداً.

ديرشبيغل: هذه كانت ملاحظتنا كذلك. هل أسقطت بعد ذلك الإهداء لهوسرل من الكينونة والزمن؟

هايدغر: لا. فقد أوضحت الحقيقة في كتابي on the way to language. يقول النص: إلى المعارضين الكثر، المنتشرين في كل مكان، هنالك ادعاءات غير صحيحة، فلنعبر عنها هنا أن إهداء الكينونة والزمن المذكور في نص الحوار صفحة 16 كان موجوداً أيضاً في بداية الطبعة الرابعة من الكتاب عام 1935. في حين اعتقد الناشر أن نشر الطبعة الخامسة 1941 كان في خطر، وأن الكتاب يمكن أن يمنع، تمّ الاتفاق أخيراً، بعد اقتراح ورغبة نيماير Niemeyer [1] أن الإهداء يجب أن يسقط من الطبعة الخامسة. اشترطت بقاء الهامش الذي ذُكرت فيه أسباب الإهداء في صفحة 38. وهو: «لو خطت التحريات التالية إلى الأمام في كشف «ذات الأشياء»، فعلى المؤلف أن يشكر أولاً أدموند هوسرل، الذي زوده بإرشاداته الخاصة الثاقبة، وأتاح له الإطلاع على أبحاثه غير المنشورة، التي عرّفت المؤلف بالأشكال المختلفة من البحث الفينمنولوجي خلال سني دراسته في فرايبورغ»[2].

ديرشبيغل: إذاً من الممكن أن نسأل ما إذا كان صحيحاً أنك كمدير لجامعة فرايبورغ، منعت الأستاذ المتقاعد هوسرل من الدخول أو من استخدام مكتبة الجامعة أو مكتبة قسم الفلسفة.

---

[1]- Hermann Niemeyer ناشر كتب هايدغر في حينه.

[2]- Martin Heidegger،Unterwegs zur Sprache (Pfullingen: Neske،1959)،p. 269; On the Way to Language،trans. by Peter Hertz (New York: Harper & Row،1971)،pp. 199 – 200. This translation is my own،except for the passage from Being and Time،trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row،1962)،p. 489.

هايدغر: هذا افتراء.

ديرشبيغل: ولا توجد رسالة يُعبرّ فيها عن منع هوسرل؟ فكيف بدأت هذه الاشاعة؟

هايدغر: وأنا لا أعرف، وليس لدي تفسير لذلك. يمكن أن أبرهن لك على استحالة هذه المسألة بكاملها من خلال المثل التالي، وهناك شيء ما مجهول أيضاً. كانت الوزارة القومية قد طلبت إقالة ـ اليهوديين ـ مدير العيادة الطبية، البروفسور ثانهاوزر[1]، وفون هفزي[2]، أستاذ الكيمياء الفيزيائية والفائز المستقبلي بجائزة نوبل. وخلال رئاستي كنت قادراً على أن أبقي هذين الرجلين من خلال اللقاء مع الوزير. وفكرة أني استبقيتهما وفي الوقت نفسه قمت بعمل ضد هوسرل، الأستاذ المتقاعد وأستاذي الخاص، بالطريقة التي أشيعت، مناف للعقل. ثم إني منعت تظاهرة ضد البروفسور ثانهوزر كان التلاميذ والمحاضرون قد خططوا لإجرائها أمام عيادته. جاء في النعوة التي نشرتها عائلة ثانهوزر في الجريدة المحلية: «لغاية 1943 كان المدير الموقر للعيادة الطبية في جامعة فرايبورغ». وكتبت جريدة فرايبورغر اونيفرستاتبلاتر في شباط 1966 عن البروفسور فون هفزي von Hevesy: خلال السنوات 1926-1934، كان فون هفزي رئيساً لمعهد الكيمياء ـ الفيزياء في جامعة فرايبورغ برايسغو Breisgau». بعد استقالتي من رئاسة الجامعة، تمّت إقالة المديرين من منصبيهما. في الوقت نفسه، كان هناك محاضرون يعملون من دون مقابل مالي، وقد تركوا مراكزهم لفترة، ثم اعتقدوا في حينه: أن وقت التحرك قد حان. ولما جاؤوا للحديث معي رفضت مطلبهم.

ديرشبيغل: لم تشارك في مأتم هوسرل عام 1938. ما سبب ذلك؟

هايدغر: دعنى أَقُلْ التالي حول الموضوع: الاتهام الذي سبّب إنهاء علاقتي بهوسرل لا أساس له. كتبت زوجتي رسالة باسمينا إلى السيدة هوسرل في أيار 1933 عبرّنا فيها عن «إقرارنا الثابت بفضله»، وأرسلنا مع الرسالة باقة ورد إلى منزلهم. ردّت السيدة هوسرل بإيجاز عبر رسالة شكر رسمية، وكتبت أن العلاقات بين عائلتينا قد انتهت. كان فشلاً إنسانيا حيث إنني لم أعبرّ في ما مضى عن إعجابي وعرفاني بالجميل خلال مرض هوسرل وبعد وفاته. اعتذرت عن ذلك في ما بعد في رسالة للسيدة هوسرل.

ديرشبيغل: مات هوسرل عام 1938. وكنت قد استقلت من رئاسة الجامعة في شباط 1934. كيف حصل ذلك؟

---

[1]- See note 3 to Hermann Heidegger's «Preface».

[2]- See note 2 to Hermann Heidegger's «Preface».

هايدغر: سوف أتوسع قليلاً في هذه النقطة. كان قصدي في ذلك الوقت أن أتجاوز التنظيم التقني للجامعة؛ بمعنى أن أجدّد الكليات من الداخل، من جهة مهامها العلمية. مع هذا المقصد في البال، اقترحت تعيين الزملاء الشباب وبخاصة الزملاء المميزين في حقول عملهم عمداء للكليات في الفصل الدراسي الشتوي 1933-34، بمعزل عن موقعهم في الحزب. وهكذا صار البروفسور إرك وولف عميداً لكلية الحقوق، والبروفسور سويرغل عميداً لكلية العلوم الطبيعية، والبروفسور فون مولندورف، الذي كان قد أقيل من منصبه كرئيس للجامعة في الربيع، عميداً لكلية الطب. لكن في فترة الميلاد من عام 1933 كان قد اتضح لي أنني لن أستطيع تحقيق رغبتي في تجديد الجامعة مقابل اعتراضات الزملاء والحزب. فمثلاً لم يكن الزملاء مسرورين، لأني أدخلت تلاميذ ووضعتهم في مراكز إدارة الجامعة ـ بالضبط كما هي الحال راهناً. استُدعيت في أحد الأيام إلى كارلسروه Karlsruhe، بناء على طلب من الوزير، من خلال مساعده الأول وفي حضور قائد التلاميذ، وطلب مني استبدال عميدي كلية الحقوق وكلية الطب بأعضاء من الكلية مقبولين من الحزب. رفضت فعل ذلك، وقلت إنني سأستقيل من إدارة الجامعة إذا ألحّ الوزير في طلبه. هذا ما حصل في شباط 1934. استقلت بعد عشرة أشهر فقط من تولّي المنصب، في حين كان المدراء في ذلك الوقت يلبثون سنتين أو أكثر في المنصب. في حين علقت وسائل الإعلام المحلية والعالمية على تولّي المنصب بطرق مختلفة، ساد الصمت حول استقالتي.

ديرشبيغل: هل تفاوضت مع وزير التعليم القومي برنارد رست حينها؟

هايدغر: متى؟

ديرشبيغل: في 1933، قام رست بزيارة لفرايبورغ هنا مازال الحديث عنها دائراً إلى اليوم.

هايدغر: نحن نتعامل مع حادثتين مختلفتين. في مناسبة تذكارية على قبر شلاغتر[1] Schlageter في بلدته، شونو إم فيزنتال Schonau im Wiesental، سلمت على الوزير باقتضاب وبشكل رسمي. لكن الوزير لم يلحظني. في هذه الحال لم أحاول أن أتحدّث معه. كان شلاغتر تلميذاً في جامعة فرايبورغ وعضواً في نادٍ كاثولوكي. حصل الحديث في تشرين الثاني من العام 1933 في مناسبة مؤتمر كهنوتي في برلين. قدمت وجهات نظري في العلم والبنية الممكنة للكليات إلى الوزير. استمع

[1]- Albert Leo Schlageter (1894 – 1923)،a former student at the University of Freiburg،was shot by the French occupation army in the Ruhr on 26 May 1923. For one of Heidegger's speeches on Schlageter،see Schneeberger،Nachlese zu Heidegger: 47 – 49. An English translation can be found in «Martin Heidegger and Politics: A Dossier,» New German Critic،45 (Fall 1988): 96 – 97.

بانتباه شديد لكل ما حذرت منه، واعتقدت أن الأمل الذي فتحت بابه قد يكون له أثر. لكنّ شيئاً لم يحصل. لا أعرف لماذا عوتبت على هذا النقاش مع وزير التعليم الألماني بينما في الوقت نفسِه الذي كانت كل الحكومات الخارجية تتسابق للاعتراف بهتلر لإظهار المجاملات الدولية الاعتيادية.

ديرشبيغل: كيف تطورت علاقتك مع الحزب النازي بعد استقالتك من منصب مدير الجامعة؟

هايدغر: بعد استقالتي من إدارة الجامعة، انصرفت لمهمتي كأستاذ. في الفصل الدراسي الصيفي من عام 1934 حاضرت في «المنطق». في الفصل التالي 1934-35 ألقيت المحاضرة الأولى عن هولدرلن holderlin. والمحاضرات عن نيتشه بدأت عام 1936. كل الذين كان بامكانهم الاستماع سمعوا أن هذه المحاضرات كانت مواجهة مع النازيين.

ديرشبيغل: كيف تمّ تسليم المنصب؟ ألم تشارك في الاحتفال؟

هايدغر: نعم، رفضت أن أشارك في مراسم تغيير المدراء.

ديرشبيغل: هل كان خليفتك عضواً ملتزماً في الحزب؟

هايدغر: كان عضواً في كلية الحقوق. أعلنت جريدة الحزب در ألمان Der Alemanne تعيينه مديراً في عنوانها العريض: «المدير الأول للجامعة من الحزب النازي»[1].

ديرشبيغل: هل واجهت صعوبات مع الحزب في ما بعد، أو ماذا حصل؟

هايدغر: كنت تحت مراقبة ثابتة.

ديرشبيغل: هل لديك نموذج لذلك؟

هايدغر: نعم مسألة الدكتور هنكل Hanckle.

ديرشبيغل: كيف عرفت بذلك؟

هايدغر: لأنه أتاني بنفسه. كان قد حصل على شهادة الدكتوراه. وكان مشاركاً في ندواتي المتقدمة في الفصل الدراسي الشتوي لعام 1936-37 وفي الفصل الدراسي الصيفي لعام 1937. أرسل إلى هنا (إلى فرايبورغ) من قبل المخابرات لجعلي تحت المراقبة.

[1]- العنوان المذكور لم يتم التأكد منه بعد.

ديرشبيغل: لماذا زارك فجأة؟

هايدغر: بسبب ندوتي حول نيتشه في الفصل الدراسي الصيفي 1937، وبسبب طريقة الشغل في الندوة، اعترف لي أنه لم يعد بإمكانه متابعة المهمة أو المراقبة الموكلة إليه. أراد إخباري بهذه القضية من منظور نشاطي المستقبلي كأستاذ.

ديرشبيغل: يعني ألم تواجهك صعوبات مع الحزب؟

هايدغر: عرفت فقط أن مناقشة أعمالي لم تكن مسموحة، مثل مقالة «نظرية الحقيقة عند أفلاطون». والمحاضرة التي ألقيتها عن هولدرلن في المعهد الألماني في روما في خريف 1936 هوجمت في مجلة شباب هتلر بطريقة مؤذية. على المهتمين أن يقرأوا الهجاء ضدي الذي بدأ في صيف 1934 في مجلة فولك ام فردن Volk im Werden التي يملكها إ. كريك[1] E. Krieck. فأنا لم أكن منتمياً لا للبعثة الألمانية للمؤتمر الفلسفي العالمي في براغ 1943 ولا حتى دعيت للمشاركة فيه. وكان مفترضاً أن أستبعد عن مؤتمر ديكارت الدولي في باريس 1937. وبدا الأمر غريباً جداً لمن كانوا في باريس لدرجة أن رئيس المؤتمر (البروفسور برهييه من السوربون) سألني لماذا لم أكن عضواً في البعثة الألمانية. أجبت أن المنظمين للمؤتمر يجب أن يسالوا وزارة التعليم الألمانية عن هذه المسألة. بعد فترة، تلقيت دعوة من برلين للالتحاق بالبعثة متأخراً جداً. فرفضت. والمحاضرات «ما هي الميتافيزيقا؟» و«في ماهية الحقيقة» بيعت بالخفاء من دون عناوين. وبعد 1934 بقليل، كان خطاب التنصيب قد سحب من الأسواق بإيعاز من الحزب. كان مسموحاً أن يناقش فقط في مراكز أساتذة الحزب النازي[2] كموضوع جدلي للحزب.

ديرشبيغل: في عام 1939، عندما كانت الحرب....

هايدغر: في آخر سنوات الحرب، أعفي خمسمائة من الأساتذة البارزين والفنانين من أي نوع من الخدمة العسكرية[3]. لم أكن من بين الذين أعفوا. بالعكس، في صيف 1944 أُمرت أن أحفر الخنادق قرب نهر الرين في كيزرستول.

ديرشبيغل: في الجانب الآخر، الجانب السويسري، حفر كارل بارث خنادق.

[1]- See note 16 to Martin Heidegger's «The Rectorate 193334/».

[2]- See note 22 to Martin Heidegger's «The Rectorate 193334/».

[3]- Here the Spiegel edited a reformulated statement by Dr. H. W. Petzet into the Heidegger text. Heidegger accepted it in the final version،probably because it was factually accurate.

هايدغر: الطريقة التي حصل فيها الأمر مثيرة. دعا المدير جميع الكليات لمحاضرة في القاعة رقم 5. ألقى كلمة مقتضبة قال فيها أن ما سيقوله الآن متوافق مع القائد النازي للمنطقة ومع قائد الحزب النازي في غو Gau. وأنه سيقسّم الكلية بمجملها إلى ثلاث مجموعات: أولاً من لا ضرورة لهم البتة، ثانياً الذين لا ضرورة لهم جزئيا، وثالثاً الذين لا يمكن الاستغناء عنهم. أولاً في لائحة الذين يمكن الاستغناء عنهم بالكامل يأتي هايدغر، ويليه ج. ريتر[1]. في الفصل الدراسي الشتائي من عام 1944-45، وبعد أن أنهيت العمل في حفر الخنادق قرب نهر الرين، ألقيت محاضرة بعنوان «الشعر والتفكير» كانت استكمالاً لندوتي حول نيتشه، بكلام آخر كانت في مواجهة النازيين. بعد الدرس الثاني، جنّدت إلزامياً في «عاصفة الشعب»[2] وكنت أكبر أعضاء الكلية الذين استدعوا للخدمة.

دير شبيغل: لا أعتقد أننا ملزمون بالاستماع للبروفسور هايدغر حول موضوع مجرى الأحداث إلى لحظة تلقيه مرتبة الشرف فعلياً وقانونياً فهذا معروف جيداً.

هايدغر: واقعاً، الأحداث نفسها غير معروفة جيداً، هذه ليست قضية جذابة.

دير شبيغل: إلا إذا أحببت أن تقول شيئاً عنها. هايدغر: لا.

دير شبيغل: ربما يمكننا التلخيص. بوصفك شخصاً غير سياسي، بالمعنى الضيق للكلمة، لا بالمعنى الواسع، وقعت في فخ تسيّس هذه الانطلاقة الجديدة عام 1933....

هايدغر:.... عن طريق الجامعة...

دير شبيغل:... عن طريق الجامعة في سياسة هذه الانطلاقة الجديدة المفترضة. بعد سنة تقريباً، تركتَ الوظيفة التي تولّيتها في هذه العملية للمرة الثانية. لكن في المحاضرة التي ألقيتها عام 1935، والتي نشرت عام 1953 بعنوان «مقدمة لمابعد ـ الطبيعة» قلت: «الأعمال المنتشرة اليوم»، أي عام 1935 «كفلسفة القومية الإشتراكية، لكن لا علاقة لها مع الحقيقة الداخلية وعظمة هذه الحركة (بالتحديد مع مواجهة التكنولوجيا المحددة عالمياً والإنسان المعاصر) يسعون للحصول على الصيد الأكبر في مياه

[1]- Professor Dr. Gerhard Ritter (author of Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung)،at the time full professor of modern history at the University of Freiburg،was imprisoned on 1 November 1944 in connection with the attempted assassination of Hitler on 20 July 1944. He was freed on 25 April 1945 by the Allied troops. The historian became professor emeritus in 1956 and died in 1967.

[2]- The Volkssturm،an army for home defense،was organized toward the end of the Second World War and consisted of men and boys unable to serve in the regular military.

«القيم» و«الكليات» الموحلة[1]. «هل أضفت الكلمات التي بين قوسين في عام 1953، عندما طبعت ـ ربما لشرح ما اعتقدت أنه «الحقيقة الداخلية وعظمة هذه الحركة» لقراء 1935؛ أي حركة الاشتراكيين القوميين، في 1935 أو أن هذه الأقواس كانت موجودة مسبقاً عام 1935؟

هايدغر: كانت في مخطوطتي وهي تتناسب بالضبط مع مفهومي للتكنولوجيا في حينه، ولكن ليس مع تأويلي في ما بعد لجوهر التقنية كـ «بنية»[2]. سبب عدم قراءتي لهذا المقطع بصوت عال كان لأنني كنت مقتنعاً بأن المستمعين إليّ كانوا سيحسنون فهمي. أما الأغبياء والجواسيس والمتطفلين فكانوا سيفهمون بطريقة مغايرة.

ديرشبيغل: بالتأكيد يمكنك تصنيف الحركة الشيوعية بهذه الطريقة أيضاً؟

هايدغر: نعم، بلا ريب، كما هو محدد من خلال التقنية الكوكبية.

ديرشبيغل: وربما قد تصنف جميع المحاولات الأميركية بهذه الطريقة أيضاً؟

هايدغر: أقول أيضاً يجب أن يكون قد اتضح خلال الأعوام الثلاثين الماضية، أن حركة التقنية الكوكبية الحديثة هي قوة لا يمكن تجاهل دورها العظيم والتقليل من أهميته في صناعة التاريخ. وبالنسبة لي يوجد سؤال حاسم اليوم هو كيف يمكن تحديد نظام سياسي لعصر التقنية الراهن، وأي نظام سياسي سيكون هذا؟ ليس لديّ إجابة عن هذا السؤال. وأنا غير مقتنع أنه الديمقراطية.

ديرشبيغل: الديموقراطية مجرد مصطلح مشترك يمكن أن يحوي مفاهيم مختلفة جداً. والسؤال هل مازال تشكيل هذا النظام ممكناً. بعد عام 1945 أبديت آراءك في المطامح السياسية للعالم الغربي، وفي السياق أيضاً تحدثتم عن الديمقراطية، وعن التعبير السياسي عن وجهات النظر المسيحية حول العالم، وعن دولة المؤسسات- وسمّيت كل هذه المطامح «أنصافاً» halves.

هايدغر: دعني أسالك أولاً أين تحدثت عن الديمقراطية وكل الأمور التي ذكرتها. أنا بالفعل قد أصفهم بالأنصاف لأنني لا أعتقد أنهم يواجهون أصلاً العالم التقني. وأعتقد أنهم يرتكزون على فكرة أن التقنية في جوهرها أمر يسيطر عليه البشر. برأيي، هذا غير ممكن. التقنية بجوهرها أمر لا يستطيع البشر السيطرة عليه كيفما يشاؤون.

[1]- See Martin Heidegger،Eigführung in die Metaphysik،2nd. ed. (Tubingen: Max Niemeyer،1958)،p. 152. English translation: An Introduction to Metaphysics،trans. Ralph Mannheim (Garden City،N.Y.: Doubleday،1961)،p. 166. The translation is my own.

[2]- See note 2 to Richard Wisser's «Martin Heidegger in conversation».

ديرشبيغل: أي من الاتجاهات السياسية التي تحدثنا عنها أكثر ملاءمة لزمننا؟

هايدغر: هذا لا أستطيع تحديده. ولكنني أرى سؤالاً حاسماً هنا. أولاً علينا توضيح معنى «ملائم لزمننا» وما يعنيه الزمن هنا. وربما كان السؤال الأهم ما إذا كانت الملاءمة لعصرنا هي معيار «الحقيقة الداخلية» لأفعال الإنسان، أو ما إذا كان «التفكير وكتابة الشعر»، رغم كل المآخذ على هذه العبارة، ليسا الفعلين اللذين يُزوِّداننا بالمعيار.

ديرشبيغل: من المفاجئ أنه على مر الزمن لم يكن بمقدور الإنسان السيطرة على آلاته؛ انظر إلى تلميذ الساحر. أليس هناك شيء من التشاؤم في القول إننا لن نستطيع السيطرة على آلة التقنية الحديثة التي لا شك أنها أعظم بكثير؟

هايدغر: التشاؤم، لا. التشاؤم والتفاؤل موقفان لا يصلان إلى المجال الذي نحاول التفكير فيه هنا. لكن مع كل هذا، فالتقنية الحديثة ليست «أداة»، ولم يعد لها أي علاقة بالأدوات.

ديرشبيغل: لماذا علينا الخضوع للتقنية...؟

هايدغر: أنا لم أقل أن نخضع. أنا أقول ليس أمامنا مسار يوازي جوهر التقنية بعد.

ديرشبيغل: يمكن للمرء أن يرفض بسذاجة: علامَ يجب أن نتفاهم هنا؟ فكل الأمور تسير على ما يرام. محطات توليد الطاقة الكهربائية تُبنى شيئاً فشيئاً. والإنتاج يزدهر. الناس في الأجزاء المتقدمة تقنياً من الأرض يقومون بأعبائها. نحن نعيش برفاهية. فما الذي ينقص هنا؟

هايدغر: كل الأمور تعمل بشكل جيّد. هذا بالتحديد مكمن الغرابة. كل شيء يعمل والعمل يقودنا أبعد وأبعد إلى مزيد من العمل، والتقنية تمزق الناس وتشرذمهم وتجتثهم من الأرض شيئاً فشيئاً. لا أعرف إذا كنتَ خائفاً؛ لقد كنتُ خائفاً بالتأكيد عندما رأيت مؤخراً صور الأرض المأخوذة من القمر. نحن لا نحتاج مطلقاً إلى قنبلة ذرية، لقد بدأ اجتثاث البشر. لم يبقَ لدينا إلا أوضاعٍ تكنلوجية صرفة. لم تعد أرضاً حيث يعيش البشر اليوم. كان لي حديث مؤخراً مع رينيه شار René char في بروفنس Provence، الشاعر والمقاوم كما تعلم. قواعد الصواريخ تبنى في بروفنس، والوطن يدمّر بطريقة لا تصدق. قال لي الشاعر الذي لا يمكن مطلقاً الشك في عاطفيته أو تمجيده للأناشيد الرعوية إن اجتثاث البشرية الحاصل الآن سيكون النهائيَّ إلا إذا أحرز الشعر والتفكير قوة لاعنفية مرة أخرى.

ديرشبيغل: الآن، ينبغي القول رغم تفضيلنا للبقاء هنا على الأرض، ونحن ربما لن نجبر على

تركها خلال حياتنا، من يعرف أن مصير البشرية سيكون على هذه الأرض؟ يمكن أن فهم أنه ليس للإنسان مصير مطلقاً. لكن ما هي نسبة احتمال انتقال البشر من الأرض إلى كواكب أخرى؟ هذا بالتأكيد لن يحصل إلا بعد مرور زمن. لكن أين مكتوب أن مكان البشر هنا؟

هايدغر: من خبرتنا البشرية والتاريخية، على الأقل بقدر ما لديَّ من معلومات، نعلم أن كل شيء ضروري وعظيم برز فقط عندما ملك الإنسان بيتاً وتأصّل في تقاليد. فأدب اليوم مثلا، مدمّر على نحو واسع.

ديرشبيغل: نحن منزعجون من كلمة مدمّر هنا لأنها كلمة عدمية حُمِّلت مجالاً واسعاً جداً من المعاني خاصة من خلالك ومن خلال فلسفتك. لذلك يدهشنا سماع كلمة مدمّر المرتبطة بالأدب، فكيف أمكنك اعتبارها جزءاً من العدمية[1].

هايدغر: أريد أن أقول إن الأدب الذي عنيته ليس عدمياً بالمعنى الذي عُرِّفتُ فيه العدمية.

ديرشبيغل: يبدو أنك ترى، كما عبّرت، حركة عالمية في طور إنشاء أو أنها أنشأت الدولة التقنية الصرفة؟

هايدغر: نعم! لكنها بالتحديد الدولة التقنية التي تتلاءم على الأقل مع العالم والمجتمع الذي يحدده جوهر التقنية. الدولة التقنية ستكون الخادم الأكثر ذلاً وعماء أمام سلطان التقنية.

ديرشبيغل: جيد. ولكن الآن السؤال الذي يطرح نفسه: هل ما زال الفرد قادراً على التأثير في هذه الشبكة من الحتميات، أو هل يمكن أن تؤثر فيها الفلسفة، أو هل يمكن لهما كِليْهِما أن يؤثرا معاً بحيث تقود الفلسفة فرداً أو مجموعة أفراد لفعل ما؟

هايدغر: هذه الأسئلة تعيدنا إلى بداية الحديث. إذا كان بمقدوري أن أجيب بسرعة أو بشيء من الحدّة، لكن عن تفكير طويل: الفلسفة لن تكون قادرة على إحداث تغيير مباشر لحالة العالم الراهنة. هذا لا يصدق على الفلسفة فحسب، بل على كل المحاولات والتأملات الإنسانية. فقط الإله مازال بإمكانه إنقاذنا. أعتقد أن الإمكانية الأولى للخلاص الباقية لنا هي التحضير للجهوزية، من خلال التفكير والشعر، من أجل ظهور الإله أو غياب الإله خلال الانحدار؛ فنحن ببساطة لا نموت ميتات بلا معنى، لكننا عندما نتحدر نتحدر إزاء الإله الغائب.

[1]- Martin Heidegger،Nietzsche،vol. II (Pfullingen: Neske،1961)،p. 335.

ديرشبيغل: هل ثمة صلة بين تفكيرك وانبثاق هذا الإله؟ هل هنالك، كما ترى، علاقة سببية؟ هل تعتقد أنه يمكننا استدعاء هذا الإله من خلال التفكير؟

هايدغر: لا نستطيع استدعاءه من خلال التفكير. في أفضل الأحوال نستطيع تحضير الجاهزية للانتظار.

ديرشبيغل: ولكن هل نقدر على المساعدة؟

هايدغر: التحضير للجاهزية يمكن أن يكون الخطوة الأولى. لا يمكن للعالم أن يكون ما هو وكيف هو من خلال الإنسان، ولكنه لا يمكن أن يكون كذلك من دون الإنسان. هذا برأيي مرتبط بالحقيقة التي أسميها «كينونة»، باستخدام كلمة تقليدية غامضة وبالية الآن، التي تحتاج إلى الإنسان. الكينونة ليست كينونة من دون كائن إنساني تحتاج إليه للكشف عنها، وحمايتها، وبنائها. أرى جوهر التقنية في ما أسمّيه تشييداً. هذا الاسم الذي عندما يطرق السمع للمرة الأولى يساء فهمه ودلالته بسهولة، إذا أعيد التفكير فيه بشكل صحيح يعيدنا بدلالته إلى تاريخ الميتافيزيقا العميق، التي مازلت تحدد وجودنا َ[Dasein] اليوم. وسائل عمل التشييد هي: البشر الممسوك بهم والمطلوبون والمتحدّون من قوة تم الكشف عنها في ماهية التقنية. إن تجربة تشييد البشر بشيء غير ذاتهم لا يستطيعون السيطرة عليه بذاتهم، هو بالتحديد التجربة التي يمكن أن تبيّن لهم إمكانية استبصار أن البشر حاجة للكينونة. إمكانية تجربة، الكينونة ضرورية، والجاهزية لتلك الإمكانات الجديدة كامنة في ما يشكّل أكثر التقنية الحديثة ذاتها. لا يمكن للتفكير أن يفعل أكثر من مساعدة الإنسان في هذا التبصّر، والفلسفة استُنفِذت.

ديرشبيغل: في الأوقات السابقة ـ وليس في الأوقات السابقة فحسب ـ كان يُعتقد أن الفلسفة كانت فعّالة بطريقة غير مباشرة (ونادراً بطريقة مباشرة)، حيث ساعدت في انبثاق تيارات جديدة. بالتفكير فقط بالألمان، ومن خلال أسماء عظيمة مثل كانط وهيغل وصولاً إلى نيتشه، بالإضافة إلى ماركس، يمكن إثبات أنه كان للفلسفة، بطرق ملتوية، تأثير هائل. هل تعتقد أنّ هذا التأثير للفلسفة استنفذ؟ وعندما تقول الفلسفة ماتت، وأنها لم تعد موجودة، فهل تشمل فكرة تأثير الفلسفة اليوم على الأقل (لو فعلاً وجد بالأساس)؟

هايدغر: سبق وقلت إن التاثير غير المباشر، لا المباشر، ممكن من خلال نوع آخر من التفكير. هكذا يمكن للتفكير، كما كان، أن يغيّر ظروف العالم.

ديرشبيغل: عفواً اعذرنا، لا نريد أن تفلسف (فنحن لسنا بهذا الوارد) لكن هنا توجد علاقة بين

السياسة والفلسفة، فمن فضلك اعذرنا لدفعك إلى هذا الحديث. فأنت قلت للتو أن الفلسفة والفرد لا يستطيعان فعل أي شيء باستثناء...

هايدغر:...هذا التحضير لجاهزية حفاظ المرء على ذاته منفتحا لوصول أو غياب الإله. تجربة هذا الغياب ليست لاشيْئاً، بل على العكس، هي تحرير للإنسان مما سمّيته «السقوط في الكينونة» في كتاب الكينونة والزمن. تأمّل في ما هو اليوم جزءٌ من التحضير للجاهزية الذي كنا نتحدث عنه.

ديرشبيغل: لكن في الحقيقة ينبغي أن يكون الدافع الشهير من الخارج، من إله أو أيّ كان. التفكير إذاً، من خلال اكتفائه بذاته ومن دون إكراه، لن يكون كافياً اليوم؟ كان كافياً برأي الناس قديماً، وحتى في رأينا، على ما اعتقد.

هايدغر: لكن ليس مباشرة.

ديرشبيغل: لقد سمّينا في ما سبق كانط، وهيغل، وماركس كمحركين عظماء. لكن الدوافع أتت من لايبنتس أيضاً ـ من أجل تطوير الفيزياء الحديثة وبالتالي أصل العالم الحيث بشكل عام. نعتقد أنك قلت الآن أنك لم تعد تتوقع هذا النوع من التاثير راهناً.

هايدغر: لم يعد ممكناً على مستوى الفلسفة. فالدور الذي أدّته الفلسفة حتى الآن تستولي عليه العلوم. ولكي نوضح «تأثير» التفكير بشكل كاف، علينا أن نخوض نقاشاً أكثر عمقاً عن معنى أثر وتأثير هنا. لأني أجد ضرورة في التمييز الدقيق بين السبب، والدافع، والدعم، والمساعدة، والتعاون، والعائق. لكن لا يمكننا اكتساب البعد المناسب للقيام بهذه التمايزات إلا إذا ناقشنا على نحو وافٍ مبدأ العلة التامّة. فالفلسفة تنحل في العلوم المستقلّة: علم النفس، والمنطق، وعلم السياسة.

دير شبيغل: وما لذي يقوم بدور الفلسفة راهناً؟

هايدغر: السبرانية (cybernetics).

ديرشبيغل: أو الملتزم الذي يبقى منفتحاً؟

هايدغر: لكن هذا لم يعد فلسفة.

ديرشبيغل: ماذا اذاً؟

هايدغر: أنا أسمّيه التفكير الآخر.

ديرشبيغل: تسمّيه التفكير الآخر. هل بوسعك صياغة ذلك بشكل أوضح؟

هايدغر: هل كنت تفكر في العبارة التي ختمت بها محاضرتي «السؤال المتعلّق بالتقنية»: «التساؤل هو التزام التفكير»؟[1].

ديرشبيغل: وجدنا عبارة في محاضراتك عن نيتشه تبدو لنا ملائمة. قلت فيها: «لأن أكبر علاقة ممكنة سادت في التفكير الفلسفي، فكل المفكرين العظماء يفكرون بالطريقة نفسِها. لكن هذه النفسية أساسية جداً وغنية لدرجة أنه لا يوجد فرد يستطيع أن يستنفذها، بل على العكس كلٌّ يرتبط بالآخر بشكل أوثق». لكن يبدو أنك تعتقد بوصول هذه البنية الفلسفية إلى نهاية حتمية.

هايدغر: انتهت ولكنها لم تصبح باطلة بالنسبة لنا؛ بل هي حاضرة في الحديث. فكل ما قدّمته في المحاضرات والندوات خلال السنوات الثلاثين الماضية، كان بشكل أساسي شرحاً للفلسفة الغربية. العودة إلى الأسس التاريخية للتفكير، والتفكير من خلال الأسئلة التي لم تعد تُسأل منذ الفلسفة اليونانية ـ هذا ليس ابتعاداً عن التقليد. لكن أقول إن طريقة التفكير الميتافيزيقي التقليدية التي انتهت مع نيتشه، لم يعد بوسعها توفير إمكان تجريب المواصفات الأساسية لعصر التقنية الذي ما زال في بدايته، من خلال التفكير.

ديرشبيغل: في حديث مع راهب بوذي من سنتين تقريباً، تحدثتَ عن «منهج جديد كلياً في التفكير» وقلت أنه «في الوقت الراهن لا يستطيع إلا عدد قليل من الناس تطبيق» هذا المنهج الجديد في التفكير. هل تقصد أن فقط قلة قليلة من الناس، برأيك، يمكن أن يكون لها البصيرة الممكنة والضرورية؟

هايدغر: يمكنك أن تقول ذلك.

ديرشبيغل: نعم، لكن في الحديث مع الراهب البوذي، لم تصف بوضوح كيف يمكن تحقيق ذلك.

هايدغر: لا أستطيع التوضيح. لا أعرف كيف يكون هذا التفكير «مؤثّراً». يمكن أيضاً أن يوصل التفكير اليوم إلى الصمت، بذلك يمكن المحافظة على التفكير من الإبعاد في أقل من سنة. ويمكن أيضاً أن يستغرق ثلاثمائة سنة لكي يصبح «مؤثّراً».

[1]- Martin Heidegger،«Die Frage nach der Technik,» Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: Neske،1954)،p. 44; English translation: «The Question Concerning Technology,» The Question Concerning Technology and other Essays،trans. by William Lovitt (New York: Harper & Row،1977)،p. 35.

ديرشبيغل: نحن نفهم ذلك جيداً. لكن لأننا لن نعيش ثلاثمائة سنة، فنحن هنا والآن، ممنوعون من الصمت. فنحن، الساسيّين، وأنصافَ السياسيين، والمواطنين، والصحفيين،...إلخ.، نحن مضطرون لاتخاذ قرار من نوع أو من آخر. ينبغي أن نكيّف أنفسنا مع النظام الذي نعيش في ظله، علينا أن نحاول تغييره، علينا ارتقاب الباب الضيق للإصلاح والباب الذي مازال أضيق للثورة. نحن نتوقّع مساعدة من الفيلسوف، حتى لو بالطبع، مساعدة غير مباشرة، مساعدة بطرق ملتوية. والآن نسمع: أنا لا أستطيع مساعدتكم.

هايدغر: لا أقدر.

ديرشبيغل: هذا سيقلل من عزيمة من هم ليسوا بفلاسفة.

هايدغر: لا أقدر لأن الأسئلة صعبة جداً فقد يكون معنى مهمة التفكير هذه مناقضاً لظهورها العلني، وللوعضا، ولتوزيع الدرجات الأخلاقية. وربما سأخاطر بهذه العبارة: إن سر هيمنة ماهية التقنية الكوكبية اللامفكر فيها يوازي أسبقية وعدم وضوح التفكير الذي يحاول التأمل في هذه الماهية اللامفكر فيها.

ديرشبيغل: ألا تعد نفسك من بين أولئك الذين يمكن، لو أصغي اليهم، أن يرشدوا إلى الطريق؟

هايدغر: لا! أنا لا أعرف طريقاً إلى تغيير مباشر للوضع الراهن في العالم، على فرض أن تغييراً مثل هذا ممكن إنسانياً. لكنني أرى أن محاولة التفكير يمكن أن توقظ، وتوضح، وتقوّي الاستعداد الذي ذكرناه سابقاً.

ديرشبيغل: إجابة واضحة ـ لكن هل يمكن للمفكر أن يقول: لتنتظر فقط، فسوف يحصل شيء ما لنا في الثلاثمائة سنة القادمة؟

هايدغر: المسألة ليست مجرّد مسألة انتظار حتى يحصل شيء ما للبشر بعد مرور ثلاثمائة سنة؛ إنها تتعلق بالتفكير في المستقبل، من دون ادعاءات نبوية، التفكير في الوقت الآتي انطلاقاً من الخصائص الأساسية لعصرنا، الذي لم يتم التفكير فيها إلا نادراً. التفكير ليس جموداً، لكنه بذاته الفعل الذي يتحاور مع مصير العالم. ويبدو لي أن التمييز، الصادر من الميتافيزيقا، بين النظرية والتطبيق، ومفهوم الانتقال بين الاثنين، يعترض الطريق إلى التبصر في ما أفهم أنه تفكير. يمكنني

أن أشير هنا إلى محاضراتي التي نشرت عام 1954 تحت عنوان «ما الذي يدعى تفكيراً؟»[1] هذه القطعة هي الأقل قراءة بين منشوراتي، وربما هذه أيضاً سمة عصرنا.

ديرشبيغل: بالطبع، دائماً كان هناك سوء فهم للفلسفة وهو الاعتقاد أنه يجب أن يكون للفيلسوف تأثير مباشر بفلسفته. فلنعد إلى البداية. لا يمكن فهم كيف يمكن للاشتراكية القومية أن تُرى من جهة كتحقق لتلك «المواجهة الكوكبية»، ومن جهة أخرى كاحتجاج أخير، أقوى أكثر، وفي الوقت نفسِه، أكثر يأساً في مواجهة «التقنية الكوكبية المحتومة» والإنسان الحديث؟ يبدو أنك تتعامل مع متعارضات في شخصك كما لو أن عدداً من النتاجات الثانوية لأنشطتك يمكن أن تشرح واقعاً في أنك، في أجزاء مختلفة من وجودك الذي لا يلامس جوهر الفلسفة، تتمسك بأشياء كثيرة تعرف بها أنت كفيلسوف أنها ليس لها استمرارية ـ مثلا تتمسّك بمفاهيم مثل «البيت»، «التجذّر» وأشياء مشابهة. فكيف تتوافق التقنية الكوكبية مع «البيت»؟

هايدغر: لا أريد قول ذلك. يبدو لي أنك تأخذ التقنية بكل ما في الكلمة من معنى. أنا لا أعتقد أن وضع البشرية في عالم التقنية الكوكبية هو قدر كارثي ومحتوم؛ بل بخلاف ذلك أعتقد أن مهمة التفكير بالتحديد هي مساعدة الإنسان، ضمن الحدود، في الوصول إلى علاقة كافية مع ماهية التقنية. رغم أن الاشتراكية القومية سارت في هذا الاتجاه، فهؤلاء الناس كانوا إلى حدّ ما محدودي التفكير للوصول إلى علاقة واضحة وواقعية مع ما يحصل راهناً ومع ما هو في طور الحصول لثلاثة قرون من الزمن.

ديرشبيغل: هذه العلاقة الواضحة، هل هي موجودة عند الأميركيين؟

هايدغر: هم أيضاً لا يملكونها. إنهم مازالوا واقعين في شباك تفكير براغماتي يرعى العملاتية واستخدام التقنية، لكن في الوقت نفسه يعيقون طريق التفكير بخصائص التقنية الحديثة. في الوقت نفسه، جرت محاولات للابتعاد عن التفكير البراغماتي الإيجابي في أماكن من الولايات المتحدة الأميركية. ومن منا يستطيع القول ما إذا كان في يوم ما في تراث روسيا والصين القديمين «تفكير» قد يوقظ ما سوف يساعد البشر في إمكان إنشاء علاقة حرة مع عالم التقنية؟

[1]- Martin Heidegger، Was Heisst Denken? 2nd ed. (Tubingen: Niemeyer، 1961). An English translation by Fred Wieck and J. Glenn Gray has been published with the title What Is Called Thinking? (New York: Harper & Row، 1968). A selection from it is published in Basic Writings as «What calls for Thinking,» pp. 345 – 367.

ديرشبيغل: لو فقدوا هذا التفكير، ألا يمكن للفيلسوف أن يقدّم لهم شيئاً...

هايدغر: لست أنا من يقرر إلى أي حد يمكن أن أصل في محاولتي في التفكير وبأي طريقة يمكن تلقّيها وتحويلها بشكل منتج في المستقبل. في عام 1957 ألقيت محاضرة بعنوان «مبدأ الهوية» في المناسبة السنوية لجامعة فرايبورغ. خاطرت فيها لآخر مرة بتبيين أنه بخطوات قليلة من التفكير، إلى أي مدى يمكن أن تصل تجربة التفكير بما يشكل الميزة الأهم للتقنية الحديثة. لقد حاولت إظهار أن تجربة التفكير هذه يمكن أن تصل إلى حد فتح إمكانية اختبار إنسان عصر التكنولوجيا العلاقة بمطلب لا يسمعونه فقط بل يخصّهم أيضاً. كان لتفكيري صلة جوهرية بشعر هولدرلن Holderlin. لكنني لا أعتقد أن هولدرلن هو مجرد شاعر، يعالج شعره موضوعاً من بين كثير من المواضيع بالنسبة لمؤرخي الأدب. أعتقد أن هولدرلن هو الشاعر الذي يشير إلى المستقبل، الذي يتوقع الإله، وبالتالي الذي لا يمكنه أن يبقى مجرد موضوع لبحث هولدرلن في الخيال التاريخي الأدبي.

ديرشبيغل: بالحديث عن هولدرلن (نعتذر أننا سنقتبس مرة أخرى)، في محاضراتك عن نيتشه قلت إن «الصراع المفهوم بطرق مختلفة بين أبولو وديونيسيوس، حيث يشكّل الشغف المقدس والرواية الرصينة قانوناً نموذجياً للمصير التاريخي للألمان، ويوماً ما ينبغي أن تجدنا جاهزين وحاضرين لتشييده. هذا الاعتراض ليس صيغة يمكن بمساعدتها أن نصف «الحضارة». مع هذا الصراع وضع هولدرلن ونيتشه علامة استفهام أمام مهمة الألمان لإيجاد ماهيتهم التاريخية. فهل بمقدورنا فهم هذه الإشارة، علامة الاستفهام هذه؟ هناك أمر واحد أكيد: إذا لم نفهمه، سوف ينتقم التاريخ منا». لا نعرف أي سنة كتبتَ هذا، لكننا نقدّر أنه كان عام 1935.

هايدغر: ربما كان الاقتباس من محاضرة عن نيتشة بعنوان: «إرادة القوة بوصفها فنًّا» عام 1936-37. ويمكن أيضاً أن تكون قد ألقيت في السنوات التي تلت.

ديرشبيغل: هل يمكنك شرح ذلك قليلاً؟ هذا يجرّنا من التعميم إلى المصير الخاص بالألمان.

هايدغر: أستطيع إعادة صياغة ما جاء في الاقتباس كما يلي: أنا مقتنع أنه يمكن تحضير التغيير من المكان نفسِه في العالم الذي صدرت منه التقنية الحديثة. لا يمكن أن يأتي من خلال تبنّي بوذيّة الزن أو من تجارب شرقية أخرى. ونحن نحتاج لمساعدة التراث الأوروبي وسيطرته الجديدة لتغيير التفكير. سوف يتغير التفكير فقط بتفكير له المصدر نفسه والمصير نفْسُه.

ديرشبيغل: في البقعة نفسِها التي صدرت منها التقنية العالمية، تعتقد أنه يجب...

هايدغر:...التعالي بالمعنى الهيغلي، لا العزلة، التعالي لكن لا من خلال الإنسان وحده.

ديرشبيغل: هل تخصص مهمة محددة للألمان؟

ديرشبيغل: نعم، بهذا المعنى، في حوار مع هولدرلن.

ديرشبيغل: هل تعتقد أن للألمان مواصفات هذا التغيير؟

هايدغر: أنا أفكر بعلاقة داخلية خاصة بين اللغة الألمانية ولغة التفكير اليونانية. تأكد لي هذا مراراً وتكراراً راهناً من خلال الفرنسيين، الذين عندما يبدأون التفكير فهم يتكلمون الألمانية، وهم يؤكدون أنهم لا يستطيعون النجاح بلغتهم الخاصة.

ديرشبيغل: هل هكذا ستشرح التأثير القوي جداً الذي تركتَه لدى البلدان الرومانية بالأخص فرنسا؟

هايدغر: لأنهم يعتقدون أنهم لا يستطيعون بلوغ غاياتهم في العالم بكل عقلانيتهم عندما يحاولون فهمه في مصدر ماهيته. لا يمكن ترجمة التفكير إلا بالقدر الذي يترجم فيه الشعر، في أحسن الحالات يمكن إعادة صياغته. وعندما تتم محاولة الترجمة الحرفية، يتغيّر كل شيء.

ديرشبيغل: تفكير مقلق.

هايدغر: قد يكون حسناً لو حُمل هذا التفكير المربك على محمل الجدّ على نطاق واسع ولو في النهاية اعتبرت المعاناة التي مر بها التفكير اليوناني الشديد الأهمية عندما ترجم إلى الرومانية اللاتينية، حدث الذي مازال يعترض طريقنا اليوم إلى تفكير واف في الكلمات الأساسية للتفكير اليوناني.

ديرشبيغل:بروفسور، يمكننا أن نفترض دائماً وبالفعل وبتفاؤل إمكان إيصال شيء أو حتى ترجمته، لأنه إذا كان هذا التفاؤل بإمكان إيصال محتويات التفكير رغم توقف الحواجز اللغوية تكون الإقليمية التفكيرية مصدر خطر.

هايدغر: هل تسمي التفكير اليوناني إقليمياً مقابل نمط أفكار الأمبراطورية الرومانية؟ يمكن ترجمة المراسلات التجارية إلى جميع اللغات. ويمكن ترجمة العلوم (علوم اليوم تعني العلوم الطبيعية، الفيزياء الرياضية العلم الأساسي) إلى جميع لغات العالم. قل بشكل أصح، إنها لا تترجم، لكن اللغة الرياضية نفسها تستعمل للكلام. وصلنا هنا إلى منطقة واسعة ويصعب تغطيتها.

ديرشبيغل: ربما كان لهذا صلة بالموضوع أيضاً: يوجد حالياً، بدون مبالغة، أزمة في النظام البرلماني الديمقراطي، والأزمة ما زالت قائمة منذ زمن. هناك أزمة خاصة في ألمانيا، وأزمة في البلدان الديمقراطية التقليدية، في إنكلترا وفي أميركا. في فرنسا لم يعد ثمة أزمة. الآن، سؤال: هل بوسع المفكرين ألا يقدموا النصح، حتى لو كانت نتيجة تفكيرهم، ضرورة استبدال هذا النظام بنظام جديد، وكيف يمكن أن يكون النظام الجديد، أو ضرورة الإصلاح وإسداء النصح كيف يكون الإصلاح ممكنا؟ غير أن الشخص غير المثقف فلسفياً ـ وهذا يكون بشكل طبيعي الشخص الذي يسيطر على الأمور(رغم أنه لا يحددها) ـ هذا الشخص سيظل يصل إلى نتائج زائفة، وربما إلى أسوا نتائج وأكثرها تسرّعاً. إذا: ألا ينبغي أن يكون الفيلسوف جاهزاً للتفكير بكيفية تنظيم تعايش البشر في هذا العالم، الذي جعلوه تقنياً هم بأنفسهم والذي ربما أخضعهم لسلطانه؟ ألا يُتوقّع بحق من الفيلسوف أن يسدي نصيحة بما يعتبره طرق عيش ممكنة؟ ألا يقصّر الفيلسوف عن جزء ولو صغيراً من مهنته ودعوته إذا لم يوصل شيئاً عنها؟

هايدغر: بقدر ما أعرف، الفرد لا يقدر على فهم العالم ككل من خلال التفكير إلى درجة القدرة على إعطاء تعليمات عملية، خصوصاً في مواجهة مهمة إيجاد أوّليّ لركيزة من أجل التفكير بذاته مرة أخرى. وبقدر ما يكون الأمر جِدّيّاً من منظور التراث العظيم، يُرهق التفكير إذا وجب عليه تحضير نفسه لإعطاء التعليمات. تحت أي سلطة يمكن لهذا أن يحصل؟ في عالم التفكير، ليس ثمة عبارات سلطوية. الاشتراط الوحيد للتفكير يأتي من المسالة التي ينبغي التفكير فيها. لكن هذا، في بادئ الأمر، يستحق البحث. ولنجعل هذه المسألة قابلة للفهم، يبدو أن النقاش حول العلاقة بين الفلسفة والعلوم التي تجعل نجاحاتها التقنية ـ العملية التفكير بالمعنى الفلسفي يبدو بالفعل أكثر فأكثر غير ذي جدوى. فالوضع الصعب الذي وضع فيه التفكير بالنسبة لمهمته التي تتلاءم مع اغتراب يتغذى من الموقع القوي للعلوم، من تفكير يجب أن يمنع ذاته من الإجابة عن أسئلة عملانية وأيديولوجية يطرحها راهننا اليوم.

ديرشبيغل: برفسور، في عالم التفكير لا يوجد عبارات جازمة. كذلك لا يمكن في الحقيقة أن نتفاجأ بأن الفن الحديث وجد صعوبة في إطلاق عبارات جازمة أيضاً. مع ذلك تسمّيه «هدّاماً». فعادة يفكّر الفن الحديث بذاته كفن تجريبي. لأن نتاجاته محاولات...

هايدغر: سأتعلم بسعادة.

ديرشبيغل:... محاولات نتجت عن حالة عزلة البشر والفنانين، ومن كل مئة محاولة، يوجد بين الحين والآخر واحدة تستحق اللقب.

هايدغر: هنا يكمن السؤال الكبير. أين يقف الفن؟ ما هو المكان الذي يشغله؟

ديرشبيغل: حسناً، لكن ها أنت تطلب شيئاً من الفن لم تعد تطلبه من التفكير.

هايدغر: أنا لا أطلب شيئاً من الفن. أنا أقول فقط إنه سؤال عن المكانة التي يحتلها الفن.

ديرشبيغل: إذا كان الفن لا يعرف مكانته، فهل هذا يعني أنه هدّام؟

هايدغر: حسناً، امحها. غير أنني أريد أن أعلن، أنني لا أعتقد أن الفن الحديث يرسم لنا طريقاً، خاصة عندما يبقى الأمر مبهماً لجهة الرؤية أو على الأقل البحث عن خصائص الفن.

ديرشبيغل: الفنان أيضاً، ينقصه التزام بالتراث. قد يجده جميلاً ويمكنه القول: نعم، هذه هي الطريق التي كان يمكن للمرء رسمها من ستمائة سنة أو من ثلاثمائة سنة أو حتى من ثلاثين سنة. ولكن لم يعد يفعل ذلك. حتى لو أراد ذلك، فهو لن يستطيع. يمكن لأكبر فنان إذاً أن يكون المقلّد البارع هانس فان ميغرن، الذي كان بإمكانه حينئذ أن يرسم «أفضل» من غيره. لكن ما الفائدة الآن. إذاً الفنان والكاتب والشاعر في وضع شبيه لوضع المفكر. فكم مرة علينا أن نقول أَغمِض عينيك.

هايدغر: إذا اتُّخذت «صناعة الثقافة» كإطار لتصنيف الفن والشعر والفلسفة، تكون المساواة مبررة. لكن، إذا لم تكن الصناعة فقط، بل صار أيضاً ما يسمى ثقافة موضع شك، يكون التفكير في هذا الشك أيضاً جزءاً من عالم مسؤولية التفكير، برأيي، لا يوجد حتى الآن مفكر يستطيع تحديد من هو العظيم بالمقدار الكافي الذي يمكن أن يضع التفكير مباشرة أمام موضوعه وبالتالي على طريقه. إن عظمة ما يجب التفكير فيه اليوم عظيم جداً بالنسب إلينا. فقد نستطيع أن نشق طريقاً ونبني جسوراً ضيقة وقليلة الامتداد من أجل العبور.

ديرشبيغل: أستاذ هايدغر، نشكرك على هذه المقابلة.

سؤال ماهيّة الوجود وجوهره

مارتن هايدغر[*]

هذا النص المستعاد هو أحد أبرز النصوص في كتاب مارتن هايدغر "مدخل إلى الميتافيزيقا". وهو جزء من الفصل الثالث من الكتاب المشار إليه، أما عن مكانة هذا المقتطف في جملة أعمال هايدغر الفلسفية فتعود إلى تضمُّنه العناية بالسؤال الجوهري كمحور لمجمل منظومته الفلسفية، وهو الذي يدور حول سؤال ماهية الوجود وجوهره.

نشير إلى أننا نستعيد هذا النص من الكتاب الذي صدر حديثاً عن دار الفارابي في بيروت وقام بنقله من الألمانية إلى العربية الدكتور عماد نبيل.

المحرر

في الواقع، لقد أخذنا على عاتقنا مهمة دراسة كلمة "الوجود" وتفاصيلها، ببساطة، من أجل أن نفهم جيداً الحقيقة المطروحة على بساط البحث بخصوصها، ومن أجل أن نحدد أيضاً مكانتها المناسبة. بالتأكيد، نحن لا نقصد، هنا، أن نقبل تلك الحقيقة المتعلقة بتلك الكلمة على نحوٍ أعمى أو نقبل الكلام فيها على عواهنه، كما لو أننا نقبل بحقيقة أن هنالك كلاباً وقططاً موجودة من حولنا في هذا العالم. هذا في الواقع ما ننوي القيام به على الرغم من حجم المخاطرة التي تنتظرنا، وعلى الرغم من أن هذا الهدف ومحاولة إنجازه ربما يعطي انطباعاً حاداً عن حالة العناد الصلب التي تتملكنا، ويقدم نفسه على أنه ليس أكثر من سذاجة بائسة من وجهة نظر الآخرينٍ تتعامل مع ما ليس له صلة بالموضوع وغير واقعي وتضعه في حقل ما هو واقعي وتربك نفسها وتسقط، بالتالي، في شرك عملية تحليل الكلمات العقيمة ليس إلا. هنا، نحن نرغب وبقوة في أن نلقي الضوء على هذه الحقيقة مهما كانت جسامة المهمة والصعوبات التي تنتظرنا. فنتاج جهودنا ينصب على تأكيد الحقيقة التالية وتوضيحها:

*- مارتن هايدغر - مدخل إلى الميتافيزيقا - نقله إلى العربية: د. عماد نبيل - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الأولى - 2015.

طبقاً لعملية تطورها، فإن اللغة تشكل حتما صيغة المصدر لكلمة "الوجود"، على سبيل المثال: "أن يوجد" أو "أن يقدم نفسه"، ولكن مع مرور الزمن أصبحت اللغة، نتيجة لذلك، تنتج معنى ضعيفاً متبلداً وغامضاً لتلك الكلمة. هذا الأمر يحدث، في الواقع، هكذا ليكون على تلك الشاكلة وبهذه الصورة فحسب. فبدلاً من الحصول على توضيح لهذه الحقيقة، أي حقيقة الوجود، التي نحن في أمس الحاجة إلى توضيحها، نقوم فقط بطرح حقيقة أو واقعة أخرى، تناسب وتلائم تاريخ اللغة، تقع إما إلى جانبها أو خلفها.

وإذا حاولنا، الآن، أن نبدأ مع تلك الحقائق التي تعود إلى حقل تاريخ اللغة وبدأنا نتساءل لماذا هي كذلك، حينئذ فإن أساس التفسير الذي ربما نظل نبحث عنه ونقتبسه سوف لن يصبح أكثر وضوحاً كما نعتقد، بل سيصبح، بالأحرى، أكثر غموضاً وقتامة. علاوة على ذلك، فإن حقيقة أن الأشياء تقف كما هي هناك وتعمل وتترجم إمكاناتها كما هي مع كلمة "الوجود" تجعل منها تتحجر في قوالب واقعيتها العنيدة الصلبة. ولكن هذا الأمر حدث منذ زمن طويل. إن هؤلاء الذين يتبعون المنهج المعتاد في الفلسفة هم في الواقع يستحضرون بقوة مثل تلك الحقيقة أعلاه حينما يقولون منذ البداية: إن كلمة "الوجود" هي أكثر الكلمات خواء وفراغاً ولكن هي أيضاً مع ذلك ذات معنى شامل. وما يتم الاعتقاد والتسليم فيه بالعلاقة مع تلك الكلمة (كلمة الوجود)، بناء على ذلك، هو أنها ليست أكثر من مفهوم عام عالٍ، أي أنها جنس. لكن الواحد يظل بالكاد يكتشف مفهوم "الوجود في العموم" "ens inn genere" كما طرحته الأنطولوجيا القديمة؛ مع ذلك، وفي نهاية المطاف، لا يوجد المزيد من السعي والجهد الدؤوب والبحث الجاد في هذا الاتجاه عن معنى الوجود في تلك الأنطولوجيا. إن محاولة ربط السؤال الحاسم للميتافيزيقا مع هذه الكلمة الخاوية والفارغة للوجود يعني ببساطة وضع كل شيء في حالة فوضى وغموض وارتباك. هنا في الحقيقة لا توجد إلا امكانية واحدة من أجل أن نميز وندرك خواء هذه الكلمة وفراغها وتركها من ثم إلى ذلك الحال. وهذا الأمر ربما يبدو هو الذي ينبغي أن نقوم به الآن مع ضمير واضح ومرتاح، بل أكثر من ذلك بما أن الحقيقة، المتعلقة بكلمة الوجود، قد تم توضيحها وحسم أمرها تاريخياً بوساطة حقل تاريخ اللغة.

دعنا نبتعد الآن عن البحث في مسألة المخطط الفارغ لكلمة "الوجود". ولكن أين علينا أن نذهب إذا تركنا هذا الأمر؟ الجواب عن هذا السؤال لا يمكن له أن يكون صعباً. في الغالب، نحن نتساءَل: لماذا توقفنا كثيراً، وتحديداً في سرد هذا الحجم من التفاصيل، عند كلمة "الوجود"؟. دعنا نشغل أنفسنا الآن مع دقائق وخصوصيات الحقول المختلفة للموجود بذاته. لأنه في ما يتعلق

بمسألة المباشرة بهذه المهمة نحن، ببساطة، نمتلك كل مقومات الأشياء المساعدة وضروبها في حوزتنا. نقصد بهذه الأشياء هنا، الأشياء الملموسة مباشرة بالنسبة إلينا، كل الأشياء التي هي باستمرار في متناول أيدينا، على سبيل المثال: الآلات، والعربات أو المركبات...الخ. وإذا كانت هذه الأشياء تصطدم بنا يومياً كأشياء مألوفة لنا، وأنها ليست مَصُوغَةً بشكل كافٍ كي تعبر بحق عن حقل "الميتافيزيقا"، فإننا سوف نقيد أنفسنا فقط في حقل الطبيعة الذي يحيط بنا، على سبيل المثال: في الأرض المترامية الأطراف، في البحر، في الجبال، في الأنهار والغابات وكل الأشياء الموجودة فيها، من أشجار، وطيور، وحشرات، وحشائش وصخور. وإذا أردنا أن ننظر إلى موجود أكبر وأكثر إثارة لنا، سنعثر على الأرض التي هي قريبة منا جدا وفي متناول أيدينا. والموجود الذي يوجد على هذا النحو، في الواقع، بطريقة مماثلة إلى أقرب قمة أو ذروة جبل هو القمر الذي يرتفع مرة أخرى ليلقي بضوئه على الأرض، أو أي كوكب آخر. إن الموجود، علاوة على ذلك، هو ذاك الجمع المحتشد من الناس في الشوارع المشغولة والناشطة والضاجّة دائما بالحركة. الموجود هو نحن أنفسنا. الموجود هو ايبانيون. الموجود هو المقطوعات الموسيقية المختلفة للموسيقار باخ. الموجود هو كاتدرائية ستراسبورغ. الموجود هو ترانيم هولدرلين الشعرية. الموجود هو المجرمون. الموجود هو المجانين الذين يقطنون في مأوى المجانين.

في الواقع، إن الموجودات في كل مكان تمثل حالة رضى واطمئنان في قلوبنا كونها تحيط بنا من كل جانب. ولكن من أين لنا أن نعرف بأن كل واحد من هذه الأشياء التي نستشهد بها وندرجها في عداد بياناتنا مع الكثير من الضمانات هو يمثل حقاً الموجود؟ هذا السؤال الأخير يبدو لنا أنه مناف للعقل ومحض سخف، لأن كل موجود عادي يمكن له أن يُقيم ويؤسس بطريقة لا يشوبها الخطأ حقيقة أنه موجود في هذا العالم. نعم هذا الأمر صحيح ومن الممكن التأكد من ذلك بلا عناء.[بل حتى ليس من الضرورة، بالنسبة إلينا، أن نستخدم مثل تلك الكلمات الغريبة عن لغتنا اليومية المتداولة، "كالموجود" و"الموجودات"]. وفي الواقع لا نستطيع أن نستوعب أن نفهم في هذه اللحظة محاولة أن نشك بوجود كل تلك الأشياء التي تحيط بنا، وأن نقيم شكوكنا فقط على أساس ملاحظات علمية مفترضة، أي، أن ما نجربه من تلك الموجودات هو فقط محض نتاج أحاسيسنا فحسب وأننا لا يمكن مطلقاً أن نهرب من سلطة أجسادنا، التي تبقى مرتبطة بكل الأشياء التي قمنا بتسميتها. وفي واقع الأمر، نود أن نطرح بعضاً من الملاحظات مقدماً بشأن هذا الموضوع وهي: إن مثل تلك الاعتبارات والملاحظات العلمية المفترضة، التي يشعر الناس من خلالها أنهم متفوقون وواثقون، هي ليست كذلك تماما وبالضبط.

في غضون ذلك، ينبغي لنا ببساطة أن ندع الموجود يوجد ويكون، بما أنه يحيط بنا ويهاجمنا، وبما أنه يلهمنا وينفخ فينا الحياة أو يغمنا معاً، في حياتنا اليومية المتداولة وكذلك الأمر في الساعات واللحظات العظيمة، ينبغي لنا أن ندع الموجود يكون ويوجد، تماماً كما هوالحال. ولكن إذا كان لنا أن نحمل أنفسنا، وبالتالي، في مسار وجودنا التاريخي ـ هناك ـ [في ـ العالم]، بدون روح البحث المتأني، كما لو أننا نأخذه على أنه أمر مسلم به؛ وإذا كنا في كل حالة ندع الموجود أن يكون موجوداً كما هو، حينئذ ينبغي لنا أن ندرك جيداً معنى كل من كلمة "يوجد أو يكون" ومعنى كلمة "الوجود".

ولكن كيف يتسنى لنا أن نحدد بدقة ما إذا كان الموجود، والمفترض أن يكون في مكان ما وزمان ما، هوموجود أو غير موجود في الواقع، إذا لم نميز في المقدمة وسلفاً بين مفهومي الوجود والعدم؟ وكيف يتسنى لنا أن نجري هذا التمييز والاختلاف الحاسم ما لم نعرف وبشكل محدد سلفاً معنى الأساس الذي نجري عليه عملية التمييز: أعني التمييز بين مفهومي العدم والوجود. كيف يمكن لأي ولكل موجود أن يكون موجوداً ومفهوماً بالنسبة إلينا ما لم نفهم سلفا مفهوم كل من الوجود والعدم؟

ولكن الأمر الذي لا يطاوله الشك هنا هو أن الموجودات دائما تصطدم بنا ونلتقي بها على طول الخط في حياتنا. فنحن نعمل على التمييز والتفريق بين وجودها على هذه الشاكلة ووجودها على الشاكلة الأخرى، ونشكل ونطلق، من ثم، الأحكام في ما يتعلق بالوجود والعدم. حينذاك يصبح أمراً سطحياً الكلام، وحتى من الخطإ القول: إن هذه الكلمة [أي كلمة الوجود] هي كلمة فارغة وغامضة وغير محددة، كما كنا نردد سابقاً.

إن مثل تلك الاعتبارات تضعنا فعلاً في موقف متناقض إلى أبعد الحدود. ففي البداية، كنا قد قررنا وجهة النظر التي تقول: إن كلمة"الوجود" لا تخبرنا شيئاً محدداً. ونحن لم نقرر هذا الامر في المقدمة؛ لا، فلقد عثرنا عليها، وما زلنا نعثر على الحقيقة التي تقوم بوضوح: إن "الوجود" هو عبارة عن معنى غامض وغير محدد. ولكن من جانب آخر، فإن البحث والاستقصاء، والذي فقط شرعنا في إنجازه للتو، يقنعنا أن نقوم فعلاً وبوضوح بمحاولة التمييز بين "الوجود" و"العدم".

فإذا أردنا أن نكيف أنفسنا ونجعلها تتوافق مع هذا الوضع، ينبغي علينا أن نضع في الحسبان الأمر اللاحق: ربما قد يكون أمر مشكوك فيه ما إذا كان الموجود الفردي، الموجود في مكان ما وزمان ما، موجوداً أو غير موجود بالفعل. ربما يمكن لنا أن نرتكب خطأ بهذا الخصوص، على سبيل المثال: ربما نتساءل ما إذا كانت هذه النافذة هناك، والتي بالرغم من كل شيء هي موجودة،

هي مغلقة اوغير مغلقة. مع ذلك، حتى وإن كان هذا الشك ربما يطرح نفسه بقوة، فإن التمييز المحدد والواضح بين "الوجود" و"العدم" ينبغي أن يكون دائماً حاضراً في أذهاننا. ففي تلك الحالة فقط نحن لا نلقي بظلال الشك على حقيقة أن "الوجود" هو حقاً أمر مختلف تماماً عن "العدم".

وهكذا، فإن كلمة "الوجود" هي كلمة عي محددة وغامضة ومجهولة في ما يتعلق بمعناها وما زلنا بحاجة إلى أن نفهمها بشكل قاطع لا مراء فيه حتى وإن قمنا بتمييزها عن العدم. صحيح أن كلمة الوجود تبدو لنا، وهذا الأمر مُبرهن عليه، غامضة وغير محددة المعنى تماماً، ولكنها مع ذلك وفي الوقت ذاته محددة جدا وبقوة. وانطلاقاً من وجهة نظر المنطق المعتادة فإننا هنا في تناقض واضح وصارم. [فنحن نعرف] أن الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد . على سبيل المثال: لا يوجد شيء على هيئة دائرة مربعة. ولكن مع ذلك بين أيدينا هذا التناقض التالي: وجود محدد، وغير محدد كلياً في آن واحد. فإذا انحدرنا إلى مستوى نخدع فيه أنفسنا، وإذا كنا نمتلك برهة من الزمن نخصصها لأنفسنا وسط كل نشاطات اليوم المزدحمة وأقسامه، فإننا سوف نجد أنفسنا نقف وسط هذا التناقض الصارخ بوضوح. "وقوفنا" هذا هو، بالأحرى، أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من أي شيء آخر يمكن أن نطلق عليه أنه شيء واقعي؛ إنه أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من حقيقة الكلاب والقطط ومن السيارات الجرائد والموجودة حولنا.

وعلى نحو مفاجئ، فإن حقيقة أن كلمة الوجود هي كلمة فارغة بالنسبة إلينا تأخذ الآن شكلاً وطريقاً مختلفاً تماماً. فنحن بدأ الشك يساورنا في أن تلك الكلمة ربما لا تكون كما يبدو للوهلة الأولى بأنها مجرد كلمة فارغة وخاوية كما تم ادعاء ذلك [في الصفحات السابقة]. فإذا فكرنا بعمق وعن كثب في طبيعة هذه الكلمة، فسنجد أنها في نهاية المطاف ستتحول إلى حقيقة، على الرغم من ضبابية معناها وعموميته، وأننا بلا شك نقصد بها شيئاً محدداً ومعيناً. هذا الوضوح، في الواقع، هو محدد جداً ولا نظير له، وخصوصا في ما يتعلق بنوعه إلى درجة أنه ينبغي أن نقول مجبرين الأمر التالي:

إن الوجود الذي يخص أو يعود إلى كل موجود أيّاً كان، والذي بالتالي يكون منثوراً بين كل تلك الأشياء التي هي مألوفة وحاضرة بالنسبة إلينا، وهو شيء أكثر فرادة وخصوصية من كل الأشياء الأخرى المثور فيها.

علاوة على ذلك، إن أي موجود، حتى وإن كان فريداً في نوعه، يمكن أن تتم مقارنته أنطولوجياً مع الموجودات الأخرى.فتحديد هويته يزداد وينمو ويترسخ من خلال تلك المقارنات. ولذلك،

وبمقتضى تلك المقارنات سيكون هذا الشيء أيضاً، غير محدد وغير معروف سلفاً في الكثير من النواحي الأخرى. لكن "الوجود" مع ذلك، لا يمكن مقارنته بأي شيء آخر. وعلى [النقيض] من الوجود، فإن الشيء الوحيد الأخير المتبقي لدينا [والذي يمكن مقارنته به] هو"العدم". وهنا ينبغي أن لا يفوتنا القول أنه لا يمكن إجراء المقارنة بين الاثنين [الوجود والعدم]. وإذا سلمنا بأن "الوجود"، بالتالي، يمثل أكثر الأشياء فرادة في نوعه وأنه لا نظير له ولا يمكن مقارنته بأي شيء آخر، فإن كلمة "الوجود" حينئذ سوف لن تكون كلمة فارغة وخاوية، وهي، في الحقيقة، ينبغي القول: ليست كلمة فارغة وخاوية إطلاقاً. وربما نقنع نفسنا بيسر بهذا الأمر عن طريق إجراء عملية المقارنة مع ذلك. فحينما ندرك كلمة "الوجود" إما عن طريق سماعها كوحدة صوتية أو لفظية أو نراها كعلامة مكتوبة، فهي على الفور تمنح نفسها امتيازاً على أنها حقاً شيء آخر مختلف عن تعاقب الأصوات والحروف في أي كلمة، وحتى في كلمة "التعويذة". وهذه الأخيرة هي أيضاً تعاقب من الأصوات، لكننا نقول على الفور أنها خالية من المعنى وأمر فارغ وأخرق، على الرغم من أنها تملك معناها كصيغة سحرية. وبشكل مماثل، فإن كلمة "الوجود"، المكتوبة والمرئية، تختلف في الحال عن كلمة "Kzomil".

فهذه الكلمة الأخيرة هي أيضاً، سياق وتعاقب من الحروف، ولكن في العلاقة مع هذا التعاقب أو السياق لا يمكننا أن نفكر بأي شيء ذي معنى ومدلول في ما يتعلق بها. لكن، في الحقيقة، ينبغي القول أنه لا يوجد إطلاقا ما يُسمَّى بكلمة فارغة؛، ففي الغالب قد تتهالك الكلمة وتتهرّأ،، لكنها مع ذلك تبقى ممتلئة بالمعنى والدلالة. إن الاسم "وجود" يظل يحتفظ بقوته الوصفية العامة. إن القول اللاحق: "بعيداً عن هذه الكلمة الفارغة "الوجود" ينبغي لنا أن نذهب إلى الموجودات الفردية الشخصية"، يبرهن على أنه ليس قولاً متسرعاً فقط، ولكنه أيضاً نصيحة أو مشورة مشكوك فيها جداً ولا ينبغي الأخذ بها. دعنا نفكر مرة أخرى في مجمل الموضوع هذا من خلال مساعدة الأمثلة، وأن نكون متأكدين، بأن يكون حال تلك الأمثلة حال كل الأمثلة التي نستعيرها حينما نتعامل مع هذا السؤال، أي لا يمكن لها مطلقاً أن توضح الموضوع كله في نطاقه الكامل، وبناءً على ذلك، ينبغي أن تُؤخذ أو يُتَعامَل معها بمقدار معين من التحفظ.

وعن طريق إيراد المثال، نريد أن نستبدل صيغة المفهوم العام والكلي"للوجود" مع المفهوم العام والكلي "للشجرة". فإذا أردنا الآن أن نحدد ما هي بالضبط ماهية الشجرة وجوهرها، علينا أن نبتعد عن المفهوم العام للأنواع الخاصة الفردية لشجرة وعن العينات الخاصة لهذه الأنواع. هذا المنهج هو منه واضح ـ بذاته لدرجة أننا، تقريبا على ما أعتقد، نتردد كثيراً في ذكره. لكن الأمر ليس

بهذه البساطة التي يوحي بها كل ذلك. الآن، كيف لنا أن نعثر على الأشجار الفردية المهمة بحد ذاتها، أي كأشجار؛ كيف ينبغي لنا أن نكون قادرين حتى على البحث عن الشجرة، ما لم تتألق وتلمع الصورة والفكرة المتمثلة للشجرة ـ أي تصور الشجرة) بشكل عام أمامنا؟ فإذا كان هذا التصور العام "للشجرة" غير محدد تماماً وضبابياً بحيث أنه لا يعطينا أي إشارة معينة للبحث والعثور على الشجرة، فإننا ربما نجيء تماماً بالسيارات والأرانب، كموجوداتنا الشخصية المحددة الفردية، كأمثلة للشجرة. مع ذلك، ربما يكون من الصواب القول أنه من أجل أن نعين ماهية "الشجرة" وجوهرها بكل معنى الكلمة وفي كل جانب من الجوانب، ينبغي علينا أولاً، أن نمر من خلال الموجود الفردي الشخصي، فإنه يبقى على الأقل صحيحاً على حد سواء أن مسألة توضيح الماهية وثرائها هو أمر ممكن وفق الأساس الجذري، والذي من خلاله نقدم ونعرف الماهية العامة أو الكلية "للشجرة"، والتي في هذه الحالة تعني بدورها أيضاً ماهية "النبات"، والتي بدورها تعني أيضا ماهية "الأشياء الحية" و"الحياة". فما لم تتم قيادتنا بواسطة مؤشر المعرفة المتطورة "للشجرة"، والتي تتحدد بشكل واضح من داخل أساسها الجوهري، فإننا يمكن أن نستعرض ونلقي نظرة على الآلاف والآلاف من الأشجار ـ عبثاً ـ ينبغي أن لا نرى الشجرة [بذاتها] بسبب الأشجار.

الآن، وبدقة أكثر، في ما يتعلق بمصطلح "الوجود"، المرء ربما يطرح الحجة اللاحقة": بما أن الوجود يمثل أكثر المفاهيم عمومية وشمولاً، فإن تصورنا وفهمنا له لا يمكن أن يكون في أي حال من الأحوال أعلى مما هو عليه بالنسبة إلينا. ففي التعامل مع هذا المفهوم، باعتباره المفهوم الأسمى والأكثر عمومية بالإشارة إلى ما يُصنف وإلى ما ينضوي أو يندرج "تحته"، فإنه ليس فقط من المستحسن أن نمسك بهذا التأويل بقوة ولكن أيضاً، ينبغي أن نعتبره بمثابة الأمثل الوحيد الذي من خلاله يمكن لنا إيقاع الهزيمة بمسألة فراغه وخوائه.

ومما يلفت النظر حقاً أن هذه الحجة كما يبدو ليست على صواب. هنا، دعنا نُوردِ سببين لتبرير ذلك:

(1) إنها وبشكل عام تنفتح على السؤال اللاحق وهو ما إذا كانت عمومية الوجود وكليته هي ذاتها عمومية الجنس وكليته. لكن أرسطو، مع ذلك، قد ألقى بظلال الشك بقوة على هذه النقطة تحديداً. نتيجة لذلك، فإنه لا يزال موضع الشك ما إذا كان الوجود الفردي الشخصي يمكن اعتباره، أي وقت آخر مضى، مثالاً للوجود، على الشاكلة نفسها التي نعتبر فيها، على سبيل المثال: شجرة البلوط مثالاً "للشجرة بحد ذتها".

(2) إن كلمة "وجود" هي، في الواقع، عبارة عن اسم كلي، وإنها على ما يبدو تظهر ككلمة من بين العديد من الكلمات الأخرى. ولكن هذا الظهور يبدو أنه مخادع ومضلل. في الحقيقة، إن الاسم من جهة، وما يُسمّيه هذا الاسم من جهة أخرى، كلاهما أمر فريد من نوعه ولا نظير له في عالم اللغة. ولهذا السبب تحديداً، فإن أي عملية توضيح عن طريق إيراد الأمثلة بهذا الصدد هي محض تشويه وتحريف: لأن كل مثال في هذه الحالة تحديداً لا يبرهن إيراده على الكثير بل بالأحرى، على القليل والقليل جداً. ولقد أشرنا أعلاه إلى مسألة أننا ينبغي أن نعرف مقدماً ماذا تعني "الشجرة"؟ من أجل أن نكون قادرين حقاً على البحث والعثور من ثم على الأشياء الفردية الشخصية المحددة: نوع الشجرة والأشجار الفردية المشخصة. فهذا الأمر يبقى الأكثر صحة والأصدق بالنسبة إلى الوجود. هنا، إن النقطة ذات الأهمية الكبرى التي لا تقارن هي ضرورة أن نفهم كلمة "الوجود" سلفاً ومسبقاً. إذن، لا ينبغي، وبسبب "عمومية وكلية" الوجود بالعلاقة مع كل الموجودات، أن نعجل في الابتعاد عنه، ونذهب بدلاً من ذلك نحو طريق الموجود الفردي الشخصي؛ لا، بل إن ما ينبغي حقاً أن يحدث هو العكس، ذلك أننا ينبغي أن نواظب ونثابر في العمل مع "الوجود" ونعمل على إثارة وتبيان أصالة وفرادة وتميز هذا الاسم وما الذي يُسميه ويطرحه لمستويات وآفاق المعرفة.

وعلى الضد من الحقيقة التي تقول بأن معنى كلمة "الوجود" يظل ضبابياً غير محدد ومعين لنا، فإن حقيقة أننا نفهم "الوجود" ونميزه مع درجة من اليقين ونفرقه عن "العدم"، هي ليست فقط حقيقة أخرى، أوحقيقة ثانية؛ بل هما في الواقع [أي الوجود والعدم] كلاهما يعودان إلى بعضهما البعض، بمعنى أنهما حقيقة واحدة. في هذه الأثناء، فإن هذه الحقيقة الواحدة الأخيرة فقدت تماماً صفة الحقيقة بالنسبة إلينا. فنحن لا نعثر عليها أيضاً، معطاة بين العديد من الوقائع الأخرى. بدلاً من ذلك، بدأنا نلقي بظلال الشك على بعض من العمليات والتي هي في الواقع في حالة عمل مستمر داخل ما نعتبره حتى هذه اللحظة، مجرد حقيقة أو واقعة ثابتة. وطبيعة هذه العمليات تستثني الوجود من "الحالات والحوادث" الأخرى.

ولكن، قبل أن نستأنف محاولتنا للعثور على ما هو نوع وطبيعة العملية التي هي في حالة حركة وفعالية في هذه الواقعة، دعنا نَقُمْ بآخر محاولة ونعتبرها مجرد شيء مألوف ومحايد. دعنا نعتبرْ أن هذه الواقعة أو الحقيقة [المتعلقة بالوجود] غير موجودة. دعنا نفترضْ أنّ هذا المعنى غير المحدد للوجود أنه لا يوجد وأننا أيضا لا نفهم ما الذي يعنيه هذا المعنى. فماذا بعد هذا؟ هل سيكون اسم الوجود ليس أقل أو أكثر من أي اسم وفعل آخر من أسماء وأفعال لغتنا؟ الجواب: لا، سوف لن تكون هناك لغة بالمرة اذا افترضنا أنه لا يوجد معنى للوجود. سوف لا يوجد موجود واحد بحد ذاته

يفتح ويفض نفسه ويتجلى من خلال الكلمات، لأنه لم يعد من الممكن ذكره والحديث عنه أو التعبير عنه بكلمات في ظل افتراض عدم وجود معنى للوجود. لأن الحديث عن الموجود بحد ذاته يتضمن أن تفهم هذا الموضوع سلفاً ومسبقاً كموجود، أي، أن تفهم وجوده. وعلى افتراض أننا لم نفهم الوجود تماماً، وعلى افتراض أن كلمة "الوجود" لا تمتلك حتى معناها الضبابي الذي تم ذكره أعلاه، فإنه سوف لن تكون هناك كلمة واحدة في لغتنا فنحن من أنفسنا سوف لن نكون متحدثين أو متكلمين ملقاً وسوف لن نكون مشابهين لما نحن الآن عليه تماماً وبكل معنى الكلمة. إن المرء يقول "نعم" و"لا" فقط لأنه في أعماق ماهيته وجوهره هو إنسان متكلم، إنه متكلم لانه يتحرك في سياق معنى الوجود. هذه هي ميزته واختلافه عن الآخرين. وهي في الوقت ذاته تمثل عبثه الطائل الذي يرزح تحته. إن هذه الميزة أعلاه [كونه متكلماً] تميزه عن باقي الموجودات كالأحجار، والنبات، والحيوانات، ولكن أيضا عن الآلهة. وحتى لو كنَّا نمتلك آلافاً من العيون وآلافا من الآذان، وآلافاً من الأيدي والعديد من الحواس والأعضاء الأخرى، وإن ماهيتنا لا تتضمن بين طياتها قوة اللغة القائمة أصلاً على معنى الوجود، فإن كل الموجودات سوف تغلق أبوابها بوجهنا، وإن الموجود الذي هو نحن سيكون ليس أقل من الموجود الذي هو ليس نحن.

إن المراجعة وإعادة النظر في كل ما قمنا بمناقشته حتى هذه اللحظة يكشف لنا أنه من خلال طرح فهم الوجود وتثبيته كواقعة (والتي ما زالت بدون اسم حتى الآن) والتسليم من جانب آخر بهذا الافتراض، أعني، أن الوجود بالنسبة إلينا هوعبارة عن كلمة فارغة ذات معنى ضبابي وغامض، فإننا بذلك نحط ونقلل من قيمته ونجرده من مرتبته المناسبة. لأن وجودنا ـ هناك [في ـ العالم]، هوفي الواقع يمثل محاولتنا لفهم هذا الوجود وأنه، حتى وإن كان هذا الاخير غير محدد، فإنه يظل يمتلك أعلى مرتبة، بما أنه في تلك المحاولة فحسب يتم الكشف عن القوة التي ترتكز عليها المكانية الأساسية لوجودنا ـ هناك ـ [في ـ العالم]. إن هذه الواقع أوالحقيقة هي ليست واقعة موجودة فحسب بين الوقائع والحقائق الاخرى، بل إنها تمثل شيئا ما ينبغي في الواقع أن يتلائم وينسجم فقط مع المكانة الأعلى مرتبة، وتزودنا أيضا بحقيقة أن وجحونا ـ هناك [في ـ العالم]، والذي هو دائما وجود تاريخي هناك، لا يبقى أمراً محايداً وغير متكثرث بما يحصل حوله. ولكن حتى وان كان وجودنا ـ هناك ـ [في ـ العالم] ينبغي له أن يبقى بالنسبة إلينا موجوداً محايداً وغير مبال، فإنه ينبغي علينا أن نفهم "الوجود". فبدون هذا الفهم سوف لن نكون حتى قادرين أن نقول لا لِوجودنا ـ هناك [في ـ العالم] أو لا نكترث.

فقط من خلال تقويم تفوق هذا الفهم "للوجود" وأسبقيته نستطيع فعلاً أن نستوعبه حقاً ونفهمه في مرتبته الحقيقية. ولكن، في أي طريقة من الطرق، وبأي معنى من المعاني، يمكن لنا أن ندرك جيداً هذه المكانة أو المنزلة للوجود، ونحافظ عليها في نبلها؟ لا يمكن أن نقرر الجواب هنا على هذا السؤال بطريقة إعتباطيّة.

وبما أن عملية فهم "الوجود" تبقى، أولاً وقبل كل شيء، ذات معنى غامض وملتبس، ولكنها تبقى في الوقت ذاته معينة ومحددة؛ وبما أنّ عملية فهم الوجود، في منزلته ومكانته، وفقاً لذلك تظل أمراً غامضاً ومرتبكاً ومخفياً، فإنه ينبغي، أولاً، أن يتم توضيحه وحل إشكالاته وإخراجه من خفائه وتكتمه، أي إيصاله إلى حالة الانفراد التي تسمح بالظهور. هذه المهمة يمكن إنجازها بنجاح فقط إذا أجرينا تحقيقنا حول عملية فهم الوجود هذه بذاتها، والتي قبلنا في البداية أنها مجرد واقعة ـ أي إذا وضعنا ذلك في صيغة سؤال.

إن عملية التساؤل عن الوجود بحد ذاتها هنا، هي حقاً عملية أصيلة وموثوق بها، وهي بالإضافة إلى ذلك تمثل الطريقة الوحيدة التي نقوم وندرك بها إدراكاً كاملاً ما الذي يجعل"الوجود"، ومن خلال مرتبته ومكانته العليا، يمسك ويقبض بإحكام على وجودنا بقوة من خلال سلطته المعرفية. وبالتالي، فإنه لا يوجد سؤال أجدر منه أن يطرح على بساط البحث وأكثر استحقاقاً من سؤال فهمنا للوجود، بالطبع ما لم يكن سؤال "الوجود ذاته". فكلما كان سؤالنا أكثر أصالة وموثوقية، كلما كنا نُقيم، على الفور وبشكل مباشر، وأكبر في وسط أكثر الأسئلة القابلة للنقاش وعرضة للشك، أعني هنا، أن الحال أو الظرف الذي من خلاله نفهم فيه الوجود، هو تماماً غير محدد ولكنه في الوقت ذاته يمتلك تحديدا عالياً.

فنحن نفهم كلمة "الوجود" ومعها نفهم كل تصريفاتها، على الرغم من أن هذا الفهم يبدو وكأنه أمر غير محدد. أما في ما يتعلق بسؤال: ماذا نفهم بالضبط من الوجود؟ أوفي ما يتعلق أيضاً، ببعض ملامح الطريق الذي ينفتح ويتبدى لنا بذاته من خلال ها الفهم فإننا نقول: إنه، بلا ريب، يمتلك معنى. فبقدر ما يفهم وبأي طريقة كانت، فإن الوجود يظل يمتلك معنى. فأن تحاول أن تجرب وتفهم "الوجود" باعتباره أكثر المشكلات أهمية واستحقاقاً وأن تستقصي وتبحث خصيصاً عن الوجود، يعني، بالتالي، لا شيء أكثر من عملية البحث عن "معنى الوجود".

في كتاب «الوجود والزمان» يتم طرح وإثارة سؤال «معنى الوجود وتطويره كسؤال يطرح ولأول

مرة في تاريخ الفلسفة. وكذلك تم ـ في تفاصيل دقيقة أيضا ـ ذكر وتوضيح ما المقصود تحديداً بالمعنى هنا ـ أقصد كشف الوجود وفضه ـ وليس فقط كشف الموجود بحد ذاته وفضه).

ولكن لماذا لم نُسَمِّ ما ذكرناه للتوّ بالواقعيّة؟ لماذا كان هذا المصطلح، مصطلح الوجود، مفصّلاً منذ البداية بالنسبة إلينا؟ الجواب هو: لأن هذا الظرف أو الحال، الذي نفهم من خلاله الوجود، لا يحدث فقط هكذا كما تحدث الظروف والحالات الأخرى في حياتنا، على سبيل المثال: حال أننا نمتلك فصوص الآذان بهذا الشكل أوبذلك الشكل. وبالإضافة إلى فصوص الآذان تلك، توجد أيضاً هناك بعض من الأسس والبنى الأخرى نحن نفهم «الوجود» ليس فقط على أنه شيء حقيقي وواقعي، ولكن أيضاً على أنه شيء ضروري. بدون هذا الكشف والافتضاض للوجود فإننا سوف لن نكون قادرين على حيازة صفة «الجنس البشري». وللتأكّد من ذلك، ليس من الضروري لغاية أنه يجب أن نكون كذلك. لأنه، هناك إمكانية صرفة أن الإنسان ربما لن يحوز على صفة الجنس البشري إطلاقاً في تاريخه. فبعد كل شيء كان هنالك زمن في الماضي لم يكن فيه الإنسان حائزاً على صفة الجنس البشري. ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة لا يمكننا قول الأمر التالي: إنه كان هنالك زمن في الماضي حينما لم يكن الإنسان حائزاً فيه على صفة الجنس البشري. لأن في كل الأزمان كان الإنسان إنساناً وحائزاً على صفة الجنس البشري، فالإنسان كان إنساناً، وهو الآن إنسان، وسيظل إنساناً، لأن بُعْدَ الزمان ببساطة لا ينتج نفسه إلا بقدر وجود شرط الإنسان مقدماً. فلم يكن هناك وجود للزمان حينما لم يكن الإنسان موجوداً بعد، ليس بسبب أن الإنسان كان موجوداً منذ الأزل وسوف يظل خالداً إلى الأبد، ولكن لأن الزمان ليس أمراً أزلياً وأنه يشكل ويصنع ذاته فقط من خلال وجود الإنسان، فقط من خلال وجود الإنسان كوجود ـ تاريخ-هناك ـ [في ـ العالم]. ولكن مع ذلك يبقى الشرط الضروري لوجوده ـ هناك ـ [في ـ العالم] هو أن يفهم الوجود. فبقدر أهمية هذا الفهم وضرورته، يصبح الإنسان كائناً تاريخياً حقيقياً.

وبناءً على ذلك، نحن نفهم الوجود ليس فقط وكما يبدو للوهلة الأولى، بصيغة المعنى الغامض والمبهم والملتبس للكلمة الضبابية. لا، إن التحديد والسياق الذي نفهم من خلاله المعنى الغامض والمبهم للوجود يمكن تعيينه بشكل لا لبس فيه، ليس بمعنى تحديده بعد الواقعة، ولكن تشخيصه كتعيين غير معروف لنا فحسب، يحكمنا بقوة من خارج أسوار أساسات وجودنا الحقيقية. ومن أجل أن نظهر هذا الأمر ونبيّنه، سوف نبدأ مرة أخرى من دائرة كلمة «الوجود». هنا، مع ذلك، ينبغي أو تجدر الإشارة، تماشياً مع السؤال الميتافيزيقي الأساسي الذي طرحناه في البداية، أن نأخذ هذه الكلمة بمعناها الواسع الفضفاض؛ بعبارة أخرى، أن نعثر على حدها فقط في اللاشيء أو العدم.

فكل شيء هو ليس ببساطة لا شيئاً في معناه، وهو في الحقيقة، موجود كباقي الموجودات الأخرى، وبالنسبة إلينا فإنه حتى اللاشيء أوالعدم «يعود» بمجمله إلى حقل الوجود.

في المناقشة الحالية اتخذنا بالفعل خطوة حاسمة. ففي هذه المحاضرة [أوهذا الكتاب دعنا نَقُلْ]: كل شيء يعتمد حقاً على مثل هكذا نوع من الخطوات. إن الأسئلة المتفرّقة والمتباعدة التي تطرح علينا في هذا الكتاب من هنا وهناك بيّنت لي مراراً وتكراراً أن معظم الناس تصغي بالعادة إلى الاتجاه الخاطئ [في ما يتعلق بقضية سؤال الوجود] وأصبحت، من ثم نتيجة لذلك، مرتبكة وواقعة في شرك التفاصيل الكثيرة والمملة. إن الأمر الواضح جداً والذي يؤخذ بعين الاعتبار دائماً، في ما يتعلق بالمحاضرات التي تلقى في مجالات العلوم الخاصة كافة، هو مسألة «السياق». ولكن بالنسبة إلى العلوم المختلفة فإن «السياق» يتعين مضمونه بشكل مباشر بواسطة سلطة الموضوع، الذي هو دائماً حاضر وموجود بطريقة ما بالنسبة إلى العلوم بأنواعها. أمّا بالنسبة إلى الفلسفة، من جهة أخرى، فإن الموضوع ليس حاضراً إطلاقاً؛ علاوة على ذلك، إن الفلسفة لا تمتلك موضوعاً تبدأ منه. بعبارة أخرى، إنها فقط «عملية» ينبغي لها في كل الأزمان أن تنجز وظيفة الوجود ـ في حالة تجلّيه وتبدّيه وتمظهره الملائم – ثانية ومرة أخرى ومن جديد. فقط من خلال هذه «العملية» ووسطها يمكن للحقيقة الفلسفية أن تكشف عن نفسها وتتبدى للعيان. لهذا السبب تحديداً، يصبح من الضرورة على القارئ هنا أن يتخذ خطوات مختلفة جادة في تتبع سير هذه «العملية» مع هذا الكتاب وبعد الانتهاء من قراءته أيضاً، من أجل فهم سؤال الوجود.

ما هي الخطوة التي ينبغي علينا أن نتخذها تحديداً؟ ما هي الخطوة التي ينبغي علينا أن نأخذها مراراً وتكراراً؟

أولاً، لقد اعتبرنا، بالفعل، الفرضية اللاحقة كحقيقة: إن كلمة «الوجود» لها معنى غامض ومبهم وملتبس؛ وهي تقريباً، على ما أعتقد، كلمة فارغة. فالمناقشة الأكثر دقة حول تلك الحقيقية يمكن أن تبوح بالتالي: هذا الغموض أو الالتباس، الذي يلف كلمة الوجود، يمكن أن يعثر على توضيحه: (1) في الصفة الضبابية وغير الواضحة التي تمتلكها صيغة المصدر لكلمة الوجود، (2) وكذلك في صيغة الخليط الذي تدخل فيه ويتضمن كل جذور المعاني الثلاثة الأصلية المتعلّقة بتلك الكلمة.

وبالتالي، فإننا نحدد الحقيقة التي من شأنها أن توضح، كنقطة انطلاق راسخة غير مهتزّة، كل تراث التساؤل الميتافيزيقي عن «الوجود». إنها تبدأ رحلتها من حقل «الموجود» وهي تتوجه نحوه بقوة. بعبارة أخرى، إنها لا تبدأ من حقل «الوجود»، ولا تدخل أيضاً في مناقشة الطبيعة المشكوك فيها وغير القابلة للتساؤل لعمليّة تجلّيه وظهوره للعيان. وبما أن معنى «الوجود» ومفهومه يمتلكان

كلاهما عمومية وكلية عالية، فإن الميتافيزيقا «كعلم الطبيعة» لا يمكن لها أن تذهب بعيداً أو أعلى في مسعاها كي تحددهما وتعرفهما عن كثب. فليس لها، إذن، إلا طريقة واحدة باقية تسلكها، وهي الحركة من حقل الكلي إلى حقل الموجود الفردي الشخصي. وبهذه الطريقة، تعمل الميتافيزيقا، بشكل صائب، على مَلْءِ فراغ مفهوم الوجود، أعني تملؤه مع الموجودات الفردية. ولكن اتباع النصيحة التي تقول: «بعيداً عن مفهوم الوجود، ينبغي الذهاب إلى الموجودات الفردية الشخصية»، يبيّن لنا أن الميتافيزيقا بهذه الفعلة تسخر وتهزأ من نفسها من دون أن تعلم أو تعي ذلك لأن الكلام عن «الموجود الفردي الشخصي» يمكن له فقط أن يكشف لنا عن ذاته ويتجلّى للعيان على هذا النحو من حيث إننا مسبقاً نفهم «الوجود» في ماهيته.

لقد تم إلقاء بعض الضوء على هذا الماهية. ولكن لم يتم حتى الآن وضعها ورسم حدودها وأسوارها في منطقة الاستجواب.

الآن، دعنا نتذكَّرِ السؤال الذي طرحناه منذ البداية: هل «الوجود» هو مجرد كلمة فارغة؟ أم هل أن الوجود والتساؤل عن سؤال الوجود كلاهما النقطة الأساسية وصلب الموضوع بالنسبة إلى كل التاريخ الروحي للغرب؟

هل الوجود يمثل مجرد آخر مسحة غائمة من الواقع المتبخّر والمتلاشي؛ هل هو فقط بالنسبة إلينا موقف يمكن أن ندعه يتبخّر ويتلاشى في لامبالاة كاملة؟

وهكذا من ثم، في طرح مثل هذا الاستفسار، نأخذ خطوة حاسمة وفاصلة إلى الأمام، بمعنى، أن ننطلق من الحقيقة المحايدة، من اللاَّمعنى المفترض لكلمة «الوجود» إلى ظاهرة الإشكالية الأسمى، وهي: أن «الوجود» يكشف بالضرورة عن نفسه ويتجلّى للعيان من خلال فهمنا له.

إن الواقعة التي تبدو صريحة وراسخة والتي تم الوثوق بها والاعتماد عليها بواسطة مبحث الميتافيزيقا عن الوجود، هي في الحقيقة واقعة مهتزّة. وحتى الآن، في محاولة بحثنا واستقصائنا عن الوجود، نسعى جادين، في المقام الأول، للقبض على الكلمة والإمساك بها طبقاً لصورتها ومعناها. الآن فحسب، أصبح واضحاً أن سؤال الوجود ليس مسألة نحوية أو مسألة إيتمولوجية. وإذا كنا بالرغم من ذلك نعمل مرة أخرى على أن نأخذ اللغة كنقطة انطلاق لبحثنا، فإن مكانة خاصة ينبغي، هنا وبشكلٍ عام، أن تُعْطَى لنوعية وطبيعة العلاقة بين الوجود واللغة.

فاللغة على نحو عادي، أي الكلمة بصيغة أدق، تعتبر بمثابة صيغة للتعبير عن التجربة، فهي تنبع وتستقيظ في أعقاب التجربة وحدوثها. فمن حيث إن الأشياء والحوادث تتم مواجهتها في تلك

التجارب، فإن اللغة، هي في الواقع، تعبير، ونسخ أو تقليد كما كانت للموجود المجرب هناك. فكلمة «الساعة»، على سبيل المثال: تسمح في معناها بثلاثة اختلافات وتميزات معروفة؛ ويمكن اعتبارها وفهمها على النحو التالي: (1) في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية لكلمة الساعة؛ (2) في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها؛ (3) في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه: هذه الساعة، الساعة المفردة الخصوصية؛ تعبر، هنا، على أن النقطة الأولى «في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية للكلمة» هي، في الحقيقة، إشارة أوعلامة إلى النقطة الثانية «في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها»؛ وأن النقطة الثانية «في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها» هي إشارة إلى النقطة الثالثة «في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه».

وبالتالي، ربما يفترض أن نقوم بالشيء ذاته مع كلمة «الوجود»، أي، نقوم بالتمييز بين صورة، وشكل، ومعنى الكلمة، والشيء. ونحن ندرك بيسر أنه طالما نسهب التفكير في صورة أو شكل الكلمة ومعناها فإننا لم نأت بعد أو ندخل إلى حقل «الشيء»، لم نأت إلى نقطة ـ إذا جاز التعبير ـ سؤالنا عن الوجود. فإذا كنا نتوقع أو نأمل، أن ندرك ونفهم بدقة ماهية الشيء وجوهره، وهنا نقصد ماهية الوجود وجوهره، فقط من خلال مناقشة تفاصيل وطبيعة الكلمة ومعناها، فإننا من الواضح سنرتكب أو نقترف بالضرورة خطأً فادحاً. ونحن على الأرجح بالكاد سوف نسقط في هكذا خطأ، لأنه، إذا حدث وسقطنا في مثل هذا الخطأ، سيكون حالنا بالضبط مثل أوشبيه بمحاولة الاستقصاء والتحقيق في ظاهرة الحركة في الأثير، في المادة، وتحديداً العملية الذرية بواسطة الدراسات النحوية فحسب لكلمة «الذرة» و«الأثير» بدلاً من إجراء التجارب الفيزيائية العملية.

وبالتالي، وبغض النظر عما إذا كانت كلمة «الوجود» تمتلك معنى محدداً أو غير محدد، أو تمتلك الاثنين معاً بالحال، فإننا ينبغي، وفي ما وراء حدود عامل المغزى والمعنى، أن نأتي إلى الشيء بذاته. ولكن هل «الوجود» هو الشيء نفسه كما هوالحال في الساعات، والبيوت، أم هو أي موجود يكون؟ ونحن قد التقينا أو واجهنا، بالفعل، الظرف المزعج المتعلق بمسألة أن الوجود هو ليس موجوداً أو ليس موجوداً مكوّناً للموجود. فوجود البناية هناك هو ليس شيئاً آخر من النوع نفسه كما هو وجود السقف والقبو. لاشيء إطلاقاً يتطابق، هنا، مع كلمة «الوجود» ومعناها.

ولكن، من هذا الأمر لا نستطيع أن نستنتج أن «الوجود» يتكون فقط من الكلمة ومعناها. إن معنى الكلمة لا يشكل، كمعنى، ماهية الوجود وجوهره. فإذا افترضنا أنه يؤدي تلك الوظيفة، فإن هذا يعني أن وجود الموجود، لبنايتنا على سبيل المثال، يتشكل في معنى الكلمة. وسيكون من السخف الواضح أن نفترض أي شيء من هذا القبيل. لا؛ في كلمة «الوجود»، وفي معناها، نحن

نمر بالكلمة والمعنى والغاية في الوجود ذاته، ما عدا أن الوجود هو ليس الشيْءَ، لأننا نقصد بالشيء هو ذلك الموجود بأي شكل من الأشكال [الحسية].

وسيتنتج من ذلك، في ما يتعلق بكلمة «الوجود» وتصريفاتها وكل الكلمات الأخرى التي تقع ضمن مجالها، أن الكلمة والمعنى كلاهما يعتمدان بشدة على ما المقصود وما المعنى في هذه الكلمة «الوجود» أكثر بكثير مما هوالحال في ما يتعلق بالكلمات الأخرى. ولكن العكس صحيح أيضاً. إن الوجود بذاته يعتمد على الكلمة بمعنى مختلف وجوهري تماماً عن أي موجود.

في كل واحدة من تصريفاتها فإن كلمة «الوجود» تحمل علاقة مختلفة بالأساس مع الوجود بذاته عن علاقة كل أسماء وأفعال اللغة نحو الموجود، ذلك الذي يتم التعبير عنه من خلالها.

ومن هذا ربما يمكن الاستنتاج بأن الاعتبارات الأخيرة في ما يتعلق بكلمة «الوجود» هي ذات أهمية أكبر بكثير من الملاحظات الأخرى حول الكلمات وحول استخداماتها اللغوية في العلاقة مع الأشياء من أي نوع على الإطلاق. ولكن بالرغم من ذلك فإننا نمتلك هنا علاقة خاصة وأساسية بين الكلمة، والمعنى والوجود، والتي فيها، إذا جاز التعبير، يكون الشيء مفقوداً، وينبغي علينا أن لا نفترض أنه سيكون من الممكن لنا أن ننخل ونعزل ماهية الوجود بذاته وجوهره عن وصف معنى الكلمة.

ويعد أن تم اعتبار الظاهرة الخاصة وهي أن سؤال الوجود يبقى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع سؤال الكلمة [أي اللغة]، يمكن أن نستأنف طريق تساؤلنا مرة أخرى. ينبغي أن نبين أن عملية فهمنا للوجود لها تحديدها وتعيينها في ذاتها، بمعنى أنها ترسم بواسطة الوجود بذاته. والآن، حينما نبدأ من المقال حول الوجود، لأننا بمعنى مؤكد نحن دائماً وبشكل أساسي نُجبر أويُفرض علينا أن نأخذ هذ الأمر على أنه نقطة بداية لنا، فإنه ينبغي أن نُحاوِل الأخذ بعين الاعتبار أن الوجود بحد ذاته هو الذي يتحدث عن المقال. فنحن نختار نوع المقال البسيط والمألوف والمهمل تقريبا حين يتم تلفظ الوجود في صيغة وصورة الكلمة والتي يكون استخدامها متكرراً ومألوفاً جدا إلى درجة أننا من النادر ملاحظته.

نحن نقول، على سبيل المثال: «الله موجود أو يكون أو هو موجود». و«الأرض موجودة أو تكون هي موجودة». و«المحاضرة تكون أو توجد في قاعة المحاضرات». و«الرجل هو من مدينة سوابيا أو هو أصلاً من مدينة سوابيا». و«القدح يكون أو يوجد من الفضة أو هو من الفضة». و«الفلاح يوجد أو يكون في الحقل أو هو موجود في الحقل». ونقول «هذا هو كتابي أو هو كتابي». و«اللون

الأحمر هو جانب البوابة أوهو يوجد على البوابة». و«هنالك توجد مجاعة في روسيا أومجاعة توجد أوتكون في روسيا». و«العدو في حالة تراجع أوهو في حالة تراجع وتقهقر». و«حشرة أوقملة النبات توجد وتكون في حقل الكرم أو هي في حقل الكرم». ونقول «الكلب يوجد في الحديقة أو هي في الحديقة». ونقول «فوق كل القمم توحد وتكون الراحة أو هي هناك». ونقول «هو الموت، أي أنه يكون أو يوجد في حالة خضوع واستسلام للموت».

في كل مثال من تلك الأمثلة أعلاه فإن كلمة «يكون، يوجد، هو وهي، والتي تعبر عن الوجود» تعني شيئاً مختلفاً تماماً الواحد عن الآخر. انطلاقاً من هذه الحقيقة يجوز لنا أن نقنع أنفسنا بسهولة خصوصاً، إذا أخذنا هذا القول أو التعبير «يكون، يوجد، هو وهي» كما يحدث أو يجري بالفعل، بأنه يتحدث في كل حالة من الحالات أعلاه انطلاقاً من وضع محدد، وغرض محدد، وطابع محدد، وأنه ليس مجرد جملة أومثال قديم بال في النحو.

على سبيل المثال: إن قول: إن «الله موجود أو يكون أوهو موجود»، تعني، أنه فعلاً حاضر. وإن قول: «الأرض موجودة أو تكون أو هي موجودة»، تعني، أننا نجرب وجودها ونعتقد أنها توجد هناك بشكل دائم؛ وقول إن «المحاضرة تكون أوتوجد في قاعة المحاضرات»، أي، أنها تعقد أوتحدث أوتجري وقائعها هناك في قاعة المحاضرات. وقول إن (الرجل هومن مدينة سوابيا أوهوأصلاً من مدينة سوابيا»، أعني، أنه قادم من هناك. وقول إن «القدح يكون أويوجد من الفضة أوهومن الفضة»، أعني، أنه مصنوع من الفضة. وقول إن «الفلاح يوجد أويكون في الحقول أوهوموجود في الحقل»، أعني، أنه قد ذهب إلى الحقل وأنه باق هناك. وقول «هذا هوكتابي»، أعني، هذا الكتاب يعود لي. وقول إن «اللون الأحمر هوجانب البوابة أوهويوجد على البوابة»، أعني أنه يوجد ويكون للبوابة. وقول إن «الكلب يوجد في الحديقة أوهي في الحديقة»، أعني، أنه يجري في الحديقة. والقول الشعري «فوق كل القمم توجد وتكون الراحة أوهي هناك»، أي، فوق كل تلك القمم يوجد ويكون السكون والسلام. أخيراً، هل أن كلمة «يكون، يوجد» تلك التي وردت في هذه المقطع الشعري الأخير تعني أن السكون والسلام يقعان هناك، حاضر، يحدث، يبقى؟ من الواضح أنه لا واحداً من تلك المعاني الذي ذكرناها سوف يتناسب مع المعنى المقصود في المقطوعة الشعرية. ولكنه يعني فحسب المعنى البسيط الذي يتبادر إلى الأذهان حينما يتم ذكر كلمات «هو، يكون، يوجد». أم هل أن هذا المقطع الشعري يعني: فوق كل القمم يسود السلام، كما يسود الهدوء في صف الدراسة؟ لا، إن هذا المعنى هوالآخر لا يتناسب مع المعنى المراد أيضاً. أوربما يعني فوق كل تلك القمم تكمن الراحة والسكون أو تسود؟ هذا المعنى ربما يكون أفضل، ولكنه أيضاً يفتقد إلى العلامة

الدالة. إن كلمة «تكون أو توجد في المقطع الشعري» فوق كل القمم تكون «الراحة» لا تمكن إعادة صياغتها ولكنها فقط كلمة ترسل بين البعض من الخطوط التي كتبها الشاعر غوتيه بقلم الرصاص على إطار شباك الكوخ الضخم قرب مدينة أيلمانو(هنا بالإشارة إلى رسالة غوتيه إلى زيلتر في الرابع من كانون الأول/ ديسمبر عام 1831). والغريب كيف لنا أن نتردد في محاولة إعادة صياغتها حيث في النهاية نتركها تماماً كما هي، ليس لأن عملية فهمها معقّدة وصعبة جداً ولكن لأن هذا الخط الذي كتبه غوتيه، والذي وردت فيه كلمة «تكون أوتوجد»، يتحدث بلغة بسيطة وواضحة جدا، حتى بلغة أكثر بساطة وفرادة من حالات كثيرة يورد فيها تعبير «يكون» أو«يوجد» أقصد تلك التعبيرات التي تُركت غير ملاحظة في أطراف أحاديثنا اليومية.

بغض النظر عن الطريقة التي نترجم بها هذه الأمثلة التي ذكرناها أعلاه، فإنها كلها، وبدون استثناء، تظهر أمراً واحداً بوضوح: إنه من خلال مجال ووسط كلمة «يكون» أو«يوجد» يكشف ويفض ويتبدى «الوجود» بذاته لنا في أشكال وطرق متنوعة. مرة أخرى، إن التأكيد الذي يقول: إن الوجود عبارة عن كلمة فارغة وخالية، والذي يبدو للوهلة الأولى معقولاً، والذي يظهر نفسه على أنه مقنع أكثر من أي وقت مضى، هو بالأحرى غير صحيح.

ولكن، ربما يمكن هنا القول وينبغي التسليم بأن كلمة «يكون أو يوجد»، يراد بها أو تعبر عن العديد من الطرق المختلفة. إن هذا التنوّع لا ينبثق من كلمة «يكون أو يوجد» بذاتها، ولكن على الأصح من المضمون المتنوع للتعبيرات، بمعنى أن كل واحد منها يطبق على موجود مختلف عن الآخر، على سبيل المثال: الله، الأرض، الفلاح، الكتاب، المجاعة، السلام على القمم. هذا فقط لأن كلمة «يكون أو يوجد» تبقى جوهرياً غير محددة ومعينة وخالية من المعنى ويمكن لها أن توجد جاهزة ومستعدة إلى مثل تلك الاستخدامات المتنوعة، يمكن لها أن تحقق وتنفذ وتعين ذاتها بحسب ما تقتضيه الظروف وتتطلبه. إن هذا التنوع للمعاني المحددة والمعرفة، الذي يتم اقتباسه أعلاه يبرهن على العكس من كل ما تم عرضه. إنه يقدم أوضح برهان ودليل وهو: أنه من أجل أن يكون أمراً ممكن التحديد والتعريف فإن «الوجود» ينبغي أن يكون غير محدد وغير معرف أومتعذّراً تحديده أومتعذّراً الجزم فيه.

ما الذي ينبغي أن نقوله للرد على مثل هذا الإشكال؟ هنا نقترب، تحديداً، من منطقة أومجال السؤال الحاسم والفاصل والمفحم: هل أن كلمة «يكون أويوجد» أصبحت متعددة ومتنوعة على أساس قوة المضمون الذي تُحدثه من خلال وسط الجمل المتنوعة ومجالها، أعني، بمقتضى الحقول والمجالات المتعلقة بالأمر الذي تتحدث وتتكلم عنه أيْ أنها تعني، أن «الوجود» يغطي

ويخبّئ على الأصح في ذاته التعددية والكثرة، والتي ميزة تركيزها العالي (Faltung lit الانطواء والثني في مقابل الفض والانكشاف)، تمكننا من صناعة موجودات متعددة تكون في متناولنا كأدوات ويمكن الوصول إلى كل واحد منها كما هو في الواقع؟ في الوقت الحاضر، سوف أرمي بهذا السؤال بعيداً. فنحن مازلنا غير مجهزين بالعدة المفهومية المناسبة من أجل أن نقوم بخطوة تطوير هذا السؤال ومناقشته ونقله إلى مستوى أبعد وإضافي. مع ذلك، الأمر الذي لا يمكن أن نرمي ونقذف به بعيداً أو نتجاهله ـ وهذه هي النقطة الوحيدة التي نحاول أن نؤكدها في الوقت الحاضر ـ هوأن كلمة «يكون أو يوجد» في مقالنا عن الوجود تظهر وتبيّن التنوع الغني للمعاني المتعددة الذي تحتويه. ففي كل واحد من تلك المعاني نحن نذكر كلمة «يكون أويوجد» بدون ـ إما قبل أو بعد ذلك ـ أن نطبق تأويلاً خاصاً، في الواقع، لكلمة «يكون أويوجد» بعيداً عن التفكير في الوجود. إن كلمة «يكون أو يوجد» يُقْصَد بها الآن شيءٌ ما وبعد برهة شيءٌ ما آخر، إنّها ببساطة تتدفق كلما تحدثنا وتكلمنا. ولكن التنوع والتعدد في معانيها ليس تنوعاً أو تعدداً تعسفياً واعتباطياً. دعنا الآن على الأقل نُقْنِعْ أنفسنا بهذا.

نحن نتجوّل الآن بين حقول كل المعاني المتنوعة التي قمنا بتأويلها عن طريق إعادة الصيغ. كلمة «الوجود»، التي تُلفظ ويتم التعبير عنها من خلال كلمة «يكون ويوجد»، تعني المعاني اللاحقة: «موجود حقاً»، «يوجد هنالك يشكل دائم»، «يحدث أو يقع أو يجري»، «يأتي أو ينحدر من»، «يخص أو يعود إلى»، «مصنوع من»، «يبقى، يخضع أو يستسلم إلى»، «يقف إلى أجل»، «يدخل عليها»، «يظهر للعيان». إن الأمر سيبقى صعباً ربما إن لم يكن مستحيلاً – لأنه وبالخلاف مع ماهية الوجود وجوهره – أن نختار معنى مشتركاً كمفهوم عام وشامل تحت ظلّه وسقفه تنطوي وتنضم كل أنواع وأنماط كلمة «يكون ويوجد» أعلاه ويتم تصنيفها وترتيبها كأنواع. ولكن سمة واحدة محددة، مع ذلك، تبقى حاضرة تعبر عن نفسها من خلال كل تلك المعاني. إنها توجه وتقود تأملاتنا في «الوجود» إلى أفق محدد وواضح، فيه ومن خلاله يتشكل الفهم ويصنع ماهيته. [بعبارة أخرى] إن تحديد معنى «الوجود» يبقى حاضراً ضمن ومن خلال حقل الحقيقة الفعلية الواقعية وأفق الحضور، من خلال الدوام والبقاء، من خلال الثبات والاستمرار والحدوث.

كل هذا يشير إلى الاتجاه الذي نصطدم به حينما نحاول أو نصف التجربة والتأويل الإغريقي للوجود. فإذا احتفظنا في واستبقينا التأويل المألوف للوجود، فإن كلمة «الوجود» حينئذ تأخذ معناها من وحدة وتحديد الأفق الذي يقود ويوجه الفهم لدينا. بإيجاز: نحن نفهم النعت اللفظي لكلمة الوجود «sein» من خلال صيغة المصدر ووسطه، والذي بدوره يرتبط بكلمة «يكون أو يوجد»

وتنوعها وتعدديتها التي نحاول وصفها. إن صيغة الفعل الخصوصية والمحددة «يكون أو يوجد»، الشخص الثالث المفرد لصيغة الحاضر، لها هنا مكانة بارزة. فنحن نفهم «الوجود» ليس من خلال العلاقة من صيغ «thou art» «أنت»، «أنا»، أو«سيكونون»، على الرغم من أن كل تلك الصيغ تمثل، بقدر ما «يكون أو يوجد»، وهي في الواقع تصريفات لفظية إلى صيغة «أن تكون». علاوة على ذلك، صيغة «أن تكون» <sein> تمثل بالنسبة إلينا صيغة المصدر إلى «يكون ويوجد». وإلزاماً لنا، كما لو أنه لا شيءَ آخر تقريباً يمكن أن نقوم به، أن نقوم بتوضيح المصدر «أن تكون» لأنفسنا من خلال صيغة «يكون ويوجد».

وفقاً لذلك، فإن «الوجود» الذي يمتلك المعنى المحدَّد والمُعبرَّ عنه أعلاه، والذي يشير تحديداً إلى نظرة الإغريق إلى ماهية الوجود وجوهره، هو إذن، ليس فقط شيئاً سقط علينا عرضاً أوبالصدفة من مكان ما ولكنه يهيمن على وجودنا-التاريخي ـ هناك ـ [في ـ العالم] منذ القدم. وبضربة واحدة، فإن بحثنا عن تعريف وتحديد معنى كلمة «الوجود» يصبح بوضوح على تلك الشاكلة، أعني، التفكير والتأمل في مصادر تاريخنا الخفي والمختبئ. إن سؤال: «كيف يقف الموجود مع الوجود» ينبغي أن يبقى بذاته يتحرك ضمن سياق تاريخ الوجود إذا كان، بدوره، يفض ويكشف ويحافظ على أهميته التاريخية من خلال وسطه. وفي ملاحقته، نحن، بدورنا، ينبغي علينا أن نقبض وبقوة على مقال الوجود.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مصطلحات هايدغرية

إعداد: محمد سبيلا

مصطلحات هايدغرية

إعداد: محمد سبيلا[*]

أخذ المصطلح في نظام هايدغر الفلسفي متّسعاً من الجدل والتأويل، لم يجد من يناظره في تاريخ الفلسفة الحديثة، فعلى الرغم من انتساب الكثير مما قدّمه في أعماله الكثيرة، وخصوصاً عمله الأشهر "الكينونة والزمان" إلى عالم المفاهيم الغربية وفلاسفتها السابقين عليه، فقد تعامل هايدغر مع المصطلح كمنحوتة تنطوي على سرّها الخاص، ماذا إذاً عن المصطلح الهايدغري؟

في ما يلي تظهير لأبرز المصطلحات التي احتوتها منظومة هايدغر الفلسفية، وقد تولى إعدادها وتقديم شروحها المفكّر والأكاديمي المغربي البروفسور محمد سبيلا.

المحرر

العدمية Nihilisme:

هناك مدخلان لدراسة مفهوم العدمية في فكر هايدغر:

الأول يتمثل في تأويله للعدمية عند نيتشه في كتابه حول نيتشه وبخاصة الجزء الثاني حيث يوضح أن نيتشه يقصد بالعدمية سيرورة انحطاط أو الحط من القيم التقليدية (المسيحية) السائدة في التاريخ الغربي. فالعدمية حسب نيتشه ليست فقط هي المرحلة الأخيرة لانحطاط القيم بل تشمل أيضا العملية الأولى لإقامة القيم مع أفلاطون انتهاء بمسخها وانحطاطها لكنه يرى أن نيتشه

*ـ مفكّر وأكاديمي ـ المملكة المغربية.

لم يستطع تخطي النزعة العدمية بل حملها إلى ذروتها ونقطة اكتمالها لأنه لم يفهم ولم يدرك ماهية الميتافيزيقا التي تنتمي إليها النزعة العدمية وتشتغل ضمنها. فالمفاهيم النيتشوية الأساسية وخاصة إرادة القوة والعود الأبدي مدموغة بالميتافيزيقا من حيث تعريفها من خلال الثنائيات الميتافيزيقية ثنائية الوجود والماهية كما أن مقولة الإنسان الأعلى مرتبطة بذاتية الإنسان كحيوان عاقل وفق تصور أرسطو فقط مع إعادة ترتيب الحدود الميتافيزيقية.

المدخل الثاني يتمثل فهمه الخاص لمدلول العدمية حيث يرى أن العدمية هي نتيجة لمسار نسيان الكينونة واكتمال لهذا المسار الذي ابتدأ مع سقراط وأفلاطون واستكمل تدريجيا مع المسيحية والميتافيزيقا الغربية عامة وبلغ أوجه في العصور الحديثة.

نسيان الكينونة يعني أن الكينونة تتقنع وتتخفى وتتحجب، وتنسحب بقصد الاحتماء فالنسيان احتجاب واحتماء وهو تحجب الكينونة -الحاضر لصالح الكائن- الحاضر بمعنى أن نسيان الكينونة لا يعود فقط إلى إهمال من طرف الفكر بل هو من صلب الكينونة نفسها.

للتغلب على العدمية يقترح هايدغر رفض كل المقولات الميتافيزيقية والتوجه نحو مساءلة الكينونة، أي ليس التفكير في كينونة الكائن أو في مجموع الكائنات أو في الكائن الأسمى، بل في "حقيقة أو معنى الكينونة" من حيث اختلافها عن الكائن هذا الاختلاف الذي يدعوه الفيلسوف أحيانا "الثنية" (le pli). وبذلك نزع عن الميتافيزيقا سر قوتها العدمية أي ألا تكون تاريخ «نسيان الكينونة».

مسألة الله

يقول هايدغر بأن كل عمله الفلسفي إنما هو محاولة للحوار والجدال وربما من تصفية الحساب (Explication) مع المسيحية. فالمسألة الدينية عامة ومسألة الله واللاهوت هي قضايا حاضرة بقوة، إما صراحة أو ضمنا، في كل عمله الفلسفي، حتى وإن لم تكن هي موضوعه الرئيسي.

يميز بعض الباحثين بين ثلاث مراحل في تفكير هايدغر في مسألة الله:

المرحلة الأولى هي مرحلة كتاب «الكينونة والزمن» حيث يبدو أن مسألة الله مطروحة بشكل ضمني لكنها لم تكن محط تحليل أو تطوير خاص.

في المرحلة الثانية كما تمثلها الكتابات اللاحقة للكتاب الرئيسي يبدو أن هايدغر يتجه إلى التمييز بين مسألة الله ومسألة الكينونة وإلى الفصل بينهما فهو يرفض الصهر الذي قام به التقليد

الفلسفي بين الكينونة والثيولوجيا (الأونتوثيولوجيا) أي الخلط بين الكينونة والكائن الأسمى.

أما في المرحلة الثالثة والتي تمثلها كتابات الفترة المتأخرة ويطبعها بصفة عامة نوع من المنظور ما بعد الميتافيزيقي وخاصة في كتابات المرحلة الأخيرة.

- موجودية الشيء قبل استعماله Vorhandeheit:

أ- أمام اليد:

يعني هذا المصطلح موجودية الشيء قبل أن يصبح أداة مستعملة أو قابلة للاستعمال. فالقلم موجود هناك، قائم هناك باستمرار، أمامي، أمام يدي بغض النظر عن استعمالي له وعن حاجتي إليه؛ هذا المستوى يحيل على العالم من حيث هو مجموع الأشياء الموجودة والمعروضة والتي يحيل بعضها على بعض، قبل أو خارج استعمالها أو استعماليتها.

ب- طوع اليد Zuhandeheit

ج - من أجل (zu) اليد (hand):

تعني الجاهزية أو الجهوزية لاستعمال الأشياء من حيث قابليتها أو جهوزيتها للاستعمال اليدوي.

فالأمر هنا يتعدى مجرد وجود الأشياء أمام اليد (Vorhandeheit)، بل وجودها من حيث هي منذورة للاستخدام ومن حيث هي مسخرة للاستعمال اليدوي.

وتلك هي العلاقة الأولية للكائن الإنساني مع العالم وأشيائه وأدواته والتي هي أساسا علاقة عملية استعمالية، انتفاعية قبل أن تكون علاقة محايدة.

يحيل هذا المعنى إلى معنى للعالم من حيث هو لا فقط مجموع الأشياء المعروضة، بل هو مجموع الأشياء من حيث هي أدوات طوع اليد وجاهزة للاستعمال.

- النيتشوية:

نيتشه في نظر هايدغر، هو آخر فيلسوف ميتافيزيقي، وهو الذي دفع التراث الميتافيزيقي الغربي إلى مداه الأقصى نحو استكمال وتحقيق كل ممكناته.

إلا أن نيتشه في نظر هايدغر، رغم كل هذه المسافة الفكرية التي قطعها نحو التخلص من الميتافيزيقا ظل مع ذلك أسير حدودها ومشدودا إليها، وهو ما يجيز لنا الحديث مع هايدغر عن ميتافيزيقا نيتشه، وهي الميتافيزيقا التي بدأت ملامحها تتحدد بالتدريج بدءا من كتاب «الفجر» (1881) الذي حضرت فيه فكرة العود الأبدي وهي الفكرة التي سيعلنها زرادشت حيث سيبشر بالإنسان الأعلى وبأن ماهية الكينونة هي إرادة القوة التي ستعيد قلب كل القيم السائدة إلى الآن.

فعبر هذه العناصر الأربعة: العود الأبدي، إرادة القوة، الإنسان الأعلى، قلب المرجعيات القيمية، إضافة إلى العدمية، تتأسس ميتافيزيقا نيتشه وتشكل نوعا من المنظومة المتكاملة، على الرغم من الشكل الشذري المعبر عنها. فإرادة القوة تعبر عن ماهية الكائن. والعود الأبدي لذات الشيء أو للمتماثل يعني كيفية أو نمط وجود الكائن.

أما قلب المرجعيات القيمية فسيعني أن القيم السائدة حتى الآن قد بطلت وأفلت، بل إن المرجعيات الأساسية التي تستقى منها هذه القيم وجودها هي ذاتها قد انهارت وأفلت.

الإنسان الأعلى هو ذلك الإنسان القادر على أن يضطلع بالكائن من حيث هو إرادة قوة وعودٌ أبديٌّ لذات الشيء.

أما العدمية فتخص تاريخ حقيقة الكينونة من حيث أنها -في ماهيتها- إرادة قوة وعود أبدي لذات الشيء.

إرادة القوة هي ماهية الكائن والعود الأبدي هو كيفية كينونته وقلب المرجعيات القيمية هو النظر إلى الكينونة كقيمة والعدمية تتعلق بتاريخ حقيقة الكينونة. الإنسان الأعلى هو ذلك الكائن الذي يقيم علاقة خاصة بين الكينونة والإنسان.

الكينونة والحضور (Etre-sein):

يرى هايدغر أن الكينونة تعني الحضور (presence-anwesen) وقد فهمت مقولة الحضور في تاريخ الميتافيزيقا فهماً خاصّاً نأى بها عن معناها الأصلي. فقد فهم الحضور على أنه دوام permanence وعلى أنه حاضر.

يلاحظ هايدغر وجود نوع من السر الخفي في هذا الأمر لأن الحضور لم يتم التفكير فيه تفكيراً خاصاً به من حيث هو أي من خلال الزمن، ومن خلال المدة والاستمرار بل فكر فيه كحاضر متمجد.

لكن الزمن رغم أنه يجري ويمر باستمرار، فهو مع ذلك يظل زمنا ولا يتخلى عن زمنيته أي عن كونه زمنا. فالدوام والاستمرار لا يعني الانمحاء أو الغياب أو الاختفاء بل البقاء والتقدم المستمر نحو الكينونة أي الحضور المستمر للكينونة (Anwesen) حضورا أصليا مع الزمن من حيث هو زمن ـ ديمومة.

الفكر والشعر:

هناك تماثل كبير لدى هايدغر بين الفكر والشعر لكن هنا التماثل لا يبلغ درجة التطابق فهما معا يقولان الشيء نفسه لكن بطريقتين مختلفتين. وذلك لأن ماهية الشعر تقوم حسبه في الفكر. فالشعر أساسا فكر. وهذا الفكر هو فكر شعري أو فكر استذكاري. والذاكرة أو الاستذكار يردان هنا لا بمعنى الملكة أو الوظيفة السيكولوجية المعروفة بل بمعنى «تجميع الفكر»، فالذاكرة، أصلا وماهية، هي ما يحمي ويحفظ ما يتعين التفكير فيه كأقوال قديمة تكتنفها الحكمة وحتى وإن لم يكن ذلك هو واقع الفكر لأن الفكر لا يفكر في ما يتعين التفكير فيه بل ينسى ويتناسى هذا الموضوع. لكن الشاعر يرعى الحكمة القديمة ويتعهدها فتنعكس في أبياته فالشاعر يتذكر ويستذكر في الوقت الذي ينسى فيه أو يتناسى فيه الآخرون وهذا هو معنى كون الشعر فكرا يتذكر ولا ينسى.

والشعر هنا يؤخذ في معنى واسع فالشعر هو كل فن أو هو الفن في صورته العامة. وبهذا المعنى فإن الشعر، أي الفن عامة، هو إخراج (فني) للحقيقة أو انفتاح.

ميزة الخطاب الشعري هو قرابته وقربه من الكينونة، ومن فكر الكينونة أي من فكر تخلص من الأحكام الميتافيزيقية المسبقة، فكر لا يفرض تصوراته المنطقية على الكائن.

العقل Ratio:

يرى هايدغر أن «العقل هو العدو الشرس للفكر» فالعقل وخاصة العقل الحديث لم يعد مجرد تأمل في الكينونة وللكينونة، كما كان الأمر لدى الإغريق بل أصبح هو قدرة الذات الإنسانية على تمثل واستحضار الموضوعات وحسابها. بل أصبح العقل في الفكر الحديث هو المحكمة العليا التي يخضع لها كل شيء ويحتكم إليها ويستمد صدقيته وحقيقته منها سواء تعلق الأمر بموضوعات المعرفة المختلفة أو بالقيم بل أصبح تجسيدا لقدرة الإرادة الإنسانية ورغبتها في إضفاء صفة الشرعية على كل ما تفعل.

العقل الحديث في نظر هايدغر، هو عقل، حسابي، تحكمي، موضوعي يعكس إرادة ورغبة في التوحيد الشكلي الكامل لكل الكائنات.

بل لقد أصبح الكائن عبارة عن عملية الاستخدام والتدجين (Machination Machenschaft) التي يقوم بها العقل وقد أشار هايدغر مرارا إلى الصلة والتناظر القائم بين Macht بمعنى القوة وMachen بمعنى العمل وMachenschaft بمعنى ترسيخ قدرة الذات. فالعقل يتطلب ويفرض ويريد أن يجعل من الكائن موضوعا لذات أو مطروحا أمام ذات تفرض عليه شروطها وإملاءاتها. ولعل خير مثال على ذلك هو تطبيق الرياضيات على الواقع حيث تقوم الرياضيات بتوحيد شكلي للواقع Uniformisation ييسر خضوعه للسلطة المطلقة للإرادة الإنسانية.

يرفض هايدغر التعريف التقليدي للإنسان بأنه كائن عاقل، فالسمة الأساسية للإنسان بالنسبة له ليست هي العقل بل هي علاقته بالكينونة.

الإنسان هو الكائن المتميز بقدرته على التفكير في كينونته وفي الكينونة عامة. سمته الأساسية هي كونه كائنا ـ في العالم ـ كائنا منفتحا على العالم.

يبدو أن هايدغر يختزل العقل في العقل الأداتي -العلّي- الحسابي أو في العقل التقني ويعتبر هذا النوع من العقل أو العقلانية هو الشكل الوحيد للعقل في حين أن مفهوم العقل والعقلانية أوسع بكثير من ذلك حيث نجد العقلانية الاستدلالية والعقلانية العملية أو الأخلاقية.

التيولوجيا الفلسفية philosophical theology:

تحدث بعض الدارسين عن تيولوجيا فلسفية لدى هايدغر فهو ينتقد البراهين الفلسفية على وجود الله من حيث إنّ هذه البراهين ـ بغض النظر عن اعتمادها على أدوات المنطق الصوري الصارم ـ لا تبرهن على شيء لأن هذا الإله الذي لا يدين لوجوده إلا إلى هذه البراهين ليس في النهاية إلا إلها كيانا ناقص الألوهية. ومن ثمة فإن البرهان على وجود الله يؤول في النهاية إلى نوع من التجديف. بل إن الله ربما سيكون أكثر إلاهية عندما نتطرق إليه بيقين وإيمان وعندما نعتبر وجوده أكيداً. وذاك هو الإله الحي أو الإله الإلهي الذي هو قريب من التصور المسيحي وذلك مقابل إله الفلاسفة الذي هو في حاجة إلى برهنة.

وهايدغر يقيم تعارضاً قوياً بين الإيمان والعقل بين لامشروطية الإيمان وإشكاليات الفكر أي بين ميدانين مختلفين كلياً وجذرياً، ومن ثمة هو يرفض مفهوم «الفلسفة المسيحية» التي هي أقرب ما تكون بالنسبة له إلى الدائرة المربعة. بل إن هذين الشكلين الهندسيين يمكن أن يجمع بينهما انتماؤهما معا إلى المكان في حين أن الهوة بين الإيمان المسيحي والتساؤل الفلسفي هي هوة

سحيقة لا يمكن اجتيازها.

ويتحدث بعض الباحثين كذلك عن تيولوجيا تاريخ الكينونة عند هايدغر، وهي تيولوجيا تجمع «بين الغياب الكامل للإله» ونزع الطابع الإلهي عنه Entgŏterung وهو النزع الذي لا يعود سببه للإنسان. وهو يدرج غياب الألوهية في إطار غياب المقدس كما يدرج هذا الأخير في سياق غياب الكينونة. وفي سياق هذا اللاهوت الفلسفي يتبين أن المقدس ـ الذي هو الإطار أو الفضاء الوحيد والأساسي لظهور الألوهية ـ لا يظهر إلا مع ظهور وانبثاق الكينونة. إلا أن الله والكينونة ليسا متطابقين إذ لا يمكن التفكير في ماهية الله بواسطة أو من خلال الكينونة.

ومع ذلك فإن هناك ترابطا بين الألوهية والمقدس والكينونة بمعنى أن المقدس شرط أساسي للوجود الإنساني.

فمقارنة الألوهية تتوقف على مصير الكينونة كما أن ماهية المقدس لا تتيسر إلا من خلال حقيقة الكينونة. وهكذا فإن التيولوجيا الفلسفية الهايدغرية تؤول في النهاية إلى فكر تاريخ الكينونة.

ـ الدازاين Dasein:

- **الموجود الإنساني ـ الكائن الإنساني ـ الوجود هناك:** الدازاين مصطلح أساسي لدى هايدغر. معناه الأصلي في اللغة الألمانية dasein الوجود-هناك لكن الفيلسوف يحول معناه ليصبح دالا على الوجود الإنساني من حيث هو وجود معروض ومنفتح.

يختلف الدازاين عن مفهوم الذات (sujet) من حيث إنّ هذا الأخير ذو حضور موضوعي في حين أن الدازاين هو كينونة تتشكل من زمنيتها الخاصة، بما أنها كينونة منفتحة وقادرة على فهم أو إعطاء معنى لكينونتها في أفق زمني.

والدازاين أو الإنسان أو الكائن الإنساني هو الكائن الذي يمتلك القدرة على فهم الكينونة، ومن ثمة فإن مساءلته هي الطريق إلى فهم الكينونة ذاتها.

ـ التهيؤ الوجداني Stimmung

الأنماط الأساسية لوجود الكائن الإنساني (الدازاين) هي:

ـ الوجدان أو التهيؤ الوجداني

ـ الفهم أو استيعاب السياق

ـ الكلام أو القدرة على الكلام والتعبير

ـ الوجدان والتهيؤ الوجداني Stimmung وهو انفتاح الكائن أو الموجود الإنساني على العالم وانقذافه فيه. والتهيؤ الوجداني مرتبط بالقلق الذي هو حالة وجدانية ملازمة ولصيقة بالكائن الإنساني (والذي يختلف عن مجرد الخوف) وهذه الحالة هي التي تضعنا في العالم وأمام العالم، وهي غير الاندهاش وغير الخوف.

ـ العصور الحديثة Neuzeit:

العصور الحديثة في تاريخ الفلسفة هي الفترة الممتدة من ديكارت إلى نيتشه، ومن المنظور الهايدغري تشكيلة فكرية تاريخية تتميز بتصور خاص للكائن، وبتصور محدد للحقيقة.

يورد هايدغر العديد من السمات، من بين السمات الأساسية للعصور أو للأزمنة الحديثة:

1 – تشكل العلم

2– ظهور التقنية الممكننة من حيث إنّها هي التي تحدد العلم وتوجهه (العلم التقني technoscience).

3– تبلور التأويل الثقافي المستقل عن الدين لكل الأنشطة الإنسانية من حيث إنّها ناتجة عن هذه الفعالية ذاتها.

4– دخول الفن في أفق علم الجمال أي النظر إلى المنتوج الفني كموضوع للتجربة الإنسانية وللحياة الإنسانية.

5– تبلور الحقيقة كيقين للذات والفكر كمحدد لما هو حقيقي.

6– تنصيب الذات الإنسانية كحقيقة أولية تحدد الموضوع الذي أصبح مشروعا رياضيا.

7– الانفصال عن سلطة الكنيسة وحلول الوعي والعقل كأساس وتحول الغبطة الأبدية للغيب إلى سعادة دنيوية للجميع.

يتحدث هايدغر في درس له عن شلنج عما يسميه «ارتعاشات النهضة» حيث بدأت تعبر عن نفسها حركة استقلال الإنسان وتحرر قواه الخلاقة عبر المعرفة والفعل حيث بدأ تطور التجارة والاقتصاد، وظهور التقنية، وتحرر الفن عن طريق تمجيد العبقرية الفردية وأولوية الذوق، وابتكار الدولة الحديثة...

والوقت نفسه حدث تحول تدريجي في التجربة المسيحية الوسطوية حول يقينيّة الخلاص نحو إقامة يقين مؤسس ذاتيا، بموازاة مع تلازم المشروع الرياضي مع التحرر من سلطة الكنيسة..

يمكن أيضا أن نتصور مع هايدغر أن العصور الحديثة هي فترة ظهور تصورات شاملة للعالم (weltanschauungen) من حيث إنّها تصور الذات الإنسانية كذات مدرِكة والموضوع أو العالم كصورة مدرَكة أي كصورة قابلة لأن تُتَمَثَّلَ وتُستحضَر وتُموضَع ليكون مجموع الكائنات حاضرا أمام الذات الإنسانية. والأمر هنا لا يقف عند حد تكوين فكرة أو صورة عن العالم بل يذهب إلى حد اعتبار العالم مدركا من حيث إنّه هو ما يمكن أن نكوِّن عنه فكرة ومن حيث إنّ كينونة الكائن تؤول في النهاية إلى كونه قابلا للتمثل والاستحضار. وهذا التحول من الإدراك إلى التحكم هو ما عبرت عنه فلسفة نيتشه حيث أصبح معنى الكينونة هو القيمة التي تضعها وتفرضها إرادة القوة والقدرة.

الأساس الفكري أو الفلسفي لهذه التحولات الجذرية هو بلوغ الميتافيزيقا نضجها واكتمالها في فلسفة الوعي أو التمثل (أو الاستحضار) Ego Cogeto أي تأويلها من طرف نيتشه كإرادة قوة وقدرة للذات الإنسانية (Egovolo) التي تقد الواقع على مقاسها وتراكم القدرة والقوة.

في مستوى أول نجد أن فكر هايدغر هو محاولة للتفكير الشمولي في الماهية الفلسفية أو الميتافيزيقية للعصور الحديثة، ومن ثمة قوته الوصفية والتشخيصية لهذه العصور، لكن في مستوى ثان نجد أن فكر هايدغر هو محاولة ضخمة وقوية لتفكيك وتقويض الأسس والمرتكزات الفكرية للحداثة الغربية، ورسم لمعالم فكر ما بعد الحداثة الذي كان نيتشه بنقده لأسس الحداثة (العقل ـ التقدم ـ الديمقراطية ـ الدولة ـ العلم...) قد مهد له.

تتناثر في كتابات هايدغر تسميات أخرى للعصر الحديث تتراوح بين الوصف والنقد فهو عنده العصر التقني أو عصر هيمنة التقنية، والعصر الذري، «والعصر الصناعي» وعصر سيطرة الموضوعية، وعصر السيبرنتيقا، وعصر ديكتاتورية العمومية والغُفلية، وعصر غياب المعنى، وعصر بلا مسافة، وعصر تنميط الإنسان وتسطيحه وتوحيده، عصر أفول الآلهة وتنكرها، وعصر نهب الأرض وإعتام العالم، وعصر الانجثات deracinement والانقلاع، عصر الكليانية، عصر الترويح وتزجية الوقت عصر التعطش للأخبار وتسقط الوقائع والتهافت على الأحداث، وعصر التيه وعصر الحساب، وعصر المحنة والبلاء...

يعتبر هايدغر أن العصور الحديثة هي حقبة خسوف أو كسوف الكينونة حيث هوت إلى القاع، وهجرتنا واستترت عنا.

ـ الأليتيا Alètheia:

تعني انكشاف، انفتاح حقيقة، واقع، **عدم النسيان.** وهي كلمة إغريقية تدل على كل من الحقيقة والواقع معا حقيقة-واقع. يستعمل اللفظ حاليا استعمالات متعددة في الدين والفلسفة والأدب. ولقد استعمل هايدغر هذا المصطلح سنة 1930 للتعبير عن محاولة فهم الحقيقة بمعنى رفع الحجب، والكشف والانكشاف، والحقيقة

ـ الكينونة والوجود Being and Existence:

الكينونة أعم وأشمل من الوجود وذلك لأن الوجود يمكن أن يوجد أو هو موجود في حين أن الكينونة ـ في حد ذاتها ـ لا يمكن أن توجد أو أن تكون موجودة. بل إن الكينونة هي الوجود ذاته أو هي ـ على الأدق ـ ما يمنح الوجود (وبالتالي الموجود) إمكانية وجوده.

أقرب تشبيه للكينونة هو اعتبارها بمثابة الضوء أو النور ـ الذي (بغض النظر عن مصدره أو نقط مبعثه) ينير ويضيء الكائنات ويجعلها مرئية أو قابلة للرؤية لكنه لا يضيء ذاته.

الكينونة هي درجة أعلى من الوجود درجة تلقائية ـ انبثاقية ـ بدون لماذا وغير قابلة للإحالة إلى شيء آخر، إنها هبة.

ـ الزمن Time:

يميز هايدغر بين تصورين للزمن: التصور العادي الجاري والتصور «الأصلي» أو الأصيل.

الزمن العادي هو الزمن من حيث هو تلاحق مستمر لسلسلة من الآنات التي تتكرر إلى ما لانهاية.

الأساس الفلسفي لهذا التصور هو فيزياء أرسطو حيث يتصور هذا الأخير أن الزمن هو «مقياس» الحركة التي هي تلاحق لحظات حاضرة، وهو التصور الذي ساد تاريخ الميتافيزيقا.

أما الزمن «الأصيل» فهو يتعارض مع التصور السابق من حيث إنّه يتعلق بتناهي الدازاين، ومن ثمة فهو ليس قائما على تلاحق مستمر ولانهائي لآنات الحاضر، بل هو تعبير عن لهاث مستمر نحو الآتي أو المستقبل أي نحو انشداد الدازاين إلى مستقبله الذي يتمثل في منذوريته للموت أو مائتيته.

يعتبر هايدغر الزمن العادي زمنا مشتقا لأن الدازاين من أجل أن ينفلت من تناهيه الذي يداهمه باستمرار يتجه إلى التشبث بزمن مقطع، مموضع يتكرر ويتدوّم باستمرار ويفلت من وحدته، وكأنه

يود أن يتحكم في الزمن ويتصرف فيه ويحوسبه، في حين أن الزمن في العمق يفلت من أيّ عملية قولبة وحوسبة وتحكم.

انطلاقا من ذلك يميز هايدغر بين زمنية الدازاين وزمنية الكينونة (Zeitlichkeit - Temporalität) محاولا فتح طريق للانتقال من زمنية الدازاين إلى زمانية الكينونة خاصة وأن الكينونة لا تمنح ولا تهب ذاتها إلا عبر فهم الدازاين وزمنيته أي أن الكينونة لا يمكن فهمها واستحداسها إلا انطلاقا من الزمن وذاك هو الطريق الذي دشنه كانط بمحاولته الاقتراب من هذه العلاقة بين الكينونة والزمن، وإن لم يتأت له أن يسير بعيدا في هذا الاتجاه لأنه كان ضحية الأنطولوجيا الكلاسيكية حول الذات المتوارثة عن ديكارت وهو المسار الذي سينبري له هايدغر محاولا فحص العلاقة بين الكينونة والزمن انطلاقا من أنطولوجيا الدازاين، وهو ما تطلب منه العودة إلى التجارب الأصيلة في الأنطولوجيا الإغريقية مبينا أنها تقوم على تأويل غير متطابق أو غير دقيق ووحيد الجانب للكينونة منظورا إليها كحضور دائم محدد للجوهر أو للمادة الجوهرية (ousia)، وذلك في إطار التخفيف من ضغط وقوة الحاضر في هذا التصور ومن أجل فهم الزمن لا انطلاقا من الحاضر بل انطلاقا من المستقبل ومن الزمنية المتناهية للدازاين.

الزمن الذي يتحدث عنه هايدغر ليس الزمن الجاري زمن الوقائع والأحداث أو الزمن الواقعي، بل هو زمن أعمق زمن الوجود أو الكينونة.

نحن نفهم الزمن الواقعي فهما تقطيعيا على أنه تتالي وتلاحق آنات ولحظات وكأننا أمام أو بمواجهة موضوعات خارجية نتعامل معها ونستقبلها كما لو كانت أحداثا خارجية في غير علاقة مع الزمنية العميقة.

أما الزمن الذي يتقصد هايدغر الحديث عنه فهو زمن أعمق، هو زمن الوجود أي المرتبط بالموقف الأساس من الوجود وهو موقف الانهمام. وهذا الزمن ليس تلاحقا وتتاليا لآنات بل تداخل وتوتر داخلي ثلاثي الأبعاد.

الماسيأتي: في هذه الحالة يكون الوجود الإنساني العميق (الدازاين) في حالة توتر وانشداد قلق نحو المستقبل أو الماسيأتي أو الماسيقدم أو الماسيحدث كإمكان وارد.

الماكان: وهو يحيل على ما كانه الوجود الفردي للإنسان، أي إلى عالمه أو ما يدعوه الإدراك العامي بالماضي. والانشداد والانسقاط إلى المستقبل والآتي لا ينفك عن هذا الانشراط بالماكان أو بالشرط التاريخي.

الماهوقائم أو الحاضر: وهي تلك اللحظة المتوترة والدينامية المتداخلة بين الماسيأتي والماكان والتي ترى الذات الإنسانية فيها نفسها أو صورة عن نفسها.

ـ الكينونة Etre Sein being:

الكينونة هي أعم المفاهيم إطلاقا لأنها تشمل وتطول كل الموجودات، وهي بالتالي أكثر السمات اشتراكا بين كل الكائنات والأشياء فهي نوع الأنواع وخصوصية الخصوصيات لأنها تلازم كل فرد أو حالة خاصة.

فالكينونة من ثمة من حيث اشتراكها وشيوعها اللانهائي هي أكثر الأشياء إفلاتا من التحدد والضبط والتعريف (indefinissable) مثلما أنها لا تُقال l'indiable أو المالا أعرف وبالتالي فهي إذن كانت هي أصل الأصول «ومصدر» الأشياء إلا أنها أقرب ما تكون إلى اللغز أو السر (mystère وEnigme) فهي بمثابة شمس لامرئية أو مصدر مجهول للضوء يلقي بأشعته على الكائنات والأشياء فينيرها ويهبها حظ الوجود لكنه هو نفسه مجهول ولامرئي أو لا يكاد يرى إلا عبر تشخصاته وتجسداته فهو «يلمع بغيابه» وهو الغائب الأكبر والحاضر الأمثل.

وهي في الغالب ما لا يمكن التفكير فيه أو ما لا يقبل أن يكون محط تفكير (Impensable) كما لا يمكن حسابه Incalculable وكأنه بديهية البديهيات أو سراب لا يمكن الإمساك به عينيا أو الإحاطة به (l'incoutournable) وما لا يمكن حسابه لأنها أقرب إلى اللاشيء منها إلى الشيء. قد تتجلى الكينونة في اللغة أو في تجربة القول باعتبار أن اللغة هي مسكن أو بيت الكينونة، أو قد تهب نفسها وتتجلى أو تبدو هناك أي في الدازاين باعتباره الكائن الوحيد القادر على مساءلة كينونته وكينونة الأشياء.

وهي كذلك حـ ـ د ـ ث أكثر مما هي شيء وقد تمركز فكر هايدغر في فترته الثانية على ما يسميه الإيرايغنيس EREIGNIS أي الحدث الأجلّ أو الحدث الجليل أو الحدث الأكبر الذي هو أقرب ما يكون من الكينونة أو هو الكينونة ذاتها.

تتجلى الكينونة عبر الظهور والاختفاء عبر تاريخ الفلسفة فتحدد عصور هذا التاريخ ابتداء من الجوهر القائم إلى الحضور الدائم إلى الفكرة/الصورة (أفلاطون) إلى الفعل (أرسطو) إلى الكوجيتو والذاتية عند ديكارت أو الفكر المطلق عند هيجل أو إرادة القدرة عند نيتشه أو إرادة الإرادة عند هايدغر. إنها عند اليونان تعني البدوّ والظهور وفي العصر الوسيط تعني الخلق وفي العصر الحديث تعني الموضوعية بمقابل الذاتية.

ومع ذلك لا يفهم من هذا الانعطاء أنها «السبب» أو «الفاعل» أو «الصانع» أو الخالق، فهي ليست من الله في شيء ولا هي أساس العالم وسنده بل هي أقرب إلى العدم والموت والتناهي منها إلى الوجود والحياة والعيش.

ـ التقنية:

كميتافيزيقا لأنها تتضمن نظرة معينة للكائن وللكينونة وللحقيقة، فالتقنية تتعامل مع الكائن بدلالة فائديته ونفعيته وقابليته للاستخدام ومردوديته فما ليس مفيدا من الزاوية التقنية وكأنه غير موجود أو ليس له سبب وجود.

هذه العلاقة التقنية النفعية تطول كل المجالات بما في ذلك مجال المقدس فحتى علاقة الإنسان بالله اليوم هي علاقة تقنية: فالله هو مصدر لكل ما يمكن أن يشبع بعض الحاجات مانحا الطمأنينة للإنسان وضامنا له الاستمرار مستقبلا.

يميز هايدغر بين التقنية وماهية التقنية، بين الأدوات التقنية وإطارها الفلسفي والميتافيزيقي. ويؤكد أن نقده لا ينصب على التقنية بل على علاقتنا بها وعلى ميتافيزيقاها.

كانت الأشياء والأدوات في العالم القديم تظهر وتقدم مكنوناتها ضمنيا وتلقائيا لكن الإنسان الحديث وقد أصبح ذاتا عقلانية أخضع الأشياء لنوع من العنف وحاول السيطرة عليها والتحكم فيها عبر تحريض الطبيعة وتسخيرها والكشف عن أسرارها وعن حقائقها عبر عملية تحريض وعقلنة ممنهجة Arraisonnement.

هكذا تتجلى التقنية على هيئة نظام تقني وصناعي كلي Gestell مهيمن، وذلك بواسطة العلم الذي أصبح هو نفسه تقنيا.

لا يتعلق الأمر إذن عند هايدغر بإدانة التقنية بل بالتفكير في أساسها الفلسفي الذي هو ذلك القدر التاريخي الأنطولوجي الذي يتحكم في الكينونة ويوجهها نحو الاهتمام بالكائن ونسيان الكينونة. ومن ثمة يجب أن نوفق بين قول لا وقول نعم للتقنية وبأن نظل في العالم التقني، لكن بعيدا عن مخاطره. للتفكير بعمق في التقنية يجب العودة إلى الأسس الميتافيزيقية المشكّلة للعصر الحديث فالتقنية اكتمال وإنجاز وتحقيق للميتافيزيقا، لكنّ لهذه الأسس جذورا عميقة تضرب في العصر اليوناني أي في تصوره للطبيعة وللكائن وللحقيقة فهو يربط محرك الديازيل بتصور الفلاسفة لمفهوم الطبيعة والكائن كما يربط الدراجة النارية والطائرة والأسطوانات الدائرية والطاقة النووية بمفهوم اللوغوس، كما يربط المحرك

الآلي بفكرة العود الأبدي عند نيتشه، أو الطاقة النووية بنداء العقلنة لدى ليبنتز، ونشأة السيبرنيطيقا بمبدإ هيراقليط في التحكم، أو بنصوص هيغل. وكأن التقنية في عمقها أنطولوجية أو هي نتيجة لها.

انظر: محمد الشيخ: فلسفة هايدغر فصل مدخل إلى نقد هايدغر للحداثة، الأطروحة 1246-138.

ـ كينونة الذات والكينونة عامة:

ما هي العلاقة بين كينونة الذات أو الدازاين والتي تتميز بالهم والقلق، والكينونة عامة كما تناولها التقليد الفلسفي؟

العلاقة بين هذين النمطين من الكينونة، حسب هايدغر هي أن كل فهم للكينونة عامة يبدو أنه مملى أو مستوحى من الهم والقلق الملازم للكينونة الزمنية للذات (بمعنى الدازاين). وذاك من خلال الميل إلى تصور الكينونة الحقيقية تصورا لازمنيا، أي كحضور دائم أو كدوام حضور أو كدوام في الحضور، كما تصوره تاريخ الفلسفة أو تاريخ الأنطولوجيا منذ الكينونة دائمة الحضور عند بارمنيدس والفكرة/المثال عند أفلاطون والمكون الجوهري عند أرسطو (substance) وكينونة الله دائمة الحضور عند فلسفات العصور الوسطى إلى الكوجيتو كأساس في الفلسفة الحديثة.

ويرجح هايدغر أن هذا الامتياز والتميز الذي تحظى به فكرة الدوام (la permanence) في فهم وتصور للكينونة يقوم على أساس إنكار زمنية الذات (الدازاين).

فإعادة طرح مسألة الكينونة -كما نادى بذلك هايدغر في «الكينونة والزمن» تعني تسليط الضوء على هذه العلاقة المنسية بين الكينونة والزمنية، وتعميق التفكير فيها، والتفكير في الكينونة في منظور الزمن أو في أفق زمني.

إلا أن الزمن الذي يتحدث عنه هايدغر ليس الزمن الفيزيائي، زمن الساعات والقياسات الزمنية بل هو زمن الكينونة أي زمن الجريان والحدوث والحصول والانبجاس والانبثاق الحر.

فالكينونة في منظور هايدغر هي ذلك الانبثاق الحر والازدهار التلقائي (التفتق التلقائي للزهرة) الذي هو التجربة الأساسية أو أعجوبة الأعاجيب التي تحصل تلقائيا بعيدا عن أي تدخل إرادي أو أعجوبة الأعاجيب التي تحصل تلقائيا وبانعطاء تلقائي حر بعيدا عن أي تدخل إرادي وبدون تحكم وبدون لماذا. بدون فاعل، وبدون حساب كما هو الأمر في التصور التقني.

أما في عالم خاضع لتحكم وسيطرة وإرادة الإنسان فإن الإلهي يفقد ضرورته والحاجة إليه

ويصبح ظهوره مجرد تلبية لحاجات الإنسان، أي من أجل تأمينه والتهوين عليه وتقديم تفسيرات تشفي غليله أو بعبارة أخرى أنه في عالم خاضع كليا للإنسان لن تعود هناك حاجة إلى الإلهي وسيختزل هذا الأخير إلى مجرد كونه استجابة لمتطلبات الإنسان أو مجرد أمثولة أو أصنوفة مصنوعة من طرف الإنسان وبالتالي تفقد صفتها الإلاهية الحق.

وهكذا في الوقت الذي يتحدث فيه ماكس فيبر عن تحرر الإنسان وعن نزع الورود المجملة للعالم فإن هايدغر يتحدث عن اختفاء الطابع الإلهي Entgötterung وعن الترك والإهمال اللاهوتي للعالم (Gottesver lassenheit) بمعنى ترك الإنسان عبدا لأصنامه التكنولوجية.

- «الشيوعية»

يستعمل هايدغر مصطلح شيوعية دوما بين مزدوجتين للتأكيد على المعنى الخاص الذي يعطيه لهذا المصطلح. فهو لا يستعمله بالمعنى السياسي المتداول بل بمعنى فلسفي خاص. فهو يشير إلى مدلوله الميتافيزيقي في سياق العصور الحديثة المتمثل في السيطرة الكاملة والشاملة على الكائن في إطار روح التقنية الحديثة التي تعكس ذروة سيطرة الإرادة والعقل والذات الإنسانية.

الشيوعية بهذا المعنى لا تعني نظاما سياسيا مخصوصا أو رؤية للعالم ذات سمات خاصة بل تعني التشكيلة الميتافيزيقية المعبرة عن ذروة العدمية وافتقاد المعنى واضمحلال المقدس الإلهي وذروة التسخير Machenschott، وهي المعاني الميتافيزيقية المرتبطة بالإيديولوجيات الكليانية سواء في وجهها الليبرالي الفردي أو في صورتها الجموعية والاشتراكية والشيوعية. الشيوعية بهذا المعنى والفردانية الليبرالية تشتركان في الجذر الميتافيزيقي نفسِه المؤسس للعصور الحديثة.

- نسيان الكينونة Forgetting:

ليست الكينونة شيئاً عينياً محدداً، ليست كائنا في حين أنها قائمة وراء أي كائن كما أنها تشكل حضوره. وهي أشبه ما تكون بمفهوم الفيزيس physis الإغريقي الذي ينبثق تلقائيا، كما أنها متماهية مع الزمن الذي يترك (بابتعاده وانفصاله وامتسافه) للكينونة فرصة حصولها مثلما ما هي.

لكن تاريخ الفلسفة شهد تحولا أساسيا في تطور مدلول الكينونة مع أفلاطون الذي دشن سيرورة طويلة الأمد من الاهتمام بالكائن على حساب الكينونة، لدرجة تسمح بالقول بأن تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ نسيان الكينونة.

بل إن تحليل الكائنات الحاضرة التبس مع تحليل الحضور ذاته كحدث وتم البحث عن كائن

أعلى وأسمى هو أصل كل الكائنات والذي منه تستمد وجودها. فالميتافيزيقا تخلت باكرا عن حدوث الحضور لتكتفي بانبثاق الحضور وبانبثاق حضور الكينونة لتركز اهتمامها على الكائن الحاضر.

نسيان الكينونة لا يرجع إلى إهمال قصدي من طرف الإنسان أو الفكر الإنساني بل يرجع إلى بنية الفكر الإنساني ذاته: فهذا الفكر عندما يدرك كائنا ما ويحدده أو يعرّفه فهو في نفسه الوقت وفي العملية نفسها يخفى ويقنِّع الكينونة وهو يحاول تملّك الكائن متغاضيا عن الفرق الواضح بين الكائن والكينونة لأن هذه ليست ذاك كما أن الحي ليس هو الحياة والإنسان ليس هو الإنسانية، والشيء ليس هو الشيئية.

بل إن الميتافيزيقا لا تقف في هذه العملية عند حد التغاضي وإهمال الفرق، بل تذهب إلى أبعد من ذلك حيث تعوق الكينونة وتـحرمها من أن تكون لأنها تقنّعها بقناع الكائن كما تتصوره.

يمكن ـ من زاوية أخرى ـ ملاحظة أن الفلاسفة قد نظروا للكينونة كماهية أو كعمومية منطقية، وليس كحدث كـ «هناك» أو يوجد (il y a) وهذا هو الوجه الآخر لقول هايدغر بأن ما يسم الميتافيزيقا هو نسيان الكينونة.

يميز هايدغر في مسألة نسيان الكينونة بين بعدين أو وجهين مترابطين هما:

نسيان الكينونة عامة ويتعلق الأمر بنسيان التحديد الزمني للكينونة، أي اعتبار الحضور الدائم كسمة أساسية للوهم الميتافيزيقي، ويتعلق الأمر هنا بإطلاقية الكينونة إذن التي تستبعد كل قراءة للكينونة انطلاقا من وقائعية الدازاين مما يعني أن الإطلاقية الميتافيزيقية تتولد عن النمط غير الأصيل أو غير الصادق للدازاين.

الوجه الثاني لنسيان الكينونة عامة يصاحبه كنتيجة لنسيان كينونة الدازاين أي نسيان الزمنية المتناهية للدازاين وهو النسيان الذي يتموضع في فهم أو تصور الإنسان ككائن عاقل.

وستقدم الأنطولوجيا الأساسية أو أنطولوجيا الدازاين المقولات الملائمة الخاصة بالكينونة المتناهية أي «المحددات الوجودية الأساسية» والتي هي الكفيلة برفع نسيان كينونة الدازاين وتحقيق وجود صادق حقيقي. غير أن هايدغر بعد الانعطاف سيتجه تدريجيا إلى القول بأن الكينونة لن تعود متعلقة بمشروع الدازاين أو بالدازاين كمشروع بل ستصبح متعلقة بالصيرورة الضمنية للكينونة. وفي هذه الحالة لن يصبح نسيان الكينونة أمرا يتعلق بالدازاين، ومن ثمة مسؤوليته في تصحيحها، بل ستصبح مسؤوليته هي تأمل هذا النسيان باعتباره استجابة لصيرورة أو لقدر أو لتاريخ الكينونة ذاتها.

غير أن مفهوم نسيان الكينونة قد تجلى لدى هايدغر بصورة أخرى أقرب ما تكون إلى الاستلاب (Entfremdung) أو العناء (Detresse) أو نزع الطابع الإلاهي Entgoterung أو العدمية (Nihilisme). فالفترة الحديثة هي فترة العدمية حيث لم تعد الكينونة هي همنا الكبير بل المهم هو موقع الإنسان في الكون وقدرته على التحكم في الكائن. والحال أن نسيان الكينونة والعدمية سمتان للميتافيزيقا التي تطورت وحسمت أمرها منذ أفلاطون الذي أراد أن يرى في الفكرة مبدأ حقيقة الكائن.

نعم لقد تفاقم نسيان الكينونة في العصر الحديث لأن الإنسان رفع مكانته إلى درجة كونه «ذاتا فاعلة» (sujet) مع ومنذ ديكارت بعد أن كان هذا الأساس هو الفكرة مع أفلاطون وهو الله في ـ الفكر الوسيط. وبذلك أصبح الإنسان الحديث هو السلطة التي تقرر كينونة الكائن، واختزل العالم إلى مجرد صورة مُدركَة بالنسبة للذات.

في العصور الحديثة يحصل تقاطع قوي بين نسيان الكينونة وتضاؤل الحس الإلهي (dedivinisation). وهذا الأخير لا يعني أبدا الإلحاد أو إنكار الاعتقاد في الله بل يعني العكس تماما وهو أن كون الناس وهم يعيشون في هذه العصور نوعا من غياب الآلهة هو ما يجعلهم يندفعون بقدر أكبر من التخيل والتحمس، نحو الإله أو نحو بدائله (الإيديولوجيات) لأن مثل هذا الميل الاعتقادي هو ما يجعل نفوسهم أكثر اطمئنانا. فالآلهة التي يعدها الإنسان ستكون وفيرة من أجل إشباع الحاجة إلى الطمأنينة الروحية (أو الأمن الروحي كما يقال اليوم) لذاتية الأفراد، في هذا العصر تهيمن القابلية للاستعمال والتشغيل الوظيفي لكل كائن بما في ذلك العلاقة مع ما هو إلهي أو مقدس، وهو ما يتسبب في فرار الآلهة.

وفي هذا العصر تبلغ العدمية ونسيان الكينونة ذروتهما لأن المعيار الوحيد سيكون هو التحكم المجنون من طرف الإنسان حيث تمور الكينونة في غياهب النسيان. وبذلك يغيب المعنى عن الإنسان ويستصعب إدراك ما هو إلهي وبذلك يلتقي نسيان الكينونة مع الحياد تجاه ما هو لاهوتي (A-theisme) وتكتسب الميتافيزيقا نفسها هذه السمة. غير أن هايدغر لا يطابق بين الكينونة والألوهية بل يرى أن تجربة الإلهي ليست ممكنة إلا على أرضية الكينونة التي هي أرضية ضرورية لإنقاذ الإنسان من الانغراق في السيطرة المجنونة على الكائن.

فضاء الكتب

الوجود والموجود عند هايدغر

نسيان الموجود للعثور على الوجود

قراءة: هدى الناصر

«مدخل إلى الميتافيزيقا» لمارتن هايدغر

لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟

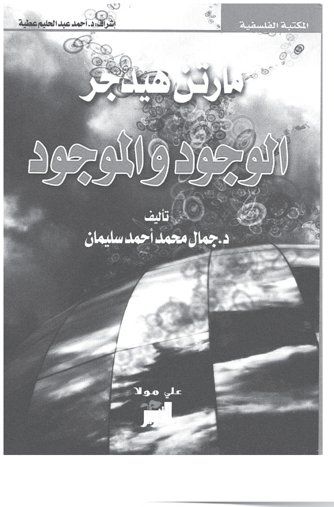
قراءة: رامي طوقان

" الوجود والموجود عند هايدغر " للباحث جمال محمد سليمان

نسيان الموجود للعثور على الوجود

قراءة: هدى الناصر

يعتبر كتاب «الوجود والموجود» للباحث جمال محمد أحمد سليمان، من الكتب القليلة الصادرة باللغة العربية والتي تناولت مبحث الوجود عن الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. أهمية هذا الكتاب تكمن في كشف المجهود الفلسفي الذي بذله هايدغر لتعميق البحث لدى الوجود بما هو وجود. في حين أن معظم الدراسات الأخرى على أهميتها قد عنيت بالهايدغرية على الإجمال، أو أنها أعطت مساحة واسعة للمصطلح ومن ثم لتناول بعض نظرياتها بالعرض والتحليل والتفسير.



ينطلق الباحث في كتابه من قضية محددة تشكل أساس فلسفة هايدغر وهي قضية الوجود بمعزل عن الموجود. يشير المؤلف في هذا المضمار إلى ما أعلنه هايدغر نفسه في رسالته التي بعث بها إلى الجمعية الفلسفية الفرنسية عام 1937 من أنه ينظر إلى فلسفته على أنها فلسفة للتواجد Existenz رغم اهتمامه بتناول التواجد في كتابه «الوجود والزمان». وقد أقرّ في الرسالة المذكورة بأن المشكلة التي تشغله هي مشكلة الوجود. وذلك ليس بسبب الإساءة التي تعرضت لها كلمة الوجودية من الناحية التفسيرية والاستعمالية، ولكن لأن السؤال الأساسي المحوري في فلسفة هايدغر هو السؤال عن الوجود، حيث منه تبدأ كل دروبها وإليه تؤوب. وهذا ما يلاحظه الباحث عندما يتحدث عن محاضرة هايدغر الشهيرة «ما الميتافيزيقا؟» التي ألقاها عام 1930 والتي تعتبر بداية التحول الجذري في فكره. فقد اتجه بعدها إلى البحث

في الوجود بما هو وجودٌ مُنَحِّيّاً جانباً البحث في الوجود بما هو موجود، وهو الطريق الذي افتتح به مسيرة تفلسفه.

يبذل الباحث في كتابه هذا جهوداً مضنية لكي يوضح المحور الرئيسي الذي تدور حوله فلسفة هايدغر. فقد أراد أن يثبت أن فلسفته هي فلسفة وجود أكثر من كونها فلسفة وجودية، وذلك من خلال تركيز هايدغر على البحث في الوجود الإنساني بوصفه مدخلاً ضرورياً للبحث في الوجود بما هو وجود.

إلى ذلك تهدف دراسة جمال سليمان إلى التأكيد على حقيقة أن هايدغر سعى إلى تقويض تاريخ الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى نيتشه، ذلك لأنها فلسفة تهتم بالموجود وتكتفي به. وهو الأمر الذي أدى بها إلى نسيان الوجود بما هو وجود وأودى بها من ثم إلى العدمية المطلقة.

من الناحية المنهجية ينبغي أن نشير إلى أن الدراسة تحتوي على خمسة فصول جاء ترتيبها على الشكل التالي:

الفصل الأول: ويعرض فيه إلى موقف هايدغر من الميتافيزيقا الغربية، حيث يتناول بالنقد مفاهيم الحقيقة، وعلم الوجود، وفلسفة الحداثة ابتداء من أفلاطون وصولاً إلى هوسرل.

الفصل الثاني: ويتحدث فيه عن الوجود بما هو موجود، ويعلل الخاصيَّات الانطولوجية الأساسية للموجود الإنساني.

الفصل الثالث: ويتناول مفهوم الزمان بوصفه أفقاً للوجود. وفيه يعرض إلى ملاحظات هايدغر النقدية لمفهوم الزمان عند أرسطو وكانط وهيغل.

الفصل الرابع: وهو بعنوان: البحث في الوجود بما هو وجود، ويتناول فيه جوهر نظرية هايدغر حول الوجود بوصفه حضوراً وعطاء.

أما الفصل الخامس: فيتضمن بحثاً في المبادئ والعلل الأولى وعلى الأخص: مبدأ الهوية ومبدأ العلة.

نسيان الموجود من أجل الوجود

يعرض المؤلف في كتابه مجموعة من الاقتباسات تفضي إلى تأكيد منظومته النقدية للميتافيزيقا الحديثة. ومن أهم هذه المقتبسات قوله في كتاب «الوجود والزمان» أن محاولة التفكير في

الوجود بدون الموجود أصبحت ضرورية. وقوله أيضاً: «أن نفكر في الوجود نفسه يتطلب ان نتغاضى عن التفكير في الوجود على نحو ما أسّسته وأولته كل ميتافيزيقا عن الموجود».

إن من أهم الاستنتاجات التي خلص اليها المؤلف أن هايدغر قد استطاع من دون أدنى شك، ومن خلال نقده للفلسفة الغربية، أن يكشف على نحو دقيق وأصيل عمّا يسميه «ناظمة العقد» التي تجمع كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية، من أفلاطون حتى نيتشة. ويقصد المؤلف بـ «ناظمة العقد» البحث في الموجود ونسيان الوجود على وجه التحديد. وعلى الرغم من أن معالجته لهذا الموضوع جاءت في كتب متعددة وعلى فترات متباعدة، إلا أنها تتكامل ضمن رواية كلية لتاريخ الفلسفة.

وإذا كان هايدغر ـ كما يرى المؤلف ـ قد استخدم الهيرمينوطيقا كوسيلة لقراءة التراث الفلسفي الغربي، فقد كان موضوعياً إلى حد كبير. وإن كل ما يمكن أن يؤخذ عليه هو أنه كان متعاطفاً مع كانط لدرجة جعلته يتغاضى كما قاله الأخير من أن الميتافيزيقا الممكنة هي ميتافيزيقا النقد، ولذا فقد سعى جاهداً إلى التماس الشعاع الخافت والمتباعد للوجود عند كانط، في حين اتخذ موقفاً متشدداً من هيغل، ورأى أن فلسفته تقف على طرف نقيض مع الفلسفة اليونانية القديمة.

وعلى الرغم من أن هايدغر اتخذ موقفاً نقدياً من تاريخ الفلسفة الغربية ابتداءً من أفلاطون، إلا أنه في ما يتعلق بآراء بارمنيدس وهيراقليطس لم يأخذ عليهما مأخذاً واحداً بل ينزلهما منزلة التقديس الذي يتطلب الذود عنهما ضد من يسيئون فهمهما. أما في ما يتعلق بتحليل هايدغر للخاصيات الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني، فقد أوضح المؤلف أن الوقائعية هي الخاصِّية الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني، والتي تشكل ما يمكن تسميته بالمواقف الحدية التي لا حيلة للموجود الإنساني على دفعها، وإنما يمكنه فقط التكيُّف معها وبالتالي تجاوزها. واعتبر المؤلف أن الحالة الأساسية في هذا الخاصِّية هي النظر إلى وجود الموجود الإنساني، على أنه وجود في العالم يتعرّف على الموجودات الأخرى عبر استخدامه واستعماله لها، أو اتخاذها موضوعاً لاهتمامه. وانطلاقاً من هذه الرؤية يكون هايدغر ـ برأي المؤلف ـ قد أحدث تحولاً جذرياً في نظرية المعرفة التي تعطي الأولوية للذات على الموضوع. صحيح أنه لم يجعل الموجود الإنساني موجوداً كباقي الموجودات، إلا أنه ينظر إليه على أنه يتميز عنها بالقدرة على التعقّل. تلك القدرة التي من أخص خصائصها الكشف عن سكن الوجود في الإنسان، وسكن الإنسان في الوجود، وهذه الخاصِّية تتيح للإنسان أن ينشئ ويهب الوجود سواء بإظهاره

للموجود في نور الوجود، أو عن طريق الفعل الذي يعد أحد وسائل كشف حجب الموجود وانتزاعه من التحجُّب.

وأما عندما اعتبر هايدغر أن الموجود الإنساني هو وحده المسؤول الأول والأخير عن جعل وجوده أصيلاً أو غير أصيل، ورفض كل محاولة لتأصيل الوجود الإنساني تأتي من الخارج، فإنه وجّه انتباهنا إلى حقائق كثيراً ما غابت عنا وكثيراً ما نتغافل عنها.

الهايدغرية ومفهوم الزمان

في ما يتعلق بتناوله لمفهوم الزمان يقرر المؤلف أن هايدغر يكشف لنا في معالجته "الزمانية الأصيلة وغير الأصيلة"، عن جانب آخر من أصالته التي تتعدد أوجهها، خاصة عندما جعل التوقع والانتظار تعبيراً عن عدم الأصالة. إذ عندما أعطى هايدغر المستقبل الصدارة في فهمه للزمانية فإنه استفاد بشكل أو بآخر من التصور المسيحي للزمان، وإن اختلف عنه في التناول. وقد تمكن هايدغر عبر إدخال مفهوم الزمانية من تجاوز إشكالية «الآن» عند أرسطو. وهكذا أصبحت عنده ظواهر الزمان الثلاث متكاملة وذلك على عكس تصور الآنات التي تبدو أشتاتاً لا علاقة في ما بينها. إن محاولة هايدغر الربط بين الزمان والوجود ترجع إلى أصولها اليونانية القديمة. ولعل جِدّة هايدغر في اعتباره الزمان امتداداً يتيح للوجود الأفق الذي فيه يهب هبته، وحديثه عن البعد الرابع للزمان، إنما هي محاولة لتجاوز هيغل لناحية ذكر هذه الرباعية في مواضع أخرى من أبحاثه الفلسفية، كما في تحويرات الوجود الأربعة، وكذلك الرباع الذي يشكل وحدة الشيء ويجعله شيئاً.

حينما يتناول الباحث رؤية هايدغر في الوجود بما هو وجود، أي دون النظر إلى الموجود، فقد كان يُلمِّح إلى أن الفيلسوف الألماني قد نجح إلى حد كبير في إلقاء المزيد من الضوء على مفهوم الوجود، الذي يدهش المرء لنسيان الحديث عنه وغيابه سواء عند فلاسفة العصور الوسطى، أو فلاسفة العصر الحديث أو في الفلسفة المعاصرة، وذلك من خلال تحويرات مختلفة كمعالجته لمفهوم اللاّشيء وتحديدات الصيرورة والظاهر والتفكير والواجب.

في مجال الاستنتاجات التي يذكرها في نهاية الكتاب يرفض المؤلف فكرة اتجاه هايدغر نحو التصوف بقوله: «إذا كان هايدغر قد كثر حديثه في الفترة الأخيرة من حياته عن السر والتخلي، فالواقع أنه لم يتجه بالبحث في الوجود اتجاهاً صوفياً كما ذهب إلى ذلك البعض متخذين سنداً لهم من مؤلفات هايدغر المتأخرة. في حين أن حديث هايدغر عن السر بدأ في وقت مبكر من فلسفته، وعلى وجه التحديد في محاضرته في «ماهية الحقيقة» التي ألقيت عام 1930.

ومن ناحية أخرى، فإن حديثه عن السر والتخلي في مؤلفاته المتأخرة، يتعاصر تماماً مع محاضرته «الزمان والوجود» التي كرسها للحديث عن الوجود بوصفه حضوراً، وهي تعد من أعمق ما كتب في هذا الموضوع، كما يرفض الباحث ما ذهب اليه جان فال في مقاله حول «تاريخ الوجودية»، أن هايدغر قد حاول في مؤلفاته المتأخرة إنشاء نوع من الفلسفة الاسطورية، وأن فلسفة هايدغر تتألف من عدد من العناصر المتنافرة.

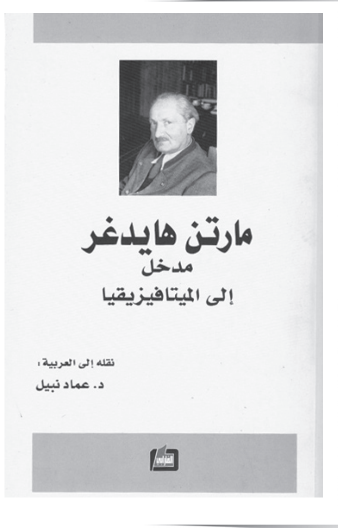
في كل الأحوال، يرى المؤلف أخيراً أن البحث في الوجود، سواءً بوصفه وجود الموجود، كما تناوله هايدغر في مؤلفاته الأولى، أو بما هو وجود على نحو ما نادى بذلك في مؤلفاته المتأخرة، واعتبره ضرورة يمليها التفكير في الوجود بما هو وجود، ظل هو الشغل الشاغل لهايدغر طوال حياته. وهذا ما يعتبره كثيرون من الباحثين والنقاد محل القلق الأساسي في مشروعه الفلسفي ككل.

- **الكتاب: مارتن هايدغر ـ الوجود والموجود**
- **الكاتب: جمال محمد أحمد سليمان.**
- **الإشراف: أحمد عبد الحليم عطية.**
- **الناشر: دار التنوير ـ بيروت ـ 2009.**

«مدخل إلى الميتافيزيقا» لمارتن هايدغر

لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟

قراءة: رامي طوقان



يتفق الباحثون في أعمال مارتن هايدغر على أن هناك كتابين أساسيين يشكلان منظومته الفلسفية ويعبِّران عنها وهما: «الكينونة والزمان» و«مدخل إلى الميتافيزيقا». وإذا كان الأول هو الكتاب التأسيسي بالنسبة لفيلسوف الوجود الألماني، فالثاني هو الامتداد الطبيعي للكتاب السالف الذكر لأنه يجيب على أهم القضايا التي تصدى لها هايدغر وهي التي تختصر بالسؤال عن ماهية الوجود.

لكن قبل الدخول إلى متن النص من المفيد أن نذكر ما يتضمنه كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» من موضوعات وأفكار. حيث يضم هذا الكتاب أربعة فصول هي:

1. **السؤال الأساسي للميتافيزيقا.**
2. **بحث في الجانب النحوي والايتمولوجي لكلمة الوجود.**
3. **سؤال ماهية الوجود وجوهره.**
4. **تحديد الوجود وتقييده ـ ويتضمن هذا الفصل أربعة مباحث أساسية هي:**

- **الوجود والصيرورة.**

- **الوجود والظهور.**
- **الوجود والتفكير.**
- **الوجود والواجب.**

إن الأهمية الاساسية للموضوعات المذكورة، أنها تشكل محور النقاش المستدام في الغرب حول نظرية الوجود عند هايدغر. كذلك يمكن اعتبار نقل النص إلى العربية محاولة لإشراك الباحثين والمفكرين العرب وفي العالم الإسلامي في مناقشة أفكار هايدغر على صعوبة ترجمتها بسبب الخصوصية التي تمتاز بها لغة هايدغر الفلسفية.

من هنا فإن تناولنا لهذا الكتاب من خلال ترجمته إلى العربية يندرج في سياق اهتمامنا بما يقدمه هايدغر من أعمال غير مسبوقة في ميدان الميتافيزيقا والسؤال عن الوجود. وإذن تعتبر ترجمة «مدخل إلى الميتافيزيقا»، من الترجمات المميزة التي عمل مترجمها الدكتور عماد نبيل على معايشة النص وفهمه قبل تقديمه إلى القرّاء العرب.

إن ما يدعو القارئ المتخصص إلى هذا الانطباع هو العمل الدؤوب الذي استمر اكثر من عشر سنوات من جانب المترجم في قراءة نصوص هايدغر باللغة الألمانية. فقد كان هدفه الرئيسي ـ كما يقول ـ البقاء بقدر الإمكان قريباً من روح النص الهايدغري ومضمونه. وكذلك الحرص على اختيار المفردات والعبارات والمصطلحات العربية التي تؤدي وظيفتها الدقيقة في التعبير عن المصطلح الألماني. وفي المقابل فقد بذل أقصى جهوده لكي يتجنب المس بخصوصيات اللغة العربية، بحيث لا يفرض عليها أي تعبير أو مصطلح لا يناسب منطقها. ولهذا السبب قام المترجم بتقديم المصطلحات في لغتها الاصلية، وسعى إلى ألا تكون ترجمة «مدخل إلى الميتافيزيقا» مجرد نقل كسول ورتيب للنص الهايدغري كما يقول.

هايدغر ومعنى الميتافيزيقا

قبل أن نصل إلى قراءة النص المترجم عن الألمانية علينا أن نمر بمقدمة طويلة جداً سطّرها المترجم نفسه. وهذه المقدمة هي بمثابة كتاب مستقل تناول فيه أعمال هايدغر ونظرياته

الوجودية وركَّز بشكل خاص على معنى وماهية الميتافيزيقا.

حملت المقدمة عنوان: «السؤال الأساسي للميتافيزيقا: منسى الوجود ـ السؤال المتيَّه». في هذا القسم من التقديم المسهب يشرح الكاتب ـ المترجم غاية هايدغر من وراء كتابه «مدخل إلى الميتافيزيقا».

ويذكر أنّ السؤال الأساسي الذي لا مفر منه في فلسفة هايدغر يمكن صياغته على النحو التالي: لماذا كان هنالك وجود الموجودات بدلاً من العدم؟

إن الكثير من الناس لم يواجهوا هذا السؤال مطلقاً، أو أنهم لم يفكروا في طرحه على أنفسهم، أي أنهم لم يسعوا إلى إحداثه أو إثارته، أو الشعور بحتميته وعدم الفرار منه»...

في تعليله لهذا السؤال وأبعاده المعرفية في فلسفة لوجود، يقول هايدغر: إن أهمية السؤال هذا تعود إلى الأسباب الثلاثة الأساسية اللاحقة:

1- إن هذا السؤال هو الأول في مكانته الفلسفية بين الأسئلة الاخرى.

2- ولانه سؤال عميق جداً يتجاوز بعمقه معظم الأسئلة الفلسفية الأخرى.

3- إن هذا السؤال أساسي جداً للشروع بعملية التفلسف. وبإيجاز هو السؤال الذي يحتل قمة الهرم وهو الأكثر عمقاً والأكثر أصالة.

لهذه الاعتبارات يبقى سؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» سؤالاً غير قابل للمقارنة بالمرة مع أي سؤال آخر. إذ أنه يصطدم بعملية البحث بمجملها بوساطة طبيعة ونوعية «اللماذا» التي تخصه وحده. ولأول وهلة فإن سؤال لماذا «اللماذا» يبدو وكأنه تكرار عابث وطائش بشكل لا متناهٍ للصيغة الاستفهامية ذاتها، وكأنه إطالة تفكير فارغة ولا مبررة في الكلمات نفسها مرة تلو المرة. نعم، هكذا يبدو هذا السؤال، بشكلٍ لا يدع مجالاً للشك يجيب هايدغر.

يقول الكاتب في مناقشته للجواب المحتمل: «إن هذا السؤال هو بالنسبة لهايدغر ليس سؤالاً عادياً. فهو السؤال الأول من حيث المكانة الفلسفية بين الأسئلة الأخرى، وذلك على

الرغم من أن تلك الاولوية ينبغي ألا تُؤخذ بالمعنى الزماني». عن هذا المضمار يقول هايدغر في «المدخل إلى الميتافيزيقا»: إن الناس عادة ما يطرحون على أنفسهم العديد من الاسئلة ذات المضامين الجيدة في سياق عبورهم التاريخي عبر الزمن. إنهم يحاولون بجدية أن يتفحصوا العديد من الأشياء الجيدة قبل أن يشرعوا في طرح السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟».

مضمون الابتكار الهايدغري

إذا كان مجمل تاريخ الفكر والوجود الإنساني، تبعاً لرأي هايدغر، قد تمت الهيمنة عليه بخاصِّية فهم الإنسان «لسؤال الوجود» فإن ضياع الفكر الحديث وانحرافه عن مساره الحقيقي يتجذر أصلاً في مسألة «نسيان الوجود». وفي كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» يقوم هايدغر، بناءً على ذلك، بالبحث والاستقصاء في كل من معنى «الوجود» وتاريخ فهم الإنسان له من أجل أن يصل إلى تشخيص دقيق لأسباب هذه المشكلة التي تعتبر واحدة من أهم لحظات المنعطفات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي.

فلقد أدرك هايدغر بحدسه المتميِّز وبشكل مبكر أن هذا التاريخ بمجمله، قد تم تدوين وثيقته الفكرية من خلال إبداعات «الفلسفة»، و«الشعر». وعلاوة على كل ذلك، في بواطن وأسرار اللغة التي تقف وراء صناعة مجمل تاريخ الإبداع الإنساني في هذين المجالين؛ ويقول هايدغر بهذا الصدد: «إن» الكلمات واللغة ليست أغطية وأغلفة لهؤلاء الذين يكتبون ويتكلمون، بل من خلال وسطها وسياقها، تنبثق وتأتي الاشياء أولاً إلى «الوجود». ويضيف في موضع آخر من هذا الكتاب إن العلاقة المتهافتة والمشوهة مع«الوجود» تمثل السبب الحقيقي والمباشر الذي يكمن وراء سوء العلاقة العام الذي يربطنا الآن مع اللغة. وهذا يوضح لنا بجلاء لماذا تحتل موضوعة مثل موضوعة أصل الكلمات وتقلباتها مساحة واسعة من هذا الكتاب. كما أنها، علاوة على ذلك، تشكل جزءاً كبيراً من أسلوب الكتابة الفريد والمميز عند هايدغر وصعوبة ترجمته إلى اللغات الأخرى، ومنها اللغة العربية.

مفهوم الوجود

إن الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب ـ حسب مقدمة المترجم ـ هو، مفهوم «الوجود» "Sein" وعلاقته مع كل من الموجودات والوجود هناك ـ في ـ العالم "Dasein" على وجه الخصوص. والكلمة العربية «الوجود: تبدو مساوياً أو مرادفاً مُرضياً لكلمة "Sein" في هذا النص. ذلك لأن الكلمة الألمانية هي صيغة مصدر، بينما كلمة «الوجود» في العربية هي أسم، وهذا من شأنه بالطبع أن يخلق الكثير من التعقيدات والمشكلات في ما يتعلق بالتحليل الهايدغري النحوي والإيتمولوجي. أما في ما يتعلق بكلمة "seined"، فإنها بل شك صياغة فلسفية هايدغرية صرفة تكاد تكون غريبة تماماً عن لغة الحياة الألمانية اليومية وأي لغة أخرى. وبخصوص وجهة النظر المتعلقة في الأسلوب والمعنى الذي يروم هايدغر طرحه في هذا الكتاب، فإنه يبدو أن من المهم ترجمة كلمة "seined" إلى كلمة «طوال» أو «في كل مكان» في اللغة العربية.

أما بخصوص كلمة "Dasein" فإنها تثير إشكالية من نوع خاص. ففي اللغة الألمانية اليومية الدارجة تعني تلك الكلمة «الوجود»، لكن هايدغر يقسم تلك الكلمة إلى مقطعين: المقطع الأول (Da) وتعني «هناك»، والمقطع الثاني "Sein" وتعني «الوجود»، ثم بعد ذلك يعرف المقطعين كلمة واحدة وهي «الوجود هناك». وقد ترجمها عماد نبيل في هذا الكتاب بـ «الوجود ـ هناك ـ في ـ العالم».

ولا بد من القول إن معظم ترجمات هايدغر للكثير من النصوص الإغريقية الفلسفية إلى اللغة الألمانية التي ترد في كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» هي في الواقع تختلف بشكل جذري عن ترجمات اللغات الأخرى للنصوص ذاتها. إن ما يميز ترجمة هايدغر لتلك النصوص أنها تقوم في ـ الأساس ـ على التحقق والاستقصاء الدقيق في أسس الكلمات والمصطلحات والعبارات الإغريقية، وفي المساحة الواسعة لإيحاءاتها ودلالاتها. ولكن، وبما أن تأويلات هايدغر للكلمات والأفكار الإغريقية تختلف تماماً عن التأويلات التقليدية المتداولة، فإنه يصبح من الطبيعي أن تختلف ترجماته عن الترجمات التقليدية. بيد أن ما عمل عليه المترجم هنا ليس نقل النصوص الأصلية الإغريقية وترجمتها بل نقل ترجمات هايدغر الألمانية لهذه النصوص.

ربما يكون وجه الأهمية في هذا الكتاب ليس فقط ترجمته من اللغة الاصلية، أي اللغة الألمانية وهي لغة هايدغر، بل أيضاً في المقدمة الغنية للمترجم، التي تغوص إلى أعماق النص لتقدمه للقارئ العربي من دون إبهام وغموض.

الكتاب: مدخل إلى الميتافيزيقا.

المؤلف: مارتن هايدغر.

تقديم وترجمة: د.عماد نبيل.

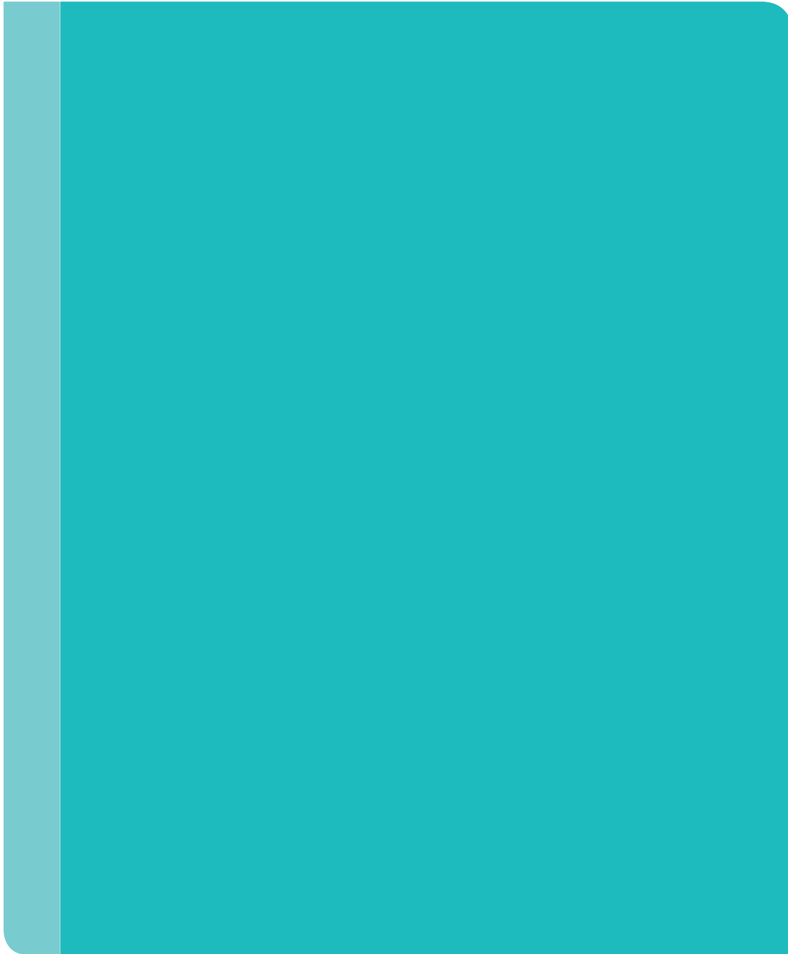
الناشر: دار الفارابي - بيروت - 2015.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Cependant, cette conversation ne confirme pas que Heidegger a cru au nazisme, même s'il a appuyé le parti pendant la durée de ses fonctions comme recteur de l'Université.

Dans les « Textes Revus », on retraduit et publie l'interview réalisée par Der Spiegel avec Heidegger dix ans avant sa mort, après avoir été bloquée dans le tiroir à la demande de Heidegger lui-même compte tenu de la sensibilité des questions soulevées lors de l'entrevue, notamment les problèmes personnels, son rectorat à l'Université en Allemagne, sa relation avec le parti nazi et plus tard sa démission et les raisons derrière elle.

Dans le cadre des « Textes Revus », nous présentons le chapitre V du livre célèbre de Heidegger, « Introduction à la métaphysique », intitulé « la question sur la nature et l'essence de l'existence ». C'est un chapitre important puisqu'il constitue l'une des principales conclusions du système philosophique de Heidegger, à savoir l'attention particulière accordée à la question de l'existence elle-même, en examinant l'origine et la source des êtres. Le point essentiel dans cette étude revue de Heidegger réside dans le fait qu'il commence d'abord à expliquer et clarifier la signification du mot « existence » jusqu'atteindre son but de documenter le premier principe qui aboutit à tout être.

Dans « Le Monde des Concepts » le penseur marocain, Mohammed Sabila, propose une présentation globale des principaux termes utilisés dans la philosophie de Martin Heidegger, en particulier ceux figurant dans sa plus grande œuvre « Être et Temps ». Les termes sont les suivants:

Nihilisme - Vorhandenheit (être à portée de la main) - Zuhandenheit (prêt à la main) - Etre et Présence- Raison- Philosophical Theology- Dasein (être présent) - Stimmung- Neuzeit (Les temps modernes) - Alétheia - Etre et Existence- Temps- Etre – L'oubli.

«L'Espace des Livres » comprend deux analyses de deux livres du philosophe allemand:

Le premier par Jamal Mohammed Suleiman, « L'existence et l'être chez Heidegger », dans lequel il aborde la question de l'existence et les efforts déployés par le philosophe de Dasein pour transférer la philosophie occidentale de son intérêt pour l'être à son intérêt pour la question de l'existence même.

Le deuxième étant une critique du livre « Introduction à la métaphysique » qui a été traduit en arabe par D. Imad Nabil. Il contient les principales idées de Heidegger dans sa critique de la métaphysique occidentale depuis ses origines grecques.

livre « La manifestation de la beauté et autres essais », dans lequel il traite les concepts de jeu, symbole et célébration, comme Gadamer a utilisé ces méthodes pour comprendre la philosophie de Heidegger.

- « Le concept de l'herméneutique dans la philosophie de Heidegger » est une étude rédigée par le chercheur académique égyptien Mohammed Sayed Eid, dans laquelle il illustre la logique de l'interprétation dans les textes philosophiques de Heidegger. Dans ce contexte, l'auteur montre la particularité de l'opinion philosophique du philosophe allemand, en prenant ses tentatives d'interprétation aux plus hauts niveaux. L'idée essentielle conclue par l'auteur est sur la communication avec la créature comme une méthode pour comprendre l'être.

Dans la section « Témoin », la chercheuse et traductrice, Rasha Zeineddine, écrit sur l'autobiographie du philosophe Martin Heidegger, en présentant ses théories et travaux les plus importants, tout en soulignant la particularité et l'originalité de ce philosophe par rapport aux philosophes et penseurs occidentaux contemporains.

Dans le Forum de l'Occidentalisme, nous avons proposé deux séminaires, chacun se concentre sur un aspect principal de la philosophie de Heidegger:

Le premier intitulé d'une manière polémique, « Heidegger ou la traversée de nuit », porte sur la biographie de Martin Heidegger. Parmi les participants, ont assisté des académiques et spécialistes en philosophie générale et philosophie politique en particulier, comme Emmanuel Faye, Gaiten Benni, Béatrice Fortni et Michel Cohen. Cette discussion collective a comporté des points de vue et opinions très importants qui nous ont présentés la nature du débat actuel qui se déroule en Europe sur la philosophie de Heidegger. La comparaison des œuvres de Heidegger à une traversée d'une nuit noire était peut-être l'une des descriptions les plus importantes utilisées dans la critique de ce philosophe qui avait une marque exceptionnelle et a provoqué la confusion dans le monde de la philosophie contemporaine.

Le deuxième séminaire aborde la question la plus controversée, en essayant de répondre à la question de savoir si Heidegger était pro-Nazi ou anti-Nazi. Ce fut comme une conversation entre le directeur de la Revue des Deux Mondes, Eric de Rubercy, et le penseur et chercheur français, François Fidet. La conversation se concentrait sur la question vague comment être un philosophe tout en appelant, en même temps, à l'injustice et à la persécution, comme dans le cas de Heidegger avec le parti nazi en Allemagne.

arabes à propos de Heidegger et la question que cet article tente de répondre: Est-ce qu'on peut lire la pensée de Heidegger en arabe? Comment?

- Dans son article, « Heidegger et la fin de la philosophie », le chercheur iranien, Ali Fathi, discute la compréhension par Heidegger de la philosophie qu'il perçoit comme l'équivalent de la métaphysique. Le deuxième sens qu'il confère à la philosophie, c'est la pensée. Le chercheur traite ces deux significations et considère, selon ses conclusions, que penser comme un philosophe commence à partir de la question de l'existence en soi.

- Dans son article, « Heidegger et nous », le chercheur égyptien, Ahmad Abdul Halim Attieh, vise à discuter les études et recherches menées par les penseurs arabes et musulmans à propos de Heidegger et de son système philosophique. Par cette étude, il compte faire une documentation critique de l'analyse islamique arabe de la pensée de Heidegger.

- Le chercheur irakien Mazen Mtawri met en évidence, dans la « Recherche de l'existence chez Heidegger », la théorie de l'existence chez Martin Heidegger en se basant sur « l'être et le temps ». Il souligne également les principaux composants du système de Heidegger lié à la question de l'existence.

- Dans son article « Heidegger Critique de Nietzsche », le penseur français Alain de Benoist souligne la célèbre analyse présentée par Heidegger des travaux de Nietzsche. Selon lui, la façon dont Heidegger analyse la philosophie de Nietzsche constitue une étape fondamentale de sa propre pensée. Il note également que Nietzsche et Descartes sont très similaires en termes de la partie principale de sa philosophie, et que Nietzsche est beaucoup loin de Plato.

- La chercheuse libanaise Nadima Itani demande dans son article si Heidegger a été influencé par Sadr al-Din Shirazi, le théoricien de la Primauté de l'Existence. L'article aborde la question de l'imitation et d'influence entre Heidegger et Shirazi, en puisant sur « La philosophie de l'existence chez Shirazi », un livre du penseur allemand Max Horton, publié en 1913, notamment en ce qui concerne la relation entre le Dasein de Heidegger et la théorie de Shirazi sur l'existence authentique.

- Le chercheur académique égyptien, Maher Abdul Mohsen, nous montre dans son article, « Gadamer Expliquant Heidegger », la relation intellectuelle et complexe entre les deux philosophes. Le chercheur propose une analyse spéciale du livre de Gadamer, « les méthodes de Heidegger », en se basant sur un essai de Gadamer publié dans son

(Windelband, Rickert trolesch), l'étude du chercheur belge Arnauld Diwalk découvre le lien entre la philosophie de Heidegger et la philosophie de la religion comme elle a évolué avec certains philosophes et théologiens religieux tels que Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert et Ernest Troeltch.

- Dans son article « Heidegger et la religion- La langue et la demeure à côté d'Allah », la chercheuse égyptienne Mirna Sami tente de résoudre l'un des problèmes les plus complexes soulevés par Heidegger dans son système philosophique, à savoir sa relation avec la religion et la pensée théologienne et par suite avec l'état de la théologie dans l'ontologie de Heidegger. L'article souligne la perspective de Heidegger sur la chute de la philosophie occidentale dans l'oubli de l'existence en omettant la nuance entre l'existence et l'être.

- « Monstrous History: Heidegger Reading Holderlin », c'est un article écrit par le chercheur américain d'origine polonaise, Andrzej Warminski, dans lequel il aborde les positions philosophiques de Heidegger et les inspirations qu'il a tirées des œuvres du grand poète allemand, Frederick Hölderlin (1770-1843) , en particulier son point de vue envers l'être humain et son statut dans l'existence.

- Dans son article, « Existence entre l'existentialisme et la primauté de l'existence: Étude comparative entre Mulla Sadra et Martin Heidegger », le chercheur iranien dans la philosophie occidentale, Hamid Reza Ayatallahi met en valeur les changements apportés par Heidegger au cours de la philosophie occidentale en ce qui concerne la question sur l'origine et l'essence du monde, et non seulement ses caractéristiques et aspects. Il met également en évidence l'influence de la philosophie de Mulla Sadra, connu sous le nom de théosophie transcendantale, sur le parcours de la philosophie islamique. C'est ici où Heidegger et Mulla Sadra commencent à rencontrer, en mettant l'accent à la fois sur la primauté et l'essence de l'existence. En outre, l'étude vise à souligner les convergences et les divergences sur le concept de l'existence dans les écoles de Mulla Sadra et Heidegger et les théories qui en résultent.

- Dans les « Cycles de la controverse », on trouve les articles et les recherches suivants:

- Dans son article, « Heidegger en arabe », le professeur Moussa Wehbe cherche à observer et examiner les textes de Heidegger traduits vers l'arabe et la façon dont ils ont été traduits. Il souligne également les études arabes écrits par des chercheurs

De l'Homme Maître à l'Homme Berger - les obstacles de la révolution ontologique dans la pensée de Martin Heidegger: une recherche menée par le professeur Mouchir Bassil Aoun, professeur de philosophie allemande à l'Université libanaise, dans laquelle il examine l'état de l'homme dans le système philosophique de Heidegger et met en évidence les changements de la pensée de Heidegger depuis sa fameuse œuvre « Etre et Temps - 1927 » jusqu'aux divers articles et conférences à la fin de sa vie.

« Nothingness and the Clearing: Heidegger, Daoism and the Quest for Primal Clarity », une recherche menée par David Chai, le professeur de philosophie à l'Université de Toronto - Canada, dans laquelle il aborde la relation de Heidegger avec le taoïsme asiatique, en particulier en ce qui concerne l'ampleur de la convergence et de l'intersection entre le concept du néant avec Heidegger et le concept de la révélation et de naturalité dans le taoïsme.

Sous le titre: « Le concept de corps chez Heidegger », la chercheuse algérienne Ouiza Galleze déduit la signification du corps dans la pensée philosophique de Heidegger, et nous montre l'interprétation et le point de vue de Heidegger envers le dualisme du corps - le soi, et la relation de ce dualisme avec le concept de l'Etre.

Le chercheur américain en philosophie de la religion, Jeff Guilford, a rédigé un article intitulé « Heidegger était-il un soufi? » Cette étude comprend une comparaison entre la pensée du soufisme et la pensée métaphysique de Heidegger, où le chercheur conclut que l'heideggerisme et le soufisme ont un seul but: atteindre la source d'existence, à savoir Dieu. Selon l'écrivain, Heidegger pratiquait le soufisme, surtout à la fin de sa vie comme ses écrits montrent.

Sous le titre « Entre Mulla Sadra et Heidegger », le chercheur iranien et professeur de philosophie à l'Université de Tabatabaei Mohammad Reza Asadi a fait une comparaison entre le philosophe musulman Sadr al-Din Shirazi et le philosophe allemand Martin Heidegger sur la question de la relation entre la théorie et la pratique.

Comme le chercheur dit, selon Heidegger, la pratique est en avance sur la théorie par rapport à la formation de la connaissance humaine, alors que la définition de Mulla Sadra Shirazi considère la théorie et la connaissance comme une priorité par rapport à la pratique en ce qui concerne la constitution de la connaissance humaine et la préférence de l'être humain sur toutes les autres créatures.

Sous le titre « La critique Heideggerienne de la philosophie de la religion »

Sommaires de la cinquième édition

Martin Heidegger Le philosophe de la civilisation

Ce numéro cinq spécial du magazine Istighrab aborde le système intellectuel, l'autobiographie et les bagages scientifiques et philosophiques du philosophe allemand de l'existence Martin Heidegger.

Il comprend des instructions sur sa philosophie et les discussions soulevées par sa thèse en orient et en occident, surtout en ce qui concerne ses grands efforts en critiquant la métaphysique occidentale et son appel pour une nouvelle métaphysique axée sur la question de l'existence après qu'elle s'est étendue sur les recherches phénoménologiques des êtres.

Ci-après les sommaires des recherches, articles et dialogues de ce numéro.

Dans l'éditorial, le rédacteur en chef, M. Mahmoud Haidar, montre dans son article l'importance d'ouvrir un débat sur Heidegger par les élites arabes et musulmans, notamment en termes de sa critique de la métaphysique moderne et la fondation grecque sur laquelle elle s'est fondée, où la tâche traditionnelle de la philosophie a été limitée à la recherche dans l'être par ce qui existe, sans passer à la question de l'existence elle-même comme étant la source de tous les êtres.

Dans la section « Entretiens », il y a deux interviews; la première étant réalisée par le chercheur et journaliste français Philippe Nemo avec le philosophe et orientaliste français Henri Corbin. L'interview met en évidence la relation entre Corbin et Heidegger et les points communs entre le philosophe allemand et un certain nombre de philosophes musulmans et leurs facilitateurs tels que Suhrowardi, Mulla Sadra et Ibn Arabi.

La deuxième interview a été menée par Khodor Ibrahim avec le philosophe libanais Moussa Wehbe, où ils ont traité de son histoire avec la philosophie et sa relation avec la philosophie occidentale grâce à sa traduction des œuvres d'un nombre de philosophes supérieurs occidentaux comme Kant, Hegel et Hume et enfin Heidegger en arabe. Wehbe a dit qu'il a traduit les œuvres de Heidegger de telle sorte que ce philosophe sera compris en langue arabe et en sa logique.

Le « Dossier » comprend une série de recherches et d'articles écrits par un nombre d'intellectuels arabes et occidentaux:

Table des matières

"Introduction to Metaphysics", entitled "the Question about the Nature and Essence of Existence". This is an important chapter as it constitutes one of main conclusions of Heidegger's philosophical system, i.e. giving particular attention to the question about the existence itself, by looking into the origin and the source of the beings. Perhaps, the essential point in this retrieved study of Heidegger lies in the fact that he first explains and clarifies the meaning of the word "existence" until reaching his goal of documenting the first principle that results in every being.

In the "World of Concepts", the Moroccan thinker, Mohammed Sabila, offers a global presentation of the main terms used in Martin Heidegger's philosophy, particularly those featuring in his greatest work, Being and Time. The terms are:

Nihilism – Vorhandenheit (presence at hand)- Zuhandenheit (readiness to hand) - Being and presence- Reason - Philosophical Theology- Dasein (being there) - Stimmung- Neuzeit (modern ages)- Aletheia – Being and Existence- Time- Being – Forgetting.

The "Book Space" includes two studies of two of the German philosopher's books:

The first by Jamal Mohammed Suleiman, "The Existence and the Being in Heidegger", in which he tackles the issue of existence and the efforts made by the Dasein philosopher to change the Western philosophy interest from dealing with the being to dealing with the question of existence itself.

The second being a review of Introduction to Metaphysics which was translated to Arabic by Dr. Imad Nabil. It contains the major ideas of Heidegger in his criticism of the western metaphysics since its Greek origin.

and uniqueness compared with his contemporary western philosophers and thinkers.

The "Occidentalism Forum" section features two seminars, each focusing on one main aspect of Heidegger's philosophy:

The first one, which is controversially entitled, "Heidegger or the Night Crossing", is about the biography of Martin Heidegger and among the participants were academics and specialists in general philosophy and political philosophy in particular such as Emmanuel Faye, Gaiten Benni, Beatrice Fortni and Michel Cohen. This collective discussion came out with standpoints and opinions of vital importance which introduced us to the nature of the current debate in Europe about Heidegger's philosophy. The likening of Heidegger's works to the crossing of a dark night was perhaps the most significant descriptions used in the criticism of this philosopher who had an exceptional mark and caused bewilderment in the world of contemporary philosophy.

The second seminar addresses the most controversial issue, attempting to answer the question about whether Heidegger was pro-Nazi or ant-Nazi. It came as a conversation between the director of Revue des Deux Mondes, Eryck de Rubercy, and the French thinker and researcher, François Fidet. The conversation was mainly about the confused question about how one can be a philosopher while calling at the same time for injustice and persecution as in the case of Heidegger with the Nazi party in Germany, but this conversation does not confirm that Heidegger believed in Nazism, though he supported the party during his office as rector of the University.

In the "Retrieved Texts", the interview conducted by Der Spiegel with Heidegger ten years prior to his death is retranslated and published, after having been locked in the drawer at request of Heidegger himself given the sensitivity of the issues brought up during the interview, particularly the personal issues, his rectorate of the University in Germany, his relationship with the Nazi party and later his resignation and the reasons behind it.

Under the same section, we present chapter V of Heidegger's famous book,

- In his article, “Heidegger Critique de Nietzsche”, the French thinker Alain de Benoist, points out to the famous analysis presented by Heidegger of Nietzsche works. According to him, the way Heidegger analyzes Nietzsche philosophy constitutes one basic stage of his own thought. He also notes that Nietzsche and Descartes are very similar in terms of the main part of his philosophy, and that Nietzsche is the most noncompliant Plato’s partisans.

- The Lebanese researcher Nadima Itani asks in her article whether Heidegger was influenced by Sadr al-Din Shirazi, the theorist of the Primacy of Existence. The article tackles the imitation and influence issue between Heidegger and Shirazi, drawing on “The Philosophy of Existence in Shirazi”, a book by the German thinker Max Horton, released in 1913, particularly in terms of the relation between Heidegger’s Dasein and Shirazi’s theory about the authentic existence.

- The Egyptian academic and researcher, Maher Abdul Mohsen, presents in his article, “Gadamer Explaining Heidegger”, the complex intellectual relationship between both philosophers. The researcher offers a special analysis of Gadamer’s book, “Heidegger Methods”, basing it on an essay by Gadamer published in his book “The Manifestation of the Beauty and other essays”, in which he deals with the concepts of playing, symbol and celebration, as Gadamer used those methods to grasp Heidegger’s philosophy.

- “The Concept of Hermeneutics in Heidegger’s Philosophy” is a study drafted by the Egyptian academic Mohammed Sayed Eid, in which he illustrates the logic of interpretation in Heidegger’s philosophical texts. In this context, the author shows the particularity of the German philosopher’s philosophical opinion, taking his interpretative attempts to the highest levels. The essential idea the author concluded is that about the connection with the creature as a method to understand the being.

In the “Witness” section, the researcher and translator, Rasha Zeineddine, wrote about the autobiography of philosopher Martin Heidegger, introducing his most important theories and works, while pointing out to the peculiarity

the changes brought by Heidegger to the course of the Western philosophy with regards to the question about the origin and essence of the world, and not only its features and aspects. He also highlights the influence of Mulla Sadra's philosophy, known as the Transcendent Theosophy, on the course of the Islamic philosophy. This is where Heidegger and Mulla Sadra start to meet, by focusing both on the primacy and the essence of existence. Moreover, the study seeks to emphasize the convergences and divergences about the existence concept in the schools of Mulla Sadra and Heidegger and the resulting theories.

- The "Circles of Debate" section includes the following articles and researches:

- In his article, "Heidegger in Arabic", the professor Musa Wehbe seeks to observe and examine Heidegger's texts translated to Arabic and the way they were translated. He also points out to the Arabic studies written by Arab researchers about Heidegger and the question this article tries to answer: Can Heidegger's thought be read in Arabic? And how?

- In his article, "Heidegger and the End of Philosophy", the Iranian researcher, Ali Fathi, studies Heidegger's understanding of the philosophy which he perceives as the equivalent of metaphysics. The second meaning he confers to the philosophy is the thought. The researcher discusses those two meanings and, according to his conclusions, notes that thinking like a philosopher starts from the existence question per se.

- In his article, "Heidegger and We", the Egyptian researcher, Ahmad Abdul Haleem Attieh, seeks to discuss the studies and researches conducted by Arab and Muslim thinkers about Heidegger and his philosophical system. By this study, he intends to make a critical documentation of the Islamic Arabic analysis of Heidegger's thought.

- About the "Existence Research in Heidegger", the Iraqi researcher, Mazen Mtawri points out to the existence theory in Martin Heidegger based on the Being and the Time. He also highlights the major components of Heidegger's system related to the existence issue.

Asadi drew a comparison between the Muslim philosopher Sadr al-Din Shirazi and the German philosopher Martin Heidegger on the issue of the relationship between theory and practice.

As the researcher says, according to Heidegger, the practice is way ahead of the theory with respect to the formation of the human knowledge, whereas Mulla Sadra Shirazi, based on his own definition, considers the theory and the knowledge as prioritized over the practice with respect to the constitution of the human knowledge and the preference of the human being over all other creatures.

Entitled "La critique Heideggerienne de la philosophie de la Religion" (windelband, Rickert trolesch) (the Heidegger's Criticism of the Philosophy of Religion), the study of the Belgian researcher Arnauld Diwalk detects the relation between Heidegger's philosophy and the philosophy of religion the way it evolved with a number of religion philosophers and theologians such as Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert and Ernest Troeltch.

- In its article "Heidegger and the Religion- the Language and the Dwelling beside Allah" The Egyptian researcher Mirna Sami tries to resolve one of the most complicated issues brought up by Heidegger in his philosophical system, which is his relation with the religion and the theologian thought and thus with the status of theology in Heidegger's ontology. The article stresses Heidegger's perspective about the falling of the Western philosophy into the oblivion of the existence by omitting the nuance between the existence and the being".

- Monstrous History: Heidegger Reading Holderlin is an article written by the US researcher of Polish origin, Andrzej Warminski, in which he approaches Heidegger's philosophical positions and the inspirations he drew from the works of the great German poet, Frederick Holderlin (1770-1843), particularly his vision of the human being and his status in the existence.

- In its article, "Existence between Existentialism and Primacy of Existence: Comparative Study between Mulla Sadra and Martin Heidegger", the Iranian researcher in the Western philosophy, Hameed Reza Ayatallahi showcases

his translation of the works of a number of senior western philosophers like Kant, Hegel and Hume and finally Heidegger into Arabic. Wehbe explained that he translated Heidegger's works so that this philosopher can be understood in Arabic language and in its logic.

The "Issue" includes a series of papers and articles written by a number of Arab and Western intellectuals:

From the Human Master to the Human Shepherd – the ontological revolution's obstacles in Martin Heidegger's thought: a paper written by Prof. Mushir Bassil Aoun, a professor of German philosophy at the Lebanese University, in which he discusses the human status in Heidegger's philosophical system and highlights Heidegger's thought shifts since his famous "Being and Time 1927" up to his various articles and lectures in the twilight of his life.

"Nothingness and the Clearing: Heidegger, Daoism and the Quest for Primal Clarity", a paper written by David Chai, the professor of philosophy at the University of Toronto – Canada, in which he approaches the relation of Heidegger with the Asian Daoism Religion, particularly in terms of the extent of convergence and intersection between the concept of nothingness in Heidegger and the concept of revelation and naturalness in the Daoism.

- Under the title: "The Concept of Body in Heidegger", the Algerian researcher Ouiza Galleze deduces the meaning of the body in Heidegger's philosophical thought, and shows us Heidegger's interpretation of and view towards body dualism – the self, and the relation of such dualism with the Concept of Being.

- The American scholar in the philosophy of religion, Jeff Guilford, wrote a paper entitled "Was Heidegger a Sufi?" This study includes a comparison between the Sufi thought and Heidegger's metaphysical thought, where the researcher concludes that both Heideggerism and Sufism work towards one single goal: reaching the source of existence, i.e. God. For the writer, Heidegger was practicing Sufism, especially at the end of his life as his writings show.

- Under the title "Between Mulla Sadra and Heidegger", the Iranian researcher and professor of philosophy at the University of Tabatabaei Mohammad Reza

Abstracts of Issue n°5

Martin Heidegger The philosopher of civilization

This special issue- n°5- of Istighrab magazine tackles the intellectual system, the biography and the scientific and philosophical backgrounds of the German existentialist philosopher Martin Heidegger.

The issue includes briefings of his philosophy and the discussions raised by his thesis in the West and the Orient, particularly in terms of his major endeavors in criticizing the Western metaphysics and his call for a new metaphysics that focuses on the existence issue after it has lingered over phenomenological researches on beings.

Below are the abstracts of the researches, articles and dialogues covered by this issue.

In the editorial, an article by the managing editor, Mr. Mahmoud Haidar, shows the importance of opening a debate on Heidegger by Arab and Muslim elites, particularly in terms of his criticism of the modern metaphysics and the Greek foundation on which it was based, where the traditional philosophy task was limited to looking into the being through what exists without moving to the issue of existence itself as the source of all beings.

The "Dialogues" section features two interviews, the first one being conducted by the French researcher and journalist Philippe Nemo with the French philosopher and orientalist Henri Corbin. The interview highlights the relationship between Corbin and Heidegger and the commonalities between the German philosopher and a number of Muslim philosophers and their facilitators such as Suhrowardi, Mulla Sadra and Ibn Arabi.

The second interview was conducted by Khodor Ibrahim with the Lebanese philosopher Moussa Wehbe, in which he discusses with the latter his story with the philosophy and his relationship with the western philosophy through

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

5

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No. 5 - 2nd Year - 1437 H - Fall - 2016

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor
Telephone: 00961–1–274465
Website: http://istighrab.iicss.iq
E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

5

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.5 - 2nd Year 1437 .H. Fall - 2016

الاستغراب

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

6

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-بيروت

العدد السادس ـ السنة الثانية ـ 1438هـ ـ شتاء 2017

الملف

رجوع الإيديولوجيا

الهيئة العلميّة

المترجمون المشاركون

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها تأسيساً على هذه الغاية، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ **الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

6

الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد السادس - السنة الثانية ـ 1438 هـ ـ شتاء 2017

" أَنَّ كُلَّ عَمَلٍ نَبَاتٌ، وكُلَّ نَبَات لاَ غِنَى بِه عَنِ الْمَاءِ، وَالْمِيَاهُ مُخْتَلِفَةٌ، فَمَا طَابَ سَقْيُهُ طَابَ غَرْسُهُ وَحَلَتْ ثَمَرَتُهُ، وَمَا خَبُثَ سَقْيُهُ خَبُثَ غَرْسُهُ وَأَمَرَّتْ ثَمَرَتُهُ. "

نهج البلاغة
للإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام

occidentalism
الاستغراب
AL_ISTIGHRAB
6
دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)
مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016
العدد السادس ـ السنة الثانية ـ 1438 هـ ـ شتاء 2017

للتواصل
بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال
مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.
ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي
Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

الإيديولوجيا..

غريزة المتحيِّز وفلسفته

محمود حيدر

لم تمُتِ الإيديولوجيا لتُولد من جديد. فهي على احتجاب وظهور دائمين. تنحجبُ حين يتوارى أهلها إثر انكفاء، وتنكشفُ في اللحظة عينها لدى أولئك الذين ظهروا في الملأ، غالبين أو مغلوبين. هي نفسها عند الغالب والمغلوب، تمنح مذهبها للجميع، وكلٌّ له منها نصيب. إنها واحدة في عالم الأضداد. الضدُّ ونظيرهُ يلتقيان على المفهوم ويختصمان في استخدامه.

تحطُّ الإيديولوجيا في عالم الشعور من قبل أن تسري إلى عالم الفكر. لا يفعل الإيديولوجي في ملحمة التحيُّز سوى تحويل مشاعره إلى أفكار وأفكاره إلى مصالح. ولأن تشكيل الأفكار يتوقف على تشكيل الكلمات، فإن كل متحيِّز ماضٍ إلى إنشاء مختزن من المفردات والإصطلاحات والرموز، يسدِّد بها نظامه الفكري ويؤهله لصدِّ الخصوم. إذ مهماً كانت الأفكار سديدة ومحكمة البناء فلن تفلح في مقاصدها على الوجه الأتمّ، ما لم تحظَ بجاذبية العبارة وسحرها.

عند هذه المنزلة المخصوصة تحضر الإيديولوجيا لتفصح عن أفكارٍ يعجز العلم الموضوعي عن برهنة حقيقتها وشرعيتها. ذلك بأن قوة هذه الأفكار تظهر ـ كما يقول كارل مانهايم - من خلال نغمتها العاطفية وأسلوبها المحرِّر للجماهير...

حضور الإيديولوجيا في دنيا الإنسان كمثل حضور الجاذبية في فيزياء الطبيعة. الجاذبية غير مرئية ولكنها حاضرة في المنظومة الكونية. الإيديولوجيا كذلك على وجه الشَّبه والنشأة. لا تُرى.. إلا أنها تُستشعرُ، وتسيطرُ، وتقودُ، ثم تسري من غير انقطاع مع كل خاطرة وفكرة، ومع كل حدثٍ ومَيْلٍ إلى مصلحة. فهي إذن من الحتميات التي لا مناص منها للاجتماع الإنساني في اختلافه وتنوعه ووحدته. لا تنموالإيديولوجيا إلا في أرض الاحتدام، ولذا فهي في احتياجٍ مستديم إلى ضدٍّ لها، وإلا فلن تكون. لا بد من آخر يناظرها أو تناظره لكي تنفرد بعجيب قولها، وتسري بأهلها نحو أغراضهم وغاياتهم.

والذين أعلنوا موتها في مستهل الألفية الميلادية الثالثة سيرجعون إليها القهقرى صاغرين. وَجَدَ هؤلاء لمّا فرغوا من أوهام الإنقلابات الكبرى في نهاية القرن العشرين، أن للإيديولوجيا سرَّها المكمون. وأنها بالنسبة للمتحيِّزين أشبه بـ «قنبلة مزروعة في الرأس».. وأن الجدل بشأنها ما لبث حتى عاد إلى حيويته القصوى. فإذا كان العالم الجديد مكتظاً بالتخاصم، شأن ما سلف من عوالم، حقّ ان نرى إليها مذهباً لكل منتمٍ إلى قضية أو متحيِّز إلى هوية. ولعلّ في قول المفكر الفرنسي ريمون آرون، «تكاد الإيديولوجيا ان تكون فكرة عدوِّي» ما يُعربُ بقوّة عن صورة عالم فرّقه الاختصام.

* * * * *

لقد تخيرَّتُ وأنا أتهيَّأ لمقاربة الإيديولوجيا، ألاَّ أبدأ من السؤال الرتيب عن معنى الكلمة لغة واصطلاحاً. ففي ذلك ـ على خالص الظن ـ ضربٌ من تواترٍ مملٍّ يرفع منسوب الضجر قبل أي قراءة. فلو تناهى إلى السامع سؤالٌ عن معناها انبرى إلى أجوبةٍ لا عدَّ لها من التعريفات والأوصاف. غير أن السامعَ إياه لا ينفكّ يتنبَّه إلى أن ما سمعه هو أدنى إلى استفهام عن خطبٍ صار بديهياً مع الوقت. وحالئـذ لن يجدَ في نفسه حاجةً إلى التعرُّفِ عما هو معروف. فما يراد معرِفته معيشٌ، وكلُ معيشٍ معقولٌ ومدركٌ، وإن تباينت رُتَبُ تعقُّله وإدراكه بين حال وحال.

تلقاء الإيديولوجيا، نجدنا بإزاء تشكيل هندسي متعدد الوجوه، وكل وجه يصلح أن يكون باباً للدخول إلى هذا الشيء الساحر الذي يدعى المصطلح. فالاستدلال عليه كوحدة معجمية، يتواجه على جاري العادة بعثرات جمّة، أبرزها: 1- تعايشه مع وحدات اصطلاحية موازية لا ترتبط بمجال تخصصه ـ 2- تعايش عدة معان داخل المصطلح نفسه ـ 3- التغيرُّ اللفظي والتكرار الإحالي اللذان يتاخمان نموه بصورة دائمة.

إذا كان ما ذُكر يُشكل عقبة منهجية للإستدلال النظري على المصطلح، ففي مقام الإيديولوجيا يتضاعف التعقيد واللَّبس والاجتهاد، بسبب من تموضعه بين منزلَتيْ النظر والعمل.

كيف لنا إذاً، أن نقترب من مصطلح ارتبط بالإنسان ارتباط الاسم بالمسمى، وتعلَّقَ به تعلُّق الماهيات بعلة وجودها؟..

مبتدأ المشكل المعرفي، أننا غالباً ما تعامَلنا مع الإيديولوجيا كما لو كانت خارج ذواتنا وهوياتنا. والحال خلاف ذلك على نحو كامل. الأقلُّون هم الذين تنبَّهوا إلى أننا لسنا بإزاء مفهوم مستقل عن ماهية الإنسان وهويته وأفعاله. فلو ابتنينا على هذا المقتضى، لقلنا إن منطق عمل الإيديولوجيا هو أدنى إلى غريزة، منه إلى مفهوم أُدرِجَ في العلوم الإنسانية كسائر المفاهيم. وحين نُنسِّبُه إلى الغريزة فلأنها محرِّكُه الذي يعمل من خلف حجاب. فالإنسان مفطور على التفرد والانحياز والولاء.

والفطرة على ما نعلم، سابقة على الفكرة، تحكمها وقلّما تتحكم بها. لهذا جاز الكلام عما نسميه "فطرة الإيديولوجيا"، لكونها متأصِّلة في ذات حاملها ولا تفارقها البتّة. تتمدَّد حركة الإيديولوجيا في جوهر نشاط الكائن الاجتماعي، ولا يعوزها لكي تظهر إلى الوجود ان ترفع صوتها وتبعث برسائل وإشارات. ذلك بأنها تجري بصمت، وليست مستقلة عن الفرد، ولا عن الجماعة، ولا عن المنبسط الحضاري. فالتحيّز بين الناس يجري مجرى الدم في العروق. ثم لا يلبث المتحيِّز حتى يعلن عن نفسه بشغف، وهو يجوب عالم الإختلاف والإختصام...

* * * * *

الإيديولوجيا بهذه الخاصِّية هي عينُها فلسفة المتحيِّز. ولم نقصد إذ نضفي عليها نعتاً فلسفياً، إلا لنشير إلى ماهيتها كحقل خصب للتفلسف. بهذه المثابة هي فلسفة عمل، إلا أنها ليست من سلالة الفلسفات المضافة، كفلسفةً التاريخ، وفلسفة العلم، وفلسفة الدين، والفلسفة السياسية، الخ.. فهي على الحقيقة فلسفة عملية تتحرك في سماء الكل. تتقدم على شكل موضوعات وقضايا، ثم تأتي الفلسفة لتمنح كل موضوع سَمْتَه الخاص.

خاصية الإيديولوجيا هي كمثل خاصِّية الفلسفة من وجهٍ ما. مشاغلها متعددة بقدر ما تتعدد القضايا التي تؤلف محاور اهتمامها. وعلى ما نعلم، فإنً الخاصية الملحوظة لكل التعاليم الميتافيزيقية مهما كانت متشعبة، تنتهي إلى الالتقاء حول ضرورة البحث عن السبب الأول لكل موجود. كذلك هي خاصية الإيديولوجيا. فالقضايا التي تؤلف مدار نشاطها، تبقى موصولة بنقطة الجاذبية المتمثلة ببلوغ الغرض الأقصى الذي يتطلع الإيديولوجي إليه. والمعاينة الاستقرائية لتلك الطريقة تثبت أن نموذج الأفكار ومحتواها يمكن أن يتغير. ومع ذلك تبقى طبيعة العقل البشري هي نفسها في جوهرها، حتى بعد حصول تحول تام في الأحداث التي يفترض أنها انبثقت منها. هذا يبرهن ـ كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر إتيان جلسون (1884 ـ 1978) ـ في كتابه "وحدة التجربة الفلسفية" أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي بالطبع. أما خلفية مثل هذا التصعيد "الفوق أرسطي" للإنسان فعائدٌ إلى أنه ـ أي الإنسان ـ دائم التطلّع إلى ما هو فوق الحسّ، وما يتعدّى كيانه الفيزيائي. ففي عقل المتحيِّز وقلبه يتحد البعدان الحسيّ والميتافيزيقي لينتهيا إلى أصلٍ واحد وطبيعة واحدة. كما يعود بالنتيجة إلى أن ماهيّة الإيديولوجيا متعلّقة بماهية الإنسان تعلُّقاً ذاتياً. لهاً ما بالإنسان وعليها ما عليه. ولأنها إنسانية الطبع والطابع، فالتعرُّف على فصولها ومجال نشاطها يكون في منطقة التحيّز الزماني والمكاني للكائن الإنساني نفسه. وهذا النشاط هو مزيج من التركيب والتداخل بين المرئي واللاّمرئي وبين الطبيعي والميتافيزيقي. من أجل ذلك وجدنا أنها كتلة وعيٍ مؤلَّفة من الأفكار والمعاني والمشاعر المنظورة وغير المنظورة. وهي بالتالي مخصوصة بكل بيئة اتخذت العمل

الإيديولوجي مذهباً لها. لهذا لا يسعنا، وسط النزاع المديد حول المصطلح، إلا أن نجتاز ذلك السيل العَرِم من التعريفات. ربما علينا أن نمضي في مثل هذا الإختبار المعرفي بعدما كفّت الإيديولوجيا عن أن تُعرَّف بمركّبها اللغوي(علم الفكرة) (Ideo-Logic). في مقام الاختبار تتوسع أرض المتحيِّز وتتعدد معاني ما ينجزه من كلمات وأعمال. فعلى هذه الأرض تنبري الإيديولوجيا لتعلن خطبتها، ثم لتؤكد صدق هذه الخطبة، ثم لا تعبأ بما لدى الملأ من نقد. فلو لم تنشأ الإيديولوجيا من أرض الضرورة التكوينية للطبيعة الإنسانية ما كانت لتوجد، وما كان لها كل هذه الجاذبية. ولذا وجب التعامل معها، والنظر إليها كقانون شأن قانون الجاذبية في عالم الطبيعة كما أسلفنا.

* * * * *

ماذا الآن عن المصطلح في بعده الزماني؟...

عطفاً على ما مرَّ معنا، وما قد يجيء لاحقاً، لم نجد للإيديولوجيا تاريخ ولادة، كما حال أي مفهوم أو مصطلح. لكن المشتغل بعالم الأفكار، وهو يسعى للعثور على مفاتيح لتفسير الظواهر والوقوف على منطقها الداخلي، جادٌ في رؤيتها كجسم مفهومي. ولكي تستوي عمليات الفهم لديه على استقامة منهجية يروح يتوسل أقرب السبل لكي ينزلها قاموس المفاهيم. كذلك فعل عالمُ الاجتماع الفرنسي "دستوت دو تريسي" (1754 - 1836) لمَّا نحت كلمة الإيديولوجيا. فقد جعلها مفتاحاً يُستدل به على منطق عمل الأفكار في أحداث التاريخ. ثم عرَّفها بأنها علم حالات الوعي. أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس في نشاطهم الاجتماعي.

مع تريسي (Tracy) صارت الإيديولوجيا من جنس المفاهيم. ثم راحت تشق طريقها وسط اعتراك لا مستقرّ له من التأويلات والأحكام. مع هذا ظلت على فرادتها، بصفة كونها نوعاً مفارقاً لأبناء جنسها. لقد اتخذت سبيلها لِتُجاوِرَ أكثر المفاهيم تعقيداً وتتوغل فيها في الآن عينه. ولذا فلا انتهاء لزمانها بسبب من سَرَيانها الدائم، ومتاخمتها لكل حدثٍ ذي صلة بالنشاط العام.

تحلّق الإيديولوجيا فوق جميع العلوم، لأن العلوم ـ حسب دي بيران ـ ليست إلا أفكارنا وعلاقتها المختلفة، هذه الأفكار شبيهة بالبلد الممتد واللانهائي التنوع، المنقسم إلى مقاطعات عديدة، يوصلها ببعضها البعض عدد أكبر من طرق الاتصال، ولكن لكل هذه الطرق أصل واحد، بل إن أكثرها يبدأ من نقطة مشتركة ثم يتشعب فيما بعد. هذا الأصل الواحد، وهذه النقاط المشتركة، التي يجهلها المسافرون غالباً، ما يأخذ الإيديولوجي على عاتقه مهمة أن يعلِّمها لهم بشكل أساسي.

(م.دي بيران. العلاقات بين الإيديولوجية والرياضية، مؤلفات 3، 14 - 13).

الكلام المستحدث اليوم عما يسمى "عصر ما بعد الإيديولوجيا"، هو في واقع حاله وصفٌ لطور

تال من تبدّياتها، وليس ختماً لسيرورتها كما قد يُظن. فالعصر ما بعد الإيديولوجي هو استئناف لغريزة المتحيِّز ومنطقه بطرق ووسائل أخرى. فلئن انوَسمَت أزمنة الحداثة بالأدلجة، فلسبب يرجع إلى الإعصار الفكري الذي شهدته أوروبا لحظة صعودها القومي والاشتراكي ذي الطابع التوتاليتاري. أما المرحلة النيوليبرالية التي أطلقتها العولمة، فقد امتلأت أدبياتها بالأنباء العاجلة عن حرية السوق، والمجتمع المفتوح كبديل من الإيديولوجيات الفارطة.

* * * * *

لو أنَّ لنا أن نأتي بمفهوم يدل على مفعول الكلمات في الناس وفي الأشياء، لكانت لنا بالإيديولوجيا حجةٌ بليغة. لكنْ لسنا على يقين من أننا بإزائها أمام مفهوم اعتيادي. فلئن كان كل مفهوم على ما نعلم هو تصوُّر ذهني لا يغادر حصنه الذهبي إلاَّ بإرادة تحيلُه إلى مهمة واقعية، فالإيديولوجيا هي تصوُّر وإرادةٌ في آن. إنها الفكرة وحقل اختبارها في اللحظة عينها، فلا يفترقان ولا يتباينان. فالمفهوم بالنسبة إلى الإيديولوجيا ليس إلا ما تكشف عنه أفعالها في الواقع. ينشأ القول الإيديولوجي من حقل الأفعال، ثم ينمو هذا الحقل ويزدهر بفعل ذلك القول بما ينطوي عليه من جاذبية وقدرة على صنع الأحداث. القضية إذاً، قضية الفاعل الإيديولوجي الذي يحفر حقله بالكلمات، ثم يرجع إلى الحقل إيَّاه فيسدِّده ويرشِّدُه، أو ليضيف ويعدِّل من لغته.

إذا كانت خصيصة المفهوم، كما في الشائع، تكمن في ما يستدعي ظنيَّة الدلالة عليه، الأمر الذي يوجب الاختلاف والتباين وتكثُّر الرؤى في شأنه، فإن الخصيصة المستترة للإيديولوجيا هي أنها تختصبُ في المنطقة الجامعة بين الظن واليقين. ذاك أنها فكرةٌ وحدثٌ معاً. فإذا كانت الفكرة مبعثاً للظن، فالحدث بما هو وجودٌ عياني، وحضورٌ واقعي، باعثٌ على اليقين. فكيف إذا كان الحدثُ والفكرة متحَدين في مضمار واحد.

* * * * *

تتميَّز الإيديولوجيا بأنها غير ثابتة ثباتاً مطلقاً، وإنما تتمتع بخاصية الحراك. على الدوام تشهد على دورات جديدة من النمو، والتحوّل، والاختفاء، والظهور. كل هذا يحدث في ضوء الأوضاع والمواقف الاجتماعية المختلفة والمتغيرة. فكثيراً ما تتعرض المجتمعات لاهتزازات داخلية أو خارجية، تظهر حيناً على شكل انزياحات عن الإيديولوجيا السائدة، وتغيرات في البنية الاجتماعية والاقتصادية، وحيناً آخر على شكل صراع بين القيم الخاصة والعامة، وحيناً ثالثاً نتيجة كوارث طبيعية، أو ثورات أو غير ذلك. في مثل هذه الحالات، قد تدخل عناصر جديدة إلى النسق الإيديولوجي تلغي بعض عناصره، أو تعدِّل من بعضها لتتواءم مع الواقع الاجتماعي الجديد. لذا لا ينبغي ان

يُنظر إلى النسق الإيديولوجي كنسقٍ ثابت، وإنما كدينامية سارية في مجمل التحيُّزات الإنسانية..

تشير أفعال المتحيِّز واختباراته، إلى أن الإيديولوجيا قادرةٌ على الفعل، وتحويل الثابت إلى مسعى حيوي. ثمة من نقاد الحداثة من وجد أن العملية الإيديولوجية تختزن القدرة لا على تفسير العالم وحسب، ولكن أيضاً على المشاركة في تحويله. حتى ماركس ـ الذي كان عليه لكي يفتتح عصر الاشتراكية العلمية، أن يذمّ الإيديولوجيا بوصفها وعياً زائفاً ـ ما لبث حتى استوطن عبر (البيان الشيوعي) أرض الإيديولوجيا الفسيح. وهذا مرجعه إلى أن الوهم الذي تُصنِّعُه السلطة الإيديولوجية حتى تستمرئ أغراضها، هو نفسه جوهر المعرفة التي تمارسها في الواقع. الفيلسوف الماركسي الإيطالي انطونيو غرامشي ـ وهو أحد أبرز وَرَثَة الماركسية والمجددين لثقافتها ـ تنبَّه إلى المشكلة بعمق في كتابه "الأمير الحديث". كان عليه أن يوجِّه نقداً عاليَ النبرة لنظرة ماركس المبتورة للإيديولوجيا، واعتبرها حقيقة واقعية لا وعياً كاذباً. لقد مارس غرامشي في الواقع نشاطاً "تفكيرياً" معاكساً لرؤية ماركس، ومؤدى موقفه الفعلي إعادة مَوْضَعَة المفهوم في المحل الذي تستمكن فيه الكتلة التاريخية في إيطاليا من الانتقال بالحداثة البوروجوازية، إلى طورها الثوري البروليتاري.

أما الفيلسوف السلوفاكي المعاصر (سلافوي جيجيك)، فسيلاحظ في سياق مراجعاته النقدية للماركسية ان الإيديولوجيا ليست وعياً مزوَّراً ولا تمثيلاً وهمياً للواقع، بل إن ذلك الواقع نفسه هو الذي يتعيَّن تعقُّلَه بسبب من اتخاذه طابعاً ايديولوجياً.

بموجز: لما حكمت الحداثة ـ بجناحيها الليبرالي البوروجوازي والماركسي البروليتاري ـ بالنفي على كل ما ليس بمادي، كانت تمضي إلى الدرجة القصوى من التحيُّز الإيديولوجي. والصفاء العلمي الذي اعتُبر من طرفها معياراً لفهم العالم، غدا في قليل من الوقت محض حيلة فكرية تعمل وفق مذهب المتحيِّز وفلسفته. قدمت الحداثة تصوّراً ثورياً لتغيير العالم بواسطة العلم، إلا أن النتائج اللاحقة لمثل هذا التصوّر آلت إلى ضربٍ من وثنية مستحدثة.

ظهرت الحداثة وهي في ذروة دعواها كـ (مادية دنيوية) صمّاء. لقد حرَّرت ذاتها تماماً من اللاَّهوت والميتافيزيقا، ثم زعمت أن الإنسان يمكن أن يعيش في جنّة وضعية إلى الأبد، وأنه بسبب قدرته على التفكير يستطيع أن ينجز خلاصَهُ التامّ... هذه العقيدة المطلقة للمادية الدنيوية ستحظى من الفلسفة الحديثة بغطاء إيديولوجي صلب. جرى ذلك بصفة خاصة على يد هيغل حين أدخل المطلق في الزمان البشري، وكان هدفه الأساسي وصف الظهور التدريجي لروح ما، أو فكرة ما، بأنه ظهور موقوت وآيلٌ إلى نهاية التاريخ. أما فكرة الخلاص عنده فتكشف عن ذاتها في العالم حيث لا شيء مكشوفاً في ذلك العالم ـ كما يقرِّر ـ غير هذه الفكرة وشرفها ومجدها.. على هذه

السجيَّة خطت المادية الدنيوية خطوتها العظمى لتجرّد الحضارة الغربية الحديثة من روحانيتها. ومن خلالها أكملت ما نظَّر له لودفيغ فيورباخ لمّا دعا إلى تدمير كل ما هو فوق أرضي، بزعم أن الإنسان هو الحقيقة السامية المطلقة، ولن يبحث من بعد ذلك عن السعادة خارج ذاته.

حين أدَّت المنظومة الإيديولوجية لعبتها كـ (مادية دنيوية)، كانت في الواقع تقوم بمهمّة تأويلية غايتها تحويل إدراكات الناس وإعادة تركيب وعيهم على نصاب أمرها. وتلك مهمة تتحرك في ختام المطاف وفق معيار المصلحة كغاية عليا. من هذا النحو لن يعود التأويل، سواء كان لنص أو لحدث تاريخي، بقادرٍ على النجاة من شروط تلك اللعبة الإيديولوجية ومقتضياتها. كل لحظة في العملية التأويلية تظهر وكأنها مشغولة بإتقان وشغف. ذلك ان الفهم الناتج من تلك العملية لا يمكن فصله عن بنية الحامل الإيديولوجي الثقافية والاجتماعية والعقائدية والنفسية. وبالتالي عن مقاصده وغاياته الحضارية، والكيفية التي ينكشف فيها فهمه على شكل خطاب فلسفي أو بيان سياسي.

* * * * *

ماذا يعني كل هذا في سياق مسعانا لتظهير مرسوم يقترب من حقيقة الإيديولوجيا؟

إن كل صفة تكتسبها الإيديولوجيا تتأتَّى من فعلها. ولا تتحصَّل الكلمات المعبرة عن هذا الفعل إلاَّ بفضل التبادل بين النَّسق والفعل،. وبين البنية والحدث. وبين خصوصيات الحيِّز الاجتماعي والفاعلين فيه. وإذن، تتميَّز العملية الإيديولوجية في كونها متعددة الصفات كفاعلها، أي الكائن المتحيِّز. كأن يُقال مثلاً: هذا قول إيديولوجي وذاك قول إيديولوجي، لكن لكلٍ من القولَيْن موقع مختلف تبعاً لاختلاف القائلين به وتعدد مواقعهم. لقد كان من أبرز إنجازات كارل مانهايم أنه أدرك المشكلة فراح يوسع مفهوم الإيديولوجيا إلى النقطة التي أصبح معها يضم الشخص نفسه الذي ينادي بهذا المفهوم. بمعنى.. أن المفهوم صار هو نفسه الشخص الذي يمارس عملية الفهم. ذاك الشخص الذي يختبر فكره وشعوره وشغفه إلى الحد الذي يمتلئ بكلماته ويقول: أنا هو الإيديولوجي أنا هي الإيديولوجيا.

سوف يدحض مانهايم بقوةٍ وجهة النظر القائلة بوجود متفرِّج مطلق، غير متورط في اللعبة الاجتماعية، ويعتبرها ضرباً من المستحيل. فأنْ نصِفَ شيئاً بأنه إيديولوجي، ليس أبداً أننا نصدر حكماً نظرياً مجرداً، بل إن وصفاً كهذا ينطوي على معاينة اختبارية، لممارسة معينة، أو لرأي يتحرك في الواقع تقدمه لنا هذه الممارسة. فكل منظور يُعبَّر عنه من زاوية الناظر هو فعلٌ إيديولوجي بشكل ما. ويذهب جيرار ما ندل ((Gerard Mendel) في تفسيره لرأي مانهايم، إلى أن الشخص الإيديولوجي متعدد. إذ أن كل إنسان هو في الوقت عينه استيهام وإدراك. إنه حالة مركبة من ثنائيات

متعاكسة متباينة في آن: لاعقلانيةٌ وعقلانية، لاوعيٌ ووعي. حياةٌ على أرضية من الموت، ذاتيةٌ جذرية وضرورةٌ موضوعية، حبٌّ للذات وارتماء في أحضان الموضوع، فطريةٌ واكتساب، مصيرٌ وتشكلٌّ، وكذلك استلابٌ وحرية. (جورج هـ. تيلور ـ من المقدمة التي وضعها لكتاب بول ريكور ـ محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا ـ ترجمة: فلاح رحيم ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ـ 2002 ـ ص(31).

الإيديولوجيا إذاً، متعددة كأحوال فاعليها. لهذا انْبَتَتْ فلسفتُها على البساطة والتركيب، وعلى التناقض والتكامل في اللحظة عينها. هي متعالية لكنها شديدة المرونة عندما تهبط إلى الطبقات الدنيا في عالم الناس. مع هذا لا يمكن الحكم عليها من دون أن تُرى صورتها في الحدث، أو في ما يُتوخى منها من تسيُّد وغلبة. ربما هذا هو الشيءالذي حمل كثيرين إلى نفي الشائعة القائلة بوجود مفهوم بسيط بالإطلاق. ومدَّعى هؤلاء، أن كل مفهوم يملك مكوِّنات معينة ويكون محدَّداً بها.

زئبقية المتكلم الإيديولوجي

لغة الإيديولوجي حين يتكلَّم، زئبقية فلا تُضبط بيسر، ولا يقدر أحدٌ وقفها على لون واحد. فإنها مزيج من ألوان وحروف وكلمات تترجم أحوال المتحيِّز، وتعكس طبائعه ورغباته. وهي من التكثيف واللّبس حتى لا تكاد ترى إلا في تلك المنطقة الرمادية التي يبقى ظهور كل لون فيها رهناً بحضور موازٍ للون آخر. عندما توصف الإيدييولوجيا بطريقة فضفاضة ومسطّحة فسيكون ذلك ناتج خطأً اقترفه الآخر. لهذا غالباً ما يمتنع أهل الإيديولوجيا عن وصف أنفسهم بأنهم إيديولوجيون. والسبب أن المصطلح موجّه على الدوام ضد الغير. فلا أثر له إلا في ساحة الشخص الخصم أو في رحاب الفكرة الخصم. بالنسبة إلى ضمير المتكلم هي وعيٌ وإدراك ويقين بالغ الصفاء والنُبل، وهي في ضمير المخاطب، وعيٌ زائف ومضلِّل ولا غاية لها سوى الإلغاء والإيذاء. إن لغة الإيديولوجي متحركة، متوترة، سيّالة. لغة سهلة على الفهم وممتنعة عنه في الوقت نفسه. فلسوف يحتاج الناظر فيها إلى مشقة التفكيك، والتحليل، والفطنة، والدراية، لكي تتميّز مواطن الصدق والكذب، والكشف والحجب، والخفاء والظهور. لكن حين يعرب الإيديولوجي عن أمرٍ ما، لا يعود قولُه فيه مجرد كلمات مرسلة إلى النظراء والخصوم.فالقولُ المرَسلُ من طرف المتحيِّز الإيديولوجي لا يلبث ان يرتد إليه على شكل قبول وإقبال من جانب المريدين والأتباع. فإذا استجاب هؤلاء إلى تلك الكلمات وتماهوا معها، سَرَتْ في وجدانهم ومنحوها شهادة الولاء والطاعة.

تفترض الطبيعة الرومانسية المركبة لخطاب الفاعل الإيديولوجي أن تحيط مفرداته بضمير المتكلم وضمير المخاطب معاً، حتى يصيرا مزيجاً لضمير واحد. فالكلمات المُرسلةُ صادقةٌ لا ريب فيها بالنسبة لواضع الخطاب. لقد تمثّلها من قبل أن ينطقها؛ ثم تمثَّلها كرَّة أخرى حين

عادت إليه مزهوَّة بشهادة الجمهور. ربما لهذا المقصد كان ميشيل فوكو يردِّد عبارات لافتة للروائي صمويل بيكيت، يقول فيها: "يجب أن أقول الكلمات إلى أن تقولني.. إلى أن تعثر عليّ"...

إنها "استراتيجية التكرار"، التي هي من بديهيات عمل الإيديولوجي. ذاك أنها مركز الجاذبية الذي ينظم خطبته وعمله على السواء. من دون هذه التقنية التكرارية ـ التي تبدو في الظاهر باعثة على الضجر ـ لن تبلغ الخطبة غايتها. ففي التكرار تترسخ الكلماتُ في الأذهان، وتتملّك الخطبةُ المشاعر، حتى تُحصَّل الاستجابة. يتسامح الإيديولوجي وهو يواصل شغله التأويلي، مع ما لاحظه الفقيه اللغوي ابن جنّي من أن "أكثر اللغة مجاز لا حقيقة". المجاز والحقيقة عنده على نفس الأمر. مجازٌ في مقام الحقيقة، وحقيقةٌ في مقام المجاز. كل ما هو مهم وحقيقي بالنسبة إليه هو في مدى تماهيه مع المَيْلَ العام لسيكولوجية الجماهير. لهذا السبب لا يعبأ الإيديولوجي بأحكام الآخرين على واقعية، أو لا واقعية ما يقول. وهذا بالضبط ما قصده بول ريكور بالاستراتيجية الإيصالية للخطاب الإيديولوجي. وهي استراتيجية تقوم على نشاط مثلث الأضلاع:

- الأول: قيادة الجهاز الإيديولوجي، واضع تلك الاستراتيجية.

- الثاني: اللغة الموصِلة أو الموجَّهة من أجل أن تكتمل جدلية التخاطب.

- الثالث: وهو الحلقة الأخيرة في توليد العملية الإجمالية للخطابالإيديولوجي. بها تتم الدورة الخطابية بإفهام المرسَل إليه فحوى الرسالة.

* * * * *

ليس لدى الإيديولوجي في استراتيجيته الإقناعية أمرٌ لا متناهٍ إلاّ المصلحة. لكن هذه الأخيرة لا تقوم إلا ضمن هندسة قولية لها شرائطها وأصولها. فلا يستطيعُ الإيديولوجي أن يرسل خطابه بينما يبقى الوجه الغرائزي اللاَّعقلاني للخطاب ساكناً في عليائه. فلو بقي على هذه الحال لتبدَّد واستحال سديماً. فلا مناص إذاً من عقلنة اللاَّعقلاني، وتنزيله إلى الوضع الذي يجعله سارياً في مشاعر الحشود الغفيرة. عندئذٍ يسهل تعريف كل مفهوم حين يجري إنزاله إلى مواضع الإختبار. وكما يقال فإن غياب التعريف بالشيء، مع ممارسة هذا الشيء، واتخاذه دليلاً، لهو تعريف به أيضاً. فالممارسة هي تعريف بالشيء، وهي برهان وجوده واستمراره وانفتاحه. أما التعريف بالشيء بعد انقضاء ممارسته فهو برهان انقضائه وانغلاقه. هذا يعني أن اللاّمتناهي الذي تتحرك الإيديولوجيا في أمدائه يستعصي على التعريف. إذ لا انقضاء فيه ولا انغلاق، بينما المتناهي يقبل التعريف، إذ لا استمرار فيه ولا انفتاح...

الذين مضوا في هذا التحليل سيقودهم ذلك إلى مقاربة مفادها، أن النص دائم الإنتاج لأنه مستحثٌّ بشدة. ودائمُ التخلُّق لأنه في حالة ظهور وبيان. ومستمرٌ في الصيرورة لأنه متحرك.

وإلى هذا وذاك، هو قابل لكل زمان ومكان لأن فاعليته متولِّدة من ذاتيته النّصية. ولما كان ذلك كذلك، فإن وضع تعريف له "يلغي الصيرورة فيه، ويثبت إنتاجيته على هيئة نمطية لا يكون فيها للمتغيرات الأسلوبية والقرائية من أثر. كذلك يلغي قابليته التوليدية زماناً ومكاناً ويعطِّل في النهاية فاعليته النّصية". (ج ـ تيلور ـ مصدر سبق ذكره).

عندما يمضي الفاعل الإيديولوجي إلى بيان هدفه من خلال الكلمات، فإنه لا ينفصل عن الوقائع التي يسعى ليغشاها بتلك الكلمات. وهو بهذا إنما يقوم بإجراء تمرينات على الربط بين الواقعي المتعيِّن، واللاّواقعي الممتلئ بقابليات التوظيف. هذا يشير إلى أن ثمة علاقية حَثِّية بين الوجهين. كلٌ منهما يستحثّ صاحبه على الحراك ليصيرا معاً مصدراً لولادات لا نهاية لها. فلو أفلح الفاعل الإيديولوجي في إجراءاته، لدلّ فعلُهُ على حسن التوحيد بين مظهرين يبدوان متغايرين فيما هما يستويان على نشأة واحدة.

* * * * *

هل بالإمكان التسامي على "مقترفات الإيديولوجيا" من دون أن يؤدي ذلك إلى اجتناب سحرها أو الانزياح عن مركز جاذبيتها؟...

يبدو السؤال مستغرباً للوهلة الأولى، إلا أنه يحتل منزلته الاستثنائية في الحثِّ على تفقُّه العلاقة بين الفكر والحدث، وعلى التمييز بين براغماتية المصلحة وأخلاقية الاستهداف. بيد أننا لو خطونا أبعد من ذلك، لألفيناه سؤالاً جديراً بفهم ما قدَّمته الفلسفة الأولى من تنظيرات. لقد أورث الإغريق خلفاءهم معارف ترتبط بماهية الإنسان واحتياجاته المختلفة: المنطق الذي يعلّم كيف نفكّر، والفلسفة التي تعلِّم كيف نعيش. ويمكن القول أن وَرَثَة الثقافة الإغريقية في الغرب الحديث، وسَّعوا تراثهم وعمّقوه، ولم يفكّروا مطلقاً بالإنقلاب عليه. إلا أنهم وقعوا في نسيان الغاية العظمى من تعاليم الميتافيزيقا. وهي تسامي الإنسان وتعاليه من خلال تطلعه نحو ما لا يُدرك من عالم المُثُل. وهنا ظهرت السلبية الأساسية للحضارة الغربيّة الحديثة، بما هي مادية دنيوية منزوعة الروح. فمع إرهاصات الحداثة على عتبة القرن الثالث عشر أخذت عقيدة "العقل الخالص" تحفر مسارها في تفكير الغرب، لتعلن: إن أفضل ما يُمكن أن يوصف به هذا الإنسان هو أنه حيوان عاقل.

لما وضع أرسطو «كوجيتو المنطق» ربما لم يكن متنبهّاً للوهلة الأولى إلى تلك الجرعة الزائدة من سطوة الإيديولوجيا على دنيا الإنسان. راح يبيِّن أن الإنسان حيوان راغب بالمعرفة، بعدما خلع عليه نعت الحيوانية الناطقة. سوى أنه لم يمضِ إلى المحل الذي منه تُستظهر غريزة

الكائن الاجتماعي في مقام تحيُّزها. فالإنسان إلى كونه عاقلاً، هو كائن متحيِّز بفطرته إلى التسليم بيقين ما والإيمان به. وما ذاك إلا لتطمئن نفسه إلى نهايتها المحتومة. من هذا المحل الغائر في الأعماق تنهض الغريزة الإيديولوجية لتجتاح عوالمه كلها. ولأن الإنسان «حيوان كسول» كما طاب للحكمة اليونانية أن تقول، فقد أردفت قولها بتنبيه أهل المدن، "إما أن يختاروا الراحة وإما أن يكونوا أحراراً". وما انبرى اليونان ليتقوَّلوا هذا، إلا لفتح نافذة للحكمة، والتهيُّؤ لظهور الحكيم. فالحكيم وحده من يظهر إلى الملأ كراغب بالمعرفة والمتحيِّز إلى الخيريّة التامة في آن.

الحكيم المتعرِّف في لحظة انهمامه بالكشف عما لا علم له به، لا يرفض اليقين الدنيوي كما تنشده الإيديولوجيا، إلا أنه لا يتخذه قياساً للأحكام. يرى إلى الولاءات والعصبيات بعين الحكمة.. يستحكيها بعقل بارد.. يتبصَّرها بوصفها ظاهرة، ويتأولُها كنمط تفكير. ومن قبل ان يصدر حكمه، ينصرف إلى مساءلتها والاستفهام عن بواعثها وديناميات عملها. فليست مهمة الفيلسوف ـ بما هو فيلسوف إلا أن يكون في لحظة التعرَّف متسامياً على فتنة المتناقضات. وما ذاك إلا قصد التحرِّي والجمع وتظهير خط التواصل والامتداد في ما بينها بينها. ذلك لا يعني البتة استقلاله السلبي أو حياده. هو ليس محايداً بين الحكمة والضلالة. وبوصف كونه حكيماً، فهو متحيِّز إلى الحكمة بما تفيض على سالكها من خيرية المعايشة. ولأن التعرُّفَ منفسحٌ يسمو فوق التحيُّزات، لا يلتجئ الحكيم إليه من أجل أن يكون محايداً بين حق وباطل، وإنما ليتحرَّى منازل الحقانية، والبطلان في مجمل التحيزات التي يعبر فضاءاتها.

كان هوسرل، يدعو كل من أراد أن يصير فيلسوفاً إلى الانعطاف ولو مرة واحدة في حياته على ذاته. وفي داخل ذاته يحاول ان يقلب كل المعارف المقبولة، وان يسعى إلى معاودة بنائها. فالفلسفة بهذا النحو تغدو ـ برأيه ـ مسألة شخصية لا غير. أي انها معرفته الخاصة التي تسير به نحو ما هو كوني. (هوسرل ـ تأملات ديكارتية ـ دار المعارف ـ القاهرة 1970 ـ ص 28).

* * * * *

تمكث الإيديولوجيا بمحاذاة هذا الفهم، لأنها أكثر المفاهيم التي تنتجها الفلسفة، جمعاً بين البساطة والتركيب. فمن ناحية كونها مفهوماً بسيطاً، ليس للإيديولوجيا مصداق مادي بعينه. فالمفهوم البسيط ينطوي على استعدادات كثيرة لتوليد مصاديق شتى. وأما من ناحية كونه تركيباً فلأنه يحمل من الصفات والمعاني ما يجعله حاوياً لوقائع وظواهر تبدو حال ظهورها متباينة ومتفاوتة ومتناقضة بصورة مذهلة.

لذلك لا تُدرَكُ ماهية الإيديولوجيا الا بالتثنية. أي بالمقابلة بين شيئين وأكثر، أو بين شخص

وآخر. كذلك تستظهرُ باتحاد الكلمات والأفعال. يحصل هذا إما على شكل تصور في الذهن، ، تنقله الإرادة بشغف حميم إلى وجود بالفعل..وإما على نحو التمثيل لوجودات واقعية تحمل على التفكُّر بأمرها.

ولأن الإيديولوجيا بسيطة لا تُدرَك إلاَّ بالتركيب، فهي عالم صلات وعلاقات. وإذن، فهي مولود هذا العالم المتناقض والكثيف ولا تقوم إلاَّ به. أي عبر تفاعل الأجزاء الحية لذلك العالم. يمكن القول إن ثمة شَبَهاً بين الإيديولوجيا والعلاقة. . فالعلاقة لا تحدث إلاَّ بين حدَّين وأكثر. وإن لم توجد الحدود فلا وجود لشيء اسمه علاقة. إن العلاقة ـ على ما تنظر الفلسفة الأولى ـ من أوهن مقولات الفكر بل إنها الأكثر زوالاً وتبدلاً. ومع ذلك فهي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. بها تظهر الأشياء متحدة من دون أن تختلط، ومتميزة من دون أن تتفكك. وبها تنتظم الأشياء، وتتألف فكرة الكون. إنها تقتضي الوحدة والكثرة في آن. هي واحدة، وكثيرة بحكم خصيصة الأُلفة التي حظيت بها بين البساطة والتركيب. على صعيد الفكر تربط (العلاقة) بين مواضيع فكرية مختلفة وتجمعها في إدراك عقلي واحد، تارة بسببية، وأخرى بتشابه أو تضاد، وثالثة بقرب أو بعد. وعلى صعيد الواقع فإنها تجمع بين أقسام كيان، أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في تعددها. وإذ يستحيل تقديم توصيف محدد للعلاقة حيث لا وجود مستقل لها، فهي كالماهية من وجه ما، لا موجودة ولا معدومة إلاَّ إذا عرض عليها الوجود لتكون به ويكون بها. لذلك سيقول عنها أرسطو، إنها واحدة من المقولات العشر، وهي عَرَضٌ يظهر لدى الكائن بمثابة اتجاه. إنها صوب آخر، تطلُّع، ميلٌ، مرجعٌ، ويقتضي دائماً لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقل. صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثم الاتصال بينهما. (من الموسوعة الفلسفية ـ معهد الإنماء العربي ـ إشراف: معن زيادة، (مصطلح علاقة).

* * * * *

ديالكتيك المعنى والاستعمال

يصعب فهم معنى الإيديولوجيا بمنأى من الطرق التي يأخذ بها الناس لتدبير أحوالهم وقضاء حوائجهم.. كان فيلسوف الألسنية فيتغنشتاين يقول: "لا تسأل عن المعنى، انظر إلى الاستعمال". وهو في ذلك يسعى إلى انتزاع المعنى من الأشياء عن طريق اختبارها، ومن الأحداث عن طريق وعي شروط حدوثها. هكذا يُنتزعُ معنى الإيديولوجيا، إذ يتبدَّى لنا في أفعالها وفي الإتجاهات المقصودة من هذه الأفعال. من خلال الاختبار تستظهِرُ الكلمات معناها، حيث تغدو في حقل الأفعال والانفعالات كينونة ضاجَّة بالحركة. ففي اللحظة التي تنجز فيها الكلمات مهمتها في الواقع، تروح تخلع رداءها القديم وحروفها المنصرمة. ثم ليقوم أولئك الذين تلقوها سمعاً وطاعة

بإلباسها حروفاً جديدة وعبارات جديدة. فالفكرة ما إن تتمأسس حتى تفقد حيويتها، وبعدها لا تعود تناسب الطور الجديد الذي حلَّت فيه.

لا تهتم الإيديولوجيا بالتوصيف. فهي إن فعلت ووصَّفت المشهد فسترى نفسها وضدها في آن. لذا فهي تؤثر اجتناب الرؤية الدائرية للزمان والمكان الذي تعمل فيه، لئلا يلتبس عليها الأمر وتقع في الاضطراب. وإذا حصل ووقعت في مثل هذا الإلتباس، فقد تستغرق في سوء الرؤية، فيلتبس الخطاب وتنكفئ قدرة الفاعل الإيديولوجي على ضبط توترها الداخلي، أو صون حياضها من استباحة الخارج.

ـمن طبائع الإيديولوجيا انحصار كلماتها في الواجب. على الدوام تدور خطبتها العصماء مدار الحقَّانية والرجحان. إنها والحقيقة من الرحم إياه. ولذا بدا أهل الإيديولوجيا على ثقة تامّة من حقانية خطبتهم، حتى حين تجري الوقائع على خلاف ما يقرأونه في الواقع. لهذا السبب يصبح التقرير الإيديولوجي أدنى إلى مقرَّر يعادل«لحظة العقلنة» حسب المصطلح الفرويدي. أي عقلنة ما ليس بمعقول، وإدخاله من ثمة في مصلحة الجماعة. من مفارقات الخطبة الإيديولوجية وفي اللحظة التي تستعمل فيها لغة التوكيد على الـ «ما ينبغي أن يكون»، أنها تسعى لفهم الموجود بما هو موجود من أجل ان تصدر أحكامها. وبحكم طبيعتها الجامعة بين حكم القيمة وحكم الواقع، تستخدمُ العقلانيةَ كوسيلة لإصدار الحكم على نحو أفضل. ربما لهذا سيلاحظ بول ريكور أن الإيديولوجيا هي الخطأ الذي يجعلنا نستبدل الصورة بالواقع، والإنعكاس بالأصل". ولنا هنا ان نزيد: متى كنا في دائرة المصلحة فلن يقع بَصَرُنا على شيء غير قابل للإستثمار. كل ما في خطبة المتحيِّز يؤول إلى تحويل الأشياء عن مواضعها لتصبح بعد هنيهة، حقائق متخيَّلة ترتدي مشروعية التحويل إلى حقائق واقعية.

مثل هذه الممارسة ليست ناتجة بالضرورة من وَهَن مفترض، في تعقيل ثنائية الواجب والواقع، أو من قصور ذاتي في إدراك الخارطة التفصيلية لمجالات الاختبار. العقلاني متضمَّنٌ، غالباً في "ميكانيكا الممارسة"، لكنه يختفي تحت ضغط الرغبة في إيصال لغة «الما يجب» إلى حقل الغرائز. ينطوي العقلاني انطواءً إلزامياً ضمن عمليات التخطيط المدروسة في الممارسة الإيديولوجية، فلا يفارقها البتة. ذلك أنه يتعلق بتلك الممارسة تعلقاً ذاتياً بوصفه جزءاً منها، ونسقاً فاعلاً في إنجاز أهدافها. وفي سياق اشتغاله على ترسيخ منظومته الفكرية والثقافية لإبطال حجة الخصم، يُقدِمُ الفاعلُ الإيديولوجي على الأخذ بناصية "المعرفي العقلاني"، تفادياً لاقتراف حكم مجرد عن البرهان. وذلك ضربٌ من «المواجهة بالحيلة» عن طريق إفحام الخصم تمهيداً لتحقيق الغلبة عليه. حتى لتبدو الصورة وكأن "المعرفي العقلاني" يسبق الإيديولوجي، ولو أنه على الحقيقة، يذوي فيه. وبهذا الفهم تصير حضوريته أمراً بديهياً في تقنيات التظهير المنشود للخطبة الإيديولوجية. في كل آن يمارس الإيديولوجي لعبته

تكون ممارسته معقولة، ومحكومة بمعايير الحساب العقلي وميزان الخطأ والصواب. وعلى ما يتناهى لنا، فإن كل معقول معروف من جانب العاقل، متَّحدٌ به اتحاد الوسيلة بالغاية. ولو صُودِفَ أن حلَّ الفساد في القضية السارية في حقل الاختبار، فذلك لا يعود إلى الانفصال اللاَّمنطقي بين المقدمات والنتائج، وإنما إلى سوء التقدير في طريقة جمع تركيب وتوليف وتوظيف العناصر الموصلة إلى الغاية.

أما حين يكمل الإيديولوجي ولادته، فسيكون "المعرفي العقلاني"قد تحيَّز، واتخذ لنفسه المحل المناسب في تلك الولادة. لقد تحول "المعرفي العقلاني" إلى قابلية خالصة للخدمة. ولذا فلن يعود بمقدوره أن يتحرك إلاَّ كظلٍّ للإيديولوجي. فالعلاقة بين الطرفين، هي علاقة اتصال الجزء بالكل، والتابع بالمتبوع، وكذلك علاقة المحتاج إلى الغنيّ.

صدق الإيديولوجيا وعدم صدقها

قيل ..«ثمة براءة في الكذب هي العلامة على حسن الإيمان بشيء ما»..

لما ذكر نيتشه قوله هذا، لم يشأ على الأرجح، الحكم بالبطلان على مشاغل الإيديولوجيا. لقد أراد ـ كما عادتَهُ ـ الإِشارة إلى كلماتها الغائرة في قاع النفس البشرية. وما شهوده على وجه البراءة في الكذب إلا لبيان المنفسح العجيب الذي يجول الفاعل الإيديولوجي في رحابه. ربما لهذا سيكون التساؤل عن إمكان الحكم بالصدق أو الكذب على الأنشطة الإيديولوجية، شأناً يتعذر الجزم فيه...

من قبل أن تمارس الإيديولوجيا ظهوراتها لن يكون بوسعنا الحكم عليها إن كانت كاذبة أو صادقة، عقلانية أو غير عقلانية، ذكية أو حمقاء، كاشفة للحقيقة أو حاجبة لها، مزيفة للوعي أو منتجة لوعي واقعي وحقيقي. في العالم الإيديولوجي كل حكم ظهر إلى العلن فإنما يظهر من ثنايا التحيُّزات التي تضج بحيوية الفاعلين. الناس هم الذين يخلعون على الإيديولوجي، والظواهر الإيديولوجية صفات الحسن والقبح، او الصواب والخطأ، او العلم والجهل.

ولكي ندنو من بيان الصورة، علينا أن نلاحظ أن الإيديولوجيا تمارس مشاغلها ضمن ثلاثة مدارج هي أشبه بالأوعية المتصلة:

ـ الوهم، كأمر مستقل عن الخطأ.

ـ الإسقاط، كمكوّن أساس لشعور زائف بالتعالي.

ـالعقلنة، بما هي إعادة ترتيب منطقي للدوافع والمصالح على نحو يظهر وكأنه تبرير عقلاني للأهداف المقصودة.

سنرى في منطقة التحيُّز، ـ والتحيّز السياسي على وجه التعيين ـ كيف يُحكم على الإيديولوجيا بالصدق والكذب تبعاً لفشلها ونجاحها. فعلى قاعدة الفشل والنجاح تصدر الأحكام، بوصفها تقريراً يخبر عن قضية غادرت بنيتها الذهنيّة لتحل في مختبر التجربة.

ليس بالضرورة حين يتقرر الحكم بالصدق مثلاً على قضية منتصرة، أن تكون نتائجها شرعية. أو أن يكون الفاعل الإيديولوجي في هذه القضية، فاضلاً أو حكيماً. المسألة هنا تدور مدار منطق القوة وميزان الغلبة. لكن على الأكيد فإن الغالب استطاع في مثل هذه الحال، أن يستجمع مكوِّنات القدرة لديه، ويلبسها الرداء المناسب من الإنشاءات اللفظية. فقد يستطيع الغالب مثلاً أن يضفي المشروعية على أفعاله عبر توسيع مساحات التكذيب والبهتان ضد المغلوب، بما يجعلها أكثر قابلية للتصديق.

المسألة تتعلق بالسؤال عن كيفية توظيف القدرات باتجاه المصلحة. وبين البداية وبلوغ الغاية يظهر العقل الإيديولوجي ليحدد تلك الاستراتيجية. في هذا يمكن القول، أن معنى الإيديولوجيا سيتخذ سياقاً أكثر عمقاً ضمن فلسفة الأولويات. وما سيلُ الخُطَب والأفكار والكلمات سوى الهندسة المعرفية الذي سيمضي الفاعل الإيديولوجي على هَدْيها نحو المصلحة. سواء كانت هذه المصلحة آنية أو بعيدة، أو أنها مصلحة عليا يتوقف عليها مصير مجتمع ودولة وأمة.

* * * * *

لو قُيِّض لنا أن نرى إلى الإيديولوجيا كفضاء لسياحة فلسفية لاخترنا لها هذا التعريف: إنها علم بممارسة الأفكار. أو ـ بتوضيح أوسع قليلاً ـ هي العلم بجدلية ارتباط الأفكار المحدِثة للأشياء، بالأشياء المحدِثة للأفكار. أما مجال عملها فيمكث على خط العلاقة الذي يصل الفكرة بالحدث. والحدث بالفكرة إذ يعيد صنعها في نشأة أخرى. خط العلاقة ذاك، يشتدُّ أو يرتخي، ينقبض أو ينبسط، تبعاً لحركة داخلية جوهرية تتفاعل فيها الإرادة المنتجة للفكرة بإرادة الموضوع الذي تقصده تلك الفكرة لتغيّره. فيتحصَّل من كل ذلك خروج الظاهرة الإيديولوجية إلى الوجود.

على سبيل الختم:

الإيديولوجيا كفلسفة للمتحيّز هي فلسفة الجميع. ليس من أحد إلا هو واردُها بجرعة ما. كلٌّ منا ينطوي على إيديولوجي وهو يختبر دنياه الضاجَّة بالاحتدام. فلا مناص للناس في دنياهم من إيديولوجية تعصمهم التيه، كما لا بد لهم في كل حين من إيديولوجي برٍّ أو فاجر.

محاورات

حوار مع الفيلسوف اليوناني كاستورياديس

ارتقاء التفاهة سمة العالم الحديث

حاوره: دانيال ميرميه

حوار مع الفيلسوف اليوناني كورنيليوس كاستورياديس

ارتقاء التفاهة سمة العالم الحديث

حاوره: دانيال ميرميه Daniel Mermet [*]

آلى الفيلسوف اليوناني المعاصر كورنيليوس كاستورياديس على نفسه أن يظلّ طيلة حياته مفارقاً للإيديولوجيات الشائعة في القرن العشرين، ولا سيما الإيديولوجيا الماركسية الرسمية.

دأب كاستورياديس على السير عكس التيار في الفكر والسياسة. إلا أنه بقي على عقيدته الانتقادية، وفي المقابل كان ناقداً جذرياً للرأسمالية الليبرالية ولديمقراطيتها الزائفة، أما موقفه من الإيديولوجيا فقد ظهر في خطابه الجذري ضد تحيزاتها سواء في الفكر الاشتراكي أو الفكر الليبرالي وكان له في كل ذلك مواقف راحت تشكّل مع الزمن تياراً نقدياً صارماً عابراً للحدود.

هذا الحوار الذي أجراه معه دانيال ميرميه قبل وفاته بسنة عام 1996، يتضمن رؤية إجمالية لأفكاره النقدية حيال الإيديولوجيات.

المحرر

في ذكرى كورنيليوس كاستورياديس، الذي رحل في الخامس والعشرين من كانون الأول ديسمبر 1996، نشرنا المقابلة التي كان قد خصّنا بها قبل عام. في بعض الأحيان نرغب في حفظ الكلمات، والعودة إلى الأفكار، إلى "الأُذن المرتاحة". عند اقتراحي عليكم إرسال مخطوطة هذه المقابلة، لم

---

*ـ دانيال مرميه (Daniel MERMET)، صحافي وكاتب ومذيع في الإذاعة الفرنسية (Radio francais)، ومعروف أساساً ببرنامجه: هناك لو أنّي هناك (La-bas si j'y suis) على إذاعة (فرنسا الدولية) (France inter).

*ـ العنوان الأصلي للمقال: la montée de l'insignifiance.

المصدر: www.costis.org/x/castoriadis/montée.htm

ـ تعريب: هادية أبو حيدر - مراجعة: كميل منصوري.

أكن أتوقّع كلّ هذا الاهتمام من كلّ الجهات، وكل الآفاق وكلّ الأوساط، بإحدى الأفكار الأكثر ثمراً والأكثر وضوحاً في زمننا. من خلال الفجوة نشعر بأنّنا لم نفقد كلّ شيء!

نفتقدُ صوت كورنليوس كاستورياديس، نفتقدُ ذلك المرح في صوته وهو يكرِّر "نحن الذين نرغب أو نحن الذين نهذي؟"، نفتقدُ من النافذة جسر بير هاكيم ومترو الأنفاق الهوائيّ، نفتقدُ النور على نهر السين هذا الصباح من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر 1996. ما قاله يتناسب في هذا الزمن مع "التروتسكو-بالادوريّين" [نسبةً إلى أدوارد بالادور: رئيس وزراء فرنسا في عهد ميتران]، هو الذي كان يدير ظهره لـ "الشيوعيّة المضادّة للثوريّة"، والليبراليّة الجديدة مع فكرها الفريد، "اللاتفكير".

لهذا لا مجال للخضوع. إنّه لم يغرق في نبذ الذوّاقة، ولا في كَلْبيّة ميتران، ولا في هذا الخمول اللامبالي الذي يقول: الكلّ متساوٍ، كل شيء جرت رؤيته، كلّ شيء عبثيّ.

ارتقاء التفاهة هذا، كان يراه في النخب السياسيّة التي تقلّص دورها إلى تطبيق التزمُّت الليبراليّ الجديد، ولكن أيضاً ـ درباً للنتيجة ـ إلى جانب "المواطن" الذي فكّكت البطالةُ وهشاشة الوضع العام ارتباطَهُ بحياة المدينة.

البطالة المؤدّية إلى التفكيك، وعدم الثبات الذي يؤدّي إلى الخضوع. ومن هنا اقتلاع المجتمع من المصير. هو اللاّتفكير الذي أنتج هذا اللاّمجتمع وارتقاء التفاهة هذا وهذه العنصريّة الاجتماعيّة. المشكلة الرئيسيّة ليست البطالة، هي أوّلاً ودائماً المنفعة، هذا ما كان يردّده كورناي.

كان يقول قبل أسابيع من وفاته: أنا ثوريّ داعم للتغييرات الجذريّة. لا أعتقد أننّا يمكن أن نُسير ـ بطريقة حرّة منادية بالمساواة وعادلة ـ النظامَ الفرنسيّ الرأسماليّ كما هو. ثوريٌ كان يردّد خلال حياته: نحن لا نتفلسف لإنقاذ الثورة ولكن لإنقاذ تفكيرنا والتحامنا.

لا يمكن اختزال كورنليوس كاستورياديس في سجلٍّ واحد. كان الفيلسوفَ وعالِمَ الاجتماعَ والمؤرِّخَ والاقتصاديَّ والمحلِّلَ النفسيَّ أيضاً. هو عملاق الفكر، عظيم، يفوق الحدود على حدِّ قول إدغار موران. فكرٌ موسوعيّ، مَرَحُ العيش والمناضلة، نضالٌ بدنيّ وروحيّ لامتناه، ولكن في حركة، ويترك لنا الحَبّ للطحنِ والخبزَ على اللوح....

دانيال ميرميه (7 شباط/فبراير 1998)

- توفيّ كورنليوس كاستورياديس في 25 كانون الاوّل/ديسمبر الماضي. وُلد في اليونان، أقام في باريس حيث أنشأ مجلّة «الاشتراكيّة أو الهمجيّة». التي أصبحت اليوم أسطورة، أصدر في عام 1968 مع إدغار موران وكلود ليفور «Mai 68 la Brèche» [أيّار/مايو68 الثغرة]...في عام 1975، أصدر المؤسّسة الخياليّة للمجتمع، من دون شكّ هو كتابه الأهمّ. في عام 1978، باشر بسلسلة مفارق المتاهة. على أثر هذا الإصدار استقبلنا على مرتقى التفاهة في تشرين الثاني/نوفمبر 1996.

من سيرته الذاتية

كورنيليوس كاستورياديس (1922-1997) مفكّر فرنسي، من أصل يوناني، لم تنته أعماله غير المنشورة بعدُ. وُلِدَ في اليونان سنة 1922، تُوفيّ في باريس سنة 1997 إثر نوبة قلبية. ظلّ يقول حتى آخر أيامه أنّه "مهما حصل، فسأبقى أولاً وقبل كل شيء إنساناً ثورياً". اعتاد الفيلسوف الراحل عن خمسة وسبعين عاماً ترديد هذه العبارة، بين الحين والآخر، كما لو أنه يجيب بنبرة عالية عن أسئلة وتخمينات وتقديرات مهموسة ومضمرة حيناً، واتهامية صريحة حيناً آخر، وهي تدور كلها على مصائر "الثوريين" في زمن أفول الإيديولوجيات ونهايتها وما يصاحبها من تبدلات وانقلابات في المواقف والمواقع والسلوكات. مُنَظِّر "التأسيس الخيالي للمجتمع"، في عامي 1983 و1984، ألقى محاضرات في معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، كان موضوعها "المدينة والقوانين، أو ما صنع اليونان"، وعملت دار نشر "لوسوي" على جمعها ونشرها في كتاب يحمل العنوان نفسه.

يرى كاستورياديس أن المجتمع، أي مجتمع، «لا يمكن اختزال صراعاته وحركيته في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي وحسب، بل إن المجتمع بقدر ما تسوده علاقات القوة المبنية على أنماط إدارة المصالح الاقتصادية وتوجيهها تسوده وبالقوة نفسها، علاقات المعنى، كما أن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح الاقتصادية وحسب، بل أنماط الشرعية.

في عام 1949 أسّس كاستورياديس مع كلود لوفور Claude Lefort مجموعة (اشتراكية وهَمَجية) Socialisme et Barbarie التي أصدرت مجلّة حملتْ اسمها.

ابتداءً من سنة 1964، أصبح كاستورياديس عضواً في المدرسة الفرويدية في باريس التي أسّسها جاك لاكان Jacques Lacan والتي عاد وعارضها سنة 1967.

في سنة 1968، تزوّج كاستورياديس من بييرا أو لانييه.

انسحب كاستورياديس من المدرسة الفرويدية سنة 1969 وساهم في تأسيس (المجموعة الرابعة). وبدأ مع جان بول فالبريغا Jean-Paul Valbrega العمل على تحليل تعليمي ثانٍ وبدأ يعمل كمُحلّل ابتداءً من سنة 1973.

في سنة 1980، ركّز كاستورياديس اهتمامه في البحث الفلسفي. وكتب في مجلّة (دواء موضعي) Topique مقالة نقدية طويلة في ضوء ما قرأه في كتاب (مصير مُميت) مصير مشؤوم جدّاً.

من مُؤلّفاته:

- التأسيس الخيالي للمجتمع
- ثقافة الأنانية
- مُفترقات طُرُق المتاهة (ستة أجزاء)
- مُجتمع سائر إلى الإخفاق. مُقابلات ومناقشات 1974-1997.

... (هذه المقابلة جرت في 1996)

دانيال ميرميه: لماذا اختزلت عالم اليوم بكلمتين: ارتقاء التفاهة؟

كورنيليوس كاستورياديس: إنّ ما يميّز العالم المعاصر، هو بالتأكيد الأزمات، والتناقضات، والمعارضات، والانكسارات وغيرها...ولكن ما يصدمني بشكل خاصّ، هو التفاهة. لنأخذ مثلاً النزاعَ بين اليمين واليسار. حاليّاً فقد معناه. لا لأنّه لا يوجد ما يغذّي نزاعاً سياسيّاً وحتى نزاعاً سياسياً كبيراً، ولكن لأنّ هؤلاء وهؤلاء يقولون الشيء نفسَه. منذ عام 1983، مارس الاشتراكيون سياسيةً، ثمّ جاء «بالادور»، ومارس السياسة نفسها، ثمّ عاد الاشتراكيون، ومارسوا مع بيريغوفوي السياسة نفسها، عاد «بالاوير»، ومارس السياسة نفسها، فاز شيراك بالانتخابات قائلاً: «أريد أن أقوم بشيء آخر»، وقام بالسياسة نفسها.

دانيال ميرميه: بأي آليات تردّدت هذه إلى هذا العجز؟ إنها الكلمة الضخمة اليوم، العجز.

كورنيليوس كاستورياديس: إنّهم عاجزون، هذا أمر مؤكّد. الأمر الوحيد الذي هم قادرون على القيام به هو اتّباع التيّار، أي ممارسة السياسة فائقة الليبرالية التي تواكب الموضة. الاشتراكيّون لم يقوموا بشيء مغاير، ولا أعتقد أنّهم كانوا سيقومون بشيء آخر لو كانوا في السلطة. هم ليسوا سياسيين (Politiques) برأيي، ولكنّهم محترفو سياسة (Politiciens). أناسٌ يطاردون التصويت بأيّ وسيلة.

دانيال ميرميه: التسويق السياسيّ؟

كورنيليوس كاستورياديس: التسويق، نعم. ليس لديهم أيّ برنامج. هدفهم البقاء في السلطة أو العودة إلى السلطة وفي سبيل ذلك هم مستعدّون للقيام بأي شيء. نظّمَ كلينتون حملته الانتخابيّة متّبعاً استطلاعات الرأي وحسب: «إذا قلتُ هذا، هل ستجري الأمور؟». من خلال اتخاذ الخيار الرابح بالنسبة للرأي العام كلّ مرّة. كما كان يقول الآخر: «أنا رئيسهم، **إذاً** أنا أكون هم». هناك صلة جوهريّة بين هذا النوع من عدم الكفاءة (الأهلية) السياسية، أي هذا المال السلبي للسياسة، وبين التفاهة في المجالات الأخرى، في الفنون والفلسفة أو في الأدب. هذه هي روح هذا العصر. الجميع يتواطأون في الاتجاه نفسه، وللنتائج نفسها، أي للتفاهة.

دانيال ميرميه: كيف تُمارَسُ السياسة؟

كورنيليوس كاستورياديس: السياسةُ مهنةٌ غريبة. حتّى هذه السياسة. لماذا؟ لأنّها تفترض مسبقاً مهارتين (قدرتين) لا يوجد بينهما أيّ علاقة جوهرية. الأولى هي أن نصل إلى السلطة. إذا لم تصل إلى السلطة، فبالإمكان أن يكون لدينا أفضل الأفكار في العالم، هذا لا يفيد بشيء، ما يؤدّي بالتالي إلى فنّ الوصول إلى السلطة. المهارة (القدرة) الثانية، هي أنّنا ما إن نكون في السلطة، أن نقوم بشيءٍ ما، أي أن نحكم. كان نابليون يعرف كيف يحكم، وكليمنصو كان يعرف كيف يحكم، وتشرشل كان يعرف

كيف يحكم. هؤلاء أشخاص ليسوا من اختصاصي السياسيّ، ولكنّني أصف هنا نمطاً تاريخيّاً. ولذا لا شيءَ يضمن أنّ أحداً يعرف كيف يحكم، يعرف مع ذلك كيف يصل إلى السلطة. ما هو الوصول إلى السلطة في المـَلكيّة المطلقة؟ كان ذلك أن يتملّق المرء للملِك، كان ذلك أن يحظى برضى مدام بومبادور. اليومَ في ديموقراطيتنا الزائفة، الوصول إلى السلطة يَعني أن يكون المرء وراثيّاً عن بُعد، يستشعر الرأي العام....

دانيال ميرميه: أنت تقول ديموقراطية الزّائفة؟

كورنيليوس كاستورياديس: لطالما اعتقدتُ أن الديمقراطيّة المسماة تمثيليّة ليست ديمقراطيّة حقيقيّة. إنّ ممثِّليها لا يمثّلون الناس الذين ينتخبونهم سوى بشكل قليل. بدايةً، هم يمثّلون أنفسهم أو يمثّلون المصالح الخاصّة، اللوبيات [جماعات الضغط التي تمارس ضغطاً على السلطات العامّة لإنجاح مصالحها الخاصّة]، إلخ... حتّى لو لم تكن الحالة كذلك، فإن القول بأنّ أحداً ما سيمثّلني خلال خمسة أعوام بطريقة يتعذّر تغييرها، فهذا يعود إلى القول بأنّني أتخلّى عن سلطتي كشعب. سبق أن قال روسّو ذلك: يعتقد الإنجليز أنهم أحرار لأنّهم ينتخبون ممثّليهم كلّ خمسة أعوام، إنّهم أحرار يوماً واحداً فقط، هو يوم الانتخابات، هذا كلّ ما في الأمر. ليس لأنّ الانتخابات زُوِّرت، ولا لأنّنا نغشّ في صناديق الاقتراع. إنّها مزوّرة لأنّ الخيارات محدّدة سابقاً. لم يسأل أحدٌ الشعبَ على ما يريد أن يقترع. يقولون له اِقترعْ مع أو ضدّ "ماستريخت" [بالهولنديّة Maastricht هي بلديّة وعاصمة مقاطعة ليمبورخ الهولنديّة، تقع المدينة في الجزء الجنوبي الشرقيّ من هولندا بين بلجيكا وألمانيا] مثلاً. ولكن مَن صنع ماستريخت؟ لسنا نحن من صنع ماستريخت. هنالك عبارة رائعة لأرسطو تقول: "من هو المواطن؟ المواطن هو شخصٌ ما يكون قادراً على أن يَحكُم وقابلاً لأن يُحكَمْ". هنالك ستون مليون مواطن في فرنسا حاليّاً. لماذا لا يكونون على أن يحكموا؟ لأنّ كلّ الحياة السياسيّة تهدف بالتحديد إلى جعلهم إنسائهم مسألة الحكم. إنّها تهدف إلى إقناعهم بأنّ هنالك خبراء يجب أن يعهدوا إليهم بأمورهم. هنالك إذاً تربية سياسيّة مضادّة. في حين كان يتوجّب على الناس على ممارسة كلّ أنواع المسؤوليّات وعلى القيام بمبادرات، فإن هؤلاء الناسُ يعتادون الاتّباع أو الاقتراع من أجل الخيارات التي يقدّمها لهم الآخرون. وحيث إنّ الناسَ بعيدون عن أن يكونوا مغفَّلين، النتيجة هي أنّهم يثقون بها أقلّ فأقلّ وأنّهم يصبحون مستخفّين (cyniqves).

دانيال ميرميه: في ما يخص المسؤوليّة الوطنية والممارسة الديموقراطية، هل تعتقد بأنّ الوضع كان أفضل في الماضي وأنه في أي مكان آخر، اليوم، هو أفضل بالمقارنة مع فرنسا؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا، خارج فرنسا، اليوم، الوضع ليس أفضل، وربمّا هو أسوأ. مرّة أخرى الانتخابات الاميركيّة تثبت ذلك. ولكن في الماضي كان الأمر أفضل من وجهتَي النظر. في المجتمعات الحديثة، لنقل انطلاقاً من الثورتين الأميركيّة والفرنسيّة إلى الحرب العالَميّة الثانية تقريباً،

كان هنالك نزاع اجتماعيّ وسياسيّ حيٌّ. كان الناس يعترضون ويتظاهرون. لم يكونوا يتظاهرون الخطّ معين من الشركة الوطنيّة للسكك الحديد في فرنسا. لا أقول أنّ هذا يدعو للاحتقار، إنّه مع ذلك هدفٌ، ولكنّهم كانوا يتظاهرون لأجل قضايا سياسيّة حيث العمّال ينفّذون إضراباً. لم يكونوا يُضربون دائماً في سبيل مصالح صغيرة حِرفيّة. كانت هنالك قضايا كبيرة تهمّ كل الأُجراء. تلك النضالَات وسَمَت القرنين الأخيرين. إلاّ أنّ ما نشهده اليوم هو تراجع نشاط الناس. وها هي حلقةٌ مفرغة. كلّما انسحب الناس من النشاط يتقدَّم بعض البيروقراطيّون والسياسيّين والمسؤولين المزعومين، خطوةً. لديهم تبرير جيّد: أنا آخذ المبادرة لأنّ الناسَ لا يفعلون شيئاً". وكلّما هيمن هؤلاء الأشخاص أكثر، فإنّ الآخرين يقولون لأنفسهم: "الأمر لا يستحقّ التدخّل، هناك ما يكفون للاهتمام بذلك، ثمّ، على كلّ حال، لا يمكن القيام بشيء في هذا المجال". هذا هو السبب الأوّل. السبب الثاني، والمرتبط بالأوّل، هو انحلال الإيديولوجيّات السياسيّة الكبيرة. إيديولوجيّات أكانت ثوريّة أم إصلاحيّة، كانت تريد حقّاً تغيير الأمور في المجتمع. لألف سبب وسبب، فقدت هذه الإيديولوجيّات حظوتها، لقد كفَّت عن مواءمة العصر، وعن التعبير عن تطلّعات الناس، ووضع المجتمع والتجربة التاريخيّة. كان قد وقع ذلك الحدث الضخم الذي هو انهيار الاتحاد السوفيتيّ والشيوعيّة. هل يمكن أن تُسمّي لي شخصاً واحداً من السياسيّين ـ كي لا نقول الدّسّاسين (من يتعاطون الدسائس السياسيّة)ـ من اليسار، فكّرَ حقيقةً بما جرى، ولماذا جرى، كما يُعبَّر عن ذلك ببلاهة، ومَن استخلصَ العِبر؟ بينما كان تطور من هذا النوع، جديراً في بداية مرحلته الأولى ـ الوصول إلى الوحشية، والشموليّة، والغولاغ [معسكر المنفيّين السياسيّين في الاتحاد السوفيتيّ سابقاً]، إلخ... ـ وفي ما بعد، في الانهيار، جديراً بتفكير معمَّق جدّاً وباستنتاج حول ما يمكن أن تفعله حركةٌ تريد تغيير المجتمع، أو ما يجب عليها أن تفعله، أو ما يجب عليها ألاّ تفعله، أو ما لا يمكنها أن تفعله. إلاّ أنّ النتيجةكانت صفراً! بالتأكيد، إنّ ما نُطلق عليه الشعب، الجماهير، يستخلص العبر التي يمكن أن يستخلصها ولكنّه ليس مستنيراً حقيقةً.

كنتَ تحدّثني عن دور المثقّفين: ماذا يفعل هؤلاء المثقّفون؟ ماذا فعلوا مع ريغان ومع تاتشر ومع الاشتراكيّة الفرنسيّة؟ لقد أخرجوا من جديد ليبراليّةَ بداية القرن التاسع عشر الخالصة والمتصلّبة، التي حوربت خلال مائة وخمسين عاماً والتي كادت أن تؤدّي بالمجتمع إلى كارثة لأنّ ماركس العجوز، في النهاية، لم يكن مخطئاً تماماً. لو كانت الرأسماليّة قد تُركت لنفسها، لكانت انهارت ألف مرّة. لكانت حصلت أزمة إفراط في الانتاج في كل السنوات. لماذا لم تنهر؟ لأنّ العمّال ناضلوا. فرضوا زيادات في الأجور، وبالتالي خلقوا أسواقاً ضخمة للاستهلاك المحليّ. فرضوا تخفيضات في ساعات العمل، وهذا ما امتصّ كل البطالة التكنولوجيّة. نُصاب بالدهشة اليوم لوجود بطالة. ولكن منذ عام 1940، لم تنقُص ساعات دوام العمل. نقول «تسع وثلاثون ساعة»، «ثمان وثلاثون ساعة ونصف»، سبع وثلاثون ساعة وثلاثة أرباع الساعة، هذا مثير للسخريّة!... إذاً، كانت هنالك هذه العودة لليبراليّة، لست أرى كيف ستتمكّن أوروبا من الخروج من هذه الأزمة. يقول لنا الليبراليّون: «يجب أن

نثق بالأسواق». ولكنّ ما يقوله اليوم هؤلاء الليبراليّون الجُدُد، قد دحضَه الاقتصاديّون الأكاديميّون أنفسهم في الثلاثينيات. لقد أثبتوا أنّه لا يمكن أن يكون فيه توازن المجتمعات الرأسماليّة. هؤلاء الاقتصاديّون لم يكونوا ثوريّين ولا ماركسيّين! أثبتوا أنّ كلّ ما يرويه الليبراليّون - حول فضائل السوق التي تكفل تخصيصاً أفضل تخيصصٍ ممكنٍ، والتي تكفل موارد، وتوزيع المداخيل الأكثر إنصافاً ممكناً ـ هو أمرٌ تافه! كلّ هذا جرت برهنته، هو لم يُدحَض قطّ. ولكن هنالك ذلك الهجوم الاقتصاديّ ـ السياسيّ للطبقات الحاكمة والمهيمنة الذي يمكن أن نرمز إليه بأسماء ريغان وتاتشر حتّى ميتران! قال: «حسناً، لقد مرحتم بما فيه الكفاية. الآن، سنصرفكم، سنخفّف النفقات الصناعيّة ـ سنُلغي «النفقات السيّئة»، كما يقول السيّد آلان جوبيه! ـ ثمّ سترون أنّ السوق سيضمن لكم مع الوقت رغدَ العيش». مع الوقت. بانتظار ذلك، هنالك 12.5%من البطالة الرسميّة في فرنسا!

دانيال ميرميه: لماذا لا يوجد معارضة لتلك الليبراليّة؟

كورنيليوس كاستورياديس: لست أدري، هذا أمرٌ غريب. ورد الحديث عن ضرْب من إرهاب الفكر الوحيد، أي عن لا فكر. هو وحيد بمعنى أنّ الفكر الأوّل هو. لا فكر كامل وحيًد ليبراليّ لا يجرؤ أحدٌ على معارضته. كيف كانت الإيديولوجيا الليبراليّة في عصرها الذهبيّ؟ حوالى عام 1850، كانت إيديولوجيا كبيرة لأنهم كانوا يعتقدون بالتطوّر. أولئك الليبراليّون كانوا يعتقدون بأن التطوّر سيُحدث الرغد الاقتصاديّ. ولكن حتّى عندما لا نغتني، في الطبقات المستغلَّة، سنتّجه نحو عمل أقلّ، نحو أعمال أقل مشقّةً، سيقلّ غباء الناس الناتج عن الصناعة: كان ذلك هو المبحث الأبرز لذلك العصر.لقد قالها بنجامين كونستان: إن العمال لا يمكنهم الاقتراع لأنهم أغبياء بتأثير الصناعة (لقد قالها صراحة، كان الناس نزيهين وقتها)، وبالتالي يجب أن يختصّ الاقتراع بدافعي الضرائب (نظام سياسيّ يقضي بأن يكون المواطنُ دافعَ ضريبة ليحقَّ له الاقتراع). ولكن في ما بعد تدنّت ساعات دوام العمل، شاعَ محو الأمّيّة، ووُجدت التعليم، وأصبح هنالك أنواع من الأنوار التي ليست أنوار القرن الثامن عشر الانقلابية، ولكنّها مع ذلك أنوار تنتشر في المجتمع. العلم يتطوّر والإنسانيّة تتأنسن، والمجتمعات تتحضّر شيئاً فشيئاً، بشكل متقارب، سنصل إلى مجتمع لا يوجد فيه استغلال فعليّ، حيث ستتجه الديمقراطيّة التمثيليّة لتصبح ديمقراطيّة حقيقيّة.

دانيال ميرميه: لا بأس؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا بأس. إلّا أنّ ذلك لم ينجح! الباقي تحقّقَ ولكنّ الناس لم يتأنسنوا، والمجتمع مع ذلك لم يتحضّر، والرأسماليّون لم يلينوا، إننا اليوم نشاهد هذا الأمر. ما حصل هو أنّ الناس لم يعودوا يؤمنون بهذه الفكرة في أعماقهم. إنّ ما يهيمن الآن هو الخنوع حتّى لدى ممثّلي الليبراليّة. ما هي الحجّة الدامغة في هذه المرحلة؟ قد تكون سيّئة ولكن المصطلح البديل الآخر كان أسوأ. هذا يُختصر بهذا. وصحيح أنّ هذا الأمر أرعبَ الناسَ. إنهم يحدّثون أنفسهم: هذا ما

يكمن خلف هذا الجفاف (النضوب) الإيديولوجي لعصرنا، وأعتقد أننا لن نخرج من هذه الحالة إلا إذا، حقيقةً، كان هناك ... يجب أن ننتظر، يجب أن نأمل، يجب أن نعمل من أجل انبعاثٍ جديدٍ لنقد قويّ للمنظومة (Systeme)، وأيضاً من أجل عودة نشاط الناس ومشاركتهم.

دانيال ميرميه: نخبة سياسيّة مصغّرة قد تقزّمت إلى مستوى خادم ذليل **للشركة العالمية،** مثقّفون كلاب حراسة، وسائل إعلام قد خانت دورها كمعارض للسلطة، هذه بعض الأسباب وبعض المظاهر لـ «ارتقاء التفاهة» هذا.

كورنيليوس كاستورياديس: ولكن في الوقت الراهن، نشعر بارتعاش لعودة نشاط مدنيّ. «هنا وهناك، بدأنا نفهم أنّ «الأزمة» ليست حتميّة الحداثة التي يجب الخضوع لها، «أن تتأقلم» خشية أن تُتّهم باتباع التقليد القديم. بالتالي تطرح مسألةُ دور المواطنين نفسَها وكذلك مسألة كفاءة كلِّ شخص في ممارسة الحقوق والواجبات الديمقراطيّة بهدف الخروج من الامتثاليّة المعمّمة إنها يوتوبيا لطيفة وجميلة!.

دانيال ميرميه: زميلك ورفيقك إدغار موران يتحدّث عن الخبير العامّيّ (Generaliste) والخبير الاختصاصيّ (Spécialiste). السياسةُ تتطلّب الأمرين. العاميّ الذي يعرف تقريباً لا شيء عن كل شيء، والاختصاصي الذي يعرف كل شيء عن شيء واحد دون غيره. كيف نُعدُّ مواطناً صالحاً؟

كورنيليوس كاستورياديس: هذه الثنائية طُرحت منذ أفلاطون الذي يقول أنّ الفلاسفة يجب أن يحكموا، فإنهم أعلى من المتخصّصين ولديهم رؤية حول كلّ شيء. كان العنصر الثاني من الثنائية هو الديمقراطية الأثينيّة. ماذا كان يفعل الأثينيّون؟ ثمّة هنا شيء مثير جدّاً للاهتمام. الإغريق هم الذين اخترعوا الانتخابات. هذه حقيقة تاريخيّة مُثبتة. ربمّا أخطأوا، ولكن هم الذين ابتكروا الانتخابات! من كان ينتخبُ الناس في أثينا لم يكونوا ينتخبون القضاة! القضاة كان جرى تعيينهم عن طريق السحب بالقرعة أو بالتناوب. بالنسبة لأرسطو، المواطن هو ذلك بأن يَحكم وأن يُحكم. وبما أنّ الجميع جديرون بأن يحكموا يجب أن نسحب القرعة. لماذا؟ لأنّ السياسة ليست مسألة اختصاصيٍّ. ليس هنالك علمٌ للسياسة. هنالك رأي، دوكسا [Doxa][1] لدى اليونانيّين، وليس هنالك معرفة (Epistémè) [2].

أريدك أن تلاحظ أنّ فكرة عدم وجود متخصّص في السياسة وبأنّ الآراء تتساوى، هي التبرير الوحيد المعقول لمبدأ الأغلبيّة. إذاً لدى اليونانيّين الشعب هو الذي يقرّر والقضاة يُسحبون بالقرعة أو يُعيَّنون بالتناوب. توجد نشاطات متخصّصة لأنّ الأثينيّين لم يكونوا مجانين، مع ذلك قاموا بأمور معتبرة بعض الشيء، بنوا معبدَ البارثينُون وغيره...بالنسبة إلى هذه النشاطات المتخصّصة، كبناء

[1]-المعتقد السائد: مجموعة الآراء المتلقّاة من دون مناقشة كحتميّة طبيعيّة في حضارة ما.

[2]- معلومات منظّمة تتعلّق بالكون والعلوم والفلسفات وسواها وتكون خاصة بمجموعة بشريّة معيّنة أو بأحد الأعْصُر.

وُرَش السفن وبناء المعابد والتعامل مع الحرب، هي أمور تتطلّب اختصاصيين. إذاً أولئك، كانوا يُنتَخبونَ. إنّه الانتخاب. لأنّ الانتخاب يعني انتخاب مَن هم الأفضل. على ماذا نعتمد لانتخاب الأفضل؟ حسناً، هنا تتدخّل تربية الشعب لأنّه قدْ أُقنِعَ بالاختيار. نقوم بانتخاب أوّل. نُخطئ. نلاحظ مثلاً أنّ بريكليس هو قاضٍ ضعيف جدّاً (deplorable Stralege)، لا ننتخبه مرة أخرى أو pjn نعزله. ولكنّ هذه الدوكسا، هذا الرأي الذي يمكن أن يُصادَر بالادّعاء بأنّه مقسَّمٌ بالتساوي، هي بالتأكيد مصادرةٌ نظريّةٌ تماماً. كي يكون هنالك القليل من اللحم يجب أن رعاية هذه الدوكسا. وكيف يمكن رعاية دوكسا تتعلّق بالحكومة؟ حسناً، بأن نحكم من خلال الحكم. بالتالي الديمقراطيّة ـ وهذا هو المهمّ ـ هي مسألة تربويّة للمواطنين، وهذا ما لا يوجد البتّة اليوم.

مؤخّراً نَشرت مجلّةٌ إحصائيّةٌ أشارت إلى أنّ 60 في المئة من النوّاب يعترفون بأنّهم لا يفهمون شيئاً في الاقتصاد. نوّابٌ في فرنسا سيتخذون القرارات، يقرِّرون كما طوال الوقت! يصوِّتون، يزيدون الضرائب، يخفّضونها، إلخ... في الحقيقة، هؤلاء النوّاب جميعهم كما الوزراء، هم أموات بأيدي التقنيّين. لديهم خبراؤهم ولكنْ لديهم أيضاً أحكامٌ مسبقة أو تفضيلات. وإذا تتبّعتَ عن قرب عمل حكومة ما، أو عمل بيروقراطيّة كبيرة ـ أنا تابعت ذلك في ظروف أخرى ـ فسترى أنّ أولئك الذين يديرون يثقون بالخبراء، ولكنّهم يختارون الخبراء الذين يشاركونهم آراءهم. ستجد دائماً اقتصاديّاً يقول لك: «نعم، نعم، يجب القيام بذلك». أو ستجد خبيراً عسكريّاً يقول لك: «نعم، يجب التسلّح النووي» أو «يجب عدم التسلّح النوويّ». أي شيء. هي لعبةٌ غبيّة وبهذا الشكل نحن نُحكَم حاليّاً. وبالتالي ثنائية موران وأفلاطون صحتها اختصاصيّ أو عاميّ. الاختصاصيّون في خدمة الناس، تلك هي المسألة. لا في خدمة بعض محترفي السياسية. والناس يتعلّمون كيف يحكمون من خلال ممارستهم للحكم.

دانيال ميرميه: تعليميٌّ، أنت قلتَ وتقول: الحال ليست كذلك اليومَ. بشكلٍ أعمَّ، أيّ نمط من للتعليم ترى؟ أيّ نمط من تقاسم المعرفة؟

كورنيليوس كاستورياديس: هنالك الكثير من الأمور التي كان يجب تغييرها قبل التمكّن من الكلام عن نشاط تربويّ حقيقيّ على المستوى السياسيّ. التعليم الأساسي في السياسة هو المشاركة النشطة في الشؤون [العامّة]، ما يستلزم تحوّلاً في المؤسّسات يسمح بهذه المشاركة ويحثّ عليها، بينما المؤسّسات الحاليّة تُبعد الناس وتثنيهم عن المشاركة في الشؤون [العامّة]. ولكنْ هذا لا يكفي. يجب أن يُعلَّم الناسُ، وأن يُعلّموا فنَّ حُكم المجتمع، يجب أن يُعلّموا في الشأن العامّ. لكن، إذ نظرت إلى التعليم الحالي. لا علاقة له مطلقاً بذلك. نتعلّم أموراً تخصصية. بالتاكيد نتعلم القراءة والكتابة. هذا جيّد جدّاً، يجب أن يعرف الجميعُ القراءة والكتابة، مع العلم أنّه لم يكن لدى الأثينيّين أُمّيّون. تقريباً كان الجميع يعرفون القراءة ولهذا كانوا يدوّنون القوانين على الرخام. كل الناس كان يمكنهم قراءتها ومن هنا كان للقول المأثور المشهور «يُفترض ألّا يجهل

أحدٌ القانونَ»، معنًى. اليوم يمكن أن يحاكموك لأنّك قد ارتكبتَ مخالفةً بينما أنت تجهل القانون ويقولون لك: «المفترض أنّك لا تجهله». إذاً كان يجب أن يتجه التعليم أكثر نحو الشيء المشترك. يجب فهم آليّات الاقتصاد، آليّات المجتمع، والسياسة، إلخ...لسنا قادرين على تعليم التاريخ. الأطفال يشعرون بالملل وهم يتعلّمون التاريخ في حين أنّه مشوِّق. يجب تعليمُ علمِ تحليلٍ حقيقيٍّ للمجتمع المعاصر، كيف هو، وكيف يعمل.

دانيال ميرميه: لقد تحدّثتَ كثيراً عن حركة أيّار/مايو68، التي سمّيتَها مع إدغار موران وكلود ليفور «الثغرة». اليوم، هذه الحقبة هي عصر ذهبيّ بالنسبة للشباب الذين يتحسرون على أنّهم لم يعيشوها. إذا أعدنا التفكير بتلك الحقبة، يصيبنا العمى. تلك التصرّفات الثوريّة والرومانسية، والمطلقة، والمذهبيّة، والفاقدة لأيّ أساس، كانت جاهلةً كليّاً على سبيل المثال بما كان يجري فعليّاً في الصين في عهد ماوتسي تونغ، هي أشياء كان بالإمكان معرفتها. ولكنّنا نفضّل أن نعتقد على أن نعرف.

كورنيليوس كاستورياديس: نعم، أنت محقٌّ من وجهة نظر هي مهمّة جدّاً. لكنها ليست البتة مسألة معرفة. إنّها الهيمنة الكبرى للإيديولوجيا بالمعنى الدَقيقِ، وأقول بالمعنى السيّء للعبارة. مشكلة الماويّين لا تكمن في أنهم كانوا جاهلين، لقد مَذْهبوهم أو إنّهم قد تمذهبوا بأنفسهم. لماذا كانوا يقبلون بالمـَذْهَبة؟ لماذا كانوا يتمذهبون بأنفسهم؟ لأنّهم كانوا بحاجة لأن يُمذهبوا. كانوا بحاجة لأن يعتقدوا. لقد كان هذا الأمر هو الجُرْحَ الكبير للحركة الثوريّة طوال التاريخ.

دانيال ميرميه: ولكن الإنسان حيوان دينيّ. هذا ليس إطراءً ولكن...

كورنيليوس كاستورياديس: ليس إطراءً البتة. أرسطو الذي لا أتوقّف عن الاستشهاد به والذي أُجِلُّهُ جدّاً قال مرّة واحدة شيئاً هو كبيرٌ حقّاً...حسناً لا يمكن أن نقول كذباً عندما يتعلّق الأمر بأَرسطو، ولكن مع ذلك. عندما قال: الأنسانُ حيوان يرغب في المعرفة، هذا خطأ. الإنسان ليس حيواناً يرغب في المعرفة. الإنسان حيوان يرغب في الاعتقاد، يرغب في اليقين، ومن هنا سطوة الأديان، وسطوة الإيديولوجيّات السياسيّة. في الحركة العمّاليّة في البداية، كان هنالك موقف نقديّ جدّاً. عندما تأخذ أوّلَ بيتَين من «العالميّة» التي هي نفسها نشيد الكومونة (كومونة باريس 1971)، خُذْ المقطع الثاني: «ليس هناك مـُخلِّصٌ أعلى ولا الله (يخرج الدين)، ولا قيصر ولا الحاكِم (يخرج لينين)! ولكن هنالك تلك الحاجة إلى الاعتقاد. اليومَ، ما الذي يجعلنا أكثر تعقّلاً من أيّار/مايو 1968؟ أعتقد أنّ النتيجة ربمّا تكونُ في الوقت نفسه لـ: تَبعات أيّار/ مايو وللتطوّر في البلدان الشرقية (المعسكر الشرقي سابقاً أي العالم الثاني) ولتطوّر المجتمع بشكل عام هو أن الناس قد أصبحوا، على ما أعتقد، نقديّين أكثر. هذا أمرٌ مهمّ جدّاً. بالتأكيد هنالك شريحةٌ ما زالت تبحث عن الإيمان. العِلمولوجيا، الطوائف الدينيّة، أو الأصوليّة، هذا موجود في بلدان أخرى،

لا عندنا، مطلقاً. ولكنّ الناس أصبحوا أكثر نقداً وأكثر ارتياباً. هذا ما يصدُّهم أيضاً عن الحراك. قال بريكليس في خطابه للأثينيّين: نحن الوحيدون الذين لا يصدّنا التبصُّرُ عن العمل». هذا رائع! وأضاف: «الآخرون، إمّا أنّهم لا يفكّرون وهم طائشون فيرتكبون تفاهات، وإمّا أنّهم من خلال تفكيرهم يصلون إلى عدم القيام بشيء لأنّهم يقولون لأنفسهم: هناك خطابٌ وهناك خطابٌ مضادٌّ. إنّنا نجتاز، حاليّاً، مرحلةً من الكبح، هذا أمرٌ مؤكّد. ولكن يجب أن نفهم أنّ الهرَّ الذي لَذَعَهُ الماء الساخن يخشى الماء البارد. لقد ذاقوا كلّ هذا، فقالوا لأنفسهم: الخُطَب الكبيرةَ وكلّ ما تبقّى، وإن يكن!. فعليّاً لا يحتاج الأمر إلى خُطَب كبيرة، بل يحتاج إلى خُطَب حقيقيّة.

دانيال ميرميه: إنّ ما يُغْني فكركَ، هو نظرة المُحلِّل النفسيِّ إلى العالَم. ليس من المعتاد أن يمتلك المرء عدّة إضاءات. لقد أصدر راوول فانجم كتاباً عنوانه: نحن الذين لا حدَّ لرغباتنا.

كورنيليوس كاستورياديس: نحن الذين نهذي؟ آه، نعم! نحن الذين نهذي! (يقول ضاحكاً)

دانيال ميرميه: ما رأيك بهذه الرغبة التي لا تُقهَر التي تجعل من التاريخ مستمرّاً؟

كورنيليوس كاستورياديس: لكن على كلّ حال، هنالك رغبة لا تُقهَر. أخيراً وأيضاً! (يسود الصمت) هنا حقّاً... هذا فصلٌ كبير. إذا نظرتَ إلى المجتمعات القديمة أو المجتمعات التقليديّة، لا وجود للرغبة التي لا تُقهَر. نحن لا نتكلّم هنا عن وجهة نظر التحليل النفسيّ. نتكلّم عن تلك الرغبة التي حوّلتها التنشئة الاجتماعيّة. وهذه المجتمعات هي مجتمعات التكرار. ففي العصر الحديث، هنالك تحرّرٌ بكلّ معاني الكلمة، تجاه الضغوط على تنشئة الأفراد اجتماعيّاً. نقول على سبيل المثال: «أنت تتخذ زوجةً من العشيرة الفلانيّة أو من العائلة الفلانيّة. ستكون لديك زوجةٌ في حياتك. إذا كان لديك اثنتان، أو رجلان، فسيكون ذلك في السرّ، وسيكون هنالك إثم. سيكون لديك وضعٌ اجتماعيّ، سيكون ذلك ولا شيءٌ آخرٌ». ولكنّنا اليومَ دخلنا عصرَ اللامحدوديّة في كل المجالات وفي هذا نحن لدينا الرغبة في اللامتناهي. لكنّ هذا التحرّر هو بمعنًى فتحٌ عظيمٌ. لا مجالَ للعودة إلى مجتمعات التكرار. ولكن يجب أيضاً أن نتعلّم ـ وهذا موضوع كبير جدّاً ـ أن نتعلّمَ وضعَ قيود ذاتيّة، فرديّاً وجماعيّاً. والمجتمع الرأسماليّ اليوم هو مجتمع يركض ـ برأيي ـ نحو الهاوية من كلّ وجهات النظر لأنّه مجتمع لا يُحسن وضع حدوداً ذاتيّة لنفسه. والمجتمع الحرّ حقّاً، هو المجتمع الذي يتمتّع بحكم مستقلّ، يجب أن يعرف كيف يضع لنفسه حدوداً ذاتيّة.

دانيال ميرميه: وضعُ حدودٍ يعني المنعَ. كيف يجري المنع؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا، ليس هو المنع بالمعنى الرادع. ولكنّه أن نعرف أنّ هنالك أموراً لا يمكن القيام بها أو لا يمكن حتّى محاولة القيام بها أو لا تنبغي الرغبة فيها . على سبيل المثال البيئة. نحن نعيش على هذا الكوكب الذي نحن بصدد تدميره، وعندما ألفظُ هذه العبارة أفكّر بالعجائب، أفكّر ببحر إيجة، أفكّر بالجبال المكسوّة بالثلج، أفكّر بمنظر المحيط الهادئ من زاويةٍ

في أستراليا، أفكر بـ بالي، بالهند، بالريف الفرنسيّ الذي نحن بصدد تصحيره. العديد من العجائب هي في طريقها إلى الزوال. أفكِّر أنّه كان علينا أن نكون بُستانيّي هذا الكوكب. يجب أن نزرعه. أن نزرعه كما هو ومن أجل نفسه. وأن نجد حياتنا، مكاننا بالنسبة إليه. إنها مهَمّة ضخمة. وهذا يمكنه أن يمتصّ جزءاً كبيراً من أو قات فراغ الناس، المتحرِّرين من عمل أحمق، منتج، متكرّر، إلخ... لكنّ هذا بالطبع، بعيدٌ جدّاً لا عن النظام الحاليّ وحسب ولكن عن التخيّل المهيمن حاليّاً. التخيّلُ في عصرنا، هو تخيّلُ التمدّد اللامحدود، هو تراكم الحقير من المتاع... جهاز تلفزة في كلّ غرفة، حاسوب صغير في كلّ غرفة، إنّه هذا ما يجب تدميره. النظام يستند إلى هذا التخيّلٍ الموجود هنا والذي يعمل.

دانيال ميرميه: إنّ ما تتكلّم عنه هنا، من دون توقّف، هو الحريّة؟

كورنيليوس كاستورياديس: نعم.

دانيال ميرميه: خلف هذا، توجد الحريّة؟

كورنيليوس كاستورياديس: نعم.

دانيال ميرميه: الحريّة صعبة؟

كورنيليوس كاستورياديس: آه نعم! الحريّة صعبة جدّاً.

دانيال ميرميه: الديمقراطيّة صعبة؟

كورنيليوس كاستورياديس: الديمقراطيّة صعبة لأنّها حريّة، والحريّة صعبة لأنّها ديمقراطيّة، نعم بشكل مطلق. لأنّ اللامبالاة سهلة، الإنسان حيوان كسول، هذا ما قالوه. هنا أيضاً أعود إلى أسلافي، هنالك عبارة رائعة لـ توسيديدس: يجب أن نختار الراحة أو أن نكون أحراراً. أعتقد أنّ بريكلاس هو الذي قال هذه العبارة للأثينيّين: إن كنتم تريدون أن تكونوا أحراراً، يجب أن تعملوا. أنت لا يمكنك أن ترتاح. لا يمكنك أن تجلس أمام التلفزة. أنت لست حراً عندما تكون أمام التلفزة. أنت تظنّ أنّك حرٌّ وأنت تُغيِّرٌ قنوات التلفزة كالأبله، لستَ حرّاً، هذه حريّة مزيّفة. ليس حمارُ بوريدان وحده الذي يختار بين كومتَين من التبن. الحريّة، هي النشاط. والحريّة هي النشاط الذي يضع لنفسه حدوداً ذاتيّةً بالوقت نفسه، أي أن يعرف أنّ بإمكانه أن يفعل كلّ شيء ولكن يجب ألاّ يفعل كلّ شيء. تلك هي المشكلة الكبيرة، بالنسبة لي، هي مشكلة الديمقراطيّة والفرديّة.

دانيال ميرميه: الحريّة، هي الحدود؟ التفلسف، هو إقامة الحدود؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا، الحريّة، هي النشاط والنشاط الذي يعرف فرضَ حدوده الخاصّة. التفلسف، هو التفكير. هو التفكير الذي يعترف بأنّ هنالك أشياء لا نعرفها وبأنّنا لن نعرفها أبداً...

الملف

الإيديولوجيا

الكلمة، الفكرة، الشيء

بيار ماشريه Pierre Macherey [*]

يناقش المقال الظروفَ التي مرّت فيها لفظة « الإيديولوجيا » بين عام 1796، التاريخ الذي ابتكرها فيه ديستودي تراسي، وعام 1845، التاريخ الذي استُخدمت فيه من جديد مع مؤلفات كارل ماركس. ويبين الكاتب ما طرأ على مفهوم الإيديولوجيا من تطورات حتى دخلت عالم السياسة حيث انتقلت من قيمة إيجابيّة (كعلمٍ عامّ للأفكار) إلى قيمة ذات مضمون سلبيّ (كنظام اجتماعيّ لمعتقدات صارمة ووعي زائف كما جرى ذلك مع الأدبيات الماركسية.

الكلمات المفاتيح: المعتقدات، الإيديولوجيا، التمثيلات الجماعيّة.

المحرر

الهدف من هذا العمل هو وضع أوّل نقطة على مفهوم الإيديولوجيا، التي لها وقع سيئ جدّاً اليوم، لمصلحة الحجج التي ليست جميعها من طبيعة واحدة، ولكنّها في نهاية المطاف تلتقي جميعها في موضوعيّةٍ ما تتوافق مع الصيغة التي تقدّمَ بها دانيال بيل. لقد أُطلقت تسمية «نهاية الإيديولوجيات»، على ما أثير حول اضمحلال «الشيء» الإيديولوجيّ وانخفاض قيمة الفكرة التي طُبِّقت عليه والتي يُتنازع على شرعيّتها. في الواقع يمكن القبول وبسبب الظروف التي تكوّنت خلالها، بأنّ الإيديولوجيا » ليست مفهوماً جيّداً جدّاً، وأنّ استخدامها يجب أن يخضع لنقاش دقيق

---

*-أستاذ الفلسفة في "جامعة لي" الثالثة - فرنسا.

ـ العنوان الأصلي: .Idelogie: le mot, l'idee, la chose

ـ المصدر: METHODOS savoirs et textes Nº 8- 2008, www.revues.org/1843

ـ تعريب: هدى الفقيه ـ مراجعة: د. جاد مقدسي.

وكثيف، كما هي الحال مع كلّ المفاهيم. إلى جانب ذلك، ينطرح السؤال: هل هناك مفاهيم تكون «كلّها جيّدة» ولا تتضمّن أي خطر ينبغي الحذر من الانجراف نحوه؟

يمكن لنا أن نتوقّع ذلك بشكل معقول. ولهذا السبب يجب أن نصمّم على استخدام المفاهيم التي وفقاً لها نحافظ بشكل دائم على شيءٍ من الحذر الذي يجنّبنا إغراءات تطبيقها آليّاً في جميع الحالات، بحيث تبدو كما لو أنّها تقدّم حلولاً متكاملة. في حين أنّ دورَ المفاهيم في عمل الفكر هو في الواقع شيء آخر: هو ليس لضمان الحلول الدائمة، ولكن لضمان إمكانية إظهار قضايا جديدة، وبالتالي صياغة إشكاليّات الحقائق التي ترتبط بها، من خلال الإضاءة عليها بشكل غير مباشر وغير منحاز، ما يدفع بشكل أفضل إلى إدراك في أيّ اتجاه تنحرف المضامين التي يُحال إليها، من أجل تصحيح التصويب، كلُّ ما يبدو ضرورياً لكلّ الصدمات، أو تقريباً. فما هي المشاكل التي يثيرها استخدام مفهوم الإيديولوجيا ؟ عن أيّ صعوبات حقيقية عبرّت هذه المشاكل؟ هذه هي الأسئلة التي نود أن نحمل لها بداية إجابات.

للقيام بذلك، من الأفضل أن نأخذ فكرة الإيديولوجيا من مصدرها، من أجل تحديد أفضلَ للمجال الذي باشرتْ داخلَه العمل. بالطبع ليس في فضاء الأفكار المحضة، حيث يُفترض أنّ هذه الأفكار مُكوَّنة من قبل، ولكن في وضعٍ ظهر استجابةً لبعض متطلّبات وضرورات حقبة معيّنة، وبالتالي في علاقة مع رهانات تاريخيّة محدّدة بدقّة، حيث استطاعت في ما بعد تطويرها ما دفع نقطة تطبيقها إلى التحرّك. وفي النتيجة، فقد فرضت إعادة صياغة الافتراضات على أسس جديدة. إن تحديد مفهوم الإيديولوجيا في تاريخها، هو الاعتراف بأنّ معناها قد تطوّر، وتحوّل في إطار التكيّف مع طرائق جديدة لمعالجة الواقع الاجتماعيّ من أجل الوقوف على جوانب منه بقيت غير مكتشفة سابقاً. من دون ذلك، لا يمكن أن تُحدَّد. إذ إنّ المسألة ليست أن نولي مفهوم الإيديولوجيا ثقةً عمياء، ولا إدانته بشكل كامل وغير قابل للاستئناف، ولكن لدراسة الظروف التي تمكّنت في ظلّها، في جوانب معينة من الحياة الجماعيّة، من اتخاذ أشكال «الوعي» الذي يتوافق معها والذي ساهمت في جعله معروفاً، بشكل جزئيّ على الأقلّ.

في بداية هذه القصّة، نجد شيئاً يمكن الاعتماد عليه كأساسٍ من دون مجازفة: كلمة أو مفردة «الإيديولوجيا»، هي ذات أصل متأخّر أكثر ممّا توحي به الأصداء اليونانيّة التي تتناول العصور القديمة. من النادر التمكّن من تعيين تاريخ محدّد لولادةِ كلمة قلّلَ الاستخدامُ الشائع لها من شأنها. ومع ذلك، فإنّ مفردة «إيديولوجيا»، الكلمة المستحدثة، نطق بها للمرّة الأولى علناً، بشكل محدّد في 20 حزيران/ يونيو، ديستودي تراسي، الأرستقراطيّ المنتسب إلى مثاليّي الثورة ونجا على مدى عامَين سابقين من

مجازر الرعب، أمامَ صفِّ العلوم الأخلاقيّة والسياسيّة في المعهد الوطنيّ الذي كان عضواً مشاركاً فيه، في الجزء الثاني من بحثه «مذكّرة حول القدرة على التفكير» التي يعود تاريخ إصدارها الأوّل إلى عام 1798: كان المقصود من هذا المصطلح تسمية «علم الأفكار» الذي اقترحه فلاسفة المجتمع الجديد، ليحلّ محلّ الميتافيزيقيا القديمة المـُدانة بسبب الـ «المـُطلقيّة» المنسوبة إليها. وبالتالي فقد كان لهذا الابتكار اللفظيّ سياقٌ ترميدورينيّ [الترميدورينيّة: انقلاب ضمن الثورة الفرنسية ضدّ قادة نادي اليعاقبة ...الذي أنهى المرحلة الأكثر تطرّفاً في تاريخ الثورة الفرنسيّة] من الثورة الفرنسيّة، الحقبة المهمّة التي ثُبّت فيها وانعكس تنظيمُ ما سُمِّيَ في ما بعد «المجتمع البورجوازيّ». وبالتالي لمّا وُضع بشكل خاصّ، ولأوّل مرّة في فرنسا، نظام التعليم العام مع المدارس المركزيّة في الجمهوريّة، تحت سلطة الدولة. هذا الأمر يُشكِّل الجانب الأساسيّ، لا بل حجر الزاوية في هذا التنظيم، حيث الجانب الآخر هو تحمّل مسؤوليّة الصحّة العامّة، الـ biopouvoir biopower أي الطاقة الحيويّة. وهي العلاقة بين السلطة والحياة قبل الأدب الذي تولّاه تحديداً العضو الآخر المهمّ في الحركة «الإيديولوجيّة»، الطبيب كاباني. ومن الجدير بالذكر أنّ فكرة الإيديولوجيا التي يمكن التقدير بأنّه كان من المستحيل تصوّرها، في ظلّ النظام القديم ـ جرى ربطها مباشرة وتكييفها في مؤسّسةِ صهرِ النظام السياسيّ والاجتماعيّ في فرنسا. فقد ساهمت من خلال منحى التعليم، بحصّة من الأداة، ما ساعد على الانخراط في الواقع التاريخيّ الذي يفيض على الإطار الزمني المـُعطى للحركة الواحدة للأفكار والكلمات المستخدمة للتعبير عنها. في 20 حزيران/يونيو1796، عندما جرى التداول لأوّل مرّة بكلمة «إيديولوجيا» من قِبل أولئك الذين سَمُّوا أنفسَهم رسميّاً «الإيديولوجيّين»، تزامن ذلك مع انطلاق ما يمكن تسميته الحقبة أو العصر الإيديولوجيّ، حيث كان يحقُّ للإيديولوجيّا، بالمعنى الأقوى للكلمة، العناية بالمواطنة من خلال إنتاج تأثيرات ذات معان ملازمة مباشرةً لبلورة نظام جديد للمجتمع، حيث احتلّ الشيءُ الإيديولوجيُّ في الوقت نفسه مع الكَلمة والفكرة مكانتَه: يمكن القول بطريقة أو بأخرى بأنّ المجتمع البرجوازيّ لكونه انطلق من الثورة الفرنسيّة يسير بالإيديولوجيّة كما تسير السيارات بالبنزين. هذا الأمر يطرح دفعةً واحدة السؤالَ ـ الذي سنتركه جانباً مؤقّتاً ـ لمعرفة ما الذي كان يحتلّ مكانَ الإيديولوجيّا، قبل أن يقوم هذا النوع من المجتمع، أو بالحريّ ما الذي كان يحتلّ الحيّزَ الذي وُلدت فيه الإيديولوجيّا بالمعنى المزدوج للكلمة وللشيء: ليس من العبث أن نفترض إمكانية أن لا تكون هناك أي إيديولوجيّا غير «البرجوازيّة»، على الأقلّ، بالمعنى الذي لا يمكنها فيه أن تظهر وتتميّز كما حصل في الوقت الذي بدأت فيه البرجوازيةُ تحتلّ مركزاً مهيمناً في الدولة والمجتمع.

الإيديولوجيّة في شكلها «العلميّ» الأوّليّ هي جزء لا يتجزّأ من الجهد لتنفيذ توليفة ملموسة بين الفلسفة والتربية على الأسس التي أقامها اجتماعُ قواعدِ اللغة والمنطق من خلال قوننَة تدريب

الفكر، وتوفير الشرط لإتاحة المكان للمقدرة الفكريّة والإيديولوجيّة بالمعنى قد أصبح عليه حديثاً، ما دام الفكر العلميّ أدرج في بوتقة العمل الحقيقيّ للمجتمع المتصل بتمثيل مؤسّسة مُعلِّمة، يكون من مهامها الأساسيّة تطوير ونشر «الأفكار»، الأفكار الصحيحة اجتماعيّاً وفلسفيّاً، فقد توقّفت «الإيديولوجيّة»، بمعنى العلم الجديد للأفكار ـ التي كان مطلوباً منها التصدّي للفلسفة القديمة- عن تقديم اللوحة الكبيرة. يمكننا القول أمام وجهة النظر هذه إنّ الإيديولوجيّة ظهرت، أو على الأقلّ بدأت تصبح هدفاً بمجرّد تسميتها، في الوقت الذي وُضعت فيه المدرسة العامّة تحت الإشراف المباشر للمجتمع وأجهزته، وقد حلّت محل الكنيسة من أجل أن تضمن ـ عن طريق مدرّبين متخصّصين لهذا الغرض ـ إدارة العقول. وهكذا لم يكن «المنظّرون» مجرّد ممارسين للالتزام العلميّ بحصولهم على مكان في كيان المعارف المكوَّنة، إلى جانب غيرها من أشكال المعرفة حيث كان عليها أن تتشارك فيه معها في التشدّد والموضوعيّة؛ ولكن كأعضاء في مدرسة فكريّة ومجموعة «مثقّفة» مشاركة، شُكِّلت كي تدمجَ في تنظيم المجتمع منهجاً خاصّاً، هو منهج العلم الذي نُسب إليه طابعٌ جمهوريّ حقيقيّ، كانوا فعلاً ـ أصحاباً بوصفهم نوع من العقيدة الجماعيّة التي حرّكت تحيّزهم ـ إيديولوجيّين. بمعنى أنّ هذه الكلمة ستأخذ في ما بعد سياقاً آخر ـ بعد أن يصبح المذهب العقائدي، في الوقت في شكله الخاصّ الذي منحه إيّاه ديستوت دي تراسي وزملاؤه ـ باليّاً ومصيره إلى النسيان. هذا يشير إلى أنّ الإيديولوجيّا بمعناها الأوّل أي «علم الأفكار» قد أدّت وظيفتها «الإيديولوجيّة» على أكمل وجه، لدرجة أنّها كانت في ما هو أبعد من متناولها المعرفيّ الدقيق، يُتوقع لها أن تصبح، بما تمثّله من علم الثورة، وسيلةً لترسيخ المجتمع بأكمله. لقد ابتكر المنظّرون، في الوقت نفسه «علماً» لم يُنَجِّهم والسبب أنه لم يكن منطقيّاً تماماً بحيث يضمّ تصوّراً مسبقاً لخطواتِ ما يُسمّى اليوم «الفلسفة التحليليّة». بإزاء ذلك عمدوا إلى وضع طريقةً للتعبير عن لعبة الأفكار لعمل المجتمع عن طريق إعارة هذه اللعبة تنظيماً متجانساً ينسّق فيها النتائج ويتجنّب سلفاً أيّ احتمال لنشوب صراع أو تناقض. هذا في الواقع جوهر أيّ إيديولوجيا، أن تتعرّفَ نفسَها وتجعل نفسَها مقبولة كإيديولوجيا عالميّة وضروريّة، وبالتالي أن تستبعد أيّ بديل بالمستوى الذي تقدّمه هي، والذي تنسب إليه صفةً ضامّة لا تترك مجالاً لأيّ اعتراض.

تحت اسم الإيديولوجيا، ومن خلال خلق علم جديد، علم الأفكار، الذي انكشف له دورٌ كي يحتلّ الحيّز الذي كانت تحتلّه الفلسفة. كان الإيديولوجيّون يفكّرون بأن يفتحوا لها مجالَ التحرّي الذي لا ينتهي، والذي يُضفي على مؤسّستهم، ميزة دائمة تحت الاسم الذي سجّلها فيه. فالإيديولوجيا بالشكل الأوّليّ، سرعان ما أخذت معنًى وقيمةً مختلفة جدّاً عن تلك التي حدّدوها لها: سرعان ما توقّفت كلمة الإيديولوجيا عن كونها الاسم الخاص لنهج علميّ متقدّم يدعو إلى الموضوعيّة

والدقّة. وانطلاقاً من ذلك الوقت تحديداً، الذي جرى فيه الاعتراض على قدرة هذا النهج في الوصول إلى الحقيقة التي اقتحمت اللغة المشتركة بدأت توجد فيها بالشكل الجديد للإيديلوجيا من دون **الإيديولوجيا** التي حوّلتها إلى كلمة شعبويّة، بقيت الكلمةُ في غياب الشيء الذي كانت تشير إليه سابقاً. لقد نتج تحوّل معنى كلمة الإيديولوجيا من طرح قيمة المعرفة المعترف بها أساساً للإيديولوجيا، فهو طرح كان في البداية أقلَّ علميّةً منه سياسيّاً، وهذا ما كان يسمح لها بأن تلعب دورين في الوقت نفسه، وهي تقدّم نفسها كمعرفة ثوريّة، مفيدة للعامّة، وهدفها خدمة إعادة تنظيم المجتمع، وبالتالي مكرَّسة للاقتران بالمصادفات وتلقّي الصدمة المضادّة للنزاعات.

هذا التحوّل تزامنَ مع اللحظة التي ترك فيه الشكل الجمهوريّ المفتوح نسبيّاً (بعد الثورة الفرنسيّة)، وترك المجالَ مفتوحاً لنزاع الأحزاب، كما ساهم في إعادة القوى المـَلَكيّة إلى مركزها ضدّ القوى الثوريّة، وتأرجحَ، طوال السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر تحت وطأة تناقضاته الداخليّة. ولقد استسلم هذا النظام لـ **حكومة القناصل** ثمّ لـ الامبراطوريّة، كنموذجين للحكم الاستبداديّ، حيث أُلغيَ دور التجمّعات إلى حدّه الأدنى، وحيث خضع اتجاه الأفكار لتحكّم مشدّد أجهزة الرقابة، بذريعة إنهاء فوضى الثورة مع الحفاظ على جزء من مواريثها التي قُدِّمت كسند أساسيّ لها، مثل تعديل **الرمز** المدنيّ، الذي حمل فعلاً تغييراً ذا اتجاه واحد على مستوى الآداب العامّة والخاصّة: لعلّ إحدى النتائج الأكثر ظهوراً لهذه الثورة تدميرَ أوروبا بأكملها خلال خمسة عشر عاماً، والتي انتهت أخيراً بالانفتاح عبر ترميم المـَلَكيّة، وإعادة صياغتها على شكلٍ دستوريّ، كنوع من العودة إلى النظام البرلمانيّ المكتسب من حركة ثوريّة أُعيدت إلى فكرها الأساسيّ. وسط كلّ ذلك، أمسك شخصٌ استثنائيّ اسمُه بونابرت، أصبح في ما بعد نابوليون، بكلّ طاقته بقضايا فرنسا حيث قدّم أنموذجاً لا يزال فاعلاً اليوم أيضاً، وهو أنموذج الرجل القويّ، وصاحب الرؤية الذي يملك نظر النسر، والملجأ، والمـُنقذ، والجدير الوحيد، والذي يستخدم القوة عند اللزوم لإخراج البلد من الأزمة العميقة التي كان غارقاً فيها.

لكنْ يجب علينا أن لا ننسى، أنّ بونابرت، كان في الأساس إبداعاً من إبداعات الإيديولوجيّين الذين سهّلوا بكلّ اهتمام صعوده كصديق كبير للعلماء الذين اصطحبهم في حملته على مصر. بالنسبة إلى السلطات الفكريّة الكبيرة لذلك العصر التي كرّست كلّ طاقتها لتحقيق نظام سياسيّ وثقافيّ جديد، بدا بونابرت ـ الذي كان مدعوماً من «باراس» رجل حكومة المـُديرين القويّ ـ بمنزلة الطائر النادر، والعسكريّ الذكيّ والمثقّف والمشهور بالعدل والنزاهة بما قدّمه لتقدّم الأفكار. وكما نقول اليوم، لليسار، إنه كان جديراً في النتيجة بأن يصبح، وهو الخادم الجيّد لمسيرة العقل، والمهدِّئ

للأطراف، اليدَ المسلّحة للنظام الجمهوريّ، والسيفَ الذي، بحسب كلمة «سيييس»[1]، كانت الثورة بأمسّ الحاجة إليه بغية تخليد مكتسباتها الهشّة. في نهاية عام 1797، لتتويج التحالف الخارق بين السيف والمِحبرة الهادف إلى توحيد الجيش والكنيسة، جعلوه يتعاون مع «المؤسّسة الوطنيّة»، حيث وجّهوا كفاءاته في مجال المدفعيّة؛ فلقد اضطُرّ بونابرت الذي كان مأسوراً في كبرياء سلطته يحافظ على المساواة مع أكثر الشخصيّات العلميّة المرموقة في عصره. ومن بين مواهبه الأخرى، كانت لديه موهبة الاعتناء بصورته مدّة لمتابعة أعمال «المؤسّسة» بإمعان. كان مدركاً للفوائد التي يمكنه أن يجنيها من هذا الترابط بين الواجهة والعَرض، الذي يساعد بهدفٍ سياسيّ في تمويه المشاريع الحقيقيّة التي كان يتابعها في الظلّ. ولكن عندما قدَّرَ أنّ الفرصة باتت مناسبة لتحقيق هذه المشاريع والانخراط في مغامرة «انقلاب 18 برومير[2] (فرنسا)»[3]، انتهى فجأةً الغزل مع العلماء، ولا سيّما مع الإيديولوجيّين في قسم العلوم الأخلاقيّة والسياسيّة في المؤسّسة الوطنيّة: لم يعد بونابرت ـ الذي أُطلِقَ على السِّكّة التي كان يجب أن تجعله نابليون بسرعة ـ يرى في حُماته سوى خصوم محتملين، وأدانهم كميتافيزيقيين مظلمين متشاركين في بحوث ملتبسة أنتجت فيها منافسين من النظام العام وبالتالي من ممتهني المعارضة. كان موضوعه الانتخابيّ هو الإدانة العنيفة والمحتدمة للعقلانيّة في جميع أشكالها، وهكذا أصبح الإيديولوجيّ، مقابل ازدراء التعبير الذي يشير إليه في عمق الاستخدام، مرادفاً للمـُعالِج للأفكار. وعبثيّاً متشدِّقاً ينبعث منه الدخان، وخطيباً متفلسفاً مثيراً للأوهام، يقف على مسافة من الواقع ومن مشاكله المحسوسة التي استبدل بها لعبة عقم التنظير الأجوف الذي لا علاقة له بالأفعال التي يقنِّعها بالإيماءات اللفظيّة والضرورات الصعبة. قام نابليون الذي مارس أيضاً سلطته على التعبير باللغة الفرنسيّة بجولةَ القوّة هذه: من خلال اعتزاله للإيديولوجيا التفوّقيّة التي مارسها خلال بضع سنوات، أتاح الإمكانيّة لإعادة ظهورها على مستوى التعبير، ولكن على شكل تقليص الخطابات الملتبسة والمخادعة حيث الفراغ لا يمكنه أن يؤثّر سوى في السُّذّج وتجب محاربته بأيّ ثمن. لم يكن الخطابُ حول نهاية الإيديولوجيّات، كما نراه، أي حول ضرورة الانتهاء من الإيديولوجيّات، قد ظهر في الأمس، بل لقد بدأ منذ أن عادت عبارة - إزالة سيطرة مؤسّسيها، المؤسّسين المؤقّتين لعلم الأفكار ـ بشكلها الجديد الازدرائيّ والسلبيّ.

---

[1]. أمانويل جوزيف سييس

[2]. برومير: الشهر الثاني في التقويم الجمهوريّ الفرنسيّ

[3]. **coup d’État du 18 brumaire**: انقلاب 18 برومير: هو الانقلاب الذي قام به نابليون بونابرت في 18 برومير السنة الثامنة (9 تشرين الثاني 1799)، أطاح بحكومة المديرين، وأوجد بدلاً عنها حكومة القناصل، وكان نابليون فيها القنصل الأوّل.

نابليون والإيديولوجيا

كان نابليون يرى في الإيديولوجيا أنّها الشكل الذي يعبر فيه تعبيرَ الفريق الصغير من الإيديولوجيّين عن حقهم في التدخل في الشأن العام. وذلك بحجّة أنّهم يحتفظون ببعض الكفاءات الخاصّة وبصفتهم مفكّرين عالميّين، بكلّ مشاكل المجتمع حيث يمارسون بصددها أستاذيّةً أخلاقيّة تسمح لهم بالتبشير بالقانون. عندما سيستعيد ماركس في عام 1845 كلمة الإيديولوجيّا، التي استكملها دفعة واحدة بالتدويل، سيكون ذلك في إطار نضاله ضدّ إيديولوجيا الهيغليّين اليساريّين الذين تحت لواء السخريةِ ممّا سمّاه باستهزاء «انتقادهم الانتقاديّ»، يعيدون النضالَ السياسيّ إلى معركة الأفكار. وكل هذا من دون أن يأخذوا بعين الاعتبار بأنّ مستقبل المجتمع يلعب في اللحظة الأخيرة على ملعب آخر غير ملعب الأفكار، وبالتالي على غير ما في رؤوس الناس، كما كانوا يريدون أن يوحوا أو كما يعتقدون هم أنفسُهم مخطئين بهؤلاء المثاليّين الذين ما إن تُنزع الأقنعة حتّى يكشفوا عن كونهم إيديولوجيّين: وبالإمكان القول إنه مع وجهة النظر هذه لا يزال نهج ماركس يقع في مسار التبليغ بالإيديولوجيا كما قادها نابليون، الذي كان يستند إلى الفرض الأوّليّ وهو : كي يكون هنالك إيديولوجيا، يجب أن يكون هنالك إيديولوجيّون ابتكروها وبأنّهم هم مَن يجب أن نقفل أفواههم، بهدف وضع حدّ لدمار الإيديولوجيّات التي ابتكروها هم أنفسهم. لا يبدو نابليون ولا ماركس في وقت ظهور الإيديولوجيا الألمانيّة يدركان ما هو أبعد ممّا يعطيه الـ «الإيديولوجيّون» المـُهانون لخطابهم من شكل لإيديولوجيا قادرة على الوجود بطريقة هادفة، أي كظاهرة لتيارات اجتماعيّة أوسع من تلك التي قدّمتها الطائفة السيّئة التي يشكّلونها، بالتالي نرى في توسيع نطاق استخدام هذا المفهوم على حساب احتقاره ـ الذي أدّى أكثر وأكثر إلى تأكيد الميزة الوهميّة للإيديولوجيا، وإلى التركيز في الفكر الجدليّ المحض على الدور الذي لعبه في هذه المسألة مثيرو الفتن الوهميون وهم الإيديولوجيّون ـ أنّ نابليون أشار بعمق إلى المعنى، موجّهاً الاهتمام إلى الاعتبار الحصريّ لدوره المثير للقلق، كنزوة زائدة ومن الملائم بالنتيجة طرد الهيبة الكاذبة من خلال الكشف عن التفاهة. وهكذا، فإنّ التفكير في وضع الإيديولوجيا كان محجوباً بطريقة ما، وكانت الإمكانيّة مغلقة بشكل إيجابي أمام الأخذ في الاعتبار المهمّة الاجتماعيّة الفعليّة لها، وبالتالي لطرح السؤال الحاسم: هل المجتمع ممكن من دون إيديولوجيا؟ هذا السؤال سيكون لفترة طويلة النقطة العمياء في نظريات الإيديولوجيا، ولقد تملّك بالشاب ماركس، هاجسُ الجوانب السلبيّة للإيديولوجيا وتواصلَ مع التعطّش للانشقاق عن الإيديولوجيّات المثيرة لاضطرابه، وسيحيط ـ على الأقلّ ـ ذهنيّاً بالمشكلة الأساسيّة التي يشير إليها، والتي حكمت بالغموض على مقاربة المشاكل في إطار التقليد الماركسيّ:

كي يمكن التفكير في الإيديولوجيا على هذا النحو، يتطلّب في ضرورته الخاصّة، من بين أمور أخرى، التوقّف عن اعتبارها كتحفة، أي كالاختراع الزائف الوحيد للإيديولوجيّين.

إنّ الإيديولوجيا، التي يرفدها البعدُ العلميّ للحقيقة الذي نُسب إليها في اللحظة التي كانت فيها للمرة الأولى قد سُمّيت في عام 1796، أصبحت وبالتدرّج شيئاً زائداً، وحتى أكثر من اللازم، وكإفراط إضافيّ للروح التي سيكون من الأفضل التخلص منها في سبيل العودة إلى ما يخفي مظهرها الخادع: إن المشاكل الحقيقية للمجتمع، والتي ينبغي أن تُفهم في لغة أخرى غير لغة الإيديولوجيا، هي على الأرض وليست في السماء حيث يندفع دخانها البركانيّ الضارّ. إلاّ أنّه بغية أن تُعدّ كتأثير لتكرار مضلِّل لواقع مستمرّ خارجها، وجب أن تكون قادرة على الاستغناء عنه. كان عليها أن تتخلّص من الكفالة الطبيعة التي تعتمد عليها فكرتها في البداية، وأن يُنظَر إليها على أنّها نتاج للتاريخ، على الأقل بعض التاريخ، وليس كتعبير للطبيعة. من وجهة نظر الإيديولوجيّين، الإيديولوجيا كعلم للأفكار، هي على صلة بأمور خضعت علاقاتها المنتظمة لقوانين على غرار كلّ الظواهر الطبيعيّة الأخرى، ولا سيّما تلك التي اختبرتها الأنتروبولوجيا [علم الإنسان] ما يعني تماماً تلك الصيغة الاستفزازيّة لـ ديستودوتراسي: « الإيديولوجيا هي فرع من علم دراسة الحيوان»: وهذا مقبول، فمبادئ الإيديولوجيا هي بالتعريف مشتركة بين كلّ أفراد الجنس البشري، وتشكّل ضمانات وحدة هذا الجنس البشريّ، وليس هنالك مكان لإدخال مبدأ التغيير في تركيبتها الذي غيّر فيها الاتساق والتماسك؛ ولكن ما إن تشكّلت الإيديولوجيا وثُقِّفَت، حتّى أُعفيت من أي منظور للتنمية والتغيير، شريطة أن تكون قد قطعها عن ظروف تشكيلها الأساسيّة: علامة لا تمحى من الطبيعة البشريّة حيث تشكل السمة المميزة الأساسيّة، كان من الصعب أن نتصوّر أنّها كانت من عمل الإنسان، في ظلّ تحويل المفهوم إلى صناعيّ، وتسليمه لتقلّبات التجهيز الوهمية كاشفة لا عن العلم الضروريّ ولكن عن تكنولوجيا التصنيع التعسفيّ. إنّ إذلال فئة الإيديولوجيا، ومن خلال نزع الصفة العلميّة عنها، من خلال سحب قاعدتها الطبيعيّة، وبنوع من الوحشيّة، والشذوذ، وبتعريفٍ خارجٍ عن المألوف، أو جدَ، إمكانيةَ إعادة تسجيل نفسها في منظور تاريخيّ، عن طريق استخراجٍ شبكةٍ قويّة من العلاقات الموضوعيّة التي كانت حُبست فيها منذ البداية، عندما رُصَّت في ظاهرة الإحساس الطبيعيّ. فلقد أصبحت الإيديولوجيا لعبة تعسفيّة مع تجريدات كانت قد اكتسبت ليونة ولَدانةً تجعلانها على نحو مباشر في تناغم مع روح العصر، حيث تزاوجت مع الحركات، ومع كونها دائماً إيديولوجيا الوقت، تناسب مزاج الوقت من خلال تكرار الأمور اليقينيّة. وبهذه الطريقة المقطوعة في الوقت نفسه عن قواعدها الطبيعيّة، وعن يقينيّة العلم، أصبحت الإيديولوجية مرادفةً للرأي، بمعنى شكل الفكر العبثيّ الذي يزرع الأوهام على حساب واقع الأمور.

خاصيّة الرؤية الماركسية

في العودة إلى ماركس، عندما كتب مع إنجلز **الإيديولوجيا الألمانيّة**، كانت القطيعة بين وجهة نظر الطبيعة ووجهة نظر التاريخ قد تمكّنت من أن تبدو حاسمة. وكانت خاصيّة الإيديولوجيا هي تماماً عند وجهة نظرها بإعادة التطبيع بشكل مخادع لما هو تاريخيّ في الواقع، وذلك بهدف التضليل وبطريقة صناعيّة مخادعة لما هو في الواقع ليس سوى عابر ومؤقّت. ولكن من أي طبيعة ومن أيّ تاريخ لم يكن يمكن تجاوز هذا التعاقب بين الموقفين؟ لكي نُعيد إلى فكرة الإيديولوجيا قيمةً موجبة خلف دلالة سلبيّة، ولإدخالها من جديد في شبكات الواقع، ألا ينبغي التغلّب تماماً على هذه المعارضة، ولا نكتفي بالتحليق فوقها كالروح فوق المياه؟

وهذا ما سيبدأ يفهمه ماركس منذ الوقت الذي استخدم فيه برنامج الدنيويّة التاريخيّ [مذهب يقول بأنْ لا موجود غير المادَّة] حيث الإيديولوجيا الألمانيّة لم تكن من هذه الوجهة سوى مخطط أوّلي لهذا البرنامج. إذاً لن يُسمح بعد ذلك، بقصدِ تأريخ الإيديولوجيا، أن نقدمها كخَلْق تعسفيّ لبعض العقول الضالّة: ولكن سيتوجّب فهمها باعتبارها إنتاجاً اجتماعيّاً مجهول الاسم ولديه ضرورته، والذي يلتزم فيه المجتمع كلّه؛ هكذا يشرح مرور النظريّة من الإيديولوجيا التي قامت في عام 1845 إلى تحليل عبادة الأوثان. ثم تطوّرت، وبروح مختلفة جدّاً، في نهاية القسم الأوّل من الكتاب الأوّل Capital [رأس المال]، حيث بيّنَ أنّ ـ مع الحفاظ على طابع خياليّ ـ عبادة الأصنام، هي إيديولوجيا ليست محض ابتكار للإيديولوجيّين في حالة الجنون. وحتى يمكننا أن نقول إنّها إيديولوجيا من دون موضوع تكون فيه القضية أو المؤلِّف يشغل في البنية الاقتصاديّة وظيفة حقيقية، حتّى لو كانت تلك الوظيفة هي وظيفة قناع.

ومع ذلك، فمنذ الحقبة التي تميّز فيها المعنى أساساً بقيمة سالبة، نتجَت عن فكرة الإيديولوجيا نتيجةٌ لا يمكنها أن تُطرح بعد ذلك بأي شكل من الأشكال وترافق كلّ تطوراتها المستقبليّة. منذ أن اضطرّت الإيديولوجيا للتخلّي عن ميزة «العلميّة» ـ التي جرت نسبتها إليها منذ ولادتها. وهذا ما منحها مدًى عالميّاً ـ لم يعد من الممكن أن نتحدّث عنها في صيغة المفرد، وذلك لأنّها غُمرت في السياق الصراعيّ الذي فجّر الرهانات تماماً: في عالم من دون اقتسام لإيديولوجيا أعقبت صراع الإيديولوجيّات يصبح من غير الوارد أن يمكن لأيّ خطاب إيديولوجيّ أن يغطّي بشكل كامل ومستمر، دون تقسيم، المجالَ حيث كانت هذه الإيديولوجيات تتموضع. وعند الاقتضاء، يمكن أن يُثار الوهمُ بأنّ أحد هذه الأنواع من الخطابات كان تسلّطيّاً تماماً، غير أنّه من المستحيل أن تكون هذه الهيمنة، خارج السلطة من جهة، ومن جهة ثانية، تتأكّد بشكل آخر مقارنةً مع المواقفاالإيديوولوجيّة الأخرى التي تصدّت للانطلاقة؛ من هنا فإن معظم الإيديولوجيّات، تبدو فاقدة لمفهوم إعادة التركيز في القطب الوحيد للبرهنة التي ضمنت تصالحها النهائيّ.

وفي الوقت نفسه بدأت توضع ـ في سياق يتسم بالارتباك المتعلّق بكلّ نزاع وبالنزاع الذي يُفضي إليه ـ المشاكل المتعلّقة بمفهوم الإيديولوجيا السائدة المعتبرة في علاقتها بالإيديولوجيّات الأخرى المكوِّنة بالنسبة إليها كمهيمنٍ عليها، المشاكل التي ليس لها أيّ سبب لكي تثار عندما كانت الإيديولوجيا تتمتّع بأساس طبيعيّ ثابتٍ ينظّم تلقائيّاً الاحتجاجات، وهذا ما يجنّب انضمامها إلى بنية الهيمنة. وفي الوقت نفسه، كان قد طُرح سؤال ما هو المكان الحقيقيّ لهذه النزاعات: هل هو سماء الأفكار، رأس الناس، أو الأرض حيث يعمل الناس ماديّاً ليؤمّنوا، في الإطار الخاصّ بتقسيم العمل، وجودَهم، مقيمين في ما بينهم بعض العلاقات الخاصّة جدّاً، حيث كلّ التاريخ يشهد بأنّهم هم أيضاً متصارعون؟ كيف يتشابك صراع الإيديولوجيّات مع حيويّة العلاقات الاجتماعيّة؟ هل هو انعكاس سلبيّ؟ أم هنالك ـ ليس سوى من خلال تأثير الانجذاب الذي تمارسه في التكتّلات ـ أثراً عكسيّاً للإيديولوجيا على هذه الحيويّة التي لا تقوم سوى بنقل الاحتجاجات عبر لغتها، من دون التوصّل إلى تعديل الاتجاهات؟ بعبارة أخرى، فإنّ الإيديولوجيا، وفقاً لمفهوم يبدو مشتركاً بين نابليون والشاب ماركس، هي علامة عجز، وبالتالي لم نعد نفهم ما الذي يسمح بالتنديد بخطورتها، أم هي تتمتّع بقوّتها الذاتيّة، وهذا يعني، على حدّ تعبير الفرضيّة الحادية عشرة حول فيورباخ، فإن لديها القدرة لا على تفسير العالم وحسب ولكن على المشاركة في تحوّله أيضاً، في الظروف التي لا علاقة لها مع صفاء الاكتشاف العلميّ؟ وإلى جانب ذلك الصفاء أليست في حدّ ذاتها حيلة، تعمل على القواعد التي تقدّمها الإيديولوجيا ؟ أليس هنالك أيضاً إيديولوجيا العلم التي تخفي تحت مظهر من الانتظام والاستمرارية حدّةَ المناقشات التي تجعل التطوّر ممكناً، ولا يمكن التنبؤ به، ما يعرّض كلّ الثوابت للمراجعة والتأويل مجدّداً. من المستغرب أن يظهر هذا الأمر. من أجل أن تُثار هذه الأسئلة، كان من الضروريّ أن يخضع مفهوم الإيديولوجيا لمحنة ازدرائه، حيث من خلال فرض ضرورة أن يتطوّر في سياق جدليّ، أدى إلى التنديد بالتماسكات الكاذبة، ومن خلال الإخلال بها فرضَ التفكير بالعمل على أسس جديدة.

هذا ليس كلّ شيء: إنّ تعدّديّة الإيديولوجيا، نتيجة لحرمانها من الجنسيّة، أدّى إلى الأخذ بعين الاعتبار ـ لا إلى الاختلاف بين المواقفالإيدييولوجيّة المتواجهة في إطار نزاعاتها وحسب بل إلى ـ تمييز المستويات أو مخطّطات الإيديولوجيا، تلك المرتدية أشكالاً مختلفة، فُصلت بالقوّة، أي أشكال الإيديولوجيّات السياسيّة والعلميّة والقانونيّة والدينيّة والجماليّة وغيرها. فقد قامت الشبكة ـ بتماسك أو بانفصال أكثر أو أقل ـ بتعقيد لعبة العلاقات الإيديولوجيّة بعض الشيء، من خلال توسّع مجال ممارساتها في وقت واحد. وفقاً لمنطق هذا التوسّع، فإن كلّ أحداث التاريخ البشريّ تميل إلى أن تكون قد أُعيدت إلى أرضيّة إيديولوجية تصبح فيها القضيّة الرئيسيّة لجميع التحوّلات الاجتماعيّة الجاريّة: إيديولوجيا، ولكن أيّ إيديولوجيا وأيّ شكل من أشكال الإيديولوجيا ؟ لقد كان علينا أن

نتساءل ما الذي يحتل على الصعيد الخاصّ بالإيديولوجيا، المركزَ المهيمن، أو، بعبارة أخرى، ما الذي يمكن أن تكون عليه الأسس الإيديولوجيّة للإيديولوجيا، وهي الأسس التي أتاحت نسبة التطوّر إليها؟ كانت إجابة نابليون عن هذا السؤال، كما رأينا، بأنّ سببالإيديولوجيّات كان العثور على هذه الطبقة المتغطرسة من العلماء والعلماء المزعومين الذين، من خلال قرارهم الخاصّ جعلوا أنفسهم فوق القانون، وشكّلوا في الواقع جماعةً من مثيري الفتن ومدبّري الدسائس والمخرّبين العبثيّين للعبة السياسيّة والاجتماعيّة. فلقد كان كافياً إسكاتهم لاستعادة النظام الإيديولوجيّ الإضافيّ. ولكن هذه الصورة المبسّطة للتفسير، والتي أربكت تدخّل المهنيّين المزيّفين المستقرّين بميولهم في موقف العصاة والمتمردّين، كانت مستوحاةً من سابقة قويّة: إعادة إنتاج أنموذج التأويل في اللحظة التي وصل النزاعُ فيها بين العقل المنير والمعتقدات الخرافيّة إلى درجة من الحِدّة لا مثيل لها. في الأساس، لم يقم نابليون سوى بأن نقلَ إلى الكهنة المنظِّرين الشعارَ التالي: «اسحقوا الشائنين!»، وهو شعار مكافحة ويلات كهنة الظلاميّة الذين يخدعون الناس عن وعي: من وجهة النظر هذه يمكننا القول إنّ مناهضة العقلانية التي ألهمت ازدراء الإيديولوجيا كانت تحوّلاً إلى مكافحة رجال الكنيسة.

تأمّلات الإيديولوجيا

لهذا الأمر نتيجتان مهمّتان. من ناحية، أن نفهم على هذا الأساس كيف جرى تأويل الإيديولوجيا بشكل أساسيّ وفقاً للأنموذج الذي قدّمه الدين. فهذا الأخير قد ارتقى إلى الأنموذج المثالي لصيغة مغالطة الرأي، وحيرة العقل العام الذي لا بدّ من وضعه في الطريق الصحيح من خلال تطهيره من أوهامه. من ناحية أخرى، فإنّ الإيديولوجيا التي عُرِّفت كنتيجة لمؤامرة بدأها قادةٌ خبثاء، تبدو سمتها الاجتماعيّة أو المعادية للمجتمع ثابتةً: كانت هذه الإيديولوجيا منسوبة إلى جزءٍ صغير من المجموعة المستخرج منها فالتفّت على ذاتها من أجل الحفاظ على مصالحها الخاصّة، وبشكل ملموس جدّاً، للاستيلاء على السلطة التي تمارسها حتى على حساب ضرر المجتمع، بهذه الطريقة شرح ماركس نشأة الدولة، المتشكِّلة من إمبراطوريّة ضمن إمبراطوريّة، وتؤمّن صناعياً هيمنةً جعلتها تلعب ضدّ المجتمع المدنيّ، لا في خدمته. إنها ضمن دائرة تضع نفسها هكذا في الموضع الذي يضمُّ في إطار التعقّلِ المتّواصلِ أفكارَ التعمية والتآمر والتعسّف: تتوافقُ الإيديولوجيا الضبابيّة الأفكار والخاطئة مع إغراء التأثير الذي يُنتج في نهاية المطاف الانسلاخ الجماعيّ، وخضوع الجميع إجبارياً لإرادة القلّة؛ هؤلاء، بعد أن سيطروا على بعض المناصب الرئيسيّة التي سمحت لهم بترؤس المجتمع، قاموا بمحاصرته في رأسه، بواسطة الأفكار السيئة التي نفخوها فيه، من بينها أداء تعسّفيٌّ من «رأس» المجتمع، والذي يعود إليه احتلال المركز المهيمِن فيه. وهكذا تجد الإيديولوجيا نفسها منفصلةً عن جسد المجتمع، الذي تشوِّشه، وهو ما لم يكن ممكناً علاجه إلاّ من طريق القضاء عليه، على سبيل

المثال من خلال الحكم عليه بالصمت، وبالتالي عن طريق سلبه كلّ وسائل التعبير. هكذا تماماً كانت السياسة التي واصلها نابليون ضدّ العقائديين وعبادتهم للأفكار التي يعدُّها تعسّفيّة: لهذا، ومن أجل مواجهة نفوذهم، فضَّلَ ـ باعتباره حكيماً في السياسة انطلاقاً من مبدأ «أهون الشرَّين» ـ أن يفسح المجالَ في المجتمع الفرنسيّ الذي تلا ثورة الكهنة إلى هؤلاء أيضاً، وهؤلاء، بطريقتهم، عقائديّون، ولكن أكثر من ذلك هم عرضة بسبب تدريبهم على الخنوع، ونتيجةً لذلك كان يعدّ السيطرة عليهم أسهل من السيطرة على العلماء المزعومين التائهين في غطرسة التنظير التي يرى فيها خطراً شديداً على نظام الإلهام العسكريّ الذي كان يحاول أن يجعله في مكانه بشكل دائم.

عن طريق انطلاقِه بذكاء ضدّ المنظّرين الذين كان يكرههم، وفي أعماق نفسه كان يخشى رجال الدين الكاثوليك- المتمسكين بروحانيّة معلنة ويتحمّلونها حتّى في نتائجها الأخيرة- والذين يكنّ لهم احتقاراً تامّاً، كان نابليون يعتقد أنّ بإمكانه فرض إرادته عليهم بسهولة، في اعتماده على طريقة تقديم الإيديولوجيا كقضيّة الكهنة التي مادّتُها الرأي العام غير المؤيّد دستوريّاً والمرن والمطبوع على سرعة التصديق، المستعدّ للاصطفاف في كلّ لحظة كيفما هبّ الهواء، الفاقد لكلّ تماسك خاصّ وتابع للعبة التأثيرات الخارجيّة التي تتلاعب به وفقاً لأهوائها. لذلك، وسوف نعود إلى هذا الأمر، جرى استخدام الدين كمعيار واختبار متميّز للدور المنكشف للإيديولوجيا في ذلك الوقت حيث من خلال احتقارها غير المباشر، كانت موضوع العزل الذي أقصاها عن التنظيم الاجتماعيّ: كان نابليون يريد من الكهنة أن يبشّروا بمذهبهم يومَ الأحد، اليوم المخصّص - على هامش المشاغل الحياتيّة العاديّة - لعبادة الربّ، ولكنّه كان يخشى من تدخّل المثقّفين الضالّين الذين انتحلوا حقّ إلقاء الخطب الطويلة في أيام العمل الأسبوعيّة وأن يلعبوا باستمرار، من دون أي رقابة، دورَ الضمير الأخلاقيّ للمجتمع. الإيديولوجيا هي زائدةٌ فُطْريّة، وربما لا مفرّ منها للحياة المجتمعيّة، وكان يجب أن تُقصى إلى هوامش الحياة الاجتماعيّة حيث مكانها الطبيعيّ. وبالمثل، ليس الوعي الدينيّ في نهاية المطاف سوى كلام المواساة الذي يحتاج إليه الناس لتحمّل مساوئ القدر، مثل حالتهم البائسة أو اضطرارهم لدفع ضريبة الدم التي لا تُحتمل في ظلّ الظروف التي لا تتغيّر، الجامدة بين جدران الكنيسة حيث سمح لها بترديد صدى صلواته وأناشيده: كان نابليون يرى في طائفة المنظّرين، جهازاً من رجال الدين المنحرفين وحسب يحاولون التخلّص من هذه القاعدة من خلال تقديم انغلاقهم، وممّا أصبحوا عليه، على سبيل المثال، منزلين من السماء إلى الأرض حاكمين للتعليم العام المستسلم لوحيهم الذي يقدّم وحسب ـ من خلال تطبيق الحقّ الثمين الذي نسبوه لأنفسهم ـ دروساً في المواطنة، بأنّ الإنسان قويّ وبأنّ النظام الذي أقرَّه هو لا يمكنه تحمّله. في الأساس ليست الإيديولوجيا من وجهة نظره سوى دين دُنيويّ غير مخلص لوجهته الأصليّة التي يجب من جديد التمسّك بها من خلال إعادة تصحيح الانقطاع الدنيويّ والمقدّس بشكل واضح.

هنا مرّة أخرى، يتداخل نهجُ ماركس في بداياته مع نهج نابليون، حتى لو كان قد توصّل عبر اتباع مسارات أخرى إلى استنتاجات مماثلة، إن لم تكن متطابقة تماماً. هو أيضاً بدأ بالنظر إلى الإيديولوجيا كجهاز من المتخصّصين الذين انحكموا ذاتيّاً بشكل مصطنع نسبةً إلى مجموع المجتمع الذي يزعمون - بنوع من المعجزة التنظيريّة ـ أنّهم يقبضون على حقيقته بينما هم في الواقع يحجبونها من خلال استغلال الموهبة الرسميّة للتعامل مع الأفكار التي يملكون حقّ الإقطاع الحصريّ لها: لهذا السبب عدَّ الموقف المناسب تجاههم هو الذمّ. ونتيجة لذلك، وظَّفَ ضدّ الإيديولوجيا ـ بما هي عليه من هذه الجدليّة الحادّة والثائرة ـ قصفاً غير متناسب على بعض الصعد، جعل من الصعب جدّاً إن لم يكن مستحيلاً، تحويلها إلى نظريّة، أي، إلى فهمٍ لنوع الضرورة، إن لم تكن الشرعيّة التي كانت تنصاع إليها. أو بالحريّ، لم يعترف لها سوى بنوع خاصٍ جدّاً من الضرورة المنطلقة من المنطق الانفصاليّ الذي يسيطر على الآليات: وهو هذا المسار الفكريّ الذي أدّى به إلى الاعتقاد بأنّ الإيديولوجيا أقرب إلى الدين من العلم الذي كانت في الأصل متعلّقة به: أليست العقيدةُ الدينيةُ هي العقيدةَ المثاليةَ للانفصال، التي تدعي القدرة الحصريّة لاحتلال حيّزٍ آخر غير الذي تجري فيه الحياة اليوميّة؟ لقد أعارت الإيديولوجيا للدينِ وَهمَها بالتعالي، الذي يترجم ميلها للخروج من العالم والخروج من واقع الأمور من خلال إعادة الصورة المقلوبة والمنقولة من مكانها، إلى المبادئ التي ليست سوى تبديلٍ لمكانها. في الواقع، لتأمُّلِ الإيديولوجيا، كما سمّاها، من خلال تصدّيه - منذ «باريس» حيث كانَ مستقرّاً- للإيديولوجيا «الألمانيّة»، مُعطياً بذلك الانطباع بأنّ في الإيديولوجيا شيئاً ما ألمانيّاً دستوريّاً، في إشارة إلى تقديم ألمانيا كبلد للفكر النقي والأوهام، البلد الذي كان يواصل التفوّق. كان الشاب ماركس يتمتّع بأنموذج من تحليل الوعي الدينيّ الذي جاءه من فيورباخ، وعلى وجه التحديد من العمل العظيم الذي كان قد كرّسه في عام 1841 لـ جوهر المسيحيّة (الطبعة الثانية، 1843)، من أجل توضيح الظروف التي جرى فيها التقاسم بين الجنّة والعالم السفلي [الجحيم]، بين الـ هنا والـ هناك، بين العالم الدُّنيويّ والعالم المقدّس: نتيجة هذا التحليل هي أنّ هذين العالمين ليسا في الواقع سوى عالم واحد، يتقاسمه أمران، الأوّل حقيقيّ والثاني خياليّ، حيث الثاني هو نتاج لتغيير الأوّل أو لتشوّهه، وبالتالي لا يتمتّع سوى بالاتساق المقترض، تحت عنوان شكل الواقع المشتق، الذي لا يزال ينتمي إلى الواقع على الرغم من أنّه يبدو في الواقع خارجه.

هذا التفسير، الذي يميل إلى إعادة الوعي الدينيّ من السماء إلى الأرض من خلال إعادة العمق الإنسانيّ إليه، سابقٌ في بعض النواحي على مؤسّسة Traumdeutung [تفسير الأحلام] كما تناوله فرويد في وقت لاحق: على وجه الخصوص، هو يؤدّي إلى تقديم الوعي الدينيّ على نمط الحلم

الذي - من خلال ادّعائه احتلال مجال آخر غير مجال عالـَم اليقظة الذي ينافسه بطريقة ما- يعكس الرغبات والمخاوف الحقيقيّة التي ينكِّرُ مظهرَها ويمنحها مظهراً غير واقعي. كان الوعي الدينيّ، وبالتالي الإيديولوجيا المقبوض عليها وفقاً للأنموذج نفسه، قد طُبِّع من جديد طبقاً لقاعدة خاصّة جدّاً قدّمتها طبيعة الرغبة، على شكل الرغبة المكبوتة والحبيسة التي تزوّدها بنمط من الإخراجٍ المنحرف والمشوّه. الإيديولوجيا المثِليّة، الإنسان فريسة للاجترار الإيديولوجيّ، وبالتالي هو نائمٌ يعتقد أنّه يعيش على هامش الواقع، في عالم آخر، بينما هذا الأخير ليس سوى فيض من حياته في اليقظة، خيال ليس مجانيّاً من دون شكّ، بالمقدار الذي هو فيه ترجمة للاضطراب وفقدان الوجود، حيث الأسباب تستدعي البحثَ ضمن الواقع نفسه. على هذه الأسس تقريباً انصرفَ ماركس في كتاباته ـ التي سبقت عام 1845، وقبل أن يتوصّل إلى إعادة مؤاءمة كلمة الإيديولوجيا التي مرّرها من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة الألمانيّة، والذي منح استخدامَها الطابعَ العالميّ ـ إلى التفكير بالعلاقة بين الدين والسياسة التي ركّز اهتمامه فيها في سنتي 1842-1843. لذا يجب الانطلاق من هنا لنفهم من أي فرضيّات جرى ـ في سياق محدّد جدّاً ـ ازدهار مفهوم الإيديولوجيا في إطار التحليل الماركسيّ، الذي أبرزَ كلّ الاستثماراتٍ البَعْديّة، بما في ذلك تلك التي تسير في الاتجاه المعاكس للماركسيّة.

وفي ختام هذا العرض لمسار ازدراء مفهوم الإيديولوجيا الذي سمح بتمديده، نلمِّح إلى ذلك الذي اقترحه الماركسيُّ الهنغاريّ كارل مانهايم في كتابه الإيديولوجيا واليوتوبيا (1929)، حيث نُشرت ترجمةٌ فرنسيّةٌ كاملة له، لأوّل مرّة في فرنسا (طباعة: la Maison des sciences de l'homme [بيت العلوم الإنسانيّة 2007): يشتمل هذا المسار، على حدّ تعبير مانهايم، على «معرفة كيف وبأيّ شكل من الأشكال ارتبطت الحياةُ الفكريّة في لحظة تاريخيّة معيّنة بالأشكال السياسيّة والاجتماعيّة القائمة»، ضمنيّاً بطريقةٍ من خلال حَرْفِ الإنتاج، بحيث يتوقّفٍ عن إقامة علاقة جَبْهَويّة بالحقيقة الموضوعيّة للأشياء التي تنعكس بشكل غير مباشر على عمق «الوعي الزائف»، بمعنى الوعي الذي هو ليس خطأً لأسباب ذاتيّة خاصّة ولكن على مستوى العزم الأوسع حيث الحياة الاجتماعيّة برمّتها هي المحرَجَة. في العرض التاريخيّ الذي يعطي مفهومَ الإيديولوجيا، يصرّ مانهايم ـ كما رأيناه يفعل ـ على الدور الذي لعبَه نابليون، الذي من خلال مبادرته الخاصّة، أدخلَ كلمةَ الإيديولوجيا في اللغة الدارجة، في عمليّة «تزوير» الإيديولوجيا، وبواسطتها لتزوير مسعى المعرفة نفسها، التي تسبق وتُهيّئ لاستعادتها لاحقاً من طريق ماركس. أطروحته هي أنّه كي تُعزل المعرفة - بهذا الشكل، على الصعيد العام ـ عن علاقتها الإيجابيّة بالحقيقة، توجّب الأمرُ تدخّلَ السياسيّ الذي أدّى إلى تناولها من وجهة نظر ليست نظريّاً، ولكن عمليّاً. هكذا يؤيّد مانهايم بالنتيجة أنّ كلمة الإيديولوجيا أخذت معناها الحديث - والذي لا تزال تحتفظ بجملته اليوم ـ من اللحظة التي صادر فيها السياسيّون المشكلةَ الحقيقة التي توقّفت عن

أن تكون إقطاعاً للعلماء، وخسرت بُعدَها «المدرسيّ» (التعبير الذي سيستخدمه بورديو مرة أخرى بهذا المعنى)؛ في ذلك الوقت فرضَ أيضاً ما سمّاه مانهايم «علم الوجود متفرِّع عن التجربة السياسيّة» نفسَه على أساس العلاقة البراغماتيّة بواقع الأمور. في الوقت نفسه انفتح مجال المعرفة الجديدة، مع الأخذ بعين الاعتبار هذا البعد البراغماتيّ للمعرفة: هو يتعلّق، كما سمّاه مانهايم، بعلم اجتماع المعرفة، أو معرفة المعرفة بوصفها إيديولوجيا، ولكونها تقوم على علاقة واقعيّة ـ ليست تأمليّة بحتة ـ بواقع الأمور.

يمكننا أن نعزوَ إلى مانهايم طرحَ مشكلةِ الإيديولوجيا، وهذا يعني أنّ الإيديولوجيا هي نفسها أصبحت مشكلة، لذلك هناك شيء ما غير واضح ويدعو إلى نقد خاصّ، عند النظر في نهج المعرفة وقيمتها الحقيقيّة من حيث التأثير السياسيّ والاجتماعيّ، وعندما يتوقفان عن أن يُقاسا مباشرةً بالنسبة إلى واقع موضوعي مستقل عن هذه التأثيرات التي ما كانت سوى انبثاق منها أو انعكاس لها. ولكن بعد ذلك أُثيرت مشكلةٌ جديدة، هي أن نعرف ما هي طبيعة التأثيرات السياسيّة والاجتماعيّة، وإلى أيّ نوع من الممارسة تُحيلنا: هل هذه الممارسة هي تلك التي تتعلّق بمبادرةِ سياسيٍّ مسؤولٍ معزول، مثل نابليون الذي قدّم التوضيح المثالي، أمْ هي ممارسةُ جماعة منظّمة متدخِّلة في مجال النقّاش الذي يؤدّي إلى تداول الأفكار كأمرٍ جماعيٍّ حركّته مصالحه الخاصة، أمْ هي أيضاً ممارسة المجتمع، بالحالة التي هو عليها من الارتباطً البنيويّ وبالتالي السرّيّ، في حيويّة الإنتاج الإيديولوجيّ بشكل مغرض شِقاقيّ يعبرّ بصراحة عن تناقضاته الداخلية على شكل خطاب؟ لا تَسمحُ الإحالةُ إلى البراغماتيّة التي قدّمها مانهايم من قبل، بالاختيار بين هذه الخيارات المختلفة. ومع ذلك، فإنّها تسمح بتسليط الضوء على جانب رئيسيّ من مفهوم الإيديولوجيا : الإيديولوجيا هي الفكر كما قدّم نفسه كفكر للآخر حيث الآخر هو كما الخصم الذي يحارب كلّ الملتزمين سياسيّاً، أكانت المجموعة الأخرى التي تكوّنت ضدّها وتدافع عن خياراتها الخاصّة، أمْ كانت الأخرى بالمعنى العام للغَيْريّة التي يُدخِلُها المجتمعُ في بنيته، وهذا ما يمنع اعتبارها شموليّة موجودة على شكلٍ متماسك، وبالنتيجة تستعدّ بشكل فوريّ بطريقةِ معطًى أوّلَ غير معرَّضٍ لإعادة النظر في هويّته الخاصّة. من هنا هذا الدرس: كي يكون هنالك إيديولوجيا، يجب أن يكون هنالك أخرى، حيث يوجد نمط اجتماعيّ يمكن أن تكون فيه أخرى، وتمثيلٌ للأخرى على النحو الذي هي عليه، أي أن يكون معروفاً مبدأُ الغَيْريّة التي أجاءت من الخارج أم لا، فهي تَعبرُ وتعمل في نظام التفكير، على تفكيك التماسك والوحدة الظاهرَين، وتُدخِل فيه وجهةَ نظرٍ جديدة هي السلبيّة.

من خلال المساهمة في الكشف عن هذا الجانب من نظام الفكر الذي ألغاه منظِّروه المجرّدون بشكل منهجيّ، فإنّ مفهوم الإيديولوجيا على الرغم من الغموض المحيط به يتمتّع بدورُ الكاشف: من دون هذا المفهوم، كان البُعدُ الاجتماعيّ للفكر لا يزال من دون شكٍّ غيرَ ملحوظ. لهذا السبب له معنى العودة مرة أخرى إلى هذا المفهوم، وما كان إلّا لمقارنة الالتباسات، التي هي نفسها ـ أجرؤ على القول ـ انعكاسات لحقيقة واقعة، على الرغم من أنّ لها اليوم سيّئ جدّاً.

نقد ريكور للإيديولوجيا من أجل اللاّهوت

هيرمينوطيقا الارتياب

دانييل ل. هوانغ Daniel .L.Huang[*]

يقرأ دانييل ل. هوانغ في هذا البحث رؤية الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور (1913 - 2005) إلى الوجه الإيديولوجي للنص اللاهوتي المسيحي، وذلك انطلاقاً من اشتغاله في حقل الاهتمام التأويلي ولا سيما في أبرز كتبه: "نظرية التأويل"، "التاريخ والحقيقة"، "الزمن والحكي" و"الخطاب وفائض المعنى".

يعرض البحث إلى مطالعات ريكور حول اللاهوت والإيديولوجيا من خلال الزوايا التالية: طبيعة الإيديولوجيا ووظيفتها ـ إمكانية نقد الإيديولوجيا ـ هيرمينوطيقا الارتياب وخصوصاً النقد الإيديولوجي المتعلق بالدين واللاهوت ـ وأخيراً : القصور الذي أصاب عمليات التأويل المتصلة بإعادة تفسير التراث الخاص بالكنيسة المسيحية في الغرب..

المحرر

وصف ديفيد تريسي بدقة مهمة اللاهوتي النظامي بأنها بالأساس هيرمنيوطيقية تأويلية حين قال إنها: «إعادة تفسير الإرث الديني للوضع الحاضر»[1]. فإضافة لكون الإنسان المسيحي يتموضع على المستوى الوجودي ـ بل حتى يتشكل وجودياً ـ ضمن منظومة المعاني والقيم والعلاقات التي

---

*- أميركي من أصل فيليبيني.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: ricoeur's critique of ideology for theology.

ـ المصدر: المقال نشر في مجلة لانداس (Landas) (مجلة معهد لويولا للتكنولوجيا ـ الفيليبين) في العدد 7 ـ 1993 ـ ص: 57-71).

ـ رابط المقال على موقع المجلة:

http://www.journals.ateneo.edu/ojs/landas/article/riewfile/11091139/

[1]- David Tracy، The Analogical Imagination (New York: Crossroad، 1981)، 64.

ـ تعريب: رامي طوقان.

يطرحها تقليد ديني محدد (كما أن كل إنسان بالضرورة يقع ضمن تقليد ديني محدد يستمد منه ملامحه الوجودية)[1]، فإن الإنسان المسيحي أيضاً وفي نهاية المطاف ملتزم بهذا التقليد كالواسطة بين معرفة التجلي الإلهي في الخلاص عبر شخص السيد المسيح وتجربته لهذا التجلي. وهكذا فإن اللاهوتي النظامي، مدفوعاً بإيمانه بالمعاني الخلاصية التي يحملها تقليده الروحي في ثناياه، يرفض بدائل عنها يراها عقيمة؛ سواء كانت هذه البدائل هي التكرار الأعمى للتراث الديني كما يمارسه التقليديون أو الرفض غير الواقعي لكامل الإرث الديني وما يحتويه على أساس «العقل الحر والمستقل» الذي يدعو إليه مفكّرو عصر التنوير الأوروبي. بدلاً من هذه البدائل يعمل اللاهوتي النظامي على تفسير هو التالي:

«وساطة بين الماضي والمستقبل، ترجمة تجري ضمن إطار تاريخ تقليد ديني محدد لاسترجاع معانيه الغريبة في بعض الأحيان والمألوفة في أحيان أخرى[2]».

كما هي الحال في تفسير أيٍّ من النصوص الكلاسيكية بشكل عام، يهدف تفسير اللاهوتي النظامي آخر الأمر إلى «تبيان منوال الوجود في العالم، أو طريقة النظر إلى الحقيقة، التي تعبر عنها النصوص»[3]، ولكنه لا يصل إلى هذه الغاية بشكل مُرْضٍ إلا من خلال أحد «طريقين مُميَّزين يتطوّر عبرهما الفهم إلى تفسير»، : «التأويل النصي (الهيرمينوطيقا) ونقد الإيديولوجيا »[4].

يأخذ الطريق الأول طبيعة النصوص الدينية التاريخية واللغوية بجدية، وكذلك تشدد على استقلاليتها كنصوص. وبعبارة أخرى: فإنها تعترف بالمسافة والتماسف؛ فبمقدار اعتراف هذا الطريق بكون هذه النصوص الدينية أو الكلاسيكية نتاجاً تاريخياً، فإنها تجد أن عليها أن تتغلب على «الفضيحة الزائفة» التي يبرزها كون هذه النصوص قد عُبِّر عنها بـ«الأشياء القابلة للتصديق المتوافر [وقت تدوينها] أو الوسائل الثقافية... التي لم تعد تمتّ إلينا بصلة»[5]. يجري هذا التغلب

---

[1]- هذه هي «أنطولوجيا الوعي المنكشف أمام تأثيرات التاريخ» (كما ترجم ريكور فكرة غادامير التي صاغها بالألمانية بقوله: wirkungsgeschichtliches Bewußtsein (الوعي المتأثر تاريخياً)، وتؤكد هذه الفكرة أن «الوعي، وحتى قبل استيقاظه بهذا الشكل، ينتمي إلى الأشياء التي تؤثر عليه ويعتمد عليها»، أي بكلمات أخرى: الإرث أو التقليد الديني. انظر:

Paul Ricoeur، "Hermeneutics and the Critique of Ideology" in Hermeneutics and the Human Sciences، ed. And trans. John B، Thompson (Cambridge: Cambridge Univ. Press، 1981) 70- 71، 74.

[2]- Tracy، The Analogical Imagination، 99

[3]- David Tracy، Blessed Rage for Order، (San Francisco: Harper and Row، 1975)، 52.

[4]- Ricoeur، "Phenomenology and Hermeneutics" in Hermeneutics and the Human Sciences، 111.

[5]- Ricoeur، "The Critique of Religion" in The Philosophy of Paul Ricoeur، ed. Charles E، Reagan and David Steward (Boston: Beacon، 1978)، 220.

من خلال طرائق تأويل تاريخية نقدية «تبيانية» تحاول سد الفجوة الثقافية بين النص والمفسر. بقدر ما تنتج النصوص عبر عملية «تماسف من خلال التعبير»[1] الذي يجعل من النصوص مستقلة نسبيّاً «عن المؤلف والحالة الأصلية لخطابها والأشخاص الأصليين الذين توجه النص إليهم»[2] تصبح الطرائق الأدبية والهيكلية السيميائية التي تتعامل مع النصوص مؤقتاً كـ «أشياء خالية من الكلمات والمؤلفين... لتفسير النص من حيث علاقاته الداخلية»[3] صحيحة ومفيدة[4].

لكن «الطريق المتميز» الأول لا بد من أن يتبعه طريق ثان: وهو طريق نقد الإيديولوجيا . وهذا الطريق الثاني سيكون محط تركيز هذا المقال، فقد لاقت فكرتا كون الطريقة اللاهوتية هذه هيرمينوطيقا، وبالتالي لا بد من أن تتضمن نقداً للإيديولوجيا، قبولاً كبيراً يكاد يكون تاماً بين اللاهوتيين اليوم[5]. لكن المصدر الرّئيس الذي سيستمد منه هذا المقال أفكاره حول الإيديولوجيا ليس لاهوتياً، بل هو فلسفي رغم أنه كتب بوضوح وصراحة حول مسائل اللاهوت.

حين نختار فكر بول ريكور لهذه الغاية فإننا نعترف ضمناً بأن أفكاره في الواقع كانت الأساسات التي بنى عليها الكثير من اللاهوتيين[6]، وبالتالي يمكننا أن نرى فيها محاولة متواضعة لصنع «تدفق جديد» (ressourcement). سيقوم هذا المقال وعبر الرجوع إلى عدد محدود من مقالات ريكور بعرض فهمه للتالي: أولاً: طبيعة الإيديولوجيا ووظيفتها. ثانياً: إمكانية نقد الإيديولوجيا . ثالثاً: «هيرمينوطيقا الارتياب» وخاصة النقد الإيديولوجي المتعلق بالدين واللاهوت. وأخيراً: حدود «هيرمينوطيقا

---

[1]- Tracy، The Analogical Imagination، 129.

[2]- Ricoeur، “Phenomenology and Hermeneutics”، 109.

[3]- Ricoeur، “What is a Text? Explanation and Understanding” in Hermeneutics and the Human Sciences، 152.

[4]- Tracy، The Analogical Imagination، 117-118، 122; also Ricoeur، “What is a Text” 152-157.
لاحظ أنه وبالنسبة إلى ريكور، فإن هذا «إبطالـ» مرجعيات النص هذه خطوة مؤقتة نحو تفسيره. تبرر علاقة المماثلة بين اللغة كنسق ووحداتها من ناحية وبين النص ومكوناته من ناحية أخرى البحث عن هيكلية خارج النص. من ناحية أخرى لا يمكننا أن ننسى بأن الخطاب ذو علاقة أكثر جوهرية مع اللغة كخطاب منه مع اللغة كنسق، ولذلك فمن الضروري إعادة النص إلى «التواصل الحي» ليتوج الأمر بالاستيلاء على مرجعيات النص.

[5]- Cf. Edward Schillebeeckx، The Understanding of Faith، trans. N.D. Smith (New York: Seabury، 1974) 102- 155; Juan Luis Segundo، S. J.. The Liberation of Theology، trans. John Drury (New York: Orbis، 1976) 7- 47; Matthew Lamb، Solidarity with Victims (New York: Crossroad، 1982) 10- 12، 87- 88; Tracy، Analogical Imagination، 190،220، 390- 98.

[6]- تريسي بالطبع أشد الأمثلة وضوحاً على لاهوتي يستخدم ريكور كـ«شريك في الحوار»، حتى كأستاذ. وكذلك، فإن فهم شيلِبيكس للإيديولوجيا كما طرحه في محاضرته: «الفهم اللاهوتي للإيمان في سنة 1983) يشير إلى كونه مديناً لفهم ريكور الأوسع للإيديولوجيا.
Cf. John Bowden، Edward Schillebeeckx: In Search for the Kingdom of God (New York: Crossroad، 1983) 136.

الارتياب» وأوجه قصورها خاصة في المهمة اللاهوتية المتعلقة بإعادة تفسير التراث الديني المسيحي.

طبيعة الإيديولوجيات ووظيفتها

لم يَحِد هابرماس كثيراً عن خط ماركس حين فهم الإيديولوجيا بأنها: «تشويه منهجي للتواصل عبر ممارسة خفية للقوة»[1]، لكن ريكور يتبع فهمًا أوسع وأقل ازدراء للإيديولوجيا وإن كان يصل في نهاية المطاف إلى نقطة تتفق عموماً مع موقف هابرماس، ولكنه وبكل تأكيد لا يبدأ من حيث بدأ هابرماس. وكما سنرى لاحقاً، فإن زاوية النظر الأوسع هذه هي التي تتيح المجال أمام ريكور كي يتحدث بشكل أكثر واقعية عن إمكانية نقد الإيديولوجيا وحدود ذلك النقد.

يرى ريكور أن الإيديولوجيا تعمل على ثلاثة مستويات متميزة ومترابطة: الأول وهو الأساسي: هو أن الإيديولوجيا تعمل كقوة دمج اجتماعي عبر تلبية حاجة أي مجموعة اجتماعية لصورة أو تمثيل حول نفسها: أي إنها تقدم الهوية الاجتماعية. على هذا المستوى الشديد البساطة تشكل الإيديولوجيا في اتجاهاتها وعلاقاتها مصدر بناء لأي -بل ولكل- مجموعة اجتماعية: فهي على مستوى بناء الصورة هذا تلعب دوراً «تأسيسياً لأي وجود اجتماعي»[2] لأنها تمثل للأجيال المتلاحقة الدوافع والمعاني والقيم التي قام عليها «الحدث المؤسس» لهذه الجماعة الاجتماعية. ونتيجة لوظيفة الإيديولوجيا الدمجية التكاملية هذه فإنها ترسم تمثيلاتٍ ورموزاً تؤسس لرؤية تبسيطية منهجية تبريرية للمجموعة وللعالم وللتاريخ، وتميل هذه التمثيلاتٍ والرموز إلى إسباغ طابع مثاليّ كمالي على المجموعة ولذلك يمكننا القول إنها ذات «طبيعة دوكسية» [مشتقة من كلمة دوكسا أو Doxa الإغريقية التي تعني: المعتقد الشعبي الرائج الثابت] أو بعبارة أخرى فإن:

مستوى الإيديولوجيا المعرفي هو مستوى غلبة الظن أو الرأي، هو مستوى «الدوكسا» الإغريقية؛ وإذا فضلت اللجوء إلى المصطلحات الفرويدية فالإيديولوجيا هي لحظة «العقلنة». ولذلك... فلا شيء أقرب إلى فنون الخطابة ـ فن المحتمل والمقنع ـ من الإيديولوجيا[3].

كذلك، فإحدى نتائج وظيفة الإيديولوجيا التكاملية هي ميلها إلى أن تكون «تشغيلية ولا موضوعية»[4]، أي إنها تُفترض سلفاً وتُعاش ويُفكَّر بها «من الداخل» لا أنها يُفكَّر «فيها»، وبالتالي تظل مفتوحة أمام إمكانية ـ وليس ضرورة ـ التصنع. وأخيراً، فإن الإيديولوجيا كخطة عامة للاندماج والتكامل

[1]- Paul Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 78.
[2]- George H. Taylor، “Editor’s Introduction” to Paul Ricoeur، Lectures on Ideology and Utopia (New York: Columbia Univ. Press، 1986) xix.
[3]- Ricoeur، “Science and Ideology”، in Hermeneutics and the Human Sciences، 226.
[4]- Ibid. 227.

تميل إلى أن تكون قوة محافظة تقاوم التغير والابتداع وجميع ما يهدد رؤيتها المنهجية المبسطة.

لكن لما كانت جميع المجموعات تقتضي بطبيعتها وجود علاقات سلطوية في ثناياها، فإن هذا المفهوم الأكثر حيادية للإيديولوجيا، كرمز يجلب التكامل والاندماج، يتكشف عن مفهوم ثانٍ أكثر تقويمية: الإيديولوجيا كوسيلة لشرعنة السلطة، فحين تستخدم وظيفة الإيديولوجيا التكاملية لتبرير علاقات هيمنة مجموعة فرعية ضمن المجموعة الأوسع تسلط الأضواء على بعض سمات الإيديولوجيا كاندماج، وبخاصة تلك المتعلقة بعدم الشفافية والجمود.

وهنا نصل إلى مستوى أو مفهوم ثالث مسيء للإيديولوجيا هو بعينه ما أثار ازدراء ماركس وهابرماس: الإيديولوجيا كتشويه للحقائق أو قلبها، فإن شرعنة العلاقات السلطوية ضمن مجموعة وتأييدها قد تدفع بها إلى تشويه تكوينها الرمزي إلى درجة الترويج لمنظور للحياة والحقيقة لا علاقة له بالواقع:

... يتوقف نشاط الحياة الواقعية عن كونه الأساس ويحل محله ما يقوله الرجال ويتخيلونه ويمثلونه. الإيديولوجيا هي الخطأ الذي يجعلنا نستبدل الصورة بالواقع، والانعكاس بالأصل[1].

هكذا، وعلى هذا المستوى، يمكننا وبحق أن نشير إلى الإيديولوجيا ونصفها عبر مصطلحات مستعارة من التحليل النفسي:

الوهم كأمر مستقل عن الخطأ، والإسقاط كالمكون الأساسي لشعور زائف بالتعالي، والعقلنة كإعادة الترتيب للدوافع بحسب ما يظهر وكأنه تبرير عقلاني للأمور[2].

إمكانية نقد للإيديولوجيا

كما تظهر المناظرة الشهيرة بين غادامير وهابرماس، فإن الهيرمينوطيقا ونقد الإيديولوجيا يظهران أول الأمر وكأنهما يضادان بعضهما بعضاً، وكأنهما مشروعان متعاكسان لا يمكن لهما أن يصطلحا. ولكن من ناحية أخرى فقد أعادت فلسفة هايدغر وغادامير الهيرمينوطيقا مفاهيم مثل التحيُّز والسلطة والتراث من التقويم السلبي الذي تعرضت له في عصر التنوير عبر تطويرها لـ«أنطولوجية الوعي المتعرض لآثار التاريخ»، وهو الأمر الذي يؤدي إلى «نقد للنقد»[3] ـ وبما في ذلك نقد للإيديولوجيا. يلخص ريكور هذه الأنطولوجيا وهذا النقد بالشكل التالي:

---

[1]- Ibid. 230

[2]- Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 84.

[3]- Ricoeur، ibid. 71.

... يكتشف الإنسان مقدار تناهيه في حقيقة أنه يجد نفسه أولاً وقبل كل شيء ضمن إرث أو مجموعة من الموروثات؛ فلأن التاريخ يسبقني ويسبق تفكيري، ولأني أنتمي إلى التاريخ قبل أن أنتمي إلى نفسي، فإن الأحكام المسبقة تسبق أحكامي، والتسليم لهذه الموروثات يسبق تفحصها... فإذا كان لا يمكننا أن نستخلص أنفسنا من الصيرورة التاريخية حتى أن نضع أنفسنا على مسافة منها بحيث يصبح الماضي موضوعاً لإدراكنا، فعلينا إذاً أن نعترف بأننا دائماً نتموضع في التاريخ بطريقة لا تعطي أبداً وعينا وإدراكنا الحرية كي يضع نفسه وجهاً لوجه مع الماضي عبر أي تصرف قائم على الاستقلال والسيادة[1].

لكن، ومن ناحية أخرى، تحكم النظرية النقدية التي تقدم بها هابرماس ومدرسة فرانكفورت على هذا التقويم الهرمنيوطيقي للتراث بأنه ينسى وبشكل قاتل حقيقة أن جميع أنواع المعرفة ترتبط بالمصالح، وبالتالي فليس التقليد مجرد إرث من المعاني التي ينبغي إبرازها من القوة إلى الفعل وتفسيرها، بل هو «وبجدارة المكان الأفضل لتشويه الحقائق وإقصائها»[2]، هو مكان حي بالمصالح المتضاربة كما أنه مصاب بعنف الإيدييولوجيا الذي يحاول حماية مصالح الهيمنة وتأبيدها تحت غطاء المعرفة النقية الخالية من المصالح. إذاً فما نحتاج إليه ليس هو الهيرمينوطيقا ولكن نقد الإيديولوجيا: عملية إزالة الأقنعة عن تشويهات الفكر المنهجية هذه عبر طرائق «تبيانية» تماثل طرائق التحليل النفسي الذي يحاول القيام «بإعادة بناء جيني لعمليات إزالة الترميز»[3] الذي أعطى الإيديولوجيا عنفها القمعي. أخيراً: فإن المصلحة التي تحفز النقد هي مصلحة انعتاقية، وهي بناء مستقبل «التواصل غير المحدود ولا المقيد»[4] بعد أن يتخلص من نير تشويهات العنف والقمع. وهكذا، فإن أفق انتقاد الإيديولوجيا «الطوباوي» يبدو وكأنه يتعارض مع الهيرمينوطيقا التي «تبدو بالمقارنة وكأنها تجدد فلسفات ذكريات الماضي»[5].

لكن ريكور، وبخلاف غادامير، رأى إمكانية ـ بل ضرورة ـ الدمج بين «اللحظة النقدية» في نقد الإيديولوجيا مع ممارسة الهيرمينوطيقا على التراث إذا ما كانت الهيرمينوطيقا لتتمم البرنامج المراد منها. بالنسبة إلى ريكور، تكمن مساهمة الإرث الهرمنيوطيقي الذي تقدم به هايدغر-غادامير في «عودته إلى الجذور» الذي نجم عنه وصف ليس فوقه وصف لـ«هيكلية الفهم الأنطولوجية». لكن

[1]- Paul Ricoeur، “Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue”، trans. David Pellauer، Philosophy Today 17 (1973) 157.

[2]- Ibid. 155.

[3]- Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 85.

[4]- Ibid. 87.

[5]- Ricoeur، “Ethics and Culture”، 159.

لسوء الحظ، ولأسباب مختلفة، لم تحاول هذه الفلسفة أن «تتبع طريق العودة من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا»[1] بشكل كافٍ ومُرْضٍ، ولذلك أهملت القضايا المنهجية بما في ذلك الحاجة إلى الطرائق النقدية التبيانية للوصول إلى الفهم. لقد تفاقمت قلة الثقة في الوسائل في حالة غادامير مع إثارته للشك حول أي وسيلة تدَّعي أنها تتحدث من زاوية «موضوعية، ومن على بعد مسافة علمية» من التراث اتباعاً لأسلوب عصر التنوير ووجهة نظره الواهية حول «المسافة» و«الموضوعية» الممكنين في العلم.

بينما يرفض غادامير وجهة النظر التنويرية غير الواقعية هذه حول المسافة، فإنه يحاجج لمصلحة فهم جديد للمسافة والتماسف لا تتعارض مع الأنطولوجيا الهيرمينوطيقا التي يقتضيها الانتماء إلى إرث ما، بل فإن هذا الفهم هو في الواقع جانب ضروري من هذا الانتماء، فالمسافة والتماسف هذان هما اللذان يجعلان الطرائق النقدية أموراً ممكنة.

أولاً، وبينما يميز الواحد منا بأنه ينتمي إلى إرث ما ويتأثر حتى على مستوى ما قبل العقلانية بنصوصه وفاعليتها عبر التاريخ، وبذلك لا يمكن له أبداً أن يصل إلى موقف تام الموضوعية تجاهها؛ إلا أن هذه النصوص بالرغم من ذلك هي في الواقع بعيدة عنه سواء أعلى المستوى الزمني أم على المستوى الثقافي، و«غيريتها» هذه هي ما يؤلف «الوعي التاريخي»؛ فـ«بدون التوتر بين الذات والآخر، لا يوجد أي وعي تاريخي»[2]. هكذا، فإن «التأويل هو تصيير البعيد قريباً»[3]، ولهذا فإن الهيرمينوطيقا تحتاج إلى وسائل تبيانية تشمل طرائق نقد الإيديولوجيا شبه التحليلية النفسية. باختصار إذن: من الممكن إجراء نقد لإيديولوجيا النصوص.

ثانياً؛ ما دام هدف الهيرمينوطيقا ليس هو بعينه المثال الأعلى الرومنطيقي: أي فهم نية المؤلف أو استيعاب «العالم الكامن خلف النص»، إنما هو الانفتاح على عالم الإمكانيات التي تتفتح «أمام النص»، فإن المسافة تلعب دورها هنا أيضاً، ويصبح نقد الإيديولوجيا ممكناً مرة أخرى. أولاً وقبل كل شيء، فبما أن العالم الذي يفتحه النص هو «نسق ما هو ممكن، حتى إنّه أفضل من ذلك: هو القدرة على الكينونة»[4]، فإن المسافة بين الإمكانيات التي يفتحها النص وبين حقيقة عالمنا اليوم «تتضمن بالمبدأ لجوءاً ضد أي حقيقة معطاة، وبالتالي ضد إمكانية أي نقد للواقع»[5]. بعبارة أخرى:

[1]- Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 88
[2]- Ricoeur، “Ethics and Culture”، 160.
[3]- Ricoeur، “Phenomenology and Hermeneutics”، 111.
[4]- Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 93.
[5]- Ibid.

من الممكن إذاً القيام بنقد لإيديولوجيا وقائع عالم الحياة اليومية. ثانيا وبعد ذلك: يتطلب فهم عالم الإمكانيات التي يقدمها النص أن تمارس الذات المفسرة تماسفاً ما من ذاتيتها؛ أي أن تجعل نفسها منفتحة وتكشف نفسها أمام عالم النص بدلاً من أن تعكس نفسها عليه: «تمر عملية الاستيلاء على العوالم الممكنة التي يقدمها النص عبر عملية تخلٍّ عن النفس»[1]. في هذه الحالة يتيح التماسف عن النفس المجال أمام نقد إيديولوجيات الذات المفسرة.

بعبارة أخرى، إذا كانت الكلمة التي تصف عملية التفسير خير وصف هي: «المحاورة» بين الذات من ناحية أفهامها المسبقة وفهمها لنفسها ومع العالم الملموس «الحقيقي» وعالم الإمكانيات التي يفتحها النص من ناحية أخرى؛ وإذا كانت المسافة افتراضاً مسبقاً ضرورياً وجزءاً لا يتجزأ من عملية المحاورة هذه، فإن نقد إيديولوجيا كل من النص والذات المفسرة يصبح ممكناً[2]. وبهذا يخلص ريكور إلى القول بأنه «من الممكن إدراج نقد الإيديولوجيا كمقطع موضوعي وتفسيري في مشروع تضخيم التواصل وفهم الذات واستعادتهما»[3]. فمع الاحترام لغادامير، ليست القضية هي استحالة المشروع الهرمنيوطيقي، ومع الاحترام لهابرماس، ليست القضية أيضاً مشروعاً مستقلاً تمام الاستقلال، إذ لا يمكن لنقد الإيديولوجيا أن «يستكمل مشروعه» ما لم «يدرج فيه بعضاً من انبعاث الماضي، وبالتالي من إعادة تفسير التراث»[4]. هذا، وسوف نعالج اعتماد النقد على التراث، وبالتالي على الهيرمينوطيقا، بشكل أتم لاحقاً.

«هيرمينوطيقا الارتياب» والدين واللاهوت

يرى ريكور أنه يمكننا تصور العلاقة بين الهيرمينوطيقا الفلسفية العامة والهيرمينوطيقا الدينية ـ مثل تلك المتعلقة باللاهوت ـ على أنها «اشتمال متبادل»[5]؛ فرغم أن الهيرمينوطيقا اللاهوتية قد تبدو عند النظرة الأولى وكأنها مجرد «تطبيق» لمبادئ الهيرمينوطيقا العامة، فإن نظرة أقرب تكشف أن خصوصية نصوص اللاهوت ومهامه لا تتعلق بمجرد التطبيق بل بمصادرة تحويلية لهذه المبادئ:

إن مجرد خصوصية مهمة تفسير هذه النصوص المحددة سيتطلب إحاطة الهيرمينوطيقا اللاهوتية

---

[1]- Ibid. 94

[2]- بدا تفوق ريكور على هابرماس في اشتماله الحاسم لنقد إيديولوجيات الذات المفسرة وليس النص أو الإرث الديني/ الفكري وحسب ـ بكلمات أخرى: باشتماله على بعد من النقد الذاتي- وبذلك تغلب على خطر حقيقي يتضمنه نقد الإيديولوجيا : وهو أن ينحل النقد ويتحول بدوره إلى شكل جديد من أشكال الإيديولوجيا.

[3]- Ricoeur، “Phenomenology and Hermeneutics”، 111.

[4]- Ricoeur، “Ethics and Culture”، 160.

[5]- Paul Ricoeur، “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Ideology، Utopia، and Faith”، in Protocol for Seventeenth Colloquy: 4 November 1975، ed. Wilhelm Wuellner (Berkley: The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture، The Graduate Theological Union and the University of California، Berkley، 1975)، 4.

آخر الأمر بالهيرمينوطيقا الفلسفية وتحويلها إلى آلتها المعرفية [الأورغانون الخاص بها]»[1].

ولذلك فإن خصوصية نصوص اللاهوت تتطلب نوعاً خاصاً من نقد الإيديولوجيا يؤسس له ويحفزه فهم مسيحي خاص لـ«المصلحة» الانعتاقية والمستقبل المنعتق. بالنسبة إلى ريكور، فهو يقترح وبوضوح لا لبس فيه أنّ خصوصية الدين اللاهوت تتطلب إدراج نقده من الخارج ـ الأمر الذي قولَبه كلاسيكياً أشخاص مثل ماركس ونيتشه وفرويد ـ ضمن اللاهوت بحيث يتحول إلى «أداة للنقد من الداخل»[2] في شكل «هيرمينوطيقا الارتياب» التي ينتج منها «نزعٌ للغموض»[3].

من حيثية ما، يمكننا القول إنّ «هيرمينوطيقا الارتياب» التي يقترحها ريكور كمهمة للاهوت هي مفهوم أوسع من «نقد الإيديولوجيا »، فالإيديويوجيا بنطاقها الضيق تشير إلى تشويهات للفكر ترتبط مع الهيمنة، أما مشكلة هيرمينوطيقا الارتياب فتواجه مشكلة أكثر شمولاً وهي: «الوعي الزائف» الذي هو «من أبعاد خطابياتنا الاجتماعية»[4] ويشمل ـ ولكنه لا ينحصر في ـ الإيديولوجيا . بالنسبة إلى ريكور، فإن مصطلح «الوعي الزائف» ورغم أصوله الماركسية يمكنه أن يطبق «بشكل مفيد» كذلك على «سلالات الأخلاقيات في فكر نيتشه، وكذلك نظرية الأفكار والأوهام في أعمال فرويد»[5]. يمكننا القول إن «أسياد الارتياب الثلاثة» هؤلاء قد عملوا على «تأويل عام لما أسموه الوعي الزائف»[6] اللاهوت المسيحي.

فمهمة اللاهوت إذاً أن يرد النزعة التبسيطية المتضمنة في هذه التحاليل، ولكن بعد قبول وجهات النظر هذه كانتقادات على الإيمان أن «يمر بها» في جهوده الرامية للوصول إلى تفسير يبين من خلاله أصالته وحقيقته. كتب ريكور قائلاً: ينبغي تقمص دور هذا النقد القاسي بكل قوته، ويجب تحويله إلى حقيقة داخلية بحيث لا يؤثر في الأشكال المؤسساتية من الدين المسيحي فحسب، بل على وظائف نماذجه الأساسية أيضاً كما قلنا من قبل: إن الغاية من هذا النقد هي «إزالة الغموض» التي يمكننا أن نفهمها على أنها توضيح للأصل. على سبيل المثال، يمكن للواحد منا القول إنّه وقع ضحية للغموض والوهم الناشئ عنه حين يكتشف أن الرسالة التي تلقاها لم تأت من الشخص الذي كان يعتقد بأنها بالأصل جاءته منه[7]، وبالطريقة ذاتها تواجه هيرمينوطيقا الارتياب كلاًّ من النص

[1]- Ibid.
[2]- Ibid. 19.
[3]- Ricoeur، “The Critique of Religion”، 213.
[4]- Ibid. 214
[5]- Ibid.
[6]- Ibid.
[7]- Ricoeur، “The Critique of Religion”، 213.

والذات المفسرة له بعالم الحياة اليومية التي تعيشها تلك الذات لتكتشف حضور الوعي الزائف وأعماله وتفك رموزه ليتضح لها أن هذه التشويهات لا أصل لها في «الدعوة» (kerygma) الأصلية ولذلك يجب رفضها. فعملية إزالة الغموض إذاً هي اسم آخر لـ«تحطيم الأيقونات، النضال ضد الأصنام؛ في سبيل الإله الحقيقي: «إن تحطيم الأوثان يعني إفساح المجال أمام الرموز كي تتكلم»[1].

حدود هيرمينوطيقا الارتياب وأوجه قصورها

يمكننا أن نقول مطمئنين إنّ إمكانية نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب وضرورتهما قد أصبحتا مقبولتيْن اليوم بل مفترضتيْن سلفاً في الدوائر اللاهوتية والأكاديمية؛ ولكن ما اتضح أكثر هو بروز ظاهرة محزنة من «صرعة» نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب تقوم إما على نقد الإيديولوجيات والأوهام وحسب لتستبدل بها المزيد من الإيديولوجيات والأوهام، أو تبسيط الإرث اللاهوتي برمته إلى مجرد إيديولوجيا ووهم، وبالتالي تتوصل إلى نتيجة هي رفض كلي وإجمالي لذلك الإرث. يشير ريكور إلى أن هذا الواقع يظهر بشكل مأساوي في تطور الماركسية على مستوى العالم:

كما يُتهم اللاهوت المسيحي بأنه قد برر سلطة الطبقة المهيمنة، فالماركسية تعمل كنظام تبرير لسلطة الحزب كـ«طليعة» الطبقة العاملة ولسلطة المجموعة الحاكمة ضمن الحزب... من المفارقة أن الماركسية بعد ماركس أصبحت تجسيداً باهراً لمفهومه الخاص حول الإيديولوجيا [2].

كذلك يسجل عدد حديث من مجلة واسعة الانتشار الظاهرة نفسها في عالم النقد الأدبي؛ في سلسلة من الأمثلة التي كانت لتثير سخرية المستعمين إليها وقهقهتهم لو لم تكن أمثلة حقيقية، ثمّ أمراً مثيراً للفزع أكثر منه للضحك: جميع أنواع الأدب، وسواء أكان كتابه واعين لذلك أم لا، هي في الحقيقة سياسية.... مسرحية «العاصفة» لشكسبير تعكس اغتصاب الإمبريالية للعالم الثالث؛ لذلك، فمن المهم للغاية لنا أن نوازن بين فهم ريكور لإمكانية النقد الإيديولوجي وضرورته مع فهمه لحدود هذا النقد وأوجه قصوره، إذ لا يمكن لهيرمينوطيقا الارتياب أن تكون أداة بناءة لعلم اللاهوت ولا لأي مسلك هرمنيوطيقي آخر بدون هذا التوازن؛ عند وجود هذا التوازن وحسب يمكن لهيرمينوطيقا الارتياب أن تخدم المصالح الانعتاقية.

[1]- Ibid. 219

يمكننا الرجوع إلى مثال واضح على عالم لاهوت يواجه مباشرة «أسياد الارتياب» رافضاً نزعتهم التبسيطية من ناحية ولكن محاولاً من ناحية أخرى استخدام تحاليلهم للوصول إلى «إزالة الغموض» في العمل التالي:

Hans Kung، Does God Exist?: An Answer for Today (New York: Doubleday، 1980) 189- 339.

[2]- Ricoeur، “Science and Ideology”، 236.

يمكننا هنا بناء ثلاث نقاط مترابطة: الأولى هي أن فهم ريكور لنقد الإيديولوجيا يتطلب التخلي عن الوهم القائل بأن هذا النقد هو علم يصدر أحكامه «من مكان غير إيديولوجي... يمكننا مقارنته بالهندسة الإقليدية وقوانين الفيزياء وعلم نشأة الكون التي برهنها غاليليو ونيوتن»[1]. حين فهم ريكور الإيديولوجيا على أنها وبالدرجة الأولى «ظاهرة لا يمكننا تجاوزها في الوجود الاجتماعي ما دامت الحقيقة الاجتماعية هي دائماً في واقعها نسق رمزي»[2] فقد أوضح بما لا لبس فيه أن كل شخص لديه إيديولوجيا خاصة به هي جزء لا مناص منه من انتمائه إلى موروث ديني أو فكري أو حضاري أو اجتماعي؛ فلا توجد نقطة موضوعية مطلقة يمكن للمرء منها أن يحكم على إيديولوجيات تراث ما، وهو ما أدى إلى إصرار ريكور الذي أسلفنا ذكره على أن «حوار التفسير» يجب أن يحتوي على تحليل ناقد للذات يتعلق بالإشراط الإيديولوجي الذي تعرضت له الذات المفسرة وعالم حياتها اليومية. يجب على علم اللاهوت خصوصاً أن يشتمل على تدمير ما يدمِّر، وتفكيك ما يبعث الإنسان المعاصر على الاطمئنان... إن الوعظ لا يعني الاستسلام أمام ما يصدقه الإنسان المعاصر وما لا يصدقه، إنما هو الصراع مع الفرضيات المسبقة التي تقوم عليها ثقافته[3].

النقطة الثانية: هي أن فهم ريكور للتماسف بما هو الشرط اللازم لنقد الإيديولوجيا يتطلب تمييز حقيقة أن هذا التماسف الإيجابي يفترض مسبقاً وجود انتماء مسبق لا مناص منه لإرث ما، ولذلك على نقد الإيديولوجيا ألا يجري «خارج الهيرمينوطيقا أو ضدها، بل ضمنها»[4]. بغض النظر عن التشويهات التي قد تكون موجودة ضمن الإرث، فعلينا أن نسأل مثلاً عن المكان الذي تنبع منه المصلحة الانعتاقية التي تحفز النقد، وإذا ما كانت تقع ضمن الإرث نفسه أم لا؛ أو ليس لدينا «إرث يتضمن الانعتاق» أيضاً؟ بالنسبة إلى المسيحي بشكل خاص، أليس «جذر العقيدة... في مكان ما حيث ينبع التوقع من الذاكرة»[5]؟ لا يمكن لعالم اللاهوت أن ينسى أن النقد أيضاً تراث، بل أقول حتى إنه يغوص في أكثر الموروثات إثارة للإعجاب: أي الأعمال الانعتاقية الموجودة في الخروج وفي القيامة. لربما لم يوجد اهتمام بالانعتاق ولا توقُّع للحرية في ضمير الإنسانية لو زال الخروج والقيامة من ذاكرة البشر... بعبارات لاهوتية: إن علم الأخرويات (الإسخاتولوجيا) لا شيء دون أعمال خلاص من الماضي[6].

[1]- Ricoeur، "Science and Ideology"، 224.
[2]- Ibid. 231.
[3]- Ricoeur، "The Language of Faith"، in The Philosophy of Paul Ricoeur، 224، 227.
[4]- Ricoeur، "Science and Ideology"، 244.
[5]- Ricoeur، "Ideology، Utopia، and Faith"، 28.
[6]- Ricoeur، "Hermeneutics and the Critique of Ideology"، 99- 100.

وأخيراً، فإن نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب ورغم أهميتهما بالنسبة إلى ريكور، فهما آخر الأمر لا يتجاوزان كونهما مرحلة سلبية من الهدم الذي يحضر لطور آخر أهم وأكثر إيجابية من التفسير؛ الهدم والتفسير متحدان اتحاداً عميقاً في فكر ريكور: تتصارع الهيرمينوطيقا مع الأوثان حتى تتحرر وتسمع آخر الأمر «الكلمة الأكثر أصالاً وأولية»[1] في النص؛ أو بكلمات أخرى: الحركة النقدية ليست هي الحركة الأخيرة؛ والتوقف عند النقد لا يتجاوز كونه إجهاضاً لعملية التفسير برمتها.

كان ريكور صاحب بصيرة نافذة حين أشار إلى أن حتى نقد اللاهوت السلبي القائم على «تهشيم الأصنام» الذي قام به «أسياد الارتياب» هو مجرد الجانب الظلي من عملية الإثبات الحيوية، فإن صراعهم المحموم مع ما حسبوا أنه إيديولوجيا لاهوتية كان في نهاية المطاف صراعاً لمصلحة الحقيقة ورفض الهرب من قسوته وصعوبته، «نوع من الاحتفال بقوة الضرورة المعتقة»[2]. إن «الكنه النهائي» لهذه الهرمنيوطيقيا التدميرية... ليس الارتياب ولا هو إنهاء الإيديولوجيات والأوهام، بل إثبات الإنسان في اعترافه بالضرورة؛ محبة القدر كما قال نيتشه... لقد قالوا إن على الإنسان أن يحب الضرورة، أن يحب القدر، أن يحب الأشياء كما هي...[3]

لكن بالنسبة إلى الإنسان المتدين، بالنسبة إلى عالم اللاهوت، فإن «زهديات الضرورة»[4] هذه لا يمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة والإثبات النهائي؛ فبعد أن يعتنق الضرورة من خلال النقد، على اللاهوتي أن يمضي قدماً إلى السؤال الأهم المتعلق بالإمكانية، ويعود إلى موروثه الديني بحثاً عن عوالم الإمكانيات التي يقدمها للبشرِ ـ الرجالِ والنساءِ المقيدين بالضرورة ولكن غير المحدودين بها. وبكل تأكيد، فإن «الموضوع الجوهري في الوحي الديني المسيحي» بالنسبة إلى ريكور هو «خيال الممكن»: «أليست أخبار الإنجيل الطيبة هي في الواقع تحريض الإنسان عبر الكلمة الخلاقة؟»[5]. وهكذا وبالنسبة إلى عالم اللاهوت، على هيرمينوطيقا الارتياب أن تنزاح عن الطريق آخر الأمر وتفسح المجال أمام هيرمينوطيقا الإثبات.

الخلاصة

يقدم فهم ريكور المتنوع والواسع لنقد الإيديولوجيا برنامجاً مقنعاً ومتسقاً للاهوتي النظامي

[1]- Ricoeur، “The Language of Faith”، 235.
[2]- Ricoeur، “The Critique of Religion”، 218.
[3]- Ricoeur، “The Language of Faith”، 237.
[4]- Ibid.
[5]- Ibid. 237238-

كمؤوِّل للموروث الديني المسيحي، ويمهد السبيل بشكل مقنع أمام أعمال نقدية «مزيلة للغموض»، ولكنه يطلب أيضاً التصحيح الدائم عبر النقد الذاتي، ويتطلب المحبة والتقدير المستمرين لثراء الإرث الديني المسيحي ومعانيه، ويتطلب رغبة مهيمنة لتحقيق هذا الإرث فعلاً عبر تفسيره لعوالم الإمكانيات التي يحتويها لرجال اليوم ونسائه بدلاً من أن يتوقف عند نقد ذلك الإرث الديني.

لعل كل ما يمكن لريكور أن يقدمه في سبيل النقد هو اقتراح إدخال موضوعَيِ الشقاء والممارسة بشكل أكثر حسماً في فهمنا العام للهيرمينوطيقا النقدية. ففي التحليل النهائي: أفَلَيس السبب الأوضح لضرورة نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب هو إدراكنا بأن تشويهات الفكر هذه ليست ضارة على مستوى الفكر فحسب، بل تمتد آثارها إلى واقع العنف والشقاء اللذين تظل تتسبب بهما في حياة أعداد لا تحصى من البشر في عالمنا المعاصر؟ أليس صحيحاً أنّ ذكرى الشقاء الماضي المحفوظ لنا في موروثنا تشكل حافزاً لنقد الإيديولوجيا لا يقل في عمقه عن ذكريات الانعتاق ورؤى المستقبل التي يحملها ذلك الموروث؟ وأخيراً وليس آخراً: أليس من الضروري لهذا التفسير ألا يكون مجرد استجلاء للمعاني، بل أن يشجع الممارسة بحيث تتحول عوالم الإمكانيات التي يحصلها عالم اللاهوت من الإرث الديني إلى تقدمة لمسيحيي اليوم؛ ليس مجرد وعد وهدية، تَحَدٍّ ومهمة يجب أن تنجز أيضاً؟

الإيديولوجيا في الدين والسياسة

تمظهرات الإشكال في التفكير الغربي

غيضان السيد علي [*]

يهتم هذا البحث بإبراز العلاقة بين الإيديولوجيا والدين من خلال تعيين نقاط التمايز ورصد أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما. كما يُظهر كيفية توظيف الدين في فضاء الأطر الإيديولوجية من خلال الاعتناء بمناقشة العلاقة المتلازمة بين الإيديولوجيا والسياسة؛ والوقوف على أهم دوائر النشاط التي تستغل فيها السياسة الإيديولوجيا لتحقيق أهدافها؛ حيث تمدنا الإيديولوجيا بالتبريرات المختلفة للعمل السياسي.

المحرر

بدأ ظهور الإيديولوجيات في أوروبا عقب التمرد على الفلسفات الميتافيزيقية؛ حيث أصبح الاهتمام بالإنسان في وجوده الأرضي من خلال الاهتمام بأوضاعه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مقدماً على ما سواه من قضايا كونية وميتافيزيقية. فالصلة بين الفكر والواقع، بين النظرية والتطبيق هو أهم ما يميز بداية الاهتمام بالإيديولوجيا . وذلك لأن نظام المجتمع الأوروبي قد تطور إلى أنظمة اجتماعية يُمارس الناس فيها وظائف معينة فرضتها منظومة العمل الصناعي الذي ساد أوروبا في ذلك الحين، واكتسب طابعا شموليّاً، عمل على إقامة جسراً من البرامج والخطط بين الفكر والتطبيق.

كما أن الإيديولوجيا تعد وليدة النزعة الإنسانية Humanism التي سادت الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، وهي النزعة التي ساعد على انتشارها بعض العوامل، مثل: ديمقراطية التعليم وانتشار الثقافة الجماهيرية، واستبعاد المسائل الدينية المتعلقة بالإلهيات والكونيات عن الاهتمام بعد أن كانت كذلك في العصر الوسيط[1].

---

*- مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه « عصر الإيديولوجيا »، ضمن كتاب: أحمد محمود صبحي- صفاء عبدالسلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية- الإسلامية- الغربية)، الأسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 194.

مفهوم الإيديولوجيا

إذا كان مفهوم الإيديولوجيا قد طبع القرن التاسع عشر في أوروبا بطابعه، فإن من الأهمية بمكان أن نقف على حقيقة المفهوم وماهيته. مع الإقرار منذ البداية إنه لا يوجد تعريف جامع مانع أو محدد بدقة كاملة لمصطلح الإيديولوجيا، ولكن هناك مجموعة من التعريفات المختلفة. الأمر الذي دفع بعضهم إلى القول إنّ «الإيديولوجيا» هي أكثر المفاهيم مراوغة في العلوم الإنسانية برمتها.

فإذا ما حللنا المصطلح Ideology لغوياً وجدناه مركباً من مقطعين: Idea بمعنى فكرة، وOlogy بمعنى علم، ومن ثم يكون معناه اللغوى « علم دراسة الأفكار». وقد صاغ هذا المصطلح لأول مرة في أوروبا المفكر الفرنسي «دستيت دي تراسي 1836 - 1754 «Destutt De Tracy، واستخدم لأول مرة علانية عام 1796، وقُصد به «مجموعة الأفكار المعبرة عن مصالح الطبقة الاجتماعية»، وكان يهدف من ورائه إلى تأسيس علم جديد « علم الأفكار» وهو منهج علمي لدراسة الأفكار المجردة وفهمها والكشف بطريقة موضوعية عن أصولها، وتكوينها وشروط مطابقتها للحقيقة حتى تتمتع بدرجة اليقين في العلوم الطبيعية مثل الرياضيات والفيزياء»[1]. كما يقوم على ممارسة تحليل الأفكار إلى عناصرها الحسية، وبالتمرين يستطيع المرء أن يكتسب خبرة التمييز بينها، وأن يعرف أيها ينهض على أساس من الواقع والتجربة، وأيها يخلو منها، ومن ثم يستغني بهذه الطريقة عن المنطق التقليدي[2]. وأعلن «دي تراسي» أن هذا العلم الجديد سوف يتمتع بالمكانة نفسها الخاصة بالعلوم الراسخة كعلم الأحياء وعلم الحيوان، بل أشار إلى أن الإيديولوجيا في النهاية ستتوج في النهاية ملكة للعلوم، بما أن جميع أشكال البحث تُؤسِّس على الأفكار، ورغم هذه التوقعات العالية لم يكن لذلك المعنى الأصلي للمصطلح سوى أثر محدود على استخدام اللاحق[3]. بل إن مفهوم الإيديولوجيا الذي اخترعه «دستيت دي تراسي » لم يرق للسلطة حينذاك؛ فلم يتوافق مع أطماع نابليون الاستعمارية والاستبدادية فانتقدها بقوة، وأشار إلى أن إيديولوجيا «دي تراسي» تغفل دراسة القوانين المعروفة للقلب الإنساني ودروس التاريخ.

كما أنه رأى أن هذا العلم يقف ضد الفكرة المثالية عن مفاهيم قبلية (سابقة على التجربة) كما يقف ضد إمكان الحتمية التاريخية[4]. ومن ثم وصفها بأنها مجرد تجريدات وتخمين غير مسؤول،

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه « عصر الإيديولوجيا »، ص 195.
[2]- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000، ص 136.
[3]- أندروهيود، مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2012، ص15.
[4]- يفيد هوكس، الإيديولوجيا، ترجمة إبراهيم فتحي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 46.

بل شبههم بمن يعيشون في برج عاجي، ويدلون بآرائهم في المسائل السياسية من غير ممارسة أو خبرة، وبديهي أن هذا المعنى يختلف عن المعنى الاصطلاحي للفظ[1].

وقد تطور هذا المعنى عند كارل ماركس 1970- 1846 Karl Marx الذي منح هذا المصطلح شهرة واسعة سواء في الأوساط السياسية أو الاجتماعية، محدداً إياه في كتابه المشهور « الإيديولوجيا الألمانية» الذي كتبه مع رفيق حياته فردريك إنجلز 1895- 1820 Engels F. بأن الأفكار السائدة في كل حقبة هي أفكار الطبقة الحاكمة، وبعبارة أخرى إن الطبقة التي تشكل القوة السائدة في المجتمع تمثل في الوقت نفسه القوة الروحية السائدة، فالأفكار السائدة ليست سوى التعبير الفكري للقوة المادية المسيطرة..إن الأفراد الذين يشكلون الطبقة السائدة واعون ويفكرون، من حيث إنهم يسيطرون كطبقة، ويحددون فترة تاريخية على امتدادها، فمن البديهي أن يسيطروا في كل الاتجاهات، وأن يسودوا، من جملة ما يسودون ككائنات مفكرة، منتجين للأفكار، وأن ينظموا انتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، هذا، و إنّ أفكارهم هي الافكار السائدة في ذلك العصر[2].

ومن ثم ترتبط الإيديولوجيا عند ماركس بالوهم والغموض، فهي مسؤولة عن رؤية زائفة للعالم وهو ما أشار إليه إنجلز فيما بعد فيما أسماه الوعي الزائف؛ لأنها تضلل الآخرين وهي بمثابة قناع لصراع المصالح الاقتصادية. وأياً كانت المنظومة المنتصرة فهي تحدد في النهاية المعتقدات والمفاهيم السائدة والمهيمنة للمرحلة [3].

وانطلاقاً من المفهوم العام لفلسفة ماركس في أن الحياة الإنسانية المادية هي التي تحدد أفكار الإنسان وتشكلها، وأن أسس الصراع مادية موجودة في نمط الاتجاه السائد، والنظام الطبقي هو الذي ينتج صراع الطبقات. وما دامت أفكار الطبقة السائدة في المجتمع هي أيضاً الأفكار السائدة، كما أن الإيديولوجيا السائدة التي تعمل من خلال التزييف والخداع لقلب خصوصيات المجتمع من صورة زائفة إلى صورة عدل وتناسق سياسي فإن وظيفة الإيديولوجيا عند ماركس هي أن تسمي الأشياء بغير أسمائها، وأن تعطي الوقائع المادية اسما مهذبا تكفي معه أن تكون مستساغة ومفهومة ولا تثير غضب الآخرين واشمئزازهم، فالمضطهدون بحاجة نفسية إلى تمويه واقعة الاضطهاد العادي الذي يتنافى مع الحد الأدنى من الكرامة الإنسانية. وعلى ذلك تكون الإيديولوجيا بالنسبة لماركس هي اساساً لتبرير

[1]- صفاء عبد السلام، القرن التاسع عشر بوصفه « عصر الإيديولوجيا »،ص 195، وأنظر أيضا: مالك عبيد أبوشهيوه وآخرون، الإيديولوجيا والسياسة ـ دراسات في الإيديولوجيا السياسية المعاصرة، ج1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1991، ص 19-20. وايضا: أحمد محمود صبحي، الإيديولوجيا بين الفلسفة والدين، مجلة اليرموك، مجلة ثقافية فصلية، جامعة الأردن، العدد 13، 1985، ص 52.

[2]- كارل ماركس ـ فريدريك انجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق، دار دمشق، 1976، ص56. (بتصرف).

[3]- سيدني هو ك، التراث الغامض- ماركس والماركسيون، ترجمة سيد كامل زهران، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (سلسلة الألف كتاب « الثاني») العدد 28، 1986، ص 53.

المصالح الاقتصادية والقوة السياسية للطبقة السائدة، وكل جهود الإنسان الروحية والفكرية تتلاشى في خدمة الامتيازات للطبقة السائدة. فالإيدييولوجيا بهذا المعنى «زيف مزدوج» و«تبرير فكري» للمصالح الاقتصادية للطبقة السائدة، وأداة تستعمل بواسطة الطبقة المهيمنة تحميها من التغيير، وهي خداع وتضليل بل وعي زائف[1]. ولذلك لم يطلق ماركس أو انجلز على نظرياتهما لفظ إيديولوجيا. وقد تغيرت وجهة نظر الماركسيين فيما بعد في النظر إلى الإيديولوجيا على أنها «وعي زائف» وإلا لما استخدموا مصطلحات مثل الإيديولوجيا الشيوعية أوالإيديولوجيا البروليتارية.

أما لويس ألتوسير Louis Althusser فقد عرَّفاالإيدييولوجيا بأنها نسق له منطقه ودقته الخاصيتين، من التمثلات من صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال، يتمتع، داخل مجتمع ما، بوجود ودور تاريخيين[2]. ومن حيث إن الإيديولوجيا عنده نسقا من التمثلات فهي تتميز عن العلم من حيث إن وظيفتها المجتمعية، تفوق من حيث الأهمية وظيفتها النظرية (المعرفية). كما يقرر ألتوسير أن الإيديولوجيا لا تُربط مع الواقع وحسب بل مع العلم، فالإيدييولوجيا ليست معرفة خاطئة؛ لأنها قبل كل شيء ليست معرفة، ولأن وظيفتها المجتمعية تفوق أهمية وظيفتها المعرفية. فالناس لا يعكسون ظروف عيشهم الواقعية ولا عالمهم الحقيقي في التمثلات الإيديولوجية، إنهم يعكسون قبل كل شيء علاقتهم بظروف عيشهم. ولذلك يعد الإيديولوجيا هي العلاقة التي تعبر عن إرادات وآمال ومطامح أكثر مما تصف واقعا معينا. كما أن العلم ـ عنده ـ ليس ترجمة للواقع المباشر [3].

فإذا ما وصلنا إلى تعريفالإيدييولوجيا عند كارل مانهايم Karl Mannheim فسنجد أن المعنى لم يبتعد كثيراً عن المفهوم الماركسي، فهو يرى أن الإيديولوجيا هي مجموعة أفكار متميزة للطبقة المهيمنة في المجتمع، وهي منظومة فكرية تتعلق بالنظام الاجتماعي والسياسي القائم دفاعاً عنه أو تغييراً له بحيث تكون وظيفة الأفكار إيديولوجيا في الجسم السياسي. كما ميّز بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، فالإيدييولوجيا منظومة من الأفكار والقيم والمعتقدات تسعى للحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم، وتتصف بأنها محافظة. أما اليوتوبيا فهي منظومة من الأفكار والقيم تسعى نحو المستقبل، وتتضمن نقداً ثورياً للأوضاع القائمة [4]. ومن ثم يرى أن الإيديولوجيا هي محض تشويه أو إخفاء متعمد لحقيقة الأوضاع الاجتماعية، وهي بطبيعتها متهافتة ما دامت تبريراً لمصالح نظام

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 196-198.

[2]- لويس ألتوسير، ما هي الإيديولوجيا، ضمن ملفالإيدييولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد (8)، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص8.

[3]- عبدالسلام بنعبد العالي، العلم والإيديولوجيا عند ألتوسير، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد32، 2012، ص 34.

[4]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 102.

قائم، كما أن أصحابها يعلنون ـ في الغالب ـ عما يبطنون، ويتسترون وراء شعارات زائفة حفاظاً على مصالحهم وأطماعهم. ففي كل الأنظمة القائمة على القهر نجد إيديولوجيا لكل منها تسوغ قيامها، وتنطلق من مصالحها الذاتية[1].

الإيديولوجيا والدين

لا شك بأن هناك صلة وثيقة بين الأديان بصفة عامة والإيديولوجيا، ولكن هل يمكن أن نعتبر الدين إيديولوجيا؟ في الوقت الذي يميز فيه ايتين B.Etienne بين الإيديولوجيا والدين، باعتبار أن للدين أبعاده الميتافيزيقية التي لا تعترف بها الإيديولوجيا إلا فيما يخدم أهدافها ومصالحها. كما أن تأثير الدين يختلف بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات المتحضرة، وبناء عليه سيكون الدين خاصاً بالمجتمعات التقليدية المتجانسة والإيديولوجيا تسم المجتمعات العصرية القائمة على الصراع، وهو الأمر الذي يرفضه ايتين بشدة ويصفه بالعمى الثقافي أو السذاجة الذاتية[2]. في حين يري جان ويليام لابيير Jean William Lapierre أن الإيديولوجيا هي بالمعنى الدقيق ظاهرة دينية؛ حيث يقول: إن لكل إيديولوجيا دوغمائيتها ومتعصبيها ـ وهو ما يبين أن الإيديولوجيا هي بالمعني الدقيق ظاهرة دينية، وحسب الاشتقاق اللاتيني للكلمة فإن الدين هو ما يربط الناس فيما بينهم بحيث يجعلهم يتشاركون في المعتقدات الطقوس المتعلقة بما هو مقدس بالنسبة إليهم نفسها... إن الإيديولوجيات هي ديانات المحايثة فهي تعقلن المقدس وتقدس العقل، فهي بتعبير كانط ديانات في حدود العقل[3]. ومن المنظور نفسه نظر ماركس في اعتباره أن الدين نوع من السيطرة الزائفة على البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يوجد فيها[4].

ولكن هذا يبدو خلطاً شديداً بين الدين كمصطلح متميز لا يرمي إلى السيطرة على الناس وتوجيههم إلى الحق الذي لا يحقق نفعاً إلى الحق في ذاته كما تفعل الإيديولوجيا، فالإيديولوجيا تفسر الأشياء حسب دعواها التي لا تحقق أهدافها طبقاً لما عليها هذه الأشياء في الحقيقة. بعكس الدين الذي ينشد الحق المطلق، كما أن الإيديولوجيا ـ كما عند نيتشه ـ تعبر عن مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان/ الضحية قانون الحياة. وهذا ما لا يتفق مطلقاً مع مفهوم أي دين.

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 202.

[2]- ايتين، بين الدين والإيديولوجيا، ضمن ملفالإيدييولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص 25.

[3]- لابيير، الإيديولوجيا والدين، ضمن ملفالإيدييولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص26-27.

[4]-George A. Huaco، On Ideology، Sage Publications، Ltd. Acta Sociologica، Vol. 14، No. 4 (1971)، p. 247.

ولكن يمكن الحديث بين أوجه اتفاق واختلاف بين الأديان والإيديولوجيات، يمكن أن نرصدها فيما يلي:

إن الإيديولوجيا تشكل العلاقات الاجتماعية بين معتنقيها، وتؤلف بينهم، وتوجد التحاماً عضوياً بينهم؛ وإن لم تبلغ الإيديولوجيا في ذلك مبلغ الدين؛ إلا أنها تتبع في ذلك شتى الأساليب: كالتأثير في مناهج التربية والتعليم في المدارس، بسيف المعز وذهبه حيناً، كي تستبدل بالفكر القديم فكراً جديداً تحدث به تعديلات جوهرية في كيان المجتمع، وتوطد سلطانها في الرعية نفسها؛ ونجم عن ذلك أن سعى كل منهما إلى الانتشار، بالدعوة والتبشير في الدين، والدعاية والإعلان في الإيديولوجيا[1].

للدين كما للايديولوجيا مجموعة من المبادئ والقواعد والقيم والمعايير على من ينضم إليهما أن يلتزم بها ولا يخرج عليها ولا ينتقدها بل هي حقائق مقدسة؛ ففي الإيديولوجيا سعي دائب إلى اعتبار الحقائق الخصوصية ـ حقائق ومصالح الطبقة ـ حقائق عمومية مقدسة غير قابلة للنقد، كما تكون العقيدة الدينية وكل ما يتعلق بها حقائق عمومية مقدسة غير قابلة للنقد.

تواجه الإيديولوجيات ما تواجهه الأديان في مسيرتها من انشقاق مذهبي بعد وحدة دينية، ومنشأ الاختلاف في الحالتين: الاختلاف بين اخضاع الواقع للنصوص المقدسة (رأي السلفية) أو النص للواقع(رأي المؤولة)؛ ولا عجب في أن يحدث الانشقاق في المعسكر الشيوعي؛ وأن تتهم الصين الاتحاد السوفيتي بالتحريف؛ لأنها حرقت تعاليم ماركس ولينين، كما أنها أباحت الحوافز الفردية والاستثمارات الرأسمالية في سيبيريا. ولا غرو بعد هذا التشابه بين الدين والإيديولوجيا أن يقيم برتراند رسل توازيا بين المسيحية والشيوعية؛ حيث حل ماركس محل المسيح، وكتاب رأس المال محل الإيديولوجيا، وطبقة الروليتاريا محل طبقة الكهنة، والفردوس الأرضي بإقامة مجتمع لا طبقي محل الفردوس الأخروي[2].

تسعى الإيديولوجيات شأنها شأن الإيديولوجيات كافة إلى وضع تصور كلي وشامل للعالم من حيث الطابع التاريخي للمجتمع الإنساني، وكلاهما يريد تغيير العالم عن طريق معتنقيهما، فالدين يحاول أن ينشر أتباعه المبشرين به في ربوع العالم كافة كذلك الإيديولوجيات تبغي هذا الهدف نفسه بحيث تصبح وسيلة من وسائل الكفاح في سبيل بناء العلاقات الحيوية بين بني الإنسان. وهذا ما يمكن ان يتبينه القارئ من التأمل في طبيعة الاشتراكية والرأسمالية.

---

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 204.

[2]- المرجع السابق، ص 205.

أما مواطن الاختلاف بين الدين والإيديولوجيا يكمن في التباين الواضح لمصدر وطبيعة كل منهما، الذي يكمن في التالي:

الدين (السماوي) مصدره إلهي متعال مقدس، بينما الإيديولوجيا مصدرها بشري إنساني، ومن الممكن والجائز أن تَسْتَخدم الإيديولوجياً الدين في تحقيق أهدافها فتجري أدلجة الدين، لكن الدين ينأى عن استخدام الإيديولوجيا إلا فيما ندر. كما أن الإيديولوجيات تسعى لتحقيق أهدافها وتمارس نفوذها بواسطة الشعارات ومناشدة العادات والتقاليد عبر الرغبات والأحكام المسبقة والخرافات والأساطير وكل ما يعضد رؤيتها الخاصة اعتماداً على العاطفة أكثر من اعتمادها على العقل، وهذا يختلف إلى حد كبير في محاولات الدين لإقناع أتباعه أو جذب المزيد من المؤمنين.

من الممكن أن تعتمد الإيديولوجيات على مجموعة من الأساطير الخادعة في تحقيق هدفها في التبرير والسيطرة والهيمنة وجذب الجماهير إليها، أما الأديان في جوهرها الحقيقي وبعيداً عن أيّ تحريفات لا يمكنها أن تستعين بالخرافات والأساطير وإن كان من الممكن أن تلحق بها. ومن ثم يمكن للإيديولوجيات أن تتطور، ولكنها تقاوم التغير الراديكالي- ولكنه ممكن أن يحدث أمام التحديات القوية وظروف الأزمات الشديدة- فغالبا ما تتغير وتتطور لتتلاءم مع متطلبات الأجيال الجديدة. وهذا ما لا يحدث مع الدين وعقائده الثابتة وإن كان يمكن تجديد خطابه ولغته لا مضمونه.

لا يمكن الاستعاضة بالإيديولوجيا بدلاً من الدين، فأخطر كارثة يواجهها العالم اليوم ـ حسب توينبي- أن الجماهير الغربية قد استعاضت عن الفراغ الديني بإيديولوجيات لا تختلف عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها أو عبادة الذات المتمثلة في تأليه الدولة أو الحاكم، وإن تسترت تحت ستار القومية أو الاشتراكية. فمن يعتبرون الأديان سرطانات مخطئون؛ لأن السرطان الحقيقي هو أن تحل الإيديولوجيات محل الأديان، ولا أمل في استقرار السلام أو السكينة في نفس الإنسان إلا بالاستناد إلى الدين[1].

الإيديولوجيا هى مقصد الحاكم أو الطبقة المسيطرة لتبرير الوضع القائم، بينما يهرع العامة إلى الدين بحثاً عن العدالة الإلهية، كما يمكن أن يكون الدين عاملاً مساعداً لقيام الثورة والتمرد على الوضع القائم، بينما الإيديولوجيا لتبرير الوضع القائم، ولذلك يسعى بعض الإيديولوجيين إلى أدلجة بعض النصوص الدينية لتفادي الثورات الدينية من الداخل، كما تم استخدام الدين في العصور الوسطى المسيحية في تبرير استبداد الحكام من خلال القول بنظرية الحق الإلهي المقدس، أو ما جرى في بعض البلاد العربية من خلال أدلجة النصوص الدينية التي تحرم الخروج على الحاكم والانصياع لأوامره.

[1]- المرجع السابق، ص 205.

تناهض الإيديولوجيا في الغالب- الأخلاق، حيث إنها تشويه أو إخفاء متعمد لحقيقة الأوضاع، وإنّ أصحابها يعلنون غير ما يكتمون، ويتسترون وراء شعارات زائفة حفاظاً على مصالحهم وأطماعهم. بينما تتفق الأديان ـ في معظمها ـ مع مبادئ الأخلاق ومكارمها.

وهكذا تتضح العلاقة بين الإيديولوجيا والدين، وما هي مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف، وإن عمل بودون R.Boudon على ايجاز ما أورده شيلز عن اختلافات الإيديولوجيات عن المعتقدات الأخرى في ثمانية معايير، فهي تعلن نفسها من خلال:

1ـ الطابع الصريح والواضح لصياغتها.

2ـ إرادتها في الالتفاف حول معتقد ايجابي أو معياري خاص.

3ـ ارادتها في التمييز بالنسبة لمنظومات معتقدية أخرى ماضية أو حالية.

4ـ انغلاقها أمام التجديد.

5ـ الطابع المتشدد لاقتناعاتها.

6ـ الطابع الاهوائي لانتشارها.

7ـ مطالبتها بالانتماء.

8ـ ارتباطها بمؤسسات مكلفة بدعم وتحقيق المعتقدات المعينة»[1].

وإن كنا نختلف مع زعم بودون في القول بانغلاق الإيديولوجيات أمام التجديد، والدليل على ذلك تلك التغيرات التي لحقت بمضمون الماركسية منذ لينين حتى غورباتشوف.

الإيديولوجيا والسياسة

ترتبط الإيديولوجيا بالسياسة ارتباطاً شديداً، حتى يمكننا القول بأن الإيديولوجيا في جوهرها مقولة سياسية، وقد ذهب «مانهايم» في كتابه «الإيديولوجيا واليوتوبيا» عام 1929م، إلى اعتبار الإيديولوجيا المفهوم الأساسي في علم السياسة وجميع المظاهر الحضارية الأخرى بهدف الكشف عن العوامل الاجتماعية التي تشكل السياسة والإنتاج الفكري. وتلجأ السياسة إلى الإيديولوجيا لتحقيق مصالحها التي لا يمكن لأي سياسة أن تستمر بدونها، حيث ترتبط وظائفالإيدييولوجيا بتحقيق المقاصد

[1]- بودون، ثمانية معايير منظمة للمنظومات الإيديولوجيا، ضمن ملفالإيدييولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص19.

السياسية، التي اهتم الكثير من الفلاسفة والمفكرين ببيانها، لدرجة قد توحي بأن الإيديولوجية ما خُلقت إلا للسياسة، ولا يمكن لأي سياسة أن تعيش خارج نطاق الإيديولوجيا. الأمر الذي انعكس على تعريفات الإيديولوجيا نفسها. التي جعلت علماء السياسة دون غيرهم يبدون وكأنهم متفقون على تعريف أساسي على خلاف ما يذهب إليه الكثيرون غيرهم، حيث أجريت بعض الدراسات الاحصائية التي أظهرت إتفاقاً أساسياً على مكونات المصطلح الأساسية[1]. التي توضح إلى أي مدى هي لصيقة بالسياسة، من قبيل التعريفات الآتية للإيديولوجيا بأنها:

نسق عقيدي وسياسي

مجموعة من الأفكار.

أفكار الطبقة الحاكمة.

رؤية كونية لجماعة اجتماعية أو طبقة اجتماعية معينة.

أفكار سياسية تجسد أو تبين المصالح الاجتماعية أو الطبقية.

أفكار تسكن الفرد داخل سياق اجتماعي وتولد إحساسا بالانتماء الجماعي.

مجموعة من الأفكار المصرح بها رسمياً وتستخدم لإضفاء الشرعية على نظام سياسي ما.

مذهب سياسي شامل يدعي احتكار الحقيقة.

مجموعة مجردة ومنظمة بدرجة عالية من الأفكار السياسية[2].

إذن تعمل الإيديولوجيا على اخفاء الحقائق الأعمق للحياة السياسية، الأمر الذي يجعلنا نعدد الوظائف السياسية للإيديولوجيا فيما يأتي:

الإيديولوجيا لتبرير السلطة وجذب الأنصار

تمدنا الإيديولوجيا بالتبريرات المختلفة للعمل السياسي، فكما يقول «بخلر» أنا أقوم بالعمل السياسي لأنه.... فإن كل ما يمكن أن نملأ به نقاط الحذف يدخل في نقاط الوظيفة التبريرية للإيديولوجيا، ويتوجه هذا التبرير بالأساس إلى الأنصار المحتملين، لذلك يجب إعطاء حجج مقنعة

[1]- Kathleen Knight، Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century، The American Political Science Review، Vol. 100، No. 4، Thematic Issue on the Evolution of Political Science، in Recognition of the Centennial of the Review (Nov.، 2006)،p. 619.

[2]-اندروهيود، مدخل إلى الإيديولوجيا السياسية، ص 14-15.

للأنصار حتى يجعلهم يختارون هذا التوجه الإيديولوجي دون الآخر. كما ان الدول ما عادت تعتمد على القوة السافرة، ولكن يجب تغليف هذه القوة في إطار إيديولوجي مقبول؛ فهي تبرر الطريقة التي تنظم بها السلطة، وكيفية توزيعها واستعمالها [1].

التجميع والتعبئة

إذا كانت السياسة بطبيعتها تهتم بحفظ الأمن الخارجي وضمان التلاحم الداخلي، هذان الأمران لا يمكن ضمانهما بواسطة نشاط اجتماعي متميز، إذا لم تكن الحياة الإنسانية تتضمن تهديداً دائما بالصراع أو الفوضى، فالسياسة تهتم بالاختلاف أو بالصراع سواء بين أعداء أو بين خصوم، وحيث إن الصراع في السياسة لا يكون بشكل فردي فإن الإيديولوجيا تقوم بوظيفة خلق تعارف بين الأصدقاء وتعيين للأعداء، فتعمل على ايقاظ مشاعر بدائية جدّاً بحيث تدفع الفرد إلى الذوبان في المجموعة، وحثه على استخدام العنف ضد كل ما لا ينتمي إلى هذه المجموعة »[2]. كما تعمل الإيديولوجيا على إعادة تحريك التكوينات التي أصبحت راكدة، وهي تقوم بالتعبئة على المستوى العام، والتعبئة على مستوى النخبة من المثقفين حتى يتحقق ارتباطهم بالوضع الراهن؛ وقد تكون عملية التعبئة مخططة للسيطرة على وعي الناس؛ فما تؤديه الإيديولوجية يجاوز غالباً العمل على تماسك الجماعة بإيهام أعضائها بأن لهم أهدافاً مشتركة يسعون ـ بوعي وعقلانية ـ نحو بلوغها [3].

الاخفاء والمراوغة

ولعل هذه المهمة هي أخطر وظائفالإيديولوجيا السياسية وأهمها؛ حيث تقوم على إخفاء المصالح الذاتية الحقيقية وإبدائها وكأنها مصالح للجميع، كما يعمل أيضا على إخفاء العواطف الحقيقية تجاه الآخر حفاظا على المصلحة والفائدة المرجوة. ومن ثم يجري تبرير اضطهاد الآخر وقتله في حالات الحرب، والانتقام من المخالفين على أنهم ضد الدولة وضد مصلحة المواطن.

كما أن الفاعل السياسي قد يجد نفسه أمام عدة اختيارات وليس هناك أي حل عقلاني يمكنه من الاختيار بشكل حاسم، لذلك يتطلب الأمر معلومة إضافية غير عقلانية إذا لم يرد المرء أن يقف مكتوف اليدين. ومن ثم تساعده الإيديولوجيا على تعيين قيمة أو عدة قيم على اساسها يقوم تنظيم

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 210.
[2]- بخلر، وظائفالإيديولوجيا، ضمن ملفالإيديولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 5102، ص25.
[3]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 112.

معين للمجتمع. وتزداد أهمية هذه الوظيفة حين تتضاعف الاختيارات وتمس قطاعات جديدة من الحياة الاجتماعية[1].

الإيديولوجيا آليه أساسية لإدارة الصراع وتحقيق الهوية

إن الإيديولوجيا على المستوى «الشخصي» تساعد الأفراد على مواجهة الصراع الداخلي، وبالنظر إلى الآخرين تعطي تفسيراً للأوجه المختلفة لحياة الأفراد. وعلى المستوى» العام» للمجتمع تلطفالإيديولوجيا بعض الصراعات من خلال خلق حاجات عامة بين الأعضاء؛ فتقدم بذلك وسيلة عامة للتعبير عن الحاجات المختلفة إن الإيديولوجيا تلعب دوراً هاماً في الصراع من أجل السيطرة على فكر الشعوب، ومما عمّق هذا الدور الثورة المذهلة في وسائل الاتصال، فساهم في تحديد دور الإنسان ولا سيّما في المجتمعات الصناعية أو الاستهلاكية. كما أنّها تسعى إلى تحقيق الذات القومية من خلال التماسك والوحدة داخل الدولة، ذلك أن الاشتراك العام في مجموعة من الأفكار يؤدي إلى دمج الأفراد في جماعة أو حزب أو حركة، وجميع الإيديولوجيات تؤدي وظيفة هامة هي أن تخلق ارتباطاً وجدانياً بين الأفراد؛ أي إنها تؤدي وظيفة التوحيد والدمج وتنمي الشعور بالولاء والانتماء وتأكيد الهوية؛ فهي عادة تعمل على ربط المتشابهين في العقلية من الناس معاً وهم المؤيدون لقضية ما، والمعادون لها، فالشيوعيون والمحافظون ـ مثلاً ـ كل منهم يمكنهم التعبير عن عواطفهم من خلال إيديولوجيا خاصة به [2].

خاتمة

وهكذا تبدو الإيديولوجية نظرة براجماتية إلى الوقائع المحيطة، تبتعد بقدر كبير عن الحقائق الموضوعية؛ فالنظرة الإيديولوجية تنظر إلى الأشياء وتؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد صاحبها أنها الحق، ومن ثم فإنّ هناك تعارضاً واضحاً بين الفكر الإيديولوجي والفكر الموضوعي الذي يعتمد على الحقائق في ذاتها؛ إذ أن الإيديولوجيا دائما منحازة. ولذلك يقول عبدالله العروي:«إن العصر الذي يعبد العلوم الطبيعية يرى الفكر الإيديولوجي بامتعاض كبير، إذ يعتقد أن الارتباط بمعتقدات مسبقة غير مبنية على تجربة شخصية علامة من علامات المراهقة الفكرية»[3].

[1]- بخلر، وظائفالإيدييولوجيا، ص45.

[2]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 012-112.

[3]- عبدالله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 3991، ص 01.

ومن ثم تختلفالإيدييولوجيا عن الدين، ولكنها من الممكن أن تستخدمه لتحقيق مصالحها وأهدافها، وأحيانا يكون الفضاء الأسمى الذي يمكن أن تحقق الإيديولوجيا من خلاله أهدافها على أفضل نحو ممكن.

وتُستَغل الإيديولوجيا في الفضاء السياسي العام بشكل يجعل السياسة بلا إيديولوجيا ضربا من العبث، لا تستطيع أن تحقق شيئاً من أهدافها، فالإيدييولوجيا تعمل على كشف الواقع لنا وحجبه عن الخصم؛ كما أنّها تُستخدم لتبرير السلطة وجذب الأنصار، وكآلية لتبرير النظام التوزيعي للمجتمع، وآلية أساسية لإدارة الصراع، والتجميع والتعبئة وآلية لتحقيق الهوية والتعبير عنها.

وبناء على هذا الفهم الإيديولوجي قامت الإيديولوجيات السياسية الشهيرة في الغرب؛ كالليبرالية (الانجليزية والفرنسية والألمانية والأميركية) والاشتراكية والشيوعية والقومية والدينية. ولذلك كان من الطبيعي قبل نهاية القرن العشرين أن تظهر ثورة ما بعد الحداثة التي ثارت على السرديات الكبرى Meta-narrative التي قدمتها الإيديولوجيات كالماركسية والفاشستية والصهيونية التي ساهمت في خداع البشرية من أجل السيطرة والهيمنة من خلال الأطماع الامبريالية والاستعمارية الكبرى. في حين ذهب «فوكوياما» أن تاريخ الأفكار قد انتهى وكذلك شأن الجدل الإيديولوجي، فوفقاً له أن هناك اتفاقا بادٍ في كل أرجاء العالم حول الرغبة في الديمقراطية الليبرالية على هيئة اقتصاد السوق الرأسمالي والنظام السياسي التنافسي المفتوح. لكن سرعان ما ظهر ما يكذب إدعاء فوكوياما في «نهاية الإيديولوجيات»، حيث طغت على السطح قوى إيديولوجيات جديدة مختلفة تماما كإيديولوجيات الإسلام السياسي والأصوليات الدينية. الأمر الذي يؤكد أن الإيديولوجيا ستبقى ما بقي الإنسان على وجه هذه البسيطة.

الإيديولوجيا في مساراتها

من الوهم إلى العلم

خليل أحمد خليل [*]

يبحث الأكاديمي وعالم الاجتماع اللبناني خليل أحمد خليل في هذه المقالة حركة الإيديولوجيا في مساراتها المعرفية واختباراتها، انطلاقاً من معايناته للمفهوم على امتداد خمسين عاماً من الدرس والبحث العلمي.

وتبعاً لهذه العملية الاستقرائية سوف نقرأ كيف اتخذ البروفسور خليل من تجربته الشخصية في الميدان السوسيولوجي منهجاً لمقاربة الإشكالية الإيديولوجية كما تتبدَّى على ضفتي الوهم والعلم.

المحرر

مُساءلة:

كان جيلنا المتُعالِم يلهو، منذ منتصف القرن العشرين، بألغاز كلمات مُبهمة توارثها من جيل ثاقف، فطري الثقافة (Autodidacte)، علمه من تجاربه وأوهامه، بلا كتابٍ أو مدرسة، لكننا كنّا في كُتَّاب الشيخ، أمام كتاب موّحد، من الآجروميّة إلى أجزاء القرآن الكريم، وفي المدرسة الجعفرية (صُور) تكاثرت علينا الكتبُ واللغات كأنها أسفارُ جَفرْ (Code) ينطوي كلٌّ منها على أجزاء من علوم العَصْر، المحجوبة عنّا بـ (حديث خرافة) بنُزّهة أو حكاية مؤسطرة، تارةً، وتارةً بتفسير مزوَّر أو بتبرير أرعن لما سيُعرف عند ثقافات وافدة من الغرب (ما في شيء من الغرب يُسرّ القلب) بـ

---

*ـ عالم اجتماع لبناني.

«الجهل المقدس» أي المعبود، مقابل جَفْر القديم وجفاف ثقافتنا العديمة، كان على جيلنا الحفرُ في مسارات التحوّل من الوهم إلى العلم ـ من الآدمية والأفلاطونية إلى سلفيات عصرنا وإيديولوجياته، كانت مفردات اللغو(jargon) تستحوذ على وعينا العربي والمسلم، مع إيثار للعروبة (القوموية) على الإسلام ومذاهبه (الإسلامويّات): مبدأ، عقيدة، مذهب (وهذه مفردة سنكتشف لاحقاً أنها غير مذكورة في القرآن)، حزب (Faction)، طائفة، ملّة، قوْم (Peuplade)، دِيْن، الخ، ولما كانت مفرداتُ الحداثة الغربية قد أخذت تغزو لغتنا وثقافتنا، كان وعينا المزدوج لذاتنا ولغيرنا يصدمُ لسانياً وكتابياً بمفردات غربية، ذات شِيَة (Nuance) أو بصمة غالبة: I me مقابل نسبة الياء العربية إلى المُلك (كتابي) وإضافة تاء الأدلجة (قوم + ي + ة).

وعندما تلقّينا شفوياً مفردة إيديولوجيا (Idéologie، Ideology) سارعنا إلى مساءلة أستاذ العربية عمّا تعنيه، فكان قوله: (الإيديولوجيا حماقة، حقد على العرب) ثم أضاف: «لكل داء دواء يُسْتَطب به، إلا الحماقة أعيت من يداويها)» عليه، صار على وعينا أن يعاني وهو يحفرُ في جَفْر الثقافات واللغات، محاولاً ألاّ يستسلم لمحنة الإعياء الحضاري، كما كان يفعل جيلُ سلفنا الثقَّاف، مُعلناً إذعانه أو انهزامه أمام سائله: «.. إذا عييت، فضع رأسك مطرح ما خربت» بهذه البذاءة، كانت تُدار رؤوس (أوعقول)، ولكنَّ جيلنا المنتصبَ الرأس، الناهض العقل، رفع رأسه نحو السماء، وما انفكّ يتعالى ويتماهى بما هو أسمى وأسوى، فهل هذا وهم أم علم؟.

ما هي إيديولوجيا الإنسان؟

كان جيلنا المتُعالِم يصدِّق ما يرى، فيما كان جيل سلفنا الثقاف يجهل ما يسمع، ومع ذلك يُصدّقه دَهَبَاً أو جهلاً، أو الاثنين معاً، ليست الإيديولوجيا «حديث خرافة»، ولا «داء حماقة»، ولا حتى «حقد غربٍ على عرب أو مسلمين» لكنّ الإعياء الذي أصابَ مسلمي القرن العشرين، بعد عصور مديدة من الحروب والهزائم، جعلهم أميلَ إلى الحياة بأقل جهد عقلي ممكن، أميل إلى اليأس، بعدما كان هلالهم يشي بالأمل الجديد الذي أطلقه القرآن في فضاء العالم القديم، الموشَّم بالعذاب الصليبي وبالتعذيب اليهودي، هلال قرآني في منطقة مهدية (مهد ديانات ورسالات)، يشدُّ الناس إلى أنا أعلى إلهي، أكبر من كل أنا أعلى أرضي (جبْت، طاغوت..) ويدفعهم بقوّة روحيّة خارقة لإبلاغ بني آدم كافَّة أنّ الإسلام، الممهور بالكتاب وسنّته النبوية، هو ختام أو خاتم «ناسية محمد» ـ بمعنى بداية لا تتناهى، لا بمعنى إغلاق باب العقل، الناسيّة (Ethnie) المعرفية، المقُامة عند «أهل البيت» على مثلث تعارفي/ تبادلي (من فوق إلى تحت / من تحت إلى فوق) قوامُه الهليّة

(هل) والمنيّة (مِن) عند صدر المتألهين، مثلاً: «ما عرفك (علي) إلا الله وأنا، وما عرفني (النبي) إلا الله وأنت، وما عرف الله إلا أنا وأنت» فجعل وجود الإمام علي عليه السلام إتماماً للنعمة الإلهية على محمد صلى الله عليه وآله والناس، (**مذكور عند محمود حيدر، فلسفة المكان القدسي، مجلة المشرق، ج2، 2015، ص607**)، كما جُعلت زيارة المكان الأشرف (النجف، مثلاً) هي لله وإليه، وذلك على الحقيقة هو عين التوحيد» (م.ن، 608).

وبعد، هل للإنسان إيديولوجيا واحدة، موحدة؟ أم نحن أمام إيديولوجيات تُناهز، تاريخياً، مكوّنات الإنسانية المعاصرة، بكل لغاتها وثقافاتها أو مداراتها الحضارية؟ وفوق ذلك، هل الإيدولوجيا كائن من وهم أم هي كائن من وهم علم، يخاله أصحابه علماً مطلقاً؟

في عصرنا كان العدمُ مثلبة (عديم العلم: جاهل، عديم الأخلاق، أزعر، عديم الدين: ينطوي بدوره على إعلام إيدولوجي، شعبوي (Populiste) مترنح بين الإبهام والإيهام: «يا عديم الاشتراكية، يا عديم الإنسانية.. ونزمر لك كدا هو.. ونصفّق لك كدا هو « فبهذا المتّهم هو إقطاعي قديم، عديم إيديولوجي (A-idéologique)، مضاد لإيديولوجيا العدل أو المساواة بين الناس الذين تخاطبهم الإيديولوجيا الجديدة، الناصرية، بلسان العروبة والإسلام معاً.

لكن، قبل تداول مصطلح إيديولوجيا عربياً، وإسلامياً، كانت أفكار العروبة الجامعة (Panarabisme) تتحوَّل ببطء إلى إيديولوجيا قومية (قوموية Nationalisme)، مقابل أفكار الإسلام الجامع (الإسلاموية: Panislamisme)، بعد اندحار التجربة العثمانية (1925)، قومية عربيّة تحصّنتْ منذ 1945 في «جامعة دول عربية»، وإسلامجية (Islamisme) أو إسلاموية (إسلام سياسي، خليفي ضمناً) تغلغلت في مكوّنات المجتمعات المسلمة (العربية وغير العربية) وكوّنت لبعضها دولاً (باكستان الغربية والشرقية ـ بنغلادش حالياً ـ منذ 1947)، بإسناد بريطاني، كان من جهة أخرى يُقيم ثاني دولة دينية / يهودية هذه المرّة / على أرض فلسطين، منذ 1948، وذلك من وراء تغالب القوميّات والإيديولوجيات الإسلامية على أرض الإسلام المعاصر.

الإيديولوجيا مصطلح حديث نسبيّاً، مركّب من تلاصق كلمتين يونانيّتين (Idea) و(Logos)، خلافاً للسان العرب، الاشتقاقي عموماً، تُقال Idea على فكر (أفكار أو مُثل)، ويُقال Logos على علم، عقل، كلمة (Verbe)، ويكون الحاصل إتيمولوجياً: علم الأفكار أو المُثُل (في تعريب أفكار أفلاطون). إبستمولوجياً، تدل الإيديولوجيا على تمثّل مجرّد بالمعنى السينوي: الفلسفة هي المجرد، السياسة هي الملموس لكائن أو لغرض (Objet)، شيء، موضوع. سوسيولوجيّاً، سيجري

الكشفُ، منذ أوغيست كونت (1798 - 1857 باريس)، عن الذات، الفاعل الاجتماعي، المصِّنع بأفكاره للهويّة المجتمعية، ولئن عُرِفت إيديولوجيات إنسانية جمّة، فإن الاعتراف بها لم يحدث إلا بعد تغالب واصطراع مديد (للمثال، نذكر ثورة الجمهورية الإسلامية في إيران، 1979، التي لم يعترف بها الغرب (5+1) إلا سنة 2015، في سياق اتفاق نووي، كما نذكر ثورة الصين الشعبية التي حلّت في مجلس الأمن محل الصين الوطنيّة ـ فورموزا أو تايوان الخ..).

يُفرق فلسفياً بين المثُلي (Idéel)، بمعنى أنه هو ما لا يوجد خارج الفكر (Pensée)، أي ما لا يحدث في الواقع، بكلام آخر، يُقال إن المثالي هو نظري، وإن كل نظرية هي فرضية، والحال المثالي هو نظري افتراضي، موضوعه أغراض متخيّلة (مثالية)، ينطوي على كل الصفات المنشودة (الأمثل: الأحسن، الأسمى، الأسوى.. الأقدس في آخر المآل الفلسفي).

لِمَ المثاليُّ إذاً؟

نلحظ هنا بقوة ترابط ثلاثة مكوّنات للأنموذج المثالي: الساحر (Mage) والكاهن أو الحكيم (Sage)، والصورة (Image)، أو المرآة (Miroir، عند جاك لاكان)، ونرى أن غاية كل مثال إنتاج صورة مرآوية[1] للذات أو للأنا، وترسيخها في دماغه، الذي يُخال أنه مخزن صُور، يصدّقها لأول وهلة، ثم ينقدُ علينا، إذ ليس صحيحاً أن الإنسان عَقُول (Sage) كصورة.

وهذا بالضبط ما يتيح للإنسان المؤدلج، غسلُ دماغه، واستبدال أفكار مختلفة بأفكاره مقبولة.

الحاصل أنَّ المثالي هو أنموذج إيديولوجي يجيب عن مطالب جمالية / أخلاقية / عقلية.. لشخص ما أو لجماعة مؤدلجة، وفقاً لمثالٍ مُقتدى / مُحتذى، يُقال على المكتمل أو التّام (معنى العصمة).

في التحليل النفسي، حيث يقوم العالم الحديث مقام الرّوّاح البدائي (السّاحر، الكاهن أو «الذي يُعاشر الأرواح»)، يُقدّم مثال الأنا بوصفه الأنا المرجعي أو المرجع الأنوي الذي يختار القيم الأخلاقية المنزّلة من لدُن الأنا الأعلى (أنا ربكم الأعلى، قرآنياً؛ أو الآخر الأكبر، لاكانياً)، ويتخذها جداراً خفياً لحصنه الاعتقادي الذي سيسمَّى «إيديولوجيا» بمعنى، تمثّلَ الواقع، مَثلنته بخيال أو بوهم، يُخال أنَّ الإنسان شبح، روح من روح، أو مِيتا آدم.

وهذا بالتحديد ما نقدَته عليه الفلسفةُ، أمُّ العلوم، قبل أنْ يأكلها أو يقتلها أولادها (حيث الأبناءُ

[1]- Panoramipue.

فناءُ الآباء) وحيث لا يخرج الحيُّ إلا من «الميت» (كما في قولهم: «الموزُ قاتل أبيه» أو أمّه نقولُ). فالفكرة فلسفياً هي جوهر معقول لأشياء ملموسة؛ هي مفهموم كلّي، تصوّر ثابت (Idée fixe idée force). (للمزيد، راجع: **أبو البقاء الكفوي، الكلِّيات، دمشق، وزارة الثقافة، 1980 ـ وطبعة بيروت 2002**).

الحاصل أن الثقافة العربية السلفية (المقُامة على سوالف السابقين)، على غرار معظم الإيديولوجيات الدينية، عرفت في القرن العشرين استحداث الأدلجة؛ فبادرنا منذ سنوات 1960، إلى تعريب الإيديولوجيا (علم الفكر) بلفظ فكرولوجيا (**را. خليل، مجلة الآداب، بيروت،1966: واقع المثقف العربي في القرن الرابع عشر- ابن خلدون**)، إلا أنَّ مقترحنا هذا ذهب هباءً. وكان هذا مصير مقترحات أخرى:

ـ مقترح عبد الله العلايلي، فكرويّة، من فِكري (**أين الخطأ، بيروت، دار العلم للملايين، 1978، وط 2، دار الجديد،1992**).

ـ مقترح عبدالله العروي، الأدلوجة، واشتقاق فعل أدلجَ، غير المتوافر في الفرنسية أصلاً (Idéologiser) واسم أدلجة (Idéologisation).

والحال صمد مفهوم «إيديولوجيا» كما هو في صميم الاستعمال العربي والغربي معاً. وكان تصنيف الإيديولوجيا ـ مثل الثقافة والديالكتيك... ـ يتمادى في انفلاش عندنا ـ حيث صرنا نختلف في ما بيننا، لا حول ما عندنا، بل وحسب أيضاً حول ما عند الغربيين أيضاً ـ وصار حديثُ الإيديولوجيا مُبهماً وملتبساً مثل «الشعر الحديث» أو « حديث الخرافة». فما كان من فرانسو شاتليه، مؤرخ الإيديولوجيات والفلسفات، إلاّ أن اقترح في مؤتمر فلسفي فرنسي، أنْ يُزال من الاستعمال التقني الفلسفي، بعضُ المفاتيح، مثل ديالكتيك وإيديولوجيا، التي تنطوي على أكثر من 150 معنى... وأن يقول كل متكلم أو كاتب ماذا يعني هو بالذات... وإلا ضاعت الطاسة. قُلت له، سنة 1984، في منزله: «هذا ما يحدث عندنا أيضاً، إذ كلما طال الخيط ضاعت الإبرة...» فضحك وهو يستذكر غرابة الفكر البشري: «كلما طالت الغيبة أو الغُربة، طالت الخيبة أو الاستغراب».

تقنياً، الإيديولوجيا هي الكلُّ المتناسق نسبياً لاعتقادات وأفكار وعقائد أو مذاهب (بالعربية من ذهب، مقابل طوائف، من طاف) مؤثرة في سلوك الفرد أو الجماعة الإيديولوجيا الليبرالية، القومية، الدينية الخ.

لكنّها عند الماركسيين (**را. بنسوسان ولابيكا، المعجم النقدي للماركسية، بيروت، دار الفارابي،**

2006): تمثّل خاص للواقع من قِبل طبقة اجتماعية، حيث تتصادم في الواقع إيديولوجيا الإنسان مع إيديولوجيا المال (أو جدار المال، اليد الخفية عند ماركس الذي خال أنَّه «زرع تنانين، فلم يحصد سوى براغيث» (المعجم النقدي).

المُفيد حالياً، هنا والآن، أن نُدرك أن الإيديولوجيا السائدة أو المُهيمنة هي جُملة أفكار (شعارات، لاحظ القرابة بين الشِّعار والشِّعر عن العرب)، ملتبسة أو سديميّة، كما هي حال إيديولوجيّات البورجوزاية والبروليتاريا. وأنّ ما يحدث من عولمة راهنة هو مسار متصل بأطوار الأدلجة (المذهبة: Dogmatisation؛ والعَقْدَنة: Endoctrinement). وهذه هي من أعمال المؤدلجين (الدُّعاة، المكاسِرين عند الاسماعيليّين) الرامية إلى تجديد كل سلطة مارقة (سارقة)، كما أعلن ميشال فوكو، بعد زيارته لطهران، رداً على السياسة الأميركية، المهدوفة عن «محور خير» تدَّعيه، و«محور شر» تعزوه لغيرها. الحاصل أن الأدلجة المعاصرة للعالم إنمّا تدور رَحاها بين الإيهام (أو الاستبهام) ـ Désinformation ـ والإعلام (أو الاستفهام) Information ـ ؛ لكن، لا مناص من مقاربة أسواق الإيديولوجيات المعاصرة، المفتوحة بلا صفات، من زاوية الدعاية (الدَّعوة) والإعلان (الإشهار التجاري ـ بعدما صارت تجارة الأدوية والمخدّرات تحتل المرتبة الأولى عالمياً، تليها تجارة الأسلحة والنفط، وكلّها تنطوي على ما نسمّيه هنا تجارة الحروب أو المركنتيلية النيو ليبرالية).

في أوروبا، شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، نهوض المؤدلجين الفرنسيّين؛ وكان من أبرزهم كونديّاك (Condillac) وكاباني (Cabanis) ودستوت دِ. تراسي (Destutt de Tracy) الذي يُعزَى إليه ابتكار مصطلح (إيديولوجيا) إلّا أن القرن العشرين الأوروبي شهد طغيان الحروب الكبرى التي غطت صراع الإيديولوجيات بتقدم التكنولوجيات، حتى إنَّ ميشال فوكو ناقض ماركس، حيث أعلن أن الحروب لا صراع الطبقات، هي قاطرةُ التاريخ؛ وإنَّ فرانسوا شاتليه ناقضهما بتعطيل الديالكتيك الإيديولوجي، مُعلناً أنه لا تُوجَدُ «وجهة نظر» (Point de vue) بل هناك وِجهةٌ (Point) ونَظَر (Vue) ـ بمعنى أنَّنا كلّما غيَّرنا موقعنا تغيّر موقفنا، وتبدَّل رأينا أو رؤيتنا؛ وتالياً، رأى بيار بورديو أن «الرأي العام وهم» وأن « الإيديولوجيا وهم مقدَّس» أو «جهل مقدَّس».

في تاريخ الإيديولوجيات والفلسفات، تساوقَ ميلادُ التاريخ وترافقَ مع ميلاد الدولة أو التراجيديا السياسية، إلى أن كان، مع رينه ديكارت، مولد الفرد (كوجيتو) ومولد العلم الاختباري (فيديو: أنا أرى) مع كلود برنار (را. جورج كانڤيليم، دراسات في تاريخ الفلسفة وعلومها؛ تعريبنا، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1996). في أطروحتي للدكتوراه الثانية في باريس، ذهبتُ إلى أنَّ

العقل التوحيدي يهدف إلى تقديم «إيديولوجيا مضادة للإيديولوجيات»؛ لكنني، خلتُ آنذاك أنَّ التوحيد العلمي، غير الناجز بعد في «نظرية علمية موَّحدة- TUS-»، لن يتمكن وشيكاً من تحويل أوهام البشر أو إيديولوجياتهم إلى علوم عقلانية صارمة وصادمة، فرأيتُ، مثلاً، أن التوحيدي، لا يمكنُ نقله إلى الفرنسية بلفظ إيديولوجي عادي (Unitaire) متداول سياسياً؛ واقترحتُ لفظ (Unitarisme) ومصطلح (Unitarianisme) ـ ما جعل ف.شاتليه يضحك، بدون تعليق، وهو المُشرف على الأطروحة. عنيتُ بذلك أن التوحيد الموهوم في فلسفة «التنوع ضمن الوحدة» أو ما عُرف شِعْراً بـ «تعدُّد الوجه» كلما تعدَّدت المرايا، أو أنفاس الخلق وألفاظهم. فمقابل الإيديولوجي المحض هناك، في مرايا الأنوار العقلية، ضديدُه (Anti-idéologique) نقيضه وعاكسه، مثيله، قتيله وقاتله، وخلصت إلى أن التوحد بعلم، إنّما يلّطف من سحر التوحيد بوهم، بعين لا إيديولوجية (A-idéologique) ـ را. شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام؛ تعريبنا، بيروت، المؤسسة العربية،2003. والآن، نتساءل: هل التوحيد العلمي هو لا إيديولوجي ـ عديم الإيديولوجيا حيثُ يَخالُ عقلنا عالماً بلا وهم، كما خيل إيديولوجيّاً أنه «عديمُ الاشتراكية» A-Socialiste؟

نلفتُ إلى عدم الخلط بين «عشراوي» Sociable، وبين «لاعشراوي» A-Social، بمعنى مستوحد (Solitaire) أو «مُوحَد» أو «متوحّد» (أُنظر،ابن باجه، تدبير المتوحّد) وبين «الموحِّد» بالمعنى القرآني، العرفاني، وهو في نهاية المآل يشير إلى مشروع توحيد العقل العلمي، إستناداً إلى ما سمّاه آينشتاين «عقل الله» أو حكمته «La pensée de Dieu» ـ الذي عناه ديكارت في مقولته « أنا أفكر أنا موجود» ـ ولوتقصّد عقل الإنسان لربمّا قال: أنا موجود إذاً، أنا أفكّر » ؟ إيديولوجيّاً ينطوي القرآنُ الكريم على عقيدة أهل البيت: التطهُّر بالعقل، الصراطيّة، العرفانية القصوى (حَراك صاعد/هابط) أي تبادليّة توالدية.

مسارات التحوّل من الوهم إلى العلم

عموماً، تُقال الإيديولوجيات على المنظومات العقائدية السياسة، مقابل العقائد والمذاهب الدينية، العلمية والفلسفية (Écoles). وبما أنَّ الإيديولوجيا مصطلح حديث نسبيّاً، فإن مقارباتها المتنوّعة تتيح لنا، الآن، أن نستكشف مسارات تحوّلها العالمي من الوهم إلى العلم، أو من السِّحْر (والشِّعْر ضمناً) إلى العلم التقني وما صدر عنه من تكنولوجيات، مُطبَّقةً جزئياً في بعض العلوم الإنسانية ومنها علمُ الإسلام (Islamologie).

تاريخيّاً، لا سياسة بلا مبادئ أو أفكار أخلاقية، يُعزى بعضها إلى الأديان، ولكنْ يُعزى معظمُها

إلى عادات الشعوب وثقافاتها أو حضاراتها (فلسفة الحضور في العالم). وإنّما حين تمُارس الإيديولوجيات بدون أخلاقيات ـ مثل حقوق الإنسان في السلم والحرب- تبدو السياسة كأنها «جريمة منظّمة» لا مناص من مواجهتها وانتقادها، لإصلاحها أو تغييرها.

أنثروبولوجيّاً، تميّزت كلُّ جماعة بشرية بنظام إيديولوجي يتلاقح فيه السياسي والديني، ويتصارع في مجالاته الاجتماعية الوهمي والعلمي، المثالي والواقعي، مع أو بدون قطع إيديولوجي بين السابق واللاحق. إجرائيّاً، تمظهر الانقسامُ الإيديولوجي العالمي في ظواهر مركّبة أو مُتراكبة، منها:

ـ ظاهرة المجتمعات التكنولوجيّة، الخالية افتراضياً من الهيمنة الإيديولوجية، والمُقامة على مبدأ التنوّع الإيديولوجي ضمن وحدات ثقافية صُغرى (SUBCULTURE) قابلة لاستدماج الجماعات المؤدلجة (كالجماعات المسلمة في أوروبا وأميركا) في نظام ثقافي علمي أو علماني، يعتبر الإسلام ثقافة وحسب (را.ايڤ لروا، نحو إسلام أوروبي، تعريبنا، بيروت، دار المعارف الحكمية،2007). بكلام آخر، نخال أنَّ في أوروبا المعاصرة التي تستقبل مئات الألوف من المهجّرين المسلمين، صراعاً خفيّاً بين قوّتين: إحداهما القوّة الإيديولوجية الأوروبية التي تُراهن على غربنة «الإسلام» أو أوربَته في أرضها؛ وثانيتهما القوّة الإيديولوجية الُمسلمة، المهاجرة إلى الله، عبر الغرب، والطامحة ضمناً أو علناً إلى أسلمة أوروبا بصرف النظر عمّا يحدث للأسلمة في دار «سلامها» المتحوّلة بنسب مختلفة إلى دور «حروب» أهلية، بتغطية إيديولوجية، محرّكها الأساسي «فتنة الكرسي».

ظاهرة المجتمعات الإيديولوجية المسلمة ـ وغير المسلمة أيضاً-، المُقامة على بنى بدوقراطية، استبدادية، فردية (الواحد يحكم المتعدّد، بلا شراكة)، توريثية، يُخال أنّها بُنى «إسلامية» وأنّها قد تُفضي، بالقوة، إلى حكم الإسلام (الإسلاموقراطية) ولكن بدعم سياسي، مالي/عسكري، تكنولوجي من المجتمعات الأكثر تطوّراً على الصعيد التكنولوجي، المجتمعات التي تخفي سحرَها الإيديولوجي وراء أقنعة صراع الدول ـ الشركات، ويتخذ سحرُها الإيديو تكنولوجي طابع الإغواء للشعوب المنسحرة بإيديولوجياتها (استئناف الخلافة، مثلاً) والمُنْقَادَة بأوهامها الإيديولوجية إلى حروب مدّمرة لـ «بيضة الإسلام» في مهده وعلى امتداد أراضيه ودوله... للمثال، نذكر ما يرويه المؤرخ الفلسطيني الروائي عبد الجبار عدوان **(فتنة الكرسي، رواية، بيروت دار الفارابي، 2013)**: «والملوك والقياصرة يستغلون الأديان حسب حاجاتهم؛ حيناً يحاربون ويُعادون الأديان وأحياناً يناصرون ويدّعون التعبد، بل يجمعون بين الملوكية والأبوية الدينية سعياً للاحتفاظ بكرسي الحكم وتوريثه» (فتنة الكرسي، 62). كما نذكر ما يرويه الإعلامي اللبناني فارس خشان **(مومس بالمذَّكر**

أيضاً، رواية؛ بيروت، دار الفارابي،2015): «عندما نطمح إلى مسألةٍ ما نُصاب بداءِ الحصان، فنرى الأمور أكبر مما هي في الواقع. وعندما نملك ما نطمح إليه يُصاب نظرنا بداءِ النسر، فيصبح الأمر البعيد قريباً، وكأنَّ متراً واحداً يفصله عنا. دائماً نخطئ في الرؤية. عندما نعظّم من حجم شيء نخضع له، وعندما نستصغره ننقضّ عليه. وفي الحالتين، نُصاب بعوارض الأوهام. عوارض تحرم الجميع لذة الحياة. المواطن العادي يراكَ أكبر مما أنت عليه. زعيمك يراكَ أصغرَ مما أنتَ عليه. أنت ترى المواطن العادي أصغرَ مما هو عليه، وترى زعيمكَ أكبر مما هو عليه. أوهامُ الرؤية تسحب نفسها على كلِّ المناصب» **(مومس بالمذّكر أيضاً، 73)**.

ـ الحاصل أن إدمان الأوهام يجعل المُدمنين عليها يخالون أن رؤيتهم الوهمية، المضخِّمة أو المصغِّرة للآخر، للشيء أو للذات، هي رؤية صحيحة؛ إلى أنْ أعتادوا تعاطي كميّة من المخدِّر الإيديولوجي، وباتوا تائهين بين «فانوس سحري» و«بساط سحري». إن هذا التخدير التوهّمي للبشر هو الموّلد لما يُسمى «سلطة الوهم»، حيث يُقدّم «الشعار» ـ كما الشعر ـ كأنه «خطة عمل» قابلة للتحقيق، وحيث تُقام «المجالس التأبينية» لتمجيد الموت، على حساب حفظ الحياة والتمتّع بها بفرح وسلام وحرية. أخيراً، نذكر ما رواه الروائي الفرنسي سورج شالاندون **(الجدار الرابع، رواية، تعريب كيتي سالم؛ بيروت، دار الفارابي، 2015)**، متمّثلاً إيديولوجيات الحروب الأهلية في لبنان، من خلال مسرحية آنتيغون، الضحية الفلسطينية. يرى أن الإيديولوجيا هي تمثُّل وتمثيل، وأن الإيدويولوجي ممثّل منشطر بين المسرحة (المثالية) والواقعية، بدعوى أنَّ التمثيل هو فنّ الإخفاء والإيهام، فيما التعليم هو فن التعلّم والتعقلن أو التمنطق بالكشف عن المخفي (مِن تَمَنْطَقَ تَعقلَنَ). زد على ذلك أن الوهم جدار خفيٌّ، ما دام الإنسانُ كائناً خفيّاً في كون أخفى: فهو يُولَد ويتولد في الخفاء، ثم يعيش متخفّياً بين ما يخال وما يرى ويسمع. وحين يتمظهر إنمّا يظهر وهو مُتَخَفٍّ، متأدلج، ولا تغادره «قبعة الإخفاء» حتى حين ينتزعها ويتمارى لنفسه خارج المسرح: «كنا يتامى وقد فقدنا إيديولوجيتنا بعد أنْ استنفدنا معتقداتنا اليقينية، وكنتُ أعرف أن الأيام المقبلة واعدة بالسعادة من دوننا» **(الجدار الرابع،35)**. ـ «إنَّ الجدار الرابع هو ما يمنع الممثّل من الانصهار في الجمهور. إنه واجهة خيالية يبنيها الممثلون على حافة خشبة المسرح لتعزيز الوهم. إنه سُور يحمي شخصيّاتهم» (م.ن.،41). فهو بالنسبة إلى بعضهم علاج من وهم الجمهور، أما بالنسبة إلى بعضهم الآخر فإنه يشكل حدَّ الواقع. إنّه سور غير مرئي، يحطمّونه أحياناً بردٍّ يوجّهونه إلى الصالة (42). وهكذا تضعنا الإيديولوجيا بين لوني الحياة، الأسود والأحمر، بين الحداد على الأوهام والحداد على دماء الجنود وسواهم؛ وبين جمهوريتين، إحداهما تحترم المؤسسات، وثانيتهما الاختلاف.

سوسيولوجيّاً وميديولوجيّاً (Médiologie، مصطلح من ابتكار ريجيس دبريه Régis Debray، را. علم الاجتماع، تعريب فؤاد شاهين، بيروت، دار الطليعة، 1996)، تتشابك وتتنازع حاليّاً المجتمعات الإيديو تكنولوجية والجماعات المتغالبة على الإيديولوجيا المحلية بسحر التكنولوجيا العالمية. وهنا تزداد صعوبة الفصل المعرفي بين الإيديولوجي المحض وبين التكنولوجي السّاحر؛ ولكنّ مسرح الدم يتمادى في مسارات تحوّله المدِّمر من فلسطين إلى الصومال والسودان، مروراً بلبنان والعراق وسورية واليمن... وليبيا... وما برح الساحر الإيديولوجي (في مجلس الأمن، مثلاً) يتلاعب بمسارح شعوب هذه المنطقة المصابة بداء الوهم، الذي تخاله علماً ـ وخصوصاً، علماً دينياً ـ وهو في واقعه السوسيولوجي نتاج عقليات سحرية ـ شعرية، يُدار من داخله وخارجه، ومن قريب وبعيد، يُصوَّر لها أن العيش العادي مستحيل في هذا الكوكب، وأنَّ العيش الأرغد سيكون في كواكب أو جنَّات أخرى، متخيَّلة، حتّى بالمعنى العلمي الدقيق.

والحال، هل أزمة منطقتنا المسلمة هي من نتاج مسارات انتقالنا البطيء من الإيديولوجي إلى الإيديو-تكنولوجي، أم هي إسقاطٌ غربي عليها لنماذج مُفبركة، قطباها الاستعمار بالاستثمار، والحرب بالإيديولوجيا ؟ صحيح أن تحويل العادات الاجتماعية الطبيعية إلى عبادات يفضي إلى تقديس الإيديولوجيات السائدة، فيحول بذلك دون تحليل العلاقات الاجتماعية (المعاملات)، كما هي؛ وعليه، يُحال دون تغير الإيديولوجيات المحلية، رغم تغيّر العالم وأفكاره. لكن افتقار هذه المنطقة الموؤودة إلى محرّك إيديو ـ تقني توحيدي، جعلها عُرضةً لكل غزوات الإيديولوجيات الوافدة (الماركسية والليبرالية في طور؛ ثم النيوليبرالية والسلفية في طور آخر) المتغالبة على أراضيها (أفغانستان والغرب)؛ ولكنْ بلا أنموذج دامج، قابل للتطبيق حسب مواصفات كل بلد من جهة، وحسب خصوصيّات كل مدار إقليمي من جهة ثانية. هنا سنضرب مثل المنعطف اللبناني، من زاوية الاستثمار الطائفي ـ هو إيديولوجي بامتياز ـ في السياسة المحلية والإقليمية.

الاستثمار الإيديولوجي في السياسة:

يُقال عندنا أنَّه «لا شيء يأتي من الغرب يَسُرُّ القلب»، فنخال أنَّ ما عندنا من بُنى قبليّة مزوّدة بصواعق إيديولوجية، يكفينا للممانعة أو حفظ الذات. ونرى أنَّ ما حدث وما زال يحدث على أرض فلسطين لم يكنْ كافياً للاستعبار والاستبصار بما ينتظر لبنان ويحيطه من إحنٍ ومحن. الحاصل أننا بعد محنة لبنان (1975 ـ 1989) لم نتمكَّن من انتزاع الصاعق الإيديولوجي (الطائفي ـ بين المسلمين وغيرهم، والمذهبي ـ بين المسلمين أنفسهم) بتحويل أو تطوير البنى القَبَليّة إلى بُنى

اجتماعية تدامجية أو تكاملية، تشي بمسارات نهوضية جديدة (دمج القبائل في مجتمع متمّدن؛ إنتاج هذا المجتمع لدول قارَّة، لا بالتوريث السياسي، بل بالشراكة السياسية وتداول السلطة). في الشرق، الواحد يحكم المتعدّد بقدر ما يتحكَّم الوهم وكل إيديولوجياته بالعلم وكل اختصاصاته. في لبنان، يعود النظام القَبَلي الطائفي، منذ 1860، إلى نمط الإقطاعية العسكرية الشرقية (حيث كل قبيلة جيش ونواة دولة)، وحيث نظام الملل العثماني، المتقلب بين سلطنة وخلافة، على خلفيَّات امبراطورية مؤدلجة مذهبيّاً (سنَّة وشيعة)، ظلَّ كامناً في البلدان العربية المُصابة، بعد 1925 وحتى اليوم، بمختلف أمراض العثمنة والغربنة معاً. ففي ظلّ الانتداب الفرنسي (1918 - 1943) مكث الصاعق الإيديولوجي المركّب، الطائفي والمذهبي معاً، في نفوس المواطنين وفي سلوكهم ونظامهم السياسي (اعتماد المحاصصة الطائفية بشكل موقّت). ومنذ الاستقلال اللبناني (1943/11/22) حتى اندلاع الحرب الأهلية (1975/4/13)، كان زعماء الاستقلال «أقل طائفية ومذهبية» و«أكثر استقلالية وانفتاحاً» من أسلافهم في ظل الانتداب الفرنسي. والحال، كان إصلاح الطائفية بالديموقراطية ـ مثلاً ـ مُمكناً، لو أنّ الصاعق الطائفي جرى انتزاعه واستبدال محرّك التقدم العلمي والتعليم الحديث به. لكنَّ جمود المحيط العربي على بُناه البدوقراطيّة، حال وما زال يحول دون خروج لبنان، وأي بلد عربي آخر، من سجن التعصّب إلى رحابة الابتكار الحرّ ونشر الأفكار الجديدة في المجتمع ومدارسه وجامعاته، وصولاً إلى مؤسسات دولته (وهي دولة شراكة Co-État مبدئياً، لكنها عمليّاً دولة ـ شركات، على غرار النمط الغربي ما بعد الحرب العالمية الثانية). وبعد، أثبت ورثةُ زعماء الطوائف، إبان الحرب الأهلية حتى اتفاق الطائف وما بعده، أنهم أكثر طائفيةً وتبعيّة من آبائهم، ولو بشعاراتٍ حديثة الأدلجة... واليوم، نتساءل: هل سيكون الأحفاد الورثة، بعد 2015، علميينّ وديموقراطيين ـ وقد باتت دول المحيط العربي على محكّ الصواعق الإيديولوجية المؤصّلة محلياً والوافدة، وأقلّ استجداءً لعُملات الخارج؟ يُقال إنَّ ما أفسد النظام الطائفي اللبناني هو صاعق إيديولوجي مركّب من المال السياسي والمخابرات الأجنبية والسلاح ـ وكأن العقلية القبلية الطائفية بريئة مما حدث ويحدث.

في أيامنا، تراكبتْ أزمتان: أزمة دول بلا قادة استقلاليين، وأزمة زعماء نثاريش (Nouveaux Riches) متكالبين على المال السياسي ـ وهو أخطر أسلحة العنف ـ الذي يمحو الذاتية الوطنية أو الهوية القومية، تماماً مثل الجعفيل أو هالوك الزّرع. وبدلاً من إصلاح ذات البين اللبنانية، جرى منذ 2011 الاستسلام لمُجريات التحولات في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، فكانت إدامة الأزمة اللبنانية دليلاً على إدامة الإخفاق السياسي أو سوء التدبير. وعليه، تحوّلت الزعامة الطائفية ـ العائلية

من قيادة إلى عبادة نرجسية للزعماء الاسترلاميين (الزبائنيين) الذين يطبّقون طاووسيتهم السياسية على بغلية اجتماعية (طائفية ومذهبية علناً). ولكنْ، كما أشرنا سابقاً، كل سلطة لا تنشد العدالة التوزيعية أو المشاركة، هي سلطة مارقة، وبالطبع سارقة ومدمّرة. وبينما يتبارى «زعماء الطوائف» في لبنان، على نهب ما بقي من جمهور مقيم وأموال، وعلى توريث الزعامة ورساميلها السياسية والمالية لأولادهم، تواصلُ المحنةُ التوريثية تفجير صواعقها في كل بلد عربي يسعى حاكمه إلى نقل جينته السياسية لذريته، ولا أحد هنا يعتبرُ بما حصل ويحصل في محيط لبنان العربي. فمنذ 1992 حتى 2015، وتحت ستار «الديمقراطية التوافقية»، وفي فضاء وهم «الليبرالية الجديدة» غرباً، يتوحَّد ويتضافر حيتان المال وغيلان الطائفية على أرض لبنان، وهم يستولدون الأزمات من رحم حروب محلية سالفة وحروب إقليمية معاصرة ومتمادية (شغور رئاسة الجمهورية منذ 2014)؛ تمديد مكرَّر للمجلس النيابي منذ 2013؛ تعطيل مجلس الوزراء، التمديد مرتين لقائد الجيش؛ ولا موازنة منذ عقد ونيّف؛ ولا قانونَ انتخابيّاً يمهّد لتداول السلطة الخ.). وإنّما في ظروف التعطيل السياسي ـ وهو تعطيل إيديولوجي لإعمال العقل العلمي ـ إمّا إصلاح النظام المعطّل، وإما هيئة تأسيسية لنظام سياسي جديد، بعد انفجار أمني كبير... وانهيار اقتصادي أكبر... وبطبيعة الحال، تهجير المزيد من المقيمين اللبنانيين ومن اللاجئين السوريين والفلسطينيين.

يُقال أنَّ الأحزاب السياسية العربية الحديثة (القومية، الليبرالية، العلمانية أو اليسارية...) قد أخفقت بنسبة مئة بالمئة فقط. ونقول: لكنْ أين نجحت أحزابُ الحكّام العرب وأنظمة استبدادهم الملكي والجمهوري؟ (را.خليل، التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة، وشيعة لبنان والعالم العربي، بيروت، المؤسسة العربية).

خلاصات... ومساءلات جديدة

1- حتى اليوم، يقدّم الفكر الغربي «الليبرالية» على أنها مدرسة فكرية، لا مجرَّد إيديولوجيا بين إيديولوجيات أخرى قابلة للتثاقف. فيما ذهب الفكرُ العربي (المسلم عموماً) إلى تعريب الليبرالية تارة بلفظ التسيّب، وتارة بلفظ التحرّر أو التحررية. ونشب سجالٌ غير متكافئ منهجيّاً بين أهل الحلاّنية (العلمانية، في تعريب عبدالله العلايلي) أو الليبرالية الجديدة، وبين أهل الحل والعقد أو الإسلامجيّة الجديدة (الإسلام هو الحل). لكن أي إسلام (القرآني، التاريخي، الميتاتاريخي) وأيّ ليبرالية جديدة (يُستبدل بها الاستثمار ـ ومنها استثمار الحروب ـ بالاستعمار)؟

ـ قرآنياً، العبادة شهادة (علم ومعرفة واعتراف)، إذ لا تنطوي العقيدة القرآنية على فكرة (مذهب)،

بل فكرة سبب، بمعنى وسيلة (والحزب وسيلة، كما قال المعرّي: إنما هذه المذاهب أسباب... لجلب الدُّنيا إلى الرؤساء).

ـ والشاهد القرآني يُحيل إلى دلالات خاصّة بالمذهب (École)، سيجري استثماره في معظم الإيديولوجيات السياسية الإسلامية ولا سيما عند الفِرق الكبرى، كالسنّة على اختلافهم، والشيعة على تنوّعهم: ملّة، أمة، دين، حزب، أهل البيت... ولكنْ بين هذه المفُردات، جرى اعتماد مفردة الدّين (بمعنى النهج أو الصّراط) أكثر من سواها لتوصيف الإسلام في نسخته القرآنية.

إنمّا جرى غرباً إدراج «الإسلام القرآني» في عداد ثقافات العصر أو إيديولوجياته القابلة للتناول والتداول، وكأنّ الإسلام ليس ديناً، أو كأنّ المسلمين ليسوا أمّةً ذات هويّة عظمى بين أمم كبرى أخرى. ومما لا ريب فيه هو أنَّ هذا التصادم الإيديولوجي كان يمكن تحويله من مسار التنافر إلى مسار التفاكر (التعارف بالحوار)، لو لم يحرّكه صدامُ مصالح الدول، على خلفّيات إيديو ـ تكنولوجية يجري إسقاطها، مسرحياً وإعلامياً، على شعوب مسلمة، لا تملك سلاحاً للممانعة والمقاومة سوى سلاح العقيدة.

2- ليست معتقدات الجماعات «ملهاة أطفال على شواطئ الأبدية»، كما خالها أفلاطون، وكما طوّرتها الليبراليات الغربية، القديمة والمتجدّدة. والمعنى هو أن معاناة المسلمين، المحُارَبين على أرضهم، لم تعدْ ديارهم «ديار سلام» كما تمنّوا، بل صارت «أرض حروب» يُضرمها ساحر إيديولوجي عالمي، بشعارات إيهاميّة، منها إيهامهم بأنَّ تأخّرهم التقني يعود إلى إسلامهم، إلى إيديولوجيا كتابهم أو مذاهبهم، وليس إلى تعطيل عقولهم، واستثمار مشاعرهم في معارك لفظيّة، طالما نهى القرآنُ عن التورط فيها.

3- صحيح أن النظرية أو الإيديولوجيا تظلُّ فَرَضيّة ما لم تمُارَس. ولكنْ ما كلُّ ما يعتقده الإنسان الإيديولوجي، ويتخيّله شِعراً أو سحراً، قابلاً للتحقّق. إنّ محو الذات المسلمة يُعزى إلى «إسقاط التدبير» ـ إسقاط العقل السياسي كتدبير -، وهذه هي المأساة الكبرى التي تجتاح عوالم المسلمين المتكاثرين في آسيا وأفريقيا، والمنتشرين في أوروبا وأميركا وأستراليا، ولكن بدون تطوير عقلانية إسلامية، تحوِّل أجنّةَ الدول المسلمة، إلى دول كاملة، غير مُجهضة ولا شوهاء (الصومال، أفغانستان، العراق، سوريا، لبنان، اليمن... وقبلها كلها، فلسطين). وتالياً، ليس مصادفةً شنّ الغرب «الغرب «الليبرالي»، هذه الحروب على الإرهاب، طالما رعاه واستخدمه في مرحلة حروبه الباردة.

4- من الوهم خفض تاريخ الناسيّة المحمّدية أو عالم المسلمين، إلى مجرّد تصّورات إيديالية،

إيديولوجيّة، فوق الواقع البشري، لكأنّ الإسلام شعارٌ يُحيل إلى الشّعر؛ بل كأنّ المسلمين مجرّد مُهاجرين إلى الله، ولا يعنيهم كثيراً التّمتع بدنياهم المسخّرة لهم ولخلفائهم في الأرض (كما جاء تكراراً في القرآن وفي الفتوحات القرآنية التي جعلت عالم المسلمين من أكبر المدارات الحضارية الراهنة). فما يفتقرُ إليه عالمُ المسلمين الحالي هو تدبير علمي لأموره وشؤونه، بتطوّر، لا بتوهّم إعجازي.

5- إنّ الصواعق الإيديولوجية المزروعة في بُنى المجتمعات المسلمة، وفي ذُهانات أو انفصامات أفراد من بنيها، هي التي تدّعي «الإعجاز» حيث يصعبُ «الإنجاز» ـ فكان سيل فتاوى «المعجزات» الذي مهَّد لما نشهد اليوم من حروبٍ على أرض القبائل المسلمة. ومع ذلك، هناك مَنْ يدّعون إمكانات التحوّل الخيميائي من الوهم إلى العلم، من السحر إلى العقل العلمي (التحليلي والنقدي بطبيعته)، ومن اللادين (التكفير) إلى ديانات مُتشدّدة.

6- في التطوّر تندلع مسارات التحويل الإيديولوجي، عبر تغيّر العادات والعبادات؛ كما حدث غرباً على مدى قرون، وكما يحدث حالياً في عالم المسلمين المتشظّي ـ ولكن بعد احتراق الغابات، يأتي المطر وتنهض البذور من رمادها. إننا نشهد انفجار المآزم في إيديولوجيا الإنسان المسلم، حيث بلغ ذروتَه مسارُ أنسنة المسلم العادي بالخارق، نعني مسار قدسنة المدّنس بالمنُّزه أو «المعصوم» غير المأموم، كما في معظم إيديولوجيات المذاهب السياسية «المتأسلمة» خارج القرآن.

7- ختاماً، هل الإسلامُ المعاصر مألفة إيديولوجيات، وثقافات وسياسات؟ وإذا كان كذلك، فكيف سيكون ديناً جامعاً، مجدّداً في ضوء العلم والعقل والتنوير التعارفي؟

الإيديولوجيا كما يراها مؤسِّسُها

فلسفة من أجل الجمهورية

ليليان موري Lilian Mory [*]

في 20 حزيران سنة 1796، قرأ واضع مصطلح الإيديولوجيا دستوت دو ترايسي Destut de Tracy أمام طلاب «العلوم الأخلاقية والسياسية» في المعهد الوطني في فرنسا خطاباً تحت عنوان «بحث في القدرة على التفكير» Mémoire sur la faculté de penser.

الباحثة الفرنسية ليليان موري اعتمدت مقطعين من نصّ الخطاب المشار إليه، لتبني عليها مقالتها. في هذين المقطعين يقدم ترايسي من خلالهما مشروعاً لفلسفة جديدة تقوم على اعتبار الإيديولوجيا «علم» الإنسان، و«علم» المجتمع في الوقت عينه. وأما العنوان الذي وضعته الكاتبة لتقرأ هذه الفلسفة فهو «الإيديولوجيا..فلسفة من أجل الجمهورية».

المحرر

بين إيدينا هنا ولادة كلمة جديدة، ستأخذ بشكل سريع للغاية، معنىً مُختلفاً عن المعنى الذي محَضَها إياه مُخترعها. وبذلك سوف تنتقل من المعنى المُوجِب إلى المعنى السالب. إن مُصَنّف «بحث في القدرة على التفكير» يندرج تماماً في إعادة تنظيم مُؤَسّسية للتعليم العامّ في فرنسا. وهي إعادة تنظيم ناتِجة عن الثورة التي يُفتَرَض بها مُواصلة العمل على مستوىً فكري وبالتالي إتمامه. ذلك هو الرابط الوثيق بين الأحداث السياسية والمؤسّسات التي نَجمت عنها، وهو الأمر الذي يمنح مشروع ترايسي كل قيمته.

---

*- باحثة وعضو فخري في المركز الوطني للأبحاث العلمية (CNRS) فرنسا Centre National de Recherche Scientifique.

ـ مصدر المقال: www.bibnum.education.fr\sites\dfaut\destutt-de-tracy-analys.dpf

- العنوان الأصلي للمقال: Une philosophie pour la république

- تعريب: عماد أيوب.

لكن أليسَ مُفيداً ابتداءً، أن نُقدّم باختصار للكاتب ونبذة عن المعهد الوطني الذي أُسِّس بفعل الاتفاقية وبموجب قانون 3 بروميرسنة 4، أي في 25 تشرين الأول عام 1785.

دستوت دو ترايسي (1754-1836)، هو من ذرّية إخوة آل ستوت Stut الأربعة الذين جاؤوا من قبرص إلى فرنسا خلال حرب المئة عام، حيث انضمّ إلى السلك العسكري. لكن يُعتقَد أن الحِسّ الفلسفي قد فتَنَه لأنه بعد ذهابه إلى فوج ستراسبورغ، حجَّ إلى فرناي Ferney لتبليغ التحيّة لِمن يُمثّل القرن الثامن عشر، وهو الشاعر فولتير.

اختار دو ترايسي، النائب النبيل عن مدينة بوربون إبان زمن الهيئات العامّة États généraux في أيار 1789، أفكار الثورة وجاهر بالدفاع عنها في وجه انتقادات الفيلسوف الإيرلندي إدموند بورك Edmund Burke (1729-1797)، وذلك في «رسالة» عامّة (1790). نجد في الرسالة تقريظاً لكتاب مونتسكيو (روح الشرائع) الذي قال ترايسي عنه: «لم يبقَ على أعزائي الفرنسيين إلا أن يضعوا قوانين حكيمة بحماية الآداب، ومن خلال تأسيس تربية عامّة جيّدة (1)».

بالتأكيد، إن هذه المهمّة هي التي أَعدَّ لها ترايسي عملَه، و«البحث» هو المَعلَم الأول لها.

إن ترايسي مدين بنشأته الفلسفية للثورة، ولكن للجانب المُظلم منها. سُجِن بوصفه ارِستقراطياً وحُكِم عليه بالموت، إلّا أنه نجا من ذلك بفضل الانضباط وموت روبسبير Robespierre. وكي لا يُضيع وقتَه عَكَفَ على دراسة عمل دليله الفكري الفيلسوف كونديّاك Condillac. بذلك نحن نقرأ في مقدّمة «بحثه»:

لقد عَرَضَ كونديّاك Condillac في كتابه الرائع (بحْث في الأحاسيس) Traité des sensations (3) عدداً كبيراً من آثار الإحساس في الإدراك، مع تحليل دقيق وواضح لا يبقى معه أي أمر مُريب حول أصل أفكارنا. إن هذا المؤلّف يبدو لي، من خلال هذه العلاقة، مُتقَناً بحيث إنّه نال كل ما يتمنّاه، ويمكن القول إن تمثال كونديّاك يُعلّم الناس كيف يتغيّرون داخلياً من خلال أحاسيسهم. هذه هي النقطة الأولى المُوضَحة.

لكن ما دامت أحاسيسنا وأفكارنا التي تنتج منها ليست، كما برهَنَ كونديّاك، سوى تغيّرات داخلية في كينونتنا، وما دامت أنها بحدّ ذاتها لا تشتمل على أي شيء يُحدّد لنا مصدرها، كيف نتعلّم إرجاعها إلى الكائنات التي هي أسبابها المُوجبة؟ كيف نكتسب المعرفة بهذه الكائنات؟ تلك واقعة ثانية تحتاج إلى الشرح. ولذا أنوي تناول هذه المسألة لأنني ما زلت أعتقد بأنها لم تُعالَج، ولأن حلّها ضروري من أجل إكمال تحليل الإدراك. يسرّني الإضاءة على هذه النقطة الهامّة.

وعلى هذا النحو، يُكمل «بحث في القدرة على التفكير» نظريته في تحوّل الأحاسيس إلى أفكار، انطلاقاً من فلسفة كوندياّك، ولا سيّما (بحث في الأحاسيس)، لكنّه يربط الأحاسيس بعدة أشياء مُتنوّعة أدّت إلى ظهور تلك الأحاسيس وشكّلت بالتالي «الأسباب المُوجِبة» لها.

بين الكلمات والأحاسيس

لنلتفت الآن إلى الحضور الذي يُخاطبه ترايسي Tracy، أي الصف الثاني في المعهد.

إن المعهد الوطني للعلوم والفنون (3)، مثله مثل المدارس الرئيسية التي سنتناولها في ما بعد، موجود منذ صدور قانون 3 بروميير سنة رابعة، والذي يُنظّم التعليم العام في الجمهورية (دونو Daunou هو مُقرّر المعهد). حلَّ المعهد محلّ الأكاديميات الملكية القديمة وهو مُعَدّ: «أولاً، لإتقان العلوم والفنون بواسطة الأبحاث المتُواصِلة ونشْر الاكتشافات والمُراسلة مع العلماء والأجانب؛ ثانياً، لمتُابعة الأبحاث العلمية والأدبية، وفقاً لقوانين وقرارات مجلس الإدارة التنفيذي، التي تَهدف إلى المنفعة العامّة ومجْد الجمهورية».

لتلبية هذا الهدف بشكل تامّ، يُقسَم المعهد إلى ثلاثة صفوف تتضمّن فروعاً عدّة. الصف الأول هو صف «علوم الفيزياء والرياضيات» ويتضمّن عشرة فروع، بدءاً بالرياضيات وصولاً إلى «الاقتصاد الريفي والبيطري». الصف الثالث هو صف «الأدب والفنون الجميلة»، ويتضمّن ثمانية فروع أولها فرع «القواعد».

هنا تحديداً يُعبرّ ترايسي عن أسفه في الفصل الأول من الجزء الثاني من كتابه:

ثمّة دليل على أنكم تُريدون البحث في هذه القدرات نفسها من خلال كل الجوانب، وهو أنكم ألّفتم الفرع الأول من المُحلّلين والنفسانيين. لا شكّ في أنّ عليكم أن تتحسّروا لعدم رؤية النحويين قربهم: لأن تشكيل الأفكار يتوقّف على تشكيل الكلمات، كما سنرى في التَتِمّة.

وفعلاً، فإن الصف الثاني، صفّ «العلوم الأخلاقية والسياسية» المَقسوم إلى ستة فروع، أولها فرع «تحليل الأحاسيس والأفكار»، يتضمّن طبيباً عالِماً بالفسلجة physiologist : إنه كاباني Cabanis (1757-1808). وقرأ كاباني في الفرع، في السنة ذاتها، بحثاً طويلاً يتمحور حول «العلاقات بين المادّي وبين المعنوي عند الإنسان»، حيث يقول التالي:

من خلال اجتماع كل المواهب وكل الأبحاث، يمكن اعتبار المعهد موسوعة حقيقية حيّة؛ وفي حال تلقّي إعانة من خلال تأثير الحكومة الجمهورية، يمكنه بلا شكّ أن يصبح بسهولة مسكناً أبدياً مَليئاً بالنور والحرية (4).

إن العلم الذي يشغلنا جديد بحيث إنّه ليس له اسم. لا شكّ في أن الفرع الأول من هذا الصف أُفرِدَ بشكل خاصّ لِتطور العلم؛ وهذا الفرع يُدعى فرع تحليل الأحاسيس والأفكار. لكن هذه الكِناية ليست اسماً البتّة؛ إضافة إلى ذلك، هي تُشير إلى العمل الذي ينبغي الاشتغال عليه، لا العلم الذي يجب أن ينتج من هذا العمل [...] لأن كل علم هو نتاج تحليل موضوع ما، لا التحليل ذاته. بالتالي، إن نتاج تحليل الأحاسيس والأفكار لم يُسَمَّ.

في شتاء عام 1795 حَدَثَت في باريس تجربة تربوية هي، بالرغم من طبعها الزائل، تبقى غريبة، بحيث نشعر بآثارها حتى أيامنا هذه. إنها «دار المعلّمين سنة ثالثة» التي نظَّمها لاكانال Lakanal، مُقرّر المشروع.

لا تُخاطب دروس «الدار» الطلاب الشباب الجَهَلة، بل الطلّاب الراشدين المُثقّفين. والهدف ليس تعليمهم مادّة، بل، الأسلوب الأفضل لتعليم المادّة. ونقرأ في تقرير لاكانال:

في هذه الدور، ليست العلوم إذاً هي التي سنعلّمها، بل فنّ تعليمها؛ عند التخرّج، الطلّاب ليسوا مُثقّفين وحسب، بل هم قادرون على التعليم (5).

وشارك في هذه المؤسّسة شخصيات نافذة، مثل لاغرانج Lagrange ولابلاس Laplace ومونج Monge في الرياضيات، برتولي Bertholet في الكيمياء، إضافة إلى فولني Volney في التاريخ. وعُيّنَ برناردان دو سان-بيير أستاذ كرسيّ الأخلاق، ومن حسن الصدف أن تمثاله يُقابل مُدرّج حديقة النباتات، حيث تنعقد حلقات الدرس.

غارا Garat هو الشخص الذي كُلّفَ بإعطاء درس الفلسفة، وإليكم الكيفية التي يشرح بها العنوان الذي أعطاه للدرس: «تحليل الإدراك».

اعتمدْتُ تسمية لوك Locke الذي عنْوَنَ كتابه: دراسة في الإدراك البشري. لا شكّ في أن هذه الكلمات، دراسة في الإدراك وتحليل الإدراك، تُشكّل جملة، بدلاً مِن مجرّد اسم لشيء. إنها تُشير إلى عمل شيء، بدلاً من الشيء نفسه. هذه ليست تسمية، ولكن هذه الكلمات تعني بوضوح وباختصار شديد ما ينويه المرء: إنه الجزء الأساسي(6).

«غارا» Garat هو صحافيّ قبل الثورة ـ كان مُحرّراً في مجلّة (عُطارد فرنسا) Mercure de France. أصبح نائباً عن بلاد الباسك التي هي مسقط رأسه. شَغَلَ منصب وزير العدل ثم الداخلية بين تشرين الأول 1792 وآب 1793 أبلغ لويس السادس عشر بقرار إعدامه في كانون الثاني 1793.

بعد ترميدور (تموز 1794)، أعطى دروساً في تحليل الإدراك في دار المعلمين. في سنة 1795

عيّنه مجلس الإدارة عضواً في المعهد (الصف الثالث ثم الصف الثاني). ثم عيّنه بونابرت عضواً في مجلس الشيوخ، ثم حصل على لقب «كونت الأمبراطورية».

في سنة 1830، بعد شطب اسمه من المعهد إثر إعادة الملكية، عاد غارا إلى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية مع لويس ـ فيليب. ولقد رفض غارا Garat، استناداً إلى البراهين ذاتها التي استند إليها ترايسي، مصطلحي «ميتافيزيقا» و«علم النفس». لكنه، كما علمنا، وافق على الكناية التي رفضها ترايسي بشدّة. وخَتَمَ ترايسي:

أُفضّل إذاً، كثيراً، تبنّي اسم إيديولوجيا، أو علم الأفكار.

هذه هي مزايا اللفظة الجديدة بحسب مُخترعها:

إن كلمة إيديولوجيا كلمة حكيمة للغاية، لأنها لا تفترض شيئاً مشكوكاً فيه أو مجهولاً؛ هي لا تُذكّر بأي فكرة عن السبب. لذلك فمعناها واضح جدّاً للجميع، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى معنى الكلمة الفرنسية فكرة؛ لأن كلاً منّا يعرف ما يعنيه بفكرة، وإن كان القليل من الناس يعرف ما تعنيه.

هذا صحيح على نحو دقيق في هذه الفرضية؛ لأن إيديولوجيا هي الترجمة الأدبية لعلم الأفكار.

[...] ولهذه الكلمة مَزِيّة أخرى: فعندما تُعطي اسم إيديولوجيا للعلم الذي ينتج من تحليل الأحاسيس، فإنك تُشير في الوقت عينه إلى الهدف والوسيلة؛ وإذا اختلفت عقيدتك عن عقيدة الفلاسفة الآخرين الذين يُلقّنون العلم نفسه، فسبب ذلك قدّمناه سلفاً، وهو أنك لا تبحث عن معرفة الإنسان إلا في تحليل قدراته؛ إنك ترضى بتجاهل كل ما لا يكتشفه التحليل.

إن كلمة إيديولوجيا التي اخترعها ترايسي تملك كل أنواع الميزات. مثلاً، يتحاشى غارا كلمة «فكر» التي انتقدها ترايسي في بعض الأسطر من الفصل نفسه:

إن كلمة فكر صُنعت على نحو سيّئ، وأيضاً معظم الكلمات التي نستخدمها؛ وهي تأتي من فعل (وَزَنَ) أو (قارن): والحال أن (قارن) يعني أدرك علاقةً ما. لكن العلاقة ليست سوى أحد الأحاسيس التي قد نتعرّض لها، وهي ليست الإحساس الأول. إن إدراك الأحاسيس والذكريات والرغبات، كلها تُعدّ آثاراً لقدرتنا على التفكير: لذلك أودّ أن أُطلِقَ عليها اسماً أكثر عمومية هو «إدراكية حسّية» Perceptivité أو القدرة على الإدراك؛ لكنني لا أجرؤ على رفض كلمة فكر. يجب أن يمتلك المرء سلطة كبيرة لتغيير كلمات علم من العلوم. لكن هناك المزيد.

علم ما وراء الفكر

إذا كان ترايسي يرفض كناية «غارا» Garat ـ «تحليل الإدراك» ـ فإن هدفه، بخلاف الدرس الذي ألقاه الأخير (غارا) في دار المعلمين، أشمل. فهو لا يقتصر على دراسة الإدراك، بل يفحص «آثاره». وتمتدّ هذه الآثار إلى ما وراء «الفكر» البسيط الذي ليس سوى نقطة انطلاقها:

...] من دون شكّ، لا أحد سينكر أن المعرفة الناتجة من توالد أفكارنا هي أساس فنّ إبلاغ هذه الأفكار، القواعد؛ بل هي فنّ ترتيب هذه الأفكار نفسها وتفجيرها لتنبثق منها حقائق جديدة المنطق؛ كما أن هذه المعرفة هي أساس فنّ تعليم ونشر الحقائق المُكتسبة، التلقين؛ وأساس تكوين عادات البشر، التربية؛ أساس أهمّ فنّ في تثمين رغباتنا وضبطها أيضاً، الأخلاق؛ وأخيراً أساس أكبر هذه الفنون التي يجب أن تتعاون كلها من أجل نجاحه، إنه فن ضبط المجتمع بطريقة يجد فيها الإنسان المزيد من المعونة، وقدراً أقل من الإزعاج من قبل أشباهه.

هذا هو السبب الذي جعل ترايسي يباشر العمل ويُحقّق هذا البرنامج. ولعل «البحث» الذي قدّمه في المعهد هو جزء منه، بعد أن رسم تصميماً للخطّة.

بدأ ترايسي بتأليف كتاب تربوي في ثلاثة مُجلّدات، خُصِّصَ ليكون «في متناول المدارس الرئيسية». قامت دار المعلّمين، من حيث المبدأ، بإعداد الأساتذة لهذه الدور، التي أُنشِئت لتحلَّ محل المعاهد اليسوعية القديمة.

يتضمّن المُجلّد الأول، الذي ظهر في عام 1801، (عناصر الإيديولوجيا) أو (إيديولوجيا بالمعنى الحقيقي لكلمة إيديولوجيا). في حين يأسف الكاتب شديد الأسف بسبب إلغاء المدارس الرئيسية، أو بشكل أدقّ، بسبب الاستعاضة عنها بالمعاهد النابليونية، استُكمِلت الطبعة التالية من الكتاب نفسه بـ «خُلاصة»، أي مُلخّص الكتاب. والجملة الأولى من الخُلاصة: « الإيديولوجيا جزء من علم الحيوان».

في أيامنا، يُعدّ هذا التأكيد المُدهش مُهمّاً، لأن ترايسي يُشدّد كثيراً على أن عمله ناقص، بقدر ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعمل زميله وصديقه «كاباني» Cabanis. إذ أنّ ترايسي نفسه يدرس كيفية ارتباط الأحاسيس والأفكار بالأشياء الخارجية وكيف تسمح هذه المعرفة بتحديد تلك الأحاسيس والأفكار. وإذاً، فمن خلال تماثل بسيط، نكتسب حدود الجسم أو معرفة الأنا.

بيد أن كل هذا لا يُخبِر شيئاً عما يجري داخل الجسم، بما كان يُسمّى في ذلك الوقت «مركز الاحتساسات في الدماغ» sensorium. والحال أنه، وقد رأينا ذلك، ما دامت المعرفة المتُولّدة من

الإدراك ماديّة، فمن غير الممكن اختزال الجانب الماديّ من الفكر، لفهم طبيعته. بالتالي، فإن « الإيديولوجيا » التي هي فلسفة، هي «علم» كذلك.

المُجلّد الثاني هو «قواعد»، والثالث الذي أهداه ترايسي إلى كاباني Cabanis هو «المنطق».

في وقت لاحق، وتحديداً في سنة 1817 نَشَرَ ترايسي «بحث في الإرادة وآثارها» (8) الذي هو، في آنٍ واحد، بحث أخلاقي واقتصادي سياسي. وهنا على العكس، يُخاطب ترايسي رجال الفعل (hommes d'action)، وبينما امتلك بعض الصدى في فرنسا، حيث أدّت إعادة المَلَكية إلى حرمانه من منفعتها، فقد كان له صدى في الولايات المتحدة.

كان ترايسي يتبادل الرسائل مع الرئيس الثالث للولايات المتحدة توماس جيفرسون، حيث تعرّف ترايسي إليه عندما كان الأخير سفيراً للولايات المتحدة في فرنسا بين عامي 1785 و1789. استطاع جيفرسون تنظيم جامعة فيرجينيا عبر الاستعانة بكتابات ترايسي.

وهكذا، نجد أن ترايسي لبّى بشكل تامّ البرنامج الذي كان قد حدّده لنفسه. الأمر الذي لا يمنع أن تُختزل مكانته في تاريخ الفلسفة، حتى في تاريخ الأفكار. هل السبب يكمن في صعوبة تصنيف عمل ترايسي، الذي هو فلسفة وعلم في آن؟ أم السبب، ـ وهذا مُتوافق، كما يقترح بيير ماشيري Pierre Macherey، هو أن الإيديولوجيا في الأصل «استبقت دلالتها الحاضرة»؟

في سنة 1970، ظهر في العدد 151 من مجلّة (الفكر) مقال لويس ألتوسير Louis Althusser بعنوان « الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة»(9). مما جاء فيه:

إننا نعلم أن عبارة «إيديولوجيا» اختُلِقَت على يد كاباني وترايسي وأصدقائهما الذين أسندوا إليها موضوع النظرية (الجينية) للأفكار. بعد مرور خمسين سنة، استعاد ماركس المصطلح وأعطاه معنىً مُختلفاً. الإيديولوجيا، إذاً، هي نسق الأفكار، والتمثيلات التي تُسيطر على ذهن إنسان أو مجموعة. إن الصراع الإيديولوجي الذي يخوضه ماركس في مقالاته في مجلّة (Gazette rhénane) لا بدّ من أن يضعه في مقابل هذه الحقيقة، وأن يُجبره على تدقيق النظر في إدراكاته الحدسية الأولى.

الواقع أن قراءة «بحث في الإرادة وآثارها» قادت ماركس وإنجلز Engels إلى أن يُعبّروا في كتابهما (الإيديولوجيا الألمانية)(10) عن التالي:

إن السيد ترايسي يجتهد في إثبات أن الملكية والفردية individualité والشخصية مُطابِقة، وأنه في الأنا هناك أيضاً ما يخصّني (le mien)، ويرى فيها أساساً طبيعياً للملكية الخاصّة.

ونقرأ في صفحات لاحقة من الكتاب:

عندما يقول البرجوازي قليل النظر للشيوعيين: عندما تُلغي الملكية، أي وجودي بوصفي رأسمالياً، ومالكاً عقاريّاً، وصناعياً، ووجودك بوصفك عاملاً، فإنك تُلغي فرديتي وفرديتك؛ وعندما تمنعني من استغلالك، فإنك تمنعني من أن أعيش كفرد [...]، يجب على الأقلّ أن يعترف المرء بصراحة وسفاهة هذه التصريحات. بالنسبة إلى البرجوازي، الأمر هو على هذا النحو: هو لا يعتقد نفسه فرداً إلا بمقدار ما هو برجوازي.

إننا نعلم ذلك: كل عمل ماركس هو صراع ضدّ الرأسمالية، وطبعاً، ضدّ البرجوازية. والحال أن موقف ترايسي مُختلف تماماً بل مُناقِض. فهو يضع حدّاً للنظام القديم Ancien Régime، وبالتالي يُؤسّس مُجتمعاً برجوازياً مُستقرّاً وسعيداً. وعلى هذا النحو، يمكن القول ان المقصود بـ « الإيديولوجيا »، في أصلها، هو هذا المعنى بالذات، لكن مفهومنا لهذه الصورة للمجتمع تغيّر بوضوح.

لعلّ هذا هو السبب الذي دَفَعَ ألتوسير في إحدى صفحات مقاله إلى إعلان أن: « الإيديولوجيا ليس لها تاريخ». وكتب: من الواضح أنه ينبغي الانخراط في نظريةٍ للإيديولوجيات [...]. سنرى عندئذ أن نظرية الإيديولوجيات تستند في نهاية المطاف إلى تاريخ التشكيلات الاجتماعية، وبالتالي إلى أنماط الإنتاج التي يجري التوفيق بينها داخل التشكيلات الاجتماعية، وإلى صراعات الطبقات التي تنمو داخلها. في هذا المعنى، من الواضح أنه لا يمكن تناول نظرية الإيديولوجيات عموماً، لأن للإيديولوجيات تاريخاً، وهو الذي يقع تعيينه طبعاً بالدرجة الأخيرة خارج الإيديولوجيات وحدها، مع ارتباطه بها.

في المقابل، إذا استطعت تقديم مشروع نظرية للإيديولوجيا عموماً، وإذا كانت هذه النظرية أحد العناصر التي تتوقّف عليها نظريات الإيديولوجيات، فهذا يعني مُقترحاً مُغايِراً في الظاهر، الذي سأُعبرّ عنه بالجملة التالية: الإيديولوجيا ليس لها تاريخ.

لنتوقف هنا عند هذه الدقّة الفلسفية، لأنها تتخطّى كثيراً مسار كلامنا. لكن ثمّة شيء أكيد: إن هذه الكلمة التي اخترعها ترايسي والتي بدت له بسيطة وخالية من أي التباس هي في الواقع موضوع يحتاج للتفكير ومن المُستبعد الخروج منه اليوم.

الهوامش

(1)_ Destut de Tracy, "M. de Tracy à M. Burke", in Philosophie, France, 19e siècle, Paris, LGF, 1994.

(2)_Condillac, Traité des sensations (1754), Paris, "corpus", Fayard, 1984.

(3)_Bacsko, B. Une Education pour la démocratie, Textes et Projets de l'époque révolutionnaire, Paris, Garnier, 1982

(4)_Cabanis, P.-J.-G, Rapports du physique et du moral de l'homme, Paris – Genève, Slatkine, 1980.

(5)_Op. cit., p. 471

(6)_Centenaire de l'École normale de l'an 3, Paris, Hachette, 1895 (cité par Pierre Macherey, "L'Idéologie avant l'idéologie", in L'Institution de la raison, Paris, Vrin/ EHESS, 1992, p. 4149-

(7)_Éléments d'Idéologie, première partie, Idéologie proprement dite (réimpression de la troisième édition de 1817), Paris, Vrin, 1970; Éléments d'Idéologie, seconde partie, Grammaire, (réimpression de la seconde édition de 1817), Paris, Vrin, 1970. (لا توجَد طبعة جديدة لكتاب المنطق).

(8)_Traité de la volonté et de ses effets, Corpus, Paris, Fayard, 1994

(9)_Althusser, L. "Idéologie et appareils idéologiques d'État" (Notes pour une recherche), Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 81137- (La Pensée, n 151, juin 1970)

(10)_Marx, K., Engels, F., L'Idéologie allemande, Ed. Sociales, Paris, 1976, p. 224.

الإيديولوجية الصهيونية والغرب

رحلة التوظيف من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا

أشرف بدر[*]

تسعى هذه الورقة للإجابة عن سؤال يتعلق بماهية العلاقة بين الاستشراق وكلٍّ من الصهيونية والإسلاموفوبيا كفعل إيديولوجي. تنطلق فكرة البحث من فرضيتين أساسيتين: تفيد الأولى، أن الاستشراق مهّد للصهيونية من خلال محاولة إثبات الحق التاريخي لليهود في فلسطين، وأما الثانية فتفيد بأن ظاهرة الإسلاموفوبيا هي عبارة عن امتداد لظاهرة الاستشراق.

ملخص هذه الورقة يبيِّن أن أعمال بعض المستشرقين مهدت الطريق أمام الحملات الاستعمارية الأوروبية بل عمل بعضهم بشكل مباشر في خدمة الاستعمار البريطاني وحلفائه، وكانت النتيجة أن الاستشراق ومن خلال «المعرفة» راح يوفِّر كل الشروط اللازمة لترجمة القوة وفرض السيطرة الاستعمارية على فلسطين.

المحرر

تنسب المصادر الصهيونية لناثان بيرنباوم (Nathan Birnbaum) ابتكار مصطلح «الصهيونية» سنة 1890، إذ تعرف نفسها كـ «حركة تحرر وطني هدفها عودة الشعب اليهودي لوطنهم واستعادة السيادة على أرض إسرائيل»[2]، وهذا ما ذهب إليه المستشرق برنارد لويس (Bernard Lewis) حيث عدَّ الصهيونية حركة تحرر وطني للشعب اليهودي[3]. بينما يرى عبد الوهاب المسيري أنه من الصعب

---

*- باحث وأكاديمي من فلسطين.

[2]-Definition of Zionism. https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/zionism.html، Jewish Virtual Library.

[3]- Bernard Lewis، “The Anti-Zionist Resolution”، Foreign Affairs، Vol. 55، No. 1، Oct. 1976، pp. 54- 64. https://www.foreignaffairs.com/articles/israel/1976- 10 -01/anti-zionist-resolution

تعريف الصهيونية وذلك لعدة أسباب، من أهمها أن المصطلح يشير إلى نزعات وحركات ومنظمات سياسية غير متجانسة بل متناقضة أحياناً في أهدافها ومصالحها ورؤيتها للتاريخ أو في أصولها الإثنية أو الدينية أو الطبقية[1]. ومع إقرارنا بصحة ما ذهب إليه المسيري، إلا أن أصول البحث العلمي توجب اعتماد مفهوم محدد للمصطلحات الأساسية التي يدور حولها البحث، مع العلم بأننا سنصطدم بتعريفات مجزوءة للصهيونية، كتعريف قاموس أكسفورد (Oxford Dictionary) لها بأنها: «حركة سياسية اهتمت بشكل أساسي بإقامة دولة مستقلة للشعب اليهودي، وهي الآن تهتم بتطوير دولة إسرائيل»[2]. بالرغم من ذلك، فإننا سنعتمد في بحثنا على تعريف موسوعة السياسة الذي ينص على أن الصهيونية: «دعوة وحركة عنصرية دينية استيطانية إجلائية مرتبطة نشأة وواقعاً ومصيراً بالإمبريالية العالمية، تطالب بإعادة توطين اليهود وتجميعهم وإقامة دولة خاصة بهم في فلسطين بواسطة الهجرة والغزو والعنف كحل للمسألة اليهودية»[3]، مع تحفظنا على تعريفها كحركة دينية، فالصهيونية استخدمت الدين كأداة إضافة إلى أن معظم مؤسسي الصهيونية علمانيون.

اختلف الباحثون في مجال الاستشراق حول تعريفه كمصطلح؛ فهل هو حركة أم علم أم ظاهرة، فأحمد بهنسي يرى بأنه «حركة علمية غربية (أوروبية) هدفها دراسة شؤون الشرق كافة (سياسية/ اقتصادية/ تاريخية/ جغرافية/ أنثروبولوجية) لخدمة الأهداف الاستعمارية للسيطرة على بلدان العالم الشرقي (الإسلامي)»[4]. بينما نجد أن المستشرق الألماني رودي بارت (Rudi Paret) يذهب إلى أن كلمة الاستشراق مشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق عبارة عن «علم الشرق أو علم العالم الشرقي»[5]. أما مالك بن نبي فيرى أن المستشرقين هم الكتاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية، والذي يمكن تصنيفهم من حيث الزمن إلى طبقة القدماء كجرير دريياك والقديس توما الأكويني(Thomas Aquinas)، وطبقة المحدثين مثل كارّا دوفو(Carra de Vaux) وغولدتسيهر(Goldziher)، أو تصنيفهم من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين في كتاباتهم؛ فهنالك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها[6]. وذهب إدوارد سعيد إلى اعتبار

[1]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص: 13.

[2]- Oxford Dictionaries، Zionism. https://www.oxforddictionaries.com/definition/learner/zionism

[3]- عبد الوهاب الكيالي (محرر)، موسوعة السياسة، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، ج3، ص: 659.

[4]- أحمد بهنسي، الاستشراق الإسرائيلي... سمات وأهداف، تقرير القدس الشهري الصادر عن مركز الإعلام العربي، (الجيزة: مركز الإعلام العربي، السنة الثامنة، العدد 95، نوفمبر 2006)، ص: 91.

[5]- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، (ترجمة: مصطفى ماهر)، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967)، ص: 11.

[6]- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (بيروت: دار الإرشاد، 1969)، ص: 5.

الاستشراق ظاهرة، معرفاً إياه بأنه «أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه»[1]. في هذا البحث سيُعتمَد على تعريف سعيد، وذلك لدقة رؤيته وتعريفه للاستشراق.

قسّم سعيد الاستشراق في كتابه إلى الاستشراق الجامعي، والاستشراق المسيحي الغربي أو الديني، والاستشراق المعلمن المبطن، والاستشراق السياسي، بينما يجد أحمد سمايلوفيتش (Ahmed Smillovic) بأنه يمكن تقسيم الاستشراق بناءً على دوافعه المتعددة، وعلى رأسها: التاريخية، والنفسية، والاقتصادية، والإيديولوجيا، والدينية، والاستعمارية، والعلمية[2]، فالاستشراق من وجهة نظره يمثل حركة متواصلة الحلقات يحاول الغرب فيها التعرف إلى الشرق علمياً وفكرياً وأدبياً، ثم استغلاله اقتصادياً وثقافياً واستراتيجياً وجعله منطقة نفوذ له يسيطر فيها على العالم بأسره[3]. ويمكننا القول إن رؤية سمايلوفيتش لا تتعارض مع ما ذهب إليه سعيد من ناحية جوهر الاستشراق، فالاختلاف بينهما ليس جوهريّاً بل شكليّاً.

يرتبط الإطار النظري للاستشراق (من وجهة نظر سعيد) ببعض الأفكار والمذاهب والاتجاهات المتطرفة التي تسود الثقافة من وقت لآخر، بحيث نجد صورة لغوية للشرق، وصورة فرويدية (Freudian)، وصورة شبنجلرية (Spengler)، وصورة داروينية (Darwinism)، وصورة عنصرية[4]، وهكذا فإننا نجد أن الأطروحات الخاصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساواته بالغرب، ترتبط بيسر بالغ بالأفكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصري، والتي أضيف لها مذهب دارويني يبرز الصحة «العلمية» لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس متقدمة وأجناس متخلفة[5]. فنجد اتفاقاً عاماً بين المستشرقين على إحدى صور الداروينية التي تقول بأن الشرقيين يمثلون البقايا المنحطة لعظمة سابقة[6]، وذلك بهدف تبرير احتلال الشرق واستعماره، وهذا ما التقطه منظّرو الصهيونية وبنوا عليه الفكر الصهيوني؛ فبحسب المسيري، بنيت الصهيونية على عدة أسس فكرية من أهمها فكرة الإنسان الطبيعي، وضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة ليعيش حسب قوانينها البسيطة، ومن هنا فإن الدعوة الصهيونية للعودة إلى صهيون (فلسطين) هي عودة للطبيعة، مع ربط هذه الفكرة بفكر فريدريك نيتشة (Friedrich Nietzsche) القائم على الإيمان بالإنسان الأعلى «السوبرمان» (Superman)، الذي يجسد القوة ولا شأن له بالخير أو الشر؛ فنجد أن آحاد هعام

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق/ المفاهيم الغربية للشرق، (ترجمة: محمد عناني)، ط1، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص: 46.
[2]- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1998)، ص: 40-52.
[3]- المرجع نفسه، ص: 93.
[4]- إداورد سعيد، الاستشراق، ص: 72.
[5]- المرجع نفسه، ص: 324.
[6]- المرجع نفسه، ص: 388.

(Ahad Ha'am) (أحد منظري الصهيونية) قد كتب في مقالة «إعادة تقويم القيم»: اليهود ليسوا مجرد أمّة بل هم سوبر أمّة أو الأمة العليا. إضافة لذلك استعانت الصهيونية بفكر تشارلز داروين (Charles Darwin) (الفكر الدارويني) القائم على النظر للواقع باعتباره صراعاً لا يهدأ؛ صراع الجميع ضدّ الجميع، البقاء فيه للأقوى، وذلك من أجل تبرير الاستعمار باسم البقاء للأقوى، مع ربط ذلك بنظريته التي تفترض أنّ هنالك تفاوتاً عرقيّاً وبيولوجيّاً وحضاريّاً بين الأجناس[1]. بناءً على ذلك نجد أن هنالك قاسماً فكرياً مشتركاً قاسم فكري مشترك بين الاستشراق والصهيونية قائم على النظرة الاستعلائية العنصرية مع إدعاء النقاء والتفوق، وبالتالي فإن الإيديولوجيا الاستعمارية الغربية المبنية على مفاهيم الاستشراق (سنناقش لاحقاً اعتماد الاستعمار على مفاهيم الاستشراق) تعدُّ أحد أهم المصادر للإيديولوجيا الصهيونية.

يصعب تقسيم الاستشراق إلى حقب تاريخية، ومع ذلك يرى عبد الله محمد أن القراءة الغربية الاستشراقية تنقسم إلى ثلاث دوائر تاريخية مرّ بها المسلمون وهي: دائرة التراكم العدائي المغلوط، وتبدأ منذ بزوغ الإسلام وتنتهي بتضعضع قوة الدولة العثمانية في نهاية القرن الـ 17، وتليها مرحلة الإرث الاستعماري، وتبدأ مع إرهاصات انهيار الدولة العثمانية وبروز دور محمد علي في مصر، وأخيراً مرحلة الاستعمار والانطلاق نحو العالمية، وتبدأ بعد سقوط الدولة العثمانية وبزوغ فجر الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، حيث يعزو المستشرقون فشل التحديث إلى طبيعة المسلمين والديانة الإسلامية غير المتطابقة مع الديموقراطية، حتى إنّ بعض أصحاب المدرسة الاستشراقية الحديثة كبرنارد لويس يدعي أن مناهضة العرب والمسلمين لـ«إسرائيل» يعود إلى تعصبهم وعدم تقبلهم مفاهيم الحداثة التي تؤهلهم للتعايش السلمي مع غيرهم[2].

النظرة الاستشراقية

يتضمن الاستشراق مادة علمية تتخللها أفكار التفوق الأوروبي وشتى ألوان العنصرية والإمبريالية، وقد استمدت الصهيونية نظرتها للعرب من المفاهيم الاستشراقية ومن ثم طورتها استناداً إلى نظرتها العنصرية[3]، يرى سعيد أن الاستشراق في نهاية الأمر هو رؤية سياسية للواقع، وهذه الرؤية مبنية على تعزيز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو نحن) الأذكياء/ الموضوعيين/ العقلانيين، وبين الغريب (الشرق أو هم) الأغبياء/ غير العقلانيين/ الفاسدين/ غير الموضوعيين[4]. فها هو

[1]- عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص: 78-82.
[2]- عبد الله محمد، مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين، دراسات استراتيجية 57، ط1، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2001)، ص: 8-29.
[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 52.
[4]- المرجع نفسه، ص: 95+96+101.

المستشرق الفرنسي رونيه دوشاتوبريان (1768)(Chateaubriand_1848) على سبيل المثال يصف سكان مصر من المسلمين بالشعب الغبي المنحط[1]، هذه النظرة الاستعلائية العنصرية جسدتها الصهيونية مع بداية نشأتها؛ ففي الاجتماع الذي عقده مارك سايكس (Mark Sykes) (كمندوب عن الحكومة البريطانية) في 1917/2/7 مع قادة الصهيونية للاطلاع على مطالبهم، تركزت مطالبهم حول عدم مساواتهم مع سكان فلسطين العرب لأنها بلاد متخلفة، والحقوق المتساوية تكون في البلاد المتقدمة وفلسطين تحتاج من يطورها، وذلك موجود عند اليهود (الأوروبيين) وحسب[2]. وذهب المستشرق جورج بوش (George Bush) (جدّ الرئيس الأميركي) (1796_1859) في كتابه «محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين» (:The Life of Mohammed Founder of the Religion of Islam، and of the Empire of the Saracens) إلى وصف العرب والمسلمين بأنهم أعراق منحطة وحشرات وجرذان وأفاعٍ[3]، هذه الأوصاف تكررت في خطبة للحاخام عوفاديا يوسف (Ovadia Yossef) (الرئيس الروحي لحزب شاس « Shas») في آب/أغسطس 2004، بثتها الفضائيات الإسرائيلية، يقول فيها: «إنّ اليهودي عندما يقتل مسلماً فكأنما قتل ثعباناً أو دودة، ولا أحد يستطيع أن ينكر أن كلاًّ من الثعبان أو الدودة خطر على البشر، لهذا فإن التخلص من المسلمين مثل التخلص من الديدان أمر طبيعي أن يحدث»[4]، وهذا يشير إلى تبني الصهيونية للنظرة الاستشراقية للعرب والمسلمين.

تبنت وسائل الإعلام الغربية وعلى رأسها وسائل الإعلام الأميركية النظرة الاستشراقية للفلسطينيين بعد الإعلان عن «دولة إسرائيل»؛ من خلال وصفهم بالغباء والتعصب والتخلف الاجتماعي، في مقابل أطفال «إسرائيل» الجدد الذين استولوا على المنازل العربية ونظفوها لمصالحة المهاجرين الجدد الذين يعملون على إقامة حضارة جديدة في المشرق العربي، وقد ظهر ذلك بوضوح في كتاب كينيث بيلبي (Kenneth Bilby) (مراسل صحيفة نيويورك هيرالد تريبيون «New York Herald Tribune» في حرب 1948) الصادر سنة 1950 بعنوان نجمة جديدة في الشرق الأدنى New Star in the Near East[5]. وبعد حرب 1967 ـ بحسب دراسة لجانيس مونتي بيلقاوي

[1]- المرجع نفسه، ص: 382.

[2]- صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/28، عدد: 13544، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 2-3. http://bit.ly/1RIAtsd

[3]- انظر عرض ونقد كتاب: «محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين» لجورج بوش (1796-1859)، شبكة الألوكة.

http://www.alukah.net/library/018660//

[4]- الجزيرة نت، عوفاديا يوسف عندما يتحول الحاخام إلى داعية كراهية،

72013/10/. http://bit.ly/1leH7I3

[5]- ستيفن بينيت، الاستشراق والخطاب التوراتي في وسائل الإعلام الأميركية، (ترجمة: سميح حمودة)، مجلة حوليات القدس، (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، عدد 10، شتاء 2010)، ص: 21.

(Janice Monti Belkaoui) ـ صورت وسائل الإعلام الأميركية قادة «إسرائيل» كأبطال أسطوريين شديدي الوسامة، وفي المقابل أغفلت أقوال القادة العرب أو إجراء مقابلات معهم، مجرى تصوير الإسرائيليين كضحايا يدافعون عن أنفسهم ضدّ هجمات المعتدين العرب[1].

يكمن الاستشراق في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأميركية على الشرق أكثر من كونه خطاباً صادقاً حول الشرق[2]، فالعلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة «المركبة»[3]. وتقوم النظرة الاستشراقية الاستعلائية على أن «القوة والعصا أفضل وسيلة»، و«القطيع يتبدد بإزالة من يقف في المقدمة»، تكثيفاً لمقولة عالم النفس فرويد «الشعوب غير الأوروبية كاذبة، همجية، عنيفة، كسولة، متخلفة»، وقد تمظهرت هذه النظرة الاستشراقية تجاه الفلسطينيين من خلال تصريحات قادة «إسرائيل»؛ فرئيس الوزراء الإسرائيلي إسحق شامير (Yitzhak Shamir) يقول رداً على انطلاق انتفاضة الحجارة سنة 1987: «سوف نخضعكم بالبطش؛.... أنتم لستم سوى جنادب قياساً بإسرائيل»[4]، وعلى المنوال نفسه نجد أن الحملة الانتخابية لحزب «إسرائيل بيتنا» اليميني سنة 2009 تبنى شعار «فقط ليبرمان (Lieberman) يفهم العربية»[5]، كناية عن أن العرب لا يفهمون سوى لغة القوة.

استفحلت مؤخراً النظرة الاستشراقية الاستعلائية في صفوف القادة الإسرائيليين؛ حتى وصل الأمر برئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو(Benjamin Netanyahu) للمجاهرة ـ في معرض تعليقه على تشبيه بعض وسائل الإعلام الإسرائيلية لحادثة حرق عائلة الدوابشة الفلسطينية على يد مستوطنين يهود ببعض الأفعال «الإرهابية» العربية ـ برفضه تشبيه الإرهاب اليهودي بـ«الإرهاب العربي» بحجة كون «إسرائيل» دولة ديموقراطية بعكس غيرها من الدول العربية[6]. فبالرغم من بشاعة الجريمة وحرق عائلة فلسطينية كاملة بما فيها طفل رضيع على يد المستوطنين إلا أن نتنياهو يرى بأنه لا مجال لوصم هذا الفعل بالإرهاب، وعلى ما يبدو ينبع حرص نتنياهوعلى عدم مساواة العربي باليهودي من رغبته في الإبقاء على الصورة الذهنية للإرهابي ملتصقة بالعربي الفلسطيني دون أن تشمل المتطرفين من اليهود.

قامت المؤسسة الصهيونية بتغطية هذا الإجرام بفتاوى بعض الحاخامات المتطرفين، فقد تبين

[1]- ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 25+27.
[2]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 50.
[3]- المرجع نفسه، ص: 49.
[4]- صحيفة القدس، القدس، 2015/11/30، أحمد قطامش، استحقاقات سياسية وتنظيمية يستوجبها الاشتباك الانتفاضي في الأراضي المحتلة.
[5]- موقع اليوتيوب، الدعاية الانتخابية لحزب إسرائيل بيتنا 2009. (بالعبرية) http://youtu.be/0mjceh-6Hq4
[6]- موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي، جلسة الحكومة بتاريخ 2015/12/27. (بالعبرية):
http://www.pmo.gov.il/MediaCenter/SecretaryAnnouncements/Pages/govmes271215.aspx.

أن معظم منفذي العمليات الإرهابية ضدّ الفلسطينيين هم من أتباع الحاخام إسحاق جيزنبيرغ (Yitzhak Ginsburg)؛ حيث اشتهر بفتاواه التي تحرض بشكل مباشر على قتل الفلسطينيين والفتك بهم. وإصدار الفتاوى المحرضة على قتل الفلسطينيين لا تتوقف على جيزنبيرغ؛ فقد أيَّد أيضاً الحاخام دوف ليئور (Dov Lior) (الذي يعد أبرز المرجعيات الدينية لحزب البيت اليهودي « Jewish Home Party » جريمة إحراق عائلة «دوابشة»، وفي مطلع سنة 2013 أصدر جيزنبيرغ ما يمكن عدّه «المسوغ الفقهي» الذي عملت على أساسه مجموعات «تدفيع الثمن» (Price tag) الإرهابية اليهودية، التي نفذت عشرات الاعتداءات في المدن والقرى والبلدات الفلسطينية، وأحرقت عدداً كبيراً من المساجد وثلاث كنائس في الضفة الغربية وداخل المدن التي يقطنها فلسطينيو الداخل. وحسب غيزنبيرغ، فإنه يتوجب تفهم جرائم «شارة ثمن» على أنها «مقدمة طبيعية للخلاص اليهودي»، حيث عدّ هذه الجرائم بمنزلة «المخاض الذي تمر به الأمة قبل تحقيق الخلاص». ومما لا شكّ فيه أن أخطر «المصنفات الفقهية» اليهودية التي صدرت حديثاً، وتسوغ قتل العرب لمجرد أنهم عرب، وعدم التفريق بين طفل وبالغ، هو كتاب «شريعة الملك»(The King's Torah)، لمؤلفه الحاخام إسحاق شابيرا (Yitzhak Shapira)، الذي صدر سنة 2009. وهناك في «إسرائيل» من يرى أن أعضاء التنظيمات الإرهابية اليهودية الذين يتعمدون المس بالأطفال الفلسطينيين تأثروا بمصنف شريعة الملك، لأنه تضمن «مسوغات فقهية» توجب قتل الرضع العرب بحجة أنهم عندما يكبرون سيحاربون «إسرائيل»، لذا فالأجدر أن يُقتلوا مبكراً. المفارقة أنه على الرغم مما يعكسه هذا الكتاب من شطط وخلل أخلاقي وقيمي وديني، فإن العشرات من الحاخامات أيدوا ما جاء فيه، في حين عدّه عدد من أعضاء مجلس الحاخامية الكبرى ـ التي تعدُّ أكبر هيئة دينية رسمية في «إسرائيل» ـ «إبداعاً فقهياً»[1].

يتساءل المرء لماذا يحرص المستشرقون والصهاينة على وصم الشرقيين بصفات غير إنسانية، ولماذا الحرص على ترسيخ معادلة «نحن» و«هم»، الإجابة قد تكون في علم النفس الاجتماعي، حيث حاول هذا العلم تفسير بعض تصرفات الجماهير وكيفية حصول تحول في سلوكياتها، بحيث تتحول من تصرفات عاقلة إلى تصرفات تفتقر للعقل والمنطق؛ وبالتالي يتحول أفراد مُسالمون غيرُ عنيفين إلى النقيض تماماً. على ما يبدو كان لا بدّ للاستشراق كي يمهد للاستعمار والصهيونية إقناع جمهوره «الغربي» بتقبل فكرة السيطرة على شعب آخر «الشرقي»، بل ممارسة العنف ضده، وهذا لن يحصل بدون نزع صفة الإنسانية عن «الآخر» من خلال وصمه بصفات التخلف وتشبيهه

[1]- الجزيرة نت، 2016/1/1، صالح النعامي، الحاخامات وفقه التوحش المسكوت عنه. http://bit.ly/1Ombgjc

بالحيوانات، بحيث يكون هنالك «نحن» المتحضرون الأذكياء المتفوقون في مقابل «هم» المتخلفين الأغبياء المنحطين، الذين لا يستحقون الحياة حتى الشفقة عند قتلهم كما صرح بذلك الحاخام عوفاديا يوسف. تصنيف «نحن» و«هم» هو الخطوة الأولى لذلك، كما حدث في تجربة جَيْنْ إليوت (jane Elliott) [1] مع تلاميذها.

المثال الصارخ على نتيجة نزع صفة الإنسانية عن الخصم في العصر الحديث كان في رواندا عندما قام الإعلام التابع لقبيلة الهوتو(Hutu) بوصف أعدائهم من قبيلة التوستي (Tusti) بأنهم وحوش وآكلي بشر وأنهم عبارة عن ثعابين وجرذان، فكانت النتيجة حرب أهلية راح ضحيتها أكثر من 800 ألف إنسان[2]. وهكذا يجري تحويل «الغرب/ نحن» والشرق/ هم» إلى «جمهورَين نفسيَّيْن»؛ كل جمهور معادٍ للآخر، كما أشار إلى ذلك غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) في كتابه سيكولوجية الجماهير (Crowd Psychology)، حيث يرى لوبون بأن هنالك روحاً للجماهير مكونة من الانفعالات البدائية ومكرسة بواسطة العقائد الإيمانية القوية، وهي أبعد ما تكون عن التفكير العقلاني والمنطقي، كما أنها خاضعة لتحريضات وإيعازات أحد المحركين أو القادة الذي يعرف كيف يفرض إرادته عليها؛ فالقائد يستخدم الصور الموحية والشعارات بدلاً من الأفكار المنطقية والواقعية ليستملك روح الجماهير ويسيطر عليها. يرى لوبون أن الجمهور النفسي عبارة عن تجمع بشري يمر في لحظة معينة بظروف متشابهة تحوِّله لكائن جديد له صفات مختلفة، فيتجمع الأفراد ويصبحون كتلة ذهنية واحدة، والكتلة هذه لها صفات مختلفة عن صفات الأفراد المتفرقين، بحيث يتصرف الجمهور بلا وعي أو عقلانية، فتجد الفرد (بغض النظر عن مستواه الفكري) يؤيد جمهوره النفسي وتصرفاته لمجرد أنها خرجت من جمهوره بغض النظر عن صحة التصرف أو خطئه؛ فهو لا يُخضع هذه الأفكار للمحاكمة العقلية لأنها ببساطة صادرة عن «جمهوره النفسي»[3]، وهذا ربما يفسر ما حدث في الولايات الأميركية المتحدة عقب أحداث 2001/09/11،

[1]- قامت المعلمة جان اليوت عقب اغتيال مارتن لوثر كنغ سنة 1968 بمحاولة إقناع طلابها بخطورة الحكم على الآخرين بسبب لون بشرتهم ولإثبات ذلك قامت بإجراء تجربة على تلاميذها من الأطفال لمعرفة تأثير «التصنيف» في سلوكيات الأطفال من خلال تقسيم الطلاب إلى فريقين، فريق الأطفال اصحاب العيون الزرقاء الذين تم وصفهم بالأذكى، بينما الأطفال أصحاب العيون البنية يعدّون أقل ذكاءً وبالتالي لا يحق لهم الشرب من صنبور المياه مباشرة بل يجب أن يشربوا بواسطة الأكواب الورقية ولا يحق لهم اللعب مع الأطفال أصحاب العيون الزرقاء، النتيجة كانت إحباط أصحاب العيون البنية في مقابل فرح أصحاب العيون الزرقاء، وخلال فترة وجيزة قام أصحاب العيون الزرقاء بالتحرش وضرب أصحاب العيون البنية، وأصبح إطلاق وصف صاحب العيون البنية بمثابة شتيمة، وعند تكرار التجربة مع طلبة الجامعات تكررت النتيجة نفسها مع علمهم بأنها تجربة.
أنظر http://www.janeelliott.com/

[2]- https://www.youtube.com/watch?v=jk2-ZXAWkfg Five Steps to Tyranny. BBC.

[3]- انظر كتاب غوستاف لوبون، سيكولوجيا الجماهير، (ترجمة: هاشم صالح)، ط 1، (بيروت: دار الساقي، 1991).

من سقوط ضحايا مدنيين من النساء والأطفال في أفغانستان والعراق بذريعة محاربة «الإرهاب»، حيث تظهر بعض الإحصائيات مقتل أكثر من مليون شخص منذ بداية الغزو الأميركي للعراق[1].

الصهيونية بين الاستشراق والاستعمار:

مهدت أعمال بعض المستشرقين الطريق أمام الحملات الاستعمارية الأوروبية بل عمل بعضهم بشكل مباشر في خدمة الاستعمار، وهذا ما أقر به المستشرق جوستاف دوغا (Gustave Dugat) بقوله:

إنّ المستشرقين مُناطٌ بهم بمهمة جديدة، إذ عليهم وهم يجوبون فلك العلم الخالص أن يهتموا بالعالم الحاضر في الوقت الذي تكتسح فيه أوروباكل المناطق الشرقية، ويقوم أمر تكوين عاملين حضاريين وتلقينهم العلوم الآسيوية قصد غاية سياسية وتجارية (....) على الحكومات الواعية بمصالحها الحقيقية أن تعرف كيف تشجع وتستخدم رجال العلم والإخلاص أولئك: فالأمر يتعلق بإلحاق إضافات أخرى إلى محصول الحضارة المكتسبة وذلك لاغتنام الإفادات التي من شأن الشعوب الشرقية أن تعطينا إياها، (كما يتعلق) بإمداد هذه الشعوب بنصيبها من فتوحاتنا الفكرية والأخلاقية والمادية[2].

ما ذكره دوغا كان واضحاً في حملة نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) الاستعمارية على مصر والشام (1798ـ1801) حيث قام بتجنيد عدد كبير من العلماء وأوصى نائبه كليبر (Kléber) بأن يدير مصر من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم[3]، وها هو المستشرق الفرنسي سيلفستر دوساسي(Silvester de Sacy)، الذي شغل منصب مستشار للشؤون السياسية الشرقية في الحكومة الفرنسية، يشرف بنفسه على تحرير البيانات والنشرات لجيش نابليون إضافة إلى صياغة النداء الموجه إلى الجيش الفرنسي باجتياح الجزائر سنة1830 [4]. أضف إلى ذلك عدة مهام جرى إيكالها للمستشرقين، فعلى سبيل المثال أوفدت الحكومة البريطانية المستشرق هنري بالمر (Henry Palmer)(1840ـ 1882) خلال أحداث ثورة عرابي بهدف رشوة القبائل العربية في سيناء من أجل تأليبها ضدّ عرابي، كما سخّر المستشرق الهولندي كريستان سنوك (Christiaan Snouk) (1857ـ1956) أبحاثه في خدمة الاستعمار الهولندي في العالم الإسلامي؛ وخصوصاً في جزر الهند الشرقية[5]، ووصل الأمر بالمستشرق ماكس

[1]- الجزيرة نت، 2008/4/6، القتلى العراقيين والغزو الأميركي. http://bit.ly/1UpZqX3
[2]- سليمان حميش، الاستشراق والعقد الاستعماري، مجلة الاجتهاد، 1994، ص: 198+199. http://bit.ly/1P0CXzq
[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 153+154.
[4]- روجيه غارودي، ما يعد به الإسلام، (ترجمة: قصي أتاسي وميشيل واكيم)، (دمشق: دار الوثبة، 1983)، ص: 233.
[5]- توفيق سليمان، أسطورة النظرية السامية، (دمشق: دار دمشق، 1982)، ص: 71-78.

ميلر (Max Müller) إلى الإشراف على تخريج كوادر الإدارة الاستعمارية في الهند سنة 1882 [1]، ويُعدُّ الضابط البريطاني المستشرق توماس إدوارد لورانس (Thomas Edward Lawrence) (لورانس العرب) صاحب الدور البارز في الثورة العربية سنة 1916 ضدّ الدولة العثمانية مثالاً صارخاً على تماهي بعض المستشرقين مع الاستعمار؛ فهو يصرح بشكل واضح: «عندما أعلنت تركيا الحرب على بريطانيا، انطلقنا نحن الذين نؤمن بالعرب لنعمل على تركيز الجهود البريطانية وخلق عالم عربي جديد في آسيا، ولم يكن عددنا كبيراً بل كنا قلائل نلتف حول كلايتون (Clayton) رئيس قلم الاستخبارات المدنية والعسكرية في مصر»[2].

برر الغرب الاستعماري إقدامه على احتلال الشرق من أجل معاونته على التحضر؛ تطبيقاً للفكرة القائلة إنّ على الرجل الأبيض يقع عبء تمدين البرابرة وتثقيفهم[3]، ولم يقتصر جهد المستشرقين على التمهيد للاستعمار بل تجاوزه للتمهيد لتحقيق مشروع الصهيونية بإقامة وطن قومي لليهود على أرض فلسطين، وهذا ما سنستعرضه في السطور القادمة.

تمهيد الاستشراق للصهيونية

يرى أحمد بهنسي بأن هنالك تداخلاً بين الاستشراق الغربي، واليهودي، والصهيوني، والإسرائيلي؛ فالاستشراق اليهودي بدأ بدراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية مع انطلاق الاستشراق الغربي في القرن الـ 18، ثم ارتبط المستشرقون اليهود بالحركة الصهيونية بعد انطلاقها سنة 1881، بهدف خدمة الحركة الصهيونية وتأصيل الوجود اليهودي في فلسطين، وأخيراً جاء الاستشراق الإسرائيلي بعد إعلان عن قيام «إسرائيل» سنة 1948، الذي عمل على دراسة قضايا الصراع العربي الإسرائيلي بهدف تقديم العون للقيادة الإسرائيلية في إدارتها للصراع[4]. فعندما نستعرض أسماء أبرز المستشرقين نجد أن عدداً كبيراً منهم أصوله يهودية، فمنهم على سبيل المثال الفرنسي سولومون مونك (S. Munk 1803) (ـ1867) الذي كتب سنة 1845 «فلسطين وصف جغرافي وتاريخي وأثري»(Palestine، Description Géographique Historique et Archéologique)، والهنغاري أرمينوس فامبري (1832) (A. Vambery ـ1913) الذي توسط ثيودور هرتزل سنة 1901 كي يقابل السلطان العثماني عبد الحميد، أما المجري اجنتس غولدتسيهر (1850) (E.Goldziher ـ1921) فقد اهتم بالدين الإسلامي والفرق الإسلامية ومن أهم كتبه «دراسات إسلامية». ونجد أن الألماني جوزيف هو رفيتش

[1]- روجيه غارودي، مرجع سابق، ص: 233.
[2]- توماس لورنس، أعمدة الحكمة السبعة، (ترجمة: محمد النجار)، ط1، (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1963)، ص: 25.
[3]- أرسكين تشايلدرز، الحقيقة عن العالم العربي، (ترجمة: خيري حماد)، (بيروت: المكتب التجاري، 1960)، ص: 54.
[4]- أحمد بهنسي، مرجع سابق، ص:92.

(1874) (J. Horovitz_1931) كان عضواً في مجلس إدارة الجامعة العبرية (Hebrew University)، بينما كتب الإنجليزي ريتشارد غوتهيل (1862) (R. Gottheil_193 مقالة الصهيونية (Zionism) في الموسوعة اليهودية (Jewish Encyclopedia) وترأس اتحاد الصهيونيين الأميركيين (Federation of American Zionists) في الفترة 1898_1904، واهتم الألماني ماكس مايرهوف (M. Maeyerhof) 1874 (_1945) بتحقيق أعمال موسى بن ميمون (Moses Maimonides)، وعمل الألماني دافيد بانت (D. Banet) (1897؟) أستاذاً للغة العربية في الجامعة العبرية، وأخيراً نجد أن النمساوي باول كراوس (1904) (P. Kraus_1944) تعلم العربية في الجامعة العبرية ومارس التدريس في جامعة القاهرة[1].

من الصعب التصور أن توجه عدد كبير من الباحثين ذوي الأصول اليهودية للدراسات الاستشراقية قد جاء من قبيل المصادفة، حيث يرى ساندر سليمان (Sander Suliman)[2] أن اليهود كأقلية في أوروبا توجهوا عن قصد لدراسة العلوم الإنسانية من أجل التأثير في الأفكار والتوجهات الغربية، وهذا على ما يبدو ما يفسر هذه الظاهرة[3].

هيأ الاستشراق من خلال «المعرفة» كل الشروط لترجمة القوة وفرض سيطرة استعمارية على فلسطين، حيث عملت عدة جمعيات استشراقية على تسهيل مهمة الاستيطان الصهيوني في فلسطين، من أهمها صندوق الاكتشاف الفلسطيني(Palestine Exploration Fund) الذي أُسّس سنة 1865؛ والذي يهدف إلى القيام بمسح كامل ودقيق لفلسطين، والبحث العلمي في الآثار الوثيقة الصلة بـ «التاريخ التوراتي»، والقيام بحفريات لإلقاء الضوء على فنون «الأمة اليهودية». فعملت اللجان التابعة للصندوق من أجل الإجابة عن عدة أسئلة من أهمها تحديد موقع «هيكل اليهود» (Jewish Temple) الذي بناه سليمان وهدمه تيتوس(Titus)، إضافة إلى معرفة الطريق الذي سلكه النبي موسى مع بني إسرائيل عند هجرته من مصر إلى فلسطين. وعلى الرغم من أن نشاط الصندوق ينبع من فكرة دينية تستهدف دراسة كل ما يتعلق بالأراضي المقدسة، إلا أن مجالات نشاطه وما قام به من عمليات المسح والحصر ووضع الخرائط لا يمكن إرجاعها إلى مواضع أثرية دينية وحسب، وخصوصاً أن التعاون كان كاملاً بين العاملين فيها من علماء ومستشرقين وضباط في وزارة الحربية البريطانية وسلاح الهندسة الملكية، مثل كوندور Condor، وولي، ولورنس(Lawrence)، وبالمر(Palmer)، وكيتشنر(Kitchener) الذي كان يرى بأن احتلال فلسطين سيضمن تأمين

[1]- ابراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، ط1، (عمّان: دار الجليل، 1993)، ص: 40-46.
[2]- رئيس قسم العلوم السياسية في جامعة الخليل، مواليد ألمانيا والده فلسطيني ووالدته ألمانية، خبير في الاستشراق.
[3]- مقابلة شخصية مع د. ساندر سليمان رئيس قسم العلوم السياسية (جامعة الخليل)، في جامعة الخليل بتاريخ 2015/12/20.

طرق المواصلات الرئيسية، وبأن أرض فلسطين تعود ملكيتها لليهود[1]. أما الكابتن تشالرز وارين (Charles Warren) فقد دعا في كتابه «أرض الميعاد» (The Land of Promise) إلى ضرورة تطوير فلسطين على يد شركة الهند الشرقية(East India Company) عن طريق إدخال اليهود عليها من أجل احتلالها وحكمها[2]، إضافة إلى الكولونيل واطسون (Watson) الذي رأس اللجنة التنفيذية للصندوق واشترك في الحملة المصرية وعُيِّن بدائرة المخابرات في الجيش وقام بوضع كتاب سنة 1915 (Fifty years Work in the Holy Land: A record and summary 1865_1915)، وبذلك أسهم الصندوق في تكوين صورة كاملة عن أو ضاع فلسطين في مداها الأوسع والأدقّ، فقدم خدمة عظيمة للصهيونية[3]. وهذا ما عبرَّ عنه المستشرق كلود كوندور(Claude Conder) في محاضرة ألقاها سنة 1892 بقوله إنه وزملاؤه كان لهم الفضل في تشجيع الهجرة والاستيطان اليهودي في فلسطين، من خلال إلقاء الضوء على التوراة، بهدف مساعدة سكان فلسطين المستقبليين من اليهود من أجل الحصول على الحقائق الثابتة عن طاقات البلد وإمكانياته[4].

لم يقتصر التمهيد للصهيونية على الاستشراق الفرنسي والبريطاني بل تعداه إلى روسيا القيصرية؛ التي أنشئت سنة 1852 لجنة من المستشرقين هدفها تهيئة الوسائل اللازمة لتأسيس بيوت للمهاجرين اليهود إلى فلسطين، وفي أثناء الاحتفال بالذكرى الـ 90 لتأسيس الجمعية، ألقى المستشرق س.ل. يتحسفكي كلمة قال فيها: «إن جمعية الاستشراق الروسي قد ساهمت مساهمة فعالة في إنجاز وتحقيق الوطن القومي في فلسطين»[5].

الالتقاء الديني بين الاستشراق والصهيونية

تقع معتقدات عقيدة العصر الألفي السعيد في قلب معظم المعتقدات المسيحية والإنجيلية المتعلقة بدور «إسرائيل» في ما يتعلق بـ«نهاية العالم»، وهو تفسير تنبؤي معقد للنصوص المقدسة المتعلقة بالمجيء الثاني للمسيح ونهاية العالم، بالاستناد على قراءات من مرقس 13، ومتّى 24، ولوقا 21، بحيث يصبح تدفق اليهود إلى «الأرض المقدسة»، وتأسيس «دولة إسرائيل» كمقدمة

[1]- خيرية قاسمي، نشاطات صندوق اكتشاف فلسطين 1865-1915، مجلة شؤون فلسطينية، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، عدد 104، تموز/يوليو1980)، ص: 71-94.

[2]- أسعد رزوق، إسرائيل الكبرى/ دراسة في الفكر التوسعي الصهيوني، سلسلة كتب فلسطينية (13)، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، 1968)، ص: 42.

[3]- أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق، ص: 142+143.

[4]- محمود المراش، بريطانيه: صندوق الاستكشافات الفلسطينية، مجلة شؤون فلسطينية، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، عدد 9، أيار/مايو1972)، ص: 200-202.

[5]- محمد الدسوقي، الفكر الاستشراقي: تاريخه وتقويمه، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1995)، ص: 50.

لسيناريو نهاية العالم[1]. وهذا يفسر دور حركة الاسترجاع المسيحية/ البروتستانتية (Protestantism) (الصهيونية المسيحية) التي كانت تطالب بإعادة اليهود إلى «أرضهم الأم» حتى يتسنى هدايتهم وتحويلهم إلى المسيحية، فعودة اليهود وهدايتهم وتنصيرهم كانت تعد شرطاً أساسياً لحلول الألفيّة السعيدة (التي سيحكم فيها المسيح المخلص ألف عام)، وهذا ما جعل الصهيوني ناحوم سوكولوف (Nahum Sokolov) في كتابه تاريخ الصهيونية (History of Zionism) يفسر تعاطف بريطانيا وتفهمها للحركة الصهيونية بالطابع الإنجيلي للشعب الإنجليزي[2]. حيث أتاحت حركة الإصلاح الديني البروتستاني الفرصة لانبعاث القومية اليهودية، عبر التغييرات اللاهوتية التي جاءت بها، وعلى رأسها الترويج لفكرة أن اليهود أمة مفضلة وضرورة عودتهم إلى أرض فلسطين[3]. في السياق نفسه رأى العديد من الإنجيليين حرب 1967 كأنّها التحضير للمجيء الثاني للمسيح، فحثّ القس الأميركي الشهير بيلي غراهام (Billy Graham) «إسرائيل» على عدم التخلي عن الأراضي التي استولت عليها، مشيراً إلى أن اليهود هم «شعب الله المختار» وأن أرض فلسطين ملك لهم[4]. هذه النظرة الدينية مهدت للحركة الاستعمارية «الرأسمالية» والصهيونية، وهذا ما ذهب إليه ماكس فيبر (Max Weber) حيث يرى أن النزعة الطائفية البروتستانتية قامت على الربط بين السلوك الديني والرأسمالية، فالمسيحيون «الحقيقيون» وحدَهم هم المقبولون في الطائفة[5].

استخدام الدين لم يقتصر على الاستشراق الغربي بل نجده حاضراً بقوة في السلوك الصهيوني، فالعقيدة الدينية لعبت دوراً مهماً في الإيديولوجيا الصهيونية، وكما يرى روجيه غارودي (Roger Garaudy) فإن: «الحركة الصهيونية لا يمكن أن تتماسك إلا بالعودة إلى الموزاييك الديني، احذفوا مفاهيم الشعب المختار وأرض الميعاد فستنهار أسس الصهيونية.... إن ضرورة الترابط الداخلي للبنية الصهيونية لإسرائيل فرض على قادتها تعزيز سلطة رجال الدين»[6]، فكما هو معروف أن المتدينين عارضوا في البداية الصهيونية، لكن بعضهم وجد فيها وسيلة لتحقيق «بداية الخلاص» ونزول المسيح المنتظر. كما حاول قادة الحركة الصهيونية التوصل إلى تسويات من أجل وحدة

[1]- ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 19.
[2]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجية الصهيونية، ط2، (الكويت: دار المعرفة، 1992)، ص: 32+34.
[3]- ريجينا الشريف، مرجع سابق، ص: 35.
[4]- ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 25+27.
[5]- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، (ترجمة: محمد علي مقلد، تحقيق: جورج أبي صالح)، ط1، (لبنان: مركز الانماء القومي، 1990)، ص: 179.
[6]- موقع إنسانيات، 2007، عبد القادر عبد العالي، التصدّع الديني العلماني من خلال الحالة الإسرائيلية.
http://insaniyat.revues.org/3167

«الأمة»[1]، وهكذا نجد رئيس الوزراء الإسرائيلي دافيد بن غوريون(David Ben-Gurion) في سنة 1956 يبرر مشاركة «إسرائيل» بحرب السويس (بالرغم من كونه ملحداً ويفتخر بعدم التزامه بشروط الدين اليهودي)، بالتصريح في الكنيست أن السبب الحقيقي للحرب هو «استعادة مملكتي داوود وسليمان إلى حدودها التوراتية»[2].

التقى الدافع الديني للاستشراق مع الطموحات الصهيونية، وحصل انسجام كبير بين أهداف الاستشراق الدينية والصهيونية، حيث يرى محمد إدريس أن الهدف الديني للاستشراق كان إضعاف الإسلام وتشويهه والتشكيك في قيمه عن طريق إثبات فضل اليهودية عليه، والزعم بأن اليهودية مصدر الإسلام الأول، لأن الدين الإسلامي كان دوماً المحرك الأساسي لمقاومة الاستعمار والحملات الصليبية[3]. وهذا ما عبر عنه المستشرق برنارد لويس بقوله: «كان الإسلام في عيون مسيحيي العصور الوسطى العدو الأكبر، وكانت دراسته تعد ضرورة من أجل أهداف واقعية للغاية، أحدها كان جدلياً: الرغبة في فهم هذا الدين بهدف مقاومته وتدميره»[4].

الاستشراق وحلّ المسألة اليهودية:

بدأت المسألة اليهودية (أومعاداة الساميّة) بالظهور في برلين عقب تأسيس «عصبة اللاساميين» (Antisemitism) عام 1880، في السنة نفسها كتب الأستاذ الجامعي تريتشكيه: «اليهود عنصر غريب في ألمانيا لا يريد ولا يستطيع أن يندمج، مطالبتهم بالاعتراف بحقوقهم القومية تهدم الأسس القانونية للمساواة التي منحت لهم». وتبعه يوجين ديرينغ الذي كتب «العنصر اليهودي هو أسوأ عناصر العرق السامي؛ هدفه التسلط على العالم واستعباد الشعوب الأخرى،... اليهودية تتصف بصفات ضارة غير اجتماعية خصوصاً عندما تنشط في السياسة أو الصحافة». واستنتج البريطاني هو ستون تشامبرلين(Houston Chamberlain) (عاش في ألمانيا) في كتابه «أسس القرن التاسع عشر» (The Foundations of the Nineteenth Century) أن تاريخ المدينة (ألمانيا) عبارة عن صراع بين الآريين الصديقين والساميين، تزامن ذلك مع ظهور كتاب برتوكولات حكماء صهيون (The Protocols of the Elders of Zion) الذي يدعي واضعوه بوجود زعامة يهودية عالمية تدير

[1]-موقع مركز تكنولوجيا التعليم، العلاقة بين المتدينيين والعلمانيين في إسرائيل (الماضي/الحاضر/المستقبل).(بالعبرية)
http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=17807

[2]- اسرائيل شاحاك، تاريخ اليهود وديانتهم، (ترجمة: ناصرة السعدون)، (دمشق: دار كنعان، 2012)، ص: 41.

[3]- محمد إدريس، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1995)، ص: 84.

[4]-المرجع نفسه، ص: 27.

العالم، وهكذا بدأت بوادر معاداة الساميّة بالظهور في محاكمة درايفوس (Dreyfus) (ضابط أركان فرنسي يهودي اتهم زوراً بالخيانة (1894) رافقها مشاعر كراهية كبيرة؛ أدين ثم برئ جزئياً وصدر عفو عنه)[1].

يرى صبري جريس في كتابه تاريخ الصهيونية (1862ـ1948)، أن هنالك عدة أسباب قادت لظهور معاداة الساميّة من أهمها[2]:

ـ تحميل المسيحية لليهود مسؤولية قتل المسيح.

ـ سيطرة رأس المال اليهودي.

ـ سيطرة اليهود على الإعلام.

ـ اشتراك اليهود في الحركات الثورية.

ـ شجب الديانة اليهودية من قبل بعضهم من خلال شجب الدين عامة والمسيحية خاصة، واعتبار أنه لا يمكن دمج اليهودي بالمجتمع.

ـ هجرة اليهود إلى أوروبا الغربية مما أدى لمزاحمة السكان الأصليين.

ويرى المسيري أن البيئة التي ظهرت فيها المسألة اليهودية تتلخص بالتالي[3]:

ـ فشل المسيحية الغربية في صياغة رؤية محددة تجاه الأقليات بشكل عام والجماعات اليهودية تحديداً، فالكاثوليكية (Catholicism) تبنت أن اليهود قتلة المسيح، أما البروتستانت فقالوا إن اليهود أداة للخلاص بعد عودتهم لفلسطين.

ـ تبني العقيدة الألفية (في آخر الزمان وبعد عودة اليهود لفلسطين سيأتي المسيح المنتظر ويحكم العالم مدة ألف عام).

تحويل الغرب لليهود كأداة وجماعة وظيفية؛ لا ينظر لها في ضوء إنسانيتها وإنما في ضوء نفعها للمجتمع، (مثال: حلت البنوك مكان اليهودي المرابي).

ـ تعثر التحديث في شرق أوروباوخصوصاً في روسيا بسبب: سرعة معدلات النمو الاقتصادي

---

[1]- صبري جريس، تاريخ الصهيونية (1862ـ1948)، (قبرص: مركز ابحاث «م.ت.ف»، 1981)، ص: 45ـ47.

[2]- المرجع نفسه، ص: 47ـ49.

[3]- عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، ط1، (بيروت: دار الفكر، 2003)، ص: 69ـ86.

وبالتالي لم يتأقلم اليهود مع النظام الجديد، وعزلة اليهود وعدم اندماجهم (ثقافة الغيتو«Ghetto»).

ـ حدوث انفجار سكاني بين يهود شرق أوروبافي منتصف القرن الـ 19 ما دفع مئات الألوف للهجرة إلى أوروبا الغربية ما أثر في الاقتصاد.

ـ سُكْنى اليهود في مناطق حدودية متنازع عليها ما أضعف ولاءهم القومي.

تكلس اليهودية الحاخامية وعدم مسايرتها لروح العصر.

ظهور قيادات يهودية مثقفة فاقدة لهويتها اليهودية ولكنها لم تكتسب هوية غربية.

يستنتج جريس في كتابه أن آراء اللاساميين قد التقت مع الأفكار الصهيونية، حيث نجد أن أبرز أفكار المعادين للسّاميّة كالتالي[1]:

ـ اليهود (دين وقومية وعرق).

ـ لا يمكن أن يتعايش اليهود مع الأوروبيين.

ـ يجب عزل اليهود.

ـ يجب إقامة دولة لليهود في الشرق حيث أصولهم.

ومن ثم كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية. فبحسب أو سكار. ب رابينوفيش (Oscar. B Rabinovitch) اتفق الاقتراح الصهيوني مع الصيغة الاستعمارية الأوروبية بواسطة تحويل تيار المهاجرين اليهود من إنجلترا إلى أفريقيا وآسيا بحيث تبني الصهيونية موقعاً مهماً لبريطانيا وطرقها عن طريق إنشاء مركز يهودي مستقل[2]، فنجد أن وزير الخارجية البريطاني آرثر بلفور(Arthur Balfour)، الذي وعد اليهود بوطن قومي في فلسطين، كان محسوباً على المُعادين للسّاميّة حيث كان هدفه منع اليهود من الهجرة إلى بريطانيا، وتوجيههم إلى الشرق من أجل ضمان سيطرة بريطانيا الاستعمارية فترة طويلة[3]، حتى نابليون بونابرت الذي دعا الصهاينة إلى الاستيطان في «بلاد أجدادهم» يُعدُّ من أهم المعادين لليهود[4].

[1]ـ صبري جريس، مرجع سابق، ص: 50.
[2]- المسيري، الايدلوجية، ص: 43.
[3]-Raja Shehadeh (Book Review)، Victor Kattan، From Coexistence to Conquest: International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict (18911949-)، Middle East Policy Council. http://bit.ly/1Pw5PSq.
[4]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود، ص: 14.

الاستشراق واختراع شعب وأرض «إسرائيل»

بدأ ذلك بنداء بونابرت لليهود في أثناء حملته على مصر والشام حيث حثهم على السير وراء فرنسا حتى يتسنى استعادة العظمة الأصلية لبيت المقدس، ووعد بأنه سيعيد اليهود إلى الأرض المقدسة إذا ساعدوا قواته[1]، وخاطبهم بقوله: «سارعوا؛ هذه اللحظة المناسبة التي قد لا تتكرر لآلاف السنين للمطالبة باستعادة حقوقكم ومكانتكم بين شعوب العالم، تلك الحقوق التي سلبت منكم لآلاف السنين وهي وجودكم السياسي كأمة بين الأمم»[2]. لقد تبنت حملة بونابرت طروحات كتاب «وصف مصر»(Description of Egypt)، الذي كتبه المستشرقون الفرنسيون المرافقون للحملة، من تشديد الادعاء بأن اليهود هم ورثة فلسطين الشرعيون وعلى إعادة إنشاء «مملكة القدس القديمة»[3]، ما دفع الزعيم الصهيوني حاييم وايزمن (Chaim Weizmann) إلى وصف نابليون في رسالته لتشرتشل (Churchill) بأنه: «أول الصهاينة العصريين من الأغيار»[4]. في هذا السياق نجد أيضاً مشروع المستشرق أنكتيل ديبرون (1731) (1805ـAnquetil-Duperron) الرامي إلى إيجاد مرتكز يهودي في المنطقة، إذ قام ديبرون بكثير من الرحلات ليبرهن على وجود «شعب الله المختار» في ماضي فلسطين وحاضرها عبر تتبع أصول اليهودية[5].

التقت أفكار بعض المستشرقين كالفرنسي ألفونس دي لامارتين (Alphonse de Lamartine 1790ـ1869 مع الصهيونية بأن فلسطين صحراء خاوية تنتظر من يزرعها، وأن سكانها من الرحل الذين لا قيمة لهم ولا حقّ لهم فعليّاً في الأرض[6]، وربما اعتمد الصهيوني ماكس نوردو(Max Nordau) على هذا الرأي عندما أطلق عبارته الشهيرة: «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»[7]، هذا الادعاء انعكس على الخطاب الصهيوني وبشكل واضح في تصريح رئيسة الوزراء الإسرائيلية غولدا مائير (1969 (1974ـGolda Meir: «لا يوجد شعب فلسطيني»[8]. ولم يقتصر الأمر على إنكار وجود شعب فلسطيني، بل تعداه إلى إنكار الاسم التاريخي لفلسطين، فها هو المستشرق برنارد

---

[1]- Sokolov. Nahum. History of Zionism. 16001918-(vol.1). New York: KTAV Publishing House. 1964. P: 63.

[2]- Franz Kobler، Napoleon and the Jews، Schocken Books، 1976، p: 57.

[3]- شكري نجار، لم الاهتمام بالاستشراق؟، مجلة الفكر العربي، (السنة 5، 1983، عدد 31)، ص: 67.

[4]-Crossman، Richard. A Nation Reborn: The Israel of Weizman، Bevin and Ben Gurion. London: Hamish Hamilton. 1960. P: 130.

[5]- شكري النجار، مرجع سابق، ص: 67.

[6]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 437.

[7]- بول فندلي، الخداع، (ترجمة وتحقيق: محمود زايد)، ط1، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1993)، ص: 25.

[8]- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، (ترجمة وتحرير: صبحي الحديدي)، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص: 111.

لويس يدعي بأن الاسم التاريخي لفلسطين «بلسطينا» لم يكن متعارفاً عليه بين اليهود وأن الاسم المتعارف عليه هو «أرض إسرائيل»[1].

عملت الصهيونية على بناء وطن قومي لليهود، ولم تكن مصرّة في بداياتها على الاستيطان في فلسطين (مع تفضيلها لذلك بسبب وجود الرابط التاريخي) بحسب ما ذكر هرتسل في كتابه «الدولة اليهودية» (The Jewish State) (حيث طرحت الأرجنتين)[2]. الدافع الأساسي لاختيار فلسطين على يد الصهيونية كموقع للاستيطان وتفضيلها عن الأرجنتين أو أوغندا كان بحسب هرتسل «قوة الأسطورة، أي الاسم في حدّ ذاته»[3].

ثمة إجماع بين الحاخامات الأرثوذكس على أن تعبير «الشعب اليهودي» في اليهودية تعبير ديني، يشير إلى جماعة المؤمنين المخلصين الذين يتوجهون بإيمانهم إلى الله الواحد، بل إن انتماءهم مشروط بمدى طاعتهم لله[4]، وهذا ما صرح به الحاخام الأكبر للطائفة اليهودية في بريطانيا سنة 1909 بقوله: «منذ تحطيم الهيكل وانتشار اليهود في العالم، فإنهم لا يشكلون أمة بل نحن طائفة دينية»[5]. لقد استخدم التناخ كنص مشكل لهوية وعقيدة اليهود بعدما حرر ونشر في وسط جماعة المؤمنين التي كانت وبحق في أمس الحاجة له[6]، وهذا ما يؤكده الحاخام ساديا هاغاون الذي عاش في القرن العاشر بقوله «شعبنا هو شعب بسبب التوراة»[7]، حيث يصف اليهود أنفسهم كأمة دينية.

تزامن ظهور الصهيونية مع انتشار الحركات القومية، التي كانت مبنية إما على النموذج القبلي واللصيق بالطبيعة والأرض أو النموذج الاقليمي السياسي وهو أقل ارتباطاً بالأرض وأكثر ارتباطاً بالدولة، لم يجد مفكروالصهيونية ضالتهم في كلا النموذجين فقام سيمون دوبنوف (Simon Dubnow) بابتكار القومية اليهودية بالاعتماد على النموذج الروحي المستقل عن الطبيعة لأن وجوده يستند أساساً إلى الوعي بالذات التاريخية؛ حيث يرى دبنوف أن اليهود ينتمون لهذا النموذج أو بلغة أخرى قومية الشتات[8].

---

[1]-Bernard Lewis، Palestine: On the History and Geography of a Name، The International History Review، Vol.2، No.1، Jan 1980، p:1.
http://www.jstor.org/stable/40105058?seq=1#page_scan_tab_contents

[2]- موقع الجامعة الإسلامية بغزة (مترجم)، ثيودور هرتسل، الدولة اليهودية، ص: 19. http://bit.ly/1ZoQRgj

[3]- Patrai، Raphael. The complete Dairies of Theodore Herzl. (vol.1). New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff.1960. Trans Harry Zohn. P: 56.

[4]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجيا، ص: 116.

[5]-صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/27، عدد: 13543، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 1-3. http://bit.ly/1ZwqdUC

[6]- شلوموساند، إختراع الشعب اليهودي، (ترجمة: سعيد عياش)، ط2، (رام الله: مدار، 2013)، ص: 103.

[7]- اسرائيل شاحاك، مرجع سابق، ص: 51.

[8]- Rabinovitch، Simon. Alternative to Zion. 2007. P: 55. http://bit.ly/1mW6zUf.

يعدُّ مفهوم الشعب غير دقيق، فهو يدل على جماعة اجتماعية تحمل مزايا مشتركة على مستوى من الأهمية يكفي لبلوغ حدّ أدنى من الوحدة والاستقلالية، أما الشك في طبيعة هذه المزايا (لغة، وثقافة، وتاريخ، وموقع جغرافي) وبالتالي الأساس الموضوعي أو الذاتي لهذا المفهوم (هل يوجد شعب بذاته أو لاعتقاده أنه كذلك بتأثير الممارسات الاجتماعية) فيصعبان عملانيته في العلوم الاجتماعية. في المقابل، نرى أن الاستخدام الإيديولوجي لمفهوم الشعب هو أكثر شيوعاً، إما لتسليمه مقاليد السيادة، وإما لتشريع كل ممارسة تطالب باستقلاله أو خروجه من مجموعة وطنية مبنية مسبقاً[1].

قامت عملية اختراع الشعب اليهودي على ركنين أساسيين، وهما فكرة الشتات اليهودي وبأن اليهودية بقيت محصورة في العرق الذي اعتنقه في البداية، الدلالة الرئيسية المتوخاة لهذا الادعاء هي أن الشتات الذي رحل إلى مناطق مختلفة من العالم وكُتب له البقاء يعود من ناحية جذوره العرقية والقومية إلى القبائل اليهودية الأصلية التي كانت في فلسطين وطردت منها، وأنه لم تدخل اليهودية أجناس وقوميات أخرى أثرت في نقاء العرق اليهودي. وقد جرى تفنيد هذا الإدعاء على يد جمال حمدان في دراسته القيمة التي توصلت إلى أن اليهود الحاليين ليسوا من بني إسرائيل؛ فيهود العالم اليوم مختلطون في جملتهم اختلاطاً يبعدهم عن أيّ أصول إسرائيلية فلسطينية قديمة، ولا يوجد رابط أنثروبولوجي بين الجهتين، والرابط الوحيد هو رابط الدين[2]. وهذا ما يقر به هرتسل ضمنياً في معرض انتقاده لليهود المندمجين في أوروبا بسبب وجود الزواج المختلط في عدة دول أوروبية، خصوصاً في المجر[3]، قام الكاتب الإسرائيلي شلوموساند (Shlomo Sand) أيضاً في كتابه «اختراع الشعب اليهودي» (The Invention of the Jewish People) بتفكيك هذا الادعاء من خلال نفي ما يسمى بالشتات اليهودي الذي تقف وراءه فكرة طرد الرومان لليهود سنة 70 للميلاد بعد تدمير الهيكل، وبدحض الادعاء بأن الدين اليهودي لم يكن ديناً تبشيرياً بل بقي محصوراً في العرق الذي اعتنقه منذ بداياته[4].

تقاطع المصالح بين الاستعمار والصهيونية

ظهرت الحاجة الغربية لمعرفة الشرق الإسلامي وخصوصاً من الناحية الجغرافية والاجتماعية

[1]-غي هرميه وآخرون، قاموس علم السياسة والمؤسسات السياسية، (ترجمة: هيثم اللمع)، ط1، (بيروت: مجد، 2005)، ص: 252.
[2]- جمال حمدان، اليهود انثروبولجياً، (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967)، ص: 90.
[3]- ثيودور هرتسل، مرجع سابق، ص: 8.
[4]- شلوموساند، إختراع الشعب، ص: 179-233.

للتعرف إلى موارد الثروة من جهة، ومصادر التوزيع للإنتاج الأوروبي من ناحية أخرى، لذلك وجدنا عدداً كبيراً من المستشرقين يركزون في دراسات الجدوى الاقتصادية لبلادهم وخصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين[1].

يميز المؤرخون عادة بين نوعين من الاستعمار:

1. استعمار المرحلة الأولى المرتبطة بالرأسمالية المركانتيلية (Mercantilist Capitalism) (التجارية) الذي تركز في النصف الغربي للكرة الأرضية والجزر الاستوائية، وكان الهدف منه زيادة قوة وثروة الدولة المستعمرة من خلال الحصول على المواد الخام من ذهب وفضة ومنتجات استوائية، ولم يكن الاستيطان أحد أهدافه الأساسية.

2. استعمار ما بعد سنة 1870، والذي تركز في أفريقيا وآسيا بهدف خدمة بعض طبقات المجتمع وفئاته عن طريق تزويدهم بالأسواق لبضائعهم إضافة للبحث عن المواد الخام، وبالتالي سعى الاستعمار في هذه المرحلة لتغيير البنية الاجتماعية للمجتمعات التابعة كي تصبح تابعة للحلقة الرأسمالية الإمبريالية. حاجة دول أوروبا للأسواق أفاد الصهيونية لكون فلسطين ومصر مدخلاً لهذا المسرح الجديد[2].

التعرف إلى الجذور الحضارية لنوعي الاستعمار الاستيطاني التقليدي والإحلالي قد يكون أمراً له أهميته، إذ يبدو أن النوع التقليدي في الجزائر وأنغولا قد نشأ في الدول الكاثوليكية، بينما تعود جذور النوع الإحلالي في جنوب أفريقيا والولايات المتحدة إلى الدول البروتستانتية. وسيقودنا هذا إلى التساؤل عما إذا كان التفسير الحرفي للعهد القديم وهو التفسير الذي يسود بين كثير من البروتستانت يوجِد حالة عقلية تسهل عملية نقل السكان وتجعلها أمراً طبيعياً لأنها تجري باسم الأوامر المقدسة التي ترد من علٍ؟ قد يمكن القول إن الكنيسة القومية أي الكنيسة القاصرة على مجموعة بشرية لها الانتماء العرقي نفسه أو الإثني نفسه كما هي الحال مع الكنيسة الهولندية الإصلاحية في جنوب أفريقيا التي لا تسمح للسود بالانضمام إليها، مثل هذه الكنيسة تضفي قدراً من القداسة على الأفعال التي يأتيها أعضاؤها وتقدم هي التبريرات الدينية التي تكون عادة ذات طابع إنجيلي، فتسوِّغ عمليات الطرد بأن الآخرين يقعون خارج نطاق الخلاص والتوبة، أما الكنيسة العالمية أي الكنيسة التي تفتح أبوابها لأي إنسان فهي تمنح المؤمن سواء أكان من المستوطنين أم

[1]- محمد ادريس، مرجع سابق، ص: 30.
[2]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجية، ص: 30.

من السكان الأصليين حقوقاً معينة بغض النظر عن انتمائه القومي أو العنصري وهو ما يجعل من الصعب على المستوطنين الذين يتبعون الكنيسة العالمية تبني النمط الإحلالي من الاستعمار[1].

تقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصهيونية، فحاول اللورد بلمرستون(Palmerston)، وزير خارجية بريطانيا سنة 1840، إقناع السلطان العثماني بفوائد السماح لليهود بالعودة والاستيطان في فلسطين، بسبب الأموال التي سيحضرونها معهم لكونهم أثرياء وبالتالي ستزداد ثروات السلطان، ومن ناحية أخرى سيكونون بمنزلة حاجز بشري أمام محمد علي[2]. وفي سنة 1860 أشار أرنست لاهاران (Ernest Laharanne)، سكرتير نابليون الثالث الخاص، في كتيب بعنوان «المسألة الشرقية الجديدة» (The New Eastern Question) إلى المكاسب الاقتصادية التي ستعود على أوروبا من خلال فتح أسواق جيدة في حال استقر اليهود في فلسطين وعودة الدولة اليهودية القديمة[3].

في السياق نفسه قام البريطاني جورج غاولير (George Gaulir)، الذي تولى منصب حاكم في جنوب أفريقيا، وزار فلسطين سنة 1849، بوضع خطة لإعادة اليهود إلى «بلدهم» هادفاً من وراء ذلك إلى إيجاد منطقة عازلة بين سورية ومصر[4]. التقطت الصهيونية الفكرة فقام هرتسل بالترويج لها في حال أقيمت الدولة في فلسطين بقوله: «من هنالك سنشكل جزءاً من استحكامات أوروبافي آسيا كموقع أمامي للحضارة في مواجهة البربرية»[5]، ويبدو أن مؤتمر لندن الاستعماري الذي عقد سنة 1907 أخذ بخطة غاولير؛ حيث أوصى رئيس الوزراء البريطاني بـ«إقامة حاجز بشري قوي وغريب على الجسر البري الذي يربط أوروبابالعالم القديم ويربطهما معاً بالبحر الأبيض المتوسط بحيث يشكل في هذه المنطقة وعلى مقربة من قناة السويس قوة عدوة لشعب المنطقة، وصديقة للدول الأوروبية ومصالحها»[6].

حينما احتاجت بريطانيا الاستعمارية مستوطنين بيض لتشجيع التجارة في بلاد الشام، ومن ضمنها فلسطين، طلبت من الصهاينة تجنيد اليهود لتنفيذ هذه المهمة عبر الاستيطان في فلسطين، وهذا ما صرح

---

[1]-المسيري، الايدلوجية، ص: 55.
[2]-Alexander Scholch، Britain in Palestine، 18381882-: The Roots of the Balfour Policy، Journal of Palestine Studies، Vol. 22، No.1، 199293/، p: 39. . http://www.palestine-studies.org/jps/fulltext/39775
[3]-Abu-Lughod Ibrahim، and Abu-Laban Baha. Settler Regimes in Africa and the Arab World: The IIlusion of Endurance. Willmette، Illinois: Medina Univeristy Press، 1974. P: 22.
[4]-شلوموساند، اختراع أرض إسرائيل، (ترجمة: انطوان شلحت وأسعد زعبي)، ط1، (رام الله: مدار، 2013)، ص: 176.
[5]- ثيودور هرتسل، مرجع سابق، ص: 19.
[6]- موقع مؤسسة الدراسات الفلسطينية، وثائق خاصة بالقضية الفلسطينية، توصية مؤتمر لندن «مؤتمر كامبل بنرمان».
http://www.palestine-studies.org/sites/default/files/Recommendation_of_the_London_Conference.pdf.

به الأيرل شافتسبري (Earl of Shaftesbury): «من هم أكثر الناس في العالم احتراماً للتجارة وهل يجد اليهودي موقعاً أو مجالاً أفضل من سوريا لتنمية نشاطه؟ أليس لبريطانيا مصالحها الخاصة في تحقيق التغييرات الضرورية؟. ولذا أقترح أن تدعم إنجلترا «القومية اليهودية» وتساندها»[1]، كما أعد الوزير البريطاني اليهودي هربرت صموئيل (1906) (Herbert Samuel ـ1915) بعد الحرب العالمية الأولى تقريراً بعنوان «عن مستقبل فلسطين (About The Future of Palestine)؛ تحدث فيه عن الصهيونية والفوائد الاستراتيجية التي ستجنيها بريطانيا عبر تشجيع المهاجرين اليهود على الاستقرار في فلسطين حتى يشكلوا نسبة عالية من السكان وبذلك تضمن بريطانيا بقاء فلسطين تحت هيمنتها[2].

قام وزير الخارجية البريطاني أرثر بلفور بتبرير استعمار الشرق من خلال النظرة الاستشراقية بقوله:

انظروا أولاً إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها في التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتي.... وهي القدرة الجديرة بالتقدير في ذاتها.... ثم انظروا إلى تاريخ الشرقيين برمته في ما يسمى بصفة عامة الشرق ولن تجدوا آثاراً تنبئ بالحكم الذاتي إطلاقاً، إذ مرت كل قرونهم العظمى (ولقد كانت بالغة العظمة) في ظلّ الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق، كما كانت كل إسهاماتهم الحضارية العظمى (ولقد كانت حقاً عظمى) في ظلّ ذلك اللون من الحكومة.....، هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه الأمم العظيمة والتي أعترف بعظمتها؟. أعتقد أنها تعود بالخير عليها وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت في ظلها بحكومات أفضل كثيراً مما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله، وهي ليست مفيدة لها وحدها لكنها ولا شكّ مفيدة للغرب المتحضر برمته[3].

يدّعي بلفور بأن الشرقيين أغبياء وقاصرون لا يقدرون على حكم أنفسهم وذلك من أجل تبرير احتلال أراضيهم واستعمارها، فهو يصرح في موضع آخر بأن «السكان الأصليين لفلسطين يتمتعون بالأولوية في امتلاك أراضيهم، ولكنها أولوية لا تداني على الإطلاق السلطة التي يتمتع بها المحتل في الاحتفاظ بهذه الأرض»[4].

مع انبعاث الحركة القومية العربية المعارضة للحكم العثماني اتجه الصهاينة إلى الأتراك ناصحين

[1]- Sokolov. Nahum. History of Zionism. 16001918-(vol.1). New York: KTAV Publishing House. 1964. P:206207-.

[2]- صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/27، عدد: 13543، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 1-3.
http://bit.ly/1ZwqdUC

[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 86+87.

[4]- المرجع نفسه، ص: 388.

إياهم بإنشاء مقاطعة يهودية في فلسطين لإيجاد توازن مع 600 ألف عربي في فلسطين ومع الدول المحيطة بها[1]، حيث حذر حاييم وايزمن في رسالته لتشرتشل[2]، القوى الاستعمارية من الاعتماد على الولاء العربي ـ عقب ثورة الشريف حسين ضدّ الدولة العثمانية ـ وبأن عليها الاعتماد على اليهود الموالين للغرب[3]. أكدّ وايزمن على ذلك في رسالة لصديقه بقوله: «إذا دخلت فلسطين في نطاق النفوذ البريطاني، وإذا شجعت بريطانيا عملية استيطان اليهود هناك، وأصبحت دولة خاضعة لبريطانيا، فخلال (خلال عشرين عاماً إلى ثلاثين عاماً) مليون يهودي سيقومون بتطوير البلد وإعادته للحضارة ويشكلون حماية فعالة لقناة السويس»[4].

حتى يومنا هذا لم تتوقف الصهيونية عن ممارسة دور مخلب القط في الشرق الأوسط لمصلحة الدول الاستعمارية، فها هو يعقوب ميريدور(Ya'akov Meridor) وزير التخطيط والتنسيق الاقتصادي (1982ـ1984) يصرح في حديث له في الإذاعة التابعة للجيش الأميركي أنه لولا وجود «إسرائيل» كقاعدة وكمنطقة نفوذ وكحليف للولايات المتحدة لاضطرت الأخيرة لبناء عشر حاملات طائرات[5].

من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا[6]

يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق يشبه العداء للسامية، ويذهب إلى أن الاستشراق عبارة عن الفرع الإسلامي للعداء للسامية[7]، حيث نظر كثير من المستشرقين للنبي محمد عليه الصلاة والسلام كدجال؛ واتهموه بنشر تنزيل زائف[8]، فانطوى فهم الإسلام عند الغرب على «محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب»[9]؛ فها هو المستشرق برنارد لويس يستند في كتابه «ثورة الإسلام» على دعوة السياسيين في مصر سنة 1945 لتنظيم مظاهرات بمناسبة ذكرى وعد بلفور وما رافق ذلك من مهاجمة الكنائس الكاثوليكية والأرمنية والأرثوذكسية

[1]- المسيري، الايدلوجية، ص: 46.
[2]- رسالة كتبت في شهر يوليو1921 لكنها لم ترسل إلى تشرتشل.
[3]-Crossman، Richard. A Nation Reborn: The Israel of Weizmann، Bevin and Ben- Gurion. London: Hamish Hamilton. 1960. P:131132-.
[4]-Abu-Lughod Ibrahim.op. cit. p: 183184+.
[5]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجية، ص: 65.
[6]- مصطلح حديث نسبياً، تم نحت المصطلح الذي استعير في جزء منه من علم الاضطرابات النفسية للتعبير عن ظاهرة الرهاب أو الخوف المرضي من الإسلام. (أنظر: خالد سليمان، ظاهرة الإسلاموفوبيا، مركز الشرق العربي. http://bit.ly/20gv5Rz)
[7]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 79.
[8]- المرجع نفسه، ص: 128.
[9]-إدوارد سعيد، تعقيبات، ص: 28.

اليونانية؛ ليصل إلى نتيجة مفادها أن الاسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة تستهدف اليهود والنصارى على حدّ سواء[1]، وفي السياق نفسه نجد المستشرق شالوم زاوي (Shalom Zaoui) يؤكد ذلك بقوله: «يفرق المسلمون بين دار الإسلام ودار الحرب، ويجب أن تسلم كل الشعوب بالسيف والجهاد إذا لم يقبلوا دين محمد طواعية»[2].

يرى سعيد أن جذور الخوف من الإسلام «الإسلاموفوبيا» في الغرب وخصوصاً في الولايات المتحدة تعود إلى فترة حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 بين مصر و«إسرائيل»، عندما هددت السعودية بقطع البترول، فتسبب ذلك برفع أسعار الوقود، فجرى تصوير العربي المسلم كإنسان عنيف، بل ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن العرب سفاكون للدماء وأن العنف والخداع كامنان في الجينات الوراثية العربية، كما ادعى أحد المستشرقين بأن الرابط بين أهل الشرق الأوسط هو كراهية وعداء اليهود وأمة إسرائيل[3]. بينما يرى آخرون أن ظاهرة الإسلاموفوبيا قد انتشرت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي في خضم بحث الغرب عن عدو بديل، حيث خرجت الصحافة الغربية حينها بعناوين متشابهة تقول بأن: «التهديد الأحمر ذهب وجاء الإسلام»[4]، تعزز ذلك بشكل «علمي» بعد تبني بعض الباحثين لهذه الفكرة أمثال فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) (منظر سابق للمحافظين الجدد(Neoconservatism)[5] وتلميذ ألان بلوم (Allan Bloom) تلميذ اليهودي الأميركي من أصول ألمانية ليوشتراوس(Leo Strauss) مؤسس فكر المحافظين الجدد في الولايات المتحدة[6]) في كتابه «نهاية التاريخ» (The End of History) الذي أعلن فيه أن الإسلام يعدُّ المنافس الإيديولوجي للديموقراطية الليبرالية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي[7]، تبعه في ذلك المفكر صامويل هنتنجتون (Samuel Huntington) في كتابه «صراع الحضارت» (Clash) of Civilizations، الذي اعتمد فيه على آراء المستشرقين، وخلص إلى نتيجة مفادها أن الصراع الإيديولوجي بين الشيوعية والليبرالية قد انتهى وأن الصراع القادم سيكون صراعاً بين الحضارات ومن ضمنها الحضارة الإسلامية وخصوصاً في الجانب الأخلاقي والديني لكل أمة[8].

---

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 482.
[2]- محمد إدريس، مرجع سابق، ص: 126.
[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 439.
[4]- عبد الله محمد، مرجع سابق، ص: 45.
[5]- تراجع فوكوما يا فيما بعد عن تأييد فكر المحافظين الجدد وأعلن عن ذلك في كتابه (أميركا على مفترق الطرق) المنشور سنة 2006.
[6]-Terence Ball، Neoconservatism، Encyclpaedia Britannica. http://www.britannica.com/topic/neoconservatism
[7]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، (ترجمة: حسين أمين)، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص: 56.
[8]- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات/إعادة صناعة النظام العالمي، (ترجمة: طلعت الشايب)، ط2، (الاسكندرية: منتدى مكتبة الاسكندرية، 1999)، ص: 181.

هذه الأجواء هيأت الساحة السياسية في الولايات المتحدة لتولي التيار اليميني الممثل بالمحافظين الجدد أهم مواقع التأثير، وخصوصاً في فترة إدارة الرئيس جورج بوش الابن(George W. Bush)، فانعكس ذلك على علاقات الولايات المتحدة بالعالم الإسلامي واستغلت حادثة 11 أيلول/ سبتمبر كذريعة لاحتلال وتدمير بلدين إسلاميين (أفغانستان والعراق).

استغلت الصهيونية مخاوف الغرب من الإسلام، فعملت على ترسيخ هذه المخاوف كي تطرح نفسها كحليف للغرب ضدّ الإسلام، وهذا ما وضحه بول فندلي(Paul Findley) في كتابه «لا سكوت بعد اليوم» (Silent No More)[1]، وفي سنة 1992 صرَّح شلوموغازيت(Shlomo Gazit)، رئيس جهاز الاستخبارات العسكرية (أمان)، لصحيفة يديعوت (Yedioth) بأن:

المهمة الرئيسية لإسرائيل لم تتغير قطّ (منذ انهيار الاتحاد السوفياتي) وتظل ذات أهمية حاسمة، إن الموقع الجيوستراتيجي لإسرائيل في مركز الشرق الأوسط العربي/ المسلم يجعل القدر المسبق لإسرائيل أن تكون الحامي المخلص للاستقرار في جميع الدول المحيطة بها، هو حماية الأنظمة القائمة؛ بمنع أو عمليات النزوع للتطرف أو إيقافها وقطع الطريق أمام توسع الحماسة الأصولية الدينية[2].

وها هو وزير الخارجية الإسرائيلي شمعون بيريس(Shimon Peres) يوضح الدافع الأساسي لتوقيع اتفاق أوسلو وهو السعي لبناء نظام إقليمي جديد من أجل مواجهة انتشار المدّ الإسلامي «الأصولي»[3].

استفحلت ظاهرة الإسلاموفوبيا عقب هجوم 11 أيلول/ سبتمبر الذي تبناه تنظيم القاعدة بقيادة أسامة بن لادن، وقامت الصهيونية باستغلال الحدث كي تمرر نظرية مفادها بأن «إسرائيل» تحمل القيم الأميركية نفسها (الديموقراطية)، وتحارب الخصم نفسه وهو «الإرهاب الإسلامي». فشُبِّه الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات بابن لادن[4]، في خطوة مكشوفة لإلصاق صفة «الإرهاب» بنضال الشعب الفلسطيني ضدّ الاحتلال، ونزع الشرعية عن مقاومته. تساوق السياسيون الأميركان مع هذه «الفكرة» فوجدنا الرئيس باراك أوباما (Barack Obama) يصرح في خطابه أمام الإيباك (AIPAC) عام 2009

[1]- بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم /مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام في أميركا، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط 5، 2010)، ص: 11.

[2]- اسرائيل شاحاك، مرجع سابق، ص: 45.

[3]- شمعون بيريس، الشرق الأوسط الجديد، (ترجمة: محمد حلمي)، ط1، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص: 62.

[4]- قصي حامد، الولايات المتحدة والتحول الديمقراطي في فلسطين، ط1، (بيروت: مركز الزيتونة، 2009)، ص: 120.

بأن لدى أميركا «قيماً مشتركة» مع «إسرائيل» وأنهم شركاء في الحرب على الإرهاب[1]، وهذا ما أكّده الناطق باسم رئيس الحكومة الإسرائيلية أو فير جندلمان (Ofir Gendelman) في معرض تعليقه عن طبيعة العلاقات الأميركية الإسرائيلية[2]. ومع كل هجمة تشنها التنظيمات الإسلامية المتشددة على الغرب تستغل الصهيونية الحدث لتؤكد الفكرة نفسها؛ فها هو رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو يخاطب السفير الفرنسي عقب الهجوم الذي قام به تنظيم الدولة «داعش» في فرنسا عام 2015 بقوله: «نحن صامدون ولن نسقط، رغم أن البرابرة يوقعون ضحايا في صفوفنا،.... نحن فخورون «بقيمنا» وصداقتنا وحريتنا،.... عندما تشخّص «القوى المتحضرة» المشكلة لن يبقى أمامها سوى الاتحاد من أجل القضاء على هذه الحيوانات، هذه الحيوانات لها اسم وهو الإسلام المتطرف،... نحن ملزمون بالوقوف معاً لنحارب الإسلام المتطرف»[3]، لاحظ استخدام نتنياهو في خطابه لمصطلح البرابرة ذو الدلالة التاريخية عند الغرب وحرصه على ربط العالم الغربي بـ«إسرائيل» لأنهما مشتركان بالقيم نفسها وبالعدو نفسه، وإشارته إلى أن الحرب عبارة عن حرب حضارات.

تقوم استراتيجية نتنياهو على استغلال هجمات «داعش» ضد أهداف غربية من أجل الربط بين الإسلام والإرهاب من جهة ومقاومة الإحتلال الإسرائيلي من جهة أخرى؛ فهو يدعي بأنّ «إسرائيل» والغرب يواجهان عدواً مشتركاً، حتى وصل به الأمر للإدعاء أنّ العمليات التفجيرية ناتجة عن طبيعة الإسلام العدائية لا نتيجة الاضطهاد أو الاحتلال، ولا يتورع نتنياهوعن تضليل الرأي العام الغربي من خلال تشبيه محاولة «داعش» إقامة دولة الخلافة بمحاولة الفلسطينيين التخلص من الاحتلال وإقامة دولة فلسطينية؛ وقد عبر عن ذلك بشكل مباشر في تصريح له عقب هجمات بروكسل وبتاريخ 2016/3/23 بقوله: «إننا نخوض حرباً عالمية ضد الإرهاب، إنها حرب أبناء الحضارة ضد أبناء الظلام، يضرب الإرهاب في كل مكان: إنه يضرب باريس (حيث قُتِل في مساء واحد 129 شخصاً)، كما أنه يضرب أنقرة وبروكسل حيث قِتل العشرات، وإسطنبول حيث قتِل أيضاً 3 من مواطنينا، وساحل العاج وكاليفورنيا وتل أبيب وأورشليم القدس والقرى والمدن في أرض «إسرائيل»، ولا تأتي الممارسات الإرهابية في كل هذه المواقع انطلاقاً من الشعور بالإجحاف أو بالإحباط، بل إنها تنجم عن العقيدة القاتلة والرغبة في القضاء على الخصم ووراثته، وسبق

[1]-موقع اليوتيوب، خطاب أوباما لدى لجنة الشئون العامة الأميركية الإسرائيلية، 2009/6/28. http://youtu.be/KJq6ykarsp0

[2]- موقع اليوتيوب، أو فير جندلمان: العلاقات بين إسرائيل والولايات المتحدة قوية لأنها مبنية على قيم مشتركة، 2015/3/3. http://youtu.be/uSkRHooFJEU

[3]- موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو، 2015/11/18. (بالعبرية). http://www.pmo.gov.il/MediaCenter/Events/Pages/eventJpost181115.aspx

أن قلت مراراً وتكراراً إنّ الإرهاب لا ينبثق من الاحتلال أو اليأس بل من الأمل، أي من أمل مخرّبي داعش في أن يتمكنوا من إنشاء خلافة إسلامية على كامل الأراضي الأوروبية ومن أمل المخربين الفلسطينيين في أن يتمكنوا من إنشاء دولة فلسطينية على كامل الأراضي الإسرائيلية. يجب علينا العمل معاً لحرمانهم من هذا الأمل. هذه نقطة الانطلاق الأهمّ لمحاربة الإرهاب. لذلك أكدتُ لمحاوريَّ (رئيس الوزراء البلجيكي ووزيرة الخارجية للاتحاد الأوروبي) ضرورة إدانة الإرهاب في أي مكان وضرورة محاربته في أي مكان. ولا يوجد أدنى شك في أننا سننتصر على الإرهاب لكن إذا تكاتفت جهود شعوب العالم فإننا سننتصر عليه بسرعة أكبر بكثير"[1].

تظهر المعطيات المتوافرة بأن ظاهرة الإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة صُنعت على يد مجموعة من الصهاينة؛ وهذا ما أشار إليه بول فندلي في كتابه «لا سكوت بعد اليوم»[2]. كما توصل بعض الباحثين الأميركيين في تقرير نُشِر سنة 2011 إلى هذه النتيجة، ويشير التقرير إلى أن الممولين لهذه الظاهرة هم عبارة عن سبع هيئات ومنظمات محافظة التوجه، وأغلبها منظمات غير ربحية تدعم مشاريع تعليمية وأخرى خيرية على الأغلب لا يعرفون بأن تبرعاتهم تذهب لتمويل صناعة الإسلاموفوبيا في أميركا. هذه الملايين أُنفِقت على مَنْ يسمَّوْن بـ«الخبراء» مروّجي الشائعات الذين يلفقون أخباراً ومعلومات خاطئة عن الإسلام، عددهم خمسة أشخاص، وهم: فرانك غافني(Frank Gaffney)، وديفيد يروشلماي (David Yerushalm)، ودانيال بايبس (Daniel Pipes)، وروبرت سبنسر (Robert Spencer)، وستيڤن إيمرسون (Steven Emerson)، وكلّهم محسوبون على التيارات الصهيونية في أميركا. تلخيص رسالة هؤلاء «الخبراء» للشعب الأميركي هي كالتالي: «الإسلام عبارة عن إيديولوجيا عنيفة تسعى للسيطرة على الولايات المتحدة الأميركية، ما يشكل خطراً على المجتمع الأميركي لأنه يشجع على قتل اليهود والمسيحيين»، كما أشار البحث إلى المنظمات التي تشكلت وتفرّع منها عدة أفرع في عدد كبير من الولايات الأميركية، واحدة من هذه المنظمات أنشأتها لبنانية مارونية تدعى بريجيت غابريال (Brigitte Gabriel) واسمها «افعل من أجل أميركا» (Act for America). ويذكر التقرير أنها صاحبة مقولة «إن الفرق بين العرب والمسلمين والإسرائيليين هو كالفرق بين الهمجية والتحضر، الفرق بين الديموقراطية والديكتاتورية، الفرق بين الخير والشر»، إضافة إلى منظمة باميلا جيلير(Pamela Geller) واسمها «أوقفوا أسلمة أميركا»(Stop Islamization of America) والتي

---

[1]-موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي، 2016/3/23.
http://www.pmo.gov.il/Arab/MediaCenter/Events/Pages/spokrstatmemt230316.aspx
[2]- بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم، ص: 86.

نظّمت حملة لوقف بناء مركز إسلامي في مدينة نيويورك والمعروف باسم «بارك 51»(Park 51) بسبب قربه من مركزي التجارة العالميين اللذين دُمّرا في أحداث أيلول/ سبتمبر. وشنّت باميلا حملة منظمة قالت فيها: لا لمسجد أوباما، الإسلام يعني 1400 سنة من الاعتداءات والجريمة، إلا الاستسلام للشريعة، وإلى غيرها من عبارات الكراهية للإسلام، وهي صاحبة فكرة وضع ملصقات المترو في نيويورك التي تقول فيها: «عندما يجري تخييرك بين الشخص المتحضر والشخص الهمجي فعليك باختيار المتحضر، ساند إسرائيل واهزم الجهاد»[1].

أضحت ظاهرة الإسلاموفوبيا صناعة متكاملة لأطراف في الغرب تعود عليهم بالربح المادي والمعنوي، وتساعدهم في الوصول إلى السلطة، وإن على جثامين الأبرياء وغير الأبرياء؛ وذلك بحسب ناتان لين (Nathan Lean) مؤلف كتاب «صناعة الإسلاموفوبيا»(The Islamophobia Industry). درس لين المسألة تاريخياً وأثبت أن زرع الخوف في قلوب الأميركيين ليس مسألة جديدة وإنما ذات تاريخ طويل، غير مشرف، ولا يرتكز إلى حقائق وإنما لهدف محدد، ويلاحظ أن الإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة الأميركية أقوى في 2012 مما كانت عليه قبل أحداث 11 أيلول/ سبتمبر، بل إن استقصاءات الرأي تبين أن معاداة الإسلام والخوف من المسلمين بعد مضي شهرين على ذلك التاريخ كانت أقل بكثير مما هي عليه الآن، وهذا ليس مصادفة بل نتاج حملة منظمة.

لا يقبل ناتان لين الادعاء بأن أعمال الاعتداء على المواطنين والمؤسسات الأميركية في مختلف أنحاء العالم، إضافة إلى أخذ موظفي السفارة الأميركية في طهران رهائن سبب ذلك الخوف الذي يغذيه اليمين الصهيوني المعادي لكل ما هو ليس صهيونياً، هو يرى أن الجذور تاريخية، ويرى أن أحد أهم جذورها يُعثر عليه في الفكر البروتستانتي المتطرف وغاية في المحافظة، والذي يكفِّر كل من هو ليس مثله، ومن ضمنهم المسيحية الكاثوليكية والشرقية، أي الأرثوذكسية. ويثبت صحة رأيه بالإشارة إلى حوادث عديدة وقعت في الولايات المتحدة الأميركية في القرون الماضية، ادعت بوجود مؤامرة عالمية عليها هدفها القضاء على المسيحية الصحيحة، أي البروتستانتية المتطرفة.

ويشير لين إلى دور بارز تقوم به قنوات تلفزيونية أمريكية ومنها محطة فوكس(Channel Fox) في التحريض على نشر بذور الفرقة والكراهية والهلع من المسلمين والآخر المختلف، عبر استقبالها قادة تلك التيارات والمؤسسات المصابة بهوس معاداة الآخر المختلف. لكن المؤلف في الوقت نفسه

[1]- Wajahat Ali and others، Fear، Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America، August 2011. https://cdn.americanprogress.org/wp-content/uploads/issues/201108//pdf/islamophobia.pdf

يشير إلى دور صحف يومية أمريكية معروفة في نشر بذور الكراهية ورُهاب المسلمين والإسلام، كل ذلك طبعاً تحت بند حرية التعبير والرأي المستقل والديموقراطية، كما يشير لين إلى الدور الأساسي الذي تمارسه بعض التجمعات والأحزاب وفي مقدمتها حزب الشاي (The Tea Party)، الذي أنتج بدوره عدداً من المنظمات والمؤسسات هدفها نشر رُهاب الإسلام والتحذير منهم والدعوة إلى تشجيع تنصيرهم...إلخ، وينضم إلى مختلف هذه المجموعات مؤسسات وقوى صهيونية. ويلفت لين الانتباه إلى تحالف اليمين المؤيد لـ«إسرائيل» ودوره في نشر رُهاب المسلمين ودعم بناء المستعمرات في الأراضي الفلسطينية المحتلة سنة 1967، وهذا كله متعلق بفكرة تأسيس دولة لليهود في فلسطين وتجميعهم هناك، هذه الفكرة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر البروتستانتي الألفي الذي انتشر مذعوراً بعد نجاح الثورة الفرنسية ورفعها رايات الحرية والعدالة والإخاء، التي أرعبت اليمين البريطاني فأطلق هوس اقتراب موعد الألفية ونهاية العالم وعودة المسيح بين شعبه وفي أرضه، أي في فلسطين.

يرى لين أن الجذور الحقيقية للصهيونية لم تكن يوماً يهودية وإنما بروتستانتية أصولية، وهذا ما يجمع رُهاب الإسلام باللوبي المؤيد للصهيونية و«إسرائيل» ويقدم لها الدعم كبرنامج سياسي - ديني متكامل.[1]

صناعة الإسلاموفوبيا في الغرب غير مقتصرة على اللوبي الصهيوني؛ بل أصبحت أشبه ما يكون بالتجارة الرائجة لكتّاب وصحفيين وسياسيين يتخذون من الإسلاموفوبيا مادة للتكسّب والرّبح السياسي، وتعدى الأمر كونه خوفاً من الإسلام إلى نوع من الهوس؛ ففي ألمانيا واجهت المستشارة أنجيلا ميركيل (Angela Merkel) احتجاجات من اليمين تحت شعار منع «أسلمة البلاد» عقب السماح لبضعة آلاف من المهاجرين السوريين باللجوء إلى ألمانيا[2]، وفي فرنسا توقع الكاتب ميشال هو لباك(Michel Houellebecq) في كتابه «سومسيون»(Soumission) (خضوع) تحول فرنسا إلى دولة إسلامية سنة 2022 بعد انتخاب رئيس من حزب إسلامي[3]، كما استغل دونالد ترامب(Donald Trump)، الرئيس الأميركي المنتخب جديداً المحتمل، حادثة مقتل 14 أمريكي على يد زوجين أمريكيين مسلمين، للدعوة إلى فرض حظر على دخول المسلمين الولايات المتحدة[4]. هذه الشواهد فيض من غيض لكثير من المؤشرات حول استفحال ظاهرة الإسلاموفوبيا في الغرب والتي تتغذى على ممارسات بعض التنظيمات الإسلامية المتشددة.

[1]- الجزيرة نت، 2012/12/27، زياد منى، صناعة الإسلاموفوبيا. http://bit.ly/1niY2Lm

[2]- صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2014/12/17، ميركل أمام مأزق صعود اليمين المعادي للمهاجرين. http://bit.ly/1GsYomJ

[3]- موقع فرانس 24، 2015/9/7، رواية فرنسية تصور تحول فرنسا إلى «دولة إسلامية» في 2022. http://f24.my/1i7qrlc

[4]-موقع بي بي سي، 2015/12/9، هل يتصاعد العداء للمسلمين في أميركا بعد تصريحات ترامب؟. http://bbc.in/1RX23BG

يرى سعيد أن الرأي «المعتمد» لدى المستشرقين بأن الشرقيين يفتقرون إلى تقاليد الحرية[1]، تجدد طرح الفكرة نفسها مع مزجها بالإسلاموفوبيا عقب انطلاق الانتفاضات العربية المطالبة بالحرية ضدّ الأنظمة الشمولية في سنة 2011 أو ما اصطلح عليه بـ«الربيع العربي»، فنجد «الخبير» برنارد لويس في مقابلة أجريت معه في تموز/ يوليو2011 يرفض إجراء انتخابات حرة ونزيهة في العالم العربي؛ خشية من وصول الإسلاميين للحكم وهو ما سيكون كارثياً، مبرراً وجهة نظره بأن الديموقراطية ممارسة غربية نابعة من التاريخ الغربي[2]؛ وبالتالي فهي لا تصلح للعرب. يحاول لويس وأمثاله إخفاء المقصد الحقيقي لهذا الطرح من خلال الادعاء بأن الديموقراطية غير ملائمة للعرب والمسلمين؛ بينما يخفون خشيتهم من نشوء أنظمة ديموقراطية في الدول العربية ترعى مصالح شعوبها ولا تخضع للإملاءات الغربية. الفكرة نفسها عبَّر عنها عاموس جلعاد(Amos Gilad)، رئيس الدائرة الأمنية والعسكرية في وزارة الدفاع الإسرائيلية، في تشرين الأول/ أكتوبر 2013 عندما هاجم ثورات الربيع العربي خلال مؤتمر بالعاصمة الأميركية واشنطن، وقال: إن «إسرائيل» تفضل استقراراً يستند على نفوذ أمريكي بالشرق الأوسط بدل ديموقراطية تأتي بالإسلاميين[3].

يرى عبد الله محمد أن مدرسة الاستشراق الحديثة تقوم على ثلاثة محاور رئيسية وهي: تهديد المسلمين المتعصبين، ثم حتمية انتصار التغريب، وأخيراً «الحق الإسرائيلي». وعند تشريح هذه المدرسة نجد أن أكثر المنتمين إليها إمّا من اليهود أو الصهاينة وإما مناصريهم، وأن مفهوم الخطر يتجسد في الخطر من الإسلاميين، وأن هذا الخطر موجه بالدرجة الأولى إلى «إسرائيل» عاصمة الغرب الديموقراطي في الشرق الأوسط[4]. ويذهب عبد الإله بلقزيز إلى أن انحسار ظاهرة الاستشراق ناجم من استنفادها دورها المعرفي، نتيجة نضوب ينابيع الإبداع العلمي فيها، وسقوطها في الاجترار والانغلاق الفكري والمنهجي على عالمها الداخلي؛ فلم يعد الاستشراق قادراً على أن يقدم أعمالا مقنعة بعد رحيل آخر رموز جيله الأخير مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، وجاك بيرك(Jacques Berque)، وشيخوخة آخرين مثل جوزيف إس فان (Joseph S. Van)، وانتهاء آخرين مرموقين إلى انتاج نصوص في غاية السخف والتفاهة (برنارد لويس)، ولم يصدر عن مستشرقي اليوم إلا القليل من النصوص الجديدة بالقراءة مثل كتابات مايكل كوك (Michael

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 373.

[2]- موقع اليوتيوب، برنارد لويس يقارن احتلال بريطانيا وروسيا لمصر: ما بين اللبن واللحم. **http://youtu.be/IQgHsOigfm0**

[3]-Amos Gilad، Israeli Security Policy in an Uncertain Middle East، The Washington Institute، 111072013/. https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/2013-schiff-memorial-lecture

[4]- عبد الله محمد، مرجع سابق، ص: 33+34.

Cook)، أو جاكلين الشابي(Jacqueline Chabbi)، أما البواقون فيُكررون أنفسهم في حركة رتيبة لا إبداع فيها ولا تجديد، مع تراجع حاد في عدد الدراسات، وتدهور ملحوظ في المؤسسات العلمية والكراسي الجامعية والمجلات الخاصة بالدراسات العربية والإسلامية في البلدان الغربية، وتوقف كامل للمؤتمرات العلمية الاستشراقية، وتراجع في مستوى اكتساب اللغة العربية. ويقترن بهذا الانحسار الكبير لموجة الاستشراق إعادة توزيع الدراسات الإسلامية على ميادين وتخصصات دراسية فرعية مثل العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية، ومع هذا التوزيع الجديد يتبين أن ميدان الاستشراق بدأ يتعرض للتهشيش المتدرج، وأن هشاشته آخذة إياه إلى الانفراط كميدان مستقل، وإلى نجاح تلك الميادين والتخصصات، التي تتناهبه، في وراثته[1].

ويرى بلقزيز أن الدراسات التي تصدر عن الإسلام والحركات الإسلامية في هذه الأيام، بل منذ الثورة الإيرانية في سنة 1979، هي في معظمها تجري في نطاق مراكز أبحاث أو معاهد تابعة لوزارات الخارجية والدفاع والاستخبارات في دول أوروبا وفي الولايات المتحدة، أو ممولة من هذه المراكز أو من وكالات أخرى مثل الوكالة الدولية للتنمية (AID: Agency for International Development)، وهي لهذه الأسباب، موجهة وتضمر اغتراضاً سياسياً ولا توجد من ورائها جدوى علمية. أما «الباحثون» الذين يعدون دراساتهم، في نطاق هذه الـ«أجندة» الغربية الرسمية، فلم يعودوا باحثين بالمعنى الأكاديمي بل تحولوا إلى «خبراء» في الإسلام والحركات الإسلامية وبلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، يؤدون سخرة سياسية لحكوماتهم باسم «علم» في غاية الضحالة، ولقد استدرج إلى الفخ مستشرقون مرموقون (سابقاً) من طراز برنارد لويس، الذي ارتضى أن يكون لساناً من ألسنة المحافظين الجدد. إن ما يقوم به الجيل الجديد من «الباحثين»/ «الخبراء»، في ميدان دراسات الإسلام، يشبه أن يكون نظيراً لما يكتبه «خبراء» الغرب و«العالم الثالث» في دراساتهم المكتوبة لمصلحة البنك الدولي(World Bank)، وصندوق النقد الدولي(International Monetary Fund)، وبعض المنظمات الفرعية التابعة للأمم المتحدة(United Nations)، من تقارير لا قيمة علمية فيها[2].

الخلاصة والاستنتاجات

تلتقي الصهيونية مع الاستشراق في الجذور الفكرية، فهنالك قاسم فكري مشترك بينهما قائم

[1]- عبد الإله بلقزيز، سمات الدراسات الاستشراقية وخطوطه المتوازية، مجلة النهضة، 2015.
http://www.almustaqbal.com/v4/article.aspx?Type=NP&ArticleID=674122

[2]- عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق.

على النظرة الاستعلائية العنصرية مع إدعاء النقاء والتفوق، وبالتالي فإن الإيديولوجيا الاستعمارية الغربية المبنية على مفاهيم الاستشراق تعدُّ أحد أهم المصادر للإيديولوجيا الصهيونية.

تبنّى كل من الاستشراق والصهيونية النظرة نفسها للشرقيين، وهي رؤية مبنية على تعزيز الفرق بين (أوروبا أو الغرب أو نحن) الأذكياء/ الموضوعيين/ العقلانيين؛ وبين (الشرق أو هم) الأغبياء/ غير العقلانيين/ الفاسدين/ غير الموضوعيين، وذلك بهدف التمهيد للاستعمار الغربي والصهيوني، وإقناع الجمهور «الغربي» بتقبل فكرة السيطرة على شعب آخر «الشرقي» بل وممارسة العنف ضده، وهذا لن يحصل بدون نزع صفة الإنسانية عن «الآخر» من خلال وصمه بصفات التخلف وتشبيهه بالحيوانات، بحيث يكون هنالك «نحن» المتحضرون الأذكياء المتفوقون في مقابل «هم» المتخلّفون الأغبياء المنحطّون، الذين لا يستحقون الحياة حتى الشفقة عند قتلهم.

مهدت أعمال بعض المستشرقين الطريق أمام الحملات الاستعمارية الأوروبية بل عمل بعضهم بشكل مباشر في خدمة الاستعمار، فهيأ الاستشراق من خلال «المعرفة» كل الشروط لترجمة القوة وفرض سيطرة استعمارية على فلسطين، كما عملت عدة جمعيات استشراقية على تسهيل مهمة الاستيطان الصهيوني في فلسطين؛ من أهمها صندوق الاكتشاف الفلسطيني.

التقى الدافع الديني للاستشراق مع الطموحات الصهيونية، وحصل انسجام كبير بين أهداف الاستشراق الدينية والصهيونية، ترافق ذلك مع ظهور معاداة السامية في الغرب ومن ثم كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية.

حرص المستشرقون ومن خلفهم الاستعمار على إحياء فكرة «الشعب اليهودي» وعملوا على حثّ اليهود لاستعادة «أرض الميعاد»، بدأ ذلك بشكل عملي بنابليون بونابرت وتعمق بأعمال المستشرقين الهادفة لإثبات الحق التاريخي لليهود في فلسطين، ترافق ذلك مع إنكار المستشرقين لوجود شعب فلسطيني، وإصرارهم على أن التسمية التاريخية لفلسطين هي «أرض إسرائيل».

تقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصهيونية سياسياً واقتصادياً وأمنياً، فتحولت «إسرائيل» إلى أداة استعمارية لحماية المصالح الغربية، وتطورت لتصبح قاعدة عسكرية متقدمة للغرب في آسيا تمنع أي حركة تحرر وطني تهدف للتخلص من الهيمنة الغربية.

تطورت ظاهرة الاستشراق وتحولت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا، حيث تشترك ظاهرة الإسلاموفوبيا مع الاستشراق في الطروحات نفسها. ظاهرة الإسلاموفوبيا

تعززت بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر لتصبح بمنزلة صناعة يشرف عليها الصهاينة في الغرب؛ هدفها تعزيز المخاوف من العرب والمسلمين والحوؤل دون قيام أيّ نظام ديموقراطي في الدول العربية، والعمل على نزع الشرعية عن المقاومة الفلسطينية من خلال وصمها بـ«الإرهاب».

يمكننا وصف العلاقة بين الصهيونية والاستشراق بأنها أشبه بالعلاقة الطفيلية، بمعنى أن الصهيونية تغذت على المفاهيم الاستشراقية وتبنت النظرة الاستشراقية للعرب، ما انعكس على سلوكها الاستعماري العنيف. أما علاقة الصهيونية بظاهرة الإسلاموفوبيا فهي قائمة على استغلال مشاعر الخوف لدى الغربيين من الإسلام، فقامت بتغذية هذه المشاعر وتنميتها، بمعنى أن الصهيونية تغذت على المفاهيم الاستشراقية وقامت في ما بعد بدورها بتغذية ظاهرة الإسلاموفوبيا. بينما يمكننا وصف العلاقة بين الاستشراق والإسلاموفوبيا بعلاقة تطور؛ حيث تطورت ظاهرة الاستشراق بعد استنفاد أغراضها لتتحول إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا.

نستنتج من خلال استعراضنا لظاهرة الاستشراق وتحولها إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا؛ بأن هنالك ما يشبه الخط غير الظاهر الذي يربط بين أعمال المستشرقين و«الخبراء» ومحاولة إثبات الحق التاريخي للصهاينة في فلسطين بحيث يُعَدُّ أيّ شكل من أشكال «الرفض» لهذا «الحق» «إرهاباً»، وهذا سيقود بالضرورة إلى تصوير الصراع بين الفلسطينيين والإسرائيليين كصراع بين قوميتين متصارعتين على أرض فلسطين لهما الحقوق نفسها؛ القومية الفلسطينية و«القومية اليهودية»، وذلك بهدف التعمية على حقيقة المشروع الصهيوني الاستعماري في فلسطين، وحقيقة أن الصراع هو بين مستعمر محتل وسكان أصلانيين.

الديمقراطية بما هي مُنتَج إيديولوجي

استقراء المسار التاريخي

شهريار زرشناس[*]

يرمي المفكر الإيراني شهريار زرشناس في هذا البحث إلى الحديث عن صلة الإيديولوجيا بالديمقراطية على المستويين النظري والتاريخي. ويقرر في هذا الإطار أن الديمقراطية هي الأساس النظري والإطار الواقعي لنشوء كلّ الإيديولوجيات. أما حجته في ذلك فتعود حسب قوله إلى أن الليبرالية والقوميّة والفاشيّة و... وكلّ النظريات الحداثية الأخرى هي وليدة الديمقراطية.

إلى هذا يدرس الكاتب الأسس النظرية للإيديولوجيات آنفة الذكر، ويستثني من ذلك نظرية اللاّسلطويّة، لأنها برأيه لم تعد ذات أهميّة بالغة في العالم المعاصر، ولأن أسسها الإيديولوجية لم تكن بارزة.

نشير إلى أن هذه المقالة هي فصل من كتابٍ صدر للكاتب مؤخراً في إيران تحت عنوان: «المباني النظرية للغرب المعاصر».

المحرر

لا تعني المطالبة بالديمقراطية ـ على خلاف ما هو مشهور ـ المطالبة بالحريّة، إذ لا يوجد أي تلازم منطقي وذاتي بين الديمقراطيّة والحريّة. فحتّى الفاشيّة بصفتها إيديولوجية حديثة تمثّل وجهاً من وجوده الديمقراطيّة، فالأخيرة هي جوهر الفكر السياسي الحداثوي.

لقد انتشرت إبّان عصر التنوير وتزامناً مع نشوء الحداثة، عقيدةٌ تفيد بأن الإنسان لا يحتاج إلى

---

*- باحث في الفكر السياسي والفلسفي - عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي ـ طهران.

- العنوان الأصلي للبحث بالفارسية: (ايديولوجيات العالم الحديث)ـ.

ـ ترجمة: حسن الصرّاف.

هداية الوحي والدين، وبإمكانه أن يؤدّي دور «المشرّع». لقد أنيطت بموجب هذه العقيدة مهمة «التشريع» للإنسان وأصبحت من أهم الخصائص التي أفرزتها الحداثة ومنحتها للإنسان. كانت الأنظمة الملكية المطلقة في أوروبّا طوال القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر تمنح «حق السلطة» و«حق التشريع» للملك، ولكن الديمقراطيات الحديثة [المتأصلة في أفكار «جان بودان»[1] و«سبينوزا»[2] وفلاسفة عصر التنوير من أمثال «جون لوك»[3] و«جان جاك روسو»[4] تعطي هذين الحقَّين للشعب [دموس]. لقد اختلفت الإيديولوجيات في تحديد مصداق الـ«دوموس/الشعب»، إذ عدّت الليبرالية الكلاسيكية الطبقات الثريّة والمتوسطة في المجتمع التي تستطيع دفع الضرائب هي «الدوموس»، وفيما ذهبت الماركسيّة إلى أن مصداق الـ«دوموس» هي الطبقة «البروليتارية»[5]. أمّا القوميّون فقد عدّوا القوميّة أو المنتمين إلى عرق معينّ هم الـ«دموس»، فيما أولت المدرسة النسويّة الجانب الأنثوي اهتماماً بالغاً في المجتمعات الإنسانية الحديثة «الدموس».

خلاصة القول إنّ الديمقراطية بمعنى حاكمية «الدموس/الشعب» وحقّه في التشريع، تستقل عن أطر الشرائع السماويّة التي تمنح حق التشريع إلى الله سبحانه. إن للديمقراطيات الحديثة ميزات إنسانيّة (Humanism) وترى مصداق «الدموس/الشعب» في الفئات الإنسانية الواسعة كالقوميات أو الطبقات الاجتماعية. أمّا الليبرالية المصطبغة بالديمقراطية الاشتراكية إبّان القرنَين التاسع عشر والعشرين فإنها تعدّ حق السلطة للـ«دموس/الشعب» وفق المعنى العام الذي تحمله هذه الكلمة. ولكن لمّا كان «الناس» غير متفقين دوماً على أمر واحد ولمّا كانت لفظة الـ«دموس/الشعب» تمثل مفهوماً اعتباطياً وفاقداً للمصداق، لذلك ظهرت نظرية «حق الأكثرية»، واعتمدها الليبراليون الديمقراطيون ذوو الميول الاشتراكية وعدّوا الديمقراطية مرادفة لحقّ الأكثرية في التشريع؛ وبطبيعة الحال أفرز هذا الموقف إشكاليات عديدة حول العلاقة بين الأكثرية والأقليات. ثمّة فلاسفة من أمثال «جون لوك» و«جان جاك روسو» و«مونتسكيو»[6] و«جون ستيوارت مل»[7] و«هيغل»[8] يعَدّون من أقطاب الديمقراطية الأوائل ومنظريها الأساسيين بصورها المختلفة، فللديمقراطية صور عديدة كالفاشيّة التي تعدّ «الجنس الآري» مصداقاً للـ«دموس/الشعب» وتستقي في الوقت ذاته الأسس

---

[1]- Jean Bodin (م)
[2]- Baruch Spinoza (م)
[3]- John Locke (م)
[4]- Jean-Jacques Rousseau (م)
[5]- يقصد كارل ماركس بالبروليتاريا الطبقة التي لا تملك أي وسائل إنتاج وتعيش من بيع مجهودها العضلي أو الفكري (م).
[6]- Montesquieu (م).
[7]- John Stuart Mill (م).
[8]- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (م).

النظرية الموجودة في نظرية «العقد الاجتماعي» لدى «جان جاك روسو» المتأصلة في آراء «فيشته»[1] و«هيغل»، وبالتالي هي نتاج التلاقح بين اشتراكية الدولة والقوميّة الاستعلائية.

الأسس الفلسفية للديمقراطية، قراءة نقدية:

إن الديمقراطية هي الوجه السياسي للعالم الحديث. لقراءة الأسس الفكرية والفلسفية للديمقراطية يمكن التنقيب في أسسها الأنطولوجيّة والإبيستمولوجية والسياسية.

لدراسة الأسس الأنطولوجيّة بإمكاننا عدّ ثلاث خصائص رئيسة للديمقراطية:

1ـ أصالة عالم الناسوت أو المجال الناسوتي لوجود الإنسان

2ـ الإنسانيّة (Humanism)

3ـ تقديم تعريف إنسانيّ [نفسيّ] للبشر والقول بأصالة احتياجات الإنسان التي هي بمنزلة تأصيل أهواء الإنسان النفسانيّة.

إن الفكر الحداثوي لا يؤمن بتسلسل مراتب العالم التي تصل إلى مراتب غيبيّة، ويرى أن مرتبة الناسوت وحد هي واقعيّة. حتّى إذا كان مؤمناً بوجود المراتب الغيبيّة فإنه يعزو الأصالة للناسوت. إن القول بأصالة الناسوت هو من متلازمات الإنسانيّة(Humanism). ليس هذا فحسب، بل إن الفكر الإنساني (Humanism) مبنيٌّ على أصالة الجانب الناسوتي لوجود الإنسان ويعرّف الإنسان بصفاته النفسيّة فحسب. إن الإنسان كمّا تراه هذه المدرسة هو نظام متناسق من الاحتياجات الجسميّة والنفسيّة، وهو مجبولٌ في إطار نسميّه في الموروث الديني بـ«الأهواء النفسيّة». إن أصالة الأهواء كامنة في ذات المدرسة الإنسانيّة؛ لأنّها تعدّ الإنسان مستقلاً عن الوحي وغنيّاً عن هداية الوحي والتعاليم السماويّة.

إن الفكر الديمقراطي ينظر للإنسان وفق التعريف الذي تقدّمه المدرسة الإنسانيّة، ومن هنا تصبح احتياجاته وإرادته أساساً للتشريع. وبهذا يتوضّح لنا بأن الديمقراطية أيضاً تؤمن بأصالة الأهواء النفسيّة لدى الإنسان. إن القول بأصالة الأهواء النفسية تتبلور تارةً على الصعيد الفردي وفي إطار «الديمقراطية الليبرالية»، وتتبلور تارةً أخرى على الصعيد الجمعي وفي إطار «الديمقراطية الاشتراكيّة والفاشيّة والقوميّة».

أمّا فيما يتعلّق بالمحور الإبيستمولوجي فيمكن أن نعدّ الخصائص التالية للديمقراطيّة:

---

[1]- Johann Gottlieb Fichte (م).

1ـ النسبويّة[1]

2ـ النفعيّة[2]

3ـ الكميّة

إن المفكّرين المؤسسين للفكر الديمقراطي يرون أن الحقيقة قضية نسبيّة ويعتقدون باستحالة تلقي الحقيقة المطلقة، لذلك عرضوها في إطارٍ نسبي وقرروا أن «رأي الأكثريّة» هو المعيار للحقيقة. في الواقع لمّا تغيب القاعدة الواضحة واليقينيّة لتلقي الحقيقة، يصبح مبدأ هشّ كرأي الأكثريّة معياراً للحقيقة. إن الفكر الديمقراطي يرى أن الحقيقة لدى الأكثرية والحقّ معها. إذا كانت الأكثرية وفق هذا الرأي هي ذاتها المُعبّر عنها بـ«دموس» وهم كلّ الأفراد بما فيهم الوضعاء والوسطيين في المجتمع، سيكون رأياً بعيداً عن أيِّ أساس معرفي رصين. لأنه لا يوجد أي دليل عقلي أو بديهي أو تجريبي أو تاريخي يشير إلى أن رأي الأكثرية في مجتمعٍ ما [الأكثرية التي يشكلها «الوسطيون/ الطبقة الوسطى» في كلّ بلد] هو رأي صائب بالضرورة.

هذا الاعتقاد بأحقيّة رأي الأكثرية يوضّح المنحى الكمّي في أسس الديمقراطية. إن النظام الديمقراطي يفترض بأن الرأي الصحيح والحق في كلّ المجالات هو ذلك الرأي الذي يكون عدد المقتنعين به أكثر من غيره، وهذا ليس إلاّ انحيازاً للمنهجية الكميّة[3]. إن العقل في المدرسة الإنسانيّة هو عقل يعوّل كثيراً على الكميّة ويصدّق بمعطيات هذا المنهج، فكما أسلفتُ فإن هذا الميل للنهج الكمّي يتجلى في الاعتقاد بأحقيّة رأي الأكثرية. فضلاً عن ذلك ثمّة تناقض كبير آخر تستبطنه الديمقراطية. يتمثل هذا التناقض في جمع الديمقراطية بين النسبويّة والتيقن في آنٍ واحد. بمعنى أن الديمقراطية بعد أن تبيّن نسبية الحقيقة تأتي وتقول بلغة يقينيّة وقاطعة إنّها ــ أي الديمقراطية ــ هي أفضل نظام فكريّ سياسي واجتماعي وهذا هو تناقض بعينه. لأن اطلاق الحكم القاطع والمتيقن يتعارض مع مبادىء (النسبويّة/Relativism).

أمّا في الإطار الإبيستمولوجي فإن الفكر الديمقراطي يعتمد «البرغماتية». أي إن النتيجة

[1]- **Relativism**، إحدى وجهات النظر الفلسفية التي تنحوإلى أن قيمة ومعنى المعتقدات الإنسانية والسلوك الإنساني ليس لها أي مرجعية مطلقة تقوم بتحديدها. (م).

[2]- **Pragmatism**، مذهب فلسفي سياسي يعتبر نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة (م).

[3]- **Quantitative research** البحث الكمي يشير إلى البحث المنهجي للظواهر الاجتماعية من خلال الأساليب الإحصائية، الرياضية أو الحسابية. ويستخدم البحث الكمي على نطاق واسع في العلوم الاجتماعية، مثل: علم النفس، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، والتسويق، والعلوم السياسية، وتكنولوجيا المعلومات. أمّا في العلوم الاجتماعية يتعلق استعمال المصطلح بالأساليب التجريبية، والتي نشأت من مجالات الفلسفة الوضعية وتاريخ الإحصاءات والتي هي على النقيض من البحث النوعي. (م).

العمليّة لفرضية ما هو المعيار في تشخيص صحة الفرضية من عدمها. فمثلاً يقول «ويليام جيمز»[1] البرغماتي الأميركي الشهير حول وجود الله: (إذا كان الاعتقاد بوجود الله يمنح لحياتكم اطمئناناً وسكينة فهذا يعني أن الله موجود.) من الواضح أنّ هذه الرؤية وهذه المنهجية في الاستدلال تشير إلى الطابع النسبوّي في الأسس الإبيستمولوجية ولا يوجد هناك ماهية وغاية أخرى في الأمر.

القواعد السياسية للديمقراطية:

1ـ تعريف مفهوم «السيادة» وفق مبادىء المدرسة الإنسانيّة (Humanism): السلطة وفق هذا النهج هي حق من حقوق الإنسان المستقل عن الوحي. بناءً على هذا الأساس يُستبدَل المبدأ القائل بأن «الحكم لله» بمبدأ آخر يفيد بأن أصل الحكم أو السيادة مستقلٌّ وللإنسان، وليس لإنسان ينوب عن الله ويتبع شرعه. في بدايات العصور الحديثة كانت الدول الملكيّة الأوروبيّة تقرّ بأصل الحق الإلهي في الحكم والممنوح للملك، ولكن ما كان أي أثر للشرع الإلهي وقانون السماء في أرض الواقع، وكان الحكم السائد يتمثل بإرادة الملك واستبداده. ولكن اعتبرت «السيادة» إبّان القرنَين السابع عشر والثامن عشر حقّاً من حقوق الناس، وتأصّلت على الصعيدَين النظري والعملي كلٌّ من الإنسانيّة وكبح شهوات الأفراد [أوالأكثريّة] في إطار ما يسمّى بالديمقراطية.

2ـ **الاعتقاد بأحقّية رأي «الأكثرية/دموس»:** سبق أن أشرت إلى هذه الفقرة في سياق الحديث عن النهج الكمّي في الفكر الحداثوي.

3ـ **أصالة التعاقد:** تفترض الديمقراطية الحديثة أن المجتمع السياسي الدولة تشكّلا وفق «عقد اجتماعي» وبناءً على هذا الأساس اجتمع الأفراد وشكّلوا الدولة. يرى «توماس هوبز»[2] وهو من منظري فكرة العقد الاجتماعي بأن هذا العقد يُبرَم مرةً واحدة وللأبد ولا يوجد أيُّ حقٍّ للاعتراض والانقلاب عليه. في حين يعدّ «جون لوك» للعقد الاجتماعي شروطاً ومستلزمات، إذ يرى أنّ للأفراد الحق في التمرد على الحاكم إذا لمسوا عدم رعايته لبنود العقد.

على أيّ حال فإن نظرية «العقد الاجتماعي» على خلاف المعتقدات الإغريقية والرومانيّة لا تعدّ الإنسان مدنياً بالطبع، بل ترى أنّ الأفراد يُعرَّفون بفرديتهم [الفرديّة في الإطار النفسي] ومن ثمّ يجتمعون ويبرمون «عقداً اجتماعياً»، وبهذا يولد الاجتماع السياسي والدولة.

تمثّل نظرية العقد الاجتماعي أساس الفكر السياسي الحداثوي والديمقراطي، وإن ركنها الرئيس يفيد بأن الفرد الواحد هو ذئب مفترس بالقوّة أو بالفعل للفرد الآخر. ولأن لكلّ الأفراد ميولاً نفسانيّة

[1]- William James (م).
[2]- Thomas Hobbes (م).

ويريدون تحقيق هذه الميول يحدث تعارضاً في المصالح، وإن الحلّ لمعالجة هذه المشكلة هو أن يخضع الجميع «للإرادة الاجتماعية» التي أفرزها العقد الاجتماعي [وفق رأي روسو] أو للدولة الليبرالية الناتجة من هذا العقد [وفق رأي لوك]. الفرق بين الحالتين هو أن روسو يرى بأن على الجميع قبول ما جاء بالعقد الاجتماعي ليكونوا ملزمين برعاية بنوده، وبالتزامه بالعقد يمنح حقوقه كلّها للدولة. أما رأي «لوك» فغالباً ما يراعي مصالح التجّار وأصحاب رؤوس الأموال البريطانيين في القرن السابع عشر. أمّا «روسو» فإنه يبلور صورة ثابتة لعلاقة المواطنين بالدولة وغالباً ما يهتم بالطبقات الفقيرة والمعدمة في المجتمع الفرنسي إبّان القرن الثامن عشر.

4ـ **قيام الإنسان بالتشريع:** يتمثّل أحد أركان الديمقراطية بمبدأ حق التشريع بوساطة البشر. إن الفكر الديني الأصيل المبني على «التوحيد في الربوبية التشريعية» يؤمن بأن حق التشريع هو من حقّ الله، ولا يستطيع البشر أن يمارس التشريع. كلّ ما يمكن للإنسان فعله هو تدوين الضوابط والمقررات والأصول القانونية لتنظيم الحياة اليومية، على أن يكون ذلك وفقاً للشريعة السماوية. أمّا الفكر الحداثوي فينكر التوحيد في الربوبية التشريعية، ويستند إلى الشرك الكامن في أفكار المدرسة الإنسانية ليصبح الإنسان بذلك صاحب حق التشريع وذا شأن في ذلك. كما أسلفنا فإن أحقية الإنسان أو أحقية العقل المنقطع عن الوحي في التشريع وسن القوانين يُعَد من الأسس السياسية للديمقراطية. تسنّ وتشرع القوانين والضوابط في النظام الديني استناداً على أساسيات الفكر الديني والقانون الإلهي الثابت، إذ تستلهم كل التشريعات في النظام الديني من الشرع الإلهي ولا يجوز الخروج عن إطاره. أما الفكر الديمقراطي الذي يعدّ الإنسان مستقلاً عن الوحي فإنه يملك حق التشريع ويقوم بذلك بناءً على هذا الأساس. ولأن هذا البشر يُعَد كائناً مستقلاً وذا احتياجات نفسانيّة فبالتالي لا تكون أحكامه التشريعية إلّا نتاجاً لاحتياجاته وتمنياته النفسية.

5ـ **العلمانية:** إن الفكر الديمقراطي المبني على استقلالية الذات الفرديّة ينكر أي هداية غيبيّة ودينية ويترتب على هذا الإنكار إزالة القداسة عن المقدسات وجعلها أموراً عرفيّة ودنيويّة. من هنا يتبلور معنى العلمانيّة. إن العلمانيّة تزيل القداسة عن القضايا الدينية وتقصي الدين عن كلّ شيء. تتحقق هذه الخصوصيّة في السياسة بنَفي السياسة المرتبطة بالدين والمعنويات الدينية والمعنوية واثبات السياسة المبنيّة على الاحتياجات النفسيّة [أي الديمقراطية]. إذاً فإن للديمقراطية جوهراً علمانياً.

البحث عن مفهوم الشرعية في الرأي العام: إن شرعية الدولة وفق المنظور الديني هي أمر سماوي. إن دولة المعصوم عليه السلام تستمد شرعيتها من جوهرها الإلهي والقدسي ولا تحصل هذه الشرعية بتأييد الأفراد ودعمهم. أي إذا لم يؤيد الناس الحكومة فإن الشرعية الإلهيّة باقية ولا تزول.

في هذا الإطار يمكننا التمييز بين الشرعية والمقبولية. إن الدولة الدينية تستمد شرعيتها من ماهيتها الدينية وليس من رأي الأكثرية وتوافقهم. أمّا في الأنظمة الديمقراطية فإن الرأي العام ورأي الأكثرية يعد معيار الشرعية، إذ إن الكيانات الديمقراطية في ذاتها غير دينية وعلمانيّة.

إن السياسة وفق الفكر الديمقراطي هي عبارة عن آلية للحفاظ على السلطة لأغراض دنيوية بحتة، أو لتأمين متطلبات حياة الأفراد. إن الحداثة لا تتبنى مشروعاً تربوياً لنمو الأفراد وكمالهم المعنوي. إن السياسة وفق المنظور الحداثوي هي مجرد فن أو علم لإدارة المعيش وحياة الأفراد الماديّة، ولذلك تتميز بطابع مادي صِرف. هذا هو معنى السياسة الفارغة من أيّ غاية روحانية تكاملية.

إن الديمقراطية في ظاهرها هي حكومة عامة الشعب ولكنها في الباطن تمثّل حكومة البيروقراطيين أصحاب السلطة، كالنموذج الديمقراطي الاشتراكي المطبّق في الاتحاد السوفيتي وفي دول أروبا الشرقية، أو في حكومة النخبة السياسية المنتمية لمجموعة من العصابات أو الفئات الاجتماعية الدُنيا [الديمقراطيات الفاشيّة]، أو هي حكومة أصحاب الأموال الطائلة والشركات متعددة الجنسيات والكارتلات[1] الدوليّة والاقتصادية والصناعية، وذلك عن طريق تسيير الرأي العام ورأي الأكثرية بصورة غير مباشرة [الديمقراطيات الليبرالية]. إن الديمقراطية مبنيّة على إرضاء أهواء الإنسان ويتبلور ذلك في تأصيل الأهواء الشموليّة، [كالأنظمة الشموليّة الاشتراكية أو القوميّة أو الفاشيّة] أو في تأصيل الأهواء الفرديّة، كالكيانات الديمقراطية الليبرالية.

إن الديمقراطية الحديثة بشتّى صورها [الليبرالية، الاشتراكية، الفاشيّة] مبنيّة على أساس القراءة الحداثويّة لمفهوم «السلطة» وإن الشموليّة[2] كامنة في جوهر هذا المفهوم. إن السلطة في إطارها الحداثوي تميل للهيمنة والقمع والانتشار والتسلط الشامل، لأنها مبنيّة على رؤى نفسانيّة. إن ما يبعد السلطة عن الهيمنة الفاسدة هو الحدّ الشرعي وكذلك الهواجس المعنوية القدسية لدى الفرد الذي يمارس السلطة. في الواقع إن النفوذ الديني والمعنوي مبنيٌّ على الولاية [أي القرب]، ولمّا تتمركز مثل هذه السلطة في فرد أو في جماعة فإنها لا تفسد ولا تتحول إلى الاستبداد، وذلك للإمدادات الواصلة من الأنوار القدسية. بمعنى أن العدالة والتقوى تمنعانه عن ذلك. أمّا «السلطة» في مفهومها الحداثوي ووفق ما تقرّه الديمقراطية، على الرغم من تعرضها لتفكيك ظاهري في

---

[1]-الكارتل اتفاق ناتج عن تجمع بين مؤسسات وطنية، أو دولية، لتحديد أسعار المنتجات، ويمكن أن يحدد (الكارتل) العرض (المنتجات) لرفع الأسعار من أجل زيادة أرباح الأعضاء فيه. فالكارتل يمثل شكلا من هذه الأشكال. فعلى سبيل المثال منظمة أو بك هي كارتل نفطي. (م)

[2]-Totalitarianism (م).

نطاق الليبرالية، إلاّ أنها في الباطن تتميز بوحدة ومركزيّة شاملة ومطلقة، إذ تسيرّ بوساطة أجندات حكوميّة أو مؤسسات ماليّة خفيّة، ولذلك فإن لها جوهراً شمولياً أو كلياً!!. ولهذا السبب أقول إنَّ الكيانات السياسية الليبرالية الديمقراطية تشبه الحكومات الاشتراكية البيروقراطية من حيث الشموليّة. غير أن شموليتها تتبلور على الصعيد الاجتماعي، وإنها شموليّة خفيّة غير مُعلنة.

إن الديمقراطية لمّا تترجم السياسة في إطار الأهواء الفرديّة والطبقيّة فإنها ستمثّل إرادة «الجمع» أو «القطيع» في صورة قوميّة شوفينية، أو ستكون تجسيداً لإرادة عدد من الطبقات الاجتماعيّة. إن الديمقراطية تمثّل نظاماً تسود فيه الإيديولوجيات، وإن كلّ واحدة من هذه الإيديولوجيات تعبّر بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن أهواء طبقة اجتماعيّة معينة أو مجموعة معينة من الطبقات. فعلى سبيل المثال إن الديمقراطيات الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وفي شرق أوروبا تحافظ على مصالح البيروقراطيين في الدولة وطبقة النخبة في تلك المجتمعات التي كانت تراعي بين الفينة والأخرى أهداف الطبقة الأرستقراطية العماليّة[1]. أمّا الديمقراطية الفاشية التي قدّمها الحزب النازي بزعامة هتلر فإنها كانت تعمل لمصلحة الجماعات الغوغائية[2] والعناصر التي ائتلفت وحازت السلطة باسم الحزب النازي. كان هذا الائتلاف متناغماً مع مصالح أصحاب رؤوس الأموال والمصانع الألمانية الذين فقدوا معظم أموالهم إثر الضغوط الاقتصادية التي سببتها الحرب العالمية الأولى.

أمّا الديمقراطية الليبرالية في دولٍ كبريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة وألمانيا الحديثة فإنها تحافظ بصورة وأخرى وبنسبٍ متفاوتة على مصالح أصحاب رؤوس الأموال والتجار وأقطاب الكارتلات الاقتصادية والنفطيّة والمافيات القوية كالماسونية ومجلس العلاقات الخارجية[3] وأمثالهما. أمّا على صعيد المبادىء والغايات فإن آفاقها برجوازية ورأسمالية، وفي الجانب الاجتماعي فإن الكيانات الديمقراطية ولاسيما الديمقراطية الليبرالية هي وليدة الرأسمالية ومن متبنياتها.

يمكن سرد الانتقادات الموجهة للديمقراطية في النقاط الآتية:

[1]- Labor aristocracy، الأرستقراطية العمالية هي الشريحة العمالية العليا التي تتكون من أكثر الفئات مهارة وأعلاها أجراً من مجموعة الطبقة العاملة، والمنفصلة عنها من حيث التكوين الإيديولوجي والنفسي. (م)

[2]- Lumpenproletariat، الفئات الدنيا، أو القعر الاجتماعي: الجماهير نصف البروليتارية. شبه البروليتارية، البروليتاريا الرثة، حثالة البروليتاريا، الغوغاء..الرعاع..الخ وكلها مفاهيم مترادفة ودالة على تلك»الكتلة الشعبية«الضخمة،والتي تطلق عليها الأدبيات الماركسية بعض هذه التسميات،والمدلول واحدا في معانيه. (م)

[3]-Council on Foreign Relations، مجلس العلاقات الخارجية، منظمة في شكل خلية تفكير مستقلة أمريكية، هدفها تحليل سياسة الولايات المتحدة الخارجية والوضع السياسي العالمي. أُسِّست في 1921، تتكون من أكثر من 50000 عضو جلهم من طبقة الأعمال، الاقتصاد والسياسة. مقرها الرئيسي في نيويورك، ولديها مكتب أيضا في واشنطن العاصمة. (م).

القسم الأول من الانتقادات موجهة للأسس الابيستمولوجية والأنطولوجية، كالانتقادات التي تناولت المدرسة الإنسانيّة والنسبويّة والكميّة والنفعيّة/البرغماتية، وسأتجاوز هذا القسم رعاية للاختصار ولعدم التكرار.

أمّا القسم الثاني من الانتقادات فإنها تختص بالأسس السياسية للديمقراطية:

أولاً: إن مفهوم «الشعب» وسلطة الشعب [دموس] هو مفهوم غامض واعتباطي؛ لأنه يستحيل في الغالب تحقيق سلطة الشعب مع الاعتناء بآراء كل الأفراد. إذاً فإن «حكومة الشعب بالشعب» هو أمر متناقض. إلّا إذا قلنا بحكومة مجموعة من الشعب على سائر أفراد الشعب. كأن نقول مثلاً: حكومة أكثرية الشعب.

ثانياً: ثمّة إشكال يكمن في مسألة «حكومة الأكثرية» وهو عدم وجود أي دليل عقلي واستدلالي يثبت ضرورة خضوع الأقلية للأكثرية؛ لأننا إذا لم نلتفت إلى مسألة الشرعية الدينية، سوف لا نجد أي دليل عقلي يوجّه ويبرهن إتّباع الأقلية من الأكثرية، خاصة إذا كانت الأكثرية ضعيفة بالنسبة للأقلية [مثلاً تكون بنسبة 51 بالمائة]. فضلاً عن ذلك، حتى إذا افترضنا بأن الأقلية ستسلّم أمرها لسلطة الأكثرية حفاظاً على الاستقرار وابتعاداً عن أي صراع، من أين ستستمد هذه الأكثرية مصدر شرعيتها؟ ولماذا لا يجوز للأقليّة التمرد على الأكثرية فيما حصلت على فرصة مواتية؟

ثالثاً: أيُّ دليلٍ عقلي أو تجريبي أو تاريخي يبرهن صحّة رأي الأكثريّة؟ ثمّة نماذج كثيرة تبيّن بأن الأكثرية أخطأت في اختيارها، كالدعم الجماهيري الواسع الذي حصل عليه نظام هتلر وكذلك الدعم الجماهيري لستالين والدعم الشعبي الواسع لنابليون الثالث إبان الانتخابات الفرنسية في ديسمبر1851م. هذه الوقائع التاريخية تدلّ على أن الأكثرية قد تخطئ في اختياراتها وتتصرف خلاف مصالحها الدنيوية. هنا نتساءل مرةً أخرى ما الدليل العقلي أو التاريخي يفسّر ضرورة إتباع آراء الأكثرية التي تكون مخطئة في أغلب الأحيان؟ ألم يقل القرآن الكريم: «أكثرهم لا يعقلون» وفي آية أخرى «أكثرهم لا يشعرون»؟

رابعاً: ألا يفترض إناطة مهام الدولة كأيّ عملٍ آخر إلى المتخصِّصين؟ إذا كانت غاية الدولة إيجاد العدالة ونشر الحريّة، فكيف لنا أن نسترشد بآراء الأكثرية غير المتخصّصة للوصول إلى هذه الغايات المباركة؟ إذا مرضنا، هل نتوسّل برأي الأكثرية والجماهير أم نستعين بالمتخصّص في علاج الأمراض؟ لماذا نظن بأن هداية المجتمع وإيصاله إلى محطات العدالة والتربية وتهذيب الأفراد هو عمل يجب أن تتصدى له الأكثرية؟ هذا هو الانتقاد الذي وجهه أفلاطون للديمقراطية.

خامساً: إن الديمقراطية بسبب توجهاتها الكميّة تساوي بين رأي كل من العالم والجاهل. في

حين أن رأي العالم هو أثمن وأصوب من رأي الجاهل ويختلف عنه في كلّ الجوانب. هل من المعقول أن نحيل طريقة علاج مريض ملقى على فراش الموت للاستفتاء الشعبي وأن نساوي في هذا الاستفتاء بين رأي الطبيب الحاذق ورأي موظف البريد والحارس والبقّال، ومن ثمّ نختار بناءً على نتائج هذا الاستفتاء طريقة علاج المريض؟

سادساً: ثمّة ظاهرة خطيرة في الأنظمة الديمقراطية تسمّى بالتدخل غير المباشر، وهي طريقة ذات تأثير بالغ في سوق الرأي العام وفي ما يسمّى بـ«صناعة الرأي». إن مراكز القوى والأيادي المتمولة الخفيّة وراء الكواليس تعمل على تلقين مصالحها بطرائق غير مباشرة، إذ تسوق الجماهير أو الأكثرية نحو أهدافها. هذه هي أحدى أكبر الإشكاليات الواردة على الأنظمة الديمقراطية، ولاسيما الليبرالية منها.

سابعاً: إن غاية الدولة هي هداية المواطنين ومساعدتهم في المجالات التربوية وتنمية الجوانب المعنوية، أو في أضعف الإيمان تتمثل غاية الدولة في تهيأة ظروف مناسبة تساعد على تحقيق هذه الغايات. أما القوانين والضوابط من وجهة نظر الديمقراطيين لم تألف مصالح الإنسان الحقيقية واحتياجاته لتنمية الروحية، فلذلك تعجز عن تلبية هذه الاحتياجات؛ وكما أسلفتُ إن الديمقراطيات لا تتبنى مثل هذه القضايا والأمور، وهذا يعد ضعفاً ونقصاً بحدّ ذاته، إذ إنّ الأنظمة الديمقراطية تهتم بمعاش الناس وإدارة شؤونهم وحسب ولا بأيّ شيءٍ آخر.

ثامناً: إن الأنظمة الديمقراطية غيرّت «الحق» و«اتباع الحق» نسب التصويت. إن الديمقراطية في أصلها لا تبحث عن الحق والحقيقة ولا تعتقد بها أصلاً. إنها تدور في فلك الكميّة ورأي الأكثرية، ولا تعتدّ بالحق ومصالح الأفراد الوجودية.

تاسعاً: إن كلّ الأنظمة الديمقراطية النيابية في كل أنحاء العالم لم تعالج إشكالية اختلاف الرأي بين النائب ومن يمثلهم. بمعنى آخر إذا كان رأي نائب ما مختلفاً عن رأي من يمثلهم، فعندها ماذا سيكون الحل؟ وكيف سيستمر تمثيله للأفراد؟ ولاسيما وأن مصدر شرعية النائب هو صوت الناخبين. في مثل هذه الحال إذا اختلف رأي النائب مع رأي الناخب فكيف ستعالج قضية شرعية النائب؟

الليبرالية، الإيديولوجية المناسبة للرأسماليين

إن الإيديولوجية الرئيسية في الغرب الحداثوي التي أصبحت الفكرة المهيمنة على الأفكار السياسية والاجتماعية في الغرب هي «الليبرالية». الليبرالية مأخوذة من كلمة «Liber» بمعنى «الحريّة». لمّا استُعمِل مصطلح الليبرالية في القرن السابع عشر كانت الكلمة تدلُّ في حينها على الفسق وعدم

الالتزام بالضوابط الأخلاقية الدينية. ولكن بعد أن انتشرت آراء «آدم سميث»[1] الاقتصادية إبان القرن الثامن عشر وبعد انتشار آراء «جون لوك» السياسية وآراء «شارل مونتسكيو» في مجال الفصل بين السلطات وكذلك آراء «فولتير» حول التساهل والتسامح الديني، ولا سيّما الآراء الاقتصادية التي نشرها الفيزيوقراطيون[2] والكلاسيكيون، تحوّلت الليبرالية إلى إيديولوجية حديثة.

في منتصف القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر والعشرين، أصبحت الليبرالية إيديولوجية واضحة المعالم. تعود بدايات نشوء الفكر الليبرالي إلى نهايات القرن السابع عشر. إن كلاًّ من «جون لوك» (1704) و«ديفيد هيوم» (1776) البريطانيينَ و«شارل منتسكيو» (1755) و«فرانسوا فولتير» (1778) الفرنسيينَ، وكذلك «آدم سميث» (1790) الاقتصادي البريطاني يمثلون أقطاب الفكر الليبرالي. إن النواة الأولى والمكونة للفكر الليبرالي هي «الحريّة». ولكنّ للحرية وجوهاً مختلفة، وعند الحديث عنها يجب الإجابة عن هذا السؤال المهم: «التحرر من ماذا؟» و«الحريّة لأجل ماذا؟»

إن مفهوم الحرية في الإطار الليبرالي يُعرَض في ثلاثة أوجه:

1ـ الحرية الأخلاقية والدينية

2ـ الحرية السياسية

3ـ الحرية الاقتصادية

إن المفكرين الليبراليين أولوا هذه المحاور الثلاثة اهتماماً عند توضيحهم لمفهوم الليبرالية. فعلى سبيل المثال تحدّث «جون لوك» ـــ الذي يمكن أن نعدّه الزعيم الفكري الأول لليبرالية ـــ عن كلّ من هذه المحاور الثلاثة. أمّا سائر منظري الليبرالية فقد تناول كلّ منهم محوراً من هذه المحاور دون الآخر، ولكن برغم كلّ ذلك فإنها موجودة في أكثر التنظيرات التي أفرزها هؤلاء.

إن الليبرالية تتطلب للوهلة الأولى «التحرر من القيود الأخلاقيّة والدينيّة»، وإذا أمعنّا النظر نرى أن ذلك هو المعنى الرائج في القرن السابع عشر. كانت القيود الأخلاقيّة والدينية تقبّح الحياة المتأثرة بالأهواء النفسية والدنيوية، وترفض الإفراط في جمع الثروات وأكل الربا وتحوّل الإنسان إلى كائن طمّاع أسير الاحتياجات الدنيوية، إذ يكون همّه الأول والأخير كنز المال. كان الليبراليون يرومون التحرر من هذه «القيود الأخلاقية والدينية»، ليتمكّن التجّار والمرابون وأصحاب المصانع

[1]- htimS madA (م).

[2]-الفيزيوقراطية (Physiocrats)، أو المذهب الطبيعي مذهب نشأ في فرنسا في القرن الثامن عشر، وذهب أصحابه إلى القول بحرية الصناعة والتجارة وبأنّ الأرض هي مصدر الثروة كلها. (م).

من جمع الثروات وكسب الأرباح وتضخيم رؤوس الأموال ومن دون أيّ قيود دينية وأخلاقية. لقد كانت المضامين الحقيقية في تعاليم التطيهريين أو (البيوريتانيين)[1] ومجمل آراء البروتستانيين مواكبة لمطالب الليبراليين، إذ أدت مثل هذه الآراء إلى فكّ القيد الأخلاقي عن ضمائر أصحاب رؤوس الأموال، وجعلتهم يكنزون الأموال ويمارسون الاستثمار بضمير مرتاح. كما أن الليبراليين أيضاً بأنكارهم القيود الأخلاقية والدينية راحوا يبحثون عن حرية النفس الأمّارة في الحياة الدنيوية الملأى بالأرباح واللذات. بالطبع كان جُلّ توجه الليبراليين منعطفاً نحو تهيئة بيئة مناسبة ليتمكن أصحاب رؤوس الأموال من كسب الأرباح ومن دون أي تأنيب للضمير وبارتياح مطلق.

على الرغم من ذلك فإن الليبرالية قد تناولت أيضاً الجانب السياسي في مفهوم «الحريّة» ودعت في إطار مطالبتها بالحرية إلى تحرر أصحاب رؤوس الأموال والبرجوازيين الجُدُد من القيود الارستقراطية والإقطاعية المهيمنة آنذاك على السلطة السياسية. كانت الليبرالية باستعمالها شعار «الحريّة» روجت لمفاهيم أخرى كـ«الفصل بين السلطات» و«النظام البرلماني»، وسعت في أواخر القرن السابع عشر وفي جزء من القرن الثامن عشر إلى تحديد سلطة الملك لتمنح جزءً منها للطبقة البرجوازية. وفي نهايات القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر كان الليبراليون يسعون لتطبيق «الحريّة» بغية الاستحواذ الكامل على السلطة.

كان البرجوازيون وأصحاب رؤوس الأموال يتبنَّون هذه المفاهيم الجديدة كـ«الفصل بين السلطات» و«نقل السلطة إلى البرلمانات» التي انتشرت إبّان القرنَين السابع عشر والثامن عشر. لأنهم بتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات يستطيعون الاستحواذ على جزء من السلطة. بمعنى آخر إن الفصل بين السلطة القضائية والتنفيذية والتشريعية يسمح للبرجوازيين بالهيمنة على البرلمان (السلطة التشريعية)، وبهذا سيحصلون على قسط من السلطة السياسية. لأن القوى التنفيذية والقضائية كانت تحت تصرف الملك والطبقة الارستقراطية والإقطاعيين. في بعض الدول الملكية كفرنسا كان الملك هو صاحب السلطة المطلقة، وكان البرجوازيون يسعون إلى تحديد صلاحيات الملك وذلك من خلال رفع الشعارات الليبرالية والاستعانة بقوة البرلمان، الأمر الذي أفرز نظاماً ملكيّاً دستورياً أو جمهوريّاً ليبراليّاً، تهيمن عليه الطبقة البرجوازية. كان الليبراليون يطالبون بحريّة الصحافة، لأن فيها نشرٌ لأفكار التنويريين البرجوازيين، وإن احتكار الصحافة سيؤدي إلى انتشار

[1]- التطهيرية أو البيوريتانية (**Puritanism**)، مذهب مسيحي بروتستانتي يجمع خليطاً من الأفكار الاجتماعية، السياسية، اللاهوتية، والأخلاقية. ظهر هذا المذهب في إنجلترا في عهد الملكة اليزابيث الأولى وازدهر في القرنين السادس والسابع عشر، ونادى بإلغاء اللباس والرتب الكهنوتية (م).

البرجوازية. ثمّة محور مشترك بين الشعارات السياسية والدينية والأخلاقية التي رفعها الليبراليون للمطالبة بالحريّة، وهي مصالح أصحاب رؤوس الأموال، أي الطبقة البرجوازية. ولاسيما وأن الإنسان من وجهة نظر الليبرالية هو كائن برجوازي.

يتمثّل الوجه الآخر من الشعارات الليبرالية المطالبة بالحرية بـ«الحريّة الاقتصادية». إن الليبرالية تؤمن بالحرية الاقتصادية، أي إن الحرية في جمع الثروات والرغبة في جمع المال يجب ألّا يحدّها أي رادع أخلاقي وديني وسياسي، ويجب ألّا تتدخل الدولة في ذلك. إن الليبراليين يعتقدون بأن هناك يداً خفيّة تدير الأمور، وإذا سعى كلّ فردٌ في تحقيق مصالحه وبطريقة أنانيّة فستتحقق مصالح المجتمع كلّها. عرض الليبراليون هذه الفكرة في إطار ماسمّوه بـ«اقتصاد عدم التدخل»[1].

أثبتت التجارب التاريخية والواقع العيني أن المشروع الذي تتبناه الليبرالية خاطىء جملة وتفصيلاً. لمّا يقوم فرد رأسمالي بجمع الأموال واحتكار سائر الإمكانات، ستُحرَم فئات اجتماعية أخرى بقدر ما يحتكره من مال، لأن القدرات الماليّة محدودة، وبالتالي سيتفشى الفقر وعدم المساواة. لذلك يعتقد النقّاد بأن الليبرالية تسبب في نشر الفقر والفواصل الطبقيّة وعدم رعاية المساواة والعدالة.

إن الاقتصاد الليبرالي المبني على مبدأ «الحريّة الاقتصادية» هو بيان صريح للمطالب البرجوازية. إن الإيديولوجية الليبرالية في الإطار الاقتصادي تدافع بقوّة عن مطالب أصحاب رؤوس الأموال، وتُعَد المتحدثة باسمهم، حتّى وصل الأمر بأقطاب الفكر الليبرالي إلى أنهم لا يتحرجون مطلقاً من تأكيد هذا الموقف. إن الليبراليين الكلاسيكيين الذين لم يواجهوا بعد الحركات الاعتراضية من قبل الطبقات الفقيرة، كانوا يحصرون حقّ التصويت بطبقات متموّلة معينة ويعدّون الأثرياء هم من يملكون العقل وحدهم.

إن الأفكار العلمانية لدى البرجوازية والتصدي للطبقة الأرستقراطية والإقطاعيين تكمن وراء شعار التسامح والتساهل الذي رفعته الليبرالية. ولكن هذا التسامح يتوقف عند حدود معينة، إذ إنّ كبار الليبرالية كـ«كارل بوبر» و«استيليش» قالوا صراحة إنّ الدولة الليبرالية يجب ألّا تتساهل مع الأفكار التي تناهض «المجتمع» و«العقل» الليبراليَين.

[1]-عدم التدخل من تعبير **(Laissez-faire)** - وتعني حرفياً «دع [الأمور] تعمل»، في الاقتصاد، مصطلح يشير إلى ترك الحكومة التجارة دون التدخل فيها، وهو مبدأ رأسمالي تدعمه الليبرالية الاقتصادية حيث ترفض التدخل الحكومي في السوق (م).

إن الغاية الحقيقة التي تبتغيها الليبرالية من وراء «الدعوة إلى الحرية» هي «التحرر من الدين والأخلاق»، و«التحرر من أجل إرضاء النفس الأمّارة». بعبارة أخرى إن الغاية الأخلاقية والسياسية والاقتصادية من «الحريّة» في المنظور الليبرالي هي الحرية في الأفق النفساني، وإن البرجوازية تجسّد في هذا المضمار النفسيّة الإنسانيّة المستثمرة والظالمة في العصر الحديث.

يمكن تلخيص الأسس الأنطولوجية والابيستمولوجية والسياسية لليبرالية في النقاط الآتية:

1ـ الإنسانيّة (Humanism): إن الليبرالية هي إيديولوجية إنسانوية، لأنها تعدّ الإنسان كائناً مستقلاً بذاته، وقد تجذّر هذا التوجّه من المنظور الفلسفي في الذاتانية[1] لدى ديكارت.

2ـ الذريّة[2] من المنظور الحقوقي والاجتماعي: تعتقد الليبرالية بأن الأفراد هم ذرّات منفردة، يتبعون إراداتهم النفسيّة. أي إن كل فرد هو بمنزلة ذرّة مستقلة قائمة بذاتها. تُستَمدُّ هذه النظرية من الفردانيّة[3] الديكارتية ومن نظرية «المونادات»[4] لدى «لايبنتس»[5]. أمّا من الناحية الحقوقية أيضاً فإن الفرد ــ وفق هذا المنظور ــ هو ذرّة مستقلة قائمة بذاتها، وبناء على هذه الفرضية تصبح الحقوق «فرديّة».

على الرغم من أن الليبرالية من الناحية الحقوقية هي نظرية ذات طابع فرداني وذرّي، وعلى الرغم من أنها تعدّ «المجتمع» مفهوماً اعتباريّاً، ولكن في مجال ممارسة السلطة تصبح الليبرالية رقيبة على الفرد، وتتحقق هذه الرقابة من خلال الهيمنة على «الرأي العام»، و«الصحافة البرجوازية»، و«لغة الإعلام» والتشجيع لثقافة الاستهلاك والتنويع، وهذا ما يوضّح التوتاليتارية الاجتماعية الكامنة في ذات الليبرالية. إن الفرد المراقَب في السلطة الليبرالية لا يتسنّى له لمس الجانب المعنوي في فرديته، وبالتالي لا تتحقق بالكامل تلك الصفات الخاصة المتجذّرة في «دوره الوجودي» والحكمة من خلقه، وتتعطّل الطاقات الروحيّة والفطريّة الموجودة لدى الأفراد.

[1]- الذَّاتَانيَّة (Subjectivism) مذهب فلسفي يرى أنّ المعرفة كلها ناشئة عن الخبرة الذاتية. (م)
[2]- الذريّة أو المذهب الذرّي (Atomism) فكرة فلسفية تطوّرت في اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد. يعتقد الذرّيون أن العناصر الأساسية للحقيقة تتشكّل من الذرة غير القابلة للانقسام والإتلاف، وهي مادة سابحة في الفضاء. ويظنّون أن الذرّة لها حركة، ولكنها تنعدم وترتدُّ بعد ارتطامها. وقد تكوّنت الدنيا نتيجة هذه الحركات. ووجدت لفترة من الزمن ثم اختفت. وهذه العوالم والأشياء الظاهرية التي وجدت عليها تختلف فقط في الحجم والشكل وموضع ذراتها. (م)
[3]- الفردية (Individualism) موقف أخلاقي، فلسفة سياسية، إيديولوجيا، أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة المعنوية للفرد. [1][2] تدعوالفردانية إلى ممارسة أهداف الفرد ورغباته لتكون قيمه مستقلة ومعتمداً على نفسه. (م)
[4]- يرى الفيلسوف الألماني «لايبنتس» أن هناك جواهر مركبة فلابد في رأيه أن تكون هناك جواهر بسيطة. هذه الجواهر البسيطة هي التي يسميها «المونادات»، وهي «الذات الحقيقية التي تتكون منها الطبيعة». لقد قيل بحق ان ليبنتز هو اعظم من قال بفكرة التفرد. يقول لايبتنس بهذا الصدد: ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها. (م)
[5]- Gottfried Wilhelm Leibniz (م)

3ـ التجريبية (الإمبريقية)[1] والوضعيّة[2]: إن الإبيستمولوجية الليبرالية هي تجريبيّة ووضعيّة. إن أغلب الليبراليين كانوا يصرحون أو يلمحون بتوجههم الوضعي في المجال الإبيستمولوجي. إن المنظور الذري لا يتواءم تماماً مع الإيمان بالجماعيّة[3]، إن الفلسفة الوضعيّة تتلاءم أكثر مع الصبغة النفسانية والناسوتية في الليبرالية.

4ـ الحريّة الليبرالية تعني عدم التعرض لحريّة الآخرين: إن كلّ ذرة نفسيّة ــ حسب التعبير آنف الذكر ــ تبحث عن مصالحها، ولا يحدّها أي شيء في سبيل تحقيق احتياجاتها النفسية، إلّا إذا تعارضت هذه الحريّة الممنوحة للنفس مع حريّة فرد آخر. يغفل هذا التعريف للحرية، العدالة والغاية من النمو والكمال الإنساني، إذ يُعَد الإنسان حرّاً حتّى وإن عمل على مخالفة الحقيقة والعدالة والمصلحة الإنسانية، ويبقى حرّاً بشرط ألّا يحدّ حريّة فرد آخر، ويمثّل هذا التعريف توجهاً نفسانيّاً بحتاً.

5ـ حقوق الإنسان: إن النظام الحقوقي الذي تقدّمه الليبرالية مبنيٌّ على الاعتقاد بالحقوق الذاتية لكلّ «فرد» بصفته «ذرّة نفسانيّة» أو «ذرة». إن كل فردٍ ـ وفق هذا المنظور ـ يمثّل ذرّة نفسانيّة تتعرف إلى حقوقه بالاستناد إلى احتياجات النفس الأمّارة ومطالبها، ومن دون الاعتناء بالغاية الكليّة من نموّ الإنسان وكماله والعدالة والحقيقة. إذاً فإن نظام «حقوق الإنسان» الليبرالي يتعارض تماماً مع المنظور الديني لحقوق الإنسان الذي يعدّ الفرد عبداً لله ومخلوقه، ويرى له حقوقاً وواجبات. إن الفرد وفق المنظور الليبرالي لـ«لحقوق الإنسان» هو كائن مستقل بذاته ولا يحتاج إلى إرشادات الوحي، ولذلك تعدّ جذوره استكبارية.

إن نظام «حقوق الإنسان» الذي عرض في القرن الثامن عشر كان صورة مطوّرة لمفهوم «الحقوق الطبيعية» الذي عُرض إبّان القرنَين السادس عشر والسابع عشر. أمّا الآن فإن الأنظمة الليبرالية تنظّم علاقات الأفراد في مجال الحياة المدنية وعلى الصعيد القضائي بالاستناد إلى المنظور الليبرالي لمفهوم حقوق الإنسان. [أي بناءً على النفعيّة النفسية لدى كلّ فرد، باعتباره «حق فردي»].

إن حقوق الإنسان الليبرالية تعدّ الإنسان كائناً مستقلاً بذاته وتابعاً لاحتياجاته النفسية، وبناءً على هذا الاعتبار تنظّم له الحقوق والواجبات. أمّا في الفكر الإسلامي فإن الإنسان هو مخلوق الله

---

[1]- الفلسفة التجريبية أو الإمبريقية (Empiricism) توجه فلسفي يؤمن بأن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة. تنكر التجريبية وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية. (م)

[2]- الفلسفة الوضعية (Positivism) إحدى فلسفات العلوم التي تستند إلى رأي يقول إنه في مجال العلوم الاجتماعية، كما في العلوم الطبيعية، فإن المعرفة الحقيقية هي المعرفة والبيانات المستمدة من التجربة الحسية، والعلاجات المنطقية والرياضية. (م)

[3]- الجماعية (Collectivism) هو المصطلح المستخدم لوصف أي وجهة نظر أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية تشدد على أهمية التواكل المتبادل بين أفراد المجتمع. والجماعيّون بشكل عام يرغبون بإعطاء أو لوية لأهداف المجتمع كافة فوق أهداف الفرد. (م)

وعبده، وبناءً على هذه العبوديّة يتبلور له نظام من «التكاليف ـ الواجبات»، وهذا ما يمثّل الفرق الجوهري بين هذين النظامين الحقوقيَين. إن الليبراليين يعدّون «حقوق الإنسان» مطلقة، ويرون أن أي تعريف آخر للتكاليف والحقوق مخالفٌ لحقوق الإنسان. في حين إن ما يسمونه بحقوق الإنسان ما هو إلا افتراضات ذهنية نابعة من الصراعات النفسانيّة ولا شيء آخر. إن كلّاً من «جان جاك روسو» و«فرانسوا فولتير» و«جان استيوارت ملـ» هم من المنظرين الأوائل الذين تناولوا نظرية «حقوق الإنسان».

6ـ الفصل بين السلطات: بلور أقطاب الليبرالية نظرية «الفصل بين السلطات» من أجل الحدّ من سلطة الملك وسائر النبلاء والإقطاعيين، وليحصلوا على جزء من السلطة. لقد تبوّأ البرجوازيون مراكز السلطة السياسية بدءً من أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر. لقد كانت نظرية «الفصل بين السلطات» طوال هذه الفترة بمنزلة توجيه فكري لممارساتهم السياسية، إذ كانوا يدّعون أنهم يعتمدون مبدأ «الفصل بين السلطات» وقايةً من التمركز السلطة وحدوث الاستبداد والدكتاتورية.

غير أن مفهوم «السلطة» هو مفهوم مغيِّر، ومحدِّد ومؤثِّر. ولأنه مبنيٌّ على أصل «الإطلاق»، حتّى وإن تفكك ظاهرياً فإنه متحد في الباطن وغير متكثّر. لذلك فإن تمركز السلطة حاصلٌ في المجتمعات الليبرالية بشكلٍ من الأشكال، إذ غالباً ما يكون ذلك بيد السلطة التنفيذية أو البرلمان. ولكن هذا التمركز والوحدة الباطنيّة للسلطة تظهر بغطاءٍ يفككها صوريّاً، إذ يبدو الفصل حاصلاً، ولكنه في الحقيقة خدعة. إن مبدأ «الفصل بين السلطات» ما هو إلّا غطاء ظاهري لإخفاء التمركز، بل هو استبداد السلطة في الدول والمجتمعات الليبرالية. إن معالجة إشكالية «السلطة» والوقاية من استعمالاتها التعسفية لا تكون بفصل السلطات. بل بتأكيد أصل الولاية، بصفتها الجانب الباطني للدولة، وبالتالي استبدال الولاية المعنوية بالسلطة الدنيوية. إن الأصل في مثل هذه المقولة ــ كسائر المقولات ــ هو حضور الروح الإلهية أو الشيطانية. إن الاستبداد بالرأي [سواءً علي الصعيد الفردي أو رأي الأكثرية، أي الديمقراطية] هو نتيجة عدم الالتزام بالتقوى والحضور القُدسي والشهود الديني. فيما لو غاب هذا الحضور والتقوى سيكسب القانون المبني على أساس الحاجات النفسيّة ماهية استبدادية ويكون باطن الاستبداد النفساني. على أيّ حال فإن الفصل بين السلطات هو أمر صوري، ولا يغيرّ ماهيّة السلطة. إن الحل يكمن في الولاية القُدسية المبنيّة على الولاية الإلهية.

7ـ النظام البرلماني: إن الاعتقاد بمبدأ النظام النيابي أو البرلماني هو من أهم خصائص الأنظمة

الديمقراطية الليبرالية. لطالما كانت البرلمانات ـ بدءً من القرن السابع عشر ـ مظهراً لإرادة أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب المصانع، إذ كانوا يعتمدون آليات مختلفة من قبيل الصحافة والرأي العام من أجل تسيير الناس نحو أغراضهم السياسية.

إن الليبرالية هي إيديولوجية ديمقراطية، ولذلك تتأثر بنقاط ضعف الديمقراطية وزلاتها. إن الأنظمة الليبرالية مبنيّةٌ على التعريف النفساني للإنسان واحتياجاته، ولذلك تعتمد مثل هذه الاحتياجات والأغراض الدنيويّة في التشريع وممارسة السلطة. يمكن توجيه بعض الانتقادات لفكرة النظام النيابي ومبادئه النظرية وآليات عمله، وسنتناول ذلك في موضع آخر.

8ـ **التساهل والتسامح:** كانت أوروبا تعاني الحروب والصراعات الدينية طوال القرنَين السادس عشر والسابع عشر، حتّى تحولت هذه النزاعات إلى مانع كبير أمام الوحدة الوطنية وتأسيس الدول الحديثة. كان الليبراليون بطرحهم فكرة التساهل والتسامح يبحثون عن بيئة مناسبة تحدّ من الصراعات الفئوية والدينية، وبهذا استطاعوا تهيئة الظروف لنشوء الدّول القومية والمركزية.

إن الأساس النظري لمبدأ «التساهل والتسامح» مبني على النسبويّة(Relativism). بما أن الليبراليين كانوا يعدّون الحقيقة أمراً مجهولاً ولا يرون أصولاً قدسية وسماويّة للدين، عدّوا العقائد الدينية من بناة أفكار البشر وقالوا بأن النزاعات العقائدية واهية. ولذلك سعوا في تهيئة اطارٍ جمعوا فيه العقائد الدينية المنحرفة والصحيحة والسماوية معاً اعتماداً على مبدأ «التساهل والتسامح». كلّ ذلك من أجل عدم المساس بالنظام والأمن الاجتماعي. من المؤكد أن المبدأ الرئيس في العمل وممارسة السياسة في الدول الليبرالية مبني على التوجهات العلمانية. لذلك يمكن أن نقول إنّ التساهل والتسامح الليبراليَين مبنيان على الاعتقاد بالنسبويّة والاعتقاد بعدم سماويّة الأديان. أمّا الغاية من وراء ذلك هو الحفاظ على الوضع الراهن وسيطرة دولة البرجوازيين.

9ـ **النسبويّة:** إن الليبرالية تؤمن بالنسويّة من الناحية الإبيستمولوجية والأخلاقية. فعلى الصعيد الأخلاقي لا تؤمن الليبرالية بأي معيار أخلاقي ثابت ومطلق، إلّا بـ«أصل التلذذ». أي كلّ ما كان يحقق اللذة فهو «خير»، وكلّ ما لم يحقق اللذة ويؤدي إلى المشقة هو «شرّ». إن أساس التلذذ والتألم في الفكر الليبرالي نابع من ألم الجسم ولذته. وعلى هذا الأساس يكون مفهوم الخير ومفهوم الشر ومعاييرهما في إطار الأخلاق الليبرالية تابعين للذة الأفراد ومشقّتهم، ولا يوجد أي معيار عقلي أو قدسي مطلق آخر، إذ يكون الأمر متغيراً ونسبيّاً تبعاً لأحوال الفرد النفسيّة. يؤكد «جيمز بنتام» و«جون استيوارت مل» صراحةً على الأسس النفسيّة والجسدية للأحكام الأخلاقية.

10ـ **عدم تدخل الدولة في الاقتصاد:** تعتقد الليبرالية الكلاسيكية بأن عدم تدخل الدولة في

الشؤون الاقتصادية هو من أجل إطلاق عملية كسب الأموال. إن الأزمات الاجتماعية والنزاعات التي أحدثتها هذه النظرية والفقر الذي سببته في الطبقات المعدومة جعل الليبراليين ذوي التوجه «الاشتراكي ـ الديمقراطي» يعملون تعديلاً في هذه الفكرة، إذ قدّموا بعض الحلول وقالوا بضرورة تدخل الدولة في بعض الأمور لحماية الطبقات المحرومة، وتبلور هذا الأمر في مجالات مختلفة كالتأمين الصحي ومعالجة البطالة. كان ذلك من أجل الحد من الاعتراضات وحدوث الثورات.

11ـ العلمانيّة: إن الليبرالية هي إيديولوجية علمانيّة بالذات، وهذا نابع من جذورها الإنسانية. إن جوهر الفكر الإنساني في كل مجالاته، ولاسيما في مجاله السياسي هو جوهر غير قدسي وعلماني، وإن الليبراليين يؤكدون هذه العَلْمَنة.

إن الإيديولوجية الليبرالية التي نشأت في حدود القرن السابع عشر، نمت وانتشرت شيئاً فشيئاً، حتّى صارت في نهايات القرن العشرين تتمثل بالتيارات الثلاثة الآتية:

1ـ الليبرالية الكلاسيكية: التي اشتهرت على الصعيدين النظري والتطبيقي (في المجال السياسي) بدءً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر. إن «جون لوك» و«بنتام» و«آدام سميث» يمثلون أقطاب الليبرالية الكلاسيكية.

2ـ الليبرالية الاشتراكية: انتشر هذا النوع من الليبرالية في بدايات القرن العشرين. تتمثل أسباب نشوء هذا التوجه الليبرالي بالأزمات الاقتصادية والاعتراضات الشعبية العارمة التي عمّت العالم من قبل الكادحين ضد ظلم الليبرالية الكلاسيكية والأنظمة الليبرالية. تبلورت الليبرالية الاشتراكية في آراء «برنشتاين»[1] و«كائوتسكي»[2] ومن ثمّ في «الشيوعية الأوروبية». كان هذا التيار الليبرالي يعتقد بأن على الدولة التدخل في الشؤون الاقتصادية في حدود معينة لتقضي على البطالة، وقاية من حدوث أي تمرد اجتماعي. كان لـ«جون مينارد كينز»[3] أحد أقطاب نظرية «الدولة المرشدة» دوراً مهماً في بلورة نظرية الليبرالية الاشتراكية من الناحية الاقتصادية. كانت السنوات التي أعقبت الحروب العالمية، والعقود الخامسة والسادسة والسابعة من القرن العشرين تمثّل فترة الازدهار السياسي لليبرالية الاشتراكية في أوروبا وإلى حدٍّ ما في أميركا. يمثّل «جون رولس»[4] أحد منظري الليبرالية الاشتراكية في النصف الثاني من القرن العشرين.

---

[1]- Eduard Bernstein (م)

[2]- Karl Johann Kautsky (م)

[3]- John Maynard Keynes (م)

[4]- John Rawls (م)

3ـ النيوليبرالية[1] أو الليبرالية الجديدة: إن الأنظمة التي تطبق الديمقراطية الاشتراكية استطاعت الحد من حدوث الثورات الشعبية عن طريق احتكار اليد العاملة وثروات الشعوب المضطهدة في العالم الثالث وتخصيص جزء يسير من هذه الثروات لتقديم الخدمات للمواطنين في الدول الرأسمالية. لقد أدّى هذا الأمر إلى انخفاض أرباح المستثمرين في القطّاع الخاص وضخّ الأموال لمصلحة الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع خسائر ماديّة لدى الليبراليين والرأسماليين على مدى الطويل.

إن الركود الاقتصادي الذي واجهته الأنظمة الرأسمالية في الدول التي طبقت الديمقراطية الاشتراكية خلق أزمات كبيرة لدى تلك الدول، وهذا ما أدّى إلى إعادة النظر في أسس الليبرالية الكلاسيكية، وبالتالي ظهور ليبراليةٍ أخرى بحُلّةٍ جديدة. على الرغم من أن الليبراليين الجُدد كانوا يصبّون جلّ اهتمامهم على التصدي لتدخل الدولة ومقابلة الاعتراضات الجماهيرية، إلّا أنهم أوْلَوا على مكونات الليبرالية الكلاسيكية اهتماماً بالغاً للحفاظ على استمرارية نهب الثروات من قبل الرأسماليين.

يبدو أن الليبرالية الجديدة الغربية تفتقر إلى أسس نظريّة قويّة، لاسيما وأنها ظهرت كتيار سياسي مسعور يروم تقويض كل الأسس السياسية الأخرى. إن كلاًّ من «مارغاريت تاتشر»[2] و«جون ميجر»[3] في بريطانيا و«رونالد ريغان»[4] و«جورج بوش»[5] في الولايات المتحدة يمثلون تيار اليمين في الليبرالية الجديدة. أمّا على صعيد الفكر والفلسفة فإن «كارل بوبر»[6] كانت له توجهات ليبرالية جديدة واضحة.

إن استمرار الأزمات الاقتصادية في الأنظمة الرأسمالية لن تسمح لليبراليين الجدد بالمناورة والنشاط. إن الليبرالية الجديدة كنظريتها الكلاسيكية تحمل صورةً عنيفة، وهي على خلاف الديمقراطية الاشتراكية لا تتمتع بهياكل حزبية داعمة وشعارات مخادعة.

يمكن سرد الخصائص الاجتماعية والطبقية في الأنظمة الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي كالآتي:

---

[1]-النيوليبرالية (Neoliberalism) فكر آيديولوجي مبني على الليبرالية الاقتصادية التي هي المكوّن الاقتصادي لليبرالية الكلاسيكية والذي يمثل تأييد الرأسمالية المطلقة وعدم تدخل الدولة في الاقتصاد. (م)

[2]- Margaret Hilda Thatcher (م)

[3]- John Major (م)

[4]- Ronald Reagan (م)

[5]- George Herbert Walker Bush (م)

[6]-Karl Popper (م)

أولاً: إنها تعتمد شمولية (توتاليتارية) معقّدة وخفيّة. إن الشمولية هي آلية للهيمنة على الرأي العام عن طريق أجهزة الإعلام.

ثانياً: إن ماهية الأنظمة الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي تتميز بهيمنة رأس المال، وهذا ما يسبب تفشي الفواصل الطبقية والتمييز الطبقي. على أن هذه الفواصل الطبقية هي أقل من نظيراتها في المجتمعات في دول العالم الثالث التي تقلّد الديمقراطية الليبرالية.

ثالثاً: إن الدول الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي هي كلها قوى امبريالية[1] (أي رأسمالية حصرية) ويكمن داخلها الذات المهيمنة والمتجاوزة والقامعة.

رابعاً: يتمثل الركن الأساس والرئيس في الأنظمة الليبرالية الديمقراطية باستبداد صاحب رأس المال. إن مفردات رئيسة كـ«القانون» و«الحرية» و«حقوق الإنسان» يجري تعريفها في النظام الليبرالي في إطار مصلحة رأس المال واستبداده، وهي بالأساس مفاهيم صوريّة.

خامساً: نظراً للنزعة النفسانيّة الكامنة في الدول الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي فإنها تصبح أسيرة الاغتراب[2] وهذه هي صفات المجتمعات المتجذرة في مبادىء المدرسة الإنسانية (Humanism) والعدمية.

الاشتراكية: الأسس النظرية والأصول الاجتماعية

تعود جذور الاشتراكية بصفتها ايديولوجية إلى السنوات الأولى التي أعقبت الثورة الفرنسية. إن الثورة الصناعية والضغوط التي سببها الاقتصاد الليبرالي على الطبقات الفقيرة هيأ الظروف لنشوء ايديولوجية جديدة.

استُعمل مصطلح «الاشتراكية/Socialism» لأوّل مرّة في «مجلة التعاون»[3] التي كانت تروّج لأفكار «روبرت أو ين»[4]. ولكنها أصبحت مصطلحاً سياسياً في عام (1832) بعد أن استعملتها صحيفة «غلوبـ»[5] العائدة لـ«سان سايمون»[6].

---

[1]-الإمبريالية (Imperialism) نوع من الدعاوى الإمبراطورية. اسمها مشتق من الكلمة اللاتينية إمبريوم، وتعني الحكم والسيطرة على أقاليم كبيرة. يمكن تعريفها بسعي دولة لتوسيع سلطتها وتأثيرها عبر الاستعمار، استخدام القوة العسكرية، ووسائل أخرى.لعبت الامبريالية دوراً كبيراً في تشكيل العالم المعاصر، وسمحت بسرعة انتشار الأفكار والتقنيات وساهمت في تشكيل عالم أكثر عولمة. (م)

[2]- Alienation، أو «الاغترابـ». مصطلح بلوره ماركس في كتاباته، مشيراً من خلاله إلى الإنسان المنقطع عن طبيعته الإنسانية بسبب انهماكه في العمل. (م)

[3]- Cooperative (م)

[4]-Robert Owen(م)

[5]- Globe (م)

[6]-Saint-Simon (م)

يُعَد «روبرت أو ين» و«سان سايمون» من مؤسسي الفكر الاشتراكي، وقد سمّاهم «كارل ماركس» بالاشتراكين الطوباويين أو المثاليين». ولكنني هنا سأبحث في الاشتراكية بصفتها ايديولوجية حديثة. وقبل كلّ شيء يفترض تعريف لفظة «الاشتراكية/ Socialism» من الناحية اللغوية. إن كلمة «Socialism» مشتقة من كلمة «Socilare» بمعنى الاتحاد والائتلاف والمشاركة. وكلمة «Socil» التي تعني التعاقد القانوني والرسمي بين المواطنين، وتتضمن في الوقت نفسه معنى العلاقة العاطفية والصداقة والتعاون بين الأفراد.

تبلورت الاشتراكية بصفتها ايديولوجية في العالم الحديث إبان العقدَين الثاني والثالث في القرن التاسع عشر، وفي آراء «سان سايمون» (1825م) و«شارل فورييه»[1] (1837م) و«روبرت أو ين» (1858م) واشتهرت في صور مختلفة كـ«الاشتراكية المسيحية» و«الاشتراكية الصنفية» و«الاشتراكية الأخلاقية» و«الاشتراكية الماركسيّة».

وعلى الصعيد التنظير يمكن لمس ملامح الاشتراكية في الثورة البريطانية في القرن السابع عشر وثورة الفلاحين المعروفة بحركة اللولريين. ولكنها اشتهرت في أدبيات الفكر السياسي الأوروبي في عام (1832).

إن الاشتراكية هي ايديولوجية حديثة وصورة من صور الديمقراطية. تؤمن الاشتراكية بأصالة «الشعب/الدموس» وبسلطة النفس الأمّارة. إلّا أن الإيديولوجيا الاشتراكية على خلاف غيرها تؤمن بأصالة «النفس الأمّارة الجمعية» وتعدّها مصداقاً لـ«دموس».

يمكن إيجاز الأسس النظرية للاشتراكية في المحاور الآتية:

1ـ الإنسانية ذات النزعة النفسانيّة (Humanism).

2ـ القول بأصالة النفس الأمّارة الجمعيّة بصورة نسبية أو مطلقة وعدّها مظهراً لإرادة (الدموس/ الأكثرية).

3ـ الاعتقاد بمفهوم «العمل ـ رأس المال» في إطاره الحداثوي.

4ـ الاعتقاد بمبدأ النمو والتطور

5ـ الاعتقاد بأصالة إرادة الأكثرية (الدموس) على الصعيد التشريع والتنفيذ.

إن هذه الأسس النظرية نجد ملامحها في النظرية الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي، ولاسيما

[1]- Charles Fourier (م)

أن الاشتراكية هي كالليبرالية، إذ تُعَد إيديولوجية حداثوية انسانوية وبالطبع ديمقراطية. أمّا الفارق الذي يميز بينهما هو موقفهما من الديمقراطية ومفرداتها كـ«دموس» و«حكم الشعب» وطبيعة الحقوق والحريات.

إن الوجه المشترك الآخر بين الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية يتمثل باتفاقهما حول مفهوم «العمل ـ رأس المال». إن «العمل» في الاقتصاد الحديث يُعرَّف في إطار متنافر ومهيمن وسلطوي وفي علاقته مع مفهوم «رأس المال». كما أن مفهوم «رأس المال» في الإطار الحداثوي لا يناظر مفهوم «الثروة» في إطارها ما قبل الحداثوي. إن «رأس المال» هو ثروة متراكمة فعّالة ومتنامية وذات نزعة انتهازية وسلطوية، إذ تراكم ذاتها في الوقت ذاته تُغيّر وتطوّر ما حولها. يمثّل «رأس المال» علاقة وجودية بين الإنسان الحداثوي بصفته «كائن/Subject» والطبيعة بصفتها «شيء/Object».

إن هذا المفهوم الحداثوي لـ«رأس المال» الذي له علاقة جدلية مع المفهوم الحداثوي «للعمل» لم يكن متداولاً في القرون الوسطى والعالم القديم. إن «رأس المال» يمثّل علاقة وجودية تستمد كيانها من قوّة «العمل» بمفهومه الحداثوي المهيمن على الطبيعة، وهو مفهوم يجسّد روح العصر الحديث.

إن الإيديولوجيا «الاشتراكية» تقرأ ـ كالليبرالية ـ مفهوم «رأس المال ـ العمل» في إطاره الحداثوي، وهذا ما نجده واضحاً في أفكار «كارل ماركس» الاقتصادية وآراء «روبرت أوين» وقراءته لآلية تنظيم العمل. وقد انعكست جلّ هذه الأفكار في آراء «كارل كاوتسكي»[1] و«فيلي برانت»[2] والاشتراكيين الديمقراطيين ذوي الميول الليبرالية والاقتصاديين الكلاسيكيين من أمثال «آدم سميث» و«دافيد ريكاردو»[3].

إن الفرق بين الاشتراكية الماركسية ذات النزعة الثورية مع الليبرالية الكلاسيكية لا يكمن في تعريفهما لمفهوم «العمل ـ رأس المال». بل إن الفرق يتمثل في رؤية الاشتراكية الماركسية لرأس المال، إذ ترى ضرورة استحواذ الدولة عليه، فهي (أي الدولة) من تمثل إرادة الأكثرية أو (الدموس). في حين ترجح الليبرالية أن يكون رأس المال بيد القطاع الخاص وأصحاب رؤوس الأموال الذين هم تشبه الذرات النفسانية التي تشكّل العصر الحديث. تدعو الليبرالية إلى أن يكون نشاط أصحاب رأس المال بعيداً عن الرقابة الحكومية أو تحت إشرافها وأن تجري عملية جمع

[1]- Karl Johann Kautsky (م)
[2]-Willy Brandt (م)
[3]- David Ricardo (م)

الثروات بصورة مستقلة. لذلك فإني أعدّ «الاشتراكية» إيديولوجية ذات نزعة رأسمالية. لأنه حسب التعريف الذي قدمته للرأسمالية فإن الدول الاشتراكية أيضا تمثّل صورة من الدول الرأسمالية.

إن نشوء الأفكار الاشتراكية في أوروبا وأميركا إبان القرنَين التاسع عشر والعشرين هي نتيجة الفقر المتفشي الذي سببته الدول الليبرالية والأفكار الليبرالية والرأسمالية. إن هذا الفقر المدقع واستغلال الأطفال والنساء في العمل وكذلك بروز الفواصل الطبقية كان من نتاج هذه الأزمات المتعاقبة التي سببتها زيادة الإنتاج والبطالة. مثل هذه الأزمة جعلت بعض المهتمين أن يقدّموا حلولاً مثل فسح المجال لإشراف الدولة على عملية الإنتاج والتوزيع (وهي فكرة «سان سايمون»)، أو تأسيس جمعيات تعاونية (وهي فكرة «فورييه»)، حتّى إزاحة الدول الليبرالية ــ الرأسمالية وتأسيس دول عمّالية ذات توجهات اشتراكية (وهي فكرة «كارل ماركس»). كانت الغاية الأولى من وراء هذه الحلول هي القضاء على البؤس والحرمان والفقر المتفشي في المجتمعات. من بين هؤلاء المنظرين كان «برودون»[1] يرى بأن الحل يتمثل بالرجوع إلى النظام الزراعي التقليدي غير الصناعي الذي يهمين فيه الاقطاعيين الصغار، وذلك للتخلص من شر ضغوط الليبراليين.

يمكن وصف المحاور الرئيسة في الإيديولوجية الاشتراكية في النقاط الآتية:

1ـ الدعوة إلى الحد من الملكية الشخصية الكبيرة، بل في بعض المَواطِن إزالة أيّ ملكية شخصية.

2ـ تأكيد الدور الرقابي الذي تمارسه الدولة أو الكميونات[2] أو النقابات العمالّيّة والفلاّحيّة على عملية الإنتاج أو التوزيع أو على كليهما.

3ـ الالتفات النسبي إلى تأمين احتياجات الفئات المحرومة التي أُهْمِلت في النظام الرأسمالي الليبرالية، وهي طبقة كادحة محرومة من أدنى متطلبات العيش الكريم.

إن الإيديولوجية الاشتراكية تأخذ اتجاهات متعددة بحسب قراءتها للمحاور آنفة الذكر، ولاسيما أنّها تمثّل مجموعة من الأفكار تكون الاشتراكية الماركسية في جزء منها وفي جزء آخر تكون الاشتراكية الليبرالية. فالاشتراكية الماركسية تؤكد إزالة الملكية الشخصية والإشراف الحكومي على علمية الإنتاج والتوزيع، أمّا الاشتراكية الديمقراطية فإنها قد أدمجت تقريباً مع الليبرالية، والفارق

[1]-Pierre-Joseph Proudhon(م)

[2]- الكمونة من أهم المصطلحات في الأدبيات الاشتراكية يشير إلى مجموعة من الأفراد يعيشون مع بعضهم البعض لهم اهتمامات مشتركة، يتشاركون في الملكية والممتلكات والموارد وفي بعض الكميونات العمل والدخل. بالإضافة للاقتصاد الجماعي، هناك إجماع في إتخاذ القرار، والبِنيات لَيست هَرَمية والحَياة بِشَكل بِيئيء أصبح واحد من أهم المبادئ الأساسية. (م)

الوحيد بينها وبين الليبرالية هو حمايتها من الطبقة الكادحة والمعدمة وطالبتها بنشر التأمين الصحي وتأمين العاطلين من العمل.

إن عملية اندماج الاشتراكية الديمقراطية بالليبرالية بدأت في العقد الأخير من القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، وذلك عند هزيمة الاشتراكية الماركسية ذات النزعة الثورية وعند تبلورِ الاشتراكية الجديدة في كلٍّ من أوروبا وأميركا. لهذا يمكن أن نقول إنّ «الديمقراطية الاشتراكية ذات الطابع الليبرالي» تحوّلت شيئاً فشيئاً إلى الإيديولوجيا الرئيسة في العالم، وبهذا فقدت الاشتراكية كلّياً قوتها الثورية ضد الأنظمة الرأسمالية الليبرالية ونصف الليبرالية. ولاسيما أن الاشتراكية الماركسية ذات النزعة الثورية في أو ج اقتدارها وشهرتها لم تنجح في تجاوز حدود الرأسمالية الحديثة والعقل الحداثوي، وذلك بحكم العقائد المشتركة الموجودة في المدرستين كمبادىء المذهب الإنساني (Humanism) والاعتقاد بأصل التطور والقراءة الحداثوية لمفهوم العمل ورأس المال والديمقراطية.

يمكن وصف أبرز الاتجاهات الفكرية في المدرسة الاشتراكية في تاريخ الفكر الغربي في النقاط الثلاث الآتية:

1ـ الاتجاه المعروف بـ «الاشتراكية الخيالية»[1] التي كانت تدعو إلى الاصلاحات الفوقية وتأسيس تعاونيات في مجال الإنتاج والتوزيع. يمكن تعقّب جذور هذا الاتجاه في آراء «هوس» و«جون ويكليف»[2] الحركة الفلاّحية في بريطانيا.

وعلى الرغم من أن الاشتراكيات الخيالية إبّان القرن التاسع عشر في فرنسا وبريطانيا («سان سايمون»، و«فورييه»، و«أوين» أنموذجاً) لم تكن ثورية ولا راديكالية، إلاّ أن هناك ملامح راديكالية في آراء «هوس» و«وايكليف» وأنصار الحركة الفلاّحية.

2ـ هيمنت النزعات الراديكالية والمتشددة على الاشتراكية الغربية خلال العقدَين السادس والسابع من القرن التاسع عشر وكان ذلك في إطار «الأممية الأولى»[3] وخاصة في نطاق الإيديولوجية

[1]- Utopian socialism، الاشتراكية الخيالية (الطوباوية=غير علميّة) هي نظرية مثالية تدعو إلى بناء مجتمع إنساني سعيد يقوم على الملكية الجماعية والتساوي في توزيع المنتجات والعمل الإلزامي لكل أعضاء المجتمع. (م).

[2]- John Wycliffe (م).

[3]-في الثامن والعشرين من سبتمبر سنة 1864، اجتمع مندوبون من بلدان مختلفة في قاعة سان مارتن بلندن. كانت تلك هي المحاولة الأكثر جدية لتوحيد أكثر فئات الطبقة العاملة تقدما على المستوى الأممي. كانت الدعوة إلى هذا الاجتماع قد جرت من أجل تنظيم التضامن الأممي مع الثورة البولونية لسنة 1863. قرر اللقاء بالإجماع تأسيس الجمعية العالمية للعمال، والتي صارت تعرف باسم الأممية الأولى. أنشأ مقرها بلندن وكان يسير من قبل لجنة مكونة من 21 عضوا، كانت مهمتها صياغة برنامج وقوانين، وقد أو كلت هذه المهمة لكارل ماركس، الذي صار منذ تلك اللحظة يلعب دورا قياديا حاسما في الأممية الأولى. (م).

الماركسية. تمثّل الماركسية أحد أهم وأبرز تطبيقات الإيديولوجية الاشتراكية المتطرفة طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كانت الماركسية تقدّم نفسها بأنها «علم القوانين المتكاملة في المجتمعات البشرية» وتدّعي أنّها أوسع من كونها مجرد فكرة أو حل سياسي.

على أيّ حال فإن الماركسية هي ايديولوجية منسجمة متناسقة، استمدت أصولها من الموروث الفكري والفلسفي الغربي طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر.

وعلى الرغم من أن الماركسية اصطدمت بشدّة مع البُنى الرئيسة في النظام الرأسمالي الليبرالي وكانت تعمل ضد ذلك، ولكنها مع ذلك تُعَد صورةً من التوجهات الإيديولوجية في عصر الحداثة. وعلى الرغم من كلّ ذلك التطرف والممارسات العنيفة التي تحملها، إلّا أنها لم تقدّم حلاً خارج حدود الحداثة. فقد كان ماركس يدين العمل «المغترب»[1] واستغلال الأفراد والاجحاف والظلم في النظام الطبقي، وتفشّي الفقر وتكدّس الثروات لدى فئة اجتماعية خاصّة. إلّا أنه لم يلتفت إلى أن الفقر والظلم وتكدّس الثروات، كل ذلك هو من المستلزمات الذاتية للحضارة الحديثة، وإن الأمر متجذّر في علاقات الفرد ذات النزعة الإنسانية (Humanism) مع عينه والعالم، وإن الحلّ الأمثل للخلاص من المشكلة هو تجاوز حدود البُنى الفكرية للمدرسة الإنسانية وأطر الحداثة ولا شيء آخر. ولكن ماركس كان مفكراً إنسانويّاً بامتياز، وكان يؤمن بأصل التطور وسائر المعتقدات السائدة في عصر التنوير المتعلقة بأصل العقل المنقطع عن الوحي. وقد بنى فرضياته الاقتصادية في الاطار الحداثوي لمفهوم «قيمة العمل» و«العمل ـ رأس المال» الذي تبلور على يد الاقتصاديين الكلاسيكيين. ولذلك أصبح عجْز الماركسية عن القضاء على مشاكل الحداثة تحصيلٌ لأمر حاصل. وعلى الرغم من كلّ تلك الشعارات التي رفعتها لمناهضة الرأسمالية، إلّا أنها في النهاية بقت أسيرةً لهيمنة النظام الرأسمالي الحديث.

تتمثل تطبيقات الماركسية بالنموذج السوفيتي والصيني، إذ تبلورت من خلال هذين النموذجين فرضيات الإيديولوجية الماركسية على الصعيد العملي.

إن النموذج السوفيتي والصيني، وكذلك الأسس الحداثوية لفرضيات المدرسة الماركسية طوال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وأغلب العقود في القرن العشرين، كلّ ذلك يمثّل الصورة المهيمنة للاشتراكية الغربية في أرجاء العالم.

شهدت الاشتراكية الماركسية بعد وفاة ماركس في عام 1883 تطورات وانشقاقات كثيرة تَمَثَّل

---

[1]- **Alienation**، أو «الاغتراب». مصطلح بلوره ماركس في كتاباته، مشيراً من خلاله إلى الإنسان المنقطع عن طبيعته الإنسانية بسبب انهماكه في العمل. (م)

بعض منها بأزمات فكرية وعملية عديدة. إن النموذج الذي طبّقه «برنشتاين» و«كاوتكسي»، وكذلك ظهور «اللينينية» و«الستالينية» و«الماويّة»[1]، هي بعض من هذه الانشقاقات. ومع تفكك الاتحاد السوفيتي وانهيار المعسكر الاشتراكي في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين تعرضت الحركة اليسارية الماركسية لتطورات نظرية وعملية عميقة وخرجت عن هيئته «السلطوية».

3- ظهر مع بداية القرن العشرين توجّه سياسي جديد في إطار آراء اصلاحية أو تنقيحية[2] على يد «برنشتاين» و«كاوتسكي»، وبعض من الاشتراكيين الألمان والنمساويين والبريطانيين.

كان هذا التوجه الاشتراكي الجديد يؤمن ببعض مفردات النظام الليبرالي كالبرلمان والفردانيّة وحريّة أصحاب رأس المال في كسب الأرباح. اشتهر هذا التوجه في العقود الأولى من القرن العشرين وعُرف بـ «الاشتراكية الديمقراطية». إن أصحاب هذا الرأي يعتنون بالمُلكية الفردية وغاية ما يطالبون به هو إشراف الدولة على الصناعة ورؤوس الأموال الكبيرة. إن الاشتراكيين ذوي التوجه الديمقراطي لا يؤمنون بإحداث ثورة ضد النظام الليبرالي، بل يطالبون باصلاحات متدرّجة وقانونية وذلك من أجل ضمان حقوق الفئات الفقيرة والمحرومة.

عمل الاشتراكيون ذوو والتوجه الديمقراطي بزعامة «إيبرت»[3] الألماني و«سيدني ويب»[4] البريطاني وأمثالهم طوال العقدين الأول والثاني من القرن العشرين وأصبحوا من أبرز المنافسين للماركسيين. وعلى أعقاب الحرب العالمية الثانية حدثت تغييرات ايديولوجية في توجهات الأحزاب الشيوعية في فرنسا وايطاليا وتبلورت «الشيوعية الأوروبية»، ما أدّى إلى تعضيد مواقف الاشتراكيين الديمقراطيين. ومع حلول العقد التاسع من القرن العشرين وتزامناً مع الأزمة العالمية التي واجهتها الماركسية وظهور الليبراليين الغربيين الجُدُد، مال الاشتراكيون ذوو التوجه الديمقراطي إلى التوجهات الليبرالية أكثر من قبل، بل اندمجوا مع المدرسة الليبرالية وأمست الاشتراكية الديمقراطية ذيلاً لليبرالية أكثر من أي وقت مضى.

تمثّل آراء «جون رولس» أحد أبرز الأشكال النظرية للاشتراكية الليبرالية. وكما أشرنا آنفاً فإن الاشتراكية الليبرالية تؤمن بالمبادىء الرأسمالية الأصلية كالخصخصة والقيم البرجوازية في عصر التنوير. وفي الوقت ذاته لا تغفل مفاهيم مهمّة أخرى كالعدالة وتدعو إلى الحد من حدوث الأسباب التي تسببت في الاعتصامات الشعبية وتطالب بحماية الطبقات الفقيرة.

[1]-Maoism، تبرز هذه النظرية أفكار القائد الشيوعي الصيني ماوتسي تونج وتعتبرها تطويراً خلاقاً للماركسية اللينينية(م).
[2]- Revisionism (م).
[3]-Friedrich Ebert (م)
[4]-Sidney James Webb (م)

يتوقع بأن اندماج الاشتراكية الديمقراطية مع الصورة الليبرالية السائدة في القرن العشرين سيتحوّل بشكل متدرّج إلى التوجه الإيديولوجي السائد في الغرب وخاصّةً في أوروبا.

القومية، أسسها النظرية وحدودها

إن مفهوم «الأمّة/ Nation» هو مفهوم حداثوي، ظهر تدريجياً بعد عصر النهضة. كانت «الأمّة» في المنظور الديني تواكب المفردات الدينية، وثمّة تعابير رائجة بهذا الصدد كـ«ملّة الإسلام» و«ملّة إبراهيم». ولكن مفهوم «الأمّة» الحديث الذي تعادلة في الانجليزية كلمة « Nation» دخلت في بلدنا (أي إيران) إبّان الثورة الدستورية.

كما وأنّ هذا المفهوم لم يكن موجوداً في أوروبا القديمة والقروسطية، بل إن المجتمعات ما قبل الحداثة كانت تقسَّم حسب المبدأ القبلي أو العِرقي، أو الديني أو الجغرافي. إن مفهوم «الأمّة» الجديد ومصطلح القوميّة ظهر بعد عصر التنوير وخاصّة خلال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر.

إن المبدأ المحوري القائل بأن «الحكم هو حقّ من حقوق الإنسان» هو من نتاجات عصر الحداثة، واعتماداً على هذا المبدأ أصبح استقلال الفرد ولاسيما الشعوب الناشئة يستند إلى اعتماد «حقّ السلطة». ففي الواقع إن «الذات النفسانيّة المستقلة» التي ظهرت إلى جانب مفهوم (الأكثرية/ دموس) في العصر الجديد استمدّت أحد مصاديقها مما يسمّى بـ«الوعي القومي»، متبلورةً في مفهوم «الأمّة».

إن الأمّة أو «Nation» هي الصورة الحداثوية لمفهوم (الأكثرية/دموس) أو الشعب المستقل بذاته، إذ لا يستند إلى هو يته الطبقية ولا إلى معتقده الديني (مثل القرون الوسطى/ الأمّة الدينية)، بل يستند إلى «وعي قومي»، ويعتمد المبدأ القائل بأن «الحكم هو من حقوق الشعب».

يمكن سرد خصائص الفكر القوميّ في النقاط الآتية:

1ـ تقديم تعريف متناسق مع توجهات المدرسة الإنسانية عن البشرية.

2ـ الاعتقاد بأن مصداق هذا الإنسان المستقل بذاته يتمثّل في «الأمّة».

3ـ الاعتقاد باستحالة سلب «حقّ الحُكم» من الأمّة.

4ـ الاعتقاد بأن «الأمّة» هي مصدر شرعية السلطة.

5ـ الاعتماد على التعريف الحداثوي لمفهوم «السلطة».

6ـ الاعتقاد بأن المبدأ الأساس في تقسيم المجتمعات البشرية هو مبدأ «الدول القوميّة» المستقلّة ذات السيادة والشرعية في ممارسة السلطة.

7ـ إن المبدأ الأساس الذي تستند إليه «القوميّة» أو «العدالة القوميّة» هو «الوعي القومي» الذي يتجاوز الوعي العِرقي ويختلف أيضاً عن الوعي الديني والعقائدي.

8ـ العلمانية.

إن «القوميّة» هي ايديولوجية يصعب وضعها في إطار دقيق، إذ تتميز بهوية مشتتة. ولكن يمكن تلخيص حدودها الرئيسة في النقاط آنفة الذكر.

يرى «أندروفنسنت»[1] في كتابه «الإيديولوجيات السياسية الحديثة» بأن كلمة (nation) مشتقة عن لفظتين لاتينيتين، هما (nasci) بمعنى الولادة و(natio). ويعتقد بأن كلمة (nation) ظهرت كاسم في اللغتين الانكليزية والفرنسية خلال القرن الرابع عشر الميلادي. مع ذلك فإن مؤرخي الإيديولوجيات يعتقدون بأن «القومية» بصفتها إيديولوجية قائمة بذاتها هي من نتاجات القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وعند نمو الطبقة البرجوازية واتساع القوّة الاقتصادية لدى الرأسماليين الأوروبيون إبّان القرنَين السادس عشر والسابع عشر، حتّى أواسط القرن الثامن عشر. كانت هذه الطبقة المهيمنة تدعو إلى إزاحة القيود والموانع المحلية والاقطاعية لغرض التجارة ولتوحيد الضوابط الكمركية وتوحيد العُملة ومنظومة القوانين والحقوق، وقد وجدوا الآلية المناسبة لتحقيق ذلك تتمثل بـ«القوميّة»، وفي إطار «الدول القوميّة».

إن المنفعة الاقتصادية لدى هذه الفئة لعبت دوراً في إيجاد مركزية حديثة ووحدة وطنية وقوميّة نظّمت واختزلت كلّ الفئات والطبقات الاجتماعية والأنظمة والمؤسسات وكذلك السلطة السياسية والعسكرية والاقتصادية، تحت ما يسمّى بـ«الدولة القوميّة»، التي كانت تضمن مصالح البرجوازيين.

على الرغم من أن البرجوازية تمثّل تجسيداً مثالياً لروح الحداثة، وأصبحت مفهوماً شاملاً وعالمياً، إلّا أنها كانت بحاجة إلى ترويج القوميّة على مدى أربعة قرون، بدءً من القرن السادس عشر حتّى القرن التاسع عشر، وحتّى طوال بعض العقود من القرن العشرين. لقد كانت الغاية من ترويج القوميّة طوال هذه الفترة هي الحفاظ على مصالح أصحاب رؤوس الأموال الغربيين.

تطوّرت هذه المساعي الجادّة للحفاظ على النظام الرأسمالي بعد المنتصف الثاني من القرن

[1]-Andrew Vincent(م)

العشرين إذ تصدّت لذلك مراكز رؤوس الأموال والقوى المتنفذة في أميركا وأوربّا وخاصّة الائتلاف الصهيوني الماسوني، وتكللت هذه الجهود بالدعوة إلى تأسيس حكومة عالمية واحدة تضمن المطالب والاحتياجات والرغبات البرجوازية واليهودية في العالم الحديث، حتّى أصبح أمراً شاملاً واسعاً لا يمكن قهره.

كان التجّار وأصحاب المصانع والمرابون طوال القرنَين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا يطالبون بتأسيس دول قوميّة حديثة تستند إلى وعي قومي وجماهيري، وروّجوا للقومية من أجل ذلك. وفي القرن التاسع عشر كان الرأسماليون في ايطاليا وبروسيا[1] من أبرز الداعين إلى الوحدة القوميّة ومن الداعمين للفكر القومي والحركات القوميّة.

مرّت القوميّة بثلاث مراحل على مدى تاريخها وهي كالآتي:

1ـ القوميّة الثورية الأولى في أوروبا طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر.

2ـ القوميّة الشوفينية (الاستعلاء والهيمنة على العمل).

3ـ القوميّة المناهضة للاستعمار لدى الشعوب المضطهدة في القرن العشرين.

كانت القوميّة الأولى طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر تستمد مبادئها من آراء «جان جاك روسو» و«هردر»[2] و«فيخته»، وإلى حدٍّ ما من «هيغل»، مع الاعتماد على بعض نظريات «ميكيافيلي»[3] و«جان بودان» في بعض الدول كإيطاليا وألمانيا. لقد كانت آراء الأخيرَين تدعو إلى إنشاء دول قوميّة وإيجاد وحدة سياسية ومناهضة قوانين النظام الاقطاعي والارستقراطي. ولذلك اصطبغت بطابع ثوري. وبهذا صعد نجم القوميّة ذات النزعة البرجوازية مع الاتحاد القومي في كلٍّ من ألمانيا وإيطاليا إبّان القرن التاسع عشر. فضلاً عن ذلك فإن القوميّة الأولى كانت ذات نزعة رأسمالية.

هيمنت في القرن العشرين نزعة متطرفة وعنيفة على الفكر القومي، إذ تحوّلت إلى تعصّب عرقي واستعلائي متطرف، وعرفت بـ«القوميّة الشوفينية»، وراجت في بعض المجتمعات الغربية كإيطاليا وألمانيا وإسبانيا، وكانت مدعومة كسابقتها من قبل أصحاب رؤوس الأموال حتّى العسكريين والعوائل الملكيّة، ولكنها جوبهت من قبل التوجهات القوميّة الإمبريالية في سائر الدول وهُزمت في نهاية المطاف.

---

[1]- المقاطعة الألمانية التي أطلق عليها لاحقاً اسم «بروسيا الشرقية». (م)

[2]- Johann Gottfried Herder(م)

[3]- Niccolò Machiavelli (م)

ظهرت القوميّة الشوفينية إبّان الحرب العالمية الأولى (1914ـ1918م) في بعض الدول الأوروبية كفرنسا والنمسا وألمانيا حتّى اليابان. كما أن هذا التوجه القومي مثّل أحد الأركان الإيديولوجية لدى الحزب النازي في ألمانيا إبّان الحرب العالمية الثانية.

انتشرت التوجهات القومية خلال القرن العشرين في بعض الدول الشرقية كالصين وإندنوسيا ومصر وإيران وغيرها من الدول الأفريقية والأميركية اللاتينية. كانت هذه النزعة القوميّة مناهضة للاستعمار، ولكنها رغم تحقيقها بعض المكاسب هُزمت وزالت في نهاية المطاف. (سوكارنوفي إندنوسيا وجمال عبدالناصر في مصر ومحمّد مصدّق في إيران).

ولأن الاستعمار والإمبريالية ظاهرتان حداثويتان ذاتا نزعة رأسمالية، فلا شكّ بأن القوميّة في المجتمعات المضطهدة والمناهضة للغرب سوف لا تصمد في حربها مع الغرب، ولا تنجح في التخلص من الهيمنة الإمبريالية. فعلى الرغم من أنها تهيمن على السلطة في هذه الدول، ولكن بعد مضيّ بضعة عقود تُدمَج ضمن النظام العالمي والرأسمالي. لأن القوميّة هي إيديولوجية حديثة متجذّرة في أسس الفلسفة الغربية الحديثة وتوجهات المدرسة الإنسانية (Humanism) وهي من أركان العالم الحداثوي الرأسمالي.

أفِلَ نجم القوميّة خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين وخاصّة بعد زوال «الناصرية» في مصر وكذلك اندلاع الثورة الإسلامية في إيران التي تناهض الإمبريالية وأسس الحداثة الغربية. على الرغم من كلّ ذلك فلا تزال بعض شرارات القوميّة المتطرفة متّقدة وموجودة في بعض المناطق الأوروبية كالبلقان وسلوفاكيا، والتي يمكن أن نعدّها اعتراضاً وصرخةً ضد سلطة العقل الحديث ونتاجاً لاهتراء النظام الرأسمالي، إذ يعبرّ عنها بصورة محرّقة وبمشاعر عِرقيّة متطرفة. هذا لأن الحضارة الغربية منذ القدم كانت أسيرةً للتعصب العِرقي.

يمكن تعقّب الأسس الإيديولوجية لدى الفكر القومي في آراء «ميكيافيلي» و«جان بودان» و«جان جاك روسو» و«فيخته» و«هيغل» وفي القرن العشرين لدى «تشامبرلين»[1] و«روزنبرغ»[2].

الفاشية: إيديولوجية الأزمات

ليست الفاشيّة كالليبرالية والقومية، إذ لا يُذكر لها حضور تاريخي في قرن السابع عشر والثامن عشر مثلاً. وعلى الرغم من أن محتواها يطابق التوجهات الاشتراكية والليبرالية، إلاّ أنها تُعَد منهجاً

[1]- Neville Chamberlain (م)
[2]- Alfred Rosenberg (م)

إيديولوجياً سياسياً للحضارة الحديثة وللمجتمعات الرأسمالية في الظروف المتأزمة. إذاً بالاعتماد على النزعة الرأسمالية وسائر الأسس الفكرية الغربية يمكن أن نعدّ الفاشية وجهاً آخر لليبرالية. ومن جانب آخر فإن الفاشيّة من حيث الخصائص والبرامج الاقتصادية والتحشيد السياسي والإداري تُعَد وجهاً آخر للاشتراكية البيروقراطية.

تؤمن الفاشيّة بالاقتصاد الامبريالي وتظهر في أو قات الأزمة التي تواجهها الحداثة والرأسمالية، (سواء كانت الأزمة في دولة ليبرالية أو في دولة اشتراكية بيروقراطية رأسمالية) وتُعَد منجية للحضارة الرأسمالية المأزومة.

إن الفاشية هي الحل الذي تقدّمه الحداثة في الأزمات والظروف الاستثنائية، وإنها إيديولوجية تُستدعى عند عجز الليبراليين أو الاشتراكيين عن إدارة الأمور. أطلق ماركس على الدولة التي أنقذت الليبرالية الفرنسية بعد ثورة 1848 تسمية «البونابارتية»[1].

إن نظام موسوليني في إيطاليا والقوميّة الاشتراكية الهتلرية في ألمانيا يعدّان من نماذج الدول الاستثنائية ذات الإيديولوجية الاستثنائية في القرن العشرين (أي فترة الامبريالية)، وتسمّى إيديولوجيتهم بالفاشيّة ونظامهم بالنظام الفاشي.

كانت الفاشيّة الإيطالية والألمانية خلال القرن العشرين تمثّل حركة سياسية متطرفة وقامعة لأيّ حركة سياسية أخرى واستمدّت آفاقها وطبيعة أهدافها من النزعة الرومانسية في عصر التنوير.

إن الفاشية هي من نتاجات الحداثة وهي ابنة الرأسمالية الحديثة وبمنزلة محاولة للحفاظ على الأطر العامّة للنظام الحداثوي المأزوم. كما تُعَد الفاشيّة لكمة قامعة يسددها الفكر السياسي الحديث، فلمّا يعجز الاشتراكيون والليبراليون عن إدارة الأوضاع والحفاظ على الهيمنة الحداثوية تأتي الفاشية لتصون الدولة الليبرالية الحديثة أو الدولة الاشتراكية الحديثة، ولكنها تقوم بذلك وفق طريقتها، إذ تلغي النظام البرلماني وتعتمد ديمقراطية الغوغاء بصورة مباشرة وترفع شعارات ضد الليبرالية والاشتراكية وتتقرب إلى أصحاب رؤوس الأموال وتنشىء اقتصاداً يعتمد الحرب وتفرض رقابة صارمة على نشاطات الإمبريالية لمصلحة الاقتصاد الحربي. كلّ ذلك من أجل الحفاظ على المجتمعات الحداثوية من الاضمحلال. ونجد المثال على ذلك في الأنموذج الألماني بزعامة هتلر، إذ كانت القوميّة الهتلرية ذات الطابع الاشتراكي محاولة لإنقاذ الامبريالية الليبرالية في ألمانيا وعرفت هذه المحاولة بالفاشيّة الألمانية. وعلى صعيدٍ متصل مثّلت الستالينية في الاتحاد السوفيتي

[1] **Bonapartism** (م)

طوال العقدين الثالث والرابع، حتّى وفاة ستالين في عام (1953م)، مثّلت الفاشيّة الروسية التي كانت تروم انقاض الاشتراكية الامبريالية من الأزمات التي سببتها ضغوط النظام الصناعي ونشوء الاشتراكية ذات النزعة البيروقراطية. يمكن أن نعد الأنموذج الألماني فاشيّة ليبرالية (أي فاشية في مجتمع ليبرالي)، فيما نعد الأنموذج السوفيتي فاشية اشتراكية (أي فاشية في مجتمع اشتراكي).

إن لفظة الفاشية مأخوذة من كلمةFALES وهي تعني مجموعة من الأعواد أو الأغصان التي كانت تُرفَع أمام الرؤوساء أو القنصل[1] في روما القديمة للتعبير عن القوّة والاقتدار. يبدو أن المجاميع الاشتراكية المتطرفة في صقلية في عام 1892 أطلقت على نفسها تسمية «FASCI» وبقيت هذه الكلمة تحمل طابعاً اشتراكياً حتّى عام 1914. كان موسوليني (زعيم الفاشية الايطالية الثاني) اشتراكياً في فترة شبابه، إذ انضمّ إلى تنظيم «FASCIO» في مدينة ميلانو في عام 1915. وخلال العامين 1922 و1923 وتسلّم موسوليني السلطة في إيطاليا، صعد نجم الفاشية وأصبح لها هوية وتعريفاً إيديولوجياً مستقلاً.

إن الفاشية هي من نتاجات العقل الحداثوي وهي ابنة الفلسفة الغربية الحديثة، ولولا مفهوم «الذاتانيّة»[2] لدى «ديكارت»، ونظرية الإرادة الجماعية لدى «جان جاك روسو» والقراءة الحداثوية لمفهوم «السلطة» من قبل «ميكيافيلي» و«جان بودان» وكذلك لولا الاشتراكية القومية المتبلورة على يد «فيخته» ونظرية الدولة لدى «هيغل» ولولا العدميّة المبنيّة على الإرادة ذات النزعة السلطوية لدى «نيتشه»، لولا كلّ هذه الأفكار والنظريات لما ظهرت الفاشيّة.

لا أريد هنا أن أتّهم نيتشه أو هيغل أو روسو بالفاشية. إنهم بصفتهم مفكرين لا يمكن تحديدهم في أطر إيديولوجية معينة، غير أن توجهاتهم الفكرية المذكورة في آرائهم ونصوصهم بلورت صوراً مختلفة للحياة الإيديولوجية والسياسية في الغرب الحديث، وإن الفاشية في هذا السياق تُعَد صورة من صور الديمقراطية الحديثة وبعثاً للنزعات الفكرية الموجودة بالقوّة وبالفعل في الفكر السياسي الغربي الحديث.

يمكن أن نوجز الأسس الفلسفية للفاشية في النقاط الآتية:

1ـ الإنسانية (Humanism) وتأكيد الإنسان المستقل. كما ورد آنفاً فإن الفاشيّة هي ابنة الحداثة وتمثّل صورة عن علاقة المدرسة الإنسانية (Humanism) بين البشر والعالم، وهي علاقة لا يمكن أن

[1]- القنصل(**Roman Consul**) أعلى المناصب في الجمهورية الرومانية ويمثل رئيس حكومة أو السلطة التنفيذية للدولة. (م)

[2]- **Subjectivism** (م)

تتحقق في العالم القديم أو في القرون الوسطى أو في العالم المعنوي الإسلامي. وهذا بالطبع لا يعني عدم وجود القمع والعنف في تلك الحقَب الزمنيّة، بل إن تلك الأزمنة ملأى بالدم والعُنف، ولكن الفاشية لم تكن نتاج العُنف والقمع فحسب، بل هي في الدرجة الأولى من نتاجات إيديولوجية تابعة للسلطة وتستمد جذورها من الموروث الفلسفي الغربي الحديث وتحديداً من الآراء الديكارتية التي تؤسس للذات الإنسانية المستقلة الحديثة، وتتبلور في حضارة مستقلة ومتأصلة في مبادئها النظرية.

2ـ تمثّل الديمقراطية أصلاً آخر من الأصول الفلسفية في النظرية الفاشية. إن الفاشيّة في إطار مفهوم السلطة تمثّل وجهاً من (الأكثرية/دموس) والذي هو (الشعب أو العِرق المتسيد)، كما أن الجذور التاريخية لهذه النظرية يمكن أن نجدها في آراء «روسو»، مؤسس الفكر الديمقراطي في المجال النظري، وكذلك في قراءة «بودان» لمفهوم «السلطة» الذي يمثّل أحد أركان الفكر السياسي الديمقراطي. إذن، فإن الفاشيّة هي صورة من صدر الديمقراطية التي تعد (الشعب أو العِرق المتسيّد) مصداقاً للأكثرية، وتقدّم قراءة شموليّة للعلاقة السياسية بين الدولة والمجتمع، ولاسيما أن الشموليّة تمثّل إحدى القراءات لمفهوم السلطة السياسية في عصر التنوير وما بعده.

3ـ إن نظرية «الإرادة الجماعية» الموجودة في جوهر الديمقراطية تمثّل أحد الأسس الفكرية للإيديولوجية الفاشيّة ويمكن تعقّب جذورها في آراء «روسو».

4ـ إن قراءة فيخته وكذلك هيغل لمفهوم الدولة والتي يمكن أن نجد أثرها في آراء اعضاء نادي «اليعاقبة»[1] وزعيمهم «روبسبيار»[2] إبّان الثورة الفرنسية تُعَد من الأسس الفلسفية للنظرية الفاشيّة.

5ـ إن مناهضة العقلانية التي تتبناها الفاشيّة هي تعبير متطرف عن رومانسية «جان جاك روسو» في عصر التنوير، وكذلك عن النزعة اللاشعورية لدى الفلاسفة المثاليين من أمثال «هارتمان»[3] و«شوبنهاور»[4]. إن مناهضة العقلانية السقيمة نابعة من اللاشعور الغريزي والنفسي في الفكر الفاشي وتصنّف زمن العقل المنقطع عن الوحي، والمعروف بالعقل الإنساني في عصر التنوير، على الرغم من بعض التداخلات بين الأمرين.

[1]- Jacobin نادي اليعاقبة أو اليعقوبيون، اطلق عليهم هذا الاسم نسبة إلى دير القديس يعقوب، الذي اعتادوا الاجتماع فيه، دافعوا خلالها عن إلغاء النظام الملكي في فرنسا مطالبين بنظام حكم جمهوري يحقق المساواة والعدل بين الناس. اعتبر هذا النادي بمثابة بذرة لنشوء الأحزاب، عند تأسيسه بتاريخ: 01 غشت 0971، وكان يتألف هذا النادي من 251 عضوشكل كتلة داخل الجمعية التأسيسية خلال الثورة الفرنسية، انتخب ماكسميليان روبسبير رئيسا له، وعقب سقوط الملكية في فرنسا عام 2971 انتخب رئيسه أو ل مندوب لباريس للمؤتمر القومي. (م)

[2]- Maximilien Robespierre (م)

[3]-Nicolai Hartmann(م)

[4]- Arthur Schopenhauer (م)

6ـ تنشط الفاشيّة عند توفر «الدولة الحديثة». بمعنى آخر تمثّل الفاشية صورة من صور الدولة الحديثة، كالدولة الليبرالية أو الاشتراكية. إذاً فإن الأسس النظرية للدولة الحديثة بصفتها تجسيداً لإرادة الأكثرية (الدموس) ومصطبغةً بطابع علماني ودنيوي، كامنة في الفكر الفاشي.

إن الليبراليين يستمدون قراءتهم لمفهوم الدولة الحديثة من آراء «جون لوك» و«جون استيوارت ملـ»، ويستمد الفاشيون الألمان فكرة الدولة الحديثة من آراء «روسو» و«هيغلـ»، فيما يستمد الستالينيون هذه القراءة من آراء «ماركس» و«روسو».

على أيّ حال فإن الدولة الفاشيّة هي صورة من صور الدولة الحديثة ومتجذّرة في الموروث الفلسفي والسياسي المنتمي للمدرسة الإنسانية/ Humanism.

7ـ إن القراءة الحداثوية لمفهوم (العمل ـ رأس المال) التي هي موجودة في الفكر الليبرالي والاشتراكي، حاضرة في النظرية الاقتصادية التي تقدّمها الفاشيّة، ومن هنا كانت الآراء الاقتصادية الفاشيّة مستمدّة من الأسس الاقتصادية الحديثة.

8ـ يمكن أن نعدّ الداروينية الاجتماعية[1] من ضمن الأسس الفكرية في الفكر الفاشي، إذ تبلور هذا الأساس في فلسفة «هربرت سبنسر»[2] وبصور أخرى في آراء «تشامبلين» العنصرية.

ولأن البحث في آراء نيتشه التي أثّرت في تبلور الإيديولوجية الفاشيّة يتطلب مقالاً مفصّلاً آخر، أترك ذلك في هذا السياق وأقول بإيجاز بأن بعض القراءات (سواء كانت صائبة أم غير صائبة) لآراء نيتشه في مجال (إرادة القوّة) أثّرت في تبلور الإيديولوجية الفاشيّة الألمانية، يمكن أن نعدّ الفاشيّة نظريّة عدميّة. بيدَ أن نيتشه بصفته مفكراً منتقداً يقع خارج الأطر الإيديولوجية ويجب البحث في كلّ جوانب فكره.

يمكن إيجاز الخصائص الإيديولوجية للفكر الفاشي في النقاط الآتية:

1ـ تمثّل الفاشيّة تطرفاً إرادياً وعنيفاً لجوهر العدميّة الحديثة. بعبارة أخرى إن الفاشيّة هي صورة جليّة للعدميّة الحداثويّة وانعكاس لغضب الحداثة المحاطة بالأزمات.

[1]- Social Darwinism الداروينية الاجتماعية نظرية اجتماعية تقوم على أفكار تشارلز داروين في تحقيق التطور عن طريق الاصطفاء الطبيعي وتطبقها على حقل علم الاجتماع. فحسب هذه النظرية الاصطفاء الطبيعي لا يفسر تطور الأحياء البيولوجي فقط، بل يمكن تطبيقه لفهم تطورات وتغيرات التجمعات الاجتماعية البشرية. (م)

[2]-Herbert Spencer(م)

2ـ إن النظام السياسي الشمولي في الفكر الفاشي يدعو إلى دولة مركزيّة وشاملة ويقدّم إرادة الدولة على كلّ شيء.

3ـ تدافع الفاشيّة على الصعيد الاقتصادي عن مصالح الرأسماليين وأصحاب الأموال الطائلة، أمّا على صعيد السياسة الاقتصادية فإنها تتراوح بين الدعوة إلى «دولة ليبرالية محدودة» و«رفض المـُلْكيّة الاشتراكية». وفي واقع الحال تعتمد الفاشيّة النقابات العُماليّة والرقابة الحكومية وفي الوقت ذاته لا تعارض الملكيّة الخاصة وتتبنى سياسة تدعو إلى الحرب وبذلك تحافظ على البرجوازية واستمرارية حياة المجتمع الحداثوي وتسعى لإنقاذه من الأزمات.

4ـ إن الإمبريالية هي فاشيّة في ذاتها. بعبارة أخرى تُعَد الفاشية دولة الطوارىء التي تأتي بها الرأسمالية التي تظهر عند الأزمات. إذاً فإن الفاشيّة ظاهرة خاصّة بالقرن العشرين، وما كان يتوقع ظهورها في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر وفي زمن تنافس الرأسماليين، وبالتالي يكون عدم وجودها في القرون الوسطى والعصور القديمة تحصيلاً لما ورد آنفاً.

5ـ إن القوميّة ذات النزعة الشوفينية والعنصرية هي جزء لا يتجزء عن «الفاشيّة الليبرالية». أمّا الفاشيّة الاشتراكية فإنها قوميّة تعددية تدعو إلى أفضليّة الطبقة العُماليّة الشيوعية بدلاً من القومية العنصرية.

6ـ تُحدِث الفاشيّة تغييراً في بعض الثوابت في النزعة الإمبريالية الليبرالية، وفي الإمبريالية الاشتراكية، ولكنها تحافظ على الأسس العامة لكلٍّ من هذين التوجهين.

7ـ العلمانية. إن الفاشيّة علمانيّة في ذاتها، إذ نشأ منظروها في أحضان الأفكار العلمانية من أمثال «جيوفاني جنتيلي»[1] الايطالي و«روزنبرغ» الألماني و«تشامبرلين» البريطاني. فضلاً عن ذلك فإن أسلاف الفاشيين من الفلاسفة (الذين يحملون توجهات فاشية في بعض أفكارهم)، من أمثال «فيخته» و«روسو»، وكذلك أنصار المفهوم الحداثوي للسلطة من أمثال «ميكيافيلي» و«جان بودان» كانوا علمانيين. كما أن زعماء الحركات والدول الفاشيّة من أمثال «موسوليني» و«هتلر» و«غوبلز»[2] كانوا علمانيين حتّى ملحدين.

8ـ تنقد الفاشيّة ـــ على الصعيد الإيديولوجي ـ الليبرالية والاشتراكية، ولكنها على صعيد المبادىء والغايات الإيديولوجية حداثوية بامتياز.

[1]- Giovanni Gentile (م)
[2]-Paul Joseph Goebbels (م)

9ـ تعتمد الفاشية المبادىء التكنوقراطية[1] وهي في الأساس ـ سواء في مجال الحركة الثورية أو في مجال إدارة الدولة ــ تمثّل نتاجاً للمجتمعات الحديثة التي تملك أنظمة تكنوقراطية، وبهذا لا يمكن وجودها في المجتمعات القديمة.

10 ـ إن الميل لخوض الحروب وكذلك اعتماد السياسة العسكرية[2] كإستراتيجية في إدارة الدولة يعد من خصائص الدولة الفاشية. عندما تخوض الدولة الفاشية الحروب تستثمر ظروف الحرب لمعالجة الأزمات التي تواجهها الحداثة الغربية وتنقذ الأنظمة الرأسمالية من خطر الانهيار. هذه هي رسالة الفاشية.

11ـ تُظهِر الفاشية عنفاً كامناً في بطن المجتمع الليبرالي. يستمد هذا العنف قوّته من النزعة العدمية الموجودة في الحضارة الحديثة. إذاً فإن الفاشيّة عدميّة بامتياز، وتبلور إرادة القوّة ذات النزعة العدمية.

12ـ إن الفاشية هي ظاهرة لا يمكن حصولها إلاّ في الفكر الديمقراطي الحديث، إذ إنّها من نتاجات الحداثة، وإن من يرم البحث عن أصول الفاشية في إطار الأفكار التقليدية ذات النزعة المعنوية أو في إطار الأحكام الدينية فهو لم يعرف الدين ولا الفاشية.

عند البحث عن مفهوم الدولة الطارئه الحديثة والفاشية والإيديولوجية الفاشية نجد «الستالينية» بصفتها دولة طارئة اشتراكية تتفاوت في بعض الأمور عن نظيرتها الإيطالية (بزعامة موسوليني)، والألمانية (بزعامة هتلر). كما أنّ بعض الصفات والخصائص آنفة الذكر تبدو غير موجودة فيها وهذا ما يحتّم علينا الحديث عنه في مقال مستقل آخر إن شاء الله.

النسوية

إن أعددنا النسوية إيديولوجيةً يجب أن نقرّ بعدم وجود أيّ أسس نظريّة مدوّنة لهذه المدرسة. ومن المتفق عليه هو أنّ النسويّة بمعناها الذي نعرفها به هي من نتاجات العصر الحديث. لقد بدأ الاهتمام بمكانة المرأة وحقوقها وواجباتها بعد القرن الثامن عشر في كتاب «ماري وولستونكرافت»[3] الشهير، ولكن على الرغم من ذلك لم تكن هذه الأسس رائجة جداً. على أن هذا لا يعني غياب

[1] Technocracy تعني حرفيا حكومة التقنية ويقال حكومة الكفاءآت وبناء على ذلك فإن الحكومة التكنوقراطية تتشكل من الطبقة العلمية الفنية المثقفة، وهي حكومة متخصصة في الاقتصاد والصناعة والتجارة

[2]- Militarism السياسة العسكرية هي اعتقاد أو رغبة حكومة أو شعب بأن بلداً ما يجب أن تظل قوية عسكرياً، وفي حالة استعداد لاستخدام تلك القوة للدفاع أو تحقيق الرغبات القومية. (م)

[3]- Mary Wollstonecraft (م)

حقوق المرأة في المجتمعات القديمة وفي القرون الوسطى. بل ما أقصده من كلامي هو أن منزلة المرأة وحقوقها وواجباتها وشؤونها الوجودية وخصوصاً علاقتها مع الجنس الآخر، كلّ ذلك جرت قراءته بمنهجٍ إنساني (Humanism) وسايكولوجي واستعلائي وغير ديني. إن مثل هذه القراءة هي من خصائص العصر الحديث وهي قراءة حداثوية تماماً من ناحية الأسس والغايات النظرية.

يرى بعض المؤرخين أن أصول النسويّة تعود للقرن الخامس عشر وتحديداً في كتاب «مدينة السيدات» للكاتبة «كريستين دي بيزان»[1]. وهناك من يعدّ مسرحيات «افرا بين»[2] (المتوفاة في1689م) بدايةً للتوجهات النسويّة. لقد كانت «افرا بين» كاتبة نشطة وفي الوقت نفسه تعمل جاسوسة في الهند لمصلحة الملك البريطاني «تشارلز الثاني». تركت «افرا بين» ما يقارب سبع عشرة مسرحية وعدداً من القصص القصيرة.

ولكن المتخصّصين بتاريخ النسويّة يرون أنّ النصوص الإيديولوجية للمدرسة النسويّة ظهرت لأول مرة بانتشار كتاب «اثبات حقوق النساء» لـ« ماري وولستونكرافت» في سنة (1792م). ولدت «ماري» سنة (1759) في عائلة مزارعة بريطانية. كان أبوها سكّيراً وفظّاً وكانت أمها تعاني بسبب عنف زوجها المستبد. أسست « ماري وولستونكرافت » في سنة 1783 مدرسة للبنات في شمال لندن. بعد خمس سنوات تعرّفت «ماري» إلى ناشر ليبرالي (ومن المتوقع ماسوني) باسم «جوزيف جاسنون»[3]. تعرّفت ماري عن طريق جانسون إلى أحد دعاة الثورة الأميركية، الماسوني «توماس بين»[4] وكذلك على اللاسلطوي (Anarchism) الشهير «ويليام غودوين»[5].

إن البيان الشهير الذي أصدرته « ماري وولستونكرافت» في 300 صفحة وبعنوان «إثبات حقوق المرأة» تضمّن الآراء الليبرالية التي تخصّ قضايا المرأة إبّان عصر التنوير. على الرغم من المظهر الجميل لبعض عبارات هذا البيان إلاّ أنه كان مبنيّاً على خطأ نظري جسيم، تمثّل بِعَدّ طبيعة المرأة والرجل وحقوقهما متساويَين.

يجب الالتفات إلى أن أصل المساواة بين حقوق النساء والرجال هو أمر لا يلائم طبيعة المرأة وحقوقها الخاصة. إن المساواة بين الرجل والمرأة يجب أن يكون في الحقوق الإنسانية ولا شكّ

[1]-Christine de Pizan (م)
[2]- Aphra Behn (م)
[3]- Joseph Johnson (م)
[4]- Thomas Paine (م)
[5]- William Godwin (م)

في ذلك، ولكنّ ثمّة حقوقاً وواجبات تنبع من طبيعة المرأة بما هي مرأة، وثمّة حقوق وواجبات أخرى تنبع من طبيعة الرجل بما هو رجل، وإن انكار هذه الحقوق يُعَد ظلماً بحقّ الرجال والنساء وبالأخص النساء. إن العقيدة النسوية ذات التوجه الليبرالي تذهب إلى الشَبَه المطلق بين حقوق المرأة والرجل وواجباتهما، ولا تولي الصفات الفيسيولوجية والنفسية للجنسَين اهتماماً.

ثمّة اتجاهات متفاوتة في النظرية النسوية تكون أبرزها كالآتي:

1ـ النسوية الليبرالية

2ـ النسوية الاشتراكية

3ـ النسوية الراديكالية

لمّا دعت الحركة النسوية إلى تفعيل دور المرأة في مجال علمية الانتاج، قوبلت الفكرة بدعم واسع من قبل أصحاب رؤوس الأموال والمصانع. لأن القوّة الإنتاجية المتزايدة ترفع سقف الإنتاج والأرباح.

لقد كانت البرجوازية الأوروبية منذ البداية تروّج لأفكار المدرسة النسوية، لأن الاستفادة من الطاقة الانتاجية لدى النساء في المصانع والمناجم والورش، وكذلك استغلال الجوانب الجنسية فيهن يؤدّي إلى الزيادة في الإنتاج والمبيعات. فضلاً عن ذلك فإن حضور النساء في الدوائر والمراكز التجارية والثقافية والسياسية من دون أيّ ضابطة وحدود يساعد على تلبية شهوات أصحاب رؤوس الأموال وميولهم الجنسية. إن أكثر المتمولين والمرابين وأصحاب المصارف والمصانع في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر كانوا يميلون للفسق والفجور والتصرفات الماجنة في الحانات والنوادي الليلية، وإن حضور النساء بصفة عاملة أو ممرضة حتّى معلّمة في مصانع أصحاب رؤوس الأموال وبيوتهم يلبّي شهواتهم.

إن مجون البرجوازيين وفسقهم وفجورهم حتّى الانحرافات الأخلاقية لدى الطبقات الفقيرة طوال القرن الثامن عشر والتاسع عشر مذكورة في كتابات بعض الأدباء في تلك العصور من أمثال «غي دوماباسان»[1] و«بالزاك»[2] و«إميل زولا»[3].

يمكن تلخيص الأسس الفلسفية المعتمدة لدى المدرسة النسوية في النقاط الآتية:

1ـ استقلالية الإنسان عن الوحي.

[1]- **Guy de Maupassant** (م)
[2]- **Honoré de Balzac** (م)
[3]- **Émile Zola** (م)

2ـ اعتماد العقل المنقطع عن الوحي عند بيان حقوق النساء وواجباتهن وعدم الاعتناء بالأحكام الدينية.

3ـ إن النسوية هي وجه من أوجه الديمقراطية التي تُعَد «المرأة/Femin» مصداقاً أو جزءً من الأغلبية (دموس).

4ـ اعتماد مبدأ المساواة في الحقوق التي أقرتها الديمقراطية البرجوازية في توجيه المساواة بين حقوق المرأة والرجل.

5ـ العلمانية هي من أهم الأسس الفكرية لدى المدرسة النسوية، لأن الفرضية الرئيسة في النسوية تُهمِل المنظومة الحقوقية الشرعية الخاصة بالرجل والمرأة وتستند بدلاً عن ذلك إلى معتقدات عصر التنوير.

خصائص المدرسة النسوية العامّة:

1ـ إنكار مفهوم «طبيعة المرأة». المفهوم الذي يتضمن مجموعة من الامكانيات والاحتياجات الجسدية والنفسية. فبرغم وجود بعض المشتركات الأساسية، إلا أنها متفاوتة بين الرجل والمرأة، ولكن المدرسة النسوية ترفض الاقرار بهذا التفاوت.

إن الفكر الديني عندما يتناول مفهوم «طبيعة المرأة» لا ينفي حقوق المرأة الإنسانية، ولكنه يؤسس نظامين حقوقيَين مستقلَين بالاستناد إلى احتياجات المرأة والرجل، مع الاحتفاظ بالحقوق الإنسانية الخاصّة بكلا الجنسَين. أمّا النظرية النسوية فإنّها تُهمِل هذه الطبيعة الخاصة بالنساء وبالتالي تغفل عن النظام الحقوقي الخاص بالقابليات والاحتياجات العاطفية والنفسية والجسدية لدى النساء.

يُعَد «جون استيوارت مل» أحد منظري المدرسة النسوية وينكر في كتابه «استعباد النساء»[1] صراحةً وجود أي طبيعة تخص المرأة ويقول بهذا الصدد: (إن ما نطلق عليه اليوم «طبيعة المرأة» هو أمر مصطنع تماماً.) هذه الرؤية النسويّة الداعية للتشابه لا إلى المساواة تزيل الدعم الاجتماعي والأخلاقي الذي تتمتع به المرأة، وتتركها وحيدة ومن دون معين في مجتمعٍ عنيفٍ مستذئب يحكمه الرجال.

2ـ ترى المدرسة النسويّة بأن المساواة بين الرجل والمرأة يعني التشابه المطلق بينهما، ولكن الحقيقة هي عكس ذلك. فكما أشرنا آنفاً ثمّة تفاوت في الطبيعة الفسلجية والنفسية بين كلٍّ من المرأة والرجل. وبطبيعة الحال يفرض هذا التفاوت حقوق وواجبات متقابلة للمرأة والرجل وهو ما تُهمله المدرسة النسوية.

[1]- **The Subjection of Women**، ترجمه للعربية د.إمام عبد الفتاح إمام. (م)

3ـ تسعى التوجهات النسويّة لفسح المجال أمام النساء للعمل في المصانع والتجارة والأعمال الحرّة والرأسمالية، والغاية من وراء ذلك هو التكسّب وجمع الثروات والأرباح.

4ـ تقدّم المدرسة النسويّة تفسيراً جسدياً وناسوتياً[1] عن طبيعة المرأة واحتياجاتها وحقوقها.

5ـ القراءة الناسوتيّة والجسمانيّة تجعل من المرأة سلعة أو أداة في المجتمع. ولاسيما أن «الحريّة الجنسيّة» قد انتشرت بشكل واسع في أوروبا خلال العقود الأولى من القرن العشرين وتغيرت الآراء بإزاء مسألة الجنس خلال السنوات الأولى التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، إذ انتشرت ثقافة العُري في الغرب وأمست المرأة ينظر لها بصفتها سلعة تجارية أو أداة لاستثمار جمالها الجسدي والجنسي، وغلبت هذه النظرة في مجال الإعلانات التجارية لتسويق البضائع والسلع التجارية.

6ـ إن الاستهانة بمفهوم العشق والحب وربطه بالعلاقات الجسدية والجنسية، وكذلك التقليل من أهمية الواجبات الأخلاقية والجوانب المعنوية المطروحة في العلاقة بين الجنسَين أدّى إلى الهشاشة في الأسس التكوينية للأسرة وانتشار الفسق والفجور والمجون العلني، وبالتالي غاب الطابع المعنوي عن العلاقات العاطفية والحميمة. فضلاً عن ذلك فقد تسببت أفكار المدرسة النسوية في انتشار العلاقات الفاقدة لأي هويّة وحدود ومسؤولية وضوابط شرعية، وهي علاقات يشوبها الغموض والإبهام، غالباً تؤدي إلى حدوث صدمات نفسية جسيمة لدى المرأة، التي يكون مستوى المجون فيها أقل بالنسبة للرجل.

7ـ ينظر الفكر النسوي «للمرأة» بصفتها (كائن/Subject) وفق المفهوم الديكارتي وهي مصداق لتلك الأنا النفسيّة التي بلورها ديكارت، وبالتالي تصبح العلاقة الثنائية بين المرأة والرجل أسيرة النفعية والذرائعية.

ولمّا كانت المرأة من منظور المدرسة النسويّة (كائن/Subject) فقد يُنظر للنساء الأخريات أيضاً بصفتهن (أشياء/Object)، ومحصورات في هذه النظرة الاستثمارية والذرائعية.

إن النسويّة هي إيديولوجية علمانية حداثوية، لها طابع برجوازي، وظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرنَين التاسع عشر والعشرين مواكبة لمصالح أصحاب رؤوس الأموال والتجّار وأصحاب الشركات متعددة الجنسيات، وذلك من أجل استغلال المرأة في كلّ الجوانب، ولذلك تنامت وانتشرت هذه الفكرة بسرعة في الغرب الحديث.

[1]- النَّاسُوتُ: الطبيعة البشرية، ويقابله: اللاهوت بمعنى الألوهية (م)

خلاصة القول هي أن المرأة في منظور المدرسة النسويّة هي (كائن/Subject) مؤنث مستقل بذاته، توفر طاقة العمل وكذلك الجمال الجسدي بغية الزيادة في الانتاج، وتمُنَح بإزاء ذلك «حق التصويت» و«حقّ المُلكيّة». إذا كان الرجل وفق الفكر الحداثوي بمنزلة ذرّة مستقلة بذاتها، ويلعب في جدلية (العمل ـــ رأس المال) دور المستثـمِـر أو المستثـمَـر، فإنه في كلّ الأحوال كائن ناسوتي. أمّا المرأة في المنظور النسوي تمثّل أيضاً تلك الذرة النفسيّة المستقلة وتلعب كالرجل دور المستثمِر أو المستثمَر، ولكن صفاتها الأنثوية والجسدية أدخلتها في مجال سوقي وتجاري آخر، تمثّل بثقافة العُري والدعارة، وبالطبع الهدف من وراء ذلك هو الزيادة في المبيعات والأرباح وتلبية شهوات الرجال.

تعد أدبيات المدرسة النسويّة هذا الأمر «استقلال المرأة» وتعتبره وصولاً لحقوقها المضيّعة. لأن هذه المدرسة تعدّ حقوق المرأة غير دينية ونفسية وناسوتية.

لا يعني هذا الكلام انكاراً لحقوق النساء المضيّعة على مدى التاريخ ومن قبل الرجال، بل القصد هو تأكيد عدم الجدوى من الحلول التي يقدّمه الفكر النسوي، ولا يمكن احقاق حقوق النساء من خلال رميهن في مستنقع المدرسة النسوية. لأن النسوية تعرف المرأة عند حضورها في المصانع أو في معارض الأزياء والحانات والنوادي الليلية، وهذا ليس حلاًّ للحصول على حقوق النساء.

***

شرعت المدرسة النسويّة بالعمل كحركة بدءً من عام 1830 حتّى عام 1920 في كلٍّ من أوروبا وأميركا، وحققت بعض النجاحات كالحصول على حق التصويت وحقّ المُلكيّة للنساء الأوروبيات والأميركيات. ومن جانب آخر أدّى هذا الاستثمار للمجتمع النسوي إلى هشاشة نظام الأسرة وانتشار العُري الخادش للحياء.

غلب الطابع الليبرالي طوال هذه الفترة على الحركة النسويّة، واستندت تلك الأفكار على المبدأ القائل بتساوي المرأة مع الرجل، وكانت تهدف إلى إعطاء الحقوق المدنية كافة للمرأة واشراكها في كل النشاطات الاجتماعية والصناعية.

إن النسويّة الليبرالية ترفض حصر المرأة في دور الأم. والنسوية الماركسية الاشتراكية التي تبلورت صورها الأولى في آراء «فريدريك آنجلز» و«أغوست بيبل»[1] ولاحقاً في آراء «مادام كولونتاي»[2]، تعدّ تحرير المرأة جزءً من مشروع تحرير الإنسانيّة من سطوة الملكيّة الشخصيّة. كان آنجلز يدعوإلى تسهيل عملية الطلاق والاستقلال الاقتصادي. ودعت مادام كولونتاي إلى إزالة

[1]-Ferdinand August Bebel.(م)

[2]- Alexandra Mikhailovna Kollontai (م).

مشروع الزواج والبقاء على الزوجة الواحدة وطالبت بحرية العلاقات الجنسية. كانت كولونتاي تعد الزواج والبحث عن الزوجة المناسبة جزءاً من الملكيّة الشخصية التي يجب إزالتها.

انتشرت «النسويّة المتطرفة» في العقد السادس من القرن العشرين وأصبحت في يومنا الحاضر تياراً ايديولوجياً قوياً في العالم الغربي. إن النسوية المتطرفة تشمل في بعض الأحيان آراء متطرفة كالدعوة إلى إبادة جماعية لكل الرجال، أو نشر المثلية بين النساء وتأسيس نقابات نسويّة تدعو إلى أن النساء وحدهنّ يحق لهن الحياة. مع ذلك لم تختلف كل التوجهات المتطرفة في المدرسة النسوية مع نظام الأسرة والزواج، ولكن الرأي المشترك لدى كل هذه التوجهات هو الدعوة إلى رفع مسؤولية تنشأة الأطفال أو إدارة شؤون المنزل عن كاهل المرأة.

انتشرت النسوية المتطرفة في الولايات المتحدة، وعلى حد تعبير «اليسون جاغار»[1] إنها حركة تستند إلى قراءات مجموعة صغيرة من النساء البيضاوات الأميركيات المتعلمات، والمنتميات للطبقة المتوسطة. كما يمكن تعقّب جذور النسويّة المتطرفة آراء فرويد وأتباعه وآراء «هربرت ماركوزه»[2] وآراء «فيلهلم رايش»[3] حول «الثورة الجنسية».

للسنوية توجهات أخرى كالوجودية وما بعد الحداثة، وللبحث في كلّ من هذين التوجهين نحتاج إلى مقال مستقل.

1ـ إن الإيديولوجيا في مفهومها الخاص تطلق على مجموعة من الضوابط التي تنشأ من العقل المستقل عن الوحي الحداثوي.

2ـ تمثّل الديمقراطية الوجه السياسي للفكر الحداثوي وتعني التشريع بوساطة العقل الإنساني الذي أخذ مكان الوحي. على الرغم من أن الديمقراطية تدعو إلى حكم الشعب ولكنها عملياً تتحوّل إلى حكم النخبة وأصحاب القوّة والمال.

3ـ إن مفهوم «الشعب» هو مفهوم اعتباطي، والديمقراطية الحداثوية (الإنسانوية) هي حكومة أصحاب المصانع والمصارف والمرابين ومديري الشركات العملاقة ومتعددة الجنسيات، وهي حكومة الأحزاب القوية المبنية على أسس الفلسفة السياسية الإنسانية.

4ـ إن الديمقراطية هي علمانية في ذاتها، وقد أثبتت التجربة التاريخية بأن الأكثرية (المتوسطة) قد أخطأت في اتخاذ القرارات في أغلب الأوقات، إذ إنّ هناك آليات إعلامية واسعة الانتشار

[1]-**Alison Jaggar** (م).
[2]- **Herbert Marcuse** (م).
[3]- **Wilhelm Reich** (م).

تعمل على صناعة الرأي وتوجيه قناعات الناس وتسيير معتقداتهم نحو المنفعة التي تبتغيها النخبة الحاكمة.

5ـ إن الليبرالية هي الإيديولوجية الحداثوية الرئيسة وهي وجه من أوجه الديمقراطية، إذ إنها تمثّل الوجه الإرادة النفسية للإنسان الحداثوي، وهي على علاقة وثيقة مع الرأسمالية منذ القرن الثامن عشر حتّى الآن، وهي الإيديولوجية المفضلة لدى أصحاب المصارف ورأس المال والمرابين.

6ـ تمثّل الاشتراكية وجهاً آخر للديمقراطية الحديثة، ولمّا تتحول إلى اشتراكية بيروقراطية ماركسية تؤمن بأصالة الإرادة النفسية للإنسان المستقل بذاته. أمّا في المنتصف الثاني من القرن العشرين أصبحت الاشتراكية ذات الطابع الديمقراطي نوعاً من الليبرالية المعدّلة.

7ـ إن القوميّة هي إيديولوجية ديمقراطية متأصلة في آراء «ميكيافيلي» و«جان بودان»، وتقدّم تفسيراً حداثوياً لمفهومَي «السلطة» و«الأمّة».

8ـ إن الفاشية هي إيديولوجية خاصة بمجتمع حداثوي يوجه الأزمات، ولا يمكن إدارته بالنظام الليبرالي أو الاشتراكي. كما أن الفاشية هي نتاج الحداثة والاقتصاد الإمبريالي.

9ـ تمثّل النسويّة ذاتانيّة (Subjectivism) ذات طابع نسوي، ومبنيّة على تفسير ناسوتي ومادي عن المرأة، وتعدّ المرأة جزءاً من القوّة الإنتاجية في جدلية (العمل ــ رأس المال). تهدف المدرسة النسويّة من وراء ذلك إلى رفع مستوى الأرباح وزيادة رأس المال، وتقدّم المرأة في مشروعها سلعة جنسيّة في سياق الإعلانات التجارية وذلك من أجل الزيادة في المبيعات وتلبية لشهوات الرجال. وقد دعت بعض المناهج المتطرفة في المدرسة النسويّة إلى ترويج المثلية الجنسية بين النساء وتأسيس نقابات نسائية مستقلة.

الدّين إيديولوجي

في صواب القول بلانهائية الإيديولوجيا

علي رضا شجاعي زند[*]

تنشغل هذه المقالة في أمرين: أوّلهما أنْ لا نهاية متخيّلة للإيديولوجيا بمعناها العامّ، وثانيهما أنّ كون الدين إيديولوجيّاً ليس ممكناً فحسب، بل هي صورته الوحيدة الممكنة والمناسبة. وللتحقّق من صدق هذين الادعاءين يسعى كاتب المقالة إلى إثبات أنْ ليس ممكناً تجنّب الإيديولوجيا، وانّ هنالك تجانساً بين الدين والإيديولوجيا . ولقد توصل من خلال البحث المفهوميّ لكلٍّ منهما إلى الفرضيَّتين التاليتين: الحكم بصحّة القول بلا نهائيّة الإيديولوجيا، وبأنّ الدين إيديولوجيّ.

المحرر

في داخلنا دائماً يقبعُ نابليون يُسمّيه الآخرون إيديولوجيا (بول ريكور، 1978 م، ص 45).

ممّا لا شكّ فيه أنّ تاريخ الفكر وتاريخ المجتمعات، لم يكن قبل قرنين من الزمان يعرف ظاهرةً أو مفهوماً باسم الإيديولوجيا . حتّى الثوريّون الإنجليز والأميركيّون والفرنسيّون، الذين أدّوا دوراً فاعلاً في التطوّر السياسيّ ـ الاجتماعيّ الذي شهده العالم لم يعرفوا هذا المصطلح، ولم يستخدمْه أيّ تيار من التيارات الفكريّة ـ الاجتماعيّة التي كان لها تأثيرها في تشكّل العصر الحديث[1]. إنّ لاستخدام هذا "الدالّ" في نطاقِ المباحث السياسيّة والاجتماعيّة، والاعترافِ بوجودِ "مدلول" له، تاريخاً محدّداً

*- باحث وأستاذ علم الاجتماع في جامعة تربية المدرسين ـ طهران ـ إيران.

ـ نقلته عن الفارسية: د. دلال عباس.

ـ لمزيد من الإشارات بهذا الصدد (لارين، 1385 ش [2006 م]، ص 24-25)

ومآلاً واضحاً نسبيّاً، وندرةٌ الذين لم يردّدوه خلال حياتهم في القرنين الأخيرين[1] إنّ الإيديولوجيا كما يبدو ليست جديدةً إلّا في كونها عُرفت واشتَهرت وبات لها اسمٌ، أمّا صفاتها واستخداماتُها فتعودُ إلى زمنٍ بعيد، وإنْ نحن أخذنا في الحسبان مضمونها، ونظرنا إلى المسمّى بدلاً من الاسم، لوجدنا أنّ عمرَها من عمرِ الحضارة. إنّ ادّعاءنا هذا لا يرتكز على المعطيات التاريخيّة، والاكتشافات الأثريّة، وإنّما على استعدادات الإنسان الوجوديّة، وعلى متطلّبات الحياة الجَمَعيَّة. في الوقت نفسه يمكننا العثور على ما يؤيّدها في تاريخ المجتمعات القديمة الغابر.

نحن في هذه المقالةِ سنبحث عن جذور الإيديولوجيا انطلاقاً من مكوّناتها وعناصرها وخصائصها وميزاتها، ومن عملها ووظائفها في حياة البشر الفرديّة والاجتماعيّة كذلك، وسنشير إلى بصمتِها وأثرها في بدائلها القديمة، وبالتحديد في الدين.

اقتضى تشكّل الإيديولوجيا في أبسط قوالبها، وتغلغلها في حياة الإنسان القيام بخطوتين معرفيَّتين مهمّتين ومكمّلتين إحداهما للأخرى:

1-الفصل المُتدرِّج بين الساحتين «النظريّة» و«العمليّة»، والاعتراف بالحاجة والعلاقة المتبادَلَتينْ بينهما[2].

2-قبول فرضيّة التفكيك والفصل هذه، وفي الوقت عينه القول بالعلاقة بين «العلم» و«القيمة»[3].

كانت الإيديولوجيا المولودَ الشرعيَّ الطبيعيَّ لهذين التفكيكين في ساحتي: النظريّة/ العمل والعلم/ القيمة، وستبقى حيَّة ما دامت لم تُنقضْ منطقيّاً، ولم تُفرَغ عمليّاً من موضوعِها؛ وعلى هذا الأساس ليس مخطئاً من يقول إنَّ الإنسانَ حيوان إيديولوجيّ، لأنَّ الأرضيَّة والعواملَ المؤثرةَ في ظهور الإيديولوجيّات غير منفصلة عن الإنسان والحياةِ الإنسانيّة. فالإيدييولوجيا وبدائلها قبل أنْ تكون وليدةَ ظروف وأفكار وعصورٍ بعينها، ومحصورةً بعالم السياسة فحسب، كانت أكثر من ذلك وليدةَ توأم موجود ذي مؤهلات خاصّة، ومرتبطةً بمختلف المجالاتِ[4]. والإيديولوجيا كذلك حصيلة

---

[1]. للاطلاع على شرح مختصر بهذا الصدد (انظر: لارين 1385 ش [2006 م]، ص 11-26. لدى فينسينت أيضاً شرح موجز وفي الوقت عينه جامع لظهور مفهوم الإيديولوجيا، وتحوّلاته المفهوميّة (راجع: فينسينت، 1378 ش [1999 م]، الفصل الأول)

[2].للاطلاع على إشارات قريبة من هذا التعبير حول التفكيك بين هذه الساحات، اُنْظُرْ أبحاث زيمل حول تجربة (Erleben) قبل أن يجد المضمون شكله، وهذا ما أو رده غارتنر في مقالته « الشكل والمضمون في فلسفة زيمل حول الحياة». في هذه التجربة اللاواعية عن الحياة، لا يوجد أي ادراك للذات والموضوع L'objet et le sujet، والتفكيك والتمييز بينهما ناجم عن العوائق التي تظهر في مسار تحقّقهما، وتؤدّي إلى ظهور تجارب واعية في أشكال متنوّعة: الفنّ والفلسفة والعلم والدين والثقافة (راجع: زيمل، 1388 ش [2009 م]، ص 40-46). يقول فاندانبرغ في مراجعته لفكرة زيمل: " الكلّيّة مقابل الإنسان منذ أن اكتشف المبدأ العقليّ، وقد قُسّمت بين أقطاب مزدوجة: الذهن والعين، الإنسان والشيء، الثقافة والطبيعة، وبين الماضي والحاضر (راجع: فاندانبرغ، 1386 ش [2007 م]، ص 1).

[3]. يقول هي وود إنّ الإيديولوجيا تعمل على نوعين من الدمج: دمج الفهم والالتزام، ودمج الفكر والعمل. لمزيد من الإشارات بهذا الصدد (راجع: هي وود، 1379 ش [2000 م]، ص 42-43).

[4]. غرامشي أيضاً دافع عن اتساع نطاق الإيديولوجيا وتجاوزها ميدان السياسة (راجع: راش، 1377 ش [1998 م]، ص 206.

الميل الداخلي الدائم لدى الإنسان للارتقاء. إنّ المعرفة والإرادة هما العنصران اللذان يغذّيان ميلَ الإنسان إلى الارتقاء وتخطّي وضعه الطبيعيّ، ويوجّهانه نحو الوعود والتعاليم المثاليّة. لقد جرت تلبية هذه الحاجة الفطريّة في كلّ عصر من العصور باستجابات مختلفة إنّما متجانسة، بدءاً من الأسطورة وصولاً إلى الدين فالإيديولوجيا، حتى الثقافة. أنْ نحسبَ هذه المقولات متجانسة، ونصرَّ على تناغمها وتشابهها، أو أنْ نضعَ الاصبعَ على ما يميّز بينها ويفرّقها، يتبع ويكمّل المسألة أو النقطة التي نؤكّدها من خلال دراسة، لا يمكننا من دون تعيينها وترسيم حدودِها أنْ نتحيّز لأحد الادّعاءين، ونُصدر حكماً قاطعاً بصددهما.

وبما أنّ المسألة الأساسيّة التي تحاول هذه المقالة أنْ تحلّها وتجيب عنها وتؤكّد عليها، هي أنّ الدين إيديولوجيّ، والهدف من تأليف هذه المقالة الدفاع عن هذه القضيّة، لذلك سنبحث بالتأكيد عن العناصر المشتركة التي تغذّي كلاّ من الدين والإيديولوجيا، وعن الآثار المتشابهة الناجمة عنهما، من دون أن نتجاهل وجود فوارق بينهما من خلال مقارنة أكثر تفصيلاً. إنَّ ما سنتصدّى له في هذه المقالة ليس دقّة الآراء والمفاهيم، وإنّما الاتجاه المصرّ على القول إنّ الإيديولوجيا حدثٌ تاريخيٌّ طارئٌ، محدَثٌ لا ماضيَ له، مفرِغاً بهذه الذريعة الدينَ من أيّ عنصرٍ إيديولوجيّ.

إنّ الادعاءين اللذين سندافع عنهما هما التاليان:

1-لا نهايةَ للإيديولوجيا بالمعنى العام، ولا تصوّرَ لحدوث ظواهر مشابهة لها.

2-القول إنّ الدين إيديولوجيّ ليس أمراً ممكناً وحسب بل هو الصورة الوحيدة الممكنة والمقبولة. وللتحقّق من صدق هذين الادّعاءين يتوجّب علينا الاثبات أولاً أنّ الإيديولوجيا لا يمكن تجنّبها، والدلالة ثانياً على أنّ الدين والإيديولوجيا متجانسان. وإثبات هاتين الفرضيّتين ممكنٌ من خلال الدراسات الميدانيّة للتجارب الدينيّة والإيديولوجية الحاصلة، وبإجراء أبحاث مفهوميّة أيضاً، والتفكّر في مقتضياتها المنطقيّة. ونحن في المقالة سنعتمد المسار الثاني. أمّا إعادة النظر ودراسة السّاحة والعصور التي عُرفت أنّها غير إيديولوجيّة بمزيد من التعمّق، وكذلك إعادة قراءة تعاليم الأديان وتواريخها قراءةً دقيقة بصفتها أديان غير إيديولوجيّة، فيجب تأجيلها إلى مجال آخر.

لا مفرّ من الإيديولوجيا

إنّ الإيديولوجيا وبدائلها بالنسبة إلى الإنسان والحياة الإنسانيّة قديمةٌ من دون شكّ، ومن المستحيل تجنّبها، لأنّ لها بواعث ومضامير في وجود الإنسان. وقد أتى رفض الإيديولوجيا وضرورتها في حياة الإنسان رفضاً مطلقاً، من السلوكيّين (Behaviorists)، الذين يُنكرون وجود أيّ خلفيّة نظريّة للقيام بالفعل العمليّ، ويأتي بعد هؤلاء في المرتبة الثانية في تصنيف الرافضين للإيديولوجيا الذرائعيّون، والمنفعيّون (Utilitarianists)، الذين لا ينطلقون في رفضهم للإيديولوجيا من مبدأ نظريّ، بل إرشاديّ

نابع من المصلحة، ومتجذّر في البنية النفعيّة لتلك النظريّات. في المرتبة الثالثة من هذا التصنيف يمكن وضع ماركس وبارتو، اللذين لا يُنكران وجود الإيديولوجيا وضرورتها، على الرَّغم من نظرتهما السلبيّة إليها[1]. في هذا التعداد وفي المرتبة نفسها يمكن أن نذكر حَمَلَة أنموذج ما بعد الحداثة (Post modern paradigm)، المعارضين لأيِّ أمر مطلق، ولإطلاق الأمور، وعلى هذا الأساس يعارضون الأديان والإيديولوجيّات الدَّعويّة[2]. علمًا أنَّ هذا التهرّب من المطلق يحمل في ذاته الاستعداد لأن يتبدّل إلى اتجاه مطلق ومؤدلج، كالذي حلَّ بالعصرنة والليبراليّة.

إنّ ذلك الفريق من المفكّرين الذين يحلّلون الإيديولوجيا على أساس الغرائز والمصالح والصراع الطبقيّ[3]، أكّدوا كما أكّدَ القِيَمِيّون ضرورة الإيديولوجيا ولا إمكانيّة تجنّبها، ويعتقدون أنّ الإيديولوجيا رافقت الإنسان باستمرار، وستظلّ مرافقةً له، لأنَّ غريزة البحث عن المصلحة كانت من صلب كيان الإنسان وستبقى كذلك[4]. في حين أنّ القِيَميّين يرون من هذه الزاوية أنّ الإيديولوجيا توأم الإنسان، وأنها ظاهرةٌ إنسانيّة حصراً، تصبح موضوعيّةً وتتحقّق أوّلاً حين يعتمد الإنسان في قراراته وأفعاله على الفكر، وثانياً حين يرتقي من مستوى حاجاته الغريزيّة ومصالحه الفرديّة، ليصبح أشدَّ قرباً من صفاته الإنسانيّة. يقول الدكتور شريعتي دفاعاً عن هذا التوصيف للإيديولوجيا: "إنّ الغريزة مجموعة قوانين ورغبات تحدّد للكائن الحيّ سلوكه، وتؤمّن نموّه وتطوّره وتكاثره وبقاءه النوعيّ، وبشكل عام حياتَه. لكنَّ جزءاً من هذه المجالات موكولٌ لدى الإنسان إلى وعيه وإرادته. لذلك حيث تنتهي الغريزة ـ في توجيه الإنسان تبدأ الإيديولوجيا" (شريعتي، 2007، ص 92)[5]. إنّ تعبير بارتو عن هذه القضيّة يختلف قليلاً عن التعابير المذكورة آنفاً، فهو على العكس من أصحاب المرتبتين الأولى والثانية الذين لم يُفسحوا أيّ مجال للإيديولوجيا، طرح ركائز العامِلَيْن أي الغريزة والإيديولوجيا باسم الفُضالات (Residus) والمُشتقّاتً (Derivations). وفي شرحه للسلوك غير المنطقيّ يقول بارتو"

[1]- يرى ماركس أنّ ظهور الإيديولوجيا وبروزها منوط ومحدودٌ بوجود الأنظمة الطبقية، ويعتقد أنّ الإيديولوجيا حين يزول النظام الطبقي، وتسيطر البروليتاريا في المجتمع ستفقد ضرورة وجودها (راجع: هي وود، 1379 ش [2000م]، 33-34). على هذا الأساس يجب عدّ ماركس أوّل المنظّرين لأطروحة « نهاية الإيديولوجيا ».

[2]- اعتراض ليوتار على المبالغات التي يتجلىّ مصداقها الأبرز في الإطلاقيّة والكماليّة كان هذا التوجّه يصحبه تنكّر الليبراليّين للإيديولوجيا، السبب في إدبار الجيل الجديد من المفكرين المستنيرين عن الإيديولوجيا، وإقبال على الخطاب. هذا الجيل ينظر بإحدى عينيه إلى الحداثة وبالأخرى إلى ما بعد الحداثة. يقول إيغلتون إنّ فوكوومريديه نسلوا إيديهم من مفهوم الإيديولوجيا كلّيّاً، ووضعوا مكانه مفهوم الخطاب (راجع: ليوتار، 1380 ش [2001م] / إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، الفصل 7).

[3]- واجهت التحليلات الطبقيّة للإيديولوجيا، نوعاً ما مشكلةُ الجمع بين النفعيّة من ناحية والقيم الغيريّة من ناحية أخرى. إنّ أبناء الإيديولوجيا على المنفعيّة فرضيّةٌ غير ممكنة أساساً، وقد تخلّى عنها واضعوها في منتصف الطريق، متوسّلين الأطرَ المنافسة أي التفاسير القِيَميَّة. لهذا السبب ظلّ السؤال التالي من دون جواب: كيف يمكن لشخص على أساس الحدّ الأقصى الذي بلغه من تحقيق المصلحة ـ عرف موقعه الطبقيّ، وتحوّل تالياً من «طبقة بالذات» إلى «طبقة للذّات»، أن يتخلّى عن مصالحه وحتّى عن كيانه من أجل المثُل الطبقيّة؟

[4]- للاطّلاع على إشارات متعلّقة بالتحليلات النفعيّة في ما يتعلّق بالإيديولوجيا (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2003م]

[5]- لشريعتي فضلاً عن ذلك، تريفان آخران للإيديولوجيا. مرّة يقول عن الإيديولوجيا إنّها «تقنيّة»، لأنّها تساعد الإنسان على تسخير المجتمع والتاريخ والطبيعة لمصلحته، ومرّة يصفها بتعبير قريب من تعبير ماركس بأنّها «وعيٌ للذات» (راجع: شريعتي، 1375 ألف ش (1996 م)، ص 382-383/ 3751 ب.ش [1996 م]، ص 28).

إنّ الغرائز هي المحرّك الأساس لأنماط السلوك الإنسانيّ، لكنّ الإنسان ليرفَع من قيمة أفعاله ينسبها بحذق إلى الأفكار التي يعرضها من بَعدُ تفسيراً لها (آرون، 1991م، ص 453-485" كوزر 1991م، ص 513-519ً)[1]. ماركس أيضاً يعترف بوجود الإيديولوجيا، بل بضرورتها إلى جانب المصلحة؛ ويعدّها في الوقت عينه ظاهرة مصطنعة، وفي بعض العبارات يذكر أنّها تدبير ذكيّ ابتدعته الطبقات الاجتماعيّة المتنفّذة لتعزيز مكانتها، ولترسيخ الأوضاع السائدة[2]. قيل إنّ الإيديولوجيا بالمعنى الخاصّ والناجز تتغذّى في حياة الإنسان من المادّة نفسها التي شكّلتها الثقافة، واحتلّت مكاناً وترسّخت في تقاليد المجتمعات وعاداتها، وتجلّت حيناً في إطار "الأسطورة"، وحيناً بصور "الدين"، ومؤخّراً في إطار " العقائد" السياسيّة والاجتماعيّة. إنّ العنصرين الأساسيّين لهذا الأصل المشترك هما " الوعي" و"الحاجة" لدى الإنسان، اللذان يظهران في الآراء والاتجاهات السارية في الحياة الإنسانيّة، التي تتجسّد بأشكال مختلفة.

نحن لا نقصد من خلال استخدامنا لهذه التشابيه والعبارات في كلامنا عن الإيديولوجيا أنْ نقول إنّها ظاهرة عامّة شاملةٌ مجتاحةٌ لكلِّ ميادين الحياة ومسيطرةٌ عليها، أو أنْ نتجاهلَ الفروقات الكامنة في معاني المقولات المذكورة، فلكلٍّ منها دلالاتٌ مختلفةٌ من حيث المعنى، استخداماتٌ متنوّعةٌ في الأدبيّات النظريّة أيضاً فنضاعف الاضطراب المفهوميّ الموجود بهذا الصّدد. إنّنا نسعى من خلال تأكيدنا المنشأ أو المصدر المشترك إلى أن ندلَّ أوّلاً على أنّها جميعاً ذات وجه إنسانيّ، وثانياً أن ظهورهَا وتجلّيها طبيعيٌّ وضروريٌّ وليس قسريّاً مفتعلاً، ليكون إلغاؤها ممكناً بتمهيد ما أو بتغيّر الظروف. من الممكن أن تطرأ عليها تغييرات تتجلّى بصور مختلفة، وأن تتعرّض بسبب تغيّر الظروف والأفكار إلى صعودٍ أو هبوط، لكنّها لن تخرج من صميم الحياة الإنسانيّة.

ما أكّدناه حتّى الآن في هذا البحث هو المعنى العام والحقيقي للإيديولوجيا، أي المعنى نفسه القادر على الدفاع عن ادعائنا حول لا نهائيّة الإيديولوجيا، وأنّ الدين إيديولوجيّ. لكنَّ أحدَ الشروط الأساسيّة للسير قدماً في البحث هو تصفية الذهن، وتنقية مفهوم الإيديولوجيا ممّا علق في الأذهان من أفكار ناجمة عن التجارب الميدانيّة للإيديولوجيّات في القرنين الأخيرين، وبات واقعاً موضوعيّاً ناجماً من ناحية وقبل كلِّ شيء عن تعدّد أنماط الحياة وتعقيدها، ومن ناحية أخرى عن انتشار المعرفة

[1]- للاطلاع على إشارات حول استنباط الإيديولوجيا من مفهوم المشتقّات في نظريّة پارتو(راجع: بودون، 1378 ش. [1999 م]، ص 59-61؛ إيغلتون، 1381 ش [2002م]، ص 284-285/ لارين، 1380 ش [2001م]، ص 107-109).

[2]- صدر عن ماركس وصفان للعامل الذي أو جد الإيديولوجيا، وصدر عن الماركسيّين أوصاف مختلفة، منها:

- وعيٌ زائف على نحو تلقائيّ بسبب وجود البنية الطبقيّة في المجتمع (ماركس)؛
- وعيٌ زائف مُتعمّد، أو جدته الطبقة الحاكمة (ماركس)؛
- وعيٌ طبقيٌّ، بمعنى أنّ كلّ طبقة من الطبقات تخلق وعيها الخاص وإيديولوجيتها الخاصّة (لينين)؛
- وعيٌ معيّن ناجمٌ عن الأوضاع والظروف الاجتماعيّة (مانهايم) (راجع: راش، 1377ش [1998 م]، ص 205-207 / لارين، 1380 ش [2001م]، ص 90).

واتساع أفق المفاهيم الإنسانيّة، والتخلّي كذلك عن الدين في بعض المجتمعات وفي أوساط بعض الطبقات الاجتماعية. هذه النقطة الأخيرة تؤكّد وجود نوع من التجانس بين الدين والإيديولوجيا، وإلاّ فإنّ البدائل لن تكون موضوعيّة.

تجانس الدين والإيديولوجيا:

ادعاؤنا الآخر في هذه المقالة هو أنّ هنالك تجانساً بين مقولات كان لكلٍّ منها تأثيرٌ في جوانب مهمّة من جوانب الحياة الإنسانيّة في العصور المختلفة. الادعاء أن هنالك تجانساً بين عدد من الظواهر معناه أنّ كلّ واحدة منها يمكن أن تكون بديلة من الأخرى، وأن تحلَّ محلَّها أيضاً، ومعظمُ وجوه الشبه بين الظواهر الإنسانيّة يمكن ملاحظتُها بين "الأسطورة" و"الدين" و" الإيديولوجيا ".

وهنالك وجوهُ شبه بين " الثقافة" و"التقاليد"، التي ولدت في أحضانها وترعرعت تلك الظواهرُ في العصور المختلفة، لكنّه تشابه الأوعية لا محتواها. فالثقافة والتقاليد هي التي تحمل في الواقع الأسطورة والدين والإيديولوجيا وتنقلها بين البشر وعبر الأجيال المتعاقبة في مجتمع من المجتمعات. إن نحن أمعنّا التفكير في تفاصيل الأسطورة وقارنّاها بالدين وبالإيديولوجيا يمكننا أن ندّعي أنّها لا تظهر ولا تتجلّى مستقلّة وعلى نحو مباشر، والقالبُ الذي كانت تحلُّ فيه وتتجلّى من خلاله، حتّى في العصور الأسطوريّة كانت الأديان، وبالإمكان كذلك ملاحظة تجلّيات وصور للأسطورة حتّى في الإيديولوجيّات، حيثُ يُعاد إنتاجها على نحو ما فتدوم وتستمرّ[1]. إذاً من الأصحّ أن نَقْصر بحثَ التجانس، أي الموضوع الذي تدّعيه مقالتنا، على الدين والإيديولوجيا، هذين المضمارَيْن اللذين احتدم الجدال حولهما بين العلماء وأصحاب الفكر الدينيّ التنويريّ في العقود الأخيرة[2].

بإمكاننا من خلال التدقيق في مفهوم الإيديولوجيا ووظيفتها، ومقارنتها ضمناً بالدين، التوصّلُ بشكلٍ أفضل إلى إثبات ما ادّعيناه من وجود التناغم والتجانس بينهما. لذا سنبادر إلى تحليل الإيديولوجيا من أربعة جوانب: " المكوّنات"، و"التعريفات"، و"الوظائف" و" الاستخدامات".

أبعاد الإيديولوجيات ومكوّناتها: إنَّ أبسط تجلٍّ لأيِّ ظاهرة إيديولوجيّة يمكن العثور عليه حيثُ يحرِّك " الذهنُ" بمدد من " الشعور" " إرادةَ" الإنسان، ويحضّره للقيام " بفعلٍ ما أو بردّ فعل "[3]. هذا الوصف يدلُّ على كون الإيديولوجيا مركّبة، على الأبعاد في كيان الإنسان أيضاً، والتي تقف في

[1]. للاطّلاع على ملاحظات حول المقارنة بين الإيديولوجيا والأسطورة (راجع: بلامنتس، 1373ش [1994 م]، ص152-154/ إيغلتون: 1381 ش[2002م]، ص 287-289). يعتقد ريكور كذلك أن الإيديولوجيا تؤدّي في العالم المعاصر الدور الذي أدّته الأسطورة في العالم القديم (راجع: ريكور، 1986 م، ص 261).

[2]. للاطلاع على ملاحظات وشروح للمجادلات حول الدين الإيديولوجيّ والدين غير الإيديولوجيّ (راجع: عربي ستوده وشجاعي زند، 1392 ش [2013م]، ص 35-56).

[3]. ريمون بودُن أكّد على الوجه العاطفيّ للإيديولوجيا، وعدّ إيغلتون إحدى سماتها توجهها العمليّ (راجع: بودُن، 1378 ش [1999م]، ص 37/ إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 83).

مواجهتها؛ وتوضّح كذلك فإنّ بعض الفعاليّات ذات المحمول الذهني-العاطفي والتركيب الخاصّ هي الوحيدة من بينها التي تشكّل مصداق هذا المفهوم، وليس مطلقَ فكرة أو شعور أو سلوك صادر عن الإنسان. ولهذا السبب ربمّا ذُكرت الإيديولوجيا كما ذُكر الدين، على أنّها أمرٌ وجوديٌّ، أو ظاهرةٌ تؤثّرُ في الإنسان تأثيراً وجوديّاً.

إنّ " الفكر الإيديولوجيّ" مزيجٌ من المعلومات التحقيقيّة والتقويميّة (بودُن، 1999 م ص 36 / لارين، 2001، ص 6)، تجمّعت معاً في منظومة منسجمة إلى حدٍّ ما لترشدَ مخاطبها وتابعها باتجاه العمل (بودُن، 1999م، ص 36/ إيغلتون 2002، ص 87-88). إنّ " المشاعر السارية في الإيديولوجيا " على الرَّغم من مصدرها الفرديّ كغيرها من المشاعر، هي من النوعِ الغيريّ الذي يُركّز في الحاجات الأسمى من المصلحة الشخصيّة العابرة. أما " العمل الإيديولوجي " فيتميّز من غيره من أنماط السلوك الإنسانيّ الأخرى، بارتكازه على العقيدة، واهتمامه بالأهداف السامية.

فضلاً عن العلاقة بين النظريّة والعمل يَعدُّ إيغلتون العلاقة أيضاً بين القضايا الوجوديّة الأساسيّة وشؤون الحياة العاديّة عملاً إيديولوجيّاً، ووجد مصادفةً في الدين التجلّي الظاهر لهذه الميزة. وهو يعتقد أنّ هذه الصلة بين النظريّة والعمل هي التي جعلت الإيديولوجيا معرّضة للإصابة بالوعي الزائف (إيغلتون، 2002، 91-92).

يجب عدّ الإيديولوجيا كوعي زائف هي نفسها العلم المنقوص أو العلم المغلوط[1]. هذا الفهم الذي تحول إلى الرؤية المهيمنة في تعريفالإيدييولوجيا، يضعها في عداد المعارف، معادلة للعلم، ويتوقّع منها الكثير، ممّا لا يُناسب خصائصها ومؤهّلاتها. أمّا توجّه بعضهم في البحث عن جذور الإيديولوجيا وأسلافها البعيدين إلى "ديكارت" و"بيكون" وغيرهما من فلاسفة المعرفة، فناجمٌ عن ذلك الاتجاه الذي ضُخِّمَ فيه العنصرُ المعرفيّ، وجُعِلَ الأصلَ والمبدأ؛ في حين أنّ أدقَّ تعبير عن الإيديولوجيا هو الذي يعرّفها صلةً بين النظريّة من ناحية والفعل من ناحية أخرى، لا تجلّياً أو صورةً خاصّةً لكلٍّ منهما، وبناءً على هذا التعبير فإنَّ الإيديولوجيا مبنيّةٌ على نوعٍ من الوعي يلجأ

[1]. وُصف السحر أنه شبهُ علم؛ لأنّه كالعلم، سعيٌ لتغيير وجه الطبيعة لتسخيرها والسيطرة عليها، وفي الوقت عينه هو ليس علمًا، لأنّه خطأ. لكنّ لارين عدّ السحر والإيديولوجيا متشابهين، ويقول إنّهما يتضمّنان معتقدات بعضها صحيح وبعضها خطأ. لا يرى بينهما من فرق سوى أنّ السحر يتعرّض للظواهر الطبيعيّة، والإيديولوجيا للظواهر الاجتماعيّة (راجع: لارين، 1380 ش [2001م، ص 113). نحن نعتقد أنّ لارين قد أخطأ في ادعائه التشابه بين الإيديولوجيا والسحر، وتالياً بين الإيديولوجيا والعلم. علماً أنّه لا جدال في أنّ العلمَ يمكن أن يتأثّر بأهواء العالم، ويتعرّض للتحريفات الإيديولوجيّة؛ بحيث إنّ عدداً كبيراً من العلماء في غمار البحث عن الحياة، تعرّضوا لهذه الآفة، وقد عدّ البعضُ من أتباع مذهب أدينبورا ومذهب فرانكفورت ذلك أمراً لا يمكن تجنّبه، أو أنهم دافعوا عنه. في الوقت نفسه لا ضرورة لعدّ الإيديولوجيا والعلم متجانسين ومتناغمين، فعلى الرغم من تميّز كلٍّ منهما من الآخر وتعلّقهما بميدانين مختلفين، يمكن أنْ يؤثّر أحدهما في الآخر. فالإيدييولوجيا مع أنّها بمنزلة الرغبة، تؤثّر في الوعي، وتؤدّي إلى تحريفه، ليست بالضرورة من جنس العلم، وأيضاً هي ليست بمعنى الوعي الزائف أو العلم الخطأ. هذا الانحراف قبل الفرضيّات الموجودة في أيّ نظريّة علميّة سببه التعصّب والأحكام المُسبقة. دافع بودون كذلك كماركس وآرون وپارسونز عن النظريّة القائلة إن الإيديولوجيا بمنزلة العلم الخطأ (راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 39-53).

من أجل الوصول إلى أهدافه الخاصّة إلى تقويم الأوضاع، والقيام بأعمال محدّدة. إذاً مقابل تعابير تعرّفالإيديولوجيا أنّها شيءٌ من جنس الوعي، يمكننا أن نذكر تعريفاً يعدّها لا مجرّد وعي محض، وإنّما مبنيَّةٌ على نوعٍ من الوعي الذي ينتهي بالعمل. التعريف الثالث هو أنّ الإيديولوجيا بمكانة منظومة معرفيّة جامعةً، تتضمّن المعارف الأساسيّة فضلاً عن المعارف العمليّة، وهذا التعريف يضفي عليها شموليّة أوسع من التعريفين السابقين.

إنّ التمييز الذي وضعه شريعتي بين الإيديولوجيا والرؤية إلى العالم[1](شريعتي، 1996 م،ص 16 و17 و28/ نفسه 1983 م، ص 84)، وتشبيه مطهري لها بالحكمة العمليّة مقابل الحكمة النظريّة (مطهري، 1983 م، ص 64)، هما بالنسبة إلى التعريفات الآنفة الذكر أشبه بالتفسير الثاني[2] الذي يرى إلى الإيديولوجيا أنّها تتضمّن رابطاً يصلها من ناحية بالوعي ومن ناحية أخرى بالعمل، وفي الوقت عينه يرى أنّها تختلف عنهما. إن إصرار الدكتور شريعتي والأستاذ مطهري على هذا التفكيك والتميّز، هو إعادة تأكيد أنّ الإيديولوجيا فعلٌ موجّه (Act-oriented) مقابل أولئك المصرّين على أنّها نظريّة (Speculative).

بناءً على ذلك يمكن القول إنّ ما أثير من خلافات نظريّة حول الإيديولوجيا، ناجمٌ عن الخلاف الدلاليّ حولها، وبعضُ هذه الخلافات الدلاليّة مصدره التفكيك، وإبراز عدم توازن العناصر المكوّنة للإيديولوجيا. في هذا السياق يتحدّث إيغلتون عن الاتجاه الذي يركّز في جانبيها السياسي والاجتماعي مقابل الاتجاه الذي يضخّم وجهها المعرفي (إيغلتون، 2002، ص 34). إنّ ربط الإيديولوجيا بالسلطة والسياسة والمصالح الطبقيّة والمتغيّرات المجتمعيّة، وحشر ذلك كلّه في التعريف، سببه الدور الذي تؤدّيه الإيديولوجيّات في الحياة الاجتماعيّة، والآثار المترتبة على ذلك؛ هذا الدور أو الأثر مردّه قبل كلِّ شيء إلى العناصر الثلاثة المترابطة، التي أشير إليها في التعريف أي: "النظريّة"، و"القيمة"، والاستعداد "للعمل". حين تترافق العناصر الثلاثة، وتجتمع معاً في خندق واحد، تتحوّل في المرحلة الأولى إلى سلطة اجتماعيّة بالقوّة، وفي المرحلةالثانية ـ لأنّ لديها نوعاً من التقويم للأوضاع والأهداف والمقاصد ـ تتوصّل إلى العمل الجماعيّ، وتدخل نطاق السلطة والمصالح، وتمهّد الأرضيّة لنوعٍ من المواجهات الاجتماعيّة. يجب أن نَلفت الانتباه إلى أنّ التركيز في الصبغة السياسّية والاجتماعيّة للإيديولوجيا في بعض التعريفات، لا يُناقض بالضرورة العناصر الأساسيّة المكوّنة لها، لأنّ هذه الصبغة ليست من العناصر المكوّنة، وإنّما من الآثار المترتّبة على تلك العناصر، ومن معالمها الإيديولوجيّة. إنّ

[1]. إن الرؤية إلى العالم التي أشار إليها شريعتي، المنفصلة عن الإيديولوجيا، هي من جنس الوعي الفلسفيّ حول الوجود الأساسيّة، وتتميّز من العلم بالمعنى الدقيق لكلمة (سيانس). هي من نوع الوعي الذي يمنح الإنسان رؤيةً، ويمهّد أرضيّةً تشكّل الإيديولوجيا . إنّ البحوث المعرفيّة وإطلاق صفة الصحّة أو السقم يختص بهذا القسم من إحدى المنظومات الإيديولوجيّة.

[2]. استخدم شريعتي الإيديولوجيا بالمعنيّين كليهما: بمعنى مقولة منشقّة عن رؤيا معيّنة إلى العالم، أيضاً وكمنظومة معرفيّة جامعة تتضمّن أيضاً الرؤية إلى العالم (راجع: عليجاني، 1380ش [2001م]، ص 56، الحاشية/ رشاد، 1382 ش [2003 م]، ص 291).

صفات الإيديولوجيا في التعريفات التي وُضعت لها تفوق ما ذكرناه، ويمكن إرجاعها كلّها إلى تلك الأبعاد الثلاثة الآنفة الذكر. إنّ الإيديولوجيا ترتكز من ناحية على المعارف الأساسيّة المكوّنة لرؤية الفرد، ومن ناحية أخرى تؤدّي إلى تقوية إرادته، ومضاعفة استعداده للعمل. أما الفراغ بين الأمرين فتملأه المشاعر والميول الموجَّهة، وتالياً يرتبط الرأي بالعمل، وهنا في هذه النقطة تنعقد نطفة العنصر المسمّى "القيمة"، الذي هو العنصر الأساسي في الإيديولوجيا . إنّ القيمة قلبالإيديولوجيا، بمعنى أنّ الوجوه والجوانبالإيديولوجيّة الأخرى، تنبع منها نوعاً ما، أو تنتهي بها[1].

صفات الإيديولوجيا : من معالم الإيديولوجيا وصفاتها "المثاليّة" و"الإطلاقيّة" و" الكمال" و"الحصريّة" و"الجماعيّة" و" التوجّه السلطوي"، وهذه الصفات تُنتجها العناصر الأصليّة الآنفة الذكر أو مركّبات منها. وتأتي "التسويغيّة" بعد الإيديولوجيا، في الحالات المعارضة للإيديولوجيّات، لتجد لكلّ نوع من الإيديولوجيّات أو لكلِّ مصداقٍ من مصاديقها ما يسوّغه موضوعيّاً.

المثاليّة[2] تتضمّن حكمًا فارقاً مهمّاً يفصل وصفين مختلفين للإيديولوجيا أحدهما عن الآخر. فالإيدييولوجيا كما عبّر عنها ماركس ومانهايم ليس فيها أساساً خاصّيّة مثاليّة؛ في حين أنّ السمة الأساسيّة لها هي التي عبّر عنها "لينين" والتيّارات اليساريّة في القرن العشرين، وبسبب هذه السمة تسرّبت إلى الإيديولوجيا خصائص أخرى منها: " المستقبليّة" [3]و" النقديّة" أيضاً. يجب البحث عن المصدر الأصلي للمثاليّة في الرغبة الوجوديّة لدى الإنسان للارتقاء والسموّ. إنّ الإيديولوجيّات كالدين تلبّي هذا الميل الفطريّ لدى الإنسان، فحثّ المؤيدين وتشجيعهم على الارتقاء فوق الأنا والمكانة حتّى الماديّات، إنما هو دعوة إيديولوجيّة، في وجود محسوب دنيويّاً بأكمله. هذا العنصر مؤثّر إلى حدّ أنّ بالإمكان بحسب مؤشر الابتلاء بالروتين والقناعة بوتيريّة الأوضاع تشخيصَ معيار المواجهة والاهتمام الإيديولوجيّ لدى لفرد والجماعة.

المقصود بالإطلاقيّة، أنّ التعاليم حتميّة ومبنيّة على مسلّمات وحقائق بديهيّة. الإطلاق أو التعميم هنا يشمل الشروح والتفاسير التي تقدّمها الإيديولوجيا عن الوجود والإنسان، كما تشمل القوانين والتعاليم الموجّهة إلى الأتباع. هذه القوانين وصفها إيغلتون بعبارة " التطبيع" وهو يقصد تعريف

[1]. إنّ فهم لينين هذا وتصنيفه الإيديولوجيا في مقام الجواب على سؤال « ما العمل؟"، هو أدقّ: وصف موجز للإيديولوجيا. فالإيدييولوجيا -بحسب هذا التعبير- هي المرشد إلى العمل؛ حتماً ليس أيّ عمل، بل العمل الهادف والمبني على القيم. أمّا الأسئلة: ماذا يكون؟ وكيف يكون؟ ولماذا يكون؟ والتي هي مواضيع التأملات العلميّة والفلسفيّة، فلا مكان لها في الإيديولوجيّات، إلّا بمقدار ما تؤدّيه من خدمة لهذا السؤال الإيديولوجيّ، أي ما العمل؟

[2]- المثاليّة، يجب عدم عدّها والحداثة أمراً واحداً. لهذا السبب ربمّا يقول شيلز إنّ المؤدلَجين يقاومون الحداثة (بودون، 1378 ش [1999م]، ص 237، فهؤلاء على الرّغم من الجهود التي يبذلونها لتغيير الأوضاع، هم غير منصفين بالنسبة إلى الإبداع في ميدان الرأي والعقيدة.

[3]- إنّ اهتمام الإيديولوجيّين الأساسّي منصبٌّ على المستقبل، وتأملاتهم وأبحاثهم المتعلّقة بالماضي والحاضر تندرج في هذا السياق. وربمّا لهذا السبب عُدَّت الإيديولوجيّات مستقبليّة التوجّه (راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 35).

التعاليم الإيديولوجيّة كحقائق فوق ـ تاريخيّة(إيغلتون، 2002، ص 103-108).

كمال الإيديولوجيا بمعنى التمحور الذاتيّ الصادّ على مستوى الوجود الإنسانيّ، وكذلك في ما يتعلّق بجميع مجالات الحياة، ومتوجه إلى الدنيا بأكملها. وقد ذكر إيغلتون هذه الصفة باسم الإطلاقيّة التعميميّة (Universalizing) والتخليديّة التأبيديّة (Eternalizing) (إيغلتون، م. ن. ص 100).

الحصريّة نتيجة طبيعيّة لصفتي الإطلاقيّة والتماميّة [الكمال] في الإيديولوجيّات؛ وهذه الصفة معجونة بالإيديولوجيا إلى حدّ أنّ بالإمكان وصفها بأنّها "صفة وجوديّة".

الجماعيّة من أهم خصائص الإيديولوجيا، وأحد الأسباب التي كانت وراء التشكيك في حسبان الليبراليّة من ضمن الإيديولوجيّات، لغلبة الفردانيّة فيها.[1] وفي هذا الإطار تُفسّر بعض الرغبات كالتوحّد الداخليّ[2]والالتزام والايثار[3] التي فسّرها بعضهم كعلائم للإيديولوجيا. اهتمام الإيديولوجيا بالسلطة معناه الميل نحو تسلّم السلطة الوقوف في مواجهتها أيضاً[4].

إنَّ تسويغيّة الإيديولوجيّات يجب أنْ لا تُفهم أنّها هي نفسها التعصّب السياسي الاجتماعي، أو حصرها في إطاره. المقصود بالتسويغ (Justification) عقلنةُ (Rationalizing) فكرةٍ ما أو عقيدة ما، وشرعنةُ (Legitimizing) سلطة أو وضعٍ أو ظروف قائمة أيضاً هذا المعنى قريبٌ ممّا وجده فيبر في الأديان وسمّاه "الربابيّة" (Theodicy). معنى التسويغيّة الإيديولوجيّة عكس النسبة بين الفكر والعقيدة، أو العلاقة بين النظريّة والعمل، على النحو الذي طرحه بارتو. إنّ التسويغ يمنح الإيديولوجيا انسجاماً نظريّاً، ويُتيح لها مضامين أخلاقيّة. يمكن أن يكون للتسويغ وجهاً مخادعاً للذات وجهاً مخادعاً للغير أيضاً.[5]

---

[1]- من الخصائص الأخرى التي جعلت الليبراليّة تُخرجُ نفسها بحذق من عداد الإيديولوجيّات، وتقف في مواجهتها من علٍ، ما تتمتّع به من نسبيَّةٍ واستعداد لأيّ نوع من أنواع التجديد في الرأي، مقابل ما يُنسب إلى الإيديولوجيّات من جزم ويقينيّة. مع ذلك قلّما وجدنا عالم اجتماع سياسيّ، حتّى ليبراليّ قد أخذ هذا الادّعاء على محمل الجدّ، ونقل البحث حولها تحت سقف آخر غير الإيديولوجيّات السياسيّة. بودون كذلك، الذي أخرج الوجوديّة والبراغماتيّة والمثاليّة من عداد الإيديولوجيّات، لم يذكر اسمَ الليبراليّة من بينها (راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 37).

[2]- هنالك انسجام بين وحدة الفكر ووحدة الإرادة ووحدة العمل. وقد عدّ إيغلتون التوحيد (يونيفايينغ) من خصائص الإيديولوجيا ؛ لأنها تؤدي إلى الانسجام الاجتماعيّ. وهو يرى أن مانهايم وغولدمن يؤمنان بالوحدة الداخليّة (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 83-85).

[3]- راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 37/ شيلز نقلاً عن ايغلتون، 1381 ش [2002م]، ص 23.

[4]- يرى كلٌّ من برغر ولوكمان أنّها معرفة ذات توجّه سلطوي، وجدت موضوعيتها في الساحات القوميّة (راجع: برغرولوكمان، 1375 ش [1996 م]، ص 168-169).

[5]- لمزيد من الإشارات حول هذا الموضوع (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 83 و93-95).

وظائفالإيديولوجيا : من أبرز وظائفالإيديولوجيا "المعنويّة وإضفاء المعنى"[1]، و"الهدفيّة"، و"التجييش"[2]، و"التموضع" والمعارضة"، أما الخصائص الأخرى المنسوبة إلى الإيديولوجيا، فتعود إلى هذه الخصائص الوظيفيّة: يمكننا بتعبير أكثر إيجازاً عن الإيديولوجيا دمج الوظيفتين الأولى والثانية معاً، وتحويل الرابعة والخامسة إلى مفهوم يتضمّنهما معاً، للوصول إلى ثلاث علائم عامّة لوظائفالإيديولوجيا : "الهدفيّة" في الحياة، و"التجييش والتحميس" و"إضفاء الهُويّة"[3].

الهدفيّة في الحياة من الوظائف الأساسيّة والحصريّة الخاصّة بالإيديولوجيات والأديان، ولا عدوّ لها في الهدفيّة إلا الغرائز التي تجعل الحياة مرتكزة على البحث عن اللذّة وتجنّب الألم، وتفرض على الإنسان أن يقبع في المستوى الأدنى من الحياة. باستثناء هذه المحرّكات الثلاثة التي تقود الإنسان نحو تحقيق أهدافه، ما من عامل آخر قادر على ترسيم أهداف الحياة وتأمينها. حين تنبع أهداف الحياة من منبع آخر غير الغرائز، تكون ذات معنى، لذا نحن نعدّ الإشارة إلى الهدفيّة في تفسير الوظائف الأصليّة للإيديولوجيا كافيةً، لأنّها تتضمّن أيضاً إضفاء المعنى. فضلاً عن الأهداف غير الماديّة والسامية، فإنّ التصور الجامع المنسجم عن الوجود يضفي المعنى أيضا، وذلك لأنّ حركة الإنسان فيه محدّدة المكانةِ والتوجّه. إنّ الهدف يمنح الحياة معناها، والمعنى يهب الدافع والحماس. أمّا عدوالإيديولوجيات والأديان على هذا المستوى فهو الغرائز كذلك، بمعنى أنّها تخلق الدافع للحصول على الأهداف الماديّة، من دون الحاجة إلى المعنى. إن الهدف والمعنى يؤدّيان في حياة الإنسان فضلا عن التجييش والتحميس دورَ تشكّل الهُويّة وتقوية الشعور لدى الإنسان، وحثّه على اتخاذ موقف تجاه الواقع القائم، والتصدّي بشكل مقصود أو غير مقصود لأعدائه بالأفكار والأهداف.

ميدان عمل الإيديولوجيا ووظائفها: يمكننا من خلال ما قلناه عن الإيديولوجيا حتى الآن الاستنتاج أنّها بالنسبة إلى حياة الإنسان أمرٌ ضروريٌّ لا يمكن تجنّبه. إنّ الإيديولوجيّات تتوصّل إلى الموضوعيّة والاستخدام حين يضع الإنسان نفسه في موضع اتّخاذ القرار. فالإيديولوجيا، من خلال عرضها وتفسيرها للأوضاع والحالات الصعبة والمعقّدة، وتقويمها للظروف، تمهِّدُ الأرضيّةَ لاتخاذ القرار وتُعِدُّ الفردَ للقيام بالعمل. إن القرار متأخّرٌ عن التبصّرات المعرفيّة وسابقٌ للعمل، يتشكّل من خلال مخزونات مسبوقة بتبصّرات معرفيّة واسعة، مدروسة وممحّصة. إنّ اتخاذَ القرار في الأوضاع المختلفة وفي شؤون الحياة جزءٌ من الحياة، لذا فإنّ الإيديولوجيا والظواهر الشبيهة بها والبديلة عنها

[1]- إضفاء المعنى، هو العمل الذي يقوم به الوجه المعرفيّ للإيديولوجيات، وفي الوقت نفسه هو نتاج مختلف عماّ يمنحه العلم للبشر. هذا الفرق يجب أن ينوجد في التمايز بين « النظام» و«المعنى». اكتشف البشر النظام في العالم بواسطة العلم؛ لكنهم «أضفوا» المعنى على الوجود بسبب الفلسفة والمدارس الفلسفيّة. لهذا السبب النظام السائد في الطبيعة، ليس مسبوقاً ولا مشروطاً بوجود الإنسان؛ لكن المعنى منوطٌ بوجود الذوات الإنسانيّة.

[2]- المصالح أيضاً مثل الإيديولوجيّات، لديها خاصيّة التحريك والتحريض والفاعليّة. لذا رأى بعضهم أن الإيديولوجيا تعمل في خدمة المصالح الجمعيّة وملاحقتها، والبعض الآخر جعلها استمراراً للغريزة المعرفيّة، ورأى أنّ بدء عمل الإيديولوجيا خاتمةٌ لعمل الغريزة.

[3]. لمزيد من الملاحظات حول منح الإيديولوجيا للهُويّة (راجع: ريكور، 1986 م، ص 17 وص 241).

تُعدُّ من مستلزمات الحياة الإنسانيّة.

تُتَّخذُ القرارات نوعاً ما بالاستناد إلى أصول العقائد، والرجوع إلى الأنظمة النوعيّة، فضلاً عن ذلك من الممكن أن تُتَّخذ بالتأسّي بالتقاليد المسيطرة والعادات السائدة. في الحالة الأخيرة يُحيل الأشخاص إلى السابقين حقَّ اتّخاذ القرارات لعدم رغبتهم في تحمّل تكلفتها والمسؤوليّات الناجمة عنها، وفي بعض الحالات يضعونها على عواتق غيرهم من الشخصيّات النافذة. على هذا الأساس يمكننا ربّما أن نجمع بين الأمرين: إنّ قرارات الإنسان في الحالات الخطيرة والمضطربة والحرجة إيديولوجيّة عادةً، وفي الأحوال العاديّة مبنيّة على السنن والتقاليد والعادات والأفكار السائدة.

أبرز ميادين عمل الإيديولوجيا بعد مساعدة الأفراد على اتخاذ القرار في المواقف الخاصّة والخطيرة، ميادينُ الحياة الجَمَعيَّة. في هذه الساحة تؤدّي الإيديولوجيا دَورَين متناقِضَينْ ظاهريّاً: دور مثبّت الأوضاع ودور المغيرِّ لها. لأداء الدور الأوّل تساعد من خلال تشكيل النظام القِيميّ للمجتمع، في إيجاد الاستقرار والانسجام الاجتماعيَّينْ[1]، هذا أوّلاً، وثانياً تضاعِف من خلال توجيه الناس وإقناعهم شرعيّةَ النظام الحاكم والرضى به. أما الدور الآخر للإيديولوجيا فهو من خلال طرح الأفكار المثاليّة والدلالة على الهوة القائمة بين الوضع القائم والوضع المرتجى، يحثُّ ويساعدُ في عمليّة التغيير الاجتماعيّ.

إنّ ازدواجيّة الموقف من الإيديولوجيا وظهور التناقضات في المفاهيم، مصدرهما هاتان الوظيفتان، وبالتركيز في أحد الجانبين وإغفال الآخر يُجعل مضمون الإيديولوجيا إما محافظاً وإمّا ثوريّاً.

إنّ الدور الخلّاق الذي تؤدّيه الإيديولوجيا بجعلها البرامج التنمويّة والاجتماعيّة الوازنة هدفاً لها، يمكن عدّه مهمّة أخرى من المهام التي تقوم بها الإيديولوجيا في الميدان الاجتماعيّ. وتتوسط هذه المهمّة بمعنى من المعاني مهمَّة المحافظة على الاستقرار وعمليّة التغيير والتطوير، ومن خلال عملها على تقليص الفروقات بينهما، تقرّبهما أحدهما من الآخر إلى حدّ التمازج. إنّ الإيديولوجيا من خلال تأثيرها في ثقافة المجتمع، تؤثّر أيضاً في نمط العيش وأسلوب الحياة.

إنّ الإيديولوجيا -بناءً على ما تقدّم- أمرٌ وجوديٌّ يتمتّع بصفات معرفيّة وعاطفيّة وإراديّة وسلوكيّة. وبالإمكان كذلك تعريفالإيدييولوجيا بمواصفات منها المثاليّة والإطلاقيّة، والكماليّة، والحصريّة، والجَمعيَّة والتسويغيّة والسلطويّة. أمّا الوظائف التي تتفرّد بها الإيديولوجيا كالهدفيّة والمعنويّة والتحريض والتموضع والتصدّي فهي التي تميّز الإيديولوجيا من غيرها من المقولات كالعلم والفنّ والأخلاق، وتضعها بمصافِّ ظواهر أخرى منها الدين. كذلك فإنَّ توظيفالإيدييولوجيا في ميدان

[1]. ذكر كيرتز الإيديولوجيا على أنّها ثقافة، ورأى دورها في تأمين الانسجام الاجتماعيّ. يقول آندرسون إنّ آلتوسّير وصفالإيدييولوجيا أنّها كالإسمنت الخفيّ في الترابط الاجتماعيّ (راجع: كيرتز، 1973م/ راش، 1377 ش [1998 م]، ص 202)، وكذلك (راجع: هي وود، 1379 [2000م]، ص 28-29/ ريكور، 1986م، ص 225).

العمل يؤدّي فضلاً عن مساعدة الفرد على اتخاذ القرارات، وتالياً تنفيذها، إلى وضع المجتمعات على مسار تعزيز الثبات والاستقرار، أو مسار التطوّر والتقدّم.

حين يُنظر إلى الصفات المذكورة، وتجري مقارنتها بخصائص الأديان ووظائفها ولا سيّما الإسلام، يُستنتج أنّ الإيديولوجيا أدّت في القرنين الأخيرين، في أوساط بعض الأشخاص والفئات الاجتماعيّة الدورَ أو الرسالةَ التي كانت من قبل في عهدة الأديان، على المستويين الفرديّ والاجتماعيّ. ذلك لا يعني أنْ لا فرق بين الإيديولوجيا والدين ـ إلا في الاسم ـ وأنّ لهما الخصائص نفسها من دون زيادة أو نقصان. إن ما تهدف إليه هذه المقارنة في الدرجة الأولى تأكيد التجانس والسنخيّة بينهما، فلولا وجود التجانس والسنخيّة لكانت المقارنة غير ممكنة. وثانياً الإشارة إلى ملاءمة كلٍّ منهما للمرحلة التاريخيّة الخاصّة به، والتي نشأ ونما فيها. إنّ تأكيد السنخيّة يجب أن يُحمل على التجانس، والتصريح بملاءمتها للظروف والمراحل التاريخيّة الخاصّة، يجب أن لا يُفهم على أنّه تدبّلٌ أفقيّ سطحيّ، ومن ثمّ تكون النتيجة إحالة مرحلتي الأسطورة والدين إلى ظهور الإيديولوجيا . إنّ الدّين والإيديولوجيا على الرّغم من السنخيّة متباينان فلكلٍّ لكلٍّ منهما مضامينُه ومؤهلاتُه المختلفة عن مضامين الآخر وسماته، وقد تابع مسيرة حياته على الرّغم من ملاءمته لمرحلة وظروف تاريخيّة بعينها أكثر من غيرها من المراحل والظروف، ما راكم المخزونات التي واجهها الإنسان في العصور الأخيرة.

لقد مهّدت هذه التوضيحات المتعلّقة بعدم إمكانيّة تجنّبالإيديولوجيا، وبمجانستها للدين أرضيّةَ المتطلّبات النظريّة لردّ فكرة نهاية الإيديولوجيا، والدفاع عن أن الدين إيديولوجي، بصفتهما الادّعاءين الأساسيّين لهذه المقالة.

لا نهائيّة الإيديولوجيا:

إنّ لا نهائيّة الإيديولوجيا تستند إلى شواهد من الإيديولوجيّات الحيّة والفاعلة في جميع أنحاء الدنيا، حتى في العالم المتقدّم، بعد الحرب الباردة؛ كما تعتمد على أدلّة تشي بأن لا خاتمة لها بالنسبة إلى الإنسان. يمكن التوصّل إلى ذلك، من خلال مشاهدة وفرة المذاهب والعقائد، وكثرة استخدامها في العالم الغربيّ المتقدّم، إلى حدّ الظن أنّهم وصلوا إلى ذلك قبل المجتمعات الأخرى؛ والمكانة التي احتلّتها الليبراليّة كأشهر مذهب فلسفي-عقائدي لدى النخب وغير النخب في الغرب شاهدٌ على هذا الادّعاء؛ على الرغم من أنّ الليبراليّين والمدافعين عن أطروحة نهاية الإيديولوجيا، يعرّفون مذهبهم أنّه غير إيديولوجيّ[1].

إن تأمّل الصفات الواردة عن الإيديولوجيا في مراحل نهوضها السابقة، واتساع نطاق عملها كذلك، يجب أنْ يُقنعنا بأنّ تحقّق الحياة الإنسانيّة والاجتماعيّة غير ممكن من دونها. إنّ تأكيد صفة "

[1]. للاطلاع على مصداق لهذا التوجّه (راجع: راجع: سروش، 1377 ش [1998 م]، ص 134-151).

الإنسانيّة" هنا لا يحمل أيّ معنىً أخلاقيٍّ، بل المقصود النوع الإنسانيّ. فالإنسان بخصائصه النطقيّة والروحيّة، لا يمكنه العيش إلا بالطريقة الإنسانيّة؛ ومن غير الممكن أن يعود إلى الحياة الدنيّة الدونيّة، ويعيش من جديد الحياةَ الحيوانيّة والطبيعيّة؛ ولا سيّما الإنسان الذي جرّب الحياة الجَمَعيّة، ووصل إلى كماله الأوّل، أي إلى كمال حياته. حتى تلك المجموعة من البشر الذين لا يأتمرون إلّا بأمر غرائزهم، ينتهزون أوّل فرصة متاحة ليضعوا لهذا النمط من الحياة فلسفةً منتصبةَ القوام، يُضفون عليها وجهاً واعياً ومسوّغاً. وتالياً ما من أحدٍ يدلّل على الحياة الغربيّة الفردانيّة، المتمحورة حول المصلحة والبحث عن اللذة مصداقاً للحياة الخالية من الإيديولوجيا، لأنّ الفلسفات والإيديولوجيات الفردانيّة والشموليّة والمُتعيّة توائم ذلك النمط من العيش، تُبطِلُ ادّعاءهم هذا[1].

إنّ هذه الحاجة إلى الإيديولوجيا أساسيّة وضروريّة إلى حدّ أنّها لا تخبو أو تقلّ بتغيّر العصور وتَبَدُّل الظروف؛ وتالياً الكلام على نهاية الإيديولوجيا، والحديث عن ظهور عصر خالٍ منها ادّعاء لا أساس له، إنْ لم يكن هو نفسه مروّجاً لإيديولوجيا خفيّة[2]. إنّ طرح البدائل التي لها أوصافاًالإيدييولوجيا ووظائفها نفسها، والقادرة على أن تتولىّ دَورها وتنفّذ وظائفها في الساحات المشار إليها، هو نفسه ادّعاءٌ آخر، نحن أيضاً لا نعترض عليه. يقول راش أيضاً: يمكن أن تكون أهميّة الإيديولوجيا والصراعات الطبقيّة والداخليّة في بعض المجتمعات المتقدّمة قد تقلّصت أو اضمحلّت، لكنْ لن تخفّ مطلقاً

[1]. إيغلتون للدلالة على تقلّص أهميّة الإيديولوجيا في العالم الغربي المعاصر يقول: إن النظام الرأسماليّ الجديد لم يعد يهتم بالأنظمة النظريّة ـ المعرفيّة، وبإعادة تقويم المعارف، وبمعنى الحياة. إنّ الغلبة اليوم للنفعيّة، والاستهلاك، والتقانة، التي قلّصت الحاجة إلى المعنى (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 70-74). هذا الاستنتاج مصداق للخطأ الذي يقوم انطلاقاً من إيديولوجيا معينة بمحاكمة الإيديولوجيّات عامّةً. لقد عبّر إيغلتون عن تغيّر معنى الحياة وفلسفتها، وتغيّر الميول والرغبات البشريّة، الذي هو نفسه صورة أو مصداق إيديولوجيا جديدة بمقولة التخلّي المطلق عن الإيديولوجيا . هذا الخطأ الذي ارتكبه إيغلتون، وضّحه رورتي في مقولة أو لويّة الديمقراطيّة على الفلسفة (1382 ش [2003 م]؛ حين يذكر أطروحته الديمقراطيّة البراغماتيّة بديلاً لا غنى عنه لأيّ نظريّة تسويغيّة، وينصح الليبراليّين بعد ذلك بتسخيف الفلسفات أيّاً كان نوعها، ويقول: "يجب أن نُخرِج من رؤوسنا عادة النظر بجدّيّة إلى القضايا" نحن نعتقد أنّ رورتي أيضاً رمى نفسه في البئر نفسها التي حذّر الليبراليّين من الوقوع فيها. فهو قد دافع دفاعاً مطلقاً، من دون أي تساؤل، عن الليبراليّة، كما أنّه استعان في سبيل ذلك بنوع من الفلسفة. بناءً عليه، فهو إيديولوجيٌّ بكلِّ ما للكلمة من معنى، وفيلسوفٌ أيضاً.

[2]. لقد طرح أشخاص منهم إدوارد شيلز، وريمون آرون، وسيمور ليبست، ودانييل بيل، وحنة أرندت، وكارل بوبرفي العقدين السابع والثامن من القرن العشرين أطروحة نهاية الإيديولوجيا، وقد ووجهت هذه الأطروحة منذ ذلك الحين بكثير من المعارضة (راش، 1377 ش [1998 م]، 208-211/ فنست، 1385 ش [2007 م]، ص 11). يعتقد عدد كبير من علماء الاجتماع السياسي أن أطروحة نهاية الإيديولوجيا، هي إيديولوجيا بحدّ ذاتها (راش، 1377 ش [1998 م]، ص 211/ إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 75/ هي وود، 1378 ش [1999 م]، ص 49/ فنسينت، 1378 ش [1999م]، ص 27-28). يقول بودون إنّه لا يؤمن بنهاية الإيديولوجيا، ولا يتخيّلنّ وجود مجتمع من دون إيديولوجيا (بودون، 1378 ش [1999م]، ص 329). استخدم هي وود أيضا تعبير الخاتميّة (أنديسم) في هذا السياق (هي وود، 1377 ش [1998 م]، ص 548). طلعت أطروحة الخاتميّة من عقليّة العلماء الغربيين، المتمحورة حول الذات الغربيّة، وتتجاوز الإيديولوجيا إلى ما هو أبعد منها. إنّ الخاتميّة تحكم استراتيجياتهدف إلى إخلاء الساحة وطرد خصوم الغرب في الفكر والأهداف. للاطلاع على مصداق لعقليّة الخاتميّة في الدفاع عن الديمقراطيّة الليبراليّة (راجع: رورتي، 1382 ش [2003 م]. فرورتي في سياق هذه الاستراتيجيا نفسها ـ بإعلانه الليبراليّة فوق الإيديولوجيا -أخرجها من المواجهة المباشرة للإيديولوجيّات المعادية، ومن خلال أطروحة أو لويّة الديمقراطيّة على الفلسفة جعلها غير محتاجة لمواجهة أيّ نوع من التساؤل أو التأمل. وهذا هو المصداق الأبرز على القضاء على أي شيء في مقرّ الليبراليّة-الديمقراطيّة.

أهميّة الأفكار والقيم في السياسة؛ وفي هذا الإطار نفسه، لا يلغي إمكانيّة ظهور مواجهة إيديولوجيّة بين الليبراليّة والأصوليّة الإسلاميّة، ويقول: حتى دانييل بيل الذي توقّع نهاية الإيديولوجيا، لم يفكّر مطلقاً بنهاية الأفكار والمُثُل المؤثّرة في المجتمع وفي السياسة (راش، 1998 م، ص 210-211).

لقد كانت الإيديولوجيا وبدائلها السابقة واللاحقة مرافقةً للإنسان دائماً، والمصاديق التي تُبطل هذا الادعاء والتي يستند إليها المنظّرون لأطروحة نهاية الإيديولوجيا تجرّحها الأدلّة التالية:

1- لقد انصبّ اهتمامهم وتأكيدهم في هذا البحث اسم الإيديولوجيا، أكثر من تأكيدهم المفهوم والمسمّى اللذين يمكن أن يتجلّيا بصور وعناوين أخرى.

2- إنّ رؤيتهم إلى الإيديولوجيا محدودة في الأغلب الأعم بمصاديقَ وأنواعٍ خاصّةٍ منها، تَجَسَّدَ معظمها في الإيديولوجيّات السياسيّة [1] في العصور المتأخّرة.

3- لقد التقطوا معظم براهينهم حول الأوضاع غير الإيديولوجيّة من حالات عابرة، ومتقطّعة من حقب تاريخيّة طويلة الأمد.

4- لم يكشفوا حتى الآن حقيقة الأشكال الجديدة والوجوه الخفيّة للإيديولوجيا أو بدائلها، ولا سيّما في المجتمعات الغربيّة المتقدّمة.

في اعتقادنا عدوّ الإيديولوجيا أو بديلها الوحيد الممكن تصوّره هوالإيديولوجيات الأخرى، وبالتأكيد الدين المتضمّن هو نفسه ماهيّة إيديولوجيّة. بناءً على وصفالإيدييولوجيا بمعناها العام، فإنّ الأديان أيضاً من دون استثناء إيديولوجيّة، ويظهر الاختلاف بينها في المادّة والفحوى والفاعليّة بحسب اختلاف العصور.

الدين إيديولوجيّ:

لقد تجنّبنا في هذا البحث قصداً استخدام مصطلحات مثل " الإيديولوجيا الدينيّة"، أو "الدين الإيديولوجيّ"؛ لأنّها لا تتمتّع بالدقّة والوضوح الكافيين، أو لأنّها لا تعبرّ عن هدفنا جيّداً. لقد تجنّبنا المصطلح الأوّل الذي يقرّ بوجود أنواع إيديولوجيّات دينيّة وغير دينيَّة، لأنّه لم يكن موضوع هذه المقالة؛ وتحاشينا المصطلح الثاني لأنّه يُعبرّ عن قسمة الأديان إلى مجموعتين: إيديولوجيّة وغير

[1]- يقول هي وود: إنّ الإيديولوجيا السياسيّة كانت ركناً أساسيّاً في التاريخ العالميّ لمدّة تفوق القرنين من الزمان. لقد ظهرت الإيديولوجيا من باطن التحولات الجذريّة والمتغيرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، ومن خلالها تشكّل العالم الجديد، وساهمت كذلك بفاعليّة في النتائج الدائمة للتطوّر الاجتماعيّ، والتنمية السياسيّة. وإن كانت الإيديولوجيا قد ظهرت بادئ ذي بدءٍ في الغرب الصناعيّ، فقد عمّت الكرة الأرضيّة في ما بعد، وأبدعت خطاباً سياسيّاً عالميَّ اللغة (راجع: هي وود، 1379 ش [2000م]، ص 541). للإطلاع على مصطلحات قريبةٍ من هذا المضمون مثل «المبدأ السياسي» و«الثقافة السياسيّة» (راجع: فينسينت، ص 1378 ش [1999م]، ص 12/ باش، 1377 ش [1998م، ص 208).

إيديولوجيّة، وهذه فرضيّة نشكّ بصحّتها. لأنّنا إنْ نحن أخذنا في الحسبان المعنى أو المضمون الذي نبحث عنه في الدين أوالإيديولوجيا، لا يمكن القول بصحّة وجود دين غير إيديولوجيّ. في الوقت عينه من الضروريّ أنْ نصرّح أنَّ حسبان الأديان إيديولوجيّة، لا يعني بالضرورة أنّها بالمقدار نفسه من هذه الناحية، وإنّما نحن نؤكّد تجانسها. أمّا القول إنّ الدين أشدُّ صلابةً من الإيديولوجيا فهو قولٌ صحيح، إن كان المقصود هنا الإسلام مقارنة بإيديولوجيّات خاصّةٍ مجرّبة.

نحن نعتقد أن الخطأ الذي وقع فيه بعضُ منظّري الأطروحة القائلة إنّ الدين غير إيديولوجيّ، هو بشكل عام خطأٌ في الكُنه وفي الشكل، بمعنى أنّ الإيديولوجيّات التي استحوذت على الانتباه في النصف الثاني من القرن الماضي شكلاً ومضموناً، كانت في معظمها سياسيّة راديكاليّة، وقد نُظر إليها على أنّها الأنموذج الأكمل للإيديولوجيا، مقابل أديان بعينها زاهدة بالدنيا معتزلة لها، وغير سياسيّة، ومن خلال المقارنة بين مصداقين مضخّمين استُنتج أنّ الأديان منذ الأساس غير إيديولوجيّة. هذا الاستنتاج فضلاً عن الخطأ المذكور آنفاً، مفعمٌ ببعض الميول والاتجاهات النابعة من المُعطيات العُرفيّة والاتجاهات الإيديولوجيّة المعادية لليبراليّة، والتيارات المعرفيّة المابعد حداثيّة، والقائلة بنهاية الإيديولوجيّات. في حين أنّ الأديان ـ بناء على التعريف المطروح والجامع عن الإيديولوجيا إيديولوجيّةٌ كلّها من دون استثناء، ويجب القول إنّ الأشدّ تديّناً أشد إيديولوجيَّة.

لقد جاءت الأديان أو جُعلت لتغيرّ الإنسان. إنّ اهتمام الأديان بالحياة والسعي لإعادة تنظيمها ـ بناءً على هذه الفرضيّة ـ أمرٌ لا بُدّ منه، ويُعدّ مقدمةً وحصيلةً كذلك لتحوّلات الإنسان الوجوديّة. عمليّاً، هذا ما فعلته الأديان، مع الأخذ في الحسبان الفوارق بينها في ما يتعلّق بكيفيّة معالجة الأمور، والاستراتيجيّات وأساليب العمل. الإيديولوجيات أيضاً بشكل عام، ومبدئياً تهدف إلى إضفاء المعنى على الحياة، وتنظيمها، بصرف النظر عن نطاق تمركزها وتوجّهاتها واستراتيجيّاتها، وطرائق معالجتها للأمور. بإمكاننا أنْ نعبرّ عن تنظيم الحياة بأحد المعنَيَيْن التاليَيْن: الأوّل الارتقاء بالإنسان من وضعه الطبيعيّ، والآخر تخطّي الوضع القائم[1]. هذا ما تختصّ به جميع الأديان بغضّ النظر عمّاً بينها من فروقات في الغايات التي تطمح إلى تحقيقها، والميادين التي تدّعيها، والاستراتيجيَّات التي اعتمدتها وتعتمدها، والتي بنتها على أساس فهمها الخاص للوجود وللإنسان. أمّا تأكيد بعضهم على الغايات، وحسبان الإيديولوجيات دنيويّة والأديان أخرويّة، فذلك تمييز أكثر ممّا هو تقويم[2]، فضلاً عن أنّه لا يحتمل التعميم، وفي الوقت عينه، لا ينقض تعريف الدين والإيديولوجيا المذكور آنفاً. إنّ تنظيم الحياة وإضفاء المعنى عليها هو الخاصيّة المشتركة لجميع الأديان والإيديولوجيّات، وبإمكانها أن تسعى وراء غايات دنيويّة أو غايات أسمى من ذلك، وتحقّق مبتغاها.

[1]. للاطلاع على ملاحظات حول الدين كتجاوز وارتقاء (راجع: شجاعى زند، 1388 ش [2009 م]، ص 247-260).

[2]. يقول سروش خلال طرح مبحث الغايات: بما أنّ غاية الدين الآخرة فإنّه يتميّز من الإيديولوجيا ذات الغايات الدنيويّة، في حين أنّ على الأقلّ الإسلام-إيجاد تحوّل وجودي لدى الإنسان، أمّا الآخرة فمؤثّرةٌ فيه كمعتقد، وفي مقام التحقّق هي النتيجة.

المعنويّة هي ما ينتج عن الرؤية إلى العالم وإبستيمولوجيّات الوجود، ولن نجد إيديولوجيا أو دين لا ينطلق من هذا المنطلق ومن هذا المبدأ. فعمل الدين والإيديولوجيا الأساسيّ تنظيمُ الحياة، بحسب ما يقتضيه نظام الوجود. إنّ ما ادّعيناه من تشابه وتجانس بين الدين والإيديولوجيا، لا يتجاوز نسبة الشبه بين دين وآخر، أو بين إيديولوجيّة وأخرى، وهو شَبَهٌ مصطنع، وليس تشابهاً مضمونيّاً بالضرورة. إنّ التمايز الذاتي بين الأديان والإيديولوجيّات[1]، يجب أن يُبحث عنه في المضامين والفحوى، أي في غاياتها وأهدافها وساحات عملها واستراتيجيّاتها وأساليبها، وليس في بناها وأجزائها، وتالياً فإنّ الأديان يمكن أن تتميّز من حيث كونها "دنيويّة / أخرويّة"، وألا تنماز من حيث كونها "إيديولوجيّة/ غير إيديولوجيّة".

إن الاعتراضات على وصف الدين أنّه إيديولوجيّ، قد طرحها المتدينون من علماء الأديان، كما أنّ أكثر أنواع الجدال حدّةً حول هذا الموضوع، هي التي احتدم أوارها بين أتباع الأديان التي اتسع نطاقُ انتشارِ تعاليمها، وتدخّلِها تاريخيّاً في الشؤون الاجتماعيّة والسياسيّة. إنّ عدم اهتمام أو عدم تدخّل علماءَ الأديان العلمانيّين في نطاق البحث هذا، له سببٌ مشترك وهو رؤيتهم الاختزاليّة (Reductionistic) إلى الدين وإلى الإيديولوجيا، وقد ترافق هذا السبب لدى بعضهم مع سوء الظنّ بالدين، ولدى بعضهم الآخر مع سوء الظنّ بالإيديولوجيا ؛ ممّا أدّى إلى عدم الاهتمام بهذه القضيّة وتجنّبها؛ هذه القضيّة التي احتدم النقاش حولها في الجزء الآخر من العالم، في أوساط المسلمين بجدّيّة فائقة. من الأسباب الأساسيّة الكامنة وراء الاعتراض على قراءة الدين وفهمه إيديولوجيّاً، ويذكر بطريقة مثيرة للشفقة، الضررُ الذي تعرّضت له الصبغة الأخلاقية والعرفانيّة والأخرويّة للدّين، وأدّى إلى تحجيم الدين وحصره بالأمور الدنيويّة. يدّعي هؤلاء أنهم قلقون خوفاً من أن يفقد الدين قداسته، ويُحرم طُمأنينته، بسبب الصراع على السلطة، والنزاعات السياسيّة والاجتماعيّة[2]. إنّ عدّ الدين غير إيديولوجيّ اعتمده بعضهم وسيلةً دفاعيّةً، ليذبّ عن الدين أعباء الضغوط التي يمارسها

[1]. المقصود بعبارة «الذات المتميّزة» بالنسبة إلى الأديان والإيديولوجيات، هو أنّ الضرورة الوجوديّة لأي إيديولوجيا أو دين يظهر على مسرح الوجود، هي تميّزه مما جاء قبله، وإلاّ، فما من داعٍ أو مسوّغٍ لظهوره، ولن ينتبه أحدٌ لقدومه. لمزيد من الملاحظات (راجع: شجاعي زند، 1392 ش[2003م].

[2]. (راجع سروش، 1372 ش [1993 م]. إنّ ما ادّعاه سروش وما صدر عنه بهذا الصدد أمرٌ محيرّ حقّاً: الدين أضخم من الإيديولوجيا وأغنى، وأنّه غيرها، وأنهما متضادان، وأنّ الدين نظرية تظهر في حقبة الاستقرار، وهو يبتكر فضلاً عن الشريعة الطريقة والحقيقة، أو أنّه ينظر إلى ما هو أبعد من مجتمع معيّن. لكنه لم يُثبت أيّ تناقض أو تعارض بينها، وفي حين أكّد على تجانسهما، لم يولِ أهميّةً إلاّ لكون الدين أغنى من الإيديولوجيا . أمّا تفسيره له بتعابير مثل: النظام المضطرب، أو تشابيه منها تشبيه الدين بالهواء، وبالميزان، وبالمصباح، وبالرسن، وبالمِرقاة، فذلك أمرٌ محيرٌ، وفي المقابل يؤكّد على هدفيّة الإيديولوجيّات وصراحتها، ووضوحها، ويُصرّ على إبراز التناقض والتضاد بين الدين والإيديولوجيا (راجع، سروش 1372 ش [1993 م]، ص 121-130.)

عليه معارضو الإيديولوجيا نظريّاً وعقائديّاً[1].

إن طرح مثل هذه التوجّسات حول قلب ماهيّة الدين، وإبعاده عن الأهداف التي جاء من أجلها، أمرٌ جديرٌ بالاهتمام، ويفرض بذلا لمزيد من الاحتياط؛ لكنّ الآليّة لا تكون بإفراغ الدين من جوهره الإيديولوجيّ. مما يجب الانتباه له، أنّنا إن طردنا العناصر الإيديولوجيّة من ساحة الدين، أيّاً كان السبب أو التأويل، نحرمه من أداء دوره في النواحي الأهمّ من الحياة، ونُخلي الساحة، ونسلمها إلى الاتجاهات والمسارات الذاتيّة، وفي معظم الأحيان للإيديولوجيّات الخفيّة[2]؛ ألا يؤدّي ذلك إلى تحجيم الدين وتقليص حجم تأثيره، أو على الأقلّ يشكّك في إمكانيّة تحقّق أهداف الدين في تغيير الإنسان؟ لا معنى لأن يصبح الدين عرفيّاً إلّا إهماله، والتقليل من تأثيره وهجران أهدافه والتخلّي عنها[3]. هنا يُطرح السؤال التالي، أيّ واحد من هذين المسارين هو الأقصر والأسهل عبوره بالنسبة إلى المؤمنين؟ الدخول في معترك الإيديولوجيّات، والتصدّي لآفاتها وأضرارها، أو نقل الدين إلى هامش الحياة لصونه من الانزلاقات المحتملة؟ يجب أن نسأل المتديّنين الغيورين على الدين الذين يتوسّلون غيرَ الأدلجة وسيلةً لصيانته، هل جاء الدين من أجل الإنسان، أم الإنسان من أجل الدين[4]؟ كيف يتمكّن الدين الذي لا يُساهم في إضفاء المعنى والتنظيم على الحياة، أن يغيّر الإنسان؟ وإن لم يفعل ذلك ما الجدوى أن يتوسّل به أتباعه إلّا للتفنّن والترويح عن النفس؟ إنّ المحافظة على الدين وصون جوهره، اللذين كانا السببين الأهم وراء اعتراض بعض المفكّرين الدينيين المتنوّرين على القراءة الإيديولوجيّة للدين، يستمدان الموضوعيّة من إيمان هؤلاء بأصالة التعاليم الدينيّة وتأثيرها. إن كان الأمر كذلك، إذاً لماذا يحرمون الدين من فرصة العمل وإمكانيّة التأثير، من خلال إفراغه من

[1]. ربمّا كانت الإيديولوجيا هي الظاهرة الوحيدة، التي استقطبت هذا العدد من المعارضين المتنوّعين، والمتناقضين، وواجهت هذه الساحات المختلفة؛ من علم المعرفة، إلى علم الاجتماع، ومن الفلسفة إلى السياسة والثقافة، ومن أصحاب السلطة كنابليون، إلى أعداء السلطة كآرنت وهابرماس وفوكو، ومن ماركس إلى أعداء الماركسيّة كبوبر وبارسونز، ومن التقليديين، والمجدّدين الحداثويين، وأتباع ما بعد الحداثة، وأخيراً المثقفين العلمانيّين كالسيد جواد الطباطبائيّ، وصولاً إلى هذه المجموعة من المتنّورين الدينيّين الشديدي التأثّر بالليبراليّة كسروش (راجع: فينسينت، 1378 ش [1999 م، ص 23-28/ بودون، 1378 ش [1999م]، ص 46 / لارين، 1380 ش [2001م]، ص 26/ سوذري، 1379 ش [2000م]، ص -367/ سروش، 1372). اللافت أنّ بعض هؤلاء استخدم في اعتراضه على الإيديولوجيا مبادئ مغايرة لمبادئه (راجع: سروش، 1372 ش [1993 م]، ص 79-82 و92-93).

[2]. وضع سروش الدين الذي جاء لتفهيم الإنسان معنى العبوديّة مقابل الإيديولوجيا، وعدّها تدبير إنسان يعدّ نفسه إلهاً (سروش، 1372 ش [1993 م]، ص 371-372). كأنّ العبوديّة للّه، مناقضة لفاعليّة الإنسان، ومعالجته لشؤون الدنيا، وتحمّله مسؤوليّة الحياة. يستنتج من هذا الكلام أن العبوديّة للّه تساوي تكتيف اليدين والتفرّج والتراخي، وإيلاء الأمور لعصاة العبوديّة. بهذا التعبير الانفعاليّ عن العبوديّة، ماذا سيحلّ بالواجب المفروض على الإنسان كخليفة للّه في أرضه.

[3]. لمزيد من التفصيل حول المعاني والمسارات العرفانيّة (راجع: شجاعي زند، 1381 ش [2002 م]، الفصل 2/ نفسه، 1385 ش [2006م].

[4]- إحدى الاستراتيجيّات النفعيّة لصون الدين، الإصرار على المحافظة على الإبهام والإيهام، وبشكل عام إضفاء الحيرة على الدين تهرّباً من إلغاء دوره، ولصون ديمومته. يقول سروش: "الدين، مثير للحيرة، ومن الضروري أن يكون كذلك، كي لا يكون عمره مؤقّتاً ومحدوداً كأعمار الإيديولوجيّات، ويتخلّى عن بعده. إن أصبح الدين إيديولوجيا، معنى ذلك أنّه قد تخلّى عن ديمومته وخلوده (راجع: سروش، 1372 ش [1993 م]، ص 377-378). إنّ الإصرار على إضفاء الديمومة والخلود على الدين، الذي لا يضيف إليه إلّا الحَيْرة، إنمّا هو تمجيد للحيرة والاضطراب.

العناصر الإيديولوجيّة؟ فيخلون بذلك الساحةَ للإيديولوجيّات المنافسة. إنَّ أوهنَ جواب هو ادعاؤهم أنّ الساحة ساحةُ مقارعة العقول والعلوم، وما من حاجةٍ للدين ولا للإيديولوجيّات. اللافت أكثر أن الميدان حين يخلو من الدين أوالإيديولوجيا، تحتلّه الليبراليّة على أنّها الوحيدة غير الإيديولوجيّة من بين الفلسفات والمناهج[1].

الجواب عن هذا الادّعاء أحلناه بالتفصيل إلى مكان آخر، في مبحث "المبنى العقليّ لعلاقة الدين بالدولة" (شجاعي زند، 2007 م)، وكذلك مبحث " مراجعة دور الدين في التنمية" (شجاعي زند، 2008 م).

خلاصة واستنتاج:

هذه المقالة هي بمعنىً ما بيانٌ في الدفاع عن الإيديولوجيا . الإيديولوجيا بناء على ما طرحه معارضوها ـ مصابة بخمس نقاط ضعف أساسيّة، اثنتان منها تعودان إلى العَقدين الأخيرَين:

1- دور الإيديولوجيا في تحريف الواقع والمسّ بحقيقته المعرفيّة، الذي طرحه علماء المعرفة القدماء والجدد، مع ذكرهم اسم الإيديولوجيا أو من دونه. يمكننا أنْ نعدّ ماركس من ضمن هؤلاء، على أساس وصفه للإيديولوجيا أنَّها وعيٌ زائف، وتشبيهه لها بصورة مقلوبة للواقع داخل العدسة.

2- تحوّل الإيديولوجيا إلى وسيلة سلطويّة، ودخولها في لعبة المصالح بهدف تحسين صورتها، وإخفائها، والتخفيف من العنف غير الإنساني المتحكّم بالعلاقات الاجتماعيّة، وهذه النقطة طرحها في الأساس ماركس[2] والماركسيّون وآخرون منهم بارتووفيبر[3]، مع اختلاف في الآراء التي عرضوها.

3- إصابتها بالوثوقيّة الظاهرة بوضوح في الإطلاقيّة والكماليّة اللتين تتّسم بهما الإيديولوجيّات، وقد تعرّض لنقطة الضعف هذه وادّعاها الليبراليّون والحداثويّون. بهزيمة الإيديولوجيا النسبيّة والسعي لإخراجها من الميدان، أضيفت نقطتا ضعف أخرى إلى الانتقادات الأساسيّة الثلاثة.

4- التنبؤ بنهاية عصر الإيديولوجيا، الذي كان له بالنسبة إلى الدول الغربيّة المتقدّمة شيءٌ من الموضوعيّة.

5- غيريّتها ومواجهتها للدين، والتي كانت نسخة مناسبة للعالم الثالث، ولا سيّما المجتمعات الإسلاميّة؛ لأنّها كانت من حيث التعاليم ومن حيث الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة ذات قابليّة مرتفعة

[1]- راجع: سروش، 1377 ش [1998 م]، ص 134-151/ نفسه، 1380 ش [2001 م]، ص 100-101).

[2]. يقول لارين إن ماركس ذكر الإيديولوجيا في كتاب رأس المال، ووصفها بأنها نماذج عن الواقع مقلوبة؛ لكنه في كتابه الإيديولوجيا الألمانيّة عدّها مُخفِيَة التناقضات الاجتماعيّة (راجع: لارين) 1380 ش [2001م]، ص 65، و68). لهذا السبب نحن وضعنا ماركس ضمن المجموعتين.

[3]. يرى بول ريكور أنّ أبحاث فيبر حول الشرعنة أحد تجلّيات الإيديولوجيا واستخدامها في إقناع الناس بالاتكاليّة والخضوع لسلطة الحاكم (راجع: ريكور، 1986 م، الخطبتان 11 و12).

للأدلجة.

ما عالجناه في هذا البحث بالقدر الذي تسمح به حدود مقالة واحدة، هو الزاويتان الأخيرتان. ناقشنا ادّعاء نهاية الإيديولوجيا والتناقض بينها وبين الدّين، من خلال البحث في عدم إمكانيّة تجنبالإيديولوجيا، وإثبات التجانس الذي يجمعها بالدين، وتوصّلنا إلى لا نهائيّة الإيديولوجيا، وإلى كون الدين إيديولوجيّاً. نحن نعتقد، ويوافقنا على ذلك عدد كبير من المنظّرين، أنّ معظم النظريّات حول الإيديولوجيا، هي نفسها إيديولوجيّة، وفوق وصفها وتحليلها للواقع بصدق، تخبر عن مَيْلٍ لديها ورغبة خفيّة في داخلها. إنّ أطروحة نهاية الإيديولوجيا، واستراتيجيّة إفراغ الدين من جوهره الإيديولوجيّ ـ بصفته ملحقاً مكمّلاً له في البلاد الإسلاميّة ـ تقعان كلتاهما على هامش تيّار العَرْفَنَة السائد. يمكن انطلاقاً من هذا الرابط أو هذه العلاقة الوصول إلى هذه النقطة المفعمة كنظريّات العَرْفَنَة وتنبؤاتها بالآمال العرفيّة والاستراتيجيّة، والتي تُواجَه في كثير من المجتمعات والساحات بالتنوّع، وفي هذا الصدد هذا الحدث محتمل، كما تثبت صحته شواهد عديدة على المستوى العالميّ.

المصادر والمراجع:

1. آرون، ريمون؛ مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى [مراحل التفكير الأساسية في علم الاجتماع]، ترجمة بالفارسيّة باقر پرهام؛ طهران، منشورات تعليم الثورة الإسلاميّة، 1370ش [1991م].
2. إيغلتون، تري؛ درآمدى بر ايديولوجى [مدخل إلى الإيديولوجيا]؛ ترجمه بالفارسيّة أكبر معصوم بيكي؛ طهران، منشورات آكه، 1381 هـ ش [2002 م].
3. بودون، ريمون؛ ايديولوژى در منشأ معتقدات [الإيديولوجيا في أصل العقائد]؛ ترجمه بالفارسيّة إيرجعلي آبادي، طهران: منشورات شيرازه، 1378 هـ ش [1999م].
4. برغر، بيتر ال وطوماسلوكمان؛ ساخت اجتماعى واقعيت [بنية الواقع الاجتماعيّة]؛ ترجمه بالفارسيّة فريبرز مجيدي، طهران: علمى وفرهنگى، 1375 هـ ش [1996 م].
5. بلامناتس، جان؛ ايديولوژى [الإيديولوجيا]، ترجمه بالفارسيّة عزت الله فولادمند؛ طهران: علمى وفرهنكى، 1373 هـ ش [1994 م]؛
6. راش، مايكل؛ جامعة وسياست [المجتمع والسياسة]: مقدّمة لعلم الاجتماع السياسي؛ ترجمة بالفارسيّة منوتشهر صبوري، طهران: سمت؛ 1377 هـ ش [1998 م].
7. رورتي، ريتشارد؛ اولويت دموكراسى بر فلسفة [أفضليّة الديمقراطيّة على الفلسفة]؛ ترجمه بالفارسيّة خشايار ديهيمي؛ طهران: طرح نو، 1382 هـ ش [2003 م].
8. رشاد، على أكبر؛ دموكراسى قدسى [الديمقراطيّة المقدّسة]؛ طهران: مركز بحوث الثقافة والفكر

الإسلاميّين، 1382 هـ ش [2003 م].

9. زيمل، غيورك؛ مقالاتي در باره‍ء دين، فلسفه وجامعه شناسى دين [مقالات حول الدين، الفلسفة وعلم اجتماع الدين]، ترجمته بالفارسيّة شهناز مسمى پرست، طهران: ثالث، 1388هـ ش [2009م].

10. سروش، عبد الكريم؛ فربه تر از ايديولوژى [أضخم من الإيديولوجيا]؛

11. سروش، عبد الكريم؛ رازدانى وروشن فكرى وديندارى [علم الأسرار والتنوير والتديّن]؛ طهران: صراط، 1377 هـ ش [1991م].

12. سروش، عبد الكريم؛ أخلاق خدايان [أخلاق الآلهة]؛ طهران: طرح نو، 1380 هـ ش [2001م].

13. شجاعي زند، علي رضا؛ عرفى شدن در تجربه مسيحى واسلامى [العَرْفَنَة في التجربة المسيحيّة والإسلاميّة]؛ طهران: مركز بازشناسى إسلام وإيران، 1381 هـ ش [2002 م].

14. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة " المسارات المحتملة في عَرْفَنَة إيران"؛جامعه‍ء شناسى إيران [مجلّة علم اجتماع إيران]، (الدورة السابعة)، العدد 1، 1385 هـ ش [2006 م].

15. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة " الأصل العقلي لعلاقة الدين بالدنيا"؛ فصلنامه‍ء دانش سياسى [فصليّة العلوم السياسيّة]، العدد2، 1386 هـ ش [2007 م].

16. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة "مراجعة دور الدين في التنمية، نظراً إلى أهداف تشكيل الحكومة الدينيّة"؛ مجلّة بژوهشنامه متين [البحث المتين]، العدد 41، 1387 هـ ش [2008 م].

17. شجاعى زند، على رضا؛ جامعه شناسى دين [علم اجتماع الدين]؛ ج1، طهران: منشورات في، 1388 هـ ش [2009 م].

18. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة " ذاتانيّة الدين"؛ مجلّة فصلنامۀ فلسفۀ دين [فصليّة فلسفة الدين]، عدد 3، 1392 هـ ش [2013 م].

19. شريعتي،علي؛ مجموعة الآثار 11: تاريخ الحضارة (1)؛ طهران: منشورات إلهام ومكتب تدوين وتنظيم آثارعلى شريعتي، 1375 هـ ش [1995م].

20. شريعتي، علي؛ مجموعة الآثار 16: اسلام شناسى (1) [دراسة الإسلام]؛ طهران؛ منشورات إلهام ومكتب تدوين وتنظيم آثارعلى شريعتي؛ 1375 هـ ش [1996 م].

21. شريعتي، علي؛ مجموعة الآثار 23: الرؤية إلى العالم والإيديولوجيا ؛ طهران؛ شركة النشر المساهمة ومركز على شريعتي الثقافي؛ 1386 هـ ش [2007 م].

22. عربى ستوده آراني، طاهرة وعلي رضا شجاعي زند؛ مقالة "صعود وهبوط الدين الإيديولوجي"،

مجلة فصلنامۀ راهبرد فرهنگ [فصليّة استراتيجيّة الثقافة]؛ العدد 21، 1392هـ ش [2013 م].

.32 عليجاني، رضا؛ **ايدئولوژى عليه ايدئولوژى** [الإيديولوجيا ضدّ الإيديولوجيا]؛ طهران: منشورات قلم، 1380 هـ ش [2001 م].

.24 لارين، خورخه؛ مفهوم ايدئولوژيى [مفهوم الإيديولوجيا]؛ ترجمة بالفارسيّة فريبرز مجيدي؛ طهران: وزارة الخارجيّة، 1380 هـ ش [2001 م].

.25 ليوتار، جان فرونسوا؛ وضعيت پست مدرن: [وضعيّة الحداثة]، تقرير حول العلم؛ ترجمة بالفارسيّة حسينعلي نوذري؛ طهران: منشورات گام نو1380 هـ ش [2001 م].

.26 مرتضى مطهري؛ مقدمه ى برجهان بينى اسلامى[مقدّمة للرؤيا الإسلاميّة إلى العالم] (المجلّدات من 1-7)؛ قمّ: مكتب المنشورات الإسلاميّة، 1362 هـ ش [1983 م].

.27 نوذري، حسينعلي؛ مدرنيته ومدرنيسم [الحداثة والحداثويّة]: السياسة، الثقافة والنظريّة الاجتماعيّة؛ طهران: منشورات نقش جهان’1379 هـ ش [2000 م].

.28 واندنبرغ، فردريك؛ جامعه شناسى جورج زيمل [علم اجتماع جورج زيمل]؛ ترجمه بالفارسيّة عبد الحسين نيك گهر؛ طهران: منشورات توتيا. 1386 هـ ش [2007 م].

.29 فنسينت، اندرو؛ ايديولوژيهاى مدرن سياسى [الإيديولوجيّات السياسيّة الحديثة]؛ ترجمة بالفارسيّة مرتضى ثاقب فر؛ طهران: منشورات ققنوس، 1378 هـ ش [1999 م].

.30 هي وود آندرو؛ در آمدى بر ايديولوژيهاى سياسى [مدخل إلى الإيديولوجيات السياسيّة]؛ ترجمة بالفارسيّة محمّد رفيعي مهر آبادي؛ وزارة الخارجيّة، 1377 هـ ش [2098 م].

31. Geertz Clifford; “Ideology as a Cultural System” in the Interpretation of Culture. New York: Basic Books، 1973.

32. Ricoeur، Paul; Lectures on Ideology and Utopia، ed. GH Taylor، Newyork; Columbia University press، 1986.

33. Ricoeur، Paul; Phenomenology and the social sciences: A Dialogue، ed. By

34. Joseph Bien، The Hague، Boston، London، 1978.

حلقات الجدل

نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية
عبد الوهاب المسيري
ومنى أبو الفضل نموذجان
حسان عبد الله حسان

الإيديولوجيا في تطوّراتٍ دلاليّة
أمثلة من رؤى "ديستوت"-"الماركسية"-"مانهايم"
مازن المطوري

الإيديولوجيا واليوتوبيا في فكر مانهايم
تأصيلات نظرية في الممارسة السياسية
محمّد أمين بن جيلالي

العقل والإيديولوجيا
محنة مستدامة في حداثات الغرب
حميد بارسانيا

نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية

عبد الوهاب المسيري ومنى أبو الفضل نموذجان

د. حسان عبد الله حسان[*]

تتناول هذه المقالة للباحث والأكاديمي المصري حسان عبد الله حسان نقداً عربياً للأسس المعرفية للمنظومة الإيديولوجية في الغرب، وقد عاد الباحث لإنجاز مسعاه إلى ما قدمه مفكران عربيان في هذا المجال وهما: عبد الوهاب المسيري[2] (1938-2008م) ومنى أبو الفضل[3] (1945-2008م)..

نشير إلى أن هذه المقالة تعتمد على منهجية التحليل المعرفي الذي يتضمن وجهين لمقاربة النموذج الإيديولوجي الغربي وهما: التفكيك والتركيب للمضمون المعرفي للنص الذي تجري معالجته بحثياً، ثم إعادة بناء ما جرى تفكيكه من أجل إدراك أهم الجوانب النقدية للإيديولوجيا الغربية من منظور هذين المفكرين.

المحرر

اتصل المسلمون بالغرب في العصور الإسلامية الباكرة، فعرفوا حضارته واستوعبوها، دون أن يتأثروا بها في تصوراتهم ورؤاهم الأساسية، وذلك بفضل القوة النفسية من ناحية، وامتلاك القدرة

*- باحث وأكاديمي ـ جامعة دمياط ـ جمهورية مصر العربية.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري (1938-2008م) مفكر عربي إسلامي ومن أهم أعماله موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات) وكتاب رحلتي الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية - في البذور والجذور والثمار. وللدكتور المسيري مؤلفات أخرى في موضوعات شتى من أهمها: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (جزآن)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (سبعة أجزاء). كما أن له مؤلفات أخرى في الحضارة الغربية والحضارة الأميركية مثل: الفردوس الأرضي، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، و الحداثة وما بعد الحداثة، و دراسات معرفية في الحداثة الغربية.

[3]ـ منى أبو الفضل مفكرة عربية إسلامية حصلت على الدكتوراه من جامعة لندن 1977م، وأسهمت في تأسيس مدرسة المنظور الحضاري في مجال العلوم السياسية، من أهم أعمالها " الأمة القطب"،" المدخل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية"، "نحومنهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات"، كما أسست جمعية المرأة والحضارة والتي أصدرت دورية تحمل الاسم نفسه، صدر منها ثلاثة أعداد، كما نشرت عددا من البحوث الفكرية المهمة حول النظرية الاجتماعية في المجلة الأميركية للعلوم الاجتماعية باللغة الانجليزية AJIS ـ American Journal of Islamic Social Sciences.

المعرفية والمنهجية المستمدة من الرؤية الكلية المستقلة والمتفردة والتصور الحضاري الشامل من ناحية أخرى. ثم تجاوز المسلمون حضارة الغرب، وأسسوا حضارة عرفت في التاريخ الإسلامي ونسبت إلى عقيدتهم ودينهم وهي "الحضارة الإسلامية".

ثم كان اللقاء الثاني على "خوف من الغرب وفكره وعمله"، والذي تزامن مع التراجع الحضاري للعقل المسلم وإصابته بالجمود والذبول الفكري، وفقدانه لقوته النفسية وقدراته المعرفية والمنهجية الذاتية الدافعة ـ والذي تجاوز في خطورته فقدان مؤسسة الخلافة ذاتها ـ هذا مع بروز التفوق الغربي في مجال العلوم والاكتشافات العلمية، أو ما يمكن أن نسميه بـ"الأرصدة المادية للحضارة"، وتزامن ذلك ـ أيضاً ـ بالاحتلال الغربي العسكري للعالم الإسلامي المفكك سياسيّاً وفكريّاً، فكان "الاستدراج" الفكري والثقافي أداة الغالب، والاستتباع حيلة المغلوب وحالته.

بيانية العقل المسلم والغرب

تحرك العقل المسلم إزاء هذا الاتصال الثاني بالغرب حركتان: الأولى، حركة الخائف والمتوجس من "الانصهار" و"الذوبان" في نهر التفوق الغربي، **وسارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، الأول**: تمثل في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من "الاستلاب" و"الغزو الفكري والثقافي" و"التغريب" كما عند رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومصطفى صبري وجلال آل أحمد **والمسار الثاني**: تبني دعوة "المقاومة" و"استعادة الهوية" في مقابل "الآخر" فظهرت في صورة ردود تحمل عناوين "الإسلام والمدنية"،"الدين والعلم" كما عند محمد عبده ومصطفى الغلاييني وأحمد عزت باشا أو في دعوات تجديدية كما عند محمد إقبال، **أما الحركة الثانية للعقل المسلم**، فهي حركة يبدو فيها طابع "التسليم" بتفوق الحضارة الغربية وتفوق حضارته ونهضته، وسارت هذه الحركة ـ أيضاً ـ في مسارين: **الأول**، حاول التوفيق بين عناصر الذات الأصيلة وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان "التوفيق" بين منجزات هذه الحضارة وبين المبادئ الإسلامية كما عند الطهطاوي، **أما المسار الثاني**: اتخذ من منهجية "النقل والاقتباس" طريقاً لاستعادة الدور والمكانة، وهو ما عرف بمسار "التغريب" ويظهر جلياً عند طه حسين وإسماعيل مظهر ونامق كمال ومدحت باشا ورضا خان.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهر مسار آخر في تناول وقراءة الفكر الغربي، يقوم على **الانطلاق من الذات**، ومن استحضار القوة الدافعة الوجدانية، مع امتلاك المنهجية المعرفية الذاتية، وذلك بهدف تحقيق الاستيعاب القائم على التبصر والبصيرة الحضارية. ومن الذين أسسوا لهذه "المدرسة الحضارية" مرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي في "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي"، ومحمد باقر الصدر في "فلسفتنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء"، وعلي شريعتي في

"العودة إلى الذات"، وعلي عزت بيجوفيتش في "الإسلام بين الشرق والغرب"، ومراد هو فمان في "الإسلام كبديل"، وإسماعيل الفاروقي وزملاؤه في مشروع "إسلامية المعرفة"، وغيرهم ممن ساهموا في تأسيس قراءة معاصرة للفكر الغربي لا تقوم على "الخوف" أو "التعبئة" أو "الاستلاب" أو "التلفيق"، بل تقوم على تأسيس منظور حضاري قائم على الانفتاح على الآخر واستيعابه، انطلاقاً من الثوابت الحضارية التي قامت عليها الشخصية المسلمة، واستهدافاً لاستعادة الدور والمكانة وفقاً لهذه الثوابت الحضارية.

نتناول في ما يلي نموذجين من هذا المسار الفكري الذي لم يخضع للاستلاب أو الخوف، وإنما انطلق من امتلاء بالطاقة الحضارية الواعية في النظر المنهجي للإيديولوجيا الغربية والفكر الغربي، وهما المفكران: عبد الوهاب المسيري، ومنى أبو الفضل.

محاور نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية من منظور المسيري ومنى أبو الفضل:

أولاً: المدخل المنهجي لنقد الإيديولوجيا الغربية:

انشغل المسيري بالبحث في النماذج وأسسها المعرفية، وقدرتها على التشغيل والتفسير، ومثلت الظاهرة الإنسانية، والإنسان معيارية التمايز بين النماذج المعرفية وإدراك ما بينها من اختلافات، أو ما تتضمنه هي ذاتها من تناقضات تفسيرية. وقد أولى النموذج المعرفي الغربي بالبحث والنقد الداخلي [في بنائه المعرفي] والخارجي [في تداعياته وتحيزاته وقدرته التفسيرية للظاهرة الإنسانية]. والعنوان النقدي الأكبر عنده في ما يتعلق بالإيديولوجيا الغربية هو الإخفاق في تفسير الظاهرة الإنسانية وفي ما يلي سوف نتناول أهم جوانب ذلك النقد.

أما منى أبو الفضل فقد انشغلت بمشروع "الأنساق المتقابلة" الذي يقوم على الإدراك المعرفي لجوانب تلك الأنساق المتقابلة ومكوناتها الحضارية "فالنسق القياسي هو مثل تصور تجريدي ونموذج تحليلي تُستنبط خصائصه من واقع التقاليد الحضارية والخبرة التاريخية للكيان الاجتماعي الحضاري"[1]، وهي ترى أن هناك نمطين أو نسقين في مجال النظرية الاجتماعية، هذان النمطان هما: النموذج الثقافي الوسطي أو التوحيدي (Medium culture type)، ولكنه نموذج مضمر نظراً لتراجع حضارته ومجتمعاته عن العمل الحضاري، والنمط الثاني: النموذج الثقافي المتأرجح أو المتذبذب أو الأنسوي الطبائعي، وهو الذي ينطلق وهو النموذج الذي أبدعته الإيديولوجيا الغربية

[1]ـ منى أبو الفضل: المدخل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، القاهرة، دار السلام للنشر والتوزيع، 2013م، ص117.

الحديثة، وهو السائد والمهيمن لأن حضارته فاعلة حضورياً ـ بشتى الصور ـ في الواقع المعاصر.

المدخل المنهجي الذي يقدمه المسيري لنقد الإيديولوجيا الغربية هو البحث في أساسها المعرفي الذي يتجلى في النموذج المعرفي الذي انبثق عن تلك المنهجية. يحدد المسيري أولاً المقصود بالنموذج المعرفي ضمن إطار اصطلاحي لبحث النماذج المعرفية وأنماطها في تفسير الظاهرة الإنسانية فالنموذج المعرفي هو صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته "خريطة معرفية" ينظر الإنسان من خلالها إلى الواقع، والنموذج لا يوجد جاهزاً في الواقع فهو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويُبقي بعضهم الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها... وتسمى هذه النماذج "نماذج إدراكية" لأن الإنسان يدرك الواقع من خلالها، وتسمى أيضاً "نماذج معرفية"، أي إنّها عادة ما تحتوي على بعد معرفي (كلي ونهائي). والنماذج (أو الخرائط) الإدراكية والمعرفية تولد إدراكاً مختلفاً من شخص لآخر ومن حضارة لأخرى للظاهرةِ نفسها.

ويشير المسيري إلى نتيجة مهمة بشأن النماذج المعرفية وقراراتها الحضارية والمعرفية، وهي أن هذه النماذج ليست محايدة وليست مطلقة، وبالطبع ليست صالحة لكل المجتمعات أو كل مكان، لأن هذه النماذج تحمل بذورها الجينية التحيزية لارتباط تصوراتها ومفاهيمها بالبيئة الحضارية وسياقاتها التاريخية والاجتماعية التي نشأت فيها، وهو في ذلك يطرح تلك المقولة المعرفية التي تحكم عمل النماذج وتشغيلها في تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية: "لكل نموذج بُعده المعرفي، أي إنّ خلف كل نموذج معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومُسَلَّمات وإجابات وأسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأسسه العميقة وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد: النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره، أي مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية"[1].

كما يؤكد المسيري ـ أيضاً ـ في تعريفه للنموذج فكرة "**المرجعية**" التي يستمد منها النموذج مكوناته الكلية وقيمه الحاكمة، وهي فكرة تجمع التاريخ والجغرافيا والثقافة والعقائد بدورها، فالنموذج المعرفي وفقاً لهذا المدخل الاصطلاحي المنهجي يتحيز وفقاً لمرجعيته التي ينطلق منها. وبصفة عامة يقسّم المرجعيات إلى نوعين: المرجعية النهائية (الكامنة) والمرجعية النهائية (المتجاورة)، ويضع جميع النماذج بين هاتين المرجعيتين، المرجعية الأولى: تنظر إلى العالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي،

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، 2000م، ص21.

وهذه هي المرجعيات المادية...، أما المرجعية الثانية "المتجاوزة": فهي نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها، وهذه هي المرجعيات التوحيدية التي تؤمن بالإله الواحد المنزه.

والنموذج المادي الغربي ينتمي في مرجعيته إلى النوع الأول "المرجعية الكامنة": فهو نموذج عقلاني مادي ينطلق من رؤية مادية نفعية، قام بهَزْم العالم واقتسامه وبتدويل نموذجه وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع والإغواء أو من خلال خاصية الانتشار.

يصف المسيري النموذج المعرفي الغربي الحديث في سبعة مرتكزات معرفية، تمثل كلٌّ منها مكوناً جوهرياً لهذا النموذج إما معبراً عن سياق تاريخي حضاري، أو مؤسساً لأداة تفسيرية للظاهرة الإنسانية. ونحاول إجمال هذه المرتكزات المعرفية لهذا النموذج ـ كما طرحت ـ في ما يلي[1]:

مركز الكون كامن وليس متجاوزاً: في المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له، وهذا يعني أن الإله غير موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية، فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، وجميع هذه المنظومات يجري تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب.

العالم نسق كلي: وهو مادي متماسك وفي حالة حركة دائمة مستمرة، والعالم مكون من ذرات تائهة (حسب الرؤية الآلية للكون) أو كيان عضوي مصمت متماسك (حسب الرؤية العضوية) أو خليط بينهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أن لكل شيء سبباً ماديّاً وأن (أ) ستؤدي حتماً إلى (ب) دائماً وأبداً ـ إن تكررت الظروفُ نفسها.

الاندماج بين الإنسان والطبيعة: في هذا العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان إن كان كياناً مختلفاً عن الطبيعة فإنه سيشكل ثغرة وانقطاعاً في النظام الطبيعي المادي المستمر المتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الاستمرار.

العالم كله متصل واحد: حلقاته متشابكة متلاحمة ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير نحو التوازن والحركة المطردة، يخضع لمنطق تطوري. فالكائنات كلها في حالة تطور دائم وتقدم مستمر لا تراجع فيه، ولذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغير (فكل شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير جوهر واحد المادة).

نفي (تفرد) فرادة الظاهرة الإنسانية: الظاهرة الإنسانية ليست فريدة ولا هي بمستعصية على التفسير. قد تختلف الظواهر الإنسانية في درجة تركيبها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص124 ـ 125.

وفي التحليل الأخير يمكن ردها إلى القوانينِ الماديةِ نفسِها التي تحكم الطبيعة والتي تتجاوز كل الغائيات والأغراض (الدينية والدنيوية).

"الإنسان الطبيعي": وهذا المرتكز يرد الإنسان إلى النظام الطبيعي المادي الذي يصبح جزءاً لا يتجزأ منه، فالإنسان وفقاً للنموذج الغربي ـ كائن طبيعي (مادي) موجود في كليته داخل النظام الطبيعي (المادي) يعيش في الطبيعة وبها ومنها وعليها، ولا وجود له خارجها. جزء لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري على الكائنات الأخرى. والإنسان وفقاً لهذا المرتكز أهدافه مدمجة في الطبيعة وليست له أهداف مستقلة عنها أو فوقها بحسب القانون الطبيعي الذي يسري على كل الكائنات. والذي يفسر الإنسان في ضوئه من خلال القوانين الطبيعية.

إن الحضارة الحديثة تدور حول هذا "الإنسان الطبيعي" الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة. وفي مرحلة التقشف والثنائية الصلبة والتراكم الرأسمالي والإمبريالي ظهر الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية والذي سيحقق سعادته من خلال التراكم، والذي يرشد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية. ولذلك فهو إنسان يستخدم حواسه الخمس، جسده هو أساس رؤيته للكون، وإن كان هناك أولوية لشيء فهو لجهازه الهضمي وربما عضلاته.

ولكن في مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك، لم تعد المنفعة هي المعيار الأساسي، وإنما اللذة. وظهر الإنسان الجسماني والجسدي والجنسي الذي يعيش في جسده، وهو مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القوية المباشرة ولكنها جميعاً موجهة نحو تحقيق اللذة، ولذا فبدلاً من الجسد، أصبح الجنس هو أساس رؤية الإنسان للكون[1].

إعلان "نهاية الإنسان" والانتصار للطبيعة: فالمنظومة المعرفية الغربية بدأت بسحب الأشياء (الطبيعية) من عالم الإنسان ووضعتها في عالم الأشياء الذي له قوانينه الخاصة. ثم سحبت الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضعته في عالم الأشياء حيث أُخضِع لقوانينها، أي القانون الطبيعي، أي إن المنظومة الغربية المادية الحديثة بدأت بإعلان موت الإله باسم مركزية الإنسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية. وهذه هي **الواحدية المادية**: بمعنى أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تماماً للقانون المادي الصارم نفسه، وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان. وكما يؤكد المسيري فهذا المنطق "هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دمشق، دار القلم، 2003م، ص37 - 38.

واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءاً من النظام الطبيعي)[1].

ولعل "العولمة" أحد تجليات تلك الواحدية الغربية، العولمة والعلمانية الشاملة مثل (النازية، الماركسية، الليبرالية، والصهيونية) والتي تكمن وراء ما يسمى "التطور أحادي الخط". ويبين المسيري في تحليل العولمة كأحد تجليات الرؤية المادية الغربية كيف أنها استمرار لتلك الرؤية وتحقيق لنموذجها المادي، فالعولمة تقوم على عمليتين أساسيتين هما: التوظيف والتنميط، الأولى: تعني توظيف كل الواقع المادي والإنساني، والثاني: يعني تنميط كل مجالات الحياة حسب الرؤية المادية الواحدية بهدف إعادة صياغة الإنسان في كل المجتمعات وكل الثقافات على نمط واحد هو النمط "المادي الأحادي".

والعولمة بذلك تهدف إلى "محو ذاكرة الشعوب التاريخية ومحو وعي الإنسان بذاته بصفته كياناً مستقلاً عن عالم الطبيعة والمادة، ويبدوأن العالم الغربي قد تبنى مفهوم العولمة ومقولات النظام العالمي الجديد حتى يصرف الناس عن الجهاد وحتى لا يتنبه الناس لاستغلاليته وسطوته وهيمنته، وهذا يعود إلى أن العالم الغربي بدأ يفقد مركزيته وثقته في نفسه، كما أن أجياله الجديدة ترفض الدخول في معارك عسكرية بسبب تراجع النزعة الجهادية لديهم وتوجههم الحاد نحو اللذة. كما أن العالم الغربي بعد المواجهة مع الشعوب المستضعفة في فيتنام وفي فلسطين، جنوب لبنان، أدرك أن المواجهة العسكرية مع شعوب العالم الثالث باهظة التكاليف، ولذا وجد أنه من الضروري الالتفاف واللجوء إلى الإغواء بدلاً من القمع فطور منظومة النظام العالمي الجديد والعولمة[2].

أما منى أبو الفضل فتؤكد أن نقد النظرية الاجتماعية المعاصرة وإعادة تركيبها يقتضيان مقاربة واستطلاع نماذج ثقافية أخرى من أجل فهم أوجه الاختلاف بين النظرية الاجتماعية التي تستند إلى النموذج الوسطى التوحيدي، والنظرية الاجتماعية السائدة [التي تنتمي إلى الإيديولوجية الغربية]. وهذا العمل النقدي يقتضي: تحديد المقولات والافتراضات والممارسات الأساسية للنظرية الاجتماعية المعاصرة كما هي في الأوساط العلمية المتقدمة، ثم النظر في كيفية ممارستها في المستويات المختلفة من البحث، وفي تأثيرها في مختلف النشاطات العلمية والفكرية المعنية بدراسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية، حيث إن الرؤية الكلية السائدة في المجتمع في لحظة معينة تسري في صميم المفاهيم والافتراضات المكونة للنظرية الاجتماعية، وتعمل على بناء التخصصات وتشكيلها في ضوئها[3].

---

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص127.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، دمشق، دار الفكر، 2009م، ص297.

[3]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، ترجمة: عارف عطاوي، بيروت، إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد السادس، سبتمبر 1996م، ص78.

وهذا يعني أن عناصر النظرية الاجتماعية هي عناصر ثقافية بالأساس، أو نتاج لها، والثقافة ذات خصوصية مجتمعية وحضارية غير قابلة للتدويل إلا في ضوء ما يكون من تقارب في الرؤى والتصورات الكلية والمفاهيم. إلا أن ذلك لم يحدث في ما يتعلق بالإيديولوجيا الغربية المعاصرة التي انتهت إلى الانحياز إلى نموذج أحادي وفرضته على كل النماذج الأخرى، وأعلنت بدورها الإمبريالي موت كل النماذج المخالفة في التكوين والأصول والرؤى.

وتحلل منى أبو الفضل أبرز معالم النسق الغربي وكيفية تكوينه وأهم مفاهيمه، من خلال الوعي بمراحل تكوُّنه وصياغته النهائية في العصر الحديث، كما تحلل سياقات النشأة المعرفية والاجتماعية والعلمية للحضارة الغربية وإيديولوجيتها الحاكمة، والتي بدأت بالتخلص من النفوذ الكنسي ثم إلى التخلص من الآخر كله والانتفاع به إلى أقصى ما يمكن استغلاله، ثم تبلور أهم المفاهيم التي أُسِّست في هذا السياق الحضاري والإيديولوجي، وأهم الأدوات والوسائل المستخدمة لتحقيق هيمنة وإكراهات الأيدلوجية الغربية، وهذا التحليل الخطي يوضح خريطة الحضارة الغربية وإيديولوجيتها الحاكمة كما يلي:[1].

1- إن التقدم العلمي قد استخدم بداية في القضاء على"الكهنوت والنفوذ الكنسي" الذي كان يدافع عن وجهات نظر "أرسطية" أعطاها صفة كنسية، ثم استخدم المنهج العلمي بصورته هذه في فرض المذهب الوضعي العقلاني في الفكر والفلسفة في مقابل المنهج اللاهوتي الديني. كما وصل إلى المذهبية الوضعية المنطقية (positivism) عند إحدى مراحل تطوره ومنها جاءت المذهبية الطبيعية (Dialectic Materialism) عند مرحلة أخرى أعلى من العلمنة.

2- إن الفكر الغربي قد استخدم التكنولوجيا ومعطيات التقدم العلمي الصناعي كافة في مرحلة الثورة الصناعية؛ من أجل إحداث التكديس والتراكم الرأسمالي، وتحقيق فائض الإنتاج، وضحَّى في سبيل ذلك بالكثير من المقومات الإنسانية الأساسية، والأخلاقيات والمثل المتعلقة بكرامة الآدمي وحريته، من الاتجار بالعبيد وتوريدهم كسلعة إنتاجية إلى البلاد المكتشفة ـ أميركا ـ.

3- استطاعت التكنولوجيا الغربية بعد فرض السيطرة الغربية على العالم وإخضاع سائر الأمم والشعوب خارج المنظومة الغربية لها، وبعد أن تمكنت من استنزاف ثروات هذه المستعمرات، وظفت نفسها من أجل تحقيق الرفاهية المطلقة للإنسان الغربي وحده على حساب باقي بني الإنسان من كل شعوب العالم. وعمدت إلى تقديم التسهيلات الحضارية المادية له، ثم استخدمت التكنولوجيا المتطورة والأقمار الصناعية، من أجل دعم سيطرته على الكون ـ الطبيعة الذي ينتمي إلى خارج المنظومة الغربية.

[1]ـ منى أبو الفضل، طه جابر العلواني: مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، القاهرة، دار السلام، 2009م، ص35 - 36.

4- إن المفاهيم المعرفية الغربية المتمحورة حول ذاتها في إطار "المادية" و"عمليات الترشيد" و"العلمية" و"العقلية" والتوجهات "الوصولية" و"النفعية" وحركات التنافس والاستغلال كانت هي الباعث المحرك في استخدام العلم والتكنولوجيا، ذلك الاستخدام الاستغلالي الاستعماري، الذي صار قادراً على مسخ الإنسان وتشويهه واغتياله.

5- إن النظر إلى عالم ما بعد الحداثة Post-Modernism يجعلنا نتيقّن أنّ ثنائية جديدة ستقوم في هذا العالم ما بين القيم المادية النفعية ومفاهيم الوصولية والمصلحة والاستغلال تلك التي تمثلها الخلفية الفكرية الوضعية للحضارة الغربية والتي تنطلق من "لاهوت الأرض" ومن انعكاسات الفكرة العلمانية اللادينية في النظر إلى الحياة والكون والإنسان.

ثانياً- الرؤية المعرفية والأخلاقية للنموذج المعرفي الغربي

ـيقدم المسيري بعد تحليله للمرتكزات المعرفية للنموذج المادي الغربي رؤية معرفية ورؤية أخلاقية جرى سفيها تحديد أهم الأولويات المعرفية والأخلاقية للمنظومة الغربية المادية الحديثة. وتتشكل هذه الرؤية من جانبين الأول: يتصل بالبعد المعرفي الذي ترتب على الحفر في هذا النموذج المادي وإيديولوجيته المادية ليحدد فيها طبيعة العقل، الفكر، واكتساب المعرفة، واليقين، والجانب الثاني: هو الرؤية الأخلاقية والذي يتعلق بمكانة البعد الأخلاقي في هذا النموذج المادي، والقيم والمعايير الحاكمة وطبيعتها.

وفي ما يتعلق **بالرؤية المعرفية** في النموذج الغربي يرى المسيري أن عقل الإنسان ـ في هذا النموذج ـ جزء لا يتجزأ من الطبيعة والمادة، وهو قادر على تسجيلها وتلقيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد، ولكنه غير قادر على تجاوزها أو الاستقلال عنها، ويسميه "العقل المادي"، وهذا العقل: قادر على تسجيل الجوانب العامة والمشتركة فالجوانب العامة هي الجوانب الطبيعية المادية وهي وحدها التي تساعده على التوصل إلى قانون عام، والحقائق في طبيعتها عقلية وحسية، لذا فإنها قابلة لأن تعرف وأن تقاس في جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونتعقله، وما وراء ذلك فأوهام، والمعرفة حسية وحسب.

العقل المادي إذاً في النموذج الغربي قادر على شيء واحد هو رصد الواقع كما هو وإعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية بما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته لعالم الطبيعة والأشياء[1].

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي،مرجع سابق، ص129.

وفي ما يتعلق بالجانب الثاني في المنظومة الغربية المادية، **الجانب الأخلاقي** نلاحظ غياب المقدسات والغائيات التي يمكن للأخلاق أن تستمد منها معيار صوابها وخطئها ومعايير الأحكام القيمية للسلوك الإنساني الراشد، فالمنظومة المادية الغربية: لا تعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم وحسب، والقوانين الأخلاقية لا وجود لها إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك.

ووفقاً لهذه الرؤية نجد أنه من الصعب قيام أيّ معيارية أخلاقية في هذه المنظومة المعرفية المادية لأن الواقع لا اتجاه له -في إيديولوجيا ما بعد الحداثة الغربية ـ ولأنه لا ثبات في الكون، ولأن الحقائق منفصلة عن القيمة، ولأن كل الأمور متساوية بسبب كل هذا "لا يمكن قيام أيّ معيارية أخلاقية، ولا يمكن تأسيس نظم أخلاقية عامة وإنما يمكن تأسيس اتفاقات محدودة الشرعية لا تتحدد في ضوء منظومة أخلاقية كلية وإنما في ضوء الوظيفة والنتيجة. كل ما يمكن التوصل إليه هو أخلاقيات برغماتية تأخذ شكل فلسفة القوة والهيمنة (للأقوياء) وفلسفة الإذعان والتكيف (للضعفاء)، إذا لا توجد معايير متجاوزة للإنسان، ولا يوجد وسيلة لتعريف الظلم والعدل"[1].

ـإن هذه المنظومة وضعت الإنسان في مركز الكون (نظرياً) ولكن هذا الإنسان لا تحده حدود ولا تقيده قيود ولا يرتبط بأي قيم (باستثناء سلم القيم والمعايير الذي يقرره هو). ومن ثم أصبح الصراع قانون الحياة الأوحد وأصبحت القوة الآلية الأساسية وربما الوحيدة لحسم كل الخلافات والإشكاليات والتناقضات. ولا شك في أن الشواهد المعاصرة تؤكد ذلك المعنى، فانتشار الحروب في العالم الآن مركزها المصدر والمخطط هو الغرب لإفناء طاقات الأمم وسهولة السيطرة على مواردها وإضعافها. وبدلاً من أن يصبح العالم مادة استعمالية لكل الجنس البشري، أصبح العالم ومعظم البشرية مادة استعمالية للجنس الأبيض (صاحب القوة). وبدلاً من أن يقف الإنسان في مركز الكون وقف الإنسان الأبيض فيه ومارس إحساساً بهذه المركزية وضرورة المحافظة عليها وفرضها على الآخرين (وهذا أمر متوقع تماماً في غياب المطلقات الأخلاقية[2].

وترى منى أبو الفضل أن فكرة الصراع مثلت قلب النموذج الغربي معرفياً وأخلاقياً، هذه الفكرة التي مثلتها الداروينية في صورتها الاجتماعية عند الغرب، حيث حاولت الأيدلوجية الغربية نقل قانون الداروينية من الطبيعي إلى الاجتماعي.

إن مصطلح [الداروينية الاجتماعية] قد استخدم منذ أوائل القرن العشرين لوصف نوع من الفكر

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص94.
[2]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص130.

الاجتماعي (في تفسير) حركة التاريخ الإنساني، كان يزعم أنه يطبق على المجتمع وعلى حركته التاريخية، المبادئ (أو القوانين) نفسها التي صاغها عالم البيولوجيا البريطاني تشارلز داروين في كتابيه: "حول أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي"، ومن قبله "بقاء الأجناس الملائمة في الصراع من أجل الحياة" (1859م). وقال هؤلاء ما دام هذا القانون الذي صاغوه بكلمتي: البقاء للأصلح، هو الذي يحكم العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة (ومنها الإنسان) فإنه قانون يصلح لتفسير العلاقات الإنسانية "داخل المجتمعات" خاصة بين الطبقات والفئات والأفراد، وأنه يصلح ـ أيضاً ـ لتفسير العلاقات بين المجتمعات والدول. وبذلك كانت الداروينية الاجتماعية (والتاريخية) أحد التبريرات الإيديولوجيا القوية التي بررت سياسات الصراع الاجتماعي والقهر الاجتماعي لطبقات بعينها أو أجناس أو طوائف على أساس أنها "لا تصلح للبقاء". كما كانت الداروينية الاجتماعية أحد التبريرات القوية للفكر الاستعماري المبتذل في القرنين التاسع عشر والعشرين[1].

وتبين منى أبو الفضل أن النسق الدارويني الذي يؤصل لفكرة الصراع الإنساني بل الكوني هو المدخل المعرفي للخطابالإيديولوجي الغربي في النظرية الاجتماعية وهو ما من شأنه أن يصيب تلك النظرية بالاضطراب في ما يتعلق بالقياس إلى الفطرة الإنسانية التي تسعى إلى الانسجام والتعايش الاجتماعي وتُعلي من قيم الوئام والانسجام البشري واللحمة والوحدة "فالنسق الدارويني نسق تطوري مفعم بأخلاقية الصراع وشريعة القوة والغلبة بوصفه مدخلاً مناسباً للخطاب المعرفي الحديث الذي شكل بنية النظرية الاجتماعية أمر يختلف تماماً عن تحديد مصادر هذا النسق وتفرعاته التي تتخطى هذه النظرية الاجتماعية عينها، إن ذلك من شأنه أن يظهر التوترات المتأصلة في الثقافة المتذبذبة [ثقافة النموذج المعرفي الغربي] هذه التوترات التي تَحُد من إمكانيات تصحيح الخلل الملازم لها، والذي يتعزز ويتفاقم ويترسخ في ممارسة النظرية الاجتماعية"[2].

إن الشفرة التطورية [التي ثبتتها الداروينية] مدخل جيد للوصول إلى العقل الحديث وإنجازاته سواء في علوم الحياة أو في العلوم الاجتماعية، ومبدأ الحياة فيه هو الصراع والسيطرة من أجل البقاء. هذا هو المفهوم الذي شكل جوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة... وعلى نقيض التصورات الشائعة، لم يكن الفكر الدارويني هو المنشئ للحقبة الداروينية، بل تشير الشواهد المتوافرة إلى أن هذا كان مجرد تحصيل حاصل وتتويجاً لتيار كان قد أخذ مجراه بالفعل. وبتوفير الشواهد التجريبية (empirical) التي احتاج إليها من العلوم الطبيعية، زود الكشف الدارويني التيارات الفكرية التي كانت موجودة بالشرعية المطلوبة وبالمادة التي كانت تحت تصرفها. هذا ويمكن تتبع جذور هذا

[1]ـ سامي خشبة، مصطلحات فكرية، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ص285.
[2]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق ص85.

النزاع الاصطراعي في أعماق وتجاويف التقاليد التاريخية في الغرب سواء نظر إلى هذه التقاليد من خلال نسبتها إلى النزعة الإنسوية (الليبرالية) أو النزعة الإنسوية الدينية[1].

ولقد بلغت هذه الداروينية الاجتماعية ذروتها في الصيغة الماركسية للنظرية الاجتماعية، حيث إن الصراع الطبقي هو العامل المجسد للمادية التاريخية الجدلية، وهو بذلك المحرض على التغيير الاجتماعي والسبيل لخلاص الإنسانية المغتربة عن ذاتها... إن هذه الشرعة الأخلاقية تتخلل التيار السائد في العلوم الاجتماعية وتبقى الدعامة الأساسية للنظرية الاجتماعية، حيث تصبح عقيدة الهيمنة هي العقيدة الممجدة تحت معايير وتسميات مختلفة، وتُمارس هذه العقيدة وإضفاء الشرعية عليها تبعاً لذلك. ومن ثم تصبح النظرية الاجتماعية نفسها [المهيمنة] المفسر والشارح الماكر وبذلك فالمجراف لن يدعى مجرافاً، بل تبتدع عقيدة الهيمنة هذه ما يشاء من أسماء لتزييف الواقع وتلبيسه[2].

تؤكد منى أبو الفضل أيضاً ـ أن اعتبار الصراع قاعدة للنظام الاجتماعي وللتاريخ عموماً يحمل في طياته بذور عقيدة التدمير الذاتي التي تعمم على النظرية والاجتماعية المعاصرة، وجرى تعزيز ذلك بنسق من المفاهيم تُفرض على النحوالتعسفي ذاته فتقيد البحث ونطاق التركيز.كذلك فإن ثنائية استقطابية ترتكز عليها "ديناميات" الصراع والمواجهة تتمكن من قلب النظرية الاجتماعية الغربية وفي مقدمة هذه الثنائيات ثنائية: القيمة والحقيقة، والواقع والمثال، والمادي والروحي، والمقدس والمبتذل، والنظرية والممارسة، والفلسفة والعلم، والعقل والوحي، وربما كانت ثنائية الذات والموضوع أهم من هذا كله.

وقد تطورت فكرة الثنائيات وعبرت تخصصات اجتماعية وفلسفية مختلفة، ففي الفلسفة ظهرت ثنائيات أخرى مشهورة: أخلاقية تميز بين تقرير الحقائق وبين الأحكام الأخلاقية، أو القيمية، وتفسيرية تكتفي بتفسير ظواهر العالم كله، تفسيراً ثنائياً، ومعرفية تتحدث عن ثنائية وسائل المعرفة وموضوع المعرفة وفي علم النفس التحليلي أيضاً قامت ثنائية الوعي واللاوعي من ناحية وثنائية الوعي والجسد من ناحية أخرى، وفي علم الاجتماع...قامت ثنائيات كثيرة أشهرها: ثنائية الفرد والجماعة، وثنائية السلطة الدنيوية والسلطة الدينية، وثنائية الواقع المؤقت والظواهر المستمرة والأبدية. وفي علم التاريخ.. كانت أشهر الثنائيات: ثنائية المؤقت والدائم، وثنائية الأساس المادي والأساس المعنوي للتطور، وثنائية تأثير الفرد وتأثير الظروف، وثنائية الجغرافيا "المكان" والتاريخ "الزمان الإنسان" أي الثقافة والحضارة[3].

[1]ـ المرجع نفسه، ص84.
[2]ـ منى أبو الفضل: النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق، ص88.
[3]ـ سامي خشبة: مصطلحات فكرية، مرجع سابق، ص230.

ثالثاً. تحيزات النموذج المعرفي المادي

من الأفكار النقدية الأساسية التي ابتكرها المسيري لنقض الإيديولوجيا الغربية من جوهرها فكرة "التحيز"، فالفكرة الغربية بالأساس متحيزة النشأة والمقصد، كما أنها متحيزة في داخلها معرفيا لمفاهيم على حساب مفاهيم، وتصورات على حساب تصورات، ولمبادئ على حساب مبادئ، ويبدو تحيزها في مركزية المادية في نموذجها المعرفي، وتصفية ثنائية الإنسان والخالق وهاتان الفكرتان هما مبعث تحيزات هذا النموذج، الذي انطلق من "المادية الواحدية" رؤية وقانوناً مفسراً لكل الظواهر وحاكماً عليها. ويرصد المسيري أهم تحيزات النموذج المعرفي الغربي في ما يلي[1]:

1. التحيُّز للطبيعي والمادي على حساب الإنساني وغير المادي وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لمصلحة الطبيعة المادية.. وانطلق من هذا التحيُّز فكرة وحدة [أوواحدية] العلوم وهي المنهجية التي يجري عن طريقها فرض الواحدية المادية على الكون، وفرض منطق الأشياء على الإنسان وحوسلة العالم بأسره واختزاله إلى بعد طبيعي مادي واحد يسري عليه القانون أو القوانين العامة للمادة.

2. التحيز للعام على حساب الخاص. والافتراض السائد أنه كلما جُرِّدت الظواهر من خصوصيتها وارتفع المستوى التعميمي، ازدادت علمية ودقة [بحسب المنظومة المعرفية الغربية] ويجب أن يستمر تجريد الظواهر من خصوصيتها (الإنسانية والغائية).

3. التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللا محدود وما لا يقاس والكيفي. وترتب على ذلك أن العلم الغربي قد حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس وحده، ولذا تعرضت كل الملامح اللامحددة والمركبة والكيفية (في ظل هذه النماذج التحليلية) المادية إلى التجاهل.

4. التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس... وترتب على ذلك تفسير السلوك الإنساني من خلال نماذج بسيطة.

5. الواحدية السببية: إن ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم والواحدية المادية، نتجت من خلال هذا التحيُّز الذي ينطوي على وجود تفسير واحد للكون ورفض أي تفسيرات أخرى، بل معاداتها. هذه الواحدية السببية النابعة من الواحدية المادية تنطوي على رفض عميق للآخر المختلف، فوجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة وقوانين مختلفة للبشر.

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص134.

6. التحيز للموضوعي على حساب الذاتي، والالتزام بالموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه وحواسه وكليته الإنسانية، ويحول عقله صفحة بيضاء... وبذلك تتحول الظاهرة موضوع الدراسة إلى مجرد شيء. وهذه الموضوعية تمتد لتشمل الظاهرة الإنسانية، بحيث يصبح الإنسان موضوعاً لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، يوصف ويرصد من الخارج مع إهمال الجوانب والدوافع الداخلية[1].

رابعاً: التبسيط والاختزال

المدخل النقدي الآخر للنظرية الاجتماعية المعاصرة ـ الذي قدمته منى أبو الفضل ـ هو مدخل التبسيط والاختزال حيث أسفر منطق الثنائيات عن ميل جارف للتبسيط والاختزال (Reductionism) وهو ما يوضح مسار النظرية الاجتماعية. إن انتصار الوضعية قد جرى عبر تبسيط لرؤية حصر الكون في العالم المحسوس، وقلص الحياة إلى مجرد تصور (بيولوجي).

ومن أعراض منطق المسخ والتبسيط هو "الإفراط"، وهذا الإفراط هو نفسه أحد أعراض غياب المعايير والضوابط والافتقار للاعتدال، وهي أعراض ملازمة لثقافة التأرجح [النموذج المعرفي الغربي] ويتجلى ذلك في أحد أعراضه في السهولة التي يمارس بها التقليد العلمي الغربي عملية تصنيف الحقب الزمنية lk الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وبالسهولة نفسها تجري عملية الانتقال في الثقافة المتأرجحة من الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام على طول متصل ثقافي[2].

خامساً: خصائص النموذج المعرفي الغربي

يبين المسيري أن النموذج المادي **"نموذج معادٍ للإنسان"** لأنه يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون "إن المشروع الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافراً بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضاً إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان باعتباره كائنا متميزاً عن الطبيعة، ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى"[3].

ويؤكد ـ أيضاً ـ "**استحالة المشروع المعرفي الحضاري الغربي**"، وهذه الاستحالة تبدو من

---

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي،مرجع سابق، ص137.

[2]ـ منى أبو الفضل:" ركائز الإسلام.. الرؤية الإسلامية للإنسان"، دراسة أو لية مقدمة ضمن مشروع اليونسكو، ترجمة: السيد عمر، دراسة غير منشورة، ديسمبر 1990م، ص 9-10.

[3]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص214.

الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدرّج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن المجهول سيُعرف، وأن تحكم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف، أما من الناحية العملية فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب. فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية (20 %) يستهلك ما يزيد على (80 %) من مواردها الطبيعية (ويبلغ حجم ما استهلكه الأميركيون في السنوات المئة الماضية ما يساوي كل ما استهلكه الجنس البشري عبر تاريخه. فإن هذا يعني أن النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته[1].

ويشير تقرير التنمية البشرية لعام 1999م الصادر عن الأمم المتحدة كشف النقاب عن أن متوسط الدخل لدى سكان العالم في الدول الأكثر ثراء يزيد 74 % ضعفاً عن معدل الدخل في البلدان الأكثر فقراً... وفي أواخر التسعينيات من القرن الماضي كان 20 % من سكان العالم يمثلون 86 % من الاستهلاك الكلي، و82 % من أسواق التصدير، ويستخدمون 74 % من خطوط الهاتف في العالم[2].

ويضيف المسيري ـ أيضاً ـ أن من علامات استحالة المشروع الحضاري الغربي ما أسماه بتكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات الذي أصيبت به الحضارة الغربية حتى إنّها تطالعنا يوميّاً بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقتراباً من الحقيقة ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا متصورين أنها ستقدم لهم إجابة عن أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي مرض البحث عن المستحيل[3].

قدمت ـ أيضاً ـ الإيديولوجيا المادية الغربية "**نماذجية الانحراف**" التي تعد جوهراً أساسياً في النموذج وتالياً ضروريّاً لمقدماته السابقة، ويوضح المسيري أنه من أهم آليات تجاوز الحيز في اكتشاف "نماذجية" الظواهر الانحرافية التي تعبر عن شيء أساسي في الحضارة الغربية (لضيق

[1]ـ المرجع نفسه، ص217.

[2]ـ أنتوني غدنر: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص144.

[3]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص218.

نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف... فهل يمكن فصل المعدلات المتصاعدة للفردية عن التوجه الاستهلاكي الحاد في المجتمع الغربي الحديث؟ هل يمكن فصل كليهما عن التجربة الإمبريالية لرجل الغرب الشره حين حول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يمكن استهلاكها؟ وهل يمكن فصل الرخاء والرفاهية والتنمية المتصاعدة في العالم الغربي عن عملية النهب الكبرى و(اقتسام العالم) التي قامت بها الإمبريالية الغربية، التي ليس لها نظير في التاريخ من ناحية اتساع المجال والمنهجية؟ إن مجمل ما نهبته إنجلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت بإنتاجه إبان الثورة الصناعية"[1].

ليست الإمبريالية أحد تجليات أو تمظهرات الإيديولوجيا الغربية، بل هي ـ على حد وصف المسيري جوهر الرؤية الغربية الحديثة، وأكثرها تصديقاً لمقولاته الأساسية في العالم أو (العلمانية الشاملة)، ويرى أن الاستراتيجية الغربية الإمبريالية سعى من خلالها الغرب إلى صيغة تمكنه من الدخول في علاقة لا تتسم بالندية مع بقية العالم، وتهدف إلى تحويل العالم كله إلى مجرد مادة استعمالية توظف لمصلحة الأقوى أو الغرب ويتحول العالم إلى مجرد أسواق للسلع الغربية ومصدر للمواد الخام الرخيصة والعمالة الرخيصة، هذه الاستراتيجية هي التي حقق الغرب من خلالها تراكمه المادي، ومن ثم لا يمكن إغفالها حين تدرس أي ظاهرة غربية حديثة. لا بد من استرجاع الإمبريالية لا على أنها مجرد ظاهرة سياسية وإنما على أنها مقولة تحليلية لمعظم الظواهر الغربية في القرن التاسع عشر[2].

لقد انتهت الإيديولوجية الغربية بعد إنهاء صراعاتها الداخلية الاجتماعية والثقافية إلى تأسيس نموذج إرشادي للعالم تفرد في مضامينه المعرفية التي شكلتها سياقاته المعرفية والاجتماعية وألغى في تلك المضامين أي أشكال معرفية أخرى واعتبر هذا النموذج هو النهائي للمجتمعات البشرية، فهذا النموذج الغربي "استبعد فيه كل الأشكال التي لم تخضع لمعاييره الصارمة. وهكذا ترك لكل تخصص في علم الاجتماع خيار وحيد: إما تبني هذا المنظور المعرفي وإمّا الاندثار. وهذا النموذج المثالي هو ـ بطبيعة الحال ـ النموذج التجريبي العلمي. وقد أدى النجاح الهائل للعلم في العصر الحديث إلى دفع هذا المنظور في المعرفة إلى مرتبة عالية بين جميع أشكال المعرفة الأخرى التي سرعان ما نظر إليها على أنها بالية، فهي ليست أكثر [في نظر هذا النموذج] من أطلال تنتمي إلى ما قبل العلم. ومن هنا اضطر الإنسان في دراسته لعالمه الاجتماعي إلى تبني هذا النموذج التجريبي قاعدة له"[3].

[1]ـ المرجع نفسه، ص222.
[2]ـ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص289.
[3]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق، ص79.

ينفي المسيري أن يكون الإنسان الغربي حقق تقدمه ومعدلاته الاستهلاكية من خلال "التراكم" الإمبريالي. لقد أوهمونا ـ كما يقول المسيري ـ بأنهم أسسوا البنية التحتية في مجتمعاتهم الديمقراطية من خلال جهدهم ومن خلال نجاحهم في ترشيد عمليات الإنتاج وتنظيم إدارة المشروعات، وأن هذا هو ما أدى إلى التقدم المتواصل في مجتمعاتهم من خلال الجهد الشخصي والتراكمي الداخلي وهذا غير صحيح.

لقد كان الاستعمار هو أداة الإيديولوجيا الغربية في التنمية وتحقيق رفاه ورخاء المجتمع الغربي "فالاستعمار هو تحقيق النموذج الغربي، فالإنسان الذي يسيطر على الطبيعة ويسخرها، وليس عنده معايير يعيش عليها وكل شيء بالنسبة إليه نسبي، هو نفسه الإنسان الإمبريالي الذي يسخر آسيا وأفريقيا وشعوبها ومواردها لمصلحته، وتحويل كل شيء إلى وسيلة أو "الحوسلة"[1]".

هذه الحضارة الغربية أيضاً هي إحدى ثمرات التطور الحضاري الغربي، ولكنها حضارة معادية للإنسان بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه. وهي حضارة لا تهاجم رؤية معينة ولا ديناً معيناً ولا منظومة قيمية معينة، وإنما تهاجم فكرة الرؤية والدين والقيمة. فهي تذهب إلى أن العالم تعددي بشكل مفرط لأنه لا مركز له ولا مطلقات فيه، كل الأمور فيه متساوية، ومن ثم كل الأمور نسبية، وهي حضارة تهاجم المقولات القبلية priori التي كانت تضمن وجود الإنسان كائناً مستقلاً عن الطبيعة (المادة)، لأن المقولات القبلية حتى لو وجدت في عقل الإنسان فإنها تفترض انفصاله عن عالم الطبيعة (المادة)، هذه الحضارة ـ أيضاً تدعي أنها تجاوزت الفلسفة والميتافيزيقيا، فهي حضارة إما مؤسسة على الحقائق العلمية والتجارب العلمية، أو لا تحتاج إلى أساس أصلاً؛ لأن الأساس يفترض المركز[2].

سادساً ـ إخفاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان

اتفق كلٌّ من المسيري ومنى أبو الفضل على نتيجة معرفية في ما يتعلق بموقف النموذج المعرفي المادي من الظاهرة الإنسانية، وهو أخطر ما نتج من النموذج الغربي المادي وهذه النتيجة هي: إخفاقه في تفسير الظاهرة الإنسانية. إن مسلمات هذا النموذج من ناحية ومنطلقاته المادية الواحدية وتصوره الاختزالي لظاهرة الإنسان، ومحاولة دمج الإنسان بالعالم الطبيعي تصوراً ومعياراً وقانوناً حاكماً، جعل هذا النموذج يقع بالضرورة في هذا الإخفاق.

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص199.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري: "في أهمية الدرس المعرفي" في: فتحي حسن ملكاوي (محرر): نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 2000م، ص60.

ويحدد المسيري جوانب إخفاق النموذج الغربي في عدة محاور أساسية، تقوم على منطلق معرفي أساسي هو "**أن الإنسان ظاهرة تتجاوز حدود الواحدية المادية**" أما المحور الأول فيقوم على مقوله "أن عقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي"[1]، وهذا ما جاء على لسان فلاسفة وعلماء نفس غربيين، فتشومسكي ينكر تماماً أن عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء [كما يقول الماديون]، وإنما هو عقل نشيط يحوي أفكاراً كامنة فطرية، ونجده ـ أيضاً ـ يتحدث عن معجزة اللغة باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي وإنما لا بُدَّ من تفسيرها في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية عند الطفل، وما يقدمه جان بياجيه في المنظومة المعرفية وتطورها عند الإنسان...كل ذلك يزيد الاعتماد على النماذج التوليدية مقابل النماذج التراكمية وهو دليل على تراجع النموذج المادي.

والمحور الثاني في إخفاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، يعتمد على نقض مقولة الماديين "**أن الفكر من صور المادة وأثر من آثارها**"[2]، ويطرح ـ المسيري ـ هنا عدة تساؤلات لم يُجب عنها هذا النموذج وهي: لماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصارات وأنزيمات تتحرك أم هي شيء آخر؟ وما علاقة المؤثر المادي بالاستجابة الفكرية والعاطفية؟

والمحور الثالث يقوم على إثبات مقولة "**حس الإنسان الخلقي والديني، والجمالي، وقلقه، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى**"[3] فهذا ما لا يمكن إخضاعه للتفسير المادي، ولا يمكن للقانون المادي أن يفسره، وكما ينتهي النموذج المادي بإنكار الفكر، وإنكار الكل، فهو ينكر الحس الخلقي والجمالي ويسقط الأسئلة النهائية.

والمحور النقدي الرابع يعتمد مقولة "**إخفاق المادية في تفسير إصرار الإنسان على البحث عن معنى للكون ومركزاً له**"[4]، وتزداد قضية البحث عن معنى مع ازدياد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي.

أما المحور النقدي الخامس فيرى أن "**المادية أخفقت في رسم صورة حقيقية للإنسان**"[5]،

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، حـ1، القاهرة، دار الشروق، 1999م، ص79.
[2]ـ المرجع نفسه، ص79.
[3]ـ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، حـ1،مرجع سابق، ص79.
[4]ـ المرجع نفسه، ص80.
[5]ـ المرجع نفسه، ص80.

فالفلسفات المادية إما أنها ترسم صورة واحدية للإنسان وإمّا باعتباره شخصية صراعية أو دموية قادرة على خرق كل الحدود وعلى إعلاء إرادتها وتوظيف قوانين الحركة لحسابها، أو باعتباره شخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع للقوانين، وهذه صورة ساذجة للإنسان، لأنها تفشل في رصد تلك الجوانب النبيلة في الإنسان مثل مقدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أمه وأبيه، ومقدرته على ضبط النفس من أجل مثل عليا.

كذلك "إخفاق القانون المادي في تفسير ظاهرة الإنسان" وذلك لأنه لو استطاع ذلك القانون المادي تفسير الظاهرة الطبيعية بردها إلى عناصرها (الطبيعية المادية) الأولية فلا يمكنه رد الإنسان إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل لا بُدَّ أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً بالنسبة له: إن عالم الإنسان عالم مركب، محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (الأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان[1].

والإنسان ـ أيضاً ـ لأنه ليس ظاهرة طبيعية / مادية بسيطة، لا يدرك واقعه بشكل حسيٍّ ماديٍّ مباشر، إلا في حالات نادرة تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل في عينيه جسم صلب. فهو ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية التي يمكن أن يرد لها في كليتها كما (يزعم الماديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا (كما يرى السلوكيون) فعقله ليس مجرد صفحة بيضاء أو مخ طبيعي/ مادي تتراكم عليه المعطيات المادية بل عقل يُبقي ويستبعد ويهمش ويركز، وهو مُستَقَر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعي، ولذا فهو عقل مبدع له مقدرة توليدية"[2].

تشير منى أبو الفضل إلى أن أبرز نتائج الحداثة ـ في ما يتعلق بالإنسان ـ هو التحول بمسألة القوامة والمسؤولية عن الحياة والموت من الإله إلى الإنسان. وارتبطت عملية التحول هذه بتوجهات متضاربة شتى لتأليه الإنسان تارة، وتأليه الطبيعة تارة أخرى. فكانت الصدارة مرة للنزعة الإنسانية، وأخرى للنزعة الطبيعية.

وارتبطت محصلة ذلك التضارب بفهم الأسانيد المطروحة في الأغلب الأعم. فحيثما كانت الغلبة للنزعة المادية وهي الأكثر شيوعا، كانت الطبيعة تقزم في بعدها المادي، ويُختزَل الإنسان

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان.. دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2006م، ص274.
[2]ـ عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، مرجع سابق، ص276.

نفسه في بعده الجسدي، ولا يغدو هناك مبرر عقلي يذكر للقول بأولوية ذلك الكائن الحي بتركيبه الكيميائي. ويصير علم الإنسان ـ على أحسن الفروض- علما سلوكيا، حيث لا مسوغ يذكر في عالم الصيغ الهندسية المتاحة، لعدم إخضاع سلوكه وردود فعله النفسية، بوصفه كائنا بيولوجيا، لقواعد المعمل والمصحة النفسية.

ووصل الأمر حد اعتقاد بعضهم أنه قد يمكن مع تقدم العلم، تفكيك الإنسان ووضع كل جزء منه تحت المجهر، شأنه شأن كل الأشياء الطبيعية الأخرى، واستيعابه في العقل والجسد الحَمْعِيين اللّذين يتشكل منهما المجتمع، الذي يمكن تصوره هو الآخر على نحو آلي وعضوي. فهو بصرف النظر عن اقتراب معالجته، موضوع لهندسة جماهيرية، قوامها: التلاعب به والتحكم فيه، سواء في كليته، أو في مكوناته. ومع تفكيك الإنسان واستيعابه في كيان جمعي مجرد على هذا النحو، يصير المجتمع كأنّه مقبرة للإنسانية، وتتلاشى فرصة استعادة أي شيء له جوهر في الطبيعة[1].

خاتمة

أخْفَقَ النموذج المعرفي الغربي في تفسير الظاهرة الإنسانية، وهو أخْفَقَ بالأساس في تصور الإنسان وأبعاده الحقيقية، حيث جرى اختزاله في بعدٍ واحد مادي النزعة نفعي القيم والأخلاق، ومن ثم اقتربت الأدوات البحثية الغربية من التعامل الإنساني منها إلى التعامل مع الطبيعي المادي، ومع حالات التبسيط والاختزال والنظرة الأحادية المادية، ونفي النماذج المقابلة من ناحية وفرض تصورات ومفاهيم الإيديولوجيا الغربية بالقوة تارة والإغراء تارة أخرى، شُوِّه الإنسان بين رؤى مادية وطبيعية، مع غياب صورته الحقيقيّة في هذه الخريطة المعرفية الغربية التي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة التي تشكلت مفاهيمها الأولى والأساسية من مبدأين أساسيين هما: المرتكز المادي، ومرتكز الإقصاء والنفي: نفي الدين كلية، إقصاء الآخر المعرفي وغير الغربي. الأمر الذي انتهى بهذه المنظومة المعرفية إلى إعلان نهاية الإنسان القيمي والأخلاقي والديني والمعنوي والانتصار للإنسان الطبيعي والمادي والنفعي وغير الأخلاقي وغير الديني.

[1]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق ص90.

الإيديولوجيا في تطوّراتٍ دلاليّة

أمثلة من رؤى "ديستوت" ـ "الماركسية "ـ "مانهايم"

مازن المطوري[*]

يُعتبر مفهوم الإيديولوجيا من جُملة المفاهيم الملتبسة والغامضة والمتخمة بالتحوّلات والتغيّرات. فضلاً عن ذلك، هو مفهومٌ متعدّد الاستعمالات. على المستوى المُعجمي له أكثر من حدّ وتعريف، ومن ثمَّ فقد اختلفت كلمات أهل الرأي بشأنه سلباً وايجاباً، حتّى دعت هذه الظاهرةُ الفيلسوفَ الفرنسي الراحل ميشيل فوكو(1926 - 1984م) في كتابه المعروف «نظام الخطاب» إلى تقرير أنّ مصطلح الإيديولوجيا يحمل مدلولاً لا يمكن استعماله من دون تحفّظ.

هذه المقالة للكاتب والباحث العراقي مازن المطوري تقارب الإيديولوجيا كمفهوم في نشأته ومقاصده الدلاليّة والسجال الذي دار بصدده بين فلاسفة الحداثة ومفكريها.

المحرر

شهدت الحقبة التي أعقبت الاتّحاد السوفياتي في أواخر القرن العشرين المنصرم، بروز كتابات تبشّر بزوال عصر الإيديولوجيا وانهيار السرديات الكبرى. وفي أعقاب ذلك شهدت الساحة الثقافية الإسلامية ظهور كتابات سارت على النسق الثقافي الغربي في ذم الإيديولوجيا، واعتبارها اغتراباً للذات ومحقاً للهوية الفردية، وأن طرح الدين بوصفه إيديولوجيا يمحق جوهر الدين، وأن الخلاص

*- باحث في الفكر الإسلامي ـ العراق.

يتمثّل في تخليص الدين من الإيديولوجيا، واعتبار الدين خياراً فردياً وتجربة إيمانية شخصية، أما الكتابات التي تنتقد الليبرالية فقد عُدّت تمظهرات إيديولوجيا!

والمفارقة في مثل تلك الدعوات وهذه الكتابات تكمن في أن مفردة الإيديولوجيا سيّالة الدلالة، متعددة الاستعمالات، فتارة تكون حيادية وأخرى غير حيادية، ومرةً سلبية وأخرى إيجابية، وثالثة جزئية وكلّية، فكيف تُختزل كلّ تلك التحولات والتغيرات والدلالات والاستعمالات في دلالة معينة، لتكون سلاحاً لتسخيف مواقف الخصوم والحكم على أفكارهم!

حتّى نستطيع الانطلاق من نقطة منهجية في ملاحقة تطوّرات دلاليّة مهمّة لمصطلح الإيديولوجيا، لا بُد لنا من الرجوع إلى تاريخ اختراع المصطلح، والوقوف عند بذوره الأوليّة.

الطوفان الفرنسي

شهدت فرنسا إبّان القرن الثامن عشر تحولات كبيرة على مستوى الأفكار والفنون والفلسفات والثقافات، فأسهم كلُّ ذلك بتقديم نمط فكري بديلاً للنمط الفكري الذي كان سائداً قبل تلك الحقبة. وقد أسهم في ذلك التحول رجالًات كثيرة من فلاسفة واجتماعيين وشعراء، وبرز اسم جان جاك روسو(1712 - 1778م) في قائمة أبرز المساهمين في ذلك.

تحدّى روسو الاعتقاد السائد وقتئذٍ والقاضي بالحكم على المؤسسات والممارسات الاجتماعية بمعيار العقل، حيث تمثل القدرة على التفكير العقلي طبيعة فطرية في الجنس البشري، فرأى في ذلك مبدأ ميتافيزيقياً، وفي حركة التفاف، كما قرر ديفيد هوكس، فقد أخضع روسو العقل نفسه لذات النوع من النقد الذي قام به الفلاسفة باسم العقل[1].

رأى روسو في مقاله عن أصل التفاوت بين الناس، أن العقل في الحقيقة ليس شيئاً طبيعياً، واستند في مدعاه إلى محض الطبيعة البشرية ذاتها، فقرر أن طبيعتنا الحقّة لا توجد إلا داخل أذهاننا تبعاً للتشوهات المدنية والتأثر فيها . فالواقع الخارجي ليس هو الذي يشكل وعي الإنسان كما رأى الفلاسفة الآخرون، ذلك أن المنهج التجريبي الذي يتعامل مع الذهن كشيء هو نفسه يمثل جزءاً من المشكلة التي يريد معالجتها، وانطلاقاً من ذلك، فبواسطة دراسة الطبيعة الذاتية ينمو المفهوم الافتراضي عن (الحالة الطبيعية)، والذي اتخذه روسو معياراً للحكم على المجتمع المعاصر.

وإذا نظرنا في جانب آخر نجد أن أفكار روسوقد أسهمت بغرس بذور الحركة الأدبية الفلسفية المعروفة بالرومانسية، ولقد ثار الرومانسيون على العواقب الاجتماعية والجمالية للرأسمالية

[1]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 40، ترجمة: إبراهيم فتحي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.

الصناعية الناشئة وقتئذ، ونادوا بالعودة إلى الطريق الأكثر طبيعة في العيش والتفكير. إن العقل فيما رأى الرومانسيون هو الّذي أغوى الإنسان بالتخلّي عن الحالة الطبيعية ليصير متمدناً.

وفي ظلّ هذا الجدل المحتدم والصراع الكبير بين التجريبيين والرومانسيين ومطالبات روسو إلى حصول الطوفان الفرنسي المعروف بالثورة الفرنسية، أعلن الدستور الثوري الفرنسي أنه لن يوجد بعد الآن أي طبقة للأشراف أو النبلاء، ولا أي امتيازات لمراتب اجتماعية ولا نظام اقطاعي ولا محاكم كنسية، ولا أي لقب أو ما أشبه.

واجه قرار الجمعية التأسيسية القاضي بالمساواة بين البشر جملة اعتراضات من قبل أدموند بيرك (1729 - 1797م) السياسي الإيرلندي الإنجليزي، وقد سجّل في تأملاته حول الثورة في فرنسا، أن أولئك الذين يحاولون محوالفروقات لا يصلون أبداً إلى تحقيق المساواة، فهم لا يصلون إلا إلى تغيير النظام الطبيعي للأشياء وتشويهه فهم يثقلون على صرح المجتمع بأن يضعوا في الهواء ما تتطلب صلابته البناء أن يكون على الأرض. وبذلك تتولد أولى صفات الإيديولوجيا وهي القناع الذي تتنكر وراءه المصالح الفئوية، ذلك أن مجرد تأكيد مفهوم المساواة بين البشر دون أن يصحب ذلك محاولة جعلهم متساويين في الواقع، يمثّل إيديولوجيا برجوازية.

الإيديولوجيا كعلم للأفكار

لم تسلم تأملات بيرك من النقد، وقد جاء بعض ذلك النقد من جانب ديستوت دي تراسي (1754 - 1836م) عضوالجمعية التأسيسيّة الثورية والأرستقراطي المرتد! فقد عارض ديستوت دعوةَ بيرك إلى التسوية الإنجليزية المعتدلة، وذهب إلى أن الوقت ليس وقت أنصاف الحلول، فالحاجة ماسة لثورة كاملة. وبعد سنوات ستّ من ذلك ولما كان ديستوت عضواً في مجمع فرنسا نحت لفظة الإيديولوجيا :

يجب أن تنحو باللائمة على الشرور التي عاشتها بلدنا فرنسا الجميلة على الإيديولوجيا، تلك الميتافيزيقيا الوهمية المبهمة التي تبحث بدقة عن العلل الأولى التي ينبغي أن نبني على أساسها تشريع الشعوب، بدلاً من الاقتناع بالقوانين المعروفة للقلب الإنساني وبدروس التاريخ، وهذه الأخطاء يجب أن تؤدي حتماً وقد أدت بالفعل إلى حكم رجال متعطّشين للدعاء[1].

لقد كان ديستوت من المتأثّرين بالمنهج التجريبي في المعرفة وبفلسفة الأنوار، فكان ينظر للميتافيزيقيا على أنها طفولة إنسانية، ولأجل ذلك انصبّ ولعُهُ بتقدّم المعرفة الطبيعية. فديستوت

[1]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 45.

في مباديء الإيديولوجيا متأثراً بلوك (1632 - 1704م) وكوندياك (1714 - 1780م)، رفض القول بوجود أفكار فطرية عند الإنسان، لأن الفكر كُلّه مستمد من الإحساس، وهكذا فإنه لا شيء يوجد بالنسبة إلينا إلا بواسطة الأفكار التي نملكها عنه، لأن أفكارنا هي كينونتنا بأكملها هي وجودنا نفسه. وكما هي الحال عند هوبز تخلق الأشياء الأفكار، ولكن هذه الأفكار لا تستطيع أبداً أن تكون مطابقة بالكامل للأشياء. وبدا لدستوت أن الطريق الوحيد لتجنّب الموقف الارتيابي القائل بأن المعرفة الحقة مستحيلة هو تحليل العملية التي تترجم أذهاننا بواسطتها الأشياء المادية إلى أشكال مثالية، وكان كوندياك قد فتح مجال الدراسة هذا، ولكن هذا المجال في ظل قيادة دستوت اتخذ طابع المؤسسة في قسم مجمع فرنسا الذي كان يدرس العلوم الأخلاقية والسياسية، وأطلق عليه اسم الإيديولوجيا أو علم الأفكار[1].

وهكذا ولد مصطلح الإيديولوجيا الذي سيتخذ فيما بعد صوراً دلالية متعددة سلبية وإيجابية. كان ديستوت يقصد من الإيديولوجيا ذلك التحليل للعملية التي تترجم أذهاننا بواسطتها الأشياء المادية إلى أشكال مثالية، أي هو عالم الأفكار، وهكذا نشأت الإيديولوجيا في الأصل كعلم شارح أو ما بعد علم meta- science أي كعلم للعلم، وقد ذهب إلى أنها قادرة على تفسير من أين جاءت العلوم الأخرى وعلى تقديم تسلسل أنساب علمي للفكر.. أي إن إيديولوجيا دستوت دي تراسي تتبّع الأفكار خلال الإحساسات إلى جذورها في المادة. ولكن هذا العلم يتحرك إلى ما بعد مادية كوندياك الاختزالية بتأكيد أقوى للحركة وللعملية التي خلالها يتفاعل البشر مع محيطهم المادي، وبذلك كان دستوت قادراً على قول إن الإيديولوجيا تحقق فتحاً فلسفياً خطيراً بتجاوزها التضادات القديمة بين المادة والروح وبين الأشياء والمفاهيم. لذلك فقد كان منساقاً كما يلاحظ إميت كنيدي Emmet Kennedy للسير في اتجاهين عكسيين نحو تصور مثالي النزعة للخطأ وتصور حسي النزعة للحقيقة (الصدق)[2].

ولأن ديستوت يمثل نقطة ارتكاز مهمة في فهم الإيديولوجيا في بذورها الأولى وفي دلالتها المصطلحية الحديثة، فلا ينبغي لنا الانتقال عن هذه النقطة قبل الإحاطة بكل ما يرتبط بها لما تمثّله من مرحلة تأسيس. في هذا الصدد ذكر دي بيران في العلاقة بين الإيديولوجيا والرياضيات، أن الإيديولوجيا عند ديستوت تعني علم الأفكار، في أعم معنى لهذه الكلمة، أي علم حالات الوعي، هذا الخلق الجديد للكلمة كان يهدف إلى إحلاله محلَّ سيكولوجي التي كانت معيبة لأنها تستدعي النفس..

[1]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 46.
[2]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 46.

الإيديولوجيا تحلّق إذا صحَّ الكلام فوق جميع العلوم، لأن العلوم ليس إلا أفكارنا وعلاقاتها المختلفة. هذه الأفكار شبيهة بالبلد الممتد واللانهائي التنوع، المنقسم إلى مقاطعات عديدة، يوصلها بعضها ببعض عدد أكبر من طرق الاتصال.. لكن لكلّ هذه الطرق أصل واحد، بل إن أكثرها يبدأ من نقطة مشتركة ثم يتشعّب فيما بعد. هذا الاتّصال، هذه النقاط المشتركة التي يجهلها المسافرون غالباً، يأخذ الإيديولوجي على عاتقه مُهمّة أن يُعلّمها لهم بشكلٍ أساسي[1].

من هذا يبدو لنا أن الإيديولوجيا يوم ولادتها لم تكن تتضمّن أي توصيف احتقاري أو سلبي، لا تتضمن تزييفاً للواقع، ولا بلاهة، ولا ارتحالاً للذات كما يحلو لبعضهم التوصيف! وإنما كانت تعني علم الأفكار والوعي، القريب في بعض وجوهه من علم نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا)، أي إنها مفهوم محايد، يمثل نسقاً من المعتقدات والمفاهيم، ولكنها بعد ذلك، وفي زمن ليس بالبعيد، أصابت كلمة الإيديولوجيا بعض التطورات الدلالية، وأخذت جرعة سلبية، إذ ذكر عالم الاجتماع كارل مانهايم (1893 - 1947م) في الإيديولوجيا واليوتوبيا، أن نابليون (1769 - 1821م) اكتشف يوماً جماعة من الفلاسفة، السّاعين لإقامة العلوم الحضارية على قاعد انثروبولوجية وسيكولوجية، تعارض طموحاته الإمبراطورية، فأطلق عليهم باحتقار اسم (الإيديولوجيين)، وبهذا اتّخذت الكلمة معنى تحقيرياً[2].

إن الإيديولوجيا، وقبل هذه الحادثة، ويوم نشأتها الأولى على يد ديستوت، لم تكن تحظى بأهمية وجودية، ولم تكن تتضمن أيَّ قرار أو محتوى يتعلّق بقيمة المجالات المختلفة في واقع حياة الإنسان، إذ غاية ما كانت تعنيه كما أسلفنا، علم الأفكار أو نظرية في الأفكار، أما مع حادثة نابليون فقد اتّخذت بعداً اجتماعياً وجودياً تحقيرياً، أي تحقير أفكار الخصوم، ووسمه بعدم الصلاحية وغير الواقعية، ولكنه غير واقعي، كما رأى مانهايم، بالنسبة للممارسة الفعلية ومقارنة بالأمور التي تتكشّف عنها حلبة الصراع السياسي، فيكون النشاط العملي هو الطريق الوحيد الذي يوصلنا إلى الواقع، أما الأفكار الأخرى، الموسومة بالإيديولوجيا، فهي أفكار عقيمة حين يتعلّق الأمر بالممارسة الحياتية الفعلية.

لقد دعت هذه الدلالة المضافة إلى كلمة الإيديولوجيا كارل مانهايم إلى القول: إن الإيديولوجيا في معناها الحديث تحمل وجهات نظر رجال العمل السياسي، والإيديولوجيا بهذا المعنى صارت

[1]- الإيديولوجيا، وثائق من الأصول الفلسفية، ميشيل فاديه: 19، ترجمة: د. أمينة رشيد، سيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006م.

[2]- الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم: 143، ترجمة: د. محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى 1980م.

واسعة الانتشار في القرن التاسع عشر الميلادي، ولنا أن نتصور قلب المعادلة، إذ تكون مشاعر السياسي تجاه قضايا الواقع متفوقة على أنماط الفكر والحياة التأملية المدرسية. فالحقيقة هي المستمدة من الخبرة السياسية وليس من التأملات العقلية أو المعايير الدينية التي كانت سائدة في الزمان الماضي. ويبيّن هذا المثال التاريخي في الوقت نفسه أن وجهة النظر البراجماتية pragmatic كانت موجودة ضمناً في الاتهام الذي قذف به نابليون في وجه أعدائه وخصومه[1].

لكن وجهة نظر مخالفة لذلك تبنّاها ديفيد هوكس، تذهب إلى أن من الخطأ أن نرى في الصراع غير المتكافئ بين رجال الإيديولوجيا وبونابرت، رمزاً للمطالب المتناقضة للنظرية والممارسة، وحينما هاجم ديستوت وأتباعه باعتبارهم حالمين وثرثارين فهو لم يكن يرمي إلى القول إن نظرياتهم كانت مثالية خالصة لا علاقة لها بالواقع السياسي، فعلى العكس من ذلك كان يعرف أن نظرياتهم كانت وثيقة الصلة جداً بالقضايا السياسية، فإذا سُمح لهم بمتابعة أهدافهم المتعلقة بعصر سعيد فإن نابليون قد تنبأ بثورة دائمة، باضطراب هائل يستمر فيه نزع القناع عن الأفكار وإضعافها وإحلال أفكار جديدة محلّها. ويستشهد ديفيد هوكس لذلك بالتاريخ اللاحق للإيديولوجيا وعلاقاتها بالسياسية العملية [2].

أياً ما كان الأمر، وحتى لا ندخل في نزاع تأويلي لتلك الحادثة، فإن ما نريد ملاحظته هو التطور الدلالي لكلمة الإيديولوجيا في استعمال ديستوت، ومن ثم في استعمال بونابرت، وهو استعمال ظل سارياً حتى كارل ماركس (1818 - 1883م)، برغم الإضافات الدلالية الأخرى التي لحقت الإيديولوجيا .

الإيديولوجيا بثوبها الماركسي

اتخذت مفردة الإيديولوجيا مع الماركسية تطوراً دلالياً لافتاً، فالإيديولوجيا في القاموس الماركسي تعني نظاماً للمفاهيم الاجتماعية بتمظهراتها المختلفة؛ السياسية والاقتصادية والدينية، يعبّر عن مصالح طبقة اجتماعية معينة، وتتضمن فضلاً عن ذلك، معايير سلوكية وتقويمات مناسبة. ذلك أن كارل ماركس (1818 - 1883م) وفريدريك أنجلز (1820 - 1895م)، وعلى أساس المادية التاريخية، قاما بتطوير المفهوم العلمي للإيديولوجيا استناداً لتحليل الوعي الاجتماعي الذي يمثّل انعكاساً للوجود الاجتماعي. وخلصا إلى الاعتراف بأن الإيديولوجيا في المجتمع الطبقي تكون جُماعاً للتصورات الاجتماعية لطبقة معينة، يعبّر عن وضعها الاجتماعي والتاريخي وعن مصالحها. بمعنى أن الإيديولوجيا مع ماركس وأنجلز تتخذ في ظل المجتمع الطبقي سمةً طبقية.

---

[1]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 144.
[2]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 47.

قرّر ماركس وأنجلز في الإيديولوجيا الألمانية أن إنتاج الأفكار والوعي، مرتبط بشكل مباشر بالنشاط والتبادل المادي للبشر، فهو لغة الحياة الواقعية، والأمر يجري في مختلف ظواهر الإنتاج الفكري؛ السياسي والقانوني والأخلاقي والديني والفلسفي، فالناس هم الذين ينتجون أفكارهم وتمثّلاتهم، فالفكر السائد في مجتمع ما ليس شيئاً آخر سوى العلاقات المادية السائدة في ذلك المجتمع ولكن بثوب فكري، وعلى ذلك فالإيديولوجيا السائدة في كلّ مجتمع تعمل، من خلال التزييف والخداع، لقلب خصوصيات المجتمع إلى صورة غير حقيقية، فالإيديولوجيا تمثّل المبرّر الذي تستند إليه الطبقة السائدة والمسيطرة [1].

ورأينا أنه وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية السائدة، لا يجري الانطلاق في هذه الرؤية ممّا يقوله البشر ويتوهّمونه ويتصورونه، ولا مما هم عليه في أقوال الآخرين وتخيّلهم وتصورهم، وإنما يكون الانطلاق من البشر في فاعليتهم الواقعية، كما أن تطور الانعكاسات والأصداء الإيديولوجيا لهذا التطور الحياتي، يجري انطلاقاً من تطورهم الحياتي الواقعي أيضاً.

وعلى أساس ذلك فإن الأخلاق والدين والميتافيزيقيا التي تندرج كلّها في الإيديولوجيا، تفقد كلّ مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي، لأنها لا تمتلك تاريخاً من جهة، وليس لها تطوّر من جهة ثانية، وإنما الأمر على العكس من ذلك، فإن البشر الذين يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية، يقومون بعملية تحويل لفكرهم ومنتجات ذلك الفكر على السواء مع الواقع الخاص بهم، ومن ثمَّ فليس الوعي هو الذي يعينّ الحياة، بل الحياة هي التي تعينّ الوعي، ففي الوقت الذي يجري الانطلاق فيه من الوعي باعتباره الفرد الحي لاعتبار الأشياء في الطريقة السائدة يجري الانطلاق في هذه الرؤية من الأفراد الواقعيين والأحياء بالذات ويُعتبر الوعي بوصفه وعيهم هم وحدهم[2].

لقد أصحبت الإيديولوجيا، في تطورها الماركسي، سلاحاً بيد البروليتاريا ضد الطبقة المسيطرة لإزالة الأقنعة عن الدوافع الخفية لدى الخصوم. والماركسية بهذا الفعل جمعت بين التصور الجزئي والكلّي للإيديولوجيا كما سيأتي إيضاحهما، في الوقت الذي أكّدت فيه على الدور المناسب لمركز الطبقات واهتماماتها في تطور الفكر البشري.

كما أن خاصية الإيديولوجيا لكلّ طبقة من الطبقات تتحدد بحسب وضع تلك الطبقة في المجتمع، وبحسب مصالحها الطبقية الناتجة عن ذلك الوضع، وأيُّ طبقة لا تستطيع تحقيق رسالتها

---

[1]- الإيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس، فريدريك أنجلز: 30، ترجمة: د. فؤاد أيوب، دار دمشق.

[2]- الإيديولوجيا الألمانية: 30 -31.

التاريخية والتغيير الثوري للعلاقات الاجتماعية، إلا إذا امتلكت معرفة دقيقة بالواقع الاجتماعي الذي تعيشه، وبهذا الوعي تخلق إيديولوجيا دقيقة في تصوراتها لذلك الواقع الذي يراد تغييره.

وبسبب التحول الدلالي الكبير الذي أحدثته الماركسية للفظ الإيديولوجيا وكل ذلك الصخب المصاحب، ارتبطت الإيديولوجيا في أذهان الناس بالدلالة الماركسية، وصارت ردود أفعالهم إزاء هذه المفردة مرتبطة بذلك إلى حدّ كبير، فليس من الغريب والحال هذه أن يتبادر إلى أذهان الناس عند سماع مفردة الإيديولوجيا، مفاهيمُ اليسار والثورة والتحولات العُنفية والصرامة والنزاعات الطبقية.

وعلى أيّ حال لا نريد في هذه العجالة الوقوف التفصيلي عند هذا الموضوع، بقدر ما نريد معرفة التطور الدلالي لمفردة الإيديولوجيا مع الماركسية، وفي سياق بيان التطور الدلالي للإيديولوجيا في الماركسية، يجب ألا نغفل التطورات الداخلية في ظل الماركسية نفسها لمصطلح الإيديولوجيا على يد كلّ من لينين (1870 - 1924م) وجورج لوكاش (1885 - 1971م) وغرامشي (1891 - 1937م) ولوي ألتوسير (1918 - 1990م)، ولا سيّما لوكاش الذي ذهب بدور الإيديولوجيا إلى أبعد من ماركس، حيث سعى إلى اقتلاعها من جذورها المادية التي ركّز فيها ماركس كثيراً، وتطرّف بشأن حقّانيّة البروليتاريا[1].

الإيديولوجيا في سوسيولوجيا المعرفة

في عام (1936م) نشر عالم الاجتماع المجري كارل مانهايم (1893 - 1947م) كتابه عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، وقد اتّخذت معه الإيديولوجيا تطوراً آخر، إذ رأى مانهايم أن الإيديولوجيا عبارة عن الأفكار المشوّهة التي تطلقها الطبقة الحاكمة لتحافظ على النظام الاجتماعي الحالي أو السابق، فالإيديولوجيا هي التعبير الفكري لجماعة من الجماعات.

رأى مانهايم أن الإيديولوجيا تقع في الجهة المقابلة لليوتوبيا التي تعني المثالية أو العمل من أجل المجموع، وقد فرّق مانهايم بين نحوين من الإيديولوجيا، فهناك إيديولوجيا خاصة وكلّية:

فالإيديولوجيا الخاصة هي التي تتعلق بمفهوم الأفراد وتبريراتهم للمواقف التي يتخذونها ضد أفكار خصومهم التي تُهدّد مصالحهم الخاصة، أما الكلّية فتتعلق بالتفكير السائد داخل الطبقة أو الحقبة التاريخية، كما هي حال نمط التفكير السائد عند البرجوازية أو البروليتاريا، وفي ضوء ذلك رأى في الإيديولوجيا أنها مجموعة قيم أساسية ونماذج للمعرفة والإدراك، ترتبط بعضها ببعضها، وتنشأ صلات بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية[2].

---

[1]- التاريخ والوعي الطبقي، جورج لوكاش: 33-45، ترجمة: د. حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1982م.
[2]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 129.

وفق هذا التصور فإن المجتمعات الطبقية تنقسم بين إيديولوجيتين:

الأولى إيديولوجيا الجماعة الحاكمة التي تريد فرض تصوراتها وأفكارها على عموم المجتمع من جهة، وتبرير الوضع الراهن والدفاع عنه من جهة ثانية.

والثانية: هي إيديولوجيا الجماعات المحكومة، التي تحاول تغيير الأوضاع الراهنة لمصلحتها ومصلحة أفكارها وتصوراتها.

وبالرغم من اشتراك كلا المفهومين الجزئي والكلّي للإيديولوجيا في أنهما ينظران إلى الأفكار، إلا أن ثمّة فروقاً أساسية بينهما حسبما ذكر مانهايم:

فالتصور الجزئي للإيديولوجيا لا يُطلق اسم الإيديولوجيا إلا على جُزءٍ ما من أقوال الخصم الفكري، وذلك بالنظر إلى محتواها، أما التصور الكلّي فإنه يشك في نظرة الخصم إلى العالَم بأسرها، بما يشمل مجموعة المفاهيم التي يستخدمها.

كما أن التصور الجزئي يقوم بتحليل الأفكار استناداً للمستوى السيكولوجي المحض، خلافاً للتصور الكلّي، فإنه إذ ينسبُ إلى حقبة تاريخيةٍ عالماً فكرياً معيناً، وينسبُ لنفسه عالماً آخر، فإنه يريد بذلك الإشارة إلى أنساق فكريةٍ مختلفةٍ اختلافاً أساسياً، وإلى أنماطٍ من الخبرةِ والتفسيرِ المختلفةِ وبعضها عن بعض اختلافاً كبيراً.

ومن جانب آخر، فإن التصور الجزئي يستعمل بصورة أولية سيكولوجية الاهتمامات، بينما يستخدم التصور الكلّي تحليلاً وظيفياً شكلياً، دون أيّ إشارة للدوافع، ويحصر نفسه في وصف موضوعي للاختلافات البُنيويّة في القول، التي تعمل ضمن أوضاع اجتماعية مختلفة[1].

وقد رأى مانهايم في نظرية فرنسيس بيكون (1561 - 1626م) عن الأوهام السلفَ التاريخي للتصور الجزئي للإيديولوجيا، فالقول بأن المجتمع والتقاليد من مصادر الخطأ عند الإنسان هو استباق مباشر لوجهة النظر السوسيولوجية في المعرفة.

وفيما يخص الإيديولوجيا في التصور الكلّي، فقد رأى مانهايم أن موقف عدم الثقة والذي أنجب التصور الجزئي للإيديولوجيا، لم يكن هو المنشأ في ولادة التصور الكلّي، وإنما يرجع ذلك إلى الفلسفة، فهي التي لعبت دوراً في عملية دمج اتجاهات فكرية متعددة متحركة في تصوّر كلّي للإيديولوجيا، فتطور فلسفة الوعي على المستوى الذهني، وعلى المستوى الوجودي. فضلاً عما أنتجته المدرسة التاريخية وأفكار هيجل (1770 - 1831م)، وكذلك عن العملية الاجتماعية

[1]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 130-131.

التاريخية حين حلّت الطبقة محلّ الشعب أو الأمة بوصفها حاملة للوعي المتطوّر تاريخياً، فكلُّ ذلك أسهم في ولادة التصور الكلّي للإيديولوجيا[1].

وبعد استعراضه للمراحل التي ساهمت بولادة التصور الكلّي للإيديولوجيا، قرر مانهايم قائلاً: طالما بقي المرء بعيداً عن الشك بصلاحية مركزه، وظلّ يعتبره أمراً مطلقاً، في حين يفسّر أفكار خصومه بأنها ليست سوى نتيجة للمراكز الاجتماعية التي يحتلونها، فإنه يبقى بعيداً عن اتخاذ الخطوة الحاسمة. صحيح بالطبع أنه في مثل هذه الحالة يستعمل التصور الكلّي للإيديولوجيا، لأن المرء يكون مهتماً بتحليل بنية الفكر بكاملها لدى خصومه وليس ببعض الافتراضات المعزولة المختارة، لكن بما أن المرء في حالة كهذه يكون مهتماً وحسب، بالتحليل السوسيولوجي لأفكار الخصم، فإنه لا يتجاوز أبداً صياغة محدودة جداً للنظرية أو ما أود أن أُسميّه صياغة خاصة للنظرية. وعلى النقيض من هذه الصياغة الخاصة، فإن المحلّل يستعمل الشكل العام للتصور الكلّي للإيديولوجيا، حين تتوافر له الشجاعة، فيُخضِع للتحليل الإيديولوجي ليس وجهة نظر الخصم وحسب، بل كلّ وجهات النظر بما في ذلك وجهة نظره هو [2].

وفق هذه الصياغة يكون فكر كلّ الأطراف في كلّ العصور ذا صفة إيديولوجيا كما رأى مانهايم. وبظهور هذه الصياغة العامة للتصور الكلّي للإيديولوجياتتحول النظرية الإيديولوجيا البسيطة إلى سوسيولوجيا المعرفة، فما كان سلاحاً يوماً بيد طبقة البروليتاريا، تحول إلى منهج للبحث في التاريخ والفكري والاجتماعي عموماً. فالإيديولوجيا هنا تفسير للوضع ولكن ليس تفسيراً لتجارب متجسّدة في الواقع، وإنما معرفة محرّفة لتلك التجارب تخفي الوضع الحقيقي وتؤثّر كضاغط في الفرد.

لقد سعى مانهايم في تنظيره للإيديولوجيا إلى احتواء أفكار كلّ من كارل ماركس وماكس فيبر (1864 - 1920م)، ولأجل ذلك فقد لحق الإيديولوجيا تطور دلالي مهم على يد مانهايم، ذلك أنه اعتبر الإيديولوجيا المفهوم الأساسي في علم السياسة واجتماعيات الثقافة، وعلى أساس الإيديولوجيا فصلَ مانهايم بين ما هو سياسي وما هو ثقافي. فمانهايم ومن خلال تحليله لمفهوم الإيديولوجيا، أراد الكشف عن العوامل الاجتماعية التي تفسّر وتحدّد الدعوة السياسية والنتاج الفكري، ولذا صارت الإيديولوجيا ترتبط في مفهومه بمصالح المجموعات التي تصل لمواقع السلطة السياسية.

وهكذا فقد أدرج مانهايم مفهومَي الإيديولوجيا واليوتوبيا تحت تصوّر الوعي الزائف الذي

---

[1]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 139.
[2]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 147.

يقابله الوعي الصّادق، وبالتالي فإن الشخص الذي لا يعتنق إيديولوجيا معينة بتزمّت هو المثقف المتحرر من كل انتماء طبقي، وهو الذي يصل إلى الوعي الصادق والموضوعية في الفكر والمعرفة، يعني أن المشكلة ليست في الإيديولوجيا بحدّ ذاتها وإنّما في الإيمان المتزمّت بها.

ومن اللافت ونحن نلاحق التطورات الدلالية لاصطلاح الإيديولوجيا، وسعة الاهتمام به، أن هذه المفردة لم تذكر في دائرة المعارف البريطانية (1964م) ولا في دائرة معارف شامبر (1955)، فيما اكتفت الموسوعة الإيطالية (1949م) بتقديم إيديولوجي أواخر القرن الثامن عشر الفرنسيين فحسب. إن المفارقة في ذلك تكمن في أن مثل هذه الموسوعات ودوائر المعارف، قد كتبت في فترة كانت تشهد انعقاد مؤتمرات وإصدار كتب يقوم فيها مفكّرون وسياسيون وعلماء اجتماع وحقوقيّون، تتحدّث عن الإيديولوجيا السياسية والاجتماعية والاقتصادية[1]!

أما لالاند (1876 - 1963م) في موسوعته الفلسفية فقد ذكر أربعة معانٍ لمفردة إيديولوجيا : IDÉOLOGIE

أ- علم موضوعه دراسة الأفكار ـ بالمعنى العام لظواهر الوعي- ومزاياها وقوانينها وعلاقاتها مع العلامات التي تمثّلها وخصوصاً أصلها. وهذا المعنى هو المبتكر عند ديستوت، والذي توقّفنا عنده كدلالة اصطلاحية لافتة.

ويشير لالاند إلى أن ستندال (1783 - 1842م) قد استعمل هذه المفردة في خصوص المعنى المنطقي: إن مبحثاً فكرياً هو فضيحة مشينة، فهل تعتقدون إذاً أنني لا أحسن التفكير؟.

ب- المعنى المبتذل، وهو تحليل أو نقاش فارغان لأفكار مجرّدة، لا تتطابق مع وقائع حقيقية.

ج- هي مذهب يلهم أو يبدو أنه يلهم حكومة أو حزباً.

د- هي فكر نظري يعتقد أنه يتطوّر تطوراً تجريدياً في غمار معطياته الخاصة به، لكنه في الواقع تعبير عن وقائع اجتماعية، ولا سيما عن وقائع اقتصادية، فكر لا يعيه ذلك الذي يبنيه، أو على الأقل لا يأخذ في حسبانه أن الوقائع هي التي تحدد فكره. وهذه الدلالة للإيديولوجيا كبيرة التداول عند الماركسية.

وذكر لالاند أن المعنى الرابع قد تمت إضافته للطبعة السادسة من موسوعته استناداً لمجموعة وثائق بعث بها مارسال، وقد نقل في هامش الموسوعة بعض تلك النصوص، ولتتميم الفائدة أنقلُ تِلكم النصوص، وهي تنتمي للدلالة الماركسية لمفردة الإيديولوجيا :

إن الفكروية هي مسار يتممه المفكر المزعوم بوعي تام، ولكنه بوعي مفسد، مزيّف. فالقوى

[1]- الإيديولوجيا، وثائق من الأصول الفلسفية: 9.

الحركية التي تحركه، تظل مجهولة، مستغلقة عليه، وإلا فما كان هذا المسار مساراً فكرياً قط. كما أنه يتخيّل قوى حركية زائفة أو مظهرية. وبما أنه مسار فكري فإنه يصف مضمونه كما يصف شكل الفكر المحض، سواء شكلَ فكره الخاص أم شكل فكر سابقه، ودون أن يدرسه أكثر في مسارٍ أبعد ومستقل عن الفكر.

تعني الفكروية مجموعة أفكار حيّة حياة مستقلة وخاضعة لقوانينها الخاصة بها وحدها. بما أن شروط الوجود المادي للبشر، البشر الذين يتواصلُ هذا المسار الفكروي في دماغهم، هي التي تحدد في التحليل الأخير مجرى هذا المسار، فإن هذه الواقعة بكاملها تظل مجهولة لديهم، وإلا فإن ذلك قد يعني نهاية كل فكروية[1].

وختاماً:

1- إن مصطلح الإيديولوجيا وتحولاته الدلالية ارتبط بشكل مباشر بالتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ولأجل ذلك صار يدل في وقت ما على موقف تقييمي معين، وفي وقت آخر على موقف تقييمي مختلف.

ومن ثمَّ فالتتبّع لحصر تعريفات المصطلح مهما كان مهماً وواسعاً، ولكنه لن يجدي نفعاً في إطار تكوين مفهوم واضح ومحدد المعالم لمصطلح الإيديولوجيا . ولعلّ أبرز العوائق التي تحول دون إعطاء تعريف جامع ومانع كما يقول المناطقة، أو متقارب وموحد إلى حدّ كبير لمصطلح الإيديولوجيا، هو الاستعمالات المتنوعة حدّ التضارب، وارتباط تلك الاستعمالات بمفاهيم أخرى من قبيل العقيدة والفكر والرأي والمذهب، والمنظومة القيمية والعملية، ورؤية العالَم والرؤية الكونية.

2- حاولنا فيما تقدم أن نقف عند ثلاث دلالات مهمة لمصطلح الإيديولوجيا في مجال العلوم السياسية والاجتماعية، ولم نكن بصدد تتبع جذور المفردة حتى يقتضي منا ذلك الغوص في عمقها اليوناني واستعمالاتها الأولى، ولأجل ذلك توقفنا عند دلالة المصطلح عند ديستوت لأهميتها في التشكّل الدلالي المعاصر للمفردة، ودلالته عند الماركسية، ثم دلالته المتطورة عند كارل مانهايم.

3- إن الليبرالية وفي ضوء ما تقدم من دلالة المصطلح عند الماركسية وعند مانهايم تندرج في جملة الإيديولوجيا، وهذا بالتحديد هو الذي أعطى لمفردة الإيديولوجيا أهمية كبرى في القرن

[1]- موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، أندريه لالاند 2: 611، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت 2008م.

العشرين. ذلك أن ظهور الدول القومية القوية في المجتمع الدولي المعاصر والتي تدين بعقائد سياسية ورؤى كونية مختلفة، ساهم في إعطاء نفوذ للإيديولوجيا ونموها. فالاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية كلاهما قد أخذا الحصة الكبيرة في المجتمع الدولي، وقد كان الصراع محتدماً بين هذين القُطبين وهما ينطلقان من إيديولوجيتين مختلفتين، فالاتحاد السوفياتي يدين بالماركسية التي تركب الصراع الطبقي وسيلة لتحقيق المجتمع الشيوعي الذي تلغى فيه الملكية الفردية بشكل تام، بينما تدين الولايات المتحدة بالليبرالية والنظام الرأسمالي وتتخذ من البرلمان وسيلة لتحقيق مجتمع رأسمالي يتميّز بالحرية الفردية المطلقة بما فيها الحرية الاقتصادية.

فالليبرالية مدرسة متكاملة التصورات، ومن ثم فهي إيديولوجيا شأنها شأن سائر الإيديولوجيات، فهي عند أصحابها مطلق ثقافي مقدّس، يعلو على كلّ المذاهب والرؤى والأفكار، وهذا شأن الإيديولوجيات. نعم فلقد أصبحت الليبرالية عند دعاتها نسقاً ثقافياً مُلزماً، لا بد من عولمته وسيادته على كلّ المجتمعات، بصرف النظر عن خصوصياتها الفكرية والثقافية والاجتماعية والدينية.

4- إن الكُتّاب الذين يذمون الأدلجة، ويرونها محقاً للذات، وعماءً للبصيرة، ويصفون عصرنا بأنه عصر أُفول الإيديولوجيا والسرديات الكبرى، ويروّجون في الوقت ذاته لليبرالية والفردية، يمارسون تزييفاً للوعي والواقع من جهتين: من جهة استعمالهم لمفردة متخمة بالدلالات ولم تحظ باتفاق دلالي، ومن جهة أخرى بافتراضهم أن الليبرالية ليست إيديولوجيا، وإنما تمثّل أُفقاً فلسفياً سعى له الإنسان طوال حياته على وجه الأرض! وكأنهم يريدون القول بذلك إن الليبرالية (ميتا ـ إيديولوجيا)، أي نظرة تتجاوز الإطار الإيديولوجي!

والواقع أن المسألة لا تحتاج إلى بذل عناء كبير لإثبات أن الليبرالية مجرد إيديولوجيا، الليبرالية التي تغالط الواقع وتفرض نفسها كوعي زائف بشكل إيديولوجي.. وما أسهل أن نجد صفات الإيديولوجيا حاضرة بقوة في الليبرالية، صفات من قبيل: كونها سلاحاً، والصلابة والانتقائية والكمال، والشمولية والاستغناء عن فكر الآخر. ولكن لأن الليبرالية غدت (موضةَ) العصر، وهي في أوج بروزها وانتشارها، فإنه يصعب على الكثيرين تقبّل فكرة أنها ليست سوى إيديولوجيا.

فإذا ما تماشينا مع الأنثروبولوجيا الثقافية في اعتبار الإيديولوجيا ثقافةً، أي كلّ مظاهر النشاط والإنتاج الفكري والروحي في المجتمع، فالليبرالية بذلك تكون إيديولوجيا، أما لوتماشينا مع اصطلاح علم الاجتماع السياسي الذي يرى في الإيديولوجيا بأنها جملة الأفكار والآراء والتصورات المرتبطة بسلطة سياسية، فالليبرالية كذلك تعتبر إيديولوجيا. إذ وفق الاصطلاح الأول بما أن الليبرالية تمثّل ظاهرة فكرية وثقافية عامة مُؤطِّرة للمجتمع، وهي في الوقت ذاته الثقافة المهيمنة والتلقائية

لمجتمع ما، فإنها حينئذ تكون إيديولوجيا لا محالة وفق مقرّرات الأنثروبولوجيا الثقافية، التي تنظر للإيديولوجيا من منظار الوعي الجماعي. أما وفق الاصطلاح الثاني فالأمر واضح جداً.

إن الفارق الأساس بين إيديولوجيا الشعوب الإسلامية، أنها، أي الإيديولوجيا، قائمة على معطيات دينية تنويرية، وترجع إلى مرحلة فاصلة تعطيها الدينامية والحركية والتجدّد، تلك هي زمن النبوة الذي يفصل بين عهد الجهالة والظلام والإيغال في المادة وبين عهد النبوة والنّور، أما إيديولوجيا العالَم الغربي، فهي إيديولوجيا دهريّة دنيوية تستهدف تحقيق مصالح وجملة أهداف دنيوية على مستوى الواقع الملموس فحسب، أي أهداف ترتبط بتحصيل الثروة والدخل وتطوير القدرة الشرائية.

إن القول بنهاية عصر الإيديولوجيا مقولة إيديولوجيا بامتياز، تسعى لتحقيق أهداف وتمرير أفكار معيّنة باعتبارها حقائق مطلقة وشمولية. إن قَدَر حقبة أكلت من شجرة المعرفة هو الاعتراف بأن مواقفنا من الحياة والكون ليست نتاج تعاظم معرفتنا التجريبية مطلقاً وأن أرفع المثُل العليا الأشد تحريكاً لنا إنّما تتشكّل في الصراع مع مُثُل أخرى مختلفة وحسب، هي مقدّسة عند الآخرين، تماماً كما هي مُثلنا بالنسبة لنا[1].

5 ـ بما أن لغتنا العربية لم يكن لها حظّ الإسهام في مفردة الإيديولوجيا دلالياً واصطلاحياً، ولكن أبناء هذه اللغة لم يمتنعوا عن استعمال تلك المفردة، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه المفردة تمتلك رصيداً دلالياً واستعمالياً متعدداً ومطاطياً، يفضي إلى التشويش والإرباك في معرفة مراد وقصد المستعمل، فالأمانة العلمية والأخلاقية يقتضيان حينئذ أن يصار إلى تحديد مصطلح، واتفاق على دلالة معينة لهذه المفردة، ليكون اصطلاحاً خاصاً بأهل العربية، تحدد معالمه وما يراد الإشارة به ومحمولاته السلبية أوالإيجابية، وحينئذ يكون الباحث في حلٍ من استعماله من دون مشكلة.

وأما مع عدم حصول مثل ذلك التواضع والاصطلاح، فاللازم حينئذٍ الإعراض عن استعماله في مجابهة أفكار الخصوم ووصف مواقفهم بالإيديولوجيا، لأن ذلك يوجبُ التشويش بسبب من دلالته المطاطية ومحمولاته المتكونة على مدى عقود من الزمان، ولأن استعماله والحال هذه بنفسه يعبّر عن تزييف إيديولوجي، لأن مفردة الإيديولوجيا صارت بنفسها موضوعاً لعمليات أدلجة، واتّخذت كسلاح مشرع بوجه الخصوم الفكريين للإساءة إليهم بسبب محمولاتها السلبية في دلالة ما.

إن استثمار ضبابية المفردات وعدم الذهاب صوب تحديد مصطلحي للمراد منها في مقام الاستعمال، يكشف عن تقصّد الإيهام والتعمية، وعن سوء نيّات وأهداف غير نبيلة.

[1]- حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ديفيد هارفي: 17، ترجمة: د. محمد شيّا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2005، والعبارة لماكس فيبر.

الإيديولوجيا واليوتوبيا في فكر مانهايم

تأصيلات نظرية في الممارسة السياسية

محمّد أمين بن جيلالي [*]

تهدف هذه المقالة إلى عرض رؤية عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم (1893 - 1947)حول ضرورة الانتقال من الإيديولوجيا (Ideology) إلى سوسيولوجيا المعرفة بغاية بلوغ اليوتوبيا (Utopia) في التحليل العلمي للسلوك السياسي. كما تناقش مطالعات مانهايم حول المعرفة السياسية كمُوجّه أساسي لدياليكتيك النظرية والممارسة في صيرورة تُلهم المتُأمّل بتوطين المعايير الإيديولوجية والتطلعات اليوتوبية للتمييز بين الأسس العقلانية واللاّعقلانية كمرجعية لتفكيك البنية الفكرية للعلم السياسي على وجه الخصوص.

الكلمات المفتاحية: الإيديولوجيا، اليوتوبيا، النظرية، الممارسة، المعرفة السياسية، سوسيولوجيا المعرفة، الأنماط الفكرية، الدورة الابستيمولوجية، دياليكتيك العملية، علم السلوك السياسي.

المحرر

طُرحت مسألة العلاقة بين الفكر والوجود ضمن حَركية الفكر الابستيمولوجي المعاصر، انطلاقاً من ارتباط رهان تشكيل المعرفة الموضوعية بالبنية الاجتماعية والتاريخية؛ هذا الرهان تطوّر في شكل دياليكتيك بين الحقائق الجزئية النسبية المُحايثة والحقيقة الكلّية المُطلقة المتُعالية؛ فمن جهة اعتبرت الحقيقة المطلقة غير المتأثّرة بالحتمية الاجتماعية والتاريخية هي الفاعل الرئيسي في التفسير العقلاني للعالم الخارجي المتغيّر، ومن جهة أخرى هناك تصور واقعي-وضعي يرى أنّ الفكر هو محصلة للظروف المحيطة بالذات الإنسانية. انطلق **كارل مانهايم** – باعتباره قامة ابستيمولوجية في القرن العشرين- من الفكرة الماركسية: «الفكر انعكاس للوجود المادي»، حيث افترض مقابلاً لها، وهو عدم التطابق بين الفكر (المعرفة) والوجود، الذي سمّاه في ما بعد وعياً زائفاً يعكس إيديولوجيا معيّنة

*- باحث وأكاديمي متخصّص في الفلسفة السياسية المعاصرة. أستاذ العلوم السياسية، جامعة بومرداس (الجزائر).

قائمة على قيم المصلحة والتبرير والتقويم، إنّ نَزْعْ هذا المُركّبالإيديولوجي ـ في تصور مانهايم ـ من جهاز الفكر هو تأسيس للمعرفة الموضوعية نظرياً، لكن إذا اختبرنا ذلك عملياً، سوف نجد أنماطاً مُتعدّدةً للمعرفة، منها المعرفة الطبيعية والاجتماعية، والمعرفة السياسية. يبدو حسب عَالِمنا أنّ العنصر الإيديولوجي حاضر بدرجة كبيرة في الفكر السياسي ومُرتبط به أشدّ الارتباط. إنّ هذا العنصَر أو المُركّب لا يوجد على مستوى التاريخ أو الطبقة الاجتماعية وحسب (كما يعتقد ماركس) لكن يتعدّى ذلك إلى الفرد الواحد داخل الجماعة الواحدة. فمعرفة كلّ فرد هي مُحصّلة للبيئة الاجتماعية والتاريخية، رغم وجود الإيديولوجيا داخل هذه المعرفة، إلاّ أنّها صادقة وصحيحة في حيّزها البيئي الضيّق. ترتيباً على السابق، برزت أنماط التفكير المتباينة عبر مراحل تاريخية مختلفة في بيئات اجتماعية غير متجانسة، سواءً على مستوى الفرد أو الطبقة أو الجماعة أو المؤسسة أو الدولة، يتمثّل ذلك الاختلاف في أشكال عديدة من الممارسات الاجتماعية والسياسية، هذه الممارسات هي موضوع دراسة مانهايم المنطلقة من أساس منهجي ونظري يَتَمظهر بصورة محدّدة في التحليل العلائقي للإيديولوجيا واليوتوبيا.

ظلّت الإيديولوجيا هاجساً مُؤرِّقاً في البحث عن بناء معرفة موضوعية مشتركة لدى مانهايم، لكن في الأخير وقع في فخّ النسبية، عندما افترض أنّ العملية التاريخية هي حقيقة مطلقة، في الوقت الذي تبدو فيه العلاقة بين العنصرين الإيديولوجي واليوتوبي في الفكر غير منفصلة في العملية التاريخية.

الإيديولوجيا واليوتوبيا: تقاطعات المفهوم وتناقضاته

حَظِي مفهوم الإيديولوجيا[1] بأهمية كبيرة لدى فلاسفة العلوم (دوركهايم، مانهايم، ماركس، فيبر، هابرماس)، فكثيراً ما نجد هذا المصطلح أو مفهوماً قريباً منه (اليوتوبيا مثلاً)، حاضراً حضوراً مركزياً في كتاباتهم[2]. أُسِّس فكر **مانهايم** على التحليل الإيديولوجي واليوتوبي المُقارن المتخصِّص في البحث عن الحقيقة والأمر الواقع، وهي الطريقة نفسها التي انتهجها فيما بعد، روبيرتو سيبرياني[3]، حول الإيديولوجيا واليوتوبيا، ضمن مؤلّفه: «تشكّل التمثّل الجماعي، La»

[1]- يقول ديستوت دي تراسي **Destutt De Tracy**: «يمكن أن يُسمّى هذا العلم بالإيديولوجيا، إذا كان تفكيرنا محدّداً بموضوع دراسته، والنحو العام (**grammaire générale**) إذا كان التفكير مركِّزاً على الطرق، والمنطق إذا كانت الغاية هي نواة التفكير. مهما كان الاسم يجب أن يحتوي على الفروع الثلاثة، [...] فالإيديولوجيا هي الاسم الشامل (**Le terme générique**)لأنّ علم الأفكار يتضمّن علم التعبير عن تلك الأفكار وعلم اشتقاقها ومصادرها». أنظر:

- **Destutt De Tracy، Éléments d’ ideologie، Paris، Bibliotheque Imperiale، 1905، P1920-.**

أنظر أيضاً توظيف هذا التعريف في: كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة وتقديم محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980، ص142.

[2]- سيرغي كارا مورزا، جدلية الإيديولوجيا والعلم، ترجمة نواف القنطار، دار علاء الدين للنشر والطباعة والتوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص29.

[3]- روبيرتو سيبرياني **Roberto Cipriani**، عالم اجتماع ديني إيطالي معاصر ولد في 02 مارس 1945، بروفيسور في جامعة روما 3، رئيس المجلس الأوروبي للجمعيات الوطنية لعلم الاجتماع.

Formazione Delle Rappresentazioni Collettive، وصل سيبرياني إلى نتيجة مهمّة وهي أنّ هناك تعارضاً بين المفهومين، يأتي من حقيقة أنّ الإيديولوجيا تميل إلى إضفاء الشرعية على الوضع الراهن، في حين أنّ اليوتوبيا هي أكثر ابتكاراً ونقداً، وتهدف إلى التغيير والتغلّب على ما هو قائم.

يتّضح هذا الفهمُ الناجزُ للفَرْق من خلال نظرةٍ خاطفةٍ على التاريخ البشري؛ فكلّ فترة في التاريخ تحتوي على أفكار تَسمو على النظام القائم. ولكن هذه الأفكار لم تكن تفعل بصفتها يوتوبيات، بل كانت إيديولوجيات مناسبةً لهذه المرحلة من الوجود طالما ظلّت مُندمجةً بشكل «عضوي» ومُتناسق مع النظرة الشاملة للعالم التي تميّزت بها تلك الفترة (أي إنّها لم توجد احتمالات ثورية). إنّ فكرة الفردوس ظلّت جزءاً لا يتجزّأُ من مجتمع العصور الوسطى لأنّ النظام الاقطاعي والكهنوتي لتلك العصور ظلّ قادراً على وضع الفردوس خارج المجتمع، في عالم يَسمو على التاريخ ويُخفّف حِدّة الجوانب الثورية فيه. لكن حين قامت جماعات معيّنة في المجتمع وحاولت أن تُجسّد هذه المعاني الفردوسية في سلوكها الفعلي، تحوّلت تلك الأفكار الإيديولوجية إلى أفكار يوتوبية[1].

الفارق الأساسي الذي يَرسُم التخوم بين الإيديولوجيا واليوتوبيا عند مانهايم هو مسألة التغيير، لأنّ الإيديولوجيا في كثير من الأحيان تكون مصدر للباثولوجيات الاجتماعية والتصلّبات السياسية والانغلاقات الدينية والانزلاقات التاريخية. هنا تتدخّل اليوتوبيا لتُغيّر الوضع السائد نحو طريق بعيد عن الأسباب المؤدّية إلى اختلالات النظام الاجتماعي.

على هذا الأساس، قام مانهايم بتنسيب (relativization) كلّ الإيديولوجيات داخل إطار سوسيولوجيا المعرفة[2]. وُفقاً له، هذا الحقل الجديد (تنسيبالإيديولوجيات) يوحي بأنّ كلّ معرفة، هي وضعية ـ نسبية، مُرتبطة بكوكبة معيّنة من الملابسات الاجتماعية ـ التاريخية (socio -historical)، فكلّ عصر يتطوّر ضمن نمط خاص من الفكر، والمقارنات بين هذه الأنماط مستحيلة، نظراً للاختلاف الجذري بين الطروحات أو، إذا جاز التعبير، نِسبويّة مُطلقة (relatively absolute)[3]. أيضاً، من جهة أخرى، في كلّ عصر هناك نزعات متضاربة تجاه التغيير نفسه[4]. من هنا يمُيّز مانهايم بين «الوعي

[1]- كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص248.

[2] -Donald M. Borchert، Encyclopedia Of Philosophy، Volume n 5. USA.، Thomson Gale، Second Edition، 2006، P604.

[3] - في هذا السياق يُدخل مانهايم مفهومين، كبديل، وُفقاً لنظام يتجنّب مصطلح النسبية (Relativism) لاستعادة صحّة التأكيدات في العلوم الاجتماعية: العلائقية (Relationism) والتخصيص (Particularism). أنظر:

- Iris Mandel، «Mannheim's Free-Floeting intelligensia: The Role of Closness and Distance in The Analysis of Society»، Studies in Social and Political Thought، See:www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=122-.pdf&site=412، p3132-.

[4] - Ibid، P685..

الزائف «Conscience Fausse» و«الحقيقة La réalité» و«الأمر الواقع Le réel». هدفه من هذا التمييز هو تشريح مفهومي الإيديولوجيا واليوتوبيا، وتحديد مسار طرائقي يُبرز كيف نتقل بينهما، وما هي الطريقة المثُلى للتحرّك من الحالة الستاتيكية إلى الحالة الديناميكية، بنمط يُحقّق فائدة من التغيير الاجتماعي دون المساس بمقومات الاستقرار السياسي.

أوّلاً، الوعي الزائف؛ ظهر هذا المفهوم في أحدث أشكاله، بعد إلغاء العوامل المتعالية والدينية (Transcendantaux et Religieux)، وبداية البحث عن معيار للأمر الواقع في مجال الممارسة، خصوصاً الممارسة السياسية، في حالة تستدعي مذهب البراغماتية (Pragmatisme). لكن في المقابل إذا قورنت بصياغتها الحديثة، فينقصها الإحساس بما هو تاريخي. الفكر والوجود لا يزالان يمثّلان قطبين ثابتين منفصلين، يحمل كل منهما تجاه الآخر علاقة ستاتيكية في عالم لا يتغيرّ. أمّا الآن فقد بدأ الإحساس الجديد بالتاريخ يتغلغل وأضحى مُمكناً تصوّر مفهوم ديناميكي للإيديولوجيا والأمر الواقع[1].

ثانياً، الأمر الواقع؛ أو «الوجود في حدّ ذاته، L'existence en soi» هو مشكلة فلسفية، لكن من الناحية السوسيولوجية يعيش الإنسان ضمن سياق التاريخ والمجتمع، فالذي يُحيط به هو الوجود وليس الوجود في حدّ ذاته، وعليه يدلّ المصطلح من هذه الزاوية على شكل تاريخي ملموس للوجود الاجتماعي، فالوجود هو كلّ ما هو فعّال بشكل ملموس (cencrètement effectife). بمعنى أنّه نظام اجتماعي يؤدّي وظائفه فعلياً، ولا يوجد فقط في خيال الأفراد[2].

ثالثاً، الحقيقة؛ التي تقول إنّ الكلمة نفسها أو المفهوم نفسه يعني في معظم الحالات أشياء مختلفة حين يستعمله أشخاص ذوو أوضاع مختلفة[3]. فالبحث عن الحقيقة هو افتكاك من الانحرافات الإيديولوجية واليوتوبية (Déformations idéologiques et utopiques). في لحظة التنقيب عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، تَطرح مسألة الحقيقة والواقع نفسها على المستوى البحثي. كلٌّ من المفهومين يُلحّ على ضرورة أن تُقاس كلّ فكرة بمدى تطابقها واتفاقها وانسجامها مع الواقع (toute idée doitetre jugée par son accord avec la réalite)[4]. وعليه، لتحديد الطبيعة الدقيقة للمعيار الجديد للحقيقة، بدلاً من المعيار الديني المتعالي، يجب أن نُخضع مفهوم الإيديولوجيا إلى تحليل تاريخي أكثر دقّة[5].

[1] - Karl Mannheim (1929)، ideologie et utopie: une introduction á la sociologie de la connaissance، traduit par Pauline Rollet، Réalisée par Jean-Marie Tremblay، Paris، Librairie Marcel Rivière et Cie، 2003، p5253-.

[2] -Ibid، p64.

[3] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص316.

[4] - Karl Mannheim، ideologie et utopie: une introduction á la sociologie de la connaissance، Op.cit، p55.

[5] - Ibid، p34.

من العرض السابق للمحطّات الإبيستيمية التي هي كأنها مناطق بكر وحسّاسة في التعامل مع العقليات بأنماطها الإيديولوجية واليوتوبية، نستنتج أنّ الإيديولوجيا غالباً ما تحتلّ منطقة الوعي الزائف، لأنّها في الوقت ذاته، ترى الواقع والحقيقة من منظور إيديولوجي زائف، وتعتقد أنّ ذاك هو الواقع الذي يتطابق مع الفكر الصرف ولا يجوز تغييره، رغم تعبيره عن وضعية إنسانية مُبتذلة، بل بالعكس لا بدّ من التمسّك به، والالتفاف والتمركز حوله. والمسألة أعمق من ذلك، حيث يرقى أصحاب هذا المنظور بمنظورهم إلى درجة اعتباره أنّه في مستوى القدرة على تمثُّل جوهر الوجود، ولمَ لا، إلى مرتبة المماهاة بين الإيديولوجيا والروح المتعالية.

من هنا، كلّ شيء روحي يُفسّر إيديولوجياً أو يوتوبياً. لكن الخلل المنطقي يقع عندما يُجعل الوجود المتعالي وحِدّة الوعي الزائف في منزلة متساوية، على سبيل المثال التناقض بين المنطق الداخلي للدولة (السيادة) ووجودها الخارجي (السلوك)[1]. في تقديري أنّ الدولة تحمل إيديولوجيا (ليبيرالية مثلاً) تُعدُّ خلفية أساسية في توجيه سيادتها المُفترضة من خلال قيم الحرية وحقوق الإنسان، الخ. لكن في الآن نفسه، نجد هذه القيم الليبيرالية تتهاوى في مسرح السيادة الفعلية أو سلوك الدولة، وبالتالي تغدوالإيديولوجية الليبيرالية زائفة في قيمها ومبادئها، وبعيدة كلّ البعد عن معايير الحقيقة التي تَنشد واقع حياة سياسية خالية من الصراعات الطائفية والحروب الاهلية. إذا لم تُؤدِّ الإيديولوجيا وظيفة بناء واقع اجتماعي متوازن، فهي لا محالة تقوم بوظيفة تبرير هذا الواقع لمصلحة طبقة أو طائفة أو نخبة معيّنة. إنّ الواقع الزائف يولد من رحم الوعي الزائف.

لم يبْقَ سبيلٌ آخرُ من غير الانفلات والهروب من إيديولوجيا الوضع الراهن والارتحال إلى المستقبل (اليوتوبيا)[2]. بإمكان اليوتوبيا أن توفّر الملاذ بكبح غطرسة الإيديولوجيا والتحرّر من الحاضر والآني والتوجّه نحو بناء عالم مُتوهّج ومُستنير يزخر بالقيم اليوتوبية، لا نقول المثالية أو الخيالية، لكن القيم المنشودة والتي يمكن تحقيقها بدرجة عالية وإلى حدّ كبير. لكن هل يعني كلّ هذا أنّ الإيديولوجيا تتعارض مع اليوتوبيا؟

تَحضُرنا في هذا السياق، مناقشة بول ريكور لعمل مانهايم في محاضراته عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، ليوضّح جيّداً المحاولات الجادّة لحلّ التناقض الموجود بين المفهومين[3]. وهي محاضرات أُلقيت لأوّل مرّة في جامعة شيكاغو خريف عام 1975، حاول ريكور من خلالها أن يُقدّم لأوّل مرّة تحليلاً مفصّلاً لكارل مانهايم، وماكس فيبر، وكليفورد غيرتز، مُوسِّعاً مناقشاته إلى

[1]- Hannah Arendt، «Philosophy and Sociology»، Translation by Clare McMillan and Volker Meja، www.bard.edu/arendtcollection/kettler-mannhiem/arendt-eng_KnowPolitics.pdf، p199.

[2]- Ibid، p205.

[3] - Nicoval Vulpe، «Ideology، Epestemology And Work: A New Evaluation Of Karl Mannheim's Third Way» www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/97996.pdf، p123.

لوي ألتوسير ويورغن هابرماس، وتحديداً الفلاسفة الريبيين الثلاثة (ماركس، فرويد، نيتشه). عالج ريكور من خلالها موضوعيْ الإيديولوجيا واليوتوبيا منذ مانهايم في إطار مفهومي واحد. فقد كان من المُعتاد النظر إلى الإيديولوجيا على أنّها موضوع يقع ضمن اختصاص علم الاجتماع وعلم السياسة، بينما أُدرجت اليوتوبيا ضمن التاريخ أو الأدب. لكن المقابلة التي يُقيمها ريكور بين الإيديولوجيا واليوتوبيا تُعرّف الاثنين وتشير حدودهما على نحو أفضل، كما أنّها تشير الاختلاف بينهما وبين صياغات مفهومية أقدمْ، كان يجري عبرها مقابلة الإيديولوجيا مع كلٍّ من الواقع والعلم، بينما لم يُنظر إلى اليوتوبيا إلاّ باعتبارها حُلماً أو خيالاً دالاً على رغبة[1].

تكمُن قيمة مانهايم بالنسبة لمشروع ريكور في إخفاقاته (الصفة الدائرية للإيديولوجيا ومفارقتها) بقدر كمونها في نجاحاته (مثلاً توسيعه لمفهوم الإيديولوجيا). يتمكّن مانهايم إلى حدٍّ ما من تعويض إخفاقه في التغلّب على مُفارقة الإيديولوجيا عبر مقارنته الإيديولوجيا مع اليوتوبيا. لكن مانهايم لسوء الحظّ لم يَمضِ بالمقارنة بعيداً، كما أنّه لم يُدرك بأنّها تُقدّم بديلاً للتقابل بين الإيديولوجيا والعلم. يصف مانهايم الإيديولوجيا واليوتوبيا بأنّهما شكلان من أشكال اللاّتطابق؛ نقاط أفضلية في التعارض مع الواقع الراهن[2].

تعود محاضرات ريكور إلى مانهايم هنا، لأنّه يضعُ الإيديولوجيا واليوتوبيا في إطارٍ مشترك (اللاّواقعي واللاّعملي) دون أن يختزلَ الفروقات بينهما. الأمر الذي أدّى إلى ظهور استجابةً ريكور لخطوة مانهايم الأولى[3] في دراسة المعيار، التي وجّهت تقييمه ككل. بالنسبة لمانهايم تدخل الإيديولوجيا أو اليوتوبيا على حدٍّ سواء في علاقةِ لاتطابق مع الواقع، لكن الإيديولوجيا تُضفي الشرعية على النظام القائم بينما اليوتوبيا تُدمّره. وينتقدً ريكور مانهايم بسبب تغليبه اليوتوبيا باعتبارها لاتطابقاً على حساب النظر إليها كقوة مُدمِّرة. ومضامين اختيار مانهايم تُصبح واضحة في مناقشته للقوى المُحرّكة الزمنية لليوتوبيا. يرى مانهايم أنّ الفترة الحديثة التي يَكتب فيها قد شهدت انحلال اليوتوبيا، نهاية اللاّتطابق وبداية عالم لم يَعُدْ في طور صيرورة. ويحاول ريكور إثبات أنّ هذا الحكم لا يعتمد فحسب على تقييمات اجتماعية وتاريخية، لكنّه مُتأصّل في إطارٍ مفهومِيّ خاص. يبدو مانهايم مشدوداً إلى طريقة في التفكير تُعرّف الواقع من منظور علميّ ـ حتى لو لم يكن وضعياً ـ. بدلاً من تطوير أُنموذجٍ مُؤسّسٍ على التوتّر بين

[1]- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط.1، 2002، ص5-6.

[2]- المصدر نفسه، ص12-13.

[3]- ينطلق مانهايم – حسب ريكور- عبر ثلاث خطوات: الأولى، عبر دراسة المعيار (Creteriology)) تعريف فاعل لليوتوبيا، الثانية عبر دراسة الرموز (Typology))، والثالثة عبر الحركية الزمنية، الاتجاه التاريخي لدراسة الرموز. أنظر: المصدر نفسه، ص18.

الإيديولوجيا واليوتوبيا، والذي يمكن أن يفتح الأُفق أمام فهم أكثر حركية للواقع، فإنّ أنموذجه يضع الإيديولوجيا أوّلاً، ثم اليوتوبيا، مقابل واقع محكوم بمعايير عقلية وعملية: الإيديولوجيا واليوتوبيا تتّسمان باللاّتطابق والانحراف عن الواقع. لأنّ مانهايم لا يُضمّن تحليله البنية الرمزية للحياة، فإنّه يعجز عن دمج الخواصّ الدائمة والايجابية. إذا كانت أفضل وظيفة للإيديولوجيا هي الدمج، أي الحفاظ على هوية شخص أو جماعة، فإنّ أفضل وظيفة لليوتوبيا هي استكشاف المُمكن. تُشكّك اليوتوبيا في ما هو قائم في الوقت الراهن، إنّها تنويع خيالي على طبيعة السلطة والعائلة والدين وما إلى ذلك. علينا أن نُجرّب احتماليات النظام الاجتماعي. لكن اليوتوبيات ليست حُلُماً وحسب، إنّها حُلم يريد أن يتحقّق. وقصد اليوتوبيا هو تغيير الوضع الراهن وتدميره. فأحد أهم الأسباب التي تجعل ريكور يُناقش سان سيمون وفوريه ـ طوباويان اشتراكيان غير ماركسيين بَذل أتباعهما جهوداً جبّارة لتحقيق ما يدعوان إليه من يوتوبيات، هو أنّهما يمثّلان هذا المنظور، أي يمثّلان نمطاً أهمله مانهايم. ولكن حتّى عندما يكون قصد اليوتوبيا تدمير الواقع، فإنّها تبقى تُحافظ على مسافة تُبعدها عن أيّ واقع راهن. فاليوتوبيا هي المثال الدائم، ذلك الذي نجد أنفسنا متّجهين صوبَهُ لكنّنا لا نُدركه أبداً إدراكاً تاماً. وريكور هنا يَبني على إحساس يُساوِرُ مانهايم دون أن يتمكّن من دمجه في نظريته، ألا وهو أنّ موت اليوتوبيا يُمكن أن يعني موت المجتمع. مجتمع دون يوتوبيا سيكون ميّتاً، إذْ إنّه سيفتقدُ أيّ مشروعٍ، أيّ أهداف مستقبلية. إذا كانت الإيديولوجيا بوصفها دمجاً واليوتوبيا بوصفها «الآخر»، المُمكن، فإنّ الإيديولوجيا هي إضفاء الشرعية على السلطة القائمة بينما تُمثّل اليوتوبيا تحدّي هذه السلطة[1].

بعد القراءة الريكورية نُلاحظ أنّه؛ بالرغم من التطرّق لمختلف النماذج، كان تركيز مانهايم في النموذج الماركسي لفهم ثنائية الإيديولوجيا واليوتوبيا هو الغالب، لسببٍ بسيط، وهو أنّ ما بعد الماركسية وفّرت نموذجاً مقابلاً (اليوتوبيا) للماركسية، الأمر الذي فتحَ باب المقارنة، لأنّ عند ماركس الإيديولوجيا هي أحد مكونات البنية الفوقية، والتي تقوم بتبرير وشرعنة وجود النظام السياسي (الذي يخدم الإيديولوجيا الرأسمالية)، أي المحافظة على استقرار واستمرار وضعه السائد، بالرغم من إنتاجه الدائم لأشكال الهيمنة والظلم والإفقار والحرمان والتفاوت. هنا تُؤدّي الإيديولوجيا وظيفة الدّمج التي تحدّث عنها مانهايم وعقّب عليها ريكور. لكن تنتهي هذه الوظيفة حينما تبدأ الإيديولوجيا الاشتراكية بالتطلّع إلى الشيوعية بحسب ماركس (المجتمع الطوباوي). لقد جعلت هذه الفكرة الأخيرة جُلَّ الطوباويين الاشتراكيين ومن بينهم سان سيمون، يبحثون عنعالم يوتوبي يُمكّنهم من التحرّر من البنية الاقصائية للإيديولوجيا الرأسمالية، فاليوتوبيا عندهم

[1] - المصدر نفسه، ص18-19.

هي مشروع استعادة للحقوق المَسلوبة. يبدو أنّ التأويل عند ريكور توقّف عند لحظتين أساسيتين (ماركس-مانهايم) أثبتت الشرعية الابستيمولوجية للمقارنة بين مفهومي الإيديولوجيا واليوتوبيا، والسؤال المُحيّر هو غياب وحدة الفكر والوجود (ما يدعوه مانهايم باللاّتطابق)، هذه الدعوة جعلت اليوتوبيا أمراً مُمكناً لكن ليس بالإطلاق التام، أي اعتبارها كلاًّ مطلقاً لا يمكن إدراكه بصفة كلّية، لأنّ هناك بالأساس أزمة عميقة بين الفكر والوجود.

بين الفلسفة والتجربة: نحو استيعاب معرفة الكلّ لمعرفة الجزءِ

من تمثّلات تجاوز الأزمة التي أصابت الحياة الفكرية؛ السجال الذي دار بين المعرفة التجريبية التي تدّعي الصحة (Validity) وتُبعد القضايا المتافيزيقية والفلسفية لأنّها مُختلَف عليها وليست دقيقة. والمعرفة الفلسفية التي ترتكز على المنطق كأداة للتفكير إضافة إلى الأدوات السامية كالحدس والتأمّل. يجد مانهايم حلاًّ وسطاً، بين العلم التجريبي الذي يُزوّدنا بأجوبة يقينية عن القضايا الجزئية، وبين الفلسفة التي تُفعمنا بالتأمّل في القضايا الكلّية (يُشبّه هذا الحل بافتراض منظّري المَلَكِية الدستورية الذي ينصُّ على أنّ: «المَلكُ يَملك ولا يحكم»؛ ينبغي للفلسفة أن تتخلّى عن ادّعائها للدليل الصحيح بشكل عام، كلّ منطقة واختصاصها (في اعتقادي طبقاً للقاعدة النظرية المعكوسة: الحاكم يَحكم ولا يَملك). أنْ نُدرك إدراكاً شاملاً يعني أن نفهم أنّ كلّ وِجهة نظرٍ هي مجالٌ محدود، من ثمّ استيعاب المحدودات. اذن، يبرز بوضوح جسر الانتقال من الإيديولوجيا إلى اليوتوبيا، عبر عدم الاكتفاء بتبنّي منظور ضيّق في الوضع الراهن، بل نسعى دائماً إلى فهم وتفسير الاستبصارات الخاصة من سياق يتزايدُ شمولاً[1].

ترتيباً على السابق، تَرتسِم في الذهن الصورة النمطية التي تفترض أنّ الإيديولوجيا تعبرّ عن الحقيقة الجزئية (Partial truth)، في مُقابل اليوتوبيا التي تعكس البحث الدؤوب عن الحقيقة الكلية (Total truth). بالرغم من ذلك، نجد أنّ الإيديولوجيا في حدّ ذاتها تحمل هذه الصورة، حيث ينتصب التناقض الداخلي (Paradox) لمفهوم الإيديولوجيا، إذا تتبّعنا التحديد المانهايمي (الجزئي والكلي) للإيديولوجيا.

فالمعنى الجزئي للإيديولوجيا هو اتخاذُ موقف متشكّك تجاه الأفكار والتصوّرات التي يتقدّم بها خصمُنا، فهي تمويهات تُخفي الطبيعة الحقيقية لوضعٍ لن يكون الاعتراف بحقيقته مُتّفقاً مع مصالح هذا الخصم. أمّا المعنى الكلّي فهو إيديولوجيا عصرٍ ما أو إيديولوجيا جماعة تاريخية (طبقة

[1] - المصدر نفسه، ص168-169.

مثلاً)، البناء الكلّي لعقلية عصر أو جماعة[1]. يرفض مانهايم المفهوم الكليّ للإيديولوجياتجسيداً لما يعتبره ادّعاءات خاطئة، إلى حدٍّ ما، في كلّ معرفة اجتماعية، والتي اعتبرها بمنزلة بنية منظورية (perspectival)[2]، وبالتالي ينبغي لعلم السياسة بطريقة أو بأخرى أن يكون وسيطاً للصراعات الإيديولوجية لخلق توليفة (synthesis) في شكل واقعية مُشتركة، بتوفيق هادئ للصراع، وتحويله إلى تفاوض حول المصالح المتناقضة. بدلاً من ذلك، يُؤكّد مايبوم maybaume على التضاد بين الإيديولوجيات واليوتوبيات الذي طوّره مانهايم ووسّعه في شذرات من ثلاث مقالات ضمّنها بطريقة غير نسقية في كتابه، ولاسيما مقاله حول اليوتوبيا الذي يقع في نهاية الكتاب، دون المساهمة في الحدث بوصفه خلاصة لحجج تراكمية، حسب ملاحظات مانهايم نفسها. يَفترض مايبوم أنّه بالرغم من وجود مساحة مشتركة تجمع بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، أيضاً، هناك فرقٌ بين المفكّرين المُقيّدين بالانتماءات الرجعية ذوي الإيديولوجيات غير الواعية (الجاهلة)، وسيكولوجيات المصالح، أو ذوي التخطيط الماكر، والمُفكّرين المُستقلّين الذين يملكون طاقة وبصيرة لمعرفة العالم من خلال اليوتوبيات، والذين يحوزون على قدرة للتحقّق من صحة أنفسهم في الممارسة عن طريق تنفيذ وتفعيل رؤيتهم[3].

عَطفاً على ما تقدّم به مانهايم ومايبوم، الأول حينما ركّز في وجود توافق بين المعنى الكلي للإيديولوجيا واليوتوبيا بذاتها، لأنّ الإيديولوجيا بهذا المعنى من جهة تَعكس البناء الكلّي للمجتمع، وتَملك رؤية تطلّعية للمستقبل (بنية منظورية بتعبير مانهايم) من جهة أخرى. والثاني عندما حاول أن يُثبت التوتّر الدائم بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، وتعمّق في التحدّث عن ثنائية المفكّر الحر الذي يُوظّف اليوتوبيا في رؤيته للعالم والمفكّر المقيّد الذي يبني رؤيته على الانتماءات الضيّقة. بين ذاك وذاك، نَميلُ مع رأي مانهايم كحل ابستيمولوجي مُقترح لتوفيق هذه الثنائيات بتوقيف حالة التوتّر والصراع بين المواقف الإيديولوجية والتطلّعات اليوتوبية، وأنسب علم يقوم بهذه المهمة ـ حسب مانهايم ـ هو علم السياسة لأنّه ينبري بمعرفة موضوعية يمكنها أن تكشف المفارقات من خلال العودة إلى البنية السياقية والمناسباتية التي تُولد فيها الظواهر السياسية والاجتماعية.

---

[1] - Karl Mannheim، ideologie et utopie: une introduction *à* la sociologie de la connaissance، Op.cit، p23.

[2]-يَقصد مانهايم بمصطلح منظور دلالة التطلّع، والمراد منه: «المكانة الاجتماعيَّة والتاريخيَّة للفرد التي يُدرِك بواسطتها الأسلوب العام لفهم الأشياء». أنظر:

- (1936)، Idéology And Utopie: An Introduction To The Sociology Of Knowledge، Translated By Louis Wirth and Edward Shils، London، Rootledge And kegan Paul Ltd، 1997.

[3] - Davide Kettler and Volker Meja، «Karl Mannheim's Jewish Question»، Religions، Third Issue، 11 April 2012، P240.

يُعدّ السياق السياسي الذي كان فيه مانهايم، بشكلٍ عام، مُهمّاً لفهم المواضيع والقضايا الخاصة بسوسيولوجيا المعرفة. فأعمال مانهايم تشكّلت نتيجة لمتوالية اجتماعية وأزمة سياسية خلال الحرب العالمية الأولى، والثورات الهنغارية بعد الحرب، والصراع بين الشيوعية والفاشية، وأسباب الحرب العالمية الثانية وثورات التغيير الاجتماعي التي مهّدت للحرب الشاملة. هناك تطورات مُهمّة ومراحل أخرى. لكن الأهم هو أنّ هذه السياقات عكست أزمات تغيير. بالرغم من أنّ المُهيمن على أعماله هو الصراع بين الرؤى التاريخية الإيديولوجية واليوتوبية للعالم، من ناحية، ومن ناحية أخرى أهمية التجديد الأخلاقي والقيمي من أجل إحداث تغيير اجتماعي تقدّمي، يكون تركيزه في التجديد الأخلاقي والقيمي؛ ورد هذا من خلال السياق الإنجليزي الذي شكّلته المسيحية الداعية إلى ضرورة الفهم الديني للمجتمع المعاصر المتُزامن مع سنة 1943. في نهاية حياته، انضمّ مانهايم إلى مجموعة من المثقّفين المسيحيين والنشطين الذين سعوا إلى خلق نظام جديد في المجتمع لوقف المدّ العلماني وإعادة بناء تجمُّع أخلاقي[1].

هذه الملابسات التاريخية والظروف الدينية أثّرت على بلورة وتشكيل اعتقاد هام عند مانهايم حول الفئات الاجتماعية، فيرى أنّ هناك اختلافاً كبيراً في وجود قدرة على تجاوز الموقف الضيّق الخاص بكلّ فئة اجتماعية، ويضع أملاً كبيراً في «المثقفين المستقلين، unattached intelligentsia» غير المرُتبطين اجتماعياً، فهو يعتقد أنّهم نخبة بينية خالية نسبياً من المصالح الطبقية. وأكّد أيضاً قوّة الفكر اليوتوبي في تماثله والإيديولوجيا، حينئذٍ يُنتج هذا الفكر صورة مُشوّهة للواقع الاجتماعي. ولكن عندما تغدُو اليوتوبيا غير متماثلة مع الإيديولوجيا، فإنّها تَحُوزُ على ديناميكية عالية في تحويل هذا الواقع إلى صورته الأصلية[2].

إنّ استجلاء العنصر الإيديولوجي واستنطاق العنصر اليوتوبي في التأمّل النظري للنماذج المثالية للتيارات الاجتماعية والسياسية السائدة (المحافظ البيروقراطي، التاريخي المُحافظ، البورجوازي الديمقراطي الليبيرالي، الشيوعي ـ الاشتراكي، الفاشية) في الممارسة السياسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، لدليلٌ على أنّ العمل السياسي يمُكن، دونما صعوبة، أن يُحدَّد ويُعرَّف علمياً.

يَتّخذ التفكير التاريخي-السياسي أشكالاً مُتعدّدة تبعاً لتعدُّد التيارات السياسية المختلفة، وبالتالي اختلاف رؤية وفهم الأطراف التاريخية والسياسية لمشكلة العلاقة بين النظرية والممارسة

[1] - Karl Mannheim (1936)، Idéology And Utopie: An Introduction To The Sociology Of Knowledge، Op.cit، p. xxxviii.

[2] - Peter L. Berger and Thomas Luckmann، «The Sociol Construction Of Riality: A Treatise in the Sociology of Knowledge»، USA، Penguins Books، 1991، p22.

داخل علم السلوك السياسي[1]، يمُكن أنْ نَلمس هذا بوضوح من خلال تَحوّل وصراع الأنماط الفكرية الغربية المتباينة في فترات تاريخية مختلفة، وعليه انطلق مانهايم من دراسة تاريخية مَسْحِية للكشف عن أبعاد العلاقة بين النظرية والممارسة السياسية:

أوّلاً: النمط التاريخي المحافظ (Censervative Historicism)

ينزع هذا النمط باتجاه الفكر البيروقراطي الذي يميل بدوره إلى تحويل كل مشاكل السياسة إلى مشاكل إدارية. ونتيجة لذلك فإنّ غالبية الكتب عن السياسة في تاريخ علم السياسة الألماني هي في الحقيقة بحوث في الإدارة. البيروقراطية العسكرية مثلاً، في مواجهتها لحدث الثورة تلجأ إلى سَنِّ تشريعات تعسفية اعتباطية بدلاً من مواجهة الوضع السياسي على أرضيته. ذلك لأنّها تعتقد أنّ الثورة حدثٌ شاذٌ في وضع تنظيمي جيّد، وليس تعبيرٌ حيٌّ عن قوى اجتماعية أساسية، اذن العقلية البيروقراطية هي بصدد تعميم الخبرة، وإهمال الحقيقة القائلة إنّ عالم الإدارة لا يُمثّل سوى جزءاً من الواقع السياسي الكلّي. إضافة إلى المذهب البيروقراطي نشأ مذهبٌ موازٍ له هو النمط المحافظ التاريخي. وقد كان هذا المذهب خاصّاً بفئة اجتماعية تتألّف من طبقة النبلاء والطبقة البورجوازية بين المفكّرين. وقد كان هؤلاء هم الحكّام الفعليون والفكريون للبلاد. لكن كان دائماً يوجد قَدْرٌ من التوتّر بينهم وبين المحافظين البيروقراطيين. وكان هذا النمط الفكري يحمل طابع الجامعات الألمانية، ولا سيما طابع الفئة المهُيمنة من المؤرّخين ـ ولا تزال هذه العقلية حتّى اليوم تَنال الدّعم من هذه الدوائر إلى حدٍّ كبير. يتميّز المذهب التاريخي المحافظ بإدراك الميدان اللاّعقلاني (اللاّعقلانية التقليدية ما قبل الرأسمالية، واللاّعقلانية الرومنتيكية) في حياة الدولة الذي لا يُمكن السيطرة عليه من قِبل الإدارة. إنّه يعترف بوجود ميدان كبير غير منظّم، ويعتبر هذا الميدان المجال المناسب للسياسة. وفي الحقيقة يُركّز هذا المذهب اهتمامه بشكلٍ كامل تقريباً في العوامل اللاّعقلانية المتُهوّرة التي تُزوّدنا بالقاعدة الحقيقية لمزيد من التطوّر في الدولة وفي المجتمع، ويَعتبر أنّ هذه القوى تستعصي تماماً على الفهم، ولذلك فإنّ العقل البشري عاجز عن فهمها أو السيطرة عليها. وهنا لا شيء يُساعد على قَوْلَبَة المستقبل سوى الغريزة الموروثة تقليدياً، والقوى الروحية التي تعمل في صمتٍ، وروح الشعب، وهي كلّها تستمدّ قواها من أعماق اللاّشعور.

لقد سبق أن عبرّ ادموند بيرك Burke الذي كان نموذجاً يُحتذى به لدى معظم المحافظين الألمان في نهاية القرن الثامن عشر، عن هذا الموقف بالكلمات المَهيبة التالية: «إنّ علم بناء دولة ديمقراطية (commonwealth) أو تجديدها أو إصلاحها، هو ككل علم تجريبي آخر، لا يمكن

[1] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص181.

تعليمه مُسبقاً، ولا يُمكن للخبرة التي تُعلّمنا ذلك العلم العملي أن تكون خبرة قصيرة». الجذور السوسيولوجية لهذه الفرضية (thesis) واضحة بشكلٍ مباشر. فقد كانت تُعبّر عن إيديولوجية طبقة النبلاء الحاكمة في كلٍّ من ألمانيا وانجلترا، وساعدتهم في إضفاء الشرعية (Legitimatize) على تبوُّئِهم مناصب القيادة في الدولة. وعليه، يتّضح أنّ المحافظ الذي ينتمي إلى الطبقة البيروقراطية يميل إلى إخفاء المجال السياسي، بينما يرى المحافظ التاريخي الذي ينتمي إلى طبقة النبلاء الحاكمة هذا المجال بوضوح أكثر وتركيز أكبر في اعتبار أنّه مجالٌ لاعقلانيٌّ، مع أنّه يؤكّد تحديداً العوامل التقليدية في الأحداث التاريخية من خلال نفي الذوات الفاعلين[1].

إنّ العقلية البيروقراطية هي من صميم التعبيرات الإيديولوجية والعمل البيروقراطي هو أحد أشكال ممارستها، بالرغم من أنّ هذه العقلية هي الخلفية الأساسية للمذهب التاريخي المُحافظ، إلاّ أنّ هذا الأخير هو ضدّ الصرامة العقلانية للإدارة البيروقراطية. فالسياسة (نظراً وعملاً) في هذه الحالة تتأثّر بنموذجين (عقلاني ولاعقلاني) مُتصارعين، وفقاً لذلك سيهتدي الباحث إلى تفسير السياسة كعلم وكسلوك بالرجوع إليهما كمقاربات جاهزة، فهناك نموذج الفاعل العقلاني البيروقراطي الرشيد، والنموذج التاريخي الذي يستلهم أساسه من الموروث التقليدي للمجتمع، وهي نماذج استراتيجية معيّنة للمقاربة والفهم في تحليل السلوك السياسي.

ثانياً: النمط البورجوازي الديمقراطي الليبرالي (Liberal-Democratic Bourgeois)، يُعدّ هذا النمط الخصم الرئيسي للنمط السابق، وهو الطبقة البورجوازية الديمقراطية-الليبيرالية ونظرياتها الناشئة عن العقلية الاقطاعية الارستقراطية. فقد رافق ظهور البورجوازية قيام مذهب فكري متطرّف (Intellectualism). وهذا المذهب كما يُستعمل في هذا المجال، هو نمط فكري يقوم بواحد من أمرين: فإمّا أن يَعمى عن رؤية عناصر الحياة والفكر القائمة على الإرادة والمصلحة والعواطف والنظرة الشاملة إلى الحياة، وأما إذا اعترف بوجودها فإنّه يُعاملها وكأنّها مُساوية للفكر (Intellect) ويعتقد أنّه يمُكن السيطرة عليها واخضاعها للعقل (reason). وكان هذا المذهب البورجوازي يُطالب صراحةً بسياسة علمية، واتخذ خطوات علمية لتأسيس مثل هذا الفرع من الدراسة. وكما أَوجدت البورجوازية أوّلاً المؤسسات التي يمكن أن يَجري فيها الصراع السياسي (أوّلاً البرلمان والنظام الانتخابي، وفيما بعد عُصبة الامم)، كذلك فإنّها خلقت مكانة مُنتظمة للدراسة الجديدة للسياسة. كذلك يظهر الشذوذ التنظيمي لدى المجتمع البورجوازي في نظريته الاجتماعية. إنّ المحاولة البورجوازية لفرض عَقلنة شاملة على العالم تضطرُّ أخيراً إلى التوقّف عندما تصل إلى ظواهر مُعيّنة. فهي إذ أقرّت التنافس الحر والصراع الطبقي خلقت مجالاً لاعقلانياً

[1] - المصدر نفسه، ص183-184-185.

جديداً عقيماً، لأنّ البرلمان تنظيم شكلي وعَقلنة شكلية للصراع السياسي وليس حلاًّ له، كذلك فإنّ النظرية البورجوازية لا تصل إلى أكثر من عَقلنة شكلية للعناصر اللاّعقلانية الأساسية. يعتقد الذهن البورجوازي حسب مانهايم أنّ هذا العلم يقعُ في ثلاثة أقسام: أ-نظرية الغايات، أي نظرية الدولة المثالية. ب-نظرية الدولة الواقعية (الوضعية). ج-«السياسة»، وصف الأسلوب الذي تتحوّل به الدولة القائمة إلى دولة كاملة. ويمُكن أن نشير إلى مثال يوضّح هذا النمط الفكري. هذا المثال هو بنية الدولة التجارية المُغلقة[1].

ثالثاً: النمط الشيوعي ـ الاشتراكي (Socialist-Communist)، خلال صراعها مع خصمها البورجوازي، اكتشفت الماركسية من جديد أنّه لا يمُكن أن توجد نظرية صَرفة في الأمور التاريخية والسياسية. وترى الماركسية أن خلف كلّ نظرية تقبع وُجهات نظر جماعية. وقد تحدّث ماركس عن ظاهرة التفكير الجماعي الذي يسير وفقاً للمصالح والأوضاع الوجودية والاجتماعية على أنّها إيديولوجيا.

يرتبط مفهوم الإيديولوجيا حتمياً بوضع اجتماعي وتاريخي مُعيّن، فمن فكّروا بأساليب اشتراكية أو شيوعية مثلاً، رأوا العنصر الإيديولوجي في تفكير خصومهم (البورجوازيين) وحدهم، بينما هم يعتبرون تفكيرهم الخاص خالياً من أيّ عيب إيديولوجي. لكن الماركسية بنفسها هي من ملاحظات نقدية؛ وبالتالي التصور الماركسي الجديد للعلاقة بين النظرية والممارسة. لقد أبرز هذا الفكر غايات المنظّر البورجوازي حسب تصور معياري للمجتمع، كان من أهم الخطوات التي اتّخذها ماركس أنّه هاجم العنصر اليوتوبي في الاشتراكية. فقد رفض منذ البداية أن يضع مجموعة شاملة من الغايات: «الشيوعية بالنسبة لنا ليست حالة ينبغي أن تُقام، وليست مثلاً أعلى يجب على الأمر الواقع أن يُكيّف نفسه تبعاً له. إنّنا نُسمّي الشيوعية الحركة الفعلية التي تُلغي الظروف الراهنة. فالظروف التي ستسير في ظلّها هذه الحركة تنبثق من الظروف الموجودة الآن»[2]. إنّ الفكر الماركسي شبيهٌ بالفكر المحافظ في كونه لا ينكر وجود مجال لاعقلاني، ولا يحاول إخفاءه كما تفعل العقلية البيروقراطية، ولا يُعالجه بطريقة عقلانية صَرفه وكأنّه شيء عقلاني كما يفعل المفكّرون الليبيراليون-الديمقراطيون. لكنّه يتميّز عن الفكر المحافظ في كونه يتصوّر هذه اللاّعقلانية النسبية وكأنّها قابلة للفهم بواسطة أساليب جديدة للعقلنة[3].

إنّ الالتزام بحماية النزوع إلى انتاج الإيديولوجيات-التي تعتقد بالتمجيد المُفرط للماضي-

[1] - المصدر نفسه، ص181 وص186.

[2] - المصدر نفسه، ص188-189.

[3] - المصدر نفسه، ص190-191.

والتركيز المُوغل في العوامل التي تساهم في الاستقرار. أمّا التغيير فهو عُرضةً لإنتاج اليوتوبيات، التي تثمّن المستقبل والعوامل المؤدّية إلى التغيير[1]. الإيديولوجيات واليوتوبيات تَسير وُفقاً لما يخدم مصلحة الطبقة الحاكمة. إنّ الإيديولوجيا في هذا السياق تُشير إلى نظام الفكرة الذي يسعى إلى إخفاء الوضع الراهن من خلال تفسير الشؤون المرُتبطة بالماضي. في المقابل اليوتوبيا هي نظام من الأفكار يسعى لتجاوز الحاضر من خلال التركيز المستقبل. يجب التأكيد أيضاً أنّ تاريخ الأفكار وفقاً لماركس يأتي تبعاً للثقافة المادية اليوم[2]. يقول مانهايم: «اليوم، بعد أنْ أصبحنا واعين بكلّ التيارات وقادرين على استيعاب العملية كُلّها، والتي تُفرز الاهتمامات السياسية والنظرات السياسية الشاملة للعالم (weltanschauungen) في ضوء عملية مفهومة سوسيولوجياً، نستطيع أنْ نرى إمكانية قيام السياسة على شكل علم»[3].

في تقديري أنّ النموذج الماركسي يمكن أن نَسِمَهُ بالانفتاح، لأنّه أعاد ترتيب بَيْتَه المعرفي من جديد، عندما فقد القدرة الكافية على التفسير، بذلك لم يعد هذا النموذج يُعبرّ عن إيديولوجيا، بل أصبح يمثّل نموذجاً معرفياً مُتحوّلاً ومتكيّفاً مع النمط الليبيرالي، خاصة على مستوى المفهوم، فهناك مفارقة، تبرز من خلال الحضور الابيستيمي لماركس داخل اقتراب النخبة، مثلاً، رغم أنّه المؤُسِّس الأوّل لاقتراب الطبقة الذي يحاول فهم هُموم الاشتراكيين الطبقية (الطبقة البروليتارية تحديداً). لقد جرى تحوير مفهوم الطبقة ـ بصيغة استعارية ـ من دائرته الاجتماعية والاقتصادية الماركسية إلى مفهوم النخبة الذي يقع في الدائرة السياسية الليبيرالية. من هنا، علم السياسة لا يُؤمن بالإيديولوجيا في انغلاقها على مُسلّماتها وافتراضاتها الخاصة، لكن ممكن أن يقبل الإيديولوجيا في انفتاح مبادئها ومضامينها على البنية الاجتماعية والسياسية المتغيرة.

رابعاً؛ الفاشية هي التيار الخامس الذي يستحقّ مكاناً بين تيارات الفكر الحديثة. وللفاشية تصورّها الخاص بشأن العلاقات بين النظرية والممارسة. وهي على العموم لاعقلانية وتُؤمن بالنشاط الفعّال والعنيف. ترى الفاشية نفسها أنّها تُصنّف ضمن الفلسفات والنظريات السياسية اللاّعقلانية. ويَقبع في قلب نظريتها وممارستها تمجيد للعمل المباشر، وإيمان بالفعل الحاسم، وإيمان بأهمية المبادرة لدى النخبة القائدة. جوهر السياسة هنا هو التعرُّف إلى مقتضيات الساعة ثم مُعاركتها. ليست البرامج هامّة، بل المهم هو الطاعة العمياء غير المشروطة للزعيم. ليس التاريخ من صنع الجماهير، أو الأفكار، أو القوى التي تعملُ في صمتٍ، إنمّا تصنعه النخبة التي تُثبت

[1] -Donald M. Borchert، Encyclopedia Of Philosophy، Op.cit، P685.

[2] - Edmore Mutekwe، »A Critique of The Sociology of Knowledge Paradigm and its Pedagogical Implications»، Educational Research Review، November 2012، p809.

[3] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص218.

وجودها وأهميتها. وهذا يعكس لاعقلانية كاملة من نوعٍ خاص هي لاعقلانية الفعل التي تنفي حتّى تفسير التاريخ[1].

يبدو أنّ العرض السابق للتيارات الفكرية التاريخية يختزل لنا الرؤية المتنوّعة والمختلفة للعلاقة بين النظرية والممارسة السياسية، ويهتمّ بمحتوى هذه العلاقة، لكن هناك جانب آخر يتعلّق بالمنهج الذي تتفاعل من خلاله النظرية والممارسة السياسية، وهو المنهج الديالكتيكي والجدلي، يقصد مانهايم بالدياليكتيك الجدل المُنتج لنظريات جديدة والقائم على مراجعة نقدية للنظريات السابقة، فهو جدل فعّال مُبدع مُنفعل عقيم.

العلاقة الدياليكتيكية بين النظرية والممارسة السياسية:

ما يمُيّز التحوّل من المعرفة الإيديولوجية إلى المعرفة اليوتوبية عند مانهايم، هو المَنحى السِرَنديبي (Serendipity؛ التسلسلي) الذي يَضعنا أمام تأمّل نظري للممارسة السياسية.

فالنظرية، هي من إنتاج عملية الصيرورة، ومكوّنات العلاقة الدياليكتيكية بين النظرية والممارسة (دافع اجتماعي للنظرية، تغيير الأمر الواقع، تفعيل النظرية، وضع جديد، مراجعة النظرية السابقة، نظرية جديدة)[2]. كان الدافع الأصلي للقيام بالبحث في مشكلة الإيديولوجيا واليوتوبيا نابعاً من الحياة السياسية ذاتها في أحدث تطوراتها[3]. لكن العائق الأساسي أمام المُنظّر في التعاطي مع هذه المشكلة هو حدّة التوتّر الموجودة بين النظرية والممارسة، فيقترح مانهايم ثلاثة مداخلٍ رئيسية يمكن أن يتّبعها المُنظّر في مهمّته التنظيرية، ثم يُشير إلى الحلِّ الأمثل للتناقض الصارخ والفراغ المعرفي الذي يطبع العلاقة بين النظرية والممارسة، بل يُعطيها وَسْم الدياليكتيكية حتّى تَقفز على العوائق الابستيمولوجية التي تواجهها.

من هنا، نَعرض لأهم المداخل المنهجية المُمكنة التي تعتمدها النظريات السياسية الحديثة[4]:

أوّلاً: يمكن عرض النظريات السياسية بواسطة علم للنماذج (Typology) مَفصول عن اللحظات التاريخية الحاسمة ومَقطوع الصلة بالأوضاع الملموسة التي تنشأ فيها تلك النظريات. يُحاول هذا العلم ترتيب النظريات تسلسلياً واكتشاف مبدئاً نظرياً ليتّخذه قاعدة للتمييز فيما بينها. ويُمثّل

[1] - المصدر نفسه، ص195.
[2] - المصدر نفسه، ص188-189.
[3] - المصدر نفسه، ص226.
[4] - المصدر نفسه، ص228-230.

محاولة لعرض تعدّد وجوه الحياة على سطح مُوحّد توحيداً مُصطنعاً؛ لأنّ هناك طُرقاً مختلفة في الحياة، وأنّ السير في طريق أو في آخر منها هو بكلّ بساطة مسألة اختيار. وتبعاً لهذه الخطّة يستطيع المرء أنْ يمنح النظريات أسماء، وأن يُرفِق بها تصنيفات، ولكن هذا سيَحجب ترابطاتها الداخلية الحقيقية، لأنّ النظريات ليست في الأصل أنماطاً عامّة للحياة بل هي مجرّد تفرّعات عن أوضاع مَلموسة. قسّم فان ستال Stahl، وهو أوّل مُنظّر ومُنظّم للنظام الحزبي البرلماني، الاتجاهات السياسية المختلفة في زمانه إلى قسمين على أساس مبدأين نظريين هما مبدأ الشرعية ومبدأ الثورة. وليس تصنيفه مجرّد مسح للإيديولوجيات الحزبية القائمة حينذاك، بل يتضمّن تفهُّماً عميقاً له. لكن المشكلة الوحيدة هي أنّ النماذج التأمّلية النظرية لأشكال الخبرة تُفرَض فرضاً اعتباطياً وتعسفياً على الواقع السياسي.

ثانياً، يمكن عرض النظريات السياسية بأسلوب تاريخي صرف، يتمسّك تمسّكاً شديداً بالسياق التاريخي، بالتركيز في الأسباب التاريخية التي تشرح قيام النظريات السياسية، وربطها بشخصيات فذّة وأفراد مبدعين، ما يَحُولُ دون الوصول إلى استنتاجات عامّة بخصوص العملية التاريخية والاجتماعية كلّها. إنّ هذه الطريقة التاريخية تُخطئ أيضاً بالتصاقها الشديد بالأحداث المباشرة في التاريخ حتّى إنّ نتائجها لا تصلح إلاّ للأوضاع الملموسة الخاصّة التي قامت بدراستها.

ثالثاً، لكن هناك طريقة ثالثة تقف بين هاتين الطريقتين المتناقضتين المتطرّفتين. هذا الأسلوب الثالث يختار طريقاً وسطاً بين التنظيم التجريدي النظري من ناحية والحدث التاريخي المباشر من ناحية أخرى. ويقوم هذا الطريق الثالث على محاولة فهم النظريات وفهم ما يطرأ فيها من تغيرّات هامّة على ضوء ارتباطها الوثيق بالفئات الجماعية والأوضاع النموذجية الكلّية التي تنشأ فيها وتعمل في الوقت نفسه على شرحها وتفسيرها. ولا بدّ هنا من إعادة البناء الداخلي بين الفكر والوجود الاجتماعي. إنّ الفئات الاجتماعية ذات البنية الخاصّة هي التي تَصوغ النظريات المتّفقة مع مصالحها كما تراها هي في أو ضاع معيّنة. ونتيجةً لذلك يُكتَشف لكلّ وضع اجتماعي خاص نمط خاص في التفكير وإمكانات خاصّة للتوجّه والتكيّف. لكن القوى الجماعية التي تحكمها طبيعة بِنيتها تستمرّ في الوجود بعد انتهاء الفترة التي يدوم فيها الوضع التاريخي الواحد. ولهذا السبب تَستطيع النظريات وإمكانات التوجّه والتكيّف أن تستمر في الوجود. ولا تشعر القوى الجماعية بالحاجة إلى نظريات جديدة وإمكانات جديدة للتوجّه والتكيّف إلاّ بعد أن تتغيرّ أو ضاعها البنيوية وتحلّ محلّها بالتدرّج أوضاع بنيوية جديدة.

علم السلوك السياسي

نستهلُّ هذه الجزئية بالممارسة النقدية للسياسة عند مانهايم من خلال سؤاله: «لماذا لا يُوجد علم خاص بالسياسة؟»[1]، فالسياسة هي علم السلوك السياسي؛ لكن لن يكون كذلك ـ حسب مانهايم ـ إلاّ حين تكون البنية الأساسية للفكر مُستقلّة عن مختلف أشكال السلوك المدروسة[2]. لكن في الآن نفسه، لا يمكن التحرّر من الصعوبات القائمة بين النظرية والممارسة إلاّ بعد استيعاب الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية لعلم السلوك السياسي ونظرياته، اذن نحن بصدد مُفارقة منطقية.

ينتقد جورج غورفيتش مَنْظُورِيَة مانهايم من هذا الجانب–وهو ما يُؤخذ على نظرية مانهايم الابستيمولوجية ـ حينما أشار غورفيتش إلى أنّ مانهايم حَصر فروع المعرفة بشكل أساسي داخل نمط واحد من المعرفة هو المعرفة السياسية المشدُودة بدورها إلى المعرفة الفلسفية[3]. لكن هل يمكن اعتبار هذا النقد الغورفيتشي مُؤسّساً؟ لأنّه فعلاً، كثيراً ما نجد الحضور الكاسح للمعرفة السياسية داخل المعارف الإنسانية، حتّى في العلوم التكنولوجية والتقنية؟ أصبحت المعرفة السياسية بديلاً لعلم الاجتماع: المفكرون والمثقّفون السياسيون هم الذين يُشكّلون البناء الاجتماعي. لكن ممكن أن يصنع البناء الاجتماعي بنفسه البنية الفكرية للمفكرين والمثقفين السياسيين، في اتجاه عكسي.

على الرّغم من أسئلة مانهايم، إلاّ أنّه، ممّا لا شكّ فيه، قد أنجزت حركة توليفية، وهذه الحركة هي «ضرورية في حدّ ذاتها، «An und für sich nötig ist». وكنتيجة لذلك عرض مانهايم مفهوم المثقف غير المُرتبط اجتماعياً، بعيداً عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، بالرغم من ذلك فإنّ الحقل الاجتماعي يظلّ مُختبراً أوّلياً لإمكانات المثقّف لتمهيد الطريق نحو السياسة كعلم من خلال علم الاجتماع المعرفة[4].

لكن موازاةً لذلك، يتساءل مانهايم: لماذا لم نُشاهد حتّى الآن ظهور ونمو علم في السياسة ـ وهي حقيقة تمُثّل وضعاً شاذاً في عالم يُسيطر عليه المِزاج العقلاني كعالمنا الحاضر؟ يَستبصر مانهايم احتمالين أساسين للإجابة المُمكنة والمُحتملة عن المشكلة، وهما، **أوّلاً**؛ أنّ العلوم الاجتماعية لا تزال في مَهدِها. ومن الممكن أن نستنتج أنّ عدم نُضج العلوم الاجتماعية الأساسية يُفسِّر التخلّف

[1] - المصدر نفسه، ص175.

[2] - المصدر نفسه، ص181.

[3] - جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، المصدر السابق، ص70.

[4]-Davide Kettler، «The Secret of Mannheim's Remarkable Success: 1921- 1933»، www.bard.edu/arendtcollection/kettler-mannhiem/MannhiemSecretSuccess.pdf، p10.

في هذا العلم «التطبيقي». ولو كان الأمر كذلك لأصبحت القضية مسألة وقت يجري من خلالها التغلّب على هذا التخلّف، بحيث نتوقّع أن يؤدّي المزيد من البحث إلى سيطرة على المجتمع شبيهة بسيطرتنا الراهنة على العالم الطبيعي. **ثانياً**؛ هناك وِجهة نظر مضادّة يدعّمها الشعور المُبْهَمْ بأنّ السلوك السياسي يختلف كيفياً عن أيّ نوعٍ آخر من أنواع الخبرة البشرية، وأنّ الصعوبات القائمة أمام فهمِه فهماً عقلانياً أكبر بكثير منها في الميادين الأخرى للمعرفة. ومن هنا يقوم الافتراض بأنّ كلّ المحاولات لإخضاع هذه الظواهر للتحليل العلمي محكوم عليها سلفاً بالفشل، وذلك بسبب الطبيعة الفريدة للظواهر المطلوب تحليلها[1].

من الأولى تحديد المشكلة بأكثر دقّة: ماذا نعني حين نسأل: هل قيام علم سياسة أمرٌ ممكن؟ تحتوي المعرفة السياسية الشاملة في نظر مانهايم على القانون والاحصاء والتاريخ والاجتماع وعلم النفس والأفكار والنظريات السياسية وفن الاتصال الجماهيري، تساعد الزعيم السياسي في الممارسة السياسية، لكنّها لا تُنتج علماً في السياسة، لكن يجب اختيار الحقائق التي تتناسب وأغراض السلوك السياسي. إنّ السلوك السياسي يهتمُّ بالدولة والمجتمع لأنّهما ضمن الصيرورة. هل هناك علم لهذه الصيرورة؟ استند مانهايم إلى ما انتهى اليه السوسيولوجي والسياسي النمساوي، ألبرت شافل، فحسبَه يمكن رؤية جانبين في كلّ لحظة من الحياة السياسية الاجتماعية (الشؤون الروتينية للدولة)، الجانب الأول يتألّف من سلسلة الحوادث الاجتماعية التي اكتسبت نمطاً ثابتاً ومتكرّراً بانتظام، أمّا الجانب الثاني فيتألّف من حوادث لا تزالُ في عملية الصيرورة ولا بدّ في الحالات الفردية منها أن تُتّخذ قرارات ينجمُ عنها أوضاع جديدة وفريدة (السياسة)، فالمجال الأوّل مُعقلن Rationalized) يتألّف من إجراءات مُستقرّة ورتيبة في التعامل مع الأوضاع التي تتكرّر بأسلوب مُنتظم، والمجال الثاني «لاعقلاني» يُحيط بالمجال الأوّل المُعقلن. لذلك فإنّنا نُميّز بين بنية المجتمع «المُعقلنة» والرحم «اللاّعقلاني» الذي يُنجب تلك البنية. إنّ إدراك الفرق بين الخطّة المُعقلنة والبيئة اللاّعقلانية التي تجري فيها تلك الخطّة، هذا الادراك يُتيح لنا إمكانية إعطاء تعريف لمفهوم السلوك. ولا يبدأ السلوك بالمعنى الذي نستعمله فيه إلاّ حين نصلُ إلى المنطقة التي لم تصل إليها العَقلنة بعد والتي نضطرّ فيها إلى اتّخاذ قرارات في أوضاع لم تخضع للتنظيم. في مثل هذه الأوضاع تقوم مشكلة العلاقات بين النظرية والممارسة[2].

لقد كانت المسألة الإيديولوجية هي الانشغال المركزي في مُؤلّف مانهايم الأساسي، وكان تَدقيقه

[1] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص174.
[2] - المصدر نفسه، ص177-179.

للمصطلحين (الإيديولوجيا واليوتوبيا) من منظور سياسي مَحض، حتّى وصل به الأمر إلى دراسة السلوك السياسي على ضوئهما. فنُلاحظ من خلال تقديمه تصنيفاً للحياة السياسية والاجتماعية (مرتكزاً على رأي شافل) أنّ الإيديولوجيا، بهذا المعنى التنميطي، تُعرف بمجالها العقلاني الذي يعمل دائماً على البحث عن الاستقرار، أمّا اليوتوبيا، بالمعنى نفسه، فتُحدّد بمجالها اللاّعقلاني الذي يسعى إلى التغيير. في نظري، يمكن فهم السلوك السياسي عند مانهايم كوحدة تحليل أساسية، تتجاذبها بالدراسة **المقاربات السلوكية** (النسقية عند دافيد ايستن، الوظيفية البنائية عند غابريال ألموند، والاتصالية عند كارل دويتش) داخل علم السياسة والتي كانت تخدم الإيديولوجيا الليبيرالية للنظام السياسي الأميركي في مرحلة الستينيات، لأنّها كانت تبحث عن الاستقرار السياسي لتثبيت قُطبها في المنظومة الدولية من خلال مواجهتها للاتحاد السوفياتي (سابقاً) في إطار الصراع الإيديولوجي بين الشرق والغرب، هذا من جهة. من جهة أخرى تبرز **المقاربات ما بعد السلوكية** (التحديث السياسي-التنمية السياسية) في سياق الحاجة المُلحّة لدول العالم الثالث لبلوغ الإنجاز الغربي المتطوّر في الاقتصاد والثقافة والسياسة، انطلاقاً من التغيير السياسي.

في مُختَتَمْ هذا العرض التأمّلي للعلاقة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، لا بدّ من الإشارة إلى ما نوّه به ريكور في نهاية محاضراته، حينما تساءل عن المفهومين السالفين: هل يمكن الإفلات من الوقوع في دائرة الإيديولوجيا أو اليوتوبيا هي نفسها، في تأمّلهما؟ هذه هي المُفارقة التي واجهت مانهايم. يذكر ريكور أنّنا دائماً أسرى هذا التذبذُب بين الإيديولوجيا واليوتوبيا. ليس من إجابة على مُفارقة مانهايم إلاّ القول بأنّنا مُطالبون بالعمل على شفاء اليوتوبيا بواسطة ما هو صحّي في الإيديولوجيا ـ من خلال عنصر الهوية فيها، الذي هو مرّة أخرى احدى وظائف الحياة الأساسية -، والعمل على شفاء الإيديولوجيات من تَصلّبها وتَحجّرها بواسطة العنصر اليوتوبي[1].

خاتمة:

استنفد مانهايم كلَّ إمكاناته التحليلية ليُثبت إمكانية القول بالحقيقة المطلقة في ظلّ حضور العناصر الإيديولوجية واليوتوبية التي تُرسي ـ في نظره ـ قواعد المعنى للسلوك السياسي، إلاّ أنّ أشكال هذا السلوك تعدّدت وافترقَ معناها نظراً لاختلاف الرؤية الشاملة للعالم التي تبنّاها كلّ نمط فكري مُعيّن طبقاً لقِيَمِه الخاصّة. ما يُؤخذ على مانهايم على المستوى المنهجي هو البقاء في دائرة الوصف والتوصيف دون الارتقاء إلى مرحلة التفسير وإيجاد العلاقات السببية بغاية التعميم ثمّ التنبؤ

[1] - بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، المصدر السابق، ص411.

(هنا وقع مانهايم في مصيدة النسبية)، ألا يمكن أن نصل إلى معايير عامة ومشتركة للصحة والصدق في الفكر؟ في الاتجاه العكسي، اختزاله للمعارف الاجتماعية والإنسانية في المعرفة السياسية هو تعميم مجتزأ لا يؤدّي الوظيفة الحقيقية للعلوم الاجتماعية وهي نزع الطابع الإيديولوجي (الأحكام المسبقة التابعة لسياق حضاري خاص) في دراسة الظواهر التاريخية والفكرية والاجتماعية.

إنّ إرادة مانهايم في تخريج الموضوعية وانتشالها من الموت المُحتمل الذي يُخيّم على الإيديولوجيات المُتطاحنة واليوتوبيات المُتنازعة، هذه الإرادة تحطّمت بفقدان الاتجاه الصحيح المتوازن للتحوّل، لأنّ مانهايم أكّد الانتقال من اليوتوبيا إلى الإيديولوجيا، وهذا الاتجاه يفقد توازنه إذا لم يستعن بالاتجاه الآخر (التوجه من الإيديولوجيا إلى اليوتوبيا) في حالات تاريخية اجتماعية تستدعي ذلك، لأنّ التمرحل التاريخي للأفكار أحياناً يحتاج فكراً أساسه التغيير، وفي أحيان أخرى، هو بحاجة إلى فكر أساسه المحافظة على الوضع السائد، وبالتالي لا يكون ذلك تمرحلاً، وإنّما هيمنة لفكرة معيّنة. هذا ما يجعل تأمّلاتنا النظرية للممارسة السياسية على المقاس المانهايمي بحاجة هي نفسها أن تُوضع محل تأمّل، نظراً لإمكان واحتمال الوقوع في الإيديولوجيا واليوتوبيا.

العقل والإيديولوجيا

محنة مستدامة في حداثات الغرب

حميد بارسانيا[*]

تتخذ دراسة العلاقة بين الإيديولوجيا ومباني العقل والدين، مكانة وازنة في مشاغل الفكر الحديث. كما تعتبر واحدةً من أهمّ أركان التنظير بين المدارس والتيارات الفكرية في المجتمعات الغربية. ومن هذا المنطلق تأتي هذه المقالة كمدخلٍ للبحث والتحليل في واقع العلاقة المشار إليها، والإشكاليات المعرفية والفلسفية التي أخذت قسطاً وفيراً من مساجلات الحداثة بأطوارها المتعاقبة.

تحت هذا العنوان "العقل والإيديولوجيا " يقدم الباحث والمفكر الإيراني حميد بارسانيا مجموعة من الإجراءات التنظيرية لمقاربة هذه الإشكالية.

المحرر

الإيديولوجيا عبارةٌ عن كلمة إنجليزيةٍ مركّبة من idea (فكرة) وlogy (علم)، وحسب الشواهد التأريخية فقد صيغت لأوّل مرّةٍ في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي وفي عام 1796 م تحديداً وذلك بعد الثورة العظمى التي اجتاحت فرنسا عام 1789 م، حيث أبدعها المفكّر الفرنسي دستوت دوتراسي[2] الذي تبنّى الفكر التجريبي empiricism متأثّراً بسلفه دي كونداياك، وقد قصد منها علم الأفكار أو الآراء.

الواقع أنّ هذا النمط من العلم الذي يسلّط الضوء على الآراء البشرية حسب المتبنّيات الفكرية لدوتراسي، منبثقٌ من أصولٍ حسّيةٍ تجريبيةٍ، وعلى هذا الأساس شمّر عن ساعديه لاستكشاف

---

*- مفكر من إيران واستاذ علم الاجتماع في جامعة طهران.

- ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

[2]- إرنست كاسيرر، افسانه دولت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريا بندرى، الطبعة الأولى، منشورات الخوارزمي، طهران، 1983 م (1362 هـ ش)، ص 211.

متعلّقات القضايا الماديّة وبيان حقائقها؛ لذا يمكن القول إنّ الإيديولوجيا وفق هذه الرؤية تناظر في معناها الإبستمولوجيا من إحدى جهاتها.

لقد استهان نابليون بونابرت بمفهوم الإيديولوجيا واعتبره ميداناً لا يخوض غماره سوى أولئك الذين يسخّرون جلّ أوقاتهم لدراسة التصوّرات الفكرية، ولا يعيرون اهتماماً بالشؤون التطبيقية التي لا محيص منها على أرض الواقع، حتّى إنّه وصفهم بالمتماهلين المهملين للحياة العملية بصفتهم مجرّد إيديولوجيين ذوي نزعات دينية لا أكثر.

وأمّا كارل ماركس فقد رفض الرأي القائل بأنّ الإيديولوجيا تناظر الإبستمولوجيا، لذا أكّد أنّ دلالتها تقتصر على مجرّد الوعي بالأمور المرتبطة بها والتفكّر حولها؛ وعلى هذا الأساس عرّفها بأنّها نهجٌ فكريٌّ ينتظم لدى الإنسان على ضوء العلاقات الكائنة بين السلوكين الاجتماعي والسياسي للطبقة الحاكمة بهدف وضع تبريراتٍ للأوضاع الراهنة للمجتمع، ومن ثمّ فهي مجرّد فكرٍ موهوم عارٍ من الصواب ولا فائدة منه لكونه يتضمّن سلسلةً من المعتقدات والتوجّهات الفكرية الّتي يراد منها إضفاء وجهةٍ خاصّةٍ للنشاط الاجتماعي.

في بادئ أُطروحاته الفكرية اعتبر ماركس الإيديولوجيا أمراً سلبياً لا نجاعة منه، لكنّه رأى في موازاة ذلك بأنّها تدلّ على معنىً إيجابيٍّ من حيث كونها سلسلةً من المعتقدات والتوجّهات الفكرية التي لا يُراد منها إضفاء وجهةٍ خاصّةٍ للنشاطات الاجتماعية والسياسية التي تزاولها الطبقة الحاكمة، وبالتالي ستصبح نتائجها إيجابيةً فيما لو أُريد منها بيان وتحليل آراء المنظومة المؤسّساتية المثلى؛ لذا فهي بهذا المعنى أيضاً تدلّ على المعتقدات والأفكار، ولكن في نطاق السلوكيات الاجتماعية المنضوية تحت النشاطات السياسية.

بعد كارل ماركس تطرّق عالم الاجتماع الفرنسي كارل مانهايم إلى البحث والتحليل في غمار هذا الموضوع، حيث اعتبر الإيديولوجيا سلسلةً من الأفكار الناظرة إلى الأوضاع الراهنة في المجتمع، ومن ثمّ صاغ مفهوم المدينة الفاضلة (اليوتوبيا Utopia) الذي قال إنّه يشتمل على المفاهيم التي تنصبّ في خدمة المجتمع والنظام المثالي، لذلك اعتبره مقابلاً لها في الدلالة؛ إلا أنّ هذا الفيلسوف عجز عن تطبيق نظريته هذه بشكلٍ عمليٍّ، لذا بقيت الإيديولوجيا منذ القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا تدلّ على المعتقدات والأفكار والقيم المتبنّاة في المنظومتين الاجتماعية والسياسية، أي إنّها جزءٌ من النشاط الذهني البشري الذي ينصبّ في خدمة السلوك الإنساني بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. ولكن على الرغم من ذلك، لا يمكن ادّعاء أنّ النشاط الذهني السياسي في رحابٍ مفهوم الإيديولوجيا مختصٌّ بالقرن التاسع عشر، بل إنّ جذوره تعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر

الميلاديين، وهذا الأمر نلمسه جلياً وعلى نطاقٍ واسعٍ في مختلف الآراء والنظريات الفلسفية التي طرحها الفلاسفة إبّان هذين القرنين، إذ إنّ هذه التوجّهات الفكرية تعدّ مصداقاً بيّناً على الدلالة الكامنة في مفهوم الإيديولوجيا ؛ ولا سيّما تلك النظريات التي طرحت من قبل توماس هوبز وهو جوجروتيوس في القرن السابع عشر، إذ بالرغم من اختلاف التوجّهات الفكرية التي يتبنّاها هذان الفيلسوفان ومع كلّ تلك الجهود الفكرية التي بذلها المنظّرون السياسيون الذين ولجوا في عرصة التنظير في القرن الثامن عشر والذين ارتكزوا في طرح مبانيهم الفكرية على أساس أصول عقلانية من قبيل الحقوق والقوانين الطبيعية التي صيغت في نطاق مبدأ العقد الاجتماعي؛ لكن يمكن القول إنّ كلّ هذه النشاطات الفكرية تعدّ نماذج بارزة في الجهد الإيديولوجي قبل أن يطرح في إطار لفظٍ بهذه الدلالة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الثورة الفرنسية تعتبر أهمّ حركةٍ إيدلولوجيةٍ في القرن الثامن عشر حتّى وإن لم تطرح شعاراتها تحت عنوان (إيديولوجيا).

شهد القرن التاسع عشر تحرّكات إيديولوجية واسعة النطاق وقد اختلفت بشكلٍ كبيرٍ عمّا كان مطروحاً في ما سبق، ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر غَلَب النهج العقلي التحليلي على الآراء والنظريات السياسية، ورغم أنّ الفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط وجّه نقداً لاذعاً للعقل النظري في القرن الثامن عشر، لكنّه أكّد أهمّية العقل العملي واعتبر أن الأصول والقواعد العقلية العملية التي تطفوعلى السطح في ضوء الاستنتاجات العقلية هي معايير أساسية وضرورية في مجال العمل والتطبيق، ناهيك عن أنّه اعتمد على هذه النظرية لإضفاء اعتبارٍ للعقل النظري.

بعد شيوع الحركة الرومنطيقية في أروقة عالم الفكر السياسي وفي باكورة القرن التاسع عشر تحديداً، ظهرت إيديولوجيات قلّما ارتكزت بشكلٍ أساسيٍّ على الاستنتاجات العقلية البحتة، حيث انصرفت إلى صياغة المنظومة الفكرية ـ الإيديولوجية ـ على ضوء قواعد علمية، ومن جملتها نظريات كارل ماركس الذي رام منها طرح إيديولوجية علمية وأوغست كونت الذي اعتمد على هذا النهج الجديد بغية ترسيخ ركائز النزعة الإنسانية.

السنوات الأولى من القرن العشرين شهدت نزاعات عسكرية وصراعات فكرية محتدمة فظهرت إثر ذلك حركات إيديولوجية متنوّعة في نطاق توجّهات قومية وماركسية وفاشية، لذلك انضوت الخلافات في تلك الآونة ضمن هذه التوجّهات طوال عدّة عقود، وفي عام 1955 م طرح المفكّر الغربي إدوارد شيلز نظرية نهاية الإيديولوجيا، وفي أوائل عقدٍ الستينيات ألّف نظيره (بيل) كتاباً تحت هذا العنوان أيضاً، وبعد ذلك شاع هذا المفهوم طوال عقدين من الزمن وحظي باهتمام الأصوليين والليبراليين من أمثال حنّا آرنت وكارل بوبر وريموند آرون وسيمور مارتن ليبست.

بعد انهيار المعسكر الشرقي اقتربت بداية النهاية للإيديولوجية فظهر إثر ذلك مفكّرون سياسيون يتبنّون نظريات حديثة الولادة وخاضوا في غمار الحياة الاجتماعية السياسية بصفتهم منظّرين جدُداً للعالم الغربي، وعلى هذا الأساس تصدّوا لتفنيد الحركات الإيديولوجية الموروثة بشتّى الوسائل. المفكّران الغربيان ألفين توفلر ويورجن هابرماس هما من أبرز هؤلاء السياسيين الجدُد، حيث أكّدوا أنّ نهاية هذه الظاهرة تعدّ خصيصةً من خصائص الحضارة الحديثة ونتيجةً طبيعيةً لعملية التعقّل التي اجتاحت العالم الغربي المعاصر، كما أنّ المفكّر الياباني فرانسيس فوكوياما الذي طرح نظرية نهاية التأريخ اعتبر الإيديولوجيا عقيمةً لا تثمر عن أيّ شيءٍ يُذكر.

العلاقة بين الدين والإيديولوجيا

المباحث التي تطرّقنا إليها آنفاً هي عبارةٌ عن استعراضٍ موجزٍ لحياة الإيديولوجيا طوال قرنين من الزمن، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّها في هذه الفترة قد اتّسمت بميزتين أساسيتين، هما:

الميزة الأولى: كانت مجرّد نشاطٍ ذهنيٍّ.

الميزة الثانية: اختصّت بالنشاط والسلوك الإنسانيين فحسب.

من المؤكّد أنّ هاتين الميزتين لم تذكرا في جميع التعاريفات التي طرحت حول الحركات الإيديولوجية، بل في بعضها فقط؛ ونشير هنا إلى أنّ الميزة الأولى هي الخصّيصة الفارقة لها عن الدين، وأمّا الميزة الثانية فهي تشير إلى عدم اتّحادها مع العلم. إذن، لو اعتبرنا الدين نشاطاً ذهنياً يراد به بيان حقائق الكون والبشر، فلا بدّ لنا حينئذٍ من إدراج المعتقدات الدينية ضمن مفهوم الإيديولوجيا نظراً لدورها الفاعل في الحياة السياسية، وهذا الأمر هو الذي دعا كارل ماركس لاعتبارها مجرّد إيديولوجياتٍ وهميةٍ ظهرت إلى الوجود بهدف تأمين المنافع الاقتصادية للطبقة الحاكمة. ولكن إن اعتبرنا الدين ليس مجرّد هويةٍ ذهنيةٍ أو نزعةٍ عقليةٍ بحتة، وقلنا إنّه عبارةٌ عن معرفةٍ تتحصّل لدى الإنسان بعد موته ولقاء ربّه سبحانه وتعالى، واعتبرناه تشريعاً مستلهماً من وحي السماء لتوسيع نطاق فهم البشرية وإدراك الحقائق الكونية؛ ففي هذه الحالة لا صواب لإدراجه ضمن المفهوم المتعارف للإيديولوجيا. الدين حسب هذا التعريف يأخذ بيد بني آدم نحو السعادة الأزلية ويبشّرهم بتحقّق رؤيا المدينة الفاضلة والمجتمع القدسي، وبطبيعة الحال فهو ناظرٌ إلى السلوكين الفردي والاجتماعي معاً؛ لكنّه يختلف بشكلٍ أساسيٍّ عن الإيديولوجيا من منطلق أنّه يلبّي تلك الأمور المرجوّة منها بشكلٍ أفضل وأنسب وأتمّ في عين كونه حقيقةً مستقلّةً لا تتحصّل عن طريق الحسّ والتجربة أو المعرفة العقلية البشرية كما هي الحال بالنسبة إليها.

القرآن الكريم اعتبر الدين معرفةً حقيقيةً ساميةً لا يبلغ الإنسان كُنهها مهما كان علمه، كما

لا يمكنه معرفة تعاليمه التي يقرّها إلا عن طريق الإلهام والوحي الإلهي الذي اختصّ به الأنبياء والمرسلون؛ أي إنّ الدين متقوّمٌ في الحياة الدنيا على بعثة من يختارهم الله تعالى وأساسه تلك الكتب المنزلة عليهم من السماء، ومن جملة الآيات التي أكّدت على هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿مَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوعَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [1].

وأمّا السُّنن الموروثة فهي الأخرى إن ترسّخت في المجتمع إثر الممارسة والتكرار لتصبح عادةً متعارفةً، فمن الممكن أن تفسّر على أنّها إيديولوجيةٌ أصوليةٌ ـ راديكالية ـ ولكن إذا ما اعتبرناها منهجاً ناشئاً من باطن الكشف والشهود الديني ومنضوياً تحت مظلّته دون انفكاكٍ، ففي هذه الحالة لا يمكن ادّعاء أنّها تندرج ضمن تعريف مفهوم الإيديولوجيا .

الإيديولوجيا الحديثة على ضوء المُثل الأفلاطونية والفكرة الديكارتية

أحد معاني الفكرة (idee) التي تبنّاها الفيلسوف الغربي رينيه ديكارت قريبٌ في دلالته إلى الدين والسُّنن الموروثة، والمعنى السائد لهذا المصطلح بين الباحثين آنذاك كان يتمحور حول التصوّرات والإدراكات الذهنية وحسب ولا سيّما في الفترة التي تلت القرن السابع عشر الميلادي حينما ظهر تيّاران فلسفيان بريادة رينيه ديكارت وفرنسيس بيكون، وهما تيّار النزعة العقلانية (Rationalism) وتيّار النزعة التجريبية (Empiricism).

الفترة التي انتعش فيها هذان التيّاران الفكريان شاع بين العلماء أنّ الأفكار عبارةٌ عن مفاهيم إدراكية بشرية، في حين أنّ الاختلاف الأساسي بين النزعتين العقلانية والتجريبية يكمن في أنّ أصحاب الحسّ والتجربة اعتبروا الأفكار ناشئةً من الحواسّ الإنسانية في حين أنّ أصحاب العقل أضفوا عليها ماهيةً ذهنيةً وأحجموا عن القول بأنّها ذات طبيعة تجريبية، فقد اعتبرها ديكارت مفاهيم يمكن للعقل إدراكها دون وسائط، وذلك من منطلق اعتقاده بأنّ الشهود العقلي ليس سوى إدراكٍ واضحٍ مستغنٍ عن وساطة المفاهيم الذهنية.

الأنظمة الفكرية الفلسفية التي انبثقت في العالم الغربي منذ عهد رينيه ديكارت واستمرّت حتّى عهد عمانوئيل كانط، هي في الحقيقة انعكاسٌ لنشاطاتٍ ذهنيةٍ نشأت من ذات الأفكار والمفاهيم الإدراكية التي كانت سائدةً طوال هذه الفترة، فالأخير اعتمد على الوجهات الفكرية لسلفه نيكولاس كوبرنيكوس وشكّك بالأنظمة الفلسفية التي كانت سائدةً في تلك الآونة، كما اعتبر إيديولوجية القرنين التاسع عشر والعشرين مدينةً في معناها الاصطلاحي إلى مفهوم الفكرة الذي ساد منذ

[1]- سورة البقرة، الآية 151.

عهد رينيه ديكارت، فهي اصطلاحاً عبارةٌ عن سلسلةٍ من المفاهيم والمقرّرات المنتظمة والمرتبطة بالنشاطات والأعمال السياسية.

المعنى الآخر للفكرة يضرب بجذوره في عهد الفيلسوفين الإغريقيين أفلاطون وسقراط، فالأوّل لم يعتبرها أمراً مفهومياً، بل قال إنّها حقيقةٌ كلّيةٌ وثابتةٌ تتحصّل لدى الإنسان من خلال تزكية النفس والسلوك والشهود.

الشهود برأي كلٍّ من أفلاطون وأرسطو لا يجعل المفاهيم بديهيةً، وإنّما هو عبارةٌ عن ارتباطٍ وجوديٍّ يسفر عن توسيع نطاق الحقائق الإدراكية لدى السالك. المثُل التي تنطبق مع مفهوم الفكرة، هي النموذج الكلّي المدبّر لجميع الشؤون الطبيعية، أي إنّها ربّ الأرباب حسب تعاليم المدرسة الأفلاطونية؛ وهذه المثُل برمّتها تنضوي تحت مظلّة مثال الخير المطلق.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المثُل تلهم البشرية رسالتها العامّة في رحاب ظلّها الشامل للحياة والطبيعة بأسرها، وإضافةً إلى ذلك فهي ذات ارتباطٍ وثيقٍ مع أهل السلوك الذين يستلهمون منها التعاليم الأساسية الكفيلة بنظم شؤونهم الشخصية والاجتماعية على حدٍّ سواء؛ وعلى هذا الأساس فقد أعار الحكيم سقراط احتراماً كبيراً لتعاليم آلهة معبد دلفي التي تكفّل الكهنة بإبلاغها لعامّة الناس لدرجة أنّه ضحّى بحياته في نهاية المطاف بهدف ترويجها وإقرارها في المجتمع.

لو ذهبنا إلى القول بتطابق معنى الإيديولوجيا مع الأفكار والمثُل الأفلاطونية والسقراطية، فدلالتها في هذه الحالة تكون قريبةً من دلالة السنن الدينية، إلا أنّ مفكّري القرن التاسع عشر أرادوا منها معنىً آخر يختلف عن الأفكار والمثُل الأفلاطونية من منطلق كونها مجرّد تصوّراتٍ وأوهامٍ.

وكما هو معلومٌ فالمثُل الأفلاطونية تتناغم مع الأفكار من منظار رينيه ديكارت، لذا ليس من الصواب بمكانٍ اعتبارها حقائق عينية ـ حسّية ـ فالفلاسفة التجريبيون ذهبوا إلى القول بكون السنن الدينية مجرّد مفاهيم صيغت في وعاء الذهن البشري بحيث لا تعكس تحوّلاً فكرياً إنسانياً، وعلى هذا الأساس تصوّروا أنّ فلسفة أفلاطون وجميع الأديان والسنن الدينية تجسّد نمطاً من الإيديولوجية البشرية فحسب. ولكن على الرغم من كلّ هذه المزاعم التي روّج لها بعض المنظّرين المحدثين في القرنين الماضيين على نطاقٍ واسعٍ، إلا أنّ المثُل الأفلاطونية وسائر التعاليم الدينية تختلف بالكامل عن الإيديولوجية البشرية، وذلك لكون المبادئ الغيبية لا تتّسم بما جاءت به الفلسفة التجريبية الغربية من إيديولوجياتٍ مادّيةٍ بحتةٍ، فالتعريف الذي يطرحه الدين لنفسه وكذلك المعنى الحقيقي للمثُل التي تحدّث عنها أفلاطون، ليسا مجرّد

مفاهيم ذهنية عارية عن الحقائق الملموسة، بل هما وقائع عينية تكتنف حياة البشر في شتّى المجالات ولا يمكن إدراكها إلا عن طريق الكشف والشهود.

الإيديولوجيا والعلم الوضعي

الميزة الأخرى للإيديولوجيا هي أنّها تتضمّن نشاطات ذهنية لا تمتّ بصلةٍ إلى الواقع العملي، فهي ناظرةٌ إلى العلاقة بين الفكر والتطبيق، وحسب بعض التعريفات التي ذكرت للعلم فإنّ جانباً من المفاهيم العلمية ينشأ وينتظم بعيداً عن سلوك الإنسان العملي، بينما هناك تعريفات تؤكّد أنّ نشأة وانتظام جميع المفاهيم العلمية لا يرتبطان بتاتاً بالسلوك العملي البشري.

الفلاسفة العقليون - بغضّ النظر عن إقرارهم أو عدم إقرارهم بحجّية العلم الشهودي وصواب التعريفات التي تطرح فيما وراء العقل - يجرّدون جانباً من الإدراكات المفهومية للذهن البشري من أيّ ارتباطٍ مباشرٍ مع السلوكين الاجتماعي والسياسي في الحياة العامّة، ومن هذا المنطلق اعتبروا بعض العلوم التي تتحصّل بالتجربة والاستقراء - مثل العلوم الطبيعية - وكذلك العلوم الرياضية التي ينالها الإنسان عن طريق القياس البرهاني، بأنّها بعيدةٌ كلّ البعد عن هذه الإدراكات.

ولا شكّ في أنّ الميتافيزيقا أو الفلسفة بمعناها الأخصّ، هي عبارةٌ عن علمٍ تنشأ وتنتظم مفاهيمه وأصوله الاستدلالية في منأى عن المؤثّرات الاجتماعية؛ وإذا ما تحقّق ارتباطٌ على هذا الصعيد فهو بطبيعة الحال غير مباشرٍ وأُحادي الجانب، بمعنى أنّ الميتافيزيقا تتولّى مهمّة وضع الأُسس والأصول الوضعية للعلم على ضوء ارتباطا المباشر مع السلوك الاجتماعي.

العلم الذي يرتبط بشكلٍ مباشرٍ مع النشاطات والسلوكيات الاجتماعية فهو بطبيعة الحال يعدّ جزءاً من العلوم العملية لا النظرية حسب رأي أصحاب النزعة الإيديولوجية، وهو ما أطلقوا عليه علم تدبير المدن أو علم السياسة؛ أي إنّه علمٌ استدلاليٌّ يضرب بجذوره في الميتافيزيقا والفلسفة بمعناها الأخصّ، ومن ناحيةٍ أخرى يكون ناظراً إلى السلوك العملي للإنسان ويشذّبه ليهديه نحو السبيل الأنسب والأصحّ. ويعتقد هؤلاء أيضاً بوجود مفاهيم تكون خاضعةً للتجربة بدل أن تخضع التجربة لها، وهي بالتالي مجرّد أوهام لا تمتّ بأدنى صلةٍ للاستدلالات العقلية، وعلى الرغم من ارتباطها بالسلوك الاجتماعي إلا أنّها ليست علميةً.

العلم وفق تعريف أصحاب المذهب الوضعي عبارةٌ عن مضمارٍ من الذهن البشري يقابل مضمار المفاهيم الإيديولوجية لدرجة أنّه يتباين معها؛ ومن هذا المنطلق فالعلم المثالي الأصيل القابل للتجربة قد قطع ارتباطه بجميع التجارب العملية للعلماء ويمكن من خلاله استكشاف الحقائق العينية الحسّية دون الحاجة إلى أدنى معرفةٍ مسبقةٍ؛ لذا فهو مختلفٌ عن مفهوم الإيديولوجيا وعلى

هذا الأساس نتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها عدم وجود أيّ مفهومٍ علميٍّ إيديولوجيٍّ، والعكس صحيحٌ، أي إنّ انطباق مفهوم العلم عليها ثمرته وجود مفاهيم علميةً إيديولوجية.

الإيديولوجيا والعقل

تطرّقنا في المباحث الآنفة الذكر إلى بيان مقدّمتين أساسيتين، إحداهما تمحورت حول تعريفالإيديبولوجيا وتضمّنت مباحث حول نشأة هذه الكلمة وفترتي انتعاشها وركودها، والأخرى جرى تسليط الضوء فيها على اختلافها عن الدين وكيفية ارتباطها بالعلم.

في هذا المبحث سوف نتطرّق إلى شرح وتحليلها علاقة الإيديولوجيا بالعقل وتحليلها لكي نتعرّف إلى السرّ في انتعاش هذه النزعة خلال فترةٍ من الزمن ومن ثمّ ركودها، وذلك على أساس أنّها لا تكون ناجعةً ومتناميةً إلا خلال فترةٍ زمنيةٍ محدّدةٍ من تأريخ الفكر والمعرفة، لذا فهي لا تدوم طويلاً وإنّما سرعان ما تؤول إلى الأفول والزوال.

ما دام العلم يتّسم بصبغةٍ دينيةٍ فهو جزءٌ لا يتجزّأ من الدين الذي يجسّد معرفةً إلهيةً لا ينالها البشر إلا عن طريق الكشف والشهود المتقوّمين على مبادئ الوحي السماوي، وكذلك ما دامت المثُل الأفلاطونية تتّسم بأحقّيةٍ واعتبارٍ، فالسلوك العملي الفردي والاجتماعي للإنسان لا بدّ وأن ينتظم في ظلّ سنن منبثقة من تعاليم سماوية وحقائق كونية، وهذه السُّنن بدورها ترشد الإنسان إلى السبيل الذي يوصله إلى معرفة الحقائق الكونية.

على الرغم من أنّ علم الفلسفة منذ عهد الفيلسوف أرسطو انصرف إلى بيان ماهية المفاهيم الذهنية ومن ثمّ توضيح الحقائق الكونية على أساسها، إلا أنّه يؤكّد شمول الحقائق العقلية للقضايا الطبيعية والعقول الجزئية للبشر، وعلى هذا الأساس يبقى هذا الفكر محتفظاً بسنخيته مع نظرية أفلاطون وسائر التعاليم الدينية. وقد اعتمد الفلاسفة المسلمون والمفكّرون المسيحيون على هذا التعريف لإثبات صحّة التعاليم الدينية.

ما دام العقل المفهومي يخوض في فلك الشهود، فهو مثالٌ للعقل العيني الظريف والبيئة العقلية وكأنّه نبيٌّ باطنيٌّ وظاهرٌ في ذات الحين، وفي هذه الحالة لا يمكن اعتبار العقل سبيلاً قاصياً عن الدين والسُّنن الموروثة، بل هو سبيلٌ كامنٌ في ذات الدين وهويّته.

إذن، الاستدلالات العقلية المستقلّة هي بحكم الحجج والسنن الدينية، بينما الجهد العقلي لاستكشاف مضمون المفاهيم التي يجري تناقلها، هو مثل المصباح الذي ينير طريق المعرفة والإدراك؛ وعلى هذا الأساس فالنتائج التي نستشفّها من العقل والأحكام لها ارتباطٌ بجانبها العملي، وبالتالي

فهي سنخٌ من الإيديولوجيا البشرية في عين احتفاظها بخصائصها الانتقادية الفاعلة وقدسيّتها.

الإيديولوجيا تتجلّى بمعناها الاصطلاحي في الحياة البشرية حينما تفتقد الفكرة لطابعها العيني - الخارجي - وكذلك عندما يعجز العقل عن استكشاف الحقائق الشهودية بحيث تقتصر نشاطاته الاستدلالية على المباني المفهومية فحسب؛ أي إنها في هذه الحالة ليس له قابلية التصدّي لمهمّة كشف السُّنن الدينية المقدّسة، بل يدور في فلك القوانين الطبيعية والأعراف الاجتماعية التي يبلغ الإنسان واقعها من خلال التأمّل في طبيعته الإنسانية بعيداً عن خصاله القدسية الكامنة في باطنه. ويمكن القول إنّ هذا الرأي هو حصيلةٌ لجميع المساعي التي بذلت في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين لطرح تفسيرٍ حديث للحياة الاجتماعية، وثمرةٌ بجميع التيّارات الفكرية التي تضرب بجذورها في الثورة الفرنسية، فالمفكّرون الذين اجتاحوا الساحة الفكرية إبّان هذين القرنين اللذين طغت عليهما نزعتا التنوير الفكري والعقلانية الحديثة، كانوا يعرفون حقّ المعرفة بأنّ فاعلياتهم الاستدلالية لا تمتّ بأدنى صلة لمساعي القدّيسين ورجال الدين التي راموا منها توجيه المجتمع نحو متبنّياتهم الفكرية الخاصّة، بل إنّها عبارةٌ عن جهودٍ يُراد منها ترميم الحياة الاجتماعية لأجل تهميش الأساليب الدينية والتقليدية الموروثة من السلف.

على الرغم من أنّ مفكّري علم الاجتماع في القرنين المذكورين اعتبروا ثمرة جهودهم الفكرية نائيةً عن مفهوم الإيديولوجيا، لكنّها في الحقيقة تجسّد فعاليات ذهنية ناظرة إلى السلوكيات الاجتماعية التي كانت سائدةً في عصرهم.

نشاطات الحركات الإيديولوجية

الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر طغت عليه ميزتان أساسيتان:

الميزة الأولى: اتّصافه بطابعٍ عقلانيٍّ.

الميزة الثانية: انضواؤه تحت مظلّةٍ علميةٍ.

هاتان الميزتان كانتا المحور الأساسي لنشاطات جميع الحركات الإيديولوجية، وبطبيعة الحال فإنّ الجمع بينهما يعني الجمع بين العلم والعقل، وعلى هذا الأساس فالعلم آنذاك اتّصف بصبغةٍ عقلانيةٍ وافتقد هويّته الدينية وطبيعته الماورائية؛ وأمّا الأفكار فلم تكن سوى مفاهيم ذهنية.

من المؤكّد أنّ العلم العقلي حتّى وإن قطع ارتباطه مع الدين والعلوم القدسية، فهو يبقى محتفظاً بقدرته على بتّ الأمور واتّخاذ القرار المناسب بالنسبة إلى المفاهيم العلمية؛ وعقل الإنسان على ضوء معرفته بالأبعاد الوجودية للإنسان يمكن تقسيمه ضمن نوعين، أحدهما نظري والآخر عملي؛

فالأوّل يمثّل جانباً من الأحكام العقلانية الخارجة عن النطاق العملي في حياة الإنسان، وأمّا الثاني فهو عبارةٌ عن تلك الأحكام المرتبطة بالعمل والسلوك.

حينما يفتقد العلم صبغته الدينية فحينئذ لا تبقى للتعاليم والسنن الدينية أيّ قيمةٍ تُذكر ولا تعُد معتبرةً بعد ذلك، وهذا هو السبب الذي أدّى إلى إعراض العقلانية عن ماضيها وجذورها الدينية وسعيها في أوّل فرصةٍ إلى أن تملأ هذا الفراغ بالاعتماد على النشاطات الفكرية السياسية، وثمرة هذه الظاهرة أنّ العقلَ العملي حظي بمقام سامٍ بعد عصر النهضة والحداثة ليواصل حياته خارج نطاق العقل النظري. الأفكار التي طرحت آنذاكٍ لتفسير ماهية الحياة البشرية ارتكزت بشكلٍ أساسيٍّ على تعاليم العقل العملي، حيث استدلّ أصحابها على صوابها وبطلان ما يتعارض معها في رحاب العلم الحصولي الأمر الذي أدى إلى انتعاش النقاشات والمحاضرات الإيديولوجية إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ، وبالطبع فإنّ هذه الظاهرة تذكّر بما فعله علماء الدين في الفترة التي سبقت تلك الآونة.

الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا أرسى دعائم منظومةٍ أخلاقيةٍ تتّسم بميزاتٍ خاصّة متقوّمة على أسلوبٍ هندسيٍّ، بينما الفيلسوف فيلهيلم لايبنتز ذهب إلى أبعد من ذلك، فعندما طُلِبَ منه أنْ يدلي برأيه حول الرجل الأنسب لتوليّ منصب الحكم في بولندا من بين عدّة أشخاصٍ، دوّن مقالةً ليثبت فيها أنّ الأرجحية لمرشّحي أحد التيّارات الفكرية على اساس براهين صورية، وتلاه تلميذه كرستيان وولف الذي حذا حذوه ومن ثمّ بادر إلى تأليف أوّل كتابٍ دراسيٍّ حول القانون الطبيعي بأسلوب الرياضيات البحتة[1].

المجتمع المدني بتفسيرٍ إيديولوجي

هناك مسألةٌ لا يخلو ذكرها من فائدة في بحثنا الراهن، وفحواها بشكلٍ عامٍّ أنّ التعابير الإيديولوجية التي شاعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين سلّطت الضوء على النظامين الاجتماعي والحكومي في رحاب تفاسير طبيعية بحتة متقوّمة على أساس مبادئ العقد الاجتماعي، لذلك افتقرت الإيديولوجيا التي شاعت في ذينك القرنين لجميع الأصول الدينية ولم تتّصف بأيّ صبغةٍ دينيةٍ تزامناً مع اتّساع نطاقها وشيوع مبادئها في العالم الغربي، وهذا الأمر يعتبر نتيجةً طبيعيةً لإقرار القوانين الوضعية وصياغة النظامين الاجتماعي والسياسي على أساس هوية الإنسان المادّية وحرّيته السلوكية فحسب في عين تجاهل فطرته الدينية، لذا يصبح من العسير بمكان وضع تعريفٍ عقليٍّ متقنٍ للأنظمة التي تمخّضت عنها هذه النزعة الفكرية الحديثة. نعم، لقد تجاهلت الإيديولوجيا في تلك الآونة قدسية الأحكام والقوانين التي جاءت بها الأديان كما

[1] - المصدر السابق، ص 220.

أنّها لم تعر الجانب الغيبي والملكوتي في السلوك البشري أهمية رغم أنّه البوّابة الأساسية التي يلج العقل من خلالها في المعرفة الربوبية والعلوم الدينية السامية؛ وقد وصف المفكّر الغربي إرنست كاسيرر هذه الظاهرة الفكرية التي عصفت بالمجتمعات الغربية قائلاً: «... السرّ المكنون في نشأة الحكومة يزول ولا يبقى له أثرٌ، لأنّ العقد لا يضمّ في طيّاته أيّ سرٍّ خفيٍّ». وهذا الكلام صائبٌ حقّاً، إذ إنّ جميع العقود الاجتماعية في القرنين المذكورين قد استندت في أساسها إلى مبادئ العقل المفهومي التي كانت شائعةً آنذاك، لذا فهي لا تتضمّن أيّ سرٍّ في باطنها، ومن ثمّ لا تبقى هناك حاجةٌ للّجوء إلى الغيب والوحي بغية معرفة حقائقها.

لا شكّ في أنّ تجاهل عالم القدس والملكوت ينجم عنه زوال بركات النور الإلهي من روح ووجود المجتمع البشري، ناهيك عن أنّه يزعزع كلّ دعائم المدينة الدينية الفاضلة ولا يبقي لها أيّ مصدرٍ تستمدّ حياتها منه، وبالتالي يمسي المجتمع المدني Civil Society مجرّداً عن السنن والشرائع ويستقطب المنظّرين السياسيين نحوه على ضوء مباني عقلية بحتة.

الفائدة من معرفة ماهية الإيديولوجيا

حينما تنأى العقلانية بنفسها عن المعرفة الشهودية فسوف تقيّد نفسها في دائرة المفاهيم والمدركات الذهنية الضيّقة وتؤول إلى السقوط والأُفول بعد تجرّدها عن جذورها الأصيلة وقيمتها الحقيقية؛ وإثر ذلك تمسي عاجزةً عن تفسير نفسها وتبرير استدلالاتها، وهذا هو السبب في عدم دوامها أكثر من قرنين، بل يمكن القول إنّ بوادر اضمحلالها قد ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، ففي هذه الفترة أكّد إيمانوئيل كانط عدم أصالة العقل الإنساني في ظلّ إنكار حقيقة الشهود العقلي.

بعد تجاهل مكانة العقل البشري من قبل الفلاسفة الغربيين، خسر العلم مأواه الثاني، وأمّا مأواه الأوّل فهو يتمثّل بالوعي الديني الناشئ من مكنون العلم الإلهي الذي يزدهر في حياة البشرية بواسطة السُّنن والآداب الدينية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المعرفة العقلية هي الأخرى تضرب بجذورها في العلوم الدينية، لذلك حينما استئصلت هذه الجذور انحدرت بسرعةٍ فائقةٍ في هاوية الأُفول والاضمحلال.

العقلانية في فترة إدبارها عن التديّن حاولت إيجاد بديلٍ للمجتمع والسنن الدينية في إطار حقوقٍ طبيعيةٍ وعلمانيةٍ بشريةٍ، واستتبع هذه الفترة عهدٌ شهد انتعاشاً لنشاطات عقليةٍ صرفةٍ دامت حتّى انطلاق الثورة الفرنسية، وآنذاك بدأت العقلانية تؤول إلى الأُفول ليخرج العلم من أُطره العقلية ومن ثمّ افتقدت الصراعات الإيديولوجية مكانتها العلمية ما أثار شكوكاً حولها، وحينها عاد الناس إلى رشدهم ليتساءلوا عن حقيقة أمرٍ فرض نفسه على مجتمعاتهم طوال قرنين من الزمن؛ أي إنّهم

أدركوا جهلهم بحقيقة الإيديولوجيا لذلك بدؤوا يبحثون عن تفسيرٍ مقبولٍ لها، ومن هذا المنطلق شهد القرن التاسع عشر نقاشات محتدمة حول ماهيتها، وفيه وضع لفظها المتعارف اليوم ليصبح عبارةً مختصرةً تدلّ على الآراء المرتبطة بأعمال البشر.

الإيديولوجيات العلمية في القرن التاسع عشر

رغم كلّ تلك التساؤلات الجادّة التي طرحت حول ماهية الإيديولوجيا إبّان القرن التاسع عشر، لكنّ بعضهم لم ينفكّ عن السعي لطرح تفسيرات لها على أساس تصوّراتٍ معيّنةٍ بهدف إيجاد بديلٍ ناجعٍ لها، وعلى ضوء ذلك ظهر تيّاران فكريّان بسطا نفوذهما على الساحة الفكرية في شتّى المجتمعات، وهما:

التيّار الأوّل: تصدّى أصحاب هذا التيّار الفكري إلى الدفاع عن الإيديولوجيا علمياً رغم قيامه بتجريد العلم من الأصول العقلية المعتمدة في الاستدلال، أي أنّهم دافعوا عن نمطٍ من الإيديولوجيا العلمية.

العلم برأي هؤلاء لا يتّسم بميزةٍ عقليةٍ، بل إنّه مجرّد معرفةٍ متقوّمةٍ على الحسّ والتجربة، وبالتالي فهو أمرٌ تجريبيٌّ بحتٌ، والفيلسوف الغربي أوجست كونط يعدّ أبرز المفكّرين الذين نظّروا لهذا التيّار، حيث بادر مع أقرانه في القرن التاسع عشر إلى وضع أُسس إيديولوجيةٍ علميةٍ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ آراء هؤلاء العلماء قد انبثقت من المنظومة العقلية التي ورثوها من السلف، لأنّ العلم التجريبي بحدّ ذاته عاجزٌ عن طرح أيّ نمطٍ إيديولوجيٍّ، وعلى هذا الأساس طرحوا مفاهيم فكرية تجريبية وصاغوا قيماً واسعة النطاق إلى جانب تأكيدهم بعض المفاهيم الميتافيزيقية والقضايا التي تنضوي في فلك الحقائق الوجودية التي لا يمكن إثباتها بواسطة العلم التجريبي الحديث.

لا يختلف اثنان في عجز العلم التجريبي عن البتّ في حقائق القيم والمفاهيم المبدئية والمعنوية، وهذه الحقيقة أكّدها الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم الذي اتّبع سبيلاً فكرياً تجريبياً إبّان القرن الثامن عشر، إلا أنّ معظم فلاسفة القرن التاسع عشر ومفكّريه لم يكترثوا بها بعد أن فنّدوا العلوم الدينية والعقلية وانخرطوا في فلك العلم التجريبي البحت، إذ إنّهم اعتمدوا على نزعتهم الفكرية هذه لتحقيق النتائج التي توصّل إليها أسلافهم المنظّرون في القرنين السابع عشر والثامن عشر في رحاب العلوم العقلية نفسها ولهذا السبب وُصف القرن التاسع عشر بأنّه قرن نشأة المدارس الفكرية الحديثة والإيديولوجيات العلمية بمختلف أنماطها، إلا أنّ كلّ هذه الجهود الفكرية تمخّض عنها إهمال العقل وتهميش قواعده الأصيلة الأمر الذي أدّى إلى عقمها وقصر عمرها، فالعلم التجريبي

بحدّ ذاته أدنى شأناً من يزوّدها بالمبادئ الأساسية التي لا يمكن التغاضي عنها مطلقاً في الاستدلال العلمي الصائب. لذا، اعتبر العقد الأخير من هذا القرن بأنّه عهد أُفول الإيديولوجيات العلمية.

التيّار الثاني: حاول أتباع هذا التيّار إيجاد بديلٍ مناسب للإيديولوجيات العقلية بعد أن أعرض سلفهم عن الأصول المتبنّاة في العلوم العقلية، حيث أدركوا عقم العلم التجريبي وعجزه عن تحقيق المبتغى؛ وقد تجلّت هذه الحركة الفكرية بأجلى صورها في رحاب الحركات الرومنطيقية التي اجتاحت الساحة الفكرية الألمانية في تلك الآونة.

الدفاع غير العلمي عن الإيديولوجيا على ضوء المفاهيم الرومنطيقية

لا ريب في أنّ تزعزع الأركان العقلانية الإيديولوجية لا نتيجة له سوى زوال استقرار جميع أنماط الإيديولوجيا لكون العلم التجريبي حينما يفتقد هويّته العقلية يمسي عاجزاً عن مدّ يد العون بجميع هذه الأنماط؛ ومن هذا المنطلق شرع الرمنطيقيون بحركة جديدة على ضوء الدين وتراث السلف، حيث تبنّوا الحقائق الكونية التي يعجز العقل عن إدراك كُنهها ومجّدوا السُّنن الدينية الموروثة التي انتعشت بين أسلافهم في العهود السابقة، أي إنّهم لم يبتدعوا أيَّ سنّةٍ جديدة، بل إنّ ثمرة مساعيهم الفكرية تمحورت حول إضافة بعض المصطلحات المبتدعة والإيديولوجيات الجديدة.

إنجازات الرومنطيقيين لا تتعدّى كونها أفكاراً وتصوّراتٍ ذهنيةً جديدةً تجلّت في رحاب مصلطات صيغت ضمن إطار مصادر لفظية صناعية مثل القومية، وهذه الأطروحات الحديثة في تلك الآونة لم تتقوّم على أُسس عقلية متقنة وبالتالي فقد اعتُبرت بدائل هشّة للمثُل الأفلاطونية والآلهة الأسطورية؛ فهي مجرّد تصوّرات صاغتها أذهان الشعراء والأدباء، لذلك اتّسمت بطلاوةٍ وعذوبةٍ إثر انضوائها تحت مظلّة الدين والأعراف الموروثة من السلف ومن ثمّ لم تذهب إلى أبعد من نطاق التنظيرات الإيديولوجية البحتة.

من المؤكّد أنّ العقل حينما يتنصّل من الدين والسُّنن الموروثة فلا مناص له من الخوض في فلكٍ آخر بعيدٍ غاية البُعد عن جذوره الأصيلة، وكذا هي الحال بالنسبة إلى السُّنن، فهي تتهمّش وتبتعد عن محتواها عندما تتخلّى عن العقل الذي هو في الحقيقة نبراسٌ يهدي البشرية نحوها كما أنّه المعيار الذي يميّزها عن البدع. إذن، العقل هو الذي يأخذ بيد السالك لبلوغ درجة الشهود الباطني، وهو كذلك يشذّب سلوك الإنسان بصفته حجّةً باطنيةً؛ لذا إن تجاهلناه فسوف نخسر كلّ شيءٍ وبما في ذلك الحجج الظاهرة الجلية. من المؤكّد أنّ محاولة بلوغ درجة الشهود الباطني من أجل معرفة الحقائق، لا تتسنّى إلا بالاعتماد على العقل واتّباع إرشاداته وتوجيهاته، لذا إن أُعرض

عنه سوف لا تبقى لدى الذهن البشري سوى تصوّراتٍ وأوهامٍ في عين عجزه عن إدراك كُنه الحقّ والفناء في ذات الله عزّ وجلّ؛ فالسالك الحقيقي هو من يُدرك كُنه الحقّ ويسلك في الصفات الربوبية فيعرف معانيها، وهذه الخصّيصة الفريدة امتاز بها أشرف عباد الله تعالى وأطهرهم، لذلك بعثوا كأنبياء ومبشّرين بالخير والفلاح لبني آدم قاطبةً.

الحقيقة التي لا ينكرها أحدٌ هي أنّ الرومنطيقيين لم يتمكّنوا من إحياء السُّنن التي ورثها المجتمع من السلف، إذ غاية ما فعلوه هو طرح أساليب مشابهة لما تبنّاه أقرانهم في القرن التاسع عشر حينما روّجوا لإيديولوجيات علمية أعادت الحياة للحركات الإيديولوجية التي انبثقت في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لقد افتقدت الإيديولوجيا أصولها التي تقوّمت عليها إثر زوال العقلانية وتهميش مبادئها، لذلك بذل أتباع المذهب الوضعي قصارى جهودهم للحؤول دون اضمحلال متبنّياتهم الإيديولوجية فسخّروا العلم كوسيلةٍ تنتشل متبنّياتهم الفكرية من الزوال بينما اتّبع الرومنطيقيون أسلوباً مشابها بالاعتماد على السُّنن الموروثة، ولكنّ زوال العقلانية تسبّب بضياع هذه السُّنن، بل تهميش أهمّ آثار العلم.

لا شكّ في أنّ العلم عندما يتجرّد من هويّته العقلانية سوف لا يبقى منه سوى سفسطةٍ لا طائل منها، حتّى إن تنزّلنا وقلنا إنّه يحتفظ بماهيته العلمية، فهو في الحقيقة يبقى عقيماً ولا قدرةً له على الدفاع عن الإيديولوجيا .

خلاصة البحث

خلاصة ما ذكر هي أنّ الإيديولوجيا التي تعني الذهنية العملية ليست سوى مصطلحٍ حديثٍ ظهر إلى الوجود في القرن التاسع عشر، ولا يتّضح هذا المعنى الاصطلاحي إلا على ضوء العقلانية التي تجاهلت التعاليم الدينية التي ظهرت بعد زوال العلوم الدينية والسُّنن الموروثة؛ وبطبيعة الحال حينما تزول هذه العقلانية التي تقوم على أصولٍ هشّةٍ سوف لا يبقى للإيديولوجيا وجودٌ يُذكر ولا تعُد مضماراً للنشاط والإبداع.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

"سلافوي جيجيك"

المهاجر إلى صحراء الإيديولوجيا

أحمد عبد الحليم عطية

"سلافوي جيجيك"

المهاجر إلى صحراء الإيديولوجيا

أحمد عبد الحليم عطية[*]

تتناول هذه المقالة واحدة من أبرز الأطروحات حول الإيديولوجيا والتطورات المفهومية والنقدية التي طرأت عليها، وذلك من خلال مقاربة أفكار الفيلسوف السلوفاكي المعاصر "سلافوي جيجيك".

ميزة أفكار هذا الفيلسوف انه قدم ولا يزال يقدّم رؤى مفارقة حول الإيديولوجيا ومنزلتها في عالم القيم، ودورها الذي لا ينضب في إعادة صوغ هذا العالم على نحو ينطوي على قدر وازن من الغرابة...

هنا رؤية إجمالية في سيرته الذاتية وأبرز أفكاره.

المحرر

يمثل الفيلسوف السلوفيني، سلافوي جيجك (Slawoy Zizek 1949) ظاهرة فلسفية فريدة في القرن الحادي والعشرين، تركيبة معقدة من عناصر متعددة من الجدل الهيجلي والتحليل النفسي اللاكاني والماركسية وما بعد الحداثة. شغل القراء في لغات متعددة ومتصفحي الإنترنت وبدأ يغزو الأسواق الثقافية العربية منذ سنوات. ترجمت بعض كتبه والعديد من مقالاته وحواراته وما كتب عنه إلى لغتنا، ومع هذا لا تزال معرفتنا به محدودة.

يعدُّ "سلافوي جيجيك"، المثال الأساسي من أوروبا الشرقية لفيلسوف ما بعد حداثي. هو

*- مفكر وأكاديمي ـ أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

شخصيته مفارقة ومركبة بين المرشد الروحي والشخص المزعج، ورجل الاستعراض. وبأسلوب ما بعد حداثي نموذجي، يقفز عمله بجرأة فوق الحواجز بين الثقافتين العالية والشعبية.

ومع أن كتبه ما بعد حداثية في المنهج، إلا أنها واضحة الأسلوب. جيجيك لا يعتبر ما بعد حداثي على الإطلاق. في الحقيقة، هو شديد القسوة في نقد تيارات ما بعد الحداثة، كما يظهر ذلك في كتابه الأخير[1]. يطلق عليه بعضهم ـ وبسبب من شهرته الواسعة التي تعود إلى كتاباته المتعددة وظهوره في الكثير من البرامج التليفزيونية وحضوره عبر مواقع التواصل الاجتماعي ـ «ألفيس الفلسفة» أو «نجم الروك الأكاديمي». يوصف بأنه «الفيلسوف المتعولم» و«الفيلسوف الأكثر خطورة في الغرب». لا تتسم احاديثه ونقاشاته بالجدية الفكرية التقليدية، ولكنها ساخرة ونادراً ما تتضمن التزمت الشديد في الفكر. نشر كتابه الأول في بداية الثمانينيات الذي يركز في تفسير الفلسفة الهيغلية والماركسية من منظور نظرية (لاكان) للتحليل النفسي، تحت عنوان «موضوع الإيديولوجيا المتسامية»[2]. جيجيك،على عكس الكثيرين من مفكري القرن العشرين، يتميز بأسلوبه غير التقليدي للمفكر أو الفيلسوف، لا يعتمد الكتابة على الورق وحسب، بل على تقنيات التواصل الحديثة أيضاً لنشر أفكاره الفلسفية. يرى أهمية خاصة في العودة إلى التحليل الديكارتي، والإيديولوجيا الالمانية (شيلنج، وكانط، وهيغل)، والروح الثورية لدى ماركس ولينين، والتحليل النفسي اللاكاني، في تحليل الاوضاع السياسية والاجتماعية الآنية. وخاصة العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية، ولا سيما لهيغل، التي يعتبرها حاجة ملحة بالنسبة إليه، حيث تقوم أعماله الاساسية على هذه العودة والمراجعة.

يعود بنا جيجيك إلى موضوعات طرحت في منتصف القرن العشرين، وأهمها موضوع الإيديولوجيا وفق التفسير الالتوسيري واللاكاني، بدءاً من نقده لعرض ماركس الشاب للإيديولوجيا بوصفها وعياً زائفاً، ويعلل نقده بأن الإيديولوجيا يحكمها اللاشّعور واللاوَّعي[3].

وظيفة الفلسفة، بالنسبة إلى جيجيك، ليست في تقديم الأجوبة، بل في طرح الاسئلة الصحيحة، كما يظهر في مناظرته الشهيرة مع الفيلسوف الفرنسي المعاصر "آلان باديو" في كتابهما «الفلسفة

[1]- يصنف كثير من الكتاب جيجيك وكتاباته على أنها تنتمي إلى ما بعد الحداثة. انظر في ذلك ديفيد هوكس: الإيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2000 ص215-216

[2]-THESUBLIMEOBJECT OFIDEOLOGY. SLAVOJZrZEK.VERSOLondon NewYork، This editionpublishedbyVerso 2008.

[3]- حوار جميل خضر مع لولوا أبورمضان، جيجيك للعرب، تاريخ النشر 22 فبراير 2016

والحاضر». يقول في هذا الصدد: «في القرن العشرين ربما حاولنا ان نغير العالم بسرعة شديدة، وقد حان الوقت لتفسيره».

جيجيك هو أكثر الفلاسفة غزارة ومقروئية في عصرنا؛ كما يذكر جميل خضر، عميد البحث العلمي في جامعة بيت لحم، في حوار معه عن مجموعته الأخيرة «جيجيك الآن: منظورات معاصرة في دراسات جيجيك»، التي شاركته في تحريره د. موليّ روثنبرج، ونشرته دار نشر بوليتي (2013). يرى خضر أن أهم ما يميز جيجيك هو منهجه الفريد الذي يجمع النقد الإيديولوجي الماركسي للرأسمالية العالمية بالتحليل النفسي المتعلق بالرغبة والفانتازيا عن طريق المقاربة المادية الديالكتيكية الهيغيلية. كتب بكثافة (وبعدة لغات) عن سلسلة مذهلة من الموضوعات التي تضمنت الرأسمالية العالمية، التحليل النفسي، الأوبرا، الشمولية، العلوم المعرفية، العنصرية، حقوق الإنسان، الدين، السياسة. ظهر في المشهد الثقافي عام 1989 مع نشر كتابه الأول بالإنجليزية «أغراض الإيديولوجية المتسامية»، في سلسلة كان يحررها الفيلسوف الأرجنتيني إرنستو لاكلاو وشانتال موف.

كتب، وتُرجِمَت كتبه إلى أكثر من عشرين لغة. لا يمكننا ان نتجاهل نقده للدراسات ما بعد الكولونيالية- دراسات الأدب التي كتبها كُتّاب من البلاد المُستَعمَرة سابقاً، ولا نقده لليبرالية الجديدة وارتباطها بالرأسمالية العالمية. وما يجعله على هذا الجانب من الشهرة والانتشار هو معرفته الموسوعية بالثقافة الجماهيرية التي يستخدمها لشرح مفاهيمه الفلسفية الصعبة. وأما أسلوبه المعادي للنخبوية يجعله محبباً للعديد من القراء، فقد ترجم ثلاثة من كتبه إلى العربية: (سنة الأحلام الخطيرة) الذي ترجمه أمير زكي ونشرته (دار التنوير) عام 2013، و(مرحباً في صحراء الواقع) الذي ترجمه أحمد حسان وصدر عن دار العين عام 2011. وأما الثالث فقد ترجم مرتين هو «تراجيدية في البداية، هزلية في النهاية» ترجمة غادة الإمام.

ويشير المتابعون إلى آراء جيجك في القضايا العربية ولا سيما لجهة اهتمامه بالواقع السياسي في العالم العربي، والسياق الجيوسياسي الذي يتكشف فيه بالعلاقة بين هذا الواقع وبين النظام الرأسمالي العالمي. رافضاً النظريات الليبرالية السهلة عن «صراع الحضارات» (هنتنغتون) و«نهاية التاريخ» (فوكوياما). وكل التفكير الاستشراقي المتعلق بالعرب والإسلام، وبدلاً من ذلك يفضل ربط الأحداث المضطربة في العالم العربي والإسلامي والإفراطات الاجتماعية ـ السياسية بالإمبريالية الأورو- أميركية وبالديناميات المتضمنة في الرأسمالية العالمية[1].

[1]- جيجيك: سنة الأحلام الخطيرة، ترجمة أمير إسكندر، دار التنوير، بيروت 2013.

يتناول جيجيك العنف الذي زلزل كيان العالم العربي، ويبحث بعمق عن أسبابه التي يربطها دائماً بالنظام الرأسمالي العالمي، لإظهار كيفية تمويهها لحقيقة الصراع الرئيس ضمن الرأسمالية العالمية. وفي الوقت الذي يلوم فيه تبديات معاداة السامية في العالم العربي، إلا أنه يدين أيضا الأبعاد المعادية للسامية في الصهيونية والصهيونية المسيحية. يقرأ الأصولية الدينية، سواء كانت مسيحية أو إسلامية أو يهودية، ليس كعَرَض للثقافة أو العقل المرضي الموروث، بل كنتاج مصاحب للرأسمالية العالمية. بالتالي فهو يدين بن لادن وبرايفيك الارهابي الدنماركي في الوقت نفسه. ومن الموضوعات الأخرى التي يناقشها في عمله ما يتعلق بأفول اليسار العربي. ويقرر أن السياسات الغربية في الحرب الباردة شجعت النظم الشمولية ودمرت الحركات اليسارية[1].

تحدث عن أحلام وإخفاقات الربيع العربي في كتابه «سنة الأحلام الخطيرة»، في سياق الحركات الراديكالية. ومثل هذه الحركات الأخرى، فشل الربيع العربي لعدم وجود رؤية راديكالية أو ثورية تستهدف تغيير طبيعة العلاقات الاجتماعية تحت سيطرة الرأسمالية العالمية. وبشكل مثير للاهتمام، أصرّ جيجيك على أن هناك قيمة راديكالية حقيقية للإسلام لم تستخدم بشكل ملائم في الربيع العربي. ولكنه يوضح دوماً أن الإسلام السياسي لا يعني الفاشية الإسلامية التي لا يتعاطف معها[2].

جل وظّف جيجيك جانباً مهماً من أعماله لنقد إيديولوجيا الإبادة الصهيونية وتبدياتها في السياسة والثقافة الإسرائيلية. فكتب بشكل مكثف عن التطهير العرقي الصهيوني وإرهاب المستوطنين، وكيف يسيطر هذا على التمثيلات الإسرائيلية للاحتلال الاستعماري (همتساف). وكتب عن الروابط الصهيونية بألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، ما عرَّضه لاتهامات بأنه «معادٍ السامية». ولكن جيجيك لم يقع بسهولة فريسة أمام التكتيكات الصهيونية التي تستخدم التهديد والابتزاز. وهو يحاول إظهار أن سياسات الفصل العنصري الإسرائيلية تشوِّه واقع الرأسمالية العالمية باسم الدين أو المواطنة أو الهوية العرقية[3].

يراهن "سلافوي جيجيك" على التغيير الراديكالي، ويعتبر نفسه شريكاً للفيلسوف الفرنسي "آلان باديو" في تحرير النظريات الفلسفية من الأقبية الأكاديمية، لكي تساهم في قراءة معضلات حياتنا اليومية. ولعل ما يساعده على إتقان هذه المهمة هو تناغمُ قدرته الفطرية الفائقة مع مهاراته في توظيف الفلسفة وعلم النفس لبناء تصور مغاير للأشياء وصدم كل ما هو مألوف في الثقافة السائدة.

[1]- حوار جميل خضر مع لولوا أبورمضان.

[2]- المصدر السابق.

[3]- المصدر السابق.

أكثر ما يزعج مثقفي الغرب هو الاعتراف بأن وراء الشعوب العربية ثورة عربية أصيلة لأنهم يعتبرون أي تغيير تطالب به المجتمعات الدولية يجب ألا يخرج من نطاق الديمقراطية الغربية الرأسمالية، أما سوى ذلك لا يسمونه تغييراً، وإنما مجرد تعصب قومي أو تطرف ديني.

وهو يرى، كما سنرى، ان الخطر الأكبر يكمن في تصديق وهم الديمقراطية الغربية وتحديد مبادئها الرأسمالية كصيغة نهائية لكل حركة تغيير تطالب بها الشعوب، وكل ذلك بهدف إجهاض أي محاولة لتغيير أسسها بشكل جذري[1].

جيجيك بين الوهم والواقع

يرى إيغلتون أنه إذا كان بوسع الفلاسفة والأكاديميين أن يكونوا مُبهمين، فإن مروِّجي الأفكار Popularizers يرمون للإيضاح التام. وبإصراره على تعرية المتناقضات، فلدى جيجيك كلا الأسلوبين معاً. ولئن كان يصعب هضم بعض أفكاره؛ فإن أسلوبه في إيصالها لا يخلو من الوضوح. كتابه "الارتداد المطلق Absolute Recoil"، مليء بالأمور العصيّة على الفهم، بيد أن كتابه الآخر علةٌ في الفردوس Trouble in Paradise، ينبئ بالوضع السياسي في مصر والصين وكوريا وأوكرانيا.

يرى جيجيك العالم مُقتسَماً بين الرأسمالية الليبرالية والأصولية، بكلمات أخرى، بين أولئك الذين يؤمنون قليلاً وأولئك الذين يؤمنون كثيراً. وعوض الانحياز لأحد المعسكرين، نراه يلقي الضوء على التواطؤ الخفي بينهما. فالأصولية هي المعتنق القبيح لأولئك الذين يشعرون بالفشل والإذلال من قبل الغرب الذي لطالما بدَّد أحلامهم. والدرس الوحيد من الثورة المصرية، الذي يشدد عليه في كتابه "علة في الفردوس"، هو استمرار تجاهل الليبراليين المعتدلين لليسار الراديكالي «فإنما هم بذلك يولّدون موجة أصولية تكتسح كل شيء».

إن هذين المؤلَّفين الأخيرين، مثل بقية أعماله، يناوئان قيم ما بعد الحداثة في حين تتسم أفكار في آخر أعماله بالخلط بين الواقع والوهم. وأسوة بمعلمه جاك لاكان يظهر جيجيك نفسه كخليط مثير بين الوهم والواقع[2].

يكتب جيجيك حول العديد من المواضيع مثل: الرأسمالية، الإيديولوجيا، الأصولية، العنصرية،

[1]- "سلافوي جيجيك": بعد الثورات العربية صار التغيير الجذري في العالم ممكنا، موقع: رابطة الكتاب السوريين24 ديسمبر، 2013

[2]- تيري إيجلتون: سلافوي جيجك، قراءة العالم بعيون يسارية. فرح عصام موقع: إضاءات2016/01/18 -

التسامح، التعددية الثقافية، حقوق الإنسان، البيئة، العولمة، حرب العراق، الثورة والثورات العربية، الطوباوية، الشمولية، ما بعد الحداثة، ثقافة البوب والأوبرا والسينما، اللاهوت السياسي والدين. جيجيك الذي ربما لم يكن معروفاً في الثقافة العربية قبل 2011، إلا في دوائر ضيقة، غير أن اهتمامه بثورات «الربيع العربي» وكتابته لمقالات عدة في صحف عالمية حول الثورة التونسية والمصرية والسورية، إضافة إلى كتاباته القديمة حول العراق، كل ذلك جعل القرّاء والكتّاب العرب يلتفتون إلى هذا الفيلسوف المثير للجدل، ويترجمون بعض كتبه ومقالاته في بعض الدوريات والمواقع الالكترونية.

في كتابه «تراجيدية في البداية» ينطلق من الأزمة الحالية كبداية، ثم ينتقل بالتدرّج إلى «مسائل متعلقة» عن طريق كشف ظروفها وعلاقاتها. يقدم الفصل الأول تحليلاً لمأزقنا، بتلخيص الجوهر اليوتوبي للإيديولوجيا الرأسمالية التي حددت كلاً من الأزمة وتصوراتنا لردود الأفعال عليها. يسعى الفصل الثاني لتحديد سمات حالتنا التي تفتح الفضاء على صيغ جديدة من التطبيقات العملية. ينقد جيجيك الإيديولوجيا الليبرالية، التي تعمل على تعطيل الإمكانيات الثورية في العالم الذي نعيش. هو يعتبر أن المستقبل سيكون هيغلياً، وأكثر راديكالية مما يظن فوكوياما، ثم يقدم مجموعة من الأسئلة ذات المغزى: لكن ما حظوظ الهيجلية اليسارية اليوم؟ وهل يمكننا أن نعتمد على انفجارات طوباوية لحظية مثل كومونة باريس؟ هل الشيوعية إذاً مدانة بإبقاء الفكر الطوباوي لعالم ممكن آخر، الفكرة التي تدرك نهايتها بالضرورة في فشل أو إرهاب ذاتي التدمير؟ هل علينا أن نبقى مؤمنين بالمشروع البنياميني (نسبة إلى فالتربنيامين) عن الثورة النهائية التي سوف تعود من خلال تكرار هزائم الماضي؟ أسئلة كثيرة في كتاب زاخر بالمعلومات والأفكار المدهشة، ولعل أبرز فكرة تعكس واقعنا هي تلك المقولة التي ينقلها جيجيك عن فالتر بنيامين: «كل صعود للفاشية يشهد على ثورة فاشلة».

في كتاب «سنة الأحلام الخطيرة» نقرأ توصيفه لعام 2011، حيث يعاين الثورات التي اندلعت في بقاع متعددة من العالم، وبشكل رئيس «الربيع العربي» و«وول ستريت»، لكن قبل الوصول إلى تلك الحركات التي يقاربها، فإنه أولاً سيمضي في معاينة المتغير والمتبدل في الرأسمالية المعاصرة، مستعيناً بالعديد من الوسائل لشرح وتحليل المشكلات المطروحة في كتابه، إذ اعتمد على النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية إلى جانب تجليات الثقافة الشعبية كأفلام هوليوود والمسلسلات الأميركية، بجانب الأدب والشعر العالمي. وفي سياق درسه للتحولات التي طرأت على الماركسية، لا يخلو جهده من مناقشة لآراء هيغل وماركس وكانط ودريدا وجيل دولوز وكافكا، وإحالات إلى الموسيقى والأوبرا.

جيجيك اليوم، مشغول بأمرين أساسيين يمكن لكل الكتاب أن يُبنى عليهما ألا وهما الكيفية التي ستترجم فيها اللحظة التحررية إلى نظام اجتماعي جديد. وبالانتقال إلى «الربيع العربي» فهو سيبدأ من طبق خزفي في متحف الفن الإسلامي في الدوحة، وصولاً إلى استعراضه للراديكالية الثورية التي يحتكم إليها الإسلام، مستعرضاً تاريخ القرامطة وثورة الزنج، ويرى أن «الانتفاضات الشعبية في الدول العربية، وكما هو واضح. تنتهي دائماً بانتصار الإسلام المسلّح». أما سوريا فيصف وضعها بالغموض قائلاً: «على الرغم من أن النظام الحاكم لا يستحق التعاطف، فإن أوراق الاعتماد السياسية ـ الإيديولوجية لمعارضيه بعيدة الوضوح»[1].

صحراء الإيديولوجيا

وسوف نعرض مفهوم الإيديولوجيا عند جيجيك، رغم صعوبة ذلك، لأن تعرية الإيديولوجيا السائدة وكشف الغطاء عنها وفضحها من أهم القضايا التي انشغل بها الفيلسوف على امتداد كتاباته وعبر عنها بوسائل متعددة. ويمكن القول دون مبالغة إنها اللحن الأساسي الذي يسري في عمله.

يقتبس طارق الخواجي تلك العبارات الصادمة لبيان موقف جيجيك من الإيديولوجيا كما عبر عنها سينمائياً فيما كتبه تحت عنوان «الدليل إلى الإيديولوجيا : اخلع نظارتك أو ألبسها لتبصر ـ الفيلسوف "سلافوي جيجيك" متحدثاً في الفيلم». يقول روديبايبر في دور نادا: "إما أن تضع تلك النظارات وإمّا أن أطعمك صندوق القمامة»، فيرد عليه جيجيك: «لكني معتاد بالفعل على الأكل من صندوق القمامة، هذا الصندوق يدعى إيديولوجية». هكذا نشهد افتتاح فيلم صوفي فينيس الثاني "The Pervert's Guide to Ideology"، بعد فيلمها الأول على المنوال نفسه تقريباً «دليل المنحرف إلى السينما. "The Pervert's Guide to Cinema في رحلة طويلة إلى حد ما، تبلغ حوالى الساعتين وربع تقريباً، تأخذنا صوفي فينيس من خلال فن السينما وبصحبة الفيلسوف الفذ "سلافوي جيجيك"، نحو نقاط بالغة العمق والحيوية في استيعابالإيديولوجيا الكامنة في العديد من التحف السينمائية المهملة وأفلام شباك التذاكر، مع العديد من النماذج المعاصرة لمنتجات استهلاكية أو فنون أخرى مصاحبة[2].

وجيجك من بين المفكرين القلائل الذين ما زالوا يؤمنون بدور الفكر الماركسي في اقتراح

[1]- "سلافوي جيجيك"... النيوماركسي «الأكثر خطراً في الغرب» / محمد حجيري، الأحد 3 أيار (مايو) 2015 موقع الأوان.

[2]- طارق الخواجي: الدليل إلى الإيديولوجيا : اخلع نظارتك أو البسها لتبصر!الفيلسوف "سلافوي جيجيك" متحدثاً في الفيلم.

بديل راديكالي للإيديولوجيا الليبرالية وللنظام الرأسمالي نفسه؛ هنا يؤكد جيجيك على ضرورة العودة إلى التفكير في عالمنا المعاصر وتفسيره، فالمهمة الآن هي مساءلة النظم الإيديولوجية المسيطرة. ذلك أن إخفاق الحركات المعادية والمناهضة للنظام الرأسمالي وهيمنته الاقتصادية والمالية، قد كشف عن قصور في فهم آليات اشتغال هذا النظام وسر قوته واستمراره، وعن ضعف في تطبيق الإيديولوجيات "الثورية» في الواقع العملي. يشدد جيجيك على فعالية الإيديولوجية الليبرالية وتجددها. حيث الإنسان يخدع ذاته واعيا، كما لو كان قد ارتضى بما يحصل عليه ويعلن عنه رضاه، من دون النظر إلى شكله ومضمونه.

وليست الإيديولوجية زائفة لأنها لا تطابق الواقع المادي فهي تقوم بذلك خير قيام. فالمشكلة ماثلة في الواقع المادي نفسه، الذي أخذ الشكل الغريب لوهم متموضع، وفي مضاعفة هذا الوهم داخل عقولنا. أي إن الإيديولوجية ليست شيئا يؤثر في أفكارنا وحدها، بل هي شيء يحدث لجملة وجودنا بما فيه الممارسة المادية. ولا ينبغي تصورها باعتبارها إساءة إحاطة بالواقع، بل باعتبارها تشويهاً في الشكل الذي اتخذه الواقع نفسه، وكما يقول جيجيك في الموضوع الجليل للإيديولوجيا (1989): «ليست الإيديولوجية ببساطة «وعياً زائفاً»، تمثيلاً وهمياً للواقع بل إن ذلك الواقع نفسه هو الذي يتعين تعقله باعتباره متخذا «طابعا إيديولوجيا»، فالطابع الإيديولوجي هو واقع اجتماعي يتضمن وجوده نفسه عدم معرفة المشاركين فيه ما يتعلق بجوهره. فالطابع الإيديولوجي ليس الوعي الزائف بوجود اجتماعي بل ذلك الوجود بمقدار ما يدعمه الوعي الزائف» (هوكس: الإيديولوجية 2000 ص 216).

يحدد لنا جيبجك كيفية عمل الإيديولوجيا الليبرالية لمواجهة منتقديها وخصومها، وهو يرى أن الإيديولوجيا الليبرالية تشتغل على ثلاث جبهات أساسية، هي الأكثر خطورة:

أولاً: جبهة حق النقد الحر دون المساس بالإجماع : يُؤسَّس حق النقد على حرية القول والكتابة، بشرط أن تفعل ما تفعله من دون أن تنقض بشكل فعال أو تعيق الإجماع السياسي المهيمن. لكن هذه الحرية المشروطة، لا ترتكز على قوانين أو محظورات، بل هي مجموعة من التحذيرات منتقاة بعناية من التاريخ الرسمي، جرى صقلها وتشذيبها في المؤسسات الإيديولوجية والثقافية الليبرالية حتى أصبحت «حقائق مطلقة»، مدعومة بإجماع سياسي وإعلامي. هكذا يدرك البشر تمام الإدراك أنه توجد إيديولوجيا كونية غالبة تخدعهم، تستغلهم، لكنهم لا يتخلون عنها.

ثانياً: جبهة البحث الأكاديمي ومنع التفكير: وفيها يؤكد جيجيك أن المحافظة على الهيمنة الديمقراطية ـ الليبرالية، اليوم تجري بواسطة هذه القاعدة غير المكتوبة، قاعدة «عدم التفكير».

ثالثاً: جبهة احتواء اليسار: إن هذه الجبهة الثالثة، هي نموذج انتصار النظام الرأسمالي وإيديولوجيته الليبرالية، ذلك أن الصراع التاريخي بين المنظومتين الإيديولوجيتين اللتين طبعتا الحرب الباردة قد أفضتا إلى إعلان المنتصر. فمنذ بداية التسعينيات من القرن العشرين، أخذ اليسار يتراجع عن مواقع احتلها إيديولوجياً وسياسياً منذ نجاح «ثورة أكتوبر“، بل أصبح يتخذ المواقع الفارغة.

يراهن جيجيك على المستبعدين، وعلى التضامن الكوني الذي يمكن أن تبديه فصائل اجتماعية معادية للرأسمالية، من نسويي وبيئيي ومزارعي العالم الثالث. فهذا «التضامن الأصيل“ حيوي في ما يسمى بـ «عصر ما بعد السياسة» حيث يجرى خفض السياسة إلى مجرد تنازلات تفاوضية ومعاملات إدارية. ما تتقاسمه هذه الفصائل الاجتماعية هو وعيها بالدمار المحتمل، الذي يمكن أن يتضمن الإبادة الذاتية للبشرية نفسها، وشعورها بالإختزال إلى مواضيع مجردة تخلومن كل محتوى جوهري، ومطرودة من جوهرها الرمزي، ومزروعة في بيئة غير صالحة للحياة، فنحن جميعاً مستبعدون من الطبيعة كما من جوهرنا الرمزي[1].

وهنا حديث مغاير حول الإيديولوجيا أيضاً يظهر لنا في كتاب كريستوفر كول عن جيجيك الذي يعد مدخلاً مهماً لفهم أفكار هذا الفيلسوف المثير للجدل قبل قراءة أعماله.

ويبين كول الكتاب، اتفاق جيجيك مع "آلان باديو" في اعتقاده أن المواقف المسيطرة حالياً حول البيئة هي مواقف محافظة جداً، تستخدم الفكرة الساذجة الأقرب للروحانية حول الطبيعة بشكل مضلل. يحوّر جيجيك فكرة ماركس الشهيرة معلناً: «أن البيئة هي أفيون الشعوب الجديد بدلاً من الدين».

يرى جيجيك أن الإيديولوجيات المسيحية والرومانسية لا تزال تحكم الكثير من الأفكار حول الطبيعة، خصوصاً بين الفئات الليبرالية التي تهتم بالبيئة. يتدخل المؤلف هنا ليوضح أنه في تلك الإيديولوجيات ينظر للطبيعة باعتبارها منسجمة وخيِّرة، وتظهر الأرض باعتبارها «الطبيعة الأم» التي ترعانا وتغذينا وتعاملنا بلطف. أما حالياً، فيبدوأن «التوازن الطبيعي» للوجود الحيوي للأرض قد تضرر بشدّة، بالقمامة السامة وارتفاع الحرارة في العالم، وحسب جيجيك ان: «رد الفعل الليبرالي التقليدي حول هذا الإضرار بالبيئة يتمثل: بسوء استخدامنا للمصادر الطبيعية

[1]- "سلافوي جيجيك" والميثاق الليبرالي ـ ادريس شرود ـ الإثنين، 25 نيسان / أبريل 2016.

فإننا نستدين من المستقبل ولذلك علينا أن نتعامل مع كرتنا الأرضية باحترام، باعتبارها شيئاً مقدساً دائماً، يجب أن لا يجري الكشف عنه، بل يبقى سراً للأبد». ثم يعود ليفند هذه المقاربة فيقول إنها تشبه الطريقة ذاتها التي تضع فيها الديانات نفسها كسلطة غير قابلة للنقاش من خلال فرض حدود لما يمكن أن نفهمه عن أنفسنا[1].

تركز دورين خوري في دراستها تحت عنوان «سلافوي جيجك: في الإيديولوجيا والثورة» تركز دورين خوري في نـظريتين لهما دلالة مميزة هذه الأيام: كيف تشتغل الإيديولوجيات واعادة صياغة نظرية الثورة. ترى خوري أن جيجيك يقدم في كتاباته عن الإيديولوجيا، مراجعة اساسية للتعريف الكلاسيكي للإيديولوجيا، يتضح ذلك في العبارة التي يقول فيها «انهم يجهلون عواقب اعمالهم ومع ذلك فهم يمارسونها. بمعنى ان البشر ينساقون بسذاجة مع مسار الرأسمالية غافلين عن كونهم مستغَلّين. يعتقد جيجيك ان هذا التعريف الماركسي التقليدي للإيديولوجيا يعبّر عن آليات تشغيل المجتمع، الا أنه لا يساعدنا كثيراً على فهم سلوك الافراد. ذلك ان الإيديولوجيا تشتغل على مسارات الافراد الغرائزية والنفسانية فمن الأهمية بمكان ان نتوصل إلى صياغة نظرية لتلك المسارات[2].

ينطلق جيجيك من ان تعريف المفكر بيتر سلوترجيك للإيديولوجيا «انهم يعرفون تماماً ما هم فاعلون ومع ذلك فإنهم يفعلونه». هذا التعريف يقلب التعريف الماركسي التقليدي رأساً على عقب لأنه يؤكد ان الشكل الغالب للايديولوجيا ليس هو الوعي الزائف وإنما هو التشكيكية او«مفارقة وجود وعي زائف لكنه متنوّر». يدرك البشر تمام الإدراك انه توجد ايديولوجيا كونية غالبة تخدعهم، وتستغلهم، وما شابه، لكنهم لا يتخلّون عنها. فلسان حال الكائن المتشكك انه ما دام الاثراء غير المشروع يجري تحت حماية القانون فلا جدوى إذاً من معاكسة السلطة.

غير ان العقل التشكيكي لا يأخذ في الاعتبار أهمية «التخييل الإيديولوجي»، اي المستوى حيث الإيديولوجيا تتولى فيه تنظيم الواقع الاجتماعي ذاته، ويؤكد جيجيك ان الوهم الإيديولوجي لا يكون على المستوى الفكري أو المعرفي بقدر ما يجري على مستوى الفعل. والسؤال، هو : اذا كان البشر يدركون انه لا يوجد شيء سحري بشأن المال وانهم على الارجح يتعرضون للاستغلال

[1]- كريستوفر كول: «مدخل إلى "سلافوي جيجيك"»، صدر الكتاب عن منشورات المتوسط. ترجمة: حسام الدين محمد. وانظر أيضا، أسامة فاروق - See more at: http://www.almodon.com/culture

[2]-دورين خوري،"سلافوي جيجيك": في الإيديولوجيا والثورة، مجلة «بدايات» الثقافية، العدد الثاني ٢٠١٢

خلال عملية التبادل بين السلع والمال، فلماذا يستمرون في ممارسة هذا النشاط المجتمعي (اي في «الفعل»؟. ويضيف جيجيك «إن الذي يجهله الناس هو ان واقعهم المجتمعي ذاته، ونشاطهم، يسوقه وهمٌ». اي ان الناس غافلون عن الوهم الناظم لنشاطهم المجتمعي الحقيقي.

«هذه هي الإيديولوجيا في أيامنا. لسنا نؤمن بالديمقراطية اليوم، نسخر منها، ولكننا بطريقة ما نتصرّف وكأنها تؤدي غرضها»، ولكننا اذا استقينا المفهوم الكلاسيكي للايديولوجيا، حيث الوهم يقع في ميدان المعرفة، سوف يبدو مجتمعنا المعاصر على انه مجتمع ما بعد إيديولوجي لأن ما من أحد يأخذ الإيديولوجيا على محمل الجد. غير ان البعد التشكيكي هو في نهاية المطاف الطريقة التي بها نعمي أنفسنا عن «الطاقة التنظيمية للمخيّلة الإيديولوجية»، ولكن حتى لو أبقينا المسافة الساخرة التشكيكية بيننا وبين الأشياء، فإننا ما زلنا «نفعلها"[1].

يتناول جيجيك في كتابه "تراجيدية في البداية، هزلية في النهاية" الأزمة المستمرة التي يحياها العالم الآن بوصفها نقطة بداية، للتوجه بشكل مُتدرّج إلى الموضوعات المتعلقة بها»، وذلك عن طريق كشف وتعرية أسبابها وما يترتب عليها وما يلزم عنها. وهو يشير في الفصل الأول إنها إيديولوجيا...أيها الأحمق. إلى تشخيص وتحليل مأزقنا، واستخلاص الأساس والجوهر اليوتوبيي للإيديولوجيا الرأسمالية، التي تحدد كل من الأزمة وأسلوب إدراكاتنا وتصوراتنا واستجاباتنا لها، أما الفصل الثاني فيحاول أن يموضع أوجه موقفنا الذي يفتح ويفسح مكانا للأشكال الجديدة للعمل الشيوعي. (ص 12) يستشهد "سلافوي جيجيك" بـجاي سورمان Guy Sorman الذي يعده نموذج للإيديولوجي الرأسمالي المعاصر الذي يتفق معه في أنه (ص 23):

وتحت عنوان الأزمة بوصفها علاجاً بالصدمة يتساءل هل ستكون الأزمة المالية العالمية لحظة وعي، ويقظة من حلم؟ ويرى أن الأمر يتوقف على ما ترمز إليه هذه الأزمة، وعلى التفسير الإيديولوجي أو على القصة التي تفرض نفسها وتحديد الإدراك العام بالأزمة. فعندما يتعطل المسار المألوف للأشياء ويتوقف، فإن المجال ينفتح للمنافسة الإيديولوجية (ص 26). بينما الأزمات تحدث زعزعة وخللاً للناس بحيث تنأى بهم عن استقرارهم ورضاهم، وتجبرهم على التساؤل عن أسس حيواتهم؛ فإن الاستجابة الأولى الأكثر تلقائية تكون مفزعة، حيث تقودهم وتوجههم إلى «العودة إلى الأسس»، فالمقدمات والفروض الرئيسية للإيديولوجيا المهيمنة، بمنأى عن وضعها موضع الشك، تكون أكثر

[1]- المرجع السابق، نقلا عن:
Zizek، Mapping Ideology، London، Verso، 1994. p. 312.... London Review of Books، August 2012

ثباتا وتأكيدا بقوة من جديد. فالخطر، إذن، هو أن الانهيار المستمر سوف يستخدم بأسلوب مماثل لما يطلق عليه اسم «عقيدة الصدمة». لقد كتب تاريخ السوق الحرة المعاصر في الصدمات.

ويتسأل جيجيك، "هل يستخدم الانهيار الاقتصادي بوصفه «صدمة» لإبداع الشروط الإيديولوجية لأقصى علاج ليبرالي لهذه الأزمة؟" يضيف: أن الاجتياح لمثل هذا العلاج بالصدمة ينبثق من خلال الجوهر اليوتوبي لعلم الاقتصاد الليبرالي الجديد الحر. إن المهمة المحورية للإيديولوجيا المهيمنة في الأزمة الراهنة هي أن تفرض رواية تلقي اللوم في الإنهيار، ليس على النظام الرأسمالي العالمي، وإنما على الانحرافات الثانوية، والعارضة أو الطارئة[1].

لا نندهش من المباحثة والجدال حول حدود الإيديولوجيا الليبرالية التي تنمو وتزدهر في فرنسا، ولا يعود السبب في ذلك إلى التقليد الدولاني states tradition الذي ارتاب في الليبرالية؛ وإنما يكمن في التوجه الفرنسي نحو الاتجاه الأنجلوسكسوني السائد الذي لا يمكنه من اتخاذ موقف حاسم؛ وإنما يجعله قادراً على الإدراك الأوضح للبنية الإيديولوجية الرئيسية لليبرالية. فإذا بحث المرء عن النسخة الخالصة المكررة ـ المختبرة إكلينيكيا للإيديولوجيا الرأسمالية المعاصرة، فإنه سيحتاج العودة إلى سورمان Guy Sorman.

يشير جيجيك إلى أن سورمان يحقق المطلب الرئيس للإيديولوجيا الليبرالية، التي يجب عليها أن تقنع بما يتعلق بالأزمة المالية العالمية وتتكيف معها، أن تعيد الموقف لوضعه الطبيعي: فقد تبدو الأشياء فظة، ولكن الأزمة ستكون قصيرة الأجل؛ إذا أنها مجرد جزء من دورة عادية للتدمير الإبداعي الذي من خلاله تتقدم الرأسمالية وتتطور.

يرى جيجيك أن الرأسمالية قدمت في حدود تكنيكية، ليس بوصفها علماً؛ وإنما بوصفها شيئاً ما يعمل، إنها لا تحتاج إلى تبرير وتسويغ إيديولوجي، لأن نجاحها في حد ذاته هو تسويغ وتبرير كافٍ لها.هذا الوصف المضاد للإيديولوجية هو خطأ جسيم؛ فمفهوم الرأسمالية الحقيقي والجوهري بوصفها آلية اجتماعية محايدة هو في صميمه إيديولوجيا.

إن النسخة الإيديولوجية للرأسمالية التي تبزغ كشيء مهيمن بمنأى عن الأزمات الراهنة هي تلك الرأسمالية الاقتصادية «المسؤولة اجتماعياً». بينما كان إفساح مكان، في الماضي وفي الحاضر، لنظام السوق الحرة قد كشف مراراً عن نتائج مفزعة.

---

[1]-جيجيك تراجيدية في البداية هزلية في النهاية، ترجمة غادة الإمام، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2015.

إن النزعة الإيديولوجية الرئيسية للرأسمالية يمكن أن نطلق عليها اسم «العقل الأداتي»، أو «الاكتشاف التكنولوجي»، أو «الطمع الفردي»، وتكون منفصلة عن الأسباب والمحددات الاقتصادية ـ الاجتماعية العينية وإدراكها بوصفها حياة مستقلة أو بوصفها توجهاً «وجودياً»، ينبغي (ويمكن) التغلب عليه عن طريق مظهر جديد أكثر «روحانية»، تاركاً تلك العلاقات الرأسمالية الحقيقية أو الجوهرية مصونة. ومع ذلك، أفلا تكون الأزمة المادية العالمية التي حدثت في عام 2008 نوعاً من التعليق الساخر على الطبيعة الإيديولوجية لهذا الحلم بالرأسمالية الاقتصادية المسؤولة اجتماعياً وروحانياً[1]؟.

إن الحقبة المعاصرة تعلن عن نفسها دائماً بوصفها فيما بعد ـ الإيديولوجية، هذا الإنكار للإيديولوجيا يعد في حد ذاته برهانا رئيسيا على ارتباطنا بشكل أكثر رسوخاً بالإيديولوجيا أكثر من أي وقت مضى. فالإيدييولوجيا من بين سائر الأشياء الأخرى تعد دوما مجالا للصراع من أجل امتلاك التقاليد القديمة. إن واحدة من أوضح الإشارات على مأزقنا هي ادعاء الامتلاك الليبرالي لمارتن لوثر كينغ، الذي يعد في حد ذاته عملية إيديولوجية مثالية ونموذجية.

وعند إحصاء ضلالات الإيديولوجيا وانحرافاتها، تظهر على خلاف ما تبدو عليه، بوصفها ما يقابلها، أي بوصفها لا-إيديولوجيا، بوصفها قلب هويتنا الإنسانية تحت العلامات الإيديولوجية كلها. وهذا يبين لِمَ يعد كتاب جوناثان ليتل المعنون باسم الرفقاء [صادماً] للغاية، وبوجه خاص بالنسبة للألمان.

ونتيجة ذلك، فإن أحد الأساليب التي تمارس نقد الإيديولوجيا هي أن نبتكر خططا للكشف عن الرياء والمداهنة «للحياة الباطنية» ولانفعالاتها «الصادقة». إن الخبرة التي نملكها عن حياتنا من الداخل أو باطنها، القصة التي نرويها لأنفسنا عن أنفسنا لوصف وتفسير ما نفعله أو نقوم به، تكون كذبة، فالحقيقة تكمن في الخارج، فيما نفعله.

والخطة «لإضفاء النزعة الإنسانية» الإيديولوجية، بمعنى الحكمة المأثورة «الخطأ من طبيعة البشر» هي مفتاح جوهري مكون للحضور الذاتي الإيديولوجي لقوى الدفاع الإسرائيلي. فوسائل الإعلام الإسرائيلية تحب أن تسهب في الحديث عن النقائص والجروح النفسية للجنود الإسرائيليين، فلا يقدمونهم بوصفهم آليات عسكرية كاملة ولا بوصفهم أبطالاً يتفوقون على البشر، وإنما بوصفهم بشراً عاديين ممن أحدثوا الجرح في التاريخ والحرب، وفي بعض الأحيان يخطئون ويفقدون طريقهم ويضلونه. فعلى سبيل المثال، عندما دمرت قوى الدفاع الإسرائيلي في يناير 2003

[1]- المرجع السابق، ص 45.

الاستقرار الأسري لعائلة «إرهابي» مشتبه فيه، فإنهم قاموا ـ حقاً ـ بهذا الأمر بعطف، حتى يتيحوا للأسرة الفرصة أن تخرج أثاثها قبل تدمير البيت بالبلدوزر.

وهكذا كان ينبغي أن يكون الرد الوحيد المناسب للأم: «إذا كنت فعلاً موجوداً إنسانياً مثلي، فلماذا تقوم بما تقوم به حالياً؟» ومن الممكن أن يتحجج الجندي بواجبه فيقول: «أنا لا أحب القيام بهذا الفعل، ولكنه واجبي» وهكذا ينحي الافتراض الذاتي من واجبه جانباً. فإن المغزى في مثل هذه النزعة الإنسانية هي أنها تؤكد الفجوة بين الواقع المعقد للشخص والدور الذي يجب أن يلعبه في مقابل طبيعته الحقيقية[1].

في كتاب بولتانسكي Boltanski وشيابلو Chiapello الروح الجديدة للرأسمالية The new Spirit of capitalism. تتحول الرأسمالية وتصير شرعية لكونها مشروعاً مساوياً (يقوم على تكافؤ الفرص). فإنها عن طريق تأكيد التفاعل الشعري الذاتي، والتنظيم الذاتي التلقائي، اغتصبت السلطة من بلاغة الحزب اليساري البعيدة للإدارة الذاتية للعمال، محولة إياها من شعار عدائي ضد الرأسمالي، إلى شعار للرأسمالي.

وما دامت هذه الروح للرأسمالية صارت فيما بعد 1968 تشكل وحدة ثقافية واجتماعية واقتصادية محددة، أي إنَّها تشكل وحدة حقيقية وجوهرية تحقق اسم «ما بعد الحداثة» وتثبتها. فهذا يبين لماذا، إذن، برغم العديد من الانتقادات المبررة التي جعلت من ما بعد الحداثة شكلا جديدا من الإيديولوجيا .أما على مستوى الاستهلاك، فهذه الروح الجديدة هي ما يطلق عليه اسم «الرأسمالية الثقافية»[2].

في الاحتفاظ بالروح الجديدة للرأسمالية، فإن رواية تاريخية ـ إيديولوجية كلية مؤسسة تظهر فيها الاشتراكية بوصفها محافظة، وكهنوتية، وإدارية حكومية، وحسبما يوضح جيجيك أن الدرس المستفاد من عام 1968 هو التالي «وداعاً مستر اشتراكية»، والثورة الحقيقية هي ثورة الرأسمالية الرقمية، التي تعد في ذاتها نتيجة منطقية، وهي «حقيقة» ثورة 1968. إن أحداثها مدونة في موضوع عصري، وعلى نحو أكثر أصالة، ألا وهو «تبديل وتحويل النموذج». إن التوازي والتناظر بين نموذج العقل في السلوكية والنماذج الإيديولوجية السائدة في المجتمع؛ يكون هنا مبيناً. أي إنّ هناك أصداء واضحة بين النزعة الإدراكية في الوقت الراهن ورأسمالية «ما بعد الحداثة».

[1]- المرجع السابق، ص 51.
[2]- المرجع السابق، ص 62-63.

وعن هذه النقطة الحاسمة (أي منتصف السبعينيات) فإن الاختيار الوحيد المتروك كان هو اختيار مباشر وفظ إلى الفعل، الاندفاع تجاه الواقعي، الذي افترض أشكال ثلاثة رئيسية هي: البحث عن الأشكال القصوى للمتعة الجنسية، والإرهاب السياسي اليساري، وفي نهاية الأمر، التوجه نحو واقع الخبرة الباطنية (المذهب الصوفي الشرقي). فما تتشارك فيه الأشكال الثلاثة معا كان هو الانسحاب من الانخراط السياسي ـ الاجتماعي العيني إلى الاتصال المباشر بالواقع.

كيف يكون هذا المظهر للإيديولوجيا بوصفها ما يقابلها، بوصفها اللا ـ إيديولوجيا، ممكنا؟ إنه يتوقف على تغيير الأسلوب السائد للإيديولوجيا وتحويله: يفترض في عصرنا «ما بعد ـ الإيديولوجية»، أن تعمل الإيديولوجيا بوصفها مقابلة للأسلوب الإشاري أو العلامي التقليدي. ففي الأسلوب الأخير، إن الزيف والكذبالإيديولوجي الذي يؤسس إدراكنا للواقع يهدده إشارات وعلامات «الارتدادات إلى حالة الكبت» ـ إذ يحدث قطعا في نسيج الزيف والكذبالإيديولوجي ـ بينما الأسلوب الفتشي يكون على نحو فعال ومؤثر نوعا من الضد أو الوجه المقابل للإشارة أو العلامة.

يشرح هذا الأسلوب ويفسر المشكل عن طريق تقابل الغموض الإيديولوجي الذي ينطوي على الغموض الفاشستي ـ الشعبي.

وفيما يتعلق بالصراع الإيديولوجي، فهذا يعني أنه ينبغي للمرء أن ينظر بريبة عميقة لأولئك اليساريين، الذين يبرهنون أن الحركات الشعبية للمسلم المتعصب، بوصفها تحررية ومضادة للإمبريالية، ترتكز أساسا «علينا»، وحقيقة أنهم صاغوا برامجهم على في حدود ضد التنوير وضد العالمية، وفي بعض الأحيان يقتربون بوضوح من الاتجاه المضاد للسامية، فإن هذا الصراع الإيديولوجي لا يعد أكثر من كونه نتاجا محيرا من وجودهم الذي لحق ببداهة الصراع. فعندما يقولون إنهم ضد اليهود، فما يقصدونه فعلاً هو أنهم فحسب ضد الاستعمار الصهيوني. وإنما ما يهمنا هو توجههم الإيديولوجي العملي تجاه المشروع التحرري العالمي المرتكز على مبدأ المساواة.(ص 79-80).

في الرأسمالية العالمية المعاصرة، بلغ التطبيع الإيديولوجي مستوى جديداً لم نجد له مثيلاً من قبل، فقلة قليلة من البشر هم أولئك الذين يجرؤون على أن يحلموا بالأحلام اليوتوبية عن التحولات والتغيرات الممكنة. قليل من الأنظمة تعيد ابتكار ذاتها من جديد بوصفها الحامي والمدافع، على نحو أكثر دينامية وفاعلية وتأثيراً عن «رأسمالي جديدة بقيم أسيوية». بمنأى عن إثبات أن عصر

اليوتوبيا الإيديولوجي يتوارى خلفنا، فهذه الهيمنة المسلم بها للرأسمالية يساندها، بشكل ملائم، الجوهر اليوتوبيي للإيديولوجيا الرأسمالية. يوتوبيا العوالم المتناوبة المتغيرة قد طهرتها اليوتوبيا المهيمنة، وتنكرت بذاتها بوصفها واقعية برجماتية.(ص 87).

و"من تراجيدية في البداية" هزلية في النهاية ننتقل إلى سنة الأحلام الخطيرة، التي تتناول أحداث 2011.

في 2011 شهدنا (وشاركنا في) سلسلة من الأحداث الصاخبة، من الربيع العربي إلى حركة وول ستريت، ومن اضطرابات المملكة المتحدة إلى جنون برايفيك الإيديولوجي[1]. لقد كانت سنة الأحلام الخطيرة في اتجاهين: أحلام متحررة تحرك المتظاهرين في نيويورك وميدان التحرير، في لندن وأثينا؛ وأحلام هدامة غامضة تدفع برايفيك والشعبويين العنصريين تجاه أوروبا من هولندا حتى المجر. المهمة الأولى للإيديولوجيا المهيمنة كانت تحييد البعد الحقيقي لهذه الأحداث. من المهم أن نصحح الأمور، ونضع أحداث 2011 في السياق الشامل للموقف العالمي؛ لنظهر كيف ترتبط بالعداء المركزي للرأسمالية المعاصرة (ص 7).

فلسفة الربيع العربي

ولكي نتابع تحليلات جيجيك في سنة الأحلام الخطيرة نتوقف عند كتاب :باديو" حول الثورات العربية أو ما أطلق عليه «التاريخ يولد من جديد»؛ والذي صدر عام 2011 بالفرنسية ثم ترجم إلى الإنجليزية وفيه، وضع الفيلسوف رؤيته للربيع العربي. فلقد جعل من الأحداث التي تمثل ظاهرة اجتماعية وسياسية، وحوَّلها مفتاحاً لقراءة تاريخية مركبة أو متعددة المستويات وزوايا النظر. ظاهرة الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي اجتاحت عدداً من الدول العربية وعرفت بـ «الربيع العربي»، يوسّع "باديو" إطارها لتشمل اضطرابات أخرى منها ما شهدته أوروبا وأميركا على مدى العقدين الأخيرين، في باريس أو في لندن أو بعض المدن الأميركية وغير ذلك من المدن الغربية. يرى أن كل تلك الظواهر تحيل إلى متغير كبير يلمس فيه ما يسميه «ولادة التاريخ من جدي». والولادة من جديد مفهوم يحيل مباشرة على ما طرحه فوكوياما حول «نهاية التاريخ». يتحدث "باديو" عن الطريق المسدود الذي وصلت إليه الرأسمالية التي تهيمن على العالم اليوم التي بمقتضى ذلك تكون قد وصلت إلى نهاية تاريخ.

[1]- أندرس برايفيك(-1979) نرويجي معاد للإسلام، وراء تفجيرات أو سلووإطلاق النيران على جزيرة «أوتويا» في 22 يوليو2011، مما نتج عنه قتل 77 شخصا. ويعد الإرهابي المسيحي الأكثر دموية في تاريخ الشعوب.

الاضطرابات التي تتحول إلى تاريخية هي التي تحمل أهدافاً لكنها لم تحقق أهدافها بعد. هذه يسميها "باديو" الاضطرابات السياسية، أي التي تحولت إلى فعل سياسي. يقول "باديو" عن اضطرابات تونس ومصر: إضافةً إلى أنها علمتنا أو ذكرتنا بقوانين الانتقال من الاضطراب المباشر إلى الاضطراب التاريخي، فإنها كانت وبسرعة منتصرة إلى حد لا بأس به.

لقد استطاعت ثورات العالم العربي أن تحرك وتغير احتمالات تاريخية، إلى حد أن المعنى الذي ستكتسبه انتصاراتها الأولية بأثر رجعي سيحدد إلى حد بعيد معنى مستقبلنا. فللربيع العربي، في تصور باديو، مستقبله الخاص الذي لم يتضح بعد، وحسب رؤيته، لو كان الغرب الديمقراطي نموذجاً يحتذيه العرب لما قامت التظاهرات في الغرب نفسه.

بعد تقديم وصف مختصر للملامح الرئيسية للرأسمالية اليوم، ينبري جيجيك إلى تحديد شكل الإيديولوجيا المهيمنة، مركزا في الظواهر المقابلة التي ظهرت كرد فعل على التناحرات الاجتماعية. النصف الثاني من الكتاب يناقش الحركتين التحرريتين العظيمتين في 2011، الربيع العربي، واحتلوا وول ستريت (ص 15).

وبالنسبة للانتفاضة في مصر، يفترض جيجيك أنها فعلاً بدأت كثورة للبرجوازية المستأجرة (الشباب والمتعلمون يظاهرون ضد غياب التوجهات)، ولكن سريعاً أصبحت جزءاً من تظاهر أوسع ضد النظام القمعي. ولكن إلى أي مدى حرك التظاهر العمال والفلاحين الفقراء؟ ألا يشير الانتصار الانتخابي للإسلاميين إلى القاعدة الاجتماعية الضيقة للتظاهر العلماني الأصلي؟ (ص 25).

عند جيجيك لا يوجد رابط بين الموقف الاقتصادي ـ الاجتماعي المعطى والإيديولوجيا المرتبطة به، بالتالي يصبح الحديث عن «الخداع» و»الوعي الزائف» بلا معنى، وكأن هناك مستوى من الوعي الإيديولوجي «الملائم» لينغرس في الموقف الاجتماعي ـ الاقتصادي «الموضوعي» ذاته؛ ويمكن القول إنّ كل بناء إيديولوجي هو ناتج من صراع مهيمن يؤسس أو يفرض سلسلة من المكافآت، صراع تكون نتيجته إمكانية تامة، غير مضمونة عن طريق أي مرجعية خارجية كـ«الموقف الاقتصادي ـ الاجتماعي» الموضوعي (ص57).

نتوقف في البداية عند «برايفيك». الشيء الأول الذي يبرز هو كيف يشكل برايفيك عدوه؛ من الخلط بين ثلاثة عناصر (الماركسية، التعددية الثقافية، الإسلامية) كل منها ينتمي إلى فضاء سياسي مختلف: اليسار الماركسي الراديكالي، الليبرالي متعدد الثقافات، الأصولية الدينية الإسلامية. من

الموحي بشكل أكبر الطريقة التي يخلط بها تصور برايفيك الذاتي أوراق الإيديولوجيا اليمينية الراديكالية. هو يدافع عن المسيحية ولكنه يظل لا أدريّا علمانيّا، المسيحية بالنسبة له هي مجرد بنية ثقافية تواجه الإسلام.

برايفيك ليس عنصرياً بقدر ما هو معاد للمسلمين: كل كراهيته مركزة في تهديد المسلمين. وهو معاد للسامية لكنه مؤيد لإسرائيل، ما دامت هي خط الدفاع الأول في مواجهة توسع المسلمين (ص 68).

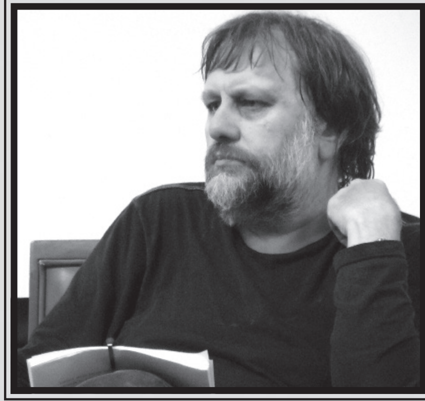
لم يهاجم برايفيك الأجانب أنفسهم، ولكنه هاجم من يفرط في التسامح تجاههم من داخل مجتمعه. المشكلة ليست في الأجانب ولكن في هويّتنا (الأوروبية) الخاصة. على الرغم من أن الأزمة القائمة للاتحاد الأوروبي تبدو كأزمة في الاقتصاد والنظام المالي، فهي في بعدها الأساسي أزمة إيديولوجية سياسية. حتى المظاهرات الأخيرة فالإيدييولوجيا الوحيدة التي كانت قادرة على إثارة الجماهير كانت معتمدة على الحاجة إلى «الدفاع عن أوروبا» ضد الهجرة.(ص70-80)

يبين جيجيك في الفصل الرابع من كتابه «مرحبا في صحراء ما بعد الإيديولوجيا »، أن أحداث 1989-91، أشارت إلى نهاية الإيديولوجيا . وأن عصر المشاريع الإيديولوجية الكبرى انتهى حتمياً، وأن الكارثة الشمولية انتهت وأننا ندخل إلى عصر جديد من السياسة البرجماتية العقلانية. على أي حال فإذا كان الكلام الشائع بأننا نعيش في عصر ما بعد إيديولوجي له أي معنى، فإن هذا المعنى في هذه الاضطرابات العنيفة القائمة، أصبحت ملحوظة.

وواحدة من المخاطر الرئيسية في الرأسمالية، هي أن الرأسمالية عالمية، وتحيط العالم كله، فهي تحافظ على المعنى الدقيق للوضع الإيديولوجي «اللا عالمي»، مجردة الغالبية العظمى من الناس من أي توجه معرفي ذي معنى. الزائف في هذه الرؤية، كما يرى جيجيك، ليس فقط أنها تتجاهل الموقف الاجتماعي اليائس الذي دفع الشباب لمثل هذه الاضطرابات العنيفة، ولكن طريقة رجع صدى هذه الاضطرابات في مقابل فرضيات الإيديولوجيا المحافظة المختبئة ذاتها (ص 100-101).

يعود بنا جيجيك إلى ثورة هاييتي ويرى أن واحدا من منظمي هذه الثورة كان عبداً أسود ومبشراً معروفاً بجون بوكمان Bookman (رجل الكتاب)، ويشير إلى أن هذا الاسم الذي يومئ إلى أنه متعلم، وللمفاجأة الكبرى، فلفظ «الكتاب» لا يشير هنا إلى الكتاب المقدس بل إلى

من سيرته الذاتية



ولد "سلافوي جيجيك" في العاصمة السلوفينية ليوبليانا، حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتها، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة فيها، ثم سافر إلى فرنسا في الثمانينيات حيث نال دكتوراه ثانية في التحليل النفسي من جامعة باريس الثامنة. عين عضواً في الحزب الشيوعي السلوفيني حتى تقديم استقالته في 1988، لينخرط بعد ذلك في عدد من تجمعات وحركات المجتمع المدني ومنظمات حقوق الإنسان، ورشح نفسه في انتخابات رئاسة الجمهورية عام 1990 في أول انتخابات ديمقراطية تشهدها سلوفينيا بعد تفكك يوغوسلافيا، عن الحزب الديمقراطي الليبرالي. وعلى الرغم من تعاونه مع الليبراليين بقي جيجيك ملتزماً بالأفكار اليسارية الراديكالية.

بدأ جيجيك اشتغاله الفلسفي خلال الثمانينيات حينما قام بتحرير وترجمة أعمال لفرويد، ألتوسير، وجاك لاكان. ثم ركز اهتمامه في لاكان بشكل خاص، حيث استخدم منهجه في التحليل النفسي في تأويل (ونقد) الفلسفتين الهيجلية والماركسية، هو الشارح الأبرز للفكر اللاكاني. وقد شهدت السنوات القليلة التي برز فيها اسم جيجيك "تقلبات" فكرية في أعماله من شارح لأعمال جاك لاكان، إلى ما بعد الماركسي، وصولا إلى 2001، حينما بدأ ينظر لعودة الشيوعية ويدعو لديكتاتورية البروليتاريا، وقام بالقطع مع رفاقه المثقفين ما بعد الماركسيين ولا سيما إيتيان باليبار، إرنستولاكلاو، وجوديث بتلر، حيث ألف مع لاكلا وكتاباً مهماً هو "الاحتمالية، الهيمنة، الكونية" (2000). وبذلك أصبح هو المثقف اليساري الوحيد الذي يعمل في التنظير لهذه الأفكار الراديكالية، إذا ما استثنينا آلان باديو.

صادق مع نفسه، مخلص لرغباته، كما كتب تيري إيجلتون T. Eaglton تحت عنوان "هل ثمة موضوعٌ على الأرض لم يكن قمحاً لمطحنة جيجيك الثقافية؟" يقول إيجلتون: "سلافوي جيجيك" ظاهرة أكثر من كونه فيلسوفا. والممثِّل لعالِم التحليل النفسي الفرنسي الراحل جاك لاكان. ونجم فيلمين (جيجيك!، ودليل المنحرف إلى السينما)، ويظهر على أحد أغلفة كتبه وهو مستلق على كنبة فرويد تحت صورة فَرْج أنثى. مؤلفاته الموضوع السامي للإيديولوجيا، الذات المرهفة، استمتع بأعراضِك! وكل ما أردتَ دوماً معرفته عن لاكان (ولكن كنتَ خائفاً من سؤال هتشكوك)، كولاجاتٌ فوضويةٌ من الأفكار، تتراوح من كانط إلى علوم الكومبيوتر، ومن سان أو غسطين إلى أغاثا كريستي. يبدو كأن لا شيء في السماء أو الأرض لم يكن قمحاً لمطحنته الثقافية.

كتبه:

(1)- سنة الأحلام الخطيرة، ترجمة أمير إسكندر، دار التنوير، بيروت 2013.

(2)- مرحباً في صحراء الواقع، ترجمة أحمد حسان، دار العين، القاهرة 2011

(3)- "تراجيدية في البداية هزلية في النهاية"، ترجمة غادة الإمام، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2015

مقالاته:

(1)- عن العنف والديمقراطية، ترجمة كريم محمد. المصدر: مجلة جاكوبن

(2)- مرحبا في صحراء الواقع، جريدة الأيام، العدد 9366 الأحد 30 نوفمبر 2016

(3)- حوار مع جيجيك: الجانب الآخر للعولمة هو انبثاق غير مرئية جديدة، إيرونيوز الإخبارية الدولية.

(4)- عن مجزرة شارلي إيبدو، ترجمة عزة حسون، عن مجلة نيوستاتمنت 2015/1/1 o2publishing.com

(5)- عن الأصولية الدينية والديمقراطية الليبرالية، أحمد الشافعي. عن نيوستاتمنت، موقع 24

(6)- خروج بريطانيا وفرص اليسار الضائعة، ترجمة أمير زكي، عن نيوزويك. المنصة.

(7)- خطاب الفيلسوف الاشتراكي في وول ستريت، ترجمة الأخضر القرمطي، 2011/10/9، مصر المدنية.

(8)- خيار لينين، ترجمة هشام روحانا، الحوار المتمدن 2013/12/29

(9)- كيف فتحت ويكيلكس أعيننا على وهم الحرية، 16 يونيو2014.

www.theguardian.com/commentisfree/2014/jun/19/hypocrisy-freedom-julian-assange-wikileaks

دارسات عنه:

(1) كريستوفر كول مع بيرو: "سلافوي جيجيك"، ترجمة حسام الدين محمد، منشورات المتوسط 2016.

(2)- صبحي حديدي: مأساة ترامب وملهاة جيجيك، القدس العربي، 7 نوفمبر 2016.

(3)- تيري إيجلتون: هل ثمة موضوع على الأرض لم يكن قمحا لمطحنة جيجيك الثقافية، في [المصدر]

(4)- سعد البازعي: حوار الفلاسفة، خلخلة المفاهيم www.alriyadh.com

(5)- ديفيد هوكس: الإيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2000

(6)- نايف الهنداس: العنف والتسامح في فكر "سلافوي جيجيك"، حريات، 6 يناير 2015

(7)- إدريس شرود: "سلافوي جيجيك" والميثاق الليبرالي، أنفاس نت، anfasse.org

(8)- الدليل إلى الإيديولوجيا: اخلع نظارتك أو البسها لتبصر! الفيلسوف "سلافوي جيجيك" متحدثا في الفيلم. طارق الخواجي.

(9)- العنف والتسامح في فكر "سلافوي جيجيك"، نايف الهنداس، 26 يناير 2015

القرآن الكريم(ص 119). ما يجعلنا نسترجع إلى الذهن التقليد العظيم للثورات في الإسلام، خاصة «دولة القرامطة»، وثورة الزنج. وبرغم أن الإسلام يواجه مؤخراً إعلاماً مسيئاً في الغرب، إلا أننا يمكن أن نرى وجود مضمون مختلف تماماً يختبئ تحت سطحه البطريركي.

ما دنا نميل لنجعل الشرق في مواجهة الغرب بمصطلحات القدر والحرية، فالإسلام ـ كما يقول جيجيك ـ يقف في موضع ثالث يتضمن مواجهة مزدوجة، لا الخضوع للقدر الأعمى ولا الحرية لفعل ما يريده المرء، كل منهما يفترض سلفاً مواجهة خارجية مجردة بين المصطلحين، ولكن حرية أعمق لتقرير «اختيار» قدرنا. أحداث 2011 في الشرق الأوسط تظهر بشكل كبير أن هذا الميراث حيٌّ ويقظ، لنجد الإسلام الخيّر فنحن لسنا بحاجة لنعود إلى القرن العاشر، نحن نجده هنا، متكشفاً أمام أعيننا» (ص 121).

نحن لا نحتاج إلى حوار بين الأديان (أو الحضارات)، نحتاج إلى التماسك بين هؤلاء الذين يناضلون من أجل العدالة في الدول الإسلامية، وهؤلاء الذين يشاركونهم النضال نفسه في أي مكان آخر. بكلمات أخرى، فنحن بحاجة إلى تسييس يدعم النضال هنا وهناك وفي أي مكان آخر (ص 124).

وختاماً يخبرنا جيجيك قرب نهاية كتابه، أن أحداث مثل مظاهرات «احتلوا وول ستريت»، الربيع العربي، المظاهرات في اليونان وإسبانيا، وغيرها، لذا يجب أن تقرأ الإشارات القادمة من المستقبل. بكلمات أخرى، علينا أن نلتف حول المنظور التاريخي التقليدي لفهم الحدث من خلال سياقه وأصله. علينا أن نستحضر منظور المستقبل، وأن نتعامل معها كأجزاء محدودة من مستقبل يوتوبي يقبع خامداً في الحاضر كجوهره المختبئ...

منتدى الاستغراب

عصر «ما بعد الإيديولوجيا »

مدخل إلى مواجهة الأوهام

مايكل فريدن

مجتمعات ما بعد الإيديولوجيا

ديناميات النزاع والسيطرة

جون شوارزمانتل

عصر «ما بعد الإيديولوجيا »

مدخل إلى مواجهة الأوهام

مايكل فريدن Michael Freeden [*]

ألا يوجد مكان يفرّ إليه طلابالإيديولوجيا، حتى عندما يكونون في إجازة؟

بهذه العبارات يستهل الباحث البريطاني مايكل فريدن محاضرته التي شارك فيها ضمن إطار المؤتمر العلمي الذي انعقد في أبسالا بالسويد في 2004/7/13 تحت عنوان: «عصر ما بعد الإيديولوجيا». أما سبب هذا الاستهلال فيعود إلى فقرة قرأها فريدن خلال رحلة جوية للطيران الاسباني وردت في المجلة الاسبانية (Iberia Magazine) وفيها ما يأتي: «إن الإيديولوجيات في مطلع القرن الحادي والعشرين تتراجع، ويبدو أن المستقبل يبشّر بالبراغماتية...»[1]

في ما يلي نص المحاضرة :

المحرر

عندما تنتهي الإيديولوجيا يعود الحكماء الإلهيون إلى الطرقات، أو في هذه الحالة، إلى السماء، يجولون منقسمين بين التفكير والفعل، أو بدقّة أكثر، بين المثالية المكبوتة ونفعية التجربة والخطأ. فأين تقفالإيدييولوجيات في بداية القرن الحادي والعشرين، وأين يقف البحث فيها؟ وما معنى أن لا يكون هذا العصر عصر ما بعد الإيديولوجيا ؟ ولماذا يمكننا برهنة استحالة عصور ما بعد

*ـ أستاذ في كلية السياسة والدراسات الدولية في جامعة أوكسفورد.

[1] ـ العنوان الأصلي للمقال: Confronting the chimera of a ‘post-ideological’ age

المصدر:

http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080136982305001089l8/

[1] - Iberia Magazine , October 2002.

- Thus the standard views of analysts such as D. Bell, The End of Ideology 1962.

ـ ترجمة طارق عسيلي.

الإيديولوجيا بالضبط كما نبرهن استحالة وجود عصور ما بعد السياسة؟ وكيف يمكننا أن نوضح أن الإيديولوجيات ليست تصورات لعوالم بديلة، مغرية أو مرعبة، بل هي تفسيراً خيالياً للعوالم السياسية التي نعايشها حتى عندما نكون من نقّاد هذه العوالم؟ وكيف يمكننا أن نؤكّد بدرجة كافية أن للإنسان الحاس والعاقل دائماً تفسير خيالي للعالم السياسي على كل مستوى من مستويات تطوّره؟ ببساطة نقول: للأسف، إن الشخص اللاّ إيديولوجي، لم يعد موجوداً.

استمرار «الانتهائية» كنتيجة لسوء الإدراك

يبدو في غاية الوضوح أننا نواجه طوراً إيديولوجياً، يتمثّل بأن شيئاً ما يحصل للإيديولوجيات التي تخترق بيئاتنا السياسية، وأن الحاجة باتت ملحّة لوجود طور موازٍ من الدراسات العلمية للإيديولوجيات. لكنني أريد التأكيد هنا أن هذه الطريقة تشكّل واحدة من الطرائق الملائمة لمقاربة المسألة. و يمكن أن يكون العكس، أي أن نختبر طوراً في تحليل الإيديولوجيات يمكن أن يرشدنا إلى معرفة ما هي الإيديولوجيات، وأين نجدها، وكيف نتعرّف إليها. لقد فهمنا من خلال القرن العشرين، أن الإيديولوجيات هي تقاليد بيّنة وراسخة أتت إلينا معلّبة بإتقان، وأنها تحمل عناوين مثل المحافظة والاشتراكية والقومية. وقد فاقم فلاسفة السياسة هذه الرؤية المحدّدة بدقّة من خلال تشكيلها كنماذج مثالية، وفضّلوها على المقاصد الفلسفية - كما كان مثلاً مصير الليبرالية في القرن العشرين التي تتباين ظاهرياً وخطأً مع نُظُم طائفية، وتنتزع سلطتها بشكل مهين من خلال الادعاء أنها محايدة فعلاً، ويجري تحييدها من خلال إزالة ما فيها من قوّة عاطفية وأولويات قيمية. هذا إضافةً إلى أن التراث الماركسي في تحليل الإيديولوجيا كانت له سيطرة ملحوظة ومؤذية – تتواصل في الخيالات العلمية، التي أضافت إلى فهمها الموحّد للإيديولوجيات نظرية تفيد أن الإيديولوجيات لا تصلح إلا لشيء واحد فقط ـ هو النقد الإيديولوجي الذي سيفجّر بالون الهواء الساخن الذي شوّه قدرتنا على رؤية العالم الاشتراكي بشكل واضح. في المراحل الأولى من ذلك التراث، كان اكتشاف أو كشف النقاب عن الإيديولوجيا يشكّل الخطوة الضرورية نحو إبطالها. ورغم أن المثقّفين الماركسيين المتأخرين تعوّدوا استمرار الإيديولوجيا إلا أنهم استصعبوا التخلّي عن أحاديّتها. وقد أفرزت التجربة التي خاضها القرن العشرون مع الإيديولوجيات الشمولية لليمين واليسار، إيديولوجيات مثل الأنظمة التي تسعى للسيطرة على كل شيء أو لا شيء الممتدة إلى كل الفضاء الشخصي المتوافر، في حين أنها كبتت القيم والممارسات التي ينبغي أن تنتجها الأنظمة السياسية المناسبة.

مع ذلك كلما ابتعدنا زمنياً عن النصف الأول من القرن العشرين، يزداد ظهور الفاشية والنازية والشيوعية الستالينية كانحراف إيديولوجي، وكاستثناءات عن المعيار الذي يحدّد ماهية الإيديولوجيات. وفعلاً حتى المواصفات التي وردت لا تجتاز دائماً الامتحان الدقيق، ولا عندما تتعرّض هذه الإيديولوجيات الدوغمائية المغلقة ظاهرياً لفحص أدق، لأنها أظهرت معارضة ومركز تغيرات مختلفة جداً. لكن ثمّة عادة شائعة جداً وهي الإشارة إلى « الإيديولوجيا السياسية» وكأن السياسيات غير الإيديولوجية كانت المعيار الموجود أو الظرف المرغوب جداً. لكن الحقيقة الصادمة جداً حول طريقة تعاملنا مع الإيديولوجيات المعاصرة، هي انخراط بعض الأكاديميين في تطوير منهجيات جديدة تهدف للاستجابة للتغيرات التي تخضع لها الإيديولوجيات. وهناك مزيد من الأبحاث حول قياس المواقف والآراء. ثم إن هناك خطأً راسخاً في النقاش الذي يميّز الأحزاب السياسية حتى الحركات السياسية كمجال وحيد للنشاط الإيديولوجي. وهناك أيضاً مواظبة ناشطة بين الماركسيين السابقين الذين يتابعون على أساس تقليدي إماطة اللثام عن الأوهام التي ترعاها الإيديولوجيات وتفصيل الصيغ التي ننظّم من خلالها فهمنا للعالم. كل هذا كان جيداً وجميلاً، لكنه لا يشكّل كل القصة على الإطلاق وربمّا لا يشكّل القصة المهمّة. إذ على فرض أن الإيديولوجيات تخضع لتعديلات معتبرة وتتّخذ أشكالاً متحوّلة، فكيف نحدّد هذه التغيرّات؟ وما هي الأسئلة التي يجب علينا طرحها لكي نستنبط مزيداً من المعلومات النافعة؟ وما هو الذي نفشل في تحديده؟ وكيف يمكننا الربط الأفضل بين دراسة الإيديولوجيات ودراسة السياسة بشكل أعم؟

لكي نبدأ، علينا أن نضع نظريتين متنافستين جانباً. الأولى، أن الإيديولوجيات ـ للمرة الثانية، وعلى نحو غريب، خلال خمسين عاماً ـ لم تعد موجودة. والثانية، أن إيديولوجية واحدة، هي الليبرالية، تغلّبت على غيرها من الإيديولوجيات. الأول، الرؤية الألفية millenarian تعاني ضعفاً في صياغة مفهوم الإيديولوجيات التي تجعل كل الإيديولوجيات محجوبة، باستثناء ما هو نظري وشديد التماسك. هذا بالطبع يساعد على نحو مفيد إلهامات معظم الإيديولوجيات على بلوغ منزلة «طبيعية». يجب على أنصار الإيديولوجيا الملتزمين أن يرحّبوا بانتهاء أسطورة الإيديولوجيا ـ فهذا يجعل عملهم أسهل بكثير من خلال إنعاش وهمٍ يمكن في ظلّه أن يكملوا التبشير بعقيدتهم.

النظرية الثانية تعاني وجهة نظر غائية، ومن إيمان بدول مثالية معروضة بشكل نموذجي في اليوتوبيات، لا الإيديولوجيات. فإذا كانت الليبرالية منتصرة فعلاً، وإذا كانت هي بطل العالم بلا منازع، إذاً فهي أندر الأشياء على الإطلاق لأنها يوتوبيا متحقّقة. إذ هناك منهجان يمكن الزعم من خلالهما أن اليوتوبيات ممكنة التحقّق. يمكن إيجاد واحد منهما فعلاً في فصيلة الليبراليات، إنه

ميدان الليبرالية الفلسفية. حيث يؤمن الفلاسفة الليبراليون، تماماً بالتقاء عقلي لأعضاء المجتمع على نقطة أخلاقية متّفق عليها، وهي التي يعتبرونها عادة متاخمة لليبرالية – هي ليبرالية تسيطر فيها الحرية والعدالة والإنصاف. هذا الالتقاء هو نتيجة لدراسة الاحتكام العقلي للحدوسات غير المرهونة. حيث تُثبت القواعد الأساسية لواحد منها وتجري إزالة الباقي من الأجندة السياسية.

أمّا النوع الآخر من اليوتوبيا «العملية»، هو الماركسية، التي تفترض أممية مشروطة، وتبعات انتشار وجهة نظر وربما حقيقة اجتماعية، عبر المكان، إنها تهزم المقاومة الإيديولوجية التي في الطريق، حتى تخضِع العالم في النهاية. ذلك أن النصر الظاهري لليبرالية في نهاية القرن العشرين يجب أن ينتمي إلى هذه المقولة الثانية من الشمولية من خلال الصراع، (لا من خلال الضرورة المنطقية) لأن المقولة الأولى لا تقدّم بارقة أمل لممارسي السياسة، عندما تصف نفسها بأنها تحتل أرضاً فلسفية محايدة. لكن الحديث عن أرض سياسية محايدة تناقض في التعبير. لأن الأرض السياسية المحايدة منطقة خارج السياسة، بقدر اهتمام السياسة بالسلطة، والمعتقد، وإدارة الخلاف، وحشد الدعم، ومحاولات تكوين آراء سياسية خاصة. فأن تكون محايداً تجاه كل هذا أو أي جانب منه هو شكل مجرّد من أشكال رفض الحياة الاجتماعية. وبالتالي فإن هذا النموذج من اليوتبيات يقع خارج الزمان والمكان. وبوصفه تجربة فكرية قد يخدع الفلاسفة أو الأدباء والنساء. لكن لا علاقة له بعالم السياسة.

الحقيقة هي بالضبط كما في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، عندما برزت مواقف إيديولوجية جديدة تمّ الإعلان عن استحالتها، وهكذا جرى إبطال مسألة النوع الثاني من اليوتوبيا. حيث شهدت نهاية الإمبراطورية السوفييتية انبعاث إيديولوجيات سياسية خرجت من جمود عميق، خاصة تلك الأشكال من قوميات الوسط واليمين. وبعد سنوات قليلة لوحظ الحضور المستمر للإسلام السياسي ليس بمعنى أنه لم يكن موجوداً فترة، لكن لأنه بدأ بالتدخّل في فضاء ما يسمّى بالليبرالية المسيطرة في الغرب. وبسبب الاهتمامات المتجدّدة بالدين، دُفع الأفراد لأن يسألوا أسئلة جديدة حول العلاقة بين الدين والسياسة. فما زال وجود إيديولوجيات خارج ـ غربية، حالة دراسية في طور الولادة كما يكون الطريق ذو الاتجاهين ذو التأثير المتبادل بين الغرب واللاغرب ـ خذ مثلاً المزيج الحاصل في شرق آسيا بين العولمة التكنولوجية والإقليمية المحدّدة زمنياً.

لكن المسألة ببساطة لا ترتبط بتضاعفالإيدييولوجيات الجديدة، بل ترتبط مبدئياً بسوء الإدراك الإيديولوجي. فقد نشأ سوء الإدراك هذا من خلال تنظير غير كاف تؤازره سيطرة الأساطير المتعلقة

بطبيعة الاعتقادات السياسية وما تحويه. وهكذا إذا صيغت نظرياتنا عن الإيديولوجيا على غرار تجاربنا للشمولية، فلن نتفاجأ بأن يكون زوال الشمولية مساوياً لزوال الإيديولوجيا [1]. وأن تكون هذه النظرة بذاتها نتاجاً لموقف إيديولوجي، وأنا أعتقد بعمق أن هذا أيضاً خارج إطار الشك: فهذا عالم متشعّب بين العقل واللاعقل، بين التطرّف والاعتدال، بين الحرّية والاضطهاد. إن كل ما يمكن أن يُقال هو إن هذه كانت وجهة نظر العلماء الأميركيين الذين أفرزتهم شمولية مصغّرة محلية الصنع على شكل ماكارثية.

الليبرالية بوصفها قالباً لتحديد الإيديولوجيات: من التعددية إلى التشرذم

لكن إذا لم يجرِ الاعتراف بالليبرالية كإيديولوجيا مسيطرة، (رغم أن المرء يمكن بأي حال أن يسأل، أي فرع من فروع الليبرالية هو المسيطر؟)، يتمثّل تأثيرها المتناقض في عالم الإيديولوجيات بالتقليل من سيطرتها. منذ قرن، كانت الليبرالية متّهمة برعاية إمبريالية هدفها أن تصوغ العالم على صورتها، وأن تحفّز النخبوية التي تسعى لفرض سلاسل من السلوك، وأذواق وقيم على كل الثقافات. لكن منذ ستّين عاماً، اتّهمت الليبرالية بالتسامح والنسبية التي سمحت للإيديولوجيات المتطرّفة وأنظمتها بالسيطرة[2]. على مرّ السنوات العشرين الماضية جرى التعبير عن التعددية المندمجة في الليبرالية، وتبنيها للاختلاف، بنزوعها للتعدد الثقافي وتشريعها لوجهات النظر المتعددة. لأن التعددية الثقافية تعكس التفضيل الليبرالي للفروقات الفردية، لكن إذا وثّقت بشكل واسع وأسقطت على المجموعات، يقدّم رواجها كمقولة بحثية أرضاً خصبة للتحليل الإيديولوجي. لأنه يجب أن نسمّي ذلك مجموعات، والمجموعات وحدها، هي حمَلَة الإيديولوجيات، كما اعتقد ماركس ومانهايم Mannheim وخلفاؤهما. والنتيجة البنيوية التي تستخلص من تعددية ـ المجموعة الليبرالية تبدو كأنها عالم الإيديولوجيات المتعدّدة، وهي واحدة من المجموعات التي يوجد فيها سكن دائم للإيديولوجيات التي توجد جنباً إلى جنب، والفضل في ذلك يعود لفكرة غرامشي Gramsci عن السيطرة، التي كانت تفتقد إلى الدقة عندما سُبكت.

أريد أن أثبت أن المعركة ضد الليبرالية، وكيفية تفسيرها، توفّر مفاتيح للطرائق المختلفة من فهم الإيديولوجيات وتحميصها. والمسألة الخطيرة هنا ليست طبيعة الليبرالية كإيديولوجيا، بل المنهج المعرفي الذي تقدّمه الليبرالية لفهمنا للإيديولوجيات. فعلى السطح، تطفو عقيدة مقرونة

[1] - Thus the standard views of analysts such as D. Bell, The End of Ideology (1962).
[2] - For a typical viewpoint see J. Hallowell , The Decline of Liberalism as an Ideology (London, 1946).

بالفردية، قد تظهر لتكون أداة بائسة يمكن تقدير الإيديولجيات من خلالها، كظواهر اجتماعية. لكن من جديد، حتى على ذلك السطح، تصالحت الليبرالية دائماً مع أهمية المجموعات ومع الطبيعة الاجتماعية للأفراد. إذا وضعنا هذا جانباً، نجد وجهين، عند تحدّثنا منهجياً، عن تأثير الليبرالية في المقاربات الجارية للإيديولوجيا.

أحد الأوجه أن الجناح التعدّدي يشجّع على الاختيار وإعادة التقدير. كما سبق لمل Mill أن أوضح أن الحقيقة مؤقّتة وأن أشكالها مفتوحة باستمرار للتنقيح: «الاعتقادات التي سوّغناها كثيراً ليس لها ما يحميها. إلا دعوة ثابتة لكل العالم لإثبات أنها بلا أساس... إذا بقيت اللوائح مفتوحة، قد نأمل إذا كان ثمّة حقيقة أفضل سيعثر عليها عندما يصبح العقل البشري قادراً على تلقّيها، وفي الوقت نفسه قد نعتمد على إحراز هذه المقاربة للحقيقة بقدر الإمكان في أيامنا هذه»[1] إذا ترجمناها إلى مصطلحات البحث الإيديولوجي، يعمل ذلك الانفتاح ضد مفاهيم الإيديولوجيا المغلقة التي تدّعي يقيناً معرفياً، أو النظريات التي تفترض حتمية الإيديولوجيات المسيطرة والمحددة المعالم. وهو يتحدّى أيضاً التعارض بين الحقيقة والإيديولوجيا، على الأقل من خلال تقديم مسار غير محدود للزمن ينطبق على الاثنين وأن يقدّم بالتعبيرات الهيرمينوطيقا آفاق تأويل متغيرة باستمرار. بني الاختلافالإيديولوجي للعالم الاجتماعي، على الفردية الليبرالية والتعددية؛ فالفردانية في صيغها المفرطة تلتحم مع المفاهيم الذرية للمجتمع، لكن الفردانية حتى في أكثر تجلّياتها اعتدالاً تقرّ الاختلاف ـ وهذا موضوع مركزي في كتابات Wilhelm von Humboldt.[2] فالاختلاف والتنوّع، بدوره يكفل عدم استمرارية السلوك والفكر الإنساني. جزئياً، كان ذلك متعادلاً وقوِّم على يد تيار ثوري قوي في الفكر الليبرالي للقرن العشرين. أمّا الحالة السوية للتطوّر الفردي ـ المستندة على وجهة نظر تنويرية التطور والنجاح – جهّزت لرؤية موازية للتطور الاجتماعي، فقد افترضت أن المستقبل الذي يمكن السيطرة عليه بالعقل الإنساني، ليس عشوائياً ولا هو متعدّد الجوانب. لذلك فإن المسار الثوري للتطوّر الإنساني والاجتماعي، رغم أنه يفتقد إلى الغائية على الطراز الليبرالي، كان بوضوح يتّجه نحو تعاون أكبر وتطبيق الذكاء الجمعي والمسيطر عليه ديموقراطياً. وهذا لا يمكن أن يشير إليه إلا مستقبل متوقّع بتفاؤل، حتى لو لم تصل معالمه إلى الكمال مطلقاً.

لقد ساهم الاتجاه السائد في ليبرالية القرن العشرين حينها، في شرعنة الظرف الذي تمكّن فيه العلماء كما المشاركون العاديون أن يؤكّدوا أن المجتمع الذي يحوي إيديولوجية واحدة إمّا أنه

[1] - J.S. Mill, On Liberty (London, 1910) , p. 83.
[2] - W. von Humboldt, The Limits of State Action (Cambridge, 1969).

مقموع على نحو مَرَضي أو أنه «ما قبل ليبرالي» و«قبل تعددي»، كما أن المجتمع الذي يحوي إيديولوجيات متعدّدة هو مجتمع طبيعي. كان هذا تحوّلاً حيوياً بعيداً عن اعتبار المجتمع ذي الإيديولوجيا الواحدة مجتمعاً مريضاً، واعتبار المجتمع الذي لا إيديولوجيا له مجتمعاً طبيعياً. لكن، في داخل الفصيلة الليبرالية، هناك منافسة حامية كانت تحصل بين أولئك الذين كانت الليبرالية بالنسبة لهم إيديولوجية إنسانوية، ونمواً فردياً، وازدهاراً وعوناً متبادلاً، أمّا بين أولئك الموجودين في الغالب في الولايات المتحدة الأميركية، وفي بعض بلدان أوروبا الشرقية – الذين تمثّل الليبريالية بالنسبة لهم إيديولوجيا مشروع رأسمالي حر[1]. بالطبع جرى تبنّي النظرة الثانية لليبرالية بحماسة ممّن يستهينون بها كذلك: فهي وبعد كل شيء تجعل تقديم الليبيرالية أكثر سهولة في ضوء ملائم، وهي تقلّص التداخل الذي تظهره الليبرالية الإنسانوية مع إيديولوجيات تقدمية أخرى.

هنا الوجه الآخر لتأثير تطبيق الليبيرالية، المحدّدة على نحو غير محكم، في فهم الإيديولوجيات. جرّد المؤيدون المستجدّون لليبرالية التصوّرات السائدة عن اليبرالية المتصلّبة في القرن العشرين. وقد فعلوا ذلك من خلال إعادة التعريف المفهومي للمفهوم الليبرالي القريب للاختيار واختزاله إلى أفعال تكفّل بها مستهلكو الحد الأقصى، لا إلى أفعال تكفّل بها مفكّرون تنظيريون. في الظاهر، كان ذالك الخيار متاحاً في المخزون الليبرالي وقتاً طويلاً، ولكن ما هو جديد هو أن نماذج الاختيار تلك صيغت، ليس من خلال محاكاة استثمار المقاولين ورؤساء الصناعة المزوّدة برؤية وإحساس بالغاية، بل من خلال التجارب الشعبية لنماذج أسواق الاستهلاك. وكنتيجة لذلك ساهمت هذه التجارب إلى حدّ كبير في مرحلية وعينا بخياراتنا وعدم قدرتنا على التنبؤ بها. وقد دعتنا أيضاً لاستخدام عربات التسوّق للمزج والمقارنة، والاستخدام – من أجل ملاحظة أكثر إيجابية - خيالاتنا لخلق تراكيب من مواد موجودة و ـ من أجل ملاحظة أقل إيجابية - خيالات أناس آخرين لإنجاز ما هو مشابه تماماً. نتج كل هذا في منظر طبيعي مبقّع من الألوان والأشكال التي يقلّ فيها «إمكان معرفة» المستقبل. وهكذا تحوّلت التعددية إلى انقسامات، والانقسامات تؤدّي إلى انعدام اليقين. إن فرضية التنوير القديمة أن الانسجام الكلي سيجمّع التنوّع هو إلى الآن صعب المنال لطلاب العلوم السياسية.

بتعبير آخر، إن القوة الكامنة المستترة للمنافسة الإيديولوجية ـ التي يجري تجاوزها تقليدياً بميل الإيديولوجيات لفرض القطعية على اللغة السياسية من خلال إخراج الأدوات من سياقها ـ يصبح

[1] - For an illustration of the latter see S. Hanley, 'The new right in the new Europe ? Unravelling the ideology of "Czech Thatcherism" ', Journal of Political Ideologies, vol. 4 (1999)189-163 , .

الآن أكثر وضوحاً في الخطاب السياسي. هناك بالطبع هفوات عرضية في لغة اليقين ـ واحدة منها حصلت قبل الألفية، التي ساهمت أيقنتها ذات الحياة القصيرة بمستقبل واعد ومثير ـ لكن التجريب والسيولة هما من جديد أمر اليوم. فمثلاً كانت السياسات الأوروبية تجرّب بنماذج لا تحصى من الوطنية والحياة الشعبوية «الآمنة» و»المحترمة»، وبدمج المشاهد الخضراء مع المواقفالإيدييولوجية السائدة، ومع المشاريع الخاصة – العامّة التي تسعى لإعادة إيجاد التوازن بين الرفاه والكفاءة التي هي في مركز السياسة الاشتراكية الديموقراطية المحلية لجزء كبير من هذا القرن.

لأنها وضعت على هذا النحو يمكن أن تكون الليبرالية مكلفة لانتسابها إلى صفات الإيديولوجيا . فبعض المميزات الرئيسية للإيديولوجيا هي حشد الدعم للقرارات والأنظمة السياسية، كما لرسم خريطة العالم السياسي بصورة واضحة وقابلة للنقل. لكن يمكن لليبرالية، في أكثر لحظاتها ضبابية، أن تشجّع بالوقوف على الحياد، والشك، والعفوية الطائشة، أو دائرة كاملة من الحلول المتساوية في معقوليتها. ثم يصبح تسويغ السياسة أكثر تعقيداً. في حين أن فلاسفة السياسة، وبشكل خاص، ولكن ليس حصرياً، أولئك المتحدّرون من أجناس أنغلوسكسونية، يرغبون في رؤية عبء الفهم والاختيار قد تحول إلى الفرد المفكّر والمشارك، فذلك العبء هو الذي لا يرغب كثير من الناس في حمله، ولا يستطيعون تحمّله. غير أن البديل هو الانحناء لتفوّق قوّة بعض الجماعات حتى بشكل أكثر تغيرّاً لبعض المقامات الاجتماعية. ثم تصبح مشكلة تنافس الأفهام حتمية، وتصبح الحقائق نسبية ـ المسألة التي وبّخت الليبرالية عليها ـ عادت للظهور.

هذه الإبهامات المفهومية هي بالطبع الصفات الطبيعية للأديولوجيات، بسبب التنافسية الجوهرية والفعّالة التي يتأسّس عليها المعنى المفهومي،[1] لكن ذلك يشير إلى عدم الاستمرارية كما للطبيعة اللانظرية لهذا التفكير السياسي المعاصر. فعندما يندمج الخيار الفكري مع خيار السوق، وعندما ترى الإيديولوجيات كسلع سياسية ذات قيمة جوهرية زهيدة وأداتية كبيرة، يبدو أن هشاشة وجودها ستصبح أكثر بروزاً.

التشرذم وتراخي القيود السياسية والثقافية

لكن التشرذم ليس مجرّد نتيجة للإستهلاكية المائعة. إذ يكمن سبب آخر من أسبابها في حقيقة أن الدمقرطة الشاملة، كما سبق لغرامشي أن أعلن، سبّبت تغيرّاً في التوزيع الاجتماعي للمنتجين

[1] - See M. Freeden , ‘Editorial: Essential contestability and effective contestability’, Journal of Political Ideologies, vol. 9 (2003), 311-.

الإيديولوجيين.[1] بدأت النخب الفكرية تتخلىّ عن سيطرتها على البنية الإيديولوجية القوية نسبياً، والإيديولوجيات «الشعبية»، ورغم وجودها في الماضي، تجد طرائق جديدة للتأثير في خريطة، المواقفالإيدييولوجية السائدة في الدولة المعترف بها. ولهذا أوجه عديدة. أولاً، وسائل الإعلام الجماهيرية، ـ الناشرون الحاسمون للإيديولوجيا ـ أصبحوا موجهين جداً تجاه ما يسمّى ثقافات سياسية شاملة، وجميع هذه الوسائل يعكس ويشكّل وجهات نظر يتبنّاها كثيرون، وعادة تستغلّ تهميش بعض الجماعات لكي يبيعوا الصحف ذات التوجّهات الشعبوية والوطنية المنحازة. بالطبع، وسائل الإعلام تحتكر العمل ضد الدمقرطة لا معها، ولكن في الوقت نفسه إن احتكار الليبرالية هو آخر أشكال الليبرالية الذي أزيل من الديمقراطية، وهو واحد من الأهداف الأساسية لليبرالية الإنسانوية. ثانياً، إن الفعالية السياسية كانت قد انعكست بشدّة أكثر في المواقفالإيدييولوجية التي أصبحت ملحوظة لدى العوام، وأن اضمحلال هذه الحركات الناشطة الكثيرة سرّع خطى التغير الإيديولوجي الملحوظ. وهكذا فإن الشكل الذي يحتمل ملاحظة الإيديولوجيات فيه بالغرب هو شكل الحركات الاجتماعية الجديدة، المستهدفة على نحو الخصوص بطريقة مخططة في زي مجموعات الضغط، وهي عادة مزيج من مجموعة من الاعتقادات الانتقائية. ثالثاً، إن اسكات اللغة السياسية أدى إلى تمويه الإيديولوجيات، التي جرى تسويقها إلى الآن بمصطلحات مألوفة للّغة النخبوية للنظرية السياسية أو الثقافة العالية للأسبوعيات الرزينة ـ وإغناء الأشكال اللغوية والصريحة التي تظهر بها. إن الإيديولوجيات تقدّم بشكل متزايد في صيغة «الوجبات السريعة» التي تستهلك بسهولة، والتي تخزّن فترات محدودة، ومرة ثانية تفرض المزيج الرخو والهيئات المتناظرة لأفكار عدّة جرى استقاؤها من إيديولوجيات عدّة، لكن هذه المرّة ليس على أساس الاستهلاك الاقتصادي، بل على أساس الفوضى الألسنية النسبية.

هذا كله يعني أن الحقل الإيديولوجي، في الراهن، هو مثار اهتمام الباحثين بشكل خاص. بعضه يبدو في ثوب قديم مثل : أنواع من المحافظة، أو القومية، أو من الشعبوية العدوانية التي كانت حاضرة فترة في أشكال معروفة. لقد تقلّصت الاشتراكية وهي مصابة بمرض عضال، هكذا قيل لنا، رغم أن الإيديولوجيات الاشتراكية الديموقراطية نجت من خلال فتح حدودها إلى نوع من الاقتصاد والمحتوى الإداري الذي كان مثيراً للسخرية ومستثنى على نحو حاسم منذ عقدين

[1] - A. Gramsci, Selections from Prison Notebooks (London, 1971), pp. 327- 340.

من الزمن. هذا إضافةً إلى أن التنبّؤ بزوال الاشتراكية قد يكون سابقاً لأوانه، لأنها ترضي إطاراتها المفهومية وحاجاتها السياسية والإيديولوجية ـ فيما يتعلّق بالتوزيع، والاعتراف بالهوية الإنسانية، والطبيعة الجماعية للمنظّمات الإنسانية ـ التي لن تذوي ببساطة، وهي تشهد على النهضة الراهنة لبعض أشكال الديموقراطيات الاشتراكية في فرنسا وفي أسبانيا، مهما كانت الظروف المحلية. من جهة أخرى، إن ما اصطلحت عليه في مكان آخر بالإيديولوجيات «النحيفة» ـ الإيديولوجيات التي تحتاج إلى مجموعة شاملة من الخطط للعمل السياسي[1] ـ يبدو أنها تزدهر، وربمّا يكون هذا وجهاً آخر من وجوه التبسيط الفكري، ومن ملامح التواضع وانعدام الصبر التي تقسم الإيديولوجيات المعاصرة تغير أن فكرة العصر الـ «ما بعد إيديولوجي» هي بذاتها آلية للتنكّر، وحجاب جرى تنظيمه على يد أولئك المصمّمين على التلويح بإشارات الوداع للإيديولوجيات الكلية التي قد تحرز حياة خاصة بها، وهكذا تهدّد مفاهيم المبادرة والضبط البشري؛ من خلال من يرغبون في التحرك خفية نحو ذلك الفراغ المزعوم لكي يطبّقوا رؤيتهم للهيمنة المعادية للطوباوية ـ والتي يمكن تحقيقها ـ كما من خلال اولئك الذين ما زالوا ملتزمين بمعاداة شديدة للعقلانية حيث الأفكار ظواهر ثانوية هامشية، وربما لم نكن نمعن النظر بشكل كافٍ، وربما لا نكون متناغمين مع ملاحظة التجليات العابرة والهشّة للإيديولوجيات الراهنة، وربمّا حتّى سرعة زوالها التي تعكس رحلة طموحة ومشوّشة من النماذج المقيّدة للغة والعادة، على الأقل كما يبدو الأمر في الظاهر. في حين أن للإيديولوجيات وظيفة هي إخراج المعاني التنافسية أساساً من التنافس. وهذه الميزة تظهر دائماً بالصراع ضد الألسنية الغامضة التي لا يمكن أن تنجح إلا مؤقتاً. إذ يمكن ربح المعارك، لكن الحرب في نسبة معنى دقيق للغة السياسية تكون محكومة بالخسارة، وهذا لأن الإيديولوجيات تعلن العكس بصوت عال، ومن جهة أخرى لأن السياسة ـ بما فيها من حاجات ملحّة لاتخاذ القرارات ـ لا يمكنها أن تحدث ما لم تربح بعض تلك المعارك الفردية.

ولأن الإيديولوجيات توجد في علاقة مسهبة مع الزمن. فإن نزوع الكتب المدرسية إلى الإيديولوجيا وتقديمها كمقالات ساكنة حول المعتقدات. ومركّبات تعكس، تحديداً ولو عن غير قصد، اللاتاريخية المجرّدة للنماذج الفلسفية. ومن جهة أخرى، لا نستطيع الاستمرار بشكل كامل مع النظرية الهيرمينوطيقا حول «النص الذي بلا مؤلف» الذي يخضع لقراءات غير محدودة على إيدي قرّاء فرديين. فأحد أكثر وجوه الإيديولوجيا خداعاً بوصفها «نصاً» هو أن كتابتها تتكرّر، وليس ولا تكتب من جديد وحسب، إذ إن المنتجين يتوارثون تلك المهمّة الخلاقة من جيل إلى

[1] - M. Freeden , Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach (Oxford, 1996), pp. 48 -57.

جيل، حتى من شهر إلى شهر بوصفها جسراً لجماعات تشكيل الإيديولوجيا الممتدة وراء جسر أعضائهم الفرديين. حتى عندما نقوم بتحليل الزمن في المعادلة، يكون الهدف رؤية الزمن مفسِداً للنظام، كتحدّ للهدوء، والانسجام والنموذج المثالي المتوازن الذي يفترض للسياسة أن تسبّبه.

لكن ماذا لو اقتنعنا بأن المرونة والدينامية والتغيّر الإيديولوجي مسائل عادية، وأن الركود الإيديولوجي ما هو إلا ومضة شاذة في المجتمعات الحديثة المعرّضة باستمرار لتحوّلات سريعة ـ ربّما كانت السيطرة التوتاليتارية على الزمن سبباً لتلك الومضة، أو نتيجة لملاحظة وتحليل غير كاف من جهة العالِم؟ لقد ركّزت مدرسة التاريخ المفهومي إلى حدّ ما في التحوّلات النموذجية، وفي ما يصطلح عليه كوزلك[1] Koselleck Sattelzeit[2] (سرج الزمن)[3]. ورغم أن هذه التحوّلات المفاجئة تحصل من حين لآخر، فإن تلك الأحداث الكبرى لا يمكن أن تنسجم مع سيولة التشكّل الإيديولوجي اليومي. وهنا يصبح قياس فتغنشتاين Wittgenstein التمثيلي في المتناول، لأنه يجذب الانتباه للتغيّرات المجهرية التي لا تتوقف والتي تخضع لها الإيديولوجيات، واللوازم المتوازية لثقافة الإيديولوجيا من أجل تطوير أدوات مجهرية لاكتشافها. إننا مبهورون جداً بأهمية بعض الصروح الإيديولوجية لذلك لا نلحظ تفاهة بعضها الآخر. إذا كان ما هو عادي لا يشكّل خبراً رئيسياً، لكنه بالتأكيد يشكّل جوهر التحليل السياسي. فنحن في معظم الأوقات نختبر الخرائط الإيديولوجية العادية، والخرائط الإيديولوجية العادية هي التي، بسبب ضعف رؤيتها، تحتاج إلى وعي خاص وفك شيفرة.

من جهة أخرى، إن التشرذم موجود بالقوة في عالم الإيديولوجيات وحده. والنماذج موجودة، حتى لو احتجنا إلى مضاعفة سرعة الكاميرا لالتقاطها. والتغير ليس عشوائياً مطلقاً. إن الطرد المركزي في عالم الإيديولوجيات أقل مما يسمح به وجود التشرذم، وذلك بسبب النماذج التي تتبناها الإيديولوجيات، وبعد مزيد من التدقيق، بسبب ما نحصل عليه عادة من فروع ماضية وموجودة لأشكال فكرية، متكيّفة عمداً أو غالباً بلاوعي مع احتمالات جديدة، ونظريات جديدة وأنماط جديدة. بينما قد يؤدي تعدد الإيديولوجيات إلى التشرذم، فإن كل إيديولوجيا بذاتها هي محاولة ضرورية تحصل عند استقرار مجموعة مرنة من العلاقات بين المفاهيم والأفكار السياسية.

---

[1] - مؤرّخ ألماني، يعتبر من أهم مؤرّخي القرن العشرين. لا يتبع مدرسة تاريخية معينة، بل له نظريته الخاصة.

[2] - كلمة ألمانية يستخدمها كوزلك للتعبير عن المرحلة الزمنية الممتدة بين المرحلة المبكرة من العصر الحديث والمرحلة المتأخرة منه. (المترجم).

[3] - The monumental work presenting the 19th century as such a bridging period is the Geschichtliche Grundbegriffe, eds. O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck, 8vols.) Stuttgart, 1972 1996-).

إن عالم الإيديولوجيات هو سلسلة مستمرة من التحدّيات لقصور فصائل الإيديولوجيات الكبرى القائمة، على عكس، المحاولة الصناعية لكبح عملية التغير القاسي غير المنظم التي تخضع لها الأفكار. وعندما تكون الحدود حاضرة بقوة في البرنامج السياسي مرة ثانية مثل: الحدود ضد الهجرات الجماعية إلى أوروبا، والحدود ضد انتشار الإرهاب ورعاته السياسيين، والحدود ضد عدم الاستقرار الاقتصادي الذي يسبّبه نجاح الدولة العادلة نفسه مع مصاحبتها لمناخ التوقّعات العليا للمواطنين ـ الأنظمة الإيديولوجية ترتدّ إلى إفراط في التبسيط مثل «صراع الحضارات» أو «الطريق الثالث» وتتراجع إلى حدودها الخاصّة مهما كانت عابرة.

إذا شجّعت الليبرالية التعددية الإيديولوجيا ـ وأدينت لذلك تحديداً من فلاسفة ما بعد الحرب العالمية الثانية السياسيين الذين يبحثون عن أسس نظرية ليبرالية جديدة لا تتزعزع – فإن التراجع عن الاشتراكية، ناهيك عن الشيوعية، شجّع على ردّ فعل ضد الإيديولوجيا نفسها. هنا بالضبط تكمن طبيعة الإيديولوجيا الحتمية وهنا تكمن المشكلة. فإذا كانت بعض النظريات مثل الاشتراكية، التي تلعب فيها المجموعات أدواراً مركزية، في حالة انحدار على حساب الأشكال الجديدة السريعة الامتداد من المبادرة الفردية ومن انبعاث القيادة والدور «التوجيهي» في السياسة، فليس مفاجئاً أن تكون الإبستمولوجيا المرافقة التي تُلحظ فيها نتاجات المجموعة في حالة تلاشٍ كذلك. لكن الإيديولوجيات نتاج الجماعات، وسوف تبقى نتاجاً لها. وبوصفنا علماء اجتماع لا يمكن أن نخضع للفردانية المتطرّفة، وأن نغمض أعيننا عن التفاعل المثالي بين البشر. كما لا يمكن أن نفترض أن سلوك هذه الجماعة يجب أن يميل دائماً نحو تجليّات غير مستقرّة ومتطرّفة كما في الأشكال الشعبوية والفوضوية الراهنة. لذلك نحتاج إلى إعادة تحديد المجموعات التي تنبثق منها الإيديولوجيات والتي تخدم في مساندتها.

في تتبّع الإيديولوجيات وكيف نتصرّف عندما نجدها

إذا حُضّرت المفكّرة المفهومية والبحثية للدراسات العلمية للإيديولوجيا، وللإيديولوجيات الواقعية، فقد تشتمل على عدد من الخطوات. أولاً، إننا نحتاج إلى التخلّص من تجسيم المجموعات، كما لو كان لها بنية متجانسة، وأنها سهلة الانقياد لتشَكُّل العقيدة. وهنا يمكننا أن نأخذ صفحتين من أعمال داهل Dah وليبست Lipset الرائدة بين عامي 1950 و1970، حيث يظهر أن المجموعات خضعت فيها لعملية مستمرة من إعادة الالتئام، التي كانت فيها العلاقات

الاجتماعية تتذبذب ويعاد تجميعها[1]. إذاً لو تبدّلت الجماعات ـ المنتجة والحاملة للإيديولوجيا - باستمرار، يمكن افتراض أن ابتكاراتها الفكرية ستفعل الشيء نفسه، وأن جميع الإيديولوجيات في مجتمع ما ستكون مفتوحة على تشكّلات متكرّرة. ولهذا بعض التبعات المهمّة على الفكر السياسي المعاصر، بخاصة، التعميم الحديث لتمييز كارل شمدت Carl Schmitt بين الصديق والعدو، والمعروض أيضاً على يد ما بعد الحداثيين بعنوان مفهوم «الآخر»، فإنه يقوم بالضبط على نوع من التفريع الثنائي التام الذي تتحاشاه النظريات المتطوّرة جداً. وبينما يمكن لذلك التفريع الثنائي أن يصحّ على الوطنية الابتدائية بشكل غامض، كذلك، وبالعكس يمكن إيجاد واحدة من الملامح المركزية للمحافظة، في بنية «الآخرين» المتعدّدين حيث تتفاعل ضده الصورة المحافظة على شكل صورة معكوسة في المرآة. من هنا تحوي الإيديولوجيا المحافظة مجالات أنساق مفهومية ثابتة متّحدة على نحو غير محكم في قواعد ردود فعل محددة[2].

ثانياً، إن عملية اللاتمركز الثقافي تفتح مجالاً مختلفاً للانتاج الإيديولوجي. كان هذا موجوداً من قبل، لكن الحساسية الاجتماعية تجاهه تعني أنه جرى تجاوزه أو التقليل من قيمته. لكن الفاعلية المتزايدة للاتصال، والثقافة الأكثر انتشاراً، كما الانتباه إلى الثقافات المحلية، والإيديولوجيات الراهنة في المجتمعات المركّبة كالمنافسات الفعلية لاجتذاب العين والأذن العامّة، حتى لو لم يكن كل المتنافسين قادرين على ادّعاء الأهمية المتساوية. وبدل البنى العمودية، يمكن للمواقع الأفقية أن تجعل نفسها مسموعة من خلال سلطة المال، ومن خلال وضعية الثقافة الأيقونية، ومن خلال حملة متقنة، أو من خلال القيمة الأخبارية لما هو غير عادي أو مستغرب.

ثالثاً، تمرّ الإيديولوجيات بعملية «إلغاء القطرية». أفضّل هذا المصطلح على مصطلح «العولمة» ليس بسبب وجود أشكال متنافسة من العولمة وحسب بل لأنه يشير بدقّة إلى واحدة من الخصائص الأكثر أهمية للإيديولوجيات المعاصرة: أصبحت الإيديولوجيات منفصلة عن السياق الذي كان لها فيه قيمة. في حين أن العولمة تبدو كتجلٍ لسلطة عملاء العولمة، فإلغاء القطرية الإيديولوجية تمثّل ضعفاً لبنية المفهوم ولثباته. وهكذا يكون المألوف عادة أقوى من الزائل، خصوصاً لأن المسافة بين غايات المنتجين وفهم المستهلكين يمكن عبورها بسهولة. وقد تكون المسألة على ما يبدو أن الإيديولوجيات الآن تنتقل بسهولة وخفّة. ومع ذلك فإن النماذج التي تبدو متشابهة عبر

[1] - R. Dahl, Polyarchy (New Haven), 1971: S.M. Lipset, Political Man (London, 1959).

[2] - Freeden, Ideologies and Political Theory, chaps. 8 - 9.

المكان صارت بعد التدقيق شيئاً مختلفاً كلياً. وصارت العناوين التقليدية مثل الليبرالي، والمحافظ حتى الفاشي خسائر تمويهية، وفوضى واستغلال. وفي الحالات المتطرّفة، لا تعمل هذه العناوين كمؤشرات على الإيديولوجيا مطلقاً، بل تكون مجرّد بطاقة اسم لإيقاظ ترابط فردي وأجوبة متوقّعة، كما تفعل المختصرات. في إعادة انتاج لألفوية millenarianism عام 1950، يبدو أن نوعاً جديداً من انتهاء الإيديولوجيا قد رجع، في ذلك كل ما يبدو أننا نسمع عنه هو الأجوبة السطحية التي تتعلّق بالدراسة التسويقية العابرة كعبور جريدة الأمس. هذا مضلل بالطبع. لكن بمعنى أوسع إن إلغاء القطرية يزيد تشكيلة أعضاء الفصيلة الإيديولوجية الخاصة عادة إلى نقطة ممتدة. والسؤال الآن، هل بعض هؤلاء الأعضاء قياديون، أو حاملين لموروثة تجمّع جديد إلى الفصيلة؟ وثمّة سؤال يرتبط به هو، إذا كان لا يزال هناك إيديولوجيات محلية، فما هي الخصائص التي تميّز محلّيتها؟

رابعاً، بعد فترة تنامي الديمقراطية، على الأقل على المستوى السطحي حيث التبنّي الشامل والدعم الكامل، بدت الإيديولوجيات خاضعة لعملية انكماش لمصلحة «التفكك الجماهيري». حتى إنّ «الشعبوية» الحديثة قد تحتاج إلى تدقيق جيد لشعبيتها. وهذا الانكماش متعلّق جزئياً بالنفور من تعميم الإيديولوجيات في الغرب؛ وفي جزء منها بحجة المزاعم الثقافية البديلة لأعضاء المجتمعات المترفة على حساب الانخراط بالعمل السياسي، وقد يكون هؤلاء متدينين أو على صلة بعالم الترفيه؛ وجزئياً بالانحدار الراهن في الإيديولوجيات «الملهمة» التي تقدّم رؤية واضحة للمستقبل ـ التي بذاتها ناجمة عن خيبة الأمل من الوعد بمسارات مستقبلية. لكن بشكل عام، أصبحت الإيديولوجيات خاصعة لقواعد التسويق بطريقة جديدة. في الماضي كان يفترض أن الايدولوجيات موجودة، كجزء من المشهد السياسي. وكانت الإيديولوجيات المحافظة بشكل خاص تبدو كأنها تنمو نمواً طبيعياً، لكن حتى الإيديولوجيات التقدمية كانت تبدو كنتاجات وانعكاسات للقوى الاجتماعية المتطوّرة كواجهة للعقلانية الإنسانية أو كانت خاضعة للقوانين الحتمية. إن فكرة ماكس فيبر حول التحرّر من الأوهام يجب أن تنطبق على الإيديولوجيات كذلك. فأثر الإعلان يرفع إمكانية تنظيم المرء لسوق حتى لشراء إيديولوجيا. وهكذا تصبح الإيديولوجيات أداتية من أجل خدمة الأهداف السياسية والاقتصادية القصيرة المدى، لا أنظمة اعتقاد عامّة يجب أن يتكيّف معها عالم السياسة. وعندما يُنظر إلى الإيديولوجيات باعتبارها مصنوعة باحتراف، قد لا نكون بعيدين جداً عن تطوّر إيديولوجيات المصمّم، المتاحة عند الإشارة من المراكز الفكرية المتخصّصة الجاهزة لتموين مجال من الحالات السياسية التي تحتاج إلى مؤازرة إيديولوجيا مباشرة.

يمكننا استخلاص النتيجة نفسها وبدقة كافية، من نظرية ما بعد البنيوية في تأكيدها البنية

الاجتماعية للاعتقادات، لكن إلى حدّ أنها جاهزة لإضافة دور بارز للوساطة الإنسانية وإمكانية وجود إيديولوجيات مصوغة بروية، الدور الذي في عدد من تجلياته يُكره تبنّيه. ولكن هذا كله لا يعني أننا بوصفنا محلّلين للإيديولوجيا يجب أن نستنتج أن لكل المعاني والنُظم المستوى نفسه من الشرعية. قد يقترح غصن الزيتون على فلاسفة السياسة وعلماء الأخلاق أن التشريع الثقافي يمكن أن يقدر بدقة أكثر عندما نقدّر أننا نعرف أي حقل للمعنى والقيمة للتصورات المفهومية المختلفة ـ التي تتألّف منها الإيديولوجيات – يمكن أن ينتج. نحتاج لمعرفة كيف سيكون شكل مشترياتنا عندما نرجعها إلى البيت وكيف نتجنّب التعثّر أثناء نقلها.

يجب عدم الخلط بين هشاشة بعض الترتيبات الإيديولوجية وهشاشة الإيديولوجيا بشكل عام. فإن نزع الدوغمائية عن الإيديولوجيات هو اعتراف الأمر الواقع بمرونتها الداخلية، ووسيلة لحمايتها من هشاشة وضعف النُظم الإيديولوجية الأكثر صلابة. فالإيدييولوجيات التي تتكيّف مع المرونة الطبيعية للّغة والمعنى، في حين أن محافظتها على بعض الاستمرارية والرؤية المحافظة، هي أكثر احتمالاً للنجاح في ثقافات غير مرتكزة على حركات جماهرية أو على تبنّي منظومات اعتقادية هرمية. في المقابل، في بعض الثقافات حيث السلوك الجماهيري منتظم بشدّة من خلال معايير دينية وثقافية، سوف تصبح الإيديولوجيات المرتكزة على الأعراف ووجهات النظر المتكرّرة حول التاريخ، داخلية مع قليل من الارتكاس.

هذا يثير مسألة الحدود بين الإيديولوجيا السياسية وغيرها من المنظومات الاعتقادية. وأحد أهم معالم الإيديولوجيات الغربية هو تميّزها عن غيرها من المنظومات الاعتقادية. شهد هذا المظهر للانقسام الفكري للعمل بروز مجموعة من الممارسات الفكرية التي تهدف بشكل خاص لحشد الدعم السياسي والسيطرة على صنع القرار العام. بالطبع الإيديولوجيات شبه مستقلة في هذا الخصوص، وسوف تعتمد إلى حدّ كبير على المنظومات الثقافية، والأنماط والمواثيق التي لها صدى في دوائر أخرى ـ مثل الصورة الطبيعية للوطن، وعادات التفاعل، ومعالم التاريخ، ومميزات الشخصية، والمعالم الأيقونية للأدب. لكنها حررت أنفسها جزئياً من الاعتقادات الدينية، ومن الأساطير ومن الميول الاجتماعية والنفسية، والبروز السياسي الحديث للتحديات الدينية شبه المستقلة. إذاً كيف وأين نجد إيديولوجيات في القرن الحادي والعشرين؟ وهنا من جديد يسود بعض الإرباك. قد يكتب المؤرّخون عن إيديولوجيا صناعة الجعة عندما يعنون حقاً الأفكار التي تندمج فيها الممارسة الخاصة. ليس كل منظومة من الأفكار إيديولوجيا، رغم

أنها قد تكون جزءاً من واحدة. فالعلماء السياسيون يفضّلون عادة السياسة المفرّطة في الأدلجة، عندما يقصدون الإشارة إلى أن مجموعة من المقاصد السياسية والتبريرات أصبحت مفصولة عن السياسات والأنشطة التي تنفذ برعايته. يشير ما بعد البنيويّين إلى طرائق محدّدة للإعراب عن إدراك الواقع كائنة في قلب الحقل الإيديولوجي، لكن تركيزهم هو في الإدراك وسوء الإدراك وفي نقد الأوهام وتشكّلها. والأكثر تعقيداً هو ما يُعتبر تقريراً أو نصاً إيديولوجياً.

يسمح تحليل الخطاب باعتبار أي جملة كناقل للمعنى الإيديولوجي، وهذا عموماً معقول، ورغم أن الخطاب والإيديولوجيا ليسا شيئين متشابهين أو متّحدين، فإن الخطاب أوسع من الإيديولوجيا ـ فأي فعل تواصلي يعدّ خطاباً، ليس ما له مضمون سياسي فقط ـ وأضيق من الإيديولوجيا، لأن تحليلها يستهين بالسياقات الاجتماعية والتاريخية التي تستخدم فيها اللغة والدور الخاص الذي تقوم به المفاهيم السياسية في البنية الإيديولوجية.

لكن بما أن الكلمات في حقل الإيديولوجيا هي الدلالات على المفاهيم السياسية، فإن الانزلاق المقصود أو غير المقصود للمعاني، الذي تحمله الكلمة قد يخدم كدليل فائق الأهمية من أجل تحوّل إيديولوجي أوسع[1]. فعندما قدّم جون ميجور، الذي كان رئيس وزراء حيئذ، فكرة أجر المواطن ليشير إلى تعويض مالي زهيد للأفراد عندما لا تصلهم الخدمات العامّة، كان يستثمر في الانجذاب السياسي للكلمتين، مع دلالاتهما الأساسية الدستورية. بالتفاعل مع ذلك، كان المواطنون يتحوّلون من خلال هذا الأجر إلى زبائن، والدولة إلى مزوّد. كان الـ «عقد» بين الدولة ومواطنيها متاجرة. وقد راكمت تراكيب الكلمات أيضاً معنى من خلال إمكان الظروف التاريخية. لم تعد عبارة «الاشتراكية القومية» مقبولة كمؤشّر على نوع فرعي من الاشتراكية ـ فـ «طهارتها» فاسدة لدرجة لا يمكن إصلاحها ـ رغم أنها قد تكون أقلّ وطءاً من اشتراكية ستالين «اشتراكية في وطن واحد». بعض الكلمات، كما يعلم بعض المؤرخين والأنثروبولوجيين، اندثرت ويجب تغييرها. فإذا كانت بحسب تسمية التوسير Althusser (استجواباً) تكون ميزة محدّدة للإيديولوجيا[2]، إذاً المسألة إعادة تسمية. لذا فإن اختلاط الغموض اللغوي والمفهومي يؤكّد أن لعبة التسمية هي شيء سيحتاج محلّلوالإيديولوجيا دائماً أن يتقنوه.

[1] - See E. Laclau, 'The death and resurrection of the theory of ideology', Journal of Political Ideologies, vol. 1 (1996), esp. 209- 15.

[2] - L. Althusser, Essays on Ideology (London, 1984), pp. 48- 9.

إن كثيراً من حاويات موضوع الإيديولوجيا تقدّم للإيديولوجيات رحلة مجّانية متعمّدة أو غير مقصودة عبر الإنترنت، والتلفزيون والسينما والملصقات والشعارات والعروضات العامّة، مثل الاستعرضات العسكرية، والاحتفالات بعيد الاستقلال وعيد العمّال. بعض هذه الظواهر جديد، وبعضها ثابت، لكنها جميعها تعكس الوعي المتزايد الموجود لدينا عن الإعلان الإيديولوجي غير اللفظي، الذي لا يكفي تحليل خطابه من جديد. يقوم الآن الحشد للحقائق الجميلة الثقافية بدور ناقل الرسائل المتعدّدة، التي بعضها إيديولوجي محض، بمعنى حشد الدعم لمجالات السياسة العامّة أو المعارضة لها. ولكن هل الشعارات إيديولوجيات؟ وهل الجمل اللافتة أو الرموز مستغلقة بما يكفي للفت انتباهنا كمحللين للإيديولوجيا؟ بالطبع هي كذلك، وذلك بمعنيين ـ كخرائط جيب لمن هم على عجل، الذين يحتاجون إلى الطريق العام الذي يجتاز المدينة ؛ وكناقل سريع للدعم السياسي من المواطنين، الذين، على خلاف ذلك، قد يتجاهلون عن قصد الرسائل الإيديولوجية المستهدفة. من جهة أخرى، هذه البقايا لا يمكن أن تدوم للوظيفة العامّة للإيديولوجيا السياسية كآلية تصاغ من خلالها السياسة العامّة المعقّدة. قد تدلّ إشارات المرور على سلطة الدولة على تنظيم السلوك العام، وقد يرمز شعار الكوكا كولا إلى وصول الاقتصاد العالمي إلى الشركات المتعددة الجنسيات العملاقة، لكن هذه الشعارات والرموز ليست أكثر من نوافذ صغيرة في الممارسات الاجتماعية المعقّدة والمتشابكة والأفهام الإيديولوجية التي تحويها. فنحن لا نستطيع أن نبتعد وحسب ونقول بعجرفة وقد تعززت أحكامنا المسبقة بيسر، في الحالة الأولى، إنّ «الدولة هي المقتدرة!» وفي الحالة الثانية «انتصرت الرأسمالية!». إن نماذج وتقنيات الجدل، وأجزاء الخطاب هي كلّها مفاتيح مهمّة ولكنها ليست بديلاً عن تفاصيل وتعقيدات الخرائط الإيديولوجية التي تحتاج المجتمعات المتقدمة إلى أن تجتازها. كما أن الصفقات الكبرى ستصبح فائضة لأن في المجتمعات المتميّزة جداً يحتاج الخيال الإنساني إلى كمّ واسع من الخيارات السياسة والتفسيرية.

أمّا المسألة الأخرى التي تستحقّ معالجة دقيقة، فهي الخلط بين النظام الإيديولوجي وبعض الموضوعات التاريخية في الفكر السياسي. وأحد الأمثلة على ذلك هو النظام الجمهوري ـ وهو موضوع حدّد الفلاسفة السياسيون المعاصرون، إلى جانب المؤرخين المعاصرين، أنه يتغلغل في مجال من المواقع السياسية. وهذا بالنسبة لبعضهم مرحلة مهمّة في تراث الفكر السياسي عندما تشكّلت الحرية المدنية والروح المدنية، وجسّدت الأفكار غير الناضجة للمشاركة العامّة

والمسؤولية[1]. وبالنسبة لآخرين، إنها جهاز تصميم لمفهوم الحرية باعتباره انعداماً للتسلط[2]. لكن الجمهورانية republicanism تفهم بسهولة كإيديولوجيا. إنها مجموعة من المفاهيم والاستعدادات التي لم تُفهم بوصفها مجموعة من الاعتقادات السياسية المترابطة، ناهيك عن تماسكها الإجمالي. وفي أحسن الأحوال تتقاطع مع ما قد يُعتقد أنه إيديولوجيا، أي، مع اللغات التي تتنافس على السيطرة على السياسة العامّة، واللغات مثل الليبرالية، والقومية والخطاب شبه الاشتراكي. وفي أسوأ الأحول، إنها بنية أكاديمية بعد واقعية، مساعدة ونموذجية تهدف لإثارة تغيّرات جذرية في السلوك العام موهومة أو مشكوك فيها وحسب، أو مجهولة لمن يمارسونها.

لكن بعد ذلك كيف نميّز بين النُظم الاجتماعية والاكتشافات التي ننتجها أو نكتشفها بوصفنا علماء، وبين الإيديولوجيات بوصفها تفاهمات ذاتية اجتماعية عامّة؟

أحياناً يمكن لإعادة القراءة وإعادة التصنيف أن تصبح توجيهية. بخلاف أن النظام الجمهوري، والرفاه الاجتماعي قد يشكّلان اقتراحاً من هذا النوع، فقد كان التطوير في فكر الرفاه الاجتماعي للدولة في بدايات القرن العشرين، وما زال مجالاً لمحاولات سيطرة الاشتراكيين والليبراليين الإيديولوجيين. لكن الأكثر توجيهية هو ظهوره كشاغل لحيّز يتداخل مع الإيديولوجيات التقليدية التي تتشارك في مميّزات غير كافية كل منها أكثر توجيهية. وقد شوّهت سيطرة الأحزاب السياسية على حقل السياسة الرئيسية (هل كانت دولة الرفاه الاجتماعي إنجاز الليبراليين، أو العمال، الديموقراطيين الاجتماعيين؟) كل وجهة نظر جديدة، ومجموعة جديدة من الاعتقادات الإيديولوجية، التي تبنّتها مجموعات كبيرة من البشر الذين كانوا إلى حدّ ما مضلَّلين بسبب قلة توافر الإطارات المفهومية التي على أساسها يدركون جيداً ما كانوا يفعلون. لكن إيديولوجيا الرفاهية كانت مجهولة في حينها، والاعتراف الارتجاعي بها وتسميتها يمكن أن يجعل إيديولوجيا العالم الحقيقي منطقية.

كل هذا الجزء من العمل المثير مع الإيديولوجيا . وهذا الموضوع الذي نعالجه يقدّم في الواقع إمكانيات لامتناهية للبحث والتحليل. فمثلاً، إن التحليل الدقيق للإيديولوجيا يسمح بمقارنة قوية للتجاورات ويسمح للمحلّل أن يكتشف صوراً ومجموعات مفهومية على كل مستوى من مستويات التضخيم. ذلك يعني أننا نستطيع ان نتبنّى النُظم التقليدية الموجودة أو المجموعات وإخضاعها لتحقيق دقيق، أو الحسم في ظروف شتّى متقاطعة، وسهلة، وصعبة، كما يتناسب مع غايات بحثنا.

[1] - Q. Skinner, Liberty before Liberalism (Cambridge, 1998.)
[2] - P. Pettit , Republicanism : A Theory of Freedom and Government (Oxford, 1997).

التجريب هنا ليس تجريب المبدع الإيديولوجي وحسب، بل تجريب الباحث الذي يختار في أي نموذج دلالي يركّز، وهو قرار بذاته ينتج نظريات جديدة. تلك هي الدراسة الجدّية للإيديولوجيا بالمعنى غير الماركسي للإيديولوجيا النقدية: القدرة على استخدام تحقيق الإيديولوجيا كأداة نقدية للمؤسسات التفسيرية والممارسات ونماذج التفكير الاجتماعي مجتمعة. ولا بدّ من استمرار التحليل التقليدي العام بقدر الإدراكات الفردية للشموليات الإيديولوجية مثل اللبرالية والفاشية – مهما كانت تلك التصنيفات مبسّطة ـ فهي تؤدّي دوراً حيوياً في تفسير سلوكها، وبقدر مشاركة الشموليات الإيديولوجية لعدد من الوظائف مثل التشريع أو الاندماج الاجتماعي أو العزلة. لا ينبغي أن يكون طلابالإيديولوجيا أذكياء جداً كي يتخلّوا عن البحث في أصنافالإيدييولوجيات العامّة لأن بعض الإيديولوجات الجديدة تتصدّر العناوين العريضة.

في الأساس، لا يمكن لدراسة الإيديولوجيا أن تنفصل عن دراسة السياسة لأن: الإيديولوجيات ليست إضافات اختيارية أو «خارجيات»، بل هي الرموز التي تنظّم كل الممارسات ـ إنها دي أن آي (DNA) الأداء. بالإضافة إلى أن الإيديولوجيات مرنة وهي موروثة اجتماعياً ـ ومن أجل دفع إضافي للقياس التمثيلي، يمكن أن تتعدّل جينياً، للخير والشر، ولتحسين الممارسات الجارية أو تمكين ممارسات جديدة. وفي النهاية يجب إرجاع تحليل الإيديولوجيات إلى الاتجاه السائد في السياسة. كيف يمكن أن يكون الأمر مغايراً؟ في الراهن لا يمكن فهم ذلك.

مجتمعات ما بعد الإيديولوجيا

ديناميات النزاع والسيطرة

جون شوارزمانتل j.j.schwarzmantel [*]

يقدم هذا النص جملة من الأهداف الطّموحة. حيث يسعى أولاً إلى التحقيق في ما إذا كان مدلول السيطرة الإيديولوجية قابلاً للتطبيق على المجتمع المعاصر أو إذا ما كان مرتبطًا به. كما يسعى ثانيًا، إلى تحديد المعالم المفترضة التي تتناسب مع مبدأ الإيديولوجيا المضادة الجديدة. وما يعنيه هو إيديولوجيا المعارضة والنقد التي تحترم بعض المعايير المحددة. ويشير الكاتب هنا إلى أن مثل هذه المعايير لا تخلو من الروابط التي تجمعها بالشروط الفعلية للسياسة العصرية، ولا من المقدرة على التحفيز والتحريك، ولا حتى من العمل على تفادي الصفات التي تطبع الجمود العقائدي التي ظلت تشكل السمة المميّزة للإيديولوجية السياسية في الماضي.

نشير إلى أن هذا النص هو محاضرة قدمها شوارزمانتل أمام الجلسات المشتركة في إطار ورشات العمل التي ينظمها المجمع الأوروبي للأبحاث السياسية في أبسالا ـ السويد، في 13 – 17 نيسان 2004.

المحرر

أودّ أولاً أن يقع اختياري على اثنين من السمات الواضحة التضارب على المشهد الإيديولوجي المعاصر. ومن ناحية أولى، يبدو وكأن مدلول السيطرة الإيديولوجية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياسة في يومنا الحالي، كما وكأن النظام الليبرالي هو الذي يشكل الإيديولوجيا المسيطرة. ثم يأتي

---

* ـ كلية العلوم السياسية والدراسات الدولية - جامعة ليدز، Leeds.

العنوان الأصلي للمقال: HEGEMONY AND CONTESTATION IN POSTIDEOLOGICAL SOCIETY

المصدر:

https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/cf956a524-6731-d62-bebb-548e3cabee5c.pdf

ـ تعريب: نور علاء الدين.

خط آخر من التحليل ويتضارب مع هذا الموقع من حيث إنّه يرفض الحديث تمامًا عن السيطرة الإيديولوجية. وفي حال أن هذا المنظور الأخير قد أثبت صحّته إذًا لا يسعنا القول إلا أن المجتمع المعاصر (على الأقل في البلدان المتطورة التي تحكمها الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، على أن ورقة البحث هذه إنما تركّز على دور الإيديولوجيا في هذه المجتمعات) بات متحررًا من أي نوع من أنواع الإيديولوجيات ولا يرتبط بأيٍّ منها. لقد بتنا نعيش في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا حيث لم يعد مِن مكان لمفهوم الإيديولوجيا أو بالحريّ لا مكان للمفهوم الإيديولوجي السائد أو المسيطر. لقد استعيض عن النزعة نحوالإيديولوجيا بسياسة الهوية التي تطبع القيم الشخصية التي ما من علاقة البتة بينها وبين سياسة الإيديولوجية التي كانت هي السائدة في الأزمان الماضية (والأقل حظًا). انطلاقًا من هذه النظرة يمكننا القول بأن الحياة السياسية بجميع أشكالها قد خضعت للتحولات، انطلاقًا من أن القضايا الجديدة قد طرأت ولم يعد بالإمكان السيطرة عليها في إطار عمل السياسة الإيديولوجيا .

اسمحوا لي أن أنطلق من هذه النظرة الثانية، موضّحًا إياها قبل تبرير عدم صحّتها. في الأصل تقوم هذه الرؤية على التمييز ما بين المجتمع الإيديولوجي من جهة والمجتمع اللا إيديولوجي أو مجتمع ما بعد الإيديولوجيا من جهة ثانية. في النمط الأول، تخضع السياسة لسيطرة البحث عن هدف مجتمعي شامل وتام، إنه التطلّع إلى تحقيق أو تأكيد فكرة المجتمع الحسن. إن المجتمع الإيديولوجي هو ذلك الذي يتم في إطاره نشر وجهة النظر الواحدة والسائدة حول الحياة الحسنة عن طريق المجتمع وهو ما يُقولب وعي الناس. مما لا شك فيه هو أن هذه العملية قد تأخذ أشكالاً مختلفة تتراوح ما بين المجتمعات التوتاليتارية الإيديولوجية المتمثلة في الأنظمة الشيوعية الفاشية والستالينية وصولاً إلى المجتمعات الأكثر ليبرالية والتي مع ذلك لا يمكن سلخ الصفة الإيديولوجية عنها، أي المجتمعات التي لا يزال يتناسب معها مدلول السيطرة الإيديولوجية.

وفي إطار هذا الحيّز من المناقشة، لم يعد بالإمكان ترسيخ المسائل المرتبطة بالجدال السياسي في إطار متغيّرات أيّ إيديولوجيا بذاتها. لقد تغيّر المجتمع، وبالتالي فقد أصبح متحررًا من تلك الأطر التفردية، وإذا ما أردنا الإفتراض بأن الهوية، سواءاً كان المقصود بها الهوية الشخصية هوية الجماعة، هي الأساس الذي تقوم عليه السياسة، بالتالي فإن الإطر الأوسع التي تقوم عليها السياسة الإيديولوجية تصبح بكل بساطة غير متوافقة مع مصدر العمل السياسي. إذ لا بدّ من الإشارة إلى وجود نوع من التضارب ما بين سياسة الهوية وسياسة العقيدة: الأولى هي تلك التي تسعى للوصول في إطار العمل السياسي إلى المساحة التي تخوّلها تمييز المصالح والأهداف الواضحة المعالم

التي تختص بكل مجموعة؛ فردية كانت أو ثقافية. في المقابل، فإن السياسة الإيديولوجية هي تلك التي تسعى إلى التعبير عن نفسها في إطار العمل العام من خلال اللجوء إلى الأسلوب الجماعي. وعليه فإن ساحة السياسة الإيديولوجية هي تلك المرتبطة بالأفرقاء أو بالحركات الاجتماعية الواسعة والتي نجدها تميل صوب المشروع القائم على مبدأ التحوّل الاجتماعي التام والكامل. إنما وفي هذه المرحلة من التحليل لم تعد الحياة السياسية المعاصرة على هذا النحو، بل هي أصبحت تنشط في إطار مبدأ أكثر تجزُّؤًا أو تدرُّجًا: على سبيل الجماعات ذات الخصوصية التي تميّزها عن غيرها التي تصارع من أجل الاعتراف بها، والمصالح الخاصة التي تقتضي من الحكومة أن تتجاوب مع مطالبها، هذه النماذج قادرة على إعطائنا فكرة حول شكل السياسة في العالم المعاصر التي يمكن إلصاق أي صفة بها ما عدا صفة الإيديولوجيا .

ليس من الصعب في شيء أن ندرك السبب الذي لأجله اكتسبت هذه الرؤية المصداقية الكبيرة: فعلى أرض الواقع، يقود خطر السياسة الإيديولوجية المتمثّل في أشكالها التوتاليتارية إلى نشوء ردة فعل مضادة، وهي تلك التي ترحّب بسياسة الإختلاف والتنوّع. إذا ما كانت الإيديولوجيات تقود إلى القضاء على كل شكل من أشكال التعددية، بالتالي فإن المجتمع السليم والمتنوع لن يكون أبدًا على وفاق مع مخطط سرير بروكوست[1] الذي تعتمده الإيديولوجيات التي تسعى إلى «تسيير» هذا التنوع لكي تصل به نحو مثال أعلى واحد. لن تتوانى الإيديولوجيات عن صقل فكرة واحدة ومثل أعلى وحيد حول المجتمع الحسن وبالتالي فإنها تحاول توجيه أو إرشاد مجالات الحياة على اختلافها لكي تصب في المحصلة في خندق الهدف الوحيد. وعليه فإن الحركة الإيديولوجية هي تلك الحركة الجماعية التي تنبثق انطلاقًا من ولاء الناس ووفائهم ثم تعمد إلى اللعب بعواطفهم من خلال اللجوء إلى الخرافة والرموز، وهي بالتالي تكون ساعية إلى الإمساك برمام السلطة داخل الدولة في محاولةٍ لفرض ذاك الهدف المرجو على المجتمع بأكمله. على أن المجتمع الحديث لم يعد يعترف بهذه الحركات على اعتبار أنها كيانات قائمة بذاتها، وهو الأمر الذي يُثبت لنا بأننا قد انتقلنا إلى نوعٍ آخرٍ من المجتمعات التي بات بإمكاننا أن نطلق عليه اسم مجتمع ما بعد الإيديولوجيا .

مرة أخرى أرغب في الخوض في هذه المسألة، والتي أعتقد بأنها تقوم على أساس النظرة أولية عن الإيديولوجيا . لذا فإنني أفضل عوض ذلك اللجوء إلى بعض الأفكار التي كان غرامشي قد خرج بها حول الإيديولوجيا من أجل دعم الفكرة القائلة بأن الليبرالية إنما هي إيديولوجيا تسود

[1]- مخطط سرير بروكوست: خطة لتوليد الإنصياع والطاعة من خلال استعمال أساليب عنيفة.

المجتمع الحديث، إلى جانب التوسع في بعض الأفكار التي تخوض في العوامل التي قد تؤدي إلى خلق إيديولوجيا مضادة، والسبب الذي يجعلها غاية في الأهمية في ظل الظروف التي تحكم السياسة في يومنا هذا. بالعودة إلى غرامشي، يرى هذا الأخير أن الإيديولوجيا كانت في بادئ الأمر عبارة عن قوة عملية تقوم على مبدأ شعبنة وترويج العقائد الفلسفية التي كان المفكرون يخرجون بها. في الوقت الذي كان غرامشي يبلور هذا الرأي كانت الإيديولوجيات عبارة عن المجال الشامل والجامع لأي مفهوم فلسفيٍّ كان:

تعتبر الإيديولوجيات الفلسفة الحقيقية بروحها، إذ أنها لا تأتي إلا نتاجًا للترويج الفلسفي الذي يقوم بنقل الجماهير والعامة نحو العمل الفعلي وبالتالي نحو تحويل الواقع (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1242).

وبالتالي بات بالإمكان القول إن الإيديولوجيات تُرشِح أو تسرّب الأفكار التي يتبناها الفلاسفة لتدخلها في عقول العامة، وهو الأمر الذي يجعل من هذه الإيديولوجيات سلوكيات سهلة المنال وتحفيزية. وفي مجالٍ آخرَ إنما وبالروحية نفسِها يكتب غرامشي قائلاً بأن الإيديولوجيا ما هي إلا عبارة عن «مرحلة وسيطة ما بين الفلسفة وممارسات الحياة اليومية» (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1433). وبعد الإطلاع على هذه النظرة المعقة، يصبح بإمكان الفرد أن يقول بان الليبرالية لا تقل سيطرةً عن الإيديولوجيا، إذ إنها تتسرب إلى عقول العامة عن طريق الترويج وهي بالتالي تكون في معرض تنشيط سلوك الناس عبر اعتماد الأساليب التي ليس بالضرورة أن يدركوها بأنفسهم.

إن الفكرة التي أود طرحها هي أن الليبرالية تمتاز بصفة السيطرة داخل المجتمعات البيرالية الديمقراطية المعاصرة، إلا أنه لا بدّ من تصنيف هذا الانتصار المفترض لليبرالية عن طريق عدة أساليب. أولاً، لقد صعدت فكرة سيادة الليبرالية على اعتبار أنها إيديولوجيا على حساب تكلّفها النظري وعمقها الفكري. إذا ما اثبت غرامشي صحة نظرته واعتبرنا أن الإيديولوجيات إنما تأتي «نتاجًا للترويج الفلسفي الذي يقوم بنقل الجماهير والعامة نحو العمل الفعلي»، فبالتالي تصبح الفاعلية التطبيقية التي تتحلى بها الليبرالية أمرًا ممكنًا؛ إذ أنه جرى أصلاً تذويب الليبرالية وتبسيطها. إن ما تشهده الليبرالية هو عبارة عن إيديولوجيا أولية يعتقدها الشخص بخياره الفردي ونتيجة لحقوقه الفردية وهي أيضًا عبارة عن وجهة نظر غير نقدية حول ما يُطلق عليه أحد الكتّاب اسم «السياسة التي تقودها السوق» (ليز، 2001). وفي هذا المجال تجدني أطرح وجهتَيْ نظر في ما

يتعلق بالشروط التي على أساسها استطاعت الليبرالية أن ترسي قواعدها على اعتبار أنها حركة مسيطرة. أولاً، لا بدّ من الإشارة إلى أن ما فقدناه من جراء هذا الإنتصار هو ذلك المجال الذي كانت تتحلى به الليبرالية والذي كان قادرًا على جذب الأفكار التي تدور في فلك تطوير الذات وتحويل الذات من خلال التفاعل مع الآخرين، إنها عبارة عن عملية تحظى بالدعم (كما يشير جون ستيوارت ميل) بفعل الممارسة السياسية، على سبيل المثال داخل الحكومات المحلية. على أن هذا المجال من الليبرالية القائم على مبدأ تطوير الذات قد شغل العديد من «الليبراليين الجدد» من أمثال توماس هيل غرين فانكبوا على تطويره، وبالتالي فقد برز جليًّا في إطار إيديولوجيا الليبرالية التي باتت حاضرة في الأذهان وراحت تنتشر على اعتبار أنها إيديولوجيا تفوّق المستهلك وخياره. وفي إطار هذه الليبراليّة الرائجة، إذا ما صحّ تسميتها بهذا الاسم، أصبحت الأفكار التي تعالج الحق في حرية الخيار إن داخل السوق أو في إطار السلطة غير المقيّدة تحتل مراكز الصدارة. إلا أن هذه الفكرة تغض النظر عن بعض المعضلات المركزية التي تختص بها الليبرالية الكلاسيكية في ما يتعلق بإمكانية قضاء المجتمع الشامل على الفردية والتعددية، وهو الأمر الذي لطالما أشار إليه دو توكفيل. ولا شكّ بأن التحذيرات التي كان يطرحها بشأن التركيز على الملذات الفردية والمصالح الشخصية والتي بدورها قد توصل إلى تجاهل الملكيات العامة وحتى إلى نمو نوع من «الإستبداد الناعم» داخل المجتمع الذي نزع الصفة السياسية عن نفسه باتت الآن تبدو في مكانها المناسب أكثر من أي وقت مضى.

وبالتالي تجدني أوافق غوس الرأي عندما يقول بأنه جرى تثبيت مبدأ سيادة الليبراليّة باعتبار أنها إيديولوجيا قائمة بذاتها على حساب تفتيتها، إن لم نقل على حساب اختفائها من ناحية أنها مبدأ فلسفي (غوس، 2000). إلا أنني كنت أفضّل أن أصيغ الواقع بعبارات أخرى تقول بأن الليبراليّة باعتبار أنها إيديولوجيا نقدية قد فقدت عن طريق شعبنة شكلها «الإيديولوجي» ذلك الحيّز النقدي، وقد تخلت عن رؤيتها التي تعالج المجتمع المكوّن من أفراد يتمتعون بكامل الإرادة الفردية. وإذا ما صحّ قول بونام إذ يعلن أن « الإيديولوجيات جيمعها، بما في ذلك أكثر الإيديولوجيات محافظةً، كانت موجهة بكل شراسة تجاه الواقع، كما حدث في ذلك الوقت» (بونام، 1999، ص. 124) فإننا نخلص إذًا إلى أن الليبرالية قد فقدت الآن «الشراسة» التي كانت تتحلى بها. لقد خلعت الليبرالية عن نفسها وظيفتها النقدية وباتت الآن تطرح نفسها كما لو أنها تخلت عن طابعها السياسي. وعلى سبيل المثال، أشير في هذا المجال إلى كتاب الليبرالية السياسية الذي وضعه رولس، حيث يقول إنّ الليبرالية تبدو وكأنها عملية البحث عن الإجماع السياسي، الذي بدوره يتحقق من خلال التخلي

عن اتفاق بشأن «العقيدة الشاملة» (رولس، 1993). وهنا أشير إلى أن النظرة التي يقدّمها رولس حول الليبرالية هي تلك الليبرالية الدقيقة التي لا ترفض «الاختلاف المعقول» بالنظر إلى العقائد التي تعالج الحياة الحسنة، إلا أنها مع ذلك تقدّم المزيد لناحية العقيدة الجوهرية. إذا ما افترضنا أنّ الليبرالية قد حطت رحالها في هذه الخانة مؤخرًا، على اعتبار أنها إيديولوجيا قائمة، فإذًا يبدو أنها تسعى إلى تقديم المثال حول ما يصفه بونام على أنه « إيديولوجيا من دون مشروع»، على أن هذا هو الرأي الذي يتبناه في ما يتعلق بالإرداف الخلفي أو التناقض اللفظي بمعنى آخر.

أما المجال الثاني لليبرالية والطبيعة والمكانة اللذين يحكمان السيطرة التي تبديها في عهدنا المعاصر، إنما يتمحور حول طبيعتها التي تخلت عن الجانب السياسي. وإنني شخصيًا لأرى إنّ هذا الواقع إنما يعكس واحدًا من مجالات الليبرالية، ألا وهو حماية حيّز الخصوصية من التجاوزات السياسة (والتجاوزات الصادرة عن الأغلبية). لقد استطاعت الليبرالية أن تفوز (أجرؤ على الإدعاء) على اعتبار أنها إيديولوجيا، الإيديولوجيا التي ترى في الإنجاز، قبل كل شيء، أنه يقوم في حيّز الخصوصية. وهنا أشير إلى ما ورد على لسان بنجامان كونستانت في محاضرته الشهيرة حول الحرية التي كان يمارسها الأقدمون وتلك التي يمارسها الحاضرون: «لا بدّ لحريتنا من أن تقوم على أساسٍ من اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية» (كونستانت، 1988، ص. 316). إن الفكرة التي أودّ طرحها هي أنه في حين أنه ما من شكّ بأن هذا المجال ليس أبدًا الوجه الوحيد الذي يطبع الحرية الليبرالية، نجد هذه الحرية تتجلى بوضوح في الليبرالية على أنها إيديولوجيا معاصرة وسائدة. وفي هذا المجال، نلاحظ بأن أكثر الليبراليين تبصرًا، بمن في ذلك كونستانت بذاته إلى جانب توكفيل، كانوا على تمام الإدراك للأخطار المحتملة التي من الممكن أن تحملها «اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية» في حال تمت المبالغة فيهما، من شأن هذه المسألة (للمفارقة) أن تقود إلى التقليل من شأن كلٍ من الحرية وتطوير الذات، إذا ما حصر الفرد نفسه داخل قوقعة الخصوصية وعض الطرف بعيدًا عن الانخراط المدني وإمكانية تطوير شخصه التي تقدّمها له هذه المشاركة. إلا أن سيادة الليبرالية الحديثة على اعتبار أنها إيديولوجيا قائمة بذاتها قد منحت الليبرالية الدفعة القوية إلى الأمام باتجاه السلوكيات التي من شأنها أن ترفع من قيمة حيّز الخصوصية، ولا سيما في ما يتعلق بالاستهلاك والمحافظة على السلوك المنسلخ عن الحيّز العام للنشاط السياسي وحتى المتهكم عليه.

على ضوء هذا الإتصال، تبرز أمامنا ظاهرة وحيدة تأخذ في الوقت عينه دور المسببات والنتائج. وهنا بإمكاننا القول إنّ الإيديولوجيات هي في الوقت عينه عبارة عن بنىً فكرية وخليط من الأفكار

والمفاهيم، إلى جانب كونها أيضًا عبارة عن قوى سياسية ممارستية، وهي بالتالي تكون قادرة على تحفيز الأحزاب السياسية وتضمن الأفكار التعبوية للأحزاب والحركات. ومن خلال النظر من منظور السياسة العملية داخل النظام الليبرالي الديمقراطي المعاصر نجد أنّ الطيفالإيدييولوجي قد خفُت. راحت الأحزاب التي تنافس من أجل الحصول على القوى السياسية تنجذب نحو سلسلة محدودة نوعًا ما من الأفكار في قلب طيف اليسار واليمين، وهو الأمر الذي يعزز سيطرة الليبرالية. إذا ما سلّمنا جدلاً بأن الليبرالية هي عبارة عن عقيدة الوسط، إلى جانب امتلاكها المقدرة الفذة على استيعابالإيديولوجيات الحساسة التي يمتاز بها إن اليسار أو اليمين على حدٍ سواء، فإننا نخلص إلى أنها، أي الليبرالية، تستفيد من النقلة نحو الوسط في المجال السياسي، وهو الذي يمارسه القادة السياسيون في معرض السعي إلى اجتذاب الدعم الإنتخابي. ولكن يبقى أن هذه المقدرة الاستيعابية التي تتحلى بها الليبرالية، والتي هي عبارة عن سلاسةٍ تسمح لها، وفقًا للشكل الذي تأخذه في يومنا الحالي، بأن تكون «كل شيء بالنسبة إلى كل الشعب»، هي التي تجعل منها المحور الإيديولوجي الأهم بالنسبة إلى الصراع السياسي المعاصر. إلا أن هذا لا يطرح التوافق مع الرؤية التي يتبناها غيدنز والقائلة بأننا أصلاً «تخطينا [مسألة] اليسار واليمين»، ولكن يبدو وكأن غيدنز على حق في بعض المجالات. لا مجال لإعتبار المذهب المحافظ التقليدي المزاحم الكبير داخل المجتمع الإنعكاسي بالتالي المعادي للتقليدية. وينطبق الأمر عينه على الاشتراكية الدولتية في الحقبة التي أعقبت انهيار الإتحاد السوفياتي، وهي التي كانت قادرة على إفقاد ما يسميه غيدنز النموذج المعرفي للاشتراكية مصداقيته، وهو عبارة عن الاقتصاد المخطط الموجّه الذي يسيطر عليه «الدماغ» المركزي ذي القدرة المطلقة (غيدنز، 1994). وبالتالي ما الذي يبقى متوافرًا لدينا؟ بالنسبة إلى الألواح الإيديولوجية التي على أساسها تبني الأطراف في النظام الليبرالي الديمقراطي قاعدة جاذبيتها؟ يأتي الجواب عن هذا السؤال على شكل ضيغٍ مختلفة الأوجه عن الليبرالية في شكلها«الإيديولوجي» المموّه، والذي لا يفرض بالضرورة المكونات العقائدية الشديدة الصرامة على أنه يطرح حيزًا واسعًا من الاختيار أمام الأفراد، أو ما يبدو على أنه اختيار.

ما هي الحجة التي ظلت سائدة حتى الآن؟ نحن لا نعيش في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا، ولكن في مجتمعٍ تسوده الإيديولوجيا القائلة بالليبرالية، التي هي بدورها قد انتشرت من خلال مجموعة متنوعة من القنوات القائمة على مبدأ شعبنتها. مع العلم أن هذا نموذج الليبرالية المسيطر قد حرم الليبرالية نفسها، ليس من مكانتها باعتبارها إيديولوجيا قائمة، إنما بالحريّ من منظورها النقدي الحازم. إذا ما أثبت غرامشي أصدقية قوله من حيث اعتبار أن الدور الذي تلعبه الإيديولوجيا

ما هو إلا شعبنةً للفلسفات المعقدة، سنجد أنّ هذه النقطة قد جرى تأكيدها عن طريق الظرف الذي نمرّ فيه في الوقت الحاضر. لقد خسرت الليبرالية باعتبارها فلسفة ناقدة ولكنها انتصرت من حيث أنها «الحس العام» المعاصر. لقد أثبتت بأنها قادرة في جزء من أجزائها على القيام بهذه المهمة لأنها تمكنت من استعاب النقد الذي وجّهته الإيديولوجيات الأخرى التي كانت عرضة للتأثير التاريخي، حيث كانت في بعض الأحيان تنتهج منهج الديمقراطية الاجتماعية سعيًا إلى الحد من صرامة الليبرالية الكلاسيكية التي تعتقد بها مدرسة مانشستر. وبهذه الروحية نفسها، استطاعت تلك الإيديولوجيات الناقدة لليبرالية، على سبيل التيار المحافظ، دخول الحيّز الليبرالي من خلال التخلي عن التقاليد المـُـمَـيّـزة التي تختص بها أو من خلال التقليل من حدّتها وكذلك من خلال القبول بـــ«ليبرالية الحس العام» هذه، بشرط التركيز في السوق والمنافسة وحرية الفرد في الاختيار وحرية الشك نحو المجال العام. على أنني أرغب في الإشارة إلى أن هذا الإقبال نحو ليبرالية الحس العام هو نفسه ما يميّز غالبية الجوانب التي تطبع الديمقراطية الاجتماعية المعاصرة خصوصًا في تجلياتها التي تأتي عبر «الطريق الثالث». وبالتالي فإن الصورة التي أرغب في عرضها في ما يخص المشهد الإيديولوجي المعاصر ليست بالضرورة تلك الصورة التي تقدّم لمجتمع ما بعد الإيديولوجيا، إنما من باب أوْلى الصورة التي تطرح نفسها زورًا على هذا النحو. وما الليبرالية الديمقراطية المعاصرة إلا مجتمع إيديولوجي يطغى في زواياه وبشكل مباشر جدًا وجه محدّد من وجوه الليبرالية. ولقد قامت بعض الإيديولوجيات التي كانت تتسم في الماضي بدرجة أعلى من التعقيد بتكييف نفسها مع هذه الليبرالية المشعبنة التي استطاعت بدورها أن تطرح نفسها باعتبارها إيديولوجيا الحرية والاختيار والتنوع، والتي بالتالي استطاعت أن تجتذب إن لم نقل حماسة الجمهور فعلى الأقل القبول باعتبارها «الخيار الوحيد المطروح على الساحة». وهو الأمر الذي يقود في وقتٍ لاحق إلى ولادة سلسلة من النقاش الفكري والسياسي التي لا ترقى للمستوى المطلوب، والتي من الممكن أن تسعى بنفسها إلى تعزيز قدراتها. وبالنظر إلى أن مدى الإيديولوجيات السياسية المقترحة قد أصبح محدودًا، من شأن هذه الحالة أن تقلل من اهتمام السياسة والحياة العامة وجاذبيتهما وهذا بدوره قادر على تعزيز التركيز في «اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية»، وفق ما يقول كونستانتت، وهو بالتحديد ما تسلط الإيديولوجية السائدة الضوء عليه.

وهنا لا بدّ من طرح السؤال التالي: ما هي الآثار المترتبة على هذا الأمر بالنسبة إلى «العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا؟» كنت أتمنى لو أنني كنت قد أظهرت أن مدلول العصر الما بعد إيديولوجي يُعتبر في حد ذاته مغالطة، وأن الإيديولوجيا السائدة (أو الليبرالية

المشعبنة) تعمل في أحد أجزائها من خلال السعي إلى تشويه سمعة كل الإيديولوجيات المنافسة لها على اعتبار أنها ليست سوى رؤى خطيرة لا تقود في نهاية المطاف إلا إلى الشكل الشمولي من السياسة. وبالتالي، إذا ما اعتبرنا أنّ المجتمع الحالي هو مجتمع لا يتحلى بخصائص الما بعد أيدولوجيا إلا في جوانبه السطحية، أو أن هذا ما يبدو لنا، فإن تركيزي في بقية هذا البحث سوف ينصبّ على ما يمكن القيام به من أجل أنعاش المشهد الإيديولوجي، ومن أجل استرجاع حيوية السياسة الإيديولوجية من دون اللجوء إلى مسلك الإيديولوجيات الجامدة أو الشمولية والذي يجري تطبيقها قسرًا أو فرضها على جميع جوانب الحياة. وحجتي في ذلك، باختصار، هي أن اللجوء إلى الإيديولوجيا (وهو ما يُفترض تطبيقه، ولكن الواقع يختلف عن ذلك) في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا يتطلب وضع إيديولوجيا جديدة، أو بالحري إيديولوجيا مضادة، تهدف إلى تجنّب الخطرين. الخطر الأول الذي نتحدث عنه هو الخوف من أن تكون قيدًا صارمًا قادرًا على الحؤول دون السياسة الإبداعية من خلال فرض المخطط العقائدي والصيغ المبسطة بدلاً من الحثّ على التفكير المنفتح. أما الخطر الثاني فهو ضرورة الإختيار ما بين أمرين أحلاهما المر والذي أتينا للتو على ذكره، وهو ما يقوم على عدم امتلاك الرؤية أو الهدف العام أو المشروع الملهم، وما هو إلا الإرداف الخلفي المذكور أعلاه والمأخوذ عن بومان حول الإيديولوجيا من دون مشروع. وكما أشرت في وقت سابق، إلى ما إذا كانت حجتي أثبتت أحقيتها فيكون هذا هو الموقف الذي وصلنا إليه في السياسة المعاصرة. وبالتالي فإن الفكرة التي أطرحها هي إرساء الحاجة إلى ضرورة قيام إيديولوجيا مضادة في معرض تجنّب كلي هذين الخطرين. على أنه من الممكن أن يترتب عن «العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا» إرساء أشكال جديدة من السياسة الإيديولوجية كما وتطويرها، وهذا ما أود أن أبيّن معالمه في ما يلي.

وفي هذا المجال يتسنى للباحث أن يستقي بعض الإشارات من غرامشي، وذلك باستخدام أفكاره نقطة انطلاق للبحث. مع العلم أن النقاش الذي لا يزال قائمًا بين غرامشي وكروتشي كان قد قدّم له غرامشي بذاته على اعتبار أنه صراع بين إيديولوجيتين اثنين، أو الرؤية الكونية والليبرالية والماركسية. من جانبه، يرى غرامشي في كروتشي على أنه أهم من يمثل الليبرالية، أي بمنزلة الداعية الأكثر تمرسًا في العالم المعاصر. ويرى غرامشي أنه على ساحة المعركة من أجل الهيمنة ثمة فرق بين «الجبهة الإيديولوجية» و «الجبهة» العسكرية، وهي المعركة التي يتوجب على المحارب فيها اختيار النقطة الأضعف لدى العدو للهجوم عليه، ولكن هذا الأمر لا ينطبق بالضرورة على الصراع الفكري. ففي هذا المجال ينبغي على المرء دائمًا أن يختار النقطة الأقوى التي تتميّز بها

الإيديولوجيا المناقضة باعتبارها نقطة انطلاق للنقد، إذ لن يكون الانتصار على الأفكار البسيطة ذا قيمة عالية، ويتلاشى في مهاترات صغيرة:

ولكن على الجبهة الإيديولوجية، لا يسعنا إلاّ القول إن هزيمة التابعين والمتطفلين هي ذات أهمية لا تكاد تذكر. وهنا لا بد من الدخول في معركة مع أبرز رموز الخصم، وإلا فإن الواحد منا قد يخلط ما بين الصحف والكتب، وما بين الجدل اليومي التافه والعمل العلمي. وبالتالي لا بدّ من تجاهل الأشخاص الأدنى لمصلحة الجدل الصحفي الذي لا نهاية له (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1423، وبريزون نوتبوك، ص. 433).

وانطلاقًا من هنا لا بدّ للمعركة ضد الليبرالية من التركيز، في رأي غرامشي، على المدافع الأكثر إقدامًا، وهو ما تجلى له في صورة كروتشي. بالنسبة إلى غرامشي كانت الليبرالية عبارة عن الإيديولوجيا السائدة، التي استطاعت أن تدخل حيّز الوعي الشعبي باعتبارها «دين الحرية». وتمامًا كما حدث مع تقبّل العامة للإصلاح الذي كان يتعارض مع عصر النهضة باعتباره مركز الأوساط الفكرية، بحسب ما يوصفه ايراسموس، كذلك جرى مع الماركسية أو «فلسفة البراكسيس أو التطبيق العملي»، حيث برزت في الوقت المعاصر على اعتبار أنها الحركة التي تحدت الليبرالية وقدّمت البديل الكامل عنها.

يبدو أن ثمة نقطتين تتحليان بالأهمية المعاصرة التي يمكن استخلاصها من الصورة التي يستعرضها غرامشي حول الصراع الإيديولوجي بين الليبرالية والماركسية. أولاً، إن ما يقوله عن الليبرالية باعتبارها إيديولوجيا يبدو بالنسبة إليّ على أنه صالح التطبيق على أيامنا هذه. إذ يقول إنّ الحزب الليبرالي (في إيطاليا) قدّ عمد إلى تحويل الليبرالية من كونها فلسفة تأملية ونظرية إلى إيديولوجيا سياسية فورية وعملية؛ واصفًا إياها بكونها «أداة عملية للهيمنة والسيطرة الاجتماعية». وفي ما يلي تظهر كلمات غرامشي الحرفية من النص الأصلي، ففي معرض الحديث عن الليبرالية في إيطاليا، يبدأ غرامشي بالإشارة إلى جاذبيتها الواسعة، ومن ثم ينتقل إلى موضوع تطبيقها المحدّد وقبل كل شيء العلمي:

إن قبول مصطلح «الليبرالية» في إيطاليا، على سبيل المثال، في خلال هذه الفترة كان واسع النطاق واستطاع الوصول إلى مدىً بعيدٍ. في كتاب بيترو فيغو حوليات إيطاليا يظهر الليبراليون على اعتبار أنهم جميع الذين لا ينتمون إلى طبقة رجال الدين وجميع المعارضين للفئة التي تؤمن بالعصمة البابوية، وبالتالي تكون الليبرالية قد اشتملت حتى على المجتمع الدولي. ومع ذلك فقد

تشكّل تياراً وحزباً أطلق على نفسه بالتحديد اسم الليبرالي. لقد استطاع هذا الحزب أن يُوجد سريعًا إيديولوجيا سياسية مباشرة مستمدة من موقف المضاربي والتأملي الذي تتسم به الفلسفة الهيغلية. لقد شكّلت هذه الإيديولوجيا أداةً عمليةً للهيمنة والسيطرة الاجتماعية، وهما الوسيلتان اللتين من خلالهما يمكن الحفاظ على المؤسسات السياسية والاقتصادية الخاصة التي أُسِّست أصلاً في أثناء الثورة الفرنسية ومع انتشار هذه الثورة الفرنسية في جميع أنحاء أوروبا. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1230).

يشير هذا الأمر إلى أن الإيديولوجيا، وفي هذه الحالة تحديداً الإيديولوجيا الليبرالية، ما هي إلا عبارة عن مجموعة عملية أساسية من الأفكار التي ترتبط ببعض المؤسسات والممارسات المحددة المعالم. إن ما يدعوه غرامشي «إيديولوجيا سياسية مباشرة» هو كناية عن شيء ما من الممكن أن يتجلى أو أن ندركه من خلال هياكليات محددة جدًا تمتاز بها السلطة. وعلى ما يبدو فإنه يقترح أنّ الليبرالية ما كانت مجرد فلسفة عامة، فـــ«دين الحرية» هذا قد وجد خير تعبيرٍ عنه في المؤسسات الاقتصادية والسياسية.

ومن هنا، نستخلص مما يراه غرامشي، استحالة استمرار المحافظة على التمييز الذي حاول كروتشي الدفاع عنه بين «الفلسفة» و«الإيديولوجيا». ويرى غرامشي في هذا المجال أن هذا التمييز يأتي من حيث الدرجة وحسب، وليس تمييزاً بين فئتين منفصلتين. يبدو أن غرامشي يميل إلى الاعتقاد بأن الإيديولوجيا ليست سوى نوعًا من تطبيق الفلسفات الواسعة التي تُعنى بالحياة (الفلسفة) على المشاكل العملية الملموسة. اسمحوا لي أن أقتبس كلامه مرة أخرى:

إن الفلسفة هي عبارة عن تصور العالم الذي يمثل الحياة الفكرية والأخلاقية (تنفيس الحياة العملية المحددة) من جانب فئة اجتماعية كاملة من المفترض أنها في حركة دائمة، وبالتالي لا يُنظر إليها في إطار مصالحها الحالية والمباشرة وحسب، إنما في إطار مستقبلها وانعكاس إهتماماتها. من جهة أخرى فإن الإيديولوجيا هي عبارة عن أي مفهوم خاص تتبعه المجموعات ضمن تلك الفئة التي يمكن أن تساعد على حل المشاكل العاجلة والمحددة. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1231).

وعليه، أميل إلى القول إنّ هذا التصنيف يتناسب مع عصرنا الحالي لأنه يشير إلى أن السيطرة الإيديولوجية تظهر عند معالجة المشاكل الفورية والعملية من خلال المؤسسات الخاصة التي تعبرّ في إطارٍ رحبٍ عن فلسفة واسعة تُعنى بالحياة والسياسة، ربما بطريقة ضمنية. في محاولة لجعل

هذا المثال أكثر واقعية ولتحقيق هذه المحاولة، نشير إلى أنه عندما تكون جميع جوانب المجتمع المعاصر، وليس أقلها الجامعات، تعمل في مجال السوق أو النماذج المستوحاة من مجال الأعمال، فإذًا تصبح الليبرالية (في شكلها المعاصر) الطريقة التي من خلالها يتوجب معالجة بعض المشاكل العملية جدًا والفورية. عندما يجري تطبيق مدلولات الانتاج القابلة للقياس على جميع المؤسسات ومجالات المجتمع، فإن فكرة علاقات السوق تتبلور من خلال كل مكونات المجتمع. وانطلاقًا من هذه الفكرة نجد أنّ الليبرالية المستوحاة من السوق تنظم، بطرائق ملموسة وفورية جدًا، العلاقات العملية التي تجمع الناس بين بعضهم في المجتمع. وفي هذا المعنى تحافظ الليبرالية على سيطرتها، على الرغم من أنها الليبرالية التي من شأنها أن تنذر الليبراليين من أمثال ميل ودي توكفيل، ناهيك عن «الليبراليين الجدد» الذين ظهروا في وقت لاحق على سبيل غرين وهوبهاوس. وبالتالي، فإن الإيديولوجيا، إذا جاز التعبير هي عبارة عن التطبيق العملي للفلسفة الواسعة التي تُعنى بالحياة، على أن هذه الأخيرة تصبح المهيمنة والسائدة من خلال الإيديولوجيا . نحن جميعًا مثل السيد جوردان في نظر الليبرالية، إذ ننطق بالليبرالية مثلما نطق هو بالنثر، من دون أن ندرك أنّنا بفعل ذلك.

أما الجانب الثاني من الأفكار التي جاء غرامشي بها التي تبقى ذات الصلة بعصرنا الحالي فهو فكرته حول الصراع الإيديولوجي، أو المعارضة بمعنى آخر. فلا شك في أن أمله يبقى في أن تتمكن الماركسية أو «فلسفة التطبيق العملي» من الحلول محل الليبرالية باعتبارها الفلسفة أوالإيديولوجيا السائدة. لقد سعى غرامشي إلى تطوير شكل من أشكال الماركسية التي من شأنها أن تقود إلى إيجاد «ثقافة متكاملة جديدة»، بحيث يقول غرامشي، إنّه يتوجب عليها أن تُنمي الطابع الشامل للإصلاح البروتستانتي إلى جانب تنمية الحركة التنويرية الفرنسية من دون أن ننسى الكلاسيكية التي طبعت الثقافة اليونانية وعصر النهضة: «تلك ثقافة، بالاستناد إلى مقولة كاردوتشي، تقدر على التوليف ما بين ماكسيميليان روبسبيير وإيمانويل كانط، أي السياسة والفلسفة في إطار وحدة جدلية خاصة بفئة اجتماعية محددة على أنها ليست مجرد فرنسية أو ألمانية، وإنما أوروبية وعالمية». (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1233). سوف يجد إرث الفلسفة الكلاسيكية الألمانية نفسه جزءًا مؤثرًا في الحياة، أو كما يقول المصطلح الإيطالي «فيتا أوبيرانتي». لقد كانت الماركسية بمنزلة «البدعة» الليبرالية، نظرًا إلى أن كليهما قد انبثق من أرض الحضارة الحديثة نفسها. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1238). وأرغب هنا في الإشارة إلى أنّ ثمة معنىً واحدًا من الممكن الربط ما بينه وبين هذه الفكرة ومعنىً آخرَ غير قابل للربط. النقطة التي أودّ إظهارها هي أن ثمة

حاجة للطعن الإيديولوجي، الأمر الذي لم يتحقق في ظل ظروف السياسة المعاصرة، حيث عمدت الليبرالية إلى محاصرة السوق الإيديولوجية. وبالتالي ثمة حتمًا حاجة لثقافة متكاملة جديدة، تقوم على ما أسميه إيديولوجيا الطعن. وهل من الممكن أن تتخذ هذه الثقافة الشكل الذي يتوخاه غرامشي؟ بالنسبة إليه جاءت الليبرالية والماركسية على حد سواء بمنزلة إيديولوجيَيْنْ حداثويتين بامتياز، وعلى ضفة النقيض من «دين المنهج» الذي ينفي بشكل أساسي الحضارة الحديثة. أما الماركسية فيمكنها تقديم البديل المتماسك والشامل عن الليبرالية. رأى غرامشي في الماركسية أنها كانت مماثلة لـ«الإصلاح» في مقابل «النهضة» التي يمكن الموازة بينها وبين الليبرالية في العصر الحديث. في الجوهر، اقتصر عصر النهضة والليبرالية على بعض الجماعات المحصورة. على النقيض من ذلك، فقد انتقل الإصلاح إلى تعبئة الجماهير الشعبية، كما كانت الماركسية تفعل به في العصر الحديث:

كان كروتشي قد فشل في فهم أن فلسفة التطبيق العملي، بما تكتنف من حركة جماهيرية عظمى قد مثّلت ولا تزال تمثّل العملية التاريخية المماثلة للاصلاح، على ضفة النقيض من الليبرالية، التي تستنسخ النهضة المحصورة بشكل خاص بالجماعات الفكرية الصغيرة. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1293).

هل لا تزال آمال غرامشي تجد لنفسها موطئ قدم في عصرنا الحالي؟ وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن أن تتحقق؟ لقد استطاعت السنون التي مرّت منذ أن خطّ غرامشي هذه الكلمات بطريقة أو بأخرى أن تؤكّد على سدادها، في النواحي التالية. أما في ما يتعلق بالسؤال حول أنّ لنا أن نعمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا، فإن حجتي في ذلك هي أن ثمة حاجة إلى إيديولوجيا مضادة جديدة من أجل تنشيط السياسة. أنتهز الفرصة للإشارة إلى أن السياسة المعاصرة في السياسة الليبرالية الديمقراطية تمتاز من خلال الحقيقة القائلة بأن الإيديولوجيا تبدو ميتة، بينما على أرض الواقع لا تزال أقوى الإيديولوجيات في طور العمل؛ ألا وهي إيديولوجيا ما أؤثر تسميه «الليبرالية الفعلية الموجودة»، التي بدورها انبثقت من مفهوم «الاشتراكية الفعلية الموجودة». على أن باهرو وغيره من المنظرين قد عمدوا سابقًا إلى استخدام هذ الأخيرة، في أيام الأنظمة المشابهة للنظام السوفيتي، على النقيض من التشكيلات الاجتماعية والسياسية التي كانت تستند إلى الماركسية ولكنها ظلت في جوهرها تختلف بشكل كبير عن المثل العليا للماركسية الكلاسيكية. وعلى هذا المنوال، أرى أنّ «الليبرالية الفعلية الموجودة» تشير إلى إيديولوجيا المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة السائدة. بالتالي يمكن القول بأن مجتمع ما بعد الإيديولوجيا ليس بعد

الإيديولوجيا في شيء، بل هو يخضع لسيادة نموذج الليبرالية الـمُـشَـعْـبنَ. وكما أشار إرنست غلنر، في إحدى المرات ساخرًا؛ «لقد امتطت الحرية ظهر الانتصار بالصعود على أكتاف النزعة الاستهلاكية»، وقد كان يصرّ على هذه النزعة جوزيف دي ميستر على أنه كان آلة الغسيل بدلا من الجلاد الذي كان أساس النظام الاجتماعي، على الأقل بالنسبة إلى لحظة (غلنر، 1995). وعليه يمكن القول إنّ العمل مع الإيديولوجيا في هذا المجتمع الذي من المفترض به أن يكون ما بعد الإيديولوجيا قد ينطوي أو ينبغي أن يشتمل لا الاستسلام لهذا الإجماع المبتذل، ولكن على السعي إلى إرساء قواعد الإيديولوجيا المضادة التي من شأنها أن تعيد إلى الحياة السياسية إمكانية إيجاد البدائل الممكنة ورؤية المجتمع الذي يمكن له أن يطوّر إمكانات الناس بطرائق أكثر عمقًا من تلك التي أرسيت في ظل الترتيب الحالي للأمور.

يقدّم لنا غرامشي بعض المؤشرات التي تدّل على هذه الإيديولوجيا المضادة، وإذا ما عمدنا إلى أسلوبه في الموازاة الذي يسعى من ورائه إلى مقارنة الليبرالية (كما هو مثبت مع كروتشي) مع عصر النهضة وإلى مقارنة الماركسية مع النهج الاصلاحي، فيسهل علينا إذّاك أن نرى ما هي المعايير التي يطرحها الواقع حول الإيديولوجيا المضادة القادرة على الاستمرار. في رأيه، ما كانت الساحة بحاجة إليه ما هو إلا المقابل المعاصر الذي من الممكن طرحه مقابل «الإصلاح الفكري والأخلاقي» الذي خرج به رينان، على أنه في إمكان الماركسية، أو فلسفة التطبيق العملي، أن تلبي هذه الحاجة، إذ إنه لا يمكن إنكار أن كل من النهج الإصلاحي والماركسية قد جاءا بمنزلة الحركتين الشعبيتين: إذ تمكنتا من جذب انتباه الطبقات الواسعة من السكان، في مقابل المجموعات الفكرية والنخبوية البحتة التي استطاع كل من عصر النهضة وليبرالية كروتشي أن يجتذباهما. وفي هذا المجال يتجلى أمامنا أحد التناقضات في ما يتعلق بموضوع الليبرالية. إذ سبق لنا أن رأينا، أن غرامشي يلحظ أنّ الليبرالية قد أصبحت ذات نزعة سيطرية من خلال تبني الشكل «الإيديولوجي» الشعبي ذي الصلة بحل مشاكل الحياة اليومية بصورة عملية، وبهذا المعنى فقد استطاعت التمدد لتتجاوز الدائرة الضيقة من المثقفين. ولكن في خضم الخلاف الذي يربطه بكروتشي، يبدو كأنه يعتبر هذا الأخير أنه ايراسموس المعاصر؛ فكل منهما كان مثقفًا وممن وضعوا الرؤى الكونية التي بدورها توجد تمايزًا بين الأفكار والنشاط العلمي الذي يقتصر على الأدباء (الفلسفة) من جهة والسياسة الأولية (الإيديولوجيا) التي تتناسب مع العوام أو الجماهير من جهة أخرى. وانطلاقًا من فهمي للموضوع فأن غرامشي يرفض هذا التمييز، إذ إنه هو من يرى أنّ النهج الإصلاحي والماركسية، على الرغم من جميع خلافاتهما، يبقيان عرضة للمقارنة في هذا الصدد، إذ إنهما جاءا

بمثابة حركتي تغيير وتحول في محاولة لإلهام الطبقات الأوسع من الناس كما وفي سعي لبلوغ الإصلاح الفكري والأخلاقي من خلال التحول الشعبي والتعليم، بدلاً من الإبقاء على الهوة التي لا يمكن القفز فوقها بين «أولئك الذين يعرفون» من جهة و«أولئك الذين لا يعرفون» من جهة أخرى. في حين أن كروتشي كان يرى أنه من المستحيل "che il volgo cessi di esser volgo" أي أن يخلع أحد أفراد العامة هذا الطابع العمومي عنه، وهذا ما شكّل لدى غرامشي تحديداً الهدف من وراء التطبيق العملي السياسي التحوّلي: «يحاول غرامشي أن يصوغ مدلولاً سياسيًا على أن يكون في الوقت نفسه نتاجًا وناقلاً للتطبيق العملي التحولي والابتكاري» (فونتانا، 1993، ص. 72).

وبالتالي فإن غرامشي يرى أنّ النهج الإصلاحي ونهج الماركسية، باعتبارهما وصفًا تعبيراً عن الإصلاح الأخلاقي والفكري، قد جاءا بمثابة الحركتين الشعبيتين، اللتين تشتملان على «العوام»، وتسعيان إلى تثقيفهم، عوضًا عن استبعادهم. وفي هذا الصدد يبدو وكأن مكيافيلي قد أخذ الدور الحاسم باعتبار أنه الفيلسوف الديمقراطي الذي يريد أن يحوّل الـ«moltitudine» أي القوم إلى "popolo" أي الشعب، في إطار الموضوع الجديد الذي تدور السياسة في فلكه، سعيًا إلى تحويل الـ"moltitudine sciolta" أي القوم المشتت إلى "popolo" أي الشعب. وعليه فإنني أقترح أنّه في إمكان الواحد منا أن يستخلص من هذه الصورة التي يرسمها فكر غرامشي عددًا من المعايير اللازمة من أجل بناء الإيديولوجيا المضادة الفاعلة في عصرنا هذا. لا بدّ لهذه الإيديولوجيا من أن تكون شعبية، بمعنى أنها تلقى الترحيب في أوساط طبقات واسعة من السكان. وبالنظر إلى أن «العالم الحديث ـ الذي استطاع مكيافيلي من خلال فكره أن يتوقع حلوله والذي من الممكن الدلالة على ولادته تاريخيًا مع الثورتين الأميركية والفرنسية ـ يتميز بظهور الجماهير الشعبية وتطورها على اعتبارها قوة اجتماعية سياسية من جهة أولى وقوة اجتماعية ثقافية من جهة ثانية» (فونتانا، 1993، ص. 8)، فإنّ أيّ إيديولوجيا فاعلة لا بدّ لها من أن تكون إيديولوجيا جماهيرية. والواقع يقول إنّ هذه هي بالضبط طبيعة الإيديولوجيا والغرض من ورائها بما تتعارض مع الفلسفة، من أجل أن تصبح قوة تعبوية للجماهير وأن تجتذب الطبقات الواسعة من السكان. علاوة على ذلك، أنّه لا بدّ لها من إشراك فكرة الموضوع أو العامل، لجعل الرؤى والنظريات التي تقوم عليها الفلسفة الموجودة في صميم أيّ إيديولوجيا عملية. أضف إلى ذلك، لا بدّ لها من أن تكون على صلة بالظروف المعاصرة بحيث إنّ إيديولوجيات الإصلاح الأخلاقي والفكري يجب أن لا تسعى إلى إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء أو العودة إلى العصور الغابرة، إنما يجب أن تمتلك توجهًا يتطلع إلى الأمام. ومن وجهة نظر غرامشي فإن الماركسية كانت بمثابة استمرار لليبرالية أو التفوق عليها

لا مجرد دحضها وحسب، إذ إن كليهما قد وُلِد من رحم المجتمع الحديث. ولقد جاء كلاهما بمثابة الإيديولوجيا الحديثة، بخلاف عقيدة «المنهج» (العصمة البابوية) التي أرادت التخلي عن العصر الحديث ومكتسباته. وفي الختام، وفي ما يتعلق بالشرط الذي لا بدّ منه من أجل اكتساب طابع القوة الشعبية أو الديمقراطية، لا بدّ للإيديولوجيا الفاعلة من أن تمتلك بعضًا من العنصر العاطفي أو الوجداني، وهو ما بمقدوره أن يساعد في أداء المهمة التي ينبغي لأيّ إيديولوجيا أن تؤديها ألا وهي تعبئة أو إلهام «عملاء» الديمقراطية أو دائرة أنصارها. وهنا لا بدّ من الاعتراف بأن مفهوم غرامشي حول الوطني – الشعبي يُثبت صلته بالموضوع: إذ إنه يرى أنه لا ينبغي لفلسفة التطبيق العملي (الماركسية) أن تدير ظهرها للأمة وللثقافة الشعبية للأمة. وفي المعنى «الشعبوي» لا بدّ لها من «التوجه إلى الناس»، وهو ما يعني أن ترتقي بالتقاليد الوطنية والشعبية من أجل تشكيل وعي جديد. وبالتالي فإن غرامشي يرى في الماركسية يمكنها أن تستجيب لهذه المعايير لكونها الإيديولوجيا المضادة الجديدة، أي إنها بمثابة المقابل للنهج الإصلاحي في العصر الحديث في أولى سنواته. لقد كانت الماركسية ديمقراطية وشعبية لجهة السعي إلى جذب أكبر شريحة ممكنة من السكان، وكانت حداثوية ووطنية شعبية لجهة أنها حاولت أن تلهم الناس من خلال الرموز والمشاعر المتجذرة أصلاً في الثقافة الشعبية والتقاليد الوطنية.

أما مهمتي الأخيرة فتقتضي تقويم سداد هذه الأفكار وصوابيتها على أرض الواقع المعاصر، لجهة تشكيل الإيديولوجيا المضادة في مواجهة ليبرالية السوق المـُـشعبنة التي بات بالإمكان اعتبارها الإيديولوجيا السائدة اليوم. في حين أن الحاجة لمثل هذه الإيديولوجيا المضادة باتت ملحة، فإن صعوبة تجسيدها لا تزال كبيرة، وذلك لعدد من الأسباب، بعضها مرتبط بوضع الماركسية في أيامنا المعاصرة. أما في ضوء الخبرة المستقاة من القرن العشرين، لقد أصبحت الإيديولوجيا بمثابة الكلمة القذرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الماركسية؛ فقد أصبحت كل من الإيديولوجيا والماركسية، وكل ما يجعل هاتين العقيدتين مرتبطتين بالمحاولات السريعة، والكاملة وغير الديمقراطية في التحول الاجتماعي والسياسي، وقد بلغت ذروتها في الأنظمة التي تفرض الإيديولوجيا الشعاراتية الخام. وعلاوة على ذلك، فإن مفهوم موضوع أو عامل التغيير بات على حد سواء أكثر إثارة للشبهات وأكثر صعوبة في التحقق في إطار المجتمع المجزأ والمخصخص (وهو نفسه ما يأخذ طابع سبب انتصار الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة ونتيجته). وأخيراً، على قائمة الصعوبات هذه، نجد أنه قد اندرج مفهوم الوطنية ـ الشعبية بما يطرحه من إشكالية، ولا سيما في بلد مثل بريطانيا، ربما، حيث العديد من التقاليد الوطنية تنطوي على الدلالات التي تفوح منها

رائحة الماضي الإمبريالي، عوضًا عن رائحة المستقبل الديمقراطي والدولي (راجع كومار 2003، ولكن أيضًا أوغي 2001 للإطلاع على التقديرات المتباهية حول أهمية الهوية الوطنية البريطانية).

ومن وجهة نظري فإنني لا أجد أن كل ما سبق يقدّم الحجج الكافية للتخلي عن مهمة إيجاد الإيديولوجيا المضادة، لا بل إنها تحثّ على المضي قدمًا بهذه الخطوة إنما من دون أن يغيب عن بالنا أبدًا مسألة الصعوبات التي تحدق بهذه المهمة والتي ستواجهنا في الطريق. وعليه فإن الحجة التي أطرحها في هذا المجال إنما تأخذ موقفًا مغايرًا للموقف الذي تبناه رورتي، الذي بدوره يرى فرقًا بين «الحركات» و»الحملات»، فالأولى، والتي يراها رورتي إنما تتجسد في المسيحية والعدمية والماركسية (إن اختياره لهذه الأمثلة بحدّ ذاته مثير للاهتمام) تهدف إلى مشروع يقوم بمُجمله على التحوّل، وعلى الرغم من أنه بالإمكان اعتبار هذه الأمثلة على أنها إيديولوجيات قائمة بذاتها فإن رورتي لا يستخدم هذه الكلمة بحرفيتها. إذ إنه يقوم بالتفريق ما بين مشاريع التحوّل هذه أو «الحركات» من جهة و»الحملات» من جهة أخرى، التي بدورها محدودة ومُحَدّدَة ومُحَدّة، على أنها تُعنى بمجالات معينة من انعدام العدل والضيم وهي المسائل التي تسعى إلى إيجاد الحلول لها (رورتي 1995). ومن هذا المنظار، فإن المقتضيات التي تفرض الحاجة إلى قيام عصر ما بعد الإيديولوجيا إنما تصبّ تركيزها في «الحملات» وترفض قطعًا كل دعوة تنادي بـ»الحركات». مع العلم أن هذه الحركات تكتنف مخاطر التضحية بالوقت الحاضر لحساب الهدف غير الواضح المعالم الذي يسعى إلى مستقبل التحوّل الاجتماعي التام.

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أن الجدلية التي تطرحها ورقة البحث هذه إنما تقترح بدورها طريقة أخرى للمضي بها، فأنا أطرح أن العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا يعني أنّنا نسعى إلى إيجاد العوامل الإلهامية والتشجيعية التي تجذبنا نحوالإيديولوجيا من دون الوقوع في خطر المبالغة والهشاشة التي كانت قد طرحتها بعض أشكال السياسة الإيديولوجية في السابق. هل من الممكن تحقيق ذلك؟ من وجهة نظري، أرى أنّ ذلك ممكن التحقق، وفي ما يلي أستعرض محاولاً رسم معالم إطار عمل الإيديولوجيا المضادة، متبعًا بذلك بعض المعايير التي أستقيها من المناقشات التي أجريناها آنفًا حول نظريات غرامشي. تجدني أفترض فكرة استحداث إيديولوجيا جديدة على أن تكون محددة من خلال المباحث التالية، التي هي بصورة أو بأخرى عبارة عن إعادة صياغة أو تطوير للإيديولوجيات التقدمية التي كانت سائدة في الماضي. على أن أول هذه المباحث هو مبحث تطوير الذات، السائد لدى كل من الليبرالية والماركسية. وتجدنا نلاحظ أنّ الإيديولوجيا السائدة في مجتمعنا المعاصر تحتفظ لنفسها برؤية خاصة حول الحرية على اعتبار

أنها حرية الإختيار؛ وفعلاً، فإن أحد الكتب الشهيرة التي أصدرها م. فريدمان إنما تحمل هذا العنوان، حرية الاختيار، (فريدمان، 1980). وبالعودة، استطاعت كلٌّ من الليبرالية والماركسية (وهنا أظن بأن هذه النقطة تشكّل نقطة التقاء بينهما) أن ترسم رؤية حول الحرية تتسم بالمزيد من التطوّر، على اعتبار أنها حرية تطوير إمكانيات الإنسان. قد أرغب في الخوض في مسألة أنه في إطار كِلا المنظورين فإن هذه المقدرة على تطوير الذات ليست مرتبطة بعلاقات السوق، على أنه لا شكّ بأن علاقات السوق بما يكتنفها من منظور أداتي إنما تعتبر في أحسن الأحوال وإن كانت ضرورية إنما تبقى تابعة، أما في أسوأ الأحوال فهي تُعتبر ذات ضرر على تطوير إمكانيات الإنسان. وفي حالة الماركسية قد لا تتطلب هذه الفكرة المزيد من التبرير والشرح، في حين أنه في ما يخص الليبرالية يتوجب على الباحث أن يلجأ إلى الاستعانة بالشهادات المستخلصة ممن انضموا إلى «الليبرالية الجديدة» أمثال هوبهاوس، وكذلك المستقاة من الليبراليين الأكثر كلاسيكية أو من ليبراليي منتصف القرن الماضي أمثال ج. س. ميل ودو توكفيل. على أن هؤلاء يخشون من أن إنشاء المجتمع القائم على السوق الذي يستند بدوره على الأفراد الذين يتبع كل واحد منهم مصالحه الخاصة قد يقود إلى خفض المستوى الثقافي للمجتمع بأكمله ومن غير الممكن أن يُفضي إلى تطوير الذات. وهنا نأتي على أحد المخاوف المتشائمة التي يطرحها دو توكفيل والقائل إنه في المجتمع الجماهيري الديمقراطي «من الممكن أن يدأب الفكر على غلق نفسه داخل حيّز ضيّق من دون أن يسعى إلى استخراج الأفكار الجديدة، وعليه سيجد الناس أنفسهم محاطين بالبداهة والوحدة والنشاط عديم الجدوى، كما لن تسعى البشرية إلى استغلال أيٍّ من اضطراباتها الدائمة» (دو توكفيل، 1968، ص. 836). لذلك، فإنني أزعم، بأنه لا بدّ للإيديولوجيا المضادة من أن تعتمد على فلسفات تطوير الذات التي تتمحور حول قدرة الإنسان على تطوير قدراته بطرائق اجتماعية وطرائق الانخراط في المجتمع. وفي بعض النواحي قد نجد أنّ مجال السوق قد بات حتميًا وضروريًا للعلاقات الاقتصادية القائمة على التبادل والتوزيع، ولكن لا يمكن أن يكون كافيًا للموضوع الرئيسي الذي يقوم عليه مبدأ تطوير الذات. وبالتالي لا بدّ لما أسميه بالإيديولوجيا المضادة الجديدة من الحفاظ على السوق في مكانه، إذ يجب عدم تحويل علاقات السوق إلى نموذج، كما هي الحال الآن، ينطبق على جميع العلاقات في أماكن العمل، وعلى نحو متزايد في ما يسمى المجال الخاص. كما نجد هذه الفكرة القائمة على فكرة احتواء السوق، ولكن لا على قمعه، متجذرة في النص الذي كتبه غورز تحت عنوان الرأسمالية والاشتراكية والبيئة، حيث تراه يشير إلى أشكال من التآلف الاجتماعي خارج مكان العمل والتي تتخطى حدود منطق السوق والعقلانية الرأسمالية (غورز،

1994). يعتبر هذا النوع من وجهات النظر والذي يتمحور حول تطوير الذات الأساس الذي لا غنى عنه للإيديولوجيا المضادة التي تتناسب مع السياسة في وقتنا الحاضر، والقادرة على الاعتماد على موارد كل من الليبرالية والماركسية.

ماذا إذًا عن النواحي الشعبية، وربما العاطفية، للأصداء التي تلقاها الإيديولوجيا المضادة؟ إذا كان من الممكن التاثير على أعمال الإيديولوجيات وتعبئتها، كيف السبيل للقيام بذلك؟ لقد شهد القرن العشرون على أمثلة عديدة جدّاً على التعبئة الجماهيرية التي حصلت باسم القومية المتفاقمة، وهي قومية الحقد والخوف والكراهية وانعدام الثقة بالآخر ـ سواء كان هذا «الآخر» يهوديّاً أو مهاجرًا، أو أحد الذين يُلصق بهم وصف الانحراف بطريقة أو بأخرى. ومن هنا تنطلق صعوبات العمل في إطار مفهوم «الوطنية الشعبية»، التي شكّلت، كما سبق لنا أن رأينا، واحدة من الأفكار الواردة في الأدوات الفكرية الواردة عن غرامشي، إذ عمد هذا الأخير إلى تحليل عصر النهضة الإيطالية بحيث وجّه النقد لـ»حزب العمل» الإيطالي باعتبار أنه لم ينجح في الارتقاء إلى مستوى نموذج اليعاقبة الفرنسيين. فقد نجح هؤلاء، أي اليعاقبة، في تعبئة الفلاحين في إطار حركة ثورية حقّة، بينما على ضفة النقيض من ذلك كان الـ"Partito d'Azione" أي حزب العمل الإيطالي يخشى الإقدام على الخطوة نفسها. وبالتالي فإنه ظل تابعًا لفريق المعتدلين، أولئك من أمثال كافور الذين شكلوا الحركة الوطنية انطلاقًا من الطبقات الأعلى نزولاً إلى الطبقات الأسفل. وانطلاقًا من هنا يبرز توصيف غرامشي لعصر النهضة الإيطالية على اعتبار أنها «الثورة السلبية» التي كان لها العواقب الوخيمة على الدولة الإيطالية الناشئة (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، (ص. 2010، وبريزون نوتبوك، ص. 59).

أما إذا ما أردنا للإيديولوجيا أن تكون شعبية، فلا شيء أفضل لنا من مزيج القومية. ومن هنا يبرز، كما قد يحاجج بعضهم، الواقع الذي نجده يربط مجموعة كاملة من إيديولوجيات الماضي (الليبرالية والاشتراكية والماركسية والفاشية والشيوعية) مع القومية من أجل منح ذاك الفريق الأول مزيدًا من قوة الجذب. وهو الأمر الذي يؤدي بدوره ببعض المعلقين إلى النظر إلى القومية كما لو أنها كانت في حد ذاتها «إيديولوجيا هشة» وهو ما يتطلب «مركباً مضيفاً» أقوى حالاً من أجل أن يُثبت فاعليته من الناحية السياسية (فريدين، 1998)، على أن هذه الفكرة جاءت نتيجة للمقولة التي أعلنها ماركس في «ثورة 18 بروميير بقيادة لويس بونابرت» ومن ثم التكيّف معها، إذ يقول ماركس: «لا يمكن للثورة الاجتماعية في القرن التاسع عشر إلا أن تبني وجدانياتها على المستقبل، وليس على الماضي» (ماركس، 1973، ص. 149)، وهنا أود أن أطرح أنّه من الممكن أن يكون مفهوم

الوطنية ـ الشعبية قد أصبح قديمًا ولم يعد يساعد كثيرًا في صوغ إيديولوجيا السياسة التقدمية التي تتناسب مع عصرنا الحالي. مما لا شك فيه هو إمكانية فصل القومية عن الدلالات العرقية الخالصة عن طريق التركيز في الإيديولوجيا بشكلها المدني. كما من الممكن أن تصبح مثل هذه القومية المدنية مستساغة لدى جميع الذين يعيشون على أراضي الوطن الواحد، بصرف النظر عن الأصل العرقي أو الهوية الثقافية أو الدينية أو المعتقد، أضف أنها قد تجد لنفسها العنصر العاطفي في رموز الوحدة المدنية والحقوق السياسية المشتركة. وهنا أقول إنّ هذا الشكل من أشكال القومية لا يزال مناسبًا في ظل الظروف السياسة المعاصرة، ولكنني أزعم أنه لا يمكنها حمل عبء الإيديولوجيا الشاملة والشعبية، كاملاً والتي يجب أن تتبنى الشعارات المغايرة.

وفي هذا المجال نرى أنّ الإيديولوجيا القائمة على حقوق المواطنة المشتركة، والمنفتحة على الجميع، هي الأساس الذي تقوم عليه العقيدة الجديدة التي تعارض تفتيت وتذويب ميول السوق أو التي تسعى لاحتواء هذه الظاهرة. إلا أن هذه الإيديولوجيا التي تتمحور حول المواطنة تتطلب المزيد من الدعم، انطلاقًا من المعنى الاقتصادي ومن المعنى الأكثر رمزية. ومن هنا بات بإمكاننا الاعتماد على فكرة المواطنة الاقتصادية والمعاملة العادلة بالمِثل، على النحو الذي اقترحه ستيوارت وايت، إذ تتضمن فكرته، القائمة على مبدأ النموذج غير المثالي لمبدأ المعاملة العادلة بالــمِـثل، ما يسميه الإلتزامات الجوهرية التالية (وايت 2002، ص 90): عدم الإفقار، أمن السوق، أداء العمل باعتباره تحدّياً، الحد من التقسيم الطبقي إلى أدنى المستويات، وعدم التمييز. كما يرى وايت، إذا تحققت الممارسة التي تستوفي هذه المعايير داخل المؤسسات الاقتصادية سيصبح مطلوبًا من المواطنين واجب «تقديم المساهمة المثمرة اللائقة، بما يتناسب مع قدرة كلٍ منهم»: سوف يصبح لزامًا على الجميع العمل والمساهمة، وفقًا لما يحققه المجتمع من الشروط المذكورة أعلاه. إن المجتمع الذي يتسم بنسبة أعلى من المساواة في مجال العمل والذي يقّدم «موقعًا للتحدي القيّم في جوهره» لا بدّ من أن يكون قادرًا حقاً على دعوة المواطنين لتقديم كل نوع من أنواع المساهمة التي تتوافق مع قدراتهم. وعليه سيتوجب على الإيديولوجيا المضادة الحث على أفكار المواطنة السياسية والاقتصادية، التي تكمّل إحداهما الأخرى. وتعتبر هذه الفكرة أكثر ملاءمة من الأفكار الوطنية ـ الشعبية، على الرغم من أنه ليس بالضرورة أن تستبعد إحداهما الأخرى. يبدو لي أن قوة الوطنية - الشعبية تكمن في أنها تستدعي فكرتين اثنتيْن إلى الأذهان، تعتمدان على التضامن، الذي يستند بدوره إلى أساس التاريخ المشترك، أو التقليد المطوّر. هل من الممكن للفكرة المشتركة بين المواطنة السياسية والاقتصادية أن تطمح

إلى حصد الصدى العاطفي نفسه الذي تستحضره فكرة الأمة إلى الأذهان؟

إن المشكلة التي يتمحور حولها هذا البحث إنما نجدها متجلية خير تجلٍّ في النقاشات حول الوطنية الدستورية والمجتمع السياسي، إذ إن القضية المطروحة في هذا المجال هي ما إذا كان مفهوم الحقوق المدنية المشتركة قد تجذّر بما فيه الكفاية ضمن قاعدة وجدانية وهو الأمر الذي لا بدّ منه من أجل منح المواطنين الحافز أو التحفيز العاطفي لحملهم على الإقبال وتقديم الأفكار التي يرتأونها حول المجتمع السياسي المشترك. (ماركل، 2000). أما وجهة نظري فهي أن فكرة «الحد الأدنى من المدنية» والمواطنة الاقتصادية السياسية المشتركة، كما يراها س. وايت إنما تحتاج إلى أن تتجذّر داخل المجتمع المحلي القائم على الجانب التاريخي، أما فكرة الأمة فلها دور لا بدّ من أن تضطلع فيه، رغم أنه يحتل المركز الثاني لمصلحة مبدأ المعاملة بالمثل والمواطنة.

إن الإيديولوجيا الجديدة التي تتعارض مع إيديولوجيات الخصخصة، سواء الحرفي أو المجازي، لم تعد مجرد أمر ممكن فحسب، ولكنها باتت ضرورية للغاية في ظل ظروف السياسة المعاصرة، في إطار هذا المجتمع الذي يفترض أن يكون ما بعد الإيديولوجيا . وانطلاقًا من العبارة التي يطلقها غرامشي (والتي يأخذها أصلاً عن رينان) القائمة على «الإصلاح الأخلاقي والفكري» الذي يتطلب وضع إيديولوجيا جديدة عن السياسة ومن ثم العمل على تطويرها. كان غرامشي يرى أنّ بإمكان الماركسية توليف كل ما هو فاضل وتقدمي في تقاليد الفكر السابق، ومن ثم القفز فوقه، كما يتضح لنا من خلال تصريحاته المذكورة أعلاه حول الجمع ما بين روبسبير وكانط. وفي ظروف السياسة المعاصرة، من غير الواضح بعد ما إذا كانت الماركسية الكلاسيكية لا تزال قادرة على أداء هذا الدور. وإنني لأتصور تشكيل إيديولوجيا مضادة جديدة من شأنها الجمع ما بين العناصر التالية، المأخوذة أصلاً عن غرامشي، إنما مع ملاحظة الحاجة إلى تكييفها وتعديلها لتتلاءم مع الظروف الحديثة. ولا بدّ من الإشارة إلى ربط الأفكار القائمة حول الحقوق السياسية المشتركة، وهو ما يُعتبر قدوة المواطنة السياسية، مع التطلع صوب المؤسسات الاقتصادية التي تقلل، كما يصوغها وايت، من «مختلف الشرور التي تحدد حالة البروليتاريا» (وايت 2002، ص. 90). ومع ذلك، أود أن أضيف إلى حجة وايت شرطين إضافيين أكثر عمقًا: الأول هو أن الجوهر الفلسفي لهذه الإيديولوجيا المضادة إنما يقوم على مفهوم تطوير الذات. ومن الناحية الفلسفية، شكّل هذا الرأي الأساس الذي قامت عليه كل من الليبرالية والماركسية، ولا بدّ له من احترام معيار الإيديولوجيا التي تتطلع قدمًا والتي من شأنها أن تجتذب الحماسة الشعبية. أما الشرط الثاني، فلا بدّ للإيديولوجيا المضادة من أن تمتلك الصدى العاطفي اللازم إذا ما أرادت التأثير في الجماهير

التي لا غنى عنها في ظل ظروف السياسة الحديثة، التي يرى غرامشي بأنها تنشأ من البعد الوطني-الشعبي ولو جزئيًا على الأقل، ولكنها قد تشكّل القاعدة الأضعف في الأوقات التي جرى فيها الحد من التضامن والوحدة داخل الأمة لمصلحة المجتمع الذي يتسم أكثر بتعدد الثقافات وعدم التجانس. في حين أننا لا نرغب في التقليل من شأن هذا العنصر، في شكله المدني، فإنني أرى أنّ قوة القدوة التي تقدّمها المواطنة المشتركة هي التي يمكن لها أن توفر العنصر العاطفي اللازم لقيام الإيديولوجيا المضادة الفاعلة.

ومما لا شكّ فيه هو أن حركة معارضة الليبرالية تتطلب وجود إيديولوجيا مختلفة عن الإيديولوجيات التقليدية التي كانت سائدة في الماضي. على أنه سبق لي أن رسمت آنفًا بعض ملامح هذه الإيديولوجيا المضادة، كما افترضت أنها متجذرة داخل أفكار المواطنةإن الاقتصادية أو السياسية. وتبقى المهمة الأخيرة، وهي الإشارة إلى الكيفية التي من خلالها، على حد سواء، ترتبط مع سلسلة الإيديولوجيات الرئيسية التي سادت في الماضي أو تميّزت عنها.

دعونا نرجع إلى غرامشي قليلاً، إذ إنّ فكرته تقول إنّ الماركسية، أو «فلسفة التطبيق العملي»، يمكن لها أن توفر المعارضة الفاعلة لتتفوق بذلك على الليبرالية. فلقد كانت، كما الليبرالية، إيديولوجيا حداثوية أو تقدمية، خرجت من رحم الحضارة الحديثة، إلا أنها قادرة على أن تتجاوز الليبرالية، المتمثلة في كروتشي، من حيث إنها قادرة على جذب طبقات أوسع من السكان، وبالتالي فإنها تشكّل الإصلاح مقارنة مع «عصر النهضة» الذي تمثله الليبرالية المعاصرة. كيف يجري تطبيق هذه الأفكار في يومنا الحالي؟ لقد ناقشنا هنا مسألة أن الطيفالإيدييولوجي للسياسة المعاصرة يتسم بالمحدودية، وبأن الليبرالية الديمقراطية المعاصرة تحتاج إلى إعادة إحياء عن طريق توسعة هذا الطيف. وعلاوةً على ذلك، لا يمكن تحقق هذه التوسعة للطيف إلا عن طريق صوغ الإيديولوجيا المضادة الجديدة، القائمة على المساواة والتقدمية، والتي بدورها تحث على قيام مجتمع المواطنة الديمقراطي. ومن شأن هذه الإيديولوجيا المضادة أن تتعارض مع إيديولوجيا الليبرالية المـُشعبنة الهشة التي تسود في «الليبرالية الديمقراطية الفعلية الموجودة».

ما هي علاقة هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة مع التقاليد الإيديولوجية في العصر الحديث؟ يبدو جليًا أنه بالإستناد إلى المعايير التي سبق لي أن أرسيتها لهذه الإيديولوجيا، على أنها إيديولوجيا اليسار، إذ إنها تأخذ القيم الكلاسيكية التي يقوم عليها اليسار على محمل الجد، على سبيل المساواة والتضامن والمعاملة بالمثل، فضلاً عن الرغبة في كبح نطاق علاقات السوق السلعية أو تقييدها.

لم لا نسميها بالتالي الاشتراكية، حتى الماركسية؟ كما أود أن ألحِق هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة بمخيم الاشتراكية أو بسلسلتها الإيديولوجية، ولكن مع اتباع المواصفات التالية؛ لا بدّ من القول إنّ الإيديولوجيا المضادة الجديدة هذه إنما هي انتقائية: فهي تعتمد على عدد من التقاليد الإيديولوجية المختلفة، من أجل تشكيل التوليفة الجديدة التي بدورها تمنحها الهوية المميزة من تلقاء نفسها. لقد سبق لنا أن أوضحنا الصلات التي تربطها بالاشتراكية بشكل عام. وكذلك الأمر مع الماركسية، حيث العلاقة الوثيقة التي تتمثل من خلال: أهمية الأبعاد الاقتصادية للمواطنة، والرغبة في إبعاد العلاقات السياسية المهمة عن فلك إنتاج السلع وفي الحد من عدم مساواة قوة الطبقة، وفي إرساء المجتمع الأكثر انسجامًا وترابطًا. ولكن في حين ترى الماركسية الكلاسيكية أنّ هذه الأهداف قد تحققت من خلال الحركة الثورية القائمة على الطبقة، فإن الإيديولوجيا المضادة الجديدة هذه تنظر إلى تحقيق أهدافها بمنظور أقل قطعية أو تقيدًا بالطبقة.

ما سبق لي أن حددت معالمه على اعتبار أنّ الإيديولوجيا المضادة هي تلك التي تسعى إلى تحقيق ذاتها من خلال مجموعة مرنة من العوامل، على أنه من غير الممكن تحقيق رؤية هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة من خلال حركة سياسة الطبقة، على الأقل ليس بالمعنى الدقيق للكلمة، ومن باب أولى، تسعى هذه الإيديولوجيا إلى تطبيق نفسها عمليًا عن طريق طرف سياسي واحد أو أكثر ممن ينشطون في مجال الانتخابات وكذلك عن طريق شبكة من الجمعيات التعاونية النشطة في مجال المجتمع المدني. ربما تكون الفكرة مبهمة، وهذا بديهي، لأن هذه المشكلة تثير المشاكل المحددة التي تنجم عن الاستراتيجيا والعملية السياسية، مما يختلف من مكان إلى آخر. تتميز الماركسية في شكلها الكلاسيكي من خلال تركيزها في حركة الثورة البروليتارية، وما يرافقها من استراتيجيا التقدم السياسي، وهو الأمر الذي ساعد هذه الأحزاب الاشتراكية الجماهرية على التقدم نحو النصر، وتشكيل الأغلبية للسياسات الاشتراكية. ولا شكّ بأن هذه هي الاستراتيجيا الانتخابية التي سادت الساحة الدولية في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى.

مع العلم أن الانتقادات الفوضوية للماركسية كانت قد أكدت على ضعفها في مسألة السلطة السياسية، حيث نجد بأن النقد الذي وجهه باكونين للممارسة السياسية التي تبناها ماركس يشير إلى أنه ما إن يرتقي ممثلو البروليتاريا إلى «المناصب الحكومية الرفيعة»، حتى ينظروا بتعالٍ إلى رفاقهم السابقين. ويضيف باكونين أنّ الذين ينكرون هذا الواقع «لا يعرفون شيئًا من الطبيعة البشرية» (باكونين، 1973، ص. 269). أعتقد أن المضمون واضح، وهو أنه يتوجب على الإيديولوجيا المضادة الجديدة أن تتعلم شيئًا هي الأخرى من النقد الفوضوي، في ما يتعلق بإمكانية سوء استغلال السلطة،

والحاجة إلى المشاركة الواسعة من الناس في مجالات تتجاوز المجالات التقليدية للسياسة الحزبية.

على أنه من الممكن تعميم هذه النقطة على نطاق أوسع، فلقد سبق لي أن رسمت معالم هذه الإيديولوجيا المضادة على اعتبار أنها فكر اليسار، حيث إن تقاسمت قيمها، إلا أنها تبرهن وعياً حيال الجمود والتشوهات المفرطة التي كانت قد رافقت إيديولوجيات اليسار في المحاولات السابقة التي كانت قد انخرطت بها لتحقيق ذاتها عمليًا. أما هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة فتتسم بأنها انتقائية، إذ تعتمد على نقاط القوة التي تتحلى بها الإيديولوجيات التقليدية للشريعة الغربية، في حين تتجنب نقاط الضعف التي حددتها التجربة التاريخية. على أنه ورد في وقت سابق أنه لا بدّ لهذه الإيديولوجيا الجديدة من أن تتجنب خطرين متعارضين، أحدهما عدم امتلاك الرؤية الواضحة، والآخر امتلاك الرؤية المتزمتة والمحصورة في إطار العقيدة، التي تُفرض على حركة السياسة الحقيقية. أما نقطتي في هذا المجال فهي إذا ما رغبنا في تجنب ذاك الخطر الثاني لا بدّ من أن يعتمد الشكل الجديد للسياسة الإيديولوجية على مجموعة متنوعة من الإيديولوجيات بطريقة انتقائية حتى يصبح بإمكاننا الحديث فعلاً عن عملية التعلم السياسي. وهذا ينطوي إذًا على بناء إيديولوجيا جديدة قادرة على توليف التقاليد الإيديولوجية المختلفة بطريقة تقدمية.

إشارةً إلى ضرورة أن تتحلى هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة بالشمول والفاعلية لجهة تعبئة الناس للانخراط في العمل السياسي، كما سبقت لنا الإشارة، إلى أن هذا ما يمثّله جوهر الإيديولوجيات السياسية. لذا يجب عليها أن تعتمد على عناصر مستقاة في الإيديولوجيات المختلفة التي تشجع بدورها على هذا الاندماج على أساس ديمقراطي، دون أن تنسى الإشارة إلى التشوهات التي طبعت أنماط السياسة الإيديولوجية السابقة. وعلى ما يبدو فإنه انطلاقًا من هنا غالبًا ما يُنظَر إلى النسوية وحماية البيئة، باعتبارهما إيديولوجيتين جديدتين، تضطلعان بدورٍ لا بدّ من لعبه؛ ليس إيديولوجيا مكتملة النضوج في حد ذاتها، إنما باعتبارهما حركتين تصحيحيتين تستهدفان التزمت والجوانب العمياء التي تطبع السياسة الإيديولوجية الماضية. على أن النسوية استطاعت الإشارة بمختلف أشكالها إلى التحيز الذكوري والافتراضات الجنسانية لدى إيديولوجيات كل من اليسار واليمين. وعلى نحوٍ مماثل، استطاعت حماية البيئة، في إطار نوع آخر من الحركة التصحيحية، أن ترفع النقاب عن بعض الافتراضات المتمحورة حول الإنسان التي تطبع الاشتراكية والإيديولوجيات الأخرى كذلك بصورة مبالغة. وبالتالي فقد استطاعت توسعة نطاق التفكير الإيديولوجي لكي تستجلب إلى الأذهان العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي، وهو الجانب الذي تهمله إيديولوجيات التقليد التنويري.

وانطلاقًا من هنا أختتم بهذا الملخّص الذي يتطرأ إلى الجوانب التي يتضمنها العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا . لقد استطاعت ورقة البحث هذه أن تحاجج بأن هذا الأمر إنما يحتاج إلى ثلاثة عناصر أساسية:

أولا، الإصرار على أن ما يبدو أنه عصر ما بعد الإيديولوجيا ليس بشيء من هذا التوصيف، حيث تنطبع الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة بالصفة الإيديولوجية إلى أبعد الحدود، حيث تهيمن عليها إيديولوجيا الليبرالية المـــُشعبَنة، التي بدورها تقدم نفسها على أنها غير إيديولوجية. إنما على أرض الواقع هذا ما تعمد إليه جميع الإيديولوجيات الناجحة، أي تقديم نفسها باعتبارها «الحس العام» الذي يطبع كل افتراضات الحياة اليومية. إن الليبرالية في شكلها السائد المعاصر إنما ترفع من شأن أفكار الفرق وتُـثمّن الحيز الشخصي الذي يظل حيزاً خاصًا تهيمن عليه أفكار التراكمات الشخصية. وهذا ما يمثل إفقارًا للحياة السياسية وتقييداً للبدائل المعروضة في الساحة الإيديولوجية.

ثانيا، ماذا تستخلص مما سبق لنطبّقه على عالم السياسة الحقيقي؟ لقد جادلت بأن المطلوب هو قيام الإيديولوجيا المضادة الجديدة التي من شأنها أن تستجيب لاثنين من الوظائف الرئيسية، حتى إنها تطعن بهيمنة الليبرالية المـــُشعبَنة. وعلى نطاق أوسع، تبقى قادرة على تنشيط المجال الفكري وتوسيع نطاق وجهات النظر السياسية الموجودة أصلاً في الحياة السياسية، وهو الأمر الذي من شأنه إضافة أبعاد جديدة إلى المجال الإيديولوجي الضيق أصلاً والذي يطبع السياسة المعاصرة، وبالتالي فإنه سيؤدي إلى المزيد من الإثارة في السياسة داخل فلك العالم الحقيقي. ولكي لا يذهب الكلام سدىً، لا بدّ للإيديولوجيا المضادة الجديدة من أن تلبي بعض المعايير المعينة، والمستمدة أصلاً من نتاج غرامشي: لا بدّ لها من تعبئة جمهور واسع من المناصرين، وألا تتخلى عن العنصر العاطفي، وأن ترسم لنفسها التوجه الذي يتطلّع إلى الأمام. علمًا بأنني اقترحت بصورة موجزة بعض القواعد التي يمكن لمثل هذه الإيديولوجيا المضادة الفاعلة الإستناد إليها، حيث تشكّل أفكار المواطنة والاقتصادية والسياسية العناصر المركزية فيها.

ثالثا، وأخيرًا، لا بدّ للعمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا، أو المتعارف عليه على هذا النحو، من أن ينطوي على محاولة تجنب المخاطر التي تطرحها أيّ إيديولوجيا لا تمتلك لنفسها الرؤية الواضحة، أو رؤية القيد الصارم الذي يقيّد السياسة الإيديولوجية العقائدية الضيّقة. لذلك، لا بدّ للإيديولوجيا المضادة الجديدة من أن تتسّم بالانتقائية، بل ويجب أن تروّج لهذا الواقع،

معتمدةً في ذلك على مجموعة من التقاليد الإيديولوجية من أجل تلبية المعايير الإيديولوجية الفاعلة التي تتناسب وعصرنا. إن مستقبل السياسة الليبرالية الديمقراطية يعتمد على التجديد الإيديولوجي، وهو ما لن يتحقق إلا عن طريق أشكال جديدة تلبسها السياسة الإيديولوجية، على أن ورقة البحث هذه قد أظهرت كيفية البدء في هذا التشكيل.

لائحة المراجع:

أوغي، أ. (2001)، Nationalism, Devolution and the challenge to the United Kingdom State، الوطنية والأيلولة والتحدي في دولة المملكة المتحدة، (لندن: بلوتو برس)

باكونين، م. (1973)، Selected Writings كتابات مختارة، تحرير أ. لينينغ (لندن: جوناثان كايب)

بونام، ز. (1999)، In Search of Politics بحثًا عن السياسة (كامبردج: بوليتي برس)

كونستانت، ب. (1988)، Political Writings كتابات سياسية، ترجمها وحررها ب. فونتانا، كامبردج: منشورات جامعة كامبردج

فونتانا، ب. (1993) Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli السيطرة والسلطة، حول العلاقة بين غرامشي ومكيافيلي، مينيابوليس ولندن: منشورات جامعة مينيسوتا

فريدين، م. (1998)Is nationalism a distinct ideology?' «هل الوطنية إيديولوجيا خاصة؟» بوليتيكل ستاديز المجلد 46، الرقم 4 ص. ص. 748 – 765

فريدمان، م. ور. (1980) Free to Choose: a personal statement حرية الإختيار: الخطاب الفردي (لندن: سيكير آند واربيرغ)

غوس، ج. ف. (2000) 'Liberalism at the end of the century' «الليبرالية مع نهاية القرن»، جورنال أو بوليتيكال إيديولوجيز، المجلد 5، رقم 2 ص. ص. 179 – 199

غيلنير، إ. (1995) 'A case of the Liberal's new clothes' «مثال على لبوس الليبرالية الجديد»، الغارديان، 4 تشرين الأول 1995. مقال

غيدنز، أ. (1994) Beyond Left and Right: the future of radical politics ما بعد اليسار واليمين: مستقبل السياسة الأصولية، كامبريدج: بوليتي برس

غورز، أ. (1994) Capitalism, Socialism, Ecology الرأسمالية والاشتراكية والبيئة (لندن: فيرسو)

غرامشي، أ. (2001) Quaderni del carcere كراسات السجن، تحرير ف. جيراتان، أربعة مجلدات (تورينو: إيناودي)

غرامشي، أ. (1971) Selections from the Prison Notebooks مختارات من كراسات السجن، تحرير وترجمة ك. هواري وج. نويل سميث (لندن: لورانس آند ويشارت)

كومار، ك. (2003) The Making of English National Identity قيام الهوية الوطنية البريطانية (منشورات جامعة كامبردج)

ليبس، س. (2001) Market-Driven Politics. Neoliberal Democracy and the Public Interest السياسة المتأثرة بالسوق، الديمقراطية النيو لبيرالية والمصالح العامة (لندن، فيرسو)

ماركال، ب. (2000) 'Making Affect Safe for Democracy. On "Constitutional Patriotism'" «جعل العاطفة آمنة على الديمقراطسة. حول «القومية الدستورية»» بوليتيكال ثيوري، المجلد 28، رقم 1، شباط 2000، ص. ص. 38 – 63

ماركس، ك. (1973) The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte ثورة 18 برومير بقيادة لويس بونابرت، ورد في ك. ماركس، Surveys from Exile دراسات في المنفى، تحرير د. فيرنباخ (هارموندسوارث: بانغوان)

راولز، ج. (1993) Political Liberalism الليبرالية السياسية (نيويورك: مطبوعات جامعة كولوكبيا)

رورتي، ر. (1995)، 'Movements and Campaigns' «الحركات والحملات»، ديسانت، شتاء 1995، ص. ص. 55 – 60

توكفيل، أ. دو (1968) Democracy in America الديمقراطية في أميركا، تحرير ج. ب. ماير وماكس ليرنير (لندن: ذا فونتانا لايبريري)

وايت، س. (2002) The Civic Minimum: an essay on the rights and obligations of economic citizenship الحد الأدنى من المدنية: بحث حول حقوق وواجبات المواطنة الإقتصادية (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد)

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق للمنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتجري أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

ثقافة الغرب في ميزان النقد المعرفي

الشيخ مصباح اليزدي..نموذجاً

محمد عبد المهدي سلمان الحلو

ثقافة الغرب في ميزان النقد المعرفي

الشيخ مصباح اليزدي..نموذجاً

محمد عبد المهدي سلمان الحلو[*]

لا يبدو الوقوف على المنجز الفلسفي والثقافي للفيلسوف الإسلامي الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي بالأمر الهيِّن. ويمكن أن يُردَّ ذلك إلى سببين: الاول يعود إلى أنَ الشخصية موضوع البحث ذات غزارة انتاجية في حقول معرفية واسعة تتراوح موضوعاتها بين الفلسفة وعلم الكلام والفقه وعلم أصول الفقه.. والثاني يعود إلى أن مقاربة شخصية فلسفية ودينية رفيعة كالشيخ اليزدي تحتاج إلى منفسح من النقاش والشرح لا يسعه هذا البحث. ذلك لأن القضايا والمعارف التي تناولها في خلال مسيرته التفكيرية كثيرة ومتنوعة ومعقدة. وهو الأمر الذي حدا بالكاتب أن يركِّز في واحدة من مناطق تفكير الفيلسوف اليزدي وهي نقد الفلسفة الثقافية للغرب الحديث.

المحرر

يعدُّ مفهوم الثقافة من المفاهيم التي اتسع البحث فيها، حتى أصبحت ذات محور خاصّ في العلوم الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي والعلوم الإنسانية الأخرى. فمفهوم (ثقافة) مفهوم له عمق تاريخيّ متطوِّر، وهذا التطوُّر مرتبط بالمجال الاجتماعيّ والسياسيّ ولهذا تعدّدت تعريفات الثقافة: (إنّ صراعات التعريف هي في الواقع صراعات اجتماعية، إذ إنّ المعنى يتأتّى من رهانات اجتماعية أساسية)[1].

---

* ـ باحث وأستاذ في كلية التربية ـ جامعة الكوفة ـ العراق.

ـ اية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي من مواليد الجمهورية الإسلامية الايرانية، ولد عام 1935، درس وتتلمذ على بعض العلماء البارزين مثل الامام الخميني والشيخ بهجت ودرس الشفاء والحكمة المتعالية عند السيد محمد حسين الطباطبائي، يترأس مؤسسة الامام الخميني للتعليم والبحث العلمي في قم المقدسة، وهو عضو سابق عن محافظة خوزستان الايرانية وحاليا عن محافظة طهران في مجلس خبراء القيادة، له مجموعة من البحوث والمؤلفات في الفلسفة الإسلامية والمقارنة والالهيات والاخلاق والعقيدة الاسلامية.

http://mesbahyazali.org/arabic/ http:mesbahyazdi.ir/ar.

[1]- 1. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة : منير السعيدان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، 2007، ص 11.

ومع ان كلمة ثقافة في بدء استخدامها لاتينيّ يعني فِلاحة الارض، لكنّ المفهوم شهد تطوراً وانتقالاً من الفلاحة إلى استخدامات متنوعة : ثقافة الفنون، ثقافة الآداب، ثقافة العلوم [1]، وكان من التعدد أن جمع له المتخصّصون سبعاً وعشرين صفحة تتحدث عن تعريف الثقافة [2]، وحاول تايلور أن يضع لها تعريفاً جامعاً مانعاً وُصِفَ بأنه أقدم تعريف وأشدّها رسوخاً، فعرفها بأنها: (تلك الوحدة الكلية المعقّدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفنّ والأخلاق والقانون والعادات، إضافة إلى أيّ قدرات وعادات اخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع)[3] ومن الغريب وصف تايلور للثقافة بهذا المفهوم بأنّ الإنسان لا يتمكّن من امتلاكها[4].

ومن مفهوم الثقافة نطلق مع المفكر الإسلامي المعاصر (مصباح اليزدي) الذي جعل من الصراع الغربي ـ الجمهورية الإسلامية (الشرق الاسلامي) صراعاً ثقافياً يدور حول مسالة العقيدة والقيم الإسلامية ومحاولة تدميرها، التي جاء بها الاسلام واكدتها الثورة الإسلامية في ايران، فكانت بذلك هذه الثورة امتداداً لثورات الانبياءعليهم السلام، وسياسة الغرب محاولة للقضاء على الحركة الثقافية في الجمهورية الإسلامية [5].

تعدد تعاريف الثقافة

يرى مصباح اليزدي أنّ الثقافة مصطلح متعدِّد التعريفات، وأنّ تعريفاتها تربو على خمسمئة تعريف، وإن كان لا بدّ من تعريفها فهي مجموعة من الأصول التي تمُيّز سلوك الإنسان عن سلوك الحيوان، فتحديد مصطلح الثقافة من خلال أركانها، فالثقافة لها ركنان أساسيان الاول: العقيدة (الرؤية الكونية) التي تعتمد على معرفة الأمور الموجودة أي ما ينبغي معرفته، والثاني: القيم (المثل العليا) ما ينبغي أن يوجد وما يجب على الإنسان أن يفعله[6].

فهذان هما الأساسان لكل ثقافة، وبهما أيضا تمتاز ثقافة على أخرى، وهو لا يعترض أن يكون من الثقافة الآداب العرفية، أو الكتابة أو اللغة، لأنها أمور إن تغيرت لا يتغيّر (جوهر ثقافة الإنسان) فالإنسان المسلم الذي يتكلم اللغة العربية، إذا سافر إلى بلد ما وتكلّم اللغة الانكليزية، فتغيير اللغة

[1]- المصدر السابق، ص 18.

[2]- كليفورد غيرتز، تاويل الثقافات، ترجمة : محد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص 81.

[3]- المصدر السابق، ص 8.

[4]- المصدر السابق، ص 8.

[5]- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، اصول المعارف الإنسانية، ترجمة : مركز نون للتاليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت –لبنان، الطبعة الاولى، 2001، ص 9.

[6]-المصدر السابق، ص 11. وينظر ايضا : الغزو الثقافي، مؤسسة ام القرى، قم – ايران، الطبعة الاولى، 2005، ص 73.

لا يغير ثقافته بجوهرها كما أنها لا تغير جوهر الإنسان بالذات، والحال كذلك في الكتابة باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل الاجتماعي، فما يغيّر (جوهر الثقافة) هو العقيدة (الرؤية الكونية) والقيم (المثل العليا)، ليصل مصباح بعد ذلك إلى رؤية واضحة وحاسمة ومهمة، وهي أنّ تغيير عقائد الشخص هو ما يغير الرؤية الكونية والقيم وتحويل ثقافته من الايمانية إلى الإلحادية، فالثقافة بهذين الركنين ترتكز على أسس ثلاثة:

رؤية كونية: معارف واعتقادات.

قيم وميول: مثل عليا.

تصرفات وأفعال: سلوكيات[1].

وهذه المرتكزات والاسس تُركّز في مكانة الإنسان في الكون ومعرفته بأمور ثلاثة: محله من هذا الكون، أين هو؟ من أين جاء؟ إلى أين يذهب؟ وعندما يفكر الإنسان ويدرك هذه الأمور الثلاثة، يكّون حدّاً فاصلاً بينه وبين الحيوانية بالوصف القرآني، لأن مصباح يرى أن معنى التفكير القرآني يختلف عن معنى التفكير العادي.

وبذلك يقسم مصباح الثقافة إلى قسمين: ثقافة إلهية ومن ضمنها الثقافة الإسلامية، مع ما مضى عليها من التطورات، وثقافة إلحادية معتبراً الثقافة الغربية من هذا الفرع بدءاً بعصرِ التجدّد والنهضة وما بعد التجدّد او ما بعد الحداثة. والفرق بين الثقافتين مجموعة امور:

الكون: النظرة الإلهية إلى الكون تختلف عنها في الثقافة الغربية فهي تعتمد على أمر تعلقي، بمعنى أنها ثقافة لا تقوم على امر مستقل وإنما على أمر قائم بالغير، واستدلّ الشيخ مصباح بما ورد في القرآن الكريم: ﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّـهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الحج /64)، في حين أن الثقافة الغربية لا تنظر إلى الكون إلا بنظرة طبيعة مادية.

الإنسان: تنظر الثقافة الإنسانية إلى الإنسان باعتباره ذا بُعد روحيّ، يبقى من خلالها الإنسان إنساناً وإن انفصلت عنه الروح بعد الموت، مُشكِلة هذه الروح هوية وشخصية الإنسان المحفوظة في دنياه وآخرته، وهي أيضا ما تحفظ وحدته كانسان في العوالم المختلفة التي يمرّ بها تكّونه حتّى موته وبعد البعث والنشور، لكنّ الثقافة الإلحادية تنكر وجود هذه الروح وتعتقد بموتها بعد موت البدن ولا علاقة لبقائها مع هذه العوامل المختلفة.

القيم: الاختلاف في زاوية النظر إلى المسائل القيمية (المسائل العملية) قيم، أخلاق، قانون،

[1]- اصول المعارف، مصدر سابق، ص 11.

باعتبارها أموراً اعتبارية أم أصلية، وهل هي تابعة إلى ذوق الإنسان أم أحكام وجدانية، وهنا تختلف النظرة بين الثقافتين.

الدين: من المسائل التي تشكل فرقا بين الحضارتين أو الثقافتين، بين من يجعل الدين أساساً في الحياة كالثقافة الإلهية، وبين من يفصل بين الدين والحياة كالحضارة الغربية [1].

وهذا لا يعني أن مصباح يتّجه اتجاهاً سلبياً من التقدم الغربي، فهو يحاول أن يفصل بين الثقافة والتكنولوجيا، ولا يرفض التقدم الحديث أو الإجراءات لأيّ عملية تحديثية في الثرات والآداب القديمة ولا ينكر التقدم التكنولوجيّ الذي حصل في الثقافة الغربية وما وصلت إليه في الجانبين الاقتصاديّ والعلميّ، فهو تقدم لا ينكر، لكنه لا يُعدّ هذا التقدم (ثقافة)، وكما سبق لأنّ الثقافة عنده الرؤية الكونية مع ما تشتمل عليه من القيم، وخسارة هذين الامرين، يعني خسارة الإيمان والقيم السامية وهذا ما يسعى الغرب جاهداً لهدمه وتخريبه[2].

إن الاهتمام بمفهوم الثقافة بوصفه مفهوماً واسعاً، ينتقل من خلاله مصباح من الهوية إلى الغزو الثقافي، فلكل أمة ثقافتها الخاصّة والمميزة التي تميّزها عن غيرها، وتُكوِّن سببا وملامح بارزة في هويّتها، فالشرقيون تُبنى ثقافتهم بشكل واضح بالمعارف الإلهية والمباحث العرفانية: ((وهذا المعنى ـ يصنّفنا به ما يصفنا به الغربيون كأحد الملامح البارزة لهويتنا ـ ولو أننا لا يمكننا أن نحسن الظنّ كثيرا بكلامهم ـ))[3]، فما يمُيز الثقافة والحضارة الشرقية ويحدد لها هويتها هي المعنوية الإنسانية والاخلاق والعاطفة التي تنبى كأساس على فلسفة الاسلام ونظرياته في ما بعد الطبيعة، في حين ان الغرب لا يعرف الا بالتقدم التكنولوجي وحده، وهو تقدم خال من العناصر المتقدمة ما أثار الامتياز الشرقي مواجهة الغرب بأقسى مواجهة، والعلائقية بين الهوية ومحوها وبين الغزو الثقافي هو ما يسعى الغرب اليه، لقطع الصلة بين الهوية والدين عند الإنسان الشرقي من خلال القضاء على الفكر والرؤية التوحيدية في كل العالم.

ومع أنه يعترف بضبابية مفهوم الثقافة وتعقيده، في الوقت نفسه يحدّد تعريفاً واضحاً ومميزاً للغزو الثقافي: (فهو عبارة عن مجموعة الأصول الفكرية القيمية التي تؤثر في السلوك الإرادي والاجتماعي للإنسان) [4].

وكنتيجة للغزو الثقافي الغربي، يميز مصباح بين نوعين من الثقافة الاسلامية، الثقافة الإسلامية

[1]- اصول المعارف، مصدر سابق، ص 163-164.

[2]- المصدر السابق، ص 170، وينظر الغزو الثقافي، ص 13.

[3]- الغزو الثقافي، ص 9.

[4]- المصدر السابق، ص 11-12.

المنسجمة، وهي ثقافة تتحدّد من خلالها القيم مع تنسيق وانسجام سلوكي، وثقافة إسلامية لا تراعي هذا الانسجام بين القيم الإسلامية والسلوك ويصفها بأنها ثقافة لقيطة وملوثة ولا تتلاءم مع الإسلام بشيء[1].

ويحدّد مصباح مجموعة من العوامل التي تتفاوت في الأهمية من جرّاء الوقوف ضدّ الثقافة الغربية، فهو لا يكتفي بوصفها بأنها ثقافة تافهة وملوثة، وليس سبب الوصف المتقدم هو كوننا شرقيين وهم غربيون، بل من الاسباب وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التقابل، الفرق الأصلي بين الثقافة الإلهية والثقافة الملحدة، وهي مسالةُ المادية التي يتمتع بها الجانب الغربي، فلم تكن المخالفة للاختلاف بين الآداب والتاريخ والجغرافية، لكنّ السبب ما تحمله الثقافة المادية من آثار وأبعاد مفسدة تؤدي إلى الانحطاط والسقوط الأخلاقي [2].

والغرب يريد ويجهد بمحاولة لتغيير واضح لمحدّدات الثقافة الإسلامية (المعارف والمعتقدات، القيم والميول، التصرّفات والاحوال) بما يعني محاولة تغيير رؤية الأفراد إلى الله والعالم والإنسان، والخلط او تغيير القيم الصالحة وعدم التمييز بين ما هو صالح وما هو رديء، فالغزو يعمل جاهداً لتغيير هذه القيم، وتعتمد تصرفات الأفراد وأفعالهم بصورة مباشرة على هذه القيم والميول بما يؤدي إلى انحرافها [3].

وهنا يعتبر مصباح المعنى السلبي للغزو، ويقابله بمعنى آخر إيجابيّ، يصفه بصفة وطابع إلهيين، يمكن وصفه بـ (الاصلاح) ويشبهه بمشاريع الانبياء لتبديل القيم والسلوك المنحرف الشائع في مجتمع ما، وهذا غزو ـ عمل ـ مقبول وممدوح،: (ونحن نستقبل هذا الهجوم الثقافي الذي يؤدي إلى إصلاح الأخطاء والانحرافات والمفاسد في مجتمعنا) [4] وهذا النوع يواجه بالشكر والامتنان، عكس الاتجاه السلبي الذي يسعى إلى تغيير عكس المطلوب، فيقلب القيم إلى ضدها، ويغير الاعتقادات الصالحة إلى فاسدة، ويزرع بين الناس الترديد والتشكيك وعدم الاعتقاد، مشفوعة بحالة من التفاهات والاعتقادات التافهة الكاذبة، وهذا التمييز يرجع إلى الأصلين الأساسين اللذين بموجبهما تختلف هاتان الثقافتان والأعمال المرتبطة بهما من أعمال أهدافها الأساسية أهداف حيوانية مادية، مع عدم الاعتراض على الإشباع الغريزيّ الماديّ (الاكل، الشرب، الجنس)، لكنّه ينقد الجهود الكثيرة من أبحاث علمية وتحقيقات يكون أساسها الغرائز المادية ذاتها، حتى تكون الأسس التي تحلّ بها المشاكلً الاجتماعية هي الاسس الغريزية ايضا [5].

[1]- الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 15.
[2]- المصدر السابق، ص 21.
[3]- المصدر السابق، ص 75.
[4]- المصدر السابق، ص 77.
[5]- الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 78.

وإنّ من الأهداف الاساسية للغزو الثقافي أيضا وسلب عقائد الأمم، الهدف الاقتصادي ودوافعه المادّية، لكنّ الثقافة الإلهية (ثقافة الأنبياء والمصلحين) تعتمد حين تبديل وتغيير ثقافة الناس تصحيح الاعتقاد والالتزام بالقيم العليا [1].

الرؤية الكونية

يمتاز العالم الاسلامي الشرقي بثقافته الأصيلة والعريقة، وإنَّ دبيب الضعف فيها عرضها إلى هجمات شرقية ـ ماركسية، وغربية اوربية ـ غزو ثقافي، ما أدّى إلى انقسام ذوي الحضارة إلى هذين المعسكرين، فضرورة الإيديولوجية ودراستها لغرض التحصين الفكريّ والعقائديّ للأمة الإسلامية ضد انقسام الإسلام الشرقي إلى مؤيد للشرق، ومؤيد للغرب، والى تائه ضائع بين ذينك الطرفين، من هنا جاء الاهتمام واضحاً بالرؤية الكونية ـ أحد ركني الثقافة ـ وهي في الوقت نفسه الإيديولوجية بالمعنى الخاصّ، التي تفترق عن المعنى العام بأنها تخلو من أفعال (الوجوب والمنع)، أي سلوكيات الإنسان المشكلة لمجموع أفكاره العملية المحددة لسلوكياته، وتحديد هذا السلوك لا يكون الا وفق نظام عقائدي ـ نظام فكري ـ يبلور الافكار العملية التي تحدد سلوك الإنسان، فالإيديولوجية بالمعنى الخاص: (النظرة الكلية التي تدور حول ما هو موجود)) والمعنى العامّ إضافة إلى ما سبق، تحدد سلوك الإنسان تجاه ما هو موجود وتتعلق بأعمال مباشرة ـ وجوب ومنع ـ[2]، وبهذا تتسم الحياة الإنسانية بالطابع الإنساني وفق رؤية كونية واقعية، ترافقها إيديولوجية سليمة، ويدخل ضمنها مضمون الحرية والاختيار الذي يصير الحياة الحيوانية ـ الغريزية وحدها ـ إلى حياة إنسانية باتباعها ايديولوجيتها المقررة: ((فلكي تكون لنا حياة إنسانية حقيقية يجب أن نفهم ما هي أعمالنا؟ ولأي شيء نحن عاملون؟ أو من الواجب أن نعمل هذا أو لا؟ وعندئذ نؤدي ذلك العمل الذي يجب أن نؤديه، وبالطريقة التي يجب أن نؤديه بها)[3].

ويرفض مصباح اليزدي أن تكون الرؤية الكونية متولدة من الإيديولوجية وحدها أو بالعكس، كما يرفض الإيديولوجيات ذات الرؤية الملفقة، التي تأخذ شيئاً من هذا المذهب وشيئا من ذاك المذهب من دون مراعاة للانسجام المنطقي الذاتي بينهما، فالثقافة التي تبنى على مقدمات ونتائج صحيحة، وذات استنتاج صحيح بعيد عن المغالطات هو ما يكون رؤية كونية منسجمة، ونظام فكري يتمتع بتلك الخاصية نفسها من الانسجام الداخلي والعملي وحسب، والقران يشير بوضوح إلى هذا التمازج بينهما ـ الرؤية الكونية والإيديولوجية ـ من خلال التفرقة التي تبينها الآيات

[1]- المصدر السابق، ص 81.
[2]- الإيديولوجية المقارنة، مصدر سابق، ص 10.
[3]- المصدر السابق، ص 11-12.

المحكمات بين الدواب والناس فتنعتهم مرة بالكفر وأخرى بالصم والبكم (إِنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِندَ اللَّـهِ الَّذِينَ كَفَروا فَهُم لا يُؤمِنونَ) (الانفال /55)، (وَلَقَد ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الجِنِّ وَالإِنسِ لَهُم قُلوبٌ لا يَفقَهونَ بِها وَلَهُم أَعيُنٌ لا يُبصِرونَ بِها وَلَهُم آذانٌ لا يَسمَعونَ بِها أُولـئِكَ كَالأَنعامِ بَل هُم أَضَلُّ أُولـئِكَ هُمُ الغافِلونَ) (الاعراف/179)، فالحقيقة الإنسانية تدعو الإنسان إلى أن يفكر بقواه المدركة ليظفر برؤية كونية صحيحة تكون أساسا لسلوك حرّ مختار وهذا هو الإنسان المؤمن المتمتع بقيمة إيجابية، والذي يقابله الإنسان المستضعف الذي لا قيمة له لوقوعه تحت ممانعة الطغاة، والجدير بالذكر أن مصباح يقسم الإنسان إلى مجموعة من الفئات:

الإنسان المؤمن ذو القيمة الايجابية.

الإنسان المستضعف الواقع تحت ضغط الطغاة.

الإنسان الغافل الذي يكف عن استخدام التفكير المستقل وقواه المدركة.

الإنسان الكافر ذو القيمة السلبية المتعصب الناكر للإيديولوجية الحقيقية

وللرؤية الكونية بهذا المعنى ثلاثة مباحث رئيسية :

معرفة الوجود: وهي ما تؤهله للحصول على رؤية عامة عن الكون والوجود والرابطة بين المادة والوجود والتساوي بينهما او عدمه.

معرفة الإنسان: وهو الإنسان المادي الروحي، الذي يملك روحاً تبقى بعد البدن في مرحلة ما بعد الموت، وما تشكله الروح من أهمية في الحياة الخالدة وهل الإنسان مع الروح تكون حياته خالدة ام محددة؟

معرفة السبيل: والسبيل هو الوحي الرابط للإنسان بين الدنيا والاخرة، بين التوحيد والمعاد، بوصفه ـ الوحي ـ حلقة وسطى بين الرؤية الكونية والإيديولوجية، ويقع ضمن هذه المباحث النبوة، لتكتمل الأصول العقائدية (التوحيد، النبوة، المعاد)، وما يتعلق بمبحث النبوة من مباحث الامامة لتكوين نظرية كاملة، هذا ما يحقق سعادة لا نهائية للإنسان في بحثها وإدراكها ـ من أين؟، وفي أين؟ وإلى أين؟

التقسيم المعرفي المتقدم يتضمن نقداً للغرب لتخليه عن بعض المباحث المتقدمة، التي تضمن حصول اليقين للإنسان، رافضا الراي السائد في الثقافة الغربية الذي يؤكد أن حصول اليقين إنما يكون من خلال المسائل العلمية ومباحثها، باعتبار أن هذه المسائل العلمية مسائل ذات نتائج احتمالية

وليست يقينية، مع ان اليقين هو المرتكز الاساسي كما تقدم للحضارة الشرقية الاسلامية[1]. ويتضح خطل الراي الغربي اكثر والنقد الموجه إلى الغرب من خلال تقسيم مصباح الرؤية الكونية إلى اربعة اقسام:

الاول: الرؤية الكونية العلمية : فبعد ان يذكر مجموعة من تعريفات العلم، باعتباره اعتقاداً يقيناً مقابل للشك، او مجموعة من المسائل التي لها موضوع مشترك وتدور حول موضوع واحد كعلم الطب، تقع الفلسفة تحت هذا التعريف، لكونها تدور حول موضوع احكام الوجود الكلية، ويعرف العلم ايضا بانه مجموعة المسائل المثبتة بالعلم التجريبي، ويكون بذلك في مقابل الفلسفة، معتمدا على الفرضيات والنظريات التي يحتاج في اثباتها إلى التجربة.

الثاني: الرؤية الكونية الفلسفية: ويعرف الفلسفة بتعريفين الأول، قديم ليشمل كل العلوم الحقيقية وتقسيماتها المعروفة في الفلسفة القديمة، والثاني الجديد، وهو ما تكون الفلسفة فيه بمقابل العلم، لـتشمل ما بعد الطبيعة وهو المعروف بالإلهيات او الفلسفة الاولى في الفلسفة القديمة.

الثالث: الرؤية الكونية الدينية: ويقصد بالدين مجموعة العقائد والمسائل الاخلاقية والاحكام والقوانين الفردية والاجتماعية، والتي تمثل المسائل الموحى بها من السماء ومنزلة بواسطة (السبيل) على الانبياء، وهو ما يقصد به الرؤية الكونية الدينية المنتهية إلى الوحي الالهي.

الرابع : الرؤية الكونية العرفانية : وهي المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية، لا بواسطة العقل ولا بواسطة التجربة الحسية، حيث يرى العارف الوجود مظهرا لنور الله تبارك وتعالى [2].

وكما ينقد مصباح الرؤية العرفانية والرؤية الدينية، باعتبار ان الرؤية العرفانية رؤية شخصية محضة لا يمكن أن تنقل إلى الآخرين، أو تقدّم تفسيراً للعالم يقوم على هذا الشهود، ومن جانب آخر فإنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة كاملة بالدين، وهذه المعرفة لا تكون إلاّ من خلال الأسس العقلية الفلسفية، أما الرؤية الدينية وإن تضمنت مسائل جاء بها الوحي والكتب السماوية، كالتوحيد ومسالة وجود الله تبارك وتعالى والنبوة وغيرها، إلا أن هذه المسائل لا يمكن الاعتماد عليها من دون تقديم برهان (فلسفيّ) لها، خصوصا أنه يشيد بدور القرآن الكريم الذي أشار إلى مجموعة كبيرة من آيات التعقّل والتفكّر العقليّ وبرهان المسائل المتقدّمة لكن: (ورود هذه البراهين في القران لا يسلبها حقيقتها الفلسفية، إذ لا يمكن أن توجد رؤية كونية دينية مستقلة عن الفلسفة)[3].

[1]- الإيديولوجية المقارنة، مصدر سابق، ص 15-17. ينظر ايضا، اصول المعارف الإنسانية، مصدر سابق، ص 161-167.
[2]- الإيديولوجية المقارنة، مصدر سابق. ص 19-22.
[3]- المصدر السابق، ص 24

ينقد مصباح الرؤية الكونية العلمية التي يقول بها الغرب، لكونها تعتمد على منهج تجريبي احتمالي ولا يمكن ان توصل إلى اليقين، خاصة اذا كان تعريف العلم بالمعنى الثالث، مجموعة الفرضيات والنظريات المعتمدة على التجربة، لان الرؤية الكونية تعتمد على الفسقة: (المواضيع الاساسية للرؤية الكونية هي امور فلسفية لا بد من اثباتها بالطريقة العقلية، ولا وجود اطلاقا لرؤية كونية مستقلة عن الفلسفة)[1].

القيم

الجانب الثاني من الجوانب الأساسية للثقافة التي بحثها مصباح هو جانب القيم، فهل القيم ثابتة خالدة فطرية عقلية؟ أم هي قيم متغيرة بتغير الظروف الزمكانية؟ وهنا يُسلِّط الضوء نقدياً على القيم الغربية التي يرى أنها لا تقوم على أسس ثابتة، وإنما على أسس متغيّرة بتغير الأقوام والأزمان، فشيء له قيمة في هذا اليوم، قد لا تكون له القيمة غداً، وهذه مسألة أساسية في التفكير القيمي، تتفرع عنها مجموعة كبيرة من المسائل منها أصول هذه القيم ومنبعها وتبرير الالتزام بها، وهل يمكن مخالفتها أم لا؟ وهل هذه المسائل القيمية مسائل جدّية أم غامضة؟ وما مدى تأثيرها في الإنسان، وهل هذا التأثير عميق أو سطحي؟ وهل هي تؤثر سلباً أو إيجاباً في الإنسان؟ [2].

وعلى ذلك يفرِّق مصباح بين العقل النظري، الذي يدرك من خلاله وجود الأشياء أو عدمها، ويدرك من خلاله أيضا الرؤية الكونية، وبين العقل العملي، الذي يحكم بالحسن أو القبح، بـالـ (ينبغي) والـ لا (ينبغي) وهو الحكم القيمي المقصود[3].

ومن خلال تفرقته بين الواقع و الحقيقة، ينطلق مصباح لنقد الفكر الغربي الذي نظر إلى مسألة القيم بأنها ليس لها واقع عملي، باعتبارها احاسيس ومشاعر في انفسنا ولا يوجد في الواقع العيني المستقل عن الادراك شيء يسمى (القيم) فـ: ((الحسن العقلي والخير الاخلاقي والفضيلة)) يعتبرها علاقة بين أحاسيس وبين أشياء واقعية [4].

ويبين العلاقة بين (الميل) و (الواقع) في الفكر الغربي، فإذا اردنا تحقيق شيء أو نميل اليه نستخدم عبارتي (ينبغي، يجب)، ونصفه بالحسن، لكن بابتعادنا عن تحقيق هذا الشيء أو الميل إليه نستخدم العبارتين عينهما لكن بمعنى الضدّ، لا (ينبغي، يجب) ونصف الفعل الصادر بالقبح،

---

[1]- المصدر السابق، ص 24.
[2]- المصدر السابق. ص 19.
[3]- المصدر السابق، ص 78.
[4]- مصدر سابق، ص 80.

فالحسن ميل إلى الإحساس بهذا الشيء والرغبة في عمله واقعاً، والقبح ميل عن هذا الإحساس والابتعاد عن فعله، وبهذا تكون المصطلحات من حسن وقبح وواجب وغيرها: ((أحكام عملية عقلية ليس لها واقع عيني موضوعيّ إنما هي أحكام ذاتية))[1]، وهذه الأمور ما يطلق عليها بالأمور الاعتبارية، ويدخل ضمنها الجانب الديني أو المسائل الدينية، والقصد من الحكم الاعتباري الحكم الذي لا واقع له، ولا حقيقة له، فلا شيء مطابق للواقع، وكل ما يوجد علاقة بين أنفسنا وبين شيء آخر لا يمتلك شيئاً من الحقيقة وليس هو مطابق للواقع، وهنا يسقط أي معنى للمطابقة أو عدم المطابقة، فالفعل يكون مطابقا إذا توافق شيء مع شيء آخر، وهذا التوافق أو التطابق يطلق عليه (بالوجوب)، فالوجوب وفق النظرة الغربية ليس إدراكاً لواقع الأمر، وبهذا لا يمكن أن يتصف بالحقيقة، فالقيمة لا توصف بالحقيقة ما دامت تعبر عن إحساس.

وبعد هذا العرض يقدّم مصباح نقده للمسالة الغربية، لأهميتها في الكثير من المسائل الدينية والتربوية والأسرية، وللارتباط المباشر بين هذه المسائل أحكام وجوبية كالحلال والحرام ـ ينبغي ولا ينبغي ـ ولتصادم هذه الأحكام وهذه النظرة بينها وبين الأحكام المتعلقة بالدين وصولا إلى قاعدة اعتمدها عليها الغرب ـ حسب وجهة نظر مصباح ـ يطلق عليها ـ قاعدة التساهل والتسامح ـ ومفاد هذه القاعدة، إذا كانت الأحكام القيمية لا واقع لها وهي أحكام تتعلق بأحاسيس شخصية فلا ينبغي التشدد في العديد من المسائل، فلكل قوم فعل خاصّ بهم وفق ما يحسّون ووفق ما يرون[2]، فالمسائل القيمية مسائل تخضع للتوافق والاختبار والاشتراك بين الناس، فإن اتفق الناس على مسألة يجب مراعاتها حتّى لا تقع الفوضى والاختلاف، ونقد مصباح لهذه النظرة الغربية ويعارضها، باعتبار أن الأمور القيمية لا يمكن الحكم عليها بالسلب أو الإيجاب ما لم يكن وراءها واقع تطابقه، فالاستدلال على حسن شيء أو قبحه إنما يتعلق بمقارنة القيمة مع ما تحققه من أرصدة واقعية، يعبر عنها مصباح بأنها (قيم حقيقة)، فإذا لم يتعلق الحسن والقبح بقيم حقيقة واقعية، تكون هذه القيم قيماً زائفة، لينطلق مصباح من هذه الفكرة والعلائقية بين القيمة والمطابقة، أو القيمة والواقع مع الأحكام الإسلامية وما يتبعها من المصالح والمفاسد، فإن انتهت هذه الأحكام ـ في الواقع ـ إلى مصالح فهي تستند إلى أرصدة واقعية وبذلك لا تكون هذه القيم (نسبية) وفق مقولات الناس وأهوائهم، وإن وصفت بعض الأفعال بالقبح، فهذا أيضا يُدلِّل على أن هذه الأحكام واقعية لأنها عنت مفاسد واقعية[3].

[1]-مصدر سابق، ص 79.

[2]- المصدر السابق. ص 79.

[3]- اصول المعارف الإنسانية، مصدر سابق، ص 82. وينظر ايضا : الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي،النظرية السياسية في الاسلام، ترجمة: خليل الجليحاوي، دار اولاء، بيروت -لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ج2، ص 269.

ليصل مصباح إلى مسالة اصالة القيم، فالقول بأن حفظ الأمانة أمر له قيمة واقعية ويصدق عند جميع الناس و لا يخضع لآراء الناس وأهوائهم، وبدون حفظ الأمانة يُعاني المجتمع خللاً كبيراً، ومثل حفظ الأمانة شيوع الكذب الذي يؤدي إلى الخلط بين الصدق وعدم القدرة على التفاهم بين الناس وأبناء الجنس الواحد، ويؤثر سلباً في المجتمع، فالقول بان القيم اعتبارية او نسبية في نظرة الغرب: (مغالطة من المغالطات الشائعة في المدارس الفلسفية السائدة في الغرب)[1]، التي نشأت بنظر مصباح نتيجة للتوأمة بين الليبرالية والاخلاق الوضعية والتي ادت إلى نشوء اتجاهات ثقافية مثل النسبية والاتجاه الفردي في الثقافة الغربية فالملاك في القيمة هو اللذة، وبما أن الناس يختلفون في الالتذاذ بالأفعال والاشياء فلذة شخص ليس مثل لذة آخر ولهذا تكون الاخلاق والقيم نسبية في المنظور الغربي[2].

إن إثبات القيم يختلف بين الثقافتين الإسلامية والغربية، ففي الثقافة الإسلامية تثبت القيم بالاستدلال والأدلة والبراهين المنطقية، فإذا أثمرت بهذا الاستدلال نستطيع أن نثبت وجوب إحياء القيمة الأخلاقية، لكن ليست هذه الطريقة الوحيدة بل إن تهييج الأحاسيس من الطرائق التي اتبعها الغرب لمجابهة القيم الإسلامية ومواجهتها، لانهم لا يملكون سلاحاً يواجهون به القيم الإسلامية الأصيلة فالتجأوا إلى أسلوب الدعاية المركزة من الكتب والروايات التي يقبلها الناس ويقرأونها بما يؤدي إلى تهييج مشاعرهم واحاسيسهم بالاستفادة من الخيال ويحاولون بثّ نوع من السلوك عن طريق فيلم معين أو شخصية بطل لفيلم[3].

ويزيل مصباح الابهام عن مصطلح القيمة، ويمُيِّز بينه وبين القيمة المستخدمة في الاقتصاد، مقسماً إياها إلى قسمين في مجال استعمالها، فالقيمة الذاتيّة تتضح في العلاقة بين شخص وشخص آخر، أي إن العلاقة ذاتية بينهما، لكنّ القيمة الغيرية التي تكون العلاقة فيها للواقع وليس للشيء في ذاته، كقيمة المال، فهي قيمة غيرية للفائدة المرجوة منه وليس لذاته ـ أي ليس مطلوباً لذاته ـ لكن القيمة الأخلاقية بنظر مصباح بعيدة عن القيمة بالمعنى الاقتصادي أو الفلسفي، فالقيمة تتعلق بالأخلاق وارتباطها بالسلوك الاختياري للإنسان، فالملكات النفسانية والأخلاقية انما تحصل نتيجة لتكرار العمل الاخلاقي وتصبح ملكات كالبخل او الكرم وغيرها : (كلّ قيمة أخلاقية موضوعها السلوك الإنساني أو مبدأها أو نتيجتها الفعل الاختياري)[4]، وللقيمة أهمية كبيرة داخل المنظومة الأخلاقية

[1]- اصول المعارف الإنسانية، مصدر سابق، ص 84، وينظر ايضا : الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 181-182.

[2]- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي،النظرة الحقوقية في الاسلام، ترجمة : وليد المؤمن، دار اولاء، بيروت -لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ ج1، ص 367، وينظر : ج2، ص 269.

[3]- الغزو الثقافي، مصدر ثقافي، مصدر سابق، ص 161-163.

[4]- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، الحاجات الاساسية للادارة الاسلامية، ترجمة : سلمان الانصاري، دار النبلاء، بيروت -لبنان، الطبعة الاولى، 2002، ص 148.

الاسلامية، ومن جوانب متعددة، من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الذات ((النفس))، من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الآخر (الله، الاسرة، المجتمع)، في حين ان المذاهب الاخلاقية الغربية ترتبط ارتباطا جزئيا مع ما تقدم، فقد لا تخص الآخر (الله)، الإضافة إلى ما تحققه من عدم انسجام بينها، فوجود تضاد او تناقض بين مجموعة القيم دلالة على عدم وجود الانسجام والاتساق بين هذه القيم (المصطنعة)، ومما يدلل على اصطناعيتها تبدلها وتغيرها بين فترة واخرى ومن جيل إلى جيل، لكن القيم في الاخلاق الإسلامية منسجمة ومتسقة اتساقا وانسجاما داخليين، فهي قيم خالدة ثابتة غير متغيرة، من بداية الدين الاسلامي إلى يومنا هذا، ويشبهها بالشجرة المتأصلة الجذور، وذات الجذع القوي، ويؤكد الارتباط والانسجام بينها ويصفه بالارتباط العقلي والمنطقي[1].

ومع ما تمتاز به القيم الإسلامية من الحسن الفعلي، تمتاز ايضا بالحسن الفاعلي، فمصباح يؤكد ان هناك مجموعة من الافعال التي يكون فيها حسن فعلي مثل الصدق، لكن اذا كان الصدق لغرض الرياء يفقد الحسن الفاعلي، أي لا يترتب عليه الأجر والثواب، وهذا واضح من خلال تعابير القرآن الكريم في آياته (فآمنوا) حسن فاعلي، و(اعملوا الصالحات) حسن فعلي، أي إن الدين الاسلامي يعطي أجراً وثواباً على الفعل الأخلاقي، وبهذا يفترق عن الفعل الأخلاقي في الثقافة الغربية والذي ليس لفعله إلا الحسن الفعلي، فعمل الإنسان غير المؤمن مع امتلاكه للحسن الفاعلي، لكنة يفتقر إلى الحسن الفاعلي، فلا يكون الهدف منه الرضا الإلهي وإنما الشهرة مثلاً، أو إرضاء الناس أو اكتساب المحبة منهم[2].

فهو يعتقد أن المصالح الحقيقة للأعمال والأفعال ترتبط بعالم ما بعد الطبيعة بما فيها من منفعة روحية ومعنوية، وهذه المسائل لا يمكن إثباتها بالمنهج التجريبي الغربي، وأنّ الدفاع عن هذه القيم والمحافظة عليها هو ما يؤدي إلى حفظ الهوية والثقافة الإسلامية من محاولات (التطميس) الذي تقوده الثقافة الغربية، بل إنه يدعو إلى العنف في سبيل الدفاع عن هذه القيم، بعد أن يفرق بين العنف الابتدائي المذموم ـ بمعنى الغزو ـ والعنف الذي يكون مواجها لعنف آخر (لرفع عنف آخر) وهو عنف لا يتسم بالذمّ، ما زال الهدف منه المحافظة على القيم من الهجمات الغربية والمنع من تبدلها بقيم مفككة منحلة، ويؤكد أن المجتمع الغربي يشيع مقالات غامضة الغرض منها قتل روح الإيثار والشجاعة في نفوس المؤمنين من خلال مقولتهم أن الاسلام يرفض العنف، ليحلوا محلّها قيماً جديدة ذات صبغة تنعدم فيها الحساسية والغيرة الدينية والوطنية وتشيع فيها روح التسامح في إتّباع القيم بين الناس لغرض سلب الدين، الذي هو أعز ما يملكه الإنسان المؤمن، وفي المقابل يرفض

[1]- المصدر السابق، ص 151.

[2]-الحاجات الاساسية للدارة الاسلامية، مصدر سابق، 280-283.

مصباح استخدام أساليب الغلظة والشدّة في الدعوة إلى هذه القيم مطالباً بأن يكون الخطاب الدعوي، خطاب صدق وأمانة لإدراك الحقيقة والتحرر من الجهل والغفلة [1].

الدين، السياسة، الحق، الحرية

من الأسباب التي أدت إلى فارق كبير بين الثقافتين من جراء اختلاف النظرة والتفسير إلى مجموعة من المقولات الفكرية في الثقافة الإسلامية ومحاولة صبغها بصبغة عفوية بعيدة عن التصور الديني لها، شكل بدوره نقطة عداء بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، وكانت اهم هذه المحاور العلاقة بين الدين والسياسة، والحرية، والنظرة إلى الحق والواجب، فمن ابرز المظاهر التي ادت إلى العداء بين القطبين فكرة فصل الدين عن السياسة والاعتقاد ان الكنسية ليس الا مكانا للصلاة والدعاء فالدين مكانه الكنيسة حتى اصبحت هذه النظرة دخيلة على الفكر الاسلامي، والفصل اتسع من الفصل بين الدين والسياسة إلى الفصل بين الدين وتشريع القوانين الاجتماعية والعلاقة بين الحرية في المفهوم الديني والحرية في الفكر الغربي.

الحرية والكذب في التاريخ من الوسائل التي كانت تزرعها الثقافية الغربية من خلال (أصالة القدرة والقوة)، ومن خلال تطبيق أفكارها وقوانينها بقوة داخل المجتمع، ومسالة تحريف التاريخ يشير إليها مصباح باعتبارها وسيلة لإثبات النبوغ والتطور الغربي، فقام الغرب بحذف كلّ الموضوعات التي تتعلق بالحضارات الأخرى، لتكون الحضارة الأوروبية هي النابغة، ولذلك حذفوا: (الاسلام من المناهج الدراسية بعد عصر النهضة حتى يتجنّبوا الاعتراف بعظمة الحضارات غير الأوروبية)[2]، ولهذا كانوا يعتبرون أنفسهم أنهم الافضل، ويصفون غيرهم من الشعوب بانها الادنى [3].

يربط الشيخ اليزدي بين مفهومي (الحرية والدين) من جهة، ومفهوم ولاية الفقيه من جهة أخرى، وهذا تحت سقف الدين وفصله عن السياسة، وينطلق من فكرة الحق، ويعتبر الحقوق من المسائل المهمة التي سبق أن اكد الغرب أنها تتعلق بالإنسان وحق الشعب، ويعزل الغرب بينها وبين حق الله تبارك وتعالى، في حين أن النظرة الإسلامية إلى الحقوق وخاصة حقوق الإنسان تنشأ من حق الله سبحانه، فحقه تعالى أن يعبدوه ويُطيعوه وينفذوا أوامره، جرّاء هذا الحق في العبادة، فإن هناك ثواباً ينتظر الإنسان الذي يُراعي هذه الحقوق، لكن هذه الموضوعات لا تتفق والنظرة الغربية، أو بعض من يُطلق عليهم مصباح (مستنيري الفكر المتدين) الذين تأثروا بالثقافة الغربية، مُطلقين على هذا العصر،

[1]- النظرية السياسية في الاسلام،مصدر سابق، ج2، ص 220-222.
[2]- الغزو الثقافي، مصدر سابق. ص 32.
[3]- المصدر السابق، ص 32-33.

عصر التجديد او عصر التحضر، ومبدأهم ليس الاهتمام بالواجبات التي المفروضة على الإنسان المسلم في الدين الاسلامي، مقابل حقوق مضمونة لهم، فالثقافة الغربية تنتزع الحقوق انتزاعا [1].

إذن هناك علاقة بين الحق والواجب في الدين الاسلامي كما يؤكد اليزدي وهي ذات أهمية كبيرة في استمرارية المجتمعات البشرية وديمومتها ومن جملتها المجتمعات المعاصرة، ويوضح العلاقة بين (الحق) و (الواجب)، مؤكداً أنّه إذا كان للإنسان الأول حقٌّ على الإنسان الثاني، فمن (واجب) الإنسان الثاني احترام (حق)الإنسان الأول، وهذه الخاصية تنتقل من الفرد إلى المجتمع، فيوجد حق لمجموعة من الناس إزاء مقابل هو (الواجب) لجماعة أخرى، هذه النظرة الإسلامية تختلف عن النظرة الغربية التي تدعي الحقوق من دون أن يكون أمامها نوع من الواجب، لذا هم يقولون بانتزاع الحق إنتزاعاً دون مقابل من واجب[2].

فمنشأ النظرة النقدية للغرب، هو ترك العبادة لله تعالى، فالعبودية حقٌّ له، لكونه تعالى خالقنا، وخالق العالم، وبذلك يتوجب علينا (واجب) حق العبادة، ما دفع الغربيين إلى عدم الاعتقاد بخلق العالم وعمد الاعتقاد بوجوده تعالى، وأن منهم من ذهب للقول بوجوده تعالى من دون حق للطاعة له، وذهب فريق ثالث إلى أنه موجود، ومفترض الطاعة، وله واجبات وأوامر، لكن لا يوجد أي إجبار على الطاعة اتساقاً مع نظرية الإنسان الحرّ، ومصدر الإعتقاد هو ما جاء به "أوجست كونت" حين فصل الدين عن الاخلاق، من جرّاء هذا الفصل تحققت أخلاق لا إلهية وظهر ما يُسمّى بالدين الوضعيّ، دين بدون إله، بنوا له معابد لعبادة الإنسان وحققوا (دين عبادة الإنسان) وأصبح "كونت" نبيّاً لهذا الدين[3]. فلقد أصبح مفهوم الحرية عندهم وثناً، وأصبح من المفاهيم الدخيلة في الفكر الإسلامي، حتى أثاروا تنافي مفهوم الحرية مع مفهوم الحكم السياسي والإجتماعي في الإسلام، وهي مغالطة كما يُعبرِّ مصباح، رافضاً مفهوم الديمقراطية بعد أن يُقدِّم لها مصباح صورة واضحة عنها وعن نشوئها في المجتمعات الغربية القديمة، وهو يؤكد أن هذا الاستخدام اختلف في النظام (العلماني) عن ما كان مستخدماً في السابق، فالنظام العلماني يستخدم مفهوم الديمقراطية بما يعني فصل الدين عن السياسة والمجتمع، فمع قولهم بالحرية لكن هذا المفهوم الجديد للديمقراطية لا يسمح للأشخاص بممارسة الشعائر الدينية في الدوائر الحكومية والمؤسسات، إنّ القائلين بالديمقراطية يُعطون أصالة الحكم و السلطة للناس، مع أن هذا الرأي لا يّتفق ونظرية الحق

[1]- النظرة الجقوقية في الاسلام، مصدر سابق، ج1، ص 167-177.
[2]- المصدر السابق، ج1، ص 177.
[3]- المصدر السابق، ج1، ص 178 وكذلك ينظر : ج2 ص 210.

الإلهي لاعتبار أن الحاكمية كـ (حق) ليس ثابتاً للناس فرداً فرداً، لأن جميع الوجود متعلّق به تعالى، فعلى الإنسان أن يُحسن التصرّف طبقاً لأوامر الله تعالى المالك الحقيقي ونواهيه، فليس من حقّ الناس أن يمُارسوا الحُكم على الآخرين أو أن يُعيّنوا لهم حاكماً، وبما ان الملك له تعالى، الحاكمية له، فهو خول النبيﷺ واعطى له مشروعية الحاكمية على الناس والتصرف في اموالهم وحقوقهم وصلاحياتهم. كان الرسول الأعظمﷺ، في أعلى مركز في الدولة لكنه لم يكن له سلطة على الناس، والناس يملكون حرية فيما يفعلون مستدلا على ذلك بآي القرآن ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾ (الغاشية)، ﴿**وَلَو شاءَ اللَّـهُ ما أَشرَكوا وَما جَعَلناكَ عَلَيهِم حَفيظًا وَما أَنتَ عَلَيهِم بِوَكيلٍ**﴾ **(الانعام)**، ﴿**مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّـهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ**﴾ (المائدة)، لأن هدف الرسالة هو معرفة الناس بالحقِّ ومسلكهم سلوك السعادة، وهذا ما لا يكون بالإكراه لعدم انسجام الإكراه مع التربية الإنسانية، فضلاً عن أن جوهر التربية هو معرفة الناس الحقيقة عن وعي ومعرفة[1]، ومن الإيمان الحقيقيّ التسليم والاتباع للرسولﷺ، لأن الإيمان بشكلٍ نظري دون التطبيق العملي بدعوى الحرية، موقف يُشبهه مصباح بالفعل الديمقراطي حين ينتخب مجموعة من الأشخاص أصحاب المواعيد ـ المرشحون للإنتخاب ـ بعد أن يأخذوا مواقعهم في الحكومة فيبتعدوا عن الوعود التي يُطلقونها وهذا هو مفهوم الحرية الغربية التي جعل الغرب لها أكثر من مئتي تعريف مؤكداً الإلتباس بهذا المفهوم، وأن من العقل أن يكون الإنسان حرّاً كي يعتنق الدين الإسلامي، فمن لم يكن حرّاً فكيف يتسنى له الاعتقاد والإيمان بالإسلام؟ [2].

ومع تعدّد ألوان الحريّة الغربية ـ حرّية الدين، حرّية العقيدة، حرّية الزواج...الخ ـ فإن هذه الحريات لا يمكن تقييدها باعتبارها حقوقاً طبيعية، مع أن الحرية التي فرضوها مُقيّدة بحقوق الآخرين حتى أكدوا أن الحرية فوق القانون ولا يمكن تقييدها ـ فإن هذه الحرية منشأ الفساد بمختلف أنواعه ـ الأخلاقي والجنسي والاجتماعي ـ لاعتقادهم أن الدولة لا يحق لها أن تتدخل في تحديد حرية أبنائها، وبذلك جعلوا العقائد من الأمور الفردية النسبيّة الشخصيّة، وكان هذا من وراء الاسباب التي دعتهم إلى تزوير تعريف الثقافة ومعناها حتى يحددوا النقاط التي يتمكّنون من خلالها الهجوم على الشعوب المختلفة.

[1]- النظرية السياسة في الاسلام، ج1، ص 82.
[2]- المصدر السابق، ص 107.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مفهوم الإيديولوجيا

في تاريخ المصطلح ومعانيه ومجالات استعماله

خضر إبراهيم

مفهوم الإيديولوجيا

مطالعة في تاريخ المصطلح ومعانيه ومجالات استعماله

خضر إبراهيم[*]

يشكِّل الوقوف على مفهوم الإيديولوجيا في ميدان اللغة والمصطلح وحقُول الاستخدام، أحد أهم النشاطات المعرفية التي شغلت طويلاً عالم السياسة والفكر والفلسفة. إلَّا أن الاهتمام فيه يظل مهمة ملحَّة علمياً ومعرفياً في وقت بدأ يجري فيه الحديث عن عودته إلى التداول بعد ما جرى الكلام على نهايته مطلع الألفيَّة الثالثة.

في هذا البحث يحاول الكاتب الإحاطة الإجمالية بهذا المفهوم عبر إلقاء الأضواء على حزمة من التعريفات والنظريات والمواقف التحليلية، عارضاً ما قيل حوله من جانب عدد من المفكرين والفلاسفة غرباً وشرقاً.

المحرر

تعني الإيديولوجيا باليونانية القديمة: δέα إيديا، «فكرة»، وλόγος لوغوس، «علم، وخطاب»؛ وبالعربية: منطق الأفكار الأدلوجة، الفكرويَّة، الفكرانية، العقيدة الفكرية، هذا فضلاً عن تعريفات عديدة تناولت جانباً أو أكثر من جوانب هذا المصطلح. إلَّا أن التعريف الأكثر تداولاً هو الذي يحدِّد الإيديولوجيا بأنها «النسق الكلّي للأفكار والمعتقدات والاتجاهات العامة الكامنة في أنماط سلوكية معينة. وهي تساعد على تفسير الأسس الأخلاقية للفعل الواقعي، وتعمل على توجيهه. وللنسق المقدرة على تبرير السلوك الشخصي، وإضفاء المشروعية على النظام القائم والدفاع عنه. فضلاً عن أن الإيديولوجيا أصبحت نسقاً قابلاً للتغيُّر، وذلك استجابة للتغيرات الراهنة والمتوقعة، سواء كانت على المستوى المحلي أم العالمي[2].

---

*- كاتب متخصص بالإعلام المعاصر ـ لبنان.

[2] - راجع قاموس المورد، منير البعلبكي، بيروت، لبنان.

يُعدُّ ديستوت دي تراسي (1754 – 1836) أول من صكَّ هذا المصطلح في عصر التنوير الفرنسي، في كتابه «عناصر الإيديولوجية». وهو يعني بالإيديولوجيا علم الأفكار، أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس. أي تلك التي تُبنى منها النظريات و الفرضيات، التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع. وقد انتشر استعمال هذا الاصطلاح بحيث أصبح لا يعني علم الأفكار فحسب، بل النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يُعبّر عن مواقف الأفراد من العالم والمجتمع و الإنسان. وقد طُبِّق بصورة خاصة على المواقف السياسية التي هي أساس العمل السياسي وأساس تنفيذه وشرعيته. والإيديولوجيا السياسية هي التي يلتزم ويتقيَّد بها رجال السياسة والمفكرون إلى درجة كبيرة، بحيث تؤثر في حديثهم وسلوكهم السياسي، وتحدد إطار علاقاتهم السياسية بالفئات الاجتماعية المختلفة[1]. ونستطيع القول إنّ الإيديولوجيا السياسية التي تؤمن بها الفئات الاجتماعية المختلفة في المجتمع، قد تتضارب بعضها ببعض، أو تتسم بالأسلوب الإصلاحي أو الثوري، الذي يهدف إلى تغيير واقع المجتمع وظروفه؛ ولكن جميع الإيديولوجيات تبدو متشابهة في شيء واحد، وهو أسلوبها العاطفي وطبيعتها المحرّكة لعقول الجماهير كما يقول كارل مانهايم. ومن ثَم، تعبرّ الإيديولوجيا، بصورة عامة، عن أفكار يعجز العلم الموضوعي عن برهان حقيقتها وشرعيتها، لكن قوة هذه الأفكار تظهر من خلال نغمتها العاطفية وأسلوبها المحرك للجماهير، والذي يتناسب مع الحدث الاجتماعي الذي يمكن القيام به. أما المفهوم الماركسي للإيديولوجيا، فيُعبّر عن شكل وطبيعة الأفكار التي تعكس مصالح الطبقة الحاكمة، التي تتناقض مع طموحات وأهداف الطبقة المحكومة، خصوصاً في المجتمع الرأسمالي[2].

مستويات الإيديولوجيا وأنماطها

يحدد كارل مانهايم في كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا" مفهوم الإيديولوجيا، من خلال مستويين[3]:

المستوى التقويمي: وهو يتعامل مع الإيديولوجيا على أساس أنها تتضمن أحكاماً تُعنى بواقع الأفكار وبناءات الوعي.

المستوى الدينامي: وهو يتناول الإيديولوجيا من خلال سمتها الدينامية، على أساس أن هذه الأحكام دائماً ما تُقاس من طريق الواقع، ذلك الواقع الذي يحيا في ظل تدفق ثابت أو جريان دائم.

وحول الأنماط التي تسلكها الإيديولوجيا في تطبيقاتها يشير مانهايم إلى ما سمّاه بـ«التشوُّه الإيديولوجي» والوعي الزائف، أي التفسير غير الصادق الذي يضعه شخص ما. وهذا ما أكّده ديفيد

[1] – المصدر نفسه.

[2] - راجع: بول ريكور ـ محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا ـ تحرير: جورج تيلور ـ ترجمة: فلاح رحيم ـ دار الكتاب الجديدة المتحدة ـ بيروت ـ 2002 ـ ص 105.

[3] – المصدر نفسه – ص 48-49.

هوكس[1] من أن كلمة «إيديولوجيا» تشير أحياناً إلى طريقة خاطئة في التفكير على نحو نسقي، ووعي زائف. وهكذا فرّق مانهايم بين نمطين من الإيديولوجيا، هما:

ـ الإيديولوجيا الخاصة التي تتعلَّق بمفهوم الأفراد وتبريراتهم للمواقف التي تهدِّد مصالحهم الخاصة..

ـ الإيديولوجيا الكلية التي تتعلق بالتفكير السائد داخل الطبقة أو الحقبة التاريخية، كما هي الحال في نمط التفكير السائد لدى البرجوازية أو البروليتاريا (الطبقة العاملة).

في ضوء هذين النمطين عرّف مانهايم الإيديولوجيا بوصفها مجموعة قيم أساسية ونماذج للمعرفة والإدراك، يرتبط بعضها ببعض، وتنشأ صلات بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية. فإذا أخذنا بتصور مانهايم هذا لمفهوم الإيديولوجيا، نستطيع أن نميِّز في أي مجتمع طبقي بين نمطين منها:

النمط الأول: إيديولوجيا الجماعات الحاكمة التي تريد فرض تصوراتها وأفكارها على بقية أفراد المجتمع، وتبرير الأوضاع الراهنة والدفاع عنها.

النمط الثاني: إيديولوجيا الجماعات الخاضعة، التي تحاول تغيير هذه الأوضاع لمصلحتها، وإحداث تغيرات في بناء القوة القائم، بما في ذلك تحقيق العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخول توزيعاً عادلاً[2].

في مضمار أعماله حول «الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية» يستكشف المفكر الماركسي الفرنسي لويس ألتوسير اهتمام الفيلسوف الايطالي انطونيو جرامشي بالمجتمع الذي تَبَرعَم من دون أن يكتمل بالمؤسسات المادية التي تحقن الجماهير بالإيديولوجيا. وهو يتتبع في هذا المجال إشارة جرامشي إلى «حاجة الرأسمالية إلى تشكيل نمط جديد من الإنسان مناسب للنمط الجديد من العمل والعملية الانتاجية» (جرامشي 286). فالمهمة الأولى لأي نظام اقتصادي - وفقاً لألتوسير - هي إعادة شروط إنتاجه الخاصة، ويتضمن ذلك إعادة إنتاج أنماط البشر الذين سيكونون قادرين على الإسهام في عملية الانتاج. واستطاعة الدولة الرأسمالية الحديثة أن تقوم بذلك معتمدة على نمطين من المؤسسات: «أجهزة الدولة القمعية» مثل البوليس والمحاكم والجيش، و«أجهزة الدولة الإيديولوجية» التي تضم الكنيسة والعائلة والأحزاب السياسية ووسائط الاتصال وأكثرها أهمية هو النظام التعليمي. وكما نتوقع، فإن الفرق بين الجهازين أن الجهاز القمعي يعمل بواسطة «العنف»، في حين أن الجهاز الإيديولوجي يعمل «بواسطة الإيديولوجية»[3].

---

[1]- ديفيد هوكس، «الإيديولوجيا»، ترجمة إبراهيم فتحي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
[2]دينكين ميتشيل، «معجم علم الاجتماع»، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، 1981.
[3] – راجع: ديفيد هوكس، مصدر سابق.

من هنا، فإن الإيديولوجيا متجسدة في الممارسة المادية. ويلاحظ ألتوسير أن «إيديولوجيا ما توجد دائماً في جهاز وفي ممارسته أو ممارساته. وهذا الوجود مادي» (166). وقد رأينا في الفصل الأخير أن جرامشي قال ما يشبه ذلك كثيراً. ولكن ألتوسير يزعم أنه يترتب على ذلك أن «الأفكار بوصفها أفكاراً قد اختفت» (168). وهكذا يصل ألتوسير إلى النتيجة الغريبة «التي لامسوِّغ لقبولها» وهي أنه نظراً لأن الأفكار يجري التعبير عنها ونقلها بواسطة مؤسسات مادية فستكون هي نفسها مادية. والقول بغير ذلك كما يزعم هو «إيديولوجيا»:

«ينشأ الوجود المثالي والروحي «للأفكار» حصراً في إيديولوجية «الفكرة» و«علم الأفكار»، ودعني أضيف في إيديولوجية ما يبدو أنه «أسس» ذلك التصور منذ نشوء العلوم، أي ما تمثّله ممارسات العلوم لنفسها في إيديولوجيتها التلقائية باعتبارها «أفكاراً» صحيحة أو خاطئة. وبطبيعة الحال فإن هذه الأطروحة مقدمة بشكل إيجابي ليست مبرهنة. وأنا ببساطة أسأل القارئ أن يكون مهيأ لتحبيذها باسم المادية، فسلسلة طويلة من الحجج ستكون ضرورية لبرهنتها (6-165).

وفي الحقيقة يتطلب الأمر سلسلة طويلة من الحجج لبرهنة أن الأفكار مادية. وواقعة أن ألتوسير يسأل قراءة أن يقبلوا ذلك كمسألة إيمان تنبغي أن تكون علامة على أننا رجعنا إلى نوع من المادية «الميتافيزيقية» التي كانت سمة مميزة للتنوير الفرنسي.

لكن الالتزام الجدالي بالمادية الذي يطبع أعمال ألتوسير بطابعه يتحرر من أن المادة تحدد الأفكار لينتقل إلى افتراض أن الأفكار لا توجد:

«إن وجود أفكار بأن أفعال هي أفعالها المادية أُدرجت في ممارسات مادية تتحدد هي نفسها بواسطة جهاز، إيديولوجي مادي تُستمد منه أفكار تلك الذات» (169)، فإذا كانت الأفكار مادية فإن الذات التي تمتلك أفكاراً يجب أن تكون موضوعاً، ويقال إن مجرد تصور ذات مستقلة مثله مثل مفهوم أفكار لامادية هو أمر إيديولوجي:

«إن مقولة «الذات» عنصر أساسي في الإيديولوجية التي لا توجد إلّا بتشكيل ذوات عيانية... وإن وجود الإيديولوجية ونداء الأفراد باعتبارهم ذوات هو الشيء الواحد نفسه (175، 173)».

بين مصطلحَي الإيديولوجيا واليوتوبيا

أما بخصوص العلاقة بين البعد المادي والبعد المعنوي للذات فهي قضية يناقشها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في كتابه «محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ويرى أن قضية العلاقة بين هاتين المفردتين هي علاقة تلازمية ويضعهما ضمن إطار مفهومي واحد. يقول في هذا المجال إن «فرضيتي تذهب إلى أن هنالك جانباً إيجابياً يضاف إلى الجانب السلبي في كل من الإيديولوجيا واليوتوبيا، وإنّ القطبية بين هذين الجانبين في كل مصطلح يمكن أن تتكشف من خلال استقصاء قطبية مماثلة بين

المصطلحين. ودواعي هذه القطبية بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، وداخل كل واحدة منهما أيضاً يمكن أن تُعزى إلى خواص تركيبية لما أسمِّيه المخيلة الثقافية. إذ إنّ هاتين القطبيتين تحويان ما يمثل بالنسبة إلي التوترات الرئيسية في دراستنا للإيديولوجيا واليوتوبيا[1].

منذ مانهايم، تركّز أغلب الاهتمام بهاتين الظاهرتين في الإيديولوجيا أو اليوتوبيا، ولكن ليس عليهما معاً. من جانب آخر، لدينا نقد للإيديولوجيا طرحه أساساً علماء الاجتماع الماركسيون ومَن بعدهم. وهنا يتركز التفكير في مدرسة فرانكفورت التي يمثلها هابرماس وكارل أوتوابل، وغيرهما. في مقابل هذا النقد الاجتماعي للإيديولوجيا، نجد أن لليوتوبيا تاريخاً وعلم اجتماع. إلاّ أن اهتمام الحقل الأخير باليوتوبيا لا تربطه إلاّ علاقة واهية باهتمام حقل النقد الاجتماعي بالإيديولوجيا. ولكن ربما كنا نشهد تغيُّراً في الميل إلى الفصل بين هذين الحقلين، ولكن هنالك على الأقل اهتمام متجدد بالعلاقات بينهما.

إن الصعوبة في ربط الإيديولوجيا باليوتوبيا مفهومة على أيّ حال، ذلك لأنهما تُطرحان بطرائق شديدة الاختلاف. الإيديولوجيا مفهوم مثير للسجال دائماً. وعندما توصف بطريقة فضفاضة جداً تكون خطأ ارتكبه الآخر. لذلك فإن الناس لا يقولون أبداً إنهم أنفسهم دعاة إيديولوجية ما، المصطلح موجه دائماً ضد الآخر. إلى ذلك، نجد أن كتّاب اليوتوبيا يدافعون عنها، بل هي تشكل جنساً أدبياً محدداً. هنالك كتب تسمَّى يوتوبيات، وهي تتمتع بمكانة أدبية متميزة. لذلك، فإن الوجود اللغوي للإيديولوجيا اليوتوبيا لا يتطابق دائماً ـ حسب ريكور ـ . وبالتالي اليوتوبيات يدّعيها كتّابها لأنفسهم، بينما الإيديولوجيا ينكرها كتَّابها. وهذا هو السبب الذي يجعل وضع الظاهرتين معاً صعباً للوهلة الأولى. لا بد لنا من الحفر تحت التعبيرات الأدبية والدلالية عنهما لكي نكتشف وظيفتهما، وعندها نؤسس لرابطة تجمع بينهما على هذا المستوى[2].

وثائق تعريفية في تعدّد المعاني

جاء في كتاب أعدّه المفكر الفرنسي ميشيل فاديه بعنوان: «الإيديولوجية - وثائق من الأصول الفلسفية»[3] مجموعة من التعريفات نقلها من كتابات عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع في الغرب، وفي ما يلي نقتطف أبرزها كما وردت في كتابه المذكور:

-إيديولوجية: (أ) عند مبدع الكلمة ديتسوت دي تراسي تعني علم الأفكار في أعم معنى لهذه الكلمة، أي علم حالات الوعي. هذا الخلق الجديد للكلمة، كان يهدف إلى إحلاله محل «سيكولوجي» التي كانت معيبة لأنها تستدعي النفس.

[1]ـ ريكور ـ مصدر سبق ذكره ـ ص515.

[2]ـ ريكور ـ المصدر نفسه ـ ص416.

[3]ـ ميشيل فاديه ـ الإيديولوجية ـ وثائق من الأصول الفلسفية ـ ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي ـ دار التنوير ـ بيروت ـ 2009 ـ ص22.

وعند الفيلسوف الفرنسي مان دوبيران (1766 - 1824) فإنّ الإيديولوجية تحلّق ـ إذا صح الكلام ـ فوق جميع العلوم، لأن العلوم ليست إلّا أفكارنا وعلاقتها المختلفة. هذه الأفكار شبيهة بالبلد الممتد واللاّنهائي التنوع، والمنقسم إلى مقاطعات عديدة، يوصلها بعضها ببعض عدد أكبر من طرائق الاتصال(...) ولكن لكل هذه الطرائق أصل واحد، بل إن أكثرها يبدأ من نقطة مشتركة ثم يتشعب في ما بعد؟ هذا الأصل الواحد، وهذه النقاط المشتركة، التي يجهلها المسافرون غالباً، يأخذ الإيديولوجي على عاتقه مهمة أن يعلّمهم إياها بشكل أساسي(م.دي بيران. العلاقات بين الإيديولوجية والرياضية، مؤلفات 3، 13-14)[1].

2- الإيديولوجية هي عملية يمارسها فعلاً الفكر المدِّعي بوعي، ولكن وعي (زائف)، ذلك أنه يظل يجهل القوى المحركة الحقيقية. ولولا ذلك لما كانت هذه العملية عملية إيديولوجية إنجلز. (خطاب إلى ن. ميهرنج 14 يوليو 1893).

3- الإيديولوجية عرض ذهني يستجيب لمطلب عاطفي(...) وكأن الإيديولوجية – إذاً – مصنعة لتلبية حاجات اجتماعية معينة، أي بين الأفراد – مثل المنتجات الصناعية التي تلبي حاجات اقتصادية معينة (جـ. مونرو. الوقائع الاجتماعية ليست أشياء، 206).

4- الإيديولوجية هي(...) المعادل الوظيفي للأسطورة (المرجع نفسه 108).

5- الإيديولوجية في علاقتها بالفلسفة تشبه علاقة التبسيط "Vulgarisation" بالعلم. وعندما يُرى العلم عبر التبسيط لا يُعرف غالباً، وإن كان التبسيط مديناً للعلم بأصله (نفسه 210).

6- الإيديولوجيات تشكك في الفلسفات، وهي مستمدة من فلسفات سريعة ومرتجلة، وهي كذلك مبنية على فلسفات أعمق، يُعاد تشكيلها تلبية لحاجات عاطفية متفقة إلى حد ما مع التبادل ومع تقلبات سوق المال في السياسة اليومية(...) وثمة سمة أساسية للإيديولوجية، هي أنها تلعب ـ بطبيعة إنتاجها ـ دور العلامة المسجلة للسلعة (نفسه 211-22).

7- الأفكار مكتظة بالإيديولوجيات، وهي مجردات تثبت وتبسط من أجل استهلاك واسع، وتلك المجردات تشكل الأذهان، وتقاوم فيها الخلق الروحي (أي.مونيه. بيان الشخصانية 110).

9- تسعى الإيديولوجية ـ بطبعها ـ لأن تصبح دعاية ـ أي انتقالاً آلياً إلى صيغ مغناطيسية، بواسطة هوى يشكل في جوهره العميق كراهية، ولا يُجسّد إلا بشرط أن يمارس ضد فئة معينة من البشر: من اليهود، والمسيحيين، والماسونيين، والبرجوازيين.. إلخ. (جبرييل مارسيل، البشر ضد الإنسان 167).

[1] - الإيديولوجية- وثائق من الأصول الفلسفية – ميشيل فاديه- ترجمة د. أمينة رشيد وسيد البحراوي- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت – 2009 -

9- تكاد صيغة «الإيديولوجية هي فكرة عدوي» أن تكون أقل تعريفات الإيديولوجية سوءاً. (ريمون آرون. في أبحاث فلسفية 6، 64) (بول فولكيه. قاموس اللغة الفلسفية. باريس. المنشورات الجامعية الفرنسية 1969، ص 337).

10- الإيديولوجية هي مجموعة من الأفكار تعيش حياتها المستقلة ولا تخضع إلا لقوانينها الخاصة. (فريدريك انجلز. لودفيغفيورباخ. باريس. المنشورات الاجتماعية 1966 ص 78 ترجمة جورج باديا).

11- الإيديولوجية هي ظاهرة أسطورية مفهومية (جورج لوكاتش التاريخ والوعي الطبقي. باريس مطابع مينوي. 196 ص 210 ترجمة انسياوسوجـ. بواس).

12- رجال الثقافة الذين يأتون بعد فترات الازدهار الكبيرة، والذين يشرعون في ترتيب الأنظمة أو اكتساب أراض لا تزال غير معروفة تماماً ـ من خلال مناهج جديدة، والذين يعطون للنظرية وظائف عملية، ويستعملونها كأداة للهدم أو للبناء؛ هؤلاء لا يصح أن نسميهم فلاسفة. فهم يستغلون الأرضية، ويرصدون ما فيها، ويقيمون عليها بعض الأبنية، ويصدف ـ حتى ـ أن يحدثوا فيها بعض التغييرات الداخلية، ولكنهم يظلون يتغذون على فكر الموتى. هذا الفكر تحمله الجماهير ـ المتحركة، التي تشكل وسطهم الثقافي ومستقبلهم، وتحدد مجال أبحاثهم حتى «إبداعهم». إنني أقترح أن نسمّي هؤلاء الرجال النسبيين: الإيديولوجيين. (جان بول سارتر. نقد العقل الجدلي. ط باريس جاليمار 1960 ص 17).

الإيديولوجيا في التفكير الفلسفي العربي

من المفيد هنا أن نطل على الطريقة التي تلقى فيها الفكر العربي الحديث مفهوم الإيديولوجيا والكيفية التي تعامل فيها مع هذا المفهوم. الفيلسوف المغربي عبد الله العروي ـ هو من أبرز الأكاديميين والمفكرين العرب الذي تصدّوا للمفهوم في كتابه «مفهوم الإيديولوجيا»، وهو يقول معرِّفاً المصطلح: إن كلمة إيديولوجيا هي كلمة دخيلة على جميع اللغات الحية. وهي تعني لغوياً، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية. وفي سياق نقده للاستخدام العربي لهذه الكلمة يضيف العروي: «ليس من الغريب في هذه الحالة أن يعجز الكتّاب العرب عن ترجمتها بكيفية مُرضية. إن العبارات التي تقابلها ـ منظومة، عقيدة، ذهنية، إلخ- تشير إلى معنى واحد فقط من بين معانيها. إننا نجد في العلوم الإسلامية لفظة لعبت دوراً محورياً كالدور الذي تلعبه اليوم كلمة إيديولوجيا، وهي لفظة الدعوة، غير أنه من المستحيل إحياؤها والاستعاضة بها عن كلمة إيديولوجيا التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي. لهذا يقترح العروي تعريبها تماماً وإدخالها في قالب من قوالب الصرف

العربي، لتصبح كلمة أدلوجة على وزن أفعولة حسب قواعد العربية هي حاصل هذا المقترح[1].

ثم يحدد المفكر والفيلسوف المغربي عبد الله العروي خمسة استعمالات للمفهوم في نطاق الفكر الغربي الحديث:

أولاً، استعمال القرن الثامن: حيث تعني الأدلوجة الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغفال. يتقابل في هذا التقليد الجاهل مع العقل الكاشف عن الحقيقة البديهية، وهو عقل لا يختلف في الفرد وفي الإنسانية جمعاء. ومثل هذا الاستعمال ينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من العقل الفردي.

ثانياً: إستعمال الفلاسفة الألمان، هيغل والرومانسيين بوجه خاص: حيث تعني الأدلوجة منظومة فكرية تعبّر عن الروح التي تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام، فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من التاريخ كخطة واعية بذاتها.

ثالثاً، الاستعمال الماركسي حيث الأدلوجة منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي، فينظر إليها انطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يتميز بإنتاج وسائل استمراريته.

رابعاً، إستعمال نيتشه: حيث الأدلوجة مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان / الضحية قانون الحياة. ولذا فهو ينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من الحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء.

خامساً، إستعمال فرويد: حيث الأدلوجة مجموع الفكرات الناتجة من التعاقل الذي يبرّر السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة. وهو ينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من اللذة وهي ميزة الحيوان وبالتالي ميزة الإنسان الأولى [2].

في هذه الاستعمالات الخمسة تتغاير التعابير (تقليد، روح، بنية، وهم، تعاقل) التي تميّز الأدلوجة عن الحق (عقل فردي، تاريخ عام، مجتمع إنساني، حياة، حيوان)، لكننا نلاحظ فيها تشابهاً بنيوياً. كل استعمال يفرّق بين الظاهر والخفي، بين الملموس والحقيقي، بين الوجود والقيمة، ويحدد بالتالي الأدلوجة انطلاقاً من الحق الثابت، فيرفع قناع الأدلوجة عن الحقيقة الباطنية. وهكذا يكشف الفكر الليبرالي عن أكاذيب سلطة التقليد، ويفضح الفكر الماركسي تعليلات البورجوازية المكشوفة، ويرفع النيتشوي النقاب عن أوهام المستضعفين... إلخ. هذه البنية المشتركة هي سبب تداخل الاستعمالات

[1] عبد الله العروي - مفهوم الإيديولوجيا - المركز الثقافي العربي - بيروت - الرباط - 1988 - ص 9.

[2] - العروي - المصدر نفسه - ص 103.

المعاصرة . لقد لاحظنا ـ كما يرى العروي ـ أن لوكاتش متأثر في بحوثه العينية بالهيغلية والماركسية وببعض جوانب الكانطية الجديدة. وأن مانهايم متأثر بماركس وفيبر ونيتشه، ونرى التداخل نفسه عندما نتعرض بالتفصيل إلى التحليلات السابقة، حتى عندما يعلن تمسكه بمدرسة واحدة.

أما الميادين التي غالباً ما تجري فيها تلك الاستعمالات، فيلاحظها العروي على النحو التالي:

يجري المفهوم الأول في ميدان المناظرة السياسية. ومن الطبيعي حينئذ أن يكتسي صبغة سلبية أو إيجابية حسب هوية المستعمل. يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبّر عن الوفاء والتضحية والتسامي، ويرى في أدلوجات الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى على أنفسهم لأنها حقيرة لئيمة. إن أدلوجة المتكلم تنير الطريق فتهدي الخلق إلى دنيا الحق والعدل، بينما تعمي أدلوجة الخصم الناس عن سبيل الحقيقة والسعادة. إن دارس الأدلوجات في الحقل السياسي لا يحكم عليها من زاوية الحق والباطل، وإنما يصفها بالنظر إلى فعاليتها، وإلى قدرتها على استمالة الناس والاقتراب من أهدافها وحسب.

الميدان الثاني يجري داخل المجتمع وفي دور من أدواره التاريخية، حيث تحدد الأدلوجة برأيه أفكاره وأعمال الأفراد والجماعات بكيفية خفية لا واعية. ولكي يصل الباحث إلى رسم معالمها لا بد له من تحليل أعمال أولئك المعاصرين وتأويلها. فإذا درسنا مثلاً أدلوجة الخوارج فإننا نبحث في أدلوجة العصر، تلك الأدلوجة التي تحكمت في أذهانهم وأذهان أعدائهم وجعلتهم يهتمون بمشكلات محددة بين سائر المشكلات الممكنة، ويضعون سؤالاً من دون بقية الأسئلة، ويحاولون الإجابة عنه في إطار مخصوص. ولا سبيل لنا لاستخراج أدلوجتهم إلّا بتأويل أعمالهم السياسية والأدبية[1] .

الميدان الثالث يجري في مجال الكائن، أي الإنسان المتعامل مع محيطه الطبيعي، والبحث فيه هو من قبيل نظرية الكائن.

ميدان الاستعمال الرابع مشترك بين المجالات السابقة. فعندما يُدرَس تأثير أيّ أدلوجة في الفكر فإن البحث هنا ينحصر في الحدود الموضوعية التي ترسم أفق ذلك الفكر. والحدود المشار إليها هنا من أنواع ثلاثة: حدود الإنتماء إلى أدلوجة سياسية، وحدود الدور التاريخي الذي يمر به المجتمع ككل، وحدود الإنسان في محيطه الطبيعي.

يستنتج العروي بعد هذا العرض أن مفهوم الأدلوجة دائماً مزدوج، فهو وصفي ونقدي في الوقت نفسه. ويستلزم دائماً مستويين: المستوى الأول هو الذي تقف عنده الأدلوجة حيث تظن أنها حقيقة مطابقة للواقع، وهو المستوى الذي يقف عنده الباحث لوصف تلك الأدلوجة بوفاء وأمانة، والمستوى

[1] – المصدر نفسه ـ ص 106.

الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأدلوجة بأنها لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح. إذا بقي الباحث في مستوى واحد، عليه أن يحكم في إطار الحق والباطل ولم يعد لكلمة أدلوجة أي مدلول خاص. إن الظاهرة النقدية هي التي تميز مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى مثل: فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة... فيجب عدم طمسها أو عدم الوعي بها، وإلا أصبحت كلمة أدلوجة كلمة فارغة وغير ضرورية.

معنى الإيديولوجيا في التفكير الديني

تعني الإيديولوجيا في بعض التفسيرات الإسلامية المعاصرة علم العقيدة. وعليه فالأيديولوجي يعني صاحب عقيدة خاصة، و الإيدولوجيا هي العقيدة الخاصة لجماعة، لطبقة، لفئة، لشعب ما أو عنصر ما. ومن قبل أن يتخذ المفهوم صيغته النهائية فإن هذه التفسيرات تحاول أن حدود الاختلاف بين العلم والإيديولوجيا. فالعلم عبارة عن وعي العالم للواقع الخارجي، وهو تعبير عن صورة ذهنية للواقع العيني، استكشاف صلة ما، أصل ما، صفة ما، أو ميّزة ما، في الإنسان، في الطبيعة وفي الموجودات. بناء على هذا فإن صلة العلم بالمعلوم، والتي اسمها العلم، هي صلة المرآة بالأشياء، أو المنظر الذي أمامها، إذاً فالعلم ـ أساساً ـ ظاهرة سلبية (passive)، فالعالم لا يؤثر في المعلوم، كما هو الفيزيائي مثلاً: يعلم أن مقدار جاذبية أي جرم يسقط إلى الأرض يقاس وفقاً لتربيع حاصل ضرب سرعته بالمسافة (mv) فهذا يمثل قانون سقوط هذا الشيء في الطبيعة.

أما الإيديولوجيا، فهي عبارة عن نوع من اعتقاد المفكر بالنسبة إلى أهمية الواقع الخارجي وتقويمه، وكذلك الاعتقاد بما لهذا الواقع من صعوبات وإمكانية تغييرها، وكيف يمكنها أن تكون نموذجية[1].

هناك اصطلاحان في العلم وفي الطريقة العلمية نخلط بينهما عادة، أحدهما (Jugement de Fait)، والآخر: (Jugement de Valeur) الأول بمعنى تقويم ودراسة الواقع الخارجي، الواقع الخارجي هو (Fait)، هو (عين)، هو (هذا)، (هكذا) أنا عندما أكون في المرحلة الأولى، في مرحلة (حكم على الواقع) (Jugement de fait) فإن عملي سينحصر في استكشاف خصوصيات هذا الـ(Fait)، هذا الواقع، هذه الظاهرة الخارجية فقط وفقط، أدرسها بدقة وأعلن: هي (هكذا)

(حكم تقويمي) (Jugement de value)، وهي بهذا المعنى: إن الخصوصيات التي تملكها هذه الظاهرة سيئة ومضرة ومحرفة وفاسدة ويجب تغييرها بهذا الأسلوب، يجب تبديل هذه الخصوصيات السلبية بخصوصيات إيجابية.

لكن لا بد من فصل هاتين المرحلتين عن بعضهما كما يلاحظ شريعتي ـ فبعد أن تنتهي مرحلة دراسة الواقع الخارجي، علينا أن نبادر إلى التقويم، نجري مقايسة ونرى أن هذا العامل كان سلبياً

[1]ـ علي شريعتي ـ الإنسان والإسلام ـ ترجمة عباس الترجمان ـ دار الأمير ـ الطبعة الثانية 2007 ـ ص257.

أو إيجابياً، أضحى سبباً في رقي إيران أو في انحطاطها وانحرافها، أبدع قيماً إنسانية جديدة أو أنه أباد القيم الإنسانية القديمة، أباد القومية أو دعا إليها، منح طبقات الجماهير نور الحرية أو حافظ على شكلها القديم، هنا نحن في حالة التقويم، وقد دخلنا مرحلة الدراسة والتقويم وتحسين الواقع الخارجي أو تقبيحه[1].

في المرحلة الأولى، مرحلة (الحكم على الواقع) (Jugement de fait)، تمت دراسة الواقعيات الخارجية بدقة، حيث نحن في مرحلة الاطلاع، وفي المرحلة الثانية نصنف القيم وفقاً لحسنها وقبحها، نقترح، ننتقد، نشير إلى طريقة الحل، نبدي وجهة نظرنا، وعقيدتنا، لقد دخلنا مرحلة الإيديولوجيا .

بناء على هذا، تكون قد اتضحت علاقة الإيديولوجيا بالعلم، أما عن العلاقة بين الفلسفة والأيديولوجيا، فيمكن القول إن الفلسفة والإيديولوجيا في رأي الكثير من المفكرين متقاربة، حتى أنهما تُتَصَوَّران مترادفتينْ في حين أن الفلسفة بعيدة عن الإيديولوجيا كبعد العلم عن الإيديولوجيا.

تُعرّف الفلسفة بأنها: عبارة عن التفكير بكليات ومجهولات لا يصل إليها العلم، وهي خارج عهدته، مثلاً التفكير حول مصير الإنسان، معنى الوجود، فلسفة الحياة البشرية، غاية خلقة الإنسان، موضع ومكانة البشر في العالم، هذه أمور فلسفية.

بناء على هذا فإن علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا هي نفس علاقة العلم بالإيديولوجيا، بمعنى أن الفلسفة كالعلم أيضاً تبحث عن اكتشاف المجهول. فالفلسفة علم، إلاّ أنها علم ما وراء العلم، أي أنها تتطلع للمجاهيل والواقعيات، يعقّب أحكاماً على الواقع، وهذا الواقع أسمى من «الواقع» والواقعيات التي يبحث عنها العلم في المختبرات، بناء على هذا، فالفلسفة هي العلم نفسه إلا أنها في مرتبة أسمى من مرتبة وهي بالنسبة للمسائل أهم وأعمّ.

أما الإيديولوجيا، فهي عبارة عن العقيدة، والعقيدة عبارة عن:

أولاً: نوع التصوّر والفهم الذي نحمله عن العالم، عن الحياة، وعن الإنسان.

ثانياً: نوع الانطباع والتقويم الخاص والذي وفقاً له تتحدد نظرتنا للأمور التي نحن على صلة معها والتي تكوّن نطاقنا الاجتماعي، والفكري. المرحلة الثانية هي الإيديولوجيا .

ثالثاً: والمرحلة الثالثة هي عبارة عن الاقتراحات، طرق الحل، وكذلك عرض النماذج المثالية من أجل أن نغيرّ، طبقاً لذلك، كل ما هو غير نموذجي والذي لا نقبله الآن[2].

إذاً، فالإيديولوجيا ـ حسب هذه الرؤية ـ تتكون من ثلاث مراحل، الأولى رؤية كونية، الثانية: نوع

[1]- المصدر نفسه، ص259.ـ

[2]ـ المصدر نفسه ص260.

من التقويم الانتقادي للمحيط والقضايا، الثالثة: الاقتراحات وطرق الحل بصورة نموذجية وبعنوان أهداف، ولما كان على كل إيديولوجيا أن تعطي. في المرحلة الثالثة، نماذج عمليةً ومثاليات وخططاً نموجيةً فإن لكل صاحب الإيديولوجيا التزاماً ومسؤوليةً تجاه هذه المثاليات التي يعتقد بها، ويجب عليه تغيير الوضع الموجود وفقاً لذلك[1].

في محاضراته الجامعية حول الدين يحرص شريعتي على التمييز الاصطلاحي ويلاحظ في هذا الصدد أن ثمّة نوعين من الدين:

أحدهما ضد الآخر. الأول "حيث أنه لا يوجد شخص يحقد على الدين بقدر ما أحقد عليه أنا.. والثاني حيث لا يوجد شخص يؤمن بالدين بقدر ما أؤمن به أنا، ولا يأمل فيه بقدر ما آمل فيه في القرن العشرين، وإن حالة التناقض هذه التي غالباً ما ترونها في أحاديثي ـ ولهذا السبب بالذات تناقضت أحكامهم عليّ ـ هي لهذا السبب هو أن الدين لم يكن واحداً، حتى الإسلام نفسُهُ ـ ليس لأنه مثلاً الإسلام دين إيجابي والمسيحية سلبية، لا ـ هناك إسلام منحطّ، إسلام يجني، إسلام يوجد الرجعية والتخدير، إسلام ينحر الحرية، إسلام يبرر الوضع القائم في التاريخ دائماً، وهناك إسلام آخر كافح ذاك الإسلام (المنحطّ) بعنف وراح ضحيته، المسيحية أيضاً هكذا، دين زرادشت أيضاً هكذا"[2].

الإسلام حسب رأي شريعتي ـ له رؤية واقعية غير إنسانية قد تحققت في التاريخ، وله رؤية حقيقية إنسانية وما وراء إنسانية، حيث تعتبر أو ل أمنية وأول فلسفة وأول روح لهذه النهضة، وقد تم في التاريخ بعد ذلك باسم الإسلام نفسه، مثلما نرى الآن كيف يتم التضحية بالحقائق الإسلامية في المناطق الإسلامية.

يكون الدين تارة، وبلحاظ أحد الوجوه، بمثابة إيديولوجيا، وتارة أُخرى، وبلحاظ وجه آخر، يكون بمثابة تقاليد اجتماعية، وبمثل هذا يعرف «دوركهايم» الدين[3]، وهو تعريف صحيح.

الإسلام في أفريقيا على سبيل المثال، هو بمثابة إيديولوجيا، هناك في أفريقيا توجد ـ في الجانب الفكري ـ ثلاث جبهات حرب: إحداها المذهب الكاثوليكي، أموال طائلة، مليارات الدولارات

[1]- المصدر نفسه.ـ

[2]ـ شريعتي ـ المصدر نفسه.

[3]ـ يقول دوركهايم: الدين عبارة عن ظهور العقل الجمعي، يظهر العقل الجمعي في علم (لواء)، يظهر في وسام، يظهر في احتفال، ولكن من الواضح أن هذا الشعب، هذه الطبقة، هؤلاء الناس، هذه المدينة ـ مثلاً ـ يشيرون إلى أنفسهم هنا وليس لهم ظهور خارجي، تعريف دوركهايم هذا هو لجميع الأديان، وبالطبع أقبل أنا للدين التقليدي لا الدين الأيديولوجي، للدين الأديولوجي تعريف ضد هذا التعريف تماماً ـ لا غير هذا بل ضد هذا ـ وهنا يكون موضوع الاختيار للمثقف صعباً.
إذا كان المثقف لم يرد أن يكون ملتزماً أعمى، أو متمرداً آخر موديل (موضة)، يكون اختياره للدين صعباً جداً بالنسبة له، وحتى رفضه للدين من المفروض أن يكون صعباً جداً بالنسبة له.

والجنيهات تصرفها الكنيسة هناك لأجل جبهة الكاثوليك المتفتحة، وهناك جبهة ماركسية، وجبهة إسلامية. ولما لم يكن كلٌّ من هذه الأديان الثلاثة، العقائد الثلاث، بمثابة عقيدة تقليدية ووراثية بالنسبة لهم، فقد أصبح كل منها بصورة إيديولوجيا.

وهذه الجبهات الثلاث هي في حالة حرب مستمرة، وعلى حد قول «فنسان مونتي» أن الذين يغيرون دينهم في إفريقيا فإن أكثر من أربعة أشخاص من كل خمسة أشخاص منهم يعتنقون الإسلام، وأقل من نصف شخص يذهب إلى المسيحية علماً أن أولئك الذين يتمسكون بالمسيحية هم موظفو الشركات وسفارات البلدان الأوروبية، الذين لهم رؤوس أموال ودوائر هناك، وطالما كان هؤلاء يعملون هناك وضمن كادرهم، فمن الواضح أنهم يؤمنون بهم، في حين أن الذين يشيعون الإسلام هناك هم الفقراء البائسون، ولم يكن هناك تبليغ ولا يوجد الآن قرآن بلغتنا الفارسية ـ نحن الذين كنا ومنذ البداية، وقبل العرب، نفهم الإسلام ـ بحيث نتمكن من قراءته. بينما الإنجيل نراه قد ترجم إلى جميع اللغات الإفريقية وطبع، حتى إلى اللهجة القبلية التي لا يتكلم بها إلاّ بيوتات معدودة في الغابات. ومع ذلك فهو بهذه الصورة.

يشير شريعتي[1] إلى قضية في غاية الأهمية، وتتعلّق بملازمة الإيديولوجيا للإنسان ملازمة ذاتية. وهي مسألة إيمائية. إذ الإيمان أو الإيديولوجيا يتعلق بها الإنسان كالعشق. لم يأتِ أحد ليقيِّم، ليجري بعض المحاسبات ويميز بين الجيد والرديء، ليعمل مقايسات، ومن ثم وبعد كل هذه المقايسات يمسي محبّاً؛ الإيمان كالعشق تماماً، ينجذب الإنسان أمامه ثم يستوعب كل وجوده. ولم يكن هذا بمعنى التسليم اللاواعي للإيديولوجيا، بل هو تسليم واع يستوعب الإيمان كل شعوره وكل معرفته، وعندها يختار دون أن يبادر إلى طريقة التحقيق الجامعي.

لا شك في أن هذه الإطلالة على مفهوم الإيديولوجيا هي إطلالة إجمالية. فقد حاولت الإحاطة بالتعريفات التي شاعت في أوروبا على امتداد عصور الحداثة، وكذلك على مستوى العالم كله.

وتبقى الإشارة إلى أن هذا المفهوم يظل مشرعاً على المزيد من التأويلات ما دامت الإيديولوجيا حاضرة في مجمل العلوم الإنسانية، كما في كل نشاط بشري.

[1]ـ المصدر نفسه ص263.

فضاء الكتب

«معرفة الحداثة والاستغراب»

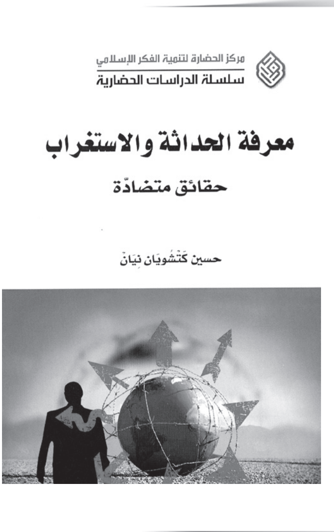
تنظير جديد في نقد الذات والآخر

جهاد أ. خضر

«معرفة الحداثة والاستغراب» للباحث كتشويان نيان

تنظير جديد في نقد الذات والآخر

جهاد أ. خضر[*]



صدر هذا الكتاب عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت وهو للمفكر الإيراني حسين كتشويان نيان وعنوانه: «معرفة الحداثة والاستغراب ـ حقائق متضادة».

يعتبر هذا العمل في نظر الكثيرين من النقاد والقارئين في إيران والعالم العربي، من الأعمال النادرة والمميزة في مجاله الفكري. والسبب هو انه يناقش علم الاستغراب انطلاقاً من تحليل عميق له من وجهة نظر الحداثة الغربية نفسها. أي أنه يحاول أن يكشف كيف تناول فكر الحداثة في الغرب قضية الاستغراب باعتباره علماً ومعرفة من جهة، ومن جهة اخرى باعتباره علاقة مع الآخر في عصر الاستعمار.

ومن الواضح أن البحث في علم الاستغراب يأخذ مساحة مهمة من جهود الأكاديميين والباحثين في إيران. وهذه الجهود تعتبر نادرة في المجتمعات الإسلامية بصورة خاصة، وفي مجتمعات العالم الثالث بشكل عام.

وهذا ما يوضحه المؤلف في التمهيد لكتابه عندما يقول إن فكرة التأليف ولدت أثناء مؤتمر شارك فيه حول «علم الاستغراب»، «فوجد الفرصة السانحة لتدوين ما كان يختلج في ذهنه من

* ـ صحافي وباحث ـ الجامعة اللبنانية.

أفكار، ثم اقتضت الحال أن يصل الأمر الى هذه المرحلة، وأن تتمخّض المقالة القصيرة عن كتاب بهذا الحجم.

وحول الأسباب التي دفعته الى طرق هذا الباب الجديد في معرفة الغرب. يلاحظ المؤلف انه عندما يدّعى أن ثمة مجالاً بحثياً جديداً يحمل اسم «الاستغراب» أو «علم الاستغراب» قد بدأ يزهر حديثاً، فسيكون من الضروري إثبات دعوى حداثة هذا المجال البحثي وأهميتة العلمية والحضارية. قبل هذا الإثبات لا يمكن ـ بحسب الباحث ـ القيام بأي خطوة، وهذا يفترض برأيه عدم القيام بأي خطوة في الوقت الحاضر من دون تأمين هذا الشرط المنطقي(أي إثبات كون الاستغراب هو قضية معرفية مغايرة لتقاليد الدراسات الغربية.

يقع الكتاب ضمن أربعة محاور جاءت على شكل فصول. هذا بالاضافة الى المقدمة والخاتمة. أما هذه المحاور فقد تناولت القضايا التالية:

ـ الحداثة و«علم الاستغراب»: محورية الإنسان والمجتمع والتاريخ الأخير للعالم.

ـ علم الحداثة الغربي من الحداثة بمثابة التاريخ البشري العامّ الى الحداثة بما هي تاريخٌ غربيٌ خاصّ.

ـ الوعي الذاتيّ في الحداثة: الحداثة كبداية للتاريخ ونهاية له. وبالتالي قبول الحداثة باعتبارها انتصاراً للعقل في التاريخ بل هي مانعٌ لا يُخترق في وجه الاستغراب.

ـ علم الاجتماع كأسلوب علمي العلميّ لفهم الذات وكمسار معرفي عرض الحداثة على الآخرين.

ـ علم الحداثة المابعد حداثيّ: الحداثة القلقة أو الحداثة المطلقة.

ـ تطورات علم الحداثة في الشرق: عملية الانعتاق من الوعي الحداثوي.

ـ علم الحداثة الاولي لدى الإيرانيين: قبول التاريخ الحداثوي باعتباره تاريخاً لمسار العلم والعقل البشري الطبيعي.

ـ عدم رؤية الحداثة حداثةً: الظن المهلك بالتساوي بين الشرق والغرب الحداثوي.

ـ علم الحداثة الاجتماعي وفيه يتطرّق إلى المرحلة ما بعد الثورية أو ما بعد الحداثوية وظهور إمكانية القيام بالدراسات الغربية.

ـ شروط إمكان الاستغراب اللوازم المؤسّساتية وإلزامات التوجّهات المعرفية.

ضرورة فهم الاستغراب

النقطة المثيرة للجدل والإشكالية في هذا التحدي الجديد الذي يتصدى له الكاتب هي عدم وجود خلاف حول كون المسألة المحورية لجميع المصلحين والمفكرين ممن يهتم بالشأن الغربي هي السعي الى فهمه. لكن المشكلة الكبرى التي كانت تواجهها الدراسات الغربية هي أنها تعمل وفق ذهنية لا تعترف بالآخر وما قدّمه من إنجازات. والواضح أن منهج عمل الدراسات الغربية يتضمن نفوذاً وانتشاراً استعمارياً للحداثة في الشرق ولا سيما في ايران، وهو ما روِّج له تحت مسمى العلم، مع أنه لم يكن سوى دراسات غربية لا أكثر. وبعيداً عما تحدث عنه الأفراد حول الحداثة ضمن المجتمع على مدى تاريخ طويل من المواجهة مع الغرب، وما كُتب عنه منذ حوالى مئة عام خلت، فقد أمست الدراسات الغربية عملية مستمرة للبحث العلمي ولا سيما بعد تأسيس الجامعات والمراكز العلمية.

إن ما يحتم ضرورة التطرق الى هذه القضية وتوضيح علاقة «الاستغراب» باعتباره نطاقاً متمايزاً عن «علم الحداثة» هو الأعمال التي قُدِّمت وتُقدَّم تحت عنوان «الاستغراب». فما عرض في إيران خلال ثلاثين عاماً خلت لا يدل على أي علامة فارقة عن لخصائص هذا المجال وميزاته مقارنةً مع ما كان يدرس في الجامعات قبل ذلك حول الغرب، ضمن إطار العلوم المختلفة، وما يدرس الآن بالطريقة نفسها. واللاَّفت للنظر ان المؤلف يبدأ من أول الكتاب بممارسة نقدية للنخب الإيرانية التي درست وتخصصت في مجال الفكر الغربي. وأكثر الأعمال التي صدرت، ليست برأيه، سوى تكرار للنظريات الغربية ضمن إطار معرفي متنوع حول التاريخ والمجتمعات الغربية، أو حول ظهور الحداثة وتطورها من خلال ما قدمته العلوم الاجتماعية والإنسانية، وما أضافه المفكرون الغربيون، ويدرس تحت عنوان «العلم».

وعلى أي حال، يتطرق هذا الكتاب الى مشكلة «الدراسات الغربية» الأساس، وهو يشكل محاولة جدية للإجابة عن الوجه الفارق بين هذا الحقل العلمي وأي حقل بحثي آخر يحوم حول الحداثة،

او قد يعد إجابة فعلية عن التساؤل الذي يثار حول الغرب باعتباره صاحب حضارة خاصة ومتميزة.

ومع السعي الى الوصول الى هذا الهدف، يهتم الكاتب بالاجابة عن السؤال التالي: ماذا لو لم يكن لدينا «دراسات غربية» في إيران؟ وبمعنى آخر: ونظراً الى الأهمية التي يحظى بها هذا التساؤل، فقد أخذ السعي الى تقديم إجابة عنه حيزاً كبيراً من العمل، حيث بذل المؤلف جهوداً علمية بارزة عندما ركز في بحثه على الشروط الممكنة لتأسيس حقل بعنوان «الدراسات الغربية»، باعتباره مقدمة لازمة للإجابة عن هذا السؤال، او نتيجة يمكن تحصيلها من خلال الإجابة عنه في النهاية. وبهذا المعنى يؤكد الكتاب مراعاة لوازم وشروط لا يمكن لـ «الدراسات الغربية» ان تتحقق من دونها.

ما هو المقصود من الاستغراب؟

يلاحظ المؤلف ان «الاستغراب» هو ـ قبل أي معرفة ـ يرتبط بالمعرفة عن الذات والمعرفة الذاتية، ولا شك في أن كل رأي يخالف هذا القول ناشئ عن إدراك ستاتيكي وخاطئ عن العلم؛ فالمعرفة غير الموجهة في ذاتها ليست من الأمور والموضوعات غير الممكنة حسب؛ بل هي من الشؤون غير المؤاتية ايضاً. كما أن المعرفة في ذاتها ليست متاحة للإنسان، كما يعبر عنه في الرؤية الارخميدسية او الرؤية الإلهية، وهذا أمر بديهيٌ وجليٌّ لا يحتاج الى استدلال أو حتى إلى إيضاح. فبدون امتلاك رؤية خاصة لن يكون ثمة سؤال محدد، ومن دون وجود السؤال لن تكون المعرفة متاحة أيضاً، وبالتالي ففي حال عدم وجود علاقة أو اهتمامات، من أين يمكننا ان نتعرف الى ما نتطرق اليه والى الجانب الذي يجب ان نخوض فيه؟ إن التفات الذهن الى موضوع ما ومن ثم البحث فيه عقلياً لن يكون ممكناً بمعزل عن امتلاك رؤية خاصة وسؤال خاص.

على أي حال لو كانت المعرفة الحاصلة من «الاستغراب» تتضمن إدراكات تختص بتعاملنا ومواجهتنا للوعي الذاتي الغربي الخاص بنا وبوجودنا، فحينئذٍ ينبغي أن نعيد النظر بأسئلتنا وقضايانا المعروفة بالنسبة الى علاقتنا بالحداثة وبالغرب. لكن لا يبدو ان الحصول على هذه الأسئلة والقضايا أمرٌ ممكن بدون وعي الذات والإدراك الجلي والعميق المتسع لأنفسنا ولهويتنا الإيرانية.

المشكلة والازمة الخاصة بالعلم في إيران تتحد ـ كما يلاحظ المؤلف ـ في افتقاد والقضايا

الخاصة, باعتبارها محوراً لبرنامج بحثي في المجالات الدراسية والبحثية، لذلك بلا أي لبس وغموض، فإن عدم تشكل مؤسسة العمل والمجالات المولدة للدراسات والنظريات يعود بشكل أساس الى عدم إدراك الذات واللَّبس المسيطر على أهل العلم في إدراك الأبعاد المختلفة للهوية الايرانية يحصل هذا الى درجة أن المشكلة لا تنشأ من افتقاد الهوية الحية والفعالة او الامر الذي يرتبط بالوجود الحقيقي والواقعي للهوية، ولا تعود هذه المشكلات والتقليد غير المنتج للتنظير الحداثوي الى عدم الوضوح وفقدان الوعي بالذات بالنسبة الى الهوية فحسب؛ بل إلى فقدان الهمّ العلمي الذي هو شرط أساس وضروري لتشكيل مؤسسة العلم والبرامج البحثية المستمرة التي تنظوي تحت التأثير ذاته.

وبنظرة إجمالية الى تاريخ التنظير الاجتماعي للحداثة يتطرّق المؤلف إلى دور المعرفة وأثرها العميق والشفاف لدى المنظرين الغربيين بالنسبة الى الهوية، ولا سيما قيمها الاصلية ومقاصدها الحضارية، ودور هذه المعرفة في تشخيص القضايا وتوجيهها نحو العلوم الاجتماعية في مسارها التغييري. على أن الارتباط الوثيق بين هذه التنظيرات، وتناسبها مع الأوضاع الاجتماعية والأزمات التي تواجهها خلال المراحل المختلفة للتنمية التاريخية للعلوم الاجتماعية، لا يمكن توضيحه وتفسيره إلا من خلال حضور المنظّرين الغربيين الفعّال في قلب الحياة الجماعية للمجتمعات الغربية ومشاركتهم في التحولات المختلفة لهذه المجتمعات، مع امتلاك المعرفة الذاتية الكاملة بالنسبة الى الأهداف الغائية والقيم المحورية للهوية الحداثوية.

نقد الحداثة العقلانية

في إطار إحاطته بموضوعه الشائك لا يكتفي المؤلف بالنقد الذاتي بالنسبة إلى القصور الحاصل في فهم آليات التنظير الغربي للاستغراب، وإنما يعمل على تفكيك جانب أساسي في العقل الحداثوي الغربي وتبيين مواقع الخلل فيه. وقد اعتبر انه مع تقديم الحداثة نفسها على أنها تحولٌ عقلاني، وأنها المرتبة العليا التي وصلت اليها البشرية في مسارها التاريخي، فإنها لم تحمل إمكانية بناء سدود بطريقة عقلانية بعد الوصول الى ما وصلت اليه في مسار تطورها وتثبيتها لأقدامها. بل قدمت ذاتها على أنها الخيار الوحيد الذي يجب قبوله بما هو معيار للتقويم، وبما هو حالة طوباوية لا يحق للبشرية التماس غيرها ولا البحث عنه. ولم تكتفِ الحداثة بذلك بل أذنت لنفسها بأن تتحول أداة من أدوات الاستعمار ووسيلة من وسائله التي

يستخدمها في مهاجمة سائر الشعوب بحجة تحديثها والسير بها نحو الحالة المثالية المطلوبة.

ولا شك في أن العلم الغربي كان الوسيلة الأشد إغواء في نجاح الحداثة في تقديمها لذاتها، وقد ترك هذا السلاح أثره الفعال في الشرقيين عموماً وفي الإيرانيين أيضاً، فلم يعد ممكناً لكثير من المفكرين في هذه البلاد تصوّر خيارات اخرى سوى الصورة الغربية عن الحداثة.

وبسهولة يدرك من كان لديه الحد الأدنى من المعرفة بأفكار المتنورين الأوائل، الحد الذي وصل إليه وضعهم الذهني المهزوم بسهولة، كما يدرك سبب شغفهم التام بالحداثة وبكل ما يعرف عليهم. ولا يدرك هذا الوضع الان بالسهولة التي نتحدث بها عنه، لكننا لو حركنا أذهاننا يمكننا أن نضع أنفسنا قليلا مكان من كانوا في حضارة مهزومة وتعاملوا مع هذا الوضع، وجرّبوا نتائج الهزيمة الكارثية بعد هجمات متتابعة، وسمعوا الادعاءات القائلة بانتصار العلم والعقل، وأنصتوا الى الأخبار غير القابلة للتصديق حولها.

وعلى الرغم من المساعي التي كان العلماء يبذلونها بأشكال مختلفة لإيجاد موانع نفسية - ذهنية واجتماعية لازمة لتأسيس إطار معقول لمواجهة الحداثة، كان قبول ادعاءات الحداثة واحتضان كل ما يتصور عن انتصار العقل والعلم كان يبدو كأمر طبيعي لا بد منه. ولهذا السبب عُدّت المعارضة التي كان يظهرها بعض علماء الدين معارضة للعلم والعقلانية اللذين باتا أمراً طبيعياً لا بد منه، وإن كانت نتيجتهما عكس ما كان يراه علماء الدين. وبالتدريج تحقق اندثار جميع البنى والمؤسسات التي كانت توفر نوعاً من المواجهة المعقولة، وساد الصمت المطبق في وقت انزوت فيه آخر الاصوات والمقاومات بعد استسلام الديكتاتورية القائلة والمبشرة بالتجدد والحداثة على أساس الأسباب والعوامل المشابهة- والتي كانت تطور مشروع تخريب المجتمع بعنف قمعي تحت مسمى «التحديث»-، وعُرض تصور عن الحداثة يماهي الواقع والحقيقة، تتبدل فيه إرادة الحداثة والتحديث في شكله البائن والخفي ضمن مجموعات قيمية وبنيوية الى إرادة عامة، أو بالحد الأدنى بات ما يرتبط بالعلم والتقنية هدفاً قومياً دون أدنى مقاومة.

نقد أدوارد سعيد للاستشراق

لقد اهتم إدوارد سعيد بنقد الاستشراق، حيث رأى أن علماء الاستشراق أخطأوا في فهمهم

للمجتمعات الشرقية وخاصة الاسلامية، وجافوا الحقيقة والصواب من خلال الدور والأداء الذي تمارسه هذه النظرية في ترويج الحداثة والاستعمار ونشرهما، والمشاركة في تكوين الهوية الغربية وتثبيتها. يقول المؤلف في هذا المجال:

قد لا يكون نقد سعيد صائباً إلا إذا كان نظره ممتداً نحو تأثير المقاصد والأهداف الغربية؛ إذ حين يُهتم بتأثير المقاصد والأهداف الغربية ـ مع غض النظر عن عدم صحة هذا التصور عن الشرق والشرقيين ـ تصير هذه المداخلة والتأثير في الحقيقة شرطاً منهجياً، حيث يصبح التنظير غير ممكن في حال فقدان نوع من هذ العلائق المعرفية. وجلي أن سعيداً كان ناظراً الى هذا النوع الثاني من المداخلات، ومن هذه الجهة فقد اهتم بنوع من الفهم الوضعي الذي يرفض تدخل القيم والعلائق في العلم، ويعتبره موجباً للخطأ المعرفي. لكن هذا الفهم الذي فُرض بشكل ضمني في أداء سعيد يتناقض مع منهجية فوكو في دراسة الاستشراق.

ومن الواضح أن المطالبة بالحصول على معرفة وحقيقة مطلقة او معرفة ارخميدسية او إلهية وخارجة عن المكانة التاريخية ـ الاجتماعية للمنظر هي شأن خاطئ وأمر غير صائب لا يمكن تحقيقه. ومع غض النظر عن نقد سعيد، فإن ارتباط التنظير الاستشراقي مع الهوية الحداثوية والأزمات الخاصة بها في مواجهة الشرق، هو أمرٌ خارج عن أي سؤال او شك وتردد، وإن كانت نخب الشرق وضعاً مشابهاً في التنظير للتنمية. وفي الأساس، فقد جاء هذا النوع من التنظير نتيجة لتطبيق فلسفة التاريخ والنظريات الاجتماعية على المجتمعات غير الغربية، التي اتخذت موضعها من التحولات والتغييرات الحاصلة في العلاقات الاستعمارية الغربية مع الشرق. وليس من شك في أن جزءاً من الأسباب التي كان لها تأثير في قبول هذا القسم من النظريات الغربية حول العالم غير الغربي من قبل الشرقيين، ومن بينهم إيران، ولا سيما أهل الفكر فيها، مع غض النظر عما قلناه وما نعمله، إنما يعود الى افتقاد الإدراك الواضح للهوية الشرقية والإيرانية، وعدم توضيح أبعادها المختلفة، ولا سيما أهدافها الغائية وقيمها الاصيلة. وقد بات من الواضح ان عدم تشكل هذا النوع من الإدراك يعني عدم تشكل منهجية صحيحة وخاصة بما يتعلق بالاسئلة والقضايا المنبثقة عن إدراك المكانة التاريخية ـ الاجتماعية للهوية الايرانية واحتياجاتها وأزماتها ايضاً. وحسب مؤلف الكتاب فإنه في ظل غياب المنهجية الصحيحة والاسئلة او القضايا المرتبطة بتطور الهوية الايرانية ونموها، ستصبح المنهجية الغربية وتنظيراتها الاجتماعية حول

القضايا والأزمات التي تحيط بالمجتمع غير الغربي مقبولة بشكل واع وغير واع. وعلى هذا الأساس لا يبقى أدنى شك وتردد في ان حقل «علم الاستغراب» بعد انعتاقه من علم الحداثة وفرضياته المسبقة المختلفة – ومن بينها الفرضيات الخاصة بها ـ يستدعي امتلاك برنامج بحثي خاص بها. لكن الخطوة الاولى والعمل الضروري لتشكل البرنامج البحثي هو امتلاك أسئلة وقضايا مفيدة توضع ضمن محور هذا البرنامج ونواته بالتمايز مع أسئلة القضايا الحداثوية.

وعلى أي حال، فإن هذه الأسئلة والإشكاليات التي يواجهها فرد ما او شعب ما في خضم السعي الى بقائه وتطوير ذاته تؤدي بالضرورة الى ظهور اسئلة وتشكل قضايا لحل هذه الازمات والاحتياجات. إن تحليل هذا الموضوع على النحو الذي تناوله المؤلف، يخبرنا بأن ظهور الاسئلة والقضايا المحددة التي توجه من خلال التعامل مع المشكلات او مواجهة الاحتياجات ترتبط بشكل ماهوي مع خصائص الفرد والشعب الذي يتعامل مع هذه التحديات وميزاته.

من أجل ذلك تتنوع الفوارق والاختلافات في المشكلات، وتتنوع تبعاً لها الأسئلة والقضايا الخاصة بالأفراد والمجتمع، لما للأفراد والمجتمعات فيها من هويات متنوعة ومختلفة. وينتج عن ذلك احتياجات وهموم متغايرة، حيث تعطيها الوجهة الخاصة من خلال تعاملها والازمات التي تواجهها. ونظرا الى هذا الفارق في الهوية، فإن مسار التحول في حياة الأفراد والمجتمع يتمايز أحدهما عن الآخر أيضاً، ولذا فليس للمشكلات والقضايا طبيعة محددة مسبقاً، بل كل فرد ومجتمع خاص قد يعتبر أموراً محددة في سياق العمل والحياة أزمة بالنسبة اليه، ويشعر بالتالي باحتياجات خاصة. لذلك، وللحصول على إدراك صحيح للتحديات والمشكلات واحتياجات الفرد أو المجتمع الخاصة، يشكل إدراك الهوية الخاصة بالفرد او المجتمع الذي يتعرف إليه وإلى جوانبه المختلفة ـ ولا سيما المثل والأهداف والرؤى أو القيم الغائية الخاصة به – شرطاً لازماً لا يمكن تجنبه في أي حركة مقبلة. وعلى هذا الأساس، يحتاج «علم الاستغرب» قبل كل شيء إلى تأملات مستمرة في شأن الهوية الإيرانية والقيام بدراسات واسعة حول جميع أبعادها المختلفة، ولا سيما الدراسات التاريخية. ويلاحظ المؤلف أنه إذا مضت النخب الإسلامية وتحديداً المفكرون والباحثون الإيرانيون في مسار «معرفة الذات» الإيرانية، يمكن الوصول الى إجماع في فهم الهوية والأبعاد المتنوعة الخاصة بها، وسوف تُتاح إمكانية التأسيس لـ «الاستغراب» او«الدراسات الغربية» باعتبارها إطاراً بحثياً وبرنامجاً تحقيقياً.

إن مقدار نجاح هذا الكتاب في تقديم إجابات صحيحة وقيِّمة، يمكن أن نلاحظه من خلال ردود الأفعال وما يثيره منها ويجعله متداولاً بين المفكرين وأصحاب الرأي. ومع غضِّ النظر عن نجاح هذا العمل في الوصول الى أهدافه أو عدم نجاحه، يمكن القول إنه استطاع ان يتقدم خطوة الى الأمام في طرحه للمشكلة وعرضه لها والإلمام بأبعادها المختلفة. وربما يمكننا ان ندعي أن من الفضائل العلمية لهذا العمل أنه يطلق نقاشاً جاداً حول أهمية التنظير في هذا الموضوع الدقيق. كما يُساهم بدرجة ملحوظة في تجنيب الباحثين في المستقبل من الوقوع في الالتباسات وسوء التقدير تجاه الفهم السليم لعلم الاستغراب ومقتضيات التعامل مع مقولاته النظرية والعملية.

ــ**الكتاب**: معرفة الحداثة والاستغراب ـ حقائق جديدة

ــ**المؤلف**: حسين كتشويان نيان

ــ**ترجمة:** مسعود فكري ومحمد فراس الحلباوي

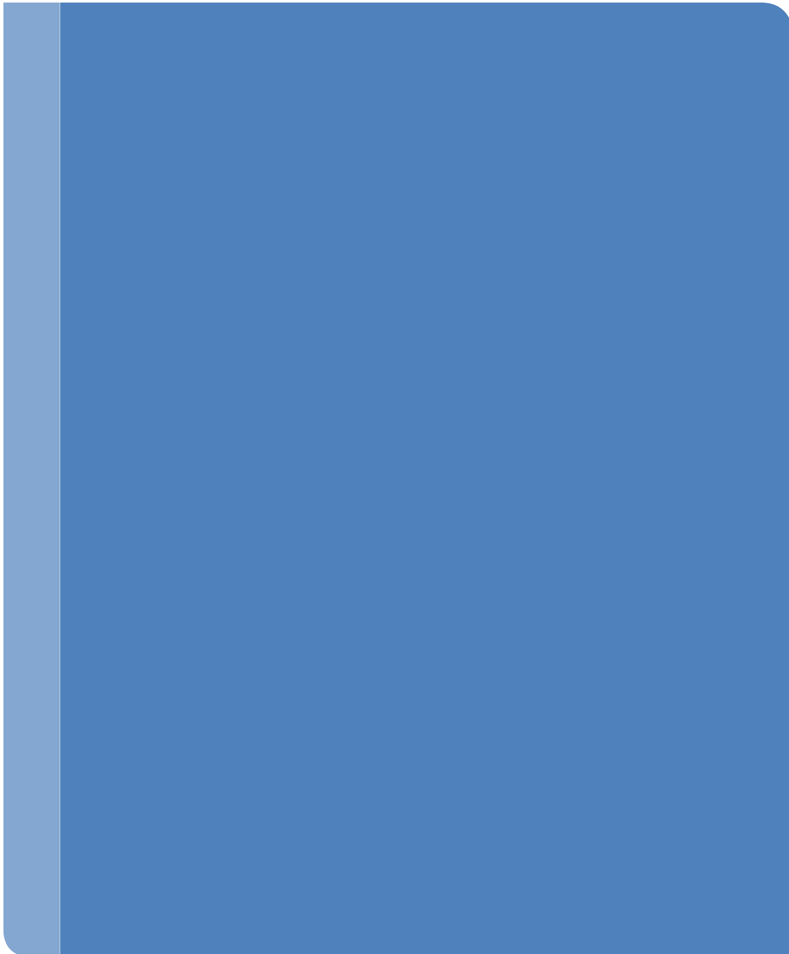
ــ**الناشر**: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت 2016

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



La section “Nahnou wal Ghareb” (Nous et l’Occident) :

Le chercheur irakien Mohammed Abdel Mahdi AL HILOW étudie les théories du philosophe islamique Cheickh Mosbah Al YAZDI portant sur l’Occident intellectuel et civilisationnel. L’étude part d’une lecture de ses principales recherches dans le domaine de la philosophie comparative, alors que l’auteur indique l’importance de la contribution d’Al Yazdi présentée sous forme de lectures critiques de la culture et de la philosophie occidentales dans différents domaines. En outre, l’auteur précise que ces recherches ont une valeur de référence en faveur de l’élite dans le monde islamique face à l’occidentalisation intellectuelle et l’invasion culturelle.

La section “A’lam AlMafahim” (le monde des notions):

Sous le titre de «La notion de l’Idéologie - Lecture dans l’histoire du concept, ses significations et ses champs d’application», Khedhr IBRAHIM écrit une recherche dans laquelle il essaie d’encadrer globalement cette notion. L’auteur souligne un certain nombre de définitions et de positions analytiques, en passant par ce que les penseurs et philosophes occidentaux et orientaux ont écrit dans ce thème.

La section “Fadha’a Al kutob” (l’espace des livres):

L’écrivain Jihad I. KHEDHR propose une lecture analytique du livre ercheur iranien Hussein Katshuian Nian ; «la Reconnaissance de la modernité et de l’occidentalisme - réalités Contradictoires», où il observe le débat entre les élites iraniennes concernées par la relation avec l’Occident, grâce à une tentative de recherche qui traite le concept de l’Occidentalisme.

étapes successives.

La section “Al Shahid” (le témoin) :

Le penseur égyptien Ahmad Abdel Hamid ATIAH aperçoit la biographie et les œuvres du philosophe slovène Slavoj Žižek, en étudiant une de ses théories les plus notables portant sur l’idéologie et son évolution conceptuelle et critique. L’auteur indique que ce qui distingue ce philosophe est qu’il a offert, et offre toujours, une vision paradoxale de l’idéologie et de son statut dans le monde des valeurs, ainsi que son rôle indéterminable dans la recréation de ce monde qui est plein de bizarreries. L’étude également jette l’œil sur la vie personnelle du philosophe et sur ses récents écrits.

La section “Mountada AlISTIGHRAB” (le Forum de l’OCCIDENTALISME):

Sous cette rubrique sont publiés deux textes qui ont été présentés dans le cadre de la conférence scientifique qui s’est tenue dans la ville suédoise d’Uppsala le 13/07/2004 et à laquelle plusieurs chercheurs et penseurs européens ont participé. Les études qui ont été présentées lors de la conférence ont eu comme objet les évolutions qu’a connues le concept d’idéologie durant l’époque de la mondialisation.

Le premier texte est un discours du chercheur britannique Michael FREEDEN dans lequel il parle de «l’ère post-idéologique» et du déclin des idéologies au début du XXIe siècle. L’auteur indique que le futur anticiperait l’avenir d’une nouvelle époque de pragmatisme. Le deuxième texte, à son tour, est un discours présenté dans ladite conférence, par le chercheur britannique J. J. SCHWARZMANTEL qui observe les sociétés post-idéologiques. Il étudie les dynamiques d›hégémonie et de contestation encore applicables sous l›autorité du néolibéralisme. Ce dernier utilise des nouvelles techniques qui constituent des outils décisifs en faveur des idéologies de l’hégémonie contre les États et les sociétés.

sémantique du concept de l’idéologie en étudiant trois exemples; «De TRACY, le marxisme et Karl MANNHEIM. Au cours de la recherche, l’auteur examine les différentes théories et définitions essentielles de l’idéologie ainsi que les débats qui ont eu lieu sur la naissance de ce concept entre les courants de pensée en Occident moderne.

Le chercheur marocain Mohammad Amine BEN JILALI nous propose une étude intitulée: «L’Idéologie et l’Utopie dans la Pensée de MANNHEIM» dans laquelle il présente une analyse épistémologique de l›opinion du sociologue allemand Karl MANNHEIM sur la nécessité de passer de l’idéologie à la sociologie de la connaissance. L’auteur clarifie l’objectif de MANNHEIM dans cette théorie, qui est de savoir comment l’utopie pourrait rejoindre son statut dans l’analyse scientifique du politique. De plus, l’étude explore les lectures de MANNHEIM dans le domaine de la connaissance politique comme étant le premier directeur du dialectique amené autour de la théorie et la pratique, et ce dans le cadre d’un processus qui est capable d’inspirer ceux qui sont engagés dans le domaine de l’adaptation des normes idéologiques et des aspirations utopiques afin de distinguer les fondements rationnels de ceux irrationnels comme une référence qui permet de décomposer la structure intellectuelle de la science politique, en particulier.

Le penseur iranien Hamid PARSANIA propose une étude intitulée: «La raison et l’Idéologie : une épreuve ininterrompue dans les modernités de l’Occident». Dans cette étude, l›auteur examine la relation entre l›idéologie et les structures de la raison et de la religion, sachant que l’idéologie occupe une position de premier rang parmi les occupations de la pensée moderne. De même, l’idéologie est considérée comme l’une des bases les plus importantes lors de la théorisation parmi les écoles et courants intellectuels dans les sociétés occidentales. Ainsi, cet article peut être considéré comme une introduction à la recherche et l’analyse de ladite relation ainsi que les problématiques épistémologiques et philosophiques, qui avait eu une grande part dans les polémiques de la modernité dans ses

intitulée «La démocratie comme un Produit Idéologique», où il aborde le relation de l'idéologie avec la démocratie, sur les deux plans théorique et historique. Dans cette mesure, il trouve que la démocratie est la base théorique et le cadre réel de toutes les idéologies. Sa preuve est que le libéralisme, le nationalisme, le fascisme, etc ..., ainsi que toutes les autres théories modernes sont le résultat de la démocratie que le modernisme occidental avait diffusé en Europe et en Amérique du Nord au cours de quatre siècles.

Sous le titre «La religion est idéologique», le chercheur iranien Ali Ridha SHOUJAÏ ZEND propose un article qui explore deux problématiques fondamentales: la première est que l'idéologie n'a aucune fin prévue au sens large, et la deuxième est que non seulement il est possible pour la religion d'être une idéologie mais que cette dernière est sa seule représentation possible et appropriée. Il ajoute qu'il existe une certaine homogénéité et une relation inséparable entre la religion et l'idéologie. De sa recherche conceptuelle, il conclut deux hypothèses centrales: la première est le jugement du bien-fondé de l'idée de l'infinité de l'idéologie, et la seconde est que la religion est idéologique.

La section "Halakat AlJadal" (Cercles de polémique):

Le chercheur académique égyptien Hassan Abdallah Hassan discute dans une recherche qui aborde le sujet du «Cadre Cognitif de l'Idéologie Occidentale» à travers les traitements critiques qui figurent dans les travaux des deux penseurs arabes, Abdel Wahab Al Massiri et Mona Abou al Fadhl. Cet article suit la méthodologie de l'analyse cognitive qui comprend deux directions pour aborder l'exemple occidental de l'idéologie, qui sont: la décomposition et la recomposition du contenu cognitif du texte traité en faisant recours à la recherche, puis la reconstruction des éléments déjà décomposés afin de comprendre les côtés critiques majeurs de l'idéologie occidentale.

Le chercheur irakien Mazen Al Mtouri détecte le développement

dans les cadres idéologiques en discutant la corrélation entre l'idéologie et la politique et en montrant les champs d'action où la politique idéologique est exploitée afin d'atteindre ses objectifs. Au niveau du travail politique, l'idéologie reste capable de nous fournir des explications différentes.

Le sociologue libanais Khalil Ahmad Khalil écrit sous le titre «L'idéologie et ses chemins». Dans l'article, l'auteur observe le mouvement de l'idéologie à travers ses voies épistémologiques et ses expériences, en partant de l'aperçu de l'évolution de cette notion au cours de cinquante ans d'étude et de recherche scientifique. De cette opération inductive, nous pourrons lire comment le professeur Khalil a fait de son expérience personnelle dans le domaine sociologique une méthode pour aborder la problématique idéologique telle qu'elle parait sur le deux bords: l'illusion et la science.

La chercheuse française Liliane Mory écrit de «L'Idéologie comme Philosophie pour la République». Mory a basé sa recherche sur deux paragraphes d'un discours de l'inventeur du concept en question Destutt de Tracy, dans lesquellles il propose un projet d'une nouvelle philosophie qui considère l'idéologie comme la «science» de l'homme et en même temps la «science» de la société.

Le chercheur palestinien Achraf BADR écrit à propos de «L'idéologie sioniste et l'Occident», où il offre un panorama historique du conflit idéologique sur la Palestine et ce à travers une tentative de répondre à une question se rapportant à la nature de la relation de l'orientalisme avec le sionisme et l'islamophobie, en tant qu'acte idéologique. La conception de la recherche émane deux hypothèses principales: selon la première, l'orientalisme a ouvert la voie au sionisme à travers sa tentative de prouver le droit historique des Juifs en Palestine, et selon la seconde, le phénomène de l'islamophobie n'est qu'une continuation du phénomène de l'orientalisme.

Le chercheur iranien Shahrayar ZERCHANAS présente une recherche

et théories qui critiquent les différentes idéologies émergeant au long du XXe siècle, et surtout les idéologies les plus notables à savoir le marxisme et le libéralisme. Dans ses réponses, CASTORIADIS montre que le monde moderne et contemporain se dirige vers une direction opposante, qu'il appelle «la montée de l'insignifiance», au lieu de progresser vers le bonheur et la dignité de la race humaine.

La section "AlMalaf" (Dossier):

Dans cette section vient d'être présenté un article du Professeur de Philosophie à l'Université Lille Nord de France, en France, Pierre MACHEREY, intitulé « L'idéologie: le mot, l'idée, la chose ». L'article traite les conditions qu'a connues cette expression «idéologie» entre 1796 et 1845, date à elle a été créée par le sociologue français Destutt de TRACY. L'auteur souligne le progrès du concept d'idéologie avant d'entrer dans le monde de la politique, quand il est passé d'une valeur positive (en tant que science générale des idées) à une valeur ayant des connotations négatives; entant que système social de dogmes rigides et de conscience fausse. Tel était le cas dans la littérature marxiste.

Le chercheur américain d'origine philippine Daniel HUANG écrit sous le titre «La Critique ricœurienne de l'idéologie pour la théologie». Dans cette étude, HUANG découvre la vision du philosophe français moderne Paul Ricœur (1913 - 2005) concernant la position de l›idéologie dans la théologie chrétienne. Il parte dans son étude de l›engagement de Ricœur dans le domaine interprétatif, et surtout les idées figurant dans ses pricipaux ouvrages, comme: «Théorie de l'interprétation», «Histoire et vérité», «Temps et récit», «Discours et excès de sens».

Le chercheur égyptien Ghaidhan Sayed Ali écrit sous le titre de «L'Idéologie dans la Religion et la Politique». L'auteur essaie de mettre en relief la relation entre l'idéologie et la religion en indiquant les aspects de la distinction et en observant les points d'accord et de désaccord entre eux. L'auteur clarifie les voies par lesquelles la religion est instrumentalisée

Sommaires de la cinquième édition

Aperçu des études publiées dans le trimestriel «Occidentalisme», numéro VI

Le retour de l'idéologie

Le sixième numéro du trimestriel «Occidentalisme» sera publié en hiver 2017. Il comprend plusieurs études et articles traitant le sujet du «retour de l'idéologie». Plusieurs penseurs et chercheurs d'Europe, des Etats-Unis, et des mondes islamique et arabe participent à ce numéro. Ci-dessous, nous proposons un aperçu de leurs études et articles, selon les sections:

La section "Al Mobtadaa" (Introduction):

Un article du Rédacteur en Chef Central Mahmoud HAIDAR, intitulé «L'idéologie: l'instinct et la philosophie de l'homme partial». L'article suit une démarche herméneutique partant d'une révision épistémologique et historique et cognitive du phénomène idéologique, avant d'être considéré comme un concept par le sociologue français Destutt de TRACY. L'auteur constate les développements qui accompagnaient l'idéologie et les questions émergentes qui provoquent une seconde analyse des fondements et des principes de ce concept. De plus, l'article fait référence à l'essence et à l'identité de l'idéologie comme étant la philosophie du partial.

La section "Mohawarat" (Dialogues):

Un dialogue avec le philosophe grec Cornelius CASTORIADIS conduit par l'auteur et le journaliste français Daniel MERMET.

Au cours de cet entretien, CASTORIADIS propose plusieurs opinions

Table des matières

in which he talks about "the 'post-ideological' age" and the decline of ideologies at the beginning of the 21st century. The lecturer indicates that the future may hold signs of a new era of pragmatism. The second text, in turn, is a lecture, presented in the above mentioned conference by British researcher J. J. Schwarzmantel that examined post-Ideological societies. The lecturer studies the dynamics of hegemony and conflict that are still being applied under neoliberal powers. These powers use a new set of techniques which form a decisive tool in favor of the ideologies of hegemony over societies.

the Occident and us section:

Iraqi researcher Mohammed Abdel Mahdi Salman Al Helou studies the theories of Islamic philosopher Cheickh Mosbah Al Yazdi concerning the intellectual and civilized Occident. The study begins with a reading of his own main research work in the domain of comparative philosophy, whereas the writer indicates the importance of Al Yazdi's contribution in the form of critical readings of the Occidental culture and philosophy in various fields. The author further clarifies that these researches are a referential value for the elite in the Islamic world against intellectual westernization and cultural invasion.

World of Concepts section:

Under the title of "the concept of Ideology – a reading in the History of the term, its meanings and domains of application", Khodor Ibrahim writes a research in which he tried to comprehend this concept. The author underlines a number of definitions and analytical positions, presenting what several Occidental and Oriental thinkers and philosophers wrote in this respect.

Books' Space) section:

The writer Jihad I. Khodor offers an analytic reading of the Iranian researcher Hussein Katshuian Nian's book, "Knowing Modernity and Occidentalism – Contradictory Facts", where he reviews the debate between Iranian elites concerning the relationship with the West, through some research attempts that treats the concept of Occidentalism.

between rational and irrational basis withing them as a reference-point for the deconstruction of the intellectual structure of political science particularly.

Iranian Thinker Hamid Parsania offers a study under the title: “the Reason and the Ideology: a Sustainable Ordeal in Western Modernity”. In this study, the author examines the relation between Ideology and the structures of reason and religion, whereas the Ideology occupies a significant position within the concerns of modern thought. Moreover, Ideology is considered one of the most important bases of theorization between intellectual movements and doctrines in western societies. Thus, this article can be considered as an introduction to research and analysis of the aforementioned relationship, and the philosophical and cognitive issues which occupied a considerable portion of modern debates in their successive phases.

The Witness section:

Egyptian thinker Ahmad Abdel Hamid Atiah goes over the biography and works of Slovenian philosopher Slavoj Žižek, studying one his most notable theories concerning Ideology and its conceptual and critical development. The author indicates that what distinguishes this philosopher is that he offered, and still offers, a paradoxical vision of Ideology and its status in the world of values, as well as its inexhaustible role in recreating this world in ways which include a considerable measure of novelty. The study also includes a general review of the philosopher’s personal life and latest writings.

Occidentalism Forum section:

Under this section two texts were published, which were presented within the framework of the scientific conference that was held in the Swedish city of Uppsala back on 13/07/2004, where several European researchers and thinkers participated. Studies that were presented in the conference had reflected on the cognitive development of the concept of Ideology during globalization.

The first text is a lecture of the British researcher Michael Freeden,

and secondly that not only is it possible for religion to be an Ideology but actually ideology is its only possible and suitable representation. Furthermore, he suggests that there is some kind of homogeneity and an inseparable relationship between religion and Ideology. As result of his conceptual research, he reached two main hypotheses, the first supports the idea of the endlessness of Ideology and the second the idea of that religion itself is an Ideology.

Debate Circles section:

Egyptian academic and researcher Hassan Abdallah Hassan discusses in this research the "Cognitive Basis of Western Ideology" through critical treatments that feature in the works of some Arab thinkers, such as Abdel Wahab Al Masiri and Mona Abo El Fadel. This article follows the methodology of cognitive analysis that includes two directions to approach western example of Ideology, which are: the deconstruction and eclecticism in the cognitive content of the text s being treated through research, then the reconstructing the previously deconstructed elements in order to understand the crucial critical aspects of western Ideology.

Iraqi researcher Mazen Al Mtawri explores the semantic development of the concept of Ideology by studying three examples; Destut, Marxism, and Karl Mannheim. Through the research, the author examines the essential theories and definitions of Ideology as well as debates about its creation between intellectual movements in the modern West.

Moroccan researcher Mohammed Amin Ben Jilali offers us a study entitled by: "Ideology and Utopia in Mannheim's Thought", in which he presents an epistemological analysis of the German sociologist Karl Mannheim's view about the necessity to shift from Ideology to the sociology of knowledge. The author clarifies Mannheim's objective in his proposition, which is the Utopia could achieve its status in the scientific analysis of politics. Moreover, the study explores Mannheim's readings about political knowledge as a main direction-determinent of the dialectic between theory and practice. This occurs within the framework of process of becoming that inspires those who look into it to internalize ideological standards and utopian aspirations in order to differentiate

through its experimental and cognitive paths, starting with his investigation of this notion over a course of fifty years of study and scientific research. Following this process of thorough inductive exploration, we will be able to conclude how Professor Khalil takes his personal experience in the sociological field as a method to approach the issue of ideology as it wavers between the two strands of delusion and science.

French researcher Liliane Mory writes about "Ideology as a Philosophy for the Republic". In building the foundations of her research, Mory was used two paragraphs of a speech made by the innovator of the term in question, Destut de Tracy, in which he offered a project of a new philosophy that considers Ideology as the "science" of the human individual yet, and at the same time, the "science" of Society.

Palestinian researcher Achraf Bader writes about "Zionist Ideology and the West", where he offers a historical overview of the ideological struggle over Palestine, through attempting to provide an answer relating to the nature of the relationship between Orientalism,Zionism and Islamophobia, as ideological acts. The central notion of the research is based on two hypotheses; where the first suggests that Orientalism paved the path for Zionism through attempting to prove the historical right of Jews in Palestine, and the second that the phenomenon of Islamophobia is nothing but a continuation of the phenomenon of Orientalism.

Iranian researcher Shahrayar Zarchinas presents a research entitled "Democracy as an Ideological Product", where he approached the relationship between Ideology and democracy both theoretically and historically. within this framework, he mantains that democracy is the theoretical foundation and the practical framework of the formation of all ideologies. His argument in this respect is that liberalism, nationalism, fascism, etc…, as well as other modernistic theories were all the result of democracy that western modernism had lunched in Europe and North America over a timespan of four centuries.

Under the title "Religion is Ideological", the Iranian researcher Ali Riza Shajai Zand offers an article that explores two fundamental questions; firstly that there is no end conceived for Ideology in its broad sense

contemporary worlds are heading toward an opposite path, which he calls "the rise of disgrace", instead of progressing toward achieving happiness and dignity for the human race.

The Issue's File section:

This this section is featurs an article by the Professor of Philosophy at Lille Nord de France University, France, Pierre Macherey, entitled by "Ideology – the word – the idea – the thing. The article discusses the conditions underwent by the expression "Ideology" between 1796 and 1845, the date in which the expression was created by the French sociologist Destut de Tracy. The author underlines the progress of the concept of Ideology prior to entering the world of politics, when it turned from a positive value (as a general science of ideas) into a value that holds negative connotations; i.e. a social system of rigid beliefs and a fake consciousness, similar to what occurred with Marxist literary works.

The Filipino-native, American researcher Daniel Huang writes under the title "Ricœur's Critique of Ideology for Theology". In this study, Huang discovers the vision of the modern French philosopher Paul Ricœur (1913 – 2005) about the position of Ideology in Christian theology. He departs from Ricœur's engagement in the interpretative domain, especially the leading ideas of his creations, e.g. "Interpretation Theory", "History and Truth", "Time and Narrative", "Discourse and the Surplus of Meaning".

Egyptian researcher Ghaidan Sayed Ali writes about "Ideology in Religion and Politics". The author tries to bring out the relationship between Ideology and Religion through indicating the aspects of distinction and observing points of agreement and disagreement between both notions. The author clarifies ways, through which religion is employed in the ideological frame by discussing the integral relation between Ideology and Politics and pointing to scopes of action where ideological politics is exploited to achieve its goals. Ideology provides us with different explanations of political work.

Lebanese sociologist Khalil Ahmad Khalil writes under the title "Ideology and its paths". In the article, the author observes the movement of Ideology

Overview of studies published in the quarterly Occidentalism, number VI

The Comeback of Ideology

The sixth issue of the quarterly Occidentalism shall be published in Winter 2017, including several studies and articles treating the subject of “the comeback of ideology”. Several thinkers and researchers from Europe, USA, and both Islamic and Arab Worlds participate in this issue. Thereafter we offer an overview of their studies and articles, according to sections:

Opening section:

An article by the Editor in Chief Mahmoud Haidar, entitled “Ideology –The Biased as Instinct and Philosophy”. The article follows a hermeneutical approach departing from a historical and cognitive review of the ideological phenomenon, prior to to its transformation into a specialized term by the French sociologist Destut de Tracy. The author observes accompanying developments and emerging questions that provoke to reanalyze the fundaments and principles of the term. Moreover, the article makes a reference to the essence and the identity of Ideology as being the philosophy of the biased.

Dialogue section:

A dialogue with the Greek philosopher Corniloce Castoriadice conducted by the French author and journalist Danial Nermer.

In this discussion Castoriadice offers several opinions and theories that criticize the ideologies emerging in the 20th century, especially Marxism and Liberalism which are by far the most prominent ideologies of the 20th century. Through his answers, Castoriadice shows that the modern and

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

6

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 6 - 2nd Year - 1438 H - Winter - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Abbadi Bldg.- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

6

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.6 - 2nd Year 1438 .H. Winter - 2017

This quarterly

"Occidentalism" An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly "Occidentalism" is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they're experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically
Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.6 - 2nd Year - 1438 H - Winter 2017

الأسعار

الإمــارات (30 درهــم) ـ الأردن (2 دينــار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويــت(3 دينــار) ـ الســودان (25 جنيــه)
الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)
العــراق (7000 دينــار) المغــرب (30 درهــم)
الصومــال(3500 شــلن) ـ أمــيركا الشــمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريـال) تونـس (5 دينــار) ـ عــمان (3 ريـال) فلســطين (3 دولار) مـصر(15 جنيــه) موريتانيــا (200 أوقية) ـ ســورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).
«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

7

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت

العدد السابع - السنة الثالثة - 1438هـ - ربيع 2017

الإلحاد في تهافُته

الملف

محاورات

منتدى الاستغراب

نحن والغرب

الشاهد

" فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ. زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ، وَلَا لِاخْتِلَافِ صُوَرِهِمْ صَانِعٌ، وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى حُجَّةٍ فِي مَا ادَّعَوْا، وَلَا تَحْقِيقٌ لِمَا أَوْعَوْا. وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ. "

الإمام علي ابن أبي طالب
نهج البلاغة

7

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد السابع ـ السنة الثالثة ـ 1438 هـ ـ ربيع 2017

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

ابتدأ

ابتدأ

تدنّي الإلحاد

محمود حيدر

ما كان من عبارة أبلغ من توصيف مآلات التنوير في الغرب بأنها حداثة ضد الله..

ربما لم يكن للذين ذهبوا إلى مثل هذه الخاتمة ان يقولوا هذا، لولا أن آل جموح العلمنة حدَّ صدِّ الغرب عن إيمانه بعد فصله عن لاهوته. كانت الظاهرة الإلحادية من أبرز البيِّنات على تهافت العلمنة وهي تخوض معاركها الفاصلة مع الإيمان الديني تطبيقاً لشعارها الأثير: «إزالة السحر عن العالم»... فلو كان لنا أن نؤرخ للإلحاد المستحدث لوجدنا في هذه البيِّنة مستهل الرواية. فالإلحاد ما صار ظاهرة غربية إلا مع حداثة حرصت على نزع الإيمان حتى يتسنى لها الاستحواذ على دنيا الإنسان بلا أدنى منازعة.

سواء قرأنا الإلحاد كمنزع تفكيري، أو كموقف من حدثٍ قَلَبَ تاريخَ الغرب الحديث رأساً على عقب، سوف ينتهي بنا المسعى إلى منطقة رمادية مكتظة بالمقاربات والمفارقات. وأنّى كان الأمر، ففي الحالين إياهما لم نشهد في التراث الفلسفي الغربي على تنظيرٍ يُسدِّدُ مرمى الظاهرة الإلحادية أو يسوغ مدّعاها.. حتى لقد بدا لنا في حمى الجدل حول ماهية الإلحاد وهويته، أن التعريف الأكثر قرباً منه

وانطباقاً عليه هو السلب والإعراض. أي أن الملحد تعريفاً هو ذاك الذي يُعرِضُ عما ليس تحت سطوة الحواس. أو ـ بحسب المصطلح الهايدغري ـ عما لا يكون طوع اليد (Zuhandheit). ففي معرض احتجاجه على نقص الميتافيزيقا بصيغتيها اليونانية والحديثة، سيستعيد هايدغر أصل الإشكال في فلسفة الموجود. داعياً إلى التحرُّر من كثافة الموجودات وأعراضها العارضة، لأجل التعرُّف على لطف الوجود وأصالته. وعند هذا الانعطاف، لا تعود العلاقة الأولية للكائن الإنساني مع أشياء العالم المرئية والمحسوسة علاقة استعمالية انتفاعية. وتلك علاقة أفضت إلى أن يُركن المُلحد من أول أمره إلى تلك الجملة الاعتراضية: لن أؤمن بما يؤمن به المؤمن بالله الواحد الأحد، ما دمت لا أرى الدليل على هذا الإيمان عيناً وواقعاً حسيًّاً..

نمضي إلى هذا المستخلص من فرضيتين: إحداهما ترى إلى الإلحاد كحدثٍ تاريخي ألقى بآثاره على الإنسان فانفعل بها واستجاب لدواعيها، وأخرى نظرت إليه كفكرة استعصى على الناظر تفكيك لغزها فهوى في لجة اللاَّيقين.. ثم لم يكن له جرَّاء هذا إلا أن يدحض إيمان المؤمن طلباً ليقين ما. ربما لهذا السبب سينبري الفيزيائي واللاهوتي المسيحي أليستر ماكغراث (Alister Mcgrath) إلى عقد صلة سببية بين الإلحاد والإيمان؛ ليبيِّن أن الاول (الإلحاد) ما كان لصورته ان تظهر على الملأ لولا إنكاره الوجود الواقعي للإيمان.

بهذه المنزلة تصير المقولة الإلحادية رؤية ذات طابع إيذائي؛ تُنكر على المؤمن إيمانه بوجود صانع ومدبِّر للكون، وتزعم إمكان الفهم التام للعالم والسيطرة عليه. ومن المفارقات التي لا تخلو من إفراط، ان الذين يلحدون(بدراية أو من دونها) كثيراً ما يخلعون على إلحادهم رداء العقلانية. وما يفعلون هذا إلا لظنٍ منهم بقدرة «العقل العلمي» على الكشف عن أعمق حقائق الكون والتعبير عنها، من آلية شروق الشمس إلى منشأ الطبيعة البشرية ومصيرها النهائي.

* * * * *

بين الإلحاد والإيمان ضدِّية وجودية إلا أنهما لا يتعادلان في القيمة والاعتبار. لكن التمايز بينهما جوهريٌّ. فإذا كان الإيمان موجبٌ ويكتسب أصالته من تعلقه بواجب الوجود، فالإلحاد سالبٌ ومنحكمٌ إلى النقص لتعلقه بعالم الإمكان والفقر وإنكار الواجب. وإذاً، فلا نسبة وجودية للإلحاد إلا بصفة كونه نفياً للإيمان. اللاّإيمان (Atheism) مقابل الإيمان (Theism). لا يقبل الملحد ـ وبكل بساطة ـ بالمعتقدات الأساسية للإيمان بوجود الله. وعليه لا يكون الشخص ملحداً إلا متى أعرض عن تلك المعتقدات ورَفَضها. بهذا التأصيل لا يكون للإلحاد بياناً وحضوراً إلا كنفيٍ لما هو موجود بالفعل.. وهو الإيمان بحقيقة الوجود. فالملحد هو الذي ينفي بالقوة ما يعتقد به المؤمن بالفعل. فلئن كان المؤمن محصَّناً بقوة انجذاب نحو الوجود المتعالي من أجل ان يُحصِّل القربى إليه ما اسطاع إلى ذلك سبيلاً، فمنكر الإيمان مصدودٌ بقوة انجذابية معاكسة. قوة الجذب لديه سالبة، خاوية، وممتنعة عن الامتلاء بما آمن به المؤمن وأَمِنَ إليه.

على هذا يصير الخواء سَمْتَ المُلحِدِ ومبعث قلقهِ وتوتره وتشاؤمه الوجودي. قد يقال ان الملحد مطمئن لإلحاده، وأن هذه الطمأنينة هي عنده يقين، إلا أنه يقين أبترُ لا يلبث صاحبُه حتى يسائل نفسه عن قيمة وجوده ما دام هذا الوجود آيل إلى اللاَّشيء.. إلى سديم..

يتمدد التساؤل عند المؤمن طلباً لمضاعفة يقينه، أما الملحد فكل سؤال لا يقع موضوعه في مرمى العين يتبدَّد ويصير حطاماً. وفي حين يتغيّأ المؤمنُ التعرُّفَ إلى الحقيقة المتعالية الراعية للمخلوقات طلباً للخلاص الأبدي، لا يجد الملحد في إلحاده ما يمكنه من بلوغ غاية تتجاوز آفاق الطبيعة المرئية المنتهية إلى الموت والفناء. وبالتبع المنطقي يتعذر أن يكون ثمة من معنى وقيمة لدى الملحد ما دام نفيُه للألوهية منتهياً إلى عدم. من الأقدمين والمحدثين من آنَسَ إلى سؤال الشك على

أمل مَلئِه بجواب ما مثلما فعل اللاّأدريون؛ إلا أن الذين ألحدوا وانصرفوا إلى التبشير بإلحادهم لم يفلحوا إلا ضمن الحيِّز الذي خلا من المؤمنين. وهو الحيِّز الذي توفر لهم مع تمدد العلمنة في أزمنة الغرب الحديث وسريانها العميق في عقله وروحه.

* * * * *

كل ما جاء به الإلحاد الغربي من محاجَّات، فإنما من تضخم الذات التي أسلمت نفسها لعَلْمنة دارت جلُّ أسئلتها مدار "الطبيعانية" الصمّاء. ولسوف يجد مثل هذا التضخم حقلهً الخصيب عند منعطفات الإنزياح التام إلى العقل الخالص والعلم المكتفي بذاته. ها هنا سنشهد على الإلحاد كحادث تاريخي تمثّل بـ: العِلموية والهيمنة.. وهما الفرضيتان اللتان لأزَمتا حركة الحداثة الغربية سحابة سبعة قرون متصلة، ولا تزالان تستحكمان بمقالتها الفلسفية ومسلكها الحضاري إلى يومنا هذا:

- فَرضَية العِلْموية، ترى أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا كل ما علينا أن نتقبله على أنه حقيقي. فرضيةٌ تقرر أن كل شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، او أي فرع آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو ـ بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

- فرضية الهيمنة والاستحواذ، تقرر ان الهدف من العلم – حسب فرانسيس بيكون - هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أنىَّ وُجِدَت...

كان التأثير الباهر للثورة الكوبرنيكية جلياً على مجالي العلم والفلسفة، إلا أن هذا التأثير سينتهي إلى حدٍّ وجد فيه الغرب نفسه كما لو يقطن في كون بارد لا هدف له ولا غاية، وأن الوجود الانساني فيه ليس إلا ظاهرة عارضة للمادة نتجت

عن مصادفة كونية، لا عن وجودٍ ينتظمه تقديرٌ إلهي. من أجل ذلك سيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خراب مبين في اليقين الجمعي سيُعرِّفُهُ عالم الاجتماع الألماني دوركهايم بـ «هيكل الشرك الحديث». وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث ـ كما ألمحَ دوركهايم ـ ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، لمّا بلغ تضخم الذات لديها منزلة الذروة في زمن العلمنة المطلقة.. حتى لقد أمست عبادة الفرد إذّاك، دين الحداثة الفائضة وديدنها.

* * * * *

أفضت عقيدة الفرد أو ما سمي بـ فلسفة «تأليه الإنسان» إلى انتاج ضربٍ من الإلحاد المركب: إلحاد بالإيمان كإيمان تتوق إليه الجماعات البشرية على نشأة الفطرة.. وإلحاد بالمؤسسة اللاهوتية وبدورها في رعاية الجماعة المؤمنة.

التأسيس الفلسفي لحضارة الفرد جرى مجرى الحداثة بأطوارها المتعاقبة. ولنا ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ أن نتأمل في شهادات بعض النظّار: «ان دين الإنسان لا يعرف الهياكل والمذابح والطقوس»(روسو)..، «أنا بحد ذاتي فرقة دينية»(توماس جيفرسون) «فكري هو كنيستي»(توماس باين).. هذي شهادات ليست على الجملة سوى تعبيرات مقتضبة عمّا اصطلح على تسميته بـ «التديُّن الفردي». من هذا النحو وغيره من أنحاء، تشكلت معالم الأطروحة الإلحادية في تفكير الغرب الحديث. غاية الأطروحة ظلّت على النشأة الأولى نفسها: التغطية على كل ما يتوارى خلف فيزياء الحواس الخمس. حتى علم النفس الذي أنتجته «الحداثة العِلْمَوية»، وبلغ مع الفرويدية ذروته، لم يفعل سوى ان ضاعف من تشيوُّء الكائن الإنساني، وحَكَم ببطلان بعده الروحاني وأُفقِهِ الغيبي.

* * * * *

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أن ليس للمقدس لدى

«العِلْموية» بصيغتها الإلحادية من محل. وهنا على وجه الضبط تكمن إحدى أهم خاصِّيات التهافت في الفكرة الإلحادية. نعني بذلك نظرها إلى الانسان كشيء زائل ككل الموجودات الزائلة، حيث لا يعود المتعالي الإلهي بالنسبة إليها غير وهم محض.

تلقاء هذه النظرة سوف لن يقبل الملحدُ الأمرَ القدسيَّ، لأنه بالنسبة إليه أمرٌ واقعٌ فوق قدرته على الإحاطة والاستقبال. وما ذاك إلا لاستغراقه بعالم الموجودات الحسِّية وامتناعه من استشعار الجود الإلهي الموجِدِ لهذا العالم. وحدُه الإيمان بالأمر القدسي ما يحقق الجمع بين ما هو "عقلاني" ينتسب إلى عالم الطبيعة، وما هو "غير عقلاني" مصدره عالم الغيب. أما الداعي إلى ذلك، فلأن هذا الإيمان يختزن في نفس الآن بعدين متلازمين: بعدٌ يجري إدراكه بوساطة المفاهيم الذهنية، وموضوعية العالم الطبيعي، وبعدٌ يتجاوز نطاق المفاهيم والأفكار من دون أن يخرج بالضرورة على هيئة مفهومية. ذلك ما نعنيه بالأمر القدسي الذي يتأبَّاه الملحد فلا يفلح بإدراكه، فضلاً عن استحالة عيشه. تهافت الملحد وتدانيه أوقفه عند عالم الحس، فلا يسعه أن يرى إلى القدسي كحقيقة واقعية، وإنما كتوهُّمٍ خالص. من أجل ذلك وبسببه لا يقدر الملحد على تقصِّي ما يبثُّه القدسيُ في وجدان المتصلِ به، مع ما يترتب على هذا من إقرار بميثاقه والإيمان به.

كل كلام على ماهية الإيمان بالمقدس يحيل إلى المفارقة. فالمقدس بما هو مقدس مستقلٌ بذاته، مغايرٌ لكل ما ليس من طبيعته. ولأن ماهية الإلحاد نقيض ماهية الإيمان فقد وقع الفراق والمغايرة وانعدام التلاقي. ذلك أن الإيمان متعلقٌ باليقين القلبي لا بالمفاهيم العلمية التجريبية المرفوعة عند الملحد إلى مقام التمامية المطلقة. فلكي يُفهم القدسيُّ على ما هو عليه في حقيقته، لا بد أن يعاش من جانب المؤمن به، ومقتضى عيشه ان يكونه ويتمثل قيمه؛ كأنْ ينظر إلى قداسته بالرضا والتسليم، ثم أن

يتعقَّل ما هو فيه ليكون فهمه له حاصل نية ونظر وعمل.

كان عالم الانتروبولوجيا ومؤرخ الأديان ميرسيا إلياد، ينفي ان يكون المقدس مجرد مرحلة من مراحل الوعي البشري، بل يعتبره عنصراً مكوِّناً لبنية هذا الوعي. واكثر من هذا فإنه يعتبر وجود العالم كله حصيلة جدلية لتجلّيِّ المقدس وظهوره. وكان يلاحظ أن اقدم صورة لعلاقة الانسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالمقدس الذي يفيض بمعانيه على كينونة الإنسان، وتكون ممارسته له في حد ذاته عملاً دينياً.

[Eliade La Nostalgie des origins: Méthodologie et histoire des religions, ed Gallimard 1971. P 7]

* * * * *

إن هذا التأصيل الجوهري لمكانة المقدس في الحياة البشرية، يفضي إلى حقيقة ان الانسان ـ بوصفه انساناً ـ هو كائن ديني. والتنظير الفلسفي منذ بداياته الاولى كان ممتلئاً بسيلٍ وافر من الدلالات والرموز والمعاني ذات المغزى الديني. وإذا كان الإنسان لا يستطيع العيش الا في عالم ذي معنى، فالإنسان المتديِّن على وجه الخصوص، هو الأكثر توقاً إلى العيش في محاريب القدسي، أو إلى الهجرة نحوها بلا كلل. وما ذاك إلا لأن هذا العالم المتسامي، الذي يستمد جاذبيته من الغيب، هو بالنسبة إلى المتديِّن عالمه الواقعي والحقيقي. وهو الذي يمنحه الأمل بالآتي، وبالسعادة التي ينتظرها وإن لم تأتِه بعد. ولأن المتديِّن لا يجد نفسه إلاّ في محل ممتلئ بجلال المقدس وجماله، فمن أجل ان يفتتح بهذه الإقامة «البرزخية» سبيلاً إلى السكن في عالم الألوهية الفائض باللطف والأمن ولذة القرب. أي انه يرجو الخاتمة في المكان الأعلى طهراً وتقدسُّاً، مثلما كان من قبل كائناً طهرانياً في علم الله وحضرته المقدسة.

في السياق الرؤيوي نفسه، كُثُرٌ ممن نقدوا تهافت الفكرة الإلحادية، لاحظوا أن تجربة الإحساس بالقداسة لدى الناس تأسست على عدم انفصال الرموز لديهم (أي

الممارسات العبادية) عن الحقيقة التي تدل عليها تلك الرموز. من أجل ذلك توفرت للرمز الديني القدرة على إدخال العابدين في عالم القداسة.. فالمؤمن، وإن لم يدرك كُنْهَ السرِّ الذي تنطوي عليه قدسية ما يؤديه تجاه ما يؤمن به ويتوجه إليه، إلا أنه محمول على اليقين بالأثر المترتب على الإقبال عليه. بل إنه يمضي في التسليم للغاية المقدسة إلى الحد الذي يتبدد فيه السؤال عن السر الكامن في مقام الغيب.

* * * * *

قد يكون الادعاء الأكثر رواجاً في الاحتجاج الإلحادي، كامناً في شُبهة التناقض بين الإيمان والعقل. وهذا عين ما صوَّبت عليه العلمنة على مدار أزمنة الحداثة بغية إقصاء الدين، وإحلال التصوُّر العِلْمويِّ المحض كمعيار نهائي لفهم الكون، إنساناً وطبيعة.

تلقاء هذه الشبهة يُطرح السؤال حول المعنى الذي تُستعمل فيه كلمة «عقل» حين تُواجَه بالإيمان؟ هل المقصود بها - كما هو الحال في الغالب اليوم - أن تُقال بمعنى المنهج العلمي والصرامة المنطقية والحساب التقني.. أم أنها تُستعَمل، كما كان الحال في كثير من الحضارات البشرية ولا سيما الحضارة الغربية، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟

جاءت أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتمثيل بيِّن على مشروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقتبل عمرها. وسيأتي من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة ليُبيِّن أن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمِّر العقل يدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على ان يكون لديه هماً أقصى. أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحدُه من يمتلك ملكة

«العقل الخلاَّق» ـ أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانية ـ هو الذي يفلح بفتح منفذٍ فسيح يصل بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته. وما نعنيه بالعقل الخلاَّق هو العقل الذي يشكل البنية المعنوية للذهن والواقع، لا العقل بوصفه أداة تقنية بحتة. وبهذا المعنى يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابية إلى ما وراء ذاته. أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والجود والغيرية. بتوضيح آخر، أن عقل الإنسان متناهٍ ومحدود، ويتحرك داخل علاقات متناهية ومحددة حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. ولجميع الفعاليات الثقافية التي يتلقى فيها الإنسان عالمه هذه الخاصية في التناهي والمحدودية. لكن العقل ليس مقيداً بتناهيه، بل هو يعيه، وبهذا الوعي يرتفع فوقه وعندها يجرب الإنسان انتماءً إلى اللاَّمتناهي الذي هو مع ذلك ليس جزءاً منه ولا يقع في متناوله، ولكن لا بد له من الاستحواذ عليه. وحين يستحوذ على الإنسان يصير بالنسبة إليه هماً لا متناهياً أي مقدساً ونبيلاً. وحين يكون العقل ـ بهذه الصيرورة ـ مسلّمة للإيمان، يكون بهذا المعنى تحققاً للعقل. ومقام الإيمان بوصفه حالة هم أقصى هو نفسه مقام العقل في طور نشوته الإنجذابية. والنتيجة أن لا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل بل يقع كل منهما في داخل الآخر.. **(بول تيليتش ـ بواعث الإيمان).**

* * * * *

في منتصف القرن العشرين المنصرم كان اللاَّهوتي الإنجيلي الألماني ديتريش بونهوفر يتوقع المشهد الذي ستؤول إليه مآلات الحداثة ويقول: "لقد صار سيد الآلة عبداً لها، وثارت الخليقة ضد بارئها، وانتهى التحرر المطلق للإنسان إلى الدمار الذاتي"...

الآن.. لا يبدو أن حداثة الغرب قد استفاقت بعد من سحر «العلموية». ولأنها استهلت رحلتها كحداثة ضد الله، ولم تتنبَّه بعد إلى عاقبة أمرها، انتهت إلى حداثة

فائضة أغرقت الانسان المعاصر في لجة اللاَّيقين. كل هذا راجع ـ كما تلاحظ عالمة الاجتماع الأميركية كارين آرمسترونغ ـ إلى أن ثمة خواء ثاوياً في قلب الثقافة الحديثة. فلقد امتلأ ديكارت رعباً من فراغ الكون لمّا لاحظ كيف سيتحول الكائن البشري إلى كونه المتبلِّد الحي الوحيد المُلقى في كون هامد. كذلك فعل توماس هوبس إذ توهَّم الله منسحباً من العالم. أما نيتشه الذي امتلأ بالعدم حتى الرمق الأخير فقد انبرى يعلن موت الإله ليمضي في قلقه الوجودي حدّ الجنون. وما كان مرد ذلك كله إلا إلى السَّخَط المتأتيِّ من أعماق الفكر، على حداثة راحت تهوي في عتمة العدمية وتحول الإنسان إلى كائن بلا روح.

* * * * *

هذا العدد من «الاستغراب» خصَّصناه للبحث في ظاهرة الإلحاد نشأة وفكراً واعتقاداً. وسنقرأ مجموعة من المساهمات النقدية لعدد من المفكرين وعلماء الإجتماع وأساتذة الفلسفة من أوروبا وأميركا والعالمين العربي والإسلامي. إلا أن مثل هذه المساهمات تبقى عند حدود الإقتراب الإجمالي من ظاهرة قديمة ومتجددة نشأت وتمددت في سياق الحملات المتعاقبة على الإيمان والمعتقدات الدينية.

محاورات

المفكر المصري مصطفى النشّار

الفكر الغربيّ مزيج مضطرب بين الإلحاد والإيمان

أجرى الحوار: عامر عبد زيد الوائلي

هل خلق الدماغُ الله أم الله خلق الدماغ؟

حوار في الإلحاد والإيمان مع جورج هلال ويانيك فيلّديو

أدار الحوار: جوزيف بيرجريون

المفكر المصري مصطفى النشّار

الفكر الغربي مزيج مضطرب بين الإلحاد والإيمان

أجرى الحوار: عامر عبد زيد الوائلي

لم يقتصر الحوار مع الأكاديمي والمفكّر المصري مصطفى النشّار على القضية المتصلة بالمحور الذي خصصناه لهذا العدد حول الإلحاد وبواعثه واستظهاراته في الغرب وفي العالم العربي.. امتدت الأسئلة معه لتشمل الشخصيّ والمعرفيّ، فضلاً عما تدور حوله موضوعات النقاش في الحقول الفكرية والمعرفية المختلفة.

لقد كان لنا مع البروفسور النشّار مطالعات نقدية في أكثر من موضع من هذا الحوار، لا سيما لجهة نقد الوجه الاقصائي والعنصري للعقل الحداثي الغربي. وهو ما تميزت به أعمال النشّار الفكرية على امتداد أربعة عقود متّصلة من المتاخمات التي أجراها مع معارف الحداثة الفكرية والفلسفية.

المحرر

نرجو في مستهل هذا اللقاء أن تعرِّفونا باقتضاب على رحلتكم العلمية والمعرفية ومشاغلكم في ميادين الفكر والفلسفة...

ـ بداية أودّ أن أشكركم على أن أكون ضيفاً على هذه الدورية الفتية، وأن ألتقي قرّاءها في عددها السابع. إن دافعي للتخصّص في الفلسفة، يعود إلى سنّ الطفولة حيث كنت أهوى القراءة لدرجة أنّني كنت أنهي قراءة الكتب في مكتبة المدرسة في المراحل الدراسية المختلفة وكثيراً ماكنت ألخّص هذه الكتب واستخرج منها الأقوال التي تعجبني وأحياناً كنت أعرض أقرأها قراءة نقدية وأذكر أنني حصلت على أول جائزة في حياتي من خلال مسابقة للقراءة نظّمتها الإدارة التعليمية وعمري آنذاك ثلاثة عشر عاماً وكانت عن عرض نقدي لكتاب ألّفه د. إسماعيل صبري عبد اللّه عن

الصراع العربي الإسرائيلي، وأتعجّب الآن من أنني كنت في هذه السنّ الصغيرة أهوى التأليف لا من خلال كتابة القصص والأشعار العامية والفصحى وحسب بل الكتب أيضاً حيث ألفت كتاباً بعنوان «أبطال خالدون» عن أبطال مصر والعرب كأحمد عرابي ومصطفى كامل وأحمد عبد العزيز وسليمان الحلبيّ وغيرهم. وقد اكتشفت في تلك الآثناء أن معظم من أقرأ لهم كانوا من خريجي قسم الفلسفة كنجيب محفوظ وأنيس منصور وزكي نجيب محمود أو كانوا ممّن يعشقونها مثل العقّاد وطه حسين ويوسف إدريس ومصطفى محمود ويحى حقي ومحمود تيمور وجرجي زيدان ومحمد حسين هيكل وأحمد أمين وغيرهم وغيرهم.وحينما دخلت الجامعة قاصداً كلية الآداب تحديداً كان من الطبيعي أن أختار دراسة الفلسفة أو الصحافة لكن لم تدم حيرتي طويلا حيث صُودف أن تحول قسم الصحافة إلى معهد مستقل للاعلام فكان الخيار الوحيد هو الفلسفة. وقد مكّنني هذا التخصص من مواصلة تنمية موهبتي في الكتابة وممارسة الأنشطة الثقافية والسياسية فرشّحت نفسي لعضوية اتحاد الطلاب في لجنة النشاط السياسي والثقافي وبدأت أصدر مجلة حائط دورية نصف شهرية بعنوان «منوعات أدبية» ثم أسّست أول جريدة فصلية مطبوعة للكلية بعنوان «آداب» طوال سنوات الدراسة ثم واصلت الإشراف على إصدارها مع الطلاب بعد أن عُينت مُعيداً بالكلية وظلّت الحال هكذا في ظلّ إشرافي على اللجنة الثقافية ثمّ ريادتي لاتّحاد طلاب الكلية بعد الحصول على الأستاذية حتى عُيّنت عميداً لكلية التربية ورئيساً لقسم الفلسفة.

ـ قرأنا لكم الكثير ممّا أنجزتموه من دراسات حول الفكر الغربي على المستويين الإبستمولوجي والنقديّ.. ما الذي توصّلتم إليه من آراء وقناعات وأنتم تعاينون المشهد المعرفي في الغرب على مدى سنين طويلة من الدرس والاختبار؟

ـ الحقيقة أنّ الفكر الغربي قد تميّز منذ فجر تاريخه في العصر اليوناني حتى الآن بالتنظير العقلي لقضايا ومشكلات الطبيعة والوجود والإنسان مستفيدا من النتاج الفكري لحضارات الشرق قديماً ووسيطاً. ومع ذلك فقد ندر أن اعترف فلاسفة الغرب بفضل الشرق عليهم باستثناءات نادرة أبرزها أفلاطون قديماً الذي اعترف بفضل مصر عليه في محاورات عديدة أبرزها فايدروس وطيماوس والقوانين وروجيه جارودي حديثا في كتابه حوار الحضارت. كما تميز الفكر الغربي طوال تاريخه بالنزعة التحليلية النقدية وعبر ذلك كان تطوّره المتسارع ولا سيّما منذ عصر التنوير حتّى الآن. ولما كان الانسان الغربي بطبيعته يتلقى الفكر بشكل إيجابيّ فهو يتفاعل مع الأفكار الجديدة ويطوّر حياته وحضارته على أساسها؛ فمن الهيجلية وتأثراً بها سلباً أو إيجاباً ظهرت

الفلسفات التحليلية والبراجماتية والظاهراتية وغيرها. فالفلسفات الحداثية ترتّب عليها ما بعد الحداثية، والفلسفة الليبرالية الرأسمالية ترتب عليها الفلسفات الاشتراكية والماركسية وهكذا..

ـ ولا شكّ لدي في أن الفكر الغربي فكر تحيزي عنصري برغم زعم فلاسفته أهمية الحوار وأهمية الرأي والرأي الآخر والدعوة إلى حوار الحضارات؛ فالأغلبية الكاسحة من فلاسفته ومؤرخيه لا يرون في العالم غير الفكر الغربي والعلم الغربي ويتصورون أنفسهم هم أصل الفلسفة وأصل العلم والحقيقة كما كشفنا عنها في دراسات عديدة أنّ أصل الفلسفة هو الشرق القديم وأنّ لفظة Sophia أصلها مصريّ قديم، كما أنّ العلم ميراث الانسانية كلّها منذ حضارات الشرق القديم أيضا حتى الآن. أما مسألة حوار الحضارات والثقافات التي يدعون إليها فهي لا تعدو أن تكون ذرّاً للرماد في العيون؛ إذ إنّ أيّ دعوة للحوار ينبغي أن تكون على أساس أنّ الطرفين متكافئان وأن تستهدف الحرص على الخروج بنتائج مفيدة لهما لكن الواقع أنّ الطرف الغربي دائماً ما يدير الحوار مستهدفا مصلحته هو دون النظر إلى مصلحة الطرف الآخر فتكون النتيجة أن الحوار هو في الأساس بالنسبة للآخر (غير الغربي) هو حوار إذعان وخضوع واستسلام!! إن الفكر السياسي الغربي منذ هيراقليطس يقوم على الاقرار بقانون القوة؛ فقد قال الأخير إنّ الحرب أب للجميع وملك على الجميع فهي تجعل من البعض أحراراً ومن الآخرين عبيداً كما قال السفسطائيّون إنّ العدالة تسير مع القوة وجوداً وعدماً ولم يذهب أفلاطون بعيداً حينما قال إنّ السياسة هي علم القوة ومعرفة كيفية توظيفها في المجتمعات، وهكذا الأمر لدى معظم فلاسفة السياسة الغربيين حتى البراجماتية الأميركية المعاصرة. وليس بعيداً عن كل ذلك تأكيد أن الدعوة الغربية إلى مفاهيم مثل الحرية وحقوق الانسان لم يقصد بها في واقع الحال إلا الانسان الغربي!! ففي الوقت الذي شهدت أوروبا عصر التنوير والليبرالية الديموقراطية والدعوة إلى الحريات السياسية والاقتصادية كانت أوروبا تبدأ عصر استعمار الدول الأفريقية والآسيوية وتستنفد مواردها وتستعبد أهلها وقامت أمريكا على إبادة أهل البلاد الأصليين من الهنود الحمر وجلب مئات الآلاف من الأفارقة كعبيد عند السيد الأبيض!! وما الدعوة إلى العولمة بأشكالها المختلفة اليوم إلا دعوة إلى غربنة العالم وأمركته سياسياً واقتصادياً وثقافياً بحيث نعيش كما قلت في كتابي «ضد العولمة «عصر فكر السادة وثقافة التابعين!!

ـ قد تكون ظاهرة الإلحاد من أبرز الظواهر التي يشهدها العالم اليوم، كيف عاينتم هذه الظاهرة في ضوء ما صدر لكم من دراسات كثيرة ومعمّقة في هذا المجال؟

ـ لا شكّ في أنّ الإلحاد أصبح أحد الظواهر التي ينبغي التوقف عندها في عصرنا الحالي وبخاصة أنّها تنتشر بمعدل أكبر بين الشباب برغم أنّ أحدث الدراسات التي لدينا تشير إلى أنّ معدل الإلحاد يقلّ بنسبة ضئيلة فلقد أشار استطلاع عالمي أجرته مؤسسة غالوب الدولية عام 2015م شارك فيه أكثر من 64 ألف مشارك كشف عن 11 % ممن شملهم الاستطلاع أجابوا : «ملحد بقناعة»في حين كانت نتيجة استطلاع سابق حول الموضوع نفسه أجري عام 2012م 13 w% من أفراد العينة. وقد أجرت هيئة الإذاعة البريطانية عام 2004 م مسحاً حول نسبة الإلحاد في العالم وكانت النتيجة أن نسبتهم في العالم حوالى 8 % من عدد سكان العالم. والمعروف أن أعلى نسب الإلحاد موجودة في القارة الأوروبيّة وفي شرق آسيا، وبينما توجد في فرنسا وإنجلترا والسويد والنرويج أعلى نسبة من الملحدين في أوروبا، فإن النسب في الدول الآسيوية بلغت 61 % من سكان الصين 47 % من سكان كوريا الجنوبية.

ـ كيف تفسر تعدد التعريفات المفهومية والاصطلاحية للإلحاد، وما المعايير التي على أساسها يجري الحكم به، سواء على الأشخاص أو على الظواهر الاجتماعية؟

ـ الحقيقة أنه قد يوجد هناك اختلاف أو تعدد في وجهات نظر البعض حول تعريف الإلحاد تبعاً لاختلاف الثقافات ووجهات النظر، لكنّ ثمة اتفاقاً بين الجميع على أن الإلحاد بالمعنى الواسع يعني رفض الاعتقاد بوجود الآلهة أو عدم الإيمان بوجود الله، ويتناقض هذا الفكر الإلحادي مع فكرة الإيمان بالألوهية والاعتقاد في وجود إله خالق ومدبّر لهذا العالم. وبالطبع فإن المعايير التي يحكم من خلالها الناس على الملحدين تختلف بين المجتمعات حيث إنّ المجتمعات المؤمنة بالديانات السماوية ترى أنّ كلّ من لا يؤمن بالله الواحد ملحدٌ أو كافرٌ بينما تخفّ حدة ذلك لدى المجتمعات المؤمنة بديانات غير سماوية؛ إذ ليس هناك تناقض أو عناد مثلاً بين الإلحاد والدين البوذي فبعض البوذيين يعتنقون البوذية ولكنهم لا يعتقدون في وجود الله!

وعموما ينبغي التمييز بين إلحاد قوي أو موجب وإلحاد سلبي ضعيف؛ حيث إنّ الملحد من الطراز الأول ينفي وجود الإله ويقدم على ذلك أدلة وبراهين عقلية مستفيداً من نظريات علمية وفلسفية تدعم وجهة نظره، فالملحد القوي هو ذلك الشخص الذي يعتبر أن فكرة الإله فكرة غير منطقية وغير موضوعية وهو مع ذلك ليس في عداء مع الدين أو مع المتدينين بل هو عادة يحترم كل صاحب دين، بينما الملحد من الطراز الثاني يكتفي بالاعتقاد بعدم وجود إله دون أن يقدم ما يؤكد وجهة نظره، فقط هو يبدو غير مقتنع بما يقدمه المؤمنون من أدلة وبراهين على وجود الله، وفرق بين

هذا وذاك من الملحدين وبين رجل الشارع البسيط الذي قد يكون إنكاره لوجود إله راجعاً لأسباب شخصية أو اجتماعية أو نفسية ربما لا يستطيع اكتشافها أو التعبير عنها.

ـ ربطاً بالسؤال السالف الذكر، كيف تعرِّفون (الإلحاد) تبعاً للمنهجين الدينيّ والوضعيّ العلماني؟

ـ في اعتقادي أن مدخلنا لتعريف الإلحاد ينبغي أن يكون لغوياً فالإلحاد في اللغة العربية يعني الميل عن القصد كما يقول معجم لسان العرب وأصل الإلحاد الميل والعدول عن الشيء عادة ما نترجم نحن كلمة atheism ب «اللاربوبية» أي إنّ اللاربوبي هو الملحد وهو الذي لا يؤمن بوجود إله أو الذي لا يعتقد في وجود الآلهة على وجه العموم وهو في ذات الوقت الذي لا يعنيه البحث عن صانع أو خالق لهذا العالم وهو من منظورنا اللغوي والديني معاً هو شخص يحيد عن جادة الصواب لأنه من من وجهة نظرنا الدينية والعقلانية لا بد لكل مصنوع من صانع ولكل مخلوق من خالق ولا يمكن لأي شيء أن يصنع نفسه أو يوجد ذاته بذاته وكل ما يوجد في هذا العالم يؤكد هذه الحقيقة ولذلك فإن كل سائل يجب أن يسأل : وماذا وراء هذه المخلوقات أو المصنوعات كلها؟ أليس لسلسلة المخلوقات من نهاية تقف عند حدها التساؤلات المفضية إلى علل المخلوقات الجزئية لنسأل عن علة العلل بالتعبير الآرسطي؟ إن هذا التدرج في التساؤل بغرض الاستدلال المفضى إلى وجود الصانع الكلي أو بتعبيرنا الديني الخالق لكل ما هو مخلوق هو ما نعتبره عقليا ودينيا مسألة طبيعية تخرجنا من حيز هذا الكون المحدود إلى ماورائه. بينما أصحاب المنهج الوضعي العلماني لا ينظرون إلى ما وراء هذا العالم أصلاً ويعتبرون أن ذلك مضيعة للوقت والجهد لأنه بعيد عن التصديق بأدوات المنهج الاستقرائي التجريبي. إن النظر فيما وراء هذا العالم المحسوس بالنسبة لهم هو بعيد عن جادة الصواب!!

ـ في ضوء قراءتكم للمشهد الغربي، كيف تميِّزون بين معنى الملحد ومعنى الكافر، إذ غالباً ما يلتبس على الكثيرين الفهم بسبب من غياب التمييز بينهما؟

ـ أعتقد أن مصطلح الكافر له أبعاد دينية أكثر من مصطلح الملحد؛ فالملحد هو اللاديني على وجه العموم بينما مصطلح الكافر مقياسه الإيمان بدين ما؛ حيث إنّ أي مؤمن بدين ما أو بإله معين هو كافر بما عداه، وإذا نظرنا إلى التعريف اللغوي لوجدنا أن «كفر» ـ في الكثير من المعاجم ـ تعني «غطى» فنقول كفر الشيء أي غطّاه، كفر الليل بظلامه أى غطى نور النهار وحجبه، ومن ثم يقال ليل كافر، وكفر الفلاح الحب أي غطاه، كما أن الكفر يستخدم بمعنى الجحود بالنعمة وعدم شكرها. وهذا المعنى اللغوي يتفق مع حكم الاسلام بالكفر على أهل الكتاب من الأحبار والرهبان الذين

كانوا يعلمون بأن نبيا سيأتي بعد سيدنا عيسى ولكنهم كفروا أو غطّوا هذه الحقيقة وحجبوها. ومن منظور ديني إسلامي ينبغي التمييز بين الكفر عموماً والكفر ردة؛ فالكفر عموما هو إنكار شخص ما أو مجموعة من الأشخاص الدين الاسلامي جحوداً برغم أنّ الصورة الصحيحة للإسلام وصلتهم «إن الذين كفروا وصدّوا عن سبيل اللَّه وشاقّوا الرسول من بعد ما تبيّن لهم الهدى لن يضرّوا اللَّه شيئاً وسيحبط أعمالهم»، أما الكفر رِدة فهو إنكار المسلم ذاته أحد أركان الاسلام الرئيسية. أما بالنسبة للفكر الغربي المسيحي فقد تكون لفظة الهرطقة هي المقابل عند المسيحيين للكفر حيث انتشر في أوروبا منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الهراطقة وكثرت حالات الكفر والإلحاد وذلك في إطار ظهور العلوم والمعارف الجديدة في عصر النهضة وكذلك في إطار ظهور حركة الاصلاح الديني وكثرة الاختلافات بين الفرق المسيحية. والحقيقة التي يشير إليها د. رمسيس عوض في كتابه «الإلحاد في الغرب «أن تقويض الفكر الكنسي المدرسي لم يكن قاصراً على التأليهيين والفلاسفة المتشكّكين وحدهم، فقد أسهم البروتستانت وعلى رأسهم مارتن لوثر بنصيب وافر في ذلك.

ـ يرى عدد من المراقبين والدارسين للشأن الغربي أن ظاهرة الإلحاد مرتبطة بتطور العلوم عموماً، ولا سيّما بالثورة المعلوماتية التي يشهدها مستهلّ القرن الحادي والعشرين. ما تعليقكم على هذه الرؤية، وماذا عن صحة القول إن العالم الغربي يعيش حقبة نسيان الإيمان الديني؟

ـ صحيح أن تنامي ظاهرة الإلحاد في الغرب ارتبطت منذ نهايات القرن السابع عشر بالتطور العلمي الذي شهده الغرب وبخاصة أن ارتباط الإيمان الديني بالكنيسة وارتباط هيمنة الكنيسة وتسلطها بالوقوف عائقاً أمام التقدمٍ في البحث العلمي والتفكير الفلسفي الحرّ، قد ساهم في انتشار موجة الإلحاد المصاحب أيضا لظهور العلمانية والفصل بين الدين والعلم وبين الدين والسياسة؛ لقد انبهر الغربيون بالتقدّم الذي أحرزه العلم في تغيير حياتهم إلى الأفضل في الوقت الذي بدأ يقلّ فيه احترامهم للكنيسة والدين شيئاً فشيئاً. ولقد بدأت ظاهرة الإلحاد والبعد عن الدين وعدم الاهتمام بتعاليم الدين وممارسة الشعائر الدينية تزداد مع ظهور نظرية التطوّر الداروينية من جهة والفلسفات الإلحادية التي تهاجم الدين من ناحية أخرى؛ فقد هوجمت الكتب المقدسة لليهودية والمسيحية هجوماً شديداً وتشكّك فيها فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، واعتبر شوبنهور أنّ الدين من صنع البشر كما اعتبر ماركس أنّ الدين أفيون الشعوب وأعلن نيتشه موت الإله ونظر إليه فرويد على أنه وهمٌ كانت البشرية بحاجة إليه في بداياتها ولم تعد بحاجة إليه الآن. وقد ظهرت الفلسفات الوضعية التجريبية لتهاجم كلّ المعتقدات البشرية الخاصة بالماوراء ومن ثم اعتبر أنصارها أننا نعيش عصر العلم وأنه لا ضرورة لهذه المعتقدات الدينية الميتافيزيقية،

وجاءت الفلسفات العلمية الأخرى كالماركسية والبراجماتية والتحليلية والظاهراتية ومعهم الفلسفة الوجودية لتأخذ الإنسان المعاصر إلى آفاق معرفية وحياتية أخرى كلّها مستقاة من العلم وكيفية تحقيق التقدم البشري بعيداً عن أيّ معتقدات دينية ماورائية. وكلّ ذلك أدّى إلى ما أشرتم إليه حيث أصبح الدين في هامش شعور الانسان الغربي لدرجة أنه يكاد ينسى الإيمان الديني وممارسة الشعائر الدينية. وبالطبع يزداد الأمر سوءاً في إطار عصر المعلومات حيث شغل حتى المؤمنين من الناس من الشباب والأطفال والشيوخ على حدّ سواء بمتابعة الحياة على وسائل الاتصال الاجتماعي غافلين عن ممارسة شعائرهم الدينية ومن ثم انصرفوا عن اللَّه وحياة العبادة والإيمان وألهتهم حياة الترف واللذة التي انغمسوا فيها بفضل التقدم التكنولوجي الذي جعل الدنيا والاستمتاع بأطايبها المادية هى أكبر همّهم بعدما أصبحت هي مبلغ علمهم..

ـ بحكم التناظر الشديد بين الغرب والشرق في عصر «العالمية الممتدة» هل ترون من أثر للظاهرة الإلحادية الغربية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية؟.

ـ بالطبع تأثرت المجتمعات العربية والاسلامية بكل هذه المظاهر الغربية بفعل أننا أصبحنا نعيش عصر العولمة الذي هو في واقع الحال عصر «غربنة» العالم أو «أمركته» إن جاز التعبير الذي استخدمته من قبل في كتابي «ضد العولمة» و«ما بعد العولمة»، وهذا أمر طبيعي عبرّ عنه ابن خلدون بقوله إن المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب. ولا شك في أن ثمة انتشاراً لظاهرة الإلحاد وخاصة بين الشباب المعولم المبهور بعلمانية الغرب وبتقدمه التقني وسيادته الحضارية. ومع ذلك ينبغي ألا نعفي مؤسساتنا الدينية والفكرية من المسؤولية عن ذلك حيث انتشر التطرف والتعصب بين الشباب العربي والمسلم سواء من ناحية التعصب الديني الأعمى الذي بدا في ظهور الجماعات الاسلامية المتطرفة وما نتج منها من تنظيمات تكفيرية تتصرف بهمجية ووحشية حتى مع المسلمين المؤمنين بالعقيدة نفسها والموحّدين بالله والمؤمنين برسوله، أو من ناحية هؤلاء الذين انخرطوا في جماعات إلحادية مبتعدين عن الدين والمتدينين ساخرين من حياتهم والتزامهم الديني معتبرين أن هذا الالتزام بالدين وممارسة الشعائر الدينية هو سبب التخلف، وما ذلك إلا نتيجة تقصير واضح في توصيل رسالة الاسلام الصحيح المعتدل إلى هذا الجيل الذي ظلم من غياب القدوة الدينية المعتدلة في البيت والمدارس والجامعات!!

ـ لكن هل بالإمكان رسم ملامح عامة لكل من: تاريخ الألوهية، وتاريخ الإلحاد في الغرب اليوم؟

ـ في اعتقادي أن تاريخ الفكر الغربي مزيج من البديلين؛ فكما أن البحث في الألوهية والإيمان

بصور متعددة بالدين والألوهية كان موجوداً منذ نشأة الفلسفة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد حتى الآن، كذلك كانت هناك التيارات والفلسفات المادية الإلحادية. ولم يختلف الأمر كثيراً حتىّ في ظلّ انتشار المسيحية في الغرب، فرغم الهجوم الشديد الذي شنّه المؤمنون والمدافعون المتحمّسون للمسيحية على الملحدين إلاّ أنّ هذا لم يكن يعني بالضرورة انتشار الإلحاد، فمثل هذا الهجوم كان يرجع إلى شطط المتدينين وغلوائهم أكثر ممّا كان يدل في كثير من الأحيان على انتشار ظاهرة الإلحاد لأنه يحلو دائماً للعقل الديني المتطرف أن يخلق أعداء من وحي الخيال؛ ففي العصر اليوناني الهللينستي انتشرت التيارات الشكية مثل البيرونية (نسبة إلى بيرون) والأكاديمية (نسبة إلى أكاديمية أفلاطون التي تحولت في هذا العصر إلى مدرسة شكية) كما ظهرت الفلسفة الأبيقورية التي تزعمها أبيقور الذي عرف عنه انكاره القاطع لوجود اللّه وأكد أن كل مافى الوجود عبارة عن ذرات مادية، لقد رفض العديد من الأقدمين الإيمان بأن اللّه خالق العالم وذهبوا إلى أن العالم أزلي لايطرأ عليه أدنى فساد أو تغيير، وقد عاد المذهب الذري للظهور في ايطاليا أوائل القرن الخامس عشر وبرغم أنه لم يكن يتعارض بالضرورة مع المسيحية إلا أنه أصاب رجال الكنيسة بالفزع، لقد أدان البابا عام 1513م مثل هذه الأفكار وفي الوقت نفسه وجدت من يدافع عنها. لقد نشأت جماعة الأكاديمية المتنكرة ورفعت شعار الإله المجهول وشاعت تهمة إنكار وجود اللّه إلى حد كبير في البندقية. وبمجيء القرنين السادس عشر والسابع عشر تزايد انزعاج السلطات بسبب كثرة حالات الكفر والإلحاد مما جعلها تشن حملة شعواء على الإلحاد بالتنسيق مع الكرسيّ البابوي في روما وظلّ الأمر على هذه الحال حتى عشرينيات القرن الثامن عشر.

ـ تبعاً لما ذكرتم حول الغزو المعرفي الذي تمارسه منظومات التفكير في الغرب، يطرح السؤال بإلحاح عمّا إذا كان بالإمكان صياغة الاستراتيجيات الممكنة لمكافحة هذه الظاهرة في مجتمعاتنا... إلى أيّ مدى يمكن لمثل هذه الإستراتيجيات ان تجد طريقها إلى الظهور في بيئاتنا الثقافية والاجتماعية وكيف؟

ـ إن مكافحة هذه الظاهرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية يستلزم بداية توفير المناخ اللازم لحرية الفكر؛ فتقييد الحريات يولد التطرف والتعصب ضد ما هو سائد من قيم ويضع الشباب دائماً في خانة العند والذهاب إلى شد أقصى طرف الخيط في المعاندة لكل ما هو مألوف أو متّفق عليه، كما يستلزم ثانيا تمكين الخطاب الديني المعتدل من الوصول إلى أبنائنا في المدارس والجامعات والتجمعات الشبابية عموما بأساليب مبتكرة وغير تقليدية. وقبل كل ذلك وبعده تسليحهم بأساليب التفكير الفلسفي والعلمي بحيث يعتادون تحليل كل ما يُملي عليهم من أفكار تحليلاً عقلياً نقدياً؛

فمواجهة الفكر الإلحادي أو الفكر المتطرف عموماً لا يكون إلاّ بالفكر العقلاني المقنّع، ولنا من فلاسفتنا وفقهائنا في التراث العربي الإسلامي أسوة حسنة، حيث استخدموا المناهج العقلية والعلمية في الرّد على المُشكّكين ولم يتوقفوا عن الدعوة إلى الإيمان عبر «وجادلهم بالتي هي أحسن» فكانوا يكتسبون للإسلام أنصاراً جدداً ومؤمنين موحدين كل يوم.

ـ مثلما هناك من يروج للإلحاد، بالتأكيد هناك من يقدم نقداً للإلحاد بأشكاله وأنماطه كافة، ما هي أبرز الأسماء التي تصدت تاريخياً لموجات الإلحاد في العالم العربي؟

ـ الحقيقة أن تاريخنا القديم والحديث يشهد بأنه لم تتوقف يوماً موجات الصراع بين الفكر الإلحادي والفكر الديني، ومن ثم فكل فكر تشكيكي الحادي واجهه بقوة الفكر الديني المستنير ـ بعيداً عن التعصب والتكفير ـ وعادة يعقب مرحلة الشطط وانتشار موجات الفكر الإلحادي سيادة الفكر الديني وعمق الإيمان وكم كتب الكتّاب في ذلك ويحضرني الآن مثلا كتاب أستاذنا د. توفيق الطويل «قصة الصراع بين الدين والفلسفة» وكتاب عباس محمود العقاد «الله» وكذلك كتابات د. مصطفى محمود وان كانت هذه كتابات معاصرة بعض الشيء فقد كانت كتابات جمال الدين الافغاني ومحمد عبده خير مثال للردّ على المشكّكين والملحدين وكان لها أثرها في كل أنحاء العالم لا في العالمين العربي والاسلامي وحسب.

ـ هناك في أوروبا اليوم جدل عميق حول فكرة (ما بعد العلمانية)، وقد اشتغل على هذه الفكرة عدد من المفكرين كالفيلسوف الألماني يورغن هابرماس خصوصاً، هل يمكن النظر إلى هذه الفكرة كتعبير عن انحسار وتراجع الظاهرة الإلحادية؟

ـ ربما يكون في الفكر الغربي المابعد حداثي عموما توجهاً نحو إعادة الاعتبار لدور الدين في إعادة التوازن للإنسان الغربي واكسابه نوعاً من الطمأنينة النفسية والاجتماعية لسدّ النقص الذي ترتّب على تركيز الفكر الحداثي بماديته الشديدة وعلمانيته المتطرفة في إشباع غرائز الإنسان الحسيّة اللذية بعيداً عن الالتزام بأيّ مبادئ أخلاقية أو معتقدات دينية.

ـ هناك من يرجع ظاهرة الإلحاد في المشهد الثقافي الغربي؛ إلى تأثير الخطاب الليبرالي وثقافة العلمنة الحادة كيف تنظرون إلى واقع الحال؟

ـ من المعروف أنّ الليبرالية في الغرب قد ظهرت على يد الطبقة المتوسطة البروتستانتية في إنجلتر وهولندا وكانت أرسخ قدماً في هولندا ثم امتدت إلى جميع أرجاء القارة الأوروبية وأنها

كانت من أسباب اندلاع الثورة الفرنسية إلى جانب الأفكار التنويرية التحررية الثورية التي أطلقها جون لوك (1632 - 1704م) في إنجلترا ونقلها ودافع عنها فولتير وأقرانه في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن البروتستانتية قد احتفظت بروح التسامح على طول الخط لكن مع ذلك ظل الاتجاه العام في أوروبا والغرب متّسماً بسيادة التيار الليبرالى على الصعيد السياسي وسيادة الرأسمالية على الصعيد الاقتصادي حتى بدايات القرن العشرين التي شهدت بدايات ظهور تيارات وحركات فاشية وشيوعية ونازية اعتبرت الديموقراطية والحرية الفردية ألد أعدائها. على كلّ حال فباستثناء الدول التي تحوّلت إلى النظم الشيوعية الشمولية ظلّتْ أوروبا الغربية تنتهج التسامح الديني مع الجميع؛ وعلى سبيل المثال فقد شجع إلغاء المحاكم الكنسية التابعة لسلطة الكنيسة قبيل منتصف القرن السابع عشر على انتشار الملل والنحل والجماعات المتطرفة التي بدأت تخرج على الأعراف الدينية وتدعو إلى الانفصال عن الكنيسة؛ فقد ظهرت في انجلترا مثلا جماعة مسيحية اتسمت بالانحلال الخلقى ولقبت ب «الهادمين» واتّسمت بشدة التعصب لأفكارها التي هدّدت المسيحية في وجودها ما اضطرّ الحكومة الانجليزية بقيادة كروميل إلى الانقضاض عليها وإجهاضها قبل أن يستفحل أمرها. إن القرن الثامن عشر في أوروبا عرف بأنه عصر العقل أو عصر التنوير هو الذي شهد تثبيت أركان العلمانية في الغرب وكثرت فيه الكتابات الفلسفية والروائية والمسرحية المدافعة عن الحريات وعلى رأسها حرية الاعتقاد وحرية نقد الكتب المقدسة، وكان لهذه الكتابات التي حملت هذه الأفكار الجديدة أثرها الكبير في تحرر الكثيرين من الأفكار الدينية التقليدية وأخذوا يتجرأون على مناقشة القضايا المستحدثة التي لم تكن موجودة من قبل، وتجلى ذلك مثلا في ذلك الجدل والصراع الذي دار بين طبقة التجار ورجال الأعمال الرأسماليين من ناحية ورجال الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى حول شرعية القروض والربا وأهميتها في إنجاح المشاريع العمرانية والانتاجية،. إن ذلك الجدال لم يكن يعني بالضرورة أن هذه الطبقة الجديدة من رجال الأعمال نبذت الإيمان بالدين ولكنهم كانوا يحاولون فهم الدين بما يتناسب مع تحقيق مصالحهم. على كلّ حال فلا يزال مثل هذا الجدل والصراع بين ما يراه رجال الدين من جهة وبين أصحاب المصالح والأهواء من جهة أخرى موجوداً وإن اتخذ صوراً جديدة حسب مقتضيات العصر ومستحدثاته.

مع خالص التقدير

من سيرته الذاتية

حصل على ليسانس الفلسفة من كلية الآداب جامعة القاهرة عام 1975 بتقدير عام ممتاز. كما حصل على درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من الجامعة نفسها بعد ذلك بخمس سنوات، وقد عملت بعد ذلك بثلاث سنوات بجامعة الإمارات العربية المتحدة مدّة ست سنوات، وقد عدت بعدها إلى جامعة القاهرة أستاذا مساعداً فأستاذاً. وقد توليت رئاسة قسم الفلسفة بآداب القاهرة من عام 2002 م حتى2005 م.

تولّى الإشراف على عمادة كلية التربية بفرع جامعة القاهرة ببني سويف في الفترة نفسها.ثم عميدا لكلية العلوم الاجتماعية جامعة 6 أكتوبر من 2005 حتى 2007م. ثم عميداً لكلية رياض الأطفال جامعة القاهرة من 2007 حتى 2011م.ثم عاد إلى رئاسة قسم الفلسفة مرة أخرى بعد ذلك مدّة عامين.

أنجز عدداً من الدورات المحلية والدولية في مجال الجودة والاعتماد وتطوير التعليم الجامعي أهمها من جامعة اباليشيا بولاية نورث كارولينا بالولايات المتحدة الأميركية 2008م.كما شارك في عدة دورات محلية ودولية في القيادة والحوكمة.

يشارك في عشرات اللجان العلمية الخاصة بتطوير التعليم الجامعي وقبل الجامعي في مصر والعالم العربي. كما شارك في أكثر من تسعين مؤتمراً دولياً وإقليميا ومحلياً باحثاً في معظمها ورئيساً أو مقرراً لبعضها. كما يشارك في عضوية عشرات اللجان والهيئات المحلية والإقليمية؛ منها :

- عضو اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين «تخصص الفلسفة» بالمجلس الأعلى للجامعات بمصر.

عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة وعضو مؤسس للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية وعضو مجلس إدارة الجمعية الفلسفية المصرية وعضو الجمعية الفلسفية العربية وعضو اتحاد الكتاب المصريين وكذلك عضو اتحاد الكتاب والأدباء العرب وعضو الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العلمية.

أشرف على حوالى أربعين رسالة ماجستير ودكتوراه في جامعة القاهرة وبعض الجامعات المصرية الأخرى وأكاديمية ناصر العسكرية.

حصل على عدة جوائز مصرية ودولية للتفوق العلمي، أهمها :

- جائزة جامعة القاهرة التقديرية في العلوم الانسانية والتربوية 2014م.
- جائزة اندريه لالاند والشيخ مصطفى عبد الرازق للتفوق الدراسي في ليسانس الفلسفة.
- جائزة ارستفرون وحرمه للتفوق العلمي في مجال الفلسفة اليونانية.
- جائزة زكي نجيب محمود للتفوق العلمي في مجال المنطق وفلسفة العلوم.
- جائزة الـ International- biographical – England - center
- والانضمام إلى موسوعة:

2000 outstanding Intellectuals of the 21st Century-

CambridgeCB23QPEngland-FirstEdition2002.

- جائزة أفضل كتاب بمعرض القاهرة الدولي للكتاب (من مؤسسة الأهرام) عن كتاب «ضد العولمة» 1999م وعن كتاب «ثقافة التقدم وتحديث مصر» 2006م.
- له أكثر من سبعين بحثاً منشوراً في المجلات العلمية المختلفة محلياً وإقليمياً باللغتين العربية والانجليزية.أما الكتب فقد صدر أكثر من ستين كتاباً منشوراً في عدد من دور النشر المصرية والعربية.

هل خلق الدماغُ الله أمِ الله خلقَ الدماغ؟
حوار في الإلحاد والإيمان مع جورج هلال ويانيك فيلّديو[*]

أدار الحوار: ج. آ. بيرجيرون

تحت هذا العنوان الإشكالي والمثير جرى هذا الحوار المركب مع أستاذين متخصّصين بالفلسفة وعلم اجتماع الأديان في مركز مونتريال الثقافي في كندا. الأول هو البروفسور جورج هلال، أستاذ الفلسفة في جامعة مونتريال، والثاني هو يانيك فيليدو الصحافي ومقدّم البرامج في الراديو الكندي. أما التقديم الإجمالي لهذا الحوار فقد تولاّه الباحث في فلسفة العلم البروفسور جوزيف آرثر بيرجيرون. والجدير بالذكر أن هذا الحوار جرى برعاية إدارة مركز مونتريال الثقافي ـ كندا في 28 أكتوبر 2010.

المحرر

في مارس (آذار) 2010، كتب الفيزيائي الأميركي بي.جي.اي بيبلز (P.J.E. Peebles)، الأستاذ في جامعة برنستون وأحد مصممي نظرية الانفجار الكبير (Big Bang)، التي ما زالت تعتبر إلى حدّ اليوم، الوحيدة القادرة على تفسير نشأة الكون كما هو، يقول: "إن تاريخ العلم هو تاريخ تحسين التخمينات (approximations) المتعاقبة التي تثير أسئلة جديدة وتوجه البحث نحو تخمينات أكثر دقة.

---

*ـ جورج هلال: أستاذ فلسفة في جامعة موريال.
ـ يانيك فيلديو: صحافي ومُقدِّم برامج في الراديو الكندي **Radio Candian**،
ـ العنوان الأصلي:
le cerveau a-t-il créé Dieu ou Dieu a-t-il créé le cerveau Débat avec Georges Hélal et Yanick Villedieu
ـ المصدر: موقع مركز مونتريال الثقافي المسيحي (كندا) على الإنترنت:
www.cccmontreal.org/wp-content/uploads/2012/ 11 /sciences_dieu_cerveau.pdf
ـ ترجمة: علي شعيتو، مراجعة: جمال عمّار.

إنّ مسألة أصل الكون ليست غير ذات علاقة بمسألة وجود الله. ومن الواضح أنه إذا كان انفجار ضخم مثل الانفجار الكبير قد أنتج الكون، والزمان والمكان، يحق لنا أن نتساءل ما سبب هذا الانفجار، وما كان "قبل الانفجار الكبير"، ومَنْ الذي أوْ ما الذي يختبئ وراء ما يسميه علماء الفيزياء "جدار بلانك" (Mur de Planck).

أصبح علماء الفيزياء يستفيدون من وجود أقمار صناعية فلكية أقوى فأقوى، وعقول ميكانيكية حقيقية، وآخرها، المسمّى "بلانك" تكريما ل"ماكس بلانك" (Max Plank)، صاحب نظرية الكم (quantas)، الذي وضع في مداره في 14 مايو 14 أيار 2009. يقوم هذا القمر الصناعي بتفحص كل ركن من أركان الكون بحثاً عن المعلومات التي يمكن أن تسمح للباحثين بالاقتراب من الحدّ الأقصى للواقع (الحقيقة)، أي من اللحظة التي بدأ فيها كل شيء مع الانفجار الكبير، اللحظة القصوى أو الحدّ الأقصى، المعروف باسم "جدار بلانك"، أي عندما بدأ كل شيء منذ لحظة الانفجار الكبير أو عند الحدود النهائية المعروفة باسم "جدار بلانك".

تماماً كما فعل الفيزيائيون، خطا علماء الأعصاب خطوات كبيرة في اكتشاف كيفية عمل الدماغ على أمد السنوات العشرين الماضية. ولكن حتى لو أن أبحاثهم قد أدت إلى اكتشافات مذهلة، يبدو أنه عندما يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان الدماغ قد خلق اللَّه أو اللَّه قد خلق الدماغ، نجدهم هم أيضاً بمواجهة نوع من "جدار بلانك"..

وخلافا لعلماء الفيزياء، فإنه من المستحيل إطلاق الأقمار الصناعية داخل الدماغ لمعرفة ما يحدث فيه. الكل يدور غالبا كما لو أن قمرهم الصناعي الاستطلاعي هو الدماغ نفسه، الذي، هو أيضاً، قمر صناعيّ في غاية التعقيد، يجتهد العلماء لكشف أسرار عمله باستعمال أدوات دقيقة تزداد تطوّراً يوما بعد يوم. كل هذه الأبحاث أدت إلى نشوء العديد من الفرضيات، التي فتحت المجال، كما يقول الأستاذ بيبلز (Peebles)، إلى تحسين التخمينات المتعاقبة التي تثير دائما أسئلة جديدة وتوجيه البحث العلمي نحو تخمينات أدق يوماً بعد يوم.

في مجال أبحاث علم الأعصاب، نحن أمام تيارين كبيرين لتفسير وظيفة الدّماغ. الأول، الذي يبدو أنه الأغلبيّ، هو تيار علماء الأعصاب الفلاسفة ذوي النزعة المادية، الذين يحاولون البرهنة، من خلال دراسة مكونات الدماغ، أن العقل، والوعي (الشعور/ conscience)، والمشاعر، ليست سوى عمليات كهربائية وكيماوية. هذا ما يقودهم إلى اعتبار التجارب الدينية، الروحية والصوفية

بمثابة أوهام تولّدت من نشاط الخلايا العصبية وبالتالي تأكيد أنّ الدّماغ هو الذي خلق الله.

التيار الثاني، تيّار علماء الأعصاب والفلاسفة غير الماديين، يزعم أن علماء الأعصاب الماديين لم ينجحوا في إعداد نظرية عصبية من شأنها أن تفسّر بشكل مقنع، كيف ينشأ العقل (esprit) والوعي (الشعور ـ conscience)، والإرادة من خلال التفاعل بين عدة مناطق في الدماغ وبين الدوائر العصبيّة والموصلات العصبية. وفقا لهم، لم يُبرهَن ذلك بل ويؤكدون أن محاولة علماء الأعصاب الماديين هي إخفاق. ووفقا لماريو بورغارد (Mario Beauregard)، الأستاذ في جامعة مونتريال ومؤلف كتاب "من الدماغ إلى الله" (غي تريدانيال للنشر، 2008)، فإنّ هذا الإخفاق يرجع إلى الفجوة المعرفية الهائلة التي تفصل المجال النفسي عن المجال المادي. هذان المجالان يكوّنان، على الأصحّ، جانبين لمبدأ تحتاني واحد مفاده أن أحدهما لا يمكن تجاهله لمصلحة الآخر.

هذا ولم يبق لنا سوى الاستماع إلى محاضَرْينا لهذه الليلة اللذيْن، ومن خلال مساعدة عقلهما الصّناعي، سوف يقدمان لنا، كلٌّ حسب قناعاته، تخميناته، الأدق بالتأكيد، في ما يتعلّق بذلك الحد الأقصى، بذلك الجدار الذي تمثّله مسألة أن نعرف ما إذا كان اللّه هو الذي خلق الدماغ أو الدماغ هو الذي خلق الله.

نص مداخلة جورج هلال Georges Hélal (كاملاً)

حصل السيد جورج هلال على بكالوريا في الفنون من جامعة ماك غيل (1955)، وكذلك على درجة الأستاذيّة في الفنون الفلسفية (1957)، ودكتوراه في الفلسفة (1965) وبكالوريا في علم اللاهوت من جامعة مونتريال. عمل أستاذا في كلية سانت دينيس من عام 1958 إلى عام 1962، وكرّس حياته المهنية في قسم الفلسفة من جامعة مونتريال من 1961 إلى 2006. كان أستاذاً مساعداً منذ عام 1965 وأصبح أستاذ كرسيّ في عام 1979. في البداية اهتم في تدريسه بفلسفة العلوم بعد ذلك، اهتمّ الأستاذ هلال بالقضايا المتعلقة بالطبيعة البشرية، ما دفعه لتعليم الأنثروبولوجيا الفلسفية وفلسفة الدين. في عام 1977، نشر كتاب "الرجل، اللاوعي والواقع الحيوي"، وفي عام 1979 "الفلسفة كـ بانفيزياء (Panphysique)، وهو دراسة حول فلسفة العلوم للفيلسوف الإنجليزي ألفرد نورث وايتهيد. سوف ينشر قريباً، عند منشورات بيلارمين (Bellarmin) كتاباً عن مجموع الأفكار الخاصة به عن الكائن البشري وعلاقته بالوجود. وأخيراً، نذكّر أنّه قد ألقى عدة محاضرات وكتب العديد من المقالات وشارك في برامج إذاعية وتلفزيونية.

مقدمة

يسرني أن أناقش مع يانيك فيلديو ومعكم قضية الدماغ في علاقته بالمسائل الروحيّة وبالدينيّ وبفكرة الله. إنّ تطور علوم الأعصاب في كل العقود الأخيرة، وخاصة علم النفس العصبي، قد أثارت مسألة دور الدماغ في التعبير عن الإيمان والعقيدة والتجربة الروحية والدينّي بشكل عام. لقد لاحظ علماء النفس العصبي خلال تجاربهم، بفضل الأدوات المتوافرة لهم، أن أجزاء مختلفة من الدّماغ تتفاعل مع التجارب الواعية (الشعوريّة) ويمكن أيضا أن تظهر حالات مختلفة من الوعي (الشعور) عند استثارتها مباشرة من قبل المختبِر. تُظهر الأعراض المرضيّة (Pathologies) الدّماغ أيضاً كما أنها قادرة على التأثير في أعمال الوعي (الشعور) كما التأثير في السلوك الجسدي. من هنا، فإننا نستنتج، أن هناك علاقة وثيقة جداً بين الشعور والدماغ. لا جديد في هذا، بما أن رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، كان هو نفسُه على بينة من هذه الحقائق. ومع ذلك، فإنّ علماء الأعصاب المعاصرين قادرون على أن يُبينوا إلى أي حدّ يوجد ارتباط بين الوعي (الشعور) والدماغ، وعلى أن يظهروا أن أنشطة الدماغ هي في علاقة متينة مع أعمال الوعي (الشعور).

هذه الحقائق قادت عددا لا بأس به من علماء الأعصاب إلى أن يستنتجوا بأن الوعي (الشعور) هو إما ظاهرة عارضة (épiphénomené) للنشاط الدماغي، وإمّا هو نوع من إفرازات الدماغ، وأنّه بالنتيجة، ليس بالأمر الجوهري: كل تجربة واعية هي نتاج لأنشطة الدماغ. من هنا، يكون بالإمكان الجزم بأن التجارب الروحية وكل ما يمكن أن يتعلق بها على مستوى العقيدة الدينية قد اتضح أنها وهمية، بما في ذلك فكرة الألوهيّة. هذا الموقف يمكن أن يكون أكثر مصداقية، ولا سيّما عندما تمكِّن بعض الإثارات المباشرة على الدماغ، المُجراة في المختبر أو في وضعية التدخل الجراحي، تمكّن أحيانا من إحداث تجارب ذات طبيعة روحيّة. ويتعزز هذا الموقف عندما يكون المتخصّص في هذا المجال هو نفسه مادياً، ممن يعتقد بأن المادة هي الشيء الوحيد الموجود، وهذا ليس بالقليل بما أن الكون، بعد كل شيء، عظيم بما يتجاوز نطاق كلّ خيال. يجب، مع ذلك، أن نعترف بأن عدداً كبيراً من العلماء هم ماديون.

قبل مناقشة مسألة الدماغ، أود أن أوضح نقطتين أساسيتين كمقدمة لكلامي. أولا، يبدو لي جليّا أن وجهة النظر الماديّة لا تنتج من حكم علمي، أي لا تَنتج في مقاربة قائمة على أساس المناهج النظرية والتجريبية، بل بالحري هي ناتجة من اعتقاد قبْليّ (acte de fdi)، بغض النظر عن

طبيعة الواقع. يمكن أن نرى في مَنشئه عقليّةً ما (forma mentis). لكنني لا أريد أن أمعن النظر أكثر في أسباب هذا النوع من الاعتقاد القَبْليّ. ثانياً، أعتقد أن أولئك لهم الحق في التمسّك بمثل هذا التصوّر للأشياء، لكنه تصوّر يواجه فكرة حول الوجود تفتح الباب أمام احتمالات أخرى. أعني ببساطة أن فكرة الوجود، أي ما هو موجود، لا تنحصر في الموجود الماديّ. خلاصة القول، لا شيءَ يسمح، مسبقاً، بتأكيد انحصار الوجود بالموجود المادي.

2. المشكلة الديكارتية

في القرن السابع عشر، لاحظ الفيلسوف رينيه ديكارت (1585-1650) أن أفعال الوعي (الشعور) غير متجانسة على الإطلاق مع الظواهر الفيزيائية. وفي حين أن هذه الأخيرة تُدرك عبر الحواس الخارجية، فإن أفعال الوعي (الشعور) غير القابلة للإدراك بالحواس في الواقع المكاني، لا تنكشف إلا من "الداخل" (الباطن). وهكذا، مهما دققتم في الدّماغ، من جانب أو من آخر، فلن تجدوا أي أثر للوعي (للشعور). هذا التمييز بين هذين النوعين من الظواهر يشكل واحداً من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الديكارتية، لدرجة أن ديكارت استنتج وجود مادتين غير متجانستين كليّاً: المادة والعقل، الأولى منتشرة على امتداد المكان، والثانية لا ماديّة خارج المكان. لذلك نستخلص أن الوعي (الشعور)، وبالتالي العقل، لا سبيل لمقارنته بالدماغ. حاكماً بأن الإنسان وحده يستحق الخلود، خلص ديكارت إلى أن الحيوانات لا تملك وعياً (شعوراً)، وهي لا تعدو أن تكون مجرد آلات (روبوتات automates) شديدة التعقيد.

وفي وقت لاحق، كان المفكرون يتصارعون مع هذه الثنائيّة الغامضة. وأنا لن أعالج تاريخ هذا النقاش، ولكنني أقول إنّه في العصر الراهن سُمّي بـ "المشكلة الديكارتية". هذه الثنائية هي مُلْغِزَة وجرت محاولات لشرحها بطرائق مختلفة بالقول إنّ الوعي (الشعور) هو إمّا ظاهرة عارضة للدماغ أيّ حالة تعبر فقط عن نشاط الدماغ، على اعتبار أن الوعي نفسه غير قادر على أن يكون سبباً لأي نشاط من أي نوع، وإمّا نتاجٌ خاصٌّ للدّماغ كإفراز الدوبامين أو السيروتونين. تواصل الفلسفة المعاصرة مناقشة هذه القضية، وسنعود إليها لاحقاً.

تدخّلت إذاً علوم الأعصاب الحديثة وخصوصاً علم النفس العصبي الذي ساعد كثيرا على فهم أفضلَ للعلاقة بين الوعي (الشعور) والدماغ، مع ذلك، هل حلّت فتوحات هذا العلم المثيرة جدّاً للاهتمام، هل حلّت الوضع الأنطولوجي (الوجودي) للوعي (الشعور) وعلاقته بالدماغ؟ يبدو أننا

ما زلنا، في هذا الأمر، عند النقطة نفسها التي وصل إليها ديكارت. وبالتالي، لمعرفة ما يحدث في الدماغ، يبقى من الضروري على العلماء مساءلة الموضوع (الدماغ) لمعرفة أفكاره وتحديد علاقتها بالأنشطة الملحوظة في الدماغ. لذا نحن مضطرون للعودة مرة أخرى إلى التساؤل حول الوضع الأنطولوجي للوعي (الشعور) وللدماغ.

شخصيّاً، وإن كنتُ لا أستطيع أن أنكر الحقيقة التي اعترف بها ديكارت أي عدم التجانس بين الوعي (الشعور) والدماغ الماديّ، لا أستطيع أن أتفق مع فكرته حول ثنائية الجواهر (Dualité dessubstances). أسباب هذا الرفض معقدة للغاية ولقد عالجت الفكرة في كتاب سينشر قريبا. وتستند هذه الأسباب أولا إلى مفهوم الجوهر وبالتالي على طبيعة التجربة الجسميّة. كيف يمكن تفسير أن فرداً يتصرف باعتباره واحداً يمكن أن يكون في الواقع كائنيْن منفصلين؟ إضافةً إلى ذلك، فإنّ التحليل الظاهري (Phénoménologique) للتجربة الجسميّة، عبر حاسّة اللمس والحواسّ الباطنيّة، تظهر أنّ فعل الوعي (الشعور) المرتبط، بشكل وثيق، بالجسم، وأنّ أيّ تفكير مخالف لذلك يجعل كل أفعال الوعي (الشعور) الجسدية، غير معقولة. وذلك بسبب، ويجب أن نقول ذلك بكل وضوح، إنّ الوعي (الشعور) هو "مكانيّاً" موجود في الجسم.

3.العقل ومعرفة الواقع

إنّ المسألة التي أتناولها بالبحث الآن لها انعكاس على الموضوع الأساس في بحثنا: هل خلق الدماغ الله، أو العكس؟ لدينا معرفة بالواقع عن طريق الحواس الظاهريّة والباطنية. يحلّل العقل هذا الكمّ من الخبرات لإعطائه معنى. ويمكن القول إنّ تعقيد معارفنا، من بعض النواحي، هو بمقدار تعقيد الواقع نفسه. والحال أنّ هذا الواقع المدْرَك من قبل الوعي (الشعور) يؤثر في الوقت نفسه في الدّماغ. الذي يعالج المعلومة المتلقّاة. ومع ذلك، يجوز القول إن الواقع المدرَك هو في الوعي (الشعور) وفي الدماغ. هل يجب الاستنتاج أن ما هو معروف لا يوجد إلا فيهما؟ هل القول المأثور عن الفيلسوف جورج بيركلي (1685-1753)، "أن يوجد الشيء هو أن يُدْرك" هل هو قول صحيح؟ شخصيّاً، لا أستطيع أن أقبل به لأنه يخالف التجربة المشتركة التي تفيد أن العالم موجود، وأنيّ أشكل جزءاً منه ماديّاً وبشكل واعٍ (وشعوريّاً). ولذلك يفرض هذا الاستنتاج نفسه: ليس كون المعلومات عن الواقع توجد في الدماغ وفي الوعي (شعوريّاً) يجعل الواقع غير موجود في ذاته. باختصار، إن معرفة الواقع لا يلغي أبدا وجود الواقع في نفسه. لا بد من التسليم،

مع ذلك، بأن الدّماغ والوعي (الشعور) يمثّلان الواقع كلّ منهما حسب تركيبه الخاص. لذلك، ألا يمكننا أن نقبل بأن المعرفة والخبرة بالحقائق المتعالية، بما في ذلك الله، لا تستبعد، (à priori)، وجود هذه الحقائق؟

4.التجربة الروحيّة ونشاط الدماغ

تصرّ الأطروحة المادية على فكرة أن أي تجربة روحيّة هي نابعة من نشاط الدماغ. يوجد موقف متطرّف لهذه الأطروحة يؤكد أن هذه التجربة تتعلّق بعلم الأمراض (Pathologie) لكونها في ذاتها وهميّة ولكنها مفيدة بوصفها متلازمة (عوارض مرضية) يجب أن تُبحث على أمل القضاء على المرض.فكر فرويد يذهب في هذا الاتجاه. يوجدُ موقف آخر، أقل تشدداً، يؤكد أن التجربة الروحيّة والأديان التي أُسِّست عليها ظهرت خلال التطور البيولوجي لأجداد البشر الحاليّين (hominidés)من مواجهة صعوبات الحياة ولإعطائهم الأمل في عالم مليء بالعثرات وبخيبات الأمل وموسوم بالعبثية (اللامعنى). هذا التطور رافق المعرفة المتزايدة للناس، وقدرتهم الكبرى يوماً بعد يوم، على فهم رهانات الحياة وعلى فهم الماضي والحاضر والمستقبل وعلى تقدير قيمة الوجود.

هذه وجهةُ نظرٍ تبدو لي مليئة بالمعنى لأنه بقدر ما كان على التطور البيولوجي أن يؤمِّن تكيف الكائنات الحية مع بيئتها، مع تأمين تناسقها البنيوي والفيزيولوجي والنفسي، كان عليه (التطوّر البيولوجي) أن يأخذ بعين الاعتبار التطورات الخاصة بأجداد البشر الحاليين (hominides). ومع ذلك، فإننا سوف نستنتج أن التجربة الروحيّة وكل ما يتعلق بها موجودة "في الدماغ"، بالطريقة نفسها لوجود حالات الروح الأخرى. إنّ الجوع والعطش والحب والشعور بالإيثار والغريزة الجنسية، ولكن الحقد والغيرة أيضاً، على سبيل المثال لا الحصر، موجودة "في الدماغ". ولكن هل لاحظتم أن كل حالات الروح كانت موجهة نحو الخارج؟ لماذا التجربة الروحيّة، أي الشعور بالتعالي ـ ما سماه الفيلسوف الألماني رودولف أوتو (1869-1937) "الغيبيّ" (numineux) في كتابه الشهير "المقدس" (le sacré) ـ لا يكون هو أيضا مفتوحا على الواقع؟ بالطبع، هذا لا يمكن أن يكون بالطريقة نفسها كما هي حالات الروح التي سبق ذكرها ومرجع ذلك إلى اختلاف المراتب بينها ضمن سلسلة موجودات هذا العالم.

5. التجارب العصبية.

إنّ كوْن الخبراتِ الروحيّة تنعكس في أنشطة الدماغ هو حقيقة مؤكدة من قبل علم النفس العصبي. ردّ على ذلك، إذا كان صحيحا أن كل نشاط ذهني يستتبع هذه الأنشطة، ألن يكون من الخلف أن يكون الأمر غير ذلك؟ العديد من علماء الأعصاب مثل نيوبيرغ وأكيلي Aquili (لماذا اللَّه لن يذهب بعيداً، منشورات كتب بلنتين، 2001، بوروغارد (من العقل إلى الله، منشورات تريدانيال غي، 2008) أظهروا بشكل مقنع أنّ التجارب الروحية لها ملازمات دماغيّة. ولكن أبحاثهم أظهرت أن هذه التجارب تنعكس داخل الدماغ بطريقة متنوعة ومعقدة، وبالتالي سيكون من الخطأ أن نعتقد أن التجربة الروحية حتى الصوفية تظهر في جزء معين من الدماغ. الدماغ كله معنيٌّ، وبنسب مختلفة تبعاً لنوع التجربة، لأن الحياة الروحية ليست أحاديّة، أي ذات بعد واحد. يمكن أن ينتج الرؤية البوذيّة تأثيرات مختلفة عن الرؤيّة المسيحيّة وهذا يتحلّى بالنشاط العقلي.

الدكتور ويلدر بنفيلد (1891-1976)، مؤسس مركز مونتريال لعلم للأعصاب عام 1934، جراح الأعصاب المتخصص في الصرع والمشهور بوضعه لخريطة مراكز الدماغ الحسية والحركية، أثبت منذ عدة عقود أن إثارة الدماغ بالكهرباء تسمح بالتذكر بحيوية لأحداث وأحاسيس من الماضي (كتاب سرّ العقل، برينستون، مطبعة جامعة برينستون، 1975، الفصول 6، 20). وكانت توصيفات مرضاه تشمل العديد من الأشياء الأخرى غير التجارب الدينية. حتى إثارة الفص الصُّدغي (lobe temporal)، التي أصبحت ظاهرة كبيرة في الوقت الحاضر في ما يتعلق بهذه التجارب، يمكنه أيضاً استدعاء ذكريات، ولو كانت بسيطة، من ماض بعيد نسبياً.

ساهمت أعمال العالم العصبيّ النفسيّ مايكل بيرسنجر، من جامعة لورانس في سودبيري، كثيراً في تعميم فكرة مقياسٍ للّه في الفص الصُدغي. إن هذا العالم الذي اخترع خوذة خاصة مزودة بمثيرات كهرومغناطيسية، سعى لإثبات أن الفصوص الصُّدغيّة بإمكانها أن تنتج تجربة ذات طابع ديني. إن الحالات التي استشهد بها بوروغارد من هذه التجارب لا تبدو متوافقة مع توقعات بيرسنجر. على أي حال، فإن التجارب الضعيفة نسبيّاً، المنقولة من قبل مواضيع بيريسنجر لا تتوافق حقّاً مع ما أصفه بالروحيّ أو بالدينيّ. ومع ذلك، وفي زمن ليس بالبعيد جدّاً عنّا، جُعِل من هذه التجارب حالة كبيرة (grand cas) ومن مقياس اللّه المشهور المقدَّم من قبل بيرسنجر وغيره.

قام ماريو بوروغارد (moduée de Dieu) من جامعة مونتريال سلسلة من التجارب مع الراهبات الكَبَكيّات (من الكيبك) الكرمِليّات (carmélites) من أجل فهم ما يمكن أن تكون الارتباطات الدماغية لتجاربهم الروحية. وكما نعرف فإن نظام الكرمليّين موقوف في المقام الأول على الصلاة والتفكّر (méditation). خمس عشرة راهبة، ممّن أكّدن أنهن قد عشن مرةً واحدة على الأقلّ حالة اتحاد صوفية شديدة، قبلن أن يخضعن للدراسة. استخدم هو وفنسنت باكيت، تلميذه للدكتوراه، التصوير بالرنين المغناطيسي والتصوير الكهرودماغي الكمّي (Électroencéphalographie quantitative). أظهرت الدراستان مع المتدينات أنه، خلافا لنظرية مقياس اللّه في الفص الصُّدغي، فإن العديد من مناطق الدماغ كانت نشطة عندما كانت الراهبات يعشن حالة الاتحاد الصوفي.

هل تثبت التجارب بحد ذاتها وجود اللّه وأصالة الشعور الديني؟ في ما يخص الله، أحتفظ بحكمي حاليا. الشعور الديني، من جهته، هو حقيقة لا يمكن إنكارها، وحقيقة غيبيّة (numineuse) وبهذا فهي فريدة (Suigenreis).كما أكدها رودولف أوتو، فهو فريد.

6. الدماغ، عضو (آلة) الوعي (الشعور)

أيوجد سيطرة للدّماغ على الوعي (الشعور) أو العكس؟ بعد كل ما قيل، أعلاه، عن تباين الوعي (الشعور) في عن الدماغ المادّي، نحن نحاول بقوة تعميق العلاقة بينهما. إليكم كيف أرى الوضع عند الكائن البشري. أولا، إنّ الوعي لا يمكن أن يكون "إفرازاً" للدّماغ كالهرمونات التي ينتجها هذا الأخير. إنّ هرموناً مثل السيروتونين أو الدوبامين هو عبارة عن مادة كيماويّة حيوية ناتجة من نشاط كيماويّ حيوي للدماغ. والحال أنّ الوعي (الشعور)، كما قلنا، لا يمتلك الخصائص التي يمكن ملاحظتها مادياً. وثانياً، فإن الوعي (الشعور) ليس ظاهرة عارضة للدّماغ. ذلك واضح بشكل خاص عند البشر. من جهة أخرى، كُنتُ قد عرّفت في ما سبق، الوعي ـ الظاهرة العارضة (conscience - épiphénomène) باعتباره ظاهرة لا تُعبّر عن أي نشاط، بما أنه ليس سوى تعبير سلبي عن نشاط الدماغ المادي وحده. ولكن هذا يتعارض صراحة مع الحقائق. إن دراساتنا المدرسية والجامعية وأبحاثنا وخبراتنا الحياتية، الشعور على اختلاف أنواعها بما فيها انفعالاتنا اليوميّة، وأشياء أخرى كثيرة، تدل على نشاط الوعي على مستوى عالٍ جدّاً، ما يعني عدم الشك في النشاط الفيزيائي للدماغ. لكن المبادرة في كل هذا النشاط تعود إلى الوعي (الشعور).

في نهاية المطاف، نستنتج أن الدماغ المادي مسؤول عن تأمين رفاهية الجسم في المجمل، لكن، لنفكّر في الجهاز العصبي المستقل، سنجد أنه مكوّن أيضاً بطريقة تؤمّن وجود الوعي (الشعور) وأنشطته المستقلة. بهذا المعنى فإن الدماغ هو في خدمة الوعي (الشعور)، إنه، أساسيّاً، العضو الذي يحتضنه، يحق لنا، مع ذلك، أن نجزم بأنّ الوعي (الشعور) وقوانين عمله تمثل غاية النشاط الدماغي، كل هذا يتضح، بشكل خاصّ، عندما نلاحظ أن قوانين عمله تختلف عن قوانين عمل الدماغ الماديّ. إذا ما لاحظتم الدماغ فقط، لا يمكنكم، مثلاً، استنتاج قوانين المنطق الخاصة بالنشاط الواعي (الشعوري)، وهذا، بسبب عدم التجانس بينهما. وبرغم ذلك، لن ننفي أن هذه القوانين المنطقية لها مصاحبات دماغية (concomitants encéphaliques)، والأمر نفسه يصحّ مع المجموعة المتنوعة الضخمة من الأنشطة الواعية المتجليّة من خلال القدرة العجيبة لتجريد العلوم والرياضيات والفلسفة، والمتجلية أيضاً في الفنون البلاستيكية وفي الموسيقى وفي الرقص وفي السينما إلخ.. والمتجلية، لِمَ لا، في الأديان.

إنّ استقلاليّة الوعي (الشعور)، هذه، تسمح لنا بأن نصرف النّظر عَن الفكرة القائلة بأنّ الوعي (الشعور) ليس سوى الدّماغ الماديّ وإنّه، بالتالي، يشاركه الخصائص، المتواضعة في المظهر (apparence)، وفي السّعة (dlimension). ليس الدّماغُ، في الواقع، ماديّاً فقط، بل، بالعكس، إنه يُخفي سَعَةً لا تنحصر في مظهره وفي سعته المحسوسين، من هنا، نسأل: لِمَ لا نُقدِّر الإمكانيات الهائلة للدّماغ؟ لِمَ لا نأخذ، على محمل الجدّ، التجربة الروحيّة، وخصوصاً التجربة الصّوفيّة، الكاشفة عن المطلق، كما أكّدها العديد من الناس طوال التاريخ؟ إنّ شهاداتهم هي كواشف عن حقيقة تتعالى عن كل تمثيله وكل فعل من إنشاء المخيّلة، حقيقة لا قاسِمَ مشتركاً بين جوهرها والجوهر الماديّ للدماغ. إنها تجربة فريدة (Sui generis) لا يمكنُ أن تُعرفَ إلاّ من قِبلَ أصحاب التجربة أنفسهم، تماماً كما لا يمكن معرفة حالة العشق إلاّ عبر التجربة.

أُنظروا، مَليّاً، في هذه الشهادات:

فرفوريوس الصُّوري (Prophyre de Tyr) (234-305):

هكذا، وبفضل هذا الإلهام الشيطاني (Illumination demoniaque) التي ترتقي بالعقل ـ

غالباً ـ إلى الإله الأوّل وإلى العالم الآخر (l'au - delà)، من خلال سلوك الطريق التي وصفها أفلاطون (Platon) في أثرِه "الندوة" (Le Banquet)، لقد رأى الإله الذي لا شكل له ولا جوهر، لأنه موجود وراء العقل والمعقول. ذلك الإله، هو نفسُه الذي لم أقترب منه ولم أتّحد معه، إلاّ مرّة واحدة، وحصل ذلك معي عندما كنت في سن الثامنة والسّتين، أما أفلوطين (Plotin) فقد تشرّف برؤية الهدف من مقام دانٍ جدّاً.

إنّ هدفه هو الاتحاد الباطنيّ مع الإله الذي هو فوق جميع الأشياء، خلال فترة وجودي معه، أدرك هدفه هذا أربع مرّات، وذلك بفضل فعل غير قابل للوصف، لا بالقوة (non pas en puissance).

أفلوطين (205 - 270) (Plotin):

إنّ الفكر الاستطرادي (Pensée discursive)، ولكي يُعبرِّ عن نفسه يفهم الأشياء تباعاً، ويتصفّحها الواحدة تلو الأخرى، والحال أنّه، ما الذي يمكن تصفّحه في أشياء هي، بالتأكيد، بسيطة؟ يكفي، إذاً، أن يحصل تواصلٌ فكريٌّ. لكن، أثناء التواصل، لا نملك القدرة ولا الوقت المناسب للتعبير. سنفكّر بذلك لاحقاً يجب أن نؤمن حقّاً بما نراه، لما تتلقّى الرّوحُ، فجأة، النُّورَ: إنّه "هو" مصدرُ النّور، والرّوح هي "هو" نفسه. يجب أن نثق بأنه حاضر فينا، عندما يُنيرنا، تماماً كإلهٍ آخر يحضر في محلٍّ ما استجابةً لدعوةٍ، لو لم يكن قد حضر، ما كان لينيرنا. وهكذا فإن الرّوح، التي لا تتفكّر، تبقى غارقة في الظلمات. وبمجرد أن يشرق عليها النور، تجد ما كانت تبحث عنه. إنّ هذا هو الغاية الحقيقة للرّوح، التواصل مع هذا النّور، إنّ الرؤية التي تحظى بها إنما تحصل بفضل هذا النور، لا بفضل أي نور آخر.

ولأنّ هذا النور هو الذي أنارها، يجب أن تتفكّر فيه، إنّ الشمس لا تُرى إلا بواسطة نورها هي، لا بواسطة أي نور آخر.

لكن كيف بلوغ ذلك؟ أزحْ عنك كلّ الأشياء (أزح عنك الأغيار). (Retranche toutes choses).

القدّيس يوحنّا الصّليب (1542- 1591) (Saint Jean dela Croix)

"... والحال هذه، إذا ما وجدت الرّوح نفسها في الحالات المطلوبة، أي إذا ما تطهّرت من كلّ ما ران عليها من أدران وقذارات بسبب أعمال المخلوقات، وبالتالي إذا ما أخضعت الروح

إرادتها، بالكامل، لإرادة الله، لأن حبّ اللّه يستوجب الاستبراء من جميع الأغيار، إذا ما حصل ذلك، فإن الرّوح تتنوّر، فوراً، بالتّمام وتصبح هي نفسُها "اللّه". إنّ اللّه سيُمِدُّها فعلاً بوجوده ما فوق الطبيعي، حتى ترى نفسها اللهَ نفسه. تملك ما يملك. إنّ الاتحاد الذي يحدثه هذا الفضلُ السَّنيُّ يتمظهر للروح بحيث تجد نفسها الشيء نفسه هي وشؤون الله، إنّ الروح قد تحوّلت، إنها تشارك اللّه ما عنده، إنّها ترى نفسها اللّه نفسه، لا مجرّد روح، إنّها اللهُ بالمشاركة.

إنها، بلا شك، وبرغم تحوّلها المذكور، تحافظ على وجودها الطبيعي، المتمايز جوهريّاً عن وجود الله، كما كانت قبل التحوّل، تماماً كما هي حالة الزّجاج المتمايز في جوهره عن النور مع أنّه مُضَاءٌ بفضله.

لا يمكننا ألاّ نرى أوجه التشابه بين وجهة النظر المسيحية للقديس يوحنّا الصّليب ووجهَتيْ نظر فرفوريوس الصّوري وأفلوطين، الفيلسوفيْن اليونانيّين غير المسيحيّيْن لا يسمح لي الوقت بأن أقدّم لكم نصوصاً مصدرها تقاليدُ أخرى، نصوصاً تُفصحُ لنا عن مواطن التقائها ومواطن افتراقها على ضوء النصوص المذكورة آنفاً.

7. طبيعة الدماغ

كيف يجب أن تُفهم طبيعة هذا الواقع ذِي البُعدين الذي هو الدّماغ؟ لقد قدّم بيير تايلار دي شاردان (1881-1955) (Pierre theilhard de chardin) تفسيراً مُحْكماً. لقد تطوّرت المادة فصارت وعياً (شعوراً)، إنّ بذرة (أمل) الإدراك كامنةً في المادة.

لقد أطلق على هذه البذرة اسم "الدّاخل" (الباطن dedans)، في حين يمثل الجانب الملموس للأشياء "الخارج" (الظاهرdehors). خلال التطوّر البيولوجي تتعقّد الأجسام في الخارج، في الوقت الذي تنمو فيه مركزيّة (centréité) متزايدة في الدّاخل.

طُرحت فكرة مشابهة من قِبَل عالِم الرياضيات والفيلسوف الإنجليزي "ألفرد نورتْ" "وايتهيد" (1861-1947)، الذي ذكر البُعدَيْن باسْمَيْ "القطب الماديّ" و "القطب العقلي". أما أنا، فإني أحرص على الإشارة إلى أنّ ذيْنك البُعديْن ليسا متماثلين (symétriques)، مع أنّ بينهما، بشكلٍ أو بآخر، علاقة مقابلة نظيريّة (rapport biunivoque).

8. الخاتمة

ما الذي يمكننا أن نستنتجه إزاء الموضوع الرّئيس؟ أوّلاً، لا شيء يدلّ على أنّ الدماغ، كجسم ماديّ، يخلق اللَّه، لكنّه هو العضو الذي ينبّهنا إليه. أمّا في ما يخصّ الوعي (الشعور)، فإنه المحلّ الممكن لمعرفة المطْلَقَ كما يبيّنهُ لنا الصّوفيون. ثانياً، نحن نستوطن كوناً قوانينه هي الأصل لجميع الكائنات الموجودة فيه، بما في ذلك كل إنسان ودماغه. لكن، إذاً، ما / منْ الذي يُعلِّل الكون؟ هل يُعلِّلهُ المطلق الذي يتكلّم عنه الصّوفيّون؟ في هذا الصدد يحضرني السّؤال الذي طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر (1889-1976) الذي يذكّرنا بفكر الفيلسوف غوتفريد فيلهلم لايبنيتز (1646-1710): لماذا سيكون من الأجدى "أن يوجد شيء" بدل من أن "لا يُوجد شيء".

الملف

وهم دوكينز

الأصولية الملحدة وإنكار الإلهيّ

إليستر ماكغراث وجوانا كوليكات ماكغراث[*]

يكاد البريطاني ريتشارد دوكينز يكون أحد أكثر المفكرين الغربيين المعاصرين إثارة للجدل في ميدان التفكير الإلحادي. وبصرف النظر عن مدى عمق الأطروحات التي يقدّمها في هذا الميدان وأهميتها، فقد استطاع أن يختطف الأضواء بسبب "الفانتازيا" التي اعتمدها في تظهير أفكاره، وخصوصاً بين الشباب والأوساط الأكاديمية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

هذا البحث يتضمن مساجلة مع أفكار دوكينز وخصوصاً تلك التي وردت في كتابه الشهير "وهم الإله".

المحرر

منذ نشر كتاب «الجين الأناني» (1976)، بات ريتشارد دوكينز واحداً من أنجح وأمهر كتّاب الأدبيات العلمية. مع زميله الأميركي ستيفن جاي غولد، استطاع جعل البيولوجيا التطورية مُتاحة لجيل جديد من القراء وتثير اهتمامه. ولطالما شعرت أنا وثلّة من المعجبين بأعماله العلمية الشائعة بالغيرة من الوضوح المُستخدم في كتاباته واستخدامه الجميل للتشبيهات المساعدة وأسلوبه الرشيق.

لكن كتابه الأخير كان مختلفاً تماماً. فقد أهّل كتاب «وهم الإله» دوكينز لأن يُعتبر المجادل المُلحد الأبرز في العالم، الذي يوجّه انتقاداً لاذعاً ضد أي شكل من الدين[2]. إنّه واثق من قدرته على

*ـ إليستر أدغار ماكغراث وهو عالم فيزيائي إيرلندي كان مُلحداً ثم آمن، له مؤلفات عدّة في الدفاع عن الدين والرّد على المُلحدين منها: شفق الإلحاد، إله دوكينز والجينات، وهم دوكينز، اللاهوت العلمي وغيرها.

ـ جوانا كوليكات ماكغراث، استاذة في علم النفس الديني في كلية هايثروب في جامعة لندن.

ـ نص مقتطف من كتاب "وهم دوكينز" وهو قيد الطباعة يصدره قريباً "المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية".

ـ الكتاب بعنوان: "The Dawkins Delusison" من تأليف Alister Mcharth and Janna Collicutt Mchrath.

ـ ترجمة: محمد عودة.

[2]- Richard Dawkins, The God Delusion (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

دفع قرائه لتغيير إيمانهم: «إذا كان هذا الكتاب يفي بالغرض الذي أبتغيه، فإنّ القراء المتدينين الذين يفتحونه سيغدون مُلحدين عند إنهائه[1]». هو لا يعتقد أن ذلك مرجح خصوصاً؛ بعد كل شيء، هو يوحي بأنّ «أصحاب الإيمان الراسخ حصينون أمام الحجة».

لكن أن يكتب دوكينز كتاباً من أربعمائة صفحة مُعلناً فيه أنّ اللَّه وهمٌ هو بحد ذاته حقيقة بالغة الأهمية. فلِمَ كتابٌ كهذا لا يزال ضرورياً؟ كان من المفترض أن يزول الدين منذ سنوات. ولأكثر من قرن، كان كبار علماء الاجتماع وعلماء علم الانسان وعلماء النفس يعلنون أن أولادهم سيشهدون حقبة جديدة حيث يُترك فيها «وهم الإله» من أجل الخير. وإذا عدنا لستينيات القرن الماضي، تذكرنا أنّه كان يُقال لنا إن الدين يخبو وسيحل مكانه عالم علماني.

بنظر بعضنا، كان ذلك شيئاً عظيماً. أما أنا فكنت مُلحداً في أواخر الستينيات وأتذكر كيف كنت أتطلع لزوال الدين ببهجة قاتمة معينة. لقد ترعرعت في شمالي إيرلندا وكنت على تماس مباشر مع التوترات الدينية والأعمال العنفية المرتبطة بها. وكان الحل واضحاً أمام عقلي المتحرر. يجب التخلص من الدين وعندها كلّ توتر وعنف سيزول. وسيغدو المستقبل ساطعاً- وبدون إله.

أمران تغيرا منذ ذلك الحين. في المقام الأول، عاد الدين. وهو الآن عنصر هام في عالم اليوم لدرجة أنه يبدو من الغريب التفكير أنه قبل جيل واحد فقط كان يُعتقد بأن زواله يلامس اليقين. الكاتب الإنساني مايكل شرمر، ربما الأكثر شهرة بمدير مجتمع المشككين وناشر مجلة المشكك، بيّن هذه النقطة بوضوح في عام 1999 عندما أشار إلى أنه على مر التاريخ لم يكن هناك هذا العدد الكبير وهذه النسبة العالية من السكان الأمريكان الذين يؤمنون بالله[2]. لا لأنّ اللَّه غير «ميت»، مثلما ادعى الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه قبل الأوان، بل لا يبدو أبداً أنه كان بهذا القدر من الحيوية.

ثانياً، لكن بأقل أهمية، مواقفي الخاصة تغيرت. برغم أني كنت كشاب في مقتبل العمر مقتنعاً تماماً وبشغف بالحقيقة وبكل ما له علاقة بالإلحاد، وجدت نفسي لاحقاً مقتنعاً بأن المسيحية أكثر إثارة للاهتمام وموجودة فكرياً على الصعيد العالمي أكثر من الإلحاد. ولطالما قدّرت التفكير الحرّ والقدرة على رفض المعتقدات التقليدية لأي عمر. لكن لم أشكّ يوماً في مسألة إلى أين سيأخذني تفكيري الحر.

إذاً، أنا ودوكينز كان لنا توجهان مختلفان كلياً لكن بالأساس للأسباب نفسها. كلانا أكاديمي من أوكسفورد يعشق العلوم الطبيعية. وكلانا يؤمن بشغف بالتفكير المستند إلى دليل وننتقد أولئك الذين يحملون معتقدات شغوفة لأسباب غير ملائمة. وكل واحد منا يرغب في التفكير بتغيير

[1]- 2Ibid,, p. 5.

[2]- 3Michael Shermer, How We Believe: Science, Skepticism, and the Search for God (New York: Freeman, 2000), pp. 1631-.

موقفه حيال اللَّه إذا كان الدليل تطلب ذلك. لكن، وفقاً لخبرتنا وتحليل العالم نفسه، توصلنا إلى استنتاجين مغايرين كلياً بشأن الله. والمقارنة بيننا توجيهية، لكنها تنبثق من بعض الأسئلة الصعبة التي طرحها دوكينز.

دوكينز، وهو حالياً بروفسور في الفهم العام للعلوم في جامعة أوكسفورد، يؤمن بأن العلوم الطبيعية، لا سيما البيولوجيا التطورية، تمثل الطريق السريع إلى الإلحاد- كما فعلت به في شبابه. في حالتي الخاصة، بدأت كمُلحد وانطلقت لأصبح مسيحياً ـ بالدقة خلافاً لرحلة دوكينز الفكرية. وكنت نويت في الأصل أن أقضي حياتي في البحث العلمي لكن وجدت أن اكتشافي للمسيحية أدّى بي لدراسة تاريخها وأفكارها بعمق كبير. لقد حصّلت شهادة الدكتوراة في الفيزياء الحيوية الجزيئية أثناء العمل في الحصص المخبرية في جامعة أوكسفورد مع البروفسور جورج رادا، لكن تخليت لاحقاً عن البحث العلمي من أجل دراسة علم اللاهوت.

غالباً ما تعجبت كيف يمكنني ودوكينز أن يكون لكل منا استنتاجات مختلفة كلياً كهذه بناءً على تبصر طويل وشاق حول عالم هو ذاته من الناحية الجوهرية. قد يكون الاحتمال الأول أنه، لأنني أؤمن بالله ومضطرب ومخدوع ومُضلَّل ومُضلِّل، فإن قدرتي الفكرية تُشوّش من خلال خطفها من قبل فيروس اللَّه المعدي والخبيث. أو، لأنني مضطرب ومخدوع ومُضلَّل ومُضلِّل، فإن قدرتي الفكرية تُشوّشمن خلال خطفها من قبل فيروس اللَّه المعدي والخبيث، فأؤمن بالله. كلاهما، أخشى، موضوع الإجابة التي وجبتها فيصفحات كتاب «وهم الإله».

قد يكون ذلك جواباً، لكنه ليس بالضرورة جواباً مقنعاً. هو قد يناشد المُلحدين المتشددين الذين لا يسمح إيمانهم الراسخ لهم بالعمل خارج صندوق «اللا إله». لكن آمل أن أكون محقاً في اقتراحي بأن دوغماتيين بدون تفكير كهؤلاء ليسوا نموذجيين للإلحاد. وقد تكون الإجابة الأخرى عن سؤالي تكراراً لعدم المنطق نفسه، لكن هذه المرة تطبيقه يكون على دوكينز. (برغم أني في هذه الحالة، أفترض أنه يجب علينا طرح فرضية اختطاف عقله بنوع معين من فيروس «اللا إله»). لكن لا نية لي بالكتابة عن أمر غير قابل للتصديق. فلمَ أُهين دوكينز؟ الأكثر أهمية حتى، لمَ أستخف بذكاء قرائي؟

إن بدايات الجواب الصحيح تستند إلى كلمات حكيمة لستيفن جاي غولد، الذي أدى موته المؤسف جراء السرطان في عام 2002 إلى حرمان جامعة هارفرد من أحد أشهر أساتذتها، وحرمان الأدبيات العلمية الشعبية من أحد أمهر كتابها. ولو أنه ملحد، كان غولد واضحاً للغاية بأن العلوم الطبيعية- من بينها النظرية التطورية ـ تتماشى مع الإلحاد والمعتقد الديني التقليدي على حد سواء. وما لم يكن نصف زملائه العلميين أغبياء تماماً ـ فرضية رفضها غولد بحق لاعتبارها غير منطقية، أياً كان النصف الذي تنطبق عليه ـ لم يكن ثمة سبيل آخر مسؤول عن إضفاء منطق الردود المتنوعة على

الواقع من جانب الأناس الأذكياء والمطلعين الذين عرفهم[1].

وهذا ليس جواباً سريعاً وسهلاً يمكن أن يُحبذه كثيرون. لكن قد يكون صحيحاً جداً- أو على الأقل نقطة في الاتجاه الصحيح. هو يُساعدنا في فهم السبب الكامن وراء اعتناق أناس كهؤلاء لمعتقدات مختلفة للغاية بشأن هذه المسائل ـ و بناءً على ذلك، السبب وراء اعتقاد بعضهم الآخر في نهاية المطاف أن تلك الأسئلة لا يمكن إيجاد أجوبة مقنعة لها. وهذا يذكرنا بالحاجة إلى التعامل مع أولئك الذين يُعارضوننا حول مسائل كهذه باحترام فكري تام لا أن نصفهم بأنهم كذّابون ومحتالون ودجالون.

وفيما يحاول غولد على الأقل التفكير ملياً بالدليل، يُقدّم دوكينز ببساطة البديل المُلحد لوعظ جهنمي، مستبدلاً الخطاب المشحون والتلاعب بالحقائق الانتقائي للغاية بتفكير دقيق مستند إلى الدليل. اللافت للنظر أن هناك تحليلاً علمياً بسيطاً في «وهم الإله»، مما يثير الدهشة. وثمة تكهنات زائفة مرتبطة بانتقاد ثقافي أوسع للدين، وأغلبها مُستعار من كتابات مُلحدة أقدم. فيعظ دوكينز كوراله الكاره لله، ومن الواضح أن المتوقع من أفراد هذا الكورال أن يتلذذوا بزخاته البلاغية ويرفعوا أيديهم عالياً بتزلّف. فأولئك الذين يعتقدون أن التطور البيولوجي يمكن توفيقه مع الدين هم مُخادعون. آمين! هم ينتمون إلى أنصار نظرية التطور من «مدرسة نيفيل تشامبرلين»! وهم استرضائيون! آمين! والعلماء الحقيقيون يرفضون الاعتقاد في الله! هللويا! والرب الذي آمن به اليهود في العهد القديم هو مختل يعتدي على الأطفال! آمين! فأنت قل لهم، يا أخي!

عندما قرأت كتاب «وهم الإله» شعرت بالأسى والاضطراب على حد سواء. تعجبت، هل يمكن لمُعمِّم موهوب بالعلوم الطبيعية، كان يتمتع في ما مضى باهتمام كبير بالتحليل المنطقي للدليل، أن يتحوّل إلى داعية عدائي تجاه الدين مع رفض ظاهر لأيّ دليل لا يُلائم حجته؟ لم العلوم الطبيعية تُنتهك كثيراً لتعزيز التشدد الإلحادي؟ ليس عندي أي تفسير مناسب. وكغيري من أَصدقائي المُلحدين الكثر، لا يمكنني أن أفهم حجم العدائية التي يُبديها تجاه الدين. فالدين بنظر دوكينز كالراية الحمراء بالنسبة للثور ـ لا تستثير رداً عدائياً فحسب بل آخر يرمي المواثيق العلمية العادية حول الدقة المتناهية والعدالة لتذروها الرياح. وفيما كتابه مكتوب بشغف وقوة بلاغيّيْن، الحدة في تأكيداته هي مجرّد قناع لحجج بالية وضعيفة ومُعاد استخدامها.

لست وحدي من يشعر بخيبة الأمل هنا. كتاب «وهم الإله» يعلن الحقيقة بأن كاتبه اعتُبر مؤخراً واحداً من المفكرين الرياديين الثلاثة في العالم. وشمل هذا الاستطلاع قراء مجلة بروسبكت في تشرين الثاني 2005. لذا، ما الذي فعلته المجلة نفسها بكتاب دوكينز؟ ناقدها الأدبي ذَهِل

[1]- 4Stephen Jay Gould, “Impeaching a Self-Appointed Judge.” Scientific American 267, no. 1 (1992): 11821-

بهذا الكتاب «غير المبالي والمتعصب وغير المترابط والمليء بالتناقضات»؟ فماذا كان عنوان المراجعة؟ «دوكينز الدوغمائي».

الردّ على دوكينز

واضح أنه ثمة حاجة لرد من نوع ما على كتاب «وهم الإله»، لأنه مع غياب أي رد قد يقتنع البعض بأن لا رد موجود عليه. لذا كيف يجب الرد؟ أحد الردود الواضحة يجب أن يكون عبر تأليف كتاب بمستوى العدائية وعدم الدقة، ساخر من الإلحاد من خلال تشويه أفكاره وتقديم دجاليه كما لو أنهم قديسون. لكن ذلك سيكون بلا فائدة وذا نتائج عكسية، دون الحاجة إلى ذكر عدم الأمانة على الصعيد الفكري.

في الواقع، هناك صعوبة حقاً لكتابة رد على هذا الكتاب ـ لكن ليس لأنه قوي الحجة أو جراء متانته لاستناده إلى الدليل القاطع. بل إن الكتاب في أغلبه ليس سوى مجموعة من الأخبار الموجزة الملائمة والمبالغ فيها بغية تحقيق أقصى الأثر وهو مرتب بصورة فضفاضة من أجل الإيحاء بأنه يملك حجة. ومن أجل دحض هذا الاغراء الانتقائي للغاية بالأدلة يمكن أن تكون النتيجة تأليف كتاب ممل بصورة رديئة جداً، فيكون رداً نزقاً وانفعالياً. إن كل واحدة من تحريفات دوكينز وادعاءاته يمكن دحضها وتصحيحها. لكن كتاباً لا يُقدم سوى سردية من التصحيحات سيكون مملاً وجامداً. والافتراض بأن دوكينز له ثقة موازية في جميع أجزاء كتابه، لا بد من أن أتحداه في النقاط النموذجية والسماح للقراء بالتوصل إلى استنتاجاتهم الخاصة حيال دقة أدلّته وأحكامه.

من الواضح أن لدوكينز اهتماماً بسيطاً في التعاطي مع المؤمنين المتدينين، الذين يجدون أنفسهم ببساطة في حالة من الرعب جراء التحريفات الصارخة لمعتقداتهم وسبل عيشهم. فهل حالة الإلحاد حقاً ضعيفة للغاية بحيث إنّه يجب تقويتها بهذا الهراء المرتجل؟ يُقدم دوكينز لقرائه مجاملة مشكوكاً فيها للغاية من خلال الافتراض بأنهم سيُشاركونه تجاهله للدين والتحامل عليه. وأي انتقاد لتحليله سيواجه ببساطة بالرد التالي: «حسناً، هذا ما ستقوله، أليس كذلك؟» فمن المحتمل أن تكون الاعتراضات على تحليله مرفوضة ومنتقصاً من مكانتها مُسبقاً لأنه بالتحديد هي صادرة عن أناس متدينين «متحيزين» يتّصفون بالغباء والجهل ما يمنعهم من القدرة على انتقاد المُلحدين «الموضوعيين» و«المنطقيين».

هي نقطة خطيرة وشائكة للغاية. إن الاقتناع الدوغمائي التام بالصواب الذي يسود بعض أقسام الإلحاد الغربي اليوم ـ المبُيّن بإذهال في «وهم الإله»- يصطف فوراً مع أصولية دينية ترفض السماح لأفكارها بأن تُفحص أو يُعترض عليها. ودوكينز رافض المعايرة لثوابته الخاصة، معتبراً إياها صحيحة دون ريب وليست بحاجة للدفاع عن نفسها. وهو مقتنع جداً بأن وجهات نظره محققة بحيث إنّه ليس

بحاجة إلى الاعتقاد بأن الأدلة قد تشرّع أي خيارات أخرى ـ فوق كل شيء، الخيارات الدينية.

ما يُثير القلق تحديداً أن دوكينز، دون إدراك لذلك، يتعامل مع البراهين ببساطة كشيء يحشره في إطاره النظري المُسبق. فيُصوّر الدين باستمرار في أسوأ طريقة ممكنة لمحاكاة المزايا الأكثر سوءاً للأصولية الدينية في تصويرها للإلحاد. وحينما يكتب بعض العلماء الريادين لدعم الدين، يرد دوكينز بحسم بأنّهم ببساطة لا يعنون ما يقولون. من الواضح أن دوكينز يشعر بتهديد عميق ناجم عن إمكانية مقابلة قرائه لأفكار دينية أو متدينين قد يُعجبون بهم حقاً- حتى أسوأ من ذلك، احترامهم واعتبارهم يستحقون الانتباه الجدي.

يبدو أن كل ذلك من أجل جعل تأليف كتب كهذه أمراً لا جدوى منه. باستثناء تلك المرة حين كنت مُلحداً واستيقظت من هجوعي المتعصب من خلال قراءة كتب تحدّت نظرتي المتحجرة بسرعة. وأظن أن هذا الكتاب سيقرأه بالأساس المسيحيون الذين يريدون معرفة ما يودون قوله لأصدقائه الذين قرأوا كتاب «وهم الإله» ويتحيرون ما إذا كان المؤمنون هم حقاً منحرفين جنسياً وفاسدين أخلاقياً وجهلة كما يُصورهم الكتاب. لكن أملي معقود على أن يشمل جمهور القراء المُلحدين الذين لم تُحبس عقولهم بعد بنمط الانعكاسات الدوكينزية الذاتية. وهناك الكثيرون ممن يعيشون الضلال بشأن الله، وكنت أنا واحداً منهم.

هذا كتاب قصير، مع إبقاء الحد الأدنى من الحاشية لتوفير المساحة. وتركيزه الأساسي سهل ومتناسق: انتقاد الحجج التي وردت في كتاب «وهم الإله». وقد يتمنى القراء أن يُسهب هذا الكتاب ليشمل المواضيع الأخرى ـ مثل استكشاف ومدح القدرة الفكرية والقوة الروحية للمسيحية[1]. ستُكتب تلك الكتب في الوقت المناسب. لكن هذا الذي بين أيدينا بسيط وقصير ويتعاطى مباشرة مع الموضوع المرجو. ولا يشوبه الاستطراد أو الانحراف عن الفكرة. وغايته واحدة لا غير ـ تقييم الموثوقية في انتقاد دوكينز للإيمان بالله.[2] وبرغم أن غاية الكاتب الأول تستند إلى أسباب تاريخية وأسلوبية، وجهات النظر والحجج المذكورة تعود إلى المؤلفين على حد سواء.

يكفينا كل ذلك كمقدمة، ولنتجه فوراً إلى أفكار ومواضيع «وهم الإله».

[1]- For some such books see C. S. Lewis, Mere Christianity (New York: Macmillan, 1984); and N. T. Wright, Simply Christian (San Francisco: HarperSanFrancisco,2006).

[2]- Readers who would appreciate a more extended scholarly and analytical engagement with Dawkins's "scientific atheism" should read Alister E. McGrath, Dawkins'God: Genes, Memes and the Meaning of Life (Maiden, Mass.: Blackwell, 2004).While this book represents a sympathetic yet critical study of Dawkins's viewson science and religion up to 2004, The God Delusion develops a broader range of arguments, which clearly invite further evaluation and response.

الفصل الأول

مُضلّل حيال الله؟

الإله وهم ـ جنوح ذهاني اخترعه أناس مجانين وضالون[1]. تلك هي الرسالة الأساسية من كتاب «وهم الإله». برغم أن دوكينز لم يعرض تعريفاً دقيقاً للوهم، هو يقصد بوضوح أنه لا يتركز في أدلة بل أسوأ من ذلك هو يُخالف الدليل. فالإيمان هو «ثقة عمياء، مع غياب الأدلة، حتى برغم أنف الأدلة»[2]. هي «عملية اللا تفكير». وهي «شريرة خصوصاً لأنّها لا تتطلب التبرير ولا تحتمل الحجة»[3]. هذه التعريفات الأساسية عن الإيمان ماثلة في نظرة دوكينز ومُكرّرة باستحواذ في كتاباته كافة. هو ليس تعريفاً مسيحياً للإيمان لكنه تعريف اخترعه دوكينز لملاءمة أهدافه الجدليّة الخاصة به. فهو يُحدد أولئك الذين يؤمنون بالله على أنهم أناس ابتعدوا عن الواقع ـ كما لو أنّهم ضلّوا.

يُشير دوكينز بصورة محققة إلى أهمية الإيمان في حياة الناس. فما تؤمن به له تأثير هام جداً في الحياة والفكر. فيُخبرنا أن ذلك يجعل من المهم أكثر إخضاع الإيمان إلى فحص بارع ودقيق. ويجب كشف النقاب عن الأوهام ومن ثمّ إزالتها. أوافق على كل ذلك. منذ نشر كتابي «إله دوكينز» في عام 2004، يُطلب منّي على الدوام الحديث عن مواضيعه في أنحاء العالم كافّة. وفي تلك المحاضرات، أذكر وجهات نظر دوكينز بشأن الدين ومن ثم أقدم نقداً مبنياً على الدليل، نقطة بنقطة.

بعد إنهائي لواحدة من تلك المحاضرات، اعترضني شاب غاضب جداً. لم تكن تلك المحاضرة مميزة تماماً. من خلال الاستخدام الدقيق للحجج العلمية والتاريخية والفلسفية، أظهرت ببساطة أن الحالة الفكرية لدى دوكينز ضد اللّه لا تصمد أثناء الفحص البارع. لكن ذاك الرجل لم يكن غاضباً فحسب، بل أقول كان يشتاط غضباً. لماذا؟ رافعاً إصبعه في وجهي والغضب يعتريه، قال لأنني «دمرت إيمانه». فإلحاده مبني على سلطة ريتشارد دوكينز، وأنا قوضت إيمانه كلياً. فيجب أن يذهب ويُعيد التفكير في كل شيء. كيف أجرؤ على القيام بأمر كهذا!

وبينما كنت أتأمل هذا الأمر أثناء عودتي إلى البيت، وجدت نفسي أمام رأيين حيال الأمر. جزء مني ندم على الإزعاج الهائل الذي سببته لهذا الرجل. فقد أحدثت اضطراباً في الافتراضات المستقرة في حياته. لكنني واسيت نفسي بفكرة أنه لو لم يكن حكيماً بما يكفي لإرساء حياته على وجهة نظر دوكينز غير الكافية بجلاء، لأدرك يوماً ما أنها تستند على أسس هشة قطعاً. ولكانت إزالة الوهم واقعة لا محالة في يوم من الأيام. إلا أنني مثلت الحدث

[1]- Richard Dawkins, The God Delusion (Boston: Houghton Mifflin, 2006), p. 38.
[2]- This definition dates back to 1976, when it appeared in The Selfish Gene. See Richard Dawkins, The Selfish Gene, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 198.
[3]- Dawkins, God Delusion, p. 308.

التاريخي الذي سبب حصولها في الزمان والمكان المُحدّدين.

لكن جزء آخر مني بدأ يُدرك كيف نعتنق معتقداتنا بعمق، وتأثير تلك المعتقدات في كل شيء في حياتنا. دوكينز محق ـ المعتقدات هامة. فنحن نبني حياتنا عليها؛ هي تُحدد قراراتنا بشأن الأمور الأكثر أهمية. وما زلت أتذكر الاضطراب الذي عشته أثناء الانتقال المؤلم فكرياً (برغم أنه يستحق من الإلحاد إلى المسيحية. فكل جزء من الأثاث العقلي كان لا بد من إعادة ترتيبه. ودوكينز محقّ أيضاً- محقّ بلا أدنى شكّ ـ عندما يطلب أنّه يجب أن لا نبني حياتنا على الأوهام. فكلنا بحاجة إلى فحص معتقداتنا ـ ولا سيما إن كنا سُذّجاً لدرجة اعتبار أنفسنا لا نملك أي معتقدات في المقام الأول. وهنا أتساءل،من هو المُضلَّل حقاً بشأن الله؟

الإيمان طفولي

كأي شخص على دراية بالجدال المعادي للدين، يعرف أن الانتقاد الإلحادي المتواتر للمعتقد الديني يعتبره طفولياً- وهْمٌ طفولي مصيره الزوال حينما تبلغ الإنسانية نضجها. خلال تاريخه المهني طوّر دوكينز انتقاداً مماثلاً، راسماً تشبيهاً إلحادياً طويل الأمد. في أعماله الأولى، أكد دوكينز أن الإيمان بالله كما هو الاعتقاد بالجناني أو بابا نويل. وهذه المعتقدات طفولية تختفي بمجرّد أن نصبح قادرين على التفكير بطريقة مستندة إلى الأدلة. وكذلك هو الله. هذا واضح، أليس كذلك؟ فكما أشار دوكينز في برنامجه «فكرة هذا اليوم» على إذاعة البي بي سي في عام 2003، الجنس البشري «يمكن أن يعيش مرحلة طفولية كثيرة البكاء، وفي النهاية يبلغ سن الرشد». هذا «التفسير الطفولي» يعود إلى حقبة مبكرة من تاريخ البشرية، حقبة تؤمن بالخرافات. وقد تجاوزنا تلك الحقبة[1].

كغيرها من تشبيهات دوكينز الكثيرة، هي مبنية على جدول أعمال معين في البال ـ في هذه الحالة، ازدراء الدين. لكن من الواضح أن التشبيه خاطئ. كم من البشر نعرفهم بدأوا بالاعتقاد بوجود بابا نويل في سن البلوغ؟ أو مَنْ وجد أن الاعتقاد بوجود الجناني مواسياً في سن الشيخوخة؟ أنا آمنت بأن بابا نويل موجود حتّى بلوغي سن الخامسة (لكن، لا أعرف المنافع المترتبة على ذلك، فقد تركت والديّ يعتقدان بأني ما زلت آخذ الأمر بجدية حتى وقت لاحق). ولم أؤمن بالله إلا حين ذهبت إلى الجامعة. فأولئك الذين يلجؤون إلى هذه الحجة الطفولية يجب عليهم شرح سبب اكتشاف كثيرين لوجود اللَّه في وقت لاحق من حياتهم وبالتأكيد لا يعتبرون ذلك يمثّل أيّ نوع من التراجع أو الانحراف أو الانحطاط الأخلاقي. وخير مثال على ذلك يُقدمه أنطوني فلو من (مواليد عام 1923)، الفيلسوف المُلحد المشهور الذين بدأ الإيمان بالله في الثمانين من عمره.

[1]- A much more sophisticated account of the origins of belief, bearing some slight resemblance to that offered by Dawkins, is found in the writings of Sigmund Freud. Dawkins shows no awareness of this and makes no reference to Freud in The God Delusion.

لكن «وهم الإله» بالتأكيد محق في التعبير عن القلق بشأن التلقين الذي يتلقاه الأطفال من أهاليهم[1]. إن العقول البريئة يفسدها الكبار الذين يحشون معتقداتهم الدينية في عقول أولادهم. ويقول دوكينز إن العملية البيولوجية للاختيار الطبيعي تحشو أدمغة الأطفال بميل نحو الاعتقاد بكل ما يقول لهم أهاليهم أو كبارهم. وحسب رأيه، هذا يجعلهم عُرضةً لأن يثقوا بكل ما يقوله الأهل- كالاعتقاد ببابا نويل مثلاً. ويُعدّ ذلك واحداً من العوامل الأكثر أهمية في الحفاظ على المعتقد الديني في العالم، بينما كان يجب أن يزول منذ زمن بعيد. اخلعوا دائرة انتقال الأفكار الدينية بين الأجيال، وسيؤدي ذلك إلى فناء هذا الهراء. ويقول إن تربية الأطفال على الاعتقاد بمعتقد ديني هو شكل من الاعتداء على الأطفال.

بالطبع، هناك نقطة معقولة في هذا الحديث. لكن بطريقة ما، تضيع في صخب الخطاب المختلق وجراء الفشل العام في دراسة انعكاساتها. ولأنني قرأت المفاهيم الخاطئة عن الدين التي تحمل ميزة الأسى نفسه في «وهم الإله»، أخاف كثيراً أن يقوم العلمانيون فقط بإجبار الأطفال السُذج على اعتناق معتقداتهم- فكما يُشير دوكينز وهو محق بذلك، هؤلاء الأطفال يفتقرون إلى القدرات التمييزية المطلوبة من أجل تقييم الأفكار. ولا أتمنى أن أكون فظاً، لكن هذه المقاربة كلّها تبدو على نحو غير مريح مثل البرامج المناهضة للدين التي أُدخلت في مناهج تعليم الأطفال السوفييت إبان الخمسينيات، اعتماداً على عبارات مثل «العلم يدحض الدين!» «الدين خرافة!» وما إلى ذلك.

فعلاً، ثمة حاجة إلى مجتمع يتأمل كيفية تعليم أطفاله. لكن لا يمكن أن تلائمهم أيّ حالة من خلال تغذيتهم بالقوة من معتقدات دوكينز المفضلة وتحريفاته. هم بحاجة إلى أن يعرفوا بعدل ودقة ما الذي تُعلّمه المسيحية فعلاً ـ لا أن يكونوا عُرضةً للتحريفات التافهة عن اللاهوت المسيحي التي تغطي هذا النوع من الدعاية. إن كتاب «وهم الإله»، من خلال عيوبه لا جراء انجازاته، يعزز الحاجة إلى تعليم ديني نوعي على الساحة العامة، لمواجهة الرسوم المتحركة البدائية والصور النمطية الضارة والتحريفات الصارخة التي تروّج لها الأصولية الإلحادية بعدائية الآن.

لسنوات قدّمتُ سلسلة من المحاضرات في جامعة أوكسفورد بعنوان «مقدمة إلى علم اللاهوت المسيحي». لا أستطيع المساعدة، لكن أشعر بأن تلك المحاضرات استُغلت نوعاً ما في هذا الكتاب لدوكينز. وكما أشار الناقد الثقافي والأدبي تيري إيغلتون في مراجعته اللاذعة لكتاب «وهم الإله»: «تخيلوا أن شخصاً ما يتحدث بإسهاب عن البيولوجيا ومعرفته في الموضوع تقتصر على كتاب الطيور البريطانية فحسب، والأمر هو نفسه إن كانت لديكم فكرة تقريبية عمّا هو الشعور أثناء قراءة

[1]- Dawkins, God Delusion, pp. 32537-.

كتابات ريتشارد دوكينز عن اللاهوت»[1].

يقتبس دوكينز وجهات نظر صديقه نيكولاس هامفري، بموافقة الأخير، فيقترح بأنه ينبغي عدم السماح للأهل بعد الآن بتعليم أطفالهم «الحقيقة الموضوعية للإنجيل» لدرجة تفوق عدم «السماح لهم بضرب أطفالهم»[2]. لو كان كلام هامفري مبنياً على أسسٍ متينة هنا، لكان انصب غضبه أيضاً على أولئك الذين ينشرون التحريفات عن الدين كما لو أنها حقيقة. أتعجّب، هل هو يقول إن الأهل الذين يقرأون كتاب «وهم الإله» بصوت عال أمام أطفالهم هم يرتكبون أيضاً اعتداءً بحق أطفالهم؟ أو أنت معتدٍ إذا فرضت معتقدات دينية فقط لكن لا معتقدات وأوهام مناهضة للدين؟

الإيمان غير منطقي

أفترض أن هناك مجموعة متطرفة مجنونة في كل لحظة. ونظراً لكوني خضت الكثير من النقاشات العامة حول ما إذا كان الدين يدحض وجود الله، أصبحت أتمتع بخبرة وافرة حول ما أعتقد أنه يليق بوصف البعض بأنهم غريبون نوعاً ما، وغالباً هم أصحاب الأفكار السامة قطعاً، على كلتا ضفتي النقاش بشأن اللّه والإلحاد. واحدة من المزايا الأكثر تميزاً في جدل دوكينز المعادي للدين هي عرض الباثولوجية كما لو أنها طبيعية، والطرف كما لو أنه المركز، والمجانين كما لو أنهم التيار الرئيسي. ذاك ينفع بصورة عامة الجمهور المقصود، الذي يمكن أن نفترض أنه يعرف القليل عن الدين ولا يهتم كثيراً على الأغلب به. لكن ذلك غير مقبول، وبالطبع ليس مبنياً على أسس علمية.

يُصرّ دوكينز على المعتقد المسيحي هو «معتقد خاطئ على الدوام يُرفع في وجه الأدلة المختلفة القوية»[3]. لكن المشكلة في كيفية إقناع «أصحاب الإيمان الراسخ» بأن الإلحاد محق، عندما يوهمهم الدين بأنهم محصّنون في وجه أي شكل من أشكال الحجة المنطقية. لذا الإيمان أساساً وبدون أدنى شكّ هو غير منطقي. وفي دعم حجته يذكر دوكينز لاهوتيين مسيحيين يعتقد بأنهم سيُثبتون هذا الجانب المنُحلّ بصورة أساسية من المعتقد الديني. في أولى كتاباته، أكّد دوكينز أن الكاتب المسيحي ترتوليان في القرن الثالث قال بعض الأمور الغبية بصورة خاصة، من بينها «يُعتقد بشتى الوسائل أنه سخيف». وهذا مرفوض باعتباره هراء دينياً تقليدياً. «وذاك هو السبيل إلى الجنون»[4].

يسُرني أن أقول إنه توقف عن اقتباس ذلك الآن بعد أن أشرت إلى أن ترتوليان لم يقل شيئاً من هذا القبيل. فقد وقع دوكينز في فخ عدم فحص مصادره وكرّر ما قاله الكتاب المُلحدون القدامى.

[1]- Terry Eagleton, “Lunging, Flailing, Mispunching: A Review of Richard Dawkins’ The God Delusion,” London Review of Books, October 19, 2006.

[2]- Nicholas Humphrey, cited in Dawkins, God Delusion, p. 326

[3]-Dawkins, God Delusion, p. 5.

[4]- Richard Dawkins, A Devil’s Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love (Boston: Houghton Mifflin, 2003), p. 139.

وحدهم لكنه يبقى مثالاً مُملاً آخر للتكرار اللا متناهي للحجج التي عفا عليها الزمن وأصبحت من سمات الإلحاد في الأعوام الأخيرة.

لكن، يبدو أن دوكينز وجد الآن مثالاً عن اللاعقلانية في الإيمان ـ على أي حال هذا جديد بالنسبة إليه. وفي كتابه «وهم الإله»، يستشهد ببعض المقتطفات المختارة مما كتبه الكاتب البروتستنتي الألماني مارتن لوثر في القرن السادس عشر، فاستقى تلك العبارات من الانترنت وعرض مخاوف لوثر بشأن المنطق في حياة الإيمان[1]. ولم يقم بأي محاولة توضيحية لما يعنيه لوثر بكلمة المنطق وكيف تختلف عما استخدمه دوكينز كمعنى بديهي للكلمة[2].

ما كان يُشير إليه لوثر حقاً هو أن المنطق البشري لا يمكن أبداً أن يأخذ موضوعاً أساسياً من المعتقد المسيحي- أن اللَّه يجب أن يمنح الجنس البشري الهدية الرائعة للخلاص دون أن يطلب أن يُقدموا شيئاً في المقابل أولاً. متروكةً وحدها، تستنتج الفطرة البشرية أنك بحاجة إلى أن تفعل أمراً من أجل الحصول على رعاية الله- فكرة اعتبرها لوثر مساساً ببشارة الحفاوة الإلهية، جاعلاً الخلاص شيئاً تكتسبه أو تستحقه.

إن تعاطي دوكينز غير الكفء ومع لوثر يُظهر كيف يتخلى دوكينز حتى عن ذريعة المعرفة المبنية على أدلة دقيقة. فيُجري استبدال طرفة بالدليل؛ شبكة الانترنت المنتقاة تحلّ مكان التعاطي الدقيق والشامل مع المصادر الأساسية. في هذا الكتاب، دوكينز يرمي أعراف المعرفة الأكاديمية في مهب الريح؛ هو يريد كتابة عمل من الداعية وبالنتيجة التعامل مع التسليم الدقيق للدين كما لو أنه عائق غير مريح لجدول أعماله الأساسي، ألا وهو الدمار الفكري والثقافي للدين. وهي سمة كريهة يتشاركها مع آخرين غيره من المتعصبين.

حجج وجود الله؟

يورد دوكينز أن وجود اللَّه أو عدم وجوده عبارة عن فرضية عملية معروضة على التبيان المنطقي. في كتابه «صانع الساعات الأعمى»، عرض انتقاداً ثابتاً وفعالاً للحجج التي قدمها الكاتب ويليام بيلي في القرن التاسع عشر حول وجود اللَّه على أسس بيولوجية. وهي الأرضية الأساس لدوكينز، وهو يعرف علامَ يتكلم. ويبقى هذا الكتاب هو الانتقاد المطبوع الأحسن لهذه الحجة[3].

[1]- Dawkins, God Delusion, p. 190. The Web source provided is a list of citations, all in English translation, without the original German or Latin, any indication of their sources and making no attempt at scholarly engagement.

[2]- For a more careful account see Alister E. McGrath, Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough (Oxford: Blackwell, 1985).

[3]- Richard Dawkins, The Blind Watchmaker: Why the Evidence oj Evolution Reveals a Universe Without Design (New York: W W. Norton, 1986).

الانتقاد الوحيد الذي يمكن أن أوجهه لهذه السمة من كتاب «صانع الساعات الأعمى» هو أن أفكار بيلي كانت مثالية في زمانه، وليس للمسيحية ككل، وأن كثيراً من الكتّاب المسيحيين في عصره شعروا بالقلق بسبب وجهة نظره، فاعتبروها وصفة مؤكّدة النجاح لانتصار الإلحاد. لا شك عندي في أن بيلي اعتبر بطريقة ما أنه «يُبرهن» وجود الله، لكن انتقاد دوكينز الموسّع لبيلي في ذاك الكتاب منصف ولطيف ودقيق.

في كتابه «وهم الإله»، يُحوّل دوكينز انتباهه إلى «حجج» أخرى مماثلة بالاستناد إلى فلسفة الدين. لست أؤكّد تماماً أنّ الحكمة وراء ذلك. إذ يتضح أنه بعيد عن التعمّق الذي يتميز به، ولم يُحقق سوى القليل من خلال حجته الموجزة والسطحية مع تلك النقاشات الخالدة، التي لا يمكن من الناحية التجريبية حلّها ببساطة[1]. ويبدو أن مواقفه تلخّص «هنا كيف يمكن لعالم أن يشرح هذا الهراء الفلسفي».

على سبيل المثال، يتطرق دوكينز لمقاربات توماس الأكويني في القرن الثالث عشر، والتي عُرفت تقليدياً باسم «الدلائل الخمس»[2]. الإجماع العام يقول إنه فيما حجج كهذه تلقي ضوءاً لافتاً للانتباه على الأسئلة، فإنها لا تحقق شيئاً. وبرغم أنه يُشار إليها تقليدياً على أنها «حجج تدل على وجود الله»، يبقى ذلك وصفاً غير دقيق. فجُلّ ما تقوم به هو إظهار التوجّه الداخلي للاعتقاد بالله- في الأغلب بالطريقة نفسها التي اعتمدتها الحجج الكلاسيكية الدالة على الإلحاد (كنظرية لودفيغ فيورباخ الشهيرة حول الإسقاط) في إظهار ثباتها الداخلي، لا أسسها الدلالية.

إن خط التوجّه الأساسي في فكر توماس يقول إن العالم يعكس أن الخالق هو الله. وهي فرضية منبثقة من الإيمان، الذي يقول عنه توماس إنّ صداه يتردد مع ما نراه في العالم. على سبيل المثال، علامات ترتيبه يمكن شرحها على أساس وجود اللّه كخالقه. ولا تزال هذه المقاربة تواجَه على نطاق واسع في الكتابات المسيحية التي تقول إن الإيمان الموجود في اللّه يُقدّم «تطابقاً تجريبياً» مع العالم أكثر من بدائله. ومع استخدام دوكينز المقاربة نفسها للثني على الإلحاد في مواضع أخرى، لا أرى فعلاً ما الذي يدفعه هنا إلى الاحتجاج بشأنها.

ولا في أي جانب يتحدث توماس عن هذه الأمور كـ«براهين» عن وجود الله؛ بل تُعتبر تجلياً للتماسك الداخلي بالاعتقاد في وجود الله. وتوماس مهتم في كشف أغوار الانعكاسات العقلانية للإيمان لناحية تجربتنا مع الجمال والسببية وغير ذلك. فالإيمان بالله هو حقاً أمر مفترض. ثم بعد ذلك يعرض أن هذا الاعتقاد يُظلل بالمنطق ما يمكن ملاحظته في العالم. ويمكن لإظهار التصميم أن

[1]- See the points made by David O'Connor, "On Failing to Resolve Theism- Versus-Atheism Empirically," Religious Studies 26 (1990): 91103-.

[2]- Dawkins, God Delusion, pp. 7779-.

يُقدم إقناعاً، لا برهاناً، حول ما يتعلق بدور الخلق الإلهي في الكون. لكن دوكينز يُسيء فهم التبيان الاستدلالي لترابط الإيمان والملاحظة فيعتبره برهاناً بديهياً للإيمان - وهو خطأ له تبريره تماماً بالنسبة لأولئك المبتدئين في هذا المجال، لكن برغم ذلك يُعد خطأً جسيماً.

حين يعتبر دوكينز الإيمان هراءً فكرياً، يعي معظمنا أننا نؤمن بكثير من المعتقدات التي لا يمكننا برهان صحتها لكنها برغم ذلك معقولة تماماً للترفيه[1]. فلنغص بذلك لحظة: معتقداتنا قد تبدو أنها مُبرّرة، لكن دون تبيان أنها مُبرهنة. وهذه ليست نقطة صعبة أو غامضة. فلطالما قال فلاسفة العلم إن كثيراً من النظريات العلمية التي يُعتقد بصحتها في الوقت الحاضر قد تُضرب عرض الحائط في المستقبل مع ظهور أدلة إضافية أو تفسيرات نظرية جديدة. على سبيل المثال، لا صعوبة في الاعتقاد بأن نظرية دوكينز بشأن التطور هي في الوقت الحاضر التفسير الأفضل للدليل المتوافر، لكنّ ذلك لا يعني أنها صحيحة[2].

انعدام احتمال وجود الله

يُخصص دوكينز فصلاً كاملاً لحجة ـ أو بصورة أدق، سلسلة من التأكيدات المُجمعة على نحو فضفاض- التأثير العام بأن «الاحتمال الأكبر عدم وجود الله». وهذا اللحن غير المترابط بنيته ضعيفة، ما يجعل من الصعب متابعة حجته الأساسية التي تبدو توسعاً لسؤال «إذن، مَن خلق الله؟ لأن أيّ إله قادر على تصميم أي شيء يتعين أن يكون على مستوى أعلى من التعقيد ويتطلب بدوره إلى تفسير . وفكرة الإله تتطلب تراجعاً زمنياً لا مفر منه ولا يمكننا تفسيره».

يسخر دوكينز خصوصاً من اللاهوتيين الذين يسمحون «للاسراف المريب باستحضار اعتباطي لطرف التراجع اللانهائي». فأي شيء يُفسر أمراً ما فهو بنفسه يحتاج تفسيراً- وذاك التفسير بدوره بحاجة إلى تفسير، وهكذا دواليك. وما من سبيل مُبرّر لإنهاء هذا التراجع اللانهائي من التفسيرات. فما يُفسر التفسير؟ أو، لتغيير الاستعارة قليلاً: من صمّم المُصمِّم؟

لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الغاية الأسمى من العلوم الطبيعية هي السعي من أجل «النظرية الموحّدة العظمى»- «نظرية كل شيء». فلِم نظرية كهذه تُعد بتلك الأهمية؟ لأنها تفسّر كل شيء، دون الحاجة أو أن يكون مطلوباً تفسيرها بذاتها. وينتهي المسار التوضيحي هنا. فتنتفي الحاجة إلى التراجع اللانهائي بُغية التفسير. فإذا كانت حجج دوكينز الصاخبة والتبسيطية لها وزن، فهذا السعي

---

[1]- For the importance of this point, see Samuel E Huntington and Lawrence E. Harrison, eds., Culture Matters: How Values Shape Human Progress (New York: Basic, 2000).

[2]- Dawkins himself makes this point: "We must acknowledge the possibility that new facts may come to light which will force our successors of the twenty-first century to abandon Darwinism or modify it beyond recognition" (A Devil's Chaplain [London: Weidenfeld & Nicolson, 2003], p. 81).

العلمي العظيم يمكن دحضه بسؤال ظاهره تافه لكن باطنه عميق وهو: ما الذي يُفسّر المفُسِّر؟

الآن، قد لا يكون هناك نظرية نهائية كهذه. و«نظرية كل شيء» قد تغدو «نظرية اللا شيء». لكن لا سبب يدعو إلى افتراض هذا السعي إخفاقاً منذ البداية، ببساطة لأنه يمثل انتهاء العملية التفسيرية. إلا أن سعياً مماثلاً من أجل تفسير يتعذّر رفضه يقع في قلب السعي العلمي. وليس في ذلك تناقض منطقي أو عيب مفهومي أو تناقض ذاتي.

ثم يذكر دوكينز حجةً فيها القليل من المنطق، إما في بيان مقتضب ومتسرع في كتاب «وهم الإله» وإمّا في نسخ أكثر توسعاً ذكرها في مواضع أخرى. ومن خلال تناوله الناقص والباعث على السخرية بـ«المبدأ الأنثروبي»، يُشير دوكينز إلى اللااحتمالية الكبيرة لوجودنا. فيقول إن الإيمان بالله يمثل إيماناً بكيان لا بدّ أن يكون وجوده أكثر تعقيداً- ولذا هو بعيد الاحتمال أكثر. لكن هذا القفز من الاعتراف بالتعقيد إلى تأكيد اللااحتمالية هو إشكالي للغاية. فلِم هو شيء غير محتمل معقد؟ قد تكون «نظرية كل شيء» أكثر تعقيداً من النظريات الأدنى التي تفسرها- لكن ما علاقة ذلك بعدم احتمالها؟

إنما لنقف هنا للحظة. إن الحقيقة التي لا مفرّ منها وبعيدة الاحتمال بشأن العالم هي أنّنا موجودون فعلاً هنا وكبشر نعكس هذه الحقيقة. والآن من المستحيل عملياً تحديد مدى عدم احتمال وجود البشرية. دوكينزً نفسه واضح، لا سيما في كتاب «الصعود إلى جبل اللااحتمال»، إنّ ذلك من غير المحتمل أبداً. إلا أننا موجودن. الحقيقة الجلية بأننا متحيرون بشأن كيفية كوننا هنا هي مستقلة عن حقيقة أننا هنا وبذلك قادرون على التأمل باحتمال هذا الواقع. ربما نحتاج إلى أن نقدّر أن ثمة كثيراً من الأشياء التي تبدو غير محتملة ـ لكن اللااحتمالية ليست لديها، ولن يكون لديها أبداً، عدم وجود لزامي. فقد نكون بعيدي الاحتمال ـ إلا أننا هنا. والقضية عندها تكون لا إذا كان وجود اللَّه احتمالاً بل إذا كان وجوده حقيقياً.

إله الفراغات

في كتابه «وهم الإله»، ينتقد دوكينز «عبادة الفراغات». وهي إشارة إلى مقاربة الدفاع عن العلوم المسيحية التي اشتَهرت إبّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ تُسمى مقاربة إله الفراغات. في أبسط صورة لها، هي أكدت أنه حتماً ثمة «فراغات» في الفهم الطبيعي أو العلمي للواقع. وفي نقاط معينة، تستخدم نظرية اللاهوت الطبيعي الشهيرة لويليام بيلي (1801) حججاً على هذا المنوال. فقيل إن اللَّه بحاجة لأن يكون موضع اقتراح كي يجري التعامل مع هذه الفراغات في الفهم العلمي.

كانت فكرة غبية وقد جرى التخلي عنها إلى حد كبير في القرن العشرين. بروفسور أوكسفورد الأول في الكيمياء النظرية، الميثوديست المشهور تشارلز آي. كولسون، استبدلها بعبارة «إله الفراغات».

فاستخدم اعتباراً شاملاً للواقع، وشدّد فيه على القدرة التعليلية للمعتقد المسيحي ككل بدلاً من معالجة فراغات متناقضة على الإطلاق. برغم مبالغته، من الواضح أن انتقاد دوكينز لأولئك الذين «يعبدون الفراغات» مناسب وصالح. لذا لا بد من نوجه له الشكر لمساعدتنا في التخلص من هذه الانعطافة الخاطئة التي عفا عليها الزمن في تاريخ الدفاع عن المسيحية. وهو مثال حيّ على كيفية أن يؤدي أي حوار بين العلوم واللاهوت المسيحي إلى بعض النتائج المفيدة.

لسوء الحظ، بعد إحرازه تقدماً كهذا، يُضعف دوكينز حجته من خلال الإيحاء بأن جميع الناس المتدينين يحاولون منع العلماء من الكشف عن هذه الفراغات: «من بين الآثار السيئة للدين أنه يُعلّمنا بأن الاقتناع دون الفهم يُعد فضيلة». وفي حين أن ذلك قد يكون صحيحاً في ما يخص بعض الأشكال الأكثر غرابة للاهوت المسيحي، قطعاً فإنه في معظمه لا يُعد ميزة في مقارباته. فالتعميم التام هو ما يُدمر أي نقاش مثير للاهتمام.

بعد كل شيء، ما من خطأ في الاعتراف بحدودنا لناحية الفهم، ويعود ذلك في جزء منه إلى حدود العلم نفسه، وفي جزء آخر للقدرة البشرية المحدودة على الفهم. وكما يُشير دوكينز بنفسه إلى هذا الأمر في مقام آخر: «يُعلّمنا علماء الفيزياء المعاصرون أن الحقيقة تفوق ما تراه العين؛ أو ما يستوعبه العقل البشري المحدود للغاية، عقلٌ تطوّر كما لو أن ذلك من أجل التعامل مع الأشياء متوسطة الحجم التي تتحرك بسرعات متوسطة عبر مساحات متوسطة في أفريقيا».

ليس مستغرباً أن هذا العقل البشري «المحدود للغاية» يجب أن يواجه صعوبات حادة أثناء التعامل مع أي شيء بعيدٍ عن عالم التجربة اليومية. وفكرة «الغموض» تظهر باستمرار كصراع العقل البشري من أجل فهم بعض الأفكار. وهذا بالتأكيد صحيح لناحية العلم؛ وصحيح أيضاً في ما يخص الدين.

لكن المشكلة الحقيقية هي قيام المدافعين عن المسيحية غير المشكوك بهم وأصحاب النوايا الحسنة بالترحيل القسري لله إلى الخبايا الخفية في الكون، بعيداً عن التقييم أو التحقيق. وهو الآن قلق حقيقي، لأن تلك الإستراتيجية لا تزال مُستخدمة من قبل حركة تصميم ذكية - حركة تتركز بالأساس في شمالي أفريقيا وتدافع عن فكرة «مُصمم ذكي» بالاستناد إلى فجوات في التبرير العلمي، مثل «التعقيد غير القابل للاختزال» للعالم. هي مقاربة أنا لا أقبلها، سواء على أسس علمية أو لاهوتية. من وجهة نظري، أولئك الذين يتبنون هذه المقاربة يجعلون المسيحية، وبدون أدنى شكّ، هشّة أمام التقدم العلمي.

لكن مقاربة «إله الفراغات» هي واحدة من مقاربات مسيحية كثيرة تناولت كيفية أن تكون فرضية اللّه منطقية. من وجهة نظري، هي كانت مضللة؛ كانت إستراتيجية تبريرية فاشلة منذ فترة مبكرة في

التاريخ وقد عفا عليها الزمن الآن. هذه النقطة تبنّاها فلاسفة دين وعلماء لاهوت مسيحيون إبان القرن العشرين وهم الآن عادوا إلى الأساليب الأقدم الأكثر ملاءمة للتعامل مع هذه المسألة. على سبيل المثال، ريتشارد سوينبورن، الفيلسوف من أوكسفورد، هو واحد من كتّاب كثيرين يقولون إن قدرة العلم على تبرير نفسه تتطلب تبريراً ـ وأن الاعتبار الأكثر اقتصادياً وموثوقيةً لهذه القدرة التبريرية يكمن في فكرة وجود إلهٍ خالقٍ.

وتجزم حجة سوينبورن بأن وضوح الكون نفسه بحاجة إلى تبرير. لذا ليست الفراغات في فهمنا هي التي تدل على وجود اللّه بل إن الفهم الصحيح للأشكال العملية من الفهم وغيرها من الأشكال ما يتطلب تفسيراً. باختصار، الحجة تقول إن قابلية التفسير نفسها تتطلب تفسيراً. كلما تحقق المزيد من التطور العلمي، تطور فهمنا للكون ـ ولذا أصبح هناك حاجة أكثر إلى هذا النجاح. هي مقاربة تُثني على التحقيق العلمي وتشجّعه، ولا تسعى إلى الثني عنه.

لكن ماذا بشأن علاقة العلم بالدين على صعيد أكثر عمومية؟ إن لدى دوكينز الكثير ليقوله في هذا المضمار ولا بد من أن نكمل طريقنا لدرس ما يقوله.

الخاتمة

كل وجهة نظر عالمية، سواء كانت دينية أو لا، لديها نقطة ضعف. وثمة توتر بين النظرية والتجربة، ما يطرح أسئلةً بشأن تماسك وموثوقية وجهة النظر نفسها. في حالة المسيحية، يُحدّد كثيرون نقطة الضعف بأنّها في وجود المعاناة في العالم. وفي حالة الإلحاد، هي الإصرار على الإيمان بالله، حين يكون من المفترض أن لا وجود لإله يُعتقَد بوجوده.

إلى فترة ليست ببعيدة، انتظر الإلحاد الغربي بصبر، مُعتقداً أن الإيمان بالله ببساطة سيزول. لكن الآن، من الواضح أن حالة من الذعر تسود. بدل أن يزول، الإيمان بالله يحيا ويبدو أنه لا يزال يحظى بتأثير أكبر على الساحتين العامة والخاصة على حد سواء. وكتاب «وهم الإله» يُعبرّ عن هذا القلق العميق، مما يعكس جزئياً حالةً من النفور الشديد تجاه الدين. لكنّ ثمة أمراً أعمق هنا، وغالباً ما يُتغاضى عنه في غمرة النقاش الساخن. القلق هو أن تماسك الإلحاد بحد ذاته على المحك. فهل من المحتمل أن يؤدي الانبعاث غير المتوقع للدين إلى إقناع الكثيرين بأن الإلحاد بذاته فيه عيوب قاتلة باعتبارها وجهة نظر عالمية؟

يبدو أن الغاية من كتاب «وهم الإله» إعادة طمأنة المُلحدين الذين يترنح إيمانهم لا بهدف تحقيق مناقشة منصفة أو قوية مع المتدينين أو أولئك الساعين إلى إيجاد الحقيقة (يتساءل المرء عمّا إذا كان مرد ذلك لكون الكاتب نفسه مُلحداً يترنح إيمانه). سينزعج المتدينون جراء صوره النمطية الطقوسية عن الدين وسيجدون أن افتقار الكتاب الواضح إلى العدل يُعد رادعاً هاماً عن أخذ

حججه ومخاوفه على محمل الجد. أما الباحثون عن الحقيقة الذين يعتبرون أنفسهم غير متدينين فقد يعيشون الصدمة جراء كلام دوكينز العدائي، واستخدامه التصريحات العقائدية الشخصية بدلاً من المشاركة الموضوعية المبنية على الدليل، ونبرة البلطجة والغطرسة تجاه المتدينين، وتصميمه التام على عدم إيجاد أي شيء سوى العيب في الدين من أي نوع كان.

هذا هو القلق العميق بشأن مستقبل الإلحاد ما يُفسّر «درجة الدوغمائية العالية» و«الأسلوب الخطابي العدائي» لهذه الأصولية العلمانية الجديدة. وتعلو وتيرة الأصولية حين تشعر أي وجهة نظر عالمية أنها في خطر، فتستشرس ضد أعدائها حين تتخوف على مستقبلها. إن كتاب «وهم الإله» عبارة عن عمل مسرحي لا علمي ـ هجوم كلامي شرس على الدين والتماس عاطفي بأن يخبو إلى قعر المجتمع بحيث لا يستطيع إلحاق أي ضرر. لا أحد لديه الشك بالإغراء الحشوي الذي سيكون لهذا الكتاب لجمهور علماني يُحذَّر من الأهمية السياسية الجديدة المرتبطة بالدين وتأثيره المتنامي وحضوره على الساحة العامة. وسيحظى موقفه الرافض للدين دون أدنى شك باستحسان أولئك الذين يمقتون الدين بشدة.

لكن آخرين كانوا أكثر حذراً. فنتيجة إدراك الالتزام الأخلاقي لأي ناقد للدين يتطرق إلى هذه الظاهرة على أفضل وجه وعلى نحو أكثر اقناعاً، كثيرون شعروا بالانزعاج جراء الصور النمطية الفظة التي لجأ إليها دوكينز، إضافة إلى المعارضات الثنائية المبسّطة إلى حدّ كبير (العلم حسن؛ الدين سيء)، والمغالطات البهلوانية، والعدائية تجاه الدين. هل من المحتمل أن يكون لكتاب «وهم الإله» نتائج عكسية ويؤدي في نهاية المطاف إلى إقناع الناس بأن الإلحاد متعصب ومذهبي وبغيض بقدر السوء الذي يتميز به الدين؟

يبدو أن دوكينز يعتقد بأن قول شيء ما بصوت مرتفع جداً وبثقة عالية، مع تجاهل أو تحقير الدليل المضاد، من شأنه أن يُقنع أصحاب العقول المنفتحة بأنّ الاعتقاد بالدين هو نوع من الوهم. للأسف، تشير الأبحاث الاجتماعية عن القادة الذين يتمتعون بالكاريزما ـ سواء كانوا متدينين أو علمانيين ـ إنّ دوكينز قد يكون محقاً في وضع أمل ما على هذه الإستراتيجيا. بالنسبة للبسطاء والسُذج، هي الثقة بما يُقال ما يُقنع لا الدليل المُقدّم لدعمه. لكن الحقيقة هي أن دوكينز يستند إلى حد بعيد إلى البلاغة لا على الدليل الذي من ناحية أخرى هو رأس ماله الطبيعي ما يُشير بوضوح إلى أن ثمة أمراً خاطئاً في هذه المسألة. ومن المفارقات أن الإنجاز النهائي لكتاب «وهم الإله» للإلحاد المعاصر قد يكون الإيحاء بأن هذا الإمبراطور ليس لديه ثياب ليلبسها. فهل من المحتمل أن يكون الإلحاد وهماً حول الله؟

البرهان الوجودي على وجود الله

تنظير في الإلهيات المقارنة

مهدي الحائري اليزدي [*]

يفترض منهج الفلسفة المقارنة المعتمد في هذه الدراسة، مقارنة مباحث الإلهيّات في الفلسفة الغربية بالحكمة الإلهية المشرقية، وبالفلسفة الإسلامية خصوصاً.

يحاول الباحث في هذا الميدان تطبيق الحكمة الغربية على الحكمة الشرقية وطرائق الاستدلال المتداولة بين فلاسفة الدائرتين؛ ليصل بعد المقارنة والتطبيق إلى فهم مدى الانسجام بينهما في المقدّمات والنتائج، ورفع الثنائية المفترضة التي استقرّت في أذهان كثيرين تحت عناوين مختلفة كالحداثة وما قبلها وما بعدها.

لقد سعى الباحث إلى تظهير الأسس النظرية للبرهان الوجودي على وجود اللّه كما ظهرت في الفلسفتين الإسلامية والغربية. وتحديداً من خلال كتابات المؤسسين حول هذه القضية بالذات.

المحرر

يرى القديس آنسلم أن قضية "الله موجود" هي من القضايا الضرورية الأولى، ولا يحتاج التصديق بها إلى الكثير من الجهد النظري سوى ما يصرف من جهد على فهم طرفي القضية في مقام التصوّر والفهم. يشير ملاّ هادي السبزواري في أبحاثه المنطقيّة إلى هذه النقطة فيقول:

"[فالضروريّ الأوّليّ] هو الذي يكفي تصوّر طرفيه وإن كان بالكسب كافياً

---

*ـ مفكر وباحث متخصص في الفلسفة الإسلاميّة، أستاذ في الحوزة العلمية في قم.

المصدر: هذا النص هو ترجمة للفصل الثالث عشر من كتاب "كاوشهاى عقل نظري"، ولهذا الكتاب أكثر من طبعة. والنص المعتمد في هذه الترجمة من مجموعة مؤلّفاته، تحقيق مصطفى محقق داماد، المجلد الثاني، من صفحه 297 إلى صفحة 369، انتشارات مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران.

نقله عن الفارسية: ش. أ. محمد حسن زراقط.

في الجزم بالنسبة بينهما، ولا يتوقّف فيه أحد، ولا يتأتّى إنكاره إلا لمن لا يتصوّر الحدود؛ كالحكم بأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأنّ الكل أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحدٍ بعينه متساوية، وأنّ الضدّين لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ شخصيٍّ ماديٍّ في زمانٍ واحد. وإن كان فيه خفاء فلخفاء الأطراف مثل الممكن محتاج إلى المؤثّر فلعلّه لا يتصوّر الممكن بعنوان شيئية الماهيّة النائية عن الوجود والعدم، وأنّهما مثل كفّتي الميزان المتساويتين، وأنّ المتساويين ما لم يترجّح أحدهما بمنفصل لم يقع»[1].

وكما يرى آنسلم ويحاول أن يثبت أنّ قضيّة "الله موجودٌ" من الضروريّات الأولى، نجد أنّ ابن سينا نفسه في الإشارات والتنبيهات يؤمن بأنّ قضية "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" تندرج في عداد هذا الصنف من القضايا، ويلفت النظر تحت عنوان "تنبيه" إلى أنّ هذه القاعدة تقتضي أنّه لو كان ثمّة شيء صدر عنه "أ"، فسوف يكون من هذه الجهة غير العلّة التي تصدر عنها "ب". وهذا ما يعبّر عنه بقوله: "وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته وإمّا من لوازمه وإمّا بالتفريق، فإن فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعاً فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية وإما لأنه موجود وإما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة"[2].

ويعقّب الشيخ الطوسي على كلامه هذا بقوله: "يريد بيان أنّ الواحد الحقيقيّ لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإنّما كثُرت مدافعة الناس إيّاه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية"[3]. وعليه هو يرى أنّ فهم الوحدة الحقيقية تفضي إلى ارتفاع الخلاف وحسم مادّة النزاع في الواحد وصدور أكثر من الواحد عنه.

وفي موازاة هذا الكلام في قاعدة "الواحد" نسمع القديس آنسلم يقرّر المعنى نفسه وبالصياغة المنطقيّة نفسها، فيقول:

"الأحمق قد حدّثته نفسه بأنّ اللّه غير موجود. ولكن لو تأمّل هؤلاء الحمقى معنى كلمة "الله" التي أنكروا وجود معناها عن جهلٍ؛ لأدركوا أنّ هذا الشيء الذي لا شيء أعظم منه يحظى على الأقلّ بالوجود في الذهن. وبنيلهم هذا

[1]ـ شرح منظومة السبزواري، ج 1، ص 324-325.

[2]ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 122.

[3]ـ نصير الدين الطوسي، المصدر نفسه.

الإدراك الذهنيّ يكونون قد تحرّروا من سباتهم الأرنبيّ؛ وذلك لأنّ المرحلة الأولى من المعرفة هي المعرفة التصوّريّة ومرحلة شرح الاسم وتصوّر المعنى وإدراكه في الذهن. وهذا المسار هو المسار الإلزاميّ لكلّ المعارف والعلوم، فالرسّام قبل أن يحمل ريشته ويبدأ بالرسم يتصوّر اللوحة التي يريد رسمها ثمّ ينقشها على الورق أو القماش في مرحلة لاحقة. ولا يمكن أن يحصل العكس أي بأن توجد اللوحة الخارجية ثمّ يعرفها تصوّراً؛ لأنّ المفروض عدم وجودها حتّى الآن. ولكن بعد رسم اللوحة وإيجادها يعلم أنّ خلاّقيّته وإبداعه يتّصف بالحقيقة والواقعيّة، وتتطابق المعرفة التصوّريّة مع الوجود الخارجيّ. وبهذه المعرفة الجديدة ينعتق العارف من ربقة الجهالة، ويعرف حقيقة من حقائق الخارج.

وفي محلّ بحثنا أيضاً، حتّى الحمقى والجاهلون والمحرمون من المعرفة الثانية، يمكنهم تحصيل المعرفة الأولى؛ أي المعرفة التصوّريّة بموجود لا يمكن تصوّر موجود أكمل منه ولا أعظم. وإدراك هذا النوع من المعرفة لا يتوقّف سوى على تصوّر معاني الألفاظ ولا يحتاج إلى بذل ا لكثير من الجهد النظريّ. والنقطة اللافتة هنا هي أنّ هذه المعرفة بمجرّد حصولها في الذهن تنتج معرفة بقضيّة جديدة هي أنّ الموجود الموصوف بالصفة المذكورة أعلاه، لا يمكن أن يكون موجوداً في الذهن فقط. لذلك يجب أن يسلّم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه، لأنّه عندما يسمع ذلك يعقله، وكلّ ما يعمله موجود في الذهن. وممّا لا شكّ فيه أنّ ما لا نتصوّر أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط؛ لأنّه لو كان موجوداً حقيقة في الذهن فقط لأمكننا أن نظنّ أنّه موجود في الواقع أيضاً، هذا وجود أعظم. وعلى هذا إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه موجوداً في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصوّر أعظم منه وهذا مستحيل. مما لا شكّ فيه إذاً: أنّ ما لا نستطيع تصوّر ما هو أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على حدٍّ سواء. فالله موجود حقّاً حتّى إنّنا لا يمكننا أن نفكّر في أنّه غير موجود؛ إذ إنّنا لا يمكن أن نتصوّر شيئاً لا يمكن تصوّره غير موجود، وهذا أعظم من تصوّر شيء غير موجود، وإذا أمكننا أن نتصوّر ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه غير موجود، لا يكون ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه؛ وهذا

تناقضٌ. إذاً ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه موجودٌ حقّاً ولا يمكننا تصوّر غير موجودٍ، وهذا الموجود هو أنت يا ربيّ.»[1]

ومن الواضح أنّ المراد من الأعظم والأكمل في هذا الاستدلال ونظائره المعنى غير الجسمانيّ؛ بل المراد هو العظمة والعلوّ المعنويّ كعلوّ العلّة بالقياس إلى المعلول.

والسؤال الذي يواجه برهان آنسلم هو: لماذا ينبغي تعريف اللّه بهذه الطريقة التي ترتّب التصديق بالوجود الواقعيّ على التصوّر. وبعبارة أخرى: لماذا يجب أن يكون اللّه حقيقة لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منها؟

وثمّة محاولات عدّة بذلها فلاسفة ومفكّرون كثيرون، وبعضهم استند إلى الميول الفطريّة الطبيعيّة الموجودة في الإنسان؛ لتنظيم جواب منطقيٍّ. ومن هذه الميول الميل الفطريّ الذي يتجلّى في النفس الإنسانيّة في صورة احترامٍ متعلّقه موجودٌ كامل يستحقّ العبادة والتسليم المطلق له. وإذا قيل إنّ الوثنيّين يوجّهون عبادتهم إلى أوثانهم التي يؤمنون أنّه لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منها. يُقال في الردّ عليهم إنّ الأوثان عند عابديها ما هي إلّا رموز وتجسيدات للموجود الأعظم المشار إليه ولا يعبدونها بما هي في نفسها. وهم لا يختلفون عن الآخرين في اعتقادهم بوجود شيء لا شيء أعظم منه هو الخالق وهو الذي يستحق للعبادة.

ومهما يكن من أمرٍ وعلى الرغم من إعجاب عدد كبيرٍ من الفلاسفة الغربيّين بهذا الكلام الآنف الذكر، فإنّنا نرى أنّ ما أبدعته الفلسفة الإسلامية، يغنينا عن اللجوء إلى الغريزة، ويوفّر علينا إثارة الإشكال المذكور وتجشّم عناء الردّ عليه.

لا بدّ عند محاولة التعريف وتقديم تصوّر ذهنيٍّ عن اللّه تعالى، من أن تكون هذه الصورة الذهنية مختلفة عن سائر المفاهيم الإمكانيّة. فلو أنّنا شرحنا ما نفهمه من كلمة اللّه بالجوهر والعرض وما شابه من مفاهيم عالم الإمكان فسوف نخرج عن دائرة البحث، ولن نستطيع الوصول إلى التصديق بوجوده عن طريق تصوّره. وهذا هو ما يسمّى في مصطلح المناطقة بالخلف أو التناقض في المفهوم. أضف إلى هذا أنّ المفهوم هو الصورة الذهنيّة التي تأتي إلى الذهن من المصداق سواء كان هذا المصداق فرضيّاً أو حقيقيّاً. وبناء عليه، إذا انتزعنا مفهوم الباري تعالى، من مصداق يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، فعندها لن يكون مفهوم الباري وعلّة العلل والمبدأ الأوّل وغاية الغايات وبسيط الحقيقة، وهذا يشبه ما يُقال في افتراض علّة لواجب الوجود، فعندها لن يبقى واجباً، وهذا خلفٌ وتناقضٌ في المفهوم أيضاً.

-[1] John hick (ed.)، Op. cit.

صرف الوجود

أهمّ من التوجيهات والتحليلات المتقدّمة كلّها، هذه الحقيقة العلمية التي هي الحقّ تعالى منزّهٌ عن التركيب من الوجود والماهيّة، الأمر الموجود في جميع الماهيّات الممكنة، كما هو منزّهٌ عن أيّ شكلٍ من أشكال التركيب الأخرى. وبالتالي وجوده الواقعيّ هو عين حقيقته وماهيّته التي سوف يدركها العقل. ومن هنا، كان وجوده الواقعيّ أرقى وأكمل من وجود سائر الممكنات؛ وذلك لأنّه بسيط ومستغنٍ عن أيّ وجود يتعلّق بالموجودات الممكنة. ووجوده الذهنيّ كذلك يتّصف بما يتّصف به وجوده الحقيقيّ من كونه أعظم وأكمل من أيّ موجود آخر؛ بحيث لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه ولا أكمل. وعليه إذا أردنا تعريفه ولو على نحو شرح الاسم، فلا بدّ من أن نفترض أنّه صرف حقيقة الكمال ومحض الوجود، فمن الطبيعيّ يكون كماله ووجوده بحدٍّ لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه؛ وذلك لأنّ أيّ كمالٍ يُفرض لأيّ موجود آخر فهو يرجع إلى صرف وجوده وبساطة حقيقيته ولن يكون خارجاً عنها. ومن المعلوم أنّه لا محلّ للكثرة في صرف الوجود فضلاً عن أن يكون ثمّة ما هو أعظم وأكمل.

وأما الجواب عن سؤال: لماذا يعرّف اللَّه بأنّه صرف حقيقة الوجود والكمال؟ فهو أنّه إذا افترضنا أنّه موجودٌ مقيّدٌ ومحاطٌ وخاصّ. فسوف نكون مجبرين على نسبة الإمكان وسائر خصائصه وعوارضه إليه، وفي هذه الحالة نكون قد خرجنا عن دائرة البحث حيث إنّ بحثنا عن واجب الوجود ومبدإ الخلق. وحتّى الطرف المقابل الذي ينكر وجود الله، هو ينكر وجود شيء آخر وهو يسمّيه بهذا الاسم اشتباهاً. والأمر عينه يُقال عن اللاأدريّ والمشكّك الذي لا يرى إمكان الإثبات ولا النفي.

1- بعد قرنين من عصر آنسلم ظهر القدّيس توما الأكويني Thomas Aquinas وهو من مشاهير الفلاسفة الذين ما زالت آراؤهم وأفكارهم قيد التداول عبر العالم وخاصّة في الغرب المسيحيّ. وقد عمل الأكويني على نقد برهان آنسلم الوجوديّ، وراعى في نقده إيّاه حدود الأدب والاحترام مع سلفه صاحب البرهان. وطرح بديلاً عنه برهاناً يعترف بعدم سلامته من الإشكال. ولمّا كانت رحى بحثنا في هذه الدراسة تدور حول البرهان الوجوديّ، فإنّنا لن نعرض لبرهان الأكوينيّ، ولذلك سوف نكتفي بحصر الاهتمام بانتقادات الأكوينيّ التي وجّهها إلى البرهان الوجوديّ، ونتابع البحث وفق منهجنا المقارن لنعرض هذه الانتقادات على الفلسفة الشرقيّة، وهدفنا في نهاية المطاف الحكم على هذا البرهان أو له.

يفتتح الأكوينيّ كلامه في نقد البرهان بالحديث عن البديهيّات الأوّلية في المنطق ويقسّمها إلى قسمين:

القسم الأوّل هو البديهيّات التي هي في حدّ ذاتها بديهيّة وهي ضروريّة الثبوت في الواقع؛ حتى لو غفلنا عن كونها ضروريّة. القسم الثاني هو القضايا الأوّلية التي ليست ضروريّة وثابتةً في الواقع فحسب، بل واضحة البداهة عند الناس جميعاً. ومعاني الألفاظ والكلمات التي تُستخدم في القضايا الأوّليّة التي هي تُعدّ مبادئ للاستدلال لا تخفى على أحد، وهي كلماتٌ يعرف معانيها كلّ من يسمعها، ومن هذه الكلمات الوجود والعدم، والكلّ والجزء وما شابه. ومن نتائج هذا الوضوح نرى أنّ كلّ من يسمع قضيّة مثل قضية "الكلّ أعظم من الجزء" يصدّق بها ويوافق عليها. ولكنّ هذه الصفات لا تتوفّر في البديهيّات كلّها. وذلك أنّ بعض القضايا لا تتّضح بداهتها إلا للعلماء وأهل الاختصاص، مثلاً قضية عدم إمكان وجود الجوهر المجرّد في الزمان والمكان هي قضية ضروريّة عند الفلاسفة، ولكن كيف يمكن لمن لا يعرف هذه المصطلحات الفلسفية الحكم بضرورة صدق هذه القضيّة والتصديق باستحالة وجود الجوهر المجرّد في الزمان والمكان. وبناء على هذا التقسيم للقضايا إلى قسمين ينبغي القول في ما يرتبط بقضية "الله موجودٌ" على الرغم من أنّ هذه القضية ضروريّة بحسب الواقع؛ وخاصّة بالنظر إلى أنّ وجود اللّه عين ماهيّته، وعلى ضوء هذه النقطة الأخيرة يتّضح أنّ هذه القضية في حدّ ذاتها تتّصف بالضرورة الواقعيّة. ولمّا كنّا عاجزين عن إدراك كنه الوجود الإلهيّ فإنّنا سوف نعجز عن إدراك ضروريّة القضية التي تتضمّن الحكم بوجوده؛ ولأجل هذا لا ندرك بداهة القضية كما هي في واقعها.

والمشكلة الأخرى في هذه القضية بحسب الأكويني أنّ هذا البرهان يفترض قدرتنا على إدراك حقيقة اللّه قبل إدراك وجوده. والحال أنّه يستحيل علينا أن ندرك كنه اللّه وحقيقته قبل إدراك وجوده، مع ما عليه هذه الحقيقة من عظمة عبرّ عنها البرهان بأنّها حقيقة لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منها. والترتيب المنطقيّ يقتضي توقّف العلم بالحقيقة على معرفة الوجود. أمّا دليل آنسلم فيدعونا إلى إدراك حقيقة اللّه قبل إدراك وجوده. وهذه مغالطة لا يحسن الوقوع فيها.

البحث في انتقادات الأكويني

إنّ البحث عن هذه الانتقادات ومدى ما تحظى به من قيمة علميّة وتأثير في الفكر الفلسفيّ

الغربيّ أمرٌ يقع خارج دائرة اهتمام هذه الدراسة. ولا شيء ممّا تقدّم يمكن قبوله والموافقة عليه بحسب ضوابط الفلسفة الإسلاميّة، وقواعدها المنطقيّة.

فتقسيم أوليّات المنطق إلى القسمين المذكورين أعلاه؛ وذلك أنّه حتّى لو كان هذا التقسيم صحيحاً فهو لا صلة له بالقضايا والتصديقات؛ بل هو على صلة بالتصوّرات والضرورات المنطقيّة كلّها تُصنّف في خانة القضايا التي تتضمّن حكماً وتصديقاً، لا في خانة التصوّرات.

أمّا المفاهيم التصوّريّة فإنّ معرفتها وشهرتها تتناسب طرداً مع عموميّتها وشمولها فالمفهوم الأكثر عموماً والأوسع دائرة هو الأكثر وضوحاً وإمكانَ معرفةٍ، وبناء على هذه الرؤية يكون مفهوم الوجود من أوضح المفاهيم لأنّه المفهوم الأكثر سعة.

12 - يرى ابن سينا أنّ مفهوم الوجود لا يقبل التعريف الحديّ وذلك لأنّ التعريف بالحدّ التامّ يحصل بالجنس والنوع والوجود بالنظر إلى عمومه لا جنس له ولا نوع فلا يمكن تعريفه. والأمر الثاني الذي يحول دون تعريف الوجود عنده أنّهم يشترطون في المعرِّف أن يكون أجلى وأوضح من المعرَّف والوجود لا شيء أعرف منه ولا أوضح.

والمفاهيم التصوريّة كل وجزء أيضاً تتّصف بأنّها معروفة للجميع بالنظر إلى عموميّتها وشمولها. ولكنّ هذه المعرفة المفهوميّة والتصوّريّة تختلف تماماً عن المعرفة التصديقية الموجود في قضية «الكلّ أعظم من الجزء». وكما أنّ هاتين المعرفتين تختلفان بالذات، تختلفان كذلك في الأحكام والخصائص، ولا بدّ من التمييز بينهما. وبناء على هذا يتّضح مركز الخطإ في كلام الأكوينيّ؛ وذلك لأنّ تقسيمه هذا خاصٌّ بالمعرفة التي متعلّقها التصوّرات، ولا ربط لها بالضرورات المنطقيّة. وهنا نطرح السؤال الآتي: أليس من الإنصاف الحكم على نسبة أحكام التصوّرات إلى القضايا والتصديقات بأنّها مغالطةٌ؟ والبحث عن هذه المغالطة ومدى تورّط الفلسفة الغربية بها أمرٌ يقع على عاتق تاريخ الفلسفة. وأما في الفلسفة الإسلامية فكما نقلنا عن لسان نصير الدين الطوسي والحكيم السبزواري، لا تنقسم الأوّليّات إلى أقسام وإنما هي مجموعة واحدة، وهذه المجموعة الواحدة تتميّز بكفاية التصوّرات الثلاثة للجزم بمضمونها والتصديق بها، ونعني بالتصوّرات الثلاثة تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية. ولا ربط لسعة هذه التصوّرات وضيقها ولا لشهرتها وقلّة اشتهارها بولادة قسمٍ جديدٍ من أقسام الأوّليّات على نحو ما نقلنا عن الأكوينيّ. وعلى أيّ حال إنّ المقدار المسلّم هو عدم جواز الخلط بين أحكام التصوّرات وخصائصها وبين أحكام التصديقات والقضايا التامّة، بحيث ينجم عن تقسيم التصوّرات انقسام القضايا إلى أقسام تبعاً لها.

ولعلّ من الممكن القبول بالتقسيم المشار إليه آنفاً للقضايا البديهيّة إلى قسمين، إذا وافقنا الإمام الفخر الرازيّ على رؤيته في تفسير التصديق، وقبلنا أنّ التصديق هو تركيبٌ من التصوّرات ينضمّ إليها حكم، وليس شيئاً أكثر من هذا. وفي هذه الحالة سوف يتبع التصديق التصوّرات في الانقسام، ولمّا كانت التصوّرات عند الأكوينيّ قسمين، فلا بدّ من أن تنقسم التصديقات تبعاً لها إلى هذين القسمين أيضاً. هذا لكن هذه النظريّة في تفسير التصديق غير مقبولة في الفلسفة ولا أحد من أهل الفنّ يوافق الرازيَ فيها، بحيث يكون التصديق تركيباً من تصوّرات عدّة. ومن الذين علّقوا على هذا التفسير الحكيم السبزواري حيث يقول: «ومن يركبه فيركب الشطط».

وفي السياق نفسه ينتقد صاحب نقد المحصّل الرازي على جعله ميزان البداهة والضرورة في التصديقات غير الاكتسابيّة، عدم اكتسابية التصوّرات وبداهتها، ويقول في ردّه:

"...أقول: خالف المصنّف سائر الحكماء في التصديق، فإنّه عنده إدراكٌ مع الحكم، كما أنّ التصوّر إدراكٌ لا مع الحكم، وعندهم أنّ التصديق هو الحكم وحده، من غير أن يدخل التصوّر في مفهومه دخول الجزء في الكلّ... أقول: قول الرازي: كلّ تصوّر يتوقّف عليه تصديق غير مكتسبٍ فهو غير مكتسب؛ إنمّا يصحّ على مذهبه، وهو أنّ التصديق عبارة عن التصوّرات مع الحكم. ولا يصحّ على قول من يقول إنّه هو الحكم وحده، فإنّ كثيراً من التصديقات البديهيّة، أعنى الأحكام المجرّدة عن التصوّرات، تتوقّف على تصوّرات غير بديهيّة، كقولنا: "كلّ عدد إمّا أوّلٌ أو مركّب..""[1]

والاعتراض الثاني من اعتراضات الأكويني على البرهان الوجوديّ، لا يحظى أيضاً بالإتقان الفلسفيّ. على الرغم من سعيه لتصوير هذا الاعتراض بطريقة منطقية وعقلانيّة. وهو يقدّم مقدمة في توضيح اعتراضه على البرهان الوجوديّ، فيقول:

ما يقتضيه منطق العقل ويعلّمنا إيّاه هو أن لا ندّعي المعرفة بحقيقة اللّه في المراحل الأولى من مسيرة التعرّف إليه. والمسار الطبيعيّ المنطقي يقتضي أن نعرف وجود اللّه أوّلاً، ولكن ليس بمعرفة وجوده بل بمعرفة وجود الأشياء التي تنكشف لنا بشكلٍ مباشر. ثم في المرحلة اللاحقة من مسيرتنا الروحانيّة نبدأ

[1]ـ نقد المحصّل، ص 6، وص 10.

بالتعرّف إلى صفاته بالتدرّج. ولا يخفى أنّ هذه المعرفة مقيّدةٌ بقدراتنا الذاتية، ومحدودة بحدودها.[1]

وفي مقام الردّ على هذا الموقف التوماوي نقول إن الأكويني خلط بين ما الشارحة وما الحقيقية، ونسب الخصائص والأمور التي ينبغي أن تُنسب إلى ما الحقيقية إلى ما الشارحة. وهذا خطأ علميٌّ لا يقبل في منطق العلماء والفلاسفة. ولا يليق بمقام توما الأكوينيّ على ما له من المقام والشهرة التي ملأت الآفاق، أن يتجاهل قواعد المنطق الأوّلية وخاصّة حين يكون بصدد الترتيب المنطقيّ لأفكاره ونظراته إلى الموضوع الذي كان يدور حوله بحثه. وسبب هذه المغالطة البيّنة التشابه بين السؤالين في أداة الاستفهام "ما" التي تُستخدم مرةً في السؤال عن شرح الاسم، وثانيةً في السؤال عن التعريف الحقيقيّ، وهو ما يسمّيه المناطقة بـ"ما الشارحة" و"ما الحقيقيّة". ولا يخفى أنّ الفرق بين السؤالين عميقٌ ودقيقٌ. وقد التفت كل من اشتغل بعلم المنطق إلى هذا التفاوت بين السؤالين وممّن ميّز بينهما ابن سينا، في عدد من الموارد ومن ذلك في كتابه "دانشنامه علائي"، حيث يبيّن أنّ ما الشارحة هي السؤال الأوّل، وما الحقيقية هي السؤال عن جوهر الشيء، على الرغم من أنّ السؤالين يُفتتحان بـ"ما هو".

وفوق ما تقدّم كلّه ينبغي أن يُعلم أنّ الحقائق البسيطة ومنها حضرة الحقّ تعالى، لا محلّ فيها حتّى للسؤال على مستوى شرح الاسم، ولا يمكن تصوّر مطلب ما الشارحة في حقّها، فضلاً عن مطلب ما الحقيقيّة التي يُسأل بها عن الجوهر. وذلك أنّ ما يُطمح إليه في محاولة فهم هذه الحقائق هو شرح اللفظ وهو أمرٌ لا يُحتاج معه إلى مثل هذه الأسئلة المنطقيّة. والجواب عن السؤال بـ"ما هو" على مستوى اللفظ لا يقتضي أكثر من تبديل الكلمة غير المفهومة بكلمة أكثر وضوحاً منها. وهذا ما تؤدّيه المعاجم اللغوية واحدة اللغة أو متعدّدتها، وليس من نتائج هذه العمليّة ولا من اهتماماتها التعرّف إلى ماهيّات الأشياء. بينما شرح الاسم يتضمّن التعرّف إلى الماهيّة وفي بعض الحالات بشكلٍ كامل، والفرق الأساس بين مطلب ما الشارحة وقرينتها أي ما الحقيقية هو في أنّ الأولى يمكن تصوّرها مع عدم العلم بوجود الشيء المسؤول عنه، وأمّا الحقيقية فلا تتصوّر إلى بعد العلم بالوجود فما لا وجود له لا حقيقة له

[1]- John hick (ed.), Op. cit.

حتّى يُسأل عنها. ومن هنا، يُقال إنّ الماهية التي لا وجود لها لا يمكن تسميتها بالحقيقة ولا ما السائلة عنها بالحقيقية[1]، ولأجل هذا عدّوا السؤال عنها سؤالاً عن شرح الاسم فحسب. وشرح الاسم هذا يتحوّل تلقائيّاً إلى تعريف حقيقيّ بعد معرفة وجود الشيء، ويتبدّل من تعريف ماهويٍّ إلى تعريفٍ حقيقيّ. بينما شرح اللفظ لا يمكن أن يتحوّل إلى تعريف حقيقيٍّ ولا يصلح ليكون جواباً عن السؤال عن جوهر الشيء.

والألفاظ التي نستخدمها في وصف اللّه تعالى وتعريفه، لا تعدو كونها تعريفات لفظيّة لأنّها استخدام لفظٍ محلّ لفظ، ولا يمكن أن تتحوّل إلى تعريفات حقيقيّة. والسبب هو أنّ الشيء البسيط لا يمكن تجزئته إلى تُستخدم في حدّه تعريفه، وما لا يمكن إدراك ماهيّته بالتحليل والتجزئة لا يمكن شرح اسمه ولا شرح حقيقته. والقدر المسلّم هو أنّنا بعد معرفتنا اللفظية به يمكننا البحث في وجود معنى هذا اللفظ الذي فهمناه أو عدم وجوده. وعليه إذا لم نستطع معرفة اللّه من أيّ جهة من الجهات، لا يمكننا تصوّره بواسطة بعض العالم، وعليه فإنّ اعتراض الأكوينيّ ليس وارداً.

ولو أنّ أحداً أنكر هذا الأمر البيّن، ورفض إمكان تصوّر اللّه حتّى على مستوى شرح اللفظ، فيجب عندها أن يَلفت نظره إلى أنّ إنكاره هذا يولد منه عدم الإنكار، وبعبارة أخرى: يلازمه الاعتراف بأنّ هذا الشيء الذي أنكره فهمه وأنكر إمكان تصوّره على مستوى اللفظ وشرحه، قد تحقّقت له صورةٌ ما في الذهن، وفي هذه الحالة لا بدّ من الاعتراف بأنّ تحقّق صورة ذهنيّة ما عن الوجود الإلهيّ في الذهن ليس أمراً مستحيلاً.

وعلى ضوء هذه النقطة التي لا يمكن إنكارها، نجد أنّ القدّيس آنسلم في برهانه لم يتجاوز حدود شرح اللفظ، ووجّه الجدال مع من وصفه بالأحمق الذي لا يسعه أن يتجاهل الصورة التي تتشكّل في ذهنه عند سماع كلمة اللّه أو سماع شرح معنى هذا اللفظ، بغضّ النظر عن الجهة التي يسمع منها، حتّى لو سمع الكلمات الآتية من وراء جدار لا يعرف قائلها، أو قرأ هذه الكلمات مصادفة في معجمٍ لغويٍّ، وهذه الكلمات هي: "الله هو الشيء الذي لا يمكن تصوّر شيءٍ أعظم منه"، وضرورة الفهم والتصوّر هذه ناتجةٌ من العلاقة الوثيقة بين الألفاظ ومعانيها، فلا يسع من يفهم اللغة أن يسمع الكلمات ولا يسمح لمعانيها بالحضور إلى ذهنه.

وبوحيٍ من هذه الصراحة، وبناء على هذا التفصيل، لا يبقى مجالٌ للشكّ في أنّ القدّيس آنسلم

[1]ـ الحقيقة (reality) مصطلح مشهور في الفلسفة الإسلاميّة وهو لا يدلّ على المعنى المقابل لكلمة مفهوم وماهيّة. بل الحقيقة هي المفهوم والماهية التي تنطبق على مصداقها الواقعيّ. وهذا لا يتطابق مع النقاش الدائر في الفلسفة الغربية بين الواقعيّة (رياليسم) والمثالية (ايدياليسم). وقد تعرّضنا لهذا المطلب في الفصول الأولى من كتاب: "كاوشهاي عقل نظري".

أو غيره من الفلاسفة الذي استخدموا البرهان الوجوديّ، لم يكن يريد أيٌّ منهم التوصّل إلى إثبات وجود اللّه عن طريق معرفته الحقيقيّة، حتّى يُعترض عليهم بأنّ القواعد المنطقيّة تقتضي معرفة الوجود أوّلاً قبل معرفة الحقيقة، كما نقلنا عن الأكوينيّ آنفاً. بل ما يريده آنسلم ونظراؤه هو الانطلاق من شرح اللفظ الذي هو أوّل التصوّرات بداهةً للوصول إلى التصديق الأوّلي بالوجود.

وهنا لا بدّ من الابتعاد عن التعصّب، وإنصاف آنسلم والاعتراف له بأنّ النقاط التي ارتكز عليها برهانه الوجوديّ بريئة من الاتّهام بمخالفة قواعد المنطق؛ وذلك لأنّه لو افتُتح الكلام بالبحث عن شرح الاسم لا عن شرح اللفظ لصحّ الاعتراض الذي أشرنا إليه، وهو أنّ الحديث عن شرح الاسم يتوقّف على معرفة الحدّ الحقيقيّ ومن المعلوم أنّ اللّه عزّ وجلّ لا حدّ ولا رسم. وإذا لم يكن له حدٌّ ولا رسمٌ فلا محلّ للبحث عن شرح الاسم بالنسبة إليه.

ويمكن تعريض كلام ابن سينا لهذا المحكّ المنطقيّ، وذلك لاعتقاده بأنّ "تعريفات الوجود كلّها من باب شرح الاسم"، وهذا الكلام في رأينا زللٌ منطقيٌّ كبيرٌ، لا ينسجم مع موقع ابن سينا في عالم المنطق وعلمه، ولا بدّ من التسجيل لآنسلم أنّه لم يتورّط في ما تورّط فيه ابن سينا قبله.

وإذا تجاوزنا هذا البحث وانتقلنا إلى فرضيّة أنّ البرهان الوجوديّ يريد أن يعرّفنا إلى وجود اللّه عن طريق معرفة ماهيّته. فبحسب هذا الفرض أيضاً لا يرد الاعتراض عليه بمخالفة الترتيب المنطقيّ لعملية التفكير؛ وذلك لأنّ شرح الماهيّة هو السؤال الأوّل المتقدّم على معرفة الوجود والمتقدّم على التعريف الحقيقيّ أيضاً، وهذا التقدّم هو تقدّم منطقيٌّ. ولا يصحّ القول إنّنا ننتقل من معرفة الحقيقة إلى معرفة الوجود؛ بل إنّنا ننتقل من السؤال الأوّل إلى السؤال عن الوجود. ومهما يكن من أمرٍ نحن نرى أنّ الاعتراض التوماويّ غير واردٍ على الدليل الوجوديّ الذي طرحه آنسلم.

لعلّ الالتفات إلى المغالطة المتضمّنة في اعتراضات الأكوينيّ هو الذي دعا رينيه ديكارت إلى حرف البرهان الوجوديّ عن مجراه الحقيقيّ، وليعيد صياغة البرهان وفق ما يراه أكثر دقّة وإتقاناً. وقد لفت التفسير الديكارتي للبرهان الوجوديّ علماء أوروبا وفلاسفتها. ولكنّ الواقع من وجهة نظرنا وفي الفلسفة المقارنة، فإنّ هذا التفسير لم يضفِ على البرهان مزيداً من الإحكام وحسب بل بدّل صورته الحقيقية والمنطقيّة، هذا إن لم نقل إنّه فرّغه من مضمونه ووزنه الفلسفيّ، وألقاه على قارعة النقد الفلسفيّ والجدل العلميّ.

وعلى الرغم من الرغبة في اختصار الكلام، والميل إلى تجنّب البحث في موقف كلّ فيلسوف أو مدّعي فلسفة من البرهان الوجوديّ، فإنّ بحثنا في تقريرات هذا البرهان في القرون الأخيرة يكشف

لنا عن أنّ أكثر الانتقادات التي وُجِّهت إلى هذا البرهان تستند إلى النسخة الديكارتيّة منه. ولأجل هذا لا نجد مناصاً من التعرّض لصياغة ديكارت للبرهان الوجوديّ ولو على نحو الاختصار، على أن نستند في نقلنا إلى المراجع الغربية والمصادر الأصلية ليستنّى لنا على ضوء ذلك عرض آخر الانتقادات التي أوردها علماء الفن.

دليل الوجود في فلسفة ديكارت

يقول رينيه ديكارت في تأمّلاته:

لأنّنا اعتدنا دائماً في تعاملنا مع الأشياء والموجودات العاديّة، الفصل بين الوجود والماهيّة والتفكيك بينهما، ولأجل هذا نؤمن بأنّ الماهيّة في حدّ نفسها لا تقتضي الوجود، وقد سرّينا عادتنا هذه إلى الحقّ تعالى، وحسبنا أنّه يمكن التفكيك بين وجوده وماهيّته، وهو في هذا يشبه سائر الممكنات العاديّة التي يمكن تعقّل ماهيّتها مجرّدةً عن الوجود. ولكن بعد التدقيق والتعمّق في ماهيّة اللَّه ينكشف لنا أنّ وجوده لا ينفصل عن ماهيّته ليس في العقل في عالم الواقع حتّى في العقل أيضاً. وإذا كان الوجود عارضاً على سائر الأشياء وفي النتيجة يمكن التفكيك بين العارض والمعروض، فإنّ ماهيّة اللَّه وجودها من لوازمها التي لا تقبل الانفكاك عنها. فكما أنّ ماهية المثلث لا تقبل الانفكاك عن مساواة مجموع زواياه للزاويتين القائمتين، وكما لا يمكن التفكيك بين الوادي والجبل، فكذلك وعلى الأساس نفسه ووفق المعيار ذاته، لا يجوز افتراض الكمال عارضاً على اللَّه تعالى وأمراً اتفاقيّاً له، وإنكار اللزوم وضرورة التلازم بين الوجود والماهيّة. وإذا أمكن إنكار التلازم بين الوادي والجبل، عندها يمكن إنكار التلازم بين ماهية اللَّه ووجوده. ولما كان إنكار هذا التلازم العقلي مساوياً لعدم التصوّر الصحيح للجبل والوادي، كان إنكار التلازم بين وجود اللَّه وماهيّته، دليلٌ على عدم تصوّر ماهيته بشكلٍ دقيق، وهذا الإنكار في الموردين دليل على التناقض الواضح[1].

دراسة منهج ديكارت

قبل الاشتغال بانتقادات الأوروبيّين في القرون الأخيرة، نعرض لبعض الاعتراضات الأساسية

[1]ـ ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، نقلاً عن: John Hick، op. cit.

التي يمكن توجيهها إلى ديكارت من ناحية انطباقها مع أصول الفلسفة الشرقيّة. وعلى الرغم من كثرة هذه الاعتراضات، فإنّنا لن نعدو رؤوسها ومهمّاتها. والفلسفة الشرقية يمكن أن تعترض على ديكارت بالآتي:

إذا كان وجود اللّه ملازماً لماهيّته، كما يقول ديكارت، على نحو التلازم بين المثلث ومساواة زواياه لزاويتين قائمتين، فسوف تكون بالقضية التي تتّصف القضية التي يُنسب الوجود فيها إلى اللّه قضيّة ضروريّة ذاتيّة. وسوف يخرج الوجود الإلهيّ عن الضرورة الأزلية إلى الضرورة الذاتيّة. وفي هذا النوع من القضايا لا يكون الوجود ملحوظاً بما هو وجود. ولهذا يُفترض موضوع القضية عارياً من الوجود والعدم، والشيء الذي يكون مجرّداً عن الوجود والعدم لن يكون واجب الوجود أي الله، حتّى لو كان الوجود من لوازم ذاته.

إذا كان الوجود من لوازم الماهيّة، فتأثير الماهية الملزوم الذي هو في حدّ ذاته عارٍ من الوجود، في الوجود سوف يكون محالاً. تبعاً لقاعدة "الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد".

حتى لو كان الوجود لازماً وضرورياً لذاته، ففي الوقت نفسه هو صفة زائدة على ملزومه، بمعنى أنّ ثبوت هذا اللازم لملزومه بحكم قاعدة الفرعية، متفرّعٌ على ثبوت الملزوم. والحال أنّ الوجود لا فرع وجود الماهيّة أبداً سواء كانت هذه الماهيّة ممكنة أم واجبة. وبعبارة أهل الفنّ: الوجود هو مصدر ومنشأ ثبوت الماهيّة، وليس ثبوت شيء آخر للماهيّة. وبعبارة أخرى: ثبوت الشيء وليس ثبوت شيء لشيء.

وبناء على هذه الأصول المسلّمة في فلسفتنا لا يمكننا موافقة ديكارت في اعتقاده بأنّ قضية "الله موجود" يمكن أن تُصنّف في دائرة القضايا الضرورية الذاتية وفي مستوى "مجموع زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين"، أو قضية التلازم بين الوادي والجبل.

ولا شيء من هذه الإيرادات يصل إلى منهج آنسلم في برهانه الوجوديّ. وذلك لأنّه لا يفترض أنّ اللّه ماهيّة في حدّ ذاتها مجرّدة عن الوجود، كما لا يفترض أنّ الوجود من لوازم ماهيّته، وفوق ذلك كلّه لا يرى بأنّ ضرورة الوجود لله على نحو الضرورات الرياضيّة الذاتية. وهو يتّفق في هذا الأمر مع فلسفتنا التي تقرّ أنّ ضرورة الوجود لله هي ضرورة أزليّة.

رأي كانط في الدليل الوجوديّ

يعدّ إيمانويل كانط 1724-1804 هو أشهر الفلاسفة الذين انتقدوا البرهان الوجوديّ وأعمقهم

تأثيراً. وتشكيكات كانط أكثرها مبنيّة على نظريّته التي اختارها وتبنّاها كأصل موضوعيٍّ يبني عليه فلسفته أو على الأقل رؤيته في هذا الموضوع[1].

وهذا الأصل المشار إليه هو اعتقاد كانط بأنّ الوجود لا يجوز أن يكون محمولاً حقيقيّاً يحمل على الموضوعات في القضايا الحملية. وعلى أساس هذا الشعار الفلسفيّ يشرع كانط في بحثه فيقول[2]:

"في القضايا الحملية التي يكون الحمل والاتّحاد بين موضوعها ومحمولها مفهوميّاً وأوّليّاً، إذا افترضنا إثبات موضوع القضيّة، وافترضنا سلب محمولها أو إنكاره، سوف نقع في التناقض، ولمّا كان هذا التناقض صريحاً فمن الضروريّ الاعتراف بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول، ورفض احتمال التفكيك بينهما. ولكن لا مانع بدل التفكيك بين الموضوع والمحمول والاعتراف بثبوت أحدهما وانتفاء الآخر، أن ننكر وجود الأمرين معاً، وعندها لا محلّ للتناقض؛ وذلك لأنّنا لم نثبت شيئاً ليناقض الأمر الآخر الذي نفيناه. مثلاً: إذا افترضنا وجود المثلّث

---

[1]ـ سوف نحاول صبّ كلام كانط وغيره من الفلاسفة الأوروبيّين ما أمكن ذلك في قوالب الفلسفة الشرقيّة. وعليه فإن عدم وجود بعض هذه المصطلحات في كتب كانط أو غيره، يستند إلى عدم معرفة المترجمين عن اللغات الأوروبيّة للفلسفة الشرقية وعدم معرفتهم بالمعادلات الاصطلاحية المتوفّرة في فلسفتنا. ويمكننا القول حتى الآن لا توجد ترجمة علمية فلسفية لا بالفارسية ولا بالعربية. وهذه مشكلة كبيرة تواجه الدراسات الفلسفية المقارنة، وإني أدعو أهل الاختصاص إلى إنجاز هذا الأمر المهمّ عاجلاً أم آجلاً.

[2]ـ أرتأينا أن نجمع بين ترجمة النص المنقول عن كانط من الفارسية بالعربية، ونقل الترجمة العربية في الهامش للمقارنة: "ولو نسختُ، في حكم هُوِّيٍّ، المحمول واحتفظت بالحامل ونتج عن ذلك تناقض، لقلت إذن: إنّ هذا يناسب ذلك بالضرورة. لكن لو نسخت معا الحامل [الموضوع] والمحمول، فإنّه لن يتولّد أيّ تناقض عن ذلك؛ لأنّه لن يكون ثمّة شيء ممكن أن يكون معه تناقضٌ. فمن المتناقض أن أطرح مثلّثاً وأنسخ الزوايا الثلاث؛ لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معاً المثلّث وزواياه الثلاث. والأمر على هذا النحو بالضبط بالنسبة إلى أفهوم كائن ضروريّ ضرورة مطلقة. فإن نسختم وجود هذا الكائن، ونسختم أيضاً الشي نفسه مع كلّ محمولاته، فمن أين سيأتي التناقض؟ لن يكون هناك أيّ شيء في الخارج ليمكن أن يكون معه التناقض؛ لأنّ الشيء لا يجب أن يكون ضروريّاً في الخارج، ولن يكون هناك شيء أيضاً جوّانيّاً، لأنكم إن نسختم الشيء نفسه، تكونون قد نسختم معاً كلّ ما هو جوّانيّ. اللّه هو كليّ القدرة، ذاك حكم ضروريّ، ولا يمكن للقدرة الكلّية أن تُنسخ ما إن تطرح الألوهة، أي ما إنْ يُطرح كائن لا متناه هو هذا المحمول. لكن لو قلت: ليس اللّه بكائن، فلا القدرة الكلّية ولا أيّ محمول آخر من محمولاته سيكون عندها معطًى؛ لأنّها قد نسخت جميعها مع الحامل [الموضوع]، فلا يحدث أيّ تناقض في هذه الفكرة.
رأيتم إذن، أنّني لو نسخت محمول الحكم وحامله [وموضوعه] معاً، لما أمكن أن يصدر عن ذلك أيّ تناقض جوّانيّ وأيّاً كان المحمول. والحال أنّه لم يبق لديكم من مخرج آخر سوى القول، إنّ هناك ضروباً من الحامل ضروريّة ضرورة مطلقة، وذاك افتراض ما زلت حتّى الآن أضع مشروعيّته موضع الشكّ وما زلتم تريدون إثبات إمكانه لي. ذلك أنّه لا يمكنني أن أكوِّن أيّ مفهوم عن شيء يبقي التناقض قائماً إذا ما نُسخ مع كلّ محمولاته، وليس لديّ فيما عدا التناقض أيّ معيار عن الامتناع بمجرّد أفاهيم قبلية محضة." (انظر: كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988، ص 297-298)

فمن التناقض إنكار وجود زواياه، ولكن إذا أنكرنا وجود المثلّث من أساسه وزواياه فليس ثمّة تناقضٌ.

والأمر عينه يقال على مفهوم الباري تعالى ومحمولاته الحقيقية وليس الوجود التي هي لوازم ماهيّاته. وهكذا إذا أنكرنا الموضوع والمحمول من الأساس لا نقع في التناقض. فالتناقض يقع عندما نثبت أحد أطراف القضيّة وننكر الآخر. فقضايا من قبيل: "الله كمال مطلقٌ" و"الله قدرة مطلقة" و"الله علمٌ مطلق"، هي قضايا ضروريّة ذاتيّة، بمعنى أنّنا إذا اعترفنا بوجود اللَّه فلا بد من الاعتراف بثبوت هذه الصفات والمحمولات له. ولكن إذا أنكر منكرٌ وجود الموضوع فلا ضرورة تقتضي ثبوت هذه المحمولات والصفات له، ولن يقع هذا المنكر في التناقض، بل سوف تنتفي جميعاً بانتفاء موضوعها. أمّا الوجود فهو ليس محمولاً حقيقيّاً له ولا لأيّ شيء من ماهيّاته، ولا ينبغي عدّه من لوازم الماهيّة. والنقطة الأساس هنا، أنّ الوجود عُدّ في البرهان الوجوديّ من لوازم الماهيّة ومن محمولاته الحقيقيّة، ونريد من خلال هذا البرهان إثبات الضرورة بين الماهيّة ولازمها، والحال أنّه لا يمكن أن يكون الوجود من اللوازم والمحمولات الحقيقية للماهية. وإذا فُرض أنّه من اللوازم فيمكن آنئذٍ إنكار الموضوع والمحمول من الأساس، ولن يترتّب أيّ تناقضٍ على هذا الإنكار"[1].

ويُتابع كانط انتقاداته المغيِّرة، ويؤسّس قاعدة منطقيّة، كما لو كان أحد الفلاسفة المسلمين، ويقول إنّ جميع الضرورات الذاتيّة التي تؤخذ كشواهد في البرهان الوجوديّ هي ضروريّات لها تعلّقٌ بالقضايا، وهي من الكيفيّات النسبيّة المفترضة بين الموضوع والمحمول، وهذه الضرورات لا تتعلّق بأيّ وجهٍ بالأشياء ووجوداتها الواقعيّة الخارجيّة. ومن الواضح أنّ ثمّة فرقاً كبيراً في كلّ الضرورات في القضايا مهما كانت مطلقةً، بين القضية وبين ضرورة وجود هذه الأشياء؛ وذلك لأنّ ضرورة النسبة في القضيّة مقيّدة بـ"قيد الوجود"، ولا يمكن لمثل هذه القضايا أن تكون ثابتةً مع افتراض عدم الوجود. مثلاً: قضية المثلّث له زوايا ثلاث، حتى لو كانت قضيّة مطلقة وغير مقيّدة بأيّ قيد، إلّا أنّها لا تعني وجود الزوايا دائماً دون أيّ قيد أو شرط؛ ولا تعني سوى أنّه إذا وجِد مثلّثٌ فإنّ زواياه سوف تكون موجودةً.[2] وبعبارة أخرى بما أنّ القضايا الضرورية هي من سنخ

[1]- Immanuel Kant، Critique of Pure Reason، P. 501.

[2]- Ibid، Pp. 501- 502.

القضايا الحقيقيّة التي تكون دائماً مقيّدة بقيد الوجود، فإنّها في الواقع وحقيقة الأمر تعادل القضايا المشروطة[1]، ومدلول القضية الشرطية في هذا المورد هو: كلّما وجِد مثلّثٌ وفي أيّ زمانٍ وُجِد، فإنّ زواياه سوف يكون له زوايا. ومغالطة البرهان الوجوديّ تكمن في هذه النقطة وذلك أنّ الضرورة المشروطة قُدِّمت وكأنّها ضرورة مطلقة غير مشروطة. وبعبارة أخرى: خلط البرهان الوجوديّ بين القضايا الضرورية والقضايا البتيّة. أو فقل إنّ البرهان الوجوديّ نقل الضرورة من الضرورة المشروطة لبّاً إلى ضرورة الوجود، المطلق والمجرّد عن أيّ قيدٍ[2].

دراسة مبادئ نظريّات كانط

لا بد هنا من طرح وجهة نظر الفسلفة الإسلاميّة حول المبادئ الفلسفية التي طرحها كانط، وبعد ذلك نعود مرّة جديدة إلى كلامه.

وأما في ما يرتبط بالقاعدة التي جعلها كانط أصلاً موضوعاً، أو ما وصفناه بأنّه شعاره الفلسفيّ وهو عدم كون الوجود محمولاً حقيقيّاً على الماهيّات؛ وذلك لأنّ المحمول الحقيقيّ هو الذي يضيف إلى الموضوع شيئاً جديداً. فإذا كان مقصوده من المحمول الحقيقيّ المحمول بالضميمة، أي كان يريد أنّ الوجود ليس أمراً ينضمّ إلى الماهيّات فهو كلام حقّ، ولا مجال للشكّ أو النقاش في أنّ حمل الوجود على الشيء هو في معنى تحقّق الشيء وثبوته، ولا يعني ثبوت شيء لشيء. ومن الواجب الالتفات إلى هذه النقطة في جميع الموجودات والقضايا التي تخبر عن الوجود، ويستوي في هذا الحكم الواجب والممكن، ولا يصحّ الخلط بين الهليّات البسيطة والهليات المركّبة، فالأولى ليست النسبة فيها نسبة تركيبيّة أو انضماميّة. وقد التفت علماء المنطق إلى هذه النقطة وميّزوا بين القضايا الثنائيّة التي تشكّل بأجمعها قضايا الفلسفة الأولى، وبين القضايا الثلاثيّة التي هي قضايا سائر العلوم.

وأما إذا كان مراده نفي كون الوجود محمولاً حقيقيّاً من الأساس. وبعبارة أخرى: إذا كان المراد أنّه

---

[1]ـ ويشير كانط هنا إلى تحويل القضايا الحملية الضروريّة إلى قضايا شرطيّة، وهو أمرٌ بسط صدر الدين الشيرازي القول فيه في الأسفار الأربعة وبنى عليه حلّ عدد من المسائل الفلسفيّة. ولكنّ بعض المشتغلين الغربيّين بفلسفة كانط غرّد خارج السرب وطرح بعض الكلام الذي يمكننا القول على ضوئه إنّه لم يفهم الفكرة ولم يدركها حق إدراكها. للمزيد حول هذا الأمر انظر، الفصل الأخير من كتاب: كاوشهاى عقل نظري.

[2]ـ ما قدّمناه أعلاه هو إعادة صياغة شرقيّة لاعتراض كانط على البرهان الوجوديّ، ولا أثر لبعض هذه المصطلحات في التراث الكانطيّ. وما نجده في كلامه هو الاعتراف بنوعين من الضرورات أحدهما الضرورة المشروطة وهي الضرورة الذاتيّة المنطقيّة، والنوع الثاني هو الضرورة المطلقة حتّى من قيد الوجود. وهذا ما يُسمّى في الفلسفة الإسلامية بالضرورة الأزلية، وهذا المفهوم الأخير ليس موجوداً في الفلسفة الغربية، ولعلّه لا يبرّر كلام كانط.

لا يمكن العثور على مطابق خارجيٍّ للوجود المحمول وأنّه لا يمكن تشكيل قضيّة تحكي عن الواقع الخارجيّ بحيث يكون المحمول فيها هو الوجود، إذا كان هذا هو المراد فلا يمكن الموافقة عليه، بل نحن ندّعي أنّ مثل هذا الكلام لا يمكن أن يصدر عن فيلسوفٍ من مرتبة كانط ومقامه، فضلا عن أن يكون أصلاً موضوعاً وشعاراً فلسفيّاً له. وذلك لأنّ كانط وكلامه كانا يستحقّان التمجيد والتعظيم لو أنّه كان يقول إنّ الوجود المحمولي والمطلق، لا يضيفان إلى الموضوع شيئاً خارج الذهن. أما إذا كان مراده أنّ الوجود حتّى في الذهن لا يضيف إلى الماهيّة شيئاً، فإنّ هذا الكلام غير مقبولٍ، ونترك الردّ عليه ونقاشه إلى محلٍّ آخر، من كتابنا "كاوشهاى عقل نظرى"، فهناك بيّنا أنّ نظرة علمائنا إلى هذا الموضوع؛ حيث أثبت الفلاسفة المسلمون أنّ الوجود هو إضافة وزيادة على الماهيّة. ومن ذلك أنّهم يقولون إنّ حمل الوجود على الماهية في القضية التي محمولها الحقيقيّ هو الوجود المطلق يحتاج إلى حدٍّ وسط، والحدّ الأوسط هو الذي يتولّى إثبات وجود الموضوع. ولو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لما احتجنا إلى الحدّ الوسط. مثلاً إذا قلنا إنّ المثلّث موجودٌ، أو الخطّ المستقيم موجود، يجب علينا أن نثبت بالأدلّة أنّ حواسّنا لم تخطئ حين استندنا إليها في إثبات وجود هذين الأمرين. أما لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية فلا حاجة إلى الوسط ولا إلى الدليل. ويمكن تطبيق فكرة عدم زيادة الوجود على الماهيّة على ثلاثة صور هي:

الأولى: أن يكون الوجود بتمامه عين الماهيّة، بحيث عندما نقول: "المثلّث موجود" فكأنّنا قلنا المثلّث مثلّثٌ.

الثانية: أن يكون الوجود جزءاً من ماهيّة الموضوع، بأن يكون معنى "المثلث موجود" في مستوى قولنا: "المثلّث له زوايا ثلاث".

الثالثة: أن يفرض الوجود لازماً للماهيّة، بأن يفرض الوجود للمثلث مثل مساواة زواياه لزاويتين قائمتين.

ومن البديهيّ أنّ شيئاً من هذه الصور لا يحتاج إلى الحدّ الأوسط الذي يثبت القضية. ولكن من البديهيّ أيضاً أنْ لا شيء من القضايا التي يكون المحمول فيها هو الوجود في عداد أيٍّ من هذه القضايا. وحاصل الكلام: أنّ الوجود ليس شيئاً يُضاف إلى الماهية على نحو الانضمام، ولكنّه في الوقت عينه شيء يضاف إليها في الذهن وخارج عنها وليس جزءاً منها.

يتبنّى كانط معياراً للتمييز بين المحمولات الحقيقيّة وغير الحقيقيّة، أو ما يسمّيه هو بالمحمولات المنطقيّة، ويبيّن هذا المعيار على النحو الآتي:

"لتأليف القضيّة الحملية، وتركيبها من المحمول والموضوع، يمكن الاستفادة من أيّ محمولٍ، حتّى لو كان الموضوع نفسه بأن نجعل الشيء محمول نفسه، مثل: "الإنسان إنسانٌ". وسرّ هذا الأمر أنّ المنطق دائماً يجرّد المفاهيم من حقائقها الواقعيّة ويفصل الماهيّات الأشياء عن مصاديقها الواقعيّة وحقائقها العينيّة. والنتيجة أنّ الحمل في هذا النوع من المفاهيم وتشكيل القضيّة من هذا النمط من المفاهيم، لا يضيف إلى المحمول فيها إلى الموضوع شيئاً. ولكنّ الأمور لا تسير على هذا النحو مع المحمولات الحقيقيّة؛ وذلك لأنّ مثل هذه المحمولات لا تضيف إلى الموضوع شيئاً. أما المحمول الحقيقيّ فلا يكون كذلك إلا إذا كان يضيف إلى الموضوع شيئاً بأي وجهٍ من الوجوه"[1].

تحليل نظريّة كانط

25 - هذا الكلام يمكن القبول به والموافقة عليه، من وجهة نظر الفلسفة المقارنة، شرط أن نقدر على إعادة صياغته على ضوء أقسام الحمل، وتطبيق هذه الأقسام عليه. ففي فلسفتنا نوعان من الحمل هما: الحمل الذاتيّ الأوّلي، [2] والحمل الشائع الصناعيّ. والحمل الذاتيّ ناظرٌ إلى ما يسمّيه كانط المحمولات المنطقيّة وغير الحقيقيّة، وهذا يكون في المحمولات التي لا تضيف إلى الموضوع شيئاً زائداً. ويتحقّق هذا النوع من الحمل في الحالات التي تحدّثنا عنها آنفاً؛ أي في حمل الشيء على الذات وحمل ذاتيّات الشيء على الذات. وأما حمل لوازم الذات على الذات، فعلى الرغم من كونه حملاً ذاتيّاً وأوّليّ الصدق، ولكن بناء على عدم الاتّحاد المفهومي بين المحمول والموضوع فلأجل هذا لا يمكن تصنيفه في دائرة الحمل الأوّلي، بل في إطار الحمل الشائع الصناعيّ، والمقصود من هذا الحمل الشائع الحمل الشائع العرضي الذي مفاده "هذا لهذا" وهو الذي يضيف إلى الموضوع كمالاً ثانويّاً، ليس هو ضروريّ الثبوت له. كما في قولنا "سقراط فيلسوفٌ"، و"العلامة الحلّي فقيه"، فالفقه والفلسفة لا يثبتان لسقراط ولا للعلامة من جهة كون كلٍّ منهما إنساناً، ولأجل هذا لم تكن معرفة الموضوع شرطاً كافياً للعلم بتحقّق الاتّصاف بالفلسفة

[1]- Immanuel Kant، Op. cit. P. 405.

[2]ـ حمل لوازم الذات على الذات أوّلي الصدق؛ لأنّ هذا النوع من الحمل يندرج في القضايا الحملية ضروريّة الصدق، وصدقه لا يحتاج إلى حدٍّ أوسط، ومثاله قضية "العدد أربعة زوج". ومن جهة أخرى بمناسبة أنّ إسناد لوازم الذات إلى الذات فيها ذاتيّ، يمكن تصنيفها في خانة الحمل الذاتيّ الأوّلي بناء على هذه الملاحظات. ولكن قيل إنّ معيار الحمل الذاتيّ الأوّلي هو الاتّحاد المفهوميّ بين الموضوع والمحمول، ولا اتّحاد مفهوميّ في هذا المثال وأشباهه، ولأجل هذا لا نعدّ الحمل في هذا القضايا وشبهها من الحمل الذاتي الأوّليّ، وإنّما نصنّفه في دائرة الحمل الشائع الذاتيّ.

والفقاهة. وبناء عليه، فإنّ الحكم بالاتّحاد بين سقراط والفلسفة والعلامة الحلّيّ والفقاهة، غير أنّ هذا الاتّحاد هو اتّحادٌ مجازيٌّ وبالعرض. وهذا الحمل هو حمل أمرٍ يضيف إلى الموضوع شيئاً ليس جزءاً من وجوده الواقعيّ، وليس شيئاً ذاتيّاً له، وهو ما نسمّيه بالحمل الشائع العرضيّ والصناعيّ. وسبب وصفه بالصناعيّ هو انتشاره في الصناعات العلمية. وبحسب هذا التوضيح يمكننا الآن الإعلان عن موافقتنا كانط في موقفه هذا من الحمل وحكمه عليه. ولكن لا بدّ من النظر في الوجود لمعرفة موقعه من الماهيّة. وبعبارة أخرى: القضايا التي يقع الوجود المطلق محمولاً فيها، يجب النظر فيها لمعرفة نوع الحمل الذي تندرج تحته، ولفهم موقف كانط من هذا الحمل، حين يصرّح بأنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً، فهل يقصد أنّ الحمل في هذا النوع من القضايا أوّليٌّ أو شائع صناعيٌّ؟

يقول كانط في حمل الوجود المطلق على الماهيّة:

"من الواضح أنّ الوجود لا يمكن أن يكون محمولاً حقيقيّاً لموضوعه؛ وذلك لأنّ الوجود ليس مفهوماً يمكن أن يضيف إلى الموضوع شيئاً. والنتيجة الوحيدة التي تترتّب على حمل الوجود على الماهيّة هي ثبوت الذات، أو تحقّق وتصير محرزة تلك الأوصاف والمشخّصات التي تثبت من هذا الطريق. وإذا أردنا أن نبحث الأمر على ضوء مصطلحات المنطق، ينبغي لنا أن نقول إنّ الوجود هو مجرّد رابطة في القضايا، وليس محمولاً يقع طرفاً في القضية إلى جانب الطرف الآخر الذي هو الموضوع".

ويستند كانط لإثبات مدّعاه إلى قضيّة "الله كلّيّ العلم"، ويقول إنّ هذه القضية تشتمل على مفهومين كلٌّ منهما يحكي عن حقيقة واقعيّة خارجيّة. وهذان المفهومان هما: اللّه والعلم الكليّ. وفي هذه القضية ليس فعل الكون is طرفاً ولا جزءاً لا من الموضوع ولا من المحمول، والدور الذي يؤدّيه هو الربط بين الطرفين أي بين "الله" و "العلم الكليّ" ويخبرنا عن أنّ العلم الكليّ هو من أوصاف ومشخّصات الله. فإذا أخذنا اللّه بكل صفاته ومنها العلم الكليّ، وافترضنا ثبوته وتحقّقه، وجعلناه موضوعاً في قضيّةٍ وقلنا "الله موجود"، ففي هذه الحالة لا نكون قد أضفنا إليه شيئاً جديداً، ولا نكون قد فعلنا غير إثبات ما افترضنا ثبوته. وعلى ضوء هذا، يتبيّن أنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً، وإنما هو حكم بالاتّحاد بين المفهوم الذهنيّ والواقع الخارجيّ. وبهذا التحليل المنطقيّ يجب القول إنّ الوجود أينما كان هو في معنى الربط ولا يستحقّ أن يكون

محمولاً حقيقيّاً. وهذا أمرٌ واضح ولا يعني أكثر من نسبة الحقيقة الخارجيّة إلى مفهومها، وهذا الربط بين الحقيقة والمفهوم الذهنيّ هو ما يدلّ عليه فعل الكون أو الوجود is أو است في اللغة الفارسية.

لقد كان كلام كانط في البدايات على درجة عالية من التعقيد والإبهام، وحاولنا ترجمته ونقله على ما هو عليه من الإبهام والتعقيد، وحاولنا ما تيسّر ذلك، تفسير كلامه وتوجيهه وفق مقتضيات فلسفتنا المقارنة. فهو في مطلع انتقاداته لم يعدُ قوله إنّ الوجود ليس محمولاً حقيقيّاً. وكان متاحاً لنا أن نفسّر هذا الكلام بيسر وسهولة بأن نقول إنّ مراد كانط هو أنّه بالمقارنة بين الوجود والماهيّة، الوجود ليس أمراً انضمامياً ولا تركيبيّاً بالنسبة إلى الماهيّة؛ بل هو يفيد تحقّقها وثبوتها. ولا يفيد ضمّ شيء إليها زائدٍ عليها. وهذا أمرٌ ينطبق إلى درجة كبيرة مع تتبنّاه الفلسفة الإسلاميّة، وهذا هو ما نسمّيه في الفلسفة الإسلاميّة بالوجود المحمولي والبسيط، أو الوجود المطلق.

ولكنّه بعد تلك البداية يصرّح بشعار فلسفته النقدية، ويفسّر كلامه حول عدم كون الوجود محمولاً حقيقيّاً، بأنّ الوجود أينما كان ليس محمولاً في القضيّة، وهو في جميع القضايا يأخذ حالة الرابطة. وهذا يعني أنّ الوجود هو حقيقة ربطية ليس أكثر، ولا يمكن أبداً أن يكون له واقعيّة مستقلّة. ثم إنّه يخطو خطوةً إلى الأمام ويزيد موقفه هذا توضيحاً، ويقول ليس الوجود في جميع القضايا المنطقيّة رابطاً بين الموضوع والمحمول، وليس جزءاً من طرفي القضية لا موضوعها ولا محمولها، بل أكثر من ذلك هو ليس له خارج الذهن واقعٌ مشخّصٌ يسمح لنا بالبحث عنه. ولأجل هذا لا بدّ من القول بوضوح إنّ الوجود ليس شيئاً من الأشياء، بل أينما حلّ رابط بين الأشياء سواء في ذلك الذهن والخارج. وليعطي كانط كلامه هيئة الفلسفة يستدلّ بالآتي:

"كشاهد ومثال فلا تتضمّن مئة تالِر متحقّقة أكثر من مئة تالِر[1] ممكنة. لأنّه بما أنّ التالِرات الممكنة تعني الأفهوم، والتالرات المتحقّقة الموضوع وطرحه في ذاته، في حال كان هذا يتضمّن أكثر من ذاك، لن يكون أفهومي معبرّاً عن الموضوع بكامله، ولن يكون بالتالي أفهومه المطابق؛ لكن بالنظر إلى حال ثروتي سيكون هناك، مع مئة تالِر متحقّقة أكثر من مجرّد أفهومها أعني إمكانها. ذلك أنّ

[1]ـ علمة معدنية من الفضة سكّت عام 1518 م. وكانت تُستعمل في معظم مناطق أوروبا لفترة أربع مئة سنة تقريباً. (المترجم)

الموضوع في التحقّق، ليس متضمّناً فقط تحليليّاً في أفهوميّ؛ بل يُضاف تأليفاً إلى أفهوميّ الذي هو تعيين لحالي، من دون أن تكون المئة تالِر المفكّرة قد زيدت أدنى زيادة بهذا الوجود خارج أفهوميّ"[1].

هذا ولكن لا شكّ في أنّ وضعي الماليّ سوف يختلف بين امتلاكي لمئة تالِر حقيقيّة وبين حيازتي لصورة ذهنيّة عنها أكتفي بتسلية النفس بها. ولا بد من الالتفات إلى أنّ هذا الاختلاف ليس له سبب سوى أنّ الحقيقة الخارجيّة لا يتّسع لها الذهن، وليس شيء من الصور الذهنيّة يعادل الحقيقة الخارجية العينيّة، ولأجل هذا مهما كانت الصورة الذهنيّة عن المئة تالِر مطابقة للأصل فإنّها لا تصرف همّتنا عن تحصيل المئة الحقيقيّة الخارجيّة. وإذا افترضنا أنّنا وجدنا المئة تالِر التي ضاعت منّا فترة من الزمن، فإنّها سوف تكون مطابقة لصورته الذهنيّة، ونفهم من هذه المطابقة أنّها عين المئة التي أضعناها وكانت في ذهننا ثمّ عثرنا عليها بعد حين. وفي الوقت الذي نحكم فيه بالتطابق بين الذهن والخارج ونجزم بهذه المطابقة ونقول إنّ هذا الوجود الواقعيّ هو عين الشيء الذي كان في ذهننا، في الوقت عينه نعي أنّ العثور على المئة تالِر لم يضف إلى المئة التي كانت صورة ذهنيّةً أيّ شيء.

وخلاصة هذا البحث المطوّل عند كانط هي هذه النتيجة: إنّ الوجود عندما يحمل على أيّ موضوع في قولنا "الشيء الفلانيّ موجودٌ"، فهذا لا ينتج حقيقة أخرى غير التي كانت ظاهرة ذهنيّة ومفهوماً تصوّريّاً. ومن الواضح، أنّه كلّما حملنا شيئاً على شيء فالوجود لا يعدو كونه رابطاً ويتعهّد بالربط بين الشيئين، وليس جزءاً من الموضوع ولا من المحمول، بل ليس هو إلا الربط بينهما. وفي مثال المئة تالِر نحمل المئة الواقعيّة على المئة الذهنيّة ونربط بينهما. إذاً، هذا الكلام صحيحٌ وهو أنّ الوجود دائماً رابطٌ وليس محمولاً.

في رأينا أنّ خطأ كانط الكبير، بحسب الفلسفة الشرقيّة، يكمن في أنّه حسب أنّ الصور الذهنية مستقلّة عن الحقائق الخارجيّة؛ وعلى ضوء هذا الاستقلال المفترض يحكم بأنّ الوجود هو الذي يربط بينهما، ومن جهة أخرى يفترض أنّ أحد هذين الطرفين هو الحقيقة الواقعيّة والآخر هو الظاهرة أو النموذج، أو بحسب المصطلح الفلسفيّ أحدهما الطبيعة وماهيّة تلك الحقيقة، ليقدر على ضوء ذلك على حفظ العلاقة والاتّحاد بين الطبيعة والفرد، وليقد على القول إنّ الفرد لا يزيد الطبيعة شيئاً. هذا وواقع الحال يكشف بأدنى حدٍّ من التأمّل عن أنّ هذين الفرضين متناقضان، والاعتراف بأحدهما

[1]ـ كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 299.

ينفي الآخر حتماً؛ وذلك لأنّه حين يكون الوجود رابطاً، فسوف يتحقّق التركيب الانضماميّ، وحيث يكون الوجود محمولاً على الموضوع، ليس في الذهن فحسب بل في الخارج، سوف يشكّل إضافةً وزيادة. والعكس أيضاً يصحّ، فحين يكون بين الوجود وبين الماهيّة تركيب اتّحاديٌّ أو لا يكون بينهما تركيب حقيقيٌّ، حينها لا يمكن فرض الوجود الرابط؛ لأنّه لا يمكن تصوّر الربط بين الشيء وذاته، والربط بين شيئين يستدعي التغاير بينهما ويكشف عنه لا عن الاتّحاد.

ولتوضيح هذا الأمر يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي معرفة ما هو الوجود الرابط، وفي أيّ نوع من القضايا يكون الوجود الرابط ركناً أصيلاً في القضية؟

فكما أشعرنا آنفاً، الوجود الرابط يربط بين شيئين أحدهما متحصّلٌ ومستقلٌّ عن الآخر؛ فكما أنّه إذا أردنا الربط بين الفلسفة وبين حقيقة مستقلّة مثل سقراط، فإنّنا في مثل هذه الحالة نحتاج إلى الوجود الرابط [الذي له لفظ يدلّ عليه في بعض اللغات مثل است في اللغة الفارسية، وتدلّ عليه هيئة الجملة في اللغة العربيّة ولا يوجد لفظٌ مستقلٌّ للدلالة عليه] وفي مثل هذه الحالة لا شكّ في أنّ ثمّة حقيقتين إحداهما هي الوجود الإنسانيّ أي سقراط والأخرى هي المعرفة بمجموعة من الأمور التي تُسمّى بـ"الفلسفة"، وبين هاتين الحقيقتين تركيبٌ انضماميٌّ، ومعنى التركيب الانضماميّ أنّ المحمول يضيف إلى الموضوع شيئاً في كلٍّ من الذهن والخارج، والوجود هو الذي يربط بين هاتين الحقيقتين الواقعيّتين. إذاً، مثل هذه القضايا شرطها الأساس هو إثبات أنّ عندنا حقيقتين مستقلّتين نخبر عن ارتباط إحداهما بالأخرى.

والآن لا بدّ من التدقيق في أنّه هل هذا الشرط الأساسيّ متحقّقٌ عند المقارنة بين الفرد والطبيعة أم لا، وهل الظاهرة الذهنيّة التي هي الطبيعة حقيقة واقعيّة مستقلّة والفرد الذي هو تحقّق خارجيٌّ للطبيعة واقعيّة أخرى مستقلّة عن الأولى، ليكون الوجود هو الرابط بين الطرفين؟ وهل صحيح ما يقوله كانط عن أنّ المفهوم الإمكاني المتصوّر عن المئة تالِر شيء مستقلٌّ ومتحصّل والمئة الحقيقية شيء آخر مستقلٌّ ومتحصّل الذت، ونحن نربط بين هذين الشيئين بواسطة الوجود الرابط، عندما نقول "هذا من ذلك"؟.

والورطة الأساس التي وقع فيها كانط تدور حول هذه النقطة وهي أنّه يحسب الانفصال بين الماهية والحقيقة، أو بعبارة أخرى: بين الطبيعة والفرد ويربط بينهما بواسطة الوجود. وهذا النمط من النظر في الأشياء مرفوضٌ بالكامل في فلسفتنا؛ وذلك لأنّ الفرد والطبيعة أوّلاً أو الماهية والوجود ليسا حقيقتين أصيلتين متحصّلتي الذات، وقد ثبت في محلّه أنّ الوجود هو الأصيل وأما

الماهية فهي اعتباريّة وغير أصيلة. أو على العكس عند آخرين أي إنّ الماهية هي الأصيلة والوجود هو الاعتباريّ. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ القدر المسلّم هو عدم إمكان أصالة كلٍّ منهما ليمكن الربط بينهما بالطريقة التي يتصوّرها كانط. هذا أوّلاً.

وثانياً: لو فرضنا أنّ الماهية والوجود أصيلان، ففي هذه الصورة لا يمكن الحكم بالاتّحاد بينهما، لأنّ الشيء الأصيل المستقلّ لا يمكن جعله تابعاً والحكم بالاتّحاد بينه وبين شيء آخر ليشكّلا معاً أمراً حقيقيّاً، ومثل هذا الأمر لا يتحقّق دون استحالة وقلب وانقلاب ماهويّ وهو تناقضٌ.

ثالثاً: إذا تحقّق الحمل الذي هو دليلٌ على الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، إذا تحقّق هذا الحمل بين شيئين مستقلّين، فمثل هذا الاتّحاد بينهما لن يكون اتّحاداً حقيقيّاً، وسوف يأخذ الحمل صورة الانضمام والزيادة، ومن اللافت أنّ كانط تنبّه إلى هذه النقطة وحكم بأنّ الوجود ليس جزءاً تحليليّاً ولا جزءاً عقليّاً من الماهية؛ بل هو شيء يُحمل على الماهية بالحمل العرضيّ والشائع الصناعيّ. ولكنّ خطأه يكمن في هذه النقطة وهي أنّه حكم بالمساواة بين الحمل الشائع والوجود الرابط، واستنتج أنّ بين الفرد والطبيعة حملاً شائعاً صناعيّاً وعرضيّاً، وليس حملاً ذاتيّاً وأوّليّاً؛ فالوجود إذاً رابطٌ بين الموضوع والمحمول. وقد غفل عن أنّه على الرغم من سيطرة الحمل الشائع في العلاقة بين الطبيعة والفرد، لا الحمل الأوّلي؛ فإنّه لمّا كان التركيب بين الأمرين تركيباً اتّحاديّاً يتألّف من قضية ثنائيّة، فلا يمكن أن يأخذ الوجود في مثل هذه الحالات حالة الربط ومفاد هل المركّبة.

رابعاً: في المقارنة بين الطبيعة والفرد، إذا فرضنا أنّ الطبيعة في بيئة الذهن، وفرضنا الفرد في الخارج، وبعد ذلك أردنا أنّ نحمل الموجود الذهنيّ على الواقع الخارجيّ بوصفه فرداً، ففي هذه الحالة لن يكون الحمل ممكناً؛ وذلك لأنّه لا اتّحاد بين الطرفين حتّى يمكن تشكيل قضيّة حملية منهما. وفي هذه الصورة الوجود ليس تحليليّاً وليس تركيبيّاً ولا انضماميّاً، أي لا يحمل لا بالحمل الأوّلي، ولا بالحمل الشائع الصناعيّ. وحيث إنّ معيار الحمل هو الاتّحاد فحيث لا يتوفّر هذا الاتّحاد لا يتحقّق الحمل، والوجود لن يكون رابطاً ولا ربطاً.

على أساس هذا تقويم هذه المشكلات غير القابلة للحلّ، يظهر التناقض الواضح في كلام كانط، الأمر الذي يؤدّي إلى سقوط نظريّته. وتوضيح هذا التناقض أنّ كانط يصرّح بأنّ المئة تالِر المفترضة هي المئة الحقيقيّة ولا تضيف هذه الحقيقة إلى الماهيّة شيئاً؛ وعليه لم يعد أيّ فائدة للبحث في العلاقة بين الطبيعة والفرد والنسبة بينهما سوف تكون حتماً نسبة اتّحاديّة، وسوف

ينتفي إمكان الوجود الرابط لأنّه يسلتزم النسبة التركيبيّة. أمّا إذا أردنا وهذا بحسب كانط أيضاً أن نفرض الانفصال بين الطبيعة والفرد من أجل فسح المجال للوجود الرابط ليتحقّق، فعندها علينا أن نصرف النظر عن النسبة الاتّحاديّة، ونتصوّر أوّلاً أن كلاًّ منهما واقعيّة مستقلّة، وبعد ذلك نفترض النسبة الانضماميّة بينهما؛ وهذا كلّه حتّى يأخذ الوجود حالة الربط والواسطة. ولمّا كان كانط غير مستعدٍّ للتنازل عن النسبة الاتّحادية ولا عن التركيب الانضماميّ، فهو مضطرٌّ إلى الاعتراف بالوقوع في التناقض والقبول بأنّ الوجود رابطٌ وليس رابطاً، ويضيف إلى الماهيّة شيئاً ولا يضيف إليها في آنٍ واحدٍ.

هذا ولكنّ كانط يماشي الفلسفة الشرقية حيث يقول إنّ قضايا الفلسفة بعضها يشتمل على التركيب التحليليّ وبعضها الآخر على التركيب الانضماميّ؛ وذلك لأنّ فلاسفة الشرق يقرّون بهذا التقسيم عينه، وقالوا إنّ الحمل إما ذاتيٌّ أوّليٌّ وإمّا شائع صناعيٌّ. وهذا يعني التركيب بين موضوع القضية ومحمولها، أو فقل إنّ الحمل إمّا أن يكون بملاحظة الاتّحاد في المفهوم، وإما أن يكون مبنيّاً على الاتحاد في الوجود وتركيب "هذا ذاك" الاعتباريّ. ولكن الفلاسفة الشرقيّين تابعوا هذا التقسيم وانتهوا إلى نقطة غفل عنها كانط مع الأسف، وذلك أنهم تابعوا تقسيم القضايا التي يسمّيها كانط قضايا تركيبيّة synthetic وذكروا لها أقساماً لم ترد في فلسفة كانط كلها، وقد أدّى هذا إلى إعطاء بعض القضايا أحكام بعضها الآخر.

يقول صدر الدين الشيرازي في أسفاره:

حمل أيّ شيء على شيء آخر يولّد قضية تعني الاتّحاد بين ذانك الشيئين، ويُسمى أحد جزءي القضية موضوعاً والثاني محمولاً. وهذا الحمل بدوره ينقسم إلى قسمين أولهما يُسمّى الحمل الشائع الصناعيّ وهو الذي يُسمى بالحمل المتعارف، وهو الحمل الذي يدلّ على مجرّد الاتّحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول. والقسم الثاني هو الحمل الأوّلي الذاتيّ الذي يدلّ مضافاً إلى الاتّحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول، على الاتّحاد في الماهية والحقيقة بين الطرفين. وهذا الحمل ينحصر في ذاتيّات الأشياء. أما الحمل الشائع الصناعيّ، فهو ينقسم أيضاً إلى أقسام شتّى، لكلٍّ منها أحكامه وخصائصه ونتائجه المترتّبة عليه. على الرغم من أنّ جميع هذه الأقسام تشترك في التعبير عن الاتّحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول، ولا تدلّ على التساوي في المفهوم والماهيّة.

ومن أقسام الحمل الشائع ما يتحقّق في القضية التي تُحمل فيها الماهيّة على الفرد الحقيقيّ، كما في قولنا: "زيدٌ إنسانٌ"، ففي هذه القضية على الرغم من التركيب الاتّحادي بين الموضوع والمحمول، والإسناد، من هذه الجهة، إسناد الماهيّة إلى الفرد الحقيقيّ وهو إسناد ذاتيٌّ أي إسناد بغير واسطة، على الرغم من هذا فإنّ الحمل هو حمل شائعٌ صناعيٌّ لأنّ الهدف من الحمل بيان الاتّحاد في الوجود لا الاتّحاد في الماهيّة. ومن أقسام الحمل الشائع القضايا التي يُحمل فيها المحمول العرضيّ والانضماميّ على الموضوع، كما في قولنا: "زيدٌ كاتبٌ".[1]

وبهذه المقارنة نصل إلى هذه النتيجة الواضحة وهي أنّ الخلل في فلسفة كانط، هو أنّه يقود جميع القضايا التي فيها حملٌ شائعٌ صناعيٌّ بعصاً واحدة، ويحسب أنّ التركيب فيها جميعاً هو تركيبٌ انضماميٌّ. والحال أنّ التركيب الانضماميّ هو أحد أقسام الحمل الشائع الصناعيّ لا كلّها. والقسم الآخر هو الذي يكون التركيب فيه تركيباً اتّحاديّاً، وذلك حين يُربط بين الفرد وماهيّته. وكأنّ هذا القسم من أقسام الحمل سقط من العدّ في فلسفة كانط، وقد أدّى هذا السقوط إلى هذا الخلل في الأحكام التي أطلقها على القضايا والنتائج التي رتّبها عليها.

ولم يقتصر هذا الخلل على إيقاع كانط في التناقض، بل سرى هذا الخلل إلى غيره من الفلاسفة الذين تابعوا كانط في تحليلاته الفلسفيّة وبنوا على شعاره الفلسفي المشار إليه آنفاً أبنية فلسفيّة، تورّطت في مغالطة عدم التمييز بين أقسام الحمل وأنواعه. وقد أشارت كتبنا المنطقيّة إلى هذا القياس المغالِط الذي لا يوقع صاحبه في المغالطة فحسب، بل تسري عدواه إلى غيره ممّن سار على دروبه الفلسفيّة: "والآتي به غالِطٌ في نفسه ومغالِطٌ لغيره".

منطق راسل التحليلي

وعلى ضوء الإشارة السالفة لا غروَ أن نرى فلاسفة من قياس برتراند راسل Bertrand Russell ونورمان مالكولم Norman Malcolm، وبعد سنوات متمادية من كانط تورّطوا في المغالطة نفسها، وقد حاول كلٌّ من هذين وغيرهما إعادة توجيه كلام كانط بطريقة تتناسب مع العصر الذي عاش فيه، أو الكشف عن جاذبيّتها بطريقة أو بأخرى. ولكن مع الأسف فإنّ أيّاً من هذين الكاتبين المشهورين

[1]ـ حاولنا الاستغناء عن الترجمة بنقل كلام صدر الدين الشيرازي بعينه؛ ولكنّا لم نعثر على نصٍّ مطابقٍ لسببين أولهما أنّ الكاتب لا يحيل إلى كلام الشيرازي والثاني هو أنّ الكاتب تصرّف في نقله كلام الشيرازي ونقل مضمون كلامه الذي يذكره في صفحات عدّة بدل ترجمة نصٍّ محدّد. انظر للمقارنة: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 297 وما بعدها. (المترجم).

لم يستطع الإتيان بشيء جديد؛ بل إنّنا ندّعي أنّ أيّاً منهما لم يفهم مكمن الإشكال الأساس في كلام كانط، واكتفيا بملامسة سطحٍ المسألة وظاهرها. ولا يُتوقّع من فيلسوف كراسل الاشتغال بالتجميل الظاهريّ بدل البحث عن الحقيقة.

يقول راسل في ما يسمّيه المنطق التحليلي الذي قاده إلى كلام كانط:

القضايا البسيطة مثل "أ موجودٌ" لا يمكنها أن تنسب إلى ذات أيّ صفةٍ أو خاصّيّة، وعلى ضوء هذا الدليل لا يمكن القول إنّ مثل هذه القضايا تضيف الوجود إلى الماهيّة. وذلك أنّ هذه القضايا وأمثالها تريد إخبارنا أنّ الظاهرة أليست ظاهرةً ذهنيّة واعتباريّة فحسب، بل إنّ لها تحقّقٌ نفس أمريٍّ في الحقيقة ومتن الواقع، وهذا التحقّق هو المعيار الذي يسمح لنا بالحكم على هذه القضيّة بالصدق. وعليه لا ينبغي أن نجعل قضيّة مثل القضية المشار إليها أعلاه مدركاً حقيقيّاً؛ بحيث ندّعي لما يُطابق ألفاظها موضوعاً ومحمولاً؛ بل لا بدّ من فهم أنّ واقعيّة هذا النوع من القضايا النفس أمريّة واقعيّة مختلفةٌ ولها صورةٌ أخرى لا ينطبق محمولها على موضوعها كانطباق سائر موضوعات سائر القضايا على محمولاتها. مثلا واقعيّة قضيّة "أ موجودٌ" فقط في أنّ خارج الذهن ثمّة شيءٌ اسمه أ يسمح لنا بالقول هذا الشيء هو أ. وواقعيّة قضية "الإنسان موجودٌ" هي فقط في أنّنا قد نصادف أشخاصاً مثل: سقراط وأفلاطون وابن سينا، ونقول هؤلاء أفرادٌ ومصاديق للإنسان. وعلى هذا ينبغي بنا صرف النظر عن البسائط المنطقيّة والكلّيّة، ونوجّه الاهتمام إلى الواقع ومفرداته التي هي القضايا الواقعيّة الحقيقيّة.

وهنا يلخّص البحث ويقسّم القضايا التي يجعلها جديرةً بالاهتمام إلى قسمين:

القسم الأوّل هو القضايا المنطقيّة التي تتوفّر على موضوع ومحمول، وتتوفّر على سائر الشروط، مثل هذه القضايا لها اعتبارٌ واقعيٌّ وهي قضايا نفس أمريّة، مثل "أ موجودٌ" أو "الإنسان موجودٌ". والقسم الثاني هو القضايا الواقعيّة التي هي في الحقيقة محلٌّ للمواجهة وموردٌ لاحتكاكنا بها، وهذه القضايا هي الجديرة بالتدقيق والتحليل، مثل "هذا إنسانٌ" و"سقراط إنسانٌ"، وهذا القسم من القضايا هو يشكّل مدركات علومنا ومعارفنا.

والوجود المحموليّ لا نجده إلا في القسم الأوّل وقد أشرنا إلى أنّه ساقطٌ عن

درجة الاعتبار، ولا يعدّ هذا المحمول في مثل تلك القضايا محمولاً واقعيّاً. وأمّا القسم الثاني ففيه تنسب الماهيّة إلى فردها الحقيقيّ. وهنا الوجود ليس محمولاً وليس موضوعاً، بل وظيفته الربط بين الطرفين أي الماهيّة الموضوع والفرد المحمول. ومن الواضح أنّ قضيّة "سقراط موجودٌ" ليس واحدٌ من الطرفين هو الوجود.

فسقراط فردٌ والإنسان ماهيّة، والوجود الذي يعبّر عنه بفعل الكون etre/to be/ است هو الذي ينسب الإنسانية إلى فردها الحقيقيّ. وما تقدّم كلّه يكشف لنا عن صحّة كلام كانط حين كان يقول إنّ الوجود المحموليّ ليس له حظٌّ من الحقيقة؛ وما هو إلا رابطٌ بين الموضوع والمحمول.[1]

إلى هنا ينتهي تفسير برتراند راسل لكلام كانط. وفي هذا الموضع من بحثنا هذا، يجب أوّلاً أن ندقّق في مدى فهم الفيلسوف والرياضي البريطاني للاعتراضين المشار إليهما في تحليلنا لآراء كانط من البحث. وثانياً لا بدّ من البحث في مدى قدرة تحليل راسل على دفع أحد ذانك الاعتراضين أو كلاهما.

نقدنا للمنطق التحليليّ

أحد الإشكالين المتقدّمين هو التناقض الواضح الذي أشرنا إليه، ونحن ندّعي أنّ أحداً لم يسبقنا إلى بيان ذلك. وقد شرحنا ذلك التناقض وأوضحناه للقرّاء المعظّمين فلا نرى حاجة إلى إعادته.

والاعتراض الثاني اعتراضٌ منطقيٌّ قد التفت إليه كانط وحاول معالجته والتخلّص من ورطته بنحوٍ من الأنحاء. وحاصل ذلك الاعتراض أنّ المنطق يحدّ أركان القضيّة وعناصرها بثلاثة لا يسمح بتجاوزها إلى غيرها بأيّ وجهٍ من الوجوه. وهذه العناصر أو الأركان الثلاثة هي: الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكميّة. فإذا قبلنا كلام كانط وارتضينا بأنّ الوجود دائماً رابطٌ؛ أي نسبة حكمية فقط، وبالتالي أينما حلّ في قضيّة كان رابطاً وليس طرفاً من أطراف القضيّة، عندها تخرج القضايا البسيطة من دائرة القضايا المنطقيّة، ومثال القضيّة التي نشير إليها هو "أ موجودٌ"، فبناء على ما تقدّم تتحوّل هذه القضيّة إلى لغوٍ لا طائل من ورائه، ولا مدلول تصديقيّ لها؛ وذلك لأنّ مؤدّى كلام كانط أنّ هذه القضايا وأمثالها تتألّف من موضوعٍ ونسبة دون أن يكون لها محمول ليكون هو الطرف الثاني في القضيّة، ولا تسمح قواعد المنطق بأن يهبط عدد القضايا من ثلاثة إلى اثنين.

[1]ـ نقل مع ترجمة وتلخيص وتصّرف عن: john hick، the existence of god.

وهذا الخلل الذي التفت إليه كانط هو الذي دعاه إلى القول إنّ قضيّة "أ موجودٌ" وأمثالها ليست قضيّة حقيقيّة، فالقضيّة الحقيقيّة هي التي تحكي لنا عن واقع معيّن، وأما هذه القضايا فهي لا تنطبق على واقعٍ محدّد. وقد كان راسل وأقرانه مشغوفين بهذه النقطة من كلام كانط الذي كان يرى أنّ القضايا البسيطة ليست قضيّة بكلّ ما للكلمة من معنى، وقد بذلوا ما بوسعهم من جهدٍ لشرح هذه النظرة الكانطيّة التي تنسجم مع طريقتهم في التفكير.

وما يدعو إلى التعجّب أنّ راسل في تفسيره الذي يسمّيه بالتحليل لحقيقة الوجود، لا يورد بحث الوجود بأيّ وجهٍ من الوجوه، ويكتفي بعرض مسرحيٍّ أبطاله المصطلحات الثلاثة: "موضوع"، "محمول"، "نسبة حكميّة"، "وجود"، ويختم القصّة ظانّاً أنّه أدّى قسطه للعلى وأمّن لدعواه دليلها؛ ولأجل هذا لا يدخل البحث الماهويّ ولا يمدّ يد البحث إليه. وعليه لم يستطع إدراك الخلل الذي اكتشفناه في كلام كانط.

لقد انجذب ذهن راسل في تفسيره لنظريّة كانط إلى المفهوم المجرّد للوجود في القضايا من القسم الأوّل وتابعه سلفه في موقفه من الوجود المحموليّ حيث عدّه غير حقيقيّ. ولكنّ راسل لا يشرح لنا مراده من الوجود الذي يحكم عليه، وهل هو يقصد مفهوم الوجود المجرّد المطلق الانتزاعيّ أو حقيقته. وكذلك لا بد من التساؤل حول كيفية نسبة الماهية إلى الفرد؟ فهل هذه النسبة هي شيء آخر غير نسبة الماهية إلى الوجود أم هي عين تلك النسبة، وهل الفرد هو عين الوجود الحقيقيّ؟ وهذا الأمر أيضاً ممّا لم يكلّف راسل نفسه عناء الخوض فيه.

وهنا أسمح لنفسي بمجاراة الفيلسوف المعاصر قليلاً وأسلّم معه بأنّ قضية "الإنسان موجود" هي قضيّة افتراضية لا حظّ لها من الحقيقة، وإنّما الحقيقة هي "سقراط موجودٌ". ولكن مع التسليم بهذا ألا يحقّ لنا أن نسأل ما المقصود بسقراط الذي جُعِل موضوعاً في القضية الثانية؟ أليس سقراط غير الواقع والتشخّص الحقيقيّ للإنسان، وبعبارة أخرى: أليس هو الوجود الحقيقيّ الواقع في طبقة الإنسان، ونحن نسمّي هذا الوجود الحقيقيّ المعدود بين أفراد الإنسان التاريخيّ "سقراط"؟

لو أنّ راسل يجيب عن السؤال المطروح أعلاه بالإيجاب ويقبل أنّ المقصود بسقراط ليس شيئاً سوى الفرد والوجود الحقيقيّ للإنسان، يكون قد وافق على أنّ الوجود حقيقيّ، وبالتالي يكون سقراط موضوع القضية والوجود ليس هو النسبة الحكمية copula؛ بل على عكسِ قضايا القسم الأوّل التي يكون الوجود فيها هو المحمول والماهيّة هي موضوع القضيّة، فهنا موضوع القضية هو الوجود الحقيقيّ والماهية هي المحمول. وعلى أيّ حال، الوجود في القسمين سواء في ذلك القسم

الافتراضي والقسم الحقيقي ليس رابطاً ونسبة حكمية. والفارق بين القسمين هو أنّ مفهوم الوجود في القسم الافتراضيّ هو المحمول، بينما في القسم الحقيقيّ حقيقة الوجود هي موضوع القضية.

والسؤال الأساس الذي يمكن أن يوجّهه راسل إلينا هنا هو: ما السبب الذي يدعو أو يبرّر عدّنا الفرد الحقيقي للإنسان عين الوجود الحقيقي، لنبني على هذا الأمر موقفنا القاضي بأنّه ما دام الفرد أي سقراط هو موضوع القضيّة وليس نسبةً، والوجود الحقيقيّ هو الفرد، إذاً الوجود الحقيقيّ هو الموضوع ولا يمكن أن يكون نسبة.

وجوابنا عن هذا السؤال هو أنّ فلسفتنا، أي الفلسفة الشرقيّة، أثبتت أنّ التشخّص والتعين لا يكون إلّا بالوجود الحقيقيّ وحده، وما لا وجود حقيقيّ له ليس فرداً ولا شخصيّة له. وعلى ضوء هذا المبدإ، لا يمكن ملاحظة شيء آخر غير الوجود الحقيقيّ. ووفق هذه الفلسفة التي لا تعترف بالتعيّن ولا بالتشخّص إلا بالوجود، لا ينبغي التمييز من ناحية الوجود بين قسمي القضايا الأوّل والثاني. والقناة الوحيدة للتمييز بين القسمين هي أنّ القسم الثاني هو القضايا الشخصيّة، بينما القسم الأوّل الذي يسمّيه راسل بالقضايا الافتراضيّة هو القضايا الكليّة. وخلاصة القول إنّ الوجود في القسم الأوّل من القضايا كليّ مجرّدٌ من العوارض، وفي القسم الثاني يأخذ صورة الفرد والحقيقة الشخصّ، ويكون موضوعاً في القضيّة. وبعبارة أخرى: الفرق بين القسمين الافتراضيّ والحقيقيّ يكمن في الكليّة والشخصيّة من جهة، ومن جهة أخرى في ترتيب الموضوع والمحمول. أي ما هو موضوع في القسم الأوّل هو في القسم الثاني محمول. وما هو محمول في هذا القسم وكلّيّ هو في القسم الثاني موضوعٌ وشخصيّ. وما لا يمكن التشكيك فيه هو أنّه لا اختلاف ولا تفاوت بين القسمين من ناحية الوجود المحمولي والوجود الرابط.

وفي هذه المرحلة من البحث يحسن بنا أن نفهم عدم صحّة نظرية كانط التي كانت تقرّر أنّ الوجود رابطٌ أينما حلّ في القضية، ويتبعه في الخلل وعدم النجاح في التفسير والشرح كلام راسل المبنيّ على التميز في القضايا البسيطة وتقسيمها إلى قسمين أحدهما يسمّيه افتراضيّاً ومصطنعاً القسم الأوّل والآخر يسمّيه حقيقيّاً القسم الثاني، ثمّ في هذا القسم الذي يمثّل البعد الواقعيّ لقضايا القسم الأوّل، يرى أنّ الوجود ليس موضوعاً ولا محمولاً في قضايا هذا القسم وإنّما هو مجرّد رابط بين طرفي القضيّة. ويبدو أنّ هذه النظريّة لها منشأٌ أساس هو المغالطة التي تطوّرت في ذهن راسل نفسه، ولعلّها أيضاً كانت موجودة في ذهن كانط نفسه، وهي مغالطة التمييز بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود. لقد كان راسل يتصوّر أنّ سقراط أو المئة تالِر شيءٌ

مغاير لواقعيّة الوجود، وهو حسب الأمر على هذا النحو: حسنٌ إن سقراط أو المئة تالِر الحقيقيّة فردٌ من أفراد الماهيّة، وليس سقراط وجوداً ولا المئة المذكورة أيضاً، فليس شيءٌ من هذين الأمر وشبههما يمكن تسميته بالوجود، بينما يمكن عدّه فرداً من أفراد الماهيّة، وليسا وجودها، وهما يقعان موضوعاً في القضية. والماهيّة التي هي ليست وجوداً تقع محمولاً في القضيّة، والكلمة الوحيدة التي لها صلة بالوجود في القضية فعل الكون is أو است في اللغة الفارسية، وهذا الفعل والكلمات الدالّة عليه ليس له في القضية سوى دور الربط بين طرفيها.

وقد انتهى راسل من تحليله المقصور على ألفاظ القضايا إلى أنّ الوجود هو رابطٌ أينما حلّ وجعل هذا الحكم من خصائص الوجود الحقيقيّ. وإذا رأينا الوجود في بعض القضايا المنطقية قد حلّ محلّ المحمول، يجب أن نفهم أنّ هذه القضية هي قضية مصطنعة وافتراضيّة، وهي من صنع المخيّلة وليست حاكية أو كاشفةً عن الواقع، وبالتالي لا ينبغي عدّها ولا تصنيفها في خانة القضايا الحقيقية.

وقد تبيّن من العرض السابق أنّ نقطة الارتكاز في تفكير كلٍّ من كانط وراسل هي في اعتقادهما بأنّ سقراط والمئة تالِر الحقيقية هما شيء مختلف عن الوجود الحقيقيّ، وعلى ضوء هذا الاعتقاد بنيا فلسفة مدهشةً، أدّت إلى أن تكون القضايا الكلّيّة والضرورات الذاتيّة وبشكلٍ عامٍّ المفاهيم الكليّة والمعقولات حتّى لو كانت مستقاةً من المحسوسات أمور اعتباريّة وألفاظ لا معنى لها. ومن هنا، كانت الميتافيزيقا ومسائلها قضايا خياليّة لا يمكن أن تنال شرف الاعتراف العلميّ.

والآن إذا استفدنا من التعليمات العالية للفلسفة الإسلامية في الشرق، وعددنا الوجود الحقيقي في الفرد والأشخاص الذين يمكن إخضاعهم للاختبار الحسّي، وكذلك إذا اعتمدنا أحد الأصول الفلسفية في فلسفة صدر المتألّهين، وأثبتنا أنّ التشخّص يعني الفرد، وهذا الأخير مساوٍ لحقيقة الوجود، إذا انطلقنا من هذه المعطيات ألا تفقد فلسفة كانط وتفسيرات راسل قيمتها وتخسر اعتبارها؟ وألا تنقلب بنية المنطق التحليليّ التي أتحفنا به راسل رأساً على عقب؟

إنّ سقراط والمئة تالِر الحقيقية وسائر الأشياء سواء كانت جوهراً أم ظواهر خارجيّة أم ظواهر ذهنيّة هي جميعاً بحسب رؤية فلاسفتنا مصاديق للوجود، وهذه الحقائق تقع موضعاً للإشارة الحسية بسبب تشخّصها وجزئيّتها، وتبعاً لهذا تخضع للتقويم الحسيّ والاختبار بواسطة الحواسّ، وبمجرّد أن تقبل هذه الظواهر المشار إليها الإشارة الحسيّة يتولّد لدينا موضوع القضية الشخصيّة. وعندها أيضاً وبسبب كلّية المفاهيم المستقاة من هذه الظواهر الجزئيّة تصلح هذه المفاهيم للحمل على الموضوعات، ونقول مثلاً: "سقراط إنسان"، وهذا يعني أنّ هذا الوجود القابل للاختبار الحسيّ،

يقع في طبقة الإنسان، والأمر عينه يقال عن المئة تالِر الحقيقيّة التي هي واقع خارجيّ للوجود...

وفي المنطق قاعدة تعلّمنا ما هو المحمول الحقيقيّ وتخبرنا أي شيء يجب أن يكون موضوعاً في القضيّة. ومفاد هذه القاعدة أنّ الشيء الأعمّ يجب أن يكون محمولاً والأخصّ أو الأصغر يجب أن يحلّ في مرتبة الموضوع.

وبالنظر إلى هذا المنهج المنطقيّ وعلى ضوئه نفهم العلّة التي على أساسها يكون سقراط أو المئة تالِر الحقيقية أو أيّ وجود حقيقيّ آخر موضوعاً في القضيّة الشخصيّة، كما نفهم السبب الذي ينقل سقراط أو المئة تالِر إلى موقع المحمول في القضية عندما نعمِل فيهما التجريد العقلانيّ حتّى يصيرا عامّين وكلّيين، وصرفنا النظر عن مشخّصاتهما الفرديّة، وعندها لا بدّ من فرضة موضوعٍ لهذين الوجودين المحمولين، وفي هذه الحالة لا يبقى للقضية الشخصيّة محلّ، ويكون كلّ من الموضوع والمحمول كليّين. وفي هذه الحالة بدل أن نقول "سقراط موجود" نقول: "الإنسان موجودٌ". ولكنّ هذا الوجود المحموليّ هو سقراط في القضية الشخصيّة الذي كان يأخذ موقع الموضوع بجرم صغره. والآن حقيقة الوجود ظهرت بصورة مفهوم كلّيّ وعامّ، ولمّا كان مفهوم الوجود بالمقارنة مع ماهيّة الإنسان أعمّ وأشمل حلّ في موقع المحمول. وبناء على هذه الموازين والمعايير نرى أنّ الأمر اتّضح إلى درجة كبيرة، وأنّ الوجود ليس رابطاً ونسبة حكمية فحسب في هذا النوع من القضايا، وعلى خلاف ما يراه كانط، وعلى عكس تفسير راسل إنّ الوجود في هذه القضايا إمّا موضوعٌ وإمّا محمولٌ، وما يكون موضوعاً أو محمولاً لا يكون رابطاً ولا نسبة حكمية. ففي القضية الشخصيّة الوجود موضوعٌ، وفي القضية الكلّيّة يكون مفهوم الوجود محمولاً، وفي الحالتين لا يؤدّي دور الرابط في القضية أبداً.

والآن إذا انطلقنا من الأدلّة المتقدّمة وادّعينا أنّ كانط وأخلافه الذين حاولوا شرح كلماته تورّطوا في المغالطة واشتبه عليهم الأمر حتّى عجزوا عن التمييز بين مفهوم الوجود ومصداقه، لا ينبغي أن نُتّهم بالمجازفة والقول بلا دليل. وإذا كنّا على خطإٍ في هذا التقويم، فإنّ على علمائنا المعاصرين الذين أحسب أنّهم أكثر معرفة بالفلسفة الغربية منّي، أن يصوّبوا موقفي وينوّروني أنا والفلسفة الإسلاميّة.

وأرى من واجبي هنا أن ألخّص اعتراضي على كانط حين يقول إنّ الوجود لا يقع محمولاً في القضية؛ بل نسبة بين الموضوع والمحمول. وذلك حتّى يُعلم أنيّ لا أنكر الوجود الرابط بالمطلق ولا أرى أنّه مفهوم من دون معنًى. وذلك أنّ اعتراضي الأساس على كانط الفيلسوف الغربي الشهير يكمن في حكمه المطلق والعامّ على الوجود بأنّه رابطٌ أينما حلّ في القضيّة، بينما نحن نرى أنّ الأمر

يختلف من مورد إلى آخر ففي بعض الموارد يكون رابطاً وفي موارد أخرى يكون نفسيّاً، وفي موارد أخرى يكون رابطيّاً أي لا رابطاً ولا نفسيّاً، بل رابطيّاً والمقصود من الوجود الرابطيّ هو الوجود الناعتيّ. وهذا المصطلح من المصطلحات الفنيّة الدقيقة في فلسفة صدر المتألّهين الشيرازيّ، وهو يُطلق على قسم خاصٍّ من الوجود. وعلى أيّ حالٍ لم يستطع كانط استيفاء أقسام الوجود على نحو ما فعل الفلاسفة المسلمون، وقصر النظر على قسمٍ واحدٍ من أقسامه وتجاهل القسمين الآخرين ولم يحسب لهما حساباً[1].

واعتراضي الآخر هو أنّه إذا قلنا إنّ الوجود رابطٌ فحسب. عندها لا يمكننا في مبحث "الجعل" أن نقول بجعل الماهيّة ولا بجعل الوجود؛ بل علينا أن نتبنّى ذلك المذهب اليوناني القديم والسطحيّ الذي يتبنّى جعل الصيرورة لما بينه وبين رؤية كانط من التشابه والاشتراك. فإنّ أصحاب ذلك المذهب لا يرون أيّ واقعيّة للماهية ولا للوجود، وما هو واقعيٌّ عندهم وله تحقّقٌ هو ربط الماهيّة بفردها ونسبة أحدهما إلى الآخر. وبناء على هذه الرؤية يكون المجعول بالذات والمعادل للوجود الحقيقيّ هو النسبة بين الموضوع والمحمول، وذلك الشيء الذي يربط المحمولات بموضوعاتها، وإذا حذفنا هذه النسبة من الأشياء وشكّلنا قضايا سلبية عندها لا تبقى أيّ صلة بين الموضوع والمحمول، ولا يمكن أن نقول إنّ سقراط إنسان ولا المئة تالِر الحقيقة هي فعلاً مئة تالِر. وهذا الكلام مطابقٌ إلى درجة كبيرة لكلام كانط، وما ينطبق عليه من إشكالات واعتراضات ينطبق على كلام كانط.

والآن ينبغي أن نتابع مع كانط اعتراضاته على البرهان الوجوديّ لإثبات وجود اللَّه لنرى ما لها وما عليها، ولنعلم أيٌّ منها يمكن مطابقته مع أصول الفلسفة الإسلامية وأيّ منها يقع موقع النقيض منها بغضّ النظر عن صحّته وفساده، فإنّ الغاية القصوى لبحثنا لا تتحقّق إلا بمتابعة العرض والتقويم.

سائر اعتراضات كانط

يبدو لنا أنّ خلاصة الاعتراضات الكانطية على البرهان الوجوديّ التي صارت تجري على كلّ لسان، هي أنّه مهما كانت صفات الباري ضروريّة الثبوت، ومهما بذلنا من جهدٍ لإثبات ضرورتها؛ أي إثبات ضرورة ثبوت المحمول فيها للموضوع على نحو ما فعل ديكارت مثلاً، فإنّ أقصى ما سوف نصل إليه هو قضية ضروريّة ذاتيّة تشبه سائر الضرورات الذاتيّة التي يكون المحمول فيها بيّن الثبوت للموضوع، ومن لوازمه التي لا تنفكّ عن ماهيّة الموضوع. وبعبارة أخرى: لنفرض أنّنا استطعنا بعد الجهد إثبات أنّ قضية "الله موجود" تساوي في ضرورة ثبوت محمولها لموضوعها

[1]ـ للمزيد حول هذا الموضوع أنصح بمراجعة فصل "أقسام الوجود" من كتاب كاوشهاي عقل نظري.

قضيّة "الأربعة زوجٌ"، فإنّنا لا نصل بعد هذا إلى ضرورة ثبوت هذه الأوصاف خارج الذهن. مثلاً عندما نقول "الأربعة زوجٌ" سوف نقبل دون تردّد أن الزوجية للعدد أربعة بيّنة الثبوت وكيف القضية هو الضرورة الذاتيّة، وعلى أساس هذا نفترض أن لا ضرورة لما هو أكثر من تصوّر الموضوع الأربعة وتصوّر المحمول الزوجيّة للتصديق بالعلاقة بين الطرفين؛ ولكنّ في الوقت نفسه لا يسمح لنا هذا بدعوى التحقّق الخارجيّ لطرفي هذه القضيّة. فالأربعة الحقيقية يثبت وجودها الخارجيّ بواسطة الاختبار الخارجي، والعثور على أربعة أفراد من الإنسان أو من أيّ شيء آخر.

وبناء عليه، يقول كانط إنّ المنطق مهما كان قاطعاً وحاسماً في مقام بيان الضرورة الذاتيّة وهي أعلى الضرورات لزوجية الأربعة، ومهما بلغت درجة إيماننا بهذه القضية وثبوت محمولها لموضوعها، حتّى لو كانت في الوضوح كالشمس في رابعة النهار غير أنّه لا يمكن تحويل هذا الوضوح واليقين المنطقيّ إلى يقينٍ بالوجود الخارجيّ للأربعة ولمحمولها وهو الزوجيّة.

وما يُقال في زوجية الأربعة يُقال، بحسب كانط، في قضية "الله موجود" في مقابل برهان آنسلم ودفاع ديكارت وغيره، وذلك أنّ الانتقال من الاعتقاد بالضرورة الذاتية إلى الوجود الخارجيّ لا وجه له، ومهما بلغ إيماننا بالترابط بين محمول هذه القضية وموضوعها فإنّه لا يجوز لنا الانتقال من تصوّر الله، بل ومن التصديق بأنّه الأعظم والأكمل وأنّه لا يصحّ افتراض ما هو أعظم منه ولا أكمل، ولكن مع ذلك كلّه ينبغي أن لا نغفل عن أنّ هذا كلّه ما هو إلّا في إطار القضيّة المذكورة، ولا يصحّ الانتقال منه إلى التصديق بالوجود الخارجيّ والترابط الخارجيّ بين المحمول والموضوع.

ويُضاف إلى ما تقدّم كلّه، أنّ في مقدور كانط الاستناد إلى قاعدةٍ منطقيّة يتشبّث بها لدعم انتقاداته الفلسفيّة في مواجهة استدلال آنسلم وديكارت، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الطرح الآتي ليس مذكوراً بهذا الوضوح وهذه الصراحة في كلام كانط، وإنّما نطرحه في فلسفتنا المقارنة بالنيابة عنه. وهذه القاعدة هي أنّ الضرورة الذاتيّة تُسمّى الضرورة المطلقة من كلّ قيدٍ وشرطٍ، وحكمها ثابتٌ لموضوعها بشكلٍ مطلقٍ وكليٍّ، ولكن على الرغم من هذا كلّه، فإنّ هذا الإطلاق والتجرّد عن القيود لا يصل إلى مرتبةٍ التجرّد عن قيد الوجود ودوامه، فالقضية الضرورية الذاتيّة مقيّدةٌ قهراً بالوجود، ولا يثبت محمولها لموضوعها إلّا بقيد وجوده، ولا يمكن لضرورة ثبوت المحمول للموضوع أن تثبت الوجود لماهيّة الموضوع. وما تفيده القضيّة الضروريّة هو: إذا وُجِد الموضوع في الخارج فإنّ المحمول الفلانيّ ثابتٌ له بالضرورة. وبعبارة أخرى تفيد القضية الضروريّة: إنّ الموضوع حين وجوده متّصفٌ بالمحمول الفلانيّ بالضرورة.

وهنا نصل إلى نقطة مبهمةٍ بالنسبة إلى كانط كما هي كذلك بالنسبة إلى مخالفيه. فمن جهة نرى أنّ ديكارت ونظراءه يقولون إنّ قضيّة "الله موجودٌ"، قضية ضروريّة ذاتيّة، ويعتقدون أنّ تصوّر موضوع القضيّة ومحمولها كافٍ للتصديق بها. ومن جهة أخرى نرى أنّ كانط مع افتراض قبول الدعوى التي يدّعيها الفلاسفة المشار إليهم، نجده يحمل على القضايا الضروريّة ويرى أنّها لا تتولىّ إثبات الوجود الخارجيّ والواقعيّ للموضوع. والسؤال هنا هو: هل تستدعي انتقادات كانط رفع اليد عن البرهان الوجوديّ؟ هذا السؤال مثيرٌ للجدل ومحاطٌ بالغموض؛ وذلك لأنّ البرهان الوجوديّ يتّصف بدرجة عالية من الإتقان والمتانة إلى حدٍّ لا يسمح المنطق الإنسانيّ بصرف النظر عنه بسهولةٍ، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل انتقادات كانط؛ حيث إنّ حظّها من المتانة لا يسمح بتجاهلها حتّى لمن يفكّر في إطار المنطق الأرسطي. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه النقاشات تركت أثرها في البرهان الوجوديّ وخبا بريقه بدءاً من عصر كانط.

الضرورة الأزليّة لا الذاتيّة

قلّما يُعثر على أحدٍ في المحافل العلمية الغربية في أوروبّا وأمريكا لا ينظر بعين التعظيم والإعجاب إلى انتقادات كانط للبرهان الوجوديّ والمبادئ التي يستند إليها. حتّى إذا لم ينل الإعجاب على أبعاده الإيجابيّة فإنّ قدرته على تخريب البرهان الوجود لا تعدم الحفاوة.

ولحسن الحظّ فإنّ الفلسفة الإسلاميّة لا تعاني هذا الإبهام، وإنّ كلمات فلاسفتنا صالحةٌ لسدّ كل سبل الاحتمال والشكّ وإبعادها عن حياض البرهان الوجوديّ.

في هذه المرحلة على الفلاسفة غير المغرضين الاعتراف للفلاسفة المسلمين بأنّهم خطوا خطوة إلى الأمام، سمحت لهم بحلّ هذه الإشكاليّة التي عجزت الفلسفة الغربية عن حلّها. وذلك أنّ تحليل الفلسفة الإسلاميّة للحمل وأقسامه في الفلسفة الإسلاميّة أدقّ من ما قدّمته الفلسفة الغربية في هذا المجال. والمستوى عينه من التحليل نجده في تقسيمات الفلسفة الإسلاميّة للوجود، فثمّة أقسام أخرى له غير الوجود الرابط وأقرانه ممّا التفتت إليه الفلسفة الغربية. والضرورة أيضاً تنقسم في الفلسفة الإسلامية إلى أقسامٍ لم تلتفت إليها تلك الضفّة من جغرافيا الفكر الفلسفيّ.

وهذه الضرورة هي الضرورة الأزليّة، وهي من الضرورات الخاصّة بالوجود، وهي تختلف عن الضرورة الذاتيّة التي عرفناها في فلسفة كلٍّ من ديكارت وكانط. فالفلسفة الإسلامية تقرّر البرهان الوجوديّ على ضوء الضرورة الأزليّة فقط، ولا تستخدم الضرورة الذاتيّة ولا تلحظها في هذا البرهان. والأزلية تكون حيث تكون القضية الضروريّة مطلقة من أيّ قيد حتّى قيد "ما دام الوجود"، ففي

القضية الضرورية الأزليّة لا الحيثية التقييدية مأخوذة في الموضوع، ولا الحيثية التعليليّة. وموضوع هذا الحكم في القضية هو ذات الموضوع في حدّ ذاته وبلحاظ ذاته ومن الحيثية الإطلاقيّة. وهذه الضرورة هي ضرورة الضرورة الثابتة لحقيقة الوجود من حيث هو صرف حقيقة الوجود. وصرف الوجود هو ما تحكم عليه الفلسفة الإسلامية بأنّه لا يتثنّى ولا يتكرّر.

وإذا حملنا الوجود على اللَّه بالضرورة الأزليّة وقصدنا بالوجود حقيقة الوجود لا مفهومه وقصدنا بالحقيقة صرف الوجود المحض، وقصدنا من اللَّه ذلك الوجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، عندها لا إيراد توما الأكويني يرد ولا مدافعات ديكارت تبقى ذات صلة، ولا انتقادات كانط تجد لها محلاًّ أو قدرةً على الإخلال بالبرهان الوجوديّ.

ثمّ إنّه لا بد من الاعتراف لكانط بأنّ انتقاداته ترد على دفاعيّات ديكارت، وليس ذلك من وجهة نظر الفلسفة الأوروبيّة وحدها، بل من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية التقليديّة أيضاً. فهذه الأخيرة تجاري كانط في وجهة نظره القائلة بأنّ الضرورة الذاتيّة لا تقتضي الثبوت الخارجيّ ولا تتولّى إثباته. مع الإشارة إلى أنّ هذه المجاراة في حدود ما يوجّهه كانط إلى دفاعيّات ديكارت، ولا تجاريه في نقده للبرهان الوجوديّ.[1] وأما البرهان نفسه فهو في حصنٍ منيعٍ هو حصن الضرورة الأزليّة، لا تناله يد التشكيك والنقض. وشرط القبول به في الفلسفة الغربية هو اطّلاع فلاسفة الغرب على مفهوم الضرورة الأزليّة عند فلاسفة المسلمين.

[1]ـ وأنا أعتقد، وعلى خلاف المشهور في الفلسفة الغربية، أنّ كانط لم يكن بصدد نقض البرهان الوجوديّ؛ وذلك لأنّ انتقاداته كانت موجّهة إلى التقرير الديكارتيّ لهذا البرهان؛ ولعلّ كانط كان يعترف بالبرهان الوجوديّ ويقرّ بقدرته على إثبات وجود اللَّه لو أنّه اطّلع على التفسير الإسلاميّ لهذا الدليل.

ومن اللافت أنّني بعد تدويني هذه السطور عثرت على نقدٍ صدرائيٍّ يشبه الانتقاد الكانطيّ ويشترك معه في عدم قدرة القضية الضرورية الذاتية على إثبات موضوعها واجب الوجود، وذلك حيث يقول صدر المتألّهين: «ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة، فإنّ الحكم بعينية التشخّص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجّه إلى مفهوم واجب الوجود- لكن عينية التشخص غير متوجه إليه؛ بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإزائه وهو الحي القيوم جل ذكره وإن تقدّس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. فعلم أن هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وإن كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن فإنّ الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما- بأن يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصّلة أصلا أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى...» (الأسفار الأربعة، ج 2، ص 313.)

الإنسان مختزلاً

الإلحاد تقديس للدنيوية واختصام مع المتعالي السماوي

هادي قبيسي[*]

تمتلئ أدبيات الحداثة على امتداد حقب بما لا حصر له من المساجلات الفكرية بين الديني واللاَّديني. ولقد شهدت أزمنة النهضة ابتداءً من القرن الثالث عشر الميلادي بداية الإرهاصات الكبرى لتلك المساجلات، إذ أسفرت عن انتصار فائق للعلمنة على الميراث اللاهوتي بمجمل تعبيراته.

سوى أن هذه الغلبة التي حققتها الدنيوية الصارمة على المسيحية الغربية راحت ترتد على الفرد والجماعة بضرب من الإحساس بالانشطار بين الحاجة إلى التقنية وتطوّراتها، وضرورة الامتلاء بالمتعالي الروحي.

هذه المقالة تطل على ظاهرة الاختزال التي عصفت بالذات الغربية في خلال عصور الحداثة ولمّا تزل مفاعيلها سارية إلى الآن.

المحرر

لعلّ الاندفاعة الفكرية الأكثر عمقاً والأقصى أثراً في عصرنا الحاضر، هي تلك التي حصلت بفعل ثنائية التنوير والاستعمار في غرب أوروبا، وتركت آثارها في الشعوب والحضارات لغةً ورؤيا. كانت تلك القفزة الهائلة في التاريخ ذات منحى نزولي دنيوي مختصم مع المتعالي السماوي. وهو منحى يجتزئ الوجود والعالم، ويختزل الإنسان في الواقع المادي المباشر.

خطّ الاختزال والتماس مع المعنوي يتشكل من نقاط كثيرة يمكن نظمها تحت عناوين وأبعاد مختلفة من فلسفي ومعرفي وأخلاقي تشمل كل الحياة التي زلزلها الصراع السياسي الديني على أرض

---

*- باحث في الفكر الديني والدراسات المعاصرة ـ لبنان.

أوروبا، وامتد الصدع نحو العمق النظري ليفصل المعرفة الظاهرية عن المعنى وبديهية الحقيقة الكلية.

دائرة من النقاط التي تشكل هذا الخط، الذي عزل الإنسان عن واجب الوجود، نقدمها هنا في مقاربة واقعية تصل بين النظري والتاريخي، وهي تتكون من ثنائيات تحكي عن التطرف في حصر الإنسان في إحداها وإغفال وجوده في ظل قرينتها، نطرحها كمعايير تمهد لعملية كشف خفايا الاجتزاء والخلل في المعارف والعلوم الإنسانية، التي تقدم نفسها مرجعية حاسمة ونهائية في التعامل مع شؤون الحياة العملية الدنيوية.

دنيا / آخرة

خاضت المجتمعات الأوروبية إبان «عصر النهضة» صراعاً حاسماً مع المقولات الدينية كانت خلفيته الصدام مع المؤسسة الكنسية والسلطة الكبيرة التي كانت تحتازها آنذاك، تضخم السلطة هذا أدى إلى نشوء الحروب الدينية على خلفيات سياسية ومذهبية، حروب أرهقت الفرد والمجتمع الأوروبي ودفعت به إلى البحث عن مخرج من الاقتتال الأهلي الأيديولوجي فكان المهرب المتاح آنذاك التخلي عن مضمون الدين في رؤيته الكونية ومنظومته التشريعية بالكامل وإن بالتدرّج، وكان البديل هو في التنظير للحياة الأفضل في الأروقة الأكاديمية والمنتديات الفكرية والأدبية وفي هذا الرحم تكونت نطفة العلوم الإنسانية الحديثة، وبرزت «النزعة للمقاربة العلمية مما أدى إلى تغيير جذري في النظرة الكلية والمفاهيم لدى البشر، وبدأ التفكير العقلاني والنقدي لاكتساب المعرفة يحل محل التفسيرات التقليدية القائمة على أسس دينية في شتى المجالات»[1] ولذلك تحركت العقول الباحثة عن الحل البديل بعيداً عن المقولات الدينية وأهمها الحياة الأخروية، فكان من خصائص السرديات والنظريات الناتجة من هذا الحراك أنها تنكر وجود الآخرة ولذلك تغيب الغاية من حياة الإنسان وهذا مشابه لما تحيلنا إليه الآية السابعة والثلاثون من سورة المؤمنون التي تعبر بلسان أهل الانحراف «إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين»، وبهذه الخلفية بدأ انتاج منظور جديد لحياة الإنسان الأوروبي محصور في الإطار الدنيوي المباشر، حيث حض أحد رواد هذا الاتجاه وهو اوغست كونت على «إقامة ما سماه (دين الإنسانية) الذي يقوم على الميل عن الإيمان القطعي بالعقيدة إلى الارتكاز على المبادئ العلمية، وسيكون علم الإجتماع النواة لهذا الدين الجديد»[2].

بناءً عليه انصب المنظور البحثي على اهتمامات الإنسان الدنيوية الحياتية والمعيشية بما في

[1]- غدنز، أنطوني / علم الإجتماع / المنظمة العربية للترجمة / 2005/ ص 54.
[2]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 63.

ذلك النص الفلسفي على أنه إنسان يعيش في هذه الدنيا، وتنحصر حركته الوجودية فيها، وبذلك يتموضع نطاق الجهد والبصيرة للمنشغل بالفكر الغربي في هذا الإطار، ويغفل عن الغاية من الحياة على هذه الساحة الدنيوية، ويحصل لديه انفصال بين الساحة الدنيوية والأخروية برغم إيمانه بها، ويفقد المعايير الأخروية في النظر إلى الشؤون الدنيوية، ويصبح للدنيا معايير وفهم خاص بها قائم على أساس انفصالها عن العالم المستقبلي الأخروي الذي ينتقل بنا من حالة الاستتار والمحدودية المادية إلى حالة الانكشاف والإطلاق في العالم الآخر. الانشغال الدائم بالمادة المعرفية الغربية قد يغدو داعياً إلى سيطرة الإحساس بوجود الدنيا المباشر وفقدان الإحساس بالوجود الأخروي الغيبي بالتدرّيج، لأن النفس تغرق في الغفلة من ناحيتين، الأولى على المستوى الزمني، أي الاستغراق الواقعي لوقت طويل بالشؤون الدنيوية، والثانية سيطرة الحسابات العقلية المباشرة على ميكانيزمات التعقل وتشبث العادات الفكرية المباشرة والمادية بآليات التفكير والتأمل واتخاذ القرارات.

البيئة الأكاديمية والعلمية المعاصرة، سواءً في دول العالم الإسلامي أو خارجه لا فرق، بظروفها وضروراتها والحاجة إليها من قبل الفرد والمجتمع وما أملته من ارتكاز شبه كامل على النص الغربي، وضعت الفرد المنضوي في صفوفها في ظل النص الناتج من تلك التحولات التاريخية الأوروبية والنصوص المتأثرة به، ولم يلتفت الكثيرون إلى أن من طبيعة هذه النصوص من حيث الإطار والسياق أو المضمون المباشر أن تبعد الإنسان عن الآخرة بصرف فكره وعزيمته واهتمامه بالأمور الدنيوية، وبرغم أن هذا التأثير يتفاوت تبعاً للأفراد ويحصل بالتدريج ودون التفات إلا أننا ينبغي أن نكون على معرفة وإدراك لطبيعة هذا الانتاج المعرفي وبالتالي لكيفية التعامل معه فكراً ونظراً وتطبيقاً فلا نقع أسرى لتداعيات التاريخ الأوروبي، بحيث تصبح الأولويات والاهتمامات وكيفية توزيع الجهد والطاقة الفردية خاضعة لتنظيم الموضوعات البحثية والمعرفية والفكرية المختلفة في المنظومة الأكاديمية ذات المبنى الغربي، وتسيطر منظومة القضايا المحددة في الفكر المادي الدنيوي على الهم والجهد، ويصبح تشكل الصورة العقلية عن الوجود الخارجي ومساحة الانشغال به منوطاً بالأبعاد التي يرسمها التشكل الثقافي للفرد المنشغل بالنص والبحث الدنيوي، وكما يقول أنطوني غدنز «يستطيع علم الاجتماع أن يزودنا بالتنوير الذاتي وتعميق فهمنا لأنفسنا، وكلما ازدادات معرفتنا بالبواعث الكامنة وراء أفعالنا وبأساليب عمل المجتمع الذي نعيش فيه، تعززت مقدرتنا على التأثير في مستقبلنا»[1]، وهكذا يتشارك البعد النفسي والعقلي والعملي الانشغالي في تحديد الهوية الفكرية والفلسفة الكونية للمثقف أو الباحث حتى للطالب الجامعي المسلم المتدين، بما قد يدفعه ليعيش في الحد الأدنى انفصاماً بين معتقداته الدينية من

[1]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 53.

جهة ونظرته إلى الإنسان والمجتمع من جهة أخرى.

أولى النص المقدس مسألة التوجه وصرف الجهد وكيفية إدارته بين المساحة الدنيوية والأخروية إهتماماً كبيراً، ففي الآية السابعة والسبعين من سورة القصص تأكيد لضرورة وحدة الغاية الأخروية في كل المساعي والمسارات التي يسلكها الفرد «وابتغ فيما آتاك اللَّه الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا»، وفي سورة النساء الآية الرابعة والتسعين ذم للتوجه الاختزالي والمتحيز إلى الدنيا «تبتغون عرض الحياة الدنيا» وفي سورة الكهف في آيتها الثامنة والعشرين دعوة للانصراف القلبي والروحي عن الدنيا «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا» وتأتي الآية المائتين من سورة البقرة في غاية الوضوح في لفت النظر إلى الانحراف المتحيز إلى الدنيا برغم وجود الإيمان «فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق» فهنا الإنسان يدعو ربه لكي يزيد من مكاسبه الدنيوية فهو إنسان يؤمن بالله وبقدرته ويخاطبه ويدعوه لكنه منصرف إلى الدنيا بشكل حصري، ونختم الاشارة إلى النصوص القرآنية بالآية التاسعة من سورة المنافقون التي تعظنا بضرورة عدم الانغماس بفكرنا وسلوكنا في أمور الدنيا «يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر اللَّه ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون»، وهذا تأكيد قرآني لأهمية التوازن في هذه الثنائية المركزية وتنبيه إلى مخاطر التطرف في أحد جزءيها.

جسد / روح

انقطعت حركة المعرفة الغربية عن النص الديني وما يقدمه من اجابات عن الأسئلة الأساسية في الحياة الإنسانية، تلك الأسئلة التي تطرح بشكل فطري وعفوي في الذهن البشري، وجرى الاشتغال على دين جديد يستند إلى ما تقدر عليه الملاحظة الظاهرية كمصدر للمعرفة، ولا يملك الوسيلة لمعرفة حقيقة الإنسان، وجرى الاكتفاء بهذا القدر بناءً على ضرورات الصراع الجذري والتطرف في العداء مع الكنيسة بحيث أدى التدافع التاريخي المتدرّج بالتنويريين إلى رفض كل ما يعود إلى النص الكنسي كمرجعية، ويشرح جوناثان اسرائيل بدقة حركة الصراع هذه ويوضح التدرج في التطرف من الموقف تجاه الدين والعوامل السياسية والفكرية التي دفعت إلى الاستقطاب الحاد بين المؤسسة الدينية والنخب المناوئة لها، فلم يقرر أعداء الكنيسة وخصومها من البداية رفض كل المنظومة الفكرية الدينية بل كان لديهم ملاحظات على بعض المقولات ولكن رد فعل الاكليروس الحاد دفع بالتدرّج إلى هذا العداء المستحكم[1]، ومن هذا الموقف الحاسم بدأ تشكّل نظرة اختزالية للوجود الإنساني تسكن إلى الظاهر وتركن إليه وترفض الحقيقة الروحية المعنوية وتنكرها إما عملياً

[1]- Israel، Jonathan / Radical Enlightenment: Philosophy and The Making of Modernity 1650- 1750 / Oxford Uni. Press / 2011 / p 7.

وإما مباشرةً، وأخذ الجسد مكانة مقدسة في الثقافة والسلوك الغربيين كما احتلّ السلوك الظاهري وتأمين الحاجات المعيشية الدنيوية المختلفة المساحة الأوسع في مسارات البحث والتنظير.

المتلقّي المسلم المتديّن الذي يستفيد من النتاج الفكري الغربي قد لا يلتفت إلى أنّ هذه النتاجات وباهتمامها بالقضايا المختلفة والمتغيرِّة تُغيِّب الإنسان عن وجود روحه الثابتة، الثابتة في ارتباطها بالمطلق البسيط، فيهمل الجوانب التي أهملها الباحث الغربي ذو العقلية الاختزالية حينما يترك هذا النص المستورد يشكل منظوره للحياة الفردية والإجتماعية، فالانشغال الذهني بالقضايا الظاهرية الدنيوية، وانصباب التركيز في الحاجات الجسدية والنفسانية الذاتية والمتطلبات الدنيوية المعيشية، والظروف المتأتية من الصراع على تأمين هذه الحاجات، والإغفال الكلي لموقع الحاجات الفطرية والروحية في سياق النصّ والبحث والموضوعات، كلّ ذلك يختصر الوجود الإنساني ويقصره على الجانب الظاهري والجسدي، ويغيّب الانشغال والتوجه والإلتفات إلى الحقيقة الفطرية والروحية الثابتة والأصلية المتمايزة عن الخصائص البنيوية للقضايا الظاهرية الدنيوية المشبعة بالاختلاف والتغير والتشابك والاضطراب الفوضى، ويشير أنطوني غدنز، من وجهة نظره، إلى هذه الحالة التي اعترت المجتمعات الغربية ولا تزال قائلاً «إن الأخلاق التقليدية التي كان ينطوي عليها الدين والتي كانت تقوم بمهمة الضبط وتقدم المعايير سرعان ما تبدأ بالتفكّك مع البدء بالتنمية الاجتماعية الحديثة، مما يدفع أعداداً كبيرة من الأفراد في المجتمعات الحديثة إلى الإحساس بأنّ حياتهم اليومية لا معنى لها ولا دلالة»[1].

حياة الإنسان المؤمن بالله حياة مطمئنة وزاخرة بالروح المعنوية وتنطوي على استقرار عقلي وروحي بغضّ النظر عن الظروف والمتغيرِّات، وتقدم لنا حادثة كربلاء النموذج الأرقى لذلك، لكن إذا أصبحت الحياة الظاهرية هي كل ما يفكر به الإنسان ويشغل عقله وقلبه وأحاسيسه فسيقع في حالة من الاضطراب والفوضى الباطنية، وستغيب عنه الحياة الحقيقية التي تنبع من صرف الاهتمام نحو العالم الروحاني، الذي هو حقيقة الإنسان وأصل وجوده كما تُبيِّن لنا الآيتان الثامنة والعِشرون والتاسعة والعشرون من سورة الحجر «وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمإٍ مسنون * فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» فالنفخة الإلهية الروحية هي حياة هذا الصلصال والطين، التي إن غفل عنها الإنسان عاد إلى ترابه وقيوده المادية المحدودة.

أما النصّ الذي جاء به «الدين الجديد» كما يقول أوغست كونت فقد قدَّم مقاربات مغايرة وبعيدة كل البعد، ومن آثارها أنها باهتمامها بقضايا المعيشة الحياتية الدنيا تغفل الإنسان عن وجوده الشفاف

[1]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 65.

الذي يدرك نفسه بنفسه حضورياً فقد أدخلت البشرية في مسرح عبثيّ شديد الاضطراب، وهذا مصداق لقول الإمام الصادق عليه السلام «مَنْ أَصْبَحَ وأَمْسى وَالدُّنْيا أَكْبَرُ همِّه، جَعَلَ اللَّهُ الفَقْر بَيْنَ عَيْنَيْه وَشَتَّتَ أَمْرَهُ وَلَمْ يَنَلْ مِنَ الدُّنْيَا إلاّ مَا قُسِمَ لَهُ وَمَنْ أَصْبَحَ وَأَمْسَى وَالآخِرةُ أَكْبَرُ هَمِّه، جَعَلَ اللَّهُ الغِنَى فِي قَلْبِهِ وَجَمَعَ لَهُ أَمْرَهُ»[1]، ولذلك تنتشر الأمراض الروحية ويشيع استعمال الأدوية العصبية والمهدئات والأقراص المنومة[2]، حيث سلبت منظومة الدين المادي المبتدع راحة الروح وقدمت راحة الجسد، وإنّ العودة إلى نصوص هذا الدين كمرجعية للفكر والعمل له آثار نسبية، وإن لم تصل إلى مستوى التأثير السلبي الذي غرقت فيه الشعوب التي تخلت عن روحها، إلا أنها تحجب الإنسان عن الاهتمام بالحياة الحقيقية وتجعل منه هجيناً منفصماً إذا لم يلتفت إلى المنطق الاختزالي الذي تمليه تلك النصوص، حيث إن تَمَحور الهمّ الفكري والعملي للمتخصِّص في القضايا الدنيوية حول القضايا الظاهرية، وتسخير العقل لقراءة وتحليل الساحة الحياتية، وإهمال البعد الروحي والمعنوي الذاتي والباطني، الذي يتحول إلى جدلية تبدأ من خلال توجيه الذهن، تنظيم الوقت، وزيع الجهد، وتحديد الانشغال الرئيسي على المستوى الفكري، كل ذلك يجعل من الروح قضية غير ذات أهمية، ما يستبطن غيابها وعدم وجودها من الناحية العملية والحضورية، ويلغي مفاعيلها وتأثيرها في الفكر والعمل، بدءاً من إلغاء مفاعيلها في النظر الفكري الذي يمكن أن يسوق إلى غيابها النسبي المتفاوت في السلوك، وتنامي ذلك الغياب مع تقدم الزمن. خصوصاً إذا كانت تلك العلوم والنصوص هي التي تملي نمط الحياة أو كيفيّات وشروط العمل الاجتماعي وغاياته فتترك آثاراً روحية وسلوكية في الفرد والمجتمع الذي يجري توجيهه وإدارته من خلال تلك النظريات الاختزالية، فهي دين كامل الأوصاف فيه الرؤية الكونية كما فيه التشريع والفقه التفصيلي، كما نرى في العلوم الاقتصادية أو علوم النفس والموارد البشرية على تنوّع فروعها ومجالاتها ونظرياتها.

الإنسان / الله

مضافاً إلى الصراعات السياسية التي عززت التطرف تجاه الكنيسة في أوروبا كان ثمة متغيِّرات اجتماعية ساهمت في ابتعاد الجمهور العامّ عن الدين والارتباط بالمؤسسة الدينية ما سهل تقبّل العامة للفكر والثقافة الاختزالية التي مهّدت للعلوم الإنسانية المادية، ويصف عزمي بشارة جانباً من هذه المتغيِّرات الكبرى حيث «انتشرت كما يبدو في منتصف القرن التاسع عشر حالة من عدم المبالاة الدينية في أوساط العمال والفقراء مع الهجرة من الريف إلى المدينة، ونشوء أحزمة الفقر

[1]- أصول الكافي، المجلد الثاني، كتاب الإيمان والكفر، باب حب الدنيا، ح 15.

[2]- نقل إلي طبيب أعصاب لبناني يعمل في فرنسا احصائية تفيد بأن ستين بالمائة من الراشدين هناك يتناولون المهدئات ونسبة أكبر من ذلك تتناول الأقراص المنومة.

حول المدن وأحياء الطبقة العاملة، ولا سيما في ممارسة الفروض الدينية. ولم تتمكن الكنيسة من متابعة التنقلات والحراكات أو الانتقالات السكانية الكبرى مع نشوء الصناعة»[1]، وعبر نيتشه لاحقاً عن الذروة في اللامبالاة وإقصاء المتعالي المطلق عن الفكر والحياة في مقولته المعروفة «الله قد مات»[2] ليقدم البديل في الإنسان شبه المطلق ونظرية السوبرمان، التي شرعت للتجربة النازية لاحقاً، فكان لهذه الطروحات المتطرفة مكانٌ في العقول والقلوب بعد أن اكتسحت الحياة المادية ومساعي الإنسان للسيطرة على الكون والمجتمع كل البعد الروحي المتعالي، وأنزلت الإنسان المتفوق في منزلة الإله المتحكِّم مستفيداً من سطوة المعرفة، وهذا ما أدخل العالم المادي في حروب راح ضحيتها عشرات الملايين.

النظريات والعلوم الإنسانية المختلفة أُنْتِجَتْ في ظل هذه المناخات والظروف والثقافة العامة التي تمحور همها حول سدّ الفراغ الذي تركته المؤسسة الدينية بعد إقصائها، فنشأ تطرف فكري رداً على التطرف الديني، والمقولات التي أفرزها هذا التطرف كان من أهمّ خصائصها أنها تنظر إلى الإنسان على أنه محور الوجود وبالتالي تنكر فطرة التوجه إلى الله، حيث تمحور اهتمامها حول الإنسان فرداً ومجتمعاً، على اعتبار أنه محور الوجود، وينصب كلّ سياق التفكير والبحث في الاهتمام بالإنسان، وكيفية تحسين ظروف حياته الدنيوية، وبذلك يجري إغفال الفطرة التي تدرك أن اللّه هو المحور وهو الموجود بذاته، وتعطي للإنسان الفرد استقلالا بحيث يقع على عاتقه تحمل مسؤولية وجوده وتحديد طبيعة هذا الوجود وفهمه، كل بحسب تجربته وما يصل إليه فكره. أما في المنظار الإسلامي فينبغي أن يتمحور اهتمام الإنسان بنفسه فرداً ومجتمعاً ولكن ضمن رؤية واقعية يكون اللّه هو المحور فيها من حيث الوجود والغاية والتشريع والمعنى الكلي للحياة.

اعتبرت الثقافة العامة الأوروبية في عصر الصراع مع الكنيسة أن اللّه يقف في مقابل الإنسان، يلغيه ويكتسح أبعاده المختلفة، حيث وُضِعَ الدين في المواجهة المباشرة مع الفرد الأوروبي، وقد كان لهذا الصراع المتطرف أن ينتج شخصيات مثل نيتشه، ويقول باتريك ماسترسون موضحاً هذه النقطة «إنّ الإلحاد في عصرنا، بتعبيره النظري الفلسفي، يتألف بصورة رئيسية من تأكيد استحالة وجود الموجود المحدود والمطلق معاً. يُعتبر أنّ إثبات كون اللّه موجوداً مطلقاً يستلزمُ بالضرورة تخفيض قيمة الموجود المحدود، وخصوصاً تجريد الانسان من الانسانية»[3]، وفي هذا المناخ الفكري جاءت النظريات والأفكار في العلوم الإنسانية وهي تسعى لتحويل الإنسان إلى إله من

[1]- بشارة، عزمي / الدين والعلمانية في سياق تاريخي / المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات / ج 1 / ص 693.
[2]- Nietzsche، Friedrich / The Gay Science / Cambridge University Press / 2001 / p 108.
[3]- Masterson، Patrick / Atheism and Alienation / Penguin Books / 1973 / p 18.

خلال المعرفة بكل تفاصيل الوجود والسعي للسيطرة عليه واعتبار ذلك ممكناً.

استبدلت بسلطة الكنيسة سلطة عملانية تتوسل الأدوات والقدرة، حيث يقدم النص المعرفي في العلوم الإنسانية مقاربة سلطوية للتحكم بالإنسان الآخر وتوجيهه وتشكيل الظروف والبيئة المحيطة به لخدمة غايات الإنسان المستكبر أو المتحكم أو القائم مقام السلطة في المجتمع الدولي أو المحلي، وتعتبر أن السيطرة أمر نسبي لكنه ممكن، فتشبع الذهن بمنهجية تفكير توجهه نحو العمل لتحقيق تلك السيطرة كهدف بحد ذاتها، وهي بذلك تقدم الخلفية المناسبة لتعميق نظرة استقلال الإنسان ومحوريته في الكون.

الإنسان يحقّ له أن يمارس السلطة ولكن بشكل غير مستقل ولا كغاية بحد ذاتها ولا من خلال القوة بل من خلال الشريعة والرحمة، ولا لغاية تحول الإنسان المقتدر إلى موقع المحورية الكونية والقطبية الوجودية، وهذا ما تشير إليه الآية الثامنة والسبعون من سورة القصص التي توضح حالة انحراف قارون الفرعون الاقتصادي «قال إنما أوتيته على علم عندي» رداً على نصيحة المؤمنين له بابتغاء الدار الآخرة فيما يمتلك من الدنيا، لكنّه اعتبر أنّ القدرة والملكية والسلطة التي يحتازها ناشئة من العلم والمعرفة الذاتية، فأنكر القدرة والقيومية الإلهية.

يشير الوحي الإلهي إلى التدخل في الجزئيات والتصرف في العقول والأفهام في الآية السادسة والسبعين من سورة يوسف «فبدأ بأوعيتهم قبل وعاء أخيه ثم استخرجها من وعاء أخيه كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله» ففي الشؤون التفصيلية ثمة ظهور للقدرة الإلهية كما تُبيِّن الآية، أو في الحديث عن أمِّ موسى في الآية العاشرة من سورة القصص «وأصبح فؤاد أمِّ موسى فارغا إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين» فالربط الإلهي منعها من البوح والكلام، وهناك عدد كبير جداً من الآيات الواضحة والتي تفتح الباب واسعاً للحديث في هذا الموضوع.

عالج العلماء الإسلاميون هذه القضية من زوايا متعددة فلسفية أو كلامية أو أخلاقية، وقد أشاروا في المستوى السلوكي إلى مراتب الاتصال الإنساني بالمطلق تحت عناوين مختلفة منها مفهوم التوكل والاعتماد على القدرة الإلهية، الذي يرتقي من مستوى الاعتقاد العقلي إلى اليقين القلبي، واللافت هنا أن الإنسان المسلم المتدين قد يقع في إشكالية الإنفصال أو الانعزال عن القدرة الإلهية، وغاية ما نرمي إليه هنا هو الإشارة إلى إمكانيات التأثير السلبي الكامنة في تراث الفكر الاختزالي، الذي قد يمنع الفرد من الخروج من هذه الشبهة والعودة إلى النظرة الواقعية.

البقاء / الفناء

يطرح ماسترسون السؤال التالي: ما الذي يسلخ الإنسان من ذاته، هل هو الاعتراف بوجود اللّه في التاريخ وفي وعي الإنسان، أو طمسه من التاريخ وقمعه في الوعي؟ وقد أجابت السرديات الأنسنية بالتمسك بالاحتمال الأول، فالمشكلة دوماً تكمن في الإثنينية والقطيعة بين اللّه والإنسان، فيما يقدم لنا الوحي صورة عن الوشيجة واللحمة التي تشكل هذه العلاقة بين اللّه وروح الإنسان التي هي نفخة منه سبحانه وتعالى، وتحدث العرفاء السالكون والعباد الزهاد عن فناء الإنسان في اللّه ورجعته إليه، إلى أصله ومنشئه كمقام رفيع يناله الإنسان، وتتحقق بذلك الطمأنينة الوجودية بعد انكشاف الحجب المادية والتعلقات الدنيوية.

النظرة الاختزالية قاربت هذه الثنائية من ثلاث زوايا، الأولى هي البقاء الدنيوي المؤقت، والأخرى محدودية حياة الإنسان، وأخيراً البقاء للإنسان في مقابل الغياب للمطلق، ويقارب هذه النظرة الكاتب ستيفن لوبير في مقدمة كتابه عن فلسفة الموت، مخاطباً القارئ بشكل مباشر وملقياً بين يديه أزمته الوجودية الفردية: «افترض أنك في لحظة ما ستتوقف عن الوجود نهائياً، سيكون فارغاً من المعنى بالنسبة لك، أنت الآني الذي يقرأ هذه الكلمات، القيام بتحضير خطط لمستقبلك.. عندما تنظر عادةً إلى حياتك القادمة، تتخيل نفسك حاملاً للخطط التي تملكها للمستقبل.. هذا ما يدفعك إلى التحرك المباشر، لاقتطاع قسم من يومك المزدحم للقيام بأعمال تجعل الأمور أفضل بالنسبة إليك في المستقبل.. الانعدام والتوقف عن كونك موجوداً سيأخذ كلّ هذا التخطيط والجهد إلى النهاية، لن يكون ثمة شيء في الحياة للتطلع نحوه»[1]، يحكي الكاتب هنا وضع المتلقي الغربي المشبّع بالثقافة المادية، ويحاول إيقاظه للتفكير فيما أوصلته إليه الاتجاهات الانفعالية المتطرفة في التعامل مع النص الديني.

دفعت مصادر ومراجع الدين الاختزالي بكل قوة نحو الاهتمام بالشؤون الحياتية الآنية للفرد وأغفلت كلياً مستقبله الوجودي، وارتكزت على التشبث بالوجود الآني المباشر، ما أحدث خللاً في توازن النظرة إلى الزمن. في الزاوية الأولى كانت هذه الطروحات والآراء تنظر إلى الإنسان بشكل غير مباشر على أنه باقٍ وبشكل موهوم عبر إعطاء الأولوية للزمن المتاح في الحياة فوق الأرض، وتوضح الآية الثالثة من سورة الهمزة هذا الانحراف الموهوم بشكل مقتضب «يَحْسَبُ أنّ مالَهُ أخْلَدَهْ» وكذلك الآية الرابعة والثلاثون من سورة الأنبياء «وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن متّ فهم الخالدون» في استنكار لتوهم البقاء الذي يقع فيه كثير من أتباع الثقافة المادية، وتشير الآية العشرون من سورة الأعراف إلى أنّ من أول وسوسات الشيطان لآدم وزوجه كانت قضية الخلد والبقاء لما لها من قيمة

[1]- Luper، Steven / The Philosophy of Death / Cambridge University Press / 2009 / p 13.

في النفس البشرية «قال ما نهاكما ربُّكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين».

وبالنسبة لنا نحن المؤمنين فإنّ الحياة الحقيقية تبدأ بعد الموت والفناء عن هذه الدنيا، سواءٌ بموت الجسد أو موت النفس وحياة القلب، كما تشير الآية الرابعة والسّتون من سورة العنكبوت «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» فإن تركيز المعارف المادية في القضايا الإنسانية في المساحة الحياتية المعيشية بشكل حصري، يذهب بفكرنا إلى الابتعاد عن الالتفات إلى حقيقة الحياة ويمكن أن يدفعنا هذا التركيز اللامتوازن إلى التصرف في أساس «كأنك تعيش أبداً» دون السؤال عن الآخرة وإهمال العمل على أساس «أنك تموت غداً»، والمشكلة هنا لا تتعلق بالاهتمام بالقضايا الحياتية بقدر ما تتعلق بالثقافة التي تُوجّه الفكر ومعايير التحليل واتخاذ القرار والتدريب البعيد المدى على هذا الأساس، بحيث يصبح الاتجاه الفكري والعادات الذهنية ومحتويات الذاكرة كلّها موجهة نحو الحياة الدنيوية وكأنها حياة أبدية ينبغي الاهتمام بها بحدّ ذاتها وبشكل حصريّ أو بشكل يغلب سائر الاهتمامات.

من زاوية أخرى وقع العقل الاختزالي في معضلة لم يعرف الطريق إلى حلّها، وقد أشار إليها ستيفن لوبر، فمنتجات هذا العقل التي تنظر إلى فناء الإنسان بشكل غير مباشر على أنه نهايته قد أخذت الإنسان المتأثر بها إلى متاهة لا مخرج منها، ودفعته إلى النظرة العبثية والفوضى في بعض الأحيان، أو العمل لاحتياز كل ما أمكنه في هذه الفرصة الزمنية المتاحة التي هي عمره المتوقع في أحيان أخرى، كما تعرض الآية الرابعة والعشرون من سورة الجاثية «وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنّون».

فمن القضايا المشهورة في نقد الفكر الماديّ هو عجزه عن الإجابة عن سؤال ما بعد الموت، وبذلك يناقض الفطرة التي تطلب البقاء الأبدي، ويجعل نطاق التفكير والطموح والآمال محصورة في نطاق زمني محدود، ما يجعل الذهن يتوجّه نحو تحصيل الغايات والمطامح في هذا النطاق مهما كان الثمن، وذلك يؤثر تأثيراً بالغاً في المنظومة التربوية أيضاً.

في المستوى الثالث وانطلاقاً من التشبّث بالحياة الآنية والتمسك بالذاتيات المادية المباشرة والأنانية الفردانية التي تشكل محور الثقافة الغربية، فإنّ هذه الطروحات الأنسنية تسعى إلى بقاء الإنسان في حين أنّ غايته الفناء في الله. يمكن لنا أن نتناول ثنائية البقاء والفناء من خلال هذا البعد كذلك من خلال البعد الذي يتصل بالمسار العبادي المفضي إلى سرِّ التكوين وأصل الحب في الوجود كما تفيد الآية الثانية والسبعون بعد المائة من سورة الأعراف «ألست بربكم قالوا بلى شهدنا»، أو الآية السادسة والخمسين بعد المائة من سورة البقرة «الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا

لله وإنّا إليه راجعون». أما المعرفة المادية بالإنسان فتهدف إلى تنمية قدراته والحفاظ على وجوده في هذه الفرصة الزمنية الضيقة لغاية الاستفادة منها بأقصى قدر ممكن، وبذلك ينمو الاهتمام بالذات والذاتية ويصبح محور التوجه والتفكير هي الأنا، وبذلك ينقطع طريق الرجوع إلى الله، والارتباط والفناء في وجوده الحقيقي، ومعرفة أن الوجود الإنساني محض تعلق.

الفكر الإسلامي يُقدِّم أطروحة شاملة حول البقاء والفناء في المراتب المتفاوتة في النظر، وهو يجيب عن الأسئلة التي تُحيِّر البشرية مستنداً إلى الإخبار الغيبي والكشف المحمديّ، لكنّ المستوى الرفيع الذي نظر منه العارفون إلى هذه الثنائية ظلّ محدود التداول في المؤسسة العلمية الدينية، مع استثناء التيارات الصوفية والعرفانية التي شرّعت الباب على مصراعيه أمام التفسير الرمزي والسير المعرفيّ الشهوديّ.

المادة / المجرد

شعار الاتجاه الفكري المعادي للكنيسة كان المادية، مقابل المجرد والغيبيّ والملكوتيّ الذي نظر إليه في الإطار الاجتماعي السياسي الغربي على أنه سبب الأزمة السياسية والحروب، فرُفع شعار نقيض، على أمل أن يكون هذا النقض والتناقض سبباً للخروج من الاحتراب الأوروبي، الذي أطلّ من النافذة مجدداً في حربين عالميتين لم يرَ التاريخ لهما نظيراً، حربين قامتا بثقافة مادية بحتة.

الموقف الإسلامي في هذا المجال معروف وأشار السيد الطباطبائي في هذا السياق إلى طبيعة العلاقة بين طرفي هذه الثنائية في تفسيره المعروف بالميزان حيث يقول: قوله تعالى: «و اللَّه غالب على أمره» يوسف - 21. وكذا الآية الثانية التي أوردها أعني قوله تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها» «إلخ»، مسوقة لبيان بقاء الحقّ وزهوق الباطل سواء كان على نحو التنازع كما في الحق والباطل الذين هما معا من سنخ الماديات والبقاء بينهما بنحو التنازع، أو لم يكن على نحو التنازع والمضادة كما في الحقّ والباطل الذين هما بين الماديات والمعنويات فإن المعنى، ونعني به الموجود المجرد عن المادة، مقدم على المادة غير مغلوب في حال أصلا، فالتقدم والبقاء للمعنى على الصورة من غير تنازع، وكما في الحقّ والباطل اللذين هما معا من سنخ المعنويات والمجردات، وقد قال تعالى: «و عنت الوجوه للحيّ القيوم» طه - 111، وقال تعالى: «له ما في السموات والأرض كلٌّ له قانتون» البقرة - 116، وقال تعالى: «وأنّ إلى ربِّك المُنتهى» النجم - 42، فهو تعالى، غالب على كلّ شيء، وهو الواحد القهّار»[1].

وقد ناقش الشهيد مطهري في كتابه «الدوافع نحو المادية» الصلة بين الاتجاه المادي والتطوّر

[1]- الطباطبائي، محمد حسين / تفسير الميزان / الجزء 2 / ص 174.

العلميّ، واعتبر أنَّ الاتجاه الماديّ موجود تاريخياً لدى العلماء وغير العلماء على حدّ سواء، ولا علاقة للتطوّر العلمي بنشأته، وإن كان هذا الأخير عنصراً مؤثراً في تعميم الثقافة المادية، فإنّ الارتباط الشرطي بينهما لا دليل عليه. ويلفت ماسترسون إلى أن الصدام بين بعض مفردات النصّ الدينيّ المسيحيّ وبين بعض النظريات العلمية، قد أفضى إلى القطيعة مع العالم المجرد برمته وأقصاه بشكل نهائي، واعتبر البعض هذا الإنجاز على حساب النصّ الكنسيّ ذريعة لصرف النظر عن كلّ ما هو غير ماديّ، ونورد كلام ماسترسون هنا لأهميته كشهادة لباحث غربي على هذه التحولات التاريخية «من المعترف به من خلال إلقاء نظرة دقيقة أنّه من غير الممكن إظهار كون أيٍّ من الأوتاد العظام للمفهوم الكوني الجديد كنظرية مركزية الشمس أو قانون القصور الذاتي أو قانون الجاذبية- وكأنها غير متوافقة من حيث المبدأ مع إثبات وجود الله. بالرغم من ذلك، فإنّ الأفكار التي قامت هذه النظريات بإبدالها كانت مرتبطة بشكل وثيق بإثبات وجود اللّه وبمجموعة من المواضيع الإلهية المتنوعة، فبدا لعديد من الناس أن سقوط هذه الأفكار يتّجه إلى تقويض إثبات وجود اللّه بدلاً من أن تسهّل هذه النظريات إحداث فهم أكثر أصالةً ونقاءً عن الطبيعة الإلهية. على نحو أدقّ، فإنّ المنهجية الإلحادية للنظرة العلمية المعاصرة قد أقصت ببساطة السؤال حول وجود اللّه ولكنّها قد أحدثت أيضاً إطاراً ذهنياً يميل نحو تعميم اللامبالاة المنهجية تجّاه ما هو إلهيّ وتحويله إلى النزعة الإنسانية العلمية المطلقة»[1]. نحن وفي اطار الرؤية المعيارية التي نركن إليها في هذه الوريقات لا نريد الانجرار نحو جدل كلامي مع الفلسفة المادية، فقد قامت استدلالات علمية وفلسفية إسلامية كثيرة بنقض الأصول المعرفية والكلامية لتلك الفلسفة، ونحن لسنا بصدد إثبات انحرافها ووهنها، وإنما نريد التركيز في تسرب تلك الفلسفة في اللغة غير المباشرة للعلوم الإنسانية المختلفة، ويمكن لمن يود الإطلاع بشكل تفصيلي العودة إلى الكتابات المختصّة في هذا الجانب، وإشارة ماسترسون هنا تفيد في توكيد حقيقة أن «العلم»، في التداول الغربي الأنواري، كان يمُثّل تياراً فكريّاً تشكّل في حمأة الصراع، اندفع نحو تشكيل رؤية مسبقة وشمولية تجاه الدين.

للوقوع على الموقف الغربي المباشر، نعود إلى موسوعة روتلدج للفلسفة التي عرفت المادية كاتجاه فلسفيّ بالآتي:«مجموعة من النظريات المترابطة التي تعتبر أنّ كلّ العناصر والحركات تتألف من المادة، القوى المادية أو العمليات الفيزيائية. كلّ الأحداث والحقائق قابلة للتفسير، مباشرةً أو بشكل مبدئي، من خلال مفاهيم الجسد، الأشياء المادية أو التحولات والحراكات الدينامية المادية»[2]، وبالمقابل وفي تعريف القضايا المجردة يقول بوب هايل «السؤال الفلسفي

[1]- Masterson، Patrick / p 20.

[2]- Routledge Encyclopedia of Philosophy / Materialism.

المركزي حول القضايا المجردة هو: هل ثمة قضايا مجردة؟»[1] ويعرض للآراء المختلفة في هذا المجال، وفي المجال الإنساني اعتبر الطبيب والفيلسوف جوليان دولامتري[2] في كتابه «الإنسان الآلة» الصادر عام 1748 الوجود الإنساني جسماً ميكانيكياً يتحرك بقدرة ذاتية وفسر الحركة الفكرية على أسس عصبية مادية.

تحركت الأبحاث في العلوم الإنسانية الغربية إذن على خلفية مادية، وحاولت الالتفاف على وجود العقل واللغة في بعض الأحيان ولم تنجح في الوصول إلى تفسيرات مقنعة، لكنها انضوت تحت شعار انكار المجردات، ونحن إذ نستعين بها في تكوين المعرفة عن الوجود الإنساني، سنلاحظ أنها بطبيعة الحال تصرف الاهتمام عن القضايا المجردة العقلية والروحية وبالتالي تضعف قدرة الإنسان على إدراكها والإيمان بها، فانشغال الفكر بالواقع الحياتي والمعيشي يستتبع إشباع المخيلة بالصور المادية، وتأطير الفضاء الفكري بحدود تعزله عن الاهتمام بالأبعاد المتنوعة للموجود الإنساني، كما تخلق نمطية اشتغال الجانب المجرد من الإنسان أي العقل ومن ثم القلب بالجانب المادي المعيش منه، فيصبح المجرد مسخراً للمادي، على النقيض تماماً من الخطاب والتوجيه القرآني الذي أراد أن تكون الأولوية للحياة الأخروية بقيمة قصوى للبعد الروحي والمعنوي وقيمة دنيا للبعد المعيشي كما تشير آيات كثيرة ومنها الآية الثانية والثلاثون بعد المائة من سورة طه «لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوى».

انسداد باب المعنويات الروحانية العميقة والأصلية أمام المفكر أو المثقف أو الباحث الغربي ذي النزعة المادية الشمولية، دفعه بقوة نحو إيجاد البديل، فكان الطريق إلى معرفة الذات هو العلوم الظاهرية، فغرق فيها كبديل لطريق التكامل المعنوي، وأصبحت هي خشبة الخلاص من التيه المعرفي، ولذلك نحن نتعرض لإغراء أن تتحول هذه المعارف التي تقدم بديلاً معنوياً عن المعرفة الحقيقية بالإنسان فرداً ومجتمعاً إلى بديل يطغى على طريق التكامل الروحاني والسير الأخلاقي العبادي من خلال المعرفة المباشرة الظاهرية، ويغذي العقل مقابل تغذية القلب والروح، ويحصل من ذلك تغليب للمجرد العقلي على المجرد الروحي، فيحصل شعور وهمي بالاكتفاء لناحية الحاجات المعنوية المجردة، كما يعبر ميجيل فارياس في بحث له بعنوان (سيكولوجيا الإلحاد):«يمكن للعلم أن يقوم بدور العكاز السيكولوجي لأنه يقدم قيمة ميتافيزقية مضافة»[3] ويتأتى من ذلك إهمال البحث في الجانب الروحي والفطري الحقيقي للتجرد، لذلك نلاحظ

---

[1]- Routledge Encyclopedia of Philosophy / Abstratct objects.

[2]- Julien de la Mettrie / L'Homme Machine.

[3]- Farias، Miguel / The Psychology of Atheism / In: Oxford Handbook of Atheism **/ 2016 / p 396.**

الانكباب الكبير على الإنتاج الفكري والتلقي المعرفي للذين فتح باب المعارف العقلية، وقد نقع في هذه الثغرة نتيجة الاستغراق في التلقي وكذلك بسبب البيئة الأكاديمية التي تجعل التداول الفكري محصوراً في النطاق الظاهراتي قسراً.

الظواهر / التجليات

البحث عن بديل للنص الديني وما قدمه من إجابات عن الإنسان ووجوده وغاية حياته قاد إلى اللجوء للمنهج المتبع في استقصاء المعرفة بشؤون الطبيعة والمادة، فبحسب المنظِّر الاختزالي أوغست كونت «كان ينبغي لعلم الاجتماع أن يطبق المنهجيات العلمية الصارمة نفسها في دراسة المجتمع، كما هي الحال في الأساليب التي تنهجها الفيزياء والكيمياء في دراسة العالم الطبيعي»[1] وكذلك تبعه الآخر اميل دركهايم الذي شارك كونت الرأي «بأن علينا دراسة الحياة الاجتماعية بروح موضوعية مثلما يفعل العلماء عند دراستهم للعالم الطبيعي، وكان المبدأ الأول الذي وضعه لعلم الاجتماع: فلندرس الحقائق والوقائع الاجتماعية باعتبارها أشياء»[2].

جرى تشييء الإنسان في النهاية لمحاولة فهمه، وهذا ما ينعكس في النصوص التي تتبنى هذا الاتجاه الذي حدَّ الإنسان في مرتبته الوجودية الدنيا كشيء من الأشياء، مقطوعاً عن أصله ومنشأ وجوده واستمراريته، وحينما نستفيد من هذه النصوص في سياق تعليمي يفرض علينا تبني الأفكار والمقاربات الواردة فيها من خلال استخدامها في الفهم والتحليل والعمل فإن ذلك يؤثر في إدراكنا لأنفسنا وللآخرين، وتغيب عنا حقيقة وجودنا، فهي تفصل الظواهر الإنسانية عن الرؤية التوحيدية للكون وحقائق الوجود، فلا شك في أن انغماس البحث في الظاهرة الإنسانية في بعدها الظاهري، وإهمال الحقيقة التوحيدية التي تدل على أن «لا مؤثر في الوجود إلا الله»، مؤسسةً على مقولة «لا جبر ولا تفويض»، فتنظر إلى «البلاء» على أنه مشكلة، وإلى «النعمة» على أنها «ربح»، وبذلك تعزل عاملاً رئيسياً ومتغيِّراً مركزياً في عملية التحليل هو القرار الإلهي. هذا الانشغال ضمن هذه الحدود المادية يخلق إطاراً محدداً للنشاط الفكري، إطاراً يمنعه من الالتفات إلى هذا العامل والمتغير الرئيسي ودوره في الظواهر والمتغيرات، وتجعل العقل ينظر إلى الكون على أنه ساحة مستقلة ومنفصلة عن الوجود الإلهي.

وكذلك ومن ناحية أخرى فإن هذه الكراريس لا تعتبر أن الظواهر الإنسانية تتأثر بالإذن الإلهي والإرادة والتأثير الإلهيين، فهي تعاني انحيازاً إلى جانب التفويض المطلق للإنسان، وكفّ يد التأثير

[1]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 62.
[2]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 63.

الإلهي عن الفرد والمجتمع والحياة، وإغفال وجود القدرة الواعية والهادية والمرشدة التي تؤثر في قرارات الأفراد والمجتمعات ومصائرهم ومساراتهم، هذا التطرف الأعمى يخلق نطاقاً فكرياً وشاكلة معنوية تشرنق العقل والقلب، حيث ينعكس التصور النظري للظاهرة الإنسانية على التصور القلبي للذات، وتصبح النظرة للحياة الإنسانية نظرة سطحية ومادية، وتصبح حدود الفضاء الفكري محروسة حراسة مشددة تجاه إدراك ووعي الإرادة والتأثير الإلهيين.

أكد الوحي المقدس وجود بعد خفي في الظواهر التي تحصل في المجتمع الإنساني فلا يبقى المرء في عزلته الفردانية وفق هذه النظرة، كما توضح الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال «**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**»، وكذلك الآية الواحدة والخمسين بعد المائتين من سورة البقرة «**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**» وآيات كثيرة يزخر بها القرآن الكريم أكدت ضرورة الالتفات إلى البعد الغيبي للظواهر الاجتماعية، فما محل هذه الإشارات القرآنية من فكرنا المعاصر، فقد جرى إغفالها بشكل كبير على ما يبدو.

الكثرة / الوحدة

واحدية وأحدية الخالق وكثرة المخلوقات وتعدديتها قضية محورية في السير التكاملي للإنسان في طريق رجعته إلى أصله الروحي، فالحياة الواقعية المباشرة ودار الدنيا تشغله بكثرة حاجاتها وشؤونها وموضوعاتها وتقلّباتها، فيما يمرّ طريق العودة إلى المبدأ بين تلك الكثرات والانشغالات وينسلّ منها برغم وجوده بينها، لكنّ محورية التكامل المتعالي كهمّ مركزيّ لحياة المؤمن يسمح له بأن يضع كلّ انشغال وكلّ هَمّ في سياق واحد أوحد، كما يقول أمير المؤمنين «قد تخلّى عن الهموم إلا همّاً واحداً انفرد به»[1]، فيقصي ما يشغله عن هدفه الذي خلق لأجله ويقدم ما يخدم ذاك الهدف المقدس، الفرد والمجتمع يعبران الطريق من الاستغراق في الموجودات ومتطلباتها إلى التوازن والهدفية في رؤية كلية منسجمة، يكون فيها لكل طبقات المجتمع طريق تكامل وتقدم معرفي وروحاني متعال.

قدم الفلاسفة الإلهيون والعرفاء الروحانيون توضيحاً لكيفية تساكن الأحدية الإلهية مع كثرة الممكنات، من خلال مراتب الوجود الواحد، فالشمس تبعث النور على مراتب بحسب القرب والبعد، والمخلوقات تتفاوت في مرتبتها وبعدها ابتداءً من الرسول الأعظم صلوات اللّه عليه وآله

[1]- نهج البلاغة / الخطبة 87.

الأطهار وصولاً إلى الماديات الصمّاء البكماء، ولا شكّ بأنّ هذا المبحث العميق واللطيف مرجعه إلى الآيات والروايات عن أهل بيت العصمة سلام اللّه عليهم كما أشار الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي في كتابه الأسفار الأربعة «الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته أخبر بلسانهم أنّه بهويته مع كلّ شيء لا بمداخلة ومزاولة[1] وبحقيقته غير كلّ شيء لا بمزايلة وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إياها بإزالة تعيناتها وأسمائها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال (لمن الملك اليوم للّه الواحد القهّار) و(كلُّ شيءٍ هالك إلا وجهه)»[2].

المدرسة المادية انصرفت كما أسلفنا إلى الانشغال بالدنيا وعالم الكثرة إلى حد فاق عدد الاختصاصات العلمية الآلاف الثمانية، دون أن يكون ثمة رابط يجمعها في رؤية كلية، وفي كلّ اختصاص تكثر النظريات والآراء والمقاربات وزوايا النظر، وناقش الباحث الفرنسي المعاصر باساراب نيكولسكو هذه القضية بعمق، ناقداً الفكرة التي تقول بعدم وجود ضرورة لأيّ معيار كليّ يحكم حركة التعرُّف والبحث، معتبراً ذلك من نتاج تراجع المعنويات في الزمن الحالي، «الروحانية كلمة فقدت قيمتها كلياً اليوم.. في فعل التواصل بيننا وبين الكون. ثمة فقر روحي هائل اليوم على كوكبنا، يعبر عن نفسه من خلال الخوف، العنف، الكراهية والدوغمائية.. بالنسبة للنسبيين الراديكاليين، بعد موت الله، وموت الإنسان، وانتهاء الأيديولوجيات، ونهاية التاريخ (وربما، في الغد، موت العلم ونهاية الدين)، لم يعد ممكناً التوصل إلى رؤية كلية»[3]، وجرى حصر الحياة في زاوية مادية ضيقة ووحيدة في زمن الحداثة وما بعدها فبرأيه أن «الإنسان الاقتصادي هو وليد الحداثة، يؤمن حصراً بما يراه، يشاهده، ويقيسه. ومجاله الطبيعي هو الدنيوي، لغته تنتمي إلى مرتبة وحيدة من مراتب الواقع، يمكن الوصول إليها من خلال العقل التحليلي، العلوم الرقيقة والكثيفة، والتكنولوجيا والنظريات والأيديولوجيات والرياضيات والمعلوماتية»[4]، وفي طرحه للعلاج يقترب من لغة الفلسفة الإسلامية التي تضع الكثرة في ظل الوحدة، ولو من منظار منهجي ينسجم مع مقاربته «قناعتي العميقة هي أنّ تشكيلنا للعبر مناهجية هو ذو طابع توحيدي (بمعنى توحيد مختلف المقاربات العبر مناهجية)، وهو متنوع كذلك في الوقت عينه: تنطوي مقولة الوحدة

[1]- نهج البلاغة / الخطبة الأولى.
[2]- الشيرازي، صدر الدين / الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة / الجزء الأول / ص 261.
[3]- باساراب، نيكولسكو / العبر مناهجية كإطار منهجي لتجاوز جدال الدين والعلم / مجلة المحجة / العدد 23 / صيف 2011 / ص 169.
[4]- باساراب، نيكولسكو / ص 171.

في التنوع والتنوع من خلال الوحدة في مفهوم العبر مناهجية»[1].

يشكل هذا التوجه لدى كاتب ومفكر فرنسي معاصر، انتقل من علم الفيزياء إلى الهم الفلسفي مؤخراً، جزءاً من انتفاضة فكرية محدودة النطاق تسعى للعثور على مخرج من الأزمة المادية، غير أنها لا تزال في إطار السؤال مع قليل من الإجابات، لكنّ أهمّ ما في هذا الحراك وعي المشكلة الاختزالية القائمة اليوم.

هذه المعارف والطروحات تغرق الإنسان في عالم الكثرة والتغيُّر وتضعف إمكانيات العقل والتصور على رؤية الوحدة، فحين يغرق العقل في التفاصيل والجزئيات يبتعد بالتدرّج عن الاهتمام بالنظرة الكلية المتعالية المسيطرة على كل التفاصيل والجزئيات، كما يصبح أسير اللحظات الزمنية المتغيرة ويصبح الزمان أحد حدود النطاق الفكري المادي، ويصعب مع تنامي الاهتمام بالأمور الدنيوية والحياتية وتشكل منهجية التفكير الملازمة لحركة الذهن الانتقال من عالم الكثرة المتغيرة إلى عالم الوحدة الثابتة والالتفات إلى حضور المحرِّك غير المتحرك وتغيب الرؤية الشاملة لمصلحة التفصيل، ونقع في حالة من الاختزال المتطرف في النظرة إلى مرتبة واحدة من مراتب الوجود ويقع الإهمال تجاه المرتبة العليا ويصبح إدراك المطلق غير المقيد أمراً متناقضاً مع مساحة الانشغال الفكري الأوسع في المجال المقيد والمتشابك والمعقد.

النفس / الفطرة

الإنسان الذي علم الملائكة الأسماء الإلهية والذي لديه القابلية لنيل مرتبة الخلافة الإلهية والتخلق بالأخلاق الربانية جرى إنكاره وتحييده، وتحويله إلى موضوع للبحث والإختبار لأجل السيطرة عليه وتوجيهه بحسب مصالح المؤسسة المادية، وكل ذلك تحت شعار الموضوعية التي «عندما تتموضع كمعيار أحادي للحقيقة، سيكون لها نتيجة حتمية واحدة: تحويل الذات إلى موضوع. موت الذات هو الثمن الذي ندفعه في موضوعية المعرفة. حيث أصبح الوجود الإنساني موضوعاً للاستغلال من قبل الإنسان الآخر، موضوعاً للاختبار من قبل الأيديولوجيات التي تدعي العلمية، موضوعاً للدراسات العلمية التي تتولى تشريحة، وإعادة تشكيله والسيطرة عليه. الإنسان، الإله أصبح الإنسان، الموضوع، والنتيجة الوحيدة لهذا المسار هي التدمير الذاتي. المجزرتان العالميتان في القرن العشرين هما انعكاس لمسار التدمير الذاتي»[2].

المنهج الأداتي هذا يعمل في الوقت نفسه كوسيلة لمعرفة الذات والآخر وتشكيل الحياة الفردية

---

[1]- باساراب، نيكولسكو / ص 152.

[2]- باساراب، نيكولسكو / ص 148.

والجماعية لمن يتبنى مقولاته وأدواته، على أن يختار الفرد ما يلائمه من آراء مطروحة في حقل العلوم النفسية ويبني حياته المعنوية والسلوكية عليه، أما الفرد العادي فله إلى تشكيل معرفته بذاته طرق عملانية ثلاث: انطباعه عن ذاته، نظرة المجتمع إليه، الأحلام والمطامح الفردية[1].

ناقش علماء النفس الماديين منذ انطلاقة هذا الفرع العلمي في القرن التاسع عشر قضية أساسية هي تجرد النفس الإنسانية[2]، واعتبر جمع كبير من الباحثين الإختزاليين أن النفس والجسد واحد وليس ثمة تجرد للروح، فهي تموت بموت الجسد، فالمساحة المعنوية التي يقوم عليها حراك الإنسان نحو العالم الحقيقي جرى إلغاؤها إلى حد كبير والنقاش في أصل وجودها لا يزال قائماً، ناهيك عن إمكانية التشخيص والتوجيه لكيفية التعامل معها بما يتناسب وحقيقتها وغايتها.

بالمقابل كان للوحي الإلهي الوضوح والحسم في هذا المبحث كما تعبر الآية الثلاثون من سورة الروم «فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» ويشير الشهيد مطهري في كتاب الفطرة إلى أن «التعاليم الإسلامية مبنية على القبول بمجموعة من الأمور الفطرية، وهي جميع تلك الأمور التي نعتبرها ما وراء الحيوانية ونعدها قيماً إنسانية. ترى المعارف الإسلامية أن لهذه القيم الإنسانية أصولاً في تكوين الإنسان، ولسوف نبين كيف أن الأصالة الإنسانية والمشاعر الإنسانية ترتبط بما فطر عليه الإنسان. إنه لقول فارغ ألا نعترف بوجود فطرة في الإنسان، أي أن ننكر وجود جذور لهذه القيم في الإنسان»[3]، لكن المقاربة المادية التشييئية للإنسان تركت الباب مفتوحاً، تحت مقولة الحرية، لكي يبتدع الفرد والمجتمع ما يتيسر من المقاربات وأنماط الحياة وصولاً إلى تبديل خلق اللَّه والمثلية الجنسية، فقد نسي الإنسان الغارق في المادية الإختزالية نفسه كما يعبر القرآن الكريم في الآية التاسعة عشرة من سورة الحشر «ولا تكونوا كالذين نسوا اللَّه فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون»، وباعتبار أن الآراء والابتداعات التي طرحت تحت مظلة العلوم الإنسانية كانت تجهل وجود الفطرة وبالتالي تفتقد لوجود أي شيء ثابت في النفس البشرية. فأصبح تعدد الآراء والنظريات سبباً لتغرب الإنسان عن ذاته وعن الآخر وتم تفكيك العائلة وقبل ذلك تفكيك الفرد نفسه.

لم تصل المقاربة الظاهراتية للإنسان إلى إدراك حقيقة الوجود الإنساني والحاجة الأصلية التي تتفرع منها سائر الحاجات والغايات، والتي بتحقيقها تحل المشكلات المتعلقة بالحاجات

[1]- Encyclopedia of Psychology / Gale Group / 2001 / p 566.

[2]- للإطلاع على وجهات النظر الإسلامية في هذا الموضوع راجع: الشيرازي، صدر الدين / الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة.

[3]- مطهري، مرتضى / الفطرة / مؤسسة البعثة / ص 26. وللمزيد: اليزدي، محمد تقي مصباح / معرفة النفس لبنائها من جديد. وكذلك: مطهري، مرتضى / الإنسان الكامل / مؤسسة البعثة.

الأخرى، وتنوعت النظريات التي تفسر النفس الإنسانية وتعرف أبعادها وجوانبها، ولم تعثر على تعريف ذات الوجود النفساني، وبالتالي أصبحت هذه النظريات المتنوعة والمختلفة فيما بينها تصويراً لحالات النفس ومتغيراتها وأعراضها دون أن تمسَّ الجوهر الحقيقي. ارتكزت على هذه النظريات رؤى تتعلق بالحياة الإنسانية ككل وكيفية تحقيق غاية الوجود الإنساني، ومن جهة أخرى ارتكزت عليها أدوات السيطرة والتأثير في الإنسان فرداً ومجتمعاً، وكذلك المناهج المتعلقة بحل مشكلات النفس الإنسانية المرضية والحياتية فأعطت علاجاً لمريض غير معروف الجوهر والهوية.

من ناحية أخرى فإنّ المقاربات المتكثرة والظاهراتية تنكر وجود الفطرة وبالتالي تجهل طبيعة الإنسان (غايته، صفات الكمال لحقيقي..) فغدا الإنسان المجهول الجوهر هو ضحية عالِم النفس وموضوع للتحليل والمقاربات المتفاوتة الدقة والاكتمال، والمرتكزة على غموض في تعريف الذات الإنسانية، والتي ولدت مفاهيم ونماذج تحليل للموجود البشري تنطوي على أوهام وانطباعات اكتسبت الثقة من خلال استقرائها للشرائح الاجتماعية التي تعاني أزمة روحية وتجهل حقيقة ذاتها ويضعف التأثير الروحاني في سلوكياتها الظاهرية وتركيبها العقلي والنفسي.

ونحن بطبيعة الحال عندما نعتمد على تلك الآراء التي أنتجت في تلك البيئة الثقافية والسلوكية فإننا نشكل وعينا بذواتنا على شاكلة تلك النفوس التائهة في ظلام عالم المادية والمنقطعة عن عالم المعنى، وما يعتبر ألكسيس كارل في كتابه الإنسان ذلك المجهول، الذي يشير عنوانه إلى عمق الإشكالية التي وقع فيها الفكر المادي، فإن «جهلنا بأنفسنا يعود إلى المنحى الوجودي الذي كان عليه أسلافنا، وإلى تعقيد الكائن الإنساني، وإلى بنية عقولنا»[1]، فليس ثمة مصدر وحياني يضيء المناطق الخفية من هذا الكائن الذي نزل إلى الدنيا فاقداً للتوجيه الذاتي الروحاني الذي يملكه الملائكة أو المادي الذي للحيوانات ليستطيع الاختيار بنفسه بين طريق الهدى وسبيل الضلال[2].

البيئة / الإبتلاء

وقع المحاربون للكنيسة باسم العلم في مشكلة أساسية وهي الفراغ المعنوي والروحي الذي نشأ بفعل تغييب الإيمان الديني عن الحياة وقد أشار باحثون عديدون إلى مدى عمق هذه الأزمة التي نشبت في مرحلة التحول، ومنهم كافين هايمان في بحثه عن الإلحاد المعاصر[3] حيث استعرض الأزمات النفسية التي سببها انهيار المعتقدات التي كانت تسير حياة الفرد والمجتمع، وكذلك الكاتبة جينفير هاكت في كتابها (نهاية الروح) الذي يتناول تلك الحقبة في درس للآثار التي تركها

[1]- Carrel، Alexis / Man، The Unknown / Wilco Books / 1959 / p 14.

[2]- للمزيد: الريشهري، محمدي / فلسفة الوحي والنبوة / دار الحديث.

[3]- Hyman، Gavin/ Atheism in Modern History/ in: The Cambridge Companion to Atheism/ 2007/ P 27.

التحول التاريخي نحو إنكار الدين والإيمان، فـ «في زمن الجمهورية الفرنسية الثالثة التي أُسِّست عام 1871، استخدمت مجموعة من الملحدين ذوي الاتجاه اليساري الإنتربولوجيا للمجادلة ضد الدين، ولغاية أكثر أهمية ولفتاً، استخدام شعائر هذا العلم الحديث للتعامل مع الضغوط النفسية والعزلة التي تزامنت مع فقدان اللّه والمجتمع الكنسي»[1]، ونلفت النظر إلى أن استخدام الكاتبة لمفردة شعائر يحيلنا إلى مسار تشكل الدين الجديد الذي تحدث عنه اوغست كونت.

انتقل العقل الاختزالي بالإنسان الغربي من حالة الانسجام في منظومة كونية وعقلية متناسقة، على الأقل في وعي الأوروبي آنذاك، إلى حالة من التعددية والفوضى وغياب المعايير والتبدل على المستوى الفكري، وإلى العزلة من الناحية النفسية والعملية مترافقة مع السعي للتحكم بالنفس والمصير كما يشير ميجيل فارياس حيث جرى استبدال قواعد القوة والضرورة بفكرة الإرادة الإلهية الفاعلة في ما وراء الطبيعة، هذا الصدع العنيد بين الكائن البشري والعالم يجعل من السيادة الذاتية ضرورة حاسمة، عبرت الحركة الوجودية عن هذه الفكرة بوضوح شديد: ذاتية حركتنا تعني أننا متحررون من كل المحدوديات، وفي الوقت نفسه وحيدون تماماً، ولم يبق أمامنا أي خيار سوى حكم أنفسنا بأنفسنا.. وهذا التحكم الذاتي فتح الباب أمام المنافسة الفردية، الرغبة في السيطرة وتقديم الذات على أنها متمايزة عن سائر الإنسانية»[2].

العزلة، غياب الرؤية الكونية الشاملة التي تفسر الوجود ومندرجاته الثابتة والمتحركة، السعي للسيطرة والمنافسة، عوامل ساهمت في تشكيل صورة سلبية عن الحياة والطبيعة والمجتمع، ولذلك نلاحظ أن السرديات الوافدة من أكاديميات ومنتديات العلوم الإنسانية الغربية المادية تصف البيئة على أنها فوضى وحالة عدائية تجاه الإنسان، لا على أنها ساحة بلاء واختبار، فالنظرة الظاهراتية تصف الواقع الدنيوي على أنه فوضى لا غاية لها، ومجموعة من المصادفات والتشابكات، وتصفها بعض النصوص بأنها بيئة عدائية نتيجة التنافس الاجتماعي أو المتغيرات الطبيعية وتسارع الصراع الإنساني، وتقارب تلك الظروف تحت عنوان المشكلات، التي يسعى الإنسان لحلها كغاية بحد ذاتها، ولا تنظر إلى البعد التربوي الإلهي من هذه المشكلات التي يتغير مفهومها إلى الابتلاءات التي تهدف إلى الترقي والتكامل، بل تقدم شرحها وتوضيحها للواقع لغرض التأسيس للمنافسة والنجاح تجاه الإنسان الآخر.

تقتصر مقاربات العلوم الإنسانية المادية في تحليل أسباب المشكلة على الظروف المادية

[1]- Hecht، Jennifer / The End of The Soul: Scientific Modernity، Atheism، and Anthropology in France / Colombia University Press 2003 / p 2.

[2]- Farias، Miguel / p 396.

الدنيوية وتغفل الواقع الكوني الذي تتضمنه النظرة الشمولية، فتقع في اختزالية وضع الحلول على أساس دنيوي مادي، وتغفل العامل المؤثر الأكبر في نزول وارتفاع البلاءات. الإطار الاختزالي المتطرف هذا يمنع الفرد من مقاربة المشكلات في حقيقتها وغاياتها وأسبابها وحلولها الواقعية، ويضعه في حالة صراع مع البيئة الاجتماعية والطبيعية وتنافس دنيوي مع الآخرين[1]، فهي تصف البيئة الاجتماعية على أنها غابة، يعيش الإنسان فيها حالة عدم انسجام مع الذات. البيئة العدائية في النظرة المادية تجعل الإنسان يشعر بغياب الإنسجام مع الذات والمحيط الكوني، فيقع في انفصام تجاه غاية الحياة والعمل والسعي وينظر إلى الزمن على أنه عدو، وبذلك تتراجع إمكانية اختراقه للإطار الاختزالي المتطرف نحو الرؤية الكونية الشمولية الواقعية. وفي مقارنة مع الحياة البدائية والإنسان القديم يقول أنطوني غدنز أن «غياب الحرب وانعدام اللامساواة في الثروة والقوة، وتأكيد التعاون بدلاً من المنافسة في تلك المجتمعات تذكرنا كلها بأن العالم الذي خلقته الحضارة الصناعية الحديثة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مرادفاً لمفهوم التقدم»[2].

وفق المنهج المادي، فإن الإنسان يخرج من العبودية للظواهر والظروف والبيئة إلى حالة نسبية ومحدودة من السيطرة عليها، وتبقى هذه العناصر الاجتماعية والحياتية هي الموجود المتفوق والحاكم حتى عند السيطرة المجتزأة والنسبية للإنسان على مساحة محدودة منها. ولكن اللَّه هو المؤثر الأكبر في هذه العناصر، والقادر على التغيير فيها لمصلحة التكامل الإنساني. أعطى الوحي الإلهي مساحة كاملة لهذه القضية بتشعباتها المختلفة، وهناك آيات عديدة تقدم التفسير الذي يحتاجه الفرد للتعامل مع الظروف الفردية والاجتماعية المختلفة دون الوقوع في الانعزال أو العدائية، ففي الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة تأكيد أن الاختلاف بين الناس وتعدد الأمم له غاية متعالية وليس أمراً عبثياً «ولو شاء اللَّه لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات»، وكذلك تأتي الآية الخامسة والستين بعد المائة في هذا السياق لتوضح الغاية من التعدد الطبقي الاجتماعي «وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم»، وفي الصراع بين الحق والباطل أعطت الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال توضيحاً لغاية الاقتتال، فهو ليس هدفاً بحد ذاته «وما رميت إذ رميت ولكن اللَّه رمى وليبلي المؤمنين منه بلاءً حسناً».

الآيات القرآنية الكثيرة التي وصفت الحياة الدنيا بأنها دار بلاء، توضح واقع المسرح الإنساني وفلسفة الحراك في القبض والبسط في أحوال الفرد والمجتمع، ولكن النظرة المجتزأة والمباشرة إلى هذا المسرح جعلت ما هو موجود خلف الكواليس مهملاً ومغفلاً عنه، وبالتالي نحن عندما ننظر

---

[1]- **Farias، Miguel / p 396.**

[2]- غدنز، أنطوني / مصدر سابق / ص 93.

بالعين والعقل الغربي المادي إلى المسرح بسطحية سنشاهد البيئة العدائية وعدم الانسجام في كل ما يحصل من فوضى في الحياة الشخصية والعامة.

استقلال / ارتباط

إمكانية تعايش الأفكار الاختزالية مع الإيمان بالله في عقل واحد سؤال هام يطرح نفسه عند التأمل في إشكالية بحثنا ومندرجاتها التطبيقية، وهي قضية محورية في طريق تفكيك آثار التبني النظري والعملي لمقولات المدرسة المادية، وحين نرى أن الإسلاميين المتدينين يتداولون هذه الأفكار ويتبنونها ويدافعون عنها كذلك، فإننا في العودة إلى التاريخ الأول للفكرة الاختزالية سنجد حالة مركزية مماثلة في مقولة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» التي أسست لاستقلال الإنسان تجاه الكنيسة والله، فهي لم تصدر عن خلفية إلحادية وإنما كانت في مرحلة تاريخية شهدت حراكاً فكرياً يهدف لسد المساحة المهملة في الإطار المعرفي الكنسي، وعلى حد قول ماسترسون فـ «من النظرة الأولى، قد يبدو للمرء أنه من المستهجن أن يجري وصف فكر ديكارت كمصدر مهم للإلحاد لأن الرجل كان مسيحياً واثقاً وكان يعتبرُ أنّ فلسفته كلّها هي دفاعٌ بالغ القوة عن الإيمان بالله. بالفعل، فإن فكرة اللّه التي يُشتق منها إثبات وجوده هي سمةٌ لا غنى عنها إطلاقاً في منظومته الفلسفية. بالرغم من ذلك، ينبغي أن نفرّق بين نوايا أي مفكّر وإثباتاته الصريحة من ناحية، وبين المنطق الضمني لمنهجه ومبادئه من ناحيةٍ أخرى»[1]، وينقل ماسترسون في السياق نفسه عن الباحث الإيطالي كورنيليو فابرو إشارة إلى مدى تأثير فكرة ديكارت عن المناخ الثقافي إبان طرحها «في القِدم وبالفعل وصولاً إلى نقطة بروز الفكر المعاصر، مثّل الإلحاد ظاهرةً متفرقة تقع ضمن حدود النخبة الثقافية، ولكن بمجرد بروز الكوجيتو على الساحة فقد اتخذ الإلحاد بُنية محيطة وبشكلٍ متزامن اجتاح الحياة العامة والسلوك الفردي»[2].

إذن نشأت فكرة اختزالية شديدة التأثير في حضن عقل متدين ومنتمٍ إلى الثقافة الدينية المسيحية، وإن كان تأويل أو نمط تداول واستخدام الكوجيتو مختلفاً عما أراده الكاتب وقد تأثر بالظرف السياسي والتاريخي إلى حد كبير، إلا أن المهم هو ما تبينه هذه الحالة من إمكانية التساكن النظري بين الإيمان القلبي والأفكار الاختزالية في شكل من أشكال التنافر المعرفي[3] اللاواعي، كما تظهر أنه يمكن للفكرة المعزولة عن الإطار الديني أن تؤول في سياق اختزالي ويجري تداولها على هذا الأساس، وكذلك يمكن للعقل المتبني للفكر الديني أن ينتج فكرة

[1]- Masterson، Patrick / p 23.
[2]- Masterson، Patrick / p 27.
[3]- Cognitive Dissonance.

اختزالية دون الالتفات إلى مندرجاتها في حال غابت عنه المعايير الدينية الضابطة.

شرعت مقولة ديكارت لاستقلال الإنسان الوجودي برغم الاعتراف بوجود الإله، فأصبح الإنسان وفق هذه النظرة يتحرك في دائرة التفويض بعيداً عن التدخل الإلهي والقيومية الربانية، ومن خلال هذا المدماك الرئيسي الذي نشأ في بيئة مؤاتية جرى التأسيس للمقاربة الاستقلالية في معرفة الإنسان، فنلاحظ بكل وضوح أن العلوم الإنسانية المادية التي نشأت في ذلك الزمان تنكر ارتباط الإنسان بالله، من خلال النظر إلى الظاهرة الإنسانية بشكل مستقل فهي تنظر إلى الظاهرة الإنسانية، الفردية والاجتماعية، على أنها حالة قائمة بحد ذاتها، لا تتأثر وفق السنن الكونية الإلهية التي وردت في القرآن، بل اكتفت بقراءة تأثير العوامل الظاهرية القشرية، فاختزلت العوامل الكلية والحقيقية التي تسبب وتنتج الأسباب والمؤثرات الظاهرية وتتحكم بها، واستغرقت في دراسة التفاصيل والجزئيات، ووضعت نظريات لحل المشكلات الإنسانية، الفردية والاجتماعية، استناداً إلى تنظيم وهندسة المؤثرات الظاهرية والجزئية، مشكلةً إطاراً فكرياً يغيب الحضور الإلهي الفاعل والمؤثر في صعيد السنن وفي صعيد القيومية المباشرة، وبذلك يتحول الباحث والعامل وفق هذه المعارف إنساناً غافلاً عن هذا الحضور، ومتجهاً نحو التأثير والتأثر بتلك العوامل القشرية.

في هذا السياق تعرف موسوعة روتليدج للفلسفة الاتجاهات الأنسنية موضحة ترسخ ومركزية هذه النزعة الاستقلالية «التزام تجاه منظور ومصالح ومركزية الإنسان الفرد، اعتقاد بالعقل والإدارة الذاتية كخصائص تأسيسية للوجود الإنساني، اعتقاد بأن أسس الأخلاق والمجتمع تنبع من الإدارة الذاتية والمساواة الأخلاقية»[1]، ويورد الباحث جورج ستاك في مساهمته للموسوعة ذاتها في تعريف الأيديولوجيا المادية قصة تظهر مدى الجموح نحو فكرة الاستقلال عن اللّٰه حيث «أنتج عالم الفلك والرياضيات بيير لابلاس (1749 – 1827) نظرية فلكية متطورة، يعرض فيها قدرة العقل المتفوق الذي يدرك كل ظروف وشروط الموجودات على توقع الحالة الكلية للكون في اللحظة القادمة، وعندما اطلع نابليون على هذه النظرية كان لديه تعليق حول غياب أي ذكر لله في الأطروحة، فرد لابلاس: لم أكن بحاجة لهذه الفرضية»[2].

العلوم الإنسانية المادية وبهذه المقاربة الاستقلالية تنفي آثار التوكل في الحياة الفردية والاجتماعية، فالإطار الاختزالي هنا ينظر إلى الإنسان على أنه مفوض إلى أمره، ويقطع مع الحضور والتدخل الإلهي، وبذلك يغيب من الفكر والذاكرة والمنهج مسألة التوكل على اللّٰه والتواصل معه في مقاربة الأمور الدنيوية، فاليد الإلهية في المنظور المادي مغلولة ومنفصلة عن الكون والإنسان.

[1]- Routledge Encyclopedia of Philosophy / Humanism.

[2]- Routledge Encyclopedia of Philosophy / Materialism.

تاريخياً كان للحركة الإصلاحية البروتستانتية دور في تكريس الاتجاه الفرداني الاستقلالي كما يشير المؤرخ ديفيد مارتن: «المنطق البروتستانتي كان يتجه بوضوح نحو مبدأ الاختيار الإرادي، إلى حد كان غير واقعي من الناحية الاجتماعية»[1]، وكان لذلك أثر كبير في إطلاق الحراك ضد المنظومة السياسية الدينية القائمة آنذاك، والتي ذهبت كما أسلفنا نحو المواجهة الجذرية بالتدرّج، وهنا يتحصل الاتجاه الفرداني في اتجاهين، الأول العزلة تجاه المجتمع ومحورية تميز الذات تجاه الآخرين كغاية لحياة الفرد، والثاني استقلالية الإنسان عن الإله الخالق، وهذا ما يعبر عنه الباحث ستيف بروس بنظرة باردة إلى حالة تفكك العائلة والجماعة والمجتمع: «نظم الاعتقاد الجماعي تحتاج إلى لحمة اجتماعية، استمرار الدين يتطلب من الأفراد الخضوع للجماعة، وفي بعض الظروف، كما في حالات الصراع الديني أو الإثني، يجري حد سيطرة الفرد على ذاته من خلال الهوية الجماعية، وفي حالات الديموقراطية المرفهة والمستقرة في الغرب يحتفظ الفرد بحقوق السيادة الذاتية الاستهلاكية»[2].

مقابل الكوجيتو الاستقلالي إلى حد التفويض نجد لغة الوحي الإسلامي الواضحة والنقيضة في الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال «وما رميت إذ رميت ولكن اللَّه رمى»، فهنا نرى التدخل الإلهي على مستوى التفصيل، في حين أن النظرة الوجودية التي شرعها ديكارت تنفي إمكانية هذا التدخل وتنفي القيومية الربانية[3]. وفي الآية السابعة عشرة من سورة الأنعام نرى النظرة النقيضة كذلك للطرح الاختزالي في قضية استقلال الإنسان «وإن يمسسك اللَّه بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير»، وفي سورة الملك الآية الحادية والعشرين «أمن هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور» وعلى حد تعبير هيوليت مارتينيز فقد اتخذ العلم، بالمفهوم الاختزالي، اتجاهاً واضحاً نحو نفي التدخل الإلهي في شؤون الإنسان حيث «يبني العلم نماذج ليس لها صلة بالتدخل الإلهي»[4]، ويلفت السيد الطباطبائي إلى علاقة عقيدة الاستقلال بالإلحاد في تفسير الميزان في عرضه لمنطق النص الوحياني «جعل الكفر بالنعمة غاية للشرك إنما هو بدعوى أنهم لا غاية لهم في مسير حياتهم إلا الكفر بنعمة اللَّه وعدم شكره على ما أولى فإن اشتغالهم بالحس والمادة أورثهم في قلوبهم ملكة التعلق بالأسباب الظاهرة وإسناد النعم الإلهية إليها وضربهم إياها حجابا ثخينا على عرفان الفطرة فأنساهم ذلك توحيد ربهم في ربوبيته فصاروا يذكرون عند كل

[1]- Martin، David / The Dilemmas of Contemporary Religion / Blackwell publishing / 1978 / p 9.

[2]- Bruce، Steve / Secularization / in: The Blackwell Companion to The Study of Religion / Blackwell Publishing / 2006 / p 428.

[3]- Rocca، Michael / Causation Without Intelligibility and Causation Without God in Descartes / in: A Companion to Descartes / Blackwell Publishing / 2008 / p 241.

[4]- كلشني، مهدي / حوارات العلم والدين / مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي / بيروت، 2009 / ص 225.

نعمة أسبابها الظاهرة دون الله، ويتعلقون بها ويخشون انقطاعها ويخضعون لها دون اللَّه فكأنهم لا غاية لهم إلا كفر نعمة اللَّه وعدم شكرها»[1]، ونجد في نصوص أهل العصمة عليهم السلام التشريح العملي لحالة الارتباط مع اللَّه سبحانه وتعالى في الجزئيات حتى الباطنية منها، وأحد العبارات الشديدة الوضوح في هذا السياق تلك التي وردت في دعاء مكارم الأخلاق للإمام زين العابدين (ع): «اللهم وفر بلطفك نيتي»، فحتى النية يمكن طلبها من الخالق القادر المؤثر في جميع العوالم.

النهضة الصناعية، كما يحلو للبعض أن يسميها، لعبت دوراً كبيراً في جعل مقولات الاستقلال والتفويض أكثر مقبولية، ولا يزال التطور التكنولوجي المتراكم والمتسارع يلعب دوراً مؤثراً في تنمية ودفع الاتجاه الاختزالي في هذه القضية، التي تعد أحد أهم موارد الانحراف الفكري في الزمن الحالي، ونجد النصوص التي تشرع هذا الاتجاه وتحوله إلى فقه للحياة في مجالات كثيرة ضمن مكتبة العلوم الإنسانية من علم الإدارة والسياسة إلى العلوم النفسية النظرية والتطبيقية وفروع علم الاجتماع المختلفة، وكل ما له دخالة بالتدبير العملي لحياة الفرد والمجتمع.

المصادر العربية:

1. غدنز، أنطوني / علم الإجتماع / المنظمة العربية للترجمة / 2005.
2. أصول الكافي، المجلد الثاني، كتاب الإيمان والكفر، باب حب الدنيا.
3. بشارة، عزمي / الدين والعلمانية في سياق تاريخي / المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات / ج 1.
4. الطباطبائي، محمد حسين / تفسير الميزان / الجزء 2.
5. علي بن أبي طالب / نهج البلاغة.
6. الشيرازي، صدر الدين / الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة / الجزء الأول.
7. باساراب، نيكولسكو / العبر مناهجية كإطار منهجي لتجاوز جدال الدين والعلم / مجلة المحجة / العدد 23 / صيف 2011.
8. مطهري، مرتضى / الفطرة / مؤسسة البعثة.
9. اليزدي، محمد تقي مصباح / معرفة النفس لبنائها من جديد.
10. مطهري، مرتضى / الإنسان الكامل / مؤسسة البعثة.

[1]- الطباطبائي، محمد حسين / تفسير الميزان / الجزء 12 / ص 141.

11. كلشني، مهدي / حوارات العلم والدين / مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي / بيروت، 2009.

12. الريشهري، محمدي / فلسفة الوحي والنبوة / دار الحديث.

المصادر الأجنبية:

1. Israel، Jonathan / Radical Enlightenment: Philosophy and The Making of Modernity 16501750-/ Oxford Uni. Press/ 2011.
2. Nietzsche، Friedrich / The Gay Science / Cambridge University Press / 2001.
3. Masterson، Patrick / Atheism and Alienation / Penguin Books / 1973.
4. Luper، Steven / The Philosophy of Death / Cambridge University Press / 2009.
5. Routledge Encyclopedia of Philosophy.
6. Julien de la Mettrie / L'Homme Machine.
7. Farias، Miguel / The Psychology of Atheism / In: Oxford Handbook of Atheism / 2016.
8. Encyclopedia of Psychology / Gale Group / 2001.
9. Carrel، Alexis / Man، The Unknown / Wilco Books / 1959.
10. Hyman، Gavin/ Atheism in Modern History/ in: The Cambridge Companion to Atheism/ 2007.
11. Hecht، Jennifer /The End of The Soul: Scientific Modernity، Atheism، and Anthropology in France /Colombia University Press/ 2003.
12. Martin، David / The Dilemmas of Contemporary Religion / Blackwell publishing / 1978.
13. The Blackwell Companion to The Study of Religion / Blackwell Publishing / 2006.
14. A Companion to Descartes / Blackwell Publishing / 2008.

هل قتل العلمُ اللّه؟

مساجلة لاهوتية فلسفية لأفكار داوكينز

اليستر ماكغراث[*]

هذه المقالة تلقي الضوء على التفسير الإلحادي العدواني للعلوم الطبيعية المنتسبة إلى ريتشارد داوكينز، وتطرح تساؤلات حول عقلانيته الفكرية وعن أسس بياناته. من الواضح كما يبيِّن صاحب المقالة ان إلحاد داوكينز هو على صلة وطيدة بعلمه وفكره المغلق، وهو يفتقد إلى أسس برهانية لكونه مدافعاً عن المنهجية العلمية.

في مقالته التالية يتحدث ماكغراث عن اختباراته اللاهوتية والإيمانية في سياق الكلام عن جدلية العلاقة بين اللّه والمعرفة العلمية.

المحرر

سابقاً، كنت ملحداً. ترعرعت في بيلفاست، عاصمة أيرلندا الشمالية، وفي الستينيات توصلت إلى نتيجة حتمية مفادها ان اللّه ضربٌ من وهم الطفولة، وملجأ للعجزة ولذوي النفوس الضعيفة والمتحايلين على الدين. أعترف الآن انه كان رأياً متغطرساً، وأراه اليوم محرجاً بعض الشيء. إذا كان يبدو متعجرفاً بعض الشيء إلا أنه كان يعكس رأي العصر القائل بأن الدين كان سينتهي ووجود اللّه ايضاً.

جزء من المنطق الذي دفعني إلى هذا الاستنتاج، كان مستنداً إلى العلوم الطبيعية. في الثانوية العامة، تخصصت في الرياضيات والعلوم، وفي الجامعة درست الكيمياء. ولكن التحفيز الأول لدراسة العلوم كان يكمن في فكرة مذهلة وهي قدرة الدخول في عالم الطبيعة الرائع، واكتشفت

---

*ـ كاهن إيرلندي يحمل الدكتوراه في علم اللاهوت.

العنوان الأصلي: L'évolution a-t-elle éliminé Dieu?

المصدر: www. scienceetfoi. com/evolution-elimine-dieu-atheisme/

ـ ترجمة: ع. شعيتو، مراجعة هيئة التحرير.

أيضاً أن العلوم هي أفضل معين لنقد الدين. الإلحاد والعلوم الطبيعية متناغمة فكرياً لدرجة كبيرة. هذه الأفكار بقيت راكدة إلى أن وصلت إلى جامعة اوكسفورد في اكتوبر 1971.

الكيمياء، ثم فيزياء الأحياء الجزئية، اللذان أثبتا أنهما منشطان رائعان على مستوى الفكر. أحيانا كان ينتابني اندفاع لامع ولكن بدأت الصعوبات تبرز إلى جانب عشقي للعلوم الطبيعية التي تغطي كل التوقعات، أعدت التفكير بإلحادي. ليس من السهل لأحد أن يخضع معتقداته للنقد، ولكنني اتخذت هذا القرار، لأنني أدركت أن الأشياء لم تكن بالسهولة التي كنت اعتقدها في السابق، بعض العناصر تراكمت لتشكل ما يسمى بأزمة المعتقد.

بدأت أُدرك أن أُسس الإلحاد ليست مرضية. البراهين السابقة جريئة، قوية وحاسمة تبدو لي الآن خجولة وغير مؤكَّدة. الفرص التي سمحت لي بالتكلم مع بعض المسيحيين عن إيمانهم أوضحت لي أنني لا أعرف عن هذا الدين إلا القليل، الدين المسيحي الذي أعرفه مجرد وصف لبعض البيانات من قبل نقاد بارزين مثل "برثران روسيل" و"كارل ماكس"، وهذا التوصيف لم يكن دقيق المنهجية. من جهة أخرى أدركت بشكل متدرّج أن فرضيتي حول العلاقة بين العلوم والإلحاد كانت ساذجة لوافد جديد. من أهم الامور التي كان يجب أن أُعالجها هي الفصل المنهجي لهذه العلاقة، وأن العلوم والمسيحية في علاقة وثيقة. كما أنّني سأحاول فهم لماذا لا يتقاسم الآخرون معي هذا الرأي.

في عام 1977، بينما كنت أجري أبحاثاً في علم فيزياء الأحياء الجزئية في اكسفورد، قرأت أول عمل لـ"ريتشارد داوكنس"، "الجين الأناني" الذي صدر العام الماضي. كان كتاباً رائعاً، مليئاً بالأفكار ومظهراً قدرات رائعة تغرس في نفس القارئ مفاهيم صعبة. كنت أقرأه بشغف. ولكن، كنت محتاراً أمام ما كنت أعتبره الإلحاد السطحيّ المرتكز بطريقة غير متوازنة على البراهين العلمية التي عرضها في كتابه. بدا إلحاده متصلاً به بيولوجياً عبر فكره بدلا من كونه ثمار دليل علمي من المفروض أن يكون قد جمعها بنفسه.

اليوم، داوكنس أعلن بحزم أنه حامل راية مؤسسة الإلحاد البريطانية. الشاب اللامع في علم الحيوانات من أوكسفورد في نهاية الستينيات تحول شيئاً فشيئاً إلى أهم ناقد حول قضية الدين وخصوصاً الديانة المسيحية. إنّ نوعية كتاباته جعلته معارضا بكل ما للكلمة من معنى، عدوانيته وعنفه النثري جعلت منه معارضاً من دون منازع لكل مدافع عن المسيحية. في هذا المقال، أود طرح بعض اهتمامات داوكنس حول مواضيع العلم والإيمان. وأود بصفة خاصّة إعادة النظر في العلاقة الفكرية بين العلم والإلحاد، وهي من مميّزات كتابات داوكنس. وليس هدفي انتقاد علم

داوكنس، هذا النقد ينتمي إلى المجتمع العلمي كلّه. وإنما، هدفي هو تحليل العلاقة بين الطرائق العلمية والإلحاد الذي يدافع عنه داوكنس.

في هذه الوثيقة، سألخص أهم العناصر الأساسية لنقده الإلحادي للمسيحية وسأجاوب بإيجاز. القرّاء المتّعظون سيجدون توضيحاً ونقداً مفصّلاً عن رؤية الإلحاد عند داوكنس في كتابي "إله داونكز" (Dawkins God) والذين يرغبون في نقاش معمق مدعوون إلى مراجعة هذا الكتاب.

1 العلم استبعد الله:

بالنسبة لداوكنس، العلم وخصوصا فرضية "داروين" جعلت الإيمان بالله مستحيلاً. داوكنس يدعم فكرة أنّ العالم قبل فرضية "داروين" مُصمَّم من قبل الله، أما بعد هذه الفرضية، أصبحت هذه الفكرة خيالية بالنسبة له. العالم داروين ليس له هدف، ونحن واهمون إذا اعتقدنا العكس. إذاً لا يمكن وصف الكون على أنه سيّئ أو جيد. يدعم داوكنس نظرية أنّ الكون الذي نراقبه يمثل الخصائص التي يمكن توقعها ولكن، في نهاية المطاف نستنتج أنه: لا هندسة، لا بشر، لا خير... لا شيء سوى اللامبالاة العمياء والخالية من أيّ رحمة.

يعتبر داوكنس أنّ نظرية داورن بمثابة رؤية عالمية أكثر مما هي نظرية علمية فقط. تسمح له هذه النظرية بطرح براهين أبعد من حدود العلم. داروين بشكل خاص والعلوم بشكل عام، يدفعوننا إلى الإلحاد. ومن هنا بدأت الأمور تتعقد بالنسبة لداوكنس. وقد اثبت داوكنس وصف طبيعي يمكن اقتراحه في الحالة الراهنة للكائنات الحية. ولكن لماذا يؤدي هذا إلى خلاصة أنّ اللّه غير موجود؟

نعرف جيداً أن الطرائق العملية لا يمكنها اتخاذ قرار بشأن فرضية وجود الله، مهما كانت الطريقة: إيجابية أو سلبية. كلّ من يعتقد أنه بإمكانه إثبات وجود اللّه فهو مخطئ فيشوّه سمعته. بعض علماء الأحياء البارزين مثل "فرانسيس كولين" يؤكدون أن العلوم الطبيعية تنشئ قرنية إيجابية عن الإيمان، وآخرون (مثل "جاي كولد") يعتقدون أنها تؤثر سلباً في المؤمنين، ولكنهم لا يبرهنون شيئاً مهما كانت رؤيتهم. إذا كان سؤال وجود اللّه أمراً يجب حسمه، فمن الضروري أن يكون قائما على أسس أخرى.

في مقالة تعود إلى عام 1992 صادرة في مجلة اميركيين (Scientific American)، عالم الأحياء الأميركي في ذلك الوقت، ستيفن جاي كولد، أصر أنّ العلوم لا يمكنها حتى بطرائقها الخاصة أنّ تثبت وجود الله. لا يمكننا كعلماء، تأكيد أو نفي، ولا يمكننا حتّى بكلّ بساطة شرح هذا الوجود.

العنصر الأساسيّ لـ "كودا" يمكن أن يكون نظرية درونية لا تمتّ بصلة لوجود أو طبيعة الله. بالنسبة إلى "كولد" يمكننا أنّ نجد علماء أحياء ملحدين مثل "جزج سيبسون" وآخرين مثلّ العالم الارثدوكسي الروسي "ذوب زهانسكس".

داوكنس يعرض النظرية الداروينية كطريق فكري للإلحاد. ولكن، في الحقيقة، المسار الفكريّ المرسوم من داوكنس غارق هو أيضاً في الإلحاد. يوجد هوّة بين النظرية الدارونية والإلحاد، ومن الواضح أن داوكنس يريد ردمها. وإذا أردنا الوصول إلى نتيجة، يجب استخدام وسائل مختلفة، بليغة ومقنعة ومن المفروض أن تكون البراهين قوية.

الإيمان يجنب التعامل مع الدلائل:

من وجهة نظر داوكنس، المسيحية بنت أساسها على الإيمان، وتركت البحث الحقيقي المتمحور حول الدلائل. أحد أهم طروحات داوكنس والمكررة بإستمرار هي في كتاباته، القول إن الإيمان في الدين هو الثقة العمياء وليست الادلة. داوكنس يدعم أن الإيمان هو نوع من الأمراض العقلية، وهو آفة الكون ويمكن مقارنته بفيروس الجدري ومن الصعب القضاء عليه. هل الحقيقة هي أبسط من ذلك؟ كنت متيقناً في حينها لأنني كنت وقتها مُلحداً وقد اعتبرت براهين داوكنس مقنعة. أما اليوم فقد تغيّرت النظرة.

يقول لنا داوكينس إن الإيمان هو الثقة العمياء، التي لا تابه بالأدلة الثابته وتتجاهل حتى الأدلة المعارضة.

لنبدأ بمعاينة هذا التعريف للإيمان ومن أين مصدره. لماذا علينا القبول بهذا التعريف اللامنطقي؟ ومن قال إنّ هذا التعريف منسوب إلى المؤمنين؟ داوكنس غير واضح في هذه النقطة، ولا يعرض أي كاتب ديني ليبرر هذه التعريف غير المنطقيّ، هذه الطريقة غير المبرّرة تحوّل اليمان إلى نوع من المهزلة الفكرية. لا يمكنني قبول هذه الفكرة ولم أجد مفكّرين دينيين اعتمدوها. هذا التعريف لا يمكن الدفاع عنه من قبل أي اعتراف رسمي من الدين أو أي طائفة مسيحية. هذا تعريف خاصّ بداوكنس وهو جزء من استراتيجية تهدف إلى النقد.

من المقلق أنّ داوكنس يعتقد بحزم أنّ اليمان يعني الثقة العمياء، علماً أنّ هذا التعريف لا يتبناه أيّ كاتب مسيحيّ. هذه الأطروحة هي في الأساس لداوكنس لدرجة أنه يؤثر في كل جانب من جوانب موقفه من الدين والمؤمنين. داوكنس نفسه يعلق على افكار "ويليام بالييه" (William Paley) حول فرضية خلق الكون، ويصف هذه العقيدة بالخطأ.

يقول لنا داوكينس إن الإيمان هو الثقة العمياء، التي لا تأبه بالأدلة الثابته وتتجاهل حتى الأدلة المعارضة. هذا ما قد يعتقده داوكنس بعكس المسيحيين الذين لا يفكّرون بذلك. "و. ه غريفيث توماس" (W. T. Griffith-Thomas)(1924-1861) يقدم تعريفاً للإيمان المسيحي التقليدي الطويل.

[الإيمان] هو المفتاح إلى كلّ ما يتعلق بالطبيعة البشرية، فإنه يبدأ مع اقتناع فكري يقوم على الأدلة المقنعة. إنها تأتي مع الثقة من القلب والمشاعر التي أُسِّست على الإيمان، وتوجت بالإرادة التي تصرّ على هذا الإيمان والثقة من خلال خطّ الحياة.

هذا التعريف المنطقي جدا يجمع العناصر الأساسية للفهم المسيحي للإيمان. سوف يلاحظ القراء هذا الإيمان "يبدأ مع اقتناع فكري يقوم على الأدلة المقنعة". لا أرى فائدة في إكلال القرّاء بالأقوال المسيحية اللا متناهية المقتبسة من جميع الفترات الزمنية والعصور لدعم وجهة النظر هذه. وهو في كلّ الحالات مسؤولية داوكنس لإثبات كتاباته على أساس أدلة على أن التعريف مُشوَّه ومنحاز لل"الإيمان" كما أنه من سمات الإيمان المسيحي.

وبمجرد أن يستقرّ رجل القش الخاص فيه، يعود داوكنس ويرميه. هذه اللعبة الفكرية ليست شاقة ولا صعبة. الإيمان طفولي، كما قيل لنا، والأفكار الجميلة التي تؤثر فينا ويجري تدريسها للأطفال، ولكن من الأفكار ما هو غير أخلاقي، شنيع ومضحك فكريّاً لجمهور الكبار. في الوقت الحاضر، لقد نمونا وعلينا أن ننتقل إلى أشياء أخرى. لماذا نؤمن بأمور لا يمكن تفسيرها علميا؟ يقول داوكنس أن الإيمان بالله هو مثل الإيمان بسانتا كلوز أو الجنيات. عندما تكبرون يمرّ ذلك عليكم مرور الكرام.

هذه حجة تلميذ وجد مصادفة في مناظرة عدد من الراشدين. هذه الحجة هي جديرة بهاوٍ، غير مقنعة أبداً. لا يوجد أي دراسة جادة تظهر أن الناس لا ينظرون بالطريقة نفسها إلى الله، الجنيات وبابا نويل. توقفت عن الاعتقاد بسانتا كلوز وبالجنيات عندما كنت في عمر 6 سنوات. بعد إلحادي ببضع سنوات، اكتشفت اللّه عندما كان عمري 18 عاماً وأنا لم أنظر قطّ في ذلك الانحدار إلى مرحلة الطفولة. خلال قيامي ببحث لكتابي "غسق الإلحاد" (le crépuscule de l'athéisme)، لاحظت أن الكثير من الناس وصلوا إلى الاعتقاد بالله في مرحلة متأخرة من حياتهم، عند «كبرهم». لكن لم ألتق أحداً يؤمن بسانتا في المرحلة ذاتها.

وإذا كانت حجة داوكنس المبسطة مقبولة، فإنه سيستعين بوجود تشابه حقيقي بين اللّه وسانتا كلوز، وهذا ليس الوضع إطلاقاً. ومن الواضح أنه لا يمكننا أن نضع في الفئة نفسها الإيمان بالله

والمعتقدات الطفولية. يقول داوكنس إن هذه المعتقدات قابلة للمقارنة مع غيرها في كيان غير موجود. ومع هذا، فإنه يرتكب خطأً بدائياً: إن براهينه لا تسمح بإدراك نهاية الفرضيات الحجحية.

يا لها من سخرية، إنّ الإيمان الذي يأخذنا به داوكنس بسهولة إلى عالم سانتا كلوز هو الإيمان نفسه الذي بنى عليه تراثه الفكري في جامعته الخاصة، وخصوصاً في مواده العلمية. إن دور فلاسفة المسيحيين في ظهور العلوم البيولوجية كان في النهاية موثقا بطريقة جيدة.

الثقة التي يؤكد بها داوكنس أنه لا مهرب من الإلحاد، هو أمْر لافت جدّاً. هذه الثقة الغريبة تبدو متنقلة بشكل واضح وقد لا تكون على صلة تماما كتلك المألوفة مع فلسفة العلوم في كثير من الأحيان. وقد أشار ريتشارد فاينمان (Richard Feynman)(1918-1988)، الحاصل على جائزة نوبل للفيزياء عام 1965، لعمله على الديناميكهربائية الكمية، المعرفة العلمية هي جسد من الاعترافات حيث إن مستويات التأكيد تكون غير ثابتة: بعض هذه التصريحات غير مؤكد، وبعضها الآخر شبه مؤكد، ولكنّ أيّاً منها لم يصل إلى الإثبات المطلق.

3ـ اللّه فيروس العقل:

فكرة اللّه هي العدوى الخبيثة التي تصيب عقول الأصحاء. حجة داوكنس الأساسية هي أن الإيمان بالله ليس نتيجة لأسباب منطقية أو مقنعة. وهذه هي نتيجة العدوى بفيروس مُعد وخطير، مماثل لتلك التي تلحق الفوضى لشبكات الكمبيوتر، وينظر إلى ان الإيمان بالله يلوث عقولاً نقية بالمقابل. هذه الصورة بدت قوية، حتّى إذا كانت القاعدة الحجحية والتجريبية ضئيلة. الفكرة كلها تنهار في غياب الأدلة التجريبية.

لا يوجد أيُّ دليل يمكن ملاحظته لتبرير الأفكار المماثلة للفيروسات، أو التي قد تنتشر مثلها، ولكن داوكنس ينسى بطريقة مقلقة، ليس من السهل معالجتها، هذه القضية الحساسة: لا جدوى من الحديث عن شكل من أشكال الفيروسات التي يمكن أن تكون جيدة بشكل وسيئة بآخر. في حالة العلاقة بين المضيف والطفيليات، هو مجرد التطور الدارويني في العمل. إنها ليست جيدة أو سيئة. الأمور كما أراها. إذا كنا نستطيع مقارنة الأفكار بالفيروسات، بالتالي لا نستطيع أن نصفها بالجيدة أو السيئة، حتى من ناحية أخرى بالصحيحة أو الخاطئة. هذا من شأنه يؤدي إلى استنتاج مفيد: إن جميع الأفكار تتطور على أساس نجاح نشر التكاثر الصافي بينهم. وبعبارة أخرى قدراتهم على الانتشار ومعدلات بقائهم على قيد الحياة.

ويمكن تفسير العلوم الطبيعية من خلال الإلحاد أو الإيمان بالله، ولكنّه لا يتطلب أي من هذه التفسيرات.

وإذا اعتبرنا أنّ كلّ الأفكار هي فيروسات فإنه من المستحيل التفريق بين الإلحاد والإيمان بالله على قواعد علمية. آلية النشر المقترحة لا تسمح بتقييم استحقاقهم الفكريّ والمعنوي. الأدلة ليست بحاجة لا للإيمان بالله ولا للإلحاد لتستمر. ولكن يمكنها أن تكيف واحداً عن الأخر. قيمة بعض الأفكار يمكن أن تبنى على قواعد أخرى، وإذا كان ذلك ضروريا، فهذه القواعد يجب أن توجد خارج نطاق المنهج العلمي.

ولكن، أين سنجد أدلة تجريبية لفرضيات «فيروس العقل»؟ في العالم الواقعي، الفيروسات ليست معروفة فقط من خلال أعراضها، يمكن كشفها بعد إخضاعها لتحقيقات تجريبية صارمة وبنيتها الجينية توصف في غضون دقائق. في المقابل «فيروس العقل» ليس سوى افتراض. هذا الافتراض يستند إلى حُجّة قياسية مشكوك فيها، وليس على الملاحظة المباشرة، وإنه بالضبط مفترى من وجهة نظر تصوري على قاعدة السلوك الذي يقترحه داوكنس. هل لدينا إمكانية مراقبة هذه الفيروسات؟ ما هو هيكلها؟ موقعها في جسم الإنسان؟ والنقطة الأهم لداوكنس: انتشارها، كيفية نقلها؟

يمكننا أن نلخص هذه الأسئلة في ثلاثة موضوعات عامة:

1 - الفيروسات الحقيقية هي مرئية، على سبيل المثال، تحت المجهر. الفيروسات الثقافية والدينية الخاصة بداوكنس هي مجرد فرضيات. لا يوجد أيّ دليل يمكن ملاحظتها من خلاله.

2 - لا يوجد أيّ دليل تجريبيّ يبيّن أنّ الأفكار هي فيروسات. قد "تتصف" الأفكار في بعض النواحي كما لو كانت فيروسات. ولكن هناك فجوة كبيرة بين التشبيه والهوية، وبما أنّ تاريخ العلم قد تمكن من توضيحه بألم في الماضي، ضلّت أحيانا العلوم بالاستناد على الافتراضات الخاطئة كما لو كانت هوية.

3 - شعار "الله هو فيروس" صالح تماما للإلحاد، هناك رؤية أخرى من العالم أبعد من الأدلة التجريبية. وبطبيعة الحال، يرفض داوكنس إجازته لأنه يعتبر الإلحاد نتيجة حتمية ومناسبة للمنهج العلمي السليم بالنسبة له. ولكنّ هذا ليس هو الحال. ويمكن تفسير العلوم الطبيعية سواء من خلال الإلحاد أو التوحيد؛ لكنّها لا تحتاج إلى أيّ من هذه التفسيرات.

4 الدين سيء:

أخيرا، أودُّ أن أتوجه نحو أطروحة أساسية تتخلّل جميع كتابات داوكنس: إنّ الدين هو سيّئ في حدّ ذاته، ويؤدّي إلى أشياء سيّئة أخرى. ومن الواضح أنّ كلّ هذا من الأحكام الفكرية والأخلاقية.

أولا، يرى داوكنس الدين سيّئاً لأنه قائم على الإيمان ممّا يلغي كلّ شروط التفكير البشريّ. لقد رأينا بالفعل أنّ هذا الرأي موضوع مناقشة، ولا يمكن أن يستمرّ في ظلّ وجود أدلة.

المنظورة الأخلاقية هي بالطبع الأكثر أهميّة. إنّ الجميع سيتفق حينها على واقع أنّ بعض المتدينين يفعلون أشياء غريبة جدّاً. ولكنّ إدخال هذه الكلمة الصغيرة "بعض" إلى براهين داوكنس يُخفِّف فورامن تأثيرها. استعمال هذا المصطلح يؤدي إلى سلسلة من الأسئلة النقدية. كيف؟ تحت أيّ ظروف؟ على أيّ موجة؟ كما تفرض سؤالاً مقارناً: كم شخصاً ضد الدين يتصرفون بغرابة أو يقومون بأشياء غريبة؟ في البداية، مع طرح هذا النوع من الأسئلة، فإننا نهرب من إغراء هذه الهجمات الرخيصة للمعارضين لافكارنا ويضطر المرء للتعامل مع الصدق في بعض الجوانب المظلمة والمثيرة للقلق في الطبيعة البشرية.

إذا، خلال عصر معين، كان منظوراً أنّ الدين نوع من الأمراض، وعقب خطى "سيغموند فرويد"(Sigmund Freud)، اليوم هذا المنهج يقل بسبب تزايد الأدلة التجريبية تاركة عدة إجابات (ولكن ليس بطريقة منهجية). إن مختلف أشكال الدين قد تكون مفيدة للإنسان. بالتأكيد بعض أشكال الدين يمكن أن تعتبر مرضاً ومدمرة في الوقت ذاته. بعضها الآخر يبدو مفيداً. بالطبع، هذه الشهادة لا تسمح لنا بأن نستنتج وجود الله. ولكن تشكل ركيزة أساسية من داوكنس الصليبية الملحدة، وهذا هو قول معتقداتها الأساسية، مؤكداً أنّ الدين هو شيء سيّئ بالنسبة للبشر.

ويظهر الاستطلاع في عام 2001 على 100 دراسة علمية حول العلاقة بين الاختيار الديني والرفاهية:

-79 دراسات تفيد على الأقل بوجود علاقة إيجابية بين الدين والرفاهية.

- 13 دراسة لا تحدّد أيّ ارتباط معين بين الدين والرفاهية.

- 7 دراسات تجد جماعات معقدة بين الدين والرفاهية.

- دراسة واحدة تكشف وجود ارتباط سلبيّ بين الدين والرفاهية.

كلّ رؤية العالم لداوكنس تعتمد على هذه العلاقة السلبية بين الدين ورفاه الإنسان، حيث أكدت بشكل واضح بنسبة 1% فقط من النتائج التجريبية، وكذلك دحضت بصراحة 79%منها.

هذه النتائج جديرة بتوضح نقطة واحدة: نحن بحاجة إلى معالجة هذه المسألة في ضوء شهادة علمية، والتحيزات ليست شخصية. لا أود أن اقترح أن فكرة هذه الشهادات تثبت بوضوح أن الإيمان هو جيد للرجل. حتى مناقشة أنّ هذا يدلُّ على وجود الله، ولكنّ شيئاً واحداً، وبالتأكيد، لداوكنس،

فيبدو أنّ العالم يقوم على الاعتقاد الأساسيّ بأنّ الإيمان هو سيّئ بالنسبة للرجل، الموقف يصبح محرجاً. وهذا الرأي لا يمكن الدفاع عنه في ضوء الأدلة. هل الدين يكون سيئاً للإنسان؟ أين الأدلة؟ هذه الفكرة تتلاشى حالياً بشكل متدرّج في الهواء بقوة من يثبت العكس.

لداوكنس، المسألة بسيطة: هل تعطون أهمية أكبر للصحة أم للحقيقة؟ بما أنّ الدين باطل، فإنه من غير الأخلاقي أن نكون مؤمنين، بغضّ النظر عن المكتسبات. ولكنّ حجج داوكينس بشأن زيف الإيمان بالله لا تصمد. وربمّا هذا هو السبب في انها كاملة من حجّة إضافية: الدين سيئ بالنسبة للبشر. آفة متزايدة من الأدلة بشأن الرفاه التي تأتي من رجل الدين تصبح محرجة بالنسبة له. هذا لا يجعل حجة الوظيفية الرئيسية سيئة للإلحاد، ولكن في الوقت ذاته تثير أسئلة مقلقة جداً عن صحة هذا البرهان

الاستنتاج:

في هذه المقالة، ناقشت الانتقادات الرئيسية لداوكنس التي أثيرت ضد الدين بشكل عامّ، وخصوصاً ضد المسيحية. أنا لم أعرض حجج داوكينس، ولا إجاباتي على نحو شامل، على أمل أن تكون بدايتي الملخصة قد ساعدت القراء في الحصول على فكرة عن رهانات النقاش. استنتاجي هو بسيط، وأعتقد أنه أيضاً من غيرنزاع. داوكينس يدعم أنّ العلوم الطبيعية تقودنا إلى الإلحاد، وهذا من خلال الإطلالة غير الشرعية للمنهج العلمي، والتي لم تتلق أي رصيد من المجتمع العلمي أيضاً. هذا الرأي يستحق أن يتواجه مع السير بيتر مدور، الذي حصل على جائزة نوبل في الطب في السنوات القليلة الماضية. وقال هذا الأخير: "إن وجود حدّ للعلوم تثبت بعدم قدرة هذا الأخير على الاجابة عن الأسئلة الابتدائية الصبيانية المتعلقة مع أحداث البداية والنهاية، أسئلة من هذا القبيل على النحو التالي: لماذا نحن هنا؟ ما هو معنى الحياة؟" وأنا أزعم أن بداية الذكاء العلمي هو استكشاف علمي ومحترم لحدود هذا الذكاء.

في الواقع، العلوم الطبيعية هي طيعة فكرياً، عرضة لتفسيرات شتّى، سواء كانت توحيدية، تكفيرية أو ملحدة. النقاش الكبير الذي يعارض الإلحاد ويدعو إلى الإيمان بالله لا يمكن ان يحل من خلال العلوم الطبيعية. داوكنس هو شخص مفوض لقراءة الطبيعة. واحد من الاكتشافات، منذ سنوات، وأنا مواصل على اعتباره كفكر قويّ وروحيّ، يعرف بـ "السماوات تروي مجد الله".

ثغرات في جدار الإلحاد

الوعي بالإله من المفهوم الاسلامي إلى المفهوم الغربي

محمد عثمان الخشت[*]

تكشف هذه المقالة مواطن الصدع المنهجي في الهندسة النظرية للتفكير الإلحادي، وهي تبيِّن من خلال العرض التحليلي التاريخي، ما يسميه الكاتب بالثغرات التي تصيب جدار الإلحاد جراء الخلل المنهجي في فهم الحقائق الواقعية للحياة البشرية وارتباطها بالبعد الغيبي.

يؤسس الباحث مقالته على جلاء معاني الألوهية بحسب ما جاءت به الأديان والفلسفات من أفهام وتعريفات، ثم ليدخل في تأصيل فكرته حول بطلان الأسس التي يعتمدها الملحدون في تسويغ تصوراتهم.

المحرر

تفاوتت الأديان والفلسفات في المعاني التي فهمت بها الألوهية، وربما يمكن القول إنّ للألوهية معانيَ متعددة بتعدد الأديان والفلسفات، منها:

ـ **المعنى الوجودي:** وحسبه يفهم الإنسان الألوهية بوصفها أصل الوجود ومنبعه، وهي الوجود الحق والأول والسرمدي...الخ.

ـ **المعنى القانوني والسياسي:** وحسبه تنظر بعض الأديان إلى اللّه باعتباره الحاكم للأمة، والمشرع لقوانينها.

---

*ـ أستاذ فلسفة الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة، نائب رئيس جامعة القاهرة لشؤون التعليم والطلاب، مصر.

المعنى الأخلاقي: وحسبه تنظر بعض الأديان إلى اللَّه باعتباره منبع الضمير وأساس الأخلاق، ولولاه لكان كل شيء مباحاً. ومن غيره لا يمكن قيام نظامٍ أخلاقي حقيقي.

المعنى الاجتماعي: وحسبه تنظر بعض الأديان مثل الطوطمية إلى اللَّه باعتباره الجد الأعلى للقبيلة، وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود.

المعنى المنطقي: هو المعنى الذي يتصور اللَّه باعتباره الموضوع الذي لا يحمل على غيره، مثلما ذهب أرسطو.

* الإلهيات المفارقة والطبيعية:

إذا كانت الإلهيات تدور حول معرفة الإله باعتباره الكائن الأول بإطلاق، فإن هذه المعرفة لها وسائل متعددة، منها العقل، ومنها الوحي[1].

والمعرفة العقلية للكائن الأول أو الله، إما أن تكون عن طريق العقل المحض الذي يستخدم مفاهيم مجردة ومفارقة، وهنا تسمى «إلهيات مفارقة». وإما أن تكون عن طريق مفهوم مشتق من الطبيعة (طبيعة نفسنا مثلاً)، وهنا تسمى «إلهيات طبيعية». ويطلق على المعتقد في الإلهيات المفارقة «تأليهي»، أما المعتقد في الإلهيات الطبيعية فيطلق عليه «تأليهي طبيعي».

وكل ما يعرفه التأليهي هو أن اللَّه موجود، لكنه لا يعرف طبيعته. حيث يذهب التأليهي إلى أنه يمكن معرفة وجود اللَّه بواسطة العقل وحده، لكن المفهوم الذي يمكن تكوينه عن هذا الوجود من وجهة نظر التأليهي مجرد مفهوم مفارق، وعلى هذا النحو لا يمكن التفكير في اللَّه إلا بوصفه كائناً يتمتع بوجود واقعي فحسب، دون إمكانية تعيين طبيعة هذا الوجود الواقعي بدقة.

أما التأليهي الطبيعي فيدعى أن العقل يستطيع معرفة أن اللَّه موجود وتعيين طبيعة وجود اللَّه وتحديده بطريقة أدق بواسطة التمثيل مع الطبيعة، لأنه من وجهة نظره كائن يمتلك الفهم والحرية ويتضمن في ذاته المبدأ الأصلي لجميع الأشياء الأخرى.

فالتأليهي يتصور اللَّه مجرّد علّة للعالم، ولا يحسم مسألة تعيين كيفية طبيعته.. في حين أن التأليهي الطبيعي يتصوره مبدعاً للعالم، عاقلاً، وحرّاً، وعليماً...الخ.

---

[1]ـ* الهوامش: -Kant، Critique of Pure Reason، Meikle John، P. 376 ff.

وتنقسم الإلهيات المفارقة إلى نوعين:

إلهيات كونية تظنّ أنها تشتقّ وجود الكائن الأصلي من التجربة بعامة دون أن تحدّد أيّ شيء دقيق عن العالم الذي تنتهي إليه هذه التجربة.

إلهيات أنطولوجية تظنّ أنها تعرف وجود اللَّه بدون الحاجة إلى أيّ تجربة.

وتستدل الإلهيات الطبيعية على صفات خالق العالم ووجوده من القوام والنظام والوحدة التي تصادف في العالم، اعتماداً على التسليم بنوع مزدوج من السببية، أي بالطبيعة والحرية، وترتفع إذن من هذا العالم إلى العقل الأسمى بوصفه مبدأ لكل نظام وكمال سواء كانا طبيعيين أم خلقيين، وتسمى في الحالة الأولى إلهيات طبيعية، وفي الثانية إلهيات أخلاقية.. وهذه عند كنت غير الأخلاق اللاهوتية، لأن الأخيرة تتضمن قوانين خلقية مؤسسة على وجود سيد أسمى للعالم، في حين أن الإلهيات الأخلاقية هي اقتناع بوجود كائن أسمى مؤسس على قوانين أخلاقية.

وإذا كان من المعتاد أن يُفهم من «مفهوم الله» أنه كائن أسمى، مبدع للأشياء بما يتمتع به من فهم وحرية، وليس مجرد أصل للأشياء ذو طبيعة سرمدية تفعل عشوائياً، فإن من الممكن إنكار إيمان التأليهي بالله، لأنه لا يؤمن إلا بكائن أصلي، بينما مفهوم الإبداع بواسطة العقل والحرية ليس يقيناً بالنسبة له. لكن نظراً لأن عدم القدرة على الإثبات لا يستلزم بالضرورة الإنكار، فإنه يجب ألا يتهم شخص ما بأنه يؤيد أن ينكر شيئاً بسبب أنه لا يجرؤ على إثباته.. ومن ثم فإنه من العدل القول بأن التأليهي يؤمن بالله، بينما التأليهي الطبيعي يؤمن بالله الحي ذي العقل الأسمى.

وتكشف وجهة نظر كنْت بالنسبة للتأليهي والتأليهي الطبيعي، عن عدم مشروعية المعرفة التأملية اللاهوتية، إذ إنّه يعتبر أنّ محاولات العقل التي من هذا النوع، إنما تنتمي إلى مجال المعرفة النظرية، التي تغدو بدورها معرفة تأمُّلية عندما تدور حول موضوع أو مفاهيم لموضوع لا يمكن أن نصل إليها في أيّ تجربة، وبذلك تتعارض مع المعرفة الطبيعية التي لا تدور على أيّ موضوعات ولا أيّ محمولات لها غير تلك التي يمكن أن تعطى في تجربة ممكنة[1]، والتجربة الممكنة مع كل ما فيها من شروط عقلية قبلية إلا أنها ما زالت تجربة في نطاق عالم الطبيعة أو عالم الظواهر وليست مجاوزة له.

والخطأ الذي تقع فيه أيّ معرفة تأملية إلهية هو أنّها تريد أن تطبق مبدأ المعرفة الطبيعية على

[1] -Ibid.، PP. 367 - 9.

الإلهيات، إذ إنّ المبدأ الذي نستخدمه للاستدلال من المسبِّب على السبب في عالم الظواهر، أي مبدأ السببية، إنما هو مبدأ لمعرفة الطبيعة، لا للمعرفة التأملية. ولا يوجد أيّ مسوّغ لتطبيق مبدأ عالم الطبيعة على عالم الشيء في ذاته، ولو حدث هذا لفقد دلالته.. فعندما نستدل من وجود الأشياء في العالم على علتها، فإن ذلك يكون باستدلال ينتمي إلى الاستعمال التأملي للعقل، لا إلى استعماله الطبيعي، لأن هذا الأخير لا يمكنه التحدث إلا عن أحوال الأشياء بوصفها حوادث تجريبية، لا بوصفها أشياء في ذاتها. كما لا يمكنه أن يستدل من الأشياء على علة متميز تمام التميز عن العالم، لأن الموضوع لا يمثل هنا موضوع تجربة ممكنة، ومبدأ السببية لا يصدق إلا في عالم الظواهر الذي يعد الحقل الوحيد للتجارب، وليس له استعمال خارج هذا الحقل كما أنه ليس له دلالة خارجة، وإذا لم يلتزم بذلك فسيكون قد انحرف تماماً عن مقصوده المشروع.

ويصرح كنْت تصريحاً حاسماً لا يصدر عادة إلا عن فيلسوف ذي نزعة نقدية صارمة معادية للاهوت والمثالية التاريخية، بأنّ كل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات، إنما هي محاولات عقيمة تماماً، ولا طائل من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية، كما أن الاستعمال الطبيعي لا يمكن أن يصل إلى معرفة أيّ شيء إلهي، لأن كلّ مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال محايث لعالم الظواهر، بينما تقتضى معرفة كائن أسمى استعمالاً مفارقاً ليس فهمنا مُعداً له. وحتى يمكن لقانون السببية الذي يصدق تجريبياً فقط أن يؤدي إلى الكائن الأول، فإنه يجب أن ينتمي هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندئذ مشروطاً بدوره، شأنه شأن كل الظواهر، حتى لو سُمِحَ لنا بالقفز خارج حدود التجربة بواسطة القانون الدينامي للصلة بين المسببات وأسبابها، فأي مفهوم يمكن أن تقدمه هذه الطريقة؟ يجيب كنت بأنه لا يمكن أن تقدم لنا مفهوماً، فهيهات أن نصل لمفهوم عن كائن أسمى، لأن التجربة لا تقدم البتة أكبر المعلولات الممكنة بأسرها بوصفه شاهداً على علته[1].

إذن فالعلة الأولى ليست مفهوماً، الأمر الذي يؤكد أن عالم الشيء في ذاته عند كانط موضوع معرفي زائف، ومن ثم فإن كنت لم يُقيّد العقل لكي يفسح مجالاً للإيمان الديني، بل لكي يثبت أن أي موضوع إيماني لا يصل إلى مرتبة المفهوم المعرفي، ولذا فإنه وهم لا يقوم عليه دليل من الأدلة المتاحة لنا عبر عالم الظواهر، وهو لا يتعدّى كونه حاجة إنسانية لملء الفراغ في العقل الإنساني، ملء فجوة التعين الشامل على حدّ تعبير كنت.. يقول:

[1]- -Ibid.، P. 370.

"إذا كان من المسموح لنا فقط حتى لا نترك أي فراغ في عقلنا أن نملأ فجوة التعين الشامل هذه بمجرد فكرة عن الكمال الأسمى والضرورة الأصلية، فهذا يمكن التسليم به دون شك بوصفه مراعاة لنا، ولا يمكن التسليم به مطلقاً باسم أي دليل حاسم"[1].

وفي نص آخر لكنت أكثر حسماً في بيان صدق تأويلنا لعلاقة العقل بالإيمان عند كنت، ولرفضه القاطع لأي نوع من أنواع اللاهوت الديني القائم على تجاوز عالم الظواهر، الأمر الذي يمثل اعترافاً ضمنياً بالوقوف عند حقل التجربة الممكنة.. في نصّ أكثر حسماً يقول كنت:

"إن كل استدلالاتنا التي تريد أن تقودنا خارج حقل التجربة الممكنة هي استدلالات مخادعة بدون أساس.. إن للعقل البشري ميلاً إلى تخطى هذه الحدود، وتعد الأفكار المفارقة طبيعة ملازمة بالنسبة له بقدر ملازمة طبيعة المقولات بالنسبة للفهم، مع وجود خلاف واحد يتمثل في أن مقولات الفهم تؤدي إلى الحقيقة، أي تطابق مفاهيمها مع الشيء، بينما الأفكار المفارقة لا تولد إلا مظاهر خادعة Der Schein (في الحكم) لا مفر منه (أي يبدو الشيء على نحو مخالف لحقيقته) ولا يمكن لأعنف نقد أن يمنعه من خداعنا.. إن الأفكار المفارقة لو أُسيء فهم معناها واتخذت بمثابة مفاهيم عن أشياء متحققة، فستصبح عندئذ مفارقة في التطبيق، وبذلك بالذات تكون مخادعة [2].

هل يجوز بعد هذا أن نتحدث في فلسفة كنت عن عالم الأشياء في ذاتها عالم الإيمان بوصفه مشتملاً على أشياء متحققة؟ وإذا كانت التحليلات والنصوص السالفة تنفي هذا، فهل يجوز أن نصدق أن كنت كان يقصد إلغاء المعرفة لإفساح المجال للإيمان الديني؟ ربما نصدق كنت في ذلك إذا كان مقصده إلغاء المعرفة لإفساح المجال للإيمان الأخلاقي لا للإيمان الديني.. وشتان بين الاثنين، كما سنوضح لاحقاً، حيث إنه رفض الثاني في الوقت الذي أفسح فيه المجال للأول. وكثير من نصوصه في ضوء المقصد العام لفلسفته، تقف كشاهد على رفضه النقدي لعالم الإيمان الديني وعلى توجهه الظاهر نحو الأطروحة التي تكتفي بهذا العالم في نطاق الابتسمولوجية، وإن كانت أفسحت المجال لعالم آخر فهو عالم ميتافيزيقا الأخلاق، أو إيمان العقلي العملي المحض.

* **أدلة وجود الله:** توجد أدلة متعددة على وجود الله، أشهرها ثلاثة أدلة، هي:

1- الدليل الأنطولوجي (الوجودي):

قال به القديس أنسلم، وديكارت. ويثبت وجود اللَّه عن طريق تحليل تصوره ككائن كامل. ويمكن

[1]- - **Ibid.**

[2]- **Ibid.**، **P.** 373.

التعبير عن الدليل الأنطولوجي بأكثر من صورة قياسية، فمثلاً يمكن وضعه في القياس الآتي:

- فكرة اللّه (أو فكرة أكثر الكائنات كمالاً) هي فكرة عن شيء ينسب إليه عدد لا نهائي من الصفات التي تشتمل على الكمال المطلق.

- الوجود صفة تتحقق فيما له الكمال المطلق.

إذن: لا بدّ أن يكون اللّه موجوداً.

ففكرة شيء له كل الكمالات الممكنة لكن ليس له وجود فعلى فكرة متناقضة، أي إنّه إذا كان لديّ فكرة عن كائن أسمى لكن ليس له وجود فعلي، فقد وقعت في تناقض، حيث يلزم أن يتحقق في الكائن الأسمى بوصفه أكثر الكائنات كمالاً صفة الوجود الفعلي، لأنها أحد أوجه الكمال.

فالدليل الوجودي ينطلق من فكرة الكمال المطلق. ومن المعروف أن ديكارت قد استدل على وجود الجوهر الإلهي باستخدام الدليل الوجودي انطلاقا من فكرة الكمال المطلق وهذا الاستدلال له عدة صور عند ديكارت:

أولها: لدي تصور عن الجوهر، لأنني ذاتي جوهر، لكن هذا لا يمكن أن يكون أساس تصوري للجوهر اللانهائي؛ لأنني متناه، ومن ثم فتصور الجوهر اللانهائي لا بدّ أن يكون ناشئا عن جوهر لانهائي موجود بالفعل. وبتعبير آخر لدى الإنسان فكرة الكمال، ولا يمكن أن يكون هو مصدرها لأنه كائن ناقص، لذا فإن مصدرها هو الكائن الكامل نفسه، ومن ثم فالله موجود[1].

وثانيها: إن تصور كائن كامل غير موجود ينطوي على تناقض لأن الوجود من سمات الكمال، فالقول بأن اللّه الكامل غير موجود تناقض مثل التفكير في جبل بلا وادٍ. إذن فالله الكامل موجود[2].

وثالثها: لدي فكرة الكمال، ولو كنتُ علة وجودي لكنتُ قد خلقتُ نفسي كاملة، لكنني كائن ناقص، ومن ثَمَّ فقد خلقني كائن آخر غيري، فهل هذا الكائن كامل أم ناقص، لو كان ناقصاً لما أعطاني فكرة الكمال، لأن السبب يحوي دائماً ماهية وجود أكثر مما يتضمّن الأثر، فلا يمكن للأقل أنطولوجيا، وهو الفكرة، أن يكون السبب لشيء أعلى مثل الجوهر الإلهي. وإذن لا بدّ أن يكون سبب وجودي وهو الجوهر الإلهي موجوداً كاملاً. أو على الأقل لا بدّ «أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها. وإذا صحّ هذا فمن حيث إني شيء يفكر وفي نفسي فكرة عن الله، كائنة

[1]ـ- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 153.

[2] -Brain Davies، Philosophy of Religion: A Guide And Anthology. Oxford: Oxford University Press، 2000. p. 327.

ما كانت علة وجودي، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضاً شيء يفكر، وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التي أنسبها إلى الله»[1].

وقد انتقد توما الأكويني، ومن بعده كنت، هذا الدليل، على أساس عدم مشروعية الانتقال من الفكر إلى الوجود.

2- الدليل الكوسمولوجي (الكوني):

الدليل الكوسمولوجي (أو دليل حدوث العالم كما يسميه ليبنتز) قال به أرسطو وليبنتز وغيرهما، ويجري التعبير عادة عن هذا الدليل في شكل قياسي يتخذ الصورة الآتية:

- إذا وجد شيء، فينبغي أن يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورة مطلقة.

- والحال أني أنا نفسي أوجد على الأقل.

إذن: يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة[2].

ويستند هذا البرهان إلى القانون الطبيعي للسببية: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثاً بدوره، يجب أن يكون له سبب، وذلك حتى تتوقف سلسلة الأسباب التي يتتابع بعضها وراء بعض عند سبب ضروري ضرورة مطلقة، سبب بدونه لن تصل السلسلة إلى تمامها.

ومن صور هذا الدليل: الدليل الذي استخدمه ليبنتز، فعن طريق الاستناد لمبدأ السبب الكافي، أي «مبدأ لا شيء يوجد بلا سبب»[3]، يصل ليبنتز إلى الموناد الأعظم "الله" الذي هو فوق كل المونادات، فمن الممتنع التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المخلوقات، والأجسام تقبل القسمة في سلسلة لا متناهية، ولذا من اللازم أن يكون هناك سبب أو علة كافية خارج سلسلة الأشياء، وهذه العلة هي «الموناد الأعظم والموناد الوحيد غير المخلوق» [4].

وهذه العلة جوهر، ويلزم أن تكون علة واحدة؛ لأنه «لما كان هذا الجوهر سبباً كافياً لكل التغيرات أو التفاصيل، ولما كانت كل التغيرات أو التفاصيل ترتبط معاً في (كُلٍّ)، فيوجد إله واحد فقط، وهذا الإله كاف»[5].

[1]ـ- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 160.

[2] - Kant، Critique of Pure Reason، Meikle John، P. 353.

[3] - John Theodore Merz، Leibniz. London: William Blackwood and Sons، 1945. p. 138.

[4]- Robert C. Solomon، Introducing Philosophy، p. 107.

[5]ـ- ليبنتز، المونادولوجيا، ص 315.

ومن صور الدليل الكوسمولوجي دليل لوك الذي يعتمد على مبدأ السبب الكافي؛ فالدليل على وجود اللَّه أن الإنسان يعرف باليقين الحدسي Intuitive Certainty أن العدم لا يمكن أن يكون مصدر الوجود، وإذا كنا موجودين، وكل ما هو موجود له بداية، فلا بد أن يكون ثمة شيء أزلي هو الذي أنشأ هذه الموجودات، ويستحيل أن يكون هذا الشيء هو المادة؛ لأنها غير عاقلة ولا يوجد فيها جميع القُوَى الموجودة في المخلوقات، فلا يمكن أن ينشأ عنها موجودات عاقلة ومتمتعة بقوى عديدة مثلنا. وإذن فلا بد أن تكون علة الموجودات عاقلة ومتمتعة بكل القوى؛ لأن ما يوجد في المعلولات لا بد أن يكون موجوداً في علتها، وهذه العلة كاملة ولها كل الصفات الإيجابية، لأنها هي مصدر كل ما في الموجودات من قوى وكل ما في الإنسان من علم ومعرفة[1].

من الواضح أن دليل لوك يعتمد على مبدأ السبب الكافي، وهو شكل من أشكال الدليل الكوسمولوجي. ومن الواضح كذلك أنه دليل يتجاوز حدود نظرية المعرفة التجريبية عند لوك؛ لأنه دليل استنباطي يتجاوز عالم الظواهر. ثم إن لوك يبدأ استدلاله بيقين حدسي وليس بيقين تجريبي؛ وفي هذا عدم اتساق مع نظرية المعرفة التجريبية، ووقوع في قلب المذهب الحدسي Intuitionism الذي يرى أن المبادئ والحقائق الأولية Primary Truths And Principles تُعرف مباشرة بالحدس.

3 الدليل الغائـي:

ويعرف أيضا بالدليل اللاهوتي الطبيعي. وقال به سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيون ويحدد كنت اللحظات الرئيسية للبرهان على النحو الآتي:

1- يوجد في كل مكان في العالم، علامات بارزة على تنظيم منفذ بحكمة كبيرة طبقاً لمقصد معين، ويوجد تنوع لا يوصف سواء من حيث مفهومه، أو من حيث الكم اللامحدود لما صدقه.

2- ولكن هذا التنظيم الغائي غريب كُليّاً عن أشياء العالم، ولا ينتهي إلا بشكل عرضي، أي إنّ طبيعة الأشياء المتنوعة لم يكن يمكنها بمساعدة هذا القدر من الوسائل المجتمعة أن تتفق تلقائياً مع مقاصد متعينة لو لم تكن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصد وخصصت لهذه الغاية بمبدأ رتب الأشياء متخذاً من بعض الأفكار أساسا لعمله.

[1]- John Locke، An Essay Concerning Human Understanding، p. 373.

3- يوجد إذن علة (أو أكثر) سامية وحكيمة لا بدّ أنها علة العالم ليس بوصفها طبيعية كلية القدر وعشوائية بواسطة خصوبتها، بل بوصفها عقلاً فعالاً بواسطة الحرية.

4- وتستنتج وحدة هذه العلة من وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم منظور إليها بوصفها قطعاً من عمل فني، ونستنتجها على وجه اليقين في الحد الذي تبلغه ملاحظتنا، وعلى وجه الاحتمال فيما وراء ذلك طبقاً لمبادئ قياس النظير Analogie [1].

ولا يؤدي هذا البرهان من وجهة نظر كنت إلا إلى أن اللَّه هو مهندس العالم، لا خالق العالم، لأنه يعتمد على قياس النظير، وهذا القياس لا يؤدي إلى أن اللَّه هو مهندس العالم، لا خالقه، حيث إنه يعتمد على التماثل بين اللَّه والعالم من ناحية والإنسان الصانع من جهة أخرى. والقياس هنا باطل لأنه يفترض المعرفة بطبيعة الموجود الكامل أو الله، بينما هذا ليس ممكناً. ولا يريد كنت أن يصدق أنه يمكن لأي امرئ أن يدعي أنه يدرك العلاقة بين كم العالم الذي يشاهده (من حيث المفهوم والمصداق) والقدرة الكلية، وبين نظام العالم والحكمة الأسمى، وبين وحدة العالم ووحدانية خالقه المطلقة. ومن ثم فإنه يعتقد أنه لا يمكن للاهوت الطبيعي أن يعطي أي مفهوم متعين عن العلة الأسمى للعالم، ولذا فإنه لا يكفي لكي يقدم مبدأ للإلهيات التي تشكل أساس الدين.

وإذا أريد لهذا البرهان أن يكون منطقياً مع نفسه، فإن معرفة العالم لا تؤدي إلا إلى أن اللَّه هو مهندس ومرتب العالم فحسب. أما إثبات أنه علّة خلق العالم من عدم، وأنه يحوز كل الكمالات، فهذا ما ليس في مقدور هذا البرهان إثباته إذا ظل يعتمد على الطرائق التجريبية، ويهيب بالبرهان الكوسمولوجي الذي يثبت وجود اللَّه كعلة واجبة ضرورة من حدوث العالم.

* الإلحاد بعشرة وجوه:

ينصرف ذهن القارئ العام إلى أن الإلحاد Atheism هو إنكار وجود الله، وفي الواقع ما هذا المعنى إلا وجه واحدٍ من بين عشرةٍ أوجه على الأقل للإلحاد؛ فالإلحاد مصطلح متعدد الدلالات؛ وأكثر دلالاته انتشارا واستخداما هي:

إنكار وجود الله.

وله دلالات أخرى، من أهمها:

1- السلوك والتصرف في الحياة كما لو كان اللَّه غير موجود مع الإيمان نظريا بوجود الله، وهذا هو الإلحاد العملي.

[1]- **Kant، Critique of Pure Reason، Meikle John، P. 364.**

2- عدم الاهتمام بوجود اللَّه أو عدم وجوده.

3- إنكار النبوات.

4- نسبة التحكم في بعض الظواهر الكونية إلى غير اللَّه الأحد، أو الشرك (ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم) (الحج:25).

5- وصف اللَّه بما يتنزه عنه من صفات وأفعال، أو تأويل أسمائه على ما لا يليق به (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه) (الأعراف: 180).

6- الاعتقاد في الإنسان كوعي ووجود مبدع دون الإيمان بموجود مفارق.

7- إنكار العناية الإلهية مع التسليم بوجود الله.

8- الاعتقاد في أن إنسانا ما له طابع إلهي أو من أصل إلهي.

9- تحريف تفسير آيات القرآن أو الطعن في صحتها (إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا) (فصلت: 40).

وسوف نستخدم مصطلح الإلحاد بكل هذه الدلالات، مع التركز بشكل أكبر في الدلالة الأكثر استخداما، وهي إنكار وجود الله.. جريا على الاستخدام الشائع في عصرنا في مختلف القواميس والمعاجم والموسوعات.. وفي بعض الأحيان سوف نلقي الضوء على الممثلين للإلحاد بالمعاني الأخرى. ومن المعروف أن المنكرين لوجود اللَّه يرفضون كل قضايا ما بعد الطبيعة الأخرى، مثل: الروح، الملائكة، النبوات، الخ. ويرفضون الاعتراف بالعلل الأولى للطبيعة؛ لأنها أمر يجاوز الإحساسات والمشاهدات. لكن هناك من ينكرون النبوات وفي الوقت نفسه يؤمنون بوجود إله، وهم يعتبرون ملحدين حسب الاستخدام الذائع في التراث العربي للكلمة. فمن الملاحظ عدم وجود تطابق دقيق بين المعنى الغربي والمعنى العربي للكلمة، فالمعنى الحرفي للكلمة في الغرب: نفي وجود الله؛ أما المعنى الحرفي للكلمة في العربية فهو: مال وانحرف عن...، وفي الفكر الغربي لا تطلق الكلمة على إنكار النبوات، بينما في الفكر العربي الإسلامي يعتبر منكر النبوات ملحداً.

* تاريخية الإلحاد:

نشأ الإلحاد منذ وقت مبكر في مختلف الحضارات القديمة، لكنه أخذ في التبلور كاتجاه فلسفي

مع مطلع الفلسفة اليونانية. ومن ثم ترجع الجذور الفلسفية للإلحاد تاريخيا إلى الفلسفة اليونانية التي بدأت في القرن السادس قبل الميلاد المسيح؛ حيث اعتنق نفر من الفلاسفة اليونان الإلحاد، نتيجة البيئة التي نشأوا فيها وهي بيئة كانت مليئة بالأديان الوثنية الشعبية، وكانت حافلة بالشرك والمادية والخرافة، والتصورات اللامعقولة عن الألوهية؛ مما أوجد رد فعل عكسياً وهو الإلحاد. فضلا عن طريقة التفكير المادية في الوجود، خصوصا عند المدرسة الأيونية التي فسرت الوجود تفسيراً طبيعياً مادياً.

وفي العصر الهيلينستي Hellenistic (يقع بين وفاة الإسكندر المقدوني عام 323 ق.م. وسقوط الإسكندرية علي أيدي الرومان في عام (30 ق.م.) ظهر ملحدون آخرون مثل أبيقور (Epicurus 341- 270 ق.م).

وفي الحضارة الإسلامية استُخدِم وصف الإلحاد على كل من أنكر النبوة، حتى لو لم ينكر وجود اللّه تعالى، مثل ابن الراوندي، ومحمد بن زكريا الرازي.

وفي الفلسفة الحديثة، خاصة في القرن الثامن عشر، ظهر هيوم Hume الذي أنكر المرتكزات التي يقوم عليها أي دين، مثل وجود اللّه تعالى والنبوة، وخلود الروح.

وفي القرن التاسع عشر ذهب أوجست كونت (Auguste Comte 1798 – 1875) إلى أن العلم قد تجاوز الدين، حسب ما يعرف باسم "قانون المراحل الثلاث".

ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت[1]. وهو الأمر الذي ظهر أثره بوضوح عند رينان Renen في رفضه للأديان.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعلن نيتشه (Nietzsche 1844 -1900) موت الإله، فليس الإله غير موجود فقط، بل إنه مات. ولقب نيتشه بعدو المسيح[2]؟

وقد سار الإلحاد في اتجاه المذهب المادي المنكر لوجود اللّه تعالى، مثلما هي الحال عند جاسندي، ولامتري ودولباخ، وهيكل، وماركس Marx، وإنجلز، ولينين. كما سار في اتجاه المذهب الإنساني المطلق، مثلما هي الحال عند فويرباخ، وباور. وسار في اتجاه «لا أدري» عند سبنسر، وهكسلي، وداروين.

---

[1] - Simon Blackburn، Oxford Dictionary Of Philosophy، Oxford، Oxford University Press، 1996.p. 72.
[2]- Henry D. Aiken، The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers. p.206.

وفي القرن العشرين اتخذ الإلحاد بعداً نفسياً عند مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد. وظهر شكل جديد من أشكال الإلحاد هو عدم الاهتمام بما إذا كان اللّه موجوداً أو غير موجود، وظهر هذا الشكل عند كروتشه (1866-1952) وهيدجر (1889-1976).

وفي العالم العربي والإسلامي في القرن العشرين ظهرت مجموعة من الملحدين، وهناك العديد من بقايا الشيوعيين العرب الآن الذين يتخذون موقفا إلحاديا غير صريح.

*معتقدات الإلحاد وأشهر كتبها:

يرى الملحدون من الماديين أن جوهر العالم مادي، وأن حقيقة الوجود أو الكون أو العالم هي المادة؛ فالمادة هي الأصل الأول الذي يشكل وجود الكون. ولا يوجد فيه روح ولا أي شيء إلا ما هو مادي. والمادية ترى أن المادة هي منبع المعارف والوعي والعقل[1]. ولا تؤمن بالله، ولا بالنفس، ولا بالنبوة، ولا باليوم الآخر؛ فالحياة الدنيا هي الحياة الوحيدة الحقيقية. وبشكل عام لا تؤمن المادية بأي عقيدة غيبية أو دينية.

ويرفض الملحدون الأدلة الثلاثة التقليدية على وجود الله، وهي: الدليل الوجودي، والدليل الكوني، والدليل الغائي[2]. ويقدمون حججاً مضادة. وهي في مجملها لا تخرج عن الانتقادات التي قدمها هيوم.

ومن أهم الأعمال التي تتجلى فيها النزعة الإلحادية كتاب «الإنسان الآلي» للفيلسوف لاميتري(1709-1751م) أحد أركان المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، وأكد فيه مادية الإنسان وأنه مجرد آلة بدون روح. وكتاب «نظام الطبيعة» أيضاً للفيلسوف هولباخ (1723-1789م) الذي أنكر فيه الروح والآخرة، وقال إن عدم وجود حياة أخرى يحرر الإنسان من سلطة القساوسة والكنيسة[3].

ومن أهم الأعمال التي تتجلى فيها النزعة الإلحادية أيضاً كتب هيوم، مثل «محاورات في الدين الطبيعي» و«التاريخ الطبيعي للدين».

ومن الأعمال الرئيسية المعبرة عن النزعة الإلحادية في بعض معانيها، مؤلفات نيتشه، مثل

[1]- Simon Blackburn، Oxford Dictionary Of Philosophy، Oxford، Oxford University Press، 1996. P. 233.

[2]ـ - لمزيد من التفاصيل انظر: د.محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، دار نهضة مصر، 2006.
و د.محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص29.

[3]ـ -جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص144-145.

«هكذا تكلم زرادشت»، و«إرادة القوة»، و«غروب الأصنام»، و«أصل الأخلاق»، وطالب في أعماله بجرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق»[1]. وانتقد التربية الروحية التي دعت إليها المسيحية واعتبرها قائمة على أخلاق العبيد، أخلاق العجز والحقد الدفين، ومن ثم لُقب بعدو المسيح. ودعا إلى أخلاق السادة القائمة على إرادة القوة، ومحو الضعف والضعفاء والقضاء على أخلاقهم أخلاق العبيد. واعتبر أن مقياس القيم هو إرادة القوة وليس اللذة أو المنفعة، وكان هذا امتداداً لرأيه المنكر لوجود الروح الفردي وخلوده، لكنه من جهة أخرى قال بنظرية «العود الأبدي» التي تقول بالعودة من جديد، ثم الفناء والعودة إلى ما لا نهاية في هذا العالم لا في عالم آخر.

كما يعد كتاب «الوجود والعدم»، ورواية «الغثيان»، وكتاب «الوجودية مذهب إنساني»، لجان بول سارتر، من أكثر الكتب تعبيراً عن الإلحاد في القرن العشرين[2].

* ثغرات في جدار الإلحاد:

يدل استعراض تاريخ الفلسفة على أن عدد الفلاسفة المؤمنين بصرف النظر عن اختلاف مضمون الإيمان من فيلسوف إلى آخر يفوق بمراحل عدد الفلاسفة الملحدين مجتمعين على الرغم من تنوع مشاربهم.

وتيار الإلحاد غير منظم، فقلوبهم شتّى، وعقولهم متباينة، وأسس الإلحاد تضعف يوماً بعد يوم، بسبب الفشل النظري في مواكبة التطور الحادث في العلم وفلسفة العلوم.

ولا تزال الضربات النقدية المتتالية توجّه إلى الإلحاد من مختلف التيارات الفلسفية والدينية. وقد عجزت حركات الإلحاد بمختلف تياراتها عن تقديم بديل للدين، ونظرت للإنسان نظرة ضيقة الأفق، ولم تستطع تبيُّن الحاجات الروحية في الإنسان، ولم تقدم أيّ حلّ للمسائل الفلسفية الكبرى التي تشغل الإنسان.

إن حركات الإلحاد تقصر مجال المعرفة على المادة، وتعجز عن تفسير قضايا جوهرية من قبيل: أصل العالم، ووجود الله، وحرية الإرادة، وخلود الروح. وهذا ما يقدمه الدين. ولقد أخطأ الماديون الملاحدة عندما اعتبروا أن المادة هي الحقيقة القصوى، فالعلم نفسه يقوم على مفاهيم غير مادية، مثل مفهوم اللامتناهي في الرياضيات.

[1]ـ - د.توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص 230.

[2]ـ د. محمد عثمان الخشت، مفهوم الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة، مجلة المعرفة، السعودية، العدد 126، رمضان 1426هـ.

وقد أنكر الملحدون وجود اللَّه لأنهم لا يستطيعون أن يستدلّوا عليه حسّياً ولا يستطيعون مشاهدته أو لمسه! فلا يمكن عندهم التحقق منه بالحواس ولا تحديده بالتجربة؛ ولذا فهم لا يؤمنون به.

ولكن من وجهة نظرنا أنّ وجود اللَّه تعالى يُستدلّ عليه بالعقل، فضلاً عن الاستدلال عليه بشكل تجريبي غير مباشر عن طريق الآثار الحسية له، وهذا ما أدركه أحد الأعراب البسطاء ولم يدركه الماديون ولا الوضعيون التقليديون ولا الوضعيون الجدد، فقد قال أعرابي- وقد سئل: ما الدليل على وجود الربّ تعالى؟- فقال: «يا سبحان اللَّه! إنّ البعر ليَدلّ على البعير، وإنّ أثر الأقدام لتدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدلّ ذلك على وجود اللطيف الخبير»[1]. وعن أبي حنيفة أن بعض الزنادقة سألوه عن وجود الباري تعالى فقال لهم: " دعوني فإني مفكّر في أمر قد أخبرت عنه، ذكروا لي أن سفينة في البحر، فيها أنواع من المتاجر، وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها، وهي مع ذلك تذهب وتجيء، وتسير بنفسها، وتخترق الأمواج العظام حتى تتخلّص منها، وتسير حيث شاءت بنفسها لا يسوقها أحد. فقالوا:هذا شيء لا يقوله عاقل. فقال: هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوي والسفلي، وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة، أليس لها صانع؟! فبهت القوم ورجعوا إلى الحقّ وأسلموا على يديه[2].

ومهما كان عدد الملحدين كبيرا حسب آخر الإحصائيات، فإن مجموع الملحدين صغير بالقياس إلى مجموع سكان العالم المؤمنين. فيبلغ عدد الملحدين في العالم من المنكرين لوجود اللَّه Atheist، وغير المؤمنين بالدين Nonreligious، واللاأدريين Agnostic، حوالى 850 مليونا وفقاً لأحدث الإحصائيات. وتبلغ نسبتهم بالقياس إلى مجموع سكان العالم 14%.

ولا نريد أن نستطرد هنا أكثر من ذلك في بيان تهافت الإلحاد، فهذا الكتاب كلّه هو برهنة عقلية على الإيمان في مواجهة الإلحاد بكلّ أشكاله ووجوهه.

[1]- -ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، 1401هـ، ج1، ص 59.
[2]- - المرجع السابق، الموضع نفسه.

الإلحاد غرباً

فلسفة وجود أم أمل طوباوي

شريف الدين بن دوبة[*]

يكشف تاريخ الوجود في كتاب الفلسفة البشرية عن تلاقح أصلي بين فلسفة الوجود، وفعل الكينونة. فالتموضع الكلاسيكي للوجود في مباحث الفلسفة، والتواضع عليه بالأنطولوجيا لدى ممتهني الفلسفة عند الإغريق، يُظهر مثل هذا التداخل الواسع بين الدلالتين. فالوجود (Ontology) في الفلسفة هو العلم بالوجود، وليس الوجود، أما التعريف الأرسطي للأنطولوجيا بأنها دراسة للوجود من حيث هو موجود فحسب، فإنه يضع الوجود في دائرة الميتافيزيقا، ويخرجه من البعد الإنساني. وكانت النتيجة أن تلقّفها التجريد المنطقي بصدره الواسع، فكانت المثالية، والصورية، والمطلقية عنواناً لفلسفة الوجود، ومحاولة في المطابقة بين الفعل، والنظر في الوجود.

تبحث هذه المقالة في جذور الظاهرة الإلحادية التي نشأت في الغرب، وتبيِّن بواعثها الفكرية والثقافية، وما إذا كانت تشكل رؤية فلسفية للوجود أم هي مجرد أملٍ طوباوي.

المحرر

كان الدين في التأصيل الفلسفي، أول معرفة تعرضت للهجوم، على قاعدة التطابق الموجود بينها، وبين الموروث الثقافي. وما ذاك إلاّ لأنّ الثقافة كمعطى روحيّ في العرف الألماني، هي معرفة يتقاطع فيها كلّ معتقد، وتوجه روحيّ، ودينيّ. وما التطابق في المعنى بين الروحي، المعنوي، والدين سوى دليل على هذا الوجود المتداخل؛ ولذا فالاهتمام بالروح أصل، ومطلب في المعتقد الديني.

ولقد تواضع العرب على نعت النقد، والمروق من المعتقد الديني إلحاداً، فهو حكم قيميّ

---

* - باحث وأستاذ الفلسفة، جامعة سعيدة، الجمهورية الجزائرية.

يسقط على كل من كان له موقفاً مختلفاً عن الغير الذي يملك سلطة الأكثرية، ولذا فهو حكم قيمة، يحتمل الصواب، وإمكانية الخطأ. فالاعتقاد بكفر المجتمعات السابقة على قاعدة الاعتقادات الأسطورية، والخرافية، مسألة فيها نظر، لأن الحكم ناتج من تصوّر، وفهم شخصي للواقع. فهو تجاوز، وتقزيم للدين، أو للتدين بتعبير أدق؛ وقد عرف المجتمع الغربي بتوجهاته نحو رفض، ونقد الدين، والتديُّن، وهي ظاهرة تستدعي التوقُّف لأجل التعرُّف إلى علل الظاهرة الثقافية، والفكرية، والدينية نفسها، فموجة التمرد في الغرب هي نتاج محددات شرطية، ساهمت في ميلادها، وسنحاول في هذه الدراسة الوقوف عند أهمّ الدوافع التي نراها رئيسة في إنتاج هذا اللون من الظواهر عند بني البشر، وتبقى مفتوحة على الدراسة على قاعدة التنوع، والغموض الذي يكتنف الظاهرة الإنسانية.

المحدّد السياسي

يمكن قراءة العلاقة بين الإنسان، والسياسة، من خلال فلسفة السلطة، ونظريات الفكر السياسي، التي تختزل الكم الهائل من هذه العلاقات: فالسلطة كمفهوم مجموع من العلاقات الضاغطة، حاول الفلاسفة تنظيرها من خلال تجريد، و"صَوْرَنَة" لبعض الوقائع التي عرفها البشر، فالسلطة كمنظومة مركزية بيد سلطة حاكمة، تبسط بها نفوذها على المحكومين، وهذا من خلال نظرياتها التربوية، ورؤاها الاقتصادية، وفلسفتها السياسية، وهو ما نجده حاضراً في النظرية الماركسية، فالنظام هو علاقة بين حاكمين، ومحكومين، وبين من يملك وسائل الإنتاج، ومن لا يملك غير جهده العضلي، والاستلاب Aliénation بأشكاله المتعددة، وراء الشعور بالرفض للسلطة، إذ السلطة عند المغترب عن ذاته، والعاجز عن توفير قوته اليومي، مؤسسة قاهرة، ومستبدة، تسعى إلى تسخيره، وسلبه كل ما يملكه، حتى جهده أصبح سلعة تباع، وتشترى، وفائض القيمة في الاقتصاد السياسي، تعبير عن هذا السلب.

يقدم لنا الفكر السياسي حول السلطة الكثير من المبررات، والتوضيحات التي تؤكد لنا ارتباط ظاهرة الإلحاد بالمحددات السياسية، فأصالة التدين في الطبيعة البشرية مسألة لا نقاش فيها، فالحاكم كمصدر للسلطة، ينتمي إلى مؤسسة دينية معينة، مهما كانت نوعية هذا التدين، وانتماؤه هذا يمنح المشروعية، والشرعية لهاته المؤسسة الدينية. والنظريات الفلسفية التي بررت هذه الرابطة بين السلطة، والدين كثيرة، «نظرية التفويض الالهي»، «نظرية العناية الالهية».. وغيرها من النظريات التي حاولت اعتماد العقل التجريدي في تبرير مشروعية السلطة السياسية، وفي سيرة الفرعون

«رمسيس الثاني[1]» عبرٌ، وأفكار تغنينا عن كثير من التفصيلات. جاء في سورة القصص:(وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ)[2]، وفي سيرة نمرود العراق أيضا، وغيره، وقليل من لا يندرج ضمن زمرتهم عبر التاريخ، فكل إنسان يضمر ما أظهر فرعون، فالمركزية الذاتية، والتقوقع داخل الذات يجعل من الآخر عدواً، ومعارضاً لحرية الذات، فالكل يتعلق بذاته، ويسعى إلى أن يكون هو الأفضل، والسبل التي يسير فيها تحرفُه عن الطريق المستقيم، وهو التقوى، والاتجاه نحو الله. الآيات التي تتضمن السير، والرجعة إلى اللّه مثل: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[3]، تقرّر أن الطريق المستقيم يتمثل في التوجُّه نحو الله، ولكن ليس بالطرق الشكلية التي تتقوقع داخل الكلمات، مثل ما نشهده حاليا في التنظيمات الدينية المستثمرة صهيونياً. فالتوجُّه إلى الذات فقط هو طرق أبواب مسدودة، ويحاكي البحث عن قبعة سوداء في غرفة مظلمة، وقد عملت الأنظمة المستبدة على ترسيخ، وتوطيد هذا التوجه الرافض الذي أنعكس على الدين، وأشكال التدين.

على هذا الأساس تكوّنت داخل الفرد البشري، حالة نفسية شعورية رافضة لأي شكل من أشكال السلطة. فالسلطة مؤسسة ضاغطة، ونافية للحرية، والدليل على ذلك ما نجده في المنظومة الأسرية، بين الوالدين والأبناء، فكلما بدأت الشخصية الفردية في النمو، ظهر التنافر بين الطرفين، كمنحى نفسي لإثبات التميّز، واستقلالية الشخصية، ويبدأ الصراع داخل الأسرة، وذاك ما نجده في الدراسات النفسية بشكل صريح، حيث يظهر التعارض بين السلطة والإنسان في الممارسة المهنية أيضاً، إذ نلاحظ أيضاً صراعاً، وتنافراً بين المسؤول والموظف، في المؤسسة، والدليل على ذلك قيام العلاقة بينهما على مبدأ الشك، وفقدان الثقة، فالموظف ينظر اليه كقوة مفروضة عليه، والقدر مسؤول عن تبعيته لهذا المسؤول، ولهذا تنغرس في ذهنية العامل رفضاً لكل ما يرتبط بالمسؤول.

الصراع الدفين في النفس الإنسانية بين إرادة الفرد، وتعسفية السلطة، وتعاليها وراء كل موجة تمرُّد، وإلحاد، فهو ظاهرة اجتماعية، وسياسية في المنطلق، والمبدأ، والتلازم الموجود بين العنف والسلطة، مبرِّر منطقي للتمرُّد عن كل معتقد ديني، وهذا ما نشاهده يومياً في أساليب الجماعات الدينية المعاصرة، التي تتخذ من الدين غطاءً لها لضرب المعتقد الديني الإسلامي، الذي هو في

[1]- د رمسيس الثاني ملك من ملوك مصر ولد في 1303 ق.م وحكم مصر لمدة 67 سنة من 1279 ق.م. حتى 1212 ق.م. صعد إلى الحكم وهو في أوائل العشرينات من العمر، من بين الملوك الذين ادعوا الربوبية[الألوهية]

[2]- سورة القصص، الآية:38

[3]- سورة البقرة، الآية:28

الحقيقة مجرد استثمار من طرف سلطة خفية، تتفق عليها تقليدياً باسم الصهيونية العالمية، كمبرر، وتفسير لا غير، وان كنا نجد أن هذه السلطة تنحل إلى مجموعة سلطات، قد تكون إسلامية في صورتها، لا دينية في جوهرها.

فالعنف الذي تمارسه هذه الجماعات الدينية، ينتج الإلحاد، والكفر بالدين الذي تنتمي اليه هذه الجماعات بشكل حتمي، فماذا تنتظر من ردّ فعل على التدين الذي يحز رؤوس الأطفال أمام أعين العالم، ويحرق السجناء غير الردة والارتداد!!! فتوظيف السلطة الزمنية يحتاج إلى تأسيس روحي، وديني، هذا ما اعتدنا على قراءته في الفكر السياسي التقليدي، ولكن الروحي بدأ في التراجع دلاليا، فأصبح القتل بأشكاله المتعددة، شكلاً جديداً من الا بدّاع البشري الذي تجاوز الوحشية، حيث عجزت اللغة عن استيعاب هذا المستوى من الحقارة والتدني الذي ارتبط بالأساليب التي تنتهجها تلك الجماعات باسم التدين.

المحددات الثقافية

يصطلح الفكر الغربي على كون الأسطورة هي المنتج الثقافي الاول للإنسان، فمنها، وبها نبتت العقائد، وتصطدم عملية البحث في الرابطة بين الدين، أو التدين، والأسطورة بكثير من العوائق، ومنها البعد الماضوي في الأساطير أو المعتقدات التي كان تدين بها الشعوب، إذ تطرح أمام الباحث المعاصر إشكالية استنطاق الوثائق، ومحاولة فهمها أو تفسيرها، فاللغة أو البنية الرمزية التي كتبت بها الوثيقة يكتنفها الكثير من الغموض، لأن معرفة لغة الآخر هي المدخل الأول لفهم فكره، وموروثه الثقافي، وهي من الصعوبات التي تقف أمام الباحث في اكتناه وفهم ثقافات الغير، إذ تتحول هذه الحواجز عند قراءة وتفسير رموز وثقافات الشعوب القديمة إلى فضاء استحالات، فهي حقول تأويلية بامتياز، يكون فيها موقع التفسير شاغراً، وتأويل النصوص قد يجانب الحقيقة المقصودة في النص، وانطلاقاً من هذه المسلمة كانت مضامين الأسطورة عند بعضهم تصدق على كل ما يتعارض مع الواقع، وعند بعضهم الآخر وثيقة تمكن من قراءة تاريخ وثقافات هذه الشعوب، فالأسطورة مأخوذة من سطر، أي ألَّف الأساطير أو الأحاديث التي لا أصل لها أي الأحاديث العجيبة الخارقة للطبيعي وللمعتاد عند البشر، فيقال: سطر ويجمع إلى عشرة أسطار ثم أساطير جمع الجمع سطرها ألفها، سطر علينا أتانا بالأساطير.. يقال: سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل، يقال: هو يسطر ما لا أصل له أي يؤلف..»[1].

ونلاحظ على اصطلاح الأسطورة الجذور الإيتيقية في الدلالة، إذ كانت موضوع تقييم وتأويل من

[1]- ابن منظور، لسان العرب، الجزء السابع، دار صادر، بيروت 2003 ص:182.

طرف الآخر، وليس من قبل الذوات المشكِّلة لها، فالحكم بالصفة الأسطورية على المعتقدات لا يوجد عند الشخص المعتقد بل يكون خارج دائرة الاعتقاد، إذ ليست الأسطورة بالنسبة إلى إنسان العصر الأسطوري أسطورة بل هي تعبير عن الحقيقة، والحكم التقييمي يجانب الموضوعية في أغلب الأحوال.

ويعتقد بعضهم أن الأسطورة تعريب لكلمة historia الإغريقية التي تعني رواية أحداث ماضية بغرض التسلية من غير تدقيق وتمحيص، وتعريفاً هي حكاية عن كائنات تتجاوز تصوّرات العقل الموضوعي، وما يميِّزها عن الخرافة هو الاعتقاد فيها، فالأسطورة موضوع اعتقاد[1].

وتقابل الأسطورة عند كثير من الباحثين الواقع، فهي خيالية لا تمتّ إلى الحقيقة الواقعية بصلة، ولا تعبِّر عن أيّ حقيقة، وهي عند الباحث المنصف، تكون ظاهرة رمزية تستبطن الكثير من المدلولات، كما أنها بنية بالغة الصرامة والتحديد، وهي منطقياً، وقبل ذلك جدليّاً مقولة ضرورية للإدراك وللوجود عموماً[2]، ويعتبر ميرسيا الياد الأسطورة وثيقة اجتماعية: تروي تاريخاً مقدّساً، تروي حدثاً جرى في الزمان البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن البدايات، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون مثلاً، أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعاً من نبات أو مسلكاً يسلكه الإنسان أو مؤسسة[3].

فهي إذاً، بنية معرفية، ومنظومة اجتماعية تحتاج إلى بحث جدّي، موضوعي يتعالى فيه عن كل نظرة فوقية، لأنّ التشابك الذي نجده في التصوير الأسطوري لعناصر الحدث يجد ما يبرِّره، إذ إنّ الفكر البشري بملكاته المتعددة، يستطيع إضافة وتغيير معطيات الحدث. والحوادث التاريخية التي تصوِّرها الأسطورة هي حوادث حقيقية، فهي: "..وقائع تاريخية أبطالها ملوك عظماء، كان لهم تأثير كبير في عقول الناس، الذين تناقلوا سيرهم، أجيالاً، وأضافوا إليها من خيالهم، ما بلغوا بأولئك الملوك مبلغ الآلهة، فبعدهم الأحفاد، ناسين حقيقتهم الأولى"[4].

تحمل إذن القصص والمصطلح عليها بالأساطير في الثقافة الاجتماعية لتلك الجماعات الكثير من الدلالات وأهمها الدلالة الأيديولوجية. فهي تعبير عن موقف الجماعة أو السلطة من الكون ومن الإنسان، فالعلاقات البشرية تتحدد تبعاً لهذه الرؤية الكونية، كما يلاحظ أيضاً المنحى التربوي في مضامين هذه القصص، إذ نجد المغزى الأخلاقي الذي يساهم في بناء الآداب العامة للمجتمع، فتوظيف القصة والمثال في التربية يجد جذوره الأولى في ما يسمى بالأساطير.

[1]- خليل احمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط:3 1986 ص:8.
[2]- أليكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريه، ط:1 2000 ص: 43.
[3]- ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط:-1 1991 ص: 10.
[4]- احمد زياد محبك، دراسات نقدية، منشورات دار علاء الدين، سوريه، ط:1 2001- ص: 13.

وعند الرجوع إلى تاريخ الأرشفة يؤكّد ذلك أيضاً، فعدم تمييز النص الأسطوري عن غيره في الثقافات الإنسانية، ينبئ بواقعية وأهمية تلك المعارف التي نصطلح عليها حالياً بالأساطير، إذ كانت تخضع جميع الوثائق لنظام واحد دون تصنيف وبقي هذا "النظام في الأرشفة...حتى عصر المملكة الأشورية الجديدة، حيث نجد...النصوص وقد حفظت بعضها إلى جانب بعض دونما عناية بفرزها إلى مجموعات وفق موضوعاتها، وحيث النصوص والحكم والوصايا إلى جانب الصلوات والتراتيل، إلى جانب الأساطير"[1]. فالأسطورة هي ثقافة ومرآة عاكسة للمستوى الفكري والعلمي للشعوب وليست حالة مرضية اعترت عقول القدماء كما يتوهّم بعض علماء العصر، وموقع الأسطورة في المحدد الثقافي ضروري، ومهم، حيث تفرض الأسطورة معتقد كلياني، متعال على الأفراد، يمارس سلطة التوجيه الأيديولوجي، والسلوكي، ومن المعروف أن الثقافة الأسطورية متضمنة لكثير من التعددية، أو ما نصطلح عليه في المجتمعات الدينية، بالوثنية، إذ تؤمن بمتناقضات، وبموجودات خرافية، يحكم العقل باستحالتها، ولكنه ينافق في القبول بها، أو بلغة أوضح يظهر ما لا يبطن، ففي التاريخ الإسلامي نجد في الزندقة كتوجه فكري تعبيراً عن هذه الازدواجية العقدية، والفكرية عند المجتمعات، فالغالب مهما كانت عقيدته، وثقافته من الناحية القيمية، فإن ثقافة المغلوب تبقى تتحرك في شكل خفي، وفي التراث الإغريقي أيضاً توجد هذه المحددات الثقافية، والتي لعبت دوراً في بروز التوجه العقلاني الذي كان يرمي إلى التحرر من كل سلطة لا تمت بصلة إلى العقل المتعارف عليه عند بعض النخب الفكرية، وللعلم أن التأثير اليوناني في الفكر الغربي جلي، وبارز، فالفلسفة، والحداثة، وما بعدها نتاج للتحويرات التي أحدثها المفكر الغربي في الموروث اليوناني، فالاعتقاد بالتعددية، وبالمطلقية لبعض الظواهر، وبعض البشر أسس للرفض، وللتوجه نحو اللاتدين، بحجة أن الدين أفيون الشعب، وتراث شفهي كتبه البعض ينبغي تجاوزه، والعمل على تأسيس فكر منفتح لا يتقيد بقيم تتوارثها الأجيال عن الدين.

المحدّدات الفلسفية

الفلسفة. الدين.. مفاهيم إشكالية في الساحة الفكرية، حيث بلغت هذه الاختلافات والتباينات بين بني البشر درجة المفارقات، فكانت الفلسفة عند بعضهم من الشرائح الاجتماعية والفلاسفة الأوّل أداة للتقرب والتشبّه بالإله، وعايشت مع بعض التجارب الإنسانية أزمات أصبحت فيها الفلسفة أو امتهان التفلسف تهمة مهينة، تمنح السلطة مشروعية إعدام كل من يمارس هذه الحيثية التي هي جزء من طبيعته وحقه. وقد وجدت الديانة في وضع مماثل، إذ كانت العقيدة معرفة

[1]- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، سوريا، ط/ 2-2001 ص 09.

صاحبة سلطة أو حقيقة في مجتمعاتها، وعند الغير أصبحت تعكس الانحراف الفكري عند تلك المجتمعات، ومظهر من مظاهر الاستلاب الفكري.

واستقراء الفلسفة عبر تاريخها يكشف عن علاقتها الجدلية مع الدين، فكانت المعتقدات الدينية عند بعض الفلاسفة مظهراً للطفولة الفكرية، من حيث إن المعتقد الديني متعلّق بالخيال، واللاّمعقول، فكان اللوغوس: العقل كمنظومة من القوانين الناظمة للتفكير مؤسّسة مقابلة للميتوس، فكانت الأطاريح الفلسفية تأسيساً لهذا التعارض الموجود بين المعتقد الديني، والفلسفة، والذي ساهم في ميلاد موجة من التحرر من المعتقدات الدينية، وكثير من ممتهني التفلسف انخرط في عالم الفلسفة للبحث عن موقع لذاته أمام التعدّد، والصراع الوجودي في إثبات الذات [الأنا وحدية]، فكانت بعض الفلسفات شريكا في ميلاد ظاهرة الإلحاد في الغرب، وسنحاول التعرض في هذه المحطة إلى بعض من المسلّمات الفلسفية المساهمة في نشأة الظاهرة.

مشكلة الشر

تعتبر مسألة الشر من المسائل الأساس في الفلسفة عموماً، وفي اللاّهوت خصوصاً، فهي في الوجود الإنساني واقع معاينة، وليس مجرد افتراض، فالتردّد الذي يرافق الإرادة البشرية في الفعل، في لحظة الانتخاب بين ممكنين على الأقل، متضادين في الصفة العرضية، أو الجوهرية، يملك أحدهما صفة الخير، ويفتقدها الآخر، والطريف في الأمر أن قيمة الفعل الخلقية تتحدد بمقدار المعيقات، التي تصنف ضمن دائرة الشر، فأصبح الشر شرطا وجوديا للقيمة الخلقية، ومن المفارقات الفكرية التي نجدها في فلسفة الأخلاق غياب الدراسة المباشرة لمسألة الشر، فالخير يشكّل المحور الرئيس في جل الدراسات الأخلاقية، ونادرة تلك الكتابات التي أفردت لقضية الشر باباً أو فصلاً أو مبحثاً، في حين أنّ الشرّ كمصطلح أو كتمثُّل انطولوجي هو المحكّ الذي تعرض عليه هذه التصورات أو المعايير التي أفرزتها الدراسات الأخلاقية القديمة والحديثة. فالمصداقية تكمن في قدرة التصورات والنظريات الأخلاقية في تجاوز سلطة الشر، فهو كمفهوم يملك بعداً انطولوجياً على مستوى التصور وليس على مستوى الفعل، إذ إنّ الشريّة والخيرية معطيات قيمية ترتبط بالتجربة الأخلاقية للفرد وللجماعة. فالفكر هو المرجع الرئيس لأنطولوجية الشر وليس العقل على قاعدة الكونية التي يتصف بها العقل في مقابل نسبية الفكر، فزئبقية الدلالة التي أخذها الشر في تجليّاته المفاهيمية عبر التاريخ تثبت إشكالية المرجعية داخل الشخصية المفهومية لمصطلح الشر، وإبليس وأهريمان، والشيطان ومفستوفليس وحزازيل والنفس الأمارة بالسوء وغيرها من الاصطلاحات تثبت الأصل الإيتيقي لدلالة الشر، كما عملت ظاهرة الشر على بلبلة الاعتقاد في

الأديان، على قاعدة الخير المطلق الذي تقوم عليه الديانات التوحيدية، أو الديانات الأخلاقية، فوجود الشر في الحياة البشرية يتعارض مع الإرادة المطلقة التي تتحايث مع الوجود الإلهي، فالتسليم بمصادرة أن اللّه كقادر، ومريد، وخير مطلق، تفترض غياب الأشكال القائمة من الشر، فالزلازل على سبيل المثال، وما يترتب عليها من كوارث، تدفع بعض البشر إلى الاعتقاد في عبثية الحياة، وغياب الحكمة في المنظومة الكونية، والتي تتجلى في بعض مظاهر الإلحاد عند الغرب، ويمكن القول إلى حد ما بأن محاولات الفلاسفة في تبرير الشر الفيزيقي، أو الميتافيزيقي ليست إلا صيغاً، وصوراً برهانية، موهمة، وفارغة وضعياً من كل محتوى يمنحها قابلية التجسيد، فالانتقادات التي وجهها الفيلسوف الفرنسي فولتير لكتاب التيوديسيا للفيلسوف [ليبنتزLeibnitz] والتي أقامه على مصادرة رئيسة تنص على أن: "الله[Theos] عادل [Dike] في سماحه بالشر الذي نجده في العالم"[1].

ومنه أصبحت التيوديسيا، معلماً بارزاً للأطاريح الخاصة بتبرير مسألة الشر في الفكر الفلسفي، وخصوصاً في فلسفة الدين، فكانت هناك تيوديسيات، وليس تيوديسيا واحدة، كل يحاول بطريقته الخاصة فك بعض ألغاز هذا السر، وهو وجود الشر في العالم الطبيعي، والبشري، وهل هو ضرورة طبيعية، أم مقتضى أخلاقي؟...فالحوادث الطبيعية وراء مراجعة كثير من المعتقدات، والمصادرات، فالاعتقاد التقليدي عند العامة هو أن الظاهرة الطبيعية كالزلزال مثلا ذات مرجعية ميتافيزيقية تكشف عن عقاب يسلطه اللّه على العباد الظالمين، والفاجرين، وهو معتقد مشترك بين المنتسبين إلى جل الديانات، وهو مؤسس نقلياً، فما ورد في الكتاب الكريم من قصص الأمم التي شملها السخط والغضب الالهي: قوم لوط (ع)... ففي الفكر الغربي مثلاً استثمر فلاسفتهم هذه الحوادث في ضرب الحجاج المعتمد في الاكليروس، ومن بينهم المفكر الفرنسي فولتير[2] الذي استغل زلزال لشبونه في ضرب الأدلة التي اعتمدها ليبنتز في بيان كمال وتمام العالم الممكن، حيث كانت طبيعة الكارثة متناسبة مع القصد الحجاجي، فمن دواعي السخرية، أنه ضرب مدينة مسيحية كاثوليكية عميقة الإيمان، في يوم عيد جميع القديسين، ولم يلحق أضراراً كبيرة بالحي الفاجر، في المدينة بينما دمر معظم كنائسهاـ [وهو ما أدى إلى حرمان المدافعين عن الحجة التي ذهبت إلى ان الزلزال هو نتيجة لحكم اللّه على خطيئة المدينة من أن تكون لحجتهم أي قوة حقيقية..[3] فالمسائل التي ترتبط بنظرية الشر في الفلسفة، واللاهوت تفضي إلى كثير من الاستتباعات أهمها اهتزاز سلطة المقدس، التي منها الدين، فالثورة على المؤسسة الدينية بعيداً عن مبدأ المعيارية مدخل للإلحاد في الثقافة الغربية.

---

[1]- دانيال سبيك، مشكلة الشر، ترجمة: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة الطبعة الأولى 2016 ص:141.

[2]- فرانسوا ماري اروي، من فلاسفة الثورة الفرنسية، ومن اهم كتبه: كانديد..

[3]- دانيال سبيك، مشكلة الشر، مرجع سابق، ص:141.

العقلانية كمدخل للإلحاد

كانت العاقلية في تعريف الإنسان موقع الفصل النوعي لبني الإنسان، فهي الخاصيّة التي يسمو بها الإنسان عن باقي الموجودات، والعقل جوهر، تكتمل به الإنسانية، وتاريخ مفهوم العقل تاريخٌ للفلسفة ذاتها، فزئبقية الدلالة التي حملتها اللغات البشرية جعلت الاختلاف في تصوُّره مسألة بديهية، وعليه من الضرورة بمكان مراجعة المفهوم والدلالة التي نحملها حول العقل، فمن خلالها يتحدّد الموقع والرؤية، فالمعاني التي تطلق على العقل متعددة، إذ لا يمكننا كما يقول التريكي[1]: أن نربط استعمال العقل بحقل معرفي معين، ومع ذلك فلا بد أن ننتبه إلى أن المفاهيم المتعدّدة لكلمة عقل تجد جذورها في الاتجاهات المختلفة التي تتخذّها العلوم داخل الحقول القولية.

وعليه فإن الأطاريح الفلسفية المعاصرة تكشف لنا عن أزمة الفلسفة في النظر إلى العقل، فبعدما كانت الفلسفة الفضاء الذي يستقطبه الباحث عن الحقيقة أصبحت دائرة مقفلة تارة، ومغلقة (الدور الفلسفي) فكانت النتيجة الحيرة المستقرة للفكر بعد أن كانت الحيرة مدخلاً لاكتشاف الحقيقة، فموقع مفهوم العقل في الفلسفة عموما، وفي المشروع الفكري يكون حجر الأساس في بناء المسلمّات والفرضيات، فالنتائج المنطقية والمعقولة تقتضي الارتباط والاتساق الداخلي داخل مكوّنات النسق الفلسفي، وقابلية التطابق أو الانطباق على معايير خارجة عن ذاتية النسق، وتاريخ الفلسفة يكشف عن ارتباط الحداثة والتقدّم الفكري بلحظة المراجعة النقدية للعقل، رينيه ديكارت، وايمانويل كانت في مشروعه النقدي، ولم يقف مسار النقد في الفكر الغربي عند تلك اللحظات، بل عمل فلاسفة الغرب على تثوير فنّ النقد، حيث أخذ في الغرب كما يصفه التريكي: «.. صيغاً عديدة تتحدد في ثلاث أطروحات: العقلانية النقدية ويمثلها كارل بوبر والنظرية النقدية ويمثّلها هابرماس وأركيولوجية المعرفة، ويمثّلها ميشال فوكو وفاتيمو من خلال نظريته في «فكر الضعفاء». ولعل القاسم المشترك لهذه الأطروحات يتمثل في كيفية تأقلم الفكر العلمي والفلسفي مع ما أنتجته التقنية بصفة عامة وما تركته من بصمات في المجتمعات السياسية «الكليانية» والمؤسسات الاجتماعية «الاستبعادية» والثقافة[2].

وقد ظهرت نجاعة النقد الفلسفي الغربي في مستويات عدّة، علمية، وسياسية، واجتماعية، إذ ساهمت في بلورة المفاهيم الأساس في الحياة السياسية مثل الديمقراطية، وفكرة الحريّات، والمواطنة: السياسية والاجتماعية، والدستورية.. وفي تقدم البحث التقني أيضاً، فكان النقد وراء تسامي الحضارة الغربية، حتى الحياة الأخلاقية لم تسلم من البحث النقدي، والأخلاق الجديدة

[1]- فتحي التريكي: مفكر تونسي معاصر.

[2]- فتحي التريكي، العقل والحرية، تبر الزمان، تونس.1998، ص: 12.

تعكس المنحى الحديث في المسار النقدي عند الغرب، ويمكن استشراف مستقبل حضاري نموذجي، وفاضل للغرب في مقابل مستقبل أدنى ووضيع للمجتمع العربي على أساس التوجه النقدي الذي يهدف الغرب من خلاله إلى مراجعة قيمه الأخلاقية، والذي نلمس غيابا كليا له في الساحة العربية، وقد أخذ النقد في المجتمع العربي ثلاث اتجاهات: «اتجاها ثقافيا فكريا عاما، واتجاها دينيا صوفيا، واتجاها علميا فلسفيا..[1]».

ويشمل الاتجاه الأول كثيراً من المثقفين العرب مثل محمد عابد الجابري، وبرهان غليون، والغريب عندهم القول بخصوصية العقل: عقل عربي، إسلامي... فهو تقسيم ذاتي، عرقي أو إثني أو لغوي أو ديني، فليس هناك عقل عربي في مقابل العقل الأوروبي والأميركي، أو عقل شرقي في مقابل العقل الغربي، أو عقل إسلامي في مقابل العقل المسيحي أو اليهودي، فالعقل واحد ولكن المعقوليات متعدّدة، وعلة المشكلة عند الأستاذ التريكي تكمن في الالتباس الذي وقع فيه المفكر العربي، حيث لم يميّز كثير من الباحثين بدقة بين المفاهيم المتداخلة: العقل، والعقلانية، والمعقولية، والتعقُّل.

كما أن القول بكونية العقل أسس لمركزية إثنية، سلبت الآخر كل إمكاناته، مما أنتج عنه رفضاً لكل قول أو خطاب صادر منه، حيث ساهمت هذه الأطروحة في ظهور فلسفات نمطية ستيروتيبية قيّدت العقل نفسه، وسيّجته بآلياتها، ممّا كانت النتيجة الحاصلة في عكس المتوقع الذي أقام عليه العقل بنيانه المعرفي والمنهجي، ومرجعية ذلك عند التريكي ظاهرة في تاريخ الفلسفة، والنموذج الذي أعاد قراءته والتنقيب في تراثه هو نموذج السفسطائية، فهي مدرسة مارست التفلسف خارج الخطاب الفلسفي، أي كانت ممارسة فلسفية في حقل معرفي خارج الفلسفة، ومن بين النقاط التي ينبهنا لها الأستاذ التريكي ضرورة إعادة النظر في الأحكام التي تكوّنت عبر التاريخ حول السفسطائية، والتي ساهمت الفلسفة، والأنساق الفلسفية في تنشئتها، فالسفسطائي هو: «أصلا الحكيم الذي يتقن فنّاً ما كالمغنّي، أو الموسيقار، أو الشاعر أو الفيلسوف أو العرّاف والكاهن»..[2]. فالتاريخ يكتبه دوما المنتصر، وعلى هذا الأساس يلجأ التريكي إلى البحث في مبادئ المدرسة من أجل بيان أحقيّة الدعوى السفسطائية في التفلسف، وفي أحادية العقل، أو العقل الموحّد، الذي هو نتاج أيديولوجي بحت، فالبعد الكوني الذي أضفاه الإنسان على العقل لا يطرح في الأصل عند التريكي إشكالا، بل المسألة تظهر في سعي السلطة إلى استثمار الدلالة في إقصاء النماذج الثقافية المغايرة لها، بحجّة الكونية والعالمية، فالحق في التنوع لا في الاختلاف.

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 14.

[2]- فلسفة التنوع، ص: 32.

وتتبع تاريخ العقل في الدراسات الفلسفية يعرج بنا إلى كثير من الدلالات، فهو تلك الملكة، التي نميز بها بين الصحيح والخاطئ، وتلك القدرة التي تؤهلنا لمعرفة الخير من الشر أيضاً، ويمكن الاستئناس بتصوّر المفكر المغربي طه عبد الرحمن للعقل المتكوثر والذي يقيمه على حجّة الاختلاف الحاصل في أنماط المعرفة، والذي يكون «على الحقيقة أي العقل عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد.. فالعقل يتكثّر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أماّ العقل الذي يجلب المضرّة لصاحبه فهو عقل متقلّل، وليس عقلاً متكثّرا.[1] وإذا كان العقل متكثراً، أي انه مُتغيرّ تبعاً لنوع الموضوع، ولطبيعة الغاية، فإن أوجه العلم تكون أيضا متكثِّرة.

والعقلانية لا تعكس الإنسانية، لأن الفعل هو البديل لمصطلح العقل حسب طه عبد الرحمن فالفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعاً لهذا أن التخلق مقابل للتعقل، كما أن الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية، ويستفاد ذلك من المعنى التالي: «..أن الأخلاق أفعال يتوصل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود، وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، ألا وهو الفضائل فالفضيلة من الفضل، والفضل هو ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة»..[2].

وإذا قرأنا الدلالة من خلال الغائيّة التي تملكها الأخلاق، أو من خلال الاصطلاح الذي تواضع عليها علماء اللغة، وفلاسفة الأخلاق، لوجدنا أنّ الأخلاق مجرّد خصوصيات عرضية لا تتعلّق إلا بالشكل، وبمرحلة في سُلّم الترقّي للشخصية الإنسانية، ويُصبح الإنسان كائناً مجرّداً من الأخلاقية في البدء، وفي التكوين، كما يضع الأخلاق في مستوى التخليق، أو بلُغة فلاسفة الغرب: الأخلاق المكتسبة.

والأصل في الإنسان هو الأخلاقية، فهي ليست حالة عرضية، بل جوهرية، فـ.. «الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية، فلا مراء أن البهيمية لا تسعى إلى الصلاح في السلوك كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحقّ أن تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحقّ أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا

[1]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الاولى 1998 ص: 405.
[2]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 53.

الأصل الأخلاقي»[1]. فالهوية الإنسانية إذن لا تُؤسَّس على العقل بل على الأخلاق، وفذلكة القول إنّ العقلانية استثمرت في حدين متعاكسين، التأسيس للنهضة العلمية، والتكنولوجية، وللثورة على المقدسات الدينية أيضاً.

ومن المسائل المتعلقة أيضا بالعقلانية، وأثرها في ميلاد الإلحاد مبدأ التمييز بين الشرع والعقل، حيث ورث علماء الإسلام هذه التفرقة، ومن الأدلة في ذلك استخدامهم للعبارات التي تقيم هذا الفرق بين العقل، والشرع، مثل قولهم: «يجوز عقلاً وشرعاً»، أو «لا يجوز في العقل ولا في الشرع» أو«يوجبه العقل والشرع» ولهذا وجد العرب أنفسهم أمام إشكال مفتعل لا أصل له، وهو البحث في العلاقات القائمة بين الشرع، والعقل، ومن رواد هذا المنحى:ابن رشد، والغزالي..، ويعتقد المفكر طه عبد الرحمن أن جذور التفرقة بين الشرع والعقل، مصدرها الوافد اليوناني: «الراجح أن هذا الفصل لم يتقرر في الثقافة الإسلامية إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية التي بكّرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس»[2]. كما يذكر طه عبد الرحمن الأصل الثاني في علة التفرقة، حيث يقول: «والسبب الآخر أنهم تعرفوا، بطريق ما إلى الفصل الذي أقامه أفلاطون بين اللوغوس أي القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف والذي يكون موجها للخاصة، وبين الميتوس أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر والذي يكون موجها للعامة»..[3].

نجد أن هذه التفرقة تملك بعضاً من النسبة في دواعي ظهور ظاهرة الإلحاد، حيث يمنح الفرق السلطة المعرفية، وسلطة حيازة الحقيقة لأحدهما عن الآخر، فكان العقل المقدس الرئيس عند جميع الفئات التي عايشت استلابا عبر تاريخها الثقافي، والسياسي، وتقديس العقل في الفلسفة اليونانية منح الانسان الغربي الحق في رفض، وتجاوز المعتقدات الدينية مهما كانت، فالإلحاد وليد الفكر العقلاني، وتبدو العبارة غريبة ومتناقضة، لأن مفهوم العقل، والتعقل عند الغرب لم يأخذ المعنى السليم، بل تطبع برؤية مؤدلجة، ورؤية متعالية، أصبح فيها الشرقي، وكل ما لا يمتُّ بصلة إلى الغرب نموذج اللاعقلانية، ومعلم لا حضاري، وامتدّ هذا لكلّ ما هو روحي، فانحدر الغرب بثقافته إلى كل ما هو مادي، والتمييز الذي نجده بين الثقافة والحضارة يؤكّد ذلك أيضاً، فالرؤية الألمانية تقيم فرقاً بين الحضارة والثقافة، فتحدّ الأخيرة بأنها المنظومة المعرفية التي تعبر عن كل ما هو روحي، في مقابل الحضارة التي تشير إلى كلّ منتج ماديّ أبدعه الإنسان، في حين

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 14.
[2]- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الاولى 2012 ص:88.
[3]- المصدر نفسه، ص:89.

أن تايلور[1917/1832][1]حاول المطابقة بين الثقافة والحضارة على قاعدة الإجحاف الذي قام عليه الفصل الدلالي والاصطلاحي بين الثقافة والحضارة، فهو تعريف وصفي موضوعي، حاول فيه الابتعاد عن النظرة المعيارية، وعليه فإن زئبقية المفاهيم عند المدارس الغربية لم ينتج استقرارا معرفيا، وشعوريا لدى المواطن الغربي، فكان التمرد عن كل مؤسسة سلطوية، وأهمها الدين الملاذ الوحيد للإنسان الغربي.

الثورة التقنية

كما عملت التقنية العلمية على ترسيخ التوجه نحو الإلحاد، حيث تقرر لدى المواطن الغربي نجاعة العلم، والتقنية، في مقابل الاعتقادات الدينية التي عجزت على توحيد الاعتقادات لدى مريديها أنفسهم، خصوصاً المعتقد المسيحي، فالصراعات المذهبية بين الكاثوليكية والبروتستانت، والارثوذكس، نظرياً، وسياسياً، وميدانياً النتيجة الحتمية للفكر الديني، أما العلم فهو المسؤول الأول عن الارتقاء المعيشي عند الإنسان، وبالفعل فإن هذا التصور صحيح بنسبة عالية، فالرقي الحضاري نتاج العلم، لا الدين، وهذا يثبت أيضاً أن الاعتقاد هو الأصل في المشكلة، وليست العقيدة الدينية، لأن الدين والتدين، والفكر الديني مفاهيم مختلفة.

و مع لابلاس[2] Pierre Simon de Laplace بدأت الهزّة الابستيمولوجية الثانية التي جرى الإعلان فيها عن الدقة اللامتناهية التي تحكم الكون، والذي يقصي كل تصور لاهوتي للكون، فالكون يتحرك وفقا لقوانين ثابتة، وصارمة، حيث يمكن من خلال المعرفة الدقيقة بالقوانين، والشروط الطبيعية قراءة المستقبل، فالنظام الطبيعي لا يعرف الوثبات، كما يقول ليبنتز، فالكون مجرد آلة ميكانيكية.

كما عملت أيضاً النظرية النسبية Relativité مع انشتين Einstein على تحطيم ذلك التقديس واللانهائية التي كان يملكها الكون، وقوانين الطبيعة عند الإنسان، فبدأت ملكية المطلق في المخيال الفكري للبشر في تناقص، فالتعميم المطلق الذي منحه لابلاس للطبيعة بدأ هو أيضاً في التراجع إذ كشفت البحوث الجديدة في عالم الجزئيات، واللامتناهيات في الصغر عن عالم الاحتمال، واللاتعيين، عالم الحرية المتعالية عن قواعد الضبط، والتي استثمرها العلماء في تفسير السلوك الإنساني، فأصبحت المعتقدات الدينية مجالاً لهذه الأحكام، وعليه نلمس الحضور المحتشم للنظرية العلمية، والتقنية في بروز موجات الإلحاد في الثقافة الغربية.

---

[1]- أنتروبولوجي بريطاني.
[2]- لابلاس: 1827.1749 رياضي وفلكي فرنسي.

نظرية التطور

عرفت نظرية التطور بريادة شارل داروين، والفرد راسل والاس، هجوماً، وانتقادات واسعة بحجة أنها نظرية إلحادية، تقصّي كلّ عناية إلهية، وإرادة في الخلق، وقد استثمرها الكثير في تقعيد النظرية الإلحادية، فالبحث عن علة طبيعية مادية تتناسب مع طبيعة الموجودات هو الهدف الرئيس في البحث الدارويني، واستثمرت في تحطيم المعتقدات والمقدسات عند البعض، وهي في اعتقادنا المتواضع محاولة علمية لفهم وتفسير الظواهر الحية، والتمسك عند البعض بالموروث الميثولوجي، والميتافيزيقي في تعليل الظواهر الحية، من عوامل التراجع، والتقهقر للبحث العلمي، فكلّ مخالفة للموروث تستدعي التصنيف، والحكم برجعية، انتخائه لاتجاه فكري مرفوض عند الجماعة الضاغطة في الواقع.

والاعتقاد المطلق في الإرادة الالهية من وراء الالتباس في الفهم، والحكم، حيث يعتقد الكثير أن كل شيء خاضع له، وناتج عنه، وهي كلمة حق أُريد بها باطل، فإطلاقيه الإرادة الإلهية لا تنفي، أو تقصي الأسباب، والمسببات بل تقتضيها، فإذا كان كل شيء بيده، وإرادته، فالجزئيات أيضاً لا تخرج عن إرادته، بل هي في المنظومة السببية للكون جزءاً، وتجسيداً للإرادة، وعليه نستأنس ببعض النصوص التي أوردها الاستاذ عباس محمود العقاد في إنصاف العالم شارل داروين، يقول داروين: "إن آرائي الخاصة مسألة لا خطر لها ولا تعني أحداً غيري، ولكنك سألتني، فأسمح لنفسي أن أقول إنني متردّد، ولكنني في أقصى خطرات هذا التردد لم أكن قطّ ملحداً بالمعنى الذي يفهم فيه الإلحاد على أنه إنكار لوجود الله، وأحسب أن وصف اللاّ أدري يصدق علي في أكثر الأوقات كلما تقدمت بي الأيام"[1].. ولكن برغم هذا الإقرار يعتقد الكثير أن نظرية التطور من وراء الإلحاد في الغرب.

نظرية سيغموند فرويد

ومع مدرسة التحليل النفسي، وأستاذ الشكّ حسب توصيف بول ريكور[2] سيغموند فرويد Sigmund Freud [3] بدأ الجرح الهوياتي، والذي كشف عن لا عقلانية العقل ذاته، فالوعي الذي يتمظهر في الأنا Ego كشعور إدراكي مراقب للنشاطات الإرادية، جزء من الهوID تشكّل عبر

[1]- عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، مؤسسة هنداوي، مصر 2012 ص:48 (د.ط.ت).

[2]- فيلسوف فرنسي[1913/2005] واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنيوية، وهو امتداد لديسوسير، ويعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه (نظرية التأويل -التاريخ والحقيقة-الزمن والحكي- الخطاب وفائض المعنى

[3]- عالم نفس نمساوي[1856/1939] مؤسس مدرسة التحليل النفسي، له مؤلفات رئيسة: معالم التحليل النفسي، الانا والهو، موسى والتوحيد...

التاريخ النفسي والثقافي، من خلال حركة جدلية، فالمحرك الأساس عند فرويد لجميع سلوكات الإنسان هو اللاّشعور، أو ما يصطلح عليه بالعقل الباطن أو اللاّوعي، كما ساهمت الفرويدية في تطوير مناهج التحليل والبحث العلمي عموماً، والفلسفي خصوصاً، فكانت الدوافع، والخلفيات اللاَّواعية مثل الليبيدو [libido]، والارتباط بالايروس، أو حب الحياة، في مقابل غريزة التحطيم [تاتانوس] فأنزل الإنسان من سماء المجرّد، والمقدس إلى درك الطبيعة والدنس.

وخطورة النظرية الفلسفية والعلمية تكمن في الاستتباع اللاَّحق بالاعتقاد بصحتها، فامتدادات النظر، والأفكار على الفضاء الاجتماعي، والسياسي ساهم في مراجعة كثيرا من المفاهيم، والقيم، وقد أصطلح بول ريكور على أثر هذه النظريات في الفكر البشري بالجروح النرجسية، أي الثورات التي زلزلت المخيال الإنساني حول مركزية الأرض، ومركزية الإنسان في الكون، وقد كانت هذه النظريات مقدمات للثورة على المعاني المتعارف عليها في التراث البشري، سواء كانت وصفية وتقريرية، أو قيمية.

الثورة على الأخلاق

ساهمت النتائج العلمية في إحداث رجّة داخل البيت الفلسفي، فدقة النتائج المستخلصة، وقابليتها للتجسيد على أرض الواقع في الحقول العلمية دفعت بالكثير من العلماء إلى مراجعة الفلسفة التقليدية، فعلى مستوى الفلسفة الخلقية لوحظ اكتساح المسحة التجريدية على الدراسات الخلقية، فالإنسان المقصود في هذه البحوث لا وجود له في الواقع الإنساني، فهو مجرد تمثل، وتصوُّر لنموذج إنسان، وما يهمُّنا من هذه الوضعية التي عرفتها الفلسفة الخلقية التقليدية هو الطابع الإشكالي الذي رافق المسائل الخلقية عبر تاريخها، فالأخلاق تطرح، وتمُشكل عندما تكون أمام أزمة، وعليه فإن البحث عن أخلاق جديدة لواقع جديد مرافق للبحث النظري في الأخلاق، ويمكننا إحصاء المآخذ التي أخذها أنصار الاتجاه العلمي في دراسة الأخلاق على دعاة الأخلاق النظرية في النقاط التالية:

أولا إن عقلنة القيم الأخلاقية لا يوجب صورنتها بالضرورة، فالقول بمحاكاة المبادئ الأخلاقية لمفاهيم الرياضيات يحمل نوعاً من المغالاة، فالفرق بين المفاهيم الخلقية والرياضية راجع إلى مبدأ، ومصدر المفاهيم، فالمفاهيم في الرياضيات إنشاء عقلي خالص أما المفاهيم الخلقية فليست منتج العقل المجرّد، وهذا ما نستشفُّه من محاولة الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا في ترييض الأخلاق في كتابه الإيتيقا.

ولكن التنظير الأخلاقي يبقى محلّ خلاف بين المدارس الكبرى في الفلسفة، والذي يتقاطع

مع خصوصيات الدور الفلسفي، فالاعتقاد بأن الحياة الأخلاقية مادة النظرية الأخلاقية، طرحٌ يضع النظريات الأخلاقية في إحراج منطقي تفقد فيه كل محاولةٍ تأسيسية للأخلاق الجدوى والاعتبار، فتتحقق قولة باسكال: «الأخلاق الحقيقية تهزأ من الأخلاق».

ومع ليفي بريل (Lucien Lévy-Bruhl 1857 /1939)[1] في كتابه الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية يبدأ التأسيس العلمي للأخلاق، يقول: "إن الأخلاق لا تستند مطلقاً في وجودها إلى تلك المبادئ النظرية التي تقام عليها، كما أنها لا تتوقف أبداً على العلم الذي قد يوجد لدينا عن ذلك المجموع.. ونحن لا نكون أخلاق شعب ما أو حضارة ما، فإنّ هذه الأخلاق مكوّنة من ذي قبل، وهي لم تنتظر لكي تظهر إلى عالم الوجود فلاسفة يجيئون فيعملون على بنائها أو هدمها"[2]. يسلم ليفي بريل في هذا النص بموضوعية القيم الأخلاقية، فهي تشارك الواقعة الطبيعية في انطولوجية الوجود، فهي على حدّ قوله قائمة، وجاهزة، ولا تحتاج في وجودها إلى إيجادهم، فهي ليست مشروطة بهؤلاء المنتمين إليها.

والاعتراض الثاني يذهب فيه دعاة المدرسة العلمية في الدراسات الأخلاقية إلى أنّ اصطلاح علم اصطلاحاً معيارياً هو فكرة مردودة، لأن لفظ علم لا يصدق على الدراسة التي تتجاوز حدود الوصف أو الملاحظة أو التقرير.. وعليه فإن العلم يتعلق حصراً بالظواهر التي تقبل التفسير، والوضعنة، وما يرتبط بالفهم، لا يمكن اعتباره مبحثاً علميّاً، لأن الأخلاق الفلسفيّة نظر عقلي، فهي إلى الميتافيزيقا أقرب منها إلى العلم، فالاعتقاد بوجود دراسة علمية ومعيارية في وقت واحد مستحيل عقلاً.

أما الاعتراض الثالث فيتحدد في أن تأسيس المبادئ الأخلاقية على قاعدة الكلية والشمولية عمل أثبت نهايته، فالقول عموماً يقتضي التسليم بإمكانية استنباطها بشكل تلقائي، وهذا متعذر إذ إن المفاهيم الخلقية من الصعوبة بمكان حيث يثبت الاختلاف القائم في تصور القيم الخلقية، وممارستها على محدودية القول لأن القول بكليتها يعني وحدتها، وشموليتها، وعموميتها، ولكن الاختلاف الموجود بين القيم بين المجتمعات دليل آخر على نسبيتها..

ودليلهم في ذلك مرده إلى التحليل الذي أجراه العلماء للضمير الخلقي الأوروبي الذي تكوَّن عبر مراحل، وبتأثيرات متعدِّدة، ومتباينة. فالضمير الفردي في حد ذاته نتاج، ومجال لصراع الأضداد،

[1]- عالم اجتماع وانتروبولوجي فرنسي، له: فلسفة أوجست كونت، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، العقلية البدائية...
[2]- L. Lévy-Bruhl، La Morale et la science Des Mœurs، Félix Alcan، édition، paris 4:éd، 1910، p:90.

يقول بيلو: "الضمير الفردي لا يتكوّن فقط من تلك الرواسب التي تراكمت بعضها فوق بعض عبر التاريخ، وإنّما يتكون أيضاً من مجموعة من الضمائر الجزئية التي يوجد بعضها في جوار بعض كالضمير العائلي، والضمير المهني، والضمير المدني، والضمير الإنساني..وهذه الضمائر ليست دائماً على وفاق.. بل كثيراً ما ينشب بينها الصراع أو التعارض، فالشعور الأخلاقي ليس وحدة متماسكة، بل هو مركب من عناصر مختلفة متباينة"[1].

وفي الرابع يعترض الوضعيون على المسلمات التي يقيم عليها دعاة الفلسفة الخلقية النظرية أحكامهم، ومبادئهم الكلية، حيث لم يعمل هؤلاء على البحث في صدقية مسلماتهم، فهي تحاكي القضايا البديهية التي تؤسّس عليها الرياضيات الإقليدية، فالقول بوحدة الطبيعة البشرية، وثباتها عبر الزمان، والمكان، ومعطيات الضمير الخلقي فطرية، ومشتركة مسألة تقتضي البرهنة، والحجة، وليست حقائق بديهية حدسية كما يقولون. وبعودة رواد المدرسة الاجتماعية إلى فروع العلوم الاجتماعية تبين أن فكرة وجود إنسان في ذاته خرافة ميتافيزيقية، فلكل فرد، ولكل شعب طرائقه في التفكير، والشعور، والتعقل، يقول دوركايم: "إن كل عنصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم الإنسان، إنسان هذا العصر أو ذلك المجتمع. وإذا كان من الحق أن اليوناني قديماً لم يكن يحسب للبربري أي حساب فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوروبي ـ اليوم ـ إنّما يعتقد أن الإنسان هو تحديداً إنسان هذا المجتمع الغربي المسيحي"...[2].

وفذلكة القول تتحدد في نسبية الإحاطة بجذور التمرد، والإلحاد الديني في الغرب، فهو ثقافة ناتجة، ولازمة عن مقتضيات تاريخية، تضرب في أعماق الزمن الغربي، فبدءاً من الاغريق، وبالضبط من أثينا [المدينة police] بدأت المقدمات الجينية، والمورّثات التي ستلد الإلحاد بصوره المتعددة.

ومن المسلمات التي نخلص إليها أن اتهام سقراط بالإلحاد، وشتمه للآلهة مغالطة لغوية، وتوهيم للرأي استثمرته السلطة في تثبيت سيادتها، وقدرتها، فهو كحكم، وتصنيف مسألة قيمية تفتقر إلى الموضوعية في تقريرها، وتقنينها، وبعد ذلك تفسيرها، كما أن التقدم العلمي، والتقني يتحمل مسؤولية الأبوة لهذه الظاهرة السلوكية بشكل جليّ.

[1]- Gustaphe.Belot، études de morale positive 1907 pp 68- 70.

[2]- زكريا إبراهيم مشكلة الإنسان، ص: 14.

إخفاق النظام الأخلاقي للإلحاد

العِلمويّة لا تنتج المعنى المتسامي

روبرت أ. دلفينو Robert A. Delfino [*]

يلتزم الملحدون الجدد، مثل ريتشارد داوكنز وسام هاريّس، بشكل عام، باعتقادين أساسيين. الأول هو العلموية، التي ترى أن العلم وحده قادر على أن يزوّدنا بمعرفة تامّة وموثوقة عن الواقع. والثاني هو الطبيعانية الميتافيزيقية، التي تنفي وجود كيانات فوق طبيعية.

يركز المؤلف في هذه المقالة في الطبيعانية الميتافيزيقية التي يقبل بها الملحدون الجدد وغيرهم من الطبيعانيين، ويهدف للإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن أن توفّر الطبيعانية الميتافيزيقية أساساً كافياً للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ يبيّن الكاتب أن الجواب هو «لا»، ثم يناقش عدداً من المشاكل الجدّية الكامنة في التفسير الطبيعاني لأساس الأخلاق.

المحرر

يناقش اللاهوتي الروماني الكاثوليكي جون ف. هاوت Haught John F. في كتابه اللّه والإلحاد الجديد: ردّ نقدي على داوكنز، هاريّس وهتشنز، God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins، Harris، and Hitchens، التنامي الراهن للإلحاد الجديد. ما يراه هاوت أن الملحدين الجدد ـ ومن بينهم علماء وفلاسفة ـ يتشاركون في منظومة اعتقادية تُعرف

---

*ـ أستاذ مساعد في الفلسفة القروسطية والميتافيزيقا في جامعة سان جون St. John's University.

العنوان الأصلي للمقالة: THE FAILURE OF NEW ATHEISM MORALITY.

ـ المصدر: http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-bbec77b4--387d-48bf-87ea-b3f10c0039f2/c/229-240-Delfino.pdf

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

بـ «الطبيعانية العلمية» العقيدة المركزية للطبيعانية العلمية هي أن: "الطبيعة فقط، بما فيها البشر والأفعال الناتجة منهم، هي الحقيقة؛ وان اللَّه غير موجود؛ وأن العلم يمكن أن يزوّدنا بمعرفة كاملة وموثوقة عن الواقع.»[1] فكما يوضح وصف هاوت، أن الطبيعانيين العلميين ملتزمون باعتقادين: (1) العلموية scientism، التي ترى أن العلم وحده يمكن أن يقدّم لنا معرفة كاملة وموثوقة عن الواقع، و(2) الطبيعانية الميتافيزيقية metaphysical naturalism، التي تنفي وجود أي كائنات فوق طبيعية[2]. فإذا آمن الطبيعيون العلميون بهذين المعتقدين، فإنهم يفصلون أنفسهم عن غالبية العلماء والفلاسفة الذين يرفضون على الأقل أحد هذين لاعتقادين[3]. إضافة، وكما لاحظ آخرون، أن للإلحاد الجديد طبيعة «تبشيرية»، «فهو يفترض أن لديه بشرى سارة ليشاركها، بأي ثمن، من أجل المستقبل النهائي للإنسانية من خلال اعتناق أكبر عدد ممكن من الناس للإلحاد»[4].

وبسبب التزام الملحدين الجدد بالطبيعانية العلمية وبالطبيعانية الميتافيزيقية، زعموا أن المناهج العلمية نجحت في دراسة موضوعات كانت تعتبر تقليدياً خارج حدود العلم، مثل الأخلاق. فمثلاً، قدّم البيولوجي التطوري ريتشارد داوكنز Richard Dawkins في كتابه وهم اللَّه The God Delusion حجّة تقول إننا «يمكن أن نستمدّ شعورنا بالصواب والخطأ من ماضينا الداروويني»[5]. وناقش سام هارّيس Harris Sam في كتابه: المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدد القيم The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values أن «الأخلاق يمكن وينبغي أن تندمج بفهمنا العلمي للعالم الطبيعي»[6].

[1]- John F. Haught، God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins، Harris، and Hitchens (London: Westminster John Knox Press، 2008)، x. Throughout this essay I use "scientific naturalism" exclusively as Haught defines it.

[2]- For a good discussion of metaphysical naturalism and the new atheists، see Stewart Goetz and Charles Taliaferro، Naturalism (Grand Rapids، Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company، 2008)، especially 1–11.

[3]- Most scientists only affirm methodological naturalism، not metaphysical naturalism. And most philosophers reject scientism.

[4]- Jeffrey W. Robbins and Christopher D. Rodkey، "Beating 'God' to Death: Radical Theology and the New Atheism، " in Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal، ed. Amarnath Amarasingam (Leiden: Brill، 2010)، 35.

[5]- Richard Dawkins، The God Delusion (New York: Houghton Mifflin Company، 2006)، 214.

[6]- Sam Harris، The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values (New York: Free Press، 2010)، 195، note 9.

لقد عالجت موضوع العلموية وأهم مشاكلها في مكان آخر.[1] لذلك، سوف أركّز هنا في الطبيعانية الميتافيزيقية التي يقبلها الملحدون الجدد وغيرهم من الطبيعيين، بهدف الإجابة عن السؤال التالي: هلى يمكن للطبيعانية الميتافيزيقية أن تقدّم أساساً كافياً للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ وسأبرهن أن الجواب هو «لا»، ثم سأناقش عدداً من المشاكل المهمة الكامنة في تفسير الطبيعانية لأساس الأخلاق. ولكن قبل أن أفعل هذا، يجب علي أن أوضح ما أعنيه بالقيم الأخلاقية الموضوعية.

أولاً، أعتقد أن القيم الأخلاقية تقريرية. بمعنى أنها تقول لنا كيف ينبغي أن نتصرّف. علماً أن كلمة «ينبغي» يمكن أن تستعمل بطرائق عدّة. مثلاً، إذا أردت أن تتسلّق جبل أفرست ينبغي أن تشتري معطفاً دافئاً جداً، وينبغي أن تجمع ما يكفي من المواد الغذائية، وينبغي أن يكون لديك دليل جيد ليرشدك. بالطبع، بدل فعل كل هذا كان يمكنك ببساطة أن تقرر أنك لن تتسلق الجبل. وهذا يعني، أن تسلق الجبل اختياري. لكن الأخلاق، ليست اختيارية. وهذا ما يثير مسألة أخرى، وهي، أن القواعد الأخلاقية تحمل معها قوة ضرورة لا مفر منها. اعترف إيمانويل كانت بهذا النوع من الضرورة في تأكيده أن المبدأ الأخلاقي السامي ليس افتراضياً، بل هو مقولي categorical (وبالتالي ملازم لكل الكائنات العاقلة في كل زمان). ثالثاً، وأخيراً، أعتقدُ أن القضية الأخلاقية مثل: «إن إساءة معاملة الأسرة للأطفال خطأ» تكون صادقة أو كاذبة. في هذه المسألة بالتحديد، سأبرهن أن هذه القضية صادقة. وبالتالي لن أتبنّى الرأي القائل إن القيم الأخلاقية لا هي صادقة ولا هي كاذبة كما يعتقد الفلاسفة اللاأدريون، أو أن هذه القضايا صادقة على المستوى الذاتي وحسب أو أنها صادقة على المستوى الثقافي كما يرى القائلون بنسبية الأخلاق.

منذ عصر أفلاطون على الأقل، بحث معظم الفلاسفة الغربيون عن أساس ميتافيزيقي أو عن خلفية تدعم القيم الأخلاقية الموضوعية بالمعنى الذي وصفته أعلاه ـ أي التقريرات حول الخير والشر التي تكون صحيحة موضوعياً وملزِمة بالضرورة. ولمّا كان مثال الخير بالنسبة لأفلاطون هو الذي وفّر هذا الأساس الميتافيزيقي، والله بالنسبة لمفكّري القرون الوسطى هو من وفّر هذا الأساس، فلا يمكن للطبيعانيين العلميين الاحتكام إلى هذه الكائنات فوق الطبيعية. إذاً، يبقى السؤال مطروحاً ـ هل يمكن للطبيعاني العلمي أن يقدّم الأساس الميتافيزيقي الذي يفسّر كيف تكون القيم الأخلاقية صحيحة موضوعياً، وتقريرية، وتحمل معها ضرورة لا مفرّ منها؟ دعنا نناقش هذا السؤال في السطور التالية.

---

[1]- Robert A. Delfino، “The Cultural Dangers of Scientism and Common Sense Solutions، ” Studia Gilsoniana 3:supplement (2014): 485–496.

الأسس الطبيعية للقيم الأخلاقية الموضوعية

لا يمكن للقيم الأخلاقية أن توجد إلا إذا كان ثمّة علل فاعلة أخلاقية. الشرط الضروري للفاعلية الأخلاقية هو الحرية الميتافيزيقية، التي هي قدرة العلة الفاعلة على الفعل بخلاف ما فعلته لأن لها سيطرة على أفعالها. حتى إيمانويل كانت، الذي كان بالتأكيد يشكّ بالميتافيزيقات التقليدية، أكد أن حرية الإرادة بديهة ضرورية من بديهيات العقل العملي الخالص الذي من دونه لا تكون الأخلاق ممكنة.[1] من الواضح أنه لا يمكن للطبيعانيين العلميين أن يحتكموا للعلل الفاعلة الأخلاقية فوق الطبيعية، وبالتالي إذا تبيّن أن الطبيعانية الميتافيزيقية لا تتناسب مع حرية الكائنات الطبيعية الحية، فإن الطبيعانية الميتافيزيقية لا يمكن أن تصلح كأساس ميتافيزيقي مُرضٍ للقيم الأخلاقية الموضوعية. وهكذا تكون مشكلة الحرية على قدر كبير من الأهمية لذا يجب أن نتطرّق إليها.

مشكلة الحرية

لا شك في أن بعض العلماء والفلاسفة يعتقدون بأن الطبيعانية الميتافيزيقية تعيق الحرية الإنسانية. تأمل مثلاً، تعليقات عالم الأعصاب والملحد الجديد سام هاريّس Sam Harris الذي كتب في فصل بعنوان «وهم الإرادة الحرة»، ما يلي:

إنك تميل للشعور بأنك أنت مصدر أفكارك وأفعالك. وأنك أنت الذي تقرر ما تفعل وما لا تفعل. فأنت تبدو كعلّة فاعلة تتصرف بإرادتك الذاتية. لكن، كما سنرى، لا يمكن التوفيق بين وجهة النظر هذه وبين ما نعرفه عن الدماغ البشري... إذ يمكن ردّ كل سلوكنا إلى الوقائع البيولوجية التي لا نملك أيّ معرفة واعية عنها... فأنت لست مسؤولاً عن الشيء التالي الذي تفكر فيه (وبالتالي الذي تفعله) أكثر من مسؤوليتك عن وجودك في هذا العالم[2].

عندما يجري فهم الطبيعانية الميتافيزيقية بهذه الطريقة الضيقة والحتمية والمختزلة، يتّضح أنها لا تصلح لأن تكون أساسا كافياً للقيم الأخلاقية الموضوعية. ولهذا السبب، تبنّى كثير من الطبيعانيين فهماً واسعاً للطبيعانية الميتافيزيقية ـ وهو فهم، يدّعون أنه يتناسب مع الحرية الإنسانية.

---

[1]- “These postulates are those of immortality، of freedom considered positively (as the causality of a being so far as this being belongs to the intelligible world)، and of the existence of God” (Immanuel Kant، Critique of Practical Reason، trans. by Werner S. Pluhar (Indianapolis، IN: Hackett، 2002)، 168 [5:132]).

[2]- Harris، The Moral Landscape، 102–104 (emphasis in the original). Harris tries to salvage (unsuccessfully in my judgment) some notion of moral responsibility based on the overall complexion of one’s mind and character. See id.، 106–112. See also Harris، Free Will (New York: Free Press، 2012)، 48–60.

وبالفعل، فقد تبنّى بعض الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين وجهة نظر شديدة الشبه بهذا ـ أن كل ما هو موجود، ما عدا الله، هو كائن طبيعي. فمثلاً، أكّدت نانسي مورفي Nancey Murphy ـ في كتابها أجسام وأرواح، أم أجسام روحية؟ Bodies and Souls، or Spirited Bodies :- " أطروحتي الأساسية هي، أولاً، إن وجودنا هو وجود أجسامنا ـ أي لا يوجد أي عنصر ميتافيزيقي آخر مثل العقل أو النفس أو الروح. لكن، ثانياً، إن هذا الموقف «الجسماني» لا يحتاج إلى إنكار أننا أذكياء، وأخلاقيون، وروحيون»[1].

تسمّي مورفي موقفها بالجسمانية اللا ـ اختزالية؛ إذ بمعزل عن الموقف من وجود الله، تبدو الجسمانية اللا ـ اختزالية كأنها الخيار الوحيد الباقي أمام الطبيعانيين الميتافيزيقيين إذا رغبوا في الدفاع عن الحرية الإنسانية والقيم الأخلاقية الموضوعية. لقد بيّنت في مكان آخر أن ثمة أسباباً وجيهة للشك بقدرة الجسمانية اللا ـ اختزالية على تفسير الحرية الإنسانية.[2] للأسف، لا أستطيع إعادة إنتاج كل هذه الحجج هنا، لكنني سأناقش بإيجاز الصعوبة الأساسية، التي ترتبط بالضرورة بمشكلة النشأة.

لكي تكون الجسمانية اللا ـ اختزالية مختلفة عن الفهم المحدود للجسمانية الذي ناقشناه سابقاً، يجب أن تنطوي الجسمانية ـ اللا اختزالية على إمكان نشوء قوى طارئة جديدة، مثل الحرية، في الكائنات الحية على مر الزمن. لأن الطبيعانيين العلميين لا يريدون أن يحتكموا إلى النفوس أو إلى الكيانات اللامادية، لذلك يضطرون للقول إن هذه القوى الطارئة الجديدة تنشأ، في النهاية، من الترتيبات المعقّدة للأجزاء الجسمية المجهرية. لكن، بعد استثناء اللاحتمية الكمية، فإن العالم الجسماني المجهري هو عالم الحتمية. إضافةً إلى أن اللاحتمية الكمية، التي هي نوع من العشوائية الإحصائية، لا تكفي لتفسير الحرية الأصيلة. فحتى لو كانت الأحداث الكمية عشوائية، لن أكون حراً إذا كانت أفعالي معلولة للأحداث الكمية التي لا سيطرة لي عليها. وهكذا، يتبيّن أن القوة السببية لتبنّي خيارات حرة بالأصالة لا يمكن أن تنشأ عن العالم الفيزيائي المجهري ـ الكمّي أو غير الكمّي.

إذا كانت الحجج السابقة صحيحة، إذاً لا يمكن لا للفهم الضيّق ولا للفهم الواسع للطبيعانية الميتافيزيقية أن يفسّر الحرية. في هذه الحالة، لن يكون البشر ولا أي موجود جسماني حي علة فاعلة أخلاقية، وهكذا سيكون الفشل مصير أيّ محاولة لتوفير أرضية للقيم الأخلاقية الموضوعية.

[1]- Nancey Murphy، Bodies and Souls، or Spirited Bodies? (Cambridge: Cambridge University Press، 2006)، ix.

[2]- See Robert A. Delfino، “Christian Physicalism and Personal Identity، ” in Global Spiral [www.metanexus.net/essay/christian-physicalism-and-personal-identity، accessed on Sept 28، 2015].

فلنفرض جدلاً، أن القدرة على اتخاذ الخيارات الحرة يمكن أن تنشأ خلال مسار التطوّر البيولوجي. لكن حتى في هذه الحالة، ستثار الشكوك حول مدى صلاح التطوّر البيولوجي كأساس ميتافيزيقي مرضٍ للقيم الأخلاقية الموضوعية. إذاً، دعنا نناقش تلك الإمكانية فيما يلي.

مشكلة التطوّر

كانت الاستراتيجية المشتركة التي استخدمها الطبيعانيون العلميون تهدف لبرهنة أن الأخلاق هي نتاج التطوّر البيولوجي وأن أساس الأخلاق كامن في هذا التطوّر. مثلاً، كما ذكرت سابقاً، يقدّم داوكنز Dawkins حجّة داروينية على وجود القيم الأخلاقية في كتابه وهم اللّه The God Delusion يناقش فيه كيف يمكن للتطوّر أن يختار أشياء متنوّعة، بما فيها إيثار العائلة والغيرية التبادلية[1]. ولكن هل هذا أساس ميتافيزيقي كافٍ للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ هل يمكن لحقيقة أن التطوّر اختار الإيثار تجاه العائلة، مثلاً، أن يجعل القضية «لا ينبغي للأهل أن يسيئوا معاملة أولادهم» صادقة موضوعياً؟ يبدو لي أن الجواب هو «لا» لأسباب كثيرة.

أولاً، كما يبيّن ريتشارد جويس Richard Joyce، حتى إذا كانت الأخلاق نتاجاً للتطوّر، ومفيدة لاستمرار الأنواع، فإنها يمكن أن تبقى خيالاً. هذا النوع من الحجج يؤدّي إلى إضعاف موقفنا من حقيقة إيماننا الأخلاقي، أي إنّه يزرع الشكّ في عقائدنا الأخلاقية: «إن اعتقاداتنا الأخلاقية نتاجات لعملية مستقلة تماماً عن حقيقتها، وهذا ما يفرض الاعتراف بعدم وجود أي نوع من الأسس للتمسك بهذه المعتقدات. فقد تكون الاعتقادات الأخلاقية صحيحة، ولكن ليس لدينا سبب للتصديق بذلك»[2].

ثانياً، بقدر ضرورة كون القيم الأخلاقية تقريرية، كيف يمكن أن ننتقل من الحقيقة التاريخية أن التطوّر اختار (س) إلى الحقيقة الأخلاقية التي تقرّر أنه ينبغي للأهل فعل (س)؟ هذا مرتبط مباشرة بموقف دايفد هيوم بأننا لا نستطيع استنتاج الوجوب (ما ينبغي أن يكون) من الكينونة (ما هو كائن)[3]. لا يكفي الإجابة بأن الأهل ينبغي أن يعاملوا أولادهم بالحسنى، لأن الواقع يقول إن المعاملة الحسنة مفيدة لمستقبل الجنس البشري. هذا هو نوع «الينبغي» الذي ناقشناه سابقا عندما قلت إن الشخص الذي يخطّط لتسلّق جبل إفرست ينبغي ان يشتري معطفاً دافئا. هذه «الينبغيات»

[1]- Dawkins، The God Delusion، 219-220.

[2]- Richard Joyce، The Evolution of Morality (Cambridge، Massachusetts: MIT Press، 2006)، 211.

[3]- David Hume، A Treatise of Human Nature، book III، part I، section I، ed. L. A. Selby- Bigge (Oxford: Oxford University Press، 2nd ed.، 1978)، 469.

مشروطة فقط بما إذا كنتم قد قررتم السعي إلى الغاية التي نبحث عنها؛ لكنها لا تحمل الضرورة المحتومة للقانون الأخلاقي.

عوضاً عن ذلك، إذا أردنا دحض حجّة هيوم، فعلينا أن نتغلّب على «مشكلة ما ينبغي أن يكون وما هو كائن.» بخلاف الملحدين الجدد، اعتقد أن لدى المؤمنين فرصة فلسفية هنا. فمثلاً، بيّن أليسدر ماكانتاير Alasdair MacIntyre في كتاب ما بعد الفضيلة After Virtue عدم إمكان التغلّب على «مشكلة ما ينبغي أن يكون وما هو كائن» إلا من خلال الاعتراف بأن للطبيعة الإنسانية غاية ووظيفة جوهريتن، لهما أساسهما الأقصى في الله[1]. بتعبير آخر، الغائية هي المفتاح للتغلب على «مشكلة ما ينبغي أن يكون وما هو كائن.» برغم ذلك فإن الملحدين الجدد، بمعزل عن رفضهم لله، يبدون أيضاً مجمعين على رفضهم للغائية في الطبيعة. وهذا ما يعبّر عنه الكتاب الشهير لدوكنز السعاتي الأعمى The Blind Watchmaker:

إن الاصطفاء الطبيعي، الأعمى، واللاواعي، والعمليات الآلية التي اكتشفها داروين، والتي نعرف الآن أنها، هي تفسير لوجود كل شكل من أشكال الحياة الهادفة، لا غاية لها في الذهن. ليس للاصطفاء الطبيعي عقل ولا خيال. وهو لا يخطط للمستقبل. وليس لديه رؤية، ولا بعد نظر، ولا نظر على الإطلاق. وإذا أمكن القول إنه يؤدّي دور الساعاتي في الطبيعة، فهو ساعتي أعمى[2].

لقد برهن بعض الفلاسفة الطبيعانيين على نوع من الغائية في الطبيعة لا تحتاج إلى مبدأ فوق الطبيعة.[3] ولكن حتى لو كان هذا ممكناً (وأنا لا اعتقد أنه ممكن)، ستكون المشكلة أن هذه الغائية ستكون حقيقة إمكانية، وعمياء ـ لا سبب لوجودها[4]. وهذا يؤدّي إلى حجتين إضافيتين تفسرّان

[1]- Alasdair MacIntyre، After Virtue (Indiana: University of Notre Dame Press، 2nd ed.، 1984)، 58.

[2]- Richard Dawkins، The Blind Watchmaker (New York: W. W. Norton & Company، 1996)، 5.

[3]- Some examples include، Thomas Nagel، Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo- Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False (Oxford: Oxford University Press، 2012)، Stephen R. Brown، Moral Virtue and Nature: A Defense of Ethical Naturalism (New York: Continuum، 2008)، and Richard Cameron، "How to Be a Realist about sui generis Teleology Yet Feel at Home in the 21st Century، " The Monist 87:1 (2004): 72–95.

[4]-Aquinas in the fifth way (Summa theologiae، I، q. 2، a. 3) and in other passages (e.g.، Summa theologiae، I–II، q. 1، a. 2، responsio، Summa contra gentiles، II، 23، n. 6، and De Veritate، q. 5، a. 2، responsio) successfully argues، in my judgment، that the teleology in natural things must have its foundation in intelligence (a willed، rational order). One reason intelligence is necessary is because only intelligence as an immaterial power can envision an end that does not yet exist yet order something to that end of being (essence and existence). In contrast، matter by itself cannot transcend what is here and now. For an excellent discussion of this topic see، Leszek Figurski، Finality and Intelligence: Is the Universe Designed? (Wydawnictwo Bezkresy Wiedzy، 2014)، especially chapter four.

لماذا أعتقد أن المرء سيكون مبرراً باعتقاده أن التطور، كما يفهمه الطبيعانيون العلميون، لا هو أساس كافٍ لواقعية التقريرات الأخلاقية ولا لضرورتها الحتمية.

حجة الإمكان الجذري

هذه الحجّة الاولى التي أسميها حجّة الإمكان الجذري radical contingency argument. في كتاب وهم اللّه God Delusion، أشار داوكنز إلى أن الأفعال الخيرة لذوي الأخلاق النبيلة، مثل الذين يتبنّون الأطفال، يمكن أن تكون إحدى إخفاقات التجربة والخطأ التطورية[1]. يضرب مثلاً كيف تكون الطيور الأمهات مبرمجة من خلال التطور لإطعام صغار الطيور في أعشاشها، لكن القاعدة تخفق إذا «دخل طير طفل [من أم أخرى] بطريقة ما إلى العش»[2]. باتّباع هذا المسار الفكري، يمكننا القول إن الأفعال الفاضلة للأم تيريزا دي كلكوتا المباركة Blessed Theresa of Calcutta ليست شيئاً أكثر من إخفاقات. مع ذلك، لا يمكن لهذا الأمر أن يقوّض الضرورة الحتمية التي يفترض أن تحملها القواعد الأخلاقية؟ بالتالي، إذا كان هذا النوع من النشاط ناتجاً عن الإخفاق، ألا ينبغي للأم تيريزا أن تصحّح سلوكها؟ كما يحتجّ هاوت Haught:

كيف يمكن أن تصير العمليات غير الأخلاقية الناتجة عن الاصطفاء الطبيعي محكمة الاستئناف القصوى لما هو أخلاقي؟ حتى لو تطورت غرائزنا الأخلاقية عن طريق الاصطفاء الطبيعي، فإننا ما زلنا مجبرين على طاعتها هنا والآن، خصوصاً لأنها قد تكون إخفاقات تطوّرية[3].

تبيّن الإخفاقات في المسار التطوّري أن هناك مشكلة إمكان عند محاولة استعمال التطوّر البيولوجي كأساس ميتافيزيقي للقيم الأخلاقية الموضوعية. لكن مشكلة الإمكان أعمق من هذا بكثير. فهي تمتد أيضاً إلى طبيعة الكون الفيزيائي ـ مثل قوانين وثوابت الفيزياء وطبائع الأشياء مثل الإلكترونات والكواركات. إذا لم يكن ثمّة سبب ذكي مسؤولاً عنها، إذاً لا يوجد سبب يفسّر لماذا كان للأشياء المذكورة سابقاً نفس الطبائع التي لها.[4] وبالتالي، كان يمكن أن يكون لها طبائع مختلفة وهذا ما يثير مشكلة الإمكان الثانية. لكننا، لم نُنتهِ بعد لأن مشكلة الإمكان أعمق من هذا بكثير.

هناك مشكلة إمكان ثالثة تتعلّق بوجود العالم نفسه. قد نسأل، لماذا يوجد شيء أصلاً؟ من

[1]- Dawkins، The God Delusion، 220-221.

[2]- Id.

[3]- Haught، God and the New Atheism، 73.

[4]- As argued in note 18 above، only intelligence can ground teleology. However، in the world of the scientific naturalists، intelligence emerges very late in history. It is not prior and foundational to reality، as in a theistic world-view.

جديد، بخلاف الملحدين الجدد، أعتقد أن لدى المؤمنين فرصة فلسفية هنا. يمكن للمؤمنين أن يحتجّوا بأنّنا بغياب واجب الوجود لا يمكن أن نجد تفسيراً معقولاً لسبب وجود أي شيء أصلاً[1]. بالطبع، اقترح بعض الفلاسفة، مثل هيوم، أن العالم المادي واجب الوجود.[2] لكن توما الأكويني بيّن (في رأيي كان على حق) أن الوجود المركّب لا يمكن أن يكون وجوداً واجباً (وبالتأكيد إذا أخذنا الكون عموماً فهو مركّب من وجودات عدّة).[3] أضف إلى ذلك، حتى لو أمكن وجود الأشياء في غياب واجب الوجود. إذاً، في أحسن الأحوال، يواجَه الطبيعانيون العلميون بالإمكان الذي يسري في كل شيء ـ وهذا يعني، أن هناك مشكلة إمكان جذري.

وبافتراضنا لهذا الإمكان الجذري، يثار سؤالان مهمّان. أوّلاً، كيف يمكن للطبيعة إذا فُهمت بأنها ممكنة جذرياً، أن تؤسّس قواعد صحيحة موضوعياً وملزمة بالضرورة؟ الجواب هو أنها لا تستطيع، لأنه مهما نشأت توجّهات أخلاقية أو قيم أخلاقية في هذا العالم فإنها ستكون ممكنة جذرياً ولن يكون هناك علّة قصوى تفسّر لماذا كانت بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى، حتى لماذا ينبغي أن توجد أصلاً. وهذا يلغي القوة الواجبة التي يفترض أن تكون للقواعد الأخلاقية. وهنا ينشأ السؤال التالي: لماذا ينبغي لي، بوصفي كائناً عاقلاً أن أشعر بأني مجبر على طاعة شيء غير عاقل وبالتالي أقل شأناً منّي؟ هذا ما سنعالجه في الفقرات التالية.

حجّة تعالي الأشخاص

يوصلنا السؤال الثاني إلى الحجّة الثانية التي أسمّيها حجّة تعالي الأشخاص The Transcendence of Persons Argument. تذكّر أننا كنا نفترض (مسلّمين جدلاً) أن الأشخاص البشريين الذين يمتازون بالعقل والحرية، يمكن أن ينشأوا عن طريق التطور البيولوجي كما يفهم ذلك الطبيعانيون

[1]- The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?، ed. John F. Wippel (Washington، D.C.: The Catholic University of America Press، 2011).

[2]- David Hume، The Dialogues Concerning Natural Religion، ed. Richard H. Popkin (Indianapolis، IN: Hackett، 1980)، part IX، 56.

[3]- Thomas Aquinas، Summa contra gentiles، I، 18 and 42، 8–11. In Summa theologiae، I، q. 2، a. 3، Aquinas makes a distinction between a necessary per se being and a necessary per aliud being. But even if the material universe were a necessary per aliud being that would not be enough to salvage Hume's objection. For Hume to succeed he must argue that the universe is a necessary per se being، yet he cannot do that for the reason I gave above and for other reasons. For example، to be a necessary per se being precludes a real distinction between being and essence. But even if the material universe were one thing، as opposed to a collection of things، there would still be a real distinction between the being and essence of the material universe.

العلميون. لكن في هذه الحالة، سيكون لدى الأشخاص البشريين عدد من الحواس التي يمكن أن يتجاوزوا من خلالها آليات التطوّر وبالتالي لن يكونوا خاضعين لهذه الآليات التطوّرية. مثلاً، يمكن للتطوّر أن يفسّر وجود ميل ورغبة عندي لإنجاب الأولاد، ولكن هل يلزمني هذا بواجب إنجاب الأولاد؟ لا، لأنني بخلاف الأشكال الدنيا للحياة، أملك قدرة على حرية اختيار أو عدم اختيار إقامة علاقة وهذه القدرة تسمح لي بتجاوز آليات التطوّر. أيضاً، أنا أتعالى على آلية التطوّر بمعنى أنني، بخلاف أشكال الحياة الأخرى، أملك القدرة على تعديل مسار التطوّر من خلال الهندسة الجينية. وأخيراً، بصفتي كائناً عاقلاً وحراً، أنا متفوّق على آليات التطوّر اللا ـ عاقلة واللا ـ حرة وبالتالي أتعالى عليها. وبالتالي، فإن أيّ ميل أخلاقي أو تجربة وخطأ من خلال التطوّر يفتقر إلى القوة الضرورية اللازمة للقواعد الأخلاقية.

يوجد هنا شيء من السخرية في الطبيعانية العلمية التي تعتنق الفيزيائية اللا-اختزالية. فالطبيعانيون العلميون يأملون أن الجسمانية اللا ـ اختزالية تجعل نشوء العقل والحرية ممكناً للإنسان ويمكن أن يجعل البشر يتجاوزون، بالطرائق التي وصفناها سابقاً، العالم الفيزيائي وعملياته ـ بما في ذلك التطوّر البيولوجي. وبسبب هذا التجاوز، بالنسبة للطبيعانيين العلميين، هناك معنى يمكن للإنسان أن يشغل فيه موقعاً شبيهاً بالله. هذا لأن البشر، في عالم الطبيعانيين العلميين، على الأقل بقدر ما نعرف، هم الشكل الأعلى للحياة. يبدو أن البشر وحدهم، هم الكائنات الحرة والعاقلة في عالم فيزيائي تملأه المادة التي لا حياة فيها، وبالغالب (أو حصرياً) أشكال من الحياة غير الذكية.

إذا لم يكن ثمّة إله وإنسان يقوم بدور الكائنات العليا، فلماذا ينبغي للبشر أن ينظروا للتطوّر أو لأي شيء آخر في الطبيعة كأساس للقيم الأخلاقية الموضوعية؟ إن هذا يفتح الباب على السبيل المظلم لفردريك نيتشه الذي حذّر منه إتيان جلسون Étienne Gilson في مقالته «إرهاب عام 2000.»[1] إنه سبيل تأكيدك إرادتك الخاصة وخلق قيمك الأخلاقية الخاصّة من دون أن تكون محدوداً بالطبيعة أو قيم الجماهير. إنه سبيل خطر وهو لا يتناسب مع القيم الأخلاقية الموضوعية.

خاتمة

برغم عدم شمولية الحجج التي أوردناها أعلاه، فإنها تثير شكاً جدياً في الرأي القائل إن الطبيعانية الميتافيزيقية يمكن أن تؤمّن أساساً ميتافيزيقيا مُرضياً للقيم الأخلاقية الموضوعية. فعلاً، لقد فشلت المحاولة الإلحادية لتأسيس الأخلاق الموضوعية في الطبيعانية الميتافيزيقية لثلاثة أسباب. أولاً، لا يمكن للطبيعانية الميتافيزيقية أن تفسّر الحرية والفاعلية الأخلاقية. ثانياً، إن «مشكلة ما هو كائن

[1]- Étienne Gilson، The Terrors of the Year 2000 (Toronto: St. Michael's College، 1949).

وما ينبغي أن يكون، » في سياق الطبيعانية الميتافيزيقية، يعيق الطبيعة التقريرية للقيم الأخلاقية الميتافيزيقية. ثالثاً، وأخيراً، إن مشاكل الإمكان الجذري وتعالي الأشخاص، الذي ينتج من الطبيعانية الميتافيزيقية، يعيق القوة الواجبة التي يفترض أن تتلازم مع القيم الأخلاقية الموضوعية.

إذا كان هذا التحليل صحيحاً، يبقى أمامنا خياران. الخيار الأول رفض القيم الأخلاقية الموضوعية. ربما سيكون بعض الطبيعانيين قانعين بفهم أضعف بكثير للقيم الأخلاقية. بالفعل، قد يشعر بعضهم بأنه حرّ أن يصوّر الأخلاق كوهم ـ كشيء دُسّ فينا في جيناتنا من أجل خاطر النجاح التناسلي ـ وكشيء يمكننا في النهاية أن نخلّص أنفسنا منه. لكنني أؤكد أن كثيرين سيجدون هذا الموقف غير مقبول. إنني أوافق مع جويس Joyce، التي قدّمت الحجّة التالية:

الطبيعانية الأخلاقية من دون نفوذ [أي، من دون حتمية القواعد الأخلاقية]... تبدو أنها تُضعِف قدرتنا على انتقاد المخطئين أخلاقياً؛... يمكن فعلاً أن تشجّع الأفعال الشريرة لبعض الأشخاص؛ و... تجعل اللغة الأخلاقية والتفكير الأخلاقي مفصولاً عن العمل. هذه المنظومة الأخلاقية... بالتأكيد ضعيفة جداً لدرجة أنه لا يمكن اعتبارها جزءاً من الأخلاق[1].

الخيار الوحيد البديل هو البرهنة أن للقيم الأخلاقية الموضوعية مبدءاً غير طبيعي. أعتقد أن هذا هو المسار الذي يصحّ اتباعه، وكما أشرت سابقاً، أعتقد أن الحل يمكن أن يوجد في الإيمان بالله، كما يفهم في التراث التوماوي بشكل خاص. إذ يمكن لله بوصفه السبب الذكي المسؤول عن وجود وطبائع الأشياء، أن يفسّر الغائية الضرورية في الطبيعة التقريرية للقيم الأخلاقية. فالله بوصفه كائناً ذكياً، واجباً، وأعلى يلغي مشاكل الإمكان الجذري وتعالي الأشخاص التي تقوّض القوة الضرورية التي يفترض أن تلازم القيم الأخلاقية الموضوعية. بالطبع، لتزويد دفاع كافٍ ومفصّل عن كون اللّه الأساس الوحيد الميتافيزيقي المُرضي عن القيم الأخلاقية الموضوعية يحتاج إلى مجال أوسع من الذي أُتيح لنا هنا، لذلك عليّ أن أنقشها في مكان آخر[2].

[1]- Joyce، The Evolution of Morality، 208. I would like to thank Marie George، Jon Weidenbaum، Tony panakos، and an anonymous reviewer for helpful suggestions on this paper. My gratitude also extends to Peter Redpath، Curtis Hancock، and Fulvio Di Blasi for their encouragement. Et Deo Gratias.

[2]- I would like to thank Marie George، Jon Weidenbaum، Tony Spanakos، and an anonymous reviewer for helpful suggestions on this paper. My gratitude also extends to Peter Redpath، Curtis Hancock، and Fulvio Di Blasi for their encouragement. Et Deo Gratias.

حلقات الجدل

اللّه..

الأساس النهائي للحقيقة العلميّة

جان دومينيك روبير Jean Dominique Robert[*]

في مقام التأمّل العقلاني يبدو جليّاً أنّ أي تفكير متدبّر، ولو بنسبة محدودة، حول نتائج العلم ومنهجه يجب أن يَقود إلى البحث في طبيعة العمل العلمي نفسه والمشاكل ذات الطابع الفلسفي التي يطرحها. هذا ما يُقرِّره الباحث الفرنسي في اللاهوت المعاصر جان دومنيك روبير الذي سيبحث في هذا المقال جملة من المشكلات المعرفيّة المتّصلة بالجدل حول العلم والألوهة. ثم يُقرِّر واستناداً إلى الاستدلالات المنطقية أن اللَّه هو الأساس النهائي للحقيقة العلمية.

المحرر

الكلام في مسألة وجود اللَّه الذي شكّل محور تأمّلات مايرسون Meyerson كما كان أيضاً محور تأمّلات بياجيه Piaget و«أولمو Ulmo» وغيرهم الكثير من العلماء وفلاسفة العلوم، هي مسألة التطابق بين الواقع والفكر[1]. هكذا، بسبب التفكير بالعلم ومُسلّماته، يُطرَح سؤال لم يعدْ من المسموح النظر إليه على أنه إحدى المسائل التافهة والخيالية التي تُحيّر علماء الميتافيزيقا!

---

*- أستاذ في اللاهوت وعضو الأكاديمية الدولية لفلسفة العلوم ـ باريس.

ـ العنوان الأصلي: **Dieu, fondement ultime du vrai scientifique**

ـ المصدر: **.Nouvelle Revue Theologique 82/ 8, 1960**

ترجمة: عماد أيوب. مراجعة: هيئة التحرير.

[1]ـ انظر:

Emile Meyerson, De l'explication dans les sciences, Paris, Payot, 1921, 2 vol. et Du cheminement de la pensée, Paris, Alcan, 1931, 3 vol. Jean Piaget, Introduction à l'épistémologie génétique, Paris, Presses Univ. De France, 1950, 3 vol. Jean Ulimo, La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion, 1958.

بهذه الطريقة، فإنّ العلمَ نفسَه هو الذي يقودنا إلى التساؤل: كيف يمكن لواقعٍ لا يرتبط بفكري في بُنيته الداخلية، أن يكون معقولاً؟[1] بعبارة أخرى: كيف ولماذا هو يقبل بأن يستوعبه العقل؟ أو إذا آثرنا، لماذا يقضم الفكر الواقع ويجد فيه غذاءً «فِطريّاً» له؟

يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بالقول: «إنّ الواقع هو شبيه الفكر». لكن يجب أيضاً في هذه الحالة أن نفهم بدقة عمّا نتكلّم. إن التشابه بين الواقع والعقل لا يمكن جعله ممكناً لمجرد أن العالم في لحظةٍ مُعيّنة كان موضوعاً للتفكير من قبل عقل بشري لِمجرّد أن هذا الأخير قد تحقّق خلال التطور، وتنبّه لمَهمّته الكبرى، التي هي عقلنة العالم. على أيِ حال، مشكلتنا هي تلك التي تُطرح قبل العلاقة التي يعقدها العالم مع العقل البشري. فقبل أن يتدخّل هذا العقل في الموضوع، وتحديداً، كي يكون قادراً على إنجاز مهمّته، نحن مُجبرون على افتراض وجود أساس معقول من ناحية الواقع ذاته: يجب أن يكون الواقعُ قابلاً لأن يُفكَّر به. لكن ماذا يمكن أن يعني هذا إذا أردنا ألّا نكتفِيَ بالكلام الفارغ، سوى أنّ هناك علاقة تجمع الواقع بفكرٍ ما، أي علاقة بالعقل. وهذه العلاقة سابقة على أي ظهور للذكاء البشري وتحديداً ليكون ممُكناً له ممارسة وظيفته. باختصار: بما أننا نُفكّر بالعالم فذلك لأنه قابل للتفكير به، وإذا كان كذلك فهذه صفة يمتلكها حتى قبل أن نُفكّر به! يبدو أننا هنا أمام إحدى المُسلّمات التلقائية للعلماء. فهم يعتقدون أن العالم قابل للتفكير به حتى قبل أن يُفكروا به، وهم يتصوّرونه على هذا النحو لِمجرّد أنهم يبذلون قصارى جهدهم لفهمه. وهنا تكمن المشكلة الأساسية التي يصوغها إينشتاين أو دو بروغلي Broglie في قالب الأسئلة التالية: لماذا العالم معقول؟ ما هو أساس هذه المعقولية الجوهرية التي هي ليست من إنتاجنا بينما العمل العلمي بالصورة التي هو عليها مُجبرَ على التسليم بها؟

في الحقيقة ليس هناك سوى إجابتين[2] عن السؤال المطروح بهذا الشكل. الأول، وبدرجات مُتفاوتة من الصراحة والخشونة، يتمثّل في العودة إلى الوراء وإنكار المعقولية الجوهرية للعالم المادّي والمحسوس، الخاضِع لأبحاث العلماء. على العكس من ذلك، فإن الإجابة الثانية كونها

---

[1]ـ ألم يكتب أنشتاين: **Man kan sagen das ewig Unbegreifliche an der Welt ist ihre Begreiflichkdt » (Physik und Realiîàt in Ze'ttschrift fur fret deutsche Forschung, Paris, 14-et n. 2, pp. 1 19-vol. I, n.l, pp. 5)** ما يمكنناترجمته بالقول: إن ما لا يُدرك أَبَديّاً في الكون، هو معقوليته ذاتها. يُنبّه لويس دو بروغلي **Louis de Broglie** في (الفيزياء والفيزياء المجهرية) إلى أنّ: "المعجزة الكبرى في تقدّم العلم هي أنه [العلم] يَكشِف عن توافقٍ ما بين فكرنا والأشياء **(230-Paris, Albin Michel, 1947, pp. 229)**.

[2]ـ لا نطمح هنا إلى تعداد جميع الحلول الممكنة للمعضلة المَنظور إليها. بديهيّ أنه بإمكاننا، مثلاً، مُحاولة الإجابة من خلال التذكير بالنظرية القائلة بأن "العالم المادّي معقول (مُدرَك بالعقل لا بالحواسّ) لا بسبب خالق ذكيّ، ولكن تِبعاً لِضرورة مُجرّدة لِبديهية (جمع بديهيات) أبديّة، لِقانون فيزيائي أعلى، الذي هو مصدر جميع القوانين الخاصّة". حينئذ، قد نكون بحاجةَ إلى نظرية مماثلة لتلك التي يفترضها الكثير منَ الملحدين الأخلاقيين، وتتعلّق بمصدر الالتزام الأخلاقي. لكن، في الواقع، إن هذه الإجابة لا تُقدّم حلاً جذريّاً وينبغي أن يُحوّلها النقاش إلى إحدى وجهات النظر المُطلقة التي نكتفي بها في هذه الصفحات. هذا ما سيبرز، نأمل ذلك، من النصّ المُشترك الذي خرجنا به في (نهارات سارت **Journée de Sarte**) والذي لمّحنا إليه في أول الهوامش.

تقبل المُعطيات الأساسية للمشكلة باعتبارها تظهر نتيجة تفكير معرفي بدون قبلية a priori، لا ترى تفسيراً مُمكناً إلا ضمن تفكير يتعالى في آن واحد على العالم المادّي وعلى عالم العقول البشرية التي تعمل على فهْمه (مهما تكن الأنماط التي يكتسيها ذلك «الفكر»). بعبارة أخرى: إنّ المشكل ينتهي ويتبخّر أو يُصبح طريقاً تسمح بالولوج إلى فهم التعالي بالمعنى الدقيق للكلمة.

يمكننا القول، بدون خشية من الوقوع في الخطأ، إن الظروف التي أوصلتْ العقول حالياً إلى هذين الموقفين المتُضادّين، مهما بلغت درجة تعقيدها وآثارها الإنسانية، إن تلك الظروف خضعت إجمالاً لسلطة (weltanschauung) ذات طابع مثالي أو واقعي. بل إن الظروف غالباً ما تظهر بفعل الضغط المباشِر لأنساق فلسفية بالغة التحديد، مثل مثالية «برانشفيغ» Brunschvicg، أو المثاليات المُقنّعة لبعض المؤلّفين «الوجوديين» existentialists. وهذه النقطة مفهومة لأنه لا يمكن للعالِم وخصوصاً لِفيلسوف العلوم أن لا يتعرّض بوعي منه أو من دون وعي لِتأثير الأنساق الفلسفية أو، على الأقلّ، للتيارات الفكرية العامة السائدة في عصره.

اليوم، تنزع العقول إلى إعطاء حلّين جذريين للعمل العلمي والتفسيرات الميتافيزيقية التي يتضمّنها. الأول يصل إلى حدّ إنكار كل معقولية جوهرية للواقع لمُجرّد أنه يرفض أي أسبَقيّة للعالم على الوعي الإنساني؛ وفي الوقت نفسه لأنه يحصر الوجود مطلقاً في الفكر. هكذا يصنع مثالية مُطلقة.

الحلّ الثاني يقبل، بسلامة نيّة، أسبَقية لا جدال فيها للواقع تُجاه العقل البشري الذي جاء أخيراً في مسيرة تطوّر الكون، لكنه في الوقت نفسه يمتنع عن استيعاب الواقع بالكامل في الفكر أو الوعي. في الحالة الأخيرة،من الواضح أن تُطرَح عندئذ، منطقياً، ولا مناصّ، مسألة أساس معقولية يُنظَر إليها على أنها جوهرية لكونٍ لا يبنيه الفكر الإنساني في بُنيته العميقة، ولكن يتصوّره ويقبل بمعطياته.

باختصار، إما أن يظهر مُشكل العلاقات واقع ـ فكر بطرح مسألة الأسباب المتُعلّقة بالمعقولية الجوهرية للواقع، وإما أن يختفي مطلقاً لمجرّد أن الوجود يُستوعب لا أكثر في الفكر. لكن مَن يتورّط في اختيار المخرج الأخير، فإنّه يستحيل عليه أن لا يجد نفسه مَنطقياً واقعاً في كل صعوبات المثالية، كي لا نقول مآزقها. إن الأحادية التصوّرية (solipsisme) تُجازف بانتحال شخصية المهُدّد. لا يمكن إلا أن تُطرَح قضية الفكر (Pensée) والأفكار (Pensées)، والوعي وأشكال الوعي. وكيف تُحلّ دون الرجوع إلى الوراء[1]؟ على كل حال، عندما نقبل بهذه التهديدات والمآزق التي قد تُؤدّي

[1]ـ لنسمحْ لأنفسنا بالإحالة هنا على النقد المُوجَز الذي خصّصناه للمذهب المثالي في "منظورات ميتافيزيقية للتأويل الأونطولوجي للمعرفة الإنسانية عند القديس توما"، أنجيليكوم، 1959، ص. 321-342 (انظر صفحة 339).

إليها، فمن البديهي أن يُحلّ مشكل التطابق بين الفكر والواقع، لأن الصراع انتهى... نظرا لعدم وجود مُتحاربين.

تُوجد أجوبة من نوع ثالِث، قريبة من هذا الحلّ اليائس، لكنها في الوقت عينه تتعارض معه تعارضاً جوهريّاً. ومع أنها واجهت صعوبات أخرى كبيرة، فإنها تُحاول الإفلات من فخاخ المثالية. طبعاً، إن هذه الأخيرة مُخطئة إلى حدٍّ كبير. إن الفكر ليس لديه هذه المثولية (immanence) وهذه السريرة (intériorité) اللتان تمنحهما المثالية له. إننا بالضرورة «موجودات في العالم». لقد «رُمينا» فيه. وإذا انفتح العالم على بحثنا، فذلك لأنه موجود ولأننا نحن موجودون ونتبادل التأثير. إذاً، لا يمكن للوجود أن يكون مجرد فكر. إن الوجود لا يُبرهَن ولا يُطرَح ولا ينبني، إنه «يمُنَح». ونحن نتصوّره و«نُحاوره»، بل إن معقوليته تبرز في هذا الحوار. ومع أن الواقع موجود، وأنه في ذاته «مُمكن» contigent بشكل أساسي، وحده فكر الإنسان هو الذي يعطيه معناه أو، إذا كنا نُفضّل ذلك هو الذي يُؤنسن humanise، بكل ما تعنيه الكلمة، هذه المنحة التي نجد أنفسنا أمامها، بكل مهماتنا وكل واجباتنا. وهكذا، «يصنع» الإنسان»عالمه» من خلال تاريخ لا يعود البتّة تاريخاً طبيعياً بل حرية، هبة معنى ودلالة: إنه تاريخ يجب على الفكر أن يُؤدّي فيه أدواراً لا غنى عنها، منها بناء عالم العلم من خلال إعطاء الواقع معقوليته الحقيقية.

ضمن هذه المجموعة من وجهات النظر التي بإمكاننا وصفها بأنها وجودية existentialistes، تجد مشكلة العلم وعلاقته بالواقع ومعها مشكلة المعقولية التي من المُناسب إسباغها على الواقع، تجدان طريقهما إلى الحلّ في كنف نسبية، هي تارة مُنكِرة بصراحة، وتارة تقبل أن تُؤوّل بِلاأدرية محضة. وهكذا بالذات يمكن حالياً، إضافةً إلى التبخّر الكامل للمُشكل نتيجة تلاشي العالم في الوعي، يمكن أن نجد أنفسنا أمام حلول مُتعدّدة تبذل قصارى جهدها من أجل سترْ المساوئ البيّنة جداً لموقف جذري بهذه الدرجة. يجب القبول بأن شيئاً ما يوجد في مقابل العقل البشري. إن العالم المادّي ليس محلّ إنكار. فلديه سماكته الخاصّة. ويجب طبعاً الاعتراف بعالم أشخاص يُشكّل التعدّد فيه القاعدة المطلقة، لأن الحرية هي أحد المكُوّنات الخاصّة بكل شخص ولأننا لا نستطيع أن نعترف ونحترم كثيراً هذه الثروة البشرية في الأساس. الأحادية التصورية solipsisme هي إذاً (مُقابل المثالية التي تُريد أن تتحوّل أو التي قد تكون مُهدّدة من قبلها) مرفوضة عمْداً وبشكل صريح جداً. لكن، بالرغم من ذلك، هل نمتلك حلاًّ مُناسباً للمشكل؟ إذا حملنا بشدّة على العدوّ ألَن يجد نفسه من جديد في مأزق؟ ألاَ يمكننا اتّهامه بأنه يتبنّي هو أيضاً موقفاً تراجعياً لا سَنَد له ومليء بالالتباسات؟ ففي النهاية يجب على المرء أن يكون واضحاً وشفّافاً في ما هو حسّاس وخطير وله نتائج مُتنوّعة. إن العبارات المتُوازنة والمَليئة بالحسرة ليست مُناسبة هنا.

عندما يُقال لنا، على غرار سارتر Sartre: «لم يعد أحد يؤمن بتطابق، غير مُحدّد المعالم، مُقرّر سلفاً بين الإنسان والأشياء، ولم يعدْ أحد يجرؤ على الأمل أن تكون الطبيعة سهلة المنال في جوهرها»، ماذا ينبغي أن نفهم بالضبط وما النتائج التي يمكن أن تترتّب على موقف يأخذ هذا الكلام حَرفيّاً[1]؟ هل يجب الاعتقاد بأن الواقع، الذي نعود إليه للقبول به كواقع، ليس سوى شيء «عديم الدلالة»، وشرط بسيط سابق على ممارسات العقل الذي، وحده، يجعل الواقع مفهوماً ومُدرَكاً بمعقولية سطحية، بينما يبقى غير مفهوم بذاته وربما بلا معقولية جوهرية؟ لكن في هذه الحالة، ألسنا أقرب إلى حقيقة مُشابهة لحقيقة «الشيء بذاته» الكانطية التي رفضتها بازدراء وبحقّ المثالية المُطلقة المُولَعة بالمنطق والدقّة[2]. يجب أن نرفض القبول بتسويات لا تحلّ شيئاً. إن العقل البشري هو الذي يُضفي معنىً على الأشياء، ودلالة على العوالم، سواء أكانت خاصّة بالعلم والأخلاق أو بالفنّ والمجتمع. لكن ما هو هذا العقل، في الحقيقة؟ هل هو عقلي أنا أو عقل آخر؟ أهو خاصّ بهذا العصر أو ذاك؟ أم هو ليس العقل البشري في ذاته، الفكر Pensée، الوعي Conscience! ألم نرتدّ إذاً إلى حلّ يُماثل حلّ المثالية؟ أو، إذا كان كل فكر، في ذاته، مرفوضاً، فكيف يجري تأسيس، حتى لا أقول وجدان، القواعد (سواء أكانت أخلاقية أم منطقية) وبالتالي التخلّص من النسبية؟

ربما كل هذا دَفَعَ بعض المُفكّرين إلى اتّخاذ مواقف مُنكرة بشكل أقلّ جذرية لمعقولية العالم. ويبدو أن ضرباً من الخوف قد أجبرهم على أن يلوذوا بلاأدرية حَذِرة ومَرِنة، ومُعترف بها أحياناً بشكل صريح. عملياً، نشعر كثيراً أن لا شيء عُيِّنَ بطريقة واضحة، هذا إذا وضعنا جانباً الرفض المزدوج للقضية الأساسية وتفسيرها الجذري.

هل ينبغي، كما فعلنا أحيانا، أن نضع في هذه الفئة من المُفكّرين المُعاصرين فيلسوفاً مثل مرلو-بونتي؟ على أي حال ثمة شيء يبدو واضحاً: إن الصفحات الأكثر تعقيداً والأقلّ إقناعاً في آثاره تتمحور حول المشكل الذي نتناوله. لقد كرّرنا كثيراً بعده الكلام الشهير: «العالم هو مصدرٌ للمعنى»! لكن صورة مُلتبسة إلى هذا الحدّ لا تشرح شيئاً وتترك كل شيء مُعلّقاً. أما نص (فينومينولوجيا الإدراك) الذي يُذكَر كثيراً والذي لارتباطه بفكرة الحقيقة في ذاتها يأخذ كمثال المُثلّث وخصائصه «الضرورية» ليخلصَ إلى شرح كل شيء بواسطة اللغة، هل بإمكاننا القول إنه يحمل جواباً قاطعاً وأساسياً؟ أليست اللغة نوعاً من «مدد الآلهة» الذي يُلتَمس، كما نعتقد، لكن يمكنه عملياً أن يُثير أسئلة أكثر من أن يعمل على حلّ المسألة؟

---

[1]- انظر Situations, I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 96- 97.

[2] ـ انظر Perspectives..., pp. 337 -336.

«إن الكلام العلمي هو وجود ثقافي يدّعي ترجمة إحدى حقائق الطبيعة في ذاتها. من المعلوم أن هذا ليس صحيحاً وقد أبرز النقدُ الحديث للعلوم العنصرَ البنائي الذي تتوفّر عليه[1]. ويبدو لنا أن هذا القول يفتقر إلى الدليل. لأنه إضافةً إلى الجانب «البنائي» الذي لا يمكن إنكاره والجليّ جدّاً للعمل العلمي، أليس هناك شيء آخر غيره[2]؟ ثمة شيء يطرح قضية لا يرفضها علماء المعرفة épistémologues المعاصرون بمثل هذا الاستخفاف، إلا في حال كانوا لا يزالون تحت تأثير فكر مثل فكر برانشفيك Brunschvicg أو فكر آخر قريب من فكره. أي إذا وجدوا أنفسهم عملياً، بوعي أو من دون وعي، تحت تأثير مثالية لا يمكن إنكارها، وإن كانت موضوع نزاع بينهم. في حالة مرلو بونتي Merleau-Ponty ومن يشبهونه، لدينا انطباع مُكدّر جدّاً: إنه الانطباع الناتج من موقف اتُّخِذَ بناءً على دفْع بعدم القبول (fin de non recevoir). ونظراً لانغلاقنا عمْداً على الحلّ الذي يمكن اختصاراً أن نصفه بـ «الواقعية الألوهية»، فإننا مُجبَرون على الارتداد إلى شيء آخر. وهذا الشيء يقوم على تأكيدات يبقى معناها مُبهماً إلى حدّ كبير وهي، علاوة على ذلك، ليست مُثبَتة إطلاقاً. هكذا، يكتب مرلو بونتي: «عندما أضع خارج التجربة أساس الحقيقة أو الأخلاق، أترك ما هو مُمكنٌ التحقّق منه لمصلحة الحقيقة، أي أترك الواقعي لأجل الفرَضيّ. إنّ الحقيقة والقيمة بالنسبة لنا لا يمكن إلا أن تكونا نتيجة تحقيقاتنا وتقييماتنا[3]» هذا جيد جداً. ولكنّ هذا موقف لم يُبرهن الكاتب أبداً أنه الحلّ المقبول الوحيد وأنه الحل الصحيح للمشكل. هل يجب علينا الاعتقاد بأن هذا الموقف يريد ببساطة ادّعاء أن الحقيقة والقيمة يتوقّفان على الإنسان، بحيث يكون هو المقياس الوحيد والعامّ لعالم المعايير الأخلاقية والمنطقية؟ إن الأمور أعقد من ذلك والكثير من فلاسفة العلوم المعاصرين لا يريدون القبول بالتأكيد بمثل هذا الجزم. يبدو لنا، والحالة هذه، أن لا جواب عن سؤال مُعيّن، لأنه يُرفَض طرحه. ويُرفَض طرحه لأنه بكل بساطة لا يُرى له حلّ. وفي الحقيقة إذا كان لا يُرى له حلّ، فذلك بسبب انسداد أبواب العلم. ربما ليس من باب المُبالغة القول: إن بعض الناس أسرى إنكارهم الخاصّ، وكل المُسكّنات التي يُحضرونها لإخفاء استقالة مقبولة للعقل لا تُغير فيها شيئاً!

إزاء المشكلات المتُعلّقة بمعقولية العالم أو، إذا شئنا، إزاء القضايا التي تطرحها الرغبة في إيجاد

[1]ـ انظر **Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 448.**

[2]ـ إن ما هو مقبول تماماً في ملاحظة مرلو-بونتي، هو بلا شكّ نقده لكل علم يسعى لبلوغ الحقيقة الأونطولوجية للأشياء. في الواقع، إن هذا الادّعاء غير مقبول بالنسبة لأي فيلسوف جدير بهذا اللقب. إن القبول بهذا الجانب من فكر مرلو-بونتي أمر مُختلف، وأن نرفض معه معقولية أصيلة للواقع، أمر مُختلف (إن مستويات الواقع مُختلفة أساساً بحسب الأنظمة التي تتقصّى الواقع من أحد جوانبه الشكلية، كما يقول فلاسفة علم الكلام).

[3]ـ انظر:

Rev. de Métaphysique et de Morale, 1947 — repris et développé dans Sens et Non-Sens, Paris, Nagel, 194S, pp. 190- 191.

أساس للحقائق العلمية «المُكتشفة» بالاحتكاك بالكون، تحضر إذاً ثلاثة حلول. أولاً: إلغاء جذري للمشكلة من خلال تذويب لفظة ما في لفظة أخرى (الواقع يُساوي الوعي) كما عند برانشفيك. ثانياً: رفْض حقيقي للقضية، بالمقدار نفسه، لكن مُموّه، سواء أكان ذلك بالطريقة الخاصّة بسارتر أو بمرلو بونتي. إننا نثق بأن هذه المواقف تسمح بفهم مناخٍ مُعينّ له رياسة على البحث والتفكير لدى عدد من الكتّاب المعروفين حالياً في فلسفة العلوم.

لكن، مع ذلك، لا شيء يقينيّاً بعدُ. فإلى جانب الحلول التي تُسيطر عليها وجهاتُ النظر المثالية، نجد أنّ عدداً من علماء المعرفة والعلماء المعُاصرين يتّخذون مواقف مُناقضة تماماً، مواقف تتفاوت في خضوعها لِسلطان واقعيات مُتنوّعة جدّاً ربما، لكنها تشترك على الأقلّ في قبول صريح بمشكلة التطابق بين الفكر والواقع وما يُصاحبها: ما هو الأساس الأصيل لمعقولية عالم مادّي تُقبل بُناه وضروراته المعقولة، بلا مواربة، على أنها مُستقلّة عن العقل البشري.

نحن مُجبرَون إذاً على أن نُعاينَ انقسام علماء المعرفة والعلماء إلى فريقين بوصفه أمراً غير قابلٍ للنزاع فضلاً عن كونه مُسلّماً به. أما الفريق الأول فولاؤه للمثالية بالمعنى الدقيق للكلمة، وأما الفريق الآخر فولاؤه بصراحة للواقعية (أحياناً تكون واقعية "ساذجة" بوضوح)، وهناك بين الاثنين جدول الفوارق الدقيقة والتلويثات (compromissions) التي يحصل في الغالب أن يدعو العقل البشري إليها.

أمام هذا الموقف المُختَلَف فيه (الذي ينبغي المُوافقة عليه والذي لا يمكننا فعل شيء ضدّه) ربما يكون مُلائماً، إذا شئنا أن نحظى مدّة أطول، وبشكل أوثق، بإصغاء الجمهور المعُاصر، أن نضع جانباً، مُؤقّتاً، العناصر الخاصّة بتلك الطرق نحو الله، التي تتمحور حول مشكلة المعقولية الجوهرية للعالم المادّي، بهدف دفْع الجهود في اتّجاه مُغاير كلّيّاً: الاتّجاه الذي سنُبرزه الآن.

لكن، قبل أن نصل إلى هذه النقطة، نوَدّ مع ذلك أن نجتنب أن نُسيء الظنّ بفكرنا. فنحن نرى تماماً الفائدة التي تجنيها أي طريق للوصول إلى الله، من موقف واقعي مُتعلّق بمُشكلة التطابق بين الواقع والفكر ومن أساس معقولية العالم المادّي، وذلك بمجرّد القبول بحقيقته الخاصّة واستقلاله عن العقل البشري (الذي يُشكّل العالم المادّي حدّه لا العكس). وبالتالي نعتقد أنه من الجائز تماماً أن نحاول الارتقاء من هذا الموقف، وعبر إعادة تبنٍّ صريح للمشكلة بواسطة ميتافيزيقا أصيلة، أن نُحاول الارتقاء إلى فكر Pensée يشرح بعمق وبشكل نهائي معقولية العالم المادّي.

نقول بشكل عابر، يبدو أننا أمام "دليل" هو، وبغية الوصول عملياً إلى النتيجة نفسها التي تُؤدّي إليها طريق القدّيس توما Saint Thomas الخامسة (الفكر الأول)، ليس أقلّ تحقّقاً بالوسائل الأخرى. إنّ البرهنة الأخيرة يحصل وفقاً لِلعلّة النهائية ولِتكييف الوسائل مع غايةٍ ما مِن قِبل كائن بلا

ذكاء تماماً. على العكس، ستبقى الحجة التي استطعنا تطويرها على نحو صوري وصريح، تكتسي طابع السببية النموذجية. ولقد نجحنا في الوصول إلى "فكر إلهي" في إطار الأفكار (De Ideis) وفي سِجلّ المُشاركة الخاصّ بالحقيقة. على طريقته لن يكون تقدّمه بشكل متدرّج سوى تحقيق الطريق الرابع. فهو وَضَعَ مشكل المشاركة بالحقيقة (secundum magis et minus) في سياق مُتاح بشكل أكبر. في الواقع، إن مبدأ المشاركة الشهير أدّى دوره الأساسي مع صيرورته أكثر قابلية للإدراك وأكثر تأثيراً، بفضل السياق الذي كان قد سَمَحَ برؤية صوابيته بطريقة أقلّ تجريداً، وإذا كان باستطاعتنا القول، في "سماء ما وراء طبيعية" (ميتافيزيقية) حطّت على أرض البشر والعلماء.

لمّا كان الشيء قد عُيِّن بوضوح على هذا النحو، إذا ظنَنّا أنه ينبغي الذهاب في اتّجاه آخر، فذلك بسبب الاختلافات المرتبطة بتأويل المشكلة التي تُثير الانقسام بين العلماء وعلماء المعرفة. نحن نودّ فعلاً أن يتمكّن العلماء أنفسهم، الذين تعرّضوا ـ وهم لا يدرون ـ لتأثير الجوّ المثالي لبعض الأوساط العلمية والفلسفية، أن يتمكّنوا من مُواكبتنا في مشروع جديد مُؤسّس على مُسلّمة علمية أخرى سنذكرها بإيجاز. لأن هناك مشكلة أخرى يطرحها العلم على العالِم الذي يمُارسه، وهي مُشكِلة يستحيل عليه التملّص منها من دون أن يأتي لها قبل كل شيء بحلّ واقعي.

إذاً، ليست القضية الآن قضية معقولية الواقع التي يفترضها العالِم، وإنما قضية الأساس الحقيقي الذي يمُكّن العقول البشرية، المتّحدة في ما بينها في هذا العمل العلمي المُدهش، أن تتفهّم وتنجحَ بالتالي في الوصول به إلى اتّفاق قد يكون نسبياً في بعض الأحيان، غير أنه لا يمكن إنكارُه. إن المادّة العلمية هي، في الآن نفسه، "للجميع وللفرد". فالجميع والفرد يُشاركون فيه بأدنى درجة مُمكنة من عدم التناسب. على أي حال، لا تنتمي المادّة العلمية إلى هذا أو ذاك. في الواقع، مهما كان الدور الذي قام به عبقري ما في اكتشاف وصياغة حقيقة علمية، كبيراً، ولن يخطر في باله إطلاقاً أنها حقيقت(ه)، بل هي (ال)حقيقة. إنها (ال)حقيقة التي نَذَر نفسَه لها بالكامل والتي تُسيطر عليه كما تُسيطر على جميع هؤلاء القادرين على فهمها. إن الحقيقة العلمية ليست "وقفا له"، بل هي إرث مُشترك يستحيل على أحد أن يُسقط عليه بلا حقّ غرائزه التملّكية. ثم أليس ذلك أحد الأشياء التي دافَع عنها العلماء بشراسة وطالبوا بها (ولا سيّما مقابل الميتافيزيقيين) والتي قد يستندون إليها كحجّة لدعْم قيمة البحث والاكتشاف العلميين؟

إن عالَم العالِم هو عالَم حقائق محكومة بِقوانين عامّة وكونية التي هي، على مُختلَف المستويات التي تنكشف فيها، قوانين العقل esprit أو، كما يُفضّل البعض كتابتها: قوانين العقل Esprit. بعبارة أخرى، لا تملك المادّة العلمية قيمة حقيقة بالنسبة لهذا الفرد أو ذلك، ولا بالنسبة لهذا العصر أو ذلك من ناحية التطوّر العلمي في سيره نحو حقيقة ما فتئت تزداد مُلاءمةً للواقع، لأنه، كما يتّضح

من تاريخ العلوم، إذا كانت الفرضيات تتغيّر وتَتعاقب إلى ما لا نهاية، فإنه يستحيل حصْر العلوم في هذا الجانب من جهودهم. قد يكون من الضروريّ، قبل كل شيء، عدم نسيان بعض قواعد اللعبة التي تستوجب ثباتاً من وجهة نظر الاتّساق (التماسك) الداخلي للبحث.

هكذا، عندما يصوغ عالِمُ فيزياءٍ مُعادلةً، يمكن أن يُشكّل تغييرها ضرورة تبعاً لعناصر كان يجهلها ولم يكن بإمكانه أن يتوقّع وجودَها، سيبقى صحيحاً أنه، من أجل فهْم الصيغة الأَولى وتحويلها إلى أخرى أكثر مُلاءمةً، سيكون من الضروري دائماً لعلماء الفيزياء في المستقبل إعطاء معنى للصيغة الأولى وإعادة بنائها منطقياً وفقاً للمُعطيات الجديدة، ليس هذا وحسب بل بحسب مُتطلّبات عقل له قواعد بحث خاصّة به ومناهج يجب أن يبقى وفيّاً لها كي يبقى مُتّسقاً أيضاً. ثمّة مبادئ منطقية تحتاج إلى العقل كيفما كان، وتجعل مُمكناً الربط بين عناصر تفترضها بُنَى الفكر العلمي كافّة. على هذا النحو تتحكّم بالعمل العلمي، من دون أن نكتشف ذلك صراحةً على الدوام، ضرورات معقولة intelligibles التي تُحاول فلسفة العلوم والمنطق البحث عن أسبابها المُباشِرة وأسسها البعيدة.

لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، فنحن بلا شكّ سائرون باتجاه مسألة أساسية يُثبت تاريخ العلوم والفلسفة بكامله أهمّيتها: مسألة العلاقة بين العقول البشرية المتُناهية والمتُعدّدة وغير المُكتملة والعَرَضية contingentes، التي تخضع لصيرورة دائمة، وبعض "الضرورات المعقولة" التي تُسيطِر على سيل الأفكار الشخصية وتفرِض عليها معايير، وإذا شئنا، قوانين موضوعية وعامّة، في اتّجاهٍ يجب حتماً، وبلا ريب، تعيينه وتأسيسه. يوجد في العقل البشري قدر من الاقتناع بإمكانية وجود حقيقة، مقبولة من الجميع. هناك قواعد عقلية ضرورية تبقى سرّية للغاية، لكونها تظهر من خلال فعلٍ هو نفسه عَرَضي كان يمكن ألّا يحدث أبداً.

من جديد، ألا يبدو إذاً أن طريقاً نحو التعالي transcendance ينفتح؟ إذا أمكَنَ لأفكارنا الزائلة والعابرة (التي هي ليست، طبعاً، أفكاراً ضرورية بما أنه كان من الممكن جدّاً ألّا نوجَدَ نحن أبداً، حتى لو أنه من أجل إدراكها، يجب أن نكون موجودين) أن تكشِف الضروريّ وتسجنه داخل أوعيتها الهشّة، أليس ثمّة سرّ هنا؟ أليس هذا الاتحاد بين الضرورة وبين شيء "هو الحقيقي في ذاته" مع عَرَضيّة (contingence) كاملة للفعل الذي يكشف الحقيقي في ذاته عبر الخضوع له، أليس علامة على ضرورة فكر هو ليس بحثاً وحسب وإنما امتلاك للحقيقي، إنه فكر يكون باختصار حقيقة تَقيس (vérité mesurante) لا حقيقة تُقاس؟ يجب أن يتبيّن لنا مما سبق أن هذه الحجة لا يمكن أن تنطلق من "نتائج" العلم الحالي. في الواقع، إنّ هذا ليس له، بالمعنى الدقيق، أي معنى. في الواقع، إن العلم بما هو كذلك لا يمُكنه إثبات وجود الله. لقد قلنا ذلك بالتحديد: كل ما يمكن للعلم، بمنهجيته الخاصّة، أن يُفضيَ إليه، لن يكون بالتأكيد أبداً: الله، ومَن يُؤمن بذلك فسيغرق

دون أن يدري في وَثَنية ساذجة[1]! إن الأساس الأول للحجة التي ألمحنا إليها يجب أن يكون "طبيعة" العلم نفسها أو بعبارة أفضل طبيعة الفعل العلمي؛ وبعبارة أفضل أكثر، إنه التفكير بهذا الفعل. وتحديداً، تفكير يقود شيئاً فشيئاً إلى البحث عن المضامين الميتافيزيقية التي ينطوي عليها ذلك الفعل، والتي لا يمكن لمجهود أمين، في وقت مُعين من مراحل إنجازه، أن يُنكر ضرورتها. بطريقة أوضح، وبناءً على ما كنّا قد قلناه: يجب أن يُشكّل التفكير بالمُسلّمات نقطة انطلاق حجّة من هذا النوع، تلك المُسلّمات التي بدونها يصبح الفعل العلمي غير مفهوم ويفقد قيمته، إنها مُسلّمات تستعصي "أسسها الأخيرة"، عملياً، على العلم كما تستعصي على فلسفة العلوم، والتي بكل وضوح واختصار ترتبط بالبحث الميتافيزيقي.

سنرى حينئذ إلى أيّ درجة يتحقّق بلوغ المستوى المطلوب، أو على أيّ حال، يمكن أن يتحقّق دون اصطدام ودون عنف. لهذا السبب يبدو أن محاولة كهذه ليست غير مُجدية وأنها ينبغي أن تقع في محور الضرورات المعاصرة. إن مجهوداً كهذا يستجيب في الواقع لنداء مُعيّن إذا كان علينا القبول باستنتاجات اللجنة العلمية "السلام الروماني" Pax Romana [2] بهذا الخصوص وإذا لم

[1]ـ نُوافق هنا تماماً السيد جان لاكروا Jean Lacroix عندما كتب: "أيّاً يكن ما يكتشفه العلم، فذلك تحديداً هو ما نرفض تسميته بالله. انظر Le sens de l'athéisme moderne, Paris-Tournal, Casterman, 1958. من الحسن التفكير مَليّاً في الصفحات الصحيحة والمُحرّرة التي تُفصّل هذه الفكرة، صفحة 20، من دون إغفال الهامش الأول. إن هذا التفكير لا يجب أن يتعارض مع تفكير البابا "بيوس" الثاني عشر حول "أدلّة وجود اللّه في ضوء العلم الحالي" (ترجمة الخطاب الذي أُلقِيَ في الأكاديمية البابوية للعلوم في 22-11 1951-، وصدرت في مجلة "مستندات كاثوليكية" Documentation catholique، 16 كانون الأول 1951). لا يجب أن ننسى العبارة المُعترَضة الصغيرة بخصوص العالِم الاختصاصي الذي بإمكانه "عندما يُفكّر كفيلسوف" رؤية أن العلم يكتشف الله. لهذا الاستطراد أهمية كبرى. بهذا المعنى يجب أن نقرأ الصفحات اللافتة للنظر للكاهن القانوني فان ستينبرغن Van Steenberghen في مجلّة لوفان الفلسفية Revue philosophique de Louvain، 1959، ص. 397-414: العلوم الوضعية ووجود الله. حول استقلال الميتافيزيقا عن العلم انظر بخاصة الصفحات 402-404. حول استحالة الأدلّة العلمية على الله، بالمعنى الحديث لكلمة علم، انظر الصفحة 400: "ليس هناك إذاً أدلّة علمية على وجود الله". بالتالي تقع دراستنا على النقيض من كل مُحاولات الأدلّة على اللّه التي تقوم على تقديرات استقرائية علمية بحت أو لم يُرفَع النقاب كفايةً عن عناصرها الأساسية ونقدها بذاتها ولذاتها. يمكننا هنا أن نذكر أسماء معروفة مثل ب. تيلار دو شاردان ولوكونت دو نو Lecomte du Noü. كما نُشير إلى مُصنّف صغير: علم الفلك الراهن ومفهوم الله، باريس، بايار، 1958. L'astronomie actuelle et la notion de Dieu كاتبه أندريه جيري André Giret مُفعَم بأفضل النيّات لكن التقديم يبقى في أغلب الأحيان مُلتبساً. تشهد على ذلك هذه الجملة التي يبدأ بها الكتاب: "إن مسألة وجود اللّه هي دراسة فلسفية لا قضية علم بحت (هذا ممتاز). لكنها ترتكز على معطيات العلم، وبخاصة علم الفلك" (loc, cit. p. 17) من أجل نقد اعتدالي لكن مُلائم لـ "لوكونت دو نو"، انظر D. Dubarle, Hews et malheurs d'une synthèse, dans Vie Intellectuelle, 1949, pp. 564 -566.

[2]ـ - انظر استنتاجات لجنة السلام الروماني "العلمية" 24-31 تموز 1959 في نشرة الاتحاد الكاثوليكي للعلماء الفرنسيين، عدد 52، أيلول-تشرين الأول 1959، صفحة 12-15. نقرأ في الصفحة 14: "من البحث العلمي نفسه تنبثق معضلات فلسفية يحملنا الفصل التبسيطي بين العلم والفلسفة على إنكارها". يمكننا أن نتذكّر هنا كلام مين دو بيران Maine de Biran : "هناك معضلات يطرحها العلم لكنه لا يقدر على حلّها". وينبغي أن نُضيف، كي نكون واضحين تماماً، أن الفيلسوف الذي يُفكّر بالمعطيات العلمية هو وحده يستطيع طرح تلك المعضلات حقاً، وذلك ضمن اختصاصها وبكل نَفاذها الميتافيزيقي. في هذا الصدد، يبدو لنا نصّ غلسون Gilson لا غنى عنه: لن نتعالى البتّة على العلموية أو الفلسفة الوضعية الزائفة لدى مُعاصرينا، انطلاقاً من فكرة عن الكون استُعيرَت من العلم نفسه. نرى ذلك جيّداً في مُغامرات العلماء الذين، لعدم قبولهم بالمناقشة، يكتفون بأن يحلموا بحُرّية بماورائيات العلم. بذلك لا يَصلون إلا إلى حقيقة جنس العلم-الخيال، الحقيقة الأقل إمتاعاً من بين كل الحقائق. لكن من العبث أيضاً، بالنسبة للفيلسوف نفسه، التوجّه إلى ما فوق العلم بإعادة توزيع المفاهيم التي يَدين الفيلسوف بها للعلم والاكتفاء بالحديث عنها بطريقة تُخالف العلم. إن إرادة التعالي على العلم في اختصاص العلم يعني تطبيق طرائقه في اختصاص لا تُستخدَم فيه".

(Souvenir de Bergson, dans Revue de Met. et de mer 1959, n. 134) ليس بمقدورنا أن نقول أفضل مما قلناه.

يكن ر. ب. دومينيك دوبارل Dubarle مُخطئاً حين كتب الأسطر التالية التي وافقنا عليها كلها. وقد أجاب هذا الأب بهذه الكلمات أحد المُخاطِبين الذي كان يُحدّثه عن "ما وراء" العلم مُعتبراً أنه أمر لا يمكن إنكاره: "أودّ إذاً القول إنه يبدو لي ضروريّاً أن أُبيّن للعقل العلمي الحديث أنه إذا كان هناك من انفتاح للعلم، فإن انفتاحه على شيءٍ لا يمكن أن يُسمّى علماً، يجب أن يُعرّف نفسه مع ذلك من داخل العلم، انطلاقاً من نوع من تفكير العلم نفسه بنفسه. معنى ذلك أنه من الضروري للعالِم الذي يقوم ببحث مُعينّ ويصل باتّباع إجراء مُعينّ إلى نتيجة مُعيّنة، من الضروري أن يبحث عن قوّة هذا الإجراء ويكتشف بذلك الانفتاحات على ما وراء العلم من خلال التفكير بهذه القوة نفسها بالبحث بشكل علمي عن الشروط والمخارج العامّة للوصول إلى فهم مِن أين يأخذ الأسس، أو على نحو مُحتَمل، الحدود الداخلية لمهارته العلمية[1]».

يبدو لنا أن الأسطر التي كتبها الأب المُوقّر دوبارل Dubarle واضحة بحيث يمُنع على القارئ تخيّل أن العالِم، بما هو كذلك، هو الذي يمكنه بلوغ دليل على الله. في يوم ما ستكون لدينا فرصة للعودة إلى هذه النقطة كشخص خبير بذاته: ليس ثمة برهان على الله غير البرهان الذي له طابع ميتافيزيقي. والدليل الذي أشرنا إليه هنا ينبثق أساساً وعلى نحو صوري من تفكير ميتافيزيقي محض، يتعلّق بالعمل العلمي ومضامينه التي هي أيضاً ذات طابع ميتافيزيقي محض. ولأن المناخ الفكري المعاصر هو مناخ تسوده قيمة العلم والبحث في منهجه ومُسلّماته فإننا نعتقد بأنه لا ينبغي أن نُعلّق عليه أهمية كبيرة.

[1]ـ **Vers une science de la méthode-** (نسخة طبق الأصل لِحديث مُسجّل بصيغة النصوص الغنية **Rich Text Document RTF** وبإشراف بيير سبيريوت **Pierre Spiriot**) في "طاولة مستديرة" **Table ronde**، **1959**، عدد **134** (شباط)، صفحة **163**. حول سوء استخدام نتائج العلم في دراسات تتناول الأدلّة على اللّه والتي لا يمكن إلا أن تخفق، انظر **D. Dubarle, Conscience chrétienne et Univers, dans Conscience chrétienne et Dimensions de l'Univers Lumière et Vie n. 17, 1954, pp. 116-142.**

الإلحاد الإبستمولوجي

ديفيد هيوم تمثيلاً

غيضان السيد علي[*]

تختص هذه المقالة بمقاربة الفضاء المعرفي "الأبستمولوجي" للإلحاد، حيث ذهب الكاتب إلى تظهير المباني الفلسفية والنظرية لما يسميه بـ الإلحاد الأبستمولوجي الذي ظهرت معالمه الأولى في القرن السابع عشر.

ولتأصيل هذا المسعى وبيان معالمه اتخذ الكاتب من الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم مادة يؤسس عليها مسعاه كما يسجل مجموعة من الملاحظات النقدية على منظومته الفلسفية..

المحرر

يتميز الإلحاد الإبستمولوجي المعرفي عن الإلحاد بمعناه العام، ويتجلّى في أوضح صوره عند الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم 1676 -1611 David Hume. فإذا كان الإلحاد Atheism في المعنى العام يعني لغوياً الميل عن القصد، والعدول عن الشيء، يُقال أَلحد في الدين ولَحَدَ أي حَادَ عنه وطعن فيه[2]. والإلحاد في الاصطلاح يُقال على عدة حالات، منها: إنكار وجود الله، والنبوات والكهنوت (سدنة الكنيسة ـ رجال الإكليروس) وكذلك إنكار البعث، وإنكار العالم الغيبي. بل قد يُطلق بمعنى آخر غير المعاني السابقة، وهو أن ينكر المرء أصلاً من أصول الدين أو اعتقاداً من الاعتقادات المألوفة، أو رأياً من الآراء الشائعة؛ فسقراط اتّهم بالإلحاد، وحُكِم عليه بالموت

---

*ـ مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب ـ جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية

[2]ـ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول ، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 119. مادة الإلحاد.

بالرغم من قوله بوجود إلهٍ واحد، وكذلك أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، واسبينوزا، وكانط. فلم يَسلَم هؤلاء جميعاً على اختلاف مذاهبهم من تهمة الإلحاد لمخالفتهم آراء أهل زمانهم. وهذا يَدُلّ على أن مفهوم الإلحاد يختلف باختلاف تصورات الناس واعتقاداتهم، فإذا كان المذهب مُخالفاً لاعتقاداتهم عدُّوه إلحاداً، وإذا كان موافقاً لها عدُّوه ديناً وإيماناً. وفي التاريخ أمثلة كثيرة تدل على أن العلماء الذين يأتون بالغريب وغير المألوف من الآراء، يُمتحنون في حياتهم، ويمُتهنون، ويُتهمون بالكفر والإلحاد والزندقة، ويكاد تطور معنى الإلحاد يكون موازياً لتطور فكرة التعصب، فكلما زاد التعصب كثر عدد الملحدين في نظر الناس، والعكس بالعكس[1]. ونظراً لتعدد المعاني واختلافها من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر يذهب البعض إلى أنّ أفضل تحديد لمصطلح الإلحاد هو: الكفر باللّه، والمُلحد Atheist هو الذي يحكم على عبارة « الله موجود» بأنها قضية كاذبة، والمُلحِد مُنكر لله، قاطع في إنكاره، ومُتعصب لهذا الإنكار. ولهذا اقتصرت بعض الموسوعات والمعاجم الفلسفيّة على تعريف الإلحاد بأنه إنكار وجود الله وحسب، مثل موسوعة لالاند الفلسفية التي عرفت الإلحاد في جملة واحدة وهي «عقيدة قوامها انكار وجود الله»[2].وكذلك معجم مراد وهبة الفلسفي الذي اقتصر على هذا المعنى[3].

الإلحاد الابستمولوجي أو كما يسميه عبد المنعم الحفني «الإلحاد الفلسفي» هو الاسم الذي أطلقه هيوم على مذهبه في الإلحاد، فهو ليس إنكاراً لوجود الله بشكل مطلق، وإنما هو شك معرفي في وجوده، فاليقين عنده مطلب البرهان التجريبي، والتجربة لم تكشف له إلا عن وجود انطباعات وأفكار تتصل بعضها ببعض، حتى ليقول أنا لست سوى حزمة من الإدراكات الحسية؛ وقال: ولو أني آمنت بوجود إله فهل أخرج بشيء أزيد مما تقدمه معارفنا عن العالم؟ إذن لا لزوم لمثل هذا الاعتقاد أو الإيمان! وأنكر هيوم المعجزات كمبرر لبناء ديني ينهض عليها. وقول «هيوم» بالإلحاد الفلسفي أو الابستمولوجي يقصد به ابتداءً أن وجود الله محتمل، والاحتمال يعني أنه لا وجود للإله إلى أن يثبت علمياً أنه موجود، وقبل ذلك هو فرض يحتمل التكذيب ويحتمل التصديق[4]. لكنه انتهى إلى القول إنّ احتمال وجود الله ليس من نوع الاحتمال العلمي؛ ومع ذلك لم ينكر وجود الله بعبارات قاطعة، ولم يتعصب لهذا الإنكار، لتبقى قضية وجود الله عنده قضية إيمان لا

[1]ـ المرجع السابق، ص119-120.

[2]ـ أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G بيروت /باريس، منشورات عويدات، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف : أحمد عويدات، الطبعة الثانية، 2001، ص 107.

[3]ـ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 89. مادة إلحاد

[4]ـ عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000، ص 90.

قضية عقل وبرهان ومعرفة، فكل طريقة لإثبات وجود الله معرفياً عند هيوم هي طريقة غير ممكنة على الإطلاق ومصيرها الفشل، وهذا عين ما نقصده بالإلحاد الابستمولوجي لدى هيوم.

وقد انطلق هيوم في بناء موقفه من الإلحاد الابستمولوجي من منطلقات معرفيّة خالصة؛ حيث كان يشعر شعوراً عميقاً باندفاع العقل فيما يقوم به من استدلالات في مجال التجربة، ولم يكن له أمل ما في الوصول إلى معرفة ثابتة عن أي شيء ما لم يتبع منهج التفكير العلمي الدقيق، ذلك المنهج الذي اتبعه من قبل في دراساته في الأخلاق والسياسة والتاريخ والاقتصاد فتوسم به خيراً في مجال اللاهوت والدين[1]. فكان الموضوع الرئيسي الذي يشغل هيوم هو التساؤل الذي ما زال إلى اليوم يمثل رافداً أساسياً في فلسفة الدين بصيغه المتعددة وهو: هل يدعم العقل الاعتقاد الديني؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فكيف يكون ذلك؟ أم هناك أدلة مكافئة ضد ذلك؟ وإلى أي مدى يمكننا حسم هذا الجدل؟ أم أمر الاعتقاد الديني برمته يقع خارج نطاق العقل تماماً؟[2]. ليتنهي إلى التسليم للسؤال الأخير الذي يرد عليه بالإيجاب ليصدح قائلاً:» إن ديانتنا المقدسة تُؤسَّس على الإيمان لا على العقل»[3]، ليضع اللاهوت الفلسفي في مأزق حقيقي ما زال يؤرقه حتى اليوم. فقد تبلورت استراتيجية هيوم الفعلية لتسخير عوامل الشك لإثبات افتقار الإيمان الديني إلى أي دعائم عقلية.

ومن هذا الموقف المُجمَل يمكننا الانطلاق لبيان كيف عَمِلَ هيوم على البرهنة لإثبات وجهة نظره في الاعتقاد الديني، وكيف نقد الأدلة على وجود الله كافة، وكيف دحض القول بالمعجزات، وأنكر الوحي والنبوات، ورفض الشعائر والطقوس الدينية، وأنكر البعث والحياة الأخروية. مع تعقيب نقدي حرصنا على تقديمه لرؤى هيوم النقدية حول هذه المسائل الشائكة.

أولاً: في البدء كانت الوثنية

يرى هيوم أنَّ الوثنيّة أو الشرك كانت الدين الأول والأقدم في تاريخ النوع الإنساني، وأن شهادة التاريخ على ذلك واضحة، حيث يقول :» إننا كلما عُدنا إلى أعماق التاريخ في العصور القديمة وجدنا الإنسان غارقاً في الشرك، وأنَّه ليس هناك من دليل يدل على أن البشريّة عرفت ديناً آخر يبدو

[1]ـ محمد فتحي الشنيطي، مقدمة لكتاب محاورات في الدين الطبيعي لهيوم، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1956، ص 4

[2]-David Oconnor, Hume in Religion, Routledge philosophy guide book, first published ,London and New York ,2001,p.8.

[3]-Hume, An Essay Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, 1939,p. 656.

أكثر كمالاً من الشرك، ومعظم الوثائق القديمة عن تاريخ البشرية لا تزال تؤكد هذه المنظومة»[1]. ومن ثم يعتقد هيوم أنَّ هذه المعلومة كافية لدحض أي دليل آخر يمكن أن يعارض وجهة النظر هذه؛ فالشمال، والجنوب، والشرق، والغرب يقيمون أدلتهم الاجتماعية عليها. فحتى اليوم تشهد الخبرة الحياتية ـ من وجهة نظر هيوم ـ على صحة هذا الدليل؛ فالقبائل الهمجية في أمريكا وأفريقيا وآسيا كلها وثنية بلا استثناء[2].

وقد نشأ الدين عند هيوم نتيجة القلق والخوف الذي ينتاب الكائن البشري إزاء أحداث الحياة، ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان عن القوى المجهولة وغير المرئية؛ فَتَقَلُّب أحداث الحياة بين صحةٍ ومرض وبين نجاحٍ وفشلٍ، وبين انتصارٍ وهزيمة، وبين سعادةٍ وتعاسة، وبين حظٍ مؤاتٍ وحظٍ معاكسٍ؛ وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوالٍ مفيدةٍ وأحوالٍ ضارةٍ، والحوادث الكونيّة المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، كل ذلك وما شابهه جعل الإنسان في حالة من القلق الدائم والخوف والأمل المستمرين، ونتج من هذه الحالة أن عزا الإنسان كل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شؤون الحياة إلى قوى خفيّة عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشؤون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة وقسَّم مناطق نفوذها؛ فجونو يُتَوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة ونبتون يستقبل صلوات البحارة ومارس يستقبل صلوات المحاربين ... أي إنّ الإنسان الأول قد قاس طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادته التي تتغير من خير إلى شرّ، ومن شرّ إلى خير فظنَّ أنَّ كل ظاهرة وراءها إله [3].

ويستطرد هيوم في عرض فكرته فيرى أنَّه إذا كان «الدين الأَولىّ ليس ألوهياً وإنما هو شركي ووثني، يُناسب حيواناً بربرياً ومعوزاً كما يناسب الفضولية الضعيفة»[4]. فإن التوحيد قد انبثق من الشرك؛ فالشرك في الدين بما ينطوي عليه من الإيمان بوجود آلهة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية يلائم سياسياً تعدد القبائل والجماعات الإنسانية. ولكن ما إنْ تتوحد هذه القبائل وتلك الجماعات تحت راية قبيلة واحدة قوية منتصرة تستطيع توحيد هذه القبائل المتعددة في وحدة واحدة، فإنها تتحول من التعددية إلى التوحيد، حيث تسود عبادة الإله الذي تعبده القبيلة الغالبة. لكن هذه

[1]- Hume, The Nature History of Religion, in : Hume on Religion, selected and Introduced by R. Wollheim ,London, The Fontana Library, 1971,p.33.

[2]- Idem.

[3]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 1997، ص 17.

[4]ـ جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993، ص 83.

الوحدانيّة في البداية لا تكون وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما تكون معبرة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة؛ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة...لكن بمرور الزمن وتلاشي الفروق القبلية تتحول بالتدرّج إلى عقيدة التوحيد، وهكذا يقرر هيوم أن التوحيد ينبثق عن الشرك ويعتبر أنّ الشرك هو أصل التوحيد!

كما يرفض هيوم ذلك الفرض القائل إنّ «الإنسان متدين بطبعه»؛ حيث قرر أنّه لا توجد في الإنسان غريزة للتدين أو الإيمان بدين ما، والدليل على ذلك أن ثَمَّ أجناساً لا تؤمن بوجود إله. فلو كان الإيمان بالله فطرياً في الإنسان لكان موجوداً في كل الشعوب[1]. وما وجد من ذلك استثناء وهو الأمر الذي يُخالف ما يثبته الاستقراء العلمي لحال الشعوب والجماعات.

وهنا يمكن توجيه سهام النقد للقضايا الثلاث التي أثارها هيوم في هذه المسألة، وهي: إنّ الوثنية هي الأساس»، وإنّ «الدين نشأ نتيجة الخوف الإنساني»، وإنّ مقولة «الإنسان متدين بطبعه» هي مقولة زائفة.

أما بالنسبة للقضية الأولى فيمكن الرد عليها بتأكيد أن «التوحيد كان المعتقد الأول» وهذا ما برهنته العديد من الدراسات التي قام بها علماء الأجناس والأنثربولوجيا وأكدها الفلاسفة ببراهين قوية؛ فقد أيّد كثير من علماء الأجناس القول بأن التوحيد هو دين البشرية الأول، مثل الألماني اينرايخ Enreich في مقاله «الآلهة والمنقذون Gods and Savers» والذي نشره عام 1906، وهو بحث عن قبائل الهنود الحمر. كما أكدَّ عالم الأجناس والأنثروبولوجيا الألماني الأب شيمت Schmidt في العديد من أبحاثة أن التوحيد كان الدين الغالب على القبائل البدائية الموغلة في التاريخ، وأوضح أن القبائل الاسترالية الوسطى التي زعم الباحثوندور كايم وغيره أنها تعبر عن المرحلة البدائية الأولى للبشرية ما هي إلا قبائل حديثة تمثل الطور السادس من تطور قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى[2].

كما أكد العديد من الفلاسفة أن البشرية أول ما بدأت، بدأت بالتوحيد، الذي تكشَّفَ لها إما بوحي إلهي وإمّا بتأمل نظري، والذي لم يكن الشرك إلا مظهراً من مظاهر فساده، حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعددية والوثنية، ومن هؤلاء «شلنج» الذي ذهب في كتابه « فلسفة الميثولوجيا» إلى أن التوحيد كان هو اتجاه المعتقد الديني عند البشرية في البداية. الأمر

[1]ـ عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، ص 618.
[2]ـ أنظر، محمد عثمان الخشت، تطور الأديان- قصة البحث عن الإله، القاهرة، دار الشروق الدولية،الطبعة الأولى، 2010، ص 153.

الذي أكده «أندرو لانج» في كتابه « Making of Humanity» إذ قال فيه إنّ الدين الأول هو دين السماء، واستند إلى الدراسات الأنثربولوجية واكتشافات هويت Howitt وبحوث مان T.H.Man عن الموجود الأسمى في قبائل وسط أفريقيا، مثل الزولو والبوشمان والهوتنتوت وبعض قبائل الأمريكيين وأستراليا الجنوبية والشرقية. ويرى «لانج» أن المعتقدات الصحيحة تسبق المعتقدات الخاطئة، وأن العقل يسبق المخيلة في العمل، فالديانات بدأت توحيدية أنقى ثم تلتها معتقدات أسطورية غير صحيحة نتيجة عمل المخيلة. وكذلك أكدت الأديان السماوية جميعها أن التوحيد كان هو الأصل والبداية. وهكذا يمكننا القول إنّ هيوم قد افتقد لمنهجيات علم النقد التاريخي ولم يبذل أي مجهود في تقصي المعارف الاجتماعية والأنثربولوجية المتاحة في عصره، هذا فضلاً عن عدم ميله إلى تحليل النصوص المقدسة وما ورد بها في هذا الشأن والذي كان سيفيده بلا شكّ.

أما عن القول إنّ «الخوف والقلق هما منبع التدين عند الإنسان» فهذا زعمٌ زائفٌ إلى حدٍّ بعيد؛ حيث كان تفكر الإنسان في خلق السماوات والأرض ورغبته الجارفة في التعرف إلى سرّ الكون هو ما دفعه إلى فكرة الخالق، كما أنّ وجود فكرة العليّة في التفكير الإنساني هي التي تدفع الإنسان دائماً إلى الاعتقاد بأن لكل صنعة صانعاً، وأن هذا الكون لا بد له من صانع له قدرات أكبر من القدرات الإنسانية. ولكن رفض هيوم للسببية هو ما أدى إلى زعمه هذا.

أما أنَّ «الإنسان كائن غير متدين بذاته» فهي فكرة تحمل تناقضاً ذاتياً كما عبَّر عنها هيوم؛ حيث زعم أنّ خوف الإنسان وقلقه هو الذي دفعه للتدين، ولم يسأل «هيوم» نفسه لماذا دفعه هذا الخوف للتدين بالذات ولم يدفعه لسلوك آخر؟ ولماذا دفع كل المجتمعات البشرية إلى التدين دون غيره؟! ألا يعكس ذلك تهافت قول «هيوم» وتناقضه الذاتي؟! فالإنسان دائم طوال حياته يبحث عن الإله، حتى الملحد يظل باحثاً حتى إذا ما فشل في الوصول إليه ابستمولوجياً لجأ إلى الإلحاد، وهو ما ينطبق تماماً على حالة هيوم.

ثانياً: نقد الأدلة العقليّة على وجود الله

دعا هيوم من خلال نسقه الفلسفي التجريبي إلى نبذ كل الحقائق التي لا تعضدها التجربة وتدعمها، فالأفكار التي تأتي عن طريق غير طريق التجربة هي أفكار زائفة « فأفكارنا لا تصل أبعد من تجربتنا»[1]. أي التملص من كل الحقائق التي تجيء عن طريق الغيبيات ونبذ كل ما يجري

[1]- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burtt,The Modern philosophy, New York, 1939,p. 701.

في عالم اللاهوت الفلسفي نبذاً تاماً، فقد أخفق اللاهوت العقلي تماماً في إثبات وجود الإله. ولذلك خصّص هيوم الجانب الأكبر من كتابه « محاورات في الدين الطبيعي» لفحص جميع الأدلة التجريبيّة الممكنة على وجود الله، أي تلك الأدلة المستمدة من التجربة أو المشاهدة وذلك بعدما رفض مقدماً الأدلة المستمدة من التأملات الميتافيزيقية كافّة.

نقد الدليل الغائي

يقوم الدليل الغائي Proof Teleological كأحد أشهر الأدلة الطبيعيّة على وجود الله على أنّ كل موجود فهو يفعل لغاية، وأن الأشياء جميعاً منظمة فيما بينها لأنها مرتبة لغاية، مما يُحتّم وجود موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلاً إلى غايته. لكن هيوم يقوم بنقد الدليل الغائي فيقول: إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمدّ التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحائه، أم لا ؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه: أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون مجموعة من الآلهة. وإذا شبهنا الكون بالجسم، أمكن تصور الله نفساً كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور[1]. إذن يقوم الدليل الغائي في نظر هيوم على المماثلة بين الكون وبين آلة من صنع الإنسان، فيرى أن هذه المماثلة غير مشروعة لما فيها من تفاوت فلا يمكن أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذي لا نعرف هل هو كل متجانس أم أجزاؤه مختلفة. كما بدا واضحاً أن هيوم يطعن في فكرة القصديّة أو الغائية الموجودة في الكون، ويقدم ما يهدمها من الأساس، فقصور ملائمة الوسائل للغايات، وآلاف الآلام في دنيا الإنسان والحيوان تكشف – على أحسن الفروض- عن إله محدود القدرات والذكاء، أو إله غير مكترث للبشر بتاتاً، فحياة الإنسان في النهاية ليست أعظم أهمية من حياة المحارة[2]. فيتساءل هيوم كثيراً كيف نبرر تلك المصائب والكوارث والشرور التي تملأ العالم في ظل وجود هذا الإله الذي يعتني بالكون! فهي توحي بسلسلة من التناقضات النظرية بين صفات الألوهية؛ فإذا كانت قدرة الإله «لا متناهية» أي

[1]ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم ، د.ت، ص 178-179. وأنظر أيضا:
Hume, Dialogues Concerning Natural Religion ,p.703.

[2]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص27.

إنّه قادر على أن يمنع الشرور والكوارث ومع ذلك لا يفعل فهو إله شرير، وإما هو إله عطوف لكنه لا يقدر على منع الشرور والكوارث فهو عاجز!

ويمكن الردّ على هيوم ها هنا بالقول إن الإله الخالق العادل قد أعطى الحرية الكاملة للإنسان ومن حريته نشأ الشر. ذلك الشر الذي عجز هيوم بإنكاره للبعث عن تبرير مصير أصحابه إذا لم يكن هناك معاد أخروي. وكيف يتساوى الخيّر والشرير في المآل الأخير؟ ولماذا يستبعد هيوم أن تكون الكوارث الطبيعية فيها ما ينفع الناس ويحافظ على الطبيعة بشكل ما، ولذلك ينبغي تقييم حُسن الحوادث وقبحها ضمن أفق أوسع. وعندها سيرى المرء كل علاقات القوانين الكلية، وسيراقب في حالة من الحمد، رحمة الله وصحة أعماله من بين منعطفات ودقائق العناية الإلهية [1]. كما يرى كثير من الباحثين أن وجود الشر في العالم ليس دليلاً على عدم وجود الله حتى لو استطاع التشكيك في كفاءة برهان النظام[2].

نقد الدليل الوجودي

ويقصد بالدليل الوجوديProof Ontological إثبات وجود الله من ذات فكرة الله، أي من مجرد تعريفه [3]. وهنا يرفض هيوم هذا الدليل بقوله: «هب أن إنساناً تجرد من كل شيء يعرفه أو يراه لبدا عاجزاً تماماً عن أن يحدد ـ بالرجوع إلى أفكاره الخاصة فحسب ـ تلك الصورة التي يمكن أن يكون عليها الكون، أو أن يعطي أفضلية لبعض الأشياء على الأخرى أو لحالة على حالة أخرى. كما أنّه لا يمكنه أن يتصور أي شيء بوضوح، وإن وجد شيء واضح فهو مستحيل أو متضمّن لتناقض. وكل الصور الموجودة في مخيلته هي على درجة واحدة من المساواة في الوهم. كذلك لا يمكنه تحديد أي سبب واضح لكونه التزم بفكرة واحدة أو بمذهب معيّن ورفض فكرة أخرى أو مذهباً آخر بالرغم من أنهما ممكنان بالقدر نفسه» [4].

إذن يقرّ هيوم بأن الأشياء التي من الممكن أن نتصورها موجودة بإمكاننا أيضاً أن نتصورها غير موجودة بالقدر نفسه من الإمكان. ومن ثم فلا وجود لكائن يشتمل عدم وجوده على تناقض. كما إنّ التجربة لا تقدم لنا أي انطباع ضروري عن موجود واجب الوجود.

[1]ـ محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016، ص 345.
[2]ـ المرجع السابق، ص 354.
[3]ـ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 327. مادة دليل أنطولوجي وجودي.
[4]- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , ,p. 703

ولكن ما الذي يدعم فكرة وجود واجب الوجود فينا؟ يرى هيوم أنّ ما يدعم فكرة الموجود الضروري هو الخيال الذي يمد معرفتنا التجريبية ببعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم واللاتناهي في كل شيء. فالخيال هو الذي يصنع كل ذلك، ومن ثم فبإمكان هذا الخيال أن يسلب تلك الصفات ويضع نقيضها. فالخيال ليس محكوماً بقواعد تجريبية مادية تحدده وإنما هو جامح لا حدود له. وبناء على ذلك إنّه لما كان الموجود الضروري لا يستند إلى أصل تجريبي من حيث إنّ التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وإنّ مصدره يعتمد على المخيلة فقط، والمخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود من عن أيّ موجود كان؛ ومن ثم ينهار هذا الدليل الوجودي.

ويبدو هنا أيضاً تعسف هيوم في رفض هذا الدليل؛ حيث حصر العلم في التجربة وحدها، والتجربة ما هي إلا وسيلة محدودة لمعرفة الحقائق؛ بدليل أن العلم الحديث لا يحصر دائرة المعرفة في تلك الوقائع التي يمكن تجربتها مباشرة، وإنما يعتبر أن أيّ قرينة منطقية تستند إلى تجارب ومشاهدات غير مباشرة يمكنها أن تصبح حقيقة يقينية.

نقد الدليل الكوني

الدليل الكوني Proof cosmological هو الدليل الذي يذهب من حدوث العالم أو أيّ شيء فيه وينتهي إلى موجود ضروري هو الله. ومن ذلك دليل الحركة، فلكل حركة محرّك، ولا يمكننا التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المحركات، و لا بدّ لنا من أن نتوقف عند محرك أول يحرك ولا تحركه علة أعلى منه وهو الله. ولكن هيوم يرفض هذا الدليل أيضاً زاعماً أنّ الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادي بالثقل أو بالكهرباء مثلاً ؛ حيث يصحّ أن تكون نوعاً من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها. كما يرفض هيوم فكرة مفارقة الإله وتعاليه مستنكراً ذلك بقوله: لماذا نبحث عن السبب الكافي للكون خارجاً عنه، إلا إذا كنا نفترض اعتسافاً أنه كل محدود[1]. إذن يرفض هيوم دليل المحرّك الأول انطلاقاً بأنه ليس هناك ما يُحتِّم علينا التسليم به ونبذ المذهب المادي. ليستمر التعسف الهيومي في رفض الأدلة على وجود الله انطلاقاً من اختزاله للحقيقة في وجه واحد وهو الحقيقة المادية التي تخضع للمشاهدة والتجربة العلمية وهذا مجاف لروح العلم، فالعلم نفسه يقوم على مفاهيم غير مادية مثل مفهوم اللامتناهي في الرياضيات. كما أنَّ رفض الاستنباط والانتقال من مقدمات مادية إلى نتائج ماورائية يترتّب عليها من قبل هيوم هو تعسّف آخر؛ فالاستنباط هو جوهر الاستدلال الرياضي، بل هو كذلك جوهر الاستدلال الفيزيائي؛ لأنّ معرفة الحقائق الحسية ليست

[1]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص26.

هي كلّ شيء بل تكمن وراءها حقائق أخرى لا تتمكن حواسّنا من إدراكها، وسبيلنا إلى تلك الحقائق هو الاستنباط الذي يقوم على أساس الوقائع المحسوسة المتاحة. هذا فضلاً عن الخلط الهيومي في نقد البرهان الكوني بالبرهان الوجودي والذي لاحظه أحد الباحثين[1] ليبقى نقد هيوم لهذا البرهان مليئا بالتناقضات المنطقية.

وهكذا ينتهي هيوم إلى رفض الأدلة الابستمولوجية كافّة على وجود الله. إنطلاقا من نسقه المعرفي الذي يقدم المعرفة بالمفهوم التجريبي ويجعل من المادة الحقيقة القصوى فلا يفسح أي مساحة للغيبيات، إذ يقول: «إذا أخذنا أي كتاب حول مفهوم الله وعالم الماوراء، فسيكون علينا أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: هل يحتوي على أي تفكير تجريدي يتعلق بالعظمة أو العدد؟ لا، هل يحتوي أي تفكير مبني على التجربة المتعلقة بوقائع الوجود؟ لا .. إذن فلنرمه في النار، لأنه لا يمكن أن يحتوي إلا على ترهات السفسطائيين، وأحلام مجهضة»[2].

وبرغم ذلك يبقى هناك تناقضاً ذاتياً في موقف هيوم التجريبي من قضايا الدين كلها وليس أدلة وجود الله فحسب، ولن يتسق موقفه هذا إلا إذا أثبت بالمشاهدة والتجربة أن الدين في قضاياه الأساسية: باطل[3]، أو كما يقول أحد الباحثين: «سيظل الإلحاد حالة فارغة ومفردة ومعطلة عن أيّ دلالة ما لم يكن هناك ما يمكن الإلحاد به»[4]. كما أن هناك اعتراضاً يدحض كل مزاعم هيوم التي تتخذ من التجربة سندها الكامل وتجعل من الخبرة القوام الأمثل، وهو: هل أحاط هيوم علماً بكل ما له وجود ماديّ تجريبيّ في الكون ولم يبرهن له وجود الله!

ثالثاً: الرفض الهيومي للمعجزات

شاع في زمن هيوم الاستدلال بالمعجزات على وجود الله، بصورة استدلالية على النحو التالي:

بما أن الله وحده هو من يمكنه منح القدرة على الاتيان بالمعجزة لشخص ما.

وبما أن الله لا يمنح هذه القدرة لشخص يتسبب في انحراف الناس وضلالهم.

إذن كل من أتى بمعجزة أو أكثر يكون في الواقع قد عرض دليلاً على كونه جديراً بالارتباط بالله وتبليغ الوحي الحق عنه. وعلى ذلك تكون المعجزات ذات أبعادٍ ثلاثية؛ فهي تثبت وجود الله

[1]ـ محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ص 239

[2]ـ نقلًا عن:جوستاين غاردر، عالم صوفي، ترجمة حياة الحويك عطية، ستوكهلم، دار المنى، 2015، ص 281.

[3]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص 41

[4]ـ عبدالله بن سعيد الشهري، ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والدين، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى،2014،ص 193.

واهب المعجزة، وصدق النبى الذي أتى بالمعجزة، وصحة الرسالة التي أتت مع صاحب المعجزة. يعرّف هيوم المعجزةMiracle بـ «إنها اختراق لقوانين الطبيعة»[1]، بمشيئة خاصة من الله أو بتوسط فاعل خفي[2]. فإذا كانت التجربة هي دليل هيوم الوحيد للاستدلال على حقيقة الوقائع[3]. فإنّ أيّ شيء يخالف التجربة هو أمر مشكوك في صحته. وإن كان هيوم لا يجعل من التجربة أمراً معصوماً من الوقوع في الخطأ. ومن هذا المنطلق تناول هيوم المعجزات، فلا يمكن أبداً أن نترك الدليل الأقوى لنتبع الدليل الأضعف.

منذ البداية يسلم هيوم المتشبع بمبادئ فيزياء نيوتن القائلة إنّ أيّ انخراق في قوانين الطبيعة أمر عسير. فهو يتابع في ذلك اسبينوزا في القول إنّ للطبيعة نظاماً ثابتاً لا يتغير، وأيّ خرق لقوانين الطبيعة أمر مستحيل الوقوع. ولا يمكن التصديق بالمعجزات اعتماداً على أقوال بعض الرواة الذين تعرضت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخيّة من تحريف عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين، فضلاً عن عدم توافر شروط النقل الصحيح في هؤلاء الرواة، تلك الشروط التي تتضمن صحة التواتر واليقين. فلم يكن عددهم كافياً، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط ، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال. وتؤكد المعرفة الأنثروبولوجية أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات لا يَشِيعُ غالباً إلا بين ذوي العقول ذات الطابع الأسطوري، وهي التي كانت سائدة في البيئات والعصور التي ظهر فيها القول بالمعجزات[4].

ولكن ماذا يفعل «هيوم» إزاء العديد من الروايات التاريخية المتواترة حول القول بالمعجزات؟ وهنا يجد «هيوم» نفسه بين أمرين: إما أن يشك في أقوال الرواة الذين لم يَقُمْ دليل على صِدقهم وضبط أقوالهم ولا يوجد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهيّئ لهم أو شُبِّه لهم، وإمّا أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت. ويرى «هيوم» أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازاً، أمّا أقلهم إعجازاً فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم، ولا شكّ في أن من الصعب- إن لم يكن من المستحيل- على فيلسوف مثل « هيوم» يؤمن بفيزياء «نيوتن» أن يرى في انخراق قوانين الطبيعة أمراً أقل إعجازاً من انخداع الرواة، ومن ثمَّ فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات. فإن انخراق

[1]-Hume, An Essay Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, 1939,p. 656.

[2]- Ibid,p.657

[3]- Ibid,p.653

[4]ـ محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الثاني، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016، ص 875.

قوانين الطبيعة أبعد، وأكثر امتناعاً عند هيوم من الاعتقاد في انخداع الرواة وتحريف الرواية؛ لأن العقل والخبرة قد دلَّ دلالة قاطعة على ثبات العمليات الطبيعية واطرادها، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخي ليست في مصلحة الروايات التي تؤكد حدوث المعجزات[1]. ومن ثم يرفض هيوم وينقد كل قول يفترض وجودها بناء على ثلاثة أمور:

أولاً: لا يمكننا أن نعثر على مدار التاريخ على معجزة تواتر على حدوثها عدد كافٍ من الناس مما لا مأخذ على عقولهم أو تعليمهم أو معرفتهم، بحيث نؤمِّن أنفسنا من كل شُبهة منهم، ومن أي تصميم لخداع الآخرين. وممن لهم في أعين الناس من السمعة الطيبة، بحيث يكون لديهم الكثير مما يخسرونه لو كُشف عنهم الخوض في الباطل، وهم يخبرون على نحو علني مكشوف، وفي جزء معروف من العالم، بحيث لا يكون هناك مفرّ من اثبات هذا الكذب. وهذه كلها من الظروف اللازمة لتعطينا تأكيداً كاملاً في شهادة الناس[2].

ثانياً: يمكننا أن نلاحظ في الطبيعة البشرية مبدأً إذا ما دُرس بدقة، وُجِد أنه يحد للغاية من ثقتنا في أي نوع من أنواع الخوارق بناء على شهادات الناس. فالقاعدة التي نهتدي بها عادة في استدلالاتنا العقلية هو أن الأشياء التي لا خبرة لنا عنها تشبه تلك التي خبرناها، وأن ما عهدناه أكثر اعتياداً هو دوماً أكثر احتمالاً، وأنّه عندما يكون هناك تعارض بين الحجج علينا أن نرجح ما قام منها على عدد أكبر من الملاحظات السابقة. وبناء على ذلك يمكننا رفض أيّ واقعة غير معتادة..ولكن هذا لا يحدث دوماً؛ فالإعجاب المتولد عن الوله بالغرائب والخوارق وما ينتج منه من انفعالات مبهجة يعطي التذاذاً وميلاً واضحاً إلى تصديقاً مثل هذه الخوارق، حتى إن من لا يميلون إلى تصديق تلك الخوارق يجدون لذة في مشاركة غيرهم لذة السماع أو تناقل الخبر وإثارة الآخرين. ولكن يبقى الأمر الأخطر عند «هيوم» أن يجتمع تأثير العاطفة الدينية مع الافتتان بالغريب والعجيب فيكون نهاية العقل السليم الذي تفتقد معه إلى جميع إدعاءات الشهادات الإنسانية قوتها نحو المصداقية. حسب هيوم فإننا كلما اقتربنا من العصور المستنيرة أدركنا أنه ليس ثمة لغز في الأمر ولا خوارق، وإنما هو الميل الفطري إلى العجيب. فإذا ما استطاع العقل الإنساني أن يقيد ذلك الميل إلى العجيب ويخضعه لمنطقه كلما تضاءلت حدة المشكلة كثيراً، وإن كان هذا لا يستأصلها نهائياً من الطبيعة البشرية. ومن ثم يتساءل هيوم مستنكراً: أليس من الغريب ألا تحدث تلك الخوارق والمعجزات في أيامنا هذه؟! وإن كان لا غرابة في أن يكذب الناس في كل زمان.

[1]ـ محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الثاني، ص 876.

[2]- Hume, An Essay Concerning Human Understanding , p.653

وبناء على ذلك يرى «هيوم» أن حظوظ انتشار الأراجيف في أقاصي الأقاليم أكبر بكثير منها لو كانت بداية ظهورها في مدينة أشتهرت بفنونها ومعارفها. ومن ثم يرى أن كل من يحاول تأكيد الديانات بالمعجزات والخوارق هو من الخطيرين على الدين أو من الأعداء المتنكرين..بل إن من يُعَرِّض الأمور الدينية كافّة للنقد العقلي فإنه يُعَرّضها لمحنة ليست مُهيأة لتحملها بأيّ حال من الأحوال. وبناءً عليه نظر «هيوم» إلى معجزات الكتاب المقدّس نظرة رفض واستنكار صارخة؛ حيث عدّه كتاباً كُتِب في أكثر العصور جهلاً وهمجيّة وقدَّمه لنا شعبٌ همجي جاهل! فمن المحتمل جداً ـ حسب هيوم ـ أن أراجيف الكتاب المقدّس قد دوّنت بعد وقوعها بوقت طويل، ولذلك تنهار كلّ شهادة مؤيدة لها، ومن ثم تصبح أكثر شبهاً بتلك الروايات الخرافية التي تتداولها كل أمة عن أصلها. وبناءً عليه يصف هيوم السرديات الدينية كافّة الكبرى بتعبير ما بعد حداثي حول السقوط والخطيئة، وأَعمار الإنسان الأول التي تجاوزت ألف عام، وعن هلاك العالم جراء الطوفان، وعن تفضيل الله للشعب المختار، مجرد أساطير وخرافات لا دليل عليها. وفي الحقيقة لم يسلم الدين الإسلامي من سهام نقد هيوم؛ حيث عَدّ معجزات محمد صلى الله عليه وسلم بأنها متهافتة، فيقول: «ووفقاً لهذا المنهج في الاستدلال، فإنّنا عندما نصدّق معجزة لمحمد أو خلفائه، فلن يضمن صدقها سوى شهادة قلة من العرب الهمجيين a few barbarous Arabians.» [1][2]*.

ومن الواضح وجود تناقضات جمّة في هذا التناول الهيومي لرفض المعجزات، يمكنها أن تسقط النسق الهيومي كاملاً: يكمن أولها في تعريف هيوم للمعجزة بأنها انخراق في قوانين الطبيعة، وأن تصديق وقوعها لهو من الميل الطبيعي نحو تقبُّل الخوارق والغرائب والعجائب. فمن قال إنّ للطبيعة قوانين لا يمكن خرقها؟! وما المانع من القول بالمثل بأن «وجود قوانين ثابتة للطبيعة» من قبيل الميل نحو تصور العجائب والغرائب؟! فيصبح القول بقوانين ثابتة للطبيعة لا يمكن خرقها مثل القول بوجود معجزات؟ إذن كيف يوافق هيوم الأول ويرفض الثاني؟ ويبرز ثانيها في التساؤل: كيف يرفض هيوم القول بمبدأ السببية ويسلم بأن قوانين الطبيعة التي ترفض المعجزات تقوم على قوانين عليّة؟! بينما يتمثل ثالثها في الفرض الجدليّ الذي يرى أننا إذا سلّمنا مع هيوم أنّ مشاهداتنا وتجاربنا وخبراتنا المباشرة للظواهر الطبيعية تثبت عدم انخراق تلك القوانين فهل أحصى هيوم كل

[1]- Ibid,p.661

[2]ـ ويرى الباحث أن هذا الزعم الهيومي إنما ينم عن جهل واضح لصاحبه بالمعجزة في الإسلام، فأكبر معجزات الإسلام وأهمها على الإطلاق هي القرآن الكريم، وتحديه لكل العصور بعدم وجود التناقض بين ثناياه، بل إنّ ما جاء به من حقائق كونية وعلمية لم تستطع أحدث الحقائق العلمية - بعد مرور ما يقرب من أربعة عشر قرنا ونصف من الزمان- أن تحكم بكذبها بصورة قاطعة أو حتى جزئية، وإنما تعلن الاكتشافات العلمية كل يوم عن تأكيداتها العلمية المختلفة لما ورد به من حقائق كونية كانت مستورة عن الإنسان حتى وقت قريب.

العصور مشاهدةً وخبرة؟! وهكذا يبدو واضحاً للعيان تعسُّف هيوم في رفض القول بالمعجزات.

ثالثا: نقد الطقوس والشعائر

إذا كان المقصود من الأديان عند «هيوم» هو السموّ السلوكي، وأن مهمة الدين الخاصة أن يُهذب تصرفات الناس ويسمو بتصرفاتهم وسلوكيّاتهم ويشيع بينهم روح الاعتدال والتقبل والطاعة، فإن هذا ما لم يحدث في التاريخ ولن يحدث في المستقبل، حسب زعمه. يقول في هذا الصدد: «الفتن والحروب الأهلية والاضطهاد هي العواقب الوخيمة التي تصاحب دائماً غلبة هذه الخرافة الشعبية على عقول الناس. وإذا ذُكرت الروح الدينية في أي رواية تاريخية في الماضي لأيقنّا أنه من المؤكد أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليس هناك حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاهية من تلك الحقب التي خلت هذه الروح الدينية منها أو التي لم نسمع فيها عن وجود لتلك الروح» [1]. بل إن هناك من يتخذ من الدين حرفة رابحة، ومن ثم يستنكر هيوم كيف يكون له أثر في نفوس العقلاء؟! وكيف لا يأخذون حذرهم منه؟!.

ويحاول «هيوم» أن يقدم برهاناً عقلياً لصدق كلامه يدحض به جميع الأصوات التي ستناهضه مدافعةً عن جوهرية العبادة وأهميتها في الدين، فيذهب إلى أنه لا مانع إذا سلمنا بصحة القول في تلك العبادات كما يراها المتدينون، تلك العبادات التي تقوم على المدح والتملق والثناء والحمد وتقديم النذور والهدايا والقرابين لتحقيق رضا الله الذي بنيل رضاه تتحقق المطالب كافّة التي سيكون من ضمنها- بلا أدنى شكّ ـ التخلّص من الأعداء والمناوئين، ومن ثمّ يصبح الشرّ قريناً لنذور معظم العبادات والخرافات الشعبية .

وهنا ينبه محمد عثمان الخشت أنه قد يستنبط القارئ أن هيوم يؤمن بالله إيماناً يعلو على إيمان دين التوحيد الشعبي؛ حيث إنّ هيوم ينتقد عبادات هذا الدين لأنها تنزل بتصوّر الإله إلى حالة بشرية، بينما هيوم يريد أن ينزّه الإله تنزيهاً مطلقاً عن أيّ سمة بشرية. وفي الحقيقة أن هيوم لا يريد ذلك لأنه لا يؤمن من الأساس بوجود برهان للإله، والسياق الذي ينتقد فيه هيوم العبادات القائمة على الطقوس والشعائر والنذور لا يخرج عن كونه سياقاً جدلياً، بمعنى أنه لا ينقد تلك العبادات بغرض تنزيه الإله [2]. بقدر ما يريد أن ينقض تلك العبادات والشعائر من أساسها، ولكن من منطلق معرفي يعضد فيه إلحاده الابستمولوجي.

---

[1]- Ibid,p.758

[2]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص22.

وهكذا لا يرى هيوم أيّ مبرر للعبادات والشعائر حسب منهجه الانتقائي حيث انتقي أهداف تلك الشعائر وحصرها في أغراض دنيئة تكرّس للفتنة والطمع والبطش بالآخر وسيادة روح التعصب، بل التكسّب بالدين والتربح من ورائه. وتجاهل تماماً أن الدين وحده هو الذي يمكن أن يمنح الإنسان أهدافاً عليا للحياة، وغايات كبرى للوجود، ويجعل له فيه مهمة ورسالة، ولحياته قيمة واعتباراً، كما يمنحه القيم الخلقية والمثل العليا التي تمنعه من الشرّ، وتُحفّزه على الخير، لغير منفعة مادية عاجلة، وتحقق بداخله طمأنينة وسكينة، بل إنّ الدين وحده هو من يمنح الحياة معنى وغاية يجعلها جديرة بالحياة، ولا يتحقّق ذلك كلّه إلا من خلال التزام المرء بالعبادات والشعائر التي فرضها الله عليه فالتزمها وعامل الناس بمكارم الأخلاق.

رابعاً: نقد القول بخلود النفس

ينطلق هيوم في دحض مسألة خلود النفس بالتركيز في نقد جوهريتها أكثر من التركيز في نقد فكرتي البساطة والخلود؛ وهذا يُعد مسلكاً منطقيّاً لأن فكرة الجوهرية هي أساس الحكم ببساطة النفس، وبساطة النفس أساس الحكم بخلودها. فإذا ثبت عدم جوهريتها تصدع على الفور الإيمان ببساطتها، وبالتالي يتلاشى الأمل في خلودها. فلكي أقول عن شيء ما إنّه جوهر بسيط يلزم أولاً أن يكون جوهراً، ولكي نحكم بخلود النفس يتحتم قبلياً أن تكون بسيطة غير مركبة لأن المركب يفنى بتحليل أجزائه، أما البسيط فهو ما ليس له أجزاء وبالتالي لا يتحلل، أي لا يفنى[1].

ويرى هيوم أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس حسي ثابت دائم، وهذا ما لا يمكن العثور عليه لأن كل حدوسنا متغيرة متعاقبة لا تثبت على حال واحدة. لأنني أتغيّر باستمرار. فأنا لست اليوم ما كنت عليه بالأمس على سبيل المثال. فمفهومي عن نفسي هو كمزاجي وحالاتي النفسية التي يمكنها أن تتغير من لحظة لأخرى يمكنني فيها أن أرى نفسي كائناً جديداً بشكل راديكالي. إذن فالإحساس بامتلاك نواة شخصية ثابتة ودائمة هو وهمي، وتصورنا للأنا هو سلسلة طويلة من الأحاسيس المنفصلة المتغيرة، التي لم نعشها إلا بشكل متعاقب. فهي ليست سوى مجموعة محتويات مختلفة من الوعي تتلاحق وتتغيّر وتتحرك باستمرار. إذن فليس هناك حدس حسي ثابت دائم أو شخصية أساسية تندرج فيها وتتشابك متسلسلة كل الانفعالات والمفاهيم، بل توجد لحظات منفصلة تتكون منها الشخصية البشرية ومن ثم لا يمكننا العثور على ذلك الحدس الحسي الثابت الدائم الواحد الذي يفترض أن تقوم عليها حقيقة النفس الجوهرية التي لا تتبدل؛ فكل فكرة

[1]ـ المرجع السابق، ص 95.

حقيقية عند «هيوم» «لا بدّ أن تنشأ عن انطباع حسي واحد محدد»[1]. ومن ثم يصبح القول بجوهرية النفس أمراً بلا معنى. وما دامت النفس غير جوهرية فهي ليست بسيطة أو خالدة؛ لأن الخلود مقترن بالبساطة اقتراناً لا ينفصم.

ومن ثم يرى هيوم أن النفس حادثة مع الجسد، وهي فانية بفنائه؛ فموت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس ونهاية بجميع الانطباعات والأفكار. ومن ثم لا أمل في خلودها إلا إذا افترضنا وجودها قبل البدن، ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن ـ عند هيوم ـ هو نظرية التناسخ، ولكن هذا الاحتمال لا ينجو من تفنيده، فلا يوجد دليل على الوجود السابق للنفس؛ لأنه تجربة لم يسبق لأحد أن مر بها، ولا يمكن للعقل أن يقيم عليها البرهان المحكم [2]. ولكن الأمر الذي يقتنع به هيوم هو الرجوع إلى التجربة التي تؤكد أن النفس والبدن مرتبطان من البداية حتى النهاية بشكل لا ينفصل، ولهذا الأمر ما يبرره عند «هيوم» وهو الفزع من الموت التي يشعر فيها الإنسان بالنهاية المحتومة، وأنّه لو كان هناك حياة أخرى ما فزع المرء من الموت كل هذا الفزع.

4 ـ العدالة تقتضي التناسب بين الجريمة والعقاب، فكيف تقضي العدالة الإلهية في الحياة الأخروية بعقاب أبدي لشخص ارتكب معصية عابرة محدودة بزمن محدد؟!

وبالطبع إذا كانت ملازمة النفس للبدن وجوداً وعدماً ولا يمكن نقدها على المستوى المعرفي التجريبي الذي يؤمن به هيوم، إلا أنّه يمكن ببساطة دحض هذه المزاعم الأربعة التي يقدمها، ببساطة شديدة فإذا ذهب هيوم في الزعم الأول إلى أنّ قدرات الإنسان تكفي لإشباع احتياجاته في هذا العالم وحسب، حتّى هي أقلّ من هذا. فإنّ هذا الإدعاء يبدو متهافتاً تماماً؛ فكيف تجاهل هيوم اهتمام البشر على مدار التاريخ بالحياة الأخروية، وإن جموع المنقطعين للعبادة على مر التاريخ لا يمكن حصر عددهم. بل كيف غفل عن أن كل الأعمال الدنيوية إذا أداها المرء على أساس الأخلاق والإنصاف فإنها تحقق لفاعلها آخرة عامرة سعيدة؟![3]. أما الزعم الثاني فالله العادل لن يجبر المرء على أفعال ثم يحاسبه عليها سواء بالثواب أو العقاب، فإنّ ما تقول به الأديان هو أن الله لن يحاسب المرء إلا على ما فعله بإرادته الحرة. في حين يبدو الزعم الثالث أكثر تهافتاً حيث إنّ عقاب المخطئ في الآخرة ليس عقابا تقويميا لأنه يكون نتيجة تكوينية لأعمال العباد، وفي العلاقات التكوينية ليس من المقبول التحدث عن دوافع تربوية. بل لو ألقى هيوم نظرة على النصوص الدينية وتفاسيرها

[1] - Hume, A Treatise of Human Nature, edition by Seliby Bigge,London, 1975, p.251.

[2]ـ محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص103.

[3]ـ المرجع السابق، ص366

لوجد أن فهم الكثير من المتدينين قائم على أن العذاب الأخروي ليس بعذاب خالد، وإنما هو عذاب لتطهير المؤمنين وإعدادهم للتمتع بالجنة [1]. حتى لو كان البعض يؤمنون بالعذاب الخالد فإن هذا هو إنذار شديد اللهجة بجميع البشر لتجنب ارتكاب الجرائم في الدنيا ، وهذا فيه من الخير الكثير لأجيال البشر المتتالية. أما الزعم الرابع الذي لا يرى أن هناك أيّ تناسب بين معصية دنيوية عابرة وعذاب أخروي أبدي فيمكن الرد عليه بأن العقاب الأخروي يكون على مجمل الأعمال لا على معصية واحدة. فالثواب والعقاب هما نتيجة تكوينية لأعمال العباد جميعها وفي العلاقات التكوينية ليس من المقبول الحديث عن تناسب بين المعاصي والعقوبات[2].

وهكذا يحاول هيوم بكل ما أوتي من مقدرة على الجدل أن يقوض كل دليل يمكن أن يقول بخلود النفس بعد الموت أو أن يزعم بوجود حياة أخروية بها ثواب وعقاب. ومن ثم تصبح الأخرويات كلّها عند هيوم مجرد أساطير وخرافات. ولذلك رأى البعض أن احتفاظ هيوم بنوع من الإيمان القلبي بوجود الله ليس هو سوى إجراء لتفادي المتاعب التي من الممكن أن يلقاها في عصره. فيقول ريتشارد شاخت:» يحتفظ هيوم بمصطلحي «الله» و»الدين» في هذا المقام، تماشياً وتجاوباً مع روح عصره ليس إلا»[3].

خاتمة

هكذا يتبين لنا كيف منعتنا الأمانة العلميّة عن وصف «هيوم» بالملحد بالمعنى العام للكلمة، لأنه وإن رفض كلّ البراهين القبليّة والبعديّة على وجود الله أو النبوات أو القول بالبعث والحياة الأخروية وقال بعبثية العبادات والطقوس والشعائر الدينية، إلا أنه لم يستبعد احتمال وجود الله ليس كما يزعم اللاأدريون الذين يتركون السؤال عن وجود الله مفتوحاً فلا ينكرونه ولا يثبتونه. فهيوم في رؤيته الاحتمالية قرر أن الاحتمال الذي يفترض وجود الله ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا الإله المحتمل لا يشبه إله الأديان إلا من بعيدٍ جداً. وبناءً على هذا وبالنظر إلى مذهبه الحسي التجريبي الذي يرفض كل وجود ليس له انطباع حسي واحد معين، فإن الله عند «هيوم» غير موجود على الأقل معرفياً؛ ولذلك أسمينا إلحاده بالإلحاد الإبستمولوجي الذي يقوم على النفي القائم على الدراسة النقدية بجميع الأدلة المعرفيّة على وجود الله. ولذا امتنعنا عن وصفه بالملحد بالمعنى العام؛ لأن تصريحاته التي تتناثر هنا وهناك في بعض مؤلفاته التي يقرر فيها أن الإيمان بوجود الله

[1]ـ المرجع السابق، ص366

[2]ـ المرجع السابق، ص367

[3]ـ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 240.

هو قضية إيمان لا معرفة أو عقل وبرهان.

ومن منظور آخر ينمّ مذهبه العام ـ الذي لا يعترف بصفة الحقيقي إلا لما أدركه بحواسه أو أثبتته التجربة، إلى جانب رفضه للنبوات والمعجزات والشعائر والطقوس والحياة الأخروية ـ عن إلحاد بالمعنى العام، وأنَّ عباراته المتناثرة هنا أو هناك عن الإيمان بوجود إله عن طريق الإيمان القلبي تبقى فقط ذراً للرماد في الأعين، وتدبيراً من تدابير الحيطة والحذر والهرب من مقصلة سلطة الكنيسة ومحاكم التفتيش في القرن الثامن عشر أو تفادياً لكل ما يترتب على إعلان هرطقته وإلحاده من مآسٍ أراد «هيوم» أن يتفادها بتلك الجمل المتناثرة التي توحي بإيمان قلبي مزعوم. فأي إيمان هذا الذي من الممكن أن يستقيم معه رفض كل الغيبيات من وحي ومعجزات وطقوس وشعائر وبعث وخلود ؟! وما فائدته؟!

إذن كان الإلحاد الابستمولوجي عند هيوم بمثابة نتيجة حتمية لنظريته في المعرفة، والتي قصرت مجال المعرفة على المادة، واعتقدت أن المادة هي الحقيقة القصوى. فكانت محاولاته الابستمولوجية بخصوص الإلهيات هي محاولات عقيمة تماما؛ حيث إن أدواته التجريبية المحايثة لعالم الظواهر بدت عاجزة تماما وغير مناسبة لمعرفة كائن أسمى مفارق غير مادي. كما عجزت فلسفة هيوم عن تقديم بديل للدين واكتفت بالتشكيك في جميع أركانه ودعائمه وحسب. ليبقى إلحاده الابستمولوجي كسائر أنواع الإلحاد الأخرى التي ستظل حالة فارغة ومعطلة وبلا أيّ دلالة ما لم يكن هناك ما يمكن الإلحاد به. فإلحاد هيوم المعرفي بدا متهافتا في ذاته وعاجزا ـ في الوقت نفسه ـ عن تبيُّن الحاجات الروحية في الإنسان، وعن تقديم أيّ حلّ للمسائل الكبرى التي تشغل الإنسان وتؤرق مضجعه.

النقد الغربي للإلحاد

عن هشاشة المفهوم وأوهام التطبيق

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق[*]

ليست ظاهرة الإلحاد بجديدة على المجتمعات الإنسانية ولا هي بغريبة عنها، إنها ظاهرة قديمة تنمو وتتطور، ثم تخفت لتنتهي أخيراً إلى الذبول والفناء. ولقد بات نقد الفكر الإلحادي بوجه عام، والمعاصر فيه بوجه خاص ضرورة ملحة، ليس لأنه امتلك مناهج ومعطيات علمية جديدة زادته قوة وتأثيراً وحسب، وإنما لأنه يحظى بالتوجيه والتمويل من دول وجامعات لمحاربة الإيمان وأهله أيضاً.

هذا البحث يلقي الضوء على ظاهرة الإلحاد في الغرب في أطوارها القديمة والمعاصرة، كما يبيِّن المسارات التي سلكتها العملية النقدية للإلحاد من جانب فلاسفة ومفكرين أثروا أزمنة الحداثة بمنجزاتهم، وأسهموا في نقاش لا تزال مفاعيله سارية إلى يومنا هذا.

المحرر

لو تساءلنا عن أهم لحظة تاريخية ظهر ونما فيها الإلحاد في الفكر الغربي سيكون القرن الثامن عشر هو العلامة الفارقة في تاريخ الإلحاد الغربي. فقد شهد هذا القرن حملة فكرية شاملة مناهضة للدين طغت على الثقافة الغربية. ويجب أن نؤكد حقيقة أن ظهور الفكر الإلحادي المناهض للدين تزامن مع انحسار الفلسفة وانحطاطها. لقد كانت حقبة سقراط وأفلاطون وأرسطو حقبة إيمان واعتقاد أياً كان هذا الإيمان والاعتقاد. وفي حقبة أبيقور سادت الأسئلة الإلحادية الشهيرة المرتكزة على إشكالية وجود الشر في العالم. أما القرن السابع عشر فهو قرن عملاق في غزارة

---

*ـ باحث وأستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة بني سويف ـ جمهورية مصر العربية.

إنتاجه الفلسفي، في هذا القرن ظهر فلاسفة أثروا الحياة الفكرية في أوروبا مثل ديكارت ـ مالبرانش ـ اسبينوزا وغيرهم، وهم فلاسفة مؤمنون معتقدون، حتى اسبينوزا الذي كان حلولياً فإن نزوعه الفكري يتسم بنزوع اعتقادي ديني عميق. وإذا كانت الحركات الإلحادية قديمة قدم البشرية ذاتها، فإننا نشير إلى أن أول هذه الحركات والبذور الإلحادية المسجلة تاريخياً كانت في الهند تقريباً في عام 1000 قبل الميلاد، حيث كانت أول علامات الشك في النص المكتوب Rig-Veda ومن يعلم عن يقين؟ وبعد ما يقرب من 500 عام قبل الميلاد حاول بوذا أن ينقل الفكر من التركيز في الآلهة إلى التركيز في معاناة الإنسان. وفي الفلسفة اليونانية ظهرت النزعة المادية، وصار مبدأ الذرات كعنصر واحد عند ديمقريطس وألغي وجود الإله الوثني. وبحلول القرن الرابع قبل الميلاد ظهر أبيقور الذي يعد بحق أول ملحد في التاريخ بسؤاله عن وجود الشر في العالم. وفي العصور الوسطى كانت بداية الحملة على الإيمان حيث بدأ الرفض لفكرة الإله صاحب الوحي الذي خلق البشر. وكان وليم الاوكامي أول من دعا صراحة إلى إنكار إمكانية وجود إله. ثم أصبحت فلسفات العقلانية والطبيعانية والتجريبية التي ظهرت في عصر النهضة هي الأساس النظري الذي تم عليه بناء الفكر الفلسفي الإلحادي.أما في عصر التنوير فقد كانت السمة السائدة في هذا العصر هي النقد الحاد للدين. أما في الفلسفة المعاصرة فقد ظهر تيار الإلحاد الجديد والذي توَّج العلم على عرش الكون والإنسان. ولقد ارتبطت نشأة الإلحاد المعاصر ارتباطاً وثيقاً بظهور الفكر المادي. حتى يمكن القول من دون مبالغة أن الإلحاد هو الابن الشرعي لهذا الفكر. ولقد انطلق الإلحاد الجديد في معارضته للدين من رفض الكثير من المناهج المسيحية التي تتعارض مع المنطق والعلم الحديث. وسوف نوضح هذا لاحقاً من خلال الإشارة إلى أنه على الرغم من تبني بعض العلماء والفلاسفة في الغرب الإلحاد وإنكار وجود إله، إلا انه أن نقداً جدّياً لفكرة الإلحاد في الغرب من جانب فلاسفة وعلماء كثيرين، تفصح عن حقيقة أن الإلحاد ابن غير شرعي للغرب، ونغمة نشاز في منظومة الفكر الغربي.

ماهية الإلحاد وهويته

1 - الإلحاد لغوياً: في لسان العرب، الإلحاد يتأتى تارة من قولهم ألحد يلحد إلحاداً، وتارة من فعل ثلاثي لحد يلحد لحدا. وهو مأخوذ من مادة لحد التي تدل على ميل عن الاستقامة، ويقال: أَلْحَدَ الرجل إذا مال عن طريق الحق.[1].

[1]- أبن منظور:لسان العرب، مجموعة من المحققين، مطبعة صادر، ج3، ص389. وأيضا انظر المعجم الوسيط، مادة لحد817 /2.

والإلحاد هو الميْل والعدول عن الشيء، والانحراف عن الوسط العدل. وكذلك هو الجدال والمراء، يقال لحد في الدين لحداً وألحد إلحاداً لمن مال وعدل. فهو موضوع للميل عن الوسط.

2 - **المعنى الاصطلاحي:** الإلحاد بمعناه الواسع هو رفض الاعتقاد أو الإيمان في وجود الإله، أما المعنى في الضيق يعتبر الإلحاد موقفاً مؤدّاه أنه لا توجد آلهة[1].

إذن الإلحاد Atheism هو مصطلح مفترض من قبل جماعات تنكر وجود اللّه وتعطي الدور الأول للعلم، ويتركّز هذا المصطلح على فكرة واحدة أساسية وجوهرية هي إنكار وجود اللّه بزعم عدم توافر الأدلة المادية، مثل الحواس الخمسة وغيرها[2].

3 - **الجذور الإلحادية في البيئة الغربية:** السؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة متى بدأ الإلحاد في الغرب.. وكيف انتشرت البذور الإلحادية في التربة الغربية؟

الإجابة عن هذا السؤال ستكون متضادة بين اثنين من الآراء، أولها يعود بالإلحاد إلى فجر الحضارة الغربية نفسها، أي إلى القرن الخامس قبل الميلاد حيث يربط جيمس ثروير James Thrower في كتابه الإلحاد الغربي Western Atheism بين الإلحاد والطبيعانية. فالإلحاد كرفض للأطروحات الميتافيزيقية مقابل التفسيرات العلمية المادية استهلّه فعلياً فلاسفة عصر ما قبل سقراط أمثال طاليس ـ اناكسمندر ـ أنا كسمنيس وجميعهم من الأيونين الذين قالوا بأن الطبيعة يمكن أن تدرك بما هي عليه بناء علي الفهم الإنساني لها، وليس من داعٍ لإسقاط تصورات من خارج الطبيعة أو فوقها لاستيعاب كيف تعمل هذه الطريقة حولنا. من جهة أخرى إذا جرى ربط الإلحاد بالعقلانية فسيعود ظهور الإلحاد إلى فترة متشابهة حيث دُحِضت الخرافات الميتافيزيقية وتفضيل ما هو أكثر عقلانية من تفسيرات. أما الإجابة عن سؤال زمن ولادة الإلحاد فإنها تتعارض مع الإجابة الأولى وتعتمد على فرضية أن الإلحاد كفكرة متكاملة المعالم لم تُطرح على الملأ إلا في القرن الثامن عشر، وهو ما سماه دافيد بيرمان الإلحاد العلنيAvowed Atheism. ولذا فإنّ مثل هذا النوع من الإلحاد ظهر في كتاب نظام الطبيعة لكاتبه بارون دى هولباخ المنشور عام 1770. ويشير ثروير في كتابه الإلحاد الغربي إلى أن هولباخ هو أول من طرح الإلحاد علناً جهاراً كمصطلح له تعريف واضح في الفكر الغربي[3].

---

[1]-رأفت شوقي: الإلحاد نشأته وتطوره، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ص35.
[2]- حلمي القمص يعقوب: رحلة إلى قلب الإلحاد، كنيسة القديس مار مرقص، ج1، الإسكندرية، ص15.
[3] - p175، 2013'the Encyclopedia'Atheism and Agnosticism:smart

واستناداً إلى كتاب الباحثة الأميركية كارين أرمسترونج فإن تاريخ الخالق الأعظم يشير تحديداً إلى ظهور الإلحاد بقوة منذ نهايات القرن السابع عشر وبدايات التاسع عشر. ومع التطور العلمي والتكنولوجي الذي شهده الغرب بدأت بوادر تيارات أعلنت استقلالها عن فكرة وجود إله للكون. وهذا على وجه التعيين هو عصر ماركس وداروِن وفرويد ونيتشه، وهم الفلاسفة والعلماء الذين بدأوا تحليل الظواهر العلمية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية بطريقة لم يكن لفكرة الخالق الأعظم أي دور فيها[1].

4 - مسوغات نشأة الإلحاد في الغرب: لقد تضافرت وتكاملت عدة عوامل لانتشار ونشأة الإلحاد في الغرب نذكر منها:

أولاً: الكنيسة الأوروبية: لقد كانت الكنيسة الأوروبية سبباً مباشراً وغير مباشر في نشر الإلحاد بوجود الله، وذلك لان القائمين على هذه الكنيسة من الرهبان والقساوسة أدخلوا في دينهم كما يقرر المؤرخون الكثير من الخرافات، وجعلوها عقائد دينية. وعندما بدأ عصر النهضة الأوروبية واكتشف بعض العلماء حقائق جديدة عن الأرض والكون، هبّ الرهبان ورجال الكنيسة ينكرون ذلك ويتهمون من يعتقد بالحقائق الجديدة ويصدق بها بالكفر والزندقة، فاندفع الناس نحو الإيمان بالعلم المادي وأرادوا التخلص إلى غير رجعة من السلطان الكهنوتي والقهر الزمني الذي مارسته الكنيسة، فكان الرفض الكامل لكل المعتقدات الدينية هو النتيجة الطبيعية.

ثانياً: مظاهر العالم الرأسمالي: ما كادت أوروبا تتخلص جزئياً من سلطان الكنيسة، وتكتشف قوة البخار والآلة حتى تحول الناس من الزراعة إلى الصناعة، وهرع الإقطاع إلى التصنيع فامتلكوا المصانع الكبيرة، وحازوا الثروات الضخمة، واستغلوا العمال استغلالاً فاحشاً وانتشرت المظالم الهائلة، شكّلت مساندة السلطات الكنسية لتلك الممارسات عاملاً أساسياً انتشار الإلحاد.

ثالثاً: ظهور المذاهب الاقتصادية الإلحادية: كان لظهور المذاهب الاقتصادية الإلحادية خاصة الشيوعية أثر في نمو الظاهرة الإلحادية. وعلى الرغم من أن المذهب الشيوعي ينطلق من مبدأ الصراع الطبقي في مواجهة المظالم الرأسمالية، إلا أن القائمين على هذا المذهب أضفوا عليه صبغة أيديولوجية، فزعموا أن الحياة التي يعيشها الناس هي محض حياة فقط، ولا ثمة روح ولا بعث ولا إله.

رابعاً: اقتران الإلحاد بالقوة المادية: لم تتقدم الشعوب الأوروبية وتمتلك القوة المادية إلا بعد الثورة على سلطة الكنيسة. وأن دولة كروسيا مثلاً لم تصبح دولة عظمى إلا بعد أن أعلنت

[1]- عبد اللّه بن صالح العجيري: ميلشيا الإلحاد(مدخل جديد لفهم الإلحاد الجديد)، دار تكوين، ط2، 2014، ص67.

إلحادها. وقد ساد وعي عام قوامه أن الدول التي ما زالت تتمسك بالدين هي دول متخلفة وأن الإلحاد هو سبب للقوة والعلم[1].

خامساً: تيار الإلحاد الجديد ومنطلقاته: يتردد بين الملاحدة الجدد أن كل تقدم علمي يسحب من رصيد الألوهية، ومن ثم يدق مسماراً جديداً في نعشها. يجسد بيتر أتكنز هذا الرأي بقوله إن على البشرية أن تقبل أن العلم قد قضى على أي مبرر للاعتقاد بوجود غاية من الموجودات. ويذهب زعيم الملاحدة الجدد تشارلز دوكنز إلى القول بأن الإيمان بالإله ينبغي أن يزول، ويشير إلى أننا إذا كنا نعتبر أن مرض الإيدز ومرض جنون البقر من الأخطار التي تهدد البشرية، فالإيمان بإله هو أحد أكبر الشرور في العالم، بل يفوق الجدري الذي جرى القضاء عليه. وبناء على ذلك فالإيمان هو رذيلة كل دين، فهو يمثل اعتقاداً لا يقف وراءه دليل[2].

كذلك يدعي هؤلاء الملاحدة الجدد أن الإيمان هو اصطلاح ديني، ويعرِّفونه بأنه التصديق من دون برهان، ومن هاتين المغالطتين يمضون في ترهات القول في خطر أكبر، إذ يعتبرون أن كل من الإلحاد والعلم لا يشتملان على إيمان، بينما الحقيقة أن العلم لا يخلو من إيمان. وأن ادعاء دوكنز أن العلم لا إيمان فيه خطأ من جانبه، فكل العلماء في ممارستهم للعلم ينطلقون من إيمانهم بأن الكون منطقي وقابل للتأويل، كما يؤمنون بأن أحكام العقل صحيحة، وينبغي الانقياد لما يقدم من براهين وأدلة، وبذلك فالإيمان يقع في قلب العلم[3].

قد يكون من أهم نظريات الملاحدة الجدد التي ينطلقون منها في رفضهم لوجود الإله هي قضية مبدأ الصدفة، إذ ينكرون وجود إله خالق حكيم للكون، وأن الوجود والكون وجدا عن طريق مبدأ الصدفة والعشوائية. لذا فإنهم يركزون في أسئلة معروفة من مثل: كيف حدث الكون بالصدفة وكيف ابتدأت الحياة بالصدفة؟ دوكنز مثلاً يتحدث عن مبدأ الحياة والوعي ويقيم ذلك من مبدأ الصدفة [4].

يرفض الملاحدة الجدد القول بأسس فطرية للحضور الإلهي والديني والأخلاقي. ويعتبرون ظهور متتالية "الألوهية الدين الأخلاق" أحد أبرز نتائج نظرية التطور الداروويني أثناء صراع الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة والشرور والآلام. كأن لم يكف هؤلاء الملاحدة عدم الإقرار بوجود اللّه

[1]- عمرو شريف: خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 2014، ص45.
[2]- المرجع السابق: ص75.
[3]- عبد الرحمن حنبكة: صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط5، ص168.
[4]- المرجع السابق:ص170.

تعالى حتى أخذوا يوجهون قذائفهم ضد الآلهة، لا في القضايا العلمية وحسب، بل على المستوى الأخلاقي أيضاً. فالملاحدة الجدد يصرحون بأنّ الكتب المقدسة تطرح مفاهيم أخلاقية متدينة، ويؤكدون أن البشرية ستكون أحسن حالاً بدون هذه المفاهيم[1].

من هنا يتبين أن الإلحاد الجديد يمتاز بنزعة علمية متطرفة، حيث يلاحظ أن العلم قادرٌ على اكتشاف كل الحقائق، وأنه ينفي أي حقيقة متجاوزة للعالم المادي. هاريس مثلاً يرى أن الإرادة الحرة فكرة متناقضة، وأن العلم اكتشف أن ليس الإنسان إلا دمية بيوكيميائية. وعلى الخط نفسه يرى دانيت أن الثقافة ليست سوى منتجات مناظرة للجينات معتمداً في ذلك على أفكار دوكنز عن الجين الأناني ذي الأثر السلوكي[2].

سادساً: الإلحاد ابن غير شرعي للغرب: ثمة قول بليغ عن الإلحاد يلخص واقع أنه كان منبوذاً ومرفوضاً شكّلا وموضوعاً في الغرب. هذا ما يقوله ألفن بلانتنجا بأن من المفارقات المؤلمة أن بعض رجال الدين في نهاية العصور الوسطى وقفوا في وجه العلم لأنه يهدد إيمانهم بالله، وفي القرن العشرين يقاوم البعض ما توصل إليه العلم لأنه يمهد للإيمان بالإله. ويجب أن نشير إلى حقيقة هامة وهي برغم وجود تيار في الغرب يتبني الإلحاد من منطلق الانتصار للعلم على حساب الدين، إلا أن الإلحاد كان بوجه عام نغمة نشاز ولحن غير متّسق مع الخلفيات الدينية المؤمنة في الغرب.

وإذا كان من أهم منطلقات الإلحاد في الغرب الانتصار للعلم علي حساب الدين، وعدم الاعتراف بوجود إله للكون، ونشأة الكون صدفة، وكذلك قضية وجود الشر في العالم وكيف يوجد هذا الشر مع وجود إله خير. فقد تصدي فلاسفة وعلماء لتفنيد مثل هذه القضايا وبينوا أنها واهية ولا أساس لها من الصحة، نذكر من هولاء الفلاسفة على سبيل المثال لا الحصر:

1 - **جون لوك:** لقد انتقد لوك الإلحاد وأفكاره من خلال رسالته في التسامح. يرى لوك أن الملحد غير مقبول في المجتمع المدني، وأنه لا يمكن التسامح مطلقاً مع الذين ينكرون وجود الله، فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد. فإنكار اللّه حتى لو كان بالفكر فقط فإنه يفكك جميع الأشياء. لذا دعا لوك في رسالته عن التسامح إلى القضاء على بنية التفكير الإلحادي المطلق، وروح التعصب الديني المغلق، وإقامة الدين على العقل وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم التسامح، وتعتمد على مبدأ فصل

[1]-رمسيس عوض:الإلحاد في الغرب، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1997، ص17
[2]-عمرو شريف: خرافة الإلحاد، ص316.

المهام بين دور الكنيسة والدولة ومبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الطوائف الدينية. وغرضه من ذلك أن خلاص النفوس هي من شان الله[1].

2 - **فولتير:** بداية نشير إلى تحول فولتير من تبني الإلحاد إلى نقد الإلحاد والملحدين وهذا يتضح جلياً في كتابه مبحث في الميتافيزيقا يقول إنّ الرأي المنكر لوجود الله أي الإلحاد يبعث على الضحك، وتعتبر مسرحية سقراط لسان حاله. تقول المسرحية ليس هناك سوى إله واحد ذي طبيعة لانهائية، وما من أحد بمستطيع أن يشاركه هذه الطبيعة اللاّنهائية.. ارفع عينك نحو السماء ونجومها وكواكبها، ثم انظر إلى الأرض والبحار سوف تجد تناغما بين ما هو كائن في السماء وما هو كائن في الأرض. فكل منهما تربطه بالآخر أدق الروابط، وكل شيء جزء من نظام واحد، ومن ثم فليس هناك سوى خالق واحد وسيد واحد وحافظ واحد[2].

يناظر فولتير الملاحدة في أهم مدَّعياتهم وهي قضية عدم وجود مدبِّر للكون، وأن الكون نشأ عن طريق الصدفة. فهو يقوض هذه القضية من جذورها ويؤكد وجود إله خالق حكيم مدبر للكون. وأن هناك توافقاً واتساقاً وغاية في الكون تدل على أن هناك إلهاً لهذا الكون. وفي مقاله عن الموتى يسير فولتير في الاتجاه نفسه في نقد الإلحاد، ويقول إنَّ من الأفضل بكثير من الناحية الأخلاقية أن نؤمن بوجود إله من عدم الإيمان بوجوده، ويرى أن من المؤكد أن مصلحة البشر تقتضي الإيمان بوجود إله يعاقب ما تعجز العدالة الإنسانية عن عقابه فضلاً عن أنه في مصلحة أي حكومة أن يؤمن شعبها بوجود إله يعاقب الشر ويثيب الخير[3].

3 - **أنتوني فلو:** يعتبر أنتوني فلو من أشهر الفلاسفة الغربيين الذين تصدوا نقدياً لتيار الإلحاد الجديد من خلال كتابه «هناك إله» وتصدٍّ للإلحاد من خلال إثبات وجود الإله، وبيان أن قضية الشرّ في العالم لا تلغي وجود الإله الخير. ويشير إلى أن التقدم العلمي والاكتشافات العلمية في النصف الثاني من القرن العشرين برهنت وجود إله خالق لهذا الكون، ولا يمكن أن نرجع نشأة الكون إلى الصدفة والعشوائية.ويرى أن العلم الحديث يجلي ويكشف خمسة أبعاد تشير إلى وجود خالق للكون هي الكون له بداية وقد خرج من العدم، وإنّ الكون نشأ من العدم، وتسير الطبيعة وفق قوانين ثابتة مترابطة، وإنّ هناك غائية في الكون، العقل خصوصية الإنسان، فقدرة العقل الإنساني

[1]- جون لوك:رسالة في التسامح، ترجمة.عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، المغرب، 1988، ص75.
[2] -13 رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، ص135.
[3]- رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب، ص152.

علي التفكير المنطقي في الأمور المادية لا يمكن أن تكون صادرة عن المخ البشري[1].

ويختتم فلو عرض حججه الإيمانية بالقول: ليست معطيات العلم الحديث فقط هي التي دفعتني لتغيير قناعاتي ولكن أيضاً النظر في البراهين الفلسفية التقليدية التي قادتني من قبل إلى الإلحاد، ثم طبقت القاعدة السقراطية نفسها المنهجية التي اتبعتها طوال حياتي في الفلسفة الملحدة أن أتتبع البرهان إلى حيث يقودنا فقادني البرهان هذه المرة إلى الإيمان. ثم يعرج على مشكلة الشر وجودها في العالم، ويقول إن الإله الخير ومعضلة الشر والألم لاشك في أنها معضلة كبيرة وهامة، ويرى أن عدم فهم المشكلة لا ينبغي أن يلغي القناعة بوجود الإله. وبعد أن أثبتت البراهين الفلسفية والعقلية العملية ذلك الوجود، فإن وجود الشر والألم في حياة البشر له علاقة بصفات الإله ولا بوجود الإله أو عدمه. وقد قسم الشر إلى نوعين: نوع من كسب الإنسان ويعود إلى ما يشوب النفس البشرية من نقائص، فالإله ترك المجتمعات لإرادة وفعل واختيار الإنسان الذي كثيراً ما ينزل الضرر والألم بأخيه، وهناك شرّ لا علاقة للإنسانية فيه وهو ما يسمى بالشرّ الطبيعي أو الميتافزيقى مثل الزلازل والبراكين[2].

4 - **سوين بيرن:** لقد تصدّى الفيلسوف المؤمن سوين بيرن لادعاءات الملحدين بإعادة طرح ما يعرف ببرهان فترة التَرَك يقول إذا كان العدم يمتدّ إلى ما لانهاية في القدم، وإذا كان للكون بداية، فلم نشأ الكون في هذا الوقت الذي نشأ فيه، لما ترك الكون دون نشأة لفترة، ثم حدث في وقت ما في الزمن اللانهائي أن خرج للوجود، لا بدّ أن هناك عاملاً مرجحاً دفعه للوجود، النتيجة هو إله قديم خلق من العدم[3].

موقف سوين بيرن أيضاً من رفضه لفرضية الأكوان المتعددة هو موقف رافض للإلحاد بكل أشكاله. يقول سوين بيرن من السُّفهِ اللجوء إلى القول بوجود تريليونات من الأكوان التي ترجع إلى تريليونات من السنين، تفسير وجود الظروف الملائمة لنشأة الحياة في كون واحد هو كوننا في الوقت الذي يمكن أن يفسر القول بوجود واحد وجود الإله الأمر كلّه أنّ فرضية الأكوان المتعددة التي حدث أن كانت ظروف أحدهما مناسبة لنشأة الحياة، لم تجب على السؤال البديهي نفسه كيف نشأت قوانين هذا الكون المناسب، وإذا رفضنا فرضية الأكوان المتعددة كتفسير لنشأة الحياة في كوننا، لا يبقي أمامنا إلا أن نقر بوجود الإله الخالق للكون والحياة، الذي يستند إليه برهان التناغم[4].

[1]-عمرو شريف: رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة، 2011، ص417.

[2]-عمرو شريف: رحلة عقل، ص419.

[3]- p6، 2004، calrendon press، swine burn:the Existence of God

[4]- عمرو شريف: رحلة عقل، ص435.

5 - **ألفين بلانتنجا:** لقد لاحظ بلانتنجا أن الإيمان شعور فطري في الإنسان، وان الاعتقاد في وجود الإله مثل الاعتقاد في مفاهيم أساسية آخرى كالاعتقاد بان للآخرين عقولاً كعقولنا، والاعتقاد في صحة حواسنا، والقول بأنّ الكل أكبر من الجزء، أننا نؤمن بصحة هذه المفاهيم من دون الحاجة إلى أن نسوق الدليل، وكذلك الإيمان بوجود اللَّه هو من الأدلة الفطرية التي لا تحتاج إلى إثبات أو دليل[5].

الإلحاد في ميزان الإسلام

هذا هو موقف بعض الفلاسفة المحدثين في الغرب من نقد الإلحاد وتقويض قضاياه وأسسه وثوابته التي انطلق منها.نشير الآن إلى موقف بعض العلماء وخاصة نيوتن في موقفه الرافض للإلحاد والذي يتقاطع إلى حد بعيد مع الرؤية الدينية الإسلامية. يقول نيوتن إنّ هذا النظام الأكثر روعة الذي يحتوي الشمس والكواكب والمذنبات لا ينشئه إلا موجد فائق الذكاء والقدرة، موجد يتحكم في كل شيء ليس روح العالم، ولكن كإله فوق الجميع[6].

هنا يهدم نيوتن أحد أهم القضايا التي ينطلق منها الإلحاد وهي قضية عدم وجود إله للكون، وأن الكون نشأ صدفة. ويؤكد وجود خالق للكون ومدبر له.

خاتمة:

يتبين مما سبق أن الإلحاد بذرة غريبة وطفيلية حتى في الغرب، وأن إنكار وجحود اللَّه لا يتفق مع الفطرة الإنسانية السوية. وأن الغرب نفسه هدم ونقد الأفكار الإلحادية لما تمثله من دمار للعقول، وهدم لكل محاولات الإصلاح البشري على مستوي الجماعات والأفراد. وأن الإلحاد غالباً ما ينتشر ويترعرع في غياب الفكر التنويري وفي غياب الدور التنويري للفلسفة أيضاً. كذلك رأينا أن هذا الفكر الإلحادي يرتبط بالنزعات المادية التي ترى في العلم الإله الجديد وتتعبّد في محرابه، ونسي هؤلاء الملاحدة أن فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها أن يوجد في الإنسان جسم وروح، لكل منهما مطالب تختلف عن الآخر، ولقد أثبتت الحقائق التاريخية والفكرية أن الإلحاد غريب على المجتمعات بصورة كبيرة، حتى إن وجد فقليل من يتبناه، وسرعان ما يزول ويتلاشي متى ظهر زيفه وضعف أدلته وخواء قضاياه.

---

[5]-المرجع السابق:ص58.
[6]-المرجع السابق:ص60.

ظاهرة الإلحاد

مقاربة نقديّة في المضمون الفكري

نبيل علي صالح[*]

تتناول هذه المقالة الإلحاد بما هو ظاهرة تاريخية في الفكر الغربي، وتحاول أن توضح الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدت إلى ولادة هذه الظاهرة.

وسعياً إلى هذه الغاية يعمل الكاتب على إجراء مقاربة نقدية للمضمون الفكري للإلحاد، والثغرات المنطقية التي تصور منظومته المعرفية على المستويين التاريخي والفلسفي.

المحرر

يقوم الإلحاد من الناحية الفكرية على الشكّ واللاّيقين، والإيمان بأصالة المادة، ونسبية الأشياء.. بمعنى الاعتقاد بالواقع الموضوعي العيني الحسي الخارجي الملموس والمرئي، في مقابل اتجاه آخر يؤمن بأصالة الروح كاتجاه مثالي في التفكير والسلوك.. **والإلحاد** ـ كاتجاه مادي أو كمدرسة في التفكير والاعتقاد والمنهج ـ **ليس حالةً فكرية جديدة أو تياراً أو مذهباً حديثاً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية**، فقد نشأت منذ البواكير الأولى للحضارة العربية الإسلامية تيارات واتجاهات مادية (دهرية) صرفة، وظهرتْ أيضاً كثير من الحركات والنخب الفكرية الرافضة للدين ولعموم الثقافة الدينية، ومنذ العصر الجاهلي (بحسب التقسيمات التاريخية الدارجة المعروفة عن التاريخ العربي الإسلامي) بدأت تثار مثل هذه الأفكار المادية، وقد دخل القرآن مع أتباع هذا الخط

*ـ باحث في الفكر الإسلامي ـ سوريا.

(ممن أنكروا اللّه والمعاد) صراعاً فكرياً، كما نلاحظه في قوله تعالى الذي يشرح فيه طبيعة الفكر الدهري (الإلحادي): ﴿**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ**﴾(**سورة الجاثية: 24**).

ولاحقاً اتسع نطاق تلك الحركات والتوجهات أو الاتجاهات الفكرية، مع توسُّع حركة الفتوحات الإسلامية باتجاه مدائن وأمصار وحضارات جديدة، حيث إنّ الحضارة العربية الإسلامية لم تكن مقفلة أو مغلقة على ذاتها وأفكارها بل كانت حضارة تبشيرية دعوية (إذا جاز التعبير)، انطلق أتباعها في الآفاق لفتح البلدان والأقاليم، فحدثَ الاحتكاك والتفاعل والتمازج والتلاقُح الفكري والرّوحي مع تلك الحضارات التي لها أفكارُها وعقائدها وعاداتها وتقاليدها المختلفة (شكلاً ومضموناً) عن حضارة العرب والمسلمين.. **وكانت النتيجة الطبيعية لهذا التفاعل، والتوسع الكبير** في حركة النقل الحضاري المتبادل، والتأليف والترجمة، ونشر العلوم الكلامية والمنطقية والفلسفية خاصة خلال عهد الخليفة المأمون في العصر العباسي، **كانت نتيجته ظهور أفكار وافدة جديدة (عقدياً وكلامياً) مخالفة للسائد من الأفكار الدينية المتوارثة المعروفة،** عرف أصحابها في وقتها بالدهريين أو بالزنادقة[1] (أصحاب بدع)، وهم فئة تنزع للتشكيك والمجادلة والسفسطة، ورفض القناعات والاعتقادات التقليدية السائدة على مستوى المعرفة الدينية خصوصاً..

وقد تطورت تلك الحركات في فكرها ومعرفتها، وباتت تستند إلى ما تعتبره «حقائق علمية» تؤيد وجهة نظرها، في رفض مبدأ الخلق، والعلة الأولى، والاعتماد على العقل والتجربة وحدها في الوصول إلى المعرفة والحقيقة. أي إنّه حدث غياب للاعتقاد بأنّ الآلهة موجودة، وهذا يتناقضُ مع فكرة الإيمان بالله أو الألوهية، إذ إنّ مصطلح الألوهية يعني الاعتقاد بأنه يوجد على الأقل إله واحد..

وتبلور مصطلح الإلحاد عقب انتشار الفكر الحر واللا يقين الفكري والتشكيكية العلمية، وتنامي نشاط التيارات الفكرية في نقد الأديان. **حيث مال الملحدون الأوائل إلى تعريف أنفسهم باستخدام كلمة «ملحد» في القرن الثامن عشر في عصر التنوير. وشهدت الثورة الفرنسية أول حركة سياسية**

---

[1]ـ قسم عبد الرحمن بدوي الزنادقة (من حيث الدوافع) إلى ثلاثة أقسام:
-رؤساء (المانوية) في الإسلام المؤمنين بها إيماناً صحيحاً صادراً عن رغبة دينية صادقة.
-طائفة المتكلمين التي تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل اللهو الفكري، وصورة من صور المجون الشقي.
-طائفة الأدباء التي تتخذ من التراث القومي للآباء وسيلة للتفاخر القومي وتزكية للنعرات الشعوبية، ووسيلة للتماسك القومي أمام التراث الوافد. (راجع بدوي، عبد الرحمن. «من تاريخ حركات الإلحاد في الإسلام». مركز نماء للبحوث والدراسات).

كبرى في التاريخ للدفاع عن سيادة العقل البشري فضلاً عن تيار من الإلحاد لم يسبق له مثيل[1].

أما بخصوص معنى الإلحاد والملحدين في مجالنا الثقافي والحضاري الإسلامي، فنقول إنّ **الثقافة العربية الإسلامية كانت وما زالت تعتبر أن العلوم الدينية** (بأشكالها المتعددة: فقه وحديث وقرآنيات وتاريخ سير وتراجم، وعلوم الأمر والنهي وغيرها) **هي العلوم الوحيدة التي تحوز الغطاء الشرعي الديني وتحظى بـ «المقبولية» المجتمعية (إذا صح التعبير)**، بينما العلوم العقلية والفلسفية والكلامية القائمة على التأمل والتفكر والجدل والشك والنظر، بقيت بعيدة عن القبول المجتمعي العام، بل شكلت مصدرَ إزعاج للسلاطين والفقهاء وعموم أرباب الشعائر الدينية الظاهرية، ولهذا انتقدوها وواجهوها، وحاربوا أصحابها وأتباعها بشدة، واعتبروها ـ في كثير من الأحيان ـ خروجاً (ومروقاً) على الدين الإسلامي الذي كانوا يعطونه تفاسير وشروحات بعيدة عن العقل والاجتهاد العقلي والحكمة الفلسفية..

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نقلت (وذكرتْ) كثيراً من متون ومصادر التاريخ أنّ «شيخ الإسلام ابن تيمية» قال عن المنطق، وهو أحد فروع المعرفة العقلية: **«أنّ فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ما ضرّ كثيراً من الناس، كما سدّ على كثير منهم طريقَ العلم، وأوقعهم في أودية الضلال والجهل»**[2].

وهكذا فالثقافة الدينية (الرسمية والعامة) في مجتمعاتنا لا تزال تنظر نظرة سلبية لكل العلوم العقلية (في وقت تقدس العلوم النقلية).. فما بالك بفكرة الإلحاد ذاتها التي ترفضها وتواجهها بشدة، بل هناك تشريعات وقوانين قضائية تجرّم «الملحدين» إذا ما أعلنوا الكفر البواح، وقد يصل حكمهم إلى الإعدام والقتل..

لكن أود هنا أن أفرّق وأميز بين عدة مفاهيم أو طروحات تدور حول موضوع «الإلحاد»، وتشرح بعض التباساته الفكرية العملية:

أولاً- مفهوم «اللادينية»، كرؤية سياسية وفكرية «دنيوية» يؤمن بها الكثير من الناس والسياسيين والأحزاب الوضعية العلمانية، تقوم على «الحيادية» تجاه الأديان، والقول بالفصل العملي بين

[1]ـ موسوعة ويكيبيديا، مادة «إلحاد». الرابط: **https://ar.wikipedia.org**

[2]ـ ابن تيمية. «مختصر كتاب نقض المنطق». ص175، طبعة مصر لعام 1951م.

الديني والدنيوي، ورفض أن يكون للدين أي دور مباشر أو غير مباشر في واقع السياسة للدول والمجتمعات، أو أي تأثير سياسي (وقيمي) في الدولة ومؤسساتها وإداراتها.. أي ترفض هذه الرؤية أية وصاية قدسية أو إرادة عليا دينية أو مرجعية للدين (ورجالاته ودعاته ورموزه) في حياة الإنسان العملية القانونية والوضعية الدنيوية، وتؤمن بحق هذا الإنسان في رسم حاضره ومستقبله، واختيار مصيره بنفسه دونما اعتبار لشيء إلا للعقل والعلم والقانون..

طبعاً، هذا التوجه ليس عبئاً على الدولة، بل هو من حق أتباع (وأصحاب) هذه الرؤية الفكرية والسياسية التي بات لها مؤيدون كثر حتى في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ولهم كامل الحرية في تبنيه، والدعوة إليه بطبيعة الحال في إطار الدولة المدنية القانونية العادلة التي تفصل الديني عن السياسي، دونما إساءة للدين ولا تقديس للسياسة. يعني: (عدم تديين السياسة، وعدم تسييس الدين).

ثانياً- الإلحاد كحالة إنكار لوجود اللَّه قطعياً، أي كقناعة وإيمان بعدم وجود علّة (غير مرئية) خالقة للوجود والكون والحياة.. طبعاً بعض الملحدين ينكرون وجود اللَّه نهائياً، وبعض الملحدين يكتفون بعدم الإيمان به دونما دخول في تفاصيل ومواجهات. وقد أصبح هذا النمط من (الإلحاد) هو الدين الرسمي المنصوص عليه في كثير من دساتير البلدان الغربية، ويعبر عن ذلك (بالعلمانية) تارة، (واللادينية) تارة أخرى، وكل ذلك يعني ترك الدين كحالة فردية خاصة بين الفرد ومعبوده حتى لو كان وثناً. فالحرية عندهم أقدس من الأديان.

ثالثاً- اللاأدرية[1].. وهي عبارة عن توجُّه فلسفي شكيّ، يعتبر أنّ القيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة، وغير ذات معنى.. وربما لا يمكن لأحد تحديدها أو تأطيرها عقلياً، لأنها من نوع المعنويات والغيبيات غير المنظورة وغير الخاضعة للمقياس العلمي الحسي المعروف. فقضايا مثل «**وجود الله**» أو «**الذات الإلهية**» أو «**الآخرة**» بالنسبة إليهم، هي موضوع غامض كلية لأنه غير مرئي وغير محسوس، ولا يمكن تحديده في الحياة الطبيعية (العضوية) للإنسان.. أي إنّ

[1]ـ بالعودة تاريخياً إلى الوراء، فقد صيغت معادلة اللاأدرية في العام 1869م من قبل توماس هكسلي للإشارة إلى قناعته الخاصة التي تقوم على أنه من المستحيل معرفة العديد من المسائل التي تشملها العقائد الدينية. من هنا انطلقت هذه الفكرة كنهج، وأصبحت سائدة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بسبب الأعداد المتزايدة من البيانات العلمية التي تبدو مناقضة لموقف الكتاب المقدس، وذلك بسبب الخلاف بين علماء دين وسلطات الكنيسة على استخدام النقد النصي والتاريخي في تفسير الكتاب المقدس. وهناك كثير من الفلاسفة تبنوا أو سلكوا طريق اللاأدرية (أو الإيمان المتحفظ عليه) مثل: أوغست كونت، ويليام جيمس، ايمانويل كانط، جورج سانتايانا، وهربرت سبنسر...الخ..

«اللا أدري» لا ينفي ولا يؤكد وجود الله.

وبالرغم من أنه نوع من الإلحاد. فالإلحاد يدعي أن اللّه غير موجود. بينما يدعي مذهب اللاأدرية بأنه لا يمكن إثبات وجود الله، ولكن ـ في الوقت نفسه ـ لا توجد طريقة لإثبات عدم وجوده. ومن هذا المبدأ يصح القول بأن «اللاأدرية» أكثر صحة ودقة من الإلحاد الذي هو موقف حدي غير عقلاني وغير علمي حتى برغم ادعائه العقلانية والعلمية، لكونه بعيد عن الحيادية في الأمور التي لا طريق منهجية له إليها.

ليس هناك سبب واحد للإلحاد، بل أسباب عديدة اجتماعية وسياسية وربما ذاتية، دفعتْ باتجاه تبني هذا الخط من قبل بعض الناس، وتحولّه لدى أتباعه إلى ما يشبه المنهج والظاهرة الفكرية، مع أنه لم يتظهّر على هذا النحو المعرفي إلا مع طروحات الفلسفة المادية الماركسية التي كان لها ـ على هذا الصعيد ـ عمق فكري تأصيلي، ورؤية فلسفية استقتها ـ كما زعم أصحابها ـ من انتصارات العلوم التجريبية المادية التي تحققت خلال القرن العشرين.

وبالعودة تاريخياً إلى الوراء في المجال الحضاري والمجتمعي الغربي، للبحث في مسبّبات هذه الظاهرة، أمكننا القول إنّه كان للكنيسة الغربية التي هيمنت على الحياة الخاصة الفردية والعامة المجتمعية هيمنةً كلية ومطلقة، الدور الأهم في انتشار الاتجاهات الرافضة للدين ولمجمل التفكير الديني، والتي وصلت إلى حدود الإلحاد، وانتشار الأفكار والرؤى اللادينية، وعدم القناعة بوجود اللّه أو الخالق... فالكنيسة القروسطية أدخلتْ نفسها (من خلال قساوستها ورهبانها ونصوص كتبها الخلاصية) في متاهات الخرافات والخزعبلات والأساطير بعدما تجمّدتْ على أفكار قديمة اعتبرتها غير قابلة للتأويل، بل جعلتها أفكاراً وعقائد دينية مقدّسة، كرفعهم النبي عيسى من مرتبة البشرية إلى مصاف الآلهة، وظهور فكرة الخطيئة، والصلب، والخلاص، وأضافوا إلى ذلك كثيراً من الأفكار الخرافية التي كانت عبارة عن آراء لهم حول قضايا ومسائل علمية لا علاقة للدين بها (كعلم مادي تجريبي)، حول أصل (ومنشأ) الأرض والكون والحياة، قوانين رياضية وفلكية، ووو.. إلخ.. وعندما بدأ عصر النهضة الأوروبية، واكتشف كثير من العلماء حقائق جديدة عن طبيعة (وماهية) الأرض والكون والحياة (مغايرة لآراء الكنيسة ومناقضة لأفكارها)، هب الرهبان والقساوسة ينكرون ذلك، ويتهمون من يعتقد بالحقائق الجديدة (ويصدق بها) بالكفر والزندقة وإنكار الحقائق الدينية المقدسة، بل كانوا يعزون إلى السلطات الحاكمة بتجريمهم ومحاكمتهم وقتلهم وصلبهم وحرقهم بالنار، ولقد لقي كثير من العلماء هذا المصير المؤلم جزاء مخالفتهم

لآراء الكنيسة، وكلنا قرأنا عن محاكم التفتيش القروسطية التي قيل بأنّه قُتل فيها على مدار بضعة عقود مئات آلاف الأبرياء[1]..

ولكن حركة العلم المتدفقة كنهر جارف لم تهدأ أو تتوقف، بل تواصلت بقوة وعنفوان، واستطاع العلماء ـ من خلالها ـ أن يثبتوا وجودهم، ويقدموا كل يوم مكتشفات ومخترعات ووقائع علمية مثبتة حديثة وبراهين جديدة على نظرياتهم العلمية، ومعادلاتهم الرياضية في شتى مجالات حركية الفعل الإنساني والطبيعي، وابتدأتْ آراءُ الكنيسة ومعتقداتها تتلقى الضربات العلمية القوية واحدةً تلو أخرى، وتتعرضُ في كل يوم لانتكاسة وهزيمة جديدة، وكانت قصب السبق والفوز في النهاية لعلماء المادة (والعضويات والإنسانيات) على رجال الكهنوت الكنسي الرث والمتبلّد، فاندفع الناس نحو الإيمان بالعلم المادي المرئي المحسوس، كإله جديد سيحمل لهم الرخاء والقوة والرفاهية والسعادة[2].. وفتش الناس أسرار الكنيسة فهالهم ما رأوه من فساد أخلاقي بين الرهبان والراهبات، وأرادوا التخلص إلى غير رجعة من السلطان الكهنوتي والقهر الزمني الذي مارسته الكنيسة ضدهم، ومن الإتاوات والضرائب التي فرضها رجالاتها على رقابهم تحت كم هائل من المفاهيم والشعارات الدينية، فكان الرفض الكامل لكل المعتقدات الدينية والكراهية العامة لكل عقيدة تنادي بالإيمان بالغيب، واتهام الرسل جميعاً بالكذب والتدليس، وهكذا برزت الموجة الأولى من موجات الإلحاد العالمي.. بخاصة أنّ العقل الأسطوري الذي هيمن على التفكير الديني القروسطي فجّر الدين من الداخل، وفرض على الناس أنماطاً قاسية ومعقدة للعيش الوجودي

[1]ـ محاكم التفتيش.. وتعني باللاتينية « **Inquisitio Haereticae Pravitatis**». وترجمتها الحَرْفية: «التحقيق في البدع الهرطوقية» (كانتِ الهَرطقة جريمة عالمية ضد الله، والأمراء، والمجتمع. كونها تمزق الرابطة الاجتماعية).. وقد نشطت دواوين ومحاكم التفتيش (الكاثَوليكية) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتركزت مهمتها في اكتشاف مخالفي الكنيسة، ومعاقبتهم بأبشع وأفظع العقوبات. بمعنى أن هذه المحاكم كانت بمثابة «سلطة قضائية كنسيه استثنائية» وضعها البابا غريغوري التاسع لقمع جرائم البدع والردة، وأعمال السحر، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر في جميع أنحاء العالم المسيحي.. وقد ميز المؤرخون بين ثلاثة محاكم تفتيش مختلفة، والتي لها بنود مستقلة:
محاكم التفتيش في القرون الوسطى التي تعرض على المحاكم الكنسية من قبل البابا اينوسون الثالث في العام **1199**م.
محاكم التفتيش الإسبانية التابعة لملك إسبانيا، والتي تأسست في العام **1478**م، واعتمدت عليها محاكم التفتيش البرتغالية، ومحاكم التفتيش في المستعمرات الإسبانية والبرتغالية.
محاكم التفتيش الرومانية (مجمع للمحاكم التفتيش الرومانية والعالمي)، وهي تأسست في عام **1542**م، وأعاد (المجمع المقدس للمكاتب المقدسة) تسميتها في عام **1909**م.
وقد ألغيت المحاكم في القرن التاسع عشر، واستبدلت بالمجمع المقدس لشؤون العقيدة والإيمان في الفاتيكان. بعدما ذاع صيتها كمؤسسات بشرية عنيفة ومتعصبة، لم تعد تناسب عصور التنوير والحداثة العقلية القائمة على العقل والقانون والحريات الخاصة والعامة.

[2]ـ عبد الخالق، عبد الرحمن. «الإلحاد وطرق علاج هذه الظاهرة». الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الرابعة، السعودية/الرياض لعام **1987**م. ص: **8**.

من الخارج... دمّرت اجتماعهم وبيئتهم الفكرية والعملية، وسحقت إمكانيات العيش الطبيعي التوافقي عندهم..

وهذا العقل الأسطوري أنتج مفاهيم وشبكات كلامية تأويلية على شكل خطاب ديني غيبي بعيد عن الفهم والقبول الذهني الإنساني، حيث الغوص في القصص والحكايات والروايات وسرديات الأحداث الدينية التاريخية غير الثابتة التي تروي معجزات وحكايا تتناقض مع القوانين والنواميس الكونية الراسخة والثابتة التي وضعها اللّه في هذا الوجود، مما دفع بعضهم إلى اتباع وسلوك أحد أمرين أو طريقين، إما أن يعيش بتناقض ذاتي صارخ بين عالم النظرية (حيث الدوران في فلك النصوص والتواريخ والتفاسير الغيبية) وعالم الواقع (حيث الثوابت والقوانين التي يراها أمامه)، وإمّا أن يكفر بكل تلك المرويات صحيحها وضعيفها حتى ما ثبت منها في الكتب والنصوص والأحاديث، خاصة مع وجود طبقات من رجالات الدين العاجزين عن تبيان الحقائق وتأويل النصوص والاجتهاد العقلاني..

من هنا كان اندفاع الناس لخيار رفض الدين أو الفكرة الدينية، واتباع بعضهم لطريق الإلحاد، وهو ربما يأتي بمثابة ردّ فعل نفسيّ ضد هذا التخلف وهيمنة حالة جمود الفكر الديني، ورفضه القبول بتطورات الحياة والعصر، وطغيان هذا التشدد الديني والاجتماعي، الذي وصل حدود الإجرام والقتل وسفك الدماء.

لقد ربى هذا الفكر الديني الظاهري المغلق والمتشدّد مجتمعات الغرب -واليوم نسير في مجتمعاتنا العربية والإسلامية على السبيل والمنوال ذاته- على العيش في منغلقات فكرية تقليدية ثابتة مقدسة، ولكن لاحقاً انكشفت مضامينه على حقيقتها بعدما رفع العقل العلمي التنويري الغطاء عنها، وعرّضها لأنوار العقل الحداثي وشمس الحقائق الكونية، مميطاً اللثام عن زيفها وهشاشتها وعدم فاعليتها التجديدية لمواكبة التطورات البشرية المتسارعة..

لكن المشكلة استمرت، وهي نفور كثير من الناس من الدين والتدين، نتيجة التطرف والجمود، واستمرار عقليات وسلوكيات والاستبداد الديني، حيث إنّه حينما يكون الدين خاضعاً لسلطة دينية مقدسة ومستبدة (ستُوظَّف حتماً بوصفها ورقةً داعمة للاستبداد السياسي)، فإن هذا قد يدفع الشخص لاتخاذ موقف سلبي (شبه دائم) من الدين نفسه..

وفي مجالنا العربي لاحظنا ـ في الفترات الزمنية المتأخرة- تزايدَ أعداد ونسب الشباب الرافضين

للدين، ممن قد تصل الأمور معهم حدود الإلحاد، وأنا لا أستطيع أن أحمل هؤلاء مسؤولية السير في هذا الخيار الفكري أو النفسي أو الاجتماعي، في ظل هيمنة التسييس الديني، والتطرف الإسلامي، ورفض كثير من رجالات الدعوة الإسلامية الإجابة عن الأسئلة المشروعة للعقل الناجمة عن تنوعات الحياة ومتغيراتها، ونهي الشباب بل زجرهم عن مجرد التفكير فيها، في حين أن عقلية الشباب اليوم لا يمكن أن تقبل بمثل هذا النهي والزجر، ولا أن تقبل أن يفرض عليها أحد قواعد مسبقة لمساحات التفكير والأسئلة الممكنة والمتاحة، مما ولَّد الشك والنفور والرفض في نفوسهم، وربما قادهم إلى طريق الإلحاد شيئاً فشيئاً، من باب أنّ أسلوب الترهيب من مغبة التفكير والتساؤل في مثل هذه الأمور قد ولَّد وللأسف ردّ فعل عكسيّاً في هذا المجال، وبدلاً من أن تحميهم قادتهم إلى دوامة اللا يقين والشك والإلحاد.. وبالتالي هذه البيئة الدينية القائمة على منطق الزجر والقمع ورفض إثارة الأسئلة والشكوك، يجب تغييرها لتتعامل بأريحية واقتدار فكري واجتماعي ونفسي مع الجيل الجديد الذي لديه الكثير من التساؤلات العقلية الشبابية الملحة حول الذات الإلهية، وحقيقة الخلق وأصل الوجود وغيرها (ما نسميها بأسئلة الخَلْق الأولى)، وكذلك عدم توافر متخصصين أكفاء أصلاً في هذا الجانب بالقدر الكافي في ظل تزايد أعداد الفقهاء والوعاظ التقليديين الذين تقتصر أنشطتهم ومواعظهم وبياناتهم الفكرية الخطابية على التشدد في مسائل الافتاء الخاصة بالحلال والحرام، وعلى الحديث، واجترار المألوف والأليف الذي يخاطب الأحاسيس ويدغدغ المشاعر ويجيّش العواطف، ويفجّر المواقف أكثر من مخاطبته العقول والقلوب الواعية المسؤولة عن محدداتها والتزاماتها الإيمانية. وزادَ بعضهم أنّ الخطابَ الدّيني قد أضحى اليوم برمته خطاباً بائساً ينتصر للنقل على حساب العقل[1].. وربما يستطرد بعضهم في الحديث عن أسباب الإلحاد الذي بدأ يتفشى في مجتمعاتنا ليوجه التهمة إلى طبيعة الثقافة الغربية كثقافة مادية، تميل بطبيعتها للإلحاد وإنكار وجود الذات الإلهية عموماً، وكذلك قراءة الكتب والمواقع الالكترونية الإلحادية دون وجود أسس عقيدية إسلامية صحيحة مما جعل هؤلاء الشباب ـ كما يُعتقد ويُظن ـ لقمة سائغة للوقوع في فخ الإلحاد، وبراثن اللادينية، خاصة وأن نوعية المناهج التربوية والتدريسية في المدارس، وخصوصاً في مراحلها الأولى، لا تضع الأسس الكافية للعقيدة الراسخة الصحيحة.

وأما من الناحية الفلسفية فلا شك في أنه كانت هناك لحظة تاريخية مفصلية رأينا فيها بروزاً

[1]ـ العبدلي، ساجد. «حول أسباب الإلحاد». صحيفة البيان، تاريخ: 2012/8/18م. الرابط:
http://www.albayan.ae/opinions/articles/20121.1710560-18-08-

واضحاً للفكر الإلحادي كاتجاه معرفي ـ فلسفي، وهي القرن الثامن عشر الذي شهد حملة فكرية مناهضة للدين في معظم فعليات ومواقع واتّجاهات الثّقافة الأوروبية. حيث جاء ظهور الفكر الإلحادي المناهض للدين مع لحظات تراجع الفلسفة وانحطاطها لا لحظات تطورها وازدهارها.. فلحظة سقراط وأفلاطون وأرسطو ـ التي هي حسب غالبية المؤرخين والفلاسفة ـ لحظة سمو الوعي الفلسفي اليوناني، هي لحظة إيمان واعتقاد، وإذا أردنا أن نقف على لحظات استعداء الدين، فيجب أن ننتقل إلى لحظة خريف الفلسفة الإغريقية، أقصد لحظة أبيقور صاحب الأسئلة الإلحادية الشهيرة المرتكزة على إشكالية وجود الشر في العالم[1].. وكذلك الشأن فيما يخص تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، فالقرن السابع عشر قرن عملاق في صيرورة تطور الفكر الفلسفي الأوروبي، قرن ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولايبنز... وهم فلاسفة مؤمنون ومعتقدون، حتى سبينوزا ـ الذي كان حلولياً ـ فهو في نزوعه الفكري والفلسفي يتسم بنزوع اعتقادي ديني عميق.. **وعند بحث المحصول الفلسفي للقرن الثامن عشر** (لحظة انبثاق الفكرة الإلحادية كفلسفة) **سنلاحظ أنه قرن قزم، وعطاؤه الفلسفي لا يستحق الذكر؛ فإذا استثنيت إيمانويل كانط** ـ وكما هو معلوم فيلسوف مؤمن بل شديد التدين برغم أن فلسفته ستوظف لاحقا لدعم النزعات التشكيكية والإلحادية ـ **لا تجد في هذا القرن أي قامة فلسفية تستحق التنويه، ففولتير وروسو ومونتيسكيو**... هم أدباء متفلسفون، لا فلاسفة بحصر المعنى. فلو عايرت كتبهم بمعيار الصناعة الفلسفية لن تجد فيها ما يستحق التنويه، والإسهام المعرفي لهؤلاء الأدباء المتفلسفين كان إسهاماً في الفلسفة السّياسية، خاصّة في نظرية العقد الاجتماعي وفصل السلطات. أما الصناعة الفلسفية الثقيلة، كالمنطق ونظرية المعرفة والرؤى الأنطولوجية (رؤى الوجود) فلا نجد لديهم إلا رؤى مكررة.. كما جاءت فلسفة أوغست كونت في تلك الفترة لتكون فلسفة معادية للدين، حيث يحتل العلم عنده موقع التتويج في السياق العام لهذا التطور، ويتحدد باعتباره مؤشراً على نضج البشرية، واكتمال نموها العقلي، وذلك بفعل تطورها وانتقالها من المرحلة اللاهوتية (حيث كان التفكير يفسر ظواهر الطبيعة بعوامل ما ورائية مفارقة للمعطى الطبيعي) إلى المرحلة الميتافيزيقية (حيث صارَ التّفكير في لحظة مراهقته يفسر ظواهر الطبيعة تفسيراً ماهوياً فلسفياً)، حيث يدرس العلاقات السببية الرابطة بين الظواهر دراسة علمية، تخلص به إلى بناء قوانين منسوجة في لغة علمية، بهدف إحلال النموذج العلمي

[1]ـ بوعزة، الطيب. «الإلحاد من منظور فلسفي». مركز نماء للبحوث والدراسات. حوار بتاريخ: 2012/7/19م. الرابط:
http://nama-center.com/DialogueDatials.aspx?Id=11

التجريبي، وجعله مهيمناً وسائداً على جميع حقول المعرفة.

وربما كان الفكر المادي الماركسي أبرز اتجاه فلسفي ظهّر الإلحاد كفلسفة وضعية علمية ذات امتدادات وقواعد وبنى علمية رصينة ومعيارية كما كان يعتقد.. فجوهر الوجود وفقاً للفلسفة المادية يتقوّم بالمادة فقط، والعالم المادي الذي تدركه حواسنا، والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا، هو الواقع الوحيد القائم، ولا واقعاً آخر غيره. أما إدراكنا وفكرنا فهما ليسا أكثر من نتائج «عضو مادي» جسدي هو الدماغ. أي إنّ «المادة» ليست من نتاج العقل، بل العقل هو نفسه ليس سوى نتاجاً للمادة الأرقى.. ويعرف لينين المادة بكونها موجوداً مستقلاً عن الشعور والإدراك. فهي الواقع الموضوعي خارج الذهن. وترى المادية أنّ الواقع لم يخلقه إله أو إنسان، وإنما له وجود ذاتي، وبالتالي تنفي المادية كل التصورات المثالية التي تقر بوجود روح خلقت العالم. وبكلمة أوضح تنكر المادية عالم الغيب، وتقرّ في مقابل ذلك بإمكانية معرفة العالم مادام خاضعاً للحواس والتجربة. وليس في العالم أشياء لا يمكن معرفتها، وإنما فيه أشياء لا تزال مجهولة، وهي ستنكشف وتصبح معروفة بوسائل العلم والعقل، هذا على المستوى الطبيعي.

أما على مستوى المجتمع، فيلخص كارل ماركس المادية التاريخية في كتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» بقوله: «**إنّ الناسَ أثناءَ الإنتاجِ الاجتماعي لمعيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية مستقلة عن إرادتهم وتطابق علاقات الإنتاج، هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية، ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي، وتطابقه كذلك أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب الإنتاج الحياة المادية يكيّف تفاعل الحياة الاجتماعي والسياسي والفكري. بصورة عامة فليس وعي الناس هو الذي يحدد معيشتهم، بل على العكس من ذلك معيشتهم الاجتماعية هي التي تحدد وعيهم... فتغيير الأساس الاقتصادي يزعزع كل البناء الفوقي، فكما لا يمكن الحكم على فرد ما وفقاً للفكرة التي لديه عن نفسه، كذلك لا يمكن الحكم على عهد انقلاب كهذا وفقاً لوعيه، فينبغي تفسير هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية**»[1].. ومن خلال هذا التفسير والتحليل الفكري يتضح ـ بحسب الرؤية الفلسفية الماركسية ـ أنّ الظروف المادية هي التي تحدد وعي الناس وعقائدهم وأسلوبهم في الحكم، وطريقتهم في التفكير، وأخلاقية سلوكهم.. ذلك أنّ البنية التحتية

[1]ـ ماركس، كارل. «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي». ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، طبعة أولى لعام 1969م. ص: 95.

(أي قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، التي هي شروط حياة المجتمع المادية) هي التي تحدد البنية الفوقية (الوعي ـ الأخلاق ـ الفلسفة ـ الفن ـ الدين ـ الدولة..الخ)..

إذاً السّمة المميزة الأساسية لنظرية المعرفة الماركسية هي أنها وضعت عملية المعرفة على أساس الممارسة، ومن نشاط الناس المادي الإنتاجي، ففي مجرى هذا النشاط بالذات يعرف الإنسان الأشياء والظواهر، والممارسة في الفلسفة الماركسية هي نقطة انطلاق أساس عملية المعرفة ومعيار صحة المعارف على حد سواء.

وبعيداً عن الاستطراد المخلّ ببنية هذا البحث، لا نود التوسع في التحليل النقدي لهذه الفكرة، فالبحث هنا ليس مخصصاً ولا مكرساً لهذا التوجه.. إذ يمكنُ العودة لكثير من الدراسات والبحوث النقدية الصّارمة التي استفاضتْ في تفكيك بنية «المادية الديالكتيكية»، وأظهرتْ هشاشتها العلمية فكراً ومنهجاً، وانتصرتْ للعقل والمذهب العقلي.. كما هي الحال مع كتب ودراسات الشهيد السيد محمد باقر الصدر(رض)، وغيره من مفكري النهضة الإسلامية العقلية الحديثة.

براهين علم الكونيّات

بحث مقارن بين الرؤيتين الغربية والإسلامية

حميد رضا آيت اللّهي [*]

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى تحليل فحوى دلالة برهان علم الكون طوال تأريخ مسيرته التكاملية وسلّط الضوء على تفاصيله في رحاب ثلاثة تيّارات أساسيةٍ، حيث وضّح معالمه على ضوء الفكر الإغريقي وأطروحتي المفكّرَيْن الغربيَّيْن توما الأكويني وجوتفريد فيلهيلم لايبنتز؛ وبعد ذلك ذكر خصائصه في كلٍّ من هذه التيّارات الثلاثة وأشار إلى أهمّ عناصره المحورية في الفلسفة الإسلامية، ثمّ ذكر أوجه الاختلاف في طرحه ضمن المدرستين الفكريتين الإسلامية والغربية ولا سيّما من حيث مقوّماته الفلسفية. كما قام الباحث بإجراء دراسةٍ نقديةٍ حول برهان علم الكون ومن ثمّ قيّم هذا النقد على أساس برهان الإمكان والوجوب.

كلمات مفتاحية: البرهان، علم الكون، الإمكان، الوجوب، العلّية، الضرورة، التسلسل

المحرر

شهدت الفلسفة الغربية العديد من البراهين لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى وفق المبادئ الفلسفية المتعارفة هناك، وفي التصنيف الأوّل الذي طرحه الفيلسوف إيمانويل كانط لهذه البراهين هناك مجموعةٌ أُطلق عليها (براهين علم الكونيات أو الكوزمولوجيا cosmology).

برهان علم الكون ينطلق في أطروحته النظرية من إحدى ميزات الكون كالحركة أو الإمكان ومن ثمّ يحدث على أساس ذلك إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، لذا فهو لا يرتكز على

*ـ أستاذ في فرع الفلسفة بجامعة العلامة الطباطبائي طهران إيران.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

موضوع تحليل مفهوم واجب الوجود أو الكمال المطلق، كما لا يعتمد على النظم المحبك في الكون.

لهذا البرهان خلفيةٌ تأريخيةٌ سحيقةٌ، فقد طُرح في الماضي بأشكال وصور عديدة ضمن قوانين أفلاطون وكتابيه (تيماوس Timaeus أو أسطورة الخلق) و(فايدروس)، حيث اعتبر الأشياء المتحركة دليلاً على إثبات المحرّك الأوّل للكون[1]؛ كما أُشير إليه في الجزء الثاني عشر من كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو[2]، ومن ثمّ شاع بين الفلاسفة المسيحين من أمثال أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني ودونس سكوتس ووليام أوكام.

وفي الحقبة التي أعقبت تلك الفترة، جاء الفيلسوف رينيه ديكارت بأطروحةٍ جديدةٍ حول هذا البرهان ضمن آرائه التي انفرد بها، وقد تبنّى بعض تفاصيلها في ما بعد كلٌّ من جونٍ لوك وجورج بيركلي؛ ولكن في العصر الحديث تغيّر مساره بعد أن صاغه الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز بأسلوبٍ آخر ليظهر في عالم الفلسفة بحلّةٍ جديدة، حيث اعتبره مرتكزاً على مبدأ السبب الكافي، وهذه الأطروحة في الحقيقة تعتبر نقطة تحوّلٍ في تأريخ الفلسفة الدينية الغربية.

وبعد جوتفريد لايبنتز، واجه هذا البرهان نقداً لاذعاً من قبل الفيلسوفين ديفيد هيوم وإيمانويل كانط، حيث شكّكا في صحّته وفنّدا العديد من دلالاته، وبطبيعة الحال فإنّ نقدهما قد ارتكز بشكلٍ أساسيٍّ على وجهتهما الفكرية الخاصّة المنبثقة من تلك المبادئ الفلسفية التي شاعت بعد عصر النهضة والحداثة.

لقد وُضع برهان علم الكون في بوتقة النقد والتحليل ضمن تعاليم الفلسفة الغربية على مرّ العصور الأمر الذي جعله يتذبذب بين الرفض والقبول والنقض والإثبات، وأمّا بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية في هذا المضمار، فقد سيقت براهين عديدة لإثبات وجود البارئ جلّ شأنه، لكنّها جرت في مجرى آخر يختلف عمّا هو عليه الحال في العالم الغربي والفكر المسيحي، ومن هذا المنطلق لا يمكن تصنيفها وفق التصنيف المطروح في العالم الغربي حول البراهين الفلسفية؛ وبما أنّ بعض البراهين الإسلامية منبثقةٌ من نتائج واقعية، فهناك من قال أنّها على نسق براهين علم الكونيات، ويمكن القول أنّ هذا الرأي صائبٌ ولكنّ الأسلوب المتّبع فيه لإثبات وجود الله تعالى في الفلسفة الإسلامية يختلف اختلافاً تامّاً عمّا هو متعارفٌ في الفلسفة الغربية.

[1]- جون هاروود هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهزاد سالكي، ص 58.

[2]- أرسطو، ما بعد الطبيعة (باللغة الفارسية)، إعداد: محمّد حسن لطيفي، ص 479.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ مقولَتي الإمكان والوجوب قد اعتُمدتا في بعض البراهين التي طرحت على صعيد علم الكونيات في العالم الغربي، ولكنّ برهان الإمكان والوجوب المطروح في نطاق الفلسفة الإسلامية ولا سيّما في نظرية الحكيم ابن سينا، يختلف اختلافاً تامّاً عمّا سيق في رحاب الفلسفة الغربية.

قام الباحث في هذه المقالة بتسليط الضوء على دلالات براهين علم الكونيات التي طرحها الفلاسفة الغربيون، وتحليل المقوّمات الأساسية لبرهان الإمكان والوجوب المطروح في الفلسفة الإسلامية بهدف بيان أوجه الاختلاف في ما طرحته المدرستان الفلسفيّتان الإسلامية والغربية في هذا المضمار، ومنطلق البحث يرتكز بشكلٍ أساسيٍّ على الدقّة الفائقة في طرح برهان الإمكان والوجوب والتي حصّنته قبال ذلك النقد المنظّم الذي عادةً ما يطرح لتفنيد براهين علم الكونيات، في حين أنّ أطروحة لايبنتز تفتقر إلى هذه الميزة الهامّة.

* تحليل برهان علم الكون على ضوء مسيرته التأريخية

نتطرّق في هذا المبحث إلى دراسة وتحليل برهان علم الكون وبيان مختلف التغييرات التي طرأت عليه طوال مسيرته التأريخية، وبطبيعة الحال إذا أردنا معرفة نقطة انطلاقه فلا مناص لنا من الرجوع إلى العهد الإغريقي القديم حينما جعل الفيلسوف الكبير أفلاطون الحركة أساساً لطرحه كدليلٍ على إثبات وجود الله عزّ وجلّ، حيث اعتبر الحركات الموجودة في الكون بحاجةٍ إلى محرّكٍ واستنتج من ذلك أنّ هذا المحرّك يجب وأن يكون غير متحرّكٍ لكي يكون المنشأ الأساسي لكلّ حركةٍ أخرى. كما أكّد في برهانه على وجود الصانع الذي له القدرة على تنظيم شؤون الكون على أساس المصلحة العليا والخير الأتمّ في إطار منظومةٍ متناسقةٍ[1].

ثمّ جاء الفيلسوف أرسطو ليطرح هذا البرهان نفسه في إطارٍ آخر ضمن نظرية فلسفية متقوّمة في مبادئها على القوّة والفعل، ولكنّ النتيجة كانت واحدةً، ألا وهي إثبات أنّ المتحرّك يكتسب حركته من المحرّك الأوّل الذي يجب وأن يكون ذي ماهيةٍ ثابتةٍ (غير متحرّكةٍ)[2].

وفي القرون الوسطى تعرّف الفلاسفة الغربيون على أصول الفلسفة الإسلامية بعد أن ترجمت نظريات ومدوّنات علماء الكلام والفلاسفة المسلمين إلى مختلف اللغات الأجنبية، لذا تأثّرت

[1]- plato - Collected Dialogues، Edited by E. Hamilton and H. Cairns، New Yourk: Panthon Books، 1941. p. 27.

[2]- Aristotle - Basic Works Of Aristotle، Edited with an introduction by: R. McKeon، New York، Random House، 1941، Metaphysics XII، ch. A.

عملية برهنة إثبات وجود الخالق الأوحد بشكلٍ كبيرٍ بعلمي الكلام والفلسفة الإسلاميين، حيث كان لأفكار الغزالي دورٌ مشهودٌ في الاستدلالات العقائدية الغربية، في حين أنّ الفكر الفلسفي الغربي استند بشكلٍ أساسيٍّ على آراء كلٍّ من أرسطو وابن سينا؛ وتفاصيل هذا الموضوع متشعّبةٌ لا يسعنا المجال لتسليط الضوء عليها هنا كما أنّ الإعراض عنها لا يمسّ بفحوى البحث المطروح في هذه المقالة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفكر الفلسفي للحكيم ابن سينا الذي شاع على نطاقٍ واسعٍ بين الفلاسفة الغربيين في القرون الوسطى، قد أثّر بشكلٍ ملحوظٍ أيضاً على النظريات الّتي طرحها علماء الكلام المسلمون بحيث اعتمدوا عليها في بيان براهينهم، ومن جملتها براهين إثبات وجود الله سبحانه وتعالى. لا يختلف اثنان في أنّ أشهر مفكّري القرون الوسطى قد تعرّفوا على برهان الإمكان والوجوب وبرهان العلّية بعد اطّلاعهم على نظريات هذا الحكيم الفذّ، ولكن كما سوف نثبت لاحقاً فإنّ فلاسفة القرون الوسطى الغربيين لم يطرحوا نظرياتهم وفق المبادئ نفسها لبرهان الإمكان والوجوب السينائي، بل اقتبسوه في إطار تقريرٍ كلاميٍّ ثمّ بسطوه في نمط آخر؛ ولكنّ الفيلسوفين توما الأكويني ونورمان جيلسون نسباه إلى يحيى الدمشقي، في حين أنّ إميل برهيه في كتابه (الفلسفة اليونانية) نسبه إلى الفيلسوف ابن رشد وفي كتابه الآخر (الطبيعيات) أعتبره من أطروحات أرسطو[1].

علماء القرون الوسطى طرحوا عدداً من البراهين في نطاق علم الكونيات بحيث كانت تختلف بشكلٍ أساسيٍّ في المقدّمة المنطقية الصغرى فقط، ويمكن تلخيص هذه البراهين كما يلي:

أوّلاً: برهان أوغسطين

- هناك حقائق كونيةٌ ثابتةٌ وخارجةٌ عن نطاق الزمان[2].

ثانياً: برهان أنسلم

1) هناك أُمورٌ حسنةٌ في الكون (الخير موجودٌ).

2) بعض الكائنات أكثر كمالاً من غيرها.

[1]- كريم مجتهدي، فلسفه در قرون وسطا (باللغة الفارسية)، ص 247. (الفلسفة في القرون الوسطى).
[2]- Augustine - “ on Free Will “ in The Fathers of the Church: The Retraction، Volu. 60، Translated by Sister M. I. Bogan، Washington D. C.، Catholic University of America Press.1968. pp. 1 - 5.

3) لا بدّ من وجود شيءٍ في الكون[1].

ثالثاً: برهان توما الأكويني

1) الأشياء في الكون متحرّكةٌ.

2) هناك عللٌ فاعلةٌ في الكون تسفر عن وجود المعلولات.

3) هناك كائناتٌ يمكنها أن تظهر إلى الوجود في إطار عالم الخلقة، أو أنّها تسير نحو العدم؛ أي أنّها ممكنة الوجود.

4) درجات الكمال بين الكائنات ليست على نسقٍ واحدٍ، بل هي متباينةٌ.

5) الكون فيه كائناتٌ منتظمةٌ.[2]

رابعاً: برهان دونس سكوتس

- بعض الكائنات حادثةٌ، لذا تظهر في عالم الخلقة في هذا السياق[3].

*** الخلفية التأريخية لبرهان علم الكون على ضوء نظرية الفيلسوف توما الأكويني**

برهان علم الكون عُرف في العالم الغربي إبّان القرون الوسطى بفضل نظريات الفيلسوف توما الأكويني وطرقه الخمسة الشهيرة، لذلك أمسى في ما بعد محوراً أساسياً للكثير من براهين علم الكونيات؛ وفي ما يلي نذكر بعض الملاحظات حول البراهين التي طرحها هذا الفيلسوف بغية بيان الخلفية التأريخية لبرهان علم الكون:

البراهين الثلاثة التي طرحها الفيلسوف توما الأكويني وسائر العلماء الغربيين إبّان القرون الوسطى على أساس نظريات العلماء المسلمين في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وفق متبنّيات الديانات التوحيدية، يراد منها بشكلٍ أساسيٍّ إثبات مسألة الخالقية له؛ وهذا الأمر على خلاف براهين كلٍّ من أرسطو وأفلاطون.

بما أنّ جميع فرضيات براهين علم الكونيات ترتكز في استنتاجاتها بشكلٍ أساسيٍّ على مبادئ

[1]- Anselm - “ Monologion “ in Anselm Basic Writing، translated by S. N. Dean. La. Sslle - Illinois: Open Court Publishing Co. 1962، chs. 1 - 3.

[2]- Thomas Aquinas - Summa Theologica، Translated by English Dominican Fathers، Chicago، Benzingers Brothers، 1948. chs. 1 - 3.

[3]- Scutus، John Duns - Philosophical Writtings، Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، 1962. pp. 39 - 56.

العلّة، وبالتحديد على مبادئ العلّية الفاعلة، لذا فإنّ قيام توما الأكويني بطرح أحد البراهين المستلهمة من هذا السنخ العلّي لا يجعل هذا الطرح متمايزاً عن غيره؛ والحقيقة أنّ الطرق الخمسة التي وضعها هذا الفيلسوف ليست سوى خمسة أساليب مختلفة تنصبّ في نتيجةٍ واحدةٍ ألا وهي إثبات وجود الله تعالى، وهي عرضةٌ للتشكيك والنقض، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ يقدح بالاستدلالات التي اعتمد عليها في هذا الصدد.

قام توما الأكويني في الأسلوب الثالث من هذه الأساليب الخمسة ببيان الإمكان الذي تتّصف به الكائنات عن طريق دراسة وتحليل حدوثها؛ ولكن على الرغم من كون الحدوث هو أحد الأسباب التي تجعل الكائنات تتّصف بالإمكان، إلا أنّ المناط الأساسي في ذلك هو افتقارها إلى العلّة، أي أنّ الحدوث ليس هو المعيار للإمكان، وهذا ما أكّده الحكيم ابن سينا ووضّحه بأكمل وجهٍ حيث اعتبر أنّ حاجة الممكنات إلى واجب الوجود هي أساس كونها ممكنة الوجود لا أنّ حدوثها هو السبب في ذلك، ومن هذا المنطلق فكلّ كائنٍ يكون بحاجةٍ دائمةٍ لواجب الوجود ولا انقطاع لها بتاتاً ولو للحظةٍ واحدةٍ؛ وبهذا الاستدلال أثبت مبدأ العلّية الإلهية المبقية.

استدلال توما الأكويني الذي اعتبر فيه ممكن الوجود مفتقراً إلى واجب الوجود هو في الحقيقة ناشئٌ من باب افتقار المعلول إلى علّته، فهو يقول بما أنّ الكائنات الحادثة بحاجةٍ إلى علّةٍ في حدوثها، فكذا هو الحال بالنسبة إلى للكائنات الممكنة، فهي مفتقرةٌ إلى علّةٍ؛ ونظراً لكون السلسلة العلّية لا يمكن أن تسير إلى ما لا نهايةٍ، يثبت لنا واجب الوجود الذي هو العلّة النهائية.

من البديهي أنّ هذا النمط في بيان العلّية منشؤه الأساسي هو الاعتماد على التجربة، وهو بكلّ تأكيدٍ يختلف بشكلٍ جذريٍّ عن العلّية الحقيقية التي وضّح الحكيم ابن سينا معالمها في إطار تحليله العقلي؛ فالعلّية التي تحدّث عنها الفيلسوف توما الأكويني لا تتعدّى كونها علّيّةً معدّةً وبالتالي فإنّ حاجة المعلول إليها على نحو الضرورة تُثبت عن طريق القول بمبدأ عدم انقطاع هذه الحاجة لدى الكائنات في ظلّ العالم التجريبي، وهذا الأمر يتعارض تعارضاً تامّاً مع الضرورة العقلية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ افتقار المولود إلى والدٍ هو مثالٌ على هذا السنخ من العلّية (العلّية المعدّة)، وهذه هي أهمّ نقطة ضعفٍ في براهين علم الكونيات، وقد أصاب الفيلسوفان ديفيد هيوم وإيمانويل كانا في نقدهما من هذا الباب.

على الرغم من أنّ توما الأكويني اعتمد في استدلاله على مبدئي الإمكان والوجوب لبرهنة مبتغاه، إلا أنّ برهانه في الحقيقة مطروحٌ ضمن نطاق نظريات علم الكلام؛ ويشار هنا إلى أنّ

الفيلسوف وليام أوكام[1] قد اكتشف هذا الخلل قبل الفيلسوف ديفيد هيوم بعدّة قرونٍ وعلى أساس ذلك انتقد الاستدلال المذكور[2].

يرى وليام أوكام أنّ برهان علم الكون يرتكز في الأساس على ضرورة الارتباط بين العلّة والمعلول، في حين أنّ التجربة لا دلالة فيها على هذه الضرورة الارتباطي[3].

بما أنّ العلماء الذين يطرحون برهان الإمكان والوجوب يستدلّون على كون واجب الوجود هو غاية الوجود ومنتهاها وأنّه يتّصف بالوجود على نحو الضرورة، ويؤكّدون في الحين ذاته ضرورة العلاقة العلّية بين العلّة والمعلول؛ لذا فبيان الضرورة في عالم الواقع على أساس المبادئ الفلسفية يعتبر هامّاً للغاية.

الفيلسوف توما الأكويني أكّد استحالة التسلسل في مختلف البراهين التي طرحها، وقد اعتمد على هذه القاعدة أيضاً في برهان علم الكون؛ ولكن رغم تأثّره بالحكيم ابن سينا على هذا الصعيد، إلا أنّه لم يذكر استدلالات قوية لإثبات هذه الاستحالة.

إذن، نظراً لكون تسلسل العلل المعدّة ليس مستحيلاً عقلاً[4]، لذا فإنّ البرهان الذي طرحه توما الأكويني ليس له القدرة على الصمود أمام الأطروحة القائلة بإمكانية التسلسل؛ إذ يقول المفكّر رونالد هيب بيرن في هذا الصدد: «**حتّى وإن اعتبرنا الممكن أنّ ذلك الكائن الذي يظهر إلى الوجود في لحظةٍ من الزمن، فذلك لا يعني نفي اعتبار أنّ الكون متشكّلٌ من كائناتٍ زمانية الحدوث ومكرّرةٍ بحيث تكون غير متناهيةٍ[5].**

يبدو أنّ توما الأكويني قد استند في استدلاله على هذا الصعيد إلى آراء الفارابي التي أكّد فيها بطلان التسلسل، كما يمكن اعتبار استدلاله هذا شبيهاً بقراءة ابن ميمون لبرهان الحكيم ابن سينا»[6].

الفيلسوف توما الأكويني في براهينه التي طرحها حول إمكان الكائنات ومعلوليتها، ساق دليلاً لأجل إثبات وجود الله سبحانه وتعالى فقط، أي أنّ برهنته ليست بشأن الكون بأسره كما هي الحال

---

[1] - William Ockham، 1290 - 1350.

[2] - Ockham، William - Philosophical Essays، Translated with Introduction by: P. Bochner، Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، 1962. pp. 129 ff.

[3]- نورمان جسلر، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللّهي، ص 269.

[4]- هذا الامر غير ممكنٍ من الناحية العملية، أي أنّ تسلسل العلل المعدّة مستحيلٌ ولا يمكن أن يتحقّق، حيث استدلّ بعض المفكّرين على استحالته.

[5]- رونالد هيب بيرن، برهان وجوب وامكان در خدا در فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص 70.

[6]- كريم مجتهدي، فلسفه در قرون وسطا (باللغة الفارسية)، ص 244م.

في البراهين التي طرحت لاحقاً.

*** برهان علم الكون في العصر الحديث على ضوء نظرية الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز**

المفكّر الغربي جون لوك والكثير من علماء الكلام الروم الذين يعتنقون المذهب الكاثوليكي، دافعوا عن برهان علم الكون بصورته المطروحة في العصر الحديث؛ بينما انتقده مفكّرون غربيون بارزون من أمثال ديفيد هيوم وإيمانويل كانط وجون ستيوارت ميل وبرتراند راسل[1].

الفيلسوف رينيه ديكارت طرح برهان علم الكون في إطار صياغة جديدة تتناسب مع متبنّياته الفلسفية، والمقدّمة المنطقية الصغرى التي اعتمد عليها في ذلك كما يلي: (لديّ إدراكٌ ذهنيٌّ حول الكمال المطلق اللامتناهي). كما افترض صحّة مبدأ العلّية ورتّب عليه أنّ هذا الإدراك الذهني هو عين الاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ بحيث اعتبره متّصفاً بالكمال إلى هذه الدرجة من الإدراك على أقلّ تقديرٍ؛ وعلى هذا الأساس استدلّ على وجوده جلّ شأنه.

هذا الفيلسوف الغربي تمكّن بنظرياته الفلسفية من تغيير الوجهة الفلسفية في العالم الغربي من مسيرتها التي كانت متعارفةً آنذاك وصياغتها في إطار نزعةٍ ذاتانية، فضلاً عن أنّه حاول إثبات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق دراسة وتحليل المفاهيم الذهنية في إطارٍ عقليٍّ؛[2] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ برهانه في غنىً عن بيان الضرورة ولا حاجة له في إثبات استحالة التسلسل.

وأمّا الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز فقد استند في استدلالاته على صعيد علم الكونيات إلى مبدأ السبب الكافي، لذلك ساق برهان علم الكون في مسارٍ جديدٍ أمسى في ما بعد مرتكزاً للمدافعين الجدد عن نظريات توما الأكويني في علم الكونيات بحيث اعتمدوا عليه في مختلف استدلالاتهم[3].

ويمكن تلخيص البرهان الذي طرحه لايبنتز كما يلي[4]:

1) الكون الذي نلمسه بحواسّنا يواجه تغييرات متواصلة.

2) كلّ أمرٍ يكون عرضةً للتغيير فهو بذاته لا يمتلك الأسباب اللازمة لإيجاد نفسه (لو كان بذاته

[1]- رونالد هيب بيرن، برهان وجوب وامكان در خدا در فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص 58.
[2]- Descartes، Rene - Meditation on first Philosophy، Translated and edited by John Cotingham Cambridge: Cambridge University Press، 1996، pp. 35 - 39.
[3]- Leibniz، Gottfreid - Monadology and Other Philosophical Essays، Translated by Paul and Anne Schreeker، Indiana Polis، Indiana: Bobs Merrill. 1969. pp. 32 - 39.
[4]- نورمان جسلر، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللّهي، ص 271 - 273.

يمتلك الأسباب التي تؤهّله لإيجاد نفسه، لاستلزم ذلك بقاء هذا التغيير معه إلى الأبد).

3) لا بدّ من توفّر أسبابٍ كافيةٍ لوجود كلّ شيءٍ في الكون، وهذه الأسباب إمّا أن تكون موجودةً في ذاته وإمّا في ما وراءَه.

4) إذن، لا بدّ من وجود علّةٍ في ما وراء هذا الكون يجري على أساسها تبرير وجوده.

5) هذه الأسباب إمّا أن تكون كافيةً لوجوده، وإمّا هناك جهةٌ أخرى في ما وراءها.

6) من المستحيل أن تتسلسل الأسباب الكافية إلى ما لا نهاية، إذ إنّ العجز عن ذكر توضيحٍ ليس من شأنه أن يكون توضيحاً، ومن ثمّ لا بدّ من وجود توضيحٍ محدّدٍ.

7) إذن، لا بدّ من وجود علّةٍ أولى للكون بحيث تكون مستغنيةً عن كلّ شيءٍ ولا تفتقر إلى أيّ علّةٍ أخرى، أي إنّها علّةٌ كافيةٌ في حدّ ذاتها (علّةٌ كافيةٌ بذاتها لا في ما وراءَها).

وقد قرّر هذا الفيلسوف برهانه في صيغته النهائية كما يلي: «**... نظراً لعدم وجود أمرٍ يشتمل على جميع هذه الصفات باستثناء الممكنات الخاصّة السابقة أو تلك المجزّأة من أساسها إلى مصاديق عديدة، لذا فإنّ بيان ماهية كلّ جزءٍ منها يقتضي الاعتماد على هذا التحليل نفسه؛ ولكن ليس هناك أيّ طرحٍ جديدٍ في هذا المضمار الأمر الذي يعني ضرورة وجود استدلالٍ عقليٍّ مناسبٍ أو نهائيٍّ للحذر من حدوث التسلسل في هذه الأجزاء وإثبات أنّها مهما كانت غير متناهيةٍ فهي لا بدّ من أن تنتهي إلى علّةٍ واجبةٍ أعلى وأرقى منها قاطبةً، وهذه العلّة هي المصدر الأساس للوجود وهي التي نسمّيها (الله).**

بما أنّ هذه العلّة التامّة هي المرتكز العقلي الكافي في تحقّق جميع الممكنات ومختلف أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض في كلّ مكانٍ، فهي تعني وجود إلهٍ واحدٍ، وهو الإله الذي يكفي لإيجاد جميع الكائنات دون استثناءٍ»[1].

التقرير الذي ساقه الفيلسوف جوتفريد فيلهيلم لايبنتز حول برهان علم الكون يختلف عن البراهين التي طرحت قبله في هذا الصدد، فهو قد تأثّر بالتيارات الفلسفية المعاصرة له وإثر ذلك كان حذراً من نقد الآخرين ومؤاخذاتهم العلمية على استدلالاته.

و في ما يلي نذكر أوجه الاستدلال في برهان لايبنتز حول علم الكون بتفصيلٍ أكثر:

[1]- جوتفريد فيلهيلم لايبنتز، متادولوژي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: يحيى مهدوي، ص 127.

أوّلاً: الاعتماد على السبب بدلاً عن العلّة

بيان مبدأ العلّية ولا سيّما بين التجريبيين من أمثال جون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم لا يمكن الاعتماد عليه كسبيلٍ لإثبات الضرورة العلّية على أساس التجربة، فالفيلسوف جورج بيركلي له مقولةٌ شهيرةٌ في هذا الصدد، وهي: «**علم الإنسان هو عين كونه مدركاً**»، ومن منطلق هذا الطرح اعتبر أنّ بيان ماهية وجود الكائنات يتيسّر لنا عبر الاعتماد على الصور الإدراكية التي يمتلكها الإنسان، إذ ليس هناك أيّ ارتباطٍ وجوديٍّ في ما بينها.

يعتقد هذا الفيلسوف بأنّ العلاقة العلّية بين الأجسام في عالم الواقع الخارجي قد تحوّلت إلى علاقةٍ دلاليةٍ، والسبب في ذلك هو أنّ العلاقة العلّية في ما بينها قد انقلبت إلى علاقةٍ بين صورها الإدراكية، لذا فهي تحكي عن صرف ترتيب المدركات حسب عروضها على الذهن بواسطة الله سبحانه وتعالى بحيث تجعله يتّصف بصبغةٍ إلهيةٍ، في غالب الحال، ولا لزومية. حتّى إن كانت هناك حادثةٌ واحدةٌ فهي يمكن أن تعتبر علامةً ودلالةً ذهنيةً على حادثةٍ أخرى، وبناءً على هذا تتغيّر العلّية الوجودية الخارجية (التي هي علاقةٌ في مقام الثبوت) إلى دلالةٍ ذهنيةٍ (علاقة في مقام الإثبات).

كما أنّ الفيلسوف ديفيد هيوم الذي وضّح مفهوم التجربة بأسلوبٍ دقيق وسعى إلى استنباط جميع المفاهيم الفلسفية المرتبطة به، قد أثبت استحالة بيان الضرورةِ العلّيّة الخارجية بالاعتماد على التجربة، لذا اعتبر أنّ السبيل الوحيد لهذا الأمر هو تداعي المعاني الذي يعكس نمطاً من العلاقة بين التصوّرات الذهنية والخارجية. نظرية هيوم هذه تتطابق في الحقيقة مع ما طرحه لايبنتز، فكلاهما أكّد عدم إمكانية إثبات الضرورة العلّية خارج وعاء الذهن بالاعتماد على التجربة الخارجية، لذا لا يتسنّى حينئذٍ اللجوء إلى برهان علم الكون لإثبات العلّية الوجودية ممّا يعني ضرورة صياغة هذا البرهان في إطار مبدأ السبب الكافي والذي هو في واقع الحال أمرٌ ذهنيٌّ؛ لذا حاولا على هذا الأساس أن يصوغا برهاناً مصوناً من النقد والقدح.

هذا التغيير الذي حصل في الرؤية الغربية الحديثة حول برهان علم الكون، يتناسب مع الفكر الذاتاني الذي كان سائداً بين المفكّرين الغربيين آنذاك، لذا فإنّ طرح هذا البرهان اقتضى وضع دعامةٍ راسخةٍ تصونه من أيّ شبهةٍ قد تزعزعه وتنفي دلالته.

ثانياً: نفي التسلسل الذهني بدلاً عن نفي التسلسل في العلاقة الوجودية

برهان علم الكون الذي طرحه جوتفريد لايبنتز لا تَرِد عليه شبهة التسلسل، حيث اعتبر التسلسل اللامتناهي مساوقاً لعدم الاستدلال الذهني؛ لذا ذهب إلى القول بأنّه باطلٌ؛ إلا أنّ نقضه لم يكن مستحكماً ورصيناً كما ينبغي لدرجة أنّ بعض الفلاسفة أعرضوا عنه؛ إضافةً إلى ذلك فقد أثبت في هذا البرهان أنّ الله تعالى هو نهاية سلسلة العلل، ولكن هل تمكّن حقّاً من ذلك أو أنّه استطاع فقط إثبات أنّ الكون هو نقطة النهاية لسلسلة العلل؟! الإجابة عن هذا السؤال طويلةٌ ومتشعّبة التفاصيل ويمكن الاطّلاع عليها عبر مراجعة المناظرة الشهيرة التي جرت بين فردريك كوبلستون وبرتراند راسل، حيث أُثيرت الكثير من الشبهات والتساؤلات حول نظريته[1].

ثالثاً: إثبات وجود الله تعالى في برهان لايبنتز منطَلقٌ لأثبات ماهية الكون بأسره لا الماهية الإمكانية فحسب

جوتفريد لايبنتز من خلال طرحه لبرهان علم الكون، أراد إثبات أنّ الله تعالى علّةٌ لوجود الكون بأسره، ولكنّ المؤاخذة التي ترد عليه هي عدم إثباته أنّ كلّ كائنٍ ممكن الوجود مفتقرٌ إليه جلّ شأنه.

نستشفّ من هذا البرهان أنّ الله تعالى يؤثّر نظام الطبيعة ككلٍّ، لذا إن أردنا إثبات تأثيره على التغييرات التي يواجهها الكون فلا بدّ لنا من البحث في عوامل أخرى من قبيل القوانين الحاكمة عليه، وهذه القوانين بطبيعة الحال قد وضعها الله تعالى للطبيعة منذ بادئ خلقتها؛ إذ لا يتسنّى لنا إدراك تأثيره المباشر في الكون في كلّ آنٍ.

رابعاً: عدم الحاجة إلى إثبات ضرورة وجود الله تعالى

أهمّ نقد طرحه الفيلسوف إيمانويل كانط على برهان علم الكون الذي ساقه جوتفريد لايبنتز، فحواه أنّ الأخير استند في برهنته إلى برهانٍ وجوديٍّ غير معتبرٍ يراد منه إثبات ضرورة وجود الله تعالى أو وجوب وجود الذاتي؛ فحسب اعتقاد كانط ليس هناك أمرٌ يتّصف بضرورة الوجود بذاته، حيث اعتبر الضرورة قيداً منطقياً وليس وجودياً، ومن هذا المنطلق فلا نجاعة من كلّ تلك المساعي الحثيثة التي يروم العلماء من ورائها إثبات واجب الوجود، أي إنّ القضية سالبةٌ بانتفاء الموضوع كما يزعم هذا الفيلسوف.

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: برتراند راسل، عرفان ومنطق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريا بندري، ص 199 - 242.

ولكن كما نلاحظ في طرح لايبنتز للبرهان المذكور، فإنّ إثبات وجود الله سبحانه وتعالى لا يعني إثبات واجب الوجود، أي إنّه لا يعتمد على مبدأ الوجوب الذاتي في أطروحته الأمر الذي يعني عقم نقد إيمانويل كانط على البرهان وعدم موضوعيته.

* النقاط المحورية في نقد برهان علم الكون

ذكر الفيلسوفان ديفيد هيوم وإيمانويل كانط نقداً أساسياً على برهان علم الكون، ولا سيّما الأوّل منهما، حيث استهدفت آراؤه النقدية البرهان في بُنيته الأساسية ضمن سبع مؤاخذاتٍ نذكرها في ما يلي[1]:

1) يمكننا استنتاج علّةٍ متناهيةٍ عبر الاستدلال بالمعلولات المتناهية - بمعنى سنخية العلّة مع المعلول - وبما أنّ المعلول (الكون) متناهٍ، لذا لا يفيدنا البرهان سوى إثبات وجود إلهٍ متناهٍ (علّة متناهية) لهذا السنخ من المعلولات.

2) حسب القواعد المنطقية، لا توجد قضيةٌ وجوديةٌ ضروريةٌ، وعبارة (واجب الوجود) لا تدلّ على معنىً معقولٍ ينسجم مع الأُسس المنطقية الثابتة، وبطبيعة الحال فإنّ تصوّر عدم وجود كلّ شيءٍ وبما في ذلك الله يعدّ ممكناً، لذا فإنّ هذا التصوّر بحدّ ذاته يعني انعدام ضرورة وجود كلّ ما ينضوي تحته.

3) لو كان المقصود من واجب الوجود هو ذلك الأمر الذي لا يطرأ عليه الفناء، ففي هذه الحالة يمكن اعتبار الكون بحدّ ذاته واجب الوجود.

4) التسلسل اللامتناهي ليس من المستحيلات، وهذه السلسلة الأزلية لا يمكن أن تكون ناشئةً من علّةٍ لأنّ قانون العلّية يقتضي تقدّم العلّة على معلولها من حيث الزمان؛ في حين أنّ وجود هذه السلسلةً الأزلية يقتضي عدم تقدّم أيّ شيءٍ عليها. إذن، التسلسل اللامتناهي ممكنٌ ولا صحّة للقول باستحالته.

5) لا مجال لإثبات صحّة قانون العلّية، فالتجربة لا تنمّ عن وجود أيّ ارتباطٍ ضروريٍّ بين العلّة والمعلول.

6) العالم ككلٍّ لا يفتقر إلى علّةٍ موجدةٍ، بل الأجزاء هي التي تفتقر لعلّة كهذه.

[1]- Hume، Daved - Dialogues Concerning Natural Religion، Indiana Polis: Hekett، 1980، sec. v.

7) براهين علم اللاهوت لا تقنع إلا أولئك الذين يتبنّون عقيدة وجود الأمر المطلق.

لا ريب في أنّ النزعة الشكوكية التي انتهجها الفيلسوف ديفيد هيوم قد استمرّت في ما بعد تحت ظلّ لاأدرية خلفه إيمانويل كانط، فالأخير إضافةً إلى تبنّيه المؤاخذاتِ نفسها التي طرحها سلفُه هيوم على برهان علم الكون، [1] فقد اعتبر هذا البرهان باطلاً من أساسه لكونه منبثقاً من برهان وجوديٍّ باطلٍ؛ حيث ادّعى أنّ أصحاب هذا البرهان قصدوا تحصيل نتيجةٍ منطقيةٍ ضروريةٍ بعيداً عن التجربة التي هي في الحقيقة منشؤه الأساسي، أي إنّهم حاولوا إثبات مفهوم واجب الوجود خارج نطاق التجربة؛ وهذا القفز على الاستدلال يعني تجاوز إحدى مراحله الأساسية وإثبات ما لا يمكن إثباته بالدليل مـمّا يعني بطلان برهان علم الكون من أساسه لأنّه لا يفي بالغرض وكذلك لا مجال لإثبات المدّعى على أساسه، ويمكن القول إنّ هذا التجاوز ضروريٌّ في عملية الاستدلال لكنّه غير معتبرٍ.

كما أكّد كانط أنّ المفاهيم الوجودية لا تتّصف بالضرورة التي هي ميزةٌ للفكر فحسب، أي إنّها ليست من مختصّات الوجود ولا الأشياء، بل من مختصّات القضايا فقط؛ وبطبيعة الحال فالعلّة الجزئية (المرتبطة بالوجود الخارجي) لا يمكن أن تنشأ من معلولٍ ظاهرانيٍّ (مرتبطٍ بعالم الذهن) لأنّ العلّة عبارةٌ عن مقولةٍ ذهنيةٍ فرضت نفسها على عالم الواقع (الخارج)، أي إنّها ليست مكوّنةً له.

المحاور الأساسية التي ارتكز عليها نقد ديفيد هيوم وإيمانويل كانط لبرهان جوتفريد لايبنتز تتلخّص في ثلاثة اعتراضاتٍ يمكن تقريرها كما يلي:

1) كيفية بيان ماهية الضرورة الوجودية.

2) كيفية بيان العلّة في العالم الخارجي.

3) عدم استحالة التسلسل اللامتناهي.

سوف نتطرّق إلى شرح وتحليل هذه المحاور الثلاثة ضمن المباحث التي سنسوقها حول برهان الإمكان والوجوب.

* برهان علم الكون في عصرنا الراهن

بعد جوتفريد لايبنتز بقي برهان علم الكون مطروحاً على طاولة البحث والتحليل في السياق

[1]- Kant، Immanuel - Critique of Pure Reason، Translated by Norman Kemp Smith، New York، St. Martin`s Press. 1969، A 606.

نفسه حتّى عصرنا الراهن ضمن مؤلّفات بعض المفكّرين من أمثال كرستيان وولف وريتشارد تايلر ونونو ماسياني وفريدريك كوبلستون، ولكنّ ما يحظى بالاهتمام على هذا الصعيد هو طرحه في نمط آخر من قبل المفكّر وليام لين كرايغ، حيث طبعت آراؤه ونقاشاته على هذا الصعيد ضمن كتابٍ مستقلٍّ، واعتبر برهانه أنّه من سنخ براهين علم الكونيات العقائدي.

وتجدر الإشاره هنا إلى أنّ وليام لين كرايغ طرح تفاصيله في نسق جديدٍ مشابهٍ للبرهان الذي طرحه علماء الكلام المسلمون كالكندي والغزالي، كما ارتكز فيه علی نظريات عالم الرياضيات المعاصر جورج فرديناند لودفيج فيليب كانتور، وعلى النظرية الفيزيائية الشهيرة (الانفجار العظيم big bang)[1]؛ فضلاً عن ذلك فقد اعتمد على هذا البرهان لإثبات مسألة الحدوث الزماني للكون وافتقاره للخالق تبارك وتعالى.

* برهان الإمكان والوجوب في الفكر الإسلامي

برهان علم الكون في التعاليم الفلسفية الإسلامية يتقوّم على أساس أنّ جميع الحقائق المشهودة لنا ذات طبيعة إمكانية، بمعنى عدم اتّصاف ذاتها بالوجود أو العدم، وبالتالي تكون الممكنات متساويةً وجوداً وعدماً.

إذن، الممكن على هذا الأساس عبارةٌ عن شيءٍ لم يؤخذ في ذاته الوجود ولا العدم باعتبار أنّ نسبته إليهما متكافئةٌ، فهو بحدّ ذاته ليس من شأنه أن يكون موجوداً أو معدوماً إلا إذا وجد مرجّحٌ لذلك، ومن المؤكّد أنّ هذا المرجّح يجب ألاّ يكون شيئاً متّصفاً بالإمكان أيضاً، وذلك لأنّ ما يتساوى في ذاته الوجود والعدم لا يمكنه أن يُخرِج ما يناظره في هذه الميزة من حدّ التساوي، لذا فهو مفتقرٌ إلى شيءٍ لا يتساوى فيه الأمران المذكوران.

ماهية الممكن إن أُريد لها التجلّي في عالم الوجود، فهي بطبيعة الحال مفتقرةٌ إلى الغير الذي يكون علّةً لها، وهذا الغير الذي يصدر منه الإيجاب (إضفاء الوجود على أمرٍ آخر) من غير الممكن أن يكون أمراً ماهوياً يتساوى فيه الوجود والعدم.

صاحب كتاب (الشوارق) نقل القاعدتين التاليتين من الخواجة نصير الدين الطوسي لإثبات أنّ علّة وجود الممكن لا يمكن أن تكون ممكنةً أيضاً، وهما: «**الشيء ما لم يَجِبْ لم يوجَد، وما لم يوجَد لم يوجِد**». الثمرة التي تترتّب على هاتين القاعدتين هي أنّ ذات الممكن لكونها محرومةً

[1]- Craig، William Lane - The Kalam Comolological Argument، New York: Barnes & Nble، 1979.

من الوجود فهي بطبيعة الحال غير موجودة، وبما أنّها غير موجودة فهي غير قادرةٍ على الإيجاد؛ لذا لا يمكنها الإيجاد إلا في حالةٍ واحدة، وهي اعتمادها على غيرها، وهذا الغير مشروطٌ بأن لا يكون من الممكنات. إذن، لا يمكن تصوّر الوجود والإيجاد للمكن إلا إذا اعتمد على غيرٍ لا تتّصف ذاته بالوجود والعدم بشكلٍ متساوٍ وفي الحين ذاته ليست ضرورية الوجود.

ما ذكر أعلاه هو في الواقع المقدّمة الكبرى للاستدلال في برهان الإمكان والوجوب، وأمّا مقدّمته الصغرى ففحواها أنّ كلّ كائنٍ موجودٍ في الكون يندرج ضمن الممكنات، وبالتالي فهو معلولٌ. عندما تثبت هذه المقدّمة الصغرى فلا تتحقّق منها النتيجة المطلوبة إلا بعد تحقّق المقدّمة الكبرى، فيثبت لنا أنّ كلّ كائنٍ لا يمكن أن يظهر في وعاء الوجود ما لم يكن هناك واجب الوجود؛ لذا ما دام موجوداً فهذا يعني وجود واجب الوجود.

هناك ثلاث طرائق أو مراحل لإثبات أنّ الكائنات ممكنة الوجود، وهي كما يلي:

أوّلاً: بما أنّ الكائنات الموجودة في الكون مسبوقةٌ بعدمٍ فهذا دليلٌ على أنّها حادثةٌ ـ ممكنة الوجود ـ أي إنّ حدوثها دليلٌ على كونها من الممكنات.

هناك ملاحظةٌ يجب الالتفات إليها على هذا الصعيد، ألا وهي أنّ مجرّد الحدوث يترتّب عليه كون الموجود ممكناً، لذا فهو غير معتمدٍ على سائر مراحل الاستدلال، كالاستدلالات التي يطرحها علماء الكلام.

ثانياً: عند ملاحظة ذات كلّ شيءٍ موجودٍ في الخارج فهو في الحقيقة يكون ملحوظاً من نافذة الوجود عن طريق التحليل العقلي وليس الاستنباط التجريبي، وهذه الملاحظة بطبيعة الحال ليست من ذاتياته؛ لذا تكون نسبته إلى الوجود والعدم متساويةً، وبالتالي فهو ممكن الوجود.

ثالثاً: كلّ حقيقةٍ موجودةٍ على أرض الواقع بحيث يدرك الذهن ذاتها وذاتياتها عن طريق التعقّل الحصولي، فهي تندرج ضمن الممكنات، وذلك لأنّ الشيء الذي توجد ذاته وذاتياته بالوجود الذهني يدلّ بحدّ ذاته على أنّ الوجود والواقع الخارجي ليسا عين ذاته وليسا خارجين عن نطاق ذاتياته مـمّا يعني أنّه ممكن الوجود، إذ من المستحيل أن ينتقل الوجود بذاته وواقعه الخارجي إلى وعاء الذهن.

إذن، الشيء الذي يكون الواقع الخارجي - الوجود العيني - ضرورياً له بحيث لا ينفكّ عنه، ليس من شأنه مطلقاً أن ينتقل بذاته إلى الذهن، لأنّ الموجودَ العينيَّ يُعتبر منشئاً للأثر في حين أنّ

الموجود الذهني لا أثر له؛ ومن المؤكّد أنّ الشيء الذي يكون منشئاً للأثر بحدّ ذاته لا يمكنه أن يتجرّد عن تأثيره بتاتاً، وعلى هذا الأساس لا يمكن للذهن مطلقاً إدراك كُنهه وذاته الحقيقية، بل له القابلية على انتزاع مفهومٍ له بعد إدراكه الحضوري، وإثر هذا الإدراك يصبح المفهوم في غاية البداهة ومن ثمّ فهو يحكي عن ذلك الواقع الخارجي الذي هو في الحقيقة غاية في الخفاء.

برهان علم الكون الذي طرحه الفلاسفة الغربيون قد تحقّقت فيه المرحلة الأولى فقط من المراحل المشار إليها أعلاه والتي يمكن تحصيلها عن طريق التجربة أيضاً، وذلك حتّى في مجال الاستدلال لإثبات أنّ الكون من الممكنات؛ بينما المحور الأساسي في استدلال الحكيم ابن سينا عقليٌّ وليس تجريبياً كما في المرحلة الثانية من المراحل الثلاث المذكورة؛ ولكن بفضل مبدأ أصالة الوجود الذي طرحه صدر المتألّهين، يتسنّى لنا الاستدلال على أساس المرحلة الثالثة لإثبات أنّ الكون من الممكنات بحيث نتمكّن على هذا الأساس من إثبات أنّ جميع أجزائه هي من سنخ الممكنات بشكلٍ أدقّ وأنفذ؛ وبطبيعة الحال فإنّ برهان علم الكون بعيدٌ كلّ البعد عن هذا الاستدلال المحكم.

برهان الإمكان والوجوب في صيغته السابقة لم يكن بحاجةٍ إلى إثبات استحالة الدور والتسلسل أو الاعتماد عليهما في عملية الاستدلال، إذ إنّه يتطرّق أوّلاً إلى إثبات واجب الوجود ومن ثمّ يثبت ضرورة تناهي سلسلة الممكنات التي تكون واسطةً في الإيجاد[1].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ قضية افتقار الممكن إلى الغير تُعدّ من القضايا الحقيقية التي هي ليست من سنخ الموجبة الكلّية، ولهذا السبب لا يمكن تسرية هذا الافتقار إلى الكون بأسره كما ذهب إليه الفلاسفة الغربيون لدى طرحهم برهان علم الكون، لذا لا تصل النوبة إلى الحديث عن كون العالم بأسره عبارةً عن وجودٍ ذهنيٍّ، بل إنّ المشمول بهذه القاعدة هو كلّ أمرٍ يتساوى فيه الوجود والعدم بشكلٍ متكافئ كالأرض التي نحيا فيها والإنسان الذي نراه في عالم الواقع وحتّى هذه الكتابة التي نقرؤها.

الفيلسوف توما الأكويني ومن حذا حذوه، أخطأوا في فهم برهان الحكيم ابن سينا، أو يمكن القول إنّ استنباطهم كان عودةً أخرى للرؤية الأرسطوية حول مبدأ العلّية، حيث نظروا إلى هذا المبدأ بعين الحسّ والتجربة وفق الظواهر الطبيعية المحسوسة، أي إنّهم حاولوا إثبات وجود العلّية من منطلق الحسّ والتجربة؛ في حين أنّ الحكيم ابن سينا سلّط الضوء على العلّة لإثبات وجود

[1]- عبد الله جوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، ص 8 - 143.

الكائنات وليس لإثبات طبيعتها، فهو يرى أنّ الإمكانَ الماهويَّ جزءٌ من ذات الشيء بحيث لا ينفكّ عنه بتاتاً؛ فحينما نقول إنّ هذا الشيء ـ كالقلم مثلاً ـ ممكن الوجود، نروم من ذلك أنّ ذاته لا تقتضي الوجود بنفسها، وعلى هذا الأساس فلا بدّ من وجود شيءٍ يُفيض عليه الوجود في كلّ لحظةٍ دون انقطاعٍ.

وببيانٍ فلسفيٍّ نقول إنّ الماهية بلحاظ غيرها تخرج من نسبة الاستواء التي تتّصف بها - التساوي بين الوجود والعدم - ولكن بلحاظ نفسها تبقى متساوية في نسبتها إلى الوجود والعدم دون انفكاكٍ عنهما مـمّا يعني اتّصافها بالإمكان، ففي هذه الحالة لا يسري الوجود إلى ذوات الماهيات التي تتّصف بالإمكان، ولهذا السبب لا يمكن أن تنقطع حاجة الممكن إلى الغير مطلقاً، فهي حاجةٌ دائمةٌ وثابتةٌ.

كما تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظةٍ هامّة للغاية، وهي أنّ العلّة الموجدة في الفلسفة الإسلامية لا تقتصر على سلسلة الكون، أي أنّ الكون بكلّ ما فيه مفتقرٌ إلى هذه العلَّة في نشأته ووجوده، وهذه القاعدة بطبيعة الحال تشمل كلّ ما هو موجود حولنا وبما في ذلك أنفسنا؛ وهذه العلّة الموجدة بكلّ تأكيدٍ ليست سوى واجب الوجود.

وساطة الممكنات وسببيّة بعضها البعض لا تكون بشكلٍ طوليٍّ بحيث تنتهي إلى الله عزّ وجلّ، إذ ليس هناك ممكنٌ له القابلية على أن يكون بحدّ ذاته واسطةً لنقل الفيض عن طريق إضفاء الوجود إلى غيره، بل إنّ جميع الممكنات من جهة كونها متقوّمةً بواجب الوجود فهي تجري في مجرى الفيض، أي إنّ المبدأ الغني عن كلّ شيءٍ يحيط بالكامل على وساطتها وسببيتها لكونه هو المفيض لكلّ ما لديها من قابليات وجودية.

وخلاصة الكلام إنّ هذا البرهان الذي كان مطروحاً بين العلماء المسلمين، يتقوّم على القضايا التالية:

أوّلاً: لم يستند إلى قاعدة بطلان الدور والتسلسل، والمباحث التي ذكرت في بعض أطروحاته حولهما تتّصف بصبغةٍ تعليميةٍ لتأكيد بطلانهما.

ثانياً: استحالة تسلسل العلل الوجودية المشترطة إن كانت متعدّدةً ومترتّبةً ومجتمعةً بعضها مع بعض في الوجود.

ثالثاً: الفصل في بعض الحالات بين برهان الإمكان والوجوب وبين بعض صور برهان العلّية؛

وهذا الأمر ليس صائباً لأنّ العلّية عبارةٌ عن أصلٍ مشتركٍ يُعتمد عليه في جميع البراهين وبما فيها هذا البرهان، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ مبدأ العلّية لا يُعدّ برهاناً مستقلاً بحدّ ذاته بحيث يُدرج إلى جانب سائر البراهين التي تُساق لإثبات وجود الله عزّ وجلّ، فإذا حدث شكٌّ وترديدٌ في أصل هذا المبدأ سوف يطرأ هذا الشكّ والترديد على العلاقة الضرورية التي لا مناص منها بين المقدّمة والنتيجة في الاستدلال المبرهن مـمّا يعني انتفاء عملية الاستدلال من أساسها.

آية الله جوادي الآملي استشكل على برهان علم الوجود الذي طرحه ديفيد هيوم باعتبار أنّ عملية الاستدلال فيه ليست سوى جهدٍ لتجميع أجزاء متناثرة لا تحتاج إلى علّةٍ إلا تلك العلّة المرتبطة بكلّ جزءٍ منها؛ ولكنّه وصف برهان الإمكان والوجوب كما يلي: «**الاستدلال في برهان الإمكان والوجوب لم يرتكز في عملية الاستدلال على الإمكان الماهوي لوجود الكون ككلٍّ - بصفته مجموعة أجزاء - كما هو متعارفٌ في رحاب الفلسفة الغربية، بل ارتكز على أساس قضيةٍ هامّةٍ فحواها أنّ الممكن لا يمكنه أن يتجلّى في وعاء الوجود دون الاعتماد على الغير، وهذه القضية حقيقيةٌ تصدق على جميع الممكنات بصفتها أفراداً وليس على وجودها ككلٍّ، إذ ليس هناك وجودٌ حقيقيٌّ للمجموع، ومن هذا المنطلق ليس من شأن الموجود أن يتّصف بالإمكان أو الوجوب الأمر الذي يجعله غير محتاجٍ إلى الغير من باب القضية المنطقية القائلة بأن هذه الحاجة سالبةٌ بانتفاء موضوعها.**

إذن، اعتبار الممكنات ككلٍّ هو مجرّد اعتبارٍ ذهنيٍّ ولا يندرج في إطار وعاء الوجود الخارجي، وحتّى مع افتراض وجودها ككلٍّ وبافتراض الاعتماد عليها في عملية البرهنة، ففي هذه الحالة أيضاً إ نّ الإمكان الذي هو محض حاجةٍ وافتقارٍ يعتبر من الميزات التي لا تنفكّ عن الكلّ، أي أنّه جزءٌ لا يتجزّأ عن ذات مجموع الأجزاء المجتمعة التي تؤلّف الكلّ؛ وهذا الأمر قد يدركه العقل إدراكاً تامّاً، لذا فهو في غنىً عن المشاهدة والتجربة لتأكيد صحّته أو سقمه.

الأساس الراسخ الذي يستند إليه برهان الإمكان والوجوب متقوّمٌ على مقدّماتٍ فلسفيةٍ، وعلى مرّ الزمان وتوالي البرهنة والاستدلال طوال قرونٍ متماديةٍ ترسّخ أكثر فأكثر بفضل أطروحات ونظريات الفلاسفة المسلمين، وعلى هذا الأساس ذكرنا المؤاخذات الثلاث التي أوردت على برهان علم الكون المطروح من قبل العلماء الغربيين، حيث بادر الفلاسفة المسلمون إلى طرحها على هذا البرهان بهدف شرحه وتحليله بدقّةٍ متناهيةٍ وصقله من النواقص التي تكتنفه.

وقد أجريت بحوثٌ ونقاشاتٌ في غاية الدقّة حول النقد الذي طرحه الفيلسوفان ديفيد هيوم

وإيمانويل كانط حول الضرورة الموجودة في عالم الخارج خلال اعتراضهما على صحّة البراهين الوجودية وبراهين علم الكونيات، حيث أرادا من ذلك نفي وجود واجب الوجود؛ ويمكن تلخيص الردّ بإيجازٍ على مزاعمهما العارية عن الصحّة كما يلي: الضرورة والوجوب عبارةٌ عن مفهومين بديهيين يدركهما الإنسان في ذاته بشكلٍ فطريٍّ، وأمّا علم الفلسفة فهو يعتبرهما متحقّقين بصفتهما معقولات ثانية فلسفية، ومن ثمّ فإنّ علم المنطق يعتمد عليهما كأصلٍ موضوعيٍّ ثابتٍ من منطلق البحوث الفلسفية، ومن هذا المنطلق تتقوّم عليهما قواعده الثابتة.

علم المنطق يتطرّق إلى تعيين مصاديق المفاهيم الذهنية في نطاق القضايا التي يطرحها حولها، وعلى هذا الأساس صوّر الموجّهات الثلاثة عشر ومن ثمّ اعتمد عليها في مجال العلاقات والنسب الموجودة بين قضايا الحمل، أي في إطار المعقولات الثانية المنطقية.

أضف إلى ذلك فالضرورة المقصودة في واجب الوجود لا تعدّ من الضرورات المطروحة في إطار الربط بين المواضيع والمحمولات، بل هي ناظرةٌ بشكلٍ مباشرٍ إلى رسوخ الواقع وتأصّله باعتباره حقيقةً عينيةً خارجيةً»[1].

وتجدر الإشاره هنا إلى أنّ عالم الدين المسلم مهدي الحائري اليزدي الذي اعتبر هذه الضرورة من سنخ الضرورات الذاتية المنطقية، قد قرّر نظريته بسياقٍ مغايرٍ لما تبّناه الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط، لذا لا يمكن طرح قضية أنّها سالبة بانتفاء الموضوع، حيث قال إنّها ضرورةٌ ذاتيةٌ فلسفيةٌ أو أزليةٌ خارجةٌ عن النطاق الذي أقرّه إيمانويل كانط.[2]

وأمّا بالنسبة إلى ماهية العلّية في برهان الإمكان والوجوب، فيمكن بيانها كما يلي: إن أردنا تفسيرها بحسب أطروحة الفيلسوف الغربي ديفيد هيوم الذي قيّدها في نطاق الحسّ والتجربة، فلا مناص لنا من اللجوء إلى النظرية الذاتانية الغربية، وبالتالي سوف نضطرّ إلى بيان الموضوع اعتماداً على أسلوب تداعي المعاني.

من المؤكّد أنّ تعاليم الفلسفة الإسلامية تطرح تفسيراً عقلياً استناداً لإثبات أنّ مبدأ العلّية من سنخ المعقولات الثانية مـمّا يعني أنّ مصاديقه في عالم الحسّ والتجربة يجب وأن تكون بديهيةً عقليةً؛ لذا فإنّ فلسفتنا لا تؤيّد مقولة استكشاف العلّية من التجربة ومن ثمّ تقييم المفاهيم العقلية على أساسها. برغم أنّ الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط يعتقد بوجوب تقدّم العلّة على المعلول،

[1] - المصدر السابق، ص 62 - 156.

[2] - مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقلي نظري (باللغة الفارسية)، ص 179 - 220.

لكنّ الخلل الأساسي الذي يرد على نظريته في مجال بيان حقيقة العلّية، قد أسفر عن إيجاد خللٍ في براهين علم الكونيات أيضاً؛ ولهذا السبب حلّ مبدأ العلّية الذهنية أو الدليل في الأطروحات اللاحقة لهذه البراهين بدلاً عن العلّية الوجودية، مثل مبدأ السبب الكافي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإجابة الفلسفية التي تُطرح على النقد المذكور من قبل إيمانويل كانط وديفيد هيوم، ذات تفاصيل وتشعّبات كثيرة لا يسعنا المجال إلى تسليط الضوء عليها في هذه الدراسة المقتضبة، لذلك أشرنا بإيجازٍ إلى الأسلوب الصائب في الردّ عليها فحسب.

* خلاصة البحث حول أوجه الاختلاف بين براهين علم الكونيات الغربية وبرهان الإمكان والوجوب الإسلامي

نستشفّ من التفاصيل التي ذكرت آنفاً أنّ أوجه الاختلاف الموجودة بين براهين علم الكونيات المطروحة في العالم الغربي وبرهان الإمكان والوجوب المطروح في العالم الإسلامي، منشؤها الأساسي هو ذلك الاختلاف الموجود في النمط الفكري الذي يتبنّاه مفكّرو المدرستين الإسلامية والغربية؛ ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1) براهين علم الكونيات المطروحة بين المفكّرين الغربيين تعتمد على التجربة لأجل بيان ماهية العلّية التي تحتاج إليها في عملية الاستدلال، لذا فهي تسوقها في نطاق العِلَّة المعدّة فقط، بينما برهان الإمكان والوجوب الإسلامي يؤكّد كون العقل هو المبنى الأساسي للعلّية التي هي علّيةٌ حقيقيةٌ لا اعتباريةٌ.

2) نظراً لكون تسلسل العلل المعِدّة بحدّ ذاته لا يُعدّ أمراً مستحيلاً، لذا يمكن الاعتماد عليه في تفنيد شبهة التسلسل المطروحة على براهين علم الكونيات من قبل الفيلسوفين ديفيد هيوم وإيمانويل كانط؛ ولكن لا حاجة لنا بذلك لدى طرح استدلالات برهان الإمكان والوجوب؛ حتّى إن تصوّرنا أنّنا بحاجةٍ له في هذا المضمار فالسبب في ذلك يرجع إلى كون العلّية الحقيقية هي المقصودة، فنفي تسلسل العلل يمكن إثباته وفق الأصول والاستنتاجات العقلية.

3) براهين علم الكون المطروحة وفق آراء الفيلسوف الغربي جوتفريد لايبنتز لبيان معالم الضرورة الوجودية المراد منها إثبات وجود واجب الوجود تُطرح عليها إشكالاتٌ أساسيةٌ، إذ لا يمكن الاعتماد على التجربة للاستدلال على وجود هكذا ضرورةٍ؛ بينما برهان الإمكان والوجوب المطروح بين الفلاسفة المسلمين أكّد كون هذه الضرورة تعتبر من سنخ المعقولات الثانية الفلسفية،

حيث اعتبرها حقيقةً متقوّمةً بذاتها تعمّ نطاق الذهن والخارج؛ وعلى هذا الأساس لا مجال لطرح مؤاخذات إيمانويل كانط عليها.

4) العلّية التي هي عبارةٌ عن علاقةٍ تتجسّد في مقام الثبوت قد بدّلت السّبب بها ضمن البراهين التي طرحت على صعيد علم الكونيات ولا سيّما بعد عهد جوتفريد لايبنتز، فالسبب في الواقع هو عبارةٌ عن علاقةٍ تتجسّد في مقام الإثبات. كما أنّ العلّية بحدّ ذاتها كانت عرضةً للنقد والتفنيد من قبل النظريات المرتكزة على النزعة الذاتانية، في حين أنّنا لا نجد هذا الخلل في براهين الإمكان والوجوب.

5) براهين علم الكونيات ولا سيّما برهان جوتفريد لايبنتز، تهدف إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى للعالم بأسره، وذلك على أساس فكرة أنّ أجزاء العالم من شأنها تبعضها وضيح ماهية بعضها الآخر؛ ولكنّ وجود الله عزّ وجلّ حسب مبادئ برهان الإمكان والوجوب يعدّ ضرورياً لكلّ واحدٍ من الممكنات ولا غنى عنه مطلقاً، وبالتالي فهو ناظرٌ إلى ربوبيته تعالى في كلّ جزءٍ من أجزاء الكون، بينما براهين علم الكونيات ناظرةٌ إليها على ضوء الكون بأسره.

6) الله سبحانه وتعالى في براهين علم الكونيات يعتبر علّةً محدثةً، ولكنّه على ضوء برهان الإمكان والوجوب عبارةٌ عن علّةٍ محدثةٍ ومبقيةٍ في آنٍ واحدٍ.

مصادر البحث

1 - أرسطو، ما بعد الطبيعة (باللغة الفارسية)، إعداد: محمّد حسن لطيفي، طهران، منشورات طرح نو، 1999 م.

2 - أفلاطون، تيماوس در مجموعه آثار أفلاطون (باللغة الفارسية)، إعداد: محمّد حسن لطيفي، طهران، منشورات خوارزمي، الجزء الثالث، 1957 م.

3 - عبد الله جوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، قم، منشورات إسراء، 2005 م.

4 - مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقلي نظري (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات انتشار، 1981 م.

5 - رينيه ديكارت، تاملات در فلسفه اولى (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد أحمدي، طهران، منشورات دانشكاهي، 1982 م.

6 - برتراند راسل، عرفان ومنطق (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريا بندري، طهران، منشورات كتاب هاي جيبي، 1970 م.

7 - محمّد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (باللغة الفارسية)، قم، منشورات صدرا، الجزء الخامس، 1971 م.

8 - إيمانويل كانط، سنجس خرد ناب (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: شمس الدين أديب سلطاني، طهران، منشورات أمير كبير، 1983 م.

9 - نورمان جسلر، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آيت اللّهي، طهران، منشورات حكمت، 2005 م.

10 - جوتفريد فيلهيلم لايبنتز، متادولوژي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: يحيى مهدوي، طهران، منشورات خوارزمي، 1976 م.

11 - كريم مجتهدي، فلسفه در قرون وسطا (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات أمير كبير، 2000 م.

12 - محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمه وشرح برهان شفاء (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات أمير كبير، 1994 م.

13 - رونالد هيب بيرن، برهان وجوب وامكان در خدا در فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، طهران، منشورات مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1993 م.

14 - جون هاروود هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهزاد سالكي، طهران، منشورات الهدى الدولية، 1997 م.

15 - Anslem - “ Monologion “ in Anselm Basic Writing، translated by S. N. Dean. La. Sslle - Illinois: Open Court Publishing Co. 1962.

16 - Aristotle - Basic Works Of Aristotle، Edited with an introduction by: R. McKeon، New York، Random House، 1941.

17 - Augustine - “ on Free Will “ in The Fathers of the Church: The Retraction، Volu. 60، Translated by Sister M. I. Bogan، Washington D. C.، Catholic University of America Press.1968.

18 - Craig، William Lane - The Kalam Comolological Argument، New York: Barnes & Nble، 1979.

19 - Descartes، Rene - Meditation on first Philosophy، Translated and edited by John Cotingham، Cambridge: Cambridge University Press، 1996.

20 - Hume، Daved - Dialogues Concerning Natural Religion، Indiana Polis: Hekett، 1980.

21 - Kant، Immanuel - Critique of Pure Reason، Translated by Norman Kemp Smith، New

.York، St. Martin`s Press. 1969

Leibniz، Gottfreid - Monadology and Other Philosophical Essays، Translated by Paul and - 22
.Anne Schreeker، Indiana Polis، Indiana: Bobs Merrill. 1969

Ockham William - Philosophical Essays، Translated with Introduction by: P. Bochner، - 23
.Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، 1962

Plato - Collected Dialogues، Edited by E. Hamilton and H. Cairns، New Yourk: Panthon - 24
.Books، 1941

Scutus، John Duns - Philosophical Writtings، Indiana Polis، Indiana: Bobbs Merrill، - 25
.1962

Thomas Aquinas - Summa Theologica، Translated by English Dominican Fathers، - 26
.Chicago، Benzingers Brothers، 1948

شبهات الملحدين

النقد العقلي لـ "لا عقلانية " الإلحاد

محمد حسن قدردان قراملكي[*]

تهدف هذه المقالة إلى تظهير منظومة معرفية تبحث من جهة في الأجلة العقلية والمنطقية على وجود الله تعالى وتتناول من جهة ثانية بعض الشبهات التي طرحت حولها من قبل الملحدين والمشكّكين، ومن ثمّ تثبت أنّ الاعتقاد بوجوده تعالى ينسجم انسجاماً تامّاً مع حكم العقل والفطرة الإنسانية بحيث يمكن إثباته بالبراهين الفلسفية والفطرية التي لها قابلية على نقض كلّ شبهةٍ يطرحها أهل التشكيك والإلحاد، فالشبهات الواهية التي تشبّث بها هؤلاء لا تصمد أمام تلك البراهين الدامغة وليس من شأنها إيجاد أيّ خللٍ في دلالاتها.

المحرر

لا يكتفي مناهضو الأديان بإثارة شكوكٍ حول براهين إثبات وجود البارئ الكريم، بل يسوقون بعض الأدلّة الواهية والشبهات التي يزعمون أنّها تنفي وجوده من الأساس، وسنذكر في هذا البحث بعض هذه الأدلّة والشبهات ثمّ نقوم بتحليلها ونقضها:

* الشبهة الأولى: إثبات الوجود وتحقّق المعرفة اعتماداً على الحسّ المحض :

من الأُسس التي اعتمد عليها المادّيون في نظرياتهم هي دعوى اقتصار معرفة كلّ شيءٍ على الحسّ والتجربة فحسب، لذا إن أردنا إثبات وجود أيّ أمرٍ كان فلا بدّ من اللجوء إليهما. استناداً إلى هذه القاعدة المادّية أنكروا وجود الله تعالى، إذ ليس من الممكن إثبات وجوده بالحسّ والتجربة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أوغست كونت وديفيد هيوم لهما الريادة في طرح هذه النظرية ولم يتورّعا عن إنكار وجود البارئ جلّ شأنه، ولكن لو تتبّعنا تأريخها لوجدناها تضرب بجذورها في

*ـ مفكر وباحث في الإلهيات ـ إيران.

قرون سبقت عهد هذين الفيلسوفين، فالفرقة (السمنية) التي ظهرت في الهند قد أنكرت فائدة كلّ تأمّلٍ باطنيٍّ مهما كان نوعه وزعم أتباعها أنّ الحسّ هو المبدأ الوحيد للمعرفة والعقيدة.

بطبيعة الحال فإنّ منكري المعرفة العقلية ينخرطون في طوائف عدّة وبمشارب شتّى، فبعضهم أنكروا العلم من أساسه ومنهم من أنكر العلم بالقضايا الماورائية الدينية فقط؛ وقد تطرّق العلماء المسلمون الأوائل إلى بيان المتبنّيات الفكرية لهذه المذاهب ضمن مختلف نظرياتهم العقائدية ومؤلّفاتهم التي تمحورت حول المباحث العلمية والمعرفية، ومثال ذلك ما ذكره الفخر الرازي، إذ قال: «**واحتجّ المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين، أحدهما أنّ إمكان طلب التصديق موقوفٌ على تصوّر الموضوع والمحمول، والحقائق الإلهية غير متصوّرةٍ لنا لما سبق أنّا لا نتصوّر إلا ما نجده بحواسّنا أو نفوسنا أو عقولنا**»[1].

تحليل الشبهة ونقضها:

نقول في نقض الشبهة المذكورة:

1) عدم اقتصار المعرفة على الحسّ :

أثبتنا في المباحث الآنفة أنّ زعم اقتصار معرفة الإنسان على الحسّ والمعرفة باطلٌ من الأساس ولا يستند إلى أيّ دليلٍ معتبرٍ، كما ذكرنا أدلّةً وبراهين تثبت تحقّقها عن طريق العقل والشهود والعلم الحضوري؛ وعلى هذا الأساس فإنّ عدم معرفة الله تعالى عن طريق الحسّ والتجربة المادّية لا يعني أبداً عدم وجوده، بل هو واجب الوجود الثابت بالبراهين العقلية والفلسفية كما ذكرنا سابقاً.

2) أتباع المذهب المادّي اعتمدوا على الدليل العقلي لإثبات مزاعمهم:

على الرغم من أنّ أتباع المعرفة المادّية يقيّدون علم الإنسان بما هو محسوس فقط، لكنّهم في الواقع يتشبّثون بالدليل العقلي لإثبات مدّعاهم هذا، إذ يطرح عليهم السؤال الآتي: ادّعاء أنّ (المعارف البشرية متقوّمةٌ على الحسّ والتجربة) هل هو ثابتٌ بالدليل الحسّي أو العقلي؟ من المؤكّد أنّ الحسّ والتجربة ليس من شأنهما أبداً إثبات هذا الادّعاء أو وضع أيّة قاعدة علمية أخرى؛ لذا لا يبقى سوى العقل، وهذا يعني أنّ هؤلاء يقولون بالمعرفة الماورائية بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، ومن ثمّ يثبت بطلان نظرياتهم من أساسها.

[1] ـ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل، ص 50؛ السيّد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 344؛ القاضي عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج 1، ص 188؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، ص 18 و 20 و 22.

3) الإدراكات الحسّية لا تزيد من الثروة المعرفية للبشرية:

إنّ الأمور الحسّية تعين الإنسان على إدراك ما هو موجود بظاهره المادّي فحسب، ومن ثمّ لا تمنحه المعرفة واليقين بوجوده، فالجزم بوجود ما ندركه بالحسّ يتطلّب تحقّق مقدّمات مسبقة تستند إلى الاستدلال العقلي. عندما يشعر الإنسان بوجود أمرٍ مادّيٍّ، كما لو أحسّ بوجود شجرةٍ في الظلام الدامس، لا يمكننا القول حينها إنّ مجرّد هذا الشعور يثبت وجود الشجرة على أرض الواقع ومن ثمّ نجزم على أساسه بوجودها، إذ من المحتمل أن تكون غير موجودةٍ والشعور الذي اكتنف هذا الإنسان مجرّد وهم لأنّه لم يرها رأي العين ولم يلمسها بيده؛ فما العمل هنا؟! هل بإمكاننا قول إنّ الشجرة موجودةٌ لأنّه شعر بها وفي الحين ذاته غير موجودةٍ لأنّه لم يرها ولم يلمسها؟! بالطبع لا، فاليقين بوجود شجرةٍ أو عدمها متقوّمٌ على قاعدة امتناع اجتماع النقيضين التي تؤكّد عدم إمكانية كون الشيء موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحدٍ، وكما هو معلومٌ فهي قاعدةٌ عقليةٌ وليست حسّيةً؛ وعلى هذا الأساس لا يمكننا الاعتماد على القواعد المادّية هنا للحكم على وجود الشجرة أو عدم وجودها، بل لا بدّ من الرجوع إلى القواعد العقلية.

أمّا الدليل الآخر على عدم فائدة المدركات الحسّية في إثراء الجانب المعرفي لدى الإنسان، فهو حضور صورة الشيء في الذهن؛ فتصوّر شجرةٍ لا يعني انتقالها بذاتها في الذهن، وإنّما هيئة صورتها هي التي تنطبع فيه فتجعله يصل إلى مرحلة التصديق، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ يتحقّق وفق عمليةٍ نفسيةٍ عقليةٍ ولا دخل للحسّ المادّي[1].

إذن، الإدراك الحسّي ليست له قيمةٌ معرفيةٌ ما لم يرتكز على الإدراك العقلي، ومن هذا المنطلق فإنّ أصحاب النزعة المادّية لم يجدوا بدّاً من الإذعان للدليل العقلي والإقرار بالمعارف العقلية.

4) معرفة الله تعالى عن طريق الآثار:

يدّعي أتباع الحسّ والتجربة أنّ وجود الله تعالى لا يمكن إثباته بوساطة المعارف البشرية لأنّه وجودٌ ماورائيٌّ.

هذه المزاعم باطلةٌ ولا أساس لها من الصحّة، إذ يمكننا الاعتماد على العقل والحسّ معاً لإثبات وجوده ولمعرفة صفاته المباركة، وسوف نثبت في المباحث اللاحقة ضمن حديثنا عن الصفات الإلهية أنّ عنوان (واجب الوجود) يعني ضرورة وجود صفات ثبوتية عديدة لله عزّ وجلّ من قبيل الأزلية والوحدة والبساطة والكمال والغنى. فضلاً عن ذلك فالتأمّل في الكون والطبيعة والنظام

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: عبد الله جوادي الآملي، تفسير موضوعي ـ توحيد در قرآن (باللغة الفارسية)، ج 12، ص 256 ـ 257؛ مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 913.

المذهل اللذان يتقوّمان عليه، يغرس في أنفسنا الطمأنينة واليقين بوجود مدبّرٍ حكيمٍ يدير شؤونهما بعلمه الواسع وقدرته اللامتناهية.

* الشبهة الثانية: المفاهيم غير المحسوسة ليست ذات قيمةٍ معرفيةٍ وفق أصول النزعة التجريبية الوضعية:

لقد نحا بعض المادّيين منحىً متطرّفاً للغاية لدرجة أنّهم لم يكتفوا بإنكار كلّ وجودٍ ماورائيٍّ، بل ذهبوا إلى أنّ دلالة كلّ مفهوم مرهونةٌ بكونه قابلاً لأن يتحقّق في إطار لحسّ والتجربة، أي: إنّهم ينكرون كلّ أمرٍ غيبيٍّ بأيّ نمطٍ كان ويقومون بتحليل كلّ قضيةٍ أو تفكيكها إلى عناصرها الأوّلية بغية فهمها وإدراكها؛ وفي غير هذه الحالة يعدّونها كاذبةً ويعرضون عنها لكونها مهملةً بزعمهم. وعلى أساس هذا الاعتقاد اعتبروا المفاهيم الدالّة على العالم المجرّد ـ وبما في ذلك الله تعالى ـ عاريةً من أيّ معنى ومن ثمّ لا يصل الدور إلى الحديث عن وجودها أو عدم وجودها.

وقد دافع أتباع النزعة التجريبية الوضعية (الفلسفة الوضعية) عن هذه الرؤية المتطرّفة، حيث أنكروا جميع الوجودات الماورائية بذريعة عدم تحقّقها على أرض الواقع في العالم المادّي وعدم إمكانية تحليلها وتفكيكها إلى عناصرها الأوّلية الأمر الذي دفعهم لإنكار وجود الله عزّ وجلّ أيضاً.

تحليل الشبهة ونقدها:

لا شكّ في أنّ تسليط الضوء على المتبنّيات الفكرية لأتباع الفكر التجريبي الوضعي وبيان جميع جوانبه، يتطلّب إجراء بحثٍ واسعٍ ومستقلٍّ في إطار عناوين فرعية عديدة، ولكن بما أنّه في العصر الراهن أصبح هشّاً وهزيلاً مقابل النظريات المعارضة له، سنكتفي فيما يأتي بذكر بعض النقاط في نقضه:

1) حدوث الدَّور المنطقي الممتنع[1]:

إثبات وجود أمرٍ عن طريق الاستدلال بنفس وجوده يعدّ باطلاً من حيث القواعد العقلية والمنطقية لأنّه يستلزم حدوث الدَّور، فليس من الصحيح بمكان إثبات أنّ القضية صادقةٌ نظراً لكونها ذات معنى ومن ثمّ إثبات أنّها ذات معنى لكونها صادقةً؛ فقد عُدّ وجود المعنى دليلاً على الصدق، وهذا الأخير بدوره عُدَّ دليلاً على وجود المعنى؛ أي قد توقّف وجود الشيء على نفسه، وهو دورٌ باطلٌ.

[1] ـ الدَّور المنطقي يعني توقّف وجود الشيء على نفسه، وحين تحقّقه في أيٍّ من البراهين والاستدلالات فهو يعني بطلان موضوعها. وبعبارةٍ أخرى فإنّ معناه حاجة الأوّل إلى الثاني والثاني إلى الأوّل، إمّا بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ.

إذن، ما ذكره أتباع النزعة التجريبية الوضعية يستلزم تحقّق الدَّور، مـمّا يعني بطلان مذهبهم.

2) استحالة تحقّق المدّعى:

أتباع التجريبية الوضعية يؤكّدون إمكانية تحليل القضايا، أي: إنّهم يقولون إنّ القضية الصادقة التي يمكن فهمها وإدراكها هي تلك التي يمكن تحليلها أو تفكيكها إلى عناصرها الأوّلية عن طريق التجربة المادّية؛ ومن هذا المنطلق نطرح عليهم السؤال الآتي:

حسب ادّعائكم فإنّ معنى القضية لا بدّ من أن يتّصف بالقابلية على التحقّق في الخارج، وهذا المدّعى بذاته هل يندرج تحت القضايا التي يمكن تحليلها أو التي يمكن تفكيكها إلى عناصرها الأوّلية؟

من المؤكّد أنّ هذا المدّعى لا يندرج تحت القضايا التحليلية لكون المحمول لا يتحقّق إلا عن طريق تحليل الموضوع، حتّى لو فرضنا أنّه يندرج تحت هذا النمط من القضايا فلا يتحقّق منه حينئذٍ أيّ معنىً جديدٍ أو مفهومٍ ذي دلالةٍ جديدة، في حين أنّه مطروحٌ في الأساس لإثبات معنىً جديدٍ وهو الاستدلال على ضرورة قابلية تحقّق الشيء في الخارج.

وإذا افترضنا أنّه يندرج تحت القضايا التركيبية القابلة للتفكيك، فيا ترى هل أثبتت التجربة أنّ تحقّق المعنى لجميع القضايا مرهونٌ بقابليتها على التحقّق في الخارج بجميع أجزائها؟ بالطبع لم يقل أحدٌ بذلك.

إذن، التجريبية الوضعيـة تناقض نفسها، وما ادّعاه أتباعها لم يتحقّق في الخارج، لـذا لا يمكن زعم أنّ القضايا الحقيقيـة مشروطةٌ بالتحقـق العيـني[1].

3) بطلان مدّعى عمومية القاعدة:

حتّى لو افترضنا أنّه يمكن إثبات ما ذكر عن طريق الحسّ والتجربة، لكن مع ذلك لا يمكن ادّعاء عمومية هذه القاعدة وتطبيقها على جميع القضايا الحسّية والماورائية، إذ يقرّ العلماء التجريبيون بإمكانية تفنيد القوانين العلمية والطبيعية قاطبةً، لذا ليس هناك أيّ قانونٍ طبيعيٍّ ثابت ودائم إلى الأبد؛[2] وعلى هذا الأساس فغاية ما يمكن أن يدّعيه أصحاب المذهب الوضعي هو أنّ دلالة القضايا على معانٍ قابلة للفهم والإدراك في نطاق الحسّ والتجربة يمكن أن تتحقّق بشكلٍ كلّيٍّ، أي: إنّ تحقّقها ممكنٌ في إطار بعض القضايا المحدودة فحسب، لذا لا يمكن عدّ هذه

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: پوزيتيويسم منطقي (باللغة الفارسية)، ص 14.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص 16.

الدلالة شرطاً لكلّ القضايا مطلقاً.

من البديهي أنّ هذا الأمر المتزعزع من أساسه ليس من شأنه أن يكون برهاناً على نقض القضايا المرتبطة بالعالم المجرّد (الماورائي).

4) عدم إمكانية تفنيد القضايا الماورائية:

أتباع التجريبية الوضعية بذلوا ما بوسعهم بغية تفنيد كلّ قضيةٍ تمتّ بصلة إلى الله عزّ وجلّ وعالم الغيب، لكنّهم في الحقيقة لا يمتلكون صلاحية القيام بذلك، فغاية ما في الأمر هو اقتصار مبادئهم وبراهينهم المادّية على نطاق عالم المحسوسات، وحسب التعبير المنطقي فحدود استنتاجاتهم منحصرة في إطار القضية الموجبة الجزئية؛ لذا ليست لديهم الصلاحية ولا القابلية العلمية على نقض كلّ قضيةٍ لا تخضع للحسّ والتجربة، ولو أنّهم خالفوا هذه القاعدة وذهبوا إلى أبعد من استحقاقهم فهذا يعني أنّهم خرجوا عن حدود البحث العلمي وأعرضوا عن الدليل الذي هو الحجّة والبرهان لإثبات كلّ قضيةٍ محسوسةٍ أو غير محسوسة.

استناداً إلى ما ذكر، يمكن للتجريبيين فقط ادّعاء أنّ القضايا المحسوسة قابلة للإثبات ومن ثمّ يمكن فهم معانيها، لكنّهم غير مخوّلين بالحكم على القضايا الماورائية وزعم أنّها غير قابلةٍ للإثبات، لذا لا يحقّ لهم تجريدها عن المعنى.

الفيلسوف الألماني مارتين بوبر الذي يدرج اسمه ضمن زمرة المتعصّبين للنزعة التجريبية والذي كان مدافعاً عنها بكلّ وجوده في فترةٍ من حياته، وصف تفنيد القضايا الماورائية وتجريدها عن الدلالة بالقول: «**من السخرية بمكانٍ أن يقوم الإنسان بتفنيد كلّ ما لا يمكن إثباته عن طريق التجربة، ولقد حاول الفلاسفة في حلقة فيينا إثبات هذا الأمر فأقدموا على تدوين قائمةٍ أدرجوا فيها القضايا التي اعتبروها مستحيلةً... إنّك [أيها الإنسان] مخوّلٌ بطرح رأيك حول القضايا العلمية في إطار ما تمتلكه من علمٍ، وما خلا ذلك من كلامٍ فهو لا يتعدّى كونه هراءً**»[1].

5) النسبوية:

النزعة النسبية (النسبوية) تعدّ واحدةً من التحدّيات التي يواجهها أتباع النزعة التجريبية الوضعية على الصعيد المعرفي، فالحسّ الذي هو باعتراف العلماء التجريبيين متغيّرٌ ومتحوّلٌ، حينما يصبح مصدراً أساسياً ومعياراً وحيداً للعلم والمعرفة وإضفاء المصداقية على جميع القضايا، فليس من الممكن حينئذٍ البتّ بوجود أيّة قضيةٍ أو الجزم بصحّة أيّ مفهومٍ علميٍّ، إذ إنّ احتمال عدم مطابقته

[1] ـ كارل ريموند بوبر، مجلّة (ذهن)، العلم والفرضية (علم وفرضيه)، العدد1، ص102.

للواقع يعدّ أمراً ثابتاً ولا مناص منه في جميع الأطروحات والاستنتاجات إثر عدم استقرار القواعد العلمية وتغيّرها باستمرارٍ.

6) بطلان الفرضية من أساسها وعدم انسجام تفاصيلها:

لقد واجهت المدرسة التجريبية الوضعية نقداً لاذعاً منذ باكورة ظهورها الأمر الذي دعا مؤسّسوها للتراجع عن متبنّياتهم الفكرية بين الفينة والأخرى، ومن ثمّ افتقدت أطروحاتهم الفكرية للرصانة العلمية ولم تشهد انسجاماً منطقياً في جميع تفاصيلها ناهيك عن عدم اتّزانها فلسفياً. أتباع النزعة الوضعية ذهبوا في بادئ الأمر إلى القول بمبدأ التحقّق والبرهان في إثبات مصداقية القضايا (Verifiability principle) لكنّهم بعد ذلك تخلّوا عن هذه الأطروحة وتبنّوا فكرة الثبوت (Confirmability) التي تؤكّد أنّ المعيار الأساسي لمصداقية كلّ قضيةٍ هو إثباتها عن طريق المشاهدة فقط، ومن ثمّ ليست هناك ضرورةٌ لإثباتها بالكامل. فيما بعد طرح التجريبيون المنطقيون نظرية قابلية الاختبار (testability) ومن ثمّ استبدلوا بها نظرية قابلية التفنيد (التجربة والخطأ) (falsability).

وبرغم كلّ الجهود التي بذلها أصحاب هذه النزعة وتعدّد النظريات التي طرحوها لإثبات مزاعمهم، إلا أنّهم لم يتمكّنوا من تحقيق أهدافهم، والأمثلة على ذلك كثيرة لكنّ المجال لا يسعنا لتسليط الضوء عليها هنا، لكن نكتفي بذكر كلامٍ لأحد روّادها وهو الفيلسوف الإنجليزي المعاصر آير، فحينما سُئل عن أهمّ خللٍ في كتابه (لغة الحقيقة والمنطق) الذي ألّفه بهدف إثبات صحّة النزعة التجريبية الوضعية، أجاب قائلاً: «**أعتقد أنّ أهمّ خللٍ في هذا الكتاب هو اشتماله على مواضيع عاريةٍ من الصحّة**»[1]. ووصف البُنية المنطقية المتزعزعة للمدرسة الوضعية بالقول: «**إنّ البحث العلمي [في هذه المدرسة الفكرية] لم تُرسَ دعائمه على أساسٍ قويمٍ منذ بادئ الأمر، وقد حاولت مراراً رأب هذا الصدع لكنّني في كلّ مرّةٍ إمّا اضطررت لأن أُحمّل الموضوع أكثر من طاقته وإمّا عجزت عن إثرائه بالمبادئ الفكرية كما ينبغي؛ وإلى يومنا هذا ما زالت هذه المدرسة الفكرية تفتقر إلى الأُسس المنطقية المعتبرة**»[2].

* الشبهة الثالثة: عدم اكتمال المعرفة البشرية:

من الذرائع التي تشبّث بها الملحدون لإثبات نزعاتهم المادّية، هي القول بعدم اكتمال المعرفة البشرية، فزعموا أنّ الذهن البشري عاجزٌ عن إدراك الحقائق بشكلٍ تامٍّ وكاملٍ، وكلّ قضيةٍ معرفيةٍ

[1] ـ برايان ماجي، مردان انديشه ـ گفتگوي مگي با آير (باللغة الفارسية)، ص 202.

[2] ـ المصدر السابق.

عرضةٌ للخطأ والبطلان؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن ادّعاء أنّ أحداً يمتلك معرفةً كاملةً بإحدى الحقائق.

ولأجل إثبات مدّعاهم وقعوا في أخطاء وهفوات عديدة بعد أن تمسّكوا بالمدركات العلمية المادّية، ومن ثمّ أدرجوا المعرفة البشرية بالله عزّ وجلّ ضمن هذه القاعدة بحيث لم يستثنوا أيّ أمرٍ غيبيٍّ.

هذه الرؤية التي شاعت في القرون الماضية قد انبثقت في بادئ الأمر من أفكار الفيلسوف إيمانوئيل كانط الذي قال بوجود غيريةٍ بين الذوات «النِمونات» (Noumen) وبين الأعراض والظواهر الخارجية «الفنومونات» (Phenomen)[1]، ومن هذا المنطلق أكّد استحالة مطابقة الصورة الذهنية للواقع.

توضيح الشبهة بتفصيلٍ أكثر:

أوّلاً: ادّعى بعض علماء اللاهوت أنّ النقص الموجود في المعرفة البشرية واحتمال حدوث الخطأ فيها محدودٌ بنطاق البراهين اللاهوتية العقلية والفلسفية، وذهبوا إلى أنّ اتّصاف هذه البراهين بالخطأ يضطرّنا للتخلّي عنها وطرحها جانباً والاكتفاء بالبراهين المادّية وتسليط الضوء على الآثار الطبيعية فحسب.

ثانياً: باعتقاد بعض العلماء فإنّ العلوم البشرية عُرضةٌ للتغيير باستمرار، وكذا هي الحال بالنسبة إلى عقيدة الإنسان بالله تعالى، أي: إنّها دائماً في مهبّ رياح التغيير. في العقود الخمسة المنصرمة انخرط بعض المفكّرين المسلمين تحت مظلّة الفكر الماركسي وأطلق عليهم عنوان (المسلمون الاشتراكيون)، وقد دافعوا عن فكرة التغيير هذه[2].

تحليل الشبهة ونقضها:

نذكر النقاط الآتية في نقض الشبهة المطروحة:

1) إن كان المقصود من هذا البرهان هو إنكار العلم البشريّ من أساسه، فهذا ضربٌ من السفسطة التي تنتهي إلى النزعة الشكوكية، ومن المؤكّد أنّه لا يمكن الاستناد إلى الأفكار السفسطائية في

[1] ـ الطبيعيات: تؤكّد على أنّ ذهن الإنسان قادر في الأمور الطبيعية فقط على إدراك الأعراض والظواهر «الفنومونات» (Phenomen) التي تأتي عن طريق الحسّ والعقل، لكنّه عاجزٌ عن إدراك الذوات «النمونات» (Noumen) التي هي موضوع الأعراض والظواهر. وفي مورد الظواهر أيضاً فإن العقل الإنساني- بتركيبه الخاص- يضفي أشكالاً وصوراً خاصة على الأشياء، ولا يمكن الاطمئنان إلى أنّ الواقع ونفس الأمر هو بهذا الشكل وهذه الصورة الظاهرة لعقولنا.

[2] ـ رسول جعفريان، جريان ها وسازمان هاي مذهبي سياسي ايران (باللغة الفارسية)، ص 92.

الاستدلال والبرهنة، ناهيك عن ثبوت بطلانها حسب القواعد الإبستمولوجية.

إضافةً إلى ما ذكر، فالذين أنكروا وجود الله تعالى حسب الفرضية المذكورة لم يأتوا بأيّ دليلٍ معتبرٍ لإثبات مدّعاهم وذلك لكون إقامة الدليل مقدّمةً أساسيةً لتحقّق العلم وإثبات المدّعى.

2) إن لم يكن المقصود بالبرهان المذكور إنكارَ مطلقِ العلم، وأُريد منه إنكار أحد جوانبه فحسب، فهذا يعني أنّ موضوعه ليس من نمط القضية الموجَبة الكلّية، ومن ثمّ ليس من الصواب زعم أنّ جميع المعارف الإنسانية صادقةٌ ومطابقةٌ للواقع. وفي هذه الحالة يمكن القول إنّ أصل المدّعى مقبولٌ وذلك لكون المتديّنين أيضاً لا يعتقدون بمطابقة جميع العلوم والمعارف البشرية للواقع ويقرّون باحتمال طروء خطأ عليها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه العلوم تصنّف في قسمين أساسيين، هما:

أ ـ علوم بديهية.

ب ـ علوم نظرية.

وتصنّف في تقسيمٍ آخر إلى:

أ ـ علوم حضورية.

ب ـ علوم حصولية.

وبطبيعة الحال فإنّ العلوم النظرية وكذلك الحصولية عرضةٌ لطروء الخلل والخطأ وعدم مطابقة الواقع، ومن هذا المنطلق لجأ المتديّنون إلى العلوم البديهية والحضورية، من قبيل برهان الفطرة، لإثبات وجود الله تعالى. كما أنّ علماء اللاهوت استندوا إلى البراهين العقلية والفلسفية ـ التي أُشير إليها في المباحث الآنفة ـ لإثبات وجوده تبارك شأنه وذلك نظراً لضعف احتمال طروء الخطأ عليها في عين قوّة احتمال حدوثه في العلوم النظرية والحصولية.

إذن، يتّضح لنا من هذا الكلام عقم ما ذهب إليه المادّيون من ضرورة التخلّي عن البراهين العقلية والفلسفية والاكتفاء بالبراهين المادّية، لذا لا يمكن التذرّع بنقصان المعرفة البشرية لتفنيد البراهين الدامغة التي ذكرها علماء اللاهوت على صعيد إثبات البارئ عزّ وجلّ. وحسب أصول البحث العلمي، من الممكن طرح هذه البراهين في بوتقة النقد والتحليل العلمي ومن ثمّ الحكم عليها بإنصاف ومن دون أيّ انحياز؛ ومن هذا المنطلق نجد الفيلسوف إيمانوئيل كانط الذي ادّعى عدم تطابق التصوّرات الذهنية مع الواقع، قد اعتمد على البرهان الأخلاقي بغية إثبات الله تعالى.

3) لا شكّ في أنّ الذهن البشري عاجزٌ عن إدراك حقيقة الذات الإلهية وكُنهها، لكنّ هذا الأمر ليس وازعاً لزعم عجزه عن إثبات وجود الله تعالى.

4) بالنسبة إلى القول بكون علم الإنسان غير مستقرٍّ، نقول: التغيير في العلوم الحسّية يعدّ أمراً طبيعياً ويحدث باستمرار، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ المحسوسات عرضةٌ للتغيير وغير مصونة من الخطأ، إلا أنّ العلومً العقلية ثابتةٌ ولا يطرأ التغيير عليها كما لا يحتمل حدوث الخطأ فيها عند إتقانها؛ فقواعد الرياضيات والمنطق على سبيل المثال مستقرّةٌ ولا يمكن تغييرها بتاتاً، لذلك لن يأتي اليوم الذي تتغير فيه نتيجة المعادلة الرياضية (1 + 1 = 2) كما أنّ النقيضين لا يمكن أن يجتمعا في أيّ آنٍ كان.

وبما أنّ ذات البارئ عزّ وجلّ هي وجودٌ ثابتٌ بسيطٌ ومحضٌ لدرجةٍ يستحيل معها طروء أيّ تغيير على العلم المرتبط بها، فالبراهين العقلية والفلسفية الدالّة على ضرورة وجود واجب الوجود هي أصولٌ عقليةٌ لم يطرأ عليها أيّ تغييرٍ على مرّ العصور، حيث كانت مطروحةً منذ باكورة ظهور علم الفلسفة، لذا نجدها في الفلسفة الإغريقية وفي الفلسفة المعاصرة على حدٍّ سواء. ولكن نظراً لضيق نطاق علمنا بالذات والصفات الإلهية، من المحتمل حدوث اختلافٍ في الآراء المطروحة على هذا الصعيد، إلا أنّ هذا الأمر ليس موضوع بحثنا الحالي، بل محور الكلام هو إثبات وجود الله تعالى الذي أصبح هدفاً لسهام الملحدين.

إذن، بناءً على ما ذكر فإنّ عدم اكتمال المعرفة البشرية لا يعدّ دليلاً يمكن الاستناد إليه في نفي وجود الربّ العظيم.

* الشبهة الرابعة: عدم وجود محمولٍ في قضية (الله موجودٌ):

براهين إثبات وجود الله عزّ وجلّ تهدف إلى تأكيد صدق القضية الآتية: (الله موجودٌ)، لذلك ادّعى بعضهم أنّ كلمة (موجود) التي هي محمولٌ[1] برأي المتدينين، لا تعدّ محمولاً في واقع الحال مـمّا يعني عدم صواب رأي المتدينين.

ومن هذا المنطلق زعم هؤلاء أنّ القضية المذكورة تدلّ على وجود نسبةٍ بين أمرين فقط، ومن ثمّ ذهبوا إلى عدم إمكانية الاعتماد على البراهين العقلية لإثبات وجود الله تعالى.

هذه الشبهة غالباً ما تطرح من قبل الفلاسفة الغربيين، ولدى نقده لبرهان الوجود الذي طرحه

[1] ـ حسب قواعد علم المنطق فكلّ قضيةٍ لها محمولٌ وموضوعٌ، وحينما نقول (الله موجودٌ) فإنّ لفظ الجلالة هو الموضوع وكلمة (موجود) محمولٌ.

القديس أنسلم، ادّعى الفيلسوف إيمانوئيل كانط عدم وجود محمولٍ حقيقيٍّ في القضايا البسيطة كقولنا: (هذه الوردة موجودةٌ)، والسبب في ذلك هو أنّ المحمول في مثل هذه القضايا لا يضفي شيئاً على الموضوع ولا يمنحنا معنىً جديداً، لذا فإنّ كلمة (موجودة) في الجملة المذكورة لا فائدة منها لكوننا على علمٍ مسبقٍ بوجود الوردة (الموضوع)، وواقع الحال أنّ القضية التي تصوّرها هذه الجملة هي: (هذه الوردة الموجودة، موجودةٌ). بناءً على هذا الرأي، فقضية (الله موجودٌ) عاريةٌ من المحمول، ومن ثمّ لا يمكن اعتبارها من جملة القضايا التأليفية التي يشترط في تحقّقها افادة علمٍ جديدٍ ينتقل إلى ذهن المخاطب.

إذن، قضية (الله موجودٌ) لا تتضمّن أيّ محمولٍ حقيقيٍّ، ومن ثمّ فهي عاريةٌ من المعنى[1].

إضافةً إلى ما ذكر، فإنّ قضية (الله موجودٌ) ليست من سنخ القضايا التحليلية لكون المحمول لا يُستنتَج من تحليل الموضوع، ويشترط في كون القضية تحليليةً أنّ إنكارها يؤدّي إلى حدوث تناقضٍ، كقولنا: (كلّ أبٍ رجلٌ)؛ لكنّ إنكار وجود الله تعالى لا يسفر عن حدوث تناقضٍ؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن إدراج قضية (الله موجودٌ) ضمن القضايا التأليفية ولا التحليلية؛ ومن ثمّ فهي ليست قضيةً من الأساس.

تحليل الشبهة ونقضها:

نقول في نقض الشبهة المطروحة أعلاه:

1) ليس من الصواب بمكان اشتراط دلالة القضية على الحقيقة بضرورة إفادتها لمعنىً جديدٍ في ذهن المخاطب، إذ إن القضايا على نوعين، فهي إمّا أن تكون ذهنيةً وإمّا لفظيةً، الذهنية بدورها تتمحور فقط في ذهن المتكلّم من دون أن تلقى إلى المخاطب، لذا لا يمكن إدراجها ضمن القضايا التي تفيد معنىً جديداً؛ ومن هنا يتّضح لنا أنّ القضية لا تتقوّم على إفادة معنىً جديدٍ ولا يشترط هذا الأمر في تحقّقها[2].

2) حسب أصول الفلسفة الإسلامية وعلم المنطق فالمحمولات في القضايا التي تدور حول مباحث وجود الله تعالى وصفاته، لا تعدّ من سنخ الأعراض الذاتية، بل هي ذات الموضوع وعينه، حيث يعبّر عنها بالقضايا الأزلية أو الهلّية البسيطة؛[3] وهذا الأمر أيّده الرئيس ابن سينا لدى حديثه عن المقدّمات البرهانية، حيث قال: «**وإذا كانت المقدّمات البرهانية؛ يجب أن تكون ذاتية المحمولات**

[1] ـ إيمانوئيل كانط، سنجش خرد ناب (باللغة الفارسية)، ص 3 ـ 661؛ مصطفى ملكيان، مسايل جديد كلام (باللغة الفارسية)، ص 20.
[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: مصطفى ملكيان، مسايل جديد كلام (باللغة الفارسية)، مبحث (إثبات وجود الله)، الدرس 32.
[3] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 93.

للموضوعات الذاتية التي تشترط في البرهان» [1].

استناداً إلى ذلك يتّضح لنا أنّ قضية (الله موجودٌ) هي من سنخ القضايا التحليلية التي أشار إليها الفيلسوف كانط، لذا فإنّ محمولها يُستنتج من تحليل مفهوم الموضوع بهدف إثبات الوجود الإلهي، وسنوضّح هذا الأمر بتفصيل أكثر في المبحث اللاحق.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ اعتراض الفيلسوف كانط لا يرد مطلقاً على البراهين التي تساق لإثبات وجود الله تعالى ولا على استدلالات الفلاسفة في هذا المقام لكونها ليست من سنخ المحمول بالضميمة، وإنّما تطرح لإثبات وجوده جلّ شأنه بصفتها عين الموضوع وتندرج في القضايا الهلّية البسيطة المطروحة في المنطق، ومن هذه الناحية يصبح الوجود محمولاً حقيقياً في القضايا الأزلية.

3) برغم أنّ قضية (الله موجودٌ) تدرج ضمن القضايا التحليلية، لكن يمكن تصوّر معنىً جديد لها، وهو إفادة تأكيد وجود الذات الإلهية للمتديّنين، كما أنّها تخبر عن وجوده لمن لا يؤمن به سواءٌ كان جاهلاً أو شاكّاً أو منكراً؛ حيث يمكن لمن لا يؤمن بالله تحليل القضية في ذهنه والتأمّل فيها ومن ثمّ سيتمكّن من الوصول إلى درجة إدراكها فيعتبرها مساوقةً للوجود الحقيقي.

4) لدى حديثنا عن برهان الصدّيقين وضمن الشبهة الأولى التي تمحورت حول الوجود المحمولي والقضايا الأزلية، قلنا إنّ الفلاسفة المعاصرين من أمثال العلامة محمّد حسين الطباطبائي قد ذهبوا إلى أنّ القضايا التي يكون الوجود محمولاً لها هي قضايا من سنخ عكس الحمل، بمعنى أنّ محمولها هو الموضوع في الواقع وموضوعها هو المحمول، فحقيقة قضية (الله موجودٌ) هي (الموجود الله)، وفي هذه الحالة فهي تفيد معنىً جديداً لأنّها على أقلّ تقديرٍ تشير إلى أنّ الله تعالى هو أحد مصاديق الموجود.

ومن جانب آخر يمكن اعتبار هذه القضية من سنخ القضايا التحليلية التي طرحها كانط لكون محمولها هو (الله) الذي يُستنتَج من خلال تحليل الموضوع (موجود)؛ وهو ما أشرنا إلى تفاصيله في برهان الصدّيقين.

* الشبهة الخامسة: الله ليس موجوداً بالضرورة (ضرورة وصف القضية وليس الحقيقة):

يصف علماء اللاهوت الله تعالى بأنّه واجب الوجود، وهذا العنوان ـ كما هو واضحٌ من دلالته ـ يعني ضرورة وجوده، فمفهوم (ضرورة) هو الجهة في قضية (الله موجودٌ بالضرورة).

[1] ـ ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، الفصل الثاني، ص 141؛ ابن سينا، الإشارات (بشرح المحقّق الطوسي والفخر الرازي)، ج 1، ص 38؛ عبد الله جوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، ص 220؛ عبد الله جوادي الآملي، رحيق مختوم (باللغة الفارسية)، القسم الرابع، الجزء الأوّل؛ صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ص 483.

الشبهة التي طرحها الملحدون تتلخص في أنّ الضرورة التي توصف بها القضية ذات المحمول والموضوع تعدّ من سنخ القضايا الذهنية البحتة بحيث إنّها لا تتحقّق على أرض الواقع؛ وهي شبهةٌ طُرحت في غالب الحال بين الفلاسفة الغربيين من أمثال ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط وفندلي وبارنز[1]. يقول الفيلسوف برتراند راسل في هذا الصدد: «**كلمة (واجب) باعتقادي لا تتحصّل منها الفائدة ولا تدلّ على المعنى الكامن فيها إلا حينما تطلق على القضايا التحليلية، أي القضايا التي يؤدّي إنكارها إلى حدوث تناقضٍ... إنّني لا أعتبر الأمر واجباً ما لم يسفر إنكاره عن وقوعنا في تناقضٍ**»[2].

نتيجة ما ذكر أنّ بعض المعترضين يعتقدون بكون الضرورة تتعلّق بالقضايا وحسب، واعتبروها ضرورةً منطقيةً لا تتحقّق إلا ضمن نطاق القضايا التحليلية بحيث يسفر إنكارها عن حدوث تناقضٍ، لكنّهم في الحين ذاته جرّدوا الضرورة العينية والفلسفية من أيّة دلالة[3]. ومن جانب آخر، بما أنّ هؤلاء لا يعتقدون بكون قضية (الله موجودٌ) من سنخ القضايا التحليليّة، لذا يجرّدونها من الضرورة والوجوب.

تحليل الشبهة ونقضها:

برغم أنّ قضية (الله موجودٌ بالضرورة) لم ترد بهذا اللّفظ في النصوص الدينية، لكنّها مستوحاة منها، إذ هناك عباراتٌ أخرى ترادفها في المعنى، وبما فيها ما يأتي:

- «**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**»[4].
- «**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**»[5].
- «**وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ**»[6].

وروي في بحار الأنوار عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال: «الحمد الله الذي أعدم الأوهام أن تنال إلى وجوده»[7]، وروي عنه أيضاً في نهج البلاغة: «ما وَحَّدَهُ مَنْ كَيَّفَهُ، وَلا حَقِيقَتَهُ أَصابَ مَنْ

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: ديفيد هيوم، تاريخ طبيعي دين (باللغة الفارسية)، القسم التاسع (الله في الفلسفة)، ص 65 ـ 66، أميري عسكري سليماني، نقد برهان ناپذيري وجود خدا (باللغة الفارسية)، ص 214 ـ 215.

[2] ـ برتراند راسل، عرفان ومنطق (باللغة الفارسية)، ص 202 و 204.

[3] ـ الضرورة العينية أو الفلسفية هي ضرورةٌ ذات وجودٍ خارجيٍّ لأنّها من ناحية الفلسفة الوجودية ما لم تصل إلى مرحلة الوجوب فهي لا تبلغ درجة التحقّق، حيث قال الفلاسفة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، وهذا الوجوب قابلٌ للتحقّق في وجود كلٍّ من الواجب والممكن.

[4] ـ سورة القصص، الآية 88.

[5] ـ سورة الرحمن، الآية 27.

[6] ـ سورة محمّد، الآية 38.

[7] ـ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 221.

مَثَّلَهُ، وَلا إِيّاهُ عَنى مَنْ شَبَّهَهُ، وَلا صَمَدَهُ مَنْ أَشارَ إِلَيْه وَتَوَهَّمَهُ، كُلُّ مَعْرُوف بنَفْسه مَصْنُوعٌ، وَكُلُّ قائم في سِواهُ مَعْلُولٌ، فاعِلٌ لا باضْطراب آلَة، مُقَدِّرٌ لا بجَوْل فكْرَة، غَنيٌّ لا باسْتفادَة، لاَ تَصْحَبُهُ الْأَوْقاتُ، وَلا تَرْفِدُهُ الْأَدَواتُ»[1]، وقال أيضاً: « كائِنٌ لاَ عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لاَ عَنْ عَدَم، مَعَ كُلِّ شَيْء لاَ بمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بمُزَايَلَة، فَاعِلٌ لا بمَعْنَى الْحَرَكَات وَالْأَلة، بَصيرٌ إذْ لاَ مَنْظُورَ إلَيْه مِنْ خَلْقه»[2]، وقال كذلك: «سُبحانَ الواحد الذي ليس غيره، سبحان الدائم الذي لا نفاد له، سبحان القديم الذي لا ابتداء له، سبحان الغنيّ عن كلّ شيءٍ ولا شيء من الأشياء يُغني عنه»[3]. وجاء في دعاء الإمام الحسين(ع) المعروف بدعاء عرفة: «إلهي أنت الغنيّ بذاتك أن يصل إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنياً عنّي؟!»[4].

كما هو واضحٌ من هذه النصوص فإنّ الله تعالى وجودٌ أزليٌّ سرمديٌّ، وغنيٌّ مطلقٌ قائمٌ بنفسه وهو علّة العلل، في حين أنّ كلّ وجودٍ غيره فانٍ ومفتقرٌ ومعلولٌ له؛ وهذا بطبيعة الحال يعني أنّه واجب الوجود.

وللردّ على الشبهة المطروحة نقول:

1) لا بدّ من التمييز بين معنى الضرورة في علمي المنطق والفلسفة وعدم الخلط بينهما، ففي المنطق تستعمل للدلالة على قسمي القضية، أي مادّتها وجهتها. مادّة القضية تعني نسبة المحمول إلى القضية في نفس الأمر، وجهتها ليس بمعنى نسبة المحمول الواقعية إلى الموضوع في نفس الأمر، بل المقصود منها ما يُدرَك إدراكه من هذه النسبة وفق دلالة العبارة وظاهر القضية، لذا نجد في بعض الحالات أنّ الجهة تنطبق مع المادّة وفي حالات أخرى تتعارض معها، فالوجوب هو مادّة القضية وجهتها في عبارة (واجبٌ أن يكون الإنسان ناطقاً)، ولكنّ المادّة في عبارة (واجبٌ أن يكون الإنسان حجراً) هي الامتناع لأنّ نسبة المحمول (حجر) إلى الموضوع (إنسان) ممتنعةٌ في نفس الأمر، والجهة هي الوجوب حسب دلالة لفظ (واجب)[5].

وأمّا بالنسبة إلى القضية المطروحة للبحث هنا، وهي (الله موجودٌ)، أو في محمولها المعكوس (الموجود الله)؛ فالمادّة والجهة واحدةٌ، وهي الوجوب من النوع الأزلي الذي يترتّب وجوده على مادّة القضية في نفس الأمر. إذن، ادّعاء أنّ الضرورة المنطقية لا يمكن أن تتحقّق في الخارج

[1] ـ المصدر السابق، ج 77، ص 310؛ الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد المعتزلي، الخطبة رقم 186.
[2] ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد المعتزلي، الخطبة رقم 1.
[3] ـ المصدر السابق، ج 20، ص 348.
[4] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: مفاتيح الجنان وسائر كتب الأدعية.
[5] ـ زين الدين عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية، ص 109؛ محمّد رضا المظفّر، المنطق، ص 148 ـ 151.

ليس سوى زعمٍ عارٍ من الصواب. وبيان ذلك أنّ الجانب الإثباتي للمدّعى، أي الوجود الذهني وتعلّق الوجوب المنطقي بالقضايا، هو قولٌ صحيحٌ، ولكن حسب القاعدة العقلية التي تقول إنّ إثبات الشيء لا ينفي غيره، لا يستنتج منه نفي الوجوب المنطقي وتعريته عن المعنى في نفس الأمر، فتحقّقه في الخارج متوقّفٌ على ماهية القضية ونوع موضوعها ومحمولها؛ فقضيتا (الإنسان نوعٌ) و(الإنسان كلّيٌّ) تدلان على الوجوب المنطقي، ولكن نظراً لكون الأمور الكلّية لا تتحقّق في الخارج في هيئةٍ كلّيةٍ، فإنّ موضوعها ووجوبها أيضاً لا يتحقّقان في الخارج ضمن هذا الإطار الكلّي. لكنّ قضيةً (هذه الشجرة خضراء) يتحقّق وجوبها في الخارج تبعاً لتحقّق موضوعها. أمّا بالنسبة إلى قضية (الله موجودٌ بالضرورة) فلو افترضنا أنّ الضرورة أمرٌ منطقيٌّ، سوف تتحقّق في الخارج تبعاً لوجود الموضوع على أرض الواقع. وبتعبيرٍ أكثر دقّةً: نظراً لكون وجود الله وجوداً محضاً وأنّه مفيض الوجود على كلّ موجودٍ، فهي متحقّقةٌ في الخارج[1].

إذن، يثبت لنا ممّا ذكر أنّ كلمتي (واجب) و (ضرورة) تفيدان معنىً ثابتاً حتّى وإن جرى إطلاقهما على القضايا الواقعية، ولدى حديثنا عن براهين إثبات وجود الله عزّ وجلّ وبما فيها برهان الإمكان والوجوب، وضّحنا بالتفصيل أنّ الله تبارك شأنه من منطلق كونه واجب الوجود ومنعم الوجود على جميع حقائق الكون، فلا يمكن إنكار وجوده أبداً، وإن أنكره أحدٌ فهو بكلّ تأكيد يكون قد وقع في فخّ التناقض، وذلك بمعنى أنّه ينكر حينئذٍ جميع الوجودات وبما فيها نفسه.

2) المقصود بالوجوب هو تلك الضرورة العينية والفلسفية، فالوجود محتاجٌ في تحقّقه إلى الوجوب؛ وإذا كان من سنخ الوجودات الممكنة فهو بطبيعة الحال مفتقرٌ إلى علّةٍ تفيض عليه الوجود وتجعله ممكناً، وفي هذه الحالة يصبح وجوده ضرورياً وعينياً على أساسٍ العلّة التامّة للوجوب، ولكنّ واجب الوجود الذي هو واجبٌ باقتضاء ذاته يكون وجوبه مؤكّداً.

بناءً على ما ذكر، حينما ننسب الضرورة إلى واجب الوجود (الله) فهي في هذه الحالة تكون مؤكّدةً بذاتها وغير مكتسبةٍ من الغير، أي: إنّها ملازمةٌ لذاته المباركة ومنتزعةٌ منها، وهو ما يعبّر عنه في الفلسفة الإسلامية بـ (الضرورة الأزلية)[2]. إذن، الضرورة المنسوبة إلى الله تعالى تختلف عن الضرورة المنطقية التي طرحها بعض الفلاسفة من أمثال ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط، في حين أنّ بعض المتخصّصين في فلسفة الدين الغربيين التفتوا إلى هذا الاختلاف، كالفيلسوف جون هيك الذي قال: «**النقد المطروح حول الوجوب المنسوب إلى الله ووصفه بأنّه غير مفهومٍ ولا معقولٍ عبر**

[1] ـ في المباحث المتعلّقة بمادّة القضية وجهتها، أشار علماء المنطق إلى وجود بعض الحالات التي يكون الوجوب فيها واحدٌ لكليهما، وبعض الحالات الأخرى التي يختصّ بأحدهما، ففي القضية الأزلية (الله موجود) المادّة والجهة كلاهما ضروريتان، أي: إنّ الوجوب متّحدٌ فيها.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 93.

الاعتراض على برهان الأنطولوجيا، ناجمٌ عن فهمٍ خاطئ، لأنّ البرهان المذكور لا يرتكز على تصوّرٍ لوجودٍ ضروريٍّ بحكم العقل، فمفهوم (واجبِ الوجود) المتداول في المعتقدات المسيحية ليس له ارتباطٌ بالضرورة العقلية، بل هو مرتبطٌ بشكلٍ أساسيٍّ بنمطٍ من الضرورات الحقيقية التي تساوق وجود الله وتعني أنّه قائمٌ بالذات؛ وعلى هذا الأساس فإنّ تصوّر كون الله واجباً لا ينبغي أن يعتبر قضيةً عقليةً حقيقيةً وضروريةً مساوقةً لقضية (الله موجودٌ)»[1].

* الشبهة السادسة: عدم الانسجام بين صفات الله تعالى:

من الأدلّة التي تشبّث بها الملحدون لإنكار وجود الله تعالى، زعم وجود تضادٍّ بين صفاته، حيث عدّوا الصفات التي ذكرها المتألّهون في وصفه متعارضةً يعارض بعضها بعضاً ومستحيلة التحقّق في مقام الثبوت، فاستنتجوا من ذلك أنّه غير موجودٍ واتّخذوا الإلحاد سبيلاً.

وفيما يأتي نذكر استنتاجاتهم مع تفنيدها:

1) الله تعالى غير متناهٍ:

من الصفات التي تنسب إلى الله عزّ وجلّ هي كونه غير متناه، وبطبيعة الحال فهذه الصفة سببٌ لعدم القدرة على إثبات وجود من يتّصف بها؛ وتوضيح ذلك كما يأتي: لأجل معرفة أحد الأمور ووصفه وتعريفه للآخرين، لا بدّ من أن يكون متناهياً وذا حدودٍ تحدّه؛ إذ لو كان غير متناهٍ وليس محدوداً بحدودٍ معيّنة فلا يمكن وصفه وتعريفه، ومن ثمّ لا يمكن إثبات وجوده. على سبيل المثال قولنا (هذه دائرة) نعني به تمييز هذا الشكل الهندسي عمّا سواه من أشكال أخرى كالمربع والمستطيل والمثلث، وكذا هي الحال بالنسبة إلى سائر الأشكال الهندسية، فحينما نذكر اسمها أو شكلها نروم من ذلك تمييزها عن غيرها؛ ولكنّ الأمر غير المتناهي ليس له شكلٌ معينٌ ومن ثمّ لا يمكن وصفه وتعريفه كي يتمايز عمّا سواه. وهكذا إن قلنا (هذه وردة) حيث نقصد من ذلك تمييز هذا الشيء المحدود (المتناهي) الذي هو ليس شجرةً ولا غصناً ولا جذعاً ولا أيّ شيءٍ آخر غير الوردة.

وقد دافع الفيلسوف وليام هدسون عن هذه الشبهة مؤكّداً أنّ إضفاء صفة (لا متناهي) إلى الذات الإلهية، كقولنا هو قديرٌ ورؤوفٌ بلا نهاية، يعدّ ضرباً من التناقض، لذلك استبدل بهذا التعبير كلمة (أكثر)، أي: إنّه اعتبره تعالى أكثر قدرةً ورأفةً[2].

[1] ـ جون هاسبرز، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ص 58.

[2] ـ وليم هدسون، لودويگ ويتگنشتاين (باللغة الفارسية)، ص 6 ـ 72.

تحليل الشبهة ونقضها:

الشبهة المذكورة ترتكز في الحقيقة على افتراضين أساسيين، هما:

أوّلاً: كون الأمر غير متناهٍ يدلّ على عدم إمكانية وصفه.

ثانياً: عدم إمكانية وصف الأمر سببٌ لنفي وجوده.

وفيما يأتي نتطرّق إلى نفي هذين الافتراضين ونقضهما:

الافتراض الأوّل: إنّ كون الأمر متّصفاً باللانهاية وخارجاً عن نطاق الحدود التي تقيّد كلّ أمرٍ آخر، لا يعدّ سبباً لعدم القدرة على وصفه، ومنشأ هذا التصوّر هو الذهن البشريّ ذو النطاق المحدود، حيث يواجه أموراً متناهيةً ذات نطاقٍ معيّنٍ فيلجأ إلى وصفها بأمورٍ متضادّة معها كما أشرنا في الأمثلة السابقة، وعلى هذا الأساس ذهب المعترضون إلى ادّعاء أنّ عدم التناهي متلازمٌ مع عدم الوصف دون أن يقيموا أيّ دليلٍ عقليٍّ يمكن الاحتجاج به. مثلاً لو افترضنا عدم وجود أيّ لونٍ في الكون سوى الأبيض بحيث لا نرى الأشياء إلا بيضاء ـ وهذا يعني عدم تناهي اللون الأبيض ـ كما هي الحال بالنسبة إلى بعض الحيوانات التي لا تبصر سوى لونٍ واحدٍ؛ فهل بإمكاننا ادّعاء أنّ عدم التناهي هذا لا بدّ من أن يدلّ على انعدام اللون الأبيض ومن ثمّ تجريده من صفة البياض؟! أي هل يمكن زعم عدم وجودِ شيءٍ يتّصف بالبياض بسبب عدم تناهي اللون الأبيض؟!

إذن، مجرّد كون الأمر غير متناهٍ لا يعني عدم إمكانية وصفه ومن ثمّ نفي وجوده، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه حسب قواعد الإبستمولوجيا إذا لم نكن نعرف سوى لونٍ واحدٍ ـ كالأبيض ـ بحيث كنّا جاهلين بسائر الألوان التي لا نراها؛ فجهلنا هذا في واقع الحال إنّما يكون في مقام وضع الأسماء للألوان كالأبيض والأحمر والأخضر والأزرق والأسود، ولا يعدّ جهلاً بذواتها، إذ إنّنا نفتقر إلى العلم التفصيلي بمختلف أنواع الألوان وليس بإمكاننا زعم عدم وجودها من الأساس لكوننا لا نراها أو لا نعلم بها. وهذا الأمر يندرج تحت القاعدة الفلسفية المعروفة: (تعرف الأشياء بأضدادها).

الافتراض الثاني: لا شكّ في أنّ عدم إمكانية وصف الأمر ليس سبباً لنفيه، وقد أثبتنا في المباحث الآنفة بطلان هذا الزعم، إذ إنّ عدم الوصف مؤشّرٌ فقط على عدم إمكانية تعريف الشيء وبيانه بالتفصيل (من الناحية المعرفية)، ومن البديهي أنّ عدم إمكانية بيان تفاصيل أحد الأشياء ليس وازعاً للقول بعدم وجوده (من الناحية الوجودية). وبطبيعة الحال فإنّ فقدان التصوّر الواضح حول أحد الأمور اللامتناهية هو في الواقع مرآةٌ تعكس مدى ضيق نطاق ذهننا؛ وعلى هذا الأساس يثبت لنا أنّ أصحاب هذه الشبهة قد خرجوا عن قواعد البحث العلمي والاستدلال الصحيح بعد أن مزجوا بين

المبادئ المعرفية والوجودية ولم يميّزوا بينها.

بناءً على ما ذكر، نستنتج أنّ وجود الله اللامتناهي ليس وازعاً لادّعاء عدم إمكانية اتّصافه بوصفٍ مطلق، بل تبعاً لهذه الميزة الفريدة فهو يوصف بوصفٍ لامتناهي، ألا وهو واجب الوجود الذي لا تحدّه حدودٌ. ولأجل معرفة هذا الوجود الذي لا نظيرٌ له بإمكاننا الاعتماد على أوصاف عدمية كما فعل علماء اللاهوت القدماء، حيث نقول إنّه ليس جسماً ولا فانياً ولا جاهلاً ولا عاجزاً، وما إلى ذلك؛ فالعقل البشري من خلال سلب هذه الأوصاف عن الذات الإلهية المباركة يتوصّل إلى صفاتها الثبوتية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ وجود الله تعالى غير متناهٍ وتصوّره يفوق قابليات العقل البشري، لذا لا يمكن لإنسانٍ إدراك كُنه الذات الأحدية المباركة ولو إجمالاً، ولكن بما أنّ الطاقات الإدراكية والقابليات النفسيّة للبشر ذات مراتب متباينة، بإمكانهم إدراك وجودها إجمالاً كلٌّ حسب مرتبته العقلية والنفسية؛ على هذا الأساس تصبح أوصافها قابلةً للإدراك بشكلٍ إجماليٍّ أيضاً وبذلك المستوى نفسه؛ ومن ثمّ نتمكّن من إثبات وجوده شهوداً وعقلاً.

2) عدم تناهي بعض الصفات (الخير والقدرة والعلم):

يرى بعض الناقدين أنّ وصف الله تعالى بصفاتٍ مطلقة وغير متناهيةٍ يسفر عن حدوث محذورٍ نتيجته التناقض، مثلاً اعتباره مصدراً لخيرٍ مطلقٍ يردُ عليه إشكال وجود الشرّ في الكون، فالبشرية منذ باكورة خلقتها وعلى مرّ العصور تعاني مآسيٍ ومصائب لا انقطاع لها، ولا سيّما الطبقة الاجتماعية المحرومة والأبرياء الذين يواجهون أحياناً أعتى أشكال الظلم والجور برغم معاناتهم على المستوى المعيشي؛ ومن هذا المنطلق كيف نعتبر خالقهم ذا خيرٍ مطلقٍ وهم في هذه الحالة المزرية؟![1].

وأمّا قدرته المطلقة، فمنذ سالف الأيام كانت عرضةً لاستفسارات عديدةٍ تراود الذهن البشري، فعلى سبيل المثال هل بإمكانه أن يخلق شريكاً له؟ هل له القدرة على خلقةٍ حجرٍ يعجز عن حمله؟[2]. ومن ناحية علمه اللامحدود، فقد قيل إنّه لو كان عالماً بكلّ ما يكتنف حياة بني آدم وملمّاً بجميع حركاتهم وسكناتهم قبل أن يخلقهم، فنتيجة ذلك أنّ كلّ ما يجري في الحياة الدنيا مكتوبٌ في علمه المسبق، وفي غير هذه الحالة يلزم القول بجهله؛ ويترتّب على هذا العلم القول بعقيدة الجبر وسلب الاختيار من الإنسان.

---

[1] - www.farhangshahr.com , p. 58.

[2] - للاطّلاع أكثر، راجع: مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ص 112.

تحليل الشبهة ونقضها:

سوف نتطرّق إلى بيان تفاصيل ما ذكر في الفصل الخامس من الكتاب ضمن الشبهة الخامسة المطروحة حول صفات الله تعالى، لذا نكتفي هنا بنقضها في إطارٍ موجزٍ.

بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، فليس المقصود بالقول بكون صفات البارئ لامتناهية أنّها مطلقةٌ إلى ما لانهاية من دون أيّ حدٍّ عقليٍّ ومنطقيٍّ، بل هي لامتناهية في نطاق العقل والمنطق؛ وعلى هذا الاساس فليس من المعقول أن يخلق (دائرةً مربّعةً) لأنّ ذلك يؤدّي إلى التناقض، والقدرة الإلهية بطبيعة الحال لا يصدر عنها تناقضٌ في القواعد الثابتة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ عدم خلقة هكذا شكل مفترضٍ ليس مؤشّراً على ضيق نطاق القدرة الإلهية وإنّما هو شاهدٌ على استحالة تحقّق ذات الشيء وهو ما لا يتعلّق بالقدرة المطلقة. وكذا هي الحال بالنسبة إلى شريك البارئ أو الحجر العظيم الذي يعجز عن حمله، فهذه الأمور كلّها من نمط القضايا التي تتّصف ذاتاً بالاستحالة وعدم التحقّق.

وبالنسبة إلى علم الله تعالى بجميع حركات وسكنات خلقه قبل أن يوجدهم من العدم، نقول: إنّ أصل الموضوع يعدّ أمراً بديهياً لدى علماء اللاهوت، لكنّهم يقيّدونه باختيار الإنسان في أفعاله، أي: إنّ البارئ عزّ وجلّ منذ الأزل على علمٍ بأنّ الطاغية يزيد بن معاوية سيأمر بارتكاب مجزرة كربلاء في العاشر من شهر محرّم الحرام بمحض إرادته واختياره، وبما أنّ هذا العمل متعلّقٌ بالعلم الإلهي الأزلي بقيد الاختيار، فلا مجال لزعم وجود جبرٍ فيه، فهو لا بدّ أن يتحقّق بمحض اختيار فاعله وفي غير هذه الحالة يلزم القول بجهل البارئ بأفعال عباده، وبالطبع فإنّ العلم ليس من سنخ العمل كي يقال إنّه سببٌ لحدوثه. وأمّا بالنسبة إلى كون الله تعالى خيراً مطلقاً، فقد ذكرنا تفاصيل هذا الأمر بإسهابٍ، ونكتفي هنا بالقول:

أوّلاً: الشرّ يعدّ أمراً ملازماً لعالم الطبيعة الزاخر بالخير الكثير، فالإنسان يجني منافع جمّة من النار ولكنّه أيضاً يتعرّض لأضرار منها؛ وبطبيعة الحال فهذا الشرّ القليل ليس بشيءٍ مقابل ذلك الخير العظيم الذي لا يمكن الاستغناء عنه أبداً.

ثانياً: الأذى الذي يصيب الإنسان لا يمرّ دون تعويضٍ، فالله تعالى يجازيه في عالم الآخرة عمّا أصابه من شرٍّ؛ وسوف نسلّط الضوء على هذا الأمر بالتفصيل في الفصل الخامس ضمن موضوع قدرة الله المطلقة والشرّ في الحياة الدنيا.

* الشبهة السابعة: وجود الله تعالى وهمٌ أساسه دوافع فردية واجتماعية :

طرح بعض الملحدين شبهةً فحواها أنّ وجود الله تعالى لا يتعدّى كونه وهماً من صياغة الذهن البشري، ومن هذا المنطلق أنكروه وعدّوه مجرّد انعكاسٍ نفسيٍّ لتصوّرات الإنسان، وفيما يأتي نذكر أهمّ شبهاتهم الواهية على هذا الصعيد، ومن ثمّ ندحضها بالبرهان القاطع:

أوّلاً: وجود الله تعالى ناشئٌ من الشعور بالخوف (شبهةٌ أولى في إطار مبادئ علم النفس):

بعض المفكّرين الملحدين[1] طرحوا الشبهة في رحاب تعاليم علم النفس بغية إثبات أنّ الأمم السالفة كانت تعتقد بالله عزّ وجلّ بسبب خشيتها من الكوارث الطبيعية، كالزلازل والصواعق وما ناظرها من أمور مرعبة؛ لذا حينما كان الخوف يستولي عليهم لم يجدوا بدّاً من اللجوء إلى ملاذٍ آمنٍ يصونهم ويهدّئ من روعهم، وبالطبع فإنّ أفضل خيارٍ لهم هو تصوّر وجود قدرةٍ مطلقةٍ فوق كلّ تلك الكوارث العظيمة؛ وعلى هذا الأساس ابتدعوا إلهاً له القدرة على إنقاذهم ممّا يطرأ عليهم من بلايا تؤرّقهم.

تحليل الشبهة ونقضها:

للردّ على هذه الشبهة نقول:

لو افترضنا أنّ الشعور بالرعب من الحوادث الطبيعية هو السبب في ظهور عقيدة الإيمان بوجود الله تعالى، فلا بدّ من بيان المسألة في إطار النقاط الثلاث التالية:

1) لا ينبغي لنا إطلاق العنان لهذا الافتراض من دون بيان تفاصيل القضية، ولأجل بيان سقمه نطرح السؤال الآتي في بادئ الأمر: ما السبب الذي يحفّز الإنسان على اللجوء إلى الأمور الماورائية في حياته المادّية ولا يعتمد على نفسه أو على قدرات مادّية نظراً لكون الحوادث الطبيعية مادّيةً وليست غيبيةً؟! فيا ترى ألا يدلّ هذا الأمر على طبيعة الإنسان الفطرية ورسوخ وجود الله تعالى في تصوّراته الذهنية؟!

إذن، المخاوف التي كانت تكتنف أذهان الأمم السالفة هي مؤشّرٌ جليٌّ على امتلاكهم فطرةً سليمةً ترتكز على الإيمان بوجود الله تعالى، حتّى لو تنزّلنا ولم نقبل بهذا الأمر، ففي هذه الحالة

[1] ـ برتراند راسل، چرا مسيحي نيستم؟ (باللغة الفارسية)، ص 25؛ محمّد تقي الجعفري، توضيح وبررسي مصاحبه راسل ـ وايت (باللغة الفارسية)، ص 175.

راجع أيضاً: ابن ورّاق، اسلام ومسلماني (باللغة الفارسية)، ص 320؛ تولدي ديگر (باللغة الفارسية)، المؤلّف غير معروف، فصل (رحلةٌ في تأريخ الدين)، ص 2؛ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 23؛ سياوش اوستا (حسن عباسي)، ديندارى وخردگرايى (باللغة الفارسية)، مقتبس من موقع إلكتروني، ص 8.

أيضاً لا يكون الخوف برهاناً يثبت صحّة ما ذهب إليه الملحدون. إضافةً إلى ذلك فقد أثبتنا في الفصل السابق لدى حديثنا عن موضوع الفطرة البشرية أنّ الإنسان يؤمن بالله عزّ وجلّ من داعي فطرته الكامنة في ذاته.

2) حسب القواعد العقلية والفلسفية حينما تنعدم العلّة فلا بدّ من انعدام المعلول، ويترتّب على ذلك أنّ الإنسان لا يمكن أن يشعر بالخشية من الحوادث الطبيعية في عصرنا الحديث الذي تطوّر العلم فيه وتمّ استكشاف أسباب وعلل كلّ كارثةٍ عظيمةٍ تشهدها البشرية، وإثر ذلك لا بدّ من إنكار وجود الله تعالى واتّخاذ جانب الإلحاد من قبل جميع الناس؛ لكنّنا نلاحظ أنّ الأمر على العكس من ذلك، إذ إنّ إيمان الناس واعتقادهم بالله تعالى يتنامى ويترسّخ أكثر يوماً بعد يومٍ في جميع مشاربهم وتوجّهاتهم.

3) هل هذا الافتراض يعدّ وازعاً لإنكار وجود الله عزّ وجلّ؟ فهل يستند هذا الإنكار إلى قاعدة عقليةٍ؟ صحيحٌ أنّ بعض الأمم السالفة ولوهلةٍ من الزمن لم تكن تعتقد بوجود الله عزّ وجلّ نظراً لعدم توفّر الظروف المناسبة والشروط اللازمة؛ إلا أنّها بعد ذلك آمنت به إثر ما شهدته من حوادث مرعبة؛ ولكنّ هذا الإيمان لم يقتصر على الشعور بالخشية، بل ترسّخ بينها وعلى مرّ الأيام اكتشفت براهين قاطعةً تدلّ على وجوده تعالى وتؤكّد سلامة عقيدتها، فأصبح إيمانهم بالربّ العظيم متقوّماً على أسسٍ عقائديةٍ سليمةٍ لا يمكن المساس بها.

إذن، مجرّد انحراف بعض الأمم عن الصراط القويم لا يعدّ سبباً لاتّخاذ جانب الإلحاد وإنكار وجود الخالق بزعم أنّ الاعتقاد به ناشئٌ من دواعي نفسية.

ثانياً: الجهل سببٌ للاعتقاد بوجود الله تعالى (شبهةٌ ثانيةٌ في إطار مبادئ علم النفس):

ادّعى بعض الملحدين أنّ جهل بني آدم في العهود السالفة بالسرّ الكامن وراء طروء الحوادث الطبيعية يعدّ سبباً لاعتقادهم بوجود إله خالقٍ للكون، فقد كانوا عاجزين عن تفسير ما يشاهدون من بلايا وكوارث عظيمةٍ الأمر الذي جعلهم يعتقدون بإلهٍ أو آلهةٍ بأوصاف عديدة بحيث تُنسب إليهم كلّ تلك الحوادث الطبيعية.

ومن جملة الذين طرحوا هذه الفكرة الفيلسوف أوغست كونت، حيث قسّم المسيرة التأريخية للبشرية في ثلاث مراحل[1]، كما يأتي:

المرحلة الأولى: مرحلة ربّانية مرتكزة على أوهام اكتنفت الإنسان بالنسبة إلى العلل الكامنة وراء

[1] ـ ريموند آرون، مراحل اساسي انديشه در جامعه شناسي (باللغة الفارسية)، ص 129 ـ 131.

وقوع الحوادث الطبيعية، حيث نُسبت إلى قوى ماورائية وغيبية، من قبيل الأرواح الشيطانية؛ وفي هذه المرحلة ظهرت عقيدة الإيمان بالآلهة.

المرحلة الثانية: مرحلة فلسفية أو عقلية، ولم تُنسب فيها علل الحوادث إلى مناشئ متعدّدة كالأرواح والآلهة، بل لجأ الإنسان فيها إلى العقل واعتقد بوجود إلهٍ واحدٍ مسؤولٍ عنها.

المرحلة الثالثة: مرحلة ظهور البحوث والعلوم التجريبية ورقيّها، حيث اعتمد الإنسان على قابلياته العلمية ووجد نفسه قادراً على وضع تفاسير وتبريرات للحوادث الطبيعية من دون الحاجة إلى إلهٍ أو أيّ قدرةٍ ماورائية[1].

وقد نحا هذا المنحى بعض المفكّرين والفلاسفة الغربيين من أمثال ديفيد هيوم[2] وإريك فروم[3]، كما دوّنت مجموعة من المقالات في بعض المواقع الإلكترونية تأييداً لهذا الرأي[4].

تحليل الشبهة ونقضها:

بطلان هذه الشبهة قد اتّضح في نقض الشبهة السابقة، لذا نكتفي هنا بالردّ عليها في إطارٍ موجزٍ ضمن النقاط الآتية:

1) لو تنزّلنا وافترضنا أنّ الأمم السالفة اعتقدت بوجود الله تعالى إثر عجزها عن معرفة مناشئ الكوارث التي تزعزع أمنها، فالأسئلة التالية تطرح نفسها هنا: لماذا لم تبحث هذه الأمم عن علل هذه الحوادث الطبيعية في الطبيعة نفسها؟ فيا ترى لِـمَ لم تصوّرها في نطاق ظواهر مادّية؟ ما السبب الذي دعاها لأن تذهب إلى الاعتقاد بوجود قدرةٍ غيبيةٍ ماورائيةٍ تفوق قدرة هذه الحوادث الأمر الذي جعلها تؤمن بوجود إلهٍ عظيمٍ يدبّر شؤون الكون؟ فيا ترى ألا يدلّ ذلك على امتلاك الإنسان فطرةً إلهيةً ترشـده إلى بارئـه وبارئ الخلائق أجمعين؟

2) يترتّب على ما ادّعاه الملحدون أنّه تزامناً مع تطوّر البشرية على صعيد العلوم التجريبية ومعرفة مناشئ الحوادث الطبيعية، فهي بنفس ذلك المستوى من التطوّر سوف تتراجع عن الاعتقاد بالله تعالى وتعرض عن المعتقدات الدينية؛ ومن هذا المنطلق نستنتج أنّ المفكّرين والعلماء في شتّى العلوم في هذه الحالة يجب أن يلحدوا بالله تعالى غاية الإلحاد لدرجة أنّهم يصلون إلى

[1] ـ ريموند آرون، مراحل اساسي انديشه در جامعه شناسي (باللغة الفارسية)، ص275.
[2] ـ ديفيد هيوم، تاريخ طبيعي دين (باللغة الفارسية)، ص 9 ـ 10.
[3] ـ إريك فروم، روانكاوي ودين (باللغة الفارسية)، ص 124.
[4] ـ سياوش اوستا (حسن عباسي)، ديناداري وخردگرايي (باللغة الفارسية)، مقتبس من موقع إلكتروني، ص8؛ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 23 و 43 و 56.

مرتبة الكفر المطلق! لكنّنا نلمس أنّ الواقع على خلاف ذلك تماماً، إذ إنّ أبرز العلماء والمخترعين والخبراء في العلوم التجريبية يؤمنون بالله تعالى ويتّخذون الدين منهجاً في حياتهم بحيث إنّ بعضهم يجمع بين الأمرين ويصنّف إلى جانب سائر العلماء المعنيين بالشأن الديني، ويشار هنا إلى إسحاق نيوتن وأديسون وديكارت وماكس بلانك وداروين وبريجسون وأنيشتاين، فلا أحد ينكر أنّ هؤلاء أبرز العلماء التجريبيين في العصر الحديث.

3) حينما يتمكّن العلماء من طرح تفاسير واضحة لمختلف الظواهر العلمية والحوادث الطبيعية، فإنّ مدى اعتبار النتائج التي توصّلوا إليها والنظريات التي ذكروها محدودٌ في نطاق تجاربهم وتخصّصاتهم العلمية المادّية ولا يمكن تسريته إلى المعتقدات الدينية والحقائق الماورائية، لذا لا يمكن الاعتماد على تجاربهم المادّية لإنكار وجود الله عزّ وجلّ.

فيا ترى من الذي خلق هذا العالم المادّي؟ من الذي أوجد عناصره الأوّلية ومنحه كلّ هذه الخواصّ والميزات الذاتية؟ بما أنّه عالمٌ من سنخ الممكنات وبحاجةٍ دائمةٍ إلى أمرٍ غيبيٍّ يتقوّم عليه، فما هي تلك العلّة الماورائية التي يرتكز عليها؟ هذا إضافةً إلى العديد من الأسئلة التي تطرح في هذا المضمار وليس للعلوم التجريبية المادّية قابليةٌ على ذكر أجوبةٍ شافيةٍ لها، وبالطبع فإنّنا نجد أجوبةً لها في رحاب المباحث الفلسفية والعلوم العقلية، فالمادّيون لهم القدرة على طرح تفاسير علمية للحوادث التي تطرأ في الحياة الدنيا فحسب، وقد حثّت التعاليم الدينية على هذا الأمر وشجّعت على طلب العلم بغية استكشاف واقع العلاقة العلّية بين الحوادث الطبيعية وعلّتها الأساسية، لذا لا يمكن أبداً زعم أنّ عدم معرفة علّة هذه الحوادث دليلٌ على إنكار وجود الله تعالى، وقد أثبتنا في حديثنا عن برهان الصدّيقين أنّ العالم المادّي بحاجةٍ دائمةٍ إلى واجب الوجود لكونه عالماً ممكناً ومفتقراً في ذاته.

فضلاً عمّا ذكر فالاكتشافات العلمية الحديثة التي شهدتها البشرية من قبل مختلف العلماء، ولا سيّما في مجال المجرّات الكونية والمنظومات الشمسية، قد جعلت هؤلاء العلماء يذهلون من عظمة الكون ويؤمنون بوجود قدرة فائقة تسيطر عليه، فأذعنوا بأنّ الله تعالى وحده له القدرة على ذلك. ويمكن للقارئ الكريم الاطّلاع على بعض أقوال العلماء والمفكّرين الذين تخصّصوا في العلوم المادّية والفلكية ولا سيّما ما يتمحور منها حول الاعتقاد بوجود الله تعالى وإثبات أنّ هذا العالم المادّي ليس سوى قطرةٍ من بحرٍ عظيمٍ تنعكس في مرآة حقائق ماورائية[1].

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: اثبات وجود خدا به قلم چهل تن از دانشمندان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام.

ثالثاً: الاعتقاد بوجود الله تعالى ناشئٌ من أفكار خرافية وتقاليد اجتماعية

(شبهةٌ في إطار علم الاجتماع):

لجأ بعض الملحدين إلى مبادئ علم الاجتماع للتشكيك في عقيدة الإيمان بالله تعالى، إذ نسبوها إلى أفكار خرافية سادت في المجتمعات السالفة. وقال هؤلاء إنّ القرائن التأريخية تشير إلى رواج ثقافات وتقاليد خاصّة في التجمّعات البشرية الأولى أدّت فيما بعد إلى الاعتقاد بوجود خالق للكون، وقد أيّد عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركايم هذه الرؤية مؤكّداً أنّ الأمم السالفة كانت متأثّرةً بقضايا عاطفية خارجة عن نطاق القواعد العقلية بحيث أخذتها النشوة في ظلّ أحاسيس موهومة فظهر في كنفها مفهوم (مانا) الذي يدلّ على القوى الطبيعية العظمى، وبمرور الزمان تحوّل هذا المفهوم إلى (الله). كما أنّ بعض علماء الاجتماع أيّدوا هذه الفكرة فدوّنوا مقالاتٍ[1] في مختلف المواقع الإلكترونية[2] دفاعاً عنها.

تحليل الشبهة ونقضها:

نقول في نقض الشبهة المطروحة أعلاه:

1) نحن لسنا بصدد نقد وتحليل ما إن كانت فرضية الاعتقاد بالله تعالى ناشئةً من الأعراف والتقاليد الاجتماعية للأمم السالفة أو لا، فهذا الأمر تأريخيٌّ ـ اجتماعيٌّ وهو موكولٌ إلى مباحث علمَي التأريخ والاجتماع، ولكن ننوّه بأنّ العلماء المختصّين بهذين الفرعين قد أكّدوا عدم إمكانية تقييد الدين بالتقاليد الاجتماعية، لذلك عدّوه ذا منشأ فردي أيضاً، حيث توصّلوا في بحوثهم إلى أنّ التجارب الشخصية كان لها الأثر البالغ هذا الصعيد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأديان السماوية تؤمن بكون سيّدنا آدم (ع) هو الإنسان الأوّل الذي تكاثرت البشرية من نسله وقد كان مؤمناً بالله عزّ وجلّ، بل إنّه نبيٌّ من الأنبياء؛ لذا لا صحّة لمزاعم من ادّعى من علماء التأريخ بأنّ الإنسان الأوّل لم يكن يعتقد بوجود الله تعالى أو أنّه كان يعبد الأوثان أو الظواهر الطبيعية، وذلك لما يأتي:

- ليس هناك أيّ دليلٍ معتبرٍ يثبت صحّة عدم إيمان الإنسان الأوّل، بل كلّ ما ذكر مجرّد فرضياتٍ لا تستند إلى أيّ أساسٍ علميٍّ، ومن ثمّ لا يمكن الاعتماد عليها أبداً لإثبات المدّعى.

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: صاموئيل كينغ، جامعه شناسي (باللغة الفارسية)،، ص 134؛ فيليسين شاليه، تاريخ مختصر اديان بزرگ (باللغة الفارسية)، ص 477؛ دانييل بالس، هفت نظريه در باب دين (باللغة الفارسية)، الفصل الثالث؛ ابن ورّاق، اسلام ومسلماني (باللغة الفارسية)، ص 17 و 120.

[2] ـ www.farhangshahr.com

- ربّما تكون هناك أسبابٌ خفيّةٌ علينا أدّت إلى تحريف أو زوال المعتقدات الدينية للبشرية بعد فترةٍ من استيطانها الكرة الأرضية، لذا إن افترضنا صحّة ما ذكره بعض المؤرّخين من كون الأمم السالفة ذهبت إلى عبادة الأوثان أو الظواهر الطبيعية، فهذا الأمر في الواقع يحكي عن حال بني آدم في المراحل التالية من العهد الأوّل؛ إذ ليس هناك أيّ برهان على رواج هذه المعتقدات الزائفة في باكورة ظهور البشرية كي يتّخذه الملحدون اليوم ذريعةً لإنكار وجود الله عزّ وجلّ.

2) لو تنزّلنا وافترضنا أنّ الأمم السالفة لم تكن تعتقد بوجود الله تعالى ولم تعتنق أيّ دين وأنّها على مرّ العصور وبعد نشأة مجتمعات بشرية عديدة وفي ظلّ قوانين ومقرّرات ثابتة إلى حدٍّ ما، بدأت تتبنّى فكرة وجود خالق للكون؛ نتساءل ونقول: هل يحقّ لنا التشكيك بوجود الله عزّ وجلّ لمجرّد افتراض أنّ الأمم السّالفة قد اعتقدت به إثر أعرافها وتقاليدها الاجتماعية؟ هل يمكن للعقل أن يحكم بإنكار وجود الله تعالى لمجرّد كون بعض الأمم آمنت به متأثّرةً بتقاليدها وقوانينها الاجتماعية؟ هذا إضافةً إلى مجموعة من الاستفسارات التي تحتاج إلى إجابات شافية، وقد قلنا آنفاً إنّه لا يمكن اتّخاذ الأحداث التأريخية ذريعةً لإنكار وجود الله عزّ وجلّ، لذا ينبغي لمن طرح الشبهة أن يأتي ببراهين تثبت صحّة مدّعاه.

3) يا ترى ما السبب الذي دعا بعضهم لأن يسوق مسيرة التغييرات التي طرأت على القوانين والأعراف الاجتماعية والنشاطات التجريبية والمعتقدات الغيبية للأمم السالفة نحو وجهةٍ منحرفة وزعم أنّ تلك الأمم لم تكن تؤمن بالله تعالى لكنّها على مرّ الزمان آمنت بقدرةٍ ماورائيةٍ تحت عنوان (مانا)؟ من المؤكّد أنّ الذي ذهب إلى هذا الرأي ليس لديه أيّ برهانٍ يثبت مدّعاه، لكن حسب الوقائع التأريخية الثابتة وكذلك بإقرار الملحدين أنفسهم فإنّ الأمم السالفة كانت تؤمن بقدرةٍ ميتافيزيقيةٍ عظيمة، لذا ألا يمكن القول إنّ هذه العقيدة تنمّ عن امتلاك الإنسان لفطرةٍ سليمةٍ تسوقه نحو البارئ الحقيقيّ للكون وإنّ الأعراف الاجتماعية قد تأثّرت بهذه الفطرة فروّجت لهذه العقيدة الحقّة؟

إذن، النزعة الفردية والاجتماعية إلى الاعتقاد بوجود قدرةٍ ميتافيزيقيةٍ عظيمة كانت على مرّ العصور سائدةً بين مختلف الأمم والمجتمعات، وهذا ما لا يمكن لأحدٍ إنكاره؛ فيا ترى ألا يدلّ على وجود فطرةٍ إلهيةٍ لدى الإنسان تسوقه نحو الإيمان بالله الواحد الأحد الذي أودع في باطنه هذه الفطرة السليمة؟!

رابعاً: الاعتقاد بالله تعالى مبتدعٌ من قبل الطبقة البرجوازية (شبهةٌ في إطار الفكر الماركسي):

كما هو معلومٌ فإنّ أصحاب النزعة المادّية وعلى رأسهم الماركسيون، يفسّرون جميع الظواهر

الكونية والاجتماعية من زاوية ماديّة بحيث حلّلوها وفق أداء الآلات والمعدّات الإنتاجية، ومن هذا المنطلق فهم يعتقدون بكون الدين والله مفهومين من صناعة الطبقة البرجوازية التي قصدت بذلك إخضاع الطبقة المحرومة (البروليتاريا) واستثمار طاقاتها الإنتاجية.

يقول منظّر الشيوعية فلاديمير لينين: «**الدين هو أحد أشكال الضغط النفسي على الطبقة الكادحة التي تبذل جهودها خدمةً للآخرين وتعاني الحرمان**»[1].

ويقول موريس كونفورس: «**إنّ الدين يعدّ أمراً مرفوضاً لكونه مجرّد منظومةٍ متقوّمةٍ على أوهامٍ روّجها أعوان الطقبات الحاكمة بهدف خداع عامّة الناس**»[2].

كما يقول كارل ماركس إنّ الإنسان هو من يصنع الدين[3]، وإنّ الاعتقاد بإله واحد أو عدّة آلهةٍ هو نتيجةٌ مشؤومةٌ للصراع الطبقي؛ لذا فهو أمرٌ منبوذٌ، بل لا بدّ من أن يترك ويحتقر[4].

تحليل الشبهة ونقضها:

نردّ على الشبهة المذكورة بالقول:

1) ليس هناك أيّ برهانٍ يثبت صحّة القول بكون الدين والإيمان بالله تعالى من صياغة إحدى الطبقات الاجتماعية كالطبقة البرجوازية، ومن ثمّ إبطاله من أساسه، ناهيك عن أنّ البرهان القاطع على خلاف ذلك؛ فقد ذكرنا في المباحث الآنفة أنّ الاعتقاد بالله تعالى يضرب بجذوره في باطن الإنسان وضميره لكونه منبثقاً من فطرته السليمة التي أودعت في نفسه تزامناً مع خلقته وخلقة أبيه آدم (ع)، وبالطبع فهي ستدوم حتّى آخر لحظةٍ من حياة البشرية[5].

لا ريب في أنّ العهود السالفة شهدت ظهور مجتمعاتٍ ذات مشارب وتوجّهات متنوّعة وفي الحين ذاته شهد كلّ مجتمعٍ ظهور عدّة طبقات من الناحية الماديّة كالأثرياء والمُعدمين الكادحين الذين غالبيتهم من العمّال والفلاحين، لذا فإنّ رواج عقيدة الإيمان بالله تعالى على مرّ العصور وبين شتّى الفئات الاجتماعية لا شأن لها بالأوضاع الاجتماعية للبشرية، بل هي حقيقةٌ ثابتةٌ سادت

---

[1] ـ فلاديمير إليتش لينين، ماترياليسم تاريخي (باللغة الفارسية)، ص 61.
للاطّلاع أكثر، راجع: السيّد رضا الصدر، سخنان سران كمونيزم درباره خدا (باللغة الفارسية).

[2] ـ موريس كونفورس، دانش رهايي وارزش هاي انساني (باللغة الفارسية)، ص 28.

[3] ـ أندريه بييتر، دانش رهائي وارزش هاي انساني (باللغة الفارسية)، ص 28.

[4] ـ دانييل بالس، هفت نظريه در باب دين (باللغة الفارسية)، ص 209 ـ 210؛ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 24.

[5] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: فيليسن شاليه، تاريخ مختصر اديان بزرگ (باللغة الفارسية)، ص 12؛ جون بي. ناس، تاريخ جامع اديان (باللغة الفارسية)، ص 23؛ جون بيرنال، علم در تاريخ (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 75؛ صاموئيل كينغ، جامعه شناسي (باللغة الفارسية)، ص 126.

بين الغنيّ والفقير على حدٍّ سواء دون أن يبتدعها أحدٌ، والتأريخ يشهد في جميع مراحله على وجود أثرياء مؤمنين وآخرين ملحدين إضافةً إلى وجود فقراء أيضاً من هذا القبيل.

لا بدّ لأتباع النزعة الماديّة ـ ولا سيّما الماركسيين ـ من الالتفات إلى أنّ موريس كونفورس لم يقل إنّ الدين قد أُسس بواسطة أتباع الطبقة الحاكمة، بل قال إنّ هذه الطبقة قد عملت على ترويجه؛ كما قال أيضاً: «**وعلى أيّ حالٍ، فالدين لم يظهر بصفته وسيلة ضغطٍ تُفرض على عامّة الناس، بل نشأ في كنف هذه الطبقة**»[1].

2) حسب القاعدة الشائعة بين العقلاء فإنّ فرض المحال ليس بمحال، لذا لو افترضنا تنزّلاً بكون الاعتقاد بالله تعالى قد نشأ في بادئ الأمر بين فئة اجتماعيةٍ معيّنة، فكلّ عاقلٍ تتبادر في ذهنه الأسئلة الآتية: هل نسبة عقيدة خاصّة إلى فئة معيّنة تعدّ برهاناً لبطلانها؟ يا ترى ألّا يقتضي العقل دراسة وتحليل ماهية الاعتقاد بوجود الله تعالى بغضّ النظر عن منشئه والدوافع التي دعت الناس إليه؟ فهل من الصواب بمكانٍ الحكم على بطلان هذه العقيدة من دون الخوض في تفاصيلها ومعرفة دواعيها الحقيقية؟

إذن، ادّعاء أتباع النظرية الماركسية بكون الطبقة البرجوازية هي التي أوجدت الدين، لا يعدّ برهاناً لتفنيد حقيقة وجود الله تعالى حتّى إن افترضنا صحّته؛ وقد ذكرنا الأدلّة التي تثبت حقّانية الدين في الفصل السابق.

3) حتّى إذا قمنا بتحليل الرؤية الماركسية بانحيازٍ إلى أطروحاتها الماديّة، فلا مناص من القول إنّ الأمر الذي دعا كارل ماركس إلى اعتبار الدين واقعاً اجتماعياً فُرض من قبل الطبقتين البرجوازية والحاكمة هو تلك الضغوطات النفسية والاجتماعية التي كان متأثّراً بها، لذا رام من أطروحته هذه اكتساب دعم الطبقة المتديّنة وأرباب رجال الكنيسة من غير الموالين للحكّام والأثرياء وعامّة الناس بغية تعزيز موقفه ونشر أفكاره، وذلك لأنّه ولد في كنف أسرة يهودية إلا أنّ والده اعتنق المسيحية فيما بعد؛ ناهيك عن معاناته الماديّة الشديدة والفقر المدقع الذي كانت أسرته تعانيه[2]، كما أنّه عاش في رحاب مجتمعٍ شهد فساداً ملحوظاً للشخصيات الدينية التي كانت مواليةً للطبقة الحاكمة وتقتات بفتات مائدتها التي تجنى إليها أموال الطبقة الفقيرة المغلوبة على أمرها؛[3] والكلام الآتي يثبت بوضوحٍ كيف كان ساخطاً على الديانة المسيحية المحرّفة، وهذا السخط بطبيعة الحال كان سبباً لتبنّي نظرياته الماديّة، حيث قال: «**المقرّرات الاجتماعية التي تطرحها المسيحية تسوّغ**

[1] ـ موريس كونفورس، دانش رهايي وارزش هاي انساني (باللغة الفارسية)، ص 28.
[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: دانييل بالس، هفت نظريه در باب دين (باللغة الفارسية)، ص195.
[3] ـ ماركس وماركسيسم (باللغة الفارسية)، ص 240 نقلاً عن كتاب: خدا در انديشه بشر (باللغة الفارسية)، ص 79.

العبودية الموروثة من السلف، حيث مجّدت الأرستقراطية التي سادت في القرون الوسطى وساندتها برغم علمها بأنّ الأرستقراطيين الفاسدين كانوا يدنّسون حقوق الطبقة الفقيرة ويتسبّبون في معاناتها ومآسيها، فهي مقرّراتٌ تبرّر وجود طبقة حاكمة مستبدّة وطبقة محكومة محرومة... إنّ المقرّرات الاجتماعية المسيحية توكل تعويض كلّ ما يعانيه الفقراء إلى عالم الآخرة، لذا تبرّر ما يتعرّضون له في الدنيا بأنّه جزاء على الخطيئة الأولى... أو تبرّره بأنّه ابتلاءٌ إلهيٌّ مفروضٌ عليهم».

إنّ انحراف رموز الديانتين المسيحية واليهودية قد أثّر سلباً في توجّهات ماركس، إذ إنّهم لم يكترثوا بشؤون الناس وتنصّلوا من واجباتهم الملقاة على عاتقهم بصفتهم رجال دين، لذا كانت تصرّفاتهم الهوجاء سبباً لتنامي النزعات المادّية وظهور الأفكار العلمانية والتقليل من شأن الدين، بل إنكاره من الأساس[1].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ ماركس وأتباعه قد ارتكبوا خطأً فادحاً بحقّ الأديان السماوية وتعاليمها حينما نسبوا أفعال رجال الدين اليهود والنصارى إليها، حيث بادروا إلى إنكار وجود الله تعالى ونفي الدين من أساسه متذرّعين بانحراف أرباب هاتين الديانتين؛ فضلاً عن ذلك فإنّهم لم يوجّهوا أنظارهم إلى التعاليم الإسلامية السمحة التي تدعم الطبقة الاجتماعية المحرومة وتدعو إلى الحرية وإقامة العدل في المجتمع.

لا ريب في أنّ الإسلام الذي غفلوا عنه يعدّ ديناً متكاملاً من جميع النواحي المادّية والمعنوية، فالعمل بأوامره وترك نواهيه يسوق البشرية نحو العيش في رحاب مدينة فاضلة في الحياة الدنيا والتمتّع بسعادة دائمة في الحياة الآخرة، وعلى هذا الأساس فقد تمكّن في القرونٍ الأولى من إرساء دعائم حضارةٍ عظيمةٍ لا نظير لها لدرجة أنّ الحضارة الغربية اليوم مدينةٌ لها بكلّ ما لديها من إنجازت علميةٍ وإنسانيةٍ منذ باكورة ظهورها. ولا ننسى أنّ البروتستانتية المسيحية قد تمخّض عنها حدوث تغييراتٍ مشهودةٍ في العالم الغربي ولا أحد ينكر ذلك[2].

إذن، طبقاً لما ذكر فهل يمكن زعم أنّ الدين (أفيون الشعوب) أو أنّه الدعامة الأساسية التي استندت إليها الطبقة البرجوازية؟! بالطبع لا.

---

[1] ـ محمّد حسن قدردان قراملكي، سكولاريزم در مسيحيت واسلام (باللغة الفارسية)، القسم الأوّل من الكتاب.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: ماكس فيبر، اخلاق پرتستان وروح سرمايه داري (باللغة الفارسية).

* الشبهة الثامنة: عدم الحاجة إلى الله تعالى في معرفة حقائق الكون

(العلم الحديث يتحدّى الدين)

ذكرنا آنفاً أنّ بعض الملحدين عدّوا جهل الناس وعجزهم عن تفسير الظواهر والحوادث الكونية سبباً لظهور الدين والاعتقاد بوجود الله تعالى، وقد نقضنا هذه الشبهة في محلّها؛ ولكنّها طرحت مجدّداً في تقريرٍ آخر، حيث زعم المادّيون أنّه بتطوّر العلم الحديث وتنامي العلوم التجريبية أمسى العلماء قادرين على معرفة حقائق الكون ووضع تفاسير علمية صحيحة لمختلف الظواهر والأحداث الكونية من دون الحاجة إلى الدين أو الله تعالى، كما ادّعوا أنّ الإنسان بات قادراً على تسخير جميع القابليات المادّية لمصلحته ومعرفة حقائقها، لذا فهو في غنىً عن الاعتقاد بالعلل والتفاسير الماورائية.

ويذكر مؤرّخو العصر الحديث أنّ الفيزيائي الفرنسي الشهير بيير لابلاس عندما بعث كتابه (ميكانيكا الأجرام السماوية) إلى نابليون بونابرت الذي لم يلمس فيه أيّ كلامٍ حول تأثير الله تعالى وقدرته في الكون، سأل لابلاس عن ذلك، فأجابه بالقول: «**لست بحاجةٍ إلى هذه الفرضية**»[1]. وقد أيّد هذه الرؤية دعاة الإلحاد والعلمانية من منطلق تصوّرهم أنّ البشرية في غنىً الدين والاعتقاد بوجود خالق له، فقد ظنّ هؤلاء أنّ تطوّر العلوم التجريبية وتنامي قدرات العقل البشري بلغت درجة الكمال وكلّ ما سوى ذلك من أمور غيبية لا فائدة منه.

في الآونة الأخيرة جرى تدوين مقالاتٍ تدافع عن الأفكار المادّية العلمانية[2] وظهرت الكثير من المواقع الإلكترونية التي تروّج لها[3].

تحليل الشبهة ونقضها:

مع أنّ الشبهة واضحة البطلان، لكن نذكر النقاط الآتية في دحضها:

1) تستند الشبهة المذكورة إلى افتراض أنّ الاعتقاد بوجود خالقٍ عظيمٍ يترتّب عليه تهميش سائر العلوم والعلاقات العلّية الحاكمة على أمور الكون لدرجة أنّ معتنقي الأديان ينسبون كلّ حدثٍ إلى الله تعالى مباشرةً؛ وتؤكّد أنّ هذه العقيدة تشابه ما ذهب إليه الإنسان القديم بكون الأحداث المخيفة مثل الزلازل والبراكين والأعاصير والكسوف والخسوف تقع إثر سخط الله من الأفعال القبيحة التي يرتكبها الناس.

[1] ـ إيان باربر، علم ودين (باللغة الفارسية)، ص 52 ـ 72.
[2] ـ مسعود الأنصاري (الدكتور روشنگر)، الله اكبر (باللغة الفارسية)، ص 43؛ ابن ورّاق، اسلام ومسلماني (باللغة الفارسية)، ص 255.
[3] ـ www.farhangshahr.com , p. 58.

هذه الفرضية في الواقع تهمةٌ واهيةٌ للأديان السماوية، ولا سيّما الإسلام الحنيف، فهي زعمٌ باطلٌ لا يستند إلى أيّ برهان منطقيٍّ يقبله العقل؛ فالقرآن الكريم الذي نزل قبل أكثر من أربعة عشر قرناً قد تضمّن حقائق علمية لا نظير لها، ومن جملتها أنّه أشار إلى وجود علاقات علّية بين بعض الأحداث السماوية والأرضية[1]، فهناك آياتٌ توضّح كيفية تكوّن السحب ونزول الأمطار ونموّ النباتات[2]، وآياتٌ تصف حركة الرياح والسحب بشكلٍ علميٍّ[3]، وأخرى تتحدّث عن طبيعة الجبال وسكون الأرض[4].

فضلاً عن ذلك فالأحاديث والروايات بدورها أكّدت مواكبة التعاليم الإسلامية للمعارف والعلوم بشتّى أنواعها، وبما فيها الحديث الآتي المروي عن الإمام الصادق (ع): «**أبى الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب، فجعل لكلّ سببٍ شرحاً، وجعل لكلّ شرحٍ علماً، وجعل لكلّ علمٍ باباً ناطقاً، عرفه من عرفه وجهله من جهله**»[5].

2) يا ترى هل يمكن ادّعاء وجود تعارضٍ بين استكشاف العلاقات العلّية للقضايا الطبيعية والاعتقاد بوجود الله عزّ وجلّ؟

الإجابة عن هذا السؤال اتّضحت بشكلٍ مجملٍ في المباحث الآنفة، وقلنا إن رأي من أجاب بـ (نعم) مدحوضٌ بالبرهان القاطع، فالتعاليم الإسلامية قبل أكثر من أربعة عشر قرناً قد حفّزت المسلمين على طلب العلم في المجالين النظري والتجريبي، كما أنّ المؤمنين بالله تعالى قد أكّدوا وجود عللٍ تكوينيةٍ كامنة في مختلف الأحداث وأثبتوا عدم وجود أيّ تباينٍ بين استكشافها والبحث عن مناشئها وبين وجود الله عزّ وجلّ.

لا ريب في أنّ المعتقدين بالدين لا يرفضون قانون العلّية ولا ينسبون كلّ أمرٍ صغيرٍ وكبيرٍ في الكون مباشرةً إلى الله تعالى، إلا أنّهم يعتقدون بأنّه علّة العلل ومسببها، ولكن إثر تطوّر العلوم واتّساع نطاقها اتّضح وجود عللٍ طبيعيةٍ كامنةٍ وراء الأحداث التي يشهدها الكون، وهذا الأمر بطبيعة الحال يؤيّد عقيدة المتديّنين ويدحض ما ذهب إليه العلمانيون الذين أنكروا كلّ دورٍ لله تعالى في كلّ مجريات الحياة.

3) اتّضح لنا من المباحث الآنفة أنّ مجريات الأحداث في الكون تسير وَفق نظام العلّية، فإمّا أن

---

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد حسن قدردان قراملكي، اصل علّيت در فلسفه وكلام (باللغة الفارسية).
[2] ـ سورة البقرة، الآية 22؛ سورة الحج، الآية 5؛ سورة السجدة، الآية 27.
[3] ـ سورة الروم، الآية 48.
[4] ـ سورة لقمان، الآية 10.
[5] ـ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 90.

يكون الله تعالى هو العلّة المباشرة لها وإمّا أنّه جعل عللاً أخرى تتسبّب في وقوعها؛ وإلى جانب نظام العلّية وضع نظاماً كونياً متناسقاً لا يشوبه أيّ نقصٍ ولا خللٍ، وبالطبع فاستكشاف كُنه هذا النظام البديع يميط اللثام عن حقائق مذهلة يعجز الذهن البشري عن تصوّرها، لذلك نجد كثيراً من العلماء والمكتشفين غير المتدينين يؤمنون بالبارئ جلّ وعلا فور اطّلاعهم على هذه الحقائق. في علم الفيزياء على سبيل المثال، فإنّ أصغر مكوّنات المادّة، أي الذرّة ومكوّناتها، تحظى بنظم وتركيبٍ خارقٍ للعادة بحيث إنّ الإلكترونات تدور في مداراتٍ ثابتةٍ وبسرعةٍ فائقةٍ حول نواة الذرّة من دون حدوث أيّ خللٍ فيها برغم تناهيها في الصغر وسرعتها المذهلة. فيا ترى كم هي القدرة التي تتمتّع بها ذرّة عنصر اليورانيوم المتناهية في الصغر؟!

إذن، تطوّر مختلف العلوم المادّية في واقع الحال قد قوّى عقيدة الإنسان بالدين ورسّخ إيمانه بوجود الله تعالى، فيوماً بعد يوم يدرك الإنسان عظمة الخالق الجليل الذي نظم الكون في إطارٍ منسجم وجعل لكلّ حدث ـ صغيراً كان أو كبيراً ـ علّةً تتسبّب في وقوعه؛ وهو ما اعترف بها العلماء المادّيون أنفسهم مراراً وتكراراً لدرجة أنّ بعضهم قال يمكننا تلخيص هذه الحقيقة في كتابٍ نسمّيه (إثبات الله) على أساس النظريات المادّية.

4) لا ريب في أنّ استكشاف العلاقات العلّية بين مختلف القضايا لا يعدّ دليلاً على إنكار وجود الله عزّ وجلّ، فحتّى إن تمكن العلم التجريبي الحديث من بيان الأسباب الفيزيائية لبعض الأحداث والوقائع التي يشهدها الكون، لكنّ هذا الأمر ليس برهاناً يثبت عدم وجود خالقٍ للكون، وبطبيعة الحال فإنّ غاية ما يثبته هو وجود نظام العلّية الذي أكّدته التعاليم الإسلامية.

ومن البديهي أنّ العلماء المادّيين لا يسعهم الخوض في نطاقٍ خارجٍ عن تخصّصاتهم العلمية، وهذا الأمر ثابتٌ بينهم أيضاً، وعلى هذا الأساس فليس من صلاحيّتهم طرح نظريات حول المسائل الميتافيزيقية ومن ثمّ نفي وجود الله تعالى من دواعي مادّية بحتة لا تمتّ إلى عالم الماورائيات بأدنى صلة. إنّ غاية ما يمكنهم البتّ فيه هو بيان العلاقات العلّية بين بعض الحوادث ومسبّباتها المادّية وفق قواعد فيزيائية ثابتة؛ لكنّهم بكلّ تأكيدٍ لا يمكنهم تقييدها بعللٍ توقيفيةٍ ونفي كلّ ما سواها، إذ حسب القواعد العلمية التجريبية نفسها قد تكون هناك علّة مادّية أخرى كامنة وراء تلك العلة التي استُكشِفَت، وبطبيعة الحال هناك علل ماورائية يعجز العلماء المادّيون عن استكشافها حسب قواعدهم الفيزيائية المحدودة.

5) إذا ما حاول بعض المادّيين إنكار وجود الله تعالى ونفي الدين إثر انبهارهم بعلومهم المادّية المحدودة واستكشافاتهم التي يعتبرونها مذهلةً، فمن المؤكّد أن تشمل القائمة هنا أسماء أبرز هذا

الصنف من العلماء والمخترعين، لكنّنا نجد عكس ذلك تماماً إذ نادراً ما نجد عالماً كبيراً برع في العلوم والمخترعات الحديثة قد نحا منحىً إلحادياً، بل إنّ معظمهم متديّنون ويعتقدون بوجود الله عزّ وجلّ، ومن جملة هؤلاء إسحاق نيوتن وأنيشتاين؛ وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع في المباحث الآنفة.

دور الله تعالى في الكون على ضوء نظام العلّية:

يطرح البعض سؤالاً حول الصلة بين الله تعالى والحوادث الطبيعية التي يشهدها الكون، وفحواه: كيف يمكننا تصوّر دور الله تعالى مع وجود نظام العلّية الحاكم على الكون؟ فحسب هذا النظام لا بدّ من أن ينبثق كلّ حدثٍ في الكون من علّةٍ طبيعيةٍ.

هناك العديد من الأجوبة التي ذكرت في الإجابة عن السؤال المذكور، لكنّنا نكتفي هنا بذكر أهمّ إجابتين فيما يأتي:

أوّلاً: يمكن تشبيه الله تعالى بصانع الساعات الذي يصنع ساعةً ثمّ يتركها تعمل وحدها وفق نظامٍ خاصٍّ، حيث خلق الكون وأوكل تدبير شؤونه إلى نظام العلّية.

هذه الإجابة لا تتعارض مع عقيدة الإيمان بوجود الله عزّ وجلّ، لكنّها تنفي دوره المباشر بعد خلقة الكون، أي: إنّها لا تندرج في ضمن عقيدة التوحيد في الأفعال. تبنّى هذه الرؤية بعض المعتزلة والعلماء الماديّين، وهي بلا شكٍّ لا تعدّ دليلاً على نفي وجود الله جلّ شأنه[1].

ثانياً: حسب رأي الشيعة وبعض الفلاسفة، فمن يؤمن بنظام العلّية الطبيعي فهو بالتالي يؤمن بعلّية الله سبحانه، وهذان النظامان العلّيان غير متعارضين، بل متناسقان فيما بينهما غاية التناسق.

أثبتنا في برهان الإمكان والوجوب أنّ كلّ موجودٍ من سنخ الممكنات في نظامي العلّية المادّي والمجرّد، مفتقرٌ إلى واجب الوجود حدوثاً وبقاءً، إذ إنّ وجوده الإمكاني يعدّ عين الحاجة والافتقار إلى الله تعالى الذي هو واجب الوجود، بل إنّ جميع العلل المادّية الممكنة تستمدّ وجودها وقوامها منه جلّ شأنه مع كون أفعالها وآثارها منسوبةً إليها بفيضٍ منه سبحانه.

إذن، حينما نجمع بين العلّية الإلهية ونظام العلل المتفرّع منها، نستنتج أنّ تأثير الله تعالى يبقى ثابتاً، وعلى هذا الأساس يثبت بطلان برهان صانع الساعات، لأنّ البارئ سبحانه وتعالى لم يترك الكون وشأنه بعد أن خلقه، بل إنّ فيضه لا ينفكّ عن كلّ حركةٍ وسكنةٍ في الكون برمّته بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ.

[1] ـ عبد الحسين مشكاة الديني، نظري به فلسفه صدر المتألّهين (باللغة الفارسية)، ص 60.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ اعتقاد الفلاسفة بكون نظام العلّية المادّي يسير باتّساق مع نظام العلّية الإلهي، يجب أن لا يكون وازعاً لتوهّم بعض المسائل غير الصائبة حول الفعل والتأثير، ولا سيّما فيما يأتي:

أوّلاً: الخلقة من العدم:

الخلقة هي من مختصّات الله عزّ وجلّ ولا يمكن لأيّة علّة أخرى التدخّل فيها[1]، وقد سقنا في المباحث الآنفة بعض المواضيع حول كيفية خلقة الشيء من العدم.

ثانياً: تأثير الأشياء بعضها في بعض:

ذهب الفلاسفة إلى القول بمبدأ العلّية المتناسقة لدى تفسيرهم مسألة تأثير الأشياء بعضها في بعض ومختلف أفعال البشر والحيوانات، فعلى سبيل المثال عدّوا أفعال الإنسان مستندةً إلى علّتين فاعلتين، هما الإنسان نفسه والله تعالى، ومن جملة ذلك ما قاله الحكيم صدر الدين الشيرازي: «**لكونها [قدرة العبد] من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه؛ فكما أنّ ذاته تعالى علّةٌ فاعلةٌ لوجود كلّ موجودٍ ووجوبه، وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط الأسباب بالمسبّبات**»[2].

كما أكّد العلامة محمّد حسين الطباطبائي استناد فعل الإنسان إلى نفسه وإلى الله تبارك وتعالى، حيث قال: «**فما ذهب إليه المجبرّة من الأشاعرة من أنّ تعلّق الإرادة الإلهية بالأفعال الإرادية يوجب بطلان تأثير الإرادة والاختيار، فاسدٌ جدّاً؛ فالحقّ الحقيق بالتصديق أنّ الأفعال الإنسانية لها نسبةٌ إلى الفاعل ونسبةٌ إلى الواجب، وإحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى لكونهما طوليّتين لا عرضيّتين**»[3].

المسألة الأخيرة التي يشار إليها على صعيد الشبهة المذكورة هي اعتقاد العرفاء بنظرية التشؤّن والتجلّي بدلاً عن نظام العلّية[4]، وجاء في شرح المنظومة: «**فإنّ الفعل عند أهل الحقّ هو التشؤّن والتجلّي، وأحقّ الفواعل باسم الفاعل هو الفاعل بالتجلّي؛ والعقل البسيط باعتبار إبداعه المعقولات البسيطة المجرّدة وإنشائه الخياليّات وتكوينه المحسوسات، آيةٌ كبرى لمن «لَهُ الْأَمْرُ وَالْخَلْقُ»؛**

---

[1] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: ابن سينا، الإشارات (بشرح المحقّق الطوسي والفخر الرازي)، ج 2، ص 42؛ بهمنيار، التحصيل، ص 521؛ صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 42.

[2] ـ صدر المتألّهين، الاسفار الأربعة، ج 7، ص 308.

[3] ـ محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 111. كذلك راجع الصفحات: 76 و 107 و 398.

[4] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: محي الدين بن عربي، الفتوحات المكّية، ج 1، الباب رقم 63؛ ابن العربي، فصوص الحِكم (مع تعليقات أبي العلاء العفيفي)، الفصّ الشيثي.

وكونها جليّةً واضحةً وكثيرٌ منها غير مدوّنة، لا ينافي كونها علوماً، إذ العلم مقسم كلّ البديهيات والنظريات»[1]. كما أنّ صدر الدين الشيرازي[2] نحا هذا المنحى، لكنّ المجال لا يسعنا هنا لتسليط الضوء على تفاصيل الموضوع، لذلك اكتفينا بذكر ما يرتبط ببحثنا حسب مقتضى الحاجة[3].

* الشبهة التاسعة: عدم توفّر براهين كافية تثبت مصداقية علم اللاهوت:

اتّبع بعض الملحدين أسلوب نفي الدليل لإثبات زعمهم في إنكار وجود الله سبحانه وتعالى، إذ ادّعوا أنّ أدلّة إثبات وجود الله تعالى لا تنهض في تحقيق المدّعى في عين كونها غير معتبرةٍ وهو أمرٌ يترتّب عليه إنكار وجود بارئ خالقٍ للكون.

تحليل الشبهة ونقضها:

للردّ على الشبهة المطروحة أعلاه نقول:

1) تطرّقنا في الفصل الثاني من الكتاب إلى البراهين التي تثبت وجود الله تعالى ودحضنا شبهات المشكّكين بأسلوب علميٍّ استدلاليّ بحيث أثبتنا أنّ مساعي الملحدين للتقليل من شأن هذه البراهين لا تتقوّم على أيّ أساسٍ علميٍّ معتبرٍ، بل هي مجرّد اتّهامات ومزاعم واهية.

2) بطبيعة الحال فإنّ فرض المحال ليس بمحال، لذا لو تنزّلنا وافترضنا أنّ براهين إثبات وجود الله عزّ شأنه لا تنهض في إثبات المدّعى، فالسؤال التالي يُطرَح: هل عدم اطّلاع الإنسان على دليلٍ ظاهرٍ يثبت وجود أمرٍ ما، يمكن اعتباره دليلاً على انعدامه حقّاً أو بطلانه؟!

بطبيعة الحال هناك كثير من الحالات التي تكون القضية المطروحة فيها صحيحةً لكنّنا نعجز عن برهنتها في نطاق ألفاظ واستدلالاتٍ منطقية وذلك لأسباب عديدة، لذا حسب معايير حكم العقل والمنطق لا يحقّ لأحدٍ أن يشكّك في صحّة وجودها أو ينكرها من أساسها لمجرّد العجز عن إقامة دليلٍ مقنعٍ.

من النظريات التي طرحها بعض علماء اللاهوت هي عدم تناهي وجود الله تعالى لكونه غير محدودٍ في إطار ماهيةٍ تقيّده، ومن ثمّ نظراً لضيق نطاق المعرفة البشرية واقتصارها على العقل

[1] ـ الملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج 5، ص 133.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: صدر المتألّهين، الاسفار الأربعة، ج 2، ص 299 ـ 300؛ المشاعر (باللغة الفارسية)، بشرح علي أكبر حكمي يزدي، ص 179؛ مرتضى مطهّري، مقالات فلسفي (باللغة الفارسية)، ج 3، ص 97 و 129؛ مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 213 و 265؛ عبد الله جوادي الآملي، تفسير موضوعي ـ توحيد در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 454.

[3] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد حسن قدردان قراملكي، اصطياد معارف عقلي از نصوص ديني ـ خدا در حكمت وشريعت (باللغة الفارسية)، مبحث التوحيد في الخالقية ونظام العلّية.

المحدود، فلا يمكن للإنسان (المحدود) إدراك ذلك الوجود (اللامحدود)، ومن هذا المنطلق فهو عاجزٌ عن إثبات هذا الوجود الذي لا يمكن أن يتقيّد بالألفاظ والاستدلالات العقلية؛ لذا فالسبيل الوحيد لمعرفته هو الكشف والشهود اعتماداً على النفس النزيهة والفطرة السليمة. وضّحنا بعض تفاصيل هذه النظرية في الفصل الأوّل من الكتاب، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العرفاء قد تبنّوها ودافعوا عنها أكثر من أيّة فئةٍ أخرى.

3) من المؤاخذات الجادّة التي ترد على الملحدين لدى طرحهم الشبهة المذكورة، هي أنّهم لم يتمكّوا حتّى الآن من إثبات مزاعمهم الإلحادية بالدليل والبرهان القاطع، إذ اكتفوا بطرح بعض الشبهات الواهية، وهذا الأسلوب غير المنطقي يمكن اتّباعه في جميع العلوم والمجالات لإنكار كلّ أمرٍ مهما كانت طبيعته؛ وقد اعترف بعضهم بهذا الأسلوب الركيك من أمثال الفيلسوف برتراند راسل، إذ سأله الفيلسوف وايت قائلاً: «**هل ثبت لك بالبرهان القاطع عدم وجود شيءٍ اسمه الله؟ أو هذا الأمر لم يثبت لديك بالبرهان؟**»، فأجاب راسل: «**أنا لا أبتّ بالقول بعدم وجود شيء اسمه الله، كلا؛ أعتقد أنّ هذا الأمر يشابه آلهة الإغريق والنرويج، فهذه الآلهة قد تكون موجودةً حقًّا لأنّي لا أستطيع إثبات عدم وجودها**»[1]. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الفيلسوف الذي زعم أنّ وجود الله سبحانه وتعالى لم يثبت بالبرهان، قد أكّد بنفسه أنّ الإيمان به يُولّد الطمأنينة في النفس[2].

[1] ـ محمّد تقي الجعفري، توضيح وبررسي مصاحبه راسل ـ وايت (باللغة الفارسية)، ص60؛ برتراند راسل، چرا مسيحي نيستم؟ (باللغة الفارسية)، ص 248.

[2] ـ للاطّلاع أكثر، راجع: فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسية)، ج 8، ص 512.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر

ناقد العقلانية الملحدة

رولاند بيتشي

الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر

ناقد العقلانيّة الملحدة

رولاند بيتشي Roland Pietsch [*]

تطرق هذه المقالة باباً استثنائياً في الحديث عن سيرة الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (Frenz von Baader) الذي نقد الكوجيتو الديكارتي وأبطل مفاعيله المنطقية من دون أن تتخذ فلسفته مسارها الفعليّ في الحداثة الغربية، ربما يعود السبب إلى الطبيعة الجذرية في نقد بادر لقيم الحداثة ولا سيما في جانبها الدنيوي والإلحادي.

قد تكون السمة المفارقة لشخصية هذا الفيلسوف أنه أنشأ منظومته في فهم الوجود على نحو مغاير لآباء الفلسفة الحديثة. في ردّه على كوجيتو ديكارت "الأنا أفكر إذاً أنا موجود" يقول "كوجيتو" أنا مفكّر فيه وبه من الله، إذن أنا يمكن أن أكون وأفكر".

المقالة التالية التي كتبها المستشرق الألماني رولاند بيتشي تكشف المكامن الرئيسية لفلسفة بادر النقديّة للعقلانية الحديثة.

المحرر

يُفترض أن تكون قاعدة استقلال العقل، سبب كل فصل للدين عن الفلسفة. وقد تولّى فرانز فون بادر محاولة مصالحة الدين والفلسفة من جديد. ركّز في هذا الأمر بشكل أساسي في ميتافيزيقا وثيوصوفيا يعقوب بوهم(1575-1624) وعلى الأشكال الأقدم من التصوّف والثيوصوفيا. يمكن اعتبار الجهود التي بذلها بادر في مصالحة الدين مع الفلسفة نقداً للعقلانية الحديثة التي تدعو إلى استقلالية العقل. غير أن بادر لم يوجّه نقده بطريقة منهجية؛ بل نتج ذلك في سياق تطوير فلسفته. وعلينا من أجل شرح نقد بادر للعقلانية الحديثة أن نشير إلى المبادئ الخاصة في فلسفته.

---

*ـ أكاديمي ألماني متخصص بالفلسفة الإسلامية - درّس اللاهوت والفلسفة في ألمانيا وأوكرانيا وأوزبكستان وإيران.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Franz von Baader’s Criticism of Modern Rationalism**

[1]- ترجمة طارق عسيلي.

لكي يحقق بادر مهمته الرئيسية، أي المصالحة بين الدين والفلسفة، طوّر فلسفته التأملية أو الدينية، وكذلك معتقداته أو لاهوته التأملي. محتوى الفلسفة التأملية ومحتوى اللاهوت التأملي متماهيان. المحتوى هو الكينونة، ووجود الله، والوحي الإلهي، والخلق، والسقوط، وخلاص العالم. لكن الفلسفة التأملية واللاهوت التأملي يختلفان في مناهجهما. فبينما تحاول الفلسفة التأملية اكتساب محتويات الوحي الإلهي من خلال تحليل الوعي الذاتي ومعرفة المجتمع والطبيعة، يبدأ اللاهوت التأملي من اللَّه ومن الفرضية اللاهوتية أن الإنسان صورة الله. فيما يخص المقاربات الثلاث للوحي الإلهي المذكورة في الفلسفة التأملية، يشكّل تحليل الوعي الذاتي والمعرفة البداية. هنا يتّبع بادر في الظاهر الإجراءات العادية منذ ديكارت (1596-1650)، حيث تبدأ الفلسفة بنظرية المعرفة. ومع ذلك سنجد فرقاً بين بادر وديكارت وهو ما سنتحدث عنه لاحقاً.

من سيرته الذاتية

وُلد فرانز فون بادر Franz von Baader في ميونخ سنة 1756 وتوفي فيها سنة 1841. كان فيزيائياً ومهندس تعدين، وعمل مهندساً في مصنع للزجاج، والأهم من كل هذا أنّه كان فيلسوفاً، بل أحد أهم فلاسفة عصر المثالية والرومنسية الألمانية[1]. نأى بنفسه عن قيود النظام الأكاديمي، وهذا موقف فريد لفيلسوف بهذا الحجم، مع ذلك شكّلت فلسفته كلاً متكاملاً. كان يقول لطمأنة الذين يقولون بضرورة النظام الجاهز: «المصطلحات والتعريفات لا تتخذ مسارها في خطّ مستقيم، بل تشكّل دائرة، فليس المهم من أين يبدأ المرء، المهم أن توصلنا التعريفات إلى المركز».

[1]- See David Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle 5576; Eugène Susini، Franz von Baader et le romantisme mystique، Paris 5587، 7 Vol.; Josef Siegl، Franz von Baader, Munich 5516; Ramon J. Betanzos، Franz von Baader's Philosophy of Love، Wien 5554; Peter Koslowski (ed.), Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders, Wien 5551; Peter Koslowski, Philosophie der Offenbarung: Antiker Gnostizismus، Franz von Baader، Schelling، Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.

تأسيس الكينونة والتفكير

تبدأ الفلسفة بالنسبة لبادر بسؤال: ما الذي يؤسّس بنية الكينونة والتفكير؟ إنه السؤال عن تأسيس العقل الأنطولوجي للكينونة والتفكير. بالنسبة لبادر، الركيزة والمبدأ الأساسيّ هو الذي يُحدِث ويؤيِّد ويساعد، إنه الذي يُحدث الكينونة وهو الذي يؤسّسها، ويؤيّدها، ويساعدها، وهذا وحده المبدأ الذي يخلق ويؤسّس ويدعم في الوقت نفسه، وهو أكثر من مجرد سبب أوّل، أو محرك أول كما وصفه أرسطو مثلاً. فعندما يكون الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد هو المؤسّس، إذاً فالمؤسس الأول بداية هو الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد. لكن الذي يحُدث أولاً، يمكن أن يكون الذي يُحدث نفسه وبالتالي يؤسس نفسه وحسب. فالمحدِث والمؤسّس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسّس غيره قبل أن يُحدث ويؤسّس نفسه أولاً. ومن خلال كونه مؤسساً لذاته فقط، يمكن لذاتيّ التأسيس أن يؤسّس.

لا يمكن لسببية أُولى لا تكون مؤسَّسة بذاتها أن تكون سببية أُولى. وأي تفكير لا يكون تفكيراً نابعاً من ذاته ووعياً لذاته، بل تفكير ووعي بالغير، لا يكون المؤسّس والمحدِث للتفكير والوعي. فالسببية الأولى سببية أولى لأن الإحداث هو التأسيس الإحداث بالذات، والتفكير بالذات والوعي بالذات. إن هذا الإحداث للذات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأي شكل في العالم المتناهي، لكن حدوثه يكون في حياة الحقيقة الإلهية اللامشروطة الأزلية التي لا بداية لها. بهذا المعنى، يعني توليد الذات وتأسيس الذات أن يحدث أبدياً وأن يكون قد أحدث ذاته أزلياً في مفارقة دائرية، وأن يصبح واعياً إلى الأبد ويكون واعياً بذاته. هنا يسير بادر على خطى يعقوب بوهم عندما يقول إن المبدأ الذي يؤسّس كما يُحدث نفسه ينبغي أن يولّد ذاته كما لو كان يجعل الوعي لنفسه، ويجعل فيها معرفتها بذاتها. وينبغي أن يكون لذاته وجودياً (أنطولوجياً) ومعرفياً (إبستيمولوجياً)، أي يجب أن يكون قد أوجد ذاته، ووعيه بذاته ومعرفته بذاته.

يؤكّد بادر في هذا السياق أن الكينونة، والوعي الذاتي والمعرفة الذاتية أُحدثت من مبدأ موحد، وأن هذا المبدأ في كينونتها وفي وعيها لذاتها، وفي معرفتها يتماهى مع ذاتها؛ لأنه من جهة أخرى ليس المبدأ المؤسس لذاته (ومؤسس غيره) والمساعد والمؤيد. إن مبدأ التأسيس

ينبغي أن يكون مؤسساً ذاته بمعنى محدث بالذات، ووعي بالذات وخلاق. المبدأ المؤسِّس بحق هو الذي يولّد المعرفة وكل ما يتعلق فيها أو: إن المعرفة المطلقة والخالقية المطلقة يتماهيان في المبدأ. إن تعليم تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته أو كون العقل مع ذاته هو تعليم أن الادراك الكامل هو إدراك منتج، يدرك عندما يُحدِث. عندما لا يكون وعي الذات تماهياً أزلياً بين الذات والموضوع لا يكون تماهياً حقيقياً؛ لأن التماهي بين ما يحدِث وبين ما يُحدَث، والتماهي بين ذات وموضوع الوعي الذاتي الذي لا ينشأ إلا في الزمن، ليس تماهياً، بل هو تعاقب إلغاء للفوارق. إن وعياً ذاتياً كهذا الذي يتماهى في حالة تعاقبية ليس أولياً ولا أصيلاً، بل هو ثانوي ومستخلص. وهذه المعرفة اللاأولية أو الثانوية هي الآن أولاً المعرفة الذاتية لكل عقل متناه. فكل عقل متناه يعرفه لا يحدِث نفسه وبالتالي لا يعرف نفسه، وهكذا يعرف بكونه معروفاً من الروح المطلق[1] الذي أحدثه. وكل معرفة ذاتية أو تفكير ذاتي للموجود المحدود هو أيضاً مفكَّر فيه ويعرِف بمعرفته أنه مفكَّر فيه في الوقت نفسه. «الأنا أفكر» (الكوجيتو) هي دائماً في الوقت نفسه «أنا مفكّرٌ فيّ إذا أنا أفكِّر» (cogitor ergo cogito)[2].

نقد بادر لديكارت

إن مخالفة بادر لديكارت[3] وهذا جانب أساسي من وجوه نقده للعقلانية تتمثّل في أن ديكارت تناول العقل المتناهي العارف بذاته (cogito ergo sum) من أجل معرفة أوليّة، أي من أجل المعرفة التي لا يرقى إليها الشك وحسب. ساد مع هذه الفلسفة وفيما تلا وصولاً إلى يومنا هذا (الذي أصبحت الأنا ألفه وياءه) انحراف خاطئ، وعلى الأقل، تحويل لكل ما سمي لاحقاً براهين على وجود اللّه إلى ما ليس إلهاً؛ وأصبح الاعتقاد بمطابقة معرفة المرء لذاته مع معرفته

[1]- Franz von Baader، Vorlesungen über religiöse Philosophie (abbr.VP)، in SW، Vol. I، p. 551.

[2]- See. Franz von Baader، Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben، in SW I، p 185; Vorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD)، in: SW، Vol. VIII، 115; Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E)، in SW، Vol. XII، p. 714، 178171- and others.

[3]- See Theodor Steinbüchel، "Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und ihrer grundsätzlichen Bedeutung"، in Wissenschaft und Weisheit، Vol. 51 (5581)، p. 511- 577 and Vol. 55 (5588)، p. 78- 87; Gerhard Funke، ""Cogitor ergo sum"، Sein und Bewußtsein"، in Richard Wisser (ed.)، Sinn und Sein، Tübingen 5571، p. 511- 547: Joris Geldhof، ""Cogitor ergo sum": On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes"، in Modern Theology، 75، 7111، p. 716- 715.

بكونه معروفاً للروح المطلق أكثر غموضاً[1].

تؤدّي فلسفة بادر التأملية في بحثها عن المبدأ المؤسس إلى الوعي الذاتي، لكن من الواضح أن الوعي المحدود بالذات ليس المبدأ المنشود؛ لأن على الفلسفة أن تدرك أنها مدينة بتماهي ذاتها وموضوعها وبوجودها لمبدأ آخر. الـ«كوجيتو» (أنا أفكر) والـ «أنا موجود» مؤسّسان في(الكوجيتور) «أنا مفكر فيه» و«أنا مخلوق». يتضح مما قيل إلى الآن أن بادر، وبخلاف ديكارت، لا يبدأ بالشك المنهجي، بل بطرح سؤالاً عن أساس الوجود والوعي الذاتي، ليصل إلى معرفة أن الوعي الذاتي المتناهي لا يمكن أن يكون المبدأ المؤسّس للفلسفة؛ لأنه لا يُحدث ذاته. بدل ذلك يدرك الوعي الذاتي أنه شريك في تفكير وعي ذاتي آخر، وأن الأنا أفكر هي دائماً «أنا مفكَّر فيه»(cogitor) كذلك، بكلام آخر: أنا مفكَّر فيه إذاً أنا أفكر[2]». بالنسبة لبادر ليس «الأنا أفكر إذاً أنا موجود» ما يشكّل بداية الفلسفة، بل على العكس هو «أنا مفكَّر فيّ إذاً أنا أفكر». أو أيضاً: أنا أدرك لأنني كنت دائماً معلوماً لله. «بالفعل إن العقل الباحث لن يهدأ حتى تخترق معرفته إلى المستوى الذي يدرك معرفة العارف، أي إنّه يدرك كونه معلوماً للمطلق، أو كما يقول أفلاطون، إلى أن تلتقي العين عيناً ترى رؤيتها. إذاً نحن نقرّ بأنّ الاعتقاد الأساسي للإنسان أثناء كونه مرئياً وأثناء كونه معروفاً، يدرك ذاته لكونها مرئية ومعروفة، وأنه يفهم ذاته كمريد في كونه مراداً، وكفاعل في كونه منفعلاً [3]». والشيئ نفسه يصح على الوعي، لأنه كما يقوله بادر: «لديّ وعي فقط، وإحساس (بالصحيح والخطأ) بقدر ما أعرف أن ذاتي محسوسة[4]».

يفهم ديكارت «الأنا أفكر أنا موجود» التي أتى بها، على أنها فكر صادر من ذاته حيث لو شكّكت الذات في كل شيء، لا يمكنها الشك بذاتها، لأنها لا يمكنها نفي أنها تفكر حتى

---

[1]- Franz von Baader، VP، SW، Vol. I، p. 551.

[2]-Franz von Baader، E، in SW، Vol. XII، p. 171.

[3]-“In der Tat ruht der forschende Geist nicht، bis er zu solch einem Erkennen eines Erkennenden، d. h. seines Erkanntseins، durchdrungen ist، oder، wie Plato sagt، bis sein Auge einem sein sehen sehenden Auge begegnet. Wir behaupten darum، dass es eine der Grundüberzeugungen des Menschen ist، dass er als schauend und erkennend، sich in einem ihn Schauenden und erkennenden، als wollend in einem ihn wollenden، als wirkend in einem ihn Wirkenden begriffen weiß.” Franz von Baader، (VD)، in SW، Vol. VIII، p. 115. With regards to Plato، Baader is obviously referring to the explications in Alcibiades I، 717- 711.

[4]- “ Ich habe nur insofern ein Gewissen، insofern ich weiss، dass ich gewusst bin”. Franz von Baader، VP، in SW، Vol. I، p. 717.

أثناء شكّها. وهكذا بالنسبة لديكارت، يكون الوعي الذاتي أيضاً مؤسَّساً ذاتياً على المستوى الأنطولوجي.

يمكن تلخيص نقد بادر للكوجيتو الديكارتي في النقاط الثلاث التالية:

إن الكوجيتو الديكارتي «مبدأ الأنا أفكر» يؤدّي إلى قلب العلاقة التأسيسية للوعي المتناهي واللامتناهي، والنتيجة الطبيعية لـ «أنا أفكر إذاً أنا موجود اللَّه موجود» تستبدل بما هو ما قبلي ((apriori أنطولوجياً شيئاً ما بعدي (postriori) فلسفياً أو مستنتجاً. يرى بادر هنا، خطورة الإلحاد عندما يقول عن العقليين: «كيف إذاً يمكن أن يعرفوا بتفكير لا إلهي، أو تفكير لا إله فيه، وبتفكير مدعوم إلهيا، مع أن نفس وجود أو لا وجود اللَّه يُحدَّد فقط من خلال تفكيرهم، وعندما يموضعون معرفة الذات لذاتها في المرتبة القبلية لمعرفتهم معرفة الذات بأنها معروفة، ما دامت قضيتهم «اللَّه موجود مجرّد نتيجة للأنا موجود[1]».

2- يقلب «كوجيتو» ديكارت العلاقة المؤسسة للوعي المتناهي واللامتناهي. وقد ظهر ذلك في انقلاب العلاقة التأسيسية الأنطولوجية للأنا الواعية من الوعي المطلق إلى علاقة ابستمولوجية استنتاجية ليقينية وجود اللَّه ومعرفتنا بالعالم انطلاقاً من اليقين الذاتي. برغم أن ديكارت أثار فكرة انقلاب العلاقة الأنطولوجية للوعي المتناهي والمطلق فقط من جهة باعتبارها انقلاباً منهجيّاً، كما يتحوّل الاستنتاج الابستمولوجي بتأثيراته إلى استنتاج أنطولوجي. فعندما يكون كل اليقين واليقين بالله أيضاً مستنتجاً من اللاوعي، سوف يؤدي إلى ارتفاع المعرفة والوعي الذاتي الإنساني، الذي ينتج في لا تأسيسية معرفية إنسانية فعلية، وفي كينونته، المجرّدة من مبدئه المؤسس الحقيقي. والإنسان لن يجد تأسيسية بعد الآن لا بنفسه ولا بمعرفته. لكن ما يريد الشك الديكارتي أن يقوله فعلاً، بوصفه استقلالية مطلقة للمعرفة، ليس أقل من أن الإنسان بوصفه مخلوقاً يكوّن معرفته الخاصة ويجعلها تؤسّس ذاتها من دون مسبقات.

الـ«أنا موجود» (ergo sum) التي تلي «الأنا أفكّر» (co gito) هي تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة، بمعزل عن الله، وكونه عاجزاً عن فعل هذا، يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله. فالموجود المتناهي، الإنسان، من خلال تأسيس يقينه الوجودي والمعرفي في الأنا الواعي

[1]- Franz von Baader VD، in SW، Vol. IX، p. 564.

يحاول إظهار ذاته كموجود مطلق، ويجعل نفسه إلهاً مؤسساً لذاته. غير أن الأنا الواعي بسبب كونه وعياً ذاتياً متناهياً لا يمكنه أن يظهر نفسه إلا في التجلّي الإلهي، لا يمكن أن يكون بصيرورته أكثر من إله فاشل، «إله ناقص، توقف تطوره عن الوصول إلى التفكير التام، إله جنين لم يبصر النور[1]».

3- يشكّل الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، انعطافة ابستمولوجية نحو الأنا، مما يستلزم انعطافة أنطولوجية تليها انعطافة أبستيموليجية منطقية أنطولوجية للعودة إلى ذاتها، بهذا يساعد ويحرّض على نسيان خاصية الوحدة المرتبطة بالشخصية والعقل الفردي. الأنوية الابستمولوجية والأنانة الأنطولوجية لـ«الأنا أفكر أنا موجود» في تطبيقها للفلسفة الاجتماعية والسياسية تؤدي إلى أنانة سياسية اليبرالية ذات نظام سياسي واقتصادي أناني[2]. وكنتيجة عملية لهذه الاستبصارات حاول بادر جاهداً الاعتناء بالعمال الفقراء قبل ثلاث عشرة سنة من إعلان كارل ماركس وفريدريك إنجلز «بيانهما الشيوعي»، نشر بادر عام 1835 في ميونخ مقالته، «حول حقيقة علاقة الفقراء وطبقة البروليتاريا بالطبقة الغنية[3]» حيث قدّم اقتراحاته وفقاً لاندماج طبقة البروليتاريا في المجتمع. في الواقع لم تكن دكتاتورية البروليتاريا، بل اندماج حكيم لها في المجتمع.

قدّم ديكارت مع «الكوجيتو«فلسفة العصر الحديث، المرتكزة على الاكتفاء الذاتي للتفكير والوجود الإنساني، وأن ذات المرء كافية في تأسيس وجوده وتفكيره. والإنسان بسبب هذا الاكتفاء الذاتي لا يحتاج إلى اللّه في التأسيس والمساعدة، ولا في وجوده ولا في معرفته ولا في وعيه الذاتي. لكن بالنسبة لبادر كل النظريات المعرفية والوعي الذاتي هذه التي تنبثق من التأسيس الذاتي واستقلالية المعرفة المتناهية هي نظريات خاطئة.

إن تحليل بادر لـ «الأنا أفكر إذاً أنا موجود» الديكارتية يشير إلى أن الأنا، عندما تتأمّل المكان الذي أتت منه، سوف تدرك أنها لا تملك «كوجيتو«خاصاً بها، ولا وعياً ذاتياً خاصاً بها، منسجماً معه. عندما نفكر بشكل أعمق في شروط الوعي يصل المرء إلى معرفة أن الوعي المتناهي يعرف

[1]- Franz von Baader، BB، Brief an Dr. von Stransky، 77. April 5485، in SW، Vol. XV، p. 757.
[2]- Gesellschaftslehre Franz von Baaders”، in Gerd Klaus Kaltenbrunner (ed.)، Wissende، Verschwiegene، Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik، Herderbücherei Initiative 87، Freiburg i. Br. 5545، p. 588- 575.
[3]- See Franz von Baader، SW، Vol. VI، p. 571- 588.

ذاته على أنه وعي لشخص لا يُحدِث نفسه ولا يعرف نفسه بنفسه وحده. يعرف الوعي المتناهي ذاته كلونه أُحدِث وعوضد عن طريق روح آخر. في ذات الوقت الذي يعرف الوعي المتناهي «الأنا أفكر» خاصته، يعرف أنه: «مفكَّر فيه». الموجود المتناهي العارف بنفسه ليس بدئياً ولا يرقى إليه الشك ويمكن أن تقوم عليه أسس المعرفة فحسب، إنه بخلاف ذلك، ينشأ من وعي آخر. فالوعي المتناهي مؤسَّس في وعي مطلق مستقل بشكل كامل عن الوعي المتناهي.

يصوّر «مبدأ المفكر فيه» الذي تحدّث عنه بادر بداية فلسفة مختلفة جذرياً عن مبدأ الكوجيتو الديكارتي. فالبنسبة لبادر، ما يأتي أولاً وبالدرجة الأولى هو تبصّر لعلائقية الوعي المتناهي بالوعي المطلق، وبتأسيسية الوعي المتناهي في الوعي المطلق. وبالنسبة لبادر «مبدأ المفكر فيه» يعبرّ عن عقيدة حضور كل الأشياء في اللّه على مستوى الوعي، بمعنى أن الوعي المتناهي مؤسَّس في اللامتناهي، في الوعي المطلق ويشارك فيه. إن «مبدأ ـ المفكر فيه» من ناحية أخرى يبينّ أن معرفة الإنسان ليست صنيعة الإنسان، بل هي موهبة إلهية.

من الفلاسفة الذين اتبعوا «مبدأ الكوجيتو«الديكارتي والذين انتقدهم بادر بسببه: (إيمانويل كانط Kant (1724 - 1804 و(جوهان غوتليب فيخته Fichte 1762- 1814) وشلنغ (Schelling 1775- 1845) و(هيغل Hrgel 1770 -1831) وغيرهم. من هذه الطبقة سنعرض بإيجاز إلى نقد بادر لكانط وفيخته وهيغل.

نقد بادر لكانط[1]

يرى بادر أن مجمل مشروع كانط في نقد العقل المحض كان متناقضاً: فكيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلة ليبرهن أن العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن لكانط أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيء في ذاته - أي بنيته المطلقة؟ واضح أن كل حجج كانط Kant في نقد العقل المحض لا أساس لها ما لم تكن قادرةعلى وصف العقل كما هو حقيقة، وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة. فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ فإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل

[1]- See Johann Sauter، Baader und Kant، Jena 5574.

ثمة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إننا نعرف شيئا ما؟

يكمن سبب هذه التناقضات، وفقاً لبادر، في حقيقة أن الفلسفة النقدية استثنت معرفة اللّٰه والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل. إنها «فلسفة يجب من خلالها إعلان عدم إساءة فهم الخير الذي فعلته، إن مقصدها الأساسي كان موجّهاً لتحويل فكرنا السطحي إلى أفكار مقولبة[1]». الحاجة لقبول المعرفة عن طريق العقل في الفلسفة النظرية والدين بالنسبة لبادر لا تدل على أن العقل سوف يدرك اللّٰه من دون الله. يشتمل برنامج بادر للفلسفة التأملية والدين على هدف المعرفة من خلال العقل، التي ترى في اللّٰه وتفكر في الله. «ما معنى أن يكون نور بالنسبة لي، أو أن أُعطى نوراً الرؤية أو الإحساس بالرؤية بالنسبة لي أمر قبلي (a priori) ومن دوني هو وجود شبيه برؤية مركزية وتامّة، تُقدّم أو تُدمج رؤيتي فيها (عيني)، وعليه، سوف تجعلني أشارك فيها (كرؤية) من خلال امتزاجها في رؤيتي، حيث تكون رؤيتي إذاً صورة لهذه الرؤية المركزية. وعليه، أن نرى اللّٰه يعني أن نرى في الله؛ أي برؤية اللّٰه الأزلية[2]. العقل في الإنسان، ولكنه ليس من الإنسان. «لأن العقل الإلهي فقط (اللوغوس) هو المركز التبادلي والفوري لكل عقل مخلوق، والأخير هو مجرّد استمرارية للسابق. ان العقل الإلهي يمكن تحت بعض الشروط أن يكون ملازماً للعقل المخلوق لكن من غير تكيّف ذاته مع العقل المخلوق، لهذا السبب على المرء القول عن المخلوق العاقل أنه طالما فيه عقل لا هو معقول بذاته ولا هو معقول لذاته(كغاية في ذاته)[3]. المعرفة الدينية هي المعرفة في جعل اللّٰه ذاته معروفاً، لأن «العين التي يراني اللّٰه من خلالها هي نفس العين التي أرى اللّٰه من خلالها كأنهما شيء واحد، أن تعرف اللّٰه وأن يعرفك اللّٰه شيء واحد، ونظرته تثير رؤيتي بدورها[4]». فعلى المرء

[1]- Franz von Baader، Fermenta cognitionis (abbr. FC)، in SW، Vol. II، p. 178.

[2]- "Was mir als Sehendem oder Vernünftigem (Vernehmendem) Licht sein oder geben soll، ist ein ohne mich und vor mir (a priori) fertig bestehendes، bezüglich mich، zentrales Sehen، in welches mein Sehen (Auge) eingeführt oder eingerückt wird، und welches somit، in meinem Sehen aufgehend، dieses Seiner (als sehenden) teilhaft macht، womit also mein Sehen ein Bild des letzteren ist. Gott Sehen ist darum in Gott Sehen، d. h. in Gottes primitivem … Sehen." Franz von Baader، Über die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoktrinen des Christentums، in SW، Vol. X، p. 81- 88.

[3]- Franz von Baader، Rezension der Schrift: Essai sur l'Indifférence en matière de Réligion par M. l'Abbé F. de la Mennais، in SW، Vol. V، p. 718.

[4]- This is a sentence by Meister Eckhart. Cp. Meister Eckhart، Die deutschen und lateinischen Werke، Abt. I: Die deutschen Werke، Vol. V. ed. by Josef Quint، Stuttgart 5571 (Reprint 5546)، p. 757 / 778.

أن يقول: اللَّه عقل (في الواقع عقل فوقي) والإنسان حصل على العقل من اللَّه أو هو معقول فحسب، مشارك في العقل، لا جزء منه، تماماً كما أن اللَّه حب والإنسان يشارك فيه، أو يمكن أن يشارك فيه[1]». من هنا يتّضح لبادر أن فكر إثبات ذات العقل وفكر المعرفة الدينية المستقاة من العقل فقط، خاطئة. «سدّد كانط (كما خلافاؤه من بعده) للإنسان ضربة قاضية في حرمانه من السعي للوصول إلى الكائن الأعلى[2]».

نقد بادر لجوهان غوتليب فيخته

يقول بادر: «لأن الفلسفة الألمانية (منذ فيخته، وبسببه) وجّهت انتباهها مبدئياً إلى طبيعة وجوهر الوعي الذاتي (للعقل)، جعلت مفهوم المعرفة ممكناً وأكثر دقة ووضوحاً من السابق»[3]. في كل مكان يثني بادر على فيخته بسبب عمله الرفيع في وصف «العملية الآلية أو الغرائزية للعقل البشري في صراعه من أجل الوعي(حفظ الوعي) في طيّات مجريات الزمن السيّال»[4]، لكنه لم يوافق فيخته في كل شيء. تركّز اختلاف بادر الأساسي مع ميتافيزيقا الذات لفيخته حول فكرة اللا ـ أنا. تكمن نقطة الضعف الأساسية لفيخته، بنظر بادر، في عدم تمييزه بين الصحيح والسقيم في اللا ـ أنا[5]، وكذلك ليس ثمة تمييز واضح بين الأنا الفردية والأنا المطلقة، يسأل بادر بحق: لكن ما هو هذا الشيء الغامض والمتقلّب أو البالغ التعقيد، هذا اللا أنا الذي (كما يعبر عنه فيخته بشكل جميل) يوجد فقط عندما لا يفهمه المرء حيث يظهر نفسه عملياً (وما هو النظري بالكامل إذا لم يكن ممارسة صيغت بالمفاهيم؟) شيء حاضر في كل مكان ولا في مكان، مقاومة فعّالة خلال لافاعليتنا وحسب؟[6]» يتّهم بادر فيخته وكانط Kant بتمجيد الأنا لأنه بالنسبة لكل منهما، خاصة بالنسبة لفيخته يصبح الإنسان المشرّع الأعظم والمصدر المطلق للأخلاق. وهذا فعلا ما يجعل الإنسان إلهاً.

---

[1]- Franz von Baader، Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (abbr. BPZ)، in SW، Vol. II، p. 811.

[2]- Franz von Baader، BB، “Brief an Jacobi، 76. Juni 5417”، in SW، Vol. XV، p. 718.

[3]- Franz von Baader، VR، in SW، Vol. I، 564- 541.

[4]- Franz von Baader، Beiträge zur Elementarphysiologie، (abbr. BE) in SW، Vol. III، p. 788.

[5]- Franz von Baader، BE، in SW، Vol. III، p. 787- 788.

[6] Franz von Baader، BE، in SW، Vol. III، p. 787- 788.

نقد بادر لهيغل

يمرّ نقد بادر لهيغل في أطوار مختلفة. ما يقدّر بادر في هيغل منطقه وقوة عقله النظري. فقد حيَّا بادر كتابيَ هيغل: فينومينولوجيا الروح Phenomenology of mind وعلم المنطق Science of Logic كأعمال تشكّل مورد فخر للأمة الألمانية، وأظهر فائق الاحترام لمقدّمة هيغل للكتاب الأول من Fermenta Cognitionis، حيث أثنى على هيغل ووصفه بالمسؤول عن انبعاث الفلسفة. كتب بادر: «في الواقع، بما أن هيغل أشعل نار الجدل مرة وإلى الأبد، فلا مجال للنجاح إلا من خلاله: أي على المرء أن يقود نفسه وأعماله من خلال هذه النار ـ إنه لا يقدر أن ينأى بنفسه عنه حتى أن يذهب بعيداً في تجاهله[1]». وكتب هيغل في الطبعة الثانية في موسوعة فلسفة العلوم عن بادر: «عليّ أن آخذ بعين الاعتبار الرغبة في أن أراهما في محتوى كتابات جديدة عدة لهر فون بادر Herr von Baader، كما في ذكرهما الجلي لعدد من المبادئ، وموافقته معها. بالنسبة إلى أكثر ما يناقشه لن يكون الوصول لتفاهم معه صعباً: أي لإظهار أنه في الواقع ليس ثمة فارق حقيقي عن وجهة نظره[2]».

في ما يلي، نريد أن نشير إلى مرحلة من نقد بادر لهيغل من عام 1830. أساس نقد بادر هو تشديده على المطلق لكونه مطلقاً كاملاً غير محدود، وتمسّكه بالفرق بين الوحي والدين، ووحي روح العالم في المعرفة المطلقة. وفقاً لبادر، استمد هيغل مفهوماً حلولياً لله من فلسفته في الوعي الذاتي، بنتائج بعيدة المدى بالنسبة لنظرية الروح المتناهي. وفقاً لهيغل يدل اللّٰه على ذاته من خلال الخلق فقط. لقد أخطأ هيغل في الحكم على التشابه والاختلاف بين الإنسان والله.

مع هيغل، يتحدد معنى العالم في نفي اللامحدودية الزائفة في محدودية الإنسان الفاسدة بطريقة يكون فيها رحيل الإنسان المحدود شرطاً أساسياً لتحقيق اللّٰه لذاته. لكن بادر يسخر بشدة من هيغل عندما يعبرّ عن رفضه لموقفه: إذا كان التناهي شراً، فالخلاص ليس كذلك بالتأكيد: لأن كل الموجودات المتناهية في جميع الأحوال تخلص من تناهيها عن طريق الموت.

[1]- “Und in der Tat، seitdem von Hegel das dialektische Feuer <das Auto de Fé der bisherigen Philosophie> einmal angezündet worden، kann man nicht anders، als dadurch selig werden، d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt، nicht etwa indem man von selbem abstrahieren، oder es wohl gar ignorieren möchte.» Baader، FC، in SW، Vol. II، p. 585- 581.

[2]- Friedrich Wilhelm Hegel، Sämtliche Werke، ed. by G. Lasson and J. Hoffmeister، 75 Volumes، Leipzig 5511 ff، Vol. V، p. 55.

لا يمكن للخلاص من الموت والتناهي الزائف أن يعني أن الإنسان «يفني» ذاته في الربوبية، ويذوب في الروح المطلق بدل الخلاص من خلالها: لا يمكن أن يكون اللَّه ستارون(إله الزراعة عند الرومان) الذي يفترس أولاده. إضافة إلى أن بادر ينتقد مزج هيغل بين عملية سريان اللَّه في الإنسان ومحو الإنسان. لكن اللَّه لا يحتاج إلى أن يلغي الإنسان المتناهي من أجل إظهار نفسه. وبسبب عجز هيغل عن قبول توافق الإنسان مع مسار التاريخ العالمي وتطور روح العالم: «لكن بما أن الهيغلية ترى نشوء المخلوق مباشرة من اللَّه (كمركز) بلا وساطة، فهو سيجعله يفنى ثانية ومباشرة في الله، حتى إنّه يمكن أن يتحدّث عن «إيجاد ذات» الإنسان في الله، على حدّ تعبيره، يقتل كل الحب الذي يترابط به الجانبان، ويبيّن عمل اللَّه الخلاق موجّهاً فقط بحاجة (للاقتراب من الروح) وفقر حبه لذاته، لا من خلال حبه الوثيق الواسع[1]».

في النهاية، يقف روح العالم الهيغلي وحيداً على مزبلة التاريخ منبوذاً من كل الخلوقات. يعرّف هيغل روح العالم بطريقة كأنه: «روح العالم هذا أو الله، فقط بعد أن اجتاز كل المسافة لكامل التاريخ الإنساني، وخلال حطام كوارث وعصور العالم البائدة، التي خلّفها بحق، وتحوّل إلى مقصد كل الشعوب والأفراد جرى تخطّيه وتُرك وحيداً منبوذاً من كل المخلوقات، فهل بوسعه الوصول إلى مطلقيته[2]».

خاتمة

في الختام، يمكن تلخيص نقد بادر لهيغل بالرجوع إلى مبدأ بادر من جديد. هذا المبدأ كما نعلم يقول: أنا مفكّر فيه وبه من الله، إذاً أنا يمكن أن أكون وأفكر. في المقابل يقول مبدأ هيغل: اللَّه مفكّر فيه في داخلي، إذاً اللَّه يفكر بنفسه فيّ وأنا فيه. هناك فرق شاسع بين المبدأين. فنظرية هيغل في المعرفة والوعي الذاتي هي الموقف الحلولي ووحدة الروح المتناهي والروح المطلق. في المقابل يمكن وصف نظرية بادر بنظرية وحدة الوجود. إن مفهوم بادر لتواصلية المتناهي

[1]- Franz von Baader، Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christentum، in www.noormags.ir Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism: A Brief Overview 21 SW، Vol. IX، p. 118.

[2]- Franz von Baader، Elementarbegriffe über die Zeit، in SW، Vol. XIV، p. 557.

واللامتناهي ليس مفهوم تماهٍ أو لا تماهي الهويتين، بل مفهوم سكن المطلق في المتناهي، واشتراك المتناهي في المطلق.

في الختام، فلنذكر جملة من كتب يعقوب بوهم، وهي تؤلّف نقطة البداية لكل فكره الصوفي. الاقتباس كما يلي: «ليس أنا، الأنا الذي أكون، ويعرف هذه الأشياء؛ بل اللَّه يعرفها فيّ[1]». بداية فلسفة ـ لاهوت بادر مؤسَّسة أيضاً في نقطة البداية الصوفية ليعقوب بوهم. هنا يفهم بادر الفلسفة بالمعنى الحرفي للكلمة، إنها حب الحكمة الإلهية. ففي معرفة الذات وفي تأمّل الذات الحكيمة الإلهية يكمن مصدر وهدف المعرفة والوجود الإنسانيين.

[1]- Jacob Boehme، Apologia Contra Balthasar Tilken، II، 67.

منتدى الاستغراب

مسألة وجود الله

مناظرة بين

ويليام لاين كريغ وبيتر ميليكان

أدار المناظرة

كارل شين

مسألة وجود اللّٰه

مناظرة بين ويليام لاين كريغ وبيتر ميليكان

أدار المناظرة: كارل شين

جرت هذه المناظرة في معهد الفلسفة في جامعة برمنغهام بالمملكة المتحدة، ودارت حول قضية قديمة جديدة في عالم اللاهوت والفلسفة عنينا بها، الجدل حول مسألةِ وجود الله.

المتناظران هما البروفسور ويليام لاين كريغ وهو فيلسوف ولاهوتي أميركي، والبروفسور بيتر ميليكان أستاذ الفلسفة في جامعة أوكسفورد، وقد أدار النقاش المؤرخ والكاتب كارل شين الذي كلفته إدارة الجامعة بهذه المهمة المعرفية الشاقة.

ما يلي ترجمة كاملة للتقديم ومداخلات كل من المتناظَرين...

المحرر

لطالما استحوذت مسألة وجود اللّٰه على اهتمام الجميع، وكانت من القضايا الأكثر مناقشةً وإثارةً للجدل وتحدياً للعقل. يترأس النقاش هذه الليلة البروفيسور كارل شين (Carl Chinn)، فمن غير الممكن أن نجد من هو أكثر ملاءمة لإدارة حوار في بيرمينغهام (Birmingham) من رجل يتقن لهجة برومي (Brummie) بأصولها. وبالنيابة عن جامعة بيرمينغهام، يسرّني تقديم رئيس جلسة الليلة، البروفيسور كارل شين.

❊ـ ويليام لاين كريغ: فيلسوف تحليلي ولاهوتي مسيحي أميركي.

ـ بيتر ميليكان: أستاذ الحساب والفلسفة في كلية هرتفور ـ أكسفورد.

ـ العنوان الأصلي للمقال:

Does God Exist? William Lane Craig vs. Peter millican.

ـ المصدر:

www.reasonablefaith.org/transcript/does-god-exit-craig-vs-millican

ـ ترجمة: مريم شحوري ـ مراجعته هيئة الترجمة والتحرير.

رئيس الجلسة: مساء الخير، وأهلاً بكم في أمسية النقاش هذه كما الحوار أيضاً. أرحب بجميع الحاضرين من خارج جامعة بيرمينغهام إلى قاعة حفلنا المدهشة والفخمة.

نستقبل اليوم مناظرَيْن اثنين، هما البروفسور وليام كريغ (William Craig) والبروفسور بيتر ميليكان (Peter Millican). البروفسور كريغ فيلسوف مسيحي بارز ومدافع عن المسيحية في النقاشات والمحاضرات التي تقام حول العالم، ألّف عدة كتبٍ ومقالات وهو باحث في شؤون الفلسفة في كلية تالبوت اللاهوتية في لاميرادا في كاليفورنيا. والجدير بالذكر أنه حصّل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بيرمينغهام عام 1977، ومنها بدأ بحثه حول البرهان الكلامي الكوني الذي يعتبر ذا أهمية كبيرة بالنسبة لمسيرته اليوم. انتقل بعدها إلى ألمانيا ومن ثم بلجيكا، وهو اليوم مشهور في أنحاء العالم.

أما البروفسور ميليكان، المناظر البارع الآخر في هذه الأمسية، فهو من مناصري الفيلسوف جيلبيرت رايل(Gilbert Ryle) ومذهب الشكوكية، وأستاذ في الفلسفة في كلية هيرتفورد (Hertford) التابعة لجامعة أكسفورد (Oxford) وأستاذ في الفلسفة الحديثة فيها. وقد عمل في جامعة ليدز (Leeds) طوال 20 عاماً في مجال الفلسفة والحوسبة، ويرى تقارباً شديداً بين المجالين. تُعَدُّ اهتمامات البروفسور ميليكان واسعة النطاق، برغم استناده مؤخراً إلى آراء شخص واحد هو فيلسوف من القرن الثامن عشر، السكتلندي والمؤرخ والعالم الاقتصادي وكاتب المقالات، المؤيد لمدرسة الشكّ، دايفد هيوم (David Hume)، وهو معروف بفلسفته التجريبية والشكوكية، ويعتبر من أهم علماء التنوير السكتلندي.

أشكر حضوركم الكثيف مجدداً. اسمحوا لي بأنّ أدعو إلى المنبر البروفسور كريغ.

الدكتور كريغ: شكراً لكم ومساء الخير. أود أن أبدأ بتوجيه الشكر إلى قسم الفلسفة لدعوتي للمشاركة في هذا النقاش، ويسرني مشاطرة البروفسور ميليكان المنبر الليلة. في خلال السنوات التي قضيتها مع جان (Jan) في بيرمينغهام بينما كنت أعمل على دراسات الدكتوراه، عملنا على التأثير في هذا البلد وشعبه، وأعبر اليوم بصدق عن سروري للرجوع إلى هذه الجامعة والمشاركة في حدث كهذا، فشكراً لحضوركم الليلة.

في نقاش الليلة سوف أدافع عن مزعمين اثنين هما:

الأسباب المقنعة للإيمان بالله.

الأسباب غير المقنعة للإلحاد بالله.

أود أن أعطي الكلمة للبرفسور ميليكان ليعرض براهينه حول الإلحاد بالله قبل أن أباشر بالرد عليها. وفي الخطاب الافتتاحي، أودّ أن أعرض باختصار خمسة أسباب تؤيّد وجود الله. لكوني فيلسوفاً محترفاً، أظن أن وجود اللّه يبرر حصول معظم أحداث التجربة البشرية بما فيها تلك الفلسفية والعلمية والفكرية والتاريخية والوجودية. ما هي بعض تلك الأحداث؟

نشأة الكون:

هل سألت نفسك يوماً من أين نشأ الكون؟ ولم أيّ من الأشياء موجود؟ بشكل عام، يزعم الملحدون أن الكون أزليّ ولا مسبب له، لكن الأسباب الفلسفية والعلمية المعارضة مقنعة إلى حدّ التشكيك بتلك المزاعم.

من الناحية الفلسفية، تُعتبر فكرة الماضي المطلق فكرةً جدليّةً، فإن لم يكن للكون بداية محددة، ذلك يعني أن عدد الأحداث في ماضي الكون لا متناهية، لكن وجود رقم لا متناه من الأشياء يؤدي إلى أمور ماورائية ومنافية للمنطق. على سبيل المثال، افترض اقتناءك لعدد لا متناه من النقود المعدنية مرقمة بـ 1 و2 و3، وأخذت منك جميع القطع المرقمة بأرقام مفردة، كم منها يبقى معك؟ إذاً يبقى بحوزتك جميع القطع المرقمة بأرقام زوجية، أيّ عدد لا متناه من النقود المعدنية. بالتالي، إذا طرحنا عدداً لا متناه من آخر لا متناهٍ ينتج منه عدد لا متناهياً. فلنتفترض الآن أنني أخذت جميع القطع التي تحملُ أرقاماً أكبر من 3، كم يبقى منها بحوزتك؟ 3! إذاً، في الحالة هذه، عدد لا متناه يُنقص منه عدد لا متناه يساوي 3. في كلتا الحالتين، لقد قمت بأخذ عدد لامُتناه من القطع من العدد الرئيسي أي اللامتناهي لكنني وصلت إلى نتيجة متناقضة. في حقيقة الأمرٍ، بالإمكان طرح عدد لامتناه من آخر لامتناه، والحصول على نتيجة تتراوح بين صفر ولا نهاية، لهذا السبب، تمُنع العمليات العكسية كالطرح والقسمة في علم الحساب اللاحدودي، لكن في العالم الحقيقي، لا تتغير القواعد، يمكنك التخلي عن العدد الذي تريد من القطع المعدنية. يظهر المثال الذي طرحناه كغيره من الأمثلة أنّ اللانهاية فكرة تسكن عقولنا ولا تمتّ للواقع بصلة، مما يحتّم أن تكون الأحداث الماضية بأعداد محددة، بما أنها حقيقية وليست من نسج الخيال. لذا لا يمكن أن تعود سلسلة الأحداث الماضية إلى ما لا نهاية، إنما من المحتوم أن الكون بدأ فوُجِد.

لقد أكّدت اكتشافات بارزة في علم الفلك وعلم الفيزياء الفلكية على صحة هذه النتيجة، فبتنا اليوم نمتلك دليلاً قوياً على أن الكون ليس أزلياً في ماضيه، بل بدأ بداية قطعية منذ زمن محدود. في عام 2003، استطاع كلّ من أرفيند بورد (Arvind Borde) وآلان غوث (Alan Guth) وألكسندر

فيلنكن (Alexander Vilenkin) إثبات أن الكون، الذي يمرُّ في حالة توسُّع كونيّ، لا يمكن أن يكون لامتناهياً في الماضي، ويجب أن يتمتع بحدودٍ للزمان والمكان الماضيَين. وما يجعل البرهان الذي قدموه قوياً هو صموده بغض النظر عن الوصف الفيزيائي للكون المبكر، وذلك لأننا ما زلنا نفتقد إلى نظرية الكمّ الخاصة بالجاذبية، بالتالي لا نستطيع أن نقدم وصفاً فيزيائياً للحظة الكون المبكر الأولى. لكن نظرية بورد ـ غوث ـ فيلينكن هي نظرية مستقلة عن أي وصف فيزيائي لتلك اللحظة، فهي تشير إلى أن الفضاء الكمي للكون المبكر الذي وصفه بعضهم بشكل مضلل وغير متقن بالـ "العدم"، لا يمكن أن يكون أزلياً في الماضي، بل من المحتوم أنه بدأ بداية قطعية، وإن كان الكون الذي نعيش فيه جزءاً صغيراً ممّا يسمّى العالم المتعدد المؤلَّف من عدة أكوان، تتطلب نظريتهم أن يكون لذلك العالم المتعدد بداية حتمية. وممّا لا شكّ فيه أنه جرى اقتراح تصورات خيالية عدّة لتفادي البداية القطعية، مثل حلقة نماذج الجاذبية الكمومية ونماذج الخيوط الكونية والمنحنيات المغلقة، لكنها مليئة بالمشاكل، وبالنتيجة لم تنجح أي من تلك النظريات، وإن كانت صحيحة، في إعادة الماضي الأزلي، بل إنّها أرجعت البداية خطوة إلى الوراء.

من هنا ينبثق السؤال: لِمَ وُجِد الكون؟ ما الذي دفعه للتكوّن؟ حسب رأي بعض الملحدين الشجعان، إنّ الكون قفز إلى الوجود بلا مسبّب، لكن من المؤكد أن ذلك مستحيل ماورائياً. وكنتيجة، حسب قول فيلسوف العلوم بيرنولف كانيتشايدر(Bernulf Kanitscheider) في «تصادم وجهاً لوجه» مع أنجح التزام وجودي في تاريخ العلوم، ألا وهو المبدأ الماورائي الذي ينص أنه من العدم، لا ينبثق شيء. إذاً لم وُجِدَ الكون بدل لا شيء؟ من أين أتى الكون؟ لا بدّ من أن مسبباً عظيماً يكمن وراء وجود الكون.

إذاً، بإمكاننا إيجاز برهاننا بالتالي:

بدأ الكون بالوجود.

إن بدأ الكون بالوجود، إذاً لا بد من مسبب عظيم له.

بالتالي للكون مسبب عظيم.

تبعاً للافتراضيين اللذين ذُكرا، نعرض النتيجة التالية:

نظراً لطبيعة الحالة، لا بد للمسبِّب، كخالق للكون، أن يكون غير مسبَّب وثابتاً وأبدياً وغير مادي. لا بدّ من أنه غير مسبَّب لأنه لا يمكن للأسباب أن ترتدَّ بشكل لامتناهٍ، وأبديّ وثابت بغنىً

عن الكون لأنه خلق الوقت، وكخالق للزمان، لا بدّ من أنه تجاوز الزمان أيضاً، إذاً فهو غير روحيّ وغير ماديّ.

مرشحان اثنان فقط يناسبان هذا الوصف: إما شيء مجرّد كرقم ما، وإمّا عقل غير مجسّد. لكن الأشياء المجردة لا تتحمّل العلاقات السببية، فعلى سبيل المثال، الرقم 7 لا يسبّب أي شيء على الإطلاق، بالتالي نستنتج منطقياً أن سبب الكون العظيم هو عقل غير مجسّد. من هنا لا نصل إلى السبب غير المسبَّب وحسب للكون بل إلى خالقه الشخصي.

الضبط الدقيق للكون من أجل حياة ذكية:

في العقود الحديثة، أُذهل العلماء باكتشاف أنّه جرى ضبط الظروف الأولية لانفجار الكون الكبير من أجل تأمين حياة ذكية بإتقان وإحكام لتواجه إدراك البشر. وينقسم هذا الضبط إلى نوعين اثنين. الأول، عند عرض قوانين الطبيعة كمعادلات رياضية يظهر فيها ثوابت لا تحكمها قوانين الطبيعة، كثابت الجاذبية. الثاني، إضافةً إلى تلك الثوابت، هناك كميات عشوائية وُضعت كشروط ابتدائية وتُطبَّق عليها قوانين الطبيعة، على سبيل المثال، معدل الاعتلاج في الكون المبكر. وتندرج جميع الثوابت والكميات في نطاق ضيّق من القيم التي تسمح بالحياة، وإن عُدِّل أيّ منها بشقّ النفس، لكان تدمر الميزان الذي يسمح بالحياة، ولم تكن الحياة لتستمرّ. بتنا نعلم الآن أن الأكوان التي تمنع الحياة تتمتع بأرجحية أكبر من أي كون يسمح بها.

نجد ثلاثة تفسيرات ممكنة للضبط الدقيق الاستثنائي هذا:

إن الضبط الدقيق للكون يسببه الضرورة المادية أو الحظ أو التصميم.

لا يمكن أن تسببه الضرورة المادية وذلك لأن الثوابت والكميات لا تخضع لقوانين الطبيعة، لذا من المحتمل أن يكون نتيجة للحظ، ففي النهاية، الكثير من الأمور غير المحتملة تحدث يومياً، لكن ما يساعد في التمييز بين الأحداث التي تحصل بالحظ وتلك المخطط لها ليس اللا احتمالية فحسب بل وجود نمط مستقل معطى يتماشى مع الحدث. على سبيل المثال، في الفيلم «كونتاكت» «Contact»، يتمكن العلماء من التمييز بين إشارة من الفضاء الخارجي وضوضاء عشوائي عبر تماشيها مع نمط الأرقام الأساسية إضافةً إلى اللا احتمالية. يعرض الضبط الدقيق للكون لإنشاء حياة ذكية ذلك الدمج بين اللااحتمالية المبهمة والنمط المعطى اللذين يمثلان علامتَي التصميم الفارقتين.

بالتالي، نمتلك سبباً وجيهاً للظن بأن:

لا يخضع الضبط الدقيق لا للضرورة المادية ولا للتغيير.

ونستنتج من ذلك أنّه،

يخضع الضبط الدقيق للتصميم.

إذن، يستلزم الكون وجود مصمِّمٍ له.

3.وجود الواجبات والقيم الأخلاقية والمتجردة في العالم.

يطرح لنا أول برهانين خالقَ الكونِ ومصمّماً له، لكنهما لا يطلعاننا على صفاته الأخلاقية. كيف يمكننا تأكيد أنه صالح؟ نجد الإجابة عن هذا السؤال في البرهان الثالث:

ينص الإفتراض (1) بأنه:

إن لم يكن لله من وجود، لم تكن لتظهر الواجبات والقيم الأخلاقية المتجردة.

عندما أذكر القيم الأخلاقية المتجردة فأنا أعني بها تلك القيم السليمة والمُلزمة بغض النظر عن اعتقاد الآخرين بها. ويوافق العديد من المؤمنين بالله والملحدين به أنه إن لم يكن لله من وجود، فلن تكون القيم الأخلاقية والواجبات بحالة تجرد، ومثال على ذلك، يشرح فيلسوف العلوم اللا أدريّ مايكل روس (Micheal Ruse) أنّ الأخلاقية هي إعداد بيولوجي تماماً كاليدين والرجلين والأسنان. وتعتبر الآداب وهمية لكونها مجموعة مزاعم مبرَّر لها عقلانياً حول شيء موضوعيّ، بينما الأخلاق هي مجرّد دعم للبقاء والتكاثر، وتعتبر أي من المعاني الأعمق منها وهمية.

وفق المذهب الطبيعي، تعتبر القيم الأخلاقية منتجاً ثانوياً للثورة البيولوجية والتكييف الاجتماعي، تماماً كما تُظهر جماعة قرودٍ سلوكها التعاوني والإيثاري الذي يعود للانتقاء الطبيعي لذلك التصرف لكونه يفيد صراعها من أجلِ البقاء، لذا نرى كبير الأساقفة والكائنات البشرية تعتمد على السلوك نفسه، للسبب عينه. ونتيجة للضغوطات الاجتماعية والحيوية، انتشر بين الكائنات البشرية نوع من أخلاقيات القطيع التي تؤدي دوراً مهماً في تخليد جنس البشر. لكن وفق النظرة الإلحادية، لا يبدو أنّ شيئاً قادراً على جعل تلك الأخلاقيات ملزمة وصحيحة بشكل موضوعي، ما يقودنا إلى افتراضنا الثاني:

ما يسّمى بالواجبات والقيم المتجردة صحيحة وموجودة:

من خلال التجربة الأخلاقية، نقف أمام باب من القيم والواجبات الأخلاقية التي تفرض نفسها علينا، ولا مبرِّر لإنكار الحقيقة الموضوعية للقيم الأخلاقية والعالم المادي، ففي حالة غياب القاهر

ندرك أهمية الثقة بحواسنا بأن عالم الأشياء المادية موجود، لذا في تلك الحالة من المنطقي أن نثق بإدراكنا الأخلاقي، ولا وجود للقاهر، ونقلاً عن الفيلسوف لويس أنطوني (Louis Anthony)، «يستند أي برهان يخص الشكوكية الأخلاقية إلى افتراضات أقل وضوحاً من حقيقة القيم الأخلاقية الموضوعية نفسها». فالاغتصاب والوحشية وسوء معاملة الأطفال ليست من التصرفات التي لا يتقبلها المجتمع فحسب، إنما هي بالفعل مؤذية. ويعترف مايكل روس أن «الرجل الذي يقول إنّه من المقبول أخلاقياً اغتصاب طفل مخطئ كذلك الذي يدّعي أن 2+2=5.» على الأقل بعض الأشياء خاطئة فعلاً، لكن يترتب عليها ما هو منطقي وحتمي:

لذلك، فالله موجود.

يظن بعضهم أن الشر في العالم يتناقض مع الله، لكن برأيي إنّ العكس صحيح، فالشر في هذا العالم يساعد على إثبات وجود الله، بما أنه في حال غياب اللَّه الذي يعلّل القيم الأخلاقية الموضوعية، لم يكن للخير والشر من وجود.

الحقائق التاريخية المتعلقة بيسوع الناصرة:

إن شخصية يسوع الناصرة التاريخية مميزة، وقد اتفق المؤرخون على إنّ المسيح جاء إلى الساحة بحسّ غير مسبق من السلطة التي تخوّله الوقوف والتكلم مكان الله. وقد ادّعى أن بحضوره نشأت مملكة الله، وكتوضيح مرئي لهذه الحقيقة، أنشأ وزارة للأعمال العجائبية والتعويذ، لكن ما أكّد ادعاءه كان إحياءه بعد موته، فإن بعث المسيح من الموت يبدو أن ما حدث معجزة مقدسة تعتبر دليلاً على وجود الله.

قد يظن معظم الأشخاص أن احياء المسيح بعد موته مسألة إيمان وعقيدة، لكن يقر معظم المؤرّخين بثلاث وقائع يفسرها إحياء المسيح أوضح تفسير.

الواقعة 1#: يوم الأحد بعد صلب المسيح، وجدت مجموعة من أتباعه من النسوة قبره خالياً.

وفقاً للإخصائي النمساوي جايكوب كريمير (Jacob Kremer)، «على الأغلب، تعتمد التأويلات ما ورد في الإنجيل من أحاديث في ما يخص القبر الخالي.»

الواقعة 2#: في عدة مناسبات، رأى العديد من الأفراد ومجموعات من الأشخاص المسيح حياً بعد موته.

وفقاً للناقد الشهير للعهد الجديد، جيرد لودامان (Gerd Ludemann)، «من المؤكد عبر التاريخ، أن الحواريين اختبروا تجارب بعد وفاة المسيح وقد ظهر فيها كالمسيح المرتفع».

الواقعة 3#: آمن الحواريون الأصليون بقيامة المسيح بشكل مفاجئ برغم ميولهم للإيمان بعكسها.

لم يؤمن اليهود بالمسيح المحتضر والمصلوب، ولم تتقبل اعتقاداتهم حول الآخرة فكرة نهوض أحدهم من الموت للخلود قبل نهاية العالم. مع ذلك، آمن الحواريون بشدة بأنّ اللَّه رفع المسيح من الموت، إلى حد استعدادهم للموت من أجل ذلك المعتقد.

وقد رفضت المدارس المعاصرة محاولات شرح هذه الوقائع الثلاث مثل سرقة الحواريين لجسد المسيح أو إنّه لم يكن في الحقيقة ميّت. في الواقع، لا شرح طبيعياً وظاهرياً لتلك الوقائع، لذلك يبدو لي أنّه من المبرر للمسيحيين الاعتقاد بأن يسوع بُعِث من الموت وكان من زعم....، نتيجة لذلك، اللَّه موجود.

التجربة الشخصية لوجود الله:

ليس هذا ببرهان لوجود الله، بل بالأحرى دعوة للإيمان بوجوده بمعزل عن البراهين، وببساطة عبر الإحساس به، هكذا عرف أولئك الذين ذكروا في الإنجيل الله، وكما يشرح المشرف على رسالتي في الدكتوراه، الأستاذ جون هيك (John Hick)، بالنسبة إليهم فإنّ اللَّه إرادة فعالة تتفاعل مع إراداتهم الشخصية، وواقع لا يوصف، وحتماً لا يمكن تقدير ماهيته عبر عاصفة مدمرة أو ضوء شمس منعش. لم يكن اللَّه فكرة تبنتها عقولهم، بل واقع محسوس أعطى أهمية لحياتهم.

في تلك الحالة، نخاطر بأن تصرف البراهين لوجود اللَّه انتباهنا عن اللَّه نفسه، فإن كنت من الباحثين عن الله، فإنه سيظهر وجوده لك، وقد ورد في الإنجيل:»كن قريباً من الله، وسيكون قريباً منك». ويجب علينا الا نركز في الأدلة الخارجية فنفشل في سماع صوت اللَّه في قلوبنا، أما أولئك الذين يسمعون صوته، فيصبح اللَّه جزءاً من حياتهم.

في الختام، إن أرادنا بيتر أن نصدق بأن لا وجود لله، يجب عليه أولاً دحض البراهين الخمسة التي عرضتها والتي تدل على وجوده، ومن ثم العمل على إثبات العكس. وإلى ذلك الحين، أظن أن الإيمان بالله هي النظرة العالمية الأكثر منطقاً.

رئيس الجلسة: شكراً لك أستاذ كريغ، تفضلوا بالترحيب إلى المنصة بالأستاذ ميليكان الذي

سيعرض موقفه وبراهينه في ما يخص نقاش الأمسية «هل لله من وجود؟» في خلال الـ20 دقيقة القادمة.

الدكتور ميليكان: شكراً جزيلاً لكم. في البداية أود أن أتوجّه بالشكر إلى رابطة طلاب الفلسفة لدعوتي للمشاركة في هذا الحدث المهم، وأشكر الدكتور كريغ على إدراجه في قائمة أعماله المزدحمة. لا تسنح لي الكثير من الفرص لعرض أفكاري أمام حشد من الناس لكوني فيلسوفاً أكاديمياً، لكن قدرة ويل على جذب الآخرين ضمنت لي حضوراً جيداً، أنا ممتنّ لحصولي على هذه الفرصة لأشارككم أفكاري حول موضوعٍ بهذه الأهمية، وأتمنى أن أحفّز طريقة تفكيركم بشأنه. إن أكثر ما شجعني للدخول في مجال الفلسفة عند بدء دراستي كان اهتمامي بهذا الموضوع تحديداً، فهو مدهش من الناحية الثقافية، وجوهري من حيث رؤيتنا للحياة والكون وكل شيء.

تعارض معظم أقوالي الليلة براهين ويل لأنه يتحمل عبء الأدلة لكونه من طرح اقتراح وجود الله، وسأوضح دلالة ذلك بتعابير لا لبس فيها، وأسمي ذلك فرضية الإله المسيحية:

أنّ خالق الكون كائن جبار وعليم وكامل أخلاقياً يهتم اهتماماً خاصاً بالبشر وتمثّل تاريخياً بيسوع الناصرة.

هذا الإدعاء واقعي وسنقوم بمناقشة الدليل الذي يناهض حقيقته وذلك الذي يتوافق معها، لذا لن أتطرق لمحاسن الممارسة الدينية أو مآسي المعتقد الديني أو أيٍّ من الاعتقادات الخارجة عن الطبيعة. وبما أن ويل ذكر قيامة المسيح المزعومة كأحد براهينه، أعتبر أننا معنيون بالإله التقليدي للفلسفة المسيحية خصوصاً، بغض النظر عن الآلهة الأخرى. فإن بحثت بنفسك على موقع ويكيبيديا (Wikipedia)، لوجدت وفرة في الآلهة، حتى لو حددنا البحث بمنطقة الشرق الأدنى وشمال أفريقيا وبالحرف «أ» فقط. فما بالك بالحروف الخمسة والعشرين الباقية، أضف إليها الصين والهند واليابان ودول آسيا الأخرى، وأوروبا والدول الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية وآسيا الجنوبية وأوقيانوسيا، ستجد عدداً هائلاً من الآلهة، ومن الواضح أننا ميالون للإيمان بها.

لربما يعود السبب الرئيسي لذلك إلى ميلنا لما يسمّى بـ«الغائية العشوائية» أي إنّ كل شيء وُجِد لغاية محددة، ويظنّ الأطفال بطبيعتهم أن الأشياء الجامدة موجودة لغاية ما، فعلى سبيل المَثال، في تجربة جديدة أُجريَت على أطفال بعمر السابعة والثامنة، فضلوا فكرة مفادها أن الجبال وجدت لتأمين مكان تَسلُّق للحيوانات، على حساب فكرة أخرى بأنها نتيجة لبرودة

البراكين مُشكِّلة كتلاً سُمّيت بالجبال. ونميل، نحن البشر أيضاً إلى رؤية الأنماط في الأشياء والبحث عن أسباب كلّ ما نلاحظ، حتّى إن حصل مصادفة، ولا يمكننا إيجاد سبب لشيء قاسٍ كعاصفة رعدية شديدة أو وباء ما، لذا من السهل أن نرجع السبب إلى القوى الذكية اللامرئية كالآلهة والشياطين والسحرة وغيرها.

وبالطبع عند حدوث ذلك، يأتي دور الديناميكيات المألوفة في المجتمع البشري والسياسة، ويدّعي الأفراد الأقوياء، الفاسدين منهم والمغرورين، معرفة الآلهة اللامرئية وإنشاء علاقة معها، ويخولهم الخط الساخن المقدس من حيازة القوة والتأثير والثروة. وقد حصّلت جامعتي، أي جامعة أكسفورد، مقداراً لا بأس به من المال من واهبين ظنوا أن بتركهم إرثاً لبعض العلماء المدعومين للصلاة لأجلهم يومياً، يتفادون بعضاً من عذاب المطهر والنار. ويكسب هذا النوع من القوى المربحة الدعم بشدة، وذلك عبر قمع البدع وإسكات المعارضين، ومع مرور الزمن، تتطور الهيكليات التنظيمية وتتحصّن أنظمة الإيمان بالنتائج المألوفة.

إلى حدّ بعيد، إنّ المحدد الرئيسي للمعتقد الديني، وقبل أن يتحوّل السفر الدولي إلى أمر اعتياديٍّ، هو مكان ولادتك. ولا يتوافق ذلك مع الفرضية القائلة إنّه عادة يتخذ الأشخاص ديناً على أساس الاعتبارات المنطقية، ليس كذلك، بل الواضح أنه ظاهرة ثقافية بمعتقدات تقليدية تتعاقب مع الأجيال بغض النظر عن الأسباب الجيدة التي تحافظ عليها، وقد كانت العلوم على هذه الحال عندما كان سائداً أن مفتاح كل شيء بِيَدِ أرسطو والإنجيل، فعلوم أرسطو انبثقت من الغاية العشوائية نفسها التي ذكرتها سابقاً، فبالنسبة له ولأتباعه من القرون الوسطى، تسقط الحجارة بسبب سعيها للوصول إلى مركز الكون أما النجوم فتتحرك حركة دائرية مثالية حول الأرض بسبب سعيها لمحاكاة إتقان اللَّه الأزليّ. نحن نعلم أكثر عن صحوة غاليلية وكيبلر ونيوتن، لكن صحوتهم جاءت بعد ألفي عام من موت أرسطو، وللأسف فإن تقدم العلوم كان بطيئاً على مرّ القرون المسيحية عندما حُرِقت المكتبات والمدارس الوثنية وأُغلِقت بانتظام، أما الكتب التي بقيت بما فيها الإنجيل، فكانت باللغتين اللاتينية واليونانية. وتظهر رسومات خريطة العالم في كاتدرائية هيرفورد الشّح في التطوّر، فقد رُسمت في بداية القرن الرابع عشر، أي قبل 200 سنة قبل كولومبوس لكنها تتضمن معلومات عن كتابات من القرن الخامس ما يظهر أنه لم يُكتشف الكثير في خلال تلك السنوات التسعمائة. وبالمقارنة، فإنّ تكذيب غاليليو لأرسطو، وهو سبب اضطهاده من قبل الكنيسة، كان تقريباً قبل 400 سنة، وقد نشأت العلوم في تلك الفترة محوّلةً العالم بشكل هائل عبر طريقها الدقيقة في المراقبة والتجارب والفحوصات المدققة. لا تعتمد المعتقدات العلمية على التلقين الثقافي من

أجل قبولها ونقلها، وبالنتيجة لن تجد أنّ أياً من النظريات العملية قد حُددت جغرافياً بالطريقة التي تُحَدَّد فيها الأديان.

أتوقع الآن بينما أنا ألقي خطابي، أنّ ويل يجهز لي اتهاماً بالمغالطة الجينية لأنه قد يبدو أنني (ضَحِك) أناقش ذلك لأن منشأ الاعتقاد بالإله المسيحي مشبوه، لذا من المؤكد أنه خاطئ، لكن ليس هذا ما أقول، بالطبع من الممكن أن يكون الإيمان بالله صحيحاً وإن تمسكنا به لأسباب واهية، لكن برأيي أننا إن اتبعنا طريقة ما للإيمان ببعض المعتقدات وانتهى بنا المطاف بمعتقدات أخرى أو متعارضة، إذاً ليست بالطريقة التي يمكن الاعتماد عليها، ومع تعدد أنظمة الإيمان الديني حول العالم، تختلف وتتعارض فيما بينها، لذا لا يمكن أن تكون جميعها صحيحة، وإن حصرنا خياراتنا بالديانات التي تدعي الصحة، كاليهودية والمسيحية والإسلام، لا يمكن إلا لإحداها أن تكون صحيحة، كما يمكن أن تكون جميعها خاطئة، بما أنه يجري اكتساب تلك المعتقدات والحفاظ عليها بالطريقة نفسها أي عبر الأهل، أو بالتعليم الديني أو عبر الخطيب الديني أو الكتب المقدسة القديمة أو عبر التجربة الدينية وغيرها، لا يمكن الاعتماد على هذه الطرائق لإيصال الحقيقة، هذا ما يستدعي تمهل المؤمن الذي يبحث عن الحقيقة، أي عندما يرى مجموعة أخرى تبحث في الموضوع نفسه والطرائق نفسها قد وصلت إلى نتائج متضاربة.

إن كنت قد حصّلت ثقافة مسيحية، من البديهي أن تجد نفسك بين خيارين ألا وهما المسيحية أو المذهب الطبيعي الملحد، أي إنّه إما لله من وجود وإما لا وجود للقوى الخارقة للطبيعة أصلاً. وفي ذلك السياق، وقبل فحص المسألة بتفاصيلها، يمكن التفكير بأن الأرجحية نفسها للحالتين، لذا عندما تشارك في نقاش كهذا، تشعر أنّ ليس بيد أيّ منا دليل أقوى من الآخر، لكن ذلك خاطئ، لأن ويل في مناقشته المؤيدة لإله المسيحية، يدعم نظاماً واحداً خارقاً للطبيعة من بين آلاف الأنظمة بينما أنا أشكك في احتمال وجود سبب يخولنا الإيمان بعقل مجسّد خارق للطبيعة، بينما ينقصنا الدليل العلمي الملموس عليه، فجميع الأمثلة الموثقة للسلوك الذكي تعتمد على هيكلية مادية كالعقل أو ربما الحاسوب في المستقبل. بالإضافة إلى أن جميع أمثلة الإدراك والسببية العقلية الموثقة تعتمد على وسائط مادية، كأشعة ضوئية أو إشارات تتنقل في الأعصاب وغيرها. لا نملك أي دليل جامد في ما يخص أيّ من الإستبصار والتحريك الذهني والتخاطر، ربما لا تبالون بما أقول، لكن من الواضح، من خلال التجارب اليومية، أن طبيعة تفكيرنا تعتمد على الخواص الفيزيائية لعقلنا، فعند المرض أو التعب أو الخرف أو عندما نكون تحت تأثير المخدرات أو حين نتعرض لنقص في الأوكسيجين، يتأثر

فكرنا في المقابل. هذا الأمر مألوف للغاية، ومع ذلك تبتغي بعض الديانات بما فيها المسيحية إقناعنا بأنّ بعض أفكارنا مستقلة عن عقلنا، أي في حال تدمر الدماغ والجسم بأكمله، تبقى تلك الأفكار سليمة ومثبتة.

سأكون في غاية اللطافة والكرم وسأمنح ذلك التخمين الذي ينقصه الحسّ الملموس والدعم التجريبي المتكرر الذي يتناقض مع جميع تجاربنا التي تخص الارتباط العميق ما بين العقل والدماغ احتمالية نسبتها 50 %. حتى وإن فعلت ذلك، يتشارك ادعاء ويل بوجود إله واحد قهار يمثله يسوع الناصرة هذه النسبة مع الآلاف من الأديان الأخرى المتضاربة، لذا أقول إنّ التصرّف المنطقي هو أن نلقي عبء الإثبات على ويل، وما لم تكن المسألة التي يعرضها مقنعة، يجب ألا نؤمن بوجود الله، ما ينتج منه اللاأدرية أو الإلحاد. أما السلوك المنطقي في حالة غياب ما يدعم وجود اللّه هو الإيمان بأن لا وجود له، تماماً كسلوكنا في حالة النظرية القائمة على المضاربة، ففي حال غياب ما يدعمها، نعتبرها خاطئة. إن النظريات الدينية القائمة على المضاربة كثيرة جداً حتى باتت رخيصة، ومعظمها خاطئ. لذا لمَ نفترض أن هذه الحالة استثناءً للقاعدة؟

إذاً، ما مدى قدرته على إقناعنا بالإله المسيحي؟ سأبدأ بالبرهان الكلامي الكوني الذي يفضله، وسأعرض المقطع الأول الذي يتوافق مع ذلك بطريقة مختلفة عن تلك التي عرضها بها ويل. وأفضل طريقة عرضي للبرهان لأنها تقسمه إلى مرحلتين اثنتين كالآتي:

لكلّ ما يبدأ بالوجود مسبّب.

بدأ الكون بالوجود.

لذا، للكون مسبّب.

في المنطق، يعتبر البرهان صحيحاً، إنما تنبع النتيجة من الافتراضات، التي لم تقنعي أيّ منها، أين الدليل بأن لما يبدأ بالوجود مسبب؟ من المؤكد أن تجربتي واسعة في مجال تغيرّ العالم وتشكّل الأشياء الجديدة من تلك القديمة كبناء منزل أو أن تنبت نبتة من بذرة. ويمكنني أنا القول إنّه يصادف أن جميع التغييرات التي شهدتها محكومة، لكنها كانت نتيجة إعادة تنظيم للمواد، ولم أشهد يوماً ما نتج من لا شيء. لذا لا يسعني الاستخلاص من تجربتي الخاصة أنه من المنطقي أن تخْلَقَ الأشياء من العدم، وإن حصل ذلك يوماً، أن يكون ذلك سبباً بالطريقة نفسها، وفضلاً عن ذلك، إنّ بعض الدلائل الثانوية التي يمكنها إنّ تقوّي المسألة لم تصب في مصلحتها، فالجزيئات الكمية تقفز من الوجود وإليه من العدم، لكن ذلك المسلك عشوائي، لذا إن أقرب النماذج التي تبيّن أنها خُلِقَت من

العدم غيرُ مسبَّبة. ويمكننا التشكيك بافتراض ويل الأول بشكل أكبر، لكن المسألة أسوأ من ذلك، يسعني القول إنّ لكل تغيير شهدته في هذا العالم سبباً ماديّاً.

لقد ذكرت سابقاً أن الأعمال الشخصية تحصل أيضاً عبر أدوات مادية، وتدلّ جميع براهيننا على أنّ النشاط الذهني يعتمد على نشاط الدماغ، ولم أشهد مسبقاً أن مجرد فكرة توصلت إلى خلق جسم ما. لذا إن أعدنا صياغة افتراض ويل الأول، يصبح كالآتي:

لكلّ ما يبدأ بالوجود سبب ماديّ.

من ناحية ثانية، إن أُنشِئ الكون بطريقة تمكّنه من احتواء كل الأشياء المادية، إذاً من الواضح أنه من غير الممكن أن يكون له مسبّب ماديّ، ولديّ سبب جيّد للشك بمدى قدرة هذا المبدأ بأن يتطّبق على الكون كله. ويظهر ذلك مدى جدليّة تطبيق أي مبدأ انطلاقاً من الجزء ووصولاً إلى الكل، وهذا الخطأ متداول لدرجة أنه سمّي بخطأ التركيب. وإن كان لكل خروف في قطيع المزارع أم، لا يعني ذلك أن لكل القطيع أمّاً أيضاً، إذَا وإن كان لكل شيء ماديّ مسبّب، لا يعني ذلك أن لجميع الأشياء المادية مسبّباً أيضاً. وتعتبر هذه النقطة إجبارية في صحوة نسبية أنشتاين العامة التي تشير إلى أن الزمان والمكان جزءان من الكون المادي، فجميع أنواع الأسباب التي يسعنا فهمها، بما فيها الأسباب الذكية تعمل على أساس الوقت، وإن لم يكن الوقت موجوداً من دون الكون المادي لكان من الصعب فهم كيف تُطَبَّق فكرة التسبيب على خلق ذلك الكون.

وماذا عن افتراض ويل الثاني ـ بدأ الكون بالوجود؟ لتوضيح ما يزعمه هنا يجب التمييز بين كوننا المحليّ، ونملك دليلاً على حصول الانفجار الكبير منذ نحو 13، 7 عام، والكون الكلي أي جميع الأشياء المادية إن وُجِدَت في الكون المحلي أو في أي مكان آخر. واستبصر علماء الكون باحتمال وجود أكوان متعددة؛ وترجح عدة نظريات مختلفة هذه الفكرة. كما يستبصرون حول الأكوان المتذبذبة والفقاعية والمتطورة من خلال عدة انفجارات كبيرة. إذاً حتى إن بدأ كوننا المحلي بالوجود منذ الانفجار الكبير، فمن المحتمل أن يكون مسبّبه مادياً في الكون الكليّ، بالإضافة إلى أنّه لا تضارب بين افتراض الكون الكليّ لانهائي في ماضيه، وإن كان للكون المحليّ حدود.

يعرض ويل سببين للتفكير بطريقة مغايرة، أحدهما أنه لا يمكن للامحدودية أن تكون حقيقية، وسأعود إلى هذه المسألة لاحقاً. ويرجع السبب الثاني الذي يعرضه ويل من أجل إنكار فكرة أن الكون لا محدود في ماضيه، إلى الفيزياء ونظرية بورد- غوث- فيلينكن التي تبرهن عبر الافتراضات

التي تبدو منطقية أن أيّ كون على حافة التوسع لا يمكن أن يكون أزليّاً في ماضيه، إنها نتيجة مشوقة لكنها لا ترضي طموح ويل. ورداً على السؤال: «هل تبرهن نظريتك أن للكون بداية حتمية؟» أتى جواب أليكس فيلينكين: «كلا، لكنها تبرهن أنه كان لامتداد الكون بداية حتمية، بإمكانك تجنب النظرية عبر افتراض أن الكون كان ينقبض قبل بعض الوقت». وترجّح بعض النظريات كحلقة علم الكونيات الكمي ونظرية هورافا (Horava) حول الجاذبية حصول انقباضٍ سابقٍ للانفجار الكبير.

على أيّ حال، بهذه المعطيات، من المستحيل أن نثق بتعقّب نظرياتنا المادية إلى ما قبل الانفجار الكبير وماوراءه، فقد تدل على فردية بدائية أي- نقطة الكثافة اللامتناهية ودرجة الحرارة والضغط والالتواء، ومن المفترض أن تكون تلك مستحيلة تبعاً لمبادئ ويل التي لا تعترف بحقيقة اللانهائية. لكن الأهم من ذلك، يبدو أن النسبية العامة التي يستند إليها جميع ما ذُكِر تتعارض مع ميكانيكا الكم وتنهار عند الموازين اللامتناهية، لذا جلّ ما ندركه هنا أن علومنا لا يمكن أن تتماشى معها، ولتنجح محاولاتنا في استخلاص نتائج قوية. ولن يتفاجأ بذلك تلاميذ الفيلسوف المفضل لدى ديفيد هيوم (David Hume).

حين ننظر إلى ماوراء الشؤون البشرية، ونحمل تخميناتنا إلى اللانهائيّتَين، أي قبل حالة الأشياء الراهنة وبعدها، وإلى خلق الكون وتشكيله، وإلى وجود الأرواح وخواصها وإلى الروح الكونية اللانهائية والمبهمة: لا بدّ لنا من أن ننفصل عن أصغر ميلٍ إلى الشك لكي لا نخاف بأننا أصبحنا دون متناول قوانا العقلية.

تشير معلوماتنا في الفيزياء الحديثة إلى أنه لا يمكننا اعتبار الأفكار البديهية التي تراودنا حول ما يبدو منطقياً على المقياس الصغير والكبير دليلاً نحو الحقيقة، لذا إلى جانب الصعوبات التي أشرت إليها مسبقاً، لا تقنعني فمحاولات ويل لتطبيق مبادئ الفطرة اليومية حول سببية ولانهائية بداية الكون عندما يتوزع الوقت وتفترض نظرياتنا فردية لامتناهية.

إضافة إلى ذلك، عندما يتابع ويل لمناقشة مسألة مسبب الكون المادي، يجب أن يكون ذلك العقل لا مادياً، ولا ننسى أنه لا دليل لدينا على إمكانية وجود العقول في حال غياب الركيزة المادية، لذا ففكرة وجود العقل في حال غياب كون ماديّ متكامل هي افتراض تام. برغم كل ما ذكرته، يبدو لي من المنطقي أنه إن لم يكن للكون المادي مسبب غير مادي، فلا بد أنه من نوع لا يسعنا التمسك به لأنه لا يتمتع بعلاقة مع أي شيء قد اختبرناه، إن كان شيئاً مادياً مألوفاً كياناً معنوياً حتى عقلاً ما. نحن حيوانات مادية محدودة تطورت لتعيش وتدرك في عالم من الأشياء المتوسطة الحجم، ولا سبب للاعتقاد بأن قوانا العقلية الحيوانية كافية لاستبطان أصول العوالم أو تاريخها اللامتناهي.

كمثال تشبيهيّ، تخيّل كلباً أو فأراً في محاولة لفهم تنظيم جامعة ما، ما نسبة قدرته على ذلك؟ هذا ونحن أقرب في الفهم والإدراك إلى تلك الحيوانات مقارنة مع قدرات اللّه القاهر، من طرائق عمل كون بأكمله مقارنة بنظام جامعة.

سأضطر لعرض تحليلي لبرهان ويل الأخلاقي باختصار، وسأعود لتناول هذا الموضوع لاحقاً، وهنا أود أن أطلب من ويل شرحاً موسعاً عن معنى القيم الأخلاقية المتجردة لأن كلمة متجردة غامضة جداً، ففي نقاش نُشِر سابقاً، قال ويل: «عندما أتكلم عن القيم الأخلاقية المتجردة، أعني بها تلك القيم السليمة والملزمة بغض النظر عن اعتقاد الآخرين بها». لكن لا تجدي هذه المقولة نفعاً لأن الملحدين الذين تهمّهم المبادئ الأخلاقية، وأظن أن معظمهم معنيون بها، يبتعدون عن التفكير بأن ما هو صحيح وخاطئ مجرد مسألة ديمقراطية متعلقة بمعتقدات الأشخاص. فعلى سبيل المثال، يرى القائلون بمذهب المنفعية إنّ ثمّة معياراً محدداً للأخلاق مستقلاً عن معتقداتنا، فقد يظن البعض أنه لا بأس بضرب الأطفال، وإن ساهم ذلك في زيادة مستوى سعادتهم، يُعتبر تصرفاً خاطئاً. أما الكنتيّون، فحدّدوا مقياساً لما هو صحيح وخاطئ أخلاقياً، ويتطلب هذا المقياس قراراً رشيداً حول ما يمكن ترويجه عالمياً، ولا يوجد أي افتراض ديمقراطي يدعو إلى الامتثال بالرأي العام، ويعترف أولئك الذين يبنون المبادئ الأخلاقية على أساس الشعور البشري الطبيعي بأنه يمكن للتعاليم الدينية أن تغلّف الأخلاقيات، لذا اتَّخِذ القرار الصحيح حول الفضيلة والخطيئة كن مختلفاً عن الأغلبية الدينية. سنعود إلى هذا الموضوع، مع العودة إلى براهين ويل الأخرى التي لم أتكلم بها بعد، لكنني أود إنهاء كلامي بإطلاق تحدٍّ بأن يحدِّد ويل معنىً مفصلاً للقيم الأخلاقية المتجردة يتطلب وجود اللّه ويعرض دليلاً مادياً بأن القيم الأخلاقية المتجردة موجودة بالمعنى نفسه، وأنا أشكك بقدرته على تحقيق هذا التحدي، لكننا سننتظر النتيجة. وعندما علمت بما سيقوله حول هذه المسألة، شعرت أنه عليّ أن أذكر مشكلة الشر ولو بشيء بسيط، ولربما أذكر البرهان الأقوى في مستوع الكفر، البرهان الذي لم أتطرق إليه قطّ. شكراً.

رئيس الجلسة: شكراً لك أستاذ ميليكان، وأشكر المخاطبين الليلة على معرفتهما وفلسفتهما العميقتين اللتين أتيا بهما إلى النقاش، كما أشكرهما على اللباقة التي أظهراها في خلال الحوار، ويجب علينا جميعاً أن تقتدي بتصرّفاتهما إن اختلف وجهات نظرنا. نبدأ بالرد الأول، فلتتفضل أستاذ ويل إلى المنصة.

الدكتور كريغ: بالطبع تتذكرون ما قلته في خطابي الافتتاحي حول الدفاع عن مزعمين اثنين في نقاش الليلة، أولاً، هناك أسباب جيدة تدفعنا للظن أن الإلحاد صحيح، وثانياً، ليس من أسبابٍ

جيدة تدفعنا بالظنّ أن الإلحاد صحيح. والسؤال الذي يُطرَح الآن، هل عرض لنا الأستاذ ميليكان أسباب جيدة تدعم الإلحاد؟ لا أظنّ ذلك. أجل، يحمّلني عبء الإثبات لأنني أدعم مقولة وجود اللَّه أي المسألة قيد المناقشة، لكن أظنّ أنّ ذلك خاطئ، أظنّ أن المسألة التي نناقشها الليلة هي السؤال: «هل لله من وجود؟» إن نوى الإجابة بـ«كلا»، فهو بحاجة إلى تبرير ذلك، وإلا فلا يبقى لنا سوى اعتبار اللاأدرية حالةً افتراضيةً، لكن إن اختار الإجابة عن السؤال قيد المناقشة الليلة، فعليه عرض البراهين اللازمة لدعم الإلحاد.

ويقترح الدكتور ميليكان فكرة مفادها أن للأطفال ميلاً لتشخيص الأشياء، وأن الدين ظاهرة ثقافية، وتوقع أنني سأردّ سريعاً بأنه كبرهان مخالف للإيمان بالله ـ وكادّعاء بأنّ ذلك يعني أن افتراض «وجود الله» خاطئ ـ يعتبر ما قاله مغالطة تكوينية. لكنه ردّ بالآتي، أنا لا أقول إنّ الإيمان بالله خاطئ، ويدلّ قوله على إنّه لا يمكن الاستناد على طريقة توصلنا إلى معتقدات متضاربة، وأود هنا أن أعلّق على هذه المسألة من ناحيتين، أولاً، لا تتشارك الأديان طريقة واحدة تؤدي إلى تلك الاعتقادات المتضاربة، ليس الأمر وكأنّ تعدّد الأديان يؤدي إلى قصور بعضها في استخدام طريقة الاستنتاج، وأودّ أن يدلّني على تلك الطريقة إن اعتقد بوجودها. لكن ثانياً والأكثر أهمية هو أن الطريقة التي أعتمدها الليلة هي المنطق والدليل بالإضافة إلى الخبرة الشخصية، إذاً أنا أستخدم نوع الدليل نفسه الذي يلجأ إليه لتعليل الفرضيات العلمية، لذا لا أظنّ أن الحاجة إلى التبصّر تعنينا الليلة، فكلانا في الحقل نفسه ونستخدم الطريقة عينها أي المنطق والدليل.

يعرض لنا الدكتور ميليكان برهاناً واحداً يدعم الإلحاد وهو أن غياب الدليل على وجود اللَّه يؤول بنا إلى الظنّ أن لا وجود له. لكن أظن أنّ ذلك مضلّل، فغياب الدليل ليس بالضرورة دليلاً على الغياب، وعلى سبيل المثال، لا دليل لدينا على التوسع التضخمي للكون، ومع ذلك يعتقد علماء الكون بمروره بتلك الحقبة، وفي حالة كوكب بلوتو، لم نجد أي دليل على احتوائه للذهب، لكن هل يعني ذلك أن لا ذهب على بلوتو؟ بالطبع لا. لذا متى يُعتبر غياب الدليل دليلاً على عدم وجوده الشيء؟ يصحّ ذلك في حالة وجود شيءٍ وننتظر دلائل أكثر على وجوده من تلك التي نراها، وعلى سبيل المثال، غياب الدليل على وجود كوكبٍ بين الزهرة والأرض خير دليل على غياب ذلك الكوكب. وإن طبّقنا هذا الكلام على المسألة التي تتعلق بالله، نستنتج أنه يُعتَبر غياب الدليل على وجود اللَّه دليلاً مخالفاً لوجوده في حالة واحدة فقط، إنه إن كان لله من وجود، فيجب علينا أن ننتظر دلائل أكثر من تلك التي نراها. وبكلام عملي، يعني ذلك أنه في حالة وجود الله، هل يجب أن ننتظر دلائل أكثر من تلك التي بحوزتنا أي انبثاق الكون من العدم والتدقيق الدقيق والمتقن

للكون من أجل حياة ذكية وفهم عالم القيم الأخلاقية المتجردة وقيام يسوع الناصرة من الموت وتجربة اللّه الآنية؟ برأيي بالطبع كلا. لكن بالمتابعة بتلك النقطة، يجب على الدكتور ميليكان أن يبرهن لنا أنه من المرجّح في حالة وجود الله، أننا بحاجة لدلائل أكثر على وجوده من تلك التي بحوزتنا. وبرأيي ذلك استبصار تام.

إذاً، لم يعرض علينا الدكتور ميليكان أي برهان ينافي وجود الله، كيف سيردّ على براهيني التي تدعم وجوده؟ فبرهاني الأول استند إلى منشأ الكون، وهنا ناقشت فكرة أن الكون بدأ بالوجود فردّ قائلاً: «أُنظروا، هناك احتمالات لوجود العالم المتعدد أي نماذج متعددة من الكون»، وذكرت هذه المسألة في خطابي الافتتاحي وشرحتُ أن نظرية بورد ـ غوث ـ فيلينكين تنطبق عليها وتظهر بدايةً للكون، ثم قال أنّ فيلينكين يسمح بتخطّي تلك النظرية عبر افتراض انقباض سابقاً له. أمامي جزءٌ مقتطع من رسالة بعثها فيلينكين إلى فيكتور ستانجر (Victor Stenger)، وغالباً ما يقتبس الملحدون هذا المقطع من السياق الرئيسي، اسمحوا لي بأن أقرأ لكم السياق الكامل. يقول فيلينكين:

يمكنكم تحنّب النظرية عبر افتراض أن الكون انقبض منذ بعض الوقت، ما يظهر أنّ من الخاطئ حصول تلك الانقباضات قبل التوسع، لكن المشكلة هي أنّ كوناً انقباضياً لا يعتبر مستقراً، وتدفعه الاضطرابات الصغيرة على تنمية جميع أنواع الفرديات الفوضوية، فلا يستطيع بذلك الوصول إلى مرحلة التوسّع. وإن سألني أحدهم عن افتراض النظرية التي برهنتها مع بورد وغوث على بدايةٍ للكون لكان جوابي «نعم»، أما إن انخرط في التفاصيل، لجاوبت بـ«كلا ولكن».

ونستنتج من كلامه أننا نواجه مشكلةً مع الفرديات الفوضاوية التي تعيق عملية إعادة التوسع، لذا في الواقع تدلّ فرضية بورد ـ غوث ـ فيلينكين على بداية حتمية للكون.

يقول الدكتور ميليكان، «نحن بحاجة إلى نظرية الجاذبية الكمية لتصف لنا الكون البدائي»، أما نظرية بورد ـ غوث ـ فيليكان فلا يعنيها ذلك، ويقول فيلينكان: «ما يميّز هذه النظرية هو عموميتها الكاسحة... لم نفترض حتى إنّه جرى وصف الجاذبية في معادلات أنشتاين، لذا إن تطلبت تلك الجاذبية تعديلاً، يبقى استنتاجنا صحيحاً.

لا يتأثر الكون بوصف الجاذبية الكمية، وجاء استنتاج فيلينكان كالآتي:

يقال إن االبرهان هو كل ما يلزم رجل عاقل ليقتنع بأمر ما، أما لإقناع رجل غير عقلانيّ فيلزمك دليل محكم، ومع توفر الدليل بين أيدينا، لا يمكن لعلماء الكون أن يتجاهلوا إمكانية وجود كون لا متناه آنف، لكن لا مهرب من أن يواجهوا مشكلة البداية الكونية.

إذاً، يتوافر بين أيدينا دليل كونيّ يدعم فكرة بداية الكون بالوجود، ويجب على بيتر أن يوجّه براهيني الفلسفية نحو لانهائية الماضي. هناك سبب يدفعنا إلى التفكير بأن الكون بدأ بالوجود، وأفترض أنه إن بدأ الكون بالوجود، إذاً فإنّ للكون مسبّباً. وهنا يقول الدكتور ميليكان أننا لا نختبر الخلق من العدم، وهذا صحيح، كما إنّنا لا نختبر الأشياء التي تُخلق من دون أسباب مادية، وهذا صحيح أيضاً. لكن بما أنه ليس بإمكان أيّ شيء أن يُوجَد من دون سبب فعال، لكان من المستحيل أن يُخلَق من دون سبب ومادة فعّالَين، ما يُعتبر أغرب من وجوده بغياب سبب فعال.

وورد عن ديفيد هيوم المقرب من الدكتور ميليكان:

لم أؤكّد قط استحالة الافتراض القائل بأنّه يمكن لأي شيء أن ينشأ من دون سبب، لكنني أكّدت أن ثقتنا ببطلان ذلك الافتراض لم تأت لا من الحدس ولا من البرهان بل من مصدر آخر.

وأفصح هيوم أنه من الغريب أن نظنّ بأن شيئاً قفز إلى الوجود من دون مادة أو سبب فعال.

ويقول الدكتور ميليكان»:

لكن الفيزياء الكمية تفترض أن منشأ الأشياء هو العدم»، على الإطلاق، وكما ذكرت سابقاً، في الفيزياء الكمية، يُعتبر الفضاء بحراً من الطاقة المتأرجحة، وليس عدماً. ويقول فيلسوف العلوم بيرنلف كانيتشايدر (Bernulf Kanitscheider):

تبعد نماذج تأرجح الفضاء كل البعد عن كونها جيلاً ذاتياً من الأشياء التي تنشأ من الصفر، لكنّ يُعتبر منشأ الفقاعة الابتدائية العملية السببية التي تودي بالكون من الأساسات البدائية التي تتمتع ببنية مادية صلبة إلى أساس فضائي جامد، وتتضمن هذه العملية التبعية السببية الضعيفة التي تختص بكل عملية ميكانيكية كمومية على حدة.

لذا لا يمكن اعتبار الفيزياء الكمومية استثناءً للمبدأ القائل بأنه إن بدأ الكون بالوجود إذاً فللكون مسبّب.

ختاماً، يقول الدكتور ميليكان إن ذلك يظهر خطأً في التكوين، مبرراً أنه إن حاز جزء من الشيء ملكية ما، يمتلكها الشيء كلّه. ولا ينبع هذا البرهان من التكوين، ولا أقول ذلك لأن لكل جزء من الكون مسبّباً، فللكون بأكمله مسبّب، إنما ما أقول إنه من المستحيل غيبياً أن تقفز الأشياء إلى الوجود من العدم. وإن فكرنا قليلاً بماهية عدم الوجود، نجده خالياً من القوى والخاصيات

والإمكانيات، فكيف للكون أن ينشأ من دون مسبّب من لاوجود بسيط كهذا؟ إن هذا الأمر مستحيل غيبياً. إنما المنطقي هو التصديق بقدرة اللّه على خلق هذا الكون.

أما اعتراض الأستاذ ميليكان الأخير، فجاء على البرهان الكلامي وقال إنّه لا وجود للعقل غير المجسّد، لكنني دعمت ببرهاني وجود العقل غير المجسد، فلا بد من مسبّب غير ماديّ للكون، ولا بدّ له من أن يكون شيئاً مجرداً أو عقلاً غير مجسّد، ولا يمكن أن يكون شيئاً مجرداً.

فضلاً عن ذلك، أظنّ أننا ندرك أنّنا أسخاص غير ماديين، ولا يجدي المذهب الماديّ المخفّض نفعاً لأن الخاصيات المادية لا تشبه تلك الذهنية، فعلى سبيل المثال، لا يشعر الدماغ بالسعادة أو بالحزن، ويتعارض مع مذهب الظواهر، أي الرأي الذي يؤمن بالخاصيات الذهنية للدماغ، مع خاصيات أخرى كالهوية الشخصية على مر الزمن والحالات المتعمدة وحرية الإرادة والسببية الذهنية. لذا أظنّ أنّ أفضل نظرة إلى الإنسان تتمثل باعتباره ثنائيّ المواد، أي ذا تفاعلية ثنائية، وإنّنا كعملاء غير ماديين، نتصل بالأجساد المادية ونمتلك بذلك القدرة على التأثير مادياً في العالم. وعلى نحو مماثل، بإمكان اللّه أن يحدث تأثيرات مادية في العالم على قدرٍ ما يؤثر ذهني أو روحي في جسدي. ولم يزودنا الدكتور مليلكان بأي سبب أو برهان يظهر استحالةً ذلك.

لذا أظنّ أن برهان منشأ الكون لا يزال قائماً ويدعم فكرة وجود خالق متعالٍ وشخصيّ وغير ماديّ للكون.

لم أسمع أيّ ردّ يخص برهان الضبط الدقيق.

بخصوص البرهان الأخلاقي، لم يقل الدكتور ميليكان إلا إنّ الملحدين لا يعتبرون القيم الأخلاقية ظالمة، ويمكننا اتباع النظريات المنفعية والنظريات البشرية وتلك الكانتية. والفكرة هنا هي أن جميع النظريات تفترض أن للبشر قيماً جوهرية، وأنا لا أرى بذلك تبريراً للمذهب الطبيعي. ووفقاً لهذا المذهب، ليس البشر إلا قروداً متطورة، وعملاً بمبدأ الإلحاد لا أرى سبباً إضافياً لاعتبار البشر أفضل من الشمبانزي أو قرود البابون، بالإضافة إلى أنه من الصعب على الملحدين الاعتراف بالالتزامات الأخلاقية، فلِمَ تلزمُنا الممنوعات والالتزامات الأخلاقية إن لم يتوفّر من يأمر بها وينهى عنها؟ وكما يصرح علماء الكيمياء والأخلاق، تتطلب الوصفات الأخلاقية واصفاً أخلاقياً تماماً كحاجة الوصفات الطبية لواصف لها، أما إن غاب مشرّع الأخلاق تصبح الالتزامات الأخلاقية مبهمة، لذا إن وافقتموني الرأي بوجود القيم الأخلاقية المتجردة، أظن أنكم تؤمنون بمنطقية وجود الله.

هذا الباب

يستهدف هـذا الباب تظهـير نقد مفكـري الشرق للمنجـز الحضـاري لحداثـة الغـرب. أمـا عمليـة التظهـير فتجـري أولاً مـن خـلال كتابـات سـجالية مـع أفـكار الحداثـة ومعارفهـا لمفكّريـن مـن الشرق وشـكلت قيمـة معرفيـة تأسيسـية.. وثانيـاً مـن خلال مقاربـات راهنـة حـول قضايـا فكريـة وفلسـفية معـاصرة وتدخـل في إطـار تفعيـل السـجال النقـدي مـع الفكـر الغـربي وتحولاتـه.

نحن والغرب

الفلسفة التطبيقية شرقاً وغرباً

قراءة في أطروحات العلاّمة مهدي الحائري اليزدي

هاشم الميلاني

الفلسفة التطبيقية شرقاً وغرباً

قراءة في أطروحات العلاّمة مهدي الحائري اليزدي

هاشم الميلاني[*]

يقارب هذا البحث ما اصطلح عليه بالفلسفة التطبيقية كواحدة من أبرز المشكلات المعرفيّة المعاصرة. أما المنفسح المعرفي الذي اعتمده الباحث لبيان مسعاه فقد استند إلى الأطروحات التي قدمها الفيلسوف الإسلامي العلاّمة الشيخ مهدي الحائري اليزدي في ميدان الفلسفة التطبيقية.

نشير إلى أن هذا الميدان خصوصاً، قد حظي باعتناء استثنائي من جانب العلامة اليزدي الحائري. حيث حفلت جملة من مؤلفاته ومحاضرات بإجراءات معمّقة من الدراسات والأبحاث المقارنة حول الفلسفة التطبيقية.

تتضمن هذه المقالة أبرز الخلاصات النظرية لأطروحاته في هذا الميدان المعرفي في الفلسفة المعاصرة.

المحرر

تحتل الفلسفة عند العلاّمة الشيخ الحائري اليزدي مكانة مرموقة حيث يجعلها أمَّ جميع العلوم: "الفلسفة أساس وعماد جميع الظواهر الإنسانية، إنها عماد الاقتصاد، السياسة والعدل الاجتماعي، بل إنها أساس جميع الأمور. يذهب إلى القول: إذا لم تكن لكم فلسفة فلن يكون لكم مجتمع... وإذا لم يجر ابتناء أيّ فكر على الفلسفة، سواء أكان اقتصادياً أم سياسياً أم تجارياً أو أي شيء آخر حتى الرياضيات، فمن المستحيل أن يدوم ذلك الفكر... ولذا فأيّ نظام لم يتكئ على فلسفةٍ فسيحكم عليه بالفناء"[2].

من هذا المنطلق يبدأ الحائري اليزدي بالبحث والمعاينة. وبما أن الفلسفة تنقسم إلى نظرية

---

*ـ مدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ رئيس تحرير فصلية "الاستغراب".

[2]ـ (متافيزيك: 28)

وعملية، فقد صنّف المؤلف بحوثه وكتبه طبقاً لهذا التقسيم حيث تطرق في بعضها إلى مسائل العقل النظري وفي بعضها الآخر إلى مسائل تُعنى بالعقل العملي.

الفلسفة الإسلامية:

عندما يؤكّد المؤلف مكانة الفلسفة فإنه ينظر إليها من منظار الفلسفة الإسلامية. يرى أنّها مع أسلوبها وانتظامها الخاص يلزم أن تُعرَّف إلى العالم المعرفي المعاصر كي تنال امتيازها الخاص، وتستعيد موقعها المتقدم حتى أمام أرقى وأحدث المدارس الفلسفية المعاصرة. مضيفاً أنّ آراء حكماء الإسلام بالقياس إلى أفكار متفلسفة الغرب هي أقرب إلى اسلوب النظم العقلاني البشري (كاوش هاي عقل نظري: 1 - 2) إلى هذا فإن بعض المسائل الفلسفية المعقدة جرى حلّها على ضوء الفلسفة الإسلامية، تماماً كما هي الحال في مسائل نظرية المعرفة أو فلسفة العلم[1]. ذلك بأن طرائق التعليم في الفلسفة الإسلامية هي من الدقة والعمق بحيث يصعب سبر أغوارها على الأقربين فضلاً عن الأبعدين[2].

استيعاب الدرس الفلسفي الغربي

نظر الشيخ الحائري إلى الفلسفة الغربية من معينها، حيث حصَّل الدراسات العليا والدكتوراه في جامعات أميركا وكندا ودرس عند كبار فلاسفة الغرب، لذا كان يرى القوة والتطور في المنظومة الفكرية الغربية[3] سيما مسألة المنهجية وأهميتها عندهم[4].

وهكذا يقسّم فلسفة الغرب إلى صفتين: الفلسفة الكلاسيكية الموروثة من اليونان، والفلسفة الحديثة التي ظهرت بعد عصر التنوير حيث حاولت تقييد الفلسفة الكلاسيكية بالعلم[5] ثم إنّ الفلسفة الجديدة أيضا تنقسم الى:

فلسفة قارة أوروبا عدا بريطانيا حيث يدخل تحتها: ديكارت، كانط، اسبينوزا، هيغل، هايدغر، روسو وسارتر، وقوام فكرهم المثالية (Idealism).

الفلسفة التحليلية المتداولة في الدول الانكلوساكسونية وقوام فكرهم الواقعية (Realism)[6].

---

[1]ـ (جستارهاي فلسفي: 396)
[2]ـ (متافيزيك: 102)
[3]ـ (متافيزيك: 102)
[4]ـ (جستارهاي فلسفي: 395)
[5]ـ (متافيزيك: 24 – 25)
[6]ـ (كاوش هاي عقل عملي: 21)

يشكو الشيخ الحائري عزوف الغرب عن الفلسفة الإسلامية ويعزو ذلك إلى جناية المستشرقين أمثال هنري كوربان، حيث يعتقد أنّ هذا الأخير أخرج الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة وأدخلها ضمن العلوم غير العلمية وغير الدقيقة (أي التيوصوفية / Theosophy)[1]. من هذا المنطلق يدعو إلى فتح باب الحوار بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية للفائدة المتبادلة، ويقول بهذا الصدد: "أعتقد بأننا لا من بد أن نتمكن من إقامة علاقة مع الغرب، علاقة عميقة وبنيوية، لأن العلاقة الظاهرية لا تنفع. يجب أن تكون علاقتنا بمستوى نتمكن فيه من سبر أغوار البنى الفكرية الغربية والتعرف إليها من جهة، ومن جهة ثانية نعرض عليهم البنى الفكرية الاصيلة التي عندنا لا بد من استيعاب اقتصاد وتقنية الغرب على ضوء بناه الفكرية والفلسفية والاّ فالعلاقة الظاهرية فضلاً عن أنّها لا تنفع فقد تكون مضرّة"[2].

من سيرته الذاتية

ولد الشيخ الدكتور مهدي الحائري اليزدي عام 1302 هـ ش بمدينة قم، وهو نجل المرجع الديني الكبير الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية بمدينة قم.

درس الدروس الحوزوية على كبار الأساتذة والمراجع، فحضر في الفقه والأصول عند السيد البروجردي، والسيد محمد حجت كوه كمري، والسيد محمد تقي الخونساري، كما درس الفلسفة الإسلامية عند السيد روح اللّه الخميني، والسيد أحمد الخونساري، والشيخ مهدي الآشتياني إلى أن نال درجة الاجتهاد على يد السيد البروجردي رحمه الله.

أرسله السيد البروجردي عام 1339 هـ ش مندوباً عنه إلى أميركا، وكانت هذه الرحلة بداية اطلاعه على الغرب والفلسفة الغربية حيث تمكن في رحلته الثانية من الحصول على الماجستير من جامعة مشيغان ثم انتقل إلى كندا ودرس الفلسفة التحليلية وأخذ الدكتوراه من جامعة تورنتو.

ألّف مجموعة من الكتب يدور أكثرها حول المسائل الفلسفية برؤية تطبيقية بين الفلسفة الشرقية والغربية من أهم كتبه: مباحث العقل النظري، مباحث العقل العملي، هرم الوجود، العلم الحضوري، تقارير بحوثه حول الفلسفة التحليلية، وبعض الكتب والدراسات الأصولية (علم الأصول)، توفي عن عمر ناهز (76) سنة، عام 1377 هـ ش.

---

[1]ـ (جستارهاي فلسفي: 433)
[2]ـ (جستارهاي فلسفي: 431)

دعوته هذه انصبَّت على فتح أبواب التفاهم بين الفلسفة الشرقية والفلسفة الغربية[1]، فقد كان يعتقد بعدم وجود فرق بنيوي كبير بين الفلسفتين. إنّ ما طرحه كانط حول مباحث الوجود على سبيل المثال يتقارب في كثير من الجهات مع مباحث الوجود والمعرفة في الفلسفة الإسلامية، ولاسيّما مع ما طرحه صدر المتألهين حول القضايا الحمليّة، مضافاً إلى أنّ الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية هو نفسه مباحث فلسفة العلم[2].

يشير في مكان آخر إلى تطابق رأي الآخوند الخراساني في كتابه كفاية الأصول حول مباحث الألفاظ مع آراء فتجنشتاين[3] وكذلك إلى تطابق كلام ديفيد هيوم حول نفي العلية في الطبيعة مع ما ذكره ابن سينا في الشفا، والإشارات[4] كما فتح باب التفاهم مع فلسفة هيغل ومقايسته مع بعض فلاسفة الإسلام الكبار[5].

يذهب الحائري أبعد من هذا ليرى أنّ ما ضيّعه الغرب ولم يفلح في الوصول اليه هو مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه إذ يقول: "قد توصلت بشكل جاد في ضوء دراساتي أنّ هذا العلم (مباحث الألفاظ) المبحوث عنه في الأصول يفيدهم كثيرا ولاسيّما بهذه الطريقة والمنهجية الخاصة، إنّه سيكون منشأ للتكامل الفكري عند الغربيين وموجباً للتحول"[6].

ثم إنه لن يفوِّت الفرصة لينقد ما أصاب الفلسفة الغربية من تخلّف جرّاء عزوفهم عن "بعد الطبيعة"، إذ يرى أنّ الأزمة التي أصابت "ما بعد الطبيعة" في المجاميع العلمية، هي أنّهم أرادوا تقييم علوم ما بعد الطبيعة بمقاييس العلوم الطبيعية والرياضية، وحاولوا إبداع فلسفة جديدة من المبادئ الحسية أو الأرقام الرياضية، فهذا الأمر لو اقتصر على الألفاظ والمصطلحات ووُضِعت الأرقام مكان الألفاظ لم يكن سوى نوع جديد من الترجمة الجديدة ومبادلة للألفاظ، أما لو كان هذا استبدالاً حقيقيّاً لانمحقت الفلسفة وصارت علماً من العلوم، ونتيجة هذه المغالطة امتزاج العلوم وتوقّع صدور أيّ نتيجة من أيّ مقدمة من دون وجود أيّ سنخيّة بينهما، هذه هي المغالطة الفلسفية الجديدة والفكر الجديد التي سرت في جميع شؤون الحضارة البشرية[7]

لكن الفلسفة الإسلامية خلصت من هذا التشتّت والانحراف الفكري الذي أصاب الغرب، انّ

[1]ـ (شرح اصول كافي:107)
[2]ـ (هرم هستي: 169 – 170)
[3]ـ (الفلسفة التحليلية: 106)
[4]ـ (هرم هستي: 120)
[5]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 210)
[6]ـ (جستارهاي فلسفي: 432)
[7]ـ (م ن: 7 – 8).

فلاسفة الإسلام بعدما عرفوا من جهة انّ الفلسفة إذا كان معناها العلم بحقائق الأشياء ولا داعي لها سوى الوقوف على الحقيقة والعلم بها، ومن جهة ثانية عرفوا أنّ الدين الاسلامي هو دين الفطرة ودين الحق المنطبق على حقائق الطبيعة والكون، خرجوا بنتيجة عدم إمكان وقوع الخلاف بينهما بالمآل عدا الخلاف في المنهج والتفسير[1].

الفلسفة التطبيقية:

بعد هذا العرض السريع لكلتا الفلسفتين والشكوى من تباعدهما يرى الدكتور الحائري أنّ الحلّ هو الفلسفة التطبيقية، إذ يقول: "قد توصّلت بعد البحوث التطبيقية إلى أنّ الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية لم يكونا في قطبين متخالفين كما هو الشائع"[2] لذا يقوم بمقاربة الأمور من وجهة نظر تطبيقية لرفع التعارض.

وعند شرحه لهذه المنهجية يقول:"إنّ معنى الفلسفة التطبيقية هو تنسيق المفاهيم والمصطلحات الفلسفية لدى كلا النظامين الفلسفيين في الشرق والغرب"[3] والمنهجية المتبعة عنده أن يحرّر مسائل وقضايا الفلسفة عند الغرب من خلال المصطلحات المستعملة في الفلسفة الإسلامية، ثم يدخل في ما هية البحث ويعقد مناظرة وجدلاً بين واحد من فلاسفة الغرب وواحد من فلاسفة الشرق ليخرج بنتائج تطبيقية[4]. وهذا لا يعني الخروج بنتائج إيجابية دائما، إذ لا يدعي أحد عدم وجود أيّ خلاف نظري بين الفلسفتين إذ الخلاف من لوازم التحقيق والاجتهاد، فكما يوجد خلاف بين فلاسفة الإسلام أنفسهم فوجوده بينهم وبين غيرهم أولى، لكن برغم هذا الخلاف لا بد من أن تُلحظ مسائل العقل النظري في لكلتا المدرستين بأسلوب واحد سواء اتفقا أم اختلفا[5].

الشواهد والمصاديق:

لا يخلو كتاب من كتب الشيخ الحائري من المباحث التطبيقية بين الفلسفتين، ولا يمكننا هنا التفصيل والنظرة الشاملة ولكن نحاول أن نسلّط الضوء على أهم المسائل التي ذكرها وعالجها مراعين الإجمال والاختصار.

---

[1]- (متافيزيك: 27).
[2]- (كاوش هاي عقل نظري: 45).
[3]- (فلسفة تحليلي: 203).
[4]- (كاوش هاي عقل نظري: 48).
[5]- (م ن: 45 – 46).

معرفة الوجود:

لقد طرح الدكتور الحائري في كتابه (هرم الوجود) نظرية (وحدة الوجود المنطقية) وبنى عليها جميع نظرياته: "نظريتنا هذه في معرفة الوجود التوحيدي التي بيّنّاها بشكل هرمي للوجود، تُعدُّ المبنى والأساس لجميع نظرياتنا وآرائنا في مباحث معرفة الكون، والاجتماع، والإنسان، وحقوق الإنسان، والسياسة، ومباحث النفس. ومن هذا المنطلق مضافاً إلى التغلّب على كثير من المصاعب العقلية والفلسفية المعقّدة، تمكنّا أيضاً من تحليل الرابطة الوجودية للنفس، والمبادئ العالية، والجسم، والظواهر الجسمية، والجوامع الإنسانية مع مبدأ الخلق، وكذلك علاقة الناس بعضهم ببعض"[1] وفي البدء يجعل الوجود هو المبدأ الأول للمعرفة والعلم بأي شيء آخر، وعليه لا يمكن تعريف الوجود بل يرتسم معناه في الذهن من دون أي واسطة أو شرح وتوضيح، إذاً معرفة الوجود تُعَدُّ مبدأ المبادئ لجميع المعارف الأخرى[2].

نعتقد أنّ الفلاسفة الغربيين أخطأوا خطأ كبيراً في فهم تقسيمات أرسطو حول الوجود. أرسطو يقسّم الوجود إلى أقسام تجريبية من خلال الأمثلة وذكر المصاديق، وفي الواقع لا يُعَدُّ هذا تقسيماً حقيقيّاً بل إعطاء الحكم بالمثال، لكن زعم الغربيين أنّ ارسطو بصدد تفسير وتقسيم المعنى الحقيقي للوجود فوقعوا في مغالطة أخذ ما بالعرض بدل ما بالذات، أو مغالطة المفهوم والمصداق، فزعموا أنّه يذكر المعنى المنطقي للوجود وغفلوا عن أنّ استعمال الألفاظ في المفاهيم المنطقية يختلف عن استعمالها في المصاديق[3].

قسّم حكماء الإسلام الوجود (أي الموجود هنا) إلى:

الوجود المحمولي المستقل (الوجود النفسي).

الوجود الناعتي (الرابطي).

الوجود الرابط المحض.

الوجود المحمولي المستقل هو الذي يقع محمولاً حقيقيّاً في القضايا: (الله موجود)، أما الوجود الناعتي أو الرابطي فهو الذي لا استقلال له في العالم الخارجي، وإذا أراد أن ينوجد في الخارج فلا بد من أن ينوجد ضمن موضوع آخر مثل الأعراض.

[1]ـ (هرم هستي: 7 – 8)..
[2]ـ (م ن: 11).
[3]ـ (م ن: 13 – 14).

أما الوجود الرابط فهو النسبة والرابطة بين الموضوع والمحمول وليس له أيّ استقلال حتى في الخيال، فلو أمكن تعقله بشكل مستقل لزم الخُلْف وخرج عن كونه رابطاً[1].

أما كانط فقد أنكر الوجود المحمولي ورأى أنّه محمول غير حقيقي بمعنى أنّ الإنسان يتمكن من حمل كثير من الأمور على شيء آخر من دون أن يكون له حقيقة عينية في الخارج، فعند كانط لا يوجد في الخارج شيء بإزاء الوجود، فالوجود ليس إلّا رابطاً محضاً. مثلاً لو تصورنا مائة دولار وقمنا بتعريفها فالوجود العيني لمائة دولار لا يختلف عن وجوده الذهني، فمائة دولار هي مائة دولار سواء كانت في الخارج أو في الذهن، (فالوجود) الخارجي لها لا يضيف عليها شيئاً إطلاقاً، ولو أضاف (الوجود) على مائة دولار ولو سنتاً لأصبحت شيئاً آخر وخرجت من كونها مائة دولار، وهذا دليل على أنّ (الوجود) الخارجي لم يكن محمولاً حقيقيّاً إذ لم يضف أيّ شيء على المفهوم.

وكذلك لو قلنا عندما نعرّف اللّه تعالى بأنّه القادر العالم، فبعد هذه التعريفات وبعد جمعها في ذات واحدة نقول: (الله موجود) فهذا الوجود في هذه القضية لم يضف على تلك الصفات صفة أخرى، وهو مجرد رابط بين اللّه وبين تلك الصفات ولم يكن محمولاً حقيقيّاً[2].

وقد توافق على هذا الرأي أكثر علماء الغرب، وزعموا أنّ الوجود لم يضف أيّ شيء على الموضوع، ومن هذا المنطلق أسّس كانط مسألة (نومينو) و(فنومينو) وذهب إلى أنّنا نتمكن من معرفة الامور التي تقع محمولاً في القضايا ونستطيع أن نجعل لها من خلال التجربة ما بإزاءٍ خارجيّ، لذا انطلق الفنومنولوجيون من هنا وقالوا إنّ المعرفة والعلم يتعلقان بما يمكن تجربته، أما الأمور المجردة فلا نتمكن من العلم بها وهي لا تدخل في الحقائق، وتبعه راسل في نظرية الأوصاف وكذلك كواين[3].

ونقول في الجواب: لو علمنا أنّ الشيء موجود في المكان الفلاني لحصل إضافة في علمنا وإن لم تحصل إضافة لماهية الموضوع إذ من غير اللازم وجود ما بإزاء في الخارج للمحمول دائما، بل إنّ مجرد هذه الإضافة العلمية تكفي لجعل الوجود محمولاً حقيقيّاً للموضوع[4].

فالوجود وإن لم يضف شيئاً إلى الماهية في التحقق الخارجي لكنه يضيف علمنا، فلو علمنا بوجود اللّه أو النفس، فوجود هذه الحقائق وإن لم تضف إلى ماهيتها شيئا لكن تضاف إلى علمنا وتتوسّع رقعة معلوماتنا حول حقائق الكون سواء في القضايا التجريبية أو الفلسفية أو الرياضية[5].

[1]ـ (م ن: 16، 36).
[2]ـ (م ن: 38 – 29).
[3]ـ م ن:30 – 31.
[4]ـ م ن: 32.
[5]ـ (م ن: 46 – 47).

ونقول أيضاً: إن الرابط على ما قال كانط بأنْ لا حقيقة له ولا استقلال بل لا بد من أن يكون بين شيئين، فلا بد من وجود (إله) حتى يقال إنه (عالم) وإلّا لم يصح الربط، فالوجود الذي تحقق للخالق والوجود الذي تحقّق للعالم وجود محمولي، فمن هنا نعرف أنّ الوجود لم يكن رابطاً محضاً بل الوجود لا بد أن ينتهي إلى وجود محموليّ لا محالة كي تصدق نسبة الربط[1].

الوجود والماهيّة

يقرّر الدكتور الحائري أنّ البحث عن الوجود والماهية من الأمور الرئيسية سواء في الفلسفة الكلاسيكية أو الفلسفة الغربية الحديثة. ويعود ذلك أولاً: إلى التعرّف إلى كيفية سريان الوجود في الماهيات والمعروف في المحافل العلمية بـ (أنطولوجيا) وثانياً: مسألة مبدأ الوجود والوجود المطلق حيث يلزم تنزيهه عن هذه العلقة التركيبية بين الوجود والمادة. فالبحث عن تقدم الوجود على المادة وكذلك العلقة بينهما من المسائل البنيوية في الفلسفة[2].

نشير إلى أن مقولة ابن سينا في عروض الوجود للماهية أثارت جدلاً كبيراً في الفضاءين الإسلامي والغربي على السواء، فاعترض ابن رشد على ابن سينا وعدّ مقولته تلك من الزلّات، وكذلك البروفسور جلسون وغيره من مفكري الغرب؛ لأنّ الوجود لو كان عارضاً على الماهية لزم أن تكون الماهية (المعروضة) قبل وجود العارض وهذا توقّفٌ للشيء على نفسه أو تسلسلٌ غيرُ متناهٍ للوجود وهو محال عقلاً[3].

ثم ينبري الدكتور الحائري للاجابة عن هذه الشبهة، ويعزوها إلى الخلط الحاصل عند مفكري الغرب في فهم معنى (العروض) حيث إنّ له معانيَ عدّةً تختلف باختلاف المورد والعلم الذي يُستعمل فيه. ثم إن عدم التمييز بينها يوقع الإنسان في مغالطة الاشتراك اللفظي. فالعروض المستعمل في البرهان يختلف عن المستعمل في المنطق، وهذا ما خفي على مفكري الغرب[4].

والحلّ هو أنّ الوجود ليس جزءاً تركيبياً مع الماهية، بل إنّه يلحق ويضاف للماهية كي يخرجها من العدم إلى الظهور، فهذا الإلحاق وهذه العُلقَة المفهومية حيث عبرّ عنها ابن سينا وسائر فلاسفة الإسلام بالعروض أو الاضافة والزيادة[5].

---

[1]ـ (ص 66).
[2]ـ (متافيزيك: 102 – 103).
[3]ـ (متافيزيك: 121 – 122).
[4]ـ (متافيزيك: 125 – 129)
[5]ـ (ميتافيزيك: 132)

إلى ذلك فإن من المسائل المتفرّعة من أصالة الوجود واعتبارية الماهية أنّ الوجود متقدّم على الماهية، هذه القاعدة تكررت كثيراً على لسان أصحاب أصالة الوجود في العصر الحديث من دون تحقيق منهم في كيفية هذا التقدّم والتأخّر، وهذا الأمر من أهم النقائص الموجودة في الكتب الفلسفية الحديثة، فالوجوديون بأيّ قاعدة حسية أو تجريبية تمسّكوا ليشاهدوا انفكاك الماهية عن الوجود وتقدّم أحدهما على الآخر؟! غاية ما يذكره سارتر في مباحثه حول تقدم الوجود على الماهية لا يتجاوز الاستحسان وهو غير معتمَد حتى عندهم.

لقد تجنَّب سارتر وسائر الفلاسفة المعاصرين الخوض في أصول فلسفتهم وكلياتها خوفاً من الاتهام بحياكة الخيال والخوض في المسائل المجردة، فبنوا فلسفتهم على مبان وأسس لم تثبت. وهكذا ينقل الحائري مقطعاً من رسالة سارتر حول تقدّم الوجود على الماهية، من أنّنا نرى في المعمل آلة لقصّ الأوراق وهذه الآلة واقعية وخارجة عن الذهن، ونحن نعلم أنّ صانعاً صنعها بهذه الكيفية وهذه الخصائص، ونعلم أنّ صانعها كان له تصور عنها في ذهنه من قبل أن يصنعها، فماهية هذه الآلة أي وجودها الذهنيّ متقدّم على وجودها الواقعيّ، فهذا الأمر كان سائداً عند أكثر الفلاسفة سابقاً، ولا سيّما كانط، وبهذه الطريقة يثبتون نسبة الكون مع خالقه المعتمدة على تقدّم الماهية على الوجود.

في مقام الرد على كلام سارتر يرى الدكتور الحائري أنّ هذا الكلام قياس بسيط بين آلة قصّ الورق والكون، وليس دليلاً قاطعاً ولا منطقيّاً ولا يمكن إثبات الأصول الفلسفية على القياس فلو سلمنا لهذا القياس البسيط فستكون النتيجة تقدّم الوجود الذهني لهذه الآلة على وجودها العيني، أما بالنسبة إلى ماهية.. الأشياء والكون فنعكس الأمر ونقدم الوجود العيني للأشياء على وجودها الذهني، ولكن هذا القياس لا يثبت لنا إلاّ الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي ولم ينظر بتاتاً إلى مسألة تقدم الماهية على الوجود أو الوجود على الماهية، فسارتر إذاً أخطأ خطأ كبيراً في مسألة الوجود من جهة، ومسألة الوجود الذهني والماهيات من جهة ثانية.

إذا سلّمنا بما ذكره الوجوديون المعاصرون في كلتا المسألتين، وقلنا طبقاً لقياسهم إنّ الوجود متقدم على الماهية، يبقى السؤال عن كيفية هذا التقدّم، وهذا ما لم يجيبوا عنه.

لكن طبقاً لأصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية يُجاب عن جميع هذه المسائل، بأنّ ما له تحقق واقعيٌّ خارجَ جميع الاعتبارات والصور الذهنية إنّما هو الوجود، وما لا وجودَ عينيّاً له لا حقيقة له ومعدوم، وطبقاً لهذا الأصل يقدّمون الوجود على الماهية ويقولون إنّه تقدّم بالحقيقة، ومعنى التقدم والتأخر بالحقيقة هو طبقاً لأصالة الوجود أنّ التحقق العيني لجميع الأشياء يكون بالوجود والوجود متقدّم قهراً على الماهية في اتّصافه بالحقيقة العينية، لأنّ صفة (الحقيقة العينية) التي تنضح عن

الوجود ـ الذي هو منبع تحقّق الماهيات ـ ذاتية وحقيقية للوجود، وعرضية للماهيات وغير حقيقية، هذا الاتصاف الحقيقيّ والعرضي يطلق عليه في الفلسفة بالتقدم والتأخر[1].

3ـ إثبات وجود الله تعالى:

طريقة فلاسفة الغرب

يُعَدُّ دليل الوجود من أتقن أدلّة علماء الغرب في إثبات الصانع وهو الوصول إلى ضرورة وجود اللّه عن طريق تصوّر مطلق الوجود.

ومن مميزات هذا الدليل عند علماء ما بعد الطبيعة في الغرب أنّه لا يتعلّق بأيّ علم من العلوم الطبيعية؛ لأنّ تصور الموضوع يوصلنا إلى إثبات المطلوب، فأطلقوا عليه العلم المتعالي أو المعرفة المتعالية، هذا ما دافع عنه أمثال آنسلم القديس وديكارت واسبينوزا وخالفهم الحِسِّيُّون وقالوا إنّه مردود لأنّه لا يرتبط، بأيّ نحو من الأنحاء، بالتجربة والحسّ.

يُعَدُّ آنسلم القديس من أهم المتحمسين لهذا الدليل وزعم أنّ كل من تمكن من تصوُّر معنى (الله) و(الوجود المطلق) تصوُّراً صحيحا يُذعن لا محالة بضرورة ذلك، ومن هذا المنطلق يبدأ بالتنظير لتوضيح هاتين المفردتين[2].

يقول في مقام تعريف الله: (إن اللّه هو ذلك الموجود الذي لا يمكن افتراض موجود أكملَ منه ولا أفضل)[3] وفي مقام شرح هذا التعريف والسؤال عن سبب هذا الافتراض ذهب بعض فلاسفة الغرب إلى محاولة إعطاء جواب منطقي لهذا السؤال والاستعانة بغرائز الميل المذهبي الكامنة في الإنسان بشكل طبيعي، فقالوا إنّ حسّ الاحترام والعبادة الكامن في ضمير الإنسان تجاه الموجود الكامل دليل على أنّه عندما اتخذ ذلك الشيء معبوداً لم يتصوّر في ذهنه أكمل منه ولو تصوّر ما هو أكمل منه لاتخذه ربّاً ومعبوداً بدلاً منه.

هذا الشرح وإن راق كثيراً لمُفكري الغرب، ولكن نعتقد أنّ الأفضل منه والأتقن هو ما نستفيده من النصوص الإسلامية من دون الحاجة إلى الاستعانة بغريزة العبادة[4].

ونقول: عند تعريف لفظ الباري تعالى أو تعقل مفهومه، لا بد من تصور معنى ومفهوم في الذهن يتغاير نهائيّاً ويختلف عن سائر المفاهيم الإمكانية، فلو انتزعنا مفهوم الباري من مصداق من

[1]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 179 – 183)
[2]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 303 – 305)
[3]ـ (ص 305)
[4]ـ (م ن: 331)

المصاديق التي يمكن للذهن أن يتصور أعلى وأفضل منها، لم يكن حينئذٍ ذلك المفهوم هو مفهوم الباري وعلة العلل ومبدأ المبادئ وغاية الغايات وبسيط الحقيقة.

إنّ اللّه تعالى، خلافاً لباقي الممكنات المركبة من الوجود والماهية، ليس مركَّباً بمعنى أنّ وجودَه العينيَّ هو عينُ الحقيقة والماهية التي يريد العقل أن يدركها، فكما أنّ وجوده العيني أكمل وأفضل من جميع وجود سائر الممكنات فتصوره الذهني يكون بهذه المثابة أيضاً.

ولكن لماذا لا بد من تصور الباري بهذه المثابة؟ لأنّنا لو تصوّرناه موجوداً مقيَّداً وخاصّاً ومحاطاً للزمنا إجراء الإمكان وسائر عوارضه عليه، وحينئذ لم يكن واجبَ الوجود والمبدأ الأول[1].

بعد مضيّ قرنين على دليل آنسلم القديس جاء توما الأكويني (من أشهر فلاسفة القرن الثالث عشر الميلادي) وبدأ بنقد دليله وأظهر دليلاً آخر لم نذكره لأنّه خارج بحثنا ولكن نذكر نقده على دليل الوجود عند آنسلم ونجيب عنه من وجهة نظر الفلسفة الشرقية[2].

الدليل الأول: إنّه يقسّم في البداية البديهيات المنطقية إلى قسمين:

البديهيات الضرورية في ذاتها وإن كنّا نعلمُ بها.

البديهيات الضرورية العامة عند الجميع كالكل والجزء.

فمسألة وجود الباري من النوع الأول، فإنّ قضية (الله موجود) في الواقع ونفس الأمر ثابتة، ولكن بما أنه لا طريق لنا إلى معرفة كنه ذات الباري لا نتمكن من فهم ضرورة هذه القضية وبداهتها.

الجواب: هذا التقسيم لا يتوافق مع الموازين الفلسفية عندنا؛ لأنّه حتى لو كان صحيحاً فلا علاقة له بالقضايا والتصديقات بل هو منحصر في التصورات، مع أنّ الضرورات المنطقية جميعها من القضايا، ومن المغالطة إجراء أحكام التصورات على القضايا الأوّلية والتصديقات. يكفي في التصديق والإذعان في الأولويات تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية حصراً، أما شهرة هذه التصورات أو عدمها، ضيقها أو سعتها، فلا تأثير لها في ظهور مجموعة جديدة من الضرورات الفنية في الأولويات (كما زعم توما الأكويني)[3].

الدليل الثاني: وهو كالأول في عدم الإتقان الفلسفي: إنّنا نصل إلى معرفة ذات الباري الحقيقية في أواخر مراحل عملية البحث عن الحقيقة، وعليه لا نتوقع المعرفة النهائية في مراحل المعرفة الأولى، لا بدّ أن نثبت وجوده أولاً لا عن طريق وجوده بل بالقياس إلى وجود سائر الأشياء الظاهرة،

[1]ـ (م ن: 312 – 314)

[2]ـ (م ن: 314)

[3]ـ (م ن 315 – 318)

وبعد أن نُحرز معرفة وجوده لا بد من أن نعرّج على صفاته وآثاره وخصائصه، ثم يمكننا أن ندّعي معرفة ذاته بحسب استعدادنا. أما آنسلم فإنه يريد أن يوصلنا بسهولة إلى معرفة حقيقة ذات الباري من قبل أن نعرف أصل وجوده، والحال أنّه يستحيل الوصول إلى الحقيقة والكنه ـ التي لا يكون اكمل منها ـ والوقوف على أصل الوجود الأكويني. أما آنسلم فيريد أن يعرفنا حقيقة اللَّه أولاً ثم يثبت لنا أصل وجوده[1].

الجواب: لقد اشتبه توما الأكويني وخلط بين (ما) الشارحة و(ما) الحقيقية. (ما) الشارحة هي السؤال الأول و(ما) الحقيقية هي السؤال عن جوهر الشيء وحقيقته. مضافاً إلى أنّه بالنسبة إلى الحقائق البسيطة لا يمكن تصوّر حتى (ما) الشارحة فضلاً عن غيرها، لأنّ ما نريد أن نفهمه من الحقائق البسيطة هو مجرد شرح اللفظ ولا دخل له بهذه الأسئلة المنطقية ولا يدخل في عدادها، ففي التعريف اللفظي لا يُسأل عن ماهية الشيء بخلاف شرح الاسم حيث يكون تعريفاً ماهويّاً، فما نطلقه على الباري تعالى لا يتعدّى كونه مبادلة لفظية لأنّه بسيط وما هو بسيط لا يقبل التحليل والتجزئة الحدّية ولا يُعرَف حقيقيّاً وماهويّاً، وما كان كذلك لا يُدرك حقيقةً، ولا يبقى لنا سوى شرح اللفظ والقدر المتيقن أنّه بعد الوقوف على شرح اللفظ نتمكن من الخوض في وجوده أو عدمه، فحتى لو لم نتمكن من فهم كنه الباري تعالى من جميع الجهات، نتمكن من تصوّره من بعض الجهات، وهذا يكفي لردّ دليل توما الأكويني.

ولو كابر شخص وقال إنّ اللَّه تعالى غير قابل للتصور حتى من حيث شرح اللفظ، نقول له أنّ هذا الإنكار هو عبارة أخرى عن المعرفة اللفظية لله تعالى، لأنّ ما تصوره ثم أنكره؛ هو بنفسه معرفة لفظية، فإنّه قد تصور اللَّه في ذهنه بوجه من الوجوه، فآنسلم وسائر الفلاسفة المتمسكين بدليل الوجود لم يريدوا التعرف إلى وجود اللَّه تعالى من خلال معرفته الحقيقية حتى يُعترض عليهم بنقض القاعدة، بل إنهم بدأوا من شرح اللفظ ليصلوا إلى تصديقٍ أوّليٍّ من خلال التصور البديهيِّ[2].

لعلّ ما يوجد من هنات ومغالطات في أدلة توما الأكويني، أدى لقيام ديكارت بتغيير مسار دليل الوجود إلى ما يراه أتقن، حيث تلقّى فلاسفة الغرب هذه المحاولة بالقبول. لكن بحسب رأينا فإنّ تفسيره فضلاً عن أنّه لم يُؤدِّ إلى أيّ تقويم واستحكام في دليل الوجود، فقد أدّى إلى انحراف صورته المنطقية والحقيقية أيضاً وجعله غير متقَن وموردا ً للأخذ والرد الفلسفي، ولكن بما أنّ أكثر النقد من قبل الفلاسفة المتأخرين على دليل الوجود متوجّه إلى ما ذكره ديكارت، نضطر إلى نقل كلامه ونقده[3].

[1]ـ (م ن: 316، 319)
[2]ـ (م ن 320 – 324)
[3]ـ (م ن: 325)

خلاصة رأي ديكارت: إننا نزعم تفكيك الوجود عن الماهية في اللّه تعالى كما اعتاد ذهننا في جميع الموجودات، ولكن بعد الفحص نجزم بأنّ وجوده لا ينفك عن ماهيته حتى في العقل، كما أنّ ماهية المثلث لا تنفك عن تساوي الزوايا مع القائمتين، أو كما في تلازم الجبل والوادي، لذا لا يمكن أن نتصور أنّ الوجود والكمال من عوارض ماهية اللّه تعالى.

نقول في الجواب طبقاً للفلسفة الشرقية:

لو كان الوجود كما يزعم ديكارت من لوازم ماهية اللّه تعالى، لخرج وجود الباري من أقسام الضرورات الأزلية ودخل في الضرورات الذاتية، إذِ في قضايا كهذه لم ينظر إلى الوجود من حيث كونهُ وجوداً في موضوع القضايا لأنّ موضوع القضية هنا يفترض مع الوجود أو عدمه وهذا لا ينطبق على اللّه تعالى وإن كان الوجود من لوازم الذات.

إذا كان الوجود من لوازم الماهية لكان تأثير الماهية (الملزومة) والمفترض أن تكون بحد ذاتها عارية من الوجود في الوجود (اللازم) محال، إذِ الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد.

الوجود وإن كان لازماً وضرورياً للذات لكنه يكون صفة زائدة للملزوم، بمعنى أن ثبوت هذا اللازم لذلك الملزوم متفرع على ثبوت الملزوم، والحال أن الوجود لم يكن فرعاً لوجود الماهية سواء كانت ممكنة أو واجبة والخلاصة أننا لا نتوافق مع ديكارت ولا نساوي بين قضية (الله موجود) وقضية (المثلث له زوايا تتساوى مع القائمتين)[1].

رأي كانط في دليل الوجود:

إن كانط من أكبر النقاد لدليل الوجود وأكثرهم تأثيراً، وينبني نقده على نظريته التي اعتقد بها كأصل موضوعي، وهذه القاعدة هي: "لا يمكن جعل الوجود محمولاً حقيقيّاً للموضوع في القضايا الحملية".

إذا كان كانط يقصد بالمحمول الحقيقي المحمول بالضميمة بمعنى أن يكون الوجود أمراً انضماميّاً للماهية، فالحق معه إذ الوجود هو ثبوت الشيء وتحقّقه لا ثبوت شيء لشيء، ولكن لو قصد أنّ الوجود لا يكون محمولاً حقيقيّاً إطلاقاً فهو غير صحيح إذ الوجود عندنا يعرض على الماهية في الذهن[2].

ثم يترقى كانط ويقول في تفسير قاعدته: إنّ الوجود لا يقع محمولاً للقضايا إطلاقاً، ويكون في جميع القضايا مجرد رابط، فالوجود لا يتعدى الرابط ولا يمكن أن نتصور له شأناً وكياناً مستقلاً سواء كان في الخارج أو في الذهن[3].

---

[1]ـ (م ن: 326 – 328).
[2]ـ (م ن: 329 – 335).
[3]ـ (م ن: 339 – 340).

نعتقد من وجهة نظر فلسفة الشرق أنّ خطأ كانط يكمن في أنّه من جهة يفصل بين الصور الذهنية وبين الحقائق العينية ويجعلهما شيئين مستقلين كي يتمكن من جعل الوجود رابطاً بينهما، ومن جهة أخرى يجعل أحدهما الحقيقة العينية والآخر ظاهرة أو ماهية وطبيعة تلك الحقيقة، وهذا يوجب التناقض، لأنّ الوجود لوْ كان رابطاً لكان التركيب انضمامياً وهو ما يعرض فيه الوجود على الماهية في الذهن والخارج على السواء، وإذا كان تركيب الوجود والماهية تركيباً اتحاديّاً أو لا يوجد أيّ تركيب حقيقي، فحينئذٍ فرض الوجود الرابط مستحيل لأنّ الرابط يعني وجود شيئين متغايرين لا متحدين[1].

أساس خطأ كانط أنّه تصوّر الماهية والحقيقة أو الطبيعة والفرد، شيئين مستقلّيْن، والوجود هو الذي يربط بينهما، ولكن هذا مردود عندنا مطلقاً لأنّ الوجود والماهية أو الطبيعة والفرد ليسا أصيلين معاً بل إما الوجود أصيل وإما الماهية، فلا يمكن تصور أصالتَهما معاً لنربط بينهما.

ثم ثانياً: لو افترضنا أصالتهما معاً لاستحال التركيب الاتحادي بين الأصلين المستقلين لأنّ قلبَ شيئين واقعيين إلى شيء حقيقي واحد، من دون استحالة أو انقلاب ماهَوِيّ، مستحيلٌ.

ثالثاً: لو حصل الحمل بين شيئيْن مستقلَّيْن لا يكون ذلك تركيباً اتحاديّاً حقيقيّاً بل تركيباً انضماميّاً، نعم إن كانط تنبه إلى أنّ الوجود ليس من أجزاء الماهية بل يُحمل عليها بحمل عرضي أو بالحمل الشايع الصناعي، لكنه أخطأ في جعل الحمل الشايع الصناعي مساوياً لـِ وجود الرابط واستنتج من كون العلقة بين الفرد والطبيعة بما أنّها بالحمل الشايع الصناعي لا الذاتي والأوّلي، يكون الوجود رابطاً بين الموضوع والمحمول، والحال أنّه بما أنّ التركيب بينهما اتحاديٌّ لا يمكن أن يكون الوجود رابطاً.

رابعاً: عند المقايسة بين الطبيعة والفرد، لو جعلنا الطبيعة في الذهن والفرد في الخارج وأردنا حمل موجود ذهني على واقعة عينية، لما أمكن ذلك، لعدم وجود أيّ علقة بين الوجود الذهني والوجود العيني، فالوجود حينئذ لا يكون تحليليّاً ولا تركيبيّاً انضمامياً أي لا يُحمل على الماهية لا بالحمل الأوّلي الذاتي ولا بالحمل الشايع الصناعي، لأنّ المِلاك في الحمل هو الاتحاد وعند الاختلاف لا يمكن الحمل فلا يكون الوجودُ هو الرابط.

ولوجود هذه الأمور يوجد تناقض بيّن في كلام كانط يسقطه عن الاعتبار رأساً، فإنّه عندما يقول في أصله الموضوعي: "إن الوجود لا يكون محمولاً حقيقيّاً" لا بد أن يعترف بالتناقض الصريح لأنّ معناه أنّ الوجود يكون رابطاً وغير رابط، يضيف إلى الماهية شيئاً ولا يضيف[2].

---

[1]- (ص 342).
[2]- (م ن: 344 – 346).

وبعبارة أخرى إنّ نقيصة فلسفة كانط تكمن في أنّه جعل جميع القضايا التي هي من نوع الحمل الشايع الصناعي داخل نوع التركيب الانضمامي، والحال أنّ التركيب الانضمامي قسم من أقسام الحمل الشايع الصناعي، والقسم الآخر هو التركيب الاتحادي الذي يربط الفرد مع ماهيته، وهذا ما أغفله كانط تماماً وسبّب الإرباك في فلسفته وتبعه الإرباك عند من انبهر به من فلاسفة الغرب[1].

ثم إنّ كانط طرح مسألة (الله) تعالى ضمن مسائل العقل النظري، وذهب إلى عدم إمكان إثبات وجوده طبقاً للعقل النظري لكنه أثبته طبقاً لمقاييس العقل العملي كأصل

موضوعي، ولكن لماذا أغلق كانط الطريق أمام العقل النظري لإثبات الباري تعالى؟[2].

الدليل الاول: إنّ تصور مفهوم اللّه تعالى لا إشكال فيه من حيث العقل النظري، وكذلك لا إشكال في إعطاء تعريف لفظي لهذا التصور، ولكن هذا التعريف الاسمي واللفظي لا يثبت الضرورة المنطقية (وهي القضايا التي لو سلبنا المحمول منها للزم التناقض بالذات كما لو سلبنا الأضلاع الثلاثة من المثلث، ولكن لو سلبنا الوجود عن اللّه تعالى لم يلزم التناقض بدليل وجود ملحدين ينكرون اللّه مع تصورهم له).

ونقول في مقام الإجابة: إنّ ضرورة اللّه تعالى تستنتج من تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن لا عن طريق التعريف اللفظي[3].

الدليل الثاني: لو سلّمنا بأنّ التعريف اللفظي يعطي الضرورة المنطقية، ولكن هذه الضرورة لا يمكنها إثبات الوجود الخارجي أي إنّ الضرورات المنطقية لا يمكنها أبداً إثبات الوجود العيني والخارجي.

ولكن يُردُّ عليه بأنّ الأحكام والقضايا الخاصة بالله تعالى لها ضرورة مطلقة وأزلية دون الضرورة الذاتية فلو تقيّدنا بالضرورة الذاتية لكان الأمر كما قال كانط إذ إنّها لا تثبت الوجود الخارجي العيني[4].

الدليل الثالث: إنّ كانط قسّم الأشياء إلى (نومينو) أي الوجود في نفسه وفي ذاته الذي لا يعكس في الذهن، و(فينومينو) وهو الوجود فينا والمستقرّ في الذهن، وعليه يرى كانط أنّ (نومينو) لا يدخل تحت علمنا سواء كان جوهراً أو هيولى أو النفس أو اللّه لأنّه يقع خارج الذهن، والعلم به يلزم منه التناقض لأنّه لو دخل في الذهن وأصبح (فينومينو) لفقد ميزته ولم يكن (وجوداً في نفسه) بل صار (وجوداً فينا) وهذا خُلْف، لذا لا يمكن العلم بـ (نومينو)[5].

---

[1]ـ (ص 348).
[2]ـ (متافيزيك: 77 – 78).
[3]ـ (متافيزيك: 80 – 82).
[4]ـ (متافيزيك: 82 – 84).
[5]ـ (متافيزيك: 86 – 88).

بعد هذا العرض يعرّج كانط على العقل العملي ويثبت اللّه تعالى عن هذا الطريق، وذلك أنّ الأفعال الأخلاقية كامنة في ضمير الإنسان، وأنّه يهدف من خلالها إلى الوصول إلى حالة أفضل من السابق أي من الحالة السيئة إلى الحالة الحسنة، ومن الحسن إلى الأحسن وهكذا يكرر الفعل الأخلاقي ليصل إلى الخير المطلق وهو اللّه تعالى، ففرضية انعدام اللّه تعالى توجب انهيار جميع منظومة العقل العملي. هذه هي التجربة العقلية العملية التي يستنتج منها كانط وجود الله، كما أنّ المسائل الأخلاقية لها حقائق ليس لها وجود محسوس بالحواس الظاهرة بل هي من المعقولات التي يتحد فيها العقل والعاقل والمعقول، وعليه لا يحصل هنا التناقض عند الاستنتاج لأنها حاضرة في العقل بنحو من الأنحاء، فالتناقض الذي مرّ في العقل النظري بين النومينو والفنومينو لا يحصل هنا[1].

ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقيا):

لم يوافق الدكتور حائري على ما هو سائد في الغرب لتعريف ما بعد الطبيعة، من أنّها ما تبقّى من دراسات أرسطو التي وُجدت من غير تسمية عُثِر عليها بعد بحوثه حول العلوم الطبيعية، لذا سميت بما بعد الطبيعة، وهذا المصطلح قد أطلقه (اندرنيكوس) عام سبعين قبل الميلاد على هذه البحوث، وعليه فهذه البَعدية ـ عندهم ـ في (ما بعد الطبيعة) بعدية زمنية وليست بعدية تعليمية أو منطقية أو بعدية في درجات الوجود ومراتبه.

بل يرى الشيخ الحائري تبعاً للمحقق الطوسي أنّ أرسطو قد تدرّج في التعليم، فبدأ من المبادئ الحسية وانتهى إلى المعقولات، فتقسيم العلوم إلى حسيّة طبيعية وعقلية ما بعد طبيعية لم يكن تقسيماً جُزافيّاً بل له أصل علمي رصين، والبَعدية في (ما بعد الطبيعة) بعدية تعليمية من حيث تقدّم المعرفة الحسية على المعرفة العقلية[2].

ومع قطع النظر عن هذا الجدل اللفظي يرى الدكتور الحائري أنّ الأمر الأهم هو التعرّف إلى هذه المعقولات التي تشكّل موضوع (ما بعد الطبيعة) ومحمولها وهذا ما يبحث عنه في الفلسفة، فقد ذهب ابن سينا إلى أنّ موضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود بلحاظ الحيثية الإطلاقية لا الحيثية التقييدية أو التعليلية، ومن صفات الحيثية الإطلاقية أنّها تنطبق على جميع أفرادها بأيّ مكان وزمان وكيفية ورتبة وبأيّ مواصفات؛ انطباقاً قهريّاً عقليّاً من دون أيّ استثناء، وعليه فمفهوم الوجود يكون موضوعا لعلم ما بعد الطبيعة بهذه الحيثية[3].

---

[1]ـ (متافيزيك: 89 – 99).

[2]ـ (متافيزيك: 3).

[3]ـ (متافيزيك: 9).

ثم إنّ الدكتور الحائري بعدما يقسّم الاطلاق إلى الإطلاق القِسْمِيّ (وهو ما يتعلّق بالمجردات غير المنطبقة على العالم العيني) والإطلاق المَقْسَمِيّ (وهو الذي يقبل الاشتراك الذاتي ويمتزج مع أيّ صورة) يرى أنّ سبب عزوف فلاسفة الغرب عن علوم (ما بعد الطبيعة) ربما يكون لتصورهم الخاطئ بأنّ تلك العلوم تتعلّق بالعالم الخفي والتجرّد التام الذي لا ينطبق على عالم الكثرة والتعيّن (الإطلاق القسمي) والحال أنّ المراد بالإطلاق في الوجود (وهو موضوع ما بعد الطبيعة) هو الإطلاق المقسمي المنطبق على الجميع سواسية، فوجود كل موجود سواء أكان طبيعياً أم غير طبيعي، محسوساً أم معقولاً، ذهنيّاً أم عينيّاً يدخل تحت مظلّة الوجود المطلق، فوجود أيّ موجود هو بعينه نفس وجوده الما بعد طبيعي سواء كان من المحسوسات والظواهر الطبيعية أو الذهنية وغير المحسوسة[1].

وبعد هذا التمهيد يرى الدكتور الحائري أنّ جوهر الخلاف، بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة الغرب، يكمن في ما ذهب إليه فلاسفة الإسلام من أنّ العلقة بين علوم ما بعد الطبيعة وغيرها من العلوم الطبيعية إنّما هي علقة منطقية رتبيّة حيث إنّ رتبة علوم ما بعد الطبيعة تتقدّم لأنّها علوم ما قبلية، بينما تكون سائر العلوم علوماً متوسطة أو نازلة [2]. وهذا بعكس ما ذهب إليه فلاسفة الغرب الجدد في الفلسفة التجريبية، حيث إنّهم يَرَوْنَ أنّ مباحث ما بعد الطبيعة هي من أغلق الأمور ولا قيمة لها، فقد تمنى ديفيد هيوم لو يحرق جميع الكتب المتعلّقة بما بعد الطبيعة لأنّها لا تشتمل إلّا على الأحلام والخيال ولا تحكي عن واقع حقيقي[3].

ولكن وهم هيوم هذا ومن على شاكلته ناشئ من عدم الالتفات إلى النظام المنطقي السائد بين العلوم وإلى العلم الأعلى الذي يتكفّل بإثبات موضوع سائر العلوم، فاستنتجوا من (ما بعد الطبيعة) مفهوماً مجرداً ذهنيّاً لا ينطبق على الحقائق العينية، وكلّما وصلوا إلى مصطلح (ما بعد الطبيعة) تصوّروا التقسيم الأفلاطوني حيث قسّم العالم إلى عالم الحقيقة وعالم الوهم ثم نسب الثبوت والكلية والتحقّق الحقيقي إلى الأول، وعدم الثبوت والتحقّق المجازي والاعتباري إلى الثاني، وعليه طبقاً لهذه المنظومة تدخل جميع المحسوسات في العالم الطبيعي ذيل الوهم والفناء بحيث لا يطلق عليها (الوجود) إلّا تجوّزاً[4].

---

[1]ـ (متافيزيك: 10).
[2]ـ (متافيزيك: 15).
[3]ـ (متافيزيك: 16 – 17).
[4]ـ (متافيزيك: 17).

من هذا المنطلق حكم الماديون على كل ما هو (ما بعد الطبيعة) بأنّه عالم الخيال والفناء الأفلاطوني، فكما لا توجد طبيعة عينية في (ما بعد الطبيعة) كذلك لا توجد أيّ حقيقة أخرى، حيث ساووا بزعمهم بين الحقيقة والوجود والطبيعة المادية، وما لم يكن الشيء حِسّيّاً لم يكن موجوداً ثم تطوّر هذا الأمر عند الوضعيين في فينّا في الأعوام ما بين 1920 و 1930 م حيث فصلوا بين الفلسفة (المتعلقة بالأوهام) والعلوم (المتعلّقة بالحقائق العينية) وحاولوا تسخير الفلسفة للعلوم الطبيعية.

وأخيراً يرى الدكتور الحائري عدم صحة كلام الماديين أمثال هيوم والمدرسة الوضعية، وكذلك عدم صحة ما ذهب إليه أفلاطون من حصر الواقع والحقيقة بما بعد الطبيعة، بل يرى أنّ الوجود والموجود يطلق على نحو الإطلاق المقسمي على جميع الحقائق صريحاً سواءً أكانت مادية أم غير مادية كالنفس والعقل[1].

ومن وجهة نظر ثانية ينتقد الحائري بعض المغالطات المعاصرة في الفكر الجديد، ويذكر منها ما ورد في تعريف علوم ما بعد الطبيعة، حيث إنّ بعض المُحْدَثين الذين يميلون إلى التجديد في الفلسفة أجرى عليها قانون النشوء والارتقاء وقال إنّ الفلسفة كانت في البداية وجودية، ثم عبرت هذه المرحلة ووصلت إلى علم المعرفة، ثم انحدرت إلى المنطق البحت، وبعد هذا تنزلت واقتصرت على مباحث الألفاظ، فمن أراد التعرف إلى حقيقة ما بعد الطبيعة يلزم أن لا يتجاوز مباحث الألفاظ، وإذا أردنا أن نصبح فلاسفة ما بعد طبيعيين لا بد من أن نترك جميع الحقائق لكي نتمكن من الغوص في عالم الألفاظ[2].

ثم يرد الحائري عليهم:

هؤلاء أجروا بكل قطع وجزم ما أحدثه عالم طبيعي في السير التاريخي والطبيعي في الأنواع وعلى نحو الاحتمال، أجروه على سائر العلوم وتمسكوا بقياس التشبيه غير المعتبر منطقيّاً وعرفاً بين الأنواع الطبيعية وأنواع العلوم.

إنهم ساروا على عكس المطلوب حيث إنّ تلك النظرية تقول بارتقاء الأنواع في سيرها التكاملي، لكن هؤلاء قالوا بالارتجاع حيث هبطت الفلسفة من الأعلى إلى الأدنى.

إنّ هذا الاستكمال والارتقاء أو الرجوع مهما كان فإنّه مقتصر على الوجود الطبيعي للأنواع، أما الماهية فإنّها غير قابلة لهذا السير حتى عند داروين، لأنّ هذه النظرية لا تدَّعي أنّ طبقة نوع الإنسان الحالي أي مفهوم الإنسان وماهيته كان سابقاً بشكل آخر ثم استكمل، بل إنها

[1]ـ (متافيزيك 21 – 22).
[2]ـ (كاوش هاي عقل نظري: 9).

تقتصر على التكامل الطبيعي والتاريخي، وعليه فتحوّل الفلسفة من مفهوم الوجود المطلق إلى الوجود المقيد الذهني (نظرية المعرفة) ثم إلى الصور المنطقية ثم إلى الالفاظ، لا ينطبق مع أيٍّ من الموازين، وهو كلام غير صحيح[1].

5 - فلسفة الأخلاق عند هيوم:

أول من سأل في الغرب عن علقة الوجود والوجوب هو ديفيد هيوم، وسؤاله هذا مُنْبَنٍ على فلسفته التجريبية النافية لما بعد الطبيعة، واستمر هذا السؤال بعده إلى يومنا الحاضر. إنّ جوهر سؤاله قد ابتنى على مسألة العلقة المنطقية بين الوجود والوجوب، وكيف يمكن استنتاج قضايا وجودية من مقدمات تحكي عن الوجود في قياس منطقي[2].

يرى هيوم أنّ النظم الأخلاقية عندما تريد الخوض في مسائل الأخلاق تستعين بالطريقة الفلسفية المتداولة، وتبدأ من إثبات وجود اللّٰه أو عدمه، وبعد إثبات وجود اللّٰه وسائر الخصائص الإنسانية من خلال قضايا الوجود والعدم، تعرّج فجأة على مسألة الوجوب واللاوجوب، فهيوم يستغرب من هذا التحوّل المفاجئ ويتساءل عن الضوابط المنطقية لهذا التحول والاستنتاج، إذ إنّ التعريج من الوجود إلى الوجوب ومن العدم إلى اللاوجوب غير مقبول في الفلسفة التجريبية، فعلماء الأخلاق يرون قطعية هذه النتائج وكونها من الضرورات المنطقية، وبعبارة أخرى يتساءل هيوم ويقول: كيف يمكن أن نستنتج القضايا الناظرة إلى (الوجوب) من مقدمات ناظرة إلى (الوجود) إذ إن هذا الاستنتاج غير مقبول منطقيّاً.

والخلاصة: إنّ فلاسفة ما بعد الطبيعة لا يمكنهم الاستفادة من المقدمات الناظرة إلى وجود اللّٰه والنفس للوصول إلى وجوب الفضائل الأخلاقية وعدم الرذائل الأخلاقية[3]. بعد هذا العرض لشبهة هيوم ينبري الدكتور الحائري للإجابة، ويستعين بالفلسفة الإسلامية كي يبرهن إمكانية العبور من قضايا الوجود إلى قضايا الوجوب واللزوم.

إنّ مسائل الفلسفة تتكوّن دائماً من قضايا (الوجود)، وهو الرابط بين جميع تلك القضايا، ولا تتعدّى ذلك، وهذا ما نتوافق فيه مع هيوم[4] ثم يدخل سؤال هيوم في منطق الصورة وروابط القضايا ولا علاقة له بمنطق المادة أي مواد القضايا، كما لا علاقة له أيضاً بصور القضايا والأقيسة الأخلاقية، وعقد وضع القضايا وعقد حملها[5].

[1]ـ (م ن: 10 - 12).
[2]ـ (كاوش هاي عقل عملي: 21 - 22).
[3]ـ (م ن: 28 - 31).
[4]ـ (م ن: 37).
[5]ـ (م ن: 40).

البحث الوجودي عن الوجود والوجوب:

إنّ السؤال عن الوجود مع قطع النظر عن شبهة هيوم يُعد من الأصول البنيوية في المنطق الصوري. إنّ مسألة وجود اللّه تعالى من أقدم مسائل فلسفة الوجود إذ يقع وجوده في قمة هرم سلسلة الوجودات العينية، ومن الواضح أن مورد مباحث الفلاسفة لم يكن حول أنّ وجود اللّه يختلف عن وجود الطبيعة وظواهرها، بل إنّهم يبحثون عن اللّه من جهة أخرى أي حول أنّ وجوده واجب ولازم أما سائر الوجودات فإنها قد تكون وقد لا تكون، وهذا هو معنى واجب الوجود بالذات أي إنّ وجوده لم يكن وجوداً صُدْفِيّاً كي يُبحث عن لزومه أو عدم لزومه، بل إنّ وجوده واجب بالضرورة المنطقية، فحينئذ بعد تعريج الفلسفة من مطلق الوجود إلى الوجوب واللاوجوب، يأتي هذا السؤال قهراً: أي كيف نصل من المقدمات الناظرة إلى مطلق الوجود، إلى نتائج ناظرة إلى الوجوب؟ هذا السؤال وإن كان ناظراً إلى الوجوب المنطقي لا الأخلاقي وسؤال هيوم كان عن الوجوب الأخلاقي، لكن هذا لا يضر لأنّ سؤاله يتمحور عموماً حول استنتاج الوجوب من الوجود، وبما أنّ نطاق السؤال توسّع إلى الوجوب المنطقي أيضاً يُحتّم علينا الرجوع إلى البنى والأصول والتعرف إلى أنّ علقه الوجوب بأيّ معنى كان منطقيّاً أم أخلاقيّاً من أيّ منبع يصدر، وما هو معنى الوجوب وما هو منطلقه الوجودي؟[1]، معنى الوجوب هو اللزوم والضرورة والحتمية، ويقابله الجواز والإمكان، كما يقابله الحرمة والامتناع واللاوجوب.

فالموجود الذي يلزم وجوده يكون واجب الوجود، ولو لزم عدمه كان ممتنع الوجود، ولو كان وجوده وعدمه متساويين لكان ممكناً خاصاً، ويطلق في المنطق على هذه القضايا قضايا موجهة، وعليه فهذه المفاهيم تنشأ من تنوع واختلاف الوجود ولم يكن لها أي جذر ومنشأ غير الوجود، لأنّ الوجود هو الذي يتلوّن بهذه الألوان، فتارة يتصف بالوجوب وتارة بالإمكان والجواز وأخرى بالامتناع.

هذه المباحث كلّها تتعلق بالفلسفة ومباحث العقل النظري الباحث عن الوجودات غير المقدورة فشبهة هيوم لا تقتصر على الأخلاق ومباحث العقل العملي بل تسري حتى على مباحث العقل النظري.

الوجودات الصادرة عن إرادة الإنسان المسؤول تتصف بتلك المفاهيم نفسها حيث بعض هذه الأفعال تُعد لازمة وحتمية وواجبة عند الفاعل ولا بد أن تتحقق بإرادته، وبعضها الآخر ليست بهذه المثابة من الضرورة والحتمية، والقسم الثالث ما يكون وجودها عن الفاعل محكوماً عليه بالحرمة، فتلخّص أن الوجوب الأخلاقي كالوجوب المنطقي كيفيات تبيّن وتُوَصِّف النسب والروابط في الوجود، وأنّ العامل الوحيد الذي يُوصِّف الوجود بالوجوب الأخلاقي علم الإنسان وإرادته،

[1]ـ (م ن: 59 – 61).

وهو أي العلم والإرادة العلة الفاعلية لهذه الوجودات، أي إنّ الإرادةَ والاختيارَ هما العلةُ الفاعليةُ الوحيدة والعامل الرئيسي للوجودات التي تتصف بالوجوب[1].

ثم إنّ سؤال هيوم ينقسم إلى قسمين:

ـ السؤال عن العلقة الصورية بين الوجود والوجوب.

ـ السؤال المتعلّق بصورة القياس وهو كيفية استنتاج الصور الناظرة إلى الوجوب من مقدمات ناظرة إلى الوجود في قياس منطقي أي استنتاج القضايا المعيارية والقيمية من القضايا الإخبارية أو التوصيفية.

السؤال الأول لا علاقة له بمسألة الاستنتاج بل يقتصر على تنوع الرابطة والعلقة بين الوجود والوجوب، وفي مقام الاجابة يجب أن نفرّق بين نوعين من الوجود وهو ما يسمّى في الفارسي بـ (است) و(هست) فالأول لا يتعدى كونه وجوداً رابطاً لا أكثر ولا يدخل في عقد الحمل وغير منظور، إليه هو أي رابط بين الموضوع والمحمول كما في مثال (زيد طبيب زيد طبيب است)، فالوجود هنا رابط بين الطب وزيد لا أكثر ولا يحكي عن مسألة وجودية حول زيد أو الطب.

وتارة نستخدم الوجود ونريد منه إثبات الوجودية (أي هستي) كما لو قلنا (الله موجود) فالوجود هنا ليس رابطاً بل إنه محمول يدخل في عقد الحمل ويكون مفاد كان التامة وهل البسيطة، والخلاصة أنّ هناك فرقاً بَيّناً بين الوجود المحمولي والوجود الرابط، وبناء على هذا الفرق يُجاب عن سؤال هيوم الأول.

ونقول إنّ القسم الأول من سؤال هيوم يدور حول الوجود الرابط، وهذه العلقة بين الوجود [أي بمعناه الرابط] وبين الوجوب تنحصر في العلوم الرياضية والطبيعية، بينما الوجود المحمولي [بمعنى هست] يكون في الفلسفة، وهذا السؤال الأول خارج عن مسألة الاستنتاج المعياري والقيمي الذي هو مفاد القسم الثاني من سؤال هيوم.

القسم الثاني من سؤال هيوم يتعلّق باستنتاج النتائج المعيارية والقيمية من القضايا والمقدمات الخبرية أو التوصيفية، وهو يتعلق بمنطق الاستنتاج ولا علاقة له بمسألة الرابط في القضايا، بل ينحل إلى السؤال عن العلقة المنطقية بين العقل النظري والعقل العملي.

وبعبارة أخرى هنا سؤالان عند هيوم:

ـ مسألة الرابط في القضايا.

ـ مسألة استنتاج القضايا.

[1]ـ (م ن: 61 - 64).

إنّ المعيارية من القضايا الخبرية، فإذا لم نميّز بين هذين الأمرين فسنقع في مغالطة جمع المسألتين في مسألة واحدة التي وقع فيها الكثير وسبب إرباكاً كبيراً[1].

أما في الجواب عن الشق الثاني من سؤال هيوم فنقول إنّ العقل العملي هو قدرة الاستنباط واستنتاج نتائج ناظرة إلى الوجوبات، توضيح ذلك: هذه النتائج تنتخب من خلال الوجودات المشخصة والأمور الجزئية المتعلّقة بالإنسان كي يصل الإنسان إلى غاياته مختاراً. هذه النتائج تُستحصل من المقدمات الأولى أو المشهورات أو المُجرَّبات فالحركة المنطقية من هذه المقدمات إلى حين الوصول إلى النتائج الناظرة إلى الوجوب يتكفّلها العقل النظري الباحث في الآراء والقضايا الكلية، هذه هي الصورة العامة للقياسات المنطقية المنتهية إلى النتائج الأخلاقية.

وبعبارة أخرى إنّ حقيقة العقل العملي هو استنباط ما يجب أن يفعله الإنسان المسؤول، وهذا الاستنباط يجب وأن يستند إلى رأي وقاعدة ومقدمات كلّية وهذا يتعلّق بالعقل النظري، أي إنّ العقل العملي ينتج من العقل النظري والوجوب لا يصدر إلاّ من حاقّ الوجود. نحن نصل إلى أيّ خير أو فعل حسن من طريق المعرفة الكلية، ثم تظهر من هذه المعرفة الكلية معرفة جزئية ونكوّن منهما قياسين منطقيين: الأول يتضمن المعرفة الكلية (عقل نظري) والثاني المعرفة الجزئية (عقل عملي). مثلاً العقل النظري يدرك أن الصدق حسن، ثم يجري هذا الحكم على الجزئيات ويَنتج منه قياسٌ أصغر يتعلّق بالعمل والفعل، فالنتيجة الصادرة عن القياس الثاني هذا هي العقل العملي، فالعقل النظري يحوّل في البداية الوجود إلى الوجوب، ثم يصوغ القضايا الأخلاقية من خلال كبرى وصغرى كسائر القضايا الفلسفية، فالوجوب هنا هو الضرورة أو الوجوب بالذات أو بغير الناشئ من اشتداد الوجود وقوّته[2].

إنّ مسائل العقل العملي هي قضايا العقل النظري المتعلّقة بالوجودات الإرادية والاختيارية لدى الإنسان، وهذه الوجودات الاختيارية بعد صدورها تخرج من سلطة الإنسان وتحكي عن الوجودات العينية وغير الإرادية، وحينئذ يمكن تشكيل قضايا خبرية عنها، فالجلوس مثلاً حقيقة من الحقائق الوجودية المتعلقة بالإنسان لأنّه من مقولات الوضع وهو من القضايا الفلسفية، هذا الوضع المخصوص (الجلوس) بما أنّه فعل إرادي قبل أن يتحقق يكون من الوجوبات الأخلاقية ويقع محمولاً في القضايا الأخلاقية ولكن بعد الوجود والتحقق يصبح من الوجودات الخبرية[3].

ثم إن سؤال هيوم عن كيفية استنتاج نتيجة ناظرة إلى الوجوب من مقدمات ناظرة إلى الوجود،

[1]ـ (م ن: 75 – 83).
[2]ـ (م ن 110 – 120).
[3]ـ (م ن: 147 – 148).

لو كان سؤاله عن مادة القياس يُنقض بدليل الصِّدِّيقين في الفلسفة الإسلامية والدليل الوجودي عند آنسلم، حيث إنّ هذين النظامين يُرجِعان الوجود المطلق إلى نتيجة منطقية ناظرة إلى الوجوب وذلك ضمن تقديم قياس برهاني[1].

وأخيراً، إنّ الوجوب كيفية حقيقية من مراتب الوجود يحكي عن درجات الوجود شدة وضعفاً[2]. الوجوب وإن كان وجوداً رابطاً من حيث الصورة لكنه في الواقع ينشأ من حاقّ الوجود، وهو من كيفيات الوجود البسيط المتعلق بمنطق المادة[3]. الوجوب ليس مفهوماً مستقلاً أمام الوجود، بل هو ذاتي للوجود ويصف صور وجوداتنا الاختيارية[4].

6 دليل الاستقراء:

البرهان لا يحتاج إلى تجربة، حيث نصل فيه من المقدمات العليا أو الكلية إلى النتائج الجزئية، أمّا القوانين العلمية فهي تجريبية وهذه القوانين قد تحصل عن طريق الاستقراء، علماً بأنّ الاستقراء التام لا يتحصّل في الطبيعة لخروج موارد الاستقراء عن حيّز الإحاطة، لذا يكون الاستقراء ظنّيّاً وغير يقيني.

يوجد إشكالان في الاستقراء: الإشكال التجريبي والإشكال العقلي.

ـ **الإشكال التجريبي:** إنّنا لا نتمكن من استقراء جميع الحالات في الماضي والحال والمستقبل وتجربتها، إذ إنّ الأفراد التي لا نهاية لها لا تحضر في الذهن.

ـ **الإشكال العقلي:** إنّنا لا نتمكن من الوصول إلى حكم كلي قطعي عن طريق الاستقراء لعدم إمكان معرفة الكلّي عن طريق الجزئي. الجزئي هو نموذج للكلّي لكنه لا يحكي عنه، الكلي يحكي عن الجزئي دون العكس، بخلاف البرهان حيث نصل من الكلي إلى الجزئي ويكون حكمه قطعيّاً.

فقد أشكل هيوم في القرن السابع عشر هذا الإشكال وقال: إنّ تجربة مجموعة من المصاديق لا توصلنا إلى نتيجة دائمية وكلية لأنّ الافراد لا تناهيَ لها ولا يمكن الوقوف على جميعها فهو لا يعطينا اليقين بل يعطينا الاطمئنان الظني.

وقد ردّ على هيوم الوضعيون أرباب حلقة فينّا وأصحاب معيارية الإثبات أو الإبطال في القضايا، إذ تعتمد آراؤهم على الاستقراء لكن دون جدوى والحق مع هيوم.

ومن وجهة نظر المنطق الإسلامي فإنّ الاستقراء على نوعين:

---

[1]ـ (م ن: 149).
[2]ـ (ص 151).
[3]ـ (ص155).
[4]ـ (ص 158 – 159).

الاستقراء الذي حقيقته البرهان فهو يفيد العلم بشرط أن تكون التقسيمات عقلية، كما لو قلنا: الجسم إما حيوان أو نبات أو جماد، فهنا نستقرئ الأفراد عن طريق التقسيم المنطقي لا التقسيم التجريبي، فيكون الاستقراء حينئذٍ تامّاً يقينيّاً وهذا نقض على هيوم.

ويمكن الجواب عن شبهة هيوم بنظرية (الفرد بالذات) حيث إنّ التجربة لو أوصلتنا إلى (الفرد بالذات) لكان الحكم ضروريّاً لا يختلف عن الطبيعة الكلية ولا يحتاج إلى استقراء جميع الأفراد، فالفرد بالذات وإن كان جزئيّاً ولكن يمكنه الحكاية عن الكلي، فهو استقراء بمعنى وبرهان بمعنى[1].

نبين ذلك عن طريق مثال: لو سألك ابنك وقال: ما لون هذه الورقة؟ لأجبته بأنّ هذه الورقة بيضاء، فأنت تبيّن له بياض الأبيض أي الفرد بالذات للبياض في الخارج، فلذا لو رأى لاحقاً الثلج أو أي أبيض آخر لحكم عليه بالبياض أي يصل إلى حكم كلي عن طريق هذا الفرد بالذات، فلو وصلنا إلى الفرد لحكمنا عن طريقه على جميع الأفراد، ولا نحتاج إلى الاستقراء كي نصل عن طريق مشاهدة الأفراد إلى الحكم الكلي[2].

7 الصحة والفساد:

إن الغربيين عَدُّوا بعض المفاهيم من قبيل الصحة والفساد ضمن الأمور القيمية والمعيارية وذهبوا إلى أنّها توجيهية توصيفية (prescriptive) وليست إخبارية أي لا يمكن الإخبار عنها لأنّها لا تملك وجوداً عينيّاً مدرَكاً بالحواس الظاهرية أو الباطنية فلا يمكن الإخبار عنها.

الجواب: إذا كانت هذه المفاهيم من الاعتبارات المحضة ولا يمكن الإخبار عنها، فكيف أخبر عنها الانبياء والفلاسفة؟ إنّ الصحة صفة العمل الذي يتطابق تماماً مع أجزاء الفعل وشرائطه، والمطابقة حقيقة رياضية وليست معيارية ولا اعتبارية والفساد بخلافه، فما ذهب إليه التجريبيون من أنّ الصحة والفساد أو الحسن والقبح ليست أموراً حقيقية كالبياض والسّوَاد فلا معنى لها وإنّها غير خاضعة للمعرفة التجريبية وغير قابلة للتأييد أو التكذيب، هذا الكلام في غير محلّه[3].

ذهب آلفرد جولز إِيِر أستاذ الفلسفة التجريبية في جامعة أكسفورد إلى أنّ القضايا الأخلاقية غير قابلة للتجزئة والتحليل العلمي، فلا تكون من مصاديق الوجود وتبقى تصورات ذهنية غير مفهومة، وعلى سبيل المثال إذا قلنا:

أنت فعلت قبيحاً في سرقة هذا المال.

أنت سرقت هذا المال.

[1]ـ (فلسفة تحليلي: 93 – 99).
[2]ـ (ص 101 - 102).
[3]ـ (كاوش هاي عقل عملي: 187 – 188).

يرى (إير) أنّ هذين المثالين لا فرق بينهما، فكلمة القبيح المستعملة في القضية الأولى لم تضف شيئاً واقعيّاً على المثال الثاني، فالمعنى المحصَّل من المثال الأول في عالم الوجود ليس بأكثر من المعنى الموجود في القضية الثانية، إذاً ليس (القبح) شيئاً يدل على واقع عيني ولو كان شيئاً عينيّاً للزم الاختلاف في معنى المثالين.

نقول في الجواب: لو أغمضنا الطرف عن مسألة الحسن والقبح وعكفنا على مفهوم السرقة لأصبح مفهوم السرقة طبقاً لأصول الفلسفة التجريبية غير مفهوم أيضاً كمعنى الحسن والقبح، ونقول له على سبيل النقض: ما معنى السرقة في العالم الحسّي؟ وما الفرق بين السارق والأمين؟ فلو افترضنا شخصين تحققت أموالكم عندهما، واحد على سبيل الائتمان والأمانة وواحد على سبيل السرقة، فما الفرق في المنطق التجريبي بين هذين الشخصين، إذ الأمانة والسرقة من وجهة نظر المنطق التجريبي متساويان لأنّ معناهما انتقال أموالك منك إلى غيرك، فكيف يصبح هذا الانتقال أمانة عند أحدهما وسرقة عند الآخر؟

لا مناص لنا من القول إنّ أحد الانتقالين لم يتطابق مع قواعد العرف أو القانون والآخر يتطابق لذا يكون أحدهما أميناً والآخر سارقاً، إذاً التقابل بين التطابق وعدم التطابق يعود إلى تقابل الإيجاب والسلب، الوجود والعدم. وهذا التقابل مردّه إلى الوجود وهو ليس من القيم، وعليه فإنّ القبح في المثال المذكور يُنتزع من عمل السرقة القبيح، وبما أنّ السرقة لا تتطابق مع نظام القانون تكون فساداً، بهذه الطريقة يجري إرجاع الحسن والقبح الأخلاقيّيْن إلى الانطباق وعدم الانطباق التجريبيَّيْن أو الرياضيِّيْن، وهما من ضمن الوجودات الطبيعية والرياضية وليسا اعتباريين[1].

8- العلة والمعلول:

مسألة العلة والمعلول من أهم مسائل الفلسفة ومن دونها يكون الاستدلال عقيماً وغير منتج ويقتضي تعطيل العقل، لكن جاء هيوم من مؤسسي الفلسفة التجريبية وذهب إلى أنّنا لا نتمكن من قبول قانون العلّية عن طريق التجربة، لأنّه يحصر الاستدلال بالتجربة والحواس أو ما ينتج فهما مباشرة، لأنّ مفاد هذا القانون هو ثلاثة أشياء: الاتصال، التعاقب الزمني، الاستمرار، وهذه الثلاثة لا تنتج القطعية والضرورة المنطقية. كيف تقولون: كلما كانت العلّة كان المعلول بالضرورة وبالعكس، من أين لكم هذه الضرورة، إنّ الأمور الثلاثة أعلاها لا تنتج سوى الواقع التجريبي لا الضرورة المنطقية، فإذا أذعنّا لهذا الكلام فلن نتمكن من إثبات واجب الوجود لا من خلال المعلولات ولا من خلال العلل[2].

---

[1]ـ (م ن: 189 – 192).

[2]ـ (هرم هستي: 116 – 120).

نقول في الجواب: معنى العلّية عندنا أنّ الكون هو تجلّي اللَّه تعالى ومعلوله الإبداعي، فاللهُ هو مفيض الوجود وتسمّى نتيجة هذه الإفاضة بالمعلول (أي المُفَاض) وهذا مفاد قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد)، وما أنكره هيوم هو التعاقب والاستمرار بين شيئين، أما في قاعدة الصدور فلا يوجد تعاقب زمني بين الصادر والمصدور، ولا استمرارَ ولا اتّصالَ مكانيَّيْن، لأنهما يتعلقان بوجود شيئين والحال أنّ في الإفاضة لا توجد إثنينيّة بل هناك ظهور، وظهور الشيء لا يكون سوى الشيء نفسه.

فبعد إثبات الصدور نفهم نوعاً آخرَ من العلّية غير التي نفاها هيوم. من هذه العلية والمعلولية التي تكون بمعنى الصدور، نستنتج الضرورة المنطقية، الضرورة المنطقية بين المعلول وعلّة إثبات الكون من حيث إنّ الكون ظهور وجود اللَّه تعالى، هذا بناء على قانون العلية في قاعدة الصدور لا بناءً على قانون العلية في الأجسام التي نفاها هيوم لأنّها كما قال لا تثبت سوى الاحتمال دون الضرورة المنطقية[1].

9ـ العلم والفلسفة:

إنّ المنهجية الجديدة تحاول أن تحصر (العلم) بالعلوم الطبيعية والرياضية، وتبعاً لذلك يُخرجون الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة عن أسرة العلوم، ولكن ليُعلم أنّ العلم الأعلى أو الفلسفة الكلية وعلم ما بعد الطبيعة تُعدّ من العلوم لامتلاكها جميع مميزات العلم وهي ليست جهلاً، بل هي منبع سائر العلوم وجميع العلوم تتغذّى منها.

يقول الفكر الجديد: إنّ الفلسفة فلسفة وليست علماً ولا جهلاً، وذلك أنّ العلم هو الإدراك الذي يتعلّق بالمحسوسات مباشرة أو يكون كالرياضيات يعتمد على مبادئ حسية، وبما أنّ ما بعد الطبيعة لا تدخل ضمن هذين القسمين فلا تكون علماً، فالفلسفة فلسفة وليست علماً كما أنّها ليست جهلاً لأنّها نوع تحرك فكري.

تقول الفلسفة الإسلامية في مقام الإجابة: لا يمكن تعريف الفلسفة بنفسها لأنّه يلزم منه محذور توقف الشيء على نفسه أو الوقوع في التناقض، فالفلسفة إما أن تكون علماً من العلوم فهو المطلوب، وإما أن تكون جهلاً وهذا ما لا يقول به أحد، وإما أن لا تكون علماً ولا جهلاً ولا يفهم منها شيء، فهذا خروج عن البحث العلمي وتعطيل للعقل[2].

بعد هذا الجدل اللفظي نقول: ليست علوم ما بعد الطبيعة كما يتصوّره فلاسفة الغرب وبعض المتفلسفة الإسلاميين، علوماً تتعلّق حصراً بالموجود في خارج عالم الطبيعة، وتُطلق على ما لا

[1]ـ (م ن: 122 – 130).

[2]ـ (كاوشهاي عقل نظري: 14 – 16).

يُرى، وتبحث عن الأمور الغيبية. هذا الفهم لا يستقيم وليس له أساس علمي متين. إنّ العلم بوجود المحسوسات من جهة لكونه وجوداً يدخل في زمرة علوم ما بعد الطبيعة عندنا، إنّ عوارض الجسم كالجسم نفسه وكسائر الموجودات إذا بحثت من حيثية القضايا البسيطة نفياً وإثباتاً فسوف تكون من مسائل ما بعد الطبيعة عندنا. وهذا يرجع إلى الخلاف الجوهري بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية في تفسير ومعنى ما بعد الطبيعة والوجود المطلق ولا تقارب بينهما في هذا الأمر[1].

وسبب هذا الخطأ عند كثير من فلاسفة الغرب والشرق ناشئ من تعريف الفلسفة عندهم، حيث زعموا أنّها تبحث عن الوجود المطلق، لذا جعلوا مسائل الفلسفة من المجردات التي لا علاقة لها بالواقع العيني الجزئي ولا تحقق لها سوى التحقق الذهني؛ لأنّ الوجود المطلق مع قيد الإطلاق لا يتحقق سوى في الذهن، فالفلسفة إذاً لا تتمكن من الخوض في الحقائق العينية إذ إنّ مسائلها خارجة عن هذا المضمار ومنحصرة في المسائل الذهنية المجردة.

هذا هو الخطأ الكبير عندهم إذ لو كان موضوع الفلسفة (الوجود المطلق) لكان الحق معهم لأنّه مجرَّدٌ ولا تحقُّقَ خارجيّاً وجزئيّاً له، ولكن الصحيح أن نقول إنّ موضوع الفلسفة هو (مطلق الوجود)، ومطلق الوجود ينطبق على جميع الأمور حتى الظواهر الجزئية الطبيعية لأنّها كلها ضمن مفهوم الوجود، وبما أنّها وجود تكون من مسائل الفلسفة، وعليه ستصبح جميع الأشياء الجزئية والكلية، الطبيعية وما بعد الطبيعية، الوجودات الفلسفية غير المقدور عليها والوجودات الأخلاقية المقدور عليها، ستصبح كلها ضمن مسائل الفلسفة من حيثية وجودها؛ لانّ مطلق الوجود كما يصدق على المجردات يصدق على الطبيعيات أيضا[2].

وعليه فقد جعل فلاسفة الإسلام الفلسفة مرادفة للعلم، وقسّموا العلم إلى: العلم الأعلى (الفلسفة الكلية وما بعد الطبيعة) والعلم الأدنى (الرياضيات والعلوم الطبيعية) بخلاف فلاسفة الغرب حيث فصلوا الفلسفة عن العلم[3].

يظن البعض أنّ هذا التقسيم غير صحيح، والأولى اتباع ما طرحه فلاسفة الغرب قديماً وحديثاً، ولكن هذا غير صحيح لأنّ تمايز العلوم ورتبتها تُقدّر بتمايز الموضوعات سعة وضيقاً، فالعلم الذي

[1]- (م ن: 17 - 18).
[2]- (كاوش هاي عقل عملي: 204 - 208).
[3]- (كاوش هاي عقل نظري: 66).

يكون موضوعه أكثر كلية وتجرداً وشمولاً يكون أعلى، وما لا يكون بهذه المثابة بل يقتصر على الأشياء والظواهر العينية يكون أدنى[1].

10ـ نقد نظرية بوبر حول (قابلية التكذيب) في القضايا

إنّ كارل بوبر قسّم القضايا إلى: علمية وغير علمية، وجعل قضايا الأخلاق والكلام والفلسفة والقانون ضمن القضايا غير العلمية. والمعيار عنده في القضايا العلمية هو قابلية التكذيب (falsibility)، فالقضايا الكاذبة يكون كذبها نفسُه معياراً لكونها ذات معنى، فالكذب هو المِلاك والمعيار لإثبات القضايا العلمية.

كثير من القضايا العلمية تبقى في مرحلة الفرضيات وما دامت هكذا لا تكون لها صبغة علمية، نعم تصطبغ بالصبغة العلمية عندما نجرّبها ونأخذ منها نتائج إيجابية وقد نأخذ أيضاً نتائج سلبية، فإذا كانت القضية العلمية تحمل في طياتها السلب يكون هذا دليلاً على أنها ذات معنى، أما لو كانت النتائج مائة بالمائة إيجابية وإثباتية فتلك القضية لا تكون علمية. عندما نحكم على قانون علمي بالنفي يكون هذا دليلاً على أنّنا أدركنا معناه.

الجواب: يمكننا نقد نظرية بوبر من وجهين: الجواب النقضي، الجواب الحلّي.

أما الجواب النقضي: توجد قواعد وقضايا إيجابية بحتة غير قابلة للتكذيب وتكون علمية أيضاً، مثال ذلك: لو قلنا إنّ طائر دَدُوْ (dado) [طائر قد انقرض منذ مائتي سنة] موجود. هذه قضية تجريبية ولا يمكن نقضها أو تكذيبها، فلذا لم يكن التكذيب هنا معياراً للعلمية. وهكذا الحال في كثير من القضايا العلمية التي مُدَّعاها إيجابي ولا يمكن تكذيبه إطلاقاً.

الجواب الحلّي: نستعين هنا بقاعدة فقهية ذهب إليها البعض من أنّ الشهادة في العدميات غير مسموعة، وذلك أنّ الأمور العدمية أو السالبة لا تقبل التجربة، فلو أشرنا إلى ألف طائر وقلنا إنّه ليس طائر (دَدُوْ) يكون صحيحاً، لكنه لم يثبت عدم وجوده في أيّ نقطة من العالم، وكذا الحال في ما بعد الطبيعة، لأنّ الشهادة على النفي والسلب غير مقبولة ولا معنى لها[2].

كما أنّ تقسيمه للقضايا إلى علمية وغير علمية غير صحيح وليس منطقيّاً، لأنّ المنطق ينقسم إلى منطق الصورة ومنطق المادة، ولا يجوز الخلط بين أحكام كل واحد منهما، فلو قسّمنا القضايا إلى علمية وغير علمية لتعلّق هذا بمنطق المادة دون الصورة، والتقسيمات التي تقع في المنطق

[1]ـ (م ن: 93 – 94).

[2]ـ (فلسفه تحليلي: 85 – 87).

الصوري كلها عمومية من دون فرق في الأمور العلمية وغير العلمية، إذ الأركان الرئيسة فيها هي الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فلا يمكن فصل القضايا العلمية عن غير العلمية لأن الصورة واحدة وإن اختلفت المادة فإنها قد تكون عدداً أو طبيعة أو ما بعد الطبيعة[1].

11ـ الرد على الفنومينولوجيين:

إنّ مبحث الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية يجيب عن إشكال الفنومينولوجيين أمثال هسّرل، لأنّهم يعتقدون بوجود حد فاصل بين الذهن والعالم الخارجي، وهذه الفاصلة لا تمتلئ إطلاقاً ولا طريق لنا إلى عالم خارج الذهن، وما نراه من الحقائق هو (فنومينو) الذهن لا الواقع العيني. إنّ جميع الكون ظهورات في ذهننا، أما (النومينو) الذي هو الوجود في نفسه فلا طريق لنا إليه لأنّه بمجرّد ما يدخل (النومينو) إلى الذهن يتحول إلى (فنومينو).

ولكن الفلسفة الإسلامية تجيب عن هذه الشبهة، قال السبزواري:

" للشيء، غير الكون في الأعيان، كونٌ بِنفسه لدى الأذهان".

لكل شيء وجودان: وجود في الخارج الطبيعي والمادي، ووجود في الذهن (الوجود العلمي) وتوجد بين هذين الوجودين المماثلة لا العينية، الوحدة والعينية متعلقة بماهية هذين الوجودين، وعلى سبيل المثال: إنّ شخصاً عنده لباسان لباس للّيل ولباس للنهار مع أنّ حقيقته واحدة لا تتغير بتغيّر اللباس فالوجود الذهني والوجود الخارجي بمثابة اللباسين لتلك الحقيقة، فالحقيقة عندما تدرك تخلع اللباس الخارجي وتلبس لباساً آخر، فالفرق بين العالم العقلي والعالم العيني الحقيقي هو أنّ كل حقيقة تظهر بلباس وجودها الطبيعي في عالم الطبيعة، وتلك الحقيقة بعينها تظهر بلباس وجودها الذهني في الوجود العلمي.

وخطأ الفنومينولوجيين هو أنّهم زعموا أنّ واقع كل شيء هو وجوده الخارجي والعيني لذا لا يمكن أن يدخل الواقع في ذهننا، إنّهم لم يصوروا الوجود الخارجي أو الذهني كاللباس.

والخلاصة: إنّ حقيقة الأشياء شيء واحد؛ تارة ينوجد في الخارج بلباسه العيني الخارجي وله آثار خارجية، وتارة ينوجد في الذهن وله آثار ذهنية، وبناء على هذا لا بد من ترك التقسيم إلى (نومينو) و(فنومينو)، فما يقال من أنّ الحقيقة بوجودها الخارجي لا تدخل إلى الذهن وبما أنّها لا تدخل إلى الذهن لا نتمكّن من جلب حقائق الأشياء إلى الذهن والعلم بها فمعلوماتنا جميعاً لا

[1]ـ (م ن: 90).

تتعدى (الفنومينو)، هذه المقولة مردودة عند حكماء الإسلام إذ حقيقة الأشياء وماهيتها كما توجد في الخارج توجد في الذهن أيضاً[1].

مضافاً إلى أنّ كانط لم يفرّق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري، ففي العلم الحضوري (علم الذات بالذات) يتحد العلم والمعلوم، فلا يجري تقسيم كانط في العلم الحضوري.

11ـ نظرية الأوصاف عند رسل:

إنّ نظرية الأوصاف عند راسل وإن اقتصرت على الوجودات الشخصية، لكن أبعادها قد تجاوزت ما كانت عليه بشكل كبير.

من المسائل المطروحة منذ بداية القرن العشرين السؤال عن ظواهر الطبيعة، وهل هي التي تعبّر عن معلوماتنا تماماً، أي هل علومنا تنحصر في الظواهر الخارجة عن الذهن، أو يمكن أن تكون هناك علوم أخرى تفوق الظواهر؟! وبعبارة أخرى هل ينحصر توصيفنا وفهمنا بالأمور التي لها وجود عيني خارجي فقط، أو نحن نتمكن من توصيف وفهم ما لا تحقّق عينيّاً له أيضاً؟!

ذهب الفلاسفة الجدد إلى عدم امكانية فهم وتوصيف ما لا تحقق خارجيّاً له، ولو وصفنا ذلك لكان وصفنا غير مفهوم ولم يكن من العلوم، فكل قضية سواء أكانت صادقة أم كاذبة لا بد من أن يكون موضوعها متحققاً في الخارج كي تكون علمية.

مِمَّن ذهب إلى هذه النظرية راسل وكثير من التجريبيين، ومثالهم المعروف (إنّ ملك فرنسا عالم) والحال أن فرنسا لم تكن مِلكية حتى يكون لها ملك، فهذه القضية بما أنّها لا تحكي عن شيء مطابق وموجود في الخارج لا تكون مفهومة وهي غير معقولة، فعند راسل يجب تحقق موضوع جميع التوصيفات في الخارج كي تكون القضية قضية[2].

في المقابل قد انبرى بعض فلاسفة الغرب للإجابة عن هذه الشبهة، حيث ذهبوا إلى عدم اقتصار معلوماتنا على ما هو متحقق خارجاً، فلنا معلومات ليس لها ما بازاء خارجي، وهي مع هذا صادقة وتعدّ من علومنا، من جملة هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف الألماني المعروف ماينونج، ويمثّل لمدّعاه بقضية: (هذا الجبل الذهبي من ذهب) فانّها قضية صادقة وتعدّ من علومنا. وطبقاً لقواعد المنطق من أنّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية، ينتقض استدلال راسل بهذه الموجبة الجزئية[3]

[1]ـ (جستارهاي فلسفي: 417 – 422).
[2]ـ (هرم هستي: 79 – 82).
[3]ـ (م ن: 82 – 83).

وذلك أنّه يقول على نحو السالبة الكلية: (ليس لنا إطلاقاً أي معلومات خارجة عن الحسّ والوجود العيني) فتأتي الموجبة الجزئية عندماينونج لتنقض منطقيّاً استدلال رسل.

لكن يعترض راسل ويقول إنّ هذه القضايا تعد من القواعد القاموسية لا المنطقية، إذ إنّ قواعد وقاموس اللغات لا علاقة له بالوجود الخارجي، بل تصدق في محيط الألفاظ حصراً وتكون من قبيل شرح اللفظ، فلو صحّ هذا للزم التناقض كما لو قلنا: (إنّ مسجد مدينة ليما كبير) والحال أنّ ليما ليس فيها أيُّ مسلم فلا مسجد فيها إطلاقاً، ثم يأتي شخص آخر ويقول: (إنّ مسجد مدينة ليما ليس بكبير) وبما انّ اجتماع النقيضين محال يعني لا يمكن أن يكون مسجد ليما كبيراً وصغيراً في الوقت نفسه لا بد من أن يصدق أحد المتناقضين، فاذا ثبت أحدهما يعني أنّ هناك مسجداً في ليما، والحال أنّها كما قلنا لا تحتوي على أيّ مسجد[1].

يجيب الدكتور الحائري عن إشكال راسل في اجتماع النقيضين ويقول: هاتان القضيتان غير متناقضتين لأنّ القضية السالبة هنا ترجع إلى (الموجبة السالبة للمحمول) فيرتفع التناقض، فلو كانت إحدى القضايا سالبة والأخرى موجبة للزم التناقض، لكن إذا كانت إحداها موجبة والاخرى موجبة أيضاً أو معدولة أو موجبة سالبة للمحمول، فلا تناقض بين القضيتين ولكنهم لمّا لم يلتفتوا إلى هذا جعلوا جميع القضايا التحليلية على غرار القواعد اللغوية وعلم المعاني الراجعة إلى الألفاظ التي لا علاقة لها بالواقع الخارجي.

لكن نحن في الفلسفة الإسلامية أسسنا القاعدة الفرعية وأفادتنا أمور كثيرة، حيث تقول القاعدة إنّ "ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثُبَت له لا الثابت"، فاذا كانت القضية ذهنية كان المثبت له ذهنيّاً، وإذا كانت خارجية كان المثبتُ له هو ذلك الموضوعَ الخارجيَّ نفسَه. وذلك أنّنا إذا أردنا وصف أيّ شيء فإنّ ذلك يستلزم إثبات الوجود لذلك الشيء في مرحلة من المراحل، أمّا ذلك الوصف نفسُه الذي نصفه للمثبت له فلا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج، والموضوع في القضية التوصيفية يلزم أن يكون إما موجوداً أو مفترض الوجود[2].

نحن هنا نؤكد عبارة (لا الثابت) في القاعدة الفرعية، بمعنى عدم لزوم تحقق الوجود العيني الخارجي (للثابت). (الثابت) من الأحكام والأوصاف، فهذه الأوصاف قد تكون من المعقولات

[1]ـ (م ن: 87 – 88).
[2]ـ (م ن: 90 – 91).

الثانية حيث لا مطابق لها في الخارج، فإنّ عروضها يكون في الذهن واتصافها يكون في الخارج، وقد تكون من المعقولات الأوّلية حيث لها مطابق في الخارج فإنّ عروضها واتصافها يكونان في الخارج كالبياض مثلاً.

أما إصرار راسل على جعل المثبت له في مثال (ملِك فرنسا ومسجد ليما) من القواعد اللغوية التي ليس لها واقع في الخارج فهو في غير محله وخللٌ منطقي، إذ هذه القواعد لها معنى تصوري أو تصديقي حتى لو كانت كذبا، أما القضايا الفاقدة للموضوع الحقيقي فإنّها ليست قضايا ولا معنى لها بخلاف ما نحن فيه، فكان على راسل بناء على مذهبه إنكار أن يكون لمثاله (ملك فرنسا عالم) معنى في قواعد اللغة أيضاً والحال انّه لم ينكر هذا.

ولكن هذه القضايا محلولة عندنا على ضوء القضايا اللاَبَتِّيَّة التي ابتكرها ملا صدرا حيث يكون موضوعها مقدر الوجود، فتكون من حيث القواعد اللغوية صحيحة أما من حيث الانطباق على الواقع الخارجي فهي غير صادقة[1].

لقد قسّم ملا صدرا القضايا إلى:

قضايا بتّية (أو حملية) حيث ننسب المحمول للموضوع بشكل قاطع ولا بد أن يكون الموضوع متحققاً خارجاً.

القضايا الشرطية حيث لا نحكم فيها بشكل قاطع بل حكمنا مشروط بشرائط.

القضايا اللابتّيّة حيث لا هي حملية ولا شرطية، يوجد فيها شرط وجزاء لكنهما لا يرجعان إلى النسبة بين المقدم والتالي، بل يرجعان إلى الموضوع نفسه والتالي نفسه سواء أوُجدا أم لم يُوجدا.

ففي مثال: (بحر من زئبق بارد بالطبع) نقول: إذا افترضنا تحقّق بحر من زئبق في الخارج لكان هذا البحر الموجود موصوفاً بأنه بارد بالطبع، وكذا في مثال (هذا الجبل الذهبي من ذهب) فعند هذا الافتراض يكون المثبت له موجوداً وتكون هذه القضية صادقة منطقيّاً، إذ لا إشكال في افتراض الوجود للمحالات واتصاف ذلك الوجود المفروض بأوصاف، فالقاعدة الفرعية تلزمنا بوجود المثبت له، ولكن لا تلزمنا أن يكون وجوده بَتّيّا وقطعيّاً، فالقضايا التي لا وجود خارجيّاً لها ترجع إلى القضايا اللابتّيّة[2].

[1]- (م ن: 93 – 95).
[2]- (م ن: 95 – 100).

12 لغز راسل:

طرح راسل مسألة في الأجناس والأنواع عرفت بلغز راسل، وهي أنّ بعض الأجناس لم تشتمل على أفرادها، مثلاً الكلي الطبيعي للإنسان هو النوع الطبيعي للإنسان وليس هو شخصَ الإنسان، إذ الشخص هو زيد وبكر وعمرو، ثم نسأل عن جنس الأجناس بأنّه هل هو جنس أيضاً أم لا؟ فيرى راسل أنّ جنس الأجناس لو كان جنساً لم يكن جنس الأجناس بل كان من أفراد الأجناس، وإذا لم يكن جنس الأجناس (جنساً) أي لم يكن جنساً كسائر الأجناس فلا يكون (جنسُ الأجناس) جنساً بمعنى أنه يلزم من عدمه وجوده ومن وجوده عدمه.

في مقام الإجابة نستعين بنظرية صدر المتألهين ونقول: إنّ جنس الأجناس جنس بالحمل الأوّلي الذاتي لا بالحمل الشايع الصناعي، إذ إنّه ليس فرداً من أفراد الجنس بل هو الجنس بعينه، وليس جنساً بالحمل الشايع الصناعي[1].

فهرس المصادر:

هرم هستي، الطبعة الثالثة عام 1385 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

كاوش هاي عقل عملي، الطبعة الثانية 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

كاوش هاي عقل نظري، الطبعة الرابعة 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

جستارهاي فلسفي، الطبعة الأولى 1384 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

علم كلي، الطبعة السادسة 1394 ش، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفه إيران.

فلسفه تحليلي تقريرات بحوث الشيخ الحائري بقلم عبد اللّه نصرى، الطبعة الأولى 1385 ش، نشر علم.

علم حضوري، الطبعة الاولى 1395 ش، نشر علم.

متافيزيك، الطبعة الأولى 1360 ش، نشر نهضت زنان إيران.

شرح اصول الكافي، الطبعة الأولى 1391 ش، نشر حكمت.

[1]ـ (هرم هستي: 273 – 276).

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

الله وغرضية العالم

النظام الأخلاقي كغاية عليا للاجتماع البشري

والتر ستيس

اللّه وغَرَضِيَّة العالم

النظام الأخلاقي كغاية عليا للاجتماع البشري

والتر ستيس[*]

كانت صورة العالم في العصر الوسيط خليطاً من الأفكار العلمية والفلسفية، فالنظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) هي نظرية علمية الطابع، ما دامت تنتمي إلى علم الفلك. لكن إذا ما ترك المرء جانباً المفاهيم العلمية، فسيجد نفسه تلقاء مثلث مترابط من الأفكار الفلسفية الرئيسية هي: الله، وغرضية العالم، والنظام الأخلاقي لهذا العالم.

في هذه المقالة للفيلسوف الأخلاقي الأميركي ولترستيس درسٌ معمَّقٌ لهذه الجدلية المثلثة الأضلاع، وبيان مآلاتها المعرفية كما ظهرت في حقول الاشتغال الفلسفي بمسائل الإلهيات في الغرب.

المحرر

إذا ما شرعنا بأية طريقة في محاولة حل المشكلات التي يعانيها عصرنا فإن أول شيء جوهري ينبغي أن نقوم به هو أن نحدد بدقة قدر المستطاع معاني المفاهيم، التي ورثتها ثقافتنا، التي هبطت إلينا من تراث الماضي ووضعت لنا المشكلات.

الفكرة الأولى هي فكرة الله، والشيء المهم بالنسبة إلينا أن نفهم ماذا تعني هذه الكلمة التي ورثناها من عصور موغلة في القدم، في أذهان الناس. وبعبارة أخرى نريد أن نعرف ما هو نوع الوجود الإلهي الذي نؤمن به.

---

*ـ فيلسوف أميركي من أصل بريطاني 1886 - 1949.

ـ النص مستلّ من كتاب ستيس "الدين والعقل الحديث" ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير ـ بيروت 2009.

والنقطة الأساسية التي ينبغي لنا أن نركز فيها هي أن الناس يعتقدون أنه إله مشخص أعني أنه عقل واعٍ أو روح.

وهذا يعني أن عقل الإله أشبه ما يكون بالعقل البشري، فهو يضع الخطط، وله غرض ولا بد أن يكون وعياً، ولا بد كذلك أن يكون لديه أفكار وتصوّرات وربما انفعالات وعواطف أيضاً: كالحب، والغضب، برغم أنها ليست أحاسيس مادية (فيزقية) ما دام اللّه روحاً مخلصاً خالصاً وليس له جسد ماديّ، ربما لا يقول اللاهوتيون بهذه الأمور تماماً، لكن المهم أنه يستحيل التفكير في عقل ما على الإطلاق إلا ببعض هذه المصطلحات.

وقد يرى بعض المثقفين أن كلمات سيكولوجية مثل "فكرة" و"غرض"، و"تصور"، و"انفعال" و"عاطفة": لا تقال عن اللّه إلا بمعنى مجازي أو رمزي وأن عقل اللّه في الحقيقة لا بد أن يكون مختلفاً أتمّ الاختلاف عن أي عقل معروف لنا، لكن تظهر في هذه الحالة مشكلة ما إذا كان استخدام هذه الكلمات النفسية تنطبق على اللّه يحمل أي معنى. وتظهر مشكلة ما إذا كنا سنطلق على اللّه لفظ العقل أو الروح أو أن ننسب إليه غرضاً من خلق الإنسان أو العالم، يحمل أي فكرة صحيحة لعقلنا على الإطلاق. إن المرء قد يستخدم كلمة أو جملة بطريقة مشروعة ماماً، بطريقة رمزية أو مجازية، غير أنه يستطيع أن يقول في هذه الحالة ما الذي يقصده المعنى غير المجازي.

ففي استطاعتك مثلاً أن تتحدث عن "بحر من الاضطرابات"، فإذا سُئلت كيف تشكل الاضطرابات بحراً ففي استطاعتك تفسير ذلك بأن كلمة "بحر" المستخدمة هنا هي استعارة أو مجاز لتعني هنا الكثرة وطابع التعدد، أو ربما الطبيعة الطاغية للاضطرابات وأنت بهذا الشكل تقدم المعنى الحرفي. والقاعدة هي أن الاستعارة يكون لها معنى لو كان في استطاعتك تقديم المعنى الحرفي لها. لكنك إذا لم تستطع فإنها في هذه الحالة تكون مجرد "استعارة" لا معنى لها.

ولو قال شخص ما عن موضوع ما "هذه شجرة"، ثم أضاف إلى ذلك أنه لا يعني بكلمة "شجرة" شيئاً مما نسميه عادة بالأشجار، وإذا لم يستطع في الوقت نفسه أن يقول بأي معنى آخر يستخدم كلمة "الشجرة"، كان من الواضح أن استخدامه لكلمة الشجرة لا معنى له على الإطلاق. ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك مع الكلمات السيكولوجية التي تستخدم عن الله. فأما أن تعني، عندما تنطبق على الله، نفس ما تعنيه عندما تنطبق على البشر، أو إذا كانت استعارات ومجازات، فلا بد من أن يكون في استطاعتنا أن نقول ما هو المعنى الحرفي لهذه الاستعارات أو أنها لن تعني شيئاً على الإطلاق.

وليس الهدف من هذه الملاحظات "الشك" أو السخرية من فكرة اللَّه بوصفه روحاً، بل إن علينا مواجهة المشكلات المضمنة في تفكيرنا، وقد يقال إن الطبيعة الحقيقية لله تجاوز التصوّر البشري، وليس في استطاعتنا أن نقدم المعاني الدقيقة للكلمات التي نستخدمها بطريقة تقنع عالم المنطق، ومع ذلك فكلمات مثل "الروح" و"الغرض" وما إلينا تشير إلى معاني ما ليس في استطاعتنا أن نقدّم لها تعبيراً واضحاً عن طريق اللغة، وربما كان في ذلك شيء من الصحة.

لكن ما أحاول الآن القيام به هو تمييز ما الذي تعنيه وتتضمنه أفكار الناس البسطاء وكلماتهم بغض النظر عن الفكر العميق عند الصوفية واللاهوتيين وما الذي يؤمنون به عندما يقولون إنهم يؤمنون بالله بوصفه عقلاً أو روحاً، فلا شكّ في أنهم يؤمنون بما تتضمنه كلماتهم منطقياً، وهو أن اللَّه وعي له سيكولوجيا تشبه أساساً سيكولوجيا البشر، ومن ثم فمن الصواب أن تُنسب إليه العمليات العقلية التي تدل عليها كلمات مثل "فكرة"، و"تصور" و"غرض"، و"حب"، و"غضب".. ولا شك في أن عقل اللَّه يُنظر إليه على أنه أعظم وأشمل وأقوى وأكثر حكمة من العقل البشري ومن هنا كان الحديث عن حكمة الله، وعلم الله، وحب الله، وقوته وقدرته ولكنه لا يزال برغم ذلك من الضروري أن يشبه العقل البشري.

ولا شك في أن اللاهوتيين والفلاسفة كانوا على وعي بالصعوبات الضخمة التي تكتنف هذا التصور التشبيهي المألوف لله الذي يربط بينه وبين الإنسان، ولهذا حاولوا أن يستبدلوا به تصوّراتٍ أخرى أشدّ عمقاً، وكان لهم في ذلك جدارة فلسفية عظيمة جداً، غير أنه يستحيل عليهم أن يفلتوا تماماً من النزعة التشبيهية، فلو أنك اعتقدت أن الله، بأي معنى، شخص وعقل أو روح، مهما كنت على وعي بقصور هذه الكلمات، وبالغاً ما بلغت محاولاتك لتجنب معانيها الفجة المألوفة على نحو ما تنطبق على الموجودات البشرية.

فليس في استطاعتك أن تتجنب النزعة التشبيهية للإنسان، وليس في استطاعتك أن تتجنب تصوّر اللَّه من منظور العقل البشري. لأنك لا تملك مواد أخرى تستطيع أن تصوغ منها تصورك الله. وباختصار فإن فكرة اللَّه لا بد بالضرورة أن تكون تشبيهية.

وليس معنى ذلك أن نقوم بعملية نقد، فقد تكون النزعة التبشبيهية صحيحة، وقد لا تكون، وتظل المشكلة أمامنا مفتوحة تماماً بلا تحيّز تماماً من أي شيء مما سبق لنا قوله. وما هو ظاهر في الوقت الحالي هو ببساطة ما يلي: إن الناس الذين يؤمنون بالله يؤمنون أنه عقل لا بد أن يكون واعياً لديه

وهذا ما تعنيه فكرة الله، وما كانت تعنيه بالنسبة لعقل العصر الوسيط هو ما تعنيه بالنسبة لنا الآن، ومن الواضح أن ذلك ما تعنيه بالنسبة للديانة الشائعة الآن، حتى إذا ما حاول اللاهوتيون والفلاسفة تنقية الفكرة فلن يستطيعوا تجنب بعض عناصر النزعة التشبيهية.

لقد خلق اللَّه العالم في لحظة ما في الماضي كانت بالنسبة لإيمان العصور الوسطى منذ بضعة آلاف من السنين مضت. أما بالنسبة للعقل الحديث فلا بد أن تكون منذ بلايين السنين الماضية. والواقع أن لا أهمية للحقبة الزمنية التي انقضت منذ خلق الكون بالنسبة لسياقنا الحالي. فالنقطة التي ينبغي أن نوجه لها الانتباه أن كلمة "الخلق" إما أن يكون لها معنى في اللغة الإنجليزية الدارجة أو لا يكون لها معنى على الإطلاق: فإن تخلق يعني أن تصنع، والبشر يصنعون المنازل، والآلات، والأثاث، ولقد صنع اللَّه العالم بهذا المعنى تماماً.

والحجج نفسها التي تُستخدم في حالة كلمة "العقل" تستخدم عن الله، ولا بد أن يكون لها معناها الدارج أو أن تكون بغير معنى، وقل مثل ذلك في كلمة "الخلق"، فهي إذا ما استخدمت بالنسبة لله، فلا بد أن تعنى بالطريقة نفسها، ولنفس الأسباب معنى مألوف أو أن تكون بغير معنى. ومعنى ذلك أن اللَّه صنع العالم بنفس المعنى الذي يصنع به البشر منازلهم، والفارق الوحيد هو أن اللَّه خلق العالم من العدم في حين أن الناس تصنع ما تصنعه من مواد موجودة سلفاً.

غير أن هذا الاختلاف لا يمثل أية مشكلة أمام العقل، وعلى الرغم من أننا لا نملك القدرة على صنع شيء ما من العدم، فإن الفكرة، مع ذلك، يسهل فهمها، وصنع شيء من مواد موجودة سلفاً لا يعني شيئاً سوى العزم على إخراجه إلى الوجود، وعندئذٍ يظهر إلى الوجود. ونصوص سفر التكوين التي جاء فيها "وقال اللَّه ليكن نور، فكان نور" (الإصحاح الأول: 3) تعبر بدقة عن هذه الفكرة. أما القول بأننا أنفسنا لا نستطيع أن نفعل شيئاً كهذا، لا يمنعنا من أن نفهم ما الذي نعنيه بقولنا إنّه تمّ أو كان قد تمّ. إن ما يبدو أن الساحر يفعله عندما يستخرج شيئاً من صندوق فارغ هو بالضبط ما فعله الله. وتلك هي الفكرة الأساسية الأصلية لخلق العالم، برغم ما يبذله المثقفون من جهود لتنقيتها أو تعديلها.

الفكرة الثانية التي علينا الآن أن نناقش معناها هي فكرة "الغرض" عندما تطبق على العالم، والمحاولة المترتبة عليها لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً غائياً. وكلمة "الغائي" تعني "الغرضي"، والتفسير الغائي للظواهر يعني تفسيرها من منظور الغرضية، وهكذا إذا ما اقترف الإنسان جريمة السرقة، فإن عمله يكون حدثاً من أحداث الطبيعة تماماً مثل ومضة الضوء في ظاهرة البرق، ومن ثم

فإن علينا أن نبحث عن تفسير لهذا الحدث وللحدث الآخر على حد سواء، وربما تساءلنا لماذا وقع هذا الحدث سواء أكان "البرق" أم "السرقة". فإذا ما فسرنا السرقة بأن الرجل كان جائعاً فسرق النقود "بغرض" شراء الطعام، فإن ذلك يسمى تفسيراً غائياً، و"التفسير الغائي" يقابل، في العادة، التفسير "الآلي أو الميكانيكي"، فتقديم تفسير غائي لحدث، يعني تحديد "غرض له" أما تقديم تفسير آلي للحدث، فإنه يعني تقديم سبب له.

ويمكن أن يُقال أيضاً إن التفسير الآلي يعني تفسير الظواهر عن طريق قوانين الطبيعة، ولأن تفسير قوانين الطبيعة هو نفسه التفسير عن طريق الأسباب، فالقول بأن الماء يتجمد طبقاً للقانون الذي يقول إنّ الماء يتجمّد في درجة حرارة كذا، وإنّ سبب تجمده هو درجة كذا وكذا من درجات الحرارة هما شيء واحد.

فإذا ما عُدنا إلى التفرقة بين التفسير الغائي والتفسير الآلي فإن علينا أن نتأمل الحالة الآتية: أفرض أننا شهدنا رجلاً يتسلّق جبلاً، فقد نسأل لماذا يتسلّقه، ونحن في هذه الحالة نسأل عن تفسير لهذا الحدث، وهناك إجابتان مختلفتان عن هذا السؤال تبدو كل منهما معقولة، فقد يقول قائل: إنه يتسلق الجبل لأنه يريد أن يشاهد المنظر من فوق قمته، وذلك تفسير غائي لحادث التسلّق، وقد يجيب عالم النفس عن السؤال بسلسلة من الأسباب والنتائج بحركة أرجل هذا الإنسان، فالطعام الذي تناوله تسبب في إحداث طاقة اختزنت في أجزاء معينة من جهازه العصبي، ثم تسبب مثير خارجي في إطلاق هذه الطاقة، ثم في إحداث تيارات عصبية تسببت في إحداث تقلصات وارتخاءات لعضلاته، وتسببت في النهاية في دفع جسده إلى أعلى الجبل ويسمى ذلك بالتفسير الآلي أو الميكانيكي لحركات هذا الرجل.

وينبغي لنا أن نلاحظ من زاوية المصطلحات فحسب أن كلمة آلي أو ميكانيكي تستخدم حينما يكون التفسير عن طريق الأسباب، سواء أكان الموضوع الذي يتحرك هو ما نسميه عادة باسم الآلة أم لم يكن، وذلك واضح من مثل الرجل الذي يتسلّق الجبل.

وكضرب من تأكيد الطبيعتين المتعارضتين لهذين النوعين من التفسير، ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأسباب تدفع الحدث من الخلف، وأن الأغراض أو الأهداف تجر الحدث وراءها من الأمام، في سلسلة من الأسباب والنتائج تتبع الواحدة منها الأخرى في سلسلة زمانية، فأنا أبتلع السمّ أولاً ثم يسري السمّ في دمي ويعمل على تجليطه، ثم أموت، وفي حالة تسلّق الجبل يأتي المثير أولاً ثم تحدث بعد ذلك تقلصات العضلات.

غير أن المفكرين افترضوا أنه في حالة التفسير الغائي فإن الغرض أو الهدف يأتي بعد الحدث في الزمان وليس قبله كما يحدث للسبب، فرؤية المنظر من فوق الجبل التي هي هدف من تسلّق الرجل للجبل تظهر إلى الوجود بعد ان تكتمل عمليّة التسلّق بالفعل، وبهذا المعنى قيل إن السبب يدفع الحدث في الماضي في حين أن الغرض يجر الحدث من المستقبل.

وهذا الجدال، الذي لا مبرر له، هو برغم ذلك أحد العناصر الهامة بالنسبة لنا التي ينبغي أن نفهمها، فقد ساهم في إذاعة وانتشار الإيمان بأن التفسير الغائي والتفسير الآلي متعارضان بطبيعتهما ويطرد الواحد منهما الآخر، فإذا كان التفسير الآلي صحيحاً، فلا بد أن يكون التفسير الغائي كاذباً والعكس. وهي وجهة نظر سوف نعترض عليها، والنزاع أو الجدال لا مبرر له لأن مصدره خلط بسيط بين فكرة الغرض وفكرة الهدف، فعندما يتسلّق إنسان الجبل فإن هدفه يكون، وهذا حقّ، موجود في المستقبل، فالهدف هو الرؤية الفعلية للمنظر وهو ما لن يحدث حتى يصل الرجل إلى قمة الجبل.

لكن الغرض الذي دفعه إلى تسلّق الجبل هو شيء يتّسم به الرجل وهو يتسلق الجبل، أو بعبارة أصحّ، قبل إن يبدأ عملية التسلّق، وهو أمر يصعب أن يتحدّ في هوية واحدة مع الرغبة في رؤية المنظر التي كانت عنده قبل أن يقوم بعملية التسلّق التي ظلت تحثّه في إصرار بينما هو يتسلّق، والاعتقاد بأن هذين التفسيرين ضدان يطرد بعضهما بعضاً بحيث لا يمكن أن يكونا معاً صادقين في وقت واحد، هو جزء من السبب (وليس كل السبب) الذي جعل كثيراً من رجال العلم يحكمون أحكاماً مبتسرة ضد التفسيرات الغائية ويعتبرونها غير علمية.

وقد يقال لكن الحدث يمكن تفسيره تفسيراً تاماً وكاملاً عن طريق الأسباب، وأفرض أننا قد عرفنا جميع الأسباب التي تتحكم في مجموعة من الظواهر، ولتكن أ، ب، جـ، د. فلو أن هذه كانت قائمة كاملة فسوف يعد ذلك تفسيراً تاماً وكاملاً، وهو أيضاً تفسير آلي ما دام لا يذكر شيئاً سوى الأسباب، وليس ثمّة فرصة إذن ولا ضرورة لأي تفسير آخر، وأي محاولة لإقحام الأغراض أو الأهداف، أو أية أسباب أخرى سوف يؤدي إلى خلط واختلاط بغير نظام لتصوّرات لا لزوم لها.

صحيح أنّ إقحام فكرة الأهداف المقبلة في التفسير تؤدي إلى مثل هذه النتيجة، ما دامت الأهداف تكمن في مستقبل الحدث ولا يمكن، من ثم، أن تكون من بين الأسباب، لكن إدخال الأغراض بمعنى الرغبات الحاضرة من أجل أهداف المستقبل لن يكون له مثل هذه النتيجة، فهو ليس الرؤية الفعلية للمنظر المقبل الذي يفسّر التسلّق الحالي للرجل. فرغبته الحالية في تحقيق مثل

هذا الهدف هي التي تفسر سلوكه، أو هي على الأقل جزء من هذا التفسير، وهذا يعني أن الرغبة هي أحد الأسباب في حركته.

ولا شك في أن من بين هذه الأسباب الدوافع العصبية والتقلصات العضلية، غير أن الأغراض والرغبات تظهر أيضاً في مكان ما من سلسلة الأسباب، وذلك يعادل رد السبب الغائي إلى نوع من التفسير الآلي، فالتفسير الغائي لتسلق الرجل للجبل هو جزء من التفسير الآلي.

ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول بأن هذين النوعين من التفسير متناقضان لا يتفق أحدهما مع الآخر، ويبدو أن الأمثلة الشائعة أنهما لا يمكن أن يكونا كذلك، فمن الواضح أن الرجل يتسلّق الجبل بسبب التيارات العصبية والعضلات التي تدفعه إلى الأمام، لكن من الواضح أيضاً أن من الصواب أن نقول أنه يتسلّق الجبل بسبب أنه يريد أن يرى المنظر من فوق قمّته، وهذه الحقائق الواضحة لا يمكن أن يناقض بعضها بعضاً، ولو افترض أحد أنها تتناقض فلا بد أن نُرجع ذلك إلى خطأ ما. فمن الخُلف أن نتجادل في أن عليك أن تختار أحدهما دون الآخر.

صحيح أننا إذا ما سلّمنا بالتفسير الغائي فسوف تظهر صعوبات مفترضة حول التأثير المتبادل بين العقل والجسم، إذ يُفترض أن الرغبة أو الغرض هي شيء عقلي في حين أن التيار العصبي هو شيء عقلي في حين أن التيار العصبي هو شيء مادي، والمفروض فيما هو عقلي أنه غير مادي إذا ما سلّمنا بالرغبات من بين أسباب السلوك البشري والحيواني، ويبدو أننا بذلك نذهب إلى أن الأشياء غير المادية كالأغراض والأفكار نتائج مادية مثل حركة البدن، فكيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟

والجواب هو أنه توجد، بالقطع، مشكلات صعبة من هذا القبيل، ونحن لا نعرف حلها في الوقت الحاضر، فهناك مشكلة حول طبيعة العقل وحول علاقته بالجسم، وآراء ووجهات نظر مختلفة في هذه المشكلة، ويبدو بعضها مقبولاً ولكنها كلها نظرات وخواطر أكثر منها معلومات ومعارف. لكن ليس ثمة نظريات في الأمور التي نجهلها تحتم علينا أن ننكر الوقائع البسيطة أو الحقائق الواضحة.

ومن الحقائق الواضحة أن للناس، والحيوانات، رغبات وأنها تتحرك عن طريق أغراضها، وأن هذه الرغبات والأغراض تفسر، في حالات كثيرة، سلوكها أو هي جزء من هذا التفسير، فمن الحمق أن ننكر أنني عندما أكون جائعاً أرغب في الطعام، وأنني عندما أخرج من مكتبي لأتناول غذائي فإن غرضي من الخروج هو إشباع الجوع وأن ذلك تفسير معقول وصحيح لسلوكي. وسيظل ذلك صحيحاً سواء استطعت أن أقول ما هو العقل أو لم أستطع، أو ما هي الرغبة أو كيف يرتبط العقل بالبدن.

حين أن تحرك الناس عن طريق الأغراض هو حقيقة واضحة، فإن القول بأن العقول والرغبات والأفكار هي أمور "غير مادية" ليس حقيقة واضحة بل هو نظرية تأملية قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة، وقل مثل ذلك في النظرة المادة التي تقول إنّ العقول والرغبات والأفكار هي أشياء مادية وإنّها يمكن أن تردّ، فلن يكون ثمة مشكلة في القول بأن الرغبة يمكن أن تسبب حركة الجسم، ما دام ذلك لن يكون أكثر من حالة لإحدى الظواهر الفيزيقية التي تسبب حركة الظاهرة الأخرى.

لكن إذا لم يكن من المستطاع ردّها إلى وظائف فيزيقية، فإن علينا في هذه الحالة أن نسلّم بأن سبباً غير مادي يمكن أن تكون له نتيجة مادية، ولا يهم بعد ذلك مدى تناقص أحكامنا المبتسرة، ولا يهم قدر التعديلات التي نحتاج إليها في علمنا الطبيعي ونظرتنا إلى العالم.

وربما اعتنقت سيكولوجيا سلوكية أو مادية أو ثنائية، لكن من الحمق على أية حال، أن تنكر أن الرغبات والأغراض وأنها من بين أسباب السلوك البشري وليس من النظرة العلمية في شيء أن تنكر حقائق معروفة لا لسبب إلا أنها تبدو متعارضة مع نظرية تأملية تؤمن بها.

والحقيقة التي يزدريها أو يرفضها كثير من السيكولوجيين والعلماء وهي كلمة "الغرض" يتمنون الخلاص منها ومحوها من قاموس مفرداتهم هي مثال صارخ على ما يأخذ به العلماء أحياناً، من منظور غير علمي، فالرغبة في حذف التفسيرات الغائية من علم النفس ليست سوى حكم مبتسر.

علينا الآن أن ننتقل إلى ملاحظة أخرى ترتبط بالغائية، فهناك لَبْس فيما يتعلّق بالتفسير الغائي ينبغي لنا إزالته إذا ما تتبعنا بعض المناقشات المتأخرة في كتابنا هذا ففي المثال الذي سقناه على "تسلّق الإنسان للجبل" نجد إنّ الغرض الذي يقدّم كتفسير لحركاته كامن في الموضوع المتحرك ذاته أعني داخل الإنسان، لكن لو قلنا إنّ للساعة غرضاً هو أن نبئنا بالوقت، فإننا بذلك نشير إلى الغرض الذي كان موجوداً في أذهان مَنْ صنعوا الساعة أو استخدموها، لكنا لا نعني بالغرض أنه موجود داخل الساعة نفسها أو إنّ لها عقلاً أو أن عقل الساعة هو الذي يحدد غرضها، ويبدو أن ذلك واضح كل الوضوح.

ومع ذلك فإذا لم نتذكره فسوف نقع في الخلط بسهولة شديدة. وهو يصبح أكثر أهمية عندما نطرح مشكلة هل للكون غرض؟ فقد افترض بعض الفلاسفة أن الكون في ذاته حي، بمعنى أو بآخر، ويمكن أن تكون له في ذاته أغراض، ولكن ما لم نؤمن بذلك فإن السؤال هل للكون غرض يجب أن يعني البحث عما إذا كان هناك موجود حي يرتبط بالكون على نحو ما يرتبط الصانع

بالساعة. ومن ثمّ فإذا كان للعالم غرض سواء أكان هو في ذاته حيّاً، أو كان هناك موجود حي هو الذي تتحكم أغراضه في الكون، وربما هو الذي صنعته، ويمكن أن نسمي النظرة السابقة بالغائية المحايثة Immanent والنظرة الثانية بالغائية الخارجية External ولقد اعتنق المفكرون النظرتين لكنهم لم يميزوا، عادة، بينهما أو يطلقوا عليها أسماء منفصلة، بل أشاروا إليهما معاً باسم التفسيرات الغائية للكون.

والتميز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الكائن البشري. وأحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث، هو أن الأول سيطر عليه الدين بينما سيطر العلم على العقل الثاني. ويمكننا الآن أن نضيف أن الدين ارتبط بصفة عامة بالغائية بينما ارتبط العلم بالآلية. وها هنا تعارض آخر بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث هو تأكيد الغائية عند الأول، والتشديد على الآلية عند العقل الثاني. قسمة أساسية للعقل الحديث استمدها من العلم هي أن نظرته في الأعم الأغلب آلية، وأنه ألقى بالنظرة الغائية إلى الخلف حتى إذا لم ينكرها تماماً، فمعظم علماء البيولوجيا آليون، ويميلون إلى رفض التفسيرات الغائية حتى بالنسبة إلى سلوك الموجودات الحيّة، ونفس الكراهية للغائية شائعة في علم النفس إذ ينظر عادة إلى إقحام فكرة الغرض على أنها عمل غير علمي.

ويقال أحياناً إنّ العلم توقف عن أن يكون آلياً تحت ضغط الفيزياء الحديثة ونظرية النسبية والكوانتم، غير أن ذلك خطأ يرجع إلى غموض كلمة "الآلية"، وإنْ كان من الصواب أن نقول إنّ هناك معنى علمياً خاصاً للكلمة يمكن أن نقول معه إنّ العلم كفّ عن أن يكون آلياً، ويمكن أن نجد هذه المعنى الخاص للكلمة في كتاب مثل "تطور علم الطبيعة" الذي ألّفه "أينشتين" مع "إيفلد"[1].

لكن ذلك لا علاقة له على الإطلاق بما نناقشه الآن. فأي تفسير من منظور الأسباب بالمعنى الذي نستخدمه لكلمة التفسير، أو أي تفسير من منظور القوانين الطبيعية وهو نفس الشيء لا يدخل تصوّر "الغرض" يسمى تفسيراً آلياً، فلا يحلم أحد من علماء الطبيعة بالتفسيرات الغائية للظواهر، وذلك أساساً بسبب إنكاره لوجود أغراض للأحداث.

غير أن هذه الأغراض تقع خارج نطاق العلم، فمهمة العالم أن يقدم تفسيرات سببية أو آلية، ومن ثم يكون علمه آلياً تماماً، وهو قد يقول في بعض الأحيان إنّ الحركة، ولتكن حركة الإلكترون لا

[1]ـ ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد المقصود النادي والدكتور عطية عاشور، وراجعه الدكتور محمد مرسي أحمد وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية. (المترجم).

تحكمها الأسباب، غير أن ذلك لا يعني أن تفسيره غائي بل معناه أنه لم يصل بعد إلى تفسير، وهكذا فإن تصوّر علم الطبيعة للتفسير لا يزال آلياً تماماً.

وربما كانت هناك نقطة أخرى في التفسير العلمي يحسن إضافتها، إذ قد يؤدي غياب الإشارة الواضحة إليها إلى سوء فهم. فيقال في بعض الأحيان إن فكرة الاعتماد الوظيفي قد حلّت محلّ فكرة السبب والنتيجة في العلم. فلم يعد العالم يفكّر في مسار الطبيعة على أنه منقسم إلى سلسلة من القطع الصغيرة المتمايزة التي يطلق على إحداها اسم السبب والآخر النتيجة، لكنه يؤمن بالمسار المتصل الذي يكون فيه الجزء الأخير معتمداً وظيفياً على الجزء الأول. ولا يعنينا ذلك في شيء، فمفهوم السبب والنتيجة ومفهوم الاعتماد الوظيفي متحدان، ويعبران عن فكرة واحدة، فيما عدا أن الأول فجّ نسبياً، بينما الثاني أكثر دقّة ونقاء، ولكن لغة الحس المشترك تقلّبه وتقنع به ولن تدخل في تفكيرنا أية أخطاء بصدده.

وليس من الضروري أن يلتزم الدين بما هو كذلك بالإيمان بأن هناك غرضاً للكون، ويمكن أن نسوق البوذية مثالاً على ذلك فهي إحدى الديانات الكبرى التي لا تؤمن به، لكنه سمة أساسية للإيمان في معظم الديانات ومنها المسيحية، بغير شك، التي تقول: إن اللَّه خلق العالم من أجل غرض ما. حتى أولئك الذين لا يؤمنون بالله إيماناً صريحاً قد يقولون في بعض الأحيان عن أشياء معينة: "إنه لا بد أن يكون هناك غرض ما من هذه الأشياء".

ومهما يكتنف هذه العبارة من غموض فمن الواضح أنها تحسّ نوعاً ما من الشعور الديني، فالنظرة الغائية إلى العالم، هي بصفة عامة، سمة من سمات الموقف الديني، تجاه العالم، برغم أنها قد توجد، في بعض الأحيان، عند أفراد لا يؤمنون بعقيدة غائية معينة، وليس للعالم عامة غرض فحسب بل للأشياء والأحداث الجزئية الموجودة فيه، فهي يمكن تفسيرها تفسيراً غائياً، وهي لذلك تتسم بطابع الديانة الغربية، ولا سيما ديانة العصور الوسطى، لقد فسرت ظاهرة "قوس قزح" تفسيراً غائياً عندما فُهمت على أنها تأكيد للإنسان بأن الجنس البشري لن يتعرض مرة أخرى للدمار عن طريق الطوفان، وهي تفسر تفسيراً آلياً عندما تفهم في ضوء قوانين علم الطبيعة، ولقد افترض العقل في العصر الوسيط غير أن تصور العالم على أنه تحكمه «الغرضية» لم يكن تصوّراً ابتدعته المسيحية، فلا شكّ في أن هذا التصوّر متغلغل في الديانة العبرية القديمة على نحو ما عرضها «العهد القديم». وإذا أردنا بدلاً من العودة إلى الوراء إلى الأصول العبرية في حضارتنا، أن نقتفي أثر المصادر الوثنية، فسوف نجد الشيء نفسه، وأشهر فلاسفة الإغريق القدماء: سقراط،

وأفلاطون، وأرسطو، طوروا مذاهب غائية في الميتافيزيقا، فأفلاطون في محاورة «فيدون» قال على لسان سقراط وهو ينتظر تنفيذ الحكم عليه بتجرع السمّ الكلمات الهامة الآتية:

«لقد سمعتُ أحدهم يقرأ في كتاب ذكر أن مؤلفه هو إنكساجوراس يقول فيه: إن العقل هو العلّة وهو المنظّم لكل شيء، ويضع كلاً منها في موضعه على أفضل نحو ممكن، ولشدّ ما اغتبطت لذكر ذلك الذي كان باعثاً على الإعجاب، وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلماً يبيّن لي كيف تنسجم الطبيعة مع العقل، فهو سوف يعلمني: علّة كل شيء على نحو يوافق ما أرغب فيه، وأنه سيذكر لي أولاً إن كانت الأرض مسطحة أم كروية، أو سوف يشرح بالتفصيل العلّة والضرورة في كل ذلك ولم كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الأفضل. وإذا قال لي: إن الأرض في وسط الكون، فسوف يشرح لي بالتفصيل إن كان الأفضل أن تكون كذلك، ولو برهن ذلك فلن أطلب أي نوع آخر من العملية. وكنت مستعداً الاستعداد نفسه بخصوص الشمس، والقمر، والنجوم الأخرى. ما دام سيعلمني على هذا النحو ما يخصّ سرعتها بقياس بعضها إلى بعض وانقلاباتها، وغير ذلك من الأحداث التي تتعرض لها، باختصار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل ما يفعل وأن ينفعل بما ينفعل به.. وهكذا يكشف في كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعي الخاص، ويبرهن في الكل الهدف العظيم للكون، لم أستسلم طويلاً لهذا الأمل، فلشدّ ما كانت خيبة أملي عندما عكفت بحماسة على كتابات انكساجوراس فوجدته بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها»[1].

وهكذا يظهر سقراط كفيلسوف يؤمن بأن وضع الأرض في السماء سواء أكانت في المركز أم لا وكذلك الأجرام السماء يمكن تفسيرها ببيان حقيقة تنظم هذه الموجودات، وأنها «في موضعها على أفضل نحو ممكن» وأنها أيضاً كلّها تخدم «الهدف العظيم للكون»، وقوله: إنه «لن يبحث عن أية علّة أخرى» أعني أنه لن يبحث عن أي تفسير آخر غير التفسير الغائي. ومعنى ذلك أنه أدرك التمييز بين التفسير الغائي والتفسر الآلي ورفض الأخير. وهذا واضح من أنه يقول بعد ذلك مباشرة: إن خيبة أمله كانت شديدة في انكساجوراس بمجرد ما اكتشف أنه بعد أن وعد بالتفسير الغائي في بداية حديثه يلجأ في نهايته إلى التفسيرات الآلية وحدها. يقول:

«أي آمال توقعتها، وأي حزن أصابني بعد خيبة الأمل! فكلما تقدمت في قراءة الكتاب وجدت فيلسوفاً لا يستخدم العقل ولا أي مبدأ من مبادئ النظام، لكنه يلجأ إلى الهواء، والأثير، والماء وأشياء

[1]ـ أفلاطون: محاورة فيدون 97 – 98.

أخرى غريبة. ولذلك خُيّل إليّ أن حالته تشبه حالة رجل يقول: إن سقراط في كل ما يعمله يعمل حساب العقل، ثم يأتي بعد ذلك ليقول وهو يفسر تفصيلات السلوك: إنني جالس الآن هنا لأن جسمي يتكون من عظام وعضلات، وإن العظام صلبة، وإن لها مفاصل تبعدها بعضها عن بعض. أما العضلات التي يمكن لها أن تتوتر وتسترخي فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذي يضم هذه جميعاً. وهكذا فإن العظام عندما تتحرك والعضلات في استرخائها وتوترها فإن ذلك يجعلني، على سبيل المثال، قادراً على ثني أطرافي الآن، وذلك هو السبب الذي يجعلني أجلس هنا في هذا الوضع المنحني.. مهملاً تقديم العلل الحقيقية ألا وهي أنه بعد أن رأى الاثينيون أنه من الأفضل أن أُدان، رأيت أنا من جانبي أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا وأن أتحمل الحكم الذي أصدروه..»[1].

وتوضح هذه الفقرة التفريقية بين التفسير الغائي والتفسير الآلي، ويصف الأخير بأنه التفسير الأدني، وليس التفسير «الصحيح» الذي يكمن في أغراض الاثينين، وفي غرض سقراط نفسه، وتقدم الرواية من منظور العضلات والمفاصل والعظام التي تفسر «لماذا يجلس سقراط في هذا الوضع المنحي» وذلك بالطبع تفسير آلي، وهو، إذا جاز لنا أن نستخدم الطابع البدائي لعلم الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) هو بالضبط نوع التفسير الذي يوصف بأنه «علمي» كما يقول علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس في يومنا الراهن.

معنى ذلك أن كلمات سقراط تقدم لنا تحيّزاً وميلاً نحو التفسير الغائي، ورفضاً للتفسير الآلي. ولقد أظهر عصرنا الحديث، بتأثير العلم، ميلاً لرفض الاتجاه الغائي وتحيّزاً للآلي. وما دام هذان النوعان من التفسير، كما بيّنا فيما سبق لا يتناقض الواحد منهما مع الآخر فإن كلا من التحيزين غير منصف.

ومع ذلك فإن ما يقوله سقراط يبدو لي أنه يستحق اللوم بسبب الفكرة التي يقولها والتي يحاول عصرنا الحديث استبعادها تماماً من مجال التفسير.

ونحن لا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت الفقرة التي اقتبسناها تمثّل رأي سقراط نفسه أو رأي أفلاطون راوي سيرته. غير أن أفلاطون في الفلسفة التي نسلّم جميعاً بأنها فلسفته يسود الباعث الغائي، فلو أننا وصلنا إلى أرقى درجات المعرفة بل لو كان لدينا، في الواقع، العلم بكل شيء لكان علينا، في رأيه أن نفهم كل شيء موجود في الكون من منظور ما يسميه «مثال الخير»، ويمكن أن نشرح ذلك بإيجاز:

[1]ـ محاورة فيدون 97 جـ، د، هـ.

نحن نقبل كوقائع فجّة أن للمكان ثلاثة أبعاد، وأن هناك ثلاثة أنواع من الزوايا: حادة، قائمة، ومنفرجة، وأن هناك نوعين من الأعداد: الفردية والزوجية. وأن الطبيعة وبنية العالم هي بصفة عامة على نحو ما نجدها ونحن نسلّم بهذه الحقائق: لكن لماذا تكون على نحو ما هي عليه؟ لماذا يكون للمكان ثلاثة أبعاد وليس له اثنان وعشرون؟ (وليس المهم أن ما نعرف العدد الصحيح)، فافرض أننا اكتشفنا كأمر واقع أن للمكان ستة أبعاد، فلن يكون ذلك جوابنا عن سؤال أفلاطون فسوف يظل يتساءل لمَ كان العدد ستة وليس سبعة أو سبعة عشر؟. بل المهم مهما كان العدد فهي حقيقة فجة لم يقدّم لها تبريراً، فلماذا يكون هناك ثلاثة أنواع من الزوايا، ونوعان من الأعداد..؟ وباختصار لماذا يكون العالم على نحو ما هو عليه وليس على أي نحو آخر..؟ وفي استطاعة المرء أن يتساءل الطريقة نفسها: لماذا يغلي الماء في درجة 100 مئوية ولا يغلي في درجة أخرى؟ وهذا بالضبط هو نوع الأسئلة الذي تصفه الوضعية المنطقية بأنه لا معنى له.

غير أن أفلاطون كان يرى أنه يمكن الإجابة عنها لو أننا استطعنا أن نرى الأشياء من منظور «مثال الخير» فلا بد من أن يكون هناك مبرر أو علّة تجعل كل شيء على ما هو عليه. لأنه ما لم تكن هناك علة Reason تجعل العالم على ما هو عليه فسوف يكون عالماً غير معقول وهو ما يُسلّم به أفلاطون.

غير أن علّة الأشياء لا يمكن أن تكون أسباباً آلية. لأن السببية الآلية هي باستمرار واقعة فجّة غير معقولة، هي مجرد واقعية تقول: إن كذا وكذا من درجات الحرارة تحدث الغليان، على حين أن درجات أخرى من الحرارة لا تفعل ذلك. فلا بد أن تكمن المبررات أو الأسباب في هذه الحالة، تكمن في أغراض من نوع ما. يجب أن تكون هناك ثلاثة أبعاد لا أربعة، لأنها في التخطيط النهائي للأشياء وهو تخطيط لا نفهمه إن الأبعاد الثلاثة أفضل من الأربعة بالنسبة لمثال الخير كما يقول أفلاطون، في حين أن الثلاثة لن تكون كذلك.

وكل واقعية تفصيلية في العالم تبدو لنا غير معقولة بمعنى «أنها توجد على ما هي عليه فحسب» لا بد أن تكون هناك علّة ومبرر لوجودها على هذا النحو، كما لا بد أن تكمن العلّة النهائية هي التي تخدم وجود غرض ما خير. فقد نقدّم أسباباً آلية للأشياء، وربما كانت هذه الأسباب مهمة وصحيحة، وفيدة، لكنها في النهاية لا تفسّر شيئاً، فصحيح أن الماء يغلي على درجة حرارة معينة، وربما أمكن تقديم تفسير آلي من هذا النوع عن طريق الجزئيات، والذرات، والإلكترونيات. غير أننا مهما سرنا في هذا الطريق العلمي، فسوف نقول في شيء من التفصيل، يقل أو يكثر، ماذا يحدث

وليس لماذا يحدث، وسيظل العالم واقعة فجة توجد على نحو ما هي عليه دون تقديم أي مبرر أو علّة لذلك، فالجزئيات والإلكترونيات تسلك بهذه الطريقة لا بطريقة أخرى، فلو استطعنا أن نرى الغرض النهائي للأشياء، إذا استطعنا أن نرى الأشياء في ضوء «مثال الخير» فإننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نفهم العالم، وأن يكون واضحاً وعقولاً، أما العالم الذي نراه بدون هذه الرؤية النهائية للخطة فلن يكون سوى كتلة من «الوقائع» غير المعقولة التي لا معنى لها.

وبالطبع لم يعترف أفلاطون نفسه أن لديه أية تفسيرات نهائية للعالم. فما يسميه أفلاطون «بالمعرفة الحقة» أو الصحيحة هي المثل الأعلى الذي يفوق البشر ولا يستطيع الموجود الفاني بلوغه. وإنما اللَّه وحده هو الذي يملك مثل هذه المعرفة. ومع ذلك فإن على الفلسفة أن تكافح لبلوغ هذا المثل الأعلى. وعلى الرغم من أن المرء لا يستطيع بالعقل بلوغه في حالته النقية الخالصة، فيبدو أن أفلاطون اعتقد أن الإنسان قد يستطيع أن يلمحه أو يُلقي عليه نظرة خاطفة عن طريق الأساطير والتشبيهات المجازية والتصويرات.

والقول إنّ هناك خطةً أو غرضاً للأشياء هو أساساً جزء من النظرة الدينية للعالم سواء ارتبطت بالعقيدة التأليهية التي تقول بوجود إله أو آلهة أم لا. وحيثما وجدناها عرفنا أن النظرة الدينية تعمل. ولقد كان أفلاطون فيلسوفاً متديناً بعمق، وتدهشنا كتابات أرسطو من حيث إنها أكثر برودة من كتابات أفلاطون، فالشعور الديني أو الصوفي لا يتغلغل فيها بالقدر نفسه الذي نجده عند أستاذه، ففلسفته أكثر واقعية وأقل إلهاماً مقارنةً بفلسفة أفلاطون، ولكنه مع ذلك، قد أخذ أيضاً بوجهة نظر غائية عن العالم. ولن أقدم هنا أية تفصيلات عن الغائية عند أرسطو، فقد أكدت وجهة النظر التي نود عرضها على نحو كافٍ، وهي أن الإيمان بوجود غرضية كونية ليست من إبداع الديانة المسيحية وإنما هي تضرب بجذورها في أعماق الماضي البعيد.

صحيح أنه كانت هناك أشكال كثيرة من الآلية في الفلسفة اليونانية القديمة، فالفلاسفة الأوائل، والعلماء، من طاليس إلى أمباذ قليس كانوا يؤمنون بالآلية. وقل مثل ذلك في فلسفة ديمقريطيس الذي كان معاصراً لسقراط، والذي صاغ نظرية مفصلة في الذرة عن المادة. ولقد أثرت الآلية التي كانت عند اليونان في العلم الحديث، لكن ما تشربته العصور أساساً من اليونان هو فكر أفلاطون وأرسطو لا فكر ديمقريطيس وخلفائه من أتباع المذهب الآلي. وعلى الرغم من أن المذهب الآلي يوجد دائماً في أي تفكير بشري متقدّم، فإنه كان استعادة للأرومة الأصلية، في الثقافة الغربية حتى ظهور العلم الحديث.

فالديانـة المسـيحية لـم تبـدأ بـل واصلـت فحسـب الطابع الغـائي في تفكـير العالم العـربي. ولا شـك في أن تفصيـلات التخطيـط الغائي المسـيحي ليسـت هي نفسـها تفصيلات أية فلسـفة يونانية عـلى الرغـم مـن التأثـير الهائل لكل مـن أفلاطون وأرسـطو على اللاهوت المسـيحي. غـير أن رؤية أفلاطـون لغرضيـة العـالم في صـورة الخـير تتـلاءم تمامـاً مـع التخطيط المسـيحي لعـالم خلقه إله خـير وحكمـه لأغـراض معينـة. والنتيجة التـي تنبثق هـي أنّ تتصـور العالم عـلى أنّ له غرضـاً، وأنه عـالم تبـدو فيـه جميـع الأحـداث غـير معقولـة وغـير واضحـة، يجد لـه معنـى في ضـوء الغرضية الكونيـة التـي فيهـا يبدو الخليـط المهوش من التفصيـلات التي لا معنـى لها في الظاهـر، حتى كل مـا يظهـر مـن شر يمكن أن يـراه المرء لو اسـتطاع أن يصـل إلى الرؤية الإلهية متناسـباً مـع التخطيط الضخـم للأشـياء، كـما تجـد معنـاه في ضوء الـكل وذلك هو ما نسـتطيع أن نسـميه بسـاطة بالنظرة الغائيـة للعـالم، وهـي جـزء مـن الـتراث العقـلي، والروحـي للرجـل الغـربي عـلى مـدى ألفين من السـنين منـذ عـصر سـقراط في القرن الخامـس قبل الميـلاد، حتـى العصور الحديثـة تقريبـاً، أما ما حـدث لهـذه النظـرة في القرن السـابع عشر، ومـا كان من تأثير الظهـور المفاجئ للعلـم فيها بطرائق الآليـة في التفكـير، فتلـك مشـكلة تنتمي إلى جـزء متأخر مـن قصتنا.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

علم اللّاهوت

جذوره ومضامينه وتطوّراته المعرفيّة

إيان مرخام

علم اللاّهوت

جذوره ومضامينه وتطوّراته المعرفيّة

بقلم إيان مرخام Ian Markham [*]

ثيولوجيا Theology، أو علم اللاهوت، هو كلمة مركبة من كلمتين من اللغة اليونانية. «ثيو» تعني الإله و«لوجس» تعني كلمة. وثيولوجيا تعني «كلمات عن الإله».

يُركّز علم اللاهوت على ماهية الإيمان، ولهذا فهو علم متجذر في التراث المنقول. لهذا يقال «اللاهوت في الديانة المسيحية» أو «اللاهوت في الديانة اليهودية» أو يُعادلها في الإسلام من مصطلحات تعكس مهمة هذا العلم مثل علم الكلام وعلم الأصول والإلهيات وسوى ذلك».

يلقي هذا البحث الضوء على الطرق المتعددة في استعمال مصطلح اللاهوت، ثم يمضي إلى تفصيل هذا العلم في الديانة المسيحية مع الإشارة إلى بعض ما يمت بصلة لهذا العلم من الديانات الأخرى.

المحرر

تشتمل هذه الدراسة على ثلاثة محاور:

أ ـ مصادر علم اللاهوت

ب ـ تأثير الحداثة أو التحدّث في علم اللاهوت

جـ الاتجاه المتوقع لمستقبل علم اللاهوت

---

*ـ كاهن بريطاني المولد من الكنيسة الأسقفية . تم تعيينه عميد ورئيس معهد فرجينيا اللاهوتي (VTS) في أغسطس 2007. وحصل على الدكتوراه في جامعة إكستر في المملكة المتحدة حيث ركز على الأخلاق المسيحية. حصل سابقاً على Litt م. في الفلسفة والأخلاق من جامعة كامبردج وBD في اللاهوت من جامعة لندن. سيم كاهناً في الكنيسة الأسقفية في عام 2007.

العنوان الأصلي للمقال: The Blackwell Companion to the Study of Religion.

ـ المصدر:

the-blackwell-companion-to-the-study-of-religion.pdf/03/peiterleonardpesik.files.wordpress.com/2015

ترجمة: رفيق لبّون.

أولاً: كلمة اللاهوت المتداولة

اقترح لودويغ فتغنشتاين (Ludwing Wittgenstein 1889- 1951) أنّ الطريقة الأفضل لبلوغ المعنى الحقيقي لكلمة معيّنة هو الاطلاع على كيفية استعمالها أو استعمالاتها. فالأمر يتطلّب أن لا يحصر المرء معنى كلمة معينة في تعريف واحد لا ثاني له، وكما حال التعددية في الطبيعة البشرية فإن الكلمات يمكن أن تشير إلى معانٍ متعددة (أنظر بايرن وكلارك 1993(Byrne and Clarke 1993). وكلمة اللاهوت لا يمكن استثناؤها من هذه الأطروحة. هناك أربعة معان رئيسية لهذه الكلمة في المؤلفات.

المعنى الأول هو الذي أشرنا إليه في بداية هذا الفصل، ألا وهو محاولة الوصول إلى منهجية في معرفة الإله وعلاقاته بالموجودات. إنّ معظم الأديان لها إيمانها الخاصّ عن طبيعة الحقيقة الكبرى وكيفية السيطرة لهذه الحقيقة على عالمنا. هذه المعتقدات هي المحور في تعريف علم اللاهوت. إن هدف علم اللاهوت لا يتوقّف عند تعريف هذه المعتقدات بل يتجاوز ذلك ليفضي إلى شرحها وتعليلها. والشرح هو الإتيان بمعنى مترابط لهذه المعتقدات. والتعليل هو إعطاء الأدلة التي تثبت بأنها معتقدات حقة. إنّ صعوبة الخوض في هذا العلم أجبرت الكثير من أصحاب العقيدة اللجوء إلى تبريرات راوحت في طرحها بين غموض أو التباس. ومع هذا فإن علم اللاهوت نفسه سيكشف للمرء ثبوت هذه التبريرات أو سقوطها.

والتداول الثاني لكلمة اللاهوت هو محاولة تحديد الرؤية الإلهية لصفة أو لبيئة معينة. ولهذا نجد علماء دين مسيحيين يشيرون إلى الغاية الحقيقية في كسب العيش أو الرغبة الجنسية من ناحيتهما الدينية أو العقائدية، والواقع بأنه يمكن للمرء أن ينظر إلى الغاية الحقيقية لأي شيء على أن يكون الهدف من وراء ذلك إيضاح غاية هذا الشيء والروابط الإلهية من خلاله. فعلى سبيل المثال نجد بعض رجال الدين المسيحيين يتوسّعون في تعريف العمل الدنيوي (الكدّ في كسب العيش) في فكر أوغسطين (354 – 430) (Augustine) أو تعريف أكواينس Aquinas -1274 1225 أو لوثر1546 -1483 Luther أو كالفن (1509 - 1564) وإظهار التباين بينهم في الرؤية ڤولف Volf 1991 لدبتر 2001 (Ledbetter). فإنّ أحد رجال الدين قد يشير إلى أنّ أوغسطين كان يرى أنّ المشقة في كسب العيش هي عاقبة الخطيئة. في حين أن أكواينس(الإكويني) (Aquinas) كان يُقيّم الأمور بعقلانية أكبر ولذلك كان يرى أنّ الكدّ في كسب العيش له قيمة في ذاته. لوثر وكالفن(Calvin) Luther and بدورهما أشادا تأكيداً أن الهدف للعمل الدنيوي هو خدمة الله. وفي

كل حال فإن رجل الدين يقوم بتعيين الرابط بين تعريف الإيمان في الكتاب المقدس وتطبيق ذلك واقعاً وعملاً. وبعد طرح هذه الدراسة التاريخية، يمكن لرجل الدين بناءً على المصادر الشارحة للإيمان أن يقترح تفسيراً آخر لمعنى الكدّ والعمل.

والاستعمال الثالث شاذ، وهو القول بأن اللاهوت إنما يستخدم ليصف المعضلات التي لا حلّ لها أو التعقيدات غير الضرورية. وهذا الاستخدام متداول بشكل رئيسي بين العلمانيين والملحدين وبين الذين لا يعيرون الماورئيات اهتماماً. رئيس الوزراء البريطاني الأسبق هارولد ويلسون كان يصف الحوارات السياسية والأسئلة التي لا تناسب رؤيته باللاهوتية. وهدفه من ذلك هو تأكيد أنه لا فائدة من نقاش النقاط المطروحة لأنها لا تنتهي إلى نتيجة عملية. المروجون لهذا الاستعمال يبررون موقفهم بالإشارة إلى الجدل المشهور في العصور الوسطى حول عدد الملائكة التي يمكن أن ترقص على رأس إبرة في آن واحد.

إذا أردنا تجاهل هذه الرؤية وهذا التداول الساخر لكلمة اللاهوت فثمّة سؤال منطقيٌّ يطرَح: كيف يمكن للبشر أن يعلموا ماهيّة العالم العلويّ؟ ايمانويل كانط (Kant 1724 -1804) رأى استحالة أن نفهم عالم الحقيقة بما هو، أو كما هو، وبأنه يجب أن نشغل أنفسنا بمعرفة العالم الظاهري، أو العالم كما يبدو لنا. بالنسبة إلى كانط وآخرين كثر لا يمكن لنا الخروج من أجسادنا لكي نكتشف حقيقة الوجود. وبتحقيق ذلك، تكون إحدى تبعات علم اللاهوت هي الإقرار بأن منظومة المعارف لدينا محدودة، ولذلك يتوجب علينا أن نعطي العقيدة أو الإيمان أهمية.

الرابع في استعمال كلمة اللاهوت وهو الشائع في أوساط المسيحيين التبشيريّين وهو استعمال ناءٍ عن المعرفة الفكرية. وبناء على هذا الاستعمال فإن اللاهوت عند هذه الطائفة هو ارتقاء (الارتقاء دون مقدمات) أو تفوّق المنطق البشري على أدنى متطلبات العقيدة. وبذلك يكون علم اللاهوت هو المبرر لاستعلائهم والاعتقاد بأحقيتهم المطلقة دون قيد أو شرط.

والنظرة هذه تبلورت بعد التحرّر العقائدي في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلادي فالكثير من المسيحيين يعتقد بأن دراسة الإنجيل، تحليلاً أو نقداً، هو السبب في تشويش فهمهم لـ "كلمة الله". فبالنسبة إليهم إن أي دراسة أو تقييم كما ذكر أعلاه يُعتَبر وهماً، ولا يمكن لأي دراسة أن تعطي شرعية لـ «كلمة الله». فالمقبول من علم اللاهوت عندهم هو ما يشرح كلمة الإله وما خلا ذلك فهو جزاف.

أما أنا فسأستخدم التعريف الأول في ما تبقى من هذا الفصل. فإني رجل دين ولديّ نظرة

إيجابية جداً عن الوظيفة الخاصة لعلم اللاهوت. ولا بدّ من ذكر أنّ التعريفين الأخيرين (أي الثالث والرابع) يثيران تساؤلاً ذا أهمية: ما هي الأسس التي تجعلنا نُقرّ بأنّ علم اللاهوت هو الطريق لمعرفة الحقّ؟ والحال أن هناك اعتقادات متعددة عن الإله وعن علاقاته بالموجودات في كل دين وبين الأديان المختلفة. فكيف نقرر إذاً الحق بين تلك المعتقدات؟ كيف نوفق بين الاختلافات القائمة حول علم اللاهوت؟ للإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من دراسة المصادر المختلفة لعلم اللاهوت. والتركيز سيكون في التراث المسيحي مع الإشارة إلى بعض ما يتصل ببحثنا هذا من التراث غير المسيحي.

مصادر علم اللاهوت المنهجي

اتفقت كلمة الأديان على أن البشر لا يمكنهم الوصول إلى معرفة الله بقدرتهم الذاتية. وبنظر الكثيرين فإنّ الله هو الكائن الذي خلق العالم وأوجد كل شيء. ولذلك فإنه من الصعب أن يكون للبشر، وهم جزء صغير في عالم التكوين، القدرة على معرفة الخالق. ولهذا فإن الأديان تعتمد على الوحي نصاً أو شخصاً لتخبرنا عن الله. هناك إمكانية للوصول إلى معرفة الله بصورة جزئية فعلى سبيل المثال يمكن لنا تأمُّل الكون واستنتاج أنّ له خالقاً أما التعيين ومعرفة الصفات الإلهية فلا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي.

وبناء على ذلك سنبدأ بأول وأهم نوع من الوحي أي الكتاب المقدس. كل دين له كتاب أو كتب تختلف عن كتب الأديان الأخرى. فالمسلمون كتابهم القرآن الكريم (Qur’an) والمسيحيون كتابهم الإنجيل (Bible)، واليهود كتابهم التوراة (Hebrew Bible)، والهندوس (Hindus) كتابهم الفيداس (Vedas)، والبوذيّون (Buddhists) كتابهم التربيكاتيا (Tripitaka). ومع ذلك فإننا إذا دققنا في الأمر فسيتبيّن لنا بأن المسألة أكثر تعقيداً مما تبدو.

فالمسلمون يعتقدون بأن القرآن المقدس (Qur’an) هو بعينه الكلمات التي أملاها الله على نبيّ أُميّ عاش في القرن السابع الميلادي في مكة (Mecca) والمدينة(Medina) في شبه الجزيرة العربية، (أو ما يُسمّى بالمملكة العربية السعودية). والقرآن باعتبارهم لا يشوبه ريب أو خطأ. ويقال إنّ بديع بيانه وجمال لغته العربية هما الدليل على أنه وحي مقدّس. ومع أن بعض الأصوليين من الطائفة المسيحية التبشيرية (conservative evangelical Christians) قد يصفون الإنجيل (Bible) بصورة تُماثل ما يصف المسلمون القرآن (Qur’an) ولكن هناك مغايرة أساسية بينهما.

فالقرآن يبدأ كلّ فصل أو كلّ سورة(sura) ببيان (أي البسملة) تأكيداً أنّ كلّ ما ينبع هو محض

كلمات الله. وفي المقابل فإنّ دعوى المسيحية للوحي الإلهيّ تشوبها الغموض. فإن أكثر ما يتلى أو يردد من الإنجيل هو هذا المقطع: "كلّ الكتاب هو إلهام من الله ونافع للتعليم والتوبيخ والتقويم والتأديب الذي في البرّ" تيموثاوس(16:3). والإلهام هنا يعني الوحي. وهذا ما يذكر في التوراة، وما ورد عن ذلك في الإنجيل فهو منقول عن التوراة القديمة. إضافة إلى ذلك فإن التوراة (Hebrew Bible) ليس فيها عبارة «كلام الله»، بل العبارة «يقول الله» وهذا يؤكد أنّ تبليغ الأمة يأتي من الله بواسطة. ونضيف أيضاً أنّ الكتب الأخرى لا تدعي أنّها كلام الله. فعلى سبيل المثال فإن الزبور(Psalms) هو مناجاة أو كلمات مُخَاطِبَة لله وليست العكس.

ولهذه الأسباب فإن علماء الدين المسيحيين (Christian theologians) يؤكّدون أنّ الإنجيل(Bible) ليس كلمة الله وإنما يحتوي بمضمونه على كلمة الله. فالعالم السويسري (Swiss) المشهور كارل بارث (1886 -1968) (Karl Barth) جزم بأن كلمة الله عند المسيحيين هو عيسى(عليه السلام)((Jesus. ولذلك ورد في مقدمة وصايا يوحنا (Gospel of John) في الإنجيل بأن عيسى هو الكلمة التي كانت مع الله منذ الأزل. ولذلك فإن بارث(Barth) اعتقد بأن الإنجيل(Bible) يصبح كلمة الله لأنه الشاهد على «الكلمة» التي هي عيسى عليه السلام. وهذا الاعتقاد أو هذه الرؤية للكتاب المقدس مغايرة تماماً لنظريتها في الإسلام.

المصدر الثاني لعلم اللاهوت هو المجتمع المؤمن حيث يكون رجل الدين فرداً من أفراد هذا المجتمع. والتراث الديني إنما هو تعبير لوصف اللاهوت في تفسير الكتاب المقدس مع مرور الزمن. والمجتمع يؤثر في الأصول المعتمدة في تفسير النص القدسي كما يُؤكِّد الفيلسوف آلاسدير ماكنتاير(Alasdair MacIntyre) في كتابه (عدالة من؟ عقلانية من) Which rationality? Who's 1988 (Justice?). فالتفسيرات بالنسبة لماكنتاير متجذّرة بالتراث المنقول. فالنصوص تُفسَّر أولاً ثم تُعدَّل، وهكذا دواليك، وذلك نتيجة تأثر تراث ما بتراثات أخرى.

المصدر الثالث لعلم اللاهوت هو المنطق. إنّ أهمية المنطق أو العقل تختلف من تراث إلى آخر. في الغرب يدور الفكر أو المنطق حول محورين رئيسيين: الترابط والتعليل.

فالعقيدة تكون مترابطة عندما لا تخلو من التناقضات. معظم التناقضات في الدين غير واضحة المعالم. إنما يبرز هذا التناقض نتيجة ظهور عقيدتين مختلفتين. فعلى سبيل المثال فإنّ ديناً ما يمكن أن يؤكّد اعتقادين: «البشر أحرار الإرادة» وأنّ «الله يُقدِّر كل ما يحدث» فإن حرية الإرادة هنا تعني بأن أفعالهم لبست عن سابق قضاء، فكيف يمكن لله أن يقضي ويقدر أفعال البشر؟ وهنا

يكمن دور علم اللاهوت في التوفيق بين هذه العقائد، كأن يقال إنّ الله له سابق العلم بالأفعال التي يختارها أو سيختارها البشر.

أهمية المنطق تختلف بين تراث وآخر. بعض الطبقات عند معظم الأديان تُصرّ على أهمية المنطق وبعضها الآخرُ يصرّ على أنّ العلوم الغيبية في الدين لا يمكن فهمها بالمنطق. ماكنتاير(MacIntyre) يرى أنّ "المنطق النظري" هو وليد وإملاء تراث وأن "قواعد المنطق" لا يمكن فرضها على كل دين. ولكن ما يحاول ماكنتاير طرحه غير واضح. فهو ومن خلال تأكيده استقلالية كلّ تراث، يبدو معارضاً للتناسب أو الترابط بين الأديان. ماكنتاير(MacIntyre) كان شديد الاعتراض على الفيلسوف الإنكليزي بيتر ونش (Peter Winch) الذي كتب:

إن معايير المنطق ليست هبة من الله، ولكنها تبرير لاعتبارات فكرية محدودة ومرتبطة بمقتضى حال الحياة الاجتماعية. على سبيل المثال، فإن العلوم الحسية حال والدين حال آخر. ولكل معايير وضوابط فكرية على حدة.. ولكن لا يمكننا الجزم بأن العمل بالعلوم الحسية منطقيّ أم لا وكذا القول في التمسك أو العمل بالدين. فكلاهما غير منطقي. (ونش 1958 ص100 101) ثمة اعتراضات لـ ماكنتاير(MacIntyre) على هذا الرأي.

أولاً إن رؤية ونش لتأثير العرف تؤدي إلى صعوبة فهم التراث التاريخي. فعلى سبيل المثال، شهدت اسكتلندا في القرن السابع عشر تحولاً من مجتمع يؤمن بالشعوذة إلى عدمه. فأولئك المعنيون بهذا التحول طرحوا أفكاراً علمية وفكرية أدّت إلى هذا التحول. أما الذين عاشوا في فترة التحول فإن رؤيتهم لعالم فيه شعوذة انحسرت فكرياً لمصلحة رؤية عالم لا شعوذة فيه. ولذلك فليس يمكننا القول إنّ لكل رؤية فكراً خاصاً منفصلاً تماماً عن الآخرين. ولذلك فإن تحليل ونش لم يكن صائباً.

ثانياً فإن ونش (Winch) يقول إنّ الترجمة العملية يصعب فهمها. ماكنتاير (MacIntyre) يصفها هكذا:

لنفترض عبارة قالها أحد المنظرين الزنديين أو الملك جيمس السادس أو الأول (King James VI or I).

«الشعوذة أمرٌ حقيقي». ولنفترض عبارة أخرى قالها مشكّكون لاحقون: «الشعوذة أمر غير حقيقي». لا يمكن ترجمة العبارة الثانية على أنها نفي للعبارة الأولى إلا في حال إحدى العبارتين قبلت أو كتبت

حصراً لنفي الأخرى. ولذلك فإنا إذا لم نستطيع من موقعنا وفي لغتنا إنكار ما يقول المنظر الزندي أو الملك جيمز King James، فإننا وللسبب نفسه لا نستطيع ترجمة عباراتهما عملياً إلى لغتنا. إن خصوصية الأعراف تفضي إلى خصوصية لغوية. وهذا ما يجعل المقارنة بين عرف وآخر أمراً مستحيلاً. ولكن وبالتأكيد فإنّ أيّ قراءة أو ترجمة ليست مستحيلة. (ماكنتاير 1970 –ص 129).

إن عالم الدين الإنكليزي كيث وورد (Keith Ward) يؤكّد النقطة نفسها وهي ضرورة افتراض عوامل فكرية مشتركة: هناك بعض المعايير البسيطة التي يمكن أن نبني عليها الحقائق في الدين أو مواضيع أخرى. فالفكر يتطلب استحضار مؤهّلات واسعة من الذكاء، بما في، سعة في تسلّم صحيح للمعلومات، ومقارنة تلك المعلومات بما هو مماثل لها، ثم استنتاج واستنباط طبقاً لقواعد المنطق والربط الفعلي بين الأسباب وغاياتها. فالإنسان المفكر يمكنه العمل بمبادئ منهجية جلية للوصول إلى الهدف المنشود... إن هذه الأساليب الفكرية المبسطة هي ضرورة لأي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية المنظمة على أسس فكرية. وهذه الأسس الفكرية البسيطة ليست ولا يمكن أن تكون حكراً لعرف دون آخر (وورد 1934 ص319).

المصدر الأخير لعلم اللاهوت المنهجي هو المعرفة، والمعنى هنا معرفة الله. فالمعرفة برأي بعض رجال الدين لُبّ الدين. عالم الدين الألماني فريدريك سكالايماخر (Friedrich Schleiermacher 1768 1834) أكّد أنّ قلب الدين المسيحي هو العرفان بالتوكل على الله. والمعرفة بالتوكل تسوق إلينا كل ما يتبعها من معارف عن الله. هناك طروحات متقدمة في علم اللاهوت قالت أنّ المعرفة هي معرفة عباد الله، وخصوصاً المستضعفين منهم. وأهميتها تكمن في أنّنا من خلال فهمنا العقائدي توقظ فينا روح العدالة والتمسُّك بها بقوة. فدعاة تحرّر المرأة، على سبيل المثال، يؤكّدون أنّ معرفة المرأة بالله لم تُعطَ أيّ أهمية. وعلى الوتيرة نفسها هذا القول فإن السود أو الأفريقيين يؤكدون أنّ الفكر الذي رَوَّجه البيض كان ظالماً. فإن معرفة الله بين الأرباب البيض تتنافر تماماً مع مثيلتها بين العبيد السود.

لدينا إذاً أربع مصادر رئيسية لعلم اللاهوت:

أ) الكتاب المقدس

ب) المجتمع أو الأمة

ج) العقل

د) المعرفة.

وهذه العوامل الأربعة تختلف في حبكتها وتفاعلها بين تراث وآخر علاوة على ذلك، فإن معظم الأديان تفرعت منها علل ذات تنوعية وخيارات متفاوتة. فالإسلام كما قلنا جعل القرآن هو المحور الأساس ولكن بعض ملل الإسلام كالصوفية(Sufism) جعلت علم الغيب أو المعرفة بالماورائيات هي المحور. أما الخلاف في المسيحية فإنه يكمن في العلاقة بين الكتاب المقدس من جهة والكنيسة من جهة أخرى. فالكاثوليك (Roman Catholics)، وبعد عقد مؤتمر ترينت (Trent) في القرن السادس عشر، أكّدوا أنّ الكتب المقدسة لديهم تحتاج إلى الكنيسة لتفسيرها. وبالمقابل فإن مارتن لوثر(Martin Luther)، أحد مؤسسي الطائفة البروتستانتية (Protestantism)، عارض قائلاً إنّ الكنيسة يجب أن تطيع وتنقاد للإرشادات المنطقية في الكتاب المقدس. ولذلك فالسلطة المطلقة في الكنيسة البروتستانتية(Protestantism) هو الكتاب المقدس.

مثال آخر لتوضيح كيفية تفاعل المصادر الأربعة هو ما يدور في فلك التساؤل عن مكانة العقل. تأسياً بـ ريتشارد هوكر (Richard Hooker (1554 – 1600) يقول أنجليكان (Anglicans) إنّ الدين هو كرسي ذو ثلاث قوائم، الثالثة منها العقل بعد الأُولیين أي الكتاب المقدس والتراث (المنقول). ومنذ عصر النهضة فإن المسيحيين المتحضرين أعطوا العقل أهمية خاصة.

فالمفاهيم التي كانت مفروضة من الكنيسة أصبحت تُناقش وتُعارض بالاكتشافات في مجال العلوم الحسية. الناقدون لهذه الطريقة في التفكير أكدوا بدورهم أنّ العقل أصبح أداة لتقييم العقيدة المسيحية. المدافعون عن العقل ردوا عليهم بدليل أن غاليليو (Galileo) كان محقاً والإنجيل مخطئاً.

هناك حوار آخر ذو أهمية حول مكانة التأريخ. على سبيل المثال فثمة فرق بين النظرة للعصور الماضية، كما رآها كاتب الوصايا حتى كاتبو الإنجيل، وبين توقعاتنا واحتياجاتنا في يومنا الحاضر. بالنسبة للوصايا فإن وظيفة التأريخ هو إيضاح أهمية الماضي من أجل الزمن الحاضر. فالكاتب كان مهتماً بمكانة دار العبادة. فالملوك الأربعة الذين توسع الكتاب في ذكرهم هم داوود (David) (الذي جاء بمركب الإيمان إلى القدس) سليمان (Solomon) (لبنائه المعبد أو الهيكل)، والمصلحان للمعبد (يوشيا وجوش) (Josiah، Joash). الكثير من الملوك الآخرين الذين حكموا فترةً أطول وبمعاييرنا الحضارية أظهروا العدل، كانوا أكثر أهمية ولكن لم يذكروا كغيرهم. فكاتب الوصايا يرى أن وظيفة نقل الماضي هو إبلاغ تحديات الحاضر وتحديده.

وفي الجهة الثانية فإن حساسيتنا الحاضرة للتأريخ كرّست اهتمامنا للسؤال عن دقة ما جرى. بالنسبة إلينا الماضي يجب أن يفهم بمعطياته. إنجاز مهم من إنجازات عصر النهضة هو دراسة

التاريخ بموضوعية. فبدلاً من أن نُسَخِّر الماضي للتبليغ عن شؤون الحاضر، يجب أن نستخلص حقيقة ما حدث في الماضي، والسبب الذي دفع بأصحاب القصة آنذاك لأن يفعلوا ما فعلوا. باختصار، إن وظيفتنا اليوم أن ننظر إلى التأريخ ونقيمه مداراةً ومجاراةً للأشخاص والمجموعات المعنيين.

النقاش عن المصادر والطرائق وملتقياتها أدخلنا على موضوع القسم التالي: وهو تأثير الحداثة في دراسة علم اللاهوت. وهذا هو موضوعنا التالي.

الحداثة وعلم اللاهوت

بالنسبة لعلماء الدين الذين يعتبرون أنّ عصر النهضة الفكرية أدى إلى تحويل جوهري في فهم أنفسنا ومكانتنا في الكون، فإن الحساسية التاريخية هي المفتاح. المتخصص في دراسة الإنجيل الإنكليزي ليزلي هولدن(Leslie Houlden) المشهور بقوله: «يجب أن نتقبل مكانتنا، التي أُورِثْناها بفعل النهضة الفكرية وأن نستخدمها على أفضل الوجوه». (هولدن 1977 ص125). دينيس ناينهام (1976) (Denis Nineham) توسع في تفصيل دلالات اللاهوت عند المسيحيين. فأشار إلى أن حساسيتنا التاريخية نبهتنا إلى الاختلافات الشاسعة في العصور السابقة وعصرنا هذا. فحقيقة الأمر أنه لا يمكننا الإيمان بعقيدة ما بطريقة مماثلة لما اعتقده السابقون. فلنأخذ مثالاً واضحاً، الاعتقاد بالمعراج في كون تلاقي الأبعاد يفترض عروج عيسى إلى سماء فوق السحاب. أما ما بعد كوبر نيكوس(post-Copernican) ونظريته عن الكون، فإن وصف السماء على هذا

النحو لم يعد وارداً. فالعالم الفلكي الأميركي، كارل ساغان Karl Sagan، أبلغ القسيس جان شلبي (Bishop John Shelby Spong) بأن عيسى إذا انطلق من الأرض بسرعة الضوء فإنه لن يتجاوز النظام الشمسي حتى بعد ألفي عام من انطلاقه (سبونغ 1998 ص 40-41).

فرؤية المحافظين من المسيحيين تحث على تعديل الاعتقاد ليشمل الارتفاع عن الأرض عدة أميال (شرحاً لما في الإنجيل) ثم الانطلاق إلى عالم موازٍ لعالمنا (استعمالاً للغة الفيزيائية الحديثة). وبهذا فإن هذا التعديل في الاعتقاد بالمعراج ليس مماثلاً لنظيره القائل «عرج إلى السماء» والوارد في الأصول. النقاش في أهمية التاريخ محوري في علم اللاهوت الحديث. فإن حساسياتنا في زمن النقاش في عصر الحداثة ركزت في معرفة «الدقة في ما حصل»، أما حساسيات ما بعد الحداثة طرحت تحدياً لشرعية السؤال عما حصل. إن إمكانية استجواب الماضي من قبل مراقب أجنبي ومن خلفية زمنية مختلفة هو أمر مستحيل. وبدلاً عن ذلك فقد تكونت رؤية مختلفة. أحداث

الماضي تأتي إلينا بشكل رئيسي بنصوص مكتوبة.. كل النصوص تتطلب تفسيراً. فالدقة المنشودة من معرفة ما عناه النص لمن سمعه أولاً ليست صعبة المنال وحسب، بل تحتاج إلى أن يكون لنا إمكانية الانتقال بأعرافنا إلى عالم آخر. فلا يمكن لنا أن نربط القرون السالفة التي كانت بيننا وبين النص. الحداثة افترضت أنّ الحقيقة – دقة وصف الأمور كما هي ممكنة. أما بالنسبة لعلماء الدين المتأثرين بعصر ما بعد الحداثة فلا وجود لما يسمى بـ «معطيات مبهمة». فلنستعرض مثلاً استخدمه نواينهام، معاناة شخص من عارض أو نوبة في القرن الثالث عشر كان التشخيص فيها على أنه مسحور أو متلبّس من الجِنّ. أما في القرن الحادي والعشرين فنوبة كهذه تشخص بداء الصرع. المعطيات الحسية الصورة المرئية بالعيون لم تتغير، بل الذي تغير هو التفسير. هذا الحس المضاعف في التفسير أنتج نظريات خاصة ومختلفة. دعاة التحرير وأنصار حقوق المرأة من علماء الدين أكدوا أنّ الواقع المعيشي من جهة والعصبية ضد المرأة من جهة أخرى هما المفتاح في فهم النص. العقيدة في الحث على التحرر انطلقت من الكنيسة الكاثوليكية في أميركا اللاتينية. إن هذه العقيدة قويت من خلال فهم جديد في قراءة التهجير في «الهجرة 3»، والأمثال التي بينها عيسى في فصل لقمان. فمن خلال هذه القراءة فإن المرء لا يستنتج أنّ كل ما هنالك هو نجاة الفرد أو العفة أو الاهتمام بالمسائل الروحية. بل على العكس، فإن المعدمين في أحزمة الفقر في البرازيل يعرّفون بأنفسهم من خلال مأساة التهجير (المذكورة أعلاه) ومن خلال وعد الله بتحرير خلقه من العبودية للآخرين. فبيان عيسى بأن «الأثرياء سيجدون صعوبة في الدخول على مملكة الإله». المعني به هم «لأثرياء» الذين يستخدمون سلطتهم لاحتكار كل الثروات.

إن دعاة حقوق المرأة من علماء الدين يدرسون الكتاب المقدس من زاوية القوة. كنظرائهم من دعاة التحرير، فإنهم مستاؤون من دعم الديانة المسيحية للثراء والذكورة، وتهاونها بشؤون المرأة. فتاريخياً، الأثرياء من الذكور استأثروا بكل الخيارات أما النساء فعانين الظلم، والاضطهاد، والاغتصاب حتى القتل. فلذلك كرس الدعاة إلى تحرير المرأة من علماء الدين جهودهم لفهم أنه كيف يمكن للديانة المسيحية أن تسمح أو ترعى هذه الأفعال.

فإن فقرة من نص ديني أحياناً تتلفظ بمعان لا يشوبها شك بأفضلية الذكور. فهذا «تيموثا» (Timothy) يؤكد أنّ آدم (Adam) خلق أولاً، وأن حواء ارتكبت أول خطيئة. ولهذا السبب كانت السلطة للرجال على النساء. فالنساء محرَّم عليهن تعليم الرجال. وأحياناً أخرى الإقرار بأعظمية الذكورة يظهر بصورة غير مباشرة. فالإشارة إلى الإله بلغت «الأب» قد يبدو عادياً ولكن عندما يكون الحضور من الرجال فقط كما في عالم الرهبان المانع للزواج، فهناك تكمن أهمية إضفاء

صفة الذكورة على الإله كواقع لا يساوره شك. ومما يعزز رؤية الدعاة لتحرير المرأة من علماء الدين، ما هو شائع ومعروف وهو الاعتقاد بأن المسيحية تأثرت بشكل كبير بثنائيتي العصر اليوناني والروماني. ومن هاتين الثنائيتين تسربت أفكار كان لها الدور في انتشار أفضلية الذكورة.

الثنائية الأولى هي بين الإله من جهة والمادة من جهة أخرى. والثنائية الثانية هي التي بين الروح والجسد.

فالنقاش يدور هكذا: الثنائية بين الله والعالم بحيث إنّ الله خُلْوٌ من العالم، وهو المسؤول عن فناء المادة التي يتكون منها العالم، والغلبة للروح التي هي الله. الله كان قبل العالم وسيبقى بعد نهايته. العالم هو تكوين زائل. ولذلك فإن العالم المادي لا قيمة له. ولهذا فإنه غير مثير للدهشة بأن مسيحيي الغرب لا يكترثون للأزمة البيئية التي تهدد كوكبنا.

إضافة إلى هذه الثنائية ثمة اعتقاد بأن الجسد يفنى و«الروح» الإنسانية تبقى ولهذا فإن الدين لا يعطي أي قيمة للجسد. التبعات لهذا القول مهمة جداً للقائلين بأفضلية الذكورة. من المسلَّمات في الأعراف افتراض أن الرجال وبسبب أفضلية عقلهم وقوتهم هم أقرب إلى الله وأن النساء أقرب إلى الطبيعة.

الرجال يشبهون الله والسبب هو إعطاء الله صفات ذكورية. لأن المتعارف عليه أن الرجل يتمتع بالحكمة والقوة، وهاتان صفتان من الصفات القدسية، أما النساء فمكانهن مع الطبيعة «الأم» لأن وظيفة كلتيهما هي التكاثر. ولهذا جاء ذم الحيض من التوراة القديمة (سفر اللاويين 15:19 – 23) فالرجال يخافون القوة التناسلية عند النساء. إضافة إلى ذلك، فإن شكل الإناث يثير الشهوة الجنسية عند الرجال فتكون عاملاً في تقليص قدرة السيطرة على أهوائهم. وبهذه الافتراضات التلقائية عرفاً، يتمخض القول بالتبرير الحاصل لسلطة الرجال. إن الزواج مؤسسة اجتماعية حيث إنّ الرجل يكون «رب البيت» وعلى هذا فإن الفرص المتاحة للنساء لأي دور قيادي في الكنيسة أو العالم محدودة جداً.

إن انتقادات دعاة تحرير المرأة للدين تأخذ طابع ما أسميته بـ «أطروحة شخصية»، (مارخام Markham 2004 ص 95) هدفها فهم السر في انشغال أو انهماك الأمة المسيحية وبشكل أوسع الحضارة الغربية بهذه الأطروحة. فعلى سبيل المثال، إن عيسى لم يتكلم عن موضوع الجنس إلا قليلاً فلماذا إذا هذا الاهتمام الكبير للكنائس بموضوع الجنس؟ ما السبب في ولع الناس بالأوصاف الذكورية لله، مع العلم أن كل علماء الدين يقرون بأن الله في ذاته أعلى من أن يوصف بجنس؟ الأطروحة الشخصية لدعاة تحرير المرأة تجيب عن هذه الأسئلة.

إذا نظرنا إلى الهند فإن هذه الأطروحة أقل تداولاً. فالمتعين في أطروحة تحرير المرأة هو أن الديانة المسيحية يجب أن تعيد النظر في وصفها لله. وهذا ما طرحته العالمة الدينية سالي ماكفاغ Sally McFague1993. آملة أن تعتدل بذلك أعرافنا فتقلل الاهتمام والتركيز في الذكورة وتصبح أقل عداوة للبيئة. وبالرغم من أن الهند تصف الله بالواحد والمتجلي بآلهة عديدة على أشكال إناث، فإن المجتمع فيها يتمحور حول أفضلية الذكورة، ومن ناحية أخرى فإن الاهتمام بالبيئة شبه معدوم. «كووك پوي» لان في كتابها (Introducing Asian Feminist Theology 200)، أكدت أنّه يجب على دعاة تحرير المرأة في الغرب أن لا يعولموا انتقاداتهم للمسيحية.

تقول في كتابها: في الوقت الذي يتوجب على دعاة تحرير المرأة في الغرب إما تحدّي الروابط المتينة بين المرأة والطبيعة وإمّا إيجاد أبعاد إيجابية لما تجسده المرأة في قربها للطبيعة، فإن دعاة تحرير المرأة من علماء الدين في الشرق الأقصى يواجهون الأعراف التي تمجد الطبيعة وفي الوقت نفسه تنظر هذه الأعراف إلى جسد المرأة نظرة احتقار. «پوي لان» (2000 ص115).

إلى هنا يمكن القول إنّ معالجتنا للحداثة ركزت في حساسيتنا تجاه التاريخ التي هي وليدة النهضة الفكرية. وهذه الحساسية بدورها أدت إلى حساسية تجاه التفسير. وهذه بدورها أدّت إلى بزوغ حركة «المفسرون المشككون» الذين أثاروا التساؤلات حول المستفيد من هذه التفسيرات للنص الديني. إن عقيدة دعاة التحرير من العبودية ومثيلتها لدعاة حقوق المرأة، هما عيّنتان لهذه الأطروحة التي تمخّضت عن الحساسية تجاه التاريخ في عصر النهضة.

موازاةً لهذه الحساسية تجاه التاريخ كان بزوغ العلوم الحسية الحديثة. والمشهور بين الناس بأن العلوم الحسية تشكل التحدي الأكبر للدين. إن محاكمة غاليليو (1564 1642) (Galileo) الذي تجرأ أن يتحدّى أفكار الكنيسة الكاثوليكية عن النظام الكوني، والعداء الدفين لنظرية داروين Darwin's 1859 1882 في الانتقاء الطبيعي هما نموذجان فقط عن عمق الصراع بين الدين والعلم الحسي. فالاعتقاد السائد الذي كان أن الكواكب تسير في أفلاكها بقوة الله أما الآن فالمعروف أنّها على ما هي بقوة الجاذبية. إن الكوارث الطبيعية طالما اعتبرت عقاباً من الله أما الآن فهي تفسر علمياً. العالم البيولوجي الإنكليزي ريتشارد داكنز (Richard Dawkins) يعلق على ذلك بجرأة فيقول:

«نحن نعلم على وجه التقريب متى بدأ الكون ولماذا الهايدروجين هو المادة الرئيسية فيه. نحن نعلم كيف تتكون النجوم وكيفية التفاعل في أعماقها لتحويل الهايدروجين إلى مواد أخرى، والنتيجة هي ولادة الكيمياء في عالم الفيزياء. نحن نعلم القواعد الأساسية حيث يتحول عالم الكيمياء إلى

بيولوجيا بحسب نمو جزئيات المادة وتكاثرها الذاتي. نحن نعلم القاعدة التي تمكن من التكاثر الذاتي، ألا وهي نظرية داروين (Darwin's) في الانتقاء الطبيعي لكل الأحياء حتى البشر.

إنه العلم، وحده العلم الذي أعطانا هذه المعرفة، وأعطانا إياها برونق وكثرة وبأدلة وتفاصيل دامغة. اتفقت الأدلة بشكل قاطع على أن نظرة أو إجابة علم اللاهوت عن كل سؤال من هذه الأسئلة كانت فادحة الخطأ. العلم أباد وباء الجدري، وله القدرة في منح لقاحات المناعة ضد معظم الجراثيم القاتلة، وبإمكانه قتل معظم الجراثيم التي كانت تسبب التهابات مميتة.

اللاهوت لم ينجز شيئاً إلا كلاماً عن قرارة الخطيئة. أما العلم فبإمكانه أن يتنبأ بالتوقيت لظهور مذنبٍ معين، وبالثواني التي يحدث فيها خسوف. العلم يوصل الإنسان إلى القمر، وأرسل صواريخ استطلاع حول عطارد والزهرة. العلم بإمكانه أن يحدد عمر العظام المتحللة، أما كفن المسيح (الذي جاء به الصليبيون إلى مدينة تورين(Turin) ما هي إلا وهم من أوهام العصور المظلمة. العلم يحدد بدقة الحمض النووي DNA وتركيبته لكثير من الجراثيم، وسوف يتمكن قريباً من تحليله وتحديده لبني البشر.

هل من شيء جاء به علم اللاهوت وفيه أدنى فائدة لأحد؟ متى نطق علم اللاهوت بشيء فيه حقيقة أو شيء ليس من الواضحات؟ استمعت إلى علماء دين وقرأت لهم وناظرتهم فلم أسمع شيئاً مهمّاً فيه أدنى فائدة، أو غير مكرّر وسخيفاً أو خطأ فاضحاً. داكنز في كتاب مرخام (Dawkins in Markham 2000 ص22-23).

مع أن هذه الصورة التي تجعل العالم مناقضاً للدين لها أثر بين الناس، إلا أن هذا التناقض اتخذ أشكالاً أخرى في الدوائر العلمية. ففي القرن العشرين قال عدد من الفيزيائيين أن المنبثق أو الظاهر من علوم الفيزياء الحديثة يتطابق مع وصف علم اللاهوت للكون. عالمان في الفيزياء كان لهما أهمية خاصة على هذا الصعيد. بول ديفيز(1983) (Paul Davies) ناقش لتأييد فكرة الربوبية أو الاعتقاد بإله خالق دون تشخيصه، بينما دافع جون بولكنفهورن (1991) John Polkinghorne عن كل العقائد الرئيسية للديانة المسيحية. إن فيزياء أينشتاين وهايزنبرغ (Einstein and Heisenberg) الحديثة بالنسبة لـ ديفيز وبولكيفهورن (Davies and Polkinghorne) فتحت آفاقاً كونية واسعة وغير خاضعة للتنبؤات وهكذا عالم يتلاءم مع المنطق وحرية الإرادة.

والواقع الحق، أن العالم الحسي بحاجة إلى علم اللاهوت. والافتراضات التي تقوم عليها العلوم الحسية تتطلب عالماً ذا أطر عقلية ونظام محكم. إن دأب العلوم الحسية هو شرح ظواهر

العالم المرئي ولذلك من الواضح شرعية التساؤل والوصول إلى شرح الافتراضات التي تجبر العلم الحسي اعتمادها. بالنسبة للفيلسوف ريتشارد سويتبيرن (Richard Swinburne) أي شرح مناسب للعالم المرئي يجب أن يكون ربوبياً وعليه يكون العلم الحسي محتاجاً إلى الدين. (سوينبيرن 1979 ص 139 14) إن حساسيتنا تجاه التأريخ في الوقت الراهن أدت إلى نظرة جديدة في رؤيتنا للعالم، نظرة تتمحور حول تأثير الأعراف في المعتقدات. (لماذا يترسخ الإيمان بشيء ما زمن معين؟) هذا هو السؤال الذي لا مفر منه.

الاتجاهات المستقبلية لعلم اللاهوت

إن علم اللاهوت قيد العمل في دائرتين، الأكاديمية والدينية. في هذا الفصل الختامي سوف أستعرض التطورات داخل الدائرة الأكاديمية وبشكل رئيسي الدائرة الإنكليزية الأميركية، وبعدها سننظر إلى التطورات في المحافل الدينية.

هناك أربعة تطورات جوهرية في الدائرة الأكاديمية. الأول هو الازدهار المستمر لعلوم اللاهوت في عصر ما بعد التحرر.التعبير «ما بعد التحرر» استخدمه عالم الدين الأميركي «جورج لندبك»

(George Lindbeck) في كتابه (The Nature of Doctrine: Religion Theology in a post Liberal age1984).

يناقش لندبك (Linbeck) أهمية اللغة والأعراف المرتبطة بها، وتأثيرها في الدين: فبدلاً من النظر إلى علم اللاهوت بأنه مجموعة مسائل مفترضات واضحة وأكيدة، أزلية الحقيقة (النظرة التقليدية القديمة)، أو أنها تعبير لمشاعر ذاتية عن الواقع المعيشي (نظرة غير المحقيقين والمتحررين)، الجدير بالمرء أن ينظر إلى علم اللاهوت كعامل من عوامل مجتمع مؤمن يعبر عن نفسه من خلال شعائر، أو صلوات أو عبادة أو منهج خاص في العيش. فالمعتقدات تعبّر عن الحياة في مجتمع معين أكثر مما تصورها.

تطور مهم أنتجه عمل لندبك (Linbeck) وهو الحركة المعروفة «الأصالة الجوهرية» التي يتزعمها العالم الإنكليزي جون ميلبانك (John Milbank). في كتابه Theology and Social Theory أسقط جون الحداثة بإظهار ادعاءاتها المبسطة. نقاشه كان متيناً ومعقداً لخَّصهُ «فيرغوس غوردون كير Fergus Gordon Kerr» ببراعة:

تاريخياً بالنسبة لـ «ميلبانك» (Milbank)، إن مفاهيم مفكري القرن السابع عشر من أمثال

غروتيوس وهوبز (Grotius and Hobbes) عن الاستقلال والحكم الذاتي والملكية والقوة وما إلى ذلك، التي تمخض عنها الاختصاصات العلمانية من علوم سياسية واقتصادية واجتماعية، انشقت في أواخر العصور الوسطى من المنظومة اللاهوتية، مستقلة عن الثالوث المقدس وفي الوقت نفسه مكبة على عقيدة الإرادة المطلقة لجلالة الملك. فعلم الأنتروبولوجيا ليمتدح البشر على أنهم ذوات مستقلة وبأن الهوية الشخصية لكل منهم تعرَّف بالإرادة. وعلى هذا تكون الأنتروبولوجيا من مشتقات (ومتميزة بفكرها المنافي لنظيريتها عند «توماس أكواينس (الإكويني) (Thomas Aquinas) التوحيد الاختياري. وبناء على ذلك فإن مفهوم دعاة التحرير من المعاصرين سيكون نتيجة لمفهوم الردة (لأنه لا يؤمن بالثالوث المقدس) عن الإيمان بالله. Kerr in Gill 1996 ص 432). بالنسبة لـ ميلبانك (Milbank)، الظاهر أن عبارات العلمانية مثل «الذات» و«المجتمع» تولدت في الواقع من علم اللاهوت العلماني. يعتبر أن العلوم الاجتماعية دخيلة، ولكن تحتم إيجادها لتكون مسرح «القوة الرائدة». ميلبانك(1990) (Milbank ص 12). ولذلك فإن عناوين مثل «علم الاجتماع للأديان» يجب أن تزول لأن المنطق العلماني يدعي بأن هناك ميزة خاصة لأي مجتمع تمكنها من أن تنظر أو تدرس الظواهر الدينية المختلفة. ولكن تبين بأن الافتراضات عن طبيعة الدين يساعد على تعريف الفهم لهذه الميزة الخاصة في أي مجتمع. (ميلبانك Milbank 1990) ص 139). علم الاجتماع ليس له فضل على علم اللاهوت. إلى هنا وإذا كان لا بد من استمرار علم الاجتماع يجب على هذا العلم أن يعرف نفسه بأنه (عقيدة). (ميلبانك 1990 ص 139).

بعد تفنيده للعلمانية طرح ميلبانك (Milbank) تعريفاً آخر للمسيحية وهو «الموسوعية المسيحية الواقعية الحقة» ميلبانك 1990 ص 389. بالنسبة إليه، فإن المسيحية هو الرد الممكن والوحيد لفكر «نيتشه» (Nietzsche's) في التشكيك الكلي. مع الأخذ بعين الاعتبار مدينتي أوغسطين (Augustine's)، فنحن الآن لدينا مفارقة شاسعة جداً. ففي الوقت الذي بني فيه العالم العلماني على فكرة العنف فالمسيحية بدورها متمسكة بفكر السلام. ميلبانك ينتهي بالقول: «إن كمال الرؤية المسيحية لفكر السلام تحتل البديل بالنسبة للمتعاطفين مع «الأصالة الجوهرية». إن دور علم اللاهوت هو توضيح طبيعة الإله وعلاقته بالكون، وهذا التوضيح يجب أن يستند إلى أساس منطقي ناتج من المجتمع الكنائسي. بوجود متعاطفين كالأميركيين (ستانلي هورواس) (Stanley Hauerwas) و(غريوري جونز) (Gregory Jones) فإن هذه الحركة ستستمر في اجتذاب الآخرين.

التطور الثاني في علم اللاهوت المعاصر هو نمو: «لاهوت الهوية الذاتية». لقد رأينا كيف كان لاهوت التحرر مهماً للاهوت تحرر المرأة. وفي السنوات الثلاثين الأخيرة نشأت حركات عديدة

أخذت صفة «للاهوت الهوية الذاتية» فمع تطور مالكوم إكس(Malcolm X) ومارتن لوثر Martin Luther King أذعنت الولايات المتحدة بمشكلة العنصرية التي حكمت ماضيها. مع اعتبار التمسك بالدين عند الشعب الأميركي، فلا عجب في أنّ هذه الجهود أثارت نقاشاً عقائدياً مهماً. ولربما من أشهر الناطقين والمروجين لـ «لاهوت الشعب الأسود» هما جيمس كون (James Cone) وكورنيل وست (Cornel West). في السنوات القليلة الماضية رأينا ولادة «اللاهوت النسوي» الرائدة في مجال «اللاهوت النسوي» هي كيلي ديلاين براون دوغلاس(Kelly Delaine Brown Douglas) التي كتبت:

النساء السوداوات في الولايات المتحدة أعطين صوتاً لمفهوم جديد في علم اللاهوت «النسوي». أول ظهور لمعنى عبارة «النسوي» كان في تفسير أليس واكر لأعراف السود وتعابيرهم: «أنت تتصرفين بنسوية» تعبير له معنى أعمق مما تظهر كلماته. إنه يشير إلى عمق التعقيد في أن يكون الشخص أسود وأنثى في مجتمع ينظر بحقارة إلى سواد البشرة والأنوثة في آن واحد. (دوغلاس((Douglas ص290). فالتحدّي العقائدي هنا يكمن في تشخيص هذا الظلم المزدوج ليكون الأساس في انطلاقة التحرر.

توازياً مع «اللاهوت عند السود» نشأت حركات لاهوتية تحررية كتلك عند المتحدرين من أصول لاتينية. وهنا يكمن الدور في تشخيص فكر خاص لأناس داخل الكيان الأميركي. يقول عالم الاجتماع الأميركي روبرت بيللا (Robert Bellah 1967) إن النظرية الدينية العالمية والمسيطرة في الولايات المتحدة تُسخِّر صوراً ولغات خالصة في الصفاء لتؤكّد أن أميركا هي الأرض الموعودة للشعب المختار. إلا أن الأميركيين المتحدرين من جذور لاتينية يرفضون هذه المقولة. كتب فرناندو سيغافيو(Fernando Segovia) موضحاً: من الواضح لي، وفي الوقت الذي لا نتفوه بالتعابير والأمثلة (الإنجيلية) فإن انطباعنا عن جارنا الشمالي لا تقِلّ عما يدعيه من علوّ مكانته المكرسة في الإنجيل... أكثر الناس يكنون إعجاباً كثيراً للولايات المتحدة كدولة وقوة عالمية. الحال هو هذا بالرغم من شجبهم ما يرون من تجاوزات الولايات المتحدة في بقية دول القارة، وبالدرجة الأولى تجاوزاتها في دول البحر الكاريبي... ولكن ليس من ناحية دينية بل من ناحية التقدم والتحضر تحديداً. ولعل الشغف بالسلم والرضى والتطلع إلى العدالة وفرص العيش عند الأميركيين من أصول لاتينية، هو الذي دفعهم على مدى القرن لهجرة بلادهم والوصول إلى شواطئ أميركا إن كان على متن طائرة أو بارجة أو مركب أو قطار أو سيارة أو نفق أو أي وسيلة أخرى، أو لربما مشياً على الأقدام أو تسلقاً أو على الدراجة أو زحفاً أو سباحة... الكثير منا أصيب بخيبة أمل لأن الأمور لم تكن كما أمَّلنا، وحيث إنّ الأمل بالعدالة والمساواة حينئذٍ مستحيلة المنال وتؤدي بدروها إلى تصرفات همها إزالة تلك

الصورة الناصعة من الخيال وإعادة تقييم لصورة جذرية لأدنى الأمور وأكبرها. (الأرض الموعودة) فيها عيوب وآفات أثرت فينا بشكل مباشر (سيغافيو 1996 ص 23 - 25).

إن صورة أميركا تعارضت مع حقيقة الحياة في أميركا، وهذا الواقع تمخض عن المشكلة التي صارت المادة للاهوت الهوية الذاتية.

مثال أخير على اللاهوت هو لاهوت الهويات الذاتية الذي هو محط اهتمام المثليين من الرجال والنساء. إن الدور الذي لعبه موضوع الماضي أخذ منحى آخر هو الجدال حول زواج المثليين. إن الحملة الداعمة لتشريع المثلية الجنسية اعتمدت بشكل رئيسي على عامل الخصوصية. وعلى هذا فإن النقاش يدور حول أن القانون يجب أن لا يتدخل في ما يفعله شخصان راشدان بملء إرادتيهما خلف أبواب مغلقة. ولكن مع حلول القرن الحادي والعشرين صار الأمر مرهوناً بـ «القبول العام» للمثليين. إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ معظم الاعتراضات للعلاقات المثلية نابعة من الدين فلا عجب في أن يكون موضع نقاش حاداً في الأوساط الدينية. في كتابها Just good friends 1995 ناقشت اليزابيث ستيوارت (Elizabeth Stuart) بأن عامل الصداقة ليس المحور في تفهم المثليين فقط إنما هو عقائديّ كذلك، وينبغي لأصحاب العلاقات بالجنس الآخر أن يعطوه كل تقدير. الميول الجنسية يجب أن تعلن للآخرين وتكون مصدر ابتهاج بين الأصدقاء ولا جدوى من أن تكون حصرية لمؤسسة ذكورية في إطار زواج أوحدي.

التطور الثالث في علم اللاهوت هو التحرر. إن عبارة «التحرر» يصعب على أيّ شخص تعريفها. فهو يدعو لإعادة تقييم الإيمان بما يتناسب مع التغييرات في المجتمع. الأميركيان ديفيد تربسي وغوردن كوفمان هما الرائدان بين العلماء الداعين للتحرر. العديد من علماء الدين في المملكة المتحدة بدأوا باستخدام كلمة «تحرر» في الآونة الأخيرة. فعلى مدى عشرين سنة سقطت كلمة «تحرر» من مفردات العلماء والسبب ربما يعود لما قاله دون كابيت بأن الوهم هو الحتمية المنطقية لتراث التحرر وإنّ كلمة «التحرر» أصبحت مرادفة لعدم الإيمان. إلى هنا وبما أن الدين هو الحث على الإيمان، والترادف بين التحرر وعدم الإيمان لم يكن في مصلحة حركة التحرر. في أول تسعينيات القرن الماضي نشطت حركة التحرر من جديد. إلا أن أشكال التحرر تغيرت بشكل ملحوظ. بالنسبة للبعض كلمة تحرر تعني الاندماج بعقلانية مع النهضة.

العالم بالإنجيل الإنكليزي (ليزلي هولدنLeslie Holden) كان له دورٌ في المفهوم المتبادل للتحرر في سبعينيات القرن الماضي وذلك من خلال مجموعة مقالاته المسماة The Myth of God

Incarnate (هيك 1977). الأخلاقي الإنكليزي (جون ألفورد John Alford) وافق سابقه في كتابه (The Pastoral Nature of Theology (1999) Ethics of Uncertainty (2000). للآخرين التحرر يعني الإقرار بمحدودية المعارف في علم اللاهوت. غاريث جونز (Gareth Jones) وصف ببلاغة المفهوم لآلية العقيدة التحررية في كتابه Critical Theology 1995. للبعض ببعضهم، التحرر يمثل الحاجة للتفاعل مع العلوم الحسية، ومع تراث الأديان الأخرى وبشكل أوسع مع الأعراف. وعلى هذا خطا كل من الإنكليزي «كلايف مارش(Clive Marsh) في كتابه الرائع Christianity in (a Post - Atheist Age) 2002 ومارتن بيرسي (Martyn Percy)في كتابه :The Salt of the Earth: Religious Resilience in a secular Age: حصانة دينية في عصر علماني «(2002). وأقوى منظر لهذا الاتجاه من التحرر هو العالم الإنكليزي كيث وورد (1994 – 1996). إن كتابه بأجزائه الأربعة اتخذ منحى منهجياً لعلم اللاهوت آخذاً بعين الاعتبار اعتقادات من أديان أخرى جاعلاً لذلك نتاجه أمثولة في كيفية مقارنة علم اللاهوت. وأخيراً هناك من أرادوا أن يربطوا اللاهوت المتحرر بحركة «ما بعد الحداثة» وبـ عقائد تحررية أخرى. مثال واضح على ذلك كتاب جانين جاللينغ (J'annine Jobling Restless Readings 2002) فهي تبدأ بمشكلة التفسير في عدسة دعاة تحرير المرأة وتنتهي بعزيمة قوية على إنشاء مجتمع متفهماً للنص الديني.

آخر تطور في علم اللاهوت هو الذي يتقاطع بشكل كامل مع علم اللاهوت من تراثات دينية خاصة. هؤلاء العلماء التقليديون لهم عناوين منها «بارنيان أو التشيريين، أو الكاثوليك. من المنظرين لهذه الفرق كولن غانتون (Coln Gunton) وديفيد فورد(David Ford) في المملكة المتحدة وكلاهما بارتيان، وروبرت جسيل (Giséle Robert) (لوثراني) «وريتشارد جون نيهاوس» (Richard John Neuhaus) (كاثوليكي) وكل منها في الولايات المتحدة. وبما أن دقة الآلية أو الإلهام العقائدي تختلف بدرجة كبيرة بين اتجاه وآخر إلا أن الهدف العقائدي واحد: وهو إيضاح المصادر المتنوعة لمعرفة الإله بحيث تشكل شاهداً قيماً لطبيعة الإله ولعلاقة الإله بالموجودات.

هذه المجموعة الأخيرة من علماء اللاهوت لها أهمية كبرى لأنها الأقرب إلى الاعتقادات التي عليها الناس في دور العبادة. فاعتقادات جاك داريدا (Jacques Derrida) المتالية لا أهمية لها على مستوى التحديات التي يواجهها العالم في إرشاد الناس. كما الحال مع داريدا فإن الكثير من علماء الدين لا أثر أو نفوذ لهم في واقع حياة المسيحيين.

ومن هذه الزاوية فإن أعاظم علماء القرن العشرين هم الانكليز:«سي.أس لويس Clive Staples

«Lewis»، «جون باكر John Packer » و«جون ستوت John Stott» أيضاً. يصف «مارك نولMark Noll» هذه الظاهرة:

«هناك حالة خاصة لا بد من ذكرها. في النصف الثاني من القرن العشرين كان الكاثوليكي الألماني هانس كونغ (Hans Kung) والأنغلكاني التبشيري جون.ر.و ستوت (John R.W Stott).من أوسع وأشهر كتّاب العلوم الدينية. هذا النمط في التأثير الكبير لعلماء الدين في دول أخرى في الساحة الأميركية قد مهّد له العالم الإنكليزي ج.ك. تتسيسترتون (G.K Chesterton) في بداية القرن العشرين. هذا النمط ما زال مستمراً إلى الآن والواقع الأميركي بالكتابات الدينية لـ أوكسفورد س.أس. لويس (Lewis) (Oxford don C.S) يستشهد بقوة على ذلك». (نول 2002 ص 190 – 191).

من ستوت (Stott) (الداعية) إلى لويس (Lewis) (مدرس اللغة الإنكليزية)، هؤلاء أشخاص كان لهم تأثير كبير في الحياة الدينية للمسيحيين. الواقع إن قراءة كتب هؤلاء كان له أكثر كبير في الحياة الدينية. ومن ناحية أخرى لم يستطع أساتذة العلوم الدينية في الجامعات أن يكون لهم أي أثر كـ «ستوت» و«لويس».

والحقيقة الصادمة أن هناك هوة شاسعة بين مستجدات عالم الأكاديميا من جهة ونظيريتها في الكنيسة من جهة أخرى، وما النجاح العظيم لكتاب (Left Behind) إلا دليل على ذلك. حتى عام 2005 إن سلسلة الكتب هذه باعت أكثر من ستين مليون نسخة والناشرون أعلنوا أنّ (Desecration) كان الكتاب الأكثر مبيعاً بين الكتب التي هي من عالم الخيال في عام 2001 متخطياً بذلك المكانة الأولى التي احتكرها جون غريشام (John Grisham) في السنوات السبع الأخيرة. وهذه الكتب تُقْرأ وتتداول وتدرس والنقاشات حولها على شبكة التواصل العالمية أكبر من أن تحصى. والكتب هذه هي الشغل الشاغل للمسيحيين حول العالم. هذه الكتب تعطي صورة خيالية لنهاية العالم.

جذور هذه الصورة مستوحاة من النظرة اللاهوتية للفناء منذ الآف السنين وهي تصور الحدث العظيم حيث يختفي خلالها الملايين من المسيحيين بصورة غامضة يليها سبع سنوات من الفتن تؤدي ذروتها للمعركة الكبرى (Battle of Armageddon). تبدأ هذه الأحداث في عالمنا الحاضر في منتصف رحلة ليلية عبر المحيط الأطلسي لطائرة بوينغ 747 من شيكاغو إلى لندن. يخيم السكون داخل الطائرة إلى أن تعكره امرأة عجوز حين تكتشف اختفاء زوجها ثم يشكو ركاب آخرون بأن ذويهم أيضاً من المفقودين وليس لهم أثر إلا ثيابهم التي كانوا يرتدونها. واختفاء هؤلاء من على متن الطائرة ما هو إلا جزء من اختفاء الملايين من الناس بصورة مفاجئة. هذا الحدث

العظيم ما هو إلا نداء الكنيسة للعالم أجمع لإنقاذهم من العقاب الإلهي في الفتن الآتية. عنوان أول كتاب من السلسلة هو (Left behind) تلاه (Tribulation Force) ثم نيكولاي Nicolaiثم حصاد الروح (Soul Harvest) ثم Apollyon ثم Assassins ثم (Undulling (The ثم (The Mark) ثم (Desecration) ثم (The Remark) ثم (Armageddr) وآخرها كان (Gloriais Appearing) (التجلي الأعظم). بعدما شهدنا التأثير العظيم لهذه الموسوعة الخيالية يمكننا القول إنّ الإيرلندي جون نيلسون داري هو من أكثر علماء الدين تأثيراً وأهمية في القرن التاسع عشر وهو صاحب فكرة تغيير الأحوال بتغيير الأزمان وهذه الفكرة بعينيها حددت إطار هذه الشبكة المعقدة لاعتقادات الناس بـ الكارثة الكبرى والفتن والقضاء الأخير ما زال تأثير داربي كبيراً في الكنيسة حتى يومنا هذا ولكن معظم علماء الدين لم يسمعوا به ناهيك عن قراءة كتبه. وهذا مثال واضح للشرح القائم بين الأكاديميين والعامة من المؤمنين. وعلى الأرجح فإن هذا الشرح بين اللاهوت في الأوساط الأكاديمية واللاهوت عند الناس كافّة سيزداد اتساعاً. مؤرخ الدين الأميركي فيليب جنكنز (Philip Jenkins) يدون ذلك الذي انتبه إليه الكثيرون: بقوله: الكنيسة تتجه جنوباً (التعبير أميركي يوحي باتباع الاتجاه المعاكس) يعرض في مقدمة كتابه «المملكة المسيحية القادمة» إحصائيات مثيرة (جنكنز 2002). يقول جنكنز (Jenkins) مع بداية هذا القرن ما زال عدد المسيحيين في أوروبا يفوق عدد مسيحيي القارات الأخرى إلا إنه في عام 2025 ستكون الأرقام كما يلي:

ملياران وستّ مئة مليون مسيحي، 633 مليوناً منهم يقطنون في أفريقيا، وست مئة وأربعون مليوناً يقطنون أميركا اللاتينية، وأربعمئة وستون مليوناً في آسيا، و555 مليوناً في أوروبا وبذلك تنحدر أوروبا إلى المركز الثالث وبذلك سيكون التنافس على لقب القارة الكبرى للمسيحية بين أميركا اللاتينية وأفريقيا. وبحلول ذلك عام ستكون الأهمية الكبرى بأن هاتين القارتين معاً ستكونان مسكناً لأكثر من نصف مسيحيي العالم. وبحلول عام 2050 سيكون خمس المسيحيين في العالم من الشعب الأبيض. وقريباً ستكون عبارة "مسيحي أبيض" غير مألوفة ومثيرة للدهشة كقول أحدهم «سويدي بوذي».

قد يوجد شخص بهذه الصفة ولكن الغرابة في الوصف والخروج عن المألوف هو المطلب. جينكنز (2002 ص3) من الصعب تحديد دقة التأثيرات لهذا التجديد أو الاتجاه في تشخيص العمل العقائدي. ولكن يمكننا القول بثقة إنّ التأثير سيكون كبيراً جداً وإنّ سلسلة الكتب (Left behind) المذكورة آنفاً ستجذب المزيد من القراء نابذةً بذلك التقدم الأكاديمي إلى دائرة التهميش.

Bibliography

1. Bellah، Robert. “Civil Religion in America، ” Daedalus 96 (1967): 1–21.
2. Byrne، Peter، and Peter Clarke. Definition and Explanation in Religion. Basingstoke: Macmillan، 1993.
3. Davies، Paul. God and the New Physics. London: Penguin Books، 1983.
4. Dawkins، Richard. Letter to The Independent، March 20، 1993، reprinted in A World Religions Reader، ed. Ian Markham. Oxford: Blackwell، 2000. pp. 22–3.
5. Douglas، Kelly Delaine Brown. “Womanist Theology: What Is its Relationship to Black Theology?” in Black Theology، eds. James H. Cone and Gayraund S. Wilmore. Maryknoll، NY: Orbis، 1993، pp. 290 –9.
6. Elford، R. John. The Pastoral Nature of Theology. London: Cassell، 1999.
7. Elford، R. John. The Ethics of Uncertainty: A New Christian Approach to Moral Decision-Making. Oxford: Oneworld، 2000.
8. Hick، John، ed. The Myth of God Incarnate. London: SCM Press، 1977.
9. Houlden، Leslie. “The Creed of Experience، ” in The Myth of God Incarnate، ed. John Hick. London: SCM Press، 1977، pp. 125–32.
10. Jenkins، Philip. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. Oxford: Oxford University Press، 2002.
11. Jobling، J’annine. Restless Readings. Aldershot: Ashgate، 2002.
12. Jones، Gareth. Critical Theology. Cambridge: Polity Press، 1995. 210 ianmarkham
13. Kerr، Fergus. “Simplicity Itself: Milbank’s Thesis [1992]، ” reprinted in Theology and Sociology،

d. Robin Gill، new edn. London: Cassells، 1996، pp. 429–34.

14. Ledbetter، Shannon. "Vocation and Our Understanding of God، " Modern Believing 4 (2001): 8–49.

15. Lindbeck، George. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia: Westminister Press، 1984.

16. MacIntyre، Alasdair. "The Idea of a Social Science، " in Rationality، ed. Bryan R. Wilson. Oxford: Blackwell، 1970، pp. 112–30.

17. MacIntyre، Alasdair. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame، In: University of Notre Dame Press، 1988.

18. Markham، Ian. A Theology of Engagement. Oxford: Blackwell، 2004.

19. Marsh، Clive. Christianity in a Post-Atheist Age. London: SCM Press، 2002.

20. McFague، Sallie. Models of God. Minneapolis، MN: Augsberg Fortress Press، 1993.

21. Milbank، John. Theology and Social Theory. Oxford: Blackwell، 1990.

22. Nineham، Dennis. The Use and the Abuse of the Bible. London: Macmillan، 1976.

23. Noll، Mark A. The Old Religion in a New World. Grand Rapids، MI: Eerdmans، 2002.

24. Percy، Martyn. The Salt of the Earth: Religious Resilience in a Secular Age. Sheffield: Sheffield Academic Press، 2001.

25. Polkinghorne، John. Reason and Reality. London: SPCK، 1991.

26. Pui-lan، Kwok. Introducing Asian Feminist Theology. Sheffield: Sheffield Academic Press، 2000.

27. Segovia، Fernando F. "Aliens in the Promised Land: The Manifest Destiny of U. S. Hispanic American Theology، " in Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise، eds. Ada MaríaIsasi-Díaz and Fernando F. Segovia. Minneapolis: Fortress Press، 1996، pp. 15–44.

28. Spong، John Shelby. Why Christianity Must Change or Die. San Francisco HarperSanFrancisco، 1998.

29. Stuart، Elizabeth. Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships. London: Mowbray، 1995.

30. Swinburne، Richard. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press، 1979.

31. Volf، Miroslav. Work in the Spirit: Toward a Theology of Work. New York: Oxford University Press، 1991.

32. Ward، Keith. Reason and Revelation. Oxford: Oxford University Press، 1994.

33. Ward، Keith. Religion and Revelation. Oxford: Oxford University Press، 1996.

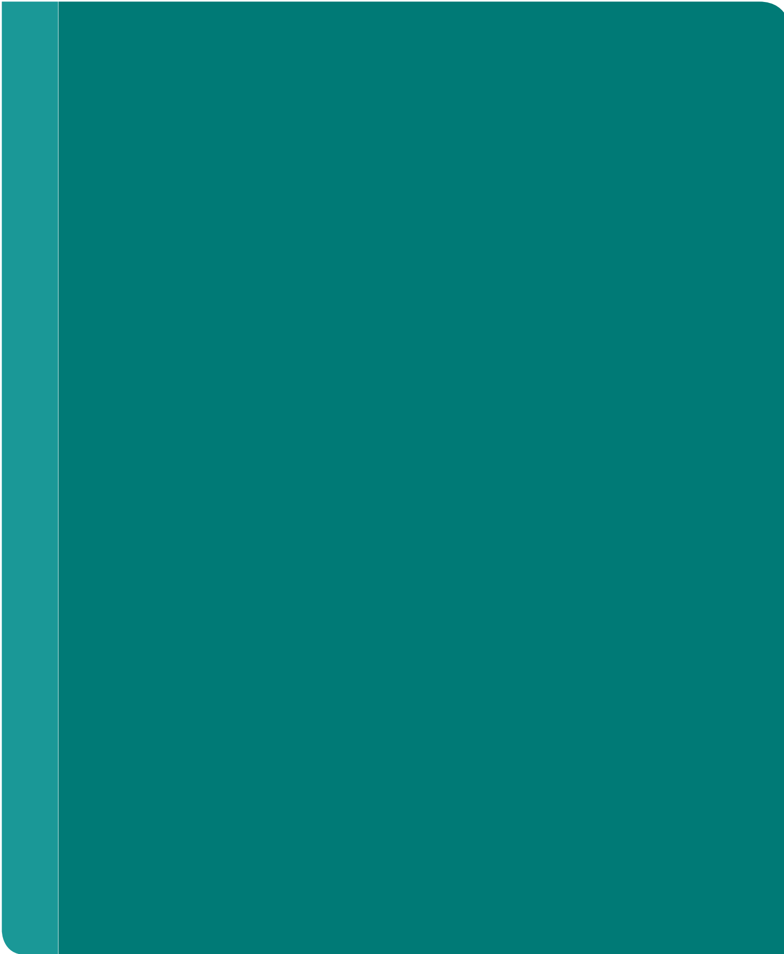
34. Winch، Peter. The Idea of a Social Science. London: Routledge and Kegan Paul، 1958

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Mérite d'être mentionné que ce domaine en particulier était un thème exceptionnel dans les études de Haeri. D'ailleurs, une partie de ses œuvres et conférences est riche par des mesures approfondies développées par les études et les recherches comparées sur la philosophie pratique.

Dans le chapitre "textes repris" on vous a choisi dans ce numéro un texte moral du philosophe Walter Stace intitulé: "Dieu et finalité du monde" où Stace parle du système moral comme fin suprême de la société humaine.

Dans cet article on trouve une leçon approfondie de trois supports dans le système intellectuel de Stace: Dieu, finalité du monde et son système moral.

Dans le chapitre "le monde des notions" on expose la notion "théologie" évoquée par le prêtre britannique Ian Markham. Son article est intitulé: The blackwell Companion to the Study of Religion.

L'étude souligne les multiples méthodes d'utilisation du terme théologie, et se met à développer cette science dans le cadre du christianisme tout en indiquant quelques éléments d'autres religions liées à cette même science.

Cet article suscite un point exceptionnel en parlant de la biographie de Baader qui a réfuté le cogito de Descartes et a neutralisé ses effets logiques sans que sa philosophie prend sa trajectoire effective dans la modernité occidentale, la cause réside peut-être dans la critique radicale de Baader des valeurs de la modernité, notamment leur aspect sécularisté et athéiste.

Le trait paradoxal de la personnalité de ce philosophe serait qu'il a produit son système de compréhension de l'existence autrement que celui des pères de la philosophie moderne. Suite au cogito de Descartes (Je pense donc je suis), il replique: je suis pensé par Dieu, donc je pense et je suis".

Dans le chapitre "Mountada al-Istighrab" on lit un débat intitulé: Does God Exist? William Lane vs. Peter Millican.

Ce débat a eu lieu à l'Institut de Philosphie à l'Université de Bermengham – Royaume Uni. Il porte sur une question ancienne et nouvelle à la fois dans la théologie et la philosophie, à savoir le débat sur la question de l'existence de Dieu.

Les deux discuteurs sont William Lane Craig, professeur et théologien américain, et Peter Millican, professeur de philosophie à l'Université d'Oxford. Le débat est dirigé par Carl Chinn, historien et écrivain chargé par l'administration de l'université de remplir cette tâche épistémologique laborieuse.

Dans le chapitre "Nous et l'Occident", le directeur du Centre Islamique des Recherches Stratégiques et le président de la rédaction de la revue trimestrielle "Istighrab" sayyed Hachem al-Milani expose les thèses du philosophe musulman Mahdi Haeri al-Yezdi sur la philosophie pratique entre Orient et Occident.

Cette étude traite ce qu'on a convenu d'appeler la philosophie pratique comme un des principaux problèmes épistémologiques contemporains. L'espace épistémologique adopté par le chercheur pour décrire sa démarche se réfère aux thèses de Haeri dans le domaine philosophique cité.

"Les arguments de la cosmologie – étude comparée entre les deux visions: occidentale et islamique", est le titre de l'étude présentée par Hamid Reda Ayat-Illahi, professeur de philosophie à l'université de Tabatabaei – Iran. Le chercheur s'y intéresse à l'analyse de la signification de l'argument cosmologique au cours de l'histoire du trajet de la cosmologie et fait ressortir ses détails à la lumière de trois courants fondamentaux. Il précise les jalons de la cosmologie à lumière de la pensée grecque et les thèses de St. Thomas d'Aquin et Leibnitz; il évoque ensuite ses caractéristiques dans chacun de ces trois courants et indique ses grands éléments centraux dans la philosophie islamique, et évoque les aspects de différence de sa thèse au sein des deux écoles philosophiques, islamique et occidentale, surtout du point de vue de ses éléments constitutifs philosophiques. Il fait également une étude critique sur l'argument cosmologique et évalue cette critique selon l'argument de la contingence et celui de la nécessité.

Le penseur iranien Mohamad Hassan Quaramalaki écrit une étude intitulée "les soupçons des athéistes – la critique rationnelle de "l'irrationalité" de l'athéisme". Cet article vise à développer un système épistémologique qui examine d'une part les arguments rationnelles et logiques de l'existence de Dieu, et traite d'autre part certains soupçons qui sont posés autour de ces arguments par les athéistes et les sceptiques; il prouve ensuite que la croyance de l'existence de Dieu s'harmonise totalement avec le jugement de la raison et la nature humaine, en sorte qu'elle peut être prouvée par les arguments philosophiques et naturels qui ont la possibilité de réfuter tout soupçon posé par les sceptiques et les athéistes. Les soupçons minces auxquels ces derniers restent fidèles ne peuvent résister devant ces arguments irréfutables, et n'arrivent pas à trouver aucun défaut dans ses significations.

Dans le chapitre "le témoin", on a choisi pour ce numéro une lecture de la biographie du philosophe de la morale Franz von Baader, celui-ci est spécialisé dans la philosophie islamique et enseigne dans les universités allemandes.

Jean Robert Dominique écrit un article intitulé: "Dieu, fondement ultime du vrai scientifique". Il y examine la nature de l'acte scientifique et les problèmes d'ordre philosophique qu'il pose. De plus, l'article traite un ensemble de problèmes épistémologiques liés au débat sur la science et la divinité. Ensuite, il constate par référence aux conclusions logiques que Dieu est le fondement ultime du vrai scientifique.

Le chercheur égyptien Ghidan sayyed Ali écrit un article intitulé: "L'athéisme épistémologique – exemple David Hume". Il procède à une approche de l'espace épistémologique de l'athéisme. Il se met à développer les structures philosophiques et théoriques de ce qu'il appelle athéisme épistémologique dont les premiers jalons ont apparu au XVII siècle.

Pour enraciner cette démarche et décrire ses jalons, l'auteur a fait des idées du philosophe anglais David Hume un objet de son entreprise. Il note ainsi des remarques critiques sur le système philosophique de Hume...

"La critique occidentale de l'athéisme", est le titre de l'article rédigé par Imad-Dine Abderrazzak, un chercheur en philosophie moderne à l'université Beni-Suif (Egypte). Cette étude fait ressortir le phénomène de l'athéisme occidental dans ses stades anciens et contemporains, et montre les trajectoires suivies par le processus critique de l'athéisme chez des philosophes et penseurs qui ont enrichi les temps de la modernité par leurs réalisations, et ont contribué à une discussion qui est encore effective jusqu'aujourd'hui.

Le chercheur syrien Nabil Ali Saleh décrit une approche critique du contenu intellectuel du phénomène d'athéisme tel qu'il est né en Europe moderne. Cet article traite le thème de l'athéisme comme phénomène historique dans la pensée occidentale, et essaie de préciser les raisons objectives et subjectives qui ont conduit à la naissance de ce phénomène. En vue d'atteindre cette fin, le chercheur procède à une approche critique du contenu intellectuel de l'athéisme, et les lacunes logiques qui décrivent son système épistémologique au niveau historique et philosophique.

vie humaine et leurs connexions avec la dimension métaphysique. Le chercheur construit son étude sur la clarification des significations de la divinité selon les conceptions et définitions apportées par les différentes religions et philosophies. Ensuite, il se met à enraciner ses idées sur la nullité des fondements adoptés par les athéistes pour justifier leurs conceptions.

"L'athéisme en Occident.. une philosophie de l'existence ou espoir utopique", tel est le titre de l'étude présentée par le chercheur algérien Cherif-Eddine ben Douba. Cette étude examine les racines du phénomène athéiste né en Occident, et montre ses déterminations intellectuelles et culturelles, et s'il constitue une vision philosophique de l'existence ou bien un simple espoir utopique.

D'ailleurs, il montre dans le contexte de son étude la différenciation du concept de l'existence entre les conceptions élaborées par la philosophie grecque à partir d'Aristote et ce que la philosophie occidentale a proposé dans ce domaine.

Dans "l'échec du système moral en Occident", le chercheur américain Robert Delfino de l'université St. John's, traite deux convictions fondamentales chez les philosophes de l'athéisme en Occident, comme Richard Dawkins et Sam Harris. La première est le scientisme qui considère que la science seule est capable de nous fournir un savoir absolu et authentique de la réalité. La deuxième est le naturalisme métaphysique, qui dénie l'existence d'êtres surnaturels. L'auteur de l'article souligne le naturalisme métaphysique agréé par les nouveaux athéistes et autres naturalistes, et vise à répondre à la question suivante: le naturalisme métaphysique peut-il fournir un fondement suffisant pour les valeurs morales objectives? L'auteur répond par "non", et se débat sur les problèmes réels dans l'explication naturaliste du fondement de la morale.

Dans le chapitre "cercles de débat" on expose un ensemble d'articles sur l'athéisme et les débats qui traitent ce sujet en Occident et dans le monde arabo-musulman. Ainsi, ils sont exposés:

islamique. Le chercheur essaie dans ce domaine de pratiquer la sagesse occidentale sur la sagesse orientale et les méthodes d'argumentation répandues chez les philosophes de deux pôles; il aboutit après la comparaison et la pratique à la compréhension de l'harmonie entre les deux sagesses au niveau des prémisses et résultats, et à l'élimination de la dualité supposée qui s'est fixée dans beaucoup d'esprits sous divers titres tels que la modernité et la pré-modernité et la post-modernité.

Sous le titre "l'homme réduit", le chercheur libanais Hadi Kobeyssi examine le spectacle culturel et intellectuel en Occident, et évoque les querelles intellectuelles entre la croyance et l'athéisme durant les temps de la renaissance à partir du XIII e siècle où elles aboutissaient à une victoire suprême de la sécularisation contre le pouvoir théologique de l'Eglise. Néanmoins, il souligne que cette victoire réalisée par le sécularité décisive contre le christianisme occidental revient à l'individu et au groupe par un sentiment de fission entre le besoin de la technique et ses évolutions d'une part, et la nécessité d'une satisfaction par le Transcendant spirituel d'autre part.

Le théologien irlandais Alister McGrath écrit un article remarquable: l'évolution a-t-elle éliminé Dieu? Il s'agit d'une controverse théologique et philosophique sur les idées de Dawkins, qui pose des interrogations sur son rationalisme intellectuel et les fondements de ses démonstrations. Il est évident, comme le montre l'auteur de l'article, que l'athéisme de Dawkins est lié étroitement à sa connaissance et sa pensée profonde, et il manque de fondements argumentatifs du fait qu'il défend la méthodologie scientifique.

Le chercheur égyptien Mohamad Othman khecht écrit un article intitulé: "Des lacunes dans le mur de l'athéisme – prise de conscience du dieu, de la conception islamique à la conception occidentale". Cet article révèle les points de faille méthodologique dans l'architecture théorique de la réflexion athéiste, et montre par la présentation analytique historique ce que le chercheur nomme lacunes dans le mur de l'athéisme en raison du défaut méthodologique de la compréhension des vérités réelles de la

civilisations, ou du point de vue de la réfutation de cet esprit occidental de la dimension spirituelle et croyante dans la vie de l'homme.

Quant au deuxième entretien, il a lieu sous un titre problématique et remarquable: "Le cerveau a-t-il créé Dieu ou Dieu a-t-il créé le cerveau?". Deux professeurs spécialisés dans la philosophie et la sociologie de la religion ont contribué à ce dialogue qui a eu lieu au Centre Culturel de Montréal. Le premier est Georges Helal, professeur de philosophie à l'université de Montréal, le second est Yanick Villedieu, journaliste et animateur de programmes à la Radio Canadienne. La présentation globale de l'entretien est dirigée par le professeur de philosophie de science Joseph Arthur Bergeron. Mérite d'être mentionné que cet entretien a lieu sous les auspices de la direction du Centre Culturel de Montreal-Canada le 28 octobre 2010.

Au "Dossier" on lit un ensemble d'études arabes et étrangères sur l'athéisme. Elles sont exposées comme suit:

"Illusion de Dawkins", c'est le titre d'un chapitre d'un ouvrage rédigé par deux chercheurs britanniques, Alister McGrath et Joanna Collicutt McGrath.

Ils traitent les thèses de Dawkins qui a été une tempête dans le domaine de la réflexion athéiste. Indépendamment de la profondeur de ses thèses proposées dans ce domaine et leur importance, Dawkins a pu se faire remarquer en procédant à la fantaisie dans l'exposition de ses idées, notamment parmi les jeunes et les milieux académiques en Europe et aux Etats-Unis.

Cette étude comporte une controverse sur les idées de Dawkins, notamment celles de son ouvrage célèbre "Illusion de Dieu" (Pour en finir avec Dieu)

Le penseur iranien mahdi al-Haeri al-Yazdi a écrit une étude intitulée "L'argument existentialiste de l'existence de Dieu". On y lit une comparaison entre les études de la science divine dans la philosophique occidentale, et la sagesse divine orientale notamment la philosophie

Sommaires de la cinquième édition

Le numéro 7 de la revue trimestrielle Istighrab est consacré pour éclairer sur la critique du phénomène de l'athéisme dans le monde moderne. Ce phénomène est traité en s'appuyant sur sa référence philosophique, épistémologique et scientifique.. Cela s'effectue par un nombre de ses grands penseurs contemporains comme Richard Dawkins et Sam Harris et autres, qui ont nié la croyance religieuse sous prétexte que la raison humaine et la science qu'elle produit peuvent répondre aux mystères de l'univers.

Le numéro comporte des études et articles de penseurs occidentaux et du monde arabo-musulman, qui s'arrangent selon les chapitres de la revue comme suit:

Dans l'Editorial, le Rédacteur en chef a rédigé un article préliminaire: Le déclin de l'athéisme et son incohérence. Il y expose les racines philosophiques et intellectuelles de la pensée athéiste occidentale, en citant le rôle que la modernité a joué pendant cinq siècles dans la théorisation de la sécularisation et l'anti-religion.

Au chapitre "Entretiens"

On lit un entretien avec le penseur égyptien Mostapha Nachchar, effectué par le chercheur iraquien Amer Abed Zaid al-Waeli. L'entretien porte sur le thème principal de ce numéro: l'athéisme, ses déterminations et ses apparences en Occident et au monde arabe. Les questions s'étendent pour concerner ce qui est personnel et épistémologique, ainsi que ce que posent les thèmes de la discussion dans les champs intellectuels et épistémologiques différents.

L'entretien avec le professeur Nachchar comporte des lectures critiques sur l'aspect exclusif et racial de l'esprit moderniste occidental, que ce soit du point de vue de la domination sur les autres peuples et

Table des matières

prominent modern epistemological dilemmas. The epistemological range which Sayyed Al-Milani relies upon in clarifying his effort is the theses of Ha'eri Yazdi in the aforementioned philosophy.

It is worth noting that 'Ulama Yazdi Ha'eri gave this particular domain exceptional attention. Several of his works and speeches are full of in-depth procedures of studies and comparative researches concerning applied philosophy.

In the section "Recovered Texts", we have chosen a text by the moralist philosopher Walter Stace entitled "God and the Purpose of the World" where he discusses the moral system as the highest purpose of human society.

This essay by Walter Stace represents a deep study of three principles in his system of thought: God, the purpose of the world, and its moral system.

In the "Concepts" section, we present the concept of "theology" as demonstrated by the British priest Ian Markham in "The Blackwell Companion to the Study of Religion".

This study sheds light on the various usages of the term "theology", and then elaborates on this discipline in Christianity with reference to some correlated matters in other religions.

German moralist philosopher Franz von Baader written by Roland Pietsch, an expert in Islamic philosophy and an instructor in German universities.

This essay represents an exceptional attempt to discuss the biography of Franz von Baader who refuted the Cartesian Cogito and abolished its logical effects. Nonetheless, his philosophy did not take its actual course in Western modernity, and the reason might be the radical nature of Baader's criticism of the values in modernism- especially its worldly and atheistic aspect.

The distinctive feature in Baader's personality might be his establishment of a system to understand existence in a way which differs from the forefathers of modern philosophy. In his reply to the Cartesian Cogito "I think therefore I am", he says: "I am thought (by God); therefore I think and I am".

In "The Forum of Al-Istighrab" section, we read a debate entitled "Does God Exist?" between William Lane Craig and Peter Millican. This debate occurred at the Philosophy Institute at Birmingham University in the United Kingdom, and it revolves around an old-new issue in theology and philosophy: the debate concerning God's existence.

The debaters are Professor William Lane Craig, an American philosopher and theologian, and Professor Peter Millican, a philosophy instructor at Oxford University. The university administration assigned the difficult epistemological task of chairing this debate to the historian and writer Carl Chinn.

In the section "The West and Us", Sayyed Hashem Al-Milani, the Director of the Islamic Center for Strategic Studies and the editor in chief of the periodical "Al-Istighrab", presents the theses of the Islamic 'Ulama and philosopher Mehdi Ha'eri Yazdi concerning applied philosophy in the East and West.

This study approaches applied philosophy as one of the most

objective and subjective causes which led to the emergence of this phenomenon. To achieve this purpose, the writer works at applying a critical approach to the ideological content of atheism and the logical gaps which envision its epistemological system at the historical and philosophical levels.

"Cosmological Proof-A Comparative Study between Western and Islamic Perspectives" is the title of the study which the professor of philosophy at the University of Tabtaba'i in Iran Hamid Reza Ayatolahi presents. In this essay, he analyzes the significance of cosmological proof in its perfective course throughout history. He sheds light on its details according to three main trends: Greek thought and the theses of the two Western intellectuals Thomas Aquinas and **Gottfried** Wilhelm **Leibniz. He** then mentions the properties of each of these three trends. The writer refers to the main elements he adopts in Islamic philosophy and then states the differences between his presentation in the Islamic and Western schools of thought, especially in terms of his philosophical fundamentals. He also conducts a critical study on cosmological proof and evaluates this criticism on the basis of the proof of contingency and necessity.

Under the title: "The Doubts of Atheists: The Rational Criticism of the 'Irrationality' of Atheism", the Iranian intellectual Muhammad Hassan Karamalki aims to develop an epistemological system which explores the rational and logical proofs for the existence of God on one hand, and on the other hand tackles some doubts which atheists and skeptics have proposed against these proofs. He then confirms that belief in His existence is in complete harmony with the mind and human instinct, and that His presence might be proved by philosophical and instinctive evidence which has the capacity to refute every doubt which skeptics and atheists bring forth. The weak doubts which they cling to can't hold their ground in the face of the irrefutable proofs on God's existence nor can they find fault in any of its denotations.

In the section "The Witness", we have chosen the biography of the

inherent in the naturalist explanation of the basis of morality.

In the section "Circles of Controversy", we have published a group of essays on atheism and the controversies around it in the West and the Arab and Islamic Worlds. They are as follows:

Under the title: "God: The Final Foundation for Scientific Truth", Jan Dominique Robert discusses the nature of scientific activity and the philosophical dilemmas which it presents. He also considers a group of epistemological problems related to the debate on science and divinity and -depending on logical inferences- he concludes that God is the Final Foundation for scientific truth.

In the essay "Epistemological Atheism- David Hume as an Example", the Egyptian researcher Ghaydan Al-Sayyed Ali uses the epistemological approach to atheism where he develops the philosophical and theoretical premises of what he calls the "epistemological atheism" whose first features appeared in the seventeenth century.

In order to establish this endeavor and to clarify its features, the writer grounded his effort on the thought of English philosopher David Hume in addition to stating a number of critical notes on his philosophical system.

"Western Criticism of Atheism" is the title of the essay presented by the academician and researcher in modern philosophy in the University of Beni Suef in Egypt, Imad Al-Din Abd Al-Razzak. This study sheds light on the old and modern phases of the phenomenon of atheism in the West. It also clarifies the courses upon which the process of criticizing atheism proceeded at the hands of philosophers and intellectuals who enriched modernity with their accomplishments and contributed to the discussion whose effects remain to this very day.

The Syrian researcher Nabil Ali Saleh has a critical approach to the ideological content of the phenomenon of atheism as it emerged in modern Europe. His essay discusses atheism as an historical phenomenon in Western thought, and it attempts to clarify the

In his essay, “Gaps in the Atheism Wall: Awareness of God in the Islamic Sense and the Western Sense”, the Egyptian researcher Muhammad Othman Al-Khasht uncovers the methodological fractures in the theoretical structure of atheist thought. Through historical and analytical presentation, the writer shows what he calls the “gaps” in the wall of atheism which have arisen due to the methodological flaw in comprehending the facts of human life and their connection to the transcendental aspect. He also bases his essay on the clarity of the meanings of divinity in the conceptions and definitions of religions and philosophies. He then delves into establishing his idea on the falsity of principles which atheists depend on for justifying their perceptions.

“Atheism in the West: A Philosophy of Existence or a Utopian Wish?” is the title of the study written by the Algerian researcher and academician Sharif Al-Din bin Dube. This essay explores the roots of the atheism phenomenon which emerged in the West, shows its intellectual and cultural causes, and clarifies whether it represents a philosophical view toward existence or merely a utopian wish. He also brings to light the distinction in the concept of existence as founded by Greek wisdom through Aristotle, and as presented by Western philosophy in this domain.

Under the heading “The Failure of New Atheism Morality”, the American researcher Robert Delfino of St. John’s University tackles two main convictions held by Western atheist professors such as Richard Dawkins and Sam Harris. The first conviction is “scientism” which considers that science alone is able to provide us with complete and reliable knowledge of reality. The second is metaphysical naturalism which denies the presence of transcendental entities. In this essay, the writer focuses on metaphysical naturalism which is accepted by new atheists and other naturalists, and aims to answer the following question: Can metaphysical naturalism provide a sufficient basis for objective ethical values? The writer clarifies that the answer is in the negative and then discusses a number of serious dilemmas

in this domain, he was able to take center stage due to the "fantasy" which he relied upon in developing his ideas, especially among youth and academic circles in Europe and the United States.

This study involves debating Dawkins's ideas, especially those which have appeared in his famous book: "The God Delusion".

In his essay entitled "The Existentialist Proof for God's Existence", the Iranian intellectual Mehdi Ha'eri Yazdi compares between theological themes in Western philosophy and Eastern divine wisdom, especially Islamic philosophy. In this field, he attempts to apply Western philosophy to Eastern philosophy and the methods of reasoning used by philosophers in the two domains in order to reach –after comparison and application- an understanding of the degree of compatibility between the two in their preludes and outcomes, and to lift the presumed duality which had become rooted in the minds of many individuals under different headings such as modernity and pre/post modernity.

Under the title "Man Reduced", the Lebanese researcher Hadi Kobaisy presents the cultural and intellectual scene in the West and touches on the intellectual debates between faith and atheism throughout the Renaissance- starting from the 13th century A.D. which brought forth a great victory for secularism and mundane over the theological authority of the Church. He indicates that this triumph which strict mundane achieved over Western Christianity had reverberations on the individual and society due to the sense of division between the need for technology and its developments and the need to be fulfilled through spiritual transcendentalism.

The Irish theologian Alister McGrath's essay entitled "Has Science Killed God?" represents a theological and philosophical debate of Dawkins's ideas and poses questions concerning his intellectual rationality and the grounds of his elucidations. As the writer states, it is clear that Dawkins's atheism is firmly connected to his obstructed knowledge and ideology, and that he lacks the basic evidence to be a defender of scientific methodology.

West and the Arab world. The manifestations questions proceed to include personal and epistemological matters, in addition to topics of discussion in various intellectual and epistemological domains.

The interview with Professor An-Nashar includes critical readings concerning the racial and exclusivist aspect of the modern Western mentality whether at the level of dominance over other nations and civilizations or at the level of its repudiation of the spiritual and religious dimensions of human life.

As for the second interview, it comes under a paradoxical and interesting title: "Has the Brain Created God, or Has God Created the Brain?" (Le cerveau a-t-il créé Dieu, ou Dieu a-t-il créé le cerveau?) Two professors specialized in Philosophy and Sociology of Religion took part in this interview in the Montreal Cultural Center in Canada. The first professor is George Helal, the instructor of philosophy in the University of Montreal, while the other is Yanick Villedieu, a journalist and a show host on Canadian radio. The general presentation of the interview was carried out by Professor Joseph Arthur Berjiron, a researcher in the philosophy of science. It is worth noting that this interview was sponsored by the administration of the Montreal Cultural Center in Canada on the 28th of October 2010.

"We and the West"

In the section dedicated to the main topic, some Arab and foreign research works on atheism appear as follows:

"The Dawkins Delusion": A chapter derived from the book by the two British researchers Alister McGrath and Joanna Collicutt McGrath.

The two authors discuss Dawkins's theses which have presented an ever-blowing storm in the field of atheist thought. Regardless of the depth and importance of the theses which Dawkins advanced

Summary of the Research and Essays Included in the 7th Issue of "Al-Istighrab"

This seventh issue of the periodical "Al-Istighrab" focuses mainly on clarifying and offering a critique on the phenomenon of atheism in the modern world. This phenomenon has been treated tackled on the grounds of its philosophical, epistemological, and scientific frame of reference according to a number of contemporary atheists such as Richard Dawkins, Sam Harris, and other individuals who have rejected faith under the pretext that the human mind and the knowledge it produces are able to present answers to the secrets of the universe.

This issue includes research and essays by intellectuals from the West and from the Arab and Islamic worlds. The sections of this periodical are as follows:

In the foreword under the heading: "The Decline and Collapse of Atheism", the Senior Editor presents the philosophical and intellectual roots of atheist thought in the West and indicates the role which modernism has played throughout five centuries in theoretically promoting secularization and opposition to religion.

In the interview section, the Iraqi scholar 'Amer Abd Zayd Al-Wa'eli conducts an interview with the Egyptian intellectual Mustafa An-Nashar. It centers on the case which is relevant to this issue's main topic concerning atheism, its causes, and its in the

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

7

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 7 - 3rd Year - 1438 H - Spring - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money Transfer

7

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.7 - 3rd Year 1438H. Spring - 2017

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.7 - 3rd Year - 1438 H - Spring - 2017

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار) إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال) الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه) الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار) العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم) الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال) فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه) موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مكتب بيروت

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

الاستغراب
Occidentalism
AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ بيروت
العدد الثامن ـ السنة الثالثة ـ 1438هـ ـ صيف 2017

8

ما بعدَ العَلمانيّة
الحدث والمفهوم

الملف

قال السيد المسيح (عليه السلام):

" خُذُوا الْحَقَّ مِنْ اَهْلِ الْباطِلِ وَ لا تَأْخُذُوا الْباطِلَ مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ، كونوا نُقّادَ الْكَلامِ. "

بحار الأنوار 2:96

occidentalism
الاستغراب
AL_ISTIGHRAB
دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)
مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016
العدد الثامن ـ السنة الثالثة ـ 1438 هـ ـ صيف 2017
8

للتواصل
بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال
مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.
ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي
Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

ابتدأ

حلقات الجدل 169

الشاهد 254

ما بعد العلمانيّة

منطق الحدث.. وفتنة المفهوم

محمود حيدر

.. ثم ماذا عن مفهوم ما بعد العلمانية؟..

حريٌّ أن نتنبَّه إلى فتنة المفاهيم من قبل أن نقترب من مفهوم يجيئُنا في زمن مكتظٍّ بالالتباس. لذا نجدنا بإزاء فكرة "ما بعد العلمانية" على شيء من الحذر. وما ذلك إلا لأن هذه العبارة أطلَّت من مصدرها الغربي وهي مثقلة بالأحمال، ومحمولة على أفهام شتى.

كسواها من المفاهيم التي استحدثتها الحداثة الفائضة مع نهاية القرن العشرين، يجري القول على "ما بعد العلمانية" مجرى النهايات، أي على بدءٍ جديد يلي انتهاءات مضت. والأحاديث عن موت المفاهيم في ثقافة الغرب عمرُها عمرُ الحداثة. أحاديث لم يتوقف سَيلُها منذ أول نقد "لتنويرٍ" مالت شمسُه إلى المغيب مع المنعطف الميتافيزيقي الذي قاده كانط وهو يعاين معاثرَ العقلِ المحض وعيوبه. لم يكن شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم والاعلان عن نهايتها، إلا لرغبة ببدءٍ جديد. فالتاريخ ليس حركة انتقال من الخواء إلى الملاء، وإنما هو امتدادٌ جوهريٌّ بين الماقبل والمابعد. فكل مقالة عن نهاية أمرٍ ما، إنما هي ضربٌ من إعلان مضمر عن بَدءٍ لأمر تالٍ من دون الحكم عليه بالبطلان. في ذلك شَبَهٌ ـ بنسبة ما ـ مع تنظير هايدغر حول نهاية الميتافيزيقا ليُظهر أن إنهاءها هو التملك الفعلي لها وليس نبذها أو الإطاحة بها. فالانسحاب والتواري داخل السلالة الواحدة، لا فعلينْ متناقضينْ يريد كلٌّ منهما إماتة نظيره.

والمسرى الامتدادي بين الماقبل والمابعد لا ينشط على سياق آليّ، كأن يتحرك من النقطة ألِف إلى النقطة ياء من دون أخذ وعطاء، فذلك ليس من طبيعة المسرى الذي نحن في صدده، وإنما هو فعالية متضمَّنة في جوهر حركة التاريخ التي تتأبَّى على الانقطاع والفراغ.

الأمر بالنسبة للمفاهيم هو على النشأة نفسها من الفهم، أي أنها أدوات معيارية للتعرف على الأحداث. فالحدث هو الذي ينشئ للمفهوم محرابه في عالم الفكر، ثم يعود الفكر ليؤلفه على نشأة أخرى بعد أن أضحى في قلب الحدث. ربما لهذا السبب راح الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (1756-1841) يركز على الوقائع الحيَّة، ويطمِئن معاصريه من الذين يقولون بضرورة النظام المعرفي الجاهز، "أن المصطلحات والتعاريف لا تتخذ مسارها على خط مستقيم، بل تشكل دائرة تروح فيها المفاهيم وتجيء على نحو التكرار والتفاعل والتجدد. فليس المهم من أين يبدأ المرء، إنما المهم هو أن توصلنا تلك المفاهيم إلى المركز".. إلى الغاية..

* * * * *

مثلما ولدت "ما بعد الحداثة" من فضاء المراجعات التي عصفت بالحداثة الأولى وأنوارها، كذلك وُلدت "ما بعد العلمانية" كمجاوزة لما اقترفته العلمنة من معايب ظهرت قرائِنُها صورة إثر صورةٍ وحدثاً إثر حدث.

لم تتحول "مابعد العلمانية" إلى مقالة سارية في الزمن إلا بعدما أُشْبِعَت العلمنةُ جدلاً واختبارًا، حتى أوشكت أن تُهجر أو تُرمى في النسيان. والعلمانية شأن نظائرِها الأخرى [كالأيديولوجيا والديمقراطية والحداثة والرأسمالية الليبرالية وسواها..] راحت تحفر السبيل إلى المابعد قصد التجدد والديمومة. وما كان ليتسنى لها هذا لولا أن كفّت عن الاستمرار في أداء وظائفها الكبرى. لكنّ القول بوصول العلمانية إلى خاتمتها، لا يعني في واقع الحال الحكم بموتها. فالختم هنا يدل على نهاية جيل تاريخي أدت العلمنة في خلاله مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتهيَّأ لتغيير مهمتها بما يناسب الزمن الذي حلّت فيه.

من أجل ذلك سينبري بعض علماء الاجتماع، بعدما أضناهم البحث عن تعريف مطابق لماهيتها، أن ينظروا إلى ما بعد العلمانية كحلقة مستأنَفَة تتصل بما سبقها، وتنفصل عنه في الآن عينه. هكذا سيلغي «ما بعد العلماني» صُوَرَ التتالي (قبل - بعد، تغيير ـ محافظة، حركة ـ سكون)، ويعرّف نفسه بوصفه حالة وعي معاصر تتعايش فيه الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية للكون.

بهذا المعنى ليست "ما بعد العلمانية" نفيًا للعلمانية، وإنما استئنافًا لها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فلا يصح أن ينسلخ التاريخ عما قبله وعمّا يليه انسلاخًا قطعيًا. فهذا محال، لأن الماقبل

امتدادٌ للما بعد وتأسيسٌ له. فلن تكتسب حقبةُ ما بعد العلمانية واقعيتَها التاريخية ما لم تُقِرَّ بنَسَبِها الشرعي لميلادها الأول. فلو لم تكن العلمانية حاضرة في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. الحاصل أن ثمة ضربًا من جدلية استتارٍ وكمون وانقشاع، تظهر فيها "ما بعد العلمانية" كمحصولٍ لتلك الجدلية المركبة.

من سمات ما بعد العلمانية مجاوزةُ ما هو قديم وراهن بمُحَدَث تقتضيه ضرورات الزمان والمكان. ومن صفات المجاوزة وأفعالها تموضع المولود المتجدد في منطقة وسطى ينبني نظامها على الوصل والفصل من دون إقصاءٍ أو إبطال. فالفصلُ شرطٌ للتجاوز، والوصلُ ضروريٌّ للاستمداد مما تقدم فعله وحضوره.

* * * * *

في حالة ما بعد العلمانية تنمو أسئلةٌ غير مسبوقة في معرض الكلام عن الأخطاء التي اقترفتها العلمنة على مدى أربعة قرون من اختباراتها في المجتمعات الغربية. ومثلما استهلت العلمنة رحلتها التاريخية بمقولتها العجول "إزالة السحر عن العالم"، استهلَّت "ما بعد العلمانية" مسارها بمقولة معاكسة: "إزالة العلمنة عن العالم". وبصرف النظر عن القصد من كلمة "إزالة" ـ سواء بما هي استراتيجية تطبيق أو كتوصيفٍ لواقع.. يظل حصاد التنظير واحدًا.

معنى «إزالة العلمنة من العالم» كما استعمله للمرة الأولى في بداية التسعينيات عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر Peter Berger، هو عودة الدين ليحتل مكانته في الغرب على حساب العلمانية. واللاَّفت أن بيرغر الذي كان مدافعًا قويًّا عن أطروحة العلمنة؛ كان أول من أقر بأنه كان مخطئًا عندما لم يعترف بأن "العالم ما زال شديد التديّن كما كان في السابق». لقد كان قلقًا من هجمة الأصوليين على النظام الحديث، وعودة ما قبل الحداثة إلى عالمنا المعاصر. بل إن ثمّة من قطع شوطًا أبعدَ ليرى أن: "إزالة العلمنة تعني أن عودة الدين تُسقط ركناً تكوينياً من أركان الحداثة، وبالتالي فإن الحداثة والدين متناقضان ولن يجتمعا أبدًا...".

على الأكيد أن هذا التفسير لم يُضِف شيئًا مختلفًا عما درجت الحداثة عليه لمّا أمسكت بحضارة الغرب. لكنّ هذا الفهم لعودة الدين في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية المعاصرة، يبدو محدودًا جدًّا. وهو يترجم على الإجمال حالات تنتسب إلى "رجعيات علمانية" لم تستطع التكيف مع التحولات العميقة التي يشهدها المجتمع الغربي. فلقد تبيّن من معظم الدراسات الحديثة أن لا تعارض بين المسيحية الغربية والحداثة، بل يمكن القول أن المسيحيةَ جزءٌ من تراث الحداثة، وأن الحداثةَ وليدٌ شرعيٌّ للفلسفة المسيحية الحديثة. لذا يذهب التنظير "الما بعد علماني" إلى أن وضعية الدين في مجتمع

"بعد علماني" ليس هو ذاته في مجتمع "قبل علماني". وعودة الدين ليست رجوعًا إلى شيء كان من قبل، وإنما هو حضور جديد اتخذ سبيله إثر رحلة شاقة ومديدة بدأت مع الاصلاح البروتستانتي ولم تنته مع الانعطافة الكاثوليكية التي أجراها المجمع الفاتيكاني الثاني في ستينيات القرن الماضي.

المشكلة الحقيقية لمجتمعات ما بعد العلمانية لا تكمن في الفصل بين الدين والدولة، ولا في الثنائيات المتضادة بين المقرَّر اللاهوتي والقوانين الوضعية، بل في التعددية التي يعترف فيها الكل بحاضرية الكل. لهذا رأى المشتغلون على المصطلح أن الحديث عن ما بعد العلماني منطقيٌّ بقدر ما يُدخلُ في الحسبان موضوع التعددية، وعلى وجه التعيين، حضور الأديان الأخرى - الإسلام والأرثوذوكسية، واليهودية وغيرها ـ لتكون سواء بسواء ـ إلى جانب البروتستانتية والكاثوليكية... بهذا المعنى، تتغير أوروبا فعلاً: هنالك حضور كبير للإسلام، ومنذ سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، صار أيضًا للمسيحية الأرثوذوكسية دور كبير. أما في الغرب الأوروبي فهناك تطوّر مطرد نحو قبول النظام التعددي.

مع أن «نظرية العلمنة» (Securalization theory) دخلت ضمن أعمال تعود إلى خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فإنّ تتبّعَ الجذور الأصلية لفكرتها الأساسية متصلٌ بعصر التنوير الأوروبي. الفكرة كانت آنذاك في غاية البساطة: "إن التوجه نحو الحداثة يؤدي بالضرورة إلى تراجع، أو حتى انهيار الدين سواء في المجتمع أم في عقول الأفراد. هذه الفكرة تحديدًا هي ما ثبت خطؤها كما يلمّح كثيرون من المفكرين وعلماء الاجتماع المعاصرين. فلا شك أن الحداثة ترافقت مع توجهات واضحة نحو العلمنة (Securalization)، وفي أماكن معينة أكثر من غيرها، ولكنها أيضًا استفزت حركات قوية مضادة للعلمنة. بالإضافة إلى ذلك فإن العلمنة (Securalization) على مستوى المجتمع لا تعني بالضرورة العلمنة (Securalization) على مستوى الإدراك الفردي. لقد خسرت بعض المؤسسات الدينية قوتها وتأثيرها في الكثير من المجتمعات، ولكن في المقابل استمرت معتقدات قديمة وبرزت معتقدات جديدة لتلعب دورها في حياة الأفراد متخذة أشكالاً مؤسساتية في بعض الأحيان، ومؤدية إلى تفجُرّات كبيرة في الحماس الديني.

* * * * *

ضمن دائرة الجدل المستحدث حول العلمانية في الزمن ما بعد العلماني يميز علماء الاجتماع بين ثلاثة مفاهيم حول العلمانية:

الأول: العلمانية كحياد بالنسبة لجميع الأديان ووجهات النظر حول العالم.

الثاني: العلمانية كمنظور "علماني" بديل عن المعتقدات الدينية.

الثالث: العلمانية كنقد أو حتى معارضة ونقض للأديان.

ان معاينة هذه المفاهيم الثلاثة، والتمييز في ما بينها سوف يسهم في ضبط وتظهير السمات المميزة للمجتمعات ما بعد العلمانية.

* * * * *

لقد كان لنقد الدين في عصر التنوير ثلاثة ابعاد متمايزة بوضوح: بعد معرفي موجه ضد الافكار السائدة الميتافيزيقية وفوق الطبيعية؛ وبعد عملي – سياسي موجه ضد المؤسسات الكنسية؛ وبعد ذاتي تعبيري – جمالي – أخلاقي موجه ضد فكرة الله نفسها. وهذه الثلاثية النقدية شكلت الأركان الأساسية لنظرية المعرفة التي اعتمدها خطاب العلمنة حيال الدين. سحابة قرون متعاقبة.

في زمن الحداثة الفائضة لم تتبدد هذه الثلاثية، لكنها فقدت الكثير من جاذبيتها العلمية ووظائفها الايديولوجية. الآن لم تعد نظرية كوبرنيكس ـ على سبيل المثال ـ ذات أثر في مسيحية ما بعد الحداثة. مع ذلك فإن الصدام الحقيقي بين العلم والدين ما برح يكمن في مكان آخر. ذلك أن المعتقدات الجزئية التي كان على الكنيسة التخلي عنها ليس منها ما هو ضروري للدين. بل إن ما هو ضروري هو موقف معين يطلق عليه فيلسوف الأخلاق الأميركي والتر ستيس (Waltter Stace) النظرة الدينية للعالم. ولقد عبرت هذه النظرة عن نفسها في العالم الغربي بثلاثة اعتقادات:

-إن هناك موجوداً إلهياً خلق العالم.

-إن هناك خطة كونية أو غرضاً كونياً.

-إن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

هذه الاعتقادات حسب ستيس لا تتناقض مع المعتقدات الدينية: لا علم الفلك عند كوبرنيكس، ولا أية مكتشفات علمية أخرى مبكرة، ولا حتى أية مكتشفات علمية قد تظهر على شكل أعاجيب تدهش الألباب في المقبل المنظور وغير المنظور.

حتى أكثر الفلاسفة تشدداً في دنيويته كالفيلسوف الهولندي سبينوزا سيعود في لحظة صفاء وتأمل إلى الإقرار بحقيقة التلازم بين الدنيا والدين. فلطالما خَبرَ سبينوزا العالم كمقدس. كانت رؤيا الله ملازمة للواقع الدنيوي الذي مَلأهُ بالرهبةِ والعجب. وكان يحس أن الفلسفة، والفكر هما شكلان من أشكال الصلاة.

أما فيلسوف التاريخ الإيطالي جانباتيستا فيكو (Giambattista Vico) (1668-1744) الذي

شكلت أفكاره حالة انعطافية في مسار الحداثة، فقد استشعر بكشوفاته المعمقَّة العالم الما بعد علماني منذ ثلاثة قرون خلت.

بدا فيكو ناقداً في الصميم للمنطق المادي المحض في استقراء العملية التاريخية. لقد حرص على التمييز بين شأن الخالق وشأن المخلوق، من دون ان يفصل بينهما فصلاً مطلقاً. على دور العناية الإلهية كحقيقة تاريخية. وعند هذه النقطة المفصلية بالذات يميز بين نوعين من الاعتناء الإلهي بالتاريخ البشري: منها:

أ ـ العناية الإلهية المتعالية المباشرة التي عبرت عن نفسها في أعمال تاريخية خاصة وفريدة. مشيراً إلى ما قام به الأنبياء والرسل حيث خصّهم الله بعطاءات وقدرات وأفعال لا تمنح لسواهم من البشر.

ب ـ العناية الإلهية الباطنية، أو تلك الكامنة في التاريخ التي تعمل وفق قوانين موحدة وتستخدم وسائل طبيعية وبسيطة، مثل العادات البشرية نفسها وهي ما كانت تمتلكه كل الأمم.

لعل القاعدة التي أخذت بها الفلسفة المسيحية عبر القديسين أوغسطين وتوما الأكويني على وجه الخصوص، سيكون لها الأثر اللاحق على ظهور عَلمانية بَعدية متحررة من واحديتها، ومتجهة نحو تعددية ينفسح فيها البعد الروحي والمعنوي لحضور الإنسان في الكون.

الشواهد المقتضبة التي مرّت كانت حاضرة في الولادات الأولى للحداثة. بل هي التي أسست لـ "المابعد" وإن احتجبت طويلاً في ردهة الانتظار.

كما لو أن نخب الغرب اليوم تعلن عن بدءٍ آخر. عن حقل ما بعد ـ ميتافيزيقي يتآخى فيه العقل والوحي لينتجا معاً حقائق واحدة. فإذا كان العقل والوحي يؤديان إلى الحقائق نفسها أنىّ اختلفت تجليّاتها، فإن الحقيقة لا تناقض الحقيقة.

* * * * *

في العدد الحالي من "الاستغراب" مسعى للإحاطة قدر المتاح بفكرة "ما بعد العلمانية"، سواء من جهة استوائها كمفهوم ومصطلح في ميدان الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع، أو من جهة انبساطها في حقول التجربة والاختبار في عدد من المجتمعات الغربية المعاصرة.

محـاورات

الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس

هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي مابعد علماني

حاوره: إدواردو منדياتا

المفكر الفرنسي إدغار موران

إصلاح الفكر هو إصلاح اجتماعي وذاتي في آن

أجرى الحوار: لورانس بارانسكي

الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس

هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي مابعد علماني

حاوره: إدواردو مندياتا EDUARDO MENDIATA

هذا الحوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس يعدُّ محطة تأسيسية في سياق الكلام على نظرية المجتمع ما بعد العلماني. هنا تصل الأسئلة والأجوبة إلى عمق التنظير الفلسفي حول قضية شكلت محور الجدل المديد الذي عصف بأزمنة الحداثة على امتداد أربعة قرون خلت.

في الحوار التالي الذي أجراه معه الباحث الإيطالي إدواردو مندياتا أحاط هابرماس بمساحة مهمة من المسائل والإشكالات المتصلة بمفهوم ما بعد العلمانية.

وفي ما يلي وقائع الحوار:

المحرر

إدواردو منديانا: **خلال العامين المنصرمين كنت تدرس مسألة الدين من وجهات نظر مختلفة: فلسفية، سياسية، سوسيولوجية، أخلاقية، معرفية. فقد قاربت في محاضراتك بجامعة يال Yale من خريف 2008 التحدي الذي تشكله حيوية الدين وتجديده في المجتمع العالمي من حيث الحاجة لإعادة التفكير في العلاقة بين النظرية الاجتماعية ونظرية العلمنة. ورأيت في تلك المحاضرات أننا نحتاج لفصل نظرية الحداثة عن نظرية العلمنة. فهل هذا يعني أنك ابتعدت عن تيارات النظرية الاجتماعية السائدة في الغرب التي بدأت مع باريتو Pareto، واستمرّت**

ـ العنوان الأصلي للمقال: A postsecular World Society? on the Philosophical Significance of Postsecular consciousness and the Multicultural world society

المصدر:

http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/201002//A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf

ـ ترجمة: طارق عسيلي. مراجعة: إبراهيم الموسوي.

مع دوركهايم Durkheim، وبلغت ضروتها مع فيبر Weber، وكذلك عن تمركزها الأوروبي Eurocentrism الواضح والمصرّح به؟

يورغن هابرماس: ينبغي ألا نرفض الكل بسبب عدم رضانا بالجزء. في بادئ الأمر أدّى النقاش حول الأطروحة الاجتماعية للعلمنة إلى إعادة النظر في التعابير التكهّنية. فمن جهة، اختلفت المنظومة الدينية كثيراً وقيّدت نفسها بالاهتمام الرعوي؛ أي تخلّت عن جزء كبير من وظائفها الأخرى. ومن جهة أخرى، لا توجد علاقة عالمية بين الحداثة الاجتماعية وفقدان الدين المتزايد لأهميته، فلو كانت هذه العلاقة قريبة لكان بمقدورنا الرهان على اختفاء الدين. فخوزيه كازانوفا José Casanova مثلاً، طوّر فرضية جديدة مهمة، حول الحوار الذي لم يحسم بعد حول ما إذا كانت الولايات المتحدة الأميركية المتديّنة أو أوروبا الغربية الأكثر علمانية استثناء للمسار التطوّري العام. على كل حال، يجب، على المستوى العالمي، أن نؤمن بوجود حيوية مستمرة لأديان العالم.

بالنظر إلى النتائج التي تتحدث عنها، أرى في برنامج المجموعة الملتفّة حول شموئيل أيزنشدات Shmuel Eisenstadt وبحثها المقارن حول الحضارات مشروعاً واعداً وتثقيفياً. ففي المجتمع العالمي الناشئ، وبالنسبة للبنية التحتية الاجتماعية، هناك إلى الآن، كما كان في السابق، مجتمعات حديثة فقط، لكن هذه المجتمعات تظهر على شكل حداثات متعددة؛ لأن للأديان الكبرى في العالم قدرةً كبيرةً على التشكيل الثقافي في كل عصر، وهي، إلى الآن، لم تخسر هذه القدرة بالكامل. فكما حصل في الغرب، مهّدت هذه التقاليد «القوية» الطريق في شرق آسيا، والشرق الأوسط، وحتى في أفريقيا لتطوير الأنظمة الثقافية التي يواجه بعضها بعضاً في أيامنا هذه - كما يحصل مثلاً، في الخلاف على الحق في تفسير حقوق الإنسان. نشأ فهمنا الذاتي الغربي للحداثة من المواجهة مع تراثنا الخاص. ويكرّر الجدل بين التراث والحداثة نفسه اليوم في أجزاء أخرى من العالم، حيث يرجع المرء إلى تراثه لمواجهة التحدّيات التي تفرضها الحداثة الاجتماعية، عوضاً عن الخضوع لهذه التحديات. وفي مقابل هذه الخلفية، لا يمكن بعد الآن الخوض في أي حوار أكثر عدلاً بين الثقافات لمناقشة أسس النظام العالمي من جانب واحد، ومن منظور "الأبكار". يجب أن تصبح هذه الحوارات اعتيادية وأن تجرى في ظروف متكافئة للأخذ بوجهات نظر متبادلة إذا، في النهاية، أخضع اللاعبون الدوليون ألعاب قوى داروينيتهم الاجتماعية للسيطرة. فالغرب مشارك من المشاركين، ويجب أن يكون لجميع المشاركين رغبةٌ في التنوير من الآخرين حول النقاط المظلمة فيهم. لو كان لنا أن نتعلّم درساً من الأزمة المالية، فهو أن الوقت المناسب قد حان للمجتمع الدولي متعدد الثقافات لتطوير دستور سياسي.

إدواردو منديااتا: سأرجع إلى سؤالي الأساسي: إذا فشلنا في تفسير الحداثة انطلاقا من ارتباطها بالعلمنة، فكيف إذاً يمكننا أن نتحدث عن تطوّر اجتماعي؟

يورغن هابرماس: تشكّل علمنة سلطة الدولة حجر الأساس لعملية العلمنة. وهذا ما أراه إنجازاً ليبرالياً ينبغي ألا يضيع وسط الجدل الدائر بين أديان العالم. لكنني لم أراهن أبداً على التقدم في البعد المعقّد لـ «الحياة السعيدة". فلماذا علينا أن نشعر بالسعادة أكثر من أجدادنا أو أكثر من العبيد اليونانيين المحررين في روما القديمة؟ بالطبع هناك أشخاص أوفر حظاً من غيرهم. الأمر شبيه بركوب البحر، حيث تكون مصائر الأفراد معرضة لبحر من الاحتمالات. والسعادة اليوم موزّعة بالقسمة الظالمة التي كانت دائماً نفسها. وربما تغير شيء في المسار التاريخي في الصبغة الذاتية للتجارب الوجودية. لكن لا يمكن للتطوّر أن يغيّر أزمة الخسارة، والحب، والموت. ولا شيء يسكّن الألم الشخصي للذين يعيشون في بؤس، والذين يشعرون بالوحدة، أو المرضى، والذين يعانون البلاءَ، والمهانة والذل. غير أن التبصّر الوجودي في الثوابت الأنثروبولوجية، ينبغي ألا يدفعنا إلى نسيان المتغيرات التاريخية، بما فيها التقدّم التاريخي الثابت الذي يوجد في تلك الأبعاد التي يمكن للبشر أن يتعلّموا فيها كلِّها.

لا أقصد أن أناقش حول وجود كثير من النسيان في مسار التاريخ. لكننا لا نستطيع الرجوع قصدياً إلى نقطة سابقة على نتائج عمليات التعلّم. وهذا يفسّر التقدم التكنولوجي والعلمي، وكذلك يفسّر التطور الأخلاقي والقانوني - وهذا يعني ألا تكون وجهات نظرنا متمركز حول الأنا -أو متمركزة حول الجماعة حين ترتبط المسألة بالإنهاء غير العنفي للصراعات القائمة. كانت هذه الأنواع المعرفية - الاجتماعية من التقدم تشير إلى البعد الإضافي لزيادة التأمل، أي قدرة المرء على التراجع إلى ما وراء ذاته. وهذا ما قصده ماكس فيبر حين تحدث عن «التحرر من الأوهام" «disenchantment».

إلى هنا، يمكننا بالفعل اقتفاء أثر آخر جهد يتناسب اجتماعياً مع عاكسية الوعي للحداثة الغربية. في بدايات عصر الحداثة، فيدلّ الموقف الأداتي لبيروقراطية الدولة تجاه السلطة السياسية المتحررة بشكل كبير من المعايير الأخلاقية، على هذه الخطوة العاكسة، كما يفعل الموقف الأداتي، الذي ظهر في الوقت نفسه تقريباً، تجاه الطبيعة الموضوعية بمنهجيتها، التي بالدرجة الأولى تجعل العلم الحديث ممكناً. بالطبع، قبل كل شيء أتذكر، خطوات التأمل الذاتي، في القرن السابع عشر، التي كان القانون المنطقي والفن الحر مدينين لها بوجودهما؛ ثم تلاها في القرن الثامن

عشر الأخلاق العقلية والتعابير الدينية والفنية الباطنية المختلفة للتّقَوية والرومنسية؛ وكذلك أخيراً، التنوير التاريخي والتاريخانية في القرن التاسع عشر. فهذه الجهود المعرفية التي كان لها تأثيرات واسعة النطاق – لا تسمح لنفسها أن تُنسى بسهولة.

علينا انطلاقاً من الارتباط بهذا الجهد المنتشر تجاه التأمل أن نراجع التحلل التقدمي للتقَوية التقليدية الشائعة. التي نشأ عنها شكلان حديثان خاصان من الوعي الديني: فمن جهة، الأصولية التي إما أن تنسحب من العالم الحديث أو تتوجه نحوه بعدوانية؛ ومن جهة أخرى، الإيمان التامّلي الذي يربط نفسه بالأديان الأخرى، ويحترم الأفهام القابلة للخطأ والنابعة من العلوم المنهجية، وكذلك حقوق الإنسان. لا يزال هذا الإيمان ثابتاً في حياة الجماعات الدينية ولا يمكن الخلط بينه وبين الأشكال الجديدة غير المنتظمة من التديّن المتقلب التي ارتدّت بشكل كامل إلى الذاتية.

إدواردو مندياتا: كنت على مدى أكثر من عقدين تدافع عن تفكير فلسفي تنويري قائم على "تفكير ما بعد ميتافيزيقي". ولقد مِزْتَ التفكير ما بعد الميتافيزيقي على أساس إعادة التعبير عن العقل بأنه إجرائي ـ وهذا يعني جعله لغوياً تماماً ـ وفي الوقت نفسه هو كائن في حالة تاريخية، وهذا ما أدّى إلى تقلّص ما هو استثنائي. وهكذا يكون التفكير ما بعد الميتافيزيقي قابلاً للخطأ وشحيحاً، ومتواضعاً في مطالبه. لكنك ترى في عملك الحديث أن التفكير ما بعد الميتافيزيقي يجبرنا على اتخاذ الخطوة التالية ؛ أي خطوة ما بعد العلمانية. ثم تتحدث عن «مجتمع ما بعد علماني»، بوصفه شرطاً اجتماعياً، وواقعاً ثقافياً ـ اجتماعياً. إذاً، بأي معنى تشكّل التطوّرات الاجتماعية حافزاً للعقل ما بعد العلماني، وبأي معنى هو نتيجة للتفكير الديناميكي ما بعد ميتافيزيقي؟

يورغن هابرماس: يلفتني سؤالك إلى مدى النقص في وضوح المصطلح. فالصيغة الشائعة لتمييز كل أنواع الظواهر الجديدة عن الظواهر المألوفة من خلال إضافة السابقة «بعد» «post» يشوبها عدم الوضوح؛ لأن التفكير ما بعد الميتافيزيقي يبقى علمانياً حتى في حال وصفه بـ«بعد العلماني»، لكن في هذا الوضع المختلف، قد يصبح واعياً بإساءة فهم علمانية للذات. يتراءى لي أنه كان ينبغي أن أجتنب المساواة المضللة بين «ما بعد الميتافيزيقي» و«ما بعد العلماني».

وإذا اعتبرنا كانت Kant أول مفكّر «بعد ميتافيزيقي» فأنا ببساطة أتّبع تقليداً. لقد أنهى "الديالكتيك المتعالي»، الذي تحدّث عنه كانت، العادةَ السيئة في تطبيق مقولات الفهم، التي تشكّل إسقاطاً للظواهر الباطنية، وللعالم ككل. وهذا التقليل من قيمة كلام من يؤمن بالجوهرية حول الطبيعة والتاريخ ككل هو أحد النتائج بعيدة المدى لـ «الثورة الاسمية» في نهاية العصور

الوسطى وبداية الفكر الحديث. يتجّه التمركز حول الإنسان نحو إنجازات تشكيل العالم للذاتية أو اللغة ـ أي التحول النموذجي نحو فلسفة الوعي واللغة ـ يرجع كذلك إلى هذه الثورة. سبق في القرن السابع عشر، أن أدّت موضعة objectifying العلوم الطبيعية إلى فصل العقل النظري عن العقل العملي. وقد دفع هذا الفصل بدوره محاولات القانون العقلي والأخلاق العقلية لتسويغ الإلزامات والرؤى الكونية على أساس العقل العملي فقط، لا على أساس «طبيعة الأشياء». وأخيراً ومع نشوء العلوم الإنسانية في مطلع القرن التاسع عشر، دخل الفكر التاريخي الذي يقلل من قيمة المقاربات المتعالية بقوة. بالإضافة إلى أن نتائج الهرمنيوطيقا تواجهنا بانفصام في وصولنا المعرفي إلى العالم: لا يمكن لعالَم الحياة الذي يكشف نفسه لفهمنا فقط بوصفنا (على الأقل عملياً) مشاركين في كل الأعمال اليومية كلها، أن يوصف من وجهة نظر العلوم الطبيعية بالطريقة التي نستطيع فيها إدراك أنفسنا في هذا الوصف الموضوعي.

تحرر العلوم نفسها من إرشادات الفلسفة في هذين الاتجاهين: فمن جهة، إنها تحكم على الفلسفة بالعمل الأكثر تواضعاً في التفكير الاستذكاري، وفي التطور المنهجي المناسب للعلوم، ومن جهة أخرى، على وجهات نظر الملامح الكلية الاحتمالية لهذه الممارسات والأشكال من الحياة التي هي بالنسبة لنا من غير بدائل، حتى لو وجدنا أنفسنا فيها إمكانياً. بمعنى آخر، النظم الكونية التي لا مفر منها لحياة العالم عموماً تأخذ مكان الكائن المتعالي. بموازاة مسارات جنيولوجيا الفكر الحديث، التي رسمت هنا، سقطت المزاعم الميتافيزيكية القوية ضحية للتمييز الذي حصل. كما يمكننا أن نفكر في عملية التمييز هذه كنفاذ عبر الأسباب التي ما زالت وحدها تفسّر التفكير ما بعد الميتافزيقي. في المقابل تمّ للوهلة الأولى التقليل من قيمة الكلام المتعلق بالماهيات النموذجية للفكر الميتافيزيقي حول الواحد – الكل، ومقولات الأسباب التي يمكن للتفكير الميتافيزيقي أن يحشدها.

لكن خلافاً لذلك، إن تعبير «بعد علماني» ليس نَسَبياً genealogical، بل هو محمول اجتماعي، فأنا أستعمل هذا التعبير لتوصيف المجتمعات الحديثة التي تحتاج للتعامل مع الوجود المستمر للجماعات الدينية والملاءَمة المستمرة للتقاليد الدينية المختلفة، حتى لو كانت المجتمعات ذاتها معلمنة بشكل واسع. وبقدر ما أصف بـ «بعد العلماني»، ليس المجتمع ذاته، بل التغير الموازي للوعي فيه، يمكن أيضاً استعمال المحمول للإشارة إلى فهم ذاتي معدّل للمجتمعات المعلمنة بشكل واسع في أوروبا الغربية، وكندا، وأوستراليا. هذا هو سبب سوء فهمك. في هذه الحال، «بعد العلماني» يدل مثل «بعد الميتافيزيقي» على انقطاع في تاريخ الذهنية. لكن الفرق هو أننا نستعمل المحمول السوسيولوجي بوصفه وصفاً من منظور الملاحِظ، في حين أننا نستعمل المحمول

النسَبي من منظور من يشارك في هدف فهم الذات.

أنا أختار النقاش حول أطروحة العلمنة فقط كنقطة بداية للسؤال الذي يهدف إلى توضيح الفهم الذاتي للتفكير بعد الميتافيزيقي؛ لأن الثورة الاسمية أثمرت نتيجة أخرى، أي إن لاهوت القرن السابع عشر فقد الاتصال بالعلم المعاصر الذي قدمته له فلسفة أرسطو الطبيعية برؤاها الكونية المبنية على أسس غائية. منذ ذلك الحين اصطفت الفلسفة مع العلوم، وتجاهلت اللاهوت بدرجات متفاوتة. على أية حال، منذ ذلك الزمن حصل تغير في توزيع عبء وجوب تقديم البيّنة على المدّعي. حتى فلاسفة المثالية الألمانية، الذين استأثروا بتراث التقليد اليهو - مسيحي يفترضون ببساطة سلطتهم القادرة على تحديد ما هو صحيح في المحتوى الديني وما هو غير صحيح. وهم أيضاً ما زالوا يعدّون الدين في الأساس شكلاً للماضي. لكن هل هو كذلك؟

بالنسبة للفلسفة، هناك مؤشرات اختبارية على أن الدين ما زال شكلاً معاصراً للروح [Gestalt des Geistes]. علاوة على ذلك، تجد الفلسفة أيضاً أسباباً داخلية لهذا؛ أي تجد أسباباً في تاريخها الخاص. فقد بدأت العملية الطويلة من ترجمة المضامين الدينية الأساسية إلى اللغة الفلسفية في أواخر العصور القديمة؛ ونحن لا نحتاج إلا أن نفكّر في مفاهيم مثل الشخص والفردية، والحرية والعدالة، والتكافل والجماعة، والتحرّر، والتاريخ، والأزمات. ولا نستطيع أن نعرف إذا كانت عملية مواءمة الكوامن الدلالية في الخطاب الذي لا يمكن كنه جوهره قد استنفذت نفسها، أو إذا كان يمكنها أن تستمر. يتحدث العمل المفهومي للكتّاب المتديّنين والمؤلفين مثل بلوخ Bloch الشاب، وبنجامين Benjamin، ولفيناس Levinas، أو دريدا Derrida، لصالح الإنتاجية المستمرة لهذا الجهد الفلسفي، وهذا يقترح تغييراً في الموقف لصالح علاقة حوارية، مفتوحة على التعلم، مع كل التقاليد الدينية، والتأمل حول موقع التفكير ما بعد الميتافيزيقي بين العلوم والدين.

يدفع هذا التأمّل في اتجاهين. فمن جهة، ينقلب ضد الفهم الذاتي العلماني للفلسفة الذي يوحي بالاندماج بالعلم أو ليظهرا بمظهر واحد. كلُّ تشبّه بالعلوم هو تخلٍ عن البعد التأمّلي الذي يميز الجهد الفلسفي لفهم الذات من البحث. العلوم الموجّهة منهجياً توجّه نفسها من غير توسّط لحقول موضوعها، وهكذا من غير تحقّق تلقائي من الإسهام الحتمي للأعمال البحثية العلمية في نتائجها. يجب عليهم الادعاء بأنهم ينظرون إلى العالم من مكان بعيد. فهذا النسيان للذات مقبول. ولا يصبح مشكلة إلا حين يرتدي الفلاسفة زيّ العلماء؛ ليتعمم بعد ذلك؛ أي ليتمتدّ إلى العالم ككل إلى موضوعات العلوم بطريقة خفية. ولأن «اللامكان» الذي كان لا يزال مفترضا أنه من غير

تفكير، والذي انطلقت منه الرؤية الكونية الطبيعانية للعلموية الصارمة ليس إلا الشريك السري لـكيفية الفهم الميتافيزيقي الفارغ "لمفهوم القدسي».

من جهة أخرى، ينبغي ألا نضفي شيئاً من الضبابية على الفارق الموجود بين الإيمان والعلم في صيغة التسليم جدلاً. حتى لو أدى التفكير حول الوضع ما بعد العلماني إلى موقف معدّل تجاه الدين، ولا يمكن لهذه التعديلية أن تغيّر حقيقة أن التفكير ما بعد الميتافيزيقي هو تفكير علماني يؤكّد تمييزَ العلم والمعرفة بوصفهما صيغتين مختلفتين ماهوياً. أكرّر: في الغالب، يمكن أن ندعو «ما بعد علماني» الوضع الذي يرتبط فيه العقل العلماني والوعي الديني الذي أصبح تأمّلياً، على سبيل المثال، علاقة الحوار بين ياسبرز Jaspers وبولتمان Bultmann هي أحد النماذج.

إدواردو منديانا: في مخطوطتك «الجذور المقدّسة لتقاليد العصر المحوري» «The Sacred Roots of the Axial Age Traditions» قدّمت لنا نظرة عامة إجمالية شاملة للنظرية السوسيولوجية والأنثروبولوجية لكي تستكشف العلاقة بين الأسطورة والشعيرة الدينية. ولقد شرعت في البرهان أن للتفاعل الرمزي في الممارسات الشعائرية جذورَه الأنثروبولوجية. وعلى الرغم من اعترافك بصعوبة تقديم دليل منطقي على أولوية الشعائر على الروايات الأسطورية، يبدو أنك تبرهن على أن الأبعاد الاقتراحية للتفاعل المتواسط لغوياً ترجع إلى تطوّر الطقوس، التي على الأقل، نعرف أنها تسبق تمثلها الرمزي على شكل رسوم على جدران الكهوف. هل تشير إلى أن الإنسان قبل أن يصير إنساناً عاقلاً Homo sapiens، كان إنساناً طقسياً ritualis Homo؟

يورغن هابرماس: أنت تشير إلى فصل من كتاب ما زال في مرحلة التأليف. ألخّص فيه موضوعاً قديماً في ضوء تحقيقات جديدة وتحدثت فيه عن: مصادر اللغة، وهذا يعني استعمال الرموز التي لها المعنى نفسه بالنسبة لأعضاء المجموعة، في المراحل الزمنية الطويلة لتطوّر الإنسان العاقل، ولا بدّ من أن هذا الاستعمال كان في تصرّف أسلافنا، ثم بعد ذلك، في المرحلة التي نظّمت فيها المجموعات عيشها معاً بوساطة العلاقات النَّسَبية المعمّمة رمزياً – أي؛ حين عاش البشر معاً في عائلات. الأهل، والأعمام، والأولاد كلُّهم مكلفون بالوضع نفسه بوصفهم أهلاً، وأعماماً، وأولاداً. نظراً لأن للغات النحوية نظاماً معقّداً بحيث – كما يرى تشومسكي - لا يمكن أن ينشأ بين ليلة وضحاها، بل اليوم يمكن للمرء أن يقترح مستوى قبلياً من التواصل الإيمائي الذي لم يميَّز بعد منطقياً. وهكذا يبدو أن الممارسات الشعائرية التي نعرفها من الأنثروبولوجيا الثقافية تتناسب مع هذا المستوى. فحتى لو مازت نفسها من التواصل اليومي بين المرسِل والمتلقّي عن طريق

بنيتها الدائرية والذاتية المرجعية المخالفة للمعتاد. وكذلك يوجد بعض الأدلة على الرأي القائل إن الطقوس على أساس التاريخ التطوّري، أقدم من الروايات الأسطورية، وهذا ما يقتضي لغة نحوية. على كل حال، أنا الآن مهتم بإشكال الطقوس والأسطورة، ليس لأسباب نظرية اجتماعية (كما في نظرية الفعل التواصلي)، بل لأن الطقوس ما زالت حية في الممارسات الدينية الجماعية لأديان العالم. فحين نسأل أنفسنا اليوم ما الذي يمَيِّزُ «الدين» بهذا المعنى الضيق للتقاليد «القوية» التي ما زالت في طور التشكّل، من الرؤى الكونية الأخرى، تكون هذه الممارسات هي الجواب.

إن الأديان لا تبقى حية إلا بوجود الأنشطة العبادية للرعية، تلك هي "خاصيتها الوحيدة المميِّزة». في الحداثة إنها الشكل الوحيد للروح [Gestalt des Geistes]، الذي مازال يستطيع الدخول إلى عالم التجربة الطقسية بالمعنى الدقيق. والفلسفة يمكن أن تعترف بالدين فقط بوصفه شكلاً مختلفاً ومعاصراً للروح، وإذا أخذت هذا العنصر القديم بجدية، ومن باب أولى من غير التقليل من قيمته. بالإضافة إلى ذلك، كانت الطقوس مصدراً للتكافل الاجتماعي الذي لا توفّر أخلاق الاحترام المتبادل بين الجميع التنويرية نظيراً تحفيزياً حقيقياً له ـ ولم توفره أخلاق الفضيلة الأرسطية وأخلاق الخير. هذا بالطبع لا يستبعد بأي شكل إمكان أن هذا المصدر، المحمي في الوقت نفسه من الجمعيات الدينية، والذي يستعمل في الغالب من أجل غايات مريبة سياسياً، سوف يجفّ ذات يوم.

إدواردو منديياتا: قلت في المخطوطة ذاتها: «أريد أن أعرف إذا كان المصدر المشترك للميتافيزيقا والتوحيد في ثورة الرؤى الكونية لـ «العصر المحوري»، أيضاً يحوّل وجهة النظر التي من خلالها يواجه التفكير ما بعد الميتافيزيقي التقاليد الدينية التي تستمر في إسماع أصواتها بفاعلية في المناقشات الدائرة حول الفهم الذاتي للحداثة. وربما كان الفهم الذاتي للفلسفة المرتبط بالتقاليد الدينية، وظاهرة الإيمان، والتقوى بعامة، سيتغيّر إذا تعلّم فهم البنية المعاصرة للتفكير ما بعد الميتافيزيقي، والعلم، والدين كنتيجة لعملية تعلّم يتداخل فيها "الإيمان" و"العلم" (على الأقل كما تُفهم من منظور تاريخها في الغرب) بعضها مع بعض. باعتراف الجميع، نحن نقتفي هذا الأثر النَّسَبي بوصفنا «معاصرين غربيين» حديثين. ثمّة بالفعل مزاعم عدة هنا، ولكنني أريد أن أسألك عن اثنين بخاصة. من جهة، هل ترى أن التفكير ما بعد الميتافيزيقي يخادع نفسه إذا لم يعترف بمصادره المشتركة مع التوحيد؛ بتعبير آخر،هل ترى أن على التفكير التأمّلي للذات أن يعترف بجذوره المشتركة مع أديان العصر المحوري؟

يورغن هابرماس: هناك تضليل للذات في فهم الذات العلماني للفلسفة «العلمية» التي ترى في

نفسها الوريث الحصري للفلسفة اليونانية والخصم الطبيعي للدين. وهذا خطأ في عدد من الأوجه. أولاً، الخاصية الدينية للمصادر الفلسفية الأفلاطونية غير معروفة: الارتقاء إلى الأفكار هو الطريق الأصيل للخلاص الذي يمَيز الفلسفة اليونانية كما يمكننا أن نرى فلسفة فيثاغوروس أو أنباذوقليس، بوصفها ظاهرة موازية لغيرها من كوزمولوجيات شرق آسيا وأديانها (مثل الكونفوشيوسية والبوذية). لكن الفلسفة ليست متجذّرة مطلقاً في الممارسات الطقسية للمدن اليونانية، ومع أرسطو، لكنها فوراً تبنّت توجهاً علمياً ودنيوياً. وهذا يمكن أن يفسّر سبب دمج مسار الخلاص في التراث الرهباني للعصور الوسطى مع المسار المسيحي للخلاص في الثقافة التوحيدية للعصور الوسطى ـ والأقرب بالطبع، مع التصوّف المسيحي.

ثانياً، إن فهم الذات العلماني يكبت الآثار المفهومية، التي ذكرناها سابقاً، والتي تركت في الفكر الفلسفة من خلال الأديان التوحيدية ومن خلال طريقة تعايش الفلسفة اليونانية مع المسيحية البولُصية Pauline Christianity. وهكذا مهّدت الثورة الاسمية في فكر العصور الوسطى الطريق لنشوء العلم الحديث، وللإنسانوية وللمقاربات المعرفية ومقاربات القانون العقلي الجديدة، كما بالنسبة للبروتسانتية وارتباط المسيحية بالعالم ؛ أي بالنسبة لما قصدته الكنيسة المسيحية في البداية بـ «العلمنة» من وجهة نظرها (وهذا ما أكّده تشك تايلور Chuck Taylor حديثاً في كتاب العصر العلماني A Secular Age). وبقدر ما يمكن فهم هذه التطورات المعقّدة أيضاً بوصفها عمليات تعلّمية، لا يمكن لأي مسار معقول أن يرجع إلى نقطة سابقة عليها، وهكذا يمتد فهمنا الذاتي إليها ببساطة.

هذا التمدّد النَّسَبي genealogy، في المناسبة، يجعل البديل الذي قدمه كارل شمت Carl Schmitt وهانز بلومبرغ Hans Blumenberg عقيماً. فالحداثة في أشكالها السياسية والروحية، ليست مجرّد نتيجة للعلمنة، وهي النتيجة التي تبقى متوقفة على جذورها الدينية؛ لأن في هذه الحالة، لا يكون المرء قد تعلم شيئاً. ولا التفكير الذي كان منذ ذلك الحين ينطلق من مقدمة «كأن الله غير موجود» etsi deus non daretur مدين بذاته لمجرد الانفصال عن التراث اللاهوتي الذي بقي في موقع المعارض له. لأن مستويات هذه النَّسَبية التي تم التغلب عليها نقديا تدخل إلى الفهم الذاتي لما بعد الميتافيزيقا الذي يرى نفسه نتيجة للعملية التعلّمية. وهكذا يكون تقييم التوعية جزءاً من الذاكرة الخلاصية.

إدواردو منديياتا: السؤال الثاني الذي يقترحه رأيك هو كيف يكون التفكير ما بعد الميتافيزيقي -الذي تغلّب على ذهنيته العلمانية من خلال قدرته على التأمل الذاتي في مصادره- مرتبطاً بموقف

حديث لا بالموقف الغربي. فهل تعتبر أن تشكيل التفكير ما بعد الميتافيزيقي، الذي تغلّب على هذا المنظور، إنجاز لا يناسب إلا الغرب، أو أنه إنجاز يتناسب مع الإنسانية العالمية ؟

يورغن هابرماس: ربما كان هذا البديل بسيطاً جداً. من جديد، إن العلمانية فقط هي التي تضلل الفلسفة في فهم ذاتها كعلم، فالتفلسف نشاط علمي، لكن حمل «علمية» الجدال الفلسفي لا يعني أن العمل التعميمي للفلسفة من أجل فهم الذات مستغرق في العلم. فالمسار الملكي للفلسفة هو التأمل الذاتي. وهذا هو سبب كونها حقلاً معرفياً، لكنها ليست علماً «عادياً» إلى جانب العلوم الأخرى. ولهذا السبب، ليست حيادية بالدرجة نفسها بالنسبة لمحاولات فلسفية شبيهة في فهم الذات في ثقافات أخرى. من جهة أخرى، إن فهم الذات فيما يخص التفكير ما بعد الميتافيزيقي يشير أيضا إلى الحدّ من التشارك في "فضاء العقول" العابر للثقافات.

لكن في هذا، يجب التمييز بحذر بين التحليل الفلسفي من جهة؛ أي -الاقتراحات حول الفهم الصحيح لأنواع من العقول التي يمكن اليوم أن يُعتمد عليها بالدرجة الأولى، كما يمكن توقّع أن «تحسب» بينثقافية ـ ومن جهة أخرى، الحجج التي استعملت فعلاً في المحاولات الموازية في فهم الذات، والتي تزود، كما كانت، بمواد لهذا التحليل الفلسفي الاسترجاعي. إلى هنا، أنت محقّ: إن محاولة إعادة بناء تفكير ما بعد ميتافيزيقي هو اقتراح ميتا فلسفي يمكن تطبيقه، ليس فقط على الفكر الغربي، بل على الفكر المعاصر بعامة. لكنَّ هذا الإسهام، كغيره من الإسهامات الفلسفية، أيضاً، معرّض لمناقشة نقدية بين نظرائه من الحقوال المعرفية. ومن جهة أخرى، عندما نشارك في هذا الفهم الذاتي في الخطابات البينثقافية حول موضوعات محددة سياسية أو ثقافية أو غير ذلك، فنحن ننسجم بوصفنا طرفاً ثانياً مع المشاركين من خلفيات ثقافية مغايرة. في هذه الحالة لا ننسجم بوصفنا فلاسفة يرغبون في اكتشاف خصائص العقول التي نفترضها مناسبة بشكل كلي، لكننا نوجّه أنفسنا إلى المشكلات نفسها التي يمكن أن تحل. وقد نكون قادرين، بهذا الدور الأدائي، على التعلم من الحاجة لتصحيح انحيازنا الغربي الممكن في إعادة بناء تفكير ما بعد ميتافيزيقي؛ لأن الوعي الذي شكلّته نظرية قابلية الخطأ ينتمي طبيعياً إلى التفكير ما بعد الميتافيزيقي.

إدواردو منديايتا: لقد رجعت إلى ياسبرز في الحديث عن نظرية النَّسَب genealogical theory العائدة إلى العصر المحوري؛ جزئياً لأننا نجد في اقتراحه مقاربة عالمية لإنجازات البشر المعرفية لا أوروبية التمركز بخاصة. إن العصر المحوري يسمح لنا أن نفكّر في الإنجازات المعرفية والمجتمعية على أساس عملية التعلم العالمية التي تنتمي إلى الجنس البشري كما هو، وليس لحضارة واحدة.

نصُّك الحديث يترك المرء بانطباع قوي أنك تعتبر أننا على الحافة أو ربمّا في الجزء الأكبر من الشيء مثل العصر المحوري. فهل تعتبر أن نشوء «مجتمع عالمي بعد علماني» هو توقّع أو أنه تعبير عن مرحلة محورية جديدة؟

يورغن هابرمس: الجهد التأملي في ثلاثة أبعاد يمكن أن يُقرأ في تطوّر الرؤية الكونية للعصر المحوري: ينشأ الوعي التاريخي بسبب قطعية العقيدة التي يمكن اقتفاء أثرها وصولاً إلى الشخصيات المؤسسة: من وجهة نظر متعالية داخلية أو خارجية للأحداث الباطنية، يمكن للمرء أن يتصوّر شمولية العلاقات البينشخصية ويحاكمها وفقاً لسلطة كلية؛ ولأن مصائر الأفراد تفصل أنفسها عن مصير الجماعة، ينشأ وعي المرء بالمسؤولية الشخصية عن حياته ذاتها. كما أننا نستطيع أن نصف هذا التمييز لحياة العالم في مضمار التعقيد الاجتماعي المتزايد: تنشأ العلاقة التأملية بالتقاليد والاندماج الاجتماعي، الاندماج الذي يتجاوز الآن الجماعات العشائرية وحتى يتجاوز الحدود السياسية: في علاقة الأفراد بأنفسهم، تنشأ التأملية كذلك. في الحداثة الأوروبية، نلاحظ جهداً معرفياً إضافياً في الأبعاد نفسها. كما أننا نلاحظ شحذاً لوعي الإمكان وتمدداً للتوقّع المستقبلي، تصبح المساواة العالمية أكثر توجهاً بالقانون والأخلاق، وهناك فردانية تقدمية. على كل حال ما زلنا نستنتج فهمنا الذاتي المعياري من هذا (بصرف النظر عن الإنكارات الشائعة والمستنزفة).

بالطبع ينبغي ألا نرى في هذا تطوّراً متصاعداً، بصرف النظر عن بعض العتبات التطوّرية. إن مواجهة ما بعد الاستعمار مع الثقافات الأخرى في القرن العشرين أعادت إلى الأذهان جروح الاستعمار والنتائج المدمّرة للتحرر منه، كما أعادت الجدل الصادم للتأملية عالية المستوى. في الراهن نجد أنفسنا في الانتقال إلى مجتمع عالمي متعدد الثقافات تتصارع مع دستوره السياسي المستقبلي. النتيجة غير محسومة تماماً. بالنسبة لي، الحداثة العالمية كالميدان المفتوح الذي يتسارع فيه المشاركون من وجهات نظر مسارات مختلفة للتطوّر الثقافي، حول التشييد المعياري للبنى التحتية الاجتماعية الموزّعة بمستويات مختلفة. إنه سؤال مفتوح ما إذا كنا سننجح في التغلّب على الشرط الرجعي للداروينية الاجتماعية، فمبدأ "الغاية تبرّر الوسيلة"، ما زال مسيطراً في العلاقات الدولية، لكن الراسمالية التي أفلتت من عقالها عالمياً وأظهرت توحشها، يمكن تدجينها وتوجيهها بطرق مقبولة اجتماعية.

إدواردو مندياتا: أريد أن أبتلع طعم هذه الإشارة النقدية لتلك الرأسمالية الجشعة الطليقة، لكنَّ هذا موضوع آخر لحوار آخر. لقد رأيت أن الفكر ما بعد الميتافيزيقي يجب أن يكون نقداً لإغراءات

العلمانية، وأن طريقة إعاقة هذا الإغراء هي مقاربة المسألة بوصفها «شكل فكري معاصر» لا يمكن أن يُفهم بشكل صحيح إذا لوحظ من وجهة النظر الابستمولوجية فحسب. من أجل التغلّب على هذا الاختزال «المعرفي» للدين، أنت ترجع إلى دراسة الشعائر والأسطورة، وكتبت: «اليوم حين ينجز أعضاء الجماعة الدينية ممارساتهم الطقسية يبدو أنهم يسعون لضمان مصدر التكافل الذي لم يعد الوصول إليه ممكناً من خلال أي وسائل أخرى». ألا يمكن الادّعاء أن المواطنين غير المتديّنين قادرون على المشاركة في «الممارسات الشعائرية» التي هي غير ـ دينية، والتي يمكنهم أن يجدوا فيها ضمانات للتكافل؟ خذ مثلاً، الممارسات التطوّعية للقيام بتسجيل الناخب، أو التجوال السياسي، والمسيرة إلى واشنطن، وإعداد الحساء في المطبخ، وزيارة نزلاء السجون، والمساعدة في بناء منازل للمشرّدين. هناك تخمة في «الشعائر» غير الدينية ـ دعنا نسمّيها «الشعائر المدنية» ـ التي يمكن القول إنها تتيح للمواطنين كلِّهم الوصول إلى هذا الشعور بالتكافل الذي تعتقد أن للمواطنين المتديّنين فقط إمكان الوصول إليه.

يورغن هابرماس: اكتشف نورمن بيرنبوم Normen Birnbaum في كتابه بعد التقدّم After Progress الجذور الدينية للخلفية الدافعة لتلك الحركات الاجتماعية والتقدمية في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية التي شاركت في تقرير التاريخ الاجتماعي الغربي لأكثر من قرن، وصولاً إلى انهيار نظام الاتحاد السوفييتي. كانت هذه الحركات الاجتماعية، وفقاً لفهمها لذاتها إلحادية تماماً. يمكن للمرء أن يفكّر أن المشاركات المدنية، بهذا المعنى، حتى بين المواطنين غير المتدينين في بعض الحالات حافظت على بعض خصائص المشاركة المثقفة والمخففة للعناء في العبادة التي تمارسها الأبرشية يوم الأحد. لأننا، كما نعرف، هذا النوع من التطوعية هو واحد من السمات المائزة للثقافة السياسية الأميركية. يبدو أن ما كشف في هذه التطوعية هو أن التشابه بين الطقوس الدينية والمدنية أقل من الكوامن المحركة المستمرّة لاندماج الدين في المجتمع، تستمر في أن تكون فاعلة بطريقة لاواعية.

أنا لا أفكر كثيراً في الصيغة واسعة الانتشار بين علماء الاجتماع، التي تطبّق مفهوم الممارسة الطقسية النوعي نفسه على كل سلوك متكرر. خلاف ذلك، يبدو أن المصادر الأساسية للقوى المزودة بالتضامن في الطقوس التي وصفها الأنثروبولوجيون هي تلك الأفكار والتجارب التي تدين بنفسها لشكل مميز جداً من التواصل. هذا الشكل يمَيز ذاته، أولاً، بغياب العلاقة بالعالم في ممارسة شيوعية ذاتية المرجعية تدور حول نفسها. ثانياً، تميز نفسها من خلال المضمون الدلالي الشامل للاستعمال الأيقوني للرموز غير المتمايز أو الذي لم يتمايز بعد منطقياً باستعمال الرموز الأيقونية

المختلفة (مثل الرقص، والغناء، المسرحيات الإيمائية، الزخرفة، تلوين الجسد... إلخ). أريد أن أؤكّد اليوم، أن الجماعات الدينية فقط، عن طريق ممارساتها العبادية، تبقي الوصول إلى هذا النوع من التجارب القديمة متاحاً. تبقى هذه التجارب مستغلقة لمن هم على خلاف في المسائل الدينية، الذين يشبهونهم منا مضطرون لإقناع أنفسهم بالتجارب الجمالية بوصفها بديلاً متعالياً جداً. إن هذا التشبيه دفع بيتر ويس Peter Weiss لإيجاد أمل سياسي في «جماليات المقاومة»؛ أي في قوة الفن المذهلة التوحيدية التي "تخترق الحياة". حتى لو تضاءل هذا الأمل الذي أوحت به السريالية surrealism في هذه الأثناء، ليس هناك بالطبع سبب للاعتماد الآن بصورة عمياء على القوى التحفيزية للدين ضد تفكيك التضامن الليبرالي الجديد للمجتمع. وكما نعرف، فإن هذه القوى التحفيزية متعارضة جداً من الناحية السياسية. والدولة الديموقراطية الدستورية لا تنسجم مع كل ممارسة دينية، بل فقط مع الممارسة الدينية غير الأصولية.

إدواردو منديياتا: كنت تناقش أن الأيديولوجيا العلمانية للديموقراطيات الدستورية الحديثة حرمت دائرتها الشعبية من المضامين الدلالية اللازمة للحياة الأخلاقية لأنظمتها السياسية. لهذا السبب، أنت تدافع عن تسامح أكبر، أو حتى عن التكيّف في الدائرة الشعبية، من أنواع البراهين التي يمكن أن يقدّمها المواطنون المتديّنون. والآن ومن وجهة نظر الولايات المتحدة، إن مناداتك بدائرة شعبية ما بعد علمانية ما هي في الحقيقة إلا ذكرى لما حصل من قبل. ماذا لو أمكنني القول عن اقتراحك لدائرة شعبية بعد علمانية ما قاله روتري Rorty عن راولز Rawls؛ أي إن ليبراليته السياسية كانت التعبير السياسي الفلسفي عن الممارسات السياسية للمواطنين الأميركيين؟ بمعنى آخر، ما تعبرّ عنه نظريتك هو ممارسة محلية جداً؛ أي نوع من الدين المدني والمثاقفة من خلال التماهي المذهبي الذي تتفرّد به الولايات المتحدة.

يورغن هابرماس: أفهم سبب حصول هذا الانطباع. فنقدي موجّه ضد الفهم العلماني لفصل الدين عن الدولة. وهذه وجهة نظر أوروبية. أمّا في هذا البلد، حيث يصلّي الرئيس في مكتبه وعلى مرأى من الجميع، النقد الذي يوجه نفسه بالمبادئ نفسها ينبغي أن يصوّب بالاتجاه السياسي المعارض. برأيي إن المواقف التي لا ترغب في تعريض التأثير السياسي للأصوات الدينية للقيود الرسمية يطمس الحدود التي لا يمكن للدولة العلمانية أن تحافظ على عدم تحيزها من دونها. ما يجب أن يصان هو أن قرارات المشرعين، والفرع التنفيذي، والمحاكم ليست فقط مصاغة بلغة يمكن الوصول إليها عالمياً، بل هي مسوغة أيضاً على أساس الأسباب المقبولة عالمياً. هذا يستثني الأسباب الدينية المصادق عليها من الدولة – أي الملزمة قانونياً. بمعزل عن ذلك، أنا لا أعتقد أن

المواطنين العلمانيين يمكن أن يتعلموا أي شيء من التعاليم الأصولية التي لا يمكن أن تواجه حقيقة التعددية، والسلطة الشعبية للعلوم والمساواة في مبادئنا الدستورية. من جهة أخرى، أنت على حق فالثقافات السياسية هي شديدة الاختلاف أصلاً بين مجتمعاتنا الغربية؛ لأن المبادئ الكلية للدور العام للدين ـ بشكل عام- بالنسبة لما نسميه في الغرب "فصل الدين عن الدولة" يجب أن تكون محددة وتصبح مؤسسية بشكل مختلف في كل سياق محلي.

إدواردو مندياتا: الآن، في مقالك ما المقصود بـ "مجتمع بعد علماني؟" من مناقشة حول «الإسلام في أوروبا» في كتابك الصادر حديثاً "أوروبا، المشروع المترنّح" Europe، the Faltering Project، أشرت إلى ظواهر ثلاثة يمكن أن تفسر التغير في الوعي الذي تسميه «ما بعد العلماني». أولاً، الطريقة التي تحاول فيها وسائل الإعلام العالمية بشكل متواصل تسليط الضوء في الموضوعات العالمية على الدور الذي لا يتوقف للدين في رعاية الصراع والتوافق؛ وثانياً، الوعي المتنامي بكيفية تشكل القناعات الدينية للرأي العام وتوجيهه من خلال تدخلاتها في الدائرة الشعبية؛ وثالثاً، ـ وهنا أريد أن أركّز سؤالي ـ من خلال الطريقة التي لم تقم فيها «المجتمعات الأوروبية» بعد بـ «الانتقال المؤلم للمجتمعات المهاجرة ما بعد الاستعمار». هل أنك تشير إذاً، إلى أن الوعي بعد العلماني يجب أن يكون مرتبطاً بنموذج بعد استعماري من المواطنة، يكون المواطنون فيه مرتبطين بالتساوي، بصرف النظر عن عرقهم أو معتقداتهم الدينية؟

يورغن هابرماس: هناك علاقة بالتأكيد بين نشوء الوعي ما بعد العلماني والتدفق الجديد للمهاجرين الذي يثير في الأساس مشكلتين للدول القومية. أولاً، المهاجرون المتجنّسون والذين يكونون من ثقافة مختلفة يجب أن يندمجوا اجتماعياً واقتصادياً، ويجب أن يُتاح لهم المجال لإثبات هويتهم الجمعية. ثانياً، بالنسبة لغير المجنّسين، يجب، إلى حدّ ما، أن يوضع الغرباء غير الشرعيين الذين لا يتمتّعون بحقوق المواطنة على أساس مساو مع المواطنين الوطنيين على الأقل فيما يعني وضعهم المدني المتدنيّ. هذه المشكلة مطروحة مثلاً، في الولايات المتحدة راهناً بالنسبة لإصلاح نظام الرعاية الصحية الذي كان يهدف في الأساس لشمول السكان غير الشرعيين.

كان تصدّي مجتمعات المهاجرين التقليدية للمشكلة الأولى أفضل من تصدي المجتمعات الأوروبية لها، وهي التي إما أنها فتحت أبوابها للمهاجرين من مستعمراتها التي كانت تسيطر عليها (مثل بريطانيا العظمى وفرنسا) أو للعمال الأجانب (مثل ألمانيا). في مجتمعاتنا الأكثر تجانساً – والأكثر تجانساً دينياً ـ فهمنا نحن -الأوروبيين- وطبّقنا المبادئ الدستورية الراهنة في ضوء ثقافاتنا

القومية. لكن، تعددية الرؤية الكونية والثقافية فتحت الباب لهذا الانصهار. نحن نتعلم أن المبادئ الشرعية المجرّدة التي تعد كل المواطنين بالحقوق المتساوية يجب أن تنفصل عمّا سلّمت به ثقافة الأكثرية إلى الآن بشكل واضح. من الأمثلة على ذلك، قرار المحكمة الدستورية الألمانية حول الصلبان في غرف التدريس. الثقافة السياسية الأكثر انتشاراً يجب أن تشكّل نفسها وتتجاوز بحجمها ثقافة الأكثرية، بحيث يستطيع جميع المواطنين أن يجدوا مكاناً لهم فيها.

إن التدفق الهائل للمهجرين واللاجئين الاقتصاديين هو سبب المشكلة الأخرى. وإذا كانت معلوماتي صحيحة، فإن جميع الدول عانت شرعنةَ الهجرة «الرمادية». أما اقتراحك بمواطنة ما بعد استعمارية فإنه يسعى بنتائجه وتوجّهه إلى حق لامحدود باللجوء للمهاجرين من كل الأنواع. حتى التغاضي عن ردود الفعل الكارهة للأجانب ("امتلأت السفينة") المنتشرة في كل مكان. لا أرى أن هذا الاقتراح يمكن أن يتحقق عملياً ولو لأسباب اقتصادية بحتة. بل هذا الموضوع الملحّ يوجّه انتباهنا للتشكيل المتواصل لنظام عالمي أكثر عدلاً. إن جعل القانون الدولي دستوريا سيحفز الدستور السياسي للمجتمع متعدد الثقافات، وهكذا يفسح المجال لوجود سياسة داخلية عالمية، يمكن أن تعالج جذور تدفق المهاجرين حول العالم، بمعنى لا يمكن أن يواجه تبعات الهجرة، بل أسباب الهجرة. عموماً، لا يهاجر المرء من أجل المتعة، ولا رغبة في المغامرة.

إدواردو منديياتا: كنت تدير ندوة هنا في جامعة ستوني بريك Stony Brook University التي ندرس فيها أعمال شميت Schmitt، وشتراوس Strauss، ومتز Metz، وراولز Rawls. أتساءل إذا كنت تستطيع إشراكنا في أهدافك بدراسة بعض المفكّرين الذين يمكنهم، كما يمكن لأي شخص، أن يتسفيدوا من إلهاماتك ومواقفك الفلسفية.

يورغن هابرماس: أنا مهتم في مسألة إذا كان يمكن للمرء أن يقدّم معنى غير ضار للمفهوم المشحون معيارياً لـ "الـ" سياسي، على الرغم من إساءة الاستعمال المختلفة لمداليله الميتافيزيقية واللاهوتية. فإلى جانب المفاهيم العلمية ـ الاجتماعية لـ «النظام السياسي» و«السياسة». لا يبدو أن "الـ" سياسي ـ كما يرى دريدا ـ يجد مكاناً نافعاً. بطريقة توصيفية، قد لا يدل المفهوم على أي شيء غير الحقل الرمزي الذي تقدّم فيه المجتمعات الأولى المنظمة من الدولة أنفسها لأنفسها. يرجع مفهوم السياسي إلى العرض الرمزي والتماهي الذاتي الجمعي لتلك الثقافات السابقة الراقية التي تختلف عن المجتمعات القَبَلية المندمجة بشكل شبه طبيعي من خلال أمور مثل صيرورتها متأملة للسياسي، وهذا يعني الاندماج الاجتماعي المسوّغ بشكل واعٍ. بعبارات تطورية، نشأ مع العقدة

القانونية الجديدة والسلطة السياسية وقتذاك نوع جديد تماماً من الحاجات للشرعنة: ليس طبيعياً أن يتخذ شخص أو مجموعة من الناس قرارات جمعية ملزمة للجميع. فالارتباط المقنع بالأفكار والممارسات الدينية وحده يؤمّن للحكام الطاعة الشرعية من المواطنين. بينما النظام الشرعي مستقر من خلال السلطة المقررة في الدولة، والحكم السياسي، بدوره يؤثر في السلطة التشريعية للقانون المقدّس لكي يكون مقبولاً بوصفه عادلاً. ينشأ في هذا البعد الرمزي الخليط التشريعي من السياسة والدين، ومفهوم السياسي يرجع إلى هذا المزيج. و"الدين" ينتزع قوته التشريعية من حقيقة امتلاكه جذورَه نفسها، باستقلال عن السياسة، في أفكار الخلاص والبؤس وفي ممارسات التعامل مع القوى المعادية للشر والداعية للخلاص.

لكننا مدينون بمفاهيم السياسي الأولى للتفكير العرفي الإسرائيلي، والصيني، واليوناني، وبعامة، للقوة النطقية للرؤى الكونية الميتافيزيقية والكونية الناشئة حينها. وفور أن تحرر الروح الإنسانية نفسها من البحث الفردي عن الخلاص من شرك الأحداث التي نُظّمت من خلال الروايات وسيطرت عليها القوى الأسطورية ـ أنجز التحرر بالرجوع إلى إله خلف العالم أو النقطة المتلاشية المحايثة للشرعية الكونية – يمكن للحاكم السياسي أن يُدرَك فقط بوصفه الممثل البشري للقدسي، وبالتالي لم يعد يُنظر إليه بوصفه تجسيداً له. وبوصفه بشراً هو أيضا من الآن فصاعداً خاضع للعرف الذي تقاس بالرجوع إليه أفعال البشر كلّها. وأخيراً ما يحصل في الغرب هو الظروف البغيضة التي مكّنت ارتقاء المسيحية البولصية Pauline Christianity إلى دين الدولة الرومانية والاقتران المثمر بين اللاهوت والميتافيزيقا اليونانية. فقط في هذه السياقات التاريخية يمكن تفسير التفكير الموجّه بمفهوم السياسي ـ نمط التفكير الذي استطاع ليو ستراوس Leo Strauss أن يربطه بالفلسفة السياسية لليونانيين والقانون الطبيعي المسيحي، وكارل شميت Carl Schmitt باللاهوت السياسي الذي ترك آثاراً عميقة في الغرب المسيحي منذ أيام أوغسطين.

غير أن هذه المفاهيم المتطوّرة للغاية للسياسية خسرت «مكانها في الحياة» في ظروف الحداثة المختلفة تماماً. مع ذلك، أراد ستراوس أن يبقى البعد السياسي مفتوحاً، حتى في الظروف الراهنة، عن طريق الرجوع المباشر للقانون الطبيعي التقليدي. بينما رأى كارل شميت في الحكم المستقل للدولة الحديثة نظاماً معدّلاً لسلطة السياسي الموحّدة. في ظروف ديموقراطية الجماهير الفاشستية، رغب شميت في تجديد مفهوم السياسي من وجهة نظر تاريخية في عصر كيان الدولة الذي كان في الطريق لبلوغ النهاية. في رأيي، فشل المفهومان، لكن يجب أن نحذر من الخلط بين فاشية رجال الدين عند شميت وإعادة الوقعنه الهرمنيوطيقية المتقنة للقانون الطبيعي الكلاسيكي عند ستراوس.

لكن مفهوم السياسي يحافظ على انتماء خاص مقابل تطورات «ما بعد الدمقرطة» التي تزيل من الوعي العام السياسة بوصفها وسيلة ممكنة لتحفيز أفعال المساواة والاندماج المجتمعي الشامل. وهذا أيضاً ما يمكن أن يفسّر الواقعية الخفية لستراوس وشميت اللذين تم تكريس نظرياتهما بطريقة غير حرجة حتى في اليسار، والتي أفسدت الفكر السياسي بهذا الشكل الفظ.

وبالمناسبة، لم يكن اختياري هذا الموضوعَ صدفة تحت ظروف الترهيب المشلّة: أذهلني غياب أي نوع من الاحتجاج العفوي على الظلم الاجتماعي الكبير بسبب الكفالة التي تساوي ترليون دولار التي تحابي البنوك على حساب الضرائب المستقبلية وتفشّي البطالة، وعلى حساب الطبقات الشعبية وعلى الإفقار العام والخاص لتلك الطبقات والقطاعات بالدرجة الأولى، وعلى حساب ميادين الحياة الأكثر احتياجاً لخدمات الحكومة.

لهذا السبب، أردت في ندوتنا المشتركة، أن أختبر بالرجوع إلى المثل المضاد لكتاب جون راولز الليبرالية السياسية Political Liberalism إذا كان يمكن تحت الظرف المعتدل للديمقراطية الليبرالية الدستورية، أن يُعطى معنى منطقيٌّ لمفهوم السياسي الغني بالروابط عموماً. على الأقل للإشارة إلى هذه الأطروحة، نحتاج لفهم واحد من نتائج حقيقة عدم إمكان الخلط بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع المدني. فطالما بقي التراث الديني والمنظمات الدينية قوى حيوية في المجتمع لا يمكن لفصل الدين عن الدولة في السياق الدستوري الليبرالي أن يؤدّي إلى إزالة تامّة للتأثير الذي يمكن أن تمارسه الجماعات الدينية على السياسة الديمقراطية. وللتأكيد، تقتضي علمنة سلطة الدولة دستوراً حيادياً بين الرؤى الكونية، وعدم انحياز للقرارات الجمعية الملزمة الصادرة عن دستور في مواجهات مجموع الرؤى الكونية والأديان المتنافسة. لكن الديمقراطية الدستورية، التي تتيح للمواطنين ممارسة حياة دينية بوضوح، لا تمُيِّزُ في الوقت نفسه ضد هؤلاء المواطنين في دورهم بوصفهم شركاء ديمقراطيين في التشريع. منذ وقت طويل كانت هذه الإشارة إلى وجود مفارقة تثير الضغينة ضد الليبرالية -بطريقة ظالمة- إذا لم يساوِ المرء بين الليبرالية السياسية وتفسيرها العلماني. لا تستطيع الدولة الليبرالية منع المواطنين الدينيين من حرية التعبير، في الدائرة السياسية الشعبية، وهذا أصل العملية الديمقراطية، كما أنها لا تستطيع السيطرة على دوافعهم عندما يدلون بأصواتهم في صندوق الاقتراع.

إلى هنا، ينبغي ألا يبقى الفهم الذاتي الجمعي لنظام الحكم الليبرالي بعيداً عن التأثر بالرؤية الكونية التعددية في مجتمع مدني. ومن المؤكّد، أن محتوى التعابير الدينية يجب أن يترجم إلى لغة يمكن

فهمها من الجميع قبل إمكان تحويلها إلى أجندات رسمية وقبل أن تنساب في مداولات جماعات صنع القرار. لكن المواطنين المتدينين والجماعات المتدينة يبقون مأسورين تحديداً في تلك الأماكن التي نشأت فيها العمليات الديمقراطية في المواجهة بين الفئات المتدينة والفئات غير المتدينة من السكان. وطالما أن الرأي العام المرتبط بالموضوعات السياسية يتغذى من خزان الاستخدام الشعبي للعقل من خلال الناس المتدينين والناس غير المتدينين، يجب أن ينسب إلى فهم الذات الجمعية لكل المواطنين أن تسويغ الديمقراطية التي تتشكّل عن طريق التداول يتغذى أيضاً عن طريق الأصوات الدينية والمواجهات التي أثارها الدين. إن مفهوم «السياسي» بهذا المعنى المنقول من الدولة إلى المجتمع المدني، يحافظ على مرجعية الدين حتى في الدولة العلمانية الدستورية.

إدواردو منديياتا: إتماماً لما مر، كنت متفاجئاً لسماع مناقشات في ندوتنا توحي بأن لك تصوراً مختلفاً لشميت مقابل ستراوس من جهة، ومتز Metz من جهة أخرى، وكما عبّرت، يوجد شكلان من اللاهوت السياسي: واحد معادٍ للتنوير، والآخر موالٍ له. إذاً، هل يمكنني القول إن صيغة اللاهوت السياسي التي أثارها متز تجسّد نوعاً من التنوير الديني ما بعد الميتافيزيقي الذي تبنّيته في فلسفتك السياسية؟ وهل تعتبر متز شريكاً لك في الحوار ما بعد العلماني الديني المثالي؟

يورغن هابرماس: هذا تعبير عنه بجملة مضللة، لكنها ليست خاطئة تماماً. فالاستحقاق العظيم لمتز هو دراسة موضوع الحساسية الزمنية للتفكير ما بعد الميتافيزيقي من دون أي تعتيم سياقي، وبطريقة يمكن من خلالها أن يكون الموضوع جسراً للاهوت معاصر. وهكذا برز عن طريق تأثير مرتز الجزئي، جيل شاب من اللاهوتيين في ألمانيا. وهذا الجيل لم يعد مشاركاً في الرأي الذي عبّر عنه البابا في خطاب رجنسبرغ. بدأ أعضاء هذا الجيل لاهوتياً، كما كانت الحال، بعد نقد "كانت" العقلَ؛ لذلك فهم لا يندبون الفلسفة الاسمية nominalism بوصفها مدخلاً لتاريخ انحطاط الحداثة، بل يدركون في التوجّهات ما بعد الميتافيزيقية للفكر العمليات التعلّمية التي انبثقت منها هذه التوجّهات.

المفكِّر الفرنسي إدغار موران

إصلاح الفكر هو إصلاح اجتماعي وذاتي في آن

أجرى الحوار: لورانس بارنسكي L.Baranski [*]

بدا المفكر الفرنسي إدغار موران في هذا الحوار كما لو كان يبحث عن منفسح إضافي لنقد العيوب المروِّعة التي أصابت الفكر الغربي بالصميم في زمن العولمة.

يتركز هذا الحوار الذي أجراه معه الباحث لورانس بارانسكي على مسارات التفكير في أوروبا على الخصوص والغرب عموماً، هذا إلى جانب الملاحظات التي قدمها موران حيال جوانب شتّى، ولا سيما الجانب المتصل بإصلاح الفكر بوجهيه الاجتماعي والذاتي.

المحرر

لورانس بارانسكي: لقد تفاعلت بحماسة مع مشروعنا للعمل حول موضوعة التعالق بين التحوّل الشخصي والتّحول الجمعي، لماذا ؟

إدغار موران: فكرة إصلاح المعرفة، إصلاح الفكر، هي إحدى الأفكار التي أثيرها منذ وقت طويل، إنه المشروع الذي نجده في كتاب "**المنهج**" la Méthode ولكنني مقتنع أكثر فأكثر بوجوب الكلام راهناً على إصلاح الذهن (بمعنى Mind) إصلاح "شيء ما" أكثر عمقاً، أكثر شخصية، أكثر ذاتية؛ أي في المقام الأخير، إصلاح الكائن، إصلاح أنفسنا.

وعلى نحو أكثر دقة أنا أنطلق مما أسميه الثلاثية الإنسانية التي تُبيّن أن كل واحد منا هو في آن: "فرد"، و"جزء من نوع "، و"جزء من مجتمع"، نحن في المجتمع، ولكن المجتمع فينا من خلال

*ـ هذه المقابلة مع المفكر الفرنسي إدغار موران E. MORIN، أنجزها لورانس بارانسكي **L.Baranski**، ونشرت في "مُستعرض علم وثقافة" ـ باريس ـ 2001، **transversal science et culture** وفي مجلة "سيكولوجية الدوافع " **psychologie de la motivation**.

ـ ترجمة: د. عفيف عثمان. مراجعة: كريم عبد الرحمن.

لغته، ومعاييره، وإيديولوجياته، وفي قدرتنا على التوالد نسمح للنوع البشري أن يستمر مع بقائنا جزءاً منه. وكل واحد من هذه المسائل يتكرر؛ أي إن كل واحد يُولد الآخر وهو متولد منه، كل واحد "سبب" و"نتاج". وهذه المسائل الثلاث وثيقة الصلة، بعضها يكمل بعضه الآخر، ومتراكبة الواحدة في الأخرى.

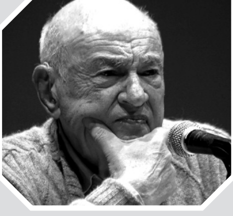
في هذا التصور يمكن تركيز كل شيء في الإصلاح الاجتماعي وحده، علينا التخلي عن هذه الفكرة، والمحاولات كلها لإصلاح المجتمع انطلاقاً من البُنى قد أخفقت. اليوم، كل ذهن مانوي (ثنائي)، دوغمائي أو متطرف، سيسهم في شيء أسوأ مما يُحاربه. هذا النمط الثوري من المقاربة لا يُفسد الثورة نفسها فحسب، ولكن يفسد المجتمع الذي ينجم عنها. على هذا النحو، فبقدر أن المناضل بوصفه محركاً اجتماعياً يكرس نفسه للآخر، ضروري في مجتمعنا، بقدر ما أن المناضل كما عهدناه يبدو لي اليوم أكثر ضرراً من كونه مُفيداً. بالتأكيد، الواقع معقد، فبعض المناضلين المنحازين يمكن أن ينجزوا أعمالاً نافعة في هذا المكان أو ذاك. مع أنه، وعلى مستوى أكثر جوهرية لم يعد هذا النموذج ملائماً. وانطلاقاً من الأخذ في الحسبان الحدود الثلاثة ("فرد"،"نوع"،"مجتمع") فإن على الإصلاح بالضرورة أن يمر بإصلاح الفرد: ويصبح هكذا إصلاحاً ذاتياً.

لنأخذ مثل التعليم: وحدها الأذهان التي جرى إصلاحها يمكن أن تصنع إصلاحاً مؤسساتياً يتيح هو نفسه تشكيل مزيد من الأذهان الخاضعة للإصلاح. واذا لم يكن هناك ومنذ البداية بعض الاذهان التي جرى إصلاحها فإن الإصلاحات كلها تبوء بالفشل، لهذا فأنا لم أعد أعتقد مطلقاً بالإصلاحات الشاملة المقررة من هذا الوزير أو ذاك، وذلك بكل بساطة لأن الأشخاص المهتمين بتطبيقها هم في الأغلب عاجزون عن ذلك. وبوصفي نصيراً للفكر المُركب (La pensée complex) فأنا أعلم أنه لا يكفي أن نلوّح بكلمة "مُركب" كي نُصلح الأذهان. فمريدون قليلو التأهيل، وغير واعين لسمة المُركب التي تحويها كلمة "مُركب" يمكنهم ارتكاب حماقات بقدر أو أكثر من الآخرين، إذاً، لا يمكن الإصلاح إلا إذا كان عميقاً.

الوعي الذاتي

لورانس بارانسكي: كيف ترى أنت نفسك هذا الإصلاح الذاتي؟

إدغار موران: علينا أن ننمي وعينا الذاتي، في حين أنه لكي يكون هناك وعي ذاتي يفترض وجود معرفة ذاتية، وهذه الأخيرة نفسها تفترض معرفة موثوقة. وأنا آخذ بجدية عالية عبارة باسكال ((Pascal التي تُزين الفصل الاول من كتابي القادم حول " الأتيقا" (علم الأخلاق) " العمل على حُسن التفكير، هو مبدأ الأخلاق"، وهذا لا يعني أنه يكفي التفكير على نحو صحيح لكي يكون المرء



من سيرته الذاتية

Edgar وعالم اجتماع فرنسي معاصر. ولد في باريس في 8 يوليو 1921. من أهم مؤلفاته "الأحمق الغبي هو من لا يفكر" وهو مؤلّف موسوعي من 100جزء، "السينما أو الرجل الخيالي" " Cinéma ou l'homme imaginaire" وكذلك من أهم مؤلفاته "وحدة الإنسان" و "الإنسان والموت".

حياته

في بداية القرن العشرين هاجرت أسرة موران من سالونيك في اليونان إلى مرسيليا. ثُم إلى باريس حيثُ ولد إدغار هناك.

حين غزا الألمان فرنسا في عام 1940، قام إدغار بمساعدة اللاجئين وانضم إلى المقاومة الفرنسية.

واستخدم اسم موران اسماً مستعاراً بوصفه عضواً في المقاومة الفرنسية.

قام بتأسيس مجلة Arguments في المدة (1954-1962). وقام بإصدار كتابه Autocritique في سنة 1959. ينتقد فيه الفكر الماركسي ويعلن خروجه من الحزب الشيوعي.

في سنة 1960 سافر إدغار إلى امريكا الاتينية وقام بزيارة البرازيل، تشيلي، بوليفيا، بيرو، المكسيك. ثم عاد إلى فرنسا ونشر كتابه L'Esprit du Temps', a work on popular culture.

مؤلفاته

ثقافة أوروبا وبربريتها.

إلى أين يسير العالم.

هل نسير إلى الهاوية.

الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب.

عنف العالم مع جين بوديارد.

المنهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية.

المنهج الأفكار مقامها حياتها، عاداتها تنظيمها.

المنهج، معرفة المعرفة، أنتروبولوجيا المعرفة.

أخلاقياً. لا، يجب أيضاً امتلاك فكر "صحيح" correcte))، فكر واع بالآثار المخربة لبعض النوايا الطيبة. كل فعل يجب تقديره مع الأخذ في الحسبان سمته الإيكولوجية "(البيئية)؛ أي جملة التحولات والانعطافات التي سنختبرها في الأوساط التاريخية والاجتماعية والثقافية التي سينشأ (أي الفعل) في داخلها، وهي أوساط لها، لا محالة، آثارٌ سلبيّة ومضادة تلك المبتغاة في الأصل.

إن الأخذ في الحسبان لـ " أيكولوجيا" الفعل يقودنا إلى يقظة، من دونها، ترانا محكومين بالعماء. وما أسميه فكراً مركباً يمكن تلخيصه في عبارة: العمل على حُسن التفكير وفي الأحوال كلها فإن المعرفة الوثوقية لا يمكنها أن تصنع "اقتصاداً" وسيلة لكشف الغطاء عن أحابيل المعرفة: الخطأ والوهم، وهذان حاضران على الدوام، وتنجم من نسبية تصوراتنا، من أنويتنا المركزية التي تشوش ذكرياتنا وطريقة رؤيتنا الأشياءَ ومن الكذب على النفس... هذه الظواهر كلها يمكن كشف سترها من الخارج من خلال المقاربات التحليلنفسية، والنفسية (السايكولوجية) والعلاجية... وهذا أمر مهم.

ولكن الأهم أيضاً، تعليم معرفة النفس ومنذ نعومة الأظافر، في سبيل كشف الغطاء عنها في وقت مبكر. وأكثر من ذلك فبعض مصادر الخطأ والوهم ليست فردية بل ثقافية: مرتبطة بالمعايير، بالأفكار التي جرى تعلمها، وبالأفكار السائدة. يجب على الفرد أن يكون في وضع يسمح له بتحديدها ويحرص على عدم ترداد ما يسمع " مثل الببغاء".

أخيراً، وفي بعض الدوامات التاريخية، ثمة أخطار من فقدان الطريق. وفي استنادنا إلى شومبفور(Chamfort)، يمكننا القول إن "المشكلة ليست في عدم قيام (المرء) بواجبه، المشكلة هي في معرفة ما واجبه في الظروف المضطربة". فبعضهم ظن أن واجبه الالتحاق بالماريشال بيتان(Pétain)، وبعضهم الآخر بالجنرال ديغول(de Gaulle)، واعتقد الشيوعيون أن واجبهم العمل لصالح الميثاق السوفياتي - الألماني. ونصل إلى هذه المشكلة الصعبة، وهي مقاومة الهستيريا الجمعية، إنها مسألة أساسية. وعبارة "نحن كلنا أميركيون" توضح المسألة. ويكفي مزيد من الهلع، والتفجيرات، والحرب الجرثومية...حتى نغوّص فعلياً في الهستيريا.

ولا يمكن بالطبع حل هذه المشكلات في يوم واحد. إن بت أمرها يمُر بفحص ذاتي، بنقد ذاتي(وهو، لا محالة، الحاجة إلى الآخرين)، إنه يتطلب الكثير من بذل الجهد على الذات، وعليه أن يعتمد على نظام تعليمي واع لوجود هذه المشكلات. يتعلق الأمر حقاً بمشكلة مركبة؛ لأن إصلاح

الذات يمر بفحص نقدي للمجتمع الذي نعيش فيه، وأيضاً بإنعام النظر حول كينونتنا البيولوجية. ويمثل هذا العمل جهداً تاريخياً حقيقياً، ويتطلب ثقافة موافقة له، والسؤال الراهن معرفة إذا كنا نملك الوقت لذلك، بمعنى أن قوى التدمير قد تسبق هذا العمل و"تبدد كل شيء في الهواء"، لكن هذا هو رهاننا.

لورانس بارانسكي: كيف تُدرِك حضارتنا اليوم هذه المسألة، في رأيك؟

إدغار موران: أحد عناصر الأزمة الذهنية أو الأخلاقية للغرب تأتي من واقع أن أشخاصاً، في أمكنة مختلفة، شعروا بهذا الفراغ في دواخلهم، هذا النقص في الصلات كائن بين أذهانهم وكينونتهم؛ أي أجسادهم. الإضاءة التي حملتها أطروحة فريدريك لونوار(F. Lenoir) حول دخول البوذية إلى الغرب مفيدة كثيراً في هذا الشأن، في حين أن البوذية في الشرق تعني إرادة إقصاء "الأنا" الخاص، محققة بطريقة تدخل(المرء) في تلك الحال التي تسمى "النيرفانا" (nirvana)، من خلال تدمير "الأنا – الذات"، أما المقاربة البوذية للغربيين فتهدف -خلاف ذلك- إلى نماء "الأنا – الذات" نفسها، وليس "الأنا الأنانية" بالتأكيد، ولكن "الذات الفاعلة" (moi sujet). ونرى هنا ظهور مسألة جوهرية: تصور الفاعل (sujet)، وهذا التصور مفتقد في الغرب، وأنا حاولت من خلال إعمال النظر والكتابة تأسيسه.

ماذا يعني "الكائن الفاعل؟" يتميّز الفاعل بمبدأ التضمين (inclusion)، وبمبدأ الإقصاء (exclusion). هذا الأخير، يعبر عن واقع أن أحداً لا يستطيع أن يقول "أنا" بدلاً مني، ولا حتى شقيقي التوءم. يتعلق الأمر هنا بأنوية ذاتية، لأني أضع نفسي في قلب عالمي لأنظر اليه وأتدبره. ومع ذلك، لا يقود هذا إلى الأنوية الذاتية، لأن الفاعل يستجيب في الوقت نفسه لمبدأ التضمين: وهذا يتيح لنا تضمين من يخصنا (الزوج، العائلة، الوطن)، وأن نكون على علاقة معهم، بسلوكات أنانية أو غيرية، بهذا القدر أو ذاك، وهكذا يرى الفاعل نفسه منشطراً بفعل هذا المبدأ الثنائي للذاتية. والأمر هكذا، لا تكمن المشكلة في نفي "الأنا" أو في التسامي بها، ولكن في منحها معنى، القوة، والمسؤولية في امتلاك سلطة الانفتاح الذاتي والنظر إلى مبدأ التضمين الخاص بها في كلّيته.

الوعي الكوكبي

لم يعد الوعي اليوم عائلياً أو وطنياً أو ثقافياً، بل كوكبياً، وترقيته مسألة حيوية، ونعود هنا إلى

فكرة ضرورة وجود معرفة وثوقية، تتيح تضمين السيّاق الكلي، وليس ما يسود في أذهاننا المُشكلة بوساطة النظام التعليمي الحالي، الذي -بعامة- يأخذ في حالات قليلة بهذين الُبعدين.

يجب علينا أن نُعيد أنفسنا إلى الكون، الذي نعرف أنه ذاهب نحو التبعثر والموت، والذي يشير الينا بموقعنا الصغير الهامشي والطرفي، ومعارفنا في هذا المجال تعزز هذه الفكرة القائلة بأن مسكننا هو الأرض. وهذا، يسوِّغ، بالنسبة لي، ما أسميته "إنجيل الضياع" (L'évangile de la perdition): فنحن ضائعون على هذه الأرض، في الكون، فلنساعد بعضنا بعضاً إذاً، عوضاً عن صنع حرب بعضنا على بعضنا الآخر. وهو خلاف "الإنجيل" الذي يقول لنا إن خلاصنا مرتبط بكوننا "لطيفين" مع الآخرين. لا، علينا أن نكون "لطيفين" لأننا ضائعون! ولا مندوحة من إدراك سمة عصرنا الكوكبي، ولا يمكننا الامتناع عن واجب المعرفة هذا.

لورانس بارانسكي: أليس ذلك، بسبب أن "اللطافة"، هذا التبادل الدائري بين حب الذات وحب الآخرين، هو ما يحمل فرحاً أكثر إلى كل واحد والى الكل، والباقي يبقى سراً...

إدغار موران: بالتأكيد، هذا محتوى فيما قلته، ولكنك محق في الإشارة اليه. وبطريقة متصلة مباشرة، علينا ترقية "أتيقا الفهم" (une éthique de la compréhension). على المستوى الدولي، علينا أن نفهم طقوس الآخرين وأعرافهم. ومن المدهش استنتاج مدى صعوبة فهم أنفسنا بالانتقال من نموذج إرشادي (paradigme) إلى آخر، من نظام ديني إلى آخر. مع أنه يجب علينا أن نفهم بعضنا، ولهذا الغرض على كل واحد منا، بذل جهد تعاطف بإزاء الآخر "المختلف عنا".

وفي المنطق الثلاثي، فإن "أتيقا الفهم" هي أيضاً ثلاثية، تتميز بأبعاد ثلاثة: أتيقا للذات، ونحو الذات، وتبعاً للذات. أتيقا للمجتمع لا تتحقق إلا في الديموقراطية، مع حد أدنى من الحقوق والواجبات، واليوم، أتيقا للجنس البشري تجد أصلها في شروط المتحد ذي المصير الكوكبي.

ما هو خطير، على ما يبدو لي، والذي يؤشر إلى قصور مجتمعاتنا، تناقص الفهم لصالح الفردانية، والأنوية الذاتية، وللعوامل التي أفسدت وجوه التضامن. اليوم، يتزايد عدم الفهم، لم نعد نفهم بعضنا حتى داخل العائلة نفسها، وفي الوسط المهني نفسه، وفي المجموعة نفسها (لا سيّما مجموعات المثقفين التي تتفلت في داخلها الأنويات المركزية بشدة)، وفي الجامعة نفسها. وما هو مؤلم ومخيّب للآمال، أننا نحوز أدوات فك ألغاز المسائل النفسية وآلالتها، ما يتيح فهم هذه الظواهر، ومع ذلك نتابع ما نحن فيه.

كيف يمكن التفكير في تحسين العلاقات البشرية على المستوى الاجتماعي، والمستوى الكوكبي، إذا كنا عاجزين عن فعل ذلك على المستوى الفردي؟ ينقصنا الحد الأدنى من التنظيم النفسي، ولهذا فإن حياتنا يُكدِرها عدم الفهم المتبادل، والكراهية. وعلى أتيقا الفهم أن تؤدي هنا دوراً كبيراً، ومن الطبيعي حاجتها لأدوات، وهذا يفترض تدريباً داخل العائلة، ولا سيّما في المدرسة، الممر الإجباري للكل، بما في ذلك مُدرّسو المستقبل.

لورانس بارانسكي: كيف يمكن بالضبط تحفيز بروز أتيقا الفهم وتعميمه؟

إدغار موران: قال ألبير كامو (A. Camus) إنه "يمكن إنقاذ المجتمع بوساطة مجموعات صغيرة"، وأندريه جيد (A.Gide) "إن العالم لا يمكن إنقاذه إلا من خلال البعض". وفي العام 1945، في ذلك الزمن، كنت أعتقد أن في وسع الجماهير وحدها أن تنقذ البشرية. اليوم، أستحسن، وبيقين كبير فكرة أن كل شيْ يبدأ بالمجموعات الصغيرة. لتعزيز الفهم، علينا المساعدة في تشكيل المجموعات التي تقترح تعليماً على الإصلاح الشخصي وربطها. ويغدو السؤال: كيف يمكن إنشاء مجموعات، شبكات، روابط تبعاً لفكرة الإصلاح الشخصي تلك، لإصلاح الذهن والعقليات؟ مرة أخرى أيضاً، كما في التاريخ غالباً، يجب البدء بشُعب الضلال التي تنتشر والتي تنبث عبر المؤسسات: التعاونية، والاجتماعية والسياسية. ومن هنا، الفائدة في اقتراح موضوع التفكير هذا خلال المنتدى الاجتماعي العالمي الثاني في بورتو أليغري (Porto Alegre) (نهاية كانون الثاني/ يناير من العام 2002). ولا يمكن الاكتفاء في هذا الإصلاح بالمبادرات الفردية وحدها، حتى ولو كانت مثمرة، مثل الدخول في نظام فلسفي "زن" (Zen) لاستخدام الغربيين، وممارسة اليوغا والتأمل المركز. ولنسجل أنه إذا كان التأمل من النمط الشرقي، الذي يقوم على "الوصول إلى الفراغ" (Le vide)، مُنتجاً جداً، فإنه يوجد أيضاً تأمل على النمط الغربي يقوم على التفكر فيما جرى عيشه خلال النهار، وما جرى فعله في وضع محدد...

وفي الواقع، فإن إصلاح الذهن هذا يطاول كل شيء. له طابع ذريّ، ولكنْ شيء موصول بسائر السيّاق الإنساني. يجب أخذه من الأطراف كافة، ولكن بالبدء من مشكلة الفحص الذاتي. يتعلق الأمر، في المقام الأخير، بتنمية إمكانات الذهن كلها.

مغامرة الحياة

لورانس بارانسكي: ألا توجد مخاطر انحرافات (مزالق)، لأنه، وكما حددت أنت، أكثر الأنظمة الشمولية نشأت على فكرة الإنسان الجديد؟

إدغار موران: يجب على الإصلاح الفردي أن يُدرج في تصور شامل أنتروبولوجيا ما هو بشري، مع تلك الفكرة التي أنميها منذ مدة طويلة، بأن الإنسان العاقل (Homo Sapiens) هو أيضاً إنسان شيطاني(Homo démens)، قطبان لحقيقة واحدة. قضيّتا الإنسان العاقل والإنسان الصانع (Homo Faber) وحدهما - التي تنسى الإنسان الأسطوري (الميتولوجي)، الغرائبي، الديني، وحتى الإنسان الاقتصادي، والتي تنسى كل ما هو غير مؤسس على الفائدة، ولكنْ مؤسس على الأهواء، على الحب - تختزل الإنسان على نحو مُضِر. يجب علينا تغيير تصورنا عن الإنساني، بالنظر اليه جدلياً، وبيّان أننا لا نستطيع أبداً إقصاء أحد مكوناته. فالأمر سيكون كارثة لو كنا كائنات عقلانية فحسب، فالعقلانية المحضة غير موجودة، كما تحدد ذلك بدقة أعمال داماسيو (Damacio)، أو جان – ديديه فانسان(Jean – Didier Vincent). فهناك العاطفة دوماً، والمشاعر، التي علينا الإقرار بها كما هي، وذلك كله من غير تخطي الحدود.

المشكلة الحقيقية في فهم كل ظاهرة حية، هي في إضفاء الطابع الجدلي على العلاقات: كما بالنسبة إلى الحب، والذي هو في آن أوج العقل واللاعقل، الحياة مغامرة على الدوام. ليس لدينا موانع تقينا السقوط، ومن باب أولى، ليس لدينا إلا مبادىء تتيح إحداث التوالد الذاتي والضبط الذاتي.

إن فكرة الإنسان الجديد، يمكن بالطبع، أن تولد من علم الجينات (المورثات)، ولكن أي نمط من الإنسان الجديد يمكن أن يولده هذا؟ فنحن لا نستخدم إلا جزءاً ضئيلاً من إمكاناتنا النفسية، بما فيها إمكانات غير معروفة، ونحن بعيدون من استنفاد موارد الدماغ القديم هذا بعمر 100 مليون سنة، بل خلاف ذلك.

لورانس بارانسكي: فكرة "عالم آخر" للبناء، ألا تمثل أيضاً نقطة انطلاق جيدة؟

إدغار موران: نعم، لكن بشرط ألا يتم إفساد فكرة "عالم آخر" كما حصل مع الفكرة / المثال لـ "الإنسان الجديد"، ولاستبعاد هذا الخطر علينا تعلم، وقبل كل شيء، أن نشبك بإحكام التحول الشخصي والتحول الجمعي. وهذا يعني أنه من الجوهري الانطلاق من الكوامن (ما هو موجود

بالقوة)، ويمكن القول من الدوافع، من التضامن. إنها تعاود البزوغ ما إن تقع الكارثة، لنأخذ مثلاً الهزة الأرضية في مكسيكو، أو واقعة برجي التجارة العالميين في نيويورك (2001)، فهذان الحدثان أثارا اندفاعاً قوياً للتضامن. التضامن البشري إمكانية تجد نفسها مكبوتة، وهي بالتأكيد غالباً ما تُلتمس... لكن، بما أنه يوجد بلدان مثل الباكستان وبنغلادش، وعدد من القضايا الحميدة... فإن الناس تجد نفسها مغمورة بالمشكلات، لكن هذا الإمكان موجود.

لورانس بارانسكي: بيّنت تجربة المنتدى الاجتماعي العالمي الأول أن هذه المبادرات كلها تتهددها التصدعات والانهيارات (داخل الأنظمة)، إذا لم تعالج مسألة التحول الشخصي؟

إدغار موران: من غير شك، وهذا يثبت أنه في وسعنا، ويجب علينا العودة إلى التقنيات القديمة الجيدة، ولا سيّما الخاصة بدينامية الجماعة. ففي لحظة محددة، على كل تجمع أن يعيد فحص نفسه: أين نحن؟ لماذا لا نفهم على بعضنا حول هذه المسألة؟ من نحن هنا؟ وماذا نفعل؟ هذا محتم، ويجب العمل عليه بانتظام. على كل حركة أن تتخطى في كل لحظة خطر التفتت بوساطة الفِرق. إنها مغامرة الحياة، وإعادة التجدد الذاتي من خلال الحركة نفسها.

الملف

فلترقدي بسلام أيتها العَلْمنة!

الوقائع تدحض النظرية الرماديّة

رودني ستارك Rodney Stark [*]

في هذه الدراسة لعالم اجتماع الدين الأميركي رودني ستارك سوف نقرأ تحليلاً سوسيولوجياً معمّقاً للأطروحة العلمانية في اختباراتها ونظرياتها متعددة الظهورات في التاريخ الحديث.

اللافّت في دراسة ستارك أنه يصدر حكماً معلّلاً يبينّ فيه مناطق الإشكال في التجارب العَلْمنيةَ سواء في أوروبا أو في أميركا الشمالية. كما يحدد إخفاقاتها في مواجهة الإيمان والأصوليات الناهضة في المذاهب المسيحية الغربية.

المحرر

منذ البداية، استقبل متخصصو العلوم الاجتماعية الطرح العلماني بحفاوة بالغة على الرغم من أنه لم يتفق قط مع الواقع المجرب. منذ أكثر من قرن ونصف أشار توكفيل إلى أن «الوقائع لا تتفق بأي شكل من الأشكال مع النظرية [العلمانية]»، ومع مرور الوقت لم تزدد حالة عدم التوافق هذه إلا سوءاً، فالجزئية الوحيدة التي تضفي أي هالة من الصدقية على القول بأن العلمنة تحدث بالفعل تعتمد على المقارنة بين وضعنا الراهن وعصر إيماني انطوى منذ أمد بعيد. سأجمع في مقالي هذا أعمال الكثير من المؤرخين المعاصرين الذين اتفقوا على القول إن عصر الإيمان ليس

---

*ـ عالم اجتماع دين أميركي، بروفسور في علم اجتماع الدين ـ جامعة واشنطن.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Secularization, R.I.P

ـ المصدر: http://web.csulb.edu/~plowentr/Secularization_Stark.pdf

ـ ترجمة: رامي طوقان. مراجعة: جاد مقدسي.

إلا نتاج محض حنين إلى الماضي؛ فإن كان بمقدورنا أن نقول أي شيء عن القرون الوسطى فهو أن الافتقاد إلى المشاركة الدينية كان فيها شائعاً أكثر حتى مما هو اليوم. سأبين بعد ذلك أن البلاد المسيحية لم تشهد في الواقع أي تغيرات دينية حديثة تتفق مع العلمنة، حتى بين العلماء؛ بعدها سأوسع مناقشتي لأقيم امتداد المبادئ العلمانية إلى المجتمعات غير المسيحية، ولأبين أن حتى الأديان الآسيوية الشعبية التي تعتمد على مقدار كبير من الخرافات السحرية لم تظهر أدنى إشارة للانحسار أمام مد متسارع للحداثة. وفي النهاية، سأقول بعض الكلمات الأخيرة قبل أن أدع العلمنة تقر في مثواها الأخير!

لقرابة القرون الثلاثة، ظل متخصصو العلوم الاجتماعية المختلفة والمثقفون الأوروبيون بجميع أطيافهم يعدون بنهاية الدين، وما فتئ كل جيل جديد يبرز من هذه الشريحة الاجتماعية يتحدث بيقين عن «نضج الإنسانية الذي سيتجاوز الماورائيات» والآتي لا محالة «خلال عقود قليلة آتية أو أكثر بقليل». أصبح هذا الطرح يعرف بالطرح العلماني، ويبدو لي أن أوائل دعاته كانوا بريطانيين، فقد أدى عهد عودة الملكية في بريطانيا والذي بدأ سنة 1660

إلى حقبة من الهجمات الشرسة على المعتقدات الدينية حتى أصبح ذلك الأمر شائعاً بل رائجاً بين الطبقات الراقية من اللندنيين (ديورانت وديورانت 1900). بحسب ما تمكنت من الوصول إليه في المراجع المتوافرة لدي فقد كان توماس وولستون أول من حدد تاريخاً لانتصار الحداثة على الإيمان حين كتب سنة 1710 معبراً عن يقينه بأن الديانة المسيحية ستكون قد أصبحت من مخلفات الماضي مع حلول سنة 1900 (وولستون 1733). بعد نصف قرن من ذلك رأى إمبراطور بروسيا المشهور فريدريك الأكبر أن هذه التوقعات كانت في الواقع متشائمة! فقال في رسالة له إلى صديقه الكاتب الفرنسي فولتير: «ذلك الرجل الإنجليزي وولستون... لم يكن ليقدر على حساب ما جرى مؤخراً... فالدين يتداعى على نفسه، ولن يكون انهياره إلا أسرع» (في ردمان، 1949: 26). فما كان من فولتير إلا أن غامر بالإدلاء بتخمينه الخاص الذي قال فيه إن النهاية ستحل ضمن الخمسين سنة التالية. بعد ذلك، لم تمنع حتى حركة الصحوة البروتستانتية الثانية في الولايات المتحدة توماس جيفرسون من التكهن سنة 1822 بأنه «لا يوجد شاب يعيش في الولايات المتحدة اليوم إلا وسيموت وهو توحيدي العقيدة[1]» (هيلي 1984: 373)، ولكن بالطبع وحتى بعد مرور جيل كامل

[1]- التوحيدية هي حركة لاهوتية مسيحية دينية سميّت كذلك استناداً إلى مفهومها بوحدانيّة الله حيث ترفض عقيدة التثليث، بالمقابل تعتبر عقيدة التثليث معتقداً دينياً يعني أن الله الواحد ثلاثة أقانيم أو ثلاث حالات في الجوهر المتساوي نفسه. أصحاب عقيدة التوحيد يؤمنون أن يسوع هو بشكل من الأشكال «ابن» الله، ولكنه ليس هو الإله الواحد [المترجم].

على هذا الكلام ظل التوحيديون طائفة أقلية بينما شهدت الطوائف الميثودية والمعمدانية معدلات نمو مذهلة (فينكه وستارك 1992).

لكن هذا لم يفت في عضد «أنبياء» العلمنة التالين الذين لم يكونوا أقل يقيناً من سابقيهم؛ ففي الوقت الذي كانت نبوءة جيفرسون قد أثبتت فشلها في الولايات المتحدة، أعلن أوغست كومت أن المجتمع الإنساني، وكنتيجة حتمية للحداثة، كان يتجاوز في نموه «المرحلة اللاهوتية» من نشوء المجتمع وارتقائه، وأن فجر عهد جديد قد أشرق ستحل فيه العلوم والتكنولوجيا محل الدين بوصفه أساساً للأحكام الأخلاقية؛ لكن كومت تجنب الخوض في ذكر توقيت محدد تتم فيه هذه النبوءة. بالطريقة ذاتها، لم يخل تباهي إنجلز من الشماتة حين قال إن الثورة الاشتراكية ستجعل الدين يتبخر دون رجعة، لكنه لم يزد أيضاً عن القول إن هذا «سيحدث قريباً»! في عام 1878 اشتكى ماكس مولر (الصفحة 218) من أنه:

في كل يوم وكل أسبوع وكل شهر وكل ربع سنة لا يبدو لي أن المجلات والجرائد واسعة الانتشار تتوقف عن القول إن الدين قد أصبح أمراً من الماضي، وإن الإيمان ليس إلا هلوسة أو مرضاً طفولياً، وإننا وأخيراً قد وصلنا إلى الآلهة ونجحنا في تفجيرها!

مع بداية القرن العشرين، لاحظ آي إي كرولي (1905: 8) أنه «يزداد في كل مكان انتشار الرأي القائل بأن الدين ليس إلا مجرد بقايا من عصر... بدائي، وأن انقراضه ليس إلا مسألة وقت». بعد ذلك بسنوات قلائل وبينما كان ماكس فيبر يوضح الأسباب التي ستجعل التحديث يتسبب بـ»قشع أوهام» العالم، وبينما كان سيغموند فرويد يؤكد لمريديه أن الدين الذي اعتبره أعظم الأوهام العصابية سيموت قريباً على أريكة المعالج النفساني، لم يتمكن أي من العالمين الوقورين من تقديم أي تكهن حول وقت حصول نبوءاتهم إلا قولهم: «سيحدث قريباً».

بعد جيل من الزمن تقريباً، حلت عبارات مثل: «الأمر جار» أو «على الطريق» محل «قريباً»؛ على سبيل المثال بيَّن عالم الأنثروبولوجيا اللامع آنثوني إف سي والاس (1966: 264-265) لآلاف من الطلاب الجامعيين الأميركيين أن «المستقبل الارتقائي للدين هو الانقراض»، وعلى الرغم من اعترافه بأن العملية ستتطلب «بضع مئات من السنين» حتى تكتمل، إلا أنها «جارية على الطريق» بالفعل ضمن الدول المتقدمة؛ وما فتئ برايان ويلسون (1982: 150-151) خلال مساره المهني المتميز الطويل يصف العلمنة بأنها «عملية طويلة المدى تحدث الآن في المجتمع الإنساني»،

وأشار إلى أن «العملية الضمنية في مفهوم العلمنة تقر مباشرة بوجود حالة مسبقة من الحياة لم تكن علمانية، أو على الأقل كانت أقل علمانية مما هي عليه في زماننا».

بعد ذلك وفي سنة 1968، وخلاف جميع التحفظات الجبانة التي جعلت المثقفين السابقين يحجمون عن الإدلاء بتكنهناتهم، أخبر بيتر بيرغر (1968: 3) جريدة نيويورك تايمز بأنه «من الأرجح أن المؤمنين بالديانات سيصبحون مع حلول القرن الحادي والعشرين مجرد طوائف قليلة مكومة مع بعضها لتقاوم ثقافة علمانية ستسود العالم بأسره»، ولم يتردد بيرغر في إطلاق العنان لموهبته في رسم الصور التي يصعب نسيانها إذ قال: «إن معضلة المؤمن اليوم تبدو وبشكل متزايد وكأنها مثل حالة منجم من التيبت يقوم بزيارة طويلة إلى جامعة أمريكية». لا تخلو صورة بيرغر من المفارقة بالطبع إذا أخذنا بعين الاعتبار الصورة الشجاعة التي رسمها الإعلام الأميركي للدلاي لاما والتي يظهر فيها وكأنه أسد من أسود الحرية والنضال وكذلك الترحاب المهذب الذي لا يخلو من التبجيل الذي يلقاه مختلف الجامعات الأميركية، فإن هذا الانقلاب في مسار الأحداث يجعل تشبيه بيرغر حمالاً لأوجه مختلفة تماماً عن تلك التي عناها في ذلك الوقت! على جميع الأحوال، وقبل انقضاء أجل الموعد الذي ضربه بيرغر لنا بثلاث سنوات، حافظ أستاذنا على ماء وجهه وتخلى عن إيمانه (الراسخ سابقاً) في العلمانية (وهو أمر سأناقشه في نهاية هذا المقال). السبب الوحيد الذي دفع بي إلى ذكر التصريحات التي أدلى بها بيرغر في نهاية ستينيات القرن الماضي هو أنها تعبر خير تعبير عن مزاج ذلك الزمن، وهو مزاج لا أنكر أني كنت مشاركاً فيه (أنظر: ستارك، 1963).

علينا أن نلاحظ خمسة أشياء في جميع «نبوءات العلمنة» التي سردناها هنا:

الأول هو الاتفاق العام حول كون الحداثة هي المحرك السببي الذي سيجبر «الآلهة نحو التقاعد»؛ أي إن المبادئ العلمانية كانت دائماً تجد مرتكزها ضمن الإطار النظري الأوسع لنظريات الحداثة، فتتقدم بطرح مفاده أنه وبينما يزداد التحديث والتمدن والتصنيع فإن التدين لا بد وأن يتناقص (هادن، 1987؛ فينكه 1992). علينا أن نتذكر هنا أن التحديث عملية طويلة وتدريجية وثابتة نسبياً؛ وأن الحروب والثورات وغيرها من الكوارث قد تتسبب بنكسات مؤقتة عرضية في خطوط مسار هذا التوجه، لكن العملية ككل متينة غير قابلة للتغيير. إذا كانت العلمنة إذن نتيجة التحديث، إن لم نقل بأنها إحدى أوجه ذلك التحديث، فإنها عملية غير متقلبة، وبدلاً من أن تنبع من عمليات مفاجئة ومتشنجة فإنها ستعكس بدورها توجها ثابتاً نسبياً من الانحسار الديني يتناسب عكسياً مع أوجه الحداثة المختلفة المتجلية في التنمية الاقتصادية والتمدن وتقدم العلم والتعليم. إذا ما أخذنا

الأمر من زاوية تسلسل الزمن، فإن التحديث يتخذ شكل منحنى طويل خطي يتجه إلى الأعلى؛ ويفترض أن العلمنة تتبع عكس هذا المسار؛ أي منحنى خطي طويل يتجه إلى الأسفل؛ وبما أن الحداثة قد حلت على الكثير من الأمم وتطورت بحيث أصبح مصطلح «ما بعد الحداثة» هو «آخر صرعة» ثقافية، فهذا يعني أن علينا أن نفترض أن العلمنة لا تزال «على الطريق» بقدر ما نرى توجهاً مهماً إلى الأسفل في التدين.

الشيء الثاني الذي نلاحظه في تنبؤات العلمنة هو أنها بالدرجة الأولى غير موجهة نحو التفرقة بين أدوار المؤسسات، فهي لا تتكهن بالتفرقة بين الكنيسة والدولة فحسب، أو حتى بانحسار سلطة القادة الكنسيين الدنيوي المباشر؛ فما تهتم به هذه النبوءات هو بالدرجة الأولى التقوى الشخصية الفردية وخاصة مسألة الإيمان؛ ولهذا تكهن جيفرسون أن الجيل التالي له سيجد المعتقدات المسيحية وخاصة تلك المتعلقة بألوهية السيد المسيح أموراً غير قابلة للتصديق؛ ولذا فلن يحتفظ أبناء ذلك الجيل إلا بالحد الأدنى من الحضور الإلهي ومفهوم الألوهية كما يمثله المعتقد المسيحي التوحيدي. الأمر نفسه ينطبق على إنجلز الذي لم يهتم بشأن الباباوات والمطارنة، ولكنه كان يهتم أشد الاهتمام بـ«الخرافات الدينية» التي تعتنقها الجماهير؛ وكذلك فرويد الذي كتب حول «الأوهام الدينية» وليس حول ضرائب الكنيسة؛ وكذلك والاس (1966: 265) الذي أكد أن «الإيمان بالقوى الغيبية محكوم عليه بالموت في كل أرجاء العالم» لأنه، وكما شرح بريان ويلسون (1975: 81): «بنية المجتمع العقلانية في حد ذاتها ستحول دون الاستغراق في التفكير الماورائي».

إن هذه النقطة في غاية الأهمية لأن العلمنة قد حظيت في السنوات الأخيرة بأكثر من تعريف (هانسن 1997؛ تشانين 1991؛ دوبلآير 1987؛ شاينر 1967) وهذا، وللأسف، يتيح المجال أمام بعض مناصري هذا الطرح لكي يغيروا تعريفاتهم له للتهرب من الحقائق المزعجة (أنظر: دوبلآير 1987، 1997؛ ليخنر 1991، 1996؛ يامين 1997). إحدى هذه التعريفات -وعادة ما يشار إليها بالنسخة المكبرة أو الماكروية (أنظر ليخنر 1996)- تميز العلمنة على أنها التحرر من المؤسسات (deinstitutionalization) (دوبلآير 1987؛ مارتن 1978). ما يعنيه هذا هو الإشارة إلى انحسار السلطة الاجتماعية التي كانت المؤسسات الدينية تتمتع بها يوماً ما حيث تخلصت المؤسسات الاجتماعية الأخرى -وخاصة تلك السياسية والتعليمية- من الهيمنة الدينية التي كانت ضحية لها.

إذا كان هذا هو ما تعنيه العلمنة، فليس لدينا ما نتجادل حوله؛ لا يختلف اثنان بأن رجال الدين الكاثوليكيين في أوروبا المعاصرة مثلاً لم يعودوا يتمتعون بالسلطة السياسية التي كانوا يحظون بها

يوماً ما؛ والأمر نفسه ينطبق على رجال الدين اللوثريين والأنجليكانيين (مع أن الحقيقة هي أن رجال الدين لربما لم يحظوا في تاريخهم كله بالسلطة الواسعة التي نحسب اليوم أنهم كانوا يتمتعون بها)؛ كما أن الرموز والخطابيات والطقوس الدينية لم تعد تتخلل مظاهر الحياة العامة الرئيسة. لقد أثارت هذه التغيرات بالطبع الكثير من الاهتمام الأكاديمي، وأدت إلى دراسات مميزة بالفعل (كازانوفا 1994؛ مارتين 1978). لكن «أنبياء» نظرية العلمنة هؤلاء لم يقوموا بمجرد الكتابة عن شيء بدهي أو ضيق إلى هذا الحد؛ فالأمر لا يتعلق بمجرد تكهن ضيق حول تزايد الانفصال بين الكنيسة والدولة بل –وكما رأينا- كان تركيزهم ومنذ البداية على التقوى الفردية، ولم يعبروا عن اهتمام شمولي بهذا الأمر إلا بقدر زعمهم بأن انحسار التدين الشمولي لا بد وأن يعني تدنياً في التدين الفردي والعكس صحيح؛ فإذا خسرت الكنيسة سلطتها فإن التقوى الفردية ستتضاءل إلى أن تختفي؛ وإذا تضاءلت التقوى الفردية فإن الكنيسة ستفقد سلطتها. وقد كان بيتر بيرغر –الذي ظل لمدة طويلة الداعم المعاصر الأكثر قدرة والأشد حنكة لطرح العلمنة- فقد كان شديد الوضوح بالنسبة إلى هذه النقطة؛ ففي رسمه الخطوطَ العريضة المتعلقة بالعلمنة أبدى الملاحظات التالي (1967: 107-108):

كذلك فإن عملية العلمنة لديها جانبها الذاتي الشخصي أيضاً، فكما أنه ثمة علمنة في المجتمع وفي الثقافة فثمة علمنة في وعي الفرد الإنساني. وما يعنيه هذا بكلمات مبسطة هو أن الغرب الحديث قد أنتج أعداداً متزايدة من الأفراد الذين ينظرون إلى العالم وإلى حياتهم الخاصة من غير أن يستعينوا بالتأويلات الدينية لها.

لكن وكما قلنا من قبل، فقد سحب بيرغر (1997) بلطف دعمه نظريةَ العلمنة، وقد ذكرت هذه الفقرة من أعماله السابقة ليس للتشديد على خلافاتي السابقة مع بيرغر –الذي لطالما أعجبني عمله- بل لأشدد على التكتيكات التي أصبح مناصرون آخرون للعلمنة يتبعونها اليوم سعياً لتجنب مواجهة جبل الأدلة المتراكمة التي تناقض نظريتهم عبر الادعاء بأن ما تعنيه نظرية العلمنة هو فقط التحرر من المؤسسات، وأن أي توجهات ضمن التقوى الشخصية الفردية أمور لا أهمية لها؛ ودعوني هنا أشير إلى عملية التجنب المشوقة التي اتبعها كاريل دوبلآير في مقال له حول هذه القضية حين قال: «إن تدين الفرد ليس مؤشراً ذا قيمة في تقييم عملية العلمنة».

لكن هذه النزعة التعديلية –إن لم نقل التحريفية- ليست زائفة تاريخياً فحسب، بل هي غير صادقة أيضاً؛ وسرعان ما نجد أصحابها أنفسهم يستشهدون بـ«موت التقوى الشخصية» في أي مناسبة يجدون فيها أدنى دليل يساند نظرتهم هذه أو حين يعتقدون أنهم يتحدثون إلى جمهور من

«الرفاق في الالتزام» العلماني؛ ولذلك رأينا كاريل دوبلآير نفسه هو وليليان فوييه (194: 95) يبيِّنان في مؤتمر في روما سنة 1993 أنه: «لأن العلم وجهة نظر علمانية حتى النخاع» ولأنها أصبحت هي المهيمنة على المناهج الدراسية فقد أدت إلى إزالة هالة القداسة عن تعلم الطلبة ومنظورهم إلى العالم»، وبعد الاقتباس من مقالات سابقة لدوبلآير، تابع الباحثان ليقولا:

إن نجاح العلوم في إزالة جميع أنواع «الأنسنة» من أفكارنا حول المفهوم التقليدي لـ"الإله كشخص» إلى اعتقاد في طاقة حياتية أو قوة روح، وذلك بدوره روج تدريجياً للنزعة اللاأدرية والإلحاد – وهذا يفسر انحسار الممارسة الدينية على المدى البعيد!

هذا بالضبط ما كانه الطرح العلماني طوال الوقت! ولو كانت المزاعم التجريبية التي تقدم بها دوبلآير وفوييه صحيحة لكانت هذه النتيجة ستحقق كل ما تنبأ به وولستون –وإن كان في إطار زمني متأخر بعض الشيء عنه! لكن، وكما سنبين لاحقاً، فإن هذه المزاعم التجريبية ليست صحيحة في الواقع، ما هو صحيح هو أن الطرح العلماني كان ولا يزال وسيظل يتنبأ بانحسار النزعة الدينية من الفرد وليس فقط من المجتمع أو الدولة.

ثالث شيء علينا أن نلاحظه حول الطرح العلماني، وهو أمر تتضمنه سائر صيغه، هو الزعم بأنه وفي جميع أوجه التحديث فإن العلم هو الذي سيحمل المضامين الأشد فتكاً بالدين؛ فيستوي كومت ووالاس وفوييه ودوبلآير جميعهم في زعمهم بأن العلم سيحررنا «من قيود الخرافات العقائدية»؛ أو، إذا كان لنا لنقتبس الصياغة الغريبة التي تقدم بها برايان ويلسون (1968: 86): «لقد خسرت المسيحية تحت تأثير آخر ما أدركته العلوم والعلوم الاجتماعية عموم مصداقيتها اللاهوتية». لكن، لو كان الأمر كذلك لكان علينا أن نتوقع من العلماء أن يكونوا أبعد الناس، ولو نسبياً، عن التدين. لكن، وكما سنرى، فإن العلماء متدينون بقدر أي شريحة اجتماعية أخرى، فليس إذن عدم التوافق المفترض بين الدين والعلم إلا محض خيالات.

رابعاً؛ النظرة السائدة إلى العلمانية هي أنها «حالة امتصاصية»؛ أي إنها في اللحظة التي يتم التوصل إليها فلا يمكن التراجع عنها لأنها في نظر مناصريها تحظى بحصانة تكاد تكون غيبية. لكن الاتجاه الذي اتخذته أوروبا الغربية ودول الاتحاد السوفيتي السابق لا تدعم هذه التوقعات أبداً؛ بل، وكما عبر عن ذلك آندرو غريلي (1994: 272) خير تعبير، فبعد سبعين سنة من الجهود الشرسة التي بذلتها الدولة لتحقيق العلمنة «نجح القديس فلاديمير في طرد كارل ماركس»!

خامساً وأخيراً: مع أن معظم الجدل الدائر حول العلمنة يركز على العالم المسيحي، فإن مناصري هذا الطرح يطبقونه على المستوى العالمي؛ فليس إذن هو مجرد الاعتقاد بأن «المسيح كإله سيكون مصيره المحتوم هو الموت»، بل وكما أوضح والاس في الفقرة التي اقتبسناها من قبل فإن الأمر ينطبق «على الإيمان بالقوى الغيبية» في جميع أشكاله، وأن هذا سيحدث «في كل العالم»؛ وبالتالي وبحسب هذا الطرح فلن يظل من اسمي «الله» و«يهوه» إلا «ذكرى تاريخية مثيرة للاهتمام». لكن لم يكلف أحد نفسه حتى الآن بأن يبين هذا للمسلمين أنفسهم كما سنرى!

والآن: إلى التفاصيل!

أسطورة الانحسار الديني

يعتقد معظم الباحثين بأننا لو كان لنا أن نرسم رسماً بيانياً يمثل معدلات الاعتقادات الدينية لدى الأفراد في دول الشرق والغرب ومدى مشاركتهم في طقوسها لوجدناها تتناسب عكسياً مع اتجاهات التحديث في كل دولة؛ فإذا بدأنا مع مستويات الإيمان العالية التي كانت موجودة في أوائل القرن الثامن عشر فإنه من المفترض للاتجاهات الرئيسة في هذا المجال أن تظل تتجه إلى الأسفل حتى وصلت اليوم إلى مستويات في غاية التدني من التدين لا ينظر إليها إلا على أنها بقايا لا تكاد تستحق الذكر ستختفي بدورها قريباً (ويلسون 1966، 1982؛ بروس 1995؛ ليخنر 1991، 1996). ولإثبات هذه الفرضية يوجهنا الباحثون المذكورون لنلاحظ الهبوط الحاد في عدد الحضور في الكنائس في معظم أوروبا كي تستنتج من ذلك وجود تآكل في الإيمان الشخصي أيضاً على أساس أن قلة الحضور يعني لا محالة الافتقاد إلى الإيمان الدافع إلى الحضور.

لكن هذه الفرضيات خاطئة من جميع أوجهها؛ وقد كان ديفيد مارتن (1965) أول عالم اجتماع معاصر يرفض طرح العلمنة بشكل تام وواضح؛ بل اقترح أن علينا أن نزيل مفهوم العلمنة من خطابيات العلوم الاجتماعية لأن الوظائف الوحيدة التي قام بها هذا المفهوم كانت أيديولوجيةً وجداليةً وليس نظرية، ولأنه لا يوجد أي دليل لصالح أي تحول عام أو حتى ثابت «من المرحلة الدينية في الشؤون الإنسانية إلى مرحلة علمانية» (مارتن 1991: 465). مع أن هذا قد يبدو لنا مذهلاً، إلا أن طرح العلمنة كان يفتقر إلى الانسجام والترابط منذ البداية؛ فعلى سبيل المثال لاحظ ألكسيس دو توكفيل رواج المبادئ العلمانية بين فلاسفة القرن الثامن عشر وعلق عليه قائلاً:

لسوء الحظ لا تتفق الوقائع مع النظرية بأي شكل من الأشكال؛ إذ توجد شعوب في أوروبا

لا يعادل مدى عدم إيمانها إلا مستوى جهلها وحقارتها؛ بينما إذا نظرنا إلى أميركا -وهي إحدى أكثر دول العالم حرية وتنويراً- نجد الناس فيها يلبون بكل حماسة جميع الواجبات الخارجية التي يتطلبها منهم الدين ([1840] 1956: 319).

الآن وبعد مرور أكثر من 150 سنة على إبداء توكفيل ملاحظته هذه، لا يزال التدين الأميركي كما هو، بل في الواقع لقد ازدادت نسب الانتماء إلى إحدى الكنائس بثلاثة أضعاف (فينكه وستارك 1992). أما مؤشرات الالتزام الديني الأخرى فقد ظلت ثابتة أو ارتفعت بشكل متواضع (غريلي 1989). ومع أن الحالة الأميركية تقدم تحدياً مدمراً للفرضيات التي قامت عليها مبادئ العلمنة إلا أن الأرقام تظهر أن هذه الفرضيات تفشل حتى في معقلها في أوروبا. فأولاً وقبل كل شيء: لا يوجد أي تراجع ظاهر بعيد المدى في المشاركة الدينية في أوروبا! لا شك بأن مستويات المشاركة تختلف من وقت إلى آخر استجابة لبعض الأحداث التي تتسبب بالإزاحة الاجتماعية مثل الحروب والثورات، إلا أن النقطة الأهم هي أن المشاركة الدينية كانت متدنية في شمال أوروبا وغربها لقرون طويلة قبل مقدم التحديث.

أما السبب الثاني الذي يدفعنا إلى رفض مزاعم علمنة أوروبا فهو أن البيانات الحالية لا تظهر وصول «عصر جديد من الإلحاد»، بل إن مستويات التدين الشخصي لا تزال مرتفعة، وتصنيف أي دولة بأنها على درجة عالية من العلمانية بينما لا يزال معظم سكانها يؤمنون بالإله لهو طرح سخيف مناقض لنفسه. بل، وكما قالت غريس دايفي (1990: 395)، فإن السؤال المهم فيما يتعلق بالدين في أوروبا ليس: «لماذا لم يعد الناس يؤمنون؟»، وإنما هو: «لماذا يظل هؤلاء الناس يؤمنون من غير أن يروا أي ضرورة للمشاركة وحتى بأدنى درجات الانتظام في مؤسساتهم الدينية؟»

من بين الحجتين اللتين سقتهما للتأسيس لرد المزاعم حول العلمنة في أوروبا، لعل القارئ يجد الزعم أن المشاركة الدينية لم تكن قط عالية المستوى في شمال أوروبا وغربها هو أكثرها إثارة للشبهات ولذلك سوف نبدأ به.

أسطورة تقوى الماضي

الكل «يعرف» بأن العالم في الماضي كان «مكاناً تحفه التقوى» ؛ أي إن الناس في الأزمنة القديمة كانوا يظهرون مستويات أعلى من الممارسة الدينية والاهتمام بشؤون العقيدة وبطرائق مركزية في حياتهم لم نعد نراها إلا في بعض الثقافات الاجتماعية الفرعية في زمننا المعاصر كما هي الحال بين

طائفة الآميش المسيحية أو اليهود الأرثوذكس المتزمتين أو الإسلاميين الأصوليين. للأسف، وكما هي الحال في أي قصة ترسمها مخيلتنا حول جمال الأزمنة الماضية الساحرة، فإن هذا التصور حول «الماضي التقي» لا يزيد عن كونه حنيناً إلى ما لا وجود له. يتفق معظم المؤرخين البارزين الذين درسوا الدين في القرون الوسطى بأنه لم يكن لدينا «عصر إيمان» قط (موريس 1993؛ دافي 1992؛ سومرفيل 1992؛ بوسي 1985؛ أوبلكيفيتش 1979؛ موراي 1972: توماس 1971؛ كولتون 1938). حتى في القرن الحادي عشر، كتب الراهب الإنجليزي ويليام أوف مالميسبوري شاكياً ندرة حضور الطبقة الأرستقراطية للكنيسة، فالأتقياء أيضاً من بين أبناء هذه الطبقة كانوا «يحضرون» القداس في منازلهم وهو مستلقون على فراشهم:

هم لا يذهبون إلى الكنيسة في الصباح كما هي طريقة المسيحية؛ بل في غرف نومهم وهم مستلقون في أذرع زوجاتهم، حيث لا تكاد هيبة القداس الصباحي حتى تلامس آذانهم إذ يستجلبون راهباً يقوم بأداء القداس لهم بسرعة وعلى عجلة من أمره (في فليتشر: 1997: 476).

أما بالنسبة إلى الناس العاديين، فإن معظمهم في أثناء العصور الوسطى وفي عصر النهضة كانوا لا يكاد الواحد منهم يدخل الكنيسة في حياته، بل وقد كانت عبادتهم الشخصية الخاصة موجهة إلى مجموعة من الأرواح والوسائط الروحية التي لا يمت الكثير منها إلى المسيحية بصلة (جنتايلكور 1992؛ شنايدر؛ ديلومو 1977؛ توماس 1971). يعتبر تقييم أليكساندر موراي للحياة الدينية في إيطاليا القرون الوسطى نموذجياً: «كانت شرائح كبيرة من مجتمع القرن الثالث عشر تكاد لا تحضر إلى الكنيسة أصلاً»؛ أضاف موراي ملاحظاً أن رئيس الدير الدومينكاني هامبرت دو رومان كان قد نصح الرهبان في كتابه الإرشادي «حول تعليم الوعاظ» بأن «السعي إلى الوصول إلى جمهور المؤمنين يتطلب الإمساك بهم في الأسواق والمسابقات والسفن وغير ذلك»، وقد فسر موراي ذلك بأنه «إشارة كافية لتدل على أنه لم يكن من الممكن الإمساك بعموم المؤمنين في الكنائس!» وبالفعل اعترف هامبرت بوضوح أن «الجماهير تكاد لا تأتي إلى الكنيسة [وإذا حضروا] فمن النادر أن يأتوا إلى خطب الوعظ؛ ولذلك فهم لا يكادون يعرفون شيئاً عما يتعلق بأمور خلاصهم الأخروي!». وأخيراً، اعترف هابرت بأن رجال الدين العاديين كانوا مستغرقين في لعب القمار والسعي وراء الملذات «وأمور أسوأ» إلى درجة أنهم «لا يكادون هم أيضاً يأتون إلى الكنيسة»!

وبالطريقة نفسها، سجل جيوردانو دو ريفالتو أنه حين وصل إلى فلورنسا كي يعظ فيها، اقترح

على إمرأة من أهل المدينة أن تأخذ ابنتها إلى الكنيسة على الأقل في أيام الأعياد فقط لتخبره بأن «هذه ليست العادة» (موراي 1972: 92-94). كذلك اشتكى مؤلف كتاب Dives and Pauper الإنجليزي المجهول ([حوالي 1410] 1976: 189) بأن «الناس في هذه الأيام... تشمئز من الاستماع إلى عظة الرب [وحين يكون عليهم الحضور] فإنهم يأتون متأخرين ويغادرون مبكرين. إنهم يفضلون الذهاب إلى حانة على الذهاب إلى الكنيسة المقدسة»! في حوالي سنة 1430، كتب القديس أنطونينو (في كولتون 1938: 192) بأن الفلاحين التوسكانيين نادراً ما يحضرون القداس وأن «الكثير منهم لا يكاد يقوم بالاعتراف مرة في السنة، وعدد الذين يأخذون المناولة قليل جداً جداً... ويستخدمون السحر لأجل أنفسهم وحيواناتهم... لأنهم جهلة لا يهتمون كثيراً بأرواحهم أو بالالتزام بوصايا الرب التي لا يعرفونها أصلاً» ثم تابع أنطونينو ليلقي بمعظم اللوم على «ضمائر رهبان الأبرشية المهملة والشريرة».

وما يقدم المزيد من الدعم لهذه التقارير هو المسح الواسع الذي أجري لكنائس الأبرشيات في أجزاء مختلفة من أوروبا، والذي أظهر أن هذه الكنائس أصغر من أن تتسع إلا لنسبة ضئيلة للغاية من السكان المحليين (بروك وبروك 1984)؛ بل وحتى لم يكن هناك إلا عدد قليل للغاية من كنائس الأبرشيات خارج المدن والبلدات الكبيرة (إذا استثنينا دور الصلاة الخاصة التي كانت مخصصة لاستخدام النبلاء المحليين فقط) في وقت كانت فيه الغالبية الساحقة من سكان البلاد الأوروبية يعيشون في الأرياف. ومما يزيد الطين بلة ما لاحظه إيمون دافي من أن نسبة كبيرة من الأبرشيات الريفية الموجودة كانت تفتقد إلى قسيس يقودها معظم الوقت؛ فقد قدّر دافي أنه وخلال القرن السادس عشر -على سبيل المثال- لم يكن في ربع أبرشيات مطرانية ستراسبورغ و80 في المائة من أبرشيات مطرانية جنيف رجال دين أصلاً، وما يجعل الأمر أسوأ أنه حتى لو توافر قس لأبرشية محلية فإن «التغيب كان متفشياً» (دافي 1987: 88) فخلال زيارة المطران لعدد كبير من الأبرشيات بلغ 192 أبرشية في أوكسفوردشاير سنة 1520 وجد أن 58 منها كان رجال الدين متغيبين عنها (كولتون 1938: 156). بل إن بي إتش سوير (1982: 139) لاحظ أنه وفي أوروبا الشمالية «لم يكن وجود مطارنة لم يزوروا أبرشياتهم قط أمراً مستغرباً»، بل كانت الكثير منها تعطى لأتباع بابويين غير ملزمين بالإقامة فيها (كولتون 1938).

ينبغي لنا ألا نتفاجأ حين نكتشف أن المشاركة الدينية كانت قليلة حتى في المدن حين نتذكر أن الذهاب إلى القداس في القرن الخامس عشر مثلاً كان يتطلب من الإنسان العادي أن يقف في

مبنى غير مدفأ ليستمع إلى عظة باللغة اللاتينية التي لم يكن يفقه منها شيئاً يلقيها رهبان لم يكونوا هم أيضاً يعرفون هذه اللغة، بل يتمتمون مقاطع صوتية من غير حتى أن يدركوا معانيها وإذا كانوا يلقونها بطريقة صحيحة أصلاً! أبدى القديس بيدا المكرم ([730] 1955: 340) ملاحظته لإغبيرت -الذي كان سيصبح مطراناً في المستقبل- المتعلقة بأن عدد الرهبان الإنجليز الذين كانوا يعرفون اللغة اللاتينية كانوا قلة قليلة «فقد كان علي كثيراً أن أترجم عقيدة الرسل وصلاة الرب إلى اللغة الإنجليزية لعدد كبير من الرهبان الجهلة»؛ وفي سنة 1222 كان الجهل لا يزال متفشياً بين الرهبان إلى درجة دفعت بمجمع أوكسفورد لوصف رجال دين الأبرشيات بـ«الكلاب الأغبياء» (كولتون 1938: 157). حتى بعد مرور ألف سنة تقريباً على ملاحظة بيدا حول الجهود التي بذلها لتعليم رجال الدين صلاة الرب على الأقل لم يكن شيء قد تغير، فقد لاحظ ويليام تيندال سنة 1530 بأنه لا يكاد أحد من الرهبان والكهنة في إنجلترا يعرفون صلاة الرب ولم يكونوا قادرين على ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، وما يؤكد هذه المعلومة أن مطران غلوستر قام سنة 1551 باختبارات منهجية لرجال الدين للأبرشيات الواقعة تحت سلطته ليجد أنه ومن بين 311 قساً اختبرهم لم يكن 171 قادرين على إعادة تلاوة الوصايا العشر وأن 27 منهم لم يعلم حتى من هو مؤلف صلاة الرب! (توماس 1971: 164)؛ وفي السنة التالية وجد المطران هوبر «حشوداً من رجال دين الأبرشيات الذين لا يعلمون من هو مؤلف صلاة الرب وأين يمكن أن توجد» (كولتون 1938: 158). أما في أوروبا القارية فقد اكتشف القديس فينسنت دو بول سنة 1617 أن راهبه المحلي لم يكن يعرف أي كلمة باللغة اللاتينية، ولا حتى كلمات الحل من الخطايا التي تقال بعد الاعتراف! (ديلومو 1977). وكذلك في سنة 1547 اكتشف بوفيو، رئيس أساقفة أبرشية برينديزي-أوريا في جنوب إيطاليا أن معظم رهبانه «بالكاد قادرون على القراءة ولا يمكنهم فهم اللغة اللاتينية» (جينتايلكور 1992: 42).

إن حالة الجهل الديني هذه غير مفاجئة إذا عرفنا أنه «لم يكن هناك تقريباً أي مدارس كهنوتية» وبالتالي فقد كان معظم الرهبان «يتعلمون رؤوس الأقلام وبعض المبادئ السطحية للغة اللاتينية» كمتدربين عند «راهب لم يكن هو نفسه قد نال إلا القليل من التدريب والتعليم إن كان تلقاهما أصلاً». في القرن الخامس عشر رصد القديس بيرناردينو دو سيينا راهباً «لا يعرف إلا صلاة 'السلام عليك يا مريم' والتي كان لا يردد غيرها حتى في أثناء نصب القداس» (دافي 1987: 88). وقد أظهر إيمون دافي (1992) بفعالية جهل رجال دين الأبرشيات من خلال عرض محتوى أوائل «الكتب التمهيدية» التي كتبت لرجال الدين والتي بدأ توزيعها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ فقد

كتبت هذه الكتيبات باللغة المحلية وليس باللاتينية وكانت موجهة إلى أشخاص كانوا يخدمون في السلك الكهنوتي بالفعل ولكنها ظلت محدودة بأبسط جوانب العقيدة والممارسة، فتحتوي مثلاً على لائحات بسيطة بأسرار الكنيسة والخطايا التي ينبغي للناس أن يعترفوا بها، ومن الواضح لقارئها أن مسؤولي الكنيسة آنذاك كانوا يرون أن مقدار معرفة معظم رجال الدين الذين يخدمون في الأبرشيات بالدين في عقائده وممارساته أقل بكثير مما يعرفه اليوم أي تلميذ في العاشرة من عمره في المدارس الدينية!.

فإذا كان رجال الدين على هذا المقدار الكبير من الجهل، فينبغي لنا ألا نفاجأ إذا كان عموم الناس لا يكادون يفقهون شيئاً حتى عن أساسيات الدين المسيحي؛ في سنة 1215 قرر مجمع لاتيران أنه على جميع المسيحيين الكاثوليكين أن يقوموا بطقسي الاعتراف والمناولة مرة على الأقل كل سنة في موسم عيد الفصح، وكذلك تقدم بفكرة القيام بحملة كبيرة من التعليم الديني الأساسي لعموم المؤمنين؛ ومع حلول وقت مجمع لامبيث سنة 1281 استجاب المطارنة الإنجليز برسم هدف تعليم عموم الناس صلاة الرب وصلاة السلام على مريم وعقيدة الرسل، ثم تم توسعة البرنامج لاحقاً ليشمل الوصايا العشر وأعمال الرحمة السبعة والخطايا المميتة السبع (دافي 1992) وقد رسمت خطط شبيهة لتعليم العامة أمور الدين المسيحي في أوروبا كلها. لكن على الرغم من تواضع هذه الأهداف إلا أنه من غير المرجح أن يكون عدد كبير من العوام من غير طبقة النخبة المتعلمة قد تمكنوا من تحصيلها، خاصة وأن عدداً كبيراً من الرهبان لم يكن يعرف هذه المعلومات حتى يوصلها إلى غيره أصلاً. وكما عبر عن ذلك كولين موريس (1993: 232): «كان الجهل بمحتوى العقيدة الرسمي عاماً بين الناس»، ثم ذلك موريس مثالاً عن راهب قرية تمكن من تعليم الكثير من رعيته تلاوة صلاة الـ«أبانا» باللغة اللاتينية، ملاحظاً أن الرعية القروية لم يكن لديها أدنى فكرة عن المعنى الذي تتلوه (ولربما لم يكن لدى الراهب أدنى فكرة أيضاً!).

تشمل الأمثلة الأخرى على هذا الجهل عمليات الاستقصاء التي أجريت لعدد كبير من حوادث رؤية «أطياف دينية» (غالباً للسيدة مريم العذراء) في إسبانيا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. كشفت هذه التحقيقات أن معظم أعضاء الأبرشيات الذين كانوا يبلغون عن هذه الرؤى كانوا يجهلون ما الوصايا العشر أو الخطايا العشر المميتة، ولم يكن الأمر مجرد عجزهم عن تلاوتها باللغة اللاتينية، بل كانوا على جهل تام حتى بمحتواها، ومن الأمثلة النموذجية على ذلك رجل ادعى أنه رأى السيدة مريم عدة مرات، وخلال التحقيق الذي جرى معه سنة 1518 سئل إذا كان

يعرف ما الوصايا العشر والخطايا السبع المميتة «فأجاب بأنه لا يعرف أياً من هذه الأشياء لا في كليتها ولا جزءاً منها... وسئل إذا كان الكبر أو الحسد أو قتل رجل أو إهانة شخص بكلمات مسيئة كانت خطايا أم لا؛ وأجاب في كل مرة بأنه لا يعلم.؛ وأما حين سئل إذا كانت السرقة خطيئة فأجاب: فليحفظنا الرب، السرقة خطيئة كبيرة للغاية!» (في كريستيان 1981: 154).

كما أن علينا أن نلاحظ أنه وحتى حين كان الناس يذهبون إلى الكنيسة فكثيراً ما كانوا يذهبون رغماً عنهم وكانوا يتصرفون بشكل غير لائق في أثناء ذلك؛ وقد لاحظ المؤرخ البارز كيث توماس أنه في زمن العصر الوسيط المتأخر «كان من المشكل تحديد ما إذا كانت شرائح اجتماعية معينة من السكان [في بريطانيا] لديها ديانة من أي نوع»، ولكن وبالإضافة إلى ذلك «كان الكثير من الناس [الذين يذهبون إلى الكنيسة] يفعلون ذلك مع مقدار كبير من التردد».

أما حين كان عوام الناس يأتون إلى الكنيسة، وكثيراً ما كان هذا يحدث تحت الإجبار، وبحسب توماس فقد كانت تصرفاتهم فيها مشينة «إلى درجة أنها كانت تحول الطقوس الدينية إلى صورة مضحكة مشوهة عما كان ينوى أن تكونه»، وتدون لنا أعداد كبيرة من سجلات المحاكم الكنسية والمذكرات الكهنوتية كيف «قام بعض الناس بالتصارع والازدحام للجلوس على المقاعد، ووكز الأشخاص الجالسين بجوارهم، والتنحنح والبصاق، والقيام بأعمال النسيج، وإبداء الملاحظات الفظة أو إخبار النكات أو النوم أو حتى إطلاق النار من المسدسات في أثناء حضورهم في الكنيسة»، بل حتى حفظت لنا سجلات الكنيسة قضية رجل في كامبريدجشاير حول إلى المحكمة بتهمة إساءة الأدب في الكنيسة سنة 1598 نتيجة «ضراطه الكريه للغاية وخطاباته اللاذعة الساخرة» مما أدى «إلى شعور عام بالمهانة بين الناس الطيبين والسعادة والضحك بين الأشرار» (توماس 1971: 159-162). يستحيل في يومنا هذا على رجل يطلق «ضراطاً كريهاً للغاية» أن يحظى بهتافات مؤيدة له من قسم من حضور كنيسة بريطانية حتى لو ترافق هذا مع إطلاقه خطابات ساخرة ولاذعة!

ومن المؤشرات ذات الدلالة على تلك الأزمنة هي أن الناس كانوا كثيراً ما يجتمعون بانتظام وشوق في الكنيسة لأداء نشاطات غير دينية أبداً، فقد دان رئيس أساقفة فلورنسا تصرفات الفلاحين التوسكانيين في أبرشيته لأنهم كانوا «في بعض الأحيان يرقصون ويتقافزون ويغنون مع النساء في الكنائس نفسها» (في كولتون 1938: 193)، وقد شهدت العصور المتعاقبة دفقاً من الشكاوى والتهديدات الموجهة نحو أبرشيات محلية وحتى نحو المسؤولين عن الكاثدرائيات ليوقفوا استخدامها كأسواق مغلقة أو لتخزين المحاصيل الزراعية أو حتى لإيواء المواشي. في أنجلترا

وحدها مثلاً شهدت المدة ما بين 1229 و1367 «احتجاجات أسقفية ضد عقد الأسواق... في الكنائس» (كولتون 193: 189).

وفي خلاصة مسحه الحياةَ الدينية الشعبية في إيطاليا في أثناء القرن الثالث عشر، اعترض أليكساندر موراي على «فكرة عصر الإيمان» (1972: 83)، وبدلاً من ذلك أشار (1972: 106) إلى أن «الرهبان لم يكونوا أشخاصاً معتادين في عصر غريب، بل كانوا أشخاصاً غريبين في عصر معتاد. وكانت حياتهم الطفيلية تشكل لغزاً دائماً لمعاصريهم، وكانوا أقلية صغيرة، وكما قال الراهب جيوردانو: 'العذارى قلائل، الشهداء قلائل، والوعاظ قلائل'».

بالطبع فقد كانت هناك نوبات دورية من الحماسة الدينية في العصور الوسطى، خاصة حين تبرز حركات طائفية جديدة مثل الولدينيسية والكاثاريين الذين اجتذبوا عدداً كبيراً من الأتباع (لامبرت 1992)، لكن وكما أوضحت في مكان آخر فلا يمكننا أن نتوقع هذه النوبات في أماكن تكون فيها المؤسسات الدينية التقليدية قوية، بل في الأماكن التي تشيع فيها مشاعر عدم الاكتراث بالدين والبعد عنه (ستارك 1996أ، 1996ب). وما أعنيه هنا هو أن شيوع حركات التمرد الديني في القرون الوسطى ليست إلا دليلاً إضافياً على الصور المعتادة حول المشاركة العامة في الدين المنظم المؤسساتي.

بعد خروج أوروبا من القرون الوسطى، لا يبدو أن المشاركة الدينية تحسنت، ما تحسن هو الإحصائيات حول السلوكيات الدينية. يمكننا أن نجد أفضل هذه الإحصائيات في التقارير التي كتبها الأساقفة الأنغليكانيون بعد رحلات زيارة مطولة لأبرشياتهم؛ وهكذا سجلت الزيارات الأبرشية في أوكسفود أنه في سنة 1738 اجتذب مجموع 30 أبرشية في أوكسفوردشاير 911 ممارساً للطقوس في الأعياد الأربعة الكبرى: الفصح والصعود والعنصرة والميلاد؛ وقد كان هذا المجموع أقل بكثير من 5 في المائة من مجموع سكان هذه الأبرشيات. وقد أظهرت تقارير زيارات أخرى معدلات متدنية مماثلة في أثناء بقية القرن الثامن عشر (كاري والجميع؛ 1977)، فبحسب ما وثقه بيتر لازليت (1965) في قرية إنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر لم يتجاوز عدد الحضور 125 من 400 شخص بالغ فيها، ومن بعد ذلك وثق «أعداد حضور أصغر بكثير» في قرى أخرى. ما لا يصدق في عمل لازليت الذي أشرنا إليه (والذي سماه: العالم الذي فقدناه، «The World We have Lost»[1]) هو أنه استخدم هذه البيانات لإثبات الإجماع على الإيمان في تلك الحقبة؛ ولكن

[1]- وقد كتب فيه أيضاً: «جميع أسلافنا كانوا مؤمنين مسيحيين طوال الوقت»!

لو صدرت هذه الإحصاءات في القرن العشرين لكانت استخدمت مراراً وتكراراً كدليل على توجه واسع نحو العلمنة!

إذا ما استخدمنا سنة 1800 كالسنة الفاصلة بين ذلك العالم المفقود وحقبتنا المعاصرة، فخلاف المتوقع ازدادت نسبة الأشخاص الأعضاء في كنيسة ما في بريطانيا بشكل كبير اليوم عن ذلك الزمن؛ ففي سنة 1800 لم ينتم إلا 12% من السكان البريطانيين إلى رعية دينية محددة، ومع حلول سنة 1850 كانت النسبة قد ازدادت إلى 17%، ومن بعد ذلك استقرت على ذلك، فقد كانت النسبة هي نفسها سنة 1990 (ستارك وأياناكوني 1995). في عمل مارك سميث (1996) المتميز في إعادة بناء الصورة الحقيقية للمشاركة الدينية في مجتمعين بريطانيين هما أولدهام وسادلوورث وجد أنه لم يكن هناك أي تغير يذكر في المدة الممتدة بين 1740 و1865، وهي الحقبة التي شهدت توجهاً حاداً نحو التصنيع. كما سنبين فقد أعاد أياكوني بدوره (1996) بناء سلسلة زمنية تظهر تراجعاً طفيفاً في نسب الحضور في الكنائس في بريطانيا خلال القرن العشرين، لكن أي نتيجة قد تبنى على هذا الاكتشاف يناقضها عدم وجود أي تراجع مماثل في معظم الدول الأوروبية الأخرى من ناحية، وكذلك ومن ناحية أخرى الدراسات الحديثة التي تقترح وجود ارتفاع في المشاركة في حضور الكنائس مؤخراً في أحياء المدن البريطانية التي يقطنها أناس من الطبقات الدنيا والتي لطالما تميزت بانخفاض معدلات الحضور فيها (جي سميث 1996). أما نظريتي حول «السوق» الدينية والتي بنيتها في أعمال لي نشرتها سابقاً (ستارك 1985، 1998ب، ستارك وأياكوني 1993، 1994؛ فينكه وستارك 1988، 1992) فتتوافق مع التنوع الديني: مع ازدياد التدين وكذلك مع تناقصه، بل إن توقعاتها المعتادة هي بوجود مستويات مستقرة نسبياً من الالتزام الديني في المجتمعات؛ أما الطرح العلماني فلا يتفق لا مع استقرار هذه المستويات ولا مع زيادتها، ولا يمكن لها أن تقدم أي تسويغ لتقارير مثل تلك التي تقدم بها غابرييل لابرا (1963) والتي تظهر أن الكاثوليكيين الفرنسيين اليوم يشتركون دينياً طوعاً وبشكل أكبر ومع فهم أفضل بكثير لما يفعلونه مما كان الوضع عليه قبل قرنين من الزمن.

تشير الأدلة بوضوح إلى أن المزاعم حول انحسار كبير في المشاركة الدينية في أوروبا مبنية على تصورات مبالغ فيها بشدة حول التدين في الماضي، قد تكون المشاركة اليوم متدنية في الكثير من الدول، ولكن هذا ليس بسبب التحديث، ولذلك فإن الطرح العلماني غير ذي أهمية في هذا السياق. لكن ماذا عن الأوقات الأكثر حداثة، فلربما كان منظرو العلمنة متسرعين في توقعاتهم؟

فكما قلنا من قبل: تمكن لورنس أياكوني (1996) من استخدام بيانات المسح لإعادة بناء تصور حول معدلات الحضور في الكنائس في 18 دولة معظمها أوروبية بداية من سنة 1920. في 15 من 18 دولة لم يجد أياكوني أي دليل حتى على تغير طفيف يتوافق مع تكهنات الطرح العلماني، وكانت الاستثناءات الوحيدة لهذا هي ألمانيا الشرقية وسلوفينيا وبريطانيا حيث كانت الاتجاهات نحو الأسفل بحيث تتفق مع تكهنات الطرح العلماني. لكن كما أسلفنا فإن هذا التوجه البريطاني قد تغير وعاد إلى الارتفاع، أما الانحسار في ألمانيا الشرقية وسلوفينيا فلم يبدأ إلا بعد فرض أنظمة شيوعية عليهما.

إذن، فلا عجب من انزعاج المؤرخين الدائم من «علماء الاجتماع أصحاب الأذهان غير المتناغمة مع حركة التاريخ» والذين تشبثوا بأسطورة «التقوى الأوروبية المفقودة»، ولا عجب من شكواهم من علماء الاجتماع بأنهم «لم يكونوا عادلين مع حجم عدم الاكتراث والنزعات الهرطوقية واللاأدرية والتي لطالما وجدت في أوروبا وانتشرت فيها قبل حلول عصر الثورة الصناعية بكثير» (توماس 1971: 171) وكما عبر أندرو غريلي (1995: 63) بوضوح عن الأمر: «لا يمكن لزوال الديانة المسيحية من أوروبا أن يحدث... لأن تحول أوروبا إلى الديانة المسيحية لم يحدث أصلاً. أوروبا المسيحية لم توجد قط!»

الفشل في التحول إلى الديانة المسيحية

تثير عبارة غريلي سؤالاً في غاية الأهمية: لماذا لم يتحقق تحول أوروبا إلى الديانة المسيحية؟ في بداية القرن الرابع الميلادي كان الديني المسيحي حركة جماهيرية انتشرت بسرعة في أرجاء الإمبراطورية الرومانية، ومع حلول منتصف ذلك القرن كانت معظم شعوب أوروبا قد اعتنقت ذلك الدين (ستارك 1996أ)، فماذا حدث بعد ذلك؟ لا يخرج فشل الكنيسة في بداياتها لتحويل الأطراف الخارجية من الإمبراطورية وبقية أوروبا إلى المسيحية عن نموذج السوق في التدين (ستارك 1985؛ ستارك وأياكوني 1994؛ ستارك 1998ب). الدين المسيحي الذي انتصر في روما كان حركة اجتماعية جماهيرية في بيئة شديدة التنافس، ولكن المسيحية التي شاعت في أوروبا لم يتحول إليها معظم أبناء القارة إلا بشكل اسمي في أفضل الظروف، وقد قامت على كنيسة مؤسساتية تدعمها الدولة تحاول مد سلطانها ليس عبر توجيه البعثات التبشيرية إلى عموم الناس، بل من خلال تعميد الملوك (ديفيز 1996: 275) ومن بعد ذلك تحويلهم إلى قديسين قوميين (فواتشيز 1997). بعبارة أخرى: كانت المسيحية التي سادت في أوروبا مزيجاً مرقعاً متقن التفاصيل يتألف من كنائس الدولة التي

رضيت بولاء النخب لها وبفرض متطلبات رسمية لضمان الطاعة والامتثال دون بذل أي مجهود ثابت لتحويل الجماهير من الفلاحين إلى الديانة (دافي 1987؛ غريلي 1995). فليس الأمر إذاً هو أن كنائس الدولة في إسكندنافيا وأوروبا الشمالية تفتقر حالياً إلى الحافز والطاقة لملء معابدها بالناس، بل إن الأمر دائماً كان كذلك؛ فقد كان تحويل إحدى ممالك شمال أوروبا إلى المسيحية في الماضي لا يتطلب إلا تعميد النبلاء واعتراف الدولة رسمياً بسلطة الكنيسة الدينية واستقلالها. وقد ترك هذا مسألة توجيه البعثات التبشيرية لتحويل الجماهير إلى الديانة لرجال دين يستمدون سلطتهم الروحية من مؤسسة الكنيسة والدولة وباستقلال تام عن رفض الجماهير لهم أو قبولهم، مما أدى إلى افتقاد متوقع للنتائج الملموسة بين الجماهير.

وقد أصبح بالفعل الفساد والكسل بالإضافة إلى الصراع على السلطة والطاعة المفروضة بحد السيف هي السمات التي تميزت بها الحركة المسيحية في القرن الرابع؛ أي مباشرة بعد أن أصبحت ديانة الدولة الرسمية (جونسون 1976). وخلاف الوهم السائد بين الكثيرين، لم يتسبب اعتناق قسطنطين الدينَ المسيحي بانتصار هذا الدين، بل كان أول الخطوات وأهمها نحو الإبطاء من تقدمه وتفريغه من حيويته وتشويه رؤيته الأخلاقية؛ إذ إن معظم الشرور التي ارتبطت مع المسيحية الأوروبية منذ القرون الوسطى ترجع إلى تحول هذا الدين إلى مؤسسة.

يعطينا تاريخ «تحول» إسكندنافيا إلى المسيحية دليلاً على هذا التوجه، فقد كانت الدنمارك أول دولة «مسيحية» في الشمال بعد أن تراوحت مواقف سلسلة من ملوكها تجاه المسيحية بين القبول والرفض وعدم الاكتراث، بعد ذلك في سنة 1016 توج مسيحي ملتزم هو الملك كانوت العظيم ملكاً على البلاد (سوير 1982؛ رويزدال 1980؛ جونز 1968؛ بروندستيد 1965). تُعدّ هذه السنة اليوم هي التاريخ «الرسمي» لتحول الدنمارك إلى المسيحية، لكن معظم المؤرخين لا يساوون بين هذا التاريخ وتاريخ تحول الشعب الدنماركي إلى المسيحية إذ قالوا إن ذلك لم يحصل إلا «تدريجياً» (بروندستيد 1965: 310)، كما أنهم يبدون ملاحظتهم أن تحول الملوك هذا «لم يكن قط نتيجة مطالب شعبية» (سوير 1982: 139).

بعد ذلك جاء «تحويل» النرويج إلى المسيحية، فحين استولى رجل قد تربى في إنجلترا واعتنق المسيحية هو أولاف تريغفاسون على عرش البلاد سنة 995، حاول تحويل البلاد بالقوة، وقتل بعض من عارضه وحرق ممتلكاتهم؛ لكن إجراءاته القمعية هذه وغيرها أثارت ما يكفي من المقاومة لحكمه بحيث تعرض للهزيمة في معركة سفولدر (في حوالي السنة 1000 ميلادية) حيث مات

خلال المعركة. بعد ذلك بخمس عشرة سنة غزا أولاف هارالدسون -الذي تعمد في فرنسا- النروج واستخدم هو أيضا الحديد والنار في محاولة لفرض الديانة المسيحية، واستثار هو أيضاً كراهية واسعة أدت إلى ثورة دفعت به إلى الهروب إلى المنفى. لكنه لم يستسلم وحاول العودة على رأس جيش حشده في كييف، ولكنه انهزم وقتل في معركة ستيكلستاد سنة 1030. على الرغم من هذا التاريخ المثير للجدل حولته الكنيسة إلاّ القديس أولاف ونسب إليه فضل تحويل النرويج إلى الديانة المسيحية، لكن ما فعله في الحقيقة لم يتجاوز كونه إعادة فرض سياسات التعصب التي سنها الأولاف السابق له (سوير 1982؛ جونز 1968).

أما تحول آيسلندا فقد تبع النمط ذاته إذ بسط كل واحد من الأولافين النرويجيين جهوده إلى فرض التحول إلى المسيحية على المستعمرة النرويجية آيسلندا. في اجتماع في آلثنغ حوالي سنة 1000 ميلادية استسلم الآيسلنديون للضغوط النرويجية واعتمدوا قانوناً ينص على أن «جميع الناس عليهم أن يصبحوا مسيحيين، وأي واحد على هذه الأرض لم يتلقَّ التعميد يجب أن يعمد». ولكن القانون استمر لينص على التالي: «يمكن للناس أن يضحوا للآلهة القديمة في منازلهم الخاصة» وعلى الرغم من أن الوثنية حظرت لاحقا إلا أن جوانب كثيرة منها لا تزال باقية مع الآيسلنديين حتى يومنا هذا، ولم يؤد تحولهم إلى الديانة المسيحية إلا إلى أدنى درجات المشاركة في الكنيسة.

ظل البلاط السويدي وثنياً حتى القرن الثاني عشر، وكذلك الفنلندي فقد ظل رسمياً وثني العقيدة حتى القرن الثالث عشر (سوير 1982؛ بروندستيد 1965)؛ ومما يكشف مقدار عدم الاكتراث ببذل أي مجهود لتحويل عموم الناس إلى الدين المسيحي حقيقة أنه لم يتم حتى إرسال أي مبشرين إلى منطقة لابي شمال النرويج والسويد إلا في منتصف القرن السادس عشر (بولدوين 1900) وفي الواقع فإن الوقت الحقيقي الذي بدأ فيه اضمحلال الوثنية في إسكندنافيا ليس واضحاً، وفي حالة آيسلندا لدينا أسباب وجيهة تدفعنا إلى القول إن الوثنية لم تضمحل فيها بالكلية أصلاً (سوير وسوير 1993). كتب آدام فون بريمن -المبعوث المسيحي الشهير إلى إسكندنافيا- مطولاً حول طقوس وثنية شملت أضحيات بشرية تم إجراؤها في معابد وثنية باذخة في أوبسالا في السويد في القرن الحادي عشر (جونز 1968؛ بروندستيد 1965). بل ويبدو وأنه كان من المعتاد بالنسبة إلى أهل شمال أوروبا أن «يعتنقوا المسيحية» فقط من خلال إدخال السيد المسيح وعدد من القديسين المسيحيين (وخاصة أولاف) ضمن مجمع آلهتهم، ولذا نجد مكتوباً في كتاب «لاندنامابوك» (Landnumabok) الآيسلندي أن «هيلغي النحيل كان مختلطاً في عقيدته، فقد كان يؤمن بالسيد

المسيح ولكنه كان يتضرع إلى ثور في مسائل السفر في البحر وأوقات الحاجة الشديدة» (في برونودستيد 1965: 306). لاحظ يوهان برونستند (1965: 307) أن «تغيير الآلهة عند نخبة مجتمع ما قد يحصل بسهولة كافية، ولكن الاتجاه نزولاً في المجتمع بهذا التغيير قد يلاقي مقاومة طبيعية» ويقترح برونودستيد أن تحويل إسكندنافيا إلى الدين المسيحي «لم يحدث إلا حين استولت الديانة المسيحية على الخرافات والاستخدامات الدينية الوثنية القديمة وسمحت لها بالاستمرار في الحياة تحت مظاهر جديدة». وهكذا نرى أن الديانة المسيحية الشعبية التي برزت آخر الآمر كانت توليفة غريبة تشمل الكثير من التقاليد والاحتفالات الوثنية التي لم تحول إلى الدين المسيحي إلى تحت ستر رقيق لا يكاد يغطي أصلها القديم (ديفيز 1996)، وكانت النتيجة كما أشار أندرو غريلي (1996: 66) أن الالتزام المسيحي في شمال أوروبا لم يكن قط عميقاً بما فيه الكفاية ليجتذب حضوراً جماهيرياً واسعاً «ولا عميقاً كفاية ليصمد أمام تغير انتماء قادتهم السياسيين الديني خلال مرحلة الإصلاح الديني، والذي كان يحصل في بعض الأحيان ذهاباً وعودة عبر خطوط دينية متنوعة».

من السهل علينا أن نظهر نقاط غريلي بشكل كمي، وقد بدأت بست عشرة دولة من أوروبا الغربية[1]، وفي كل واحدة قمت بحساب عدد القرون التي مرت منذ تحولها المفترض إلى المسيحية (20 ناقص القرن) حيث تتراوح النتائج بين 16 في إيطاليا و7 في فنلندا (ديفيز 1996؛ باريت 1982؛ سوير 1982؛ رويزدال 1980؛ شيبرد 1980؛ جونز 1968؛ برونودستيد 1965). هذا المتغير مبني على الافتراض بأنه كلما كانت عملية التحول إلى المسيحية متأخرة أكثر كان الدين في هذا البلد سطحياً أكثر. بعد ذلك وعند الالتفات إلى مسح القيم العالمية لسنة 1990-1991، صنعت متغيراً على أساس معدل الحضور في الكنائس وكما توقعت تبين أن مرحلة التحول إلى المسيحية لها علاقة كبيرة بنسب الحضور في الكنائس (0. 73). وبالطريقة ذاتها فمن المعايير القابلة للتصديق لحساب مدى اشتراك الدول في حركة الإصلاح الديني البروتستنتي (بما أن معظم الدول الحديثة شملت الكثير من المناطق التي كانت تعتبر دولاً مستقلة في القرن السادس عشر) هو المقارنة بين نسبة الكاثوليكيين فيها مع طول مدة تحولها إلى المسيحية لنجد العلاقة المباشرة بين الأمرين كبيرة جداً (0. 89).

[1]- القرون التي يفترض أن تكون كل واحدة منها قد تحولت إلى المسيحية: النمسا (التاسع)، بلجيكا (السابع)، الدنمارك (الحادي عشر)، فنلندا (الثالث عشر)، فرنسا (السادس)، ألمانيا (التاسع)، آيسلندا (الحادي عشر)، إيرلندا (الخامس)، إيطاليا (الرابع)، هولندا (الثامن)، النرويج (الحادي عشر)، البرتغال (الرابع)، إسبانيا (الرابع)، السويد (الثاني عشر)، سويسرا (الثامن).

التدين الذاتي الشخصي

لطالما كان ستيف بروس من جامعة أبردين من أشد مناصري الطرح العلماني استماتة، ولكن حتى هو اعترف مؤخراً بأنه ومن حيث المشاركة المنتظمة فإن عصر الإيمان الذهبي لم يوجد قط؛ بل وقد اقترح أيضاً (1997: 674) بأن كنائس العصور الوسطى لم تكن مهتمة كثيراً باستجلاب الناس لحضور القداس «كما هو واضح من عمارة الكنائس وأشكال الطقوس المقدمة فيها». ولكن بدلاً من أن يستسلم بروس ويتخلى عن طرح العلمنة ادعى الآن أن عصر تدين القرون الوسطى الذهبي كان في الواقع ذاتياً وشخصياً، وأن الناس اعتنقوا بقوة معتقدات غيبية سواء أكانت مسيحية أم تنتمي إلى أي ديانة أخرى. وبعبارة أخرى: يدعى بروس أنه حتى لو كانت الجماهير في القرون الوسطى لا تذهب إلى الكنيسة إلا نادراً فإن علينا أن ننظر إلى معظم الناس في تلك الحقبة على أنهم متدينون؛ لأنهم كانوا على المستوى الشخصي يؤمنون بشيء ما.

أنا أتفق مع هذا، فعلى ما يبدو قد كان لدى معظم الناس في القرون الوسطى معتقدات دينية حتى لو كانت مبهمة بعض الشيء وتشمل عناصر من السحر وعبادة الأرواح الطبيعية بقدر ما تشمل عناصر من الدين المسيحي، ولذا فإن علينا أن نعتبر هذه المجتمعات في عقيدتها، إن ليس في ممارستها، مجتمعات دينية (أنظر: دافي: 1993) لكن علينا أن تذكر أن نسبة كبيرة من الناس في أوروبا القرون الوسطى كانوا لا يأخذون معتقداتهم الدينية بالكثير من الجدية. كذلك علينا ألا ننسى أن عدداً كبيراً -ربما لا يقل عن العدد الموجود اليوم- من الناس رفض المعتقدات الدينية جملة وتفصيلاً كما عبر فرانكلين باومر (1960: 99) عن ذلك بقوله: «بخلاف المعتقد السائد، كان هناك الكثير من النزعات الشكوكية في القرون الوسطى، وبعضها كان متطرفاً بالفعل!» ويمكننا أن نرى من خلال عبارات التجديف على الآلهة المكتوبة بالغرافيتي على جدران بومبي أن الأمر ذاته ينطبق على الحقبة الإغريقية-الرومانية (مكالين 1981؛ ستارك 1996 أ).

على الرغم من ذلك فأنا أفترض أيضاً أن الإيمان كان واسع الانتشار، وأفسر شيوع المعتقدات الدينية على أنها تمثل طلباً محتملاً للديانة المنظمة في مجتمعات الناس في ذلك الوقت، وهي إمكانية كانت تتطلب موزعين عدائيين مثل الولدينيسيين كي يشغلوه؛ ولكن بدلاً من الرجوع إلى تقوى الماضي لنستخدمها بوصفها علامة نقارنها كي نظهر من خلالها مدى العلمنة التي وصلت إليها أوروبا العصر الحاضر فإن الملاحظة نفسها تنطبق وبالقوة ذاتها اليوم؛ فمع أن معدلات المشاركة الدينية في أوروبا أقل بكثير من الولايات المتحدة إلا أن الفروقات تصغر كثيراً حين

تصبح المقارنة على أساس معايير الإيمان الشخصية (ستارك وأيانوكوني 1994؛ ستارك 1998ب).

لم نكن أنا ورفاقي أول من لاحظ هذا الأمر، إذ يوجد الكثير من الأدب البحثي البريطاني حول ما تشير إليه غريس ديفي (1990أ؛ 1990ب؛ 1994) بـ:»الاعتقاد دون الانتماء». في زيادة أخيرة على هذا الأدب لخص كل من مايكل وينتر وكريستوفر شورت (1993: 635، 648) الأمر بقولهما: «الأمر الواضح هو أن معظم عمليات المسح حول المعتقدات الدينية في شمال أوروبا تظهر استمرار معدلات عادية من الإيمان بوجود الله وبعض أركان العقيدة المسيحية العامة من ناحية ومستويات متدنية من الحضور إلى الكنائس من ناحية أخرى»؛ ثم أضافا أن بحثهما «كشف عن مستوى من العلمنة مفاجئ في تدنيه النسبي» - ولربما كان هذا هو سبب تجنب علماء الاجتماع الأوروبيين الآخرين للاقتباس من بحثهما؛ لكن تظل النتائج التي توصلا إليها صحيحة: لا تزال مستويات التدين الشخصي عالية في دول لطالما أشير إليها كأمثلة للعلمنة وأماكن في العالم زعم علماء الاجتماع أن الناس فيها قد وصلوا إلى درجة من النضج لم يعودوا فيها بحاجة إلى الدين أبداً. وقد يكون من المفيد لنا أن نتفحص مثالاً واحداً بتفصيل أكبر.

لأن آيسلندا تستخدم كأول دولة على الأرض وصلت إلى علمانية كاملة (أو شبه كاملة) (أنظر: تومسون 1980) فقد يكون من المناسب أن نبدأ باختبارها. يظن الكثيرون أن علو مستوى العلمنة في آيسلندا أمر بدهي على أساس الكنائس الفارغة، إذ لا يحضر إلى 2% من الشعب الآيسلندي إلى الكنائس أسبوعياً؛ لكن العمل الميداني الواسع الذي قام به ويليام سواتوس (1984) أظهر أنه ثمة مستويات عالية من «التدين في المنزل» في آيسلندا اليوم بالإضافة إلى مستويات عالية من التعميد، كما أن حفلات الزفاف كلها تقريباً تحدث في الكنيسة. وحتى فيما يتعلق بأمر الوفاة فإن الإشارة إلى «الخلود الشخصي» أمر معتاد في سطور النعي التي يكتبها صديق مقرب للشخص المتوفى في الجريدة. إذا أخذنا هذه الظواهر الاجتماعية بعين الحسبان فلن نتفاجأ حين نعلم أن عمليات مسح القيم العالمية التي أجريت سنة 1990 تظهر أن 81% من سكان آيسلندا يعبرون عن ثقتهم بالحياة بعد الموت، و88% يعتقدون أن الإنسان له روح، بل وتجد أن 40% منهم يؤمنون بتناسخ الأرواح. أما حين سئل الناس الذين غطاهم المسح: «هل تصلي لله خارج إطار الطقوس الدينية؟» أجاب 82% أنهم يفعلون ذلك في بعض الأحيان، وقال واحد من أربعة أشخاص أنهم يفعلون ذلك كثيراً. بالإضافة إلى ما سبق، فلم تتجاوز نسبة الأشخاص الذين قالوا إنهم «ملحدون عن قناعة ويقين» إلا 2. 4% من مجموع الآيسلنديين، وهذا دون ريب ليس ما يعنيه المنظرون حين

يشيرون إلى «مجتمع تسوده العلمانية». كذلك فمن البين مما سبق أن أربعة من عشرة أشخاص في آيسلندا يؤمنون بتناسخ الأرواح، وعلى هذا أن يذكرنا بأن نظرية العلمنة لم تك قط محصورة بالديانة المسيحية لأن الإيمان بالغيبيات له صلة وثيقة للغاية بالإيمان بجميع أوجهه وضروبه، وحتى نقلة هائلة من الإيمان بيسوع إلى الإيمان بالإلاهة الهندوسية كالي لا يعني توجهاً نحو العلمانية. ومما يستحق الملاحظة في هذا السياق أن النزعة الروحانية واسعة الانتشار في آيسلندا، وقد امتد رواجها حتى بين كبار المثقفين والأكاديميين (سواتوس وغيسورارسون 1997)؛ وفي ضوء هذه البيانات تبدو المزاعم بأن آيسلندا هي أو دولة حققت العلمانية الكاملة أو شبه الكاملة سخيفة لا تقل في سخافتها عن المزاعم التي راجت يوماً ما بين اليساريين الغربين بأن الشيوعية الحقيقية على وشك أن تتحقق في الصين تحت قيادة ماو تسي تونغ.

الدين والعلم

إذا كان للعلمانية أن تظهر بالكامل في مكان ما فلا بد أن يكون ذلك بين العلماء! في دراسة سابقة قمت بها أنا وزملائي تفحصنا أدلة تشير إلى أن التعارض بين العلم والدين ليس إلا محض خيال وأن العلماء ليسوا غير متدينين بشكل ملحوظ وأنهم لا يقلون قابلية لحضور الكنيسة عن عموم الناس. ومما يزيد هذه النقطة توكيداً هو حقيقة أنه بين الأكاديميين الأميركيين كلما كان مجالهم أكثر علمية كانت نسبة من يرون أنفسهم متدينين أعلى؛ فعلى سبيل المثال وجدنا أن إمكان أن يعرّف أحد علماء الفيزياء والطبيعية -وبما في ذلك علماء الرياضيات- نفسه على أنه «شخص متدين» هو أكثر من ضعف هذه الإمكانية ضمن الأنثروبولوجيين وعلماء النفس (ستارك وزملاؤه 1996، 1998). لكن؛ أليس بعض العلماء من أمثال ريتشارد دوكينز وكارل سيغان ملحدين متشددين إلى درجة أنهم ألفوا كتباً لغاية تكذيب الأديان من جذورها؟ بالطبع! لكن مما يستحق الملاحظة أيضاً هو أن معظم هؤلاء -من أمثال دوكينز وسيغان- يعتبرون هامشيين ضمن مجتمع العلماء نتيجة عدم قيامهم بأي عمل علمي ذي قيمة، وثمة حقيقة حتى أهم من هذه وهي أن علماء اللاهوت (أنظر كابيت 1997) وأساتذة العلوم الدينية (أنظر ماك 1996) يشكلون مصدراً أكثر خصباً للأعمال الشعبية الرائحة حول الإلحاد.

نشرت مجلة الطبيعة (Nature) مؤخراً بيانات سلسلة زمنية مذهلة حول معتقدات العلماء؛ ففي سنة 1914 أرسل عالم النفس الأميركي جيمس لويبا استبيانات إلى عينة عشوائية من أشخاص مذكورين في «رجال علم أمريكيين»، وقد طلب من كل واحد منهم في الاستبيان أن يختار إحدى

العبارات التالية «فيما يتعلق بالإيمان بالله» (والكتابة المائلة هي في أصل الاستبيان):

أؤمن بإله يمكنني أن أصلي له متوقعاً أن أتلقى إجابة منه، وأعني أكثر من تأثير الصلاة النفسي الشخصي.

لا أؤمن بالإله كما هو معرف أعلاه.

ليس لدي عقيدة محددة فيما يتعلق بهذا السؤال.

لقد كانت معايير لويبا فيما يتعلق بالإيمان بالله صارمة إلى درجة أنها ستستثني الكثير من رجال دين «التيار العام»، وواضح أنه كان يتعمد ذلك[1]؛ فقد كان يريد أن يثبت أن رجال العلم ليسوا متدينين. لكن لويبا صدم حين وجد أن 41. 8% من عينته من العلماء البارزين اختاروا الخيار الأول، متخذين الموقف الذي قد يعتبره الكثيرون «أصولياً»؛ وكذلك اختار 41. 5% آخرون الخيار الثاني (والذي اعترف لويبا أنه يعني أن الكثير منهم من غير شك يؤمنون بإله لكنه ذو صفات أقل فاعلية في العالم)، ولم تتجاوز نسبة من لم يتخذ موقفاً محدداً من القضية 16. 7%. لا شك بأن هذه النتائج لم تكن ما يتوقعه لويبا ويأمل في حدوثه ولذلك ركز أشد التركيز على حقيقة أن المؤمنين «الأصوليين» ليسوا هم الأكثرية، ومن ثم تابع ليعبر عن ثقته بالمستقبل زاعماً أن هذه البيانات تظهر رفضاً «للعقائد الدوغمائية الأصولية - وهو رفض يبدو أنه سيمتد بموازاة انتشار العلم والمعرفة» (1916: 280).

في سنة 1996 كرر كل من إدوارد جاي لارسون ولاري ويتهام (1997) تجربة لويبا بحذافيرها ليجدوا في أيامهم أن 39. 3% من العلماء البارزين اختاروا الخيار الأول -وهذا ليس اختلافاً هائلاً عن 41. 8% الذين اختاروه سنة -1914 وفي هذه المرة اختار 45. 3% الخيار الثاني، بينما اختار 14. 5% الخيار الثالث. وهكذا نرى أنه وخلال 82 سنة وبكامل معنى الكلمة لم يحدث أي انحسار في الإيمان بالإله بين العلماء! يا لها من علمنة!

[1]- في عينة من رجال الدين البروتسننت في كاليفورنيا تم انتخابها سنة 1968 وجدنا أن فقط 45% من كهنة «كنيسة يسوع الموحدة» قادرون على قبول العبارة: «أؤمن حقاً بوجود الإله وليس لدي أي شك حول ذلك» (ستارك والجميع 1971). أما بين المثوديين فلم تتجاوز النسبة 52%. علينا أن نلاحظ أن هذه العبارة أقل صرامة بكثير من تلك التي استخدمها لويبا إذ إن رجال الدين لديهم حرية أكبر في تعريف الإله بالطريقة التي يريدونها. علينا أن نلاحظ أيضاً أن معظم من غطتهم هذه العينة من رجال الدين كانت لديهم شكوك حول ألوهية السيد المسيح، ولذا فإن علينا أن نفترض بأنهم يؤمنون بتصور أبعد وأكثر إبهاماً حول الإله، لا الإله الشخصي الذي يستمع إلى الصلوات ويستجيب لها.

الصحوات الشرقية

كان لانهيار الاتحاد السوفيتي الكثير من التبعات المذهلة، وليس أقلها كشف الفشل الذريع الذي منيت به أجيال متتابعة من الجهود المكرسة لجعل الإلحاد العقيدة السائدة في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي السابق، وكما عبر أندرو غريلي (1994: 253) عن ذلك إذ كتب: «لم يسبق في تاريخ الإنسان أن بذل أحد مجهوداً منسقاً كهذا ليس فقط لمحو دين ما، بل لمحو كل أثر لدين... كانت الشيوعية الإلحادية تتصور نفسها على أنها تدفع إلى الأمام عملية علمنة لا مناص منها سيختفي الدين على أثرها عن وجه الأرض بالكلية - وهي العملية نفسها التي يتعبرها الكثير من علماء الاجتماع الدوغمائيين 'ركناً عقائدياً' وإن كان ذلك بصورة ألطف وأقل تطرفاً من الشيوعيين».

ولكن ما النتائج؟ لا يزال عدد الملحدين قليلاً لا يزيد عن نسبة الملحدين في أي بلد في أوروبا الغربية ناهيك عن الولايات المتحدة؛ في أغلب هذه البلاد لا يزال معظم الناس يصلون، ومع حلول سنة 1990 كان مستوى الحضور في الكنائس قد عاد بالفعل إلى مستويات قريبة من مستويات الحضور في أوروبا الغربية ولا تزال هذه المستويات ترتفع كما يحصل مع جميع أشكال التدين الأخرى. في هنغاريا مثلاً ارتفع مستوى الحضور في الكنائس من 16% سنة 1981 إلى 25% سنة 1991، بينما تراجع مستوى الذين لا يحضرون إلى الكنيسة إلا مرة في السنة أو أقل من 62% إلى 44%. وفي الوقت ذاته تراجعت نسبة الهنغاريين الذين يقولون عن أنفسهم إنهم ملحدون مقتنعون من 14% إلى 4%. في روسيا أجاب 53% من الأشخاص الذين شملهم مسح سنة 1991 بأنهم ليسوا متدينين، ولكن خلال خمس سنوات فقط تراجع هذا المعدل إلى 37%.

بجميع المعايير، يمكننا القول بيقين إن صحوات دينية كبرى تحصل الآن خلال الأيام الأولى من مرحلة ما بعد الشيوعية في الكتلة السوفيتية السابقة، ويبدو أن هذا قد فاجأ معظم علماء الاجتماع مفاجأة تامة وصاعقة (كما فعلت جميع العلامات الإشارات الأخيرة التي تدل على تجدد الحيوية الدينية)؛ وحتى في سنة 1982 أشارت ماري دوغلاس إلى التالي:

لكن لا أحد تكهن بعودة حياة الأشكال الدينية التقليدية التي حدثت مؤخراً... بحسب أدبيات علم الاجتماع الواسعة التي ألفت حول هذا الموضوع، فإن التغير الديني في الأزمنة الحديثة لا يحصل إلا بإحدى طريقتين: سقوط الكنائس المسيحية التقليدية [أو أي من التوجهات الدينية التقليدية لمجتمع ما] أو ظهور طوائف شعبوية جديدة لا يتوقع لها أن تستمر طويلاً. لم يعتقد

أحد أن الأديان التقليدية تمتلك من الحيوية ما يجعلها تلهم ثورة سياسية على نطاق واسع... لكن انتفاضة بولندا ذات الطابع الكاثوليكي الواضح والتي أثارت الكثير من الإعجاب في الغرب كانت غير متوقعة بمقدار ما كان الارتقاء الذي شهدته الكنائس الأصولية في أميركا غير متوقع.

أجد اقتباس ما قاله مختلف علماء الاجتماع الذين كانوا على يقين في يوم من الأيام بأن «المربين المستنيرين» في «الأمم الإشتراكية» يقومون «بتحرير الأطفال» من قبضة الخرافات ويشيدون لمدة جديدة من العلمانية الدائمة تصرفاً انتقامياً غير مفيد؛ لكن إرادتي ليست قوية كفاية لتمنعني من بعض التبجح والتباهي، ولذلك سوف أقتبس من مقال قدمته في مؤتمر سنة 1979:

لا يمكن للدول العلمانية أن تقتلع الدين من جذوره... وبقدر ما تحاول اجتثاثه ستجد نفسها عرضة للمعارضة الدينية... قد يكون جسد لينين محنطاً ومعروضاً تحت الزجاج، لكن لا يفترض أشد أتباعه إعجاباً والتزاماً ناهيك عن غيرهم أنه صعد إلى مكان ما ليجلس على يمين، أو حتى على يسار، ماركس! وبغض النظر عن عظمة إنجاز السدود على نهر الفولغا، فإنها لا تضيء الطريق أمام أحد لفهم معنى الكون. علاوة على ذلك، يبدو أن الدول القمعية تزيد مستوى الحرمان الفردي، ومن خلال ذلك تصب الوقود على نار الدافع الديني في ذلك الفرد. حين تجعل الدولة الإيمان أمراً مكلفاً للشعب، فإنها تجعل منه أكثر ضرورة وأغلى قيمة. يصل الدين إلى أقصى درجات حيويته حين يتحول إلى كنيسة باطنية سرية (ستارك 1981: 175).

وهكذا كان بالفعل!

الإسلام

لقد حصرنا الأدلة التي عرضناها حتى الآن ضمن الدول المسيحية؛ فدعونا الآن ننتقل إلى الاتجاهات الدينية في الإسلام؛ ففي تناقض استثنائي مع عقائد العلمنة يبدو أن ثمة توافقاً عميقاً بين الدين الإسلامي والتحديث - فعدة دراسات في أجزاء مختلفة من العالم تقترح أن الالتزام الديني يزداد مع التحديث!

في دراسة أجراها جوزيف تامني (1979، 1980) حول المسلمين في جزيرة جاوة، وجد أن الالتزام الديني يتلازم إيجابياً مع مستوى تعليم الفرد ومكانة وظيفته؛ أي إن الأشخاص الذين يدرسون في الجامعة و/أو يشغلون وظائف ذات وضع اجتماعي عالٍ هم من يرجح أن يقيموا الصلوات الخمس المفروضة في اليوم وأن يؤدوا الزكاة وأن يصوموا شهر رمضان وأن يلتزموا بالممارسات الإسلامية

القويمة من المسلمين الذين لم يتلقوا الكثير من التعليم و/أو يشغلون وظائف وضيعة. كذلك ميز تامني أن اكتشافاته تعني أن الممارسة الإسلامية سوف تزداد مع ازدياد الحداثة. في عمله التالي حلل تامني (1992) «صلابة» الدين، وكيف تمكن من التكيف مع تحديات الحداثة.

كذلك وجدت دراسة لحركة إسلامية «أصولية» قيادية في باكستان أن قادتها على درجة عالية من التعليم إذ تلقوا جميعاً شهادات جامعية عليا، أما مناصرو الحركة فكانوا بأغلبيتهم الساحقة من «الطبقة الوسطى الجديدة» (أحمد 1991)؛ ويؤكد هذا البيانات حول الطلبة الأتراك على أساس سلسلة وقتية حقيقية، فمنذ سنة 1978 تزايد عدد طلبة جامعة أنقرة الذين يحملون معتقدات إسلامية تقليدية، ومع حلول سنة 1991 كانت الغالبية الساحقة من الطلبة يحملون هذه الآراء. ففي سنة 1978 كان 36% من الطلبة يعتقدون بجزم أنه «ثمة جنة ونار» بينما كان ثلاثة أرباع الطلبة يحملون هذه الآراء سنة 1991، وكما بين كاهيان موتلو (1996: 355) فإن الإيمان «بالعناصر الأساسية من العقيدة الإسلامية قد انتشرت بين طلبة الجامعات، أي بين النخبة المستقبلية، في أنقرة»؛ وهؤلاء الطلبة سيصبحون يوماً ما هم القياديون في مجالي الثقافة والسياسة يوماً ما، كما سيكونون هم مهندسين وأطباء المستقبل. كذلك فإن تركيا في معظم النواحي هي أكثر الدول الإسلامية حداثة وقد بدأت من عشرينيات القرن الماضي بتجربة استمرت عقوداً طويلة من علمانية الدولة رسمياً إلى درجة ومن حالة شبه رسمية من اللادينية، مع أن هذه السياسات قد بدأت بالاضمحلال مؤخراً لأسباب توضحها البيانات خير تمثيل.

بالطبع فإن هذه البيانات عن الدول الإسلامية متشرذمة، ولكن ومن ناحية أخرى لا يحتاج المراقب صاحب أدنى معرفة بخلفية الدول الإسلامية إلى بيانات كهذه ليرى الحيوية المتفجرة التي يتمتع بها الإسلام في زمننا المعاصر وكي يدرك تناسب هذه الحيوية المباشرة مع التحديث والحداثة في الدول الإسلامية.

الأديان «الشعبية» الآسيوية

بعد الحرب العالمية الثانية توقع معظم المراقبين حصول تغيرات سريعة وعميقة في الأديان الآسيوية وخاصة في اليابان والجيوب الصينية المتحولة إلى الغرب مثل تايوان وهونغ كونغ وماليزيا. وبشكل أشد تحديداً افترض هؤلاء المراقبون أنه وفي هذا المحيط الجديد سوف تختفي الأديان التقليدية «الشعبية» المغرقة في سحريتها وغيبيتها لتحل الحداثة محلها، وقد لخص جون نيلسون

(1992: 77) الإجماع العلمي إذ قال ملاحظاً: «يبدو أنه من المرجح أن تنقرض الممارسات الدينية الشنتوية في المجتمع الياباني الاستهلاكي الحديث المرتكز على التكنولوجيا المتطورة»؛ لكن ليس هذا ما حدث في الحقيقة. أما في تايوان، فنسبة معابد الديانات الشعبية اليوم إلى عدد السكان يبلغ أكبر من النسبة نفسها قبل قرن من الزمن، ونسبة مرتادي هذه المعابد من السكان (70 في المائة) أكبر من أي وقت مضى (تشنغ 1995). كذلك تشهد هونغ كونغ ازدهاراً في الديانات الصينية الشعبية حيث يحظى معبد وونغ تاي سِن –وهو معبد «الإله المنفي» المستورد من الصين عام 1915- بأكبر عدد من الأتباع (لانغ وراغفالد 1993). في ماليزيا تستمر الأديان الصينية الشعبية بالازدهار (تان 1994: 274). في الوقت ذاته تظل الديانة الشنتوية حيوية للغاية في اليابان (نلسون 1992). في جميع هذه السياقات الأربعة أثبتت عقيدة «قديمة الطراز» أنها قابلة للتكيف بما فيه الكفاية بحيث تعتبر مناسبة خصيصاً للحياة الحديثة؛ وما يعنيه هذا هو أن الأديان الشعبية هذه ليست محصورة بالكبار في العمر والفلاحين غير المتعلمين، بل تزدهر بين شباب متعلمين وناجحين يقطنون في المدينة (تشن 1995؛ تان 1994؛ لانغ وراغفولد 1993؛ نيلسون 1992). ولذلك فمن المعتاد أن «تبارك» السيارات الجديدة في اليابان عند مزار شنتوي، وأن تبنى المنازل والمكاتب والمصانع الجديدة بعد إجراء طقوس لطرد الأرواح لتطهير الأرض وتهدئتها هي وإلهها، وأن يتم تكريس الأولاد هناك (نيلسون 1992: 77). وبالفعل، تلعب طقوس الشنتوية اليوم دوراً أكبر في اليابان مما فعلت أيام ما قبل الحرب العالمية الثانية حين كان الناس يعتقدون أن الإمبراطور إلاهي وحين كانت الشنتوية هي دين الدولة الرسمي. ولا ننسى هنا أن حقيقة كون الشنتوية قد تعززت من خلال إزالة مؤسستها الدينية هو أمر يتوافق تمام التوافق مع نظرية السوق الدينية.

ماذا عن التغيير؟

تحدثت مؤخراً مع مجموعة من المؤرخين المسيحيين، ووجد بعضهم ما عرضناه هنا حول عدم تقدم العلمنة كثيراً أمراً صعب التصديق؛ فذكر أحدهم أن التدين زاد بشكل ملحوظ في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقط ليتهاوى بشكل كبير في القرن العشرين، وأطال آخر في تبيان تغيرات المذاهب العقائدية عبر القرون الأخيرة، بينما بدأ ثالث بتأنيبي لعجزي عن رؤية العلمنة في انحسار الإيمان بالسحر والشعوذة. بالنسبة إلي أنا شخصياً، وجدت مشكلة في رؤية كيف كان هذا كله ذا علاقة بالطرح العلماني حتى أدركت أن هذه الملاحظات تخرج من أناس يعتقدون بشكل أو بآخر أن هذا المقال يفترض عدم وجود شيء مثل التغير الديني! بالطبع فالدين يتغير، وفي بعض

الأزمنة والأمكنة توجد مشاركة دينية حتى درجة أعلى من الإيمان من الأزمنة والأمكنة الأخرى كما تحظى المنظمات الدينية بسلطة دنيوية أكبر في بعض الأزمنة والأمكنة. بالطبع، فإن أسس العقيدة تتغير مع الأزمنة أيضاً، فتوما الأكويني ليس هو القديس أوغسطين بكل تأكيد، وكلاهما إذا قرأ عمل آيفري ديولز فسيجد فيه عناصر من الهرطقة، لكن التغير لا يعادل الانحسار ناهيك عن الانهيار! فلو تحول كل سكان كندا إلى الديانة الهندوسية السنة المقبلة فسيكون لهذا الكثير من التفسيرات التي تستحق الدراسة، لكن العلمنة لن تكون من بينها. ما نحتاج إليه بالفعل هو نظام من النظريات يفسر لنا التغير الديني؛ أي يخبرنا لماذا تبرز جوانب معينة من التدين وتهوي جوانب أخرى ولماذا تظل غيرها ثابتة (ستارك 1998ب) وبهذا الاعتبار فإن نظرية العلمنة لا فائدة لها تذكر كما أن المصعد الذي يذهب إلى الأسفل فقط لا فائدة منه.

الخلاصة

دعوني أشدد هنا أنه ليس بمقدور أحد أن يثبت أن الدين لن يزول يوماً ما، فقد يأتي يوم لا يبقى فيه من الدين سوى الذكريات والمتاحف؛ لكن لن يحدث هذا نتيجة الحداثة، وإذا كان مصير الإيمان أن ينتهي يوماً ما فلن يحمل ذلك أي شبه للعملية التي افترضتها العقيدة العلمانية؛ لذلك دعونا وللأبد نعلن نهاية إيمان العلوم الاجتماعية الأعمى بالنظرية العلمانية ونعترف بأنها كانت نتاج تفكير مستغرق في الأماني، وكخطاب نعي لهذه النظرية سأقدم بعض الملاحظات الأخيرة قدمها ثلاثة علماء بارزون: عالم أنثروبولوجيا، بعد ذلك مؤرخ للقرون الوسطى، وأخيراً عالم اجتماع.

جادلت ماري دوغلاس (1982: 29) بقوة وإقناع ضد عقيدة العلمنة قائلة بأنها «بنيت لتجامل أفكاراً متحيزة» ينبغي التخلص منها «حين يلتحق علم الاجتماع الديني بركب الحداثة». لاحظت دوغلاس أنه ببساطة من غير الصحيح القول إن الحياة الحديثة تتناقض بحدة مع المجتمعات البسيطة من حيث هيمنة المعتقدات الدينية؛ ورأت مع كليفورد غيرتز (1966) أن عدم الإيمان لم يكن أمراً غير موجود حتى في مجتمعات ما قبل انتشار التعليم أو حتى في أزمنة العهد القديم:

الحنين الخالي من النقد إلى الماضي لعهد منصرم لا مكان له في الدراسات الدينية، ودعونا نلاحظ فوراً أنه لا توجد أدلة جيدة على أن الإنسانية بعموم جماهيرها وصلت إلى مستوى عال من الروحانية في الأزمنة الغابرة... ولا تظهر لنا الأنثروبولوجيا أن الأزمنة الحديثة تظهر انحطاطاً في المستويات القديمة من التقوى.

أما ألكساندر موراي (1972: 106) فقد بين أن المصادر الأصلية تكاد تجمع في اعترافها بانتشار البعد عن التدين في القرون الوسطى، متسائلاً من أين جاءت فكرة «عصر الإيمان» قبل أن يستنتج قائلاً:

لقد أغوي التنوير العلمي حتى تصور الإيمان على أنه ليس فضيلة بل على أنه خطيئة أصلية جاء «مسيح المعرفة» كي ينقذنا منها. ما يتبع من هذا الرأي هو أن الرجال في الماضي لا بد وأنهم صدّقوا ما أخبرتهم به الكنيسة كله، وقد حاول هذا المقال أن يهز أركان الجزء التاريخي من هذا التصور.

وأخيراً، يقول بيتر بيرغر (1997: 974):

أعتقد أن ما كتبته أنا وغيري من علماء الاجتماع الديني في ستينيات القرن العشرين كان خطأ، فقد كانت حجتنا الأساسية هي أن العلمنة والحداثة يأتيان يداً بيد: مع المزيد من التحديث يأتي المزيد من العلمنة. لم تكن هذه نظرية مجنونة فقد كانت هناك بعض الأدلة التي تشير إلى صحتها، لكني أعتقد أنها كانت في أساسها خاطئة إذ إن أغلب العالم اليوم هو بكل تأكيد ليس علمانياً، بل هو متدين للغاية.

بعد ثلاثة قرون تقريباً من النبوءات الخاطئة بشكل كامل وإساءة تمثيل الماضي والحاضر، أعتقد أن الأوان قد حان كي نحمل عقيدة العلمنة إلى مقبرة الأفكار الخاطئة ونهمس هناك: فلترقدي بسلام!

المراجع

Ahmad، M. 1991. Islamic fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia. In Fundamentalisms observed، edited by M. E. Marty and R. Scott Appleby، 457528-. Chicago، IL: University of Chicago Press.

Anonymous. [circa 14101 1976. Dives and pauper. London: Oxford University

Press.

Antonino، St. [circa 1430] XXXX. Summa major.

Baldwin، S. L. 1900. Foreign missions of the Protestant churches Chicago، IL: Missionary Campaign Library.

Barrett، D. B. 1982. World Christian encyclopedia Oxford: Oxford University Press.

Baumer، F. L. 1960. Religion and the rise of skepticism New York: Harcourt، Brace.

Bede. [7301 1955. Ecclesiastical history of the English people. London: Penguin.

Berger، P. 1967. The sacred canopy. Garden City، NY: Doubleday.

-1968. A bleak outlook is seen for religion. New York Times، 25 April، 3.

- 1979. The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affiliation. New York: Doubleday..

- 1997. Epistemological modesty: An interview with Peter Berger. Christian Century 114: 972- 75، 978.

Bossy، J. 1985. Christianity in the West: 14001700-. New York: Oxford University Press.

Brondsted، J. 1965. The Vikings. Baltimore: Penguin.

Brooke، R.، and C. Brooke. 1984. Popular religion in the Middle Ages. London: Thames and Hudson.

Bruce، S. 1992. Religion and modernization. Oxford: Clarendon..

1995. The truth about religion in Britain. Journal for the Scientific Study of Religion 34: 417- 30.

1997. The pervasive world-view: Religion in pre-modem Britain. British Journal of Sociology 48: 667- 80.

Byock، J. L. 1988. Medieval Iceland: Society، sagas، and power. Berkeley: University of California Press.

Casanova، J. 1994. Public religions in the moder world Chicago، IL: University of Chicago Press.

Chen، H. 1995. The development of Taiwanese folk religion، 1683- 1945. Ph. D. diss.، University of Washington

Christian، Jr.، W. A. 1981. Apparitions in late medieval and renaissance Spain. Princeton، NJ: Princeton University Press.

Comte، A. 1830- 1842. Cours de philosophie positive. Paris: Bachelier. 1896. The positive philosophy. Translated and edited by Harriet Martineau. London: George Bell and Sons.

Coulton، G. G. 1938. Medieval panorama Cambridge: Cambridge University Press.

Crawley، A. E. 1905. The tree of life London: Hutchinson.

Cupitt، D. 1997. After God: The future of religion. London: Weidenfeld and Nicolson.

Currie، R.، A. Gilbert، and L. Horsley. 1977. Churches and churchgoers: Patterns of church growth in the British Isles since 1700. Oxford: Clarendon Press.

Davie، G. 1990a. "An ordinary God": The paradox of religions in contemporary Britain. British Journal of Sociology 41: 395420..

1990b. Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? Social Compass 37: 455- 69..

1994. Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. Oxford: Blackwell.

Davies، N. 1996. Europe: A History Oxford: Oxford University Press.

Delumeau، J. 1977. Catholicism between Luther and Voltaire: A new view of the Counter-Reformaton Philadelphia، PA: Westminster Press.

Dobbelaere، K. 1987. Some trends in European sociology of religion: The secularization debate. Sociological Analysis 48: 107- 137.

Douglas، M. 1982. The effects of modernization on religious change. In Religion and America: Spirituality in a secular age، edited by M. Douglas and S. M. Tipton، 25- 43. Boston: Beacon Press.

Duffy، E. 1987. The late middle ages: Vitality or decline. In Atlas of the Christian Church، edited by H. Chadwick and G. R. Evans، 86- 95. New York: Facts on File.
- 1992. Stripping of the altars. New Haven، CT: Yale University Press.

Durant، W.، and A. Durant. 1965. The age of Voltaire. New York: Simon and Schuster.

Finke، R. 1992. An unsecular America. In Religion and modernization، edited by S. Bruce، 145- 169. Oxford: Clarendon.

Finke، R.، and R. Stark. 1988. Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities، 1906. American Sociological Review 53: 41- 9..

1992. The churching of America، 1776- 1990: Winners and losers in our religious economy. New Brunswick، NJ: Rutgers University Press.

Fletcher، R. 1997. The barbarian conversion. New York: Holt.

Geertz، C. 1966. Religion as a cultural system. In Anthropological approaches to

the study of religion، edited by M. Banton، 146-. London: Tavistock Publications.

Gentilcore، D. 1992. Bishop to witch. Manchester UK: Manchester University Press.

Greeley، A. M. 1989. Religious change in America Cambridge، MA: Harvard University Press.

-1994. A religious revival in Russia?Journal for the Scientific Study of Religion 33: 253- 72.

- 1995. Religion as poetry. New Brunswick، NJ:Transaction Publishers.

Hadden، J. K. 1987. Toward desacralizing secularization theory. Social Forces 65: 587- 611.

Hanson، S. 1997. The secularization thesis: Talking at cross purposes. Journal of Contemporary Religion 12: 159- 79.

Healy، R. M. 1984. Jefferson on Judaism and the Jews: "Divided we stand، united، we fall!" American Jewish History 78: 359- 74.

lannaccone، L. R. 1996. Looking backward: Estimating long-run church attendance trends across eighteen countries. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion.

Johnson، P. 1976. A history of Christianity. New York: Harper & Row.

Jones، G. 1968. A history of the Vikings London: Oxford University Press.

Lambert، M. 1992. Medieval heresy: Popular movements from the Gregoran Reform to the Reformation، 2nd ed. Oxford: Blackwell.

Lang، G.، and L. Ragvold. 1993. The rise of a refugee god: Hong Kong's Wong Tai Sin. Oxford: Oxford University Press.

Larson، E. J.، and L. Withan. 1997. Belief in God and immortality among American scientists: A historical survey revisited. Nature 386: 435.

Laslett، P. 1965. The worl we have lost London: Keagan Paul.

Le Bras، G. 1963. Dechristianisation: Mot fallacieus. Social Compass 10:4481-.

Lechner، F. J. 1991. The case against secularization: A rebuttal. Social Forces 69: 1103- 19..

- 1996. Secularization in the NetherlandsJournal for the Scientific Study of Religion 35: 252- 64.

Leuba، J. H. [19161 1921. The belief in God and immortality. Chicago، IL: Open Court.

Mack، B. L. 1996. Who wrote the New Testament?: The making of the Christian myth San Francisco، CA: HarperSanFrancisco.

MacMullen، R. 1981. Paganism in the Roman Empire. New Haven، CT: Yale University Press.

Martin، D. 1965. Towards eliminating the concept of secularization. In Penguin survey of the social sciences، edited by J. Gould. Harmondsworth (UK): Pengiun Books..

-1978. A general dwory of secularization New York: Harper & Row.

-1991. The secularization issue: Prospect and retrospect. British Journal of Sociology 42: 465- 74.

Morris، C. 1993. Christian civilization (10501400-). In The Oxford history of Christianity، edited by J. McManners، 205- 42. Oxford: Oxford University Press.

Muller، F. M. 1878. Lectures on the origin and growth of religion London:

Longmans Green.

Murray، A. 1972. Piety and impiety in thirteenth-century Italy. Studies in Church History 8: 83- 106.

Mutlu، K. 1996. Examining religious beliefs among university students in Ankara. British Journal of Sociology 47: 353- 59.

Nelson، J. 1992. Shinto ritual: Managing chaos in contemporary Japan. Ethnos 57: 77- 104.

Obelkevich. J. 1979. Religion and the people، 800- 1700. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Redman، B. R. 1949. The portable Voltaire. New York: Penguin.

Roesdahl، E. 1980. The Scandinavians at home. In The Northern World، edited by D. M. Wilson، 145- 58. New York: Harry N. Abrams.

Sawyer، P. H. 1982. Kings and Vikings: Scandinavia and Europe، AD 7001100-. London: Methuen.

Sawyer، P.، and B. Sawyer. 1993. Medieval Scandinavia: From conversion to reformation، circa 800- 1500. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schneider، J. 1990. Spirits and the spirit of capitalism. In Religious orthodoxy and popular faith in European society، edited by E. Badone، 24- 53. Princeton، NJ: Princeton University Press.

Shepherd، W. R. 1980. Shepherd's historical adas، 9th ed. Totowa، NJ: Barnes & Noble.

Shiner، L. 1967. The concept of secularization in empirical research. Journal for the Scientific Study of Religion 6: 207- 20.

Smith، G. 1996. The unsecular city: The revival of religion in East London. In Rising in the East: The regeneration of East London، edited by T. Butler and M. Rustin. London: Lawrence and Wishart.

Smith، M. 1996. Religion in industrial society: Oldham and Saddleworth 1740 -1965. Oxford: Oxford University Press.

Sommerville، C. J. 1992. The secularization of early modem England. New York: Oxford University Press.

Stark، R. 1963. On the incompatibility of religion and science: A survey of American graduate students. Journalfor the Scientiflc Study of Religion 3: 3- 20..

-1981. Must all religions be supernatural?In The social impact of new religious movements، edited by B. Wilson، 159- 77. New York: Rose of Sharon Press..

-1985. From church-sect to religious economies. In The sacred in a secular age، edited by P. E. Hammond، 139- 49. Berkeley: University of California Press.

-1996a. The rise of Christianity: A sociologist reconsiders history. Princeton، NJ: Princeton University Press..

-1996 b. Why religious movements succeed or fail: A revised general model. Journal of Contemporary Religion 11: 133- 46..

-1998 a. Sociology، 7th ed. Belmont، CA: Wadsworth. *

-1998b. Explaining international variations in religiousness: The market model. Polis. Special Issue.

Stark، R.، B. D. Foster، C. Y. Glock، and H. E. Quinley. 1971. Wayward shepherds: Prejudice and the Protestant clergy. New York: Harper & Row.

Stark، R.، and L. R. lannaccone. 1993. Rational propositions about religious groups and movements. In Handbook of cults and sects in America، edited by D.

G. Bromley and J. K. Hadden، 24161-. Greenwich، CT: JAI Press..

-1994. A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe. Journal for the Scientific Study of Religion 33: 230- 52..

-1995. Truth? A reply to Bruce. Journal for the Scientific Study of Religion 34: 516- 19.

Stark، R.، L. R. lannaccone، and R. Finke. 1996. Religion، science، and rationality. Papers and proceedings of American Economic Review: 433- 437..

-1998. Rationality and the religious mind. Economic Inquiry 36: 373- 89.

Swatos، Jr. W. H. 1984. The relevance of religion: Iceland and secularization theory. Journal for the Scientific Study of Religion 23: 32- 43.

Swatos، Jr.، W. H.، and L. R. Gissurarson. 1997. Icelandic spiritualism: Mediumship and modernity in Iceland. New Brunswick، NJ: Transaction Publishers.

Tamney، J. B. 1979. Established religiosity in modern society: Islam in Indonesia. Sociological Analysis 40: 12535-.

-1980. Fasting and modernization. Journal for the Scientific Study of Religion 19: 129- 37.

-1992. The resilience of Christianity in the modem world Albany: State University of New York Press.

Tan، C. B. 1994. Chinese religion. In Religions sans Frontieres، edited by R. Cipriani، 257- 289. Rome: Dipartimento per L'Informazione e Editoria.

Thomas، K. 1971. Religion and the decline of magic New York: Scribner's.

Tomasson، R. F. 1980. Iceland. Minneapolis:University of Minnesota Press.

Tocqueville، A. de. 1956. Democracy in America. 2 vols. New York:Vintage.

Tschannen، 0. 1991. The secularization paradigm: A systematization. Journal for the Scientific Study of Religion 30: 395- 415.

Vauchez، A. 1997. The saint. In The medieval world، edited by J. L. Goff، 313 -45. London: Parkgate Books.

Voye، L.، and K. Dobbelaere. 1994. Roman Catholicism: Universalism at stake. In Religions sans frontires?، edited by R. Cipriani، 83113-. Rome: Dipartimento per LInformazione e Editoria.

Wallace، A. F. C. 1966. Religion: An anthropological view. New York: Random House.

Wilson، B. 1966. Religion in secular society. London: C. A. Watts..

-1968. Religion and the churches in contemporary America. In Religion in America، edited by W. G. McLoughlin and R. N. Bellah، 77- 84. Boston: Houghton Mifflin..

-1975. The debate over secularization: Religion، society، and faith. Encounter 45: 77- 84..

-1982. Religion in sociological perspective. Oxford: Oxford University Press.

Winter، M.، and C. Short. 1993. Believing and belonging: Religion and rural England. British Journal of Sociology 44: 635- 51.

Woolston، T. 1733. Works of Thomas Woolston. London: J. Roberts.

Yamane، D. 1997. Secularization on trial: In defense of a neosecularization paradigm. Journal for the Scientific Study of Religion 36: 109- 22.

دور الدين في الفضاء العموميّ
دراسة في تطوّر رؤية هابرماس الفلسفية

حسين غفّاري ـ معصومة بهرام[*][**]

تقوم هذه الدراسة المشتركة التي أنجزها الباحثان الإيرانيان حسين غفاري ومعصومة بهرام بإلقاء الضوء على دور الدين في الفضاء العمومي كما يراه الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس.

يدرس الباحثان تطوّر نظرة هابرماس إلى الدين من خلال عرض المبادئ والمباني الفلسفية التي تبنّاها خلال حياته الفكريّة في نسختيها الأولى واللاحقة. وأما الهدف الأساس الذي تبتغيه الدراسة فهو التحليل النقديّ لآراء هابرماس ونظريّاته حول دور الدين في الفضاء العموميّ، وذلك باعتماد منهجية تحليل المضمون والدراسة النقدية المقارنة لأفكاره.

المحرر

تنتمي الميول والاهتمامات الفكريّة لهابرماس إلى مجالات عدّة هي: الفلسفة، والاجتماع، واللاهوت، والسياسة، والأخلاق، والقانون، وعلم النفس، والألسنيّة، والهرمنيوطيقا، والأدب، والعلاقات. وقد أدّى اتّساع هذه الدائرة إلى اتّساع دائرة المهتمّين بفكره وآرائه، إلّا أنّ آراءه في الدين لم تنل حظّها من الاهتمام الذي يؤدّي إلى الكشف عنها وتوضيحها. على الرغم من أنّ هابرماس اهتمّ بالبحث في الدين من خلفيّة فلسفيّة، ونظر في نسختي فلسفته في الدين ودوره في الفضاء العموميّ، وقد كان على العموم خاضعًا في نظرته إلى الدين لآراء الفلسفة القاريّة

*ـ أستاذ الفلسفة في جامعة طهران.

**ـ باحثة في الفلسفة المعاصرة ـ جامعة طهران.

ـ ترجمة: محمد حسن زراقط.

ونظريّاتها، وبخاصّة مدرسة فرانكفورت، وذلك أنّ هذا التيّار الفلسفيّ يرى ضرورة البحث في الدين والموضوعات الدينيّة من خلفيّة فلسفيّة. يصرّح ماكس هوكهايمر في مقالة تحت عنوان «الألوهية والإلحاد» (theism and atheism) نُشِرت في كتاب "مدرسة فرانكفورت" أنّ جهود الإنسانيّة في سبيل الحفاظ على معنى المطلق من دون الله سوف تذهب سدًى. وأنّ الأعمال العظيمة سوف تخسر معناها حتّى لو كانت من قبيل السعي في سبيل الحفاظ على حياة إنسانٍ. وإنّ "موت الله" يعادل موت الحقيقة (Horkheimer، 2005: 221) وقد سعى هابرماس على هدي هذه الجملة في ميدان نقد العقلانية الأداتية في فلسفته وسعى إلى لفت الانتباه إليها. ويمكن من خلال التأمّل في تراث هابرماس اكتشاف أنّه حاول عقد شكلٍ من أشكال الحوار وتبادل الأفكار بين التيّارات المؤمنة والتيّارات العلمانيّة، وأعماله الفلسفية تشهد على أنّه بذل جهدًا في مجال الحوار بين الأديان والحضارات في عالم الحداثة من أجل لفت الأنظار إلى أهميّة الدين مع محاولة المنع من استغلال الدين في الحروب والعنف. يُضاف إلى هذا أنّ هابرماس في مقالته المعنونة بـ«الرد على منتقديّ» يرى «أنّه ليس من شأن الليبرالية ولا يتناسب مع أهدافها محاولة خنق أصوات المتديّنين، ما دامت الجماعات المتديّنة تؤدّي دورًا إيجابيًّا في المجتمع المدنيّ» (Hebrmas، 2013: 371). ولم يستطع التأمّل السطحيّ في فلسفة هابرماس وفكره بيان رؤاه ونظريّاته حول الدين. ولعل ذلك مرجعه إلى الطبيعة الانتزاعية والتقنيّة لكثير من كتاباته، ما يحول دون فهمها بطريقة صحيحة، وربّما كان مردّ ذلك إلى الموقف السلبيّ لتيّار الفلسفة التحليليّة من فكر الفلاسفة القاريّين.

ولمّا كان هابرماس قد صرف جزءًا من اهتمامه الفكريّ بالدين في «الفضاء العموميّ" (public sphere) نرى من المهم الإشارة إلى هذا المفهوم ولو على نحو الإجمال. يرى هابرماس أنّ الشبكة العصبية للمجال العامّ السياسيّ تتشكّل من المجامع الدينيّة، والجامعات، والجماعات المهنيّة والجمعية التطوّعيّة. والفضاء العموميّ هو فضاء رمزيٌّ يؤدّي دور الوسيط بين الدولة والمجتمع المدنيّ، وهو البيئة التي تسمح للطبقات والفئات الاجتماعيّة المتنوّعة بالبحث بطريقة حرّة وانتقاديّة في الأعمال التي تتعهّد الدولة بأدائها. وفي ظلّ هذه الظروف تعيد الدولة النظر في أعمالها على ضوء انتقادات المواطنين بهدف إصلاح سلوكها وسياساتها. وفي الواقع إنّ هذا السعي من هابرماس مستوحًى من هيجل الذي كان يسعى إلى عقلنة سلطة الدولة.

1ـ النسخة الأولى لفكر هابرماس حول دور الدين في الفضاء العموميّ

يتبنّى هابرماس في مقالة له بعنوان «حول الهويّة الاجتماعية» (on social identity) نشرها عام

1974 م. أنّ الدين ظاهرة اجتماعيّة ويُرجع قارئه في هذه المقالة مرّات عدّة إلى هيجل ليستشهد به مبيّنًا أنّ فلسفة هيجل صُمِّمت من أجل توضيح مسألة الهوية الجمعية (collective identity)، ولا يخفى على الخبير في فكر هابرماس أنّ مسألة الهويّة الجمعية هي واحدة من هموم هابرماس الفكريّة. وهو في هذه المقالة يعمل على تشريح المجتمع الذي فشل في نيل هويّته المناسبة أو الحقيقيّة وبحسب هيجل نال هويّة كاذبةً (a false identity). ويسعى هابرماس لتحليل المراحل المختلفة للتكامل الاجتماعيّ بالنظر إلى الهويّة الشخصية والجمعيّة؛ أي هو ينطلق في بحثه من الهويّة الإنسانيّة في المجتمعات البدائية (archaic society) عن طريق تصوّراتها الأسطوريّة للعالم، ومن خلال رموزها وأعمالها التي توحدت بعد ذلك مع الأديان التوحيديّة. ويعدّ هابرماس الهوية الفرديّة في المجتمع القديم معادلاً للهويّة الطبيعيّة الطفوليّة. وقد أعقبت هذه المرحلة مرحلة ظهور أشكال جديدة من الدوافع الدينيّة في قالب الأديان متعددة الآلهة، إذ أقام الإنسان في ظلّها علاقات مع الآلهة من خلال الشعائر والتعاليم. وبعد تلك المرحلة دخلت الإنسانيّة في مرحلة التكامل الاجماعيّ وظهرت الرؤى الكونية الدينية والميتافيزيقية في قالب الأديان التوحيديّة، ويرى هابرماس أنّ هذه الأديان تشتمل على عدد من الرموز والأعمال الشركية التي لها جذور في الأسطورة والسحر. وبناء عليه، فإنّ ما تتركه الأديان العالمية هو نظمٌ أخلاقيّة شاملةٌ (Habermas، 1974: 91-94). يقسّم هابرماس مسار تكامل الرؤى الكونيّة إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة الرؤى الكونية الأسطوريّة (the mythical worldview)، مرحلة الرؤى الكونية الدينيّة- الميتافيزيقيّة (the religious-metaphysical worldview)، مرحلة الرؤى الكونية الحداثويّة (The modern worldview). وهو يرى أنّ نظريّته في الحداثة تقع في مقابل الرؤى الكونية الأسطورية والدينية والميتافيزيقيّة، وذلك أنّه يرى أنّ الفكر الدينيّ فكرٌ أسطوريٌّ وميتافيزيقيّ يقع في الضفة المقابلة للعقلانيّة الحداثويّة.

وفي كتاب «أزمة المشروعيّة» (1976: 18)، وكتاب "العلاقات وتطوّر المجتمع (1979: 157) يرى هابرماس أنّ أوّل مرحلة من مراحل التصنيف الاجتماعي بدأت في العصر الحجريّ الحديث (neolithic) أو في المرحلة البدائيّة (primitive). وفي هذه الحقبة التاريخيّة كان نظام القرابة وبنية الأسرة يشبه المؤسسة التي تحفظ النظام الاجتماعي ووحدته. وتبعًا لهيجل يرى هابرماس (1979:104) أنّ التصوّرات الأسطورية استطاعت للمرّة الأولى بناء مجموعة من الاستعارات والرموز القادرة على ربط الظواهر الطبيعيّة والاجتماعية بعضها ببعضها الآخر وتحويل إحداها إلى الأخرى. وبناء عليه لم يكن متاحًا للرؤية الكونية الأسطوريّة أن تكون عقلانيّةً؛ وذلك لأنّ الرؤية الكونية الأسطوريّة تشتمل على تفسير خاصٍّ للعالم مجانبٍ للعقلانية ومخالف لها. (1984:51).

والخيار الوحيد لعقلنة الرؤية الكونية العثور على بديلٍ من الأسطورة وهذا البديل تلازمه المرونة التي تسمح بالنقد وتفتح الباب أمام الفكر النقديّ. في كتاب «أزمة المشروعيّة» يسمّي هابرماس المرحلة الدينيّة – الميتافيزيقيّة بالطبقية أو التصنيف الاجتماعي التقليدي، ويرى أنّه في هذه المرحلة تحقّق شكل الملكيّة من نظام إنتاج الثروة الاجتماعيّة وتوزيعها على أساس النظام الأسري إلى نظام آخر يقوم على ملكية أدوات الإنتاج. ولم تعد الأسرة من تلك المرحلة فصاعدًا النواة الأصيلة لكلّ نظامٍ وبدأت تنتقل المهام الأساسية لإدارة السلطة والرقابة إلى الدولة. ولاحقًا بدأت تظهر النظم القانونيّة التي هي بدورها تحتاج إلى تسويغ وتوجيه (Habermas، 1976: 18-19). وبالنظر إلى الدور الاجتماعيّ للدين أوكل هابرماس إليه ثلاثة مهامٍّ أساسيّة، هي: إنتاج الرؤية الكونيّة، وتقديم المعايير الأخلاقيّة، والمساعدة على تحمّل المصائب والفواجع التي تعصف بالإنسان في الدنيا. ولمّا كان هابرماس يرى أنّ المهمّة الأولى هي الوجه المشترك بين الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة والأسطوريّة، فهو يعتقد بوجوب إحلال الرؤية الكونية الحداثويّة محل النوعين من الرؤى الكونية وتسويغه لهذا الإحلال هو خصوصيّة العقلانيّة المتوافّرة في الحداثويّة... وأمّا في ما يرتبط بالمهمّة الثالثة فيرى هابرماس في كتابه «الفكر ما بعد الميتافيزيقي: المقالات الفلسفيّة أنّ الدين على الرغم من فقدانه تأثيره وفعاليّته في مقام إنتاج الرؤية الكونيّة من أجل إضفاء المعنى على حياة المؤمنين؛ فإنّه ما زال قادرًا إلى درجة كبيرة على مساعدة المؤمنين به في مقابل الحوادث المفاجئة، ولا يمكن حلول الفلسفة محلّه على هذا الصعيد. ولأجل هذا ما زال الفكر الميتافيزيقي قادرًا على التعايش مع الآداب والتقاليد الدينيّة. وبناء عليه، يصرّح هابرماس بأنّ «الفلسفة حتّى في نسختها المابعد ميتافيزيقيّة ليست قادرةً على الحلول محلّ الدين، ولا قادرة على هزيمته. وما زالت لغة الدين عصيّة على الخضوع للغة الفلسفة التشريحيّة، وما زالت لغة الدين تأبي الاستسلام للخطاب العقلانيّ الفلسفيّ.» (Habermas، 1992: 51).

ويقرّر هابرماس أن الحداثة انتهت مع روسو وكانط إلى أنّ مبدأ العقلانيّة هو الذي حلّ محلّ المبادئ الماديّة مثل الطبيعة أو غير الماديّة مثل الله في المسائل العمليّة (Habermas، 1979: 184-5). ويشرح هابرماس نظرته هذه ببيان خصائص العقلانية التي يتحدّث عنها، ويعدّ من هذه الخصائص مغادرة مركزيّة الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة، تجريد هذه الرؤى الكونية من سرّانيّتها وسحرها، وإعادة صياغة اللغة الدينيّة في مقام تعبيرها عن المقدّس بطريقة عقلانيّة. وربمّا نجد أصول هذا الأسلوب في التعامل مع الرؤى الكونية المشار إليها في نظريّة جان بياجه حول النموّ الفكري للطفل وانتقاله من التفكير المتمركز حول الذات إلى التفكير المتحرّر من

الذات (decentration). ومفهوم محوريّة الذات يعبّر عن عجز الطفل عن التفكيك بين ذاته والظواهر الواقعيّة الموجودة في الخارج. ولمّا كان هابرماس يرى أنّ المراحل الأسطوريّة والدينيّة – الميتافيزيقيّة ترجع إلى مرحلة الطفولة البشريّة، كان على الإنسانيّة مغادرة هذه المراحل ومقتضياتها في مرحلة الحداثة. ويجعل هابرماس (Habermas: 1984، 186-215) في نظريّته "الفعل التواصلي" من نزع السحر (disenchantment) عن الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة موضوعًا لبحثه ودراسته، ويشير هناك إلى ماكس فيبر الذي يقيم شكلاً من أشكال الفصل بين القيم والثقافة والعلم والأخلاق، ويرى أنّ هذا الفصل هو الأساس في فهم العقلانيّة الغربية. وهو (أي هابرماس) بدوره يرى أنّ هذا الفصل نتيجة تاريخ داخليّ؛ أي صيرورة الرؤى الدينيّة عقلانيّة. وكما فيبر يصرّح هابرماس بأنّ عجز الرؤى الكونية الأسطوريّة والدينيّة – الميتافيزيقيّة عن تفسير العلاقات بين الظواهر الطبيعيّة دفعت الإنسان الأوّليّ إلى الاعتقاد بأنّها من فعلِ خالق. ويقول (1987 :77-111) في مقام توضيح تفاصيل البنية العقلانيّة لعمليّة "إضفاء الطابع اللغويّ على المقدّس" (linguistification of the sacred) إنّ الأعمال الخاصّة التي كانت تجمع بين أفراد الجماعات البشريّة والتي كانت تأخذ شكل المراسم الدينيّة والتقاليد العباديّة، بدأت مع الحداثة تتنازل عن دورها للفعل التواصلي، وبدأت سلطة المقدّس تضعف لصالح سلطة المجتمع المكتسبة. ويستفيد هابرماس (1987: 87-9) من تحقيقات فيتجنشتاين وأبحاثه حول اللغة ويقترض منه ما يسمّيه عطلة اللغة أو دخولها في إجازة (language going on holiday) في المجتمعات الدينيّة، ويقصد من هذا المفهوم أنّ اللغة في المجتمعات الدينيّة بدأت تفقد مكانتها الخاصّة بها.

1--2 تقويم تحليلي للرؤى الكونية الأسطوريّة، الدينيّة – الميتافيزيقية والحداثويّة

في مقام نقد التصوّرات التي يثيرها هابرماس حول الدين يمكن إثارة النقاط الآتية:

يرفض هابرماس الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة، ولكنّه تبعًا لكانط يقبل الدين في حدود كونه صورة من صور الأخلاق الاجتماعيّة. ويقسّم كانط كما هو معلوم العقل إلى نظريّ وعمليّ، ويرى أنّ أساس العقل العمليّ هو الأخلاق القبليّة. وبناء على هذا التقسيم يُبنى الدين على أساس من الأخلاق ولكنّه يفقد فعاليّته في مجال العقل النظريّ والاستدلاليّ. وفي الحقيقة إنّ نظرة هابرماس إلى الدين هي نظرةٌ اختزاليّة (reductionist) لا تختلف كثيراً عن نظريّات غيره من المعاصرين له أو المتقدّمين عليه قليلاً من أمثال: كانط، وفرويد، ودوركهايم، وكارل ماركس، وجيمز جورج فريزر. والسمة المشتركة بين هذه النظريّات والآراء الاختزالية أنّها تأخذ في الاعتبار الأبعاد الاجتماعيّة من

الدين، وتغضّ الطرف بل تلغي جوهر الدين في حدّ ذاته.

ويتّفق هابرماس مع فريزر وتشارلز تايلور في أنّ الدين مجموعة من العقائد التي يضعها الناس من أجل تبيين ما يدور في أذهانهم وما يحيط بهم في الواقع الخارجيّ وشرحه. وبعبارة أخرى: إنّ الدين بحسب هذه النظريّات ما هو إلاّ نتيجة من نتائج التفكير البشريّ ووسيلة يستطيع الناس بوساطتها حلّ المشكلات التي تواجههم. وبناء على هذا التصوّر يكون السحر والأسطورة مرحلة أوّليّة من مراحل التفكير الدينيّ، والأديان الشركية وبعدها التوحيديّة مراحل أعلى من الدين وأشكال أكثر عقلانيّة له، ولكنّ الحداثة سوف تؤدّي إلى تخريب هذه الأشكال وهدمها. ومن البدهيّ بحسب هابرماس أن تكون الحداثة هي المرحلة الأكثر عقلانيّة؛ ولهذا كانت انقلابًا على جميع المظاهر الدينيّة. وثمّة نقاطٌ عدّة يمكن تسجيلها ضدّ هذه الأفكار والدعاوى: أوّلًا: إنّ المستندات التاريخيّة التي يمكن الدفاع بها عن آراء هابرماس في هذا المجال ضعيفة. وعلى حدّ قول دانيال بالس إنّ بعض العلماء يعتقد أنّ النظرة التوحيديّة التي تعدّ من المراحل العالية العقلانيّة في تاريخ الدين، كانت منتشرة بين جماعات بدائيّة وفي ثقافات ساذجة أكثر من انتشارها بين الجماعات المتطوّرة، ومن نماذج الفئات البدائية التي عرفت الديانة التوحيديّة جماعات الصيد وجمع الغذاء، ومن نماذج الجماعات الأكثر تطوّرًا الجماعات البشرية التي تعتمد على الزراعة وتربية المواشي (Pals، 1996: 47)؛ ثانيًا: يبدو أنّ هابرماس يشكّل قناعاته حول الدين بناءً على نظريّات المفكّرين السابقين عليه، ويبدو أنّه يثق أكثر من الحدّ اللازم ببعض النظريّات الفكريّة التي كانت سائدة في عصره من ذلك نظريّة اللاوعي عند فرويد، والنظريّة الاجتماعية عن دوركهايم، والمادية الماركسية، والعقل العمليّ عند كانط، وهذه الثقة المفرطة بهذه النظريّات مصادرةٌ غير مبرّرة بحسب معايير البحث العلميّ.

وقد عاين هابرماس كماركس التطبيق المحرّف لبعض المبادئ المسيحيّة عند كلٍّ من الكاثوليكية والبروتستانتية على حدّ سواء، وقد رأى في هذا التطبيق الخاطئ ترويجًا لاستسلام الفقراء والمظلومين ورضاهم بالواقع على الرغم من كلّ مساوئه وفداحته. وهذا التطبيق الخاطئ هو الذي جعل ماركس يرى في المسيحية دينًا يمجّد العبوديّة في العصور القديمة والقرون الوسطى، ويعظ بضرورة وجود الطبقة الحاكمة؛ ويسوّغ الظلم بأنّه عقوبة عادلة عن الخطيئة الأولى التي اقترفتها البشريّة، وبأنّه امتحانٌ إلهيٌّ للخلاص (Marx and Engels، 1975: 74). هذا ولكنّ الأديان الحقيقيّة كثيرًا ما جعلت من مواجهة الظلم والظالمين ومقارعة المستغلّين غايةً لها وشعارًا، وقد أثبتت كثير من التجارب الدينيّة نجاعتها في مواجهة هذا الظلم ورفعه عن كاهل المظلومين. ومهما

يكن من أمرٍ، ومع الاعتراف بوجود نقاط خللٍ كبيرةٍ في المنطلقات التي ينطلق منها هابرماس في نظراته إلى الدين، فإنّ النسخة الأحدث من طروحاته وتصوّراته حول الدين تستحقّ المزيد من البحث والتأمّل.

2ـ الآراء الأخيرة لهابرماس حول دور الدين في الفضاء العموميّ

خلاف ما تقدّم من تقويم لدور الدين في فكر هابرماس، فإنّ النظريّات المتأخّرة له في دور الدين في الفضاء العموميّ تكشف عن موقفٍ إيجابيّ من الدين ودوره. وهو يؤكّد أنّ الدين يعرض صورًا لحياة خالية من الشوائب وملهمةٍ في آنٍ. ويرغّب أتباعه، ويحرّضهم على أداء أفعالٍ مقبولةٍ ومفيدة. وفي عالم الحداثة الدين وحده هو الذي يقدر على مواجهة التشتّت وغيره من أشكال الخلل في المجتمع، وهو وحده الذي يمكن أن يفهمنا ما الحياة وكيف يجب أن تكون. وبعبارة أخرى: يوافق هابرماس على أنّ الإطار الذي يرسمه الدين للحياة الأفضل أكثر عمقًا بمراتب وأكثر تطوّرًا من الإطار الذي ترسمه النظريّة النقديّة أو نظريّة «الفعل التواصلي». ويعترف هابرماس في مقالة له نشرها عام 1988 أن مواقفه السابقة من الدين كانت مشوبة بالتسرّع. وبناء على هذا التطوّر في فكره لم يعد الدين يقبع في حواشي الحياة الاجتماعية والسياسيّة والثقافيّة وهوامشها. وهذا يفتح أبوابًا جديدة لفهم الدين ويعكس تحوّلاً في طريقة التعاطي معه. وباعترافه بالتفاته إلى إمكان وقوع الفلسفة في الأخطاء، ونتيجة لذلك اهتزاز مكانتها الاجتماعيّة، فإنّه يدعو الفلسفة إلى التعلّم من الدين، بدل محاولة الحلول محلّه: «إنّ الفلسفة لديها الكثير من الأدلّة والمسوغات التي تدعوها إلى التعلّم من التقاليد الدينيّة» (Habermas: 2008، 109). وقبل الدخول في عرض تفاصيل النسخة الأخيرة من مواقف هابرماس من الدين، من المناسب التمهيد لذلك بعرض سريع لمسار التحوّل الفكريّ عند هابرماس في ما يرتبط بالدين، لعلّ هذا التمهيد يسهم في توضيح أفكاره ورؤاه في هذا المجال.

2--1 التطوّر التاريخيّ في آراء هابرماس حول دور الدين في الفضاء العمومي

تسمح المصادر المدوّنة التي نشرها هابرماس بتحقيب اهتمامه بالقضايا الدينيّة وتحوّله الفكريّ في التعاطي مع الدين وفق ما يأتي:

1ـ ينشر هابرماس عام 1961 مقالة بعنوان: "المثالية الألمانيّة وأعلامها اليهود"، يكتفي فيها بعرض توثيقيّ للعلاقة بين الفلسفة والدين وتأثير أحدهما في الآخر من غير أن يصرّح بأيّ موقفٍ

من الدين، ما جعل هذه المقالة أشبه بسجلٍّ توثيقيّ يشبه الحوليّات التاريخيّة. هذا على الرغم من أنّه في كتبه المتعدّدة وخاصّة في مجلّدي كتابه "الفعل التواصليّ" المنشورين في عامي 1978 و1984، يميل إلى التفسير الماديّ، ويقسّم مراحل التطوّر الاجتماعيّ إلى ثلاث مراحل، ويميل إلى مرحلة الحداثة بالمقارنة مع المرحلة الأسطوريّة والدينيّة - الميتافيزيقيّة.

-2 وينشر هابرماس أيضًا مقالة أخرى عام 1988 بعنوان: "الاستعلاء من الداخل، الاستعلاء في هذا العالم"، وفي هذه المقالة يحمل تحذيرات هلموت بوكرت على محمل الجد، ويردّ على انتقاد موجّه إليه، ويعترف بالتسرّع في المواقف التي اتّخذت من الدين. ويرى أنّ اضمحلال الدين في عصر الحداثة يؤدّي إلى التحلّل من أيّ مسؤولية سوى في مقابل بعض المبادئ الأخلاقيّة العلمانيّة.

-3 ثمّ ينشر عام 1991 مقالة للدفاع عن ما كتبه آلفرد اشميدت حول هوركهايمر، بعنوان: «السعي للنجاة بدون التسليم لله سعي بلا طائل: تأمّلات في مقولة عن ماكس هوركهايمر».

4ـ وفي عام 1992 وفي كتابه "الفكر ما بعد الميتافيزيقي: مقالات فلسفية" يعالج هابرماس عددًا من المباحث ذات الطابع الدينيّ. ويستبعد هابرماس في هذا الكتاب قدرة الأوروبيّين على إدراك مفاهيم من قبيل: الأخلاق والحياة الأخلاقية والفردية والحرية والخلاص دون الالتفات إلى جوهر الدين، ويرى أنّ هذه المفاهيم أقرب إلى الشهود الأفلاطونيّ وربّما استوحاها الفكر الغربيّ من هذا المصدر (Habermas: 1992، 15).

5 ـ وفي عام 1997 نشر هابرماس كتابًا بعنوان: "السلطة المحرِّرة للرموز: مقالات فلسفيّة". ويخصّص هذا الكتاب للبحث في الآراء والنظريّات التي تدور حول الدين لبعض الفلاسفة.

6 ـ وعام 2001 يلقي محاضرة في مراسم جائزة السلام حول "الإيمان والعلم"، ثمّ أعاد تحريرها ونشرها في كتاب "مستقبل الطبيعة البشريّة".

7 ـ زار هابرماس عام 2002 إيران وبقي فيها مدّة أسبوع تقريبًا. والتقى في هذا الأسبوع عددًا غفيرًا من الأساتذة والمفكّرين والطلّاب. وفي 23-2-1381 ألقى محاضرة في لقاء مع أعضاء جمعية علماء الاجتماع الإيرانيّين وعدد من أساتذة الفلسفة في إيران تحدّث فيها عن التحوّل الدينيّ. كما ألقى في هذه الرحلة محاضرتين مهمّتين إحداهما بعنوان: "نهاية التمييز بداية المداراة"، والأخرى بعنوان: "التديّن في بيئة العلمنة"، وقد ألقيت المحاضرتان على الترتيب في جمعية الحكمة والفلسفة (أنجمن حكمت وفلسفه) في 22-2-1381، والآخرى في جامعة طهران بتاريخ 24-2-1381. وكان

له لقاء أخير مع عدد من المفكّرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع والعلوم السياسيّة.

8 ـ عام 2002 نشر هابرماس مجموعة من المقالات التي تعالج قضايا ترتبط بالدين والعلاقة بينه وبين العقل، في كتاب بعنوان: «الدين والعقلانيّة: مقالات حول العقل والله والحداثة.

9 ـ عام 2003 نشر كتابًا بعنوان: "الفلسفة في عصر الخوف والرعب"، وهو مجموعة من المقالات إحداها حوار أجراه بينه وبين بورادوري حول الأصولية والإرهاب.

10 ـ نشر هابرماس عام 2003 أيضًا كتابًا بعنوان: "مستقبل الطبيعة البشريّة" يحتوي على عدد من المقالات والمحاضرات أهمّها مقالة بعنوان: "الإيمان والعلم"، هي في الأصل المحاضرة التي ألقاها عام 2001 في احتفال جائزة السلام.

11 ـ ألقى هابرماس عام 2005 محاضرة عامّة بعنوان "الدين في الفضاء العمومي"، وذلك في مؤتمر جائزة هولبرغ. وفي هذه المحاضرة يتحدّث هابرماس عن إحياء الدين والتديّن في العالم بأسره.

12ـ عام 2006 نشر هابرماس مقالة في المجلة الأوروبيّة للفلسفة بعنوان: «الدين في الفضاء العمومي»، وقد أكّد فيها من جديد بعض الأفكار التي أثارها في محاضرته في جائزة هولبرغ وزادها بسطًا وتوسعةً.

13 ـ عام 2006 نشر كتابًا تُرجم من اللغة الألمانية إلى الإنجليزيّة بعنوان: "ديالكتيك العلمنة: في باب العقل والدين"، وتضمّن الكتاب حوارًا دار بينه وبين الكاردينال جوزف راتسينجر في مدينة ميونخ عام 2004.

14ـ عام 2008 نشر هابرماس كتابًا بعنوان: "الطبيعانية والدين" باللغة الإنجليزيّة، تضمّن بعض المطالب الجديدة مضافًا إلى مطالب قديمة نشرها أو ألقاها في مناسبات أخرى.

15ـ عام 2010 نشر كتابًا بعنوان: "الوعي بما هو مفقود: الإيمان والعقل في عصر ما بعد العلمانيّة" تضمّن مقالتين لهابرماس.

16ـ عام 2001 نشر هابرماس مقالة في كتاب "سلطة الدين في الفضاء العمومي" وكان عنوان مقالته "الشأن السياسيّ: المعنى العقلانيّ لتراث يمكن الشك فيه اسمه اللاهوت السياسيّ". وفي هذه المقالة يبيّن هابرماس أنّ كلود لفور استند إلى التمييز بين الشأن السياسيّ والسياسة ليلفتنا إلى أنّ كلّ أمّة تنسى منطلقاتها الدينيّة تُبتلى بوهم الخلود المحض.

17ـ عام 2013 نشر هابرماس مقالة بعنوان: «الردّ على منتقديّ» (reply to my critics)، وفي سياق ردّه على بعض الفلاسفة والمفكّرين الذين انتقدوه يبيّن ضرورة نقل مضامين اللاهوت إلى مجالات ثقافية غير دينيّة.

يكشف النظر في الموارد المذكورة أعلاه عن تحوّل في اهتمامات هابرماس وصيرورة الدين مركزًا من مراكز اهتمامه في هذه المرحلة من حياته، وما زال هذا التوجّه مستمرًّا. وفي تصنيف لهذا الاهتمام نجد أنّ اهتمام هابرماس بالدين والموضوعات الدينيّة بدأ توصيفيًّا ثم انتقل إلى النقد وأخيرًا بدأ يظهر منه التفهّم والدفاع.

ففي كلمته التي ألقاها في جامعة طهران في الرابع عشر من شهر مايو/ أيار عام 2002، بعنوان: «التديّن في سياق علمانيّ»، يتحدّث هابرماس عن نموذجين من العلمانية أحدهما استبدالي (replacement) والآخر مُصادريّ (expropriation) ويحكم بأنّ كلا النموذجين خاطئ وغير صحيح. النموذج الأوّل يُطلق على التوجّهات التي يُسعى فيها إلى استبدال الصور الدينيّة للحياة بمعادلات عقلانيّة. وأمّا النموذج الثاني فهو بعبارة صريحة ومبسّطة سرقة. وبعد تقديم هذين النموذجين في إيران نشر هابرماس كتابه المعنون بـ«مستقبل الطبيعة البشريّة»، يشرح فيه الأفكار المشار إليها على النحو الآتي:

بالنسبة إلى الصيغة الأولى تمّ استبدال طرق التفكير وأشكال الحياة الدينيّة بأشكال مناسبة عقلانيّة وهي أشكال أسمى بكلّ الأحوال؛ أمّا بالنسبة إلى الصيغة الثانية فإنّ أشكال الفكرة والحياة الحديثة قد تمّ رفع الاعتبار عنها باعتبارها ثروات تمّ تحصيلها بطريقة لا مشروعة. النموذج الأوّل هو نموذج كبت يؤوّل الحداثة بمعنى تفاؤليّ تجاه التقدّم، بوصفها حداثة متحرّرة من السحر؛ النموذج الثاني الذي يرفع من قيمة نزع الملكية يؤوّل الحداثة بمعنى النظريّة في الانحطاط؛ أي إنها حداثة لا تجذّر لها. تقترف كلّ من القراءة الأولى أو الثانية الخطأ نفسه؛ إذ تعتبران الحداثة بمنزلة لعبة بطرفين، فمن جانب أول هناك العلم والتقنية وقد تحرّرت القوى المنتجة من أغلالها بوساطة الرأسمالية، ومن جانب آخر الكنائس والقوى التي فيها تهدف إلى المحافظة. وهكذا نخضع لقواعد اللعبة الليبرالية التي تحبّذ القوى المحرّكة في الحداثة (Habermas: 2003/b، 104).

ويوصي هابرماس المواطنين العلمانيّين بأنّه لا يحقّ لهم إنكار حقّ المتديّنين على الإسهام في المناقشات العامّة بلغتهم الدينيّة وأداء حقوقهم في المواطنة بهذه الطريقة (Habermas: 2008، 113).

2-2- تقويم تحليلي للتوجّه الأخير لهابرماس نحو الدين

مارك بي لالوند واحد من الذين تصدّوا لنقد هابرماس وتحدّي طروحاته. وهو يدّعي أنّ النظرية النقدية عند هابرماس تعاني نقصاً في المعنى الأخلاقيّ البنّاء ولأجل هذا سعى هابرماس إلى سدّ هذه الثغرة بالاستعانة بالدين: «للمساعدة في تطوير مشاعر التضامن الذاتيّ ودعم العلاقات الإنسانيّة. وهذا من دون شكٍّ يقع على طرف النقيض من الحداثة الحدّية التي تُدافع عن نظريّة الفعل التواصلي والعقل. وهذا بدوره يكشف عن تحليل أداتيّ للدين في مقابل ضغوط ما بعد الحداثة» (Lalonde، 1999: 102). ويرى لالوند أنّ بعض مواقف هابرماس من القضايا الدينيّة ليست ضروريّة أو تعبّر عن علاقة قبيحة ومشكلة، وتعارض بالضرورة فروضه النظريّة. «أخيراً يقرّر هابرماس أن يقول إنّ اللاهوت لا يمكنه التعايش مع فكر ما بعد الحداثة، إلّا إذا تخلّى عن بنيته التحتية أي اللوغوس» (Lalonde، 2007: 53).

هذا ولكنّ التحليل المنصف لأفكار هابرماس يلزمنا بالتصديق بأنّ مواقفه من الدين تطوّرت من الموقف المعارض للدين بناء على خلفيّته الماركسية إلى موقف لا يدعو فيه إلى عدم إخراج الدين من دائرة العمل السياسي فحسب، بل إلى لزوم التعامل معه على أنّه أمرٌ واقعٌ في الفضاء العموميّ يجب القبول به. فهابرماس (a: 17/2006) كما في كلمته التي ألقاها في جائزة هولبرغ (2005: 13) يدّعي ويصرّح بأنّ "الفكر ما بعد الحداثويّ أعدّ نفسه ليتعلّم من الدين... وإنّ المطالب التي يقبلها العقل عن طريق الترجمة، ينبغي ألا تضرّ بالاعتقاد الدينيّ". ومهما يكن من أمر فإنّ ما هو مهمٌّ للدين في العصر الحاضر أنّ هابرماس في محاولته فهمَ الحقائق الدينيّة يريد أن يتحوّل الفضاء العمومي إلى فضاء مفتوح للعلمانيّ والمتديّن، وهذا في حدّ ذاته موقفٌ إيجابيّ ومهمٌّ من الدين. والمهمّ في التحوّل الذي حصل في فكر هابرماس هو كشفه عن الخطأ الذي وقعت فيه الحداثة وما بعدها في موقفهما من الدين. وبعبارة أخرى: يظهر من هابرماس اعتقاده أنّ الإنسان المعاصر لا يمكنه حلّ مشكلاته الحياتية بعيدًا عن الدين والمفاهيم الميتافيزيقيّة: "إنّ هذا العقل الحديث سوف يتعلّم فقط عندما يستطيع توضيح علاقته بالوعي الدينيّ المعاصر" (Habermas، 2010: 17).

وفي فكر هابرماس أربعة أنواع من الفهم حول الدين يمكن استنباطها من كلامه. التصوّر الأوّل للدين هو النظر إليه بوصفه مؤسسة تاريخية- اجتماعيّة (a historical-social institution) على صلة مباشرة بالحياة الاجتماعيّة. النوع الثاني من التصوّر للدين عنده هو النظر إليه بوصفه أداة للعمل النقديّ (an instrument of criticism) وموجبًا للتغيير والتحوّل في العلاقات الإنسانيّة،

كما ينظر إليه بما أداة تساعد الإنسان إلى جانب سائر الأدوات النقدية التي يمكنه بالاستعانة بها أن ينتقد محيطه وبيئته التي يعيش فيها. النوع الثالث من تصوّرات الدين عند هابرماس هو الاعتقاد بأنّ الدين هو رؤية كونية (a worldview)، وبحسب هابرماس "إنّ كلّ دين في الأصل هو رؤية كونيّة أو عقيدة شاملةٌ، ومعنى هذا أنّ الدين يدّعي القدرة على تحويل شكلٍ من الحياة إلى نظام عامٍّ" (Habermas: 2008، 111). والنوع الرابع من تصوّرات الدين عند هابرماس هو النظر إليه بوصفه لغة مشتركة (a common language) للتفاهم بين الأذهان. وفي هذا السياق يعتقد حسين علي نوذري أنّ هابرماس يعترف للدين بدورين مهمّين هما: -1 التدجين والترويض والتربية على الطاعة (domestication)؛ -2 عمليّات البحث عن المصلحة والمسالمة والتهدئة، بمعنى أنّ الدين يؤدّي دور إقناع الأفراد بالقيم الاجتماعيّة.

وربمّا يُظنّ بأنّ موقف هابرماس من الدين ليس فيه ما يلفت النظر إذ إنّه قدّم أفكاره في عصر ما بعد الحداثة الحافل بالمتناقضات. وبالتالي من الطبيعيّ في ظلّ هذه الظروف الثقافية والفكريّة أن يعمد هابرماس وغيره إلى البحث في الدين والقضايا الدينيّة ويتفهّم هو أو غيره وجود الدين ويتكيّف معه. غير أن التصوّر مجانبٌ للصواب؛ وذلك لأنّ موقف هابرماس من الدين له جذور في أعماق فكره وطروحاته النظريّة، وخاصّة فيما يرتبط بحضور الدين في الخطاب الثقافي للمجتمعات البشريّة. على الرغم من اقتضاءات الظروف والأوضاع مثل هذا الطرح. وفي الحقيقة ليس تحوّل موقف هابرماس من الدين تحيّنًا للفرصة أو مستندًا إلى ضعف في المبادئ الأخلاقيّة؛ بل خلاف ذلك تمامًا إذ إنّ آراءه الأخيرة في إعطاء دور للدين في الفضاء العموميّ وخطابه الثقافيّ، تكشف عن منطق خفيٍّ يكمن في فلسفته كلّها. ويمكن أن تكون لمواقف هابرماس الفكريّة آثار مفيدة وإيجابيّة للدين والمتديّنين، وخاصّة على صعيد إعادة الاهتمام البحثيّ النظريّ في الدين والقضايا الدينيّة، وخاصّة الأخلاقيّات الدينيّة. وقد سعى هابرماس لإثبات أنّ الدين يمكنه أن يؤدّي دورًا محوريًّا في التعاملات والمناقشات الاجتماعيّة. ولأجل هذا نرى أنّ آراءه الأخيرة في الدين مهمّة بالنسبة إلى المتخصّصين في اللاهوت، وبالفعل أبدى علماء اللاهوت اهتمامًا بآرائه ونظريّاته ولم يغفلوها في أبحاثهم ودراساتهم.

3ـ الخلاصة ونتائج البحث

حاولنا في هذه المقالة دراسة التطوّر الذي طرأ على نظرة هابرماس إلى الدين والقضايا الدينيّة وخاصّة دور الدين في الفضاء العموميّ، وعلى الرغم من أنّه لم يغفل الدين في دراساته وأبحاثه،

غير أنّه يمكن تحقيب مواقف هابرماس من الدين إلى حقبتين أساسيّتين هما: الحقبة الأولى التي كان ينطلق فيها في نظرته إلى الدين وغيره من زاوية التطوّر البشريّ، وفي هذه المرحلة كان هابرماس يقسّم مراحلة التطوّر الفكريّ الإنسانيّ إلى ثلاث مراحل، هي: -1 مرحلة الرؤى الكونية الأسطوريّة؛ -2 مرحلة الرؤى الكونيّة الدينيّة – الميتافيزيقية؛ -3 مرحلة الرؤة الكونية الحداثويّة. وفي هذه المرحلة كان يعتقد أنّ الأسطورة والدين ينبغي لهما التنازل عن مواقعهما للفلسفة والفعل التواصليّ في مسار تحديث المجتمعات الإنسانيّة. وفي مرحلة الرؤى الكونية الحداثويّة ينبغي عيش العالم بعقلانيّة وفي النتيجة ينبغي أن يتحوّل الدين والمقدّس إلى أمرٍ لغويّ. بينما في الحقبة الثانية من مسار هابرماس الفكريّ نجد أن هابرماس يعيد النظر في آرائه ونظريّاته السابقة ويعترف للدين بدورٍ رئيس في الفضاء العموميّ. ولا يمكن ردّ التحوّل الذي طرأ على رؤية هابرماس إلى الدين إلى التحوّلات التي طرأت على العالم الذي يعيش فيه. وبعبارة أخرى هذا التحوّل له جذور في الداخل ولا يستند إلى التطوّرات الخارجيّة فحسب. وربمّا يمكن الاعتراف بأثر التحوّلات الخارجيّة في تسريع هذا التحوّل الفكري عند هابرماس. ومهما يكن من أمرٍ فإنّه غادر مواقفه الأولى التي كانت تنظر إلى الدين وتدخّله في الفضاء العموميّ نظرة سلبيّةً. وبالنظر إلى أهميّة هابرماس وموقعه بين الفلاسفة والمفكّرين المعاصرين يتوقّع أن يترك تحوّله الفكريّ أثره على غيره من المفكّرين لمصلحة الدين، وعلى الأقلّ سوف يؤدّي إلى التخفيف من حدّة الموقف العلمانيّ المعادي للدين. وقد استطاع هابرماس تحقيق الربط العميق بين الدين والفضاء العموميّ، الأمر الذي ينبغي النظر إليه بإيجابيّة من زاوية دينيّة خاصّة حين تُقاس مواقفه الفكرية بمواقف غيره من العلمانيّين. فهو يرى أنّ الدين منشأ لكثير من القيم التي تتغيّاها الحداثة، مثل: العدالة، والمساواة، والسلام، والأمن، والسعادة البشريّة. وعليه لا يصحّ تصنيف موقفه من الدين بأنّه اختزاليٌّ أو تبسيطيٌّ. بل هو موقفٌ جادٌّ يمثّل تحدّيًا للنظريّات العلمانية المتطرّفة وللطبيعانيّة.

المصادر والمراجع:

Habermas، Jürgen. (1961) 'The German Idealism of the Jewish Philosophers'، In Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and Modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen (1974) 'On Social Identity'، Telos 19 (Spring)، pp. 91110-.

Habermas، Jürgen (1976) Legitimation Crisis، Translated by Thomas McCarthy، London: Heinemann Educational.

Habermas، Jürgen (1979) Communication and the Evolution of Society، Translated and with an Introduction by Thomas McCarthy، London: Heinemann.

Habermas، Jürgen (1984) The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society، Translated by Thomas McCarthy، Cambridge: Polity.

Habermas، Jürgen (1987) The Theory of Communicative Action II: Reason and the Rationalization of Society، Translated by Thomas McCarty، Cambridge: Polity.

Habermas، Jürgen (1988) 'Transcendence from Within، Transcendence in the Wold'، In Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and Modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen، (1991) 'To Seek to Salvage an Unconditional Meaning Without God is a Futile Undertaking: Reflections on a Remark of Max Horkheimer'،

In Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and Modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen (1992) Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays، Translated by William Mark Hohengarten، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (1997) The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2001) The Postnational Constellation: Political Essays، Translated، Edited and with an Introduction by Max Pensky، London: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2002a) Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen (2002b) 'Religiousness in a Secular Context'، Habermas's Lecture at Tehran University، Tehran: Scientific and Cultural Monthly Magazine 26 (May)، pp. 1719-.

Habermas، Jürgen (2003a) 'Fundamentalism and Terror'، In Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida، Chicago and London: University of Chicago Press.

Habermas، Jürgen (2003b) The Future of Human Nature، Oxford: Polity.

Habermas، Jürgen. (2005) 'Religion in the Public Sphere'، http://www.Holbergprisen. No/downloads/diverse/hp/hp-20052006/. Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar، 29 November، pp. 114-.

Habermas، Jürgen (2006a) 'Religion in the Public Sphere'، European Journal of Philosophy 14 (1)، pp. 125-.

Habermas، Jürgen And Ratzinger، J. (2006b) The Dialectics of Secularization:

On Reason and Religion، Edited with a Foreword by Florian Schuller، Translated by Brian McNeil، C. R. V. San Francisco: Ignatius Press.

Habermas، Jürgen، (2008) Between Naturalism and Religion، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2010) An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Past-Secular Age، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2011) 'The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology'، In The Power of Religion in the Public Sphere، Columbia: Columbia University Press.

Habermas، Jürgen (2013) 'Reply to My Critics'، In Habermas and Religion: Edited by Craig Calhoun، Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen، Cambridge: Polity Press، pp. 347- 390.

Horkheimer، Max (2005) 'Theism and Atheism'، In The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers، Edited by Eduardo Mendieta، New York and London: Routledge، pp. 213- 223.

Lalonde، Marc. Philippe (1999) Critical Theology and the Challenge of Jurgen Habermas: Toward a Critical Theory of Religious Insight، New York: Peter Lang.

Lalonde، Marc. Philippe (2007) From Critical Theology to a Critical Theory of Religious Insight، New York: Peter Lang.

Marx، Karl and Engels، Friedrich (1957) The Holy Family، or Critique of Critical Criticism: against Bruno Bauer and Company، Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Pals، Danil L. (1996) Seven Theories of Religion، New York: Oxford University Press.

العلمنة والليْئكة

أوجه التمايز بين مفهومين تاريخيين

جان بوبيرو Jean BAUBÉROT [*]

يلاحظ عالم الاجتماع الفرنسي جان بوبيرو في سياق تأصيله مفهومي العلمنة والليئكة بوصفهما فعلاً تاريخياً، أن علماء الاجتماع ناقشوا مفهوم «العلمنة» **sécularisation**، بمعناه الأعمّ ووجدوا أنه يعني فقدان الأهمّية الاجتماعية للدّين في بعض المجتمعات الحديثة. وقد أشار إلى أن هذه المجتمعات هي بالتحديد تلك التي تعمل وفق معايير العقلانية الأَدَويّة **instrumental** المرُتبطة بالعلوم والتقنيات. وهذا «الفقدان» مُرتبط برأيه بالتغييرات الاجتماعية الناجمة عن ديناميكية الرأسمالية الصناعية. وهكذا، فإنّ الموضع الأصلي للعلمنة، برأي بيتر بيرغر **Peter Berger** (في سنة 1967) كان الدائرة الاقتصادية، بخاصّة «القطاعات الاقتصادية المُختلفة التي لها مصدرها ضمن عمليات رأسمالية وصناعية».

المحرر

لقد أَنتَجَ المجتمعُ الصناعي الحديث قطاعاً يعمل وفق قواعد مُستقلّة عن الدين. وتدريجيّاً تعاظم فقدان أهمّية الدين وامتدَّ إلى قطاعات أخرى في المجتمع. إن هذه التحليلات استنَدَت غالباً إلى ماكس فيبر ومفهومه «فكّ سِحر العالم» التي نجدها بشكل خاصّ في كتابه الشهير

*ـ مؤرخ فرنسي وعالم اجتماع مختصّ بالأديان، ومؤسس علم اجتماع العلمانية، شغل منصب رئيس قسم التاريخ وعلم اجتماع العلمانية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. ألف عشرين كتاباً، من بينهم رواية تاريخية.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **secularisation et laïcisation**

ـ المصدر:

http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet7_011025-_.pdf

ـ ترجمة: عماد أيوب.

(الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية).

ضمن هذا المنظور، تُشير العلمنة sécularisation إلى عملية (غربية المُنطَلَق) تمُيّز الدين من الدلالات والأنشطة الاجتماعية الأخرى. عاشت المجتمعات غير العلمانية وفق أنظمة اجتماعية دينية استندت إلى علوم الكونيات وأثّرت في مُختلف الأنشطة الاجتماعية وفرضت إيقاعاً خاصّاً على الوقت الاجتماعي وحدّدت الفضاء الاجتماعي ووضعت شروطاً لطرق العيش داخل المجتمع. تحقّقت تدريجياً، وبدرجة مُتفاوتة، عمليات علمنة في الغرب ثمّ في مجتمعات أخرى، فيما كان الغربُ يفرض نوعاً من التحديث والعقلنة. لقد كان لبعض تصوّرات العلمنة تصوّر خَطّي وحتْمي وإوالي mécanisme للأمور، ويُدرك التطوّر المعاصر للدين في الحداثة كلعبةً حاصلها مُنعدم: فبقدر ما «تتقدّم» الحداثة «يتراجع» الدين أكثر. ضمن هذه الرؤية، إن انحطاط الدين، وفي النهاية زواله، يبدوان حتميّين.

لكن معظم علماء اجتماع الدين لم يتقاسَموا هذه النظرة إلى الأشياء. إن تناقص تأثير الدين في عمل المجتمعات لا يعني زوال الدين من الإدراك الفردي والجماعي وإنما نهاية جمْع التمثيلات الاجتماعية بوساطة الإشباع الديني. وعليه، أصبح الدين قطاعاً خاصّاً من الحياة في المجتمع، مُمتدّاً أو ضيّقاً، وارتبط أكثر فأكثر بثقافة الذاتية. فكريّاً، لم يُهيمِن اللاهوت على المعارف ولم يعدْ (كما في العصر الوسيط الأوروبي) تتويجاً للمعرفة، وأصبحتْ تدريجيّاً بعضُ المساعي الفلسفية ثم العلمية مُستقلّة. بصورة عامّة، اجتماعياً، لم نعدْ نصف العالم (بالمعنى الذي قصده بول ريكور بكلمتي «قصّة» و«سرديّة») على نحوٍ ديني. لحظة صدور كتاب (أصل الأنواع، 1859) صدم داروين أهل الفكر. اليوم، إن الهجوم «الخلقي الجديد» (نسبةً إلى نظرية الخلق الجديدة néo-créationnisme) («التصميم الذكي»)، حتى وإن حاول أن يأخذ في الاعتبار نظريات التطوّر، هو الذي يصدم نخبة المفُكّرين في المجتمعات الحديثة.

على الرغم من أن العلمنة sécularisation لم تكن تعني زوال الدين فإنها أحدثت تغييرات اجتماعية دينية. كان الدينُ يرى أن فضاءَه الاجتماعي يتناقص إلى حدّ ما واضطُرَّ إلى أن يأخذ في الاعتبار تطوّر المعارف والتقنيات. إن مفهوم «العلمنة الداخلية» يشرح محاولات التكيّف، مثل التحديث الكاثوليكي الذي نصَّ عليه المجمعُ الفاتيكاني الثاني. من جهتي، اقترحتُ مفهوم «العلمنة الدينية» لتسمية الوضعيات الاجتماعية التاريخية التي قوَّمَتْ فيها بعضُ التيّارات الدينية (الحركات البروتستانتية الأنكلوسكسونية مثلاً)، حرصاً على الأصالة الدينية، فصْل المسيحية عن

المجتمع الكلّي. شدَّد عدد من علماء الاجتماع، في سياق علماني، على تطوير سوق دينية تنافسية تتكاثر فيه حركات دينية جديدة في مقابل أديان تاريخية لم تعدْ في وضع احتكاري أو شبه احتكاري.

أُجريَت تلك التحليلات قبل كل شيء في بلدان غربية. لكنّ ذلك لم يكن يعني أنه لا توجَد في مكان آخَر عمليات علمنة وتحويل للدين لها صلة بعمليات تحديث أخرى. يجب بلا ريب أن نُبدي حَذراً مَعرفياً وأن لا ننسى أنه يوجَد تعدّد في أشكال الحداثة. لا يجب أن تُرَدّ الأشكالُ الجديدة للثقافات غير الغربية إلى وجوه مُحوَّلة المركز لِنموذج مُختلَق في الغرب. في بعض البلدان يمكن أن يكون هناك ترابط بين التصنيع وتعزيز التضامن المُشترك ذي البعد الديني. بيْدَ أن النموذج الغربي سيطَرَ تاريخيّاً وكان هناك بعض المُشابهات في المداخل المؤُدّية إلى هذه الحداثات.

وعليه، بحسب جان بيير برتون Jean Pierre Berthon، فإنّ التصنيع والتمدّن السريع في اليابان نهاية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين أنتجا عملية علمنة للمجتمع الياباني من خلال الإسهام في تحويل الشّنتو shintô: إن الإشارات إلى الصلة بالأرض (chi-en) ورسوخ البُنية لارتكازها الإقليمي تمدّدت تدريجيّاً. أصبح دينُ القرية «ديناً في المدينة». ظهرت أنواع جديدة من أبناء الرعيّة وطبقة دينية «عائمة» وجذبتهم الفضائل الخاصّة بالآلهة «الرائجة» (هياريغامي hayarigami) والروزنامات الملُوّنة لبعض أعياد الشّنتو أكثر مما جذبهم التعلّق القديم بمكان يعمل على توحيدهم كـ«أطفال الألوهية الوصِيّة» (أوجيكو ujiko).

ثمّة مشكلة أخرى: هل نحضر اليوم «إبطال العلمنة»؟ هذه هي وجهة النظر التي تبنّاها بشكل خاصّ بيتر بيرجيه Peter Berger الذي، انطلاقاً من الحركات الإسلامية والحركات الأصولية الأخرى، يعتبر أن بداية القرن الحادي والعشرين هي «دينية بغضب». سأعود إلى الموضوع لكن أَودّ أن أُشير على الفور إلى أن ذلك، برأيي، لا يتحدّث إلّا عن مفهوم واحد للعلمنة ليس بتطوّري للغاية ولا بخطّي linéaire (إنّ الحديث عن «إبطال العلمنة» désécularisation يعني ألا نُغيرّ النموذج). وبعدُ، فإنّ هناك تحليلات مثل تحليلات يوسف كرباج وإيمانويل تود تُبيّن، خلاف أطروحة بيرجيه، أن عملية العلمنة تعمل عملَها حالياً في بلدان ذات ثقافة إسلامية (ناتجة بشكل خاصّ من انخفاض الديمغرافية، ومن سلسلة تحوّلات تهمّ بشكل خاصّ تعليم الأمّيين، ومكانة المرأة). برأي هؤلاء، إن هجوم الحركات المتُطرّفة هو ردّ فعل على التغييرات الاجتماعية التي تقوم بها العلمنة. إننا نشهد «أزمة انتقال».

في المقابل، تبدو لي الانتقادات المتُكرّرة التي تلوم مفهومَ العلمنة على انتشاره المفُرط وتعدّد

معانيه، ووجهه الإجمالي المُلائم أحياناً لمزيج من المنظور الاجتماعي والخيارات الاعتقادية، تبدو لي مُبرّرة أكثر. برأيي، إذا غيّر بيتر بيرجيه رأيَه جذرياً في ما يتعلّق بصوابية مفهوم العلمنة، فَلِأنه على الأرجح بتحقيق معادلة بين العلمنة والعلمنة الداخلية، اعتقد بأن العصرانية modernisme الدينية (التي يتمسّك بها شخصيّاً) أصبحت الشكل المُهيمن اجتماعياً للديني. والحال أن الديني بإمكانه أيضاً أن يُعبرّ عن نوع من المقاومة للعلمنة، وأن يُحاول تشكيل أنواع من «المجتمعات المُضادّة». هذا ما حدَثَ في المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر عن طريق شكل من الكثلكة يُسمّيه المؤرّخون «الكثلكة المُتشدّدة» والتي تعارضت بشدّة مع بعض المساعي العلمية، ومع تطوّر الحريات الحديثة.

إذا كانت الدراسات المُستنِدة إلى العلمنة تنتسب إلى ماكس فيبر، فإن إيميل دوركايم يُحلّل التطوّر الاجتماعي-التاريخي للدين انطلاقاً من عملية لَيْئكة laïcisation بوساطتها تُصبح السلطة السياسية ومُختلف المؤُسّسات الاجتماعية مُستقلّةً عن الدين وتتزوّد بقوانين عمل خاصّة وتمثيلات خاصّة. والحال أنه، كما تُشير ميشلين ميلوت Micheline Milot "يُسلّط التحليل من وجهة نظر العلمنة وحدها بعضَ الضوء على الإعدادات البنيوية، لا سيما القانونية منها، التي تُقرّرها الدولة وموازين القوى بين الفئات الاجتماعية المشُاركة في اتّخاذ القرارات». أراد بعض علماء الاجتماع سدّ هذا النقص من خلال تأسيس اللَيْئكة laïcisation بوصفه بُعداً للعلمنة. وعليه، تمُيّز كاريل دوبلير «علمنة مُستترة» من «علمنة ظاهرة» التي قد تكون اللَيْئكة.

إن هذا التفريق على درجة عالية من الأهمّية. يأخذ دوبلار كمثال على العلمنة المستترة ظهور الساعة في الغرب ابتداءً من القرن الرابع عشر. «إن التطورات العلمية والصناعية والتجارية تتطلّب أنظمة أخرى لضبط الوقت غير النظام الذي تُوفّره أجراس الكنائس والأديرة التي تُنظّم مُتواليات الصلاة». إن اختراع الساعة «سمح بتحرير الوقت من العبء الديني وبذلك أتاح علمنته.» بعد مرور بضعة قرون، ومع ظهور السكّة الحديدية والطائرة ووسائل الإعلام انتظم الوقت «تبعاً لضرورات تكنولوجية واقتصادية (التوقيت الصيفي والتوقيت الشتوي) وهذا يُشكّل مثالاً عن العلمنة المُستترة لأن مثل هذه النتيجة لم تُبحَث طوعاً». وبالعكس، تظهر اللَيْئكة laïcisation لدى دوبلير وكأنها «عملية علمنة ظاهرة، أي مُدرِكة ومطلوبة. وتهدف هذه العلمنة عمْداً إلى تعزيز التمايز الوظيفي بين النظام الفرعي الديني وباقي الأنظمة الفرعية للمجتمع، مثل التعليم والطبّ والقانون، من خلال تأسيس بُنى قانونية تُكرّس استقلالية كل من هذه الأنظمة».

والتفريق بالغ الأهمّية لكن المسعى لا يصل إلى نهايته. إذا أردنا كذلك تشغيل مثلين-نموذجين مُختلفين، فلماذا الرغبة بالإبقاء على هذه الكلمة الواحدة من أجل ضمّ المثلين-النموذجين، بينما يُسلّط الكثيرُ من النقّاد الضوء على الأهمية الكبيرة لمفهوم العلمنة؟ ثمّة علماء اجتماع من القارتين الأميركيتين، من بينهم ميشلين ميلوت وروبرتو بلانكارت وفورتيناتو ماليماسي، وأنا واحد من هؤلاء يرون أنه لا مناصّ من التمييز بشكل واضح بين مفهوم العلمنة sécularisation ومفهوم الليْئكة laïcisation. في الواقع إن هكذا تفريق يسمح في وقتٍ واحد بالحصول على أفضل دقّة مفهومية وتوسيع المنظور.

أفضل دقة مفهومية: إن التمييز بين مفهومين يسمح، بطريقة نموذجية مثالية، بتطويق عمليتين يمكن أن تتداخلا لكنهما ليستا بالمنطق ذاته بالضرورة: تُشير العلمنة إلى العملية الاجتماعية والثقافية والرمزية التي ينحرف خلالها الدور الاجتماعي للدين بوصفه إطاراً معياريّاً ويتحوّل ويتحلّل ويتألّف من جديد. يمكن أن يبقى الدين مُثيراً للاهتمام بالنسبة للأفراد والجماعات وهو لا يفرِض معاييره على المجتمع. لقد جرى تخليص التمثيلات الاجتماعية المُسيطِرة من الإشباع الديني بوساطة اللعبة المُعقّدة للديناميكية الاجتماعية؛ لذا، وبصورة نزّاعة tendanciellement، تكون العلمنة فعلاً «مستترة» وهذه عموماً نتيجة «غير مرغوبٍ فيها» (برأي ماكس فيبر) للتغييرات الاجتماعية. تُشير الليْئكة laïcisation إلى عملية «تُدخِل في السياسي إقصاء مؤسّساتيّاً للدين في الضبْط العامّ للمجتمع، وبخاصّة في سياق تعدّدي» (ميشلين ميلوت). إن الوجه غير الديني لهذا الضبْط يُترجم بشكل خاصّ في تفكيك النظام القانوني الدولي (واليوم تفكيك الاتّفاقات الدولية) من جهة، وتفكيك المعايير الدينية من جهة أخرى. إن عملية الليئكة تُعيد تهيئة العلاقات بين الدولة والأديان وتعمل بصورة نموذجية-مثالية لاستقلال السلطة السياسية عن الدين واستقلال السلطة الدينية عن السياسي.

إنني هنا أستعيد عمْداً التفريق الفيبري بين «السلطة» pouvoir و«النفوذ» autorité. في الظروف التي جرت فيها الليْئكة، لم تكن القضية أن نمُيّز، كما كنا نفعل في العصر الأوروبي الوسيط، «سلطة زمنية» من «سلطة روحية». إن السلطة مع إمكان الإكراه التي تشتمل عليها تنتمي إلى النظام السياسي -وهنا نجد مشكلة المُواطنية والديمقراطية إلخ...

إن ضبْط الدين هو من شأن السلطة ويجب أن يستبطنه كل لاعب لكي يتمّ القبول به؛ إن تخصيص الدين بوساطة عملية الليْئكة laïcisation لا يعني بتاتاً زوال التعابير الدينية من الفضاء العامّ. إن

تخصيص الدين يعني أن قبول الدين أو رفضه متروك للخيار الخاصّ، أي الخيار الشخصي، دون أن يكون الدين موضوعاً للإكراه (أو التعزيز) الاجتماعي. هنا نجد مبدأ «حرية المعتقد» الذي أصبح قيمة في المجتمعات الحديثة. هكذا يُعرّف فورتيناتو ماليماسي اللَيْئكة laïcisation «في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية كما هي حال أغلب بلدان أميركا اللاتينية» بأنها «معبر ذو طابع تصادمي وغير خطّي، من مجتمع يُنظر فيه إلى الحقيقة الكاثوليكية على أنها قانون، إلى مجتمع تُقِرّ فيه حريةُ المعتقد بحقوقِه ويُعترَف بها».

بلا شكّ، أنا لا أدّعي أنني مُختصّ باليابان لكن يبدو لي أن «دولة الرموز» (Ritsuryô kokka) التي أُنشِئت في القرن الثامن تُقيم شبكة معادلات بين الوظائف الدينية والوظائف الإدارية النموذجية لـ«اللالَيْئكة» non-laïcisation. وعلى الرغم من أن آلان روشيه Alain Rocher ينتقد تطبيق فكرة اللَيْئكة على الحالة اليابانية فإنه يعترف بأن «الديني يبدو كلّي الوجود في التشجّر المُسمّى «ثمانية أقسام ومئة مكتب» التي تمُيّز النظام المُصينّ للرموز. لقد وُضِعت وزارة الآلهة (أو شعائر الشّنتو)، «جنجيكان» jingikan، في قمّة جهاز الدولة». من خلال الحديث عن تاريخ اللائيكية الفرنسية سنرى أن الصراعات حول اللَيْئكة laïcisation يمكن أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الهُوية الوطنية. ومن الجيّد ما يبدو لي إحدى الخصائص لمرحلة «إيدو» Edo إذ يُؤدّي إدراكُ التهديد بالسيطرة الأوروبية إلى حظرَ المسيحية ونشوء نظام انضمام قسري إلى المعابد البوذية. إن البوذية وهي تتعايش مع الشّنتو تحتكر إذن، تقريباً، الإدارة الدينية. عقب ثورة «ميجي» Meiji انطوت محاولة تعزيز الشّنتو، التي تميّزت من البوذية بوصفها دين الدولة، على ما يبدو لي، على نتائج متناقضة في ما يخصّ اللَيْئكة laïcisation. في الواقع تُوجَد الشّنتو مع المادّة 28 من دستور عام 1889 التي تنصّ على حرية المعتقد لليابانيين ضمن حدود النظام العامّ وواجباتهم تُجاه الأمبراطور. إن الرسالة الإمبراطورية القائلة بـ اللاألوهية ودستور عام 1946 اللذين فصلا الدين عن الدولة، أسّسا لائكية على الطريقة اليابانية.

أقف هنا عند الاعتبارات المغامرة لِأشير إلى أنه من خلال التفريق المفهومي بين العلمنة sécularisation واللَيْئكة laïcisation صار بوسعنا توسيع المنظور. إذا فُحِصَ عن اللَيْئكة بوصفها وجهاً للعلمنة فإنه سيتمّ دراسة المؤسّسة الدينية وحدها على نحو تجريبي في إطار هذا التمييز. من خلال منْح عملية اللَيْئكة الاستقلالية يمكننا أن نتفحّص العلاقة بين المؤسّسات والأخذ في الاعتبار بشكل أساسي دورَ السياسي والقانوني في هذا التمييز. إن مفهوم اللَيْئكة يُجبرنا على عدم الاكتفاء بحقل علم اجتماع الدين. تهتمّ دراسة عملية اللَيْئكة بالضرورة بالتحوّلات في مختلف

المؤسّسات، والطريقة التي تتفاعل بها بعضها تجاه بعض، وصلتها بالتحوّلات التي تطرأ على الدولة-الأمة والمجتمع. إن علم الاجتماع وتاريخ الدولة، والمؤسّسات الطبية والدراسية، والفلسفة السياسية، والعلوم السياسية والقانونية كلّها مَدْعُوّة إلى الاجتماع.

إذا كان مفهوم الليْئكة يصطدم بالحدود الفاصلة بين الفروع العلمية، فإنه يتّفق مع تجديد الاهتمام بالسلطتين السياسية والقانونية. كذلك فإن التقاطعات بين تاريخ الدين وتاريخ الطبّ أو التربية قد تكاثرت. بذلك، فرضَ الدينُ في أوروبا لأمد طويل بعضَ الحدود على الطبّ، لأن التحضير الجيّد للخلاص في الآخرة ظهر مُهماً أكثر من الشفاء، وإن عشوائيا جدّاً. في المذهب الكاثوليكي، على المرء أن يموت ومعه «الأسرار الأخيرة» وعلى الطبيب بالتالي أن يُنبّه المريض على اقتراب الأجل؛ ما يعني أنه يعترف بحدود قدرته على الشفاء. في القرن التاسع عشر، وبفضل بعض القوانين، انتظمَتْ المؤسّسة الطبية انتظاماً مستقلاً، وهيْمنت على الدين في الحالة الفرنسية بينما تحالفت معه في الحالة الإنكليزية، وقد أوضحتُ ذلك في أحد مؤلّفاتي. إن عملية الليْئكة laïcisation في فرنسا بدت مُهيمنةً في مقابل عملية العلمنة sécularisation، بينما جرى خلاف ذلك في إنكلترا. منذ أمدٍ بعيد انطوى العملُ الديني على التلقين، لكن إنشاء وزارة المعارف العامّة (بداية القرن التاسع عشر في بروسيا وسنة 1900 في أسبانيا) وتطوّر المدرسة الرسمية التي تُديرها وتُشرف عليها الدولة أو تَعهد إلى مستوى محليّ بالإشراف على سير العمل فيها، يُمثّلان عملية لَيْئكة مُتزايدة بدرجة مُتفاوتة، ومُرتبطة بنزاع أو تسوية مع المُؤسّسات الدينية. عموماً يبقى درس دين واحد لكنه لا يشمل الدروس الأخرى والذي جرى غالباً تجريد برنامجه من الطابع الطائفي في البلدان ذات الثقافة البروتستانتية وأُثبِتَ بوساطة الدولة لا بوساطة المُؤسّسة الدينية («المسيحية المُشتركة»). إن اللَيْئكة الكاملة تُؤدّي إلى حذْف هذا الدرس (أستراليا 1872، فرنسا 1882، اليابان 1946) أو الاستعاضة عنه بدرس عن الأديان (كيبيك، 2008).

لكن هذا التفريق النظري بين العلمنة والليْئكة مُتعلّق دائماً بمشكلة دلالية مُعقّدة نرى من الضروري التطرّق إليها؛ لأنها ترهن جزءاً من البحث، وفي الوقت نفسه تُسلّط الضوء على البناء الاجتماعي-التاريخي للآئكية. وهذه المشكلة هي: بشكل مفارق، إن ما قمتُ بنمذجته كعملية ليْئكة يستعيد معنىً قديماً، قانونياً وسياسياً، لِمصطلح «العلمنة»، الذي يختلف بشكل ملحوظ عن المعنى الاجتماعي الحالي لمفهوم «العلمنة». يُشير المعنى القديم إلى عبور مُلك في أوروبا، خاصّ بالمؤسّسة الكنسية، مجالَ الدولة والمِلك المدني. وهو يتلقّى سيامته السياسية من خلال النقاشات التي سبقت معاهدة «ويستفاليا» عام 1648. إن هذه المعاهدة التي هي محطة حاسِمة

من «سلام الأديان» (على حدّ تعبير ا. كريستين) تُسهم في انبثاق فضاء مستقلّ، حيث السياسي والقانوني هما المكان الذي تنبني فيه المصلحة العامّة التي لا يستطيع الدين تجسيدها. إننا هنا أمام عملية ليْئكة بالمعنى الذي فهمناه. في هذا السياق ينبني تفسير هوبز للدولة، وهو أن «لفيتان» Léviathan قادر على احتواء العنف الذي أنتجتْه الانقسامات الدينية.

لا نجد المَلَكية régalisme لدى الفيلسوف جون لوك في نهاية القرن السابع عشر والذي يمكن أن ننظر إليه على أنه المُنظّر الأول في موضوع فصْل الدين عن الدولة. يؤكّد لوك «الضرورة المطلقة» للتمييز بين «من ينظر إلى الحكومة المدنية، ومن ينتمي إلى الدين، وتعيين الحدود الصحيحة التي تفصل بين حقوق الفرد وحقوق الفرد الآخر. يرى لوك أن الدولة هي «مجتمع إنساني أُنشِئَ لغرض وحيد هو تأسيس مصالح الأفراد المدنية والحفاظ عليها». أما الكنيسة فهي مؤسّسة دينية تُشكّل «مجتمعاً من البشر ينضمّون بشكلٍ طوعي بعضهم إلى بعض من أجل خدمة الله بشكل عمومي» ولها الحقّ بإلقاء الحرم الكنسي شريطة أن يحتفظ المُسْتَبَعد «بجميع حقوق الإنسان والمُواطن». وترتبط الكنيسة بفئة الاتّحاد عند فيبر ويُنزَع عنها الطابع المؤسّسي إلى حدٍّ كبير. ويقع القانون الفرنسي المتُعلّق بفصْل الكنائس عن الدولة (1905) ضمن هذا المنطق كما سنرى. لكن النسب الرئيسي لـ «لوك» هو في الولايات المتُحدة. إذ يُعطي عدد من المُنظّرين الأميركيين للدولة العلمانية secular state، مثل القاضي د. ا. سميث وم. غالاندر ثلاثة مؤشّرات لتعريفها. أولاً، الحرية الدينية (حرية المعتقد وحرّية الاتّحاد لأهداف دينية، والتدخّل المحدود جداً للدولة فقط لأغراض تتعلّق بالصحة والأخلاق والنظام العام)؛ المُواطنية اللائيكية (حقوق وواجبات كل مواطن ليست مُرتبطة بالانتماء الديني). وأخيراً الفصل (إن شرعية الدولة تصدر من مصدر علماني: قَبول المحكومين، الدولة لا تُشجّع ولا تمُوّل أي دين). إن الدولة، ضمن هذه الرؤية، يمكن أن تكون علمانية secular بدرجة متفاوتة.

إننا نرى أن هذه الدنيوية secularism، وعلى الرغم من القرب الدلالي، تمُثّل منظوراً مختلفاً عن منظور مفهوم العلمنة sécularisation الاجتماعي. وتقترب كثيراً من التعريف الذي سنعيد الحديث عنه بخصوص اللائيكية الفرنسية، الذي أعطاه الفيلسوف فرديناند بويسّون للدولة اللائيكية «المُحايدة تُجاه كل الأديان والمُستقلّة عن كل رجال الدين» والتي توجَد فيها «حرية العبادة بأشكالها كافة» و«ممارسة الحقوق المدنية المكفولة خارج أي اعتقاد ديني». إن الفصْل الصوري غير مُدرج ويقترح عالِمُ الاجتماع «روبرتو بلانكارت» تعريف المستوى الأدنى حيث اللائيكية تنتج من عملية الليْئكة بوصفها «نظام تعايش يُبرهَن على مؤسّساته السياسية بشكل أساسي بواسطة السيادة الشعبية

لا بوساطة العناصر الدينية. إن هذا التعريف يُذكّر بأن أصل كلمة «لائكية» laïcité يأتي من اليونانية laos أي الشعب المُختلف عن رجال الدين، ويرتبط بفكرتين رئيستين هما: مبدأ السيادة الأفقي، وفكرة الفرد صاحب الحقوق. أخيراً يُشير التعريف إلى أن اللائيكية يمكن أن تكون بحالة توتّر مع الدولة نفسها: يُصرّ بلانكارت على «بقاء أشكال تقديس السلطة وإن تحت ترسيمات غير دينية بتاتاً» الأمر الذي يمكن أن يُثير صراعات «من أجل لَيْئكة اللائيكية».

ويمَيز كُتّاب اللغة الإنكليزية الدنيويةَ secularism التي هي منطق سياسي وقانوني ومؤسّسي، من العلَمنة secularization بالمعنى الخاصّ بالنظريات الاجتماعية للعلمنة، التي تعلّل السلوك والممارسات والإدراكات في المجتمعات الحديثة. حينئذ، أليس واضحاً أكثر في عالم تكون فيه للكلمات أصول لغوية متعدّدة التمييز بين العلمنة والليئكة، بالمعنى الفرنسي واللاتيني الأصلي، وعن نتيجتها التي هي اللائيكية laicity؟

لقد تنوّعت عمليات الليئكة laïcisation بحسب الدول ويمكن أن تنطويَ على تعرّجات. لكن من الممكن إبراز بعض البُنى العامّة. وهكذا، أدركت «إليزا كارديناس أيالا» Elisa Cardenas Ayala وجود ثلاث سمات مهمة ومشتركة في أميركا اللاتينية خلال القرن التاسع عشر في موضوع اللَيْئكة.

السّمة الأولى هي «تحديث الأسس القانونية للدولة». في بادئ الأمر أعطت الدولُ وضعاً دستورياً للدين، ومن ثم سعت برامج القوى السياسية الليبرالية إلى إزالته من دون أن تنجح دائماً بذلك.

السّمة الثانية هي النظرة السلبية لدى الأحزاب الليبرالية إلى ما يتعلّق بالسلطة السياسية والاقتصادية وحتى الروحية (لأن هذه اللَيْئكة كانت ضدّ رجال الدين) و«المحاولات الرامية إلى تفكيك المؤسّسات التي كانت تُعبّر تعبيراً ملموساً[عن هذه السلطة] باسم مبادئ الليبرالية».

أخيراً، السّمة الثالثة هي «إنشاء مؤسّسات الدولة، التي رافقها أيضاً التشريع المُجدِّد، بهدف النيابة عن الكنيسة الكاثوليكية في الوظائف الاجتماعية المهمة المتُعلّقة بتنظيم الأحداث الرئيسة في الحياة الفردية وإدراجها في المجتمع». نذكر على سبيل المثال لا الحصر إنشاء الدولة المدنية، وليْئكة المقابر والمؤسّسات الاستشفائية، مُحوّلةً المحبّة إلى إحسان، وإنشاء المدارس الرسمية... إلخ.

إن هذا البناء اللائكي بقِيَ هشّاً وتحقّقَ غالباً على نحوٍ استبدادي بل عنيف. إذا سمح قانونُ فصل الكنائس عن الدولة الذي أُقِرّ عام 1905 في فرنسا، كما سنرى، بتهدئة الصراعات السياسية-

الدينية فإن المحاولات الكاثوليكية في أميركا اللاتينية لإعادة الاستيلاء (والتي نجحت أحياناً) كانت عديدة، وأدّت في بعض الأحيان إلى حروب أهلية مثل «الحرب المسيحوية» التي وقعت في المكسيك في الثلاثينات. لقد دامت الصراعات.

والسبب؟ يبدو أن أحد العوامل الرئيسة التي تُفسّر ذلك هو أن اللّيْئكة اللاتينية-الأميركية في القرن التاسع عشر مُورِست في سياق علمنة ضعيفة. إن ملاءمة العوالم الدينية أثّرت بشكل كبير في الثقافة المُشتركة، لا سيما الثقافة الشعبية. طبعاً إن هذا التأكيد القوي جداً ربما يجب مخالفته. أصرّ روبرتو بلانكارت على وجود عقلية علمانية في شمال المكسيك لدى صغار مالكي الأراضي بشكل خاصّ. ويُشير بحقّ إلى أن اللّيْئكة ما كانت لتتمّ من غير حركة اجتماعية كانت المُحرّك لها. إن اللّيْئكة تتضمّن الوجود والفعل السياسي للاعبين الاجتماعيين العلمانيين بدرجة متفاوتة. لكن بحسب اتّساع العلمنة، ستتحقّق اللّيْئكة بصورةٍ مُغايرة.

إن التباين بين اللّيْئكة laïcisation والعلمنة sécularisation كان مُهمّاً أيضاً في تركيا إذ تأسّس نظام مُستقرّ للدولة اللائيكية وسيطر على الدين، وفُرِضت اللائيكية فيها على يد الجيش وطبقة اجتماعية متأوربة. يخضع هذا النظام حالياً لاختبار التناوب الديمقراطي مع وصول حزب العدالة والتنمية AKP إلى السلطة منذ بضعة أعوام، وهو حزب ديمقراطي إسلامي. بحسب اللائيكية التي ستنتج من هذا النظام، الذي هو بالأساس مستقرّ وديمقراطي، أو خلاف ذلك ستجري إعادة تطئيفه، فإن مستقبل اللائيكية في أرض المسلمين يمكن تغييره. وتحقّقتْ أيضاً ليْئكة استبدادية في إيران، وفق النموذج التركي جزئياً. لكن تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 1979 فرض إبطال اللّيْئكة délaïcisation. لكن، ويا للمفارقة، إن إيران اليوم هي، من غير شكّ، أكثر علمانية مما كانت عليه في عهد الشاه، وإن السلطة السياسية الدينية لا تُحافظ على نفسها إلا بطريقة استبدادية وغير ديمقراطية.

وهكذا، يمكننا أن نرى أن تمييز العلمنة من اللّيْئكة يسمح بإجراء تحليلات، بل تشخيصات لا تتحقّق عند استخدام مفهوم واحد بطريقة اختزالية. وإذا أخذنا في الاعتبار تحليلات «كرباج» و«تود»، فإن الحركات الإسلامية الراديكالية الحالية ليست، كما يعتقد بيرجيه، حركات تُنادي بـ«إبطال العلمنة» désécularisation بل هي حركات تُحاول قلْب عملية العلمنة عبر السعي إلى أن تَفرِض سياسياً، وبطريقة عنيفة، إلغاء عناصر اللائيكية التي جاء بها (بطريقةٍ استبدادية أيضاً في أغلب الأحيان) الاستعمار ثم تفكيك الاستعمار، لا سيّما القومية العربية. يمكن أن يكون لحركات

أخرى هدف مُماثل من خلال التدخّل في اللعبة السياسية والاستفادة من إخفاقات الحكومات التي تشكّلت عقب تفكيك الاستعمار. لكن، كما أشار بعضُ الباحثين (مثل أوليفييه روي Olivier Roy) فإن هذا الإدماج في اللعبة السياسية أجبرَ تلك الحركات على القبول بالتسويات.

وبعدُ، فإنّ العلمنة التي أصبحت مُسيطِرة في المجتمعات الحديثة تبدو أقلّ جاذبية. هناك أسباب عدّة تُساعِد على ذلك مثل الفصْل بين التقدّم العلمي والتقدّم التقني. بالفعل، إذا كان التقدّم العلمي سَمَحَ ويسمح دائماً بحدوث التقدّم التقني، فإنه الآن يُفسّره أيضاً. في بادئ الأمر، تدريجيّاً في القرن العشرين، جرى الفصْل بين تقدّم حربي سيّئ (أوشفيتز، هيروشيما) وتقدّم سلمي جيّد. إن النقاشات اليوم حول الطاقة النووية المدنية، والاحتباس الحراري، والاعتداءات على التنوّع البيولوجي، والأمراض المُكتسبة في المستشفيات، واستنفاد الموارد، المُرتبطة بتقدّم المعارف العلمية في هذه المجالات، كل هذه النقاشات تُبيّن أن التقدّم التقني المتواصل لأغراض سلمية يبدو هو أيضاً مُتناقضاً ويمكن أن تكون له نتائج غيرُ مرغوبٍ بها وغير مُنتجة. والحال أن، في اللحظة ذاتها، العولمة وامتزاج الشعوب يعنيان أن غالبية المجتمعات الحديثة أصبحت مُتعدّدة الثقافات ومُؤلّفة بالتالي من أشخاص تختلف درجة العلمنة في ما بينهم (خصوصاً على مستوى المهاجرين وأحفاد المُهاجرين). لذلك أراد بعضهم (كما في فرنسا وكيبيك على سبيل المثال) أن يفرض علمنة أكثر حزْماً بوساطة شكل استبدادي لِلاّئكية. وخلاف ذلك، يُحاول آخرون، مثل بعض الحركات الأصولية أو النزعة المُحافظة السياسية الدينية في الولايات المتّحدة الأميركية، استخدام عمليات فكّ سحر العلمنة لِصالح تقلّص اللائيكية وإعادة الحديث عن فصْل الدين عن الدولة. ويمكن أن تستند إعادة الحديث هذه إلى أيديولوجيا قومية قديمة كي تُعطي مُجدّداً بُعداً دينياً للهُوية الوطنية في مقابل العولمة و/أو الصعوبة الحالية للتخطيط لِمشروع سياسي يبني المستقبل. ويبدو لي أن بعض تصريحات الرئيس ساركوزي في فرنسا ومشروع إعادة إدخال علم الأساطير القومي في المنهج الدراسي الابتدائي في اليابان تذهب في هذا الاتجاه.

إن عمليات العلمنة والليْئكة ليست إذاً عمليات خطّية. فهي مرتبطة بعوامل مُعقّدة، ولا شكّ في أن التفسير الذي أعطيته يبقى ناقصاً لكنني أردتُ اقتراح طرق للتفكير والتحليل وإخضاعها للنقاش.

العلمانيّة الفرنسية والحجاب الإسلامي

تصدّع المنهج

طلال أسد Tala Asad [*]

في إطار مشروعه المعرفي الذي يبحث في العلاقة المعقدة والمتشابكة بين الإسلام والغرب يتناول المفكّر وعالم الأنثروبولوجيا طلال أسد جملة من الإشكاليات المتعلقة بما يُسمّى بقضية الحجاب الإسلامي في فرنسا وصياغته الرئيسة الواردة في تقرير لجنة ستاسي.

مقالته هذه ـ كما يشير هو نفسه ـ ، ليست جزءاً من الجدال المحتدم حول مسالك العلمانية الفرنسية، وبالتالي هي ليست على أيّ نحوٍ من الأنحاء محاولة لتقديم الحلول لما يُطلق عليه غالباً «بأزمة اللائيكية». أما الهدف المتواضع منها فهو فقط محاولة فهم بعض مفاهيم العلمانية الفرنسية وتطبيقاتها.

المحرر

في الفترة الأطول من عاميّ 2003 و2004، وبعد خطابٍ لوزير الداخلية آنذاك نيكولا ساركوزي في نيسان 2003، تأثّر الرأي العام الفرنسي بقضية «أغطيةً الرأس الإسلامية». هل ينبغي السماح للفتيات المسلمات بتغطية رؤوسهنّ في المدارس الرسمية؟ كان الرأي السائد هو أنّه لا ينبغي ذلك

---

*ـ أستاذٌ في الأنثروبولوجيا في جامعة مدينة نيويورك، وهو أنثروبولوجيٌ معروفٌ متخصص بالدين، وعلى وجه الخصوص الدين في الشرق الأوسط. ألّف عدداً من الكتب، من ضمنها «سلاسل النسب الدينية: الانضباط وبواعث القوة في المسيحية والإسلام» (1993) و«تشكيلات العلمانية: المسيحية والإسلام والحداثة» (2003).

ـ العنوان الأصلي للمقال: French Secularism and the "Islamic Veil Affair

نص مقتطف من كتاب بعنوان French Secularism and the Islamic Veil Affair1 :من تأليف Talal Asad

المصدر: http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12IAsad.pdf

ـ ترجمة: هبة ناصر الدين. مراجعة: إ. الموسوي.

على الإطلاق. لقد نُشرت كميةٌ وافرةٌ من المادة الجدلية حول هذا الموضوع في فرنسا وغيرها من الأماكن، ولم تكن هذه المرة الأولى التي يتمّ فيها مناقشة هذه القضية بشكلٍ علني، إلا أنّه في هذه المناسبة كانت النتيجة إصدار قانون يمنعُ إظهار الاختلافات الدينية في المدارس الرسمية.

لقد غدا الحجاب الذي ترتديه التلميذات المسلمات رمزاً للعديد من أبعاد الحياة الاجتماعية والدينية للمهاجرين المسلمين وأولادهم التي يُعارضها العلمانيّون. لقد تساءل الباحثون عن أسباب عدم اندماج المهاجرين المسلمين في المجتمع الفرنسي وبخاصة اندفاع العديد من شبابهم نحو «الإسلام الأصولي»، وهو اندفاعٌ يعزوه بعضُهم إلى العنصرية العامة والحرمان الاقتصادي بينما يراهُ آخرون نتيجةً لتلاعب دول الشرق الأوسط المحافِظة ومواقع الإنترنت الإسلامية التحريضية. لقد ناقش المفكرون إمكان دمج المسلمين المتديّنين في المجتمع العلماني الفرنسي وكيفيته إذا كان ذلك ممكناً. إنّ المشاعر التي أدّت إلى القانون الجديد هي مُلفتة للنظر وليس فقط من جانب الفرنسيين المسلمين. يبدو أنّ أغلبية المفكرين والسياسيين الفرنسيين -سواءً انتموا إلى اليمين أو اليسار- يشعرون أنّ الطابع العلماني للجمهورية يقع تحت تهديد أبعادٍ إسلاميةٍ يعتبرون أنّ الحجاب الإسلامي يرمزُ إليها.

أودّ الإشارة إلى أنّ الدولة العلمانية الفرنسية اليوم تلتزمُ إلى حدٍ ما بمبدأ «دين الحاكم دين رعيّته» على الرغم من أنّها تنفي أيَّ ولاءٍ ديني وتحكمُ مجتمعاً غير متديّن بشكلٍ كبير. برأيي، إنّ الإلتزام بدينٍ معيّن أو حظره ليس النقطة الأهم في هذا المبدأ، بل تنصيب قوةٍ مطلقةٍ وحيدة -أي الدولة ذات السيادة- مُستوحاة من مصدرٍ مجرّدٍ وحيد، وتُواجه مهمةً سياسية واحدة: الاهتمام الدنيوي بسكّانها بغض النظر عن اعتقاداتهم. كما أشار إميل دوركايم في كتاباته حول الدمج، فإنّ الدولة الآن تمُثّل عنصراً متعالياً ونيابياً كذلك، وكما أظهر هوبِز، يمُكن للدولة الآن تجسيد المبدأ المجرَّد للسيادة المستقلة عن جميع الجمهور السياسي سواءً أكانوا حُكّاماً أم محكومين، وبشكلٍ مستقل عن أي قوةٍ غيبيّة.

إنّ إحدى الطرق التي تُثير اهتمامي لدى النظر في هذه المسألة هي التالي: بما أنّ «الدين» يُوجِّه انتباه الرعايا إلى الاهتمامات المتعلقة بالآخرة، يتحتّم على قوة الدولة تحديد مكانها المناسب من أجل السلامة الدنيوية للسكّان الموجودين تحت عهدتها. (هذا لا يشمل ضمانة الحياة؛ تستطيع الدولة قتل رعاياها أو أن تدعهم يموتون بينما يمُنع أيّ أحدٍ آخر من هذا الحق. ولكنّه يشمل التشجيع على ثقافةٍ استهلاكيةٍ مُزدهرة.) المطلوب هو تحقيقُ صورةٍ من السلامة الدنيوية التي يمُكن

ملاحظتها في الحياة الاجتماعية وبالتالي الإيمان بها، ولكن ينبغي أيضاً الإجابة عن السؤال التالي: ما علامات وجود الدين؟ وعليه، تبدو اللائيكية مشابهة للعلمانيات الأخرى كتلك الموجودة على سبيل المثال في الولايات المتحدة حيث يوجد مجتمعٌ يُرحِّب بالاعتقاد والنشاط الديني وتجدُ الحكومة الفيدرالية الحاجة لتحديد الدِّين.

دلالة العلامات

بما أنّ الدين يحمل أهميةً أساسية للجمهورية الشعبية، فإنّ هذه الجمهورية تحتفظُ لنفسها بالسلطة النهائية في تحديد كون معاني الرموز المحدَّدة (أي الرموز التقليدية) «دينية». قد يعترضُ المرء بأنّ هذا الأمر ينطبق فقط على معاني العلامات في الأماكن العامة، ولكن بما أنّ التمييز القانوني بين الأماكن العامة والخاصة هو بنفسه من إنشاء الدولة، فإنّ نطاق «المكان العام» ومحتواه هو بشكلٍ أساسيٍ إحدى وظائف سُلطة الجمهورية.

وعليه، كانت النقاشات التي تمّ تقديمها في الإعلام حول قضية الحجاب الإسلامي مُنغرسةً في هذه السلطة. بالنسبة لي، لم تبدُ هذه النقاشات متعلقة بالتسامح تجاه المسلمين في مجتمعٍ متنوع دينياً ولا حتى بالفصل الحاد بين الدين والدولة. لقد كانت متعلقة أولاً وقبل كل شيء ببُنية الحريات السياسية التي يتمّ بناء الدولة عليها –أي علاقات التبعية والحصانة وإدراك الفرد شخصيتَه المحدّدة- وببُنية المشاعر التي تقع خلف هذه الحريات. لقد افترض الموقفُ المهيمن في هذا الجدال أنّه إذا حصل نزاعٌ بين المبادئ الدستورية، فإنّ حق الدولة في الدفاع عن هويتها يتفوّق على كل الحقوق الأخرى. لقد تمّ التعبير عن الهوية المنيعة للدولة عبر تلك الصور المحدَّدة بالاضافة إلى تلك التي تدلّ على الأفراد النظريين الذين تمُثّلهم والذين بدورهم عليهم إطاعتها بشكلٍ غير مشروط. اعتُبر الحجاب الإسلامي الذي ترتديه النساء المسلمات رمزاً دينياً يتعارضُ مع الهوية العلمانية للجمهورية الفرنسية.

تمثّلت النتيجة النهائية لهذه النقاشات حول الحجاب الإسلامي في الإعلام وغيره بتعيين الرئيس للجنة استقصائية مُكلّفة بتقديم التقرير حول مسألة العلمانية في المدارس. لقد ترّأس اللجنة الوزيرُ السابق برنار ستاسي وتمّ الاستماع إلى شهادات مجموعة كبيرة من الأفراد. في كانون الأول 2003، تمّ أخيراً تسليم التقرير إلى الرئيس مع التوصية بقانونٍ يمنع إظهار أيَّ «علامات دينية واضحة» في المدارس الرسمية، بما في ذلك الحجاب وقبعات الكيباه والصلبان الكبيرة التي تُلبس على العنق. من ناحيةٍ أخرى، تمّ السماح بارتداء ما حدّد التقرير بأنّها «علامات مُتحفِّظة»

كالميداليات والصلبان الصغيرة ونجمة داوود والخميسات أو المصاحف القرآنية الصغيرة. عبر إجراء هذه المساومات كلها، اتّضحت حاجة اللجنة للظهور بمظهرٍ عادل. في شباط 2004، قام المجلس الوطني رسمياً بسنّ القانون المطروح وذلك بالإجماع تقريباً. قام الشباب المسلمون ببعض المظاهرات كما حصل سابقاً حين قدّمت لجنة ستاسي توصيتها بشكلٍ رسمي، إلا أنّ عدد المتظاهرين في العلن كان قليلاً. لقد بدا أنّ معظم الفرنسيين المسلمين كانوا مستعدين لاتّباع القانون الجديد ولو كان بعضهم متردّداً.

سوف أبدأ بأمرٍ لم يتطرّق إليه تقرير ستاسي: وفقاً للمسلمين المعارضين للحظر لأسبابٍ إيمانية، فإنّ ارتداء الحجاب من قبل النساء في العلن هو تكليفٌ ديني ولكنّ ارتداء «العلامات المتحفِّظة» ليس كذلك. بالطبع، يوجد العديد من المسلمين من الرجال والنساء الذين يؤكدون أنّ ارتداء الحجاب ليس تكليفاً في الإسلام إلا أنّه من الصحيح من دون ريب أنّه حتى اللواتي يرتدينه يفعلن ذلك بدوافع عدّة. ولكن إذا كانت المحجبة تعتبرُ الحجاب واجباً يستلزمه دينها، وإذا كان يدفعها ضميرُها لارتدائه باعتبار أنّه طاعة، يُصبح الحجاب بذلك جزءاً لا يتجزّأ من شخصيتها. بالنسبة إليها، إنّه ليس علامة تهدف للتعبير عن شيء، بل يغدو جزءاً من التوجّه وأسلوباً في الوجود. ولكن في مقابل ذلك، ترى لجنة ستاسي أنّ الملبوسات كلها التي ذُكرت هي علامات وأنّها قابلة للإزالة أيضاً.

تعتبرُ لجنة ستاسي أنّ بعض العلامات لها دلالة «دينية» بمقتضى علاقتها المجازية مع أنظمة التمثيل الجماعي حيث ترمز مثلاً الكيباه لليهودية، والصليب للمسيحية، والحجاب للإسلام. وعليه، فإنّ ما تدلّ عليه علامةٌ محدَّدة هو سؤال رئيس. إنني أؤكد أنّه على الرغم من عدم تعريف تقرير ستاسي «الدين» في أي من المواضع، إلا أنّه يفترضُ وجود هكذا تعريف لأنّ الهيئة التأهيلية لمصطلح «علامات دينية» ترتكزُ على الهيئة الأساسية «للدين».

توجد نقطتان يمكن ملاحظتهما في هذه العلاقة. أولاً، بسبب وجود اختلاف بين المسلمين المتدينين المعاصرين حول إذا كان الحجاب لباساً واجباً إلهياً على المرأة فإنّ معناه «الديني» ينبغي أن يكون غير محدَّد بالنسبة لغير المسلمين. فقط من خلال رفض أحد التفاسير المتاحة («أنّ الحجاب لا علاقة له بتاتاً بالدين الحقيقي») لصالح تفسير آخر («الحجاب رمزٌ إسلامي») يُمكن للجنة ستاسي الإصرار على أنّ الحجاب علامة «دينية» واضحة. إنّ اختيار معنى هذه العلامة يُخوّل اللجنة الادّعاء بمخالفة «الحجاب الإسلامي» لمبدأ اللائيكية، وبما أنّ اللائيكية غير قابلة للتفاوض

ينبغي نزع الحجاب.

النقطة الثانية هي كالتالي: يتمّ التمييز بين العلامات «الدينية» الممنوعة في حرم المدرسة وفق بُعدها الجنسي، فالنساء يرتدين الحجاب، والرجال يلبسون الكيباه، بينما يرتدي الصليب كلٌّ من الجنسين. بالتأكيد، إنّ هدف هذا التطبيق بأكمله هو منع الحجاب الإسلامي والسبب الجزئي هو كونه «دينياً»، ولكن يُضاف أيضاً دلالته على «المركز الشرعي المتدنيّ للنساء في المجتمع الإسلامي» (دلالة علمانية). ولكنّ الفتيات اللواتي تعرّضن للمنع المدرسي هنّ فرنسيات ساكنات في فرنسا، فلذلك يخضعن للقانون الفرنسي وليس للشريعة. وبما أنّ القانون الفرنسي لم يعد يمُيِّز بين المواطنين على أُسُس الجنس أو الانتماء الديني، وبما أنّه لم يعد يسمح للرجل بمعاقبة زوجته لعصيانها بعد أن كان قد سمح بذلك حتى العام 1975، فإنّ هذه العلامة لا تدلّ على موقع حقيقي بل على موقعٍ وهمي، وبالتالي يكون الانتهاك وهمياً.

بشكلٍ مثالي، إنّ عملية الدلالة هي منطقيةٌ وواضحةٌ في آن، وهذه الخصائص بالذات هي التي تجعلها قابلة للنقد المنطقي. يُفترض أنّ علامةً محدَّدةً تدلُ على شيءٍ «ديني» واضح. ولكن ما يتمّ استبعاده في هذه الفرضية هو المملكة الكاملة للخطابات والتطبيقات المستمرة التي تُقدِّم معاني موثوقة. إنّ الدقة والثبات المنسوبَين لعلاقة الدلالة هما دائماً فعلٌ تعسفيٌ غالباً ما يكون زائفاً حينما يتعلّق الأمر باللغة المجسَّدة. بتعبير آخر، إنّ دلالة الحجاب هي ليست حقيقة تاريخية (التقليد الإسلامي المتطوّر) بل علامة أخرى («الدين الإسلامي» الثابت إلى الأبد) الذي -على الرغم من طابعه الزاخر- يُستخدم لإعطاء «الحجاب الإسلامي» معنى ثابتاً.

حين نفترض جدلاً أنّ بعض العلامات هي دينيةٌ في جوهرها، أين يمكن الانتفاع منها لإظهار المعتقد وكيف يمكن ذلك؟ استناداً إلى تقرير ستاسي، لا تُصرُّ العلمانية على حصر الدين في عزلة الضمير ومنعه من الظهور العلني. على النقيض من ذلك، يُصرّح التقرير أنّ التعبير الحر عن العلامات الدينية (الأشياء، الكلمات، الأصوات ذات المضمون «الديني») هي جزءٌ لا يتجزّأ من حرية الفرد. وهكذا، فإنّ هذا التعبير ليس مشروعاً فحسب بل ضرورياً لإدارة المناقشة العامة في الديمقراطية العلمانية –ما دام ممثلو الآراء الدينية المختلفة لا يحاولون السيطرة عليه. ولكنّ معنى «السيطرة» لدى التعامل مع الأقلية المحددة دينياً-والتي تمُارسُ نسبةٌ صغيرةٌ من تلك الأقلية تقليدها الديني بشكلٍ فعّال- ليس واضحاً تماماً.

من المثير للاهتمام أنّ تحديد المعاني من قبل اللجنة لم ينحصر بما هو مرئي. لقد شمل

محاولة فهم العمليات النفسية كالرغبة والإرادة. وعليه، قيل بأنّ إظهار العلامة من قِبل المرتدي لها يتضمّن إرادة الفاعل لإظهارها، وعليه أصبح هذا الأمر جزءاً من معنى الحجاب. كما أوضح أحدُ عناصر اللجنة لاحقاً، كان يُقصد من استخدام اللجنة مصطلحَ «الإظهار» توفير قاعدة الحقيقة التي تُفيد أنّ بعض الأفعال تُجسِّد «إرادة الإظهار». مثّلت الهوية الإسلامية للمحجَّبة أمراً مهماً بالنسبة لمعنى الحجاب لأنّه كان ينبغي دراسةُ إرادةِ إظهاره انطلاقاً من تلك الهوية. (انبثق بُعدٌ آخر لمعناه من الموازاة بين إرادة إظهار الحجاب و«الأصولية الإسلامية» أو «الإسلام السياسي»، وهما مصطلحان يتمّ استخدامهما بشكلٍ متبادل للدلالة على نطاقٍ من التصديقات المختلفة للإسلام العام). بشكلٍ متناقض، أدرك القانون الجمهوري طابعه العامٍ عبر هوية محدَّدة (نسائية مسلمة)، أي باطنية نفسيّة محدَّدة. ولكن الوجود المحض للبعد الباطني الذي يمُكن الوصول إليه من الخارج هو أمرٌ مناسب للعلمانية. إنّه يفتح المجال للتوقّع العام المتمثل بتهذيب النفوس الجمهورية في المدارس العامة. على كلِّ حال، لا تُرى «الإرادة» في حد ذاتها ولكنّ الحجاب الظاهر يُشيرُ إليها باعتبار أنّها إحدى مفاعيله.

تمّ تناول «الرغبة» بشكلٍ أكثر مثيرٍ للاهتمام. عبرّت اللجنة عن اهتمامها برغبات التلاميذ من خلال التمييز بين أولئك اللواتي لم يردْن فعلاً ارتداء الحجاب وأولئك اللواتي أردن ذلك. ليس من الواضح تماماً كيف فُهمت هذه «الرغبات الأصيلة» بالرغم من الإشارة إلى الضغط الذي يمُارسه الأهل والمجتمع التقليدي. يُفترضُ بأنّه قد تمّ تقديم بياناتٍ بهذا الشأن إلى اللجنة.

من الجدير بالذكر أنّ الاهتمام بالرغبات «الحقيقية» للتلاميذ انطبق فقط على الفتيات اللواتي يرتدين الحجاب، ولا يبدو أنّه تمّ التفكير بتحديد الرغبات «الحقيقية» للفتيات اللواتي لا يلبسن الحجاب. هل من الممكن أنّ بعضهنّ أردْن سراً ارتداء الحجاب ولكنهنّ كُنَّ يخجلن من ذلك بسبب ما يمُكن أن يفكّر به أو يقوله زملاؤهن الفرنسيون والناس في الشارع؟ أو هل من الممكن أنهنّ تردَّدْن لأسبابٍ أخرى؟ مهما كان، فإنّ المظهر الخارجي وحده في حالتهنّ كان كافياً للجنة: أي إنّ عدم ارتداء الحجاب يعني عدم وجود رغبة بارتدائه. بهذه الطريقة، لم يتمّ اكتشاف «الرغبة» بل تركيبها بشكلٍ سيميائي.

إنّ عدم التناسق في المعاني المحتملة للحجاب بوصفه علامة يبدو معقولاً إذا اعتُبِر أنّ اهتمام اللجنة ليس تدقيقاً في تفسير الأدلة بشكلٍ مجرد فحسب بل توجيهاً لنوعٍ محدَّدٍ من السلوك -وعليه نُلاحظ استخدام اللجنة الثنائيَّ البسيط «مجبور أو مختار» في تعريف الرغبة. المقصود هو أنّه

في الحياة الاعتيادية، تتجذر الرغبة بفعل شيءٍ بدلاً من أمرٍ آخر في الأعراف السائدة والولاءات والعادات التي اكتسبها الفرد عبر الوقت، بالاضافة إلى المخاوف وحالات المتعة التي يشعرُ بها لدى التفاعل مع المعشوق والأصدقاء والأقرباء والأساتذة وغيرهم من الشخصيات السلطوية. ولكن حين تكون «الرغبة» هدفاً للانضباط، يوجد خياران: إما ضرورة تحفيزها (بالتالي جعلها طبيعية) أو إحباطها (وبالتالي اعتبارها «خادعة»). لقد كانت اللجنة قطعاً تمُارسُ مشروعاً انضباطياً.

وعليه، اعتبرتْ اللجنة أنّها تُواجه خياراً صعباً بين شكلين من الحرية الفردية -رغبة الفتيات بارتداء الحجاب (وهنّ أقلية)، ورغبة أولئك اللواتي لم يُردْن ذلك. لقد قرّرت اللجنة منح الحرية للفئة الأخيرة على قاعدة الأغلبية. إنّ هذا القرار الديمقراطي ليس مُخالفاً للائكية إلا أنه يتعارض مع فكرة أنّ الحرية الدينية هي حقٌ ثابتٌ لكل مواطن- وهو ما يُعرب عنه «إعلانُ حقوق الإنسان» (وأي إعلان لحقوق الإنسان في يومنا الحالي). ولكن أظنُّ أنّ الأهم هو فصلُ الرغبة عن موضوعها (الحجاب) لكي تُصبح مُحايدة وقابلة للتعداد والجمع والمقارنة الرقمية. إنّ الرغبات في الأساس ليست «دينية» أو«لادينية» بل هي ببساطة حقائق اجتماعية نفسية.

لم أكن أشير فقط إلى أنّ المسؤولين الحكوميين يُقرّرون معنى العلامات الملبوسة، بل إنّهم يفعلون ذلك بمقتضى امتلاكهم الامتياز في التوصُّل إلى دافع المحجبة وإرادتها -أي إلى ذاتيتها- ويتمّ تسهيل هذا الأمر عبر اللجوء إلى نوعٍ محدَّد من السيميائيات. إلى هذا الحد، كانت اللجنة وسيلة لتشكيل المعاني عبر استخدام العلامات الداخلية (النفسية) أو الخارجية (الاجتماعية)، وقد سمحتْ بتحفيز بعض الرغبات والمشاعر على حساب غيرها. لقد سعتْ لجنةُ الاستقصاء الحكومية لإدخال الاهتمامات والالتزامات والمشاعر «الخاصة» تحت التدقيق «العام» من أجل تقييم صلاحيتها في الجمهورية العلمانية. إن المجال العام -وهو ضمانةٌ للديمقراطية الليبرالية- لا يمنح المواطنين مسافةً بعيدة من سلطة الدولة. إنّه الحقل الفعلي الذي يتمُّ فيه بسط تلك السلطة من أجل ضمانة التكوين السليم للرعايا.

منذ بداياتها، يبدو أنّ فكرة الجمهورية العلمانية انقسمتْ بين اتجاهين متعارضَين- الإصرار على انسحاب الدولة من جميع الأمور التي تمتُّ إلى الدين (وينبغي أن يشمل الإحجام حتى عن محاولة تعريف «العلامات الدينية»)، وبين مسؤولية الدولة في تكوين المواطنين العلمانيين (ولا أعني بذلك الأشخاص «غير المتدينين» بالضرورة). ينتهزُ تقرير ستاسي هذا التعارض الأساسي كفرصةٍ للتفسير الإبداعي، ويُصرِّح بأنّ مشكلة الأحكام القانونية السابقة المتعلقة بالحجاب تكمنُ في أنّ «القاضي

لم يظن أنّ لديه قوة الإعلان عن تفسير معنى العلامات الدينية. لقد شكّل هذا حدّاً جوهرياً لتدخّل القاضي. لقد كان الدخول في التفسير الذي يمنحه دينٌ ما لعلامةٍ أو لأخرى مستحيلاً بالنسبة إليه. بناءً على ذلك، لم يكن قادراً على إدراك أنّ ارتداء الحجاب من قبل بعض الشابات قد يعني التمييز بين الرجل والمرأة، وأنّ ذلك يتعارضُ بالطبع مع مبدأٍ أساسيٍ للجمهورية».

يتأسّف تقرير ستاسي من رفض القضاة في هذه الحالات الدخول إلى ميدان العلامات الدينية. إنّه يُريد من القانون أن يُصلح المعاني، وبالتالي يُوصي بتشريعٍ يُحقق ذلك. ولكن أولاً، عليه تشكيل العلامات الدينية التي يُمكن فهم معانيها وفق القواعد الموضوعية لأنّ ما تُطلق عليه اللجنة «علامة» هو لا شيء في حد ذاته. إنّ «العلامات الدينية» هي جزءٌ من اللعبة التي تلعبها الجمهورية العلمانية. بشكلٍ أدق، من خلال تلك اللعبة يتم تحقيق الوجود المجرَّد المسمَّى بالدولة المعاصرة.

قد يُشير الفرد إلى أنّ لجنة ستاسي تعتبر أنّ الحجاب الذي ترتديه الفتيات المسلمات هو أكثر من علامة. إنّه أيقونة بمعنى أنّه لا يؤدي إلى الدلالة فحسب بل إلى الاستحضار. ما يتمّ استحضاره هو ليس غطاء الرأس بل «الحجاب الإسلامي». باعتبار أنّه أكثر من صورة، فإنّ الحجاب أمر تخيّلي- اختلافٌ محجوبٌ ينتظر الكشف والإبراز تحت ضوء المنطق وجعْله محايداً.

التعامل مع حالات الاستثناء

يبرزُ سؤالٌ حول وجود أي مكان للحقوق المتعلقة بالمجموعات الدينية في اللائيكية. الجواب هو حتماً بالإيجاب على الرغم من أنّ هذه المجموعات غالباً ما تُعتبر استثناءات. لعلّ من أكثرها لفتاً للنظر المدارس المسيحية واليهودية، وهي مؤسسات خاصة «متعاقدة» مع الحكومة وتُقدّم لها الدولة العلمانية الكثير من المساعدات المالية. في هذه المدارس الدينية المدعومة من قِبل الدولة حيث يُمكن بالاضافة إلى أمورٍ أخرى إظهار الصلبان وقبعات الكيباه، وحيث يتم تدريس النصوص الدينية بشكلٍ منهجي، ألا يكبر التلاميذ بالرغم من ذلك ليصبحوا مواطنين فرنسيين جيدين؟ ما مدى أهمية هذا القطاع التعليمي؟ استناداً إلى أحدث الإحصائيات الحكومية، فإنّ أكثر بقليل من 20 بالمئة من جميع الطلاّب الثانويين هم مسجّلون في المدارس الدينية. (بالمناسبة، حتى في المدارس الرسمية حيث تمُنع اليوم «العلامات الدينية المتباهية»، يتمُّ تحضير أطعمة منفصلة للتلاميذ المسلمين واليهود الذين يودّون اتّباع أحكام دينهم الغذائية).

توجد استثناءات إضافية تُعزِّز تعلّق الأفراد بالطوائف الدينية: تقوم الدولة بتأمين وجود الكهنة في الجيش والجامعات والمدارس والسجون والمستشفيات وتدفع لهم. يُسمح إجراء مراسم الجنازة

اليهودية والمسلمة في المقابر بالرغم من أنّ الدولة هي التي تمتلكها جميعاً وتديرها. وفقاً لقانون عام 1987، تنتفع الهبات الممنوحة إلى الجمعيات الدينية من التيسير الضريبي تماماً كالجمعيات الأخرى التي تُقدِّم خدماتٍ عامة. يعترفُ تقرير ستاسي بهذه الاستثناءات الطارئة على مبدأ الدولة المتمثل بالحيادية المطلقة إلا أنّه يعتبرُ أنّها «تعديلات معقولة» تسمحُ لكل فردٍ بتطبيق حريّته الدينية.

وعليه، تتمتّع كلُّ هذه الاستثناءات بوجودٍ سياسي-تشريعي في البنية العلمانية للجمهورية الفرنسية. ينتمي العديد من المواطنين إلى هذه المنظّمات سواءً كانوا من رجال الدين أو من العامة، ويُصيغ هذا الانتماء أحاسيسهم بشكلٍ جزئي. هل تبلغُ هذه المجموعات «الجماعانية»؟ إنّ هذا المصطلح هو أقل أهميةً من الحقيقة التي تُفيد تشكُّل فرنسا من التنوّع في المجموعات التي تقطنُ في المجال العام الفاصل بين الحياة الخاصة والدولة. وبما أنّ هذه المجموعات تمُارس قوة متفاوتة في تشكيل السياسة العامة، فإنّ ادّعاء الدولة بالحياد السياسي تجاه كل المجموعات «الدينية» هو محل إشكال.

لقد أدركت لجنة ستاسي الاستثناءات الكامنة في القاعدة العامة للائكية، وقامت بتوضيحها من خلال تمييز مبدأ العلمانية التأسيسي (أنّ الجمهورية الشعبية تحترم المعتقدات كلها) من الواجبات القانونية المتعددة التي تصدر من هذا المبدأ ولكن تبدو أحياناً متعارضة معه. تُشير اللجنة في تقريرها إلى أنّ النظام الشرعي ليس وحدةً مُتراصّة على الإطلاق؛ بل إنّه في الوقت نفسه مُوزَّع في مصادر قانونية متعددة ومُتنوّعٌ في أشكاله المختلفة في أرجاء فرنسا الأم وأقاليمها ما وراء البحار. إنّ المصادر المنتشرة والأشكال المختلفة من العلمانية الفرنسية تعني أنّ على الجمهورية التعاطي بشكلٍ مستمر مع الاستثناءات. أودّ الإشارة إلى أنّ تطبيق القوة في حد ذاته من أجل تحديد الاستثناء والتعامل معه هو ما يُصنّف الاختلافات في الوحدة ويقومُ بالتأكيد على السلطة الجمهورية. وعليه، يمكن اعتبار أنّ منع الحجاب بوصفه علامة هو تطبيقٌ للسلطة السيادية ومحاولةٌ من قِبل دولة مركزية للسيطرة على المجال العام باعتبار أنّه مجال العلامات المحدَّدة.

أودُّ التأكيد على أنّ اهتمامي لا ينصبُّ على المجادلة بأنّ فرنسا علمانية بطريقة غير مناسبة أو أنّها عديمة التسامح. لا ينبغي إنكار أي ادّعاء تقوم به علمانيةٌ موجودةٌ بالفعل على علمانيتها فقط لأنها لا تتطابق مع نموذجٍ مثالي. إنّ الأشكال المتنوّعة من التاريخ الديني المحفوظ والتهديد والفرصة السياسية المتصوّرة تحدِّد المشاعر التي تدعم المواطنة العلمانية والانتماء الوطني في الدولة المعاصرة. إنّ هذه المشاعر ليست ثابتة على الدوام، ونادراً ما تكون خالية من التناقضات، وتكون هشّة في بعض الأحيان إلا أنّها تؤدي نوعياً إلى أشكالٍ مختلفة من العلمانية. أظنّ أنّ

المهدَّد بالخطر هنا ليس تقبُّل الاختلاف بل السيادة التي تُعيِّن الاستثناءات وتسوّغها ونوعية المساحات التي تحدِّد العلمانية أنّها عامّة. بالنسبة لي، تبدو «أزمة اللائيكية» مزروعةً بشكلٍ فريد في النزاع السياسي الدائر حول نموذجين مثاليّين لمستقبل فرنسا، وهو انقسامٌ يفصل بين حزب اليسار واليمين: دولة مركزية ومسيطرة للغاية في مقابل دولة لامركزية ومتضائلة وتبدو الحاجة لتطبيق السيادة في كلٍّ منهما أمراً مُسلَّماً جدلاً. لقد أصبح هذا النزاع بطريقةٍ ما مقترناً بتعريف الدولة المبدئيّ للدين وحدوده «العامة» في سبيل تحقيق «مجتمعٍ عاطفي».

الذوات العاطفية

إنّ سياسات العلمانية مفعمة بالعاطفة وتتساءل عن فكرة الحيادية في حد ذاتها. يتداخل الشعور بالذنب، الازدراء، الخوف، الاستياء، الغضب الشريف، الحساب المحتال، الفخر، القلق، والرحمة جميعها بشكلٍ غامض في الذاكرة الجماعية للجمهورية العلمانية وتُحرّك المواقف تجاه مواطنيها المحدَّدين دينياً أو أخلاقياً. إنّ اللائيكية ليست غافلة عن المجموعات المحدَّدة دينياً في المجال العام. إنها ترتاب تجاه البعض: (المسلمين) بسبب ما تتخيل أنّهم يقومون به، وتستحي من آخرين (اليهود) بسبب معاناتهم على يد الفرنسيين. إنّ الرغبة في وضع بعض المجموعات تحت المراقبة مع التعويض لغيرها -وبالتالي التصالح «الشريف» مع الماضي وإعادة تأكيد فرنسا بوصفها دولة مُتجدِّدة- هي مشاعر تُحافظ على نزاهة الجمهورية الشعبية وتخدمُ في تعتيم عقلانية التواصل ووضوح العلامات التي تفترضها لجنة ستاسي بشكلٍ صريح.

إنّ جميع الدول المعاصرة، حتى تلك الملتزمة بترويج «التسامح»، هي مبنيةٌ على مواريث عاطفية معقَّدة تحدِّد العلاقات بين مواطنيها. في فرنسا، يتمثل أحد هذه المواريث بصورة الإسلام والعداء تجاهه بينما يتمثّل آخر بصورة اليهودية والكراهية تجاهها (حتى مدة قريبة). لردحٍ من الزمن، وبالنسبة لكثيرين، كان اليهود هم «الآخَر في الداخل». في تعديلٍ تاريخيٍ معقَّد، تم إضفاء هذه المنزلة الآن على المسلمين بدلاً من ذلك.

وعليه، قد يتساءل المرء إذا كانت قضية الحجاب غير ناجمة عن استبدال مخاوف المجتمع تجاه مأزقه السياسي الخاص غير المؤكَّد أو انحداره الاقتصادي والفكري. في استعراضٍ ظريف وثاقب لتقرير ستاسي، ادّعى مؤخراً الأنثروبولوجي الفرنسي إمانويل تيراي أنّ هذه هي الطريقة التي ينبغي فهم قضية الحجاب وفقها- كمثالٍ على «الهستيريا السياسية» حيث يحصل القمع والاستبدال الرمزي من أجل تعتيم الحقائق المادية. يُشير تيراي إلى أنّه لدى مناقشة «التهديد الموجّه إلى عمل الخدمات الاجتماعية»، لا يُشير تقرير ستاسي على الإطلاق إلى التمويل

الناقص ولكنّه يُركز بدلاً من ذلك على الصعوبات البسيطة التي تنتج حين يقوم بعض المسلمين بمطالباتٍ «دينية» في المدارس والمستشفيات أو السجون. بالطبع، إنّ هذه هي اللائيكية على وجه الدقة. إنّ اهتمامها الرئيس هو القيم المتعالية (كحيادية الدولة، فصل «الدين» عن السياسة، «قُدسية» الميثاق الجمهوري،...) وليس الأمور المادية في جوهرها (كتوزيع المصادر، ليونة المنظمات،...). أليس هذا هو السبب الذي يبدو المدافعون الأقوياء عن اللائيكية غير مستعدِّين لاستكشاف العلاقات المعقَّدة بين هذين الاثنين؟

إنّ التنافر (وحتى العداء) المثار في هذه القضية هو بكل بساطة جزء ممّا يعنيه أن يكون الرجل أو المرأة فرنسياً علمانياً، وهو امتلاك قضية مُكوَّنة من طبقاتٍ من العواطف المؤدَّبة. إنّ القضية تتعلق بالعلامات والعواطف التي تُثيرها هذه العلامات. تمتلك العلامات دلالاتٍ سياسية واقتصادية، ولكنّها لا تقف كأقنعةٍ فارغة. يدّعي المدافعون عن العلمانية أنّ العلامات هي مهمةٌ حين تدلُّ على المساواة الدنيوية بين جميع البشر وتستدعي التعاطف تجاه المعاناة الإنسانية. إنّ هذا الادّعاء صحيحٌ بمعنىً خاص على الرغم من أنّ لعبة الدلالة هي أكثر تعقيداً ممّا يُعلنه الناطقون الرسميون للجمهورية.

يدّعي المدافعون عن الحجاب أنّه جزءٌ لا يتجزّأ من معتقداتهم الدينية. كيف تتوجّه الدولة العلمانية إلى ألم الناس المجبرين على التخلي عن جزءٍ من تراثهم الديني لإظهار مقبوليتهم؟ إن الجواب البسيط هو عبر التوقّع منهم الاستخفاف بالمعتقدات. إنّ معظم الليبراليين غير متحمسين في التعبير عن معتقداتهم. يجدرُ التذكير إلى أنّه في الحقبة المبكرة من أوروبا المعاصرة، كان سبب دعم المفكرين الرواقيين الجُدُد لبروز الدولة القوية العلمانية التي أصبحت قاعدة الوطنية المعاصرة هو اعتبارهم أنّ العاطفة هي قوةٌ مُدمّرة تُهدِّد الدولة. لأنهم حدّدوا العاطفة بالاعتقاد الديني، كان يعني هذا بالفعل الانفصال عن الأخير، أي التشكيك في الأمور الدينية. يبدو أنّه قد تمّ استيعاب هذه الميزة في طراز الليبرالية، فأضحى هناك ميلٌ لتصوير العاطفة الدينية كغير منطقية وخلافيّة، وعلى وجه الخصوص في الإطار السياسي المعاصر. إنّ ما حصل في الميدان السياسي وقع كذلك في الميدان الخاص، والشعور الذي يحمله الكثيرون هو أنّ العاطفة هي قوةٌ مُزعجة وسببٌ للكثير من عدم الاستقرار وعدم التسامح والتعاسة.

من جهةٍ أخرى، لا يُنظر إلى الدعم العاطفي للمعتقدات العلمانية بالطريقة نفسها. يُعتبر أنّ تلك العاطفة هي أكثر شبهاً بالتعبير العام «للمبدأ الموضوعي» بدلاً من «الاعتقاد الذاتي». في الثورة الفرنسية، أدّت العاطفة العلمانية إلى الرعب لأنها ثورةٌ على وجه الدقة، حيث عملية تحويل شعبٍ منقسم إلى جمهوريةٍ موحَّدة. بشكلٍ عام، إنّ الشدة هي علامة على أوضاعٍ اجتماعية غير منطقيةٍ ومضطربة. العاطفة «الجيّدة» هي من نتاج التنوير العلماني وليس التعصُّب الديني، ولكنّ المثير

للسخرية أنه وعلى الرغم من أنّ القلق العاطفي بشأن معاداة السامية (إسلاموفوبيا) هو دائماً مثالٌ على العاطفة «الجيدة» (لأنها علمانية)، ولكنّ الانغماس العاطفي في موضوع معاداة السامية أو الإسلاموفوبيا (التقاليد اليهودية أو الإسلامية في حد ذاتها) قد لا يكون كذلك.

النتيجة

يقومُ المدافعون عن الحجاب والمنتقدون له بتصوير الأمر بطرقٍ مختلفة ولكنّ العلمانيين -سواءً كانوا معه أو ضده- يستخدمون اللغة السياسية نفسها التي يؤكدون فيها ما يتعلّق بالمكان المناسب للدين. إنّني أظن أنّه من خلال فعل ذلك، يُخفق معظمهم في معرفة كيف يمكن لخطاباتٍ معيّنة أن تتحوّل إلى جزءٍ من الممارسات القوية التي تُنمّي مشاعر محدَّدة وضرورية بالنسبة إلى نوعٍ معيَّن من الفرد المتناقض–أي ذاك الفرد الحاكم على مستوى الأخلاق ولكنه مطيعٌ لقوانين الجمهورية العلمانية، وليّن، ومتسامح، ولكنه متمسكٌ بالمبادئ بشدّة. تُفيدُ الفكرة الليبرالية أنّه فقط حين يتمّ اجتياح هذه السيادة الفردية عبر جسم آخر غير الدولة الديمقراطية التي تمثّل إرادته الفردية بشكلٍ جماعي، وغير السوق الذي هو الشريك المدنيّ المهيمن للدولة (بالاضافة إلى تقنيتها الانتخابية الأساسية)، يتراجع الخيار الحر أمام السلوك المجبر عليه. ولكنّ الحقيقة التي تُفيد أنّ أفكار السيادة الأخلاقية والسياسية هي غير واضحة بوصفها أوصافاً للفرد المعاصر والحياة الجماعية، هي أقل أهميةً من الحقيقة التي تُفيد أنّها جزء من جهاز التقنيات المخصَّص لتكوين رعايا علمانيين وأنّ المدرسة الرسمية لها مكانةٌ فكريةٌ استثنائية في التقديم الذاتي للجمهورية. في ذاك الجهاز، يحملُ التفعيل المناسب للعلامات أهميةٌ محورية، وهو موضوعٌ بدأت به في هذه المقالة وسوف أختم بذكر بعض الملاحظات الإضافية حوله.

إنّ الأمر المثير للاهتمام حول الرموز (أي الرموز التقليدية) هو أنّها تدعو الفرد لدراستها بشكلٍ مستقل عن غايات الناس والتزاماتهم التي يُعلنون عنها. بالفعل، تُصبح دراستها طريقةً لتشكيل «الرغبات الحقيقية» على نحو استعاديّ، وتقوم بتسهيل محاولة تركيب المفاهيم النفسية والقضائية للذات الليبراالية. يُسجّل فنسِنت غيسر بعض الطرق التي قام بها الإعلام الفرنسي بتقديم الفتيات اللواتي أردن ارتداء الحجاب في المدرسة. يذكر أولاً أنّه قد تمّ عرض الشابّات المحجبات كضحايا لأقربائهن. ولكن كردٍّ على أحدث الدراسات الاجتماعية حول ارتداء الحجاب التي أظهرت صورةً معقَّدةً لدوافع الشابات لارتدائه، اختار الإعلامُ تفسيراً أكثر إثارة للقلق: «من الآن فصاعداً، إنّ فكرة ʻالاستعباد الاختياريʼ هي السائدة في التحاليل الإعلامية: أن تقوم الشابات الفرنسيات بأنفسهنّ باختيار ارتداء الحجاب هو على وجه الخصوص ما يجعلهنّ أكثر خطراً. لا يُمكن النظر إلى هذا

الفعل بعد الآن كنتيجةٍ للضغط العائلي بل كعلامةٍ للالتزام الشخصي، وبالتالي المتعصِّب».

كما يُشير غيسر، هذا يجعل الحجاب يبدو أكثر تهديداً لمدرسة الدولة وللقيم الجمهورية بشكلٍ عام. حين ينشغلُ الفرد بالكشف عن المعاني الخفية الخطيرة -كبحث المحقق الإسباني عن المعتقدات المستورة- سوف يعثر الإنسان على ما يبحث عنه. مع شمول قوة قراءة العلامات لتشكيل النوايا (الدينية\العلمانية) المنسوبة إلى الممارسين، يُصبح حتى التمييز الموضوع في قانون الفصل بين الكنيسة والدولة في 1905 بين «حرية الضمير» (أي مناعةٌ أخلاقية) و«حرية الممارسة الدينية» (حقٌ قانوني) أمراً يصعبُ المحافظة عليه بوضوح.

تُثار العلمانية من أجل الحيلولة دون نوعين مختلفَين جداً من الانتهاكات: انحراف السياسة على يد القوى الدينية من ناحية، وتقييد الدولة للحرية الدينية من جهةٍ أخرى. إنّ الفكرة التي تُفيد أنّ الدين هو منظومة من الرموز تُصبح جذّابةً في الحالة السابقة على وجه الخصوص لأنه من أجل حماية السياسة من الدين (وبالأخص بعض الأنواع من السلوك الذي تحرّكه دوافع دينية)، ومن أجل تحديد أشكالها المقبولة ضمن نظام الحكم، ينبعي للدولة تحديد «الدين». بالقدر الذي تُصبح فيه عملية التحديد شأناً قانونياً، تكتسبُ الجمهورية الوظيفة اللاهوتية المتمثلة بتعريف العلامات الدينية وقوة فرض ذلك التعريف على رعاياها و«دمجهم». قد لا يُعتبر هذا الأمر غالباً قوة قسرية ولكنّه من دون شك قوة دخيلة، ولا يتظاهر تقرير ستاسي أنه ليس كذلك. إنّه يصر على أنّ الدولة العلمانية «لا يمكنها أن ترضى بالانسحاب من جميع الشؤون الدينية والروحية».

لقد كتب بيار تيفانيان، وهو ناقدٌ للقانون الجديد، أنّ العلمانية التي تمّ تحديدها في قوانين 1881، 1882، و1886 تنطبقُ على حرم المدرسة والمناهج الدراسية والأساتذة ولكن ليس على الطلاب. المطلوب من التلاميذ ببساطة هو إطاعة قوانين المدرسة، الحضور في كل الدروس بشكلٍ مناسب، والتصرُّف باحترام تجاه الآخرين. يبدو أنّ هذه النصوص التأسيسية قد تكرّرت في حُكم مجلس الدولة في 27 تشرين الثاني 1989 (الذي تمّ إصداره بمناسبة أزمة سابقة تتعلق بالحجاب) والذي يقتبسُ منه تقرير ستاسي التالي: «ينبغي توفير التعليم من ناحية المناهج والأساتذة الحياديين من جهة، ومن ناحية حرية ضمير التلاميذ من جهةٍ أخرى»، ومن ثمّ يشرحها بطريقته الخاصة. بدلاً من الانسحاب كلياً من أي شيء يطبع نفسه بصفة «الدين» (مع الإصرار على عدم القبول بأي سلوك يعرقل العملية الصحيحة للتعليم)، يختار تقرير ستاسي التدخُّل في «الدين» عبر السعي لتحديد موقعه المناسب.

في يومنا الحالي، يبدو أنّ «الدين» ما زال يُفسد «السياسة» في فرنسا -من ناحيةٍ جزئية كمحاكاةٍ

ساخرة (أي القاعدة «المقدَّسة» للجمهورية العلمانية)، وجزئياً كحضارة (أي القيم «اليهودية-المسيحية» في تعليم المواطنين العلمانيين). مهما يكن، لا يُمكن للائكية أن تمثّل الفصل التام بين الدين والسياسة الذي يُقال بضرورته من أجل العيش المشترك المنسجم في مجتمعٍ معاصر متنوّع. تحاولُ أجهزةُ الدولة دائماً تشجيع الرعايا لصناعة وإدراك أنفسهم عبر العلامات المناسبة وذلك باعتبار أنهم مواطنون أصبحوا علمانيين بطريقة مناسبة و«يعلمون أنهم ينتمون إلى فرنسا» (فقط إلى فرنسا؟ في الختام إلى فرنسا؟ بشكلٍ رئيس إلى فرنسا؟). كالأنماط الأخرى من العلمانية، إنّ اللائيكية هي شكلٌ معاصر من الحكم السياسي الذي يسعى لتحديد نوع معيَّن من الذات العلمانية (سواءً كانت «دينية» أم لا) التي تستطيع المشاركة في لعبة الرموز –النوع الصحيح من الرموز التقليدية- من أجل إظهار وفائه/وفائها للدولة.

أين يدع كل هذا فكرة «مجتمع القيم المشتركة» الذي يُقال إنه مضمونٌ بالحد الأدنى عبر العلمانية في المجتمع الديمقراطي المعاصر؟ إنّ فكرتي البسيطة هي أنّ الاختلافات في الطبقة والجنس والمنطقة والجذور العرقية لا تُشكّل مجتمع القيم المشتركة في فرنسا. إلى جانب ذلك، يوجد على الدوام عددٌ كبير من المهاجرين في فرنسا المعاصرة، وكلُّهم قد أحضروا أفكاراً وعادات وتجارب «أجنبية». إنّ الاختلاف المهم الوحيد هو أنّه منذ الحرب العالمية الثانية، انحدر معظمهم من شمال أفريقيا. إنّ الشعار الشهير «الجمهورية غير قابلة للتجزئة» يُظهر طموحاً وطنياً وليس واقعاً اجتماعياً. كالبشر في كل مكان، إنّ الفرنسيين مشبعون بعواطف معقّدة تجاه شركائهم في المواطنة، بالاضافة إلى شعورٍ بسيطٍ متمثلٍ في أنّ «فرنسا» مُلكٌ لهم وليس للآخرين. مهما يكن، فإنّ مسألة الشعور بالانتماء إلى الوطن تختلف عن حقوق المواطنة وواجباتها؛ تتعلق الأولى بأحلام الوطنية بينما تتعلق الأخيرة بممارسة المسؤولية المدنية.

إنّ الطرق التي يعملُ فيها مفهوم «الدين» في تلك الثقافة كدافعٍ ونتيجة، وكيفية تحوّله، وما يقوم بمنحه ومنعه، والذكريات التي يحتفظ بها أو يستثنيها ليست دائماً ثابتة. إنّ هذا هو ما يجعل أنواع العلمانية –بالاضافة إلى اللائيكية الفرنسية- فريدة على الدوام. إذا قبل الفردُ بهذه النتيجة، يُمكنه مقاومة الإغراء المتمثل بالظن أنه ينبغي عليه إما «الدفاع عن العلمانية» أو «مهاجمة الدين المدني». بدلاً من ذلك، قد يتعلم المرء كيفية أن يناقش في الطرق المثلى لدعم حرياتٍ معيَّنة مع الحد من أخرى وتقليل الضرر الاجتماعي والفردي. باختصار، قد يرضى الفرد بتقييم مطالب وتهديداتٍ محدَّدة من دون الحاجة لمواجهة «الخطر العام للدين».

ما بعد العلمانيّة كحادثٍ تاريخي

معاينة للاستثناء الأميركي

محمود حيدر[*]

تقارب هذه الدراسة نظرية ما بعد العلمانية في إطار التجربة التاريخية الأميركية. ومن أجل هذه الغاية يتأسَّس البحث على فَرَضية تقول إن النظرية مابعد العلمانية من قبل أن تجد سبيلها إلى المداولة مع بدايات القرن الحادي والعشرين، كانت حاضرة بالفعل في الولادة العسيرة والمعقدة لأميركا في القرن السابع عشر. ومثل هذه الفرضية تجد أحد مرتكزاتها في التساؤل الذي أثاره عالم اللاهوت الأميركي رينهولد نيبوهر قبل نحو نصف قرن، ويدور حول السبب الذي يجعل الأميركيين أكثر الشعوب تديناً وأكثرهم علمانية في الوقت عينه.

هذه الدراسة تحاول تحصيل الجواب عن هذا التساؤل، وكذلك عن فَرَضية موازية تنظر إلى حكاية أميركا كدولة ومجتمع وحضارة بوصفها حكاية ما بعد علمانية. ذلك أنها جمعت بطريقة غير مسبوقة العلمنةَ والإيمان الديني ضمن بوتقة واحدة.

(م ـ ح)

تتراءى التجربة التاريخية الاميركية بوصفها أول إجراء عَمَلاني غير معلن لما يجري التنظير له اليوم حول ما سمي «المجتمع ما بعد العلماني». هذه الفَرَضية تبدو مستغربة بعد انصرام نحو ثلاثة قرون على ولادة أميركا. على صعيد نظري ربما تشير هذه المفارقة إلى أن من طبائع المفاهيم كمونها واستتارها في جوف التاريخ من قبل أن تطفو على السطح لتدخل مدارات التنظير. من يعاين حكاية «الولادة الرسمية» لأميركا سوف يتبين له أن تلك الولادة ما كانت لتتخذ مسارها المفارق لولا تميزها من ولادات الدول الحديثة في أوروبا. ولمّاً لاحظ عالم الاجتماع الاميركي بيتر بيرغر P. Berger ولو متأخراً، أن العالم لم يعد علمانياً، فهو لم يكن بمنأى عن استقراء البيئة الثقافية الأميركية

*ـ باحث في الفلسفة السياسية والاجتماع المعاصر ـ مدير التحرير المركزي لفصلية «الاستغراب» ـ لبنان.

التي ينتمي اليها. نومئ إلى أهمية هذه اللاَّفتة لدى بيرغر على الرغم من المسحة الإيديولوجية التي طبعت نظريته حين استثنى أوروبا والولايات المتحدة من دائرة "العالم غير المعلمن" وحَصَرَها في اطار المجتمعات الإسلامية. ولعلنا نهتدي إلى هذا العيب في رؤية بيتر بيرغر حين نعرف أن الغرب بجناحيه الأوروبي والأميركي دخلا على حين غرة في العالم غير المعلمن. فالاتحاد الأوروبي علماني على المستوى الرسمي (الدستوري) بينما مجتمعاته تحيا في محيط عام للدين فيه أثر كبير ووازن في أنظمتها الإيمانية والأخلاقية. وغالباً ما يظهر ذلك بطرق مختلفة من خلال دين الدولة الرسمي أو الدين المدني أو القومية الدينية أو الدين العام. وهذا يفضي إلى حقيقة أن الأسس التي تقوم عليها مباني الدول الحديثة ترتبط بشكل وثيق ببعض الأديان التي تتمتع بوضع قانوني وسياسي واجتماعي متميز، كما تترافق مع الدعم المادي لهذه الأديان.

في المختبر التاريخي الأميركي لا تبدو الصورة على ما هي عليه في التعقيد الأوروبي. بل يمكن القول إن حاصل هذا المختبر هو ضربٌ من التكامل بين وجهين يبدوان في الظاهر على تناقض عنينا بهما الوجه الديني والوجه العلماني.

هل هو الاستثناء الأميركي الذي اعتاد العمل خارج السرديات الكبرى للحداثة، ثم يعود ليدخل على الحداثة نفسها بمباغتات لا تلبث أن تتحول إلى مفاهيم لا مهرب لأحدٍ من سطوتها؟

إذا كانت «الاستثنائية» هي الركن الذي يُنظر من خلاله لتمييز أميركا عن المسار الأوروبي، فإن هذه الاستثنائية لا تنحصر فقط بالبعد الميتافيزيقي للأطروحة الأميركية، بل كذلك وبصورة أكثر عمقاً ودلالة في التآلف العجيب بين الديني والعلماني على مستوى السلطة والمجتمع.

كان الكاتب والفيلسوف الأميركي «إمرسون» (1802-1882)، يحصر تعريف مصطلح الاستثنائية بالقول: «إن أميركا هي «أكبر هبة من الله إلى هذا العالم»، تفكير إمرسون يُظهر الذاكرة العميقة لعقدة التفوق التي تشعر بها الولايات المتحدة تجاه الأمم الأخرى. إلا أنه على الرغم من ذلك، لم يكن ليغيب عن تفكير إمرسون أن الشأن التدبيري في السياسة والاقتصاد ونظام المؤسسات هو شأن متضمِّن في الفضاء الميتافيزيقي الأميركي ومكوِّن أساسي فيه.

ولكي نتعرَّف اليوم جذور هذا الموقف تجاه الأمم الأخرى نقرأ ما ورد عن عالم الاجتماع الأميركي «نوربير بيلا» ما يسميه يسميه «الديانة المدنية» في الولايات المتحدة، وهو التعبير إياه الذي استخدمه جان جاك روسّو في كتاب «العقد الاجتماعي» وان كان وظَّفه هذا الأخير لمقصد آخر. بحسب بيلا، فإن الديانة المدنية تقوم على الإيمان بوجود الله ووجود حياة أخرى، ومن وجه دنيوي تقوم على الفضائل الأخلاقية ودرء المفاسد والتسامح الديني. ولذا فلا شك في أن عصر الأنوار كان له تأثيره في الفكر الأمريكي. ففكرة «الديانة المدنية» سوف يتبناها الرؤساء

الأميركيون الأوائل، ثم لتنغرس عميقاً في الضمير الأميركي[1].

من أهم الآثار المترتبة على مفهوم الدين المدني هو جمعه الشأن الدنيوي إلى الديني بصورة غير مسبوقة في الحضارة الغربية الحديثة.

هذا الجمع هو ـ على وجه التعيين ـ أحد أكثر مقومات الاستثناء الأميركي مدعاة للغرابة. ذلك إلى حد أن أياً من فلاسفة التاريخ أو علماء الاجتماع لم يكن يتوقع أن تولد أول جمهورية ما بعد علمانية في التاريخ على يد نخبة دينية كانت العلمنة ركناً كامناً في لاهوتها السياسي. حتى هيغل الذي كان شغوفاً باستشعار البعد الميتافيزيقي لنشوء الدولة الحديثة في أوروبا، سيغيب عن باله ذلك المكوّن الجيني للمولود الأميركي. والذين مضوا في تأويل الجواب الهيغلي وجدوا أنّ أميركا قامت على حكم قيميّ حضاري وميتافيزيقي يقضي بتفوق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي والأفريقي[2]... غير أن ما هو مفارق في منطق النشأة الأميركية، أنها قامت أيضاً وأساساً على الانسلاخ عن أصلها، والبدء بأصل جديد. كما لو كانت ميتافيزيقا التأسيس محمولة على محو تاريخ غير جدير بالذكر، وإثبات تاريخ ممتلئ بالجدوى.

ذلك ما سوف يُمنح من جانب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عناية فلسفية خاصة. لقد رأى أن العالم الأنكلوساكسوني للأمركة قرر تدمير أوروبا. ما يعني برأيه، تدمير الوطن. أي تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي. وهذا ما يفسره كلام ارنست رينان (1823-1892) حول ضرورة نسيان ما يمكن تسميته بالأخطاء التاريخية، باعتبار أن هذا النسيان هو أمر جوهري لولادة الأمم الحديثة.

هل يعني هذا أن الجذرية التي حكمت لاهوت التأسيس هي العصب الذي يرفد ويغذي الشعور العميق بالفرادة والاستثناء؟

لم تشهد القيامة الأميركية، لا في أزمنتها الابتدائية، ولا في تطوراتها اللاَّحقة، أي انفصال بين الديني والدنيوي. كان ثمة تركيب وتداخل وتناسج في غاية التعقيد بين النزعات المتنوعة التي تؤلف الشعور الإجمالي لساكني الأرض الجديدة. فالإيمان الديني الذي أخرجه الطهرانيون الانكليز على صورة منظومة لاهوتية تستجيب لحاجات السكان الروحية والمعنوية، لم ينفصل في حركته عن الشعور القومي الذي أخذ يتشكّل مع تقادم الوقت. وأما الكلام على الميتافيزيقا السياسية التي تسمُ النشأة الأميركية فهو كلام ينتسب إلى الرؤية الماهوية لأميركا. ذلك هو الشيء الذي حدا بالعلاَّمة "الكسيس دو توكفيل" لكي يستنتج من وحدة الدين والسياسة ظهور إحدى أكثر ركائز الديموقراطية غرابة في التاريخ السياسي الحديث.

---

[1] - Nicole Guétin, Etats - Unis L'Imposture Mesianique, L'Harmattan. Paris, 2004. P 64.

[2] - فتحي المسكيني ـ الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 79.

1ـ خاصّية العلمانية المتساهلة

إذا كان من مزايا الحداثة أنها أطلقت فضاءات النقد، إلا أن نزعتها الانتقادية لم تتوقف عند حد. حتى اليقينيات ـ التي كان لا بد منها لضبط أزمنتها الحضارية ـ لم تنجُ من المراجعة والتفكيك وإعادة تشكيل مقاصدها وغايتها. ولئن كانت علمنة المجتمعات الحديثة قد ارتقت إلى رتبة المقدس في التجربة التاريخية لأوروبا، فقد جاءت السيرة الأميركية لتعيد مَوْضَعة هذا المقدس في غرف العناية الفائقة. عند هذه النقطة بالذات سيلاحظ البروفسور الأميركي في علم الاجتماع باري كوزمان كيف أن النخبة الأميركية المؤسِّسة أدركت هذه الحقيقة وسعت إلى تكييف مشروعها على نحو يجعله مفارقاً للأبوة الأوروبية. ولذلك اتبع الدستور الأميركي عقلانية سياسية شقت السبيل إلى هذا التوجه في المسار الجديد. وهذه السياسة تقدم مثالاً على الكيفية التي يمكن للمبادرات السياسية أن تنشئ علمانية متساهلة على المستوى الاجتماعي من المؤسسات من جهة، وتترك مسائل الضمير لخيارات الفرد الشخصية من جهة ثانية. فللسياسة في مفهومها العلماني الحديث الآن مبادؤها وقيمها الملازمة لها. وصار على المبادئ والقيم الدينية أن تتميز بشكل أو بآخر عن تلك السياسية. هذا لا يعني البتة أن المبادئ والقيم الدينية لا دور لها في السياسة والحياة العامة في الديموقراطية الأميركية، وإنما ثمة تمايز بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة من زاوية الدستور والقانون. وأما المصطلح الفلسفي الذي يشير إلى هذه الحالة فهو «التعددية» وأما نقيضه فـ«الأحادية» أو (الحكم الديني والشمولي)[1].

الأميركيون الذين يصفون أنفسهم بأنهم لا ينتمون إلى أي ديانة هم في غالبيتهم ينتمون إلى معايير «العلمانية المتساهلة». هذا النوع من العلمانية يظهر من خلال إعراضهم عن أي أن يكونوا ملحدين متشددين أو حتى لا أدريِّين. إذ لا يشكل أتباع هذين المذهبين أكثر من 1 % من مجموع السكان ـ ولكن وبالمقابل فإنّ نسبة 67 % من غير المنتمين إلى أي ديانة يؤمنون بوجود إله للكون؛ و56% منهم يؤمنون أن هذا الإله يتدخل شخصيّاً في حياتهم لمساعدتهم؛ و5 7% يعتقدون أن الإله يخلق المعجزات. أما حاصل هذه الواقع فهو ما تشير إليه الاستنتاجات من أن غالبية العلمانيين في الولايات المتحدة هم في حقيقتهم متدينون بطريقة أو بأخرى؛ وحتى هؤلاء الذين لا ينتمون إلى مؤسسات دينية، أو لا يعتبرون أنفسهم جزءاً من مجتمعات دينية فهم يحملون معتقدات واهتمامات تقليدية في الألوهية؛ ولذلك فعلى الرغم من تزايد عدد الناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون في الولايات المتحدة منذ سنة 1990 إلا أن هذا لا يعني أبداً أن المجتمع الأميركي قد أصبح أكثر لا دينية أو معادياً للدين، بل فقط يعني أن هناك انتماء أقل للجماعات الدينية المنظمة في حد ذاتها[2].

في ما يتصل بالشأن الديني، تتخذ العلمانية أشكالاً كثيرة في الولايات المتحدة؛ ومثلما هي الحال في الدين تختلف العلمانية في شدتها مع مسارات الانتماء والاعتقاد والسلوك. كثيرون من

[1] - راجع: باري أ. كوزمين – العلمانية المتساهلة – ترجمة جاد مقدسي – فصلية «الإستغراب» – العدد الثاني – شتاء 2016.

[2]ـ المرجع نفسه.

علماء الاجتماع سجَّلوا مشاعر مشتركة حول طبائع المجتمع الأميركي، وتوصلوا إلى نتيجة تقول إن الجمهور الأميركي لا يتبع نظاماً ثنائياً. أي الاختيار الحادّ بين أمرين مع بالمطلق أو ضد بالمطلق، وهو الأمر الذي كان حاصلاً مع حكاية العلمنة في فرنسا بوجه خاص لما أخذ بها بوصفها بديلاً من الدين. فالعلمانية في الولايات المتحدة هي خيار من ضمن الكثير من الخيارات في مجتمع قائم على فكرة السوق الحرّة كما ينبّه عدد من علماء الاجتماع. ثم إنّ الحدود الفاصلة بين الدين والعلمانية، وحتى بين الأديان المختلفة، ليست مرسومة بدقة وثبات. لذا يمكننا توقع هذا الارتباك بسبب أن العلمانية تطورت بأشكال مختلفة وعلى مستويات مختلفة وفي مجالات متنوعة. في هذا الصدد يتحدث رينهولد نيبوهر ـ وهو أحد أكبر علماء اللاهوت الأميركيين في القرن العشرين عما يعتبره تناقضاً عجيباً في الشخصية الأميركية. إذ كيف للأميركيين أن يكونوا أكثر الشعوب تديناً وأكثرها علمانية في الوقت نفسه؛ ثم يسأل: «هل يمكن أن يكون أحد أسباب كون الأميركيين هم الأكثر تديناً أنهم أكثر الثقافات الكونية علمانية؟»[1].

بالطبع لم يأتِ الجواب عن مثل هذا التساؤل المحيِّر بيِّناً وصريحاً، بل غالباً ما نجده منطوياً في البحوث العلميةِ على نحو المقاربة والاتمال. وهذا ما فعله عالم الاجتماع الاميركي ويل هيربرغ لمَّا بحث في هذا التناقض العجيب بين «العلمانية السائدة والتديُّن المتزايد في بلاده». فقد رأى أن ذلك يحتاج إلى عقلية تتطلب التفكير والعيش ضمن إطار واسع من الواقع الذي يتجاوز بكثير عقيدة الشخص التي يؤمن بها في نفسه. وهذا التناقض لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا لأنه جزء من التراث الثقافي الأميركي[2].

يرغب الأميركيون ـ كما يشير باحثوهم ـ بمؤسسات حكم تستوعب السلوكيات الدينية حتى ضمن الحكومة العلمانية نفسها؛ وهذا مظهر من المظاهر المتعددة لبراغماتية المجتمع الأميركي الذي صنَّع علمانيته المخصوصة من غير تنظير مسبق. فمثلاً تجد أن الأميركيين يتقبلون أن يحضر شخص ينتمي إلى مؤسسة دينية أو عسكرية طقوساً دينية، أو أن يتلقى إرشاداً وقيادة دينية، وأن تدفع النذور لهذا الأمر ـ كما هي الحال في الجيش أو في كنائس السجن. كذلك لم يكن من اعتراض حين سمح القانون لمتدينين معادين للحرب مثل طوائف الكويكرز أو المينوناتية باعتبارهم معارضين وأصحاب ضمائر حية. وفي التقليد الأمريكي «الما بعد علماني» يصير من المهم في المجتمع الحر أن يحترم عقائد جميع مواطنيه، ومن المهم لنظام سياسيٍّ تعددي ومتمايز وعلماني أن يتيح مساحة من الحرية الدينية، وأن يُبقي هذا المجال مستقلاًّ عن الضغوط الحكومية إلى أقصى درجة ممكنة[3].

[1]- Neibuhr, Reinhold. Pious and Secular America (New York: Scribners,).

[2]- Herberg, Will. Protestant, Catholic, Jew (New York: Doubleday).

[3] - باري كوزمان – مصدر سبق ذكره.

2. الاصلاح البروتستانتي كمنتج لزمن ما بعد علماني

دأبت البروتستانتية وهي تفتتح مسار الاصلاح الديني في المسيحية على القيام بدور مركب جاءت حصيلته العامة أقرب إلى التأسيس لزمن ما بعد علماني ذي بواعث دينية.

ولقد بدا هذا الدور المركب ضمن المعادلة التالية: من وجه استمرت الكتلة البروتستانتية ذات الغالبية في أميركا على موقفها الحاد المناهض للبابوية الكاثوليكية. ومن وجه آخر كان على البروتستانتية أن تنشئ نظاماً سياسياً اجتماعياً وأخلاقياً غير مبنيٍّ على الانفصال بين الدّنيوي والديني.

تلازماً والمهمة التاريخية المركبة هذه أخذت تتشكل نواة العقيدة الأمريكية أو ما يسمى "الاستثناء الأمريكي". الوجه التطبيقي لهذا التشكل سَلَكَ مساراً دراماتيكياً تمثّل بحملات صليبية بروتستانتية لتنصير أمريكا كما يبين عالم الأنثروبولوجيا خوسيه كازانوفا[1]. في سنة 1830 – وهي السنة التي ظهرت فيها أول صحيفة معادية للكاثوليكية في نيويورك – افتتح ليمان بيتشر، أبو «المدرسة الجديدة» لكالفينية نيو انجلند، سلسلة عظات معادية للكاثوليكية، رابطاً ما بين الكاثوليكية والاستبداد بوصفهما عدوين للمبادئ الجمهورية الأميركية. ومع تسارع وتيرة الهجرة الإيرلندية، اكتست البروتستانتية أشكالاً اجتماعية وسياسية تجسدت في الحزب الأميركي الجمهوري في أربعينيات القرن التاسع عشر، وحركة «اللاأدرية» في خمسينيات القرن التاسع عشر. وكان القس هوراس بوشنيل وهو أبو اللاهوت الأميركي الليبرالي، حذّر البروتستانت في أميركا قائلا: «إن الخطر الاول على مستقبلنا هو البربرية وبعدها تأتي الكاثوليكية»[2].

لم يكن التناظر المحموم مع الكاثوليكية مجرد خصومة لاهوتية تبتدئ وتنتهي داخل فضاء الخلاف على منظومة القوانين الإيمانية. لقد كان هذا التناظر أكثر شمولاً حيث تعددت آفاقه وتوسعت ميادينه تبعاً للغاية العليا التي رمى إليها رواد الإصلاح البروتستانتي وعلى رأسها مارتن لوثر وجون كالفن. لقد كان ضرورياً للمشروع البروتستانتي المتكيِّف إلى أقصى حدوده مع مقتضيات الحداثة، أن يزعزع أركان اليوتوبيا الكاثوليكية لكي يشق السبيل نحو إنجاز مهمته الإصلاحية المنشودة. فقد أفلحت البروتستانتية في حمل الكاثوليكية على مجاراة ثورتها إلى الدرجة التي باتت معها الأخيرة راضية بما سمي بـ«الدين المدني» الأميركي. لكن عدة عوامل سوف تسهم في رسم ملامح الكاثوليكية الأميركية وهي تمضي قدماً طريق التكيف مع النمط المابعد علماني. أما هذه العوامل فهي: :

1 ـ على الصعيد الداخلي، تشكلت الكاثوليكية الأميركية عبر موجات الهجرة المتعاقبة من مختلف الأمم الأوروبية. وقد حافظت أغلب الجماعات الكاثوليكية المهاجرة، التي تنتظم وفق التجمعات الأبرشية، على ولاء كاثوليكي، وكذلك على التشكّل ضمن جماعة إثنية كاثوليكية أمريكية موحدة.

---

[1]ـ خوسيه كازنوفا – الأديان العامة في العالم الحديث. ترجمته: المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت.

[2] - المصدر نفسه. ص

2 ـ طالما كان على الكاثوليكية في الولايات المتحدة أن تتعايش مع التوتر الديناميكي الناتج من كونها أميركية ورومانية في الوقت نفسه. يعني ذلك ـ، في ما يخص بنيتها العقائدية الطقسية والتنظيمية ـ أن الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية، كانت دوماً عضواً في الكنيسة الكاثوليكية الكونية المتجاوزة للحدود الوطنية. ونتيجة لذلك، كان على الكاثوليكيين دائماً أن يبرهنوا على ولائهم المطلق للدين المدني الأميركي لكي يتم قبولهم في الميثاق الوطني، ولكن من دون أن يكون ولاؤهم المطلق نفسه لروما موضع تساؤل. فلا عجب إذاً في أن تصبح الكنيسة الكاثوليكية أكثر طوائف أمريكا أمريكية؛ أي وطنية، وأكثر الكنائس الكاثوليكية القومية رومانية.

هذا التركيب في الهوية الكاثوليكية هو من أظهر المفارقات التي وسمت الاختبارات الدينية في أميركا. فلا شيء يبقى خارج "البراكسيس" (فلسفة العمل) البروتستانتية. حتى السؤال الذي كان مشتعلاً لدى الأقلية الكاثوليكية وحول هويتها الملتبسة راح يتبدد شيئاً فشيئاً بعدما حُتِمَ الجدل حول ثنائية أن تكون كاثوليكيا وأميركياً في الآن عينه؟

من البيِّن تاريخياً أنه في اللحظة التي أصبحت فيها الكاثوليكية ظاهرة أمريكية، أعاد الفاتيكان فتح النقاش حول مشكلة العلاقة بين الهويتين الأمريكية والكاثوليكية. إلا أن الأمر لم يعد ذا جدوى حيث أُجبرت الكاثوليكية الأمريكية لأول مرة على مواجهة الحداثة. ولم تعد المسألة أن يكون المرء كاثوليكياً تقليدياً وأمريكياً حداثياً في آن. لقد أصبحت المسألة الآن هي كيفية تحديث الكاثوليكية القديمة وتجديدها بعدما زال التناقض بين الإيمان والأمركة إلى غير رجعة.

لكن حقيقة أن الكاثوليكية استطاعت أن تتأقلم بشكل لافت مع الشروط الأمريكية من غير أن تواجه الحداثة أبدا لهو أمر لافت حقاً. وهو ما أفرد له ألكسيس دو توكفيل تفسيراً معقولاً بالقول: لقد «قسم الكهنة الكاثوليك في أميركا العالم الفكري إلى قسمين: في القسم الاول، وضعوا عقائد الدين المنزَّل التي سلموا بها من غير جدال؛ ووضعوا في القسم الثاني الحقائق السياسية التي اعتقدوا أن الألوهية قد تركتها مفتوحة للمساءلة الحرة. هكذا يكون الكاثوليك في الولايات المتحدة أكثر المؤمنين طاعة أكثرهم استقلالاً في الآن نفسه»[1].

قد يكون هذا التحوّل الذي أحدثه التكيف الكاثوليكي مع الأمركة الأنكلوساكسونية من أهم المحطات التي تأسس عليها الاستثناء الأميركي ما بعد العلماني. كان الرواد الأوائل يتباهون في الإعلان عن تفوقهم الخلقي على الانجليز، في الوقت الذي كانوا يعترفون فيه بدونيتهم تجاههم من حيث الملبس والثقافة. وفي هذا الخصوص يرى الأنثروبولوجي شارل سانفورد أن البحث في نشاطات مبشِّري التخوم هو الذي يساعد على فهم أصول عقدة التفوق الأميركي، سواء ظهرت هذه العقيدة في مجال السياسة الخارجية، أم في ذلك الجهد المحموم لنشر طريقة العيش الأميركية على

[1]ـ عودة إلى خوسيه كازانوفا ـ المصدر نفسه.

امتداد الكرة الارضية». لقد ازدهرت حول «التخوم» طائفة كاملة من الرموز الدينية، ما جعل عقائد الرواد الأوائل الغارقة بطوباوياتها تمتد حتى القرن التاسع عشر. لكن هذا كله لا يُظهر إلا جانباً واحداً من التجربة الإيمانية المنفردة التي عاشها الرواد الأوائل. ثمة مهاجرون آخرون كثيرون، لم يروا إلى العالم الجديد إلا كصحراء مأهولة بالكائنات الشيطانية. لكن ذلك لم يقلل من حماستهم الأخروية، إذ إن المواعظ الدينية التي كانوا يسمعونها يومياً كانت تقول لهم إن آلام الإبحار وعذاباته ليست سوى امتحان أخلاقي وروحي لابد منه قبل الوصول إلى الفردوس الأرضي الذي وعدوا به. كان الرواد الأوائل يعتبرون أنفسهم في وضع مماثل لوضع "الإسرائيليين" بعد عبورهم البحر الأحمر، تماماً مثلما كانوا ينظرون إلى حياتهم السابقة في إنجلترا وأوروبا، على أنها ضرب من العبودية المصرية. فكان لابد بعد الابتلاء الرهيب في الصحراء أن يدخلوا أرض كنعان. هكذا عبَّر كوتون ماذر بالقول: «إن البرية التي نجتازها من أجل الوصول إلى أرض الميعاد مليئة بالأفاعي النارية الطائرة».

وما من ريب، فإن اهتمام العلماء الغربيين بالطوباويات يكتسي دلالات عميقة في التجربة المشار إليها. يبدو ذلك مهماً إلى الحد الذي يمكننا معه القول إن هذا الاهتمام يشكل إحدى السمات المائزة للثقافة الأميركية المعاصرة. بالطبع ثمة أسباب عديدة لهذا الاهتمام. فهناك الفضول الذي تثيره المذاهب المسيحانية التي عصفت بالمجتمعات «البدائية» في العقود الأخيرة من العصر الاستعماري. ثم هناك الأبحاث الجديدة التي تناولت الحركات النبوئية في أوروبا القرون الوسطى. وهنالك بنحو خاص، التحليل الصارم للمضامين الدينية التي تكشفت عند استعمار أميركا. ذلك أن اكتشاف العالم الجديد واستعماره حصلا – كما سنرى لاحقاً – تحت ظلال العقائد الدينية الأخروية. والحال، أن متابعة مثل هذه الأبحاث وإثارة مثل هذه المسائل ينم على توجه فكري يقول لنا الشيء الكثير في ما يخص الوضع الروحي للإنسان الغربي المعاصر. ولنا أن نلاحظ منذ البداية أنه خلافاً للمنظومات التي تفسر الأحداث بحتمية تاريخية مادية ثمة شغف بيِّن في الغرب اليوم بأهمية العامل الديني كما قدمته النظريات الأميركية حول الدين المدني. لكن ما هو أعمق من ذلك من حيث المغزى ـ كما يرى عالم الأنتروبولوجيا المعاصر ميرسيا إلياد ـ هو الاهتمام «بأصول» العالم الغربي الراهن؛ أي بأصول الولايات المتحدة وشعوب أميركا اللاتينية – الأمر الذي يكشف عن غربة جامحة لدى مثقفي هذه القارة في العودة إلى الوراء بغية اكتشاف «تاريخهم الأوَّلاني»، و«بداياتهم المطلقة». والحال، أن هذه الرغبة في العودة إلى الاصول وفي استعادة وضع أوَّلاني، ينم أيضاً على الرغبة في استئناف البدء من جديد، وعلى الحنين إلى استعادة الجنة الأرضية التي كان أجداد الشعوب الأميركية قد قطعوا أهوال المحيط الأطلسي بحثاً عنها[1].

---

[1] - ميرسيا إلياد – البحث عن التاريخ والمعنى والدين – ترجمة: سعود المولى – المنظمة العربية للترجمة – بيروت -2007 ص 189.

3ـ الديني ـ العلماني في رحلة كولومبوس

حين كان يتهيَّأ لبلوغ ما يعتقد انه أرض المسيح المخلص لم يكن ينتاب كريستوف كولومبس أي شك في أنه قارب الوصول إلى الفردوس الأرضي. كان يعتقد أن التيارات المائية العذبة التي لقيها في خليج باريا إنما تنبع من الأنهار الأربعة التي تروي جنة عدن. لم يكن البحث عن الفردوس الأرضي، عند كولومبس، وهماً أو خيالاً، بينما كان هذا البحار الكبير يسبغ معانيَ ودلالات أخروية على اكتشافاته الجغرافية. كان العالم الجديد بالنسبة إليه أكثر من قارة جديدة تنفتح أمام نشر البشارة المسيحية. فاكتشاف القارة الأميركية الجديدة عنده هو في حد ذاته يحمل بعداً أخروياً.

آمن كولومبس أن النبوءة المتعلقة بنشر الإنجيل في كل بقاع الأرض، لا بد أن تتحقق قبل نهاية العالم الذي لم يكن يومه ببعيد. وها هو يؤكد في كتاب النبوءات (Book of Propheciès) أن هذا الحدث – أي نهاية العالم – سيكون مسبوقاً بافتتاح القارة الجديدة، وباعتناق الوثنيين المسيحية، وبالقضاء على المسيح المزيَّف. وكان الرجل قد ألزم نفسه القيام بدور رئيس في هذه الدراما الكبرى ذات الطابع التاريخي والكوني في آن[1].

في هذا الجو المفعم بالمسيحانية جرت البعثات العابرة للمحيطات، والاكتشافات الجغرافية التي خضَّت أوروبا الغربية وغيّرتها تغييراً جذرياً. ففي كل مكان من أوروبا اعتقد الناس بولادة جديدة وشيكة للعالم على الرغم من أن أسباب هذه الولادة الجديدة كانت متعددة وأحياناً متضاربة.

وللدلالة على التواصل الوطيد بين دنيوية التجربة الأميركية وبعدها اللاهوتي والميتافيزيقي تجدر الإحالة إلى حقبة التأسيس الأولى. فقد بدأ استعمار الأميركيتين تحت شعارات حملت رموزاً أخروية: كان الناس يرون أنه قد آن الأوان لتجديد العالم المسيحي، وأن التجديد الحقيقي إنما يكون في العودة إلى الفردوس الأرضي، أو على على الاقل، في استئناف بدايات التاريخ المقدس واستعادة الأحداث المذهلة التي يتحدث عنها الكتاب المقدس. لذا كانت أدبيات ذلك العصر، فضلاً عن المواعظ التي تلقى، والمراسلات التي تكتب، تزخر بالاشارات الفردوسية والآخروية. فالانكليز، مثلاً، كانوا ينظرون إلى استعمار أمريكا على أنه استعمار يستكمل ـ بحسب مدَّعاهم ـ ويتمِّمُ تاريخاً مقدساً كان قد بدأ مع عهد الاصلاح الديني. كما أن اندفاع الرواد الاوائل نحو الغرب كان يستكمل مسيرة الحكمة والدين الحقيقي التي كانت قد اندفعت من الشرق إلى الغرب.

من هذا النحو يكتب اللاهوتي الأنغليكاني، وليم كراشاو يقول «إن إله إسرائيل هو.. إله إنكلترا». الشيء نفسه عبر عنه أيضاً الشاعر الأنغليكاني جورج هبرت في ديوانه «الكنيسة المكافحة» بالقول:

[1] - Charles L. Sanford The Quest For Paradise: Europe And The American Moral Imagination Urbana University of Illinois Pressm 1961, P 40.

إن «الدين عندنا يقف على رؤوس أصابعه مستعداً للقفز نحو الشاطئ الأمريكي»[1].

كانت الولايات المتحدة، أكثر من أي أمة أخرى، نتاجاً من نواتج الإصلاح البروتستانتي الذي كان يبحث عن فردوس أرضي ويستكمل فيه إصلاح الكنيسة. وكانت الصلات القائمة بين الإصلاح واستعادة الفردوس الأرضي أمراً صدم عدداً كبيراً من الكتاب، ابتداء من هاينريخ بولينجر، وانتهاء بشارل ديمولان. فهؤلاء اللاهوتيون كانوا يرون أن الاصلاح من شأنه أن يعجل بحلول العصر الكبير: عصر الغبطة الفردوسية. لذلك لم يكن مستغرباً ملاحظة أن المعتقد الديني الشعبي الذي ساد في المستعمرات، كان يذهب في زعمه حد القول أن أميركا اختيرت من دون سائر أمم الأرض لتكون موئل المجيء الثاني للمسيح، وأن الألفية، على الرغم من طابعها الروحي في الأساس، ستكون مصحوبة بتحول الأرض تحولاً فردوسياً، باعتبارها علامة خارجية على اتمام الكمال الداخلي. هكذا كان للطهراني الأميركي المعروف «انكريز ماذر» الذي ظل رئيسا لجامعة هارفرد من 1685 إلى 1701، أن يقول: «حين يتسنى لمملكة المسيح أن تملأ الأرض قاطبة، سيكون لهذه الأرض أن تعود إلى حالتها الفردوسية»[2].

كما سبق أن أشرنا، فقد خضع المذهب الألفي الأخروي ومسألة انتظار الفردوس الأرضي إلى علمنة دهرية جذرية. وكانت أسطورة التقدم وعبادة كل ما هو جديد أهم ما أسفر عن ذلك من نتائج. وعلى الرغم من الصورة العلمانية الدهرية القاسية التي ظهرت بها هذه النتائج، فإننا نستشف من خلالها تلك الحمية الدينية وذلك الانتصار الأخروي اللذين كانا يلهمان الأجداد. وباختصار، فإن ما جمع بين الرواد الأوائل، والمهاجرين الذين أتوا في ما بعد من أوروبا، هو مسيرهم صوب أمريكا على أنها البلاد التي سيتسنى لهم أن يولدوا فيها من جديد، ثم يستأنفوا فيها بدء حياة جديدة. لهذا فإن «الجدة» التي ما زالت تبهر الأمريكيين حتى اليوم، إنما هي رغبة ذات أساسات ودعائم دينية. ففي الجدة يتطلع المرء إلى ولادة ثانية، ويبحث عن حياة جديدة. ولو نظرنا إلى مسمّيات الأماكن والمدن لتوضّح لنا مدى شغف الأميركيين بكل ما هو جديد ومفارق للمألوف. لنستعرض اللوحة التالية:

نيو إنجلاند (إنكلترا الجديدة) نيويورك (يورك الجديدة) نيوهافن (هافن الجديدة، أي السماء أو الجنة)، هذه الأسماء كلها لا تعبر فقط عن حنين المرء إلى مسقط رأسه الذي خلفه وراءه، بل تعبر أيضاً وبشكل خاص عن الرجاء في أن تكون الحياة على هذه الأراضي الجديدة وفي هذه المدن الجديدة ذات آفاق جديدة. وليست الحياة هي المعنية هنا وحسب: بل كل شيء، في هذه القارة التي اعتبرت بمنزلة الفردوس الأرضي، يجب أن يكون أعظم وأجمل وأشد بأساً. في إنكلترا -الجديدة التي وصفت بأنها «شبيهة بحدائق عدن»، كان يقال أن طيور الحجل هي من السمنة بحيث إنها لم

[1] - ذكر في: Sanford, Ibid, P 53.

[2] - Increase Mather, Discourse on Prayer,

تكن تستطيع الطيران، وإن الديكة الرومية تصل في عظمها إلى حجم النعاج[1]. وهذا المنزع الأميركي نحو الأبهة والتفخيم، الديني أيضاً من حيث جذوره، نجده أيضاً حتى عند أصحاب العقول النيرة.

إن الرجاء بولادة ثانية في حياة جديدة، والتطلع نحو مستقبل ملؤه الغبطة والحبور، يتضحان أيضاً في عبادة الأميركيين لكل ما هو شباب. وبحسب شارل ل. سانفورد فإن الأمريكيين أخذوا منذ بداية التصنيع، يبحثون أكثر فأكثر، عن براءتهم المفقودة عبر أبنائهم. كما يرى المؤلف نفسه أن تمجيد كل ما هو جديد، والذي رافق الرواد الأوائل حتى «الغرب الأقصى»، قد عزز النزعة الفردية ورسخها في وجه السلطان، لكنه أسهم كذلك في بلورة قلة احترام الأميركيين للتراث والتاريخ[2].

لقد رأينا كيف كان الإيمان الديني حاضراً بقوة لدى المستكشفين الأوائل وهم يبحثون عن الفردوس الأرضي عبر المحيط. كانوا يعتقدون بأنهم يقومون بدور خطير في تاريخ الخلاص، وأن أمريكا صارت بعد تماهيها مع الفردوس الارضي، أفضل مكان لاستكمال الإصلاح الذي يُفترض أن ينجزوه بعد فشله المزعوم في أوروبا. وقد رأينا كذلك إلى أي حد كانت ولادة أميركا الحديثة نتيجة هذه الرجاءات المسيحانية وهذه الثقة بإمكانية تحقيق جنة الفردوس على الأرض.

3ـ التأويل البروتستانتي للزمن "الما بعد علماني".

بقدر ما شكل الإصلاح البروتستانتي عبر لوثر وكالفن، حالة تماه مع الحداثة، أطلق في الوقت عينه أزمنة من النزاعات المتمادية مع الكنيسة الكاثوليكية. كانت الإجراءات التأويلية على الكتاب المقدس محور هذه النزاعات، وإحدى أبرز تجلياتها. ولأن العملية التأويلية للنصوص الإنجيلية لم تكن لتأخذ مداها إلا في إطار التفاعل مع الواقع التاريخي لغرب الحداثة، فقد جاءت حصائدُها متأثرة على نحو بيّن بالعوامل السياسية، والثقافية، والإيديولوجية، والاقتصادية، الناجمة عن الصراعات التي شهدتها المجتمعات الغربية الداخلة للتو في فضاء التحديث[3]. فلقد بدا بوضوح أن التحولات في الهرمينوطيقا الدينية ترافقت مع التطورات في التكنولوجيا بما لها من أثر بيِّن في حداث التحولات في أنماط العيش والكيفية التي ينظر فيها إلى العالم. أما النتيجة من كل ذلك، فهي انتشار التعليم، حتى بين الناس ذوي الوسائل المتواضعة والمعرفة المحدودة، وهكذا بدأ تعلّم الإنجيل باللغات الأم كالإنكليزية، والألمانية، والفرنسية، وغيرها. وحسب التأويلية اللوثرية فقد أصبح الإنجيل بعد الثورة التكنولوجية ملك كل إنسان، حتى في وظيفته العامة. لقد صار بإمكانه الابتعاد عن تعقيدات الدراسة، وتقييدات الكهنوت.ومع ذلك يبقى الاستعجال في إصدار حكم ما أمراً غير جائز. فلوثر كان عالماً قروسطياً بذات القدر الذي كان فيه مصلحاً. بل أكثر من ذلك فثمة من وجد لوثر لاهوتياً

[1] - ترد هذه النصوص في:المصدر نفسه، ص 111.

[2] - المصدر نفسه، ص 112 وما يليها.

[3]ـ انظر: محمود حيدر ـ لاهوت الغلبة ـ التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية ـ دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث العمقة ـ بيروت 2009ـ ص85.

قروسطياً بامتياز، حين رفض تدريجياً القراءات الرمزية، والتشبيهية، معلناً أنها «ليست سوى قُمامة». علماً أنه لم تكن أي من أغراض لوثر تشبه أغراض توما الأكويني، ذلك أن اهتمامات رائد الإصلاح الحديث في المسيحية كانت منصبّة على إطلاق الحرية للإنجيل في التفاعل مع تجربة القارىء الذاتية، لا على تثبيت لاهوت الكنيسة وترسيخه كما فعل توما[1].

وبحسب فلسفة التأويل عند لوثر، يواجه القارىء النص وحده من دون تدخّل الكنيسة أو لاهوتها. كما يسعى لتجنب تعدد المعاني في النص. وفي محاضراته في جامعة وتنبرغ (1513-1514) أصرّ لوثر على أن يكون لكلّ تلميذ نسخة عن الإنجيل كمرجع خاص به. وكانت نصيحته لتلاميذه هي التالية: «التجربة ضرورية لفهم الكلمة، التي لا تتحصل بمجرد تكرارها أو معرفتها، بل بأن تعاش أو تُحسّ. وإذاً، فالكلمة المفتاح -عند لوثر كما يبيّن مؤِّولوه- هي التجربة، لا معرفة اللاّهوت أو تعاليم الكنيسة. ولذا فهو لم يقرأ الإنجيل كوقائع تاريخية، وإنما كانت قراءته كريستولوجية وذاتية. أي تلك القراءة التي تنتمي إلى ذلك النوع من اللاّهوت الذي يختص بيسوع المسيح من حيث هو إله وإنسان.ولذا فقد نحا لوثر نحواً استقرائياً يتغيّا من ورائه فهم ماهية الله بالنسبة للإنسان.

بعد لوثر سوف تبدأ مرحلة تالية من حركة الإصلاح البروتستانتي مع جون كالفن. سوى أن ما يتبدى من القراءة التاريخية لهذا الأخير، أنه لم يفارق لوثر في جوهر التعامل مع النص المقدس. بل عمد إلى استئناف الهرمينوطيقا الدينية تبعاً لمعطيات وشروط تطورات الحداثة..

يُعتبر كالفن شخصية الإصلاح الثانية بعد لوثر. ولكونه متمرساً بوصفه محامياً، فقد كان ذهنه أكثر تنظيماً من لوثر كما يزعم بعضهم. ومع قطع النظر عن مزايا تيَّاره الأصولي الذي عُرف فيما بعد بالكالفينية، فقد كان كالفن أكثر تكيُّفاً مع التعاليم الإنسانوية كالتي وجدناها عند إيراسموس. كانت قراءة كالفن للإنجيل تقوم على أرضية الانعكاس العقلاني والفهم الذاتي، والحس المشترك، وقد أكد ذلك بقوله: «بدون معرفة أنفسنا، فإن معرفة الله لن يكون لها مكان».

لم تبقَ أفكار جون كالفن محصورة في قلاع مغلقة. بل هي ستجد لها من علماء الاجتماع من يتولى تسييلها في مجال التفاعل السياسي والاقتصادي. ولعل أبرز من سيتولى هذه المهمة هو عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (-1864 1920). الذي يُنظر إليه كأحد أبرز وارثي الهرمينوطيقا الكالفينية. لكن أهمية الأفكار التي وضعها فيبر تعود إلى أنه مضى بعيداً في تأويل مذهب كالفن، ليبيّن أن الأخلاق البروتستانتية المرتكزة على لاهوت القضاء والقدر، سيكون لها الأثر الكبير في ولادة الرأسمالية. لا سيما لجهة ما ينطوي عليه مخزونها العَقَدي والإيماني من قدرة على تربية كائن بشري من نوعية خاصة، صفاته الزهد، والتوفير، والاستثمار. وعند هذه النقطة المفصلية بالذات يشير الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون، فيما كان يدرس أفكار ثلاثة من علماء الاجتماع الذين ظهروا

[1] - ديفيد جاسبر- مقدمة في الهرمنيوطيقا. - ترجمة وجيه قانصو - الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف - بيروت 2007 - ص (86-87).

في نهاية القرن التاسع دوركهايم وباريتو وماكس فيبر) إلى أن الأفكار التي قدّمها هؤلاء، تنطوي على آراء حول العلاقات بين العلم والدين، وبين الفكر العقلاني والشعور، وفي الوقت نفسه، تبعاً لما يقتضيه الفكر العلمي العلماني، ولما تقتضيه الناحية الاجتماعية من ثبات ووفاق.

والحقيقة أن جميع كتابات فيبر العديدة والعميقة والواسعة حول الدين، بوجه عام، والمسيحية بوجه خاص، إنما كانت محاولات لتقعيد الرأسمالية على أسس علمية وكاملة إلى أقصى حد ممكن. ففي كتابه « الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» يسعى فيبر لإثبات أخلاق خاصة بالبروتستانتية الزهدية. فقد كان ذلك، عنده، ضرورياً لأجل تأمين قدرة الرأسمالية الغربية على النمو. أما في كتابه «الخلق الاقتصادي في الأديان العالمية»، فإنه يبحث عن الكيفيات التي شكلت من خلالها أديان عالمية، كالكونفوشيوسية، والطاوية، والهندوسية، والبوذية حواجز أمام ظهور رأسمالية عقلانية شبيهة برأسمالية الغرب، وكيف أن اليهودية القديمة كانت، على العكس من ذلك، نقطة انطلاق عملية العقلنة التي ستبلغ ذروتها في الرأسمالية الحديثة.

ومهما يكن من أمر فإذا كان فيبر معروفاً على الأخصّ في دراسته المشهورة حول «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1905). فإن هذا العمل يقع في إطار مجموعة تحليلات مطوّرة حول الروابط بين الاقتصاد والدين. وهي تحليلات يُظهر فيبر من خلالها، أهمية ما للمعتقدات الدينية من تأثيرات اقتصادية، سواء كانت تلك المعتقدات متأتِّية من الكونفوشيوسية، أو الطاوية، أو الهندوسية، أو البوذية، أو اليهودية القديمة.

لم تبقَ العقيدة والإيمان الدينيان في التجربة التاريخية الأميركية ضمن علياء التجريد. كان على المؤسسين الأوائل ومن خَلَفَهُم فيما بعد، أن يبذلوا جهوداً استثنائية من أجل تسييل الاعتقاد في ثنايا الزمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ولعل هذا الجانب هو أحد أبرز المزايا التي أسست للاختلاف بين الأطروحتين الأميركية والأوروبية. إن هذا الربط الوثيق بين العقيدة والسياسة سوف يُنتج ما يمكن وصفه بالميتافيزيقا السياسية للولايات المتحدة، حيث تظهر الإيديولوجيا هنا تجلياً فريداً للتجربة التاريخية في ما وراء المحيطات.

4ـ العلمانية المتديِّنة

قد تكون المفارقة في المشهد التاريخي لحضورية الدين في القيامة الأميركية هو ـ على وجه التعيين ـ الزواج العجيب بين الدين والعلمانية. لقد لفت دانييل بيل الانتباه إلى ضرورة وجود علاقة متعالية تربط بين الأفراد بما فيه الكفاية، ليصبحوا قادرين، في حال الضرورة على تقديم التضحيات الضرورية بأنانيتهم. تلك «العلاقة المتعالية» أي الدينية يجب أن تحتل الموقع المخصّص للعقلانية، وهي ستعطي الشعوب معنى التضحيات التي ستطلبها منهم الليبرالية الجديدة. في حين يُظهر كثيرون حماسة، ليس فوقها حماسة لدى الحديث عن موقع الدين في النضال خلال المرحلة

الليبرالية الجديدة. وفي حين يرى بعضهم في الدين «اليهودي المسيحي» مصدر «الرأسمالية الليبرالية» بالذات، ويبدون أسفهم لأن الكنائس تحولت اليوم إلى ما يشبه المؤسسات الخاصة والطوعية مما أفقدها الدعم العام، وجعلها عاجزة عن مواجهة خصومها. يذهب آخرون إلى أبعد من ذلك مثل مايكل نوفال ليصوغوا لاهوتاً حقيقياً للرأسمالية الديمقراطية هو، كالثالوث المقدَّس: ثلاثة نظم في نظام واحد: اقتصاد تسيطر عليه السوق، وتنظيم سياسي يحترم الحقوق الفردية في الحياة، ومجموعة من المؤسسات الثقافية التي تحركها مُثُل الحرية والعدالة للجميع. وإذ تنطلق « الرأسمالية الديمقراطية » من أعالي الثالوث على ما يبيِّن ايديولوجيو اللقاء الحميم بين الدين والليبرالية العلمانية - فإنها تعود وتنزل نحو التواضع والتجسد، وتصبح واقعية لأنها تعلم أنه «إذا كان الله قد أحبّ إلى أبعد الحدود أن يتعذَب ابنه الحبيب، فلماذا يجنبنا نحن العذاب؟ وإذا كان الله لم يرسل فيالق الملائكة لتغيير العالم من أجل ابنه، فلماذا نحلم بتغيير مفاجئ. لذا فالرجاء المسيحي - بحسب هؤلاء ـ هو رجاء واقعي، ومستعد لمواجهة القسوة والظلام، ومتيقِّظ تجاه قوى الضلال والخطيئة، وبشكل مشابه فإن دياسبورا الشعب اليهودي، معسكرات الإبادة في القرن العشرين مَنَحَا هذا الشعب غريزة واقعية عميقة، وجعلاه مستعداً لما هو أسوأ، لأن غياب الأوهام هو شكل راق من أشكال الوعي اليهودي والمسيحي[1].

يجد هذا التصدير الفلسفي - اللاّهوتي حجته في التأويل المسيحاني لجدلية الألم والتجسد. ويندرج ذلك في ما يقوله مفكرو البروتستانتية الكالفينية، من أن الحجة المتمثّلة في التجسد تكمن في احترام العالم كما هو، والاعتراف بحدوده ونواحي ضعفه، وكذلك جوانبه اللاعقلانية، وقواه الشريرة، ورفض الاعتقاد بالوعد القائل إن العالم سيتحول الآن، أو في المستقبل إلى جنة الله على الأرض. حتى الصراع الشرس الذي يخوضه الجميع في السوق الرأسمالية التي تودي بشكل مستمر بحياة ما لا يحصى من البشر، يجد تسويغه اللاّهوتي الكامل في الأمثال الإنجيلية الذكية. أفلم يسبق القديس بولس «الرأسمالية الديمقراطية» بقرون طويلة، حينما دعا المؤمنين إلى التنافس، وإلى أن يكونوا متنافسين»؟

وهكذا يخلص هذا النوع من التفكير الذي يشكل أحد الأسس الكبرى لخصوصية فهم الدين في أميركا، إلى النتيجة التالية: إذا كان التراكم يتطلب في البداية زهاداً ومستثمرين تربُّوا بشكل منهجي على اللاّهوت والدين الكالفيني - كما يبيِّن ماكس فيبر - فإننا نحتاج اليوم إلى أشخاص أنانيين إلى أقصى حد، وقادرين على خوض «حرب الكل ضد الكل» لتحل جميع العذابات التي تفرضها الذات الأنانية. وهؤلاء الأشخاص هم الذين يتم تشكيلهم بواسطة هذا النوع من اللاّهوت[2].

إن هذه المفاهيم التي تحولت إلى ضربٍ من الاعتقاد الديني، سوف تفضي إلى مفارقات ذات

[1]ـ روبن دري ـ الجذر الديني ـ الفلسفي لليبرالية الجديدة ـ تعريب: جاد مقدسي ـ مجلة "مدارات غربية" العدد الثالث ـ خريف 2004 بيروت.
[2]ـ كارين آرمسترونغ ـ النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام. ترجمة: محمد الجورا ـ دار الكلمة ـ دمشق 2005 ص81.

دلالة عميقة في التأسيس للجمهورية الأميركية. وهو ما تشير إليه الباحثة كارين آرمسترونغ وهي تعرض لحضور الدين في العملية السياسية والدستورية لأميركا الأولى. وحسب آرمسترونغ فقد أدّى الدين دوراً رئيساً في ولادة أول جمهورية علمانية حديثة. ولكن بعد أن وضعت الولايات المستقلة دساتيرها سوف يظهر نوع من التناقض. إذ لم يرد فيها ذكر الله إلا عَرَضاً. ففي عام 1986 نقض توماس جيفرسون الاعتراف بالكنيسة الأنغليكانية في فرجينيا، وصرّح إلى الإعلام أن الإكراه في مسائل الدين كان «خطيئة واستبداد»، وأن الحقيقة سوف تسود إذا ما سُمح للناس بالاحتفاظ بآرائهم.. مثل على ذلك: المعمدانيون والطرائقيون والبريسبيتيريانز في فرجينيا، الذين كانوا يكرهون موقع الامتياز لكنيسة إنجلترا في الولاية ساندوا الإعلان. وفي مرحلة تالية حذت الولايات المتحدة حذو فرجينيا، وسحبت الاعتراف بكنائسها. وعندما وُضعت مسودة الدستور الفيدرالي في معاهدة فيلادلفيا في عام 1787 لم يرد ذكر الله فيه إطلاقاً. وفي إعلان الحقوق عام (1789) التعديل الأول للدستور، فُصل الدين عن الدولة رسمياً: لن يسن الكونغرس قوانين تحترم مؤسسة الدين، أو تمنع حرية ممارسة الدين، فمن الآن فصاعداً سيكون الدين مسألة خاصة طوعية في الولايات المتحدة. كانت هذه خطوة ثورية، وتمت مباركتها من جانب التيارات العلمانية الليبرالية بوصفها إحدى إنجازات العقل. كانت هذه الخطوة مستمدة فعلاً من فلسفة التنوير المتسامحة، لكن الآباء المؤسسين كانت تحركهم اعتبارات براغماتية أكثر. كانوا يعرفون أن الدستور الفيدرالي أساسي من أجل الحفاظ على وحدة الولايات. لكنهم كانوا يعلمون أيضاً، أنه إذا ما أرست الحكومة الفيدرالية أياً من «الدينومينشن البروتستانتية»، وجعلته الدين الرسمي للولايات المتحدة فلن تتم الموافقة على الدستور. فعلى سبيل المثال ما كان مندوب الكونغرس عن ماساتشوشتس ليصادق على دستور يرسخ الكنيسة الأنغليكانية. لهذا السبب ألغت المادة السادسة من الباب الثالث من الدستور الامتحانات الدينية عند طلب الحصول على وظيفة في الحكومة الفيدرالية. كانت هناك نزعة مثالية في قرار المؤسسين للتخلي عن الاعتراف بالدين، وعلمنة السياسة، لكن لم يكن في وسع الأمة الجديدة أن تبني هويتها على أي من الخيارات الطائفية، والاحتفاظ بولاء جميع رعاياها في وقت واحد. لقد تطلبت احتياجات الدول الحديثة ذلك: أن تكون متسامحة، وعلمانية. لكن بحلول منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الولايات المتحدة العلمانية أمة مسيحية متحمسة، وهذه مفارقة كبيرة. ففي خلال 1780-1790 شهدت جميع الكنائس نمواً جديداً، وبدأت تناهض ايديولوجيا التنوير التي نادى بها الآباء المؤسسون. لقد قدسوا الاستقلال الأميركي، وقالوا مدافعين: إن الجمهورية الجديدة كانت إنجاز الله. وقالوا: إن المعركة الثورية جعلت السماء ضد الجحيم. وإن إسرائيل القديمة فقط عرفت تدخلاً إلهياً مباشراً كهذا في الدستور. لكن تيموثي دوايت راح يحث طلابه، أن «تمحَّصوا تاريخ بلادكم، فسوف تجدون براهين ونِعَماً للخلاص الإلهي، ليس أقل مما أُظهر لبني إسرائيل في مصر». لقد تنبأ رجال الدين ـ بحسب أصحاب هذه الحكاية ـ أن الشعب الأميركي سيصبح أكثر تقوى، واعتبروا اتساع الحدود دلالة على الملكوت الآتي. فالديمقراطية جعلت الشعب سيداً، لذلك يجب أن يصبح ساكنو الأرض الجديدة

أكثر تقوى إذا ما أريد للولايات المتحدة أن تتجنب المخاطر التي ينطوي عليها حكم الشعب. كما يجب إنقاذ الأميركيين من التأليهية الموجودة عند قادتهم السياسيين. لقد اعتبر رجال الكنيسة أن النزعة التأليهية هي العدو الشيطاني الجديد، وجعلوها كبش فداء لجميع الإخفاقات الحتمية التي تلم بالأمة الناشئة. فالتأليهية - كا رأوها - سوف تؤدي إلى تصاعد الإلحاد والنزعة المادية، لأن التأليهية كانت تعبد الطبيعة والعقل بدلاً من عبادة المسيح. لقد انتشر خوف من مؤامرة فصامية، أصحابُها كانوا ملحدين وماسونيين يتآمرون لقلب المسيحية في الولايات المتحدة. وعندما أصبح جيفرسون رئيساً عام 1800 كان هناك حملة معادية للإلحاد و«للثورة الفرنسية التي لا رب لها» حسب قولهم[1].

لقد تعاون الآباء المؤسسون ورجال الدين في خط سياسي لخلق جمهورية علمانية حديثة، لكن كلا الفريقين كان لا يزال ينتمي إلى العالم المحافظ القديم من نواح عدة. كانوا أرستقراطيين ونخبويين. وكانوا يعتقدون أن مهمتهم - بصفتهم رجالات دولة - أن يقودوا الأمة من فوق، ولم يكن لديهم تصور أن إمكانية التغيير كانت آتية من تحت. كانوا يعتقدون أيضاً أن التحول التاريخي يتأثر بالشخصيات العظيمة التي يشبه دورها دور أنبياء الماضي: يدفع إلى الإمام بسيرورات غير شخصية، وبيئية، واقتصادية، وقوى اجتماعية تحبط مخططات مشاريع أقوى القادة. فمن عام 1780 - 1790 حصل نقاش كثير حول طبيعة الديمقراطية، ومقدار السلطة التي سوف تعطى إلى الشعب. فجون دامز - الرئيس الثاني للولايات المتحدة - راح يشكّك بأية حكومة قد تؤدي إلى حكم الرعاع وإفقار الأغنياء. لكن أنصار جيفرسون الأكثر راديكالية تساءلوا كيف أن بوسع القلة أن تتكلم بالنيابة عن الأكثرية. لقد احتجوا على «استبداد» حكومة آدامز، ونادوا بأن صوت الشعب يجب أن يكون مسموعاً. فلقد أمد نجاح الثورة إحساساً بشحنة القوة، وأوضحت لهم أن السلطة المستقرة هي عرضة للوقوع في الخطأ، وليست سلطة لا تُقهر بأي شكل من الأشكال. لقد اعتقد أنصار جيفرسون أن الناس العاديين يجب أن ينعموا بالحرية والحكم الذاتي الذي بشّر به المتفلسفون. كانت السخرية من الأطباء والمحامين ورجال الدين وأخصائيين آخرين تنبسط على صفحات الصحف. لا أحد يجب أن يصدق من يسميهم الناس «خبراء» القانون، والطب، والدين، يجب أن تكون لمصلحة الإدراك السليم، وضمن متناول الجميع.

فالدين والسياسة ـ في حقبة التأسيس ـ كانا جزءاً من رؤيا واحدة. وتذكر الروايات التاريخية التي تنقلها الباحثة كارين آرمسترونغ ان لويرنزو داو dow بشعره المسترسل الأشعث، وعينيه البراقتين بدا مثل يوحنا المعمدان العصري كان يرى أن العاصفة هي عمل مباشر من الله، واعتمد على الأحلام والرؤى من أجل بصيرته. وقد يكون التغير في أحوال الطقس برأيه دليلاً على نهاية الأيام القادمة. وادعى المقدرة على التنبؤ بالمستقبل. لقد بدا لويرنزو كما لو كان النقيض لعالم الحداثة الجديد.

[1]ـ كارين آرمسترونغ ـ المصدر نفسه ص105.

مع ذلك كان يستهل موعظته باستشهاد من أقوال جيفرسون أو توماس باين. وأحياناً كان يقوم بدور حداثي حقاً: حث الناس أن يرموا عن كواهلهم قيود الخرافة والجهل، وأن يُنحُّوا جانباً سلطة مؤسسة المتعلمين، وأن يفكروا بأنفسهم. ففي الولايات المتحدة الجديدة بدا الدين والسياسة وكأنهما وجهان لعملة واحدة، ثم لينسَكبا بعضهما في بعض بسهولة، مهما كان قول الدستور[1].

5ـ ما بعد العلماني كملاءمة لتاريخ أتٍ

إذا كانت إحدى أبرز سمات الظاهرة التاريخية الأميركية هي القدرة على التلاؤم مع تقلُّب الأزمنة، فهذه السمَة هي وليدة حالة دينية على أبعد تقدير. ولعل قابلية الزمان والمكان الأميركيين للانسجام والتجانس مع التعددية الهائلة للفرق والمذاهب المتفرعة من المسيحية البروتستانتية يقدم المصاديق الجدية على مثل هذه القدرة.

فلو اتخذنا من الاختبارات الدينية الأميركية المعاصرة مجالاً للكلام على سَيْريَّة التكيُّف مع تقلّب الأحوال الأزمنة، لبدت لنا البروتستانتية الإنجيلية نموذجاً استثنائياً لتلك المصاديق. ذلك أن هذه الطبقة الدينية التي وصلت إلى مركز صناعة القرار الأمبراطوري العالمي، جاءت حصيلة تداخل، وتركيب، وتواصل مع الأطوار الدينية المديدة في التاريخ الأميركي. وهكذا فمن دين مدني، إلى فرقة دينية أصولية، إلى يمين مسيحي جديد، تطرح عودة البروتستانتية الإنجيلية منذ ثمانينيات القرن العشرين، ثلاثة أسئلة رئيسة:

الأول: لماذا هنا (أي في أميركا) وليس في مكان آخر؟ وهذا السؤال يعود إلى أن الولايات المتحدة هي البلد الوحيد بين المجتمعات الصناعية الغربية الذي ظهرت فيه حركة دينية أصولية ذات أهمية مجتمعية.

الثاني: لماذا (هذه العودة) الآن؟ ومرد هذا السؤال عائد إلى أن الجناح الأصولي للبروتستانتية الإنجيلية بين ثلاثينيات القرن العشرين، وسبعينياته، كان تَقَويّاً، منطوياً على ذاته نسبياً، ويكاد يكون قطاعاً مجهولاً من البروتستانتية الأميركية.

الثالث: ما المضاعفات والنتائج المحتملة لدخول الأصولية الدينية النطاق العام في المتجمع المعاصر؟[2]

جامعية مفهوم المابعد علماني

ومهما يكن من أمر، يجب النظر إلى الطابع الفريد والاستثنائي لظاهرة الأصولية الدينية الأمريكية

[1]ـ خوسيه كازانوفا ـ الأديان العامة في العالم الحديث ـ إصدار المنظمة العربية للترجمة وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية ـ ترجمة قسم اللغات والترجمة في جامعة البلمند ـ بيروت 2007، ص205.

[2]ـ كازانوفا ـ المصدر إياه ـ ص206.

من زاوية الهشاشة التاريخية التي اتسمت بها مسيرة العلمنة في أمريكا. فمنذ عهد الاستقلال إلى الآن، عرفت البروتستانتية الأمريكية ثلاث هزّات قلّصت دورها في الحياة العامة: الهزة الأولى، التي تمثلت في سحب اعتراف الدستور بالدين، وأدّت إلى إقامة «جدار الفصل» بين الكنائس البروتستانتية والدول الأمريكية وهي مسألة لا تزال موضع نقاش. وقد تسبب هذا الأمر بفصل الدولة عن المؤسسات الكنسية، وإلى تفكك المجتمع السياسي الذي يضم مواطنين من الأديان كافة. غير أن علمنة الدولة لم تؤدِّ في بدايتها إلى انحسار الدين أو خصخصته، بل خلاف ذلك، وكما هو معلوم بشكل عام اليوم، شكّلت الحماية الدستورية لممارسة الدين بحرية، الإطار البنيوي لظهور وانتشار غير مسبوقين لما سمّاه مارتن مارتي «اللحاف المجنون للمذهبية البروتستانتية». ففي الوقت الذي كانت فيه المسيحية في القارة الأوروبية في انحسار وغير قادرة على مواجهة الثورات الصناعية والسياسية والثقافية، كانت المسيحية الأمريكية «غارقة في بحر الإيمان». من هذا المنطلق، باتت النزعة الإحيائية الإنجيلية هي المبدأ التنظيمي والجامع المشترك بين جميع الفرق الدينية التي تتنافس في مجال المنظومة الدينية البروتستانتية المذهبية. وبحلول العام 1830، كانت البروتستانتية الإنجيلية قد أثبتت أنها هي الدين الأميركي العام للمجتمع المدني الأميركي. وقد سمح تناغم المذاهب البروتستانتية وتشابهها بإطلاق حملة إنجيلية كبرى تتخطى الفروق المذهبية البروتستانتية، وهدفها تنصير الشعب، والنظام الاجتماعي، والجمهورية[1].

نظراً لهذا التطور التاريخي، ظَهَرَ مبدأ الحرية الدينية الذي كرّسه «النظام الأساسي لولاية فرجينيا حول الحرية الدينية» (Virginia Statute on Religious Liberty) ثم التعديل الأول للدستور الأميركي على صورة أكثر وضوحاً. فتأسيس كنيسة على الصعيد الوطني كان يعوقه من غير شك التوزُّع المناطقي من جهة، والقوة المتساوية نسبياً التي تمتعت بها كنائس الاستعمار الثلاث في زمن الاستقلال من جهة أخرى. وهي: الكنيسة المجمعية، والكنيسة المشيخية، والكنيسة الأنغليكانية. ولكن النتيجة أوشكت أن تقضي إما إلى نشوء مؤسسات دينية متعددة، وإما إلى ولادة دين مسيحي عام (أي بروتستانتي) لو لم يحصل التعاون الفاعل بين جفرسون، وماديسون، والمعمدانيين المعارضين في فرجينيا. هذه « الحقبة الجفرسونية » التي جمعت بين الربوبية الجمهورية والبروتستانتية الأصولية - التَقَوية كانت هشة ووجيزة. ولكنها استطاعت أن توجد واقعاً دستورياً نجح، بفضل التقديس التدريجي للدستور، في التصدي للهوّة الكبيرة التي تفصل بين البلد الدستوري والبلد الفعلي، وبالتالي الحملات البروتستانتية المتكررة لإدراج الله أو المسيح في الدستور، وتعريف أميركا بأنها دولة مسيحية، وحماية الديانة المسيحية بوصفها قانون البلاد المشترك.

ولئن كان العامل الديني عنصراً فعالاً في المكونات السياسية الأميركية منذ بداية نظام الأحزاب،

---

[1]ـ المصدر إياه ـ ص208.

فإن الدين العام في أمريكا لم يكن يعمل على صعيد المجتمع المعبّأ سياسياً. فعلى الرغم من أن الانصهار بين الولاء للحزب والولاء للمذهب الديني كان مهماً، فإن النظام الحزبي الأميركي لم يكن منظماً وفق منطق التقسيمات المذهبية أو العلمانية - الدينية، كما كانت الحال في الكثير من البلدان الأوروبية. وإذا كان الأمر كما جاء على لسان توكفيل من أن «الدين في أميركا يجب النظر إليه على أنه أول مؤسسة سياسية لدى الأميركيين:، فهذا مرده إلى الدور الذي اضطلع به الدين في النطاق العام للمجتمع المدني. فالسلطة الدينية القائمة التي كان يتمتع بها نظام نيو انجلند، لم تتمكن من الحيلولة دون انتخاب جيفرسون رئيساً، كما فشلت في أن تحول دون نشوء الديمقراطية الجاكسونية. إلا أن هجومها ضد الإيمان بالله، والخيانة، والمؤامرات التي تحاك في الخارج، إضافة إلى الحماس الإحيائي الذي أثارته الصحوة الكبرى الثانية، كان لها أثر فاعل جداً في إخراج حركة التنوير الأميركية عن مسارها، ومن ثم في تنصير الجمهورية.

مهما يكن من أمر، فإن مفهوم العلمنة في الواقع التاريخي الأميركي مشوبٌ بالغموض، بل يمكن القول إنه مفهوم غير مفكر فيه بنحو كاف في علم الاجتماع المعاصر. فإذا كان مفهوم الدولة الذي تبلور في أزمنة التنوير الأوروبية قام على مبدأ التوحيد الصارم تحت ظل العلمنة التامّة ظهر المفهوم عينه على نشأة معاكسة في التجربة التاريخية الأميركية. في هذه الأخيرة برزت الدولة كمثال يحتذى به للقاء الأضداد. من القراءات للحالة الأميركية السوسيو -تاريخية التي جاءت بالفكرة الحديثة للفصل بين الدولة والكنيسة لم يتضمن مفهوم الدولة العلمانية (Secular State) ما يقصد بعبارة (Secularisation) "الدنيوة" الفرنسية. فالتعديلان الدستوريان الأول والرابع عشر يحددان مبادئ الفصل والحريات، على الرغم من عدم علمنة المجتمع في مجال الاخلاق والإيمان والآداب العامة. في هذا الصدد يرى الباحث الأميركي علم اجتماع الأديان تالكوت بارسونز في العام 1957 ضرورة التمييز بين علمنة القيم وعلمنة مؤسسات الدولة. فقد سمح التطبيق الأميركي بتعريف المستوى الثاني (علمنة الدولة) بشكل لا يمكن الخلط بينه وبين المستوى الأول (علمنة القيم) ومن دون هذا التمييز وكان سيقع الالتباس والغموض والفوضى في تعريف العلمنة (Laïcisation) على أنها جزء من الدنيوة (Sécularisation)[1].

البيِّن أن المختبر التاريخي الأميركي أفلح وإن بدرجات متفاوتة في تميز دلالتي "العلمنة" و"الدنيوة". وذلك من خلال ايجاد منفسح لهدنة تمهِّد لإجراء المصالحة واللقاء الإيجابي بين علمنة الدولة و"دينة المجتمع". ولذا يصير الكلام على نموذج لا هو بعلماني ولا هو بديني، كلاماً جائزاً لوصف الحالة الاميركية التي اصطلح عليها بـ الدين المدني. لهذا يبدو التمييز بين مفهومي العلمنة والدنيوة أكثر وضوحاً من وجهة نظر تحليلية عندما يتعلق الأمر بدراسة العلاقة

[1]- تالكوت بارسونز - أرشيف علم اجتماع الدين- الجزء الثالث - باريس - 1957 ص 21.
Refelxions Sur les organisations teligieuses aux Etats - Unis.

بين السياسة والدني والآثار القانونية والأخلاقية المترتبة على هذه العلاقة. فإذا كان يُقصد بالدنيوة الفقدان التدرجي للأهمية الثقافية والاجتماعية للدين باعتباره إطار معيارياً بوجه الأدب والأخلاق وطرق ممارسة الإيمان، فالعلمنة تقوم على فصل المؤسسات عن الدين وسلطة الكنيسة. وبالتالي فإن العلمنة تُظهر بشكل أوضح من مفهوم الدنيوة إرادة الدولة في اضفاء الشرعية على أفعالها بغض النظر عن المفاهيم الإيمانية والأخلاقية والدينية بالمحددة، فضلاً عن أنها تسمح بتحديد مبادئ القانون والعدالة التي على النظام السياسي تنفيذها في إطار ديمقراطية ليبرالية ذات سياق تعددي[1].

لقد تزامنت « دمقرطة « الجمهورية الأرستقراطية، مع «دمقرطة» المسيحية، وتآزرتا؛ وكان لهما أثر مشابه في الثقافة السياسية والدينية. فعلى الرغم من كون أندرو جاكسون انفصالياً متشدداً، كان في الوقت نفسه أول رئيس أميركي (من الطائفة الإنجيلية). وسرعان ما اكتسبت البروتستانتية الإنجيلية قدرة التحكم بالخطاب العام المتداول في المجتمع المدني الأميركي. وباستثناء ليبرالية هارفارد الوحدوية، بدأ توليف جديد بين الإيمان الكالفيني، والواقعية التفاهمية الاسكتلندية، والدين الإنجيلي القلبي حيث راح ينتشر في الكليات البروتستانتية على التوالي. وقد نجح هذا التوليف في فرض هيمنته الثقافية على حياة الفكر» حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. لكن هذه الهيمنة الثقافية لم تقتصر على الكُتل النخبوية، بل شملت، من خلال المدارس الحكومية والمدارس المشتركة وحركات مدارس الأحد، حيّز التربية والتعليم الديني بأكمله. ثم توسعت حتى شملت وسائل الإعلام، والجمعيات، وحركات الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي. هكذا أرست المجتمعات الإنجيلية البنية التحتية لجميع أنواع الجمعيات التطوعية، وأصبحت الإحيائية البروتستانتية مهد الحركات الاجتماعية الأميركية. أما في مطالع القرن الحادي والعشرين فقد تمكَّنت الإحيائية البروتستانتية بأحيازها اللاّهوتية وشرائحها الفكرية المتعددة أن تلقي بظلالها على ثقافة أميركا وسلوكها.

من علماء الاجتماع اليوم، من يبيِّن الحاجة إلى تأمل لاهوتي منهجي عميق يقدر على تخطي النفعية بوصفها عقيدة أميركية صافية، بهذا المعنى يبدو لافتاً ما أومأ إليه صائغ مانيفستو العلمنة الأميركية هارفي كوكس في العام 1965، ولا سيما لجهة إلحاحه لا ضرورة الدين وحسب، بل على طروحة كون المجتمع ككل هو ظاهرة دينية..

[1] - Michelline Milot, Introduction: les A'merique et la Lacité la revue, Archies des Siences des treligions No 146 Paris 2009.

«ما قبل» «ما بعد العلمانية»
وهم التزمين

حميد لشهب[*]

يسعى الباحث المغربي حميد لشهب في هذه المقالة إلى جلاء اللَّبس الذي تثيره المصطلحات والمفاهيم التي نشأت حديثاً في الغرب، ومنها على الأخص مصطلح "ما بعد العلمانية".

في مقالته التالية يركز على الوجه المنهجي في مقاربة هذه القضية الإشكالية. ثم يمضي ليبيِّن المشكل المعرفي الذي تولِّده الموجة المفاهيمية حول ثنائية "الما قبل" و "الما بعد" حتى بين النخب الغربية نفسها.

المحرر

قد يبدو عنوان هذه الدراسة غريباً بعض الشيء، لكنه في العمق محاولة للبرهنة على أطروحة نُدافع عنها منذ سنوات تتمثل في كون الحديث عن «ما بعد العلمانية» لا يعدو أن يكون إلا «تقلعة» لـ «عصر» «ما بعد»[1]: ما بعد الديمقراطية، ما بعد الميتافيزيقا ما بعد الحداثة إلخ. فلكي نمر، منطقيا «لما بعد»، لابد من أن نتأكد أن هذا «المابعد» قد حصل بالفعل على مستوى الفكر والتسلسل التاريخي. والواقع أن «العلمانية»، كما نظَّر لها بعض المفكرين الغربيين منذ عصور النهضة إلى اليوم، لم تبرح مكانها ولم تتطوّر إلى نسق فكري فلسفي، بقدر ما ظلت مثالاً يُرجى الوصول إليه وتحقيقه على المستوى الفكري وشعاراً منفوضاً من كل محتوياته الجوهرية في يد الساسة الغربيين من غير استثناء تقريباً، وكيفما كان توجههم الإيديولوجي.

---

*ـ باحث في الفلسفة ـ المملكة المغربية.

1. «وهم العلمانية»

قد أكون هدمت بهذه السطور التمهيدية الكثير من الأفكار الرائجة في العالم المسلم عن العلمانية الغربية، وهي أفكار غرسها الغرب في بيئتنا الثقافية موهماً إيانا بأدوات شتى أن «المفتاح السحري» لتقدم الأمم، وبالخصوص المسلمين هو «التمييز الدقيق» بين الدين والسياسة. أملنا في هذا النص هو إظهار بأن هذا الإدعاء ما هو في واقع الأمر إلا ادعاء؛ لأن هذا التمييز لا يوجد حتى في الغرب ذاته. وحتى فرنسا التي تُعتبر في نظر العديد من المنظرين المسلمين «رائدة العلمانية الغربية»، لم نتجح إلى حد الساعة في «التحرر» من جذورها الدينية، بل إن هناك العديد من الأحزاب السياسية الفرنسية ممن تُشهر علانية انتمائها الديني، ومن بين هذه الأحزاب من حكمت فرنسا.

النتيجة هي أن «ما بعد العلمانية» لا يمكن أن يكون في عُرفي إلا «نهاية العلمانية»، أو بالتحديد نهاية ما أسميه شخصياً «وهم العلمانية». والمقصود من مفهوم «النهاية» هنا هو نهاية تاريخ صراع بين منظومتين فكريتين وثقافتين وإيديولوجيتين تحكمتا في النقاش الفكري الإنساني منذ قرون طويلة وطبعتا الفكر البشري إلى يومنا هذا، بل تسببت في إنشاء معسكرين فكريين: العلماني واللاهوتي. أتحدث عن «النهاية» هنا في الفضاء الفكري والديني الغربي، وبالخصوص في جناحه الأوروبي؛ لأن كل ملامح هذه «النهاية» قد اجتمعت ولم تعد مناقشات لا العلمانية ولا الدين تحضى باهتمام كبير، سواء أكان ذلك عند المفكرين أم عند الناس العاديين. ما حصل في الغرب هو هذا النوع من فَرْقَعَة فقاعات الصابون التي كانت العلمانية والدين معا يتسليان بها، في نقاشات عديمة الجدوى تقريبا.

قد يكون تاريخ 21 يناير 2004 توثيقا «للنهاية» التي أتحدث عنها. فبهذا التاريخ جلس على منصة إحدى أعرق الكنائس في ألمانيا الفيلسوف الألماني المشهور يورغن هابرماس إلى جانب الكاردينال الكاثوليكي راتسنغر (الذي أصبح بابا الكنيسة المسيحية فيما بعد)[1]، ليعلنا أمام الملأ أن المشكل ليس هو لا الدين ولا العلمانية، بل الإنسانية برمتها، لأن خطر مسحها من على خارطة الكوكب الأرضي هو خطر فعلي وليس خياليا، وبأن العدو الحقيقي بالنسبة للإثنين هو العلم التطبيقي، وبالخصوص البيولوجيا، التي أصبح بإمكانها «خلق» الإنسان، أو "صنعه"، بكل ما يتضمن ذلك من نتائج أخلاقية وإنسانية. شَخَّصَا معا إذن الخطر المحذق بالإنسانية وتمت «هدنة» بين العلمانية والدين من أجل التصدي للعدو المشترك، مع العلم أن «المعركة» بين العلمانية والدين

[1]-انظر ترجمتا هذا اللقاء تحت عنوان: «جدلية العلمنة. العقل والدين»، دار النشر والتوزيع والترجمة «جداول» بيروت، 2013.

لم تحسم ولم تنته، بل تم نوع من الإتفاق على حط السلاح، إلى أجل غير مسمى. للإشارة فحتى في زمن احتدام الصراع بين العلمانية والدين في أوروبا، وباستثناء التجربة الفرنسية العنيفة من الجانبين، فإن هذا الصراع كان في مجمله فكرياً، ولربما اجتماعياً، أكثر من كونه نضالياً دموياً[1].

3. فهم العلمانية في العالم العربي والمسلم

في المقابل نجد وضعاً خاصاً في العالم المسلم عموما والعربي منه بالخصوص، ابتداء من احتكاك المفكر العربي مباشرة بالثقافة الغربية، في عز السيطرة السياسية والاقتصادية على كل الدول العربية. ذلك أن البعثات الطلابية إلى أوروبا، بقدر ما كانت إيجابية، بقدر ما كانت سلبية. من سلبياتها الأساسية هي ذاك النوع من الانبهار أمام عالم الفكر الأوروبي، الذي كان قد قطع أشواطا كبيرة وطويلة في تطوره. فالحماس للعقل والليبرالية والحرية والعدالة الاجتماعية والعلوم الحقة إلخ[2]، كانت توهم بحلم «عتق» الأمة العربية من براثن مشكلات كثيرة. لكن كان في هذه الحماسة نوع من السذاجة، لأن المرء كان يعتقد أن هذه الأفكار، التي كانت تُلقن في مدرجات الجامعات، هي ما يعيشه الناس في الواقع الإجتماعي الفعلي في الغرب الأوروبي. زد على ذاك، أن طلاب البعثات هذه، لم يهضموا بما فيه الكفاية ما كانوا يتلقونه من أساتذتهم، بل لم يعوا حتى بأن ما يوصلونه لهم قد عرف تاريخاً طويلاً لبلورته فكريا.

إلى جانب رواد البعثات الطلابية، كان هناك شيوخ وفقهاء في العالم العربي، حاولوا «تأصيل» الحرية والعدالة والعلمانية إلخ في الإسلام، وسيلةً لتحرير الأرض بداية و«الاستيلاء» على السلطة. وهذا ما حصل في الكثير من الدول العربية. وبدأ الصراع بين ممثلي العلمانية على النمط الغربي وممثلي الالتصاق بالتراث (بالدين)، إلى أن انتهى إلى ما انتهى إليه حاليا: تمزيق المناظرة العلمية وفتح الباب على مصراعية للاقتتال الفعلي ومحاولة تصفية الآخر، كل بطريقته ومرجعياته[3].

السؤال الذي يجب أن يقلق راحة كل مفكر عربي ومسلم يستحق هذا الاسم هو هل يعي «العلماني»

[1]- حين منح اتحاد الناشرين الألمان "جائزة السلام" يوم 10 أكتوبر 2001 ليورغن هابرماس، قدم هذا الأخير في أثناء حفل التسليم محاضرة حول موضوع "الإيمان والمعرفة" (Glauben und Wissen) تضمّنت أفكاراً وملاحظات تردّد صداها في الساحة الثقافية العالمية، والألمانية بخاصة، لمدة طويلة. وركز المرء على مساءلة فكرة "مجتمع ما بعد العلمنة" والدعوة إلى تغيير النظرة للدين باعتباره أكثر "من بقايا ماضٍ ولّى ولن يعود". انظر في هذا الإطار: «حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس»، لمحمد المهذبي، الأربعاء 10 شباط (فبراير) 2010،

http://www.alawan.org/article6848.html

[2]-عبد الله العروي «مفهوم الحرية»، الطبعته الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.

[3]-انتظر في هذا الإطار مثلا: «الإصلاح بين السلفية والعلمانية»، حسن حنفي، الخميس، 1 فبراير/شباط، 2007، http://www.addustour.com

العربي ما يدافع عنه من أفكار ولماذا تُهرق دماء عربية طيبة باسم منظومة فكرية؟ هل يعي «المسلم الملتزم» دينه، أو يلوك ويقاتل ويَقتل ويُقتل من أجل أيديولوجية فرقة مسلمة معينة؟[1] بأي منطق للعدالة والحرية والفكر والوعي ينشط هؤلاء «الأعداء»؟ لماذا أوصلا أكثر من مليار نفس مسلمة للعيش في قلق وجودي وتذبذب عقائدي وخوف مستمر وسقم من الدنيا وما فيها وهدم مجاني للأخلاق والحياة؟ ألم يكن من الضروري، نظرياً على الأقل، أن يكونوا مثالاً وقدوة للمسلمين البسطاء الغارقين في هموم الحياة، الغاطسين في الجهل والأمية وقصر اليد، من أجل تنويرهم وتحريرهم من عبوديات حقيقية، إن على المستوى العقائدي أو الاقتصادي أو السياسي؟ ألا يتصارع الفريقان على أوهام حقيقيةعلى حساب كرامة الإنسان المسلم وحقه في العيش في سلام؟

4. النموذج «العلماني» الفرنسي

اعتبر النموذج العلماني الفرنسي أهم مثال للعلمانية الغربية، ومنه «وَرِدَ» المدافعون عن العلمانية في العالم العربي والمسلم عموما، إما مباشرة (شمال إفريقيا) أو عن طريق ترجمات إلى الإنجليزية (الشرق العربي وبلاد فارس). لكن ما حقيقة هذا النموذج؟

يقدم المفكر الفرنسي إيمانويل طود في كتابه: «ما بعد الديمقراطية»، الصادر عام 2008 عن دار النشر غاليمار، تشخيصاً دقيقاً لما وصل إليه النموذج الديمقراطي الفرنسي من أزمة، وخصص حيزاً واسعاً للدين في فرنسا، مستعرضاً أسباب انزلاق فرنسا إلى صف «المعادين للإسلام».

يعتبر عام 1791 حاسماً في تاريخ المسيحية في فرنسا في نظر طود. ففي هذه السنة ظهرت الملامح الأولى للخارطة الدينية ـ المسيحية الفرنسية بشكل ملفت للنظر. وهي خارطة حددت البنية السياسية لهذا البلد وأثرت فيها على امتداد قرنين من الزمن إلى الآن. ومن المعلوم أن الشرخ في الكنيسة الفرنسية قد حدث سنة 1790 عندما طولب رجال الدين بالالتحاق بالثورة. من طبيعة الحال كان منهم من قبل وآخرون رفضوا، ومثّل الرافضون فيما بعد ثكنات أحزاب اليمين. ففي الوقت الذي تحررت فيه مناطق فرنسية بأكملها من جبروت الكنيسة، ظلت أخرى وفية لها. ولم تفرض الثورة التفريق بين الدين والدولة في فرنسا إلا عام 1905، ردَّ فعل على «الخطر» الذي مثله لها الدين والمناطق التي حافظت على المسيحية. ومنذ ذلك الوقت وفرنسا تعيش على إيقاع الأزمة الكنسية، وهذا شيء عادي إذا استحضرنا إلى الذهن تشجيع الناخب المسيحي الذي كان قد

[1]-هناك استثناء في تاريخ الفكر العربي وهي المناظرة الدينية التي جرت بين الإمام محمد عبده (1849ــ 1905) وفرح أنطون (1874ـ 1922) قبل أكثر من قرن من الزمن، والتي نشر ميشال جحا طبعتها الثانية.

اختار عام 1790 الخضوع للثورة الجمهورية للحزب الإشتراكي، بينما استمر اليمين المسيحي في الاختفاء والضعف إلى أن «احتضر» عام 2002 بعد تأسيس حزب «الوحدة من أجل حركة شعبية».

أدى اختفاء الكنيسة، التي اقترحت على المستوى النفسي حلاً لإشكالية الإشكاليات الوجودية للإنسان، يعني الموت، إلى نوع من الفراغ واللامعنى الوجودي، لأن الإنسان المتحرر من قيود الدين وبالخصوص الإنسان الملحد في حاجة إلى «عدو» من غيره تصبح الحياة دون مذاق وتُفتح أبواب العدم والموت في وجه الفرد. وفي بحر التسابق لإيجاد معنى جديد للحياة وبموت فكرة الفردوس الذي كان الدين يعد به، يُعَدُّ الفردوس الأرضي الذي وعد به اليمين واليسار على حد سواء مفقوداً كذلك. لم يبق أمام الإنسان إلا محاولة العثور على معنى جديد للحياة: المال/ الجنس/ العنف؛ أي ما كان الدين سابقا يراقبه.

أكان المرء واعيا بذلك أم لا، فإن هناك أزمة دينية تجتاح مجموع أوروبا حالياً في نظر طود. فالتركيز السلبي لعشر السنوات الأخيرة على الإسلام في الغرب عموماً من طرف النخبة السياسية والثقافية لا يمكن فهمه حتى ولو استحضرنا تجربة سابقة عليها ـ في فرنسا بالخصوص، أي حركات ضد العرب في ثمانينيات القرن السابق، حتى ولو كانت هذه الحركات قد قيدت من طرف أحزاب يمينية لاستقطاب الطبقات الشعبية في عز أزمة اقتصادية واستفحال العطالة والحضور القوي للعامل العربي. ما يميز الحملات المعادية للإسلام الحالية هي أنها لم تعد حكراً على جزء كبير من الطبقات الشعبية، بل أصبحت نقطة اهتمام مجموعة من المفكرين والصحافيين سواء أكانوا من الصفوة السياسية والإقتصادية أم «النخبة الشعبية». ولم يعد هذا الهجوم محصوراً على بلد غربي بعينه، بل تعداه ليشمل هذه البلدان كلها تقريبا. والواقع أن أطروحة صدام الحضارات هي تنظير إمبريالي لموازين القوى وتأكيدٌ لتفوق أميركا والغرب عموما على باقي الأمم وبالخصوص ضد العالم الإسلامي والصين. يتعلق الأمر إذن، حسب طود، بنوع جديد من النرجسية الثقافية الغربية وهي تعبير واضح إلى حدود بعيدة عن الفراغ الروحي للغرب. إضافة إلى هذا فإن هناك نوعاً من التصعيد النفسي للغرب حاليا، الذي يرفض مواجهة أزماته على اختلاف أنواعها، مشيرا بالأصابع إلى أزمات العالم الإسلامي الناتجة من مروره بمرحلة انتقالية إذ أصبحت الأمية شبه عامة فيه وأصبح غياب أي توجيه أيديولوجي وديني واضحاً، يُنتج بدوره القلق والبلبلة الاجتماعية، والعنف في صفوفه. أكثر من هذا فالإسلام بوصفه ديناً، في رأي طود، يعرف هو بدوره أزمة، لأن الاعتقاد فيه يتدهور رويدا رويدا بطريقة غير عيانية، وما تكثيف الممارسة الدينية في بعض الدول المسلمة

إلا عربوناً على نجاعة مفعول تأثير الحداثة، التي تبدأ بمثل هذه الدوخة الدينية لتنتهي بتحجيم هذا الأخير إلى حدوده الطبيعية كديكور ثقافي باستطاعته تقديم بعض الخدمات الإجتماعية المعينة والمحدودة. وإذا كان الكثير من المسلمين يهابون العلمانية، بل لم يكونوا يعيرون لها اهتماماً يذكر في ربع القرن الماضي، لأنها كانت منشغلة بالمسيحية، فإنهم قد وجدوا أنفسهم، بعدما انتصرت اللائيكية، وجها لوجه أمام هذه الأخيرة. من هذا المنطلق، فإن الإسلام بوصفه ديناً هو كبش الفداء الذي تقدمه اللائيكية أو كما يقول طود: «في أوروبا بداية الألفية الثالثة، يصبح (أي الإسلام) أضحية لحالتنا الميتافيزيقية المزرية، لصعوبة عيشنا دون إله مع تأكيدنا أن حداثتنا هي الحداثة الوحيدة الممكنة والصالحة». إن العداوة التي يواجهها الإسلام من طرف الغرب، كما يؤكد ذلك طود، هي تعبير واضح عن الكساد الروحي والأيديولوجي للغرب وهي تصعيد لجملة من النقائص التي يعيشها على دين مغاير للدين الذي راج فيه لمدة قرون طويلة، وكساد للعلمانية.

5. العلمانية ممارسةً سياسيةً وسلوكاً فردياً في الواقع الاجتماعي الغربي.

تعتبر التجربة العلمانية الغربية، والأوروبية بالخصوص، نموذج المدافعين عن المنظومة العلمانية في العالم العربي. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن الأسس التي بنى عليها «العلماني» العربي هي في العمق أكاديمية أساسا. لم تحتك الغالبية العظمى من «المدافعين» المسلمين عن العلمانية بالواقع الغربي الفعلي والمُعاش اليومي للإنسان الغربي العادي، لتتيقن من الأفكار التي تشبعت بها ومدى مطابقتها الواقعَ الذي أُنتجت فيه. يعني غابت الأبحاث الأنثروبولوجية والإثنولوجية الجادة كلها لدراسة هذه القضية من الجانب العربي في الغرب. وهذا أمر جد مهم، قبل أخذ موقف إيجابي أو سلبي من أفكار، قد تكون نبيلة على المستوى المثالي، لكن تطبيقها في الواقع، لا يفشي بأنها متجدرة في الغرب بالطريقة التي يتوهمها «جنود العلمانية» في العالم الإسلامي.

لن أعود إلى تاريخ صراع الأفكار بين «العلمانية/العقل» و«الكنيسة/الدين»، ما يهمني في هذا المقام هو تقديم بعض النماذج الحية من الواقع الفعلي للغرب فيما يخص تطبيقات العلمانية.

أ. الواقع الفعلي لتطبيقات العلمانية في الغرب

- «إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله» هو الشعار العام الذي يبتغي التفريق بين الممارسة السياسية والممارسة الدينية. على المستوى الفكري القح، هو مبدأ نبيل جداً، لكنّ هناك شروخاً واضحة على مستوى التطبيق في الواقع. باستثناء النموذج الفرنسي، الذي قد نلمس فيه هذا الأمر

نسبياً، فلا أرى لحد الساعة أي بلد غربي يطبق هذا الأمر. لا أتحدث عن الولايات المتحدة الأميركية، لأن „God bless America” هو المؤسس لدستور هذا البلد. هناك أمثلة لا حصر لها يمكن تقديمها في هذا الإطار وسأكتفي بأهمها في نظري:

- هناك بلدان أوروبية لحد كتابة هذه السطور في إطار مناقشة التفريق بين السلطة الدينة والسطة السياسية، كإمارة اللكتنشطاين مثلا.

- كل المملكات والإمارات الأوروبية مؤسسة بدهياً على «انتمائها المسيحي» الواضح، بل لها قساوسة القصور وكنائس معينة لصلاة يوم الأحد أو أيام الأعياد.

- في كل الدول الأوروبية هناك أحزاب سياسية تمثل القيم المسيحية وتدافع عنها في برامج انتخاباتها. وهذه الأحزاب هي التي تحاول إدخال «الله» في «الدستور الأوروبي» بكل الوسائل.

- تخصص الكثير من البلديات الأوروبية، وخاصة في العالم الجرماني، نصيباً من ميزانيتها السنوية لترميم كنائس وأديرة تعبد، من غير حرج ولا مناقشات مبدئية.

- تمنح الكثير من الحكومات الغربية مبالغ مالية جد مهمة، سنوياً، لمنظمات إحسانية اجتماعية دينية لمزاولة أنشطتها الخيرية داخل بلدانها وخارجها. والمنظمة الخيرية الأكثر استفادة من هذا هي «الكاريطاس Caritas»، النشيطة في إفريقيا وأسيا وأمريكا الجنوبية. طبعا هناك في كل أنشطتها، سراً أو علناً، نفحة تبشيرية دينية.

- عند إنهاء بناء الكثير من المنشآت العمومية: مدارس، مسارح، مستشفيات إلخ. يبارك القساوسة هذه المنشآت في الكثير من الدول الأوروبية، في حفلات افتتاح عمومية وعلنية، جنباً إلى جنب مع الساسة والمنتخبين.

- يبدأ الموسم الدراسي وينتهي في الكثير من الدول الأوروبية بقداس ديني وحضور الصليب في أقسام الدرس، لا يمثل أي مشكلة لأي أحد.

- تنقل صلوات الأحد أو الأعياد الدينية المهمة (عيد ميلاد المسيح، الفَصح مثلا) على شاشات التلفزات العمومية، الممولة من طرف الدول.

- استمرار تعليم الدين (ونعني المسيحي) في المدارس العمومية في الكثير من الدول الأوروبية.

- تعميد أغلبية الأوروبيين أبناءهم بعد ولادتهم في كنائس، على الرغم من أنهم يدعون بأنهم

«ملاحدة» أو من غير أي توجه ديني. وعند السؤال لماذا يتم تعميد الأبناء، يكون الجوابه شبه البدهي: «استجابة للتقليد وحسب».

- البرنامج السنوي للعطل الرسمية في الدول «العلمانية» في الغرب مليء بالعطل الدينية.

- المسيحيون الأوروبيون، الذين يعترفون بروما وكنيستها، يدفعون ضرائب سنوية للكنيسة مباشرة، حسب ما يربحونه، وتُخصم هذه الضرائب من الضرائب التي تُدفع للدولة. بعبارة أخرى، تدفع الدولة بطريقة غير مباشرة ضرائب للكنيسة إلى حد الآن.

- ما تزال أجراس الكنائس تدق يومياً ولمرات عديدة في قرى أوروبا ومدنها، كما دقت في العصور الوسطى وأزمنة القياصرة والملوك قبل الثورات الفكرية والسياسية ابتدء من عصر الأنوار.

- يصادف المرء وهو يتجول في الكثير من أزقة المدن الأوروبية وأريافها الصليب في المجال العمومي أو في الحدائق الخاصة للمواطنين.

ماذا يمكن أن نستنتجه من هذه الأمثلة الحية؟ بأي معنى يمكن الحديث عن العلمانية وعن الدين في الغرب؟ أتخلص الغرب كليا من موروثه الديني كما نتوهم؟ ألا تستغل السياسة الدين، ويستغل هذا الأخير الأولى؟ أين نحن من مبدأ التفريق بين الدولة والكنيسة في الغرب؟ أتُعتبر كنيسة روما ديناً أو دولة؟

ما يمكن تأكيده بدهيةً لا نقاش فيها هو أن الدين لم يفارق العلمانية، ولم تفارق العلمانية الدين في الغرب، بل يمشيان يداً في يد في المجال العمومي الغربي كشقيق وشقيقته، يتبادلان المساعدات والخدمات ويقفان معا أمام كل المخاطر التي تعترضهما. فكم مرة مثلاً دافع الدين في الغرب عن مواقف علمانيين أساؤوا عمدا للإسلام والمسلمين (كاريكاتورات وأفلام وكتب إلخ) باسم حرية التعبير، وكم مرة دافعت العلمانية عن مواقف رجال دين هاجموا الإسلام مباشرة، بما في ذلك هجوم بابا الفاتيكان السابق (بينيدكت 16).

ب. العلمانية سلوكاً اجتماعياً نفسياً في الغرب.

ما تحقق بالتأكيد وأصبح بدهية واضحة عند الإنسان الغربي العادي هو القضاء النهائي على الإكراه الديني. كل إنسان، بغض النظر عن مستوى تكوينه وانتمائه الطبقي، يسلك طبقاً لاختياراته الشخصية وقناعاته، حتى وإن كان تربى في وسط عائلي متدين أو علماني. فكم من إنسان تلقى تربية دينية وأخذ

موقفا من دينه عندما أصبح راشداً، وكم من آخر تربى تربية «علمانية» وأصبح متديناً فيما بعد.

ما حدث بالتأكيد في الغرب هو أن الدين فقد هالته القدسية عند الإنسان العادي وأصبح من الممكن الحديث عنه من غير إكراهات ولا مراقبة ولا حساب ولا عقاب أو خوف من المتابعة تحت ذريعة الهرطقة والإساءة للعقيدة. لا أحد يحاكم أو يلقى القبض عليه لتشكيكه بالدين أو الجهر بعدم وجود الله أو إظهار إلحاده علانية أو التصريح بعدم إيمانه بالتثليث وكل المنظومة الدينية المسيحية. وصل السلوك العقائدي العادي/الشعبي إلى مرحلة يقرر فيها الشخص/الفرد مصيره بمصيره بوعي تام من غير إملاءات أسرية واجتماعية، بل انطلاقا من قناعاته الذاتية وميوله في الحياة. وبهذا فإن الوعي بتقرير المصير النهائي للإنسان، يعني بعد الموت، لم يعد مؤسساتياً لا دينياً ولا سياسياً، بل فردياً خالصاً. ومعنى هذا أن حرية المعتقد قد تحققت بالفعل في الغرب.

ما وصلت إليه أوروبا «العلمانية» بالتأكيد هو فهمها أن الدين المسيحي، الذي أسس الوعي واللاوعي الغربي طيلة قرون، ليس إلا ديناً من بين الأديان، ليس هو الأفضل أو الأسوء، بل يعيش – ولربما يتعايش- مع مجموعة من الأديان الأخرى في رقعة جغرافية واحدة. ويعني هذا واقعياً، أن «امتلاك الحقيقة النهائية» لم يعد حكراً على دين دون سواه، بل أتيحت الفرصة ليعبر كل معتقد عن حقيقته، وبفعل منطق المقارنة بين الأديان، استطاع الإنسان العادي في الغرب أن يصل إلى وعي مبدأ تعدد الحقائق الإيمانية.

ج. حضور الدين على الرغم من «العلمانية»

هناك الكثير من العلماء الغربيين ممن اهتموا بالدين وأعطوه حقه في الدراسة، إيماناً منهم أن البعد الروحي هو ركيزة أساسية في حياة الإنسان، وأن التدين مرتبط بطبيعة الإنسان كإنسان، بل يُعتبر حاجة نفسية للفرد. ولا يمُثل هذا الاتجاه أتباع الديانة المسيحية وحدهم، بل أيضا الكثير من علماء النفس والاجتماع والفكر والفلسفة. ومن بين أهم مفكر في هذا الإطار، نجد المحلل النفساني وعالم الاجتماع الألماني إيريك فروم. فقد جُمِعَت دراساته حول الدين في المجلد السادس من أعماله الكاملة، الصادر عام 1989 بمدبنة ميونيخ الألمانية، ابتداء بأول نص له في هذا الميدان سنة 1927 ونهاية بآخر نص سنة 1976، أي بمجموع 10 دراسات دام إنجازها ما يناهز النصف قرن. وهي كلها دراسات منهجية لموقف التحليل النفسي من المعتقدات الدينية، خرجت عن مألوف هذا التخصص العلم-إنساني، المعروف عموماً برفضه الدينَ والمعتقدات؛ لأنها في نظر الكثير من علمائه «وَهْم» أصاب الإنسان ويصيبه. ففرويد (1856-1939) يرى أن ضعف الإنسان في

مواجهة قوى الطبيعة الخارجية والقوى الغريزية داخله، يعمل للتغلب عليها باستخدام «العواطف المضادة» وهو ما يؤدي إلى الوهم. كما يعتبر الدين «عصاباً جماعياً قائماً على رغبات الإنسان». أما يونغ (1875-1961) فإنه يعتبر الدين حقيقة سيكولوجية وهو عنده «الخضوع لقدرات أعلى من أنفسنا، فهو يستولي على الذات البشرية التي هي بالأحرى ضحيته دائمًا وليست خالقته».

لكن فروم يرى أنهما لم يختلفا في نظرتهما للدين من حيث المضمون: يقر فرويد بالدين من حيث الجوهر الأخلاقي ويرفض السمات التأليهية الفائقة للطبيعة. أما يونغ فإن له موقفاً استسلامياً للقوة العليا. في حين تعامل فروم مع الموضوع تعاملاً مغايراً تماماً، فعلى الرغم من أنه أخذ موقفاً واضحا من الدين، وبالخصوص الدين اليهودي حيث نشأ وترعرع، فإنه لا يُنكر أهميته القصوى بالنسبة لنفسية البشر. كما أنه اختلف مع فرويد ويونغ في تعريف الدين مشيرا إلى أنه: «أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة معينة، ويعطي للفرد إطارًا للتوجيه وموضوعًا للعبادة». ويؤكد أنه يدرس الدين بوصفه ظاهرة إنسانية شاملة ويميز نوعين من الدين:

- **الدين التسلطي** الذي يطالب بالاستسلام لقوة متعالية وبطاعتها العمياء والابتعاد عن العصيان. يضطر الإنسان في هذا النوع من الدين إلى بناء صورة وهمية عن كائن متعال، تلبي حاجاته ويتمسك بها إلى أن يعتقد بأنها حقيقة قادرة على تقديم أجوبة عن كل تساؤلاته. وهذا ما يجعل علاقاته بهذا الكائن المتعالي تتحول إلى علاقة ذات طابع خاضع مازوخي: «إذ يصبح الإنسان عديم الثقة في إخوانه البشر وفي نفسه ومن غير تجربة لحبه وقوة عقله الذاتيين». ويدخل الدين التسلطي العلماني في هذا النوع من الدين، حيث يصبح الزعيم، القائد، أبا للشعب وموضوعًا للتقديس الواعي أو غير الواعي. ومن تم تصبح حياة الإنسان تافهة وفارغة من كل المضامين.

- **الدين الإنساني** ويقصد فروم أدياناً مثل البوذية، فبوذا مثلا أدرك حقيقة الوجود الإنساني وتحدث باسم العقل وليس باسم قوة فائقة على الطبيعة. من هنا يكون هدف الإنسان في مثل هذا الدين هو تحقيق أكبر قدرة من القوة لا العجز، الذات لا الطاعة.

يؤكِّد فروم أنّ ما يهدد الدين ليس هو العلم، بقدر ما هي الممارسات السّائدة في الحياة اليومية. فلم تكن المواقف المناهضة للدين في ظاهرها ضدّ الدين في حد ذاته، بل ضد المؤسسات الدينية، التي كانت تدعي امتلاكها الحقيقةَ المطلقة وميلها إلى تقديس مؤسساتها، مسببة في تعطيل العقل وتحريم التفكير النقدي الحرّ. وكبت التفكير النقدي من شأنه إيقاف القدرات العقلية في مجالات أخرى.

ينتقد فروم علم النفس الأكاديمى الذى جعل منه أصحابه علماً يعالج كل شيء باستثناء مشكلات الروح، بزعمهم أن الشعور ومعرفة الخير والشر هي تصورات ميتافيزيقية، ليست من مسؤولية علم النفس. ويستخدم فروم مصطلح «روح Seele» لا «نفس Psyche» أو «عقل Geist»، لأنه مصطلح يتضمن في نظره القوى الإنسانية العليا: الحب والعقل والقيم. وهو المصطلح الذي يلتقي حوله الفيلسوف ورجل الدين وعالم النفس.

يرجع فروم إلى كتابه «الإنسان لنفسه» ليصف مشكلة الإنسان المعاصر، مؤكداً بأن ظهور العقل، وملكة التخيل، والوعى بالذات قادت الإنسان إلى ثنائية عويصة: يملك العقل الذى يساعده على إدراك حقيقة عجزه ومحدويته ويعي نهايته المحتومة: الموت. ويملك جسداً يدفعه إلى إرادة الحياة والبحث الدائم على إشباع غرائزه الحيوية (أكل، شرب، جنس). وهذه الثنائية بالضبط هي التي تدفع الإنسان إلى البحث المستمر عن حلول جديدة إلى ما لا نهاية.

يحلل فروم في كتابه هذا الموقف الدينى فى المجتمع الغربي المعاصر، موضحاً أن هناك رجوعاً إلى أشكال بدائية للدين ويعتبر بعض الظواهر الموجودة في هذا المجتمع أمراضاً عُصَابِية، مُضمرة في أشكال من الدين البدائى مثل: عبادة الأسلاف والطوطمية والفتشية والطقوسية وعبادة الطهارة وغيرها. فالتثبيت العصابى ليس سوى شكل من أشكال عبادة السلف، والحب الأعمى للدولة أو فرد منها هي شكل من الطوطمية المعاصرة. وبعض الأنواع من العصاب القهري يكون فيها الاغتسال القهرى تعبيراً عن شعور عميق بالذنب والحاجة إلى الكفارة. لكن فروم يؤكد أن هناك فرقاً بين الموقف الدينى والموقف العصابي، فالعصابى إنسان معزول ووحيد، بينما الدين يسمح لأكبر عدد من الناس المشاركة فيه، وهذا ما يعطي الفرد الشعور بالانتماء والقوة والأهمية.

يعتقد فروم أن هناك نقط التقاء بين الدين ونموذج التحليل النفسي الذي طوره، رافضاً رفضاً قاطعاً الموقف الفرويدي المعادي للدين، لأن فروم يعتبر هذا الأخير من الحاجات الأساسية في حياة الإنسان، على الرغم من أنه يميز بطريقة دقيقة الدين من التَّدَيُن. فالأول قد يكون خطيرا على الإنسان، وبالخصوص إذا كان سلطوياً، أما الثاني فإنه في عرفه مرتبط بالبعد الروحي للإنسان ولا يقتصر على دين بعينه وليس من الضروري أن يمارس في دين محدد. ما يعيبه فروم على اليهودية والمسيحية هو اعتقاده في كون هذين الدينين قد ابتعدا كثيرا عن المُثل التي يدعوان لها، بل يقاومانها في الكثير من المواضع وفي مختلف الحقب التاريخية. وفي هذا الإطار يجب فهم أخذه موقفاً من دينه الأصلي (اليهودية) بل تخلصه منه.

إن التدين الإيجابي قادر في نظر فروم على تحقيق حاجات إنسانية لم تستطع المؤسسات الدينية تحقيقها. فالتدين الذي يساعد مُمَارِسَه على تحقيق الانتماء (إلى الأفراد والمؤسسات الاجتماعية بديلاً نفسياً للعلاقة بالطبيعة) والتجاوز (أن يتخطى حدوده الحيوانية إلى حالة الخلق والإبداع) والتجذّر (الحاجة إلى عائلة ومقر عيش) والهوية (الحاجة إلى تأسيس هوية خاصة به: «أنا.. أنا» ولست» ذاك الذي ترغب أن أكونه») والإطار المرجعي (يعني تكامل الحاجات السابقة لتشكل إطارا مرجعيا للتوجه نحو الكون الذي يعيش فيه). وإذا حققت هذه الحاجات للإنسان، فإنه لا يكون في تناقض ولا في عداوة مع التحليل النفسي، طالما أن الهدف المشترك يكون واحدا وهو مساعدة الإنسان ليعيش في توازن داخلي وخارجي، وينسج علاقات اجتماعية لا تكون قائمة على السيطرة أو الخوف، والتضامن والتكافل ضد «جبروت» القدر والطبيعة والمحبة المتبادلة والسعادة المشتركة والوعي بالثنائيات التي تتحكم في وجودنا وعدم كبت الشعور المُمزق الذي ينتج منها، بل مواجهته بتحكيم العقل وعيشها من غير ترك طرف من هذه الثنائيات يتغلب على الطرف الآخر إلخ.

قد يبدو دفاع فروم عن أطروحاته في مختلف هذه الدراسات حول الدين، دفاعاً طوباوياً، يُنَظِّرُ لمدينة فاضلة؛ لكنه في واقع الأمر قابل للتحقيق والممارسة في الواقع الفعلي، شريطة أن تحدث تلك الثورة المنتظرة بوعي الإنسان بأن مصيره في الحياة لن يكون شيئا آخر من غير الحياة ذاتها، ولهذا السبب من الضروري أن يعيشها بكامل وعيه ورغبته في المحافظة، ليس فقط على كرامته فيها، بل وأيضا على كرامة الآخرين. وهذا هو عمق أي دين يحترم نفسه وكل تحليل نفسي لا يحتقر التدين في الإنسان.

6. نتائج ما «قبل» «ما بعد العلمانية» على العالم المسلم

يسبح العالم المسلم بكامله في بحر أفكار لا حصر لها تُغمِّسه يومياً في تناقضات أصبح من العسير تجاوزها لتتضح الرؤية ويستقيم الطريق. ومرد هذا في اعتقادنا إلى أننا عاجزون على القيام بنوع من تركيب الأفكار وفحصها بالتأمل العميق بإعمال العقل النظري وليس العقل العملي البراغماتي، الذي نستعمله بلا هوادة مُتوهمين أنه يقودنا إلى رؤية الواقع بموضوعية وحياد كاف من أجل الفعل فيه بأخذ مسافة إبستمولوجية ضرورية وليس اختيار الإبحار في محيطات الأفكار الرائجة والأطروحات المستهلكة.

لم نكترث في تفكيرنا في الحداثة الغربية بأصولها الفكرية الحقيقية، بل لم نتجاوز لحظة الانبهار

واعتبارها العصا السحرية التي يمكنها إنقاذ الأمة من كل أمراضها، بل لم نع البتة أن الحداثة في صيغتها الحالية قادتنا أفراداً وجماعات إلى اختزالها في مكون وحيد، وهو أخطر مكوناتها، ألا وهو جانبها التقني. هذا الجانب بالضبط هو المشكل الحقيقي للحداثة، حتى في أوطانها الأصلية[1]، لأنه يقود إلى منطق مناقض تماما لعقل الحداثة الفكرية، التي كان هدفها الأول والأخير تنمية الإنسان وليس آلات تحكم سيطرتها على هذا الأخير، موهمة إياه بأنها تسهم في حريته، في الوقت الذي تُقَيِّده يومياً بقيود استهلاك وخلق إنسان جديد يحمل في ثنايا وجوده كل المتناقضات. لم يكن العالم الإسلامي مهيئاً بما فيه الكفاية لا فكرياً ولا روحياً لاستقبال الحداثة، لأنها أُقْحِمَت في العالم العربي المسلم وهو في عز استعماره من طرف الدول الغربية، وهو نائم في سبات عميق في جهله وفقره المادي والمعنوي[2].

ما حصل في العالم المسلم في محاولة الترويج للعلمانية الغربية هو تشويه فهم هذا المصطلح، تماما كما وقع في فهم مصطلحات غربية أخرى كمفهوم الفردانية بكل خصوصياته الفلسفية والميتافيزيقية، بما في ذلك الحرية الشخصية. فقد انفجر هذا المفهوم في الذات المسلمة وشتتها تشتيتاً، إذ إنها أصبحت نرجسية فردية وجماعية وأفرزت لامبالاة عامة اتجاه الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بل أصبحت المصلحة العامة غريبة في مجتمع لا يبحث أفراده إلا عن مصالحهم النرجسية الحضيضية ولو على حساب كرامتهم الإنسانية الأنطلوجية. أصبحت المحرمات مُحللة وأصبح قتل الغير من أجل إشباع النرجسية الذاتية معمولاً به، حتى ولو تعلق الأمر بالأم أو الأب أو الزوجة والأطفال. هذا النوع من الجرائم الجديدة، هي تعبير واضح على أن النرجسية هي التي أُنْتِجَت في لاوعي الفرد العربي المسلم وليس الفردانية، كمبدأ وجودي يضمن حق الاختلاف عن الآخرين ويُظهِر وعي الفرد، ليس بحقوقه فقط، بل قبل كل شيء بواجباته تجاه ذاته وتجاه الآخرين. والنتيجة هي رفع كل كرامة الجسد، الذي أصبح سلعة معروضة في المزاد العلني ومُستباحاً للعيون المكبوتة كلها. فالجسد المسلم أصبح في ملك الشركات العالمية الكبرى المتخصصة في إنتاج مواد تجميل ولباس وترويجهما، مُوهمة الإنسان المسلم، رجلاً كان أو امرأة، بأن أهم شيء في الحياة هي بيع الواجهة بكل السبل؛ مُقحمة اللاوعي الإسلامي في تناقضات جسد-نفسية لا حصر لها: تبرج مُصاحب للجلباب والحجاب، وبيع اللحم البشري بأبخس الأثمنة من أجل «ليلة حارة» أو «متعة عابرة»، وكأن الإنسان المسلم

[1]- من بين أبرز الفلاسفة الغربيين المشهورين، ممن انتقدوا هذا التوجه التقني في الحداثة الغربية هناك مارتين هيدغر في كثير من نصوصه.
[2]- انظر في هذا الإطار مؤلفات الفيلسوف المغربي محمد سبيلا حول كيفية «تسلل» الحداثة إلى المجتمعات المسلمة ونتائج هذا التسلل.

ينتقم من فقره وحرمانه وجهله وقمع لجسده.

في بحر توهمنا بأننا فهمنا «العلمانية الغربية» وانجرافنا مع آخر صيحة للغرب في هذا الاتجاه، والمتمثلة في تقديم «وهم جديد»: «ما بعد العلمانية»، وجدنا أنفسنا مرة أخرى أمام رفض للدين جملة وتفصيلاً أو أمام فهم الدين بطريقة «مَرَضية». فقد أصبح الإسلام أداة قهر وسلاح سياسي في أيدي متطرفين، وبخاصة عند الكثير من الفرق السنية. أصبحت هذه الحركات الدينية-السياسية أوكار طيور ضالة، أنهكتها متناقضات المجتمع الإسلامي بعامة، والعربي بخاصة، وتحاول شراء خلاصها بالتضحية بالجسد المستباح، على أمل أن يكون قربانا يكفر عن السيئات التي اقترفت في حقه كلها. إذا كانت عهارة الجسد المرتبطة بذاك الفهم المقلوب للحداثة تبحث عن إشباع كيفما كان نوعه، فإن عهارة الجسد المرتبطة بالدين المتطرف هي بحث عن الإشباع نفسه، لكن بطرق مختلفة. لم يعد للجسد أية قيمة أخرى في نظر المتطرف، من غير إحراقه وتعذيبه وتشتيته في معارك «جهادية»، تضمن له - في وهمه- الجنة التي حُرم منها في هذه الدنيا.

تقود هذه العوامل كلها وغيرها كثير إلى فقدان الهوية وزعزعة الشعور بالانتماء إلى وسط اجتماعي يشبه في نظر الكثيرين بركة أخلاقية قدرة، اجتمعت فيها ميكروبات الحداثة والدين المتطرف، لتُفرز اللامبالاة تجاه هذا المجتمع الذي ينبذ فيه المجتمع الفرد، وهذا الأخير المجتمع ويعزز النرجسية الذاتية بالنتائج السلبية لهذه الأخيرة على الأفراد والمجتمع.

خلاصة

البديل الحقيقي في نظرنا هو إيجاد طريق ثالث، لا يروم إلى التوفيق بين الحداثة كما نعيشها اليوم والتطرف الديني؛ لأنهما قطبان متناقضان ومتنافران، كلما حاول التطرف الديني محاربة هذا النوع من الحداثة، تقوّت هذه الأخيرة وأفرزت آلاف ردود الفعل وطورت ميكانيزمات دفاع لا تخطر على البال. وكلما حاولت هذه الحداثة القضاء على التطرف الديني بوصفه هدفاً أسمى أو تحجيمه كحد أدنى، كلما انبهرت في صلابة مقاومته وعناده، حتى وإن كان المنتمون له لا يمثلون إلا نسبة قليلة جداً من عموم المسلمين. الطريق الثالث هو مسؤولية فئتين متكاملتين، قد يكون خلاص الأمة رهيناً باستعدادها للتضحية من أجل هذه الأمة. الفئة الأولى مُمثلة في المفكرين الأحرار، الذين استوعبوا مقومات الحداثة الفكرية والفلسفية والأيديولوجية، والذين بإمكانهم أخذ مسافة إبستملوجية منها لفحصها وعدم الوقوف في حدود «طُرق الحطب» التي تفرضها، بل تتبع المسارب الضيقة لغاباتها الكثيفة المعقدة. كل «داعية حداثي» لم يفقه العمق الفكري للحداثة،

لا يختلف البتة عن أي «داعية ديني»، لم يفقه من دينه إلا القشور. أما الفئة الثانية فهي فئة «رجال الدين» العارفين بدينهم والمستعدين لأخذ موقف مما وُرث ومما هو مفروض إلى حد الساعة على عامة المسلمين من أيديولوجيات سياسية في ثوب ديني، وبالخصوص «إسلام النفط» السعودي والخليجي. ما تحتاجه الأمة المسلمة حاليا هم فقهاء ينغمسون في سبر أغوار فلسفة الحياة في الإسلام وحب هذه الفلسفة كينونة غائبة في الإسلام الشعبي، ما يجب التركيز عليه في هذا الطريق الثالث هو التخلص النهائي من أشباه المفكرين في الحداثة وأشباه الفقهاء في الدين، وبخاصة أولئك الذين يضعون أقلامهم وفكرهم رهن إشارة «أمراء المؤمنين». ما نحتاج إليه هم مفكرون لا يعتبرون ما يتقاضونه من أجر على فكرهم علاوة من «أصحاب القرار»، بل حقا طبيعيا لما يقدمونه للمجتمعات العربية الإسلامية من خدمات من أجل توفير أسس فلسفة الحياة في الإسلام، وليس فلسفة الموت والتدمير. إن تكامل عمل هاتين الفئتين من المفكرين ضروري وحاسم لتثبيت أسس الطريق الثالث هذا، لكي نفهم بأن «العلمانية» الغربية مثال في الثقافة الغربية، لم يتحقق بعد كاملاً، وهو مثال لا يصلح بالضرورة لكل الثقافات والجغرافيات، وليس من حقنا بوصفنا مسلمين الترويج له، لأننا نسقط في فخ الترويج للإمبريالية، بل علينا أن نجتهد في فكرنا وديننا لنجد طريقاً ثالثاً أصيلاً، نفهم فيه أن «التدين» هو حق من الحقوق المشروعة للإنسان، بما أنه حاجة نفسية وروحية واجتماعية للبشر. كما سبقت الإشارة إلى ذلك، لم تبارح «العلمانية» مكانها النظري في الواقع الغربي، بل لم تتحقق إلا جزئياً في بعض الدول، وإذا كان واقع الأمر هكذا، فبأية شرعية يتحدث المرء عن «مابعد العلمانية»، اللّهم إذا كان هذا يعني نهايتها بوصفها منظومة فكرية لا يمكن أن تتحقق في الواقع، لأسباب لا حصر لها.

إحالات مرجعية

محمد الحبيب المرزوقي:

- شروط نهضة العرب والمسلمين دار الفكر، 2001.

- وحدة الفكرين الديني والفلسفي دار الفكر 2001.

عبدالله السيد ولد أباه:

-الدين والهوية – بيروت 2010.

-الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير بيروت 2012.

- الإسلام والمجتمع المفتوح (ترجمة) بيروت 2012.

عبد الله العروي: مفهوم الحرية، بيروت، دار الفارابي، 1981.

محمد بوهلال: جدل في السياسة والدين والمعرفة، بيروت 2011.

صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، بيروت 2012.

حسن حنفي:

- مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991.

- من العقيدة إلى الثورة، 1988.

محمد سبيلا:

3. في تحولات المجتمع المغربي، 2011.

2. الحداثة وما بعد الحداثة، 2000.

1. المغرب في مواجهة الحداثـة، منشورات الزمن، الرباط، 1999.

محمد شحرور:

- الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية 2013

- دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع 1994

جورج طرابيشي:

- العقل المستقيل في الإسلام: نقد نقد العقل العربي (ج4)، 2004

- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، 1991

محمد عابد الجابري:

- «مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب» (1995)

- «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (1996)

علي عبد الرزاق – الطاهر بن عاشور- محمد الخضر حسين: - حوار وردود حول الاسلام وأصول الحكم، بيروت 2011.

إدريس هاني:

- أخلاقنا: في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009.

- الإسلام والحداثة؛ إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب،، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

بعض المراجع الأجنبية:

أرتور شوبنهاور: نقد الفلسفة الكانطية، بيروت 2013.

إيريك فروم: حب الحياة، بيروت 2015.

هانس كوكلر: تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين، بيروت 2013.

يوسف سايفرت: البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، بيروت 2015.

يورغن هابرماس / جوزيف راتسنغر (البابا بندكتس VIX): جدلية العلمنة.. العقل والدين، بيروت 2013.

راينر فونك: الأنا والنحن.. التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، بيروت 2016.

هل دخل العالم مرحلة ما بعد العلمانيّة

التعددية تفترض نفسها غرباً

سيزار ميرليني Cesare Merlini[*]

أدت عودة الدين في العقود الأخيرة إلى مسرح السياسة العالمية ومن ثم التحوّلات التي حصلت في عالم الأديان إلى الحديث عن مصير العلمانية وانتقال العالم إلى مرحلة ما بعد العلمانية. إذ بدأت تتضح معالم التغيّرات في النظام العالمي الذي ساد منذ معاهدة وستفاليا، وأضحى العالم اليوم أمام سيناريوهين الأول يفترض انهيار النظام العالمي والدخول في حالة من الفوضى والنزاعات، وسيناريو آخر يتمثل ببقاء النظام الحالي متماسكاً.

يبيّن الكاتب الإيطالي سيزار ميرليني في مقالته هذه أن السيناريو الثاني هو الأكثر احتمالاً وأن الطروحات التي لا تؤمن بالتعددية لا مستقبل لها.

المحرر

تميّز العقدان المنصرمان بعودة الدين أو انبعاثه على المسرح العالمي. فقد صار تأثير مسيحيي الولايات المتحدة في الفضاء السياسي قوياً وملحوظاً وحاسماً أحياناً. وازداد عدد النساء المسلمات اللاتي يرتدين الحجاب للتعبير عن هويتهن في بلدانهن الأم أو في البلدان التي تستضيفهن. وإسرائيل آخذة في التحوّل إلى دولة يهودية. وبما أن قراءة هذا النوع من الظواهر يغري باستشراف

---

*ـ رئيس مجلس أمناء المعهد الإيطالي للعلاقات الخارجية ـ روما.

*ـ يمكن نسبة مصطلح "بعد العلماني" للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، المحلل المعروف للعلاقة التبادلية بين عودة الدين ومصير العلمانية، السؤال الأساسي تثيره هذه العبارة هو: هل "عصر العلمنة" الذي ناقشه الفيلسوف البريطاني شارلز تايلور في كتاب A secular Age الذي صدر عام 2007 عن جامعة كامبرج، وصل إلى نهايته؟

ـ العنوان الأصلي للمقالة: A post-secular World

ـ المصدر:

www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016 /06 /04_international_relations_merlini.pdf

ـ ترجمة ط. عسيلي.

النتائج المستقبلية، برزت صورة عالَم يتحول إلى بعد العلمانية، في عين تحوله إلى بعد غربي[1]. وقد ربط عدد من المؤلفين النشاط المتزايد للأديان الخاصة أو المنظمات الكنسية، بنشأة التطرّف الديني وما يتصل به من محاولات لفرض قراءة انتقائية للكتب المقدّسة الأساسية حول إدارة الشأن العام[2]. يبدو هذان التطوران متزامنين في الظاهر، لكن بعد التدقيق نكتشف أنهما يتمايزان غالباً ويتناقضان أحياناً، ولو من منظور الأديان التوحيدية الثلاثة على الأقل.

تحوّل المسيحية

تخضع المسيحية لتحولات عميقة، فالكناس الأوروبية، الكاثوليكية والبروتستانتية على حدّ سواء، تقترب على ما يبدو من فترة انحطاط على الرغم من وجود غنى روحي في بعض الدوائر. هناك بالتأكيد، برامج إعلامية ناجحة وجذّابة أحياناً، لكن الممارسات العبادية العادية تشهد إهمالاً متزايداً، فعندما يُسأل المستفتون عن الإيمان يكتشفون أن الإجابات الإيجابية في تناقص مستمر[3]. فقد كانت فضيحة الولع الجنسي بالأطفال، التي أصابت الكنيسة الكاثوليكية على نحو خاص، وما زالت، خطوة انحدارية في مسار تراجعي أصلاً. مازال للفاتيكان بعض التأثير، خاصة في إيطاليا، لكن المفاهيم المسيحية الأصيلة لعدد من الأحزاب الوسطية في غرب أوروبا بهتت إلى حد كبير. أمّا قضايا الكنائس الأرثوذوكسية فقد تختلف لأسباب تخصّها، لكن أدوارها في مصير المسيحية همّشت نسبياً. إضافة إلى أن انكفاء المسيحية الأوروبية التقليدية، يحدّ بشكل حاسم من التبشير الديني في الخارج، وهذا ما يثير أسئلة حول مصير البعثات التبشيرية السابقة. مقابل هذا الانكفاء في السنوات القليلة الأخيرة ظهر المبشِّرون البروتستانت الجدد، والخمسينيون وغيرهم، مما أظهر قدرة مذهلة في الوصول إلى الناس وجمع التبرعات، التي تخصّص للإحياء الديني المسيحي عالمياً. فقد نجح هؤلاء في أميركا اللاتينية، وفي شمال أميركا، خاصة في الولايات المتحدة. وعلى الرغم من النص الواضح في الدستور الأمريكي حول فصل الدين عن الدولة نلحظ تزايداً في التأثير السياسي للمنظمات البروتستانتية الجديدة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، الذي كان في بادئ الأمر محلياً نتيجة تأثير الوعّاظ الشعبيين في شاشات التلفزة، ثم لاحقاً صارعالمياً. وهكذا

[1]- يمكن نسبة مصطلح «بعد العلماني» للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، المحلل المعروف للعلاقة التبادلية بين عودة الدين ومصير العلمانية. السؤال الأساسي تثيره هذه العبارة هو: هل «عصر العلمنة» الذي ناقشه الفيلسوف البريطاني شارلز تايلور في كتاب A Secular Age الذي صدر عام 2007 عن جامعة كامبرج؛ وصل إلى نهايته؟

[2]- See، for example، Olivier Roy، Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways (London: C. Hurst & Co.، 2010).

[3]-المعطيات حول الدين متوفرة عن طريق:

Pew Forum on Religion and Public Life، http://pewforum. org/the-pewtempleton-
For Europe in particular،
see for example the series of articles published by the French daily La Croix in 2007 under the title 'Quel avenir pour le Chistianisme?'، available at http://www. la-croix. com.

تتابع المسار خلال العقد الأول من القرن الراهن[1]. ثم انتشرت طريقة التبشير الأميركية في أرجاء العالم، واعدة بالعون الإلهي في الرفاه الدنيوي والصحة، إذ استخدمت وسائل الإعلام على نطاق واسع، والشعارات التجارية والأموال الخاصة. وبعدها أُدخل نموذج الكنيسة الضخمة المنتصرة إلى البرازيل الناهضة، ونيجيريا الفقيرة؛ وهي تزدهر منذ بعض الوقت في كوريا الجنوبية الصناعية. ولكن على الرغم من تصوير بعضهم هذا التحوّل المسيحي في نقل التركيز والتأثير الرئيسي من النصف الشمالي من الكرة الأرضية إلى النصف الجنوبي منها، بعد التغيّرات الديموغرافية الموازية لانحدار الغرب، فإنه لم يكن في الواقع تحولاً نحو الجنوب، بقدر ما كان تحولاً نحو الغرب، أي من أوروبا إلى أميركا[2].

هذه الحركة الناشئة لا تشبه الأصولية المسيحية التي يمكن اقتفاء أثرها في القارة القديمة؛ فقد أعيد إدخال طائفة «اللاَّتائبين" الكاثوليكية التي أسسها الأسقف المحافظ لفبفر Lefebver عام 1970 عقب المجمع الفاتيكاني الثاني إلى الكنيسة على يد كبير الكهنة. في حين أن الذين يعارضون تعليم العلوم التطورية في المدارس، مثلاً، ينتمون عموماً إلى المنظّمات البروتستانتية الجديدة الأميركية. ومن الخطأ تسمية جميع هذه المجموعات أصولية، على الرغم من ميولهم المشتركة والمتكررة للاستشهاد بالكتاب المقدّس من دون مراعاة لترجمة النصوص الدينية وتفسيرها وتاريخها.

يتفاوت تأثير هذه التغيّرات في السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. ففي الصراع ضد الإجهاض ووسائل منع الحمل في البلدان النامية تجد المحافظين ومنظمات البروتستانتيين الجدد في الولايات المتحدة متحالفين أحياناً مع المسلمين المتشدّدين ومع الكنيسة الرومانية. في الوقت الذي كان فيه خطابهم الحاد المعادي للإسلام بخاصة بعد أحداث 11 أيلول، موضع اهتمام حتى للرئيس جورج بوش الأب، الذي يعلن عن نفسه بأنه من مسيحيي الولادة الجديدة born-again Christian. ويدعم "المسيحيون الصهاينة» الأميركيون الاستيطان بتمويل كبير في القدس الشرقية والضفة الغربية، الذي يشكّل أكبر عقبة في طريق السلام بالشرق الأوسط. كما يعتقد كثيرون بعودة بني إسرائيل إلى الأرض المقدّسة شرطاً مسبقاً للعودة الثانية للمسيح، لإعادة مملكة يهودا المتّهم بالوشاية بالمسيح - وهو

[1]- لمناقشة كيف أثرت المسيحية الإنجيلية على السياسة الخرجية الأميركي خاصة المتعلقة بأفريقيا انظر:
Asteris Huliaras، 'TheEvangelical Roots of US Africa Policy'، Survival، vol. 50، no. 6، December 2008–January 2009، pp. 161–82.

[2]-أنظر مثلاً:
، Scott M. Thomas، 'A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics'، Foreign Affairs، November–December 2010. Transatlantic differences are discussed by P. Berger، G. Davie and E. Fokas in Religious America، Secular Europe? A Theme and Variations (Aldershot: Ashgate، 2008)؛ and by C. Merlini in 'Not so Far Apart: Societal Change and its Impact on Transatlantic Relations'، The International Spectator، vol. 39، no. 2، April–June 2004، pp. 61–78. 6 See John L. Esposito، 'Retreat from

اعتقاد يشبه ما يؤمن به المسلمون الشيعة من ترقُّب لظهور الإمام الغائب إلى حد ما.

هل يوجد إسلامان؟

صُبغ فهم الإسلام في الغرب عموماً بالأشكال والممارسات الموجودة في الشرق الأوسط الكبير. فبالنسبة للأوروبيين يرتبط الأمر بالتاريخ، والجوار والهجرة، وبالنسبة للأميركيين بمسألة إسرائيل وأمن مصادر النفط وحديثاً الإرهاب. وفي هذه الجهة من العالم الإسلامي تنتشر خطابات الغضب. حيث تضاعف الشعور بالإحباط نتيجة لفشل معظم المحاولات في جعل بعض الدول أكثر ديموقراطية وعلمانية، تحت تأثير النماذج الغربية الاشتراكية والرأسمالية. وانسحبت النخب الإسلامية كما يقول البروفسور في جامعة جورجتاون جون ل. إسبوسيتو John L. Esposito.[1] فضعف الإصلاحيين والعلمانيين يقوّي بديلهما، وهو الهويات الدينية، التي تشّربت طعم العداء للغرب إلى درجة وصلت إلى ما يصطلح عليه بـ"المقاومة»، وهي كلمة يربطها الأوروبيون بصراعهم الماضي مع الفاشية. فقد أيقظت الانتفاضة الشعبية غير المتوقعة في تونس التي بدأت في كانون الأول 2010 بالنسبة لكثيرين في الغرب شبحان توءمان لهما تأثير أحجار الدومينو والخطر الإسلامي. الأول تجسد بسرعة في مصر والبلدان الإسلامية الأخرى، لكن نتائج الصحوة الإسلامية بدت مشوّشة. فمن جهة عاد الإخوان المسلمون والأحزاب أو المنظمات الإسلامية الأخرى التي تمّ تهميشها إلى المسرح السياسي وهذا ما كان مكلفاً جداً للحكومات الديمقراطية ذات الصلة، وسبّب إحراجاً للغرب. ومن جهة أخرى، ركّزت المظاهرات على التمكين السياسي للمجتمع المدني المحلّي لا على ضرب المسيحية والغرب أو إسرائيل. فبدءاً بنهاية شباط لم يتصف الاستعراض الجماهيري للصلاة الذي قام به المحتجون بالتطرف الديني، ولم يظهر به أي ميل للإرهاب.

الإسلام في باقي آسيا قصة مختلفة. فقد طوّرت معظم الدول، سواء أكانت ذات أكثرية أو أقلية إسلامية، فاعلية وشرعية أكثر من بلدان الشرق الأوسط. وطغت العلاقات المغايرة للعلاقات مع الغرب(بين المسلمين والهندوس في الهند مثلاً) على مشكلة الهوية ومشكلات العرقية، وصارت العلاقات المتبادلة بين الإسلام والمؤسسات العلمانية أقل تصادماً. قد تكون المقارنة بين تحوّل الإسلام شرقاً والمسار الغربي في المسيحية غير متكافئة، لكن يبدو أن المسلمين الآسيويين(جنباً إلى جنب مع شركائهم في الوطن من غير المسلمين) أكثر استعداداً لمواجهة التحدّيات العلمية، والعولمة وتأثيرها العلماني من إخوانهم في الدين بالشرق الأوسط.

لا يمكن للأصولية الإسلامية التي تعرّف بأنها محاولة لفرض الشريعة على إدارة الشؤون الداخلية والدولية أن تتطابق مع البحث عن الهوية أو مع الدفاع عنها بواسطة الدين. فقد كشفت استطلاعات

[1]- See John L. Esposito، 'Retreat from the Secular Path: The Democracy- Secularism Debate in the Muslim World'، Quaderni ISPI، no. 12، April 2010.

آراء المسلمين ومنهم مسلمو الشرق الأوسط عن أكثرية ساحقة ترى في الدين مصدراً للهوية والإلهام الأخلاقي، لكنهم يؤيدون الديمقراطية وحكم القانون[1]. في المقابل يقدّر نقّاد السياسة وطرق العيش الغربية خاصة الأميركية، الحرية بشكل متزايد ويرون في الأصولية انعكاساً للرجعية والانعزال.

اليهودية وعودة إسرائيل

يتشارك معظم المسلمين في كل مكان بشعور الكراهية لدولة إسرائيل. فذكرى الهلوكوست والدفاع عن أرض الوطن التي منحها التاريخ لهم شكّلت عوامل هوية لا تنفصل بالنسبة لمعظم اليهود المعاصرين. في الشتات، تعبّر الصحوة الدينية عن نفسها من خلال عرض الرموز، مثل «الكيباه» أو «اليرموكة» والمشاركة في الطقوس الجماعية التي تتجاوز عادة الإيمان الديني الشخصي. وساد في إسرائيل انجراف منتظم تجاه طائفية الدولة الذي ظهر مثلاً في اقتراح قَسَم الولاء للدولة اليهودية، الأمر الذي يخالف المفاهيم العلمانية الأساسية لعدد من الآباء المؤسسين، ويعدّ مصدراً لتعميق الانفصال عن معظم النخب الثقافية.

إن فكرة التحوّل اليهودي جلية بذاتها. بعد ما يقارب العشرين قرناً من الشتات بين الأمم، والاضطهاد المنقطع النظير، وفي الوقت نفسه، التفاعل الثقافي فوق العادة مع الشعوب المضيفة. كان المتوقع أن يكون لعودة إسرائيل إلى أرض داود تأثير تحوّلي عميق في الثقافة اليهودية، وما نراه الآن ليس إلا بداية فقط.

الأصولية اليهودية بمعناها الديني راسخة عند الطوائف الأرثوذوكسية والأرثوذوكسية المتشدّدة، الناشطة بأشكال مختلفة في إسرائيل والشتات على حد سواء. لكن إلى جانب الدعم غير المشروط للحكومة الإسرائيلية، توجد بعض الطوائف الأرثوذوكسية التي تعارض الحركة الصهيونية، وما زالت تتبرّأ من نتائجها. وهناك نوع من الأصولية السياسية التي تعلن معارضة نقدية لأي قرار تتّحذه الحكومة ويهدد بقاء الدولة الإسرائيلية، وترى فيه تعبيراً عن معاداة السامية. هذه ليست وجهة نظر الأكثرية، لكن للذين يتمسّكون بها سلطة ونفوذ، بخاصة في الولايات المتحدة. إن هذا الجدل حول الأصولية السياسية وليس الأرثوذكسية الدينية هو الذي سيعيد تشكيل التحوّل اليهودي.

مصير الدولة الوستفيلية Westphalian state

إذا كان الدين عائداً بوصفه عاملاً حاسماً على المسرح العالمي، فمن أين يعود؟ كان الدين نظرياً موكلاً بدور هامشي على يد النظام السياسي للدولة العلمانية المستقلة التي تتمتع بامتياز خاص لاستخدام القوة وعدم التدخّل الخارجي، بما في ذلك الكنائس التي خرجت من معاهدة

[1]- See ‘Support for Terror Wanes among Muslim Publics’، 17-Nation Pew Global Attitude Survey، 2005، available at http:// www. pewglobal. org. Subsequent polls seem to confirm this trend.

سلام وستفاليا[1] عام 1648 واستمرّت في لعب دور مهم حتى عام 1945، وهذا ما يعتبره كثيرون بداية لولادة العلمانية الغربية. لقد تمّ تبنّي نظام الدولة الأوروبي عالمياً بكل ما فيه من حسنات ومساوئ، واليوم العالم منقسم إلى حوالي 200 كيان دولة تعلن رسمياً وحصرياً السيادة الشرعية والاستقلال عن التدخّلات الخارجية مهما كان نوع نظام الحكم الذي تتبنّاه.

مع ذلك ثمة إقرار بأن نموذج الدولة الوستفالية يتقوّض شيئاً فشيئاً. وهذا ما يتبيّن من خلال المؤشّرات الثلاثة التالية: أولاً، السيادة المستقلة تتآكل، لا من خلال الخضوع لهيمنة القوى كما في الماضي، أو من خلال الضعف الجوهري للدولة الراهنة التي ضعفت أو تضعف، بل من خلال الاعتماد المتزايد وخاصة الاقتصادي المتبادل بين الأمم، وازدياد الاهتمام بالتحديات الدولية. ثانياً، تغيّر طبيعة الصراع العالمي، فقد أصبحت الحروب بين الدول التي كانت ميزة مشتركة في النظام بعد الوستفالي نادرة، وارتفع في المقابل عدد الصراعات التي تنخرط فيها القوى الداخلية التابعة للدولة أو التي لا علاقة لها بالدولة. وفي معظم هذه الصراعات تقريباً، يتبنّى واحد، على الأقل، من الأطراف عقيدة دينية. هذا وينتشر الشعور بعدم الأمان الذي لا يستطيع إزالته أي تقدير غير مبالغ فيه لقلة الكوارث على مرّ التاريخ رغم تزايد عدد السكان عالمياً. [2] وما يسهم في هذا الشعور هو ارتفاع الخسائر البشرية المدنية على نحو غير مسبوق. ثالثاً، صحيح أن انتهاك مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية من القوى المسيطرة صار أقل انتشاراً من الماضي، لكن هذا المبدأ يخضع لضغط متزايد عندما تهدّد الأفعال الوطنية البيئة الأمنية لفئة أكبر من الدولة، كما في حالة الانتشار النووي، أو عندما لا يتمّ التعامل مع الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسان داخلياً، خاصة عندما يحصل ذلك في الدول الضعيفة أو الآيلة للسقوط. لذلك تأسّس منذ منتصف القرن العشرين، عدد كبير من المؤسسات الدولية المرتكزة على المعاهدة أو على الأقل عاشت بعد ولادتها، وتنامت الكيانات الوظائفية متعددة الجوانب (مقابل الكيانات المؤسساتية) مثل التجمّعات متعددة الأطراف التي تطمح للسيطرة العالمية. لكن هناك ميزة أخرى للنظام العالمي الجديد يجب أخذها بالحسبان: هي البعد التواصلي الداخل- مجتمعي المتزايد، والذي إلى حدّ ما يلقي ظلاله على البنية البين دولية الأساسية للعلاقات الدولية. فعندما تخضع المجتمعات المدنية لتحولات عميقة في كل

---

[1]- على إثر سنوات طوال من الحروب الدينية في أوربا بين أبناء الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية اجتمع كبار قادة القارة فى وستفاليا عام 1648 حيث أقروا جملة مبادئ اتفقوا على أن تحكم العلاقات الدولية، آملين أن تحقق هذه المبادئ الاستقرار في العلاقات الدولية وأن يحول تطبيقها دون اندلاع الحروب الدينية من جديد، بكل ما جرته هذه الحروب على القارة من ويلات وصراعات دامية وأحقاد مستعرة، وكان أبرز هذه المبادئ ثلاثة هي: مبدأ الولاء القومي، مبدأ السيادة، مبدأ عدم التدخل في الشئون الداخلية للدول.

[2]-كتب Christopher J. Fettweis في مقال بعنوان: 'Threat and Anxiety in US Foreign Policy' «العالم مكان أكثر امناً في أي زمن من التاريخ، إن نسبة الخسائر البشرية المدنية في الحروب قد تصل إلى تسع من عشر» " المنشور في: Survival، vol. 52. no. 2، April–May 2010، p. 64. لكن آدم روربرت شكّك في هذه النسبة في بحثه: Victims Civilians?'، Survival، vol. 52، no. 3، June–July 2010.

أمة تقريباً، وتتواصل بشكل متزايد وتتواجه، وأحياناً يقاتل بعضها بعضاً، يُترجم هذا التطور إلى تعدد الجماعات العابرة للأوطان، والجمعيات الذاتية والمنظمات غير الحكومية، بالإضافة إلى التجمعات الافتراضية على الإنترنت التي لا تشكّل الجماعات ذات الطبيعة الدينية إلا جزءاً صغيراً منها فقط، لكنه ليس فاقداً للأهمية.

عودة الدين إذاً هي فقط جزء من النظام البعد وستفالي بمعنى أنها ليست إعادة لتأثير الكنيسة داخل الدولة وبين الدول، بل هي تجديد لتأثير الاعترافات وطوائف الكيان السياسي العلماني. لكن، كما يرى المفكّر السياسي أوليفيه روا Olivier Roy إذا "كانت الصلة وثيقة بين العلمنة والصحوة الدينية، فالصحوة الدينية ليست رد فعل على العلمنة، بل هي نتاج لها»[1]. إذاً، يمكن أن يُرى النشاط المتزايد للكيانات الاعترافية على امتداد العالم على أنه نتيجة لانبثاق نظام عالمي جديد، هو بدوره نتاج المقاربة العلمانية التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث تميّزت المرحلة، إلى حد بعيد، بالعقلانية والنسبية أكثر من الخطابات التوتاليتارية والقومية والإيديولوجية المستعارة من الدين خلال القرن التاسع عشر، ومن خلال القومية الميّالة للحرب التي دمّرت النصف الأول من القرن العشرين. كانت المقاربة العقلانية العلمانية من الأسس التي أدّت لهزيمة الإمبراطورية السوفييتية من غير اللجوء إلى «حرب حارة»، ونجاح الردع النووي على مدى أربعة عقود من هولوكوست نووي وشيك، نكاد ننساه الآن، وعملية الاندماج الأوروبي التي دفنت تاريخاً طويلاً من الصرعات الدموية التي أصبحت التجربة الأكثر تطوراً في مشاركة السلطة على الأرض، حتى في مولودها الهجين الحالي ودولتها غير المكتملة. في هذه الأحوال كانت إسهام القادة أصحاب الإرادة الخيرّة الملهمة من الإيمان بالله والأخوة الإنسانية ووصايا السلام مهمة بالتأكيد، لكن الجدير بالملاحظة أن أكثر هؤلاء ينتمون إلى أكثر التيّارات علمانية.

سيناريوان

ثمة سيناريوان متعارضان لمستقبل النظام العالمي يوضحان دائرة الاحتمالات، ولو بالمجازفة في التبسيط المفرط. يفترض السيناريو الأول انهياراً سابقاً لأوانه للنظام بعد الوستفالي.

قد تتطوّر بعض التوترات الحادة الظاهرة راهناً وتتحوّل إلى صراع مفتوح وتقليدي بين الدول، وربما تصل إلى استخدام السلاح النووي. إذ يكون انهيار الاقتصاد العالمي والنظام المالي سبباً لهذه الأزمة، أو القابلية للانجرار التي اختبرناها سابقاً، وقد تكون تبعات الكساد الاقتصادي الكبير الجديد Great Depression الذي يلوح في الأفق على السلام والديموقراطية شبيهة بتبعات الكساد الاقتصادي الأول. ومهما كان السبب هناك احتمال في تضخّم الممارسة اللامحدودة للسيادة الوطنية

[1]- Roy، Holy Ignorance، p. 2.

وحصرية المصلحة الذاتية ورفض التدخل الخارجي، وربما القضاء على تعددية الأطراف بشكل كامل، بما في ذلك الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي. لعدد من النزاعات الأكثر احتمالاً، مثل بين إسرائيل وإيران وبين الهند وباكستان، أبعاد دينية كامنة. ويمكن أن تصل النزاعات المرتبطة بالهجرة والتي لا تصل إلى حد الحرب إلى حد لا يطاق. وقد تتفاقم مسائل الاعتقاد والهوية المألوفة بطريقة أو بأخرى قد تجتنب عودة المطلقات الثيوقراطية التي تتنافس أو تتقاطع مع المطلقات العلمانية مثل القومية الجامحة.

أصبح بإمكاننا الحديث عن واحد من العوارض التي تجعل هذا السيناريو معقولاً.

فقد عرّف عدد من المحللين الغضب أو القلق على أنه حافز مشترك لحركة حفلة الشاي Tea party movement (TPM) في الولايات المتحدة ونشوء أحزاب "رهاب الأجانب" xenophobic في أوروبا، ورأوا أنه قد يكون ناجماً عن الفهم الذاتي للتقهقر. كما أن الغضب (الموجّه نحو المستعمرين الجدد والغرب الموالي لإسرائيل - خاصة حديثاً - أو الأنظمة الشمولية المحلية) كان مرتبطاً بمعاناة الشرق الأوسط، بعد فشل الإصلاحيين والحركات العلمانية في السابق. [1] وعلى الرغم من التفاؤل العام نسبياً يمكن اقتفاء أثر الغضب في آسيا إلى جانب الشوفينية والشعور بعدم الاعتراف المناسب من الآخرين الناجم عن الفهم الذاتي لتأثير النهوض والسلطة.

السيناريو المقابل لا يفكر بمرحلة سلام وازدهار غير مسبوقين، بل باستمرارية في النظام العالمي متماسكاً لا ممزّقاً. فقد تمّ احتواء الصراعات الجارية والصراعات المحتمل اندلاعها بسبب التوترات القائمة، بالأدوات القهرية والدبلوماسية، وتمّ تجنّب الحروب الكبرى. وتم ضبط الأخذ والرد الاقتصادي والتجاري، وفسح المجال لتنافس عالمي أكثر استقراراً، بما في ذلك حماية الأمور العامة المتزايد مثل سلامة الكوكب. لا يلزم عن هذا السيناريو أن تصبح الولايات المتحدة حكومة عالمية، ولا أن يتحول الاتحاد الأوروبي إلى فدرالية، ولا أن تصبح الجمعيات شركات عالمية. لكن هذه المنظمات العالمية، التي أُصلحت لتحسين التمثيل والفاعلية سوف تبقى لتقوي دور القانون دولياً.

يمكن أن يكون النزوع نحو مزيد من التفاعل الاجتماعي أو حتى التعاطف عاملاً كبيراً في كشف هذا السيناريو. لكن هناك أيضاً مجازفة في أن هذا التحوّل قد يؤدّي إلى فوضى عارمة. محلياً، قد يصبح المجتمع المدني تحدياً للشرعية وفعالية البرلمانات في الديمقراطيات التمثيلية أو مسوّغاً

[1]- بينّ دومينيك مويزي بعبارات مختلفة قليلاً أن نتيجة العولمة كانت سيطرة الخوف على الغرب وشعر العرب والمسلمون بالاهانة مما أنتج ثقافة الكراهية، انظر:

The Geopolitics of Emotions: How Cultures of Fear، Humiliation، and Hope Are Reshaping the World (New York: Anchor Books، 2010). Hope is the prevailing 'emotion' in East Asia، according to Moisi.

للقمع التوتاليتاري. أمّا عالمياً، فقد يصبح الحكم أكثر صعوبة لو لم تكن الدول تحت السيطرة بشكل كامل. لكن الثورات الاجتماعية المدفوعة بالتطور العلمي والتكنولوجي (بشكل خاص تكنولوجيا الاتصالات والإنترنت) والتحسينات في وضع المرأة على المستوى العالمي (دخولها إلى سوق العمل والأهم من ذلك كله ضبط مسألة الإنجاب)، يمكن أن يعطي امتيازاً تدريجياً للعلاقات بين الدول والتفاهم والمقاربة التوافقية المتميزة للعلاقات الإنسانية على العلاقات الصدامية، مع الفروقات الواضحة ولكن ليس الجذرية بين أمة وأمة. [1]

تبدو عودة الدين أكثر انسجاماً مع السيناريو الأول، وهذا ما قد يجعل هذا السناريو أكثر احتمالاً من الثاني. في عام 2007 شكّل الملحدون وغير المؤمنين 11% من سكان العالم. حتى إن العدد المشابه من الذين لا يعتبرون أنفسهم مرتبطين بأي دين، يبقون أقلية. لكن هذه النماذج هي ترتيب كمي أعلى من القرن الماضي ومن المتوقع تزايدها في المستقبل [2].

إضافة أنه وفقاً لمعطيات مركز غالوب Gallup فإن "نسبة التديّن ترتفع في البلدان الأكثر فقراً"، مهما كان الاعتقاد الديني[3]. ترتبط نسبة الذين أجابوا سلباً عن السؤال "هل الدين جزء مهم من حياتك؟" بشكل شبه تام بنسبة الدخل الفردي، من 5% لـ 2000$ أو أقل، إلى 52% لـ 25000$ أو أكثر. في الولايات المتحدة فقط 35% أجابوا بالنفي، خلافاً للتوقعات، لكن حتى أكثر من 16% عبّروا عن عدم وجود هوية دينية، العدد الذي تزايد تدريجياً منذ ثمانينات القرن الماضي بعد الارتفاع المفاجئ من 1% إلى 2% في الخمسينات والستينات. [4] تأكّد هذا التوجه من خلال استفتاء الأميركيين «الألفيين» millennials (الجيل المولود بعد عام 1981) الذي أجراه مركز دراسات Pew Research Center. أن ما يناهز 26% وصفوا أنفسهم بأنهم «غير منتمين لدين» (1946-64). ست نقاط أعلى من الجيل السابق(1965-1980) وضعفي جيل(1946-1964)[5].

يشير هذا المنطق أنه كلّما حسّنت الأمة من وضعها الاقتصادي، فإن تدين مواطنيها يميل إلى التناقص. وتبيّن المعطيات أن هذا التوجّه يتناسب مع ازدهار المسيحية في البلدان الجنوبية من الكرة الأرضية. لذلك فإن استمرار اللامساواة الاجتماعية في الاقتصادات النامية (مثل اقتصادات

[1]- لقد ناقشت التأثيرين عن قصد عام 2004 انظر: Merlini، 'Not so Far Apart'.
يبدو أن الزيادة الاستثنائية حديثا في مواقع الإنترنت على مستوى العالم بما في ذلك المواقع الإسلامية قد فرضت الدائرة العالمية ووسعتها. هذه النتيجة التي توصلت اليها.

[2]-أخذت هذه المعطيات من:
Phil Zuckerman (ed.)، Atheism and Secularity، 2 vols. (Westport، CT: Praeager، 2009).

[3]- Gallup's Global Report، 31 August 2010.

[4]-أنظر:
'In U. S.، Increasing Number Have No Religious Identity'، Gallup Global Report، 21 May 2010.

[5]- Pew Research Center، 'Millennials. A Portrait of Generation Next'، February 2010، p. 85، http://pewsocialtrends. org/files/201010//millennials-confidentconnected- open-to-change. pdf.

أميركا اللاتينية) والأكثرية الفقيرة في البلدان الأقل تطوراً (خاصة في أفريقيا) سوف تثير تحدياً للإنجيليين البروتستانتيين الجدد. على الرغم من نجاحاتها الجارية حالياً، فهي تعد بالغنى في هذه الحياة قبل الخلاص في الحياة الآخرة وقد تواجه مشكلات في تنفيذ وعدها.

إلى جانب تحدّي علاقة الدين بالترف، تتميّز الولايات المتحدة بطرق أخرى. فمنذ ثلاثة إلى خمسة عقود، اعتبر جميع الأميركيين أنفسهم متديّنين تقريباً، مع ذلك كانت المقاربات المعتدلة والعلمانية للسلوك السياسي بما فيها السياسة الخارجية وأوقات الخطر في أثناء الحرب الباردة هي المسيطرة. لكن خلال العقدين المنصرمين تقريباً، ضعف الانتماء الديني الطائفي الرسمي، وزاد سياسياً الالتزام الديني ذو الطبيعة النضالية (على الرغم من أن الفروقات بين الأجيال لا توحي باستمرار هذا المسار).

تبيّن المعطيات، في المشهد العالمي، أن الصحوة الدينية ليست منافساً كبيراً للعلمانية في حد ذاتها ولا لتحوّل المجتمع نتيجة للترف. وهذا ما يتلاءم مع التجربة التاريخية؛ كما يرى روا Roy: "العلمانية بمعناها الدقيق لا تستلزم نزاعاً أو انفصالاً صارماً عن الدين، كما يمكن أن نرى في نماذج شمال أوروبا، والولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وحتى في تايلاند واليابان»[1]. لا تسمح علمانية بعد التنوير بدولة دينية، لكنها تسمح بالتعايش بين المؤمنين وغير المؤمنين. الطلاق الحاصل نابع من نماذج إرشادية ثقافية جديدة لا سياسية. يسأل روا «ما هذه النماذج الإرشادية الجديدة؟» الجواب «مواضيعها هي الجنس، المرأة، والإنجاب، ومكانة الفرد، وبالتالي الحرية، والحذر من أي نظام متعال»[2]، للحذر من المتعالي علاقة بالتديّن الجديد أكثر من ال"نزاع" مع العلمانية، وتلعب المرأة والإنجاب دوراً أساسياً في التغير الاجتماعي، إلى جانب تكنولوجيا الاتصالات الجديدة آنفة الذكر. إضافة إلى أن الأهمية العالمية المتزايدة لمجتمعات شرق آسيا، حيث المعتقدات الفلسفية مثل الكونفوشوسية يرجح أن تسود على عقائد الخلاص المنهكة، جعلت إمكانية التركيز الحصري على الأديان التوحيدية الثلاثة أقل قابلية للاحتفاظ بها. إن بيئة علمانية مثل تلك التي يعمل بها النظام العالمي الحالي، هي أكثر ملاءمة للحوار حول حقوق الانسان وسيادة القانون بين الأمم والمجتمعات التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة من بيئة يسودها الإيمان. إن فرضية أن الصحوة الدينية في عالمنا الراهن تبشّر بمرحلة جديدة ليست مدعومة بأدلة. فالمعطيات والتحليلات كلها توحي بنظام عالمي ثابت ومعقّد هرمي جمعي متعدّد الأقطاب لكنه معتمد على بعضه. أولئك الذين يتصرّفون من وحي المعتقد على المدى الطويل، مضطرّون لتبنّي المفاهيم العلمانية التي تعزّز أسس النظام العالمي لا بالطريقة المغايرة الأخرى.

---

[1]-Roy، Holy Ignorance. الاقتباس وما يليه من: chapter 4، p. 113.

[2]- Ibid.، pp. 123، 124.

حلقات الجدل

ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس

الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة

آرمان زارعي[*]

قدّم المفكّر الألماني يورغن هابرماس نظرية (ما بعد العلمانية) بهدف دراسة حقيقة الدين وتحليله وبيان دوره على الصعيدين السياسي والاجتماعي في رحاب المجتمعات الليبرالية الديمقراطية التي نشأت حديثاً، واستنتج من مجمل ذلك الأسلوب الأمثل الذي ينبغي للمتديّنين اتّباعه بغية الحضور الفاعل في النشاطات السياسية ضمن المجتمعات المشار إليها مهما تنوّعت مشاربها الفكرية.

أما الهدف من تدوين هذه المقالة فهو بيان الخلفيات المعرفية التي اعتمد عليها هابرماس في مجال تحليل ماهية الدين، ومن ثم بيان آرائه حول الدور الذي تفيه المعتقدات الدينة على الصعيد الاجتماعي العامّ والحياة السياسية، وكذلك توضيح أوجه الاختلاف بين استدلالاته والاستدلالات التي أثارها سائر المفكّرين الليبراليين الغربيين وعلى رأسهم جون رولز.

كلمات مفتاحية: الدين، المجتمع، ما بعد العلمانية، العلمنة، يورغن هابرماس، جون رولز

المحرر

بعد انهيار الاتّحاد السوفييتي واضطراب أوضاع المعسكر الشرقي، تغيّرت السياسة العالمية بشكلٍ محسوس، وآنذاك قدّم المفكّر الأميركي صامويل فيليبس هنتنجتون[2] نظرية صراع الحضارات[3] التي توقّع على أساسها بأنّ السياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي لن تقتصر على النزاعات الإيديولوجية والاقتصادية التقليدية، بل ستواجه نزاعات محتدمة على الصعيد الثقافي أيضاً.

---

*ـ باحث في الفلسفة ـ إيران.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

[2] -Samuel Phillips Huntington.

[3] - The Clash of Civilizations.

قُدِّمت هذه النظرية إثر التغييرات المتسارعة التي شهدها العالم في الظروف الراهنة بعد أن أصبح الدين جزءاً من الحياة السياسية، إذ لا فرق بين كونه متقوّماً على تعاليم أصيلة وحقّة أو أنّه مجرّد معتقدات واهيةٍ وباطلةٍ، فهو في جميع أنماطه تمكّن من احتلال مرتبةٍ جديدة وفرض نفسه أمراً واقعياً لا يمكن التغاضي عنه على صعيد السياسة الداخلية والخارجية في جميع أرجاء العالم.

المفكّر الألماني يورغن هابرماس[1] بدوره سلّط الضوء على قضية إنعاش الحياة الدينية في العصر الحديث، وعلى هذا الأساس أثار مفهوم (ما بعد العلمانية) هادفاً من ذلك دراسة ماهية الدين وبيان دوره المهم في الحياة الاجتماعية العامّة ومختلف النشاطات السياسية التي تشهدها المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، ومن ثمّ بادر إلى شرح ما يكتنف هذا الموضوع من ملابساتٍ وبالأخص فيما يتعلّق بالحياة الاعتقادية؛ إذ تطرّق إلى توضيح نمط حياة المتديّنين في إطار هذه المجتمعات التي تتبنّى مشارب شتّى وترزح لتوجّهات ونظريات سياسية مختلفة على الصعيدين المحلّي والدولي.

الهدف من تدوين المقالة هو دراسة الرؤية الفلسفية التي يتبنّاها المفكّر الغربي يورغن هابرماس وتحليلها، وذلك ضمن خمسة مباحث، وكما يلي:

في المبحث الأوّل من المقالة تطرّق الباحث إلى ذكر بعض المقالات والآثار العلمية التي دوّنت بهدف بيان المتبنّيات الفكرية ليورجن هابرماس، ثمّ أشار إلى أوجه التشابه والاختلاف بين ما هو مثار في هذه الدراسات وبين مضمون المقالة التي بين يدي القارئ الكريم.

والمبحثان الثاني والثالث تضمّنا دراساتٍ حول أهمّ التحوّلات الاجتماعية ومختلف مباحث علم الاجتماع المرتبطة بمفهوم العلمانية، وقد دار البحث فيهما بشكلٍ أساسيٍّ على مسألة إنعاش الحياة الدينية في العصر الحديث، والمبادئ والتوجّهات الاجتماعية التي أسفرت عن ظهور الفكر السياسي العلماني الذي قُدّمت في رحابه نظريات يورغن هابرماس.

المبحث الرابع أُشير فيه إلى المنهج الاستدلالي الذي تبنّاه المفكّرون الليبراليون الغربيون ولا سيّما آراء الفيلسوف الأميركي جون رولز حول الدور الذي يفيه الدين في النظام الليبرالي الديمقراطي المعاصر، فهذه الآراء في الحقيقة هي السبب الذي دعا يورغن هابرماس لتقديم نظريته الليبرالية الحديثة؛ أي إنّها ردّ فعلٍ عليها.

---

[1] - **Jurgen Habermas.**

وأمّا المبحث الخامس والأخير فقد سلّط الباحث فيه الضوء على آراء يورغن هابرماس التي أثارها لبيان واقع العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات الليبرالية المعاصرة.

أوّلاً: خلفية البحث

المفكّرون الأكاديميون في إيران دوّنوا الكثير من الدراسات والبحوث حول نظريات المفكّر الألماني يورغن هابرماس، ولكن لا يسعنا المجال هنا إحصاؤها بالتمام والكمال، بل غاية ما يتسنّى لنا فعله هو بيان أهمّ معالمها وخطوطها العريضة التي امتازت بها.

بعض هذه الدراسات سلّطت الضوء على مكانة هذا العالم الغربي في مدرسة فرانكفورت الفكرية وتناولت آراءه ونظرياته بالنقد والتحليل، إذ قام مؤلّفوها بإجراء دراساتٍ مقارنةٍ لبيان أوجه الشبه والاختلاف بين متبنّياته الفكرية والآراء التي تتبنّاها هذه المدرسة الفكرية؛ ومن أهمّ المباحث التي أثيرت ضمن هكذا دراسات ذلك النقد الذي ذكره هابرماس حول بعض المفكّرين الغربيين من أمثال هوركهايمر[1] وأدورنو[2] وماركوس[3].

وبعض الباحثين تطرّقوا إلى توضيح آرائه حول الحداثة، لذلك قاموا بشرح البحوث المدوّنة وتحليلها على هذا الصعيد فحسب؛ ليثبتوا أنّه أكّد دورَ العقل في نشأة الحياة المعاصرة التي صوّرها في إطارٍ باثولوجي بغية تقديم تعريفٍ مختلفٍ للحداثة لا يتناقض مع المعتقدات الدينية.

وبعض الدراسات الأخرى التي أجريت حول آثار هذا المفكّر ومتبنّياته الفكرية، دارت حول المبادئ الإبستمولوجية والمنهجية التي كان يتبنّاها، إذ سلّطوا الضوء على توجّهاته الفكرية الانتقادية في مجال الإبستمولوجيا التحرّرية والتي اعتبرها سبيلاً للخلاص من المعارف المنحرفة المتقوّمة على الفكر العقلي الذي يعتبر المعرفة مجرّد وسيلةٍ لتحقيق أهدافٍ خاصّةٍ.

نظرية الفعل التواصلي هي الأخرى من جملة محاور البحث في المقالات والآثار التي تمّ تدوينها حول المنهج الفكري ليورجن هابرماس، إذ تطرّق الباحثون فيها إلى بيان مختلف آرائه التي قدمها في مجال علم الاجتماع العامّ حول الحياة والنظام الاجتماعيين.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّه لم تدوّن دراسةٌ متكاملةٌ تتناول آراء هذا المفكّر الغربي على صعيد العلاقة بين الدين والسياسة على الرغم من كلّ تلك الدراسات والبحوث التي أجريت لحدّ الآن،

[1] - **Horkheimer.**

[2] - **Adorno.**

[3] - **Marcuse.**

ومن هذا المنطلق قام الباحث في هذه المقالة ببيان آرائه الخاصّة حول ارتباط الدين بالسياسة بأسلوبٍ تخصّصيٍّ الأمر الذي مازها من سائر المقالات والبحوث التي تمّ تدوينها على هذا الصعيد؛ ولكن ننوّه هنا إلى أنّ مجلّة (معرفت اجتماعي) الفصلية التي تصدرها مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث في مدينة قم، نشرت في أحد أعدادها مقالةً تضمّنت دراسةً نقديةً حول آراء هابرماس تحت عنوان (الدين والمجتمع غير العلمانيين؛ دراسةٌ نقديةٌ حول نظريات هابرماس بشأن الدين في العالم المعاصر)،[1] وقد أُشير فيها إلى أهمّ خصائص المجتمعات غير العلمانية وذكرت آراء يورغن هابرماس على هذا الصعيد في إطار دراسةٍ تحليليةٍ نقديةٍ، النتيجة التي تمّ التوصّل إليها أكّدت أنّ مجتمع ما بعد العلمانية الذي يصوّره هذا المفكّر يعير أهمّيّةً إلى تحقيق أهدافٍ علمانيةٍ واسعة النطاق أكثر من اهتمامه بوجود الدين في المجتمع بشكلٍ حقيقيٍّ.

البحث في هذه المقالة لا يدور حول نقد الآراء والنظريات العامّة التي طرحها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في مجال الدين والعلمانية وتقييمها، بل قام الباحث فيها بتسليط الضوء على الرؤى الفلسفية لهذا المفكّر بالنسبة إلى الدين وأشار إلى دوره في الحياة الاجتماعية العامّة والتي جعلته في نهاية المطاف يقدّم نظرية (ما بعد العلمانية)؛ وعلى هذا الأساس تطرّق إلى بيان مختلف جوانب هذه النظرية ودلالاتها.

ثانياً: يورغن هابرماس والصراع العلماني

في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية، ساق الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس مباحثه في نطاق الجدل حول ظاهرة العلمنة والنظام العلماني، والنظريات التي قدمها في هذا الصدد تضمّنت الكثير من النقاشات والآراء المتضاربة، لكنّها بمجملها تتّصف بوجهٍ مشتركٍ فحواه أنّ العلمانية هي نتيجةٌ أساسيةٌ ترتّبت على الحداثة الأمر الذي أدّى إلى تضييق نطاق الدين وحصره في إطارٍ محدودٍ أو التقليص من حجم المعتقدات والتعاليم التي يتبنّاها المتديّنون.

المفكّر الغربي بيتر بيرجر وصف العلمانية بعباراتٍ هي الغاية في الدقّة والصواب، إذ قال: **«نقصد من العلمانية تلك الأعمال التي تتمّ بوساطتها تحرير مختلف المكوّنات الاجتماعية وانتشال الأصول الثقافية من سلطة المراكز والمكوّنات الدينية... كما أن العلمانية الثقافية والاجتماعية هي أمرٌ واقعٌ تشهده مجتمعاتنا المعاصرة، وهناك أيضاً علمانيةٌ توعويةٌ.**

[1] - هذه المقالة مدوّنةٌ باللغة الفارسية تحت عنوان: (دين وجامعه فراسكولار؛ نقدي بر نظريات هابرماس در باره دين در جهان مدرن).

والعلمانية باختصارٍ فحواها أنّ العالم الغربي المعاصر قد أنشأ الكثير من المواطنين الذين لا يعيرون أهمّيةً للدين في حياتهم ولا يتبنّون أيّ فكرٍ دينيٍّ». [1]

مع وجود كلّ تلك الاستدلالات المقنعة التي قدمها علماء الاجتماع حول العلمانية، إلا أنّنا نلاحظ في السنوات الخمس والعشرين الماضية أنّ النظرية العلمانية قد فقدت شعبيتها وتأثيرها بين علماء الاجتماع، فالمفكّر بيتر بيرجر على سبيل المثال قال في لقاءٍ أجري معه عام 1977 م ما يلي: **«أعتقد بأنّ كلّ ما كتبته وما كتبه معظم علماء علم الاجتماع في عام 1960 م حول العلمانية، كان مخطئاً؛ إذ إنّ الاستدلال الأساسي الذي ارتكزنا عليه هو أنّ العلمانية والحداثة تسيران في خطٍّ واحدٍ إلى معاً، ولكنّ الحداثة تعدّ أكثر مواكبةً للعلمانية؛ أي إنّ الحداثة تجري على نسق علمانيٍّ وليس العكس. هذه النظرية في الحقيقة كانت مشوّشةً وغير منتظمة، ولا يوجد دليلٌ عليها باستثناء بعض الشواهد والوثائق المحدودة، وأعتقد بأنّها باطلةٌ من أساسها لأنّ الغالبية العظمى في العالم اليوم لا تتبنّى فكراً علمانياً، بل تنزع نزعةً دينيةً متأصلةً لا خلل فيها».** [2]

هذا التحوّل الفكري البنيوي في علم اجتماع الدين قد انعكس أيضاً في آثار يورغن هابرماس الذي كان يؤكّد غاية التأكيد في بادئ الأمر أنّ العلم والإيمان أمران متباينان وكلٌّ منهما يجري في فلكٍ مستقلٍّ عن الآخر؛[3] كما قال في باكورة حياته الفكرية إنّه خاض في غمار القضايا العلمية فقط.

ولكنّه بعد ذلك تخلّى عن رأيه وخاض في مباحث جديدة لم يكن يستسيغها سابقاً، فمنذ عام 2001 م سخّر جلّ وقته لإجراء بحوثٍ فلسفيةٍ موسّعةٍ للغاية حول المواضيع والمسائل المتعلّقة بالتديّن، ولا سيّما تلك المحاضرة التي ألقاها في مؤتمر جائزة السلام في ألمانيا[4] والتي تقام في كنيسة سانت باولز[5] بمدينة فرانكفورت، وذلك بعد شهرٍ من أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام 2001 م حينما استهدف تنظيم القاعدة برجي التجارة العالمية في نيويورك. هذه المحاضرة نشرت بالتفصيل في كتابه الذي ألّفه حول أخلاق الاستنساخ البشري[6] والذي طبع في

[1] - Berger، Peter L. (1967)، The Sacred Canopy؛ Elements of a Sociological Theory Of Religion، Garden City، N. Y.: Doubleday. pp. 107 - 108.

[2] - Berger Peter (1997)، "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger"، The Christian Century، October 29، p. 974.

[3] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy"، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press: p. 211.

[4] - German Peace Prize Commission.

[5] - St. Pauls.

[6] - Cloning.

ذلك العام نفسه تحت عنوان (مستقبل الطبيعة البشرية). [1]

وفي عام 2004 م جرى حوارٌ تحت عنوان (جدلية العلمانية) بينه وبين بابا الفاتيكان بنيديكت السادس عشر[2] جوزيف راتسينجر[3] قبل أن يعيّن للمنصب البابوي، وحصيلة هذا الحوار طبعت عام 2005 م في كتابٍ تحت عنوان (جدل العلمانية: بين العقل والدين)،[4] وفي الآونة الأخيرة طبعت آراؤه الأساسية في كتابٍ تحت عنوان (الدين والعقلانية). [5]

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ النتاجات الأولى لهذا المفكّر لم تكن حول البحوث الدينية كما هي عليه الحال في أواخر حياته، فنظرية الفعل التواصلي على سبيل المثال والتي نشرت لأوّل مرّةٍ باللغة الألمانية عام 1981 م كانت ترتكز بشكلٍ أساسيٍّ على نظرية التكامل الاجتماعي التي أثارها الفيلسوف إميل دوركايم، إذ جاء في جانبٍ منها ما يلي: «**المجتمع البدائي الذي يعيد هيكلته في رحاب مجتمعٍ دينيٍّ على أساس معتقداتٍ دينيةٍ خاصّة، عادةً ما يتوحّد ويخطو خطوات كبيرة نحو التطوّر والرقي؛ وهذه الوحدة الاجتماعية ترتكز على الفهم المتبادل الذي ينشأ بطبيعة الحال من العقلانية التواصلية**». وقد أطلق هابرماس على هذه العملية التفاعلية عنوان تحوّل القداسة إلى نشاطٍ حواريٍّ[6].

لا شكّ في أنّ النظرية الاجتماعية المقدّمة على ضوء الفعل التواصلي تتناغم إلى حدٍّ كبيرٍ مع النزعة العلمانية، إلا أنّ هابرماس في السنوات الأخيرة من حياته لم يفنّد النظرية العلمانية بشكلٍ صريحٍ، بل ذهب إلى القول بوجود مزاعم واهية أسفرت عن التشكيك في هذه النظرية؛ فهو في الحقيقة قد بدأ حركةً باتّجاه ما بعد العلمانية إثر تشكيكه بالحداثة التي لم تكتمل بعد ومن منطلق اعتقاده بعدم القدرة على تجاهل دور الدين فيها.

ثالثاً: إحياء الدين عالمياً

* الدين في فلسفة هابرماس

اهتمام يورغن هابرماس بالدين في أواخر حياته لا تتّضح معالمه إلا في ظل علم اجتماع الدين،

[1] - The Future of Human Nature.

[2] - Benedict XVI.

[3] - Joseph Ratzinger.

[4] - The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion.

[5] - Between Naturalism and Religion.

[6] - يورغن هابرماس، نظرية كنش ارتباطي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: كمال بولادي، ص، 77 – 112 .

وقد ذكر المفكّرون الكثير من الأسباب التي أدّت إلى تغلغل النظرية العلمانية في باطن هذا العلم وهي غالباً ما تكون اجتماعيةً عامّةً ولا ترتكز على استدلالاتٍ فلسفيةٍ متقنة؛ ويرى بعض الباحثين أنّ النظرية العلمانية ليست سوى فرعٍ من الحداثة الأوروبية البحتة، وعلى هذا الأساس فنّدوا قول من ادّعى أنّ العلمنة بمعناها الحقيقي قد بسطت نفوذها إلى خارج حدود أوروبا الغربية؛[1] فيما ذهب آخرون إلى القول إنها لم تتحقّق بالكامل حتّى في المجتمع الأوروبي المعاصر. [2]

وأمّا الرأي المناهض للعلمانية فهو أكثر رواجاً بين علماء الاجتماع، إذ يؤكّد أصحابه ضرورة إحياء الحياة الدينية عالمياً، ومن هذا المنطلق انتقدوا جميع النظريات والأسس العلمانية ودحضوا شتّى التوقّعات التي أثارها المنظّرون لها سابقاً.

العلماء الذين جعلوا مبدأ إعادة الحياة الدينية مرتكزاً لآرائهم ونظرياتهم قد فنّدوا العلمانية على ضوء قدرة الدين في قيادة المجتمعات البشرية ولم يركزّوا نقدهم لها على عقم تعاليمها فقط أو عدم فاعليتها في مختلف المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية[3].

قبل أكثر من قرن قدّم الباحثون صيغاً متنوّعةً للنظرية العلمانية تدلّ في مجملها على أنّ العالم في كلّ خطوةٍ يخطوها مستقبلاً نحو الحداثة والتجدّد فهو في الوقت ذاته يرجع خطوةً إلى الوراء على صعيد التديّن والحياة المعنوية؛ ولكنّ الذي حدث فيما بعد أثبت عقم هذه التوجّهات والتنبؤات العارية عن الصواب، فعلى الرغم من شيوع الحداثة والتجدّد في العالم نجد الدين قد انتعش وساد على نطاقٍ أوسع ممّا كان عليه سابقاً، ولا نبالغ لو قلنا إنّ هذا التوسّع كان ردّ فعلٍ طبيعي لذلك الفكر اللقيط الذي جاء به دعاة علمنة العالم، وهذا الأمر أكّده الكثير من الباحثين الغربيين ومن جملتهم المفكّر بيتر بيرجر الذي قال: «**العالم المعاصر يطغى عليه جنونٌ دينيٌّ، وهذه الخصلة لم تنفكّ يوماً عن المجتمعات البشرية، كما أنّ الدين**

[1] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy»، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press.

[2] - Gorski، Philip S. (2003)، "Historicizing the Secularization Debate"، In: Handbook of the Sociology of Religion، ed. Michele Dillon، Cambridge، U. K.: Cambridge، University Press: p. 120. Davie، Grace (1999)، "Europe: The Exception That Proves the Rule ?" In: Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، ed. pp. 6583-. Thompson، 1971، Delumeau، Jean (1977)، Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter - Reformation، Philadelphia، PA: Westminster Press.

[3] - Berger، Peter L.، (1999)، The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center.

قد انتشر في بعض المناطق التي لم يكن له وجودٌ فيها سابقاً»[1].

على الرغم من أنّ يورغن هابرماس قد تناول النظرية العلمانية بالشرح والتحليل في إطار رؤيةٍ محدودةٍ تقتصر على العالم الأوروبي،[2] إلا أنّ السبب الأساسي لشكّه وترديده في فائدة النظرية العلمانية يكمن في اعتقاده بعدم قدرتها على علمنة العالم،[3] وهذا الأمر قد أكّده في نظرياته، والحقيقة أنّ النزعة إلى الدين التي اكتنفت روح هابرماس في أواخر حياته والتي اعتبرها موضوعاً فلسفياً مستقلاً، قد نشأت لديه إثر انتعاش الحياة الدينية في المجتمعات البشرية ورواج التديّن على نطاقٍ واسعٍ لم يكن بالحسبان، حيث شاعت هذه الظاهرة المعنوية في مختلف النواحي الاجتماعية والسياسية في جميع أرجاء العالم[4].

استند هابرماس إلى الدراسة التي أجراها المفكّر خوزيه كازانوفا والتي دوّنها في كتابٍ تحت عنوان (الأديان العامّة في العالم الحديث)[5] إذ اعتبرها دليلاً يثبت أنّ انحسار دور التعاليم الدينية وتنامي الرغبة في الخصخصة الاجتماعية عبر علمنة المجتمعات، لا يدلان بالضرورة على كون الدين قد افتقد قابليته على إدارة المجتمعات البشرية في مختلف المجالات السياسية والثقافية أو أنّه أصبح عقيماً وليس من شأنه تفعيل الحياة الشخصية لكلّ فردٍ في المجتمع[6].

المفكّر خوزيه كازانوفا وصف إحياء الحياة الدينية بأنّه تعميمٌ للدين وعدم خصخصته،[7] فهو يعتبر التقاليد والطقوس الدينية المتعارفة في شتّى أرجاء العالم لا تسمح لأحدٍ بأن يهمّشها ويضيّق نطاقها في إطارٍ محدود، ومن هذا المنطلق أكّد أنّها لم تكن تنصاع لتعاليم العلمانية التي حاول منظّروها الحدّ من نفوذ الدين في المجتمعات البشرية؛ فالأديان في شتّى أصقاع المعمورة تدافع عن حدودها الجغرافية في جميع مراحل التأريخ وبما في ذلك المرحلة الراهنة، وستبقى كذلك بالتأكيد، كما أنّها تزاول النشاطات السياسية لأجل تحقيق هذا الهدف ولوضع مقرّراتٍ من طرازٍ

[1] - Berger، Peter L.، (1999)، The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center، p. 2.
[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press.
[3] - Desecularization of the World.
[4] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press.
[5] - Casanova، Jose (1994)، Public Religions in the Modern World، Chicago: University of Chicago Press.
[6] - Habermas، Jürgen (2008 b)، "Notes on a Post - Secular Society"، Signandsight. com. (http://www. signandsight. com/features/1714. html).
[7] - Deprivatization.

معاصرٍ في شتّى الأوساط العامّة والخاصّة سياسياً واجتماعياً[1].

المفكّرون الذين يتبنّون نزعاتٍ غير علمانية ولا يضيّقون نطاق الدين في إطارٍ خاصٍّ، يسوقون العديد من الأدلّة والشواهد لإثبات صواب متبنّياتهم الفكرية، ومن جملتها ما يلي:

- النهضة الإسلامية العالمية.

- النجاح الذي حقّقته البروتستانتية الإنجيلية[2] ولا سيّما في قارّة أميركا الجنوبية.

- شيوع القومية الهندوسية في الهند.

- عودة الحركة الأورثوذكسية إلى روسيا وشيوعها من جديدٍ بين شعوب الاتحاد السوفييتي السابق.

هذه الموارد ليست سوى شواهد يسيرة تدعم تلك الآراء التي ذهب إليها أتباع النزعة الدينية، وهي باعتقاد يورغن هابرماس قد أسفرت عن ولادة ثلاث ظواهر مهمة يمكن اعتبارها حركةً نحو حياة ما بعد العلمانية إذ تمكّن الدين في رحابها من استعادة سلطته وصبغته الاجتماعية الشاملة، في حين أنّ العلمانية كانت خلاف ذلك تماماً، فقد أصبحت تواجه مصيراً يكتنفه الغموض في شتّى أرجاء العالم لأنّ شبح الأفول بدأ يخيّم عليها ويزعزع أركانها الهشّة من أساسها[3].

أمّا الظاهرة الأولى التي تتجسّد في النهضة الإسلامية العالمية فهي تثبت قدرة الدين على فهم مختلف الصراعات الإيديولوجية التي تحدث في العالم بشكلٍ دقيق، ولا سيّما تلك التي لها صلةٌ بالخلافات الدينية. هذا الأمر في الحقيقة ذو أهميةٍ بالغة لأنّ الفكرَ العلماني حسب المعتقدات الدينية هشٌّ وعرضةٌ للاضمحلال وليس من شأنه بسط نفوذه يوماً ما، أي إنّ أتباعه مهما فعلوا فلن يذوقوا طعم النصر مطلقاً.

وأمّا الظاهرة الثانية ففحواها أنّ الدين يمرّ في مرحلة استعادة سيطرته على المجتمعات البشرية في شتّى أرجاء العالم وبما في ذلك المكوّنات السياسية والمؤسّسات الرسمية، حيث انتعشت الحياة الدينية الشعبية من جديدٍ بعد التلاقح الثقافي الواسع الذي حصل بين المجتمعات التقليدية والحديثة. الانتشار المتنامي للدين في المجتمعات والثقافات التي غالباً ما تكون غير موحّدة

[1] - Casanova، Jose (1994)، Public Religions in the Modern World، Chicago: University of Chicago Press: pp. 5 - 6.

[2] - Evangelical Protestantism.

[3] - Habermas، Jürgen (2008 b)، “Notes on a Post - Secular Society”، Signandsight. com. (http://www. signandsight. com/features/1714. html).

المشارب الفكرية أسفر عن توعية الأوساط العلمانية في كلّ بقعةٍ من العالم ورفع مستوى معرفتها بالدين وحقائقه، والفضل في ذلك يعود إلى الهجرة الواسعة التي شهدتها البشرية في العصر الحديث، إذ إنّ إحدى نتائج هذه الهجرة تتمثّل في اتّساع رقعة المعتقدات الدينية وشيوعها في الأوساط الرسمية وإثر ذلك تلاقحها مع النزعات الوطنية، فالمعتقدات الدينية لم تكن واضحة المعالم لدى بعض المجتمعات. ومن المؤكّد أنّ عدم الانسجام الثقافي بين الشعوب عادةً ما يتواكب مع التغييرات الديموغرافية التي تطرأ في مختلف البلدان، إذ إنّ نتيجته بطبيعة الحال تزايد الصراعات الاجتماعية والسياسية فكرياً وبالتالي إحياء الدين وترويج تعاليمه[1].

رابعاً: عودة الحياة الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة

التطوّرات الاجتماعية التي أشرنا إليها حفّزت يورغن هابرماس على البحث والتحليل حول دور الدين في الحياة الاجتماعية العامّة ولا سيّما في مجال ولوجه في الحياة السياسية عالمياً بشكلٍ لم يكن الخبراء والمفكّرون الغربيون يتوقّعونه؛ ومن هذا المنطلق سلّط هابرماس الضوء في بحوثه على تلك الآثار المشهودة التي خلّفتها النزعات الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية.

بناءً على ما ذكر، هناك سؤالٌ أساسيٌّ يقدّم نفسه في هذا المضمار، ألا وهو: ما الأُسس الفلسفية التي اعتمد عليها يورغن هابرماس للاستدلال على تحقّق هذه التغييرات الاجتماعية الشاملة؟

لا شكّ في أنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي إجراء دراسةٍ دقيقةٍ حول المتبنّيات الفكرية لمنظّري النزعة الليبرالية والدعاة إليها وعلى رأسهم المفكّر الغربي جون رولز، إذ إنّ هابرماس نفسه قدّم آراءه في هذا الصدد ردّ فعلٍ على ما ذكره رولز بهدف تفنيد نظرياته ونقد وجهته الفكرية.

المفكّرون الداعون إلى ضرورة وجود الدين في الحياة الاجتماعية العامّة، قد اتّخذوا مواقفهم وتبنّوا آراءهم ردّ فعلٍ على النظريات التي أثارها مروّجو الفكر الليبرالي الهادف إلى الفصل بين الحياتين الاجتماعية الخاصّة والعامّة لأجل إقصاء الدين عن النشاطات الحياتية العامّة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المفكّرين الليبراليين أنفسهم قد أثاروا آراء متباينةً في هذا المضمار، ومنهم جون رولز الذي يعدّ أكثر اعتدالاً من سائر أقرانه الليبراليين لكونه لم يسلك مسلكاً متعصّباً ومناهضاً للدين؛ ولكن على الرغم من ذلك فالدعاة إلى وجوب وجود الدين في الأوساط الاجتماعية العامّة ومن جملتهم هابرماس، قد انتقدوا آراءه ونظرياته.

---

[1] - **Habermas، Jürgen (2008 b)، "Notes on a Post - Secular Society"، Signandsight. com.** (http://www. signandsight. com/features/1714. html).

إذن، من الضروري بمكانٍ شرح ردّ فعل يورغن هابرماس وتحليله تجاه المتبنّيات الفكرية التي ساقها جون رولز حول دور الدين في الحياة الاجتماعية العامّة، وهو ما سنتطرّق إليه في المباحث الآتية:

1) الليبرالية السياسية وأطروحة (توقيف الدين) في نظريات جون رولز

رواج الدين على نطاقٍ واسعٍ في الحياة الاجتماعية العامّة قد حفّز الكثير من الفلاسفة الغربيين المعنيين بالشأن السياسي على أن يعيدوا النظر في تقييم دوره في المجتمعات الليبرالية الحديثة.

حسب ادّعاء منظّري النظام الديمقراطي الحديث، فإنّ جوهر الديمقراطية وهدفها الأساسي هو منح الحكّام صلاحية تشريع القوانين بحيث يكون هذا الأمر حكراً عليهم دون غيرهم؛ أي إنّ كلّ قانون لا يكون رسمياً ومشروعاً إلا بعد تأييده من قبلهم؛ فالمشروعية في هذا النظام الحديث تحظى بأهميةٍ بالغةٍ لكونه مرتكزاً على رضا الشعب، ومن هذا المنطلق لا يمكن فرض شيءٍ على المجتمع من غير إرادة أعضائه ورغبتهم[1].

هذه المشروعية في الحقيقة ترمي إلى استئصال استبداد القانون من خلال تأكيدها أنّ التقنين يجب أن يكون ثمرةً للإرادة الحرّة لجميع أبناء الشعب، لذا فكلّ ما تشرّعه الديمقراطية هو في الواقع عبارةٌ عن قدرةٍ اختياريةٍ مطلقة ليست غريبةً على البنية الاجتماعية، كما أنّها لا تُفرض بالقهر والإجبار على المواطنين باعتبارهم أصحاب القرار في تشريع ما يرونه ينصبّ في مصلحتهم العامّة؛ وهذا هو السبب الذي دعا المفكّرين المحدثين إلى وصف القوانين الديمقراطية بأنّها تتناغم مع حرّية الفرد والشعب على حدٍّ سواء.

الفلسفة السياسية المعاصرة تؤكّد أنّ العدل العامّ والشامل هو أحد السبُل الكفيلة لمعرفة الرضا الشعبي حول بعض القضايا المهمة، وهو ما دعا إليه المفكّر جون رولز، إذ اعتبره موضوعاً محورياً في الفلسفة السياسية، وأكّد أنّ إقراره في المجتمع يتطلّب وضع قانونٍ ديمقراطيٍّ مشروعٍ يكون منصفاً ومقبولاً لدى جميع المواطنين.

لقد أكّد جون رولز غاية التأكيد أنّ العدل يعتبر الدعامة الأساسية والمغزى الحقيقي للفضيلة في مختلف المكوّنات الاجتماعية، واعتبر البحث والنقاش حوله لترسيخ دعائم البنية الاجتماعية يناظر تلك البحوث والنقاشات التي تجرى في المباحث العلمية النظرية بهدف التعرف على الحقائق[2].

[1] - عبد الرحمن عالم، بنيادهاي علم سياست (باللغة الفارسية)، ص 106.

[2] - Rawls، John (1971)، A Theory of Justice، Oxford University Press: p. 3.

ومن جملة إنجازات هذا الفيلسوف أنّه أعاد هيكلة الفلسفة السياسية في المنتصف الثاني من القرن العشرين، وأثار نظرية العدالة على أساس عقلانية إيمانوئيل كانط، وعلى هذا الأساس ذكر تفسيراً جديداً لنظرية العقد الاجتماعي والتوافق العقلاني، كما انتقد مبدأ النفعية الذي ساد بين المفكّرين آنذاك كضرورةٍ اجتماعيةٍ وفرديةٍ؛ إذ يرى أنّ المجتمع العادل هو ذلك المكوّن الذي ترتكز دعائمه على مبدأ العدل، لذا دعا إلى إقراره وصياغة مختلف جوانبه بشكلٍ خارجٍ عن إطار الرغبات والنزعات الفردية. [1]

المتبنّيات الفكرية لهذا الفيلسوف الغربي يمكن تصنيفها في نطاق مرحلتين فكريتين متباينتين، فالمرحلة الأولى هي التي قدّم فيها نظرية العدالة ضمن كتابه الذي ألّفه تحت عنوان (العدالة كإنصافٍ) عام 1971 م، إذ اتّبع نهجاً فلسفياً أخلاقياً لتعريف مبدأ العدل في المجتمع، وهذا يعني أنّه اعتبر العدالة الاجتماعية في هذا الكتاب نظريةً فلسفيةً أخلاقيةً على غرار قراءة الفيلسوف إيمانوئيل كانط للفكر الليبرالي. جون رولز في هذه المرحلة أكّد وجود أصولٍ عامّةٍ من شأنها تحقيق العدالة في المجتمع شريطة أن تكون مدعومةً بمبادئ فلسفية وأخلاقية.

لا شكّ في أنّ هذا المفكّر قصد من نظريته تقديم نظريةٍ شموليةً حول مبدأ العدالة بحيث يمكن تطبيقها في كلّ مجتمعٍ متقوّمٍ على مبادئ أصيلةٍ، ولكنّه واجه مشكلات جادّة على هذا الصعيد وتعرّض لنقدٍ لاذعٍ من المفكّرين الذين عاصروه.

وفي المرحلة الفكرية الثانية من حياته، ألّف كتاب (الليبرالية السياسية)،[2] فقد كان حصيلةً لآرائه وانتقاداته، وقد طبع في عام 1993 م بعد 22 عاماً من نشر كتابه (العدالة كإنصاف) في عام 1971 م[3]. نحا رولز في هذا الكتاب نحواً بعيداً عن الفكر الشمولي ولم يعر فيه أهميةً للثقافات والقضايا الفكرية المتنوّعة، حيث قدم نظرية العدالة السياسية وأعرض عن نظريته السابقة التي اتّصفت بصبغةٍ عموميةٍ، وعلى هذا الأساس جعل هدفه وضع مبادئ أساسية من شأنها تحقيق العدل سياسياً في أهمّ المكوّنات الاجتماعية؛ لذا يمكن القول إنّه أثار أصولاً ليبراليةً سياسيةً تنسجم فقط مع المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، والسبب في ذلك يعود إلى تغيير مبانيه الفكرية في المرحلة الثانية من حياته والتي استبدل فيها العقلانية الذهنية لإيمانوئيل كانط - والتي هي عقلانيةٌ انتزاعيةٌ

[1] - يد الله دادگر / محمّد رضا آرمان مهر، بررسي ونقد مباني معيار عدالت اقتصادي (باللغة الفارسية)، ص 38.

[2] - **Political Liberalism.**

[3] - عسكر دير باز / هژبر مهري، نسبت نظرية عدالت جان رالز با فلسفه اخلاق كانت وفلسفه حق هكل، مقالة نشرت في مجلة (الهيات تطبيقي)، السنة الأولى، العدد 4، ص 53.

ومستقلّةٌ عن المصالح الفردية - بعقلانية فريدريتش هيجل الواقعية التي تصوّر العقلانية في الحياة البشرية بأنّها حقيقةٌ تأريخيةٌ؛ وإثر ذلك ذهب إلى القول إن أصول العدل في كلّ مجتمعٍ يجب أن تكون متناسبةً مع البُنى الأساسية لتوجّهات أعضائه[1].

يمكن القول إنّ هدف جون رولز من إثارة نظرية العدالة السياسية ومبدأ الليبرالية السياسية في كتابه (الليبرالية السياسية) هو عرض قراءةٍ جديدةٍ في هذا المضمار تختلف عن تلك القراءة التي قدمها في كتابه (العدالة كإنصافٍ) لكونها لا ترتكز على أيّة نظريةٍ شموليةٍ أخلاقيةٍ أو فلسفيةٍ[2].

أهمّ ميزةٍ تتّصف بها المجتمعات الحديثة باعتقاد هذا المفكّر، تكمن في كثرة النظريات المقدّمة في شتّى المجالات الأخلاقية والفلسفية والدينية وتنوعها، وأكّد أنّ نظرية الإجماع في الليبرالية السياسية والتي هي بمنزلة عقدٍ اجتماعيٍّ على كون العدالة تعني التعامل بإنصافٍ مع مختلف أبناء المجتمع، تختلف عن الآراء الدينية والفلسفية المتباينة المقدَّمة حول مبدأ الخير.

القراءة السياسية التي يثيرها جون رولز للعدالة في نظريته الليبرالية السياسية هي في الحقيقة رؤيةٌ حول تلك الشعوب التي تتبنّى أفكاراً متباينةً يشوبها الجدل، وتستند بطبيعة الحال إلى أصول منطقيةٍ أو ميتافيزيقيةٍ أو دينيةٍ، والهدف منها تنظيم البنية الاجتماعية بشكلٍ توافقيٍّ،[3] ويرى أنَّ البشرية إن أرادت تحقيق الإجماع الشعبي حين تعدّد النظريات الأخلاقية والفلسفية والدينية، وكذلك تحقيق العدل والاستقرار في المجتمع ذي المذاهب الفكرية المتعدّدة، فالسبيل الوحيد لها هو الاعتماد على التوافق العقلي العامّ وقبول فكرة الحظر الديني التي هي في واقع الحال قانونٌ منبثقٌ من أخلاقيات المواطنين في المجتمعات الليبرالية؛ وحسب رأي يورغن هابرماس فأخلاق المواطنة التي دعا إليها جون رولز تدور حول النشاط المؤثّر في العملية الديمقراطية، إذ قال: «**بغضّ النظر عن الاختلاف الدائم في الآراء التي تثار من قبل المواطنين حول شتّى المسائل المتعلّقة بالإيديولوجيات والنظريات الدينية، فلا بدّ لهم من احترام بعضهم لبعض بوصفهم أعضاء متساوين في الحقوق والتكاليف، وأحراراً في مجتمعهم السياسي؛ ومن هذا المنطلق يجب عليهم ذكر مسوغات مناسبةٍ في كلّ اختلافٍ سياسيٍّ يطرأ بينهم بحيث يكون نشاطهم متقوّماً على الاتّحاد المدني؛ وقد وصف جون رولز هذا الأمر بأنّه واجبٌ حضاريٌّ وانتفاعٌ عامٌّ**

[1] - يد الله دادگر / محمّد رضا آرمان مهر، بررسي ونقد مباني معيار عدالت اقتصادي (باللغة الفارسية)، ص 49.

[2] - أحمد واعظي، نارسائي قرائت اخلاقي رولز از ليبراليسم، مقالة نشرت في مجلة (علوم سياسي) الفصلية، السنة السابعة، العدد 26، ص 54 - 55.

[3] - Rawls، John (1996)، Political Liberalism، Columbia University Press.

من القابليات الشخصية»[1].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ أخلاق المواطنة هي منشأ فكرة الحظر الديني، إذ يطالب أصحاب هذه النظرية المواطنين المتديّنين بالدفاع العامّ والشامل عن أحد القرارات السياسية عند انعدام الاستدلالات المبرّرة التي يتقبلها العرف الاجتماعي العامّ، والأمر الذي يحظى بأهمية بالغة على هذا الصعيد هو اعتماد جون رولز على مقولة العقل البشري المشترك[2] الذي هو عبارةٌ عن أصولٍ وغاياتٍ مشتركةٍ يجب أن يتّسع نطاقها بغية إضفاء شرعيةٍ على بسط السلطة السياسية على النطاق الاجتماعي العامّ.

هناك سؤالٌ أساسيٌّ يثار هنا، وهو: بما أنّ المجتمعات المعاصرة تتبنّى مشارب فكرية متنوّعة ومتباينة، فكيف يمكن لجون رولز الاعتماد على ما يسمّى بـ (العقل البشري المشترك) والذي يطلق عليه في معظم الأحيان عنوان (العقلّ العمومي)[3] من غير تجاهل الإيديولوجيات التي يتبنّاها المواطنون المعارضون لهذه الفكرة؟

إذا كان تأسيس مجتمعٍ ليبراليٍّ متقوّمٍ على عقلانية الحوار وعدم إجبار الآخرين لا يتحقّق إلا في ظلّ سلوكٍ غير مسوّغٍ متقوّمٍ على إيديولوجياتٍ معارضة، فنتيجة ذلك أنّ الليبرالية غير قادرة على تحقيق الظروف المناسبة والضرورية لإدامة حياتها بالاعتماد على مصادرها الخاصّة؛ وبالتالي يقال: ما منشأ العقل العمومي إذن؟!

يعتقد جون رولز أنّ العقل العمومي منبثقٌ من ثقافة سياسيةٍ عامّة ذات جذورٍ فكريةٍ متعدّدة وفي الحين ذاته ليست فوضويةً، بل هي محدودةٌ ومتقوّمةٌ على أصولٍ ومعتقداتٍ معيّنة. هذه التعدّدية الفكرية التي تتمخّض عنها ثقافةٌ سياسيةٌ عامّةٌ يعتبرها جون رولز تعدّديةً فكريةً معقولةً[4] أو تعدّديةً نظريةً شاملةً ومعقولةً؛[5] وبالطبع فثمرة ما ذكر هي أنّ كلّ عضوٍ عاقلٍ في المجتمع المتقوّم على هذا النمط من التعدّدية الفكرية لا بدّ وأن يتبنّى مبدأ التعامل بالمثل والذي يطلق عليه في علم

---

[1] - Habermas، Jürgen (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 6.
[2] - Common Human Reason.
[3] - Public Reason.
[4] - Reasonable Pluralism.
[5] - Pluralism of Reasonable Comprehensive Doctrines.
Rawls، John، (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 54.

الاجتماع عنوان (التبادلية السلوكية)[1] لكونه معياراً مناسباً للمساواة التي تتحقّق على أساسها مصالح متبادلة،[2] وبناءً على هذا فالعقل العمومي - ليبرالية جون رولز - يمكن أن يتحقّق بشكلٍ عامٍّ بوساطة ما يمكن وصفه بأنّه العقلانية الحاكمة على التعدّدية للنظريات الشمولية، وهذه السلطة هي السبب في عدم القدرة على القيام باستثمارٍ عامٍّ لأدلّةٍ غير عامّةٍ، أي تلك الأدلّة التي يمكن على أساسها تبرير الأصول الدينية.

الجدير بالذكر هنا أنّ سيطرة العقل على التعدّدية الفكرية يسفر عن نشأة نمطٍ من الثقافة السياسية، وهذا النمط بدوره يكون سبباً لظهور عقلٍ عموميٍّ تتمكّن البشرية على أساسه من العمل تحت مظلّة سلسلةٍ من الأصول والأهداف الديمقراطية التي من شأنها الاتّساع في نطاقٍ أوسع بغية إضفاء شرعيةٍ على الفعل الصادر من السلطة السياسية؛ ولهذا السبب دافع جون رولز عن الإجماع الشعبي والنظريات الشمولية التي تدعو إلى طرحٍ سياسيٍّ متّفقٍ عليه حتّى وإن لم يكن متقوّماً على أُسسٍ مستحكمةٍ. [3] إذن، من المؤكّد أنّ الأصول التي تنشأ على أساس العقل العمومي حسب هذا الاستدلال، لا تكون بروتستانتية ولا يهودية ولا نفعية، ولا أيّ شيءٍ آخر يناظر ذلك مـمّا يعني أنّ كلّ نمطٍ عقليٍّ واستدلاليٍّ تابعٍ لكلّ واحدةٍ من هذه المدارس الدينية والفكرية، ليس من شأنه أن يصبح عقلاً عمومياً في حدّ ذاته؛ ومن ثمّ لا بدّ من القول إن التوجّهات العقلية المثارة اجتماعياً في نطاق إحدى المدارس الفكرية أو الدينية لا يمكن اعتبارها نظريةً اجتماعيةً شموليةً يُعتمد عليها لإضفاء شرعيةٍ على النشاطات السياسية في المجتمع، وعلى هذا الأساس فالمعيار الأساسي للمشروعية التي جاء بها جون رولز يكمن في قطع الطريق على التعاليم الدينية وعدم تسريتها في النطاق الاجتماعي والسياسي العام - الحظر الديني - حيث دعا المواطنين إلى عدم السماح للمدارس الفكرية والدينية ببسط نفوذها في النطاق الاجتماعي العامّ حينما تكون مفتقرةً إلى مبادئ شمولية عامّة تنسجم مع أطروحته.

2) فكرة الحظر الديني والهوّة السحيقة بين الثقافة الاجتماعية العامّة وثقافة المجتمع المتحضّر

فكرة الحظر الديني التي أثارها جون رولز واجهت انتقاداتٍ متباينةً، إلا أنّ المحور الأساسي

[1] - Reciprocity.

[2] - Rawls، John، (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 17.

[3] - Rawls، John، (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 39.

والمشترك فيها هو تأكيدها أنّ أخلاق المواطنة الليبرالية قد أوجدت هوّةً عميقةً بين الثقافة الاجتماعية العامّة والثقافة المدنية الحديثة، ومن ثمّ فهي تعدّ عقبةً جادّةً أمام بعض المواطنين فيما لو تمّ إحقاق الحقوق الديمقراطية عملياً. إذن، هذا هو السبب في ظهور ردود أفعالٍ متباينةٍ في هذا الصدد ولا سيّما تلك الأصوات الداعية إلى تغيير المنهج المتّبع حالياً، إذ عارض بعض المفكّرين أخلاق المواطنة الليبرالية وفكرة الحظر الديني، ومن أبرزهم المفكّر مايكل بيري[1] وكرستوفر إيبرل[2] وباول ويثمان[3] ونيكولاس وولترستورف[4].

يمكننا تلخيص الاستدلالات المعارضة لفكرة الحظر الديني في نمطين متمايزين بعضهما عن بعض، كما يلي:

الاستدلال الأوّل: الحظر الديني عبارةٌ عن مسؤوليةٍ غير عادلة وغير منصفة تفرض على المواطنين المتديّنين الذين يعيشون في ظلّ مجتمعٍ ليبراليٍّ ديمقراطيٍّ، لذا فهو ظلمٌ صريحٌ لشريحةٍ كبيرةٍ من المجتمع.

الاستدلال الثاني: الحظر الديني على المستوى الاجتماعي العامّ يقطع الطريق على أهمّ التعاليم والأعراف السياسية الدينية، ومن ثمّ يهمّشها ولا يفسح المجال للمجتمع كي ينتفع من آثارها الإيجابية.

كما هو واضحٌ ممّا ذكر، فالاستدلال الأوّل يؤكّد على مسألة انفصام الهوية[5] التي تنشأ من الحظر الديني، وذلك بمعنى أنّ الكثير من المتديّنين لا يعتقدون بصحّة تهميش الدين وعزله عن الحياة السياسية ولا يقبلون بتحجيم دوره في زاويةٍ اجتماعيةٍ ضيّقة، إذ يعتقدون أنّهم إذا ما ولجوا في مضمار السياسة العامّة فلا بدّ لهم من العمل على أساس أصولهم الدينية الأخلاقية لكونهم لا يرغبون بتاتاً في التخلّي عن معتقداتهم الدينية؛ لذا فالمفكّر نيكولاس وولترستورف أكّد أنّ الكثير من المتديّنين في المجتمعات الليبرالية يعتقدون بضرورة صياغة القوانين والمقرّرات الأساسية المتقوّمة وفق مبدأ العدالة وعلى أساس متبنّياتهم الدينية باعتبار أنّ هذا الأمر حقٌّ لهم ولا يمكن

[1] - Perry، Michael J. (1988)، Morality، Politics، and Law: a Bicentennial Essay، New York: Oxford University Press.

[2] - Eberle، Christopher J. (2002)، Religious Conviction in Liberal Politics، Cambridge، U. K.: Cambridge University Press.

[3] - Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press.

[4] - R Audi، N Wolterstorff (1997)، Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate، Point/counterpoint. Lanham، Md: Rowman & Littlefield Publishers.

[5] - Split Identity.

التغاضي عنه بوجهٍ. هذه الشريحة الاجتماعية باعتقاد وولترستورف لا تتفاعل مع العلمانية بشتّى صورها لدرجة أنّها ترفض جميع إنجازاتها سواء كانت سلبيةً أو إيجابيةً، وبالتالي لا مجال لإرغامها على السير في مسلكٍ علمانيٍّ؛[1] والسبب في ذلك يرجع إلى أنّها تعتبر معتقداتها الدينية مطلقةً ومتكاملةً بحيث تتعدى نطاق الحياة الفردية والاجتماعية لكونها سبباً أساسياً في الوحدة والانسجام بين جميع مكوّناة الحيات ونواحيها بحيث تسوق البشرية جمعاء نحو هدفٍ واحدٍ لا ثاني له؛ وهكذا اعتقادٌ بطبيعة الحال يلزم الفرد بعدم قبول أيّ نمطٍ فكريٍّ آخر خارج نطاق المعتقدات الدينية.

وأمّا يورجين هابرماس فهو يرى أنّ اعتراض المتديّنين على الحياة الديمقراطية الليبرالية الحديثة ناشئٌ من الاعتقاد بكون الدين ذا دورٍ مشتركٍ في الحياة اليومية لجميع الذين يعتنقونه دون استثناءٍ؛ أي إنّ هذا الاعتراض في واقع الحال منبثقٌ من مكانة الدين في الحياة الاجتماعية، فكلّ متديّنٍ بطبعه يؤدّي جميع تكاليفه وأعماله اليومية على ضوء معتقداته؛ إذ إنّ الاعتقاد الراسخ لدى الإنسان لا يعدّ مجرّد نظريةٍ متقوّمةٍ على سلسلةٍ من المبادئ والأصول الدينية، بل هو عبارةٌ عن مصدر إلهامٍ وطاقةٍ كامنةٍ تأخذ بيد من يتبنّاها نحو السير قدُماً في شتّى مسالك الحياة.

لا شكّ في أنّ التديّن يعتبر الدعامة الأساسية لقابليات الحياة البشرية، لذلك تمكّن من التغلغل في جميع منافذ الحياة الفردية والاجتماعية ومواكبة الإنسان في كلّ خطوةٍ يخطوها أو نفسٍ يستنشقه، لذا فالمجتمعات المتديّنة عادةً ما ترفض أيّ تغييرٍ أو تحوّلٍ في المباني السياسية خارج نطاق دينها لأنّ معتقداتها ترغمها على تسرية أصولها الدينية في كلّ فعلٍ ونظريةٍ من غير استثناءٍ، وبالطبع فإنّ السياسة على رأس هذه الأولويات. [2]

بناءً على ما ذكر فالكثير من المواطنين المتديّنين - وليس جميعهم - لا يرغبون بتبنّي أفكارٍ ليبراليةٍ ديمقراطيةٍ بحتةٍ في المجال السياسي، إذ إنّ تعاليمهم الدينية تقيّدهم وتمنعهم من الانصياع وراء مبادئ تتعارض مع الأصول الدينية، ولا فرق في ذلك بين المسيحيين واليهود والمسلمين؛ فأتباع هذه الديانات لا يقتنعون بأخلاق المواطنة الليبرالية المرتكزة على فكرة الحظر الديني لكون توجّهاتهم دينيةً مطلقةً وذات صبغةٍ هجوميةٍ الأمر الذي يعني أنّ الحلّ الوحيد هو إبعادهم

---

[1] - R Audi، N Wolterstorff (1997)، Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate، Point/counterpoint. Lanham، Md: Rowman & Littlefield Publishers. P. 105.

[2] - Habermas، Jürgen، (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 7.

عن العملية الديمقراطية لعدم قدرتهم على التفاعل والانسجام معها بسبب عدم امتلاكهم تصوّراً صائباً عن الحياة المثلى.

وهناك استدلالٌ آخر مشابه لما ذكر، ألا وهو عدم وجود تناغمٍ بين المسؤوليات المعرفية في المجتمع، إذ يؤكّد أصحاب هذا الرأي أنّ فكرة الحظر الديني المتقوّمة على المبادئ الليبرالية التي روّجها جون رولز، تفرض على المتديّنين مسؤوليةً معرفيةً مقيّدةً في نطاق رؤيةٍ محدّدةٍ، في حين أنّ سائر المواطنين غير المتديّنين لا يواجهون هذه الظاهرة؛ وهذه المعضلة في الحقيقة هي منطلق نقد يورغن هابرماس، إذ حاول إيجاد حلّ لها. الاعتراضات والاستدلالات النقدية المثارة في هذا الصدد تؤكّد بشكلٍ أساسيٍّ أنّ فكرة الحظر الديني ينجم عنها تقسيم مهامّ المواطنة والتكاليف الاجتماعية الديمقراطية بشكلٍ غير عادلٍ بحيث تمنح الأولوية فيها للإيديولوجيات العلمانية في عين تهميش المبادئ الدينية، وكما هو واضحٌ في أطروحات جون رولز، فالمواطنون العلمانيون تتسنّى لهم مزاولة نشاطاتهم العامّة والخاصّة في المجتمعات المدنية والسياسية بسهولةٍ أكثر من أقرانهم المتديّنين الذين يجدون أنفسهم في مأزقٍ فكريٍّ ومضطرّين للتخلّي عن معتقداتهم الراسخة المرتكزة على أُسسٍ أخلاقيةٍ مستحكمةٍ، وهم بطبيعة الحال عادةً ما يشعرون بالأسى والضجر من ذلك لأنّ الرأي العلماني العامّ لا يتبنّاها، لذا لا حيلة لهم سوى التزام جانب الصمت. إذن، المواطنون العلمانيون وأقرانهم المتديّنون لا يخوضون في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية بشكلٍ متكافئ، وسوف نوضّح هذا الأمر بتفصيلٍ أكثر في موضعه.

وأمّا الصنف الثاني من الآراء المعارضة والذي فحواه أنّ الحظر الديني على المستوى الاجتماعي العامّ يقطع الطريق على أهمّ التعاليم والأعراف السياسية الدينية، ومن ثمّ يهمّشها ولا يفسح المجال للمجتمع كي ينتفع من آثارها الإيجابية، فهو كما يبدو يؤكّد أنّ فكرة الحظر الديني تمثّل أحياناً خطراً على التوجّهات الليبرالية العلمانية.

هناك استدلالان متباينان حول المصالح السياسية التي يكتسبها المجتمع من ترويج الدين في النطاق الاجتماعي العامّ، وهما كما يلي:

الاستدلال الأوّل: الإسهام السياسي الفاعل يجب أن تكون منبثقاً من المعتقدات والتعاليم الدينية.

الاستدلال الثاني: النتائج الاجتماعية لا بدّ وأن تكون ذات فائدةٍ للأديان المعتبرة من الناحية الديمقراطية.

بالنسبة إلى مسألة الإسهام السياسي الديني الفاعل، فهو يؤكّد أنّ الحظر الديني الذي يهمّش الآراء الدينية ولا يعير لها أهميةً، يحرم المجتمع من مصدر مهم للعلم والمعرفة والتنظير السياسي، والدعاة إليها ذكروا بعض الأمثلة التي تدلّ على أنّ الدين تمكّن من تقديم نقدٍ مرتكزٍ على استدلالاتٍ قويةٍ بغية التصدّي للقوانين الجائرة، وأهمّ نقدٍ تجدر الإشارة إليه على هذا الصعيد يكمن في ذلك النقد السياسي الديني الذي طرح على مؤسّسة الحقوق المدنية الأميركية؛ فعلى سبيل المثال نلاحظ في كلام المفكّر مارتن لوثر كينغ[1] الكثير من المفاهيم الدينية التي يمكن اعتبارها استدلالات أساسية، ومن جملتها مسألة الأخوّة بين البشر والتساوي أمام القانون. بناءً على هذا الاستدلال، يمكن القول بشكلٍ عامٍّ إنّ الكثير من الحركات الاجتماعية الرائدة في شتّى أرجاء العالم منبثقةٌ من دوافع دينية وغالبيتها تنشأ وتتنامى في رحاب مجتمعاتٍ متديّنةٍ؛ كما يؤكّد هذا الاستدلال عدم صواب إثارة المبادئ الدينية للبحث والنقاش السياسي لمعرفة ما إن كان فيها خيرٌ للمجتمع أو شرٌّ، لأنّ الدين منذ نشأته كان مصدراً للخير فقط.

وأمّا الاستدلال الثاني، فيمكن القول إنّ المفكّر ويثمان قد تبنّاه بشكلٍ خاصٍّ، ففي الفصل الثاني من كتابه (الدين وواجبات المواطنة) جمع معلومات اجتماعية متنوّعة من مختلف الدراسات والبحوث التي أجريت في هذا المضمار، ومعظمها يؤكّد وجود ارتباطٍ وطيدٍ بين الإسهام الديني والمواطنة الفاعلة المتجسّدة في مصاديق عديدة ومن جملتها المشاركة في الانتخابات والقيام بمختلف النشاطات المدنية وما شاكل ذلك؛ وعلى هذا الأساس استنتج بأنّ شتّى المكوّنات والمؤسّسات الدينية وكلّ تعلّقات الإنسان العقائدية، لها دورٌ أساسيٌّ للغاية في تحقّق مبدأ المواطنة وفق النمط الأميركي[2].

هناك رأي جديرٌ بالاهتمام قُدِّم من قبل هذا المفكّر أيضاً، وفحواه أنّ دور الكنيسة في التعبئة السياسية للأقلّية الاجتماعية التي لا تمتلك مقوّمات مادّية تؤهّلها لقيادة المجتمع، غالباً ما يشمل المواطنين الأمريكان الذين ينحدرون من أصولٍ أفريقيةٍ، إذ أكّد أنّ التديّن بين هؤلاء راسخٌ ومؤثّرٌ لدرجة أنّه يثير لديهم غريزة الصراع السياسي. [3] لا ريب في أنّ أساس الاعتراض على فكرة الحظر الديني في هذا المضمار ناشئٌ من أنّها تحول دون تنامي الهوية الوطنية للمتديّنين وتكاملها في

---

[1] - Martin Luther King.

[2] - Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press. P. 45.

[3] - Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press. P. 45.

المجتمعات المعاصرة.

على الرغم من أنّ المفكّر جون رولز حاول الإجابة عن هذه الاعتراضات والانتقادات، لكنّه لم يتّبع أسلوباً جادّاً وحازماً من منطلق اعتقاده بأنّها لا تهدّد الكيان الليبرالي من أساسه ولا تعدّ عقبةً أمام أخلاق المواطنة الليبرالية ولا تعتبر حائلاً أمام إيفاء الدين بدوره على النطاق الاجتماعي الليبرالي الديمقراطي؛ وهذا التصوّر الناقص قد أدركه يورغن هابرماس، لذا نجده نحا نحواً يختلف عنه تماماً، إذ دعا إلى إعادة صياغة الحياة الدينية من جديدٍ وفسح المجال للمكوّنات الدينية بمزاولة نشاطاتها في المجالين الاجتماعي والسياسي والسعي لتقديم إجاباتٍ مناسبةٍ حول الاعتراضات التي تذكر ضدّ التديّن عبر اتّباع أسلوبٍ أفضل مـمّا ذهب إليه جون رولز.

خامساً: هابرماس والليبرالية التبريرية وما بعد العلمانية

كما ذكرنا آنفاً فالمفكّر الغربي يورغن هابرماس كان يعتقد بأنّ العالم المعاصر يمرّ في مرحلة إعادة هيكلة الحياة الدينية وإحيائها من جديدٍ الأمر الذي أدّى إلى تزايد المكوّنات الأصولية الدينية بحيث أصبحت أكثر رونقاً وانتعاشاً من المكوّنات الاجتماعية الليبرالية.

لا ريب في أنّ النزعات الأصولية في الظروف الراهنة تتنامى على نطاقٍ واسعٍ في مختلف الأديان وجميع المذاهب الإسلامية والمسيحية سواء كانت بروتستانتية أو كاثوليكية، ولو أنّ هذه المكوّنات التي تحتلّ نطاقاً واسعاً في المجتمعات البشرية والتي تمكّنت من بسط نفوذها في شتّى أرجاء المعمورة، بقيت تشعر بكون النزعة الليبرالية خطراً محدقاً بكيانها وتعاليمها فمن شأنها أن تصبح خطراً يهدّد بعض المشتركات الاجتماعية والسياسية العامّة وبالتالي ستوجّه ضربةً قاصمةً للحياة الديمقراطية؛ وهذا الأمر أشار إليه جون رولز أيضاً إذ قال إنّ العقد الاجتماعي لا يمكن أن يتحقّق إلا في رحاب نظرياتٍ معقولةٍ يقبلها العرف الديني العام بحيث تتناغم مع الأوضاع الراهنة لكلّ مجتمعٍ إنسانيٍّ، كما أكّد أنّ المساعي التي تبذل في سبيل تحقيق هذا الهدف يمكن أن تثمر عن اجتثاث سائر النظريات التي لا تنسجم مع حكم العقل والمنطق. [1]

لقد حاول يورغن هابرماس توسيع نطاق مفهوم الليبرالية التبريرية[2] لأجل أن تضاف إليها الأفكار الليبرالية الديمقراطية التي لم تشر إليها نظريات جون رولز، لذلك أكّد أنّ الحكومة الليبرالية التي

---

[1] - Rawls، John، (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 126.

[2] - Justificatory Liberalism.

تدعم جميع أنماط التوجّهات الدينية بشكلٍ متكافئ وبدون ترجيح مذهبٍ أو دينٍ على غيره، ملزمةٌ بعدم إرغام المواطنين المتديّنين على الانصياع وراء فكرة الفصل بين المبادئ العلمانية والدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية لكون هذا الأمر يمسّ بهويّتهم الدينية[1]. يرى هذا المفكّر ضرورة تقديم أنموذجٍ ديمقراطيٍّ لا يرغم المواطنين على اللجوء إلى خيارٍ واحدٍ فقط بحيث يجعلهم مضطرّين للانصياع إمّا للقيم السياسية الليبرالية أو التمسّك بمعتقداتهم الدينية، وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول إن حياة ما بعد العلمانية هي التي تلبّي طموح البشرية في عدم التخلّي عن تقاليدها وطقوسها الدينية إلى جانب تحرّكها في مسالك ليبرالية، لذا أعاد قراءة آراء جون رولز ومختلف نظرياته بغية التنسيق والمواءمة بين الحياتين الدينية والليبرالية سياسياً واجتماعياً وبالتالي الحيلولة دون المساس بهوية المتديّنين وعدم تهميشهم، بل والعمل على التعاون معهم والاستفادة من آرائهم ونظرياتهم الدينية للسير قدماً نحو مستقبلٍ ليبراليٍّ دينيٍّ زاهرٍ.

1) الليبرالية التبريرية وشرط الترجمة التأسيسية

التغيير الأساسي الذي اقترحه يورغن هابرماس يكمن في توسيع نطاق الشرط[2] الذي أثاره جون رولز ردّاً على من انتقده واعترض عليه حينما قدّم نظريتي أخلاق المواطنة الليبرالية وفكرة الحظر الديني، حيث أكّد هابرماس ضرورة التعامل معه بوصفه مفهوماً عنوانه (شرط الترجمة التأسيسية). [3]

وكما ذكرنا فإنّ جون رولز أثار مفهوم الشرط لدى ردّه على الاعتراضات التي سيقت على مبدأ المواطنة الليبرالية المتقوّمة على أساس الحظر الديني، إذ أراد منه السماح للمواطنين بأن يخوضوا في غمار النشاطات الاجتماعية والسياسية العامّة وفق النظريات الشمولية التي يتبنّونها شريطة أن يأتوا باستدلالاتٍ سياسيةٍ تتناسب مع مقتضيات العصر وتنسجم مع الأوضاع التي تحفّ المجتمع بجميع مكوّناته، وذلك لأجل إثبات صحّة الأصول السياسية والاجتماعية التي يعتقدون بها[4].

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 130.
[2] - Proviso.
[3] - Institutional Translation Proviso.
Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 130.
[4] - Rawls، John (1997)، "The Idea of Public Reason Revisited"، In: Political Liberalism، The John Dewey essays in philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press، Originally Published in the Chicago Law Review (Summer 1997). P. 453.

هدف جون رولز من إثارة مسألة (الشرط) التقليل الضغوط المعرفية التي يواجهها بها المواطنون المتديّنون حينما يلجون في المضمار السياسي ويتخلّون عن ثقافتهم المتأصّلة التي عادةً ما تكون نطاقاً حرّاً لهم في تطبيق معتقداتهم الدينية، لأنّ النشاطات السياسية الجديدة عليهم لا ترتبط بمعتقداتهم الدينية ولا تخدمهم إلا في إطار حياتهم العامّة. المتديّنون على أساس هذا الشرط لهم الحرّية التامّة في بيان معتقداتهم الحقيقية وإقحامها في مختلف مراكز التقنين من غير أيّة خشيةٍ أو مضايقةٍ ولا يحقّ لأحدٍ الاعتراض عليهم أو معاقبتهم على ذلك، والهدف الأساسي منه هو تذليل العقبات وإزالة بعض النتائج الوخيمة التي جاءت بها الليبرالية الحديثة وفي الحين ذاته فسح المجال لهم للمشاركة الفاعلة في مضمار الخطاب الاجتماعي السياسي العامّ. من الجدير بالذكر هنا أنّ الشرط الذي أثاره جون رولز لا يمنح التعاليم الدينية قدرةً على فرض نفسها في عالم السياسة والتنظير الشمولي، وهو ما أكّده يورغن هابرماس.

هابرماس حاله حال رولز، إذ جعل منظومته الفكرية ترتكز على أساس تقسيم المجتمع إلى صنفين، وقد سار على نهجه في عزل الثقافة الاجتماعية البنيوية عن الإطار السياسي العام، إذ أكّد في نظريته أنّ الأطر المحلّية غير الرسمية تختلف عن المكوّنات الرسمية بشتّى أنواعها كالبرلمانات والمحاكم والوزارات وجميع الدوائر الحكومية،[1] وهذا التمايز في الحقيقة يعتبر واحداً من الأصول التي ارتكز عليها هابرماس حينما اقترح أنموذجاً ديمقراطياً ذا مرحلتين[2].

النظام الديمقراطي الفاعل والمؤثّر بشكلٍ إيجابيٍّ حسب رأي هابرماس هو ذلك النظام الذي يتمّ تطبيقه في نطاقٍ واسعٍ يشمل المكوّنات والتوجّهات الفكرية العامّة الرسمية وغير الرسمية بحيث يتمكّن المواطنون في رحابه من إعادة صياغة معتقداتهم وتبادل الآراء فيما بينهم حول نجاعته أو فشله؛ كما يعتبر مصدراً تشريعياً ثرياً للحياة البشرية من شأنه تلبية جميع متطلّباتهم المعيشية فكرياً ومادّياً على المستويين الرسمي وغير الرسمي. وقد أشار في كتابه (بين الحقائق والمعايير: إسهامات لنظرية جدل القانون والديمقراطية)[3] إلى أنّ صياغة الإرادة السياسية[4] التي هي عبارةٌ عن فرعٍ من عملية التقنين في الحكومة المتقوّمة على أركان ثابتة، إذا ما أصبحت عقبةً وحالت دون استثمار القابليات الذاتية العامّة للمجتمع، ولو أنّها نأت بنفسها عن المسائل والمواضيع الحسّاسة

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 130.

[2] - Two - Track.

[3] - Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.

[4] - Political Will Formation.

ولم تكن شريكاً في الجوانب المعرفية لمختلف الطبقات الاجتماعية التي تعيش في كنف حضارةٍ معاصرةٍ بمنأى عن الأجواء الرسمية؛ فهي بطبيعة الحال سوف تعقم العملية السياسية وتفقدها التأثير في جميع المكوّنات الاجتماعية وتهدم دعائمها العقلانية من الأساس[1].

يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ بأنّ المشروعية الديمقراطية التي دعا إليها يورغن هابرماس في الخطاب الاجتماعي المعاصر، حتّى وإن كانت تقتضي إيجاد صلةٍ وثيقةٍ بين المكوّنات الرسمية وغير الرسمية، لكنّنا نستشفّ من أصول مذهبه الفكري ضرورة الحفاظ على المسافة الموجودة بين تلك الأمور التي تتّسم بصبغةٍ رسميةٍ وبين نظائرها التي تندرج ضمن إطارٍ غير رسميٍّ؛ كما نستنتج من مجمل آرائه أنّه يعتبر المجتمع المتحضّر عرضةً لإقامة علاقاتٍ مطلقةٍ وغير مقيّدةٍ بقيودٍ خاصّةٍ[2]، ولكن على الرغم من ذلك، يبدو من كلامه أنّه كان يخشى من خطورة الخطاب المفتوح ـ اللامحدود ـ على عملية التقنين. ومن جملة آرائه الأخرى قلقه من فسح المجال لإثارة نقاشاتٍ دينيةٍ في البرلمانات التي تمثّل الشعوب، فهذه الظاهرة بزعمه قد تحوّل السلطة الحكومية إلى وسيلةٍ لإرغام جميع أبناء المجتمع للانصياع وراء رأي الأكثرية التي تعتنق أحد الأديان أو المذاهب الأمر الذي يُفرغ الديمقراطية من محتواها ويسحق قوانينها؛ إذ إنّ القرارات السياسية التي تتّخذها الحكومة يجب أن تدوّن بأسلوبٍ متكافئ يضمن مصالح جميع الشرائح الاجتماعية دون استثناء، كما لا بدّ وأن تكون مسوّغةً؛ لذا حينما تسعى الأكثرية الدينية إلى تحقيق مآربها وتمتنع الآخرين من تقديم قوانين ومقرّرات ترضي جيمع الشرائح الاجتماعية وتصوغ العملية الديمقراطية بشكلٍ لا يتناغم مع تطلّعات الأقلّيات الأخرى، من الممكن أن تتحوّل السلطة إلى وسيلةٍ لقمع الأقلّية سواءً كانت علمانيةً أو من أتباع إحدى الديانات الأخرى، ومن ثمّ تصبح مصدر ظلمٍ واضطهادٍ بدل أن تكون مصدر حرّيةٍ وديمقراطيةٍ[3].

استناداً إلى ما ذكر فإنّ يورغن هابرماس قد استنتج من مجمل نظرياته وبحوثه على صعيد الدين والليبرالية الديمقراطية ضرورة وضع قيودٍ تحدّد نطاق مختلف المكوّنات الرسمية وغير الرسمية في تقديم خطاباتها وفرضها على المجتمعات البشرية، فهذه القيود برأيه تعدّ جسراً رابطاً بين النظريات

---

[1] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy»، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press: pp. 183 - 184.

[2] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy»، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press: pp. 189.

[3] - Habermas، Jürgen (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 9.

المثارة ومختلف المكوّنات الاجتماعية والمؤسّساتية. وأمّا شرط الترجمة التأسيسية الذي أشار إليه، فهو عبارةٌ عن قيدٍ يسوّغ للمفاهيم الدينية بأن تلج في غمار الأُطر السياسية والاجتماعية العامّة، ناهيك عن أنّه يشرعن الأصول المتّبعة في عملية التقنين؛ فالشرط الوحيد يدور حول أنّ الدين قبل تقديمه في الإطار الاجتماعي العامّ، لا بدّ له أوّلاً من تجربة عملية الترجمة لكي يتمكّن على أساسها من إدراك حقيقة النطاق الاجتماعي العامّ بصفته كلاً متكاملاً.

تطرّق هابرماس بشكلٍ جادٍّ إلى دراسة الأطروحات المعارضة لفكرة الحظر الديني وتحليلها ولا سيّما ذلك الرأي القائل بأنّ الدين له القابلية على تقديم دعمٍ سياسيٍّ كبيرٍ لجميع شرائح المجتمع الديمقراطي، فالخطاب الديني باعتقاده ما زال حيّاً ويضمّ في طيّاته الكثير من التعاليم الأصيلة التي من شأنها أن تكون مصدراً وذخراً أساسياً لخلق المفاهيم الاجتماعية وصقل الهوية الإنسانية[1].

لا شكّ في أنّ الهدف من الترجمة هو استكشاف القابلية الكامنة في المفاهيم التي تُترجم، ومن الناحية السياسية فهي ذات فائدةٍ مشهودةٍ على صعيد توضيح معالم الخطاب الديني وتيسيره لكي يكون في متناول كافّة المكوّنات الاجتماعية بشتّى توجّهاتها الفكرية ومستوياتها الثقافية، وقد أكّد هابرماس أنّ الغاية الأساسية منها تكمن في تنقية المفاهيم من الزوائد والقشريات[2] وتلك القرارات التوقيفية التي لا تقبل النقاش، إذ تجري ضمن اختبارٍ صعبٍ يتمثّل في تقييم الخطاب العقلاني بغية صقل المفاهيم الأخرى على أساسه؛[3] ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّه ليس من الحريّ اعتبار عملية الترجمة مجرّد قاعدةٍ لتقييم العلمانية وتوضيح معالمها، لذا لا ينبغي التقليل من شأنها وإفراغها من محتواها[4].

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ هابرماس يرى ضرورة اتّصاف المفاهيم الاستدلالية العامّة المنبثقة من عملية الترجمة بتلك المعاني الأساسية التي تضمّنتها المفاهيم الدينية، ومن هذا المنطلق يتسنّى للمتديّنين الحفاظ على هويّتهم الدينية في عين تغلغل المفاهيم الدينية في باطن عملية التقنين.

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 131.

[2] - Encapsulation.

[3] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 142.

[4] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 110.

2) عملية الترجمة وتحديث[1] التديّن والوعي الديني

يمكن القول بشكلٍ عامٍّ إنّ آراء يورغن هابرماس التي قدمها حول تقييم عملية ترجمة المفاهيم الدينة في رحاب النشاطات الاجتماعية والسياسية العلمانية، تدلّ على أنّ شرط الترجمة التأسيسية الذي اقترحه يختلف عن ذلك الشرط الذي جاء به جون رولز، فهو يعتبر شرطه ذا قابليةٍ على وضع تفسيرٍ مناسبٍ للتعاليم الدينية وتسويغها بشكلٍ يتناغم مع متطلّبات العصر حتّى تصبح مناسبةً للولوج في الحياة الاجتماعية والسياسية العامّة بأفضل شكلٍ.

لا ريب في أنّ الترجمة على هذا الأساس تعتبر مضماراً يتمكّن المتديّنون فيه من العمل وفق التزاماتهم الدينية في أثناء عملية التقنين من غير أن يضطرّوا إلى التنازل عن هويّتهم الدينية أو مجاملة الآخرين على حسابها، كما يمكنهم ذكر استدلالاتٍ وتبريراتٍ مقنعةٍ؛ وعلى هذا الأساس ذهب هابرماس إلى القول إن شرط الترجمة التأسيسية إن تمكّن من تحقيق نجاحٍ على أرض الواقع، فسوف تتمكّن البشرية من إيجاد أنموذجٍ شموليٍّ لليبرالية التبريرية بحيث تكون الديمقراطية في رحابها مصدراً للتلاحم والانسجام ومن ثمّ يتسنّى لها تشكيل حكوماتٍ تعدّديةٍ حديثةٍ لا تكتنفها أيّة تفرقةٍ أو خلافاتٍ إيديولوجيةٍ جادّةٍ.

ترجمة المفاهيم الاستدلالية الدينية لا بدّ وأن تكون منسجمةً مع الخلفيات الثقافية للمجتمع ونطاقه السياسي العامّ، ويجب أن تمتلك المقوّمات التي تؤهّلها لمواجهة جميع أشكال الفوضى والاضطرابات والخلافات التي تحدث بين مختلف التيارات والمكوّنات العامّة غير الرسمية؛[2] ولكن مهما يكن الأمر فالترجمة المناسبة لا يمكن وأن تنبثق من اللا نظم والفوضى؛ وينبغي التنويه هنا إلى أنّ المعضلة الأساسية في هذا المضمار هو صعوبتها ومشقّتها معرفياً[3].

من المؤكّد أنّ الترجمة عبارةٌ عن نشاطٍ اجتماعيٍّ مشتركٍ بين المواطنين يختلف في واقعه عن تلك الرؤية المنسجمة الشاملة، لذا فإنّ الترجمة التأسيسية تتطلّب وجود نزعاتٍ معرفيةٍ محدّدةٍ لدى المتديّنين والعلمانيين على حدٍّ سواء؛ ويورجن هابرماس من جهته لم يغفل عن هذه القضية المهمة وعلى هذا الأساس نجده اعتبر المسؤولية المعرفية عبئاً ثقيلاً يقع على كاهل جميع المواطنين دون استثناءٍ، لكن غاية ما في الأمر نجده قد أكّد ضرورة امتلاك المواطنين المتديّنين رؤى ونزعاتٍ

[1] - Modernization.

[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 131،

[3] - Epistemologically.

معرفيةً خاصة ومرنة لها القابلية على التوسّع حينما يبادرون إلى عملية الترجمة العامّة.

طبعاً حتّى وإن اعتبرنا هذه العملية الحسّاسة شرطاً أوّلياً لا تتحقّق نظرية هابرماس الليبرالية إلا في ظلّه، لكن تجدر الإشارة هنا إلى اعتقاده بأنّ الفرضيات والشروط الأساسية التي تسبق المشروع النهائي يجب أن تكون ناشئةً من باطن الأعراف الدينية وأن توسّع نطاقها بالاستناد إلى عملية التأمّل الذاتي[1] الهرمنوطيقي[2].

وقد ذكر هذا المفكّر ثلاثة أُسسٍ على صعيد التحوّلات المعرفية التي تحدث وفق تبنّي هذا النمط من الترجمة، وهي كالتالي:

1) يجب على المواطنين المتديّنين إبداع رؤيةٍ معرفيةٍ جديدةٍ في رحاب خطابهم الديني الخاصّ للتعامل مع سائر الأديان والإيديولوجيات التي يواجهونها في حياتهم الاجتماعية والسياسية، ومن المؤكّد أنّهم سينجحون في هذا المضمار فيما لو تدبّروا بدقّةٍ في أوضاعهم وظروف حياتهم وقدموا معتقداتهم بأسلوبٍ يكون مفهوماً من قبل الطرف المقابل ويفنّد ادّعاءه الذي يروم منه احتكار السلطة والنفوذ.

2) ينبغي للمواطنين المتديّنين اتّخاذ موقفٍ معرفيٍّ قبال الأصوات الداعية إلى استقلالية المعارف العلمانية عن المعارف المقدّسة الدينية، وفي مقابل الاحتكار المؤسّساتي الذي شاع بعد رواج العلم الحديث في الدوائر الرسمية المحلّيّة والعالمية.

لو أنّ المتديّنين نجحوا إلى حدٍّ ما في إدراك حقيقة العلاقة بين المعتقدات الثابتة والأصول العلمية، ففي هذه الحالة فلن يواجهوا عقباتٍ أمام تنامي الفكر العلماني ومن ثمّ لا يحدث أيّ تعارضٍ بين متبنّياتهم الفكرية وسائر التوجّهات الفكرية المتقوّمة على النهج العلماني.

3) لا بدّ للمواطنين المتديّنين من بلوغ درجةٍ معرفيةٍ تفسح لهم المجال لإدراك السبب الحقيقي الذي جعل الفكر العلماني يأخذ عصا السبق في شتّى المجالات السياسية والاجتماعية المعاصرة، ومن المؤكّد أنّ نجاحهم في هذا المضمار سيمكّنهم من تحقيق ارتباطٍ وطيدٍ بين النزعة الفردية المستندة إلى مبدأ التساوي بين بني البشر والنزعة الشمولية على صعيد الحقوق والأخلاق العامّة في المجتمعات المعاصرة، ومن ناحيةٍ أخرى سيتسنّى لهم التواصل مع الأصول والنظريات الدينية

---

[1] - Self Reflection.

[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 137.

الشمولية[1].

يرى هابرماس أنّ هذه التحوّلات المعرفية تعين المجتمعات على تحديث التديّن والوعي الديني لدى المواطنين، لذلك اعتبرها السبيل الوحيد لإعانة المجتمعات البشرية المعاصرة على مواكبة التعدّدية الدينية،[2] وقال إنّ علماء الاجتماع المعاصرين اعتبروا هذا التحديث للوعي الفردي والاجتماعي الديني ردّ فعلٍ إزاء ثلاثة تحدّياتٍ تفرض نفسها في العصر الحديث، والتي هي:

1) التعدّدية.

2) رواج العلوم الحديثة.

3) اتّساع رقعة الفلسفة الوضعية والأخلاق غير الدينية[3].

نستنتج مـمّا ذكر أنّ يورغن هابرماس قد اتّبع أسلوباً مشابهاً لما جاء في نظريات سلفه جون رولز، فالمقترحات التي قدمها للمتديّنين لأجل تمكينهم من الإسهام في الخطاب العامّ أشبه ما تكون بالقيود العقلانية المقدّمة من قبل رولز. وفي كتابه (بين الحقائق والمعايير: إسهامات لنظرية جدل القانون والديمقراطية) ربط بشكلٍ صريحٍ بين مفهوم التديّن الحديث والمفهوم الذي أثاره رولز في نظريته العقلانية الشمولية، إذ أكّد أنّ ظروف الحداثة الراهنة قد نجم عنها فقدان الإيديولوجيات الدينية وسائر المعتقدات الميتافيزيقية لأصولها التأسيسية، وبالتالي طالب المتديّنين بالتخلّي عن معتقداتهم حول الحقائق الثابتة والانخراط في ركب الفرضيات العلمانية التي تعدّ غير مصونةٍ من الخطأ وذلك لكي يتمكّنوا من تقديم حقائق تمكّنهم من الخوض في غمار المنافسات المحتدمة بينهم وبين سائر المدارس الفكرية؛ وهذا الأمر دعا له جون رولز أيضاً في إطار نظريةٍ عقلانيةٍ شموليةٍ[4].

إذن، يمكن القول إنّ كلاً من يورغن هابرماس وجون رولز يعتبران العقلانية شرطاً أساسياً لكلّ نظريةٍ شموليةٍ يراد تقديمها في النظام الديمقراطي الليبرالي، وهي في الواقع ذات نمطٍ واحدٍ وصيغةٍ متكافئةٍ لديهما، لذا ليس هناك من يدّعي أنّ عقلانية الأوّل تختلف عن العقلانية التي دعا إليها

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 137.

[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 136.

[3] - Habermas، Jürgen (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 10.

[4] - Rawls، John (1996)، Political Liberalism، Columbia University Press. P. 312.

الثاني؛ لذا يمكن تعريفها وفق متبنّياتهما الفكرية كما يلي: العقلانية تعني الالتزام بمبادئ الحرّية والمساواة، والحكم على أساس دستورٍ مصادقٍ عليه، وعلى ضوء حياد المسؤولين الرسميين، وإقرار القوانين عن طريق التداول الفكري مع جميع الأطراف والمكوّنات الاجتماعية.

استناداً إلى ما ذكر، نستنتج أنّ النظرية الشمولية الحديثة المتقوّمة على أصولٍ علمانيةٍ، هي نظريةٌ تتّسم بإيديولوجيةٍ فاعلةٍ لها القابلية على تطبيق شتّى القيم السياسية.

3) التأمّل الذاتي الهرمنوطيقي لدى المواطنين العلمانيين، والحركة نحو ما بعد العلمانية

إلى جانب أوجه الشبه الموجودة بين آراء الفيلسوفين جون رولز ويورجن هابرماس، هناك أوجه اختلافٍ أيضاً، فالنظريات التي قدمها الأوّل بحاجةٍ إلى تشذيبٍ وإعادة صياغةٍ من جديدٍ لأنّ أخلاقَ المواطنة التي دعا إليها تحمّل المتديّنين عبئاً كبيراً ولا تلبّي طموحاتهم، كما أنّ حرّيتهم للإدلاء بآرائهم حول مختلف المسائل السياسية حتّى وإن كانت ذات أهميةٍ أخلاقيةٍ برأيه، لكنّها غير مسوّغةٍ ما لم تحظ بتأييدٍ اجتماعيٍّ عامٍّ. وفي مقابل ذلك فإنّ أخلاق المواطنة التي دعا إليها هابرماس هي الأخرى تؤكّد هذه الأمور في إلزاماتها المعرفية، ولكنّها تمتاز بخصوصيةٍ إيجابيةٍ من خلال تقديمها الخطاب الديني بصيغةٍ أكثر يسراً وسلاسةً ومن ثمّ إقحامه في عملية التقنين ممّا يتيح للمتديّنين الحفاظ على هويّتهم الدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية العامّة وصيانتها من الاضمحلال؛ كما أعرب عن قلقه من الآراء المعارضة التي تؤكّد عدم إمكانية مواكبة الدين للحياة المعاصرة وعدم نجاعته في النظام الليبرالي الديمقراطي الحديث، لذلك قال: «**الأمر الذي يثير دهشتي بالنسبة إلى هذه الحياة الليبرالية الحديثة يتعلّق باقتراحي حول إعادة قراءة مفهوم المواطنة، فيا ترى هل أنّ هذا المفهوم ما زال سبباً لفرض مسؤولياتٍ لا مسوّغ لها على المواطنين الذين يتبنّون نزعات دينية في مختلف المجتمعات البشرية؟!**»[1].

المواطنون العلمانيون عادةً ما يعتبرون اقتضاءات الحداثة ومقرّراتها الإلزامية، أقلّ عبئاً ومشقّةً في حياتهم الاجتماعية والسياسية، وهذا الأمر بطبيعة الحال يعتبر نتيجةً تأريخيةً لتوالي الأحداث والتطوّرات الاجتماعية والسياسية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النظريات العلمانية الشمولية غالباً ما تكون متوائمةً مع أوضاع الحداثة وظروفها المختلفة بحيث يتّسع نطاقها دون أيّة هواجس تذكر، لأنّ الكثير منها ليس غريباً على الناس في العصر الراهن الذي هو عصر التعدّدية الفكرية، فضلاً

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138.

عن ذلك فالكثير من النظريات الدينية الشمولية في العصور السالفة قد اتّسع نطاقها في ظلّ التحجّر الفكري والقيود المفروضة على المعتقدات والآراء. هذه الظاهرة في الحقيقة تدلّ بوضوحٍ على كون الليبرالية ترجّح الفكر العلماني على الديني بشكلٍ ضمنيٍّ، وبالتالي فهي تدعو إلى حياةٍ اجتماعية سياسيةٍ غير عادلةٍ، ولكنّ هابرماس لا يعتقد بذلك بداعي أنّ المواطنين العلمانيين في منظومته الفكرية يتحمّلون جانباً من المسؤولية المعرفية[1].

لقد أكّد هذا المفكّر عدم كفاية الوعي العلماني، ودعا إلى تفهّم أوضاع المتديّنين واحترامهم من قبل المواطنين والمسؤولين العلمانيين، لذا ذكر بعض الآراء والتوجّهات المعرفية التي تدعوهم إلى العمل وفق أصول الترجمة التأسيسية؛ وكما أشرنا آنفاً، فالعملية الاجتماعية التي تتمّ ترجمتها وفق المفاهيم الدينية وتتحوّل إلى لغة اجتماعيةٍ سياسيةٍ عامّةٍ بحيث يتبنّاها الناس وتكون في متناول أيديهم، هي في الواقع تقتضي تعاوناً تامّاً بين المواطنين المتديّنين والعلمانيين، لذا يجب عليهم جميعاً بذل قصارى جهودهم في هذا المضمار لتحقيق الهدف المنشود.

بادر يورغن هابرماس إلى توضيح الاختلافات الموجودة بين مفهومي العلماني والعلمانية على ضوء تعدّد الإيديولوجيات العلمانية واختلافها، إذ إنّ المفهوم الأوّل برأيه يدلّ على ما هو محايد من الناحية الإيديولوجية، في حين أنّ الثاني يشير إلى نمطٍ من الأصولية التثقيفية أو ما يسمّى بالإيديولوجية العلمانية[2] التي لا تلتزم جانب الحياد وتعارض المعتقدات والآراء الدينية بشكلٍ صريحٍ[3].

ومن جملة آراء هابرماس على هذا الصعيد، ما يلي: «**ما دام المواطنون العلمانيون يعتقدون بنسخ جميع الأعراف الدينية ويدّعون اضمحلال المجتمعات التي تتبنّاها وتلاشيها عن الحياة الاجتماعية العامّة بعد عصر التنوير الفكري والحداثة؛ فليس من المستبعد أن يصبحوا ضحيةً لرؤيتهم العلمانية البحتة، إذ إنّ المبادئ العلمانية تعتبر الحرّية الدينية مجرّد أداةٍ وقائيةٍ طبيعيةٍ لتلك الأنماط المنقرضة. هؤلاء يعتبرون الدين مفتقراً للمقوّمات الذاتية التي تؤهّله إلى مواصلة حياته في المجتمعات البشرية المعاصرة، ومن هذا المنطلق يبذلون قصارى جهودهم للفصل بين السياسة والكنيسة لتحقيق أحلام**

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 139.

[2] - Lai’cistic.

[3] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 2 - 3.

العلمانية وصيانة نظام الحكم من سلطة المتديّنين»[1].

الرؤية العلمانية البحتة نجدها تتجلّى بالتمام والكمال[2] في مقالة للمفكّر الغربي ريتشارد رورتي التي دوّنها تحت عنوان (الدين عقبةٌ هشّةٌ في طريق الحوار)[3] إذ أكّد فيها بضرسٍ قاطعٍ رفض إقحام الدين في القضايا السياسية العامّة ودعا إلى تهميشه بالكامل،[4] وعلى هذا الأساس قدم نظرية خصخصته وتقييده عبر تضييق نطاقه. وأمّا هابرماس فقد أكّد أنّ أصحاب هذه الرؤية المتعصّبة تجاه الدين لا يُنتظر منهم التنازل عن متبنّياتهم الفكرية واللجوء إلى التعاليم الدينية لأجل معالجة بعض القضايا السياسية أو التصدّي للمشكلات التي يواجهها المجتمع على هذا الصعيد، كما أنّهم غير مستعدّين لمقارنة رؤيتهم العلمانية مع الأصول الدينية أو الاعتماد على هذه الأصول لإثبات بعض مقوّمات المجتمع العلماني في العصر الحديث. [5] وعلى أساس هذا الاستدلال حاول يورغن هابرماس إزالة تلك الضغوط الإدراكية الناشئة من عدم انسجام المسؤوليات المعرفية الأخلاقية للمواطنة مع فكرة الحظر الديني التي أثارها سلفه جون رولز والتي تعرّضت لانتقاداتٍ لاذعةٍ من قبل معارضيه، إذ رام من ذلك إشاعة أخلاق المواطنة الليبرالية التي قدمها في نظرّيته بين مختلف الشرائح الاجتماعية المتديّنة والعلمانية، ومن ثمّ دعا الباحثين إلى مواصلة طريقه وإكمال نظريته وفق متطلّبات العصر. وفي السياق ذاته قال لو أنّ دعاة المذهب العلماني تطرّقوا إلى عملية الترجمة على ضوء أخلاق المواطنة فلا مناص لهم حينئذٍ من تبنّي وجهةٍ تفسيريةٍ وفق متبنّيات الأديان، إذ إنّ فهم المضمون برأيه يقتضي احترام التعاليم الدينية التي يعتقد بها المتديّنون لكون النزعة العلمانية تؤكّد ضرورة الأخذ بنظر الاعتبار جميع التوجّهات الاجتماعية وبما فيها الدينية، واعتبر النزعة العلمانية الحديثة سبباً في التعصّب العلماني المشهود في المجتمعات الغربية وتجاهل الرأي الآخر[6].

إذن، هذا الكلام يدلّ على أنّ المواطنين غير المتديّنين لا يتورّعون عن التصدّي للأعراف

[1] - Habermas، Jürgen (2005)، “Religion in the Public Sphere”، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 11.
[2] - Secularistic.
[3] - Religion as Conversation stopper.
[4] - Rorty، Richard (1999)، Philosophy and Social Hope، New York: Penguin Books. P. 169.
[5] - Habermas، Jürgen (2005)، “Religion in the Public Sphere”، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 11.
[6] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138.

الاجتماعية الدينية الموروثة من السلف والتي سبقت عصر النهضة والحداثة من منطلق اعتقادهم أنّها غير قادرةٍ على مواجهة التغييرات الاجتماعية والسياسية المتسارعة، وعاجزةٌ عن مواكبة التطوّرات الاجتماعية والثقافية الواسعة التي تطرأ في كلّ لحظةٍ؛ لذا طالب هابرماس أولئك الذين يتبنّون نزعةً علمانيةً بالتخلّي عن العمل الحثيث لعلمنة المجتمع بأيّ ثمنٍ كان، أو على أقلّ تقديرٍ تحفيزهم على عدم إصدار آراء عبثية لا يوجد مسوّغ عقلي لها لأجل اتّخاذ القرارات وفق الأصول العلمية الصائبة والشروع بتأسيس نظام ما بعد العلمانية؛ إذ أكّد ضرورة نبذ تلك الآراء التي تعدّ استبداداً فكرياً حديثاً لكونها سبباً في تهميش الدين وعزله عن الحياتين السياسية والاجتماعية، واستنتج أنّ هذه الظاهرة تحرم المدّ العلماني من تسخير الطاقات المعرفية الكامنة في التعاليم الدينية التي تخدم المجتمع ثقافياً وسياسياً، كما أنّها تقطع الطريق على أصحاب النزعة الدينية من تقديم خدماتهم ومعارفهم العقلية الناجعة[1].

خلاصة الكلام هي أنّ هذا المفكّر دعا أصحاب النزعة العلمانية إلى التعاون مع المتديّنين والاعتراف بثراء المعتقدات التي جاءت بها الأديان والإقرار بفائدة مخزونها المعرفي.

لا شكّ في أنّ التلاقح الثقافي والمعرفي الذي يتحقّق عن طريق إجراء حوارات صادقة وبنّاءة لتقصّي الحقائق[2] بين مختلف الشرائح الاجتماعية، يحول دون رواج فكرة أنّ المتديّنين أناسٌ سذّجٌ ومتشدّدون لا يعيرون للعقل أهمّيةً ولا يبالون بمصلحة المجتمع، ومن هذا المنطلق قال هابرماس: «**يجب على المواطنين العلمانيين الاعتراف بأنّ عدم انسجام آرائهم مع التعاليم الدينية يعدّ أمراً طبيعياً ولا بدّ بالتالي من العمل على وضع حلٍّ منطقيٍّ له**»، وقال أيضاً: «**الكثير من المواطنين العلمانيين الذين يتحرّكون نحو مجتمع ما بعد العلمانية يواجهون مشقّةً كبيرةً حينما يبادرون إلى علمنة الوعي الديني ومواجهة التحدّيات المحدقة بهم**». [3] بناءً على هذه الآراء استنتج هابرماس ما يلي:

أ - أخلاق المواطنة تقسّم المسؤوليات الاجتماعية والسياسية بشكلٍ متكافئ بين مختلف النظريات المتنافسة، وإثر ذلك لا يشهد المجتمع أرجحيةً مستبدّةً وغير مسوّغةٍ لإحدى الإيديولوجيات على حساب نظائرها.

---

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138 – 139.

[2] - Truth seeking.

[3] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138 – 139.

ب - ضرورة تبنّي المجتمع مبادئ أساسية ومفيدة بغية ترجمة المعتقدات الدينية بأسلوبٍ صائبٍ وبلغةٍ تجعلها ناجعةً ومؤثّرةً في المؤسّسات الديمقراطية.

إذن، نظرية هذا المفكّر الغربي تفسح المجال للمعتقدات الدينية بالتغلغل في النظام الليبرالي الديمقراطي، وتبسط يد المواطنين الذين يتبنّونها في الحياة الاجتماعية والسياسية لكي يكون لهم دورٌ حقيقيٌّ في عملة التقنين.

خلاصة البحث:

نستنتج من جملة ما ذكر في هذه المقالة أنّ بعض المفكّرين الغربيين دعوا إلى إحياء المعتقدات الدينية في ظلّ علم الاجتماع المعاصر لكي تُستثمر من قبل جميع المكوّنات الاجتماعية، ومن أبرزهم بيتر بيرجر وخوسيه كازانوفا، مـمّا جعل يورغن هابرماس يشكّك بالنظرية العلمانية، لذلك تطرّق إلى الحديث عن دور الدين في المجتمع الحديث وفق قواعد فلسفية واعتبره جزءاً من الحياة الاجتماعية العامّة.

الأدلّة المعرفية الاجتماعية التي سيقت لنقد نظرية العلمنة، جعلت هابرماس يقدّم نظريته الشهيرة (ما بعد العلمانية) بهدف إحياء الدين وترقيته في الحياة الاجتماعية العامّة، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذه النظرية هي لسان حال جميع المفكّرين المتديّنين والمدارس الفكرية الدينية التي تروم العودة إلى هذه الحياة مهما كانت الظروف المعاصرة.

بدأ يورغن هابرماس أطروحاته الفلسفية حول موضوع إعادة إحياء الدين في المجتمع الحديث من خلال مناقشة آراء المفكّرين الليبراليين وعلى رأسهم سلفه جون رولز، لذلك انتقده وعارض نظرية المواطنة الليبرالية وفكرة حظر الدين التي تدعو إلى تضييق نطاقه اجتماعياً وسياسياً؛ لذلك اقترح في مقابل ذلك فكرة (شرط الترجمة التأسيسية) وصاغها بشكلٍ ينسجم مع أخلاق المواطنة الليبرالية التي يتبنّاها.

كما أكّد أنّ التعاليم والمعتقدات الدينية لها القابلية على أداء دورٍ فاعلٍ في الإطار الاجتماعي السياسي العامّ، فضلاً عن قدرتها على إثبات وجودها بشكلٍ مسوّغٍ ومستدلٍّ.

مصادر البحث:

1) يد الله دادگر - محمّد رضا آرمان مهر، بررسى ونقود مبانى معيار عدالت اقتصادي رالز (باللغة الفارسية)، مجلّة: (پژوهش نامه علوم اقتصادي)، السنة التاسعة، العدد 2، التسلسل 35، 2009 م.

2) عسكر دير باز - هژبر مهري، نسبت نظريه عدالت جان رالز با فلسفه اخلاق كانت وفلسفه حق هگل (باللغة الفارسية)، مجلة: (الهيات تطبيقي)، السنة الأولى، العدد 4، 2010 م.

3) عبد الرحمن عالم، بنيادهاي علم سياست (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات ني، 1998 م.

4) أحمد واعظي، نارسائي قرائت اخلاق رالز از ليبراليسم (باللغة الفارسية)، مجلّة: (علوم سياسي) الفصلية، السنة السابعة، العدد 26، 2004 م.

5) يورغن هابرماس، نظريه كنش ارتباطي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: كمال پولادي، طهران، منشورات مؤسّسة إيران، 2005 م.

6) Berger، Peter L. (1967)، The Sacred Canopy؛ Elements of a Sociological Theory of Religion، Garden City، N. Y.: Doubleday.

7) Berger، Peter L. (1997)، "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger"، The Christian Century، October 29، pp. 972- 978.

8) Berger، Peter L. (1999)، The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center.

9) Casanova، Jose (1994)، Public Religions in the Modern World، Chicago: University of Chicago Press.

10) Davie، Grace (1999)، "Europe: The Exception That Proves the Rule ?" In: Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، ed.

11) Peter L. Berger، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center، pp. 6583-.

12) Delumeau، Jean (1977)، Catholicism between Luther and Voltaire: A New View

of the Counter - Reformation، Philadelphia، PA: Westminster Press.

13) Eberle، Christopher J. (2002)، Religious Conviction in Liberal Politics، Cambridge، U. K.: Cambridge University Press.

14) Gorski، Philip S. (2003)، "Historicizing the Secularization Debate"، In: Handbook of the Sociology of Religion، ed. Michele Dillon، Cambridge، U. K.: Cambridge University Press، pp. 110122-.

15) Habermas، Jürgen (1996)، "Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy"، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press.

16) Habermas، Jürgen (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November.

17) Habermas، Jürgen (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press.

18) Habermas، Jürgen (2008 b)، "Notes on a Post - Secular Society"، Signandsight. com. (http://www. signandsight. com/features/1714. html).

19) Perry، Michael J. (1988)، Morality، Politics، and Law: a Bicentennial Essay، New York: Oxford University Press.

20) R Audi، N Wolterstorff (1997)، Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate، Point / counterpoint. Lanham، Md: Rowman & Littlefield Publishers.

21) Rawls، John (1996)، Political Liberalism، Columbia University Press.

22) Rawls، John (1971)، A Theory of Justice، Oxford University Press.

23) Rawls، John (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press.

24) Rawls، John (1997)، "The Idea of Public Reason Revisited"، In: Political

Liberalism، The John Dewey essays in philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press، Originally Published in the Chicago Law Review (Summer 1997).

25) Rorty، Richard (1999)، Philosophy and Social Hope، New York: Penguin Books.

26) Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press.

عنف الكنيسة الغربيّة

اضطهاد العلماء وأثره في تطوّر العلمنة الشمولية

عامر عبد زيد الوائلي[*]

يرمي هذا البحث إلى تأصيل حقبة تاريخية في الغرب الحديث جرت فيها أحداث ومنعطفات تأسيسية وكان محورها العنف المفتوح بين اللاهوت المسيحي والتنوير العلماني.

يمضي الباحث إلى مقاربة العلمانية بما هي نتيجة من نتائج الخطاب الديني الأصولي، الذي ساد في المجتمعات الغربية الحديثة ولا تزال وقائعه سارية إلى يومنا هذا.

كما يسعى البحث إلى بيان المشهد التاريخي لدور الكنيسة في مواجهة ثورة العلم والعنف الذي مورس بحق العلماء وأثر ذلك في ظاهرة العلمنة الحادة.

المحرر

ما من شك في أن مفاهيم مثل «العلمانيّة» و«ما بعد العلمانيّة» هي وليدة ظروف لا يمكن عزلها عنها؛ فالعلمانيّة تنتمي إلى إشكاليّة الحداثة، وقد وردت بعض التأويلات؛ ترى إلى العلمانيّة بوصفها انتصار العلم على الكنسيّة التي رفضت التطور باسم الدين[1]. وعلى الرغم من عدم وجود علاقة لكلمة العلمانيّة بالعلم، فإن علاقتها تكمن في فصل الدين عن مجالات الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والفكريّة[2]. الا إننا نجد أن العلمانيّة في الترجمة العربيّة مشتقة من مفردة (عَلَم). على الرغم من أن معناه في اللغة الانكليزيّة كان ترجمة لكلمة secularism الانجليزيّة التي لها نظائرها في اللغات الأوربيّة وتعني العصر أو الجبل أو القرن، ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة

---

*- أستاذ الفلسفة والفكر المعاصر في جامعة الكوفة ـ العراق.

[1]-حمود بن احمد الرحيلي، العلمانيّة وموقف الإسلام منها، دار النهضة العربيّة، مصر، 1967م ص 4 .

[2]- المصدر نفسه، ص5.

إلى العالم، وهو (موندوس) mundus، ولفظة «سيكولوم» مرادفة للكلمة اليونانيّة ايون aeon التي تعني العصر، أما «موندوس»: فهي مرادفة للكلمة اليونانيّة «كوزموس Cosmos» التي تعني الكون مقابل كيوس chaos بمعنى فوضى ومن هنا، فان كلمة سيكولوم تؤكد البعد ألزماني أما «مونووس» فتؤكد البعد المكاني[1].

وأيضا يظهر الحفر في دلالة العلمانيّة في كلمة laicite وهي لفظة مشتقة من كلمتين هما laos وتعني الشعب وLaikos وتعني عامّة الناس الذين يقابلون رجال الكنسيّة ويدعون إلى إقامة سلطة سياسيّة تكون مختلفة عن سلطة رجال الدين التي كانت تسيطر على الحياة السياسيّة آنذاك([2]). وهذه الدلالة الأخيرة موجودة في الإنجليزيّة والفرنسيّة،فهي مشتقة من اليونانيّة بمعنى «العامّة» أو «الشعب» وبشكل أدق عكس الإكليروس أو الطبقة الدينيّة الحاكمة؛ وأبان عصر النهضة بات المصطلح يشير إلى القضايا التي تهم العامّة أو الشعب خلاف القضايا التي تهم خاصته. ومن هنا تقدم دائرة المعارف البريطانيّة تعريف العلمانيّة بكونها: «حركة اجتماعيّة تتجه نحو الاهتمام بالشؤون الدنيويّة بدلاً من الاهتمام بالشؤون الأخرويّة»[3].

وهذا المعنى يختلف تماما مع الترجمة العربيّة التي جعلت من (العلمانيّة) بمقابل (العلم)، كما عرضنا سابقا. وهذا التطور في المفهوم يظهر الرهانات في الواقع الأوربي في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين تكون من خلال حصيلة القرنين إذ كانت أوروبا تدعو إلى توسع (المسيحيّة البروتستانتيّة والكاثوليكيّة) في المجتمعات، وتحولها من مجتمعات مسيحيّة اسماً إلى مسيحيّة بالفعل وبالتعاون مع دول مركزيّة احتاجت مركزها إلى جعل مجتمعاتها سفوحا مستوية ثقافياً إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان وتوسمت تلك الدول في الإكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني.

ومن ثم تصاعدت الدعوة للعلمانيّة: أي استقلال العلم عن الدين واستقلال السلطة السياسيّة عن الكنيسة، وهذا كان رد المثقفين والفلاسفة على تشدد الكنيسة وعجزها عن مواكبة التغيرات الثقافيّة والاجتماعيّة التي شهدها مجتمع أوروبا في القرن السابع عشر الميلادي وما بعده[4].

ومن ناحيّة ثانيّة كانت دعوة العلمانيّة هي بمنزلة تجاوز للانشقاق الذي ولد بعد الحروب

[1]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، مصدر سابق، ص53.

[2]- انظر: إبراهيم العبادي وآخرون، الإسلام المعاصر والديمقراطيّة، سلسلة ثقافة التسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004م، ص129 .

[3]- إنعام احمد قدوح، العلمانيّة في الإسلام، مؤسسة بضعة الرسول، ط1، بغداد، 2012، ص9.

[4]- توفيق السيف، رجل السياسة دليل في الحكم الرشيد، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت - 2011م، ص88 .

الدينيّة التي خلقت مجتمعاً منقسماً مذهبيا وسياسياً، في ظل تلك الظروف ظهرت الدعوة العلمانيّة التي حفزت على حريّة المعتقد، وهي تستبعد كل خوف ديني أو إيديولوجي. أما المساواة في الحقوق،فهي تتناقض مع إعطاء قيم مميزة وامتيازات لاعتقاد ما، أو حتى للملحدين. الدولة هي شيء مشترك للجميع لذا يجب عليها أن تكون حياديّة (neuter في اللاتينيّة) على صعيد جميع الأديان والطوائف، وتعني كما وردت في اللاتينيّة «لا أحد ولا الآخر».

أما «ما بعد العلمانيّة «فهو ينتمي إلى إشكاليّة أخرى هي ما بعد الحداثة، بما أن الحداثي هو زمنيّة حديثة، تشكل قطيعة مع الفهم الوسيط، لكن يفترض الحديث عما بعد ليس على أساس زمني فقط بل تشكل معقوليّة ما مختلفة في إشكالياته في المنهج والرؤيّة مختلفة عن السابقة لها. إذ هناك الاختلاف بين الإشكاليتين، إذ جاءت ما بعد الحداثة وهو مفهوم إشكالي بتعبير ديفيد هارفي «لطالما استغلق علينا معنى الحداثة والتبس، لذلك فإن رد الفعل باسم ما بعد يظل هو الآخر مستغلقا وبكيفيّة مضاعفة.»[1] وفي ظل ما بعد الحداثة ظهر نقد حقبة الحداثة ومنها نقد الخطاب العلماني الأصولي الذي يمارس هيمنة على الآخر ويعمل على نفيه من الفضاء العمومي من خلال الفهم التواصلي الذي يقوم على الاعتراف بالآخر من خلال نحت «هويّة جماعيّة ذات بعد كوني تتجسد من خلال جماعة سياسيّة تظل مفتوحة لاندماج كل المواطنين بمختلف أصولها»[2]. وبالآتي جاءت ما بعد العلمانيّة تجاوزاً للعلمانيّة، فقد كانت العلمانيّة تعيش في ظل صراع ثنائي مع الفكر الديني، اذ كان هناك موقفان:

الأول: علماني يعتقد بأن القطيعة هي استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة، بأشكال عقلانيّة وأسمى من سابقتها في الأحوال كلها، إذ يؤول هذا الاتجاه من الحداثة بصورة تفاؤليّة تجاه التقدم.

أما الاتجاه الثاني وهو لمن اعتقد أن الحداثة انتزعت ملكيّة فكريّة وبصور غير شرعيّة، وبذلك فهي نظريّة الانحطاط، إذ لا يوجد أصل أو جذر ديني لها، وهذا هو الاتجاه الديني[3].

وهنا تظهر إطروحة ما بعد العلمانيّة تحاول تجاور الأصوليتين إلى تقديم مغاير تواصلي إذ «يعارض هابرماس الاتجاهين، ويرى أنهما يمارسان اللعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر

---

[1]- انظر: محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد – الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر دار الطليعة، بيروت، 1996م، ص10. وانظر: رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2003م، ص 17.

[2]-الناصر عبد اللاوي، الهويّة والتواصليّة في تفكير هابرماس، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2012 م، ص 12.

[3]-علي عبود المحمداوي، خطاب ال«مابعد «في استنفاد وتعديل المشروعات الفلسفيّة، دار ضفاف، ط1، بيروت، 2013م، ص222.

والانتشار عليه، والرؤيّة من جانب واحد إلى الآخر»[1] فهذه العلمانيّة التي تحولت إلى خطاب أصولي ينفي الدين وجدت مراجعة غربيّة معاصرة تمثلت في ما بعد العلمانيّة؛فهي تقوِض العلمانيّة الصلبة وتقترح خيارات جديدة.[2] لكن العلمانيّة وممكنات العولمة اليوم مهّدت الطريق إلى انتشار الأصوليات عالميا مستثمرة الامكانات العلمانيّة[3].

أطروحة هذا البحث: تحاول أن تقارب العلمانيّة بوصفها نتيجة من نتائج الخطاب الديني الأصولي، وبالآتي فهي مرتبطة بإشكاليّة محددة وليس قدراً كونياً يفترض منه أن يكون انعكاساً لما حصل في الغرب وينسخ تجربته من غير مراعاة الاختلافات الثقافيّة والحضاريّة.

إذ كانت هناك جملة من الإفرازات جاءت بفعل الأصوليات الدينيّة المتصارعة في الغرب وجعلت من المجتمع يخوض حروباً دينيّة استمرت إلى مدّة طويلة بعد الحروب تم القضاء على المذاهب المختلفة وجعل الدولة تحابي المذهب المهيمن. وهذه الحروب هي انعكاس لهيمنة دينيّة طويلة للكنيسة الرومانيّة على الغرب في طيلة العصر الوسيط معتمدة على عاملين هما: (الشرعيّة الدينيّة والعنف الرمزي)، بمقابل هيمنتها على الخيرات في عموم أوربا والى جانب هذا انتشار المفاسد الأخلاقيّة التي ارتبطت بصكوك الغفران والحروب الصليبيّة ومحاكم التفتيش الوحشيّة، هذا كله ولّد ردود أفعال علميّة وفكريّة تحاول تقديم نقد بقصد الإصلاح وليس الهدم وصولا إلى الإصلاح الديني وما خلّفه من انشقاق وتغول الملوك القائمة على الحق الإلهي.

كل هذا خلق ردود أفعال تولد عنها الخطاب العلماني الذي انتشر بوصفه مذهباً فكرياً وبشكل مطّرد إلا في القرن السابع عشر الميلادي، ولعلّ الفيلسوف إسبينوزا كان أول من أشار إليها إذ قال: إن الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرد قوانين تأديبيّة. وأشار أيضاً إلى أن الدولة هي كيان متطور وتحتاج دوماً للتطوير والتحديث خلاف شريعة ثابتة موحاة. فهو يرفض اعتماد الشرائع الدينيّة مطلقًا مؤكدًا أن قوانين العدل الطبيعيّة والإخاء والحريّة هي وحدها مصدر التشريع[4]. وهو ما أكّده أيضاً الفيلسوف الانجليزي جون لوك (1689 1704-م) الذي كان يرى أن الانقسام بين أفراد المجتمع قائم على أساس ديني لهذا أكّد أنه ينبغي على الدولة أن تتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد دينياً أو فكرياً أو اجتماعياً، ويجب أن تنشغل في الإدارة العمليّة وحكم المجتمع فقط، فقد

[1]- المرجع والصفحة نفسهما.

[2]- يمكن مراجعة هذا الأمر في هذا الكتاب: يورغن هابرماس، وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة، فلاح رحيم، دار تنوير، ط1، بيروت، 2013. م.

[3]- انظر: أوليفيه روا، نحو إسلام اوروبي، خليل أحمد خليل، دار المعارف الحكميّة، ط1، بيروت، 2010م، ص72.

[4]-رفيق عبد إسلام، في العلمانيّة والدين والديمقراطيّة المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2008، م ص37 .

قال: «كُلّ ما في الرجل الأرثذوكسيُ هو في نفسه، والحكومة يَجِبُ ألا تُؤَسّسَ على أي نزعة دينيّة بل إنها بديل لا بدّ منه في جمع المصالح الماديّة مِنْ مواضيعِها مثل " حياة، حريّة، صحة الجسمِ، المال، الأراضي، أثاث وما شابه»[1].

من هذا نفهم أن العلمانيّة كانت رد فعل أو حلاً لما خلّفته الأصوليّة الدينيّة التي نسعى من خلالها هنا إلى تحليل الظروف والإشكالات التي مرّت بها السلطة الكنسيّة وما خلفته من آثار. وهذا ما سوف نقوم به في هذا البحث في تناولنا في المبحث الاول إلى: تشكل سلطة الكنيسة وما تقوم عليه أصوليتها من ادعاءات، والمبحث الثاني نحلل فيه الهيمنة التي قامت ووقعت بحق العلماء والفلاسفة وهم يرومون تقديم فكر إصلاحي وليس تقويضياً.

المبحث الاول: فرض قراءة واحدة دوغمائية

لقد أشار كثيرٌ من النقاد من خارج المسيحية إلى نقود متنوعة منها دينية كما جاءت في القرآن الكريم وفي التلمود، فضلاً عن كثير من الدراسات المعاصرة في ظهور التأويل الرسمي التي فرضته الكنيسة بوصفه حقيقة مقدسة خارج النقد وهذه حال كل خطاب أصولي، يحاول احتكار المعنى ويقوم بتأميم الحقيقة. وهذا بالتأكيد سوف يقود إلى فرض دوغمائية معينة.

من المفيد بداية الإشارة إلى الفرق بين الهرطقة والبدعة، إذ لا يصبح منتسباً إلى بدعٍ دينية إلا حين يستمر في خطئه وينفصل بشكل مكشوف عن الكنيسة مع عدد من الأشخاص الذين يفكرون مثله على صعيد الإيمان. فالمرء لايمكن أنْ يشكل بدعة وحده، ولكن يمكن شخصياً، وحده، أن يؤمن بهرطقة من غير أن يكون عضواً في جماعة هرطيقية أو زعيماً لها[2].

على وفق هذه الرواية تشكلت نظرة الكنيسة إلى الآخر وقد جاءت اللحظة التي تشكلت بها الأصولية الكنسية حين فرضت رؤيتها للإيمان بكل أصولها التي جاء بها «بولص» وتم فرضها على الآخرين وبهذا تم اتهام المختلفين معها كونهم مبتدعة كمجموعات أو هرطقة كأفراد، وكانت أول حالة تمّت مواجهتها هي في طبيعة العلاقة مع اليهودية، إذ كان هناك موقفان منها: الأول «يعتبر أن الإنجيل لم يلغ الناموس، وينبغي الحفاظ على سبيل المثال، على طقس الختام؛ والثاني، الأكثر اعتدالا، فكان يقبل، بخصوص الوثنيين المهتدين إلى المسيحية، بإمكانية عدم الالتزام بالأنظمة

[1]-Emmet Kennedy. The Tangled History of Secularism، Conditions And Challenges، University of Washington، D. C.، Washington 1989. p 34.

[2]-ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ص 18.

القانونية الخاصة بشريعة موسى، لكنّ الالتزام بالرأي الاول، كان ذلك يقضي بجعل المسيحية بدعة دينية يهودية؛ أما في الحالة المعاكسة، فكان ذلك يعني خلق فئتين من المسيحيين، فئة «التامين» وفئة «المتهودين»[1].

هذا الصراع قائم منذ ظهور «بولص» وتأويله للمسيح تأويلاً مختلفاً الاختلاف كله فالذين واصلوا الالتزام بالعقيدة الأصلية للمسيح اتهموا بأنهم متهودون وأنهم الابيونيون وهم يذهبون إلى الاختلاف مع تأويل بولص فيقولون إن المسيح ليس مولوداً من الله الآب، بل مخلوقاً، وهو أحد رؤساء الملائكة، المالك على الملائكة وعلى كل أعمال القدير[2]، ويقولون إن المسيح نزل على يسوع يوم عماده في الأردن، وفارقه قبل استشهاده[3]، وهذه الهرطقة المتكونة من التوفيقية اليهو- مسيحية سريعة العطب جداً إذ لن تصمد أما الاندفاع الظافر للديانة الكوسموبوليتية الجديدة،صحيح أنها بقيت موجودة في القرنين الثاني والثالث، ولكن سرعان ما اختفت بعدئذ لعجزها عن حل مأزق الانتماء: إلى اليهودية أو إلى المسيحية.[4] وهذا العجز ليس مرده بنظرنا إلى قدرتها على الانفتاح الكوني كما جاء في التأويل «الكوسموبوليتية الجديدة»، وإنما هو استجابة إلى فروض الدولة التي فرضت المسيحية بشكلها الجديد المعدل والذي يستجيب للذهنية الرومانية وعلى الرغم من ذلك فإن الشعوب الوثنية أرجعت سقوط روما إلى تخليها عن دينها الوثني. وهذه الآراء دفعت أوغسطين إلى الرد عليها بتأليف كتابه.[5] هكذا ولدت أصولية تحتكر الحقيقة وتقصي أي مخالف لها سواء أكانت انحراف الماضي أم المذاهب المخالفة لها في التأويل والمذهب أم تيارات و أشخاصاً من العلماء فهي تحارب الماضي وما فيه من انحراف بنظرها ولهذا أقامت الحرب الصليبية بحق المسلمين، ومحاكم التفتيش، أو الحاضر باتجاه المستقبل من خلال محاربة العلماء والتيارات والمذاهب التي اختلفت معها. (حدث سفك دماء واضطهاد، ومحاكم تفتيش ومذابح واستقلال، واستبعاد ووحشية)[6].

المبحث الثاني: العنف ضد العلماء وأهل الرأي

إن العلاقة بين الخطاب الأصولي والعلم ظهر في العصر الوسيط من خلال سلوك الكنيسة التي

[1]- المرجع نفسه، ص 49.

[2]-أبو موسى الحريري، قس ونبي، دار لأجل المعرفة، بيروت، 1985م، ص 128 وانظر: 30 ،Epiphane، Panarion/4. 6.

[3]- المرجع نفسه، 129.

[4]- ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ص 49-50.

[5]- أوغسطين ن مدينة الله ن ترجمة، الخوري أسقف يوحنا الحلو ن دار المشرق، طط2، بيروت،2015م.

[6]- كارين ارمسترونغ، النزعات الاصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة، محمد الجورا، دار الكلمة للطباعة والنشر، ط1، دمشق، 2005، ص 78.

تعاضده مع الدولة وعملت على فرض رؤيتها للدين وجعلتها تتعارض مع العلم، وكانت رؤيتها هي الدين نفسه في حين رؤيتها رؤية بشرية منحازة إلى مصالح رجال الدين المسيحيين في الكنيسة الرومانية ومفاسدهم، وهذه الرؤية وتلك السلوكيات تتعارض مع ثوابت النصوص وأيضاً مع طبيعة السيرة الاخلاقية التي سار عليها الآباء فهذا التعارض وتلك العلاقة مع الدين وكأنهما ملك على رجال الكنيسة كلها خلقا خطاباً متشدداً كان لابد أن يجد له نقاط اختلاف من قبل الفلاسفة فلعلماء للدين مساحتهم، وللفلسفة مجالها، وللعلم مجاله هو الآخر لا يمكن للعلم أن يصادرهما كما حدث مع التيارات الملحدة والعدمية التي وظفت العلم توظيفاً سياسياً من أجل أن يكون بديلاً من الفلسفة والعلم وهذا تجنٍّ على العلم نفسه ومنها المذهب الربوبي القائل إن الله خلق العالم وتركه يعمل على وفق قوانينه من غير تدخل منه، ومن ينفي عن الله القدرة والعلم المطلق ؟[1] إلا أنه ينظر إلى الإله من ناحية ثانية عن طبيعة الاتصال ما بين الانسان والإله هي تأمل عقلي وليس وحياً إذ هو (فكر الدين وممارسته كما يحدّدها العقل بالاستقلال عن أيّ وحي».[2] او هناك من نفى الاله كما يذهب بعض العلماء المعاصرين مثل» **دوكنز**»... إذ يستمد هذا الاتجاه مرجعيته من العلم ونتائجه ما يسوّغ ويؤيد به إلحاده.[3] على الرغم من كل هذا الموقف المتشدد لكنّ الاندفاع نحو الإيمان هو موقف فلسفي ونفسي وليس موقفاً علمياً، فالعلم صامت أخلاقياً.[4] لكن هذا ايضاً لا يعني قبول الأصولية المسيحية المتشددة في أحكامها وتفسيراتها مثلما هناك أصولية علمانية لأنّ المشترك بين الأصوليات، كما يرى «**جان ديبوا**» ومن هذه التعريفات يمكن استخلاص المكوّنات الأساسية للأصولية:الجمودية «رفض التكيّف» و«جمود معارض لكل نمو، لكل تطور. والعودة إلى الماضي و«الانتساب إلى التراث» و«المحافظة». وعدم التسامح، الانغلاق، التحجّر المذهبي: «تصلب»، «كفاح»، «عناد».[5] بالتأكيد هكذا أصولية تحاول مصادرة كل جديد وتحول إلى خطاب يقوم على النفي والإقصاء ويعتمد على العنف في مواجهة المختلفين معها ومع تأويلها الإيديولوجي إذ تبقى الإيديولوجيا مخالفة للدين والفلسفة؛ لأن الفلسفة الحقيقية هي تساؤل عن مشكلة الوجود الجوهرية وعن وضعية الإنسان الوجودية... في حين أن الإيديولوجيا نسق مقفل على نفسه يدور حول بعض أشباه الحقائق، ساعياً إلى إشهار قيمتها الكونية والمطلقة على الرغم من كل ما يثبت خلاف ذلك. وبالآني فالإيديولوجيا

[1]- دكتور عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دار مدبولي، ط3، القاهرة، 2000م،ص778.

[2]- لاغريه، ج، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، مترجم، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1993م،ص10.

[3]- علي حمزة زكريا، أنواع الإلحاد نظر مجملة، شبكة الفكر، موقع.

[4]- المرجع نفسه، ص 11.

[5]- أ. د. خليل حسين، دراسة منشأ الحركات الاصولية وتداعياتها، منشأ الحركات الأصولية وتداعياتها، مركز البحوث والدراسات الإستراتيجية (RSSC)،المؤتمر الإقليمي الأوّل،القضايا الإقليمية الناشئة: التحدّيات والرؤى المستقبلية،بيروت 29 آذار – 1 نيسان 2011م.

ليست فكراً جدلياً؛ لأنها تفرغ من السلبية وتكتفي من المنطق بتماسك الأفكار المسبقة وما يترتب عنها من نتائج[1] فالكنيسة تستثمر حاجة الإنسان إلى أمرين: أولهما حاجته إلى الاعتقاد والثاني تفسير الاعتقاد وتسويغه هنا، وقد استثمرت الكنيسة هذا الأمر واحتكرت تأويل النص الذي أبقته باللغة اللاتينية وحاربت أي اختلاف مع سياستها بعنف ومن أشكال وآليات المراقبة والمعاقبة التي اعتمدتها الكنيسة مع الفلاسفة والعلماء. ويمكن أنْ نعيد هذه الممارسات إلى عنفها قبل العصر الوسيط وفي أثنائه وهو ما تجلى بأشكال متنوعة من الحرمان والنفي والتعذيب والقتل بصورة بشعة وهي تستند على نصوص في العهد القديم والعهد الجديد.

أ- إرهاب الفلاسفة وأهل اللاهوت

أهل اللاهوت: على العموم فإن العنف ضد من تعتقد الكنيسة أنهم مهاطقة أو ضالّون عن الصواب ولابد من إرجاعهم إلى سبيل الصواب، كما كانت حال محاكم التفتيش Inquisition التي كانت تستند على أصول تاريخية. إذ جاءت إشارة في العهد القديم إلى المارقين. إذ يجري التحقيق بدقة مع الحائر دينيا بعد اتهامه من قبل ثلاثة شهود. ويؤخذ المارق عند ثبوت التهمة إلى خارج المدينة إذ يرجم بالحجارة حتى الموت.

ونص العهد القديم أيضاً على: «إذا ظهر بينكم نبي أو صاحب أوهام... ينادي باتباع آلهة اخرى.. يجب إعدامه... وإن حدث أن أخا لكم أو ولداً... أو صديقاً عزيزاً عليكم غرر به سراً... فلا يجوز ستر الأمر بل يجب إعدامه».

وجاء في إنجيل يوحنا أن المسيح أخذ بذلك الاجراء (إن من لا يركن إلي سوف ينبذ ويقطع ثم تجمع أوصاله وترمى في النار)[2] على الرغم من قوله أيضا بحسب متى (فاطلبوا أولاً ملكوت الله وبره وهذا كله يزداد لكم) أي يخبرنا بأننا ينبغي ألا نهتم إلا بملكوت الله وحده وبعدالته التي يقدمها لنا،كما يقول اسبينوزا في المسيح إنه لم يضع قوانين كما يفعل المشرع، بل أعطى تعاليم كما يفعل المعلم؛ لأنه لم يكن يريد أن يصلح الأفعال الخارجية، بل استعدادات النفس الداخلية[3] إلا إن الكنيسة تأولته ما يناسبها من أجل أفعالها الشرعية.

أما بالنسبة للإجراءات الدنيوية من ناحية تاريخية في هذا الشأن فالقوانين اليونانية مثلا عدت من لا

[1]- انظر: داريوش شايغان، ما الثورة الدينية الحضارية التقليدية في مواضعها الحداثة، ترجمة، محمد الرحموني، دار الساقي، ط1، بيروت، 2004م، ص 218-219.

[2]- عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوربية (476-1500)، المكتبة العصرية،بيروت، 1967م،ص 250.

[3]- إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، ط1، بيروت، 2005م، ص 240.

يعبد الآلهة مارقا اقترف جريمة كبرى عقوبتها الاعدام. وبهذا القانون أعدم سقراط بتجرعه السم أما في العصر الروماني الكلاسيكي فكانت الآلهة حليفة الدولة أيضاً وإن المروق الديني خيانة عظمى تستحق الموت. وعمدت الحكومة البيزنطية إلى تطبيق القانون الروماني المتعلق بالمارقين ضد المانويين وسائر الهراطقة[1] وقد طبق هذا القانون على المسيحية (حتى 313م. ناضلت الكنيسة ضد الاضطهاد الروماني الرسمي. وفي تلك السنة تم الاعتراف الرسمي بالديانة المسيحية كديانة شرعية تتمتع بحقوق متساوية مع سائر أديان الإمبراطورية).[2] وقد استوعبت الدولة الرومانية المسيحية بتأويلها لما يتفق مع رؤية الدولة بوساطة بولص وهذا جعل من المسيحية قريبة للثقافة الرومانية[3] وهذا قاد إلى اعتراف وأيضا إلى تحالف بين الكنيسة مع الدولة قادت الناس إلى الطاعة إذ رأى بولص أن من الضروري كثيراً العودة في «رسالة إلى الرومانيين «لقضية الطاعة، إذ عمّق على طريقته كلمة يسوع الكبيرة «ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة. فإنه لا سلطان إلا من الله...»[4].

وفي ظل هذا التحالف (ظهرت عقوبة وكان أولها عقوبة التحريم في عهد البابا ليو التاسع في القرن الحادي عشر. ثم ازداد الأمر في القرن الثالث عشر اقتران التحريم بالنفي أو السجن الذي تتولى أمره السلطات الدنيوية. وقد تشدد البابا أنوسنت الثالث في أمر الهراطقة إذ قال:»يعاقب القانون المدني الخونة بمصادرة أملاكهم وبالموت أفلا يحق لنا إذاً اصدار عقوبة التحريم ومصادرة أملاك خونة الدين ؟ إن الاعتداء على حرمات الدين أعظم من جرائم الاعتداء على صاحب السلطان»[5].

من الملاحظ أن تلك الأفكار تركت آثارها في التفسير المسيحي للتاريخ وما فيه من حوادث فهي تفتقر إلى الموضوعية وتحاول اختلاق التسويغات لما هو مجافٍ للعقل فإنهم يحاولون مواجهة ما لا يعقل عبر اختلاق التسويغات و(ذلك بإيجاد معنى خفي أو تفسير باطني واستجابة لهذه الضرورة حلت المجازات والمعاني الرمزية محل التحليل الناقد والقول الصريح كأساس للمنهج التاريخي)[6].

وثمة أمثلة على تعامل الكنيسة مع الهراطقة (فعلى امتداد حوالي ألف سنة، كانت الكنيسة «كاثوليكية «حقا بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، أي «جامعة» وحتى بعد انشقاق الشرق الكبير، ظلت

[1]- عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوربية (476-1500)، المكتبة العصرية،بيروت، 1967م،ص 250.
[2]- هوستن سميث، أديان العالم، ترجمة، سعد رستم، دار الجسور الثقافية،ط3، حلب، 2007،ص ص438.
[3]- انظر: ابن قرناس، في كتابه مسيحية بولص وقسطنطين، دار الجمل، ط1، بيروت،2009م، ص9.
[4]- الكتاب الانجيل، الرسالة الأولى من بطرس،دار الكتاب الشريف، ط1، بيروت، 2007م، ص290. جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت،1998م، ص144.
[5]- عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوربية (476-1500)، المكتبة العصرية،بيروت، 1967م،ص 250.
[6]- هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، منشورات المجمع العلمي، مطبعة المجمع العلمي،، بغداد، 2005م، ص113.

تدبر بلا جدال أوروبا كلها... كانت «توتاليتارية» مقبولة من الجميع تلغي الحدود.... كانت الدولة تقدم من دون تحفظ خدمات السلطة المدنية لكنيسة كلية القدرة أخلاقيا، أما الهراطقة فعملوا بقسوة اتخذت أقصى الأشكال في إسبانيا، حيث الملك والملكة، في أيام محاكم التفتيش[1]، يحضران الإعدامات بالحرق، ويرمزان بحضورهما، على ضوء المحارق، إلى التعاون الوثيق بين السلطتين)[2] وهناك نماذج كثيرة فيما يتعلق بتلك السياسة تعود إلى أوقات أبعد يمكن أن نستعرض نماذج منها هنا.

الفيلسوفة هيباثيا أنموذجا:

أما عن أبرز أشكال العنف تلك التي كانت في حادثة قتل الفيلسوف هيباثيا في عام 415م[3] فقد كانت مثالاً حقيقياً للعنف الذي قامت به الكنيسة في الإسكندرية وهي تحاول أن تفرض إرادتها على المجتمع القديم وتحارب اليهود في دينهم وعقيدتهم بأشكال مروعة، وفي أثناء هذا العنف الديني أو الحرب جاءت هذه الفيلسوفة بخطاب يقوم على التسامح مع اليهود، وهذا جلب عليها غضب الكنيسة وحقدها،إذ تقدم موقفاً مقاوماً وشجاعاً وتنتمي هذه الفيلسوفة إلى أُنموذج قد أخذ بالتواري أي **التفكير الحر** والتأمل العقليّ والدين بوصفه تجربة فردية، وهذا جعلها تواجهُ مصيراً مؤلماً إذ ماتت على يد حشدٍ من الغوغاء بعد اتهامها بممارسة السحر والإلحاد والتسبب في اضطرابات دينية، وهي تهمة رافقت هيمنة الكنيسة التي كانت تعتمدها في إرهاب الخصوم وتصفيتهم معنوياً وجسدياً. وكانت تلك الأحداث تعطي علامات على تحولات فكرية وسياسية كبيرة فصلت بين مناخ الحريات في التاريخ القديم ومناخ العصور الوسطى إذ كانت بداية التحولات الفكرية التي مهدت إلى ولادة خطابات أكثر شمولية متمثلة في الفكر الديني الذي بدأ يتحول إلى سلطة رمزية شمولية ومعيار للمشروعية السياسية في تحريك الناس وتوظيفهم على وفق الغايات التي كان يسعى لها رجالُ الدين والسياسيون ممن أدركوا مكانة الدين في الفضاء العمومي بوصفه

---

[1]- محاكم التفتيش: محاكم التفتيش «باللاتينية: **Inquisitio Haereticae Pravitatis**)، حرفياً: التحقيق في البدع الهرطوقية)،ديوان أو محكمة كاثوليكية نشطت خاصة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، مهمتها اكتشاف مخالفي الكنيسة ومعاقبتهم. إن محاكم التفتيش هي «سلطة قضائية كنسيه استثنائية» التي وضعها البابا غريغوري التاسع لقمع، في جميع أنحاء العالم المسيحي، جرائم البدع والردة، وأعمال السحر، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر.

[2]- ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ص107.

[3]-في الاسكندرية وهي إذ كانت مديرة المكتبة التي تمثل عصارة التراث الهلنستي وتعد هذه الفيلسوفة فارق عن التفكير ما قبل الكنيسة وخطابها الاصولي فهي آخرَ أكبر عالمةِ رياضياتٍ وفلسفة في مدرسة الاسكندرية آنذاك، وقد تمَّتْ عملية القتل بناءً على توجيهاتٍ وأوامر من أسقف الإسكندرية «سيريل» الذي جعلته الكَنيسة البابَوية قدّيساً فيما بعد!! «وبعد إعدامها بلا محاكمة، قام الجناةُ بسحب جثتها داخل الكاتدرائية وتولّى الرهبان تقطيع جسدها. انظر: ريبوني، إنريكو، الإلحاد وأسبابه «الصفحة السوداء للكنيسة» ترجمة د. زينب عبد العزيز، دار الكتاب العربي، ط1،بيروت، 2004م، ص 69.

معياراً للشرعية السياسية. وفي النتيجة كانت هناك قطيعة بين الفكر العقليّ المدنيّ الذي عُرِفت به الإسكندرية منذ عصر الإغريق والرومان الذين أبقوا على أغلب التقاليد المعمولة، ومؤسسة حوّلت المسيحية إلى دين يتم به تحريك الجماهير من أجل الضغط على أهل السياسة واتهامهم بالهرطقة والمروق، وشن حروب دينية على الأطياف المختلفة وبخاصةً اليهود وهم أصحاب جالية كبيرة في الإسكندرية،ولكنَّ الأجواء التي صاحبت الصراع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية وأجواء الاتهامات ضد اليهود أثارَ العامّة ودفعهم إلى نهب اليهود والاعتداء على أرواحهم بفعل تحريض رجال الدين التي جعلت من العامّة أداةً في ضرب السلطة والاستقرار السياسي، وفي هذه الأجواء كانت أفكار الفيلسوفة وحكمها وخطبها تحاول احتواء الانفعالات وتفضح مواقف رجال الدين، فأدرك ساعتها رجال الدين دورها وما تشكله من خطورة ومن هنا جاءت الاتهامات ضدها بالسحر والشعوذة من أجل تخويفها أو حتى قتلها. وتحركت العامّة تبحث عنها من أجل معاقبة تلك المرأة التي سحرت الناس ببيانها وحجاجها التي غلبت رجال الدين، وقد وجدها الباحثون جالسة على كرسي، فأمسكوا بها وأحضروها إلى «كنيسة كبيرة»، إذ شرعوا بخلع ملابسها وتعرية جسدها. ثم أخذوا بتجريحها وتعذيبها والتمثيل بها بعدما أخرجوها في مشاهد تعذيب همجية فجروها في شوارع الإسكندرية حتى ماتت بعدما أصابها ما أصابها على أيدي هؤلاء المتعطشين إلى القتل والتعذيب، وبعد موتها قاموا بإحراق جثتها، في مشهد إرهابي لأهل الفكر الحر المخالف. فكانت تلك الأفعال الشنيعة التي رافقت مقتل هيباتيا قد أثارت استنكارًا شعبيًّا كبيرًا، إذ يعد مقتل هيباتيا نهايةً للعصر الكلاسيكي القديم في التفكير الحر وبداية العصور الوسطى المسيحية.[1]

ولكنَّ هذا القربان الذي قدمته هيباتيا دليل على عمق أثر الفيلسوف صاحب الموقف الشجاع والفكر الحر في مواجهة لاهوت الكراهية والعنف والاسترقاق للعوام بدلاً من الفكر الحر الذي ينشد الانعتاق ويجعل المحبة بمقابل الكراهية والتسامح والتحرير للعقول وتعميق المنهج الأخلاقي وهذا كله متجسد في سلوكها كما يذكر التاريخ فقد كانت تلك الفيلسوفة تجمع بين العقل والتواضع والشجاعة وهي مزايا من النادر أن تجتمع في انسان، فعلى الرغم من سلوكها الأخلاقي لكنَّها كانت تقف أمام قضاة المدينة وحكامها من غير أن تفقد مسلكها المتواضع المهيب الذي كان يميزها من سواها، والذي أكسبها احترام وتقدير الجميع لها ومن هنا جاء التفاف جمهور المثقفين حول الفيلسوفة.

---

[1]- I ،Mueller،. L. S. Grinstein & P. J. Campbell (1987). Women of Mathematics: A Biobibliographic Sourcebook. New York: Greenwood Press

في ظل الصراع بين الدولة المدنية والسلطة اللاهوتية في الإسكندرية والاتجاه الديني متمثلاً بالأسقف الذي كان يرغب في الهيمنة على مقدرات المدينة والوالي في الاسكندرية وهو حاكم مدني وقد ظهر هذا الصراع في أوجهٍ مختلفة منها: رغبة الأسقف بإخراج اليهود من المدينة متسلحاً بدعم جيش من الرهبان. وهو موقف عارضته الفيلسوفة وكانت تنشد حماية حقوق اليهود. ومن هنا كانت تلك الدوافع هي المحرضة على الفعل الذي كانت بوادره تتجلى بفعل المكانة الفكرية والاجتماعية لها بوصفها مثقفةً ترفض العنف والقسوة على أُسس دينية، لليهود أو غيرهم. ومن أبرز أقوالها تأكيدها:" أن كل انسان هو حر بما يفكر ويعتقد، ولا يجوز أن يُكره المرء على اختيار أي سلوك أو أمر غير مقتنع فيه بتاتا، وبذلك يعد قسراً وخارجاً عن مفهومها الفكري والشخصي».

ثانيا: إرهاب العلماء وأهل الاصلاح الديني

إرهاب العلماء:

في سبيل استعراض موقف الكنيسة من العلماء نرجع إلى قول انشتاين «ليس صعباً أن نفهم لم حاربت الكنائس العلم دائماً واضطهدت مناصريه. ومن ناحية أخرى أنا أؤكد أن الشعور الديني الكوني هو الباعث الأقوى والأنبل للبحث العلمي. إن أولئك الذين يحققون الجهود الضخمة. وقبل ذلك، تلك التقوى التي من غيرها لا يمكن أن ينجز عمل رائد في مجال العلم النظري هما الوحيدان القادران على إدراك قوة العاطفة التي منها وحدها، بعيدا عن وقائع الحياة المباشرة، يمكن أن يصدر مثل ذلك العمل)[1] فهذا القول يبين أن الاختلاف بين البحث العلمي غير موجود الآن فلكل منهما غاية مختلفة في: (القيمة النهائية للخير والشر، والحقيقة المطلقة، والعدم المطلق، والمادة المطلقة)، وهي من المسائل التي لا يمكن للعلم أن يجيب عنها أو يبدي رأيه وحكمه الحاسم بشأنها، وإنما الفلسفة وحدها هي التي تستطيع الخوض في هذه الأمور. إلا إن الكنيسة بموقفها الشمولي والمعادي للعلم خلقت أزمات أمام العلماء والفكر وكان لها نتائج غير محمودة. إذ استمرت الكنيسة على الموقف نفسه في العصر الوسيط وبداية العصر الحديث وبخاصة مع العلماء:

لقد جاءت الأحداث العلمية في مجال الفلكية بتغير مهم دراماتيكي إذ اصبحت الشمس هي مركز الكون بدلاً من الأرض وهذا ما جاء به كبلر (1571-1630م) وكان له مناصرون على الرغم من المعارضة الرسمية من جانب الكنيسة الكاثوليكية والعديد من الطوائف البروتستانتية.

---

[1]- روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، ترجمة حسون السراي، العارف، ط1، بيروت، 2009م، ص30.

في حين أن كبلر قاد ثورةً في علم الفلك بين عامي 1596 و1610 م؛ إذ قدّم كتاب الشمس، و أمكن فيه تحديد المسافات بين الكواكب من خلال رسم مدارات الكواكب داخل مجسمات متناسقة. ونشر كبلر أيضاً نظرية مغناطيسية للحركة الكوكبية في كتابه العظيم "علم الفلك الجديد" الصادر عام 1609 م، وهو أطروحة ضمّت أول قانونين مما عرف فيما بعد(بقوانين كبلر)، والتي تقول إن الكواكب تتحرك في مدارات قطع ناقص أو إهليلجية، وأما الشمس فتقع عند إحدى بؤرتي مدار معين، تقطع الكواكب كلها المسافات نفسها في الأزمان نفسها). في عام 1609 م، حوَّل جاليليو زوجاً من العدسات إلى آلة أتاحت له تكبير الأشياء.

وجهها نحو السماء، وأدرك أن كوكب المشتري له مجموعة من الأقمار تدور حوله، مثلما تدور الكواكب حول الشمس. وفي كتابه القصير الصادر عام 1610 م، صرح أيضًا أنّ القمر به جبال وأودية، وأن درب التبانة يتألف من آلاف النجوم. وفي عام 1613 م، زاد في تحديه النظريةَ التقليدية السائدة وذلك من خلال إثبات أن الشمس بها بقع. وهي منزهة عن العيب. أضاف كبلر قانونه الثالث في كتابه على أنه بالنسبة لأي مدار كوكبي، فإن مكعب متوسط المسافة بين الشمس والكوكب يتناسب طرديًّا مع مربع مدة دوران الكوكب حول الشمس. وفيما دحضت اكتشافات جاليليو بفعالية الاعتقاد في كمال السماء، كانت لقوانين كبلر أهمية محورية لنيوتن في «المبادئ الرياضية» لإثبات الفرضيات الأساسية في كتابه. لم ينته إسهام جاليليو في علوم القرن السابع عشر الميلادي عند أعماله في علم الفلك، ففي كتابه: «حوار حول النظامين الأساسيين للكون» عام 1632 م، أقدم بشجاعة على نشر كتابه بوصفِه عملاً حاول فيه إثبات النظام الكوبرنيكي للعالم من خلال الحوارات والبراهين؛ وبسبب ذلك وُضع قيد الإقامة الجبرية في منزله حتى نهاية حياته في عام 1642 م، على الرغم من صدور رائعته في عام 1638م. وكان أرسطو يفترض أن الأجسام المقذوفة قد تعرضت في البداية لحركة دفعت الجزيئات الأرضية للجسم إلى أسفل نحو موضعها الطبيعي. وذهب أيضًا إلى أن الأجسام تسقط بسرع تتناسب مع وزنها. بدلاً من ذلك، أعلن جاليليو في كتابه أن مسار المقذوفات قطع مكافئ، بينما المكون الرأسي لأي جسم بالقرب من «الحوارات»سطح الأرض يمكن التعبير عنه كقانون ينص على أن إجمالي المسافة التي تسقط منها رأسيًّا تتناسب مع مربع الوقت المستغرق في السقوط. وأوضح أن الأسباب الفيزيائية للجاذبية غير ذات أهمية، وفي الواقع سوف تكون بالغة الصعوبة في اكتشافها، فيما يعد تعارضاً آخر مع المشروع الأرسطي بأسره[1].

[1]- روب أيلف، نيوتن، ترجمة، شيماء طه الريدي، مؤسسة المهداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014م، ص 29-30. وانظر يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت (د. ت)،ص19.

لقد كانت هناك ردود عنيفة من قبل الكنيسة على هذه المنجزات العلمية بمجرد مخالفته تفسير الكنيسة للكون من خلال قوله إنّ الشمس هي مركز الكون وليست الأرض، وهو ما أيده العالم الإيطالي غاليلو، إلا إن الأخير تعرض للإرهاب من قبل رجال الكنيسة، وأجبر على التراجع عن آرائه العلمية.[1] وقد اتهم بالكفر والإلحاد، لأنّ كلامه يتعارض مع تفسير الكتاب المقدس، إذ استندَ إلى نصٍّ من التوراة جاء فيه، أنَّ الأرضَ ثابتةٌ إلى الأبد، ومن ذلك ما ورد في الإصحاح الأوّل من سفر الجامعة: «ما الفائدة للإنسان من كلَّ تعبِه الذي يتعبهُ تحتَ الشمس، دورٌ يمضي ودورٌ يجيء، والأرض قائمةٌ إلى الأبد والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تُشْرق».[2] فقد تم ترهيب « كوبر نيكوس «أما جاليليو فقد ثارت ثائرةُ الكنيسة وأعلنت هرطقة هذا العالِم وإلحاده مُستندةً إلى أنَّ أقواله تخالف ما ورد في الكتاب المقدس. وتمَّ تحويل (جاليليو) إلى محكمة التفتيش في روما.[3]» وأجبرته لجنة المحكمة على الرجوع في رأيه بأنْ عرضتْ عليه أولاً وسائل التعذيب المستخدَمة إذا ما أصرَّ على رأيه... وكانت أعمالُ «جاليليو« قد أُدينت ووُضِعت في كشف الممنوعات منذ عام 1616م[4]. وقد أمضى بقية حياته مُعتقَلاً في منزله فشهرته العالمية قد سمحت له بتفادي العواقب الوخيمة، فكانت عمليّةُ اعتقاله في منزله الوسيلة الوحيدة لتفادي عمليات التعذيب الرسمية التي تمارسها اللجنة..»[5] وبخاصةً بعد أن صدر الحكم عن محكمة التفتيش بسجنه وتعذيبه بشدّة مما اضطّره للتراجع عن نظرياته العلمية، وأعلن أمام البابا «أربان الثامن» تراجعه وتوبته عمَّا قالهً. وقال في إعلانه هذا: «أنا غاليليو، وفي السبعين من عمري، سجينٌ جاث على ركبتيَّ، وبحضور فخامتك، وأمامي الكتاب المقدس، الذي ألمسُه الآن بيدي أعلن أني لا أشايع، بل ألعنُ وأحتقرُ خطأ القول وهرطقة الاعتقاد بأن الأرض تدور»[6].

لكن كان موقف الكنيسة أشد مع ما جاء به العالم «جيوردانو برونو» بفرضيّةٍ علميّةٍ وصفَ من خلالها الكون بأنه «لا نهائي» كما تضمَّنت فرضيتهُ معلوماتٍ أُخرى منها على سبيلِ المثال (أنّ هنالك أشكالاً من الحياة خارج الكرة الأرضية) مما أثار غضبَ رجال الكنيسة الذين كانوا يعتقدون

[1]- وايت، آندروديكسون، بين العلم والدين، ترجمة إسماعيل مظهر، ص 73، 1930م، دار العصور، مصر.

[2]- المرجع السابق نفسه، ص 61.

[3]- سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

[4]- قامت اللجنة الخاصة بالحكر على الفكر التابعة للكنيسة بإصدار قائمة الكتب التي يُمنع نشرها وتداولها وكان من ضمنها كتب (كوبر نيكوس) و(جاليلو).

[5]- روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، المرجع نفسه، ص 103.

[6]- وايت، آندروديكسون، بين العلم والدين، المرجع نفسه، ص 79 - 80.

أن الأرضَ منبسطةٌ، وبناءً على ذلك فقد وجَّهت الكنيسة تهمة (الهرطقة)[1] إلى «جيوردانو برونو» وقامت بمحاكمته لمدّة قاربت ثماني السنوات «تمَّ من خلالها انتزاعُ الاعترافات من «برونو» عن طريق التعذيب وحُكِمَ عليه بالموت؛ لأنه «متعنّتٌ مُصِرٌّ على هرطقته»... وكان قد جاهد ليشرح أنّ أفكاره ليست خطأً، من دون جدوى. وتم حرقُه حيّاً في «كامبو دي فيوري» وقد كمّموه قبل أن يأخذوه إلى المحرقة؛ لتفادي أن تتسبّبَ عباراته في قلقلة معتقدات الجمهور الذي حضر لمشاهدة المحرقة. وقد تم إضفاء رتبة «كبير علماء الكنيسة» عام 1930م على «الكاردينال بلّارمين» الذي تولّى إدانة «برونو« رسميا...».[2] يبدو أن تلك الافعال التي كانت قد قامت بها الكنيسة لم تسهم بإيقاف البحث العلمي إلا(أنها أعاقت عموما تقدم العلم)[3].

إرهاب أهل الاصلاح الديني:

يُستفادُ مما سبق أنَّ الكنيسة حاصرت العقول الحرّة وحاولت جاهدةً أن تحجر عليها، ولم تعترف بالحرية الفكرية إلا تلك التي تدور في فلكها وتوافق هواها وتبدأ من عندها وتنتهي إليها؛ فما وافق أمزجة الباباوات كان حريةً فكريةً وإبداعاً، وما خالفها كان «هرطقة» وتمرّداً وخروجاً عن جادة الصواب واستحق الحرمان والقتل والإحراق البطيء المؤلم بالنار... وبعد ما سبق كله يطل علينا البابا «بنديكت» السادس عشر من جامعة «ريتسبون» بألمانيا يوم الثلاثاء 2006/9/12م ليقول: «إنّ الإسلام لا يتفق مع العقل؟؟!! وإنّ جزءاً كبيراً من الإسلام قائمٌ على الإيمان بالغيبيّات والقَدَر، وإنّ في ذلك تغييباً كبيراً لوجود العقل!! لقد كان حرياً بالبابا أن يتكلّم على جوانب المسيحية كلها سوى جانب (الإيمان والعقل)؛ لأنه الجانب الأشدُّ ظلمةً وسواداً فيها كما ثبت بالتجربة والبرهان والأدلّة السابقة، وصدق الله الحق إذ يقول: «وإنْ تعجب فعجبٌ قولهم».[4] ولعلّ موقف البابا هذا يقودنا إلى النقطة الآتية والعامل الآخر من عوامل الدعوة إلى الإصلاح الديني والمتعلق برجال الدين والباباوات وممارساتهم الخاطئة.

1. المصلح الديني جان ويكلف (1320-1384م): الذي عد أول مترجم للإنجيل إلى الإنجليزية، أقرب إلى الفلاسفة منه إلى فقهاء الإنجيل أو الناشطين الدينيين، لكن اسمه

[1]- كلمةٌ إغريقيّة الأصل تعني الخروج على مجموعة الأفكار الدينيّة التي يؤمن بها السوادُ الأعظم من الناس في مجتمع ما وزمانٍ ما، وأصبحت فيما بعد تُطلَقُ على تفكير الإنسان لنفسه وتساؤله مُتشكّكاً في سلطة الكنيسة.

[2]- للتوسع في هذا الموضوع انظر: روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، ص 100 102-.

[3]- ميرتشيا إلياد، البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المول مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت، 2007م، ص113.

[4]- من الآية (5) من سورة الرعد.

ارتبط بثورة الفلاحين التي قامت عام 1381م، وبجماعات الكولارد السرية التي نشرت تراجم غير مصرّحة للكتاب المقدس لم يكتبها ويكليف بقلمه إذ شكك ويكليف في أحقية الكنيسة في السيطرة على أملاك المواطنين، ورأى أن القس الفاسق يفقد حقه في ممارسة مهامه ويحتمل أن يقصى عن عضويّة الكنيسة بمفهومها الحقيقي، كمجتمع من المؤمنين الصالحين الذين قدر لهم الرب سلفا الخلاص.[1] فضلاً عن انتقاده الكنيسة المسيحية في مبالغتها في جمع الأموال؛ ولذلك دعا إلى الاستحواذ على ممتلكات الكنيسة واستلالها في إصلاح البلاد الإقتصادية والاجتماعية والتحذير من استغلالها وسلطتها بعد أن تبين أن سلوك رجل الدين لا علاقة له بما يأمر به الدين المسيحي. واتهم لكل هذه الأسباب بالهرطقة، وأدان البابا وجامعة أكسفورد بمجلس كنسي عام معتقداته، ويرجح أن ويكليف في أثناء عزلته في مدينة لوترוورث في العامين الأخيرين من حياته عانى سكتةً دماغية قبل أن توافيه المنية عام 1384م ودفن في فناء الكنيسة، لكن نبش قبره وأخرجت عظامه عام 1428م، بأمر من البابا مارتن الخامس، وأحرقت وألقي رمادها في نهر السويفت.[2]

2. المصلح الديني جان هس (1370 - 1415م) قام جون بانتقاد الكنيسة انتقاداً شرساً ودعا إلى عدم تقديس البابوية؛ لأن أفكارها وسلوكها بعيدان عن الديانة المسيحية وإن تصرفاتها الفاسدة تتنافى مع القيم التي يدعو إليها الإنجيل، وقد أدى به انتقاده إلى إعدامه من طرف الكنيسة سنة 1415م وذلك بتهمة الهرطقة (الردة).

3. المصلح الديني إيرازم: انتقاد إيرازم الرهبانَ المسيحيين؛ لكونهم قوماً ظالمين قساة، استسلموا للخرافات، ودعوته للعودة إلى الإنجيل الذي يشتمل على القيم الحقيقية والتخلص من السلطة

الكاثوليكية التي تتنافى مع الديانة المسيحية. فقد استولوا على أملاك الكنيسة وظهرت الرشوة، وأخذ الكثيرون يذهبون إلى الصيد والحرب، ويشيدون القصور الفخمة، وأرهقوا الفلاحين بالضرائب الثقيلة؛ولما كثرت هذه السيئات بمرور الزمن ظهر المصلحون من الأفراد والجماعات فكانت الكنيسة تصفهم بالإلحاد عندما تراهم يهاجمون قواعدها الأساسية وأنظمتها[3].

---

[1]- سكوت إتيش هندريكس، مارتن لوثر، مقدمة قصيرة جداً، ترجمة كوثر محمود، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2014م، ص19.

[2]- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]- محمود شاكر، مرجع سابق، ص: 496

الخلاصة الختامية:

التي يمكن أن نصل اليها أن هناك عقيدة مسيحية تم إنتاجها من قبل بولص، وهي تستجيب إلى حاجات نفسية لدى بولص متمثلة بنزوع نفسي وسياسي يختلف مع ما هو معرفة عن المسيح من خلال أقواله وأفعاله والتربية التي أعد بها تلاميذه وبولص لم يكن منهم.

يضاف إلى هذه الامور كلها تأويلات الكنيسة وما قدمته من هبة قسطنطين، فقد أسهمت في ولادة أصولية وهذا جعل القول الشائع إن «الدين هو البوصلة التي تساعد الإنسان على الحفاظ على اتجاهاته السليمة في هذه الحياة، وتحُول بينه وبين الهيام على وجهه دون هدف مما قد يعرضه إلى السقوط في براثن الشر». يصعب التصديق مع تجارب الكنيسة الرومانية وتحولها إلى سلطة دينية تدعم السلطة السياسية، وتضفي عليها الشرعية.

وأصبح الخروج على تلك السلطة أمراً صعباً على الرغم من كونها بشرية، وتعاني انحرا فاتٍ كثيرةً أخلاقية كما تجلت في نقد لوثر وغيره من العلماء وأصحاب النزعة الإنسانية المسيحية.

وقد كانت آليات العنف الرمزي عبر الحرمان المادي بمصادرة الممتلكات والتعذيب والموت. في مواجهة أمور تبدو بدهية، الأولى تفاسير عقائدية مسيحية تختلف عن تفسير الكنيسة الرومانية التي اختارت «بولص» وسارت على منهاجه من دون بقية الحواريين،وهي أمور مارست الكنيسة بحقها العنف بوصفها هرطقة، في حين هي لا تختلف عن جوهر تعاليم المسيح، وأخرى اكتشافات علمية تحاول فهم الطبيعة التي خلقها الله وهي المعلول الذي يشير إلى وجود علة خالقة ومنظمة للكون كما جاء مع كلبر وغاليلو. وجابهت حركة الاصلاح الديني والتي هي رد فعل على الفساد الاخلاقي في المؤسسة الكنسية. هذه الاخطاء والأساطير كلها كانت سبباً في الانحراف والميل إلى الإلحاد.

ما بعد العلمانية وظاهرة الإلحاد

رؤية نقدية في الحالة العربية

أحمد عبد الحليم عطية[*]

في هذه الدراسة يبحث البروفسور أحمد عبد الحليم عطيّة في الحقل المشترك بين الإلحاد والعلمنة والنتائج المترتبة على ذلك. الحالة التاريخية العربية التي يعتمدها عطية أساساً لدراسته هي ظاهرة التلازم بين العلمنة بأطوارها ومعانيها المختلفة والإلحاد. يعرض في هذا السياق على سبيل المثال ثلاثة تيارات شكلت الصورة الإجمالية للتفكير العلماني الإلحادي في العالمين العربي والإسلامي: الأول: ينطلق من المرتكزات المعرفية نفسها للإلحاد الغربي، كما في تجربة الأكاديمي المصري من أصل تركي إسماعيل أدهم. والثاني: في كتابات الأصولي السعودي عبد اللّه القصيمي الذي ينطلق من أرضية وهابية ثم ليتمرّد عليها وينتقل إلى نقيضها. التيار الثالث: وهو ما لا يعتبره الباحث إلحاداً بالمعنى النمطي للكلمة، وعبرّت عنه مجلة "العصور" القاهرية لصاحبها إسماعيل مظهر في عشرينيات القرن الماضي. يلاحظ الكاتب أن الجدل الذي احتدم منذ بداية القرن العشرين يعطي الكثير من المؤشرات على الزمن مابعد العلماني المتمثل بنقد عيوب العلمنة العربية على المستويين النظري والتطبيقي.

المحرر

منذ ما يقرب من عقدين من الزمن انفتح جدل نظري حول مجموعة من المصطلحات التي أنتجها الغرب وراحت تشغل البيئات الفكرية والأكاديمية في العالم العربي. وقد تصدى عدد من الباحثين إلى هذه القضية، منها على سبيل المثال لا الحصر ما قدمته الباحثة المصرية فريال غزول في مقالة لها تحت عنوان «ما بعد الكوكونيالية وما وراء المسميات»[2]. تحدثت الباحثة عن

---

* ـ مفكّر وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة – جمهورية مصر العربية.

[2] - فريال جبوري غزول : ما بعد الكولونيالية، قضايا فكرية القاهرة الكتاب التاسع عشر والعشرين أكتوبر 1999 ص 383-384.

«المابعديات» موضحة أن المصطلحات التي تستخدم عبارة «ما بعد» في تركيبها تضاعفت بصورة ملحوظة في الآونة الأخيرة. فهناك «ما بعد البنيوية» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكولونيالية» و«ما بعد الماركسية» و«ما بعد النسوية» الخ.. وهو الأمر الذي دفع بعضهم للكلام على ما أسموه «هوس الما بعديات» في توصيف المشهد الفكري الراهن. أما السبب فيعود إلى أن هذه الظاهرة تدل على مشكلة جدية في تحديد ماهية المفاهيم التي تتدفّق نحو عالمنا العربي والإسلامي من دون وازع، مثلما تدل جهة آخرى على قلق معرفي جرّاء الركود النظري الذي يحكم عالم التقنية المحضة.

وما من شك في أن تعبير «ما بعد» يشير إلى الواصلة ما بين موقفين قد يبدوان متناقضين إلا أنهما أيضاً متلاحمان في الوقت نفسه. ذلك لا يعني بطبيعة الحال أن صفحة العلمانية قد طويت وجاءت بعدها صفحة نقضت ما قبلها أو ابتدأت من نقطة الصفر، بل هي تدل على أن مفهوم العلمانية قد تفرع وتشعب وامتزج مع مداخل نظرية أخرى ليشكل أمرين: تشكيكاً في المفاهيم المتعارف عليها من جهة، وتوليفاً بين هذه المفاهيم وأخرى مستحدثة أو طارئة على هذا العالم.

في السياق لا مناص لنا من إضاءة توضح بعضاً من هذا الالتباس خاصة فيما يتعلق بالعلمانية وما بعد العلمانية، حيث انشغل الفكر العربي المعاصر خاصة في فترة الثمانينيات والتسعينيات بالكتابة والكتابة المضادة عن العلمانية باعتبارها أرضاً خصبة لنمو الإلحاد. فقد صار لدينا تراثٌ عربيٌّ يحتاج إلى دراسة مفاهيمية توضح جوانبه المختلفة. ولسنا ندعي أننا ننهض بهذه المهمة في هذه الدراسة التي هي أقرب إلى مدخل لتلك القضية التي تشغلنا وستظل تشغلنا كثيراً الآن وفي المستقبل المرئي.

كما مرَّ وذكرنا فإن ما كتب حول العلمانية عربياً شهد تنوعاً لافتاً في تياراته واتجاهاته. ودار الأمر بين داعٍ ومبشِّر بها أو ناقد ورافض لمنظومتها. نشير في هذا المقام إلى بعضٍ من تلك العنوانات التي تعاملت مع العلمانية نقدياً نظير ما كتبه العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين حول العلمانية تصلح حلاً لمشكلات لبنان المتعدد المذاهب والطوائف». فلقد فهم الشيخ شمس الدين العلمانية بما هي «النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الانسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها هذه العلاقات وترتكز عليها، ومن ثم فهي نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللاَّدينية، وهذا النهج هو الروح المحركة والموجهة في الحضارة الحديثة بجناحيها الرأسمالي والماركسي»[1].

تمثل وجهة النظر هذه الاتجاه النقدي الموضوعي الذي ينطلق من فضاء الدين وثوابته العقدية، ثم يتعامل مع المفهوم انطلاقاً من زاويتين: الأولى: تتناول الواقع التاريخي للمجتمعات الإسلامية

[1] - محمد مهدي شمس الدين – العمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً – المؤسسة الدولية للدراسات والنشر – بيروت 1996 – ص 7.

في مواجهة الحضارة العلمانية الحديثة ومضامينها الإلحادية. والثانية: تجيب عن إشكالية مدى تلاؤم بعض النظريات العلمانية في المجتمع الإسلامي. ولعل هاتين الزاويتين هما من أبرز القضايا التي تدور الأسئلة حولها اليوم وسط الحديث عن الزمن مابعد العلماني.

في السياق نفسه جاء عمل الباحث عدنان محمد زرزور عن القومية والعلمانية (1992) ليبيِّن صلة العلمنة بالقومية الحديثة ثم تحول دساتير الدول العلمانية الغربية إلى مصادر لتجشيع النزعات الإلحادية. في عمله هذا يعرض الكاتب الفكر العلماني الإلحادي ومناقضته للنظرة الانسانية والدين[1] ثم يخلص إلى بيان نتيجتين أساسيتين لأبحاثه، الأولى: رفضه مجملَ مسوغات الدعوة إلى العلمانية مع العالم الإسلامي، والثانية: قوله إن جميع الشروط التي قامت عليها العلمنة في المجتمع الأوروبي لا وجود لها في المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية.

مثل هذه الإشكالية سنجدها حاضرة بقوة في الكتاب المشترك الذي أصدره كل من عبد الوهاب المسيري صاحب «موسوعة العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» وعزيز العظمة في «حوارات القرن العشرين» الصادر عن دار الفكر عام 2000. يتناول المسيري في إطار ما كتبه عن مصطلح العلمانية مجموعة من العنوانات ذات البعد الانتقادي العميق لمضامينها الفكرية، الأخلاقية، منها على سبيل المثال: متتالية العلمانية وتطور المصطلح، التعريفات المختلفة للعلمانية، تعريفنا العلمانية، الإشكاليات الأساسية للعلمانية وهذه العنوانات كلها تدخل ضمن رؤية يصحّ لها أن تؤسس لزمن تحرري ما بعد علماني، أما العظمة فقد تناول العلمانية في الخطاب العربي المعاصر، وتعرض بالنقد والتحليل للكيفيات التي عالج فيها المفكرون العرب المعاصرون هذه القضية. وأهم هذه الكيفيات: السطحية في التناول، الاحتجاج بالغربة عن المجتمع، التناول الإيديولوجي للعلمانية، امتداد خطاب الأصالة إلى مجالات أرحب في الفكر العربي (ص155-224) ثم تعقيبات كل منهما على الآخر.

نجد الأمر نفسه على الضفة الأخرى من الجدل المستدام في التاريخ العربي المعاصر. ذلك بأن الداعين للعلمانية كثيراً ما يربطون بينهما وبين الأصولية. فالمفكر المصري د. مراد وهبه مؤسس الجمعية الفلسفية الآفرو آسيوية ومنتدى ابن رشد هو نفسه الذي تناول بالنقد أزمة التفكير العربي على هذا الصعيد لما تطرّق إلى المنطق المشترك بين نهج المطلق الأصولي والعلمانية في الشرق الأوسط.

---

[1]- {د. عدنان محمد زرزور : القومية والعلمانية مدخل علمي مؤسسة الرسالة 1992}.

أثر العلمنة في الظاهرة الإلحادية

اقتربت البيئة الثقافية العلمانية في مصر من الفكر الإلحادي إلى حدٍّ تبنيه في بعض أوساطها، وقد جرى ذلك في إطار الحياة الفكرية التي شهدتها الثقافة العربية منذ العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين. كانت مجلة العصور التي صدرت في القاهرة في العشرينيات هي الحاضنة للسجال بين التيارات العلمانية المختلفة. فقد أفردت صفحاتها لعرض الأفكار والاتجاهات العلمانية الإلحادية مثلما كانت في المقابل حاضنة لأفكار التيارات المضادة للإلحاد وتوجهاتها. وعلى سبيل المثال ففي حين كانت المجلّة المذكورة، التي يرأس تحريرها المفكر المصري إسماعيل مظهر تنشر دراسة برتراند راسل المعروفة تحت عنوان: «لماذا لست مسيحياً؟"، راحت تنشر (1891 ـ 1962) في المقابل دراسته «لماذا أنا مسيحي؟". ويمكن لنا من خلال تقديم قراءة تحليلية لتلك المقالات، أن نقدم صورة مجملة لأفكار الذين تبنوا الإلحاد فكراً ومعتقداً ومعرفة، وكذلك الذين رفضوا الإلحاد ثقافة وفكراً وممارسة.

وهنا يمكننا أن نتخذ مدخلاً إلى ذلك ما قدمه إسماعيل أدهم في رسالته «لماذا أنا ملحد؟» بوصفه إطاراً منهجياً لمناقشة لغة الكتابة وآداب الحوار بين دعاة العلمانية الملحدة وخصومهم في الفكر العربي المعاصر.

تبدو لنا الصورة من معظم كتابات هذه المرحلة أن القضية لم تكن تنحصر بفكرة إنكار الإله. وهو ما قرَّره الفيلسوف الألماني لودفيج فويرباخ(1872-Feurbach 1804) الذي أعلن بوضوح ومن غير مواربة في مقدمة المجلد الأول من أعماله الكاملة أن قضية وجود الإله، أو عدم وجوده لا تعنيه مطلقاً، بل إن ما يهمه في المقام الأول هو وجود الإنسان، أو عدم وجوده[1]. هذا يعني أن الحديث عن ذات الإله لم يكن وارداً بوصفه موضوعاً للإنكار، بل إن تصورات المفكرين عن اللَّه هي التي كانت محور التفكير والإثبات أو الإنكار. وهي تصورات تتعدد حولها الأسئلة وتختلف التفسيرات بين الملحدين أنفسهم؛ الأمر الذي ظهر بوضوح في الكتابات العربية التي شاعت في ثلاثينيات القرن العشرين، والتي يظهر لنا من تحليلها أنها لم تؤسس على الإنكار المحض للوجود، بل انطلقت بداية من التأثيرات التي حملها التقدم العلمي في أوروبا خاصة في مجالي الفيزياء والبيولوجيا، وأيضاً في مجال الفكر والفلسفة من خلال ترجمة الكتابات الغربية التي نشرت الفكر العلماني وروَّجت للإلحاد الفلسفي[2]. يضاف إلى ذلك سعي بعض

---

[1] - فويرباخ: مقدمة المجلد الأول من الأعمال الكاملة، انظر دراستنا: الإنسان عند فويرباخ، دار التنوير، بيروت، 2005.

[2] - حديث فيلسوف في الإلحاد والإيمان، بقلم ديدرو الفيلسوف الفرنسوي المعروف. ترجمه ميخائيل بشارة داوود، العدد 8 (ص877-890). وهو مثل من الأمثلة في المناقشة المهذبة التي تدور حول أجل الموضوعات وأدعاها للمباغضة انصرف بعدها المتحادثان على أصفى ما يكون من الود. وذلك نموذج لما تهدف إليه المجلة، أي الحوار العقلي الهادئ، الذي لا يهدف إلى ازدراء الأديان، ولا هدم أركان المجتمع، ولا البطش بالمخالف في الرأي.

الجماعات المتأثرة بتيارات الإلحاد الأوروبي لتكوين فروع لها في العالم العربي. وهنا يمكن أن نحدد ثلاثة منطلقات فكرية كانت وراء ظهور الإلحاد وانتشاره مسبوقة بعوامل سيكولوجية ناتجة من الثقافة الدينية المتشددة فضلاً عن الاستبداد السياسي والسيطرة الأبوية.

ولكي نقدم للقارئ إطاراً عاماً للكتابات العربية عن الإلحاد نتوقف في البداية عند المقالة الشهيرة التي كتبها إسماعيل أدهم تحت عنوان «لماذا أنا ملحد؟». المعروف أن هذه المقالة جاءت ردّاً على رسالة الشاعر أحمد زكي أبو شادي بعنوان: "عقيدة الألوهية». يتضح مما كتبه أدهم أن تربيته وقراءته كانتا من الأسباب القوية لتوجهه نحو الإلحاد. وهي أسباب تعود إلى عوامل سيكولوجية تظهرها تربيته وظروف عيش أسرته، ثم بعد ذلك لأسباب تتصل بتأثره بالثورة العلمية في أوروبا وإيمانه بنظرية داروين في النشوء والارتقاء. كما كان لاسبينوزا الأثر الأكبر في تفكيره لجهة رفض الأخير لعقيدة الخلود. في هذا الإطار يخبرنا إسماعيل أدهم عن «**جماعة نشر الإلحاد**" بتركيا ومطبوعاتها المتعددة عن" الفرويدية، وماهية الدين، وقصة تطور الدين ونشأته، والعقائد، وفكرة الخلود. ويظهر من حديثه ارتباط هذه الجمعية **بجمعية نشر الإلحاد الأميركية، إلى درجة أن اسم جماعتهم فيما بعد صار** «المجمع الشرقي لنشر الإلحاد».

في السياق نفسه يشير أدهم إلى محاولة تأسيس جماعات للإلحاد في مصر ولبنان، ولكن المهمة فشلت، في حين استمرّت في النشاط شخصيّات من الأسماء التي أشار إليها في هذا الاتجاه، وتختلف في درجة حماستها. مثل إسماعيل مظهر صاحب مجلة «العصور» التي تمثل حركة معتدلة من وجهة نظره في الفكر والتفكير والدعوة إلى الإلحاد[1]، وعصام الدين حفني ناصف[2]. وإلى هاتين الشخصيتين هناك أحد الأساتذة اللبنانيين في جامعة

[1] - إسماعيل مظهر(1891-1962) هو مفكر مصري علماني. يُعتبر أحد رواد النهضة العلمية المعاصرة في مصر والعالم العربي، وأحد رواد الفكر والعلم والترجمة. درس علم الأحياء بجامعة لندن، وقام بترجمة كتاب «أصل الأنواع» لتشارلز داروين ونشره عام 1918، وأعيد طبعه عام 1928. كما ترجم كتاب «نشوء الكون» و«حياة الروح في ضوء العلم». وعمل بالتأليف وأصدر مجلة «العصور» عام 1927، وترأس تحرير «المقتطف» ما بين عام 1945 و1948، ومن مؤلفاته: «قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية الإنجليزية والعربية» 1951، و«قاموس النهضة: انجليزى -عربى» عام 1954 و«معجم مظهر الانسيكلوبيدي» وقد طبع منه ثلاثة أجزاء. «كان ناقدًا ومفكرًا ومصلحًا اجتماعيًا دارت أفكاره حول معنيي الحرية الفردية والمثل الأعلى».

[2] - عصام الدين حفنى ناصف (1899 ـ 1969) واحد من روّاد الحركة الوطنية المصرية في مطلع القرن العشرين. نشأ في كنف والده حفنى ناصف الذى كان من رفاق أحمد عرابي في ثورته. تميَّز في أنّه ثابر بنشاط على العمل الوطني في ميادينه كلها، إضافة إلى الجهد الفكري الذي جعل منه أحد المفكرين العلمانيين في تلك المرحلة، باسم الاشتراكية التي كتب عنها وعن تاريخ نشوئها، متأثرا بماركس وإنجلز، ومتأثرا في الآن ذاته ومعمماً أفكار داروين في النشوء والارتقاء. وهو يتوقّف في بحث مطوّل عن الاشتراكية بعد أن يستعرض تاريخ بروزها في أوروبا بأنواعها وأسمائها المختلفة، يتوقف عند ما سمّاه «الاشتراكية التطورية»: تنقسم إلى (1) الاشتراكية الداروينية (2) اشتراكية ماركس وإنجلز (المادية. الأولى تنقل بعض القوانين الداروينية في العلوم الطبيعية إلى الحياة الاجتماعية بمعنى أنّ الترقي الضرورى للجمعية سيسير بها إلى أسمى أشكال الاشتراكية.

بيروت لم يذكر اسمه ولعله الذي كتب كثيراً في مجلة العصور[1].

إسماعيل أدهم، من العلموية إلى الإلحاد

ولد أدهم عام 1911 وفارق الحياة بإرادته عام 1940.[2] وبهذا يكون له من العمر تسعة وعشرون عاماً فقط. قرأ أدهم كتاب داروين وخرج مؤمناً بنظرية التطور، كما قرأ لديكارت وهيوم وكانط وهيجل وسبينوزا في الرياضيات والهندسة، هذا كله وهو لم يتجاوز سن المراهقة. أسس أدهم جماعة نشر الإلحاد التي تحولت فيما بعد إلى فرع من جمعية نشر الإلحاد الأمريكية. وكانت نتيجة هذه التجربة المستغرقة بالعلموية خروجه على الأديان وتخليه عن المعتقدات كلها وإيمانه بالعلم وحده. من أبرز مؤلفات أسماعيل أدهم: إضاءة الدرب ـ باللغتين العربية والأنكليزية ـ دراسة عن الشاعر أحمد زكي أبو شادي. دراسة عن طه حسين، ودراسة عن المفكر المصري إسماعيل مظهر، وفي عام 1992 بذل أحمد الهواري أستاذ النقد الأدبي جهداً ملحوظاً في نشر مؤلفات أدهم وكانت النتيجة ثلاثة مجلدات: (أدباء معاصرون ـ شعراء معاصرون ـ قضايا أدبية).

إثر دراسته «لماذا أنا ملحد؟» توالت ردود الفعل. فقد ردّ عليه أحمد زكي أبو شادي بمقالة تحت عنوان: (لماذا أنا مسلم؟) كما ساجله الشيخ الأزهري يوسف الدجوي عبر سلسلة مقالات تحت عنوان (حدث جلل لا يمكن الصبر عليه). وقامت النيابة بالتحقيق معه ومصادرة رسالته وتفتيش منزله فوجدت فيه رسالة (لماذا أنا ملحد؟)، وملفات أخرى تحوي بعض نسخ من بحوث متعددة عن فلسفة النشوء والارتقاء، وكتاب (لماذا أنا ملحد؟) لرسل. في رسالة (لماذا أنا ملحد؟) يستعرض أدهم تحولاته الفكرية وسيرته الذاتية ويبين أسباب إلحاده.

وكان الكاتب نقولا يوسف نشر سيرة إسماعيل أدهم ضمن كتابه (أعلام الاسكندرية)، موضحاً أنه لم يكن ملحداً تقليدياً فحسب، بل كان علمانياً متشدداً ومن ذلك الطراز التبشيري الذي يؤمن بالإلحاد بوصفه عقيدة ينبغي أن يبشر بها.

ولا مناص من الإشارة في هذا المجال إلى لمحات ذكرها أدهم تفيد في وصف طبيعة إلحاده الذي يعد أقرب إلى العقيدة منها إلى رفضها، وهي ما تقربه هو وبعض ملحدي عصره من فويرباخ الذي أشرنا إليه في مفتتح هذه الدراسة.

---

[1] - كتب إسماعيل مظهر دراسة موسعة حول اسبينوزا لنفي تهمة الإلحاد عنه وتأكيد حرية الفكر، وأفسح صفحات مجلته للعديد من الدراسات حوله. ومن اسبينوزا انطلق كل من بيير بايل في القرن الثامن عشر، وفويرباخ في القرن التاسع عشر، وليو شتراوس في القرن العشرين، من أفكاره ونظرياته في تحديد موقفهم من الدين والإيمان.

[2]ـ راجع: حسني السراج، الإلحاد من فكرة إلى عقيدة ـ الحوار المتمدن ـ العدد 3413.

يتبنى أدهم نظرية وحدة الوجود Pantheism كما نجدها في فلسفة اسبينوزا الذي احتفى به صاحب مجلة العصور ونشر حوله العديد من الدراسات[1]. يتجاوز أدهم هنا التحديد العلمي الذي يقدمه بخنر للإلحاد ويقبل تحديداً فلسفياً هو أقرب إلى ما يقدمه اسبينوزا في إطار وحدة الوجود. والحقيقة أن نظرية وحدة الوجود هي واحدة من ثلاثة تصورات أساسية للألوهية في علاقتها بالوجود وهي على التوالي: الألوهية Theism، وإنكار الألوهية أو الإلحاد Atheism، ووحدة الوجود Pantheism. كما يستشهد بقول الفيلسوف الألماني كانط: «إنه لا يوجد دليل عقلي أو علمي على وجود الله»، كما أنه ليس هنالك دليل عقلي أو علمي على عدم وجوده». والحقيقة أن كانط يكمل ذلك مؤكداً، وهو ما لم يذكره أدهم، أن الدليل الوحيد على وجود اللَّه قلبيٌ إيمانيٌ عمليٌ وليس نظرياً.

2 - القصيمي: من الوهابية البطريركية إلى الإلحاد

لم تتوقف الكتابات في الإلحاد وعن الإلحاد في العالم العربي منذ دعوة إسماعيل أدهم السابق ذكرها. ونستطيع فيما يلي أن نشير إلى اتجاهين آخرين متمايزين، بالإضافة إلى اتجاه المفكر التركي الذي تمثّل الثقافة الغربية، كنقيض للفكر الديني. وبينما يمثل إسماعيل مظهر الاتجاه الأول، أي الدعوة إلى حرية الفكر، يمثل الكاتب السعودي عبد اللَّه القصيمي اتجاهاً مغايراً.

ينطلق القصيمي، خلاف أدهم من التعاليم الدينية نفسها، ولابد من التذكير بأنه (القصيمي) كان كتب ردّاً على العالم الأزهري الشيخ يوسف الدجوي في مرحلة مبكرة من هذا القرن دفاعاً عن قناعاته الدينية.

ظلّ القصيمي طيلة حياته (1907 ـ 1996) محرّضاً العرب على التنصّل الجذريّ من كلّ ما هو إسلاميّ. ولعل المفارقة في هذا المضمار أنّه لم يأتِ من خارج المنظومة الدينية بل كان عالماً دينياً يتمتع بمكانة وازنة في سلم المذهب الوهابي. لم يتخفَّ ابن الصحراء وراء قناع، وقد أعلن إلحاده الصارم غير المهادن في مؤلّفات غدت اليوم من كلاسيات الإلحاد العربي المعاصر. أبرزها: «كيف ضل المسلمون؟ (1940)» مرورا بـ «هذه هي الأغلال (1946)» و«صحراء بلا أبعاد» و«أيها العقل

[1] - عبد اللَّه القصيمي (1907 - 9 يناير 1996) مفكر سعودي يُعتبر من أكثر المفكرين العرب إثارة للجدل بسبب انقلابه من موقع النصير والمدافع عن السلفية إلى الإلحاد. وبسبب مؤلفاته المثيرة للجدل ومن أشهرها كتابه: «العرب ظاهرة صوتية».

من رآك (1967)؟ ووصولاً إلى «هذا العالم ما ضميره؟» و«العرب ظاهرة صوتية (1977)»[1].

3 - إسماعيل مظهر: حرية الفكر بدلاً من الإلحاد

يمثل إسماعيل مظهر، الذي وصفه أدهم بـ«الإلحادي المعتدل» الشخصية العلمانية الليبرالية التي سعت إلى إفساح المجال أمام الاتجاهات الإلحادية والإيمانية على السواء لتتساجل وتتجادل على صفحات مجلة "العصور".

يكتب إسماعيل مظهر في العدد 9 مايو 1928، دراسة تحت عنوان **علاقة الإنسان بالله ليست مباشرة بل بالوساطة.** ويعرض فيها رأيين: الرأي القديم ويتضمن: أولاً: خلق اللّه الإنسان على مثاله، ثانياً: إن اللّه فضَّل الإنسان على سائر المخلوقات، ثالثاً: إن اللّه أرسل الرسل والأنبياء ليهدوا الناس حباً بهم وشفقة عليهم، رابعا: إن الإنسان مركز الكون ومحور دائرة الوجود.

وأما الرأي الثاني الحديث فيصوِّر المشهد خلاف ما قرره الرأي السابق: فها هو ذا يكتب تحت "عنوان تُهم الهرطقة يرثها القرن العشرون عن العصور الوسطى" أن الصراع ليس بين العلم والدين ولكن، بين صور اللاّهوت المذهبي والعلم، كما يظهر في كتابات العلامة درابر في أميركا، والعلامة ليكي الإيرلندي في أوروبا، والعلامة الكبير جون ديكسون الذين اعتبروا أن الصراع لم يقم بين الدين والعلم وإنما بين صور اللاهوت المذهبي والعلم.

وحول اسبينوزا بمناسبة الذكرى 250 على وفاته يرى مظهر أن كتابه الإيثيكا Ethica يعد حتى اليوم من أعظم ما كتبه الغربيون، ومن أمتع ما أخرجه الفلاسفة في تاريخ الميتافيزيقا. لم تفخر به الفلسفة وحدها، ولم ينل شرفه الفلاسفة بمفردهم ـ كما يضيف مظهر ـ، بل توجت به الإنسانية لأنها أنجبت اسبينوزا العظيم الذي شعَّ عقله الكبير بما بث في «الإيثيكا» من مبادئ، وفي عصور أخص ما اتصفت به حب السباحة في الظلمات (ص84). ويلاحظ مظهر أن اتهام بايل وليبنتز وسيمون وغيرهم من الفلاسفة لاسبينوزا بأنه كان ملحداً، مجاراة للرأي السائد، لم يكن إلا وسيلة حاولوا بها أن يصرفوا النظر عمّا ذهب إليه بعض النقّاد المتعصبين من أهل الفلسفة والعلم. (ص86).

حسب مظهر، لم يقصر هؤلاء من المحدثين كلامهم في اسبينوزا على امتداح أخلاقه والعمل على نشر فلسفته، بل مضوا إلى أنه أول رائد في ذلك الميدان الفسيح الذي ولجه مفسرو الأناجيل

[1] - تظهر في لغة كل من كتب عن الإلحاد أو انتقد الداعين له مع الحجة العلمية والبرهان الفلسفي، اللغة الأخلاقية التي تحترم الآخر وتؤكد حرية الاختلاف وحق كل صاحب رأي في التعبير عن رأيه دون إسفاف أو تدنٍّ أو تكفير وإقصاء. فنجد ط. ه. حنين أفندي فيما كتبه ردا على إبراهيم حداد أفندي، هذه اللغة التي يتحدث فيها عمن خالفه في الرأي ويشير إليه بكلمة حضرته في قوله «حتى يحاول حضرته، أو كما يظن حضرته، أو يدخل حضرته»، مما يؤكد الرقي في الحوار والسمو في اللغة والثقة في المعتقد.

من بعده، عاملين على بث الكثير من التعاليم التي من أجلها دمغ اسبينوزا بالكفر والإلحاد خلال أيام من حياته، وخلال عدة من الأجيال بعد مماته. ص (86 - 87).

أما عن حقيقة **معتقد داروين الديني**، فيؤكد مظهر أنه كان على تمام الاقتناع بما ورد في كتاب "أصل الأنواع. وفي إحدى رسائله إلى طالب ألماني يظهر داروين بأنه كان كثير الشك فيما يمكن أن يكون وراء هذه الحياة من النعائم التي بشرت لنا بها الأديان. غير أنه على الرغم مما في هذه المقابلة من الفوارق البعيدة فإنها تدل بلا أدنى شكّ على نزعة الرجل الاعتقادية. فهو في الواقع رجل مؤمن بالله ولكنه إزاء الإيمان هو لا أدريٌ صميم. ولو أنه زادنا في خطاباته شيئاً ولو ضئيلاً يدل على متجهه الاعتقادي لقلنا إنه شكيّ صرف إزاء الأديان وإن كان ثابت الاعتقاد بوجود مدبر يدبر هذا الكون. ولا جَرَمَ أن هذا هو معتقد كثير من المؤمنين الذين لم يستطيعوا أن يلغوا العقل، كما أنه معتقد العقلاء الذين لم يستطيعوا أن يلغوا الإيمان جملة.

تسفيه الإلحاد

في مثل هذا المناخ الجدالي يتوجه إبراهيم حداد إلى صاحب العصور برسالة نقدية حول حكايتين تتحدثان عن إلحاد بندلي البيلوني. وهو من الكتاب المعروفين في مجلة العصور: الحكاية الأولى تكشف القناع عن سبب إلحاده، وفي الثانية تعريف الناس استعداده لنشر هذا الإلحاد. يقول حداد: "كنت لا أخالفه رأياً لولا سبق وبين القصد من هذا الإلحاد، وعما إذا كان بالإمكان الوصول إلى هذا القصد؛ وكما تعرفون أن تعشُّقَ المبادئ شيء، وتطبيقها على الحياة العملية شيء آخر.

ولا يخفى على المنكر ـ كما يضيف ـ أن هذا الدين الجديد خطر على الحياة الاجتماعية؛ لأنه يرمي إلى تقوية الأنانية الفردية عوضاً عن تقوية الأنانية الاجتماعية. فما يلقنه لتابعيه عدا عن مظهره الطبيعي يجعل الفرد لا يهتم إلا بأنانيته ولنفسه. (العصور، ع 11، ص 1284-1287).

أما ط. ه. حنين فقد ردّ على حداد مبيّناً تهافت المقولة الإلحادية لدى القائلين بها وتحت عنوان توضيحي "**ما هو الإلحاد، ملاحظات على رد» يقول**: قرأت الرد الذي تفضل به إبراهيم أفندي حداد على ما كتبه بندلي أفندي البيلوني، وكنت أود أن أنتظر حتى أرى ما يقوله صاحب الموضوع، ولكنه لسوء الحظ يبعد عنا مسيرة أسابيع طويلة؛ لذلك أريد أن أستفسر بعض أشياء من حضرة حداد أفندي. يسأل حنين: ما معنى «الإلحاد»؟ ويجيب: أليس هو عدم التسليم بصحة شيء؟ فإذا كان هذا هو المعنى، فكيف يكون الإلحاد قصداً؟ بل كيف يكون الإلحاد مبدأ، في حين أنه لا يخرج البتة عن أن يكون اعتراضاً على صحة شيء يقال؟ والطبع ليس لهذا الإلحاد سُنَنٌ ونواميس فهو بعيد كل البعد عن أن يكون معتقداً. ربما صح [كما يقول] بأن الإلحاد (معرفة) إلى درجة ما،

لأن عدم التسليم بصحة فكرة اعتماداً على ما أثبتته التجارب، فيه شيء من المعرفة. وليس معنى أن داروين أثبت هذه النظرية أو تلك، أو أن فلاناً سفَّه تلك الفكرة أم هذه، وجود «اعتقاد له سنن ونواميس مثل ما لغيره من الاعتقادات». فالإلحاد ـ كما حنين ـ سيخرج عن كونْه (نظاماً)، وبالطبع يجب ألا نسأل بعد ذلك عما إذا كانت فضائله تتعادل أو تنقص عن فضائل النظريات الأخلاقية الأخرى. من هذا يظهر أن لحداد أفندي فكرة أخرى عن الإلحاد لم يتفضل بعرضها بعد. و«الاعتقاد شيء، والمعرفة شيء آخر» والسؤال الذي يثار هنا هو الآتي: هذان الشيئان متعارضان، أو أنهما حقيقتان متممتان بعضهما لبعض؟ فلو كان ثمة من تعارض، فلابدّ في هذه الحال من درسه لاتباع الحقيقة أنّى كانت. أما إذا كانا متمِّمين بعضهما لبعض فلمَ هذا التناقض الموجود فيهما والذي يشعر بوجوده كل إنسان؟ ثم كيف ينتظر حداد أفندي من الإلحاد ـ وهو سلبي انتقادي وليس بمعاهدة ولا محكمة ولا مؤثر سيكولوجي ـ أن يبطل الحروب ويذهب بالشرور ويبدل حال الإنسان من تشاؤم إلى تفاؤل. إن معنى الإلحاد ينحصر في أن شخصاً من الناس لا يسلم بصحة رأي على أساس كذا وكذا (فقط لا أكثر) وأن شخصاً آخر أثبت أن تلك النظرية لا أثر لها من الحقيقة، وأن ثالثاً اكتشف أن هذا الأمر هو خلاف ما كان يدعيه الناس، فكل من اقتنع بصحة هذه البراهين أصبح ملحداً والعياذ بالله.

فالإلحاد استنكار قائم على تسفيه رأي لا يوجد مسوّغ منطقي أو تجريبي على التسليم به. إنه يستعين بما توصلت إليه مختلف العلوم من الحقائق لنفي ما يقوله الناس تخبطاً. وإذاً يمكن القول، أن ليس هنالك صلة بين الاعتقاد والإلحاد؛ لأن الأول مشيِّد، والثاني هادمٌ لما يظن أنه مشاد على خطئه.

نشير إلى أن "العصور" كانت نشرت من قبل بحثاً مقتضباً عن الفيلسوف الكبير برتراند راسل تحت عنوان «لماذا أنا ملحد؟». والحقيقة، هي أن اسم الكتاب «لماذا أنا غير مسيحي؟». ولقد اخترنا أن ننشر التلخيص بهذا العنوان تخفيفاً لوقعه في آذان إخواننا المسيحيين. ولم يكد النظر يقع على عنوان هذا الكتاب حتى عادت الذاكرة إلى كتاب رسل، فقلت في نفسي ـ يقول كراسين ـ إن هذين الكتابين يُظهران ما تنطوي عليه هذه الحياة من تناقض غريب. رجل يشرح لماذا هو مسيحي، وآخر يحاول أن يُفهم الناس لماذا هو غير مسيحي. والفرق شاسع، وشقة الخلاف بعيدة. على أن كلا الرجلين يعيش عيشة راضية حسن الأخلاق بعيداً عن الإضرار بالناس، فهل يمكن أن يكون أساس الأخلاق في هذه الدنيا مسألة عقلية لادينية؟ وأن الدين عبارة عن خلاص الإنسان في الآخرة تلقاء أعماله في هذه الدنيا من غير احتياج إلى الاعتقاد بمجموعة من الأقوال والحوادث التي تتنافر مع العقل والعلم، تؤدي الباحث إلى حيث وصل «رسل»؟ والحقيقة أن الناس ما أضاعوا من وقتهم ومن جهودهم بقدر ما أضاعوا من الإجابة عن مثل هذه الأسئلة العقيمة التي لا تؤدي إلى شيء أصلاً.

العلمانية الإلحادية

ما من شكٍّ في أن العوامل التي قادت هؤلاء إلى اعتناق الإلحاد لم تكن لأسباب فكرية محضة، بل أيضاً لعوامل سوسيوتاريخية مرّت مع تدفق الحداثة على عالمنا العربي في عصر الاستعمار الجديد. لذا فإن هذه المجموعة من العوامل في زوايا الكيان الاجتماعي هي التي دفعت بعدد من الشخصيات والبيئات إلى الخروج عن حدود الاعتقادات العمومية فرأى هؤلاء ما رأوا من الخرافات والأوهام والكفر بإله الجماعة من الناس.

علينا إذن أن نؤكد استناداً إلى ما تقدم أن العلمانية مثل عدد كبير من المفاهيم المثيرة للتساؤل والتأويل والاشتباك، وبالتالي فلا يوجد من الباحثين من يدافع عنها دفاعاً منطقياً يقوم على الحجة العلمية، وإنما مجرّد استنكار لإيديولوجيات تحمّل الفكر الديني. هنا أتوقف عند بحث حاول التأسيس لها عند أبرز روادها، وصاحب المصطلح، من هنا لا بد من التوقف عند آراء أبرز رواد النظرية العلمانية وهو جورج جاكوب هوليوك (1817-G.J.Holyoake 1906) لعله يوضح لنا بعض جوانب الجوانب، ويكشف بعض زوايا الالتباس. والمفكر الانجليزي هوليوك تأثر بالأفكار الاشتراكية لروبرت أوين Robert Owen الذي انضم لجمعيته «لكل الطبقات لكل الأمم» وقد سجن بتهمة إهانة المقدسات وكان آخر سجين بهذه التهمة. كتب في عدة صحف هي» وحي العقل»، «الحركة». «العاقل» التي تعد أحد أهم الصحف التي تعبر عن طبقة العمال في القرن التاسع عشر والتي قدّم من خلالها مفهوم العلمانية. ففي تلك الجريدة انتقد المسيحية واقترح نظاماً بديلاً مؤسساً على العقل والعلم أطلق عليه العلمانية Secularism. أصبح 1893 عضواً في النادي الليبرالي الوطني وأحد قادة رابطة الاصلاح الوطني.

يمكن تقسيم مؤلفاته إلى أقسام ثلاثة أولاً كتب أو مؤلفات عامة منها: العامل وحق الاقتراح 1859 في الموقف الليبرالي 1865 تاريخ التعاون في إنجلترا، الاعتماد على الذات في مائة عام، الحركة التعاونية اليوم، ستون عاماً من حياة محرض. وهناك ثانياً كتب في العقلانية منها العقلانية 1845 ومن المؤلفات التي كرسها للإلحاد وحدوده وطبيعته وكيف ينشأ «تاريخ آخر محاكمة للإلحاد أمام هيئة محلفين من إنجلترا: شذرة من السيرة الذاتية» وحدود الإلحاد أو لماذا يجب اعتبار المشكاكين مجرمين خارجين عن القانون» والنوع الثالث من المؤلفات عن العلمانية.

1)- المسيحية والعلمانية 1853 الكتاب حوار بين بروبين جرانب محرر في جريدة الكتاب المقدس والشعب ممثل الجانب المسيحي وهوليوك محرر مجلة العاقل صوت العلمانية في انجلترا ممثل الجانب العلماني في الحوار ويتناول فيه: طبيعة العلمانية وتعريفها من حيث كونها تعطي

الأولوية لمقتضيات الحياة الدنيا عن الأخرة، وما مميزات العلمانية وتعريف العلمانية بوصفها علم حسن إدارة الحياة والعناية بها واستغلال الأخلاق عن الدين.

2)- مبادئ العلمانية. مصطلح العلمانية مبادئ العلمانية الطائفة العلمانية مكانة العلمانية.

3)- العلمانية الانجليزية الاعتراف بالإيمان «مستقلة عن الايمان».

4)- أصل العلمانية وطبيعتها الاعتراف بالإيمان ونعتقد أنه الكتاب السابق نفسه بموضوعاته وعنواناته وفصوله لا يختلف عنه سوى في الاسم.

يحدثنا هوليوك كما يذكر عبده كساب في كتابه «أصل العلمانية وطبيعتها» عن البيئة الثقافية والفكرية التي أدت إلى العلمانية ويردها للمذهب المادي وكذلك مبدأ استقلال الأخلاق عن علم اللاهوت والدور الذي تقوم به جريدة العاقل في نشر العلمانية ويؤكد دورَ التعليم الذي يؤكد أن ما يحصل عليه الانسان من معرفة ذو طابع علماني ولهذا فهمت كلمة علماني أو دنيوي Secular على أنها اختبار مبادئ السلوك بعيداً عن الاعتبارات الروحية. وكلمة علماني Secularist التي ظهرت 1851 لوصف طريقة جديدة في التفكير (عبده كساب:ص9).

وبدأت تتوالى الدراسات في هذه المرحلة فنشرت دراسة تحت عنوان مستقبل العلمانية بمجلة العاقل 1852 لتشارلز فريدريك نيقولا الذي نشر ثانية عن «طبيعة المجتمعات العلمانية». كرست للحوار حول علاقة العلمانية بالمسيحية.

إن الحوار فيما يرى كساب هو الذي ساعد على قبول العلماء بما أكده من معايير منها البعد عن استخدام لفظ ملحد Atheist والبعد عن استخدام كلمة كافر imlidel التي تعد أكثر الكلمات خطراً على الحوار.

بواعث العلمنة الملحدة عربياً

بعد أن استعرضنا أهم اتجاهات الإلحاد العربي كما ظهرت على صفحات مجلة العصور، والتي تمثل نموذجاً لما أثير حول هذه القضية في الفكر العربي المعاصر، سيظهر لنا عدد من الأسباب التي وجدنا أنها أسهمت في نشوء هذه الظاهرة لدى عدد كبير من الكتاب والنقاد العرب من أقطار مختلفة. ويمكن القول إنّ هذه الظاهرة ولو لم تكن وازنة وواسعة الانتشار ارتبطت بالإعلان عنها بوصفها عقيدة مع تقدّم العلوم في الغرب وخصوصاً في القرن التاسع عشر في مجال الفيزياء والبيولوجيا وسواها. كذلك مع توسّع انتشار دعاة التيار العلمي القائل بفصل الدين عن الدولة مما يظهر بدايات النزعة العلمانية لدى أصحاب هذا التيار.

لقد ارتبطت مسألة الإلحاد ارتباطاً وثيقاً في الفكر العربي المعاصر بالتقدم العلمي، وانتشرت مع الكتابات العلمية خاصة مع نظرية التطور عند داروين ووجدت قراءات وتفسيرات متعددة لها لدى اللبناني شبلي شميل، والمصري إسماعيل مظهر مثلما نجد لها قراءة ثالثة متميزة لدى المفكر الإسلامي الشيخ طنطاوي جوهري وهو الوحيد الذي أنجز في بدايات القرن العشرين تفسيراً للقرآن الكريم وهو "تفسير الجواهر"..

والحقيقة أنه ليس فقط نظرية التطور ولا ازدهار العلوم الحديثة هي التي أدّت إلى انبعاث الثقافة الإلحادية العربية، بل أيضا تطور علم الفيزياء خاصة ما قدمه أينشتاين في نظريته التي عرفت وروج لها وكتب عنها في العربية. وقد تناول بعض كتاب "مجلة العصور" المعتقد الديني عند أينشتاين مثلما تناولوا المعتقد الديني عند داروين باعتبارهما من أهل الشك. إلا أن ما نريد تأكيده فيما يتعلق بالدعوة للإلحاد انطلاقاً من الإعجاب بتطور العلم هو الإشارة إلى مسألتين: الأولى أن الكتاب الذين أسسوا للإلحاد تأثّراً بما تحقق من إنجازات علمية في الفيزياء والأحياء في أوروبا غاب عنهم عدم التطوّر الهائل في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية التي لم يظهر الاهتمام بها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. نخص في هذا الميدان علم النفس وعلم الاجتماع بنظرياته ومعارفه المختلفة، وكذلك الثورة المعاصرة في مجال علم اللغة واللسانيات التي لم تظهر الا فيما بعد. مما يوضح أن المنهج في العلوم الفيزيائية قد لا يساعدنا كثيراً في فهم طبيعة الإنسان والمجتمع والأديان والمعتقدات، وبالتالي لا يشبع العلم تطلعات الإيمان الإنساني الذي يتجاوز التطور العلمي ولا يخضع له.

أما المسألة الثانية فهي مسألة مهمة لم ينبّه عليها كتاب هذه المرحلة المبكرة ولاسيما دعاة الإلحاد الذين تناولنا كتاباتهم في هذه المقالة، عنينا بها تحول العلم إلى معبود بالنسبة إليهم. حيث يستطيع حلّ المشكلات الإنسانية كلها مهما استعصت. والحقيقة أن العلم اتخذ اتجاهاً معاكساً حين صار مهدداً للطبيعة الإنسانية نفسها وأصبح في مقدور العلماء التدخل في الجهاز العصبي للإنسان، وبعدما صار الاستنساخ البشري ممكناً. أمست طبيعة الإنسان وماهيته تحت رحمة التجارب العلميّة الخطيرة مما يقضي علي ذلك الجانب الأخلاقي الروحي الوجداني الإيماني.

النقطة الأخرى التي نتمنى التعليق والتعقيب عليها في هذه الخاتمة وهي عبارة وردت سريعاً في رسالة إسماعيل أدهم عن انتمائه للجمعيةالشرقية لنشر الإلحاد التي أصحبت فيما بعد فرعاً للجمعية الأميركية لنشر الإلحاد والتي حاولت القيام بدور مماثل في الواقع والفكر العربي، خاصة في مصر ولبنان. مما يثير علينا التساؤل الآتي: هل كان الإلحاد رؤية وموقفاً شخصياً لمعتنقيه ومعتقد لأصحابه؟ أو أن الأمر تجاوز ذلك إلى تنظيمات وجمعيات ودعوات منظمة تدعو لنشر

الإلحاد وتسعى إلى توسيع قاعدته وتوظيفه والتبشير به بين بلدان العالم الإسلامي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يفرض نفسه بشدة لأسباب متعددة واضحة للعيان في كون مصدر الثقافة الإلحادية هو الأفكار والكتابات الغربية من جهة وتأثير الكتابات العلمية والفلسفية التي تنقل لنا تجارب إلحادية غربية شجعت من كتبوا عن الإلحاد لكي يحذوا حذوها، سواء ممن تعرضنا لأعمالهم أو ممن لم تسمح حدود قراءتنا بتناول مواقفهم مثل الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي، والمفكر المصري عبدالرحمن بدوي الذي كتب في بداية حياته عن تاريخ الإلحاد في الإسلام.

ونشير إلى قيام عدد كبير من كتاب مجلة العصور بتفنيد دعاوى التيار العلماني الإلحادي عبر نقد فكري وفلسفي راق للرد على الإلحاد ليس فقط باعتباره دعوات غربية ترتدي ثياب العلم بل باعتبارها أفكاراً مستحدثةً وتجارب حياتية تقوم على معتقدات خاطئة.

نأتي أخيراً إلى مسألة كنا أرجأنا الحديث عنها وتتنافى مع الزعم بأن مصدر الإلحاد غربي فقط وهي حالة وإن كانت خارج تحليلاتنا التي تنصب على دراسات مجلة العصور، إلا إن من المهم تناولها في هذا السياق وهي كتابات عبد الله القصيمي الذي كان يعد من كبار أئمة الدعوة الوهّابية في السعودية ثم تحول عن الإيمان ليصير ملحداً، وهو ما يحتاج في نظرنا إلى دراسة تحليلية من مداخل متعددة ليس فقط سيكولوجية أو سوسيولوجية بل أيضاً من مداخل سياسية؛ فلقد تبيَّن لنا أن القراءات المبتورة للإسلام صارت في حاجة شديدة لإعادة النظر والإجتهاد، والسلفية الوهابية المعاصرة منها على وجه الخصوص.

اللّائيكية والمجتمع مابعد العَلْمانيّ

روجيه مونجو Rojer MONJO [*]

يُسلط هذا المقال الضّوء على أصالة و (فرادة / originalité) مفهوم «المجتمع مابعد العَلْمانيّ» من خلال إثارة مسألة تمَفْصُل و (تشابك/ articulation) هذا المفهوم مع النظريّات التقليديّة للعلْمنة (sécularisation). على وجه الخصوص.

هل يهدف هذا المفهومُ إلى التهيئة لـ «عودةٍ للدّينيِّ» (retour du religieux)؟ أو أنّ المقصود، هو خلاف ذلك؛ أي ترسيخ سيرورة العلمنة نفسِها؟

يحاول الباحث الفرنسي روجيه مونجو الإجابة عن هذا السؤال عبر إعادة إثارة سؤال استطرادي حول مسألةَ تطبيق مبدأ اللاّئيكيّة (laïcité) في سياقٍ مابعدعَلمانيٍّ، والنتائج المترتبة على ذلك.

المحرر

1 ـ إنّ بادئَة «مابعْد» (post) قد بدأ استعمالُها، أخيراً، على نطاقٍ واسِعٍ، لتمييز المجتمعاتِ المعاصِرةَ: مجتمعات مابعدحديثة، مابعدصناعيّة أو مابعدأجْريّة (post-salariales) مابعدقوميّة ومابعداستعمارية، لكن أيضاً مابعدعلمانيّة. الأعمُّ ممّا ذكرنا هو، بوضوح، التعبيرُ الأوّل، نظراً إلى أنّ كلَّ واحدة من السّمات التي أُبْرِزت بواسطة التعبيرات اللاحقة، على التّوالي، يمكن اعتبارُ أنّها تُشير، بالّسلب (en négatif)، إلى بُعدٍ غالبٍ، أو على الأقلّ إلى بعدٍ مهم، للمجتمعات «الحديثة»: هيمنة العمل الصناعي وهيمنة النظام الأجْريّ الذي أمّن له الانتشار، وظهور الدّولة-الأمّة ونزعتها

---

* ـ روجيه مونجو (Rojer MONJO)، مدرّس ـ باحث في علوم التربية في جامعة مونبيليي الثالثة.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Laïcité et société post-séculière.

ـ المصدر: مجلّة (Tréma)، عدد 2012/37، نقلا عن موقع: www.revues.org

ـ ترجمة: جمال عمار.

التّوسّعية، في شكلها الغربيّ بالخصوص، وأخيراً العلمنة (أو «إزالة السّحر عن العالم» le désenchantement du monde)، وبدقّة أكبر، في ما يخصّ فرنسا، لَيْأَكة (laïcisation) العلاقات الاجتماعيّة والسّياسيّة.

2 ـ كثيرةٌ هي السّيروراتُ التّاريخيّةُ المهمة التي طَبعتِ المجتمعاتِ المُسمّاةَ «حديثة»، طَبعتْ ظهورَها وتطوُّرَها، بسبب انخراطها، الواعي بتفاوت، في مشروعٍ : هو، تحديدًا، مشروع الحداثة، كما صِيغ ونُظِّرَ له في القرن الثّامن عشر، من قِبل فلاسفة الأنوار بالخصوص. إنّه، في المقام الأول، مشروع تحرّر/تحرير (émancipation)، يقوم على الثقة الممنوحة للعقل البشري لاجتثاث أشكال الاستلاب والهيمنة غير المُبرّرة كلها، لكنّه المشروعُ الذي اتّخذ، أيضاً، شكلَ دعوى عقلنة العالم، والذي خلّف آثاراً عديدة، تكَشّف، مع طول الزّمن، أنّها «ضارّة»:

أوّلا: تعميم استغلال العمل البشريّ (لكنْ، استغلال الطبيعة أيضاً) في إطار نظام الأُجَراء (salariat) ذاك، الذي لم يكن ماركس يتردّد في تشبيهه بشكلٍ جديدٍ من العبوديّة.

ثانياً: المركزيّة-العرقيّة الغربيّة (ethnocentrisme occidental) والتي تقف، في شكلها القوميّ، خلف المواجهات (الحروب) الأشدّ دمويّة التي عرفتها البشريّة طوال تاريخها.

ثالثاً: الرّفع التّدريجي التّصاعديّ لجميع الكوابح (الضوابط) الأخلاقيّة، وعند الاقتضاء، السّياسيّة، التي كان بإمكان الدّين، وبشكل أوسع، [كان بإمكان] الاهتمام بالمقدَّس وبالرّوحانيّة، أنْ يُواجهوا بها الانتشار، غير المحدود، للأنانيّة الفرديّة.

3 ـ إضافةً إلى ذلك، هل السّؤالُ الأوّلُ، الذي يفرض نفسه، يتعلّق بالتّأويل: هل يجب أن نَفهم من هذه الأشكال المختلفة من تخطّي (dépassement) الحداثة، دلائلَ إرادة واعية، بتفاوت، للتّراجع عن تلك التجاوزات (débordements)، والتخلّي، برمْي الرضيع مع [ماء] الغُسالة، عن السّرديّة (récit) العظيمة للتحرّر/التّحرير، بسبب علاقتها الحتميّة مع أسوأ الانحرافات التي عرفتها البشريّة؟ في الخلاصة: هل العودةُ إلى الأشكال ما قبل الحديثة (post-modernes) يمكن أنْ تكون هي الهدفَ: التنمية السلبيّة (décroissance) والقضاء على العولمة (démondialisation) وإزالة التّسليع (démarchandisation) بل حتى القضاء على هيمنة المال (démonétarisation) في دائرة الإنتاج وتحفيز الاستكفاء الاقتصادي (autarcie économique)، وإعادة تنشيط الجماعات «الحمِيميّة» (communités chaudes) العائلية والمحلّيّة، و«إعادة السّحر» (ré-enchantement)

إلى العالم (بمعنى إعادة الدين والروحانية). إلخ...

إنّ «الأزمنة المعاصرة» يمكن أن تبدوَ إذاً، في الخاتمة، كنوع من البرزخ العابر، المُحاط بحِقب «ما قبل حديثة» (لكنْ أيضاً ما قبل صناعيّة، ما قبل سياسيّة، إلخ...) وحقب «مابعدحديثة»، يمكن أن تتقاسم، في العمق، الحكمة نفسها القائمة على، استشرافًا بالنسبة للأولى، وتعلُّمًا من خلال التجربة بالنسبة للثانية، أنْ تتقاسم الحكمةَ القائمةَ على الإعراض عن الأطماع البروميثيّة (أنْ نكون أسياد الطبيعة ومالكيها) المميّزة لحقبتنا «الحديثة»، والتخلّي بالتالي عن آثارها القاتلة على الوضع البشريّ. أو هل يجب أنْ نَفهم هذا التخطّي «dépassement» في معنى أكثر هيغلية (Aufhebung)؛ أيْ أنْ نَفهمه بوصفه امتدادًا لسيرورة الحداثة، امتدادا ينبغي أن يُستعاد على نمطٍ آخرَ، تأمّليٍّ أكثرَ، ومحترسٍ أكثرَ من الانحرافات المحتملة، بحيث لا يُؤدّي إلى التخلّي عن مشروع التحرّر/التحرير (émancipation) بل، خلاف ذلك، يسوقه إلى منتهاه بالنّظر إلى أن «الآثار الضارّة» قد نُسِبت، إذًا، في الواقع، إلى الطابع غير المكتمل لهذا المشروع؟ الحداثة بوصفها «مشروعًا غيرَ تامٍّ» (projet inachevé) كما عبّر هابرماس.

4 ـ إذاً، لمّا نقارن بين عبارة «مابعدحديث» وتسميات أخرى قريبة منها (الحداثة المتأخّرة، الحداثة الثانية، الحداثة التأمّلية (reflexive)، فإنّ الفرضية التالية يمكن تبنّيها: في المرحلة الأولى، تُرجِمت تنمية القيم الخاصّة بالحداثة (الحرّيّة (autonomie)، العقل، المساواة، إلخ...) عبر إحداث أجهزة ومؤسّسات ومعايير، قد استعارت الكثير من ملامحها من العالم ما قبل الحديث، أي التقليديّ السابق. لم يحدث إلّا لاحقًا (الحداثة الثانية)، أنْ صار المطلوب من تلك الترجمة نفسها أن **تتحدّث** (تتحدْثن se / moderniser) جِدّيًّا، وذلك بأنْ تنزع عن نفسها، نهائيًّا، ذلك الغطاءَ القديمَ الذي رافقها في مرحلتها الأولى[1]. كما سوف نرى، فإنّ هنا يَكمُن جوهرُ أطروحة أولئك الذين، لمّا يستحضرون «اللائكية المسيحية» (catho-laïcité) (مصطلح نحته جان بوبيرو Jean BAUBEROT)، فإنّهم يَرَوْن أنّ النشأة التاريخية للائكية، على النمط الفرنسي، هي ردٌّ على هيمنةٍ إكليركيةٍ ودينيّةٍ، وازنة، لا بلْ مُستلِبة، لكنّها، على الرغم من ذلك، تستعير منها الجوهريَّ من تدابيرها وإجراءاتها، بحيث إنّ الجدالات المستعادة، اليوم، في موضوع هذه المسألة يمكن أن تكون، أوّلًا،

[1]- مثال: الزواج المدنيّ، لمّا «حلّ محلَّ» الزواج الديني وحتى وإنْ أنهى لافكاكيّة (indissolubilité) هذا الأخير، فإنّه قد حافظ، على صعيد آخر، على تطقيس (طقسنة ritualisation) الارتباط الزواجي. يجسّد الميثاق المدنيّ للتضامن (PACS: PActe Civil de Solidarité)، اليوم، على نمطٍ «فائق الحداثة» (hypermoderne)، الطبيعة التعاقديّة الصارمة لهذا الأخير.

مؤشِّرًا على ضرورة القيام بخطوة إضافية في اتجاه العلمنة النهائية للمجتمع، لكن خطوة تستلزم، حسب مفارَقة غير منظورة، الاعتراف لبعض الحقائق الدينية بأنّها تنتمي، بحقٍّ، للحيِّز العامِّ.

5 ـ بشكلٍ أعمَّ، تَحكُم هذه الفرضية منظومةَ الاستدلال كلَّها التي أثارها مارسال غوشي (Marcel GAUCHET) في مقال قديم عنوانه (المدرسةُ للمدرسة نفسِها /l'école à l'école elle-même)، والذي يُلخِّص عنوانُه روحَه. يمكننا أن نقرأ فيه، مثلا، الصياغات التالية:

[...] نحن نكتشف أنّ المدرسة (...) قد سارت طيلة قرون عديدة، في جانبها الواعي، على نماذج مثالية متخلفة جداً بالنسبة للمسلَّمات الكامنة المحدِّدة لوجودها. لقد تكوّنت ودامت، متابِعةً نظامَ معايير قديمةٍ داخل مفاصلها الأساسية الأجدّ. ما حدث خلال الثلاثين سنة الأخيرة تمَثّل، من وجهة النظر هذه، في إعادةٍ نظرٍ في هذا الجانب الماضَويِّ من المؤسسة [المدرسة]... إنّ المطلوب، في الواقع، من المدرسة، في أعمق العمق، هو أن تدرك، في محتواها وفي مناهج فعلها، العللَ والمسوّغات التي تَحكُم وجودَها - أي أن تَشيد عملَها الظاهرَ الصريحَ على أساسِها الكامنِ المُضْمَرِ». (GAUHET, 1985b, p. 79)

6 ـ إنّ الفتنة الراهنة حول مسألة اللاّئيكية في المدرسة، بل وأبعدَ من المدرسة أيضا، في الحياة اليومية لمواطنينا، لا يمكن، إذًا، إلاّ أن تكون أَمارةً على الصعوبات الحتمية التي تواجه مسيرة التاريخ لمّا تُشرِف على لحظة فارقة نَعبُر فيها نحو مرحلة جديدة، باتجاه التحرّر الجماعيّ.

7 ـ من خلال انخراطنا، بتروٍّ، في منظور هذه الفرضية الثانية[1]، فإنّنا سوف نجتهد، في مرحلة أولى، في إبراز أصالة (فرادة / originalité) مفهوم «مجتمع مابعدعلماني»، عبر إثارة، بالخصوص، مسألة تمفصل (articulation) هذا المفهوم مع النظريات التقليديّة للعلمنة (sécularisation). هل

---

[1]- يندرج هذا الإسهامُ في امتداد لنقاش، سرُرت بإجرائه مع فيليب فوراي، البروفوسور في جامعة جان مونيّ (Jean MONNET) في سانت-إيتيان، حول كتابه «اللاّئيكيّة المدرسيّة» (La laïcité scolaire)(راجع البيبلوغرافيا). كنت قد اقترحتُ تحليلاً نقدياً للأطروحات المدافَع عنها في هذا الكتاب، في مقال منشور في مجلة "التفكير في التربية، العدد 25" (revue Penser l'éducation) (راجع البيبلوغرافيا) تحت عنوان «المدرسة والحجاب الإسلامي. هل اللائيكية مذهبٌ سياسيٌّ حديث؟» (École et Foulard. La laïcité est-elle une doctrine politique moderne?). لقد شرّفني فيليب فورايْ بجوابٍ عن ذاك التحليل في العدد التالي (العدد 26) من المجلة نفسها تحت عنوان «اللاّئيكيّة والخير العامّ. جواب عن روجيه مونجو" (Laïcité et bien commun. Réponse à Rojer MONJO). بالتأكيد، إنّ الأمر لا يتعلّق، هنا، بـ "جواب عن الجواب"، بل أنوي، في هذا الإسهام، أنْ أقحم مناقشة بعض العناصر التي قدّمها فيليب فورايْ في مقالته.

تُختزل [ما بعد العلمانية]، بناءً على الأهمية التي توليها لمسألة حضور الدين في الحيّز العام، في الإثبات، المذعور غالبا، لـ «عودةٍ للدّينيّ» مُتصوَّرةٍ وفق مثال عودة المطرود.

وبالتالي هل تشير [ما بعد العلمانية] إلى ارتدادٍ عظيمٍ عن مشروعٍ حديثٍ هدفُه إرساء السلام (pacification) في العلاقات الاجتماعية، إرساءٌ يتمُّ تحقيقه من خلال عمليّتَيْ تحجيمٍ (تنسيب/ relativisation) وتخصيصٍ (privatisation) للانتماءات الدينية المتعددة، وبشكل أعمّ، للانتماءات الثقافية التي يمكن للأفراد أن يستندوا إليها؟ أو هل يتعلق الأمر، خلاف ذلك، وحول مثالِ ما بعد حداثةٍ (post-modernité) مُتصوَّرٍ كـ حداثة فائقة (hyper-modernité) (أو حداثة ثانية)، هل يتعلق الأمر، هنا، بتعميقٍ لسيرورة العلمنة نفسِها، لكنْ، هو تعميق يستلزم رفع الطرد اللائكوي (ostracisme laïciste) الذي كانت المعتقدات الدينيّة ضحية له في البداية؟

وسوف نتطرّق، في مرحلة ثانية، إلى مسألة تطبيق مبدأ اللائيكية (laïcité) في مثل هذا السياق مابعد العلماني. ماذا عن هذا التطبيق ما دامت لَيْأكة المجتمع (laïcisation de la société)، على الأقلّ، في المعنى الذي اتخذه هذا المشروع في إطار الإيديولوجيا الفرنسية، لم يعد أبدا يبدو بوصفه العلة النهائيّة للحداثة (le telos de la modernité)؟ بل أيضا، ألا يمكن للافتتان (engouement) الذي يبدو أنّ وصفَ المجتمعات المعاصرة بـ «مابعدعلمانية» يثيرُه، ألا يمكن لهذا الافتتان أن يغذّيَ شيئا من التواطؤ (connivence) الخطير عبر التغاضي عن الانحرافات الصادرة عن التجمعات الحالية، خاصة لمّا تكون منطلِقة من إلهامٍ وإرشادٍ دينيّيْن، وذلك لمّا تُؤمَّنُ لها، نوعًا ما، شرعيّةٌ فكريّةٌ؟ وهكذا، يمكننا أن نتساءل حول التعديلات التي لا بد لتبنّي هذه المقاربة مابعد العلمانية من أنْ يَحْمِل على القيام بها في مجال التربية مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ اللائيكية قد وقع فَرْضُها، في التقليد الجمهوري بالذّات، بوصفها إحدى قيم التربية المؤسِّسة. هل يحمل المنظور المابعدعلماني، معه، إعادةَ نظرٍ جذريةً في هذا التقليد.

(2). ما المقصود بمجتمع مابعدعلمانيّ؟

8 ـ هنا، سوف يكون الفيلسوفُ الألمانيُّ، يورغن هابرماس (Jürgen HABERMAS)، مرجعَنا الأساسيَّ، لأنّه هو الذي أقحم هذا المصطلح «المجتمع مابعد العلماني» في دائرتَيْ الجدل:

الفلسفيّ والعامّ[1]. في مقالته في مجلة «الجدل» (Le Débat)، بدأ بالتذكير بتلك الحقيقة البديهية التي لا يمكن أنْ تكون إلّا مجردَ تحصيلٍ للحاصل إذا لم نُضِف إليها إيضاحًا فاصلا: «إنّ المجتمع مابعد العلمانيّ يجب أن يكون مجتمعًا علمانيًّا». لكن مع الإشارة، في الحال، إلى أنّ مجتمعا مابعد علمانيٍّ هو مجتمع مستمرٌّ في الانقياد لسيرورة العلمنة، لكنْ، سيرورة قد بلغت مستوًى متقدّمًا كفايةً بما يسمح بانفتاح آفاق غير مسبوقة في الحيّز العامّ، آفاق تتعلق بمكانة الدينيّ والأديان في هذا الحيّز. وذلك لأنّ الفرضيّات الثلاثة التي يقوم عليها التصوّر الكلاسيكي للعلمنة (وهي: أولا- التقدم التقنيّ-العلميّ يُيسّر فهمًا مركزيًّا-بشريًا (anthropocentrique) لواقعٍ مُزالٍ عنه السّحر (désenchanté)، لأنّه، بكامله، خاضع للتفسير على أساس نظام العِلّيّة. ثانيا- سلطان الكنائس يتراجع بناءً على تخصيص (خصخصة privatization / الاعتقاد الدينيّ. ثالثا- التقدم الاقتصادي والاجتماعي هو حاملٌ لوعد الرفاهية، الذي يضعف الحاجة لطلب المدد من «ماوراءٍ» مُسَلٍّ) وذلك لأنّ هذه الفرضيات الثلاث هي اليوم موردُ إعادة نظر، كما أنّ الاعتقاد اللآئكويّ (laïciste)، بالزوال المبرمَج للدين، قد تزعزع بالنظر إلى الحيويّة المتنامية التي تعرفها بعض الحركات الدينية، وبالذات تلك التي تحرّكها رؤية كونويّة(visée universaliste)، في مختلف بقاع العالم.

9 ـ بالتأكيد، إنّ سيرورةَ العلمنة قائمةٌ، دائماً فعلاً، في مجتمع مابعدعلمانيٍّ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن المجتمعَ مابعد العلمانيَّ يظل مجتمعَ «الخروج من الدين»، طبقا لعبارة مارسال غوشي (Marcel GAUCHET). لكنّ هذا «الخروج من الدِّين»، الذي هو الاسم الآخر للعلمنة، يعني، بدْءًا، جعْل القرار السياسي (الدولة) مستقلاّ إزاء المعيار الدينيّ، الذي تجسّده الكنيسة، بحيثُ تتماهى هذه الحركة تماما مع الدّقْرطة (إرساء الديموقراطية / democratization) المفهومة كتقرير ذاتيّ للمصير (autodétermination). إنّ هذا «الفصل» (séparation)، وخلاف تصويرٍ متصلِّبٍ لكنْ خاطئٍ، لا يعني التقسيمَ بين الحياة الشخصية والحياة العامّة، إلّا إذا اعتقد بعضهم أنّ هذه الأخيرة (السياسة) تُختزَل في نطاق الدّولة. إنّ الدولة، لكونها هيئةَ القرار السياسي، ولكي تستحقّ عن جدارة وصف «ديموقراطية»، من المفترض منها أنْ تضمن أنْ تكون صياغةُ هذا القرار نتيجةً

---

[1]- انظر، بالخصوص: مقال هابرماس «الدين والمجال العامّ» في كتابه «بين الطبيعوية والدين» (**Entre naturalisme et religion**) (راجع البيبلوغرافيا)، سوف نستند إلى هذا المقال بشكل أخصّ. وانظر أيضًا: هابرماس، «الإيمان والمعرفة» (**Foi et savoir**)، في كتابه «مستقبل الطبيعة البشريّة» (**L'Avenir de la nature humaine**)؛ وكذلك مقاله «من التسامح الدينيّ إلى الحقوق الثقافية» (**De la tolérance religieuse aux droits culturels**) في مجلة «مدن» (**Cités**) (العدد 13، 2003)؛ وكذلك مقاله «ما المقصود من مجتمع مابعدعَلْمانيّ؟» (**qu'est-ce qu'une société post-séculière?**)، في مجلة «جدل" (العدد 152، 2008).

لجدلٍ عامٍّ، يستطيع كلُّ مواطن أن يُدليَ فيه برأيه بحرّيّة، ضمن احترام بعض القواعد التي تَحكُم شكلَ لا مضمونَ الحججِ التي يمكن أن تُثار في إطار النقاش العامّ. وذلك بحيثُ إنّ الاعتقادات الدينية، وإن لم تستطع، بما هي كذلك، أن تكون حاسمةً في الاختيارات السياسية في مجتمعٍ يدّعي أنّه ديموقراطيٌّ، لكنّها، مع ذلك، تبقى مقبولةً في النقاش الجماعي الذي سوف يحضِّر لصياغة تلك الاختيارات بحيثُ تتمكّن، لاحقًا، من التعبير [عن آرائها] في قالب لغة دنيوية (profane). نقول ذلك بعبارات أخرى: إنّ العلمنة تعني التخفيف المتصاعد تدريجيًّا من التأثير المباشر للدِّين على التوجّهات وعلى الاختيارات السياسية للمجتمع، أكثر ممّا تعني اجتثاثَ الدِّين. لكنّ تأثيرَ الدِّين يبقى مُحتمَلاً، بل ومَرْجُوًّا، إذا ما تحقّق بشكل غير مباشر أو بوساطة. ما دامت الاعتقادات الدينية، التي تقف وراء بعض التدّخلات أو بعض المواقف المتّخذة في الجدل العامّ، تتوفّق في التعبير عن نفسها عبر استدلالٍ مقبولٍ على المستوى العامّ، فإنّها تتمتّع بحقوق المواطنيّة تماما كما هي الحال مع الاعتقادات الغنوصيّة (اللاّأَدريّة) والملحدة.

10 ـ صحيح أنّ تلك الإرادة لتحديد تأثير الدّين (وتأثير الكنيسة) كانت قد اِتَّخذت، في مرحلة أولى، دورًا نِزاعيًّا، لا أَدْريًّا. حصل ذلك، بالذات، في فرنسا، حيثُ، ولأسباب تاريخيّة، أنتجت سيرورةُ العلمنةِ اللاّئكويّةَ (laïcisme)، أيْ تلك المنافحةُ (الدّفاع التبريريّ / apologie) عن اللاّئيكيّة (laïcité) التي عُرضت في شكل دينٍ مضادٍّ (contre-religion) لكن، ومن هنا بالذّات، تأسّست ديناً بديلاً (مدارس تكوين المعلمين (écoles normales)، هذه الصروح لتكوين معلِّمي الجمهورية، المتصوَّرة كمدارس إكليريكية (séminaires) لائكية، والمعلِّمُ متصوّرٌ بوصفه النِدَّ المنافسَ المحاكي للكاهن...). لكنْ، حيثُ إنّ السلطاتِ الدينيةَ قد عبرّت عن ولائها وإخلاصها لقواعد دولة القانون الديموقراطية (فصل الكنائس عن الدولة والحيادية الدينية لهذه الأخيرة، الاعتراف ببعض الحقوق الفردية الأساسية مثل حرية الفكر، والاستعمال العامّ للعقل بوصفة الأساس للمعيارية الاجتماعية والسياسية والقانونية)، فإنّ مشاركتها في الجدل العامّ قد تمكنت من كسب الاعتراف بشرعيتها. إنّ التعدُّدَ الدينيَّ الذي طرأ في المجتمعات المعاصرة كان (ينبغي أن

يكون)، هو نفسُه، عاملاً غير قابل للإغفال في عملية إرساء السلام (pacification) هذه[1].

11 ـ وبالتالي، فإنّ المجتمع مابعد العلماني يتميّز بمُقتضَيَيْن: هو يتطلّب من الأديان نوعا من التحديث (modernisation) الذي يمرّ عبر:

أ- أنْ تضع ما تعتبره حقيقتَها في سياقه الصحيح، وعبر:

ب- تبنّي نظرة نقدية ذاتية لتاريخها الخاصّ.

إنّ ههنا شرطًا لمشاركتها في حيّزٍ عامٍّ ديموقراطيٍّ. لأنّ:

«الدولة الدستورية يجب ألّا تتحرك، فقط، بطريقة محايدة في ما يتعلق برؤي العالَم (visions du monde)، بل يجب عليها، أيضا، أن ترتكز على الأسس المعيارية التي يمكن تعليلها بعِللٍ هي أيضا محايدة في ما يتعلق برؤي العالَم» (HABERMAS, 2008a, p. 149).

12 ـ لكن، في الوقت نفسه، لا يمكنها [الدولة الدستورية] أن تتطلّب من مواطنيها المتدينين ما يمكن أن يكون غير قابل للتوفيق مع وجودٍ مَعيش، شرعيًّا، 'في الإيمان' (ibid., p. 149).

13 ـ لأنّها [الدولة الدستورية]، إذا كانت تُؤمِّن لمواطنيها، بالتساوي، حرية الممارسة الدينية، فهي لا تفعل ذلك حفاظا على الهدوء الاجتماعي فحسب، بل كذلك لسببٍ «معياريّ»: يجب عليها أن تحميَ حرية الإيمان (liberté de foi) وحرية المعتقد (liberté de conscience) لكل مواطن.

بحيثُ إنّ مجتمعا مابعدعلمانيٍّ يقتضي، بالمقابل، أن ينفتح العقلُ اللاّئكيُّ، العلمانيُّ، على العقل الدينيّ، وذلك بالتخلّي عن الرأي المُسبَّق الطبيعوِيّ والعِلمَويّ (préjugé naturaliste et scientiste) الذي يعتبر أنّ «الاعتقادات الدينية هي، في ذاتها (per se)، غير صحيحة، ووهميّة وفاقدة للمعنى» (ibid., p. 56-57).

14 ـ لأنّه، في هذا المنظور الأخير، الذي هو منظور التعارض بين العقل والدين، سِمة العصر الحديث بامتياز، يُنظَر إلى أشكال الاعتقاد الديني بوصفها تقاليد قديمة (archaïsmes) وتُفهَم

[1] - يبدو لي أنّ غيابَ أخْذ هذا البُعْد مابعد الحديث (ومابعد العلمانيّ) بعين الاعتبار، في الإشكاليّة الحاليّة للاّئكيّة، هو النقطة الأكثر قابلية للمناقشة (للاعتراض) في استدلال فيليب فوراي، سواءً في كتابه أو في جوابه على تحليلي النقديّ. صحيحٌ أنيّ أنا نفسي، في تحليلي النقدي، لم أضع هذه النقطة، كفايةً، في الواجهة. ينبغي عليَّ، أيْضًا، أن أميّز فكرتي، اليوم، في إجابتي عن السؤال الذي انطلقتُ منه في مقالتي: هل اللائكيّة عقيدةٌ سياسيّةٌ حديثةٌ؟ إنّها، فعلًا، عقيدةٌ حديثةٌ، لكن فقط بمعنى الحداثة الأولى (التي هي، بَعْدُ، حداثة جزئية، غير تامّة) لا بمعنى المابعدحداثة (المفهومة كحداثة تامّة).

الحرية الدينية، أقلَّ من كونها حقًّا أساسيًّا، على أنّها

«إجراءٌ للحماية الثقافية لصالح نوعٍ آيلٍ للانقراض» (ibid., p. 199).

15 ـ إنّ العقلَ العلمانيَّ، بالنسبة لـ يورغن هابرماس، يمكنه، مع بقائه غنّوصيًّا (لا أَدْريًّا)، ومن غير أن يتبرّأ من قناعاته، أنْ يُصْغيَ إلى الاعتقادات الدينية وأن يعترف لها بقيمةٍ إدراكيّةٍ وأخلاقيّةٍ، كونيّةٍ، وملائمة (portée cognitive et morale, universelle, pertinente)، من وجهة نظر المسائل التي يثيرها معاصِرونا. بهذا المعنى فإنّ

«وظيفة العَلمانيّة هي كونها محوِّلًا (tranformateur) يعدّل التيّار الآتي من التقليد، أكثرَ من كونها مصفاةً يمكن أن تَحُول دون مرور المضامين التقليدية (ibid., p. 145)[1].

16 ـ لقد سبق أنْ تمكّن العقلُ الحديثُ، مع ذلك، من أنْ يُترجِم، إلى لغة لائكية يفهمها الجميعُ، بعضَ العناصر الأخلاقيّة للتقليد الدينيّ (على سبيل المثال، إعادة صياغة (re-formulation) البرِّ (الإحسان / charité) في معاني التضامن الاجتماعي). تيسّر لنا أن نرى، أيضا، في الماركسية وفي اليوتوبيا الشيوعيّة، استعادةً للرسالة الإنجيليّة، على أصولٍ مختلفةٍ تمامًا. وبعض الكُتّاب ممّن كان، في القرن العشرين، يستند إلى هذه اليوتوبيا، استطاع أن يروّج موضوعاتٍ مستعارةً من التقليد الديني وذلك بعد ليْأكتها (laïcisation): مثالٌ أوّلُ، والتر بنجامين (Walter BENJAMIN) أعاد صياغة منظور «يوم الحساب» (jugement dernier) في مشروعِ تاريخٍ مكتوبٍ «من وجهة نظر المهزومين» (du point de vue des vaincus) [2]؛ مثالٌ ثانٍ، أرنست بلوخ (Ernest BLOCH) الذي ارتبط من جديد مع «مبدأ الرّجاء» (principe espérance).

17 ـ ببساطة، «سوف يقع حصرُ معنى [...] **'إدراكي'** (cognitif) في جميع المضامين الدلالية التي يمكن ترجمتها في خطاب يمكن في ثناياه رفع **'مفعول التّوقّف'** (effet d'arrêt) الذي يرتبط بالحقائق الوحيانيّة (vérités révélées) (ibid., p.158).

18 ـ لكنْ، يمُكن للأديان، اليوم، وبشكلٍ أكبرَ أيضًا، - وهذا جانبٌ مهم آخرُ من استدلال

[1] - انظر أيضًا، ص 13: «مستقبلاً، لنا مصلحةٌ أكبر في أنْ نسعى إلى استعادة المضامين الإنجيليّة في إيمانٍ للعقل مِنْ أنْ نحارب الكهنوت والظلاميّة» (le soutane et l'obscurantisme).

[2] - تطرّق يورغن هابرماس إلى القيمة الخاصة، كليًّا، غداة القطيعة الحضاريّة التي مثّلتها التجربة النّازيّة، لمفهوم «التضامن الأنامنستيّ» (solidarité anamnestique) مع ضحايا التجاوزات الماضية، المفهوم الذي صاغه والتر بنجامين لـ «سدّ النقص الذي ولّده فقدان الأمل بيوم الحساب» (idem., p. 52).

يورغن هابرماس - يمكن للأديان، وخاصة السماويّة منها، كما يمكن لتقاليدها التّأويلية العريقة أنْ تكشف عن أنّها مصادرُ للمعنى قيّمةٌ في عالَمٍ هو، كعالَمنا، مصابٌ بأمراضٍ اجتماعيّة عميقة (خطيرة). لأنّ الإيديولوجيا المهيمِنةَ (التي هي خليط من العِلمويّة (scientisme) ومن الاقتصادويّة (économisme) ومن التَّقنويّة (technicisme))، وبعيدا عن أن توفِّر سنداً لمحاربة تلك الأمراض، بل حتّى ببساطة، عن أنْ توفّر عناصر مواساة وسلوى تجعلها قابلة للتحمّل، هي، بالأحرى، تُضاعفها عبر ترْك الجميع، بدْءًا بالأضعف والأشدّ محروميّةً من الناس، وحيدين في مواجهتها. لقد فتح العلمُ بالذات، الذي هو إيديولوجيا الأزمنة الحديثة، آفاقًا تقنيّةً (التحكّم في الطاقة، التكنولوجيات الحيويّة...) أثارت مشكلات أخلاقيةً غير مسبوقة (العلاقة بالموارد الطبيعيّة، صناعة الحيّ (fabrication du vivant)، إلخ.) يجد هذا العلمُ نفسَه عاجزًا على حلّها. وفي عالَمٍ يتميّز، علاوة على ذلك، بنضوب كلِّ حركة ثوريّة، مسيحيّة (messianique) أو يوتوبيّة، عالَمٍ مُؤسَّسٍ على فلسفة للتّاريخ (وللتقدّم) متبنّاةٍ بشكل واسعٍ، في هذا العالَم من الطبيعيِّ، بنحوٍ ما، أن يظهر الدِّينُ خياراً مقبولاً، مانحَ للمعنى، للكثيرين وفي المقام الأوّل لجميع المستضعفين في الأرض (les damnés de la terre). لأنّ

« [...] العقلَ العمليَّ يخطئ غايتَه إذا لم يعُد يملك القدرةَ على أنْ يجعل القلوبَ الدنيويّةَ (cœurs profanes) تَعي أنّ التّضامن مُساءٌ إليه في كل مكان من العالَم، وكذلك إذا لم يعُدْ لهذا العقل القدرةُ على أنْ يوقِظ وعْيًا بما ينقص، وبما يسبّب الزّلل، وعلى أن يتعهّد هذا الوعيَ ويرعاه». (ibid., p. 146).

19ـ أيضا، يواصل يورغن هابرماس، كلَّ مفكّر تقدّميّ يتبنّى فلسفةَ الأنوار ويتبنّى العقلَ، وكذلك، هو حريصٌ على إعادة تنشيط الحياة الديموقراطية التي هي اليوم ضعيفة ومُنهَكة، ومدفوعٌ بمشروعٍ «مواجهة التهديدات التي تُثقل، اليوم، كاهل المضمون المعياريّ للحداثة» (ibid., p. 47)، أيْ مشروع التحرّر الفرديّ والجماعيّ، وبعيدًا عن احتقار الاعتقادات الدينية بحجة أنّها تقاليد قديمة، وبعيدًا عن السعي لمنع ولوجها إلى الحيّز العامّ بحجة انحرافها الأصوليّ، ينبغي عليه [المفكر التقدّمي]، خلاف ذلك، أن يشجّعها وأنْ ييسِّر لها هذا الولوج، مع الحرص، في الوقت

نفسه، على مساعدتها في إعادة صياغة «مخزونها النّقديّ»[1] في قالب لغة العقل، أيْ في قالب لغةٍ دنيويّة مفهومة ومقبولة من الجميع.

(3). اللاّئيكيّة والمجتمع المابعدعَلمانيّ

20 ـ ماذا، إذا، في سياقٍ مابعدعلمانيٍّ كهذا، حول تطبيق مبدأ اللاّئيكيّة بوصفها مبدأً قانونياً؟

في جوابه، يؤكّد فيليب فورايْ (Philippe FORAY)، بصفة خاصّة، نقطةً: إنّ اللاّئيكية لا تُختزَل في الفصل بين الكنيسة والدولة (وفي قانون سنة 1905). إنّها [اللائيكية] تستلزم، أيضا، إرساء (والانخراط في) مشروعٍ سياسيٍّ، للعيش المشترك (vivre ensemble) في «عالَمٍ مشترَك» (monde commun)، بمعنى تَشَارُكِ ثقافةٍ واحدةٍ. هذا ما يسوّغ أنّه يُنظَر إليها [اللاّئيكية] بوصفها مبدأً دستورياً (أو «مبدأ عدالة» بالمعنى الذي قدمه جون راولز (John RAWLS)) باعتبار أنّ وظيفتها هي ضمان تعايش الحريات الفردية، وبالخصوص حرية المعتقد (liberté de conscience). لكنّ مفهومَ «العالَم المشترَك» هذا هو، من نواحٍ عديدة، مُعقَّدٌ وإشكاليٌّ، كما يعترف فيليب فورايْ. يتطلّب مضمونُه أنْ يُحدَّد، ولأجل هذا الغرض هو يشتغل للبحث عن مسلكٍ وسَطيٍّ، ضيِّقٍ بالضرورة، ما بين قراءة قانونيّة صارمة (تحرّريّة (متسامحة / libérale)، أو أيضا «سلبيّة») لمبدأ اللاّئيكية الذي يتمسّك، في هذا الصدد، بالفصل بين الدولة والكنيسة، أيْ بالمطالبة بالحياد الدينيّ للسلطة السياسية، وبين قراءةٍ أخلاقية-سياسية (éthique-politique) (قراءة الجمهورِيَّويّة الجديدة (néo-républicanisme)) الرّاهنة التي تدّعي إعادة الربط مع لائكويّة الأصول (laïcisme des origines) التي تجعل من اللاّئيكية عقيدةً فلسفيّةً جوهريّةً (substantielle) حقيقيّةً (نظرية للخير أو «عقيدة متسامحة» (doctrine comprehensive)، لكي نستعيد، مرّة أخرى عبارة جون راولز) منافِسةً، في بُعدها الجامعِ (dimension englobante)، لكلّ عقيدة دينيّة. إذا ما كانت هذه المقاربة الثانية تذهب، بشكل جليّ، بعيدًا جدّا باتجاه أخلقة)إضفاء مسحة أخلاقية / moralisation)

[1] - استعرتُ هذه الصيغة من جان-مارك فيرّي الذي يدافع، في مقال له يحمل عنوان «حول الطاقة النقديّة الكامنة للأديان في الحيّز الأوروبيّ» (**Sur le potential critique des religions dans l'espace européen**) (راجع البيبلوغرافيا)، يدافع عن وجهة نظر مماثلة لوجهة نظر يورغن هابرماس، وذلك لمّا يكتب مثلاً: «[...] يجب على الحيّز العامّ أنْ يفتح، بدون تحفّظ، أبواب المدينة (**Cité**) للبديهات (**intuitions**) التي ظلت، إلى حدّ الآن محفوظة (موثّقة (**archivées** / في الطاقة الدلاليّة الكامنة للأديان». ثم يحدّد، لاحقًا، الدواعي لضرورة هذا الانفتاح: «في الوقت الذي نشعر فيه بقدوم عودة المطرود، أصبح من المستعجل، وللمفارقة، وضعُ حدٍّ للحَرْم (الإقصاء) السياسيّ (**excommunication politique**) للعقل الدينيّ، إذا ما أردنا أنْ نتوقّى الفتنة». انظر أيضًا، للكاتب نفسه (فيرّي)، الدين التّأمّليّ (**La religion reflexive**) (انظر البيبلوغرافيا).

اللاّئيكية وتخاطر، بالتالي، بأنْ تعيد إشعال «حرب الـ فرنسيَيْنْ» (guerre des deux france) بتقديم نفسها بديلاً للدّين (للأديان)، فإنّ لها الفضْلَ في لفت الانتباه إلى نقطة مهمة: إنّ اللاّئكيّة، وبالخصوص في بُعْدها المدرسيّ، لا تُختزَل فقط في الحياد تجاه العقائد الدينية، يقول فيليب فورايْ إنّها «تستلزم أيضا فعلاً إيجابيًّا يمكن وصفُه بمشروعِ تنميةِ حرّيّة التّفكير عند كلّ إنسان»، بحيثُ إنّ المسلكَ الوسطيَّ بين الحياد (اللاّئيكيّة السلبيّة /laïcité negative) واللاّئكويّة (اللاّئيكيّة الايجابيّة / laïcité positive)، المنظور إليها هنا، يمكن أن تقوم على توازُنٍ، هَشٍّ بالضرورة، بين حرية العقيدة (liberté de conscience) (حرّيّة أن تعتقد أو ألا تعتقد) وبين حرّيّة التّفكير (تربية النفس على «التّفكير الذاتي» (penser par soi-même)) وعلى الروح النقديّة اللتين نادت بهما الفلسفةُ الكانطيّة، وبشكل أوسع، فلسفةُ الأنوار التي ألهمت مشروع الحداثة[1].

21 ـ وهكذا، فإنّ ثقافة السياسة المشتركة، التي تمُثّل الجانب (السفح / versant) الآخر من اللائيكية، الأكثر إيجابية من الجانب القانوني الصارم، سوف تقوم على هذا المقتضَى الثنائي «المتسامح»: من جهة الاعتراف الذي لا يُقهر اليوم، بتعددية التصورات حول الخير، اعتراف يجعل التعايش والتعاون الاجتماعي، بين المؤمنين (الذين، هم أنفسهم، جُموع) وغير المؤمنين، مُمكنًا؛ ومن جهة أخرى، الدفاع عن فكرة الحرية الفردية (autonomie individuelle)، المؤسِّسة للحداثة والتي تسمح لأي فرد أنْ ينفصل، في أي لحظة، عن كل انتماء (دينيّ أو ثقافيّ أو فلسفيّ، إلخ).

22 ـ إنّها، إذًا، «لائكية المقابَلة» (laïcité de confrontation) (أو «اللائيكية التشاورية» (laïcité délibérative)) التي يستند إليها **فيليب فورايْ**، بإعلانه أنّه يساند الاعتراف بشرعية التدخلات الدينية في الجدل العامّ. بل هو يؤكد، من خلال الرجوع إلى تحاليل مارسيل غوشي، أنّ هذه الشرعية هي مُؤمَّنة اليوم بمقدار ما تواصل العلمنة تقدُّمَها: إذا كانت الكنائس تعود لتكون من جديد بارزة اجتماعيًّا، ومن دون أن يمثّل رجوعُها تهديدًا للائكية الدولة، فذلك، بالتحديد، بسبب أنّنا نعيش مرحلة «الخروج من الدّين».

23 ـ لكنْ هنا، بالتحديد، تبرز المشكلةُ. إلى أيّ شكلٍ من الشرعية يمكن أنْ تسعى تلك التدخلات الدينية في الجدل العامّ، ما دام هاجسُ الحرية الفردية، هذا الجانب «الايجابي» الذي

[1] - الحاصل، نحن نعرف بماذا يَدينُ هذا المشروعُ لبعض المصادر الدينيّة وبصفة خاصة الإصلاح (la Reforme).

يأتي ليُتمَّ التعريف القانوني الصارم للائكية، يُعتبر هو نفسُه جزءًا لا يتجزّأ من رؤيةٍ للعالَم («نظريةٌ للخير» أو «عقيدة متسامحة») تتعارض مع رؤية دينية نظرًا إلى أنّ الأخيرة تجعل من الانتماء إلى تجمّع المؤمنين القيمةَ العليا، فتُطالب، بالتالي، بتحجيم (تنسيب / relativisation) هذه الحرية؟ وبعبارات أخرى: كيف يمكن تنظيم العيش المشترك بين المؤمنين وغير المؤمنين عبر جعلهم يتشاركون الثقافةَ السياسيةَ نفسَها، ذات الجوهر الليبرالي، إذا كان الأوّلون يُضفون على عقيدتهم دورًا مُبنْيِنًا (structurant) لوجودهم برمّته، بما يشمل أبعادَه السياسية، وبالتالي، عبر رفض ما يمثّل جوهر الفلسفة الليبرالية؟ أو أيضا، ومع خطر التشويه (au risque de la caricature): إلى أيّ حدٍّ تملك دولةٌ ديموقراطيّةٌ الحقَّ في إجبار بعض المؤمنين أن يعيشوا نوعًا من حياة الفُصام (vie schizophrénique) من خلال إجبارهم على الفصل بين ما هما، بالنسبة إليهم، غيرُ قابلَيْن للفصل؛ أي الفصل بين حياتهم الشخصية وحياتهم السياسية؟ إنّ الاعتقادَ بأنّ الدين هو مسألةٌ شخصية تمامًا، والذي يجب أن يُبقَى عليه في الحدود **الضيّقة** لوعيٍ فرديٍّ له الأمر والنهي على المعتقدات الخاصة والتوجهات الروحية، إنّ هذا الاعتقاد نفسَه هو نتيجة لخبرة تاريخية طويلة لم تُؤثّر إلّا في بعض المجتمعات، وبالذات تلك المجتمعات التي واجهت المآسي التي سبّبتها «الحروب الدينية»؛ بحيثُ إنّ مثل ذلك الاعتقاد يقوم دائماً، بشكل متفاوت في الصراحة، على المُسلَّمَة القائلة بأنّ المعتقدات الدينية هي عواملُ شقاقٍ وأنّ منْحَها «دعاية» كبيرة جدا سوف تُعرِّض للخطر، بالضرورة، أواصرَ التضامن الاجتماعي التي يجب أن تُوحّد أعضاء التجمّع السياسي نفسه. لكن، ما العمل إزاءَ اعتقادات دينية لا تقنع بأنْ تكون «مُتسامَحًا معها» (tolérées) فحسبُ، كما يُتسامح مع بعض الانحرافات، ومع بعض حالات الابتعاد عن المعيار (المعيار هنا هو الحرية الفردية)، ما دامت تظل سِرِّيّةً بل خفِيّةً ولا تُعيد النظر في التوافق المعياري الذي يَحْكُمُ العيشَ المشترَكَ لأنّه،

«حتى يَسلم مبدأُ التسامح من شبهة أنّه يعيّن حدودَ التسامح ضمن وجهة نظر قمعيّة، فإنّ تحديد ما يمكن أن يُتسامح معه، بَعْدُ، وما لا يمكن، يقتضي إثباتاتٍ تكتسب، لدى جميع الأطراف، وضوحَ اليقين وكذلك المقبوليّةَ» (HABERMAS, 2008a, p. 178).

24 ـ يجب، بالتّالي، على الدولة الليبرالية أن تستجيب لضغطين يمكن أن يبدُوَا متضادّيْن:

- من جهة، أن تُؤسّس قراراتِها على مِلاكات عَلمانية تماما أو دنيوية (profanes) مقبولة لدى

وعيٍ حُرٍّ ومالكٍ بإرادته لاختياراته الخاصة؛

- ومن جهة ثانية، ألاّ تطلب المستحيل من بعض مواطنيها بمطالبتهم بترويض عقيدةٍ يَرَوْن هم أنّها هي التي تملكهم.

يجيب **هابرماس** على هذه المشكلة بـ «نظرية التّعلُّم» (théorie de l'apprentissage) التي تضع الحل في أفقٍ زمنيّ وتاريخيّ. إنّه، في الواقع، تعلُّمٌ مزدوج، يعني كِلا الطرفين، المؤمنين وغير المؤمنين.

25 ـ من جهةٍ، حتى وإنْ استمرّ وجودُ «نواةٍ لليقينات الوجودية» التي ما زالت تتمتّع بوضع «حصانة» (extraterritorialité) إزاءَ النقاش العامّ، الذي يجب على الدولة أن تحترمه، لا يَسعُنا إلّا أنْ نلاحظ أنّ«يقينات العقيدة (الإيمان/ foi) في الهندسة المميَّزة (architecture différenciée) للمجتمعات الحديثة هي، في الواقع، معرَّضة للضغط المتنامي للتفكير» (ibid., p.188).

26 ـ بحيثُ إنّه، إذا كان

«لا يحقُّ للدولة الليبرالية أنْ تجعل من الأنظمة [القانونية]، التي تفرض الفصل الدستوريّ بين الدين والسياسة، إصْرًا عقليًّا ونفسانيًّا (fardeau metal et psychologique metal et psychologiqueيّ بين الدين والسياسةية») غيرَ قابل للتحمّل من قِبل مواطنيها الذين يعتنقون دينًا» (ibid., p. 188)،

يجب عليها [الدولة الليبرالية]، بالمقابل،

«أنْ تَأْمَل منهم أنْ يعترفوا بمبدأ حياد السلطة بالنسبة إلى رؤى العالَم (ibid., p. 188).

27 ـ إنّ هذا الاعتراف يمرّ عبر تبنّي المؤمنين ما يسمّيه يورغن هابرماس «بند (شرط) الترجمة الدستوري» (clause institutionnelle de traduction)الذي ينصّ علي ضرورة إعادة صياغة حججٍ وبراهينَ، دينيّةٍ بالأصل، في عبارات علمانية. يجب عليهم، إذًا، أن يستجيبوا لـ «واجب الأدب المدنيّ» (devoir de civilité) بمعنى أنّ المواطنين في مجتمع ديموقراطيّ في أعناقهم بعضهم تجاه بعض واجبٌ متبادَلٌ بتقديم حججٍ مفهومةٍ من الجميع في ما يتعلق بالمواقف السياسية التي يتخذونها.

28 ـ لكن هذه المبادَلة (réciprocité) تعني أنّ «واجب الأدب المدنيّ» مُلزِمٌ، أيضًا، لغير المؤمنين لأنّ الدواعي الوظيفية تمنع، كذلك، أن يُختزَل، بسرعة كبيرة، التعقيدُ المتعدّدُ الأصوات،

في التناغم العامّ»:

«لا يحقُّ لـ [الدولة الليبرالية] أنْ تثبّط من همّة المؤمنين والتجمّعات الدينية في التعبير [عن الآراء] سياسيًّا بما هم كذلك، لأنّها لا يمكنها أنْ تعرف أنّها إذا تصرّفت على هذا النحو لا تَحرم المجتمعَ العَلمانيَّ من مواردَ مهمة لتأسيس المعنى. يستطيع المواطنون اللاّئكيّون وأولئك الذين ينتمون إلى أديان أخرى، في بعض الظروف، أنْ يتعلّموا شيئًا ما من الإسهامات الدينية، ولو عبر الاعتراف، مثلا، بأنّه يوجد في مضامين الحقائق المعياريّة لنصٍّ [منطوقٍ] دينيٍّ بعضٌ من بدهاتهم المدفونة».(ibid ,.p. 190).

29 ـ لكنّ «واجب الأدب المدنيّ»، هذا، مُلزِمُ أيضًا (وبالخصوص؟) للآّئكيّين لأسبابٍ خاصةٍ بهم، لأنّها أسبابٌ ترتبط بتاريخ العقلِ العَلماني نفسِه، والتي تذهب إلى أبعدَ من واجب «الاحترام» المطلوب مراعاته تجاه الاعتقادات الغريبة عنّا. تظهر تلك الأسباب في التّوصية التالية:

«[...] يجب على الحداثة أنْ تقهر عبر التفكير الذاتي (autoreflexion) الفهم المحدود الذي تثيره من ذاتها لائكوية (laïcisme) متصلّبة وإقصائيّة» (ibid., p. 199).

30 ـ بعبارات أخرى، يجب على اللاّئكيّين، من جهتهم، أنْ يتعلّموا (apprendre) التخلي عن فكرة أنّ التصوّرات الدينيّة ليس أمامها إلاّ أنْ تختفي، عاجلاً أم آجلاً، بالتناسب مع التقدم الذي تستمرّ في تحقيقه المعرفةُ العلميةُ. يجب أن يتعلّموا الاعتراف بأنّ مخالفتهم (نفورهم من / non-adhésion) للتّصوّرات الدينيّة هو منشأ شقاقٍ (dissensus) «من الحكمة الحسم معه (إنهاؤه)». وبالنظر، أوّلاً، إلى أنّ «إيمانهم» بالعلم هو الذي يبدو أنّه منشأ هذه «اللاّئكويّة المتصلّبة والإقصائيّة»، هذا التعلّم سوف يقوده السؤال التالي:

«هل العلمُ الحديثُ هو ممارسة لا يمكن فهمها بالكامل إلاّ انطلاقا منها هي نفسها، وهل هي التي تضع بإتقان (performativement) المعيار لكل ما هو صحيح أو خاطئ، أو هل يجب، بالأحرى، فهم العلم الحديث بوصفه نتيجةً لتاريخٍ للعقل يشمل، على السّواء معه، الأديانَ العالمية؟ (ibid., p. 210).

المطلوبُ، إذًا، تعلُّمٌ مضاعَفٌ، حتّى وإنْ كان من المحتمل ألاّ يسمح بتقاربٍ في وجهات النظر، بلْهَ بإنجازِ توافقٍ، لأنّ:

«إنّ النزاعاتِ، التي تهدّد بالانفجار، لم تعُد تتعلّق بالمنافع الماديّة، التي هي موردُ توافق، بل بمنافع روحيّة تتنافس الواحدة منها مع الأخريات. إنّ النزاعات الوجوديّة الخِلاقيّة (axiologiques) بين تجمّعات العقيدة (الإيمان) لا تقبل أيَّ تسوية» (ibid., p. 195).

32ـ إلاّ أنّه سيكون تعلُّمًا مُضاعَفًا ذا فضائلَ تحضيريّةٍ (vertus civilisatrices) بالنظر إلى أنّه سيجعل من الحوار ومن النّقاش الهدفَ والوسيلةَ في آن. من وجهة النظر هذه، لا ينحصر تفكير هابرماس في المنظور الإجرائي البحث الذي يختزله فيه البعضُ غالبًا، وهو نفسُه واعٍ تماماً بحدود هذا المنظور:

«[...] ليس من السهولة، من وجهة نظر التحفيزات، أنْ يتمكّن كيانٌ سياسيٌّ يجمع العديد من رؤى العالَم (visions du monde) مِن أنْ يترسّخ، معياريًّا، بناءً على مجرد شبهة مفادُها أنّ، وراء مجرد تسوية وقتيّة (modus vivendi)، يمكن أن يتحقق، في الخلفيّة (arrière-plan)، اتفاقٌ لا يستند سوى على إجراءات ومبادئ، والتالي اتفاقٌ شكليٌّ محضٌ.

33ـ لأجل ذلك، وإذا ما شاركتُ «التّحفّظ» الذي أبداه فيليب فورايْ في أواخر إجابته، بخصوص

«الشكلانيّة (formalisme) التي تبدو (له) متورّطة في حرْف (déplacement) للأمور عن مسارها، قاد من استقطابٍ (polarisation) حول موضوع النقاش والسعي نحو اتفاق حول ذلك الموضوع، إلى استقطابٍ حول ممارسة النقاش نفسها»،

أقول: لأجل ذلك يجب أنْ أضيف أنّ هذا، على وجه الدقّة، ليس هو المنظورَ الذي أتبنّاه، ولا هو المنظور المفضَّل لدى يورغن هابرماس نفسِه؛ وإذا كان صحيحا أن النقاش يصبح، إذًا، هو نفسُه «منفعة» (bien) وراء «المنافع» التي هي موضوع النقاش، فذلك بمعنى أنّ النقاش، بعيدًا عن أنْ يمثّل إلهاءً (diversion) يمكن أنْ يحجب ما قد يكون للنزاعات بين وجهات النظر غير القابلة، قطعيًّا، للتوافق من [أثر] «مأسويّ» (tragique)، يسمح (النقاش)، خلاف ذلك، بتعلّم العيش (المشترك) مع ذلك [الأثر] المأسوي بالنظر إلى أنّه يصبح، بامتياز، المحلّ الذي يحصل فيه ذلك الاعتراف (المتبادَل) بالآخر، في اختلافه. وبالذّات لأنّه محلٌّ مثلِ هذا التّعليم (المتزامن) يمكنه (النقاش) أن يكون في قلب المشروع الأخلاقيّ (projet éthique).

34 ـ لأجل ذلك لا توجد، حسب ما أرى، قطيعة حقيقيّة بين منظورَيْ يورغن هابرماس (على الأقلّ في آخر نصوصه) وآكسال هونّاث (Axel HONNETH). إذا ما صحّ، كما استلفت

فيليب فورايْ راجعًا إلى الأخير، أنّه من المناسب إيلاء اهتمام خاص جدا بـ «تجربة الاحتقار» (experience du mépris)، حيثُ إنّها، مفهومةً كـ «رفض للاعتراف»، منشأٌ لإحساسٍ بالمظلوميّة لن تنفع عروض الحلول الماديّة لتسكينه، أقول: إذا ما صحّ ذلك، يبدو لي أنّ الإقصاء من النقاش العامّ بذريعة اعتقادات دينيّة «تفاخريّة» (ostentatoires) جدًّا تمثّل الشكل الأوّليّ والنموذجي-الإرشاديّ (paradigmatique) لتلك التجربة (تجربة الاحتقار)[1]. لأنّ

«السيرورة الديموقراطيّة تَدين بقوّة إقناعها المانحة للشرعية (légitimante) لحقيقة أنّها تُدمج الأشخاص المعنيّين كلهم، لكنّها تَدين بذلك، خاصّة، لطابعها التّشاوري (délibératif)، لأنّه على هذه الأساس يمكن، بحقٍّ، أنْ نفترض الحصول على نتائج عقلانيّة على الأمد الطويل» (HABERMAS, 2008a, p. 193).

(4). الخاتمة:

في الواقع، إنّ الطّريقَ ضيّقةٌ، ومليئة بالعقبات، ما بين التخلّي، بلا قيد ولا شرط، عن كلّ مشروعٍ سياسيٍّ للتحرّر قائمٍ على العقل وعلى الحرّيّة الفرديّة وبين إرادة إعادة تنشيط، بأيّ ثمنٍ، المشروع الجمهوريّ في صيغته الأولى، أيْ صيغته اللاّئكويّة (laïciste)، التي يُعتبر فيها كلُّ شكلٍ من أشكال العقيدة الدينية مرادِفًا للاستلاب ويجب، بالتالي، استئصاله لصالح نزعة إلحاديّة ظافرة. بل إنّ الدّرب أضيق بحيثُ إنّها لن تعلن عن نفسها وإنّه لا يمكن لأيِّ قرارٍ سياسيٍّ أنْ يجعلها إلزاميّةً:

«[...] يجب على النظريّة السياسيّة، إذًا، أنْ تُبقِيَ السؤال مفتوحا لمعرفة ما إذا كان يمكن تحصيلُ العقليّاتِ الوظيفيّةِ الضروريّة عبر سيرورة التعلّم [...] لكي يكون الحلُّ الليبراليُّ للتعدّدية الدينيّة مقبولًا كحلٍّ عادلٍ، من قِبل المواطنين أنفسهم، يجب [...] أنْ يَقبل المواطنون اللاّئكيّون والمتديّنون أنْ يذهبوا، كلٌّ من وجهة نظره، نحو تأويلٍ للعلاقة بين الإيمان والمعرفة؛ إنّه المسعى الوحيدُ الذي

[1] - إنّها نقطة كنت قد أبرزتُها، في مقالي لمجلة «التفكير في التربية» (**Penser l'éducation**)، من التحليل الذي اقترحته بخصوص «مسائل الحجاب الإسلامي» في المدرسة من خلال محاولة إثبات، في منظور مُستوحًى من الفلسفة الهيغليّة، أنّ ارتداء الحجاب الإسلاميّ يمكن أنْ يُفسَّر، في البداية، بوصفه مطالبةً بالاعتراف مُوجَّهَةً إلى سلطة هيَ، بما هي كذلك، مُعترَفٌ بها، مُسْبَقًا، أنها شرعيّة، لكنْ، أيْضًا، إثبات أنّ هذه الشرعيّة قد قوبلت برفضٍ صريحٍ نهائيٍّ (**fin de no-recevoir**) تسبّب في إحساسٍ محتمَلٍ بالظلم، بحيثُ إنّ الجدل الذي تلاه قد بحث في السؤال المتعلّق بمعرفةً ماذا كان الحلّ المناسب للمشكلة التي سبّبها ذلك «الاستفهام» (الاستجواب / **interpellation**) أكثر من بحثه في معرفة ما هو الجواب المناسب عن ذاك الاستفهام نفسه، ما جرّ، في الواقع، إلى أن يُقصِيَ الجدلُ المعنيّين(يّات) الأساسيّين(يّات).

بمقدوره أنْ يوفّر لهم فرصة أنْ يرتبطوا بعضهم ببعض داخل المجال العامّ، في علاقةٍ ينيرُها التفكيرُ الذاتيٌّ» (211-ibid., p. 208).

قائمة المراجع (البيبلوغرافيا):

1- FERRY (Jean-Marc), “Sur le potential critique des religions dans l’espace européen”, in GISEL P. et TETTAZ J.-M (Ed), Théories de la religion. Genève: LABOR et FIDES, 2002.

2- FERRY (Jean-Marc), La religion reflexive, Paris, CERF, 2010.

3- FORAY (Philippe), La laïcité scolaire, Berne, Peter LANG, 2008.

4- FORAY (Philippe), “Laïcité et bien commun. Reponse à Rojer MONJO», in Penser l’éducation, n° 26, Université de Rouen, décembre 2009.

5- GAUCHET (Marcel), Le désenchantement du monde, Paris, GALLIMARD, 1985a.

6- GAUCHET (Marcel), “L’école à l’école d’elle-même”, in Le Débat, n° 37, Paris, GALLIMARD, 1985b.

7- HABERMAS (Jürgen),”Foi et savoir”, in L’avenir de la nature humaine, Paris, GALLIMARD, 2002.

8- HABERMAS (Jürgen), “De la tolerance religieuse aux droits culturels”, in Cités, n° 13, Paris, PUF, 2003.

9- HABERMAS (Jürgen), “Religion et sphère publique”, in Entre naturalisme et religion, Paris, GALLIMARD, 2008a.

10- HABERMAS (Jürgen), “Qu’est-ce qu’une société post-séculière”?, in Le Débat, n° 152, Paris, GALLIMARD, 2008b.

11- MONJO (Rojer), “Ecole et foulard. La laïcité est-elle une doctrine politique moderne?”, in Penser l’éducation, n° 25 , Université de Rouen, mai 2009.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة ريادّية ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

عبد الوهاب المسيري
شاهداً على تهافت العلمنة

إعداد :هيئة التحرير

عبد الوهاب المسيري شاهداً

تهافت مفهومات العلمنة في العالم العربي

عبد الوهاب المسيري [*]

من الأمور التي زادت مصطلح «العلمانية» غموضاً وإبهاماً بعض المراجعات المهمة التي قام بها بعض المفكرين والباحثين للمصطلح في الشرق والغرب.

في هذا النص للمفكر العربي المصري الراحل عبد الوهاب المسيري سوف نقرأ مراجعة نقدية شاملة لمفهوم العلمانية كما جرى التعامل معه في الغرب وكذلك الكيفية التي تم التعاطي بشأنه بين النخب العربية.

نشير في هذا الصدد إلى أن اختيار المسيري ليكون شاهداً في هذا العدد عائد إلى كونه من أبرز المفكرين العرب الذين قاربوا مفهوم العلمنة واختباراتها في العقود القليلة الماضية.

المحرر

يلاحظ أن مراجعات العلمانيّة والحداثة في العالم الغربي بلغت أبعاداً ربما لم تصلها بين العلمانيين العرب، فلا توجد مراجعة تصل في راديكاليتها إلى ما وصلت إليه، على سبيل المثال، مراجعة (ارفنج كريستول- irving kristol)، المثقف الأميركي اليهودي، الذي يؤكد في دراسة كتبها مؤخراً عن العلمانية أن عملية العلمنة جزء عضوء من عملية التحديث، وهو يصف العلمنة بأنها «رؤية دينية حققت انتصاراً على كلٍّ من اليهودية والمسيحية»، وهو يصرّ على تسميتها «رؤية دينية»، أي رؤية شاملة (على الرغم من رفض العلمانيين ذلك)، لأنها تحتوي مقولات عن وضع الإنسان

---

*ـ مفكر ومؤرخ عربي راحل ـ جمهورية مصر العربية.
ـ النص مقتطف من كتاب تحت عنوان "

في الكون وعن مستقبله لا يمكن تسميتها علمية، ذلك لأنها مقولات ميتافزيقية لاهوتية، وفي هذا الدين (العلماني)، يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها (تأليه الإنسان)، كما أن العالم ليس له معنى يتجاوز حدوده، وبوسع الإنسان أن يفهم الظواهر الطبيعية وأن يتحكم فيها وأن يوظفها بشكل رشيد لتحسين الوضع الإنساني، ذلك أن المقدرة على الخلق، التي كانت من صفات الإله، أصبحت في المنظومة الدينية العلمانية من صفات الإنسان، ومن هنا ظهرت فكرة التقدُّم، وهذه العقيدة العلمانية هي الإطار المرجعي لكلٍّ من الليبرالية والاشتراكية.

ويلاحظ كريستول أن معدلات العلمنة ارتفعت إلى أقصى حد في الولايات المتحدة، بل إن العقائد الدينية ذاتها تمت علمنتها، ولم تَعُد عقائدية دينية، بل أصبحت نوعاً من المهدئات النفسية التي تساعد الإنسان على تحمُّل التوترات الناجمة عن العصر العلماني الحديث، ثم يقدِّم تفسيراً لهذه الظاهرة يستند إلى مقدمات فلسفية وتاريخية مفادها أن العقيدة العقلانية للإنسانية العلمانية بدأت تفقد مصداقيتها بالتدرج، على الرغم من هيمنتها الكاملة على مؤسسات مجتمعنا (المدارس والمحاكم والكنائس ووسائل الإعلام)، ويعود هذا ـ بحسب كريستول ـ إلى سببين:

بإمكان الفلسفة العلمانية أن تزودنا بوصف دقيق للمسلمات الضرورية لتأسيس نسق أخلاقي، ولكنها لايمكنها أن تزودنا بهذا النسق نفسه، فالعقل قادر على تفكيك الأنساق الأخلاقية من منطلق إيماني غير عقلي، والعقل المحض لا يمكن أن يتوصل إلى أن جماع المحارم خطأ (طالما أن مثل هذه العلاقة لا تثمر أطفالاً)، أو أن مضاجعة الحيوانات شرّ (إلا من منظور أنها انتهاك لحقوق الحيوان)، ذلك أنه ليس معروفاً لدينا إن كانت الحيوانات تتمتع بمثل هذه العلاقة الجنسية أو لا.

وبسبب هذه الفوضى الأخلاقية، أصبح من المستحيل علينا تنشئة الأطفال، وظهرت أجيال قلقة لا تجد لنفسها مخرجاً من هذا الوضع (ولذا يتحدث كريستول عن «البربرية العلمانية»).

2 ـ لايمكن البقاء لمجتمع إنساني إن كان أعضاؤه يعتقدون أنهم يعيشون في عالم لا معنى له، والواقع أننا، ومنذ القرن التاسع عشر (الحركه الرومانسية)، نجد أن الفكر الغربي ردَّ فعل للإحساس بأن العلمانية أدَّت إلى ظهور عالم لا معنى له، وهي تحاول أن تحُلَّ هذه المشكلة بأن تؤكد للإنسان أنه يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة من خلال الاستقلال والإبداع، وهو أمر يراه كريستول مجرد خداع للنفس، ولذا فإن أهم ثلاثة فلاسفة غربيين في العصر الحديث لا يؤمنون بالعقيدة الإنسانية (الهويمانية): فنيتشه عدميّ، وهايدجر وثنيّ جديد، وسارتر وجوديّ يشعر بالغثيان الدائم! كما أن التيارات الفكرية السائدة الآن (التفكيكية ومابعد الحداثة) كلها تشعر بالازدراء تجاه الفكر الإنساني الهيوماني.

ثم يشير كريستول إلى أن هذا كله يبين أن من المتوقع تراجُعَ العلمانية وتزايد الانتماء الديني،

أي من المتوقع أن يحدث بعث جديد للمسيحية في المجتمع الأميركي، وهو توقُّع أكدت الأحداث صدقه.

أما أجنيس هيلر Agnes Heller فتؤكد أن الحضارة الغربية منذ عصر النهضة قد تلاقى فيها مصدران: المصدر الإغريقي والمصدر المسيحي، وأن هذا التلاقي أدى إلى علمنة الحياة اليومية والمساحة الأخلاقية (وهما الدائرتان الصغيرة والكبيرة). والعلمنة ـ في تصوّرها ـ تفكيك العلاقة بين الإيمان والالتزام والكنيسة (أي الدين)، فلا يعد أحدها شرطاً للآخر، وقد أخذت العلمنة شكل دوران الفلسفة حول مبحث الإنسان، وإدخال مبحث الإله في هذا العالم؛ أي تماهي مبحث الإله في مبحثي الإنسان والطبيعة (الكون)، وهذا ما سميناه «وحدة الوجود الروحية» التي تتحوَّل إلى «وحْدة وجود مادية»، وبالفعل تصف هيلر هذا التماهي بأنه حلولي (بالإنجليزية: بانثيست Pantheist)، وقد وصفت هيلر هذا بأنه يمكن وصفه بأنه أنسنة الفلسفة (بالإنجليزية: أنثروبومورفيزيشن anthropomorphization)، أي أنسنة الكون (وهي المرحلة الإنسانية الهيومانية المتمركزة حول الإنسان في مصطلحنا)، وهو تصوُّر أدى إلى ظهور الإنسان في الطبيعة (أي الإنسان الطبيعي في مصطلحنا).

وقد عبرت هيلر عن الفكرة نفسها بشكل آخر حين ذهبت إلى أن العلمنة هي إحلال أسطورة الأصل الإغرقية محل أسطورة الأصل الدينية، وقد وصل هذا الاتجاه إلى قمته في الأسطورة البروميثية التي تحاول تأليه الإنسان (وإلى حد ما أنسنة الإله،بجعله إلهاً حاقداً خائفاً من البشر)

هذا كله أدى إلى إسقاط سؤال نشأة الكون ومصير العالم ليبرز سؤال: ماذا يفعل الانسان في هذا العالم ؟ وما حدود قدرته؟ وبذالك تهاوى النسق المطلق لصالح السياق الاجتماعي الذي تم تكريس نسبيته ونسبية معاييره. وهكذا تراجعت مفاهيم مثل العار والحياة (shame) والانحراف (deviation) بسبب غياب أي معيارية، وحلّ محلها تحقيق الذات (self-realization) والتنوع (variation) وبالتدريج تم تكريس الجسد كأساس للوجود والمتعة، وأصبحت الحرية قيمة أساسية. وقد نشأت الحاجة لإيجاد دافع الآن وهنا، وليس مطلقاً / متجاوزاً، هذا الدافع هو الأنانية أو تحقُّق الذات (selfishnes) وكانت هذه آخر كلمات تختتم بها كتابها الضخم المعنون بـ: رجل النهضة (the renaissance man) والذي يقع في 450 صفحة.

وعلى الرغم من أن ماكس فيبر Max Weber، عالم الاجتماع الألماني، لم يتوجه إلى قضية العلمانية مباشرةً، فإن من اليسير أن نستخلص رؤيته من جماع كتاباته، والمدخل لفهم عملية العلمنة عند فيبر هو مفهوم الترشيد (بالإنجليزية: راشيوناليزيشن Rationalization)، وحيث إننا سنتناوله بالتفصيل في فصل قادم، فلنكتف بإيراد تعريف فيبر الترشيدَ (المادي) بأنه عملية تزايد الضبط المنهجي على كل مجالات الحياة، على أساس تصوُّرات علمية وقواعد ومبادئ عامة

تستبد بالولاءات التقليدية والحماس الكاريزمي والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة بل والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقاً لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أي كامنة فيه)، لا وفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم، فالترشيد عملية شاملة (الدائرة الكبيرة).

والترشيد عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية لمراقبة مجالات النشاط الإنساني كلها والتحكُّم فيها، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية.

والترشيد عملية ستزداد أوتارها إلى أن تصل إلى قمتها الشاملة الإمبريالية فتتم السيطرة على جوانب الحياة كلها ويتحكّم الإنسان في الواقع نفسه، إلى أن يُفرَّغ المجتمع من أية دلالة أو معنى، ويتحوّل إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا تسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظماً كفئاً يشبه الآلة، وهذه البنية الآلية ستزيد ولا شك من فعالية المجتمع الاقتصادية زيادة كبيرة، ولكنها تهدد الحرية الفردية، وتحول المجتمع إلى قفص حديدي، بخاصة أن الفرد في المجتمع الحديث شخصية هشَّة من الداخل، لا تشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز، فهي لا تقف على أرضية صُلبة من المعنى (وقد وردت تنويعات على عبارة «القفص الحديدي» في كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل، كما أن صورة العالم كقفص حديدي صورة متواترة في الأدب الحداثي).

وقد أدرك فيبر الجوانب المظلمة لهذا المجتمع فوصف عملية الترشيد بأنها «ديس إنتشامنت أوف ذي ورلد disenchantment of the world، «نزع السحر عن العالم» وفعل «ديس إنتشانت disenchant» باللغة الإنجليزية فعل مبهم، فهو يعني «إزالة الغشاوة»، وهو معنى إيجابي بمعنى أن يرى الإنسان الأمور على ما هي عليه، ولكنه يعني أيضاً «خيبة الأمل والظن»، وهو معنى سلبي بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، وإبهام المصطلح ـ في تصوُّره ـ مناسب جداً، فهو يصف المشروع التحديثي الغربي الذي بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة بأن يعتمد الإنسان على عقله (المادي) وحسب، فيزيل الغشاوات التي تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة، ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات، ليصل إلى الجوهر (الماديّ الحقيقي) للأشياء، وكان المفترض أن يؤدي هذا إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم، ولكن الإنسان حين فعل ذلك وجد أن ما يهيمن هو الواحدية المادية، وأن ما فعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقَدَ العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصره القداسة والسرّ فيه، وأصبح مادة محضاً، وأصبح كل شيء فيه محسوباً، ويمكن السيطرة عليه (ولذا، فإن المُصطلح يُترجم أحياناً بعبارة «خيبة العالم» و«تشيّؤ العالم»، لكل هذا سيكون في وسع هذا المجتمع أن يُجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة مسبقاً، وأن يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد أن يصبح تُرْساً

أكبر»، والهدف من هذا كله هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان من خلال توظيفهما على أحسن وجه في خدمة الهدف الذي يحدده من يقوم بترشيد الواقع.

وقد وصف فيبر هذا المجتمع الجديد في عبارات تنمُّ على تشاؤمه الشديد: «لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص [الحديدي] في المستقبل، أو لعلّه في نهاية هذا التطوّر الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماماً، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة، أو إن لم يحدث شيء كهذا، سيسود تحجُّرٌ آلي، موشيّ بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات، عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطوّر الحضاري يمكن أن نقول عن حق: متخصصون لا روح لهم، حسِّيون لا قلب لهم، وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل».

ونزع السحر عن العالم ودخول العالم القفص الحديدي ليس سوى النتائج الأولى السلبية من منظور فيبر، إذ توجد نتائج أخرى من أهمها أزمة المعنى (والقيمة).

فالإنسان الحديث بعد أن يقوم بترشيد عالمه، وبعد أن تهيمن عليه القوانين العلمية ـ سيكتشف أن عالميه الاجتماعي والخاص قد أصبحا لا معنى لهما، فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة، والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لا تساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية، فالعلم في نهاية الأمر لا علاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هوَّةٌ شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي «ولذا، فإن كل ما يمسك به الإنسان دائماً مؤقت وليس محدداً ونهائياً).

وقد وصف فيبر الإنسان الحديث بأنه «يعيش في سهل لا نهائي لا آفاق له: أزلية علمانية خالية من المعنى»، وتصاعد عمليات الترشيد لن يساعد كثيراً، إذ إنها ستؤدي إلى تقسيم (أو تفتيت) حياة الإنسان إلى مجالات مستقلة مختلفة.

وقد طوَّر كثير من المفكرين دراسة هذه الظاهرة (أي ظاهرة الترشيد في الإطار المادي ونتائجها السلبية) وربطوها بظواهر حديثة أخرى، من أهمها ظاهرة الإبادة النازية، فتشير حنا أرنت في كتابها أيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر (1963) إلى «السفاح) أيخمان، فتبين أنه لم يكن سوى بيروقراطي عادي تافه، يؤدي ما يوكل إليه من مهام مثل أي موظف في بيروقراطية حديثة، فهو من منظور الترشيد المادي، لم يكن سوى نتيجة منطقية (أو ربما حتمية) لعملية الترشيد المتصاعدة التي تؤدي إلى نزع السمات الشخصية وتقويض الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية الشخصية.

وقد طوَّرتُ هذه الأطروحة في كتابي الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (1981)، فبيَّنتُ أن «الحضارة الغربية حضارة تكنولوجية تُعلي قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز

والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائماً، وتهمل كثيراً القيم التقليدية «البالية»، مثل البرِّ بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الآخرين، والنازية حينما أبادت اليهود والعجزة كانت تفعلَ ذلك لأنهم «غير نافعين»، وموضوع تحويل اليهود إلى شعب منتج كان مطروحاً في أوروبا، في شرقها ووسطها بخاصة، وثمة عدد كبير من يهود ألمانيا «إيست يودين»، أي من يهود شرق أوروبا الذين لفظهم الجيتو، والذين لم تستوعبهم مجتمعاتهم أو أيٌّ من المجتمعات الأوروبية الأخرى، نظراً لتخلفهم الحضاري والاقتصادي، كانوا يُعدّون فائضاً بشريّاً لا نفع له، وقد حاولت ألمانيا التخلص من هذا الفائض الإنساني غير النافع بإرسالهم في قطارات إلى بولندا التي رفضتهم، كما رفضتهم كثير من الدول الأخرى، ومنها الولايات المتحدة التي لم توافق على فتح أبواب الهجرة أمامهم. إن العالم الغربي، برفضه هؤلاء اليهود، أيَّد ضمنياً الجريمة النازية ووافق على منطلقاتهم الفلسفية، حتى وإن لم يوافق على الشكل المتطرّف الذي اتخذته.

«وثمة ظاهرة مشتركة بين النازية والصهاينة (وهي أيضاً سمة أساسية للحضارة الغربية) هي عقلانية الإجراءات والوسائل، ولا عقلانية الهدف، وقد أشار ماكس فيبر إلى هذه الظاهرة في كتاباته، فعملية الترشيد التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات فحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد.

ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أو في إسرائيل الصهيونية، مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية، فهذه المعسكرات منظمة بطريقة «منهجية» تُحسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتُحسب المدخلات بطريقة منظمة، ويُقال إنه حتى حينما كان اليهود في طريقهم إلى غرف الغاز لم يكن مسموحاً للجنود الألمان إساءة معاملتهم، فعملية الإبادة ـ هذا النتاج «الرائع» لحضارة العلم والتكنولوجيا، يجب أن تتم بحياد علمي رهيب، يشبه الحياد الذي يلتزمه الإنسان تجاه المادة الصماء في التجارب المعملية التي تتخطى حدود الخير والشر. أما الهدف من معسكرات الاعتقال والإبادة والتعذيب، والمضمون الأخلاقي لهذه الأشياء، ومدى عقلانيتها من منظور إنساني فهذا كله متروك للزعيم أو للدولة، أو للأهواء الشخصية، أو للأسطورة الدينية القومية».

كما تعرَّض للقضية نفسها بشكل مباشر عالم الاجتماع الإنجليزي (من أصل بولندي) زيجمونت باومان في كتابه الحداثة والهولوكوست (1989) وبشكل غير مباشر في كتابه الحياة المتبعثرة (1995)، يرى باومان أن مشكلة المشكلات بالنسبة للحداثة أخلاقية، فقد سقط ملف الأخلاق من الحداثة، مع تزايد النسبية الكاملة.

وعلى الرغم من تحذير ديستويفسكي من أنه «من غير الإله فإن كل شيء يصبح مباحاً»، وتأكيد

دوركهايم أنه لو تخلخلت «قبضة» العُرف الاجتماعي لانهارت الأخلاق ـ «فإن العقل الحداثي ظل يؤكد [من غير دليل أو نجاح يُذكر] أن سد هذه الفجوة ممكن، إن لم يكن اليوم فغداً» [الأمر الذي لم يحدث قط!]، ويؤكد باومان أنه ثمة حاجة إلى إله، حتى لو كان الإله إنساناً يسعى للكمال، لأن غياب المتجاوز يعني تسرُّب العبثية إلى كل شيء.

وغياب المطلق الديني ـ في تصوّر باومان ـ أدى إلى التمحور حول «الجسد»، ولكن حين يغيب «ما وراء الجسد» تغيب أيضاً فكرة الجماعة والمجتمع والهُوية الجمعية التي تشترط تجاوزاً للذات/ الجسد، وحين يصير «الجسد» هو المحور، يكون هو أيضاً الهدف عند النزاع، ويكون الحل هو الإبادة.

ثم يثير باومان قضية الإبادة في هذا الإطار في كتابه الحداثة والهولوكوست الذي أورد فيه تلخيصاً لبحث ريتشارد روبنشتاين (ألقي في ندوة عقدت عام 1978 تحت عنوان «المجتمع الغربي بعد الهولوكوست» حاول فيه أن يعيد قراءة أطروحة فيبر عن بعض الاتجاهات في المجتمع الحديث في ضوء تجربة الهولوكوست، فهو يرى أن عرض فيبر البيروقراطية الحديثة والروح العقلانية ومبدأ الكفاءة والعقلية العلمية ووضع القيم في مكان بعيد في عالم الذاتية [بحيث تصبح كل الأمور نسبية] لم يحتوِ في ثناياه على أية آلية يمكنها أن تقف في وجه التطرّف النازي، ويلتقط باومان هذه الأطروحة ويشير إلى بعض سمات البيروقراطية، ويخلص إلى أن الإبادة نبعت من اهتمام حقيقي عقلاني (رشيد) [بحل المشكلات التي واجهها المجتمع] وولَّدتها بيروقراطية متّسقة مع شكلها ومضمونها.

«والثقافة البيروقراطية تجعلنا ننظر إلى المجتمع كشيء يُدار، ومجموعة من المشكلات التي تُحل، وطبيعة ينبغي السيطرة عليها والتحكم فيها وتحسينها وإعادة صياغتها، كما أنني ـ والكلام لباومان ـ أرى أن روح العقلانية الأداتية، وشكلها المؤسسي البيروقراطي الحديث، جعلت «الحلول» على شاكلة الهولوكوست، ليست ممكنة وحسب، بل معقولة إلى حدٍّ كبير»، ثم يشير باومان إلى أيخمان، «الموظف العقلاني»، فيقول: «أيخمان ارتكب أفعالاً يحصل المرء على نياشين من أجلها إن ربح، ويذهب إلى المشنقة إن خسر، فالأفعال ليست أخلاقية أو لا أخلاقية في حد ذاتها» (فالترشيد الأداتي لا يهتم بالأهداف ولا ينشغل إلا بالإجراءات)، ويلخص باومان أطروحته في الكلمات التالية: «إن النازيين قبل أن يبنوا أفران الغاز، حاولوا، بناءً على أوامر هتلر، أن يبيدوا المتخلفين عقلياً والمعاقين (في المجتمع الألماني) من خلال القتل الرحيم (الذي سُمِّي إيوثنيشيا Euthenesia)، وأن يساعدوا على تكاثر الجنس الأرقى من خلال قيام رجال أرقى من الناحية العرقية بتلقيح نساء من المستوى العِرْقي نفسه (الإيوجينيا)، وقتل اليهود [ونحن

نضيف: وغيرهم من العناصر غير المرغوب فيها] شأنه شأن هذه المحاولات كلها.. هو تجربة، ضمن تجارب أخرى، في إدارة المجتمع بشكل رشيد، ومحاولة منهجية استهدفت أن يوضع.. العلم التطبيقي وفلسفته ومبادؤه في خدمة المجتمع).

وكان چون كين يُعد من أهم منظري العلمانية، ولكنه ينطلق من منظور ربوبي (بالإنجليزية: ديست deist) أي الإيمان بالإله دون حاجة لوحي، فيما يسمَّى «الدين الطبيعي»، وقد تبنَّى موقف المفكر الربوبي الأميركي توماس بين Thomas Paine الذي دعى في كتابه عصر العقل إلى استيعاب الدين في المجتمع، بحيث يتم الإبقاء على فكرة الإله، لكي تظل مصدراً للأخلاق في المجتمع، مع إلغاء أي دور للأديان فيما عدا ذلك.

ولكن چون كين توصل إلى أن الدعوة الربوبية أخفقت في خلق جو متسامح يستطيع البشر فيه أن يتعايشوا على الرغم من اختلاف معتقداتهم، كما تمنّى توماس بين، وأن ما حدث هو تقليص دور الدين وإضعافه وهزيمته، ولكن الدكتور كين يرى أن اجتثاث الدين من حياة الناس أمر غير ممكن، وأن العلمانية لم تفِ بوعودها لا في العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية) ولا في العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية)، ولذا، فقد نحت مصطلح «ما بعد العلمانية» (بالإنجليزية: بوست سيكولا ريزم Post – secularism) على غرار «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الأيديولوجيا» وغيرها من المصطلحات التي تتحدث عن الـ «ما بعد» وكلمة «ما بعد» هنا تعني في واقع الأمر «نهاية».. فـ «ما بعد الحداثة» تعني «نهاية الحداثة»، و«ما بعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية الأيديولوجيا» (ويظهر هذا في مصطلح «نهاية التاريخ»). ولكن أصحاب هذه المصطلحات آثروا أن يستخدموا الكاسحة «بوست» (ما بعد) ليشيروا إلى أن النموذج المهيمن فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد. و«ما بعد العلمانية» تعني أن نموذج العلمانية دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر.

وقد سكّ أحد النقاد الغربيين مصطلح «العلمانية الفاشيّة» (بالإنجليزية: fascist-secularism)، وهو مصطلح شاع في الآونة الأخيرة في بعض الصحف الغربية للإشارة إلى العلمانية في تركيا، فالمؤسسة العسكرية هناك هي التي تقوم بالدفاع عن «العلمانية» التي تعني في المعجم العلماني التركي «محاربة الدين»، وكي تنجز المؤسسة العسكرية هذا الهدف تلجأ إلى الأساليب الفاشية المعروفة ومنها التهديد بقلب نظام الحكم، وقد ضغطت المؤسسة العسكرية قبل سنوات قليلة، ونجحت بالفعل، في إقصاء حكومة أربكان عن الحكم، على الرغم من أن حزب الرفاه حصل

على عدد من أصوات الناخبين يفوق ما حصل عليه أي حزب آخر، أي إن القوى العلمانية في تركيا معادية للديمقراطية، ومن هنا تصدق تسميتها «العلمانية الفاشية».

مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي

وقد تمت مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي أيضاً من قِبَل بعض المفكرين العلمانيين والإسلاميين، وهم يشتركون في أنهم يدركون العلمانية باعتبارها رؤية جزئية غير شاملة، ولكن أهم المراجعات الجذرية لمفهوم العلمانية في العالم العربي من قِبَل مفكر علماني هو ما قام به جلال أمين، فهو لم يكتفِ بتعريف العلمانية بطريقة معجمية هزيلة، أو بتعديد مناقبها أو الهجوم عليها، ولم يركن إلى التعريف الشائع بأنها فصل الدين عن الدولة، ولم يكتفِ بدراسة النموذج المجرد دون دراسة الواقع العلماني ذاته، ولم يظلّ قابعاً داخل الدئرة الصغيرة الجزئية، دائرة الإجراءات، بل حاول الوصول إلى الدائرة الأشمل، فدرس جذور العلمانية الفكرية وبنيتها، وقام بتعريفها من خلال رؤيتها المعرفية الكلية، ثم من خلال تجلياتها في مجالات الحياة كافة ابتداءً من عالم الاقتصاد وانتهاءً بحياة الإنسان اليومية.

ومن الواضح أن جلال أمين يرى أن ثمة نموذجاً كامناً وراء منتجات الحضارة الغربية الحديثة ونظمها المعرفية والأخلاقية والسياسية، ولذا، فهو يربط بين العلمانية والاستنارة والحداثة، ويتحدث عن فكر هوبز وداروين وآدم سميث والاستهلاكية باعتبارها ظواهر مترابطة، وهو لا يفعل ذلك صراحةً (فهو يكره التنظير)، ولكن القراءة المتفحصة تبيَّن أن هذا هو ما يفعله، ولا يستخدم جلال أمين كلمة «علمانية» إلا لماماً، ولكن حينما يفعل فإنه يتحدث عن «العلماني الليبرالي والماركسي» باعتبارهما ينتميان إلى المنظومة نفسها ويصدران عن الميتافيزيقا المسبقة نفسها.

ويرى جلال أمين أنه لا مفرّ من اتخاذ موقف ميتافيزيقي ما. وما البدايات الميتافيزيقية ـ في تصوُّره ـ هي التي تفضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تُكوِّن أيديولوجية ما، وتوجِّه السلوك الإنساني (العلل والمعلولات عند مراد وهبه)، أي إنه يتحرك في الإطار الشامل والنهائي، ولكن جلال أمين لا يؤمن بالتطوّر أحادي الخط ولا بالحداثة الكونية أو الزمانية العالمية.. الخ، فهو يذهب إلى أن البدايات الميتافيزقية تظهر في تراث الإنسان (المصدر الوحيد للإبداع، بمعنى «أنك لا تستطيع تقديم إجابة جديدة حقاً إلا إذا التزمت بموقف ميتافيزيقي مختلف، أو غيَّرت الافتراضات والمسلَّمات التي تَصدُر عنها»).. «يكون البحث الذي يستهدف الإبداع حقاً، بالغوص في مقدمات التراث ومسلماته وما يعامله التراث كبدهيات، والكشف عما لا يزال من خذلك حياً في حياتنا المعاصرة ونمط تفكيرنا»، ويمكن القول إن دراسة جلال أمين في العلمانية تبدأ من

الذات.. من همٍّ عربي وأخلاقي وإنساني حقيقي.

ويذهب جلال أمين إلى أن العلوم الإنسانية أبعد ما تكون عن الحياد والموضوعية.. «إن المسألة التي نثيرها هنا ليست مسألة صواب أو خطأ، بل هي مسألة استيراد قيم ومواقف أخلاقية وفلسفية وكأنه «علم» محايد يتجاوز حدود الزمان أو المكان أو الثقافة، ومن ثمَّ، فإن الخطر الذي تتعرض له الأمم «المستوردة» أو «التابعة» خطر مقصور عليها دون غيرها، فهي حين تقوم باستيراد قيم وميتافيزيقا غريبة عنها باسم العلم، إذ بها تتخلى عن قيمها وميتافيزيقاها الخاصة، ليس لصالح العلم، ولكن لحساب قيم وميتافيزيقا أمم أخرى».

ومن الواضح أن من تصدوا لمحاولة تعريف العلمانية لم يتعاملوا مع مسلَّماتها الميتافيزيقية المسبقة، فغالبيتهم الساحقة (مثل هشام صالح ومراد وهبه وعزيز العظمة) تؤمن بعالمية العلم وحياده وبالنماذج أحادية الخط وحتمية التقدم، وبذلك غفلوا عن أن النظريات الاجتماعية الغربية «كثيراً ما تقوم على مسلَّمات مستمدة من مجرد الحدس، أو من موقف ميتافيزيقي أو أخلاقي أو فلسفي قَبْليّ لا يمكن أن يخضع للتمحيص العلميّ، فنحن إذن بقبولنا هذه النظريات لم نقدِّم جانباً إلا ميتافيزيقانا نحن وقيمَنا نحن، واستبدلنا بها ميتافيزيقاهم وقيمهم، ونحن نقبل ذلك باسم التزام المنهج العلميّ في التفكير، فهم إذن يُهرِّبون إلينا مواقفهم وحسَّهم الأخلاقي الخاص مغلّفاً بالنظريات العلمية، وهي مواقف لا علاقة لها بالعلم، فإذا عمد عالم الاجتماع أو الاقتصاد الغربي إلى اتخاذ الفرد بدلاً من الأسرة كوحدة لدراسته، ألا يكون بذلك قد اتخذ موقفاً قيمياً قد نقبله وقد نرفضه؟ فإذا سايرناه في ذلك،على الرغم من أن قيمنا الخاصة قد تتعارض مع ذلك، ألا نكون قد وقعنا في إسار التبعية؟.

ولذا جعل جلال أمين همه كشفَ المنطلقات الميتافيزيقة المسبقة للعلمانية.

وجوهر المنظومة العلمانية في تصوُّره (دون استخدام المصطلح بالضرورة) هو الإيمان بأسبقية المادة على الفكر (والتي يمكن ترجمتها بأنها أسبقية المادة على الإنسان)، وهذا هو حجر الزاوية في الرؤية العلمانية، وعنها تنبثق كل مقولاتها الأخرى، ومنها تصوُّرها للإنسان، ولأنه المادة تسبق الفكر نجد أن العنصر المادي (في أشكال مختلفة) يصبح أهم المكونات، ولذا، فالإنسان حسب هذه الرؤية هو أساساً إنسان اقتصادي، يستجيب بطبعه لمؤشرات الأسعار والنفقات، وهو يهاجر بطبعه إلى حيث يجد أكبر دخل ممكن، ويرى أن من الطبيعي أن يستقل الابن أو البنت عن الأسرة من أجل السعي إلى تحقيق أكبر دخل.

في هذا الإطار يتم تعريف الاقتصاد تعريفاً فنياً تكنوقراطياً ضيقاً، فالجوانب الاقتصادية في الوجود الإنساني هي تلك الجوانب القابلة للقياس، وما يمكن تقديره بالأرقام (أي الإنسان تم تحويله إلى

ظاهرة رياضية تنحل إلى أرقام، شيء بين الأشياء)، ومن ثم استبعد من عالم الاقتصاد حاجة الإنسان إلى حد أدنى من الشعور بالأمن والاستقرار، ومن العلاقات الاجتماعية، ومن الاتصال بالطبيعة ومن الثبات في القيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة [فهي جميعا غير قابلة للقياس].

ويُلاحظ جلال أمين أننا إذا قبلنا المقدمات الميتافيزيقة لعلم الاقتصاد الغربي، فإن ذلك سيُفضي إلى قبوله مقولاته الاقتصادية والسياسية (التي ستبدو محايدة وبريئة حين يتم عزلها عن أساسها الميتافيزيقي، أي المعرفي، أي الذي يتناول القضايا النهائية والكلية الخاصة بالإنسان).

فمثلاً سنقبل عزل الظاهرة الاقتصادية عن سائر الظواهر الاجتماعية، وتصوُّر إمكانية الوصول إلى حل للمشكلة الاقتصادية مع بقاء الظروف الخارجية، أي الخارجة عن الاقتصاد، على ما هي عليه، كما أننا سنقبل تصور أن الرفاهية الإنسانية قابلة للتجزئة، وسنؤمن بإمكانية تعظيم ما يسمى (الرفاهية الاقتصادية) دون المساس بالرفاهية الإنسانية بوجه عام، وسنتعرَّف المشكلة الاقتصادية، في النظرية الاقتصادية الغربية، بأنها انخفاض مستوى الدّخل بالمقارنة به في الدول الصناعية، وتقاس الرفاهية بمستوى الاستهلاك. واعتبار العمل الإنساني «مشقة» أو «منفعة سالبة» تُحسب ضمن النفقات وتُطرح قيمتها من قيمة السلع المنتجة، واعتبار «الفراغ من العمل» كسباً محضاً يُضاف إلى مجموع الرفاهية الاقتصادية لولا صعوبة حسابه؟ أليست هذه البدايات الميتافيزيقية نفسها هي المسؤولة عن تقديس الفكر الليبرالي للملكية الفردية، وللتكنولوجيا المتقدمة، واعتبار الفكرة القائلة إن أي تقدُّم تكنولوجي ممكن لا بد أن يكون بالضرورة مرغوباً فيه، بيهيةً من البدهيات؟ بل ألا يجوز أن تكون البدايات الميتافيزيقية نفسها هي المسؤولة عن الأهمية المبالغ فيها التي يعلقها الفكر الماركسي على القضايا على الملكية الفردية وكأنها هي الصورة الوحيدة للقهر، وعلى نظام توزيع الدخل وكأن المساواة بين الناس في استهلاك السلع والخدمات هي الشرط الوحيد لتحقيق العدل؟».

ـ من المسلّمات الميتافيزيقية الأخرى في النظرية الاقتصادية الغربية ـ حسب تصوّر جلال أمين ـ نظرية الاستهلاك التي تذهب إلى أن: «هدف المستهلك هو تعظيم الإشباع أو المنفعة، فإذا سألت عن ماهية هذا الإشباع [و الغاية منه] قيل لك: لا شيء غير ما يقرر المستهلك أنه يريده، فهم إذن قد قبلوا كمسلمة من المسلمات، وهرَّبوا إلينا مذهب الفردية، بمعنى أن كل ما ترغب فيه هو أمر مشروع، أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه، ولا يمكن مساءلة المستهلك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد».

ـ مشكلة الاقتصاد ـ حسب النظرية الاقتصادية الغربية العلمانية ـ هي مشكلة ندرة أو مشكلة التوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات غير المحدودة [ويبيِّن جلال أمين أن افتراض أن الحاجات غير محدودة هو الآخر افتراض ميتافيزيقي مسبق].

ـ وتُعرَّف المشكلة الاقتصادية، في النظرية الاقتصادية الغربية العلمانية، بأنها انخفاض مستوى الدخل بالمقارنة به في الدول الصناعية، وتُقاس الرفاهية بمستوى الاستهلاك.

ـ التنمية ليست تحسين نمط الحياة، وإنما هي ارتفاع معدل الادخار والاستثمار ـ تطوير نوعية الإنتاج ـ تكاثُر في السلع والخدمات ـ زيادة الناتج (بغض النظر عما يحدث في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى).

ـ قضية العدالة الاجتماعية ليست جديرة بالاهتمام بذاتها، وإنما من منظور أثرها في معدل النمو، ولذا.. إن تدهورت العلاقات الاجتماعية في بلد ما فلا يمكن أن يُعدَّ هذا مؤشراً على التخلف.

ـ العمل الإنساني إن هو إلا عنصر من عناصر الإنتاج على قدم المساواة مع الطبيعة ورأس المال. ولذا، فالعمل مجرد رأس مال بشري قابل للتصدير وحساب منافع تصديره وتكاليفه، كما تُحسَب منافع وتكاليف أية سلعة أخرى.

ـ الطبيعة ذاتها مجرد مادة.. وسيلة لإنتاج السلع.

ـ نتيجةً لما تقدّم.. تم إخضاع كل شيء لمبدأ المنفعة، كما تم تعريف هذه المنفعة تعريفاً مادياً في الأساس يقوم على تعظيم الناتج في عدد وحدود من الموارد.

اعتبار النفع الماديّ المتولد عن تطبيق التكنولوجيا الحديثة أكبر من أي خسارة اجتماعية أو نفسية قد تترتب عليها، ومن ثمّ تهون البطالة في سبيل مضاعفة الإنتاج، فالمادي يسبق الإنسانيّ.

ـ العمل على توليد الطاقة النووية، بغض النظر عن كل أخطارها [على الإنسان]، في سبيل مغانمها المادية.

ـ الاعتقاد أن التكنولوجيا الحديثة قادرة على حل المشكلات الناجمة عن التكنولوجيا القديمة [وهذا إيمان ميتافيزيقي عميق «بقدرة» التكنولوجيا!].

ـ والرؤية المادية نفسها تتضح في عالم السياسة، إذ يتم فصل السياسة عن الأخلاق.

بل يتم فصل الحياة كلها عن الهدف النهائي منها، فيتم تقديس الكفاءة مع إهمال الهدف منها، فالكفاءة هي إنتاج أكبر قدر بأقل تكلفة ممكنة، والقيام بأكبر عدد من الأعمال في أقل وقت ممكن، دون أدنى اهتمام بالآثار التي لا يمكن تقديرها رقمياً أو بالمضمون الخُلقي أو الإنساني لما تم إنجازه، طالما تم إنجازه بكفاءة وبسرعة!

ـ يظهر الانفصال عن أية غائية إنسانية أو أخلاقية في تمجيد السرعة بصرف النظر عن طبيعة العمل الذي تؤديه بسرعة، ومضاعفة سرعة وسائل المواصلات بغض النظر عن جدوى الراحة أصلاً، وما إذا كان المقصود جديراً أو غير جدير بالوصول إليه، وغياب الهدف يظهر في تعريف

علم الاقتصاد، فالاقتصادي لا يتدخل في تقويم الغايات (أو الحاجات)، وإنما مهمته تحقيق أكبر كفاءة ممكنة في توزيع الموارد المحدودة على الحاجات غير المحدودة، وفي المجتمع ككل يصبح الهدف تعظيم المنفعة ولتكن المنفعة ما تكون، فالغاية غير مهمة: سعادةً أو لذةً حسية، أو رضا عن النفس، أو منتجاتٍ استهلاكية، أو أفلاماً إباحية.. أو حتى مسدسات لقتل الناس.

ـ ونتيجة هذا كله هو النسبية الأخلاقية، أي اعتبار الأحكام الأخلاقية نسبية وليست مطلقة.

لهذا كله تم تعريف مؤشرات التقدم في إطار ماديّ يُنكر ثمن التقدم، لأن المؤشر إذا كان غير مادي فلا يمكن قياسه (معاداة الطبيعة ـ تمزيق العائلة ـ تنمية البيروقراطية ـ تطوير وسائل التسلّح ـ الإباحية)، ومن ثمّ فهو غير موجود أساساً.

وكما أسلفنا لا يكتفي جلال أمين بالتعامل مع مفهوم العلمانية (دون استخدام المصطلح أحياناً)، وإنما يدرس المتجمعات العلمانية، التي تحقق فيها هذا النموذج إلى حدٍّ كبير. وكعادته يركز على الإنسان، ويذهب إلى أن ما يظهره في هذه المجتمعات هو الإنسان ذو البُعد الواحد.. «رجل الشارع البسيط، محدود الثقافة والتعليم،عادي الذكاء محدود الطموح إلا فيما يتعلق بما يمكن أن يحوزه من سلع، ترضيه القصة البسيطة غير المعقدة، يستهويه تتبع أفلام الجريمة وأخبار الفضائح ما دامت تحدث لغيره. يحب السياحة وأن يشاهد متحف اللوفر وأهرامات مصر لكن لا صبر له على معرفة التاريخ أو التعمق فيه، يفرح بالسيارة الكبيرة كما يفرح الاطفال، يقبل أكثر ما يتلقاه عن طريق التلفزيون أو الجرائد اليومية دون أدنى شكّ في صحة ما يسمع أو يقرأ، هذا الرجل العادي يمثل غالبية سكان العالم في كل بقاع الارض، والحضارة الأميركية هي حضارة الرجل العادي، فهي التي نجحت في الوصول اليه، وإشباع تطلعاته بأكثر مما نجحت أية حضارة أخرى، واتساع السوق الامريكية هو الذي سمح بابتداع فنون الإنتاج الكبير التي تقوم على إنتاج كميات هائلة من السلع المتماثلة وعلى تطبيق درجة عالية من التخصص وتقسيم العمل. ولكن هذا الاتساع نفسه وهذا النوع من فنون الإنتاج كانا هما أيضاً قد طبعا الحضارة الأميركية بكثير من ملامحهما المتميزة كـ: التماثل الرهيب في انماط السلوك والتفكير، وانتشار الموضات، وخضوع المستهلك خضوعاً مستمراً لحملات الدعاية والإعلان، والهالات التي تحيط بنجوم السينما ورجال السياسة. أو «بالبطل» بوجه عام، ويلاحظ جلال أمين سمة أساسية أخرى في الحضارة العلمانية الأميركية وهي محاولتها هزيمة الطبيعة ونزوعها نحو التجريد، فالإنسان لابد أن يتناول لبنا خالياً من الدسم، وسكراً لا يحتوي على أي مادة سكرية، وخبزاً لا يؤدي إلى السمنة، وقهوة لا تحول دون النوم.

إن الثقافة الأميركية هي ثقافة الاستهلاك.. ولكن المستهلك المستهدف «يجب أن يكون بدوره شخصاً عادياً، محدود الثقافة، عاديّ الذكاء، إذ هنا تكمن فرص التسويق الواسع الانتشار، فنمط الثقافة السائد هو النمط الذي يستجيب لنوازع الرجل العادي وميوله، وإذا بالثقافة الرفيعة تتراجع

على استحياء إذ لا تجد لها ممولاً، وإذا بوسائل الإعلام تخاطب أبسط غرائز الإنسان ونوازعه لمجرد أنها الأكثر انتشاراً».

«لا عجب إذاً في أن نجد أن أكثر الناس عداً لغزو الحضارة الأميركية لبلادهم هم الثقفون، بينما يتلقفها بسطاء الناس وصغار السن بالرضا والترحيب، ولم تستطع المجتمعات الأوروبية ـ مع ما أحرزته من تقدُّم في الارتفاع بمستوى الثقافة فيها ـ أن تقاوم ما يحمله نمط الثقافة الأمريكية من جاذبية لجماهيرها، فإذا بالبرامج الجادة في التلفزيون تقلُّ عاماً بعد عام، وإذا بالصحف الأوروبية تجاري الصحافة الأميركية في اعتمادها على التشويق والإثارة، وإذا بالمطاعم والمقاهي الأوروبية تتخلى عن المقاعد الوثيرة والخدمة المتأنية لتحلّ محلّها المقاعدُ الطاردة للجالسين عليها وقيام العميل بخدمة نفسه! بل لم يستطع الاتحاد السوفيتي بعد عشرات من السنين من الانغلاق عن العالم أن يمنع شبابه من الانبهار بنمط حياة الأميركي والاقتداء به».

ونظراً لانشغاله بتراثه وحضارته، لا يندفع جلال أمين نحو هذه العولمة والنظام العالمي الجديد وعالم المادة الذي لا يعرف الخصوصية أو القيم، فيُحذِّر من أن الفكرة القومية نفسها قد أخذ مضمونها في الغرب يميل أكثر فأكثر إلى التركيز على المزايا الاقتصادية التي يمكن أن تتحقق من تكوين سوق مشتركة (أي إنها تستند إلى المقولات الميتافيزيقية التي تسبق القومية كأيديولوجية)، ومن ثمّ، زاد الميل إلى التضحية بالخصائص القومية لكل أمة إذا كان في ذلك نفع اقتصادي، فالعنصر المطلق هنا ليس القومية وإنما المنفعة المادية.

وهو يبين كيف تغلغلت هذه المقولات الغربية (التي هي ثمرة حتمية للرؤية المادية) في الفكر القومي العربي، وكيف حققت النماذج التكنوقراطية والكمّية هيمنة على هذا الفكر تدريجاً، فتم على سبيل المثال علمنة المواجهة مع إسرائيل، «فقضية إسرائيل كانت دائما بالنسبة لنا قضية قومية، وليست قضية اقتصادية أو فنية، كانت قضية إسرائيل بالنسبة لنا وحتى وقت قريب جداً قضية طرد شعب لشعب آخر من أرضه، وتهديد مستمر لاستقلال إرادتنا السياسية. كما بيَّنت حروب 48، 56، 1967.. ثم تحوَّلت القضية بالتدريج منذ أواخر الستينات إلى قضية استرداد الأرض المحتلة حديثاً، ثم تحوَّلت في السبعينات إلى قضية استعادة بترول سيناء وإمكانية فتح قناة السويس، بما يحمله الأمر من إمكانية زيادة مواردنا من العملات الأجنبية، إلى أن تحوَّلت إلى قضية تحديد سعر البترول الذي يمكن أن يُباع لإسرائيل، وبدأ الحديث لأول مرة عن المزايا الاقتصادية للتعاون مع إسرائيل بوصفها دولة متفوقة اقتصادياً وتكنولوجياً، وأصبح من الممكن أن تُعطى مشكلات التنمية أولوية حتى على قضية استرداد الفلسطينيين لأرضهم، وأصبحت المسألة كلها خاضعة لحساب النفع والخسارة، ثم تصبح العبرة ما إذا كان البيض الإسرائيلي أرخص أو أعلى سعراً!

«وقد حدث تغيُّر مماثل في موقفنا من قضية الوحدة العربية [إذ تمت علمنتها هي الأخرى]، فالضيق نفسه الذي أصبح يُعبرِّ عنه أصحاب الموقف التكنوقراطي من قضية التبعية الاقتصادية والسياسية، أصبح يُعبرَّ عنه أيضاً تجاه الوحدة العربية.

فدعوة الوحدة العربية كانت في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية تقوم في الأساس على الدعوة إلى توحيد ما سبقت تجزئته بإرادة الأجنبي، واعتبار الوحدة العربية، السياسية والاقتصادية، النظام الطبيعي الذي طرأ عليه ما أبعدنا عنه ولكن لا بد من العودة إليه، ثم تحوَّلت هذه الدعوة في الستينيات في الأساس، إلى قضية مصلحة سياسية تتمثل في مواجهة الاستعمار وتحرير الإرادة السياسية العربية، وهو ما يمثل بعض التراجع عن الموقف الأكثر قوة، وهو اعتبار الوحدة الأصل واعتبار التجزئة الوضع المصطنع المفتعل، ثم حدث تراجع أكبر في السبعينيات، حتى بصرف النظر عن القطيعة المؤقتة بين مصر والبلاد العربية في أعقاب اتفاقية كامب ديفيد، إذ اتخذت قضية المصلحة شكلاً اقتصادياً بحتاً، يتمثل في الحصول على معونات وفتح أبواب الهجرة من دولة عربية لأخرى.. وتدفُّق الاستثمارات الخاصة من بلد عربي لآخر، وهكذا تحوَّلت الوحدة العربية على يد هذا الموقف التكنوقراطي إلى مجرد وسيلة لإصلاح العجز في ميزان المدفوعات».

وهو لكل هذا لا يسقط في الاستقطابات الطفولية، فلا يربط الإيمان الديني بالتعصّب والتطرف ومعاداة العلم من جهة، ولا يربط العلمانية بالتسامح وتقبُّل العلم من جهة أخرى، ويبيِّن أنه ربطٌ تعسُّفي ليس له سند من الواقع، فالتعصب الذميم المفجِّر لجميع أنواع الفظائع والمآسي، له أمثلة في التاريخ العلماني لا تقل عدداً ولا قسوة عنه في التاريخ الديني، وهو يضرب مثلاً الإرهاب في الثورة الفرنسية، وما فعله الأوروبيون في مستعمراتهم باسم المدينة، وما شهدته السنوات الأخيرة من فظائع ارتكبت بحق مسلمي البوسنة والشيشان وفلسطين.

وفي المقابل.. يضرب الدكتور أمين أمثلة على أن الاعتقاد الديني والإيمان بالغيبيات لا يؤديان بالضرورة إلى موقف معاد للعلم، ويؤكد أن «المزاد الديني، مثله مثل المزاج الفني، لا يؤدي بالضرورة إلى الخروج من العلم».

وفي تصوُّري قدّم جلال أمين تعريفاً مركباً للعلمانية لأنه لم يقبع داخل الدائرة الجزئية، ولم يحبس نفسه داخل التعريفات الضيقة التي اتسع نطاق الواقع دونها، بل نظر إلى العلمانية نظرة شاملة، وتعامل مع الظواهر الاجتماعية العلمانية المختلفة، ومع أثر العلمانية في مجالات الحياة كافة.

وقد اكتشف كثير من الدارسين العرب، بحكم تجربتهم التاريخية، كثيراً من الجوانب المظلمة للعلمانية، فهناك ابتداءً ارتباط العلمانية بالإمبريالية، فأولى تجارب العلمانية الغربية حركة «الاكتشافات» التي تطوَّرت لتصبح الحركة الإمبريالية التي اشتركت فيها الدول الغربية كلها (وضمن ذلك روسيا القيصرية [في الخانات التركية وبولندا] والولايات المتحدة [في أميركا اللاتينية والفلبين في مرحلة لاحقة] لإبادة الملايين ونهب العالم كلِّه تقريباً، ويمكن في هذا الإطار أن نشير إلى الغزوة الصهيونية لأرض فلسطين، فالصهيونية ـ على الرغم من ديباجاتها كلها في جوهرها حركة داروينية علمانية حوَّلت فلسطين والفلسطينيين إلى مادة استعمالية (تُطرد خارج فلسطين)، بل حوَّلت الجماعات اليهودية في العالم إلى مادة استعمالية أيضاً (تُنقل إلى فلسطين)، وساندتها الإمبريالية الغربية، وهذا كله تم في إطار من العقل الماديّ المطلق، ولم يتوقف مسلسل العنف الإمبريالي (العلماني) حتى الآن، سواء في فيتنام أو البوسنة أو الشيشان أو من خلال نشاط المخابرات الأميركية، سواء في حركة الاغتيالات أو الانقلابات أو مساندة النخب الحاكمة الفاسدة في العالم الثالث.

ويعرف المثقفون العرب بتجربتهم التاريخية أن الصورة الفرنسية التي نادت بالحرية والإخاء والمساواة هي التي أرسلت إليهم قواتها الاستعمارية، وأفرزت عهد الإرهاب وروبسبير، ثم نابليون الذي أرسل جيوش فرنسا لغزو روسيا ومصر وغيرها من البلدان، ثم كانت هناك الثورة البلشفية التي أفرزت ستالين والمذابح التي دبرها والجو الشمولي الذي فرضه على الشعب السوفيتي، والثورة النازية التي طبقت معايير رشيدة مادية صارمة على البشر، واجتثت من تصورت أنهم غير نافعين (useless eaters).. «أفواه تستهلك ولا تنتج بما فيه الكفاية» بحسب المصطلح النازي.

ثم جاءت مرحلة الاستقلال.. ولم يتغيَّر الأمر كثيراً، إذ جاءت نخب محلية علمانية صعَّدت عملية تفكيك أوصال المجتمع بالقضاء على البقية الباقية من الجماعات المدنية، وزادت هيمنة الدولة «القومية» وسطوتها وسطوة مؤسساتها الأمنية، فهي نخب متغربة منفصلة تماماً عن الشعوب التي تحكمها وعن خطابها الحضاري، وقد أسَّست هذه النخب نظماً استبدادية فاسدة قامت باستغلال شعوبها، واستمرت في عملية العلمنة دون تحديث.. وقد تم هذا كله بتأييد دول الغرب العلمانية الديمقراطية.

وقد أدرك هؤلاء الدارسون أن ارتباط مصطلح «العلمانية» بالتسامح واتساع الأفق والتعددية وقبول الآخر والإيمان بالعلم ليس ضرورياً، فهذه مجموعة من القيم يمكن أن يتّسم بها نظام

علماني أو غير علماني، ويمكن أن تكون غائبة عنهما.

ولعل مثال إيران وتركيا يبين أن الربط بين العلمانية وهذه القيم الإيجابية ربطٌ تعسُّفيٌ ليس له سندٌ في الواقع. ففي إيران يوجد نظام يتبنى الإسلام رؤيةً للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ومع هذا سمح بوجود حيز كبير من الحرية والجدل والصراع «التدافع» في المصطلح الإسلامي، عبر عن نفسه بشكل ملموس في انتخابات الرئاسة حين انتخبت الجماهير مرشحاً لا تدعمه المؤسسة التقليدية الحاكمة ويعبرِّ عن إرادة الشباب والنساء وبعض المهمَّشين في المجتمع، فخضعت المؤسسة الحاكمة لاختيار الجماهير، أما تركيا، فيحكمها نظام يتبنّى ـ بصرامة بالغة ـ العلمانية رؤية للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ولكن حينما اختار الشعب التركي بإرادته نسبة معقولة من ممثلي التيار الإسلامي الذين لا يعادون العلمانية، وعلى أتم استعداد لأن يعملوا من خلال القنوات السياسية الشرعية، وأن يدخلوا في تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى، كما هو الحاصل في كل النظم الديمقراطية، حينما حدث ذلك تحركت قوات الجيش باسم العلمانية لتضرب ممثلي الشعب، وتمنعهم من ممارسة سلطاتهم المخولة لهم بحكم الدستور العلماني. ونجحت بالفعل في إقصاء حكومة أربكان، زعيم الكتلة الإسلامية، عن الحكم، على الرغم من أن حزبه حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ما حصل عليه أي حزب آخر!

وحالة تركيا ليست الوحيدة من نوعها، فهناك أمثلة في الفكر والتاريخ العلماني تبين مدى القسوة التي يمكن أن تصل إليه النظم الحاكمة العلمانية، ففكرة الاقتصاد الحرّ أو اقتصاديات السوق والداروينية الاجتماعية والنيتشوية والعنصرية والنازية.. كلُّها أفكار أو منظومات فكريّة علمانيّة صراعية قتالية، أبعد ما تكون عن التسامح وقبول الآخر، ويضرب جلال أمين مثلاً بالاتحاد السوفيتي، الذي لا شبهة في علمانيته، والذي وقف ضد العلم والحقيقة حين حرّم الاعتقاد بأية حقائق علمية تتعارض والمادية الجدلية، ووأد بحوثاً من شأنها أن تُعلي من تأثير البيولوجيا في السلوك الإنساني على حساب البيئة، كما يشير إلى القومية النازية [العلمانية] التي وقفت ضد أي فكر يتعارض وفكرةَ التفوّق الآري.

مراجعة مفهوم العلمانية من قِبَل التيارين القومي العلماني والإسلامي في العالم العربي

تقبَّل كثير من المفكرين العرب (علمانيين وإيمانيين) الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية الجزئية، ورفضوا العلمانية الشاملة حتى لا يسقطوا في المادية والعدمية، وحتى لا يتم تقويض الحيز الإنساني بكل ما يحوي من خصوصية وتركيبية، وتأخذ محاولاتهم عادةً شكل تضييق نطاق

مصطلح «العلمانية» إلى حدود الدائرة الجزئية، على أن تترك الأمور النهائية وشأنها، قضيةً مفتوحة، وقد أشرنا من قبل إلى تعريفات محمد أحمد خلف الله وحسين أمين ووحيد عبد المجيد وفؤاد زكريا ومحمود أمين العالم، واعتقد أنها جميعاً تندرج تحت هذا التصنيف، والوضع نفسه ينطبق على محمد عابد الجابري، وإن كان يتبع استراتيجية مختلفة، فهو يذهب إلى أن العلمانية جزء من التشكيل الحضاري الغربي الذي يعني «فصل الكنيسة عن الدولة»، وهو لهذا يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، وعلى هذا، فالعلمانية ليست قضية في الفكر العربي، ولذا، أكد الجابري ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، لأنه لا يُعبِّر عن «الحاجات العربية الموضوعية»، ويرى الاستعاضة عنه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبِّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي، والديمقراطية لديه تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية، وليس عن الهوى والتعصُّب وتقلُّبات المزاج، ويؤكد الجابري أن هذه المفاهيم تتصالح مع الإسلام.. «فالديمقراطية والعقلانية لا تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»! واستراتيجية الجابري هذه هي في واقع الأمر دعوة للوفاق القومي مع محاولة للإصلاح، تؤكد مُثُل الديمقراطية والعقلانية، دون تفكيك لنسيج المجتمع العربي.

ولا تختلف استراتيجية فهمي هويدي للحفاظ على الحيز الإنساني، حيز الدُوية والخصوصية والثوابت والقيم الأخلاقية، عن استراتيجية الجابري، فهو يجعل نقطة انطلاقه ما سماه «المشروع الوطني العام»، وكل من يعمل على إنجاحه، علمانياً كان أم إيمانياً، «فهو منا»، أما من يقوِّضه ويفكِّكه فهو خارج الصف، فالمعيار هنا ليس العلمانية أو الإيمانية، وإنما الانتماء إلى الوطن.

ويميِّز فهمي هويدي تيارين علمانيين يسميهما المتطرفين والمعتدلين (وهما يقابلان إلى حدٍّ ما العلمانيين الشاملين والجزئيين في مصطلحنا)، ويعرِّف المتطرفين بأنهم ليسوا ضد الشريعة وحسب، بل ضد العقيدة أيضاً، ولذا، فهم يعتبرون الإسلام «مشكلة» يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها، أما المعتدلون، فليست لديهم مشكلة مع العقيدة، فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين «حالة» يمكن التعايش معها، إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة، للحيلولة دون ما يتصوّرونه «سلطة دينية».

ويرى فهمي هويدي ضرورة قبول شرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الدين، وهو التيار الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة لا لأنه ضدها، ولكن لأن المنتمين إلى هذا التيار يحسبون

أن ذلك التطبيق قد يهدد قيماً معينة يدافعون عنها، مثل الحرية والديمقراطية والمساواة وما إلى ذلك، وهو موقف شريف يتعين فهمه واحترامه، وعلى الإسلاميين ـ والكلام لفهمي هويدي ـ أن يتعاملوا معهم على قاعدة الإعذار أولاً، ثم الحوار ثانياً، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لا يهدد تلك القيم التي يدافعون عنها، فالدعوة إلى التعامل مع التيار العلماني المعتدل لا يعني بأية حال قبول مشروعه، ولكنها تعبِّر عن حرص على توفير حق التعبير والمشاركة لأصحاب الرأي الآخر، دفاعاً عن صحة المجتمع وسعياً إلى إنجاح المشروع الوطني العام، الذي هو ملك للأمة بمختلف قواها وتياراتها، وليس ملكاً لفصيل سياسي دون آخر.

«إن الإسلام ترك للإنسان حق الاختيار بين الإيمان والكفر (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) (الكهف: 29). ومن ثمَّ، فلكل واحد أن يعتقد ما يشاء، وحسابه على الله يوم الدين، ولكن ليس لأحد أن يدعو إلى هدم عقيدة الأمة، التي هي رابطتها الجامعة، ومحورُ النظام العام فيها، وإذا كان لكل نظام أن يصون أساسه الذي ارتضته الأمة وأثبتته في دستورها، فمن حق النظام أن يمنع هدم ذلك الأساس، ويحول دون تمكين الساعين إلى ذلك، وهذا ما تفعله النظم الملكية والجمهورية والبرلمانية، والأمر كذلك، فإننا نذهب إلى أن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويتلزم بنصوص الدستور المعبِّرة عن ذلك، يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية، وأن يكون شريكاً في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي، ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين المعتدلين، سواء كانوا «ليبراليين»، أو قوميين، أو ناصريين، أو ماركسيين، أما أهل التطرّف العلماني، المخاصمون للدين، فلا مكان لهم في إطار الشرعية. إذ إنهم لا يهددون عقيدة المسلمين وحدهم، ولكنهم يهدِّدون الإيمان نفسه، إسلامياً كان أو مسيحياً أو يهودياً»، إن الحوار بين فصائل الأمة المختلفة ممكن في إطار التعريفات الجزئية، أما التعريفات المادية الشاملة فإنها تسقط كل المرجعيات، ولا تخلِّف لنا سوى الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج.

ولعلّ الذين قرؤوا مقال الأستاذ فهمي هويدي لاحظوا أن مطالبة الإسلاميين بتأكيدهم قبولَ التعدُّدية التي تشمل التيار العلماني، كانت موقفاً التقى عليه رأيُ آخرين من أهل الفقه والنظر، في مقدمتهم الدكاترة يوسف القرضاوي وأحمد العسَّال ومحمد سليم العوَّا وعبد الغفار عزيز وسيف الدين عبد الفتاح وأبو العلا ماضي وعادل حسين، ومما يجدر ذكره أن فهمي هويدي ليس وحيداً في موقفه هذا، بل يمكن القول إن هذا الرأي هو الرأي الممثل للتيار الإسلامي الأساسي.

ويمكن أن نضيف إلى الأسماء التي أوردها الأستاذ فهمي هويدي في مقاله الأسماء التالية: راشد

الغنوشي (تونس)، بارفيز منظور (باكستان)، عزام التميمي (فلسطين)، أحمد داوود أوغلو (تركيا)، طه جابر العلواني (العراق)، عبد الحميد أبو سليمان (السعودية)، ومجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.. وغيرهم عشرات.

ولعل هذا الموقف المتفتح هو الذي أدّى إلى التقارب بين الإسلاميين والقوميين العلمانيين، وبخاصة بعد أن أدرك القوميون أهمية البُعد الحضاري الإسلامي في المنظومة الحضارية العربية، وأهمية المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وقد وضَّح الأستاذ عادل حسين، المفكِّر القومي / الإسلامي، هذا التطوّر في مقال له في جريدة الشعب (1 فبراير 2000) جاء فه:

«إن الخلافات بين التيارين [القومي والإسلامي] لم تعد واسعة على النحو الذي كان في الخمسينيات وحتى أوائل التسعينيات، فالقوميون المحتفظون بأصالتهم وصلابتهم بهتت عندهم الآن آثار العلمانية والماركسية، التي أبعدتهم إلى حد كبير عن تفهُّم الإسلام على نحو صحيح، وعن الانتماء العميق له باعتباره عقيدةَ الغالبية، وباعتباره التراث الحضاري لأبناء الأمة العربية كافة (مسلمين وغير مسلمين).. وبالنسبة للإسلاميين، فإن القسم الأعظم منهم انخرط في اجتهاد معاصر، ووصلوا من ذلك إلى برامج تحدد الأعداء والأهداف والأولويات، فلم يعد الإسلام عندهم مجرد تذكير بالأصول والأسس العامة، فالاجتهاد المعاصر أصبح معنياً بتنزيل هذه الأسس العامة على المكان والزمان اللذين نعيش فيهما الآن.

«حين حدث هذا التطوّر في أهل التيارين، أصبح القوميون الأُصلاء على أرض الإسلام مسلحين بتجاربهم السابقة، حيث شكّلوا وقادوا دولاً تقارع الحلْفَ الصهيوني الأميركي، وتكافح ضد التخلف التكنولوجي والاقتصادي ومن أجل العدالة الاجتماعية.. وفي المقابل ظهر لدى الإسلاميين المجددين، مع تحديدهم القاطع للأعداء، ومع تحديدهم للأهداف والأولويات أنهم أيضاً أصحاب موقف واضح ضد التخلّف (مثل القوميين) ومن أجل العدالة (وإن تباينت التفاصيل في المناهج)، ويدرك أصحاب التيارين أن سعيهم المشترك لتأسيس حضارة بازغة أصيلة لا يقوم على مسلمي المنطقة وحدهم، فالحضارة الإسلامية إرث لأبناء المنطقة العربية مسلمين ومسيحيين، وبعث هذه الحضارة (بتدينها وقيمها) لا يتحقق ولا يثبت إلا بمشاركة الجميع كمواطنين متكافئين.

«وغني عن البيان أن مفهوم الوحدة العربية أصبح واحداً لدى الفريقين، وأصبح حاكماً لحركة الكل، فلا القوميون (وبخاصة في المشرق) يرون الآن أن الدعوة لوحدة العرب منفصلة عن السعي للتعاون الوثيق مع الدائرة الإسلامية الأوسع، ولا حديث الإسلاميين عن الأمة الإسلامية أصبح

يتعارض عندهم مع أولوية الدائرة العربية.. وبهذا الالتقاء في المقصد، فإن فكر التيارين أصبح مناطَ الأمل لتجاوز المتمرّس الحالي حول الدولة القُطرية، التي أصبح التعصب لها عائقاً ثقيلاً في وجه إقامة الدولة العربية الواحدة».

في هذا الإطار تشكَّل المؤتمر القومي الإسلامي، الذي يلخص البيان الختامي لمؤتمره الثالث (عُقد في بيروت في يناير 2000) منطلقاته الأساسية، يتحدث البيان عن «الأمن العربي ـ الإسلامي» وعن «صيغة التفاعل بين قيم الأمة الروحية والحضارة الأصيلة وبين منجزات العصر وثمار تقدُّمه العلمي والتقني، فيما فقد العديد توازنه فضاع بين انغلاق وتقوقع يُسدَّان آفاق المستقبل فيُدخلان الأمة في ظلمات وفتن، وبين التحاق وتبعية يقطعان الاتصال بالجذور». وقد لاحظ المؤتمر تطوُّر العلاقة بين التيارين القومي والإسلامي (وتطوّر هذه العلاقة هو إدراك من جانب القوميين العرب أن القومية التي لا تكملها منظومة قيمية تنكفئ على نفسها، وتصبح مرجعية نفسها، ولا تقبل أية معايير إنسانية أو أخلاقية خارجية، أي إنها تتحول إلى فاشية، كما أدرك الإسلاميون بدورهم أن الأممية الإسلامية لا تجحُبُّ بالضرورة الانتماءات القومية المختلفة).

ويمكن القول إن كثيراً من التيارات المسيحية في الغرب التي تقبل المجتمع الغربي في أساسياته وتعيش فيه وتتفاعل معه، ولكنها تحتج على الاتجاهات العدمية والإباحية فيه، وتحاول التصدي لها ـ قامت في واقع الأمر، وربما بشكل غير واعٍ، بمراجعة مفهوم «العلمانية».. فقد رفضت العلمانية الشاملة، وقامت بتقليص نطاقها حتى تصبح جزئية (الدائرة الصغيرة)، وتفسح الطريق، بحيث يمكن إدخال منظومة قيمية تشكل المرجعية النهائية للمجتمع.

عبد الوهاب المسيري

سيرة ذاتية علمية فلسفية

• مفكر عربي من مواليد مدينة دمنهور، مصر، في أكتوبر عام 1938م.

• تخرج في كلية الآداب، جامعة الإسكندرية عام 1959.

• حصل على الماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن من جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك بالولايات المتحدة الأميركية عام 1964

• دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأميركي والمقارن، من جامعة رتجرز بنيوجيرزي بالولايات المتحدة الأميركية عام 1969.

• يعتبر واحداً من أبرز المؤرخين العالميين المتخصصين في الحركة الصهيونية، صدرت له عشرات الدراسات والمقالات عن إسرائيل والحركة الصهيونية. وهو مؤلف موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية»، أحد أهم الأعمال الموسوعية العربية في القرن العشرين.

• ترجمت كتبه إلى العديد من اللغات؛ منها: الإنجليزية، الفرنسية، الفارسية، البرتغالية، التركية

• رئيس وحدة الفكر الصهيوني وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام (1970-1975).

• المستشار الثقافي للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1975-1979).

• أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة عين شمس (1979-1983)، وجامعة الملك سعود (1983-1988)، وجامعة الكويت (1988-1989). وعمل أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس (1988-حتى وفاته). كما عمل أستاذاً زائراً بجامعة ماليزيا الإسلامية في كوالا لامبور وبأكاديمية ناصر العسكرية.

• المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن منذ عام 1992.

• عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ليسبرج في فيرچينيا بالولايات المتحدة الأميركية منذ عام 1993

• عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، واشنطن منذ عام 1997

• مستشار تحرير عددٍ من الحَوْليات التي تصدر في مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا.

• في يناير 2007 تولى منصب المنسق العام للحركة المصرية من أجل التغيير (كفاية)

• توفى في القاهرة يوم الخميس 3 يوليو (تموز) 2008 عن عمر يناهز السبعين عاما.

- اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية، الهدامة والسرية. دار الشروق، القاهرة 1998 - الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2000

اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد «ثمانية مجلدات». دار الشروق، القاهرة 1999

- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته: دار نهضة مصر، القاهرة 1999

- قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى: دار نهضة مصر، القاهرة 1999

- نور والذئب الشهير بالمكار: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 1999

- سندريلا وزينب هانم خاتون: قصة للأطفال دار الشروق، القاهرة 1999

- رحلة إلى جزيرة الدويشة: قصة للأطفال دار الشروق، القاهرة 2000

- معركة كبيرة صغيرة: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2000

- سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2000

- العلمانية تحت المجهر «بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة»: دار الفكر، دمشق 2000

- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية. الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2001.

- الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى: دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة 2001

- الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى: دار الشروق، القاهرة 2001

- فلسطينيةً كانت ولم تَزَلِ: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني. نشر خاص، القاهرة 2001.

- قصة خيالية جداً: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2001

- العالم من منظور غربي: دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 2001

- الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد. دار الشروق، القاهرة 2001

- ما هي النهاية؟: قصة للأطفال «بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق». دار الشروق، القاهرة 2001

- قصص سريعة جداً: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2001

- من الانتفاضة إلي حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي. عدة طبعات: القاهرة، دمشق، برلين، نيويورك، نشر إلكتروني، 2002م

- أغنيات إلى الأشياء الجميلة: ديوان شعر للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2002

- انهيار إسرائيل من الداخل: دار المعارف، القاهرة 2002

- الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية. دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 2002
- مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله. دار الفكر، دمشق 2002
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان: دار الفكر، دمشق 2002
- اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود. دار الشروق، القاهرة 2002
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: جزءان، دار الشروق، القاهرة 2002
- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية، شبه ذاتية شبه موضوعية. دار الشروق، القاهرة 2003
- الحداثة وما بعد الحداثة: «بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي». دار الفكر، دمشق 2003
- البروتوكولات واليهودية والصهيونية: دار الشروق، القاهرة 2003
- الموسوعة الموجزة: دار الشروق، القاهرة 2003

• الأعمال المنشورة باللغة الإنجليزية:

- A Lover from Palestine and Other Poems:Palestine Information Office, Washington D.C., 1972

- Israel and South Africa: The Progression of a Relationship:North American, New Brunswick, N.J., 1976;

Second Edition 1977; Third Edition, 1980; Arabic Translation, 1980).

- The Land of Promise: A Critique of Political Zionism:North American, New Brunswick, N.J., 1977.

- Three Studies in English Literature: North American, New Brunswick, N.J., 1979

The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry (Three Continents Press, Washington D.C., 1983).

-A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories (Co-editor) (Quartet, London, 1996).

منتدى الاستغراب

إعادة النظر في مبدأ اللائيكية الفرنسية

الحجاب الإسلامي إطاراً للنقاش

تارين مونت ألفرني

إعادة النّظر في مبدأ اللاّئيكية الفرنسية

الحجاب الإسلامي إطاراً للنقاش

تارين مونت ألفرني[*]

«حرّيّة، مساواة، أُخُوّة... لائكيّة»: هذا ما ينبغي أن يكون الشعارَ الجديد للجمهورية الفرنسية بعد اتساع النقاشات المُخصَّصة لمفهوم اللاّئيكية من خلال مسألة الحجاب الإسلامي.

وكانت الحالة في نهاية القرن التاسع عشر حول قوانين سنة 1882 المتعلقة بالتعليم الابتدائي والثانوي، وكذلك حول قانون 1905 الذي نصّ على فصل الكنائس عن الدولة، فإنّ الطبقة السياسية الفرنسية تجد نفسها (اليومَ) منقسمةً إلى معسكريْن: الأول يضمّ أنصارَ لائكيّة «خالصة ومتصلِّبة» (pure et dure)، والثاني يجمع أولئك الذين يتبنّوْن تصورّاً أكثرَ مرونةً، ما أدّى، إذًا، إلى اختفاء الفَرْز التقليدي إلى «يمين» و«يسار».

هذه المطالعة للباحث الفرنسي تارين مونت ألفرني تضيء على قضية معاصرة وشديدة الحساسية في العلاقة بين أوروبا والإسلام.

المحرر

عاد الجدلُ السّاخن حول اللاّئيكية، الذي جرى في أواخر القرن التاسع عشر، للظّهور من مهدِ ولادته نفسِه، نعني طبعا مجالَ التعليم. على الرّغم من الفاصل الزمنيّ الذي يقارب المائة عام فقط، فإنّ مفردات الجدل لم تعُدْ هي نفسَها. في فجر الجمهورية الثالثة، كان الأمر يتعلق، خاصة، بتجريد الكنيسة الكاثوليكية من سلطانها على وعي الأطفال، لإفساح المجال لتعليمٍ غيرِ قائم على الإيمان بل على العقل وعلى دمْج القيم الجمهورية. إنّ مسألة الحجاب الإسلامي، في أيامنا، تنير

*ـ تارين مونت ألفرني، حاصل على دكتوراه في القانون الدّوليّ العامّ من جامعة باريس الخامسة ومن جامعة ساو باولو (البرازيل).
E-mail: tarinfmontalverne@yahoo. br.

ـ العنوان الأصلي للمقال: La remise en cause du principe de laïcité à travers l'affaire du foulard
ـ المصدر: مجلّة (Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC)، عدد 2/2009، ص. 179-211.
ـ ترجمة: ج . عمّار.

الشاهد الضوئي (تطلق صفّارة الإنذار) في إشارة إلى الصُّعود القوي للأصوليات التي يمثّل الدِّينُ الإسلاميُّ، في بعض الحالات، خميرتَها. مع أنّ الظاهرة الدينية لا تنمو إلا قليلا في فرنساً (بل هي تنحو نحو التراجع)، فإنّنا، لمّا نبتعد عن التحليل الكمّي الصِّرْف، يمكننا أن نلاحظ صعودًا جديدًا للظاهرة الدينيّة، لا فقط من خلال الميول الأصولية، بل أيضا عبر بروز أنماط تديّن موازية.

على هذا النّحو، يمكننا أن نلاحظ أنّ مسألة الحجاب، وإن كانت، بلا نزاع، قد أجّجت الجدلَ حول اللاّئيكية التي كانت تبدو مورد توافق شبهِ عامّ. لكنها كشفت أيضا عن عنصريْن جديديْن سوف يسهمان حتمًا في تكييف لائكيّةِ بدايةً القرن (العشرين) مع سياقٍ قد تغيّر كثيراً: أقصد حضور دين جديد، الإسلام، الذي أصبح الدين الثاني في فرنسا، وهو الأمر الذي كان غير متصوَّر في زمن تأسيس الجمهورية. كما أقصد، بالإضافة إلى ذلك، الانفجارَ الحقيقيَّ للحرّيّات العامّة في وسط النظام القانونيّ الدُّوليّ عموما، وفي وسط النظام القانونيّ الفرنسيّ بشكل خاصّ. هذا العنصران سيلعبان، يقينًا، لصالح تكييف اللائيكية مقابل هذه البيئة الجديدة.

وِفقاً لكلام **جينيفياف كوبي (Geneviève KOUBI)**، فإنّ اللائيكية الأصليّة لم تعُدْ موجودةً: «إنّ اللاّئيكية قد تغيرت طبيعتُها بعد أن تخفّفت من عِبء القيمة الأساسية، قيمة الصّراع الجمهوريّ، أصبحت ميدانَ التّوافقِ بين النظام القانونيّ وبين حرية الرأي (من حرية الفكر إلى حرية التعبير عنه)، كما أصبحت منفتحة أكثر فأكثر على أخذ الظواهر الجماعية (phénomènes collectifs) بعين الاعتبار»[1].

وفي الحال، فإنّ الإذاعة (médiatisation) المحمومة على وسائل الإعلام لما يمكننا أن نسمِّيَه، في البدء، «مجرّد خبر عادي» (simple fait divers)، سوف يُحوِّل هذا الحدث إلى قضية على غاية الأهمية (affaire d'état)، وهكذا فإنّ إذاعة مسائل الحجاب الإسلامي على وسائل الإعلام قد أسهم بقوة في التمثيل النفسي (السيكودراما/psychodrame) الذي عرفه الوسط المدرسي منذ العودة المدرسية لسنة 1989، كما سمحت تلك الإذاعة، أيضا، بالتقدم بالجدل، لا سيّما عبر الاقتراحات الساعية إلى حماية مفهوم اللاّئيكية أمام عودة الدينيّ إلى المدرسة، لكن بشكل غير معروف بعدُ إلى ذلك الوقت.

[1]- - CALENDRE، Olivier. République et laïcité. Mémoire de DEA Droit public fondamental soutenu à la faculté de Droit de Grenoble، 1995، p. 42.

من المسلَّم به، عند الجميع، أنّ «رفع حجاب» (dévoilement) النّساء هو ظاهرة قد انتشرت، مع بداية القرن العشرين، منطلقة من الأرستقراطية نزولا إلى الطبقات السفلى من الهرم الاجتماعي. ونشهد، حاليّا، أن «عودة الحجاب»، منذ نهاية القرن العشرين، تنتشر منطلقةً من الفئات الأشد محروميّةً، ثم تتعمّم وسط الطبقات الوسطى وهي في طريقها للنفاذ حتّى إلى البرجوازية العليا. إنّ بواكير هذا «الصّعود» قد زامنت عودة الإسلام السياسي، الذي جنّد، أوّلاً، النساء الأكثر حرمانا من الحقوق. لكنّ الفكر الإسلامي سرعان ما حاد عن إطارِه الأوّليّ، إطارِ الحركات السياسية، متخطّيًا شعاع حركته الأوّل لينطلق في استمالة الطبقات الأكثر امتيازاتٍ والنساءِ الأقلّ حرمانا من الحقوق.

منذ ذلك الوقت، فُتح الجدلُ، في فرنسا، حول إعادة تكييف النسخة الفرنسيّة من اللاّئيكية مع هذا التحدّي الجديد، ارتداء الحجاب الإسلامي. في الواقع، رصدنا العديد من الآراء في تفسير تلك الإرادة، التي أبدتها الفتيات لعدم نزع الحجاب في داخل حرم المدرسة، سواءً لتعليلها أو لمحاربتها. إنّ هذا الجدل لافتٌ للنّظر لكونه قد أنتج فوضى إعادة تنظيم (chaos réorganisateur) يحاول كلُّ إنسان، في خضمّها، أن يدافع عن رأيه. بعضهم يعارض بشدة ارتداء الحجاب الإسلامي باسم احترام مبدأ اللائيكية، بينما يعتبر آخرون أنّ الحجاب الإسلاميَّ واللاّئيكية ليسا متضَادّيْن، ويقدّمون تصوُّرًا خاصًّا لهذه اللائيكية لتأييد رأيهم.

ذكّر دستور الجمهورية الخامسة بالطابع «اللاّئكي» للجمهورية. بالتأكيد، إذا كانت لائكيّةُ الجمهورية منصوصا عليها بوضوح كأحد المبادئ الدستورية، فإنّ مدى هذا المبدأ ومحتواه يظلان غيرَ مُؤَكَّدين. هذا يعني أنّ اللائيكية هي الخاصّيّة الوحيدة للجمهورية التي تثير نقاشاتٍ غيرِ مسبوقة.

وهكذا، فإنّه لا يوجَد تعريفٌ للاّئكية في الدستور، الذي عهد بمهمة التعريف والإيضاح للمُشرِّع ولأحكام (اجتهادات) القضاء (jurisprudence). في الواقع، إنّ للائكية العديدَ من المعاني المختلفة، كما يمكن تفسيرُها بطرق شتّى، ما يقود أحيانا، وتحت جُبّة المعنى نفسِه، إلى مفاهيم متضادّة. **حسب كلود نيكولي (Claude NICOLET)**: «إنّ اللائيكية لم تُنْزَلْ علينا وحيًا. هي لم تخرج من رأس أيّ نبيّ؛ هي لم تنبثق من أيّ تعاليم دينية. لا نصَّ مقدَّسًا يحوي أسرارها، ليس لها ذلك. إنّها يُبحث عنها، ويُعبرَّ عنها، وتُناقَش، وإذا لزم الأمر تُنقَّح، وتُنشَر»[1]. يرى **موريس**

---

[1]- CALENDRE، Olivier. op. cit.، p. 68.

باربيي (Maurice BARBIER) لذلك ثلاثة أسباب: «أولاً، لأنّ اللائكيّة لا تنتمي إلى مَقولة الجوهر (substance) بل إلى مقولة الإضافة (العلاقة / relation)؛ ثانيًا، لأنّها لا تقيم علاقة إيجابية بل فصْلا (séparation)؛ وأخيرًا، لأنّها ليست مفهومًا ساكِنًا (statique) بل متحرّكًا (ديناميكيًّا / (dynamique)[1].

وأخيرا، إنّ اللاّئكية تمثّل، منذ خمَس عشرةَ سنة، موضوعًا لجدلٍ غير مسبوق، حتى إنّها قد وجدت نفسها مورد إعادة نظر. أثيرت أفكارٌ متنوعة أو متضادّة، وصيغت مقترحاتٌ تتراوح بين الأشد تقليديّةً إلى الأكثر تجديدًا.

2 - مبدأ اللائيكية بوصفها مبدأً دستوريّاً للجمهورية الفرنسية:

إنّ فهْمَ لائكية الدولة يتركّز في المادّة الأولى من الدستور الفرنسي المؤرخ في 24 آب/أوت 1958: «فرنسا جمهورية غير قابلة للتقسيم، لائكيّة، ديموقراطية واشتراكية. إنّها تؤمِّن المساواة أمام القانون لكل المواطنين من غير تمييز في الأصل أو في العِرْق أو في الدِّين. إنّها تحترم جميع الأديان»[2].

ومع ذلك، فإنّ وراء هذا التصريح المُفْعَم بالأبّهة من قِبل السلطة الدّستورية لِمَا يبدو أنّه أمرٌ مُكتسَبٌ ومعروفٌ جيّدًا، من القانون العامّ الفرنسي، لا نرى سوى خلافات، سوى جدالات، سوى أزمات وتصدّعات حول مفهومٍ، هو مفهوم اللائيكية، الذي «يُنذِر بالنزاع» (sent la poudre)، حسب الاستعارة التي استعملها **جان ريفيرو (Jean RIVERO)**.

من المهمّ، إذًا، أن نحلّل مكانة مبدأ اللائيكية في النظام القانوني الفرنسي من أجل أن نفهم الصراع الذي استطاعت أن توجده مشكلة الحجاب الإسلامي، لأنّ هذه المسألة قد أعقبت نقاشاتٍ غير مسبوقة، مؤدّية، بالتالي، إلى إعادة نظر في مبدأ اللائيكية.

3 - الاعتراف الدستوري واعتراف النصوص الدولية والأوروبية:

عديدةٌ هي النصوص الأساسية التي تقدّم، بشكل مباشر أو غير مباشر، مبدأ اللائيكية في النظام القانوني. إلّا أنّ النصوص الدولية والأوروبية تستعمل مصطلح الحرية الدينية من أجل معالجة

[1]- BARBIER، Maurice. Esquisse d'une théorie de la laïcité. In: Le débat. novembre - décembre 1993، p. 78.

[2]- إلى حين صدور القانون الدّستوريّ رقم 95 - 880 المؤرّخ في 4 آب / أوت 1995، كانت اللاّئكيّةُ محكومة بالمادّة 2 من الدّستور.

المشكلات الدينية.

1. 3 - دستورية المبدأ:

إنّ اللائيكية واقعٌ دستوريٌّ. وأوّلُ إعلان صريح، للائكية الدولة الجمهورية، جديدٌ. مع دستور عام 1946، في مادّته الأولى، حاز مبدأ اللائيكية قيمةً دستورية، ثُمّ مع دستور 1958 [1]. لقد رُفِعت اللائيكية إلى المستوى الأعلى في تراتبيّة المعايير (hiéarchie des normes).

من الضروري أن نضيف أنّه، ومنذ قرار المجلس الدستوري المؤرّخ في 16 تموز / جويلية 1971، أصبحت مقدمة دستور 4 تشرين الأول / أكتوبر 1958 جزءًا لا يتجزّأ (مُتمِّمًا، أصيلا (partie intégrante / من «الكتلة الدستورية» (bloc de constitutionnalité) ونصوصها المرجعية: «إنّ الشعبَ الفرنسيَّ يعلن صراحة تمسّكه بحقوق الإنسان وبمبادئ السيادة الوطنية كما تمّ تعريفها في إعلان سنة 1789، المُصدَّق والمُتمَّم بمقدمة دستور سنة 1946».

إنّ إعلان حقوق الإنسان والمواطن [1789] ومقدمة دستور 1946 هما جزءان من القانون الدستوري الإيجابي (Droit constitutionnel positif)، حيث يوجد، أيضا، مفهوم اللائيكية. في مادّته العاشرة ينصّ إعلان حقوق الإنسان والمواطن أنّه: «يجب ألاّ يُضَايَق أيّ إنسان بسبب آرائه، حتّى الدينية، بشرط ألاّ يمسّ التعبيرُ عنها بالنظام العامّ الذي كرّسه القانونُ»، وكما تنصّ المادّة 13 من مقدمة دستور سنة 1946، بخصوص التعليم: «إنّ تنظيم التعليم العامّ المجانيّ واللاّئكيّ في جميع المراحل هو من واجبات الدولة». إنّ مرجعية مقدمة دستور سنة 1946 هي «المبادئُ الأساسية المقرّرة في قوانين الجمهورية» المعترف بها من قِبَل المجلس الدستوري بوصفها مبادئ تملك قيمة دستورية.

يوجد إذًا، انطلاقا من مقدمة دستور 1946، مبدأٌ عامٌّ لِلاَئكيّةِ المرافق العامّة للتعليم يتضمّن حقّا، لتلاميذ التعليم العامّ، في التعبير عن معتقداتهم الدينية وإظهارها داخل المؤسسات المدرسية، ويمنع كل تمييزٍ، في التمتع بحقّ التعليم، يمكن أن يكون مستندًا إلى القناعات الدينية للتلاميذ.

إنّ هذا المفهوم، لحرية المعتقد (liberté de conscience) أو الحرية الدينية الموجودة في

[1]- غير أنّ مجلس الدّولة قد اعتبر، في قراره غير المتوقَّع المؤرّخ في 6 نيسان / أفريل 2001، أنّ المبدأ الدّستوريّ للاّئكية أقدمُ من دستورَيْ 1946 و1958.

النصوص القانونية الدولية، هو ما سنُحلّله، أيضا، في ما يلي.

2. 3 - الإطار الدولي والأوروبي:

تجد اللائيكيةُ أساسَها، أيضا، في بعض النصوص [القانونية] الدُّولية التي التزمت بها فرنسا والتي تجعل تطوّر محتوى اللائيكية أكيدًا. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا التطوّر قد ازداد من قِبَل أوروبا إدماجيّةً (intégratrice) وتوحيديّةً (uniformisante) أكثر فأكثر.

من المهمّ أن نلاحظ أن المادّة 55 من دستور 1958 تعترف، للمعاهدات والاتفاقيات [الدولية]، المصادَق عليها أو الموَقّعَة قانونيّا [من قِبل فرنسا]، بقيمة أرفع من قيمة القوانين الداخلية، وذلك منذ تاريخ إشهارها. إذا كانت المعاهدات الدولية والأوروبية قد ظلت، مدة طويلةً، ضحايا لتأويل هذه المادّة [55] من قِبَل المجلس الدستوري ومجلس الدَّولة، فإنّ المبدأ صار اليوم فعليّا، نظرًا لأنّ تلك المعاهدات لها سلطة معترَف بأنّها أرفع من سلطة القوانين الداخلية حتى السابقة لها زمنيًّا.

فرنسا دولةٌ تنتمي للنظام القانوني الدّولي. في إطار الالتزامات الدولية، الدُّول ذاتُ سيادةٍ وتُوافق، طوعًا، على أن ترتبط بتعهّدات، ومع ذلك، هي خاضعةٌ لضغوط خارجية. فهي لا تستطيع، إذًا، أن تُخفي التطوّر العامّ الذي تشهده الدول الأخرى. وهذا التطوّر يتمثّل، بحقّ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، في النموّ الهائل للحريات العامة في العالم. والحريّةُ الدّينيّةُ ليست مستثناةً في ذلك. وهكذا تجد فرنسا نفسها في وضع حرِجٍ بالنظر إلى طابعها اللائكي.

لقد فُهِم التّصوّر التقليديّ للاّئكيّة كنوعٍ من الإزاحة للظاهرة الدينيّة، في حين أنّ التطوّر الحاليّ ينحو نحَو إدماجٍ متزايد لحرّيّات المعتقَد، مثلا، ضمن الحرّيّات التي يكفلها القانون العامّ. للتأكّد من ذلك، ليس علينا إلاّ أن نرى كم هو عدد الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها فرنسا، والتي تصوّر صعود الليبرالية الدينية في العالم المعاصر. بناءً عليه، فإنّ القانون الدولي لا يفهم اللاّئيكيّة بالطريقة الفرنسية، إنّه يؤكد الحريةَ الدينية وتجلّياتها المختلفة؛ كما يظهر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المؤرخ في 10 كانون الثاني/ديسمبر 1948 [1] ـ حتى ولو يكن له أيُّ قيمة قانونية مُلزِمة، **والاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم** تحت مظلة **منظمة اليونسكو**

[1]-تنصّ المادة 19 منه على أنّ: " لكلّ شخص الحقّ في حرّيّة الرّأي والتّعبير، ما يستلزم حقّه في عدم المضايقة بسبب آرائه وحقّه في البحث عن الأنباء والأفكار وتلقّيها ونشرها بأيّ وسيلة كانت دون تقيّد بالحدود الجغرافية". لا يمكننا أنْ نستشهد بالبند 18 من إعلان 1948 [الإعلان العالمي لحقوق الإنسان] دون أنْ نستنسخ، أوّلًا، منْشأه، أيْ المادة العاشرةُ من إعلان حقوق الإنسان والمواطن المؤرّخ في 26 آب / أوت 1789، الذي يملك قيمة دستوريّة في القانون الفرنسي.

(UNESCO)، والمعهدين الدُّوَليّين الصادرين عن **منظمة الأمم المتحدة (ONU)** بتاريخ 19 كانون الثاني / ديسمبر 1966: **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية**، من جهة، **والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**، من جهة أخرى.

أمّا بالنسبة **للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية** فإنّ مادّتها التاسعة تحمي الحرية الدينية[1]. على أساس هذه المادّة، اضطُرَّت المحكمة [الأوروبية] لمعالجة بعض المشكلات المتعلقة باللّائكيّة. تقوم مقاربةُ المحكمة [الأوروبية] على الاعتراف بتقاليد كلِّ بلد [أوروبيّ]، دون السعي لفرض نموذج موحَّد في ما يخصّ العلاقات بين الكنيسة والدولة[2].

هذه النصوص القانونية كانت، عمليًّا، قد استُعيدت، بكاملها، في الفقرتين الأولى والثالثة من المادّة 18 من **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية**، الذي أقرّته الجمعية العامة للأمم المتحدة يوم 6 كانون الأول / ديسمبر 1966، والذي صادقت عليه فرنسا، أيضا، سنة 1980.

بالإضافة إلى **الاتفاقية الأوروبية [لحقوق الإنسان والحريات الأساسية]**، فإنّ **الاتفاقية المتعلقة بحقوق الطفل [اتفاقية حقوق الطفل]**، التي أقرّتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 تشرين ثاني / نوفمبر 1989؛ وقد دخلت حيّز التنفيذ في 2 أيلول / سبتمبر 1990]، والتي أقرّها المجلس الأوروبي سنة 1990، إنّ هذه الاتفاقية تعترف للطفل بحقه في الخصائص المُميِّزة لشخصيّته (attributs de la personnalité)، وفي التّمتّع بالحقوق المدنية ومن ضمنها الحق في التعبير، وحرية الفكر، وحرية المعتقد، وحرية الدين وحرية الانضمام [إلى جمعية، حزب...].

من المهم أن نضيف أنّ **ميثاق الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية**، يشير، في مادّته العاشرة، إلى أنّ كلّ إنسان له «الحرّيّة في إظهار دينه أو معتقَده، بشكلٍ فرديّ أو جماعيّ، في فضاء عامّ أو خاصّ، من خلال العبادة، ومن خلال التعليم، ومن خلال ممارسات أداء الشّعائر والطّقوس». هكذا، تصرّح هذه المادّة بالحقّ في حرية الفكر، وحرية المعتقَد والدين، وتستعيد النصوص القانونية من الفقرة الأولي من المادة التاسعة من **الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية**. تمنع

---

[1]- تنصّ المادّة التاسعة منه: "-1 لكلّ إنسان الحقّ في حرية التّفكير والمعتقد والدّين. هذا الحقّ يستلزم حرّيّة تغيير الدّين أو العقيدة، وحرّيّة إعلان الدين أو العقيدة عبر أداء العبادات وعبر التّعليم وعبر ممارسة الشّعائر والطّقوس، سواء على انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص. -2 تخضع حرّيّة الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحدَّدة في القانون، والتي تكون ضروريّة في مجتمع ديمقراطيّ لصالح الأمن العامّ، وحفظ النظام العامّ أو الآداب العامّة أو لحماية حقوق الآخرين وحرّيّاتهم".

[2]- STASI، Bernard (présidée par). Laïcité et République (Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République). Paris: La Documentation Française، 2003، p. 18.

المادّةُ 21 من **الميثاقُ [ميثاق الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية]** كلَّ تمييزٍ مُؤسَّسٍ، خصوصاً، على الدَّين أو على المعتقَدات، ووفق عبارات المادّة 22 منه، يحترم **الاتحادُ [الأوروبيّ]** التنوّعَ الثقافيَّ والدّينيَّ واللّغويَّ. تعترف المادّة ال 14 منه بحقّ الوالدين في أن يُؤمِّنوا لأولادهم تربيةً وتعليمًا طبقا لقناعاتهم الدينية والفلسفية والبيداغوجية.

لا يسعنا إلّا أنْ نُقرّ أنّ هذه النصوص [القانونية] الدولية، التي تعترف بحرّيّةٍ دينيّةٍ عامّةٍ جدًّا، تسهم في الدفع نحو إعادة تعريفٍ للمفهوم التقليدي للائكية.

لو أضفنا، إذًا، بعض النصوص مثل إعلان سنة 1789 **[إعلان حقوق الإنسان والمواطن]** ومقدمة دستور سنة 1946 وكذلك دستور سنة 1958، لا يمكننا أن نتخلّص من الشعور بأنّ سياسةً حقيقية للدفاع عن الحرية الدينية، لا بل لتنميتها، قد وُضِعت في فرنسا. هذه السياسة الجديدة هي، مع العلم، موافقة تماما لمفهوم اللائيكية كما كان يُفهَم سنة 1905 في قانون فصل الكنائس عن الدولة. هذا القانون، يصرّح، فعلا، منذ مادّته الأولى بأنّ: «الجمهورية تُؤمِّن حرية المعتقَد. وهي تكفل حرية ممارسة العبادات بلا قيود سوى تلك المنصوص عليها قانونيّا من أجل الصالح العامّ». وهذا ما سمّاه **جان ريفيرو (Jean RIVERO)** «الجانب الإيجابيّ» (l’aspect positif)[1] من لائكية الدَّولة. لأنّه يجب ألّا ننسى أنّ اللائيكية ليست هي، فقط، الفصلَ الدستوريَّ بين الدّولة والكنائس. إنّها، أيضا، كما كنّا نلاحظ، التكريس لمجموعة من «مبادئ الحرية». -

بالتالي، مع أخذ تلك المعطيات القانونية بعين الاعتبار، يمكننا أن ندرك أنّ النصوص [القانونية] الليبرالية المتبنّاة من قِبل الدولة لا تتعارض، في مبادئها، مع اللائيكية. غير أنّه، لو حلّلنا، إجماليّا، المحتوى الحاليّ للائكية لتبيّن لنا أنّها تتكوّن من عناصرَ مقاومةٍ للإكليروس (anticléricaux) وعناصرَ ليبراليةٍ، معًا. على الرغم من ذلك، فإنّ جانبَي اللائيكية ضروريّان للجمهورية: فجانبُ مقاومةِ الإكليروس (الذي ينتهي إلى الفصل الدستوري) يسمح بالوقاية من محاولات التخريب الدينيّ أيًّا كان مصدرُها. أمّا الجانب الليبرالي، فإنّه يسمح بترسيخ التقليد الإنسانوي (tradition humaniste) الموروث عن الثورة [الفرنسية]، والذي يعطيه القانونُ الدستوريُّ الفرنسيُّ أولويّةً.

---

[1]- RIVERO، Jean. La notion juridique de laïcité. In: Dalloz. Chronique n°33، 1949، p. 138.

4 - مسألة الحجاب الإسلامي هي مَجْمَع العديد من المبادئ المكفولة من الدستور:

إنّ مسألة الحجاب الإسلامي هي مَجْمَع العديد من المبادئ المكفولة من الدستور، بناءً عليه فقد احتدم، كثيراً، الجدلُ حول التّوفيق (conciliation) بين المبادئ الأساسية. وهكذا، فإنّ العديد من المبادئ الأساسية قد طُرِحت للمناقشة بهدف حلّ هذا النزاع.

لو كانت مسألة الحجاب الإسلامي لم تجرَّ إلى إعادة النظر إلّا في المبدأ التقليدي للائكية، لكان مِن غير المؤكَّد أن تثير هذه الجدالات كلها... لكن ما أثير للمناقشة لم يكن مبدأً واحدًا من مبادئ الجمهورية، بل العديدَ منها: مبدأ حرية المعتقد والرأي (وبالتالي حرية الدين)، ومبدأ حرية التعبير الذي هو أحد تجلّياته، وبالطبع، مبدأ حياد السلطات العمومية ومبدأ لائكيّتها[1].

بهذا المعنى، لن تتحدّد اللائيكية، بعْدُ، بالفصل بين الكنائس والدولة، ولا بحياد الدولة إزاء الأديان. ستصبح، من هنا فصاعدًا، مُصمَّمةً بطريقة جديدة، وعمومًا من خلال عبارات الحرية. وبالطريقة نفسها، فإنّ هذا المنهج هو الذي اتبعه **مجلس الدّولة** في رأيه [الاستشاري] المؤرَّخ في 27 تشرين الثاني / نوفمبر 1989. لقد أشار إلى أن مفهوم اللائيكية لا يمُكن أن يُفهَم من غير الاستعانة بمفاهيم أخرى تنتمي للإرث القانوني الفرنسي، أعني تلك المفاهيم الأساسيّة كلها.

إنّ مسألة الحجاب الإسلامي تبدو، على الصعيد القانوني، بمنزلة حكمٍ (اجتهادٍ) قضائيٍّ (jurisprudence) يستدعي مبادئ كبرى متنازِعة. إنّ موقف **مجلس الدّولة**، بالنسبة إلى تلك القيم، يدلّ على أنّه يحافظ على رأيٍ قديم: التّوفيق(conciliation). مع ذلك، فإنّه من الصحيح القول إن موقف التّوفيق، ذاك، يصعبٍ، نسبيًّا، الثباتُ عليه، وأنّ تلك المقاربة دقيقة في مثل الحالة التي نحن بصددها. إلّا أنّ ذلك الموقف تمّ الثبات عليه: ليس المقصودُ، إذًا، إعادةُ النظر في اللائيكية، بل المقصودُ، ربمّا، إعادة تعريفها بشجاعة أكبر.

هذا يعلّل التخبّط الذي تعانيه **[وزارة] التربية الوطنية** (Ministère de l’Education Nationale) بالنسبة لقابلية تطبيق عقيدتها اللائيكية، بالنظر إلى أنّه كان يجب عليها أن توفّق بين جميع المبادئ، التي هي أصلا مُعلنة ومكفولة من خلال النصوص الأكثر صراحةً، سواءً في القانون الداخلي

[1]- GUILLENCHMIDT، Michel. Le port de signe religieux distinctif. In: Cahiers Sociaux du Bureau de Paris. Special juillet – août 2003، p. 45.

[الفرنسي] أو القانون الدُّولي[1].

إنّ التّوفيق، في الحالة التي نحن بصددها (ارتداء الحجاب الإسلاميّ)، يجب أن يتمّ تحقيقُه بين الحرّيّة الدّينيّة، بمعنى حرّيّةِ رأي، ولازمُها الذي هو الحقّ في الجهْر بالآراء الدّينيّة، من جهة، ومبدأ اللائكيّة، من جهة أخرى، تحت أيٍّ من الشّكلين اللّذيْن يتّخذهما بحسب مَن يتمّ تطبيقه عليه: سواء أكان أعوان الخدمة (agents du service) أم المتفعين بالخدمة (usagers).

5 - مسألة الحجاب الإسلامي: التحدّي الجديد أمام مبدأ اللّائكيّة:

إنّ اللاّئيكيّة الفرنسيّة، الّتي هي جنيُ تاريخٍ قلق متقلّبٍ وانفعاليٍّ، قد أنتجت سيرورةً تشريعيّةً ودستوريّةً تتّسم بالكثير من مظاهر الغموض وعدم الدِّقّة. هذه المظاهرُ [من الغموض وعدم الدّقّة]، المُعزّزَةُ برسوخ بنيةٍ إيديولوجيّةٍ قويّةٍ (forte prégnance idéologique) متعلِّقةٍ بهذا المفهوم [اللاّئكيّة]، تعلِّلُ استمرارَ الانقسام في التحليل التأويليّ الكلاسيّ للاّئكيّة.

بالنسبة ل **إدغار موران (Edgar MORIN)**: «من الملحوظ أنّ جميع التّبريرات القانونية (الشّرعنة) للآراء المتعارضة، حول مسألة الحجاب الإسلامي، تتمّ باسم اللاّئكيّة. إنّها تشهد، خاصّة، بأنّ القومَ لم يعُودوا يعرفون، بالدّقّة، ماذا تعني اللاّئكيّة، وأنّ ثُقْبًا أسودَ قد حُفِر تحت هذا المصطلح». وهكذا يبدو أنّ المطالبة بإعادة تعريفٍ تتناسب، في الواقع، مع حاجةٍ للتوضيح. ومن هنا انطلق هذا الجدلُ الوطنيُّ الذي تأسّس، إذًا، من أجل إعادة إعطاء اللاّئيكيّة محتوًى يتناسب مع التحوّلات المجتمعيّة.

من المؤكَّد أنّ المجتمع قد تغيّر، وكذلك الواقع الدّينيّ. وهذا ما لاحظه، أيضا، **موريس باربيي (Maurice BARBIER)** في مقالته «**مخطّطٌ إجماليٌّ (فاتحةٌ) لنظريةٍ للاّئكيّة**»: «إنّها (اللاّئكيّة) لن تتحدّد، بعْدُ، بالفصل بين الكنائس والدّولة، ولا بحياد الدّولة إزاءَ الأديان، ستصبح، من هنا فصاعدًا، مُصمَّمةً بطريقة جديدة، وعمومًا من خلال عبارات الحرية. إنّ اللاّئيكيّة التّقليديّة تبدو مُتجاوَزَةً (dépassée) وغير متكيّفة (inadaptée)»[2]. لأنّنا إذا كنّا، منذ عشرين سنة، نشهد العديد من الجدالات حول التّصوّرات الجديدة للاّئكيّة، فإنّ ذلك يعني أنّ السّياق كان، بلا شكّ، ملائمًا لتطوّر العقول حول هذه المسألة. في الواقع، منذ الجدالات الشهيرة التي شهدها البرلمان حين التصويت على قانون

[1]- - GUILLENCHMIDT، Michel. op. cit. p. 46.

[2]- - BARBIER، Maurice. op. cit.، p. 81.

1905، لم تعرف الجمهورية مناظرات بمثل هذه الحِدّة، ولا تدخّلات انفعاليّةً بمثل هذا القدر، حول مصطلحٍ كان يبدو، حتّى نهاية ثمانينات القرن العشرين، موضوعَ اتّفاقٍ يلامس الإجماعَ.

وهكذا فإنّ مسألة الحجاب الإسلامي تمثّل، بلا ريب، رمزَ هذا التّطوّر العامّ الذي ينزع إلى توسيع الظّاهرة الدّينيّة في جانبها الأشدّ استفزازًا للقيم الجمهوريّة.

من خلال مسألة الحجاب الإسلامي، السّؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يمكن للتوازن الذي تمّ تحقيقُه، كما أشرنا، بين المبادئ الدستوريّة أن يصمد أمام هجمةٍ تعيد النظر في أساسِ اللاّئيكية نفسِه. إنّ بروزَ ممارسات دينيّة جديدة يستوجب تطبيقا مُجَدَّدًا renouvelée/ application لمبدأِ اللائكيّةٍ.

6 - مشكلة التّعدّدية الدّينيّة:

نلاحظ شيئًا من «الرّجوع للدّينيّ» في التجمّعات (الجماعات) الأقلّيّة، في فرنسا كما في غيرها من البلدان. لا يمكن للدوّلة أن تتصرّف مع هذه التّجمّعات كما استطاعت أن تتصرّف تجاه الكنيسة الكاثوليكيّة في مطلع القرن العشرين. من المهمّ أن نلاحظ أن الجدل الحاليّ لم يعدْ، بعْدُ، يثار في قالب العبارات نفسِها كما في البداية. لأنّ الإشكاليّة قد تغيرّت: لم يعُد السّؤال يتعلق بمعرفة ما هو التوازن بين الدّولة والكنيسة، بل أصبح يتعلّق بمعرفة مدى ملاءمة الحفاظ على قاعدة مشتركة مع وجود تجمّعات دينيّة.

إنّ السّياق الحاليّ، الذي يتميّز، بانتصار العولمة الاقتصاديّة، قد أنتج تسريعا للظواهر العابرة للأوطان (transnationaux)، وأحدث تغييرا في المجتمعات كما في العلاقات الدُّوليّة بشكلٍ أعمَّ. لا يمكننا أن نُخفيَ أنّ هذا التحوّل قد حدث أيضا على الصعيد الثّقافيّ، موجِدًا، على مستوى العالَم مجالاً ملائمًا للتنوّع الثّقافيّ، وبطبيعة الحال، للتنوّع الدّينيّ.

لقد أصبحت فرنسا، منذ حوالي ثلاثين عاما، بلدًا يتميّز، من جهة، باستقبال أعدادٍ كبيرة من المهاجرين، ومن جهة أخرى، بتغيرٍّ عميق في تركيبته البشريّة. إنّ وجودَ أكثرَ من أربعة ملايين أجنبيّ، على الأراضي الفرنسيّة، يختلفون، ثقافةً ودينًا، عن أغلبيّة الفرنسيّن، قد أثار مشكلات تعايشٍ، واستيعابٍ، بل وإدماج أيضا، يصعب معالجتها.

لنأخذ معاداة السّاميّة مثالاً: إنّ معاداة السّاميّة لها، في فرنسا، تاريخٌ أعرقُ ممّا عليه الحال في أوروبا كلّها. إنّ المعاداةَ القديمةَ للسّاميّةِ (vieil antisémitisme)، التي تجد أصولها في المسيحيّة،

وعند أقصى اليمين (اليمين المتطرّف)، لم تندثر، ولازالت، بعْدُ، تجد لها زبائنَ. في ظرف سنتين، تضاعفت بينهم الأفعالُ العنصريّة أربعَ مرّاتٍ، بينما تضاعفت أفعالُ معاداة السّاميّة ستَّ مرّاتٍ. يبدو من المفيد أنْ نرجع إلى المعلومات التي نتجت من عمليّة سبر الآراء التي قامت بها، سنة 2002، **اللجنةُ الاستشاريّةُ الوطنيّةُ لحقوق الإنسان**، والتي أظهرت أنّ الذين يُجاهرون بكرههم لليهود، هم يكرهون، بالمقدار نفسِه، العربَ والسّودَ إلخ. وبالتّالي، فإنّ المعادلةَ أكثرُ تعقيدًا ويجب أنْ تُعالَج مع البقاء على وِفاق مع القِيَم الجمهوريّة الفرنسية: الدّيموقراطيّة، والوحدة، والحرّيّة، والمساواة واللاّئكيّة[1].

على ضوء هذه المبادئ، من المفيد أنْ نُحلّل **التجمّع الإسلامي** (communauté musulmane) من منظور أهمّيته وطابعه السّياسيّ ـ الدّينيّ (politico-religieux). في الواقع، إنّ تدفّق المهاجرين المغاربة [من تونس والجزائر والمغرب الأقصى] والأفارقة قد أدّى إلى ظهور هذا الدّين [الإسلام]، الجديد نسبيًّا في فرنسا، لأنّه قد نما حقيقةً. هذا الأمر أثار مشكلاتٍ جديدةً مثل أماكن العبادة والمدارس الخاصّة...

الجمهوريّة اللاّئيكيّة لا تقول، في هذا الصّدد، للّذين تُدمجهم: «تخلَّوْا عن ثقافتكم لكي نُخضعَكم لثقافةٍ أخرى» بل، بالأحرى، هي تقول لهم: «أهلاً وسهلاً بكم في بلدٍ حيثُ تجتهدُ اللاّئكيّة لتَظلّ على مسافة من كلّ إيديولوجيا خاصّة، سواءً أكانت دينيّةً أم ملحِدةً، تريد أن تفرض نفسها عليكم». لكن، من أجل الاندماج بشكلٍ أفضلَ، يجب فسْخُ كلّ التّرِكة التّاريخيّة التي تتميّز بحضور المسيحيّة القويّ في الثقافة ومفاصل الحياة اليوميّة.

ستأخذ هذه الأمور أبعادًا دقيقةً جدًّا لمّا نأخذ بعين الاعتبار مسألةَ الحجاب الإسلاميّ، التي أثارت مشكلةَ ارتداءِ (حَمْل) رمزٍ لانتماءٍ دينيّ مِن قِبَل تلميذٍ.

في وسط مجتمعٍ ذي تقليدٍ مسيحيّ في أغلبه، تبدو الصّلبان والميداليّات التي يحملها التّلاميذ حول أعناقهم، تبدو، في الواقع، رموزاً، في الوقت نفسه، خفيّة جدًّا وغالبًا غيرِ قابلة لكشف انتماءٍ دينيٍّ، بالنّظر إلى أنّ المسيحيّين غيرُ خاضعين لأيّ ضابطة تتعلّق باللّباس، ولكنْ أيضا لأنّ هذه الممارسة تأتي من تلاميذ ينتمون للدّين المهيمِن. وهكذا، فإنّ المشكلة القانونيّة الكبرى، حول ارتداء (حمْل) رمزٍ لانتماءٍ دينيٍّ من قِبَل تلميذٍ، لم تقدَّم في النهاية إلاّ لمّا بدأت تلميذاتٌ من دينٍ

---

[1]- LIGUE DES DROITS DE L'HOMME. L'état de droits de l'homme en France. Paris: Editions La Découverte، 2004، p. 105.

أقليٍّ، التّلميذاتُ المسلماتُ هنا، تلبسن أيضا رمزًا لانتماءٍ دينيٍّ. فيما سبق، لم يشعر النظامُ العامُّ، أبدًا، بأنّه مُعرَّضٌ للتهديد بسبب ممارسةٍ من هذا القبيل.

وعلى المنوال نفسه، سوف نلاحظ أن الإدارة المدرسيّة لم تعالِج أبدًا، إلى حدّ الآن، مشكلة تراخيص الغياب المطلوبة لحضور حفلٍ دينيّ أو لاحترام يوم راحةٍ أسبوعيّ [حسب الدّين] بما أنّ التّقويمَ [المدرسيّ والإداريّ] منسوخٌ عن التقويم المسيحيّ.

إنّ هذه المشكلة الجديدة التي أيقظتها مسألة الحجاب الإسلاميّ تفرض على الدّولة أن تعطي معنًى جديدًا للاّئكيّة، التي كانت قد صُمِّمت، في البداية، لتعالج المشكلات التي كانت لها مع الكاثوليكيّة، عبر فصل الكنيسة عن الدّولة. لكنْ، حاليًّا، وبسبب وجود التّعدّد الدّينيّ، يجب أنْ يكون لدى الدّولة مفهومٌ إضافيٌّ (connotation) [للاّئكيّة]، يكون أكثرَ تسامحًا وأكثرً إدماجيّة.

7 - الحاجة إلى تدخّل تشريعيّ:

إنّ وضعيةَ التّذبذبِ القانونيِّ الملائمةَ لاستمرار النّزاعات في القاعدة، أيْ في المؤسّسات، ولتضاعفها، قد تواصل إلى السّنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين.

إنّ معاييرَ «**الكتلةِ الدّستوريةِ**»، والاتفاقيّاتِ الدُّوليّةَ، والقوانينَ، والمناشيرَ (التّعميماتِ) الوزاريّةَ، وكذلك قرارات **مجلسِ الدّولة والمجلسِ الدّستوريّ**، تُنصّ، بشكل مباشر أو غير مباشر، على المبادئ الدّستوريّة في ما يتعلّق بمشكلة ارتداء الحجاب الإسلاميّ. يُضاف إلى ذلك، أيضًا، بُعْدٌ (موقفٌ) أوروبيٌّ عبرّت عنه **المحكمةُ الأوروبّيّةُ لحقوق الإنسان**، متشدّدٌ جدًّا في ما يتعلّق باحترام الحرّيّات العامّة. في الواقع، إنّ هذه الحزمة القانونية ليست غير ذات تأثير في مسألة الحجاب الإسلامي.

إنّ المشكلة التي تفرض نفسها هي أنه لم يكن يوجد، في القانون الإيجابي (Droit positif) أيُّ قاعدة قانونيّة تؤطّر حمْل التلاميذ رموزاً دينيّةً في المدارس غير الأحكام (الاجتهادات) القضائية (jurisprudence) الإداريّة، لأنّه قد صدر منشوران عن **[وزارة] التربية الوطنيّة** حول هذا الموضوع، اعتبرهما مجلسُ الدّولة فاقديْن للقيمة المعياريّة (valeur normative) [1].

أمام هذه التّباعد في الآراء بين السّلطات العامّة، لا تستطيع الدّولة [الفرنسيّة] أنْ تتجاهل، بالكامل،

[1]- مجلس الدّولة، القرار المؤرّخ في 10 تمّوز / جويلية 1995، ردّا على طلب جمعيّة "سيزيفٌ" (Un Sysiphe) بإلغاء منشور وزارة التربية الوطنيّة المؤرخ في 20 أيلول / سبتمبر 1994 المتعلّق بحمل (وارتداء) الرّموز البارزة داخل المؤسّسات التعليمية.

الواقعَ الدّينيّ الذي تجد نفسها غالبا في مدفوعةً للتّباري معه. بعد هذا التّجدّد للحسّ الدّينيّ، يجب على الدّولة أنّ تجترح إجاباتٍ جديدةً تكون في مستوى التطوّرات التي عرفها مبدأ اللاّئكيّة. وبالنتيجة، يجب على الدّولة أن تجد إجابةً واضحةً بإمكانها أن تُؤمّن حلاًّ ملموسًا أكثرَ لمشكلة الحجاب الإسلاميّ. من أجل هذا ظهرت الحاجةُ إلى تدخّلٍ تشريعيٍّ (intervention législative) لتوضيح الإطار القانونيّ الملتبس الذي لم يعُدْ، بعْدُ، يسمح بمواجهة التّنازع بين «المعايير».

إنّ المُشرِّعَ هو، طبقًا للمادّة 34 من الدّستور، المخوَّلُ الوحيدُ لتحديد نظام الحرّيات العامّة، وكذلك للتّوفيق في إجرائها مع مبادئ دستوريّة أخرى. بهذا المعنى، وحسب هذه المادّة [34] من الدّستور الفرنسيّ، ترجع إلى القانون صلاحيّةُ تعيين القواعد التي تتعلّق بـ «الضمانات الأساسيّة الممنوحة للمواطنين لممارسة الحريّات العامّة». إنّ هذه الصّيغةَ هي، أبعدَ من تحديد صلاحيّةٍ للمُشرّع، اعترافٌ دستوريٌّ بالحريّات العامّة. كمرجعٍ لجأ إليه **المجلسُ الدّستوريُّ**، بشكلٍ واسعٍ، سوف تصبح هذه الصيغةُ، بالنّسبة إلى القانون، مصدرًا، في الوقت نفسه، لمجالٍ رحْبٍ ولحاجةٍ مُلحّة: إنّ مجالَ الضّمانات الأساسيّة واسعٌ، ويقع على عاتق المُشرِّع واجبُ تحديد الضوابط التي تُؤمِّن حماية الحقوق الأساسيّة (قرارَا المجلس الدّستوريّ المؤرّخان في 13 كانون الأوّل / ديسمبر 1985، وفي 18 أيلول / سبتمبر 1986.) منظورًا إليه من هذه الزّاوية، يبدو تدخُّل المشرّع مسوّغاً، بلا تحفّظ، لتحديد الإطارِ القانونيِّ الدّقيقِ، وفي الوقت نفسه، القابلِ للتّطبيق في جميع المؤسّسات المدرسيّة. الحاصل، كان يجب أن يتمّ تدخُّلٌ من المشرّع للاستجابة للحاجة القانونيّة لأساسٍ شرعيّ (قانونيّ) لتقييدِ حرّيّةٍ أساسيّةٍ، بمعناها الذي ورد في **الاتفاقية الأوروبيّة لحماية حقوق الإنسان والحريّات العامّة**.

صرّح الخبير الدّستوريّ **لويس فافوري (Louis FOVOREU)**، في مقالته المنشورة في صحيفة «العالم» (لوموند / Le Monde):

«وحْدَه قانونٌ يمكنه أن يقوم بتوفيقٍ بين مبدأيْن دستوريّيْن لهما تطلّبان متضادان: من جهة، مبدأ اللاّئيكيّة المؤكّد في المادة الأولى من الدّستور وفي مقدّمة دستور 1946، ومن جهة أخرى، الحرّيّة الدّينيّة، المكرَّسة بالنّصوص الدّستوريّة لسنة 1789 و1946 و1958». **ويضيف**: «قانونٌ من هذا القبيل غير موجود، بما أنّه لا قانونُ 1905 المتعلّق بالفصل بين الكنائس والدّولة ولا مُدوّنةُ [قانون] التربية

يحتويان على نصوص تتعلّق بحمْل (ارتداء) الرّموز والشّعارات الدّينيّة أو السّياسيّة في المؤسّسات التّربوية».

إنّ القانونَ المتعلّق بحمْل (ارتداء) الرّموز الدّينيّة، الذي انتظرناه طويلاً، والذي أثار جدلاً كبيراً ومناقشات طويلة... قد وقع إقرارُه في البرلمان يوم 15 آذار / مارس 2004. لقد صاحب بنودَه الثلاثةَ عرْضٌ، للدّوافع والحجج، ذكّر بمبادئ اللاّئيكيّة المدرسيّة وأهدافها.

-بهذا المعنى، فإنّ القانون سيحظر [حمل وارتداء] «الرّموز الدّينيّة البارزة، أيْ الرّموز والملابس التي يؤدّي حمْلها وارتداؤها إلى الكشف مباشرة عن الانتماء الدّينيّ» في المدارس العامّة. الرّموز التي سوف يُشار إليها هي الحجاب الإسلاميّ، مهما كان الاسم الذي يُطلق عليه، والكيبا (قلنسوّة اليهود المتديّنين (Kippa / والصّليب ذي الحجمِ المفرِط، بوضوحٍ، في الكِبرَ. بالمقابل، فإنّ الرّموز الخفيّة (صليب، نجمة داوود، يد فاطمة) سوف تظل مسموحة الحمل. إضافة إلى ذلك، فإنّ هذا القانون، الذي يمنع حمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّة الذي تكشف بشكل جليٍّ عن الانتماء الدّينيّ في مؤسّسات التعليم العامّ (الحكوميّ)، له مجالُ تطبيق محدودٌ، لأنّه لا يشمل لا الجامعات العامّة (الحكوميّة) ولا المؤسّسات التّعليميّة الخاصّة. إلاّ أنّ هذا القانون يسري في الألزاس (Alsace) واللّوران (Lorraine) [1]على الرغم من الوضعيّة [القانونيّة] الخاصّة لهذه المنطقة. بالمقابل، لا يسري هذا القانون في بولينيزيا (Polynésie)[2].

أصبح هذا التدخّل التّشريعيّ حول حمل (وارتداء) الرّموز الدّينية موضوعَ تباعد حادٍّ [في الآراء] بين المِمثّلين السّياسيّين، وكذلك في وسط الرّأي العامّ، ما ولّد جدلاً غير مسبوق.

لقد جلب الحلُّ التّشريعيُّ اليقينَ، لكنّ مشكلةً أخرى يبدو أنّها قد ظلت قائمةً: هل سينهي هذا القانونُ هذه الحرب الكلاميّة الدّائرة حول ارتداء الحجاب الإسلاميّ كلها.

يبدو أن العودة المدرسيّة ستكون ساخنة على جبهة اللاّئكيّة، مع بداية تطبيق القانون الذي يحظر حمل (وارتداء) الرّموز والشعارات الدّينية. وعلى الرغم من البساطة الظاهريّة لمنطوق الحكم، يبدو

[1]- في الحقيقة، هذا القانون لا يعيد النّظر في خصوصيّة الألزاس-موزال (Alsace-Moselle)، بما أنّه لا توجد أيّ قاعدة في القانون المحليّ تتعلّق بحمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّة في المدرسة. وبالتّالي، فإنّ المادّة (1 -481 L) من مدوّنة (قانون) التّربية الوطنيّة تبقى سارية المفعول، وهذا نصّها: "إنّ التّرتيبات الخاصّة التي تحكم التّعليم المطبّقة في مقاطعات الرّاين الأعلى (Bas-Rhin) والرّاين الأسفل (Bas-Rhin) والموزال (Moselle) تبقى سارية المفعول".

[2]- في الواقع، طبقًا لوضعيّة الاستقلاليّة لهذا الشعب، فإنّ شؤون المؤسّسات التّعليميّة تبقى من اختصاص السّلطات المحليّة.

أنّ وضْع هذا القانون موْضعَ التّنفيذ، والآثار التي ستنجم عنه، ليست معروفةً بعدُ. وهكذا يثير هذا القانونُ، أيضًا، نقاطَ استفهامٍ جديدةً حول تطبيقه. إنّ السّؤال الذي يثار، إذًا، يتعلّق بمعرفة ما إذا سيظل الجدلُ مفتوحًا، على الرغم من إقرار هذا القانون، مع كلّ عودةٍ مدرسيّة كما هي الحالُ منذ سنة 1989. هذا ما يمكننا أن نستشفّه من تصريح رئيس الحكومة **جان-بيار رافّارين (Jean-Pierre RAFFARIN)**، خلال مداخلته في نهاية المناقشة العامّة في الجمعيّة الوطنيّة [البرلمان الفرنسيّ]: «ليس عندنا لا الشعورُ ولا الادّعاء بأنّ القضيّةَ قد حُسمتْ بالكامل عبر هذا النّصّ»، وأضاف، موجِّهًا خطابَ طمْأنةٍ للمطالبين بنصٍّ عظيمٍ حول اللاّئكيّة: «سيستمرّ العملُ».

أمام غياب حلٍّ واضحٍ ودقيقٍ في الوقت المناسب، وجدت العديدُ من الحكومات المتعاقبة نفسها في مواجهةٍ مع «مسألة الحجاب الإسلاميّ». لذلك يمسّ هذا الملفُّ السّلطاتِ العليا في الدّولة، **مجلس الدّولة، ووزارة الدّاخليّة، ووزارة التّربية، والمسؤولين عن الأديان**[1]...

تكتسي هذه الإشكاليّةُ أهمّيّةً خاصّةً، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ **فرنسا القرن 21 هذه، التي هي بلدٌ ديموقراطيٌّ ومهْدٌ لحقوق الإنسان، يمكن أن نراها تُتَّهم بممارسة تمييزٍ محتمَلٍ تجاه تجمّعٍ أقلّيٍّ (communauté minoritaire)**.

إنّ الدّيموقراطية تستلزم، بجوهرها، الاعتراف بالتّنوّع. مادام هذا التّنوّعُ مسجَّلًا في الإطارِ نفسِه، فإنّ صعوباتِ التّعايش تبقى، عمومًا، بسيطةً وقابلةً للمعالجة بسهولة كبيرة. إنّ التحدّياتِ الحقيقيّةَ أمام الدّيموقراطيّة هي تلك المرتبطةُ بنزاعات تتعلّق بالقيم، وبالقوانين والمعايير، وبالخصوص لمّا تتجلّى بعض التّعبيرات الثقافيّة والدّينيّة كصورة لماضٍ قد تمّت محاربته، أو أنّها هي نفسُها ترفض التّنوّعَ. والحالة هذه، نشهد، اليومَ، صعودًا للتّيّارات الأصوليّة الدّينيّة من جميع الأطياف، ما يفرض على الديموقراطيّين (أنصار الدّيموقراطيّة)، إزاءَ ذلك، أن يعيدوا التأكيد، بوضوحٍ، على عددٍ من المبادئ.

ومع ذلك، فإنّ ردود الفعل تجاه هذا التّدخّل التّشريعي الخاصّ بحمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّة، ليست، بطبيعة الحال، متناغمةً، لأنّ الموضوع لم يُحسَم نهائيًّا. إنّ الأهمّيّة الحاليّة للجدل تتجاوز حدود فرنسا. على الرغم من وجود نزعة لإعادة تنظيم السّاحة الدُّوليّة في تكتّلات إقليميّة، فإنّ فرنسا هي البلد الوحيد في الاتّحاد الأوروبيّ الذي يحظر حمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّةَ في المؤسّسات المدرسيّة العامّة (الحكوميّة)، ما يؤدّي إلى ردود فعل قويّة من قِبل بلدان أخرى من أعضاء الاتّحاد.

[1]- DE BEZE، M. -O. Pour une loi sur le voile. In: Revue Administrative. n° 337، 2003، p. 37.

من جهة أخرى، فإنّ المشهد الحديث (panorama moderne) يتميّز بالتّبادل المكثّف بين مختلف الدّول بحيث إنّ أيًّا من الظّواهر لا يمكن أن يُعتبر بمنزلة ظاهرة عارضة (épiphénomène) لا تُخلِّف ارتداداتٍ.

زيادة على ذلك، تميّزت السنوات الأخيرة بالانتشار العالمي للإسلام، وبطبيعة الحال بانتشار التّطرّف الذي يمكن أن يرافقه. إنّ التّعصّب الدّينيّ بإمكانه أنْ يقوم بإعمال غير مقبولة ضد الدّولة الجمهوريّة، مثل عمليّات الاغتيال واحتجاز رهائنَ من الأبرياء، كما رأينا في 11 أيلول / سبتمبر 2001، وفي هجوم مدريد، أو في خطف المراسلين الفرنسيّين في العراق من قِبل إسلاميّين متعصّبين. بالتّالي، يقع على عاتق الدّولة الجمهوريّة واجبُ ردٍّ الفعل تجاه هذا التّعدّي من الدّينيّ. بالمقابل، يمكن أن تؤدّي هذه الأحداث، من خلال قياسٍ خطيرٍ، إلى ربْطِ التّطرّف الإسلاميّ بالتجمّع المسلم (بالمسلمين)، ما يعزّز شيطنة الإسلام.

أمكننا أنْ ندْرك أنّ مسألة الحجاب الإسلاميّ ليست سوى علامة على نموّ الظاهرة الدّينيّة في المجتمع والجمهوريّة الفرنسيّين، وكذلك على تغيرّ العلاقات على السّاحة الدُّوليّة، ولكنْ، أيضًا، على مهمّة الإدماج الصّعبة في بلدٍ ديموقراطيٍّ.

هذا الباب

يستهدف هـذا الباب تظهـير نقد مفكـري الشرق للمنجـز الحضـاري لحداثـة الغـرب. أمـا عمليـة التظهـير فتجـري أولاً مـن خـلال كتابـات سـجالية مـع أفـكار الحداثـة ومعارفهـا لمفكّريـن مـن الشرق وشـكلت قيمـة معرفيـة تأسيسـية.. وثانيـاً مـن خلال مقاربـات راهنـة حـول قضايـا فكريـة وفلسـفية معـاصرة وتدخـل في إطـار تفعيـل السـجال النقـدي مـع الفكـر الغـربي وتحولاتـه.

نحن والغرب

جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني

قراءة في أفكار محمد عمارة

محمد عبد المهدي سلمان الحلو

جدلية الصراع والتدافع
بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني

قراءة في أفكار محمد عمارة

محمد عبد المهدي سلمان الحلو[*]

مجموعة كبيرة من المصطلحات المتقابلة تكتظ بها كتابات المفكر المصري محمد عمارة. ولا شك في أن هذه الثنائيات المتجاورة بعضها مع بعض تعبر عن نسيج فكري مُحكم في منجزه المعرفي، وهي تتبلور من خلال استعمالاته لها، وتداوله لهذه المصطلحات مثل : (داخلي ـ خارجي، تخلف ـ تقدم، استقلال ـ تبعية، عالمية ـ عولمة، تنوير ـ تزوير، الولاء- البراء، الوحي – الكون، الدين – الدولة، الموروث ـ الوافد، التدافع ـ الصراع).

هذا البحث الذي وضع تحت عنوان "جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني هو محاولة تأصيل للإشكالية من خلال ما قدمه عمارة من كتابات جدالية في هذا الشأن.

المحرر

حاول الدكتور محمد عمارة أن يميز وأن يضع فوارق مفصلية بين العديد من المصطلحات المتداولة والمشتركة بين العالمين الشرقي الاسلامي والغربي، مما يشكل خلطاً عند استخدام المصطلح الواحد في غيره معناه المقصود الموضوع له في الحضارة الغربية، والغرض من التميز وضع القارئ على مستوى عال من الوضوح والدقة والمفهومية عند استخدامه للمصطلح والتميز

*ـ عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، نهضة مصر، مصر، بلا طبعة ولا تاريخ. وللدكتور عمارة مجموعة اخرى من الكتب التي عالج فيها الفارق والاختلاف بين المصطلحات ردا على مقولة لا مشاحة في المصطلحات، إذ اثبت أن هناك مشاحة وأن هناك اختلافاً بين المصطلحات التي نحتاج إلى تثبيتها ومعرفتها بالدقة لازالة اللبس الحاصل بينها وبين المفاهيم المختلفة والمستخدمة في الحضارتين الاسلامية والغربية: ومن هذه الكتب: إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، دار السلام، القاهرة ـ مصر، الطبعة الاولى، 2009. وكتاب: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ.

بين معناه إسلامياً أو غربياً حين استخدامه في موارد الفكر أو في موارد الكلمة، من قبيل مصطلحات العلمانية والعالمية والاصولية والتشريع والحرية والحكم....

وما نقصده بهذا المقال من معركة المصطلحات هو انعكاس المعركة الفكرية على أرض الواقع المعاش لتعود مرة اخرى إلى عالم الفكر وتبيان جدلية العلاقة بين الشرق الاسلامي المُستعمَر، والمتأثر بالوافد الجديد، والغرب العلماني الذي استطاع أن يفرق بين الحكومة - الشريعة، والدين - الدولة، في العالم الاسلامي، يوم استطاع الغرب منتصراً أن يحطم الخلافة (الرمز) التي لم يكن لها (فعلاً) في الواقع الإسلامي [1].

إنه البناء الفكري لتصوير العلاقة بين الحضارات (صدام وصراع) أو (تحرك وتدافع) من خلال بيانه لإشكالية هذه المصطلحات في اقع الأمة، وأثرها في الصراع الاسلامي - الغربي في مساحة الواقع ليضع بذلك مشروعه الفكري كمعالجة وحل لهذه الأزمة، باعتبار أن الإسلام هو الحل [2]، وصولا إلى الاستقلال الحضاري، المشروع الذي يؤمن بالتمايز الحضاري حقيقة واقعية تعطي لكل حضارة من الحضارات المختلفة خصوصيتها، والتي يجب أن يميز فيها كل ما هو (عام)، مما هو (خاص)، وحتى لا تفقد الامة توازنها وتضيع بين مصطلحات (القوة - العقل، السيف - القلم، المادة - الفكر)[3].

إن مقولتي (الصراع والتدافع) أبرز مقولتين تبينان الجدلية الفكرية بين العالمين الإسلامي (الشرق) والعلماني (الغرب)، فـ (الصراع) يمثل (القطب الواحد، العلمانية، العولمة، الوافد، الديمقراطية، التأويل)، و(التدافع) يعني: (التعددية، العالمية، الإلهية، الموروث، الشورى، النص)، إنها رؤية غربية، ورؤية نقدية بينها المفكر عمارة.

الصراع والتدافع:

يعتبر عمارة (التماس الحضاري) حالة صحية وإيجابية، وهي لا محالة قائمة بين الحضارات وبقوة، وأساس هذا التماس هو التمايز الحضاري القائم، وهنا يميز عمارة ثلاثةَ مصطلحات داخل مفهوم التماس لتحقيق (تفاعل حضاري)، يميز (التمايز، الانغلاق، الإلغاء)، فالتماس حقيقة موضوعية تؤكدها وجود سمات وخصائص متمايزة فيما بين الحضارات المتعددة، تصبغها

[1]. عمارة، محمد، الاسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، 2002، ص 39.
[2]. عمارة، محمد، هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف ؟، دار الشروق، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، 1998.
[3]. عمارة، محمد، الاستقلال الحضاري، نهضة مصر، القاهرة - مصر، الطبعة الاولى، 2007، ص 28، و122.

بشخصيتها القوية وتاريخها العريق، فلأبناء هذه الحضارات علاقات مختلفة في المفاهيم المركزية (الله، الإنسان، الفرد، الجماعة، الدين، الدولة)، والتاريخ لم يشهد مانعاً من الاتصال أو التفاعل بين هذه الحضارات، فلا يوجد سبب يمنع من التقاء هذه الحضارات بما يشكل عاملاً صحياً داعماً لهذا التمايز، وليس إلغاءً له، تخرج الحضارة به من الكمون والوجود بالقوة إلى الظهور والوجود بالفعل، لكن علاقة حضارتنا الإسلامية الراهنة (الأنا الحاضرة) تشكل أزمة في الفكر الإسلامي المعاصر، لها عمقها التاريخي مع (الآخر الحضاري) المهيمن عالمياً[1].

بدأت هذه الأزمة بوجهها السافر، يوم شهدت الحضارة الغربي انسجاماً واضحاً بعد انشقاق دام لأكثر من سبعين سنة، بين قطبي الحضارة الغربية (الليبرالية ـ الرأسمالية) و(الشمولية - الشيوعية)، حين سقط الاتحاد السوفيتي سنة 1991، عزز هذا السقوط موقف الليبرالية ـ الرأسمالية، التي حددت موقفها وبوضوح اتجاه الحضارات الأخرى، والتي أكدها همنغتون في كتابه (صدام الحضرات) وقسمها إلى ثماني حضارات (الغربية، الكونفوشيوسية، اليابانية، الإسلامية، الهندية، الأرثوذكسية السلافية، الأمريكية اللاتينية، الإفريقية) وكان نصيب الحضارة الإسلامية هو الأوفر حظا من هذا التحديد، ترجع تاريخية هذا الصراع إلى القرن السابع الميلادي، قرن بدء الدعوة إلى الإسلام وظهوره، زمن البعثة النبوية وانطلاق الإسلام حضارة عالمية، فالصراع الحضاري هو من قاد إلى فكرة (العولمة)، والتي كانت (العلمانية) سبيلها والقائد اليها، بما يحقق (مركزية حضارية)، وحدوية عامة، ترفض الآخر وتفرض القوة والهيمنة على العالم وتلغي الشريك والتمييز الحضاري والثقافي وصولاً إلى عولمة وكوكبة وكوننة تخضع للغرب المهيمن[2].

ومن موقف إسلامي نقدي، يرفض عمارة، الصراع الحضاري الذي يقوده الغرب، وينطلق نحو التدافع منهج الإسلام والقرآن الكريم في التعامل مع الآخر، أشخاصاً وحضارات، فعمارة يرفض: «فلسفة الصراع في علاقات الحضارات، ومع تزكيتنا منهاج الإسلام في التدافع والتسابق بين الحضارات على طريق التقدم»[3]، منعا للانغلاق في الحضارة الإسلامية، ودفعا للعداء من قبل الغرب، فـ (الصراع) قرآنيا يعني أن يصرع الطرف الآخر ويلحق به حالة (الفناء)، انطلاقا من قوله تعالى: «**سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ**

[1]ـ المصدر نفسه، ص 187-189. وايضا: عمارة، محمد، أزمة الفكر الاسلامي المعاصر، دار الشرق الاوسط، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 38.

[2]ـ عمارة، محمد، الحضارات العالمية تدافع أم صراع ؟، نهضة مصر، القهرة –مصر، الطبعة الأولى، 1998، ص 7-17. وأيضا: بين العالمية الاسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة –مصر، الطبعة الأولى، 2009، ص 5-6.

[3]ـ الحضارات العالمية تدافع أم صراع، مصدر سابق، ص 8.

نَخْلٍ خَاوِيَةٍ» الحاقة/7 وهو مرفوض قرآنيا، أما الدفع والتدافع الذي يؤسس عليه عمارة علاقات الحضارات والتوازن الاجتماعي، فهو يعني التحريك من درجة إلى درجة أعلى مما يؤدي إلى تصحيح العلاقة بين الأطراف المتعددة، من هنا يبدو الفارق واضحاً بين صراعٍ يؤدي إلى الفناء، وبين دفع يؤدي إلى التحريك ليصل إلى درجة (الولي الحميم)، انطلاقا من قوله تعالى: « **وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ** » فصلت /34، «**فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّـهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّـهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**» البقرة/251، «**الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّـهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّـهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّـهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّـهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**» الحج/40، وهذا هو السبيل الإسلامي: «فالتدافع الحضاري الذي هو حراك وتنافس وتسابق يحافظ على التعددية، ويتوسط بين الصراع وبين السكون، هو فلسفة الإسلام وسبيل حضارتنا الاسلامية في العلاقات»[1]، وفلسفة التدافع هذه ليس مجرد فكر إسلامي يخضع للاجتهادات، بل هو ثابت إسلامي[2].

العالمية العلمانية - العالمية الإسلامية:

العلمانية Secularism مصطلح غربي يترجم إلى معنى الدنيوي أو العالمي والواقعي، والذي يعني به فصل السماء عن الارض، بما يقع مقابلاً للمقدس، أي الديني الكهنوتي النائب عن السماء، المحتكر للسلطة الإلهية والمالك لكل مفاتحها بجعله سلطان الدنيا وقداسه كسلطان الدين وقداسه، بما يحول المتغيرات الدنيوية ثوابت مقدسة يحكم بها المتغيرات العلمية والقانونية والاجتماعية بثوابت الدين[3].

ومن هذا التعريف الذي قدمه عمارة للعلمانية، تبين أن الاتجاه العلماني يرفض كل ما هو مقدس كهنوتي، ويرفض النظر بكتاب الوحي، وينظر إلى الكون بكتاب الكون فقط، فالعلمانية تعمل على فصل كل ما هو فوقي سماوي عن كل ما هو أرضي سفلي، وتبعد الروح عن مسار الحياة الواقعية للإنسان، تتيح للعقل والتجربة مسؤولية تدبير الإنسان لنفسه في الارض، انطلاقا من واقع

[1]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص 11.

[2]. الحضارات العالمية تدافع أم صراع، مصدر سابق، 18-20.

[3]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص23.

معاش تعتبره مصدراً وحيداً للفكر والممارسة الدنيوية في الميادين المختلفة (الاجتماع والاقتصاد والتعليم والإعلام) بعيدا عن كل الرؤى الوحيانية المقدسة، والعلمانية رد فعل قويي ضد الاتجاه اللاهوتي الكنسي، المصطلح عليه بنظرية السيفين Theory Of Two Swords والتي جمعت فيها الكنيسة بين السيف الروحي – السلطة الدينية، والسيف الزمني – السلطة المدنية للدولة، ويبعد بذلك العلمانية سيف السلطة الدينية (الروحي)، تبقي السيف الزمني (المدنية)، تاركةً الثورة العلمانية الحياة الروحية خالصةً للكنيسة، مستمسكة لإدارة شؤون الحياة بالعقل والتجربة، رافضة الدين اللاهوتي، فكل ما هو في الارض لا يحتاج إلى رعاية إلهية وقوى خفية، فالعلمانية: «هي جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة ومن داخل العالم، من غير تدخل شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق هذا العالم»[1].

ويرجع عمارة سبب انتشار العلمانية في أوروبا إلى التصور المسيحي للعلاقة القائمة بين الدين والدولة، ومن خلال مقولة دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فهي شريعة - المسيحية – روحية لا تقدم حلا لواقع المجتمع ولا نظام الدولة، ومما أسهم في توسع العلمانية الموروث الغربي اليوناني من خلال تركيزه على فكرة المنفعة باعتبارها معياراً اساسياً بعيداً عن أخلاقيات الأديان والشريعة السماوية مما ساعد على إيجاد القانون الوضعي للعلمانية [2]، وأسهمت العلمانية بدورها في نشر فكرة العولمة بين الحضارات المختلفة مختزلة للكل في (مركزية حضـــــارية) واحدة.

ينقد عمارة فكرة العلمانية القائمة على ثلاثية صراعية، وضعها كل من ميكافيللي وهيجل ودارون، فميكافيللي تقوم فلسفته السياسية على التحلل من الأخلاق اعتماداً على فلسفة القوة والصراع والنفعية، وفلسفة هيجل تعتمد على الصراع بين الفكرة ونقيضها ونقيض النقيض، وفلسفة التاريخ عنده هي علاقة صراع بن العصور، ويعتمد أصل الأنواع الذي ألفه دارون على فكرة البقاء للأقوى والأصلح، والدمار والانتثار والفناء للاضعف [3].

ومن هنا، فما تواجهه الأمة الاسلامية من التحديات القادمة من الغرب ومن العلمانية، هو ليس تناقضاً واختلافاً في الرؤى، وانما هو صراع يمثل قطبه الأول التيارات والاتجاهات المختلفة والممثلة للأمة، ويمثل قطبه الاخر الهيمنة الغربية [4].

---

[1]. المصدر السابق، ص 23-25. وكذلك: عمارة، محمد، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الاولى، 2008، ص 36-37.

[2]. الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 25.

[3]. العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مصدر سابق، ص 19.

[4]. عمارة، محمد، الحوار بين الاسلاميين والعلمانيين نهضة مصر، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 10.

وفي معرض نقده العلمانيةَ، يؤكد عمارة أن نظرية العلمانية بالاضافة إلى اعتمادها على الأصلين السابقين، تقوم على تصور أرسطو نطاقَ عمل الذات الإلهية الذي يدعمه التفكير الكنسي المسيحي ويقر به، من أن عمل الذات الإلهية هو الخلق فقط من دون التدبير أو الرعاية، وهو التصور العلماني الفارق ذاته بين الإلهي الروحي – الدين، والمعتمد في ازدهار العمران الإنساني على (العقل- التجربة) فقط، والإنسان هو المتكفل بكل شيء، في حين أن التصور الإسلامي للذات الالهية يختلف عن ذلك تماما، فالذات الالهية لها الخلق ولها التدبير والرعاية أيضا: «**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّـهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّـهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّـهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ**» الزمر /38، فهو خالق كل شيء ومدبر كل شيء، وهو سبحانه المستأثر بالخلق والأمر، وهما الإيجاد والتدبير، وهو المستخلف للإنسان بالشورى ليقيم العمران الإنساني، بما يمتلك الإسان من إرادة وقدرة واستطاعة وعزم يحتاج إليها في عملية إقامة العمران [1].

فالعلمانية التي يراها الغرب نموذجاً عالمياً يحقق لها العولمة والكوننة، تعتمد على نزعته المركزية المعبرة عن نموذجه الحضاري والمعتمد على إقصاء الآخر الحضاري عن طريق إدامة الصراع ونشر روح الاستئصال للبنى التحتية - كما يعبر عمارة – للموروث الفكري الحضاري، للحضارات المختلفة [2].

فالعمانية باختصار نموذج مركزي وحدوي، يعتمد على العقل، ويرفض السماء والتشريع الإلهي، ويقصي الآخر، وفق الثقافة التي تتميز بها عن ثقافة بقية الحضارات، لكن العالمية التي يريدها الإسلام، وكما يصورها عمارة، من منظور قرآني، تختلف جذرياً عن العالمية العلمانية الغربية، فهي محكمة للذات الإلهية في الخلق والرعاية والتدبير، ويعطي لنا تعريفاً مائزاً يؤكد فيه صفات مثالية تخلق واقعاً تعددياً، فهي: «نزعة إنسانية، وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات، والتلاقح بين الثقافات، والمقارنة بين الأنساق الفكرية، والتعاون والتساند والتكافل والتعارف بين الأمم والشعوب والدول، ترى العالم منتدى حضارات، بينها مساحة كبيرة من المشترك الإنساني العام، ولكل منها هوية ثقافية تتميز بها، ومصالح وطنية وقومية وحضارية واقتصادية وأمنية لابد مراعاتها، في إطار توازن المصالح، وليس توازن القوى بين هذه الأمم والحضارات»[3].

---

[1]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص31-34، وأيضا: الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 25.

[2]. بين العالمية الإسلامية والعلمانية الغربية، مصدر سابق، ص 14-17.

[3]. المصدر السابق، ص 11.

ومن خلال هذا التعريف، تبين لنا الفارق الشاسع بين العالميتين، فهنا نزعة إنسانية، وهنا تفاعل وتلاقح وتعاون وتساند وتكامل بين مساحات كبيرة، تحتفظ كل منها بهويتها ومصلحتها الوطنية والقومية في إطار توازن المصالح، وليس توازن القوى.

فالعالمية الإسلامية ترفض الانفراد بالعالم، وتهتم بالتدافع والتسابق من أجل الرقي والتقدم، الذي يحقق التعددية الحضارية ـ رافضاً للفردية والمركزية ـ والتنوع الثقافي والاختلاف بينها ـ الحضارات ـ وهذا التنوع والتمايز يرفض الانغلاق على الذات، أو إلغاء الآخر حضارياً: «فالعالمية الإسلامية هي تنوع وتعارف وتعايش وتدافع وتسابق في إطار الوحدة الإنسانية، والمشترك الإنساني العام، أما العولمة الغربية فهي صراع وتفتيت وفوضى ـ يسمونها خلاقة، في إطار الهيمنة الغربية، التي تريد صب العالم في القالب الحضاري الغربي دون سواه»[1].

التنوير والتزوير:

فكرة التمايز التي دعا إليها عمارة لعلاقة أساسية بين الحضارات المختلفة، اعتبرتها الحضارة الغربية مجرد أكذوبة فالحضارة بدأت في الغرب – أرض اليونان أصالة، وانتهت بأرض أوروبا الحديثة أصالة أيضاً وما زالت مستمرة، أما الحضارة الإسلامية، فلا حظّ لها من الأصالة، وحظها أنها تبعية ناقلة للحضارة الغربية، كما تعتقد العلمانية الأوربية ذلك في تصوراتها رفضا للآخر الحضاري، وتهميشا له، وتصور العلمانية هذا للحضارة الإسلامية دعا الكثيرين من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري للأمة، وتردي أوضاعها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بالاضافة إلى الانبهار بالمدنية الأوربية الحديثة، دعت الكثيرين من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري، إلى أن يكونوا دعاة للأوربية والتغريب تحت شعار (التنوير)، ومن خلال تحديد العلاقة بين (الموروث والوافد) [2].

تتجلى العلاقة للوافد الغربي بالموروث الشائع في المناطق التي استولى عليها الغرب واحتلها، بتحويل الموروث القومي الوطني لها إلى مسخ حضاري، وتحويل كل هذه الحضارات إلى هامش حضاري، تحقيقاً للتبعية الحضارية، فتكون درعاً وهامشاً لهذه الحضارة الوافدة، وأن يكون العقل (العربي الاسلامي) عقلاً تابعاً للغرب، وأن تكون الثروات والخيرات الممتدة نهباً للقادم الجديد، وهذا جراء الاحتكاك العنيف للحضارة الغربية مع الحضارات الاخرى [3].

---

[1]. المصدر نفسه، ص 11-13. 66

[2]. الاستقلال الحضاري، مصدر سابق، ص 11.

[3]. المصدر نفسه، 127-129.

ولتحديد الموقف من الوافد، والموقف من الموروث، يضع عمارة معياراً لذلك الموقف، وهو المحافظة على الثوابت الحضارية بما يسلم على هوية الأمة، تلك الهوية التي حاول دعاة التنوير سلخها ومسخها كما حاول الغرب [1].

يميز عمارة نوعين من الوافد: الوافد الذي كان قادماً من اليونان والممتزج بالحضارة الإسلامية، والذي هضمته الحضارة الإسلامية ووظفته بما يخدم مصلحتها بالدفاع عن عقيدتها ووجودها من أن تمر بمرحلة (التراجع والاستضعاف) التي مثلتها حال الأمة مع الوافد الأوربي الحديث، والذي لم تتمكن الأمة من تميز النافع من الضار فيه[2].

لذلك انقسمت الأمة تجاه هذا الوافد إلى مجموعة اتجاهات: رافضةً له ومؤكدة التمسك بالتراث وهو الاتجاه السلفي النصي، واتجاه رافض للتراث جملة وتفصيلاً، وداعيا للتغريب والتنوير، واتجاه ثالث يدعو إلى المحافظة على التراث، والأخذ بما هو نافع ومفيد من الوافد، وبما يحفظ للأمة هويتها واستقلالها الحضاري، وبما يمثل فكرة التدافع الجوهرية في منظومة عمارة الفكرية، وهو التيار الوسط النابع من الوسطية الإسلامية الداعي لها، وهو تيار التجديد الديني أو الجامعة الإسلامية التي لا يدعي عمارة انتسابه اليها فهو شرف لا يدعيه واتهام لا يدفعه[3].

ما التنوير ؟

التنوير Enlightenment مصلح لم يكن له معنى كما هو شائع اليوم في عالمنا، وفي الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية والعربية ـ كما يرى عمارة، باعتبار أن التنوير حركة فلسفية ظهرت في القرن الثامن عشر الميلادي، وهو فلسفة تعتمد في بنائها الفكري على العقل والاستقلال بالرأي، وتؤمن بأثر الاخلاق، وتقوم على فكرة التقدم، والتحرر من السلطة والتقاليد [4].

ويفرق عمارة بين فكرة التنوير الغربي كما عرفت عند الغرب في القرن الثامن عشر الميلادي، باعتبارها حركة إحياء حضاري لا ديني، تحل العقل والعلم والفلسفة محل الله والوحي والدين، وفكرة التنوير الإسلامي التي يدعو لها عمارة ويتبناها، فالتنوير العلماني يحاول أن يقيم أسس المعرفة لكتاب الكون على العقل والتجرية، ويبعد فكرة الوحي عن مصادر المعرفة والعلم، مجال

[1]. المصدر نفسه، ص 170.
[2]. الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 6.
[3]. الاستقلال الحضاري، مصدر سابق، ص 22.
[4]. الإسلام بين التثوير والتزوير، مصدر سابق، ص 19.

التنوير الغربي المحسوس والمعقول فقط، من غير أن تكون وسطية أو علاقة بين الدين والعقل [1].

إن وجود تثوير غربي بما يملك من سمات تحدد هويته، لا يمنع من وجهة نظر مفكرنا أن يكون هناك تنوير إسلامي تتجدد مضامينه ومحتوياته وفق الهوية الإسلامية، فالله سبحانه نور: «**اللَّـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّـهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّـهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**» النور/35، والقران نور: «**فَآمِنُوا بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**» التغابن /8، والاسلام نور: «**اللَّـهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**» البقرة /257، والرسل نور: «**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّـهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ**» المائدة /15، والحكمة نور، فهو تنوير يؤمن بالله والرسل والدين والقرآن بما يشكل معرفة تنويرية متميزة: «فنحن إذن أمام تنوير إسلامي متميز، لتميز الإسلام ونسقه الفكري، وتطور حضارته، إنه ثمرة إسلامية خالصة وخاصة وليس كالتنوير الغربي رد فعل ناقص وناقض للدين»[2].

فالتنوير الاسلامي لا يقف عند حدود المحسوس والمعقول، فهو ينطلق باتجاه المطلق، يؤمن بالدين والوحي، ويعتبر الوحي مصدراً من مصادر المعرفة، ويرفض أن يتعارضا معا، فالمعرفة الإسلامية تقوم على العقل والنقل والتجريب والوجدان، ويقيم علاقة واضحة بين الدين والدولة وفق نظام الاستخلاف والحاكمية، وهو لا يفصل الدين عن الدولة، ولا يسلم مقدرات كتاب الكون إلى الإنسان فقط، بل هو يجمع بين ثنائيات متفرقة: دنيا ودين، المادة والروح، الفرد والمجموع، الذات والآخر[3].

ويؤكد عمارة أن رفض التنوير الذي يجعل الانسان بدلا من الله، لا يعني أنه يريد أن يجعل الله بدلا من الإنسان، وإنما هنا تظهر الوسطية الإسلامية وموقفها بالجمع بين الإيمان بوجود الله تعالى، وبوجود الإنسان، والعلاقة القائمة بينهما، وفق نظام الاستحلاف لإقامة العمران الإنساني، هذا من جانب، من جانب آخر، إنه لا يريد أن يحل الوحي والنقل بدلا من العقل والتجربة، بل لا

[1]. المصدر السابق، ص 223-225.

[2]. المصدر نفسه، 26-27.

[3]. المصدر نفسه، ص 225-226.

بد من استخدام العقل والنقل في معرفة كتاب الكون وكتاب الوجود، وهو - التنوير الاسلامي، لا يقاطع معرفياً الموروث الديني أو يحله بدلا من التقدم والتطور، وإنما يجعل التجديد الديني هو الجامع بين هذه العناصر المختلفة [1].

وبهذا يستطيع وبرؤية نقدية من خلال تمييز التنوير الاسلامي من التنوير الغربي، أن يميز أيضاً التنوير الذي دعا إليه بعض المهتمين بالشأن الثقافي للأمة من خلال إحلال العلمانية بمفاهيمها التنويرية المعتمدة على العقل بدلاً من الوحي، واعتبار مصدر المعرفة المحسوس والمعقول، ورفض المطلق، فهذه كلها مجرد شعارات لا تتلاءم والعالمية الإسلامية، وهي مشكلة كما يعبر عنها: «ولذلك يبدو شذوذ الدعوة إلى العلمانية في الواقع الإسلامي، باعتبارها دعوة إلى حل ليست له مشكلة في عالم الإسلام»[2].

إن دعوة العلمانية وسحبها إلى العالم الإسلامي تزوير وليس تنويراً كما يرى عمارة ذلك، ومن التزوير أيضاً أن تنسب دعاوى التنوير بالمعنى الغربي إلى دعاة الوسطية الإسلامية والتجديد الديني أمثال الطهطاوي والأفغاني وعبده، وهم براء من هذه الدعاوى [3].

إن التنوير الحقيقي بما يحافظ على الموروث الإسلامي ويحافظ على هوية الأمة، والموروث ليس هو الذي له مدى متباعد وضارب في عمق تاريخ الأمة، بما حملت من تيارات واتجاهات وأحزاب وفرق بينها توافقات أو تناقضات وتوترات، فليس كل هذه الاتجاهات وما حملت من فكر هو الموروث الحقيقي، إن الموروث الحقيقي هو الثوابت التي تحافظ على عناصر الهوية الثقافية باعتبارها ثوابت خالدة، كالعروبة واللغة والتدين والقيم والوسطية الإسلامية، فاللغة العربية خالدة بخلود القرآن، وهي صامدة أمام التحديات الاستعمارية ومحاولات السلخ في الأمة العربية الاسلامية، من محاولات استبدال لغة المستعمر بها، والتدين هو ليس ممارسة الشعائر الخاصة بل هو جوهر ثابت حقيقي وأصيل، والقيم الأخلاقية الثابتة غير المتغيرة التي تحافظ على الأخلاق السامية ونظام الأسرة، والوسطية الإسلامية الجامعة لصنوف الخير، باعتبار أن أمتنا الأمة الوسط، والوسطية ليست الوسطية الأرسطية التي يقع فيه الشيء عند نقطة وسط بين طرفي اليمين واليسار، بل هي تأليف المختلفات، بين العقل والنقل، الجسد والروح، الدنيا والآخرة، الفرد والجماعة، الوسطية الإسلامية روح الحضارة الإسلامية وهويتها التي تجعل منها بهذه الصفات

[1]. المصدر نفسه، ص 275-276.

[2]. الإسلام والسياسة والرد على شبهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 29 (والنص السالف كلمة تقديمية للشيخ جاد الحق علي جاد الحق)

[3]. الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 227-275.

أو العناصر المكونة لهويتها روحاً مؤمنة ترفض المادية والعلمانية الغربية، وتحافظ على وجودها بتدافع ثوابتها مع موجات الصراع والأنا الفردية الغربية [1].

الديمقراطية والحاكمية:

ومن جراء التنوير والحملات التنويرية الأوربية، نشأ الصراع السياسي حول نظام الخلافة والشورى السياسي القائم في الإسلام كمنهج للحكم، ونظام الحكم الأوروبي الذي يدعي الديمقراطية، وموقف الصراع بين الشورى والديمقراطية جاء من خلال الاتجاهات والأحزاب الفكرية التي تبنت التغريب ومقولاته، ومنها الديمقراطية، مما جعل التساؤل القائم: هل الشورى والديمقراطية تتطابق فيما بينها ؟ أو لا يوجد بينهما تطابق ؟[2].

يرى عمارة من خلال الإيمان بالتماس الحضاري، ونتيجة للتدافع، بأنه لا مانع من تعدد انظمة الحكم في المجتمع الانساني، فلا فرق بين الشورى وبين الديمقراطية، ما دامت كل واحدة منها تسعى إلى تحقيق مقاصد، وتفجر طاقات لإبداع الانسان، وعليه يبين عمارة الفرق بين الديمقراطية والشورى فلسفة وآليات، ليخرج بذلك بحكم واضح بين، يوضح العلاقة بينهما، فمع كون الديمقراطية نظاماً سياسياً واجتماعياً أوربياً عرفته اليونان القديمة، وأخذ هذا النظام بالتطور في أوروبا الحديثة، من خلال تحديد العلاقة بين أبناء المجتمع الواحد في مبادىء الحرية وحقوق الإنسان والوطنية، باعتبار أن الشعب هو مصدر السلطات، وصاحب السيادة، وتتحق آلية الديمقراطية من خلال المجلس النيابي القائم نتيجة لتعذر الديمقراطية بصورة مباشرة، في حين أن نظام الشورى، كنظام سياسي، للحكم والإدارة الإسلامية، أقره النبي – صلى الله عليه وآله- في المسائل التي لم يرد فيها نص وحكم صريح، فيعتمد على الشورى والتشاور مع بقية المسلمين في انتزاع الأمر منهم، من دون مجرد التطوع، وهذه فلسفة نظام الحكم الإسلامي وآلياته: «السيادة والنظام والسلطة والسلطان أمارة الإنسان في الأسرة في المجتمع وفي الدولة»[3].

واذا كانت العلمانية والعولمة الغربية تقفان على طرفي نقيض مع العالمية الاسلامية [4]، فالإسلام والغرب ليسا على طرفي نقيض في مسألة الديمقراطية بالإطلاق كما يحاول أن يصوره بعضهم، بأن يجعل أحدهما في قبالة الآخر، ولا وجود للتسوية أو التكامل بينهما، فهناك كما يرى عمارة:

[1]. المصدر السابق، ص 276.

[2]. عمارة، محمد، في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة – مصر، الطبعة الاولى، 2009، ص73.

[3]. المصدر السابق، ص 53.

[4]. بين العالمية الإسلامية والعلمانية الغربية، مصدر سابق، ص 11.

«مساحة الاتفاق ومساحة الاختلاف بينهما»[1].

فكل من الشورى والديمقراطية من ناحية آلياتها تجارب وخبرات انسانية، يفرضها الواقع وفق ظروف الحكم زمانياً ومكانياً، وما تختلف به الديمقراطية وتمتاز عن الشورى هي مصدر السيادة، فالسيادة والسلطة في النظم الديمقراطية للشعب وللأمة، أما في الشورى فمصدر السيادة هو التشريع الإلهي، والسلطة فيها للإنسان، وفي إطار ما تحدده الشريعة له من نصوص وقواعد تخول له القدرة في الاجتهاد وفي المسائل التي لم يصرح فيها بنص ذي حكم واضح [2].

ومن هنا يرى عمارة أن الحاكمية الإلهية مصدر السيادة، وهذا لا يعني إلغاء الحاكمية البشرية - مصدر السلطة، ونستطيع القول: إن الحاكمية البشرية في طول الحاكمية الاإهية، وليس بعرضها، فهي حاكمية تستند وتعتمد على نصوص التشريع الإلهي، وهذا يقضي التعددية والتنوع في الاجتهادات والأحكام[3].

وهذه التعددية حالة صحية، تختلف عن الديمقراطية الغربية التي تريد أن تفرض سيادتها على الحضارات الاخرى بما يحقق لها حالة من الفناء تجاهها، وأن تكون أنظمة الحكم واحدة مركزية حالها حال أنظمة الحكم الأوربية الديمقراطية، تحقيقاً للعولمة الغربية، وهي ما تنافي الخصوصية والهوية والذاتية لكل حضارة، فالحضارة الإسلامية تؤمن بالتعددية وسيلة للتدافع ، ووسيلة لإصدار الأحكام، ومصدرا ثقافياً.

التعددية وإلغاء الآخر:

يعرف عمارة التعددية: بأنها تنوع مؤسس على تمييز وخصوصية، وهي لا يمكن أن توجد أو تتصور الا في إطار الوحدة والجامع لها، ولذلك فمن غير الصحيح أن نطلق التعددية على التشرذم، أو أن تطلق على الواحدية التي لا أجزاء لها، ولكل تعددية وحدة جامعة، من غيرها لا يمكن قيام التنوع والتمايز، والتعددية على مراتب وطبقات، يحدها ما يصطلح عليه عمارة (الجامع- الربط) الذي يجمع أجزاءها، كتعددية الحضارات والقوميات المؤسسة على ما يعنيها من شرائع وقوانين ومناهج وفلسفات[4].

[1]. في النظام السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص 75.
[2]. المصدر السابق، ص 75-76.
[3]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص75.
[4]. هل الإسلام هو الحل: لماذا وكيف؟ مصدر سابق، ص 50.

والتعددية التي ينظر إليها عمارة، ليست خياراً إنسانيا أو سياسياً، بل هي من السنن الإلهية التي سنها الله تعالى، في الفكر والخلق والإبداع،، والغرض منها تحقيق الاجتماع الإنساني للوصول إلى مبتغاه بعد معرفة ما يصلح المجتمع ويضره[1].

وتبرز هذه السنة الإلهية أكثر فيما يعرضه عمارة من أن التنوع سنة الهية، يصطلح عليها بـ (حكمة الخلق)، وهو يدعو إلى الوعي بهذه الحقيقة، وبكل ما تحمل من أبعاد وتجليات في الثقافة الإسلامية، وهي سنة توجبها مقولة الدفع التي تعتبر من مقومات الفكر الإسلامي في فكر مفكرنا، والتعددية سنة جارية في الكون وفي الإنسان وفي الحيوان، فالإنسان يختلف عن الإنسان في لونه وجنسه وقوميته ولغته، كما تختلف الحضارات بعضها عن بعض بلغتها وفلسفتها وقوانينها وتشريعها، فضلا عن أن التعدد قائم في الفكر أيضاً الذي قسم إلى مدارس ومذاهب وفرق وتيارات، وقائم في المجتمع المقسم إلى طبقات وشرائح ووظائف ومهن: «وكون الإسلام دين الجماعة، لا يلغي تميز الفرد ولا تمايز الطبقات، بل تميز التعددية في التصور الإسلامي بالجامع الذي يجمع فرقاءها، والأصول التي توحد جماعتها وتياراتها ومذاهبها وطبقاتها، فلا هي الوحدة التي لا تعدد فيها، ولا هي التعددية التي لا جامع لأجزائها»[2].

فالتعددية سنة إلهية ترفض بالقطع إلغاء الآخر على أساس مبدأ الصراع، تعتبر أن البديل لهذا الصراع هو التدافع بما يحقق حراكاً اجتماعياً وثقافياً وحضارياً دون صراع يصرع الآخرين، ويلغي التعددية [3].

ومن التدافع ما عرف عن موقف عمارة تجاه الكتابات والضجة التي أحدثها الكاتب المصري نصر حامد أبو زيد، وصدور قرار محكمة مصر بالتفريق بينه وبين زوجته بعد إعلانها ارتداده، لكن التدافع الموسوم هنا لم يكن تدافعاً مع الغرب الحضاري، بل كان مع شطرها الآخر وهو الماركسية الشيوعية، حين طالب عمارة بعدم مواجهة الفكر بالقوة أو بالقانون، لأن الفكر لا يواجه إلا بالفكر، وقضية أبو زيد قضية فكرية يبقى مجالها الأرحب هو الحوار الفكري، وهذ من اختصاص الباحثين والمفكرين، خاصة وأن الاسلام سنته الإلهية التعدد والتي هي ليس خيارا إنسانياً أو سياسياً [4].

ومن هنا نجد أن النقد لم يكن بشكل مباشر للماركسية الشيوعية التي خبرها عمارة درساً وقراءة

[1]. عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، مصدر سابق، ص 11.

[2]. المصدر السابق، ص 51-52، وأيضا: عمارة، محمد، النموذج الثقافي، نهضة مصر، مصر بدون طبعة ولا تاريخ، ص 26.

[3]. الحضارات العالمية تدافع أم صراع، مصدر سابق، ص 18-20.

[4]، التفسير الماركسي للإسلام ومصدر سابق، ص 43.

وشخصيات، لكن النقد موجه هنا ضد الماركسية المتخذ في تفسير الإسلام من قبل دعاة التنوير - أبو زيد - والذي لا يمانع عمارة من أن يتخذ المنهج الذي يحلو له ويعتنق ما يرى أنه الصحيح، إيمانا منه بالتعدد وحرية الرأي، لكن الاعتراض على المقولات المنهجية التي فسر بها الإسلام على أساس القاعدة الماركسية (نظرية البناء الفوقي والقاعدة المادية)، والتي تعتبر المادة والواقع الاقتصادي والاجتماعي والفسيولوجي هي الأساس في كل الوان الفكر، وهي نظرية اعتمدها أبو زيد في كتابه مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن [1].

النقد والموقف من الماركسية:

تعتمد الماركسية على مبدأ أساسي وهو أن المادة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق لها،، هي بذلك تجعل المادة بديلاً من (الله) الذي تعتبره خرافة، وترى أن فكرة الألوهية إنما هي فكرة تطرأ على الشعوب حال شعورها بلحظات ضعف، واعتماد الماركسية على المادة يسري حتى في تفسير العالم والخلق والوجود والمصير والتاريخ واللغة، بل وحتى أحلام الإنسان ومشاعره[2].

والمادية الجدلية تجعل الفكر نتاج المادة الأعلى، وهو عملية يتم بوساطتها انعكاس العالم الموضوعي بما فيه من مفاهيم وأحكام، وكذلك النظريات، فالفكر يعكس الواقع المادي بهدف تحويله إلى نتاج اجتماعي، فالمادة والواقع الاقتصادي هما القاعدة التي يتشكل فيها ويخرج عنها ويصدر منها الفكر والمفاهيم في الأحكام والديانات [3].

وبذلك يجعل أبو زيد وفق النظرية المتقدمة (القرآن والنبوة والوحي والعقيدة والشريعة) مادة للتحليل الماركسي تعتمد على الواقع الاقتصادي والاجتماعي المعاش في عصر الرسالة لتفسيرها بوصفها ظواهر قائمة بنفسها، وبأعتبار أن الآفاق المعرفية للجماعة تاريخياً تحكمها هذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية اعتماداً على النظرة اعلاه.

ويرى عمارة أن اعتبار المادة هي الأساس وهي مستكفية بنفسها، ومستغنية عن خالقها، فهذه النصوص شاهدة على العداء للإسلام بين الماركسية والدين، ويعتبر أن الاتهام الذي يوجهه أأو زيد للخطاب الديني كونه يقصي المادية ويشير إليها بالالحاد، إن هذا اتهام للدين ذاته وليس للخطاب الديني، وإن سبب هذا العداء هو ليس نظريتها في التغيير او الوعي الإنساني، وإن اساس العداء

[1]، المصدر السابق، ص 35-37.
[2]. المصدر نفسه، ص 34.
[3]. المصدر نفسه، ص 35.

هو نظرية الماركسية في التغيير الماركسي للعالم، والوعي الماركسي وموقفها الذي تفسر به كل شيء على أساس الملكية والمسألة الاقتصادية وموقفها من الحرية وحقوق الإنسان [1].

لذا يجعل عمارة من الماركسية الحاملة الإلحادَ والمستخدمة لهكوسيلة تسيطر بها على الحكومات والشعوب، يجعل من سقوطها انتصاراً للمؤمنين، و نصراً منه تعالى [2].

بهذا المنهج، هذه النظر يحاول عمارة أن ينظر إلى الغرب ويشخص أسباب العداء والمنهج الذي يقوم عليه وصولاً إلى مشروعه في الاستقلال الحضاري القائم على الحفاظ على اللغة بوصفها أساساً لهذه الهوية الإسلامية والوسطية الإسلامية والتدين والتعامل مع الحضارات الأخرى بأسلوب التدافع إيمانا منه بالتعددية.

[1]. المصدر السابق، ص 39.

[2]. بين العالمية الإسلامية والعولمة الدينية، مصدر سابق، ص 5.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء فيما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

ديالكتيك الدين والدنيا

خوسيه كازانوفا

ديالكتيك الدين والدنيا

خوسيه كازانوفا José Casanova [*]

..."اعلم أن لك مع الأمراء والعمَّال والظَّلمة ثلاث أحوال، الحالة الأولى، وهي شرُّها، أن تدخل عليهم، والثانية، وهي دونها، أن يدخلوا عليك، والثالثة، وهي الأسلم، أن تعتزلهم فلا تراهم ولا يرونك" (أبو حامد الغزالي)[1]...

يختصر هذا التصريح للفقيه المسلم الذي عاش في القرن الثاني عشر ويلخص الخيارات الأساسية، وكذلك الموقف النموذجي والتقليدي للأديان الخلاصية من عالم السياسة، ومن «الدنيا» عموماً، وقد يقرأ البوذيون والمسيحيون والمسلمون هذا التصريح قراءةً مغايرة، نظراً لأن موقفهم النموذجي الأصلي، وكذلك التجربة الدينية التي راكمتها هذه الأديان عبر العصور، قد يتنوعان تنوعاً شديداً، غير أن هذه الخيارات الثلاثة تبقى قائمة، ولو خيرّت «الأديان الكونيّة الثلاثة الكبرى، لصنّفت على الأرجح هذه الخيارات الثلاثة بالترتيب عينه.

فالقيصروبابوية، أي سيطرة «الدنيا» واستغلالها الدينَ وتحقيقاً لمآربها الخاصة، وفي معظم الأحيان لشرعنة الحكم السياسي وتقديس القمع الاقتصادي والنظام التراتبي، أكثر ما تخشاه هذه الأديان، ربما لأنها تعلم كم من المرات وجدت نفسها عاجزة عن التصدّي لها بأي شكل من أشكالها حتى في العصور الحديثة.

أما الخيار الثاني، أو الثيوقراطية، أي قوّة التأثير في العالم وقولبته وفقاً للمشيئة الإلهية، فهو

*ـ هذا النص مستلّ من كتاب المفكرّ الأميركي اللاتيني وعالم الأنثروبولوجيا خوسيه كازانوفا "الأديان العامة في العالم الحديث".
ـ ترجمة قسم اللغات الحية في جامعة البلمند ـ المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت 2005.

[1]ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 15 ج في 4 (القاهرة: دار الشعب، [د.ت.]ن ج5: كتاب الحلال والحرام، الباب السادس، ص896 (المترجم).

المفضل على الدوام، كما أنه خيار شديد الإغراء، غالباً ما واجهت صعوبة في مقاومته حتى معظم الأديان الأخروية الأخرى، فإرادة السلطة في الدين الزهدي وقدرتها على رسم ملامح العالم وتغييره مع السعي إلى التسامي تصادف في أقل الأماكن توقعاً، من جبال التيبت إلى صحاري يوتا، غير أن المحاولات الثيوقراطية كلها تنزع في نهاية المطاف إلى الخضوع لمفارقة النتائج غير المقصودة، فكلما أراد الدين تحويل الدنيا إلى اتجاه ديني، تورّط في الشؤون «الدنيوية» وتحوّل من قبل الدنيا، والخيار الثالث، أو الابتعاد والانفصال والاجتناب، ينزع في نهاية المطاف إلى الغلبة، ويميل المتدينون والدنيويون إلى تفضيله لأنه يحمي الدنيا من الدين ويحمي الدين من الدنيا؛ إي إنه لا خيار من هذه الخيارات الثلاثة يستطيع إلغاء الصراع بين «الدين» و«الدنيا» بصورة دائمة.

إن نظرة شاملة لتاريخ العالم من أعلى، مع الإدراك بأن مثل هذا المنظور يسطح كل «الاختلافات»، تتيح للمرء أن يميز بسهولة بين نقلتين «محوريتين» عظيمتين في العلاقة بين الدين والدنيا، والنقلة المحورية الأولى، كما أحسن ملاحظتها كارل جاسبرز ولجأ إليه ماكس فيبر كأساس لعلم اجتماع الدين الدنيوي ـ التاريخي الذي وضعه، كانت موجة التخلي عن الدنيا، تلك الموجة التي زعزعت بداياتها حوالي القرن السادس قبل الميلاد، حضارة قديمة تلو الأخرى، من الهند إلى الصين، ومن الشرق الأدنى إلى اليونان.

ساد هذا الموقف الجديد الذي يقوم على نبذ الدنيا أولاً في أوساط المفكرين والنخب والفلاسفة والأنبياء ولكن، في مرحلة لاحقة، تعمّم هذا الموقف التبخيسي للدنيا سعياً وراء دنيا أسمى وراج بفضل الديانات الخلاصية الجديدة التي برزت بوصفها أهم النتائج الدنيوي ـ التاريخية لتلك النقلة النوعية، وفي حوض المتوسط على الأقل، قام مؤرخو الأفكار والمؤرخون الاجتماعيون بتوثيق مسهب لهذه النقلة واسعة الانتشار من الدين العام إلى الدين الخاص، من العبادة الجماعية إلى الديانات الباطنية والخلاصية، من الإنسان المدني إلى الإنساني الباطني، من الفلسفة الموضوعية إلى الفلسفة الذاتوية، وقد علّل بيتر براون الانتصار المتناقض والثوري للمسيحية في العالم الوثني القديم بأنه: «قيام قادة الكنيسة المسيحية بدمقرطة مفاجئة في سرعتها لثقافة الفلاسفة النخبوية المضادة».

غير أن التحوّل الباطني للدين نحو الفرد الخاص سعياً وراء الخلاص يحفل بالمفارقات العامة والنتائج الخارجية في الدنيا، فحين أراد الدين أن يترك هذه الدنيا وشأنها، لم تتمكن القوى الدنيوية، على

ما يبدو، من أن تترك الدين وشأنه. وكانت رسالة المسيح بالتخلّي عن الآمال المسيانية بحلول ملكوت دنيوي وبإيجاد «ملكوت الله» في «قلب» الإنسان يهدد جوهر اليهودية بوصفها ديناً ميثاقياً عاماً.

وكانت «فضيحة الصلب» العقاب على مثل هذه الجريمة العامة، فالدولة الرومانية الإمبراطورية التي تخلّت عن دينها المدني الجمهوري القديم، وأدخلت أنواع الآلهة الغريبة كلها إلى هيكلها، وسمحت لرعاياها باعتناق أغرب الأديان والعبادات الباطنية في حياتهم الخاصة، لم تكن لتسمح بأن ترفض أكثر الأديان خصوصية، وزهداً في الدنيا، وتواضعاً أي المسيحية، الانخراط في العبادة الجماعية الوحيدة المتبقّية، عبادة الإمبراطور، ولذلك، تعرّض المسيحيون للاضطهاد الجماعي.

وأسفرت الردّة المسيحية «الباطنية» نحو «فردية أخروية» عن نتائج خارجية غير مقصودة أخرى في الدنيا، فالزهدوية الأخروية أظهرت وجهها المخاتل في الخلط بين الزهد بالدنيا والسيطرة عليها، وقد برهن المؤرخون الاجتماعيون، انطلاقاً من مقدمات منطقية مختلفة للغاية، بدءاً بماكس فيبر إلى لوي دومون، ومن نوربير إلياس إلى ميشال فوكو أن للانضباط الداخلي «أثراً تحضرياً» أعظم من أي مكافأة دنيوية أو أي نظام وعقاب خارجيين تنزلهما قوى هذه الدنيا، ولا ريب في أن الاعتراف الفريد بمدينة الله[1] في هذه الدنيا، بكنيسة كاثوليكية تتمتع بقوة دنيوية حقيقة فاعلة، وتدّعي بسط سلطتها على الدنيا بصورة مباشرة أو غير مباشرة، اكتسب أهميّة فائقة، وقد أكّد بعض المراقبين أنه لا يمكن إدراك السمة الفريدة تاريخياً للدولة الحديثة ما لم يعتبرها المرء «كنيسة متحوّلة» متعلمنة، وفي مطلق الأحوال، انتهت القصة بصورة لا تخلو من المفارقة مع التزام غير مسبوق للفرد المسيحي بالدنيا، ومع تحوّل جديد للفرد المتوجّه نحو العالم الخارجي إلى الفرد المتوجّه نحو العالم الباطني، مع صعود الفرد الحديث.

وسواءٌ اعتبر المرء أن هذا الموقف المسيحي الجديد قد شارك في تحديد الصعود المشترك للدولة الحديثة والرأسمالية الحديثة، أو رأى أن الموقف البروتستانتي الجديد المتوجّه نحو العالم الباطنيّ قد تحدد بسبب نشأة النظام العالمي الحديث، فلا شكّ في أن هذه الظاهرة تشير إلى نقلة محوريّة جديدة في العلاقة بين الدين والدنيا، ففي نهاية المطاف، أرغمت الدنيا الدين على الانكفاء نحو نطاق خاص مستحدث و«متأسس» للمرة الأولى في التاريخ، وخضعت الكنائس القومية المحلية، الواحدة

[1] كتاب **The City of God – Civitas Dei** للقديس أغسطينوس (354-430 ميلادية) (المترجم).

تلو الأخرى، للسيطرة الملكية المطلقة، وإذ حرمت من أملاكها الواسعة بموجب قوانين العلمنة، اضطرت لتعزيز حظوتها لدى الطبقات البرجوازية الصاعدة، وسوف تصبح هذه العملية الثنائية نفسها واضحة عبر أوروبا خلال القرن الثامن عشر: فالأرسطوسية والملكية والسيطرة القيصروبابوية من أعلى حوّلت كل فروع المسيحية إلى عبادات جماعيّة للدول الأمم الجديدة «معترف بها» ولكنها عاجزة، وبالمقابل، حدثت ردّة تقوية جديدة نحو الباطن الفرد الحديث من السيطرة الخارجية، الطقسية، والمقدّسة للكنيسة وأمعنت في تحويل شتى المذاهب إلى «جماعات دينية» خاصّة.

والبروتستانتية التي تصلح نموذجاً تحليليّاً في هذه الدراسة، من دون الخوض في تنوّعاتها الداخلية بالغة الأهمية، كانت رائدة لهذه العملية وأسهمت في رسم الشكل الخاص الذي اتخذته سيرورة التمايز المتأسسة للنطاقات حتى الآن.

وفي هذا الصدد، أرست البروتستانتية سابقة تاريخية قوية كان لا بد للأديان الكونية الأخرى، ولابد لها حتى الساعة، من أن تستجيب لها بأساليبها الخاصة، فطوال قرون عديدة، حاربت الكنيسة الكاثوليكية بصورة دونكيشوتية الردّة الحديثة نحو العالم الباطني والتمايز الحديث بين النطاقات بوصفهما طواحين مهرطقة، وأخيراً، مع المجمّع الفاتيكاني الثاني، جاء الاعتراف «الرسمي» المتأخّر بشرعية العالم الحديث، وكانت الكاثوليكية، في أرجاء العالم كله، تنحو نحواً باطنياً يتّسم بنزعة انتقامية، إلا أن الكنيسة الكاثوليكية، وعلى الرغم من قبولها بالمبدأ الحديث «للحرية الدينية» والكفّ بالتالي عن كونها «كنيسة» لكل الأغراض العملية بالمعنى الفيبري للكلمة، تظلّ مع ذلك تؤيد مبدأ «الكنيسة» لجماعة أخلاقية. وتريد الكاثوليكية الحديثة أن تكون ديناً باطنياً وعامّاً في آن. ولكن هل يوجد شكل حديث للدين العام لا يطمح لأن يكون كنيسة دولة أو كنيسة مجتمعية «معترفاً بها»؟

ثالثاً: الأديان الخاصّة والعامّة في العالم الحديث

يمكن للمرء، باللجوء كإطار تحليلي إلى الأساليب الأربعة لمَفْهمة التمييز بين «الخاص/ العام»، كما درسه جيف فاينتراوب، أن يرسم مبدئياً أربعة تآلفات ثنائية مختلفة للأديان «الخاصة» و«العامة»، ومن غير توخّي عرض نماذج شخصيّة مفصّلة، تتضمن الأنماط الناجمة التمييز الثلاثي بين التديّن الفردي والجماعي، والجماعة الدينية والسياسية، والنطاقين الديني والدنيوي/ العلماني،

مع تسليط الضوء على الخيارات الأساسية المتاحة للأديان في ظل شروط التمايز الحديث، أي في العالم العلماني المتمايز الحديث.

1. التصوّف الفردي في مقابل المذهبية

إذا ما انطلقنا من تمييز غوفمان السوسيولوجي عوضاً من تمييزه السياسي بين النطاق «الكواليسي» الخاص للذات ومجال «الحياة العامّة»، حيث يحدث التفاعل الوجاهي ـ وهو تمييز أوضح من ذاك الذي استمده فاينتراوب من التاريخ الاجتماعي ل ف. آرييس، يتسنى للمرء أن يميز التدين الفردي الخاص، ودين الذات الخاصة، وكل الأشكال العامّة للدين التجمّعي، ويكاد هذا التمييز يطابق ذاك الذي يرسمه توماس لوكمان بين الدين غير المرئي والدين الكنسي، وكذلك التميز النموذجي بين ما يدعوه إرنست ترولتش «التصوّف الفردي» أو «الدين الروحاني»، والشكل الحديث نموذجياً للجماعة الدينية الطوعية والفردوية والتعددية، أي «الطائفة»، وبالرغم من عدم وجود مكان للطائفة الدينية الحديثة في النموذج الثلاثي لترولتش فهي محكومة بنشر، إن لم نقل بخلافة، الشكلين التقليديين، باعتقاده، للدين التنظيمي، أي «الكنيسة» و«الفرقة الدينية».

إنه لمن الشائع في التحليل السوسيولوجي أن يؤدي التمايز الحديث للنطاقات المستقلة بصورة لا تقبل المعالجة إلى تعدد المعايير والقيم والآراء، وقد عزا ماكس فيبر «شِرْك القيم الحديثة» إلى هذا التمايز، ومما لا شك فيه أن تمايز النطاقات يؤدي إلى نزاعات بين الآلهة المتعددة (إيروس، لوغوس، نوموس، مارس، لوياثان، مامون، الإلهات التسع، إلخ)، ولكن هذا النزاع قابل للمأسسة والاحتواء من خلال تمايز وظيفي نسقي، وفي الأحوال كلها، ليس ذلك النزاع المصدر الحقيقي للشِّرك الحديث، فإذا كان هيكل الشرك القديم هو البانتيون، وهو محفل يتسنى فيه عبادة الآلهة المعروفة كلها وغير المعروفة بصورة متزامنة، فهيكل الشرك الحديث هو فكر الفرد نفسه، وفي الواقع، لا يميل الأفراد في العصر الحديث إلى الإيمان بوجود آلهة متعددة بل ينزعون إلى الاعتقاد خلاف ذلك بأن الأديان والأفراد تتعبّد الإله نفسه بأسماء ولغات مختلفة، والأفراد في العصر الحديث وحدهم يجيزون لأنفسهم حق تسمية هذا الإله وعبادته بلغتهم الخاصة.

فقول روسو: «إن دين الإنسان.. لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس»، وقول طوماس جفرسون: «أنا في حد ذاتي فرقة دينية»، وقول طوماس باين: «فكري هو كنيستي»، هي تصريحات

نموذجية «ثقافية راقية» عن الشكل الحديث للتديّن الفردي، ويمكن التعرّف في هذه الأقوال الثلاثة إلى الربوبية، وهي الانصهار النموذجي بين التصوّف الفردي والعقلانية التنويرية، أما «الشيلانية»، فهي الاسم الذي يطلقه روبرت بلاّح وتلامذته على التعبير المعاصر «الثقافي الهابط، بعد أن أطلقت سيدة تدعى شيلا اسمها على «إيمانها»، فقالت «شيلانيتي»: «أؤمن بالله. لست متشدّدة دينيّاً، ولا أذكره المرة الأخيرة التي ذهبت فيها إلى الكنيسة، لقد حملني إيماني شوطاً بعيداً، إنها شيلانيتي، صوتي الخافت فقط لا غير». وأضاف الباحثون الذين أجروا معها المقابلة: «يوحي ذلك بالاحتمال المنطقي لوجود أكثر من 220 مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكل واحد منا»، فالشكل العبادي للشِّرك الحديث ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، وبهذا المعنى الخاص، تصبح عبادة الفرد، كما تكهّن دوركهايم، دين الحداثة.

وفي حين شعر ترولتش بأن التصوّف الفردي هو دين المستقبل، لم يستطع التكهّن مسبقاً بشكله التنظيمي: «بما أنه قد نشأ من فشل الروح الكنسية الحقيقية، فهو يواجه صعوبة في إقامة علاقات مُرضية مع الكنائس، وبشروط تنظيمية مستقرة ودائمة». غير أن التصوّف الفردي وجد في أمريكا تربة خصبة، فالتقوية الإنجيلية، أو "دين القلب"، كانت الوسيلة التي نشرت التصوّف الفردي، وأضفت عليه طابعاً ديمقراطياً وشعبياً، في الواقع، من خلال البروتستانتية الأمريكية بينما أصبحت المذهبية، ذلك الاختراع الديني العظيم، شكله التنظيمي، وفي الواقع، تحتل التقوية في التحوّل الحديث للدين الموقع نفسه الذي ينسبه ماكنتاير إلى الانفعالية في تحوّل ـ انحلال الفلسفة الأخلاقية التقليدية.

كانت الأسس العقائدية للمذهبية قد برزت أصلاً مع الصحوة الكبرى الأولى[1]، ولكن، وعلى غرار أوروبا، لم تسمح البنية المؤسسية للكنائس المعترف بها والانشقاق المذهبي، بالرغم من تعدديتها الشديدة أصلاً، بإظهارها. فأولاً، حوّل سحب اعتراف الدولة بالكنيسة دستورياً، ومن ثم، الصحوة الكبرى الثانية[2]، الكنائس والفرق البروتستانتية على حد سواء إلى مذاهب، وبحلول

[1] The First Great Awakeing وهي موجة من إحياء الورع الديني اجتاحت المستوطنات الأميركية في الفترة الممتدة بين ثلاثينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر لماجهة عصر التنوير، وترى أن التدين الحقيقي يعني تفضيل القلب والشعور على العقل والتفكير (المترجم).

[2] The Second Great Awakeing وهو تعبير اعتمده الزعماء الإنجيليون لوصف إحياء الورع الإنجيلي الذي عاشوه في عشيرينيات القرن التاسع عشر، ويشير إلى ظاهرة دينية تجاوزت الحدود المذهبية والطائفية لاستعادة الموجة الروحانية التي شهدها القرن الثامن عشر في الولايات المتحدة (المترجم).

ثلاثينيات القرن التاسع، كانت البروتستانتية الإنجيلية، المنظمة مذهبياً، قد أصبحت حكماً الدين الأميركي المدني المعترف به ثقافياً، وإن لم يحظَ بالاعتراف سياسياً، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، أضيفت الكاثوليكية واليهودية إلى هذا النظام، وأصبحت «البروتستانتية ـ الكاثوليكية ـ اليهودية» الأشكال المذهبية المحترمة الثلاثة للدين الأميركي، وخلَّفت التجربة الدينية العظيمة في الستينيات الأبواب مشرعة على مصاريعها، وبحلول عام 1970، ومع صدور الحكم في قضية ولش[1]، قامت المحكمة العليا الأميركية التي طالما نظمت قوانين الانخراط في السوق الدينية المذهبية التنافسية الحرّة بالسماح للمواطنين باعتناق أي عقيدة إيمانية مستعدة لاحترام قوانين اللعبة، وتجدر الإشارة إلى أن البنية المذهبية للنظام الديني الفرعي هي التي تحوّل كل الديانات في أمريكا، بغض النظر عن أصولها ومزاعمها العقائدية، وهويتها الكنسية، إلى مذاهب.

في الدراسة الشاملة التي أعدها روبرت فوثناو حول «المجتمع والإيمان منذ الحرب العالمية الثانية»، بعنوان إعادة بناء الدين الأميركي، يوثق المؤلف توثيقاً مفصَّلاً تداعي الروابط المذهبية الداخلية، وتضاؤل النزعات والأحكام المسبقة بين المذاهب، وتعاظم تنظيم الموارد الدينية وحشدها عبر المذاهب لا من خلالها، غير أن المؤلف يرى أن هذا الدليل يشير إلى «تضاؤل أهمية المذهبية»، في حين كان بالإمكان فعلياً تأويل هذا الدليل بأنه مؤشر إضافي على منطق المذهبية، فمنذ البدايات خلال الصحوة الكبرى الأولى، لم تكن المذهبية إطلاقاً مرادفاً لولاء المرء الحصري المطلق لمذهبه، فهذه النفوس، «المولودة ثانية» التي «اختبرت» فردياً القوة المخلصة «للنور الجديد»، طالما نزعت إلى الشعور بالتآلف مع أرواح ذات قرابة تنتمي إلى مذاهب أخرى أكثر مما تشعر بالتآلف مع «الأنوار القديمة» في مذاهبها الخاصة، وحالما تصبح المذاهب وسائط خاصة للتجربة الدينية الفردية، تتعاظم ثانوية الشكل التنظيمي الخارجي والمحتوى العقائدي للمذهب المعيّن، ولا يعود الناس بحاجة إلى تغيير مذاهبهم لإيجاد إيمانهم الخاص، أو للانضمام إلى زملاء عشائريين في حركات اجتماعية مذهبية بينية، وفي حين قد يشير هذا التطوّر إلى تضاؤل أهمية الكنائس المذهبية، فهو قد يعلّل كذلك على أنه انتصار للمبدأ المذهبي.

وحتى الفرق الدينية الكلاسيكية نموذجياً كالبروتستانتية الأصولية أو الكنيسة التقليدية،

[1] The Welsh Decision وهو قرار أصدرته المحكمة العليا الأميركية في قضية اليوت أشتون ولش سمح بإعفاء ولش من الخدمة العسكرية بالرغم من إعلانه أن مناهضته للحرب لا تستند إلى معتقداته الدينية الخاصة، وأهمية هذا القرار في اتساع أنواع المعتقدات الإيمانية التي يتسنى اللجوء إليها للحصول على إعفاء من الخدمة العسكرية (المترجم).

الكنيسة الكاثوليكية الواحدة المقدسة، الجامعة، الرسولية تخضع لقيود خارجية، والأهم من ذلك، لتحريض داخلي من أجل التصرّف مذهبياً، والدليل على قوة الفردية الحديثة تعدّد الكنائس والمبشرين الأصوليين «المستلين»، وكل منها أو منهم يفوق الأخرى أو الآخر قداسةً وأصوليةً معلنين تأويلهم «الخاص» الحرفي لأصول الدين المسيحي نفسه، الموجود في النص عينه، أي الكتاب المقدّس، وتشكّل لقراءة الخاصة الفردية لأي نص ديني أساساً شديد الهشاشة للأصولية العقائدية، فحين تفارق هذه الذرات الأصولية المتعددة عزلتها المذهبية الخاصة التي فرضتها على نفسها بهدف تنظيم نفسها علناً ضمن أغلبية أخلاقية، أو ما يساوي الشيء عينه، وتتجند هذه الموارد الفردية تجنيداً بارعاً بوساطة مقاولين سياسيين من أجل التحرّك الجماعي، تصبح الأصولية مجرد مذهب آخر.

وتواجه الكنيسة الكاثوليكية ضغوطاً داخلية وخارجية مشابهة، فقد أظهرت الزيارات الأخيرة التي قام بها البابا إلى الولايات المتحدة، وبصورة مقنعة، أن الأميركيين الكاثوليك مستعدون أكثر من أي وقت مضى للتعبير العلني الحار عن اتحادهم مع «وكيل المسيح» وعن ولائهم للكرسي الرسولي، ولكن الأميركيين الكاثوليك، على غرار الأفراد العصريين الآخرين، يحتفظون، على ما يبدو، لضمائرهم بالحق النهائي غير القابل للمصادرة، لتحديد أي من العقائد الأساسية في الوديعة الإيمانية التقليدية هي الجوهرية بالفعل، وحين يتقبل الكاثوليك طوعاً سلطة بعض التعاليم كالدوغما أو العقيدة السلطوية، فالمشكلة التأويلية، أو الانحراف، تبقى مطروحة، فدلالة أي نص مكتوب أو شفهي وأهميته لأي سياق تظل بحاجة إلى التأويل، وعلاوة على ذلك، يقوم الأفراد، على نحو متعاظم، بهذا التأويل، وعلى هذا النحو، تحسم الملصقات على السيارات التي تفيد العكس «قالت روما» [1]، أي إن الله تكلّم عالياً وبوضوح، هذه المسألة بأي حال، إن تاريخ الأديان الكبرى في الكتاب المقدّس، أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام، سواءٌ ارتبطت أو لم ترتبط بسلطة مؤسسات كنيسة مقدّسة أو بمذاهب فقهية رسمية يشير إلى تورطها جميعاً في المأزق التأويلي العقائدي نفسه، وكلّما تدخّل التمايز البنيوي الحديث والفردية الدينية، ظهر منطق المذهبية عينه، وفي مطلق الأحوال، تحوّلت كل منظمة دينية تلو الأخرى في الولايات المتحدة ـ الكنائس والفرق البروتستانتية، والكاثوليكية، والمسيحية الشرقية، واليهودية، والديانات الآسيوية، ومؤخراً، الإسلام

[1] **Roma dixit** (وردت في النص الأصلي باللاتينية) (المترجم).

ـ إلى مذهب داخليّ والواحدة مقابل الأخرى، غير أن السؤال المثار يتعلّق بقدرة المذهب، بوصفه الشكل الطوعي الحديث للجمعية الدينية القائمة على الحرية الدينية والتعددية الدينية، على القيام كذلك بنوع مختلف من «الترويج» السياسي، في المجتمعات المتمايزة الحديثة.

2ـ الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها

في إطار التقليد السياسي الليبرالي، طالما كان التمييز بين الأديان الخاصة والعامّة واضحاً لجهة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة، وانسجاماً مع النزعة الليبرالية لحصر النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجمّع سائر النطاقات ضمن قطاع «خاص» واسع، تعرف كنائس الدولة المعترف بها بالأديان «العامة» فيما تعتبر الأديان الأخرى أدياناً «خاصة»، ونظراً لأن المفهوم الليبرالي ينزع إلى الدمج بين الحكومي والعام والسياسي والخلط بينها، يعتبر سحب اعتراف الدولة بالدين ويوصف كعملية متزامنة من الخصخصة واللاتسييس، فالدين، بالمفهوم الليبرالي، هو شأن خاص ولابد من أن يظل كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو، في الوقت عينه، الخوف من مؤسسة قد تهدد حرية المعتقد الفردية، والخوف من دين أخلاقي معمّم قد يدخل مفاهيم خارجية للعدالة، والمصلحة العامة، والصالح العام، والتضامن على المداولات «الحيادية» للنطاق العام الليبرالي.

ويتجلّى التنافر في المفهمة الليبرالية على الفور من خلال التباين المتناقض بين الدين غير المسيِّس والمخصخص إلى حد كبير لكنيسة إنكلترا المعترف بها (أي كنيسة قومية رسمية تقبل بالمبادئ الأرسطوسية) والموقف السياسي والعام للجماعات الدينية غير الملتزمة، «المؤيدة للمساواة»، المستقلة والحرّة، أو لأي ديانة غير معترف بها على استعداد للدخول في صدام مع دولة ظالمة آثمة، والأكثر تناقضاً من منظور سياسي ليبرالي القول المتبصّر لتوكفيل، الدقيق إلى حد كبير على الأقل بالنسبة إلى عصره: إن «الدين في أميركا لا يشارك مباشرة في حكم المجتمع، ولكن لا بد من أن يعتبر أولى المؤسسات السياسية الأميركية».

ويكتسب اليوم المبرر المنطقي الليبرالي لسحب اعتراف الدولة بالكنيسة صفته الشرعية والمقبولة التي طالما تمتع بها، وقد برزت الضغوط التاريخية للفصل بين الكنيسة والدولة انطلاقاً من الدينامية الثنائية للعقلنة الدينية الداخلية وانعتاق الدولة العلمانية من الدين.

وقد جاءت المطالبة المذهبية بـ «الحرية الدينية» من الدين نفسه، وكما أظهر جورج جيلينيك بصورة حاسمة، فقد أنشئ المبدأ الحديث لحقوق الإنسان المصونة مع الجماعات الدينية الراديكالية وتأسس للمرة الأولى دستورياً في مواثيق الحقوق للولايات الأميركية المختلفة، ومن غير هذه المعطيات المذهبية الدينية، قد يتوصل المرء إلى مبدأ «التسامح» الديني، ولكن ليس بالضرورة إلى مبدأ «الحرية» الدينية، وفي الواقع، وقبل التحوّل إلى المبدأ الليبرالي التنويري لـ «حرية الفكر» غالباً ما وجد الضغط من أجل إرساء التسامح أكثر مما لم يجد مصدره التاريخي في المصلحة العليا للدولة وفي مطالبة الدولة الحديثة بالتحرر من الدين.

لحظ البند المزدوج الذي يتضمن «اللا اعتراف» و«حرية الممارسة» في التعديل الأول للدستور الأميركي هذا المبرر التاريخي الثنائي لمبدأ الفصل، وظلت هذه الثنائية حتى اليوم مصدراً للمعارضة لأنها قد تؤدي، كما أوضح توماس روبنز، إلى تأويلات شديدة الاختلاف لمبدأ الفصل، فقراءة «انفصالية ضيقة» قائمة على مبادئ التعصب الراديكالي والتحرر أو «الحيادية» الليبرالية، لا ترفض رفضاً حاسماً أي تأييد حكومي بل كذلك أي تنظيم حكومي للدين، أما القراءة «الانفصالية الخيرية» خلاف ذلك، القائمة على مبدأ التقليد التاريخي و«النية الأصلية»، أو على الحجة الوظيفية لوظائف الدين المجتمعة الإيجابية، فترفض التنظيم الحكومي ولكنها تطالب بتأييد حكومي عام للدين. وعلى نقيض ذلك، تؤيد القراءة «العلمانوية»، المشككة بالوظائف السلبية للدين، تنظيماً حكومياً للدين مع إنكارها لأي تأييد حكومي له، وأخيراً، وحتى عندما يقبل التأويل، المغالي في طابعه الحكومي» بالفصل الرسمي، فهو ينسجم كذلك مع المبادئ القيصروبابوية في تفضيل التأييد الحكومي والسيطرة المطلقة للحكومة على الدين في آن.

وتتأتى حدود المفهوم الليبرالي من نزعة هذا المفهوم لتصوّر كل العلاقات السياسية، بما فيها الدينية، تصوّراً ضيقاً للغاية لجهة خطوط الفصل القانونية ـ الدستورية، غير أن مشكلة العلاقة بين الدين والسياسة لا يمكن أن تختزل ببساطة إلى مسألة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة، وفيما تبرز ضرورة الاعتراف بالكنيسة والفصل لضمان تحرّر الدين من الدولة، وتحرر الدولة من الدين، وتحرّر المعتقد الفردي من الدولة والدين المنظم معاً، لا يستتبع ذلك ضرورة خصخصة الدين من أجل ضمان هذه الحريات، وفي هذا المقام، تبرز مجدداً ضرورة خصخصة الدين من أجل ضمان هذه الحريات، كما تبرز مجدداً ضرورة القيام بتمييز واضح بين المبدأ القانوني للفصل

والتوجّه المعياري لليبرالي نحو الخصخصة، ولعلّ صحة مبدأ «الفصل» الليبرالي تجد أفضل تأكيد غير مباشر لها في كون الكنيسة الكاثوليكية قد وافقت على هذا المبدأ بعد أن رفضته بعناد لأنه غير متكافئ مع مبدأ «الكنيسة»، وفي الواقع، ونظراً لعدم التكافؤ هذا، كان لا بد للإقرار الكاثوليكي النهائي بشأن الشرعية الدينية لمبدأ حرية المعتقد الحديث، وهو مبدأ تراه العقيدة الكاثوليكية متجذّراً في «الكرامة المقدسة للكائن البشري»، من أن يترافق مع التخلّي عن هويتها كمؤسسة إلزامية، فالكنيسة الكاثوليكية في المجمع الفاتيكاني الثاني، وبتبنيها مبدأ «الحرية الدينية»، كفت رسمياً عن كونها «كنيسة» بالمعنى السوسيولوجي للكلمة، إلا أن هذه الكنيسة ترفض حتى الساعة القبول بالمبدأ الليبرالي المتّصل حول الخصخصة المطلقة للدين والأخلاق.

وإلى حدّ ما، يعتبر مبدأ الخصخصة الليبرالي مبدأ لا يرقى إليه الشك، فنظراً إلى أن المبدأ القانوني للفصل لا يقوم فقط على مبادئ المصلحة العليا للدولة أو على مبادئ التسامح الليبرالية بوصفها شروطاً ضرورية لنظام اجتماعي متمايز وتعدّدي حديث إنما على مبدأ حرية المعتقد الصرف، وهو أساس «حق الخصوصية» غير القابل للانتهاك ـ وبدونه لا وجود لدولة ديموقراطية حديثة ولا لمجتمع مدني حديث ـ يفترض «تعميم» الدين خصوصية الدين، ولا يمكن تسويغه إلا إذا تمتع حق الخصوصية وحرية المعتقد كذلك بحماية الدين الشرعية، وبعبارة أخرى، ومن المنظور المعياري للحداثة، لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام وأن يتخذ شكلاً عامّاً إلا إذا قبل بمبدأ الخصوصية غير القابل للانتهاك وبقدسية مبدأ حرية المعتقد.

بعد استيفاء هذا الشرط، يمكن لتعميم الدين بالتالي أن يتسوّغ في ثلاث حالات على الأقل:

أ ـ حين يدخل الدين النطاق العام لا لحماية حريته الدينية وحسب بل لحماية كل الحريات والحقوق الحديثة، ولا سيما حق قيام المجتمع المدني الديمقراطي ضد دولة سلطوية استبدادية، ولعلّ الدور الناشط للكنيسة الكاثوليكية في المسيرات الديمقراطية التي شهدتها كل من إسبانيا، وبولندا، والبرازيل، أفضل مثال لتوضيح هذه الحالة.

ب ـ حين يدخل الدين النطاق العام لمسألة الاستقلالية المشروعة المطلقة للنطاقات العلمانية وادعائها الانتظام وفقاً لمبادئ التمايز الوظيفي بغض النظر عن الاعتبارات المعنوية أو الأخلاقية الخارجية، والمثال على هذه الحالة الثانية يتجلّى في الرسائل الرعوية للأساقفة

الأميركيين الكاثوليك الذين يشككون فيها بـ «أخلاقية» سباق التسلّح والسياسات الحكومية في مجال الأسلحة النووية، بالإضافة إلى «عدالة» النظام الاقتصادي الرأسمالي ونتائجه اللاإنسانية، هذا النظام الذي ينزع إلى إضفاء الطابع المطلق على حق الملكية الخاصة ويزعم أن قوانين سوق غير خاضعة للرقابة تقوم بتنظيمه ذاتياً.

ج ـ حين يدخل الدين النطاق العام لحماية الحياة الدنيوية التقليدية من تدخل الدولة الإداري أو القانوني، وخلال هذه العملية، يفسح المجال لإثارة قضايا المعايير وتكوّن الإرادة أمام التأمل الذاتي العام والجماعي للأخلاقيات الخطابية الحديثة، والأمثلة على هذه الحالة الثالثة تتجلّى في التعبئة العامة لما يعرف بالأغلبية الأخلاقية والموقف الكاثوليكي العام من قضية الإجهاض دفاعاً عن «حق الحياة».

في الحالة الأولى، يفيد الدين في تشكيل نظام سياسي واجتماعي ليبرالي، وفي الحالتين الثانية والثالثة، يفيد الدين في إظهار «حدود» النظام السياسي والاجتماعي الليبرالي ومساءلته ومعارضته، وفي أقل تقدير، قد يفيد تعميم الدين في التشكيك بالصحة التجريبية لمقولة خصخصة الدين الحديث، والأهم من ذلك أنه قد يرغم نظرية الخصخصة على التشكيك في أسسها المعيارية الخاصة ضمن النموذج الليبرالي للنطاق العام وضمن الفصل القانوني الصارم بين النطاقين الخاص والعام.

3 ـ الديانات المدنية العامة مقابل الجماعات الدينية الخاصة

يرتبط المفهوم الحديث لـ «الدين المدني» منذ بداياته في أعمال روسو حتى تطوّره على يد روبرت بلاّح ارتباطاً وثيقاً بتقليد الفضيلة الجمهورية الكلاسيكي وعدم ثقته بالتقليد السياسي لليبرالي الحديث. وفي نظرية بلاّح حول الدين الأميركي، يتحدّ هذا التقليد الجمهوري بالتقليد الكالفيني للجماعة السياسية والدينية الميثاقية وبالتقليد الوظيفي المعياري الدوركهايمي وتصوّره لفردية وظيفية أخلاقية في مواجهة فردية مختلفة وظيفياً ونفعية وأنانية.

متى تعلّق الأمر بالدين، يميّز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديان عامّة تؤدي وظيفة عبادة الجماعة السياسية من جهة، ومن جهة أخرى، عبادات محلية خاصة، وعبادات جماعية اتحادية، وديانات خلاصية خاصوية فردية، ويظهر التوتر على هذا المستوى بين خصوصية جماعة أخلاقية

تدمج كل المواطنين داخل عبادة سياسية متساوية الامتداد مع الجماعة السياسية والولاءات المتنافسة لأشكال جماعية أكثر أهمية أو أكثر شمولية، وتعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجاً تلك العقائد الدينية الخلاصية التي تحرر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسية، وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبل فردية، باطنية أو خارجية، نحو الخلاص أو الانضمام إلى أفراد آخرين من أجل تشكيل جماعات دينية أكثر قابلية للشمولية تتساوى على خصوصية الجماعة السياسية، سواءٌ كانت هذه الجماعة دولة ـ مدينة أو دولة ـ أمّة. وفي الواقع، تكمن مشكلة التقليد الجمهوري في كيفية تسييس الدين، وتسخير القوّة الاندماجية للدين من غير تعريضه لخطر الثيوقراطية التي من شأنها أن تلغي، إذا انتصرت، استقلالية النطاق السياسي، غير أن الأرسطوسية والمحاولات المشابهة لممارسة سلطة زمنية على المؤسسات الدينية، متى نجحت في مسعاها، سوف تؤدي إلى إضعاف الدين، فيصبح المجال مفتوحاً أمام الانتقادات النبوئية المناهضة للتقاليد بشأن الوثنية السياسية أو أمام انكفاء خلاصي[1] مغالٍ في خصوصيته.

ويعتبر تحليل روسو حول «الدين المدني» خير مثال على كل هذه المعضلات، ويعترف روسو أولاً بأن الانصهار القديم غير المتمايز بين «آلهة» الدولة و«شرائعها» قد تقوّض بسبب التقديم المسيحي «لملكوت العالم الآخر» ولم يعد بالإمكان إعادة بنائه، وبأن البنية السياسية الازدواجية للمسيحية القروسطية التي حلّت محل النظام السياسي في العصور القديمة لم تجلب فقط «أعنف أشكال الاستبداد»، بل كذلك» سلطة مزدوجة»، ومبدأ سيادة ثنائية أسفر عن «نزاع أبدي حول السلطة القانونية جعل أي نظام حكم صالح مستحيلاً في الدول المسيحية»، ويستهل روسو، في معرض صياغته اقتراحَه الخاص من أجل حكم حديث، بمقدمة منطقية مفادها أن «ما من دولة قامت لم يكن أساسها الدين». ولكنه يقرر أن لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة يستوفي الشروط من أجل «حكم صالح» لأن «دين الكاهن، أي الكاثوليكية» غير نافع سياسياً وشرير.

فداخلياً، «يمنح هذا الدين للبشر شريعتين، وزعيمين،.. ويتطلّب منهم واجبات متناقضة، ويحول دون كونهم رجالاً أتقياء ومواطنين في آن». وخارجياً، تتجاوز المؤسسات الكنسية المتعدية الجنسية الحدود القومية والمحلية، والسيادة المعيارية للدولة ـ الأمة الحديثة، وبالتالي، لا تستطيع

[1] خلاصي ترجمة لكلمة **Soteriological** نسبة إلى اللاهوت الخلاصي، أي اللاهوت الذي يبحث في الخلاص، خاصة عن طريق المسيح (المترجم).

أن تنتج رعاياً مخلصين. وخلافاً لذلك، فـ "دين المواطن" من شأنه من غير شك أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة، ولكن هذا الدين "هو شرٌّ كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيف"، ويؤدي إلى شوفينية قومية غير متسامحة وغلو دموي في الوطنية، وأخيراً، يعتبر "دين الإنسان" ديناً "مقدساً وسامياً" لأنه يحول كل الكائنات البشرية إلى "إخوة"، ولكنه لا يجدي نفعاً سياسياً لأنه لا يضيف، نظراً "لعدم ارتباطه بالجسم السياسي"، أي شيء إلى شرعة القوانين أو إلى "الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة"، وعلاوة على ذلك، يقوّض هذا الدين الفضيلة الجمهورية مستبدلاً "في قلوب المواطنين" تعلّقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيوية الخاصة أو ما يتجاوزها. وفي نهاية المطاف، يحلّ روسو هذه المعضلة بتأكيده تأكيداً متزامناً ومتناقضاً على الحق الحديث في الحرية الدينية وحرية الرأي اللتين لا يحق لأي حاكم أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وعلى الحاجة إلى "إعلان إيمان مدني صرف يقرر الحاكم مواده، لا بالتحديد كعقائد دينية، بل كمشاعر مجتمعية يستحيل من غيرها أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين".

إن محاولة دوركهايم لحل المشكلة الهوبزية ومعضلات روسو السياسية، من خلال اقتراح نظرية سوسيولوجية للاندماج المجتمعي المعياري المبني على أخلاقية علمانية علمية قد تصلح ديناً مدنياً للمجتمعات الحديثة، لم تفعل سوى إعادة إنتاج التوترات القديمة التي لم تجد لها حلاً بلغة سوسيولوجية جديدة، أما نظرية روبرت بلا حول الدين المدني الأميركي فتتميز بأنها تستند إلى أسس تجريبية، نظراً لأنها تنطلق من مقدمة منطقية مفادها أن السياسة الأميركية تاريخياً تبدو كأنها تشتمل على ما يشبه الدين المدني، غير أن المرء، وإن قبل بالمقدمة التي تعتبر أن السياسة الأميركية كانت مندمجة في وقت من الأوقات داخل دين مدني مؤلف من تركيبة خاصة تقوم على المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية/ النفعية، والدينية/ الأخلاقية، فقد أصبح بدهياً أصلاً في المدة التي صاغ خلالها بلا نظريته أن أي شيء تبقى من هذا الدين المدني أصبح غير ذي صلة على نحو متزايد، وسرعان ما أقرّ بلا نفسه بأن «الميثاق» الوطني قد «انحلّ» وأن أي تذمر عادي لن يعيد الميثاق القديم مجدداً، وفضلاً عن ذلك، فالمبادئ الثلاثة التي تشكل معاً الدين المدني الأميركي، والتي لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة لدى روسو، تجسّد مجدداً المعضلات نفسها، هل تستطيع التقاليد الجمهورية والتوراتية والفردانية الحديثة أن تتحد من غير أن يقوّض أحدها الآخر؟ هل يستطيع الدين المدني الأميركي ألا يكون غير العبادة الوطنية

للمصير الإمبريالي الواضح للأمة الأميركية أو عبادة أمة مؤلفة من أفراد يسعون وراء أشكالهم الدينية النفعية الخاصة؟ إن كليهما من شأنه تقويض الفضيلة الجمهورية، وإن نظاماً جمهورياً أكثر التزاماً لسوف ينفي الدين إلى نطاق خاص ويسعى وراء دين السياسة العلماني.

ما دام مفهوم الدين المدني يتكوّن إما سياسياً على مستوى الدولة كقوّة تدمج معيارياً الجماعة السياسية، أو اجتماعياً على المستوى المجتمعي كقوّة تدمج معيارياً الجماعة المجتمعية، فإن مثل هذا الدين المدني لن يعاود الظهور، أغلب الظنّ، في المجتمعات الحديثة، وعلاوة على ذلك، وإذا وجد بالفعل شيء شبيه بدين مدني ومتى وجد، فسوف يكون أغلب الظن تكييفاً لتقليد حي مع الظروف الحديثة، وفي مطلق الأحوال، فإن افتراض وجود مثل هذا الدين المدني على الأساس الوظيفي بأن المجتمعات الحديثة «تحتاج» إلى مثل هذا الدين المدني غير قائم نظرياً وغير مرغوب فيه معيارياً، وما يحتاج إلى الدراسة هو الأساليب المختلفة التي مكن بوساطتها للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة، أن تضطلع بأدوار عامة بناءة أو هدامة وظيفياً في النطاق العام للمجتمع المدني. وبالتالي، لا بد من إعادة صياغة مفهوم «الدين المدني» ونقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية إلى مستوى المجتمع المدني.

ويتسنى للمرء، على خطى ألفرد ستيبان، مفهمة «السياسة الحديثة» على أساس أنها تتألف من ثلاثة ميادين متمايزة: الدولة، والمجتمع السياسي، والمجتمع المدني. وبالاعتماد على المثال "الخطابي" لـ "الفضاء العام"، يتسنى للمرء فهم "النطاق العام" على أنه بعد مكوِّن لكل من ميادين السياسة الثلاثة، ومن الناحية المدبئية، يمكن للدين أن يتحدد مكانياً، إذا جاز التعبير، في الفضاءات العامة الثلاثة للسياسة، فقد تبرز أديان «عامة» على مستوى الدولة، فتشكّل «الكنيسة» مثالاً نموذجياً لها، وقد تبرز أديان «عامة» على مستوى المجتمع السياسي، كما في الحالات التي يتعبأ فيها الدين سياسياً ضد حركات علمانية أو دينية أخرى، أو يتأسس كحزب سياسي يتنافس مع أحزاب علمانية أو دينية أخرى، وكل الحركات الكاثوليكية المناهضة للثورة منذ عصر الثورة الفرنسية حتى الحرب الأهلية الإسبانية التي وصفها دايفد مارتن وصفاً ملائماً كـ «عضوانية استجابية» والتعبئة السياسية للأقليات الدينية المستجيبة للأنواع المختلفة من صراع الثقافات[1] أو المناهضة لها، سواءٌ أتت من الدولة أم من حركات أو أحزاب دينية أو علمانية أخرى، والأنساق البنيوية «للدعائمية» الدينية

[1] KulturKampf (وردت في النص الأصلي بالألمانية) (المترجم).

ـ السياسية، كتلك المتطورة على نحو مميز في بلجيكا أو في هولندا، وتعبئة الكنيسة العلمانيين من خلال «التحرك الكاثوليكي» لحماية مصالح الكنيسة وامتيازاتها أو تعزيزها، ونظام الأحزاب المسيحية ـ الديمقراطية الذي تبلور بعد الحرب العالمية الثانية في الدولة الكاثوليكية، وإلى درجة أقل في الدول اللوثرية، والتعبئة الانتخابية الأخيرة لليمين المسيحي الجديد[1]، هذه الحالات كلها يمكن أن ينظر إليها باعتبارها أنواعاً مختلفة من الدين «العام» الموجودة على مستوى المجتمع السياسي.

تقوم إحدى المقولات الأساسية في هذه الدراسة على أن هذه الحقبة التاريخية، «عصر» العضوانية الاستجابية، والحرب العالمية/ الدينية، والحرب الثقافية والسياسة المناصرة/ المناهضة للإكليروس، والتحرك الكاثوليكي، والدعمائية الدينية، والديمقراطية المسيحية قد انتهت على الأقل في أوروبا الغربية، لقد كانت العضوانية الاستجابية بمنزلة رد من الكنيسة على الثورة الفرنسية وعلى الثورات الليبرالية في القرن التاسع عشر كذلك، بينما كان كل من التحرّك الكاثوليكي والديمقراطية المسيحية بمنزلة رد من الكنيسة على نشأة الأحزاب الجماهيرية المتطرفة في زمنيتها وعلمانيتها، لا سيما الاشتراكية مع بداية القرن العشرين، وكان هذان الموقفان دفاعيين أمام ما اعتبر عن حق بيئة عدائية، حديثة، وعلمانية. ولئن صارت الكنيسة اليوم لا تسعى للانخراط مجدداً في الدولة عبر تجييش الناس من أجل استعادة سيطرتها على المجتمع، فذلك يعزى إلى كون الكنيسة لم تعد تشعر بتهديد دولة علمانية عدائية أو حركات اجتماعية عدائية. ولعل اختفاء المناهضة للإكليروس من الحياة السياسية اليومية في الدول الكاثوليكية أبلغ دليل على هذا التحول التاريخي.

لقد حصلت دينامية تعزيزية متبادلة للاعتراف المتبادل والتقارب بين الدين والحداثة، أحدثت تفاهماً بين المراحل النزاعية التي استهلها النقد التنويري للدين. فمن جهة، أدى الاعتراف النقدي بالجدلية التنويرية والمحدودية الذاتية ما بعد الحديثة التي أحاطت بالمشروع العقلاني للخلاص الزمني إلى إعادة اكتشاف المطالب الشرعية للدين وإلى الاعتراف بالدور الإيجابي للكنيسة الكاثوليكية في وضع حدود للنزاعات الاستبدادية التي تتجلى في الدولة الحديثة سواء ف شكلها البولندي الشيوعي أو في شكلها المنادي بـ «الأمن القومي» في أميركا اللاتينية.

[1] The New Christian Right يدل هذا التعبير على عودة المحافظين البروتستانت إلى نشاط السياسي المنظم في سبعينيات القرن العشرين دفاعاً عن القيم الاجتماعية والثقافية التقليدية (المترجم).

ومن جهة أخرى، فتجديد الكنيسة الكاثوليكية، أي تحول الكنيسة نحو العالم الباطني، وإعادة التقويم الديني للواقع العلماني، والتزام الكنيسة النبوئي بمبادئ الحرية والعدالة والتضامن في النظام الاجتماعي والسياسي ألغت تحديداً ضرورة جوانب النقد التنويري للدين التي كانت لا تزال ذات شأن منذ عهد قريب في دول مثل إسبانيا أو البرازيل، والأهم من ذلك أن الكنيسة الكاثوليكية قد تخلّت إلى حد كبير عن هويتها الذاتية بوصفها كنيسة، أي بوصفها جماعة دينية إلزامية، منظمة محلياً، ومتساوية الامتداد مع الجماعة السياسية أو الدولة، وأسفر هذا التغيير في الهوية الذاتية للكنيسة، بتحفيز من العلمانية المطردة لدولة حديثة لم تعد بحاجة إلى الاعتراف الشرعي للكنيسة، عن تغيير جذري في موقع الكنيسة الكاثوليكية وتوجهاتها من كنيسة متمركزة ومتركّزة في الدولة إلى كنيسة متمركزة في المجتمع المدني. لقد أتاح هذا «الإنكار» للكاثوليكية، هذا التغيير في الهوية الذاتية، للكنيسة الكاثوليكية أن تضطلع بدور ناشط في المسيرات الديمقراطية في إسبانيا، وبولندا، والبرازيل، والفيليبين.

وتمثّل أهم تطوّر انبثق من المراحل الانتقالية الأخيرة نحو الديمقراطية التي شهدتها الدول الكاثوليكية مؤخراً في كون الكنيسة الكاثوليكية، وعلى الرغم من وجودها في موقع أغلبية مصحوبة بهيبة ونفوذ لا مثيل لهما في المجتمع المدني، لم تقبل في كل مكان فقط بالفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة وبالمبدأ الدستوري للحرية الدينية وحسب بل تخلت كذلك عن محاولاتها التقليدية لإنشاء أحزاب كاثوليكية رسمية أو رعايتها، الأمر الذي من شأنه الدفاع عن امتيازات الكنيسة ومزاعمها وتعزيزها سياسياً، ويبدو أن الكنيسة لم تقبل سحب اعتراف الدولة بها وحسب بل كذلك الانسحاب من المجتمع السياسي في حد ذاته. غير أن ذلك لا يعني أن الكاثوليكية أصبحت بالضرورة مخصصة أو أن الكنيسة ما عادت تؤدي أي دور عام، بل يعني فقط أن الموقع العام للكنيسة ليس الدولة أو المجتمع السياسي بعد اليوم، بل بالأحرى، المجتمع المدني.

4 ـ "المنزل" مقابل "العمل": النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام للعمل والشرعية

وفي نهاية المطاف، يمكن للمرء كذلك أن يطبّق على المجال الديني التمييز الذي تثيره الناقدات النسويات وبعض أنماط التحليل الاقتصادي بين النطاق العام لـ «العمل» والنطاق المنزلي الخاص.

ليس «المنزل» نقيض «العمل» بالطبع من الناحية الدلالية بل «الترفيه». إلا أن هذا التمييز يصف العملية التاريخية للفصل بين مكان العمل والمنزل، كما أنه يؤدي وظيفة نقدية في جذب الانتباه إلى عملية مزدوجة مكوّنة للحداثة، ويبين هذا التمييز، في المقام الأول، أن نطاق العمل المأجور وحده في ظل الظروف الحديثة لإنتاج السلع، يحظى بالاعتراف «كعمل»، وبالتالي فهو يستبعد في الاعتبار والمكافأة (سلطة، منصب، ثروة) نطاق التناسل البشري والاجتماعي كلياً، بدءاً من «العمل» الإنجابي إلى تربية الأطفال وصولاً إلى المجموعة الكاملة من الأنشطة المنزلية المرتبطة بإنتاج اليد العاملة، وكلها أنشطة يحتل فيها إجهاد المرأة وعملها موقعاً بارزاً. وبالإضافة إلى ذلك، يشير هذا التمييز إلى أن نطاق الترفيه نفسه في ظل الظروف الرأسمالية الحديثة، قد تسلَّع وتحوَّل إلى النطاق المستقلّ لـ «الثقافة الجماهيرية» التصنيعية، إلى نطاق إنتاج السلع الثقافية وتوزيعها واستهلاكها.

لدى تطبيق هذا التمييز بين العمل «العام» والمنزل «الخاص» على المجال الديني، يبرز على الفور الموقع الملتبس للدين في العالم الحديث، فمن جهة، بوسع المرء أن يجزم بأن الدين ينتمي إلى نطاق الثقافة، فتاريخياً، كان الدين، كما أثبتت التحليلات الأنثروبولوجية والثقافية التاريخية والحضارية على حد سواء، «نواة» الثقافة، وقد أظهر بعض أفضل التحليلات السوسيولوجية للدين أن الدين في العالم الحديث، مثل سائر الثقافات، يخضع كذلك للقوى التسليعية، وقد كتب بيتر برغز أن «الوضع التعدّدي هو، قبل كل شيء، وضع سوق، وفي هذه السوق، تتحول المؤسسات الدينية إلى وكالات تسويقية وتصبح التقاليد الدينية سلعاً استهلاكية». وفي الواقع، ربما كانت دائرة "الخلاص" في الولايات المتحدة الأميركية أحد القطاعات الأكثر تنوعاً وربحاً في صناعة الثقافة الجماهيرية برمتها، غير أنها تدلّ على الموقع الملتبس للدين في العالم الحديث بحيث إن نظريات الثقافة الحديثة وحقل سوسيولوجيا الثقافة الحديث العهد تنزع إلى إغفال الدين كلياً، ومن المفهوم، على الأقل ضمنياً، أن الثقافة تعني في هذا المجال حصراً الثقافة "العلمانية".

ولعلّ النقد النسوي للفصل بين العالم الذكوري العام والعالم النسائي الخاص خير مثال على عمق دلالة الخصخصة الحديثة للدين، فالقول إن: «الدين شأن خاص» لا يصف سيرورة تاريخية من التمايز المؤسسي فحسب، بل يحدد بالفعل الموقع الصحيح للدين في الحياة الاجتماعية، فالموقع الذي تحدده الحداثة للدين هو «المنزل»، لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل، بل بمعنى «المكان

الثابت لعواطف المرء»، فالمنزل هو نطاق الحب، والتعبير، والحميمية، والذاتية، والعاطفية، والانفعالات، واللامنطقية، والفضيلة، والروحانية، والدين. وعلاوةً على ذلك، فهذا النطاق المنزلي هو النطاق الأنثوي بامتياز، ولقد أحسنت آن دوغلاس وصف السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في أميركا بأنها عملية «تأنيثية».

وكما أشارت الناقدات النسويات وفلاسفة الأخلاق، يتسم تأنيث الدين والأخلاق بآثاره التفقيرية على المملكتين الخاصة والعامة، فالدين، على غرار الفضيلة الأخلاقية، أصبح مشبعاً بالعاطفة والذاتية والخصوصية بحيث لم يفقد سلطته العامة وحسب بل كذلك أهميته العامة الذاتية البينية.

أصبح الدين، وكذلك الأخلاق، بعد إعفائهما من العقلانية والمسؤولية الخطابية العامة، مجرد مسألة ذوق فردي خاص. وبينما كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين، بدءاً بـ «الأفعال الإيمانية»[1] الجماعية في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعي، تنزع المجتمعات الحديثة، خلافاً لذلك، إلى إدانة أي استعراض عام للدين، وفي الواقع، تبلغ خصخصة الدين مبلغاً يصبح فيه استعراض المرء لدينه علناً أمام الآخرين عملاً «غير جدير بالاحترام» وينمّ على «ذوق سيئ»، فعلى غرار إطلاق العنان لاستعراض أعضاء الجسد والانفعالات الحميمية، لا تعتبر الاعترافات الدينية خارج النطاق الديني الضيق انتهاكاً لخصوصية الفرد فحسب بل كذلك تعدّياً على حق الآخرين بالخصوصية.

وكانت النتائج بالنسبة إلى النطاق العام لـ «العمل» بارزة على حد سواء، فقد تحوّلت السياسة والاقتصاد إلى نطاقين «لا أخلاقيين» بالمعنى الحرفي للكلمة، ومملكتين لا بد من إقصاء الاعتبارات الأخلاقية أو الدينية منهما، وخلال هذه العملية، أصبح «النطاق العام» ومبدأ «حياديته» يفرضان نوعاً من «القيود التخاطبية» التي تنزع لتأدية وظيفة «القانون الإسكاتي»، مستبعدة من التداول العام المسائل التي تعتبر «خاصة» من الاقتصاد الخاص إلى النطاق المنزلي الخاص إلى التكوين الخاص للمعايير، غير أن بين حبيب تشير إلى أن «مثال الحوار العام القائم على قيود تخاطبية ليس حيادياً، لأنه يفترض نظرية معرفية أخلاقية وسياسية، وهذا بدوره يسوّغ الفصل الضمني بين العام والخاص بحيث يؤدي إلى إسكات اهتمامات بعض الفئات

[1] **Actos de Fe** (وردت في النص الأصلي بالإسبانية) (المترجم).

المستبعدة. وفضلاً عن ذلك، ينزع مبدأ "الحيادية الحوارية" إلى إغفال البعد "الجدلي" للسياسة ويخفف من الإقرار بأن كل المعارك المناهضة للقمع في العالم الحديث، تبدأ بإعادة تحديد ما كان يعتبر في السابق مسائل "خاصة"، غير عامة، وغير سياسية، كالهموم العامة، وكقضايا العدالة، وكمواقع السلطة التي تحتاج إلى "شرعية خطابية".

ولا تفلح بين حبيب، إذ تدرج التجربة العملية للحركات النسائية والاهتمامات النظرية النسوية بصورة انعكاسية في نظريتها السياسية، في إبراز حدود المثال الليبرالي «للمساحة العامة» وحسب بل المدى كله الذي ورث فيه المثال الخطابي لهابرماس، وبصورة غير ضرورية، بعض «التمييزات المشكوك بأمرها من العقد الاجتماعي الليبرالي «التي تبدو متناقضة مع قراءة أكثر إجرائية لهذه النظرية. وفي حال الليبرالية، أدت الحاجة الملحلة للحفاظ على تمايز واضح بين نطاق الشرعية ونطاق الأخلاقية، سعياً لحماية كل الحريات الفردية الحديثة وحق الخصوصية تحديداً، إلى تصور قانوني مفرط حول الهوّة بين الخاص والعام.

وتجادل بين حبيب بأن الاهتمام المسوّغ عينه يقود هابرماس إلى إرساء حدود مغالية في صرامتها بين قضايا «العدالة العامة» و«التصوّرات الخاصة حول الحياة الصالحة»، بين «المصالح العامة» و«الحاجات الخاصة»، بين «المسائل العامة للمعايير والمسائل الخاصة للقيم». ولا تكمن المسألة بالطبع في إلغاء هذه الحدود الضرورية لحماية الحريات الحديثة وتشكيل بنية مجتمعات متمايزة حديثة، بل في الحاجة للاعتراف بأن الحدود نفسها لا بد من أن تكون مفتوحة، بل هي بحاجة لذلك، أمام المعارضة، وإعادة التحديد، وإعادة التفاوض، والشرعية الخطابية.

واستناداً إلى بين حبيب، «إذا كان موضوع الحديث مفتوحاً بصورة جذرية، وإذا كان المتحاورون قادرين على إثارة كل القضايا في ظل التمحيص النقدي والمساءلة الذاتية، فعندئذ لا مجال لتحديد طبيعة المسائل الخاضعة للنقاش مسبقاً بوصفها مسائل عدالة أو مسائل الحياة الصالحة نفسها قبل مباشرة الحديث. ولا بد من أن يشمل ذلك أنواع الحدود كلها: الخاصة والعامة، الأخلاقية والقانونية، العدالة والحياة الصالحة، الدينية والزمنية. كما لا بد من أن تشمل الحدود بين النطاقات النسقية المتمايزة وظيفياً كلها: الدولة، والاقتصاد، والمجتمع المدني، والأسرة، والدين، وهلمّ جرّا.

إن ما أدعوه «تعميم» الدين الحديث هو العملية التي يتخلّى بوساطتها الدين عن موقعه المحدد

في النطاق الخاص ويدخل النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية وإعادة رسم الحدود، وفي الثمانينيات، كان الدين في كل أنحاء العالم يتصدّر الأشكال المتنوعة للتحرّك الجماعي العام، الانطباقية والخطابية على حدّ سواء، وغالباً على جهتي كل مسألة متنازع عليها تشكل بدورها فاعل المعارضة والسجال وموضوعهما، وبالتالي، لا يمكن أن تتعلّق المسألة بكون الدين جوهرياً مفيداً أم سيئاً للسياسة، بناءً أو هداماً وظيفياً بالنسبة إلى النظام الاجتماعي، تقدمياً أو رجعياً على الصعيد التاريخي، وسوف يحتاج الباحثون الاجتماعيون، بوصفهم ممثلين عمليين ومنظرين منخرطين كذلك في اقتراح «التمييزات» ورسم الحدود، إلى تطوير مقاييس تحليلية ومعيارية للتمييز بين الأشكال المتنوعة من الدين العام ونتائجها السوسيوتارخية المحتملة، إلا أن الباحثين الاجتماعيين يحتاجون، فوق كل شيء، إلى الإقرار بأن الدين ما زال يتمتع، وسوف يظل يتمتع أغلب الظنّ، ببعد عام بالرغم من كل القوى البنيوية، والضغوط الشرعية، والعديد من الأسباب المقبولة التي تدفع بالدين في العالم العلماني الحديث إلى داخل النطاق الخاص.

ونظريات الحداثة، ونظريات السياسة الحديثة، ونظريات التحرّك الجماعي التي تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث تجاهلاً منهجياً هي بالضرورة نظريات غير مكتملة.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

معنى الكلمتين..
ما بعد العلمانية وما بعد العلمانيّ

جان ـ مارك لاروش Jean - Marc Larouche[*]

في هذا البحث يركز الباحث في علم الاجتماع والأستاذ المحاضر في جامعة كيبك الكندية جان ـ مارك لاروش، على توضيح الالتباسات المعرفية المتصلة بمصطلح ما بعد العلمانية وما بعد العلماني. وهذا المصطلح الذي أخذ مساره يتحوّل إلى مفهوم متداول في الوسط الأكاديمي الغربي يجد أهميته في تعريفه للقارئ العربي وسط الجدالات التي يرتفع منسوبها يوماً بعد يوم بين النخب العربية والإسلامية حول المستقبل الذي ينتظر مجتمعاتها.

المحرر

بالنسبة إلى مَن يريد أن يقوِّم أفكار الحركة الخَلْقيّة (mouvement créationniste) في المجال الأكاديمي الأميركيّ وخطابَها الشموليّ الهادف إلى التأسيس لفهمِ العالم والمعياريّة الاجتماعيّة على قاعدة نظريّة الإبستيمولوجيا المعدّلة [علم المعرفة المعدّلة]، فإنّ كتاب جوان ستافو-ديبوج، **الذئب في الحظيرة**، يشكل مدخلاً ممتازاً لهذا الموضوع. على الرغم من أن الصورة التي يرسمها لهذه الحركة وتفرّعاتها وصانعيها الأساسيين، تستند أساسًا إلى البحث الذي أجراه هو مع فيليب غونزاليس الذي يُتوقّع أن تُنشر نتائجه خلال العام 2013 تحت عنوان

*ـ علم الاجتماع، جامعة كيبك في مونتريال، كندا.

ـ مناقشة كتاب جوان ستافو- ديبوج، الذئب في الحقل. الأصوليّة المسيحيّة تغزو المجالَ العامّ، **le sens des mots: post sécularisme et postséuliére** جنيف، منشورات لابور وفيدس، 2012.

المصدر: الموجز الكبير للكتاب بقلم مؤلّفه متوافر على الموقع: **http://sociologies.revues.org/4524**

والمناقشة التي قام بها لورنس كوفمن متوافرة على الموقع: **http://sociologies.revues.org/4526**

تفويض (mandat) الأصول: مقاربة اجتماعيّة ـ تاريخيّة لنظريّة الخَلق المجاهدة فإنّ الأصوليّة المسيحيّة الأميركيّة لكونها تتكوّن من تيّارات مختلفة، فلا يمكن أن نستنتج من خلال نظرية الخَلق الفرضيّةَ القائلة بأنّ الأصوليّة المسيحيّة تغزو أكثر من أي وقت مضى المجالَ العامّ.

في أولى الملاحظات في مقدّمة كتابه، يخبرنا جوان ستافو-ديبوج بأنّ هذا الغوص في نظريّة الخلق الأميركيّة دفعه إلى إعادة النظر «جديًّا» بالأفكار التي وسّعها في أطروحة الدكتوراه عن «الإيمان في نظام علمانيّ ـ ليبراليّ، عن المتطلّبات العمليّة للتسامح وعن ما بعد العلمانيّة الهابرماسيّة» (ستافو ديبوج، 2012، ص 12)[1]. لذلك، كما كتب في البداية في **الموجز الكبير**، فإنّ كتابه «يسعى إلى إعادة النظر (mettre en cause) في المسار ما بعد العلمانيّ[2] الذي تبنّاه مؤخّرًا يورغن هابرماس (2006 و 2008)، وأيضًا تشارلز تايلور (2007) وجان مارك فيري (2008) وجمعٌ من الفلاسفة الآخرين، وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع». لهذا فإنّ هدف الكتاب هو «معالجة الحركة الخَلْقيّة كاختبار للمرغوبية الاجتماعيّة والتلاؤم السياسيّ لـ «ما بعد العلمانيّة» (ستافو ديبوج، 2012، ص 9). هذا الهدف يرسم، إذاً التحليلات والأطروحات، المُدافع عنها في هذا الكتاب، على سجل النقاشات حول مكانة الدين في المجال العام، وقصدُ المؤلفِ في هذا الصدد هو أكثر وضوحًا:

«إنّ كتابي سوف يرافعُ، إذاً، ضدّ العلمانية، عبر التذكير بأنّنا نُحسن صنعًا إنْ لم نهاجم بتهوّر كبير علمانيّةَ المجال العام السياسيّ وإن لم نرفض الفروقَ بين «الإيمان» و«المعرفة»، وبين العقول «الدينيّة» و«العقل العام»، وبين الأخلاق الدينيّة والقوانين الوضعيّة» (المرجع نفسه، ص 10).

في الملخّص الكبير، يلخّص خطيئة ما بعد العلمانية:

"لأنّ ما بعد العلمانية تقوم على الرغبة في رفع أيّ قيدٍ على التعبير عن المعتقدات الدينية في المجال العام، فإنّها مفيدة جدًّا لنظريّة الخَلق ولحركات رجعيّة أخرى مَسُوقة أيضاً باسم العقائد الدينيّة. جميعها أمثلة على القصد ما بعد العلماني بانفتاح المجال العام بشكل تامّ على المعتقدات الدينيّة، التي يقول لنا العديدُ من الكتّاب بأنّ لها شرعيّة كاملة للتعبير من غير تحفظ ولأنْ تؤسّس بنفسها قرارات سياسيّة ملائمة للجميع، ومؤثّرة على أيّ كان».

---

[1]. الكلام الوارد في هذه الملاحظة أُعيد أيضًا في الملاحظة رقم 1، القسم 2، ص 59.

[2]. يستخدم جوان ستافو-ديبوج في الكتاب وفي الملخّص الكبير كتابتين إملائيّتين: مابعد العلمنة وما بعد العلمنة. يتم إيراد الشكلين الإملائيّين عندما ننقل نصًّا. من جهتنا، نستخدم الشكل الإملائيّ: **postsécularisme et post-sécularisme** مابعد العلمنة/ ما بعد العلمنة.

إنّ ما بعد العلمانية، معروضةً على هذا الشكل، قد تمّت محاكمتها، والحكمُ المعلَنُ لا يمكنه سوى إدانة مَن يقوم، من خلال مثل هذا الانفتاح من دون تحفظ، «بإدخال الذئب إلى الحظيرة، من خلال فتح الباب له بابتسامة ومن ثمّ الابتعاد بلطفٍ سامحًا له بالمرور» (المرجع نفسه، ص 162). في هذه الحالة هنا، واسميًّا، المشتبه به رقم واحد، وهو الفيلسوف يورغن هابرماس، يصبح مذنبًا وينتشر الخبر: «تحت تأثير رؤية ما بعد علمانيّة للمجتمع والتي غذّاها الفلاسفة المحترمون مثل يورغن هابرماس، نحن نشهد، عاجزين ومتسامحين جدًا، بروز نوعٍ جديدٍ من الثيوقراطيّة، تجعل العقل الدينيّ يعمل ضدّ العقل العام» (بريل، 2012)[1].

بالنسبة إلى مَن لم يقرأ نصوص يورغان هابرماس حول الدين والتي استند إليها ستافو ديبوج في كتابه، وكذلك نصوص المؤلِّفيْن الآخريْن المتَّهَميْن (جان-مارك فيري؛ شارلز تايلور)، فإنّ الاستنتاج المنطقي تبعًا لقراءة **الذئب الحظيرة في والملخص الكبير** هو، بالتالي، بالحكم غير القابل للاستئناف بإدانة يورغان هابرماس وشركائه. بالنسبة إلى من قرأ – وكذلك مع الإشارة إلى الحدود (على سبيل المثال توزل، [لا.تا])- إنّ مثل هذا الاستنتاج لا يمكنه سوى أن يبدوَ مُفرِطاً. هذا ينطبق على الحالة التي نحن فيها. في الواقع، لا يمكن ضمّ يورغان هابرماس وجان مارك فيري وشارلز تايلور إلى «رفع من دون قيود»، و«الانفتاح الكامل [...] من دون تحفّظ» للاعتقادات الدينيّة في المجال العام، إلى «ما بعد علمانيّة» الأصوليين الإنجيليين، مثل نيكولاس والترستورف، وكريستوفر أبيرل، وألفين بلانتنغا وستيفن كارتر، الذين يطلق عليهم جوان ستافو-ديبوج المنظّرين "المنارات" لِما بعد العلمانيّة.

في الجـُمل المذكورة أعلاه، كما هي الحال في عدّة مواضع في الكتاب، إنّ ما بعد العلمانيّة هذه، المرتبطة بالأصوليين، تُعزى أيضًا إلى يورغن هابرماس. ولكن في أماكن أخرى كثيرة، يشير جوان ستافو- ديبوج إلى الاختلافات بين مواقف هذا الأخير ومواقف الأصوليين. إنه يعترف بأنّ قصد يورغن هابرماس لا يذهب أبعد من أنّ هناك تحفّظاتٍ وقيوداً وحدوداً مفروضةً على استخدام المعتقدات الدينيّة في المجال العام. على الرغم من هذه الاحتياطات، فإنّ الانزلاق الذي سبّبه جوان ستافو- ديبوج يعمل، وبما أنّه «لا يوجد دخان من دون نار»، فمن الذي أشعل النار؟ نحن لن ننطلق هنا في سَوْق الاتهامات ولا في القرارات الاتهاميّة التي تحتوي على جميع الحجج التي ساقها جوان ستافو- ديبوج في مرافعته. وبما أنّ عملنا ليس إعداد تقرير، فإننا

---

[1]. إنْ كانت الصحافيّة تردّد صدى نظريّة جوان ستافو-ديبوج، فهي مع ذلك تنهي بحثها حول ملاحظة حرجة متّهمةً المؤلّف بعدم دعم فرضيّته بالوقائع ولا الأخذ بالاعتبار الدراسات الأخرى حول الأصوليّة المسيحيّة التي تتناسب فرضيّاتها مع فرضيّات جوان ستافو-ديبوج.

نترك عمدًا بعض التفاصيل المثيرة معلقةً، ومن دون أن نزعم أنّنا نقوم بدور محامي الدفاع عن مواقف يورغان هابرماس حول الدين والمجتمع ما بعد العلماني، فإن النقاش مع ذلك يدور حول نقطتين: 1) حول معنى «ما بعد العلمانية» وحول انزلاقها؛ 2) وحول السبب الأساسيّ الذي يتمسّك به جوان ستافو-ديبوج ليوجّه الاتهام إلى يورغان هابرماس، وهو النقاش الذي يثيره هذا الأخير حول موقف العالِم اللاهوتيّ نيكولاس ولترستورف، الذي يرى أنّهُ يجب أن يُزال الشرط المحدّد لجون راولس فيما يخصّ مكانة الدين ضمن العقل العام.

انزلاق المعنى

ما إن نضيف اللاحقة «ـيّة» (isme) إلى تيّار فكريّ، تكون العملية معروفة، فذلك يتمّ بغية إعطائه معنى محدّدًا وإبراز بعدٍ أيديولوجيّ فيه. إذا كان التعبير postsécularisme / postséculariste [ما بعد العلمانيّة/ ما بعد العلمانيّ] يمكن أن ينفع في المعنى الذي أعطاه إيّاه جوان ستافو-ديبوج، فهو يلائم كما كتبنا أعلاه، الأصوليّين الإنجيليّين المطالبين برفع كلّ القيود الضيقة عن استخدامهم العام للعقل الدينيّ. هذا الموقف لا يمكن أن يُنسب إلى يورغن هابرماس كما يُلمّح جوان ستافو-ديبوج. إنّ استخدام مصطلح «ما بعد العلمانيّة» للدلالة على السواء على المسلك التي ينتهجه هؤلاء الفاعلون الدينيّون ومسلك يورغن هابرماس وشركائه، يتعلّق ببلاغة في الاختيار، إسناد معنى محدّد (restrictif) لفكرته بضمّه إلى فكرة أخرى.

إنّ الطريقة أيضًا gih rdlm يورغن هابرماس. عندما يستخدم هذا الأخير مصطلح (sécularisme säkularistische) séculariste، العلمانيّ/العلماني، فهو يقيده بمعنى محدّد. وبالتاليّ إنّ لمصطلح العلمانية/ العلماني (sécularisme/séculariste) دلالة خاصّة بالنسبة إليه ويجب أن تكون مختلفة عن دلالة العلمانيّ (séculier /säkular) وعن الاسم المشتق منه "المُعلْمَن" (säkularisierte) sécularisé المستخدمَيْن كلاهما للدلالة على الشرط الحديث لعقل مستقلّ متحرّر من الدين والذي يتولّى مهمّة الفصل بين الإيمان والمعرفة:

"خلاف غير المؤمنين الذين يحتفظون بموقف لا أدريّ (agnostique) مقابل المزاعم بصحّة الأديان [المواطنون المـُعَلْمَنون]، يتبنّى العلمانيّون [säkularist] موقفًا مثيرًا للجدل ويرفضون أيّ تأثير عام للعقائد الدينيّة. هذه العقائد فاقدة للقيمة بنظرهم، لأنّها ليست مبنيّة على أسس علميّة. في العالم الأنجلوسكسونيّ، تستند العلمانية اليوم إلى طَبَعِيّة (نزعة طبيعيّة/ naturalisme) طُلْبَة، تمنح علوم الطبيعة حصريّة المعرفة المعترف بها اجتماعيًّا. أنا أرى أنّ مثل هذه العِلْمَويّة تعسفيّة. إنها لا

تتّفق مع فكر ما بعد ميتافيزيقيّ، يمُدِّد القوّة الخطابيّة عقل علمانيٍّ، ولكن غير مشوَّه، لتطال القضايا المعنويّة والأخلاقيّة والجماليّة، من دون أن تمحو بأيِّ شكلٍ من الأشكال الحدودَ بين الاعتقاد والمعرفة» (هابرماس، 2008 أ، صص 30-31. ملاحظتنا).

بالنسبة إلى هذا الفكر العلمانيّ إنّ «المعتقدات الدينيّة هي في حد ذاتها غير حقيقيّة، ووهميّة أو لا معنى لها» (هابرماس، 2008ب، صص56-57) والمظاهر والتعابير الدينيّة يُنظرُ إليها، نوعاً ما كبقايا قديمة، والحريّة الدينيّة مفهومة فيها كحقٍّ أساسيّ، أقلّ منها كـ «إجراء لحماية الثقافة لمصلحة أنواع آيلة للانقراض» (المرجع نفسه، ص 199). ومن الواضح جيّدًا أنّ معنى الكلمات يختلف من مفهوم إلى آخر. تبعًا لهذه الاعتبارات، هل يمكننا أن نعزو علامة [تسمية] (ما بعد العلمانيّة) ليورغن هابرماس؟ ليس بالمعنى القوي الذي نسبَه جوان ستافوـ ديبوج للعلمانيّة، كانفتاح من دون تحفّظ على المعتقدات الدينيّة؛ نعم يمكننا أن نعزو ذلك بالمعنى الذي تأخذه كلمة العلمانيّة لدى يورغن هابرماس آخذين بالاعتبار أنّ هذا الأخير يدين العلمانيّة، يدين ستاره العلمويّ المعادي للدين والذي ينادي منه بتجاوزه، إذًا، إلى (ما بعد العلمانيّة).

لكن هابرماس لا يستخدم شخصيًّا هذا المصطلح "ما بعد العلمانيّة/ ما بعد العلمانيّ". إنّ ما يشكّل جزءًا من معجمه اللغويّ هو عبارة «مجتمع ما بعد علمانيّ» (Postsarularen Gesselshaft) كشرط (موضوعي) وأفق (معياري). على وجه التحديد، من وجهة نظر المراقب، يتناول هذا المؤلِّف المجتمعَ ما بعد العلمانيّ بوصفه مفهوماً تجريبيّاً: «وصفُ المجتمعاتِ الحديثة كـ (مابعد علمانيّة) يُحيلُ على تغيير الوعي» الذي يُرجعه إلى ثلاث ظواهر وثّقها علم الاجتماع: 1) لم يعد وعي العيش في مجتمع علمانيّ مرتبطًا باليقين بأنّ التحديث الثقافيّ والاجتماعيّ يتمّ على حساب المعنى الشخصيّ والعامّ للدين»؛ 2) «حقيقة أنّ الجماعات (groupes) الدينيّة تأخذ على نحو متزايد دورَ التجمّعات (communautés) التفسيريّة في الحياة السياسيّة للمجتمعات (sociétés) العلمانيّة»، هذا ما يُجبر «غير المؤمنين على الأخذ بالاعتبار بشكل أكثر وضوحًا ظاهرةَ دينٍ مرئيٍّ على المستوى العامّ»؛ 3) التعدديّة الدينية تتضاعف «بالتعدديّة في أشكال الحياة» الناجمة عن الهجرة والتدفّق السكّانيّ المكوّن من أناس يتحدّرون من "ثقافات ذات طابع تقليدي قويّ" (هابرماس، 2008 ج، ص7).

من وجهة نظر المشارك، يظهر المجتمع العلمانيّ بالنسبة إلى يورغن هابرماس أفقًا معياريًّا للمجتمع السياسيّ حيث تكون شروط الإمكان ضروريّة. بالنسبة إلى يورغن هابرماس، للمجتمع

العلمانيّ أربع عتبات معياريّة: 1) أولويّة دولة القانون الدستوريّ (هذا ما يستلزم ويشمل الفصل بين الكنيسة والدولة)؛ حياد الدولة في المسألة الدينيّة؛ الاعتراف بالحقوق الأساسيّة؛ 2) أولويّة العقول العلمانيّة (غير الدينيّة) في الاستخدام العامّ للعقل كمصدر للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة؛ 3) أولويّة العلم (الإجرائيّ والفهميّ والنقديّ) كأداة رافعة لجميع المعارف. 4) تعدديّة دينيّة مسالمة.

إذا كانت العتبات الثلاث الأولى تميّز جيّدًا ما نفهمه عادةً من مجتمع علمانيٍّ أو مُعَلمَن، فإنّ العتبة الرابعة، الناجمة عن الأخذ بعين الاعتبار استمرار الدين ليس واقعاً فقط ولكن بوصفه تحدّيًا للفكر العلمانيّ والتعايش معًا، تشير إلى العبور نحو المجتمع "ما بعد العلمانيّ". كيف نعيش في مثل هذا المجتمع؟ ما التحدّيات المعرفيّة والعمليّة أيضًا (المزايا المدنيّة والسياسيّة) التي يجب على المواطنين المؤمنين والمواطنين العلمانيين مواجهتها؟ هذه الأسئلة ترفض الأفق المعياريّ الذي ينص يورغن هابرماس عليه على النحو التالي:

«المجتمعات العلمانيّة توجب الاعتراف بأنّ تحديث الوعي العام يسوق ويغيّر بطريقة تأمليّة في المراحل المتعاقبة، الذهنيّات الدينيّة والدنيويّة. يمكننا من الجهتين، شرطَ أن نعتبر معًا التعلمنَ عمليّةَ تعلّمٍ تكامليّة، أن نأخذ على محمل الجدّ، بالتبادل ولأسبابٍ معرفيّة، إسهامات كلّ منها حول الموضوعاتٍ المثيرة للجدل في المجال العام» (هابرماس، 2004 ص16).

بالنسبة إليه، العقل العلمانيّ، مع بقائه على الإلحاد، يمكنه أن ينفتح على التقاليد الدينيّة ويعترف بمضمونها المعرفيّ والبدهيات الأخلاقيّة ذات الصلة، وهذا ما يرفضه العقل العلمانيّ. يَذكر أنّ العقل الحديث سبق أن نجح في ترجمة الكثير منها بلغة علمانيّة (مفاهيم الاستقلاليّة الذاتيّة، الفردانية، التحرّر والتضامن: فئات التشييء والاستعباد ـ الناتج من حظر صورة الإله وعن الخطيئة الأصليّة - كفئات للنظرة الناقدة حول الأمراض الاجتماعيّة في عصرنا الحاضر). هذا الانفتاح يعني أنّه ينبغي على المواطنين غير المؤمنين أن يواجهوا هم أيضاً تحدّيًا معرفيًّا. في هذا الصدد، المجتمع العلمانيّ متطلِّبٌ سواء تجاه الوعي الدينيّ أو تجاه الوعي العلمانيّ. إنّه يتطلّب من هذا الأخير أن يفهم «عدم اندماجه بالمعتقدات الدينيّة بوصفها **معارضة** من المعقول توقّعها» (هابرماس، 2008ب، ص 201)، وأن يفهم أنه يمكن أن يتعلّم منها.

بالنسبة إلى هابرماس، هذا الانفتاح على الأديان ليس إذًا من دون تحفّظ، بل على العكس من ذلك، يصرّ في كتاباته كلها على العتبات التي ينبغي على الجماعات المؤمنة والمواطنين الدينيين أن يجتازوها تمامًا بطريقةٍ انعكاسيّة ذاتيّة في مجتمعٍ تعدّديّ وديمقراطيّ: الاعتراف بأولويّة دولة

القانون الدستوريّ؛ أولويّة العقول العلمانيّة/ الدنيوية في الاستخدام العام للعقل كمصدر للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة؛ أولويّة العلم بوصفه سلطة إبستمولوجيّة [معرفيّة]؛ أخيرًا، التعدّديّة الدينيّة مسالمة من خلال التغلب على التنافر المعرفي الذي لا يخفق لقاءٌ مع بقيّة الطوائف والأديان الأخرى أبدًا في إظهاره (المرجع نفسه، صص 197-198 و 2002، صص 151-152). فضلاً عن ذلك، يتطلّب المجتمع العلمانيّ وعياً علمانيًّا ـ وبشكل خاصّ إذا كان يقدّم نفسه كأغلبيّة ـ وعدم استغلال «قوة التعريف المكتسبة تاريخيًّا لتعرّف نفسها وفقًا لمعاييرها الخاصّة، بما يجب أن تكون عليه الثقافة السياسيّة الإلزاميّة للمجتمع التعدّديّ» (هابرماس، 2003، ص 165).

الإشارة إلى الذئب ألفا (Alpha)

هذا العرض الموجز لمواقف يورغن هابرماس ينبغي أن يُحصّنة ضدّ الانزلاق الذي قام به جوان ستافو- ديبوج. ولكن ربمّا يكون لهذا الأخير أسباب وجيهة بما أنّ يورغن هابرماس يسمح لنفسه بأن يأخذ على محمل الجدّ الاعتراض **الكامل** لرئيس العصابة، الذئب ألفا الذي هو نيكولا ولترستورف. إنّه يعترض على النظريّة الراولسيّة التي تُقصي الدين في استخدام العقل العام. بالنسة إلى يورغن هابرماس، المطالبةُ الراولسيّة بالمعاملة بالمثل، التي تدعو جميع المواطنين إلى جعل عقولهم مفهومة بلغة يمكن بلوغها من قبل الآخرين، تشكّل بالنسبة إلى المواطنين الذين لا يمكن أن ينقسموا إلى قسمين أحيانًا باللجوء إلى عقول علمانيّة، وأحيانًا إلى عقول دينيّة»، عبئًا عقليًّا ونفسيًّا لا يُطاق» (هابرماس، 2008ب، ص 186). كما أشار نيكولاس ولترستورف: «**الدين، بالنسبة إليهم، ليس حول شيء آخر غير وجودهم الاجتماعيّ والسياسيّ؛ هو أيضًا حول وجودهم الاجتماعيّ والسياسيّ**» (أودي وولترستورف، 1997، ص 105). يجد يورغن هابرماس هذا الاعتراض قويًّا نظراً إلى أنّ ما هو على المحكّ بالنسبة إليه هو المساواة في المعاملة بين المواطنين، حتى ولو كانوا جميعهم دينيين بالمعنى الذي قصده نيكولاس ولترستورف. ولكنّ المهمّ هنا هو أن نفهم دافع يورغن هابرماس. إنّه يريد من خلال الاعتراض المتكامل، أن يثبت أنّ التقييد الراولسي يرتكب خطيئةَ الإفراط في **العلمانيّة**.

"لم تكن الاعتراضات [مثل اعتراضات ولترستورف] تركّز على المنطقيّات الليبراليّة بقدر ما كانت تركّز على تعريف ضيق جدًّا ولائكي [علمانيّ] (Laique sakularistich/sécularisé) للدور السياسيّ للدين في الإطار الليبراليّ. [...] لا يمكن الخلط بين حجج ترافع بقوّة لصالح دور سياسيّ أوسع للدين، وهي تتنافى، بصفتها تلك، مع الطابع العلمانيّ للدولة الدستوريّة، والاعتراضات

المبرّرة ضد الفهم اللائكوي (laiciste) للديمقراطيّة ودولة القانون. [...] وفي المقابل، فإنّ الشرط اللائكويّ (Laiqste laizistshe forclerung) الذي وفقًا له يجب على الدولة أن تمتنع عن دعم أيّ سياسة تدعم أو تقيّد الدين، بما هو دين، هو قراءة ضيقة جدًّا لهذا المبدأ. ولكن هذا الرفض للائكوية (laicisme) (التسطير منّا/الكاتب) يجب ألّا يعني أنّ الباب مفتوح على مصراعيه للتنقيحات التي من شأنها أن تلغي الفصل بين الكنيسة والدولة» (هابرماس، 2008ب، صص 182-183).

يبدو لنا أنّ الموقف الصريح هنا ليورغن هابرماس لا يتطابق مع ذلك الانفتاح من دون تحفظ الذي يعيده إليه جوان ستافو- ديبوج. علاوة على ذلك، عمد المترجمون الفرنسيّون لهذه النصوص إلى اختيارات تطمس المعنى المحدّد الذي يعطيه هابرماس لمصطلح العلمانيّة (sécularisme) وذلك لما يفضّلون ترجمته في بعض المواضع بـ «اللائكيّ» (Laïque). ومع ذلك، عندما يستخدم هذا المؤلِّف الكلمات الألمانيّة المشتقة من مصطلح العلمانيّة الفرنسيّ

(« laizistischer » ; « laizistische/laïciste » ; « Laizismus/laïcité »/ من وجهة نظر الدنيويّة»؛ « laizistischer »/ فهمٌ دنيويّ)،

فهذا مرتبط غالبًا بالسياق الفرنسيّ الذي لا تنقصه الإشارة إلى الانعطاف العلمانيّ، هذا الأنموذج الإيديولوجيّ للعلمانية هو الذي يرفضه[1]. بذريعة دراسته حول نظريّة الخلق، أراد جوان ستافو-ديبوج إظهار أنّ الفكر ما بعد العلماني (postséculière) ولا الفكر ما بعد العلمانيّ (postseulariste) ليورغن هابرماس هو الذي كان قد فتح البابَ للذئب. كان جوان ستافو-ديبوج قد فتح بذلك باباً على التركيز على معنى الكلمات وعلى المواقف الواضحة لهذا المؤلِّف حول مكانة الدين في الفضاء العام[2].

المصادر والمراجع:

أُضيفت (معرِّفات الوثائق الرقميّة) آليًّا إلى المراجع من قِبل بيلبو، أداة التحشية الببليوغرافيّة للنشر المفتوح. بإمكان المستخدِمين في المؤسّسات المشاركة في أحد برامج الفريميوم للنشر المفتوح تحميل المراجع الببليوغرافيّة التي وجد لها بيلبو معرِّف وثيقة رقميًّا.

[1]. ندين بهده الملاحظات حول الاستخدام الألمانيّ للتعابير إلى ماركو جون (جون، 2011، صص 13-14).

[2]. عند تصفّح هذا النصّ، لم يكن الكتاب المنتظر الذي يدور حول الدين لدى يورغن هابرماس متوافرًا بعد. إنّه يضمّ في ما يضمّ نصًّا لنيكولاس ولترستورف وعلى ردّ ليورغن هابرماس. لكانَ ذلك من دون شكّ فرصةً للانطلاق قبلًا في المناقشة (كالهون، مونديانا وفان أنويربان، 2013).

AUDI R. & N. WOLTERSTORFF (1997), Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in the Political **Debate** [الدين في المجال العامّ، مكانة المعتقدات الدينيّة في النقاش السياسيّ]، Lanham, Maryland, Rowman and Little field Publishers.

BRIEL P. (2012), «**Fondamentalisme chrétien. Vers une nouvelle théocratie ?**" [الأصوليّة المسيحيّة. نحو تيوقراطيّة جديدة؟] , Le Temps, 3 novembre.

BROSSEAU O. & C. BAUDOIN (2013**),** Enquête sur les créationnismes. Réseaux, stratégies et objectifs politiques [تحقيق حول نظريّات الخلق. شبكات، إستراتيجيّات وأهداف سياسيّة] , Paris, Éditions Belin.

CALHOUN C., MENDIETA E. & J. VAN ANTWERPEN (dir.) (2013), Habermas and Religion] [هابرماس والدين] Oxford, Polity Press.

HABERMAS J. (2002), L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme liberal ? [مستقبل الطبيعة البشريّة. نحو علم نِسالة ليبراليّ], Paris, Éditions Gallimard.

HABERMAS J. (2003), « De la tolérance religieuse aux droits culturels » [من التسامح الدينيّ إلى الحقوق الثقافيّة] , Cités, n° 13. DOI: 10.3917/cite.013.0151

HABERMAS J. (2004), « Pluralisme et morale » [التعدّديّة والأخلاق] Esprit, juillet.

HABERMAS J. (2008a), « Retour sur la religion dans l'espace public. Une réponse à Paolo Flores d'Arcais »,[عودة إلى الدين في المجال العام] Le Débat, vol. 5, n° 152, pp 30-31.

http://palimpsestes.fr/quinquennat/notions_etudes/comm_politique/habermas/religion_espacepublic.pdf DOI: 10.3917/deba.152.0027

HABERMAS J., **Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie** [**بين الطبعويّة والدين. تحدّيات الديمقراطيّة**], Paris, Gallimard, HABERMAS J. (2008b), « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ?**»,** Le Débat, vol. 5, n° 152.

http://www.cairn.info/revue-le-debat-20085--page-4.htm

JEAN M. (2011), Penser la laïcité avec Habermas. Étude critique de la conception

habermassiene des rapports religion-politique [لنفكّر بالدّنيويّة مع هابرماس. دراسة نقديّة للمفهوم الهابرماسيّ للعلاقات الدينيّة السياسيّة], **Thèse de doctorat**, Sciences des religions, Université du Québec à Montréal,

http://www.archipel.uqam.ca/49001//D2191.pdf .

Stavo-Debauge J. (2012), Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public [الذئب في الحظيرة، الأصوليّة المسيحيّة تغزو المجال العامّ] , .Genève, Les Éditions Labor et Fides

Tosel A., « La raison communicationnelle et les religions face au défi de la démocratie » [العقل التواصليّ والأديان في مواجهة تحدّي الديمقراطيّة] , .Marx au 21e siècle. L'esprit et la lettre.

http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=61

المرجع الألكترونيّ

Jean-Marc Larouche, « Le sens des mots : postsécularisme et postséculière», SociologieS [En ligne], Grands résumés, Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public, mis en ligne le 19 novembre 2013, consulté le 25 juillet 2016. URL : http://sociologies.revues.org/4527.

محاولة تعريف بعد العلماني

كريستينا شتوكل Kristina Stoeckl [*]

تقترح هذه المقالة تعريفاً لمصطلح «بعد العلماني» Postsecular. إذ تقدّم فَهمين ممكنين: الأول أن "بعد العلماني" يعني إزالة العلمانية de-secularization، ويعني ما يلي العلمنة، أي يعني تغيّراً في النظام يعيد المجتمع إلى الدين. أما الثاني فيقوم على أن بعد العلماني هو شرط للعصرنة والتعايش بين العلماني والدين، وهذا ما يمكن فهمه في أبعاد ثلاثة: معياري، واجتماعي ـ سياسي ـ تاريخي، وفينومينولوجي. وأن لكل من هذه الأبعاد توتّره الخاص: التراث الكانطي مقابل التراث الهيغلي والنموذج مقابل الممارسة في "بعد العلماني" الاجتماعي ـ السياسي ـ التاريخي؛ والفردي مقابل الجمعي في بعد العلماني الفينومينولوجي.

المحرر

غدا مصطلح «بعد العلماني» Postsecular أو «بعد العلمانية» Postsecularism شعاراً في المناقشات السوسيولوجية والفلسفية الحديثة. ففي حقليْ – السياسة النظرية -والسوسيولوجيا، يستحدم مصطلح «بعد العلماني» على نطاق واسع، ويمكن القول بشكل عام، من يستخدمه هم طبقة من المفكرين العلمانيين الذين يريدون إظهار أنهم منفتحون على المسائل الدينية. هذا

---

*ـ باحث في علم اجتماع الدين.

العنوان الأصلي للمقال: **Defining the Postsecular**

ـ المصدر:

http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/201202//stoeckl_en.pdf

ـ (قُدّمت هذه المقالة كمشاركة في ندوة الأستاذ خوروزيج **Khoruzhij** في أكاديمية العلوم بموسكو في شباط 2011).

ـ ترجمة: طارق عسيلي. مراجعة: ألبير شاهين.

التعريف للمصطلح في غاية الغموض، إنه بالتاكيد تعريف مبهم.

تشكّل عبارة «بعد العلماني» جزءاً من اسم مركز الدراسات حيث أعمل «مركز دراسة المؤسسات السياسية والأديان في المجتمعات بعد العلمانية» "Centre for the Study of Political Institutions and Religions in Postsecular Societies"؛ والمؤتمر الذي ننظّمه حالياً مع الأستاذ هوروزي Horuzhy أيضاً يُشير إلى مصطلح «بعد العلماني»: السياسة والثقافة والدين في العالم بعد العلماني Politics، culture and religion in the postsecular world. عندما يندرج مصطلح «بعد العلماني» في عنوان هذه الأعمال الأكاديمية، فهذا يعني التأكيد على أكثر من مجرّد أهمية الدين في عالمنا الراهن.

لذلك وكنوع من التقديم للعمل الذي سننجزه في المؤتمر، ومن أجل الإيضاح العام أسعى في هذه المقالة إلى تعريف مصطلح «بعد العلماني» postsecular.

إزالة العلمانية de-secularization

شاع خلال العشرين سنة الماضية، في العلوم الاجتماعية والسياسية، حديث حول «عودة الدين». مما يعني أن الدين يعلن عن دور وصوت في الفضاء العام الذي كان يفهمه الاتجاه السائد للنظرية السياسية والاجتماعية بأنه فضاء خال من الدين، محايد، ومستقل. يوافق أغلب علماء الاجتماع أن الدين كان في مكان مختلفاً تماماً، في الفضاء الخاص، في الوعي الفردي. تمّ ترسيخ هذا الفهم للدين والعمومية في سردية أوسع، سردية تحدثت عن قصة الحداثة بوصفها قصة الدمقرطة والفردانية والمفاضلة الوظيفية والعلمنة، إذ ساد اعتقاد أن الحداثة تقوم على هذه الأسس الأربعة، بحيث لو زال أحد هذه العوامل الأربعة، نشكّ في أن ما نتحدث عنه هو الحداثة. لذلك كانت تفسّر «عودة الدين» في بادئ الأمر بأنها هجمة على الحداثة، وأنها رجوع إلى ما قبل الحداثة.

هذا هو بالتحديد معنى «إزالة العلمنة». استخدم المصطلح للمرة الأولى في بداية التسعينيات من قبل بيتر برغر Peter Berger الذي لم يكن فقط مدافعاً قوياً عن أطروحة العلمنة؛ بل كان أول من أقر بأنه كان مخطئاً: «ما زال العالم شديد التديّن كما كان في السابق»[1]. الدين الذي يتحدث

[1]- Peter L. Berger، ed. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington، D. C.، Grand Rapids، Mich.: Ethics and Public Policy Center؛ W. B. Eerdmans Pub. Co.، 1999).

عنه برغر في دراسته الحركات الدينية، دين أصولي أولاً وآخراً. إنه قلق من هجمة الأصوليين والدين على النظام الحديث، وعودة ما قبل الحداثة إلى عالمنا المعاصر. بهذا المعنى، يتحدّث برغر عن «إزالة العلمنة».

في المصطلح الهندسي، الـ «إزالة» “de” تدل على حركة صاعدة ونازلة على محور عمودي، من غير أي حركة على المحور الأفقي. شيئ يصعد ثم يسقط. النظام العلماني الحديث صعد، ثم سقط، فالعالم تعلمن وهو الآن يزيل العلمنة، ويسلك طريقاً رجوعياً إلى الوضع الذي كان فيه سابقاً. وهو الآن معرّض للنموذج قبل الحداثي من الدين. أنا الآن أوافق أن هذا الكلام قد يكون نسخة مبالغاً فيها قليلاً لأطروحة برغر؛ لكنني أريد توضيح الفكرة قدر الإمكان: إزالة العلمنة تعني أن الدين والحداثة متناقضان. فإما أن يكون أحدهما أو الآخر.

إزالة / بعد post/ -de

اعتبر هذا الفهم لعودة الدين في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية محدوداً جداً. هل حقاً هناك تعارض بين الدين والحداثة؟ معظم الدراسات السوسيولوجية لا تقول ذلك مطلقاً[1]. إذاً كيف نفهم «عودة الدين»؟

في هذه النقطة يدخل مصطلح «بعد العلماني» في النقاش. السابقة «بعد» post تدل على هندسة مختلفة كلياً عن «إزالة» de-تدل «بعد» على حركة على المحور الأفقي والعامودي معاً. إنها تصف حكاية رمزية: الدين في مجتمع بعد علماني ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني. وعودة الدين ليست رجوعاً إلى شيء كان من قبل. فحين نفكر في القبل كحكاية رمزية، نرى الدين الذي يفترض أنه «عائد» قد تغير كذلك.

لهذه الصورة تأثير في سردية الحداثة: فهي لم تعد تقترح أن الأساس الرابع للحداثة ـ العلماني ـ (إلى جانب التفاضل الوظيفي، والفردانية، والدمقرطة) يتحطّم، بل تقرّ أنه يغيّر شكله. فيمكن بعد ذلك أن يكون الدين والحداثة منسجمين.

من هنا، نستنتج الفرق بين «إزالة» و«بعد»: فالأولى تفهم الدين والحداثة كنقيضين، والثانية تفهمهما منسجمين. إن نجاح مصطلح «بعد العلماني» في الخطاب العام كما في الخطاب

[1]- José Casanova، Public religions in the modern world (Chicago: University of Chicago Press، 1994).

الأكاديمي يبدو مرتبطاً في هذا التمييز نفسه.

بعد ـ العلماني post - secular

لكن تعريفنا، لا يمكن أن يتوقف هنا. إذاً السؤال التالي الذي أريد أن أثيره هو: هل ينبغي كتابة «بعد - العلماني» أو «بعد العلماني»؟ فهل السابقة (بعد) مفصولة عن الكلمة بواصلة (-أو لا؟ وهل هناك فرق بين الأمرين؟

سأشرح لماذا اعتقد أن هذا السؤال مهم، وأنه ليس مجرّد مسألة شكلية. واقعاً ينبغي أن أضيف أنني أنا نفسي لم أفكر فيه كثيراً إلى أن لفتني زميلي مسيمو روزاتي وهو أيضاً عالم اجتماع مشارك في مشروع مؤتمرنا، إلى الفرق. كنا نتحدث عن اسم مركز الدراسات حيث نعمل، قال: «كريستينا، علينا أن نقرر إذا كنا سنكتب ما بعد العلماني بواصلة أو لا». فما الفرق؟

أريد أن اقترح أن الواصلة تجعل فرقاً دلالياً semantic. فكلمة بعد - العلماني الموصولة بواصلة تشير إلى أن «بعد-تعني بالحقيقة «تالياً»، تالياً للعلماني، إنها تشير إلى نوع من التعاقب الزمني. كما لو أراد المرء قول: كان المجتمع فيما مضى علمانياً- والآن لم يعد علمانياً. الأمثلة التي ترد على الذهن هي تركيا – التي كانت فيما مضى علمانية أتاتوركية، تركيا الآن التي يحكمها حزب ديني عادت إلى المشهد ـ وكذلك روسيا ـ روسيا السوفيتية فعلت كل شيء لاستئصال الدين(قد تكون سمعت بكتاب صدر حديثاً لبول فرُوْز (Paul Froese) «المؤامرة لقتل الإله. نتائج من التجربة السوفيتية في العلمنة» (The Plot to kill God: Findings From the Sovietic Experiment in Secularization)، والآن، وبعد سقوط الشيوعية، عاد الدين ليتصدر المشهد هناك أيضاً. تشير هذه الأمثلة إلى تعاقب منظّم من العلماني إلى بعد – العلماني، قبل ـ بعد: بعد ـ العلماني كتغيير ـ نظام.

أشعر بإرباك هذا الفهم لـ «بعد-العلماني». وأشعر بأني مربك خصوصاً لأن لدي انطباعاً أن الناشطين الدينيين يسعدهم كثيراً تعريف بعد ـ العلماني بهذا المعنى تحديداً. يصبح تعبير بعد ـ العلماني، من وجهة نظرهم، نوعاً من حالة خلاص أو استرداد، ليس عودة الدين، بل العودة إلى الدين. سأشرح ما أعنيه بذلك:

كمراقب خارجي للكنيسة الأثوذوكسية الروسية، يحصل لي، عادة، انطباع أن الشخصيات الرائدة في الكنيسة، البطريرك كيريل Kirill بذاته أو المطران بالاريون Ilarion، يعرّفون مجتمع

بعد-العلماني بهذا المعنى. ويفترضون أن الحداثة العلمانية الغربية اتخذت مجراها، واستنفذت نفسها، وفي الواقع صارت «بعد-الحداثة» و«بعد-العلماني»، وهي الآن جاهزة للعودة إلى الدين.

لهذا النوع من تفسير التاريخ نهج قديم في روسيا. لقد سبق لـ فيدور دستوفسكي Fedor Dostoevsij وفلاديمير لولوف ايف Vladimir Solov'ev أن توقّعا العودة إلى الدين في تحليلاتهم للتجربة الغربية الحديثة، عودة قد تقوم فيها المسيحية الأرثوذوكسية بدور «الحافز». بالنسبة لهذين المفكّرين، عملت «الإرسالية» الأرثوذوكسية الروسية بالتحديد لمساعدة الغرب في عودته إلى الجذور المسيحية بعد مرحلة العلمنة، عودة حرة. لقد كانت هذه اللحظة من الحرية تحديداً، لحظة الخيار الحر، هي التي جعلت الحداثة الغربية جذابة في مخيلة الفلاسفة الروس المتدينين، لأنها ألقت الضوء على مأزق الطبيعة الساقطة للإنسان وما فيها من قابليات.

عندما يقول المطران إيلاريون Ilarion إن الكنيسة الأرثوذوكسية الروسية قاومت «الإلحاد النضالي» (الشيوعية) وهي الآن مستعدة لمقاومة «العلمانية المناضلة»، فهو يشير إلى هذه الموضوعات بالتحديد: الأرثوذوكسية الروسية لها مهمة مقاومة الأيديولاجيات التي تأتي من الغرب، والآن عندما يتحول الغرب إلى بعد - علماني، تبقى على عاتقه أيضاً مهمة إعادة حمل القيم الدينية إلى الغرب. والنشاطات السياسية الحديثة للكنيسة الأرثوذوكسية الروسية التي تخوض حواراً حول القيم التراثية مع مؤسسات حقوق الإنسان الدولية هي مثال جيد على هذا.

بعد العلماني postsecular

الآن، قلت إنني أشعر بالاضطراب من هذا الفهم لـ «بعد – العلماني»؛ أي إن فكرة بعد ـ العلمانية تعني تغيرـ النظام. واقعاً، أنا أعتقد أنه فهم خاطئ لما يحدث، وأنا أعتقد أيضاً أنه لا يساعد في جعلنا نثير الأسئلة المناسبة. لذلك أريد اقتراح إلغاء الواصلة من الكلمة، وجعل بعد-العلماني بعد العلماني، لنصل إلى تعريف مختلف ولمجموعة مختلفة من المعاني.

تعريف «بعد العلماني» الذي أريد اقتراحه هنا، يلغي صور التتالي (قبل - بعد، تغيير-النظام). ويعرّف بعد العلماني بوصفه حالة وعي معاصر/ تعايش الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية. إن تعايش الرؤى الكونية الدينية والعلمانية، والتطلعات الدينية والعلمانية حول المجتمع والسياسة، وصِيَغ فهم الديني والعلمانية لحياة الفرد يخلق توترات. فبعد العلماني حالة من التوتر المستمر.

يشتمل تعريفي مصطلحَ بعد العلماني المفهوم بهذه الطريقة على ثلاثة موضوعات متمّمة:

بعد العلماني المعياري، بعد العلماني ـ السوسيولوجي ـ التاريخي ـ السياسي، وبعد العلماني الفينومينولوجي.

يتميّز كل واحد من هذه الموضوعات بتوتر داخلي يخصّه. الشيء الذي أريد الإشارة إليه هو أن معنى بعد العلماني يكمن في اختلاف المصطلح في هذه الأبعاد الثلاثة نفسه. لنستفض في الشرح.

بعد العلماني المعياري: التراث الكانتي مقابل التراث الهيغلي:

ينبغي تسمية بعد العلماني المعياري «بعد العلماني»، لأنه يصف موقفاً فلسفياً معيارياً، هو موقف معياري يقرّ أن العلمانية ذاتها يمكن أن تكون أيديولوجيا. المؤلفون الأساسيون الذين يتبادرون إلى الذهن عند الحديث عن التحول السياسي من العلماني إلى بعد العلماني هم يورغن هابرماس Jurgen Habermas وويليام كونولي William Connolly، وجون راولز John Rawls [1]

ما يهمّنا الالتفات إليه بالنسبة للتيّار التفكيري بعد العلماني المعياري هو أنه أولاً، سياسي، وثانياً، من مصدر ليبرالي، ينتمي إذا أردت، إلى تراث كانطي في الفلسفة السياسية. لا يناقش هارماس وراولز المكان الشرعي للدين في الفضاء العام، لأنهم مقتنعون بتفوّق وجهة النظر الدينية، أو لأنهم هم أنفسهم متديّنون. فهم يقدمون حجة منطقية وديموقراطية بسيطة: إن الفضاء العام الذي يميِز الخطاب العلماني من الخطاب الديني يجازف باستبعاد المواطنين المتدينين وهذا ليس ديموقراطياً.

هذا تصوّر مختلف كلياً لموضوع الدين عمّا نجده في الفلسفة المحافظة أو المجتمعية التي تميل للدفاع عن أهمية الدين على أسس أخلاقية. من أجل التبسيط، يمكننا تسمية هذه المقاربة التراث الهيغلي. نجد في الفلسفة السياسية المعاصرة ممثلين لهذه الطريقة في فهم الدين والسياسة هم الفلاسفة السياسيون المجتمعيون مايكل ولتزر Michael Walzer، ومياكل ساندل Michael

[1]- William E. Connolly، Why I am not a secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press، 1999)؛ Jürgen Habermas، “Religion in the Public Sphere، ” European Journal of Philosophy 14، no. 1 (2006)؛ John Rawls، “The Idea of Public Reason Revisited، ” The University of Chicago Law Review 64، no. 3 (1997).

Sandel، وشارل تايلور Charlrs Taylor [1].

يبيّن هؤلاء المؤلفون بالضبط كزملائهم الليبراليين، أن للدين صوتاً شرعياً في الفضاء العام. لكن، سبب موقفهم هذا ليس لأن الدين يجب ألا يستبعد عن الحوار الديمقراطي، بل لأنهم يعتبرون أن الدين مقوّم ضروري للخطاب العام. لكن من جهة أخرى يمكن أن يضاف شيء يحتمل ضياعه: الأخلاق.

بين هذين المسلكين من الفلسفة السياسية المعيارية توتّر غير محدد بشكل جيد في النقاشات المعاصرة. فلو نظرنا إلى بعد العلماني في بعده الليبرالي والكانطي فقط، يصير كامل المشروع الفلسفي لفلسفة بعد العلماني إلى حد ما هزيلاً جداً، وإجرائياً. حتى هابرماس ذاته لم يتوقف عند هذا الحد، ففي إحدى النقاط يفترض أن الأصوات المتديّنة تحمل محتويات مهمة للحوارات العامة. يبدو أن التحدي الحقيقي أمام الفلسفة السياسية لبعد العلماني يكمن في النظر إلى بعد العلماني ببعده الهيغلي، لإعطائه وصفاً أكثر قوة، وللمجازفة في الانخراط في فلسفة الأخلاق.

باختصار، إن لتعريف «بعد العلماني» المعياري بعدين: بعداً كانتياً وبعداً هيغلياً، بينهما علاقة من التوتر. ولا يمكن اختصار بعد العلماني المعياري بأي منهما، لأنه يكمن في التوتر نفسه.

بعد العلماني السوسيولوجي ـ التاريخي ـ السياسي: النموذج مقابل الممارسة، التعددية:

يُعنَى بعد العلماني السوسيولوجي ـ التاريخي ـ السياسي بالفاعلين وبالمؤسسات. يدرس العلماء في هذه الحقول عودة الدين إلى المجتمع العلماني من خلال النظر إلى العوامل الدينية والعلاقات بين المؤسسات العلمانية والدينية، غالباً على نحو المقارنة[2].

أرى التوتر الأساسي في هذا الحقل بين نماذج العلمانية والممارسة. فسردية الحداثة - التي

[1]- Michael J. Sandel، Public Philosophy. Essays on Morality in Politics (Cambridge (MA): Harvard University Press، 2005)؛ Charles Taylor، "Justice after virtue، " in After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre، ed. John Horton and Susan Mendus(Cambridge، Oxford: Polity Press، 1994)؛ Michael Walzer، "Drawing the line. Religion and Politics، " in Thinking Politically: Essays in Political Theory(New Haven: Yale University Press، 2007).

[2]- Larry Jay Diamond، Marc F. Plattner، and Philip J. Costopoulos، eds.، World religions and democracy (Baltimore، Md.: Johns Hopkins University Press، 2005)؛ Alfred Stepan، "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'، " in Arguing Comparative Politics(Oxford: Oxford University Press، 2001).

اعتبرت الاختلاف الوظيفي والفردانية والدمقرطة والعلمانية أسساً أربعة للحداثة- هي نفسها نموذج. فلو دققنا في هذا النموذج مقابل العالم الحقيقي، سوف نكتشف قريباً أن الأمور مازالت أكثر تعقيداً.

سأضرب مثلين فقط:

المثل الأول: أشار هوزيه كازانوفا Jose Casanova أحد السوسيولوجيين الذي يطيب له النماذج السوسيولوجية المقلقة من خلال المعطيات التجريبية إلى مثل: اتفاقية سلام وستفيليا التي أنهت الحروب الدينية التي استمرت لثلاثين عاماً في أوروبا، لم يكن سلاماً بين الأديان، ولا تسوية بين القوى الدينية والعلمانية، بل كان فصلاً محلياً بين القوى الدينية والعلمانية بعضها عن بعض - وهذا ما ترك التوتر بين الطوائف الدينية قائماً. فبالنسبة له، إن كل ما يُقال عن العلمانية بأنها تشكل رداً على العنف الديني، هو خرافة.

المثل الثاني: دقّق عدد كبير من علماء السياسة خلال السنوات الأخيرة في المشهد السياسي العلماني الأوروبي[1]. حيث إحدى القضايا المفضلة المتناقضة والتي تسرد بشكل متكرر هي فرنسا. فمن المفترض أن تكون فرنسا أكثر الدول علمانية على الإطلاق، مع ذلك فهي تقدم دعماً للمدارس الكاثوليكية الخاصة وتساعد الكاتدرائيات الكاثوليكية. فهل النظام السياسي الفرنسي علماني حقا؟

ماذا نتعلّم من هذه الأمثلة؟ أولاً، إن الفصل بين الدين والدولة هو فصل مشوّش في جميع المسائل تقريباً. ثانياً، قد لا تكمن المشكلة الحقيقية لمجتمعات بعد العلماني في الفصل، بل في التعددية.

عندما نتحدّث عن مجتمعات بعد العلماني من منظور سوسيولوجي وتاريخي وسياسي، علينا أن نتذكّر أنه في عدد من القضايا التي نسمّيها «علمانية» لم تكن «علمانية حقاً»، وأن معظم الأنساق التي نسميها «علمانية» هي في الواقع تكييف للدين المسيحي. ما معنى الحديث عن «بعد العلماني»؟
- أعتقد أن الحديث عن بعد العلماني منطقي بقدر ما نأخذ في الحسبان موضوع التعددية، ووجود الأديان الأخرى - الإسلام والأرثوذوكسية، واليهودية وغيرها... بهذا المعنى، أوروبا اليوم تتغير

[1]- John T. S. Madeley and Zsolt Enyedi، eds.، Church and State in Contemporary Europe (London: Frank Cass، 2003).

فعلا، وبسبب الهجرة هنالك حضور كبير للإسلام، ومنذ سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، صار أيضاً للمسيحية الأرثوذوكسية دور كبير. والبلدان الأوروبية تتحول إلى التعددية الدينية.

في مجتمع بعد علماني، العلاقة بين الدولة العلمانية والأديان تنحو نحواً تعددياً. يصبح لبعد العلماني في الاصطلاحات السوسيولوجية والسياسية معنى حين نفهمه بوصفه مفتاحاً يكشف عن الانحرافات الدينية المخفية ونفهم التعددية.

بعد العلماني الفينومينولوجي: التجربة الفردية مقابل التجربة الجماعية:

فيما يتصل بمصطلح «بعد العلماني الفينومينولوجي»، أريد الإشارة إلى موضوع «التجربة الدينية». شارل تايلور Charles Taylor هو أحد الكتاب الذين لفت انتباه الفلسفة السياسية إلى التجربة الدينية. ففي كتابه A Secular Age بيّن تايلور كيف، في بداية الحداثة في الغرب، أن البحث الإنساني عن التكامل تخلّى تدريجياً عن الإطار المرجعي الديني وصار بحثاً محايثاً. فهو يقول إن العيش في عصر علماني يعني العيش في مجتمع يُفهم فيه الإيمان بالله «كخيار بين خيارات أخرى، ولا يكون عادة أسهلها اعتناقاً»[1]. غير أن العيش في إطار محايث لا يعني توقّف البشر عن البحث عن الكمال أو التمامية وفقاً لتعبير تايلور.

يعمل الدين راهناً بما في ذلك الكنائس الأرثوذكسية بشكل واسع في مجتمعات غدا فيها الإطار المحايث الإطار المرجعي المسيطر. ما علينا تقديره في حجة تايلور في كتاب A Secular Age هو أنه يقلب النقاش كله حول العلمانية ومجتمع بعد العلماني رأساً على عقب. فبدل الحديث عن «عودة الدين»، يوضح أن الدين ـ وقابلية الإنسان للتجارب الدينية المختلفة ـ لم يتركنا مطلقاً فالكنائس استمرت في شغل مساحة محددة في المجتمع. ما تغير هو أن عدداً كبيراً من البشر يبحثون عن تجربة الاكتمال خارج إطارهم المحايث أو عن طريق الأديان المنظمة.

يكمن التوتر الأول في بعد العلماني الفينومينولوجي في أن: الإطار المحايث لا يحتمل أكثر من وجه. فنحن نعيش في عصر علماني، والدين خيار بين خيارات تجربة فردية أخرى ممكنة في التكامل. من وجهة نظر دينية قد يأسف المرء لذلك أو يجده خطأ، لكنني أعتقد أنه علينا الإقرار بأن هذا واقع.

[1]- Charles Taylor، A Secular Age (Cambridge، MA: Harvard University Press، 2007)، 3.

لكن هناك توتر آخر داخل بعد العلماني الفينومينولوجي، وهذا التوتر الثاني يرتبط بتعريف التجربة الدينية: التجارب الدينية كما وصفها تايلور فردية جداً وعفوية وشخصية: إنها أحداث معزولة وغير اجتماعية. في تركيزه أحادي النظرة على البعد الفردي يعبّر تايلور عن نصف الحقيقة فقط حول التجربة الدينية. ما هو ناقص في تفسير تايلور هو تفكير بالبعد العملي العام للتجربة المتعالية.

يمكن شرح اعتراضي بسهولة أكثر إذا قارنّا مثل تايلور عن التجربة الدينية بتفصيل التجربة والممارسة الدينية في اللاهوت الأرثوذوكسي الموجود في أعمال سرجيج هوروزي Sergej Horuzhy. من منظور دراسات الهسيكازم Hesychasm، التجربة والممارسة الدينية ليست ظواهر اعتباطية، بل هي راسخة في التراث وفي الكتلة الجمعية والكنيسة. إنها تجارب فردية، لكن تجارب فردية أصبحت ممكنة في سياق محدد ومن خلال منهج تحضير مقونن.[1] ليست المعرفة والتجارب المتعالية الذاتية الغنية معرفة فردية، إنها فعل التراث والاجتماع. وهكذا يكون التوتر في بعد العلماني الفينومينولوجي كامناً بين التجربة الدينية الفردية والجمعية.

أعتقد أن هناك بعض المجازفة في أن تراث التفكير الليبرالي بعد العلماني يرى التجربة الدينية بشكل ضيق من منظور الخيار الشخصي، ويهمل أهمية المجتمع والتراث.

خاتمة

ما حاولت فعله في هذه المقالة هو تقديم تعريف لـ «بعد العلماني». حددت أولاً ما هو، برأيي، بعد ـ العلماني وأنه ليس بالتحديد إزالة - العلمانية/ والارتداد إلى قبل ـ الحداثة، ولا إلى بعد ـ العلمانية/ تغيير ـ النظام الذي يعيد المجتمع إلى الدين. واقترحت فهم بعد العلماني شرطاً للمعاصرة/ للتعايش بين العلماني والدين، الذي يمكن فهمه في أبعاد ثلاثة: معياري، اجتماعي - سياسي ـ تاريخي، وفينومينولوجي. وقد بيّنت أن كل واحد من هذه الأبعاد يتميّز بتوتّر: تراث كانطي مقابل تراث هيغلي في بعد العلماني المعياري؛ النموذج مقابل الممارسة في بعد العلماني

[1]- Сергей С. Хоружий، Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия (Москва: Ди-Дик، 1995)؛ Сергей С. Хоружий، К феноменологии аскезы (Москва: Издательство Гуманитарной Литературы، 1998)؛ Сергей С. Хоружий، Опыты из русской духовной традиции (Москва: Изд. Парад، 2005).

الاجتماعي ـ السياسي ـ التاريخي؛ والفردي مقابل الجمعي في بعد العلماني الفينومينولوجي.

أرى أن مهمتنا بوصفنا باحثين مهتمين بـ «بعد العلماني» هو في استكشاف هذه التوترات. آمل أن المبادرات البحثية مثل المركز الذي أعمل فيه والمؤتمر الذي نحاول تنظيمه سوف توفّر مزيداً من المواد لمصطلح «بعد العلماني». وأعتقد أننا وصلنا إلى نقطة حيث لا نريد مزيداً من الروايات حول «عودة الدين» أو «إزالة ـ العلمانية» في «مجتمعات بعد العلمانية». نحن نحتاج إلى دراسات تدريجية للتوترات التي تحدّد عصر بعد العلماني الذي نعيش فيه.

(Endnotes)

1 ـ ولدت كريستينا شتوكل في سالزبرك في النمسا عام 1977. وهي أستاذ مساعد ومسؤولة عن مشروع نزاعات بعد العلماني في كلية علم الاجتماع، في جامعة إنسبروك.

فضاء الكتب

"تشكُّلات العلمانيّة" لعالم الأنثروبولوجيا طلال أسد

لم يغادر الدين حداثة الغرب يوماً

خضر حيدر

"الثمن الباهظ للمادية" للمفكر الأميركي تيم كاسر

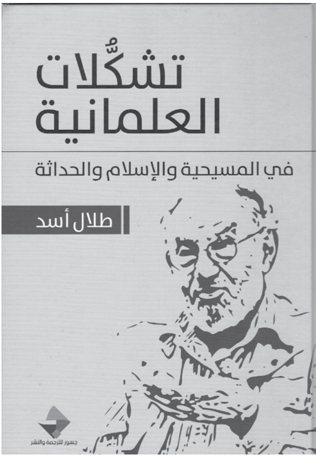
خواء المعنى في حداثة الغرب

خ. إبراهيم

"تشكُّلات العلمانية" لعالم الأنثروبولوجيا طلال أسد

لم يغادر الدين حداثة الغرب يوماً

خضر إبراهيم حيدر



في مقدمة كتابه الموضوع تحت عنوان «تشكّلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة، يثير عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد مجموعة من الأسئلة والافتراضات المتعلقة بالعلمانية، جاءت على الشكل الآتي: ما الصلة التي تربط بين «العلماني» بوصفه فئة معرفية لها رؤيتها للوجود والحياة، و"العلمانية" باعتبارها مذهباً سياسياً؟ وهل يمكن أن يكوّنا موضوعيّ بحث في الأنثروبولوجيا؟ وكيف يمكن أن تبدو أنثروبولوجيا العلمانية؟ وهل يمكن فهم «العلمانية» قبل فهم «الدين»؟

ثم يكشف عن مجموعة متنوعة من المفاهيم الضمنية والممارسات والتجارب التي تجمعت لتشكّل «العلمانية»، مسلّطاً في ذلك الضوء على التحوّلات التاريخية التي شكلت المواقف العلمانية في الغرب الحديث وما يسمى اليوم بـالشرق الأوسط.

يتناول طلال أسد في هذا الكتاب النظرية السياسية للعلمانية ذاتها، كما ينظر بالتحليل والنقد في علمنة القانون والأخلاق في الدول الحديثة. فالعلمانية على اتصال شديد بالجانب الديني باعتبارها نداً له ولمؤسساته اللاّهوتية في الغرب المسيحي. وبشكلٍ عملي، فإنّ الدولة، حسب أسد، ليست ذلك الكيان المستقلّ تماماً؛ بل خلاف ذلك، لا يمكن فصل السياسات المعاصرة عن الدين كما تزعم العلمانية؛ بل هناك ضرورة عملية لأن تبقى للدين ذاتياته وسياساته. أمّا الدولة فمن ضمن عملها تعريف الوجه العامّ المقبول للدين وتحديده.

يتوزع الكتاب على مقدمة وسبعة فصول وخاتمة. وقد أولى المؤلف في الفصل الأول عناية خاصة لمفهوم الأسطورة الذي أطلقته العلمنة لتوصيف كل ما يقع خارج الطبيعة الحسّية. وهو عالج هذه القضية واعتبرها واحدة من مظاهر الأزمة المعرفية للعلمانية قولاً وممارسة. في الفصلين الثاني والثالث تناول الوساطة والألم والقسوة والتعذيب وعلاقتها بالتقديس و"القدرة على التصرف". وانطلق من بحوث العلماني هذه إلى تحري أوجه العلمانية ومظاهرها في الفصل الرابع، بحيث عرض مفاهيم ما هو إنساني، ويشكل أساس الحقوق الذاتية الشخصية، كما عالج في الفصل الخامس قضية "المسلمين بوصفهم أقليات دينية" في أوروبا، وناقش، في الفصل السادس، ما إذا كانت القومية في الأصل علمانية أو دينية. أما في الفصل السابع، فقد تطرق، ببعض من الإسهاب، إلى إيراد بعض تحوّلات السلطة الدينية والقانون والأخلاق في مصر إبان خضوعها للاستعمار.

حضور الدين في قلب الحداثة

من النقاط الأساسية التي عمل طلال أسد على إبرازها في كتابه آنف الذكر، هي التي تتعلق بقوة حضور الدين في مجتمعات الحداثة على الرغم من الحصار المديد الذي فرضته العلمانية في التاريخ الأوروبي. فإذا كانت العلمانية بوصفها مذهباً تتطلب التمييز بين «العقل الخاص» (Private Reason) والمبدأ العام، فإنها تتطلب كذلك وضع «الديني» قبل «العلماني». ولا يتساوى كل من «العقل الخاص» و«الفضاء الخاص» (Private Space)، وإنما يعد العقل الخاص بمنزلة الحق الذي يكفل الاختلاف، أو المناعة ضد قوة العقل العام (Public Reason)؛ لذا تبقى المشكلات النظريةوالعملية التي تستدعي تعريف كل فئة من هذه الفئات. وأما السؤال الذي يثير نفسه في هذا المجال فهو: ما الذي يجعل خطاباً ما أو فعلاً ما «دينياً» أو «علمانياً»؟ (ص 22).

يلاحظ طلال أسد في هذا المضمار أن الدين ليس مختفياً، إطلاقاً، من ساحة العالم الحديث اليوم، ويمكن أن نستخلص ذلك من أهمية الحركات الدينية المعاصرة حول العالم، وكذلك من وابل تعليقات الباحثين والعلماء والصحافيين وتعقيباتهم على هذه الحركات. وقد لاقت ظاهرة عودة الدين (Resurgence of Religion) ترحيباً من قبل الكثيرين باعتبارها وسائل لتزويد السياسة العلمانية بوسائل تأخذ بعداً أخلاقياً ضرورياً. ونظر آخرون إلى ذلك بعين الحيطة والحذر؛ بوصفها عارضاً من أعراض اللاعقلانية والتعصب المتزايدين في الحياة اليومية، كما برزت قضية العلمانية بوصفها موضوعاً للمناظرات الجدلية الأكاديمية ومحلاً للنزاع العملي. ومما لا خلاف عليه أن السرد الواضح للتطور من الديني إلى العلماني لم يعد مقبولاً، ولكن هل

يستتبع ذلك سؤالاً يتعلق بكون العلمانية غير صالحة للتطبيق عموماً.

ظهرت العلمانية بوصفها مذهباً سياسياً في العصر الأوروبي الأميركي (الغربي) (Euro-America). ومن اليسير التفكير بأن هذا يستلزم الفصل بين المؤسسات الدينية والعلمانية داخل الحكومة. إلا أن العلمانية لا يمكن حصرها في تلك المهمة فحسب. وبصورة مجردة، يمكن القول إننا قد نجد أمثلة على هذا الفصل في العالم المسيحي (Christendom) في حقبة العصور الوسطى، وكذلك في الأمبراطوريات الإسلامية، وفي أماكن أخرى من غير شك. وما يميز العلمانية هو أنها تستلزم مفاهيم جديدة «للدين» و«الأخلاق» و«السياسة»، علاوة على التزامات وضروريات أخرى مرتبطة بهذه المفاهيم نفسها. وقد استشعر الكثير من الناس هذه الحداثة، وتفاعلوا معها بطرق مختلفة؟ ومن هذا المنطلق، رفض خصوم العلمانية ومعارضوها في الشرق الأوسط وفي أماكن أخرى هذا المذهب؛ لكونه من الخصائص التي يتميز بها الغرب، في حين أن مؤيديها أصرّوا على أن أصلها الخاص يجب ألا ينتقص من ملاءمتها العالمية المعاصرة.

في أوروبا اليوم يعد الفيلسوف البارز تشارلز تايلور (Charles Taylor) واحداً ممن يصرون على القول بأن العلمانية على الرغم من أنها قد ظهرت استجابةً لمشكلات سياسية طرأت على المجتمع المسيحي الغربي في باكورة حقبة الحداثة (Mondernity) بدءاً بحروبه الدينية المدمرة، فهي تقبل التطبيق على المجتمعات غير المسيحية التي اصطبغت بصبغة الحداثة في كل مكان. ويلفت هذا الجدال المنمق الجذاب والأخاذ، الصادر عن فيلسوف اجتماعي له بصماته المؤثرة، انتباه كل المهتمين بهذه المسألة.

نقد رؤية تايلور

يُسلم الفيلسوف تشارلز تايلور بحقيقة أن ظهور العلمانية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور الدولة – القومية (Nation-state) الحديثة، كما يحدد طريقتين أضفت العلمانية من خلالهما الشرعية على الدولة – القومية هذه. الطريقة الأولى، تتلخص بمحاولة العثور على أدنى القواسم المشتركة بين مذاهب الطوائف الدينية المتصارعة. والطريقة الثانية في محاولة التعرُّف بالآداب والأخلاق السياسية بمنأى عن المعتقدات الدينية بجملتها. ولعل هذا النموذج الأخير هو نفسه القابل للتطبيق في شتّى أنحاء العالم اليوم كما يقول تايلور في معرض مداولاته عن المجتمعات ما بعد العلمانية. ولكن بعد التوفيق بينه وبين الفكرة التي يتبناها الفيلسوف الأميركي جون راولز (John Rawis)، والتي تخص ما يسميه «الإجماع المتداخل» (Overlappong Consensus)؛ وهي الفكرة التي

تفترض أنه لا يمكن أن تكون هناك قاعدة - أكانت علمانية أم دينية - للمبادئ السياسية المقبولة في المجتمع اللامتجانس الحديث تحظى بالموافقة العالمية. ويتفق تايلور مع راولز على أن الأخلاق والآداب السياسية ستندمج في فهم ما للخير، إلا أنه يختلف معه في أنه لا حاجة إلى الربط بشدة بين خلفية التفاهمات وظاهر المبادئ السياسية كتحفظات نهائية. ويرى تايلور أن هذا النموذج من العلمانية لا يقتصر على كونه جذاباً على المستوى الفكري، ولكنه أيضاً نموذج لا يمكن للدولة الديمقراطية الحديثة الاستغناء عنه.

في الديمقراطيات الليبرالية الحالية، حجة مقنعة قوية يمكن أن تمهِّد للأطروحة التي تقول بأن ثمة رابطاً مباشراً، يتناقض تدريجياً، بين الناخب وممثليه البرلمانيين، بحيث يخفق هؤلاء المممثلون البرلمانيون، تدريجياً، في القيام بدورهم بالنيابة عن الناخب وحماية مصالحه الاجتماعية والاقتصادية، وتمثيل هويته، والتعبير عن تطلعاته المختلفة والمتميزة ثقافياً والمستقطبة اقتصادياً. كما أن غياب الانعكاس المباشر للمواطن في تمثيله السياسي لا يتم التعويض عنه من خلال المؤسسات المتنوعة الخارجة عن قبة البرلمان، والمتصلة بنظام حكم البلاد وإداراتها، بل إن الأمر على النقيض من ذلك تماماً؛ فتأثير جماعات الضغط (Pressire Groups) في قرارات الحكومة يكون في أغلب الأحيان أقوى بكثير مما تكفله نسبة جمهور الناخبين الذي تقوم هذه الجماعات بتعزيز مصالحه تعزيزاً مباشراً، (ونذكر منها على سبيل المثال: نقابة المزارعين في بريطانيا، وكذلك الأيباك (AIPAC) (وهي لجنة الشؤون العامة الأميركية الإسرائيلية)، واللوبي النفطي في الولايات المتحدة.

وبرصدها المتواصل لوجهات النظر الجماعية الضعيفة الخاصة بالمواطنين، تبقى «استطلاعات الرأي» (Opinuon polls) على اطلاع بالشعور العام في المدة التي تتخلل الانتخابات، كما تُمكِّن هذه الاستطلاعات الحكومة من توقع اتجاهات الرأي العام، أو التأثير فيه بمنأى عن التفويض الانتخابي. وأخيراً، تتوسط وسائل الإعلام (Mass Media) التي تمتلكها تكتلات الشركات المتحدة بشكل متزايد، وغالباً ما تكون متعاونة مع الدولة، بين ردود الفعل السياسية لجماهير الشعب على إحساسه بالضمان والتهديد؛ لذا لا يعد هذا بتاتاً نموذجاً للمجتمع الذي يمكن الوصول إليه بشكل مباشر. فليس هناك مجال يسمح للمواطنين بالتفاوض في شؤون الحياة العامة بحريّة، ويكفل لهم المساواة في التعبير عن آرائهم فيما بينهم؛ بحيث يقتصر وجود التفاوض في الحياة العامة بشكل حصري على نخبة المجتمع ووجهائه، مثل: رؤساء الأحزاب، والمديرين البيروقراطيين، والمشرعين البرلمانيين، ورجال الأعمال، في حين لا يشارك المواطن العادي في عملية صياغة خيارات السياسة

كما تفعل هذه النخبة، بل حتى مشاركة المواطن، أكان ذكراً أم أنثى، في الانتخابات الدولية لا تضمن أن يتم الالتزام بالسياسات التي حصلت على تصويت حشود الجماهير.

مأزق الديمقراطية الليبرالية

يمكن قول الكثير بشأن العيوب التي تجتاح المجتمع العلماني الحديث. ومنها على سبيل المثال الغياب المزعوم للهرمية، والاتكال المُفترض على التضامن الأفقي - لكن السؤال الذي يقدّم نفسه الآن هو: ماذا عن الزمان؟ في هذا المقام أيضاً تتسم الحقيقة بتعقيد أكبر مما اقترحه نموذج تشارلز تايلور. بالتأكيد، يعد الزمان المتجانس لبيروقراطيات الدولة وتعاملات السوق عنصراً مركزياً في حسابات الاقتصاد السياسي الحديث؛ فهو يسمح للسرعة وللتوجيه بأن يرتسما بدقة. بيد أن ثمة سلطات زمنية أخرى منها أيضاً سلطات زمنية قابلة للانعكاس، وأخرى غير قابلة له- يعيش بها الأفراد في مجتمع غير متجانس، ومن ثم تتشكل بها استجاباتهم السياسية.

ينقض طلال أسد الفرضية القائلة إن الديمقراطية الليبرالية تبشر بمجتمع يمكن الوصول إليه بشكل مباشر. وهي تبدو عنده موضع شك. ويشير في هذا المضمار إلى أن أشكال الوساطة المميزة للمجتمع الحديث تختلف عن أشكال الوساطة المميزة للمجتمع المسيحي والمجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، بيد أن ذلك ليس مجرد مسألة بسيطة ممثلة في غياب «الدين» عن الحياة العامة للـ «دولة ـ القومية» الحديثة. حتى في البلدان العلمانية الحديثة تختلف مكانة الدين. لذا، على الرغم من أنه في فرنسا توصف الدولة ومواطنوها بالعلمانية، ففي بريطانيا تتصل الدولة بالكنيسة الرسمية، في حين يوصف قاطنوها، إلى حد كبير، بأنهم غير متدينين. وفي أميركا يتصف السكان بأنهم متدينون إلى حد كبير، في حين أن الدولة الفدرالية تتصف بأنها دولة علمانية. ولطالما حظي «الدين» بحضور علني دائم في بريطانيا وأميركا. وبناء عليه، فعلى الرغم من أن العلمانية في هذه البلدان الثلاثة (فرنسا، وبريطانيا، وأميركا) لها قواسم مشتركة، إلا أن سمة الوساطة للتخيل الحديث في كل بلد منها تختلف على نحو ملحوظ عن نظيرتها. ويتغير مفهوم التسامح الديني بين الجماعات التي تصنف بأنها جماعات دينية بشكل متباين في كل من هذه البلدان الثلاثة. كما أن ثمة معنى مختلفاً للمشاركة في القومية، والوصول إلى الدولة بين الأقليات الدينية في هذه البلدان.

بناء على ما سبقت الإشارة إليه، ما دور فكرة «الإجماع المتداخل» (Overlapping Consensus) في مذهب العلمانية؟

يزعم تشارلز تايلور، كما يلاحظ طلال أسد، أنه في المجتمع الذي يضم طوائف دينية عديدة ومتنوعة يسمح «الإجماع المتداخل» للناس بأن يكون لديهم حجج مختلفة (بل ومتعارضة) لتأييد (الأخلاقيات العلمانية» (Secular Ethics) المستقلة. فعلى سبيل المثال، قد تتبنى المعتقدات العلمانية أو الدينية الحق في الحياة، وقد تأتي المعتقدات الدينية على أوجه عديدة ومتباينة تنتمي إلى تقاليد مختلفة؟ وهذا يعني أن الخلافات والتعارضات السياسية ستظل مستمرة، وعاجزة عن وضع حلول جازمة لها، وأن الحلول المؤقتة ستعتمد جبراً على المساومات التفاوضية. لكن إذا دل ذلك على أنه سيكون هناك جدال حول ما يعد «مبادئ سياسية جوهرية» (Core Political Principles)، فكيف سيكون من الممكن حل مثل هذه الخلافات؟ ويجيب تشارلز تايلور بأن ذلك يمكن حدوثه عن طريق الإقناع والتفاوض. وقطعاً ثمة عفوية قوية كامنة في هذه الإجابة كما يضيف أسد. إلا أن الدولة – القومية لا تعد فاعلاً سخياً، كما أن قوانينها لا تتعامل بأداة الاقناع. لكن السؤال هنا هو عما سيحدث عندما يمتنع أطراف نزاع ما عن الوصول إلى تسوية فيما يُعد بالنسبة إليهم مسألة مبدأ (أي ذلك المبدأ الذي يعتبر عن الفعل والكينونة، وليس المبدأ الذي تجيزه تعاليم المعتقد). إذا لم يتم إقناع المواطنين بمسألة تراها الحكومة والأغلبية الداعمة لها مسألة مهمة على المستوى القومي، فقد يتم استخدام التهديد باتخاذ إجراء قانوني(بما يتضمنه من اللجوء إلى العنف). في مثل هذا الموقف، قد يصل التفاوض ببساطة إلى حد تبادل التنازلات غير المتكافئة في مواقف يجد الطرف الأضعف فيها نفسه مجبراً على خيارات بعينها.

بين «سلالات الدين» و«تشكلات العلمانية»

قبل هذا الكتاب الذي بين أيدينا كان طلال أسد قد ألف كتاباً مهما بعنوان: «سلالات الدين». ولكن من الواضح، وتبعاً للمحتويات الواردة، أن هذين الكتابين متكاملان. وقد أثار كل منهما في حينه جدلاً واسعاً في أوساط علماء الاجتماع في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا. ومع أن العاصفة حول الكتابين الأول والثاني لم تهدأ، رغم مرور بضع سنوات على صدورهما، فقد كان واضحاً حجم ردود الفعل تجاه الأفكار التي وردت فيهما.

يقول المؤلف طلال أسد في مقابلة أجراها معه الأكاديمي الأميركي كريغ مارتن ونشرت في مجلة «دراسة الدين» عام 2014: «أنا حقّاً لا أعلم ما كان تأثير كتاب «السلالات» في العلوم الاجتماعية عموماً، كل ما أعلمه أن عدداً من علماء الأنثروبولوجيا الشباب الموهوبين استخدموا أفكاراً في هذا الكتاب حول تجسد القيم والأحاسيس والتقاليد والأخلاق الفاضلة في دراساتهم الإثنوغرافية حول

الإسلام. ولقد تعرض هؤلاء مؤخراً للنقد نتيجة مبالغتهم في أهمية «التدين الرسمي» على حساب «المعتقدات الروحية العادية».

أضاف: لقد لاموني لأني كنت من بدأ هذا الاتجاه السّيّئ. ولذلك فهؤلاء الناس يركزون بشكل أكبر على مقالات لي صدرت قبل هذا الكتاب وكتاب «تشكّلات العلماني». خصوصاً لجهة ما يعتبرونه نظرة رجعية من جانبي تجاه العلمانية ودورها السلبي حيال الإسلام والمسلمين.

وحسب رأي طلال أسد فإن الكثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذي يدرسون المهاجرين المسلمين في أوروبا يشعرون بأنه عملي معياري بشكل منحرف، وأنه يتعمد إهمال التجارب الاجتماعية التي يمر بها المسلمون وردود فعلهم الدينية. باختصار: إنه يهمل معضلتهم المعاصرة في البلدان العلمانية الليبرالية.

ويعتبر هذا النقد للمؤلف أحد أنواع ردود الفعل على أعماله الفكرية التي تهدد برأيه مساحة واسعة من الحقائق التي توصلوا إليها حول المجتمعات الإسلامية. ويقول في هذا المجال: حين كنت طالب جامعة في الأنثروبولوجيا كنا نمزح كيف أن علماء الإثنوغرافيا الكبار كانوا يستجيبون للنقاشات النظرية في الحلقات الأكاديمية بقولهم «لكن في قبيلتي يعتقد الناس أن...»، إن هذه النزعة التجريبية لا تزال لسوء الحظ تجتاحنا. فالكثير من علماء الإثنوغرافيا يعتقدون أنّهم صاروا يمتلكون الفهم الصحيح لتجارب من يوصل إليهم المعلومات (بما في ذلك الفهم الصحيح لما يعتقدونه دينيّاً وما لا يعتقدونه) فقط لكونهم أمضوا بعض الوقت المحدود معهم في طريقة عيشهم، وكأن تجربة مصادر معلوماتهم كانت متناسقة وتامة ومتوافقة، وكأن طريقة عيشهم التي شاركهم فيها عالم الإثنوغرافيا لمدة قصيرة من الزمن يمكن لها أن تُلَخَّص بتمثيل محدود يُظهر حقيقة غير قابلة للنقاش، وكأنها قد لا تكون هي ذاتها مجرد تفسير داخلي غامض، أو لكأن لغتهم العادية قد تكون أكثر أصالة من لغة نصوصهم الدينية»...

في جميع الأحوال، فقد اهتم دارسو العلوم السياسية بكتاب «تشكّلات العلمانيّ" بشكل أكبر من «سلالات الدين»، وذلك على الرغم من أن الكتاب الأول مرتبط بشكل وثيق بالآخر، وأن أسئلته حول العلمانية متقدمة بشكل أكبر من تلك الموجودة في «السلالات». وقد يعود هذا الاهتمام إلى الأسئلة حول الألم والعنف والمعاناة التي أشاركها مع بعضهم، فهم يعلمون بالفعل أن الأمور ليست بالبساطة التي تزعم الأيديولوجيا الليبرالية أنها عليها.

يدعو طلال أسد في كتابه النخب الغربية إلى فهم أفضل للنتائج الفكرية والحضارية للطرق

المختلفة التي تنجم عن تصوراتنا حول الدين. لربما كانت أفضل هذه التصورات ما نسميه «التضحية» ـ وهي مفهوم ديني وعلماني في الوقت ذاته. ولدينا مفردات غنية للتحدث عن الألم في العالم العلماني: المعاناة والعنف والأسى والشعور بالأذى والعذاب والتعذيب والحزن وهكذا...

لقد قيل إن التنوير العلماني ساعد البشر المعاصرين على تجاوز بربرية «تديُّن القرون الوسطى»، وتطوير سلوكياتها، ولكن علينا بالمقابل أن نسأل أنفسنا عن السبب الذي يدفعنا إلى الشعور بالصدمة والمهانة أمام بعض تجليات الألم الناجمة عن الفظائع التي تقترفها العلمنة وهي تواجه الحقائق الدينية في التاريخ الإنساني الحديث.

الكتاب: "تشكلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة"

المؤلف: طلال أسد

المترجم: دينا حسن فرختو

الناشر: دار جسور للترجمة والنشر - بيروت - ٢٠١٦.

"الثمن الباهظ للمادية" للمفكر الأميركي تيم كاسر

خواء المعنى في حداثة الغرب

خضر إبراهيم

صدرت حديثاً الترجمة العربية لكتاب المفكر الأخلاقي الأميركي تيم كاسر Tim Kasser وهو بعنوان: "الثمن الباهظ للمادية". وهو الحلقة السادسة من برنامج "سلسلة الدراسات الغربية" التي يصدرها "المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية" التابع للعتبة العباسية المقدسة في العراق.

لا شك بأن من قرأ كتاب كاسر يشعر أنه يطالع بيان احتجاج معزّزاً بالأدلة على حضارة حديثة فقدت معانيها وقيمها الأخلاقية، وجعلت الإنسان الغربي ضائعاً في متاهات المادية النفعية وظلماتها. ولا نبالغ إذا اعتبرنا أنه يضيف عنواناً بارزاً إلى جهود المثقفين النقديين في أوروبا وأميركا الشمالية، كما يعد أحد أهم ما توصلت إليه الحركة النقدية للبناء الثقافي والسوسيولوجي والنفسي في المجتمعات الأوروبية الحديثة. فالمؤلف هو من علماء النفس البارزين في الولايات المتحدة الأميركية. وقد اشتهر بمواقفه المعارضة لأنماط الحياة التي فرضتها العلمنة على الإنسان الغربي لتحوله إلى مجرد رقم باهت في نظامها العام.

يتحدث الكتاب عما يعتبره مؤلفه الثمن الباهظ للنظام المادي الغربي، وبخاصة في ضوء

انعكاساته السلبية والخطيرة على حياة الأفراد والجماعات، وهي الانعكاسات المتمثلة بالقلق واليأس والتشاؤم وانعدام الوزن.

في الفهرس تسعة فصول مع مقدمة وخاتمة، وهي تتضمن رؤية المؤلف في نقد الحضارة المادية. وقد جاءت عنوانات الفصول على الشكل التالي:

وسائل مشوشة - الرفاه الشخصي - الحاجات النفسية - عدم الأمن - هشاشة تقدير الذات - العلاقات المتردية - سلاسل المادية - العائلة والمجتمع والأرض- صناعة التغيير.

يذكر تيم كاسر أن عمله هذا هو أحد أبرز العناوين التي يتشكل منها مشروعه الفكري في نقد المجتمع المادي الغربي، ويقول في مقدمته إن اهتمامه بالقيم المادية بدأ عندما كان تلميذاً متخرّجاً يعمل مع ريتشارد رايان في جامعة "روتشستر". خلال تلك الأيام الأُوَل، منحه عدد من أعضاء مجموعة الدافعية التابعة لروتشستر كثيراً من الدعم والتشجيع بمن فيهم إد دسي Ed Deci وسينثيا بولسن Powelson Cynthia وبتسي وايتهد Betsy Whitehead وجوف وليامز. Geoff Williams ويذكر أيضاً من الأساتذة والباحثين الذين ساعدوه في ذلك الوقت كلاً من آل وكلارا بلدوين Al and Clara Baldwin وأرنولد سامروف Arnold Sameroff وملفن زاكس Melvin Zax. ومنذ أن صار أستاذاً ساعده عدد من طلابه في مشروع الدراسة من خلال جمع وترميز وإدخال وتحليل المعطيات، ومنهم ميكل برغ Michael Berg، وكرستن لندنر Kristin Lindner، وماثيو بايس Matthew Pace، وشين سيغل Siegel Sean، ونيل توربرتن Neil Torbert، وكريستينا واغنر Christina Wagner.. أما بدء العمل في هذا الكتاب فقد حصل بعدما كتب ألفي مقالة حول البحث الثاني الذي كان يعمل عليه في مجال نقد عيوب المجتمع الغربي على المستويات الأخلاقية والاجتماعية والنفسية.

ولا شك بأن هذا الكتاب يعتبر صرخة بوجه المادية الغربية، على ما جاء في مقدمة الناشر. فهو يكشف بصورة جلية وعميقة عن مواطن الخلل التي تسببها أنماط الحياة المادية على الفرد والجماعة في الغرب. ويبيّن نسبة الكآبة والفراغ، وعدم الشعور بالهدوء والسكينة، وازدياد الاضطرابات السلوكية والنفسية؛ كلما تضاعف الانغماس في الملذّات والشهوات.

الجدير بالذكر أن الكاتب يستند في عمله النقدي للقيم المادية في الغرب العلماني، إلى حديث رسول الله [صلى الله عليه وآله] يقول فيه: "ليس الغنى عن كثرة العرض ولكن الغنى غنى النفس"،

ويشير إلى أنّ كتابه جاء لشرح هذا الحديث النبوي وتوضيحه، ويقول: "قدمت في صفحات هذا الكتاب معطيات علمية لأُبيّن عظمة حديث نبي الإسلام محمد [صلى الله عليه وآله] وأنّ الحياة التي تركّز على تحصيل المال واكتساب الشهرة هي حياة فاقدة للمعنى. الفصل الثاني تضمن رؤية استنتاجية قوامها أن القيم المادية تتماشى مع المستوى المتدنيّ لجودة الحياة والصحة النفسية. أما الفصول التالية فقد تركزت على استعراض أنماط الحياة المادية في مجتمعات الغرب الحديث. وفي هذا المضمار يقول المؤلف إن إشباع الحاجات للسلامة والأمن والكفاءة وتقدير الذات والتواصل مع الآخرين والاستقلالية والأصالة، لا يجري على المستوى المطلوب عندما تكون القيم المادية مورد الاهتمام الأساسي في نظام قيم الناس. كما وصف بعض الطرق التي تتعارض فيها القيم المادية مع رفاه الناس الآخرين والمجتمع والكوكب، وبعد توضيح هذه المسألة يخلص إلى الاستنتاج التالي: إن القيم المادية تقوّض جودة حياتنا".

عوالم متضادة

صورة العالم المادي كما يقدمها كاسر في كتابه تبدو شديدة التشاؤم والسوداوية. ويقول في هذا المجال إن نظرة سريعة على أي جزء من هذه الكرة الأرضية التي ترتفع درجة حرارتها تخبرنا عن مدى بعدنا عن تحقيق هذه الأهداف. أمّا إذا حدّقنا جيداً، فيمكننا رؤية أن المجتمع الإنساني عوضاً عن ذلك يقسّم نفسه إلى عالمين متمايزين: عالم «أول» يمتلئ بالثروة، والرفاهية، والإفراط في المادية؛ وعالم «ثالث» يتّسم بالحرمان، والفقر، والصراع. ففي حين كان يمكن للعالمين الأول والثالث أن يتميّزا سابقاً على طول الحدود القومية بشكل متزايد وفي معظم البلدان، يمكن للمرء أن يجد نسبياً جيوب ثروة معزولة محاطة بحقول من الفقر تزداد اتساعاً. فغالبية النسب السكانية في العالم تتزايد في الاقتصادات التي سيتأثر فيها الرابحون، حيث يكون الهدف الرئيس للأفراد هو الحصول على ما يستطيعون لأنفسهم: لكل بحسب طمعه. وفي هذا المشهد الاقتصادي، لم تعد الأنانية والمادية تُرى بوصفها مشاكل أخلاقية، بل بوصفها أهدافاً جوهرية للحياة...

في مكان آخر من كتابه يربط المؤلف بين ضغط الحياة المعيشية وموقفه من القضايا المعنوية والمثل الأخلاقية. وحسب رأيه فإن الحقيقة العالمية موجودة، فقط لأنه يمكن للناس، كل الناس، أن يتحوّلوا بدون تردّد إلى دين الاستهلاك والمادية. وبالفعل يبدو أن هذا التحوّل العام قد حصل من قبل، حيث تمّ إغراء عدد كبير من النخب في الغرب بالاعتقاد أن امتلاك مزيد من الثروة

هو أمرٌ أساسي للحياة الكريمة. لقد اعتقد هؤلاء بفكرة أنّ الإنسان، لكي يكون سعيداً، يجب أن يكون ميسوراً أولاً. وفي هذا المضمار تعلم الكثيرون عن وعي أو عن غير وعي، تقييم الإنجازات الحضارية الغربية ليس فقط من خلال النظر إلى روحها المعنوية، بل من خلال ما نملك وإلى ما نقدر على شرائه. وعلى نحو مشابه، لقد تبنّى الغرب نظرة كونية لا يُحكم فيها على قيمة الآخرين ونجاحهم من خلال حكمتهم الظاهرة، ولطفهم، أو إسهاماتهم الاجتماعية، بل من خلال الحكم على ما يملكون مثل الملابس المناسبة، والسيارة المناسبة، وبشكل عام، «الأشياء» المناسبة. ويشير المؤلف إلى فكرة أساسية مهمة هنا ويقول: قد تكون أكثر الجوانب إغراءً في هذا المقياس الحديث للقيمة هو أنه ليس حول امتلاك ما يكفي فقط، بل حول امتلاك أكثر من الآخرين. وهذا يعني أن الشعور بالقيمة الشخصية يرتكز على كيفية مقارنة الرصيد المالي للمرء وممتلكاته بأموال الآخرين وممتلكاتهم، سواء أولئك الذين يحيطون بنا في الحياة الحقيقية أو الذين يظهرون فقط في الحقائق المزيّفة التي يعرضها التلفاز والأفلام. في هذا السياق، لا يمكن لأحد أن يحصل على ما يكفي لأنه، باستثناء بيل غيتس الملياردير المعروف، هناك دائماً آخرون ممّن لديهم أكثر. ووفقاً لهذا، يمكن للمرء، على كل مستويات الثروة، أن يجد أفراداً يرغبون بألعاب أغلى، وعلامات المركز، وما يحسّن الصورة، والذين يشعرون على المستوى الذاتي بأنهم يحتاجون أكثر ممّا يملكون حاليّاً. وكما عرف منتجو الإعلانات لعقود، أننا لا نصبح مستهلكين جيّدين إلا حين نضع ما هو مجرّد «رغبات» في مقام الـ «حاجات» الملحّة، وحين يصبح فهمنا لـ«ضرورات» الحياة أكثر ضبابية وأكثر غروراً. والواضح أنّ معظم شرائح المجتمع الغربي صارت وفق هذه المعايير، استهلاكية.

في نقده مواضعَ الخلل في المجتمعات الاستهلاكية الغربية، يعرض كاسر مجموعة رائعة من الأبحاث التي تسلّط الضوء على ما يعتبره حقيقة معارضة للحدس تماماً: حتى عندما يحصل الناس على المزيد من المال والسلع المادية، فإنهم لا يصبحون أكثر رضى في حياتهم، أو أكثر صحة على المستوى النفسي بسبب ذلك. وبالتحديد، عندما يكون مستوى دخل الناس فوق مستويات الفقر، لا يكون لكسب الثروة أو لزيادة الدخل أي قيمة إضافية على مستوى السعادة أو الرفاهية. لكن، الجانب المحوري الأساسي لمقالة كاسر، هو احتمال أن يكون الطموح للحصول على ثروة أكبر أو على مزيد من الممتلكات المادية مرتبطاً بزيادة التعاسة الشخصية.

ويوثّق الكتاب عبر استبيانات أجرتها مراكز متخصصة أن الناس ذوي الرغبات والقيم المادية

القوية يعربون عن مزيد من عوارض القلق، وهم في خطر كبير من الكآبة، ويختبرون الاضطرابات الجسدية أكثر ممّن هم أقل مادية. وهؤلاء هم أكثر مشاهدة للتلفاز، ويفرطون في شرب الكحول وتعاطي المخدرات، وعلاقاتهم الشخصية تتسم بالضعف. وحتى في النوم، يبدو أن أحلامهم مصابة بعدوى القلق والهمّ. وهكذا، بقدر ما يتبنّى الناس «الحلم الأميركي» لملء جيوبهم، بقدر ما يبدون فارغين على مستوى النفس والروح.

المادية المفرطة وفقدان السعادة

يشير كاسر إلى سببين لارتباط المادية بفقدان السعادة. الأول يتعلّق بالأعباء التي تضعها المادية على النفس الإنسانية. والثاني يتعلق بالرغبات في الحصول على المزيد والمزيد من السلع بما يدفع الناس نحو إقبال جنوني على الحياة المادية. وهو يشرح هذين السببين بالقول: "ليس فقط علينا أن نعمل باجتهاد أكثر، بل فور امتلاكنا السلعَ، سوف نكون مجبرين على الحفاظ عليها وتحديثها، وتغييرها، وتأمينها وإدارتها بشكل ثابت. وهكذا، ينتهي الماديون في رحلة الحياة إلى تلقي أحمال أثقل من قبل، ما يبدد الطاقة الضرورية للعيش، والحب، والتعلم ـ وهي الجوانب المُرضية حقاً لتلك الرحلة. ورغم أن المادية تعد بالسعادة، إلا أنها بالفعل تخلق إجهاداً وإرهاقاً.

ومع ذلك، إذا كانت المادية تسبّب عدم السعادة، فإن عدم السعادة كذلك «يسبّب» المادية. وهنا يبيّن كاسر كيف أن الرغبات المعدّلة أو «الحاجات» من أجل امتلاك المزيد أو من أجل المزيد من الاستهلاك تكون مرتبطة بعمق وبشكل ديناميّ بمشاعر الأمن الشخصي. وهكذا يبدو أن للمادية ميلاً أفضل للرواج بين الناس الذين يشعرون بالتردّد حول مسائل الحب، والاعتداد بالنفس، والكفاءة والسيطرة. وبالفعل، تبدو المادية لكثير من الناس بأنها تقدّم حلاً لعدم الأمن والقلق. فثقافة الغربيين الاستهلاكية تؤكد باستمرار إمكان مواجهة عدم الأمان من خلال تأمين الطريق للاعتداد بالنفس والقيمة واستحقاق الحب. لقد مرت الرسالة واسعة الانتشار على وسائل الإعلام، والإعلانات، ونماذج من المشاهير، وهي أننا نشعر أفضل حول أنفسنا إذا كنا محاطين بعلامات القيمة ـ الألعاب التي يمكن أن تثير إعجاب الآخرين، والثياب والزينة التي تنبئ عن الجاذبية، أو منتجات الصورة التي تنبئ عن أهمية الذات والحيوية. وهنا يشير المؤلف إلى أن سهولة ارتباط عدم أمننا النفسي بالتزام الاعتداد بالنفس من خلال الشراء هي سبب اتقاد نيران الاستهلاك.

من الملاحظ - حسب كاسر - أن الاقتصادات التي تركّز على الاستهلاك تبدو، بدورها، أنها

ترعى الشروط التي ترفع من مستوى عدم الأمن النفسي، وبهذا المعنى تغذّي نفسها. حيث يترعرع الأولاد في منازل آبائهم الذين تتملّكهم الشهوة إلى المنتجات والممتلكات. وحيث يعمل الآباء اليوم خارج البيت لساعات أكثر من قبل، فإن كثيرين منهم يتوقون للحصول على القدرة الشرائية عبر الحصول على مزيد ومزيد من السلع التي تعلّموا هم وأولادهم أن «يحتاجوها». في الوقت ذاته، يتراجع مستوى الانتباه للأطفال، والوقت الحميم مع الأزواج، وإتاحة التواصل مع العائلة الممتدة، والإشباعات الأخرى التي لا يمكن تعلّمها حيث يُدفع بها إلى المحيط الخارجي. وعلى هذا النحو المتسارع في عالم الاستهلاك المادي لا يبقى وقت كثير للحياة بعد انتهاء العمل والإنفاق، والاستهلاك. مع ذلك يشغل الأهل والأولاد أنفسهم بوسائل الإعلام الممتلئة بالإعلانات التي تغري وتعد بمشاعر جيدة قادمة. وهكذا، يخلق مناخ حماية المستهلك الثقافي الظروف نفسها حيث لا يوجد اختبار آمن للحب، والسيطرة، والاعتداد، والتي فيها رعاية للميل الدائم وحضور لمقارنة المرء نفسه بالآخرين. في هذا المناخ، يتعرّض كل واحد تقريباً لـمرض «حب المال» وهو المرض المعدي الذي يجعل المرء مدمناً على التملّك.

الحكاية المأسوية للحداثة

هذه بالطبع الحكاية المأسوية للحداثة. مع ذلك، ففي سرده القصةَ، لا يجمع كاسر فقط المعطيات المادية لتأكيد حكمة أن المرء لا يستطيع شراء السعادة أو الرفاهية ـ بل يعرض أيضاً كيف تم تكبيل الناس بسهولة باعتقاد مقابل. إنه يوفّر علم نفس إجبارياً مقتضباً للمادية ـ أسبابها الداخلية في عدم الأمن المرتبطة بالحاجات الأساسية، ونتائجها الشخصية المتعلّقة بالحياة الفارغة والمنعزلة والمضلَّلة.

يبدو هذا النص الممتع مناسباً لأقصى الحدود في توصيف حالة ما بعد الحداثة في الغرب. ولو قُيّض لنا أن نضع أيدينا على جموح الاستهلاك والتسوق، لتوصلنا إلى قناعة بأن المجتمعات الغربية هي مجتمعات فاقدة لروح المعنى بسبب استغراقها في أنماط الحياة المادية. من جهة أخرى، فإن البحث الذي كتبه كاسر يثير أسئلة خطيرة حول فوائد النجاح المادي بالنسبة إلى الأفراد والمجتمع، وهو يستعملها ليشدّد على الأثمان المخفية للحلم الأميركي مثلاً، بطرق يمكن لأي قارئ أن يطبّقها على حياته. وعلى الرغم من أن المرء يمكن أن يجد كتباً كثيرة تحوي هجوماً لاذعاً على شرور المادية، إلا أن المؤلف وضع هذه المناقشة على مستوى أكثر إلزاماً بتركيزه على ما يبيّنه

الدليل التجريبي بصدق حول المادية والسعادة، وبتفسير ذلك الدليل بطريقة تربطها بالتجارب اليومية.

المهم في عمل كاسر أنه يستعمل بحوثاً موجودة للاطّلاع ولتسليط الضوء على خيارات متاحة أمامنا. وفي خضم الانتشار المُعدي لحب المال، عمل على الإعلاء من شأن الحذر الذي قد يكون في نهاية المطاف أقوى ما يوجد من لقاحات.

الكتاب: "الثمن الباهظ للمادية"

المؤلف: تيم كاسر

المترجم: طارق عسيلي

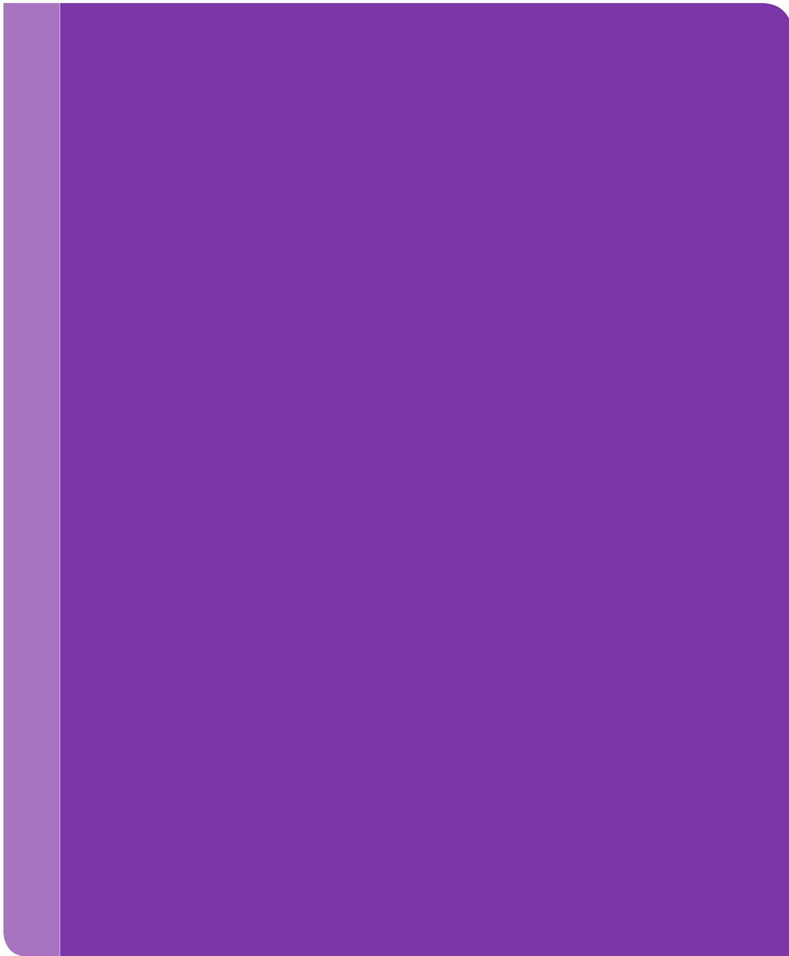
الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ مكتب بيروت 2017

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



l'héritage hegelien et le modèle contre la pratique dans le «postséculier» socio-politico-historique; et le privé contre le publique dans le «postséculier» phénoménologique.

Dans la rubrique «**Espace des livres**», on lit un exposé et une analyse de deux ouvrages. Le premier est rédigé par Talal Asad et intitulé: «Formations of the Secular» (Formations du séculier). Il renferme un ensemble de questions et de suppositions relatives au sécularisme, qui sont les suivantes: quel est le rapport entre le «séculier» comme étant une catégorie épistémologique ayant sa propre vision de l'existence et de la vie, et le «sécularisme» comme doctrine politique? Peuvent-ils constituer deux thèmes de recherche anthropologique? Comment l'anthropologie du sécularisme peut apparaître? Peut-on comprendre le «sécularisme» avant de comprendre «la religion»?

Le deuxième ouvrage est intitulé «The High Price of Materialism» (le prix coûteux du matérialism), du penseur américain Tim Kasser. La traduction arabe de ce livre a été publiée par le Centre Islamique des Études Stratégiques (CIES, www.iicss.iq), Beyrouth. Notons que l'auteur est un des fameux psychologues aux Etats-Unis. Il est connu par ses positions contre les styles de vie imposés, par le sécularisme, à l'homme occidental, et qui le réduisent à un simple chiffre insignifiant dans son système général.

une étude du sociologue américain d'origine espagnole José Casanova où il examine la relation entre la religion et le monde dans le cadre de son discours sur le problème de la sécularisation en Occident moderne. Notons que le texte est un extrait d'un ouvrage de l'anthropologue américain José Casanova intitulé «les religions générales dans le monde moderne».

Dans la rubrique «**le monde des notions**», on lit deux articles qui s'attardent sur le sens et les significations de la notion de postsécularisme. Le premier article est rédigé par le chercheur canadien Jean-Jacques Larouche. Larouche y s'attarde sur la clarification des équivoques épistémologiques relatives au concept «postsécularisme» (et «postséculier»); cette notion, qui prend son chemin pour devenir une notion commune dans la sphère académique occidentale, semble tirer son importance du fait de sa définition auprès du lecteur arabe aujourd'hui dans les débats qui s'accentuent jour après jour entre les élites arabes et islamiques sur l'avenir de leurs sociétés.

Le deuxième article rédigé par Kristina Stoeckl est intitulé: «essai de définir le postséculier» (Defining the postsecular). Cet article propose une définition du concept «postséculier». Il pose deux compréhensions possibles: la première est que «postséculier» veut dire dé-sécularisation, et veut dire ce qui suit la sécularisation, c›est-à-dire un changement du système conduisant à réintroduire la religion dans la société. La deuxième consiste à considérer le postséculier comme une condition de la modernisation et de la coexistence entre le séculier et la religion, cela peut être compris selon trois dimensions: normative, socio-politico-historique, et phénoménologique. Chacune de ces dimensions a sa propre tension: l'héritage kantien contre

notion et comme contexte historique en Europe et au monde arabe. Dans ce texte de Massiri, on va lire une révision critique générale de la notion de sécularisme tel qu'elle est discutée en Occident, ainsi qu'une révision de la méthode utilisée par les élites arabes dans le traitement de la question.

Dans la rubrique «**Forum AL-ISTIGRAB**», on lit pour le chercheur français Tarin Mont-Alverne un article intitulé «la remise en cause du principe de laïcité». Notons que cet article met en lumière une question contemporaine et très sensible dans la relation entre l'Europe et l'Islam. L'auteur cherche à enraciner la notion en se référant aux expériences contemporaines qui se sont produites en France, notamment en ce qui concerne le débat sur la question du voile islamique.

Dans la rubrique «**Nous et l'Occident**», le chercheur iraquien Mohammad abdel-Mahdi Salman al-Helou traite la question du «concept» dans la pensée du penseur égyptien Mohammad Amara. Il existe beaucoup de concepts opposés dans les écrits de Amara. Sans doute ces dualités expriment un tissu intellectuel cohérent dans son accomplissement créatif, et se manifestent par l'usage de ces termes: intérieur / extérieur, sous-développement / progrès, autonomie / dépendance, universalisme / mondialisation, lumière / falsification, loyauté / désaveu, révélation / univers, religion / Etat, hérité / éxotique, entre-poussage / conflit. Cette étude, intitulée «la dialectique du conflit et du désordre entre l'Orient islamique et l'Occident séculier», est une tentative pour enraciner la problématique par les écrits polémiques introduits par Amara dans ce domaine.

Dans la rubrique «**Textes repris**», on a choisi pour ce numéro

Le penseur égyptien Ahmed abdel-Halim Attiyeh traite la question suivante: «le postsécularisme et le phénomène de l'athéisme – vision critique du cas arabe». Dans cette étude, Attiyeh traite le champ commun entre l'athéisme et la sécularisation, et ses effets. Le cas historique arabe sur lequel l'étude de Attiyeh repose, est le phénomène de corrélation entre l'athéisme et la sécularisation avec ses différentes phases et significations. Dans ce cadre, il décrit trois courants qui ont formé la figure globale de la réflexion sécularіste athéiste dans les deux mondes arabe et musulman. Le premier courant part des fondements épistémologiques de l'athéisme occidental; le deuxième part d'une base wahhabite exprimée par les écrits du chercheur saoudien Abdallah Quossaymi; le troisième courant, qui n'est pas conçu par Attiyeh comme athéisme au sens typique du terme, est exprimé par la revue «les âges» (Al oussour) d'Ismaïl Mazhar pendant les années 1920.

Le chercheur français Roger Monjo écrit un article intitulé: «la laïcité et la société postséculière». Cet article éclaircit l'originalité de la conception de «société postséculière», en posant la question d'articulation de celle-ci avec les théories traditionnelles de la sécularisation. Est-ce que cette notion vise à faciliter «le retour du religieux»? ou, au contraire, l'intention est l'enracinement du processus de sécularisation? Monjo tente de répondre à cette question en reposant une question digressive sur l'application du principe de laïcité dans un tel contexte postséculier, ainsi que les effets qui en sont nés.

Dans la rubrique «**Témoin**», le numéro traite la biographie du penseur et historien égyptien Abdel-Wahhab al-Massiri. On a choisi le plus important de ses articles sur le sécularisme, comme

deux scénarios: le premier suppose l'effondrement du système international et l'entrée dans un état de chaos et conflits, le second est celui qui voit que le système actuel persistera cohérent. Le chercheur italien Cesare Merlini montre, dans son article, que le deuxième scénario est le plus probable, et que les thèses qui ne croient pas à la multiplicité sont sans avenir.

Dans son article intitulé «le postsécularisme dans la pensée de Jürgen Habermas», le chercheur iranien Arman Zari'i examine les fondements sociaux adoptés par Habermas dans le domaine de l'analyse de l'essence de la religion; ensuite il indique les points de vue de Habermas sur le rôle que les croyances religieuses jouent au niveau social et au niveau de la vie politique; il clarifie ainsi les différences entre ses raisonnements et ceux présentés par les autres penseurs libéraux occidentaux, notamment John Rawls.

Dans la rubrique «**Cercles de controverse**», vous trouvez un ensemble d'articles qui sont les suivants:

Le chercheur iraquien Amer Zayd al-Waeli écrit un article intitulé «la violence de l'église occidentale – l'opression des savants et son effet sur l'évolution de la sécularisation universelle». Cette étude vise à enraciner une période historique en Occident moderne pendant laquelle des événements et détours constitutifs se sont produits, dont le sujet principal est la violence ouverte entre la théologie chrétienne et la lumière séculière. L'étude vise également à éclaircir le portrait historique du rôle de l'église contre la révolution scientifique et la violence pratiquée contre les savants, ainsi que son effet sur le phénomène de sécularisation.

Sous le titre «le postsécularisme comme événement historique – constat de l'exception américaine», le chercheur Mahmoud Haidar discute la théorie du «postsécularisme» dans le cadre de l'expérience américaine historique. Pour ce but il a fondé son étude sur une thèse selon laquelle la théorie postséculariste avant qu'elle trouve sa voie vers la discussion au début du XXIème siècle, était effectivement présente dans la naissance difficile de l'Amérique au XVIIème siècle. Une telle thèse repose sur l'interrogation du théologue américain Reinhold Niebuhr avant un demi-siècle, il s'agit de la cause qui rend les américains le peuple le plus pieux et le plus séculier en même temps.

Le penseur maroccain Hamid Lechhab a écrit un article intitulé «pré-postsécularisme», dans lequel il cherche à déchiffrer l'équivoque suscitée par les termes et notions qui se sont produits récemment en Occident, parmi lesquels le terme du «postsécularisme». Dans son article, Lechhab s'attarde sur l'aspect méthodologique dans l'approchement de cette problématique. Il montre ensuite la problématique épistémologique suscitée par la vague notionnelle sur le «pré» et le «post», même parmi les élites occidentales.

Le professeur Cesare Merlini a écrit un article dans lequel il a cherché à répondre à la question suivante: le monde est-il entré dans l'étape de postsécularité? (A post-secular World). Merlini estime que le retour de la religion à la scène politique internationale, dans les derniers siècles, a débouché sur le débat sur le destin du sécularisme et le passage du monde à l'étape postséculière, où les indices des changements du système international, qui a régné depuis le traité de Westphalie, commencent à s'éclaircir. Le monde devient aujourd'hui face à

Les deux chercheurs étudient l'évolution de la vision Habermassienne de la religion en présentant les principes et les structures philosophiques que Habermas a adoptés durant les deux étapes de sa vie intellectuelle. L'objectif principal poursuivi par l'étude est l'analyse critique des pensées et théories de Habermas sur le rôle de la religion dans l'espace public, et ce en adoptant une méthodologie de l'analyse du contenu, ainsi que l'étude critique comparée de ses idées.

Le penseur français Jean Baubérot écrit un article intitulé «sécularisation et laïcisation». Il estime que les sociologues ont discuté la notion de «sécularisation» au sens général du terme, et ont vu qu'elle désigne la perte de l'importance sociale de la religion dans certaines sociétés modernes. Et il a indiqué que ces sociétés sont justement celles qui fonctionnent selon les critères de la rationalité instrumentale relative aux sciences et techniques. Et cette «perte» relève, selon lui, des changements sociaux résultant de la dynamique du capitalisme industriel. Ainsi, l'endroit primitif de la sécularisation, selon Peter Berger (en 1967) était la sphère économique, notamment «les différents secteurs économiques qui ont leur source au sein des processus capitalistes et industriels».

Le sociologue Talal Asad traite, dans un long article, la question du voile islamique tel qu'il est considéré par la laïcité française. Cet article vient dans le cadre de son projet épistémologique qui étudie le rapport complexe entre l'Islam et l'Occident. Il traite également des problématiques relatives à ce qui est connu sous le nom de «*la question du voile islamique en France*» et sa formulation principale dans le rapport de la *commission STASI*.

temps de la modernité pendant quatre siècles.

Le deuxième dialogue, effectué avec le penseur français Edgar Morin, traite la crise de production de la connaissance en Occident.

Dans ce dialogue, opéré par Laurence Baranski, Morin apparaît comme s'il cherchait un espace supplémentaire pour critiquer les défauts horribles qui ont frappé, si profondément, la pensée occidentale au temps de la mondialisation. Le dialogue s'attarde sur les processus de la réflexion, en Europe particulièrement, et en Occident généralement, ainsi que les remarques introduites par Morin sur plusieurs niveaux, notamment celui de la réforme de la pensée sous ses deux aspects social et subjectif.

Dans la rubrique «**le Dossier**», il y a quelques articles et essais examinant le même thème:

Une étude du sociologue américain Rodney Stark intitulée: «Ô Sécularisation, puissiez-vous reposer en paix». Dans cette étude on trouve une analyse sociologique approfondie de la thèse sécularisté, dans ses multiples théories et expériences dans l'histoire moderne. Ce qui serait marquant dans l'étude de Stark, c'est qu'il émet un jugement argumenté par lequel il montre les points problématiques dans les expériences de sécularisation tant en Europe qu'en Amérique du Nord. Ainsi lorsqu'il détermine les échecs de ces expériences dans leur guerre contre la croyance et les courants radicaux dans les sectes chrétiens occidentaux.

Sous le titre «le rôle de la religion dans l'espace public» les chercheurs iraniens Hussein Ghaffari et Maassouma Bahram ont rédigé une étude commune qui éclaircit le rôle de la religion dans l'espace public selon le philosophe allemand Jürgen Habermas.

Résumés du numéro 8 de la revue Al Istighrab

Le Numéro 8 de la revue **Al Istighrab** traite la théorie du «Postsécularisme» telle qu'elle est abordée en Europe et aux Etats-Unis, et telle qu'elle est reçue par les élites culturelles dans les deux mondes arabe et musulman.

Le nouveau numéro renferme un traitement de cette notion (postsécularisme) dans les aspects philosophique, culturel et sociologique; les articles et les essais sont classés selon les rubriques de la revue:

Dans la rubrique «**Éditorial**», le Rédacteur en chef aborde le «postsécularisme» comme étant une notion théorique et un événement historique produit dans les premiers indices du mouvement de la modernité. Il traite également la nécessité pour les élites arabes et muslmanes de remettre en cause les notions éxotiques, comme étant des données épistémologiques susceptibles d'être critiquées, réfutées et révisées.

Dans la rubrique «**Entretiens**», on trouve un dialogue avec le philosophe allemand Jürgen Habermas, opéré par le chercheur Eduardo MENDIETA et intitulé: «A postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society". Ce dialogue est une étape constitutive dans le cadre de la théorie de la société postséculière. À travers ce dialogue, les questions et réponses atteignent, si profondément, la théorisation philosophique sur une question qui constituait le thème principal du débat qui a marqué les

Table des matières

the secular and religion, which can be conceptualized in three dimensions: normative, sociological-political-historical, and phenomenological. Each of these three dimensions is characterized by a tension: Kantian vs. Hegelian tradition; model vs. practice in the sociological-political-historical post-secular; and individual vs. collective in the phenomenological post-secular.

The **Book Arena** section includes a presentation and analysis of two books: The first book “Formations of Secularism” written by the anthropologist Talal Asad includes a set of questions and inquiries connected to secularism which appear as follows: What is the connection between “the secular” as an epistemological category with a view on existence and life, and “secularism” as a political ideology? Can they form two research topics in anthropology? How can anthropology appear to be secularist, and can “secularism” be understood before “religion”?

The second book entitled “The High Price of Materialism” by the American intellectual Tim Kasser was translated to Arabic by the Islamic Center for Strategic Studies in Beirut. Its author is a prominent psychologist in the United States who became famous for opposing the modes of living which secularism imposed on the Western individual in order to transform him to a mere number in its general order.

in his creative achievement and are clarified in his usage of the following terms: internal-external/ advancement-backwardness/ independence-subordination/ universality-globalization/ enlightenment-falsification/ revelation-universe/ religion-state/ traditional-new/ repulsion-conflict. This research essay entitled “The Dialectics of Conflict and Repulsion between the Islamic East and the Secularist West” is an attempt to establish the problem through the dialectic writings of ‘Amara in this regard.

In the section **Recovered Texts,** we have chosen for this issue a study by the American sociologist of Spanish origin Jose Casanova in which he examines the relationship between religion and the worldly life in the context of his discussion of the problem that globalization poses in the modern West. This text is derived from his book “Public Religions in the Modern World”.

The section World of Concepts includes two essays which focus on the meaning and implications of “post-secularism”. The first essay written by Canadian researcher Jean-Marc Larouche focuses on clarifying the epistemological ambiguities connected to the term “post-secularism”/“post-secular”. This term has become a circulated concept in the Western academic circle, and the need for introducing it to the Arab reader today is clearly important, especially in the midst of the ever-rising debates among Arab and Islamic elites concerning the future which awaits their societies.

The second essay by the researcher Kristina Stoeckl entitled “Defining the Post-Secular” proposes a definition of the term “post-secular”. It discards two possible modes of understanding the “post-secular”: That the post-secular means *de-secularization* and that it means *post-secularity*, a regime-change that brings society back to religion. Instead it suggests that the post-secular is a condition of contemporariness/co-existence of

Under the title “Laïcité and the Post-Secularist Society”, the French researcher Rojer Mono sheds light on the originality of the concept “post–secularist society” by presenting the interrelatedness of this concept with the traditional theories of secularization. Does this concept aim at paving the way for the return of the religious (retour du religieux), or -on the contrary- to establish the secularization process? Monjo attempts to answer this inquiry by asking a digressive question concerning the application of the principle of laïcité in the context of post-secularism and the ensuing results of this application.

The section entitled **The Witness** presents the biography of the late Egyptian intellectual and historian Abd Al-Wahhab Al-Msairy and includes his most prominent essay which tackles secularism as a concept and a historical context in Europe and the Arabian world. In this text, we can notice a general critical revision of the concept of secularism as treated in the West and among Arabian elites.

The **Forum of Al-Istighrab** section includes an account by the French researcher Tarin Mont’Alverne entitled “Reconsideration of the Principle of French Laïcité”. It is worth noting that this account illuminates a modern and highly sensitive issue in the relationship between Europe and Islam, and the writer strives to re-establish this concept by referring to modern incidents which have occurred in France especially the debate on the Islamic veil.

In the section of **We and the West**, the Iraqi researcher Muhammad Abd Al-Mahdi Salman Al-Huluw explores terminology in the thought of the Islamic Egyptian researcher Muhammad ‘Amara. There is a large set of opposite terms which ‘Amara’s writings teem with, and there is no doubt that these adjacent dualities are an expression of a solid intellectual structure

inferences and those presented by other liberalist Western intellectuals especially John Rawls.

In the section **Circles of Controversy**, a number of essays are presented as follows:

Under the title “The Violence of the Western Church: The Impact of Oppressing Scientists on the Development of General Secularism”, the Iraqi researcher Amer Abd Zayd Al-Wa’eli affirms the historical era in the modern West which witnessed many incidents and turning points especially the open violence between Christian theology and secularist enlightenment. Al-Wa’eli also strives to depict the historical scene which witnessed the Church’s opposition to the scientific revolution, the violence inflicted on scientists, and its effect on the appearance of intense secularism.

In his essay “Post-Secularism and the Atheism Phenomenon: A Critical Inspection of the Arab Case”, the Egyptian intellectual Ahmad Abd Al-Halim Atiya examines the common ground between atheism and secularism and its ensuing consequences. The historical Arab case which Professor Atiya takes as basis in his study represents the correlation of secularism in its different states and meanings with atheism. For example, in this context he presents three movements which form the total image of secularist and atheist thought in the Arabian and Islamic worlds: The first one proceeds from the epistemological foundations of Western atheism, the second one arises from a Wahhabi basis as expressed by the writings of the Saudi Arabian writer Abdullah Al-Qosaimy, and the third movement is one which Professor Atiya doesn’t consider to be real atheism and which was expressed in the 1920’s in the Cairo magazine “Al-‘Usur” owned by Isma’il Mathhar.

question presented by the American theologian Reinhold Niebuhr about a half century previously: Why do Americans form one of the most religious nations but are one of the most secularist at the same time?

The Moroccan intellectual Hamid Lashhab presents an essay entitled "Pre Post-Secularism" where he strives to clarify the ambiguity caused by terms and concepts which have recently sprung up in the West, especially the term "post-secularism". In his essay, he focuses on the methodological aspect for approaching this problematic issue and then displays the epistemological dilemma that results from the conceptual wave on "pre" and "post" even among Western elites.

The essay by Professor Cesare Merlini under the heading "A Post-Secular World" attempts to answer the following question: Has the world entered the post-secularism phase? Merlini states that the comeback of religion to the global political arena during the past decades leads us to discuss the fate of post-secularism and the global transition to the post-secularism phase. The signs of change in the global order which prevailed since the Peace of Westphalia are beginning to become evident, and the world finds itself facing two scenarios today: The first one purposes the collapse of the global order and the entrance into a state of chaos and conflict while the second one purposes the survival of the current solid order. Merlini clarifies that the second scenario is more likely and that presentations which don't believe in multiplicity have no future.

In his study on "Post-Secularism in Jürgen Habermas's View", the Iranian researcher Arman Zare'i considers the social backgrounds which Habermas relied on to analyze the essence of religion, and he then clarifies Habermas's opinions on the role of religious doctrines in social life and the political sphere. Zare'i also elucidates the differences between his

achieved through resorting to a methodology for analyzing the content and conducting a comparative critical study of his opinions.

In the essay “Sécularisation et Laïcisation”, the French intellectual Jean Baubérot considers that sociologists have discussed the concept of secularization in its broad meaning and have found that it means the lack of importance attributed to religion in some modern societies. Baubérot indicates that these societies are specifically the ones which proceed according to standards of instrumental rationality which are connected to sciences and technologies. In his opinion, this “lack” is associated with the social changes arising from the dynamics of industrial capitalism. Hence, Peter Berger (in the year 1967) considered that the original position of secularization was the economic sphere especially “the different economic sectors whose source lies in capitalist and industrialist operations”.

In a lengthy essay, the sociologist and professor Talal Asad discusses the issue of the Islamic veil as treated by French secularism. This essay is a part of his epistemological project which explores the complex relation between Islam and the West, and also addresses a number of problematic points connected with the so-called Islamic veil issue in France and its central articulation in the Stasi commission report.

Under the title “Post-Secularism as a Historical Episode: A Glimpse into the American Exception”, the researcher Mahmoud Haidar discusses the post-secularism theory in the context of the historical American experience. To achieve this purpose, he bases his study on the assumption which supposes that even before the circulation of the theory of post-secularism at the outset of the 21st century, this theory was actually existent during the difficult and complicated birth of the United States in the seventeenth century. Such an assumption finds one of its roots in the

In the second interview, the French intellectual Edgar Morin tackles the crisis of epistemological production in the West. In this interview which was conducted by Laurence Bransky, it seems as if Morin is searching for an additional opportunity to criticize the dreadful flaws which afflicted the core of Western thought in the era of globalization. This interview concentrates on the trajectories of thought in Europe specifically and the West in general. Morin also presents comments on different aspects especially the aspect connected to intellectual reformation in both its social and subjective facets.

In the section dedicated to the **Central Topic,** a number of research essays and articles appear as follows:

The study by American sociologist Rodni Stark under the heading "Secularization, R.I.P." contains a deep sociological analysis of the tests and various manifestations of the theories of the secularization thesis in recent history. Perhaps what is striking in this study is Stark's justification which clarifies problematic spheres in secularist experiences in Europe and North America, and his determination of their failures in the face of faith and the surviving fundamentals of Western Christian sects.

Under the title "The Role of Religion in the Public Sphere", the two Iranian researchers Hussein Ghafari and Masoumeh Behram present a study which sheds light on the role of religion in the public sphere as viewed by the contemporary German philosopher Jürgen Habermas. By displaying the philosophical principles and premises which Habermas adopted throughout his early and later ideological career, the two researchers examine the development of Habermas's outlook to religion. The main purpose of this study is to present a critical analysis of Habermas's views and theories on the role of religion in the public sphere, and this is

Summary of the Research Essays Included in the 8th Issue of Al-Istighrab

The eighth issue of Al-Istighrab focuses upon the theory of post-secularism as it is treated in Europe and the United States and received by cultural elites in the Arab and Islamic worlds. This issue covers the concept of post-secularism from philosophical, cultural, and sociological aspects, and the articles and research essays included therein are as follows:

In **The Foreword**, the Senior Editor Mahmoud Haidar presents post-secularism as a theoretical concept and a historical episode which occurred at the outset of the modernist movement, and he explores the need for Arabian and Islamic elites to consider incoming concepts as epistemological data susceptible to criticism, refutation, and revision.

The **Interviews** section includes an interview conducted by Eduardo Mendita with the German philosopher Jürgen Habermas under the heading: "A Post-Secular World Society: On the Philosophical Significance of Post-Secular Consciousness and the Multicultural World Society". This interview serves as a basis in the discussion of the theory of post-secular society, and the questions and answers mentioned therein reach a depth of philosophical speculation on this issue which has formed an axis for the extensive debates that have sprung up during the eras of modernism which spanned four centuries.

contents

occidentalism
AL-ISTIGHRAB

8

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No. 8 - 3rd Year - 1438 H - Summer - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor
Telephone: 00961-1-274465
Website: http://istighrab.iicss.iq
E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

8

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.8 - 3rd Year 1438H. Summer - 2017

occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.8 - 3rd Year - 1438 H - Summer - 2017

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار) إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال) الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه) الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار) العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم) الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال) فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه) موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- ـ أفراد 100 $
- ـ مؤسسات أهلية 150 $
- ـ مؤسسات حكومية 200 $

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

عدد استثنائي

9

الاستغراب
Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت
العدد التاسع ـ السنة الثالثة ـ 1439هـ ـ خريف 2017

إيمانويل كانط
ما له وما عليه

الملف

حلقات الجدل

نصوص مستعادة

المبتدأ

9

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد التاسع ـ السنة الثالثة ــ 1439 هـ خريف 2017

قال أمير المؤمنين (عليه السلام):

" إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا "

نهج البلاغة

occidentalism
الاستغراب
AL_ISTIGHRAB

9

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد التاسع ـ السنة الثالثة ـ 1439 هـ خريف 2017

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المحتوى

المحتوى

الميتافيزيقا المثلومة

■ محمود حيدر

لو كان لنا أن نتوجه الى كانط بسؤال افتراضي لاصطفينا التالي: ما الذي سيحدث حين يمكث الفيلسوف وسط مثلث متباين من العقول ـ [نظري وعملي وتاريخي لكل أحد منها منهجهُ ومنطقهُ وآلياتهُ] .. ويكون عليه في الآن عينه أن يؤدي لكل منها نصيبه المخصوص من الاعتناء والتدبير؟..

قد يكون رده ـ على غالب الظن ـ أن عودوا الى تحرِّي ما حلَّ بالميتافيزيقا من وهنٍ وعطالة بسبب من مكوثها دهراً في علياء التجريد. فإذا وقفتم على أحوالها سيُفتح لكم السبيل الى فهم ما قصدتُه. وأما الحكاية الموصوفة فلسوف تهتدون إليها في مفتتح كتابي الذي صدَّرته عام 1763 بعنوان «بحث في وضوح مبادئ اللاَّهوت الطبيعي والأخلاق». ذكرت يومها أن الميتافيزيقا ـ هي بلا أدنى شك ـ تمثل أكثر الحدوس الإنسانية قوة لكنها لم تُكتب بعد»..

ها هنا على وجه الضبط سوف يستهل "ناقد العقل الخالص" رحلته في لجة التفلسف... أراد أن يستظهر الميتافيزيقا على هيئة لا قِبَلَ لها بها في سيرتها الممتدة من اليونان الى مبتدأ الحداثة. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنما امتلك عقلاً حراً، بعدما ظن انه تحرَّر تماماً من رياضيات ديكارت. راح يرنو الى الإمساك بناصية الميتافيزيقا ليدفعها نحو منقلب آخر. لكن حين انصرف الى مبتغاه لم يكن يتخيل ان «الكوجيتو الديكارتي» رَكَزَ في قرارة نفسه ولن يفارقها أبداً. ربما غاب عنه يومئذ ان تخلِّيه عن منهج ديكارت الرياضي لن ينجيه من سطوة "الأنا أفكر" ولو اصطنع لنفسه منهجاً آخر. كانت قاعدته الاولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل البحث عما يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر. كأن يقومُ المبرهَنْ عليه من

تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكم ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقُّن ألا يكون أيّ منها متضمَّناً في الآخر. وأخيراً وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسية ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها».

سَيبينُ لنا جراء ما سَلَفَ أن النقد الكانطي للميتافيزيقا، لم يكن سوى إنشاء متجدِّد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتدادٌ جوهريٌّ لمبدأ الـ «أنا أفكر» المؤكِّدة لوجودها بالشك. وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وَحَصَر الهم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عالم الحس.

انهمام كانط بالعقلانية الصارمة سيقوده راضياً شطرَ الكوجيتو الديكارتي حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجرُّ على منظومته الفلسفية أظِلَّة قاتمة لم تنجُ الحضارة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا.

لننظر قليلاً ماذا نجد..

من معاثر «مبدأ الأنا أفكر» انه أفضى إلى انبعاث الإلحاد في فضاء الفلسفة الحديثة. فقد جرت الألوهية مع "الكوجيتو" وفق معادلة مختلة الأركان قوامها: الله الموجود هو مجرد نتيجة لـ «الأنا موجود». ومن معاثره أيضاً أن الإنسان ـ بوصفه مخلوقاً ـ يكوّن معرفته الخاصة ويجعلها تؤسّس ذاتها من دون مسبقات. الـ«أنا موجود» (ergosum) التي تلي «الأنا أفكّر» (cogito) هي تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة بمعزل عن الله، وبسبب من كونه عاجزاً عن فعل هذا، فإنه يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله في اللحظة عينها. زد على هذا أن الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، يشكل انعطافة معرفية نحو الأنا، في حين يؤدي إلى أنانة سياسية ليبرالية ذات نظام سياسي واقتصادي أناني وجشع.

وهكذا فإن منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعاثره، سوف تستدرج الى تناقض بيِّن في أركانها. وللبيان نتساءل: كيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلة ليبرهن أن هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيء في ذاته. واضح أن كل حجج كانط ـ كما يبين الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر Franz Von Baader (1756 ـ 1841) ـ لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو حقيقة. وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة. فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل ثمة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إننا نعرف شيئا ما؟ واما سبب هذه التناقضات ـ وفقاً لبادر ـ فتكمن في حقيقة أن الفلسفة النقدية استثنت معرفة

اللَّه والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل.

لم يأخذ كانط عن ديكارت وحسب. ففي عام 1756 سينصرف إلى أعمال الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم وينأخذ بها حتى الانسحار. جاءه كلام هيوم كانعطاف حاسم: «إن أي فيلسوف لا يقدر على تفسير «قدرة الأسباب وقوتها السرية»، وإن القوة القصوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة إلينا، وإن البحث عنها في كل الصفات المعروفة للمادة مجرد هباء.. وبالتالي فإن القدرة التي تسبب النتائج الطبيعية واضحة لحواسنا، ولا بد ان تكون هذه القدرة في الله. وان الله ليس فقط هو الذي خلق المادة أولاً، ووهبها حركتها الأساسية، وإنما بذل القدرة الكلية ليدعم وجودها ويمنحها كل تلك الحركات الموهوبة لها.. ثم يتساءل: «إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» و»الفاعلية» و»السببية» يمكن تطبيقها على المادة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟..

بسبب هيوم وشكوكيته سيهتز إيمان كانط بشرعية المعرفة الميتافيزيقية. من بعد ذلك سيميلُ نحو منفسح آخر من التفكير الفلسفي. كان له أن يعرب عن ذلك بكلمات دالَّة في مؤلفه «مقدمات نقدية»: «لقد أيقظني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائي». ثم انبرى الى الحكم على الميتافيزيقا ـ كمعرفة إيجابية ـ بالموت.

* * * * *

اضطر كانط لمواجهة اليأس من التعرّف على "سرّ الشيء في ذاته"، إلى ان يبتني أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، حتى لقد خُيِّل للذين تابعوه وكأنه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقر في محراب الفيزياء. وليس كلامه عن أن «المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدمه نيوتن في العلوم الطبيعية»، سوى شهادة بيِّنة على نزعته الفيزيائية.

في اليوم نفسه الذي كتب فيه هذه الكلمات البسيطة، تجاوز كانط خط النهاية الذي تكمن خلفه الأرض القاحلة التي يستحيل فيها استكناه السرّ الذي منه ظهرت الأشياء إلى عالم الوجود. ففي هذه الأرض سيجري تعيين علم معياري جديد كقاضٍ أعلى على الفلسفة. وحين صارت الميتافيزيقا عنده على هذه السجية، سوف يتبيَّن ـ لمجايلي كانط وللكثرة التي جاءت من بعده ـ أنها لم تعد قادرة لا على البرهان الفيزيائي ولا على البرهان الرياضي في آن. ولذا، لمَّا قال كانط إن كل ما هو موجود، هو في مكان ما وزمان ما (irgendwannirgendwo und)، لم يكن يتوقع أن موقفه هذا سيؤدي الى التخلي عن الميتافيزيقا ـ بوصفها تعرفاً على ذات الموجود وسره ـ وانه سيخلي الساح للفيزياء بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو بما هي موضوعات تنوء تحت سطوة الحواس الخمس..

توسل كانط مرجعيتي هيوم ونيوتن لتسويغ «رغبته» في تحويل الميتافيزيقا الى علم يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقية للعالم الحديث. ولقد أدرك منذ اللحظة التي سيتحول فيها مشروعه الى عمل رسالي، أن للميتافيزيقا مقاماً غريباً بين العلوم، وأنها علم لا ينتهي رواجه ابداً بوصف كونها حاجة طبيعية للبشر. مثل هذه الفهم جاء ليدحض ما قرره الفلاسفة الوضعيون لجهة إقصاء الفلسفة من مهمة تدبير العالم. لقد رأى ان إلغاء الميتافيزيقا تماماً سيكون مستحيلاً، وان أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسميه بالعقيدة العلمية الجديدة. وهي العقيدة التي سيضعها كانط تحت عنوان «الإمكان الميتافيزيقي» في العالم الطبيعي، وتقوم على التمييز المنهجي بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهية وعالم الطبيعة.

لكن التمييز الكانطي بين هذين العالمين وإن جاء خلاّقاً على المستوى الأبستمولوجي، إلا أن أثره التأويلي سيجاوز الحدود والمقاصد المرسومة . فالتمييز الأبستمولوجي سيغدو في ما بعد تفريقاً بين الكائن المتعالي فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائن تاريخي ثاوٍ في الزمان والمكان. مع هذا التفريق سينفجر التأويل وتتعدد القراءات ليُرى إلى كانط تارة كفيلسوفٍ تَقَويٍّ توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحدٍ لا يرى إلى الله إلا كمتخيَّل بشري...

لقد قيل بصدد هذا المُشكل أن هدف كانط من نقده لأدلة وجود الله لم يكن من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثباتٍ أكثر أصالة لوجود الله. ومن خلال قصر كانط لمعنى «المعرفة» على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها، وبإنكاره لإمكانية امتلاكنا المعرفة النظرية بوجود الله، كان يُنكر إمكانية معرفة الله بالطريقة نفسها التي نُدرك من خلالها أي شيءٍ مادي. وبما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأي شكل من الأشكال، فلا يُمكن على نحوٍ أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظرية. وإذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية بل عبر نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق صفة الإيمان المنطقي عليه بسبب الافتقار لمصطلح أفضل.

* * * * *

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنه كان عدوّاً للإيمان، لكن عَيْبَه الموصوف أنه أسس لـ "مانيفستو فلسفي" يقطع صلات الوصل المعرفية بين الله والعالم وبالتالي بين الدين والعقل. هذا هو الإجراء "الكوبرنيكي" الذي شقّ الميتافيزيقا إلى نصفين متنافرين (ديني ـ دنيوي) وما سينتهي إليه من غلبة الدنيوي على أزمنة مديدة من أنوار الحداثة.

مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنه فتح الكوة التي ستتدفق منها موجات هائلة تعادي التنظير الميتافيزيقي ولا تقيم له وزناً في عالم الإمكان الفيزيائي.

أصحاب الميتافيزيقا المثلومة من الذين استطابوا الدرس الكانطي أعادوا إنتاج القطيعة بين الكائن الذي لا يُدرك والموجود الواقع تحت راحة اليد. لذا حرص هؤلاء على وقف مهمة الميتافيزيقا حيناً عند حدود الحاجة الابستمولوجية، وحيناً آخر من أجل استخدامه في عملية التوظيف الإيديولوجي. وعليه فقط دأبوا على إحاطتها بسوار لا ينبغي فكّه إلا عند الاقتضاء. فلا تصبح الميتافيزيقا ممكنة إلا متى كان هناك مجال شرعي للمبحث الميتافيزيقي. في حين تكون العلوم التجريبية هي الحاكم. بل هي وحدها القادرة، على إنبائنا ببنية الواقع الأساسية.

لقد كان أنصار «العِلموية»، في صنفيها، - سواء ذاك المستقطب من صفوف العلماء، أو ذاك المتأتيِّ من صفوف المفكرين ـ يُظهرون دوغمائية ضيقة الأفق هي في منتهى التحليل نقيض الفلسفة الأصيلة. فهم أعمياء عن رؤية أن العلم يقتضي الميتافيزيقا (أو يفترضها مسبقاً)، وأن دور الفلسفة معياري normatif، بمقدار ما هو وصفي ـ وان كل الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. غير ان ما تستطيع العلوم التجريبية إطلاعنا عليه، في أحسن الاحوال، هو الوضع بكيفيته الراهنة، لا بـ"كيف يجب ان يكون"، أو "ما يمكن أن يكون". الميتافيزيقا هي من يتعاطى مع الممكنات. فقط عندما نضبط مدى الممكن، نستطيع أن نرجو تحديد الفعلي تجريبياً. لذا ستكون العلوم التجريبية في مثل هذه الحالة عالة على الميتافيزيقا ولا يكون للتجريبية أن تسطو على دور (الميتافيزيقا) اللائق بها وحدها.

* * * * *

سوف يسري الالتباس والغموض بعمق في نظامية كانط جرّاء هذا الفصل الوظائفي بين ما هو أنطولوجي عصيٌّ على الإدراك وما هو فينومينولوجي قابل للفهم. والذين نظروا الى هذا الالتباس وجدوا ان الفصل الموميَ اليه تعدى حدود الوظائفية لتتحول الهندسة المعرفية الكانطية بسببه الى نقائض. وهذه النقائض هي عند كانط نفسه غير قابلة للحل لأنها تنطوي على علاقة غير واضحة بين النومينا (الشيء في ذاته) والفينومينا (الظاهرة) وهي في التحليل الأخير غير منطقية...

تلقاء ذلك سعى كانط الى ابتكار جواب حاسم على مشكلة الفلسفة بسؤاله الأثير عن إمكان صيرورة الميتافيزيقا علماً. فبعد إدراك صحة ما يمكن البرهان عليه يرفض العلم كل ما سواه باعتباره تفكيراً عديم الجدوى. فالعلم في تقدم مستمر واحترام دائم، على خلاف الميتافيزيقا وعلم الأخلاق والدين. فهذه المجالات المعرفية لا تؤسِّس حقها في التقدير والاحترام على أدلة نتائجها، بل على أهمية الموضوعات التي تتطرق إليها. لذلك رأى كانط أن هذا الموقف كان شيئاً من الماضي. فقد

جاء الزمان الذي لم يعد الإنسان فيه يشعر بالاهتمام بأي فرع معرفي لأجل سموّ غايته، بل فقط لأجل سلامة براهينه. ويستنتج كانط مما مرَّ ان «عصرنا هو عصر النقد بكل ما للكلمة من معنى، ويجب أن يسلمّ كل شيء له. لكن الدين بقوة قداسته والقانون بقوة سلطانه يحاولان التملص منه، إلا أنهما بفعلتهما هذه يثيران الشكوك، ولا يقدران على إعلان الاحترام الصادق الذي يكنه العقل فقط لأولئك الذين كانوا قادرين على الصمود أمام اختباره الحر والمفتوح.

* * * * *

المشهدية المثلومة للميتافيزيقا الكانطية، سوف تحدو بهايدغر بعد زمن الى مراجعة الميتافيزيقا من أصلها الى فصلها. كذلك سيدعو بنتيجة ذلك، الى استنقاذها من غفلتها المديدة، ومن نسيانها الجائر لحقيقة الكينونة.فقد كان لمنظومة كانط الأثر المبين في تشكيل الحضارة العلمانية في الغرب. وذلك عائد الى الزرع الذي أجرته في بنية التفكير الفلسفي لجهة محدودية العقل في فهم وإدراك البعد الإيماني في المنظومة الدينية.

كذلك ستوفر الكانطية التسويغ الفلسفي للفردانية(individualisme) التي تعني إنكار أي مبدأٍ أعلى فوق الفرد (individualite). مثل هذا الإنكار سيكون السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، من جهة كونها، كونه المحرّك للتطوّر الحصريّ للإمكانيّات السفلى للإنسانيّة.

مقتضى الإمكان الميتافيزيقي الكانطي في صيرورة الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانية وسيَّالاً في ثناياها، هو النزوع العقلاني الذي طغى على الثقافة الغربية منذ أفلاطون إلى يومنا هذا. ولقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه الى انشائها على نصاب جديد عبر تحويلها الى موقف ينزلها من علياء التجريد الى الانهمام بالعالم. لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العملية الإدراكية للموجود بذاته والموجود بغيره ، راح يفصل بين العالمين ليبتدئ زمناً مستحدثاً تحولت معه الميتافيزيقا الى فيزياء أرضية محضة.

* * * * *

يضم هذا العدد من «الإستغراب» مقاربات أحاطت بأبرز مكونات العمارة الفلسفية الكانطية. ولقد كانت غايتنا من اصطفاء الموضوعات، إجراء متاخمات نقدية لمنظومة كانط سواء المترجمة من اللغات الأجنبية، أو تلك المدروسة من جانب باحثين ومفكرين من العالمين العربي والإسلامي. لذلك نأمل أن يجد القارئ العزيز في ما أوردناه في هذا العدد ما يملأ بعضاً من الفراغ المعرفي بفيلسوف شغل عالم الفكر والفلسفة على امتداد أجيال متعاقبة غرباً وشرقاً.

محاورات

في حوار مع البروفسور حسين غفاري

نظام كانط تضييقٌ لدائرة العقل

في حوار مع البروفسور حسين غفاري

نظام كانط تضييقٌ لدائرة العقل

يدخل هذا الحوار مع الباحث الإيراني البروفسور حسين غفاري في فضاء نقد الأطروحة الكانطية في الحقل الأبستمولوجي، وما من شك في أن هذا الحوار الذي أجراه معه فريق تحرير مجلة "كتاب ماه فلسفه" سوف يسهم في تفعيل النقاش الفكري حول شخصية ريادية في عالم الفلسفة الحديثة، لا تزال أطروحاتها المفارقة تشغل الأوساط العلمية والثقافية على نحو لم يسبق له نظير.

فيما يلي النص الكامل للحوار كما صدر في العدد 41 من المجلة المشار إليها.

المحرر

سؤال: ما تقييمكم لأصل نقد كانط، لا سيما في النقد الأول الذي يعمد فيه إلى إلغاء العقل الميتافيزيقي، ليفتح الطريق، كما كان يقول، أمام الإيمان؟

د. غفاري: هذا سؤال مهمّ جدًّا، لا سيما وأن هناك جماعات في مجتمعنا كانت ولا تزال تتبنى العقائد والأهداف التي تشبه تلك العقائد والأهداف التي تبناها إيمانويل كانط في مقدمة النقد الأول، قال كما ذكرتم، إنه يعتزم في هذا الكتاب تضييق دائرة العقل ليفتح الطريق أمام الإيمان، وهذا يعني أن كانط يقرّ بذلك صراحة. وقد كان النمط الأخلاقي والثقافي لـ كانط ينسجم وهذه الغاية. فقد كان من الناحية الشخصية فرداً ملتزمًا، إذ كانت أمُّه بيوريتانية[1] ملتزمة، وقد كانت منذ

ـ تعريب: حسن علي مطر.

[1] - البيوريتاني (**puritan**) أو التطهري: عضو في جماعة بروتستانتية في إنجلترا ونيو إنجلاند في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. طالبت بتبسيط طقوس العبادة وبالتمسّك الشديد بأهداب الفضيلة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

نعومة أظفارها مهتمّة جدًّا بفكرة الإخلاص، وقد ترك هذا الإخلاص تأثيره في ابنها أيضًا. إلى هذا يذكر كانط) في مؤلفاته أنه قد تأثر بـ جان جاك روسو[1]، ولا يخفى أن روسو كان حامل لواء الحركة الرومنطيقية[2] قِبال التنوير، فقد كان يروم الدفاع عن مسمى الإيمان والأخلاق وعن الوجود الفطري والطبيعي للإنسان في مواجهة النزعة العقلانية التي خلفت الكثير من المشكلات في الثقافة الغربية. وبطبيعة الحال فإنّ هاجس روسو لم يأت من النزعة المعنوية القائمة على الوحي، بل إنّ التيار الرومنطيقي بشكل عام يهتم بالعواطف الإنسانية وبنمط من النزعة المعنوية القائمة عليها. لقد تأثر إيمانويل كانط بـ روسو من هذه الناحية إلى حدّ كبير، ومن هنا نجده يكثر من الإشارة إليه.

وفي التيار الثقافي العام بعد العصور الوسطى، أي منذ القرن الرابع عشر للميلاد، تعرّضت مسألة الإيمان ومسألة المعنويات إلى الكثير من التحديات. لقد كان جانب من هذه المتغيّرات الثقافية علميًّا، كما كانت بعض جوانبها الأخرى فلسفية، وبعض جوانبها الأخرى كانت، في الأساس، اجتماعية، بمعنى أنها ترتبط بالأداء المباشر للكنيسة والضغوط التي كانت تمارسها بحق مجتمعها. لقد كان لكل فعل ردّ فعل، فقد مارس هؤلاء ضغوطًا على مجتمعاتهم لسنوات متمادية، حتى بدأت هذه المجتمعات تتخذ بالتدريج ردود فعل سلبية تجاه هذه الضغوط. رد الفعل السلبي اتخذ أحيانًا شكل الثورة، وأحيانًا برز على شكل تيارات معارضة، وأما عند العلماء فإنها اتخذت على شكل بناء التحوّل الفكري. لقد كان هذا التيار متناغمًا ومنسجمًا مع تلك الأحداث العلمية. وفي الحقيقة فإن بعض مشكلات الكنيسة من قبيل تفسير العهدين، بحيث يجعلهما مخالفيْن للعلم والعقل كان منشأ لهذه المسائل. بطبيعة الحال فقد كانت جذور هذه المسألة كامنة في النصوص المقدّسة نفسِها، إذ تحتوي على مثل هذا التضاد. وقد أدى هذا الأمر إلى توسّع الشرخ شيئًا فشيئًا، حتى إنّ دائرة التشكيك في الدين وإيراد الإشكالات عليه قد أصبحت تتخذ كل يوم شكلاً جديدًا.

لو أنكم قرأتم مقدمة كانط النقدَ الأول (نقد العقل الخالص)، وجدتم بوضوح أن استياءه يكمن في أننا نسمع كل يوم معزوفة جديدة ضد الدين، ويظهر كل يوم شخص لِيُشْكل على الدين من هنا وهناك. فتارة يتمّ توجيه الإشكال إلى الدين من طريق العلم، وتارة من طريق الفلسفة، وتارة أخرى من طريق الأخلاق. لقد رأى كانط أن هذا الرداء الدارس لم يعد ينفع معه الترقيع. فإنك ما

[1] - جان جاك روسو (1712 - 1778 م): كاتب فرنسي. كان لآرائه السياسية أثر كبير في تطوّر الديمقراطية الحديثة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[2] - الرومنطيقية أو الرومانسية: مذهب يهتم بالنفس الإنسانية وما تزخر به من العواطف والمشاعر والأخيلة؛ ومن هنا يتصف هذا المذهب بالسهولة في التعبير والتفكير وإطلاق النفس على سجيتها والاستجابة لأهوائها، وهو مذهب متحرر من قيود العقل والواقعية. المعرّب، نقلاً عن ويكيبيديا.

إن تخيطه من موضع حتى يظهر عليه خرم في موضع آخر. ومن هنا فقد رأى ضرورة قطع جذور هذا الارتباط من الأساس، أي على ما سبق أن ذكرت فإنّ كانط كان يبحث عن مدرسة تفكيكية في الفضاء الثقافي للغرب.

لقد وجد كانط أننا إذا وضعنا الدين والعقل في كفة واحدة، ونظرنا إليهما نظرة واحدة، فإن الذي سيتضرّر على الدوام هو الدين. إن جسد الدين يتعرّض دائماً إلى سهام تنطلق نحوه من قوس العقل. ومن هذه الناحية ذهب كانط إلى القول بالتفكيك، بمعنى أن هذين المفهومين لا يمكن لهما أن يجتمعا. وبطبيعة الحال فقد سعى إلى إثارة هذه الأمور من خلال بيان عقلي يحافظ فيه على العلم ليقوم بوظيفته العرفية المتمثلة بالبيان المرسوم للعالم، ولا يكون له في الوقت نفسه صلة بالإيمان. ولهذه الغاية كان يجب إخراج تلك الأجزاء من الفلسفة التي تربطها بدائرة الإيمان من سلطة الفلسفة، بحيث لا يبقى في إمكان العقل والفلسفة التدخل في العالم الروحاني والمعنوي، وأن يقتصر نشاطهما على العالم المادي. إن العلوم التجريبية الناظرة إلى عالم المادة تقوم بمهامها، وعلى الفلسفة أن تجد تسويغاً عقلانيًّا لما تقوم به العلوم التجريبية، بمعنى القول إن نشاط العلم منسجم مع مجمل نظام العالم، وإن الفلسفة تدعم نشاط العلم بشكل ما. وعليه، تكون الفلسفة من الأمور المسموحة، بمعنى أنه يمكن أن تكون لدينا فلسفة. لكنّ هذا العقل إذا أراد أن يتدخل خارج هذه الدائرة، وأراد الدخول ضمن دائرة العالم المعقول، فإن هذا الأمر لن يكون ممكنًا. وباختصار لا يمكن للعقل، بحسب التعبير القرآني، أن يتدخل في عالم الغيب. وإنما تلك الدائرة من مختصات حقل الإيمان. ولا يمكن للفلسفة أن يكون لها تدخّل في هذه الدائرة. إذن يجب على ما وراء المشهودات والمحسوسات أن تخرج في الأساس من حقل النشاط الفلسفي.

ولكننا إذا أطلقنا هذا الكلام شعارًا أو ضمن إعلان، فلن نجد أذنًا صاغية من أحد. فليس هناك من يتقبل هذا الكلام، ومن هنا فقد تصدّى كانط ليقوم بهذا الأمر من خلال مشروع تقني هو غاية في التعقيد. وكان يجب على مشروعه التقني والعقلي أن يقوم بأمرين: أنْ يحول المشروع دون تدخل العقل والفلسفة في دائرة الإيمان، لكنْ من دون أنْ يضرّ بالعلوم أيضاً. بمعنى أنه في الواقع لا يمسّ هذا الابن الأثير والمدلل للعالم. إن العلم محترم ويجب أن يكون في موضعه. وهذا هو مكمن التعقيد في الأمر الذي قام به كانط. إن الموقف السلبي الذي يُتَّخذ من العقل بأنْ يُحظر عليه التدخل في الإيمان، قد يصدر حتى عن رجل الدين، ولكنه لن يجد آذانًا صاغية. أو أن يعمل بعضُهم على تشويه العقل، بحيث يؤدي ذلك إلى الإشكال حتى في المسائل العلمية أحيانًا، وهذا

بدوره ليس صحيحاً. والمثال البارز على هذه المسائل نجده في ديفد هيوم[1]. فقد ذكر هيوم بعض المباني التي كان من شأنها أن تحول دون وصول العقل إلى تحقيق إنجاز أو معطى في حقل العالم المعنوي والروحي، بيد أن تلك المباني كما قد خلقت مشكلات للعقل، فإنّها قد خلقت بعض المشكلات للعلم أيضًا. لكن، لم يكن لهذا الشيء أن يجد لنفسه موضعًا عند كانط أو أيّ شخص آخر يريد أن يمارس نشاطًا نظريًّا في العالم. وعليه فإنّا قبل أن ندخل أصلاً في محتوى البحث، نقول إن هذا هو الذي كان يعتزمه (كانط)، وكان وفيًّا ومخلصًا له، بدليل أنه بعد أن قام بهذا العمل التخريبي في النقد الأول (نقد العقل الخالص)، كان ينوي الإصلاح في النقد الثاني (نقد العقل العملي)، ليقوم بعد ذلك بمزيد من الإصلاح في النقد الثالث (نقد مَلَكة الحكم)، بمعنى أنه قد قام بالتعويض عن ذلك، وهذا التعويض لا يعني أنه قد ندم عن النقد الأول، وإنما ليقول: رغم أن النقد الأول كبّل يد العقل من الوصول إلى الإيمان، ولكننا في الوقت نفسه قد نجد للإيمان طرقًا أخرى. في النقد الثاني أراد أن يقوم بهذا الأمر بوساطة الأخلاق، وفي النقد الثالث أراد أن يؤسس المبنى للنقد الثاني من خلال معرفة الجمال. بمعنى أنه أراد أن يمنح روسو وجهة عقلانية من خلال العودة إلى الحسّ الإنساني.

سؤال: هل كان إيمانويل كانط مُوفَّقًا في مشروعه؟ وبعبارة أخرى: هل وصل إلى أهدافه من خلال القول بهذا التفكيك؟ إذا كان جوابك بالنفي، فلِمَ لَمْ يُؤدِّ هذا الاتجاه إلى النتائج المطلوبة من التفكيك بين العقل والدين؟

د. غفاري: للإجابة عن هذا السؤال يتعيّن علينا أن نرى هل تحقق ما كان يريد كانط تحقيقه؟ وبعبارة أخرى: هل ما تحقق على أرض الواقع هو الحفاظ على حياض الإيمان وإنقاذ الإيمان، أو أنه أطلق بذلك رصاصة الرحمة على رأس الإيمان؟ إن ما يثبته التاريخ بعد مضيّ قرنين من الزمن هو أن كانط لم يكن موفقاً من الناحية العملية، بل كانت حصيلة مشروعه القضاء على كل دعامة عقلية كان في إمكانها أن تجد لنفسها مكاناً للإيمان في الثقافة الغربية حتى تلك اللحظة، وانعقد إجماع الفريقين على القول بعدم وجود حاضنة عقلانية للإيمان. هذا ما تحقق على أرض الواقع بعد كانط. وهذا النقد الأول (نقد العقل الخالص) هو الذي ضمن الشهرة لـ كانط بالفعل، إذ لم تأتِ شهرته من النقد الثاني أو النقد الثالث أبداً. صحيح ما يقال من أنّ النقد الثاني والنقد الثالث مهمّان، بل هما أهمُّ من النقد الأول، ولكن قولنا أنهما مهمان من الناحية النظرية، لا يعني أنّ أهميتهما قد انعكست

[1] - ديفد هيوم (1711 1776 م): فيلسوف إسكتلندي. قال إن الاختيار مصدر المعرفة كلها. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

على أرض الواقع. أجل، إنّ النقدين الأخيرين كانا مهمّين على مستوى القصد الذي قصده كانط، لكنّ الأهمية التي تحققت على أرض الواقع إنما كانت من نصيب النقد الأول. فما السبب في ذلك؟ لا بد هنا من أن نقدم مقدمة، وهي مقدمة لها جذور في التراث العلمي لمجتمعنا.

إن الإنسان كائن عاقل وذو شعور، وهذا هو الذي يميّزه من سائر الحيوانات الأخرى. وإن لهذا العقل والشعور مراتب، وإحدى مراتبه الحسّ، والمرتبة الأخرى هي العقل. وليس في البين غير هذين المرتبتين للوعي والإدراك. فلا يمكن لأحد أن يفصل الإنسان عن حيثيته المعرفية والإدراكية لأي ذريعة من الذرائع. فحتى لو أزمعت أن تشتري جزءاً من وجود الإنسان بجميع ما في الأرض والسماء من النعم والخيرات على أن لا يكون للإنسان عقل، فلن يكون ذلك ممكناً، فهذا الأمر من ذاتيات الإنسان التي لا يمكن سلبها عنه مع بقائه على إنسانيته، نعم يمكن لنا إزالتها بإزالة الإنسان نفسه، ولكن هذا بحث آخر؛ إذ يدور بحثنا حول تجريد الإنسان من الحسّ والإدراك مع بقائه إنساناً؛ فهل يمكن لله مثلاً أن يكلف الإنسان بالمحال، وهل يمكنه أن يكافئه نقداً بجميع خيرات العالم على ألّا يرى ما يراه، أو ألا يسمع ما سمعه، أو أن ينكر ما توصل إليه بعقله؟ إن هذا الأمر من المحالات العقلية.

وهذه من قبيل الشبهات التي تثار حول قدرة الله سبحانه وتعالى. فعلى سبيل المثال: هل يمكن لله أن يضع الكرة الأرضية داخل بيضة دون أن تصغر الأرض أو تكبر البيضة؟ وما شابَه ذلك من الشبهات. إن هذه الأمور من المحالات الذاتية، بمعنى أنها ليست من الأمور التي من شأنها أن تحدّ قدرة الله؛ لأن قدرة الله إنما تتعلق بالأمور الممكنة من دون الأمور المستحيلة في ذاتها، من قبيل الجمع بين النقيضين. والذي أريد قوله هنا هو أن هذه الأبحاث المعرفية من هذا القبيل. فلا فرق بين بيان المحال الذاتي على شكل تلك الشبهات أو أن يحدث الإنسان في ذاته تغييراً، وأن يكون على خلاف ما هو عليه! بمعنى ألّا يكون ما هو كائن عليه! فهذا من الأمور المستحيلة. فلو أراد الله ذلك، لكان قد خلق خلقاً آخر. فلا يمكن للإنسان أن يكون كائناً مدركاً، والإدراك عبارة عن الحسّ والعقل، وفي الوقت نفسه يكون كائناً مسلوب الإدراك، بأن يقال له: دع عنك الحس أو العقل أو كليهما. بمعنى أن هذا الأمر لن يؤدي إلى نتيجة في أي مرحلة من مراحل التاريخ. فلا يمكن لك القول إننا في الوقت الذي نذعن للإنسان بامتلاكه المعرفة العقلية، نقنع الإنسان بتجميد عقله من خلال حركة فلسفية شبيهة بما يفعله الحواة ، فلا يسأل بوساطته، ولا يجيب بوساطته، وإن عليه التعامل مع عقله وكأنه لم يكن شيئاً مذكوراً. بمعنى أنكم تعرّفون العقل بشكل يثبت له إمكان السؤال مع العجز عن الجواب، في حين أن العقل ليس كذلك. إذ من المحال أن يمكن للعقل أن

يسأل عن شيء، وفي الوقت نفسه يعجز عن الإجابة عنه. فكل شيء يمكن السؤال عنه، هناك إجابة عنه بنحو من الأنحاء، ولا يمكن أن نسلب هذا الشأن عنه. فالقول إن العقل طبقاً للتعريف الذي قدمناه له لم يعد نافعاً ولا يجدي في الإجابة عن التساؤلات الإيمانية، وعليه يجب على الإنسان ألا يوظف هذا العقل في مثل هذه الأمور! هذا القولُ يعني، بحسب الحقيقة والواقع، حرمان الإنسان من إحدى قواه الفطرية والطبيعية، والتي هي من أهم الأشياء التي أنعم الله بها عليه. إنّ إبعاد الإيمان عن دائرة السؤال والدفاع العقلي لا يُعدّ مساندة للإيمان وصيانة له من أن يكون غرضاً لسهام العقل. فإن هذا الفصل وإعلان الطلاق بين العقل والإيمان هو في حدّ ذاته أمضى سهم يمكن توجيهه إلى صدر الإيمان. فالسهم الأمضى يكمن في أن تقول للإنسان الذي يرى نفسه كائناً عاقلاً: لا تسأل سؤالاً عقلياً، ولا تبحث ولا تدقق؛ لأن ماهية الإنسان إنما تكمن في هذه الحقيقة. ومن ثمّ فإن الإيمان سيفقد رصيده نتيجة لذلك. فلا يمكن لنا أن نقصد شيئاً دون تحقق الطمأنينة العقلية، أيًّا كان ذلك الشيء، أيْ حتى وإنْ كان ذلك الأمر من أقدس المقدّسات؛ فأنا حيث أكون كائناً عقلانياً، يتعيّن عليّ أن أقنع عقلي. ولا يمكن حل المشكلة بوضع القيود على العقل وتكبيله. وفي الحقيقة فإن ما قام به كانط لا يعدو أن يكون تكبيلاً للعقل. ولا يمكن للعقل أن يستقرّ أو يستكين إذا قمت بتكبيله. ومن ثمّ سيكون الإيمان كياناً مستضعفاً وطفلاً يتيماً لا حول له ولا قوّة. ومن العجيب أن يلجأ فيلسوف إلى مثل هذا الحل.

إن الدوافع الدينية قد تدفع الإنسان إلى ارتكاب الغرائب، بمعنى أنه على الرغم من كون دوافع كانط دينية في الحقيقة والواقع، لكنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير دينية. فقد أقرّ بأن ما قام به إنما هو في حقيقته دفاع عن الدين. ولكن ليس الدين بالمعنى الوحياني، وإنما بمعنى الإيمان بالغيب والملكوت والارتباط بالله، ولكن ما الذي حققه في هذا الشأن؟ إن ما قام به هو تجريد الإنسان من عقله. فهو يقول: لنعمل على تحفيز الإنسان من خلال إثارة أحاسيسه وعواطفه، وأن يعيش حياته بمجرّد الدوافع العاطفية أو الإيمانية أو الأخلاقية البحتة وما إلى ذلك من الأمور. ولكن لا يمكن التعامل مع الإنسان بهذه الطريقة؛ لأن ذات الإنسان أنه كائن عاقل، والحل المقترح يفترض تجريد الإنسان من عقله! وعليه فإن ما قام به كانط كان خطأ من الأساس. ولسنا الآن بصدد الحديث عن صواب أدلته أو عدم صوابها في هذا الشأن. فالذي نريد قوله هو أن هذا المشروع منذ بدايته لم يكن عقلانياً، والنتائج المترتبة على كانط واضحة منذ البداية. إن نتيجة تجريد الإيمان من العقل لا تعني إنماء العقل أو إنعاشه، بل إن نتيجة ذلك هي إضعاف العقل. لماذا؟ لأننا كائنات عاقلة قبل كل شيء، وهذا يعني أننا لا نقوم بشيء إلا وله ما يسوّغه من الناحية العقلية، فإذا لم يكن ما

نقوم به مسوّغاً من الناحية العقلية، فقد نقبله لأسباب عاطفية، ونعمل لذلك على غض الطرف عن بعض الأمور، ولكن هذا لا يعني أننا قد اقتنعنا بذلك حقيقة، لأن هذا يعني أننا اقتنعنا بشيء يفتقر إلى الدعامة العقلانية.

سؤال: ألا يمكن القول إن منشأ هذا المشروع الذي أطلقه كانط يعود إلى العُرف الديني السائد في الغرب؟ بمعنى أن النسبة التي أقامها المتألهون المسيحيون بين العقل والدين، أو النسبة المطروحة بين هذين المفهومين في ذات المسيحية هي التي دفعت كانط إلى مواصلة هذا الطريق؟

د. غفاري: بلى، هذه هي الحقيقة. فهذه هي الآفة التي كانت تعانيها المسيحية، وقد انتقلت منها إلى كانط. وبطبيعة الحال فإن المسيحية التي نعنيها هنا هي المسيحية الموجودة في التاريخ، وليست المسيحية الحقيقية التي نجهلها، حيث لا نعلم حقيقة الكلمات التي قالها السيد المسيح عيسى بن مريم (عليه السلام). فحتى إذا لم يكن القرآن بين أيدينا، ولم يبلغنا عنه شيء في تحريف الكتاب المقدس، فإن كل إنسان في وسعه من خلال النظرة البَدْويّة أن يدرك أن هذا الكتاب الذي يسمونه مقدساً قد تعرّض للتحريف، بل قد تعرّض إلى أسوأ أنواع التشوية والتحريف، بمعنى أنه قد اشتمل لاحقاً على أكثر الأمور والمفاهيم غرابة ولا منطقية بشأن الله والإيمان، سواء في ذلك العهد القديم أو العهد الجديد. وفي الوقت نفسه لا ننكر وجود بعض المضامين السامية في هذين العهدين. ولا ندعي عدم وجود أيّ صلة بين هذين الكتابين وبين أنبياء الله. فكلا العهدين يحتوي على كلا الأمرين. فهما يشتملان على بعض المسائل التي لم يكن لها من وجود في عصر السيد المسيح أبداً. من قبيل: المعصية الأولى على سبيل المثال ومفاهيم أخرى مثل التجسّد وما إلى ذلك، حيث لا نرى لهذه الأمور أي أثر في أي واحد من الأناجيل الأولى. إن هذه من المفاهيم التي تفتح أمامها جميع الخطوط الحمر الموجودة في العقل. ومن هنا يمكن القول: إن المفكرين المسيحيين كانوا في غاية النبل من هذه الناحية. وإن الملحدين في الغرب كانوا على درجة عالية من النبل، بمعنى أنني أرى رجالاً من أمثال: ديفد هيوم الذي لم يكن على ما يبدو ملحداً على مستوى الاعتقاد الشخصي، وإنما هو ملحد على مستوى البيان، أو برتراند راسل[1] وأضرابه، كانوا جميعاً من النبلاء. إذ إنّهم على الرغم من كل ما صدر عنهم كانوا يدعون إلى الحفاظ على قداسة الدين. فقد حافظ هؤلاء الفلاسفة على ضبط النفس إلى أقصى الحدود، وإلا فليس بالإمكان الصبر على مثل هذه الأمور. فلو نظرنا إلى هذه المفاهيم من زاوية الفرد المسيحي المؤمن، فإن هذه الأمور

[1] - اللورد برتراند راسل (1872 1970 م): رياضي وفيلسوف إنجليزي. من آثاره (تحليل المادة). المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

ستكون بمنزلة الشوكة المعترضة في الحلق. فما الذي يمكن للمرء أن يفعله حيال ذلك؟ بمعنى آخر ما الطريق الذي يمكن له أن يمنحه الطمأنينة؟ ليس له من طريق سوى القول بالتفكيك، بمعنى أنه يجب عليه القول بالفصل بين العقل والإيمان. كان الآباء الأوائل للكنيسة في العصور الوسطى يقولون: "نحن لا نفهم، ولذلك نؤمن"! بمعنى أنهم جعلوا من الجهل شرطاً في تحقق الإيمان. وكانوا يقولون: "إن الفرد الناجح هو الذي يعطل دور العقل". علينا القول منذ البداية: إذا كنا لا نفهم، فسيكون في إمكاننا أن نؤمن. إن هذا الكلام قد يكون مقبولاً بالنسبة إلى النزر القليل من أتباع دين يجدون في أنفسهم إمكانية التضحية بأنفسهم، إذ في إمكانهم إلغاء عقولهم، ولكنه لا يصحّ بالنسبة إلى عامة الناس والعلماء والحكماء. إذن ما الذي يتعين على هؤلاء أن يفعلوه؟ إن هذا يعني أن مشروع إنقاذ المسيحية سيفضي لا محالة إلى مشروع كانط. إن هذا التضاد بين العقل والدين يعدّ أمراً طبيعياً فيما يخصّ العلاقة بين العقل والدين. إن هذه من الآفات التي خلقت صناعيّاً في المسيحية، حيث تشتمل عليها عقائدهم النظرية والتشريعية أيضاً. فإن أموراً من قبيل: حظر الزواج على الرهبان، هي من الأمور المخالفة للعقل الصريح. ولكي يؤدي كانط دَينه إلى الإيمان الذي كان يتم عرضه في مجتمعه ضمن إطار المسيحية، قال إن الفلسفة في الأساس لا يمكنها أن تدخل في دائرة الغيب وحقائق الأشياء، وإنه لا يوجد ربط لأي واحد من هذين الأمرين بالآخر. وعلى هذا الأساس إذا كنتم تريدون الإيمان، فارجعوا إلى قلوبكم وفطرتكم وإلى الأخلاق وما إلى ذلك من الأمور، لا أن تسعوا إلى إثبات الدين بالعقل، أو أن تنكروا الدين من خلال اللجوء إلى العقل. وبذلك حاول كانط أن ينقذ الدين من بين مخالب التشكيك.

وربما كان هذا المشروع مشروعاً مناسباً للمسيحية، إذ من شأنه أن ينقذهم من ضغوط الهجمات، ولكنه لا يناسب البشرية والإنسان الفطري، لأنّه لا يمكن الجواب عن مسألة من خلال محو صورة المسألة. فالعقل ليس أمراً اعتبارياً، وإنما هو قوّة أودعها الله فينا وهي قوّة تميل إلى التساؤل على نطاق واسع. فالعقل يتلخص في أن يسأل ويستفهم، وعليه لا يمكن أن نقول للعقل: "عليك ألاّ تفهم". وحيث إنّ أصل هذا الطرح يخالف الفطرة الإنسانية المتوثبة إلى العلم، فإنه لن يعجز عن إنقاذ الإيمان فحسب، بل سيسهم في إضعافه وعزله، وذلك لأنه يحرم الإيمان من دعامة العقل.

وهذا الطرح هو على النقيض من الطرح الذي نجده في الإسلام، إذ لم أجد في أي واحد من الكتب المقدسة ذلك الحجم الكبير من التأكيد على التعقل والتدبّر الذي نجده في القرآن الكريم، فما المراد من التأكيد على هذا الأمر؟ إن هذا يعني أن القرآن يريد أن يوصل إلينا رسالة مفادها أنّنا ذاتُ التّعقّل وعينُ التفكير، وأنّ الله قد تعلقت إرادته بأن يكون الإنسان كائناً عقلانيّاً. يؤكد

الله إثبات وجوده وأحقية أنبيائه بالقول: "أفلا يتفكرون"، و"أفلا يتدبّرون"، و"أفلا يعقلون"، وهذا يدل على أن موقف الإسلام من العقل يختلف اختلافاً كبيراً عن موقف المسيحية منه. وحيث قلنا إنّ هناك تشابهاً، فهو موجود في التفكير الأشعري والأخباري، وهذا أمرٌ نترك الخوض فيه إلى فرصة أخرى. ونكتفي بالقول هنا إنّ هذا التوجه يؤسف له من وجهة النظر الإسلامية. إنه لمن دواعي الأسى أن يظهر شخص من بين ثقافة "أفلا يعقلون" و"أفلا يتدبرون" ليقول إنّ حساب التفكر والتدبّر والتعقل منفصل عن حساب الإيمان، وإن علينا التنكر للعقل فيما يتعلق بالإيمان. وحتى لو افترضنا صواب هذا الطرح، وعدم وجود المخالف، فإن الشكل الأقوى والعقلاني لهذا الطرح هو الذي صدع به كانط، وها نحن الآن نشهد النتيجة التي ترتبت على طرح كانط.

لقد أبهر كانط عقلاء العالم أو عقلاء العالم الغربي في الحد الأدنى بفهمه وإجابته في إطار منظومته العقلانية. وقد أذعنوا بأجمعهم تقريباً وأقرّوا بأن كانط كان موفقاً في هذا الجزء من القضية.

سؤال: بيد أن كانط بطبيعة الحال لم يسلم من سهام النقد الكثيرة، وحتى الذين يوافقونه الرأي لم يوافقوا على الكثير من أدلته.

د. غفاري: وهذا هو المثير للاهتمام في المسألة. فإذا نظرنا إلى أعمال الذين شرحوا أفكار كانط، ربما وجدنا ما يقل عن العشرة بالمئة منهم يذهبون إلى القول إنه قد حقق نجاحاً في تفاصيل طرحه ومشروعه، لكنّ ثمانين بالمئة منهم يقولون إن الميتافيزيقا قد تم تحديدها ويقبلون هذا الكلام منه.

فكيف يحصل ذلك في فلسفة شديدة التماسك مثل فلسفة كانط؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن تكون مقدمات هذه الفلسفة كاذبة، ومع ذلك تكون النتائج المترتبة عليها صادقة؟! هذا هو الذي يقوله فريدريك نيتشه[1]. ومن المهم جدّاً أن نفهم المعنى المراد لـ نيتشه حين قال: "إن الله قد مات". إن مراده من ذلك هو أن الله قد مات في الغرب. ليس المراد من هذا الكلام أن الناس لم يعودوا يؤمنون بالله، فالناس لا يمكنهم ألاّ يؤمنوا بالله، إلا إذا تنكروا لفطرتهم الإنسانية التي فطرهم الله عليها. إنما أراد نيتشه، من خلال هذه العبارة، القول إنهم قد أشاعوا ثقافة تعيش على تجاهل الإنسان عالم الملكوت، وتركيز اهتمامه على الدنيا والجانب المظلم والقاتم من وجوده، ثم عمدوا بعد ذلك إلى توسيع هذه الثقافة تقنيّاً، وشغلوا الإنسان بنفسه إلى الحد الذي لم يعد معه يتذكر عالم المعاني، ولم يبق لديه ما يشحذ ذاكرته لاستذكار هذا العالم. والمؤسف له أن هناك في مجتمعنا من فهم نيتشه بشكل مغاير للألم الذي كان يعانيه.

[1] - فريدريك نيتشه (1844 1900 م): فيلسوف ألماني. بشرّ بالإنسان الأعلى أو السوبرمان. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

وكانت نتيجة ذلك أن ضعف الانتماء إلى الله والمعنويات بالشكل المعقول في الثقافة الغربية، ثم اقترن هذا الاتجاه السلبي بدعم منطقي وعقلاني لفلسفة كانط المناهض للعقلانية. وهنا يمكن لنا أن نتصور موقفين أحدهما من مسيحي مخلص لمسيحيته، والآخر من ملحد ينكر المسيحية. فالمسيحي المؤمن يقول إنّ هذا الكلام الذي نطق به كانط جيد جدّاً، لأنه يعمل على إنقاذ الإيمان. والملحد بدوره يقول إنّ هذا الكلام جيد جداً، لأنه يخلصنا من شرور الإيمان، بمعنى أن الذي يمتلك مسكة من العقل عليه ألّا يبحث عن الإيمان. وبذلك حصل إجماع مركّب على صحة كلام كانط. وهو الإجماع الذي سيؤدي بالتالي إلى نفي ما بعد الطبيعة.

وعلى الرغم من تشكيك جميع المفسرين في المقدمات التي انطلق منها كانط، اتفقوا على صحة النتائج التي توصّل إليها. وهذا الأمر في غاية الغرابة! فكيف يمكن لفلسفة عقلانية منضبطة تدور عجلتها على إيقاع ثابت مثل محرّك الساعة أن تعاني من العطل من ناحية مقدماتها، ومع ذلك تحظى نتائجها بالقبول؟! يعود السبب في ذلك إلى الاستعداد الذاتي لدى الغرب للانفصال عن الدين والكنيسة، وذلك لسوء أداء الكنيسة سواء على المستوى النظري أو العملي إذ أدى ذلك إلى النزعة القائلة بـ "موت الإله" في المجتمع الغربي.

هناك العديد من العقبات في فلسفة كانط. فمن بين مقدماته على سبيل المثال البحث عن الحسيات، وهي من أهم المقدمات التأسيسية في النقد الأول، ويمكن القول في الحقيقة إنه لا يمكن الحصول حتى على العشرة بالمئة من أنصار فلسفة كانط من يوافقه على نظريته بشأن الزمان والمكان. فإنهم يذكرون الكثير من التسويغات والتوضيحات لإثبات مقبولية كلمة من الكلمات على سبيل المثال. فحين يقول كانط: إن للمكان جنبة مثالية، ولا وجود له في عالم الواقع، يتمّ اللجوء إلى الكثير من الحيل لإضفاء المعقولية على مثل هذا الكلام، ليقال في نهاية المطاف: كلا، إن كانط لا يريد القول إن المكان لا وجود له. أيْ إنّ الجميع يسعى إلى التنصل من هذا الأمر، ومع ذلك فإنّهم لا يعترفون بذلك.

وفي المثالية الاستعلائية في مبحث المقولات والخطط، هناك الكثير من التحديات والعقبات الجادة، بحيث إنك إذا وضعت يدك على أيّ منها ستؤدي بك إلى طريق مسدود. وفيما يتعلق بمسألة القضية التركيبية المتقدمة، يذهب أكثر الأفراد إلى عدم القبول بنظرية كانط. فكما نرى في الجدل الاستعلائي، فإن أغلب الأدلة التي يسوقها كانط مخدوشة، ومع ذلك ورغم الهجوم الذي يستهدف أجزاء من منظومته الفلسفية، يذهب الجميع إلى التسليم بالنتيجة المترتبة على تلك المقدمات، إذ يقولون إنّ مساحة الميتافيزيقا قد تمّ تحديدها، وإنّه لا بدّ من السير في الحد الأقصى في حدود العلم.

وسبب ذلك يعود إلى الانتماء الثقافي الذي جعل الكثيرين يتمسكون بتلك النزعة السلبية التي تدعو الإنسان بوصفه كائناً طبيعيّاً إلى قطع الارتباط بعالم المعاني، وأخذوا يجدون لذلك تفسيراً معقولاً في فلسفة كانط. ولهذا السبب لا يعيرون أدنى التفات إلى الأجزاء الأخرى من فلسفة كانط.

علينا أن نتسلح بنظارات دقيقة كي نعثر على النزر القليل من المتخصصين الذين يأخذون جانب الله والغيب من خلال التسويغ الأخلاقي لـ كانط. وفي الأساس ليس هناك من يؤمن بفلسفته الأخلاقية، لأنها في الحقيقة على خلاف الفطرة البشرية. يرى كانط أنّ جميع دوافع الممارسات الأخلاقية هي التي تدفعنا إلى العمل بها بوصفها معياراً إلى ذلك، لا أنها تؤدي إلى نتيجة لمصلحتنا أو لأنها توصلنا إلى الكمال المنشود، بل لأنها مجرد وظيفة ملقاة على عواتقنا. وعليه من الذي يقوم بهذا الأمر؟ ومن الذي يقول بوجود الله لهذا السبب؟

هناك من المفسرين لأفكار كانط من يقول إنّه يقول إننا إذا أردنا الحفاظ على شعورنا الأخلاقي، يجب أن نقول بضرورة وجود الله والروح والعالم الآخر. لننظر الآن إلى المسألة من الناحية الأخرى: إذا كان الأمر كذلك فإن الشعور الذي نمتلكه ليس أصيلاً، وإنّ هذه الناحية هي الأفضل، فهي خير من أن نرتضي جميع تلك الأمور العجيبة والغريبة من أجل الحفاظ على هذا الشعور؛ بمعنى أنكم كيف ذهبتم إلى تأصيل هذه الناحية من القضية، وآمنتم لأجلها بأمور أخرى، فالآن يمكن العمل بعكس هذه القضية أيضاً. لأن الإحساس الأخلاقي الموجود فينا يعبر عن حقيقة، ويمكن لهذه الحقيقة أن تكون قد تبلورت في وجودنا لمختلف الأسباب، كما هي الحال بالنسبة إلى كافة أنحاء المعتقدات التي يعتنقها الناس، ولكنها خاطئة. وهذا هو الاستدلال الذي يقيمه أنصار الحركة النسوية[1]، إذ يقولون إنّ هذه الأمور التي تعدونها غرائز البشر في الأخلاق الرجالية، ما هي إلا حقائق أوجدها التاريخ. فإن قوّة الرجل وضعف المرأة وسائر المشكلات الأخرى مورد البحث إنما هي حصيلة العوامل والظروف التاريخية، ولو تغيّرت هذه العوامل والظروف، قد يتغير الوضع لصالح المرأة على الرجل. وأنا لا أقول بصحّة هذا الاستدلال. بل إن هذا الاستدلال غير صحيح في موضعه، ولكنه على كل حال يقدّم للكثيرين بهذه الصيغة. والخلاصة هي أن فلسفة كانط لم تكن مؤثرة في هذه الجهات، وذلك بسبب غلبة تلك الرؤية السلبية. وعليه يصح أن نقول في ذلك: "ما وقع لم يُقصد، وما قُصِد لم يقع". بمعنى أنّ كانط كان يريد إنقاذ النزعة الإيمانية، ولكنه بدلاً من ذلك جرّد الإيمان من دعامته العقلية.

سؤال: لقد تمّت الإشارة حتى الآن إلى بعض نقاط الضعف في أطروحة كانط، فهل لك أن تبيّن

[1] - (feminism): حركة تدعو إلى تساوي الجنسين سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعياً. المعرّب.

لنا أين تكمن نقطة القوّة في هذا التقديم؟ فهل هناك من ابتكار وإبداع في هذا التقديم حوّل كانط إلى مثل هذا الفيلسوف الفذّ في تاريخ الفلسفة؟

د. غفاري: يعدّ كانط واحداً من أكبر الفلاسفة العقلانيين. أطروحته النقدية تشتمل في الحقيقة على نقاط بديعة وقيّمة للغاية، وذلك في صيغة المسائل في الحد الأدنى إذا أغمضنا الطرف عن الإجابات عنها. إذ غالباً ما تكون هناك مشكلات في الإجابات، لكن فيما يتعلق بإثارة صيغة المسائل والتخطيط لطرق الحل، يمثل انعطافة في تاريخ الفلسفة. ومن هنا فقد عُدّ كانط واحداً من كبار فلاسفة الغرب بعد سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، فهو رابع هؤلاء الفلاسفة البارزين في سماء الفلسفة الغربية.

فقد أنجز كانط في حقل المسائل المرتبطة بالمعرفة على سبيل المثال أعمالاً لم تكن لتخطر على أذهان الآخرين أبداً. حتى يمكن القول إننا إذا أردنا أن ننظر إلى الانقسامات التي حدثت في التيارات الفكرية المنبثقة عن كانط، فسندرك أن مجمل التيارات الفلسفية بعده إنما هي متفرعة عنه. فإن كل واحدة من أجزاء منظومته الفكرية هي بمنزلة المصبّ المائي الذي يتفرّع إلى عدّة اتجاهات. فإن المثالية الألمانية على سبيل المثال ما هي إلا استمرار للذاتانية[1]، بمعنى أن المثالية الاستعلائية لـ كانط أدت إلى ظهور آراء فريدريك هيجل[2]، وجوهان فيخته[3] وفريدريك شلينغ[4] إن هذا التيار يحتوي على نقاط عميقة قد أحدثت بعده ثورة كبرى في الفلسفة. ومن الناحية الأخرى فإن الفلاسفة التحليليين على الرغم من رفضهم القضايا التركيبية المتقدّمة، وافقوا على أدلة كانط في تجريد القضايا الميتافيزيقية من المفهوم والمحتوى

فيما يتعلق بـالوجود، مثلاً، ساروا على نهج كانط في القول بأن للوجود شأناً منطقيّاً بمعنى الصدق، وقالوا إن الوجود ليس له ناحية أنطولوجية. يعدّ الصدق في فلسفة أرسطوطاليس واحداً من معاني الوجود، وهذا ما ذهب إليه كانط أيضاً. ومن هنا تلاحظون حدوث تغيير جوهري في الفلسفة، ومن هذه الناحية يمكن عدُّ جميع الفلاسفة التحليليين ضيوفاً على مائدة كانط.

---

[1] - الذاتانية (**subjectivism**): مذهب فلسفي يقول إن المعرفة كلها ناشئة عن الخبرة الذاتية. المعرّب.

[2] - فريدريك جورج ولهلم هيجل (1770 1831 م): فيلسوف ألماني. صاحب المنطق الجدلي المعروف باسمه (المنطق الجدلي الهيجلي) المعرّب.

[3] - جوهان غوتليب فيخته (1762 1814): فيلسوف ألماني. طوّر مثالية (كانط). المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[4] - فريدريك شلينغ (1775 1854 م): فيلسوف ألماني. ارتبط اسمه بالحركة الرومنطيقية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

وحتى مارتن هايدغر[1]، الذي يعدّ شخصية استثنائية في تاريخ الفلسفة الغربية، كان متأثراً بـ كانط أيضاً. طبقاً للبيان الذي سنأتي على ذكره، يقوم أساس الفلسفة الغربية على أصالة الماهية، بيد أن هايدغر يعدّ استثناءً من هذه الناحية، إذ يقوم في نزعته الإنسانية على أساس أصالة الوجود. ومع ذلك نجد هايدغر متأثراً بـ كانط في الكثير من المواضع، ولا سيما في ما يتعلق بمسألة الزمان والأهمية التي يوليها إلى الزمان. وقد سعى بطبيعة الحال في بعض الموارد إلى جعل كانط وجوديّاً، بمعنى أنه حاول إخراج مفاهيمه من حالتها المثالية.

ومن هنا نرى أن كانط يحظى بأهمية كبيرة في إبداع الفكر في الفلسفة، وتقديم الحلول المختلفة للمسائل وتجاوز العقبات المتنوعة التي كانت الفلسفة الغربية تعانيها. لقد واجهت الفلسفة الغربية مشكلات في إيجاد الحلول للمسائل الجوهرية، ولا سيما المسائل المعرفية إذ وجدت الفلسفة نفسها تقريباً أمام طريق مغلق. وقد سعى كانط إلى إخراج الفلسفة من هذا الطريق المغلق، وقدّم في هذا الإطار طرق حلّ تخصّصية مبدعة.

وكما سبق أن ذكرنا فإن كانط، وعلى الرغم من خفضه شأن المعرفة العقلية بعامة، وجعله مكانتها بمستوى الفطرة الواعية للبشر، إذْ عمل على تحديدها من هذه الناحية، وجعلها داعمة للحسّ فقط، اقترح على العقل في إثارته هذه المسألة الكثير من الطرق البديعة والمعقدة، وهذا ما لا نجادل فيه.

وأريد التعرّض هنا إلى بحث رئيس، وربما أمكن لنا أن نختم به هذا الحوار.

إذا أردنا أن نثير المسألة إجمالاً تعيّن علينا القول: لو نظرنا إلى فلسفة الغرب وفلسفة الإسلام بشكل مقارن، وجدنا مسألة فلسفية مهمة لعبت دوراً أساسيّاً في تاريخ الفلسفة، ألا وهي مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية. فعلى الرغم من ظهور هذين المفهومين في المراحل المتأخرة من الفلسفة الإسلامية وفي عصر صدر المتألهين بالتحديد، سندرك أن هذه المسألة هي من أكثر المسائل التي شغلت ذهن الإنسان منذ التاريخ الأول للفلسفة. بمعنى أنه خلافاً للكثيرين الذين يتصوّرون أن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية من الأبحاث الخاصة بالفلسفة الإسلامية، لكن المُطّلِع على المعنى الحقيقي لأصالة الوجود والمعنى الحقيقي لأصالة الماهية، يدرك أن هذه المسألة قد شكلت الهاجس الأكبر لتفكير البشر، وأن هذه المسألة كانت هي السؤال الفلسفي الوحيد الذي شغل ذهن الإنسان. بمعنى أن الإنسان حين كان ينظر إلى العالم، كان يراه بأدواته الحسيّة، وبذلك فإنه يتحسس الوجود، ثم يعمد إلى ما رآه بحواسّه ويعمل على تشريحه وتحليله بعقله ويكتشف منزلته المنطقية والمعقولة في العالم. وقد

[1] - مارتن هايدغر (1889 1976 م): فيلسوف ألماني. يعدّ مؤسس الفلسفة الوجودية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

كان الإنسان على الدوام نهباً للتنازع بين هذين المفهومين؛ فهل العالم الحقيقي هو الشيء الذي يراه بحواسّه، أو هو الذي يدركه بعقله؟ بعبارة أخرى: هل يجب تفسير حقيقة العالم اعتماداً على العقل، أو يجب تفسيره اعتماداً على الحسّ؟

إن تفسير العالم اعتماداً على الحسّ، يمنح التعددية للإنسان، بمعنى أنه حين يفسّر العالم على أساس الحسّ، سيجد العالم متكثراً. وأما تفسير العالم على أساس العقل، فإنه يؤدّي تلقائيّاً إلى توحيد العالم، بمعنى أنه يقول إنّ العالم واحد. وقد شاعت هذه الرؤية منذ ظهور الفلسفة بين أتباع سقراط، وبلغت ذروتها في عهد بارمنيدس، ثم ظهرت عليها في فلسفة أفلاطون وبعض التغييرات، لأسباب لا يتسع المجال هنا لذكرها، وبالتدريج أضحت أصالة الكثرة هي الغالبة في الفلسفة الغربية.

والذي أريد قوله هو أن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية هو في حقيقته بحث حول الوحدة والكثرة لا غير. غاية ما هنالك أنك تنظر إلى البحث في العالم باللحاظ الخارجي بالمعنى الأنطولوجي الأمر الذي يحقق الوجود، وعندما يتم تفسير هذا العالم الخارجي على أساس الحسّ، نحصل على الماهية؛ فالماهية ليست سوى الإدارك الحاصل من الحواس. فإن اعتبرنا هذا الإدراك الحسّي حقيقة، كانت نتيجته القول بأصالة الماهية.

إن هذا البحث لا يتطابق مع المادية تمام الانطباق، بل التطابق هنا على نحو العموم والخصوص من وجه؛ فقد يكون الشخص من القائلين بأصالة الوجود أو أصالة الماهية ومع ذلك يؤمن بالله. وهذا ما يمكن لنا أن نراه في فلسفة أفلاطون في بحث المُثُل والمسائل المتعلقة بطريقة ارتباط المُثل بعضها ببعض. ثم تكرر هذا البحث في فلسفة أرسطوطاليس تحت عنوان المادة والصورة، ففي رؤية أرسطوطاليس إلى الصورة النوعية يكون الملحوظ هو الجمع بين الحسّ والعقل، إذ تكون للحسّ ناحية متغيّرة، بينما لا تكون للعقل إلا ناحية واحدة.

أثيرت هذه المسألة في الفلسفة الحديثة من جون لوك[1] إلى الفلاسفة العقلانيين، وكان النزاع بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية في حقيقته نزاعاً في أصالة الماهية وأصالة الوجود، ولكن ليس من الناحية الأنطولوجية، بمعنى أن هؤلاء لم يكن لهم شأن بالواقعية الخارجية. يقول التجريبيون: إن كل ما يدخل ضمن نطاق معرفتنا هو من الأمور المحسوسة، وأما الأمور العقلية فهي على أفضل التقادير من الأمور الفرعية والثانوية. وفي الحقيقة فإن العقل هو الحسّ، ولكنه حسّ متكرر، فهو تبويب للحسّ وليس شيئًا آخر. وفي المقابل يذهب العقلانيون إلى القول: إن العقل مستقل، ولا

[1] - جون لوك (1632 1704 م): فيلسوف إنجليزي. عارض نظرية الحق الإلهي، وقال إن الاختيار أساس المعرفة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

يقع تحت دائرة الحسّ. وإن ما تسمونه "ذهن الإنسان" لا ينحصر بالأمور الحسية، بل إنّ للذهن البشري جزءًا مستقلاًّ اسمه العقل، ولا يمكن الحصول على المعرفة من دون العناصر العقلية.

لقد كان لبّ البحث يكمن في السؤال القائل: هل يمكن الحصول على المعرفة من دون توافر العناصر العقلية أو لا؟

لقد قدّمت الفلسفة الإسلامية في بيان هذه المسألة وحلّها أراء تدعو إلى الفخر والاعتزاز. وهذا البحث في واقعه هو ذات البحث في أصالة الوجود وأصالة الماهية. إن القول بأصالة الماهية يساوق القول بأصالة الحس من الناحية الذهنية، والقول في أصالة الوجود يساوق القول بأصالة العقل، بيد أن الفلاسفة المسلمين يقولون بضرورة متابعة هذا البحث في صلب عالم الواقع وبشكل أنطولوجي. وبعد الانتقال من العصور الوسطى في الغرب حصلت انعطافة كبيرة، إذ لم يعد هناك اهتمام بالواقعية الخارجية، وأخذ الفلاسفة يركزون البحث على الذهن.

وقد تواصل البحث في الفلسفة الإسلامية على الطريقة الوجودية. إذ اتضح الموقف من هذه القضية وما يقابلها في فلسفة صدر المتألهين. وقد كان هذا التقابل قائماً في الفلسفة على الدوام، ولكنه كان يتجلى في أشكال مختلفة. ولو دققنا النظر وجدنا أن جميع هذه الأشكال المختلفة تعود في الحقيقة والواقع إلى شيء واحد. وبطبيعة الحال فإن الاعتقاد بهذا التيار الوجودي له تشعباته الخاصة في الفلسفة. كما أن الاعتقاد بتيار الماهية له تفرعاته الخاصة أيضاً. وعليه فإنكم تلاحظون بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية في الفلسفة الإسلامية، وذلك في المرحلة المتأخرة وفي فلسفة صدر المتألهين والشارحين لأفكاره وآرائه بالتحديد، حيث تم حلّ بحث الذهن من خلال الاستعانة بهذه الرؤية أيضاً.

نحن نعتقد، ونستطيع أنْ ندافع عن هذا الاعتقاد ونثبته، بعدم وجود نظرية كاملة وقوية ومتينة مثل نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية. فالفلسفة الإسلامية تشتمل على نظرية معرفية تامّة وكاملة. فما السبب في ذلك؟ تعود قوّة الفلسفة الإسلامية بأجمعها من هذه الناحية إلى رؤية المسألة في إطار أرضيتها الأنطولوجية، بمعنى أن الأرضية الأنطولوجية التي تشتمل على بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية تدخل ضمن دائرة الذهن. فإذا أمكن لك تحديد موضع الوجود والماهية، وتمكنت من تحديد نسبتهما، سوف تحل هذه المسألة بشكل كامل عندما تبلغ مرحلة المعرفة.

لقد طرحت هذه المسألة هنا على نحو الإجمال، وأعلم أن هذا الإجمال ينطوي على الكثير من الغموض حتى بالنسبة إلى المطلعين على الفلسفة، ناهيك عن غيرهم. والذي أريد أن أستنتجه من

هذا الإجمال هو أن كانط قد بلغ في الفلسفة الغربية ذروة الوعي من بعض الجهات. فإذا كنا من القائلين بأصالة الماهية، ترتب على ذلك بعض اللوازم المعرفية الخاصة. وإن كنا من القائلين بأصالة الوجود، ترتب على ذلك لوازم معرفية أخرى. وهذه اللوازم هي أنكم إذا كنتم من القائلين بأصالة الماهية، وقلتم إن المتحقق في الخارج هي الماهية فقط، لا يعود في إمكانكم توجيه وحدة العالم. لأن العالم في الأساس عبارة عن ماهيات متكثرة، وإن ماهية كل شيء غير ماهية الشيء الآخر. ثم هناك في ذات الأشياء تقسيمات وتفريعات متعددة أخرى تظهر داخل الماهيات. كأن نقول مثلاً: الإنسان حيوان ناطق. وهذه الأمور بأجمعها من المفاهيم والماهيات. وعندما نريد هذا الأمر في الخارج على أساس أصالة الماهية، لا نستطيع تسويغ كيفية حصول الوحدة.

وهذه المشكلة هي التي واجهها أفلاطون أيضاً، فهو حين يلجأ إلى عالم المُثُل ونعني بذلك ذوات المُثل من دون صورها يثير هذا الإشكال. فنراه مثلاً في رسالة السفسطائي أو في رسالة بارمنيدس يقول: إذا كنا من القائلين بفكرة الوحدة، فهل يعود في إمكاننا إيجاد حقيقة ما؟ وقال في رسالة بارمنيدس: لا بد من إضافة الغيرية أيضاً. ثم لا بد من الحركة أيضاً، ليستطرد بعد ذلك قائلاً: لا بد بالإضافة إلى ذلك من إضافة التماهي، كما أن العدم ضروري أيضاً. كما تناول هذه المسألة في رسائله المختلفة الأخرى أيضاً. إن المشكلة التي تبدو في رسالة بارمنيدس وفي رسالة السفسطائي وبعض رسائله الأخرى هي أن المُثُل كيف توجد الواقعية في عالم المثال؟ فأنت بالتالي لا تنظر إلى مثال، حتى يمكنك أن تنتزع منه أمثلة أخرى، بمعنى أنك من دون هذه الأمثلة الجديدة لا تستطيع بيان ذلك المثال.

وهذه هي مشكلة أصالة الماهية بالتحديد، بمعنى أنك تواجه المشكلة في العينية والتحقق الخارجي، وهي ذات المشكلة التي واجهها أفلاطون، إذ تعرّض إلى مشكلة أصالة الماهية، ولم يستطع الخروج منها، ثم انتقلت هذه المشكلات وتسللت إلى مختلف التفريعات الأخرى في الفلسفة. حيث نجد هذه المشكلة نفسها يعانيها ديفيد هيوم أيضاً، وتتلخص مشكلته في مفهوم العليّة، إذ يقول: هل هناك شيء في الخارج يمكن مشاهدته بوصفه علة؟ فهل يمكن مشاهدة علل الأشياء حقًّا؟ ليس لهذا المفهوم ما بإزاءٍ في الخارج، ومن هنا يذهب هيوم إلى الاستنتاج قائلاً: إن العلة في الحقيقة ما هي غير عادة ذهنية تحصل لنا بحكم تداعي المعاني؛ وفي الحقيقة فإنه يقول: أنا لا أرتضي غير ما بإزاءٍ محسوسٍ، إذ لا وجود لشيء آخر باسم المعقول. أما كانط الذي كان يجد نفسه مديناً لـ هيوم إلى حدٍّ كبير، فقد علّق عليه بخصوص هذه المسألة بالقول إن هذا الأمر لا يتعلق بالعلية فقط، فحتى الوجود هو كذلك أيضاً، وهكذا الضرورة والوحدة. وما قاله كانط هنا صائب جداً.

هذه هي المفاهيم التي يُصطلح عليها في فلسفتنا بـ (المقولات الفلسفية الثانية)، بمعنى أن العالم

لا يستقيم بمجرّد الحسّ فقط. فالعالم واحد، وهو علة، وهو معلول، وهو ضرورة، وهو إمكان، فهو يشتمل على جميع هذه المفاهيم. وهذه ليست من الأمور الاعتباطية، بل لا يمكن للعالم أن يوجد من دونها. فما تشبّث به هيوم حول العلية من كونها لا وجود لها خارجًا، سحبه كانط إلى المفاهيم الأخرى المتقدمة آنفًا، نافيا عنها الوجود الخارجيّ أيضًا. بمعنى أنه لم يكن يرى ما يمثلها من المحسوسات في العالم الخارجي. ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع إنكارها والتخلي عنها. فمن أراد أن ينسج ثوب الوجود تعيّن عليه الاستفادة من لحمة المحسوسات وسدى المعقولات.

لكن هل يمكن بعد ذلك نشر هذا الثوب في الخارج، أو لا؟

هذا بحث آخر، لم يتم التعرّض له من قِبل العقل الغربي الأصيل في المرحلة المعاصرة أبداً. بمعنى أن جلّ الهمّة المبذولة كانت تتلخص في إعداد ثوب المعرفة المنسوج بخيوط الحسّ والعقل، وقد كان نزاعها مع أصالة التجربة يدور حول نسج هذا الثوب. في حين كانت المشكلة الرئيسة التي يثيرها التجريبيون تقول باستحالة نشر مثل هذا الثوب في العالم، ومن هنا برزت مشكلة هيوم في مسألة العلية. أما كانط فقد ذهب إلى القول: إن مشكلة نشر ثوب المعرفة في العالم إنما تنشأ من وجهة نظركم الخاطئة بشأن العلاقة القائمة بين الذهن والشيء الخارجي. فأنتم ترون الأعيان والأشياء الخارجية مرآة للذهن، في حين أن العكس هو الصحيح، وهذا ما أطلق عليه بالثورة الكوبرنيكية في مجال الفلسفة.

لقد كان حلّ هذه المسألة يشكل مجمل الهاجس الذي شغل ذهن كانط. فقد كان في الحقيقة على الرغم من عدم استخدامه مصطلح أصالة الماهية في ذروة التفكير الخاضع لأصالة الماهية. بل إن كانط أكثر تشبثاً بأصالة الماهية حتى من القائلين بها من فلاسفتنا التقليديين. وباعتقادي فإن تاريخ الفلسفة الغربية برمته يقوم على أصالة الماهية، وقد كان إيمانويل كانط بدوره متربّعاً على ذروة أصالة الماهية. وليس هناك فيلسوف سواء في الشرق أو الغرب يمكنه أن يبلغ شأو كانط فيما يتعلق بأصالة الماهية. ويمكن للقارئ أن يسألني عن سبب قولي هذا. وجوابي هو: إنّ فلاسفتنا قد التفتوا في الفلسفة الإسلامية إلى سلسلة من الإشكالات التي كانت تثار بوجه القائلين بأصالة الماهية، وكان يقال لهم: إنكم لا تستطيعون الإجابة عن هذه الإشكالات. فإن بحث الوحدة والعلية والحركة الاشتدادية وما إلى ذلك من المفاهيم، هي كلها من المسائل المرتبطة بالوجود، ولم يكن في إمكان أصالة الماهية أن تجيب عنها. بمعنى أن الدور من الناحية التاريخية لم يكن قد وصل إلى الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية في تاريخ فلسفتنا. ولم يتوافر الظرف للإجابة عنها من قبل القائلين بأصالة الماهية. بمعنى أن فلسفتنا الإسلامية بعد صدر المتألهين قد توقفت على خصوص أصالة

الماهية. فبعد ذلك كان الدور هو دور القائلين بأصالة الوجود. فالحاكم على الفلسفة الإسلامية هو القول بأصالة الوجود. وحيث كان الأمر كذلك، لم يظهر فيلسوف من القائلين بأصالة الماهية ليجيب القائلين بأصالة الوجود عن هذه الإشكالات. بمعنى أنك إذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، فكيف يمكن لك تفسير الوحدة؟ وإذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، فكيف تتعامل مع تأثير الأشياء بعضها ببعض؟ وما إلى ذلك من الأسئلة [الإشكالات] الأخرى. لقد كانت نيران هذه المدافع مفتوحة من قبل القائلين بأصالة الوجود، وهي تقصف باستمرار مواقع القائلين بأصالة الماهية، ولكن لم تتوافر الفرصة للقائل بأصالة الماهية للإجابة عن هذه الأسئلة [الإشكالات].

ولكن يجب الاستماع إلى الإجابة عن ذلك من كلام كانط. بمعنى أنه هو الذي تصدّى للإجابة عن تلك الأسئلة [الإشكالات] وتقديم الحلول لها. فقد أدرك صيغة المسألة، وتعرّف إلى ماهية المشكلة. لقد قال لـ هيوم: من الخطأ القول بضرورة التنكر للعلية، بحجة أننا لا نراها. إن طريقة الحل تكمن في القيام بثورة كوبرنيكية. فحيث غابت الأنطولوجيا من الفلسفة الغربية، قال كانط: لا يمكن تطبيق المعرفة على العالم، يجب تطبيق العالم على المعرفة، بمعنى أن العالم يطابق الإنسان. فعليك ألّا تسعى وراء الشيء الكامن إزاء العلية إذْ أنت لا ترى العلية في الخارج. إننا نصنع الخارج في أنفسنا. فالخارج ليس شيئاً خارجاً عنا أو سوانا. إن الذي تطلقون عليه عنوان "الخارج" إنما هو انعكاس لما يحدث في دواخلنا، حيث ننسبه إلى الخارج، وبذلك تتصورونه حادثاً في الخارج. فلمّا نصلح هذا الجانب، ينصلح الجانب الآخر من تلقاء نفسه أيضاً. ثم يقول إن هذه المعاني والمفاهيم التي نصطلح عليها في فلسفتنا بـ "المعقولات الثانية"، أي تلك الجهات الوجودية من العالم التي لا يمكن إدراكها بالحواس من خلال مصطلحه الخاص به هي شرط في إمكان التجربة. بمعنى أننا إذا نظرنا بعين الظاهر وقلنا إن لدينا تجربة، فإن الإمكان العيني للتجربة يقول إن التجربة إذا أرادت أن تتحقق في الخارج، يجب أن تتوافر على بعض العناصر والعوامل التي يجب توافرها في ذهننا قبل ذلك؟ يقول كانط: إننا قبل أن نقوم بأي خطوة عملية أو رؤية معرفية، يجب أن تتوافر لدينا قبل كل شيء سلسلة من العوامل. فهو لا يبادر إلى إنكار هذه العوامل كما صنع سلفه هيوم، وإنما يعمد إلى أخذها إلى داخل الذهن. فبغض النظر عن الصور السابقة للمحسوسات التي هي عبارة عن الزمان والمكان، فإن لعقلنا صوره الذهنية السابقة الخاصة به. إن هذه الصور السابقة الموجودة في عقلنا، هي التي تصنع اللحمة والسدى العقلانيين للعالم.

ولكن أين تكمن مشكلة هذا الكلام الذي يقوله كانط؟ إن المشكلة الرئيسة سواء في الفلسفة

الإسلامية أو في جميع الفلسفات الأخرى تكمن في كيفية إبراز هذه الحيثية المعقولة لنفسها؟ بمعنى أنك تقول: على افتراض امتلاكنا المفاهيم العقلية، كيف يمكن لنا أن ننسب مفهوماً غير حسي إلى العالم الخارجي؟ وإذا كان لديكم من طريق إلى ذلك، فكيف أمكنكم العثور عليه؟

لقد تم العثور على حل لهذه المعضلة في الفلسفة الإسلامية بفضل بحث أصالة الوجود والعلم الحضوري ومتفرّعات بحث العلم الحضوري، إذ قالوا: إن إدراكاتنا لا تتحقق ضمن مرحلة واحدة. ففي المرحلة الأولى نحصل على الصور الحسية، ثم نقوم بتحليلها ونطلق على هذه المرحلة تسمية المعقول الأول. وفي المرحلة الثانية ندرك الارتباط بين هذه المفاهيم الحاصلة في مرحلة المعقول الأول وكذلك بعض الحالات النفسية التي تعتمل في دواخلنا، بالعلم الحضوري في ساحة النفس، ثم تستنبط الصورة من ذلك الشيء الذي أدركته بالعلم الحضوري، وإن هذه الصور هي صور المعقولات والحالات الوجودية.

هذه هي خلاصة الحل الذي تقدمه الفلسفة الإسلامية في هذا الشأن. بيد أن هذا الحل يقوم على أساس القول بأصالة الوجود، بمعنى أن هذا الحل يقوم على المبنى القائل إن الساحة الحقيقية للعالم هي ساحة الوجود، وإننا لا نستطيع أن ندرك هذه الساحة بوساطة الحسّ. وإنما ندرك ذلك في أنفسنا بالعلم الحضوري. فما لم يكن الشخص من القائلين بأصالة الوجود لا يستطيع التفوّه بمثل هذا الكلام.

وعليه ما الذي يمكن لـ كانط أن يفعله؟ إنه يذكر لتلك الساحة الثانية تقديماً ماهويّاً، وفي إثارة هذه المسألة هناك دقة كبيرة في فلسفة كانط، بمعنى أنه يحلل القوّة العاقلة والفاهمة بشكل صناعي وبحذر شديد، ليصل من خلال ذلك إلى المعقولات. ثم قام بتقديم بحث الشاكلة والخطط، وإلى جانب ذلك كله يذكر نظرية "الأنا الاستعلائية"، والتي هي الأخرى بدورها عبارة عن بحث فني دقيق ومن المسائل الراقية التي تستحق أن يُفرد لها مكانٌ لبحثها بشكل مقارن في الفلسفة الإسلامية، وهو ما نراه الآن يأخذ طريقه بالتدريج في الأطروحات الجامعية والتخصصية على مستوى الدكتوراه والحمد لله. بيد أن المهم في البين هو أن كانط قد التفت إلى الإشكال، وهي بالمناسبة المسألة التي قلما تم إدراكها من قبل الدارسين لفلسفة كانط، بمعنى أنهم لم يدركوا فلسفته من هذه الناحية جيداً، بعبارة أخرى: إنهم لم يدركوا السبب الذي دعاه إلى القيام بهذا الطرح؟

لقد قام طرح (كانط) على ضرورة أن تكون جميع معقولات الفهم والعقل ماهوية في الوقت نفسه، بمعنى أن تكون مفاهيم من سنخ الماهيات. ويجب على هذه المفاهيم من خلال ترتيب خاص أن تتولى القيام بلحمة العلاقات الوجودية. وهذا هو معنى الكلام الذي يقوله كانط، والذي يكرره الكثير من الأشخاص، من دون أن يفهموا معناه، وهو أن الفهم إنما يطلق على المشهودات

فقط، بمعنى أن مقولات الفهم تعد في نهاية المطاف من المشهودات. وإذا قلتم إن المفاهيم أمور أخرى غير المشهودات، وإن هذين الأمرين لا يتماهيان، فالشيء النفسي غير ما نشاهده بحواسنا، فإن (كانط) يقول: كلا، إن العقل هو الفهم، وإن الفهم يعدّ مرتبة أخرى من مراتب الإدراك الحسي للبشر، بمعنى أن الذهن البشري يمتلك الصورة الحسية في مرحلة، وفي مرحلة أخرى يمتلكها بشكل مفهوم، وهذه المفاهيم هي بحسب القاعدة من الماهية، ويتم حلّ هذه المشكلة بالمسائل الماهوية. وبطبيعة الحال فإن جميع المشكلات تتجه إليه هنا أيضاً.

حين نفهم نسبة المفاهيم إلى الواقعيات على أساس البحث المقارن، ستتضح مواطن الضعف والخلل في فلسفة كانط، بيد أن كانط نفسه يدرك ما يقوم به على نحو كامل. وبطبيعة الحال فإنه لم يكن لديه إدراك لأصالة الوجود، ولكنه حيث لا يريد أن يبقي ساحة غير الساحة الحسية، عليه أن يعثر على عناصر من جنس هذا الحسّ الذي يريد العمل على تنظيمه. وهذا يعني العمل على المواءمة بين المفاهيم والتخطيط لنسج "الثوب المعرفي المحسوس" في إثارة أصالة الماهية، بمعنى أن الفيلسوف إذا كان من القائلين بأصالة الماهية، وأراد أن يبيّن لكم تقديماً معرفيّاً، يجب أن يكون كانطياً.

وكما سبق أن ذكرت فإن مشروع أصالة الماهية ضارب في القدم، ولكنه بلغ ذروته مع كانط. فقد عمد على سبيل المثال إلى أخذ بحث أفلاطون وعالم المُثل الذي نادى به وأدخله من الواقعية الخارجية إلى الذهن، وكأنّ النسبة بين تلك المعاني والأفكار العقلانية الموجودة في عالم المُثُل الأفلاطونية، أضحت الآن نسبة بين المعقولات والمحسوسات وعالم الأشياء ونظائرها، بمعنى أنه يمكن إقامة مثل هذه المقاربات.

ومن هنا أقول إن تقديم كانط على أرقى مستويات أصالة الماهية في علم المعرفة، وإنما يمكن نقده بشكل جاد ودقيق، إذا أدركنا معنى أصالة الوجود، وما لم يصل الفرد إلى فلسفة أصالة الوجود، لا يستطيع أن يورد نقداً وإشكالاً جادّاً على تقديم كانط. يمكن إيراد النقد ضمن الأسرة الواحدة أو بيان عدم تناغمها، بيد أننا لا نستطيع عدّ ذلك نقداً جوهريّاً. والذين يعدون أنفسهم في الغرب من الكانطيين أو الكانطيين الجدد، هم لا يخرجون من فضاء (كانط)، حتى إنْ كان لديهم بعض الإشكالات عليه فهي إشكالات جزئية، ولكنهم بحسب الأصول يرون أن هذا التقديم هو تقديم جيد لإقامة منظومة معرفية حسيّة، ولم يتمكنوا من بيان حضور العناصر المعقولة في المعرفة، والتي لا يمكن تجاهلها، من طريق آخر.

وكما سبق أن ذكرت فإن طريقة الحل الرئيسة والبيان المعقول لهذا البحث الذي لا يتعرّض

لمشكلات كانط، ولا يعمل في الواقع على تنزيل العقل إلى مستوى الحسّ، إنما تكون على أساس بحث أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية.

سؤال: لقد أصدرتم كتاباً قيماً فيما يتعلق بدراسة كانط ونقده، كان قد حاز لقب كتاب السنة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فهل يمكن عدّ هذا الكتاب جزءاً من أطروحة؟

د. غفاري: إن الكتاب السابق الذي أصدرته كان يشتمل على المباني الأولية. وقد سعيت في هذا الشأن إلى القيام ببحث نقدي مقارن. بمعنى أني كنت أسعى من خلال ذلك إلى تقديم فلسفة إسلامية في إطار نشاط كانط على مستوى التنظير. والذي أنوي القيام به الآن بطبيعة الحال في هذا المشروع هو العقل النظري. فإذا كتب الله لنا النجاح في هذا المشروع وأنجزنا العمل في العقل النظري، فسوف ننتقل بعد ذلك إلى تناول بحث العقل العملي إن شاء الله تعالى. وأما الذي أنوي القيام به في اللحظة الراهنة، فهو كالآتي: كان البحث الأول في فصول العقل النظري عبارة عن بحث الكليات والمقدمات ولا سيما البحث المهم بشأن القضية التركيبية السابقة. وأما البحث الثاني المدرج في الجزء الثاني من هذا القسم والذي أنوي إصداره خلال هذا العام إن شاء الله تعالى، إذ اكتملت أغلب حلقاته، فهو البحث في الثوابت، بمعنى البحث في الزمان والمكان ونقد هذه المسألة، ليتواصل هذا التقديم ببحث الفهم والعقل والاستدلال الاستعلائي ورؤية المذهب الاستعلائي لـ كانط. والعمق الفلسفي هنا واسع وكبير جداً. وفي الحقيقة فإن عمدة الأبحاث المعرفية تدور ضمن هذه الصيغة. كما أن الأبحاث المرتبطة بـ "الأنا الاستعلائية" ترتبط ببحثنا في العلم الحضوري، كما يرتبط بالأبحاث المرتبطة بالمقولات أيضاً. وأتوقع أن هذا البحث سوف يستغرق كامل هذين الجزئين.

والقسم الثالث، الذي سيكون مثاراً للبحث والجدل، هو بحث النفس والعقيدة ومعرفة الكون والأدلة على إثبات وجود الله وأبحاث العقل ومفهوم العقل. ويشتمل الجزءان الأخيران من هذا التقديم على هذه المسائل. هذا هو المسار الذي رسمته لمشروعي في دراسة أفكار كانط وتحقيقها، وأسأل الله أن يكتب لي التوفيق والنجاح في ذلك.

الملف

الميتافيزيقا كما يراها كانط
معها وضدها في اللحظة عينها

أرتشيبال أ. بومان Archibald A. Bowman [*]

أهمية هذه المقالة التي تعود كتابتها إلى قرن مضى، أنها تستبطن تفكير كانط لتستظهر ما كان كانط نفسه قلقاً وحائراً حياله، وهو موقفه من الميتافيزيقا التي نقدها حتى درجة الإقصاء من أجل أن يميل بها إلى جهة أخرى لكي تنحصر مهمتها في الموجود بوصفه معطى فينومينولوجياً. لكن كانط ـ حسب كاتب هذه المقالة ـ لم يكن على يقين من صحة ما فعله، وظلّ حتى آخر أيامه يشكك في جدوى تحويل الميتافيزيقا إلى علم.

المحرر

سيكون بعض مفكري الحاضر على استعداد للتأكيد على وجود بالمعنى الذي توجد فيه العلوم مجموعة من المبادئ واضحة المعالم، التي يمكن للإنسان في كل مكان، بمعزل عن قناعاته الخاصة، أن يفهم أنها ميتافيزيقا. في الوقت نفسه هناك كثيرون ممن يريدون تفسير الخصائص المميزة في الموقف الفلسفي من خلال الرجوع إلى ما يعرف بالـ «ميتافيزيقي» "metaphysical". إن هذا التكرار للمنعوت بمصطلحات توصيفية مشكوك فيها هو من خصائص التغير الذي طرأ

---

*ـ فيلسوف اسكتلندي (1883-1936)، درّس المنطق والخطابة، وكان اهتمامه الأكبر في فلسفة الدين، من مؤلفاته دراسات في فلسفة الدين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: KANT'S VIEW OF METAPHYSICS

ـ المصدر: http://web.csulb.edu/~plowentr/Secularization_Stark.pdf

ـ نقلاً عن فصلية "Mind" المتخصصة بالفلسفة وعلم النفس، تصدر عن جامعة أوكسفورد ـ المملكة المتحدة ـ العدد 96 ـ كانون الثاني (يناير) 1916.

ـ تعريب ومراجعة: دائرة التعريب والترجمة في فصلية "الاستغراب".

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

على الفلسفة في زمن كانط، وقد تمّ التعبير عنه بكرهٍ عام لكل محاولات تنميط ما هو فلسفي مقابل التجربة والمعرفة البشرية الشاملة. غير أن الأمر لم يكن كذلك في المرحلة السابقة، ففي الأنظمة الثورية الأكثر أصالة، استمر الجهاز السكولاستي، وإن عُدّل في التطبيق، في نقل بعض التمايز العقدي الغريب عن التفكير الحديث إلى الفلسفة. من هنا بدأنا نربط الميتافيزيقا بشكل خاص بالعصر ما قبل النقدي. وحتى بالنسبة لهيغل، الذي يمثل أكثر من غيره التراث الميتافيزيقي في أزمنة ما بعد الكانطية، تعدّ الميتافيزيقا بوصفها منظومة مفاهيم محددة ومميزة بشكل ثابت شيئاً من الماضي – يسميها "die alte Metaphysik" الميتافيزيقا القديمة ؛ ويستبدل بها تصوراً للحقيقة التي تلجأ باستمرار للتعبير الوصفي المادي في مفرداتها، المنطقية والفكرية. كما أن هيغل لم يكلّ أو يملّ في الإشارة إلى أن مضمون الفلسفة هو تماماً المادة المشتركة بين التجربة، وما يراه الناس ويفكرون فيه ويجدونه متشكلاً بالنسبة لهم في المعارف الدينية والمألوفة؛ وإذا تمّ الإبقاء على فرق بين «المعرفة الفلسفية» من جهة ومعرفة الحياة العادية أو العلوم من جهة أخرى، فإن التمييز، كما يعبّر هيغل، محدود بالفرق في طريقة حصول المعرفة[1].

يتبيّن مما قيل أن رفض كانط المختصر الميتافيزيقا لا يحل المسألة، حتى بالنسبة لكانط. بل خلاف ذلك، إذ بسبب التمييز الذي تمّت الإشارة إليه، أصبح من المهم الالتفات بدقة للشيء الذي رفضه كانط. بالنسبة لهذا الأمر يمكن أن يكون هناك بعض الشك. هيغل نفسه هو الذي لم يقبل «ميتافيزيقا الماضي» المماثلة. بمعنى آخر، كانت الميتافيزيقا كما فهمت في السابق؛ والرفض المؤكد لها هي ما ترك بلا ريب عدداً من الأسئلة الأساسية من دون إجابة مثل: هل ينطوي نفي الميتافيزيقا على استبعاد ما سمّيناه بالميتافيزيقي؟ أو أنها خلاف ذلك، تذوّقت بذاتها طعم الإطلاقية العقدية بوصفها ميزة ثابتة لمضمون «ميتافيزيقا الماضي» الهيغلية ذات الطبيعة المتغيّرة؟ وهل يمكن التأكيد على إمكان اشتمال الفلسفة النقدية في مضمونها رفضاً منطقياً للميتافيزيقا وفي الوقت ذاته تكون بذاتها ميتافيزيقا منطقية؟ هل يصح ألا يكون الرفض مفهوماً إلا عن طريق الاستذكار، أو هل ينطوي جوهرها العقدي على حكم استشرافي حول «ميتافيزيقا مستقبلية»؟

يمكن اختصار كل هذه الأسئلة في استفهام ثنائي. أولاً علينا التفكّر في موقف كانط ذاته تجاه الميتافيزيقي، بوصفه متميّزاً عن الميتافيزيقا التي يرفضها. ثانياً، من الضروري تقييم نتائجه بموضوعية، وبشكل خاص مقارنتها مع تطورات لاحقة، ودراستها من أجل تحديد الأهمية

[1]- Enoyktopadde d. phil. Wissenschaften، ?? 2، 3، 6، 88 (3)، and (3)، and Passim.
Kant's View of Metaphysics

المطلقة لموقفه بالنسبة للأسئلة التي تعد ميتافيزيقية بعامة. سيشغلنا الاستفهام الأول في المقالة الحالية: أما الثاني فإننا سنؤجله لمعالجة تالية. وأي بحث شامل حول رأي كانط حول الموضوع سيكون خارج مجال مقصدنا الحالي. فأنا أريد أن ألفت الانتباه إلى جانب من المسألة التي لا تبدو أنها جذبت انتباه، (في انكلترا على الأقل)، كل المستويات على الرغم من أهمية الموضوع وما فيه من دلالات.

بيد أن المسألة التي نعالجها هي التالية: على الرغم من الشك الملحوظ في كل ما له طبيعة تأملية دوغمائية، فإن الرفض المقولي للميتافيزيقا ليس المعلم البارز في تفكير كانط المبكر. بل هو النتاج الخاص للمرحلة النقدية من فلسفته، التي يمكن وصفها بأنها الجانب الاحتياطي أو السلبي من تلك الظواهرية التي أمل أن يتمّ التعبير عنها بشكل كافٍ في نقد العقل المحض. ففي المرحلة ما قبل النقدية، المتمثلة بمقالة متأخّرة كأطروحته عن صورة ومبادئ العالمين الحسي والمعقول الصادرة عام 1770 On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World، [التي سيشار إليها في البحث بالأطروحة]، تمّ التسليم بالميتافيزيقا. وهذا ما سيقودنا لتوقع وجود فارق أساسي في المواقف الخاصة بين الأعمال التي سبقت نقد العقل المحض، وأي تصريح تال في الموضوع، ويوحي بالتساؤل إذا كان يمكن تمييز وجود أي فرق جذري حقيقي.

إن رأي الأطروحة Dissertation، المحدد بوضوح، هو أن الميتافيزيقا تتعلّق بالواقع كما ينكشف للفكر في أكثر جوانبه عمومية. ومن الأمثلة التي يعطيها كانط على المفاهيم الميتافيزيقية، الإمكان، والوجود، والضرورة، والجوهر، والسبب ـ مع أضدادها أو لوازمها؛ في الواقع هي اللائحة الجزئية لهذه المفاهيم التي تظهر في نقد العقل المحض على شكل المقولات. لأن هذه المفاهيم ليست جزءاً من أي تصوّر حسّي، وبالتالي لا يمكن عدّها مجردة من المقولات، بل نحن نجردها من القوانين العقلية الموروثة من خلال ملاحظة نشاطها في التجربة. فهي بهذا ليست فطرية، بل مكتسبة[1].

قصدية التجريد ومعناه

من المهم أن نلحظ المعنى الذي يفهم فيه تجرّد مفاهيم الفكر. وفقاً لكانط هناك غموض في مصطلح التجريد. فنحن نتحدث عن التجريد من شيء وعن تجريد الشيء. والفرق هو أننا في الحالة الأولى نستعمل المفاهيم من دون الوصول إلى بعض الأشياء التي يمكن أن تكون موصولة بها؛ في حين أننا في الثاني نفصل العناصر المعطاة فقط في تركيب متماسك. «هكذا يجرّد المفهوم الفكري من كل شيء حسي؛ فهو ليس مجرداً من عناصر حسية، وربما كان وصفه بالمجرِّد أفضل

[1]-Dissertation، # 8.

من المجرَّد. لهذا السبب الأفضل أن نسمّي المفاهيم الفكرية أفكاراً محضة، والأفكار التي انتزعت تجريبياً، مجرَّدة»[1].

يبدو أن ما يعنيه كانط هو أن هناك بعض المفاهيم التي يتم الحصول عليها من مضامين مجرّبة واقعاً من خلال استبعاد بعض مظاهرها؛ في حين أن هناك مفاهيم أخرى يتمّ اكتسابها، ليس من خلال الفصل الذهني لمظاهر مضمون مستقل متماسك، بل من خلال تجاهل أي سياق خاص يظهر فيه المضمون. إن التصور الوارد (في القسم 8) عن قوانين العقل الموروثة هي في غاية الأهمية، والأسلوب المستعمل، عندما يضاف إلى الموجود (في القسم 6)، يشكّلان كلاماً واضحاً ودقيقاً. وإذا جمعنا القسمين معاً، فإننا سنحصل، بلغة الوعي السلبية والإيجابية، على تحديد للشروط التي تشكّل أساس وعي المفهوم الذي نتعامل معه. (1) إننا لسنا معنيين بالأشياء التي يمكن أن ترتبط بشكل او بآخر بالمفهوم. (2) إنّما نحن معنيّون بأنشطة المفهوم (أي ما يفعله العقل واقعاً) عندما تتيح لنا التجربة الفرصة. لا بد لنا أن نلحظ، أن التجربة تتيح فرصة لاكتساب المفاهيم العقلية. إنها لا تزود من مضمونها شيئاً لمضامين المفاهيم العقلية. هنا بالضبط مورد الاختلاف بين المفهوم الفكري والمفهوم الأمبريقي. فمحتوى المفهوم الفكري يتحدّد من خلال النشاط الذهني المتصل به.

من جهة أخرى هناك نقطة إضافية ذات أهمية، وهي تمييز الاستعمال **المنطقي** من الاستعمال الواقعي للفكر. فالاستعمال المنطقي للفكر يرتبط فقط بتنظيم المفاهيم في المراتب المناسبة، باستقلال عن المصدر الذي انتزعت منه؛ في حين أن الاستعمال الحقيقي للفكر يرتبط بالانتزاع الواقعي للمفاهيم، سواء منها مفاهيم الأشياء أو مفاهيم العلاقات.[2] والميتافيزيقا تُعنى بالاستعمال الحقيقي لا بمجرد الاستعمال المنطقي للفكر - وبهذا يمكن أن نفهم أن المفاهيم الأصيلة للأشياء والعلاقات، وكذلك البديهيات، **معطاة** في الأصل من العقل المحض نفسه.[3] فمصطلح معطى في هذا السياق يعني بوضوح «معطى على أنه موضوعات». بهذا يكون العقل هو الملكة الذاتية التي تتبدّى لها المفاهيم العقلية مباشرة باعتبارها موضوعها الجوهري.[4] وبالنسبة لطبيعة هذه الموضوعات يجب أن نرجع إلى التوصيف الوارد؛ وهو توصيف يبدو بعيداً عن توصيف كانط، إنه يقع في صنفين من الأشياء والعلاقات.[5] لا نستطيع القول إذا كان المعني بالصنف الأول أي

[1]- 2 Ibid.، # 6.
[2]- IDissertation، #5.
[3]- Ibid.، # 23.
[4]- id.، # 6.
[5]- Cf. Kant’s Lectures on Metaphysics، p. 31 (Politz، first edition).

شيء من طبيعة المقولات الجوهرية، وبالصنف الثاني كل ما يمكن أن يسمّى علائقياً أو شكلياً، أو من جهة أخرى، أي مقولة سواء أفهمت بالمعنى الجوهري أم الظرفي. تمّ اقتراح التفسير الأخير من خلال وضع السبب الغامض إلى حد ما، وبالتالي كما ندرس هذا باعتباره جوهراً يعزز العلاقة أو (في حال نقد العقل المحض) باعتبار أنه العلاقة نفسها كما ترى من منظور أحد لوازمها.[1] فالخاصية المهمة هي أن المفهوم العقلي، سواء في شكله الجوهري أو لا، وفي كل حالاته يقتضي الاستعمال الواقعي للعقل. يبدو كأن موقف كانط في هذه الجزئية كان شبيهاً بموقف الواقعي الذي يفهم الأشياء والعلاقات مباشرة عن طريق الوعي بوصفها موضوعات طبيعية له، وكلاهما حقيقي وإن بطريقتين مختلفتين.

مفهوم "النومان" الكامل

مهما كان حجم الغموض الذي يمكن أن يلحق بميزة بعض الأمثلة التي استشهد بها كانط في (القسم 8)، لا يمكن أن يوجد أي غموض لاحق بالمفهوم الذي تمّ التعامل معه في القسم التالي. هنا يميّز كانط **النهايتين** اللتين ترتبطان بالأفاهيم العقلية - ما يسميه نهاية **نقضية** ونهاية **دوغمائية**. فهو يؤكّد أنه وفقاً للنهاية الدوغمائية «المبادئ العامة للعقل المحض، كالتي تتجلّى من خلال الأنطولوجيا أو السيكولوجيا العقلية (من ثم من خلال الميتافيزيقا، بالمعنى الكانطي)، تنتهي في نموذج مثالي، لا يمكن فهمه إلا عن طريق العقل المحض وينفع كقياس عام لكل الأشياء بقدر ما هي حقائق.» يسمّي كانط هذا «النموذج» **النومان الكامل** Perfectio Noumenon، الذي يتماهى في دلالته النظرية مع الكائن الأسمى أو الله. وكما يتّضح أن اعتبار كانط العالم موضوعاً فكرياً آخر بالمعنى الجوهري (الذي ينكشف للعقل ككل مصمم حتماً من أجزاء جوهرية) يمثّل نصف موضوع المقالة. لا شك أن رأي كانط حول ما يشكل موضوع علم الميتافيزيقا يشتمل على الموضوعات التي يؤكّدها بخاصة في نقد العقل المحض.

الكائن الأسمى، الذي ذكرناه في الفقرة السابقة، هو نومان كامل كما يُفهم بالمعنى النظري. لكن يمكن تفسير نفس الكمال النوماني عملياً، وهو الحدث الذي تنشا منه فكرة الكمال الأخلاقي.[2] يضيف كانط، «إن الفلسفة الأخلاقية، بقدر ما تزوّد بالمبادئ الأولى للحكم الأخلاقي، لا يمكن أن تعرف إلا من خلال العقل المحض، وهي ذاتها تنتمي للفلسفة المحضة...» المقطع الذي أمامنا لا يبيّن بشكل قاطع إذا كان يمكن أن تندرج «الفلسفة الأخلاقية» ضمن الميتافيزيقا. يمكن أن يفهم ذلك من خلال التفسير الطبيعي للكلمات، نظراً لأن التفسير النظري والعملي كليهما يخضعان

[1]- ربما كان الغموض ناجمًا عن حقيقة أن كانط لم يكن قد تعلم بعد أن يميز بين السبب الفردي والقانون القبلي للنتيجة من قانون السببية.
[2]- Diss.، # 9.

لسلطة النومان الكامل، المحدّد كغاية لحقول ميتافيزيقية مثل الأنطولوجيا والسيكولوجيا العقلية. علاوة على ذلك فإن عالم التمايزات الأخلاقية ينتمي للحقل الذي يسميه كانط حقيقياً، في التمييز بالتضاد للاستعمال المنطقي للفاهمة؛ لكن التمييز الذي يرسمه بين المثالي، من جهة، كمعيار للقياس ومبدأ للمعرفة، والله، من جهة أخرى، بوصفه موجوداً بالفعل، وبالتالي مبدأ للمعرفة والوجود، ليس مناسباً في هذا السياق.

متابعة لتصميمنا على مقارنة بعض عبارات كانط قبل النقدية حول موضوع الميتافيزيقا مع بعض تصريحاته المتأخرة، نرجع الآن إلى المصدر الذي ترك تنقيحه غير الكافي، على الرغم من عدم فقدانه الأهلية، لزمن مقداراً غير محدد من هذه العبارات. فإن كتاب، محاضرات إيمانويل كانط حول الميتافيزيقا Immanuel Kant's Vorlesungen ibber die Metaphys Immanuel الذي صدر عام 1821 من دون ذكر لاسم المؤلف، ثم صدر باسم محرر الطبعة الثانية عام 1830، البرفسور في لايبزيغ بوليتز Politz تعامل معه المفسرون بتحفّظ[1]. كما أهملت المحاضرات بشكل واضح من جانب هارتنشتاين Hartenstein في طبعته الثانية لكانط (1867)، وأشار فاهاينغر Vaihinger إلى لزوم الحذر في استعمالها.[2]لكن القيمة الأساسية لمطبوعة بوليتز أثبتت بوضوح على يد ماكس هاينز Max Heinze في كتابه، الذي نشر عام 1894: محاضرات كانط حول الميتافيزيقا Vorlesungen Kants uber Metaphysik aus drei Semestern، في الكتاب «وصف» قيّم لخمس مخطوطات وفّرت في جزء منها بالتأكيد لبوليتز النسخة الأصلية، وفي جزء آخر زوّدته بدليله الإثباتي الأساسي. والذي يساويه في الأهمية دراسات إميل أرنولدت Emil Arnoldt، التي نشرت مجتمعة في نفس العام الذي نشر فيه كتاب هاينز، وهي توفّر للقارئ دليلاً قيّماً لاستعمال المادة.

تتوّقف قيمة المحاضرات التي تلقي الضوء على المغزى الحقيقي لفلسفة كانت النقدية، كما تتوقّف قيمة المادة المكمّلة الأخرى، على عاملين، أولاً، يجب التفكّر بالمضمون من خلال الرجوع الإلزامي إلى التعبير عن آراء كانط المنشورة رسمياً.[3] ثانياً، (وهو موضوع يشتمل من جديد وإلى حد ما على دليل على المضمون[4]) سيكون لتاريخ المحاضرات أهمية أساسية في تحديد مغزاها.

حول هذه النقطة الأخيرة كان هناك خلاف في الرأي. فالمخطوطات الثلاث التي يرمز إليها

[1]. الترجمة الفرنسية لتسو.

[2]- comm.، i.، p. 22.

[3]- يبدو أن الأمطولوجيا كانت من مخطوطة لـ2 التي تحتاج إلى هذا القسم. إنه رأي هاينز أن القسم المفقود قد أحيل للطبع من المخطوطة ولم يعد.

[4]- يقول أرنولدت: «هذا هكذا فقط في حالة الآراء المتوافقة مع الآراء التي تمثل موقف كانط ومن جهة أخرى الآراء التي لا تتوافق معه يجب معانلتها بطريقة مختلفة».

هاينز ب ل1، ك1، وهـ1، والتي تحوي في طياتها مضمون كتاب بوليتز، وعلى الرغم مما فيها من تشعبّات،[1] يمكن نسبتها بوضوح إلى مصدر نهائي واحد.[2] يرى أردمن Erdmann الذي سبق أن «وصف» ك1،[3] لكنه كان يجهل وجود هـ، أن تاريخ المخطوطة ليس قبل شتاء 1733 – 1774، وأنه «قد يكون بعد ذلك بكثير»؛ لكن أرنولدت وهاينز، وبدليل يبدو مقنعاً، حدّدا التاريخ نحو نهاية العقد.[4] وانسجاماً مع هذا يؤكّد هاينز التطابق العام بين المحاضرات وبين نقد العقل المحض، بينما يؤكد أردمن الاختلاف، الذي يربط بين موقف كانت وزمن الأطروحة Dissertation 1770.[5]

من المخطوطات الأخرى[6] ل2 التي يعتقد هاينز Heinze أنها «مخطوطة»[7] كان يمكن البرهنة بدليل ظني قوي أنها تعود للعام 1790 أو 1791؛ في حين أن ك2، التي يمكن أن تكون صورة طبق الأصل[8]، تقوم على دليل خارجي يعود لبدايات التسعينيات [من القرن الثامن عشر]، وربمّا لعام 1793 – 1794.[9] بمعزل عن الخطة المحددة للفصل الدراسي، قدّم ما يكفي من الأدلة على أن في هذه المخطوطات تعرضاً للميتافيزيقا يعود لمرحلة كانط النقدية المتأخرة وإلى سنواته الأكاديمية المتاخّرة.

المغزى الدقيق الذي يمكن ربطه بالمحاضرات كتعبير عن موقف كانط، لا سيّما بالنظر إلى حقيقة أنه لأهداف توضيحية اتبع تقسيم بومغارتنز Baumgarten للموضوع، سيرتبط في النهاية بالاعتبارات السابقة - المواقف التبادلية للمحاضرات والعمل المنشور.[10] في واقع الحال يجب التسليم بضرورة تكييف مذهبه مع كتاب تعليمي يمثل وجهة نظر مختلفة نتج منها تشوّهات وعدم اكتمال في الإيضاح[11].

---

[1]- حيث يجب تحديد التاريخ بالدليل ومن دون معطيات خارجية من المستحيل تجاهل موضوع العلم، وهذا يدخل صعوبة التفسير، التي تستدعي دليل التاريخ.

[2]- يعتبر هاينز أنها مخطوطة المحاضرات كما القيت.

[3]- 4Eine unbeachtet. gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's.' Phil. Monats، 1883، and Mittheilungen iiber Kant's metaphysischen Stand- punkt in der Zeit urn، 1774: Phil. Monats، 1884.

[4]- 5 Arnoldt somewhere between 1778- 1779 (or mnore probably 17791780-) and 17841785- or perhaps 1783- 1784 (Krit. Excurse، p. 421).

[5]- حجة ارنولدت المقنعة ترتكز على مبدأ أن النسخ التي لا تتزافق مع الكتابات المنشورة منذ عام 1781 وما بعد، يجب أن يستنتج أنها تنتمي لزمن أسبق بشكل خاص عندما يتم العثور على نسخ بنفس المحتويات بعد عام 1781.

[6]- كان أرنولدت يعرف ب ك1 وك2 وكذلك نسخة بوليتز من المحاضرات.

[7]- ص 503-505 المخطوطة كتبت بخط مختلف "Logik und Metaphysik von Kant. Ein Collegium ann. 1798 nachgeschrieb

[8]- هابنز ص506. رأي هاينز أنها نسخة ضعيفة تم تحضيرها من الحواشي.

[9]- Ibid.، pp. 507- 508.

[10]- يجب الاهتمام بتبني تقسيم بومغارتن في «هندسة العقل المحض» – نقد العقل المحض، المنهج التنسندالي الفصل الثالث. في المحاضرات يدمج كانط بين أقسام السيكولوجيا العقلية والكوزمولوجيا.

[11]-يذكر أرنولدت غياب الفصل السليم للأنلوطيقا والدياليكتيكا والتغيرات التي تظهر في في فصول مختلفة في قسم الميتافيزيقا.

ثمّة نقطتان محددتان جديرتان بالملاحظة. الأولى سيتّضح قبول كانط المطلق بتقسيم بومغارتن Baumgarten باعتباره كافياً للهدف الذي كان يصبو إليه، في أنه انطلق، عندما كان في مرحلة مبكرة تحت تأثير المنهج التجريبي، من هذا التصنيف[1]، ورجع إليه في النهاية.

ثانياً، يجب السؤال بجدية إذا كان تقسيم بومغارتن Baumgarten على أسس جوهرية لا يتكيف بسهولة مع الآراء التي يحق لنا وصفها بأنها كانطية من خلال ملامحها الأساسية – هل أن موضوع «هندسة العقل المحض» لم يكن مضاهياً في أهميته منطقَ موقف كانط الشامل.

جهِد كانط في إيضاح اتحاد مشكلة الميتافيزيقا في بعض مراحلها مع مشكلة المعرفة؛ لكن هذا لا يعني أن النظرية النقدية في المعرفة توفّر حلاً تاماً (قد يكون سلبياً أو غيره) للمشكلة السابقة. إن نقد العقل المحض الذي يشدد على تقييد المعرفة بموضوع الحواس، طبيعي أن يقوم بخير تمييز بين إمكان المعرفة وإمكان التفكير، يكون موضوع علم الميتافيزيقا مستبعداً عن مجال إمكان المعرفة ومقتصراً على إمكان التفكير.

هنا يستعمل أردمن Erdmann التشديد على هذا التمييز، أو العكس، وهو المعيار الذي نختبر به قرب المحاضرة المخطوطة بالنسبة لنقد العقل المحض أو بعدها[2].

من أجل استعمال هذه الخاصية المميزة بوصفها مؤشّراً خاصاً على موقف كانط في نقد العقل المحض لا يمكن استثناء أي شيء. لكن غياب التمييز في شكل تلك الأطروحة النقيضة الحادة التي تميّز بها نقد العقل المحض أو ظهور الأطروحة النقيضة الأخرى البديلة منها، التي تؤكّد مثلاً، لا على تمييز ما هو قابل للمعرفة وماهو قابل بشكل أقل للتفكير، بل تمييز الجوانب النظرية والعملية للمعرفة، لا يمكن اعتباره بذاته مؤشّراً على أي أولوية مهمة لتحديد تاريخها. ولكي نستفيد من هذا الاستنتاج من الضروري أن نبيّن أن كانط، بعد تعريف المعرفة كما عرّفها في نقد العقل المحض، من خلال الإشارة القاطعة لما يمنحها الواقعية أو إماكنية التطبيق في التجربة من جهة، وشمولية العلم من جهة أخرى، يستمر في تفسير الفهم حصرياً بهذا المعنى التخصّصي للغاية.

---

[1]- Nachricht von der Einricht-ung seiner Vorlesungen in dem Winterhal- benjahre von 176566-.

[2]- Eine unbeachtet gebliebene Quelle، etc.، p. 142.

إل أي مدى أدرك كانط هذه المسألة الأخيرة، إنه سؤال يبقى صعباً، لكن لا شك أن المسالة واضحة في موقفه. في الحقيقة كانط لا يسعى لأن يكون للرياضيات أصالة على أساس التحقيق الأمبريقي. بل على أساس أن العلم يتعامل مع المكان الذي هو وجه شكلي من أوجه التجربة. ولكن عندما نمعن النظر يبدو ان موضوع الرياضيات في الواقع ليس «نوعا من الحدس»، فالمكان يحدس كموضوع. واضح ان هذا الفهم ينطوي على عدد من التغيرات في وجهة النظر. الحدس بالمعنى الكانطي يعني ما هو معطى في الحس، والآن يجب أن نفهم بمصطلح الحدس ما هو أداتي لكنه لا يتألف من عناصر حسية. لكن كيف يقدم هذا نفسه في الوعي؟ فهم المسالة لا يكون سهلاً ما لم يكن على شكل مفاهيم ما قبلية. قد يكون هناك اكثر من ضرورة لفظية في إشارة كانط المستمرة للمكان كأفهوم يتناقض مع إعلانه الذي يعبرّ عنه في الأخلاق.

وهذا ينطوي على رفض لتطبيق مصطلح معرفة أو علم بشكل جدي على أي علم أو مفاهيم محضة – مثلاً، على علم كالمنطق، وعلى ما له أهمية أعظم وهو العلم الذي كان بالنسبة لكانط النموذج المناسب للمعرفة الحقة – الرياضيات. والواضح هنا أن احتجاج أردمن يستبطن الادعاء بأن كانط يستعمل كلمة «معرفة» تحديداً كما هي مقرّرة في الأجزاء الأولى من نقد العقل المحض.

على سبيل المثال، إنه يدافع عن تقدير القرب النسبي للمحاضرات التي يناقشها من الأطروحة Dissertation من خلال قوة المقاطع التي يقتبسها، كما يلي: «إن الاستعمال الخالص للعقل... هو تطبيقه على الموضوعات التي لا تكون موضوعات للحواس» وهنا يقول، «القاعدة لم تُثبت من خلال التجربة». يقول في مقطع آخر «ومن ثم يمكننا القول، فيما يتعلّق بالمادة، لا شيء في الفاهمة لم يكن حاضراً في الحواس، لكن عندما نتفكّر في الصورة تكون المعرفة عقلية محضة لا علاقة لها بأي موضوع من موضوعات الحواس.» وهكذا يكون «أيضاً مبدأ المعرفة من خلال الأفاهيم التي لا تحوي أي عناصر مستقاة من الحواس. بمعنى آخر، لدينا معرفة بالموضوعات، من دون أن نكون متأثرين بأي شكل بالحواس. هذه مفاهيم عقلية.»[1].

يتبيّن تفسير أردمن هذه المقاطع من خلال التالي: ‘هذا وعلى الرغم من المصطلحات الكلية التي عُبِّر فيها عن حصر المقولات بموضوعات التجربة المحتملة، وعلى الرغم من نفي أي استعمال ترنسندالي عن المقولات، فإن كانط يربطها بالمعرفة العقلية للأشياء في ذاتها من خلال أفاهيم الفاهمة... يجب أن نستمر في التأكيد أيضاً على أن قابلية التفكير بالموضوعات عموماً في نقد العقل المحض كأشياء في ذاتها من خلال الفهم الخالص ما زالت موجودة. ما نجده هنا هو تناقض شبيه بالقيود النقدية للفاهمة. الفرق الوحيد هو أن التناقض في العمل السابق أكثر حدة وقساوة. فحيث إن في نقد العقل المحض فقط قابلية التفكير بالموضوع الإشكالي التي يستمر كانط بالتأكيد عليها في المحاضرات، فإنه ما زال يؤكّد بشكل خاص قابلية معرفة الأشياء في ذاتها من خلال الاستعمال المحض للفاهمة.»

الميتافيزيقا وقابلية المعرفة

الآن، وكما تمّت الإشارة سابقاً، إن درجة القوة التي يمكن ربطها بالأطروحة النقيضة التي جعل كل شيء يرجع إليها، تتوقف بشكل كبير على استعمال كانط مصطلح «المعرفة» erkenntnis اللاحق لنقد العقل المحض، وهذا ما لا يمكن التشكيك فيه. وفيما يرتبط باستعمال كانط، لا حاجة لجعل التناوب شاملاً بين المعرفة التي تحددها الحواس وفكرة «الموضوع بعامة» أو

[1]- REime unbeachtet gebliebene Quelle، pp. 141142-.

الشيء في ذاته. في المقالة حول تطوّر الميتافيزيقا Ueber die Fortschritte der Metaphysik، مثلاً، الأطروحة النقيضة الثابتة ليست حول قابلية المعرفة وقابلية التفكير، بل حول المعرفة النظرية والمعرفة العملية، أو بين المعرفة بالمعنى النقدي والمعرفة بالمعنى الذي يشتمل على موضوعات الميتافيزيقا الإشكالية.[1] لو أخذنا هذا بعين الاعتبار يبدو أنه سيوفر لنا الأساس للتقليل الجدي من أهمية الفوارق التي يؤكّدها أردمن بين موقف نقد العقل المحض وأنطولوجيا مخطوطة كورف Korff.

لهذه الأسباب المختلفة، المتعلّقة بالتسلسل الزمني وكذلك بالمضمون الأكاديمي لمحاضرات كانط، يجب أن نستنتج أن الاستعمال الحذر لكتاب بوليتز، البعيد جداً عن قلة القيمة، لا شك أنه أساسي لحل المشكلة التي يتركها نقد العقل المحض في كثير من الغموض.

والآن بالعودة الى المحاضرات نفسها، فإننا نلحظ بالدرجة الأولى أن التقسيم العام فيها، كما رأينا سابقاً، ينسجم تماماً، مع التقسيم في «هندسة العقل المحض» «Architectonic of Pure Reason». ومن جهة أخرى ثمة ما يستحق الملاحظة أكثر فالكوزمولوجيا العقلية في المحاضرات تسبق الفيزيولوجيا العقلية فيها والقسمين التاليين من الفيزيولوجيا العقلية: الفيزياء العقلية والسيكولوجيا العقلية، فالأخيرة فقط اختصت بمعالجة تفصيلية. والأكثر أهمية هو أن المعالجة تأتي مباشرة بعد معالجة الديالكتيك، ليس فقط في تفصيل الإيضاح، بل في الخاصية العامة للحكم الذي يصدره كانط على قوة حجة البراهين ذات الصلة. الفرق الحقيقي الوحيد هو فرق في التأكيد، ففي نقد العقل المحض يؤكّد كانط ضعف الحجج حين تفسَّر على أنها معرفة موضوعية مبرهنة. أما في المحاضرات فإنه يشدد على الاعتماد على الأسس الذاتية لليقين. وفي هذا السياق لا بدّ من اقتباس المقطع التالي: «إن معرفة الله لم تكن، قط، أكثر من فرضية ضرورية للعقلين النظري والعملي.» [المهم هنا أن الأسس النظرية والعملية للإيمان بالله وضعت في المستوى نفسه.] لكن على الرغم من أن هذه المعرفة لا تساوي أكثر من مسلّمات عقلية ضرورية، تتمتع بيقين عملي، أو درجة من الصدقية على الرغم من عدم القدرة على البرهان، فمن الضروري لمن يرغب في استعمال عقله وإرادته الحرة أن يفترض هذه المعرفة مسبقاً، إذا لم يكن لديه رغبة بالتصرّف كوحش أو كمجرم. لكن المسلمات الضرورية لعقلنا بالنسبة لكل المقاصد والنوايا لا تختلف عن الحقيقة الضرورية.[2] بالتالي تكون الأسس الذاتية للمسلّمات الضرورية واقعية بقدر واقعية الأسس

---

[1]- 'V.، e.g.، passages W. viii. (Hartenstein's second edition، as through- out، unless otherwise indicated)، pp. 534، 535، 538، 541، 549، 553، 554(، 555.

[2]- " Was nun aber eine nothwendige Voraussetzung unserer Vernunft - ist، das ist eben so، als wenn es nothwendig wire."

الموضوعية لليقين. وهذه الفرضية الضرورية تسمى اعتقاداً أو إيماناً. وعلى الرغم من عجزنا عن البرهنة على وجود الله وعلى عالم المستقبل، فإن الأساس الذاتي لافتراض ذلك ما زال موجوداً... الاعتقاد الثابت، إذا سلّمنا فقط أنه يعبرّ عن شرط ضروري، يكون راسخاً جداً، ويرتكز قطعاً على أسسه الذاتية، ذلك أن لا شيء يرتكز على اعتبارات موضوعية يمكن أن يثبت في النفس أكثر.

«إن قوة هذه المسلّمة فيما يتعلّق بالذات، وربمّا بالموضوع، تضاهي قوة البرهان الموضوعي الأول في الرياضيات»[1].

سيتبينّ لاحقاً أن علم اللاهوت الميتافيزيقي كما قُدّم في المحاضرات لا يدّعي خاصية موضوعية المعرفة كما عرّفها نقد العقل المحض. وهذا ما يجعل الانسجام قائماً بين مبدأ المحاضرات وبين الإبستمولوجيا النقدية بالتحديد عند كانط. من جهة أخرى فإن المحاضرات تتبنّى موقفاً محدداً من مسألة التوجّه العام. الإيمان بالله ثابت بقدر ثبات معرفة الأشياء، ما يختلف هوالأسس فقط. إذاً ما طبيعة العلاقة التي تربط بين المعرفة والاعتقاد أو الإيمان؟ نتيجة التحليل، تبينّ، أنها نوعاً ما، متماهية مع العلاقة التي اكتشفناها في الأطروحة Dissertation. هناك رأينا كانط يقدّم النومان الكامل كنموذج مثالي تصل فيه مبادئ العلوم الميتافيزيقية الأنطولوجية والسيكولوجيا العقلية إلى أعلى مراتبها. هذه هي «غاية» الأفاهيم العقلية، فالأفهوم الأقصى هو الذي يعطيها معنى. بهذا اللحاظ هناك انسجام فعلي مع المحاضرات. هنا يشير كانط بشكل واضح إلى أن اللاهوت العقلي هو «الغاية والدافع الأخير للميتافيزيقا.»[2] ثم يتابع: «إن هذا العالم هو موضوع تجاربنا وأفاهيمنا الأمبيرية كلها؛ لكن معرفتنا، لا تصل إلى حدود أبعد من التي توصلنا إليها التجارب. لكن في هذه المعرفة نستطيع أن نصل إلى حدود هذه التجارب. فحدود هذا العالم لا تمتد إلى أبعد مما توصلنا إليه التجربة؛ فحدود هذا: العالم من جهة الأزل، وحدود هذا العالم من جهة الأبد، هما الله والعالم الآخر. وهكذا يكون الله هو الحدّ الما قبلي، وعالم المستقبل هو الحدّ الما بعدي. لكن بالنسبة لهذه الحدود تكون كل التأمّلات الميتافيزيقية هباء ولا فائدة منها على الإطلاق. فكل تأمّلات الفلسفة مرتبطة بهذين الأفهومين المحدِّدين؛ لهذا السبب لن تكون هذه التأملات ضرورية إذا لم نستطع أن نتعلم منها ما قبل العالم وما بعده. كل ما هو خارج العالم هو سبب العالم ونتيجته وهما شيئان مترابطان بشكل وثيق. فدراسة العالم بشكل عام تمّت في الكوزمولوجيا، ونتيجة العالم في السيكولوجيا العقلية، وسبب العالم سيدرس في اللاهوت العقلي. وهكذا تكون معرفة الله الدافع النهائي والغائي

[1]- Plitz، pp. 266- 267.

[2]- “ den Zweck und die Endabsicht derselben.”

للميتافيزيقا. بالفعل يمكننا القول: الميتافيزيقا هي علم العقل المحض الذي نحاول من خلاله تحديدأن يكون بمقدورنا أن نفهم سبب العالم.»

إن ما يقوله كانط هنا هو أن اللاهوت العقلي إلى جانب ذلك الجزء من السيكولوجيا العقلية التي تبحث في خلود النفس هو نقطة الذروة في الميتافيزيقا - التي تضفي الأهمية على سائر الفلسفة؛ أي على الكوزمولوجيا العقلية. لكن المضمر في كلماته هو على ما يبدو فكرة، وهي في الواقع أساسية في فكره، على الرغم من أنه لا ينجح في إعطائها التعبير الدقيق، لدرجة أنه ليس الميتافيزيقا فقط، بل التجربة والمعرفة التي يحددها كانط بالنسبة للتجربة، تبلغ ذروتها في علم يبحث في مسألتي الله وعالم المستقبل. تكمن أهمية التمييز بالنسبة لبحثنا في حقيقة أنه نظراً لأن السؤال المثار هو هل كان كانط يعترف، أصلاً، بالميتافيزيقا بوصفها علماً حقيقياً، وإلى أي حدّ كان يعترف بها، لا يساعدنا كثيراً في أن يقال لنا إن الميتافيزيقا تبلغ ذروتها في بعض المبادئ، فالمسألة مختلفة تماماً إذا استطعنا أن نفهم أن المعرفة، بالمعنى الذي يفهمها فيه كانط، تكتسب معناها من هذه المبادئ نفسها، وبالتالي من الميتافيزيقا. واذا كانت المسألة على هذا الشكل، يبرز هذا السؤال الملحّ: هل كان بمقدور كانط أن يمنع اسم المعرفة عن المبدأ العلمي (وهو يعترف أنه علمي) الذي تستمدّ منه نفس المعرفة هذا المعنى والوضوح، كما تمّ تعريفها من حيث ارتباطها بالتجربة، في نهاية المطاف؟

قبل تفاؤلنا بالإجابة عن هذا السؤال، ثمّة نقطة إضافية تحتاج إلى توضيح. فحين يصف كانط «معرفة الله» بأنها غاية الميتافيزيقا وهدفها، فهو يتكلم كما لو كان الجزء الباقي من الموضوع مشمولاً في الكوزمولوجيا العقلية،[1] والسبب في ذلك واضح. فمسألة الله تنشأ بشكل طبيعي جرّاء وعينا حدود العالم. لكن لا يمكن عدّ الموضوع محسوماً إلا بعد عدّ الميتافيزيقا كُلاً (وبالتالي الأنطولوجيا) بالنسبة للمبدأ الذي قيل إنها ستبلغ ذروتها فيه. وبالتالي، فإن مشكلتنا الأخيرة تتعلّق بفهم كانط للأنطولوجيا باعتبارها الجزء المتمّم للميتافيزيقا.

ثلاثية الله ـ الحرية ـ الخلود

يحدّد كانط موضوع علم الميتافيزيقا في نقد العقل المحض، بأنه الله، والحرية والخلود، وبهذا يتبيّن أنه يحدّ الميتافيزيقا بأفاهيمها البالغة ذروتها - إذ يشير في الأطروحة Dissertation إلى أن

[1]- في حين وفقاً للمعالجتين المنفصلتين، يبدو أن كانت يعدّ السيكولوجيا العقلية قسمًا فرعياً من أقسام الكوزمولوجيا العقلية. يذكر في الصفحة 18 الأنطولوجيا فقط، والكوزمولوجيا واللاهوت بوصفها العلوم الميتافيزيقية الرئيسية؛ ثم يضيف مجموعة أسطر «الكزمولوجيا هي رؤيتنا للكون من خلال العقل المحض. العالم إما أنه جسمي أو أنه روحي. ولهذا تتضمن الكوزمولوجيا قسمين... هناك مبدا الأجسام ومبدأ الأرواح... الفيزياء العقلية والسكولوجيا العقلي هما القسمان الرئيسان اللذان ينتميان إلى الكوزمولوجيا الميتافيزيقية العامة...

«غاية» كل مبادئها، هو النومينا الكامل Perfectio Noumenon. لكن الواضح أن هذه «الغاية والهدف» ليست موضوع الميتافيزيقا كله. ففي الأطروحة هناك قسم متمثل جزئياً بأفاهيم الإمكان، والوجود، والضرورة إلخ؛ أمّا في «هندسة العقل المحض» كما في المحاضرات Lecttures، فيبقى عليه أن يفسّر الأنطولوجيا. إضافة إلى ذلك، يتبيّن أن لائحة الإيضاحات الموجودة في الأطروحة التي تشير إلى موضوع العلم نفسه قد تمّت معالجتها تحت عنوان الأنطولوجيا في نقد العقل المحض وفي المحاضرات. حتى الآن كل شيء بسيط ومفهوم. فمن الممكن تفسير الفوارق التي يمكن رصدها بين الأعمال السابقة والأعمال اللاحقة بسهولة على أنها تطوّر. العنصر الغريب في الحقيقة هو موقع الأنطولوجيا في نقد العقل المحض. لكل من العلوم الميتافيزيقية الثلاثة الأخرى قسم يتناسب معه من الديالكيتيك، الذي تمّت فيه معالجة العلم المفترض من وجهة النظر النقدية تحديداً. وكذلك وجدنا سبباً للاعتقاد، بعدم وجود انحراف أساسي عن وجهة النظر هذه في المحاضرات. من هنا ينشأ السؤال الآتي: لماذا لا يوجد مجال في الديالكتيك لمعالجة الأنطولوجيا، مماثل لذلك الذي أتيح للكوزمولوجيا العقلية، والسيكولوجيا واللاهوت؟ الجواب هو أن الأنطولوجيا إجمالاً ترادف التحليل الترانسندتالي. فلنرَ كيف يكون ذلك.

لا يوجد أي نقص في وضوح العبارات بالنسبة لتفسير كانط للأنطولوجيا أو كما يسمّيها هو الفلسفة الترانسندالية. في المحاضرات نجد التالي: «الأنطولوجيا مبدأ محض لعناصر معرفتنا القبلية a priori كلها. بتعبير آخر، إنها تشتمل على مجموع الأفاهيم الخالصة التي يمكن أن نكوّنها عن الأشياء قبلياً». «الأنطولوجيا هي مبدأ العناصر التي تكوّن كل ما يمكن أن يحصل من أفاهيم قبلية في فاهمتي.»[1] «السؤال الأول والأكثر أهمية في الأنطولوجيا هو: كيف يمكن أن تكون المعرفة القبلية ممكنة؟ يجب أن تحلّ هذه المسألة في المقام الأول؛ لأن الأنطولوجيا كلها ترتكز على الحل.»

لكن فور إطلاقنا هذه العبارة تواجهنا مشكلة علاقة الأنطولوجيا بنقد العقل المحض. كلمات كانط في الصفحة 18 لا تحمل أي إشارة لأي فرق، فهو يعلن أن العلم الذي يجيب عن سؤال كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة هو أن ننقد العقل المحض. وهذا يوحي، في ظاهره، بأن كانط يقول بالتطابق بين النقد والأنطولوجيا. لكن الواضح أنه لم يقصد هذا. لأنه، في الجملة التي تلي، يتابع الحديث عن الفلسفة الترانسندتالية كما لو كانت شيئاً مختلفاً.[2] «الفلسفة الترانسندالية هي نظام معرفتنا المحضة القبلية كله. إنها معروفة عموماً بالأنطولوجيا. وعليه، فإن الأنطولوجيا تتعامل مع

[1]- أرنولدت صفحة 446 نقد العقل المحض. فكرة أن المفاهيم بالمعنى المفهوم ليست فطرية بل مكتسبة. لكنها مكتسبة من خلال انتباه الذهن لنشاطه.

[2]- 2 In the Nachschrift of 17931794- Transcendental tinguished from “Kritik der reinen Vernunft،” tinguished from “Metaphysik” in the Architectonic. this classification “Reine Philosophie” is

الأشياء عموماً. إنها تُجرِّد من كل شيء...» [... يضيف أرنولدت Arnoldt «تجريبي أو من كل شيء معطى من خلال التجربة.»].

أصالة المعرفة القبلية

يستمّر كانط في التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التوليفية مشيراً إلى أهمية الأولى في الفلسفة، وبشكل خاص في الأخلاق،[1] ثم يختم بهذا السؤال: «كيف يمكن للأحكام التحليلية أن تكون قبلية؟» والسؤال متبوع بآخر: هل يوجد في الفلسفة أحكام توليفية قبلية؟ لقد تمّت الإجابة عن هذا السؤال من خلال افتراض أن هذه الأحكام تحصل في الفلسفة «من خلال الأفاهيم»، وفي الرياضيات «من خلال بناء الأفاهيم». من هنا فصاعداً، يتبيّن أن كانط يصوغ الموقف النقدي للتحليل في أكثر الخلاصات اختصاراً: إن التجربة تتألف من أحكام توليفية، «المعرفة القبلية غير ممكنة من خلال التجربة. بل خلاف ذلك، لا تكون التجربة ممكنة إلا من خلال المعرفة القبلية.» كل المعارف تشتمل على الأفاهيم والحدوسات، التي يفترض أحدها الآخر مسبقاً.[2] «لكل الأفاهيم مصدر قبلي في الجانب الشكلي من استعمال الفاهمة.» ثم يلي جدول المقولات. الحدوسات والمفاهيم يجب أن تحصل معاً قبلياً كشرط للمعرفة، «نحن نشير من خلال تفسير إمكانية الأفاهيم الخالصة للفاهمة إلى الاستنتاج. الاستناج بعامة، هو الجواب عن السؤال ما القانون المطبّق؟ إن استنتاج المفاهيم الخالصة للفاهمة هو دليل على واقعية المفاهيم الخالصة للفاهمة.»

في القسم التالي الموسوم «حول الأساس» يظهر مجدداً تمييز الأطروحة Dissertation بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المنطقي للأفاهيم في التمييز الأوّلي بين الأساس والتالي ground and consequent من جهة والسبب والنتيجة من جهة أخرى. الخاصية المثيرة للاهتمام هي أن كانط هنا يقدم مجدداً التمييز على أنه واحد بين المنطق والميتافيزيقا. ينتمي أفهوم الأساس إلى الميتافيزيقا فقط في صورة أفهوم سببي، وهذا يشير فوراً إلى أن التمييز بين المنطق والميتافيزيقا، كما يفهمه كانط هنا، هو مجرّد تمييز بين المنطق الصوري والمنطق الترانسندتالي- الذي سيفضي، بعامة، إلى تأكيد مماثلتنا بين الأنطولوجيا (الفلسفة الترانسندتالية) وجوهر الأناليطيقا Analytic.

في سياق التمييز بين الأساس المنطقي والأساس الحقيقي يقحم كانط السؤال النقدي تحديداً (بالمعنى الضيق) المتعلق بإمكان الأحكام التوليفية قبلياً؛ ومعالجته هذا السؤال هي النقطة المفصلية التي يدور حولها كل شيء. وتبعاً لقبولنا أو عدم قبولنا بكلام كانط من حيث توافقه مع الموقف

[1]- “ Die ganze Moral bestehet fast aus lauter analytischen Urtheilen،’” p. 25.

[2]- 0f. p. 29: “1 Anschauungen ohne Begriffe، und umgekehrt Begriffa ohne Anschauungen، geben keine Erkenutnisse “.

النقدي الدقيق يجب أن نعترف بالآراء الميتافيزيقية المعبّر عنها في هذه المحاضرات، أو نرفضها، كجزء متمّم لتفكيره. ويجب الاعتراف بما يبدو في كلماته من صعوبة كبيرة. وإذا نظر للمسألة بشكل سطحي، فإن السؤال الأساسي يدور حول ما يمكن أن يبدو مسألة إقرار شكلي. يمكننا أن نقول بالإجمال إن كل ما يقصده كانط في نقد العقل المحض هو أن يمثل الحكم الذي يشكل نوعاً من المعرفة التي تتخذ لها موضوعاً إما المادة الفعلية للحس، أو شيئاً يمكن ردّه في النهاية إلى هذه المادة، أمّا محمولها فيكون وصفاً مفهومياً للموضوع. لكن الترتيب هنا يبدو معكوساً. «عبر الحواس نحن لا نعرف غير الأعراض أو محمولات الموضوع. والموضوع نفسه كامن في الفاهمة. تبيّن هذه الكلمات أن ما قصده كانط هو «الموضوع في ذاته»[1] - الموضوع كما يوجد في ذاته وكما هو معروف من خلال المفهوم الفكري بشكل مستقل، وعلى الرغم من التناقض الذي يمكن أن تظهره التجربة فيه، أي، المفهوم الفكري للأطروحة Dissertation أو «الموضوع الترانسندتالي» لنقد العقل المحض، وبالفعل لن يكون هناك حاجة للجدل في حقيقة أن لنا في «الموضوع نفسه» نظيراً للمفهوم الفكري - أي إن الفهم في مرحلة المحاضرات يشغل الفضاء الذي شغله سابقاً الفهم الفكري للأطروحة Dissertation. هذا الاعتراف مرتبط بمحاولتنا لتأسيس استمرارية المبدأ الميتافيزيقي بين الأطروحة Dissertation والمحاضرات Lectures. من جهة أخرى، إذا وضعنا هذا الاستمرار جانباً، فإننا سنكون أمام النتيجة الآتية: بسبب استبدال الفلسفة النقدية بمبدأ الأطروحة، فإن محتوى المحاضرات لا بد أن يوصف بأنه مجرد استمرار لأطروحة مهملة، أحياها كانط لأسباب تاريخية أو تربوية، لكنها ليست مقصودة بشكل جدي لتمثيل فكره في المرحلة التي نبحث فيها. لا حاجة للقول، إن النتيجة ستكون حاسمة بالنسبة لكل نزاعنا بقدر ما ستكون الرؤية المقابلة التي تتغاضى عن عنصر الاستمرارية في مذهب كانط. بالتالي يبدو أن مشكلتنا ستكون في التحديد الدقيق لكيفية إمكان فهم «الموضوع نفسه»، وبالخصوص ما إذا كان يمكن عدّ طريقة الحكم المتعارضة تماماً مع طريقة نقد العقل المحض مؤشّراً على أي فرق فاصل في وجهة النظر.

هنا تتبيّن لنا أهمية التفكّر. فبينما يصحّ أن الحكم الذي تتمثل فيه الذات من خلال الموضوع المتشكّل فكرياً (الموضوع بوصفه فكراً)، والمحمول من خلال الصفات الحسية للموضوع، يظهر المنهج النقدي لفهم المعرفة، فإنه يصح كذلك أن الموضوع في نقد العقل المحض (أي الموضوع الجوهري للمعرفة) لا يمكن عموماً أن يقال إنه مطروق إلا بأكثر الطرق غموضاً. الحقيقة أن نظرية المعرفة النقدية عند كانط، وما يُعرف بظواهريته، جعلت من الصعوبة بمكان إيجاد مجال ضمن حدود ما يمكن معرفته بالنسبة لكل ما هو جوهري بشكل كاف ليستحق اسم الموضوع. أمّا بالنسبة

[1]-لم يستخدم كانط عبارة:. "von dem Object als an sich bestimmt"

«للموضوع الترانسندتالي» فهو إما أنه بقاء للتفكير ما بعد النقدي أو أنه اسم غير ملائم للأشياء في ذاتها. الموضوع الفكري للأطروحة هو دمج الوجود الجوهري والمستقل للشيء في ذاته مع صفة قابلية المعرفة. فنقد العقل المحض يفصل قابلية المعرفة عن أي وجود جوهري غير مشروط، وفي الفصل يصبح الموضوع مشكلة. لذلك ونتيجة للغموض المقدّم هكذا، نجد أن الفهم الجوهري للموضوع استبدل فعلياً بالفهم الوصفي للموضوع[1]. يصعب اعتماداً على النظرية الظواهرية في المعرفة أن نقول ما يمكن أن يكون الموضوع؛ لكن تعريف المعرفة، من حيث الخاصية الكلية والضرورية، بأنها موضوعية، إجراء طبيعي وواضح.

والآن هذا بذاته يشير إلى أن موقف المحاضرات، التي تعترف كما يبدو بشرعية علم الميتافيزيقا، لا يمكن أن يكون بعيداً عن موقف نقد العقل المحض. فإذا كانت المحاضرات تتحدث عن الموضوع فقط، والنقد يتحدث عن الموضوعي، فلن يكون للتغيير العكسي في منهج صياغة الحكم أهمية حقيقية. في كلا الحالتين ينبغي أن يكون لنا صياغة للنتيجة بأن شرط الموضوعية هو الانسجام مع المبادئ الكلية للفكر الذي يشكل أساساً للتجربة – المقولات. هذه في الواقع هي النقطة الحاسمة، وليس هناك غموض في تعبير كانط عنها. الموضوع الذي يشير إليه مميّز تماماً عن الشيء في ذاته، والمعرفة التي يشتمل عليها الحكم مماثلة تماماً لمحتوى التجربة بالمستوى نفسه. «التمثلات [المدركات المستمّدة من التجربة»] هي إلى الآن، بوصفها غير مرتبطة بموضوع، مجرد محمولات لأحكام محتملة. وإذا كان لا بد من ارتباطها بموضوع، فعليَّ أن أجد وسيلة لتشكيل الحكم، الذي سأربطه بالموضوع. وهكذا تكون المعرفة معرفة أمبريقية، أو علاقة للتمثلات بالموضوع. إنها تكون ممكنة من خلال الأحكام فقط، ويجب أن تكون صورتها مقررة لها (قطعاً)[2]. والمفاهيم التي تقرر صورة الحكم من خلال الرجوع إلى كل الموضوعات هي المفاهيم المحضة للفاهمة أو المقولات، وبالتالي تكون هذه أساساً لإمكان كل التجارب. إن المفاهيم هي التي تقرر ما إذا كان أي موضوع قابلاً لصورة الحكم القبلي»[3].

الجدير بالملاحظة أن كانط في مقاربة الإجابة عن سؤال كيف تكون الأحكام التوليفية القبلية ممكنة يستمر في تحديد أساس التجربة. كما يتابع: «إن مبدأ العلية لا ينطبق على أي نوع من المفاهيم غير المرتبطة بالحواس... إذ لا يمكن انتزاعه من المفاهيم المجرّدة. فإنه يحتمل أن يكون

[1]- ستكون مهمة تحديد عبارات محددة من خلال عبارات كانط المتشعبة في نقد العقل المحض من دون فائدة، إذا كانت خاصية الموضوعية محددة فيا يخص تحقيق جوهرية المبادئ الكلية من خلال التجربة، من جهة أخرى فيما يخص شمولية التجربة عن طريق المبادئ العقلية.

[2]- يشير كانت من خلال التباين إلى عبارة سابقة حيث كان هناك ذكر لنوع من الحكم لم يتحدد بهذه الطريقة، وبالتالي لا يؤدي الى معرفة.

[3]- بعد عدة سطور يعرف كانط التجربة بأنها: «ليست إلا معرفة الموضوع من خلال النمثلات الحسية».

قبلياً من خلال علاقة الأفاهيم بالنسبة للتجربة الممكنة، مبدأ العلة الكافية هو مبدأ تقوم عليه التجربة الممكنة. الأساس هو الذي وفقاً له إذا وجد شيء، ينتج شيء آخر وفقا للقوانين الكلية.

التجربة ممكنة فقط من خلال المفاهيم القبلية للفاهمة. فالأحكام التوليفية لا تصحّ في الأشياء الحقيقية في ذاتها، بل من خلال التجربة فقط. فكل تجربة هي توليف، أو معرفة توليفية بالأشياء المقبولة موضوعياً. إن مبدأ الضرورة الأمبريقية لربط كل التمثلات في التجربة هو معرفة توليفية قبلية.[1]

ينبغي لهذا المقطع أن يزيل كل آثار الشك الباقية بالنسبة لمقصود كانط. فقد تبيّن أن موقفه هنا نقدي ولا ريب في ذلك. الموضوع في نفسه الذي تحدّث عنه في المحاضرات هو موضوع لا يتباين مطلقاً مع ذاتية الإحساس. وهذا يعني، أن أي عنصر في الحكم، تؤكّده المبادئ الكلية التي تتوقّف عليها التجربة، بوصفها مختلفة عن الإحساس بحدّ ذاته. إذاً لا يوجد انحراف عن النتائج الفينومينولوجية لنقد العقل المحض. وبالتالي إذا كان خلافنا أن الظواهرية والنفي النقدي للميتافيزيقا يمثّلان الشيء نفسه، مسوّغاً، فإننا نواجه بالحقيقة الوحيدة وهي أن في هذه المحاضرات التي، بعيداً جداً عن الرفض، تفترض وتدّعي الكشف عن علم الميتافيزيقا، وبالتالي ما زال موقف كانط ظواهرياً. وإذا وُجد تناقض هنا، فواضح أنه ليس ظواهريته (أكثر تعاليمه المميزة له) التي يجب أن تنتهي. لكن هذا لا يعني أن البديل الوحيد هو افتراض وجوب اعتبار تفسيره الميتافيزيقا عرضاً تاريخياً محضاً للمبادئ التي يكذبها معتقده الأساسي. ويبقى هناك احتمال آخر، ألا يمكن عدّ رفض كانط الميتافيزيقا مبنياً فقط على بعض الشروط المحددة في نقد العقل المحض؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمكن أن تبقى الميتافيزيقا سارية المفعول حتى في النظرية الظواهرية، شريطة ملاقاة هذه الشروط؟ فلنرَ إذا كانت المحاضرات قد سلّطت الضوء على هذه الأسئلة.

الأنطولوجيا والظاهراتية

يمكن إيجاد بند واضح جداً في الحل وهو حقيقة أن الأنطولوجيا، التي شملها كانط في وقت مبكر في المقالة ومتأخر في المحاضرات في لائحة العلوم الميتافيزيقية، كانت متماهية مع التحليل الترانسندتالي، وبالتالي يجب أن تعدّ جزءاً من المذهب النقدي نفسه، بل أكثر الأجزاء حسماً فيه. إن رفض كانط لا ينطبق على هذا الجزء من الميتافيزيقا. وبالتالي إذا قيّدنا أنفسنا بالعلوم الثلاثة الباقية، علينا أن نسأل هل تسمح فينومينولوجيا كانط له بأن يمنح شرعية كاملة لهذا. تنشأ المغالطة الديالكتيكية في نقد العقل المحض من خطأ فهم موضوع العلوم الميتافيزيقية على أنها أشياء في ذاتها. وقد رأينا أن كانط لا يحاول أن يقدم ذلك الموضوع في المحاضرات. من جهة أخرى، نظراً

[1]- تصل تقريباً إلى عادة ذهنية مع كانط عند تثبيت التعلق المتبادل للمبادئ ليكرر تمايزاتها الاساسية بالطريقة نفسها.

لاستحالة إدراج الله، والنفس والعالم بوصفهم مجموعاً كلياً في لائحة الظواهر المقدمة، لا نستطيع الإعلان لهم عن قابلية المعرفة التي يقيدها كانط بوضوح بالظاهراتية. وبالتالي إذا تمّ تعريف شرط قابلية المعرفة بدقة وبشكل كلي من خلال الرجوع إلى بدائل الظاهرة وإلى الشيء في ذاته، يجب عدّ المسألة قد حسمت. لكن هذا سيكون إغفالاً للتمييز المهم، على الرغم من قلة تشديد كانط نفسه عليه، بين المعرفة الشكلية والمعرفة المادية. وفقط ضمن عالم المعرفة المادية، المحددة بالميزة الواقعية للتجربة، الفعلية أو الممكنة، يبقى التناوب في المسألة شاملاً؛ وفي التطبيق الأدق للمبادئ النقدية تبقى معرفة الله والعالم متاحة لنا، على الرغم من أنها ليست نومان ولا فينومان. أي أننا نستطيع أن نعرف كضرورة منطقية أو نقرر للكل أننا نعرف خلاف ذلك عن الحقيقة الظواهرية. هذه النتيجة تضع فوراً الأنطولوجيا أو التحليل الترانسندتالي والعلوم الميتافيزيقية الثلاثة الباقية على مستوى واحد مع قابلية المعرفة. لأنه إذا كان غياب المحتوى المادي في المعرفة المنطقية بالله والعالم يجرد الثاني من أهليته فقد وَجَبَ لنفس تجريد الأول من الأهلية. لا شك أن هناك تمييزاً مهماً يجب الاعتراف به. وعليه يمكن الإعلان عن إمكان معرفة مضمون المنطق الترانسندالي على أساس أنه يوفّر المبادئ الفكرية المقوّمة للتجربة، وبالتالي يكون قادراً على الاستدلال، وهو ادّعاء لا يمكن زعمه بالنسبة لبقية العلوم. ولكن من دون التقليل من شأن التمييز بين المبادئ الكوِّنة والمنظِّمة، وبين ما يقبل وما لا يقبل الاستدلال، يجب أن نعرف أنه بقدر ما يتم ادعاء قابلية معرفة أي من هذه المبادئ، فإن التشكّل الظاهراتي للمعرفة هو بالقدر نفسه من الحتمية، وبالقدر نفسه من عدم الملاءمة، في كل حالة من تلك الحالات. وهذا كل ما هو لازم لكي يوفّر لكانط حق الاحتفاظ فوراً بظواهريته والإيمان بالميتافيزيقا.

يبقى فقط أن نقرّر بطريقة معيّنة معنى أن تكون الميتافيزيقا ممكنة على المبادئ الكانطية، وأن نحدّد العلاقة بين الميتافيزيقا ومجمل المذهب النقدي. فقبل كل شيء لا بدّ من الإشارة إلى أن كانط عندما يرفض علم الميتافيزيقا الزائف، من خلال التعامل مع شيء مفترض في ذاته، فإنه يرفض مجموعة من التعاليم التي يجب أن تفهم، من المصطلحات نفسها التي صيغت فيها، كنظام مستقل للحقيقة ومكتف بذاته. والآن يمكن أن نفهم بسهولة أن الاستقلال والعزلة يجب، من وجهة نظر نقدية، أن يكونا حاسمين لأي نظرية تحتاج للتحقيق من خلال التجربة. لكن السؤال الطبيعي الذي ينشأ هو إذا كان يجب رفض المذهب الميتافيزيقي بوصفه عقيدة معزولة، غير قابلة لإعادة الصياغة بطريقة تجعلها على علاقة، مباشرة أو غير ماشرة، بتلك المعرفة للتجربة التي هي محك الحقيقة. قدّم جواب كانط جزئياً في الإنجاز الفكري دور القوة tour de force الذي يدمج فيه أحد فروع الميتافيزيقا في نقد العقل المحض ذاته، وجزئياً في الكتابات النقدية اللاحقة التي تثبّت

الضرورة المنطقية كما تثبت الضرورة الذاتية للإيمان بالله.

بسبب هذه الاعتبارات تبدو النتائج التالية مضمونة، ويظهر أن المنهج العام للكلام في المحاضرات يضيف الإثبات اللازم. (1) إن نقد العقل المحض، المتحدّر من الظواهرية، يشتمل على المسلمات المنطقية للظواهرية، وبالتالي على مجموع المبادئ التي سواء سمّيت أنطولوجا أو تحليلاً ترنسندالياً، لا يمكن أن تتّصف إلا بأنها ميتافيزيقية. وبالتالي، تكون الميتافيزيقا جزءاً متمّماً لنقد العقل المحض. (2) إن نقد العقل المحض كما تتضمّن المحاضرات من خلال اشتماله على هذا المبحث، هو جزء من الميتافيزيقا. إنه الجزء المرتبط بالمعرفة البشرية بالشروط التي تهب الميتافيزيقا مضموناً مادياً. إنه جزء فقط، لأنه لا يحوي المبادئ التي تحدد دلالته النهائية بالذات. هناك ما يمكن إيجاده خلف واقعية التجربة وما بعدها، ومع ذلك، طالما أننا مقيدون بشروط المعرفة البشرية، لا يمكننا البتة أن نطمح لمعرفة جوهر هذه المبادئ، إنها مفترضة مسبقاً في المنطق الناشئ من التجربة البشرية في حد ذاتها.

بعد هذا الكلام، يبقى علينا تقديم تفسير واعتراف. مرّت هذه المقالة بشكل كامل تقريباً على التطور الكبير والفائق الأهمية الذي خضع له تفكير كانط بين الأطروحة Dissertation ومحاضرات حول الميتافيزيقا Lectures on Metaphysics، ويمكن الاستنتاج أن الموضوع عمل على التقليل من الفروقات في وجهة النظر التي تفصل مبدأ الأول عن الثاني. لكن الأمر ليس كذلك، إذ بقي أمامنا أن نشير إلى أي مدى تمّ الاعتراف بالفارق ضمناً. فالأسس التي حاولنا تثبيت اعتراف كانط بالميتافيزيقا عليها يمكن أن تجمع في محاولته لدمج المظاهر المختلفة للفلسفة (قابلية تفكيك الرموز المتزايدة باستمرار في كتبه اللاحقة)، وعلاوة على ذلك من أجل ربط فينومينولوجيا موقفه النقدي بالمبادئ الميتافيزيقية النقدية الكبرى التي تتوقّف عليها أهمية الوجود الإنساني. والآن إن ما يمكن أن نسمّيه الميل التوليفي عند كانط، لا يمكن بأي شكل أن يعدّ خاصية أساسية فريدة لتفكيره. في موازاة ذلك في كل خطوة يمكن أن نكتشف ميلاً آخر يمكن أن نسمّيه انفصالياً. بالمعنى الدقيق للكلمة، لم يغب أي من الاثنين في أي وقت؛ وأحياناً يكون لظهورهما المتزامن أثر شبيه بأثر المفارقة. لكن الصحيح أيضاً أن في بعض المراحل تبيّن أن أحد الميول يسود على غيره. هنا فقط لامسنا حدود التمييز الأساسي بين **الأطروحة** ومحاضرات حول الميتافيزيا. الأولى تسعى لإحراز الترابط المنطقي (أو تسعى للفرار من التناقض) من خلال رسم خط واضح للحدّ الفاصل بين المعرفة البشرية، المحددة بشروط الحس، والحقيقة كما تتحدد من خلال الفكر. وبهذه الطريقة من المفترض أن يتحرر الفكر من القيود التي تفرضها الحواس. أمّا المحاضرات من جهة أخرى، وهي التي تمثّل الموقف النقدي الأصيل، فيبدو أنها تقتضي أن الحقيقة الميتافيزيقية التي تتجلّى للفكر

ستفهم بالمعنى المحدد بالقيود المفروضة على المعرفة الإنسانية الدقيقة بالظواهر. بهذا المعنى أيضاً يجب اعتبار نقد العقل المحض جزءاً من الميتافيزيقا. إنه القسم الذي يخبرنا كيف يمكن تفسير المبادئ المطلقة، ويخبرنا ضمناً كيف لا يمكن تفسيرها.

الاعتراف الذي تحدثنا عن وجوب الإشارة إليه، يرتبط بالفرق شديد الأهمية بين العلوم الميتافيزيقية المختلفة الذي بيّنته وجهة النظر النقدية. إذ إن موقف المجموعة المؤلفة من اللاهوت، والكوزمولوجيا والسيكولوجيا لا يتغيّر بذاته مادياً في التحول من الأطروحة إلى المحاضرات؛ وما قيل عن الميل الانفصالي للأطروحة ينطبق بشكل خاص على الأنطولوجيا. يقدّم كانط في هذه المقالة النومان الكامل إلى حدّ كبير كما يقدّم الله والمثال الأخلاقي في كتاباته النقدية – أي كما هو متضمن منطقياً في حياة الفكر المهمة؛ وهنا نلاحظ أين كان تفكير كانط أقل تطوراً. ومن ثم، إن تطور ما بعد **الأطروحة** ناجم عن تطور هذه الأفكار الأكثر عمومية، التي لامستها تلك المقالة، والتي نُظّمت فيما بعد في الأنطولوجيا أو التحليل الترانسندتالي. إن المبادئ العامة للأنطولوجيا هي التي تستثمر التجربة بخاصيتها الكلية – ما نسمّيه معناها - ومن خلال الأنطولوجيا إن المبادئ التي ما زالت أكثر عمومية المشمولة منطقياً في الأخيرة تكتسب موقفها حول واقعية التجربة التي تسمح لها وحدها من وجهة نظر نقدية بادّعاء الشرعية. لا يمكننا أن نؤكّد بسهولة نجاح كانط أو رغبته في النجاح، بتثبيت الاندماج هنا، كما نجح في تثبيته في حال التجربة والأنطولوجيا. لكن على فرض هذا، تكون النتيجة، أن كلام كانط غامض ومتأرجح، وأن نظام كانط ليس خالياً من أي مكان للميتافيزيقا.

العقل المتهافت بين الغزالي وكانط
رؤية نقدية مقارنة لليقين الترانسندنتالي

عبد الله محمد الفلاحي[*]

يسعى الباحث والأكاديمي اليمني عبد الله محمد الفلاحي إلى تأصيل رؤية نقدية للعقل الخالص، وقد ذهب من أجل هذه الغاية إلى إجراء مقارنة فريدة بين كل من الفيلسوف المسلم أبي حامد الغزالي والألماني إيمانويل كانط، إذ يبيِّن الصلة الامتدادية بين الفيلسوفين لجهة قصور العقل عن إدراك كُنهِ الذات الإلهية المقدسة.

المحرر

على الرغم من اختلاف طبيعة الظروف التي أحاطت بكل من الغزالي وكانط وبيان أثر اختلافها لكن المنهج التاريخي والتتبعي يكشف طبيعة أثر السابق في اللاحق بقدر ما سمح به استقراؤنا المتواضع، أو استقراء غيرنا من مؤرخي الفلسفة الإسلامية أو الأوربية الوسيطة والحديثة والمعاصرة من المستغربين أو المستشرقين من المسلمين وغير المسلمين. مع الإشارة إلى أن أغلب هذه المحاولات انطلقت من إلايمان بحقيقة التواصل الحضاري بين الأمم وحتميته،عبر العديد من القنوات التي شكلت الجسر الإنساني في المعرفة والثقافة، وإن بقي العديد من جوانب الاختلاف قائماً خاصة في طبيعة النقد وأهدافه بسبب اختلاف طبيعة العصر الذي عاش به كل منهما وما ساد كل عصر من مناخات علمية وفكرية وثقافية خاصة..

ونرى فوق ذلك - وبحسب ما توافر لدينا من معلومات أو مصادر أن للغزالي دوره أو أثره في فلسفة العصور الوسطى، وكما هي كذلك في العصر الحديث بأوردة فكرية وثقافية وعلمية

*- أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة إب ـ الجمهورية العربية اليمنية.

ساعدت على سد الفجوة بين عصري الغزالي وكانط وهي قنوات دللت بالفعل على عدم وجود ما يسمى بالقطيعة الابستمولوجية بين أي بناء أو نسق فكري أو فلسفي لهذا الفيلسوف أو ذاك، وبين الأنساق الفكرية السابقة أو التالية له، مثلما هي الحال بين فيلسوفنا الغزالي والفيلسوف الألماني عمانؤيل كانط.

أولاً: الشواهد التاريخية:

ويقصد بها ما وقع بين أيدي الباحثين والمهتمين بالتراث الإسلامي عموماً، والتراث الفلسفي خصوصاً، والمهتمين بنتاج الغزالي الفكري بصفة أخص، من أدلة على انتقال فكرالغزالي وفلسفته عبر انتقال مؤلفاته المتعددة إلى الغرب اللاتيني بوساطة المترجمين والمهتمين بالتراث الإسلامي الذين تمكنوا من الوصول أو العيش داخل الحواضر الإسلامية (بغداد- القسطنطينية – دمشق -القاهرة – الإسكندرية -قشتالة – الأندلس –القيروان – سبته – طنجة-.. إلخ) والتي تجمع في مكتباتها آلاف الكتب والمخطوطات الإسلامية متنوعة المجالات والاختصاصات المعرفية والعلمية والأدبية، فتم لهم إما ترجمتها أو نقلها أو نهبها وإيصالها إلى العديد من مراكز الفكر الأوربي منذ سقوط بغداد، حتى سقوط القسطنطينية في عام 1458م. فشكلت المعين الذي لا ينضب من المعارف والتي أقبل عليها الأوروبيون بشغف، وظلت في متناول باحثيهم وأساتذة جامعاتهم حتى القرن السابع عشر الميلادي وأكثر. وما تزال متاحف أوربا ومكتباتها وجامعاتها تحتفظ بمئات آلاف منها أكثر مما تحتفظ بها المكتبات العربية والإسلامية وجامعاتها ومراكز أبحاثها، وقد اختارت الدراسة من هذه الشواهد التاريخية:

1 - الشاهد الأول: (فرضية انتقال مؤلفات الغزالي إلى الغرب اللاتيني في العصر الوسيط).

- فقد أبانت الدراسة دور الغزالي مع غيره من فلاسفة العصر الوسيط الإسلامي واليهودي والمسيحي في ردم الهوة الفاصلة بين العصريين الوسيط والحديث، وأثر الغزالي خاصة في الفلسفة الوسيطة اللاتينية والحديثة، المباشر وغيرالمباشر. فوجدت أن الغزالي فعلاً أثر في البناء الفلسفي لأشهر أعمدة الفلسفة الوسيطة أمثال: (موسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وريموند مارتن، ويهودا حالفي) وغيرهم من رموز السكولائية اليهودية والمسيحية عبر مؤلفاته المنقولة إلى العبرية واللاتينية والتي منها، (تهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وإحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعيار العلم في فن المنطق، والمستصفى في علم الأصول والمشكاة، وميزان العمل.. وغيرها)، فظهرت أفكارها في كتب هؤلاء، من مثل (دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، والخلاصة اللاهوتية

لتوما الأكويني وخنجر الإيمان لـ ريموند مارتن)، والعديد من الترجمات الأخرى، التي مثلت قنوات اتصال بين الشرق والغرب. وأكدت الدراسة اطلاع العديد من هؤلاء على مؤلفات الغزالي وإفادتهم منها في كثير من المسائل التي ناقشوها بصدد الفلسفة واللاهوت، كما أوضحته لنا العديد من الأبحاث والدراسات العربية أو الأجنبية. فقد نقل تراث الغزالي ومن ثم ترجمته إلى الإسبانية والعبرية، ومن ثم إلى اللاتينية،وكان على رأس المترجمين الأسقف(دومنيكس) أو (ريموند ساليف) (المتوفى 1180م) وهو من كبار رجال كنيسة طليطلة، وقد شارك في الترجمة يوحنا بن داود (Johnna - David) المعروف بالإشبيلي وكان مما نقله للغزالي، مقاصد الفلاسفة الذي نشر عام 1506م في البندقية بعنوان Logical - et philosphia إضافة إلى كتاب التهافت الذي نشر نصه اللاتيني خلال القرن الثاني عشرالميلادي مع كتاب النفس الإنسانية بحسب بلاثيوس[1]. ويرى بلاثيوس، ومايرز أن (ريموند مارتن) الدومنيكي من علماء القرن الثالث عشر كان يفهم العربية وأدخل كثيراً من حجج التهافت في كتابه (خنجر الإيمان)، وأنه استل العديد من النصوص من التهافت والمنقذ والميزان، والمقاصد، والمشكاة، والأحياء، ويذكر صريحاً في كتابه الصراع الإيمان رداً على المسلمين واليهود) كتباً لابن رشد ترجمت مباشرة عن العربية، وأنه اعتمد على الغزالي خاصة في الدفاع عن وحدانية الخالق.

- ويظن (أوليكن) أن بلاثيوس يحمل الكثير من الوثائق التي تدلل على أقواله وبخاصة حول إفادة ابن العبري (Bar -Hebraues) أبي الفرج من أعلام القرن الثالث عشر إلى درجة القول إنه أخذ فصولاً كاملة من كتاب الإحياء للغزالي أدرجها في كتبه.[2] وقرب بلاثيوس أكثر من غيره بين مقاطع من صراع الإيمان والخلاصة ضد الكفار وبين نصوص تكاد تكون مترجمة حرفياً عن ابن سينا والغزالي.[3] أما موسى بن ميمون وهو الذي مثل مصدراً آخر لحسن اطلاع الأكويني على الغزالي،والذي أشار إليه الأكويني في الخلاصة بأنه اقتبس من عالم ديني مسلم يدعى أبا حامد الغزالي فقد مثل تلميذاً مخلصاً للغزالي، بل إن باحثاً مثل محمد عزيز الحبابي « يرى أن موسى بن ميمون يذكر أبا حامد مرات عديدة في الصفحات 392،383،245،208 من الترجمة الفرنسية(لدلالة الحائرين) وأنه يلتقي أبا حامد في كثير من الأمور أخصها دمج الفلسفة والمنطق بالشريعة[4]

[1]- Ernst , Cassirer, kants life and his thought , trans. By: james hoden
Ed. by: New Haven , london. u. press. 1981,p.7880-

[2]- نازلي إسماعيل، النقد في عصر التنوير، (كانط)، ط2 دار النهضة العربية، القاهرة، 1976م ص 7-9، ولها كذلك: مقدمة المقدمة لكل ميتافيزيقا مكن أن تصير علماً لكانط، ط1 دار الكاتب العربي، القاهرة، 1976م، ص 7 وما بعدها.

[3]- جوستيان غاردر (عالم صوفي) تر:حياة الحويك، ط2، دار المنى، السويد، 1991م 339، وما بعدها.

[4]- إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان امين، ط1 الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1971، ص11.

ومثّل كتاب الحمامة والأخلاق (لباراهيراموس) اليعقوبي اللامع في القرن الثالث عشر أحد الانعكاسات الواضحة لتأثير الغزالي في يهودية القرون الوسطى، والتي قامت على السكولائية المدرسية. إذ صار اليهود المؤلفون يدرسون كتب الغزالي بلهف، ويستعيرون منها كثيراً والدليل ترجمتهم ميزان العمل إلى العبرية، واستبدلت شواهده من التوراة والتلمود بدلاً من شواهد القرآن والسنة النبوية: مثلما فعل (يحيى بن يوسف بن باكودا) في كتابه (الهداية إلى فرائض القلوب) الذي ألفه بالعربية كما قيل، وهذا كلام مستغرب على الرغم من صعوبة المقارنة بكتاب الإحياء للغزالي، وهذا دليل آخر على أثر الغزالي في الفكر اليهودي كما يذهب إليه (اسحق هوزيك) في مؤلفه (المختارات) بخلاف رأي (بول كولوفيزوف) الذي يرى في كتابه الفكر اليهودي (ص78) أن نشاط يحيى اليهودي يقع نحو (1080م) أي قبل انتشار مؤلفات الغزالي أو قبل وضع مؤلفاته الأخيرة.[1] ومثلما اعتمد القديس توما الأكويني ومعه ألبرت الكبير على طروحات الغزالي في تحديد قدرات العقل، وأن العقل لا يعارض النقل، وجد جملة من المسيحيين في هجوم الغزالي على الفلاسفة وجبة دسمة للكنيسة على الرغم مما أحدثته من فتنة شعواء بين أنصار الأرسطية الرشدية والغزالية التوماوية، اللاهوتية مثلت أعلي صور النزاع بين الفلسفة والدين.

ويوفق كل من (جورج فاحد وريتشارد بوبكن، ولويس جارديه) في بحوثهم بين إسحاق البلاغ والغزالي من جهة، وبين يهودا حالفي والغزالي خاصةً في مؤلفهما (الإحياء - والخوزاري) من جهة أخرى. إذ تتشابه حججهما الموجهة ضد إمكانية العلم والمعرفة المطلقة وخاصة المعرفة اللاهوتية وطبيعة الكون الكلية، والدعوة الأرسطية أو الأكاديمية والبيرونية. لا سيما وأن التهافت وكذلك الإحياء والمقاصد، قد ترجمت إلى اللاتينية كما سبق معنا وأكده كذلك فاندين بيرج) وبلاثيوس كما أشرنا وغيرهما[2]. ويبقى توما الأكويني الأكثر إفادة بين الفلاسفة المسيحيين - مثلما هي حال موسى بن ميمون من الفلاسفة اليهود - من الغزالي. وحسب مدني صالح عاش الأكويني على فتات الغزالي ولم يعترف بحقه، بل وينكر فضله كما ترى (زغريد هونكا)[3] وهكذا يكون ما قدمنا، قد اقنع القارئ بالحضور الفعلي أو المباشر للغزالي عند فلاسفة العصر الوسيط اللاتين. ويكون قد اقتنع أن(ريموند مارتن وموسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وألبرت الكبير، وإسحاق البلاغ ويهودا حالفي)، والمدرسة الاسمية التي يتزعمها وليم أوكام أكثر من تأثر بفلسفة الغزالي، إن في أدلة

[1]- فؤاد كامل، وآخرون، الموسوعة الفلسفة (المترجمون) مصدر سابق، ص 329.
[2]- روزنتال، وي يودين، الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ص 387.
[3]- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص 482.

وجود الله، أو في وحدانيته أو الهجوم على الفلسفة الأرسطية أو بتحديد قدرات العقل ومجالاته في المسائل الإلهية، أو إثبات حدوث العالم، وأسلوب مهاجمة الأفكار الارسطية، أو فيما يتعلق بواقعية الأسماء وعدم وجود الأشياء خارج مجال إدراكنا الحسي. وأخيرا فيما يتعلق بتكافؤ الأدلة والنقائض كما هي الحال عند ريموند مارتن، وفي الوقت ذاته مثل هؤلاء جميعاً اعظم الحلقات التي تربط الفكر الوسيط بفكر عصر النهضة والعصر الحديث[1].

2 - الشاهد الثاني: (فرضية حصول بعض الفلاسفة المحدثين على الترجمات اللاتينية لبعض مؤلفات الغزالي).

وقد حاولت الدراسة أن تتكشف ملامح تأثير فلسفة الغزالي في بعض فلاسفة العصر الحديث، من خلال الجهود التي بذلت من الباحثين السابقين العرب المسلمين، أو الأوربيين المستشرقين المهتمين منهم بالفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، أو من خلال الاطلاع على بعض مؤلفات فلاسفة الغرب المحدثين مباشرة، وتحليل بعض مضامينها ذات الصلة بقضايا المعرفة والوجود، واستخلاص وجوه المشابهة بين طروحاتهم، وطروحات فيلسوفنا الغزالي، بحكم تخصصنا في مرحلة الدكتوراة بهذا المجال. ووفق ما تقدم، فقد افترضنا أن فلاسفة العصر الحديث اطلعوا على فلسفة العصور الوسطى اللاتينية والتي أكدت لنا إفادتها من الغزالي أو غيره من فلاسفة الإسلام ولابد أن أفكار الغزالي قد تسربت بهذه الصورة أو تلك إلى العديد من فلاسفة العصر الحديث وحصراً ما وجدناه من تشابه بينه وبين (مونتاني - باسكال - ديكارت - مالبرانش - ليبنتز - هيوم - كانط). على الرغم من تباين أهدافهم واتجاه فلسفتهم بين تجريبية، وعقلانية ولاهوتية وشكية. فكما تأكد اطلاع توما الأكويني على الغزالي وتأكد اطلاعه على أوغسطين واأسيلم، تأكد اطلاع ديكارت على توما، ومن ثم اطلاعه على آراء الغزالي إن عن طريق مؤلفات توما نفسها، أو عن طريق مؤلفات الغزالي المترجمة إلى اللاتينية: فقد رأى د. محمد الشريف أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسة للفلسفة الغربية من ديكارت إلى برجسون، ونقل عن هنري لويس (H. Lewis) في كتابه(H.of philosophy) عن إحياء علوم الدين ما يبرز مدى ما حمله هذا المؤلف من كثير من العناصر العلمية التي ظهرت في مؤلفات الفلاسفة الغربيين مثلما هي الحال في كتاب (في المنهج) لديكارت. وبالغ (شريف) في القول إنه لو ترجم الإحياء لاتضح الانتحال أبرز اتضاح.

[1]- In la espirtuolided ,de. Al -gazelx susentedo Oristiono. عن [أولكن] أثر الغزالي في أوربا (بحث في مجلة المورد)،ص412 وبلاثيوس، الرشدية، ص324،317، عن لويس جاردية، وقنواتي، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام،ج2 ص229، ومايرز، الفكر العربي،ص51.

وهناك من يرى أن ديكارت قد وضع بعض الخطوط أو الإشارات في عبارات اقتبسها من المنقذ ضمن مخطوطاته التي لم تنشر.[1] وما يؤكد هذا التصور هو مانقله الدكتور فيصل السامر في كتابه (العرب والحضارة الأوربية) أن ديكارت قد اطلع على كتب الغزالي ولاسيما المنقذ فيقول « عقد الكاتب الفرنسي (شارل سومان) فصلاً عن الغزالي وديكارت قارن فيه بين نبذٍ من مؤلفات ديكارت (مقال في المنهج) و(التأملات في الفلسفة الأولى) اللذين ضمنهما قواعد الشك الفلسفي، بنبذ من كلام الغزالي في المنقذ وقد توصل (سومان) من هذه المقارنة إلى أن ديكارت أفاد من الغزالي، بل إنه يرى أن مدينة (ليدن) حوت في جامعتها عدداً من أصدقاء ديكارت منهم (يعقوب غوليوس) أستاذ اللغة العربية الذي عاد من الشرق مزوداً بمجموعة من المخطوطات العربية كان منها كتاب المنقذ للغزالي وذلك عام 1669م[2].

ويرى الشريف ومحمد يوسف موسى أن تشابهاً والتقاءً بين أفكار الغزالي وديكارت لم يأت صدفه وإنما نتيجة تعرف الثاني إلى الأول. ويمتد هذا التشابه الى ما لبرانش وهيوم، وخاصة في السببية والمعرفة المطلقة، وفصل الدين عن الفلسفة بالنظر إلى العامة مثلما هي الحال عند ابن رشد[3].

اعتماداً على ما قدمته بعض الدراسات التي عنيت بالمقارنة بين الغزالي وبعض هؤلاء الفلاسفة تم تأكيد اطلاع كثير منهم على مؤلفات الغزالي المترجمة، والاقتباس منها مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، أو من خلال ما أبانه لنا تحليل النصوص لبعض مؤلفات فلاسفة العصر الحديث ومقارنتها مع نصوص من مؤلفات الغزالي. وأقرت الدراسة بتوالد الخواطر العقلية وتشابهها، وإقرارها بضرورة احتساب الفارق الزمني بين هذا الفيلسوف وذاك، لكن لا يمكن أن يستمر التوالد في هذه الخواطر إلى أكثر من مسألتين، ومن ثم فإن التكرار في توافق الطروحات أو المعالجات واستخدام الطريقة نفسها للمعالجة لأكثر من هذا ليست إلا دليلاً على الاطلاع والإفادة وإن لم يؤشرها أكثر الفلاسفة. إما لاستصغار دور السابق، أو لغرض إخفاء دور الآخرين بحجة أن الفيلسوف لم يعد بحاجة إلى تأثير مصادره، أو يذكر من أفاد منهم، ولربما كانت النزعة الأنتلجنسية في (الثقافة والحضارة) للجنس السامي الأوربي قد حالت دون أن يعترف كثير من فلاسفة العصر الحديث بدور من سبقوهم من غير أبناء جلدتهم بصورة عامة، وبدور فلاسفتنا والغزالي بصفة خاصة. وهكذا نرى أن الفجوة التاريخية قد سدت بين عصري الغزالي وكانط. فمن خلال التفاعل الثقافي الذي حدث

[1]- ماري تريزا، الغزالي في الغرب اللاتيني، ضمن (المؤتمر الثاني للأكاديمية المغربية)، ص397. وقارن: لويس جارديه، المصدر السابق، ص324.
[2]- في بحثه: موسى من ميمون من قنوات انتشار الغزالي في أوربا، (ضمن أعمال المؤتمر الأكاديمي) ص381.
[3]- دكتور عمر فروخ، عبقرية العرب بين الفلسفة والعلم، ط3 المكتبة العصرية، بيروت، 1969، ص141.

بفعل حركة الاتصال بين العصر الوسيط والحديث مثلما فعلت حركة الترجمة من الاتصال بين فلاسفتنا وفلاسفة العصر اليوناني والروماني، وواصلت بيننا وبين فلاسفة العصر الوسيط اليهودي والمسيحي. ويكفي أن نأخذ نموجين فقط من الأفكار المتشابهة بين بعض فلاسفة العصر الحديث والغزالي وهما =(السببية، والموقف من الميتافيزيقا) بوصفهما لصيقين بفلسفة الغزالي من جهة، وقريبين إلى ذهن كانط (زمانا ومكانا) من جهة أخرى.

1 - السببية: Cause

وهي النقطة الخطرة في العلم الطبيعي ونقصد بذلك الموقف النقدي السلبي الذي وقفه الغزالي منها ورفضه قبول العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول وأثر هذا التفسير عند هيوم فلقد أشار بيرج(Birgh) بوضوح إلى مفهوم السببية عند الغزالي وتفسيره لها بأنها مجرد تكرار الحوادث أو الظواهر وتعاقبها، وأن هذا القول ردده هيوم في العصر الحديث[1]. والأغرب من هذا هو موقف الفيلسوف الفرنسي (إرنست رينان) المعروف بتعصبه وإنكاره إبداع الفلسفة الإسلامية، حين رأى أن هيوم لم يقل شيئاً بخصوص الرابطة السببية أكثر مما قاله الغزالي، ويرى الدكتور فؤاد زكريا- اختلاف الأسباب والغايات، واختلاف التفكيرعند كليهما. أي الغزالي وهيوم كما أرجع الدكتور زكي نجيب محمود، الاختلاف بالموقف من الميتافيزيقا إذ حدد الغزالي موقفه الميتافيزيقي بداية، وعن طريق العقل نفسه، ورأى هيوم بالميتافيزيقا خرافة لاسبيل اليها[2]. إن هيوم هذا يعد الموقظ لكانط من سباته الدوجماطيقي القطعي باعتراف كانط نفسه بذلك.

2 - الموقف من الميتافيزيقا والبرهنة العقلية على وجود الله

كان مما أثر به الغزالي في الأكويني عدم قبوله حجج العقل لإثبات أزلية العالم أو ابطالها، وإن العقل لاقبل له بذلك، ولاسبيل إلى البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر، وأن أرسطو كما يرى الأكويني صرح في كتاب (الجدل) بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لايمكن البرهنة عليها، وأنه يجب العودة الى نصوص الكتاب المقدس، كما يصرح الأكويني في (الخلاصة اللاهوتية)، وأن هذا ليس الا ترديداً لما قرره الغزالي في التهافت -كما سنرى- من

[1]- زينب الخضيري، اثر ابن رشد،ص10، وقنواتي، وجارديه، فلسفة الفكر الديني،ج2،ص240. وقارن:
R.H.popkin,sub.sk. in Ency. of ph. vol 7.p.451, And -F.Rahmans,sub.Islamic.Ph.in Ency. Of.ph. vol4, p.222 وكذلك Birgh. Altahfut ,Vol ,I.p.33

[2]- مدني صالح، الغزالي، ص41و42. وزغريد هونكا، شمس العرب تسطع على الغرب.تر: كمال الدسوقي،ط1 المكتبة التجارية، بيروت،1964،ص204.

أن حجج الفلاسفة ليست برهانية صادقة،بل متناقضة متهافتة، ليخلص إلى انتزاع الموضوع من دائرة الفلسفة إلى دائرة الوحي[1] وأن الفلاسفة قد وقعوا بوهم حين حاولوا الاتفاق بالإلهيات مثلما اتفقوا في الرياضيات، وهم مختلفون في الإلهيات كل الاختلاف. هذا الرأي ردده ديكارت في نقد ما بعد الطبيعة، وهو ما سوف يتكرر لدى كانط في نقده الميتافيزيقا لعدم وضوح مسائلها وكثرة أخطاء الفلاسفة في تقدير الموجودات المحضة أو العوالم الروحية[2] ويرى كانط أن الفرض القائل بأن العالم حادث ونقيضه بأنه أزلي لا أدلة له، إذ لا يمكن أن يبدو مؤيداً بالحجج، إلا أن هذه الحجج لم تبلغ مرتبة اليقين[3]. وعلى وفق موسى بن ميمون لابد من الالتزام بحرفية النصوص لأنها تعلمنا حقيقة نقصر عن إثباتها بالبرهان.

واذا كان موسى بن ميمون هذا قد مثل حلقة الوصل الأولى بين الفلسفة الإسلامية والوسيطة والحديثة، وربط الغزالية بديكارت وسبينوزا وباسكال، فإن دراسة خاصة قد عقدت بين الغزالي وهذا الاخير أجراها (روبرت بلانشيه) ركزت على تلك القضية المعروفة (بالرّهان) وهي حجة باسكال الشهيرة التي يستخدمها لإثبات وجود الآخرة وحث غير المؤمنين بها على الايمان بها في قوله: « إذا كسبتم كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم لم تخسروا شيئا»، تلك الحجة ذكرها الغزالي في الإحياء، واتحاف السعادة وميزان العمل والأربعين[4] ونسبها في الميزان إلى أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام حين قال: «قال علي لمن كان يشاغبه ويماريه في أمر الآخرة. إن كان الأمر على ما زعمت تخلصنا جميعاً، وإن كان الأمر كما قلت هلكتَ ونجوتُ»[5]. هذه العبارة رددها أبو العلاءالمعري شعراً بقوله:

قال المعلم والطبيب كلاهما   لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فما أنا بنادم   وإن صح قولي فالخسارة عليكما

[1]- انظر M.M.Sharief، الفكر الاسلامي، منابعه، وآثاره، ت: أحمد شلبي ط2، دار النهضة المصرية، القاهرة،1966،ص99،98، وكذلك، عرفان عبدالحميد، الفلسفة في الإسلام،ط1 دار التربية للطباعة والنشر، بغداد، ب.ت.،ص148،147،وبدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط1 دار الآداب، بيروت 1965م،ص39،وفلسفة العصور الوسطى، ص136.ولويس جارديه، فلسفة الفكر الديني،ج1،ص124.

[2]- M.M. Sharief الفكر الإسلامي، ص100،99.

[3]- الموسوعة الصغيرة، (1) ص29-30، عن: اوليكن، الغزالي في اوربا، (بحث)، مصدرسابق،ص400.

[4]- محمد يوسف موسى، بين الفسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ط2 دار المعارف بمصر، 1968م،ص227. والشريف، المصدر السابق ص100.

[5]- Birgh, Althafut ,Vol(1,p.30 andJ.R.Wienberg, Sub. Necolas, In: Ency.of.ph. Vol5,p.500.

إذ أضاف إلى أسبقية الغزالي دور نيقولاس الذي رفض هيوم الاقتراب منه لأنه اغلق السببية بصورة نهائية. وقارن:رينان،ابن رشد والرشدية،ص112وفؤاد زكريا، قراءة نقدية في مشكلة الفكر والثقافة، ط1الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،1975م،ص19. وزكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول،ط3 دار الشروق، القاهرة، 1978م، ص342،354.

وهي عينها التي رددها باسكال، والأمر لايحتاج إلى تفسير طبيعة هذا الاتفاق، فهي إما جاءت من مؤلفات الغزالي التي اطلع عليها باسكال أو من طريق ريموند مارتن في كتابه (خنجر الايمان) الذي أفاد منه باسكال كل الفائدة وهو يكتب دفاعه عن الدين[1].

ويقارن (بلاثيوس) بين النصين الواردين على التتالي في كتاب المنقذ من الضلال، وكتاب الفكر لباسكال، مشيراً إلى التماثل والتشابه في النصين وهما المتعلقان بنقيض المعرفة الحسية من خلال الأحلام، فحياتنا حلم من احلام اليقظة نصحو منه عند الموت[2].

وأخيراً فإن كانط الذي أفاد من الفلاسفة المحدثين قبله مباشرة وفلاسفة العصرالوسيط ومنهم فلاسفتنا مباشرة، وبشكل غير مباشر من خلال موسى بن ميمون في دلالة الحائرين، أو مجموعة الأكويني بوساطة سبينوزا وليبنتز، أو من خلال قراءتها مباشرة من اللاتينية قد أفادنا بنص يوحي لنا من خلاله اطلاعه على تراث الاسلام وإعجابه به كما دونه في كتابه (الدين في حدود العقل) ومنها قوله « يتميز الإسلام بالشجاعة، والافتخار في أنه لا يلجأ إلى العاجز في نشر دعوته، بل بأساليب تستثير إعجاب الغير، وفي أنه مستند إلى زهد متسم بالجرأة والبسالة، وتعزى هذه الظاهرة إلى مؤسس هذا الدين ودعوته إلى الإيمان بالله الواحد، يعلو على ما سواه في الكون والطبيعة... وإن روح الإسلام لاتتجسد في انقياد أعمى مجرد من الإرادة وحرية الاختيار، بل بموالاة كاملة، وصادقة لله المنزه عن الصفات البشرية، والذي هو فوق ذلك كله قدرة تتسم بطراز سامٍ ورفيع من اللطف والطيبة»[3] ومثل هذا النص يدعم تلك الطروحات التي تعتقد اطلاع كانط على مؤلفات بعض الفلاسفة المسلمين بصورة عامة وبعض مؤلفات الغزالي بصفة خاصة مثلما فعل ماجد فخري، وجميل صليبا وياسين عريبي في دراساتهم المعروفة.

ثانياً: الشواهد النظرية (الاستقرائية):

1 - الشاهد الأول: (فرضية تشابه موضوعات النقد ومسوغاته):

فيما يخص موضوع الميتافيزيقا ومسوغات نقد الترانسندنتالي (المتعالي) عند الغزالي، وتأثيره في النقد الكانطي، وعود على بدء، فإن الميتافيزيقا وإن ظهرت أنها خصم الغزالي الأول كما وقعت بهذا التصور كثير من الدراسات، -وهي غير محققة كلية – ولكنه في حقيقة الأمر قد أبان الهدف من

[1]- راجع:. Birgh, Althafut ,Vol(1,p.30 andJ.R.Wienberg, Sub. Necolas, In: Ency.of.ph. Vol5,p.500

[2]- عرفان عبدالحميد، الفلسفة في الإسلام،ص147-149. وبدوي، دور العرب،ص213،41. وعمرفروخ،عبقرية العرب،ص142.

[3]- Henry Corbin,Sub.Al-Ghasali. in: Ency.of ph.Vol.3 p.327.

نقده الفلسفة أو الفلاسفة وهو: إما لتعالي الفلاسفة عن الدين أو ادعائهم أن الفلسفة تمتلك القدرة على معرفة ما هو غير مقدور عليه بمنهجها، وقد ظهر تهافت أدلتها وحججها وبراهينها العقلية وتناقضاتها في المتعالي أو الما ورائي من الوجود العام والمجرد أو الخافي من النفس الإنسانية عن الإدراك الحسي، وكذا عالم الغيب من الحياة الأخروية. أوهي الخشية - بنظر الغزالي - ممن يتلقاها أي الفلسفة، ممن ليسوا أهلاً لها، فيقع في متاهات مباحثها، ولا يسلم من غوايتها وضلالها مما قد يضر بعقله وعقيدته معاً. وهو كذلك لم يقف عند النقد السلبي للفلسفة، ولكن- حاله حال كانط - قد وضع البديل المنهجي الذي يرى أنه يحقق اليقين فيها وقد كان منهجاً ثلاثياً (عقلياً ذوقياً -إلهامياً فيضياً - نبوياً أو قرآنياً)، وهو الذي رآه كفيلاً بإزالة الغموض وحل معضلات المنهج العقلي البرهاني الصرف في الميتافيزيقا كما هو مألوف في المسائل الميتافيزيقية، ومن ثم أقام به الفلسفة من جديد ولكن بمنهج إشراقي على أنقاض الفلسفة المشائية بمنهجها البرهاني الرياضي الصرف.

-وإذا كان قد اتضح للكثير من الباحثين أن الغزالي قد سوغ منهجه النقدي للعقل والمعرفة العقلية لصالح المسألة الدينية، فإن ما لايمكن إنكاره من خلال البحث العميق، أنه كذلك قد سوغ نقده لصالح الميتافيزيقا العقلية وحين كشف له عدم دقة البراهين العقلية المنطقية في الوصول إلى يقين في قضاياها لم يفعل مثل ما فعل كانط بإحالتها على الايمان، بل وجد لها في المنهج الذوقي أو الكشفي مخرجاً جديداً يسوغ وجودها على هذا الأساس.

- وفيما يخص موضوع الترانسندنتالي وإمكان البرهنة فيه، لقد شمل المنهج النقدي الكانطي - مثلما هو حال الغزالي - عناصر العلم والمعرفة كافة (المنهج –الموضوع –الغاية) فامتد من مصادر المعرفة ومناهج العلم والفلسفة في عصره إلى العلوم ذاتها وتقويم سبل المذاهب والتيارات الفلسفية السائدة، ولم يستطع كانط أن يحصر نقده العقل ومقولاته وملكاته كما أراد في مقدمة مؤلفه النقدي (نقد العقل الخالص). ومع هذا الامتداد ركز جهده في إعادة قراءة خارطة العقل الإنساني المتصل بالمعرفة والمنطق والميتافيزيقا ورسمها، على الرغم من أن العلم الحديث وعلم البيولوجيا خاصة قد تجاوز هذا التصور الذي قدمه كانط، أو علم النفس العقلي السائد في عصره. فقد فصل المعرفة الإنسانية على وفق هذه الخارطة التي رسمها فأقام المعرفة النظرية في العقل النظري ومن خلال ملكاته الثلاث (الحساسية- الفاهمة - ملكة المبادئ) وجعل المعرفة هذه محصورة بالعلاقة الجدلية بين (الملكة الأولى والثانية) وحصر موضوعاتها بالظواهر الحسية phenomena وأقر للعقل النظري بحق الطموح المشروع أن يمتد بتصوره إلى جملة المبادئ (الترنسندنتالية) أو الأفكار المتعالية تلك التي حاول كانط أن يناقشها في الجدل الترنستدنتالي

وتوصل من بعده إلى أن العقل يستطيع تصور مثل تلك الأفكار (بملكة المبادئ) لكن دون أن يستطيع التحقق منها في العقل النظري، ومن دون الوقوع في المخادعات، والمتناقضات.

- وهكذا بدا العقل النظري على الرغم من إشادة المعرفة النظرية والمحصورة بالظواهر على أساسه قاصراً وعاجزاً عن تحقيق ما يطمح إليه من معرفة الشيء في ذاته (Numena) كما يسميه كانط ذلك العالم المتصل بالحقائق العليا والمثل الترنسندنتالية أو الحقائق المطلقة التي لا تتصل بالزمان والمكان بوصفهما الشرطين الأساسيين لكل معرفة حدسية[1].

-إن المنهج النقدي - الذي حدده كانط في بحثه الفلسفي - قد حاول ومن خلال الجدل الترنسندنتالي أن يبحث في جملة البراهين التي قدمها الفلاسفة منذ قديم الزمن فهي متناقضة ومتكافئة في حالة السلب والإيجاب، يشهد بذلك اختلاف الفلاسفة وعدم اتفاقهم على أي مسألة من هذه المسائل التي ناقشوها، وهو نفسه استنتاج الغزالي قبله وخصوصاً تلك القضايا الشهيرة في الميتافيزيقا أهمها (علم النفس العقلي، والكوزمولوجيا العقلية وعلم اللاهوت (العقلي). لذا كان على المنهج النقدي أن يبحث وفقاً لهذا الاستنتاج عن ملكة أخرى من ملكات العقل لتحقق ما لم تحقق الملكة الأولى من اليقين وهي الملكة المسماة كانطياً (بالعقل العملي) وهي -بنظر كانط -ليست ملكة زائدة على العقل، بل حالة من حالات العقل نفسه. ولما كانت عملية الاستدلال أو الفروض الاستدلالية المنطقية غير مجدية في تحقيق اليقين لهذه القضايا – كما أكد الغزالي في أكثر من موضع في كتابه (تهافت الفلاسفة) وبالنص تقريباً - كان لابد من أن تتحول إلى مسلمات أو مبرهنات تتحقق اعتقادياً بالعقل العملي عند كانط، الذي يمثل بحق عملية جوانية أشبه ما تكون بالحالة الإيمانية الغيبية وعن طريق القلب بحسب التسمية القرآنية الصوفية.

- وأخيراً يفترض المنهج النقدي الكانطي ملكة ثالثة أسماها (ملكة الحكم) تعمل بالمشاركة مع ملكة العقل العملي) في أمور الدين والأخلاق والقانون والجمال، وبذا يكون كانط قد ظن أنه أجاب عن الأسئلة التي وضعها في بداية النقد، وهو يرى أنها إجابة تتناسب وملكات العقل الإنساني الثلاث وهذه الأسئلة هي: ماذا يمكن لي أن أعرف؟ وماذا علي أن أعمل؟ وماذا يمكن لي أن آمل؟.

ـ أزالت الفلسفة النقدية ـ بحسب كانط ـ حالة التناقض القائمة بين المذاهب الفلسفية الكلاسيكية الكبرى (الحسية –العقلية) من خلال افتراضها ثنائية جديدة تميز عالمين (عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها)، وبهذا التمييز وقف كانط في وجه المادية التي تنكر كل وجود روحي أو حقائق

[1]- **Articale: Eternity, In G.Book..Vol.p.440,441.**

عليا أو مثل ترنسندنتالية. وفتح باب الإقرار بها من خلال المنهج العملي الأخلاقي وصار (وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس) من الأمور الاعتقادية قائمة في أخلاقنا العملية، ولا يمكن لنا أن ندلل عليها بعقلنا النظري، وبأقيسته المنطقية دونما وقوع في المخادعة والمناقضة. وبذا يكون كانط قد أغلق الباب في وجه الاتجاه المثالي الذي يقر بالأشياء في ذاتها ويرى أن في إمكانه إثباتها ببراهين العقل النظرية. وبدلاً من أن يكون الله الضامن لنا في الوصول إلى اليقين بصدد هذه القضايا، صار القانون الأخلاقي هو الضمان الأكيد لإثباتها داخل كياننا ووجداننا.وهو نفسه نور البصيرة الذي يقذفه الله في قلب العبد فيخرجه من حالة الحيرة والشك والضلال إلى حالة اليقين والطمأنينة، بحيث ينكشف معه المعلوم انكشافاً لايقبل نقضه بدليل أو برهان مهما بلغت درجة يقينه، حتى لو جاء به من يقلب العصا حية أو من يمشي على الماء أو يطير في الهوا ء- بحسب الفيلسوف الغزالي[1].

ـ إن المخرج الذي قدمته الفلسفة النقدية لتناقضات العقل النظري من خلال العقل العملي هو عملية غير مسوغة أو مفتعلة بحد ذاتها، فلقد أصبح العقل العملي الذي هو ملكة من ملكات العقل نفسه أشبه بعصا سحرية تلقف ما يأفك العقل النظري من براهين وحجج ظهرت عند كانط والغزالي قبله متناقضة، ولم يستطع كانط إقناعنا - وبطريقة علمية - كيف عالج العقل العملي أخطاء العقل النظري، اللهم إلا إذا جعلنا من شماعة العقل العملي مصدراً لراحة ضميرنا وطمأنة نفوسنا نركن اليها ونخلد لها عندما نعجز عن مواصلة نشاطنا الذهني لحل مشكلاتنا عموماً، إنها المسألة الإيمانية أو الاعتقادية وهي كثيرة الشبه بإيمان العجائز بكل ما جاءت به العقيدة المسيحية وعلى لسان يسوع، والذي بدون الوحي عليه، لن يكون لله أية حقيقة بالنسبة للإنسان، وأن الوصول إلى الله لن يكون إلا بالطاعة والإيمان، ولكن مع ذلك - حسب فلسفة كانط - مزجت بين المبادئ الثلاث (الله-حرية الإرادة – خلود النفس) من خلال القانون الأخلاقي الذي عينه العقل بوساطة الإرادة على نحو متصل بلسلوك الإنسان نفسه. فاستحال أن يعرف الإنسان أو يؤدي واجبه إلا إذا كان حراً أو أن يحقق القداسة إلا إذا كان خالداً، أو أن يرقى إلى مستوى الخير الأعظم إلا إذا كان الله موجوداً[2].

2 - **الشاهد الثاني: <u>(تشابه نقائض العقل وتهافت أدلته النظرية عند الغزالي وكانط.)</u>**

-تشير الدراسة - ووفق المنهج التحليلي المتأني للمسائل الميتافيزيقية التي خالف الغزالي من

[1]- الحبابي، موسى بن ميمون، من (البحث) مصدر سابق،ص385. وقارن: بدوي، دورالعرب، ص35 ويذكر رقم المؤلفات وصفحاتها على الترتيب:ج3،ص365.ج8،ص429،ج4،ص43، وص213.
[2]- بدوي، المصدر السابق، ص36.

خلالها براهين الفلاسفة الرياضية والمنطقية بشقيها (المشائي الأرسطي، والإشراقي الأفلو طيني الغنوصي) ممثلين بالفارابي وابن سينا من فلاسفة الإسلام، وذلك في كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة)، وكذا تحليل نقائض العقل النظري عند كانط في كتابه المشهور أيضاً، (نقد العقل الخالص) والتي من خلالها أراد تقويض المذهب الدوجماطيقي القطعي في الفلسفة الحديثة، وبخاصة المذهب العقلاني الذي حمل لواءه الفليلسوف الفرنسي (رينة ديكارت) ومن جاء من بعده من أمثال (باسكال –مالبرانش –أتباع الغزالي في الغرب – سبينوزا- ليبنتز -) إلى جملة من الحقائق والاستنتاجات، والتي منها:-

1 - ما يخص (مسوغات النقد عند كل من الغزالي وكانط) تبين الدراسة أن مشكلة المنهج العقلي في تحقيق اليقين في الماورائيات عامة والإلهيات خاصة، والدفاع عن العقيدة وحمايتها من شطط الفلاسفة وغلوهم، وإفساح المجال لقدرات عليا فوق عقلية، وتجسيد مبدأ النقد بين الفرق والمذاهب المختلفة، هو الهدف الذي من أجله ومن خلاله هفت الفلسفة المشائية الأرسطية وأقام الفلسفة الإشراقية على أنقاضها.وعلى وفق ما رسمه الغزالي في (التهافت)، وكذا عدم التسليم بكل ماهو مقدّم في الثقافة والفلسفة والعلم، ومحاكمة الموروث محاكمة نقدية،وتحطيم أصنام الوثوقية الدوجماطيقية العقلانية في الفلسفة الحديثة، هو الهدف الذي من أجله هفت براهين العقل النظري، وأقام على نقائضه براهين العقل العملي، وعلى وفق ما رسمه في كتابه (نقد العقل الخالص).

وأن كانط قد بين من خلال مسوغاته النقدية، أنه مدفوع بفعل الحركة النقدية في عصر التنوير، ومدفوع بمؤثرات دينية وفكرية ومعرفية فكانت المراجعة العلمية لطروحات العقل على وفق ملكاته، وتعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل في المعرفة، وكان البحث عن إمكان قيام الميتافيزيقا على أساس علمي من عدمه، وكانت المراجعة والمحاكمة الحقيقية لكل نزاعات العقل ودعاواه، وتحديد نهاية البناء الذي يمكن أن يصل إليه العقل في جدله الترنسندنتالي في الميتافيزيقا وقضاياها، هي الأمور المحركة للفلسفة النقدية أو المنهج النقدي في الفلسفة الكانطية، وقد أبان له النقد المجالات التي يمكن للعقل أن يحقق طموحه المعرفي منها. فحدده بعالم الظواهر أو الميتافيزيقا النظرية، وأبان له كذلك أن الميتافيزيقا بتلك الصورة القديمة غير ممكنة أن تصير علماً. ولأهمية الإبقاء عليها وإدخال حالة الديمومة فيها كان لابد من تصور البديل الميتافيزيقي، وكان هذا البديل هو ميتافيزيقا الأخلاق التي تتجاوز كل حالات العوق التي سببها لها الأنصار والخصوم على حد سواء، والذي كان الغزالي قد عبر عنه بلغة أخرى حين أسماه البديل

الكشفي النوراني الإلهي، بوصفه الضمان الحقيقي لكل يقين عقلي – بتعبير ديكارت قبل كانط -.[1]

2 - **فيما يخص (النقائض وجذورنشأتها)**، تبين بالتحليل والتتبع التاريخي،أن كلاً من الغزالي وكانط - بوصفهما أكثر من ناقش هذه القضية - قد اعترفا بأسبقية غيرهما في اكتشاف النقائض، فأرجع الغزالي بذور المسألة إلى أرسطو وأسبقية جالينوس في القول بتعادل الأدلة، وإفادته من رد يحيى النحوي على حجج برقليس وأرسطو في قدم العالم، واعترف كانط بأسبقية زينون الإيلي في كشف النقائض، وأن دوره يختلف عن دور زينون السلبي فيها. كما بنيت الدراسات والبحوث، تخلل هذه المسألة بين ثنايا مؤلفات أفلاطون في البارمنيدس وردود أرسطو بصورة أو بأخرى، وقول الفارابي في تكافؤ الأدلة من الناحية المنطقية، وورودها في مؤلفات بعض فلاسفة العصر الوسيط اليهودي والمسيحي بعد الغزالي، من أمثال: (موسى بن ميمون، وتوما الأكويني، وريموتد مارتن، وغليون ألاقرائي) كما يذكر لنا ذلك بعض المستشرقين من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، من أمثال: (أرنست رينان، وأرثر كولير، وديفيد هيوم، ونهاية بكانط، الذي اعترف بذلك،وذكره في مقدمة كتابيه:(نقد العقل الخالص، ومقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً). فقد كان (ريموند مارتن) من فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني أكثر من أشار إلى القول بتكافؤ الأدلة وتعادل الحجج العقلية متأثراً بطرح الغزالي وسابقيه، إذ قرر أن مجموع الحجج الثماني عشرة المبرهنة على قدم العالم، لها ما يكافئها من الحجج المناقضة أو المعادلة لها بالقوة المساوية لها، وأن الفوز بقضية حدوث العالم من خلال البراهين الخمسة الاحتياطية ليست دامغة تماماً، والإيمان هو الذي يستطيع أن يمنحنا اليقين.[2]

ولعل سلسلة القائلين بتعادل الأدلة تنتهي حتماً عند هيوم الذي تنبه على نقائض العقل قبل كانط - كما سنرى لاحقاً - ومن ثم كان حكمه على البراهين العقلية بأنها غير منتجة كونها تعنى بالقضايا القبلية التي يصعب البرهنة عليها[3].

وأن الغزالي أو كانط قد أفادا من هذه الإشارات في بناء النقائض،وصياغة الأدلة النظرية المتعادلة أو المتهافتة وتركيز جملة هذه النقائض حصراً بالكونيات عند كانط والطبيعيات والإلهيات كذلك عند الغزالي.

3 - **إن الدراسة هذه أوصلتنا** إلى نتيجة أخرى مهمة في تأكيد التأصيل الغزالي لكانط، مفادها،

[1]- أيضاً، ص36.
[2]- عن: أوليكن، أثر الغزالي، مصدر سابق، ص415.
[3]- Kant,La Relegion dans les limites de La Simple Raison. عن أوليكن المصدر السابق،ص415.

أن النقائض الشهيرة التي حددها كانط في الجزء الخاص بالجدل الترنستندنتالي ((بالكونيات) تتفق بحسب تحليلنا النصوص والمقارنة مع المسائل الأربع من كتاب التهافت للغزالي، وعند مناقشة هذه النقائض وجدنا القضايا التي عرضها الغزالي بلسان الفلاسفة تقابل النقائض[1] عند كانط والعكس بالعكس، والاختلاف بطريقة الصياغة كما في النقيضة الأولى، وهي: 1 - ((العالم بين الأزلية والحدوث، أو نقيضة الكم)) وصورتها عند الغزالي = القضية: «إذا كان للعالم بداية في الزمان، فهو ليس متناهياً في المكان» ونقيضها:= «إذا كان العالم محدوداً في المكان، فهو ليس متناهياً في الزمان». وأما صورتها عند كانط فتساوي القضية: «للعالم بداية في الزمان، وهو محدود أيضاً في المكان» ونقيضها يعني «ليس للعالم بداية الزمان، ولاحد في المكان، فهو لامتناه في الزمان والمكان معاً» وتأكد من خلال المقارنة التطابق التام بين القضية الأولى ونقيضها بين الغزالي وكانط مع اختلاف مسوغات الأدلة في القضية أو نقيضها بينهما، وكشفت كذلك أن كليهما استخدم قياس الخلف في مسوغات الأدلة ونقائضها وكليهما اعترف بصعوبة الخروج بحل حقيقي لهذه النقيضة، وعلى الرغم من أنهما قد حاولا معالجة ذلك من خلال تصور متشابه للزمان والمكان وعلاقتهما بالعالم والأجسام المتناهية على وفق مذهب أرسطو وكذا تصوره للحركة وقدم المحرك الذي لايتحرك وعدم تناهيه.

- وفي حين أقام الغزالي أدلة القضية الثانية:= ((العالم مركب من جواهر بسيطة بذاتها، لايتصور انعدامها، ولاسبب معدم لها، لأنها قائمة بنفسها، وكل ما هو قائم بنفسه لايتصور انعدامه)) ونقيضها: ((العالم مركب من جواهر وأعراض، ولايوجد في العالم جواهر مستقلة بذاتها، والأعراض تفنى بنفسها، والجواهر تبقى ببقاء زوائد على وجودها))، على أساس من نفي الصفات عن المركب والجنس أو إثباتها، وافتراض ألا وجود في المكان إلا للأعراض، وأن الجواهر غير متحيزة في المكان أو هي كذلك، واعتماد النقيض مبدأ تناهي الأجسام (جواهرها وأعراضها) أقام كانط دليل القضية:= -(كل جوهر مركب في العالم من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في محل سوى البسيط، وما يتركب منه))-، على النظرية الذرية، وقانون بقاء المادة، وجبرية الحركة في الطبيعة، والعلاقة الرياضية بين الجواهر الروحية كما يصورها ليبنتز، وأقام النقيضة: -((لا شيء مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في أي محل في العالم أي بسيط))- على أساس افتراض استحالة معرفة الجواهر من داخل الوجود ومن ثم لا وجود إلا للمركب وهو ما ثبّته الغزالي في النقيضة أيضاً، وإن جملة الافتراضات للأجزاء البسيطة ليست إلا فروضاً عقلية لا واقع لها كما يرى أصحاب النقيضة وحسب.

[1]- د. عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2003م، ص. ص، 173-194.

- ويتفق كانط مع الغزالي في النقيضة الثالثة، ((العلية بين الحرية والجبرية)) أو نقيضة الإضافة وهي ((العالم قديم دائم النسبة إلى الله علته الأولى)) ونقيضتها: ((العالم حادث، وفاعله لايكون سبباً إلا بوقوع الفعل منه على سبيل الإرادة والاختيار)) في التمييز بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة، إذ الأول: ينسب إلى قوانين الطبيعة، والثاني: ينسب إلى الفاعل العاقل أو العلة الحرة التي هي الله، ولكن الخلاف بينهما أن كانط أراد أن يميز صورتين للعلية (جبرية) كما في قوانين الطبيعة وحرية كما في الحقائق الثابتة غير المتصلة بالزمان والمكان. بينما الغزالي وهو الذي اتفق مع هيوم في تصورهما العلاقة بين العلة والمعلول أراد أن يزيل التناقض بين مفهوم الجبرية والحرية في الإرادة الإلهية، والتي تفعل فعلها في العلل القريبة والبعيدة على حد سواء، ومن ثم فهي حرة في كلا الحالتين، في حين عند كانط يمكن أن تكون ضرورية ويمكن أن تكون حرة، ومن ثم كانت القضية ونقيضها صادقتين، والحال نفسها في النقيضة الرابعة.أونقيضة الجهة،وهي عند كانط: القضية:((يوجد كائن ضروري في سلسلة علل العالم بوصفه جزءاً منه أو علة له إطلاقاً)) ونقيضها: ((لاشيء ضروري في هذه السلسلة، بل كل ما فيها ممكن خارج العالم أو داخله))، وعند الغزالي: القضية: ((توجد علة نهائية في سلسلة علل العالم يسمى المبدأ الأول، يتلازم ضرورة مع معلوله،ويجوز أن تكون هناك حوادث لا أول لها، بل إن بعضها علة لبعضها الآخر، ولا يجوز أن تنتهي إلى علة لاعلة لها))، نقيضها: ((توجد علة ضرورية أولى لحوادث العالم جواهره وأعراضه،هي خالقة له وعلته،وأي تجوز لحوادث لا أول لها، يؤدي إلى القول بعلل لانهاية لها، واستحالة الوصول إلى إثبات العلة الأولى، ولو ارتفعت الضرورة عن الأشياء لارتفعت الحكمة في الصانع وفي المخلوقات))[1]. وأهم صور الاتفاق بينهما، في وجود النقائض بحد ذاتها وتشخيص القضايا المتناقضة التي حصر سببها كانط في محاولة إثبات اللا مشروط بمنهج المشروط وموضوع اللامشروط غير متحقق بالإدراك الحسي، وذلك لأن الإدراك الحسي يتطلب أن يكون موضوعه مشروطاً بالزمان والمكان وجملة العوالم العلوية أو الأشياء في ذاتها غير محصورة بزمان ولا مقيدة في مكان. وعلى هذا فإن أي محاولة للتدليل بالعقل المجرد سوف لا توصلنا إلا الى مماحكات ومغالطات. وبتعبير الغزالي إنها مجرد مقابلة إشكالات بإشكالات.

4 - أشارت الدراسة وبمنهجها التحليلي المقارن إلى مدى التماثل والتطابق النقدي بين الغزالي وكانط في مناقشة أدلة العقل النظري المتعلقة بالنفس الإنسانية والمنحصرة بأربعة أمور تمثلت بجوهرية النفس، وصلتها بالبدن وتمايزها عنه، وخلودها بعد انفصالها عن الجسد.

---

[1]- نقد العقل الخالص، ص 375-378. ود. عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص.ص،172-195.

واتضح من خلال البحث في الجوانب الأخرى المتصلة بالجدل الترنسندنتالي ونقائضه- بتعبير كانط -، أو تهافت أدلته النظرية البرهانية – بتعبير الغزالي -،أنهما متفقان على وجود النفس وجوهريتها وخلودها، وأن النقد تركز على أن العقل غير قادر على إثبات ذلك بأدلته النظرية المجردة أو القائمة على الاستدلال والقياس، وكذا الاستدلال من خلال الشعور الذاتي بوجود النفس،- كما هو عند ديكارت - وكان الخلاف بينهما في طرق تهفيت هذه الأدلة.

-فقد أرجع الغزالي السبب في ضعف البراهين إلى نقص في الاستقراء وبعد موضوع النفس عن التجربة الحسية، وخاصة للتأكد من حالها بعد الموت، وأن جملة الأدلة المستندة على انقسام الجواهر بانقسام أماكنها أو الاعتماد على البواعث والانفعالات والرغبات، أو تباين التفكير بين الحيوانات والإنسان، كلها غير قادرة على مواجهة نقائضها، أو أنها تفتح باب الاحتمال لتفسيرات أخرى موازية أو معادلة لها ومن ثم لابد من الاستعانة بالشرع أو الاعتماد على ما جاء به الرسل لضمان يقيننا بها، في حين أن كانط أرجع ضعف البراهين بهذا الصدد إلى افتراضنا مقدمات نسلم بها ومن خلال القياس نتوصل إلى نتائج ملزمة عنها. فالاعتماد على التحليل لا يكف، والانتقال من مبدأ تحليلي لفكرة (الأنا)، إلى إثبات موضوع تركيبي غير ممكن إذ لا نستطيع الانتقال من اللا مشروط إلى مشروط، أو إلى حدس تجريبي كما فعل ديكارت وقبله ابن سينا وبعض الفلاسفة العقليين، ومن ثم كان علينا أن نحيل المسألة برمتها على العقل العملي ونتقلبها مسلمةً أو برهنة مسلمة أخلاقية. أو أن على العقل أن يستعين بعامل خارجي يتمثل بالوحي أو ما جاءت الرسل كما يرى كانط في مؤلفاته اللاهوتية[1].

5 - وأما فيما يخص أويتصل بمناقشة (أدلة وجود الله والموقف النقدي منها)، فقد أكدت الدراسة بدءاً، انفراد كانط بمناقشة الدليل الأنطولوجي (أو دليل الكائن الكامل) كما قدمه أفلوطين، وأوغسطين وأنسيلم، وديكارت) وهو الذي لم يناقشه الغزالي لعدم تعرض فلاسفتنا قبله إلى مثل هذا الدليل، عدا إشارة عرضية في معرض حديثه عن دليل الصانع أو النظام. في حين اتفق الغزالي مع كانط عند مناقشتهما دليل الواجب والممكن (أو دليل العلية)، والدليل الغائي =(أو دليل النظام)، في أهمية هذين الدليلين وشهرتهما، بل إن الغزالي قد استخدمهما بصورة متفاوتة في كتبه الكلامية، ويشيد كانط بهما أيما إشادة بوصفهما الدليلين الموروثين والمتعاقبين عبر تاريخ الفلسفة والأديان والعلوم، وأن دليل النظام هو الذي يستحق دائماً أن يذكر.وهذا دليل على إفادة كانط من الفلسفات السابقة عليه بهذا الجانب ومنها فلسفة الغزالي ومن جاء من بعده من فلاسفة الإسلام أو

[1]- د. عبد الله محمد الفلاحي، المرجع السابق، -182 187. وص -409 430.

المسيحيين أو من غيرهم.وقد تركز نقد الغزالي وكانط هذين الدليلين المتشابهين أو المتضاربين في (المسوغات أو المقدمات والنتائج) على أمرين[1]:

ا) تناقض القول بقدم العالم مع القول بعلة أولى له، مع تجويز حوادث لا أول لها، وأن تلازم العلة مع معلو لها لا يوصلنا إلى علة واحدة، بل ربما إلى علل كثيرة كما رأى الغزالي بالنسبة لدليل العلية أو أن قيام هذا الدليل على استنتاج علة أولى من امتناع التسلسل اللامتناهي في العلل في العالم الحسي، لا يسمح لنا العقل أن نستدل على هذا النحو في التجربة، وأن نمده إلى ما بعد التجربة فإن عملية كهذه تشكو من المخادعة، ولربما الوقوع في الدور مرة أخرى كما يرى كانط بالنسبة أيضاً لهذا الدليل.

ب) إن الاحتجاج بالنظام في دليل الصانع لا يستطيع إثبات علة هي الله، بل ربما علل أخرى، وإن إقامة هذا الدليل مع نفي الإرادة يوصلنا إلى ممكنات، مثل أن لكل شيء محركاً يحركه، فربما كان المحرك من جنسه، وأن النظام قد يكون من جنس المنظم أو مفارقاً له ومعناه جواز القولين على حد سواء، كما يرى الغزالي، ويوافق كانط الغزالي في هذا النقد من أن الاعتماد على مسألة النظام قد لا توصل إلى الله كما هو وإنما توصلنا إلى مهندس وصانع أو مشكل للمادة، وليس خالقاً لها، مثلما أن التدرج في العلل لا يوصل إلا إلى تصور موجود يملك كل كمال وعزة، ولا يقدم تصوراً عن ذاته، ولا يبرهن التخطيط والنظام كغائية في الطبيعة على واقعية العلة القصوى للعالم[2].

ويتفق الغزالي مع كانط إجمالاً في أن الهدف من النقد هو بيان حالة الضعف والخداع أو الوهم اللذين يعتريان الأدلة النظرية على وجود الله، لأننا بمثل ما نستطيع إثبات وجود الله بهذه الأدلة، يمكننا ألا نثبته أو نثبت موجوداً غيره بها أيضاً، لأن معرفتنا الحقيقية مقتصرة على كل ما ينسب إليه حال من الوجود المتعين زماناً ومكاناً[3].

لقد أوصلتنا جملة الاستنتاجات السابقة في هذه الدراسة إلى أن الغزالي وفق ظروف عصره ومن دون حتى احتساب فارق للزمن، مثل مرحلة متقدمة في العقلانية مهما أطلقت الأحكام

[1]- أرنست رينان، ابن رشد والرشدية،تر:عادل زعيتر،ط1 دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،1957،ص258.

[2]- هيوم،ديفيد، محاورات في الدين الطبيعي، ص215.

[3]- جملة النقائض التي أوردها كانط في جدله الترانسندنتالي في نقد العقل الخالص، ثماني مسائل: أربع مثبتة، وأربع منفية، وهي تتفق تقريبا مع المسائل الأربع الأولى في كتاب التهافت للغزالي، وهي التي بدورها تنقسم إلى أربع مثبتة =(رأي الفلاسفة)، وأربع منفية،=(رأي المتكلمين)، والتي حصرها كانط في الطبيعيات. وكل مسألة من المسائل الأربع في تهافت الغزالي، تقابل نقيضة من نقائض كانط الأربع، وإن لم يفصلها الغزالي، لكن دراستنا في الدكتوراة تثبتت من ذلك، وبينت وجوه التماثل والتخالف بين التصورين. كما وجدت دراستنا أنه مثلما جعل الغزالي من القضايا (رأي الفلاسفة) ونقائضها (رأي المتكلمين)، جعل كانط من القضايا =(رأي القطعيين) وجعل من النقائض =(رأي التجريبيين) وكلاهما أي (الغزالي، وكانط) يرفضان تبني رأي أحد الطرفين أصحاب القضايا وأصحاب النقائض. للمزيد من التفاصيل: أنظر: د. عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2003م، ص. ص، 310 - 348.

على طبيعة فكرنا العربي الإسلامي وقتئذ، وأن من محامد هذه العقلانية النقدية أنها وضعت حداً للمطلق الأفلاطوني الأرسطي وأنها فصلت بين المذاهب والتيارات الفكرية بعد الغزالي، فامتازت الفلسفة المشائية ممثلة بابن رشد وابن باجة عن الفلسفة الإشراقية الممثلة بابن طفيل، وامتاز التصوف الإشراقي عن الفلسفة ممثلاً بابن عربي وابن سبعين، وامتاز علم الكلام بمناهجه ورجاله عن الفلسفة ممثلاً بابن حزم وغيره، ولم يكن الغزالي أو أفكاره المسؤولين عما أصاب العقل العربي من تراجع وانحطاط في العصور التالية، بقدر ما كانت أفكاره قد اتخذت وسيلة لمقاومة كل عقلانية من قبل آخرين جاؤوا من بعده هم بالأساس ضد العقل والعقلانية، لكن اتضح لنا فيما بعد أن رموز الحركة اللاعقلانية التي ظهرت في عصور متأخرة عن الغزالي قد اتهمته بالعقلانية والمروق والزندقة،لا فرق بينه وبين خصمه ابن رشد إلا بدرجات بسيطة، بل رفضت كل طروحاته الفقهية والكلامية بحجة العقلانية[1].

ولئن كانت العقلانية هي، أرجوزتنا المنشودة في الفكر العربي الإسلامي، وندعي أن الغزالي قد حط من قدرها ومكانتها، فالسؤال الآن هو إلى أي حد ما يزال المطلق العقلي هو الحاسم في المعرفة الإنسانية وفي التطور الحضاري والفكري؟، ولعل جزءاً من هذا الجواب سيكون بالسلب إذا ما نظرنا سريعاً إلى عالم اليوم، فإننا نجد ضآلة الدفاع عن المطلق العقلي بعد أن حلت النسبية ليس في العلم والفلسفة وحسب، بل طالت معظم المجالات الأخرى، كالاقتصاد والسياسة، والقانون، والأخلاق، وبقية المجالات الإنسانية المتجددة.

ولم يعد كانط في عالم اليوم مذنباً كما اتهمه الألمان بأنه حرمهم من نعمة الميتافيزيقا، ولم يعد مطلوباً منه تصحيح أخطاء الإبستمولوجيا أو الميتافيزيقا التي أقيمت على أساس من العلم والهندسة والرياضيات في عصره المنهار أي في عصر النسبية أو الاحتمالية التي جاءت من بعده في هذه العلوم الأخرى.

[1]- أ د. عبد الله الفلاحي، نقد العقل، مرجع سابق، ص، 348 - 360.

الجذور العلمانية في فلسفة كانط
الحداثة بدنيويتها الصارمة

رضا گندمي نصر آبادي[*]

يركز هذا المقال على جلاء مسألة غامضة ومثيرة للإشكال وهي الصلة الوثيقة بين العلمانية ومنظومته الفلسفية.

يسعى الباحث والأكاديمي رضا نصر آبادي إلى كشف الغطاء عن الجذور العلمانية الممتدة في فلسفة كانط، مؤسّساً رؤيته على ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني في كتابه "نقد العقل المحض" لجهة محدودية المعرفة البشرية في معرفة الشيء في ذاته. وخاصة معرفة الله التي لا يقاربها إلا العقل العملي مقاربة سلوكية.

المحرر

على الرغم من أن كانط لم يبحث في هامش العلمانية، بيد أن جذور العلمانية بادية بوضوح في جميع مؤلفاته ولا سيما تلك المرتبطة بدائرة الحقل العملي وخاصة كتاب (الدين في دائرة العقل المجرّد). وهناك الكثير من الأسئلة التي تثار في هذا الشأن، وفيما يلي نشير إلى بعضها: ما الدور الذي لعبته فلسفة كانط ـ الأعم من النظرية والعلمية ـ في ظهور الفكر العلماني وانتشاره؟ وأي واحد من أفكاره مهّد السبيل إلى الدنيوية؟ وأي منها عبّد الطريق أمام الأفكار اللاحقة للمفكرين المتأخرين؟ ثم من الأشخاص والمدارس الفكرية الذين تأثروا بأفكار (كانط) في هذا الشأن

*ـ باحث في الفلسفة والإلهيات المقارنة ـ إيران.
ـ تعريب: علي حسن مطر.

بالتحديد؟ ما حجم تأثر أفكار من قبيل الأخلاق العالمية ـ التي قام (هانس كونج)[1] بالترويج لها ـ أو المعنوية والأخلاق المجرّدة من الدين التي تحظى بالكثير من الأنصار في العصر الراهن، ونوع هذا التأثر بأفكار (إيماونيل كانط)؟ ما نسبة الأبحاث المقدّمة في حقل التعددية الدينية إلى العلمانية وبالتالي إلى أفكار (كانط) في هذا الشأن؟

في هذا المقال سنكتفي بالإجابة عن السؤال الأول فقط. وهو السؤال القائل: ما الدور الذي لعبته فلسفة كانط ـ الأعم من النظرية والعلمية ـ في ظهور الفكر العلماني وانتشاره؟ وقبل كل شيء نقدم خلاصة لآراء (كانط) في نقد العقل المحض، وارتباطها بالعلمانية، لننتقل بعد ذلك إلى أعماله في حقل نقد العقل العملي.

لقد اقتدى كانط في الكشف عن مجهولات الإنسان بسقراط. فهو يرى أن معرفة الجهل ـ في حد ذاتها ـ علم. ولذلك فإن العبارة القائلة: (يجب أن أزيل العلم، كي يُفسح المجال للإيمان)[2]، يجب أن تُفهم في هذا السياق. والذي يجب أن يزول في البين هو العلم الكاذب وليس العلم الحقيقي، وبعد زواله ينفتح الطريق أمام الاستدلال العلمي والأخلاق والدين الحقيقي. وبذلك يتم وضع حدّ (لجميع الاعتراضات المثارة ضد الأخلاق والدين، بطريقة سقراط القائمة على الاستدلال الواضح على إثبات جهل المخالفين، مرّة واحدة وإلى الأبد)[3].

لقد كان (إيمانويل كانط) يهدف إلى: (دراسة مصادر معرفتنا ومقدار توجيهها، وهو أمر سيبقى منوطاً بالفلسفة إلى الأبد، ولا يمكن لأي عصر أن يتنصّل عن حمل هذه المسؤولية من دون معاقبته لنفسه)[4]. وقد تعرّض (كانط) لهذه المسألة في القسم الثاني من المنطق الاستعلائي، أي الجدل الاستعلائي. لا يمكن إطلاق المعقولات إلا على المشهودات. بيد أن ماهية العقل تقتضي الذهاب إلى أبعد من الزمان والمكان. والعقل يسعى إلى العثور على شروط الشروط، بمعنى ذلك الشيء الذي يعد شرطاً لجميع الأمور المشروطة. وبعبارة أخرى: إن العقل يسعى إلى العثور على الأمر غير المشروط. هذا الأمر ماثل أمام ما يقتضيه العقل، بيد أن الاعتقاد

[1] - هانس كونج (1922 ـ؟ م): من مواليد سورزيه في مقاطعة لوتسرن في سويسرا. آخر ما درسه اللاهوت المسكوني في جامعة إيبرخارد كارلس. وحتى عام 2013 م كان كونج رئيس الجمعية التي أنشاها وهي (مؤسسة الأخلاق العالمية). وهو من أشهر علماء اللاهوت المعروفين بانتقادهم الكنيسة قديماً وحديثاً. خاصة ما يتعلق بعصمة البابا حيث نزع البابا (يوهانس باول) الثاني الصلاحية الكاثوليكية منه بعد عام من نشر كتابه (هل يوجد إله؟). المعرّب.

[2] - See: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. Norman Kemp Smith, London. Macmillan, 1964. p. 29.

[3] - See: Ibid, p. 38.

[4] - See: Ibid, p. 38.

بوجود الأمر غير المشروط خاطئ. فالفهم يتعلق بالأمور المشروطة، والعقل يتعلق بالأمور غير المشروطة.

وعليه فإن جنوح العقل نحو الأمر غير المشروط ليس خطأ. وإنما الخطأ يكمن في طريقة الاستفادة منه. إن مفاهيم من قبيل الله، لها خاصية تنظيمية، وتعمل على توحيد معرفتنا. (تكمن أهمية توظيف النظام في كونه شيئاً يعمل على توجيه المعرفة. فالمعرفة تمضي قدماً وتنتشر وكأن هناك وجوداً لهذه الأشياء، وإن غايتنا من المعرفة هو التعرّف إليها. وإن المسار التقدّمي للمعرفة نحو هذا الهدف وهذه الغاية المثالية، لا يعرف التوقف)[1]. تقوم فلسفة (كانط) على أن المعرفة تشق طريقها وكأن هناك وجوداً لهذه المتعلقات (وربما كان لها وجود بطبيعة الحال)، بيد أن كل جهود العقل لإثبات وجودها محكومة بالفشل. وبطبيعة الحال ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن من إنكار وجودها أن وجودها مفروض (يجب علينا في تصور النظام أن ننظر بعين القاعدة التي تحثنا على الدوام إلى البحث عن وحدة أكثر شمولية، ولكن علينا ألا نتوهم الوصول إلى هذه الوحدة أبداً)[2].

في بداية القرن الثامن عشر للميلاد شاعت ثقة مفرطة بأن الذهن البشري يستطيع الوصول إلى مجموعة كبيرة من المعارف العينية عن عالم الماهية. بيد أن (كانط) يؤكد في المقابل محدودية المعرفة البشرية. وحصيلة انتقادات (كانط) في العقل النظري تتلخص في المسائل الآتية:

1 ـ لا يمكن تحصيل المعرفة من الانطباعات الحسية البحتة أو المفاهيم المنبثقة عن الذهن فقط. إن المعرفة البشرية هي حصيلة التعاطي بين الحسّ والفهم: (إن الفكر الخالي من المضمون هو فكر فارغ، كما أن الشهود الخالي من المفهوم هو شهود أعمى[3]. إن المعرفة البشرية إنما تتعلق بالظواهر، وهي الأمور التي تشاهد في إطار الزمان والمكان، ويمكن إطلاق مقولات الفهم عليها. إن التجربة تمثل شرطاً ضرورياً في المعرفة، ولكنها ليست شرطاً كافياً. إن المعرفة تعني إطلاق مقولات الفهم على المعطيات الحسية. وفي مورد الأشياء في نفسها يمكن القول: أولاً: إنها موجودة؛ إذ لا بد من أن يكون هناك شيء كي يمثل تجلياً وظهوراً للأشياء التي نشاهدها في إطار الزمان والمكان. وثانياً: إن العلة هي الشيء الذي نشاهده في إطار الزمان والمكان، أو عالم الظواهر والتجليات بعبارة أخرى. وخلاصة القول: إن ماهية الأشياء محجوبة عنا، ولكننا نستطيع القول إنها

[1] - انظر: يوستوس هارتناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص 177، انتشارات فكر روز، طهران، 1376 هـش.

[2] - انظر: لمصدر أعلاه، ص 78.

[3] - See: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, p. 92.

موجودة. ويجيب (كانط) عن مشكلة (هيوم)[1] قائلاً: إن ذهن الإنسان يصدر الأمر إلى تجربته. فلا يمكن للأمر أن يأتي من موضع آخر. إذ يرى (كانط) أن العالم يمثل انعكاساً للذهن، وليس العكس. وفي الحقيقة فإن الثورة الكوبرنيقية لـ(كانط) قد حدثت في هذا الموضع بالتحديد. فبدلاً من تطابق أذهاننا مع الأشياء، يجب على الأشياء أن تتطابق مع أذهاننا. واللازم المنطقي لذلك هو أن الذهن البشري لا يقتصر على اكتشاف الحقيقة فقط، وإنما هو يوجدها أيضاً. إن المدخل الإنساني إلى الفلسفة الذي ظهر على يد (ديكارت)[2]، قد تحول عند (كانط) إلى نوع من الضرورة الفلسفية. لقد تحدّث (كانط) في الجدل الاستعلائي عن مفاهيم ذات منشأ تجريبي، ولا يمكن لمفاهيم الذهن أن تطلق عليها. وبعبارة أخرى: إن إطار الزمان والمكان لا يستوعبها. ويرى أن مفهوماً مثل الله هو من هذا القبيل؛ إذ إن ذهن الإنسان لا يستطيع وضع الله في إطار الزمان والمكان والمقولات الذهنية، وأن يقدم تصوراً عنه. فإن الله موجود وراء الزمان والمكان. ولا يخفى أنه يرى عدم إمكان إثبات الله أو إنكاره بواسطة العقل النظري. ومن المناسب هنا أن نواصل البحث من زاوية أخرى بغية إدراك محدودية المعرفة البشرية فيما يتعلق بموضوع الحداثة والعلمانية المترابطتين فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً، على نحو أفضل.

لقد بدأت الحداثة بفهم جديد للعقل. وافتتح (ديكارت) باكورة تفكير جديد يتمحور حول تأصيل الإنسان والعقل البشري. وقد تغير التصور التقليدي للعقل ـ بوصفه عقلاً كلياً أو العقل المتمحور حول الإله[3] ـ عند ديكارت إلى العقل المتأصل بذاته أو العقل الجزئي أو العقل الجدلي[4]. ومن خلال هذا الفهم للعقل والعقلانية بدأت الحداثة، وكان من خصائص هذه الحداثة تفوّق العقل على الإيمان، وتقدّم الفلسفة على اللاهوت، وتفوّق الطبيعة على الفيض، وتفوّق الأخلاق الطبيعية على الأخلاق المسيحية[5].

هناك اختلاف في الآراء حول من هو مؤسس الحداثة. فهناك ـ بالالتفات إلى ما تقدم ـ من يرى (ديكارت) هو المؤسس للحداثة، وهناك من ذهب ـ لأدلة سنأتي على ذكرها ـ إلى القول إن

[1] - ديفد هيوم (1711 ـ 1776 م): فيلسوف واقتصادي ومؤرّخ اسكتلندي، يعدّ شخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرّب.

[2] - رينيه ديكارت (1596 ـ 1650 م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، يُلقب بـ (أبو الفلسفة الحديثة). كما كان الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكر؛ إذن انا موجود). المعرّب.

[3] - intellect.

[4] - Reason.

[5] - Kung, Hans, Christianity, Essence, History and Future, Continum New York: 1995. p. 670 – 2.

مؤسس الحداثة هو (إيمانويل كانط)، وهناك قلة قليلة ذهبت إلى عدّ (هيجل)[1] أباً للحداثة. بيد أن (إدموند هوسرل)[2] يرى أن (كانط) لا يمكن أن يكون هو المؤسس للحداثة؛ إذ هو عنده يسير على ذات النهج الذي بدأه (ديكارت). يستند (كانط) إلى شكل من الذهن الاعتقادي واعتبار الموضوع. وخلافاً لـ (هوسرل)، يذهب (مارتين هايدغر)[3] إلى الاعتقاد أن (كانط) هو الباعث الأول للحداثة الفلسفية[4]. وهو يرى أن سعي (كانط) في إظهار محدودية الوجود الإنساني من خلال محدودية إمكانية معرفته، مسألة جديدة. لقد أسهم بحث كانط في محدوديات العقل الإنساني وفاعلياته في رفع عقبة كبيرة من أمام الفلسفة الحديثة.

لا شك في أننا إذا عددنا (إيمانويل كانط) أب الحداثة ـ كما يذهب إلى ذلك كل من (هايدغر)، والفيلسوف المعاصر (جان فرانسوا ليوتار)[5] ـ يجب أن نبحث عن جذور العلمانية في فلسفته النظرية والعملية. إذ إن الحداثة ـ كما تقدّم ـ تمثل واحدة من خصائص العلمانية والدنيوية. قال جان فرانسوا ليوتار: (إن كانط يمثل بداية الحداثة ونهايتها في وقت واحد، وحيث كان نهاية الحداثة، فهو بداية ما بعد الحداثة أيضاً)[6]. الغرض أن ماهية هذه الفلسفة بحيث تؤدي إلى تغييرات مفهومية وإلى إعادة تقييمات تفوق مجرّد رواية كيفية تطوّر تلك المفاهيم على طول التاريخ. كان (إيمانويل كانط) يؤكد استقلال العلم في بيان طبيعة الأخلاق واستقلالها في حقل العمل والغايات الإنسانية، وهذا في الحقيقة هو معنى العلمانية والدنيوية. فعمد إلى تحويل الدين إلى الأخلاق، واعتبر الله بوصفه فرضية لا محيص عنها. وبعد أن حصلت الأسس الأخلاقية على استقلالها عن الدين، وطرح الدين الطبيعي، فقد الله صفة الآمر المطلق، كما فقدت الأديان السماوية والكنيسة مكانتها بوصفها مؤسسة مقدسة، وتمت إزاحة الشريعة

[1] - جورج فيلهلم فريدريش هيجل (1770 ـ 1831): فيلسوف ألماني. يعدّ أحد أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أوائل القرن الثامن عشر للميلاد. المعرّب.

[2] - إدموند هوسرل (1859 ـ 1938 م): فيلسوف ألماني. مؤسس الظاهريات. درس الفلسفة على يد (فرانس برنتانو)، و(كارل شتومف). وكان له تأثير على فلاسفة من بينهم: ماكس شيللر، وجان بول سارتر. وكان أستاذاً لـ (مارتين هايدغر). المعرّب.

[3] - مارتين هايدغر (1889 ـ 1976 م): فيلسوف ألماني. تتلمذ على يد (إدموند هوسرل) مؤسس الظاهريات. وجّه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. من أبرز مؤلفاته: (الوجود والزمان). تميز بتأثيره الكبير في المدارس الفكرية في القرن العشرين. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية؛ ليقدم عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود، وهي أسئلة تركز على معنى الكينونة (Dasein). اتهم بمعادات السامية بسبب انتسابه إلى الحزب النازي الألماني. المعرّب.

[4] - انظر: بابك أحمدي، معماي مدرنيته، ص 20، نشر مركز، طهران، 1377 هـش. (مصدر فارسي).

[5] - جان فرانسوا ليوتار (1924 ـ 998ذ م): فيلسوف وعالم إجتماع ومنظّر أدبي فرنسي. اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح (ما بعد الحداثة) إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية في أواخر سبعينيات القرن العشرين. كما اشتهر بنقده الحداثة التي أدت إلى الكثير من الكوارث ومن بينها الهجوم النووي الأمريكي على كل من هيروشيما وناكازاكي. المعرّب.

[6] - انظر: كريستوفر وات، كانت، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص 159، انتشارات شيرازه، طهران، 1379 هـش.

(المناسك والتعاليم) جانباً، وتم التأكيد على أن الدين حالة داخلية، وأخذ ينظر إلى الإنسان بوصفه غاية، وليس مجرّد أداة أو وسيلة.

إن الفلسفة التنويرية هي حصيلة جهود ثلاثة أجيال وثيقة الصلة من الفلاسفة، إذ بدأت هذه الفلسفة بـ (مونتسكيو)[1]. ويقع (كانط) في الجيل الثالث من هؤلاء الفلاسفة. وقد بينّ مراده من التنوير بشكل واضح في مقال له بعنوان: (ما التنوير؟). وقد عرّف التنوير بأنه: (خروج الإنسان من مرحلة الطفولة). إذ يرى أن هذه الطفولة تحول دون توظيف الإنسان فهمه وعقله في مواجهة العالم. فهو يرى أن الجبن والكسل يدفعان بالكثير من الأشخاص ـ على الرغم من بلوغهم واجتيازهم مرحلة الطفولة ـ إلى البقاء في مرحلة الصغر، وأن يوفر ذلك الفرصة لغيرهم كي يُنصّبوا أنفسم قيّمين عليهم، واستغلالهم من هذه الناحية.

لقد نجح (كانط) في بيان هذه المسألة بوضوح في مقاله (ما التنوير؟)، إذ يقول:

(التنوير هو تحرر الفرد من الوصاية التي جلبها لنفسه. الوصاية هي عدم قدرة الفرد على استخدام فهمه الخاص من دون توجيه من الآخر. ليس القصور العقلي سبباً في جلب الوصاية، بل السبب انعدام الإقدام والشجاعة على استخدامه [أي العقل] من دون توجيه من الآخر. تشجّع في استخدام عقلك لتعلم!... هذا هو شعار التنوير: (فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص)!... إن الكسل والجُبن هما سببا بقاء شريحة كبيرة من البشر قاصرة مدى الحياة، حتى بعد أن حررتهم الطبيعة من أيّ وصاية خارجية، وهما سببا سهولة أن يُنصّب الآخرون أنفسهم أوصياء على هذه الشريحة. من السهل أن يكون المرء قاصراً. حين يكون عندي كتاب يفكر بدلاً مني، وقسيس يؤنبه ضميره بدلاً مني، وطبيب يقرر لي تغذيتي، وهكذا دواليك... فلا حاجة لأن أجهد نفسي! لا أحتاج لأن أفكر؛ ما دمت أستطيع دفع الثمن، فسيقوم الآخرون بهذه المهمّة الشاقة من أجلي... التنوير لا يتطلب إلا الحرية، وأبسط ما يمكن تسميته حرية هو أن يكون الفرد حرّاً لاستخدام عقله الخاص علنياً في كل الأمور. لكنني أسمع من الجميع مقولة: (لا تجادل!.. الضابط يقول: لا تجادل، نفّذ!.. جامع الضرائب يقول: لا تجادل، ادفع!.. القسيس يقول: لا تجادل، آمن!.. لا يوجد في العالم إلا حاكم واحد يقول: جادل كما تشاء وعمّا تشاء، ولكن أطع!).. نجد في كل مكان قيوداً على الحرية. ولكن أيّ هذه القيود يعيق درب التنوير؟... أجيب:

[1] - شارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم مونتسكيو (1689 ـ 1755 م): فيلسوف فرنسي. صاحب نظرية (فصل السلطات) الذي تعتمده غالبية الأنظمة حالياً. درس الحقوق وأصبح عضواً في البرلمان الفرنسي سنة 1714 م. المعرّب.

إن استخدام الفرد عقله علناً يجب دوماً أن يكون غير مقيّد، هذا وحده ما يجلب التنوير)[1].

ثم جاء دور (فريدريش نيتشة)[2] ليعدّ التدين مرادفاً لمعنى الطفولة. وفي ردّ فعل منه تجاه مضمون النص المقدس الوارد على لسان المسيح عيسى (ع): (الحق أقول لكم: إن كنتم لا تتغيّرون وتصيرون مثل الأطفال، فلن تدخلوا ملكوت السماوات)[3]، ردّ بالقول: نحن لا نريد ملكوت السماوات، لأننا بلغنا مبلغ الرجال، وإنما نريد ملكوتاً أرضياً.. وعليه فإن التنوير يعني الوصول إلى مرحلة البلوغ والتحرر من قيود الجهل والضياع. فمملكة الله ـ من وجهة نظر نيتشه ـ عبارة عن تغيير داخلي يحل لدى الفرد، وليس أمراً زمانياً / تاريخياً[4]. لقد رأى فلاسفة التنوير ـ ومنهم (إيمانويل كانط) ـ أرباب الكنيسة في مقابلة العقل؛ إذ إنهم قالوا بمرجعية العقل في تفسير الطبيعة والإنسان والمجتمع، ومما قاله (كانط) في هذا الشأن:

(إني أضع المعطى الرئيس للتنوير ـ بمعنى خروج الإنسان من مرحلة الطفولة التي اختارها لنفسه ـ ضمن الأمور الدينية. وإنما أقوم بذلك لأن حكامنا لا يبدون ـ في المسائل الفنية والعلمية ـ أدنى رغبة في الإشراف على أتباعهم. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاستناد الديني أكثر ضرراً وإذلالاً من جميع العوامل الأخرى)[5].

جذور العلمانية في نقد العقل العملي

إن آراء (كانط) في حقل فلسفة الأخلاق لا تقتصر على كتاب واحد من أعماله ومؤلفاته. فبالإضافة إلى كتابه (نقد العقل العملي)، له الكثير من الكتب والأعمال الأخرى من قبيل: (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، و(دروس في فلسفة الأخلاق)، و(الدين في حدود مجرّد العقل)، ومقالات من قبيل: (ما التنوير؟)، و(نهاية جميع الأشياء)، فقد كتبت بأجمعها في معالجة هذا الموضوع. ولا يخفى أن الخوض في جميع هذه المؤلفات والأعمال في غاية الصعوبة، ومن ناحية أخرى فإن عنوان بحثنا يقتضي الاقتصار على مجرّد أسس العلمانية في العقل العملي فقط. ومن بين العنوانات المتقدمة سيكون استنادنا في الغالب إلى كتابي: (تأسيس ميتافيزيقا

[1] - انظر: شيدان وثيق، لائيسيته جيست؟ ص 9 ـ 68، نشر اختران، طهران، 1384 هـش، (مصدر فارسي).

[2] ـ فريدريش فيلهيلم نيتشه (1844 ـ 1900 م): فيلسوف ألماني، وناقد ثقافي، وشاعر ولغوي، وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لعمله تأثير عميق في الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. يعدّ ملهماً للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة في مجال الفلسفة والأدب في أغلب الأحيان. المعرّب.

[3] ـ إنجيل متى، الإصحاح: 18، الفقرة: 4.

[4] - انظر: نيتشه، ص 146، 1377 هـ ش.

[5] - انظر: لوسيان غولدمان، فلسفه روشنگري، ترجمه إلى الفارسية: شيوا كاوياني، ص 33، انتشارات فكر وروز، طهران، 1375 هـش.

الأخلاق)، و(الدين في حدود مجرّد العقل). والكتاب الأول بالمقارنة إلى كتاب (نقد العقل العملي) يؤدي ذات الدور الذي اضطلعت به (التمهيدات) بالمقارنة إلى (نقد العقل المحض) مع فارق أنه كتب قبل سنوات من (نقد العقل العملي).

وقبل كل شيء نواجه السؤال القائل: ما نسبة كتاب (نقد العقل العملي) لـ (كانط) بكتابه الآخر (نقد العقل النظري) وما علاقته به؟ هل يعدّ نقد العقل العملي لكانط نوعاً من العودة إلى مرحلة ما قبل نقده، أو أنه عمل هناك على أساس المنهج النقدي أيضاً؟ هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن فلسفة كانط النقدية تنحصر بنقد العقل النظري فقط. فقد كتب (نقد العقل العملي) ـ على حدّ تعبير الشاعر الألماني هاينرش هاينه[1] ـ إرضاءً لخادمه (لامبيه)، وإلا فإنه لم يكن ملتزماً بالأخلاق ووجود الله وبقاء النفس. إن الآراء الأخلاقية لـ (كانط) ـ بزعمه ـ لا تختلف عن مرحلة ما قبل النقد، لذلك يجب البحث عن فلسفته الأصيلة في نقد العقل النظري.

يرى (كانط) أن العقل شيء واحد، ولكن له ناحية نظرية، وأخرى عملية. وإن العقل العملي هو العقل بالمعنى الكلي للكلمة وهو المجهّز بالإرادة. وبعبارة أخرى: هو الذي يعمل على توجيه الإرادة. وفي الحقيقة فإن عدم إمكان معرفة الله بوساطة العقل النظري يفتح الطريق أمام معرفة من نوع آخر، أي المعرفة من طريق العقل العملي وعلى أساس الأخلاق. من هنا أخذ الإنسان يدرك في داخله ما كان يتوقع معرفة من السماء المفعمة بالنجوم دون أن يدركه. لا يمكن للإنسان أن يتعرّف إلى ما وراء الطبيعة في نقد العقل النظري. لا نرى في نقد العقل العملي سعياً إلى بسط وتوسيع دائرة معرفة الإنسان، وإنما هو مجرّد سعي إلى إقامة أصول لا تستند إلى ما بعد الطبيعة (الأعم من الدينية وغير الدينية). للتفريق بين العقل النظري والعقل العملي يجب الفصل بين الفاعل المعرّف والفاعل الأخلاقي. فالعقل الأول يسعى إلى الحصول على المعرفة الحقيقية، ومثل هذا الأمر غير ممكن في الميتافيزيقا: (إن الفاعل الأخلاقي ـ دون أن يكون له شأن بالمعرفة ـ يرى نفسه مسؤولاً ويجد القانون الأخلاقي في ذاته، ويتجه سعيه نحو تحقيق العمل الأخلاقي)[2].

[1] - هاينرش هاينه (1797 ـ 1856 م): شاعر وناقد وصحفي ألماني شهير. تعود شهرته لتأليفه الكثير من القصائد في صورة أغاني، ويعود إليه تأليف منطوق السلام الوطني الألماني الذي استخدمه النازيون في عهد أدولف هتلر، وهو المنطوق القائل: (ألمانيا فوق الجميع). وقد ابتعد الألمان عن هذا المنطوق بعد الحرب العالمية الثانية. المعرّب.

[2] - انظر: كريم مجتهدي، فلسفه نقادي كانت، ص 106، انتشارات أمير كبير، طهران، 1378 هـش. (مصدر فارسي).

التربية الدينية لكانط

ولد كانط في أسرة تعتنق آراء الفرقة التقويّة[1]. وهي فرقة بروتستانتية ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر للميلاد، لمواجهة الكنيسة الرسمية ذات الطابع السطحي والقشري. وكانت هذه الفرقة تدعو إلى التقوى والطهر، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنية. وإن الحياة الأخلاقية من وجهة نظر أتباع هذه الفرقة ذات بعد فردي وشخصي. وخلاصة القول إن أسرته وأساتذته كانوا بأجمعهم شديدي التمسّك والاعتقاد بتعاليم هذه الفرقة، وتؤكد الشواهد أن (كانط) نفسه كان وفياً لتعاليم هذه الفرقة إلى حدّ التضحية والتفاني. ومن هنا لم يكن (دان كيوبيت) مجانباً للواقع عند وصفه (كانط) بالبروتستانتي المتطرّف[2]. تذهب الفرقة التقوية إلى القول إن القوانين الإلهية لا تقبل التغيير والتبديل، وكان (إيمانويل كانط) شديد التمسّك بتعاليم هذه الفرقة، فقد ذهب في دينه الطبيعي ـ أي الأخلاق المستقلة والمتحرّرة من الدين ـ إلى التأكيد على وجود القوانين العامة والكلية. إن منشأ هذه القوانين هو العقل البشري، ولذلك فإنها لا تتغيّر بتغير الزمان والمكان. ومن هنا فإن هذه القوانين تتمتع بقيمة مطلقة، من دون القيمة النسبية.

وقد نجحت البروتستانتية في تشذيب العالم من الخرافة؛ حيث لا مكان في هذا المذهب للتقديس والرمزية والمعجزة. فحيث تذهب الكاثوليكية إلى وجود الكثير من القنوات التي يمكن للفرد أن يرتبط من خلالها بالأمر القدسي، عمدت البروتستانتية إلى قطع الحبل المتصل بين السماء والأرض. وقد ذهب (إرنست كاسيرر)[3] إلى القول بتأكيد عصر التنوير على هذه المسألة. وقد ذهب فلاسفة تلك المرحلة إلى الاهتمام بسعي الفرد ونشاطه بدلاً من تعليق الآمال على السماء وانتظار العون منها. لم تكن إزالة الخرافة من العالم أمراً مقصوداً. إن هذا المذهب إنما أبعد العالم عن مقام الألوهية، ليؤكد عظمة الخشية من الله تعالى، ودفع بالإنسان نحو الضياع التام، ليجعله في معرض الفيض الإلهي المطلق. إن القناة الرفيعة الوحيدة للارتباط بالأمر المقدس كانت تتمثل بكلام الله: (حسبنا الكتاب المقدس). يقول بيرغر: (لم يكن ظهور العلمانية بحاجة إلى شيء غير قطع هذه القناة الرفيعة الرابطة بين السماء والأرض)[4]. فهو يرى أن إزالة الخرافة من العالم قد بدأت

---

[1] - التقويّة (pietism): حركة دينية لوثرية نشأت في ألمانيا في أواخر القرن السابع عشر للميلاد وامتدت إلى منتصف القرن الثامن عشر للميلاد وما بعده، وأكدت دراسة الكتاب المقدس والخبرة الصوفية. المعرّب.

[2] - انظر: دان كيوبيت، درياي إيمان (بحر الإيمان)، ترجمه إلى الفارسية: حسن كامشاد، انتشارات طرح نو، طهران، 1376 هـش.

[3] - إرنست كاسيرر (1874 ـ 1945 م): فيلسوف ألماني ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة (ماربورج) في الفلسفة الكانطية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح ومفسر للفلسفة االكانطية في القرن العشرين. المعرّب.

[4] - انظر: هادي جليلي، تأملاتي جامعه شناسانه در باره سكولار شدن، ص 66، انتشارات طرح نو، طهران، 1383 هـش (مصدر فارسي).

بالعهد القديم. إن الخصيصة المشتركة بين الحضارة المصرية وحضارة ما بين النهرين تكمن في التعرّف إلى العالم بمعنى الارتباط بين الظواهر الطبيعية وما فوق الطبيعية. وكان طغيان نهر النيل مرتبطاً بشكل وثيق بالتمرّد على إرادة الفرعون. إن اقتران (إعلاء) الله بـ (إزالة الخرافة من العالم) حوّل التاريخ إلى ساحة للأعمال البشرية. يقول (شارل لارمور): (إن الله من العظمة بحيث يجب ألا يكون). وهذا الكلام من اللوازم المنطقية للرؤية المتقدمة. خلاصة القول: إن العالم أخذ يخلو من الله بالتدريج، وتمّ وضع خط فاصل وسدّ منيع بين الدنيا والأمر المقدس.

ترتبط العلمانية بتعريف الدين ارتباطاً وثيقاً. وبعبارة أخرى: إن تعريفنا العلمانيةَ يتوقف على تعريفنا الدين. والتعريفات المقدمة للدين لا تخرج من إحدى حالتين: فهي إما تعريفات جوهرية، أو تعريفات تطبيقية. فإن التعريف الذي يقدمه للدين كل من (تشارلز تيلور)[5] و(إميل دوركهايم)[6] ـ على سبيل المثال ـ هو من التعريفات الماهوية، بمعنى أن هؤلاء المفكرين يسعون إلى تعريف ذات الدين وماهيته. فقد عرّف (تيلور) الدين بـ (الكائنات الروحانية)، وذهب (دوركهايم) إلى اعتبار تمييز الأمر المقدس من غير المقدس بوصفه جوهر الدين. فهو يرى (أن الدين عبارة عن سلسلة من المعتقدات والأعمال المرتبطة بالأمور المقدسة). إن التعريفات التطبيقية تنظر إلى الدور الذي يلعبه الدين، ولا تنظر إلى جوهره. وفيما يلي علينا أن نرى إلى أي هذين النوعين من التعريفات ينتمي التعريف الذي يقدّمه (كانط) للدين. يبدو أن تعريف (كانط) الدين هو من النوع الأول. ولكن كما يقول ـ مؤلف كتاب سوسيولوجيا الدين ـ (دانيال هيرفيه ليجيه): (إن الحداثة تعمل على إيجاد دينها الخاص). فإن (كانط) من خلال تعريفه الدين، جاء بدين مختلف عن الأديان السماوية، وقد أطلق على هذا الدين مصطلح (الدين الطبيعي).

لقد عمد (إيمانويل كانط) إلى تعريف الدين بقوله: (إن الدين يعني معرفة جميع التكاليف بوصفها من الأوامر الإلهية)[7]. إن هذا التعريف بحاجة إلى الإيضاح من ثلاث جهات في الحد الأدنى:

1 ـ إنه لا ينظر إلى الدين بوصفه موضوعاً للمعرفة النظرية، بل الدين من وجهة نظره موضوع

[5] - تشارلز مارغريف تيلور (1931 ـ؟ م): فيلسوف كندي. يعدّ واحداً من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. ترجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة. المعرّب.

[6] - إميل دوركهايم (1858 ـ 1917 م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، فقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب معاً. المعرّب.

[7] - Kant, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology, Trans. Allen w. wood. Cambridge: 1996. P. 137.

للرغبة الأخلاقية[1]. من هنا يجب أن نصوغ التعريف المتقدم على النحو الآتي: (الرغبة الأخلاقية لمراعاة جميع الوظائف والمسؤوليات بوصفها أوامر إلهية)[2].

2 ـ ليس هناك من ضرورة لأن تكون لنا تكاليف خاصة تجاه الله لكي نكون متدينين. فالدين لا يحتاج إلى أي تكاليف وراء التكاليف الذي ترفضها علاقتنا بالآخرين[3].

3 ـ إن (كانط) ينكر ضرورة جميع أنواع معرفة الله النظرية للدين؛ إذ إن هذا النوع من المعرفة خارج متناولنا. وفي الحقيقة ليس من الضروري أن نؤمن بوجود الله لكي نكون متدينين، بل يكفي أن نفترض وجوده[4].

إن لازم الدين ما يلي:

1 ـ ثمة وظائف وتكاليف مترتبة عليّ.

2 ـ هناك نوع معرفة عندي عن الله.

3 ـ يمكن لي تصور التكاليف بوصفها شيئاً أراده الله، ثم أقوم بامتثالها.

وبهذا المعنى يمكن أن أكون متديناً، حتى إذا كنت في الواقع لاأدرياً. إن وعيي الوظيفة يكتسب حيويته من التصوّر القائل: إذا كان الله موجوداً إذن تكون التكاليف الملقاة على عاتقي أوامر إلهية. ولكن لماذا يجب علينا أن نتصور أن التكاليف الملقاة على عاتقنا هي كما لو أن الله أمرنا بها؟ إن (كانط) بإنكاره أخلاق اللاهوت القائمة على الدين، ردّ الرأي القائل إن للدين دوراً تشريعياً في معرفتنا التكاليف أو في بعثنا وتحفيزنا إلى أداء التكليف[5]. يقول (كانت: إن تصوّر التكاليف بهذا الأسلوب ينسجم إلى حدّ ما مع بحثنا عن الخير الأسمى. يجب أن تغدو تكاليفنا كما لو أنها أوامر صادرة عن الخير الأسمى؛ إذ إننا إنما نستطيع أن نعقد آمالنا على الخير الأسمى من طريق الإرادة الأخلاقية الكاملة، وإنما يمكن لنا الحصول على هذا الأمل من خلال التناغم مع هذه الإرادة. وحيث إن تصوّرنا الإرادة الإلهية مقتبس ـ بحسب الفرض ـ من تصوّرنا الأخلاق، يجب أن نعدّ تكاليفنا منسجمة مع الإرادة الإلهية. ولكن لماذا يجب أن نعدها كما لو كانت من التكاليف الإلهية؟ هذه هو الموضوع الذي سنبحثه قريباً.

[1] - Ibid, p. 133.
[2] - Ibid.
[3] - Ibid.
[4] - Ibid.
[5] - Guyer, paul, ed., The Cambridge to Kant: Cambridge University Prees, 1993. P. 407.

يرى (كانط) أن الدين السماوي في صورته الأولى قد بدأ باليهودية، ولكن حيث امتزجت اليهودية بالقومية، فإن هذا الدين لم يتحوّل إلى ديانة عالمية. وبعد اليهودية حازت المسيحية شأناً عالمياً، واصطلح عليها (كانط) تسمية الدين الكنسي والعالمي. لقد كانت المسيحية في الواقع تبلوراً أخلاقياً للديانة اليهودية بعد تشذيبها من المفاهيم القومية والقبلية. لقد لعبت الحكمة اليونانية دوراً ملحوظاً في إحلال المسيحية محل اليهودية. ولم يمض طويل وقت حتى شابت المسيحية بعض الرذائل الأخلاقية، ومن بين تلك الرذائل: الزهد الكاذب، والرهبانية المبتدعة، وترك الدنيا، وقتل الطاقات، والحروب الدينية، وتفتيش العقائد، وصدور أحكام الردّة، وتكفير الناس. يذهب (كانط) إلى الاعتقاد بضرورة تجاوز الأديان التاريخية والسماوية من أجل الالتزام بالأصول الأخلاقية؛ إذ إن تلك الأديان قد جنحت نحو الفساد بمرور الزمن، على الرغم من تأسيسها من قبل رجال من أمثال السيد المسيح، بذلوا كل ما في وسعهم من أجل ترسخ القواعد والأسس الأخلاقية. وحين تعرّضت المسيحية للانحراف وابتعد أتباعها عن الأخلاق ـ التي كانت هي الغاية الرئيسة من ذلك الدين ـ عمد بعض المفكرين من أمثال: (نيقولا ميكافيللي)[1]، و(سيغموند فرويد)[2]، و(كارل ماركس)[3]، إلى الوقوف بوجه المسيحية. ولم يقتصر هؤلاء الأشخاص على القول بعدم وجود أيّ صلة بين الدين والأخلاق فحسب، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ إذ قالوا إن الدين مفسد للأخلاق. إذ يذهب (ديفد هيوم) إلى القول إن أتباع الدين يسعون من خلال رعاية الشريعة وأداء المناسك أو العقائد اللاعقلانية، من أجل الاستفادة من اللطف الإلهي. وعلى هذه الوتيرة يتحول الدين إلى منشأ لفساد الأخلاق. يقول ميكافيللي إن دعوة المسيحية الناس إلى الصبر وتحمّل الأذى، محطمة للروح الإنسانية، ودعوة للإنسان كي يتقبل العبودية. يجب أن نبحث عن جذور هذا الانفصال في عصر التنوير. إن الحروب الدينية دفعت المفكرين إلى إقامة الآراء الأخلاقية وبنائها على العقل أو الدوافع العامة بين جميع الناس تقريباً. يذهب (فرويد) إلى ضرورة إبعاد الدين عن مسرح الحياة كلياً؛ لأنه يُضعف المسؤولية الأخلاقية لدى الأفراد، بل ربما شجّع في بعض الموارد على السلوك اللا مسؤول أخلاقياً من خلال الوعد بالمغفرة والصفح عن العصاة والمذنبين. إن المجتمع الذي يكون الدافع الوحيد فيه إلى التمسّك بالأخلاق هو الخوف من العقوبة الأخروية، ما إن يصل إلى

[1] - نيقولا ميكافيللي (1469 ـ 1527 م): مفكر وفيلسوف إيطالي إبان عصر النهضة. مؤسس التنظير للسياسة الواقعية. أشهر كتبه على الإطلاق (الأمير) وقد نشر بعد موته، وإليه ينسب مفهوم الغاية تبرر الوسيلة. المعرّب.

[2] - سيغموند فرويد (1856 ـ 1939 م): اسمه الكامل والحقيقي (سيغيسموند شلومو فرويد)، طبيب نمساوي من أصل يهودي. يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي الحديث. المعرّب.

[3] - كارل هانريك ماركس (1818 ـ 1883 م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفي اشتراكي ألماني. لعبت أفكاره دوراً مهماً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية، من أهم كتبه (بيان الحزب الشيوعي)، و(رأس المال). المعرّب.

مرحلة متقدّمة من التعقل حتى يزول عنه ذلك الخوف السابق، ولا يعود يحترم حقوق الآخرين. من هنا يجب الاتفاق على قواعد عقلية مشتركة لبناء العالم الأخلاقي[1].

وقد شكك كل من (أوتو) و(شلايرماخر) في الصلة بين الدين والأخلاق، لكنهما ـ خلافاً لسيغموند فرويد، وكارل ماركس ـ لم يعملا على توهين الدين لمصلحة الأخلاق، وإنما قدّما صورة للدين مستقلة عن أي أهمية أخلاقية. فقد عرّف (شلايرماخر) الدين بأنه الشعور بالتبعية للأمر المطلق. وقد بلغ (كيركيغارد)[2] الذروة في ذلك، إذ عدّ الأصول الأخلاقية تابعة للتعاليم الدينية لا العكس. فإن النبي إبراهيم ـ مثلاً ـ لم يكن يفكر إلا بالقيام بما عليه من التكليف الديني، ولم يراع في هذا الشأن أي ناحية أخلاقية؛ لأنه يزعم (أن التكليف هو الإرادة الإلهية)[3].

وقد ذهب (كانط)؛ للأدلة المتقدمة ـ بدلاً من التأكيد على الأخلاق المتمحورة حول الدين ـ إلى التأكيد على الأخلاق المتمحورة حول العقل والمنبثقة عن التعقل. فأكد الاستقلال المنطقي للمعايير الأخلاقية للتعاليم الدينية. وتعود جذور هذه المسألة إلى رسالة (أوطيفرون) لـ (إفلاطون)[4]. وفي هذا النهج يجب أن يكون العقل والوجدان هو الفيصل في الحكم على صواب الناحية الأخلاقية أو خطئها، بل حتى المعايير الدينية والأحكام الإلهية يجب أن تخضع لمحك العقل والوجدان المستقل. إن موضوع البحث في رسالة (أوطيفرون) هو تعريف التدين والإلحاد. وقيل في التعريف المذكور: إن ما تحبه الآلهة يوافق الدين، وما تبغضه الآلهة يخالف الدين. ولكن بالنظر إلى الحروب الطاحنة التي تزخر فيها الأساطير القديمة بين مختلف أنواع الآلهة، وهي حروب تنبثق عن اختلاف هذه الآلهات في تحديد القيم الإنسانية، يمكن لشيء واحد أن يكون محبوباً ومبغوضاً بالنسبة إلى هذه الآلهات. من هنا لا يمكن لهذا المعيار أن يكون معياراً دقيقاً لتمييز التدين من عدم التديّن، وعلينا العثور على معيار آخر يقول: إن العمل الذي تحبه جميع الآلهات يوافق الدين، وما تبغضه جميع الآلهات يخالف الدين، ومثل هذا الشيء غير ممكن. ومن هنا لا مناص من القول: إن التديّن يرتبط بنمط سلوكنا تجاه الآلهة. وفي الحقيقة فإن الدين نوع من الخدمة التي يقدمها الناس للآلهة. إن التدين يعني علم الدعاء وتقديم الأضاحي، وبعبارة أخرى: تقديم الهدايا إلى الآلهة وطلب

[1] - انظر: ميرشا إليادة، فرهنك ودين، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي وآخرون، ص 3، طهران.

[2] - سورين كيركيغارد (1813 ـ 1855 م): فيلسوف ولاهوتي دنماركي كبير. كان لفلسفته تأثير حاسم في الفلسفات اللاحقة، لا سيما في ما يعرف بالوجودية المؤمنة (في قبال الوجودية الملحدة المنسوبة إلى الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر). المعرّب.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ص 24.

[4] - أفلاطون (427 ـ 347 ق م): هو أرستوكليس بن أرستون. فيلسوف يوناني كلاسيكي رياضياتي. كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية. يعدّ مؤسساً لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي. معلمه سقراط وتلميذه أرسطوطاليس. المعرّب.

الحاجة منها. وبعبارة ثالثة: إن التدين يعني علم التجارة والأخذ والعطاء. وعليه يكون التدين وسيلة لاستمالة قلب الآلهة واستدرار عطفها، وليس الشيء الذي تحبّه الآلهات أو النافع لها. وباختصار: يتضح من مجموع المسائل الواردة في رسالة (أوطيفرون) أن الأصول الأخلاقية حتى إذا قامت على أساس الدين والآلهات، لا تكون أصولاً ثابتة ودائمة. في حين أن الأخلاق المنبثقة عن العمل والوجدان ثابتة بالنسبة إلى جميع الأفراد في كافة العصور والأزمنة. لا يخفى أن المسألة الأولى قد وردت صراحة، بيد أن المسألة الثانية ـ أي قيام الأصول الأخلاقية على العقل ـ واردة على نحو الإشارة والتلويح[1].

وقد سبق لـ (جان جاك روسو) قبل (إيمانويل كانط) أن سعى إلى اتخاذ خطوات ـ وإن كانت خطوات ناقصة ـ في سياق استقلال الأصول الأخلاقية؛ إذ قال: (انظروا إلى جميع شعوب العالم، ونقبوا في جميع التواريخ، تجدوا في كل مكان نوعاً من الأصول الأخلاقية، ونوعاً من التصوّر للخير والشر). وقال في موضع آخر: (هل هناك على وجه الأرض بلاد تعدّ العقيدة والإيمان والرحمة والأصالة جريمة، ويكون فيها المحسن ممقوتاً، والمسيء ممدوحاً؟!)[2].

لقد عمد (كانط) أولاً إلى نقد الآراء التي سلكت طريقاً آخر في حقل منشأ الأخلاق ودراستها. ورأى أن (مونتي) قد أقام الأصول الأخلاقية على الأسس التربوية. وأقام (مندويل) الأسس الأخلاقية على القوانين الأساسية. وأقامها (أبيقور)[3] على أساس اللذة، وأقامها (هاجيسن) على الإحساس الأخلاقي. وذهب (كروزيوس) إلى إقامة القانون الأخلاقي الملزم على أساس الإرادة الإلهية. وقد عمد (كانط) إلى ردّ جميع هذه الآراء؛ إذ لا يمكن لأي واحد منها أن يوفر الأصول الأخلاقية السامية والملزمة[4]. فلو قيل على سبيل المثال: إن إرادة الله هي القاعدة والمناط الأخلاقي؛ يمكن لنا أن نتساءل ونقول: لماذا تجب إطاعة الإرادة الإلهية. إن (كانط) لا يقول بعدم وجوب التبعية للإرادة الإلهية، وإنما يقول إن إطاعة الله من جملة واجباتنا، ولذلك يجب علينا ـ بوصفنا كائنات عاقلة ـ أن نضع القوانين قبل إطاعة الله. وعليه فإن حاكمية الإرادة الأخلاقية تعد الأصل الأسمى في التخلق. يرى (كانط) أن الأخلاق لا تحتاج إلى أيّ شيء آخر، وإنما تقوم على أساس العقل فقط.

[1] - انظر: إفلاطون، رسالة أوطيفرون.

[2] - آندره كرسون، فلاسفة بزرك، ترجمه إلى الفارسية: كاظم عمادي، ص 537، انتشارات صفي علي شاه، طهران، 1363 هـش.

[3] - أبيقور (341 ـ 270 ق م): فيلسوف يوناني قديم. صاحب مدرسة فلسفية عرفت باسمه (الأبيقورية). قام بكتابة ما يقرب من ثلاثمئة منجز لم يصلنا منها غير النزر القليل. المعرّب.

[4] - انظر: فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرجمهر، ص 40 ـ 193، انتشارات علمي وفرهنكي وسروش، طهران، 1372 هـش.

إن الأخلاق حيث تقوم على تصوّر الإنسان بوصفه كائناً... لا تحتاج إلى مفهوم شيء آخر يكون حاكماً عليها، وتحصل منه على تكليفها، ولا تحتاج إلى دافع آخر غير قانون العقل الذي يريد مراعاته... إن الإنسان لا يحتاج إلى الدين في تنظيم شؤون حياته أبداً، وإنما يكفيه العقل العملي الخالص؛ لأن القوانين الأخلاقية ـ بوصفها الشرط الأسمى لجميع الغايات ـ إنما ترتبط بصورة القوانين العامة للقواعد. إذن لا تحتاج الأخلاق إلى أي أرضية مادية حاسمة للاختيار الحرّ. ليست هناك أيّ غاية يمكنها أن تكون منشأ لمعرفة التكليف أو أن تكون دافعاً وحافزاً لأداء التكليف، بل عندما يكون أداء التكليف مطروحاً، يمكن للتكليف ـ أو يجب عليه ـ أن يتجرد من أيّ غاية[1].

تقوم روح التفكير (الكانطية) على استقلالية الأصول الأخلاقية؛ إذ إن الأخلاق إذا كانت قائمة على الدين، فإن شرط نظام التكليف المتمثل باختيار الإنسان وحريته لن يكون متوافراً. إن مقتضى استقلالية الإنسان يستدعي أن تكون الأصول الأخلاقية ناشئة عن ذاتها. من هنا يجب أن يكون الدين تابعاً للأخلاق، دون العكس. يؤكد (كانط) هذه النقطة دائماً، وهي أن الإنسان ليس مخلوقاً لله، بل هو مولود منه. ومعنى هذا التحوّل عبارة عن ارتقاء الإنسان وصعوده، لا تنزل الله وهبوطه. يعد ارتقاء منزلة الإنسان في اتخاذ القرارات ووضع الأصول والقواعد الأخلاقية، وكذلك التأكيد على حرية الإنسان واختياره من جهة، وعزل الله عن القيام ببعض الأمور وإعطائها إلى الإنسان، وكذلك منح بعض آليات الدين إلى العقل البشري من جهة أخرى، من أهم معطيات عصر التنوير. وفي الحقيقة إننا إذا اعتبرنا الله منشأً للأصول الأخلاقية، فإننا سنواجه السؤال القائل: لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تدفعنا إلى القول باستقلال مقولات الأخلاق الأساسية عن الأوامر والنواهي الإلهية.

إن خصائص الدين العقلاني أو الطبيعي على النحو الآتي:

1ـ ذاتية الدين الطبيعي

إن الدين من وجهة نظر (كانط) ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ليس منشأً للأخلاق، بيد أن الارتباط بينهما يكمن في أن القوانين الأخلاقية تستخدم في معرفة الله. إن كل دين لا ينتمي إلى الأخلاق، سوف ينتسب إلى المناسك والطقوس الصورية والظاهرية. إن التقاليد الدينية هي من إبداعات البشر، وتعمل على تعزيز وتحفيز الروح الأخلاقية. إن كل دين هو في الأصل ذاتي وداخلي. إن الدين القائم على المناسك، وبعبارة ثانية: الدين الدائر مدار الشريعة، وبعبارة أخرى: الدين الخارجي

[1] - انظر: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في مجرّد العقل)، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص 40 ـ 41، انتشارات نقش نكار، طهران، 1381 هـ.ش.

ينطوي على مفهوم متناقض. يمكن للأعمال أن تكون لها ناحية ظاهرية وخارجية، ولكن الأعمال الظاهرية ليست هي منشأ الدين. لو أن ديناً تغلبت فيه التقاليد والمناسك على الأسس الأخلاقية، فإن ذلك الدين سيكون مآله الفساد والانحطاط. إن تأكيد (كانط) ذاتية الدين واعتباره أمراً شخصياً، قد مهّد الأرضية لأولئك الذين يؤكدون التجربة الدينية، ومن هنا يتخذون مواقف تدعو إلى التعددية مقابل الأديان[1].

2ـ الإنسان بوصفه غاية

إن قيمة الأشياء عارضة ونسبية، فهي لا تكون ذات قيمة إلا بالنسبة إلى الذين يطلبونها، سواء لما يترب عليها من الفوائد والمنافع لهم، أو لأسباب عاطفية لا أكثر. وعليه إذا كان يجب أن يكون هناك أوامر مطلقة، يجب أن يكون هناك شيء يحتوي على قيمة ذاتية ومطلقة، بمعنى أن يكون ذا قيمة في نفسه وبما هو. ومن بين جميع المخلوقات نجد الإنسان هو الوحيد الذي يتمتع بقيمة ذاتية، ولذلك يُدعى شخصاً، ويجب اعتباره غاية بالنسبة إلى كل فرد. فإن إنسانيتنا هي وحدها التي جعلتنا نتصف بهذه القيمة: (إن كل شخص يُعدّ غاية في حدّ ذاته). وإن اعتبار كل كائن عاقل بوصفه غاية في حدّ ذاته، قد وفّر الأرضية لهذا الأصل العملي القائل: (أسلك كما لو أنك تعدّ الإنسانية في شخص أو في شخص آخر بوصفها غاية، لا أن تعتبرها مجرد وسيلة لا أكثر)[2]. إن اعتبار الإنسان بوصفه غاية، وعدم التعاطي معه بوصفه وسيلة للوصول إلى متعلق مشتهيات النفس، يؤدي إلى المفهوم القائل: (إن إرادة كل كائن عاقل، تؤسس لقانون عام).

3ـ التأكيد على وجود الكنيسة اللامرئية

في الدين الطبيعي تضمحل المؤسسات الدينية، ولا يكون هنك شيء باسم الكنيسة. وعلى حدّ تعبير (كانط) هناك نوعان من الكنيسة، وهما: الكنيسة المرئية، وهي الكنيسة التي نشاهدها في الديانة المسيحية، وفي المقابل هناك الكنيسة اللامرئية. والكنيسة اللامرئية لا تقوم في موضع أو مكان خاص، بل هي موجودة في قلوب الناس. وفي الحقيقة يجب علينا البحث عن الروحانية الواقعية والحقيقية في هذه الكنيسة. وإن الخدمة الدينية في الكنيسة اللامرئية تكون من خلال أداء التكاليف الأخلاقية على أساس الأصول العقلانية[3]. كما يذهب جان جاك روسو إلى القول إن (القلب الطاهر هو المعبد

[1] - انظر: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه أخلاق، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص 9ـ 143، انتشارات نقش ونگار، طهران، 1378 هـش.

[2] - انظر: كريستوفر وات، كانت، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص 74.

[3] - انظر: إيمانويل كانط، دين در محدوده عقل تنها (الدين في مجرّد العقل)، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص 4ـ 202.

الحقيقي للذات الإلهية). وإن الأديان سوف تكون محترمة ومقدسة بمقدار دفعها الإنسان إلى هذا الاتجاه، وأما إذا اقتصرت على مجرّد القيام بالعبادات والمناسك وأدائها بلغة خاصة وثوب معيّن ومكان خاص، وحركات بعينها، فهذا ما لن يكون جديراً بالبحث والنقاش[1].

4ـ إن الدين الطبيعي يسعى إلى كمال الأفراد لا إلى إسعادهم

إن حسن العمل يكمن في مطابقته الشعور الباطني بالتكليف، بمعنى أنه لا ينبثق من مطابقته للقانون الأخلاقي المقتبس من تجربتنا الشخصية، بل هو مقدم على أعمالنا السابقة والراهنة والآتية. إنما الخير المطلق هو الإرادة الصالحة فقط، بمعنى إرادة التبعية للقانون الأخلاقي دون النظر إلى المنافع أو الأضرار الشخصية لنا. (لا تسع أبداً وراء سعادتك الشخصية، وإنما ليكن كل همّك هو القيام بما عليك من الواجبات)[2].

لنطلب السعادة من أجل الآخرين فقط، وأما بالنسبة إلى أنفسنا فلنطلب الكمال لا غير، سواء أدى ذلك الكمال إلى سعادتنا أو بؤسنا. (اعمل من أجل كمال نفسك وسعادة الآخرين بحيث تكون الإنسانية ـ سواء في شخصك أو في الآخرين ـ هي الغاية والغرض الرئيس، لا مجرد وسيلة وأداة)[3].

5ـ استحالة التأسي بالسلوكيات الأخلاقية

لا وجود للقدوة والأسوة في الدين الطبيعي؛ لأن الأساس والركيزة فيه ـ وهي أصل السلوك ـ يجب أن يكون مستقرّاً في العقل، ولا يمكن استنتاجه على نحو مسبق. إن القدوة ليست للتقليد، بل للتنافس. وإن أرضية السلوك الأخلاقي يجب ألا تستنتج من التأسي بالآخرين، بل يجب استنتاجها من القاعدة الأخلاقية[4]. من وجهة نظر (كانط) (لا طاقة لذات العمل أن يتحول إلى أسوة وقدوة يمكن تقليدها). إنه يضرب لذلك مثلاً برجل يضحي بنفسه من أجل إنقاذ رفاقه في سفينة تشرف على الغرق، أو شخص يفدي روحه في الدفاع عن الوطن. إن (كانط) على الرغم من تثمينه هذا العمل، يقول مع شيء من التردد: هل يعدّ هذا الموقف واجباً كاملاً، بحيث يكرّس الفرد نفسه طوعاً وبكامل رغبته وإرادته من أجل القيام به، أم لا؟).

---

[1] - انظر: آندره كرسون، فلاسفة بزرك، ترجمه إلى الفارسية: كاظم عمادي، ص 537.

[2] - انظر: فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرجمهر، ص 250.

[3] - انظر: إيمانويل كانط، بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت وعلي قيصري، ص 74، انتشارات خوارزمي، طهران، 1369 هـش.

[4] - انظر: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه أخلاق، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص 153.

6ـ استحالة اتهام الأفراد بالكفر والردّة في الدين الطبيعي

فيما يتعلق بإصدار الأحكام الأخلاقية في مورد كون الأفعال حقاً أو باطلاً، هناك تدخل من قبل قوتين ذهنيتين، وهما: العقل والوجدان. وإن التمييز بين الحق والباطل من شؤون العقل، أما الوجدان فهو مبدأ إدراك التكليف الأخلاقي. وحيث تكون دائرة أفعالنا في حقل الإمكان، فإن إدراك الضرورة في الأفعال يكون فوق حدود قدرة العقل. وكما كان أرسطوطاليس يقول في (الأخلاق إلى نيقوماخوس): إن علم الأخلاق يفتقر إلى الدقة العلمية والقضايا الضرورية. ومن هنا يزعم (كانط) استحالة الحكم الحتمي والضروري فيما يتعلق بالاعتقاد الديني لدى الأفراد. إذن لا يمكن أن نسلب حياة شخص بسبب اعتقاده الديني، كما أنه لا يمكن إكراه شخص على عقيدة دينية بوصفها عقيدة صادقة وثابتة.

7ـ الله بوصفه فرضية

إن التنزل بالله عن مقامه وعزله في بيان الطبيعة والتشريع يعدّ واحداً من أهم خصائص الدين الطبيعي أو الأخلاق بمعزل عن الدين عند (كانط). وفي الحقيقة فإن هذه الخصيصة أكثر تأثيراً من أيّ شيء آخر في التأسيس للتفكير العلماني، وعملت على تغيير القيم التقليدية إلى حدود كبيرة واقترحت بدلاً منها قيماً جديدة. ومنذ ذلك الحين تربّع الإنسان على عرش الإله، وأخذ يصدر أحكامه بدلاً منه.

إن السعي إلى حفظ الدين وإلغاء دور الله يمثل روح العصر الحديث، ويعدّ الأرضية للدين الإنساني بدلاً من الدين الإلهي في تفكير (كانط). وبعبارة أخرى: أنسنة الدين وتشذيبه من العنصر الإلهي باسم أصالة الإنسان. وعلى الرغم من أفول الفكر اللاهوتي في عصر التنوير، ظل الاعتقاد الشخصي بالدين باقياً على حاله. وهذا ما نراه جلياً في آراء (رينيه ديكارت)، و(توماس هوبز)[1]، و(باروخ سبينوزا)[2]، و(ديفد هيوم). وأما (ديكارت) فهو من جهة يبدي تمسكه بالمسيحية، ومن جهة أخرى يخرج المعتقدات الدينية من دائرة المعرفة.

ولكي نقدم في الدين الطبيعي صورة للمقنن والمشرّع المقدس، والحاكم الخيّر، والقاضي العادل، لسنا بحاجة إلى دين آخر. يمكن تصوّر هذه الصفات في موجود باسم الله، وإن فرض وجوده ضروري في اللاهوت فيما يتعلق بأساس الدين الطبيعي، هذه هي صفات الله الأخلاقية[3].

[1] - توماس هوبز (1588ـ 1679 م): عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي. يعد أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد بإنجلترا. المعرّب.

[2] - باروخ سبينوزا (1632 ـ 1677 م): فيلسوف هولندي. من أهم فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد. المعرّب.

[3] - انظر: إيمانويل كانط، درس هاي فلسفه أخلاق، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص 113.

لقد عمد (كانط) ـ بزعم (لوك فيري)[1] ـ إلى إلغاء تلك النسبة التي كان الفلاسفة المتقدمون عليه قد حافظوا عليها بشكل وآخر بين الإنسان وبين الله، وذلك بشكل جذري. لقد كان يبدي تجاه الله اهتماماً نسبياً. وقد أدرك (هايدغر) هذه المسألة بوضوح وهي أن (كانط) في تقييمه (مجرّد العقل) أثار نظريات من التناهي في قبال الفلسفة الديكارتية، يدفع بالمؤمنين بالله نحو النسبية. إن التفكير الفلسفي في القرون المتقدمة كان ينظر إلى الإنسان بوصفه عبداً، وأنه مجرّد وجود متناه يتعاطى مع الحس والجهل والمعصية والموت. لقد أسس (كانط) لنوع من التفكير الدنيوي الذي (لا نزال نبني أفكارنا على أساسه). وفي الحقيقة فقد عمد (كانط) إلى عكس النسبة. إن الموجود المتعالي أضحى فرضية من صنع البشر. لقد أضحى ذهن الإنسان موضوعاً متعالياً (يخلق تطلعه الأخلاقي على شكل إله)؛ بمعنى أن الإنسان هو الشرط في إمكان الحياة الأخلاقية. لكننا لا نرى تنظيم هذه المسألة بهذا الشكل في نقد العقل العملي. فربما حصل الله هناك على مكانة موجود أقل إيهاماً، بيد أنه حافظ على الصورة المثالية الأخلاقية للإنسانية، وهو الأصل الموضوعي الذي يتم تقديمه في آلية مقتضيات الوجود المتناهي للإنسان في إطار الأخلاق. إن الله هو الشرط في القدرة الأخلاقية لدى الإنسان. هناك نافذة مفتوحة ولكن بشكل معاكس للفضاء الدنيوي الذي نعيش فيه حالياً. إن حقيقة فلسفة (كانط) تنطوي على مفهوم علماني. إذ لا تقتصر دعوة (كانط) لنا على فصل السياسة والحقوق عن الدين فحسب، بل يدعونا كذلك إلى القول بفصل الأخلاق والثقافة عن الدين أيضاً. وذلك لأنه مفكر حداثوي[2].

يقول (لوك فيري): (لقد استحوذت النظرية النقدية لـ (كانط) على اهتمامي لسببين. السبب الأول: أنها تنطوي على تفكير قوي فيما يتعلق بالعلمانية؛ لأن فلسفة (كانط) تمثل مرحلة من الفلسفة يتحمل فيها ذهن الإنسان ـ مرغماً وللمرّة الأولى ـ ثقل المعرفة والأخلاق على عاتقه أيضاً، ويمكن اعتبار ذلك تبلوراً للتفكير العلماني. لأن فلسفة (رينيه ديكارت) تبقى ـ بشكل ما ـ حبيسة الرؤية الدينية للفلسفة؛ لأنها تبدأ بالله، ثم تبحث لاحقاً بشأن الإنسان، في حين يبدأ (إيمانويل كانط) بالإنسان، ثم يخوض في البحث عن الله بوصفه واحداً من مفاهيم العقل الإنساني)[3].

ويذهب (دان كيوبيت) إلى عدّه (كانط) و(هيجل) مصدر النزعة الإنسانية المتطرّفة (سيادة

[1] - لوك فيري (1952 ـ؟ م): فيلسوف فرنسي. شغل منصب وزير التربية والتعليم ما بين عامي 2002 ـ 2004 م. وهو من الفلاسفة الجدد الذين أحدثوا تحوّلاً عميقاً في الأوساط الفلسفية السائدة برموزها المعروفين، من أمثال: (جاك دريدا)، و(جاك لاكان)، و(جيل دولوز)، و(ميشال فوكو). المعرّب.

[2] - انظر: مجله نامه فرهنك، العدد: 31. (مصدر فارسي).

[3] - رامين جهانبكلو، نقد عقل مدرن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين سامعي، ص 7 ـ 8، نشر فرزان، طهران، 1377 هـش.

الإنسان في حقل المعرفة والأخلاق)، لكنه يرى (هيجل) أكثر علمانية ولادينية من (كانط). فهو يعبر عن (كانط) بالقول: (البروتستانتي المعتق والمتطرّف الصلب)؛ إذ إن (كانط) بزعمه يذهب إلى الاعتقاد (بأن الإحسان الأسمى لا يمكن تحققه في الداخل)، بل لا بد من النظر إلى ما وراء العالم، وأما (هيجل) فهو على الرغم من مسيحيته، قد أجاب عن جميع الأسئلة النهائية من الداخل[1].

وقد اتخذ (فتغنشتاين)[2] رؤية مماثلة لرؤية (كانط). فهو يعتقد بدوره استحالة إثبات وجود الله بالأدلة الطبيعية. فإن المعرفة محدودة بالقضايا المتعلقة بشأن الطبيعة. يجب عدم تحويل الله إلى موجود خارجي أو تحويله إلى كائن حقيقي. وهو يرى أننا كلما ركزنا على الماهية الإنسانية البحتة للغة الدينية، سوف ندرك بوضوح أن معارفنا الدينية هي معارف عملية بأجمعها، وأنه يجب التخلي عن التطلعات الميتافيزيقية، والعودة إلى الدائرة البشرية، والإحساس بالحرمة، والتوكل، والحياة، وحبّ الجار. وعليه يجب للدين أن يكون إنسانياً ليكون ديناً، وإن هذا التناقض يدفع بالدين إلى حدود النزعة الإنسانية اللادينية. يقول (فتغنشتاين): (إن المفكر الديني الصادق هو تماماً مثل البهلوان الذي يمشي على الحبل. يبدو للناظر أنه يسير في الهواء. إن نقطة ارتكازه دقيقة جداً حتى أنها لا تبدو شيئاً يذكر، ولكنه مع ذلك يستطيع مواصلة السير عليها)[3]. إنه شخص غير واقعي. كما أنه يقول: (إن الطريقة التي تستعملون فيها كلمة (الله) لا توضح ماهيته، بل لا نعلم ما الذي تقصدونه بهذه الكلمة. تقوم الفرضية على أن ذات الله تضمن وجوده، وهذا الكلام يعني في الحقيقة عدم وجود شيء في البين)[4].

بعد التخلي عن الله ما الذي يحلّ محله؟ وبعبارة أخرى: ما هو الشيء الذي يمكن له أن يشكل رافعة للأخلاق؟ هناك جوابان يمكن تصوّرهما عن هذا السؤال:

1 ـ إن جذور الأخلاق تكمن في جبلّة الإنسان وطبيعته. وهو الجواب الذي نافح عنه كل من (صموئيل كلارك)[5]، و(آن هاتشينسون)[6].

---

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ص 180.

[2] - لودفيغ فتغنشتاين (1889 ـ 1951 م): فيلسوف نمساوي. درس على يد (برتراند راسل). يعد واحداً من أكبر فلاسفة القرن العشرين. كان لأفكاره أثرها الكبير في كل من (الوضعانية المنطقية وفلسفة التحليل). اختار العزلة في المرحلة الأخيرة من حياته متفرغاً للكتابة. المعرّب.

[3] - المصدر أعلاه، ص 278.

[4] - المصدر أعلاه.

[5] - صموئيل كلارك (1675 ـ 1729): فيلسوف ولاهوتي إنجيليكاني إنجليزي. أخذ على عاتقه إثبات الدين المسيحي ببراهين في دقة الهندسة وقسوتها. المعرّب.

[6] - آن هاتشيستون (1591 ـ 1643 م): سيدة بروتارية ومستشارة روحية. شاركت في جدل القوانين التي هزّت الوضع في ماساتشوسيت وتناقضها. ساعدت شعبيتها على خلق شقاق اللاهوتية التي هددت بتدمير التجربة الدينية المتشددة في نيو إنجلند. تمّ نفيها مع العديد من أتباعها. المعرّب.

2 ـ إن للأخلاق أساساً عقلانياً، وإن جذورها تمتد في العقل العملي. ولكن كيف يمكن للعقل العملي أن يشكل قاعدة للأخلاق؟

في التفسير الأول يكمن الدور الجوهري للعقل العملي في كشف القواعد الأخلاقية، في حين أن دور العقل في التفسير الثاني يتلخص في وضع القوانين والأصول الأخلاقية. هذا وإن لكل من (يورغن هابرماس)[1]، و(ديفد كاسيرا) رؤية كانتية، وعمد (توماس نيجل)[2] إلى بسط نظرية (غلارك)[3].

إن للعلمانية والدنيوية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ارتباطاً وثيقاً بالدور الذي نراه لله في تفسير الطبيعة والتشريع وتقنين الأصول والقواعد الأخلاقية. لقد عمد (كانط) إلى خفض دور الله في تشريع الأصول الأخلاقية إلى حد فرضية لا يمكن التنصّل منها. ولكن هل كان يسعى في الواقع إلى تجاهل وجود الله ودوره في مسرح الحياة؟ وبعبارة أخرى: هل كان يسعى إلى إلغاء دور الله أو أنه كان يريد تغيير الرؤية التقليدية السائدة بشأن الله؟ هناك من يعتقد أن لله مكانة رفيعة ومنيعة، ولذلك يجب تقديس مكانته السامية واحترامها ورفع مسؤولية تفسير العالم وتشريع الأصول الأخلاقية عن كاهله. فلا ينبغي التقليل من شأنه من خلال التنزّل به إلى مستوى الآمر الناهي الذي يشجع الناس إلى سلوك بعينه. تعرّض (تشارلز لارمور) في كتابه (ما وراء الدين والتنوير) إلى أساس الله ودوره في الأخلاق. وقد بدأ كلامه بهذه العبارة الكنائية؛ إذ يقول: (إن الله من العظمة بحيث يجب ألا يوجد)، ويرى بزعمه أن هذا هو جوهر العلمانية الحديثة.

لو تبنينا هذه الرؤية عن الله فإننا لن نجد العلمانية متعارضة مع الدين فحسب، بل سنجد الدنيوية ـ التي تعني استقلال الإنسان في تفسير الطبيعة (العلم) وتشريع الأصول الأخلاقية ـ ملازمة للدين، ومنبثقة من صلب المسيحية، وأنها في الحقيقة الوليد الشرعي للأديان. إذ إن الأديان بشكل عام ـ ولا سيما الأديان التوحيدية منها ـ تؤكد سموّ شأن الله، وخاصة اليهودية والبروتستانتية التي لا ترى قداسة في عالم الطبيعة. وباختصار: لقد عمد بعض الفلاسفة في عصر التنوير ـ ومنهم (إيمانويل كانط) ـ إلى التخلي عن بعض الآليات والوظائف التي رصدها أتباع الأديان وأرباب الكنيسة للدين ولله، وفي الوقت نفسه واصلوا الاعتقاد بأن الإيمان بالله وحتى افتراضه يمثل مصدر الحياة المعنوية والروحية للإنسان. وقد عمد (لوك فيري) في كتابه (الله والإنسان أو معنى الحياة)

[1] - يورغن هابرماس (1929 ـ؟ م): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر. يعدّ من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية. وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. المعرّب.

[2] - توماس نيجل (1937 ـ؟ م): فيلسوف أمريكي. تشمل اهتمامات نيجل الفلسفية كلاً من موضوعات فلسفة العقل وفلسفة السياسة والأخلاقيات. المعرّب.

[3] - **Larmore, Charles, Beyond Religion and Enligtenment, The Morals of Modernity, Cambridge.**

إلى إثارة هذه المسألة وهي أن الحداثة والعلمانية ـ التي بدأت منذ القرن السابع عشر للميلاد ـ لم تكن تشاكس مفهوم الإله والأمر المقدّس، وإنما كانت ترصد تغيير المعتقدات الراسخة فقط. وقد عمدوا في هذا المسار إلى أنسنة بعض الشؤون الإلهية، وتأليه بعض الشؤون الإنسانية[1]. كما ذهب (دان كيوبيت) في كتابه (بحر الإيمان) إلى الاعتقاد بأنه يجب ألا يُفهم من رؤية (كانط) القائمة على استقلال الأصول الأخلاقية عن الدين أنه لا يرى في فلسفته أي مكانة لله وللدين؛ إذ إن (كانط) يعدّ (حياة الإنسان نوعاً من السير والسلوك، وأنه نفسه كان بروتستانتياً متطرّفاً، وكان دينه زاخراً بالمثالية والتعاليم.... إذ لا يزال الله فارضاً نفسه في فلسفة (كانط)، وعلى الرغم من أن نسيج الأشياء لا يؤخذ على ما هو عليه، لا يزال الهدف المتعالي المنشود للمتدينين قائماً)[2]. لو أننا قمنا بخفض تعاليم الدين وشؤون الله إلى تفسير الطبيعة وتشريع الأصول الأخلاقية، فإننا سنشاهد نوعاً من التقابل والتعارض بين العلمانية والدين. وأما إذا عمدنا إلى تحديد آليات الدين بالموارد المتقدمة، فإننا سنقوم بالمواءمة بينهما. وقد قدم أتباع (كانط) تفسيراً عن المسيحية يلبي جانباً كبيراً من أهداف فلاسفة التنوير ـ ومن بينهم (كانط) ـ في تكريم الإنسان وإعلاء شأنه. وهذا هو النهج الذي سار عليه علماء اللاهوت من البروتستانتيين ولا سيما منهم (شلايرماخر)، و(ديتريش بونهوفر)[3]. فقد زعما أن العلمانية منبثقة من التعاليم المسيحية ذاتها. لقد ذهب (بونهوفر) إلى القول إن الإنسان يمكن له أن يعمل على تسيير العالم حتى من دون الله أيضاً؛ فقد خلق الله العالم وألقى بمسؤولية صيانته وإصلاحه على عاتق الإنسان، وهذا هو مضمون العلمانية[4].

وقد أدرك (فريدريك نيتشة) بثاقب نظرته أن فلسفة (كانط) لا تؤدي إلى إلغاء الدين ودور الله فحسب، بل إنها تستدعي نوعاً من العودة إلى الله. وفي الحقيقة فإن (كانط) لم يستطع الخلاص من شراك الدين. يرى (نيتشة) أن (كانط) ما هو إلا مسيحي محتال، يسعى مستميتاً إلى التمسك بما تبقى من الميتافيزيقا. إن الذات المعقولة عبارة عن مفهوم متعلق بصلب الذات الاستعلائية تحلّ محل الإيمان الديني. إن الأمر المطلق مع تجديد التأييد للتعهّد والمسؤولية يستوجب (العودة إلى الإله). وفي موضع آخر عمد (نيتشة) إلى تشبيه (كانط) بثعلب ماكر ضلّ سبيله، ليعود مجدداً

[1] - انظر: لوك فيري، انسان وخدا يا معناي زندگي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عرفان ثابتي، انتشارات ققنوس، طهران، 1383 هـش.
[2] - انظر: دان كيوبيت، درياي إيمان (بحر الإيمان)، ترجمه إلى الفارسية: حسن كامشاد، ص 170.
[3] - ديتريش بونهوفر (1906 ـ 1945 م): قس لوثري وعالم لاهوتي مناهض للنازية. لعبت كتاباته ـ التي تناول فيها دور المسيحية في العالم العلماني والتي نادى فيها بما يسمى بـ (المسيحية غير المتدينة) ـ دوراً كبيراً ومؤثراً في تلك المدة. ألقي عليه القبض من قبل جهاز الاستخبارات النازي (الجستابو)، ليعدم لاحقاً شنقاً قبل أقل من شهر على استسلام ألمانيا. المعرّب.
[4] - See: **Michalson Carl, Secularism in New Dictionary of Christian Ethics.**

ويسقط في القفص. على الرغم من إقراره بأن ذكاء (كانط) هو الذي أسقطه في هذا الفخ[1].

وفي الحقيقة يمكن القول: إن (كانط) لم تكن لديه خصومة مع الدين ولا سيما الدين المسيحي، وإنما كان يرى الفهم السائد للتعاليم المسيحية يقع في الطرف المواجه للأخلاق. فقد تنبأ في مقال له تحت عنوان (نهاية جميع الأشياء) نشره سنة 1794 م في شهرية برلين قائلاً: (لو تمّ قمع الحرية الفكرية في المسيحية بإجراءات تعسفية، فإننا سنشهد نهاية الأخلاق). لو حدث أن فقدت المسيحية شعبيتها ـ وذلك سيكون عندما تستبدل المسيحية بروحها اللطيفة الروح السلطوية المغرورة ـ فإن الاعتراض والتمرّد عليها سيكون هو المهيمن على تفكير الناس[2].

جدير بالذكر أن المعاصرين لـ (كانط) لم يكونوا يرونه غير متدين فحسب، بل كانوا يرون أفكاره وآراءه مخالفة ومحاربة للتعاليم والمؤسسات الدينية أيضاً، ولم يكونوا يوفرون أيّ ردّ فعل تجاه آرائه وأفكاره. وعلى حدّ تعبير (هاينريش هاينه): (لقد قام (كانط) بقتل الإله ومعه قتل تلك الأدلة الإلهية الفلسفية السامية أيضاً)[3]. (ما الفرق البارز بين الظهور الهادئ والرزين لهذا الفيلسوف وبين أفكاره الهدّامة والمثيرة للفوضى في العالم؟!). إن آراء (إيمانويل كانط) أثارت حفيظة القساوسة الألمان بشدّة، ومن هنا صاروا بصدد الانتقام منه؛ فأخذوا يطلقون اسمه على كلابهم. وقد وصل الأمر إلى مستوى وضع كتابه (الدين في مجرّد العقل) ضمن قائمة الكتب المحظورة، الأمر الذي اضطرّ (كانط) إلى طبعه في مدينة (ينا)، وحصل في الوقت نفسه على رسالة تأديبية من ملك بروسيا، وألزمه فيها التعهّد بالتزام السكوت مادام متربّعاً على عرش السلطة. وقد جاء في الكتاب الملكي التأديبي لـ (كانط) ما يلي: (إن الذات الملكية السامية ممتعضة بشدّة من توظيفك فلسفتك في تقويض الأسس والتعاليم المهمة والرئيسة للكتاب المقدس وتضييعك المبادئ المسيحية الثابتة)[4].

إن (هانس كونج) من المفكرين الكبار الذي على الرغم من انتقاداته الجادّة لرجال الكنيسة، واعتزاله من الكنيسة، قد أورد الكثير من الانتقادات المهمة للعلمانية والحداثة بوصفها واحدة من أهم خصائصها. وهو يوافق (كانط) في القول باستحالة إثبات وجود الله بالعقل النظري. ولذلك فإن براهين إثبات وجود الله قد فقدت اعتبارها. إن وجود الله ـ من وجهة نظره ـ عبارة عن اختيار

[1] - انظر: كريستوفر وات، كانت، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص 162.

[2] - Kant, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology, Trans. Allen w. wood. Cambridge: 1996. P. 137.

[3] - انظر: ول ديورانت، تاريخ الفلسفة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس زرياب خوئي، ص 248، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، طهران، 1369 هـش.

[4] - المصدر أعلاه، ص 254.

يختاره المرء في حياته بوصفه ضرورة، فلا يمكن التوصّل إليه بالأدلة العقلية والمنطقية[1]. إنه على الرغم من ذهاب الكثير من المفكرين الغربيين إلى الاعتقاد بأن العلمانية ستؤدي في نهاية المطاف إلى زوال الدين، يؤكد ضرورة بقاء الدين في العالم الراهن. فهو يرى أن وظيفة الدين ـ التي تتمثل بإضفاء المفهوم والمعنى للحياة ـ لا تزال قائمة إذا لم نقل إنها برزت على نحو أشد، وأن ما يُتصور من الرؤية المطلقة إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة هي التي تجنح نحو الأفول[2]. يقول (هانس كونج) في نقد الحداثة: لا شك في أن العثور على قاعدة جديدة للفلسفة كان أمراً ضرورياً، كما كان من الواجب أن يكون هناك نوع من النقد العقلاني للكنيسة والدولة والدين في القرن السابع عشر للميلاد. بيد أن الإنسان لا يحيى بمجرّد العقل فقط. فالإنسان لا يمتلك بعداً عقلياً فقط، بل هو يمتلك الأبعاد العاطفية والأحاسيس أيضاً، وإن العقل لا يستطيع تلبية متطلبات الأبعاد الأخرى وحده. لا يمكن بمجرّد الأسلوب العقلي القائم على التقابل بين الموضوعات[3] والأشياء[4]، الإجابة عن جميع الأبعاد الإنسانية والتعرّف إليها. إن خطأ الإنسان في المرحلة الحديثة يكمن في اعتماده المطلق على العقل وتجاهل سائر الأبعاد الأخرى[5].

إن من بين إشكالات التنوير الخاصة برؤية (كانط)، تجاهل حقيقة أن العقل أمر تجريدي وانتزاعي، وقواعده صورية، ولذلك لا يمكنه أن يقدّم لنا قواعد أخلاقية. إن دور العقل يكمن في نقد المعتقدات الأخلاقية ودراستها. إننا مدينون في عقائدنا الأخلاقية إلى تقاليدنا وتاريخنا وبيئتنا الثقافية. وهذا هو الإشكال الذي تقدم به (لارمور). إذ يؤدي اتجاهه إلى المعرفة الأخلاقية وحتى العلمية البراغماتية[6].

[1] - Kung Hans, Christianity and World Religions, pp. 67 – 70.
[2] - Kung Hans, On Being a Christian. New York: Doubleday, 1976.
[3] - objects.
[4] - subjects.
[5] - Kung Hans, Christianity. Essence, History and Future, Continum New York: 1995. P. 767.
[6] - Larmore, Charles, Beyond Religion and Enligntenment, The Morals of Modernity, Cambridge.

نقدُ كانط للميتافيزيقا

التنظير للعلم الغريب

ويليام هنري والش William Henry Welch [*]

يناقش هذا الباحث للفيلسوف الإنكليزي المعاصر ويليام هنري والش واحدة من أبرز المفارقات المعرفية في الفلسفة الكانطية، وهي إمكانية الميتافيزيقا في التحول إلى علم، مع أنها تحتل مقاماً غريباً بين العلوم في الآن عينه.

السؤال الذي يبني عليه والش نقده أطروحة كانط هو الآتي: إذا كانت الميتافيزيقا التقليدية عاجزة عن الوفاء بحاجات البشرية فأي ميتافيزيقا ستكون قادرة على الوفاء بتلك الحاجات؟

المحرر

أولى كانط اهتماماً بالغاً على وجه الخصوص بمسألة إمكان الميتافيزيقيا، ولقد اهتمّ بها بوصفه فيلسوفاً تقنياً ورجلاً عاديّاً. في الفلسفة التقنية، يبدو أنّ هدفه الرئيس منذ الستينيات فصاعداً كان تحديد إمكان الميتافيزيقيا بالمعنى التقليدي، وإذا لم تكن مُمكنة فأيُّ ميتافيزيقيا تكون صالحة؟ لقد قام مراراً بمناقشة النقاط المتعلّقة بهذا الموضوع، وعالجها بخاصة في كتابيّ «أحلام عرّاف الأرواح» و«الأطروحة» الافتتاحي. تُظهر تصريحاته في كتاب «نقد العقل المحض» و«التمهيدات» أنّه كان يعدّ أنّ للميتافيزيقيا مقاماً غريباً فعلاً بين العلوم. إنّها علمٌ «لا ينتهي رواجُه أبداً» ويُشبعُ

---

*ـ ويليام هِنري والش (1913-1986)، كان فيلسوفاً بريطانياً. تولّى تدريس المنطق والميتافيزيقيا في جامعة إدنبره (1960-1979)، ونيابة رئيس هذه الجامعة بين أعوام 1975-1979. I (Kant's Criticism of Metaphysics)

ـ العنوان الأصلي للمقال: Kant's Criticism of metaphisics.

ـ المصدر: مجلة "الفلسفة" (Philosophy) العدد 55، من منشورات المعهد الملكي للفلسفة، لندن، (www.royalinstitutephilosophy.org) المجلد 14، تموز 1939. نقلاً عن موقع:(www.jstor.org).

ـ ترجمة: هبة ناصر.

حاجةً طبيعيةً في البشر. إنّ إلغاء الميتافيزيقيا تماماً سيكون مستحيلاً، وأكثر ما يُمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة من الميتافيزيقيا وفتْح المجال لعقيدةٍ «علمية» جديدة. ألم يكن هدف الثورة الكوبرنكية الفلسفية المشهورة وضعَ الميتافيزيقا على المسار الأكيد للعلم؟ إنّ مسألة إمكان الميتافيزيقيا بالنسبة للفيلسوف الذي يحملُ هذه الآراء لا يُمكن إلا أن تكون مهمة. ولكن بمعزل عن هذا الاهتمام المهنيّ، كان كانط -بوصفه رجلاً عادياً- مهتماً بمصير الميتافيزيقيا. كان مُقتنعاً بوجود بعض الحقائق أو العقائد المؤكَّدة التي من المهم المحافظة عليها وهي: وجود الله، وخلود الروح، وحرية الإرادة. في السابق، كانت هذه العقائد تعدّ الحقل المناسب للميتافيزيقيا، والعقل بقدرته التخمينية قدّم الحجج التي تدعمها أو تُعارضها، ولكن في كلٍّ من الحالتين لم تُجْدِ نفعاً كبيراً للعقائد المشار إليها. بصرف النظر عن المعارضة الوضعية للفلسفات المادية، كان الدعم الذي قدّمته المنظومات العقلانية من النوع الليبنيتزي لهذه العقائد ذا فائدة مُبهمة. لم يستطع العقلانيون على الإطلاق أن يردّوا بشكلٍ كامل على خصومهم؛ ومن خلال ادّعائهم بأنّ قبولنا القضايا محل النقاش يعتمدُ على المحافظة على منزلتها، اتَّجهوا نحو إلقاء ظلال الشك على ثقتنا بحقيقة تلك القضايا. إذا كانت هذه الأمور واقعة تحت قدرة الفكر النظري كما يدّعي الميتافيزيقزن التقليديون، فإنّه من الصعب التأكيد على وجود الله والعقائد الأخرى من دون الخوف من الوقوع في التناقض. يبقى إذاً لأيِّ شخصٍ مقتنع بحقيقة هذه العقائد أن يحتجّ بأنّ قبولها لا يرتفع أو يهبط طبقاً لنجاح الفكر في الدفاع عنها. إنّ التأكيد على هذه النقطة هو هدف فلسفة كانط ككلّ. عبر إعلائها الطبيعة الأخلاقية للإنسان فوق طبيعته الفكرية، تدّعي فلسفة كانط وجودَ القيمة الروحية لدى جميع البشر. لهذا السبب، وبما أنّ كانط يعتبر أنّ طبيعتنا الأخلاقية هي على نحوٍ تقتضي بوضوحٍ إيماننا بالعقائد المشار إليها (وهي صحيحةٌ قطعاً لأهدافٍ عملية)، ينبغي رفض مزاعم المعرفة بهذا النطاق وترك المجال للإيمان الذي يُمكننا جميعاً مشاطرته. ولكن بُغية تأسيس هذا الموقف، ينبغي الكشف عن زيف الميتافيزيقيا بشكلها التقليدي بوصفها علماً يمنحنا المعرفةَ بعالمٍ غامض. فقط حينما يحدث ذلك، يُمكننا التأمين على عقائدنا. بناءً عليه، يظهرُ اهتمامُ «نقد العقل المحض» في نتيجته- إن لم نقل في تفاصيله- بالفرد العادي. إنّ هذا الكتاب هو في الواقع إثباتٌ للفرد العادي. كما يقول كانط، ينبغي على المدارس أن تُدرك أنّه «لا يُمكنها ادّعاء بصيرةٍ أعلى أو أتمّ حول أمرٍ خاضعٍ للاهتمام الإنساني الكوني يفوق ذاك الموجود بالتساوي في متناول السواد الأعظم من البشر (الذين ينبغي أن نبجّلهم بالقدر الأعلى على الدوام)».

يتّضحُ بشكلٍ وافٍ في مقدمتيّ الطبعتين الأوليين أنّ إثبات إمكان الميتافيزيقيا هو الهدف

الرئيس لـ «نقد العقل المحض»، ولكنّ هذا ليس واضحاً جداً حين ننتقلُ إلى القسم الرئيس من النص. إنّ النقاش في القسم التحليلي خاصة هو صعبٌ للغاية إلى درجةٍ يميلُ الفرد إلى الغفلة عن علاقته بباقي الكتاب، ويزدادُ هذا الميل بسبب محور اهتمام مبدأ القسم التحليلي في حد ذاته. وعليه، يرى معظم الفلاسفة أنّ محاولة كانط لإرساء الطابع التركيبي البديهي للقانون العام للسببيّة هو تفنيدٌ مُحتمل لهيوم، ولكن على الرغم من أنّ هذا البُعد من مبدئه كان واضحاً بما فيه الكفاية لكانط نفسه فإنّه مجرد شيء عرضي فيه. من منظور الكتاب ككل، إنّ الأمر الأساسي الذي يودُّ كانط قوله عن القانون العام للسببيّة هو ما يتّفق فيه مع هيوم: أنّ هذا القانون صالحٌ فقط لدى تنسيق المعلومات الحسية، وبالتالي لا يُمكن تطبيق مفهوم السببيّة لدى تحديد الأشياء بعامة كما فعلت الميتافيزيقيا التقليدية. مرة أخرى، في فقرة «الاستنتاج المتسامي»، يقومُ تفسير النقاش المنطلِق من الطابع الوحدويّ للنفس وصولاً إلى التطبيق اللازم للمقولات بصرف الانتباه عن الاستنتاج المهم الذي يسعى كانط لتأسيسه وهو: على الرغم من الصحة الموضوعية للمقولات -أي تعلّقها بشيء- تبقى متعلّقة فقط بشيء **ظواهري** وتكون صحيحة بالنسبة إلى التجربة الحسيّة فحسب. بالطبع، من الخطأ القول إن كانط لا يؤكِّد هذا الاستنتاج، ولكن قد يميلُ الفرد في تركيزه على تفاصيل النقاش إلى الغفلة عنه أو إعطائه أهمية أقل مما يستحق.

لهذه الأسباب، يبدو من المفيد إعادةُ بيان مبدأ قسميّ الجماليات والتحليل من منظور الكتاب ككلّ، مع تذكُّر استغراق كانط بمسألة إمكانية الميتافيزيقيا. ينبغي ألا تكون هذه الإعادة للبيان موضعَ اهتمامٍ تاريخي فحسب (من منظور التفسير الكانطي)، بل موضعَ اهتمامٍ فلسفي (وهو الأهم). ينبغي على الفلاسفة أن يتعاملوا مع نظرية كانط بنحوٍ جدّي؛ وما زالت مسألة إمكانية الميتافيزيقيا قضيةً حيّة في الفلسفة كما أظهرت المناقشات الحديثة. يُمكن الاحتجاج لصالح الرأي الذي يُفيد بأنّ موقف كانط تجاه القضايا التركيبية البديهية «للفيزياء الخالصة» هو أصحّ من ذلك الموقف الذي يتبنّاه الوضعيّون المعاصِرون؛ لكن يُمكن القبول بهذا الرأي من دون رفض النظرة الوضعية تجاه الميتافيزيقيا «المتسامية» -وذلك بشرط القبول بادّعاءات كانط في القسم التحليلي بالإضافة إلى الموافقة العامة على استنتاجاته في القسم الجدلي وطبيعة دلالات التجربة الأخلاقية. ولكن حتى لو اختلفنا مع كانط هنا واحتجّجنا على وجود قدرة عقلية يُمكنها تطبيق الميتافيزيقيا بشكلٍ صحيح -كما يفعل هيغل- فإن نتائج القسم التحليلي التي تُظهر أنّ الفهم على الأقل هو ليس قدرة ميتافيزيقية سوف تكون مهمة أيضاً.

لعلّ أفضل أساليب مقاربة «نقد العقل المحض» هو اعتباره تفصيلاً لكتاب «الأطروحة»

الافتتاحي الصادر في 1770 وتعارضاً معه حول «مبادئ العالم المحسوس والواضح وشكله». إنّ كتاب «الأطروحة» هو تثقيفيٌ على وجه الخصوص، وذلك إذا عددنا أنّ «نقض العقل المحض» هو استكشافٌ لإمكان الميتافيزيقيا -بمعنى أنّ العلم يدّعي منحنا للمعلومات حول حقيقةٍ غير قابلة للمعرفة بالتجربة الحسيّة- بما أنّ هذا الكتاب يُدافع بصراحة عن إمكان هذا النوع من الميتافيزيقيا. بالاضافة إلى ذلك، فإنّ الحجة الأساسية المعتمَدة لدعم هذا الموقف هي امتلاكنا القطعيّ بعض المفاهيم البديهية التي تُشكّل المقولات اللاحقة فحسب. حين نتذكّر أنّ النقطة الأساسية في القسم التحليلي هي إظهار أنّ هذه المفاهيم، على الرغم من كونها بديهية وفي حوزتنا قطعاً، هي مفاهيم تتعلق فقط «بشيء (ظواهري) عموماً» وهي فاقدة للمعنى إلا لدى تعلّقها بالتجربة الحسية، فمن غير المرجَّح أن نستخفّ بأهمية كتاب «الأطروحة».

في «الأطروحة»، يجمعُ كانط بين الرأي الذي يُفيد بأنّ الحواس فقط هي التي تمنحنا المعرفة بالظواهر (لأنّ ما نعرفه بالحواس يتّسمُ بهيئة الزمان (والمكان)، والزمان والمكان هما طريقَان ذاتيان لإدراكنا، مع الادّعاء بأنّ الميتافيزيقيا بمعناها التقليدي هي مُمكنة. وعليه، يؤكّد كتاب «الأطروحة» المادة المستقبلية لقسم الجماليات، ولكن لا يوجد شيءٌ يتطابق بشكلٍ مباشر مع القسم التحليلي والجدلي؛ أو بالأحرى: على الرغم من وجود بعض الفقرات التي تَطوَّرَ منها هذين القسمين بوضوح، يختلف محتواها بشكلٍ مُلفت عن الفصلين المقابلَين في «نقض العقل المحض». مع ذلك، كان كانط مُقتنعاً بنقطتين سوف تصبحان أساسيتين في الكتاب اللاحق وهما: أ) الميتافيزيقيا -إن وُجدت- هي علمٌ غير تجريبي، وب) العالم الوحيد الذي يُمكننا الاطّلاع عليه **مباشرة** («إدراكه بالحدس») هو ذاك الذي نعرفه عبر الحواس. في «نقض العقل المحض»، اجتمعت هذه القضايا بعضها مع بعض -أي احتواء كلّ المعرفة لعنصرٍ حسي (عنصر «حدسي»)- لإظهار استحالة الميتافيزيقيا المتسامية؛ ولكن في «الأطروحة» لم تُقبل هذه القضية الثالثة ولم يتمّ استخلاص الاستنتاج. إنّ السبب وراء ذلك، كما تمّت الإشارة إليه سابقاً، هو امتلاكنا بعض المفاهيم البديهية المحضة التي يُمكننا عبرها إحراز «معرفةٍ رمزية» -وليس حدسية- بالأمور الفكرية. وعليه، نحن نمتلكُ بعض الوسائل (ولكن ليس أفضل ما نتمنّاه) من أجل تجاوز أدلة الحواس، والميتافيزيقيا هي ممكنة بالمبدأ على الأقل.

الموقف الذي يجري الاحتجاج لصالحه هنا مألوفٌ بما فيه الكفاية في تاريخ الفلسفة، وصلتُهُ ببعض الآراء كتلك المنسوبة إلى أفلاطون على سبيل المثال هي واضحةٌ إلى درجة أنّ أحد المعلِّقين قد لاحظ أنّ إلهام «الأطروحة» قد ورد في دراسةٍ عن أفلاطون في السنوات السابقة بشكلٍ مباشر عن العام 1770. يُعادل هذا الموقف إنكار المذهب التجريبي بناءً على بطلان الافتراض الأول لهذا

المذهب. لا تُستَمّدُ معرفتنا بأكملها من التجربة الحسية: أضف إلى ذلك أنّ «طريق الحواس» فيها هو «طريق الفكر»، والاقتراح الذي يُقدّمه كانط وغيره من الفلاسفة هو أنّ «طريق الفكر» هو الطريق الحقيقي للوصول إلى المعرفة (أو بالأحرى الطريق إلى المعرفة الحقيقية). تمنحنا الميتافيزيقيا المعرفة بعالمٍ غير خاضع للحواس ذي أداةٍ وحيدة هي الفكر، والميتافيزيقيا هي «ملكة العلوم». إنّ هذا الموقف جديرٌ بالاحترام حقاً حتى لو اعتقدنا ببطلانه، وتفاصيله تستحق الاستكشاف.

للأسف، إنّ التفاصيل التي قدّمها كانط في «الأطروحة» هي غامضة بشكلٍ مخيِّب للآمال، وهنا يظهر على النحو الأوضح تفوّق الموقف المرسوم بعنايةٍ أكبر في «نقض العقل المحض». يبدأ كانط بملاحظة امتلاك «الفكر» استخداماً مزدوجاً: الاستخدام المنطقي والحقيقي. يهتمّ الاستخدام **المنطقي** للفكر بتبعيّة المفاهيم والمبادئ ومقارنتها وفقاً لقانون التناقض، وهذا نشاطٌ ذائع في كل العلوم. ما تبدو الإشارة إليه هو: أ) تشكُّل المفاهيم؛ ب) تصنيف المفاهيم الثانوية والمتوازية؛ وج) تصنيف المبادئ. على أيِّ حال، إنّ النتيجة على نطاق الظواهر هي انبثاق التجربة من الظاهر، أي عالم منظَّم (افتراضياً). في هذه العمليات، ينبغي توافّر المعطيات ويقوم الفِكر بتفسير هذه المعلومات، لكنّ وظيفة الفكر الحقيقية ليست تفسير المفاهيم بل وظيفتها **إنشاؤها**. وفقاً لهذا الرأي، توجد بعض المفاهيم النقية في الفكر حول «الأشياء أو العلاقات»، ويمُكن للفكر اكتشافها عبر التأمل في تفسيراته الخاصة عن التجربة. يُقدّم لنا كانط أمثلة عن هذه المفاهيم وهي: «الإمكان، الوجود، الضرورة، المادة، المسبِّب،...مع أضدادها أو نظرائها».

في 1770، أدرك كانط أنّ الاعتراف بوجود بعض المفاهيم أو (لاستخدام كلمةٍ أعم) البيانات البديهية لا يعني بالضرورة حيازتنا البصيرة بالعالم الغامض لأنّ البيانات غير التجريبية في إمكانها تحقيق جزءٍ واحد من جزئين مُمكنَين. قد تمنحنا هذه البيانات المعرفة الأصيلة بواقعٍ مختلف عن الذي نعرفه بالتجربة الحسية، أو قد تكون فقط أشكالاً بديهية لتنسيق المعلومات الحسيّة. لقد تبنّى كانط البديل الثاني في «الأطروحة» مفضِّلاً إيّاه على البيانات البديهية للزمان والمكان. لا تُستخرج معرفتنا بالزمان والمكان عامة (في مقابل معرفتنا بحالاتٍ مكانيةٍ أو زمنيةٍ محدَّدة) من التجربة لأنّ المكان والزمان هما بيانان بديهيان موهوبَان للبشر. ولكن هذا لا يعني أنّهما يمُثّلان بالنسبة إلينا مصدراً للعلم يختلفُ عن التجربة الحسية لأنّ المكان والزمان- على الرغم من كونهما بديهيَّيْن- هما مجرد شكلين بديهيَّيْن من الشعور الإنساني، أي طريقَين ذاتيَّيْن لإدراكنا. نحن نُصنِّف كلَّ الظواهر ضمن الزمان، وكلَّ معلومات الحواس الخارجية ضمن المكان. في هذه العملية، يتمُّ افتراض الزمان والمكان بشكلٍ مُسبق ولكن فقط كشكلين ذاتيَّيْن؛ ولا معنى لهما بمعزلٍ عن

المعلومات التي ينبغي أن تأتي من الحسّ. وعليه، لا يمتلك الزمان والمكان -أو علم الرياضيات الذي «يدور حول» الزمان والمكان- أيَّ قيمةٍ ميتافيزيقية.

تبقى المفاهيم الفكرية المحضة. في «الأطروحة»، يقومُ كانط من دون تردُّد بانتخاب الرأي الذي يُفيد أنّ هذه المفاهيم تمتلك ما قد يُسمَّى –اقتفاءً لأثر فليزشاور- وظيفةً «وجودية»، أي إنّها مصدر للمعرفة يختلفُ عن التجربة الحسية وأنّها في الواقع تمنحنا البصيرة بعالمٍ واضح للأشياء في حد ذاتها. قيل إن المفاهيم الفكرية المحضة تلعبُ دوراً مُزدوجاً. إنّها تكشفُ أولاً عن عيوب المفاهيم الحسيّة، أي إنها تُظهر أنّ الحواس تمنحنا فقط معرفةً بالظواهر وبالتالي تمنعنا من جعل الأمور الحسيّة معيارَ الواقع الحقيقي. تستطيعُ هذه المفاهيم تطبيقَ هذه الوظيفة **الحاسمة** فقط بسبب استخدامها الآخر **العقائدي** لأنّ المفاهيم فكرية محضة، ثانياً، «تصدرُ بنمطٍ معيَّنٍ معقول فقط عبر الفكر النقيّ وهو المعيار العام لكلّ الأشياء التي تُعتبر حقيقية لحد الآن. إنّ هذا النمط –للكامل في ذاته- هو الكمال إما بمعنىً نظري أو عملي. في المعنى الأول، هو الموجود الأعلى أي الله؛ وفي المعنى الآخر هو الكمال الأخلاقي». من غير السهل إجمالاً أن نُعلن مقدار ما تقصده هذه اللغة الغريبة (بالنسبة إلينا)، ولكن ينبغي أن تعني على الأقل أنّ فكرنا يمنحنا نوعاً من المعرفة بما أسمتْه الفلسفة اللاحقة «المطلق»، وأنّ هذا يدلّ على أنّ المفاهيم الفكرية المحضة تُشكِّل مصدراً للمعرفة يختلفُ عن التجربة الحسية. إنّ الاستخدام العقائدي للمفاهيم الفكرية المحضة هو الميتافيزيقيا حسب الافتراض، على الرغم من تعريف هذا العلم بـ»قسم الفلسفة الذي يحتوي على المبادئ الأولى لاستخدام الفكر المحض». يوجد علمٌ يمُهِّد له وهدفه إظهار الاختلاف بين المعرفة الحسية والفكرية، ويُعلن كانط أنّ كتاب «الأطروحة» في حد ذاته هو نموذجٌ لذلك العلم (أو بالأحرى مقالةٌ عنه).

إذا سألنا عن نتيجة كلِّ هذا، سوف يكون الجوابُ بسيطاً بالفعل. في التجربة الحسية، نعرف عالماً يتمُّ استكشافه من حيث: أ) مادّته في العلوم التجريبية؛ وب) وشكله في الرياضيات. ولكن فوق كل هذا، نمتلكُ مصدراً مختلفاً لمعرفة بعض المفاهيم الفكرية التي تُشكِّل جزءاً من جهازنا الذهني وتمنحنا البصيرة بعالمٍ آخر- عالم الحقيقة وليس المظاهر. لهذا السبب، يُصبح علمٌ آخر مُمكناً، وهذا العلم هو الميتافيزيقيا: النقطة القصوى التي نُحرز فيها مفهوماً عن الله.

إنّ أكثر الأشياء إثارةً للاهتمام وأقلّها مدعاةً للرضى في كتاب «الأطروحة» الافتتاحي هو مبدأ الاستخدام الحقيقي للفكر. هناك أمران في الكتاب يُلفتان القرّاء المطّلعين على «نقض العقل المحض» على الفور، وهما: الوظيفة «الوجودية» للمفاهيم الفكرية المحضة، وفقدان أيِّ شيء يتطابق مع الاختلاف الحاسم بين الفهم والعقل. إنّ المفاهيم النقية التي تمّت الإشارة إليها (المبادئ

غير التجريبية) هي مفاهيم لحيازة الفهم بالمعنى الآخر، وإذا لم تُشِر عبارة كانط -أنّ الفكر يُنشئ مفاهيم عن «**الأشياء** أو العلاقات»- إلى ذلك، لا يبدو أنّه توجد علامةٌ على القابلية المستقبلية المتمثّلة بالعقل. إذا لم يُنذِر الاستخدامُ المنطقي للفكر بذلك، لا مجال لانتظار التعاون الضروري للحسّ والفكر في المعرفة. عوضاً عن هذين المبدأين، سيكون لدينا إثباتٌ غير ناضج فحسب للاختلاف بين الحواس والفكر، ونظريةٌ غير مفصَّلة على الإطلاق تتحدّث عن كيفية منح أحدهما للمعرفة بالظواهر والآخر بالأشياء في حد ذاتها.

لقد تبدّل كلُّ هذا في «نقض العقل المحض». ينصبُّ اهتمامنا هنا بشكلٍ رئيسٍ على تفسير جُزءٍ من التغيير، وهو ذاك الذي يؤثّر في مفاهيم الفهم. يرى «نقض العقل المحض» أنّه لا يمكن الانتفاع من وجود المفاهيم البديهية لإثبات الاستنتاجات التي يُدَّعى إثباتها لها في «الأطروحة»، فتصبح النتيجةُ إعلانَ استحالة الميتافيزيقيا. وعليه، يُوفِّر «نقض العقل المحض» -إن جاز التعبير- تعليقاً على أبرز دعوى في «الأطروحة» ونقضاً لها، ولكن بسبب الاختلاف الحاسم بين الفهم والعقل تمّت الإطاحة بالميتافيزيقيا في «نقض العقل المحض» بشقَّين: في القسم التحليلي حيث تمّ تناول مفاهيم الفهم، والقسم الجدلي حيث تمّ التعامل مع أفكار العقل. كما قد تبيّن، يرى كانط أنّ الادّعاءات على كون العقل قابليةً ميتافيزيقيةً هي أعظم من ادّعاءات الفهم، ولكن تبقى إشارةٌ واحدة على الدوام-كما يُظهر كتاب «الأطروحة»- وهو أنّ مفاهيم الفهم تمتلكُ قيمةً ميتافيزيقية. بما أنّ هدفنا الآن هو تتبُّع تطوُّر مناقشة إمكانية الميتافيزيقيا في الجزء الأول من «نقض العقل المحض»، سوف ندع معالجة الأفكار.

لا حاجة لصرف الكثير من الوقت على قسم الجماليات لأنّ النقاشات التي استفاد منها كانط فيه تتطابقُ تقريباً مع تلك التي قدّمها في الأقسام المقابِلة في كتاب «الأطروحة» الافتتاحي. مجدداً، نمتلك نظريةً تؤكّد بديهية وذاتية الزمان والمكان. إنّ المكان والزمان بيانان بديهيان: إنّهما افتراضان لنوع التجربة التي نمتلكها وليس الشيء الذي نتعلمه من التجربة، ولكنّهما أيضاً شكلاَن لإحساسنا وطريقَان نقومُ من خلالهما بالضرورة بإدراك معلومات الحواس. لا يترتّب على ذلك فقط عدم امتلاك المكان والزمان قيمةً ميتافيزيقية، بل أيضاً عدم إمكان أن يكون لأيِّ شيء مرتبطٍ بالمكان والزمان أي أهمية ميتافيزيقية. السبب هو أنّ الميتافيزيقيا- إن وُجدت- ينبغي أن تكون غير تجريبية، أي ينبغي أن يكون لديها مصدر آخر غير التجربة الحسية. سوف نرى أنّ النقطة التي تتحدّث عن الطبيعة الحاسمة للعلاقة بين المكان والزمان هي مهمة بالنسبة إلى مبدأ كانط حول المفاهيم البديهية.

ينبغي الاعتراف بأنّ النقاش الوارد في قسم الجماليات له أهميةٌ فلسفيةٌ ضئيلة فقط في يومنا

الحالي. ما زال مبدأ ذاتية المكان والزمان مهماً، ولكن بالكاد يمكن أخذ الموقف الذي يعتبر أنّ المكان والزمان قد يكونان بديهيَّيْن ولهما أهمية ميتافيزيقية على محمل الجد. ما دام قسم الجماليات يجادل ضد المفهوم الميتافيزيقي للمكان والزمان، من غير المرجَّح أن يتمّ نقضه. من ناحيةٍ أخرى، ما دام كانط مُهتمّاً في قسم الجماليات بتقديم فلسفة للرياضيات (كما يفعل بالنسبة لعلم الهندسة في «الشرح المتسامي لمفهوم المكان» على الأقل)، تعتمد نظريته على ما يبدو أنه رأيٌ قديم عن طبيعة ذلك العلم. لا يمُكن للنظريات الفلسفية حول طبيعة الرياضيات- والتي تبدأ،كنظريات كانط، من الرأي الذي يقول إن العلم له رابطة مميزة مع المكان والزمان- أن تكون صالحة لأنّه قد اتّضح الآن على نحوٍ معقول أنّ الرياضيات لا «تدور حول» المكان والزمان على الإطلاق.

على الرغم من ذلك، توجد نقطةٌ في نظرية كانط حول الافتراضات الرياضية ما زالت تُفيد العلم. يُعتبر أنّ الرياضيات تهتمّ «بالتنوّعات المحضة» للمكان والزمان. بكلمةٍ أخرى، تصفُ الرياضيات الطبيعة الجوهرية للمكان والزمان حين يتم استخلاص فكرة مجردة من جميع الحالات المكانية والزمانية الواقعية. لكن بسبب عنصر التجريد هذا، لا تتحدّث القضايا الرياضية أبداً عن عالم الحقيقة- حتى العالم المحسوس للحقيقة- وتقوم فقط بالتصريح عن الأحكام التي ينبغي لكل موجودٍ في ذلك العالم امتثالها. وعليه، يمُكن وصفُها كقضايا تُصدر الأمر بالنسبة للتجربة، ولكن بمعزلٍ عن هذه الإشارة إلى التجربة فإنّها تكون خالية من الأهمية الحقيقية. من الصحيح أن الرياضي الحقيقي لا يفقد اهتمامه بها، ولكنّه لا يكترث بشكلٍ خاص فيما إذا كانت القضايا الرياضية تمنحنا **المعرفة**.

تمتلكُ هذه النظرية للطابع الإلزامي للقضايا الأخلاقية جدارةً ترفعها فوق سائر محتويات قسم الجماليات. إنّها لا تمنح فقط ما يبدو أنّه بيانٌ حقيقي لطبيعة القضايا الرياضية، ولكنّها ذات دلالةٍ مرتبطة بما تبقّى من معرفتنا التركيبية البديهية لأنّها تُظهر أنّ مجموعةً من القضايا البديهية والتركيبية في آنٍ يمُكنها مع ذلك أنّ تكون مجموعة من القضايا الإلزامية. وعليه، على الرغم من عدم انبثاقها من التِجربة الحسية قد تكونُ مرتبطة بها. مما لا شكّ فيه أنّ كانط يُخطئ حين يعتقدُ بوجود رابطةٍ مميزة بين الرياضيات والتجربة المكانية-الزمانية، أي في اعتقاده أنّ القضايا الرياضية- في المصطلحات التي سوف تُوضَّح لاحقاً- هي إلزامية على نحو الخصوص وليس العموم. في الواقع، تمتلك الرياضيات نوعاً من الأهمية الميتافيزيقية لأنّها –بتعبير ليبنيتز- تنسحبُ على كلّ العوالم الممكنة. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ الرياضيات في حد ذاتها هي قاعدة مناسِبة للميتافيزيقيا؛ إذ لا يمُكنك أن تقول شيئاً بالغ الأهمية عن عالمٍ واضحٍ فقط من خلال العلم أنّ القضايا الرياضية تنسحبُ عليه. إنّ كل هذا، كما سوف نرى، يُلقي الضوء على القيمة الميتافيزيقية لمجموعةٍ أخرى من القضايا الإلزامية.

كانط وفلاسفة ما بعد الحداثة

دوّامات التأويل

أحمد عبد الحليم عطية [*]

يناقش الباحث العربي البروفسور أحمد عبد الحليم عطيّة في هذا البحث رؤى تأويلية متعددة قدّمها مفكرو ما بعد الحداثة حيال شخصية كانط وأعماله. كما يبيّن أبرز القراءات التي تأثرت بالكانطية بوصفه مدرسة مؤسسة لفلسفة الحداثة. منها على سبيل المثال الكانطية الجديدة والبنيوية والوضعية المنطقية وصولاً إلى الماركسية، وما لحق ذلك من تيارات ليبرالية وعلمانية نظرت إلى كانط على أنه معلم أول لعصر الحداثة.

كيف تعامل الفكر الحداثوي مع كانط، وكيف فهموه، وإلى أي حدّ صحّت قراءاتهم في ظل الموجة العارمة من الإسقاطات الأيديولوجية التي تعرض لها؟

هذه الأسئلة ستكون موضع مناقشة هذا البحث وتحليله.

المحرر

يمكن القول بداية إن القراءة ما بعد الحداثية للفلسفة الكانطية، هي قراءة تضاف إلى قراءات سابقة متعددة لهذه الفلسفة. فالواقع أن كل اتجاه فلسفي يجد فيها ما يدعم توجهاته. فهناك قراءة تحليلية، وقراءة ماركسية، وقراءة بنيوية، وقراءة ما بعد حداثية الخ.. ويمكن أن نشير بإيجاز إلى ملامح بعض هذه القراءات لبيان ثراء الفلسفة النقدية؛ التي توقف أمامها الفلاسفة الجدد، ممن ينتمون إلى ما سمي بـ فلاسفة الاختلاف. سوف نناقش هذه القراءات المتعددة في الفقرات الآتية وقراءتها على أنها فلسفة تحليلية.

---

*- باحث في الفلسفة وأستاذ في جامعة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

الفلسفة النقدية؛ فلسفة تحليلية. هكذا كتب داعية الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في ثقافتنا العربية وفكرنا المعاصر زكي نجيب محمود؛ جاعلاً من كانط رائداً للتحليل. فالفلسفة مهمتها التحليل، والكشف عن الفروض السابقة المطلقة التي ينطوي عليها تفكير الناس في عصر من العصور هو الواجب الأول للفيلسوف. ولما كان كانط قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل، فإننا نعده فيما يقول؛ في طليعة فلاسفة التحليل[1]. ويفصل الفيلسوف التحليلي هذه القراءة في الفصل الثاني من كتابه "موقف من الميتافيزيقا"؛ محاولاً أن يجد سنداً لهذا الموقف عند كانط. فقد كتب الأخير "نقد العقل النظري الخالص" وأراد تمهيد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم في المستقبل خالية من أوزار الماضي وأخطائه. أن كانط لم يرد بكتابه أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً بل أراد أن يتخذ منه آداة تعينه على كشف الطريق السوي للبحث الميتافيزيقي المنتج.. لكنه لم يكد ينتهي من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية في الرياضة والطبيعة هو كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ولا شيء غير ذلك. فإن كان للميتافيزيقا معنى فهي تحليل القضايا العلمية. لهذا وجدنا الفيلسوف الإنجليزي التحليلي آيير Ayer يهتم بتقديم كتاب س. كورنر S. Korner عن كانط[2].

وهناك بالإضافة إلى هذه القراءة للوضعية التي تجد أصولاً لها في ألمانيا لدى الكانطيين نجد ما يمكن أن نطلق عليه القراءة الماركسية لفلسفة كانط. صحيح أن هذه الفلسفة ليست هي القراءة السائدة؛ التي تربط ماركس بهيجل. وهو ما فعله فلاسفة مدرسة ماربورج في محاوراتهم تأسيس الأخلاق الاشتراكية على نظرية كانط في الفكر العملي خاصة عند هرمان كوهين، الذي روج للإشتراكية الخلقية[3]، وكارل فورليندر Vorlnder [4] وكذلك لدى فلاسفة المدرسة الماركسية النمساوية أمثال: ماركس ادلر 1783-1937 وأووتوباور، ورودلف هلفردنج. رأى أدلر أن لدى الكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية هو بما يلزمها من عناصر فلسفية، وحاول أن يطبق الترانسندتنالية الكانطية على نظرية المادية التاريخية[5] لكنّ أهم ممثل للنزعة الكانطية في الماركسية الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيو كوليتي lucio coltti الذي نادى بنزعة كانطية في

[1]- الدكتور زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط 3 عام 1987 ص 42. وهو يؤكد ذلك في صفحات متعددة يقول: الميتافيزيقا عنده - يقصد كانط - تحليل للقضايا العلمية «ص 52، وأيضا» الفلسفة النقدية - أي التحليلية. ويضيف أننا إذ نقول عن فلسفة كانط إنها « نقدية » فإنما نعني بذلك أنها تحليلية ...وحين نصف فلسفته بأنها « ترنسندتالية » فإنما نعني أنها تتناول القضية الكلية من القضايا التي يستخدمها الناس في علومهم وحياتهم اليومية فتتوغل في باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادئ عقلية.

[2]- المصدر السابق ص 48 وانظر تقديم اير لكتاب كورنر عن كانط S. Konar, Kant, a pelican book, London 1955.

[3]- انظر في ذلك Kant Uud Der Begund Der Ethik Berlem 1877 Reeinen Willens 1954 نقلا عن عادل ضاهر: كانط والماركسية، مجلة الفكر العربي، بيروت العدد 48 عام 1987، ص 159.

[4]- انظر كتابيه Kant Und Der Soyialismus 1955, Kant, Fichte, Hegek Und Der Sogialismus 1920 نقلا عن عادل ضاهر، المصدر السابق.

[5]- د. عادل ظاهر، المصدر السابق ص 197.

محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كانط وماركس من خلال نظرة الأول إلى الوجود؛ على أنه شيء فوق منطقي extra logical. فهذه النظرة إلى الوجود هي ما تحتاج إليه الإبستمولوجيا الماركسية باعتبارها إبستمولوجيا مادية[1]. وهناك من يرى أن ماركس أظهر بعض التأثر بكانط مثل الفيلسوف الألماني المعاصر ياكوب طاويس Jacop Taulpes[2].

وإلى ذلك يمكن أن نلتمس كانطية بنيوية لدى كلود ليفي ستروس Straures إذ يبدو تأثير كانط في الأنثروبولوجيا البنيوية عنده. وستروس يعترف جزئياً بهذه الكانطية. لقد وصفت الأنثروبولوجيا البنيوية بالفعل بأنها كانطية من دون ذات متعالية ولم يرفض ستروس نفسه هذا الوصف لأبحاثه، بل إنه أكد هذه القرابة التي تربطه بفلسفة نقد العقل النظري وقد كتب في الصدد يقول: "عندما نضع هدفاً لأبحاثنا، الكشف عن الإكراهات الذهنية، فإن إشكاليتنا تلتقي الفلسفة الكانطية، على الرغم من كوننا نسلك سبلاً أخرى. ويرى بعضهم أن اللاشعور في الأنثروبولوجيا البنيوية لا شعور مقولي يتصف أساسا بقدرة على التركيب والتأليف. إنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ القبلية للتعقل والتفكير والمعرفة يمكن أن يماثل بما هو موجود في الفلسفة الكانطية[3].

وينظر جان جراوند Jean Grondin أحد الكانطيين المعاصرين إلى نقد العقل عند كانط بمنظور بنيوي؛ فقد تعامل كانط مع موضوعه نقد العقل بطريقة بنيوية تزامنية لا بطريقة توليدية أو تاريخية. ومن هنا فهو لم يسع إلى استعراض تاريخي للمعارف والأفكار. بل هدف بالدرجة الأولى إلى تحليل بنى وآليات أو وصف قوي ووظائف، أو استنباط قواعد بالمعنى اللغوي النحوي للكلمة، لقد اكتشف كانط أرضاً معرفية جديدة لم يتم استيطانها؛ لقد أراد لنقده ألا يكون فقط تاريخاً للعقل الفلسفي بل تحليل جغرافية ورسم خارطة العقل البشري.[4]

ديمومة الحداثة بعد كانط

ويمكن أن نضيف أيضاً اهتمام هابرماس، واهتمام مفكري الحداثة بالفلسفة الكانطية تمهيداً لتناول قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة لها. إذ يؤكد هابرماس أهمية الحداثة وضرورتها وأنها لم تستنفد دورها بعد؛ فهي مشروع مازال لديه ما يقدمه، مشروع لم يستكمل بعد، يواصل تقاليد الحداثة والتنوير ويطورها وهو ما يزال يرتبط عن كثب بتقليد التفكير النقدي التحريري الاجتماعي الذي

[1]- المصدر السابق، ص 194.

[2]- محمد الشيخ - ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت 1966، ص 38.

[3]- عبدالرازق الداوى: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر دار الطليعة، بيروت، 1992، ص 81 - 90.

[4]- أنظر جان جرواند J. Jrondie، كانط، ص 60 71- نقلا عن على حرب نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993: ص 224.

شعاره المبكر مقالة كانط الديالكتكية "ما التنوير"؟. ويمكن مراجعة مناقشة هابرماس لمقالة كانط في دراسته "التصويب إلى قلب الحاضر" في كتاب ديفيد كوزيه هوى: "فوكو قارئ نقدي، أكسفورد، ودراسة كل من هوبرت، بول راينو: ما النضج؟ هابرماس وفوكو حول مسألة ما عصر التنوير[1]. يبين لنا أن هابرماس ما يزال جوهرياً ومشغولاً بالأسئلة الثلاثة للنقد الكانطي: ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا عليّ أن أفعل؟ وماذا يمكنني بشكل معقول الطموح إليه؟ كما في كتابه "الوعي الاخلاقي والعقل التواصلي". وإن كان بعضهم يرى أن تفكير هابرماس في إعادة صياغة هذه الأسئلة ضمن صيغ لغوية تواصلية أو أفعال - كلامية - مؤشر على تراجع هابرماس عن "موقفه الكانطي" القوي الذي تجلى في كتاباته الأولى[2].

ويهمنا أن نحدد موضوعنا بإشارة موجزة إلى بعض الآراء التي تسعى لتعريف ما بعد الحداثة، على الرغم من تعدد بعض هذه التعريفات وتشعبها وعدم تحددها، حتى نتمكن بعد ذلك في الفقرات التالية من تناول موقف كل فيلسوف ممن ينتمون بشكل أو آخر إلى هذا التيار من الفلسفة النقدية، لكي نعطي صورة ثانية عن مصادر ما بعد الحداثة الفلسفية تضاف للمصادر المعروفة لها والتي تتوقف خاصة عند نيتشه وهيدجر وأحيانا فرويد[3].

وعلى الرغم من صعوبة تقديم تعريف لما بعد الحداثة لكثرة هذه التعريفات واختلافها وتعقد لغة أصحابها واتساع معارفهم؛ سيكون علينا أن نمضي إلى تحليل مجموعة النصوص التي قدمها كل من: جيل دولوز؛ وميشل فوكو؛ وفرانسوا ليوتار؛ وجاك دريدا؛ الذين يشار إليهم - على الرغم من الاختلافات فيما بينهم، وعلى الرغم من تطور أعمالهم وفقاً لمناهج وتوجهات فلسفية مختلفة عبر مراحل كتاباتهم - على أنهم فلاسفة ما بعد الحداثة[4].

تشير كارول نيكلسون إلى أن أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة تشمل عدداً من المقاربات النظرية من بينها: النزعة البنيوية والبرجماتية الجديدة. وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العارفة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى ديكارت وكانط"[5]. يقول ديفيد لاين: "لقد دخل مصطلح ما بعد الحداثة الاستخدام العام

[1]- كرستوفر نوريس: نظرية لا نقدية ترجمة د. عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت 199 ص 208، 228.

[2]- المصدر السابق، ص 240.

[3]- انظر أثر نيتشه في فلاسفة ما بعد الحداثة في دراستنا عن نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول القاهرة، ديسمبر 2000.

[4]- راجع التعريفات المختلفة لفلسفة ما بعد الحداثة في كتاب مارجريت روز: ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1994، وكذلك العدد الخاص من قضايا فكرية حول الفكر العربي بين العولمة الحداثة وما بعد الحداثة. العدد التاسع عشر والعشرون أكتوبر 1999.

[5]- Carl Nicholen: Postmoderism Feminism And Eduction, The Need For Solierity Eduiccation Thery, Summer 1989, Vol - N 3 P - 197 محمد الشيخ - ياسر الطائري مقاربات في الحداثة، وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت 1996، ص 16.

بعد ظهور كتاب ليوتار Lyotard "الوضع ما بعد الحداثي" ولكن بعد تأسيس هذا التيار التحق به كتاب آخرون - معظمهم فرنسيون - خلال الثمانينيات، وعلى الرغم من أن عدداً من هؤلاء الكتاب تجاهلوا هذا المصطلح أو نفوه أو ابتعدوا عنه، بقي عالقا بأسمائهم ومن بينهم: جان بودريار Boudrilard وجاك دريدا Derrida وفوكو وليوتار نفسه طبعا ولا يمكن تجاهل كتاب آخرين مثل: جيل دولوز وجياني فاتيموGinni Vattimo وريتشارد رورتي[1].

وترد معظم ـ وربما كل - الدراسات أصول ما بعد الحداثة وفلسفة الاختلاف إلى نيتشه، الذي يمثل مفترق الطرق؛ تفرعت عنه مرحلة ما بعد الحداثة بخطيها، خط نظرية السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بباتاي وخط نقدا الميتافيزيقا الذي ورثه هايدغر ودريدا، فهو يطبق جدل العقل لكي يفجر الغلاف العقلاني للحداثة[2].

أصالة الحداثة عند نيتشه وهايدغر

والحقيقة أننا بدأنا نفهم الكثير بالنسبة لأهمية نيتشه فيما بعد الحداثة من خلال كتاب جياني فاتيمو Vattimo "نهاية الحداثة" فهو يرى في نيتشه ما يجمع بين فلاسفة ما بعد الحداثة وأفكارهم يقول: "إن التنظيرات المتفرقة وغير المترابطة لما بعد الحداثة لن تكون مفيدة فلسفياً إلا إذا ربطت ما بين إشكال العود الأبدي النيتشويه وتجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر[3]. وهذا ما يشاطره فيه ديفيد لاين، الذي يؤكد أنه لكي يتسنى لنا فهم التيارات الأساسية في الفكر ما بعد الحديث يجدر بنا أن نرجع قليلا إلى الوراء لنستجوب أولئك المفكرين الذين استبقوا ما بعد الحداثة. ومن دون شك أن أهم مفكر في هذا الصدد هو نيتشه فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لأوانه[4].

يصوِّر نيتشه في تاريخ الفلسفة بوصفه المقابل لكانط، وإذا استخدمنا لغة نيتشويه فهو يمثل الديونيزية مقابل كانط الذي هو أقرب للروح "الأبولونية". والحقيقة أنه يمكن القول إذا كان نيتشه وهايدغر من المصادر الأساسية لفلسفة ما بعد الحداثة. فإنهما بدورهما اهتما بالفلسفة الكانطية. لقد كتب دولوز عن علاقة نيتشه وكانط في كتابه "نيتشه والفلسفة" وفيما أشار كل من كريستوفر

[1]- كتب ديفيد لاين كتابه ما بعد الحداثةPost - Modernity وصدر عن مطابع الجامعة المفتوحة باكنجم 1999 وترجم خميس بوغرارة فصل: ما بعد الحداثة: تاريخ فكره، مجلة نزوى العدد 26 إبريل 2001 ص 66.

[2]- انظر هابرماس «القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية دمشق، 1988، وانظر أيضا القسم الأول من كتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2002، ص 13 - 28.

[3]- Gianni Vattimo: The End of Modernity Cambridge 1988 وقد ظهر هذا العمل بعد مائة عام من الطبعة الأصلية لكتاب نيتشه إرادة القوة The Will to Power - انظر مادون ساروب المصدر السابق.

[4]- ديفيد لاين: المصدر السابق، ص 37.

وأنت واندزجى كليموفسكي إلى موقف نيتشه من كانط؛ وهما يريان أن تحليل كانط للحكم في علاقته بالإستطيقا بوصفها إحساساً، يمكن أن يُرى كاستباق لتحليل نيتشه للقوة من منظور الانفعالات المتصارعة. وهما يستخدمان على نحو متشابه شخصية العبقري من أجل سبر أغوار الأفكار.

يرى بعضهم أن نقد نيتشه النزعة الإنسانية بوصفها ميتافيزيقا، وأنها بدورها عبارة عن أخلاق تصطنع قيماً مزيفة للواقع.. لكن هذا النقد يسير في الاتجاه المعاكس تماماً للتقليد الفلسفي الكانطي.. فبينما دعا كانط إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق ومسلمات الفكر العلمي. يرى نيتشه أن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي برمته لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق.

وهايدغر أيضا قدم دراسات متعددة عن كانط مثل: "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، "السؤال عن الشيء"[1] مقولة كانط عن الشيء"وحلقة بحث عن كتاب كانط" الدليل الوحيد الممكن على وجود الله"، ويمكن أن نرى بينهما بعض التشابه؛ وهو أن فلسفة كانط تدور حول إشكال رئيس ينشغل به هو أيضاً وهو إشكال الوجود المتعين، الذي يشير إلى المكان الذي يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه. لقد سعى هايدغر كما يرى كل من: وانت وكليموفسكي إلى إعادة صياغة سؤال كانط عن الأحكام التركيبية القبلية[2].

يظهر الاهتمام المعاصر الكبير بصاحب الفلسفة النقدية في مجالات فلسفية متعددة، من بينها: فلسفة الاخلاق المعاصرة خاصة الأخلاق النظرية للتعالي الديني عند لفيناس، وأخلاق الحوار عند كارل. اتوابل، والأخلاق التواصلية عند هابرماس، وأخلاق الحضارة التقنية عند هانز يوناس وأخلاق العدالة والإنصاف عند جونرولز كما أوضحت جاكلين روس J.Rusفي كتابها الفكر الاخلاقي المعاصر La Pencee Ethique Contemporaire وكتابنا الفكر الأخلاقي المعاصر[3]. ويمكن الإشارة الى العناية التي يوليها فيلسوف الهيرمينوطيقا بول ريكور للفيلسوف الألماني[4]. أو الموقف النقدي الذي تتخذه بعض التيارات المعاصرة خاصة ما يسمى بالفلسفة النسوية[5].

[1]- هيدجر: كانط: ما الشيء، ترجمة إسماعيل المصدق ن المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

[2]- انظر كرستوفر وانت واندزكى كلموفسكى، الصفحات 166 - 168، وعبدالرازق الداوى ص 34 وعن مؤلفات هيدجر عن كانط انظر د. عبدالغفار مكاوي خاصة دراسته في تقديم كتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بالقاهرة 1977، صفحات 231 / 241 / 243.

[3]- جاكلين رونس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، بيروت 2001.

[4]- راجع الاهتمام الذي أولاه ريكور لكانط خاصة في الجزء الأول من كتابه الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

[5]- خالد قطب: نقد ذكورية العقل في فلسفة كانط، أوراق فلسفية، العدد 11 ص 388-404.

سوف نتوقف في الفقرات الآتية عند قراءة كل من: جيل دولوز وفوكو وليوتار ودريدا، إذ أفرد كل من هؤلاء عملاً أو أكثر حول كانط قراءة وإعادة تفسير في بعض جوانب الفلسفة النقدية التي لم تلقَ الاهتمام نفسه من المفكرين السابقين، لا سيما أولئك الذين توقفوا أمام جانبين فقط في فلسفة كانط هما: نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري الخالص ونظرية الواجب أو نقد العقل العملي.

أولاً: جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية:

نتناول هنا قراءة جيل دولوز فلسفةَ كانط والاهتمام الكبير الذي خصصه لمفهوم النقد، في كتبه النقدية الثلاثة، خاصة كما يتجلى في "نقد ملكة الحكم". فقد تناوله في كتابه "كانط والفلسفة النقدية. وفي عدد من كتبه الأخرى. وسوف نشير في البداية إلى أهم ملامح فلسفته لنوضح مكانة كانط في هذا السياق.

لقد عرف دولوز باعتباره فيلسوف الاختلاف وصارت عبارته أن الفلسفة هي إبداع التصورات هي التعريف الغالب على فلسفته. وقد مرَّ تفكيره ـ كما يخبرنا ـ بمراحل متعددة. يقول في حوار أجراه معه ريمون بيلور وفرانسوا إوالد في المجلة الأدبية الفرنسية عام 1988 "يمكنني الحديث في هذا المجال عن ثلاث مراحل: لقد بدأت بتأليف كتب في تاريخ الفلسفة حيث إنّ الكتاب الذين اهتممت بهم، كان يجمعهم شيء مشترك". كتب عن هيوم كتابين، واسبينوزا ومشكلة التعبير، ونيتشه كتابين، وعن البرجسونية و"كانط وفلسفته النقدية" 1963. وسعى في المرحلة الثانية لبناء فلسفته الخاصة؛ وانصب اهتمامه في المرحلة الثالثة على الأدب عامة فقد كتب على سبيل المثال "مارسيل بروست والعلاقات" و"كافكا" وعن فن الرسم مثل "بيكن: منطق الحساسية" وعن السينما، ثم عودة لتاريخ الفلسفة فقد كتب عن "فوكو" و"الثنية ليبنتز والباروك"[1]. ويقول أما كتابي حول كانط فهو مختلف... لقد اشتغلت عليه كما لو كنت أشتغل على عدو بهدف معرفة كيف يعمل، كيف تعمل أجهزته[2]. وفي هذا السياق يرى كريستوفر نوريس Ch. Norris أن دولوز في

---

[1]- انظر دراسة مطاع صفدي: الفلسفة إبداع المفاهيم، مجلة الفكر العربى المعاصر، وفي مقدمة ترجمة كتاب دولوز وجتارى: ما الفلسفة؟، المركز الثقافى العربى، بيروت 1997 ص 5 - 25 وأيضا دراسة الحسين سحبان ما الفلسفة؟ مجلة الحكمة، الرباط، العدد الأول. راجع كتاب الان باديو **Alain Bediau** عن دولوز، هاشيت **Hachette, Paris 1997**، الذي يحدد الوضعية التي تحتلها فلسفة دولوز في الفكر الفلسفي المعاصر وما أثارته من جدل وذلك لخصوصية السؤال الفلسفي عنده. انظر إبراهيم عمايريه: دولوز تأليف باديو، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 2 - 3 ص 124 - 128 ويهمنا الأشارة إلى أهتمام دولوز بالفلسفة العربية الإسلامية خاصة ابن سينا، راجع دراسة أحمد العلمي: دولوز وإبن سينا، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني، مايو 1999 ص 81 - 95 وموقفه المؤيد للثورة الفلسطينية الذي يختلف عن موقف فوكو المؤيد لإسرائيل. راجع: د. أنور مغيث: سياسات الرغبة، فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية، العدد 2 - 3 ص 13 وما بعدها.

[2]- جيل دولوز الفيلسوف المترحل علامات وأحداث حوار أجري مع بيلور وفرانسوا يوالد، نشر في مجلة ماجزين ليترير العدد 259 سيتمبر 1988 ترجمة محمد ميلاد، مجلة العرب والفكر العالمي العدد 13 - 14 ربيع 1991 ص 206 - 207 عبد العزيز إدريس: جيل دولوز الفيلسوف الهائم، الفكر العربي المعاصر، العدد 110 - 111 ربيع وصيف 1999 ص 97 - 98.

دراسته عن كانط، يقدم تناقضات العقل المحض والعملي بطريقة تدرك المراد الكانطي المنطقي منها، حتى في أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية [1].

سوف نعرض فيما يلي أربع فقرات بصدد أفكار كانط كما جاءت عند دولوز في كتاب "الاختلاف والتكرار"، والعلاقة بين كانط ونيتشه كما يراها دولوز في "نيتشه والفلسفة"، وكتاب دولوز عن "فلسفة كانط النقدية"، ثم مقارنته بين كانط وميشيل فوكو تمهيدا للقسم الآتي من البحث عن فوكو وكانط.

1- يعد "الاختلاف والتكرار" أول كتاب ضخم من تأليف دولوز، وهو ليس فقط تتويجاً لمساره التعليمي في تلك السنوات التي خصصها لتدريس الفلسفة، إنه عمل يدشن فلسفة جديدة، هي فلسفة الاختلاف، ويعدّ مرحلة حاسمة في مسار دولوز وهمزة الوصل بين الأعمال التي سبقت والأعمال التي ستتلوها، كما يوضح فيليب مانج. إن الحدس الذي ارتكز عليه، هو القول إن الكائن تعدد واختلاف وتنوع إذ يمكن القول إن فلسفة دولوز هي قبل كل شيء فلسفة "الاختلاف". ينتقد دولوز التمثل La Representation فالتمثل ليس قادرا على استيعاب المختلف؛ لأنه يعمل وفقاً لآليات ذهنية مبنية على ضرورة مبدأ الهوية، وتاريخ الفلسفة كله محكوم بهذا الخطأ أو تاريخ هذا الخطأ، ويمكن القول إن الموضوع الحقيقي لكتاب "الاختلاف والتكرار" يدور حول الإطاحة بآلية التمثل مانج:ص18.

ولو تابعنا تلخيص فيليب مانغ لعمل دولوز لوجدنا الفيلسوف يذكر في بداية كتابه حالات التكرار الحقيقي التي تنتسب إلى ميادين متعددة: الفيزياء والأخلاق والآداب والتاريخ. يهمنا منها ما يأتي على ذكره في مجال القانون الأخلاقي، إذ يرى أن كانط -إذا صرفنا النظر عن التكرار الذي يحدث في الطبيعة- لا يحصرنا في حيز جديد من الشمولية والعمومية والمماثلة؛ بل يقترح مقياس الخير ومقياس الواجب، أي إنه يقترح موضوعاً يظل التشريع الأخلاقي يردد أنموذجه. مانج:ص23. ويسجل دولوز الإضافة التي حققها كانط خلال نقده الكوجيتو الديكارتي. فالأنا أفكر لا يعني أن جوهري هو في كليته صيرورة فكر تتعقل الزمن غير أن الزمن يخترق الفكر مانج:ص29.

تسري أفكار كانط في سياق "الاختلاف والتكرار" تدعيماً لرأي أو تأييداً لفكرة أو نقداً لأخرى. فهو يرى أن ميزة كانط تكمن في أنه ساوى بين ما هو "فكرة" وما هو "أشكالي" فعن طريق الإشكالي؛ تأتي الفكرة، لكن الفكرة عند كانط انحصرت في مجال عمومية المفهوم. وفي حديثه عن مشكلة نشأة الأفكار وأصلها ومشكلة واقعيتها وتجسدها في حيز الفعل. يرى دولوز فيما جاء تحت عنوان

[1]- Christopher Norris, On the Ehics of Deconstruction, in his book, Derrida, Fontana Paber backd, 1987, p 223.

"من أين تأتي الأفكار؟" أن كانط قد حدد نشوء الأفكار الإشكالية؛ فاتخذ من العقل تلك الملكة المتميزة موضوعاً لها. ص63.

2- يتناول دولوز كانط في أربعة مواضع من كتابه "نيتشه والفلسفة". نجد ذلك في نهاية الفقرة السادسة من الفصل الثاني؛ إذ يبين موقف نيتشه حيال كانط في الفقرات: الثامنة والتاسعة والعاشرة من الفصل الثالث عن النقد. هي على التوالي نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادئ، تحقيق النقد، نيتشه وكانط من وجهة نظر النتائج.

لا يوجد لدى نيتشه نسبٌ كانطي؛ بل هنالك خصومة نصف معلنة ونصف مخفية؛ بسبب قصور نقده؛ لقد وجد نيتشه في العود الأبدي وإرادة القوة؛ تغيراً جذرياً للكانطية وإعادة اختراع للنقد الذي خانه كانط؛ في الوقت ذاته الذي تصوره فيه استئنافاً للمشروع النقدي على أسس جديدة ومع مفاهيم جديدة[1] ويبين دولوز في حديثه عن مخطط جينالوجيا الأخلاق؛ ميل نيتشه إلى الإشارة إلى نقض تصور كانط للتعارضات Antinomies. ويبين نيتشه أن كانط لم يفهم ينبوعها ولا امتدادها الحقيقي حيث مصدر التعارض هو الإحساس بالخطأ كما يقول في القسم الثاني من الجينالوجيا وهو يعبر عن نفسه كتعارض بين الأخلاق والحياة إرادة القوة، القسم الأول 305.

لقد أراد نيتشه في الجينالوجيا إعادة كتابة نقد العقل الخالص، فهو يقدر - كما يقول دولوز - أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة، لكن كانط أخطأ بالضبط هذه الفكرة وأفسدها؛ ليس فقط في التطبيق بل من المبدأ. ويرى أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر ماركس بالنسبة لهيجل، يتعلق بالنسبة لنيتشه بمادة وضع النقد على قدميه نيتشه والفلسفة ص113-114

تناقض كانط مع نفسه

تكمن عبقرية كانط في "نقد العقل الخالص" في كونه تصور نقداً محايثاً للعقل بوساطة العقل، لا بوساطة الشعور أو بوساطة التجربة أو أي هيئة خارجية أيا كانت. ولم يكن المنتقد هو الآخر خارج العقل، ويرى أن هذا هو التناقض الكانطي، أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته. لقد كانت تنقص كانط طريقة تتيح الحكم على العقل من الداخل من دون أن يعهد إليه بمهمة أن يكون قاضياً لذاته، والنتيجة أن كانط لا يحقق نقده الداخلي؛ إن الفلسفة الترانسندتالية تكتشف شروطاً تبقى خارجية بالنسبة للشروط والمبادئ الصورية، هي مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكويني داخلي، فالمطلوب على طريقة نيتشه ودولوز أصل تكويني للعقل، وأصل تكويني للإدراك

[1]- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ص 69.

ومقولاته. ويرى دولوز أننا نجد عند نيتشه محل المبادئ الصورية الجينالوجيا؛ وإدراك القوة على أنها مبدأ قادر على تحقيق النقد الداخلي نفسه ص117.

ويلخص دولوز التعارض بين التصور النيتشوي والتصور الكانطي للنقد في نقاط متعددة أهمها: أنه ليس العقل هو المشرِّع الكانطي بل عالم الجينالوجيا هو المشرِّع الحقيقي. إن هدف النقد ليس غايات الإنسان أو العقل بل الإنسان الأسمى الإنسان المتجاوز، فالأمر لا يتعلق بالتسويغ بل بالشعور، صورة مختلفة، حساسية أخرى نفسه ص120-121.

تظهر أهمية كانط بالنسبة لدولوز في تخصيصه كتاباً حول "فلسفة كانط النقدية" يظهر فيه تطور النقد من العقل النظري إلى العملي حتى يكتمل في ملكة الحكم، فالعمل الذي خصصه دولوز لبيان تعريف الملكات ووظيفتها يتكون من مدخل وخاتمة وفصول ثلاثة[1]. يبدأ في المدخل بتعريف العقل عند كانط. ويذكر تحديده الفلسفةَ على أنها "علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الأساسية للعقل البشري"؛ للتأكيد على الغائية عند كانط، مقارنة بين مكانته في فلسفته من جانب، وفي التجريبية والعقلانية الدوجماطيقية من جانب؛ فالتجريبيون يرون الغائية في الطبيعة وكانط يرجعها للعقل والعقلانية السابقة عليه تقر بالغايات لكن كشيء خارجي وأعلى يجعل العقل ينشد وجوداً، وخيراً مطلقاً؛ بينما يرى كانط مقابل هؤلاء أن الغايات موجودة في العقل.

وينتقل دولوز بعد ذلك للحديث عن الملكات؛ محدداً معنيين للملكة Faculte، فهي بالمعنى الأول: كل تصور في علاقة مع شيء آخر، فهناك علاقة وفاق وتطابق، ملكة المعرفة، وصلة السببية، وملكة الرغبة. ويتناول ملكة المعرفة العليا إذ يعرض للعلاقة بين الملكات وهل لها ترتيب أدنى وأعلى. ليبين أن نقد العقل النظري تأمل في الملكة العليا للمعرفة بينما يختص نقد العقل العملي بالملكة العليا للرغبة، ويعني نقد الحكم بالملكة العليا للخيال. والمعنى الثاني للملكة أن تكون مصدراً نوعياً للتصورات يقول: "تحيل الملكة في المعنى الأول على العلاقات المتنوعة للتصور على وجه العموم، وتحيل في المعنى الثاني على مصدر نوعي خاص للتصورات"فلسفة كانط النقدية ص15 وفي هذا المعنى الثاني تتعدد التصورات، ويذكر ثلاثة أنواع للملكات بهذا المعنى وهي: الخيال والذهن والعقل، ويثير دولوز مسألة العلاقة بين المعنيين في نهاية مدخله ليصل إلى حلها في نهاية عمله. ويلاحظ أن ما شغله في المدخل هو نفس ما شغله في كتاب الاختلاف والتكرار.

ومن الواضح أن الغاية من تحليلات دولوز هي بيان كيفية وصول كانط للنقد وغايته نقد الحكم،

[1]- Gilles Deluze: la Philosophic critique de kant, pactrice desfacutes Uni France, 1961. ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1997.

والدليل على ذلك القضايا التي أثارها في بداية كتابه وفي سياقه وحتى الخاتمة هي قضايا الغائية والعلاقة بين الملكات[1]. لقد كان موضوع دولوز الرئيس؛ أن يوضح بعض المشكلات التي تنشأ بسبب أن كانط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة؛ التي تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة، قاعة محكمة تعمل - وفقا لدولوز - على طريقة منصب رئيس جلسة دائري معين لكي يمنع أي صوت سلطة مفرد مضيع للحرية من ممارسة قوة مطلقة، وبالتالي يحول دون تقويض تشاركية الخطاب الحر والعادل قبل أي قانون. وهكذا نفهم الصرح المفاهيمي الكامل في النقد الكانطي - إبستمولوجياه وأخلاقياته على السواء - بوصفه نسخة عاكسة لـ "برلمان" ملكات عقلية ديمقراطي ليبرالي، يشيد لضمان سيادة العقل.

وحتى يكون دولوز مطمئناً عرض تعليقاً كانطياً بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة في عملية تأسيس برلمان معرفة. لكنه في كتاباته الأخيرة وعلى الأخص أوديب مضاداً يتخاصم تماما مع نماذج العقل التنويري. ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوي[2]. إنه باختصار يتخلى عن النقد الداخلي للمفاهيم والمقولات الكنطية من أجل لغة تحتفي بانبثاقها في عصر يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعي. ومثل فوكو يساوي دولوز المعرفة بالقوة ويرفض أي نوع من النقد الفلسفي الذي يستقي أصله من وجهة نظر العقل التنويري[3].

3 - تناول دولوز كانط في كتابه "المعرفة والسلطة" في تحليله أركيولوجيا فوكو المعرفية تحت عنوان "الأبنية أو التشكيلات التاريخية" ما يرى وما يعبر عنه. وهو يرى أن الكلام والرؤية؛ العبارات والرؤى عناصر خالصة وشروط قبلية ضمنها تجد كل الأفكار صيغتها في لحظة معينة، كما تتكشف السير وألوان السلوك. ويشكل هذا البحث عن الشروط فيما يرى كرستوفر نوريس نوعاً من الكانطية الخاصة بفوكو".[4]

ويقارن دولوز بين كانط وفوكو موضحا التمايزات بينهما. فالشروط بالنسبة لفوكو شروط التجربة الواقعية، وليست شروط إمكان فالعبارة عنده تفترض متناً معيناً توجد بجانب الموضوع، وفي جانب التشكيلية التاريخية، وليس في جانب ذات كلية القبلي - عنده - التاريخي وسواء كان هذا أو ذاك نحن أمام أشكال خارجية برانية. ويدلل على كانطية فوكو بالقول إن الرؤى تشكل مع شروطها قابلية تلقي وتأثر وهو نفس ما نجده في الفكر الكانطي إذ إن عفوية الأنا تمارس ذاتها على

[1]- يلخص ويحلل د. عبدالقادر بشته كتاب دولوز: فلسفة كانط النقدية واضعا العمل في سياق الدراسات الكانطية متوقفاً عند بعض أحكام دولوز مع تحليل نقدي للعمل. مجلة أوراق فلسفية العدد -2 3 ص 96 - 106.

[2]- Christopher Norris, on the Elthics of Deconstruction. In Derrida, Fontana, 1987, p. 222.

[3]- Ebid., P. 222.

[4]- Ebid., P. 222.

كائنات متلقية تتمثلها أي تتمثل تلك العفوية بالضرورة كآخر، أما لدى فوكو، فإن عفوية الفهم أو الكوجيتو تنسحب تاركه المجال للرؤية باعتبارها شكلاً جديداً للمكان - الزمان.[1]

يرى دولوز أن كانط نقل الثنائية الديكارتية، الفكر والامتداد إلى ثنائية بين ملكتي الحساسية والفهم. إن حل الإشكالية التي تثيرها الثنائية بين الحساسية والفهم أو قل التجربة والعقل أو على الأقل زحزحتها تتم عند فوكو، وذلك نحو ثنائية مغايرة ليست بين ملكتين معرفتين لكن وفقا لتعبير دولوز بين نمطي وجود هما: العبارة والرؤية. فإذا كانت أصالة كانط تتمثل في زحزحة إشكالية ديكارت من المستوى السيكولوجي تمثل الذات لذاتها إلى مستواها الابستمولوجي والبحث عن شروط الإمكان فوجه الجدة عند فوكو هو تحويل الثنائية الكانطية من المستوى الإبستمولوجي إلى المستوى الأنطولوجي، إذ يتركز الاهتمام على الكينونة لا على الحقيقة، على الإنسان لا على الطبيعة.[2]

معنى هذا أن شروط الإمكان ترجع عند كانط إلى الذهن المستقل عن التجربة في حين أنها لدى فوكو في "الكلمات والأشياء" مصدرها التجربة ذاتها، وهي ذات طابع تاريخي، أي إن القبلي في نظر فوكو ذو طابع تاريخي. بالإضافة إلى أن الحقيقة القبلية لا تشكل عند فوكو هوية جاهزة سابقة على ممارستها، ولا تشكل بذاتها مصدراً ليقين معرفي. وإنما هي ذات طابع ملتبس ومتناقض، هي موضع أو حيز للممارسة تنتج وتنتج. ومعنى كونها تنتج فيما يبين علي حرب توضيحاً لدولوز أن ثمة ما يؤسسها في الأبنية والتشكيلات التاريخية التي هي بمنزلة قبليات تسبق قبليات العقل الخالص[3].

ثانياً: فوكو وسؤال كانط حول التنوير:

يهدف مشروع فوكو الفلسفي إلى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، كما يرنو إلى نقد فلسفة التنوير؛ التي أدت إلى إشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق.. لكنه لا يكتفي بأدانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، وأنما يلجأ إلى التحليل التاريخي الأركيولوجي لكي يبين الكيفية التي انبنت عليها هذه الحضارة وبالتالي يسهل عليه النقد والتغير والتعديل[4].

يعلن فوكو انتماءه للنقد الكانطي، ويستخدم اصطلاحات كانط، كما في الفقرة الرابعة من الفصل التاسع من كتابه "الكلمات والأشياء" مثل: التجريبي والترنسندتنالي، والسبات الأنثربولوجي

[1]- جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يافوت، بيروت 1987 ص 67، 68.

[2]- راجع دراسة على حرب: النقد الكانطي: بحث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه، في كتاب نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993، ص 231.

[3]- المصدر السابق، ص 233.

[4]- كاظم جهاد: فيلسوف القاعة الثامنة، ملف ميشل فوكو، مجلة الكرمل العدد 13، عام 1984 ص 32.

موضحاً أن البحث عن طبيعة تاريخ المعرفة حين يسعى إلى مطابقة البعد الذاتي للنقد، على مضامين تجريبية، يستلزم استخدام نوع من النقد[1] لقد أسس كانط فيما يرى فوكو الركنين الأساسيين للتراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. لقد وضع في عمله النقدى دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يثير السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحقة ممكنة، ويؤكد أن جانبا من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كانط في شكل تحليل للحقيقة.

يرى فوكو أنه يوجد في الفلسفة الحديثة/المعاصرة سؤال جديد، من نمط آخر على صيغة أخرى من الاستفهام، وهي التي تولدت تحديداً في السؤال عن عصر التنوير، وفي النص حول الثورة، وهذا التراث النقدي الجديد يثير السؤال: ما آنيتنا؟ وما المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ الأمر لا يتعلق بتحليله الحقيقة، بل بما يسميه فوكو أنطولوجيا الحاضر. أنطولوجيتنا نحن، وعلى هذا نحن أمام اختيارين - فيما يقول - الأول: أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة بصفة عامة، وإما أن نفضل فكرا نقديا يأخذ شكلاً أنطولوجيا.[2]

عام 1983 سيتحدث في الكوليج دى فرانس - ربما لأول مرة عن موضوع يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث عصره، أو مجريات الحياة السياسية وقد ركز اهتمامه على موقف إيمانويل كانط من هذه المسألة بخاصة، وحلل نصه الصعب والغامض ما التنوير؟ وهو يعدّه أول نص في تاريخ الفلسفة يثير مشكلة الساعة ويعدّ الحاضر جديراً بالتأمل الفلسفي، بتفكير الفيلسوف[3] يرى فوكو في نص كانط عن التنوير نوعاً آخر من الأسئلة في مجال التفكير الفلسفي إذ يثير النص مسألة الغائية الكامنة في سياق التاريخ، فالمسألة المقدّمة لأول مرة هي مسألة الحاضر، أي السؤال عن الآنية: ما الذي يحدث اليوم؟ وماذا يحدث الآن؟ وما الآن الذي نوجد نحن وغيرنا فيه؟ إن السؤال الذي ألزم كانط الإجابة يتعلق بهوية هذا الحاضر. وقبل كل شيء بتحديد عنصر معين من الحاضر لابد من التعرف إليه وتميزه بين العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكل في الحاضر الآن، المعنى، تفكير فلسفي ما؟ إن الجواب الذي يحاول أن يقدمه كانط - فيما يبين فوكو - يعمد إلى بيان الميزة التي يحملها هذا العنصر، والتي تجعل منه المؤشر لسياق يضم الفكر والمعرفة والفلسفة.

---

[1]- ميشل فوكو: الإنسان وازدواجياته الفصل التاسع من الكلمات والأشياء ص 264 - 267.وراجع اوبيرد دريفوس، بول رابينوف، ميشل فوكو مسيرة فلسفية،مركز الاتماء القومي بيروت، ص 33-36، ص193.

[2]- ميشل فوكو: كانط والثورة ترجمة يوسف صديق مجلة الكرمل ص 71 وهناك ترجمة ثانية لنفس النص بعنوان «كانط والسؤال عن الحداثة» ترجمة مصطفى لعريضة، أنوال الثقافي، الرباط، العدد 4 في 25 أغسطس 1984، ص 9 - 10، وانظر أيضا دراسة باسكال باسكينو: فوكو والحداثة، المجلة الأدبية العدد 207 مايو 1984 ترجمة محمد برادة، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، العدد 36 في نصف يوليو 1984.

[3]- كاظم جهاد: المصدر السابق، ص11.

يقول: "إننا نلمح في نص كانط مسألة الحاضر على أنه حدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه، فنحن نشاهد في نص التنوير - لأول مرة - الفلسفة تعمل على صياغة أشكالية لآنيتها النظرية، فهي تستنطق هذه الآنية على أنها حدث لابد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرده الفلسفي"[1]. ومن هنا يرى فرانسوا إيوالد في دراسته بالمجلة الأدبية الفرنسية الماجازين ليترير "نهاية عالم" في العدد المخصص لفوكو 207 مايو 1984 أن عمل فوكو هو تطبيق للشعار الذي أطلقه كانط على عصر التنوير "لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك بنفسك"[2] هذا يعني أننا نرى مع نص كانط ظهور صيغة جديدة في إثارة مسألة الحداثة. إذ نشهد في مسألة عصر التنوير وفق فوكو أولى المظاهر لمولد طريقة معينة في تعاطي الفلسفة، لأن من أهم وظائف الفلسفة الحديثة تساؤلها عن آنيتها [3].

يتتبع فوكو بمنهجه الجينالوجي مسألة الحداثة، ويشدد على أن كانط لم ينس فيما بعد المسألة المتعلقة بالتنوير، التي عالجها 1784 حين أجاب عن سؤال قُدّم إليه من الخارج، فهو يعيد محاولة الإجابة عنه ضمن ما يقوله عن حدث لم ينفك يتساءل عن ذاته، يعني الثورة الفرنسية، ففي سنة 1897 سيعطي كانط إجابة ما يمكن أن نعدّه تتمة لنص 1784 سيجيب عن سؤال آخر أثارته الأحداث هذا السؤال هو "ما الثورة"؟

المهم في الثورة ليس حدث الثورة ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها أو، على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسين بها. المهم هو العلاقة بين هؤلاء وهذه الثورة، ليسوا من أعضائها الفاعلين. فالحماس للثورة بحسب كانط، هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة في مظهرين: أولاً في حق كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترتضيه، ثم ثانيا: في المبدأ الذي يتفق مع الأخلاق والحق بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسي شامل يجنب من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها كل حرب هجومية [4].

إن الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض إرادته والدستور الشامل الذي يجنب الحرب، هو مسار عصر التنوير، كما يرى كانط؛ أي إن الثورة هي بالفعل وفي الوقت نفسه التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها. دعونا نتوقف أمام فقرة يستشهد بها فوكو.

---

[1]- فوكو: كانط والثورة، المصدر السابق، ص 67.

[2]- فرانسوا إيوالد، نهاية عالم،ترجمة محمد بوعليش، مجلة بيت الحكمة المغربية، العدد الأول عن فوكو ص 125.

[3]- فوكو: كانط والثورة، الموضع السابق.

[4]- ميشيل فوكو ص 69 وتأكيد فوكو على الحماسة، يتردد فيما كتبه ليوتار عن كانط حين أطلق على كتابه عن النقد الكانطي للتاريخ عنوان الحماسة L, Enthtoussisiame. La Critque Kantinme DEL Histire وقد ترجم هذا العمل العربية نبيل سعد ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2001.

كتب كانط في نص مهم نستسمح القارئ في إيراده على الرغم من طوله يقول "أؤكد أني أستطيع التنبؤ للجنس البشري، بل من خلال الظواهر وما أستشفه من علاقات في عصرنا - بأن الجنس البشري سوف يصل إلى هذه الغاية، أي إنه سيبلغ حالة تجعل الناس قادرين على تبني الدستور الذي يريدون والدستور الذي يجنب الحرب الهجومية، بحيث تصبح هذه المكاسب في مأمن من كل مناقضة، وظاهرة كهذه لا يمكن أن تنسى في تاريخ الإنسانية؛ لأنها تبرز في الطبيعة الإنسانية تأهباً وملكة في الإقبال على التقدم لا يمكن لأي سياسة مهما بلغت من قوة الدهاء أن تنتزعها من مجرى الأحداث السابق. فالطبيعة والحرية، إن اجتمعا في فكر الإنسان بحسب مبادئ الحق الكامنة فيه يصبحان وحدهما القادرين على تقرير هذا الأمر حتى وإن لم يكن ذلك إلا في صيغة غير محددة، وبوصفه حدثاً عارضاً. ولكن وإذا لم يكن الهدف المطلوب من وراء هذا الحدث قد تم الوصول إليه، أي حتى وإن فشلت في ما بعد الثورة أو الإصلاح الذي شمل دستور الشعب، وإذا سقط كل شيء في الأخدود السابق، كما تنبأ بذلك بعض السياسيين، فإن تنبؤنا الفلسفي لن يفقد شيئا من قوته، إذ إن هذا الحديث هو من الأهمية وعلى درجة من الارتباط بمصالح البشرية، ومن تأثير واسع في كل أجزاء العالم ما يجعله يعود، وجوباً، إلى ذاكرة الشعب حالما تعود الظروف الملائمة".[1]

ويبين فوكو بعد تحليله، أننا مع نصي كانط؛ نقف على موضع الأصل وعلى نقطة بداية سلسلة من الأسئلة الفلسفية، فهذان السؤالان: ما عصر التنوير؟ وما الثورة؟ شكلان لسؤال كانط حول آنيته ذاتها. وهما السؤلان اللذان لم ينفكا يترددان على جزء كبير من فلسفة القرن التاسع عشر، إن لم يكن على كل الفلسفة الحديثة. وما نريد التأكيد عليه، وهو المهم في نظر فوكو، والذي شغله بهذين النصين؛ هو أن عصر التنوير بوصفه حدثاً متفرداً دشن الحداثة الأوربية وسياقاً مستمراً يبرز في تاريخ العقل وضمن أشكال العقلانية والتقنية وفي عملية تأسيسها ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها. إن عصر التنوير - فيما يرى- لا يبقى إذن مجرد مرحلة في تاريخ الأفكار؛ بل مسألة فلسفية مدونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر[2] والوجه الثاني للآنية الذي وجه كانط، الثورة على أنها حدث، ثم أيضا قطيعة وتحول في التاريخ.

ويمكن القول إن سبباً من أهم أسباب توقف فوكو أمام عمل كانط عن التنوير هو أن كانط يمتد بالنقد إلى السلطة ويتناول تلك الإشكالية التي شغل بها فوكو نفسه وهي المعرفة والسلطة. ويتضح هذا بجلاء لدى كانط في قوله الذي يتكرر كثيراً اليوم "إن التنوير خروج الإنسان من حالة القصور

[1]- نقلا عن فوكو: كانط والثورة، الكرمل العدد 13 عام 1984 ص 70.
[2]- المصدر السابق ص 70 - 71.

التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين. والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، من دون قيادة الآخرين، لتكن لك تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير.[1]

ويرجع كانط سبب حالة القصور إلى السلطة التي تقابل العقل والحرية والتنوير؛ التي تمارس على الأفراد. يقول: "إن الأغلبية الكبيرة من الناس تعدّ تلك الخطوة نحو الرشد عظيمة الخطر فضلاً عن أنها أمر مرهق. يساعدهم على القبول بحالة القصور هذه أولئك الذين آلوا على أنفسهم ممارسة سلطة لا تطال على الأنسانية أما بالنسبة للتنوير؛ فلا شيء مطلوب غير الحرية بمعناها الأكثر براءة، أي تلك التي تقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين يقول: "إن الاستخدام العام لعقلنا لابد أن يكون حراً في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير إلى البشر"[2].

ويمكن القول إن هذا الدرس الفوكووي حول كانط وهو من أهم دروسه الأخيرة؛ لا يعبر عن فكر كانط وأحوال عصره فقط؛ بل يعبر أيضا عن فكر فوكو وفلسفته كما يعبر عن الأوضاع الفرنسية الحالية". إن ميشيل فوكو قد جسد في شخصيته هذين التيارين الفلسفيين الذي افتتحهما كانط؛ وبالتالي فقد جسد صورتين للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذي يفكر في المسائل المعرفية والنظرية الكبرى وفي مشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط في أحداث عصره وقضاياه، كما يقول جهاد كاظم، فهو في مشروعه المعرفي الأساسي قد حاول تجديد الإبستمولوجيا الفرنسية من بعد جاستون وباشلار وجورج كانغيلم وحاول تغيير مفاهيم تاريخ الأفكار وكيفية دراسة الماضي. ومن هنا كان وفياً لكانط ولغته الفلسفية كما يتضح في كتابه "الكلمات والأشياء" و"أركيولوجيا المعرفة" هنا استطاع أن يقدم للعلوم الإنسانية الحديثة دليلها النظري والمنهجي. إن تأثير كانط واضح في هذين الكتابين ويستشهد بقول جان بياجيه عن فوكو إن كانط جاء لكي يوقظنا من سباتنا الدوجماطيقي الثاني.[3]

ويناقش بعضهم العلاقة بين فوكو وكانط، وإلى أي مدى يصح اعتبار فوكو كانطياً نقدياً. ويميل هؤلاء إلى التشكيك في نقدية صاحب "الكلمات والأشياء" "وأركولوجيا المعرفة" وذلك بسبب إلغائه الذات ونزعته اللاإنسانية. وتحت عنوان عن هوية الفكر النقدي عند فوكو.. يرى الدواي أن مشروعه الفكري على ما يبدو أقرب ما يكون إلى النزعة النقدية منه إلى أية فلسفة أخرى، وإن كان يمكن النظر إليه كنوع من التاريخ النقدي للفكر والمعرفة. ومن هنا يتساءل إلى أي تيار نقدي ينتمي

[1]- كانط: ماهو عصر التنوير؟ يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 13، ص 60

[2]- المصدر السابق ص 61.

[3]- كاظم جهاد: فيلسوف القائمة الثامنة ص 13.

هذا المشروع؟ لقد قيل إنه يلتقي الفلسفة النقدية عند كانط. إلا أنه كما يرى إذا صح الحديث عن التقاء بين الفيلسوفين فإن ذلك يكون فقط في بعض القضايا الثانوية.[1] وإن كان لم يحدد لنا هذه القضايا الثانوية التي يلتقون عندها. ويرى أننا أمام مشروع نقدي لا علاقة له تماما بفلسفة كانط النقدية. ولا حتى ببعض الاتجاهات النقدية الحديثة هو بالأحرى؛ مشروع نقدي يواصل فلسفة نيتشه ويجددها. السابق، ص177-178.وهذا ما يؤكده كريستوفر نوريس حينما أوضح أن نزعة الشك المعرفية عند فوكو تقوده إلى أن يساوي المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم التنويري علامات على تعقد متزايد في التكنولوجيا المطبقة للضبط الاجتماعي.

ثالثاً: ليوتار والنقد الكانطي التاريخي السياسي.

لقد أولى جان فرانسوا ليوتار أهتماماً كبيراً بفلسفة كانط؛ خصص له إحدى كتبه وأكثر من دراسة. وسيطر على تفكيره في معظم أعماله، وأهمها وهو كتاب "الاختلافيThe differant "، الذي كتبه في نفس الفترة التي شغل فيها بالنقد التاريخي والسياسي عند كانط.وكتب فيها كتاب "الحماسة". وقد شغل هذا الاهتمام عدد من الباحثين اللذين تباينت أرائهم في كانطية ليوتار.

ونجد موقفين مختلفين من كانطية ليوتار: الأول لدى كل من: كريستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي؛ اللذين يريان أن الاهتمامات الكامنة في فلسفة ليوتار ترجع إلى سؤالين كانطيين متعلقين بالأساس على ماذا تحمل الأخلاق والمعرفة؟ والحرية؟ ويري أن ليوتار يقدم نقداً لما بعد الرواية في الحداثة. فيتفق ليوتار مع قول كانط: "إن الفلسفة لا يمكن أن تعلم، على أكثر تقدير يمكن للمرء أن يتعلم كيف يتفلسف" ومن ثم يظل الحكم هو المفتاح الرئيس، ويشير إلى مشكلة: كيف يمكن أن تمثل الشمول الكلي التاريخي؟[2].

بينما يرى كريستوفر نوريس في المقابل أن ليوتار يعكس نزعة سائدة بين مفكري ما بعد الحداثة؛ تستغل مفهوم كانط عن السامي الجليلSublime أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال إلى درجة تتجاوز كل حد يسمح به ما ورد في كتاب "نقد ملكة الجمال". ويوضح نوريس لماذا تولى ما بعد الحداثة أهمية كبيرة لهذا المفهوم، وذلك بسبب كونه يتمظهر بالنسبة لليوتار عند ذلك الحد الفاصل بين اللغة والتمثل، حيث يصطدم الفكر مع تلك التناقضات العصية على الحل ويجبر

[1]- لقد قورنت «الأوليات التاريخية» و«شروط الإمكان» التي أسهب فوكو في الحديث عنها في مرحلة «الأركيولوجيا» بالصور القبلية وبالمقولات والمفاهيم في فلسفة كانط وقيل أيضا بالدور النقدي الذي قام به كتاب كانط نقد العقل المجرد بالنسبة للعلوم الطبيعية. وإن كانط إذا كان قد عمل من خلال فلسفته النقدية على إيقاظ فكر عصره من الثبات الوثوقي، فإن الفضل يرجع أيضا إلى فوكو في إيقاظ الفكر من السبات الأنثروبولوجي. عبدالرازق الداوي: المصدر السابق ص 144.

[2]- كريستوفر وانت واندزجى كليموفسكى: المصدر السابق 172.

بالتالي على الاعتراف بافتقاره لمقياس عام يؤسس خطابه وخطابات أخرى[1] وكتب نوريس في الفصل الرابع من كتابه "نظرية لا نقدية" ضد ليوتار تحت عنوان ذي دلالة "من السامي إلى العبثي" إذ يخصص الفقرة الأولى عن الكذب وألعاب اللغة، والثانية عن ليوتار مناقشا كانط، وسوف نعرض ونناقش هذا الموقف الثاني بعد تحليل كانطية ليوتار.

يمكن أن نتبين فلسفة كانط بوضوح في العديد من مؤلفات ليوتار؛ الذي أولى للنقد الكانطي عامة، والنقد الجمالي خاصة اهتماما كبيرا، ومع ذلك يكتفي معظم الباحثين في كانطية ليوتار بالاعتماد على كتاب واحد لليوتار هو الاختلافي The Differend ويشير بعضهم أحيانا إلى دراسته Just Gaming وسنركز من جانبنا بالإضافة إلى هذين العملين وقبلهما على كتاب ليوتار عن النقد الكانطي للتاريخ، أو الحماسةL'Enthausiasme وقبل أن نعرض لهذا العمل سنقدم إشارتين موجزتين لتعامله مع كانط في عمله المبكر الفينومينولوجيا وعمله ذي الشهرة الكبيرة الوضع ما بعد الحداثي La Condition Post - moderne.

ويناقش ليوتار في كتابه الفينومينولوجيا La Phenominoloige العلاقة بين كانط وهوسرل ؛ موضحاً أثر الأول في الثاني. ويتكون العمل من مقدمة وخاتمة وقسمين الأول من فصل واحد هو علم الماهيات، وهو ما يهمنا بشكل أساسي والثاني من أربعة فصول يتناول على التوالي وضع العلاقة، والفينومينولوجيا وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، ثم خاتمة. يبين ليوتار في المقدمة أن هوسرل بعث من جديد حلم ديكارت في الوصول إلى رياضيات شاملة، وهذه الرياضيات هي فلسفة، وفلسفة بعد كانطية، لأنها تسعى إلى تجنب المنهجية الميتافيزيقية.. لقد كان كانط يبحث عن الشروط القبلية للمعرفة لكن هذه القبلية كان تستبق الحكم على النتيجة. أما الفينومينولوجيا فترفض هذا الموقف وهنا يكمن سر أسلوبها الاستفهامي وراديكاليتها[2]. ويبين هوسرل في "المبحث المنطقي" السادس أن الكانطيين الجدد يرون أن هذا يعني العودة إلى نظرية كانط القائلة إن المعنى المجرد من دون حدس يظل فارغا.

ويرى أن هوسرل يرفض المثالية القبلية الكانطية؛ لأنها لا تفسر إلا الشروط القبلية للمعرفة الصرفة الرياضيات - الفيزياء البحتة ولا تفسر الشروط الحقيقية للمعرفة الواقعية. ويؤكد أن الذاتية الكانطية ليست سوى مجموعة من الشروط التي تنظم معرفة كل موضوع ممكن بعامة، أما الأنا الواقعي فيعاد إلى مستوى المحسوس بوصفه موضوعاً ولهذا يتهم هوسرل كانط بالنفسانية.نوريس ص17

[1]- كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ص -103 110.

[2]- Lyotard, la phenomenologic que sais - je? Presses Uni de frans, paris 1954.

والترجمة العربية للدكتور، خليل الجر، منشورات ماذا أعرف بيروت د. ت.

ويوضح ليوتار تحت عنوان "الأنا الخالص والأنا السيكولوجية والذات الكانطية". أن رفض هوسرل أن يكون الأنا المتعالي هو الأنا السيكولوجي يجعلنا نجد أنفسنا أمام الذات الكانطية التي تفترض العلاقة بين المعرفة والأشياء بل بينها وبين القوة العارفة؟ إن الكثير من أقوال هوسرل يوحي بهذا التفسير ذلك أن هوسرل يبين أن الطبيعة ليست ممكنة إلا عن طريق الأنا ويستند النقاد على ذلك ليبينوا أن الموضوعية بالنسبة لهوسرل كما بالنسبة إلى كانط؛ تعود إلى مجموعة هذه الشروط وأن القضية الظاهراتية الكبرى هي قضية "النقد" بالذات.

إن هذا الاهتمام ببيان العلاقة بين كانط وهوسرل؛ يوضح فهم ليوتار العميق واهتمامه المبكر بالفلسفة الكانطية الذي سيظهر في أعماله اللاحقة وتوظيفه المفاهيم الكانطية في إطار توجهاته ما بعد الحداثية. ويظهر ذلك في كتابه "الوضع ما بعد الحداثى". والذي يتناول فيه وضع المجتمعات الأكثر تطوراً، وهو يستخدم كلمة "ما بعد الحداثة" لتسمية هذا الوضع، لتحديد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت - كما يقول - قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر.[1]

ولتوضيح مشروعية المعرفة؛ يستعين ليوتار بنقد العقل العملي إذ لم تعد المعرفة هي الذات، بل هي في خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة هي أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعا. يقدم هذا علاقة بين المعرفة وبين المجتمع والدولة هي في الأساس علاقة الوسائل بالغاية.. وهو يعيد من جديد الوظيفة النقدية للمعرفة. لكن تبقى حقيقة أن المعرفة ليس لها مشروعية نهائية خارج إطار خدمة الأهداف التي استشفتها الذات العملية، أي الجماعة البشرية المستقلة الوضع ما بعد ص27.

يصف لنا ليوتار في بداية كتابه "الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ"؛ مدى اهتمامه بفلسفة كانط إذ استعان بهذا العمل في محاضرة عن "السياسي" ألقاها في نهاية 1981 بمركز الأبحاث الفلسفية بباريس، ونشر جزءاً منها تحت عنوان "مقدمه لدراسة المسألة السياسة وفقا لكانط،" 1981 كما نشرها في كتاب" أبحاث في الفلسفة واللغة" 1983. "تحت عنوان "الأرخبيل والعلامة: حول الفكر الكانطي من التاريخي / السياسي" ويعرض كتابه "la Differned 1984 بعض جوانب الموضوع خاصة فيما كتبه تحت عنوان "ملاحظات كانط". وقد أعاد ليوتار النظر في هذا العمل عن كانط في وقت متزامن مع أعداد كتابه "الاختلافي" 1980 / 1981 لكي يبلور فيه مضامين ما بعد الحداثة في "نقد ملكة الحكم" لكانط، خاصة تصوره للجليل[2].

[1]- Lyotard: the postmodern Condition, A Report on Knovbdge, 1984.

-والترجمة العربية أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة 994 ص 23.

[2]- Lyotord: l, Enthousiasme la Critique kantienme de l, Histoisre.

-والترجمة العربية نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة 2001 ص 13.

ويتناول ليوتار على امتداد خمسة فصول في كتابه عن كانط؛ النقدي نظير السياسي، الأرخبيل، ما يكشف عن نفسه في الحماسة، يقدم منهجين وطريقة لصياغة التاريخي / السياسي، ما يكشف عن نفسه في الشعور من عصرنا، ويمهد بخلاصة للموضوع ويمكن تحديد خلاصة أفكاره على النحو الآتي.

- إن هناك غياب عقيدة الحق في النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخي السياسي. ولماذا هذا الغياب وإن هناك قرابة بين النقد والتاريخي السياسي، إذ يجب في كليهما إصدار الأحكام من دون أن تكون لديهما قاعدة، خلاف القانون السياسي؛ الذي يملك قاعدة الحق من ناحية المبدأ؟. ويرى ليوتار أنه كما أن النقد لا يقود إلى العقيدة بل إلى النقد كذلك يجب أن يكون الأمر في التاريخي السياسي؛ فبينهما اتفاق مماثلة، فالنقد قد يكون هو السياسي في عالم الجمل الفلسفية، والسياسي قد يكون هو النقد في عالم الجمل الاجتماعية التاريخية..

- يكتب كانط نفسه بوصفه ناقداً في التاريخي / السياسي إذ يحدد شرعية هذه الجمل التي تقدم هذا العالم، ويقترح علاقات بينها تستعاد عن طريقها وحدة المسألة التاريخية السياسية وإن كانت وحدة غير محددة.

- إن فلسفة السياسي، أي النقد الحر أو التأمل الحر في المسألة السياسية تبدو هي نفسها سياسية؛ فهي تميز بين عائلات الجمل اللامتجانسة التي تقدم عالم السياسة وتستدل على طريقها بوساطة "الممرات" التي يدل بعضها على بعض مثال الحماسة كما يحلله كانط عام 1789.

فهو في هذا العمل كما يتضح مما سبق يحدد أولا المماثلة والاتفاق بين النقد في المجال الفلسفي والمجال التاريخي والسياسي، ثم يحدد النقد واستقلال موضوع كل ملكة من ملكات العقل وإمكان وجود علاقات ممرات بينها، ويوضح تطبيق ذلك على التاريخي السياسي.[1]

ويتضح توجه عمل ليوتار في هامش مهم يقول فيه إنه يقوم باتباع درس الكتابين الثاني والثالث من النقد، ودروس الأبحاث التاريخية السياسية، ويمد نطاق البحث لموضوعات معرفية لا يمكن - باعتراف كانط نفسه - أن تحل طبقا لأسلوب الأمثلة والمخططات. ويرى هذه التعبيرات في نطاق إشكال الأساس والأصل، وإن الأهمية التي يوليها كانط للحكم هي مؤشر على انقلاب مسألة الأصل لصالح مسألة الغايات التي يقدمها كانط تحت اسم أفكار. إذا نظر إليها من هذه الزاوية؛ فإنها تصبح كما لو أن ممرات بين مناطق من الشرعية. ولكي ندرك "الثورة" الكانطية في برنامجها غير المعلن؛ يتعين علينا أن نتمكن من تركيب هذه الممرات في جمل. إنها كما يبدو لي عند كانط

[1]- ليوتار: النقد الكانطي للتاريخ، التيه.

كما يقول ليوتار، اللغة أو الموجود وهو يقوم بتحديد مختلف الأسر القانونية، هي اللغة النقدية وإن كانت دون قواعد، وهو يقوم بصياغة تركيبات الجمل المختلفة. من هذا الجانب تبدو "الإشكالية الكانطية" - كما يرى - أكثر سياسية من كونها قضائية.[1]

يحدد لنا ليوتار معياره في اختيار نصوص كانط السياسية فهذا الاختيار في حد ذاته اختيار سياسي، ومن هذه النصوص الخاصة بالقانون، عقيدة الحق العام التي لم ينظر إليها ضمن أعمال كانط السياسية. وهذا ما يوضحه لنا بل ريدنجز Bill Readings في كتابه Introducing lyotard فيرى أن قول بنجتون Bennington أن ليوتار يعد مفكراً سياسياً في الأساس قول صحيح، وهو يشترط كذلك وضع ليوتار في مكانه السياسي بجانب مكانته بوصفه مفكراً، بنفس القدر. إن ليوتار يطلب منا أن نفكر في السياسة وهو مطلب ليس سهلا، أن نفكر في السياسة حسبما يرى ليوتار معناه أن نضع فهمنا هذا المصطلح محل السؤال[2]. وأن الجملة الفلسفية عند كانط تتمثل بالجملة السياسية وذلك حين تكون نقدية أي ليست مذهبية. فالأخيرة، الجملة المذهبية أو النسقية تختلف عن الجملة النقدية في أنها تجد قاعدتها في النظام الذي تشير إليه فكرة النسق بوصفها عقيدة[3] ويعتمد في هذا على تحليل مقدمة نقد العقل الخالص.

إن كثيراً ما كان يرمز إليه كانط في رأي ليوتار للأداء النقدي على أنه يماثل أداء محكمة أو أداء القاضي، ومع ذلك فإن القاضي هنا لا يمكنه أن تكون له سلطة قضائية، إذ لا يوجد في حوزته كود لنظام قضائي ولا حتى مجموعة مرجعية من الأحكام السابقة تمكنه من إجراء تحقيقه أو صياغة منطوق حكمه بناء عليها، وبالتالي فعليه أن يضع هذا القانون داخل نطاق بحثه، بناء على وجهة النظر هذه تجد الفلسفة النقدية نفسها في ذات الوضع الذي يحتم على محكمة ما أن تعلن فيه: "هذه هي القضية" أو "هذه العبارة هي السليمة" أكثر مما هي في أي محكمة أخرى لا يكون في وسعها سوى تطبيق قاعدة تقيمية أقيمت سلفاً على أحد المعطيات الجديدة.[4]

يعرض ليوتار في بداية كتاب "الحماسة" نصاً في تقديم كانط لـ"نقد العقل الخالص". يوضح لنا بالإضافة لمضمون وتاريخ أنساب كانط - كانطية ليوتار وسبب تسميته الفيلسوف المترحل وأن الفلسفة ترحال. يقول كانط: "في بادئ الأمر ظلت الدوجماطيقية تتحكم بشكل مستبد في الميتافيزيقا، وكان قانون هذا الاستبداد يحمل بصمات بربرية العصور القديمة، فيما بعد وبسبب

[1]- المصدر السابق ص22 هـ3.

[2]- **Bill Readings:Interoducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London 1991, p. 105.**

[3]- ليوتار: الحماسة أو النقد الكانطي للتاريخ ص 21.

[4]- المصدر السابق ص 23.

حروب داخلية" ترتب على هذا الاستبداد، فوضى كاملة، وقام المتشككون - وهم نوع من البدو الرحل؛ الذين يمقتون أي نوع من الإقامة المستديمة فوق أرض واحدة - بقطع الرابط الاجتماعي"[1] ويعلق الفيلسوف الرحال على ذلك "أنها دعوة إلى العقل بأن يعاود مرة أخرى القيام بأكثر المهام المنوطة به صعوبة، ألا وهي معرفة الذات وتشكيل محكمة تمنحه الثقة في ادعاءته المشروعة. إن هذه المحكمة ليست - فيما يقول كانط - سوى نقد العقل الخالص.

ما بعد الحداثي بوصفه تحديداً كانطياً

يحدد ليوتار مهمة ما بعد الحداثي تحديداً كانطياً في أنها ليست تقديم واقع، بل اختراع تلميحات إلى ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه. وهو لا يتوقع أن تؤثر هذه المهمة في المصالحة الأخيرة بين ألعاب اللغة التي عرف كانط أنها تحت اسم الملكات، تفصل فيها بينها هوة. وأن يكون الوهم المتعالي هو الذي يأمل في الجمع الكلي بينها في وحدة حقيقية.[2]

إن قراءة ليوتار تعتم وبشكل جذري على هذا الجانب الوضعي أو الحياتي للأخلاق الكانطية عبر استغلالها مبدأ التسامي وتصويرها كنموذج للوسيط بين حقلين المعرفة والأفكار الباطنية إلى درجة تصبح معها مصالح كل منهما على طرفي نقيض، وبالتالي ينظر إلى الأوامر الأخلاقية وكأنها تصدر عن صوت ضمير غير منخرط إطلاقا بالهموم العملية للعالم الحقيقي. إن ليوتار باختصار يجعل كانط أقرب إلى كيركيجارد في كتابه "خوف ورعشة" منه إلى دوره بوصفه ممثلاً للاستقلالية التنويرية في قضايا الضمير الأخلاقي والسياسي والديني نوريس،ص116.

ويرجع نوريس أخطاء ليوتار لوقوعه تحت ما أطلق عليه: النزعة البرجماتية الجديدة ما بعد الحداثية. يقول: "مهما تكن العلاقات معقدة لدى كانط فإن الفهم والعقل العملي لا يمكن فصلهما. ليس على الأقل إلى درجة اعتبارهما كما يفعل ليوتار ينتميان إلى ألعاب لغوية اختلافية بشكل كلي بحيث يقعان خارج كل أمل بتوظيف واقعي يستند إلى أرضيات معرفية وتاريخية وسياسية - أخلاقية مشتركة. إن المشكلة مع الكثير من التنظيرات الراهنة سواء قدمت بروح ما بعد حداثية أو ما بعد بنيوية أو برجماتية جديدة؛ هي أنها تختزل كل الأنظمة الناطقة باسم الحقيقة إلى مجرد لعبة تمارس "خطابات" متنافسه خالية من أية ضمان أو مشروعية خارج ما تزودها إياه قواعد اللغة الشفوية

[1]- أنظر في ذلك د. أنور مغيث: فلسفة دولوز السياسية أوراق فلسفية، العدد 2، 3 القاهرة 2001.

[2]- Lyotard: Answer to The Question what is the Postmodern? In Postmodern Explained, Trans by Julian Pefais and Maron Thmas London, 1991.

-ملحق بترجمة الوضع ما بعد الحداثي ص 109.

الراهنة نوريس،ص94 إن ما تقدمه هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامي الكانطي؛ هي فيما يرى نوريس - نظرة من الشك المعرفي المتطرف إضافة إلى سيادة معزولة كلياً عن أسئلة المسؤولية أو المشروعية المنتمية للعالم الحقيقي نوريس،ص246.

رابعاً: دريدا، النقد المعرفي والالتزام الأخلاقي:

الفيلسوف الرابع الذي نتناول موقفه من كانط هو جاك دريدا1930-2004 صاحب الفلسفة التفكيكية، والذي تتميز فلسفته بأنها تمثل نحواً خاصاً داخل ما بعد الحداثة. تطلق عليه مارجريت روزا مصطلح "ما بعد الحداثة التفكيكية Deconstructionsit post - modernism وهي تطلق هذه التسمية اعتمادا على ما كتبه 1978 في دراسته "الحقيقة في التصوير" The Truth in Painting إذ ترى أن دريدا في هذا العمل يرهص بتوجيه ليوتار لما بعد الحداثة نحو تفكيك"ما ورائية النص"، وذلك في كتابه الوضع ما بعد الحداثى وإن كان دريدا نفسه يحترز من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة.[1]

وتعتمد روزا في هذا التحليل على كرستوفر نوريس في دراسته المنعطف التفكيكي. لكن التفكيكية تثير اعتراضات بعضهم، فهي عندهم أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة أو على الأقل تلغي المسافة بينها اعتمادا على اهتمامها بالنص والكتابة ومقابل هذه الانتقادات يؤكد دريدا حرصه على خصوصية الخطاب الفلسفي. كما يتضح في حوار له مع هنري رونس.[2]

يقترب دريدا من الأنطولوجيا والإبستمولوجيا من خلال مسألة إضافية هي الكتابة كنشاط واهتمام فلسفي، وهو يقرر "أنه لا يوجد شيء خارج النص" وهكذا يلفت انتباهنا إلى غياب حدود التمثل وينتج من ذلك مسألة مشتقة من كانط وهي كيف يحدث أن نتعرف إلى غياب الحدود[3] إن تحليل دريدا لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" في دراسته "الحقيقة في فن التصوير" يركز على فكرة الملحق والتكملة: "عند دريدا إن عدم الاتساق في كتابه "نقد ملكة الحكم " كنتيجة لتطور الخيال الجامح عند كانط في أن الحصول على الحقيقة؛ هو أن تتحقق غاية الكتابة، غير أن هدف دريدا ليس تخطئة كانط أو حججه، بل بالأحرى، الظاهر الحتمي لهذه التناقضات، يخبر نص دريدا نفسه، ومن ثم تصبح المسألة تأكيد إمكانية الخطأ للذات، ولمن يتعرض لغايات الكتابة.[4]

---

[1]- Christopher Norris: The Deconsttuctructive turn, London 1983 نقلا عن مارجريت روزا: ما بعد الحداثة، ص 54 - 55.

[2]- جاك دريدا: مواقع، حوارات، ترجمة وتقديم وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988 ص 12.انظر دراستنا جاك دريدا، التفكيك والاختلاف في الفكر العربى المعاصر، مجلة دراسات عربية، بيروت عددا ديسمبر 1997، يناير - فبراير 1998.

[3]- وانت وكليموفسكى: كانط، ص 174

[4]- المصدر السابق ص 176.

وهناك من يدافع عن تفكيكية دريدا ويستنكر الفهم الخاطئ لها، كما نجد لدى صاحب "نظرية لا نقدية" الذي يتوقف عند اتهام يتكرر - غالبا من سيرل وهابرماس[1] - مؤداه أن التفكيكية هي مجرد "حقيبة بلاغية من الخداع" وتكنيك لإلغاء حدود الجنس الأدبية بين الفلسفة من جهة والشعر والأدب أو النقد الأدبي من جهة أخرى. وهو يستشهد - خلاف ذلك - بقول دريدا: "في كتاباتي لم تتدمر أو تتحدى أبداً قيمة الحقيقة وكل القيم المرتبطة بها ولكن فقط أعيد توظيفها ضمن سياقات أكبر قوة وأرحب وأغنى".[2]

وفي هذه السياقات - وهذا ما يهمنا - بالنسبة لدريدا كما هي بالنسبة لكانط تمتد القضايا التفكيكية في حقل البحث الإبستمولوجي إلى مسائل ذات محتوى أخلاقي سياسي. فالتفكيكية ملتزمة على الرغم من كل شيء، أخلاقية، وهي ملتزمة بتلك القيم الموجودة في النقد التنويري[3] ونفس الدفاع نجده في كتاب نوريس "دريدا" الذي خصص أحد فصوله عن دريدا وكانط. وهو يرى أن من الخطأ النظر إلى التفكيكية وكأنها تؤسس بشكل مطلق لقطيعة مع خطاب النقد التنوير فقد: "عمل دريدا على جعل خطاب التنوير أكثر ردیكالية مستجوباً "مثله اللامفكر بها، يقصد تناقضاته، في الوقت الذي ظل يحترم فيه أسسه النقدية الباحثة عن الحقيقة.[4]

ويربط كرستوفر نوريس بين كانط ودريدا، فكلاهما تعرض للهجوم، إن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة، علامة على هذا العنف الذي يثيره أي تحد لبروتكولات النقاش العقلي. وهنا نتذكر هجوم كانط على معلمي أسرار الدين وهؤلاء اللذين تبنوا "نغمة رؤيوية" ليعطلوا برلمان العقل[5] وجريمتهم الأسوأ من وجهة نظر كانط، هي التشويش الحادث بالتالي بين حقائق قابلة للسؤال المتعقل وحقائق قانون أخلاقي. إن معلمي الأسرار الدينية يأثمون في حق

---

[1]- كتب أير **A. J. Ayer** عن دريدا بوصفه شخصاً أدبياً بلاغياً مزعجاً، أفكاره غير جديدة باهتمام مفكرين جادين، نوريس على العكس يرى أن التفكيك ينطوي على عناء فكر، سعى نحو نقض حاسم، يضعه بصراحة مع الكانطية أكثر مما يضعه معارضيه المتعجريفين **Norris: Derrida, Fontana, p**. وكذلك نجد نفس الدفاع في كتاب نوريس، نظرية لا نقدية ص 15.

[2]- **Norris: Derrida, P.**

[3]- افترض نوريس «أن هناك بعدا أخلاقيا في كتابات دريدا أدركه معظم معلقيه. ومن وجهة النظر هذه يرى دريدا كبديهية، أن الفلسفة في التراث الغربي قد انشغلت، لوقت طويل بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل، وهي مشكلات لا مناص من ارتباطها، فعليا بهذا التراث بالاستمرار في التفكير فيها عبره، ص 172.

[4]- يقول إن دريدا يمضي نحو تعريه المثال الكانطي للفلسفة الذي يعاملها بوصفها موضعاً للسؤال النزيه المحض المتحرر من ضغوط التصادم الحكومي استنادا إلى عدم مشاركتها المكفولة في الشؤون العملية. ويوضح كيف أن بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها كما تساعد بحسم شديد على إبعاد الاهتمام عن رهاناتها وانشغالاتها بالعالم خارج الجامعة. لكن إيراد هذه الحجج ضد المثالية الكانطية - وربط هذه المثالية بإبستمولوجيا معينة تحض المعرفة والعقل والحقيقة - لن تكون افتراضاً بأننا نتخلى عن المشروع الكامل للنقد التنويري، ص 180.

[5]- يقول كانط في دراسته «ما التنوير؟» لقد ركزت اهتمامي في بحثي حول عصر التنوير، على ذلك النوع الذي يحررالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها ووقفت على المسائل الدينية؟ ذلك لأن لا مصلحة لحكامنا فيما يخص الفنون والعلوم، في أن يقومون بدور الأوصياء. ثم إن حالة القصور هذه الدينية التي تناولتها، هي الأكثر ضرراً والأدهى خزياً: كانط: ما التنوير؟ مجلة الكرمل العدد 13 ص 64.

العقل والأخلاق والدين على السواء حين يتسببون في انهيار مصطلحات هذا التمييز الحاسم كما يصيغه دريدا ملخصاً كانط، إنهم لا يميزون العقل التأملي المحض من العقل العملي المحض ويظنون أنهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيه كلية، ويصلون عبر الوجدان وحده إلى قوانين شاملة تخص العقل العملي.[1]

ويرى نوريس في الفصل الذي عقده عن دريدا وكانط أن فيلسوف التفكيكية مثل كانط؛ لا ينكر وجود عالم في الخارج، وأن اللغة يمكنها التعامل مع هذا العالم. لكن ما ينكره هو فكرة الواقعية المتعالية عند كانط التي تفرض تصوراً متشيئاً للإحالة Reference وبهذا فإنه يغلق تلك الأبعاد للتبادل المنتج بين العالم والنص. ويستشهد نوريس بفقرة من كتاب دريدا "التشتت" ""Disseminatin ص 43 توضح الفقرة هذه النقطة يقول دريدا: "في كل مرة يحاول فيها المرء أن يربط الكتابة بمصدر توكيد خارجي أو أن يحاول القيام بقطيعة مع المثالية بصورة متعجلة فإنه قد يضطر إلى تجاهل بعض الاكتشافات النظرية الحديثة... وفي كل مرة يحدث فيها ذلك؛ فإن المرء سوف يعود بكل تأكيد إلى المثالية بشكل ما لا يمكنه إلا أن يرتبط بها خاصة عن طريق التجريبية أو الصورية. ومثل كانط فإن دريدا يرى كيف تختلط هذه المواقف إلى حد يستحيل معه تميز الميتافيزيقا التجريبية من نقيضها المثالي. ويصر مثل كانط على أن مثل تلك التداخلات يمكن تحاشيها عن طريق اهتمام شديد بالمشكلات التي تحيط بعملية الوصول إلى الحقيقة عن طريق تمثلنا لها".[2]

ويدافع نوريس عن دريدا، الذي كان منغمساً إلى حد كبير في كل أشكالات ما بعد الكانطية التي تتعلق بالعقل والتمثل. ويرى أن القول برفض دريدا كل أنواع النقد الإبستمولوجي وتعامله مع الفلسفة على أنها مجرد نوع من أنواع الكتابة، وعدم اهتمامه بشكل محدد بمشكلات المعرفة والحقيقة، ليس مسألة بسيطة كما أوحى بذلك ريتشارد رورتيRoty، فنحن لا يمكننا أن ننكر أنه يفكر في هذه القضايا على أنها قد قُدّمت على النحو الذي تتخلص فيه من المشكلات الجادة في التأسيس النصي أو المدون للبراهين الفلسفية. وأنه إذا كان قد أكد أن الفلسفة هي "نوع من أنواع الكتابة" لكي يجعل هذه المقولة هي الأكثر قوة وفاعلية، فإن هذا لا يعني أنه قد ظهر في أفق" ما بعد - فلسفي" وذي نزعة نصية خالصة.

يلتزم دريدا كما يظهر في كثير من تأكيداته بالنقد الكانطي التنويري وقد قدم في مقالته "الكوجيتو وتاريخ الجنون" نقداً لكتاب فوكو "الجنون والحضارة" وفيه يرى أن ما قدمه فوكو ينطوي على

---

[1]- كرستوفر نوريس: نظرية لا نقدية: ص 178.

[2]- Norris: Derrida, p. 147.

تناقضات تساوي بالفعل شكلاً من سوء النية الفكري. وفي نهاية مقالته يشدد على ضرورة الوفاء بالعهد مع تقاليد النقد التنويري الكانطي.

السؤال المهم الذي شغلنا وسعينا لمناقشته وقد أشرنا إليه على امتداد صفحات الدراسة هو أي الجوانب في فلسفة كانط توقف أمامها فلاسفة ما بعد الحداثة؟ لا نود أن نكرر ما سبق أن ذكرناه من أن النقد هو الأساس الذي شغلهم وانطلقوا منه ودارت أبحاثهم حوله بحيث اكتشفوا فيه جذور الاختلاف بين مجالات قوى العقل المختلفة، وإن كانط - وهذا هو المهم - لم يتوقف عند نقد المعرفة بل إن النقد يشمل مجالات متعددة أهمها المجال التاريخي السياسي، لقد وجد كل من دولوز وليوتار ودريدا في نقد ملكة الحكم فلسفة كانط النقدية؛ عالجها دولوز بشكل تاريخي تحليلي وقدم هذا النقد لليوتار وسيلة لتطوير فلسفته واتخاذها نحواً لغوياً جديداً كما يظهر في الاختلافي والنقد الكانطي للتاريخ واعتمد عليها ميشيل فوكو في مجال السياسة والثورة.

في مقابل الاهتمامات الأكاديمية التي توقفت أمام فلسفة كانط النظرية الإبستمولوجيا، وفلسفته العملية، الأخلاق والتطرق أحياناً إلى إسهاماته في مجال فلسفة الجمال وفلسفة الدين فإن فلاسفة ما بعد الحداثة وجدوا في النقد الكانطي سبيلاً للاختلاف. بحيث نستطيع أن نؤكد أن مقابل القراءات المختلفة التي سبق وأن تناولت فلسفة كانط من تحليلية وماركسية وبنيوية ثمة قراءة متميزة ما بعد حداثية للفلسفة الكانطية. وهذه القراءة توضح جوانب مهمة في فلسفته لم تتطرق إليها غيرها من قراءات بالإضافة إلى أنها تؤكد أيضاً أن دور فلسفة كانط ومكانتها لا يقلان عن دور فلسفة نيتشه ومكانتها في فلسفة ما بعد الحداثة.

قيمة المعرفة
استطلاعات في الموقف الكانطي

مازن المطوري[*]

تسلّط هذه المقالة الضوء على واحدة من أهم خصائص المنظومة المعرفية الكانطية، عنينا بها تلك المتعلقة بالمعرفة ومنزلتها في تلك المنظومة.

يسعى الباحث العراقي مازن المطوري إلى تأصيل قيمة المعرفة انطلاقاً من قراءاته موقف إيمانويل كانط في هذا الصدد، إذ يبني الأخير نظريته في المعرفة على خلاف ما ذهب إليه سلفه رينيه ديكارت في اعتبار الشك أساساً منهجياً بلوغ المعرفة.

المحرر

لعلّي لا أكون مجانباً للصواب إذا قلت إننا لا نحتاج إلى التعريف بأهمية بحث قيمة المعرفة. ذلك أن أهمية هذا البحث قد تأكّدت للكثيرين بفعل التطورات الكبيرة والمتسارعة التي حدثت في مجالات مختلفة، ومن ثمَّ صار البحث عن إمكان وعدم إمكان أن نتواصل عبر العلوم والأفكار والمدركات المختلفة إلى واقع خلف الذهن، وعن إمكان الوثوق بمعارفنا وقيمة كشفها عن الخارج أمراً لا تخفى أهميته على عامة الباحثين في الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا وعلوم وميادين أخرى.

بناءً على ذلك، فالحري بنا الدخول إلى صلب البحث من دون الوقوف للحديث عن قيمة المعرفة والتعريف بطبيعة البحث وأهميته. أعني التوفّر على جوهر الموقف الكانطي والإحاطة بسياقاته ومعالجاته، مع تسجيل النقد والملاحظات عليه إن وجدت.

---

*ـ باحث في الفلسفة وأستاذ في العلوم الدينية ـ العراق

ومن نافلة القول إننا لا نتمكن من فهم رؤية عمانوئيل كانط (1724 - 1804) في قيمة المعرفة والإحاطة بجوانبها المختلفة من دون الوقوف على السياق الذي صدر فيه كانط وورد من خلاله ميدان البحث، ذلك أن كانط لم يأت ليقدم مجموعة من الأفكار والمقولات عن المعرفة البشرية وقيمتها مجردة عن التطورات التي طالت دنيا الأفكار والعلوم في القارة الأوربية، وإنما نظر كانط في الأساس وكما قرر هو ذاته إلى تلكم التطورات العلمية التي حدثت بشكل لافت في جغرافيا الغرب.

وفي الواقع إن الحديث عن ملاحقة السياق لا يقتصر على الفيلسوف الألماني كانط وإنما غالب التحولات الفكرية، وفي مجالات شتى في الحاضرة المعرفية الغربية، مدينة للنهضة والثورة العلمية التي قادها الفيلسوف والرياضي الفلكي نيكولاس كوبرنيكوس (1473 - 1543) واستمر فيها عالم الفيزياء إسحاق نيوتن (1643 - 1727)، فالكثير من أفكار فلاسفة الغرب ومنهم كانط تعبّر عن استجابة للثورة العلمية التي قادها واستمر فيها كل من كوبرنيكوس ونيوتن، فقد أقام كانط مشروعه الفلسفي على أساس ذلك التحول الكبير الذي شهدته أوربا بعد إطلالة نظريات كوبرنيكوس الكونية.

وعلى أساس ذلك حتى نتمكن من فهم الموقف المعرفي الكانطي في قيمة المعرفة نحتاج إلى إطلالة على الثورة الكوبرنيكوسية في مجال الكونيات، ذلك أن كانط ابتغى النجاح للميتافيزيقيا واستمرارها كما نجحت العلوم الطبيعية واستمرت بفضل جهود كوبرنيكوس، نعم فلقد أراد كانط للميتافيزيقيا أن تكون علماً على غرار العلم الطبيعي الميدان الذي مارس فيه كوبرنيكوس أبحاثه، فأحدث انقلاباً نوعياً تمخّضت عنه تداعيات مختلفة ونتائج متنوعة.

ثورة كوبرنيكوس

مثّل التخلّي عن نظرية بطليموس (367 - 283 ق.م) في كتاب المجسطي الخطوة الأولى والمهمّة في تطور العلوم الطبيعية في أوربا بعد العصور الوسطى وتحولها. ولكن ما مفاد نظرية بطليموس وما مدلول نظرية كوبرنيكوس؟

لا نحتاج إلى كثير تخصّص في إيضاح ذلك بعد صيرورتهما ثقافة عامة يعرفها غالب المتعلّمين. كان بطليموس يرى مركزية الأرض بالنسبة إلى حركة الكواكب، فكان يفترض ثبات الأرض كمركز لحركة جميع الكواكب السيّارة حولها، فجوهر النظام البطليمي يقوم على أن شهادة الحواس تؤكد لنا ثبات الأرض ودوران الأجرام السماوية حولها.

ولكن على الرغم من شهادة الحواس هذه بنظرة أولية فإن كوبرنيكوس رفض نظرية بطليموس، وقدم افتراضاً جديداً ينص على أن حركة الكواكب إذا فُسّرت على أساس مركزية الأرض فسوف تبدو لنا تلك الحركة معقدة، وينتج من ذلك أن الرصد كلما ازداد دقة ازدادت حركة الكواكب تعقيداً. ومثل هذا التعقيد لا ينسجم مع البساطة التي تقوم عليها روح القوانين، فانطلق كوبرنيكوس من مبدأ البساطة هذا ليؤكد أن عدّ أكبر الأجرام السماوية (الشمس) مركزاً لحركة الأفلاك يزيل جميع التعقيدات التي أورثتها نظرية بطليموس، بشكل يمكننا في ضوء هذا الافتراض من تفسير ظواهر كونية مختلفة من قبيل حدوث الليل والنهار والفصول الأربعة وسائر الظواهر الفلكية والكونية الأخرى.

بناءً على ذلك وعلى الرغم من شهادة الحواس بدوران الكواكب حول الأرض، لكن التعقيدات التي تثيرها نظرية بطليموس تجعلنا نطوي صفحتها لنفترض أن الأرض وسائر الأجرام تدور حول الشمس أكبر الأجرام السماوية، ومثل هذا الافتراض يسمح لنا بتفسير الكثير من الظواهر العصية على التفسير في ضوء النظرية السابقة، وبعد هذه الخطوة تحقق كوبرنيكوس من الافتراض الجديد رياضياً فتأكدت صحته.

وفي نص لافت لكانط يتحدث فيه عن هذه الخطوة سجّل قائلاً: (ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس الأولى الذي بعد أن وجد أن العلوم لم تكن تسير سيراً حسناً بالنسبة إلى تفسير التحركات السماوية حينما اعتقد أن جمهرة الكواكب هي التي تدور حول المشاهد، فجرّب أن يرى إن لم يكن لينجح نجاحاً أكبر لو أنه يجعل المشاهد يدور ويَدَع الكواكب وشأنها)[1].

وقد قادت نظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس بالنسبة إلى حركة الكواكب إلى حدوث ثورة عملية في طرائق التفكير، كما أحدثت جدلاً واسعاً بشأنها منذ انبثاقها لأكثر من قرن من الزمان، حتى جاء التقدم العلمي على يد كلّ من غاليلو (1564 - 1642) وكبلر (1571 - 1630) ونيوتن ليمحو نظرية بطليموس نهائياً ويعزّز فرضية كوبرنيكوس، وقد جاء كلُّ ذلك مُعَزَّزاً بالاستدلال الرياضي.

لقد أراد كانط أن يجري المعادلة الكوبرنيكوسية في مجال الميتافيزيقيا والمعرفة، ذلك أن الافتراض السائد ومنذ سالف الزمان وحتى عصر كانط وكما يقرر هو نفسه، والذي ينص على أن المعرفة البشرية يجب أن تتطابق مع الموضوعات الخارجية لم يحظ بالقبول بسبب أن جميع المحاولات التي بذلت في سبيل تأكيد معرفة عن الخارج متطابقة معه قد باءت بالفشل كما يرى كانط، وعلى أساس ذلك أراد كانط أن يتقمّص الدور الكوبرنيكوسي من خلال افتراض أو تجريب

[1]- نقد العقل المحض، إيمانويل كنت: 37، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2013.

أن الموضوعات الخارجية هي التي يجب أن تتطابق مع معرفتنا عنها، بشكل يمكننا التوصل إلى معرفة قبلية غير تجريبية بتلك الموضوعات وتحديدها قبل أن تُعطى لنا!

وبهذا الافتراض أراد كانط أن يطبّق طريقة كوبرنيكوس ويسير بسيرته التي أجراها الأخير في مجال الطبيعيات وحركة الكواكب، فيما أراد كانط أن يجريها في الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا، ومثل هذه الطريقة بإمكانها كما يعتقد كانط أن تضع أقدامنا على الطريق الصحيح للعلم، إذ تؤدي بنا إلى تفسير إمكان قيام المعرفة القبلية، وتساعد على إقامة البراهين على القوانين التي تسير في هديها الطبيعة بوصفها - أي الطبيعة- مجموع موضوعات التجربة. سجَّل كانط قائلاً:

"يمكننا أن نقوم في الميتافيزيقيا فيما يخص عيان الموضوعات بمحاولة بطريقة مشابهة، فإذا تحتم على العيان أن يتبع طبيعة الموضوعات، عندئذ لست أرى كيف يمكن أن يُعرف عنها شيء ما قبلياً، بالمقابل إذا تبع الموضوع بوصفه موضوعاً للحواس طبيعة قدرتنا على العيان، فعندئذ يكون باستطاعتي أن أتصور هذه الإمكانية بكل سهولة، ولكن لما لم يكن بإمكاني التوقف عند هذه العيانات، بل عليَّ إذا أريد لها أن تكون معارف أن أربطها بوصفها تمثّلات في علاقة بأي شيء يكون موضوعاً لها، وأُعيّن هذا الموضوع من طريق تلك التمثّلات أو العيان، فإنني أستطيع عندئذ إما أن أقر بأن المفاهيم التي أقوم بوساطتها بهذا التعين تتبع هي أيضاً الموضوع، وفي هذه الحالة سأجد نفسي من جديد في المأزق عينه، بالنظر إلى الطريقة التي يمكنني أن أعرف عنها أيَّ شيء قبلياً؛ أو أن أُقر بأن الموضوعات أو - الأمر سواء- أن التجربة التي لا تُعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاة إلا فيها، هي التي تتبع هذه المفاهيم، عندئذ سيتبين لي على الفور مخرج أكثر سهولة، لأن التجربة هي نفسها نوع من المعرفة يتطلب الفهم، الذي عليَّ أن أفترض قاعدته فيَّ حتى قبل أن تعطى لي الموضوعات، وبالتالي قبلياً: قاعدة يعبّر عنها قبلياً بمفاهيم لا معها. أما فيما يتعلق بالموضوعات من حيث يمكن للعقل فقط أن يفكّر فيها، وذلك بطريقة ضرورية، ولكن من دون أن تكون معطاة في التجربة بأي شكل من الأشكال (على الأقل مثلما يفكر العقل فيها)، فإن محاولات التفكير فيها (إذ لا بدَّ مع ذلك أن يكون بالإمكان التفكير فيها) ستشكل في ما بعد محكّاً رائعاً لما نقبل به على أنه الطريقة المتغيّرة في نوعية التفكير، ألا وهي أننا لا نعرف قبلياً عن الأشياء إلا ما نضعه فيها نحن بأنفسنا[1].

ولكن كيف يمكننا ذلك؟ وما طبيعة وملامح المقاربة الكانطية؟ هذا ما سنتعرف إليه من خلال الحديث القادم.

---

[1]- نقد العقل المحض: 37 - 38.

قيمة المعرفة ونقد العقل

ينبني المنطقُ الكانطي على رفض الطريقة الديكارتية القاضية بالانطلاق من الشك كنقطة أوليّة في النقد المعرفي، ذلك أن ديكارت (1596 - 1650) كان قد قرَّر قبلاً لأجل بناء معرفي جديد وصحيح ضرورةَ تخليص العقل من كل المعارف التي احتضنها بين جنبيه في مرحلة سابقة على النقد، لغاية العمل على امتحانها وإعادة النظر فيها، ورأى ديكارت أن مثل ذلك يتحقق من خلال الابتداء بالشك المطلق في كلّ حقائق الوجود إلا حقيقة (الأنا) المفكّرة. أما كانط فرأى أن لا معنى للابتداء بالشك المطلق كأساس في إقامة كيان المعرفة البشرية.

على أساس ذلك يمكننا اعتبار فلسفة كانط وكثير من فلاسفة ألمانيا ردّ فعل فكري عميق ضد الأفكار التشكيكية ونزعات أمثال هيوم (1711 - 1776) اللاأدرية، وقد حاول كانط تنمية نوع جديد من الفلسفة يتوخّى فيها صيانة المعرفة والفضيلة معاً من المذاهب المخرّبة في أخريات القرن الثامن عشر[1].

رأى كانط أن التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف، وذلك لأن الذي يقوم بعملية تنبيه للملكة العارفة الكامنة في نفوس البشر إنما هو الموضوعات الخارجية التي تؤثر في حواس الإنسان، فتبعث في قواه العاقلة النشاط، ومن المستحسن إثبات نصّه في هذا المجال إذ قرّر قائلاً:

«تبدأ كلُّ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتّة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبّب من جهة حدوث التصورات تلقائياً، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى تجربة، إذن لا تتقدّم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً»[2].

ولكن هذا لا يعني عند كانط أن كل معارف الإنسان مستخلصة بالضرورة من التجربة، بل توجد عند الإنسان معارف سابقة على التجربة وغير مرتبطة بالحس، تتمثّل في المعرفة الخالصة الأولية والتي لم يحصل عليها الإنسان من أية تجربة، فهي معارف ضرورية أولية ليس فيها مجال للظن والاحتمال، كما أنها فوق التحديد والتخصيص والاستثناء، فهي قضايا كلية، وهذه المعرفة متمثلة بصفة خاصة وفق اعتقاد كانط في الرياضيات.

---

[1]- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل 3: 271، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 2011.
[2]-نقد العقل المحض: 45، ترجمة: د. موسى وهبة ؛ نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا: 57.

ولا يرى كانط في ذات الوقت في هذه القضايا الأولية ما يؤدي إلى العلم أو المعرفة على الإطلاق، وإنما الأولي لا يقدم لنا معرفة إلا من حيث تجيء المعطيات الحسية، فتكون بمنزلة مادة يركب منها التجربة، ويقدم لنا عن طريقها ما نسميه بالعلم. ومن ثمّ فإنها تعدّ شروطاً للمعرفة الحقيقية.

بذلك نكون قد أعطينا ملخّصاً للموقف الكانطي من المعرفة وقيمتها، وهو ما سوف نتبيّنه من خلال كتابه (نقد العقل المحض)، باعتماد ترجمتيه الحديثتين الموضوعتين من قبل الدكتور موسى وهبة وغانم هنا، على أن ننبه على أمرٍ:

إنَّ عامّة الباحثين والدارسين لنظرية كانط في المعرفة البشرية قد جروا على الإطلالة على تقسيم كانط للأحكام العقلية إلى تحليلية وتركيبية، والتركيبية إلى قبلية وبعدية، ثم الخوض في وجهة نظر كانط من خلال مفاصل ثلاثة: الميتافيزيقيا والرياضيات والطبيعيات بشكل منفصل[1]، لكننا نطوي صفحاً عن هذه الطريقة ونعمد إلى عرض نظرية كانط في المعرفة بصورة عامة من دون مسايرة التقسيم المعهود، ثم نستخلص نتائج كانط في هذه الأبواب المعرفية الثلاثة.

نقد العقل المحض

اعتبر كانط السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية وقمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود، أمراً ضرورياً لكل من يريد استخدام العقل في اكتساب أية معرفة من المعارف، فإنه قبل الوثوق بأداة المعرفة والاعتماد عليها، لا بد لنا من امتحانها، ومن هنا كانت الفلسفة النقدية عند كانط تعبر في جوهرها عن طبيعة المعرفة البشرية، وهذا هو ما حاول فعله في كتابه (نقد العقل المحض).

وقد هدف كانط في هذا الكتاب إلى أن يبرهن على أنه على الرغم من أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة، فإنها مع هذا أولية في جزء منها، وليست مستدلة استدلالاً استقرائياً من التجربة. ومعنى نقد العقل: هو الفحص عن قدرة العقل بوجه عام، فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة، والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة، فنقد العقل هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية.. لقد كان نقد العقل المحض، بحثاً في الميتافيزيقيا، لأنه بحث في نظرية المعرفة، وفيه يحاول بيان فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية[2].

[1]- انظر في ذلك: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود: 271 - 272 ؛ كانْط أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم: 46، 59، 83 ؛ فلسفتنا، محمد باقر الصدر: 162 - 164 ؛ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مطهري 1: 238.

[2]- نقد العقل المحض: 20 - 21، ترجمة غانم هنا.

رأى كانط أن الرأي الذي يقول إن المعرفة يجب أن تتطابق مع الواقع (موضوعها) يستلزم استمداد كلّ معرفة لدى الإنسان من تجربة الأشياء، أي لكان يجب أن تكون كل المعرفة لاحقة على التجربة (بعدية)، ولو كان الأمر بهذا الشاكلة فكيف نفسر إذن المعرفة القبلية السابقة على التجربة والتي نجدها في الرياضيات كما تقدم؟ بل لماذا لا نقلب الوضع وذلك بأن نقول إن الموضوعات هي التي يجب أن تتطابق مع طبيعة عقولنا؟ فإننا لو فعلنا ذلك أي لو قلنا إن إدراك الموضوعات يجب أن يتم وفقاً لعقولنا، لأمكننا أن نفسر المبادئ العامة لمعرفتنا العلمية بالكون، فإن هذه المبادئ ليست غير الشكول الذاتية لعقولنا، كما تحدد التجربة مقدماً، وبوصفها شكولاً ذاتية فإن من الممكن أن نعرفها بصرف النظر عن مضمون التجربة.

ويضيف كانط إن الموضوعات كما تعرفها التجربة هي فقط كما تظهر لنا، إنها ظواهر تتجلى لعقلنا، لكن لا يقصد من ذلك أنها مجرد أوهام، ولكن يقصد أنها المظاهر التي تتجلى لنا عليها الأشياء، فهناك إذن وراء الظاهرة أي الشيء كما يتجلى لنا، يوجد الشيء في ذاته الذي ليست الظاهرة غير كيفية تجلية في عقولنا، وإلا لانتهينا إلى هذه القضية المشوشة وهي أن ثمّ تجلياً دون أن يكون لشيء يتجلى، وإننا لا نعرف الأشياء في ذاتها ولكن فقط كما تظهر لنا:

"إن ما أردنا قوله إذاً هو أن كل عيان لدينا ليس سوى تمثّل الظاهرة؛ أن الأشياء التي نعاينها ليست في ذاتها كما نعاينها، أن علاقاتها أيضاً ليست مكوّنة في ذاتها كما تظهر لنا، وأننا إذا ما أزلنا بالفكر ذاتيتنا أو حتى فقط البُنية الذاتية للحواس بعامة فإن كل تكوينة الأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان سوف تزول، لا بل إن الزمان والمكان نفسهيما سوف يزولان، ولا يمكنهما بوصفهما ظواهر أن يوجدا في ذاتهما، بل فينا فقط. أما ما قد يعدّ الشأن للموضوعات في ذاتها وبمعزل عن قابلية حساسيتنا للتأثّر، فيبقى مجهولاً تماماً من قبلنا، إننا لا نعرف سوى كيفية إدراكنا الحسي بها التي تخصّنا والتي يمكن ألا تكون بالضرورة لدى كل كائن، مع أنها يجب أن تكون لدى كل إنسان، وهي دون سواها ما يجب علينا أن ننظر فيه، المكان والزمان هما الصورتان المحضتان لها والإحساس بعامة هو مادتها، ولا يمكننا معرفتهما [أي المكان والزمان] إلا قبلياً، أي قبل أي إدراك حسي واقعي، ولهذا السبب يسمّيان عيانات محضة؛ وبالمقابل الإحساس هو في معرفتنا ما يجعلها تسمى معرفة بعدية، أي عياناً تجريبياً. هاتان الصورتان مرتبطتان بحساسيتنا ارتباطاً ضرورياً بشكل مطلق، أياً كان النوع الذي يمكن أن تكون عليه إحساساتنا، وهذه يمكن أن تكون مختلفة جداً. وحتى لو كان بإمكاننا أن نصل بعياننا إلى أقصى درجة من الوضوح لكننا لن نقترب لهذا السبب أكثر من طبيعة الموضوعات في ذاتها، ذلك أننا لن نعرف في كافة الأحوال معرفة تامة سوى كيفية

عياننا، أي حساسيتنا، ولن نعرف هذه إلا خاضعة دائماً لشرطي المكان والزمان المرتبطين أصلاً بالذات، أما ما يمكن أن تكون الموضوعات في ذاتها فمهما يكن الأمر فلن نعرف ذلك أبداً بالمعرفة البالغة أكبر وضوح حول ظاهرتها هي نفسها [أي الموضوعات] وهي الوحيدة المعطاة لنا"[1].

لقد خلص كانط إلى أننا لا نستطيع بالحواس أن نعرف الأشياء كما هي في ذاتها، ولكن ليس في هذا إنكار للواقع الذي هو موضوع التجربة، فالواقع الخارجي موجود، ولكننا لا نعرف عنه غير الظواهر التي تتبدى منها وتظهر لنا وفق شكل عقلنا، وبالتالي فقد ماز الظاهرة من المظهر، فأراد كانط من تحليله المعرفة أن يحول كل معرفة إلى ظاهرة لا إلى مظهر. قرر قائلاً:

"ومن هنا يكون اعتبار أن كل حساسيتنا ليست سوى التمثّل المبهم للأشياء الذي لا يحتوي إلا ما يخصها في ذاتها فقط، ولكن يتستر بتراكم من خصائص وتمثّلات جزئية نحن لا نميّزها بعضها من بعض بوعي تام، تزويراً لمفهوم الحساسية ولمفهوم الظاهرة يجعل كل النظرية حولها من دون منفعة وفارغة. إن الفرق بين تمثّل مبهم وتمثّل واضح هو مجرد فرق منطقي لا يعنى بالمضمون. ومما لا شك فيه أن مفهوم الحق الذي يستعمله الحس السليم إنما يحتوي على ما يمكن أن يستخرجه منه التأمل الأكثر حذقاً، فيما عدا أننا في الاستعمال العام والعملي لسنا على وعي بمختلف التمثّلات الموضوعية في هذه الفكرة، ولذلك لا يمكننا أن نقول إن المفهوم بعامة هو حسي ويحتوي مجرد ظاهرة، لأن الحق لا يمكن أبداً أن يظهر [كظاهرة]، بل إن مفهومه يقع في الفهم ويمثّل بنية (البنية الأخلاقية) للأفعال التي تنتمي إليها في ذاتها. بالمقابل لا يحتوي تمثّل جسم في العيان شيئاً على الإطلاق يمكن أن ينتمي إلى موضوع في ذاته، بل يحتوي فقط ظاهرة شيء وكيفية تأثرنا بها، وهذه القابلية التي لقدرتنا على المعرفة تسمّى حساسية، وتبقى على الرغم من أننا قد نصل إلى سبر تلك (الظاهرة) حتى عمقها، تبقى مع ذلك منفصلةً بهوّة بعيدة بعد السماء عن معرفة الموضوع في ذاته"[2].

وهكذا خلص كانط إلى تمييزه في المعرفة عنصرين: أحدهما يأتي من الأشياء وهو مادة المعرفة، والآخر يأتي من العقل وهو سابق على التجربة ويمثل صورة المعرفة، أما النزعة التجريبية التي تنكر كل شكل صوري وترى في العقل أنه قابل محض، فيزدري بها كانط ويرى أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء، "أصبح لدينا الآن نوعان من المفاهيم يختلفان تماماً الواحد عن الآخر، لكنهما

[1]- نقد العقل المحض: 111 - 112، ترجمة: غانم هنا.

[2]- نقد العقل المحض: 112 - 113. وكذلك انظر الصفحة: 39، 117.

مع ذلك يتفقان فيما بينهما في أنهما على صلةٍ بالموضوعات قبلياً بشكل كامل، أي هما مفهوم المكان والزمان بوصفهما صورتي الحساسية، والمقولات بوصفها مفاهيم الفهم. وما محاولة استنباط تجريبي لها سوى جهد غير مجدٍ تماماً، لأن ما يشكل بالضبط العلامة الفارقة لطبيعتها يقوم في أنها على صلةٍ بموضوعاتها من دون أن تستعير شيئاً من التجربة لكي تتمثّلها، وبالتالي إذا كان لابد من استنباط هذه المفاهيم فإنه يجب أن يكون دائماً ترانسندنتالياً"[1].

أما قوانين العقل فهي عبارة عن:

1 الشكول القبلية للحساسية، وهي الزمان والمكان[2].

2 المقولات الاثنتا عشرة للذهن، والتي تترتب تحت المقولات الأربع: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة[3].

وتبعاً لذلك فإن المعرفة لا محالة ستكون نسبية، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في ذاتها، وإنما يعرف فقط الظواهر أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه الشكول وعلاقاتها.

ثم إن هذه القوانين الكانطية (الصور والمقولات) لما كانَت قبلية، فإنها لا محالة تكون كلية، وحينئذ ستكون شروطاً لكل معرفة ممكنة[4].

وعندما نقول إن موضوعات العلوم صادقة فلا يعني ذلك تطابق الشيء في ذاته كما قال الجزميون من الأرسطيين وغيرهم في مقياسهم المتداول منذ القدم، إذ الشيء في ذاته لا يمكن بلوغه، وإنما يعني أن العلم يتفق مع تلك القوانين الكلية للذهن البشري، والحقيقة عندما تكون محدودة فإن ذلك لا يرجع إلى مادتها ومضمونها، وإنما يرجع إلى شكلها وصورتها، أي طابع الكلية الذي يميزها. لنستمع لكانط وهو يقرر بهذا الصدد:

"إن السؤال القديم والشهير الذي كان يعتقد أنه بالإمكان إحراج المناطقة به وكان يحاول الوصول بهم إما إلى حتمية الوقوع في دائرة مفرغة بائسة، أو أن يكون لزاماً عليهم الاعتراف بجهلهم، وبالتالي أباطيل فنِّهم بكامله، [هذا السؤال] هو: ما الحقيقة؟ فالتعريف الاسمي للحقيقة وهو أنها حقاً: مطابقة المعرفة لموضوعها، يعتبر هنا حقاً رخيصاً ومفترضاً، أما المطلوب معرفته فهو: ما المعيار العام والأكيد

[1]- نقد العقل المحض: 164 - 165، ترجمة غانم هنا. والترانسندنتالي: الاستنباط القبلي للمفاهيم المرتبطة بموضوع ما والذي يسبق التجربة.

[2]- نقد العقل المحض: 91 الفصل الأول في المكان، والفصل الثاني في الزمان: 101.

[3]- نقد العقل المحض: 145 فما بعدها، الفصل الثاني، من الخيط الهادي إلى اكتشاف كل مفاهيم الفهم المحضة.

[4]- نقد العقل المحض: 59 - 60.

لأي معرفة كانت.. إذا كان قوام الحقيقة تطابق معرفة مع موضوعها، فلابد حينئذٍ من أن يتم بالفعل نفسه تمييز هذا الموضع من غيره، لأن المعرفة تكون خاطئة إذا لم تتطابق مع الموضوع الذي هي على علاقة به، وحتى لو احتوت شيئاً قد يكون صحيحاً بالنسبة إلى موضوعات أخرى. والحال أن معياراً عاماً للحقيقة لن يكون ذاك الذي يصدق تطبيقه على كل المعارف دون تمييز بين موضوعاتها. ولكن من الواضح أنه بما أننا نصرف النظر في حال هذا المعيار عن كل محتوى المعرفة (عن علاقتها بموضوعها)، وبما أن الحقيقة هي على علاقة بهذا المحتوى بالذات، فإنه من المحال وغير المعقول أن يطلب معيار لحقيقة محتوى المعرفة هذا، وإنه بالتالي من المحال أن يكون بالإمكان إعطاء علامة مميّزة للحقيقة تكون كافية ومع ذلك عامة في ذات الحين، ولمّا كنا قد أسمينا أعلاه محتوى معرفة مادتها يجب علينا القول: لا يمكن أن يطلب من حقيقة المعرفة من حيث مادتها أي علامة مميزة عامة لأن هذا يناقض نفسه بنفسه. أما في ما [كذا] يخص المعرفة من حيث مجرد صورتها (مع تنحية كل محتوى جانباً) فمن الواضح أيضاً أن منطقاً من حيث يعرض القواعد العامة والضرورية للفهم، يكون واجباً عليه أن يقدّم في مثل هذه القواعد معايير الحقيقة، ذاك أن ما يناقض هذه القواعد يكون خطأً، لأن الفهم يدخل هنا في تناقض مع قواعده العامة للتفكير وبالتالي يناقض نفسه. غير أن هذه المعايير لا تتعلق إلا بصورة الحقيقة، أي بالتفكير بعامة، وهي بهذا القدر صحيحة كل الصحة لكنها غير كافية، لأن معرفة حتى وإن أرادت أن تكون على تطابق تامّ مع الصورة المنطقية، أي أن لا تناقض نفسها، تستطيع مع ذلك دائماً أن تناقض الموضوع، إذاً فالمعيار المنطقي للحقيقة وحده، أي تطابق معرفة مع قوانين الفهم والعقل العامة والصورية، هو من دون شك الشرط الذي لابد منه، بالتالي الشرط السلبي لكل حقيقة؛ لكن المنطق لا يمكنه أن يذهب إلى أبعد من ذلك، وليس بإمكان المنطق أن يكتشف الخطأ الذي لا يتعلق بالصورة، بل بالمحتوى، بأي محك كان"[1].

من هذا يتحصّل لنا أن الأشياء في ذاتها لما كانت غير قابلة للإدراك والمعرفة، فإن الميتافيزيقيا الكلاسيكية ستكون وهماً لا طائل من ورائه، وذلك لأنها تجنح إلى إدراك ذات الأشياء وماهياتها بحسب الواقع، أما العلم المقابل لهذه الأوهام الميتافيزيقية والذي يتعرف إلى الظواهر فقط، فقد أفلح كل الفلاح لأنه جاء ومقتضى الواقع الذي يقول إنه لا يمكن بلوغ الشيء في ذاته وإدراكه، فلا بد من الاقتصار على الظواهر، وإذا كنا لا نستطيع معاينة ذات الشيء وذاتياته، فالحري بنا أن نبقى في دائرة ما نعاينه وهو الحواس، وعدم إتعاب أنفسنا بالبحث عن الأوهام، لأنه من المستحيل تجاوز ميدان المعطى التجريبي.

---

[1]- نقد العقل المحض: 130 - 132، ترجمة: غانم هنا.

وهكذا تتضح الثورة التي أراد كانط القيام بها في المعرفة البشرية؛ إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر وتتبلور طبقاً لإطاراته الخاصة، بدلاً عما كان يعتقده الناس من أن الفكر يدور حول الأشياء ويتكيّف تبعاً لها، "في تلك المحاولة لتغيير طريقة الميتافيزيقا المتبعة حتى الآن، وبها نُحدث فيها ثورةً شاملة على مثال علماء الهندسة وعلماء الطبيعة، تكمن إذاً مهمة هذا النقد للعقل المحض التأملي، إنها مقالٌ في المنهج وليست منظومة للعلم نفسه، ولكنها مع ذلك ترسم في الوقت نفسه إطاره الكلّي، سواء بالنظر إلى حدوده، أو بالنظر إلى بنائه الداخلي أيضاً"[1].

وفي هذا الضوء وضع كانط حداً فاصلاً بين (الشيء في ذاته) و(الشيء لذاتنا)، فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي من دون أي إضافة من ذاتنا إليه، وهذا الواقع المجرد عن الإضافة الذاتية لا يقبل المعرفة لأن المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها، والشيء لذاتنا هو المزيج المركب من الموضوع التجريبي، والصورة الفطرية القبلية التي تتحد معه في الذهن، ولهذا تكون النسبية مفروضة على كل حقيقة تمثل في إدراكاتها للأشياء الخارجية، بمعنى أن إدراكنا يدلّنا على حقيقة الشيء لذاتنا لا على حقيقة الشيء في ذاته.

من نتائج التحوّل المعرفي

على أساس التحليل المتقدّم لنظرية عمانوئيل كانط في المعرفة يمكننا الخروج بنتائج:

1 إن الميتافيزيقيا لا تقع أساساً موضوعاً للعلم، وكل ما أثير فيها ليس من العلم، بل ألفاظ وأخيلة، فقيمة المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية كانت تساوي صفراً، وبالتالي فكل محاولة لإقامة معرفة ميتافيزيقية على أساس فلسفي هي محاولة فاشلة ليست لها قيمة، وذلك لأنه لا يصح في القضايا الميتافيزيقية شيء من الأحكام التركيبية الأولية والأحكام التركيبية الثانوية[2].

2 ذهب كانط إلى أن الرياضيات يقينية، والسر في ذلك أن موضوعات الرياضيات من صنع الذهن

[1]- نقد العقل المحض: 41، ترجمة: غانم هنا.

[2]-رأى كانط أن الأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. والحكم التحليلي: هو الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب، كقولنا: الجسم ممتد، والمثلث ذو إضلاع ثلاثة، فإن مرد الحكم هنا إلى تحليل مفهوم الجسم والمثلث، واستخراج العناصر المتضمنة فيه، كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم، والأضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث، وردها إلى الموضوع. وهذه الأحكام لا تزودنا بمعرفة جديدة وإنما تتلخص وظيفتها في التوضيح والتفسير. أما الحكم التركيبي: فهو الذي يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع، كما في قولنا: الجسم ثقيل، والحرارة تتمدد بالفلزات، و(2+2 =4)، فإن الصفة التي نسبغها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجة منه بالتحليل، وإنما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة لم تكن قبل ذلك. ثم إن الحكم التركيبي؛ تارة يكون حكماً قبلياً، وهو الثابت في العقل قبل التجربة، وأخرى حكماً ثانوياً، وهو التي تأتي العقل بعد التجربة، ومثال الأولى هي الأحكام الرياضية، والثانية نظير: كل جسم له وزن. نقد العقل المحض: 65.

البشري، فالذهن على سبيل المثال يفترض أموراً كالمثلث والمربع والدائرة، ثم يحدد لها خاصيات، وحيث إن هذه الموضوعات صناعة عقلية بحتة، فمن المحتم أن يصدق كل حكم بشأنها صدقاً يقينياً[1].

3 وبشأن الطبيعيات الميدان الذي تمارس فيه التجربة فهنا يبدأ كانط باستبعاد المادة عن هذا النطاق، لأن الذهن لا يدرك من الطبيعة إلا ظواهرها. فهو يتفق مع جورج باركلي (1685 - 1753) على أن المادة ليست موضوعاً للإدراك والتجربة، وإن كان لا يرى ذلك دليلاً على عدم وجود المادة ومسوغاً لنفيها فلسفياً كما زعم باركلي[2].

"أخيراً، في ما [كذا] يتعلق بالمصادرة الثالثة، فمن الواضح أنه يعود إلى الضرورة المادية في الوجود وليس إلى تلك الضرورة الشكلية والمنطقية فحسب في ربط المفاهيم، والحال أنه بما أن وجود موضوعات الحواس لا يمكن أبداً أن يُعرف قبلياً إنما يمكن مع ذلك أن يكون معروفاً نوعاً ما قبلياً، أي بالنسبة إلى موجود ما آخر معطى من قبل، وبما أنه حتى في هذه الحالة لا يمكن الوصول إلا إلى الوجود الذي يجب أن يكون متضمناً في مكان ما في ترابط التجربة التي يشكّل الإدراك الحسي جزءاً منها، ينتج من ذلك أن ضرورة الوجود لن تكون على الاطلاق قابلة لأن تعرف بمفاهيم، بل دائماً فقط بربطها مع ما يدرك حسياً وفق قوانين عامة للتجربة، والحال أنه ليس ثمة من وجود على الاطلاق يمكن أن يعرف على أنه ضروري بشرط ظاهرات معطاة أخرى، ما لم يكن وجود التأثيرات الناتجة من أسباب معطاة وفق قانون السببية، إذاً ليس وجود الأشياء (الجواهر) بل حالاتها هو وحده الذي نستطيع أن نعرض الضرورة منه، وذلك انطلاقاً من حالات أخرى معطاة في الإدراك الحسي وفق القوانين التجريبية للسببية، من هنا ينتج أن معيار الضرورة يقع حصراً في قانون التجربة الممكنة، وهو أن كل ما يحدث إنما هو معيّن بعلته في الظاهرة قبلياً، ومن هنا نحن لا نعرف إلا ضرورة المعلولات الحادثة في الطبيعة والتي تكون عللها معطاة لنا، وأن معيار الضرورة في الوجود لا يمتد إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة، من دون أن يصلح - حتى داخل هذا الحقل- لوجود الأشياء بوصفها جواهر، لأن هذه لا يمكن أبداً أن يُنظر إليها على أنها معلولات تجريبية أو على أنها شيء ما يحدث وينشأ"[3].

4 وإذا أسقطت المادة من الحساب فلا يبقى للعلوم الطبيعية إلا الظواهر التي تدخل في حدود التجربة، فالظواهر هي موضوع العلوم ولذلك كانت الأحكام فيها تركيبية ثانوية، لأنها: ترتكز

[1]- نقد العقل المحض: 69.

[2]-نقد العقل المحض: 317 فما بعدها.

[3]-نقد العقل المحض: 317 - 318، ترجمة: غانم هنا.

على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة، وهذه الظواهر إنما تدرك بالتجربة. وإذا أردنا أن نحلل هذه الأحكام التركيبية الثانوية من قبل العقل، وجدناها مركبة في الحقيقة من عنصرين: أحدهما تجريبي، والآخر عقلي. أما الجانب التجريبي من تلك الأحكام العقلية فهو الإحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج، بعد صب الحس الصوري لها في قالَبي الزمان والمكان.

وأما الجانب العقلي فهو الرابطة الفطرية التي يسبغها العقل على المدركات الحسية، ليتكون من ذلك علم ومعرفة عقلية. فالمعرفة إذن مزيج من الذاتية والموضوعية، فهي ذاتية في صورتها وموضوعية في مادتها، لأنها نتيجة الاتحاد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج، وإحدى الصور العقلية الجاهزة فطرياً في العقل. فالعقل في ذلك يشبه شخصاً يريد أن يضع كمية من الماء في إناء ضيّق لا يستوعبها، فيعمد إلى الماء فيقلل من كمّيته ليمكن وضعه فيه بدلاً من توسيع الإناء ليستوعب الماءَ كُلَّه!

5 وفق التصنيف المعرفي للبحث عن مصدر المعرفة في التصورات والتصديقات، فإن كانط على مستوى مصدر التصورات يحسب على المدرسة العقلية التي آمنت بوجود مجموعة من المفاهيم والتصورات المغروسة في الواعية البشرية مسبقاً في أصل خلقته، والتي لم يحصل عليها، ولا يمكن ذلك، عبر الحواس، وإنما هي تصورات أولية سابقة على التجربة سبقاً مطلقاً. وأما على مستوى المعرفة التصديقية فالرجل تجريبي كما ينصّ على ذلك صراحة[1].

استعارة الفرز الكانطي في فلسفة الدين

لا يسوغ لنا ونحن نتحدث عن الفرز الكانطي بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا أن نغفل استعارةَ باحثي فلسفة الدين هذه المقولة وتوظيفها في مقاربة بعض الإشكاليات. ومن أبرز أولئك الباحثين القسُّ الإنجليكاني جون هيك (1922 - 2012) في كتابه فلسفة الدين، والباحث الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش في كتابيه صراطهاى مستقيم (الصراطات المستقيمة) وقبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط في الشريعة).

من جملة الإشكالات التي وعاها جون هيك ومتابعوه - والتي وجدوا فيها التعارض مع فكرة التعددية الدينية المعرفيّة (الصراطات المستقيمة) - إشكالية عدم وجود جامع مشترك بين الأديان في الحقيقة الإلهية العُليا، ذلك أن لكل دين معنى ومفهوماً وتسمية مختلفة عن الله تعالى، وهذا

[1]- نقد العقل المحض: 57.

الاختلاف يهدد نقطة الارتكاز الجامعة بين الأديان، فكيف السبيل للقول إن الأديان المختلفة تعبّر عن استجابات متعددة لحقيقة إلهية واحدة، بل إن ذلك الاختلاف يعطينا أن لكل دين حقيقة يرتكز عليها لا توجد في الأديان الاخرى، وإنما للأديان الأخرى حقائق تختص بها.

أمام هذه الإشكالية حاول جون هيك وعبد الكريم سروش وغيرهما تلمّس الحل من خلال الاستعانة بمقولة كانط سالفة الذكر والقائمة على الفرز والتمييز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، أي ظهور الشيء للعارف، وذلك لأجل الفرز بين الحقيقة الإلهية المستقرة الثابتة المتعالية بغض النظر عن أي تجربة روحية ومعرفة، وبين الحقيقة الإلهية القابلة للتجارب الروحية الواقعة ضمن مجال الإدراك والتوصيف البشري.

لقد استعان هيك بهذا التمييز لدفع إشكالية التضاد بين مقولات الأديان وعدم وجود جامع مشترك في الحقيقة الإلهية، إذ إن هذا التضاد وفق تمييز كانط يكون مرجعه إلى كيفية ظهور الحقائق لذوي الأديان، ذلك الظهور الخاضع لقوالبهم الذهنية والمتأثر بالعوامل المتعددة وليس راجعاً إلى نفس ذات الحقيقة. قرّر هيك قائلاً:

"الله بالنسبة لكانط كان افتراضاً وليس اختباراً، لكننا نرى أن فكرة الحق في ذاتها ليست نابعة من حياتنا الأخلاقية، بل من خبرتنا وحياتنا الدينيتين، فالآلهة المعروفة كبرهمان وسونياتا هي تجليات ظاهراتية للحق داخل عالم التجارب الدينية. كما أن الحق يختبر من قبل البشر بنحو يماثل الطريقة التي اقترحها كانط في اختبار العالم، وذلك عن طريق تلقي المعطيات التي تردنا من الكائن الخارجي ثم تصنيف تلك المعطيات وتفسيرها وفق مقولات الأإحكام الصورية المتموضعة في أجهزتنا الإدراكية ونظامها"[1]. ثم يقول:

"التمييز بين الحق في ذاته (Real An Sich) الذي في عمقه اللامحدود ليس شخصاً ولا شيئاً، وهو وراء أي اختبار أو تجربة أو استيعاب إنساني ولكنه الحقيقة المتعالية التي ندركها ونختبرها بذهنيات بشرية مختلفة وبطرق تشخيصية (personae) وغير تشخيصية (Impersonae)... يمكننا تمييز الإلهي الواحد النومينون ذي الحياة الأزلية، من الإله الشخصي للأديان التوحيدية (theistic) الله ووالد المسيح، وكالحقيقة الإلهية الأزلية والمجردة واللاشخصية في الأديان غير التوحيدية (Non - Theistic) كبرهمن في الهندوسية والنرفانا في البوذية. وكل هذه الالهة هي استجابات

[1]-التعدديّة الدينيّة في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو: 94، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2007. ولاحظ كذلك: فلسفة الدين، جون هيك: 177، إطار فلسفي للتعددية الدينية، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى 2010.

بشرية للحقيقة الإلهية المتعالية، ويتم إدراكها بشريا بنحو يتكامل وينسجم مع النظم والمعتقد الدينيين في كل ثقافة وبيئة وحضارة خاصة"[1].

من كل ذلك خلص هيك إلى أن التفسير الأفضل للتعددية الدينية الحاصلة في العالم هو القول: إن جميع الأديان تتمحور حول حقيقة إلهية واحدة هي الحق (Real) في ذاته المحتجب عن أي إدراك والمتجاوز لأي وصف أو تسمية، وأن لكل من هذه الأديان تاريخ استجابة متميّزاً لله وإرثاً روحياً خاصاً وتقليداً دينياً فريداً، يعبّر الإنسان من خلاله عن وعيه بحقيقة الله وإدراكه كماله وتجربة الاتصال به.

وهكذا ارتكز على تمييز كانط، ومن ثمَّ فلا يمكن أن نصل إلى الحقائق التي لم تقع بأيدينا، وإنّما نعي ما ندركه وفق قوالب ذهنية سابقة على كل تجربة، ولذا لا يمكن للإنسان بلوغ الحقيقة كما هي.

وهذه النتيجة لا تختص بالإنسان الاعتيادي، بل هي شرعة سواء حتى للأنبياء (ع) لأنهم يتأثرون خلال بيانهم لما يتلقّونه من شهود الوجود المطلق بمجموعة من العوامل، من ثم سيكون فهم أحدهم وإدراكه الحقيقة مغايراً لفهم الآخر وإدراكه لها، ومن هنا تتعدّد الأديان وظهورات الإله الواحد ويبدو التضاد في معتقداتها، ونتيجة ذلك أنه لا يمكن إلباس أحدهم لباس الحق أو الباطل، لأن كل واحد منهم يقدّم ما يفهمه وفق تجربته الدينية، "فهناك فرق بين الذات المقدسة كما هي في الأصل والذات المقدسة كما تظهر لنا، ومن ذلك ندرك أن ظهور الحق في مظاهر مختلفة وتجلّيات متنوعة هو السر في اختلاف الأديان، وهو الدليل على حقانيتها بأجمعها"[2]. وهكذا يكون "أول شخص غرس بذور التعدديّة [الصراطات المستقيمة] في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلاً وأنبياء مختلفين، وتجلّى لكلّ واحد منهم بمظهر خاص، وبعث كل واحد منهم إلى مجتمع خاص، ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كلّ واحد منهم يختلف عن الآخر، وبذلك تمّ تفعيل ظاهرة البلورالية. وعلى الرغم من أن الأنبياء كانوا في قمة التجربة والتفسير كانوا يعيشون في مراتب مختلفة"[3].

سوف يأتي منّا التعليق على الفرز الكانطي بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا فلا نستعجل في ذلك، ولكن استفادة أصحاب فلسفة الدين لهذه المقولة يستحق التعليق هنا:

---

[1]- التعددية الدينية: 94 - 95.

[2]- الصراطات المستقيمة، عبد الكريم سروش: 31، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى 2009م.

[3]- الصراطات المستقيمة: 27.

أولاً: يبدو من البيان السابق أن هيك وأضرابه يعتقدون أن الوحي الإلهي عبارة عن علوم حصولية يتوفّر عليها الرسول بوساطة الارتباط بحواسه الظاهرة والباطنة. وهذه العقيدة بعيدة عن حقيقة الوحي الإلهي، فهو ليس من قبيل العلوم الحصولية على تفصيل يحتاج لدراسة مستقلّة.

ثانياً: لو سلّمنا بما ذكره كانط واستعاره هيك من التمييز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، فإن ذلك لا ينفعنا في علاج التناقض أو التضاد في الحقيقة الإلهية بين الأديان، ذلك أن الفضاء النموذجي الذي جاءت فيه معالجة كانط هو البحث الفيزيقي التجريبي، أي العالم الفيزيائي الخاضع للتجربة الحسية، بينما يقيم كانط البحث الميتافيزيقي كوجود الله والحقيقة الإلهية على أساس القانون الأخلاقي ويتخذه كمصادرة لفعالية فكرة الواجب الأخلاقي وتصويرها، وأما الفضاء الذي يريد هيك البحث فيه فهو التجربة الدينية التي هي معرفة الله واختباره، ومن ثمّ فإن سحب الموقف الكانطي في معالجة القضايا الفيزيقيّة إلى معالجة المسائل الميتافيزيقيّة غير صحيح من الناحية المنطقية والمعرفية لوضوح اختلاف موضوع كلا البحثين وفضائهما.

كان هيك مدركاً ذلك التباين وغير غافل عمّا يريد التأسيس له وما أراد كانط تأسيسه، ولذا حاول تجاوز هذه المعضلة بافتراض أن الله ليس ضرورة عقلية لفعالية القانون الأخلاقي كما رأى كانط، بل هو حقيقة وجودية قابلة للاختبار والإدراك، بمعنى أن هيك بهذا الافتراض حاول توسيع دائرة البحث التجريبي ودائرة التجربة من كونها خاصة بالطبيعة (البحث الفيزيقي) لتشمل التجارب الروحية الإلهية (الميتافيزيقيا).

ولكن هذه المحاولة لا تصمد أمام النقد المنطقي والمعرفي، لأن موضوع التجربة هو الحقائق الوجوديّة التي يمكن اختبارها حسياً، ومجرد اعتبار سعة موضوع التجربة ليشمل التجارب الروحية لا يغير من واقع موضوع التجربة شيئاً، إننا نريد التأكّد من مطابقة علومنا لموضوعاتها الخارجية المحسوسة فجاء كانط بذلك التمييز. على أن السؤال الأساس عن النتيجة التي تصل إليها المعرفة الوجودية التي تخضع للاعتبار الذوقي؟!

ملاحظات ختامية

نريد في هذه الفقرة الختامية أن نسجّل بعض الملاحظات العامة حول الأفكار الرئيسة في رؤية عمانوئيل كانط في المعرفة وقيمتها دون الوقوف التفصيلي عند سائر المقولات التي جاءت فيها ضمناً، لأن مثل ذلك يتطلّب دراسة تفصيلية تخصّصية، وهو أمر لا يناسب هذه المقالة:

ملاحظة 1: ماز كانط الشيء في ذاته من الشيء كما يبدو لنا، ورأى أن الشيء في ذاته بعيد المنال والتناوش، ولكنّ هذا التمييز لا يعدو أن يكون إنكاراً للحقائق الخارجية أو تجاوزها على أقل تقدير، وهو شكٌّ بيروني بامتياز. ذلك أن كانط يقول إن الشيء في الخارج هو غير الشيء في إدراكنا، أي لا توجد مطابقة بين ما هو في الذهن (ما يظهر لنا) وبين ما هو في الخارج (الشيء في ذاته). وهذا إن لم يكن سفسطة فهو يقطع الطريق على معرفة الواقع وإدراكه، ممّا يعني أن البشرية تسبح في الجهل المركب!

إن كانط في هذه الفكرة لم يتجاوز هيوم الذي أخرجه من سباته الدوغمائي كما اعترف هو نفسه، ذلك أن هذه التفرقة لم تخلع على الحقيقة مضموناً موضوعياً خارجياً، ولذا عجزت عن تجاوز ظاهرية هيوم. ومرجع ذلك إلى أن كانط رأى أن الخارجَ في حقيقته وماهيته لا يقع بالضرورة تحت طائلة الإدراك البشري، وحينئذ ستكون كل أحكامنا على الوجود ذهنية محضة، وبالتالي تغدو فكرة الحقيقة فكرة وهمية إذا كنا نفترض أن الحقيقة هي تطابق ما في الأذهان مع الأعيان، بينما وفق افتراض كانط لا يوجد لدينا سوى تطابق للذهن لما في الذهن، أي تطابق الذهن مع نفسه وقوانينه ومقولاته، فالظواهر وإن كانت محكومة لقوانين العلية وسائر المبادئ والمقولات الأخرى الذهنية [صورة الإدراك]، ولكن هذه المحكومية ناشئة - وفق كانط - من فرض الذهن نفسه تلك القوانين والمقولات ولا علاقة للواقع من قريب أو بعيد بها، ولذا كانت الحقيقة أن تركب الظواهر على نحو ما تبدو لنا، بمعنى أن تكون الحقيقة مجرد توافق مع قواعد الفكر، وليست توافقاً وإخباراً عن الأشياء والواقع كما هو.

إن الذي أوصل كانط إلى هذا المأزق هو عدّه القوانين والقوالب المغروسة في الذهن قوانين وشروطاً للفكر، وليست انعكاسات علمية للقوانين الموضوعية التي تتحكم في العالم الخارجي وتسيطر عليه بصورة عامة، وهو نفسه الذي ساقه إلى المصير بتعذر دراسة الميتافيزيقيا دراسة عقلية، ذلك لعدّه القوانين العقلية روابط لتنظيم المدركات الحسية فقط، والميتافيزيقيا ليس فيها إدراكات خارجية حتى تنتظم من خلال تلك الروابط!

ملاحظة 2: من حقنا أن نسأل كانط: لقد فرّقت بين الشيء في ذاته والشيء كما يظهر لنا، ومن ثم لا يمكن للأشياء الخارجية أن ترد إحساسنا من دون تغيّر، والسؤال: هل هذا القانون يشمل نفسه أو لا؟ وذلك أننا في هذه النظرية نريد أن نقرّر حقيقة الواقع الخارجي وكونه لا يدرك كما هو في ذاته، وهذا معناه أن نظرية كانط محكومة لنفس قانون (الشيء في ذاته) و(الشيء كما يبدو لنا)،

وعند ذلك لن يكون لنظريته أية واقعية، وهذا معناه الوقوع في النسبية. فإذا كانت نظرية كانط نسبية فأنّى لها القول إن سائر إدراكات الإنسان نسبية؟ إذ لو كانت هذه النظرية مطلقة لاستطعنا أن نحكم بنسبية الكل، ولكنها نظرية وفكر نسبي فحينئذ لا تؤثر في النظريات والأفكار الأخرى.

والانطلاق من قاعدة نسبية الحقيقة مطلقاً ونسبية المعرفة عامة كما تقرر رؤية كانط يفضي بنا إلى (بارادوكس) وتناقض ومفارقة واضحة، ويرجع حينئذ إلى نقائض المعرفة وإشكال الجذر الأصم لتشمل المعرفة الإنسانية عامة. فنسبية الحقيقة حقيقة أيضاً فإذا شملتها القاعدة فسوف نقع في تناقض (بارادوكس)، لأننا إذا سلمنا بنسبيتها سمحنا لنقيضها بالحياة وهو وجود معرفة مطلقة، وإذا استثنينا القاعدة من شمول نفسها قضينا على القاعدة وألغينا عموميتها[1].

إن عُقْدة العُقَد في مذهب كانط فكرةُ الشيء في ذاته المغاير للشيء كما يظهر لنا، لأنها تتضمن بالضرورة أن المعرفة نسبية، إذ تجعل المعرفة خارج نطاق قدرة الإنسان، ولا تقرّ له إلا بإدراك الظاهرة. ولهذا هاجم هذه الفكرة كثير من الفلاسفة الذين جاؤوا في إثره من أمثال شارل رنوفييه (1815 - 1903) الذي رأى أنها معتمة للعقل[2]. وبسبب كون فكرة الشيء في ذاته عنصراً مربكاً في فلسفة كانط تخلّى عنه أخلافه المباشرون كما يؤكد لنا ذلك برتراند راسل (1872 - 1970) واتجهوا صوب نزعات أخرى كالتجريبية أو الاتجاه المطلق الذي مضت فيه الفلسفة الألمانية بعد كانط [3].

نستنتج من ذلك: أن هذا التمييز يحتوي على تناقض منطقي يكمن في أن علمنا بوجود شيء ما يعني أننا نعلم بانطباق تصور الوجود عليه والعلية، فنكون في هذه الحالة قد عرفناه وعلمنا به، ومن ثم ينتفي الجهل الكامل أو عدم العلم به، لأن الجهل التام بشيء ما يعني عدم معرفتنا به من جميع الجهات وينتج عدم معرفتنا بجهلنا أيضاً وهو كما ترى. أي إن معرفتنا بجهلنا بشيء ما لا تكون ممكنة إلا إذا عرفنا جانباً من ذلك الشيء ثم أدركنا أن هذه المعرفة ضئيلة للغاية، أما الجهل المطلق من جميع الجهات فيعني عجزنا عن معرفة جهلنا، وهذا يفضي إلى تناقض منطقي بيّن.

يتضح لنا مما سبق أنه لا وجود لشيء يستحيل منطقياً على العقل البشري معرفته سواء كان المطلق اللامتناهي أو الشيء في ذاته كما يعبر كانط، نعم يمكن أن يُجهل، والجهل به يعود لسبب واقعي أو موضوعي وليس لسبب منطقي وعقلي كما افترض كانط في محاولته.

---

[1]-مقالات عراقية، مقالات وبحوث في الفكر والدين والفلسفة، السيد عمار أبو رغيف: 58، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1435هـ.

[2]-مدخل جديد الى الفلسفة، دراسة لآخر الآراء حول حدود الفلسفة وغايتها ومنهجها وعرض لأهم مشاكلها، د. عبد الرحمن بدوي: 126، انتشارات مدين- الطبعة الأولى 1428هـ.

[3]-تاريخ الفلسفة الغربية 3: 288.

ملاحظة 3: إن كانط قد عدّ العلوم الرياضية منشئة للحقائق الرياضية ومبادئها، ولذا فهي لا يقع فيها الخطأ أو التناقض لأنها مخلوقة للنفس ومستنبطة منها، وليست مستوردة من الخارج ليشك في صحتها أو تناقضها.

والحال أن العلم ليس خلاقاً ومنشئاً للحقيقة، وإنما هو كاشف عن الحقيقة الخارجة عن إطاره الذهني الخاص، ولولا وجود هذه الخاصية في العلم، أي كونه كاشفاً عن الخارج وليس منشئاً له، لما أمكن مناهضة أصحاب النزعة المثالية، فعندما نعلم أن (2 + 2= 4) فهو علم بحقيقة رياضية معينة موجودة في الخارج بغض النظر عن وجود الإنسان، وليس معنى علمنا أننا نقوم بإنشائها ونخلقها في أنفسنا كما ركن المثاليون إلى هذا وفسروا العلم على هذه الكيفية، وإنما العلم كالمرآة فكما أن المرآة تدلل على وجود واقع موضوعي في الخارج للصورة المنعكسة فيها، كذلك العلم يكشف ويدلل على وجود واقع موضوعي خارج إطاره الخاص[1].

ولأجل هذه المآزق التي ولدتها نقدية كانط، تعرضت فلسفته للعديد من الحملات، فتصدى كلٌّ من نيتشة (1844 - 1900)، وشيلنج (1775 - 1854)، وهيجل (1770 - 1831)، وشوبنهاور (1788 - 1860)، وغيرهم، لنقدها، وراح كلٌّ واحد منهم يُبرز جوانب ضعف هذه الفلسفة وإخفاقها، خاصة فيما يتعلق منها في تفرقته بين الظواهر والشيء في ذاته، وحملته على الميتافيزيقيا التقليدية، وقوله باستحالة تخطّي حدود التجربة.

ملاحظة 4: لقد استند كانط في قوله بوجود (الشيء في ذاته) خلف (الشيء كما يبدو لنا) إلى قانون العلية، حتى قرّر لنا: "إذاً ليس وجود الأشياء (الجواهر) بل حالاتها هو وحده الذي نستطيع أن نعرف الضرورة منه، وذلك انطلاقاً من حالات أخرى معطاة في الإدراك الحسي وفق القوانين التجريبية للسببية، ومن هنا ينتج أن معيار الضرورة يقع حصراً في قانون التجربة الممكنة، وهو أن كل ما يحدث إنما هو معيَّنٌ بعلّته في الظاهرة قبلياً، ومن هنا نحن لا نعرف إلا ضرورة المعلولات الحادثة في الطبيعة والتي تكون عللها معطاة لنا، وأن معيار الضرورة في الوجود لا يمتد إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة، دون أن يصلح حتى داخل هذا الحقل لوجود الأشياء بوصفها جواهر، لأن هذه لا يمكن أبداً أن ينظر إليها على أنها معلولات تجريبية، أو على أنها شيء ما يحدث وينشأ. الضرورة إذاً لا تُعنى إلا بالعلاقات بين الظاهرات بموجب قانون السببية الديناميي، وبأن الإمكانية المؤسَّسة على هذا القانون أن يستدل قبلياً انطلاقاً من وجود ما معطى (انطلاقاً من سبب)، على وجود آخر (المسبب).."[2].

---

[1]- فلسفتنا، محمد باقر الصّدر: 169.

[2]- نقد العقل المحض: 318، ترجمة: غانم هنا.

ويبدو أن كانط هنا قد غفل عن مبانيه في قانون العليّة والسببية! ذلك أن قانون السببية كغيره من قوانين الفهم وشروطه عند كانط لا يصدق إلا في نطاق التجربة ذاتها، فقيمته ذاتية ولا يصدق إلا بالنسبة إلى نظام الظواهر لما يمثّله من مبدأ تنظيم في معرفة الأشياء، فكيف ساغ لكانط أن يتخذ منه دليلاً للقول بوجود (الشيء في ذاته) خارج ذواتنا، وكونه، أي الشيء في ذاته، علةً لإحساسنا؟ وحتى ينسجم كانط مع فكرته كان عليه أن ينكر كل وجود خارج تصورات الإنسان الذاتية وأن يتجه إلى المثالية الصرفة، على الرغم من أنه شنّع على المثاليين وعلى ديكارت وباركلي، بدلاً من هذه المثالية المضطربة والواقعية الناقصة.

حقاً أن من يرى أن قانون العلية والسببية صناعة ذهنية ولا يعتقد بوجود ترتب المعلول على علته لا يسوغ له بعد ذلك الإيمان بوجود عالم موضوعي خارجي خلف الذهن، يكون منشأ للتأثيرات والتمثّلات الحسية.

ملاحظة 5: من المهم أن نلاحظ هنا أن كانط انطلق في معالجته للمعرفة من مذهب خاص في التصورات أو المعاني الكلية هو المذهب الاسمي الذي تبنّاه جماعة من الفلاسفة المدرسيين في العصور الوسطى الأوربية منهم أوكام (1285 - 1347). ويبني هذا المذهب على أن للمفاهيم الكلية وجوداً ذاتياً باعتبارها أسماء أو مجرد مفاهيم قائمة في الذهن فقط، وليس لها وجود حقيقي أو موضوعي خارج الذهن، ولا حظّ لها من الواقع. وكانط في تأكيده أن للتصورات أولية مطلقاً وقبلية وغير مستمدة من الإحساس اتجه في ذلك إلى هذا المذهب، فالعقل وفق كانط مهما قام بعملية تجريد في النطاق المحسوس فهو لا يستطيع أن يوصلنا إلى تصورات كلية تجاوز المعرفة الحسية.

وواضح جداً أن هذه المقدمة تمثّل مصادرة على المطلوب وهي محل نزاع، لأنه يقرّر لنا من جهة عدم إمكان قيام أي تجريد عقلي وميتافيزيقي، فيما يؤكد من جهة ثانية أن أي تجريد نقوم به لا يوصلنا إلا إلى المحسوس ولن يتجاوز المعرفة الحسية! والحال أننا نتنازع مع كانط في السبب الذي لأجله لا تستطيع الحواس أن تمدنا بتعميمات وصور حسية، والذي على أساسه ماز أحكام اًتحليلية من أخرى توليفية تركيبية؟

ملاحظة 6: أما فيما يخص القول بوجود تصورات عقلية أولية سابقة على التجارب والحس، فنحن لا يسعنا القبول بنظرية الأفكار الفطرية والعقلية لمجموعة أمور:

أولاً: نسأل ما المراد من الأفكار الفطرية؟ فهل يراد أن الأفكار الفطرية موجودة بالقوة من دون الفعل، بمعنى أنها فعلاً غير موجودة وإنما بالقوة والقابلية وتكتسب صورة الفعلية بتطور الحركة

وتكاملها. فإن كان هذا مرادهم فلا خلاف فيه. ولكن من الواضح أن كانط لا يقصد ذلك.

أما إن كان المراد أنها موجودة بالفعل، فهذا غير مقبول، وذلك لأن النفس بسيطة بالذات والبسيط بالذات لا يمكنه أن يولد وينتج ذلك العدد الضخم من الأفكار والتصورات الفطرية.

على أن الوجدان خير شاهد على رفض هذه الفكرة، لأننا بالوجدان نجد أن الإنسان لحظة ولادته وحتى يكبر إلى عمر معيّن لا توجد لديه أية فكرة وصورة في ذهنه من هذه الصور التي ذكرها كانط من زمان ومكان وعليّة، فوجدان كل إنسان يكذب هذا المعنى، سواء كانت التصورات متعلقة بالمادية أو بالمجردات.

ثانياً: إذا دققنا في المسوّغ للقول بوجود التصورات الأولية العقلية فسوف نجد أن بعض التصورات ليس باستطاعة الحس التوفّر عليها من الخارج لعدم تحققها المادي، لذلك افترض كانط أنها موجودة في الفطرة ومنبثقة منها.

والحال أننا لو قدمنا تحليلاً للتصورات بشكل يرجعها كلّها إلى الحس ويجعلنا نفهم كيفية حصول التصورات كافة سواء الأولية منها أو الثانية، فعند ذلك ينتفي المبرر للقول بالأفكار الفطرية أو التصورات العقلية، وهذا معناه أن العجز عن تفسير التصورات وكيفية نشوئها من الحس لا يلزم منه فطريتها أو كونها عقلية أولية. وبعبارة ثانية: إن مجرد عدم إدراك كيفية رجوع تلك التصورات للحس لا يلازمه أنها موجودة في النفس ومنبثقة منها.

ثالثاً: إن هذه الأفكار والتصورات لا يمكن أن يكون مصدرها النفس بما هي نفس. وذلك لأن النفس بسيطة، وإذا كانت بسيطة فلا يمكنها أن تكون سبباً بصورة فطرية لمجموعة من التصورات والأفكار، وإنما لابد من وجود مصدر آخر لها، خارج إطار النفس.

وبعبارة أخرى: إن هذه التصورات الكثيرة المتعددة لا يخلو سببها عن أحد أربعة أمور: 1) إما كثرة الفاعل، 2) وإما كثرة القابل، 3) وإما بسبب الترتّب المنطقي بين الأثر وذي الأثر، 4) وإما كثرة الشرائط والعوامل الخارجية.

والأولان باطلان، لأن الفاعل والقابل حسب الفرض هو النفس، وهي بسيطة والتصورات كثيرة، فلا توجد سنخية بينهما.

وأما الثالث فكذلك باطل لنفس السبب، لأن النفس بسيطة والأفكار والتصورات كثيرة، فلا يوجد ترتّب منطقي.

فلا يبقى إلا الاحتمال الرابع وهو أن تستند التصورات الكثيرة إلى شرائط خارجية وهي الآلات والحواس المختلفة المتنوعة. فالنتيجة إن القول إن النفس بما هي نفس مصدر لكثير من التصورات ليس تاماً.

ملاحظة 7: هناك فرق كبير بين نظرية كوبرنيكوس في علم الفلك وبين نظرية عمانوئيل كانط في المعرفة وقيمتها، وبالتالي لا يمكن إجراء المعادلة الكوبرنيكوسية في مجال المعرفة والميتافيزيقيا، وفي ضوء نظرية كوبرنيكوس ارتفعت المشكلات التي سببتها نظرية بطليموس في المجسطي، أما في ضوء نظرية كانط فإضافة لمشكلاتها الخاصة والتي سجّلنا طرفاً منها، فهي في ذات الوقت شدّدت على المشكلات التي حاول جميع الفلاسفة تجنبها قبلاً بما فيهم كانط نفسه، فهي تفضي إلى الشك والريبية في الحدّ الأدنى مهما ادعى كانط من الواقعية ورفض الريبية والمثالية التي عدّها أشد خطورة من المادية والقدرية والإلحاد والكفر والزندقة والتطيّر والاعتقاد بالخرافات، كما نصّ على ذلك صراحة[1]!

إن نجاح كوبرنيكوس في تجاوز المشكلات التي تثيرها نظرية بطليموس وذلك بوساطة عكس الافتراض في عالم الطبيعيات، لا يسوغ لنا أن نقوم بنفس المعادلة في ميدان المعرفة والميتافيزيقيا، فنعكس الافتراض لنقرر أن الأشياء تتطابق مع ما يقتضيه إدراك الذهن وفق ما جهّز به، ونهرع إلى تغيير مقياس الحقيقة، لأن مثل ذلك لا يختلف عما قرّره بروتاغوراس (481 - 411 ق.م) قبلاً: إن الإنسان مقياس جميع الأشياء!

---

[1]- نقد العقل المحض: 49.

كانط والبراهين اللاهوتيّة
بطلان الحجة على عدم وجود الكائن الواجب

روبرت آندرو آرييل Robert Andrew Ariel [*]

تتحرك هذه المقالة في نطاق معرفيّ شديد الحساسية في فلسفة كانط، وهو الذي نجده في فرضيته التي أوردها في "نقد العقل المحض" حول أن الأدلة اللاهوتية تستعصي على الصياغة بطبيعتها.

يحاول الكاتب، إعادة تفكيك الفرضية الكانطية وتقديم الأدلة على فشلها وبطلانها. ذلك لأنها تشكل أكثر العوائق فعّالية تلك التي يواجهها أي اعتقاد عقلاني بوجود الله.

تجدرُ الإشارة إلى أنّ هذه المقالة كانت قد فازت عام 1972 بجائزة Richard Fletcher التي تُمنح عادة من كلية دارتموث للمقالات القيّمة.

المحرر

في الماضي، تضمّنت المهامُ الموكولة للعلماء اللاهوتيين تقديمَ دفاعٍ فلسفيٍ عن العقائد الدينية المختلفة، وعلى وجه الخصوص الدفاع عن العقيدة الرئيسة في العديد من الأديان ألا وهي وجود الله. بالفعل، قام المدافعون عن الدين تاريخياً بصرف طاقة كبيرة في محاولة منهم لصياغة الأدلة على وجود الله. وعلى الرغم من جهودهم، فقد حُكم على العديد من هذه الأدلة الناشئة بالنقصان حين تمّ إخضاعها للتدقيق الفلسفي المعاصر. أدّى هذا الإخفاق الغريب ظاهرياً في صياغة الأدلة

*ـ باحثٌ في الفيزياء والفلسفة ـ أميركا.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Theistic Proofs and Immanuel Kant: A Conflict Revisited

ـ المصدر: Journal of the American Academy of Religion, Vol.42, No.2 (Jun.,1974), pp.298 -306

وردت هذه المقالة في الدورية التابعة للأكاديمية الأمريكية الدينية، وتُعَدُّ بشكلٍ عام أرفع دورية أكاديمية في ميدان الدراسات الدينية. تَنشرُ هذه الدورية المتداولة على مستوى عالمي مقالات بحثية تتناولُ كامل نطاق الأصول الدينية العالميّة بالإضافة إلى دراساتٍ حول المناهج التي يتمُّ من خلالها استكشاف هذه الأصول، ويتضمّنُ كلُّ عددٍ قسماً كبيراً وقيّماً لمراجعة الكتب.

ـ تعريب: هبة ناصر.

اللاهوتية إلى انخفاضٍ عام في الاهتمام بكامل الموضوع حتّى وصل الأمر مع حلول الربع الثاني من القرن العشرين إلى قيام قلة قليلة من العلماء فقط -إلى جانب اللاهوتيين الكاثوليكيين- بتقديم البراهين المعهودة على وجود الله. ولكن إذا صدقتْ مُلاحظاتي، يبدو أنّ أعوام الستينيات وأوائل السبعينيات قد شهدت تجدُّدَ اهتمام الفلاسفة بالأدلة اللاهوتية كما يتّضحُ من عدد المؤلَّفات الرفيعة المنشورة في هذا الميدان.

من بين الأمور التي اضطرَّ صائغو الأدلة اللاهوتية الجديدة لمواجهتها هو الاعتقاد المنتشِر في المجتمع الفلسفي بعدم إمكانية إصدار دليلٍ على وجود الله. نجَمَ هذا الاعتقاد إلى حدٍّ كبير من إيمانويل كانط الذي حاول أن يحتجّ في كتابه «نقد العقل المحض» على أنّ الأدلة اللاهوتية تستعصي على الصياغة بطبيعتها. بالفعل، ما زال عدد كبير من الفلاسفة اليوم يرى أنّ انتقادات كانط حاسمة، ويَستنتجُ أحدُ العلماء المعاصرين على سبيل المثال أنهّ: «قد قام كانط بتفحُّص البراهين اللاهوتية التقليدية...وأخضعها لانتقاداتٍ قويةٍ وثاقبة اعتُبِرت مُهلكةً بشكلٍ واسع منذ ذلك الحين...»[1]. إذا أمكن إظهار فشل احتجاجاتٍ كانطٍ في مقابل هذه الأدلَة، لعلّه يمُكن التقليل من ثقل تأثيره في هذه القضية. قد يتسبَّبُ الانخفاض في نفوذه بجدالٍ أوسع في المجتمع الفلسفي حول جدارة الأدلة اللاهوتية، وقد لاحظ أنطوني كيني (Anthony Kenny) مؤخراً أنّه «من المؤكَّد أنّ انتقادات كانط ما زالت أكثر العوائق فعاليةً تلك التي يُواجهها أيُّ اعتقادٍ عقلاني بوجود الله؛... وسوف يُشكِّلُ تفنيدُ انتقاد كانط تمهيداً لهذه الاحتجاجات (الإلهية الجديدة)»[2]. كخطوةٍ لتشجيع النقاش في هذا الميدان، أهدفُ في هذه المقالة إلى بحث احتجاجات إمانويل كانط على امتناع الأدلة اللاهوتية ومحاولة إظهار عدم سلامتها وفي الواقع فشلها ليس مرّةً واحدة فحسب بل إخفاقها في عدّة خطواتٍ حاسمة.

فلننظر بشكلٍ موجَز إلى المسار الإجمالي لمقاربة كانط حيث يقومُ بافتتاح هجومه على الأدلة اللاهوتية بالاعتراض على الدليل الأنطولوجي في نقطتين رئيسيتن، ويرى أنّ هذه الاعتراضات تُظهِر عدم صلاحية هذا الدليل. من ثم، ينتقلُ كانط إلى الدليل الكوزمولوجي ويحاول توضيح أنّ هذا الدليل بالفعل هو الدليل الأنطولوجي نفسه الذي «يُغيرِّ حلّته ولهجته كي نظن أنّه (شاهدٌ) آخر»[3]. بما أنّ كانط يرى أنّه تمّ إظهار عدم صلاحية الدليل الأنطولوجي، فإنّه يرى أنّ في إمكانه أيضاً رفض الدليل الكوزمولوجي.

---

[1]- John Hick, Arguments for the Existence of God (New York 1971), p.55

[2]- Kenny, The Five Ways, pp.3- 4

[3]- Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, trans. N.K. Smith (London, 1934), p.286

في النهاية، يتناولُ كانط الدليل الغائي المنبثق من النظام (أو ما يُسمِّيه الدليل الفيزيائي ـ اللاهوتي) ويُوضِّح أنّ النظام الذي يُلاحظه الإنسان في الأشياء الممكنة لا يُمكنه أن يدفع عقله على الإطلاق نحو استنتاج وجود شيءٍ سوى مُنظِّمٍ مُمكن فحسب وليس إلهاً. بما أنّ هذه هي الحال، يدّعي كانط أنّ العودة إلى الدليل الكوزمولوجي تتمُّ من أجل سدِّ الفجوة بين المنظِّم الممكن المحض الذي يُبيِّن الدليل الغائي وجوده، والموجود الواجب القدير الذي هو الله. ولكن بما أنّ كانط قد سبق وأظهر بُطلانَ الدليل الكوزمولوجي، فإنّ الدليل الغائي الذي يستلزمُ الدليل الكوزمولوجي على أنه أساس له هو باطلٌ كذلك. بالتالي، يرى كانط أنّ الدليل الغائي يفشلُ بسبب اعتماده على الدليل الكوزمولوجي، وهذا الأخير يفشلُ بدوره بسبب اعتماده على الدليل الأنطولوجي الذي هو باطلٌ بذاته. بما أنّ نقد كانط للدليل الأنطولوجي هو ركيزةُ كامل سلسلة اعتراضاته، سوف نبدأُ دراستنا لدعواه بالتطرُّق لنقده الدليل الأنطولوجي.

نقد الدليل الأنطولوجي

دعونا نذكر المسارَ الاستدلالي في الدليل الأنطولوجي بإيجاز لكي تتوفّر لنا قاعدةٌ متينة نستطيعُ الانطلاقَ منها لتقييم اعتراضات كانط.

على وجه الدِّقة، لا يوجد «دليلٌ أنطولوجي» واحد، فقد تمَّ تطبيقُ مصطلح «الأنطولوجي» على عدد من الأدلة الأولية على وجود الله. في الواقع، يرى الفلاسفة المعاصرون أنّ الصياغة الأصلية لهذا الدليل لدى القدّيس أنسلم (St. Anselm) قد تضمّنتْ مساريْن استدلاليَّيْن مُنفصلَيْن[1]. تتمثّلُ المحاولات المبكِّرة في إظهار أنّنا إذا امتلكنا فكرة الموجود الكامل في أذهاننا، ينبغي أن يتحقّق هذا الموجود في الواقع أيضاً لأنّ وجوده في الذهن والواقع هو أكمل من وجوده في الذهن فحسب. لا يجدُ هذا الدليلُ المحدَّد الكثيرَ من المدافعين في يومنا الحالي، ولكنّ المسار الاستدلالي الثاني لأنسِلم قد تلقّى اهتماماً نقدياً وموافقةً أكبر بكثير. أودُّ أن أضع هذا الدليل الثاني في مقابل انتقادات كانط، ويُمكن صياغةُ المسار الاستدلالي الثاني بتعابير معاصرة كالتالي:

دعونا نفترض أنّه حينما نقول «الله» تنطوي هذه الكلمة على معنى ثابت، فيتجلّى إذاً التعريف المعقول للإله التقليدي في عبارة أنسِلم التي تنصُّ على أنّه «الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»[2]. نحنُ الآن أمام شيئين يمتلكان صفات مُتشابهة لكنّ أحدهما واجب الوجود والآخر ليس كذلك، فأرى أنّه من المسلَّم أنّ واجب الوجود هو أعظم أو أعلى من ذاك الذي لا يتمتّع

[1]- See Charles Hartshorne, The Logic of Perfection and Anselm's Discovery; Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", The Philosophical Review 69 (1960)

[2]- Proslogion, chaps.2- 4

بالوجود الضروري. بطريقة مُماثلة، إذا تصوّرتُ أنّ الله هو واجب الوجود أو أنّ الله ليس كذلك، يترتّبُ على ذلك أنّ الله الذي يتمتّع بالوجود الضروري هو أعظم من الله الذي لا يحظى به. ولكن ينبغي أن نتذكّر أنّنا قد عرّفنا الله بـ»الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»، وهذا يعني أنّه يجب علينا أن ننسب إليه أيَّ عظمةٍ مُمكنة الانتساب إليه. إذا كان الوجود الضروري أعظم من الوجود غير الضروري، يستلزمُ ذلك ضرورةَ أن ننسب عظمة الوجود الضروري إلى الله ويترتّب على ذلك بشكلٍ مُباشر أنّ الله موجود.

في تمام العملية الاستدلالية السابقة، تمثّل الادّعاء الرئيس الخالي من البرهان بالعبارة الأولى: «دعونا نفترض أنّه حينما نقول 'الله' تنطوي هذه الكلمة على معنى». إذا كان هذا الافتراض صادقاً -أي إنّ فكرة الله هي ثابتة منطقياً- فقد أثبتنا وجود الله وضرورة هذا الوجود، ولكن إذا كان هذا الافتراض باطلاً وتتناقض فكرةُ الله ذاتياً فإنّ الله هو -كجميع الأشياء المتناقضة ذاتياً- غيرُ موجود بالضرورة. بالتالي، نتوصّل إلى الانقسام الذي يُشكِّلُ نتيجةَ الدليل الأنطولوجي وهو: إمّا أنّ الله موجودٌ أو أنّ وجوده مستحيلٌ منطقياً.

في مقابل الدليل الأنطولوجي الذي قدّمناه آنفاً، يُثيرُ كانط اعتراضَين: 1) إذا رفضنا موضوع «الله» مع محموله المتمثّل بالوجود الضروري، لا يُمكن أن ينشأ التناقض؛ و2) الوجود ليس محمولاً. سوف نقومُ بمعالجة كلٍّ من هذين الاعتراضين تباعاً.

لكي ندحض العبارة الواردة في الدليل الأنطولوجي التي تُفيد أنّ التناقض ينشأ إذا ادّعينا عدم وجود «الكائن الذي لا يُمكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه»، يكتبُ كانط:

«إذا كان وجوده مرفوضاً، فإننا نرفضُ الشيء في حدِّ ذاته مع كلِّ محمولاته. لقد شهدنا أنّه إذا تمّ رفضُ محمول الحُكم بالإضافة إلى الموضوع، لا يُمكن أن ينتجَ تناقضٌ داخلي وهذا الأمر يَثْبتُ بغضّ النظر عن ماهية المحمول. إنّ الطريقة الوحيدة لتفادي هذه النتيجة هي الاحتجاج بوجود موضوعاتٍ لا يُمكن رفضُها وينبغي استمرارها على الدوام، ولكنّ هذا يُشكِّل طريقةً أخرى للقول بوجود موضوعات واجبة؛ وهذا هو نفس الافتراض الذي...يزعمُ الدليل (الأنطولوجي) إقامته.»[1]

كانط مُصيبٌ حتماً في قوله إن هذا هو الافتراض الذي يزعمُ الدليل الأنطولوجي إقامته، ولكن ينبغي أن نُلاحظ أنّ كانط نفسه هو من يُعلنُ من دون دليلٍ عدمَ وجود موضوعاتٍ واجبة وبالتالي إمكان رفض كلِّ موضوع. من جهةٍ أخرى، يتركُ الدليلُ مسألةَ الموضوعات الواجبة **مفتوحة**، ومن ثمّ يُظهِرُ وجودَ موضوعٍ واجبٍ واحد ويفعلُ ذلك بطريقةٍ لا يمكن معها في أيِّ وقتٍ من الأوقات

[1]- **Kant, Critique of Pure Reason, pp.278- 284**

رفض كلٍّ من الموضوع والمحمول معاً. يُبيِّنُ الدليلُ أنّ الموضوع الواجب (الله) يُستنتجُ وجوده من خاصيّةٍ واجبة (الوجود الضروري) تُنسَبُ إلى موضوع خيالي (فكرة الله)، ويُفترض أنّ الفكرة **وحدها** هي الموجودة. إذا قام كانط برفض موضوع (الله) مع المحمول (الوجود الضروري)، ينبغي أن يرفض أيضاً الموضوع الخيالي (الفكرة الثابتة منطقياً المتمثّلة بالله) الذي يُستَخرج الوجود الضروري منه، ولكنّ هناك إقراراً بأنّ الموضوع الخيالي هو **مُسلَّمة** في البحث. قد يقولُ كانط إن هذا الموضوع الخيالي هو غير موجود في الواقع -أي إنّه متناقضٌ ذاتياً- ولكنّه بذلك يعترفُ بنتيجة الدليل الأنطولوجي، أي إنّ الله موجودٌ أو إنّ فكرة الله متناقضة ذاتياً.

قام البروفيسور نورمان مالكوم (Norman Malcolm) بتوجيه نقد آخر على ادِّعاء كانط بعدم إمكان نشوء التناقض إذا قُمنا برفض الموضوع والمحمول معاً[1]. يُشير البروفيسور مالكوم إلى أنّه في أساس نقد كانط الدليل الأنطولوجي، يكمنُ الافتراض بأنّ نتيجة هذا الدليل -أي إنّ الله موجودٌ بالضرورة- يُساوي القول إنه «إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة». يبدو أنّ كانط يوحي بالفعل أنّ هذه الفكرة تدورُ في خلده لأنّه حينما يتمُّ التعبير عنها بهذه الصيغة فقط يمُكننا «رفض الموضوع بالإضافة إلى المحمول». ولكن يُلفت البروفيسور مالكوم النظر إلى التناقض الكامن في عبارة «إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة» لأنّها تعني أنّه «إذا كان الله موجوداً (ولعلّه ليس كذلك)، فإنّه موجودٌ بالضرورة». إنّ مجرد **احتمال** عدم وجود الله في هذه العبارة يكفي لمعارضة رأي كانط المعلَن بأنّ عبارة «يوجد الله بالضرورة» هي حقيقة ضرورية. (ينبغي أن نتذكّر أنّ عبارة «يوجد الله بالضرورة» ليست تعبيراً حقيقياً عن اعتراض كانط على الدليل الأنطولوجي لأنّه كان يرى هذه العبارة غير قابلة للإنكار، بل يكمنُ اعتراضه على الادّعاء بإمكان انطلاقنا من هذه الحقيقة الضرورية. كذلك، ينبغي أن نتذكّر أنّ اعتراض كانط على الدليل الأنطولوجي لم يتمّ عبر الخطأ المنطقي فقط، ولا يمُكن لكانط رفض الموضوع والمحمول معاً عبر حالةِ تناقض فحسب.)

لعلّه يمُكن صياغة أسلوب أكثر فاعليةً لانتقاد كانط بشأن هذه النقطة نفسها ويتمثّل بالتالي: إذا كان مالكوم مُحقاً (وأظنُّ أنّه كذلك)، فإنّ كانط يرى ضمنياً أنّه:

1) إذا كان الله موجوداً، فإنّه موجودٌ بالضرورة.

من خلال العودة إلى الحشو الكلامي الذي يُفيد أنّه إذا كان (أ) هو (ب)، وبالتالي نفي (ب) يعني نفي (أ)، فبإمكاننا تحويل رقم (1) ليُفيد أنّه:

2) إذا لم يكن الله موجوداً بالضرورة، فإنّه غير موجود. ولكن أيّ «وجود» نقصد في المقطع

[1]- Malcolm, “Anselm’s Ontological Arguments”

الثاني من هذا القسم؟ بالنسبة لكانط، الافتراضان (1) و(2) تحليليان، وبما أنّ الافتراضات التحليلية لا يُمكنها أن تقود أبداً إلى الأحكام الوجودية المحتملة، ينبغي أن نستنتج أنّ عبارة «غير موجود» في المقطع الثاني من (2) تُشيرُ إلى العدم الضروري، ولكن هذا يعني إمكان إعادة صياغة (2) كالتالي:

3) إذا لم تمثّل القضية وجودَ الله الضروري، فإنّ الله هو غير موجود وجوباً.

يُفترض على كانط القبول بـ(3) لأنّه يُعادل (2) الذي بدوره يُستَشفُّ من الافتراض (1) الذي ينبغي أن يُوافِق عليه إذا أراد «رفضَ الموضوع والمحمول معاً»، ولكنّ (3) هو نفسُ استنتاج الدليل الأنطولوجي الذي يرفضه كانط! من الواضح أنّ الافتراض الثالث يُغلق المجال أمام وجود الله الممكن، وهذا هو كلّ ما يدّعي الدليل الأنطولوجي فعله، ومن الواضح أيضاً أنّ هذا الافتراض يُصرِّحُ بأنّ وجود الله هو إمّا واجب أو ممتنع. وعليه، حينما يُحاولُ كانط دحضَ الدليل الأنطولوجي عبر هذا الاعتراض، يقوم بوضع نفسه في محلِّ الإذعان بافتراضٍ يُساوي نفسَ نتيجة الدليل الأنطولوجي.

على الرغم من ذلك، ينبغي ألا ننسى أنّ كانط قد أثار اعتراضَين على الدليل الأنطولوجي، ولقد أجبنا عن الاعتراض الأول والآن نتوجّه إلى الاعتراض الثاني للردّ عليه.

يتضمّن الاعتراضُ الثاني دعوى كانط الشهيرة بأنّ «الوجود ليس محمولاً» لأنّه «عندما نفكِّر بشيء، أيّاً ما كانت المحمولات التي نفكِّر به من خلالها ومهما كان عددها -حتى في التعيين الشامل- فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده، وإلا فإنّه لن يوجد كما هو بالضبط، بل على العكس، سيوجد أكثر ممّا فكّرنا به في الأفهوم...»[1]. بما أنّ صياغات أنسلم (Anselm) البرهان والصياغات اللاحقة لديكارت (Descartes) وغيره تقتضي ضرورة أن ننسب إلى الله جميع المحمولات الإيجابية، فإن لم يكن الوجود محمولاً فلا حاجة لأن ننسبه إليه وبالتالي لا ضرورة لاستنتاج وجوده.

يُمكن الإجابة على الاعتراض من خلال التمييز الدقيق بأننا هل نتحدث عن الوجود الواجب أو الممكن حينما نقول إن «الوجود ليس محمولاً». فلنفترض في هذا النقاش أنّ الوجود الممكن ليس محمولاً، ولكن لا ينتجُ من ذلك أنّ الوجود **الواجب** هو أيضاً ليس محمولاً. بما أنّنا قد افترضنا أنّ الوجود الممكن ليس محمولاً، فإنّنا قد قبلنا بالحقيقة التي تُفيدُ أنّه «أيّاً ما كانت المحمولات التي نُفكِّر بالشيء من خلالها ومهما كان عددها... فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده **الممكن**». على سبيل المثال، تمُثّل فكرة الوردة ممكنة الوجود والوردة ممكنة

[1]- **Kant, Critique of Pure Reason, pp.282- 283**

العدم نفسَ الفكرة لأنّ كليهما يعادل التأكيد بأنّ الوردة ممكنة فحسب. ولكنّه **من غير** الصحيح أن نساوي بين فكرة الوردة الموجودة **بالضرورة** والوردة الموجودة **بغير ضرورة**، فنحنُ نقومُ بالفعل بإجراء إضافةٍ إلى الشيء حينما نُعلن بأنّه موجودٌ **بالضرورة**. نفكّر بالتالي: حينما تتوافر فكرة الوردة الموجودة بغير ضرورة، يخطرُ في أذهاننا ما قد رأيناه جميعاً في نوافذ بائعي الأزهار، ولكن حينما نُفكّر بالوردة الموجودة بالضرورة فإنّنا في الواقع لا نُفكّر بشيءٍ على الإطلاق لأنّ هذه الفكرة هي متناقضة ذاتياً (لأنّ فكرة الموجود المادي الضروري هي فكرةٌ متناقضة ذاتياً). بالتالي، على خلاف قضية الوردة الموجودة بالإمكان والوردة المعدومة بالإمكان حيثُ تتطابق الفكرتان، فإنّ فكرتيّ الوردة الموجودة بالضرورة والوردة الموجودة بغير الضرورة يختلفان بشدّة لأنّ الفكرة الأخيرة معقولةٌ تماماً بينما الأولى متناقضة ذاتياً. نظراً إلى هذا الاختلاف، قد يبدو من الخطأ أن نقول إنه «أيّاً ما كانت المحمولات التي نُحدِّد الشيءَ من خلالها ومهما كان عددها...فإنّنا لا نضيفُ شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما نُعلن وجوده **الضروري**»، لأنّنا قد أجرينا إضافةً إلى قضية الوردة التي قدّمناها للتوّ من خلال التأكيد على وجودها الضروري أي تناقضها الذاتي. وعليه، يبدو أنّه حتّى إذا لم يكن الوجود الممكن محمولاً، لكنّ الوجود الضروري محمول بشكل كافٍ نوعاً ما، إذ إنّنا حين نسبُ إلى الله جميع المحمولات الإيجابية التي ينبغي أن يمتلكها «الكائن الذي لا يمُكن تصوُّر وجودٍ أعظم منه» ينبغي أن ننسب الوجود الضروري إليه أيضاً. وعليه، يبدو أنّ اعتراض كانط الثاني على الدليل الأنطولوجي لا يصمُد وأنّه من جرّاء نسب الوجود الضروري إلى الله يُمكننا الوصول إلى استنتاج الدليل أي: وجود الله[1].

أرجو أن يكون الردّان السابقان على اعتراضات كانط كافِيَيْن لإظهار عدم نجاح انتقاداته في إسقاط صلاحية الدليل الأنطولوجي. بما أنّ كانط يربط رفضه الدليل الكوزمولوجي والغائي برفضه الدليل الأنطولوجي، فمن خلال إظهاري عدم صحّة اعتراضاته على الدليل الأنطولوجي أكون قد أوضحتُ أيضاً عدم صحة اعتراضاته على الدليل الكوزمولوجي والغائي. لقد قُمتُ على وجه التحديد بالرد على اعتراضات كانط وفي إمكاني الآن على المستوى المنطقي الرسمي إنهاء ردودي على اعتراضاته الموجَّهة ضدّ البراهين اللاهوتية.

نقد الدليل الكوزمولوجي

ولكن لا بدّ من التذكير أنّ أحد أسباب ردّي على اعتراضات كانط هو اعتقادي بأنّ وجهة النظر المنتشرة حول استحالة صياغة البراهين اللاهوتية تعودُ بشكلٍ كبير إلى حُكمه بذلك. وعليه، سوف

[1]- إنني مدينٌ لكتاب **Charles Hartshorne** تحت عنوان **Anselm's Discovery** الصفحات 208-234 لإيراده للملاحظة حول كيفية قيام الاختلاف بين الوجود الواجب والممكن بإبطال اعتراض كانط الثاني.

أواصلُ الآن توجيهَ الاعتراضات على تحليل كانط حول إمكان العثور على دليلٍ على وجود الله لأنّ هدفي الجريء هو دحض آرائه بشكلٍ كامل قدرَ المستطاع. دعونا نمضِ إذن لتناول آراء كانط حول الدليل الكوزمولوجي لنرى إذا كانت صحيحة.

ينفي كانط الدليل الكوزمولوجي لأنّه يدّعي اعتماده على الدليل الأنطولوجي، فلننظر بعناية إلى الاستدلال الذي يتبنّاه في ربطه بين الدليلَين الكوزمولوجي والأنطولوجي، لكي نرى إن كان بإمكاننا العثور على خطأ في الصلة التي يتخيّلها.

حينما يُقال «الدليل الكوزمولوجي»، لا يبدو أنّ كانط يقصدُ جميع الأدلة التي نُسمّيها في يومنا الحالي «كوزمولوجية» لأننا نميل إلى الاعتقاد أنّ الأدلة الكوزمولوجية هي التي توظِّفُ المعلومات التجريبية لإثبات وجود الله. استناداً إلى كانط، يجري الدليل الكوزمولوجي كالتالي: «إن وُجِد شيء، فيجب أن يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورة مُطلقة»[1]. بناءً عليه، يبدو أنّ كانط يقومُ تحديداً بمهاجمة «الأسلوب الثالث» التابع لتوما الإكويني (Aquinas) والأدلة من هذا النوع المنبثقة من إمكان العالم[2]. بالتالي، لا يوجد أيُّ سبب لأن نفترض أنّ هجوم كانط على هذا الدليل له تأثيرٌ في مجموعة الأدلة الكوزمولوجية الأخرى، ولكن سوف نتجاوزُ هذه النقطة في الوقت الراهن ونفترض أنّه إذا قام اعتراضُه بإسقاط هذا النموذج من الدليل الكوزمولوجي فإنّه يثبتُ كذلك أمام سائر الأدلة الكوزمولوجية.

يكتبُ كانط: «يستخدمُ الدليلُ الكوزمولوجي هذه التجربة (للشيء) لكي يقوم بخطوةٍ واحدة في الاحتجاج، أعني لكي يستنتج وجودَ كائنٍ ضروري. ولا يُمكن للمباني التجريبية أن تُخبرنا شيئاً عن صفات هذا الكائن»[3]. لذلك، ينبغي أن نعتمد على الدليل الأنطولوجي لنطّلع على هذه الصفات.

دعوني أُشِر إلى أنّه حتّى لو لم نستطع الاطّلاع على أيٍّ من صفات هذا الكائن الواجب، ولكنّ مجرد معرفتنا بوجود كائن بالضرورة يُعدُّ معلومةً ثمينة للغاية. بالطبع، إنّ هذه هي خطوةٌ أولى ممتازة في طريق إثبات وجود الإله، ولكنّنا سوف نتجاوزُ هذه النقطة أيضاً ونفترضُ أنّه إذا لم نستطع التعرُّف إلى طبيعة هذا الوجود الذي أثبتناه فإنّ الدليل الكوزمولوجي ليس له قيمةٌ كبيرة.

يقدِّمُ كانط خمسة اعتراضات ممُكنة على الدليل الكوزمولوجي لكنه يقومُ بمجرد تعداد أربعة منها ويُوكِلُ «مهمة استكشافها إلى القارئ الذي أصبح الآن يمتلكُ الخبرة الوافية في هذه الأمور»[4].

---

[1]- Kant, Critique of Pure Reason, p.285

[2]- Summa Theologica, Q.2,Art.3

[3]- Kant, Critique of Pure Reason, p.298

[4]- Ibid.,p.298

بما أنّ كانط يقومُ «بمجرّد تعداد» هذه الاعتراضات الأربعة ولا يُعلن بشكلٍ تام عن ماهيتها، لن أقوم بتقديم الردود عليها لكيلا أُتَّهم بمهاجمة مغالطات بهلوانية[1] قد وضعتها بدلًا من اعتراضاته الواقعية. يبدو أنّ تفسيري الخاص للاعتراضات الأربعة يُشيرُ إلى أنّ كانط يُثيرُ الاعتراضات المعهودة على الدليل الكوزمولوجي (على سبيل المثال: استبيان شمول قانون السببية، الحاجة إلى «علّة أولى» في سلسلة العلل، وما إلى ذلك). إذا كانت هذه هي بالفعل اعتراضات كانط، دعوني أذكر أنّه قد قام آخرون[2] بالإجابة عن هذه الإشكالات بشكلٍ يُرضي نفسي على الأقل.

يحملُ اعتراض كانط الخامس على الدليل الكوزمولوجي أهميةً أكبر بكثير بالنسبة لي، وقد قام بتفصيله ولذلك سوف أُجيبُ عنه. يتألّف هذا الاعتراض من ادّعاء كانط بأنّه حتى لو علمنا بوجود كائنٍ ضروري إلا أنّ استنتاجنا بأنّه «أكثر الكائنات واقعية» (ens realisimum) يقتضي استخدام الدليل الأنطولوجي.

يتّخذُ دليل كانط المسار التالي[3]: نحنُ نعلم بوجود كائنٍ ضروري وننطلقُ من هذه المعلومة لنحتجَّ بأنّ:

أ) الكائن الضروري ينبغي أن يكون كاملاً.

إذا كان (أ) صحيحاً، ينبغي أن يكون من الممكن تحويله إلى:

ب) بعض الكائنات الكاملة ضرورية الوجود،

لأنّه إذا كان كلُّ x هو y، ينبغي أن يكون بعض y هو x (على فرض وجود بعض x). ولكن لا يوجد اختلافٌ بين كائنٍ كامل وكائنٍ كامل آخر، وبالتالي يُمكن تحويلُ (ب) إلى:

ج) كل الكائنات الكاملة هي موجوداتٌ ضرورية.

ولكن كما يُشير كانط بحق، هذه هي الفكرة الأساسية وراء الدليل الأنطولوجي. بما أنّ (أ) فرضية الدليل الكوزمولوجي تُعادل (ج) فرضية الدليل الأنطولوجي، فإنّ الدليل الكوزمولوجي يعتمدُ في الواقع على الدليل الأنطولوجي.

ينبغي أن نُلاحظَ المغالطة في هذه المعادلة! حينما نقولُ في الدليل الأنطولوجي إنّ «الكائن

[1]- المغالطة البهلوانية: هي نوعٌ من الادّعاءات القائمة على تحريف الموقف المعارض بتفنيد شكل الحجة بحيث يوحي أنّ الحجة المعاكسة صحيحة.

[2]- **Richard Taylor, Metaphysics (Englewood Cliffs, 1963), Jacques Maritain, Approaches to God (New York, 1954), and Edward Sillem, Ways of Thinking about God (New York, 1961).**

هذه المؤلفات هي أمثلة تُقدِّم أبعاداً من الدفاع عن الأدلة من الصنف الكوزمولوجي. يُمكن أيضاً مراجعة مقالات **William L.Rowe** و **Barry Miller** في دورية **The Monist 54** الصادرة في تموز 1970.

[3]- **Kant, Critique of Pure Reason, pp.287- 288**

الكامل ينبغي أن يكون كائناً ضرورياً» فإنّنا نعني أنّ «الكائن الكامل المتصوَّر (أو في الذهن) ينبغي أن يكون كائناً ضرورياً موجوداً بالفعل» بينما حينما نقولُ في الدليل الكوزمولوجي إنّ «الكائن الضروري ينبغي أن يكون كاملاً» فإنّنا نعني أنّ «الكائن الضروري الموجود (حيث إننا قد سبق وأثبتنا وجودَ كائن ضروري من خلال الدليل الكوزمولوجي) ينبغي أن يكون كائناً موجوداً كاملاً. كم يبلغُ الاختلاف بين الاثنين! ننتقلُ في الدليل الأنطولوجي من فكرةٍ أولية لندرك أنّه ينبغي تحقيق هذه الفكرة، أمّا في الدليل الكوزمولوجي فننتقلُ من شيءٍ نعلمُ أنّه مُتحقِّق -أي الكائن الضروري- ونستنتجُ أنّه ينبغي أن يكون أيضاً كاملاً. ننتقلُ في الدليل الأنطولوجي من الفكرة إلى الواقع، بينما ننتقلُ في الدليل الكوزمولوجي من الواقع إلى الواقع. من الواضح أنّ محاولة كانط لمساواة (أ) و(ج) تتضمّنُ مغالطةً منطقية وبالتالي ينبغي رفضُ اعتراضه على الدليل الكوزمولوجي[1].

كان هدفي في هذه المقالة بحث هجوم كانط على إمكان البراهين اللاهوتية وتقديم الردود عليها بقدر استطاعتي. من أجل الوصول إلى هذه الغاية، بدأتُ ببحث الاعتراضين اللَّذَين أثارهما كانط ضدّ الدليل الأنطولوجي. لقد شهدنا كيف أنّ اعتراضه الأول -أي عدم ضرورة نشوء التناقض إذا رفضنا موضوع «الله» مع المحمول «الوجود الضروري» على خلاف دعوى الدليل- يفترضُ صحة بعض العبارات التي يُمكن إظهار دلالتها المنطقية على نتيجة الدليل الأنطولوجي الذي رفضه كانط. لقد رأينا كيف أنّ اعتراضه الثاني بأن الوجود ليس محمولاً، على الرغم من إمكان انطباقه على الوجود الممكن، يبدو أنّه يصدقُ أيضاً على الوجود الضروري الذي يشتملُ عليه الدليل الأنطولوجي. وفقاً لذلك، توصّلنا إلى أنّ كانط قد فشل في الحالتين في نفي إمكانية صياغة دليلٍ أنطولوجي. ثمّ انتقلنا إلى بحث الوسائل التي سعى كانط من خلالها إلى إظهار استلزام الدليل الكوزمولوجي للدليل الأنطولوجي ووجدنا أنّه قد أرسى هذه التبعية فقط عبر خطأٍ منطقي، ولكننا لم نبحث اعتراضات كانط على الدليل الغائي. بما أنّ كانط كان يشعرُ أن «الدليل الفيزيائي-اللاهوتي (الغائي) على وجود كائنٍ أصلي أو أسمى يعتمدُ على الدليل الكوزمولوجي، والدليل الكوزمولوجي يعتمد على الأنطولوجي»[2]، فإننا من خلال نقض اعتراضاته على الدليلَين الكوزمولوجي والأنطولوجي قد قمنا مرّتين بدحض ادّعائه أنّ الدليل الغائي باطلٌ بسبب اعتماده على هذين الدليلين.

[1]- أُخذت الإشارة إلى هذا الرد من كتاب **The Dream of Descartes** بقلم **Jacques Maritain** إصدار نيويورك العام 1944، الصفحات 138-141.

[2]- **Kant, Critique of Pure Reason, p.298**

مطارح كانط
بين سبيل الإلحاد ومسلك الإيمان العقلي

صابرين زغلول[*]

تحت هذا العنوان الذي حظي بفضاء واسع من الجدل على امتداد قرنين من الزمن، تناقش الباحثة المصرية صابرين زغلول ديناميات التأويل المتنوعة التي قرأت كانط بين ضدين متناظرين: الإلحاد والإيمان.

تحاول الباحثة في مقالتها هذه التصدّي للتأويلات المتناقضة حول ما إذا كان كانط ملحداً أو مؤمناً إيماناً عقلياً، كما ستمضي إلى نقد التيارات العلمانية والإلحادية التي أمسكت بناصية النص الكانطي لتوظفه ضمن دوائرها الأيديولوجية.

المحرر

حاول بعض خصوم الدين في الغرب توظيف فلسفة كانط لخدمة الأفكار الإلحادية ليجعلوا منها أساساً للإلحاد المعاصر. فقد استندوا في ذلك على ما قدّمه كانط حول عجز العقل عن البرهنة على وجود الله عن طريق الأدلة السابقة التي اعتمد عليها الناس ولذلك راحوا يلقون عليه التهم بأنه أسس لمقولة موت الإله قبل نيتشه وما تبعه من طرح في الإلحاد المعاصر. كما شكك بعضهم في أن كانط يقلل من قدسية الدين بربطه الدين والأخلاق بمفهوم الحرية بل عدّ الحرية أساساً للأخلاق، والأخلاق أساساً للدين. جاءت هذه الاتهامات على خلفية تفريق كانط المعرفة العلمية القائمة على التجربة عن التفكير الفلسفي المجرد، وتأكيده استحالة معرفة الأشياء في ذاتها، وأن الغيبيات هي موضوع للاعتقاد والتسليم فحسب وجعله البرهنة على وجود الله، مرهوناً

*- باحثة في الفلسفة ـ وأستاذة فلسفة الدين في جامعة بني سويف ـ جمهورية مصر العربية.

بالقانون الأخلاقي مما أدى إلى انقسام المحللين واختلافهم حول فلسفة كانط بين مؤيد ومعارض. فبينما يرى بعضهم أن تلك الفلسفة التي قامت على القانون الأخلاقي بمنهج فريد هي إحدى الفلسفات التي ردت رداً عقلياً ومنطقياً وأخلاقياً على الإلحاد في ذلك العصر، نظر إليه بعضهم الآخر بوصفه واحداً من المنهجيين الملحدين ومن الناقدين الجذريين للميتافيزيقا والدين. فهل أعطى كانط مكاناً للإيمان في فلسفته؟ أو أنه وضع حجر الأساس للمذاهب الإلحادية التي جاءت بعد ذلك؟ بمعنى آخر ما موقف كانط من الإيمان وكيف كان موقفه من الإلحاد؟

لابد أن نفهم أن كانط مر بمراحل عديدة في فلسفته تبعاً لمراحله العمرية، لذلك يلزم على من يقرأ كانط ويتحدث عن فلسفته، أن يبحث في مجمل أعماله. لكن من المؤكد أنه جهر بمذهبه النقدي حينما قال: «حدث نفسك بنفسك»[1] وهذا هو الأساس الأول الذي أقام عليه كانط رحلته الفلسفية، وهو الأساس النقدي، وسنلاحظ أن معظم كتب كانط قامت على نقد العقل للوقوف على مشكلات عصره الذي تأرجح بين الفكر الديني - ذي الصبغة اللاهوتية - المهيمن على كل نواحي الحياة، والنزعات الإلحادية في النواحي العَقَدية من ناحية والاتجاهات الفلسفية المتنوعة بين النزعة الشكية التي نتج منها الشك في مصادر المعرفة وإمكانيتها وبين النزعة الدوجماطيقية التي تبدأ بفروض تعسفية وتقرر مبادئ لا يجوز عليها التحليل أو إقامة برهان من ناحية أخرى. على أن «النزعة الشكية كانت ذات أهمية كبيرة عند كانط بالقياس إلى الدوجماطيقية لأنها تقوم على رقابة العقل، وهذه الرقابة تفضي بدورها إلى الشك»[2]. لذلك عدّ كانط أن هيوم هو الذي أيقظه من ثباته الدوجماطيقي ودفعه للشك لتخليص العقل من آفاته، ولا سيما في قضية السببية. وعلى الرغم من أهمية المرحلة الشكية بالنسبة لكانط لم تكن لترضي العقل، لأنها في الحقيقة ليست سوى رقابة سلبية على العقل. إنها رقابة على العقل ولكنها ليست نقداً له. لذا أراد كانط أن يقوِّض هذه المذاهب وكان سلاحه في ذلك النقد، وحسبنا أن نلاحظ الأسماء التى أطلقها «كانط» على مؤلفاته، كيف اشتملت على كلمة «نقد» نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم لنعلم منذ اللحظة الأولى أنه أراد أن مشروعه الفلسفي بأجمعه قام على نقد المنظومات التي شاعت في عصره. فالطريقة النقدية هي أن «نختار من أقوال الناس في ميدان العلم أو في مجال الحياة اليومية طائفة من الأحكام التي ليس عليها خلاف، ثم نتعقبها راجعين خطوة خطوة، حتى نصل إلى المبادئ التي تكمن وراء هذه الأحكام كلها التي اخترناها»[3].

[1]-كانط: تأسيس ميتافيزيق الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعةالترجمة عبد الرحمن بدوى، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا، ألمانيا، 2002، ص15

[2]- محمد نور الدين أفاية: الفلسفة النقدية،الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي،1988، ص ١٣٩٢، م ٢، ط

[3]- جمال محمد أحمد سليمان: إيمانويل كانط «أنطولوجيا الوجود،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع «بدون رقم طبعة «2009ص173

انطلاقاً من ذلك قامت فلسفة كانط النقدية على تقييم المذاهب الفلسفية متخذاً من بعضها موقفاً إيجابياً كنقطة انطلاق لفلسفته، ومن بعضها الآخر موقفاً سلبياً سعى الى تقويضه وبناء بديل منه على أسس نقدية وعقلية صحيحة، توافق قدرات العقل الإنساني وليرسي قواعد فلسفته النقدية ليكشف من خلالها وهن الميتافزيقا التقليدية، وعجزها عن البرهنة على وجود الله، والنفس والعالم. من أجل ذلك كان عليه أن يثير العديد من الأسئلة والتي شكلت بدورها جوهر فلسفته، أهمها:

- ما الذي يمكنني أن أعرفه؟
- ما الذي ينبغي أن أعمله؟
- ما الذي أستطيع أن آمله؟[1]

هذه الأسئلة تتعلق بثلاث مشكلات تدور حول مفهوم المعرفة والبرهان الخُلقي ومفهوم الدين، فالمشكلة الأولى تتعلق بالعقل النظري (الميتافيزيقا)، بينما تخص المشكلة الثانية العقل العملي (الأخلاق)، في حين تخص المشكلة الثالثة النظري والعملي معا» (الدين). والذي يعنينا في بحثنا هذا هو موقف كانط من الدين ليتضح لنا موقفه من الإلحاد والإيمان، لذا سنقف بإيجاز عند موقفه من المعرفة والأخلاق بوصفهما الأساس الذي أرسى عليه كانط موقفه من الدين.

مفهوم المعرفة

افتتح كانط كتابه نقد العقل المحض بقوله: «كل معارفنا تبدأ من التجربة ولا ريب في ذلك البتة لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا»[2] لذلك لا تتقدم أي «معرفة عندنا زمنياً ـ على حد تعبير كانط -على التجربة بل معها تبدأ جميعاً»[3]. في هذا المقتبس يؤكد أولاً: كانط أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، لأننا لا نستطيع أن نقوم بأي عمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتؤدي إلى حدوث التصورات تلقائياً. وثانياً: لأن التجربة تحرك نشاط الفهم لدينا، لجهة مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي تتحول «جميع الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات التي تسمى التجربة».[4] لكنّ التجربة «لا تعطينا إلا أحاسيس وحوادث منفصلة تتغير في تعاقبها في المستقبل»[5] الى جانب أن هناك تصورات تتصف

[1]- كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة،مركز الإنماء القومي، لبنان، بدون تاريخ أو رقم طبعة ص385
[2]-المرجع السابق: ص 45
[3]- االمرجع السابق: ص45
[4]-المرجع السابق،ص 45
[5]-ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة،1988،ص 335

بالضرورة والكلية كقوانين الرياضيات على سبيل المثال، فهذه لا تستطيع التجربة البرهنة عليها لأنها قوانين ثابتة، وغير خاضعة للحواس. لذلك أضاف كانط إلى معارفنا التي تبدأ بالتجربة، طريقاً أخر هو طريق العقل. ذلك أن «المعارف التي تتخطى العالم الحسي وحيث لا يمكن للتجربة أن تعدل أو تصحح فيها تقع ضمن مباحث عقلنا التي نعدها من حيث الهدف النهائي أفضل وأسمى بكثير من كل ما قد تفيدنا به الفاهمة في حقل الظاهرات»[1]. ولذا كان يلزم التفريق بين ناتج المعرفة وتلك الصور التي تتخذها المعرفة. هذا ما قال به كانط على وجه الخصوص: «من الواجب التمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والصورة التي تتخذها تلك المعرفة. وعلى ذلك، فعلى الرغم من أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة، فإنها لا تُستمد منها وحدها».[2] ولذلك أصبح مصدر المعرفة عند كانط هما التجربة والعقل.وبعد أن أثبت كانط دور العقل بجانب التجربة بوصفهما مصدرين للمعرفة أوضح الدور المهم الذي يقوم به العقل النقدي في المعرفة بعيداً عن أي دوجماطيقية. يقول في هذا الصدد: «يؤدي نقد العقل إذن، في النهاية وبالضرورة إلى علم. أما استعماله الدجماطيقي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى»[3] ولا يمكن تأسيس علم إلا بتعاون التجربة الحسية والإدراك العقلي اللذين يؤديان إلى المعرفة الصحيحة.

وإذن، يعتمد كانط في بناء المعرفة على العقل والتجربة معاً، وعلى الرغم من أنه فيلسوف عقلي نجد أنه «رفض العقليين الذين يعطون العقل أكثر من طاقته فيقعون في الأخطاء والمغالطات»[4] ولكي ينأى بالتفكير الفلسفي عن المغالطات والدوجماطيقية أسس المنطق (الترانسندنتالي Transcendental Logic»، وهو حسب تعريف كانط «قانون الفاهمة (المعرفة) والعقل.. من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً لا كما يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية التجريبية أو المحضة دون تمييز»[5] ويقصد كانط من (المنطق الترانسندنتالي) أن يكون أورجانوناً Organon وقانوناً للمعرفة في الوقت نفسه، وهذا «الأورجانون» هو الذي سيضبط الحدود المشروعة التي لا يمكن تجاوزها، ليكون ضابطاً للفكر وفق حدوده وتجاربه، وفي حال تجاوزها، تصبح المعرفة غير مشروعة. وعنه فإن حدود المعرفة البشرية لا تستخدم في البحث عن الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، وبهذا يصبح منطق

---

[1]-كانط: نقد العقل المحض، ص47 بتصريف

[2]-المرجع السابق ص47

[3]-كانط: نقدالعقل المحض،ص 45

[4]-إبراهيم بيومي مدكور،ويوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، دار ومكتبة بيبليون، الطبعة الأولى، 2004ص ٢١٥

[5]- كانط:نقد العقل المحض،ص78 بتصرف

كانط الترانسندنتالي متعهداً وظيفة الضبط والحماية من الغلط أو الخطأ في مضمون المعرفة ذاتها، لا في مجرد شكلها المنطقي الصوري. وهو المنطق نفسه الذي سيعتمد عليه في منظومته الفلسفية في الأخلاق والدين.لذا فإن معرفة الأشياء باعتبارها وعياً بها يتأسس على الوعي بالذات في أثناء ممارستها أفعالها المعرفية المختلفة. لذا كان هذا الأورجانون هو الضابط لحدود المعرفة المعتمدة على العقل والتجربة عند كانط، وهو نفسه الذي سيغير معالم الميتافيزيقا عنده، والتي حاول جاهداً تحديدها لمواجهة الإلحاد،حيث وجد كانط الميتافيزيقا عاجزة عن تقديم أي حقيقة عن قضايا: الله، والنفس، والعالم، ولهذا رفض الميتافيزيقا التقليدية السابقة عليه. ومن خلال رفضه لها فُتحت ثغرات الإلحاد في الفلسفة الكانطية، وبخاصة أن الطريقة النقدية التي اتبعها كانت ثورة منهجية في عصره.

موقف كانط من الميتافيزيقا

لقد فرّق كانط «بين الظاهرة (الفينومين) والشيء في ذاته (النومين)، «منتهياً إلى أن العقل البشري محصورٌ في قدرته المعرفية على عالم الظواهر، ولا يمكن أن يعرف مجال الشيء في ذاته»[1] وهذه الفكرة استثمرت لاحقا من الفلسفات الناقدة للدين، حيث وظفت فلسفة كانط، على نحو مغاير لمقصوده هو نفسه؛ إذ نلاحظ أن كانط في القسم الثاني من كتابه نقد العقل المحض، والذي عنونه بـ»الديالكتيك الترانسندتالي» (الجدل المتعالي) يقف متسائلاً عن سبب نزوع العقل البشري إلى تجاوز عالم الحس والتجربة، مُذكراً بأفلاطون الذي وقف كثيراً عند نزوع العقل إلى التديُّن والتفكير فيما وراء العالم الحسي. فكانط في هذا الفصل يعترف أن هذه «المجاوزة ذات حافز طبيعي يوجد داخل كينونة العقل، وليست مجرد افتعال أو سلوك من الترف الذهني، لقد رأى أن العقل البشري عاجز عن إنتاج حقيقة فيما وراء عالم الحس، منتهياً إلى الاستحالة العقلية لتأسيس معرفي للميتافيزيقا»،[2] لذا سيعود في كتابه «نقد العقل العملي» إلى تأسيس الدين والميتافيزيقا على أساس أخلاقي لا أساس معرفي. لذلك كان الفكر الناقد للدين غافلاً عن فلسفته في نسقيتها وشموليتها، أي غافلاً عن النصف الآخر من فلسفته.. ذلك أن كانط اتخذ موقفين تجاه الميتافزيقا أحدهما سلبي والآخر إيجابي وهذا منهجه الدائم في النقد، تقويض الأفكار الخاطئة ثم بناء ما يراه متناسباً مع قدرة العقل البشري،وقد بدأ بالجانب السلبي بهدم قضايا الميتافيزيقا الرئيسة وبين تناقضاتها. ولا يمكن القول، عن أي ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، إنها متحققة من حيث إن المعرفة

[1]-كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر،الجزائر،الطبعةالأولى، 1991ص85
[2]-كانط:نقد العقل المحض من ص 185

مقصورة على عالم الحس والتجربة، وإن ما وراء الواقع لا سبيل إلى كشفه، لذلك أعلن استحالة الميتافيزيقا.» إذ إننا كائنات بشرية، وتقتصر معرفتنا على ميدان الخبرة البشرية الممكنة، ولكننا إذا حاولنا أن نتخطى حدودها، فإننا بالضرورة لا نفهم شيئاً مما نقوله أبداً «[1] وقد حكم كانط على أن الميتافيزيقا التقليدية مستحيلة التحقق، لذلك رفض كانط أن تكون الميتافيزيقا بهذا المعنى ميتافيزيقا مشروعة لبعدها عن التجربة على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة.

في بحثه في مسألة الميتافيزيقا التي تشمل موضوعات: الله، النفس، الحرية، أكد كانط نقده الميتافيزيقا السابقة عليه؛ لأنها قدمت أجوبة عن موضوعات الميتافيزيقا من دون أي فحص لأداة المعرفة نفسها، أي من دون الالتزام بالقيام بفحص نقدي للعقل ذاته، ومن أجل ذلك أحال الميتافيزيقا إلى جانب أخر أكثر إيجابية من الميتافيزيقا التقليدية وهو ميتافيزيقا أخرى ممكنة عنينا بها: الميتافيزيقا النقدية. لهذا السبب رأى وجوب أن يكون ثمة معارف تأليفية قبلية، ذلك أن طبيعة العقل البشري تجعله غير مستغنٍ عنها، وأن عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكونها قبلياً عن الأشياء، ولا على شرحها تحليلياً بالتالي، بل إننا نريد أن نوسع معرفتنا قبلياً»[2].

أصبح من الواضح أن كانط لا يهدف إلى تحطيم الميتافيزيقا على الإطلاق، بل أراد هدم نوع معين من الميتافيزيقا ليحل محله ميتافيزيقا أخرى، وكان وقد وجه كانط نقده لمحاولات المفكرين الذين حمَّلوا العقل ما لا يطيق في قضايا وجود الله، وخلود النفس، والعالم. لهذا فإن نقض الأدلة على وجود الله والنفس والعالم لا يدل على إنكارها فقد أراد كانط أن يلتمس للميتافيزيقا طريقاً آخر للبحث يجعلها علماً على غرار علمي الرياضيات والطبيعة، وهي طريقة فرض الفروض بطريق منظمة من أجل الوصول إلى النتائج، لذا ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة لأبحاثها إلا الأفكار الثلاث «الله، والحرية، والخلود، هي تلك المشكلات التي يستهدف جهاز الميتافيزيقا حلها باعتبارها غايته النهائية والوحيدة»[3].

حين يقرر كانط ذلك، فإنه لا يقوم بإحالة الميتافيزيقا كما هي إلى العقل العملي مباشرة. بل يفعل ذلك من خلال البرهان الأخلاقي التي يعده الأساس لمفهوم الدين ومن هنا تأتي أهمية مسألة الأخلاق في الكشف عن فلسفة الدين بما هي الغاية الأساسية في فلسفته، والتي من خلالها سنقف على الإيمان العقلي عند كانط لمواجهة ثغرات الإلحاد.

---

[1]-المرجع السابق: ص 48

[2]-كانط: نقدالعقل المحض،ص 52

[3]-كانط: نقد ملكة الحكم ترجمة،سعيدالغانمي،ط ١،منشوراتالجمل، ٢٠٠٩،، ص،416،417

البرهان الأخلاقي (الإيمان العقلي)

انتقد كانط براهين الإلحاد بطرق ليست مستنبطة من الدين، بل من خطاب العقل. إذ كيف له أن يقيم برهاناً ضد الإلحاد مبنياً على أسس دينية فيما المخاطب لا يؤمن بالدين من الأساس. اتبع كانط في مناقشته المشكلة الأخلاقية ما يتلاءم مع نزعته العقلية وفلسفته النقدية. فقد رفض الأدلة النظرية على وجود الله في أنماطها الثلاثة الرئيسة: الدليل الأنطولوجي القائم على فكرة الكائن الأكمل والدليل الكوني (الكسمولوجي) القائم على الإمكان، والدليل الفيزيائي اللاهوتي المستند على الشواهد من نظام الكون. وهكذا انتهى إلى استحالة وجود دليل نظري صحيح على إثبات وجود الله، وإلى أن العقل النظري الخالص لا يستطيع بكل إمكاناته معرفة «ما إذا كان الموجود الضروري متناهياً أو غير متناه. إذ لا يوجد تناقض في تصور موجود ضروري، ولكنه متناه في الوقت نفسه، أما كون هذا الموجود الضروري هو الله اللاَّمتناهي، فمسألة لا يمكن إثباتها عن طريق التحليل التصوُّري البحت»[1]. لهذا لجأ كانط الى طريق آخر هو البرهان الأخلاقي، وقد وصف الإيمان الأخلاقي في الله بأنه مصادرة (مُسلمة) من مصادرات العقل العملي، بالإضافة إلى مصادرتين أخريين:هما الحرية والخلود، وهذا الإيمان بوصفه مصادرة «يزيد عن كونه افتراضياً، ويقل عن مجرد كونه مبدأً للأخلاقية. ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختياراً ممكناً، بل ينبغي التسليم به»[2]. ومع ذلك لا تستند الأخلاق الكانطية إلى الاعتقاد في الله لذلك أقام كانط لاهوتاً أخلاقياً وليس أخلاقاً لاهوتية، أي إن الأخلاق هي أساس للدين وليس العكس، ويصرح بذلك كانط قائلاً: «إن الأخلاق لا تحتاج أبداً إلى الدين بل بفضل العقل العملي المحض هي مكتفية بذاتها»[3] وقد كان هذا التصريح لكانط هو المرتكز الأساسي الذي بنى عليه الباحثون، ثغرات الإلحاد في فلسفته. لهذا أيضاً عدّوه معادياً للأديان التاريخية. لقد أراد كانط من خلال اللاهوت الأخلاقي أن يجعل معرفتنا بالله غاية إيمانية لا معرفة نظرية، لذلك رفض أي فيزياء لاهوتية وانطلق للبرهان الأخلاقي من الأساس الغائي للطبيعة، حيث تضع الطبيعة أمام التأمل النظري للعقل معطيات وفيرة بحيث يستطيع العقل البشري من خلالها الوصول لوجود سبب عاقل للعالم. ومع ذلك فالأساس الغائي لا يجعل من الله قضية إيمانية لأن غاية العقل هنا هو تفسير الطبيعة، وليس من أجل تحقيق الواجب، وهذا ما يرفضه كانط، لذا ومن أجل أن يصبح الله قضية

[1]-المرجع السابق 257

[2]- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 257

[3]-كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،2012ص45.

إيمانية لا بد من العثور عليه من خلال «مفهوم مبدع أخلاقي للعالم، لأن هذا وحده يوفر الغائية النهائية التي لا نرى أنفسنا ملتزمين بها إلا بقدر ما يتصرف وفق ما يفرضه علينا القانون الأخلاقي كغاية نهائية، وهكذا يلزمنا بها، وبالنتيجة لا يكتسب مفهوم الله تمييز اعتباره قضية إيمان في إثباتنا إلا من خلال علاقتنا بموضوع واجبنا كشرط لإمكان بلوغ الغاية النهائية لهذا الواجب»[1]. وعليه فإن غائية الطبيعة لا تكفي وحدها للبرهنة على لاهوت من دون البرهان الاخلاقي، حيث إن الأخير يحتفظ دائما بقوته، ولأنه يبرهن على وجود الله من الناحية التي لا غنى عنها للعقل وهي الناحية العملية. وللوصول الى كائن أسمى، لم يكن علينا الاعتماد على الأساس الغائي الطبيعي للبرهان، لذلك يأتي الدور المهم للغاية الأخلاقية، والتي تستند إلى مبادئ عقلية في الأساس، تستطيع التفضيل لتفضي إلى لاهوت ما يرضي غاياتنا النهائية. أما هذه الغاية فلن تكون نهائية، إلا بوجود كائن أسمى أبدي. وهكذا يبدو لنا مفهوم مبدع واحد أسمى يجمع العلم الكلي والقدرة الكلية والحضور الكلي وأبدي يناسب اللاهوت الأخلاقي. وتبعاً لذلك الإيمان العقلي، عارض كانط النظريات الأخلاقية، التي ترى أن فكرة الخير هي دعامة الأخلاق، إذ أسس فلسفته الخلقية على مفهوم الواجب والإرادة وما يتبعهما من نتائج أخلاقية وعدّ الأخلاق هي (فكرة الواجب)، فالواجب «هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون. أما القانون فصفته الجوهرية تكمن في أنه كلي أي صادق في الأحوال كافة، من دون استثناء. والقانون الأخلاقي هو ذلك القانون الذي يقول لنا إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله»[2].

لذلك يرى كانط أن الواجب هو ما أملاه العقل، والإرادة الخيرة هي التي تلبي النداء الأول وهو العقل وتبعد عن الأهواء. ونداء العقل هو نداء الواجب، وأمره هو الذي يجب أن يطاع، فالإنسان لا يكفيه أن يأتي الفعل مطابقاً لما يقضي به الواجب. ذلك أنه إذا «كان كل شيء في الطبيعة يتحرك بمقتضى قوانين، فإن الكائن العاقل هو وحده الذي يتحرك بمقتضى فكرة القانون، أي تصور القانون، وهذا يضعنا مباشرة أمام مبدأ الإرادة[3]». لذلك كان لابد من فعل الإرادة المرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الواجب، «فالإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيّرة، بالضرورة»[4] وبالتالي فكرة سيطرة العقل. أما صيغة هذه السيطرة فإنها تسمى، بحسب كانط، وازعاً، والوازع هنا عقلي وأخلاقي في آن. وإذ يقول كانط هنا، منذ بداية القسم الأول لـ (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) «إن

[1]-كانط: نقد ملكة الحكم ص 414

[2]-زكريا إبراهيم:المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، بدون تاريخ أو رقم طبعة ص167

[3]- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص163

[4]-المرجع السابق: ص 294

من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل خارج العالم بصورة عامة أيضا، ليس ثمة ما يمكن أن يعد خيراً من دون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الخيِّرة»[1] إن ما يقصده كانط في هذه العبارة هو أن الإرادة الخيِّرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط موضحاً أكثر أن الإرادة الخيِّرة يجب أن تكون خيِّرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيّرة في ظرف، غير خيّرة في ظرف آخر. أو خيّرة كوسيلة لغاية، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى. وهنا ينبهنا كانط على خطر الخلط بين الإرادة الخيّرة، وبين مجرد الرغبة في الخير من دون اتخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه. ومن هنا اتخذ الشر مفهوماً أخلاقياً مخالفاً لما تناولته التيارات الإلحادية المتعددة، إذ رأى كانط أن هبة الله الحقيقية للإنسان هي الإرادة الحرة، لذلك تكمن حرية الاختيار إما للخير وإما للشر، فإن كان شراً فليخلع الشر ويلبس الإنسان الخير، فالإنسان يكمن بداخله نزوع للشر وليس مفطوراً عليه والحرية هي مصدر كل ما هو شر أو خير فيه، وعلى ذلك فالشر ليس خبثاً، بل هو ناتج فقط من ضعف في الطبيعة الإنسانية بما فيها من خلط للدوافع الأخلاقية وغير الأخلاقيه، والتي هي أحد عوامل نزوع الإنسان للشر[2]. وإلى هذا يرى كانط أن «حكمة الله العليّة تهيمن وتحكم الكائنات العاقلة وتصرفا بحسب مبدأ حريتهم، وأولئك الموجودات يجب أن يتحملوا مسؤولية أيّ خير أو شر يقترفونه»[3] ذلك أن الخير والشرعند كانط موجودان في الطبيعة البشرية حيث يوجد الخير في ماهية الإنسان بينما يوجد الشر في طبعه،ولذلك وطبقاً لمبدأ تناقضات العقل الذي قال به كانط فلا ضير أن يتعايش الخير والشر معاً داخل النفس البشرية الواحدة فهما فطريان، ويخرجان من منبع واحد هو الحرية، والحرية هنا هي حرية مرتبطة بدرع الإرادة والواجب في القانون الأخلاقي فالمرء بشكل حر لا يعني سوى «أن يغير حياته إلى حياة جديدة مطابقة للواجب»[4] فالحرية هي حركة بعث من جديد للإنسان وتغير حالته من الشر إلى الخير، هذا التغيير يتم بالخروج «من الشر ودخوله الخير، خلع للإنسان القديم ولباس للإنسان الجديد»[5] وهنا نجد تشابهاً بين ما جاء في الكتاب المقدس وعبارة كانط. فقد جاء في الكتاب

[1]-كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص37

[2]-() يرجع كانط وجودالشرفي الإنسان إلى النزوع الموجود داخل كل موجود بشري ويظهر ذلك في ثلاثة درجات:

-1ضعف القلب البشري في اتباع المسلمات المتخذه بعامة أو وهن الطبيعة الإنسانية

-2النزوع إلى خلط الدوافع الأخلاقية مع اللاأخلاقية..بمعنى عدم صفاء القلب.

-3النزوع إلى القبول بالمسلمات القبيحة بمعنى خبث الطبيعة الإنسانية أوالقلب البشري، كانط،الدين في حدود مجرد العقل ،ص79

[3]-كانط:الدين في حدود مجردالعقل، ص73

[4]-المرجع السابق: ص116

[5]-كانط: المرجع السابق ص134

المقدس «كما لبسنا صورة الترابي سنلبس أيضاً صورة السماوي»[1]،لكن كانط يستعملها كفكرة شمولية في حدود لاهوته الأخلاقي المؤسس على الإيمان العقلي وليس في حدود حدود الدين وحده، ومن هنا فخلاص البشر لا يوجد إلا «في القبول الأشد حميمية بالمبادئ الأخلاقية الأصيلة في صلب نواياهم، ولا يتم ذلك إلا من خلال الانتقال إلى مسلمات القداسة التي في تلك النّوايا»[2] لذلك أضحت النية في فلسفة كانط هي المحدِّدة وليس الدافع إذا كان الإنسان خيرّاً أو شرِّيراً. ذلك أن من يعمل ضد هذا القبول ليس شهوة الحس المتهمة غالباً، بل هو ضرب من الانحراف المذنب في حق نفسه أو كما يريد المرء أن يسمي هذا الخبث، هو الخداع، والكذب، ومكر الشيطان، الذي منه دخل الشر إلى العالم، وهو انحراف كامن في كل إنسان ولا يقهر إلا بفكرة الخير الأخلاقي»[3] ويظهر جلياً من تحليل كانط الشر والخير الدلالة على نظرته الإيمانيه وإلمامه بالكتاب المقدس، خلاف ما فهمه بعض الذين يتحدثون عن ثغرات للإلحاد، في الفلسفة الكانطية. إن ما مايريده كانط هو بعث الإنسان من جديد وتغيير حالته من حالة الشر إلى حالة الخير، فكما يبعث الإنسان في الآخرة ويتغير من حالة إلى حالة كما جاء في الكتاب المقدس، كذلك يستطيع الإنسان من منطلق حريته وإرادته أن ينشئ أخرويات متحققة في العالم الأرضي من خلال خلع الشر ولبس الخير، لذا يرى كانط في هذا الإطار أن جميع المفاهيم الأخلاقية تحتل مكانها وتستمد أصلها، قَبْلياً تماماً، في العقل نفسه. لهذا وجدناه يقول: «إن الأخلاق وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن حر يلزم نفسه عن طريق عقله بقوانين غير مشروطة»[4].

انطلاقاً من مبدأ عقلانية الأخلاق هنا، يوصلنا كانط إلى فكرة الحرية، على أساس أنها فكرة لا يمكن فصلها أبداً عن فكرة العقل «لأن فكرة الحرية هي محور مذهب العقل الخالص – العقل النظري والعقل العملي في آن – وهو يكون، في هذا، قد مهد الطريق لتحويل سيادة العقل العملي على العقل النظري إلى علاقة عليّة جوانية» [5]، أو علاقة شرط بمشروط. وإذ يصل كانط إلى هذا يفيدنا أيضاً أن التجربة لا تفيد أبداً في عملية وضع مبادئ الأخلاق، ذلك أن القانون الأخلاقي بصفة عامة، لابد إن يكون غير ممزوج بأية إضافة غريبة لدوافع حسية، ومكتسبة من التجربة، وفي هذه الحالة سيصبح له تأثير في القلب الإنساني من طريق العقل وحده، تأثير أقوى بكثير من تأثير

[1]- رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس، الإصحاح 15: أية 49

[2]-كانط: نقد العقل المحض، ص34.

[3]-كانط: الدين في مجرد حدود العقل، ص 147، 148

[4]- كانط: المرجع السابق، ص، 45

[5]-محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الفلسفة الحديثة، الطبعة الثانية،الإسكندرية،دار المعرفة الجامعية، ص294.

الدوافع الأخرى كلها، التي يمكن أن تثار في مجال التجربة لذلك يجب أن ننظر لواجباتنا «على أنها أوامر للكائن الأسمى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا استناداً إلى إرادة كاملة من الناحية الأخلاقية، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة»[1] وتبعاً لذلك كان جوهر الدين عند كانط هو «التوافق مع...فكرة مشرِّع أخلاقي لجميع البشر هو بلا ريب متطابق مع الواجب»[2]. وتقابلنا هنا مشكلة كبيرة جداً في كتابات كانط، فهو من ناحية يقرر أن واجباتنا الأخلاقية أوامر إلهية ومن ناحية أخرى يقرر أن الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة، ونابعة من الأمر المطلق للإرادة الإنسانية، على هذا الاعتراض يجيب كانط: «يجب أن ننظر إلى الأخلاقيات على أنها أوامر الكائن الأعلى لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا استنادا إلى إرادة كاملة من الناحية الأخلاقية، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة»[3].

لذا كان المبدأ المعينّ الأعلى للإرادة، يدور بين عاملين مهمَّين، الأول:مصادرة وجود علَّة للطبيعة بأسرها، والثاني: مبدأ توافق الطبيعة، وتوافق السعادة الأخلاقية، إذاً ليس الخير الأسمى ممكناً في العالم، إلا من حيث الإقرار بأعلى للطبيعة، لذا فلو أن من الواجب تحقيق الخير الأسمى، فهو أيضاً مرتبط بوجوب الحاجة إلى افتراض إمكان هذا الخير الأسمى، ولا يتحقق هذا إلا بوجود الله، وقد أكد ذلك كانط، حين ربط ربطاً لا ينفصم افتراض هذا الوجود بالواجب، وذلك يعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقر بوجود الله»[4]، وهذا إقرار من كانط بأن الإقرار بوجود الله إلزام أخلاقي.

لقد كانت محاولة كانط في فلسفته الاستدلال على مشابهة قانون الأخلاق المسيحي بفكرته الناقدة للعقل المحض، بل رتب المشابهة في نقده والقانون المسيحي حتى بلغ حدّ التماثل مع اختلاف في المصطلح. فقد رأى كانط أن النية المتمثلة للقانون الأخلاقي عن احترام هي الفضيلة، وهذا هو جل الكمال الأخلاقي المقدّس الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه، وبالتالي فإن هذا الأمر يُظهر وعياً بالدوافع المزيَّفة التي هي غير أخلاقية والتي تدعو إلى اتباع ذلك القانون. وحسب كانط فإن ما يتطلبه المخلوق لتقديس ذلك القانون هو الأبدية أو التقدم إلى اللانهائي، وقد يبدو لنا أن السعادة ليست مرتبطة ضرورة بالقانون الأخلاقي، لذا كانت السعادة هي العنصر الثاني، وكان

[1]-كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،لبنان، الطبعة الأولى،2008 ص218.
[2]-كانط:الدين في مجرد حدود العقل، ص 49 (الهامش)
[3]-المرجع السابق، ص 218.
[4]-المرجع السابق، ص219.

السعي لإمكان الخير الأسمى لا غنى عنه لينبع العنصر الثاني وهو السعادة، ذاك ما يبدو جلياً حين نعلم أن جميع الكائنات العاقلة في العالم كرست نفسها للقانون الأخلاقي، وهذا لأن ملكوت الله وحده هو الذي يصل إلى هذا التناغم والانسجام ما بين الطبيعة والقانون الأخلاقي. هذا مع العلم أن كلاً منهما على حده منفرداً يبدو غريباً مستغرباً متنافراً. والنتيجة التي لا مرد لها كما يقول كانط «أن الأخلاق تقود للدين»[1]، فالدين هو الغائية النهائية للقانون الأخلاقي، وعلى الرغم من هذه النتيجة التي كانت متضمنة في فلسفة كانط الأخلاقية وصرح بها إلكنّ اعتماد كانط على الأخلاق وصولاً للدين، قد فتح على فلسفته ثغرات بدعوى أن كانط مؤسس للفكر الإلحادي في الحداثة المعاصرة، لا سيما أن المغزى الذي يستند عليه كانط لكل المسائل الفلسفية التي تناولتها فلسفته راجع إلى القانون الأخلاقي وبصفة خاصة لدى تناوله مفهوم الدين.

مفهوم الدين

من كل ما سبق نلاحظ أن القانون الأخلاقي قادنا إلى مفهوم «الخير الأسمى» وذلك كما يقول كانط «بوصفه موضوع العقل المحض وغايته النهائية»[2] وبناءً عليه يتضح أن جميع الأوامر الإلهية هي واجبات وليست عقوبات، ولكي يكتمل الهدف الضروري والرئيس من الخير الأسمى الذي يفرضه العقل المحض من دون تدخل، أي من الدوافع الحسية، نصل إلى نتيجة، أخرى متمثلة في المصادرة على (خلود النفس). ذلك لأن الهدف من الاكتمال الضروري والرئيس للجزء الأول من الخير الأسمى لا يمكن أن ينجز بالكامل إلا في أبدية، وهذا القانون نفسه هو الذي يقودنا مرة أخرى إلى العنصر الثاني من الخير الأسمى، وهو السعادة، وهذا يعني أن يقود ـ العقل المحض ـ إلى افتراض علة كفءٍ لهذا المعلول، أي يجب أن يطالب بوجود الله. وهنا يأتي الارتباط ضرورياً بوجوده من أجل الخير الأسمى. وقد رأى كانط أن النية المتمثلّة في احترام القانون الأخلاقي هي الفضيلة ولذلك «فالفضيلة هي التي تستطيع أن تشكل الفكرة التي يفهمها المرء من وراء كلمة «تقوى الله التي هي النية الدينية»[3] وهذا هو جل الكمال الأخلاقي المقدس الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه وعلى هذا الأساس لا يريد كانط توقيراً منفعلاً كسولاً للقانون الإلهي، بل يريد بالإنسان أن يصرف قواه الخاصة في مراعاة القانون الأخلاقي المؤسَّس على الواجب. وحين يؤسس كانط الدين على دعامة الأخلاق، فإنه يؤسسه في الوقت نفسه على دعامة العقل. لا على تأملات العقل النظري،

---

[1]-كانط:الدين في حدود مجرد العقل، هامش صفحة 50 بتصريف

[2]-كانط:نقد العقل العملي،ص 224

[3]-المرجع السابق:ص312

بل على حاجات العقل العملي، التي هي النور الهادي الوحيد الذي يستطيع أن يرشدنا في متاهة الأفكار؛ وبالتالي فإنه هو الدعامة الوحيدة الممكنة لإقامة إيمان عقلي. فقد لاحظ كانط أن هذا الإيمان يشبع أيضاً اهتمام العقل الخالص نظراً لأنه يضمن قيام ترابط بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية. «حيث حرية الانسان لا تنبع من فوضوية، بل من أخلاق بإرادة حرة، كأنه يقول أنا لن أتكلم على الإلحاد، ولكن (الأخلاق المعاملة) وهذا واضح في عبارته «إنّ أصل حاجة البشر إلى الدّين لا يكمن في أيّ نوع من العبوديّة، بل في قدرتهم الرّائعة على الحريّة، وبالتّحديد حريّة المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض، تليق بعقولهم، أي بقدرتهم على إعطاء قيمة، أو معنى لسيرتهم الخاصة في تدبيرأنفسهم»[1]. ومن ثمّة فالحاجة إلى الدّين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج بل هي «فكرة تنبع من الأخلاق، وليست أساساً لها»[2]، وهذا الترادف الذي حكى عنه كانط والقسائم المشتركة التي تحدث عنها هي السبيل الأسمى لما يتحدث عنه الملحدون ولكن بمنهجه الأخلاقي القويم والغاية الأرقى، مصطلحات يتشدق بها العلمانيون من دون أسس منهجية، لا تدعو إلا فوضى وجدانية وإلحاد؛ والنتيجة حرب على الله، وخسائرها تفتيت الأخلاق، ولا مغنم فيها سوى انهيار مجتمعي في شتى المجالات والمناحي. لقد جاء الدين عند كانط بتلك الإرادة الحرة ليكون من أهم نتائجها غاية أسمى يراها في احترام الدين لاحترام أعظم وهو الله.. وحالئذٍ يبلغ الإنسان جل ما يبحث عنه بكامل حريته، فلا يصبح الإنسان متخلّقا لأنّه متديّن، بل الأمر بعين الضدّ، إنّه لا يصبح متديّناً إلاّ لأنّه متخلّق، أي إنه قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته. ولهذا فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع تجاوز ثبات القوانين التي تحكم طبيعته وحياته ليصنع لنفسه عالماً جديداً هو عالم الإنسانية التي رأها كانط في الحرية، وعليه تناول كانط مسلَّمة الحرية كحلقة وصل بين مفهومين متعاليين هما الله والخلود. فقد وضع الحرية بين مسلَّمة الله والخلود، حتى تتخطى الحس عن طريق قانون السببية، وانطلاقا من ارتباط مفهوم الحرية بمفهوم السببية من ناحية ومن ناحية أخرى ارتباطه بالمفاهيم المتعالية لا بد أن نفترض «سبباً أخلاقياً للعالم هو مبدع العالم لكي نضع أمام أنفسنا غاية نهائية تتفق مع القانون الأخلاقي وبقدر ما تكون هذه الغاية النهائية ضرورية تكون ضرورية أيضا لافتراض.. أن الله موجود»[3].أصالة الوجود الإلهي

لقد توصل كانط الى تصور يقوم على أن قانون الطبيعة يقضي بأن لا شيء يحصل من دون سبب

[1]-كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ص12

[2]- المرجع السابق: ص12

[3]-كانط: نقد ملكة الحكم، ص 292

متعين قبلياً تعيناً كافياً، إذن فالقضية «التي تنص على أن كل سببية ليست ممكنة إلا وفقا للقوانين الطبيعية تتناقض ذاتياً في كليتها اللاَّمحدودة، ومن المحال إذن أن نسلم بهذه السببية بوصفها السببية الوحيدة. وعليه يجب التسليم بعلية يحصل بموجبها شيء من دون أن تكون تلك العلة متعينة، وذلك بصعودنا إلى أعلى بعلة أخرى متقدمة وفقا لقوانين ضرورية»[1]. وذلك الصعود الملحوظ في منهج كانط للوصول إلى فكرة سبب أسمى محدد، هي في حد ذاتها إحدى طرق دحض الإلحاد؛ إذ لا يمكن أن نستدل لملحد على وجود فكرة السبب الأسمى من خلال ما أنزل سواء من دين أو أخلاقيات الدين (أخلاق لاهوتية) لأن الملحد لا يقبلها من البداية بل يراها ميتافيزيقيا تقليدية مرفوضة لديه، بل إن منهج التدليل على وجود وجوب أخلاقي ولاهوت أخلاقي، ملزم للارتقاء لفكرة سبب أسمى محدد، هو عين الاضطرار للعقل إلى الصعود، لذا رأى كانط أن الطريقة الأخرى سيئة، أي الطريق المعاكس، بل تعد عقلاً مقلوباً»[2]. ولا ضير كيف استخدم كانط مبدأ السببية للوصول إلى الكائن الأسمى، المهم أنه وصل إليه بطرق أخرى أفضل وأقرب إلى العقل والفهم.

التمس كانط واقعية الحرية لأنها كامنة فينا على الرغم من منهجه الترانساندتالي، لذا جعل منها نقطة التوسط بين قضيتين متعاليتين هما الله وخلود النفس، لهذا كان من اللافت تماماً في هذا أن الحرية هي من بين الأفكار الثلاث الخالصة الذي يبرهن كانط على واقعيتها الموضوعية إذ يتم تصورها كفكرة ترنسندتالية من خلال نتائجها في الواقع، وبالتالي يجعل منها إمكاناً لربط فكرتين متعاليتين وفي نفس الوقت نصعد منها إلى الدين وبذلك وصل إلى مفهوم الحرية، حيث تم البرهان على حقيقته بقانون ضروري للعقل العملي، لذلك يصفها كانط بأنها تشكل «حجر الغلق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها»[3]. لذلك لا يتم الفعل الاخلاقي عند كانط إلا من خلال فكرة الحرية، وهي مفتاح الاستقلال الذاتي والإرادة. في المقابل نجد أن الضرورة الأخلاقية ذاتية، أي إنها حاجة، وليست موضوعية، بمعنى أنها هي نفسها ليست واجباً، وذلك لأنه لايمكن أن يكون هناك من واجب يقضي بافتراض وجود أي شيء، نظراً لأن هذا أمريتعلق بالاستخدام النظري للعقل، ولذلك «لا يعني التسليم بوجود الله كمصادرة أنه أساس لكل إلزام بصورة عامة، لأن هذا الأساس يقوم علي التشريع الذاتي للعقل نفسه»[4] وهذه ثغرة أخرى أخذها دعاة الإلحاد على كانط باعتبار هذا اللاهوت الأخلاقي هو لاهوت بلا شعائر وطقوس. لكنكانط كان يرمي من

[1]-ا كانط: نقد العقل المحض ص 236 – 237.

[2]-المرجع السابق: ص 237

[3]-كانط، نقدالعقل العملي، ص ٤

[4]-محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباءاللطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص97

وراء ذلك رؤية الكائن «الإنساني لا باعتباره غاية طبيعية مثل أي كائن منظم بل بوصفه غاية أخيرة للطبيعة على الأرض»[1] فالإنسان هو الغاية الأولى والأخيرة للوجود بحكم العقل المفطور فيه من دون سائر الكائنات الأخرى، لذا أراد كانط تخليص الدين من كل أنطولوجيا أو ميتافيزيقا، بجعله ديناً تتحدد أهميته وضرورته من منطلق أخلاقي تمليه فكرة الواجب الكليِّ المنزَّه من كل غرض ومصلحة، لا مكان فيه للطقوس والشعائر، سعياً نحو غائية لا توجد إلا فيه وحده، محاولاً بذلك سد النقص والثغرة التفسيرية التي تنتج من مبدأ الآلية حينما يحاول تفسير الحياة ذاتها ضمن التصور الميكانيكي للكون، كما يأخذ موضعه أيضاً ضمن سعي العقل العملي لأنه يرى التجانس بين ما يقوم به من فعل أخلاقي وبين الخير الأعلى الذي لا يستطيع بلوغه في حياته القصيرة الفانية. ولعل النزعة العقلية النقدية التي اتبعها كانط في فلسفته هي التي أفضت إلى هذه النتيجة والتي بلغت أوْجَها من خلال شكل العبادة التي تحكم العلاقة بين الإنسان والله، وذلك من خلال التمييز بين دين العبادات والدين الخلقي من دون نفي للأول. لكن كانط استنكر ما جاء في إنجيل يوحنا «لا تؤمنوا إلا إذا رأيتم الآيات والعجائب»[2] متعجباً بقوله: «إذا أنتم لم تروا العلامات والمعجزات فلا تؤمنوا!»[3] وتساءل «هل الإيمان متوقف على رؤية العلامات والمعجزات وما دونهما لا يوجد إيمان»[4]، من هذا المنطلق وضع كانط تمييزاً جوهرياً بين مفهوم دين العبادات، ومفهوم الدين الخلقي المحض، إذ يرى أن في دين العبادات نجد الإنسان يتقرب إلى الله بأنه «يمكن أن يجعله سعيداً أبداً من دون أن يكون عليه بالضرورة أن يصير إنساناً أفضل»[5] ولهذا نبذ كانط التواكل والتمني من دون عمل، فلو كان كل شيء بالتمني لأصبح العالم خيرًّاً من دون شر، لذلك يقول: «إن الله يمكن أن يجعل منه إنساناً أفضل من دون أن يكون هو ذاته شيئاً آخر ليفعله سوى أن يصلي من أجل ذلك، رُبّ صلاة لأنها تتم أمام كائن بصير بكل شيء لا تعدو أن تكون ضرباً من التمني وبذلك هو على الحقيقة لم يفعل شيئاً إذ لو كان ذلك شيئاً ينال بالتمني مجرداً لكان يكون كل إنسان خيراً»[6]، لهذا لا ينبغي حصر الدين في مجرد الطقوس التي ربما يكون منها الكثير مما لا يحمل على نقاء القلب وحسن النية. وهو ما شاع في الغرب الأوروبي حيث شكلت السلطة الكنسية أداة للإقطاع ومصدراً لشيوع الخرافات. وإذن العقل وحده حسب كانط هو الذي يستطيع مهما

[1]-كانط:نقد ملكة الحكم ص 370
[2]-يوحنا:48:4
[3]-كانط الدين في حدود مجرد العقل:ص 149
[4]-المرجع السابق: ص 149
[5]-كانط: الدين في حدود مجرد العقل ص 109
[6]-المرجع السابق: ص 106

كان الإنسان كامل العقل أن يجد لذة مباشرة في إظهار مظاهر التشريف لهذا المعبود بكونه سيداً كبيراً للعالم وأن يناله من التمجيد والتعظيم والتشريف ما يليق به، ولكن ذلك اتباع لأمر مباشر منه، وذلك أيضاً «بوصفه شأناً يخص الله وليس الإنسان»[1] ولذلك استبدل كانط بمفهوم الدين الخلقي المحض وصفه هو الأصلح لدين عام للإنسانية وذلك لا يكون إلا عبر القوانين النظامية التي هي أوامر الله، لكن في الحقيقة ومن أجل أن يكون الإنسان قادراً على رؤية تلك القوانين التي تخصه والتي تعني بشأن الإنسان، فإنه يستطيع بقوانين الدين الخلقي المحض، ومن دون القوانين النظامية أن يستند إلى عقله الخاص وبذات نفسه أن يصل إلى أساس الدين والمتمثل في إرادة الله، لذلك يرى كانط حاجتنا تلك القوانين الأخلاقية المحضة التي «هي من حاجة العقل لأن يقبل بوجود قوة، بإمكانها أن تخلق المفعول التام، الممكن في عالم ما والموافق للغاية الأخلاقية النهائية»[2]، وهذا يكون نهايته إلزامية بأن يكون هناك إله واحد، والذي يترتب عليه دين واحد، وهو أن يكون دين خلقي محض، وبذلك يحقق هذا الدين ما لم يحققه دين العبادات بقوانين نظاميه سواء عبر وحي خاص لواحد معين، أو عبر كتاب عام للناس، أو ليكون إيمان هذا الدين إيماناً تاريخياً وليس إيماناً عقلياً محضاً، لأنه بالإيمان العقلي المحض يستطيع الإنسان الوصول إلى فهم إرادة الإله. على أن كانط لا يرفض تماماً الوحي بل يحلله «هل هو بضاعة عقدية متناقلة بشكل وضعي وتاريخي، أو هو وحي العقل المحض لأنه أقدس ما يمكن أن يخطر على بال البشر عامة، لا يخلو أي وحي من معان عقلية صرفة ولذلك ليس المطلوب سوى الإنصات إلى ما هو عقلي في كل وحي وتخريجه بشكل مناسب لطبيعتنا الأخلاقية أي لحريتنا، «إن الإيمان الحر هو موقف أخلاقي باطني.. ولذلك لا معنى لأي عنف ديني»[3]. فما يريده كانط هو حماية الإنسان من تحويل الدين لمجرد مظهر خارجي بل يريد جوهر الدين، لأن الله كل شيء،لأنه معبود خارجي في أفق أنفسنا ومن ثم أكثر الأفكار العقلية حرية إلينا، فكانط لا يريد إبطال دين الشعائر كما ذهب بعضهم إلى ذلك ولكن يريد إيقاظ الضمير البشري لكيفية عبادة الله..أليس ما تعانيه مجتمعاتنا المعاصرة اتخاذ بعضهم الدين مظهراً وليس جوهراً، أليس سبب العنف والدكتاتورية المعاصرة، البعد عن جوهر العقل وإعماله في الدين؟

إن الإيمان الأخلاقي الذي يدعو له كانط هو إيمان التوكل وليس التواكل المؤسس على صفاء

[1]-المرجع السابق ص 176

[2]-المرجع السابق ص177

[3]- المرجع السابق: ص 116

النية ونقاء القلب، إيمان الحرية لله وحده وليس إيمان الأغراض الدنيوية الذي يسميه كانط «إيمان المرتزقة»، إيمان الحرية لا العبودية، فمعنى أن يكون الإنسان حراً «لا يعني سوى أن يغير حياته إلى حياة جديدة مطابقة للواجب»[1]، الإيمان الحر ليس هو إيمان كفارة، الإيمان الحر - كما يقصده كانط - هو إيمان العقل الذي يستطيع هو وحده «أن يحررنا من شعور الذنب وذلك ليس ثمة واجب على الأرض أقدس من سيرة حسنة وفقاً لقوانين الحرية وهو موقف لا نحصل عليه بالقيود والرهبانية المسرفة بلا جدوى بل باستعمال حريتنا وطبيعتنا البشرية»[2] ولهذا يرفض كانط أن يصنف الناس كفاراً زناديق ومؤمنين. فهناك ما يطلق عليه كانط بالاستعداد للدين الخلقي، المطمور في صلب العقل البشري، ولكن ليس يعني أنّ الإيمان العقلي الحر يرفض ويتنكر للعقائد والملل وإنما كونه لا يحتاج البتة إلى شعائر حتى يقتنع به اللاّهوتيون أن ما يريده كانط هو حماية الضمير البشري من تحويل الدين إلى كهنوت، فهو لا يهدف من الإيمان الحر إلى إبطال دين الشعائر والطقوس أو دين المعتقدات ولكنه يريد إيقاظ العقل بكيفية التعامل ولذلك فالحاجة إلى الدّين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج بل هي فكرة تنبع من الأخلاق، وليس أساسا لها، وهذا الترادف الذي حكى عنه كانط والقسائم المشتركة التي تحدث عنها هي السبيل الأسمى لما يتحدث عنه الملحدون ولكن بمنهجه الأخلاقي القويم والغاية الأرقى.

إنّ حاجة الإنسان إلى احترام أعظم من كل أنواع الاحترام الأخرى، هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيء ما موضوعاً للعبادة، ومن جوهر هذا الاحترام يختم كانط كتابه نقد العقل العملي بعبارة تجمع كل فلسفته الخلقية والدينية بقوله: «شيئان يشغلان الوجدان بإعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما، السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في صدري»[3] فلا يكون الله كل شيء لأنه معبود خارجي بل لأنه أنبل فكرة في أفق أنفسنا، ومن ثم فهو أكثر الأفكار حرية إلينا ولذلك وكما بدأنا بحثنا هذا، يكون كانط من الذين صعدوا للسماء بالأخلاق، وعليه لا يمكن الحكم على كانط إلا من خلال منطق العقل وحرية التفكير اللذين يشكلان جوهر فلسفته، ذلك بأن حاجة الإنسان إلى احترام أعظم من كل أنواع الاحترام الأخرى هو الذي يجعله يفكّر في جعل شيء ما موضوعاً للعبادة. وهذا بدوره أعطى لكانط بُعداً آخر للدين مخالفاً بعض الفلاسفة .

[1]-المرجع السابق:ص116
[2]-المرجع السابق:ص 116
[3]-كانط: نقد العقل العملي،ص269

الشيء في ذاته بوصفه تخيُّلاً فلسفياً
مطارحة في الخيال الكانطي

إيفا شابر Eva Schaper[*]

تعيد هذه المقالة الاعتبار لمفهوم "الشيء في ذاته" بوصفه أطروحة كانطية تدخل في نطاق التخيّل الفلسفي، وطبقاً لهذه الفرضية تبذل الباحثة الأميركية إيفا شابر مجهوداً خاصاً لتسويغ الصور التخيّلية بوصفها أدوات منهجية في التعرّف إلى الفضاءين المعرفيين الفلسفي والعلمي.

كيف قاربت شابر هذه الإشكالية، وما النتائج التي توصلت إليها؟

المقالة التالية نصها مسعى للإجابة..

المحرر

لا ضرورة لأن يكون التخيّل الفلسفي من دون فائدة. بل خلاف ذلك، لا يمكن الاستغناء عن كثير من الصور التخيلية كأدوات منهجية، فهذه الصور تلقى قبولاً في المنهجيتين الفلسفية والعلمية. وعندما ننظر إلى الشيء في ذاته Ding an sich الكانطي كواحدة من هذه الأدوات، فإننا لا نتّهم كانط باختراع قصة وهمية، بل نحن نحاول فهم ما يشتمل عليه المنهج الفلسفي الذي ظن مؤلفه نفسه بأنه ثوري. كما أننا نحاول إنقاذ بعض آراء كانط المهمة من إساءة فهمها وعدّها مجرد إشارات تأملية.

---

*ـ رئيسة قسم الفلسفة بجامعة أفلاسفو سابقاً ومتقاعدة حالياً.

ـ العنوان الأصلي للمقال: The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction.

ـ المصدر: مصدر المقالة: The Philosophical Quarterly, Vol. 16, No. 64, History of Philosophy Number (Jul.,1966), pp. 233-243

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

ليست هذه المحاولة جديدة. فقد قدّم اقتراحها النسقي الأول هانز فايهنغر Hans Vaihinger الذي قدّمت فلسفته «كما لو[1] " "As-If" تفسيراً واستمراراً لكانط، والتي كان فيها الاعتراف بالمنهج التخيّلي أساسياً. فالمقاربة النظرية بالنسبة لفايهنغر هي من ضروب الكما لو عندما تكون المفاهيم الأساسية المستخدمة فيها تخيلية، أي حين لا يكون متوقعاً أن تتناسب أو تنسجم مع أي شيء معطى، وحين يكون تأكيد صدقها مستحيلاً في المبدأ. وربّما كان فايهنغر غامضاً بعض الشيء في التمييز بين الصياغات الافتراضية وصياغات الكما لو، لكنه يرى عموماً أن «الكما لو» لا يمكن أن تنحلّ إلى مجرّد «لو»، في حين أن الادعاء الافتراضي يستخدم مفاهيم يُأمل تأكيد صدقها أو التحقق منها مباشرة، أو على الأقل ألا تتعارض قابليتها للتطبيق مع محاولات التأكيد أن الصور التخيّلية تؤدّي إلى التناقض. ومع ذلك فقد يكون لهذه التخيّلات المفهومية قيمة عظيمة. بالتأكيد لم يقلل كانط من أهمية هذه التخيّلات، فهي وإن كانت لا تساعد في الإضاءة على واقع ما، لكنها، كما يعبّر فايهنغر، أدوات "لإيجاد طريقنا بسهولة أكثر في هذا العالم»[2]. كان فايهنغر إلى حد ما سابقاً لعصره حين درس ما وجده في كانط واقترحه كمبدأ للتطوّر المفهومي. وإذا كان ثمة ما يجعل المرء متردداً في إعطاء فايهنغر ما يستحقه في هذه الأيام، فهو المبالغة في ادعاءاته حول مقاربته. ذلك أنه حين اعترف ذات مرة بما سمّاه «النشاط التخيّلي للوظيفة المنطقية» وجد التخيلات في كل مكان، وبات في غاية الصعوبة بالنسبة له وبشكل متزايد، أن يتكلم في غير صيغة كما لو في سياقات نظرية العلم، والمنطق، والسوسيولوجيا، والتشريع، وحتى في الرياضيات. ثم طور فايهنغر من النظرة السليمة إلى القيمة غير المباشرة للأفكار العقلية التخيلية في البحث عن الحقيقة، نسقاً قُصد منه التخلّي عن دراسة الحقيقة لعدم ملاءمة ذلك. ويمكن تشبيه فلسفته بمسرحية فخمة تدور حول أشخاص غير واقعيين يخوضون مغامرات بعيدة عن الواقع، يتم تمثيلها أمام جمهور وهمي، في ظروف مركّبة، ويمثلها ممثلون هم المكوّن الحقيقي الوحيد في كل التركيب. اليوم لا يمكننا فقط أن نرى ما ذهب إليه فايهنغر بعيداً فحسب، بل أيضاً حين كان على حق. نحن منسجمون تماماً مع المنطق المتشعّب للأفكار المختلفة، ونقبل من دون قلق وجودي كبير، عدداً كبيراً من مبانينا المفاهيمية بوصفها أدوات مضللة إلى حد ما في تجارب مشاريع نظرية غامضة وقابلة للدحض، ولكن لا يمكن أبداً التحقق منها بشكل تام. يجب أن نتذكر أن فايهنغر كان أول من صاغ تقويماً منهجياً لطريقة التجربة والخطأ، بالقدر نفسه من التشديد على خصب الخطأ والتخمين الذي يمكن لأي تلميذ من تلاميذ بوبر في الراهن أن يحرص عليه.

---

[1]- Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, Berlin, 1911. Engl. Translation by C. K. Ogden (The Philosophy of " As-If"), London, 1924.

[2]- The Philosophy of " As-If", p. 15.

الصور الذهنية التي ركز عليها فايهنغر هي الأدوات المفهومية التي ليس فقط يمكن أن تتعارض مع الوقائع كما نظن أننا نعرفها، لكنها ستؤدّي إلى تناقض ذاتي إذا لم نعترف بخاصيتها التخيلية. فثمة مثل من أمثلة فايهنغر مألوف لنا اليوم تماماً – مفهوم الذرة، الذي أسهم في إنجاز أحد أروع التطورات في التفكير الفيزيائي. رأى فايهنغر أن هناك إساءة لمنطق تفسيره حين نفكر فيه كما لو كان «الفرضية الذرية»، أي كتعميم ممكن الصحة للأشياء الموجودة في الطبيعة. وهذا، وفقاً له، يمكن أن يؤدّي إلى تناقض لا يمكن اجتنابه إلا عندما يتاح للذرة أن تحصّل ميزتها التخيلية (يمكن أن نبيّن هذه الفكرة أيضاً من خلال حديثٍ مثل: يجد العلماء ملاءمة في اعتبار الضوء أحياناً ظاهرة مؤلفة من موجات وأحياناً ظاهرة مؤلفة من جزيئات؛ لكن من الناحية المنطقية لا يمكن عدّ الضوء مؤلفاً من موجات وجزئيات في نفس الوقت.) استخدم فايهنغر مثالاً أقل إثارة للجدل وهو تخيّل عالم يضمّ فرداً واحدا فقط، يمكن أن يصلح لهدف واحد نافع في سياقات فلسفية محددة بحذر. من الواضح أن هذه العزلة التجريدية التي تهمل كل العلاقات التبادلية، يجب -حين لا يتم أخذ ميزتها التخيلية بنظر الاعتبار- أن تؤدي إلى تناقض في مفاهيم الفردانية والعالم. وهناك أمثلة أخرى أكثر وضوحاً يضربها فايهنغر. لا أحد يشك في طبيعة الأفكار التخيلية وفي فائدتها مثل «الإنسان العادي" «the average man" أو حتى حرب الكل ضد الكل Bellum omnium contra omnes عند هوبز. فالفروع المعرفية السوسيولوجية ستكون خاسرة من دونها، وعادة تعرف هذه الفروع المعرفية كيف تعالجها. إن فايهنغر لا يحاول البحث في أي مكان إذا كانت التخيلات الفلسفية تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها التخيلات في العلوم الطبيعية والاجتماعية. تشير أمثلته من دون تمييز إلى الأدوات الافتراضية في العلوم الطبيعية، وإلى الأفكار الفلسفية، وإلى مفاهيم النظام المنهجي في المجالات المعرفية السوسيولوجية والتاريخية. لن أحاول أن أوضح الفرق، بل سأركّز على التخيلات الفلسفية فقط.

لكن ما كتبه فايهنغر، وعلى الرغم مما فيه من متعة، ليس مورد بحثي هنا، فمورد البحث هو الشيء في ذاته الكانطي. إن اعتقاد فايهنغر أن هذا المفهوم يمثّل بشكل لافت للنظر ماهية التخيل الفلسفي ووظيفته، لم يُحمل - بقدر ما يمكنني أن أعرف - على محمل الجد بشكل كاف. فيما يلي سأتبنّى اقتراح فايهنغر وسأطوِّره بشكل مستقل عن فلسفته في «كما لو».

توالت الهجمات على كانط منذ أن اقترح الشيء في ذاته بسبب فشله في تزويد الفرضية التي لا تكون داحضة لذاتها. إن قراءة اقتراح كانط على أنها فرضية افتراضية حول الواقع، تكون بفهم أن الأشياء في ذاتها في أعلى درجات الواقعية، أما الظواهر فتكون اشتقاقات ناتجة من مواجهة

الوسطاء مع هذه الحقيقة، وخاضعة لوجهات نظر إنسانية غير قابلة للتبسيط. لكن وفقاً لنفس الفرضية، فإن الأشياء في ذاتها غير قابلة للمعرفة، ولا يمكن تشكيل علاقة بينها وبين الظواهر الإنسانية – لا يوجد علاقة يمكن أن تجعل الاشتقاق المفترض مفهوماً؛ لأن العلاقات يمكن أن تتحدد على أساس المقولات، وليس لهذه المقولات مشروعية وراء الظواهر. فالحديث عن الأشياء في ذاتها بوصفها أسباباً، أو أسساً أو خلفيات للظواهر يؤدّي إلى التناقض أو إلى مجرد تعابير مجازية. إذاً، الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تتميز. ومع ذلك، فإننا حين نحاول فعل ذلك، من أجل أن نعرضها كحقيقة مطلقة، فإننا نصل إلى طريق مسدود. (سواء أتحدثنا عن النومينا بصيغة المفرد أو بصيغة الجمع فهو غير مادي: بالمعنى الدقيق للكلمة لا ينطبق عليه أي تمايز عددي.) لقد رفض كانط مراراً وتكراراً محاولة الكشف عن بنية العالم النومينالي (الموجود في ذاته) noumenal على أساس المفاهيم التي تنطبق على العالم الذي يمكن أن نعرفه. وقد أشار مراراً وتكراراً إلى أن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن توصف، أو حتى لا يمكن بأي معنى عادي أن تكون موجودة. هذه المقاربة التي نصح بها فايهنغر والتي سأتّبعها هنا تحمل هذه المقاطع في النص الكانطي على محمل الجد أكثر من المقاطع الأخرى حيث كان كانط أقل حذراً.

لأن كانط لم يكن غامضاً على الإطلاق، حول الوظيفة الدقيقة للشيء في ذاته بنظامه، فإنه تنقّل بحرّية بين موقفين، بدا أحياناً أنه يقترح أن الأشياء في ذاتها يجب أن تكون مفترضة مسبقاً لأنها موجودة، أي إنه يستعمل النومينا بوصفه مفهوماً أساسياً في الفرضية حول طبيعة الأشياء، بالإضافة إلى أنها الفرضية، التي يمكن تأكيدها بشكل مباشر من خلال التطبيق المفصّل لنتائجها. لكن كانط، في أوقات أخرى، يرى أن النومينا هو الافتراض المفهومي الذي بوساطته يمكن أن نحدد الظواهر بوصفها الشيء الذي يظهر لنا، أي إنه يستعمل الشيء في ذاته كحدّ نظري. فقط ما يقوله حوله بوصفه مفهوماً محدِّداً هو الذي يدعم مباشرة وجهة النظر التي تقول إن الشيء في ذاته هو فكرة تخيلية يجب التعامل معها كأنها اقتراح كما لو. وفقط حين يتمّ التأكيد على هذا الأمر، يمكن أن ندرك أن توظيف كانط المنهج التخيلي الجدلي لا يشتمل فقط على هذا المفهوم، بل إن كامل فلسفته تبلغ ذروتها في هذا المفهوم الأساسي، الشيء في ذاته.

عندما ركّز كانط على هذا الجانب كان مدركاً أنه لم يكن بمقدوره القول أكثر من أننا نتابع كما لو أن الأشياء في ذاتها كانت موجودة فعلاً، وكما لو أنها أثّرت فينا من خلال مظاهرها، وكما لو أنها شكّلت عالماً نومينالياً منتظماً. فهذه التخيلات ضرورية في النسق الكانطي كي نحدد ما يمكن أن نعرفه بالحدود، وهي ضرورية للكلام مطلقاً على أي شيء وراء حدود «التجربة الممكنة» (الميل

الذي لا يمكننا اجتنابه وفقاً لكانط، بسبب «ديالكتيك العقل البشري الذي لا يمكن اجتنابه»). لكن من الضروري أن تبقى تخيلات. أمّا إذا فهمناها حرفياً، فلا معنى لها. إذ يمكن أن يتبين هذا – وقد بيّنه كانط – في الكشف عن تناقضات التقريرات حول الأشياء في ذاتها التي تستخدم مقولات، مقولات غير مرتبة، وهذا صحيح، لكن الوسيلة الوحيدة للتفكير الاستطرادي متوافرة لنا في النسق الكانطي. تطوّر هذه المقولات ذاتها على افتراض الكما لو للأشياء في ذاتها، ولا يمكن أن تفيد في تمكين الوصول إلى وصف أو تعريف ما هو مفترض. وبالتالي من الضروري للشيء في ذاته أن يبقى مفهوماً محدَّداً فقط، أي المفهوم الذي يحدد استعمال المقولات المتشكّلة على افتراض الكما لو لما يكمن خلف الحدود. لكن كانط ذاته لم يتمسّك دائماً بهذا الموقف. فعندما تحدث عن الفرضية الكوبرنكية فإنه كان يفهمها بأنها مثبتة من خلال قصور أي فرضية معروفة يمكن من خلالها تفسير الحالة المفروضة. عندما حاجج بتلك الطريقة، كان يتخلّى عن الخط الوحيد المترابط الذي يمكن أن يجعل الأشياء في ذاتها صالحة فلسفياً كمفاهيم تخيلية. في الكما لو الكانطي، الـ «كما» تهمل لسوء الحظ في الغالب عندما يبالغ كانط بحماسته الذاتية من أجل حله المعينّ. كان يشار إلى هذه النتائج في الغالب من خلال أكثر نقاد كانط حدة بوصفها عيوب المنهج الترانسندالي. سأحدد هذه العيوب في فشل كانط بتطوير ترابط مقاربة كما لو.

يمكن اعتبار الأشياء في ذاتها تخيلات مساعدة على الاكتشاف، ووسائل تمكننا من تفسير وضع مفترض على أساس نظرية ما. فالأشياء في ذاتها بوصفها تخيلات مساعدة على الاستكشاف تتيح لنا اشتقاق مجموعة معقّدة من النتائج وعرضها إذا واصلنا كما لو كانت حقيقة. إن الصور النومينالية بوصفها مفهوماً أساسياً في ثورة كانط الكوبرنيكية، والتي يجب عدّها اقتراح كما لو معقّداً: هي تأمّل للوضع الابستمولوجي كوضع توافقي بين الذات العارفة والموضوع القابل للمعرفة، أي، إنها تأمّل للأشياء كما هي في الحقيقة أو بشكل مستقل خارج مجال ما يمكن معرفته. هذه الصياغة للثورة الكورنيكية تثمر الميزة المثالية شكلياً للزمان المكان، واشتراك المقولات في نفس إجراء التجربة. لكن هذه النتائج بدورها، تجعل الميزة التخيلية للأسس المفهومية واضحة تماماً، لأنها تؤدّي إلى تناقض عندما تستعمل بعلاقة محددة بهذه القاعدة. مثلاً هذا يحصل، عندما ننسب المكانية أو الزمانية للأشياء في ذاتها، أو عندما نحاول التفكير عفوياً بالحقيقة المطلقة. يمكن السؤال لماذا، لو كان هذا هكذا، يجب أن يقع المرء في اضطراب افتراض التخيلات المساعدة على الاستكشاف. الجواب الكانطي (وإن كان هذا ليس الجواب الدائم لكانط) هو أن النتائج مفيدة جداً من أجل أهداف غير التأكيد والتحقيق من الفرضية، إنها مثمرة من حيث إنها تسمح لنا بمعالجة

المادة التي يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار في ضوء النتائج، والتي من جهة أخرى، يمكن أن يتعذّر الوصول إليها أو لا يتم التحري عنها بالشكل الكافي. في حالة كانط المادة التي يمكن معالجتها على أساس المكان والزمان والمقولات هي مادة قابلة للمعالجة على أساس الأنساق النظرية مثل فيزياء نيوتن أو مثل المشاريع النظرية كما تحددها "التجربة الممكنة». في التطبيق الفعلي للنتائج؛ أي في التعامل مع المفاهيم التي اكتسبت من الاستعمال التخيلي المساعد على الاستكشاف، فالمفاهيم التخيلية الأساسية لم تحدد أو تعرّف؛ لذلك يتم إسقاطها في العملية. أما إذا كان لها أن تثبت ضمنياً في العملية، أو إذا تم النظر إليها على أنها ما تنطبق عليه النتائج المفهومية أيضاً، عندها يكون التفكير غير المنطقي في أسوأ حالاته، وهذا ما يسميه كانط «الوهم الديالكتيكي». فقد كان هو نفسه قادراً تماماً عليه عندما تحدث عن النومينالي بوصفه كافلاً للصورة الفينومينالية. والآن يمكننا أن نقول: حين نسي ال «كما» في «كما لو» خاصته.

إن وصف الفلسفة النقدية التي كان كانط ذاته مولعاً بالتشديد عليها، أعني "الواقعية الأمبريقية والمثالية الترنسندالية"، يشكّل بعباراته دلالة أبعد لمقاربة كما لو. فليست فقط المفاهيم التخيلية المستعملة في الاقتراحات هي ذاتها خارج المجال الذي يكون فيه لنتائج هذه الاقتراحات تطبيق محدِّد أو وصفي، بل حتى هذه النتائج يجب أن تعالج بطريقة ثنائية. فمن أجل غايات إمبريقية نحن مسوّغون تماماً في اعتبار المكان والزمان واقعيين، وفي اعتبار المقولات قابلة للتطبيق على كل حقل الظواهر من دون استثناء. لكن عندما نرغب في إثارة أسئلة حول حالة المكان والزمان أو المقولات، يجب الاعتراف بمثاليتها، وإلا فإننا سنقع في شرك المغالطات، والمتناقضات، ومواقف غير مريحة منطقياً. وهذا يضاهي القول إن في العملية التي أوصلت إلى النتائج المفهومية لصيغة كما لو، يكون الخيال الأصلي بوصفه خيالاً خارج الموضوع، أو بالأحرى، بقدر ما هو خيال يكون خارج الموضوع، لأن ما ينتج منه يمكن اعتباره «حقيقياً" لكل الغايات الإمبريقية. لكن عندما نبحث في وضع هذه النتائج المفهومية فإن عبارة "غير حقيقي" ستكون أكثر ملاءمة، على الرغم من أن عبارة «تؤدي إلى التناقض إذا اعتبرت حقيقية"، ستكون أكثر دقة. «الحق الإمبريقي» و»المثال المتعالي» هي مصطلحات كانط التي استعملها للتعبير عن الدور المزدوج للمفاهيم المكتسبة من المقاربة عن طريق الثورة الكوبرنيكية. وهذه الثورة هي أكثر صياغات كانط لاقتراح كما لو وضوحاً: تأمل العالم كما لو كان ما يظهر لنا، وبالعكس، تأمل النومينالي كما لو كان ما يشكل أساساً لهذا الظهور.

كان الوضع الغامض والغريب للشيء في ذاته عند كانط موضوعَ مزيدٍ من الجدل في دراسات

كانط. فقد كان سليمان ميمون[1] أول من استعمل مجاز التصوف الرياضي للمرة الأولى في زمانه وحاول الاستفادة من مسألة الجذر السلبي $\sqrt{-a}$ للإشارة إلى بعض خصوصيات الشيء في ذاته في كتابات كانط. فعل ميمون ذلك لكي يزيد من قوة تفسيره الخاص لكانط، ناسباً إليه مثالية مطلقة واضحة. غير أن التشبيه، لا يؤدي بالضرورة إلى النتائج التي توصّل إليها ميمون. إنها في الواقع المحاولة الأولى لتوضيح ما تشتمل عليه عملية الأفكار، ويمكن تقريرها كما يلي: الرقم الخيالي $\sqrt{-a}$ لازم للبنية الرياضية؛ فهو يسمح لنا بالاستمرار وصولاً إلى الاستدلالات المعقدة والمستحيلة من جهة أخرى. لكن الاستنتاج أن الرمز $\sqrt{-a}$ "يدل على" أن ما هو واقعي هو غير منطقي. إنه ليس أكثر من أساس لعملية محددة. إذ كلما كانت هناك محاولة للتأمل الميتافيزيقي، بمصطلحات اكتسبت من الاستدلال الرياضي حول «الكميات السلبية» نتجت لغة اصطلاحية لا معنى لها رياضياً وفلسفياً. فالرمز $\sqrt{-a}$ هو خيال رياضي، والاستمرار بهذه الفكرة منطقي تماماً. ولا معنى لمحاولة السؤال ما هو $\sqrt{-a}$. ففي الحالة الأولى يستعمل المرء مفهوماً تخيلياً، في الحالة الثانية قد يحاول التعبير عنه بأي شيء. ومن السهل هنا أن نرى التشابه مع الشيء في ذاته الكانطي. فالعملية المنطقية هنا غير قابلة للرفض، وقد تكون نافعة وضرورية ضمن نسق. لكن تحويل المصطلحات التي تكتسب في هذه العمليات للإضاءة حول الأشياء في ذاتها، أو لاكتشاف "ما هي" فعلاً، يؤدي إلى نتائج فلسفية تافهة. هناك مماثلات شبيهة يمكن التزود بها من خلال أخذ مفهوم اللامتناهي الرياضي بنظر الاعتبار، وهنا من جديد يكون الفهم الكما لو ضرورياً للعملية، وتكون ميزتها التخيلية عديمة الصلة بالعملية، وإذا تم الاسترسال في الملاحظات حول «واقعيتها»، فهي بلا معنى.

لم يُشمِل كانط الشيء في ذاته ضمن أفكاره العقلية، وهي المجموعة الوحيدة من المفاهيم التي قبلها في النقد الأول (نقد العقل المحض) كتخيلات مساعدة على الاستكشاف. على كل حال ترتكز مسألة إدراجي لها - كما كانت المسألة عند فايهنغر - على الشبه في الطبيعة المنطقية لهذا المفهوم والمفاهيم التي أشار إليها كانط باعتبار أنها تؤدي إلى «مجرّد مبادئ تنظيمية». فاستعمال أفكار العقل "المجرد تنظيمية " مثل الله، والحرية، والخلود، وعلى مستوى آخر، الوحدة، الكلية، النسق، النظام، إلخ، يتراءى لي أنها لا يمكن أن تتميّز من استعمال كانط الشيء في ذاته، كما مثلاً

[1]- Salomon Maimon: Kritische Untersuchungen iiber den menschlichen Geist, Leipzig, 1797. Mainly p. 191, but see also pp. 2526-.

في قاعدة «استنباط» المقولات (الذي هو في نفس الوقت استنباط الصيغة المكانية والزمانية لكل التجارب الحسية). قدّم كانط الاستنباط بوصفه إفراغاً لنتائج فرضية «التجربة انطلاقاً من الوحدة التوليفية للوعي». فإذا قرئ هذا كنتائج لاقتراح كما لو، كان له معنى منطقي على المستوى النظري، كالمعنى المنطقي للأوّليات العقلية للتفكير الديني، والأخلاقي واللاهوتي عند كانط - لكن فقط طالما ليس هناك وصول لنتائج يمكن أن تشوّه وظيفة الكما لو وتحولها إلى وظيفة الفرضية القابلة للإثبات عن العالم.

ليس سهلاً من تقريرات النقد الأول أن نفهم معنى أن تكون أفكار العقل مفيدة وضرورية كمبادئ مساعدة على الاستكشاف. فكانط يولي أهمية في نقد العقل المحض لمناقشة هذه الأفكار فقط في الديالكتيك الترنسندالي Transcendental Dialectic، حيث لم يكن استعمالها قيد المراجعة، بل إساءة استعمالها. مع ذلك من خلال الكشف عن الحجج المضللة التي يجدها مجتمعة حول المفاهيم التقليدية مثل مفاهيم النفس، والحرية، واللانهاية، والله، يشير كانط بوضوح إلى أن تلك الأفكار لا تؤدّي إلى وهم ديالكتيكي إلا إذا حصلت ادعاءات المعرفة النظرية. وعندما يتمّ اجتناب هذه المزاعم بحذر، فلا حاجة للوصول إلى نتائج فاسدة أو مقلقة. يبدو أن كانط كان يعتقد في النقد الأول أن الطريقة الوحيدة لإثبات الاستعمال الإيجابي لأفكار العقل التي تمّ استبعادها لأهداف نظرية كان بإثبات صحة قبليتها a priori العملية. وهذا ما فعله في نقد العقل العملي، وعندما نمعن النظر فيه، نجد أن الاستعمال العملي هو افتراض عملي لصيغة كما لو: فقط على فرض وجود الحرية تكون الأخلاق ممكنة، مع ذلك لا يمكن أن يقال شيء عن الحرية التي تتيح لنا الاستنتاج النظري بأن الحرية موجودة.[1] عندما تهمل «كما» لا نعود نتكلم ضمن حدود كانط عن التقريرات الأخلاقية؛ بل يصدر منا أسوأ أنواع الميتافيزيقا.

وهذا تحديداً ما كان كانط يفعله. لكنه كان يشدد تكراراً على المناورة الصعبة للحفاظ على توازن متوتر بين إرادة معرفة «الحقيقة المطلقة»، ومعرفة أن هذا الكلام غير منطقي. فنقده الثاني (نقد العقل العملي) أقنعه لبرهة أن أفكار العقل، التي نزلت إلى مستوى الأدوات التي كان لها فائدة فكرية في النقد الأول، كانت على كل حال منفتحة على نوع مختلف من الإثبات. اجتنب ببراعة لامعة المسألة الحقيقية التي أثيرت في نقد العقل المحض. إذ كيف لا يمكننا أن نعرف أن ما هو مفترض في كل أفعالنا هو عوامل أخلاقية؟ لذلك يجب أن يصدر النقد ثالث (نقد ملكة الحكم)،

[1]- 4Critique of Practical Reason, e.g. A 5, A 1314-.

على الرغم من أن حقل الفلسفة النقدية كان مغطى تماماً، كما كان كانط لا يملّ من إخبارنا. إن ثقته المثيرة للجدل بأن النقد الثالث كان يجب أن يردم هوّة[1] بين النقدين الآخرين يمكن أن أفهمه فقط كاعتراف بأن وضع الأفكار والمفاهيم الرئيسة التي تم التعريف فيها في النقدين الأولين بات ضاغطاً جداً بالنسبة لكانط جعله يشعر أن تهرّبه كان فجوة يجب ردمها. فقد كان تهرباً، إذا أخذنا بنظر الاعتبار الحالة الغريبة للشيء في ذاته، التي رفض كانط أن يعدّها بين المبادئ التنظيمية وأفكار العقل التي يمكن استعمالها بطريقة استكشافية.

تأمّل الشكل الأساسي لبرهان كانط المهم كما تمثل في جميع تطبيقات المنهج الترنسندالي على الأسئلة حول مجال التفكير القبلي وصحته a priori. البرهان العام للفلسفة النقدية هو من التجربة كما نخوضها إلى التسليم بخوضنا تلك التجربة. فكانط يتخّذ دائماً وضعاً معقداً كمعطى ويتابع وصولاً إلى الشروط التي يصبح فيها هذا الوضع سهل التفسير نظرياً، وكذلك يجعل البنية النظرية الجديدة ممكنة. إن الشكل الترسندالي من البرهان في حد ذاته حيادي بالنسبة لما يمكن أن توفره الفرضية للتفسير النظري للوقائع التي يجب تفسيرها، وهذه هي المسألة التي قصد كانط أن يعتّم عليها عندما تقدّم بثورته الكوبرنيكية. فالنسبة لنتيجة البرهان من التجربة إلى الفرضية التفسيرية ثمة مسلّمات قبلية لا ما هذه المسلمات. فالبرهان الترنسندالي لا يزودنا بالأساس الذي يجب تفسير المعطى عليه: هذا البرهان لا يشتمل على فرضية الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها والظواهر التي تشكل موضوعات المعرفة - أو أي فرضية أخرى معيّنة. لا شيء ينتج من النظر إلى التجربة أو أي وضع معطى، كما عرف كانط تماماً، باستثناء أننا نحتاج إلى أطر مرجعية منظمة. في المقابل ينتج كثير من النظر إلى التجربة كما لو كانت توافقاً بين التوليفة وما يمكن توليفه. في الفرضية المزوَّدة تتصور الأشياء في ذاتها كأفكار متخيلة، أي كأفكار لا يمكن حلها إلى مكوّنات الحالة الفعلية. وهذا ما يقحمه كانط في صياغته للنومينا باعتباره من حيث تعريفه غير قابل للمعرفة. فقد قدم الشيء في ذاته بترو بوصفه ليس جزءاً مما يفسره. إنه ينتسب لما تمثّله الثورة الكوبرنيكية، أعني الاقتراح باستمراره كما لو كان الواقع المستقل وراء ما هو واقع بالنسبة لنا. ويبقى الشيء في ذاته، بوصفه جزءاً من الاقتراح الذي يمكن على أساسه بناء ما هو قابل للمعرفة، غير قابل للتعريف وغير قابل للإثبات. لأنه يبقى مطلباً في عملية التفسير، وخاصيته التخيلية لا تبدو لي مختلفة عن خصائص مطالب العقل الأخرى التي يسمح بها كانط

[1]- This gap, however, on Kant's own showing, does not exist in the extension of the " field of objects" to be handled by critical philosophy, but only in " some territory or other with a certain character " for the application of the principle of judgement. (Critique of Judgement, B XXI).

بوصفها مبادئ تنظيمية. فالنظام مثلاً، لا يمكن أخذه من مجموعة من الظواهر، لكن وجود هذا المفهوم التنظيمي في الذهن، يجعل الأشياء قابلة للتنظيم. وبالتالي فإن النسق ليس شيئاً يمكننا ملاحظته، لكن افتراضه التنظيمي، يجعل النسقية ممكنة. وعليه فكل محاججات كانط الترنسندالية من التجربة إلى مسلماتها، سواء في سياق الإبستيمولوجيا، أو علم الأخلاق، أو علم القيم، زودّت خفية (كما في حال النومينا) أو بصورة واضحة (كما في حال مسلّمات العقل) بمصطلحات نظرية تنتمي لأطر ليست في ذاتها جزءاً من البرهان الترانسندالي. هذه الأطر هي اقتراحات بكل ما في هذه الكلمة من معنى.

كان كانط في الغالب يسقط البراهين الترنسندالية ويلجأ إلى مقتضيات العقل الواحد مع الآخر. لقد ظن أن الفرضية الكوبرنيكية التي قدّمها في بداية أعماله النقدية كانت الفرضية الوحيدة التي يمكن الاحتفاظ بها، وتصرّف كما لو كان قد وصل إليها من خلال البرهان الترنسندالي فقط. المهم في الأمر أن تميّز الفينومينا والنومينا كاد يكون بقوة الوحي بالنسبة لكانط. وهذا يدعونا للقول إن تبسيط المسألة إلى مجرّد القول إنه بدأ بها كفرضية وانتهى إلى النسيان أنها كانت فرضية، ما هو إلا تسخيف لأخطاء كانط ومكانته بوصفه مفكراً. فمن المهم أن كانط عندما يصل الأمر إلى تبرير فرضيته المميّزة، فإنه يسمح ضمناً بتماهي الأشياء في ذاتها مع أفكار العقل، وهو تماهٍ رفضه علناً عندما رفض التعامل معها بانتظام كأفكار تنظيمية.

أن تكون الأشياء في ذاتها « مجرّد أفكار» لكل المقاصد النظرية أمر واضح من معالجة كانط لها في الفصلين الأولين من كتاب نقد العقل المحض الديالكتيكا Dialectics و«النومينا والفينومينا». ومع ذلك، يصرّ كانط على التسليم الضروري بها، على الرغم من أنه يحذّر من الأسس التي ترتكز عليها، والتي يمكن أن تكون دائماً غير منطقية. التسليم بالعالم النوميناالي من مقتضيات العقل، ونظراً لأن كانط ظن أن العقل كان في نفس طبيعته منوطاً بالتفكير باللامشروط وراء كل تحديد مشروط، ورأى أن الأشياء في ذاتها كانت الصياغة الوحيدة المناسبة لما يجب أن يفكر فيه العقل. وهكذا لا يمكن اجتناب بعض أفكار العقل بسبب بنية العقل كما فهمه كانط. فالعقل بالنسبة له، يتميّز بالتوجّه نحو الكليات. لكن من الخطأ هنا التفكير أن كانط سقط ضحية الإرباك نفسه الذي انتقده بشدة في الديالكتيكا: الخلط بين الأدوات المنهجية والخصائص الوصفية والتكوينية للأشياء الحقيقية. فكانط لم ينسَ في أي وقت أن المكانة المميزة للأشياء في ذاتها باعتبارها ضرورية لا تشير إلى أنها ضرورية موضوعياً، فهي لم تكن ضرورة لما هو واقعي بشكل مستقل، بل من أجل فهم ما هو غير مستقل فقط. وهذا من الضرورات العقلية،

أي إنه ضرورة لطرق تفكيرنا. لذلك لم يواجه السؤال الذي سمّاه حينها "ضرورة ذاتية" إلا في النقد الثالث، وفقط هناك حاول أن يصوغ بإيجابية ما أوجزه بسلبية في فصل الديلكتيكا من النقد الأول.

يكرر الحديث في الدياليكتيكا عن عدم قدرة العقل على البقاء قانعاً بما هو مشروط. ومع ذلك فإنه يدرك أن الاستسلام لميل نسخ المشروطات يعني ترك "طريق العلم الآمن" ودخول مجال الميتافيزيقا التأملية المشكوك فيه. وعليه فإن الاعتقاد بأن العقل يطلب الحلول محل المشروط شيء، ومحاولة ذلك شيء آخر تماماً؛ لأن الاعتقاد بإمكان تجاوز المشروط من خلال الفكر المحض هو وهم ديالكتيكي واضح، مهما كان نزوعنا له متأصلاً فينا. غير أن الكشف عن حبائل هذا الميل وأفخاخه ينتمي إلى نقد الوهم الديالكتيكي الذي تولاه كانط بحيوية. إذاً عندما يُنقد هذا الوهم يتم الحفاظ على سلامة العقل الفلسفي، وعندما ينعدم استعماله تعربد المفاهيم. لذلك، يمكن في فصل الديلكتيكا على الأقل، أن يُقرأ كانط بوصفه محفزاً لنا على دعم اقتراحات كما لو، على الرغم من الميل الطبيعي "للعبور" إلى شيء حقيقي وغير مشروط. فهو يرى بوضوح أن هذا من أجل أفكار العقل التي يساء استعمالها عند إظهارها، ثم تستعمل بشكل صحيح فقط في قدرتها التنظيمية. الموقف من الأشياء في ذاتها تأييداً أو معارضة متوازٍ تماماً: فهي نافعة فقط بوصفها مفاهيم محدِّدة؛ وهي مضلِّلة إلى حد كبير بوصفها مفاهيم أشياء. فمع أن كانط كان يعرف الوظيفة التخيلية للأفكار العقلية، لكنه تروّى في الاعتراف بالنومينا بنفس المستوى من التخيلية، لأنه فشل في معرفة أن افتراضه لها، لم يكن منطقياً من دون بدائل. لهذا بدل القول إن مفاهيم الظواهر والنومينات ناتجة بالضرورة من الثورة الكوبرنيكية، كان يحتاج للقول (بتسويغ منطقي تام) إن التشبيه الكوبرنيكي يحدد طريقة أخرى للنظر إلى الأشياء بطريقة فلسفية، أي طريقة للنظر إلى الأشياء كما لو كانت الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها بالطبع، ولكنها عندما تفترض فهي تثمر نتائج نظرية لما يمكن معرفته. بيد أن ما يمكن اكتسابه من برهان كانط الترانسندالي ليس ما يجب توظيف تخيلاته المساعدة على الاستكشاف، بل التخيلات المساعدة على الاستكشاف التي يجب استعمالها بالضرورة. إذ لا يمكن إظهار مسألة المفاهيم التخيلية الفردية إلا من خلال تبيين فعلها بوصفها تقوم بوظيفتها ضمن نسق، أي من خلال أخذ نتائجها في التطبيق النظري بنظر الاعتبار. هذا تماماً ما فعله كانط عندما أصدر النقد الأول كنظرية للمعرفة وما بعد العلم، وجعل التطور ممكناً فقط على فرض إطار جديد لا يمكن أن يصبح موضوع وصف محدد. فبنية الإجراء المساعد على الاستكشاف موجودة، وما ينقص هو فقط الاعتراف الواضح من كانط بحقيقة الطبيعة الحدسية لمقاربته «الثورية».

هكذا في الواقع، وإن كان عن غير قصد، تبنّى كانط مقاربة كما لو، بالطريقة التي شكل فيها نظريته الإبستيمولوجية حول التخيل المساعد على الاستكشاف للشيء في ذاته، ونظريته الأخلاقية حول مسلمات الله، الحرية، الخلود، ومنهجه حول مفهوم الذاتية القبلية. في المجموعة الأخيرة من المسائل التي عولجت فيما بعد في النقد الثالث، نجد كانط يقارب بشكل علني مسألة افتراض الأنساق النظرية الإشكالية. لذلك كان حاسماً في مسألة مبادئ الحكم: التي ليست مبادئ نظرية محضة ولا هي مبادئ عملية محضة، لكنها بطريقة ما تشارك في استخدام كل منهما. كان عليه أن يقول إن هذا يصح أيضاً بالنسبة للاقتراح الذي يحدد ما معنى أن تكون المفاهيم قابلة للاستعمال نظرياً أو عملياً، وكان يمكن لهذا أن يؤدي به إلى المفهوم المحدِّد للنقد الأول، أي الشيء في ذاته. لكنه لم يفعل هذا. بل اقترح فقط معياراً متحركاً لعدم اليقين، عندما قال في مقدمة نقد ملكة الحكم: "تشتمل مفاهيم الطبيعة على أساس كل معرفة نظرية قبلياً، وتعتمد، كما رأينا، على السلطة التشريعية للفاهمة. ويشتمل مفهوم الحرية على كل الأحكام العملية الحسية غير المشروطة قبلياً ويعتمد على أحكام العقل.» غير أن ما يلزم لانقسام الاستعمال النظري والعملي هو تلك الاقتراحات التي تثمر مفاهيم الطبيعة التي «تعتمد على السلطة التشريعية للفاهمة»، ومفهوم الحرية الذي يعتمد على سلطة العقل. فعندما شرع كانط في كتابة النقد الثالث، كانت هذه المسألة شديدة الحضور في ذهنه، على الرغم من أنه كان حذراً في اجتناب المناقشة الواضحة لأفهومه الأساسي، الشيء في ذاته.

ما كان يعدّ محيّراً دائماً هو السبب الذي جعل كانط يحتاج إلى هذا النقد الثالث أصلاً، لماذا يجب عدّ ملكة الحكم مزوّداً للمبادئ التي لم يكن بالإمكان تطويرها من الفاهمة والعقل فقط. وكان جواب كانط المختصر، أن الفكرة التي لا يمكن للفاهمة ولا للعقل أن يسوّغاها هي مفهوم تكيّف ما هو موجود مع أهداف معرفتنا به. فالمبادئ القبلية للفاهمة، التي بيّن كانط في نقده الأول أنها مسلّمة بالضرورة من خلال وقائع المعرفة النظرية، وأفكار العقل القبلية، والتي كان قد بيّن أنها مسلّمة بالضرورة من خلال حقائق الفعل الأخلاقي، لا تكون ممكنة إلا إذا افترضنا أن ما يمكن أن نعرفه تم تكييفه أو ملاءمته لغايات معرفتنا بها. وهنا لا يمكن، كما رأى كانط، تقديم استدلال على هذا الافتراض، ولا يمكن البرهنة على صحته الموضوعية، كما لا يمكن منحه بوصفه أساساً. وكما يعبّر كانط، إن ضرورة هذا المبدأ ذاتية، غير أنها ليست ملزمة.

ولكن هل يكون اقتراح الأشياء في ذاتها بوصفها مفاهيم محدِّدة أكثر من اقتراح لافتراض أن ما يمكننا معرفته هو ما يتناسب مع أهدافنا من معرفته؟ لا أستطيع أن أرى فرقاً بين ما يسميه كانط الآن

المبدأ الأساسي لنقد ملكة الحكم، وبين التخمين أن الظواهر لا تكون قابلة للمعرفة إلا على فرض الأشياء في ذاتها، وأن معرفة هذه الظواهر ممكنة بيقين نظري.

يرى كانط أن إدراك عالم يلائم احتياجاتنا، يرتبط بمبدأ التكيّف، لكن يجب الاعتراف بأن الأمر قد لا يكون كذلك من الناحية المنطقية. مع ذلك فإننا نواصل وكأن المسألة كانت كذلك. وبالتالي فإن مبدأ التكيّف لا هو قاعدة للفاهمة، ولا هو مسلّمة من مسلّمات العقل، ولكنه مبدأ من مبادئ ملكة الحكم، إنه اقتراح الكما لو الذي يجعل ميزة القاعدة وميزة المسلّمة ممكنتين للنوعين الآخرين من المبادئ القبلية. وهكذا تكون ملكة الحكم كما يعترف كانط بوضوح مرتكزة على القدرة على التفكير الكما لو؛ والتكيف معترف به بوضوح على أنه الافتراض التخيلي الذي لولاه لن يكون هناك انسجام بين ما بقي من الفلسفة النقدية. ما يبدو أن كانط لم يعترف به هو أن الشيء في ذاته، إذا كان قابلاً للتطبيق أصلاً، فهو صياغة بديلة لمبدأ التكيف، وهكذا فإن الاقتراح الأساسي للكما لو لا يمكن من دونه لفلسفة كانط النظرية والعملية حتى أن تحدد مجالات وظائفها الحقيقية الخاصة.

كان كانط حذراً عندما توسّع في النقد الثالث في مبدأ التكيف الضروري ذاتياً ليصل إلى المواصفات المتنوّعة للتجربة بوصفها نسقاً. وهكذا واجه النقد الثالث في النهاية المشكلة التي أثارها مجمل الإجراء الترنسندالي الذي أثمر ظاهرياً فرضية واحدة محددة فقط لا يمكن أن يتطرق إليها الشك. فمبادئ التجربة بوصفها نسقاً ليست صالحة موضوعياً، بل ذاتياً فقط، والخيال – القدرة على الاقتراح والتخيالات المساعدة – هو من لوازم تشكيلها والاعتراف بها. نحن لا نقبل نظرياً فقط بأن الموضوعات تكون مفهومة إذا سلّمنا جدلاً بالقواعد الكلية، وأن الأفعال تكون مفهومة إذا سلّمنا جدلاً بعدم الملاءمة المتبادلة بين الحتمية الفيزيائية والحرية الروحية، لكننا نفترض أيضاً أن القوانين الكلية يمكن أن تنظّم في أنساق، ونعتبر أن التجربة العملية للإنسان تثبت مكانه في الطبيعة. لكن لا يمكن إقامة الدليل من الفلسفة المحضة أو العملية على هذه المسألة. إنه حدس تخيلي كان كانط قد صاغه في مقدمة نقد العقل المحض وألبسه زي الثورة الكوبرنيكية. عندما نذهب بتضمينات النقد الثالث إلى أبعد مما فعل كانط، يمكننا أن نكتسب منها ما له أهمية كبرى لتقييم فلسفة كانط: أي إعادة التفكير في مفهوم الشيء في ذاته بوصفه تخيلاً فلسفياً، والمفهوم الترانسندالي والإجراء الحدسي. المحدد، بالطبع، إلى طريق مسدود، أو يمكن أن يكون أن يؤدّي إلى التقدم، أو يمكن أن يكون إعادة عرض تافهة لرأي شخصي جديد حول ما تمّت معرفته منذ وقت طويل. لم أحاول أن أقرر أياً من هذه التوصيفات تنطبق على تصوّر كانط للأشياء في ذاتها.

النقد الهيغلي لكانط
دحض التجريبية والأمر المطلق

سالي سِدجويك Sally S. Sedgwick[*]

هدف هذه المقالة كما تبيّن كاتبتها الباحثة الأميركية سالي سدجويك هو التنبيه على العلاقة القائمة بين نقد هيغل الأمر المطلق[1] لدى كانط ونقْده المثالية الكانطية بعامة. وعادةً، يحتجّ المدافعون عن علم الأخلاق لدى كانط في مقابل اتّهام هيغل له «بالشكلية الفارغة» على أنّ الأخير يشوِّه نوعيةَ اختبار التناقض المشمول في تطبيق الأمر المطلق، وأنّه ينسبُ إلى كانط بشكلٍ خاطئ الرأي الذي يُفيد استمدادَ واجباتٍ محدَّدة بشكلٍ تحليليٍ من هذا الأمر. ولكن عادةً ما يُهمل هؤلاء المدافعون تناولَ اعتراضات هيغل في سياق مشروعه الرامي إلى اقتراح بديلٍ لنوع المثالية الخاص بكانط.

هذه المقالة تضيء على إحدى أبرز مناطق السجال الخفية التي أطلقها هيغل ضد كانط وتشكّلت من جرائها مدارس ومذاهب وتيارات سيكون لها أثر لاحق وجوهري في تأسيسات ما بعد الحداثة.

المحرر

إذا كنتُ محقّةً في الإصرار على أنّ نقد هيغل للشكلية الفارغة هو مدفوعٌ ومحدَّدٌ عبر ذلك المشروع الأكبر، فسوف تحتاجُ الافتراضات التي وجَّهتْ التفسير والتقييم النمطيَّيْن لنقده علم الأخلاق لدى كانط إلى مراجعة.

---

[*]ـ أستاذة أميركية في الفلسفة. نالت الدكتوراه من جامعة شيكاغو في العام 1985 ودرّست في جامعتيّ هارفارد وبنسلفانيا (الولايات المتحدة)، جامعة بون (ألمانيا)، وجامعتيّ برن ولوزرن (سويسرا). يدور مجال بحثها الرئيس حول فلسفتيّ كانط وهيغل النظريتين والعمليتين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative

ـ المصدر: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 50, H. 4 (Oct. - Dec., 1996), pp. 563- 584

ـ ترجمة: هـ. ن.

ـ مراجعة: إبراهيم الموسوي.

[1]- Categorical Imperative الأمر المطلق: هو المفهوم الرئيس في فلسفة كانط الأخلاقية، ويُشير إلى «المبدأ الأخلاقي الأسمى» الذي تُستمدُّ منه كل الواجبات الأخلاقية. المبدأ الأخلاقي الأساسي هو الأمر لأنّه يفرضُ مسارات سلوكية محدَّدة، وهو مُطلق لأنّه يأمرُ من دون قيود وبشكلٍ مستقل عن غايات الفاعل الأخلاقي ورغباته. يقومُ كانط بصياغة الأمر المطلق بعدةً أساليب، ولكن استناداً إلى الصيغة المشهورة «للقانون العام» ينبغي أن تقوم أنتَ بوصفك فرداً «بالتصرف وفقاً لتلك القاعدة التي يُمكنك في الوقت ذاته أن تجعلها قانوناً عاما». بما أنّ القواعد هي تقريباً مبادئ للعمل، فإنّ الأمر المطلق يفرضُ على الفرد أن يتصرف فقط وفقاً لمبادئ عامة يُمكن لكلّ العقلاء تبنّيها.

أبدأُ في القسمين الأولَّيْن بعرضٍ وجيزٍ لمعالجة هيغل الأمر المطلق والردود الكانطية المعهودة عليه، وفي الأقسام 3-5 أقدِّمُ بياناً (شديد الإيجاز) للمواضيع الرئيسة الكامنة في رفضه للمثالية المتسامية لدى كانط. استناداً إلى هيغل، إنّ «تجريبية» كانط المتعلّقة بالمضمون هي المسؤولة عن «الازدواجية» الواهية في مفهومه عن علاقة المضمون بالشكل والتي تسدُّ الطريق أمام مثاليةٍ «أصيلة» و«موضوعية». في القسمين الأخيرين، أُوضِّح لماذا يُصرُّ هيغل على أنّ تجريبية كانط المتعلّقة بالمضمون تُلزمه بالازدواجية في فلسفته العملية وتُنتج الافتراضَ المؤسِف المتمثّل بقانونٍ عملي أرفع هو «صوريٌّ» فحسب. كذلك، سوف أتناول كيف أنّ بياني نقدَ هيغل الشكليةَ الفارغة قد أثّرٍ في بعض المحاولات الحديثة للدفاع عن كانط في مقابل هذا النقد.

لا تردُ أكثر نقاشات هيغل تفصيلاً عن الأمر المطلق في كتابه «فلسفة الحق» الصادر عام 1821 بل في مقالته «القانون الطبيعي» التي كتبها بعد عشرين عاماً تقريباً. في كلامه حول مفهوم كانط، يُخبرنا هيغل أنّ العقل العملي «ينبذُ محتوى القانون». ما يختبره قانونه الأرفع أو أمره المطلق هو إمكانية تعميم القاعدة التي «تمتلكُ مضموناً وتشتملُ على فعلٍ محدَّد» من دون وقوع تعارض، أو على حدّ تعبيره، يمُكن «افتراضها على أنها مفهوم، شيءٌ عام». بهذه الصفة، يقول هيغل إنّ ذلك يمثّل فقط تحويل مبدأ التعارض إلى «شكلٍ عملي».

بما أنّ الأمر المطلق في حدّ ذاته لا مضمون له ويقومُ فقط باختبار الأهليّة الصوريّة أو عمومية القواعد، لا يمُكن وفقاً لهيغل أن يكون تشريعه أكثر من اعتباطي. يحتجّ هيغل على هذه النقطة بالرجوع إلى مَثَل كانط الافتراضي الشهير الذي يُورده في «نقد العقل المحض» إذ يتناول القاعدة التالية: لكي أزيد ثروتي يمُكنني أن أنكر تسلّمي وديعةً مالية لا دليل عليها. يُجيب هيغل عن إصرار كانط بأنّ هذه القاعدة تتدمّر ذاتياً إذا جُعلت قانوناً عاماً كالتالي: «أين يوجد التعارض مع عدم وجود الودائع؟ هذا الانعدام سوف يُعارض أشياءَ أخرى تماماً كما أنّ إمكان وجود الودائع تتلاءم مع أشياء أخرى ضرورية وبالتالي تكون ضروريةً بنفسها. ولكن لا ينبغي التماس الأهداف والأسس المادية الأخرى...».

إذا تمثّلت المقبولية الأخلاقية لقاعدة ما في وظيفة لا تتعدّى عموميتها، يمُكن **لأيِّ** قاعدة أن تنجح في الاختبار وفقاً لرأي هيغل. يُشيرُ هيغل هنا إلى أنّ عدم وجود الودائع هو أمرٌ عامٌ كوجودها، ولا يكونُ عاماً إلا إذا تمّ افتراض «الأهداف والأسس المادية الأخرى» مُسبقاً. ولكن

لا ينبغي أن يتمّ افتراضها مُسبقاً لأنّ بيان كانط للأمر المطلق يقوم بتحديد أخلاقية القواعد على أساس شكلها فحسب. أظنُّ أنّ هذه الدعوى هي التي تمُثّل الهدف الرئيس لهجمات هيغل. بنظره، لا يمُكن تحديد عمومية قاعدة ما إلا مع إتاحة الافتراضات الأساسية[1] حول المضمون. بالإضافة إلى ذلك، بما أنّه يتمّ افتراض المضمون مُسبقاً بكلِّ بساطة، فإنّ تشريع العقل العملي الكانطي لا يمُثّل أكثر من إنتاج حشوٍ كلامي. يفترضُ العقل العملي أنّ أيَّ مضمونٍ يراه مُناسباً هو مُطلق؛ على سبيل المثال: ضرورة وجود الملكيّة. إذا حُكِم على قاعدةٍ ما بالفشل في الاختبار الذي يُجريه الأمر المطلق أو بأنّها ليست عامّة، فإنّ السبب هو مناقضتها ذلك المضمون.

لا يُقدِّم كانط لنا أيَّ طريقةٍ لاختبار أخلاقية الافتراضات الأساسية التي لا يمُكن من دونها استخدام الأمر المطلق. ولكن بما أنّ هذه الافتراضات هي التي تلعبُ الدور الرئيس في تحديد أخلاقية قاعدةٍ محدَّدة، يُضيف هيغل أنّ الأمر المطلق في حد ذاته هو «زائدٌ عن الحاجة». حين توضع الافتراضات الأساسية في مكانها -على سبيل المثال: افتراض ضرورة وجود الملكية- يتمُّ تحديد المكانة الأخلاقية لقاعدةِ قيامنا بالسرقة. وعليه، حين يقومُ الأمر المطلق باختبار القاعدة فإنّه لا يُسهم بأيِّ تحديدٍ إضافي.

لقد ظهرتْ هذه الأنواعُ من الاعتراضات مجدَّداً في كتاب هيغل «فلسفة الحق». إذا اعتُبر أنّ تعريف الواجب هو فقط انعدام التعارض، يقول هيغل: «لا يمُكن الانتقال إلى تعيين واجبات مُحدَّدة. وكذلك، إذا وُضِع مضمونٌ معيَّنٌ للفعل على بساط البحث لا يوجد معيار في ذلك المبدأ للبتّ في كونه واجباً أو لا. بل خلاف ذلك، قد يتمُّ بهذه الطريقة تسويغ أيّ نهجٍ خاطئ أو غير أخلاقي».

فقط إذا افترضنا أنّه «ينبغي وجود الملكية والحياة الإنسانية وتبجيلهما» يمُكننا الادّعاء بوجود تناقض في ارتكاب السرقة أو القَتْل. وكما يقول هيغل فإنّ التناقض «ينبغي أن يكون مُناقِضاً لشيءٍ ما».

II

من هذه الصورة المقتضبة، يمُكننا تقديم البيان الأوليّ التالي للنقاط الأساسية في نقْد هيغل. أولاً: الأمر المطلق صوريٌ -باعتبار أنّه قانونٌ عقلي بديهي- وهو فارغٌ وغير قادر على تشريع الأخلاقيات

[1]- Background Assumptions

بطريقةٍ غير اعتباطية. ثانياً، إذا تمّ على الرغم من ذلك استعماله بوصفه اختباراً لأخلاقية القواعد، ينبغي أن تقوم الافتراضات الأساسية أو المضمون بتوجيهه. ثالثاً، بما أنّه ينبغي إدخال المضمون لكي يؤدّي الأمرُ المطلق عملَه التشريعي، فإنّ هذا يجعلُ علاقتَه بوظائف محدَّدة عرضية. بكلمةٍ أخرى، لا يتمُّ تحديد صلاحية تلك الواجبات المحدَّدة عبر الأمر المطلق وحده، بل تتعلّق هذه الصلاحية ببعض المضامين.

من النظرة الأولى، قد يبدو أنّ أيّاً من هذه الاعتراضات لا يُمثّل إشكالاً كبيراً بالنسبة للمدافعين عن كانط لأنّها لا تنبثق -للوهلة الأولى على الأقل- من بيانٍ صائب لرأيه. سوف أقومُ بمناقشةٍ تفصيلية لبعض مُحاولات الدفاع عن كانط في القسم السادس، ولكنّه من المفيد أن نتطرّق لبعض النقاط مُسبقاً. على سبيل المثال، لقد تمّ الاحتجاج بأنّ تصنيف الأمر المطلق كمجرَّدِ تطبيقٍ لقانون التناقض في الميدان العملي لا يُمكن أن يكون صحيحاً، وأنّه قاعدةٌ بديهية تركيبية لإمكان الأخلاق وليس من أمثلة قانون المنطق العام. لدى اختباره الأهليّة الصورية لقاعدةٍ ما، يقومُ الأمر المطلق باختبار الإمكانية أو الاستحالة **العملية** وليس الإمكانية أو التناقض **المنطقي**. إنّه يختبر إمكان تطابق القاعدة مع ما قد يُطلق عليه المدافعون عن كانط الشروطَ البديهية للتجربة الأخلاقية.

بالإضافة إلى ذلك، لا يختبرُ الأمرُ المطلق عموميةَ القاعدة كما يُشير هيغل بل **إرادة** جعْلها قانوناً عاماً. هل يمُكن لأيِّ فاعلٍ، بصفة كونه عاقلاً أو حائزاً قوةَ العقل العملي، أن يتبنّى القاعدة أو يَسمح بها من دون الوقوع في التناقض الذاتي؟ كذلك وفق هذا التفسير، ما يتمُّ تقييمه هو ليس تطابق القاعدة مع قوانين المنطق بل تطابقها مع ما قد نُسمِّيه بغايات الفاعلية العقلانية. لعلّ هذا يوضِّح سبب قيام كانط بإخبارنا أنّ صيغَه الإضافية للقانون الأخلاقي -على سبيل المثال: صيغة «الغايات»- تجعلُ معنى صيغة العموم «أقرب إلى الحدس». استناداً إلى هذا التفسير، اختبار عمومية القاعدة يعني فقط تحديدَ مراعاتها أو عدم مراعاتها الغايات التي يشتركُ فيها جميع الفاعلين بصفة كونهم عقلاء.

على الرغم من أنّ هذه النقاط قد تكون مقنعةً في إظهارها موقف كانط على نحوٍ متعاطف، لكنني سوف أحتجّ بأنّها لا تتناول ما أعتبر أنّه موضع الاهتمام الحقيقي لنقْد هيغل.

III

لقد تمّت الإشارة إلى أنّ نقْد هيغل الأمرَ المطلق هو مثالٌ على رفضه الأعم مفهومَ كانط حول قوانين العقل وعلاقة هذه القوانين بالمضمون، وذلك في ملاحظاته الواردة في مقالة «القانون

الطبيعي» إذ يُخبرنا أنّ نقطة الضعْف في صوريّة كانط تعودُ إلى تبنِّيها لما يُشير إليه «بالقاعدة التجريبية». في بيانه للمقاربات التجريبية والصورية تجاه القانون الطبيعي، يُصرِّح هيغل بأنّه من «الواضح» أنّ «محتويات كُلٍّ من الإدراك والمفهوم التجريبي تتشابه...بما أنّ التصوُّر المحض أو التعارض مُفترضٌ بشكلٍ مُطلق، فلا يمُكن وجود الفكرة والاتّحاد المطلَقَيْن. مع مبدأ التعارض المطلق أو إطلاق التصوُّر المحض، يُفترَض المبدأ المطلق للتجريبية...».

بالنسبة لهيغل، تمُثّل كلٌّ من التجريبية والصورية «أساليبَ زائفة لمعالجة القانون الطبيعي بشكلٍ علمي». برأيه، يحتوي كلٌّ منهما على التناقض الداخلي ويدافعان عن قواعد هي في أفضل الأحوال صحيحة على نحو الاحتمال. مع افتراض «إطلاق التصوُّر المحض» أو «مبدأ التعارض المطلق»، يقومُ الاتّجاهان باستبعاد إمكان اكتشاف أيِّ عمومٍ أو قاعدة للاتّحاد في موضوع التجربة. إذا أمكن افتراض وجود مبادئ مُوحِّدة، ينبغي أن تكون على حدّ تعبير هيغل «شيئاً صوريّاً يحومُ حول التعدُّدية فحسب ولا يخترقها». في اعتقادها بعدم إمكان اكتشاف الاتّحاد في تعدُّدية المضمون، تشتركُ الصورية مع التجريبية في المبدأ الذي يقول هيغل إنه «يُقصي الاتّحاد المطلق للواحد والمتعدِّد».

إنّ مناقشة هيغل المقاربة التجريبية تجاه القانون الطبيعي ولعناصر تلك المقاربة التي يدّعي أنّها موجودة أيضاً في الصوريّة هي مناقشة مهمّة بالنسبة لفهمنا نقْدَه الأمرَ المطلق إلى حدٍّ تتطلّبُ بعض المحاولات لإزالة الغموض. إحدى الموضوعات المتكررة في ملاحظاته على التجريبية هي التضارب الشامل فيها. ينتقدُ هيغل أولئك الذين -مع ادّعائهم بأنّهم تجريبيون بارعون- يقومون باستمداد مبادئهم عن القانون الطبيعي عبر رفْع خاصيّة محدَّدة في التجربة إلى مرتبة العموم. على سبيل المثال، لدى استمداد مبدأ لتسويغ العقاب، «يتمُّ تعيينُ بُعْدٍ محدّد» وهو بتعبير هيغل إمّا: «الإصلاح الأخلاقي للمجرم، أو الضرر الذي أوقعه، أو تأثير عقابه في الآخرين...وبعدها، يُجْعل هذا البعد الوحيد هدفَ المجموع وجوهره». بهذه الطريقة، يتمُّ إضفاء الاتّحاد المفهومي على مُتعدِّدٍ تجريبي -أو يُؤخذ بعض المضمون بوصفه مطلقاً.

المشكلة الكامنة في هذه العملية هو تعارضها مع التجريبية في صورتها «النقيّة» كما يُعبرِّ هيغل. وفقاً لمبادئ التجريبية المتناغمة أو «النقية»، ينصُّ هيغل على أنّ «كلَّ شيء يمتلك حقوقاً متساوية مع الأشياء الأخرى؛ وكلُّ صفة هي حقيقية كغيرها ولا أفضليّة لأيٍّ منها». من المفترض أنّ دعوى التجريبية هي كوْن كل ما تمّ منحُنا إيّاه عبر الإدراك الحسّي هو «الوجود المتعدِّد»: أي مضمون حسّي

خالٍ من الاتّحاد. وفقاً لهذا المفهوم، لا يُمكن أن يُقدِّم الإدراك الحسّي وحده أيَّ أساسٍ لتمييز إحدى خواص التجربة من غيرها. وعليه، بالنسبة للباحث التجريبي، «النتيجة الطبيعية» لمحاولة استخراج قواعد مُوحِّدة من مضمون التجربة هي كما يشرح هيغل: «بما أنّه لا توجد صلةٌ ضرورية لبُعدٍ محدَّد بالأبعاد المحدَّدة الأخرى التي يمُكن العثور عليها وتمييزها، ينشأُ صراعٌ مستمر لإيجاد التأثير والسيطرة الضروريين لإحداها على الأخريات. وبما أنّ الضرورية الباطنية -المنعدمة في الفرديّة- هي مفقودة، فيمكن لكلِّ بُعْدٍ أن يسوّغ تماماً استقلاله عن الأبعاد الأخرى».

ما دامت التجريبية تسعى لتكون «علمية» وتحاولُ استمداد «هدف» أو «جوهر» مُوحِّد من الإدراك الحسّي، فإنّها تُقدِّم قواعد لا يُمكن تعليلها على أُسسٍ تجريبية. في قيامها بذلك، تعدّ التجريبية أنّ اتّحاداً صورياً محضاً أو نتاجاً فكرياً هو الذي يمثّلُ إطلاق المضمون. ولكن إلى الحد الذي تكون التجريبية فيه متناغمة ومقرّةً بعدم إمكان استمداد القواعد العامة من مضمون التجربة، فإنّها تضطر لتسليم طموحاتها العلمية إلى الشك كما قد اعترف هيوم.

مع أنّ هدف الصورية هو تفادي النتيجة التشكيكية للتجريبية المتناغمة، يرى هيغل أنّ إستراتيجيتها في تنفيذ ذلك تستندُ إلى الاشتراك مع التجريبية في الاعتقاد بأنّه لا يُمكن اكتشاف القواعد الموحِّدة في المضمون. تحت اسم «إنقاذ الميتافيزيقيا»، تُذيع الصورية ميزةَ الازدواجية: أي إنّها تفترضُ بالإضافة إلى الإدراك الحسي وجودَ مصدرٍ ثانٍ للمعرفة. يرى أنّ أصول قواعدها التوحيدية تكمنُ في قوة الفكر المحض، وهي قوةٌ غير قابلةٍ للاختزال في الإدراك الحسي أو الإحساس. بالنسبة للصورية ـ كما يُعبرِّ هيغل ـ يكون «التعارض بين الشكل والمضمون مُطلقاً، والاتّحاد المحض...منفصلاً تماماً عن المضمون ومُفترَضاً بشكلٍ مستقل». يصدقُ هذا الأمر في ميدان الفلسفة العملية والنظرية أيضاً. يُصرِّح هيغل بضرورة تجريد «جوهر» العقل العملي المحض من تمام المضمون، وأنّ «الحقيقي» بالنسبة له «مفترضٌ جوهرياً خارج العقل...». بهذه الطريقة، يكونُ العقل العملي هو «الاختلاف بين المثال والواقع».

IV

من الصعب تحديد ما كان يعنيه هيغل على وجه الدقة في ادّعائه أنّ الصورية -بما لا يقل عن التجريبية- تُنتج مبادئ صحيحة على نحو الاحتمال فحسب، أو في تعبيره بأنّها «لا يُمكنها التوصُّل إلى شيءٍ غير العلاقات أو الهويّات النسبيّة». بالطبع، تدّعي الفلسفةُ النقْدية تقديمَ مبادئ لإمكان

كلٍّ من التجربتين النظرية والعملية اللَّتيْن ـ بسبب انبثاقهما من العقل المحض وليس الإدراك الحسّي ـ يُضمنُ حيازتهما مرتبة العموم والوجوب. لا يحتجّ هيغل فقط على أنّ الصورية والتجريبية تنتهيان بنفس النتيجة غير المرضية، بل أيضاً (وهو الأجدر بالملاحظة) إمكان رجوع شرح الهوية النسبيّة أو الإمكان في كلِّ مقاربةٍ منهما إلى مصدرٍ مشترك.

يكمنُ مفتاح حلّ هذا اللغز في الإشارة إلى الاختلاف المهم بين رواية هيغل حول الإمكان التجريبي وتلك الرواية التي ينسبها إلى هيوم. بالنسبة إلى الباحث التجريبي الوفيّ كهيوم، يأتي الإمكان نتيجةً لتبنِّي ادّعائَيْن:

أ) ما يُسمِّيه هيغل «بالمبدأ التجريبي» الذي يُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسي هو «شيء محسوس بشكلٍ متنوِّع» وبالتالي لا يحتوي على الاتّحاد في نفسه ولا على أيِّ وسيلةٍ لفصْل العام من الخاص.

ب) الفكرة التي تُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسي هو مصدرنا **الوحيد** للمعرفة المادية أو غير المفهومية. بما أنّه لا يُمكن اكتشاف العام في مضمون الإدراك الحسي وفقاً لهيوم، وبما أنّه يرى أنّ هذا المضمون هو كل ما نملكه لنؤسِّس عليه معرفتنا التجريبية، فإنّ التجريبية -ما دامت مُتناغمة- تضطر بناءً على روايته للاعتراف بعدم إمكان تبرير ادّعاءاتها.

أما بالنسبة لهيغل، فإنّ «المبدأ التجريبي» -الذي سوف أشير إليه بمبدأ «انعدام الوحدة في المضمون»- هو المسبِّب الرئيس للمشكلات هنا. بما أنّه يُخبرنا -كما مرّ- أنّ هذا هو المبدأ الذي تشتركُ به كلٌّ من صوريّة كانط والتجريبية، فإنّه ليس مثاراً للتعجُّب أن يعدّ هيغل أنّ هذا المبدأ هو المسؤول عن «الإمكان» في صوريّة كانط أيضاً. برأيه، لا تكمنُ المشكلة في اعتماد التجريبية على مضمون الإدراك الحسّي بل في مفهومها عمّا يشتمل عليه فهمنا ذلك المضمون أو ينبغي أن يشتمل عليه. في محاولتها لتكون علميةً، تقوم التجريبية كما قد رأينا «برفْع المضمون المنتمي للإدراك الحسّي والشعور والحدس إلى هيئة المفاهيم والمبادئ والقوانين العامة...». بالنسبة إلى الباحث التجريبي الوفي كهيوم، يُفسَّر هذا كإبرازٍ للمبادئ المستمَدّة من الخارج (من خيال الفاعل) لتطبيقها على مضمونٍ حسي مُقدَّم بشكلٍ مُستقل. بما أنّ هذه المبادئ هي غير مُرخَّصة من قبل التجربة، يستنتجُ هيوم أنّها لا يُمكن أن تكون صحيحة على نحوٍ موضوعي.

ما يريد منّا هيغل إدراكه هو أنّ هذه النتيجة التشكيكية تُفرضُ علينا فقط إذا اتّبعنا هيوم في

تبنِّيه قاعدة انعدام الوحدة في المضمون، وفي افتراضه أنّ المعرفة بالنسبة إلينا ينبغي أن تمثّل **التوصُّل المستقل إلى الأشياء**. بينما «الإدراك الحسّي في حدّ ذاته هو على الدوام شيءٌ مُنفرد يزول»، يقول هيغل إنّ: «الفهم لا يتوقّف في هذه المرحلة. بل على العكس، يسعى الفهم للعثور على الشيء العام والثابت في المفرد المحسوس، وهذا هو التقدُّم من الإدراك الحسّي المحض إلى التجربة». يبدو أنّ هيغل يقصدُ في هذه الفقرة أنّ «التقدُّم من...الإدراك الحسي إلى التجربة» هو **عنصرٌ ضروريٌ** في فهمنا مضمون الإدراك الحسّي، وليس (كما افترض هيوم) شيئاً زائداً محظوراً أو «ذاتياً فحسب». يكمنُ في تقبُّل الباحث التجريبي لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون الافتراض الذي يُفيد بأنّ الخاص المحض أو غير المحدَّد هو **الموضوع المحتمل لمعرفتنا**. يرى هيغل أنّه يجب أن نتخلّى عن هذا الافتراض (إذا مُنحنا معرفةً مناسبةً بطبيعة عملية الفهم)، وإذا تخلَّيْنا عنه لا توجد حاجةٌ لاتّباع المشكِّك حين نُقرُّ بالدور الضروري للمبادئ الموحِّدة.

يُمكننا أن نرى الآن كيف أنّ حفّزت الاعتبارات هيغل في مقالة «القانون الطبيعي» لنتحدث المفهوم التجريبي «للحالة الطبيعية» (التي تُعادل المضمون غير المحدَّد أو «المتعدِّد» للتجربة، وذلك في نطاق النظرية السياسية). بعيداً عن انعدام التحديد، يُخبرنا هيغل أنّ الحالة الطبيعية التي يتبنّاها الباحث التجريبي هي بالفعل فكرةٌ مجرَّدة مُستخرجة عبر «فصْل كل شيءٍ متبدِّلٍ وعرضي عن...**الحالة القانونية**». بما أنّ مضمون التجربة في حدِّ ذاته لا يُقدِّم أيَّ أساسٍ لتمييز العرضي من الضروري، فإنّ النظرة التجريبية إلى الحالة الطبيعية تتخذ أيّاً من الخصائص المطلوبة لتسويغ مفهومها المفصَّل عن الحالة القانونية. على حدِّ تعبير هيغل، يتمُّ إضفاء اتّحادٍ مفهومي «مُختلف وغريب» على التعددية غير المحدَّدة: مثلاً، «حرب فيها دمارٌ متبادل». بهذه الطريقة، «تُفترض النتيجة المرغوبة مُسبقاً»: «نتيجة...الانسجام الذي يكون -مثل الفوضى- متعارضاً مع الخير...». عملية الارتقاء من الحالة الطبيعية إلى الحالة القانونية مضمونة لأنّ «أرضية الانتقال مطروحة بشكلٍ مباشر في فكرة كون الخصائص الأصلية قوى كامنة، مثل الغريزة الاجتماعية...».

يُريدنا هيغل هنا أن نُقرّ بوقوع حالةٍ من الفشل الحتمي للتجريبية في الوفاء لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون. العبرة التي ينبغي أن نستخلصها مجدداً ليست شكلاً هيومياً من التشكيك الذي يعتمدُ على تبنِّي مبدأ التجريبية بل قصور هذا المبدأ في حد ذاته أو قصور التوقُّع بأن يكون المضمون البحت وغير المحدَّد للإدراك الحسي شيئاً في إمكاننا معرفته. ما ينبغي أن نعترف به

عوضاً عن ذلك هو، كما يكتبُ هيغل في موسوعة المنطق، أنّ «الإنسان مفكِّرٌ على الدوام، **حتى حينما يحدُس فقط**. حينما يُفكِّر بشيءٍ أو بآخر فإنّه يراه على الدوام شيئاً عاماً، ويُركِّز على شيءٍ واحدٍ ويُبرزه. وعليه، يسحْبُ اهتمامه من كل شيءٍ آخر ويعدّ هذا الشيءَ مجرَّداً وعاماً...». هنا، يدّعي كانط أنّ الحدس أو الإدراك الحسي يتطلّبُ القدرات التمييزية للفهم الذي يكون على الدوام موحِّداً أو مُطبِّقاً للتجريد بعيداً عن الخاص المحدَّد. بما أنّه لا يوجد إدراكٌ من دون تفكير، يرى هيغل أنّه بالنسبة إلينا لا يوجد مضمون مُدرَك حسياً أو حدسياً لا يحملُ تحديدات الشكل. وعليه، فإنّ الباحث التجريبي يُخطئ في فهمه طبيعة الإدراك الحسي وما يرى أنّه موضوعه.

V

على الرغم من خطئها في الاعتقاد بعدم إمكانية اكتشاف الوحدة في المضمون وخطأ التشكيك الناتج من ذلك، لكنّ التجريبية تبقى متفوِّقةً على الصورية وفقاً لهيغل بسبب مقاومتها الحكيمة للرغبة بالتخلّي عن ميدان الإدراك الحسّي لصالح ما يُعبرِّ عنه هيغل بـ «الفراغ البعيد،...شبكات العنكبوت والأشكال الضبابية للفهم التجريدي». كما ذكرتُ سابقاً، يرى هيغل أنّ الصورية تتبعُ التجريبية في تبنِّي قاعدة انعدام الوحدة في المضمون، ولكن في محاولتها لتفادي النتيجة التشكيكية تقومُ الصورية بالرجوع خارج مضمون التجربة إلى مصدرٍ مستقل للاتّحاد والضرورة وذلك في التحديدات البديهية للعقل المحض. على حدِّ تعبير هيغل، يُصبح الفاعل المفكِّر أو الأنا بالنسبة لكانط «البوتقة والنار التي يتمّ فيها إحراق التعددية اللامُبالية وتحويلها إلى الاتّحاد». بهذه الطريقة، يقومُ كانط برفْع الاختلاف بين قوى الإحساس والفكر ليُصبح «مبدأً مُطلقاً». وعليه، يُصبح الرجوع إلى قوانين الفاعل المفكِّر -التي لا تُؤمِّنُ أكثر من ضرورية ذاتية أو نفسية وفقاً لهيوم- مفتاحَ إنقاذِ الميتافيزيقيا بوصفها علماً.

هذه النقاط تستدعي اهتماماً دقيقاً إذا أردنا فهم نقْد هيغل العام الصوريّةَ الكانطية بالإضافة إلى انتقاداته الخاصة للأمر المطلق. ينبغي أن نعرف كيفية عمل مبدأ التجريبية في الفلسفة النقْدية وفق بيان هيغل، وما الذي يراه باطلاً في رجوع كانط إلى قوانين العقل المحض.

لا يُمكن معالجة أول مسألة من دون ذِكرٍ موجَز على الأقل لكيفية تناول هيغل الاستنتاج المتسامي للمقولات الذي يُجريه كانط في «نقد العقل المحض». في قسم «الاستنتاج المتسامي»، يحتجُّ كانط بضرورة وجود قواعد فكرية بديهية تجعلُ توحيدَ التمثيلات المقدَّمة عبر هيئاتنا للحدس

الحساس[1] أمراً مُمكناً. هذه القواعد أو «المقولات» هي شروطٌ صورية لإمكان وجود الأشياء بالنسبة إلينا، ومن دونها لا يُمكننا مَعرفة أي تمثيلٍ أو حتى التفكير به **على أنه شيء**. بدلاً من اكتشاف بذور ما يُسمِّيه هيغل «بالمثالية الأصيلة» في هذه الدعوى، يقومُ كانط بتحويل وظيفة الفِكر الجاعلة للموضوعية إلى شيءٍ «ذاتي فحسب». تقتصرُ صلاحيةُ المقولات على ظهور الأشياء أمام الفرد العالم فحسب، وليس على ماهيتها في حدِّ ذاتها.

كما يرى هيغل، هذا التقييد هو دليلٌ على التزام كانط بمبدأ التجريبية. هذه النقطة بعيدةٌ عن الوضوح وذلك على ضوء الحقيقة التي تُفيد أنّ إصرار كانط على الإسهامات الصورية للذاتية تؤدِّي به إلى إنكار الإتاحة المعرفية لأيِّ تمثيلٍ غير محدَّدٍ أو مضمونٍ حسّي مقدَّم. أمّا بالنسبة لتفسير هيغل، تكمنُ المشكلة في اعتراف كانط -كالباحث التجريبي الوفيّ- بعدم إمكان الوصول إلى ذلك المضمون من ناحية، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يلجأ إليه في تقييمه كفاءةَ معرفتنا. يرى هيغل أنّ كانط يَتبعُ الباحث التجريبي في تقييمه نوعَ المعرفة الخاص بنا في مقابل معيار الوصول المستقل إلى المضمون. لهذا السبب يقومُ من خلال فرضية اقتصار معرفتنا على الظواهر بالتوصُّل إلى الاستنتاج التشكيكي الذي يُفيد عدم استطاعتنا معرفةَ الأشياء في حدِّ ذاتها.

ولكن بالنسبة لهيغل، يتعارضُ هذا التشكيك مع النظرة الرئيسة في قسم الاستنتاج المتسامي. إذا كانت الدعوى الواردة في ذلك القسم صحيحة والمضمون الوحيد الذي يُمكننا الوصول إليه عبر الإدراك ينبغي أن يكون حاملاً بالفعل التحديدات الشكلية، فإنّ الشيء في ذاته الذي يتجاوز المفهوم لا يُمكن أن يحظى بمعنى معرفيٍّ بالنسبة إلينا. إذا لم نستطع حيازة المعنى المعرفية فإنّ ذلك لا يُعدُّ دليلاً على محدودية علمنا ولا يسوّغ المخاوف التشكيكية المتعلّقة بالانعدام المحتمل للتوافُق بين الأشياء كما نعرفها والأشياء كما هي «في حد ذاتها». على الرغم من أنّ كانط يقتربُ كثيراً من المثالية «الأصيلة» في اعترافه بالمدى الذي يقوم الفكر باشتراط مضمونها، لكنّ هيغل يحتج بأنّ كانط يفشلُ في استخلاص الاستنتاج المثالي المناسب من هذا الأمر والتخلِّي عن التعارض المطلق بين الشكل والمضمون.

[1]- نظرياً، الحدس على نوعين: إمّا أنّه حدس حسّاس
Sensible Intuition
أو حدس فكري
Intellectual Intuition
من وجهة نظر كانط، الحدس البشري لا يكون إلا من النوع الأول.

بسبب الدور الذي ينسبُه كانط إلى الشيء في حد ذاته فإنه بالنسبة لهيغل يبقى باحثاً تجريبياً حول المضمون. يبدو أنّ هيغل يرى أنّ هذه التجريبية التي تدورُ حول المضمون لها تداعيات على آراء كانط عن الشكل أيضاً. بالنسبة لكانط وهيوم، ينبغي أن يكون الشكل من إسهام الفاعل البشري. ولكن في مقابل هيوم، يُصر ُكانط أنّه على الرغم من عدم إمكان اكتشاف الشكل في المضمون بل يقومُ الفاعل الإنساني بتقديمه، يمُكن إظهار صلاحيته الضرورية في الأشياء. بالنسبة لكانط، يحوزُ الشكل مرتبةَ القانون لأنّه بديهي ولا يتمُّ استمداده من التجربة بل من العقل المحض، والشكل يمتلك صلاحيةً ضروريةً في الأشياء لأنّه لا يمُكن لنا على الإطلاق أن نُفكر بالتمثيلات أو أن نختبرها بوصفها أشياء في غيابه.

كما ذكرتُ سابقاً، يحتجُّ هيغل بعدم إمكان الإبقاء على هذا اللجوء إلى قوانين العقل المحض. إذا اقتنعنا جيداً بالحجّة الواردة في قسم «الاستنتاج المتسامي» الداعية إلى التخلّي عن مبدأ انعدام الوحدة في المضمون، إذاً ينبغي برأيه أن نُراجع مفهومنا عن الذاتية الإنسانية وإسهامها «الصوري» أيضاً. سوف أقومُ بتفصيل بعض دلالات هذه النقطة فيما يلي حين أتطرّق مجدّداً لنقْد هيغل لصوريّة العقل العملي لدى كانط، ولكن سيكونُ من المفيد تقديمُ بعض الملاحظات التمهيدية هنا. لقد رأينا إلى الآن كيف يرى هيغل أنّ تجريبية كانط هي التي تقودُه إلى الخطأ المتمثّل بافتراض انطباق واجباتنا الذاتية على مضمونٍ «بحْت» أو غير محدَّد. المشكلة التي تُواجهنا الآن هي تحديد نتائج الشكل الكانطي التي يرى هيغل أنّها تنشأ من الاعتراف بعدم إمكان وجود مضمون «بحْت» بالنسبة للإدراك. بالنسبة لكانط، نشرحُ تركيبَ المتعدّدات غير المحدَّدة لتحويلها إلى أدوات للتجربة من خلال الإشارة إلى الأشكال التركيبية البديهية للفهم النقيّ. إنَّني أشتبه أنّ هذه هي الفرضية التي يروم هيغل أن يدحضها حينما يُصرّ –على خلاف كانط- إنّ مضامين الإدراك ليست «بحْتة» بل مُحدَّدة فعلاً. إذا اعترفنا بعدم وجود مضمون «بحْت» ينتظرُ أوامر الشكل الموحِّد، ينبغي أيضاً أن نتخلّى عن فكرة كوْن الشكل شيئاً مفروضاً أو مُخطَّطاً على المضمون من قِبل فاعلٍ عارفٍ أو مفكِّر. يُريدُ هيغل أن يحتجّ بأنّ الشكل والمضمون هما جزءٌ من نفس الاتّحاد وينفصلان فقط كنتيجة لحصول التجريد. وعليه، لا يكونُ الشكل مُستقلاً في الأصل عن المضمون كما أنّ المضمون غير مُستقل عن الشكل. إذاً، لا يهدفُ هيغل بهذه الطريقة أن يُقوِّض فقط التجريبيةَ التي ينسبها كانط إلى المضمون بل أيضاً مفهومَه لما يمُكن أن نسمِّيه استقلال العقل وقوانينه.

VI

بالعودة إلى نقْد هيغل الأمرَ المطلق، أصبحنا الآن في موقعٍ أفضل يُخوّلنا فهمَ السبب الكامن وراء عدّه أنّ مفهوم كانط حول علاقة العقل العملي المحض بمضمون الرغبة والنية الإنسانية هو مجرَّد تعبيرٍ إضافي عن تجريبيةٍ دفينةٍ واهية. على الرغم من أنّ كانط يُخبرنا في سياق فلسفته النظرية أنّ مقولات الفهم المحض ومبادئه هي التي تُنظِّم أو توحِّد محتوى الإدراك الحسّي المقدَّم بشكلٍ مُستقل، لكنه يُركِّز في فلسفته الأخلاقية على الأمر المطلق وقدرته على إخضاع الغايات والرغبات التجريبية تحت سيطرة العقل العملي المحض. كما في المقولات والمبادئ، فإنّ القانون الأسمى للعقل العملي هو بديهي. وفقاً لبيان هيغل، وكما قد رأينا، فإنّ هذا يعني اعتماده على «الاختلاف بين المثال والواقع».

من الواضح أنّ هذا الاختلاف بين المثال والواقع أو «التعارض المطلق» بين الشكل والمضمون هو الهدف الرئيس لقيام هيغل بنقْد «الشكلية الفارغة»، وهو الذي يقفُ وراء ملاحظاته المتعدِّدة حول فشل الأمر المطلق في أداء وظيفته المتمثّلة بتحديد الواجب. بتعبيرٍ آخر، بالنسبة لهيغل، يأتي «فراغ» القانون الأخلاقي نتيجةً لموقعيته كقانونٍ للعقل عملي يقتضيه نموذج كانط المزدوج عن المثالية.

ما يبقى لنلاحظه هو أيُّ نوعٍ من الاختلاف التفسيري تمُثّله هذه الفرضية. استناداً إلى مناقشتنا السابقة، يمُكننا إعادة صياغة نقْد هيغل الأمر المطلق بالنحو التالي: من الخطأ أن نعتقد بانطباق العقل العملي على المضمون غير المفهومي، كما أنّه من الخطأ عدُّ قانونه الأسمى «صوريّاً» فحسب. قد نصل إلى تحليلٍ مفادُهُ إصرار هيغل على أنّ الأمر المطلق لا يُنظِّم أو يحكم أو يحدّ المضمون غير المحدَّد لدوافعنا ورغباتنا وسلوكياتنا. يفترضُ تطبيقُه مُسبقاً أنّه قد تمّ بطريقةٍ ما تحديدُ هذا المضمون مفهومياً أو بشكلٍ تام. أمّا القانون في حد ذاته، فإنّه ليس «صورياً» بالحصر، وليس صحيحاً على نحوٍ عام أو بالضرورة، بل يعتمدُ معناه وتطبيقه على افتراضاتٍ أساسية تعودُ إلى كانط وحده.

إذا نظرنا مجدَّداً إلى مناقشة هيغل المثال الذي يُورده كانط على الوديعة، ربمّا يمُكننا أن نفهم بشكلٍ أفضل ما تُفضي إليه هذه الصورة العامة. ينبغي تذكُّر الأرضية الأساسية لهجومه، وهي كالتالي: بما أنّ الأمر المطلق هو صوري، فإنّه يكون فارغاً بالضرورة بسبب عدم قدرته على تحديد الواجب بطريقةٍ غير اعتباطية. إذا تمَّ تطبيقه، يُفترض مُسبقاً بالضرورة بعض المضمون (على هيئة الافتراضات الأساسية). في المثل الوارد عن الوديعة، أحد الافتراضات المسبقة هي **ضرورة وجود**

عمليات الإيداع. فقط على ضوء هذا الافتراض المسبق ينتجُ التناقض من تعميم القاعدة لإنكار استلام الوديعة التي لا دليل عليها.

كما ذكرتُ في القسم الثاني، الرد المعتاد على هذا النقْد هو اتّهام هيغل بتشويه مفهوم كانط عن كيفية عمل اختبار التناقض. في مقالتها «صيغة كانط للقانون العام»، تحتجّ كريستين كُرسغارد على أنّ الاعتراض الهيغلي فاشل لأنّ كانط لا يدّعي فعلاً وجودَ تناقضٍ ذاتي في عدم وجود الودائع. ما يدّعيه كانط هو أنّ التناقض ينشأ من إرادة الفاعل، أي حينما يريد في نفس الوقت من القاعدة الخاصة به إنكارَ تسلمه الوديعة التي لا دليل عليها **بالإضافة إلى** تعميمها. حين قيامه بذلك، يقومُ على الفور بافتراض وجود منظومةٍ للإيداع ويريد بالفعل إقصاءها. ترى كرسغارد أنّ معنى هذا هو أنّ الأمر المطلق لا يختبرُ التناقض في وجود المؤسسات أو الممارسات أو انعدامها حين تُعمَّم، بل إذا كان وجودها أو عدمه لدى تعميمها يُناقض إرادةَ الفاعل. لهذا السبب، تُوصينا كرسغارد أن نعدّ اختبار الأمر المطلق يأمرنا بتفادي التناقض «العملي» (في مقابل «المنطقي»). تُشير كرسغارد إلى أنّه حين تفشلُ قاعدتي في هذا الاختبار، ما أُخالفه هو **شروط الإرادة العقلانية**.

حتى ولو اعترفنا بأنّ تفسير ما ينطوي عليه اختبار الأمر المطلق يصدقُ على نوايا كانط، لكنه لا يتناول الزخمَ الكامل لنقْد هيغل. في الواقع، منذ قراءتي نقْده وأنا أقوم بالإشارة إلى أنّ خطأَ الدفاع الذي تحثُّ عليه كرسغارد وغيرها لصالح كانط قد يُساعد القضية الهيغلية فعلاً. إذا كان القانون الأخلاقي يتطلّبُ الانسجامَ مع شروط الإرادة العقلانية، فنحنُ حتماً بحاجة إلى تفسيرٍ مُعيَّنٍ لهذه الشروط. تعترفُ كرسغارد وغيرها أنّه من دون هذا التفسير، يكون الأمر المطلق مُعرَّضاً بالفعل لاتّهامه «بالشكلية الفارغة». كما تُعبِّر باربرا هِرمان: «من الواضح أنّه حينما أتساءل عن الشيء الذي تكون إرادة حصوله أمراً عقلانياً، فإنّ ذلك يشتمل على أكثر مما يظهر عبر الأفكار الصورية للتناغم وعدم التناقض. يحتوي مفهومُ العقلانية الكامن في 'الإرادة العقلانية' على المضمون، وهو ليس مضموناً معيارياً ولكنّه يحتوي على معنى معياري بشكلٍ واضح».

لعلّه باستطاعتنا رؤية مفاد النقد الهيغلي على النحو الأوضح هنا. حينما نتكفّل بتوضيح مفهوم الإرادة العقلانية الذي لا نستطيع من دونه فهم المعنى والتطبيق المناسبَيْن لاختبار الأمر المطلق، ينبغي ذكر المزيد من المباني الكانطية. على سبيل المثال، تحتجُّ كرسغارد أنّه ينبغي فهم رأي كانط بالفاعلية العملية على ضوء مفهومه للاستقلال أو كون الإرادة «علاقة سببيّة». تنصُّ كرسغارد أنّه حينما

أرى أنني مستقلة فهذا يعني أنني أرى نفسي قادرةً على وضع الأهداف و«إطلاق سلسلةٍ سببيّة تؤدي إلى إنتاج» تلك الأهداف. على حدِّ تعبيرها، ما يمُيِّز الإرادة عن التمنِّي أو الرغبة المحضة هي الحقيقة التي تُفيد أنّ «الإرادة هي اعتبار نفسك مصدر الهدف موضع النقاش، أي الفرد الذي سوف يحققه». على الرغم من أنّ كرسغارد لا تقومُ هنا بتفصيل فكرة كانط عن كون الإرادة علاقةً سببيّة، فإنّه من الواضح أننا لا يمُكننا فعل ذلك على نحوٍ مناسب من دون توجيه اهتمامنا إلى «نقد العقل المحض»، وعلى وجه الخصوص إلى الدعوى الواردة في قسم «التناقض الثالث» التي تُدافع عن التباين والتناغم الكامنَيْن في الأبعاد التجريبية والواضحة للنفس وهيئتيّ السببية المتناسبَتَيْن معها. كذلك، لا يمُكننا الاعتماد على الدعوى الواردة في هذا القسم من دون الرجوع إلى الفرضية التي يستندُ إليها دفاعها عن هيئةٍ واضحة للسببية وهي: قيام كانط بقصْر المعرفة البشرية على الظواهر. المقصد هنا هو أنّه من غير الممكن أن نفهم كيفية إشباع كانط شروطَ الفاعلية العملية من دون الاستناد إلى الافتراضات الأساسية لمثاليته المتسامية. الإقرارُ بهذا يعني الاعترافَ بتقدُّمنا كثيراً على التفسير المعتاد لما يعنيه اختبار انعدام التناقض في قاعدةٍ ما وفقاً لكانط. ولكن حين نصلُ إلى هذه المرحلة، نكون في موقعٍ يخوّلنا الدفاع بشكلٍ أكثر معقوليةً عن إصرار هيغل بأنّ تطبيقات كانط للأمر المطلق تفترضُ المضمون مُسبقاً بالضرورة.

مرةً أخرى، يسعى هيغل لإقناعنا بأنّ الأمر المطلق كما يستخدمه كانط ليس قانوناً عقلياً صورياً فحسب. سواءً أكان مُحقاً أم مُخطئاً، يبدو أنّ هيغل يفترضُ أنّ القانون الأخلاقي -الصوري وفقاً لتعريف كانط- هو غير **مُخوَّل** للاعتماد على الافتراضات الأساسية حول طبيعة الفاعلية والأهداف العقلانية، بل ينبغي أن يكون مُكتفياً ذاتياً في تحديده للواجب. قد يُوضِّح هذا قيامَه في مقالة «القانون الطبيعي» بوصْف الأمر المطلق كمجرَّد تطبيق قانون التناقض في الميدان العملي. إنّ حاجة كانط للاعتماد على الافتراضات الأساسية في تطبيقاته المختلفة للقانون يمُثّل بالنسبة لهيغل دليلاً على عدم إمكان الحفاظ على تمييزٍ دقيق بين الشكل والمضمون.

بالنسبة للمضمون، يهدفُ هيغل لكشْف القصور الكامن فيما قمتُ بالتعبير عنه إلى حد الآن بالتجريبية الكانطية. لدى تحديد الأدوات المناسبة للتقييم الأخلاقي، يرى الباحث المدافع عن كانط أنّ مُرشده هو مفهوم الحرية الإنسانية الذي يتمُّ الدفاع عنه في قسم «التناقض الثالث». يُخبرنا هذا القسم أنّ الذي يهمُّ من الناحية الأخلاقية ليس الأفعال أو السلوكيات التي تحكمها

القوانين الطبيعية، بل قدرة الفاعل على إرادة القواعد أو تبنّيها. كذلك في تقييمه القواعدَ، ينبغي للباحث المدافع عن كانط أن يُميِّز بين مصادر التحفيز التجريبية والواضحة. هذا التمييز (الذي تُصرِّح أيضاً الحجة الواردة في قسم «التناقض الثالث» بإمكانه) يُحدِّد مفهومَ الفاعلية المطلوبة لتقييم المكانة الأخلاقية لقاعدةٍ ما. يُخبرنا هيغل أنّه لا يوجد شيءٌ متناقض **في حد ذاته** في قاعدة إرادة انعدام وقوع السرقة أو الاحتيال. كما تعترفُ كرسغارد وغيرها، فإنّ لاأخلاقية السرقة أو الاحتيال وفق تحليل كانط تفترضُ مُسبقاً قبولَ مفهومٍ محدّد عن الفاعلية العملية وشروطها. بالنسبة لكانط، التصرُّف بما يُمليه الواجب يعني تعزيز الأهداف العقلانية. حينما نُعزِّز هذه الأهداف أو نريدها، تُحدِّدنا الدوافع **غير التجريبية** التي هي تعبيرٌ عن الحرية المستمدَّة من شخصيتنا **الواضحة**. وعليه، بالنسبة للباحث المدافع عن كانط، يعتمدُ تقييم المكانة الأخلاقية لأيِّ قاعدة على تبنِّي هيكليةٍ لتصنيف الدوافع، ولا تكون هذه الهيكلية مُمكنة إلا عبر المثالية الواردة في «نقد العقل المحض». هذه الهيكلية هي التي تُحدِّد ما يعتبر الباحث المدافع عن كانط أنّها معلومات التقييم الأخلاقي، وهي التي تُحدد طريقة معرفته (أو كما يُعبِّر هيغل، أسلوبه «لحدس» أو «إدراك «) النشاط والغايات الإنسانية.

VII

على الرغم من أنّ هذا البيان للنقْد الهيغلي للأمر المطلق يُوضِّح اتّصالَه بنقْده الأعم للمثالية الكانطية، لكنه قد يبدو أنّه يترك علم الأخلاق لدى كانط بحالةٍ سليمة تماماً. في إشارتي لكيفية قيام الافتراضات الأساسية حول الفاعلية بتحديد أسلوب الباحث المدافع عن كانط في فهم التحفيز البشري واختبار قاعدة للتناقض، لم أصرِّح بأيِّ شيءٍ يمُكن أن يعترض عليه المعلِّقون الذين أوردتُ أسمائهم للتو. كما قد رأينا، إنّهم يرون أنّ عدم قيام الأمر المطلق باختبار التناغم المنطقي بل التطابق مع شروط الفاعلية العملية هو دليلٌ على غنى المقاربة الكانطية وانعدام الفراغ فيها.

ولكن مُجدَّداً نقول إنّ هذا لا يُصيب الهدف الحقيقي لنقْد هيغل. لقد ناقشتُ أنّ ما يتمُّ تحدِّيه هو مفهوم كانط العقل المحض واستقلال الفاعل في تشريع قوانينه، بالإضافة إلى ما يراه هيغل أنّه يُمثّل تجريبية كانط فيما يتعلّق بالمضمون. في المثالية السليمة المتناغمة مع نظرة قسم الاستنتاج المتسامي، من الخطأ أن نظنّ أنّ التحديدات البديهية للذاتية هي مُبرَزة في مضمون غريب أو مُقدَّم بشكلٍ مُستقل. لدى تقييم القيمة الأخلاقية لقاعدةٍ ما، لا يُمكن إلا لمفهومٍ مُحدَّد حول طبيعة

الغايات الإنسانية وأصولها أن يُرشد الباحث المدافع عن الكانطية. سوف يقولُ هيغل بأنّه عبر هذه الطريقة يكونُ المضمون تحديداً للشكل.

من ناحيةٍ أخرى، لا يمتلكُ الشكل مرتبةَ العموم والضرورة التي يمنحها إيّاها كانط. بما أنّ تطبيقنا للأمر المطلق يعتمدُ على الافتراضات الأساسية الكانطية المتعلّقة بالفاعلية، تماماً كفهمنا مضمون الرغبة والنية الإنسانية، فإنّ صلاحية القانون الأخلاقي الأسمى تعتمدُ على تلك الافتراضات وفقاً لهيغل. لهذا السبب، يُخبرنا هيغل في مقالة «القانون الطبيعي» أنّ قوانين الباحث الصوري -بما لا يقلُّ عن تلك المنتسبة إلى الباحث التجريبي- هي صحيحة على نحو الاحتمال فقط ولا تُنتج أكثر من «هويّاتٍ نسبيّة».

لا تهدفُ هذه الدعاوى لاتّهام كانط الذي يرى هيغل أنّه قد فشل في تثمين الطابع المشروط لقوانينه العقلية التركيبية البديهية. يُريد هيغل أيضاً أن يُوجِّهنا لتبنِّي شكلٍ جديدٍ من المثالية يستغني عن الافتراض الذي يُفيد إمكان رسم خطٍ واضحٍ بين الشكل والمضمون أو يتخلّى عن الادِّعاء بإمكان التعبير عن الإسهامات الصورية للعقل بطريقةٍ نظرية حيادية. يبدو بالنسبة لي أنّ المسألة المستعصية المتبقية هي إذا كان الاعتماد على الافتراضات الأساسية – بالطريقة التي يرى هيغل أن كانط يتّبعها- تجعل صوريّة قوانين العقل المحض التابعة لكانط باديةَ المساوئ كما يظن هيغل. تتعلّقُ المسألة بالمعنى الدقيق لإصرار كانط بأنّ القوانين التركيبية البديهية تمتلكُ مرتبة العموم والضرورة. . كان هدفي الإشارة إلى صلة القضية بأيِ تقييمٍ مُناسب لنقْد هيغل الأمر المطلق.

حلقات الجدل

نظرية كانط في معرفة العلوم
حين يحار العقل في موضوعاته

علي عابدي شاهرودي [*]

تعرض هذه للباحث في الفلسفة الإسلامية العلامة علي عابدي شاهرودي فرضية إيمانويل كانط في معرفة العلوم وتمايزها ولو على نحو الإجمال عن سواها من النظريات الفلسفية الغربية في هذا الصدد. وينطلق هذا المسعى من فرَضية اعتمدها العلامة شاهرودي ومؤداها أن كانط بنى منظومته الفلسفية على عدد من الأصول والمبادئ تدور حول الارتباط الوثيق بين الميتافيزيقا ومعرفة العلوم. هذه المقالة سعت إلى تأصيل هذه الفرضية، كما تضمّنت شرحاً لأركانها العامة ثم سعت إلى مقاربتها ونقدها.

المحرر

ترتبط وجهة نظر كانط في معرفة الميتافيزيقا والعلوم بصلة وثيقة بفلسفته، وربمّا يصعب الحديث عنها دون تقديم شرح مختصر وموجز للأطر العامّة للفلسفة الكانطيّة، ولكنّ مثل هذه المهمّة تنوء بهذه المقالة ولا تتّسع لها حدودها؛ ولأجل هذا سوف نكتفي بإشارة موجزة إلى بعض المبادئ ذات الصلة القريبة بما نحن فيه أي معرفة العلوم.

ولا بدّ من انتقاء بعض المبادئ من فلسفة كانط لشرحها وتوضيحها والمعيار الذي سوف نعتمده هو ما يرتبط بفلسفة العلوم من وجهة نظر كانط، مع الالتزام الكامل بالاختصار قدر الإمكان.

وهذه المبادئ التي سوف نختارها تتّسم بسمتين في آنٍ، وهاتان السمتان هما: القدرة على توضح

*ـ عالم دين وأستاذ مادة المعقول والمنقول في الحوزة العلمية ـ قم ـ إيران
ـ المصدر: مجلة كيهان انديشه، العدد 18، شهر خرداد وتير عام 1367 هـ ش.
ـ نقله عن الفارسية: ش. أ. محمد حسن زراقط.

المفاصل الأساس للنظرية التي نحن بصدد البحث عنها، والسمة الثانية هي قدرتها في الوقت عينه على توضيح نقاط الضعف الموجودة في هذه النظرية. ومن خلال نقاط الضعف هذه يمكن النفوذ إلى عمق النظرية لإدخال الإصلاحات اللازمة عليها أو للحكم عليها بانتهاء صلاحيّتها، وإخراجها من دائرة التداول العلميّ.

وإذا أبدت النظرية مرونة للإصلاحات المقترحة، فسوف تدخل في مسار التعديل والتغيير بهدف تكميلها ومعالجة نقاط ضعفها. أمّا إذا أبت الإصلاح ولم تكن مرنة بالحدّ الذي يسمح لها بالتكيّف فإنّ المآل الوحيد المتوقّع لها هو خضوعها لقضاء العلم وقدره الذي يفضي إلى خروج النظريّة التي لا تقبل التعديل من دائرة التداول وفسح المجال لغيرها من النظريّات الأكثر قدرة على تفسير ما يُراد منها تفسيره.

وتنقسم النظريّات العلمية والفلسفية إلى ما يقبل الإصلاح والتعديل من جهة أو جهات، وما لا يقبله من جهة أو جهات أخرى. ومن هذه الحيثية يجري على الأبعاد والجهات العصية على الإصلاح ما يجري على النظرية التي لا تقبل الإصلاح من الأساس، وذلك أنّ هذه الزوايا المعاندة للتعديل سوف تسقط من النظرية وتنفصل عنها، والزوايا أو الفروع القابلة للتعديل سوف تتابع مسار نموّها وتطوّرها.

وبعد هذا التمهيد ننتقل إلى بيان العناصر والروابط التي تشتمل عليها نظرية كانط في تمايز العلوم ومعرفتها:

شرح عناصر فرضية كانط وروابطها

يرى كانط أنّ العلم ينبع من مصدرين أساسين، أحدهما (ملكة الفهم) الفاهمة، والثاني (ملكة الحسّ) الحساسية.

فعن طريق الحسّ تنتقل الأشياء إلى الفكر، وهذا المصدر المعرفيّ هو القدرة على تلقّي الظواهر والتعامل معها على مستوى الشهود. وإذا كان الإنسان خلوًا من الشهود ولم يكن له أيّ شكلٍ من أشكال الاتّصال بالموضوعات الخارجيّة، يبقى حبيس داخله. فالحساسية هي نافذةٌ تفتح الباطن على ظواهر الوجود وعلى الموضوعات الخارجيّة وتقدّمها إليه.

فالمرئيّات والمسموعات وغيرها من المحسوسات تُعطى للإنسان بوساطة قوّة الحدس. ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف وتمام عمليّة الإدراك؛ بل هي مجرّد مرحلة يتلوها غيرها.

والمرحلة اللاحقة في مسار الإدراك تُنجز بوساطة الفاهمة. وهذه القوّة ليس متلقّية.

والفاهمة في الفلسفة الكانطيّة مجهّزة بشكلٍ قبليٍّ بمجموعة من الأفاهيم والصور التي لا يمكن ملاحظتها إلّا من خلال العلاقة العميقة بينها وبين الحساسيّة. والمعرفة الحقيقيّة عند كانط لا تُتاح ولا تتحقّق إلى عن طريق الاتّصال بين الفاهمية والحدس. وما تفعله الفاهمة هو الربط بين موضوعات الحدس، وجعلها إيّاها تحت مظلّة أفاهيمها ومبادئها لتضفي عليها شيئًا من الوحدة.

تقسيم الفاهمة والحساسية إلى محضة وغير محضة (خالصة وغير خالصة)

كلّ واحدة من القوى المشار إليها أعلاه إمّا أن تكون محضة وإما أن تكون غير محضة. المفاهيم المحضة هي تلك المفاهيم الفاقدة لأيّ عنصر حسيٍّ، وهي تنبع من الفاهمة نفسها بطريقة قبليّة سابقة على التجربة.

والحدس والحساسية أيضًا عند كانط قد تكون تجريبيّة وقد تكون خالصة وغير تجريبية. والحدس التجريبيّة هي جماع أمرين، هما: المادة التي تُعطى للنفس بوساطة الحواس، والجزء الآخر هو الصورة الموجودة في الحساسية قبليًّا.

والحدس غير التجريبيّ هو الخالص من كلّ عنصرٍ تجريبيٍّ يأتي من الحواس. والشيء الوحيد الموجود في الحدس الخالص هو صور الحساسية القَبلية.

وعلى أساس هذا التقسيم لبنية الإدراك البشريّ أو أيّ موجود آخر شبيه به، تتشكّل من بعدين: الأوّل منهما هو البعد القبليّ المتحرّر من الحس والتجربة، وفيه تعمل النفس عملها بطريقة مستقلّة عن التجربة. والثاني منهما هو البعد التجريبيّ إذ تفد الموضوعات وموادّ المعرفة إلى النفس عن طريق الحواس وتخضع لقواعد الإدراك البشريّ.

والصور القبليّة للحساسية عند كانط هي الزمان والمكان، وهي تضع جميع المدركات الحسيّة في إطارها وتؤمّن العلاقة والارتباط بينها، وذلك عن طريق قوّة الفهم عند الإنسان. والأفاهيم المحضة أو المقولات تنشأ بحسب كانط من صميم الفهم وليس لها أيّ منشأ تجريبيٍّ.

والمعرفة عند كانط تختلف عن التفكير، وهي مغايرة له. وهذه المغيرة هي مغايرة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كلّ تفكير معرفة؛ ولكن ليس كلّ معرفة تفكيراً.

والحدس التجريبيّ يعطي للفكر مادة المعرفة. والحدس الخالص يعطيه صورة هذه المادّة.

ومادة الحساسية وصورتها يؤمّنان موضوع المعرفة ومحتواها على شكل واحد أمبيريّ. ومن هنا، فإنّ سهم الحدس في المعرفة يساوي سهم المادّة فيها. وقوّة الفهم وراء قوّة الحساسية تتصرّف وتتدخّل لإقرار مبادئ المعرفة وأصولها، ثمّ بعد ذلك تصل هذه المبادئ إلى حالة من الوحدة والانسجام تحت كلّيّات العقل المحض، وبفعل عقلٍ أعلى.

تقسيم القضايا إلى تحليلية وتركيبيّة

وهذا التقسيم للقضايا من العناصر الأصيلة في فرضيّة كانط؛ ولكن يصعب نسبته إليه نسبة الإبداع والاكتشاف وذلك أنّ الفلسفات السابقة على كانط كانت تلحظ في إطارها مثل هذا التقسيم للقضايا. فالفلسفة الإسلاميّة مثلاً، تلحظ في تعاطيها مع القضايا انقسامها إلى هذين القسمين. وما دعا إلى إبراز هذا التقسيم في فلسفة كانط، كلامٌ له في إمكان القضايا التركيبية المتحرّرة من التجربة.

العلاقة المتصوّرة بين الموضوع والمحمول على نحوين، فإمّا أن يكون المحمول (ب) منتميًا إلى الحامل/ الموضوع (أ) بوصفه شيئًا متضمّنًا فيه. ففي هذه الحالة تُسمّى القضية تحليليّةً (analytical) والحكم كذلك، فالقضية التحليلية هي التي يكون بين موضوعها ومحمولها علاقة على مستوى الهويّة (identity). ويمكن أن تُسمّى تفسيريّة. ومن خصائص هذا النوع من القضايا أنّها لا تزيد إلى حقيقة الموضوع شيئًا.

والحالة الثانية من الحالات المتصوّرة للعلاقة بين الموضوع والمحمول هي أن يكون المحمول (ب) خارجًا عن أفهوم الموضوع (أ) خروجًا تامًّا على الرغم من ارتباطه به. وفي الحالة الثانية تُسمّى القضية تأليفيّةً/تركيبيّة (synthetical) والحكم أيضًا كذلك. والسمة الأبرز في هذا النوع من القضايا والأحكام هي أن لا يُفكّر في الموضوع والمحمول على أنّ العلاقة بينهما علاقة هويّة واتّحاد على مستواها.

وفي الأحكام التركيبيّة دائمًا ما يُضيف المحمول إلى الموضوع شيئًا، وبناء على هذه الملاحظة يمكن تسمية الأحكام التركيبيّة أحكامًا إضافيّةً. والمحمول فيها لا يأتي عن طريق تحليل الموضوع.

قضيّة «الجسمُ ممتدٌّ» هي قضيّة تحليلية عند كانط؛ وذلك لأنّ تحليل أفهوم الجسم يكفي للوصول إلى هذا الحكم واستنتاجه. أمّا قضية «الأجسامُ ثقيلةٌ (ذات وزن)» فهي قضيّة تركيبيّة وذلك لأنّ تحليل أفهوم الجسم لا يكفي للوصول إلى هذا الحكم ولا يؤمّنه؛ بل هو أفهومٌ خارجٌ عن

أفهوم الجسم. وبناء على هذه الملاحظة يتبيّن عند كانط أنّ إضافة «الثقل» إلى الجسم هي إضافة تركيبيّة وليس الجزء المضاف جزءًا يمكن تفكّره في الجسم بشكلٍ مستقلٍّ وسابقٍ على التجربة.

والقضايا التحليلية هي قضايا مستقلّة عن التجربة ومتحرّرة منها، وهي في الوقت عينه تمثّل قسمًا لا يُستهان به من البناء الضروريّ للعلم والمعرفة.

أمّا القضايا التركيبية فهي ليست بالضرورة على هذا النحو. فبعضها تجربيٌّ وبعضها الآخر ليس تجربيًّا، ولكن القضايا المستفادة من التجربة هي دائمًا قضايا تركيبيّة. ولا يمكن لقضية تجربيّةٍ أن تكون تحليليّة. كل حكم أو قضية تحليلية غير تجربية، وكل تجريبيّ غير تحليليّ.

والقضايا التركيبية غير التجربية من وجهة نظر كانط هي أكثر أجزاء المعرفة البشريّة قيمةً. والاهتمام بهذا النوع من القضايا والبحث في إمكانها من العناصر المميِّزة لهذه الرؤية الكانطية. وإمكان الميتافيزيقا وكلّ علمٍ عقليّ محض مشروط بإمكان هذا النوع من القضايا. وأيّ شكٍّ في إمكانها يفضي إلى تزلزل بنيان العلوم العقليّة المحضة ويعرّضها لعاصفة الشكّ.

والقضايا التحليلية بضرورتها وحقانيّتها وكليّتها، معيارٌ واضحٌ ومحكٌّ ممتاز ولو سلبيٌّ لكشف كذب بعض الأحكام غير التحليليّة؛ ولكنّ هذا النوع من القضايا لا يضيف إلى علومنا علمًا ولا إلى معارفنا معرفةً، وما يؤدّي إلى زيادة العلم وتطوّره هو القضايا التركيبيّة.

والقضايا التركيبية بدورها إمّا أن تكون تجربية أو مستقلّة عن التجربة. والتجريبيّات خاصّة بالعلوم التجريبيّة، وأمّا القضايا المستقلّة عن التجربة فهي من جهةٍ من صنع الميتافيزيقا ومن جهة أخرى تمثّل الأساس الذي تقوم عليه العلوم التجريبيّة.

وفي فلسفة كانط، قواعد الفهم مبادئ العقل المحض ومشتقّاته ومنتجاته جميعًا من طائفة الأحكام المستقلّة عن التجريب، ويقع على عاتق علم نقد العقل إثبات إمكانها كلاًّ أو بعضاً، أو نفيًا أو إثباتًا.

تفسير الحساسية والحدس

الحساسية هي القوّة الوحيدة التي يحصل بينها وبين الموضوعات صلة مباشرة من غير وساطة. وعن طريق هذه القوّة تظهر الأشياء على شكل ظواهر. وبعبارة أخرى: تخضع النفس بوساطة الحساسية لتأثير الأشياء والموضوعات وهذا التأثّر الذي يطرأ على الروح هو الإحساس البسيط الأوّلي (الخام)، والقدرة على تلقّي التصوّرات بالطريقة التي بها نتأثّر بالموضوعات الوافدة، تُسمّى الحساسية. فبوساطة الحساسية إنّما تُعطى لنا الموضوعات وهي وحدها تزوّدنا بالحدوس.

والحسّ أو الإحساس إمّا أن يكون خارجيًّا أو داخليًّا. والحس الخارجيّ يعرض الأشياء على أنّها واقعةٌ خارجًا عنّي، والحسّ الداخليّ يعرضها بما هي متعلّقة بي. ومعطيات الحواس وبغضّ النظر عن سائر أبعاد الحساسية، هي معطيات بسيطة أوّليّة (خام) متفرّقة ومنفصلة عن أيّ شكلٍ من أشكال العلم. والحساسية في الأصل بناء صوريّ يرتّب المعطيات الحسيّة ويضفي عليها طابع التنظيم، وهذا البناء هو الذي يُسمى بالحدس المحض/ الخالص.

والحدس المحض/الخالص له بعدان أيضًا هما: الزمان والمكان. وهما صورتان محضتان من صور الحساسيّة ومرتبطتان بفاعل المعرفة، وليسا في مقام وصف الأشياء في نفسها وفي حدّ ذاتها بقطع النظر عن علاقتها بالفاعل. ويُصنّف كانط الصورتين المذكورتين على أنّهما استعلائيّتان (ترسنداليّتان). والحدس المتعلّق بهما هو حدسٌ محضٌ ومجرّد من التجربة ومستقلٌّ عنها واستعلائيٌّ؛ وذلك لأنّه يبيّن علاقة هذه التصوّرات بفاعل المعرفة.

والحدس المحض عن طريق صور الحساسيّة يحوّل الإحساسات البسيطة الأوليّة والمتفرّقة إلى إحساسات منظّمة ومرتبطة بالعلم. ولولا الحس المحض وصورة الزمان والمكان لما انتقلت الإحساسات الساذجة والبسيطة من حالة البساطة إلى حالة التنظيم ولما تحوّلت إلى حالة إدراكية معرفية.

وقوّة الحس ليست مجرّد قابليّة وتأثّر بحيث لا يبذل فاعل المعرفة من نفسه شيئًا، ولا يكون له دور سوى تلقّي الانطباع الخارجيّ؛ بل ومن حيث إنّ النفس الإنسانيّة مجهّزة بصورة قبليّة بهيكل الحدس الصوريّ والمحض المتقدّم على المعطيات الحسيّة، فإنّها من هذه الجهة تضفي على المحسوسات صورتها وكيفيّتها. والمحسوسات من دون ملاحظة الصور القبليّة للحساسية ما هي إلا ظواهر ساذجة أوّلية، ومن جهة كونها صورًا هي تجلّيات تامّة للطبيعة.

وبناءً على هذا التوضيح يتبيّن أنّ الحدس ينقسم إلى قسمين، أحدهما الحدس المحض الذي يقرّر الصور القبليّة للإحساس أي الزمان والمكان. وقد أوضح كانط هذا الحدس تحت عنوان الاستطيقا الترسندالية، وبناء على هذا المنطق ثمّة قواعد قبليّة تتأسّس عليها التجربة كما تتأسّس عليها الرياضة. وهذه القواعد على الرغم من استقلالها عن التجربة غير أنّها عاجزة عن خدمتنا في ما وراء التجربة، وينحصر استخدامها في إطار التجربة بوصفها شروطًا لازمة لإمكانها.

والقسم الثاني من أقسام الحدس هو الحدس التجريبيّ غير المحض الذي يتعامل مع الظواهر والمعطيات الحسيّة.

وكلا قسمي الحدس أو نوعيه من سنخ الحدس الحسيّ وليس ثمّة حدس آخر بحسب الرؤية الكانطيّة. وكلا القسمين وعلى الرغم من الاتّحاد والانسجام بينهما فإنّ لكلٍّ منهما مجاله وميدانه الذي سوف يأتي توضيحه لاحقًا. وهكذا يمكننا القول إنّنا بيّنّا نظرية كانط في تمايز العلوم وانفصال بعضها عن بعضها الآخر. وكأنّ بنية العلم عنده تبدأ من الحسّ البسيط الساذج، ثم تنتقل إلى مرحلة الحساسية المنظمة، وبعد ذلك نصل إلى مرحلة الحدس المحض، ومنه ننتقل إلى حالة الفهم والعقل أو التفكّر. ويبدو أنّ هذه الخريطة لا مفرّ منها في فلسفة كانط.

تفسير قوّة الفهم

تنقسم الأفاهيم كما الحدس إلى أفاهيم تجريبيّة وأخرى محضة. وتكون الأفاهيم تجريبيّة عندما تتضمّن إحساساً، وتكون محضة عندما لا يخالطها أيّ إحساس، ويمكن أن نسمّي هذه الأخيرة مادّة المعرفة الحسيّة. ويتضمّن الحدس المحض فقط الصورة التي بموجبها يُحدس شيء، ويتضمّن الأفهوم المحض فقط، صورة التفكير في موضوع بعامّة. والحدوس من وجهة نظرنا لها مصدرٌ منفصل تمامًا عن الأفاهيم، على الرغم من أنّه خارج إطار رؤيتنا قد يكون لهما أساسٌ واحدٌ.

قوّة الحساسية على الرغم من أنّها قابلةٌ لتأثيرات موضوعات المعرفة، ولكنّها أيضًا تترك أثرها وتضفي على تأثيرات الحواس دمغتها الخاصّة، وهذه الدمغة الخاصّة هي صورة الحدس المحض الذي هو اللازم غير المنفكّ عن جميع المعطيات الحسيّة.

وأمّا قوة الفهم (الفاهمة) فهو على خلاف الحساسيّة لا تقبل التأثّر بشيء؛ بل هي ذاتية الفعل وناشطة تولّد الأفاهيم من داخلها وتقرّر القواعد المستقلّة عن التجربة، وهكذا تتحقّق علمية الفهم بشكلٍ ذاتيٍّ.

وقواعد الاستطيقا الاستعلائيّة وفي الوقت التي هي غير تجريبيّة فإنّها تعدّ أساس التجربة ومنطلقها، وحتى تلك القواعد التي تمهّد لولادة الرياضيات لها صلة وثيقة بعالم التجريب والاختيار وليس لها في الوقت عينه سمة التجاوز.

والأفاهيم وقواعد الفهم وفي الوقت التي هي مستقلّة عن نظام التجريب والاختبار، هي أدوات صوريّة لإمكان التجربة وتقريرها. وليس هذا فحسب بل إنّ تقرّر موضوعات المعرفة والظواهر متعلّقة بها. والفهم هو فقط مصدرٌ لجعل التفكّر والمعرفة بالظواهر ممكنةً. ونسيج الفهم من الأفاهيم وقواعد الحكم. ويرى كانط أنّ التأمّل والتفكّر في الدقيق في صور الحكم

يقودنا إلى معرفة الأفاهيم المحضة. وأحكامنا لها اثنتا عشرة صورة وكل حكم من هذه الأحكام يشير إلى أفهوم محض أو مقولة من المقولات (categories) وهذه المقولات هي عماد الأحكام وأساسها الذي تقوم عليه.

وهذه الأفاهيم والمقولات وعلى الرغم من استقلالها عن التجربة وعلى الرغم من محتواها التجاوزيّ والاستعلائي؛ لا يمكن إعمالها خارج إطار الحدس الحسيّ؛ وذلك لأنّ المقولات ليس لها مضمون تجاوزيّ وهي دائمًا خارج دائرة الحدس خلوٌ من الموضوع والمحتوى.

وهذه المقولات مع القواعد التي تتقرّر في طيفها، بمنزلة شروط لازمة لأيّ نوع من التجريب. ويعطي كانط السببية وقاعدة العليّة مثالاً ويقول: إن أفهوم السبب يدلّ على نوع خاصٍّ من التأليف الذي يفيد ترتيبًا معيّنًا بين شيء وآخر (أ) و(ب) مثلاً. وليس من الواضح لماذا يجب أن تتضمّن الظاهرات شيئًا من هذا القبيل؛ إذ لا يمكن أن نستند إلى التجارب لإثبات أفهوم السببية القبليّ. وإذا عجزنا عن إثبات مثل هذا الأفهوم فإنّنا بطريقٍ أولى نعجز عن تعميم مقتضاه وتحويله إلى قاعدة غير مشروطة بشرط نعمّمها خارج إطار التجربة.

ولا يبيّن كانط في منظومته الفلسفية كلّها التسويغ الكافي للعجز عن تعميم مثل هذه القاعدة ونقلها إلى خارج حدود التجارب التي أجريناها، ويكتفي بعرض وجهة نظره القائلة بأنّ الأفاهيم وقواعد الفهم هي بمنزلة المقدّمات اللازمة للتجريب. وهذا نقدٌ سوف نفصّل القول فيه وفي لوازمه ومقتضياته في نقدنا العقل المحض.

وبعد بحث كانط في قوّة الفهم وبعد تقويمه المنطق العام أو الصوري، وبيانه وجهةَ استعماله الصحيحة بحسب نظره، يعمل على شرح الإستطيقا الترسندالية وبيان المنطق الترسندالي عامّةً. ويقسّم المنطق الترسندالي (الاستعلائي) إلى قسمين أنالوطيقا (تحليلي) وديالكطيقا (جدليّ). وفي القسم الأوّل (الأنالوطيقا) يهدف من بحثه في الفهم ومعالجته إلى اكتشاف المبادئ والأسس المستقلّة عن التجربة. وهو بدرسه عملَ الفهم وصور حكمه يكشف عن الأفاهيم والقواعد المستقلّة عن التجربة، وحينها يبيّن أنّ استعمال هذه المعرفة المحضة يستند إلى شرطٍ هو أن تكون الموضوعات التي يمكن أن تطبق عليها معطاة لنا في الحدس. لأنّه من دون الحدس ستفتقر كلّ معرفتنا إلى الأشياء وتبقى فارغةً تمامًا. والمنطق الاستعلائي الذي يعالج عناصر معرفة الفاهمة المحضة أو المبادئ التي من دونها لا يمكن لأي موضوع أن يُفكَّر، وهذا المنطق هو التحليلات الاستعلائيّة التي هي في الوقت نفسه منطقٌ للحقيقة. لأنّ كلّ معرفة تناقضها تفقد على الفور كلّ

مضمونٍ لها، أي تفقد كلّ علاقة بشيءٍ مّا ومن ثمّ كلّ حقيقة. ومبحث الأنالوطيقا الاستعلائيّة على قسمين: القسم الأوّل حول الأفاهيم المستقلّة عن التجربة، والقسم الثاني مخصّص لمعالجة القواعد القبليّة السابقة على التجربة.

وفي القسم الثاني من هذا المنطق من الخطأ استعمال ديالكتيك الفهم بوصفه واقعًا. وذلك أنّ هذا المنطق لا يسعه أن يكون سوى قانون للحكم على الاستعمال التجريبيّ، ومن سوء الاستعمال أن نعطيه قيمة الأورغانون الذي يستعمل استعمالا عامًّا غير محدود. ويجب أن يكون هذا القسم من المنطق الاستعلائي مجرّد نقد، ولهذا يُسمى ديالكتيكاً استعلائياً، لا من حيث هو فن توليد مثل التراثي؛ بل بوصفه نقدًا للفاهمة ونقدًا للعقل من حيث استعماله المفارق نقدًا يفضح خداع الظاهر في مزاعمه الواهية، ويثبط من دعواه التوصّل بوساطة المبادئ الاستعلائية فقط إلى الكشف والتوسيع...

توضيح أساس رؤية كانط في ترسيم حدود الحدس والفهم

لمّا كان الهدف المرسوم لهذه المقالة لا يتجاوز تبيين فرضية كانط في معرفة العلوم وتمايزها، فإنّنا لن نشتغل بنقد المبادئ التي تستند إليها فلسفته. ولكنّ توضيح الفرضية التي هي محلّ اهتمامنا تجدنا مضطرّين إلى توضيح بعض ما لا يمكن الاستغناء عن توضيحه من مبادئ هذه الفلسفة وقواعدها الأساسيّة.

وسوف نبيّن في هذا الموضع من مقالتنا هذه وعلى نحو الاختصار، السبب الذي دعا كانط إلى اعتبار تصوّرات الحدس المحض ومبادئ الفهم المحض مرتبطة بميدان التجربة والاختبار، على الرغم من ظنه أنّها مبادئ وقواعد ومفاهيم مستقلّة عن التجربة. والحال أنّ المبدأ المستقلّ عن التجربة ينبغي أن يكون مفيدًا ومجديًا في إطار أوسع من إطار التجربة.

يستند هذا التصوّر الكانطي، بالنظر إلى النصوص الكانطية، إلى عدد من القواعد شرحها كانط على النحو الآتي:

1 - الحدس المحض خاصيّة وسمات من سمات ذات فاعل المعرفة وخواصّه. وصور هذا الحدس التي أهمها الزمان والمكان هي كيفيّات قبلية لنفس الفاعل، وليست صفاتٍ للأشياء في حدّ ذاتها خارج الظاهرات، وهي فقط تتحقّق في أطر الحدس المحض الحسي لفاعل المعرفة الذي هو النفس.

وبناء على هذا الفرض يقترح كانط أنّ التصوّرات وقواعد الحدس المحض يجب حصر استعمالها في مجال الظواهر. واستعمالها خارج إطارها افتئاتٌ على المنطق وخلوٌ من المحتوى.

2 - الأفاهيم المحضة وقواعد الفهم المحض على الرغم من استقلالها عن التجربة وقبليّتها، هي محدودة؛ وذلك لأنّها من لوازم المعرفة، وليست أمورًا تنكشف للنفس العارفة في حدّ ذاتها. ومن هنا كان تحوّلها من حالة الذهنيّة والذاتيّة (subjective) إلى حالة الواقعيّة الخارجية (objective) محصورًا في حقل الظواهر التي تعرض للنفس في صور الزمان والمكان.

واستعمالها خارج حدود الظواهر حمل إجباريٌّ لخاصيّة واقعيّة وسمة موضوعيّة (objective) كاذبةٍ على مسارٍ ذاتيّ، وهذا سوف يؤدّي بالضرورة إلى نزاع لا نهاية له هو الديالكتيك الاستعلائي.

3 - ميدان التجربة هو ميدان الظواهر وصور الحدس المحض، ويدخل إلى ساحة العلم بوساطة المقولات، وعن طريق الكلّيات يولّد الإنسان مناظر العلم وظواهره.

وكل معرفة هي نتيجة من نتائج الانسجام بين الأفهوم والحدس. فالحدس من دون أفهوم ليس معرفة، والعكس صحيح أيضًا. وعليه، إنّ بنية العلم وهيكله خارج حدود الحدس ليس معرفةً، ولا يمكننا التعرّف إلى ما لم يُعط لنا.

ويستنتج كانط من فروضه ومصادراته في تفسير العلم والمعرفة أنّ جهاز الاستطيقا والفهم الترسندالي ذاتيّ غير تجاوزيّ وظيفته تقرير التصوّرات والتصديقات في ميدان التجربة وإطارها.

العلاقة بين الفهم والعلوم التجريبية

الحدس الذي عند كانط حسيّ فقط، ينقسم إلى قسمين كما تقدّم:

1 - الحدس الإمبيريقي(التجريبي)؛ -2 والحدس المحض وغير التجريبيّ. وكلا هذين القسمين يؤمّن الأرضية المساعدة للعلم والمعرفة على العموم.

الفهم بدوره يهيّئ الأرضيّة اللازمة لحقول من العلوم. أهمّها وأعلاها شأنًا هو علم المنطق الترسندالي أو الاستعلائي.

قوّة الفهم بمنزلة منطلق للأفاهيم والقواعد التي تجعل التفكّر ممكنًا. ولو كان ذهننا خلوًا من أيّ قاعدة أو مفهوم محضٍ لما أمكننا التفكير. وبامتناع التفكير يستحيل وجود أيّ شكلٍ من أشكال العلم. ومن هنا، فإنّ كلّ العلوم -ولا سيما العلوم التجريبية- مدينة للأفاهيم وقواعد الفهم في تحقّقها.

وإنّ علاقة الفهم بالعلوم التجريبيّة هي عين علاقة الفهم بالتجربة نفسها. فالتجربة من جهة على تماسٍّ وتواصلٍ مع معطيات الحساسية وصور الحدس المحض، ومن جهة أخرى هي على صلة في جذورها وأصولها بالمقولات والقواعد المستقلّة عن التجربة.

وإنّ الربط والتركيب والوحدة والتنوّع في الحدس،أمور تولّد حقيقة التجربة، هي جميعًا تنطلق من مصدر أساس هو الفهم وهي حاصل نشاطه واشتغاله على جميع محتويات الحدس.

وعليه، إنّ جميع فروع العلم التجريبيّ لها جذور في الفهم، ومن عمل الفهم واشتغاله على المواد وصور الحساسية التي تصله إليه تولد العلوم المرتبطة بالتجريب وتتراكم فوق الآخر.

والميتافيزيقا أيضًا وعلى الرغم من كونها من نتائج العقل المحض، فإنّ أعمدتها تقوم على أفاهيم الفاهمة وقواعدها، وذلك مع فارقٍ هو أنّ المتيافيزيقا تولد من تصاعد الفهم وتحولّ الأفكار والأصول، أما العلوم التجريبيّة فإنّها بمنزلة تنزّل انطباقيّ للفهم على الظواهر بمساعدة محكّات التجريب، وهي تتحقّق بالانسجام والتوافق مع المفهوم والحساسيّة.

وفي تقرير العلوم على أرضيّة التجربة تعمل قوى أو أجهزة الحسّ والفهم والعقل كتفًا إلى كتف، وتضع يدًا بيد وكأنّها جهاز واحدٌ يعمل في اتّجاه واحدٍ.

وما ينتج التمييز ويوجب افتراق منتجات الفهم عن منتجات العقل، ويفضي إلى تمايز هذه المنتجات عن المعطيات الحسيّة، ما يوجب ذلك كلّه هو أمور ثلاثة:

1 - الاستعلائيّة والاستقلال عن التجربة؛ بحيث لو حذفنا جميع صور الحساسية وموادّها تبقى منطلقًا للتفكّر واكتساب المعرفة.

-2 الضرورة وهي الشيء الذي لا يمكن للحساسية أن تقرّره أو تولّده. والعقل كلّما ذهب في اتّجاه التجريب عثر على الحدّ الأقل من هذه الضرورة.

-3 الكلّية وهي السمة التي تعقم التجربة عن إنتاجها. والعقل (بالمعنى العامّ) وحده يمكنه إنتاج الكليّة بنشاطه الذاتيّ وفعاليّته.

العقل المحض

العقل المحض، في فلسفة كانط، يقع في قمّة المعرفة البشريّة، ولا شيء في هذه الفلسفة أهمّ وأعلى شأنًا منه. وتعريفه يتّضح بالمقارنة بينه وبين الفهم، فقوّة الفهم هي القدرة على معرفة الأفاهيم

والقواعد. وفي هذا المسار قوّة العقل هي القدرة على معرفة الأفكار والأصول.

يرى كانط أنّ التأمّل في صور الحكم كافٍ لاكتشاف مقولات الفهم. ولمعرفة كلّيات العقل يكفي التفكّر في صور الاستنتاج والتأمّل فيها.

وإنّنا نُعطى مضمون معرفتنا وعلمنا عن طريق الحدس، والصور المحضة للزمان والمكان تعطي هذا المحتوى شكله وكيفيّته. والمعطيات التي اشتغلت عليها الحساسية تقع تحت مظلّة كلّيات قوة الفهم بوصفها موضوعات لعمله واشتغاله. ومن هنا فإنّ الفهم يتعامل بلا وساطة مع موضوعات الحدس، أمّا العقل فإنّه ليس على هذا النحو وليس له أيّ صلة بهذه الموضوعات؛ وإنّما هو على صلة بمقولات الفهم نفسه.

موضوع عمل العقل هو المفاهيم والقواعد التي تنشأ من الفهم، ومن العمل على هذه المفاهيم تظهر أفكار العقل ومن العمل على القواعد تتحقّق مبادئ العقل وأصوله. والقياس المنطقيّ بكلّ صوره وأشكاله تجلٍّ من تجلّيات نشاط العقل المحض.

وهذا القياس يحصل من التركيب والتوحيد بين أحكام الفهم، والنظر في القياس يهدينا إلى مقولات العقل الأصلية التي هي عماد الاستنتاج.

بعبارة أخرى: إنّ الفهم هو القدرة على توحيد الظاهرات بوساطة القواعد. والعقل هو القدرة على توحيد قواعد الفهم تحت سقف المبادئ. ومن هنا، فإنّ العقل لا يعمل في ميدان التجربة دون وساطة ولا يتعاطى مع الموضوعات الحسية؛ وذلك لأنّها جميعًا موضوعات للفهم.

وقوّة الفهم تعمل على توحيد الحدوس المتنوّعة تحت سقف المفاهيم، وفي مرتبة أعلى يعمل على توحيد المفاهيم المختلفة تحت الأفكار.

إذًا في دورة المفاهيم والمبادئ ثمّة مساران طوليّان لقوّتين طوليّتين. وقبل هذا المستوى ثمة مستوى هو مستوى الحدس. ومتنوّع الحدس يصل إلى حالة الانتظام والوحدة في ظلّ الفهم، ومن هذا المسلك يحصل العلم.

وفي الفهم أيضًا ثمة تنوّعات يجب أن يُضفى عليها الوحدة والانسجام، وهذه التنوّعات والاختلافات تنال وحدتها بوساطة العقل القبليّ والاستعلائي.

وكلّ من الفهم والعقل استعلائيّ وذاتيّ وغير خاضع لتأثير الحواس، وبين الطرفين نوع من الاشتراك من حيث إنّ كلاًّ منهما منطلَقٌ للتفكير والفهم. والفرق بينهما في الفلسفة الكانطية، هو أنّ

الفهم محاصر بحدود ذاته وحدود التجريب، ويكتفي بالعمل على تنظيم التجربة وتمهيد الأرضية المناسبة لها، ولا تطلب مفاهيمه موضوعًا وراء الحواس، ولا تخترق قواعده أبواب الحدس.

أمّا العقل فإنّه جهاز مفارق وأفكاره لا يطابقها أيّ موضوع معطى في الحواس. ومبادئه تدعوها إلى وضع جميع حدود الحدس الممكن وراء ظهورنا وأن نخطو في فراغ محتمل يبلغ الغاية في الصعوبة والإشكال، ولا نُعطى منه عمقه إلا استنتاجات العقل التي يرى كانط أنّها وراء التجربة وخارج دائرتها وهي ذات طبيعة جدلية ومبتلاة بالتناقض.

يقول كانط في هذا المجال: على الرغم من أنّ العقل بطبعه مستقلٌّ عن التجربة، وهو في حدّ ذاته مفارقٌ؛ ولكن لما كان عالم ما وراء التجربة خلوًا من أيّ حدسٍ، فإنّه استعمال العقل وراء التجربة جدليٌّ على الدوام ومبتلًى بالتناقض.

وبناء على هذا التقويم الكانطي للاستدلال العقليّ فإنّه من الطبيعيّ أن يكون فاقدًا لأيّ قيمة علميّة. والاستعمال الصحيح للعقل هو فقط الاستعمال الاستعلائيّ بحيث يكون بمنزلة أساس للفهم، لا أن يكون بمنزلة وسيلة وجهاز للكشف عن الحقائق خارج حدود الفهم والحدس

أقسام مطلق العلم في فلسفة كانط

الآن وبعد عرض أبرز المواقف الكانطية التي تدخل في دائرة فلسفة العلم عند كانط، لا بدّ لنا من البحث في أقسام مطلق العلم؛ حتّى نتبيّن ماهية كلّ واحدٍ العلوم الأساسية ونفسّرها، في ظلّ تعرّفنا إلى هذه الأقسام.

ينقسم العلم بمعناه العامّ الذي يشمل أيّ شكل من أشكال الاتّصال بين القوى المدرِكة وبين المدرَكات إلى الأقسام الآتية:

1 - الإحساس الخام: وهو تأثّر الحساسية بالأشياء الخارجيّة. والنفس في هذه المرحلة تتأثّر بالأشياء الخارجيّة على نحوٍ حسّيٍّ انفعاليٍّ وتدركها دون معنًى.

2 - الإحساس المتصرّف فيه: وذلك أنّ المعطيات الحسية الخام تأخذ شكلها في الصور القبلية للزمان والمكان، وعن هذا الطريق تحصل على نوعٍ من الانضباط والنظام. وهذا الإحساس أيضًا ليس معرفة ولا تفكيرًا؛ ولكنّه يمهّد الأرضية اللازمة للعلم في مراتب أعلى.

3 - الحدس المحض: النفس الإنسانية مزوّدة قبليًّا بالحدس الحسيّ، وتعيّنات هذا الحدس هي

الصور المكانية والزمانية للحساسية. والأبعاد المكانيّة والبعد الزمانيّ له تقرّر في النفس أكثر من أي إحساس آخر، وهو حدسها اللازم الذي لا ينفك عنها. والحدس، من جهة يمهّد المقدّمات اللازمة للمعرفة والتجربة ومن جهة أخرى هو الموضوع لاشتغال علم الرياضيات.

وبحسب هذه النظرة لا حدس غير الحدس الحسيّ، وذلك أنّ كانط يصرّح بنفي أيّ حدس معنويّ عند الذهن البشريّ. ولو أنّنا كنّا نتوفّر على حدس معنويّ لكانط تولد على أيدينا علومٌ أخرى، هي الآن بحسب كانط خلأٌ لا يُملأ إلا بنحو إشكاليٍّ (problematic) على حدّ تعبيره.

4 - الفهم: وهو منبع جميع الأفاهيم المحضة والقواعد القبليّة، وهذه الكلّيّات تجمع في وقت واحدٍ بين صفتين هما: الاستعلائية وعدم انطباقها على الخارج. ومعنى ذلك أنّ طبيعتها تسمح بالاستخدام في ميدان التجريب. واستعمال الفهم خارج نطاق التجريب هو تحميل صفة له ليست من طبيعته.

ولا تدعونا كلّيات الفهم إلى تجاهل حدود النقد ولا إلى وضع مقتضيات التجربة وراء ظهورنا، وذلك أنّ هذه الدعوة هي من خصائص كلّيات العقل، وكأنّها لا تتقرّر إلا بطريقة إشكالية.

والفهم هو منطلق الفكر الأول والعلم بمعناه المنطقي والاصطلاحيّ تظهر إرهاصاته الأولى من هذا المصدر. ومفردات الحدس المشتّتة تكتسب نظمها ووحدتها في مختبر الفهم، على الرغم من أنّ الوحدة والنظم الناشئين عن الفهم ليسا نهاية المطاف؛ بل إنّ الوصول إلى مقصد العلم وتحقّق قضاياه يتوقّف على طيّ مرحلة أخرى.

وتمام محتوى الحساسية يصير ذا معنًى على ضوء الفهم، كما أنّ الفهم لا يكتسب معناه ولا محتواه إلّا في حدود الحدس الحسيّ. فالفهم من دون حدس هو تفكير صرف وبانضمامه إليه تولد المعرفة. وسوف يأتي مزيد من التوضيح لهذه النقطة لاحقًا.

5- العقل المحض (العقل النظريّ المحض): على حدّ قول كانط لا شيء أفضل من العقل الإنسانيّ لإضفاء النظر على مادة الحدس وإدراجها تحت أفضل شكل من أشكال وحدة الفكر. والعقل، من جهة، كالفهم يعمل بطريقة صوريّة ومنطقيّة، ومن جهة أخرى له عملٌ واقعيٌّ من حيث إنّه منشأ ومصدرٌ للأفكار والمبادئ التي تنتسب إلى طبقة أعلى من طبقة الحسّ والفهم. ويكفي لاكتشاف كلّيات العقل البحث والتأمّل الصوريّ والمنطقيّ في الاستنتاجات.

والعقل من حيث هو بالطبع استعلائيّ يتضمّن بالذات أساس المعرفة التركيبية. والقضايا التحليلية التي تتوفّر في الفهم على تقرّر ذاتيٍّ هي في العقل أساس جميع القضايا التركيبيّة؛ ولكن

ليس بمعنى أنّ القضايا التركيبية تُستخرج من القضايا التحليلية، بل بمعنى أنّ القضايا التحليلية هي معيارٌ ومحكٌّ سلبيٌّ لتفحّص التركيبيّات. وأمّا تقرّر القضايا التركيبية الأوّل فلا ينشأ إلى من صميم العقل المحض. والمعارف التركيبية غير الضروريّة تحصل إثر عمليّة استنتاج من التركيبيّات الأوّليّة.

والقضايا التركيبية الأوّلية هي مبادئ العقل المحض وأصوله. وهذه الأصول من حيث استقلالها عن التجربة قبليّة واستعلائيّة؛ ولأجل هذا تدعونا إلى اختراق حدود التجريب الممكن وجعله وراء ظهورنا، والاشتغال بما هو وراء الظواهر. وأفكار العقل أيضًا وفي عين أنّها استعلائيّة ومفارقة، هي غير ذات موضوعٍ في عالم التجربة.

وبحسب نظرة كانط ورؤيته نحن البشر ليس عندنا فوق الحس أيّ حدسٍ، ومن هنا فإنّ أفكار العقل ومبادئه تبقى معلّقة في فضاء إشكاليٍّ واحتماليٍّ، ولا يمكننا القبض على أجوبةٍ واضحةٍ لكثير من الأسئلة العقلية التي تطرح على أذهاننا، وليس ثمّة محكٌّ يمكن أن يكون فصل الخطاب وفيصلاً للحكم بين الاحتمالات المفترضة.

والعلم (بما هو حالة حاصلة في النفس) الحاصل من العقل على الرغم من كونه أرقى العلوم، وعلى الرغم من إضفائه حالة من النظم والانتظام على مجموع الحدوس الحسيّة والمفاهيم والقواعد؛ فإنّه وبسبب فقدانه الحدس بوصفه معياراً ومحكاً، تفكّر وليس معرفةً.

التفكّر والمعرفة في فلسفة كانط

ترى الفلسفة الكانطيّة أنّ المعرفة ذات بعدٍ تفكّريّ، تتوفّر على شيء من الحدس. وبناء على هذه الرؤية فإنّ جميع المفاهيم والقضايا المرتبطة بالحدس هي من سنخ المعرفة. والمعارف تنقسم إلى قسمين، هما: القسم القبليّ وهو مجموعة مفاهيم العقل والفهم وأصولهما ومبادئهما، يُضاف إليهما الحدس المحض. والقسم الثاني هو المعارف البعديّة وهي الظواهر الخام التي تُعرض علينا عن طريق الحساسية.

والظواهر الخام هي مادّة المعرفة والحدس وصورتهما الحسيّة. والظواهر المشكّلة (المشتغل عليها والمتصرَّف فيها) في قالب الحدس هي موضوعات المعرفة. ومفاهيم العقل والفهم وأصولهما هي الصورة المحتوائيّة والقانون الناظم للمعرفة.

ومسائل العلوم التجريبيّة كلّها من طائفة المعارف وقبيلها؛ وذلك لأنّها، من جهةٍ، تستند إلى مبادئ العقل وأسسه؛ ومن جهة أخرى يُعبرّ عنها بوساطة قضايا موضوعها ومحمولها أتى إلى

الحدس عن طريق الحواسّ وغلّف بغلاف الحدس المحض للنفس.

أمّا المسائل المستقلّة عن التجربة تمامًا، فهذه لا يمكن أن تثار بوصفها كلّيات قبليّة، هذه المسائل ليست من سنخ المعرفة، وهي تنتسب إلى ساحة التفكّر المحض.

معرفة العلوم الأساسيّة على قاعدة تقسيم العلوم

والآن وبعد ما أجملنا عن نظرة كانط إلى العلم والمعرفة كما عرضه في فلسفته، صار ممكنًا الانتقال إلى مرحلة جديدة في تركيبة مقالتنا هذه، وهذ المرحلة هي مرحلة البحث عن الفرضيّة الكانطية في تقسيم العلوم والمعارف الأساسية، ليُفتح الباب بعد ذلك للنقد والتقويم.

ولعلّ من الواجب الإشارة إلى النكتة وهي أنّ في هذا الشرح سوف نغضّ الطرف عن مواقفه من العقل العمليّ، حيث إنّ مقصودنا في هذه العجالة هو البحث عن الأبعاد النظريّة المحضة في فرضيته التي هي محلّ بحثنا ونقاشنا. على أن يُترك البحث في العقل العمليّ إلى وقتٍ آخر.

يفيد النظر في أقسام العلم في فلسفة كانط إلى وجود أربعة جذور للعلم هي أربعة علوم أساسيّة، وكلّ واحد من هذه الجذور له فروع وأغصان تتفرّع منه، وهي ما يأتي:

1 - العلم الطبيعيّ التجريبيّ (= الفيزياء التجريبية بالمعنى العامّ): وهذا العلم الأساسيّ تقوم دعائمه على قاعدة الحساسيّة ومفاهيم العقل والفهم وقواعدهما. وجميع فروع هذا العلم تتمايز من جهات أخرى غير الجهة المشتركة وهي هذا الجذر الأساس المشار إليه آنفًا.

2 - العلم الطبيعيّ المحض (= الفيزياء المحضة): وهو العلم الذي يعالج القضايا الأساسيّة للطبيعة ولكن ذلك النوع من القضايا التي لا تُستمدّ من التجربة، وهذه القضايا تركيبيّة. ومن القضايا التي تُبحث في هذا العلم القضيّتان الآتيتان:

أوّلًا: في جميع تغيّرات العالم الجسميّ تبقى كميّات المادّة ثابتةً.

ثانيًا: في كلّ تواصلٍ للحركة يجب أن يظلّ الفعل وردّ الفعل واحدهما مساويًا للآخر.

وعلى الرغم من أنّ مسائل هذا العلم تركيبيّة ومستقلّة عن التجربة، تستند إلى مجموعة من المبادئ المقدّمة من المفاهيم والقواعد القبليّة الأخرى، وهذه المبادئ هي التي تعدّ مبادئ الفيزياء المحضة.

3 - الرياضيات المحضة: هذا العلم لم يأتِ من التجربة بأيّ وجهٍ من الوجوه، بل إنّ دائرة التجربة لا تمتدّ إليه ولا تنسجم معه.

وقضايا علم الرياضيات عند كانط تركيبيّة وقبلية (متقدّمة على التجربة) وأساس الرياضيات المحضة هو الحدس المحض. والمستند الوحيد الذي ترتكز عليه قضايا الرياضيات هو الحدس لا غير.

والحدس المحض يضاف إلى توليده الرياضيات وتأسّسها عليه، فإنّ ثمّة علمًا آخر يستند إلى الحدس هو الإستطيقا الاستعلائية، وهو ما يرى كانط أنّه العلم الذي يدرس القواعد غير التجريبيّة للحساسية.

وهو يرى في الرياضيات أرقى ما توصّل إليه العقل في مجال إنتاج العلم، ويرى أنّ الرياضيّات علمٌ بعيدٌ غاية البعد عن الطابع الجدليّ. وسرّ هذا الخلاص من الجدل للرياضيات يكمن بحسب كانط في أمرين: أوّلهما: المفاهيم والمبادئ الترسندالية التي هي مبادئ مستقلّة عن التجربة، وهي التي تنظّم ميدان الحدس، وفي الوقت عينه تتوفّر على البداهة وتتّصف بالضرورة والكليّة.

ثانيهما: قيام هذا العلم وقضاياه على مفاهيم الحدس المحض الذي هو من جهة في غنًى عن التجربة، ومن جهة أخرى هو خلوٌ من سمة كونه إشكاليًّا وجدليًّا. وهو يرى على خلاف ما يراه كثيرون أنّ قضايا الرياضيّات تركيبية تأليفيّة ولو بدت للآخرين تحليليّة. وصفوة القول في هذا المجال أنّ قضايا الرياضيّات عند كانط تنبع من داخل الروح الإنسانيّة، ولأجل هذا هي مستقلّة عن التجربة وفي غنًى عنها.

وعلى الرغم من أنّ قضايا الرياضيات عند كانط يقينية ولا يدخل الشك إلى ساحتها، غير أنّها عنده ليست من سنخ المعارف؛ وذلك لأنّه يحصر المعرفة في التوافق بين المفاهيم والقواعد العقلية وبين معطيات الحساسية. وفي الرياضيات لا شغل لنا سوى مع الحدس المحض، ولا حاجة بنا إلى المعطيات الحسيّة التي تأتينا من الحواسّ.

وعلى ضوء ما تقدّم يُعلم أنّ كانط يضع الرياضيات المحضة في خانة خاصّةٍ بها، ولا يعدّها تفكّرًا صرفًا ولا يجعلها معرفةً، بل يعدّها علمًا وسطًا بين الميتافيزيقا والعلوم التجريبيّة. وأقترح كلمة «العلم» بالمعنى المصدريّ الذي يشتقّ منه الفعل عَلِمَ. ومع ملاحظة هذا المصطلح المقترح يظهر أنّ العلوم عند كانط تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ- التفكّر

ب- «العلم»

ج- المعرفة

التفكّر المحض دون الحدس والحساسية من خواصّ الميتافيزيقا. و«العلم» مع الحدس دون

الحساسية من خواصّ الرياضيات المحضة. والمعرفة من نصيب العلوم التجريبية.

وثمّة نوع آخر من العلم ملحوظ في الفلسفة الكانطية يعدّ أساسًا لبعض العلوم. وهذا العلم هو الذي يشتغل على المفاهيم ومبادئ الفهم وصوره، وهو الذي ينتج منه المنطقان الصوريّ والاستعلائي. ولأجل التمييز بينه وبين غيره من العلوم التي لها السمات المشار إليها آنفًا، أرجّح كلمة «الوعي» للدلالة عليه.

4 - كانت الميتافيزيقا، بحسب كانط، تُسمّى لمدة طويلة ملكة العلوم. وأمّا في عصره فقد صارت غرضًا لكلّ طامعٍ يوجّه إليها سهام النقد ويعرّضها لهجماته، غافلين عن أنّ الخوض في هذه المسائل من اللوازم التي لا تنفك عن العقل الإنساني، إذ إنّ أولئك الذين يفرّون منها تجدهم يقعون في أحضانها. وسبب ذلك، كما تقدّمت الإشارة مطلع هذه المقالة، أنّ الفلسفة المطلقة هي معنًى مساوٍ للتفكير عن طريق المفاهيم والمبادئ وعلى طبق الصور المنطقيّة.

وهكذا يبدو أنّ الحكم على الفلسفة المطلقة أو الميتافيزيقا بالبطلان بوساطة الدليل هو إثبات لها وعودة إلى أحضانها من حيث أراد المستدلّ أن يخرج من إطارها. وقد كان كانط يدرك هذه الحقيقة بوضوح، ولعلّه لأجل هذا لم يعمل على توضيح ضرورة الفلسفة وعدم إمكان نفيها.

وعلى الرغم من اعتقاده بعدم إمكان نفي الميتافيزيقا، فإنّه لم يصنّفها في خانة المعارف، ويرى أنّ النظام الفلسفيّ نظامٌ صوريٌّ خالٍ من الحدس والحساسية وخلوٌ من المحتوى الحسيّ. وهو يرى أنّ الميتافيزيقا ترتع في فراغٍ إشكاليٍّ من الحدوس والإحساسات، ولمّا كانت تفتقر إلى محكٍّ في إطار الحدس، ولمّا كانت كذلك عاجزةً عن الوصول إلى ذات المعقول، فإنّ قضاياها جدليّة على الدوام. وهو يرى أنّ الجدل هو السمة التي لا تنفكّ عن الميتافيزيقا، والخطأ هو الخاصيّة التي لا يمكن الفرار منها في معالجة المسائل الميتافيزيقية.

يقول كانط في هذا المجال ما حاصله: إنّ العقل يُساق إلى الميتافيزيقا بما جُبِل عليه من طبع. ولمّا كانت كلّ قضية من الميتافيزيقا المحضة قابلةً للإثبات والنفي في حدّ ذاتها، فلم يكن ثمّة مناصٌ من الفرار من ورطة الجدليّة ومراوحة النقاشات الميتافيزيقية مكانها، ومن الخيالات الباطلة السعي إلى التخلّص من هذا المأزق، وذلك أنّ أفكار العقل بما لها من خاصيّة إشكالية سوف تبقى على الدوام حائرة في دوّامة الخلأ وظلمة الفراغ. ولمّا كان الخطأ الناجم عن الطبيعة الجدلية لقضايا الميتافيزيقا مستندًا إلى طبيعة العقل ذاته، فلا مجال للخلاص منه، وأقصى ما يمكن فعله هو الاستفادة من هذه الطبيعة الجدلية واستخدامها أداة لنقد الميتافيزيقا والوصول بها إلى برّ الأمان وشاطئ العلم.

وكأنّ نظام الميتافيزيقا قائم على الفهم والعقل، وفي مجال هذين الأساسين وقبل الدخول في حلبة الفلسفية التي لا نهاية للصراع فيها، ثمّة علوم لها صلة بالوعي بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفًا. وهذه العلوم هي:

1- المنطق الصوريّ

2- المنطق المفارق للفهم

3- المنطق المفارق للعقل.

ويشير كانط إلى المنطق الصوريّ وإلى المنطق المفارق للفهم بصراحة. والمنطق المفارق للعقل هو استكمال لمنطق الفهم غير أنّ مضمونه لم يحظ في فرضية كانط بالكثير من الاهتمام والشرح. وأفكار العقل ومبادئه وقضاياه لها في الفلسفة الكانطية خصائص أهمّها:

أ- قضايا العقل ومبادئه تركيبية كما قضايا سائر العلوم.

ب- المفارقة والاستقلال عن التجربة: وهذه الخصيصة متوفّرة في الأفكار وفي المبادئ كما في القضايا.

ج- الاستعلائية (transcendent): والمقصود من هذا الخصيصة في فلسفة كانط أنّ طبيعة الأفكار والقضايا تقتضي تجاوز حدود التجريب الممكن، وهي عصية على الاستخدام التجريبيّ.

د- الخلوّ من الحدس: وذلك أنّ كانط أقام فلسفته على فرضية عدم توفّرنا على الحدس المعنويّ، وما نتوفّر عليه ونحوزه هو الحدس الحسيّ المرتبط بعالم التجريب الممكن، وهذا النوع من الحدس لا يخدم الميتافيزيقا، ومن هنا كان هذا الفقدان خللاً وعدّه فراغًا في منظومة التفكير الميتافيزيقيّ، ولأجل هذا أيضًا يرى كانط أنّ ميدان الفلسفة أشبه بحلبة صراعٍ لا ينتهي.

هـ- الإشكال (problematic): وذلك أنّ أفكار العقل أسمى وأعلى من أيّ موضوع حسيّ وتجريبيّ، وكل الأبواب والنوافذ التي يمكن أن يُعطى العقل من خلالها هذه الأفكار مسدودة. وأقصى ما نقدر عليه هو العثور على مفهوم احتماليّ عن موضوع تنطبق عليه هذه الفكرة أو تلك من أفكار العقل. ولا يسعنا الوصول إلى علمٍ في هذا المجال.

والمفروض الإشكاليّ بعنوان كونه فكرةً لا يشتمل على أيّ تناقضٍ، وإلا لو كان يشتمل على التناقض فلن يكون محتملاً، وأمّا بعنوان كونه قضية فإنّه يمكن أن يكون جدليًّا ومنشأً للتناقض.

و- الجدلية (dialectical): والقضايا الاستعلائيّة أي قضايا العقل المحض هي جدليّة بطبيعتها، عندما يُنظر إليها بما هي قضيّة عقليّة في مجال المقولات. وكونها جدليّة ليس أمرًا طارئًا عليها بل هو جزءٌ من طبيعتها. وسمة الجدلية هذه شاملةٌ عامّةٌ تطبع بلونها القضايا التي نتوصّل إليها في معرفة العالم المحيط بها، وتفضي في كثير من الأحيان إلى إثبات القضيّة وطباقها. وأمّا في مجال الميتافيزيقا فالأمر أكثر تعقيدًا، والمشكلة ليست في القضايا أو في التقصير الشخصيّ؛ بل هي في طبيعة العقل نفسه.

يقول كانط في هذا المجال: إنّ المبادئ الإرشاديّة عندما يجري إحلالها محلّ المبادئ البنائيّة، وعندما تُستخدم كما لو أنّها موضوعيّة عندها يظهر التناقض، بينما لو جرى التعامل معها من حيث إنّها قواعد يُراد منها غايتها التنظيمية وإضفاؤها الوحدة على المعطيات العقلية، في هذه الحالة لا يبقى أيّ محلٍّ للتناقض.

وهذا الحكم الكانطيّ ينطبق على الأفكار أيضًا؛ وذلك لأنّه لو تعاملنا معها من الزاوية المذكورة أعلاه، فلا تطلّ مشكلة التناقض برأسها. وإنّما تظهر مشكلة التناقض عندما يُنظر إلى الأفكار على أنّها حقائق واقعيّة وباصطلاح الفلسفة الإسلامية قضايا نفس أمريّة.

وهكذا يظهر أنّ نتيجة الفلسفة الكانطيّة هي تدمير الميتافيزيقا في ميدان الأفكار والمبادئ الاستعلائيّة. ولكنّ كانط لا يسدّ باب الميتافيزيقا بالكامل وإنّما يبقي الباب مواربًا لها، وهو يصرّح بأنّها خيارُ ضرورة لا يمكن التخلّص منه. ومن جهة أخرى يعمل على إصلاح الموقف منها في نقده العقل العمليّ وبناء بعض القضايا التي تهتمّ بها الميتافيزيقا على مبادئ هذا العقل.

وتقويم ما فعله كانط والحكم عليه بالنجاح أو الفشل، وخاصّة تقويم مستوى الانسجام بين النتائج التي توصّل إليها وبين قواعد العقل ومبادئه، هو أمرٌ يستحقّ مزيدًا من الجهد نطوي عنه كشحًا في هذه المقالة، ونتركه إلى محلٍّ آخر.

نقد فرضيّة كانط في معرفة العلوم

وبعد هذا العرض المطوّل نسبيًّا للإطار العامّ لفرضيّات كانط والمبادئ التي تعدّ خلفيّة فلسفيّة لموقفه من معرفة العلوم، يمكن لنا الدخول إلى نقد نظرته إلى العلوم والمعرفة العلميّة، على الرغم من أنّنا لم نشرح جميع المبادئ والأفكار ذات الصلة، وعلى الرغم من إجمالنا في عرض بعض ما عرضناه. وسوف نطرح انتقاداتنا على شكل عنوانات مفهرسة على أمل أن نكمل الموقف من نقد العقل المحض الكانطيّ في مناسبة أخرى.

وهذا النقد يقع في سياق انتقادات أخرى للنظريّات الأساسية في الميتافيزيقا وفلسفة العلوم. وإنّني أستند في نقدي هذا إلى مجموعة من الأفكار التي أتبنّاها في مجال الفلسفة والعلم. وبناء على هذه النظريّات والرؤى عملت على التعامل مع النظريّات الأساسيّة في الفلسفة والعلم بأدوات نقديّة ووضعها في مسار التغيير وإعادة البناء من النوع الاكتشافيّ المحض؛ لتحقيق مجموعة من الأهداف هي:

أوّلًا: خلخلة الجزميّات غير المسوّغة وتضعيفها، الأمر الذي يفضي إلى خروجها من دائرة العلم بالتدريج.

ثانيًا: لدعم المنهج الاكتشافيّ وتزويده بطاقة جديدة ليخدم البحث العلميّ أكثر.

ثالثًا: إنّ تقديم فرضيّات أو نظريّات جديدة يؤدّي إلى ولادة منظومات وأجهزة نظريّة جديدة تنفع البحث العلميّ في مجال الميتافيزيقا والعلوم.

رابعًا: مواجهة علل التشكيكات المتفرّقة في واقعيّة جهاز العقل ونفس أمريّته. هذه التشكيكات التي أضرّت كثيراً بالعلم، وأعاقت في مراحل تاريخيّة متعدّدة حركته وربمّا أدّت في بعض الأوقات إلى توقّفه عن الحركة والتطوّر تمامًا. وخاصّة أنّ هذه التشكيكات لم تبقَ بعيدة عن ميدان القيم والأخلاق.

وقد حاول كانط حماية الأخلاق من خلال الدفاع عن استقلالها عن العلم النظريّ لتبقى في مأمنٍ من تزلزل الميتافيزيقا وغيرها من البنى العلمية. وإنّه جهده في هذا المجال يستحقّ التقدير؛ وذلك لأنّ الهجمات التي تعرّضت لها ساحة القيم الأخلاقيّة خلال عصر النهضة وبعده، لم تكن لتفشل لولا هذا السدّ المنيع الذي بناه كانط، وحال دون سقوط حصون الأخلاق في أيدي الغزاة الذين كانوا يودّون السيطرة على جميع هذه القلاع واحدة بعد أخرى.

ولسنا ندّعي أنّ كانط هو الوحيد في هذا الميدان، فقبله ثمّة فلاسفة ومفكّرون عملوا على حماية حدود الأخلاق وصون مبادئها، ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى سبينوزا الهولندي بوصفه واحداً من أعظم من تصدّوا للدفاع عن الأخلاق بعد عصر النهضة. وما زال كتابه عن الأخلاق الذي دوّنه على طريقة البرهان الهندسيّ، يشعّ كماسةٍ على جبين العلم والقيم. وعلى الرغم من ولادة سبينوزا في الغرب وعيشه فيه، فإنّ بينه وبين فلاسفة الشرق شبهاً كبيراً، وهذا الشبه يسمح بالمقارنة بينه وبين نصير الدين الطوسي وشيخ الإشراق السهروردي وملا صدرا الشيرازيّ.

وها نحن ندلف إلى تقويم الفرضيّة ونقدها، نقدّم إلى القارئ الكريم مجموعة من النقاط نعرضها على النحو الآتي:

1 - إنّ محاولة كانط شرح العقل المحض وتبيينه إيّاه هي مجرّد مصادرة وفرضيّة، تؤدّي إلى تحوّل البحث في الطبيعة إلى مسار ذاتيٍّ (subjective)، وذلك على الرغم من إصرار كانط على إمكان الخروج من دائرة الذاتيّة إلى فضاء الموضوعيّة، غير أنّ موضوعيّة كانط ليست سوى ظلٍّ لشاخص ذاتيّته.

2 - إنّ منظومة المقولات والقواعد قُدّمت في الرؤية الكانطيّة بوصفها منظومة منظِّمة، مع أنّ هذه المنظومة ذات طبيعة كشفيّة وبنّاءة، أو على الأقلّ ينبغي أن تكون كذلك، وإلا فسوف تولد تناقضات تؤدّي إلى نفي المبادئ القبليّة للفهم، أو إلى نفي السمة التنظيمية عن تلك المنظومة الكانطيّة.

3 - يتطابق جهاز الفهم مع الظواهر، ومن هذا التطابق تأتي قوانين العلوم التجريبيّة. ولكنّ الكليّة والضرورة اللتان هما من خواصّ العلوم العقليّة لا تدخلان إلى ميدان التجريب بطريقة منطقيّة؛ وذلك لأنّ العلاقات في هذا الميدان لا تتأسّس على المنطق والعقل المحض، بل تتأسّس وتُكتشف بمساعدة الحدس التجريب وتدخّل الجهاز العقليّ وتوسّط منظومة أخرى من المبادئ والقواعد.

وأمّا كيف يدخل قانون معدّل معمّمٌ يتضمّن الحكم بالضرورة إلى ميدان التجريب ليتحوّل إلى جزءٍ منه فهذا أمرٌ له قصّة طويلةٌ في الفلسفة. وللفلاسفة في الغرب والشرق من مسلمين وغير مسلمين أنظار وآراء متنوّعة، وبعد عصر النهضة في أوروبا أثيرت أفكارٌ جديدةٌ. ويُعدّ ديفيد هيوم مؤسّسًا لمرحلة جديدة في هذا المسار، وقد كان لفلسفته التشكيكية أثرٌ عميق على الفلسفة كلّها وخاصّة على المباحث المرتبطة بهذا المسألة على وجه التحديد. وقد قدّم كانط بعض آرائه بالاستناد إلى فلسفته النقديّة وكان له سهمٌ في هذه المعركة الفلسفيّة. وبعده بُذِلت مساعٍ كثيرة تهدف إلى كشف سرّ التجربة وتقنين النتائج الناجمة عنها.

وبإذن الله تعالى سوف نشتغل على تفسير النظريّات التي قُدّمت بعد كانط ونقدها؛ ليعدّ هذا النقد وذاك التفسير الأرضيّة اللازمة لتقديم نظريّة مقابلة في تفسير كيفية استنتاج القوانين والقواعد العلمية في العلوم التجريبيّة. وهذه النظرية الجديدة إضافة إلى أنّها تبتني على نقد النظريّات السابقة، فإنّها تعتمد على جهاز مفاهيمي ومجموعة من المبادئ، تعرّضنا لبعضها بالشرح والتبيين وبعضها سوف نتعرّض له بعد بيان الفرضيّات الأساسية في معرفة العلوم.

4 - إنّ أفكار العقل يمكن أن تكون يقينيّة وغير إشكاليّة؛ حتّى لو كانت خالية من الحدس والمعرفة الحدسية.

5 - وجهة نظر كانط التي حاصلها أنّه ليس عندنا حدسٌ معنويٌّ أو حدسٌ غير حسيٍّ، هي مجرّد فرضية ومصادرة لم تثبت، ولم يقدّم لنا كانط ما يبرهن صدقها. وهذا الحكم على وجهة النظر هذه لا يغفِل بعض التأييدات التي أثارها كانط من دون كثيرٍ من العناية والاهتمام، وعلى أيّ حال ربّما نعود إلى هذه النقطة لاحقًا من هذه المقالة أو في محلٍّ آخر.

6 - الجدلية ليست سمة لازمة للميتافيزيقا، وفكرة التمايز بين الشيء كما يبدو لنا والشيء في حدّ ذاته في مجال معرفة العالم، ليست ناشئة من العقل النظريّ المحض، حتّى يقال إنّ مكمن الخطأ هو في أعماق العقل النظريّ، ومن ثمّ من العبث بذل الجهد في سبيل الخلاص منه. وإنّ الجدلة سمةٌ عارضةٌ على الميتافيزيقا نتيجة أسباب وعللٍ محدّدة، متى رفعنا هذه العلل ترتفع هذه السمة وتزول.

وبناء على رؤيتنا التي توصّلنا إليها في تبيين الجهاز المعرفي القبلي للعلوم، تبيّن لنا أنّ عروض الحالة الجدلية والأخطاء في العلوم هي معلول لثلاث عللٍ بينها على نحو مانعة الخلوّ. أي إنّ أيّ خطأ أو حالةٍ جدليّة يمكن ردّها إلى واحدٍ من هذه الأسباب الثلاثة التي لا رابع لها. وهذه العلل هي:

أ- اختلال الصورة المنطقيّة للبرهان.

ب- عدم التطابق بين موادّ الدليل أو مقدّماته وبين الواقع؛ فحتّى لو كانت الصورة المنطقيّة للبرهان صحيحةً، فإنّ عدم التطابق هذا كافٍ في حصول الخطأ في المعرفة أو توليد نتيجة جدليّة.

وهاتان العلّتان نالتا حظّهما الكافي من الشرح والتفصيل في كتب المنطق والميتافيزيقا، وكانتا ملحوظتين على الدوام.

ج- فقدان المفاهيم والمبادئ الكافية، وهذه العلّة وحدها كافيةٌ لحصول الخطأ في العلوم، كما تكفي لإضفاء السمة الجدلية على العلوم. حتّى لو ارتفع السببان الأوّلان المذكوران أعلاه، وكانت صورة الدليل موافقة قواعدَ المنطق، وكانت المقدّمات والموادّ مطابقة للواقع، فإنّ العقل قد يقع في خطأ الاستنتاج من دون أن يلتفت عندما لا تتوفّر المفاهيم الكافية.

وإنّ أكثر الموارد التي استعرضها كانط وذكرها كأمثلة للتناقض في قضايا العقل النظريّ، مبتلاةٌ بالغفلة عن هذا البعد وهو عدم كفاية المفاهيم؛ ولأجل عدم توفّر تلك المفاهيم في منظومته الفلسفية وقع في الخطأ في تقدير الموقف من العقل وحكم عليه بأنّه عقلٌ جدليٌّ.

وهذه النظريّة الأخيرة (انعدام المفاهيم والمبادئ الكافية) هي من أكثر الأسباب تأثيراً في بنية العلوم، وقد ظهر لي ذلك خلال الاصطكاك بين الفروض والفرضيّات. وميدان جولان هذه النظريّة يمتدّ على ساحة العلوم كلّها وليس علمٌ من العلوم بمنأًى عن تأثيرها، ويظهر عمق تأثيرها حين تستخدم أو تطبّق على أجهزة علمية متنوّعة. مثلاً حين نطبّق هذه النظرية على الميتافيزيقا فإنّ مشكلة الجدلية تنحلّ، وهي مشكلة أخذت بتلابيب الفلسفة مدّة طويلةً من الزمان، أمّا إذا التفتنا إلى هذا الخلل وزوّدنا الفلسفة بالمفاهيم اللازمة.

7 - يقدّم كانط الفهم والعقل بوصفهما أدوات صوريّة، لإضفاء النظم على المعارف والعلوم، وأمّا هما في حدّ ذاتهما فخاليان من المضمون والمحتوى، ولا يتوفّران على المضمون إلا عندما تتدخّل الحساسية والحدس وتقدّم لهما الأجوبة والمصاديق والقواعد والمفاهيم.

إنّ كانط بهذا الموقف وضع على عين (نبع) العلم والمعرفة حجرًا كبيراً سدّ به فوهتها، وترك زرع الفلسفي والمعرفيّ في صحراء جافّة حارقة. ولم يستطع تخليص نفسه من هذه الورطة على الرغم من الجهود التي بذلها، ولم تجْدِه الاستعانة بالعقل العمليّ والضمير الأخلاقيّ سوى التخفيف من سورة العطش في صحراء الشكّ التي ألقى نفسه فيها. ولم يكن حظّه من ذلك سوى جرعةٍ من اليقين تخفف حدّة عطش الشكّ، ونسمةٍ تبرّد حرارة روحه التي أثقلها الشكّ.

فالعقل فيه بعدٌ تنظيميٌّ وهذا لا شكّ فيه، ولكن ليس هذا البعد هو كلّ حقيقته ولا تمام ماهيّته. ففي العقل بعدٌ آخر سواء كان ذلك في مرحلة الفهم أو في مرحلة العقل، وهذا البعد هو بعد البناء والمطابقة مع الواقع ونفس الأمر وذلك في عددٍ كبيرٍ من قضاياه ومفاهيمه ومبادئه. وإذا لم يُقبل هذا الكلام على أنه حقيقة ثابتة بالوجدان أو البرهان فليُتعامل معها بوصفه فرضيّة تعادل فرضيّة كانط ودعوًى تقابل دعواه.

هذا إذا تجاوزنا أنّ فكرة نفس أمريّة جهاز العقل والفهم من الأفكار الأساسية التي يمكن إثباتها بالبرهان وهي تتمتّع بالمستندات المنطقيّة والرياضية الكافية لإثباتها، إضافة إلى إمكان إثباتها على الطريقة الكانطيّة أيضًا.

8 - إنّ تقييد مفاهيم الفهم والعقل ومبادئهما بميدان التجريب، يساوي من الناحية المنطقية اشتراطهما بالخضوع لمحكّ التجربة والتجريب. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّهما يفقدان قبليّتهما واستقلالهما عن التجربة، وعندها على كلّ قضيّة من قضاياهما الخضوع للعرض على محكّ التجريب. وبعبارة أخرى تقييد الفهم والعقل بالتجربة من جهة، والحكم عليهما وعلى

مفاهيمهما ومبادئهما بالاستقلال عن التجربة، تناقضٌ بينٌّ، وهذا تناقضٌ وقعت فيه الفلسفة الكانطية عن غير قصدٍ وعن قصد أيضًا.

والاحتمال الأخير (تعمّد التناقض) يستند إلى أنّها فلسفة تصرّ على حفظ فروضها ومصادراتها، على الرغم من الوصول إلى التناقض المذكور، كأن تصرّ على المبادئ التي انطلقت منها حتّى لو أفضى بها ذلك إلى التناقض.

9 - لم يقدّم كانط تفسيرًا أو تبيينًا كافيًا وخاليًا من الإبهام لتطبيق مفاهيم العقل وقواعده في مجال التجربة، وإنّما اكتفى بتوضيح أنّ مبادئ العلوم الطبيعيّة مفارقةٌ. وكان على كانط أن يفسّر لنا ويجيب عن هذا السؤال وهو: لماذا وكيف يمكن لواقعتين تجريبيتين هما «(أ) و(ب)» أن تتوحّدا تحت مقولة العليّة وقانونها، ويولد في ظلّ هذه الوحدة قانونٌ علميٌّ؟ على الرغم من أنّ قانون الترابط العليّ بين واقعتين لم يخضع للتجريب؛ بل لا يمكن أن يخضع له؟ وإنّ توضيح هذه النقطة قاعدةٌ أساس في تعريف العلم الطبيعيّ، وعلى أساس هذا التوضيح تتمايز الميتافيزيقا.

ونحن نفترض صحّة نظريّة كانط التي تقوم على أنّ قانون العليّة هو قانون قبليٌّ، ونفترض كذلك أنّ فرضيّته في باب الحدس والحساسية مناسبةٌ ومقبولة أو صحيحة.

وكذلك نفترض من باب التسليم أنّ الفكر بنشاطه الذاتيّ يعمل على تطبيق المقولات والمبادئ على ميدان التجريب، وإضافة إلى هذا كلّه يستفاد من الحدس لتعيين العلّة والمعلول؛ ولكن مع كل هذه الفروض ومع كل هذا التسليم نبقى محتاجين إلى فروض أخرى لتعيين «(أ) و(ب)» بوصفهما علّةً ومعلولاً.

فمجموع هذه الفروض يعمل عمل الوسيط، ويطبّق قانون العلية على التجربة، من دون أن يكون بين أيدينا وسيط صالح للانتقال من الفكر إلى التجربة، ومن دون هذا الوسيط لا يولد أيّ قانون علميٍّ، ولا يمكن مواجهة شكّاكية هيوم إلا بوسيط يسمح بالانتقال من الفكر إلى الواقع التجريبيّ.

ولم يولِ كانط هذه المسألة العناية الكافية التي توضّح الربط بين التجربة والفكر، وإنّما اكتفى بالوقوف عند بعض العناصر ذات الصلة وبيّنها. وعلى الرغم من ولعه بالفرار من الجزمية والدوغمائية ومحاولته بناء على العلم الطبيعيّ على قواعد مختلفة اشتقّها من آرائه وأفكاره الفلسفية، لكنه في نهاية المطاف انتهى إلى جزمية الفيزياء النيوتنية – الكانطية وسمتها، فهي ليست بأقلّ من الجزمية التي أخذها على فيزياء أرسطو.

10 - حاول كانط وضع حدود لا مجال لاختراقها بين الميتافيزيقا وبين العلوم، وأقام هذه الحدود على تمايز جوهريّ بين الأمرين أدّت في نظره إلى أنّه لو عصفت عواصف التشكيك بل الإبطال بالميتافيزيقا فإنّ العلوم تبقى في مأمنٍ من ذلك، وتبقى تتابع مسارها التجريبيّ آمنةً مطمئنّة.

هذا ولكنّ نقد جهاز العقل والتحقيق فيه لا يسمح برسم هذه الحدود غير القابلة للاختراق بين الطرفين، ولا يرضى العقل برسم حدود فاصلة إلى هذه الدرجة بين الميتافيزيقا وبين سائر العلوم.

وعلى ضوء هذا، لا يمكن حذف الميتافيزيقا أو الإضرار بها، من دون حذف سائر العلوم أو الإضرار بها. وكلّ تشكيك يعصف بالعلم ما بعد الطبيعيّ تنعكس أصداؤه في أودية العلوم كلّها؛ بل إنّ إبطال الميتافيزيقا وحذفها يؤدّي إلى إبطال سائر العلوم وحذفها من صفحة العقل.

الميتافيزيقا ليست فيزياء ولا أيّ علمٍ تجريبيٍّ آخر، أما الفيزياء أو غيرها من العلوم فهي ميتافيزيقا بشكلٍ أو بآخر وهي علومٌ نمت ونبتت براعمها في الميتافيزيقا. وقد يبدو هذا الكلام غريبًا للوهلة الأولى؛ غير أنّ معرفة العقل وكيفية اشتغاله على نحو ما مرّ باختصار وعلى نحو ما سنفعله في محلٍّ آخر إن شاء الله يبرّر هذا الموقف ويجعله مأنوسًا.

ولسنا نرمي إلى التوحيد بين العلوم والفلسفة، ولا نسبة العلوم إلى الفلسفة، ولا نفي التمايز بينها وبين الفلسفة؛ بل ما نرمي إليه هو نفي وجود الخطّ الفاصل بشكلٍ نهائيٍّ بين الطرفين. فالعلوم لا يمكن فصلها بالكامل عن الفلسفة، ومهما كان الفاصل فلا بدّ من بقاء بوابة عبور وجسور تواصلٍ بين الضفّتين.

الانقسام العلماني ـ الديني

معاثر التراث الكانطي

ريتشارد ج. برنشتاين Richard J. Bernstein [*]

في سياق أطروحاته حول العصر العلماني يُميّز الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور بين ثلاثة معانٍ مختلفة للعلمانية، لكنها متصلة فيما بينها. يركز المعنى الأول على الفضاءات الشعبية التي زُعم إفراغها من الله ظاهرياً. وفي المعنى الثاني يبيّن تايلور أن العلمانية تشكّلت بعد تراجع الاعتقادات والممارسات الدينية، وانصراف الناس عن الله، والتوقف عن الذهاب إلى الكنيسة".

أما المعنى الثالث فهو يعدّ الهمّ الرئيس لتايلور، ويركّز على ضرورة الانتباه إلى «شروط الاعتقاد».

تسعى هذه المقالة إلى تأصيل أطروحات تايلور وتتركّز على إشكالية الانقسام العلماني الديني في التراث الكانطي.

المحرر

يكتب تشارلز تايلور في كتابه "في عصر علماني" **IN A SECULAR AGE** ما يلي: «يتشكل التحول إلى العلمانية بهذا المعنى، من مجموعة أشياء، منها الانتقال من المجتمع الذي لم يكن الإيمان بالله فيه مرفوضاً، ولم يكن إشكالياً، إلى المجتمع الذي يُفهم فيه أن الإيمان مجرد خيار بين خيارات أخرى، ولكن ليس أسهلها اعتناقاً.». إذاً ما يعنيه تايلور بـ«العصر العلماني» هو العصر الذي أصبح فيه كل من الاعتقاد الديني والإلحاد خيارات حقيقية وقابلة للتطبيق[1]. السؤال الذي يثيره تايلور هو:

---

*ـ فيلسوف أسكتلندي يدرس في المعهد الجديد للبحوث الاجتماعية.

ـ المصدر: (Projectruse) العدد 4، المجلد 76، شتاء 2009. الرابط www.muse.jhu.edu/issue/28860

ـ العنوان الأصلي: The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy

ـ ترجمة: ط.ع.

مراجعة: هيئة التحرير في القسم الغربي.

[1]- لأهداف تتعلق بالبحث سأستعمل تعبيري «الاعتقاد الديني» و«الإيمان الديني» بطريقة تبادلية على الرغم من أن الايمان الديني يشتمل على أكثر من مجرد مجموعة من المعتقدات.

كيف انتقلنا من ظرف عاش فيه الناس بسذاجة ضمن إيمان تفسيري بالله في العالم المسيحي، إلى آخر نتنقل فيه جميعنا بين موقفين، ويظهر فيه تفسير كل واحد في حذ ذاته؛ وهو بالاضافة إلى ذلك، بات فيه الإلحاد لكثيرين الخيار الافتراضي الأهم؟ هذا هو التحول الذي أريد توصيفه، وقد أشرحه أيضاً (بشكل محدود جداً)....

الصيغة المختصرة للسؤال الذي أراد تايلور الإجابة عنه هي: كيف انتقلنا من الزمن الذي، على الأقل في الغرب، لم يشكك فيه أحد جدياً، بوجود إله متعال، إلى عصر علماني بات فيه الإيمان والإلحاد بشكل خاص "خيارات حقيقية" بالنسبة لملايين البشر؟

يزودنا تمييز تايلور بين معاني العلمانية المتعددة بأرضية مساعدة لإثارة السؤال الآتي: كيف أسهمت الفلسفة بإيجاد عصر علماني؟[1] وما الدور الذي لعبته الفلسفة في إيجاد عصر علماني يكون فيه كل من الإيمان والإلحاد خيارين قابلين للتطبيق؟ لست بصدد الحديث عن الفلسفة عموماً، بل عوضاً عن ذلك سأركز على مفكر واحد هو إيمانويل كانط. أظن أن النتائج – سواء منها المقصودة أو غير المقصودة – لفلسفة كانط النقدية كان لها أعظم تأثير فلسفي في جعل الإلحاد بديلاً شرعياً من الإيمان بإله متعالٍ. في الأساس، قد تبدو مقالتي متناقضة لأن كانط كان ثابت الإيمان، فهو مسيحي أتى من خلفيّة شديدة التدين. كان يؤمن أن المسيحية هي الدين العقلاني الكلي الصحيح. وكما يلاحظ تايلور: «تستمر فلسفته في بث هذا الشعور بالحاجة الملحة لله والخير، حتى حين يصوغ إيمانه التقوي في قالب إنساني المركز.» مع ذلك أريد أن أبين أن كانط لم يزودنا فقط بالسبب المنطقي للإيمان الديني، بل فعل أكثر من أي فيلسوف حديث آخر من أجل دعم الشرعية وإضفائها على الذين يشككون جدياً بالإيمان الديني بإله متعالٍ.

فلنتذكر إعلان كانط الشهير في نقد العقل المحض أنه كان «مضطراً لرفض المعرفة، من أجل إفساح المجال للإيمان.» ما الذي عناه كانط بهذا الزعم اللافت للنظر؟ إن نقد العقل المحض الكانطي هو بالتأكيد أحد أصعب الأعمال الفلسفية وأكثرها تعقيداً وجدباً. وبالتالي يسهل إغفال مأساته الوجودية. كان لدى كانط نظرة عميقة إلى الميول الدينية، تحديداً الرغبة المسيحية في فهم ومعرفة وجود القدير المتعال. إذ منذ بزوغ فجر المسيحية، توالت المحاولات لتبيان أننا نستطيع أن نعرف شيئاً عن خالقنا وحتى أن نقدم البراهين على وجود هذا الإله. فبدءاً بأنسلم ومروراً بديكارت ولايبنتز، ناضل اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون لحل هذه المشكلة. لكن ما شرع كانط في تبيانه – بشكل حاسم – هو استحالة الحصول على هذه المعرفة (الكلمة الأساسية هنا هي «المعرفة.»)

[1]- تايلور لا يدّعي أن كل المجتمعات الراهنة علمانية. فهو مهتم بالدرجة الأولى «بحضارة محددة، وهي حضارة الغرب الحديث، - أو في التجسد القديم، المملكة المسيحية اللاتينية.

والهدف من ثورته الكوبرنيقية هو التأسيس للقول بمحدودية معرفتنا، وأننا لا يمكن أن نعرف أي شيء حول ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة. فهو لم يسعَ فقط لتقويض البراهين التقليدية على وجود الله، بل سعى ليبرهن على استحالة هذا البرهان العقلي النظري. ومع ذلك أراد كانط أيضاً أن يبرهن على شيء آخر. فحتى حين يتم الاعتراف بحدود المعرفة، فإننا نظل نتشوق ونسعى لمعرفة الله ويمكننا أن نقول - على الرغم من أن هذه ليست لغة كانط - إن مأزقنا الإنساني هو أن هناك شيئاً عميقاً يختص فينا، شيئاً جوهرياً للعقل ذاته يغوينا بالتفكير بأننا نستطيع بلوغ معرفة ما يتجاوز حدود المعرفة البشرية. وهذه الغواية، «هذه الخديعة الديالكتيكية،» هي التي تحتاج أن تُقاوَم مرة بعد أخرى.

بعد كانط، وعلى الرغم من وجود بعض المقاومة، زعم بعض المفكرين أن العقل البشري يكفي للبرهان على وجود الإله المتعالي[1]. لكن كانط، كما أشرت، لم يكن ملحداً. كان لاذعاً في نقده للملحدين كما لو كان من الدوغمائيين. إذ حين يزعم الملحد أنه يعرف أن الله غير موجود، فهو يرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه الدوغمائي، وهو: ادعاء معرفة ما لا يمكن معرفته. بهذا المعنى، يكون الإيمان الديني حقاً «وراء» العقل البشري - أو على الأقل وراء ما يسميه كانط العقل النظري أو العقل التأملي. وعلينا أن نثير سؤالاً مختلفاً: إذا كان ثمة شيء ما أساس الإيمان بإله متعال؟

قبل أن أناقش كيف يتعامل كانط مع هذه المسألة، أريد أن أؤكد أن تراثه ذو حدين. فهذا التراث يؤمّن المؤاساة للذين يؤمنون بأن إيمانهم الديني لا يتعارض مع العقل. فبالفعل، لا يمكن للكانطي الحقيقي أن يعتقد أن ما يمكن أن يتعلمه من العلم، بما في ذلك البيولوجيا التطورية، يمكن أن يشكل أي خطر على إيمانه. كما العلم الطبيعي لا يقدر أن يثبت أو ينفي وجود الله. هذه واحدة من النتائج والواضحة والمتينة لنقد العقل المحض. وهكذا، كان لكانط تأثير هائل في الفكر البروتستانتي ما بعد - الكانطي في المساعدة على توطيد سلامة الإيمان. وخاصة الإيمان بالإله المسيحي الذي لا يتعارض مع ما يمكن أن نعرفه ونتعلمه من العلم.

لكن يمكن للعلماني غير المؤمن (بالمعنى التايلوري الثالث) أن يحصل على الدعم من كانط. فهو ليس مضطراً للادعاء بأنه يعرف بأن الله غير موجود. إنه لا يحتاج إلا للتأكيد على أنه عميق الشك بهذا الإيمان الديني. لماذا؟ لأن كانط برهن على أننا لا نملك ولا يمكن أن نملك أسباباً نظرية للتأكيد على أن هذا الإله موجود. إذاً المؤمن وغير المؤمن كلاهما يمكن أن يلجأ إلى كانط لتسويغ موقفيهما.

[1]- أشدد على «المتعالي» لأن هناك فلاسفة مثل هيغل الذي يؤكد وجود الله أو الروح المطلق لكنه يرفض الانقسام الأنطولوجي الثابت بين ما هو محايث ومتعالٍ، بين ما هو متناهٍ وغير متناه.

ثمة طرق إضافية كان لكانط فيها تأثير هائل في تشكيل العصر العلماني. يدّعي أغلب المؤمنين الدينيين العاديين (مسيحيون وغير مسيحيين) أن الأخلاق ذاتها متأصلة في دينهم. فالنصوص المقدسة، سواء الكتاب العبري، أو العهد الجديد، أو القرآن، مفعمة بالوصايا حول ما نصحنا الله بفعله وعدم فعله. وعليه يعتبر الإله المحب المصدر والأساس النهائي لواجباتنا وإلزاماتنا الأخلاقية. وعلى المستوى الوجودي، كان هذا مصاغاً بشكل مسرحي: "لو لم يكن الله موجوداً، فإذاً كل شيء مسموح.» وبشكل أقل مسرحية، يعتقد العديد من المؤمنين العاديين بأن الله هو ملاذهم وسندهم، وأن الإنسان من دون إيمان يجد نفسه عالقاً في شرك النسبية الأخلاقية.

على الرغم من إيمان كانط المسيحي، فإن فلسفته الأخلاقية، لا تساعد الملحدين فحسب، بل أيضاً تقوّض أسس أعمق الاعتقادات التي يؤمن بها كثير من المؤمنين بالدين. بالتأكيد لم يكن كانط نسبياً أخلاقياً أو شكوكياً، بل كان يحاول البرهنة على مبادئ أخلاقية كلية. الإلزام الأخلاقي يتطلب أن نتصرف بطريقة تحترم كرامة كل إنسان. لكن ما الأساس الذي تقوم عليه هذه الأخلاق؟ ما هو مسوّغ الإلزام المقولي الكلي؟ الأساس والتسويغ، يمكن أن يوجدا في ملكة العقل العملي. من هذا المنطلق يبرهن كانط على أننا بوصفنا كائنات عاقلة عملية نعطي القوانين الأخلاقية لأنفسنا، فإننا نشرّع لأنفسنا، ونربط أنفسنا بالقوانين الأخلاقية الكلية. وبالتالي فإن أي محاولة لتبرير المبادئ الأخلاقية من خلال اللجوء إلى أي إله متعال هي نوع من أخلاقيات التبعية لسلطة تنتهك استقلاليتنا وحريتنا. حين يبدأ كانط «دينه ضمن حدود العقل المجرّد،» تراه يصرّح مشدداً:

بقدر ما ترتكز الأخلاق على مفهوم الإنسان بوصفه كائناً حراً، وبسبب هذه الحرية، يربط نفسه من خلال عقله بالقوانين غير المشروطة، فلا حاجة لفكرة موجود آخر فوقه لكي يدرك واجبه، ولا ليلاحظ، حافزاً غير القانون نفسه. على الأقل إنه خطأ الإنسان الخاص إذا كانت هذه الحاجة موجودة فيه، لكن في هذه الحال أيضاً لا يمكن أن تُرفع الحاجة عن طريق أي شيء آخر: لأن كل ما لا يصدر من ذاته ومن حريته لا يوفر علاجاً للنقص في أخلاقه. - من هنا فإن الأخلاق من جهتها ليست بحاجة للدين أبداً (سواء موضوعياً، فيما يخص الإرادة، أو ذاتياً، فيما يخص القدرة) لكنها، خلافا لذلك، لديها اكتفاء ذاتي بفضل العقل العملي المحض (كانط 1978).

هذه كلمات مهمة تلامس جوهر ما يؤكده عدد من المؤمنين الدينيين الحديثين، وهو: أن المعتقدات الدينية والإيمان بالله هي الأساس لأخلاقهم - شعورهم بالصح والخطأ، وبما هو خير وشر. بصراحة، إن كانط يقول لنا إننا لسنا بحاجة إلى الدين (الإيمان بإله متعال) من أجل التأسيس الأخلاقي أو للسلوك الأخلاقي. لكنه يتحفنا بادعاء أقوى، إذا لجأنا إلى الله من أجل تسويغ واجباتنا الأخلاقية فإننا ننتهك المسلّمات الأخلاقية وهي: استقلالنا وحريتنا في التشريع الذاتي. لكننا نحن،

ونحن فقط (بوصفنا كائنات عملية عاقلة) من نربط أنفسنا بالقوانين غير المشروطة. لذلك يدين كانط الذين يشعرون بالحاجة للجوء إلى الله من أجل تسويغ واجباتهم الأخلاقية وكذلك الذين يعتقدون أن معتقداتهم الدينية ضرورية لتوفير "الباعث" من أجل اتباع القانون الأخلاقي. وهكذا إذا تتبعنا تفكير كانط حول الأسس العقلية العملية للأخلاق، يمكننا أن نعرف لماذا كان له هذا التأثير القوي في إيجاد عصر علماني. وكانط يقوض أسس ما كان، وما زال، في صميم ما يشدد عليه العديد من المؤمنين وهو: أن هناك علاقة جوهرية بين أديانهم ومعتقداتهم الأخلاقية، وأن الله هو المصدر والأساس لمعتقداتهم الأخلاقية. من هنا يمكننا أن نفهم لماذا يشبّه اثنان من أكثر المنظرين تأثيراً في القرن العشرين أنفسهم بكانط، فقد طوّر هذان المفكران نظريات في العدالة من دون أن يتوسلا سلطة إله متعال: جون راولز Rawls John و يورغن هابرماس Jurgen Haberma. فكلاهما يسعى للبرهنة على أننا نستطيع تطوير نظريات علمانية حول العدالة والأخلاق من دون أي لجوء إلى رؤى كونية دينية. لذلك يمكننا ويجب علينا أن "نضع بين قوسين" هذه الرؤى الكونية الشاملة في تطوير نظرية أخلاق وعدالة. حتى المفكرون والفلاسفة الذين يعارضون جذرياً مزاعم كانط حول العقل العملي والقانون الأخلاقي أقروا بفصله الحاد بين الأخلاق والإيمان الديني. كما أن النفعيين يقبلون الفصل الجذري بين الأخلاق والاعتقاد الديني، أو يعدّون فيلسوفاً مثل رتشارد رورتي Rorty Richard، الذي يكتب أحياناً كأن كل ما هو خطأ في الفلسفة الحديثة يمكن نسبته إلى كانط. يزعم رورتي أن الهوس الفلسفي المعاصر بالحقيقة، والموضوعية، والواقع هو أثر «للدين السلطوي،" وأثر للميل الديني للبشر لإذلال أنفسهم أمام سلطة غير إنسانية. والسمفونية العظيمة لرورتي هي: لا يوجد ما يمكننا الاعتماد عليه غير أنفسنا وغير البشر الآخرين. لكن على الرغم من معاداة الإنسان الواضحه الكانطية، فإنه يستطيع أن يروي قصة متماسكة تأخذنا من إصرار كانط المفرط في التقوى على أننا يجب أن نعتمد على حريتنا في أن نشرّع ذاتياً من خلال نقد نيتشه المسيحية إلى الإنسانوية العلمانية المعادية لكانط عند رورتي. المسألة الأساسية التي أريد التأكيد عليها هي: على الرغم من دفاع كانط عن الإيمان المسيحي،أسست فلسفته النقدية للتراث العلماني الذي يفصل الأخلاق عن الدين.

يتحدث تايلور عن إنسانية «حصرية» أو «مكتفية بذاتها». وعندما تنشأ الإنسانية الحصرية في الحداثة، يكون مجيء العصر العلماني. وهذا ما كتبه:

أريد أن أعلن أن مجيء العلمانية الحديثة بالمعنى الذي حددته يتزامن مع نشوء المجتمع الذي، للمرة الأولى في التاريخ، صارت فيه الإنسانية المكتفية بذاتها كلياً خياراً متاحاً بشكل واسع. أعني بهذا الإنسانية التي لا تقبل أي أهداف نهائية وراء الازدهار الإنساني. وهذا لم يصح على أي مجتمع سابق.

إن تصنيف «الإنسانية المكتفية بذاتها كلياً» لا يناسب كانط، وذلك لأسباب كثيرة، أهمها إيمان كانط المسيحي المفترض. لكن التمييزات التي يجريها كانط بين الأخلاق والدين والطريقة التي يثبت فيها أسس الأخلاق توفر دافعاً قوياً لتطوير «الإنسانية الحصرية». وهذا ما يعترف به تايلور عندما يقول: "على الرغم من ثبات مكانة الله والخلود في مشروعه، فإنه [كانط] شخصية مركزية أيضاً في تطوير الإنسانية الحصرية، لأنه يعرب بقوة عن قدرة مصادر الأخلاق الداخلية."

تايلور مهتم بالدرجة الأولى بمصادر «الإنسانية الحصرية» وتطويرها ودورها في إيجاد العصر العلماني. فهو لا يولي الانتباه الكافي لما يمكن أن يسمى «الإنسانية غير الحصرية»، أي الإنسانية التي تشك في اللجوء إلى إله متعالٍ لكنها تواجه الإلحاد المناضل، والإنسانية التي لا تشعر بالحاجة إلى رفض الإيمان الديني بوصفه خياراً لبعض الناس، بل تتوقع من المؤمنين الدينيين أن يعترفوا بالاستقلال العلماني لتلك الفضاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية العامة التي يجب ألا يكون للدين أي دور فعلي فيها. فالإلحاد النضالي (عملياً أو نظرياً) كان محصوراً بأقلية قليلة جداً. وأغلب الملحدين هم لا أدريون بمعنى أنهم لا يشعرون بالحاجة لإنكار ما يسميه تايلور «الخيار الديني»، لكنهم لا يشعرون بأنهم مكرهون لتبنّيه من أجل تحقيق مشاريعهم في الازدهار. وهنا أيضاً يمكن للمرء أن يعتمد على كانط لتسويغ هذا الموقف اللا أدري. فغير المؤمن العلماني، مثل كانط، يمكن أن يواجه كل أشكال التعصّب الديني الدوغمائي أو الإلحاد النضالي المتغطرس. ويمكنه أن يعترف بأهمية التجارب الدينية وتنوعها، كما يفعل وليام جيمس، ومع ذلك يدافع عن حق الملحدين وشرعيتهم، كما فعل جيمس. إن الإنسانية غير الحصرية أكثر شيوعاً من أي شيء يشبه الإنسانية الحصرية أو الإلحاد النضالي. بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نرى تراث كانط بنفس الطريقة التي يميز فيها تايلور العصر العلماني. في هذا الكتاب يصف العصر العلماني بأنه العصر الذي يكون فيه الإيمان والإلحاد «خيارات». لكن لغة «الخيارات» هذه تعني أننا قادرون على الاختيار بين أن نكون (أو لا نكون) مؤمنين دينيين. وهذا يعني أن الإيمان الديني بالاصطلاح الكانطي، يرتكز في الأساس على حرية الاختيار الإنساني. فإذا كنا قادرين على اختيار الخيار الديني، فنحن قادرون أيضاً على اختيار خيار غير ديني.

أشرت إلى أن كانط يرفض في الأساس إمكان إعطاء دليل نظري عقلي على وجود الله. على الرغم من أنه كان مؤمناً. وكما أشار هارتمن، لم يسعَ كانط بشكل خاص، "لحصر العقل النظري المبتلى بأسئلة لا يمكن الإجابة عنها، لكن لتوسعة استعمال العقل العملي إلى ما بعد التشريع الأخلاقي للأخلاق المحصورة بالواجبات لاحتمال أن يشمل المسلّمات العقلية مثل الله والخلود."
إذاً كيف يؤسس إيمانه بالله؟ هذه واحدة من أكثر المسائل جدلاً في تعليم كانط، لأنه يبدو أن هناك

ادعاءات متضاربة في فلسفته. في الأساس، يفهم كانط الله (وكذلك الخلود والحرية) على أنها مسلّمات ضرورية من مسلّمات العقل العملي. على الرغم من الفقرة التي ذكرتها سابقاً حول أن الأخلاق ليست بحاجة للدين. فإن كانط يعتقد بوجود «برهان أخلاقي" على وجود الله. وهكذا روّج كانط لفكرة «الإيمان العقلي» - تعبير يطرق مسامع الكثيرين كلفظتين متناقضتين. مع ذلك يرى كانط أن الكائن الأعلى هو موضوع الإيمان العقلي - الكائن الذي يُحتمل أن يكون الحاكم الأخلاقي للعالم. حتى كانط يؤكد أن رفض الإيمان بالله سيطيح بالمبادئ الأخلاقية من الأساس. لذلك نجده يتحدث عن الخير الأعلى، الذي يجمع بين الأخلاق واستحقاق السعادة. لكن هذا الخير الأعلى لا يكون ممكناً من دون التسليم بوجود الله. وقد لخص لويس وايت بك Becks Lewis White في شرحه نقد العقل العملي أهم نقاط كانط:

الخير الأعلى onumis summum لا يكون ممكناً إلا إذا كانت النفس خالدة وكان الله موجوداً - الأول لأن السعادة في هذا العالم واستحقاق السعادة ليسا نظيرين، والثاني لأنهما لا يمكن أن يدخلا في التناغم من دون أي علة فاعلة فوق طبيعية. والخير الأعلى موضوع ضروري للإرادة، لذلك لا بد من التسليم به مع شروطه. لكن على الرغم من ذلك يقول كانط إن الرغبة في السعادة، حتى السعادة المنسجمة مع الفضيلة، ليست هي دافع الأخلاق، كما أنه يقول إنه من دون الخير الأعلى وشروطه تكون هذه «الأفكار المجيدة حول الأخلاق موضوعات إعجاب ومصادقة، لكنها ليست موارد غايات وأفعال.» نحن نفترض وجود الله « من أجل أن تعطى النتيجة من خلال هذه العلة الفاعلة" للقوانين الأخلاقية:

لكن كانط انقلب على رأيه. ففي كتابه الأخير، يرى أن الله والقانون الأخلاقي متماهيان. ويخبرنا بأن «الله ليس كائناً خارج ذاتي، بل هو مجرّد فكرة فيّ، الله هو العقل العملي الذي يشرع لنفسه أخلاقياً. وبالتالي لا يوجد غير إله واحد في داخلي، وحولي، وفوقي» (مقتبس في كتاب بك 1949). فالأمر كما لو أن كانط يريد أن يحصل على كعكته ويأكلها أيضاً. يقول لا يوجد شيء «أعلى» من الأخلاق - نحن لا نحتاج الله من أجل تبرير الأخلاق أو حتى نتصرّف بمقتضى الأخلاق. ومع ذلك يريد أن يقول أيضاً إن العقل العملي يتطلّب التسليم بوجود الله من أجل إضفاء المعنى على الأخلاق ومصالحة الأخلاق مع استحقاق السعادة. بالإضافة إلى ما ورد في تعليق بك:

حتى لو لم يكن الله موجوداً، وكنت مؤمناً بوجود الله، تبقى النتائج العملية لطاعة القانون الأخلاقي هي ذاتها. وبالتالي، فليس من الضروري أن نعرف أن المسلّمة صحيحة، كي تؤدي وظيفتها العملية. وكانط يعترف دائماً بأول هذين الإنكارين. لكن على الرغم من أنه لا يستنتج المعرفة من حقيقتهما في براهينه الأخلاقية، فالظاهر أنه يظن أنه يستنتج حقيقتهما... لكن هذا

البرهان الكانطي، إذا كان صحيحاً، فكل ما ينتج منه بشكل صحيح هو ضرورة جعل بعض المسلمات أفعالاً، وليس صحة المسلّمات التي يثيرها (بك 1960).

من الغرابة أن يكون هذا الجانب من فلسفة كانط النقدية مصدر مناقشات حادة بين كانط والباحثين، وأن يكون موضوع سخرية ونقد حاد. إذ يبدو "برهانه الأخلاقي" الذي استدل منه على وجود الله واحداً من أضعف ما أنتجته فلسفته النقدية كلها.

فالله بالنسبة لكانط، هو نومينا. ووفقاً لبرهانه، ذلك الكائن المتعالي الذي سبق وسميناه الله ما هو إلا خيال، نشأ من خلال وهم طبيعي. نعم، يبيّن كانط أننا لا يمكن أن نعرف شيئاً عن الله مطلقاً، وأن أي برهنة مستقبلية على وجوده غير ممكنة. دعنا نكتب كلمات دانتي Dante "اترك الأمل وراءك" على هذا المقطع من نقد العقل المحض... هل اعتقدت بأننا يمكن أن نذهب إلى البيت الآن؟ ليس في حياتك! بقي مقطع آخر لا بد من إتمامه. بعد المأساة تأتي الملهاة. حتى الآن، كان كانط فيلسوفاً لا يلين، يهاجم السموات، يمتشق سيفه ويلبس الدرع، ويسبح مليك العالم ملطخاً في دمه، لم يعد هناك رحمة، ولا نعمة، ولا ثواب في العالم الآخر على الزهد في هذا العالم، فخلود النفس يلفظ أنفاسه الأخيرة – فالنفس تحشرج وتئن – مصباح قديم، ينظر إليه مُشاهد مرهَق، حاملاً مظلته تحت إبطه، وعرق بارد ودموع تسيل على وجهه. هنا يبدأ إمانويل كانط بالرثاء ويبيّن أنه ليس مجرد فيلسوف عظيم، بل هو إنسان صالح، يفكر ملياً، ويقول بشيء من اللطف، وشيء من السخرية: "المصباح القديم يحتاج إلى إله، وإلا فلن يكون الإنسان الفقير سعيداً – لكن البشر يجب أن يكونوا سعداء في العالم – العقل العملي يقول ذلك – حسناً، إذاً – يمكن للعقل العملي أن يضمن وجود الله أيضاً.» في مسار هذا البرهان يميز كانط بين العقل النظري والعقل العملي، ومع هذا، كمن يملك عصا سحرية، يحيي جثة الإيمان بالله التي قتلها العقل العملي.

هل تولّى كانط بعثها ليس بسبب المصباح القديم فقط، بل بسبب الشرطة؟ أو هل تصرف حقاً انطلاقاً من عقيدة؟ (مقتبس في Neiman 1993).

لقد اقتبست من Heinen لا لأسخر من كانط، بل بالأحرى لأسلّط الضوء على ما سمّيته سابقاً خاصية الحدّين التي تتصف بها هذه الفلسفة النقدية. فكانط يفسح المجال للإيمان، لكن حين يصل الأمر إلى تفسير إيمانه، وخاصة الدفاع عن أسس الاعتقاد بإله متعال، فإن برهان كانط العملي مشكوك فيه إذ إن الملحد لديه سبب وجيه ليبقى مشككاً. باختصار، لو تمّ تعريف المجتمع العلماني بأنه المجتمع الذي يكون فيه الإيمان بالله «خياراً بين خيارات أخرى، وليس دائماً أسهلها اعتناقاً.» إذاً يمكن الترحيب بكانط باعتباره فيلسوف عصرنا العلماني.»

حتى الآن، كنت أركز على أن كانط، وعلى الرغم من تأكيده الإيمان المسيحي ومشروعه النقدي في تقييد المعرفة إفساحاً في المجال للإيمان، كيف يوفر تسويغاً فلسفياً قوياً للعلماني غير المؤمن. لكن هذا ليس تمام القصة، إذ يمكننا أيضاً أن نرى أهمية كانط بالنسبة لما يسميه تايلور «العصر العلماني» وما يسميه هارتمن «المجتمع ما بعد العلماني». يمكن لنقد غير متفهم أن يقول إن كانط يريد استبدال سلطة لله التقليدية بسلطة العقل التنويرية الجديدة (سواء أكان العقل نظرياً أم عملياً). لكن التفسير الأكثر تعاطفاً يمكن أن يشدد على أن كانط يبحث عن مصالحة بين مزاعم العقل والإيمان الديني. كما تمّت الإشارة سابقاً، يدافع كانط عن الاستقلال وعن حدود العقل. فهذا العقل في مجاله الخاص الصحيح - سواء أكان العلم أم الأخلاق - مستقل ومكتف بذاته. يعارض كانط كل أشكال الدوغمائية (الدينية أو العلمانية)، لكنه يترك المجال مفتوحاً للإيمان الديني الذي يذهب إلى «ما بعد العقل». فليس لدى المؤمن الديني ما يخشاه من التطور التام للعقل. ويمكننا أن نرى كيف يسهم الفهم الكانطي لكرامة كل إنسان أيضاً في معيار التسامح (المعيار الذي لم يلحظه كانط بشكل تام دائماً)، فمثلاً يقول كانط في كتاب صراع الملكات The Faculties of the Conflict «إن وجود عدد من الأديان المتنوعة في دولة، مرغوب.» وهذا في الواقع مرغوب إلى درجة أنه إشارة جيدة، - إشارة، إلى السماح للناس بحرية الاعتقاد.» لكنه يضيف مباشرة:

هذه الحالة العامة في الدين، في ذاتها، ليست شيئاً جيداً إلا إذا كان للمبدأ الذي يشكل أساساً لها طبيعة تجلب معها توافقاً كلياً على المبادئ الأساسية للاعتقاد، كما يتطلب مفهوم الدين، ولكي نميّز هذا التوافق منن النزاع الناشئ من لا ضروراتها (كانط 1977).

وهكذا، أيّد كانط اقتراحاً قدّمه «يهودي شديد الذكاء» يقول إن اليهود «يتبنون علناً دين المسيح (قد يكون مع وسيلته: الكتاب المقدس).» هذه الخطة «لو تم تنفيذها تترك لليهود إيماناً مميزاً يجذب الانتباه إليهم بسرعة بوصفهم الشعب المثقف والمتحضر المستعد لكل حقوق المواطنة، والذي يمكن لإيمانه أن يكون مقبولاً من الحكومة أيضاً.»

حين يعالج كانط ما يسميه «معتقدات كنسية»، يمكننا أن نرى أيضاً كيف يجذب الاتجاهات المعارضة. فمن جهة تراه يحاول بانسجام استخراج الجوهر العقلي لهذه المعتقدات. لا شك أن العقل (النظري والعملي) يزودنا بمعايير ما هو مقبول أو غير مقبول في أي نسخة من الإيمان الكنسي. فهو يريد أن «يطهّر» الدين من كل الآثار غير العقلانية، وأن «يترجم» الادعاءات اللاهوتية إلى ادعاءات عقلية. وبالتالي فإن الفكرة البيبلية حول «مملكة الله» تترجم إلى «مملكة النهايات». لكن من جهة أخرى، يريد كانط أن يضيف دوراً إيجابياً للإيمان الديني. فأحياناً قد يبدو هذا تنازلاً مثلاً عندما يعلن أن الوحي يجعل الحقائق العقلية ممكنة الوصول، فهذه الحقائق العقلية «يمكن

ويجب أن يكون البشر قد وصلوا إليها... بأنفسهم من خلال استعمال العقل فقط" (كانط 1998). وهو يعتقد أيضاً بالدور الإيجابي للجماعة الدينية التي تفهم ذاتها باعتبارها «شعب الله الخاضع للقوانين الأخلاقية».وهنا يشير هابرماس إلى اقتراح كانط القائل أن"الدوافع" الدينية متممة للعقل:

هذه ليست مسألة «دين ضمن حدود العقل فقط» يستخرج كل شيء من التراث الديني الذي يقاوم البحث العقلي الدقيق المعرّف بصورة محدودة بطرق الإلزام الأخلاقي. في إعادة بناء المضمون العقلي لـ «تعاليم التاريخ والوحي» جُر كانط بشكل خاص إلى الإسهام الذي قامت بها الجماعات الدينية المنظمة «لإقامة مملكة الله على الأرض». «المبدأ الديني المطبق" يطور المفهوم العقلي لـ «الجماعة العاقلة» من أجل رمز مملكة الله على الأرض ومن هنا يجبر العقل العملي على تجاوز التشريع الأخلاقي المحض في مملكة النهايات المعقولة.» (هابرماس 2009).

انتُقد كانط مراراً بسبب مقاربته الأخلاق المفرطة في صرامتها. فهو المدافع العظيم عن التنوير. جرأة على المعرفة! sapere aude "فلتكن عندك الشجاعة لاستعمال عقلك." لا يوجد أوضح من هذا في أي مكان حين يتعلق الأمر بالأخلاق. وهذا ما يجعل كانط بطلاً بالنسبة للعلمانيين الملحدين. لكن امتلاكك الشجاعة لاستعمال عقلك يتطلب مواجهة حدود العقل – والاعتراف بالميدان المناسب وشرعية الإيمان الديني. وهذا أيضاً هو السبب الذي جعل كانط بطل المؤمنين الذين يدّعون أن إيمانهم يغني حياتهم على المستوى الروحي، لكن الذين يؤمنون بأن الإيمان منسجم مع العقل.

في الوقت الذي ينتشر فيه التعصّب الديني الذي لا يتسامح مع العلمانية وكذلك تنامي الطبيعانية المختزلة «صعبة المراس» التي لا تتسامح مع أي نوع من الاعتقاد الديني، يضع كانط معياراً قياسياً لهذا التصادم بين المطلقات. ليس لدى المؤمن الديني ما يخافه من إعمال العقل، لذلك عليه أن يكف عن تقييد عمل العقل. والممارسة الصحيحة للعقل (النظري والعملي) لا تشكل تهديداً للدين، بل هي توضح المضمون الحقيقي للدين. ولدى كانط أيضاً رسالة لبطل العقل العلماني. كن متأملاً ذاتياً حول حدود العقل! لا تزعم أنك تعرف ما لا تعرفه وما لا يمكنك أن تعرفه. لا تمزج بين ما نتعلمه أصلاً من العلم وإعمال العقل وبين رؤية كونية شاملة غير مضمونة. ومن دون تنازل عن التزامك بالعقل، كن منفتحاً على ما يمكن أن تتعلمه أصلاً من التراث الديني والمؤمنين الدينيين. فالفلسفة بذاتها ليست كافية لتبريد عواطف المتطرّفين، لكنها تستطيع – كما يبين لنا كانط – تزويدنا بمعيار قياسي للنقاش المتحضر والمناظرات بين المؤمنين وغير المؤمنين. ما زال التراث الكانطي يضع معياراً للمؤمنين الدينيين وغير المؤمنين على حد سواء.

الالتزام الأخلاقي
مباحثة برغسون مع كانط

مونيك كاستيلو Monique Castillo [*]

تبحث هذه المقالة للباحثة الفرنسية مونيك كاستيلو في إمكان إجراء تناظر بين الفيلسوفين الألماني إيمانويل كانط والفرنسي هنري برغسون. تدور المناظرة الافتراضية التي يسعى هذا البحث إلى تظهيرها حول منهجين متباينين يعالجان القضية الأخلاقية والتزاماتها. ففي حين نجد أن الأخلاق الكانطية تعمل على إثبات مفهوم العقل كما بيّنه كانط، تمضي الأخلاق البرغسونية إلى إثبات تفوق العقل على الحدس. لكن النقطة المحورية التي يتركز عليها هذا البحث هي تناول الالتزام الأخلاقي بوصفه تجربة فكرية.

المحرر

بادئ ذي بدء، من المستحيل عدم إثارة العقبات المنهجية التي تعترض إقامة مباحثة بين مدرسة كل من كانط وبرغسون حول طبيعة الالتزام الأخلاقي. فأولاً، لأن الفلاسفة لا يتصرفون على أنهم أساتذة في الفلسفة، فهم بالكاد لا يعلّق بعضهم على بعض؛ وثانياً لأن مواجهة الأساليب الفلسفية الكانطية والبرغسونية ستبدأ حتماً بمعارضة الفرق بين الأخلاق العقلانية والأساس ماوراء العقلاني للأخلاق، وسرعان ما سيؤدي ذلك إلى إقفال مزدوج للنقاش على ما يُظهر أن الأخلاق الكانطية تثبت مفهوم كانط حول العقل، في حين تثبت الأخلاق البرغسونية تفوق العقل على الحدس. وفي النهاية، لأنه ينبغي منح كانط حق الرد، والذي لا يمكن أن يتم عبر تقديم حجج السلطة، والتي -

---

*- باحثة في الفلسفة الحديثة - معهد الدراسات الفلسفية - باريس.

- العنوان الأصلي: Monique Castillo «L’obligation morale: le débat de Bergson avec Kant», Les

- المصدر: les Études philosophiques 2001/4 (n° 59), p. 439- 452. DOI 10.3917/leph.014.0439

- تعريب: أسامة الريحاني. - عضو فريق الترجمة في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة - بيروت.

علاوة على ذلك - لن تكون كتلك الحجج التي ظهرت بعد وفاته. وهكذا لا يبقى إلا رأي واحد يتمثل في تصوّر هذه المناظرة بوصفها تجربة فكرية.

ولنبدأ من خلال تناول الالتزام الأخلاقي بوصفه تجربة فكرية تنطوي تحت عنوان التجربة الداخلية لتؤدي إلى ازدواجية مدروكية الالتزام الأخلاقي.

1- واجب الكينونية والتعبئة الأخلاقية

«واجب الكينونية» من الواجب - وهو تجربة إنعكاسية تدل على تصور الالتزام على أنه ضغط اجتماعي لا ينطبق على أساس الواجب لدى كانط. ولأن كلمة «ضغط» في حد ذاتها تلغي الفكر المتعلق بواجب كينونية الواجب، فإن التجربة التي يطبّقها كل فرد بوصفها واجباً هي «واجب الكينونية».

وإذا كان وجود الأنا الاجتماعية ليس مقبولاً به، فإنه يُوجّه من خلال الأخلاق نحو طبيعة الروابط الاجتماعية والحقيقة التي يحافظ عليها المجتمع من خلال التوافق العام للسلوكيات الفردية مع قوانين تلك الروابط. ولكن بمجرد الاعتراف بالقوانين والعادات في هذا الدور والوظيفة، وبمجرد الإدراك بأن الالتزام الأخلاقي ليس أخلاقياً بطبيعته وإنما اجتماعي، تختفي قوته الملزمة وينتهي نظري له على أنه دافع جمالي. ولا أرى أن أحداً قد يغامر في التأكيد على أن رأيه الموضوعي أو الحيادي أو العادل ينبع من كونه يتصرف تحت تأثير ما كمراقبة الآخرين له. وعلاوة على ذلك، تظهر التجربة أن الضغط التضامني نفسه ليس ما يقودني إلى الواجب، وإنما بالأحرى يحررني منه. فإذا ما سمح الضغط لي بالحد من خياراتي وجعلها تقديماً بسيطاً، وإذا استطعت الاعتماد على تأثير «جيد»، وهو «جيد» لأن كلاً من الأسرة والمجتمع والغريزة والطبيعة يستفيد منه، سوف أغتنمه للهروب من هذا الداخليّ المُلزِم والرسمي جداً، الأمر الذي يدفعني للعمل من أجل مطلب محض، وهو العالمية». "إن السلطة المؤسسية التي تهدف إلى أن تكون للعامة تصبح «أخلاقية» حين يتولاها من يُعترف به باعتباره المتلقي (...). فالسلطة الأخلاقية تقوم على الحقيقة المؤسسية من دون الخلط بينهما.»

ومما لا شك فيه أن الأخلاق الاجتماعية تتمتع بدافع تضامني شديد القوة، وأنها تثير شعوراً بالولاء بلا منازع لقانون الجماعة؛ ولكن من يطيع الأخلاق العشائرية وحدها، سواء أكانت عشيرة عائلية أم وطنية، يُظهر نفسه محروماً من الإرادة الأخلاقية على وجه الخصوص؛ وكما يظهر التحليل البرغسوني، فهو لا يتصرّف إلا بحسب غريزته بطريقة تحت عقلانية. وإن دائرة التضامن، بحسب

برغسون، لا يمكن تجاوزها في أثناء التوجه نحو العالمية، مما يرسم في الوقت نفسه حدود المفهوم البراغماتي للالتزام الأخلاقي.

كما يجب توخي الحذر من السمعة، إذ يبدو أن تقبل الشارع الفرنسي المفاهيم الكانتونية لم يكن سوى فهم كانط بوصفه فيلسوفاً المحرمات على المستوى النظري (مع الحدود المدرجة في الجماليات المتعالية) والعملي. ولكن لا يمكن نسيان أن كانط يعارض المفهوم الذي يعدّه الفلاسفة أنفسهم «واجباً»، تماماً كما سيعارضه برغسون بدوره ولو اختلفت أسبابهما، وذلك حين يقللان من شأن الواجب وينحدِران به إلى عدّه مجرد طاعة وضغط خارجي، حتى لو كان هذا الضغط الخارجي نابعاً من الداخل. ولذلك يجب أن نحذر من القوة التثبيتية للكلمات، فإذا كنا نفكر في «الواجب» بدلا من «واجب الكينونية» وفي «القانون» بدلاً من «القانون الكوني»، فإن الإلزام الأخلاقي الكانطي لا يزداد قرباً من الأخلاق الاجتماعية، بل يصبح بغيضاً لا يطاق، إذ يتألف من القول إن واجبي هو عبارة عن طاعتي للقانون، وهي الصيغة التي قد تُنسَب لإيخمان ولكنها ليست لكانط.

ومن ناحية أخرى، يبرهن العقل الواقعي بما لا يقبل الجدل أن أعرف منذ البداية أنّ ما يأمرني لا يؤثر فيّ، لأنيّ بنفسي أحوّل الواجب إلى أمر. وقد تكون صيغة شيلر الساخرة متطرفة («أن تفعل على مضض ما يأمرك به الواجب») ولكنها تحمل جانباً من الحقيقة، وهي أن الإرادة الأخلاقية ليست طبيعية ولا يمكنها حتى تقليد الطبيعة. ويرى كانط أن الالتزام الأخلاقي يشهد على تفكك الحياة البيولوجية في الحياة المميزة للأنواع البشرية بشكل خارج عن السيطرة، وإن الانقسام بين الوجود وواجب الكينونية ينبغي أن يجعل من المستحيل انغلاق الذات على نفسها إلا لممارسة «سوء النية» التي تحدّث عنها سارتر، فيجعل من الفرد نوعاً من المجتمع المفتوح، ويتجلى ذلك في سيادة حق البشرية على حق الإنسان كما أكدها كانط.

ومن أجل إضافة وسائل التفكير العقلاني إلى هذه التجربة الفكرية، ينبغي علينا أن ندرك أن التفسير الإجتماعي حصراً للأخلاق يقع في مأزق لا مفر منه. وإذا بدا الالتزام بشكل ضروري وطبيعي كأنه عمل مجتمع منغلق، فإن جميع الأخلاق الاجتماعية الخاصة لها ما يسوّغها. كما أن أكثر الخصوصيات المجتمعية الوحشية واللاإنسانية لها في حد ذاتها شرعيتها غير القابلة للنقد، حتى إن احترام انغلاق الأخلاق يتعارض حتماً مع مبدأ الإخاء البشري.

2ـ من الواجب إلى الحب.

يثير هذا العنوان تجربة فكرية أخرى مع برغسون، مفادها أن الحب تجاوز الواجب، وهكذا يتجاوز الدافعُ الالتزامَ المتعلق به والذي يصبح صميم الأخلاق، وتصبح التجربة الأخلاقية كلها «تعبئة» كاملة. وإن أي تمثيل للواجب لا يكفي في حد ذاته لإنتاج قوة الدافع، بل هو بمنزلة الحركة التي هي العاطفة، ومصدر هذه التعبئة هو أبعد من أن تتحكم به الظروف لأنه ينبع من الدافع الفريد والأصلي الذي يعيد خلق الحياة كحياة، أي كاندفاع. وإن تحليل برغسون الالتزام بوصفه دفعة وجذباً وطموحاً يمارِس في حد ذاته قوة أخلاقية تساعد على فهم أن الدافع بنفسه هو حركة لا تنفصل عن العمل، بل هو العمل. وهذه هي تجربة الصوفي الذي يختبر مباشرة في عمله محبة الله للمخلوق والتي تحتضن الإنسانية العالمية، وهي تجربة من دونها سيتحول الحب الذي يتظاهر المرء به نحو الإنسانية العالمية إلى حب فارغ أو مستعار. ولهذا فإن محتوى الالتزام تعبويٌ وليس صيغته كذلك، وهذا يتطابق مع المطواعية القصوى للطاقة الحيوية للديناميات النقية التي لا تشترط حتى إعمال العقل.

تُظهر التجربة أنني ربما لا أستطيع الإيعاز بهذا التجديد، أو تجربة هذه التعبئة أو إلهامها، غير أني أفهم وأتلقى وأقبل كدليل واضح على هذه الأولوية المطلقة للدافع وراء التمثيل، ولذلك يمكن أن نفهم أن ما يتجاوز العقل ليس بلاعقلاني. ومن دون الرجوع إلى مفهوم الحافز لدى كانط أو بالاشتباه بالشذوذ النفسي لدى برغسون، قد يقدِّم ذلك شرحاً إيجابياً لهذا المُدرَك في التجربة الصوفية على حد تعبير برغسون. وقد مازت المسيحية، جوهر التصوف الكامل، التكوين التاريخي لإنسانيتي على المستوى الأخلاقي، ولأنسنتي على المستوى النفسي. فحين أفهم التجربة الصوفية بوصفها تجربة ما وراء عقلانية، ربما يكون هذا التكوين الاجتماعي والثقافي بمنزلة تتابع بديهي للمُدرَك الذي قدمه برغسون للحياة النفسية كمسألة روحية، متروحنة في كل حال. وربما تكون هذه طريقة أخرى لإدارة فكرة واجب الكينونية في المسيحية؛ فالحماسة المتطرفة للعقائد والطقوس ستكون مشبوهة و«باثولوجياً» بالمعنى الواسع الذي يستخدمه كانط لهذا المصطلح، إذ يعزو إلى علم الميكانيك العاطفة المتكيفة التي تستنسخ تكييفها الخاص. ولا يكون الحال نفسه عندما تركز الحماسة على الإلهام أو الحدس الخلاق في المسيحية، إذ لن يكون مناسباً أن ننكر على الدين ما يمنحه الجميع على مضض للفن والأدب والشعر، أي الحدس الخلاق للعبقرية الذي يخلق أو يعيد خلق قدرة الخلق لدى كل شخص.

ولذلك، علينا أن نعترف بأهلية اختبار مُدرَكَيْن للالتزام وليس مُدركاً واحداً، إذ تحدد تجربة الالتزام عند برغسون خليطاً بين الباعث والقيود: إذ يبقى في القيد شيء من الباعث ما فوق إنساني لا يكون الالتزام من دونه سوى فعل مجتمع من النمل الأبيض وليس مجتمعاً إنسانياً. أما كانط فيرى أنه إن لم يُؤكِّد الامتثال للواجب أن احترام الواجب لا يمكن قياسه بأي امتثالية اجتماعية، أي بالمصلحة العملية لكل مجتمع على حدة، فسيكون من المستحيل الاعتراف بوجود ما يسميه «التصرف في الشخصية »، وهي تقديم كوني لدى كل منهما.

ومن دون هذا الفهم الأخلاقي الأدنى لمفهوم كل منهما حول الأخلاق، فإنه ببساطة لن يكون من الممكن قراءة هذين الفيلسوفين، ولا يبقى إلا أن نذكر أسباب الاهتمام الذي قد يكون مشتركاً في كلتا القراءتين، الأمر الذي يبدو لي أنه بسبب النطاق الكوني الذي يعزوه كل منهما إلى أساس الالتزام الأخلاقي. وفي كلتا الحالتين، يذهب التحليل إلى ما هو أبعد من مسألة الذاتية الأخلاقية التي لا تكون مسؤولة إلا عن ضمان مشروعية السلوك ومطابقته البسيطة مع القوانين والعادات المعمول بها، وهو يشمل مصير الجنس البشري والالتزام الأخلاقي حول المصير ومستقبل البشرية على أنها مسألة مفتوحة، وذلك بحسب كل من كانط وبرغسون. ويرى كل منهما أن التغلب على مجتمعات معينة كالدول التي تشن الحرب بضرورة طبيعية أو اجتماعية، يقودها نفس الإلهام: وهو واقع الإنسانية العالمية التي يطلق عليها برغسون «الإخاء البشري» ويسميها كانط «الوجهة الأخلاقية البشرية». وهكذا تجعل الأخلاق كل واحد منهما فيلسوفاً كونياً بحسب لغة كانط التي قد تكون موضع تساؤل. فماذا يعنيه أن تكون أستاذاً في علم الأخلاق أو فيلسوفاً أخلاقياً حين ينبغي على الالتزام أن يلتفت إلى وجود البشر بوصفها مخلوقات حية؟

II. من الالتزام الأخلاقي إلى الجنس البشري

1) البعد الكوني للمسألة الأخلاقية. أثار كل من المفكرين تشبيهاً خارجياً وموجزاً يجعل من الممكن تحديد النطاق الجديد لهذا الاستكشاف. ففيما يتعلق بكانط، يبدو من خلال علم العمارة النقدية للعقل الخالص، وكذلك في العلوم الطبيعية، أنّ الفيلسوف الذي يُعرف بأنه «مُشرِّع العقل» هو الذي يعطي صيغة القانون العالمي للأخلاقيات. ومن ناحية أخرى، تعتزم المدرسة البرغسونية إطالة أمد العلوم المادية بوساطة علم الذهن الذي يؤدي إلى صياغة قانون للتطور يجعل الطاقة الصوفية أصل التحولات الأخلاقية العظيمة للبشرية. إنها مسألة إدراج الأخلاق في نسيج الواقع الكوني. وفي كلتا الحالتين، تظهر إرادة قمع الأوهام التي تقود الميتافيزيقيا نحو

مشكلات لا حلول لها، والاهتمام بإشراك الميتافيزيقيا في مسار تقدم المعارف. وإنّ كلاً من الفيلسوفين مدركٌ لعلوم زمانه، وطلب الحصول على العلمية التي توقعها كلاهما من الفلسفة لا تتكون عند محاكاة أسلوب العلوم الطبيعية، ولكن في جلب نوع من المعرفة ذي طبيعة ميتافيزيقية، كتلك التي لم تصورها أو تضعها الفيزياء أو الفيزيائيون.

وهكذا، فإن الصيغة التي يفقد الإنسان فطرته بسببها وتُستخدم في كثير من الأحيان بطريقة بلاغية وسطحية، تفقد كل الفرضية بمجرد أنها تشترك في الأنطولوجيا الحقيقية لمستقبل البشرية، حيث تأمر بقراءة الحقيقة البيولوجية على أنها حقيقة ميتافيزيقية، كطبيعة تعدّ حياة الإنسان للغايات التي تتجاوز إمكانيتها حدود الطبيعة والفكر، وتذهب أبعد مما أرادت لها الطبيعة»، وهي الظاهرة التي عبرّ عنها كانط باللغة اللاهوتية بـ «الخطيئة الأصلية» في كتاب «تخمينات حول بداية التاريخ البشري».

كما أن تناول الأخلاق كالبيولوجيا المتجسدة» أو كحقيقة بيولوجية ميتافيزيقية يجعل من الممكن مقارنة ما هو قابل للمقارنة لدى كل من المؤلفين في كتاب كانط «نقد ملكة الحكم» وكتاب برغسون «منبعا الأخلاق والدين». وهنا تعد الدقة ضرورية: فلا مجال لوضع الفلسفيتين على المنوال نفسه لأن ذلك سيكون عبثياً وسيؤدي إلى خيانة كل منهما، بل يتعلق الأمر بمدى افتراض كل منهما على طريقته حقيقة أنه ينبغي على البشرية أن توجد كأنواع عبر اعتماد طريقة تحدد اللحظة التي تتباعد فيها إجابات كانط وبرغسون بشكل جذري. ويثير كانط مسألة السبب وراء وجود البشرية كأجناس على الشكل التالي: « لماذا يجب على الإنسان أن يكون؟» بينما يثيره برغسون كما يلي: «كيف للبشرية أن تتحرر من ضرورة كونها نوعاً؟» إنه سؤال مبالغ فيه وخارج عن موضوع البحث من وجهة نظر الإدراك أو الذكاء، ولكنه من جهة أخرى يحمل عدداً من المعاني فيما يتعلق بالجواب الوحيد الذي يفضي إليه الجنس البشري، وهو نفسه في كلا السؤالين: إن وجود البشرية بوصفه نوعاً لا يمكن فهمه إلا كسبب لوجود الخلق.

وبين السؤال والجواب، تجدر الإشارة إلى الملاحظة نفسها، وهي أن الجنس البشري لديه سمة وجوب أن يقوم بنفسه بكل ما يمكن أن يكون، ويجب أن يرسم وحده مستقبلاً لنفسه ويعيش المستقبل الذي رسمه فقط. إن التأكيد على إمكانية أن يكون أصله البيولوجي نتيجة القضاء على «التحالف القديم بين الإنسان وبقية الخلق» هو استنتاج محتمل، لكن يمكن الحكم عليها بشكل نظري أو فكري خالص في إطار المدرسة الكانطية والبرغسونية. ويتبنى جاك مونود هذا الاستنتاج باسم علم الوراثة على أنه تطرف مسوّغ لوجهة نظر نيتشه حول "موت الله»، إذ يحكم على أن

الجنس البشري ينتج من حادث في الكون، وأن الكون لا يعطي أي معنى لوجوده، ويخلص إلى أن الإنسان - الذي صار إنساناً عن طريق الصدفة - ليس له ما يسوغه في تقويض وجوده الخاص أو حريته الخاصة؛ وبالتالي، يجب ألا يعدّ التدين اليهودي المسيحي والحقوق الطبيعية للإنسان ومسألة التقدمية والتاريخية من الأساطير القديمة التي تتعارض مع تطور العلم. يكمن الخطر في هذا المجال بالاستعاضة عن نتيجة الاستجواب واستبدال مشكلة إيديولوجية بمشكلة ميتافيزيقية؛ إذ يعتقد كانط، كما برغسون، أن الأمر لا يتعلق بإحياء أي «تحالف قديم» بين الجنس البشري والمخلوقات الأخرى، بل هو لإظهار أن البشرية يجب أن تخلق بنفسها مغزى علاقتها بالعالم كشرط لوجودها، وهو الوجود الصيروري. ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن ننسى أن نيتشه قد تحقق في علم الأخلاق لأن الجنس البشري لا يمكن إلا أن يقدم استجابة أخلاقية لمسألة «القيمة» من وجوده الوقائعي (وهي صياغة نيتشه مسألةَ المعنى)، وهو الرد الذي يختار الأخلاق ما فوق إنسانية على الأخلاق الإنسانية للغاية.

2) أفق العدالة- يعود بنا هذا الإعتبار إلى برغسون بدلاً من إبعادنا عنه، فلا تتمثل الوظيفة الوحيدة للالتزام الأخلاقي في الواقع في إدامة الأنواع الحية في مرحلة البقاء والتسويات التكيفية مع الواقع المادي. بل يلعب الالتزام - الذي هو مجرد طابع اجتماعي - دور الغريزة، وهو جزء من التوازنات التي تسودها الطبيعة. وهو لا يمثل مع ذلك سوى طريقة واحدة من الحياة، في حين أن جنسنا البشري يعيش في الحياة الحقيقية فقط داخل عمليات التحول والتوقفات والتجدد الأخلاقي.

يرى كانط أن الإنسانية - بعد أن فقدت الغريزة - تضطر إلى العمل وفق ما يمثِّل القوانين وليس وفق القوانين نفسها؛ فقد كان هناك فصلٌ بين الوجود وواجب الكينونية منذ نشأة أنواعنا الحية، وتوجب على هذا الفصل اختراع وسائلَ لوجوده، والتي أصبحت في ما بعد وسائل صيرورته. فتمثّل القيد الأول الذي يفرض الحياة بوصفه شرطاً جماعياً للبقاء بكل من الوجود الاجتماعي وبقاء المجتمعات من خلال الوحدة القسرية بين أعضائها. وإذا اعتمدنا صيغة تناسب كانط وبرغسون معاً، نخلص إلى أن هذا ما «أرادته الطبيعة» لأنواعنا الحية، حيث ترى المدرسة الكانطية أنه آن أوان شرعنة غريزة الانضباط وفقاً لكتاب «منبعا الأخلاق والدين».

في النسخة الكانطية، إذا وضعنا أنفسنا مكان الطبيعة في محاولة منا لفهم عملها من خلال حكم انعكاسي، نرى أن الطبيعة لا تريد للمجتمعات الانغلاق على نفسها، لأن ذلك ليس فيه

أعلى درجات العدالة المنظمة. بل إن الانغلاق الذاتي للدول هو ما ينتج الحروب، ومعها تنقيحات جيوسياسية مستمرة. ومن ثم، فإن الإنسانية - التي تُفهم بمعنى التجربة الطبيعية للجنس البشري - لا يمكن إدراكها إلا بوصفها تاريخاً، وهو تاريخ يتراوح بين الانغلاق والانفتاح، وبين الاجتماعية والإنسانية العالمية، وبين القيود والعدالة؛ ويُعبرَّ عن أفق هذا التحول بوصفه المثل الأعلى، المثل الأعلى السياسي الكوني لدى كانط. ويجيب المثل الأعلى الديموقراطي على السؤال الاجتماعي للعدالة كونه يجمع بين المواطنة والإخاء لدى برغسون، الذي يعتمد أحد تعبيرات كانط التاريخية الجديرة بالذكر عندما يقول: «الديمقراطية هي ذات جوهر إنجيلي وتمتلك محرِّك الحب. وهكذا نكتشف الأصول العاطفية في روح روسو، والمبادئ الفلسفية في عمل كانط، والخلفية الدينية في كانط وروسو معاً.»

ونتساءل ما يعنيه أن يكون أخلاقياً من وجهة نظر تاريخ الجنس البشري؛ إذ من الممكن المضي قدما في فكرة أن توقع المستقبل يشكل جزءاً مهماً من عمل الفيلسوف الأخلاقي، فكما قال برغسون: «لا متعة فوق متعة المحبة... حياتنا ستصبح أكثر خطورة وأكثر بساطة»؛ وكما قال كانط: «في التجليات الظاهرية لما هو صحيح أخلاقياً في الجنس البشري، يمكن تقييم ما انتفع به من ثقافته في الطريق الأفضل".

تبنى كانط بتردد دور النبي، وتراه يُفضّل التاريخ النبوي على التاريخ الكهاني العرافي للبشرية الذي يمكنه الكشف عن علامات المستقبل في الوقت الحاضر. ويبدو من ناحية أخرى، أن صورة النبي تناسب هؤلاء المجددين والمحوّلين في الإنسانية الأخلاقية الذين يعبِّر عنهم برغسون بالأبطال والقديسين.

لم يكن استخدام مصطلح «النبي» اعتباطياً، فقد عرّف المفكر ماكس ويبر كيفية إصلاح الفكرة القائلة بأن خيبة الأمل في العالم تسير جنباً إلى جنب مع اختفاء شخصية النبي الذي يستبدل بفكرة السيطرة على العالم العقلانية الهادفة؛ كما أن التنبؤ يحل محل الأنبياء. ولكن من المؤكد أن هذا الرأي الأحادي حول إحكام القبضة على الآلات يتعارض مع الفصل الأخير من كتاب «منبعا الأخلاق والدين»، والذي ينتهي بالعبارة الشهيرة: تصوُّر العالم بأنه "آلة لصنع الآلهة»، وهي صيغة سحرية ولكنها لا تزال غير مفهومة خارج إطار المُدرَك الصوفي للأخلاق وللالتزام وللحياة بذاتها.

III. ما بعد العدالة

1) الاختلاف الميتافيزيقي بين كانط وبرغسون. في هذا المستوى، لم يعد مفهوما الالتزام

الأخلاقي واضحَين إلا من خلال فروقهما، وبما أن التصوف هو أصل التحولات الأخلاقية العظيمة للبشرية، فإن الأسباب التي وضعتها مدرسة برغسون لكسر الأساس المنطقي للالتزام تصبح واضحة تماماً، إذ ينفصل الذكاء عن العقلانية ليصبح المُدرَك الصوفي للخَلق الأخلاقي غير قابل للقياس مع عقلانية العمل: "مما رأيناه في الطابع العقلاني للسلوك الأخلاقي، لن تكون القاعدة بأنّ أصل الأخلاق هو العقل.» بل يجب أن يتحلى بخبرة معينة من الفكر العلمي، وهي الحدس، بحيث تكون هذه المعقولية منيرة للعقل بدلاً من أن تتجاوزه، كفعل الحدس الذي لا يمكن اختزاله بقناعة بسيطة أو اعتقاد بسيط. فعلى سبيل المثال، إنّ افتراض أن يختار برغسون - بقناعة شخصية - تفوق الأخلاق الصوفية، هو اقتراح لا يعقلن مفهوم أصل الأخلاق، بل يقضي على مجال الوصول إليه. ولما كان برغسون يتحدث بصفة الفيلسوف من أجل أن يُفهم على هذا النحو، ينبغي رفع مستوى الفلسفة بتجربة ميتافيزيقية، تتمثل بالقدرة على التوجه إلى ما هو أبعد من مجال التمثيلات «في صميم كلٍّ من الحساسية والعقل.»

الالتزام الأخلاقي: مباحثة برغسون مع كانط

تُعدُّ هذه التجربة الأخلاقية طاقة حيوية إبداعية خالصة، تُشكِّل في حد ذاتها دليلاً تجريبياً على أن الإنسان يتخطى الإنسان. وهي تجربة لا يمكن للبشرية أن تخوضها وفقاً للتزمين الذي وضعه كانط للأمل في استمرار التقدم نحو الأفضل، بل فقط من خلال استعادة الطاقة الإبداعية الخاصة بها. ومن دون استنفار هذا التجدد - الذي يرجع إلى أصل القوة المرنة والروحية للحياة بوصفها طاقة - فإن التطور سيكون مجرد كلمة فارغة أو طريقة فكرية للتخاطب.

ولذلك، من الضروري إلغاء أي مسافة بين الوجود وواجب الكينونة في أصل إعادة خلق الطاقة المعنوية؛ وبخلاف ذلك، لن تنشئ الأخلاق الالتزامات بل ستنميها. ويتجلى تجاوز واجب الكينونة هذا في صيغة ذكرها كتاب «منبعا الأخلاق والدين» فيما يلي: «فينا: نداء الأبطال: لن نتبعه ولكننا سنشعر بأنه علينا فعل ذلك، وسوف نعرف لذلك الطريق التي ستتسع إذا ما مررنا بها. وفي الوقت نفسه سيتضّح غموض الالتزام الأعلى لكل الفلسفة: فقد بدأت الرحلة وكان من الضروري إيقافها؛ وباستئناف مسارهم، هم يريدون فقط ما أرادوه بالفعل».

تلغي الصوفية الغموض بشكل كامل، حيث تقتل كل مسافة بين الدافع والحركة، حتى مسافة الجذب، وتلغي المسافة بين الرموز والأشياء في وحدة تسبق كل الانقسام، كما تتغلب على الواجب، القوة التعبوية للدافع والتي عرّفها برغسون بطاقة الحب، أي تجربة الحب التي تكشف

عن الخلق على أنه مؤسسة لله «لخلق المبدعين». وإن استبدال الخلاّقين بالمخلوقات هو خير مترجم للطاقة التي هي ليست سوى روح، وهي القوة التي تعمل فقط.

من هنا، ينتقل الدافع عبر التعبئة التي يحدثها في الآخرين من خلال الطموح والانجذاب، وينمو الالتزام على أنه مشاركة بعاطفة خلاقة ليشعر كل واحد مرة أخرى أنه من خلق المذاهب والمُثُل التي تسكن فيه. إنها ليست الفكرة التي تلهم، بل إنه الإلهام من يوحي بالفكرة.

وهكذا يظهر التباين مع كانط بشكل واضح، حيث تجاوز برغسون حدود الفهم الفئوية والحساسة، وتجاوز الحدسُ الذكاءَ والعاطفة الخلاقةُ العقلَ. واستعاد برغسون الاستخدام الكامل للميتافيزيقا إلى حد ما، إذ يمكن للمرء أن ينتقل من الكينونية إلى التعرُّف، ومن الامتناع عن التجزؤ إلى التجزؤ، ومن اللانهائية إلى المحدودية. كما أن الأخلاق تستمد أصلها من الامتناع الأصلي عن التجزؤ، والذي نجده في الحب الباطني للبشرية الذي يعبر عنه برغسون - إرادياً أو لاإرادياً - باللغة الكانطية عبر جعله «الجذر المشترك للحساسية والعقل». وهذا الجذر المشترك يلغي إشكال شكلانية المدرسة الكانطية، لأنه يتم إلغاء المسافة بين الوجود وتجلياته حين يغادر المرء الزمن ليضع نفسه في الديمومية. وهناك صيغة مذهلة للتعبير عن هذه الوحدة المطلقة للنشاط الخالص كالتالي: «ليس هناك مسافة بين الله ومحبة الله، ولا شك في أن برغسون يظهر الحدود النظرية الكانطية من خلال اعتماد الممارسة الفلسفية نفسها.

2) علم الجمال والميتافيزيقا لدى كانط. ومع ذلك، على الرغم من الاختلافات الميتافيزيقية الأصولية، لا تعد هذه الفلسفات غير متكافئة في ما بينها، بل من الممكن مقارنة أهدافها الأخلاقية إذا تبنى المرء لغة كانط حول الفن والدين.

إنها الحدود النظرية الكانطية التي خرقتها ميتافيزيقيا برغسون؛ فمن جهة، يرى كانط أن الأخلاق هي التي تمكنه من التقدم في ما هو أبعد من المعقول، وهذه هي الحال مع الحرية التي - وفقاً للنقد الثالث - «يمكن أن تذهب بالعقل إلى ما وراء الحدود حيثما يبقى كل مفهوم (نظري) حول الطبيعة منغلقاً دونما أمل». وتُفسِّر الأخلاق الفاعلين الأخلاقيين على أنهم بدايات محضة لا سابق لها، تبني ممكلة من الإرادة الخالصة التي هي الأصل غير الطبيعي لآثارها في العالم. ومن ثم يمكن تحديد دستور قانوني كامل بين الناس بوساطة الفكرة نفسها، حتى يستبدل بالعلاقات الحرة المحض الروابط الطبيعية للعنف، وفقاً للاستنتاج الذي توصّل إليه ملحق عقيدة القانون.

ومع ذلك، لا يمكنني أن أعرف ما ينتج من الحدود النظرية للفلسفة - والذي أستطيع التفكير به

وفهمه والرغبة فيه - في صيغة حددتها التجربة الطبيعية؛ ويعود ذلك إلى أن الحساسية لا متقايسة في مدى اتساع الفكرة، وبهذا تقف الوسائل المحسوسة للعقلانية مقصِّرة أمام الوضوح المتكامل للعالم.

يفترض الالتزام الأخلاقي لتحقُّقه هذا المُدرَك العالمي الذي يتجاوز التعقُّل الممكن من الناحية الفئوية: إن الافتراض من السيادة الجيدة الأصلية - لإله هو الخالق الأخلاقي للعالم - قيام وحدة الخلق التي تلغي كل المسافة بين السبب والنتيجة، وبين الوجود وسبب وجوده، وبين المحسوس والمعنى. ولا تتمثل هذه الوحدة للمحسوس والمعنى إلا في حدود صلاحيات التمثيل: كما النموذج الأصلي، بوصفه إدراكاً نموذجياً، وهو نفسه في الممارسة العملية: ومفادها أن الإرادة المقدسة، التي تلغى فيها المسافة بين الوجود وواجب الكينونة، وبين الواجب والإرادة، لا يمكن إلا أن تكون نموذجاً أصلياً للإرادة البشرية، حتى إنّ الالتزام الأخلاقي سيعيش حالة من التوتر والتجاوز المستمر، وهذا ما عرّفه ألكسيس فيلونينكو بالأخلاق البطولية، أي البطولة التي لا يمكنها إلا أن تميل نحو القداسة.

والسبب هو أنه لا يمكن عقلنة الحساسية بالكامل أو تحويلها إلى نشاط محض، إذ يبقى عمقها باثولوجياً أي سلبياً، ويُعبرِّ علم اللاهوت لدى كانط بقوله إن الخطيئة الأصلية تبقى، عند الجميع، بمنزلة الانغلاق الذاتي للأنانية.

هذا لا يعني أنه لا مكان للتطلع والإلهام، ذلك لأن المسافة بين العفوية والسلبية تصنع التطلع إلى ما لا نهاية، إلى ما هو غير مشروط. وببساطة فإن الأمر لا يتعلق بالأخلاق، بل بالجزء الجمالي من الفلسفة التي يتعامل فيها كانط مع التغلب المحتمل للحساسية على نفسها. ويظهر في شعور الجمال والجلال تجاوز للقيود المنطقية للعقلانية، وقد فسّر النقد الأول مفهوم «القوة الأساسية» المطبّقة على الروح بوصفها فكرة الجذر المشترك للفهم والحساسية، وهو التغلب على عدم التجانس في القدرات. وهذه الوحدة، التي لا تعرفها وسائل الذكاء، هي التي ترجعنا إليها العداوات لأنها «تجبرنا، ضد إرادتنا، على النظر إلى ما وراء المحسوس والبحث فيما فوق المحسوس عن نقطة التقارب لكل مقدراتنا الأولية». كما تُشعِرنا تجربة الجلال، من ناحية أخرى، بالتطلع إلى وحدة تسعى فيها قوة الحساسية إلى أن تصبح متطابقة مع العقل؛ وهكذا تتحوّل الحاجة إلى افتراض مُدرَك أساسي للواقع المحسوس - لوضع اللانهائية في أساس المحدود - لتصبح واضحة من الناحية الجمالية. ويستخدم الخيالُ - الذي يرغب في توسيع قدرته بشكل مفرط إلى حدود تمثيل العموم المطلق للطبيعة بوصفها مقياسه الواقعي والحقيقي - مقياس الحجم هذا ليوجِّه «مفهوم الطبيعة

نحو الأساس ما فوق المحسوس (والتي توجد في أساسها تماماً كما هي قدرتنا على التفكير)»؛ فقد أعطى الفن للعبقرية مكانة القدرة الخلاقة القادرة على خلق طبائع أخرى وغيرها من التجارب المحتملة الظاهرية، والتي هي مزيج من الإحساس والمعنى.

ومع ذلك، بقدر ما يذهب النشاط الإبداعي والإلهام المبُتكَر في تجلياتهما، فإنهما لن يحلاّ محل الالتزام الأخلاقي، بل يُحضِّرانه فقط عبر نوع من التعليم الجمالي للحساسية، وهو تشكيل لا يذهب إلى حد التحول أو التجلي، حيث تحافظ الكانطية على تجزئة ما توحّده البرغسونية، لأن الحساسية في رأي برغسون قد تكون أخلاقية في حد ذاتها، تماماً كما هي الحال في الحب.

ومن هذا المنطلق، قد تظهر العديد من التطورات والتعليقات المرتبطة بمكانة الحساسية في الأخلاق وفي الدين، فضلاً عن إمكان التعليم الأخلاقي للحساسية. وسننظر ختاماً في إحداها من خلال دراسة رمز التصوف في حدود العقل العملي، وسنسأل ما إذا كان يمكن أن تعمل خلاف ذلك بالنسبة لنا كنموذج أولي.

IV) التصوف والأخلاق

1) لكي يتم تقديم مسألة الإلهام الصوفي لدى كانط على برغسون، ينبغي توخي الدقة في اعتماد المفردات. ففي اللغة الدقيقة، يشير مصطلح «التصوف» إلى الباثولوجيا التي تتكوّن من تلقي العقائد من أجل جذور الإيمان. إن الخلط بين الواقع التاريخي للعقيدة وحيازة المعرفة المتتالية يجعل ما هو صوفي متطرّف: فالمغالي يحكم ويدين زملاءه بدل الله كما لو كان هو الله. ولكن يمكن مقارنة مفهوم برغسون حول التصوف، مع ما يلزم من تبديل، مع ما يسميه كانط «الإيمان الحي» أو «الإيمان المقدّس»، وهو جوهر أخلاقي بالمعنى الذي يرتبط فيه، في حد ذاته، بفكرة من العقل الأخلاقي في المقياس الذي لا يخدم فقط على أنه قاعدة سلوك وإنما أيضاً على أنه باعث». وينبغي التأكيد على مصطلح" الباعث» لأنه يتجاوز الصفة الرسمية للالتزام الأخلاقي باعتباره قاعدة سلوك. ويستند هذا الإيمان إلى" نموذج البشرية الأولي المقبول لدى الله (ابن الله)» حول «الإنسان-الإله»، وهو ما يمكن ترجمته كالتالي: لم تكن تاريخية يسوع هي التي غذت الإيمان بنقائه وخلقه وحياته، بل هو إلهام عظة الجبل من فعل ذلك.

إن التمييز بين الإيمان الحي والهذيان الشعائري أمر بالغ الأهمية من أجل التفريق بين الإيمان الأخلاقي والإيمان العبودي. وهكذا فإن الموافقة التي أعطيت للنموذج الأصيل للإنسان-الإله تفصل الإيمان الحقيقي على الصوفية المزيفة والمتصوفين المزيفين، من أولئك الذين يستخدمون

الأخلاق والإيمان ليفرضوا على الحساسية المحتوى المحدد للمعتقَد. فالإيمان العبودي هو الذي يقبل تأثير أولئك الذين يدّعون أنهم يتناسبون مع «الجذر المشترك» للحساسية والمعنى. ومع استمرار النموذج القديم، لا يمكن تمثيل الوحدة-الكلية البشرية إلا كقدوة مثلى للكمال، والتي تبقى على هذا النحو خارج أي مطابقات وأي احتجاز سياسي أو ديني.

2) الصوفية والأسطورة. يرى برغسون أنه طالما بقي المرء في الصوفية الإنجيلية، لا يُحدِث تجاوز الميتافيزيقيا للأخلاق مشكلة إذا كانت ميتافيزيقيا الخلق الذاتي؛ فننتقل من الدين إلى مصدره ويمكننا قراءة المدرسة البرغسونية حول ذلك بصفتها «فلسفة المسيحية».

ولكن تزداد صعوبة التفسير عندما يتعلق الأمر بالإلهام الصوفي لدى البطل «المتصوّف العبقري» الذي سيقود البشرية خلفه لرغبته في جعلها «نوعاً جديداً» محرراً «من ضرورة كونها نوعاً». فهل إن البطل زعيمٌ كاريزماتي؟ يؤكد هنري غوهييه أن «المتصوف الصادق هو أيضاً المتصوف الحقيقي». وهكذا، لا نجد صعوبة في الاعتراف بهذه الحقيقة حين يتعلق الأمر بالقديسين، لأنهم يجددون النموذج الأصيل ويعيدون إنعاشه: «الصوفيون العظماء»، يكتب برغسون، «هم المقلدون والمتممون الأصليون - ولكن غير الكاملين - وأتباع مسيح الأناجيل الحقيقيون»؛ غير أنّ تبديل رمز المتصوف في المجال الاجتماعي والسياسي يثير عدداً من الأسئلة.

ونحن نعلم، كما يشير برغسون، أن هناك صوفية مزيفة، كالإمبريالية، وهي العملة المزيفة للتصوّف. وإذا كانت الصيغة التي تقضي بأن «غريزة معينة تقودهم (للمتصوفين) إلى الإنسان الذي سيوجههم بالطريقة التي يريدون السير وفقها» تنطبق على مجال الروحانية الدينية، فلا يخلو الأمر من استحضار خطر التعصب الذي يتسم به التصوّف بالمعنى الكانطي ونقله إلى المجال السياسي. ألا ينبغي لنا أن نفصل التصوف والسياسة خوفاً من الخلط بينهما؟ «حين يرى المرء ما فعله رجال الدين عموماً بالقديسين، كيف له أن يفاجأ بحقيقة ما فعله البرلمانيون بالأبطال؟ حين نرى ما فعله الرجعيون بالقداسة، كيف لنا أن نندهش مما فعله الثوار بالأبطال؟» من هذه الملاحظة يستنتج بيغوي العبرة التالية: «إن الشيء الأساسي يكمن في أن السياسة لا تلتهم التصوّف الذي أحدثها في أي نظام حكم ونظام سياسي».

ولما كانت الديمقراطية، كما يعتبرها برغسون، تتمتع بجوهر إنجيلي، كونها أبعد ما يكون عن الطبيعة بجميع المفاهيم السياسية، يمكن أن نتفق مع المعنى الذي تضيف فيه دافع الرابط الأخوي إلى الحق في المواطنة. فهل هذا يعني وجوب اعتبار شخصية سان-جيست، على سبيل المثال،

شخصية صوفية لأنه المحرض على التصوف الجمهوري بمعنى علم الأسطورة الجمهوري؟ وبهذا نُطلِق على مصطلح «الصوفي» معنى واسعاً يشمل الخرافة والوظيفة الخرافية، كما تقترحه مادلين بارثيليمي-مادول مع الأخذ بعين الاعتبار «الديمومة والاندفاع الحيوي والصوفي العظيم الذي سيوفر على البشرية الكثير من الخرافات المشحونة بشعور لا ينضب».

من أجل التعبير بما يخالف مشكلة التفسير التي يحدثها التصوف في السياسة، يمكن القول إن الخط الفاصل بين التصوف والتضليل، إذا كان واضحاً من وجهة نظر التحليل الفلسفي، قد تم محوه في كل من جانبَيْ العمل والعاطفة، تحت تأثير الحاجة الملحّة والارتباكات العاطفية. ويمكن اعتبار العبقرية المستوحاة من الخالق كـ «إعادة خلق» للأساطير التي هي في حد ذاتها إعادة خلق للاندفاع الحيوي. وبين التصوف والتضليل تواصل مسألة الأسطورة، من خلال تناقضها، إثارة مهمة نقد القدرة على إعطاء الحكم كنقد للقدرة على التقييم ومنح الموافقة. وقد أصبحت هذه المهمة أكثر ضرورة بسبب التداخل بين «المجتمع المفتوح» و«المجتمع المنغلق» في رمزية تعبوية للأفراد الذين يتطابقون دائماً مع الطبيعة البشرية، والتي يحددها برغسون بأنها «لا تتغير وبأن سياستها - بالبحث والتحقيق - تكشف عن شراسة.

يثير الفصل الأخير من كتاب «منبعا الأخلاق والدين» كل هذه الأسئلة. ومع إيلاء المزيد من الاهتمام بالصفحات المكرسة للديمقراطية على وجه التحديد، يلاحظ المرء الحكمة من مفردات برغسون وبخاصة حقيقة أنه يمنح المثل الأعلى الديمقراطي وظيفة مماثلة تماماً لوظيفة النموذج الأصيل بالمعنى الكانطي، وهو الاتجاه الذي «تُحوَّل نحوه البشرية»، أي الثورة التي أشارت إلى «ما ينبغي أن يكون»، أو بالأحرى، إلى ما لا ينبغي أن يكون، من دون أن يسهل عليها تحديد «ما يجب القيام به». وهكذا، كما قال برغسون، ينبغي «نقل» الجوهر الإنجيلي للديمقراطية في السياسة، ولكن بالمعنى الذي يشير فيه «النقل» إلى الحفاظ على المسافة بين المطلق والنسبية وبين المثالي والحقيقي. ويراعى هنا خطر الخلط بين التصوف والسياسة ويُعبرَّ بوضوح عن الإرادة في معالجته. وبالتالي، لا يمكن تعريف البطل على أنه زعيم أو تبني سلطة الرئيس له، بل يتحتم عليه أن يتجسد في نوع أو نموذج أصيل لتحقيق تعبئة قادرة على التصدي للضغط على الحريات (أو) لقمع الحريات من قبل السلطة. ويمكن القول إنه يخلق دوافع الأخوة في السياسة، مما يجعل من الروابط الأخوية القوة الدافعة التي تعيد بشكل دوريّ توليد أشكالٍ جديدة من الحرية والمساواة.

شوبنهاور ناقداً كانط
استحالة معرفة الشيء في ذاته خارج التجربة

حميد لشهب[*]

توحي المؤلفات الفلسفية التي كانت مشهورة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكأنها كانت أشبه بمحكمة، كان العقل هو متهمها الأول. البرهنة على قدراته وحدوده في المعرفة هي الهم السائد لـ «قضاة» الفكر الفلسفي سواء تعلّق الأمر بفرانسيس بيكون[1] أو ديكارت[2] أو سبينوزا[3] أو جون لوك[4] أو دافيد هيوم[5]. أما مؤلفات كانط في هذا الإطار فقد كانت تتويجاً لهذه المحاكمة بسلسلة من المؤلفات[6] وعلى رأسها «نقد العقل الخالص» الذي يهمنا هنا.

في هذه المقالة للباحث في الفكر الفلسفي تتناول نقد الفيلسوف الألماني شوبنهاور منظومةَ كانط ولا سيما لجهة معارضته نظرية الأخير حول إمكان إدراك الشيء في ذاته خارج التجربة.

المحرر

اهتم شوبنهاور بالطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»، لأن كل الطبعات اللاحقة عليها حدثت بها تغييرات قام بها كانط نفسه. يقول في هذا الإطار: «إن المرء لم يعرف، كما كان الشأن بالنسبة لي، إلا الطبعة الثانية والطبعات الخمسة التي تلتها من «نقد العقل الخالص». لكن عندما

*ـ باحث في الفكر الفلسفي ـ تونس ـ مقيم في النمسا.

[1]- «الأرغانون الجديد» أو الآلة الجديدة، التي يجب أن توجه العقل وتزيل أوهامه.

[2]- «مقال في المنهج لحسن قيادة العقل»

[3]- «رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صادقة».

[4]- «محاولة في الفهم البشري».

[5]- «تحقيق في الذهن البشري».

[6]- «نقد العقل العملي»، «نقد ملكة الحكم»، أي نقد العقل النظري والعقل الأخلاقي والعقل الإستيتيقي/الجمالي.

قرأت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهي طبعة أصبحت قليلة جداً، وجدت بسرور كبير غياب كل هذه التناقضات، ووجدت أن كانط، حتى وإن لم يكن قد استعمل مقولة: «ليس هناك أي موضوع دون ذات»، قد رأى بنفس صرامة بيركلي وصرامتي أن العالم الخارجي الموجود في الفضاء والزمن ما هو إلا صورٌ/خيال للذات العارفة، وقد عبر عن ذلك مثلا في ص 383 من دون تحفظ: «إذا استثنيت الذات المفكرة، فإن كل العالم المجسم سيسقط، كما لو أنه لم يكن أبداً، كما لو أن التمظهر في محسوس ذاتنا ونوع معين للتصور/التمثل هما نفس الشيء». لكن كانط حذف مقطعاً كاملاً من ص 348 إلى ص 392 في الطبعة الثانية لكتابه سالف الذكر، وهو مقطع نلمس فيه العرض الواضح للمثالية الكنطية الصارمة، وعوضه بمقطع مناقض له تماما. وبهذا أصبحت الطبعة الأولى لـ «نقد العقل الخالص»، التي كانت متداولة بين 1787 و 1838 متجاوزة وغير كاملة، وبهذا أصبح هذا الكتاب متناقضاً مع نفسه، لا يوجد أحد يفهم معناه ولا يفهمه على الإطلاق. وقد شرحت الأسباب التي قد تكون وراء تصحيحات كانط هذه في رسالة لي لروزنكرانتس Rosenkranz، التي أخذها بعين الاعتبار في مقدمته للجزء الثاني للأعمال الكاملة لكانط، ويمكن الرجوع إليها. فقد وجد روزنكرانتس نفسه مدفوعا، على إثر ما كتبته له، إلى إعادة نشر «نقد العقل الخالص» في صيغته الأصلية سنة 1781، وبهذا قدم للفلسفة خدمة ثمينة، بل قام بإنقاذ أهم مؤلف فلسفي ألماني من الضياع، وعلى المرء ألا ينسى له هذا الفضل العظيم. من هنا ليس من حق أي أحد أن يتخيل بأنه يعرف «نقد العقل الخالص»، وأنه فهم فلسفة كانط إذا كان قد قرأ الطبعة الثانية والطبعات التي تلتها فقط، لأن ذلك مستحيل ببساطة، ولأنه يكون بهذا قد قرأ مؤلفاً ناقصاً ومبتوراً وإلى حد ما غير مهم. وأرى بأنه من واجبي التأكيد على هذا وتنبيه كل مهتم بفلسفة كانط له».

تقويم الكانطية

لم يكن اهتمام شوبنهاور بـ «نقد العقل الخالص» لكانط من باب النقد الهدام، بل كان يرى نفسه الوارث الشرعي الوحيد لهذه الفلسفة، ومن تم إحساسه بواجب تصحيحها وتكميلها وتقديمها في الصورة الصحيحة لها. فقد كان كانطياً حقيقياً ويكنُّ لكانط الاحترام الكامل ويراه من كبار الفلاسفة الألمان. ويقول عن سبب نقده لـ «نقد العقل الخالص»: «لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر. وطبقا لهذا فقد عممت ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني وكل التمظهرات الأخرى، يعني أن الوجود في ذاته هو حرية مطلقة و هو إلى ذلك إرادة».

ارتكز نقد شوبنهاور لكانط في في النقط التالية أساساً:

* إشكال التماثل الهندسي.

* إشكال عدم التحديد الدقيق للعقل.

* تجاهله المعارف الحسية على حساب المعرفة النظرية.

* عدم ضبط المفاهيم التي كان يستعملها، بل استعملها بمعان مختلفة في بعض الأحيان.

* نقد الأصناف الاثني عشر لكانط. يقول في هذا الإطار: « إن سبب رفضي لكل تعاليم الأصناف وللفرضية التي ليس لها أي أساس، التي أثقل بها كانط نظرية المعرفة، يكمن في النقد الذي قدمته فيما سبق بالبرهنة على التناقضات في المنطق المتعالي، وهي تناقضات تجد جذورها في الخلط بين التمثل والمعرفة المجردة. يهتم هذا النقد كذلك بالبرهنة على القصور في المفهوم الواضح والدقيق لجوهر الفكر والعقل، ذلك أننا نجد في كتابات كانط تعابير ليست لها أية علاقة بعضها ببعض وغير محددة بما فيه الكفاية، بها قصور وغير صحيحة. وهي إلى جانب هذا متعلقة بالقدرتين العقليتين سالفتي الذكر [[جوهر الفكر والعقل]]. ويتضح هذا في الشروح المستفيضة التي قدمتها في دراستي «حول المبدأ في الأساس» „Ueber den Satz vom Grunde”، من القسم 21 إلى القسم 26 و كذا القسم 34، حول هاتين القدرتين العقليتين، بالأخذ بعين الاعتبار جوهر معرفتنا، الموجود في الاستعمال اللغوي وكتابات كل الأزمان والأمصار. ومن أجل الدفاع عن موقفي هذا ضد العروض المختلفة لكانط في هذا الإطار، فقد عريت إلى حد بعيد الأخطاء التي سقط فيها في تطرقه لهذا الأمر. وحتى وإن كنت أقر بأن لقائمة الأحكام، التي تؤسس نظرية المعرفة الكانطية ـ بل وكل فلسفته، صحة في ذاتها، فإن ما يهمني في هذا الإطار هو ما إذا كان ممكناً البرهنة على الكيفية التي تظهر بها هذه الأشكال العامة لكل هذه الأحكام من قدرتنا المعرفية والتوفيق بينها وبين التمثل الذي نحمله عنها. سأربط شرحي مفهومي الفكر والعقل بالمعنى الذي حددته لهما في شروحي السابقة».

* العقل والسيطرة على الآخرين: ما كان شوبنهاور ينتقده بشدة قوية ولا يقبله بتاتا، هو ذاك الاستعمال الخاص للعقل العملي، المتمثل في استغلاله من أجل مصالح معينة. يقول: «ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرقاً ووسائل غير محمودة بنية سيئة وخبيثة وبتخطيط محكم للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك ويهاجم بخبث كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها ويصبح بذلك مستعمراً غاشماً ولا يفكر في كون عمله غير قانوني، بل لا يخطر على باله أن عمله غير إنساني، يدمر كل ما قد يكون عقبة أمام تحقيقه أهدافه ولا يشعر بالرحمة تجاه ملايين البشر

الذين يدمر ويدفعهم للموت وإسالة الدماء، ويقوم في ظل كل ذلك بجزاء أتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم، ويحقق أهدافه بهذه الطريقة. من لا يرى أن مثل هذا الشخص قد بدأ عمله عن طريق إعمال العقل، وأنه كان في حاجة إلى فهم كبير لتخطيط أعماله وإلى السيطرة الكاملة للعقل لكي يطبق هذه المخططات، وأن المطلوب لتحقيق كل هذا كان هو العقل العملي؟». وهذا بالضبط ما دفعه إلى البحث عن حدود العقل بوصفه قوة إنسانية وعدم الاعتراف له بتلك السلطة المطلقة التي تغنت الأنوار بها. بل كان على وعي بأن العقل الإنساني، على الرغم من كل إنجازاته، وفي شقيه العملي والنظري، يبقى ناقصاً ولا يمكن الاعتراف له بالكمال. وقد انتبه إلى نوعين من العقل: العقل النظري والعقل العملي، وحاول التمييز الدقيق بينهما. ميز بالتدقيق بين نوعين من القدرة العقلية: الفهم أو الإدراك والعقل. يتمظهر الإدراك في الأحكام المباشرة لما يتمظهر، كأن يتعرف المرء مثلا إلى لوم ما أو معرفة مكان إطلاق رمح ما وسرعته وقوته لإصابة هدفه. على العكس من هذا فإن العقل هو القدرة على التفكير عن طريق المفاهيم. يعني تلخيص التمظهرات عن طريق مفاهيم معينة وتصور مفاهيم والتمييز بين المفاهيم. ويميز شوبنهاور بين هذا النوع من التفكير (Dianoiologie) و الوجود (Ontologie).

* الشيء في ذاته: يعارض شوبنهاور كانط في عدّه وجود الشيء في ذاته Ding an sich خارج التجربة، ولهذا السبب لا يمكن معرفته. وعلى الرغم من أنه يتفق مع كانط في كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته، لأن المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه التعرف إليه، فإنه يؤكد أنه في الإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته. فبملاحظة ذواتنا مثلا، يمكننا التأكد من وجودنا وكيفية عيشنا هذا الوجود. نتعرف في ذواتنا إلى الإرادة وأشياء كثيرة أخرى. لكن وراء هذا الوعي هناك «الشيء في ذاته» الذي يتجاوز الغرائز الإنسانية والحيوانية، بل هو السبب الذي ليس له أي سبب يوجد وراء قوانين الطبيعة. وبهذا عدّ شوبنهاور العالم «إرادة» عمياء غير عاقلة، و بهذا يمكن اعتبار شوبنهاور الممثل الرئيس للإرادة الميتافيزيقية.

لا يُعدّ العالم بالنسبة له إرادة فقط، بل تمظهراً كذلك، وبهذا فإنه تمثل وقابل للتمثل من طرف الإنسان. وما يُشكل معرفتنا القبلية لتمظهر العالم هو الزمان والمكان والسببية. ما يتمظهر لنا من العالم تكون له صلاحية وحقيقة بالنسبة لنا فقط، ولا يعد شيئا في ذاته. ليس هناك عند شوبنهاور مُلاَحَظ دون مُلاَحِظ ولا موضوع دون ذات.

أنتج البحث في الميتافيزيقا عبر العصور اتجاهين: اتجاهاً مادياً ينكر وجود أشياء خارج المادة،

بما فيها الله والكائنات الروحانية. يعتقد هذا الإتجاه في قدم العالم وفي الضرورة الشاملة لقوانينه. واتجاه مثالي، مؤمن، يعتقد في أسبقية الروح على المادة، وفي خلود النفس ووجود الله. ويقدم كل اتجاه براهينه وحججه، ما يميزها عموماً هو استحالة تقديم أي حسم كيفما كان عن صحتها أو خطئها، بما أنها تُبحر في عالم ميتافيزيقي متعال، مؤسس على المفاهيم العقلية، التي تُعد بدورها من إنتاج الإنسان نفسه. وهنا بالضبط، سيتدخل كانط ليؤكد أن الإتجاه المادي التجريبي يغالي في رفضه الأفكار الميتافيزيقية، التي تَشغل فكرنا على الدوام. بمعنى أن كانط كان يرفض رفضاً قاطعاً احتقار الميتافيزيقا. يقول في هذا الإطار في رسالة إلى موسى مندلسون Moses Mendelssohn:»إنني أبعد ما أكون عن اعتبار الميتافيزيقا شيئاً تافهاً يمكن الاستغناء عنه، إلى درجة أنني مقتنع بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها«[1].

في مقابل هذا، يُبالغ الاتجاه الثاني في مثاليته وادعائه معرفة ما وراء الميتافيزيقا أي عالم ما فوق التجربة الحسية. فقضية الألوهية أو الروح أو أي موضوع ميتافيزيقي آخر هي مواضيع وقضايا تتجاوز الزمان والمكان. وهنا نلمس مفارقة واضحة للميتافيزيقا، حسم كانط فيها بالتمييز بين مجالي المعرفة التجريبية والتفكير. من هنا فكرة محاسبة عقلنا ونقده ولربما محاكمته لكيلا يخلط بين المجالين. قد نعرف عالم الظاهر (الفنومين) بتطبيق معرفتنا التجريبية الحسية، لكننا نفكر في عالم الشيء في ذاته (النومين)، من دون أن نكون قادرين على الحسم فيه. من هنا فإن كانط قد أقر وأحل» الاهتمام ودراسة والتفكير في الميتافيزيقا، في مقابل الكثير من فلاسفة زمانه وعلمائهم، معتبراً ذلك ملازماً للعقل الإنساني ذاته. ومع ذلك فإنه يرفض أن يعزو المرء للأفكار الميتافيزيقية وجودًا موضوعيًا، من دون تأسيس ذلك على أساس معرفي سليم. وهذا الطموح الميتافيزيقي في معرفة عالم الشيء في ذاته، الذي يوقع كانط في التناقض هو ما يرفضه شوبنهاور وينتقده عند أستاذه: يرى بأنه يستخدم أدوات لا تصلح إلا في عالم الظواهر، وهذا الخلط هو سبب مبارحة الميتافيزيقا مكانها ودوارنها حول نفسها.

إن الهدف الرئيس الذي دفعني للاهتمام بـ»نقد الفلسفة الكانطية« لشوبنهاور[2] هو فتح نافذة على الفكر الفلسفي لهذا المفكر، الذي لم يصل الساحة الثقافية والفلسفية العربية والإسلامية عنه إلا الشيئ القليل، على أمل الإسهام بهذا في إكمال وعينا بالغرب فكرا وفلسفة وعدم التهريج لهذا الفيلسوف عوض الآخر، بل بأخذ مواقف حاسمة مما روجه ويروجه الغرب عن العرب

[1]- انظر ترجمتنا نص كانط «ما الأنوار؟»، جريدة الإتحاد الاشتراكي المغربية، الصفحة الثقافية، بتاريخ 2015/4/17.
[2]- طبعة زيوريخ، الأعمال الكاملة في عشرة مجلدات، المجلد الثاني، زيوريخ 1977

والمسلمين. أظن أن الأهمية القصوى لشوبنهاور بالنسبة لنا تكمن في شيئين متكاملين: هناك من جهة تصديه «للمركزية الأوروبية» ولكل نتائج هذه المركزية على الشعوب والأمم الأخرى. ومن جهة أخرى هناك تمييزه بين العقل العملي والعقل النظري عنده: الأول هو سبب مآسينا، لأن الغرب يطبق دون هوادة هذا العقل في تعامله معنا، ولأن الأغلبية الكبيرة منا لا تعرف ولا تعترف إلا بهذا النوع من العقل، على الرغم من حدوده ومخاطره. أما العقل النظري فإنه وُضِعَ جانباً في أدبياتنا الفكرية، على الرغم من أنه موجود في ثقافاتنا إن على المستوى العقائدي أو الفكري. وهو الذي في إمكانه مساعدتنا من أجل التنظير إلى فلسفة الحرية، التي نتوق لها في عالمنا العربي الإسلامي الحالي والقضاء على بؤر التوتر بين المذاهب الدينية والقبلية، مادام المطلوب هو بناء مواطن مسلم «عاقل» ومسؤول و عدم الاكتفاء بمحاولات استيراد أنظمة حكم مؤسسة على العقل العملي الاستعماري، مرة لإرضاء المحتل الغاشم ومرة لخداع شعوبنا وهدم أمل «إرادة الحياة» فيها بمس كرامتها واختياراتها.

لا يعد اهتمامي بنقد شوبنهاور لـ «نقد العقل الخالص» الكانطي ترفاً فكرياً أو قتلاً للوقت، بل له رسالة فكرية وحضارية تجاه أبناء قومي، لأنه من بين الفلاسفة الألمان الذين قد يساعدوننا لتكوين تصور متكامل ولربما موضوعي عن الفكر الغربي وعن العلاقة التي تجمعنا به، لتجاوز مرحلة الريبة التي نحن فيها فيما يتعلق بتعاملنا مع هذا الفكر، مرة بالدفاع الأعمى عنه، تحت ذريعة أنه فكر عالمي صالح لكل الأمصار والأزمان، ومرة برفضه شكلاً ومضموناً، لأنه فكر دخيل وغريب عن ثراتنا وطبيعة فكرنا. أركز إذن بترجماتي المختلفة واهتمامي بالفكر الجرماني بالخصوص بين هذين القطبين، وهمي الفكري الوحيد في كل هذا هو بناء جسور بينهما وفتح طرق جديدة للاهتمام بالفكر الغربي من أجل إكمال فهمنا له موضوعياً، قبل أن نختار موقفاً معيناً منه.

اقتناع آخر لا يقل أهمية عن الاقتناع سالف الذكر، وقد يكون هو السبب الرئيس في اهتمامي بنقد شوبنهاور لكانط، هو أن المناخ الفكري والسياسي الذي عاش فيه، يشبه في جوانب كثيرة المناخ الذي تمر به الأمة العربية والإسلامية حاليا، والذي بدأ مع ما أسميه شخصيا بـ«ربيع الغضب العربي». وحتى وإن فهم المرء هذا التشبيه كإسقاط تاريخ على تاريخ آخر، فإن ما لا يمكن نكرانه هو أن الغرب السياسي عرف تلك الهزات التي عرفها وتلك الثورات التي مر بها، بكل ما سببته من أشياء سلبية وإيجابية، في زمن الفلاسفة والمفكرين الكبار، الذين أسهموا في تغيير مجتمعاتهم والمرور بها من مجتمعات فيودالية محافظة ومغلوقة على نفسها، إلى مجتمعات تتأسس على

ترسانة من المبادئ الفكرية والقانونية والمجتمعية والسياسية والاقتصادية والدينية كذلك[1]. فقد مرت المجتمعات الغربية من حالة الرعية وتابعة لملوك وأمراء لا حصر لهم، إلى حالة المواطنة وتحمل المسؤولية اتجاه أوطانهم. للتذكير فإن هذا المرور لم يحدث دفعة واحدة، ولم يقم في ليلة واحدة، بل دام لقرون ووقع تدريجياً وصاحبته أحداث دامية وحروب بين الأمم الأوروبية نفسها وفوضى اجتماعية إلخ.

ساعدت تربية شوبنهاور وأسفاره المتعددة على الانفتاح على ثقافات وعقليات أخرى ومكنته اهتماماته الفكرية والفلسفية من التحرر من إرثه المسيحي، بل فهم خطورة المركزية الأوروبية وميولها للسيطرة على الآخرين. ومن المعروف أنه كان قد قطع مع الدين المسيحي وكان شغوفا ًبروحانيات الشرق وفلسفاته وواعياً بخطورة محاولة الدول الأوربية فرض تصورها للعالم على الشعوب الآخرى. يقول بهذا الصدد: «إذا تركنا هذا جانباً، فإننا نجد في الضرورات الثلاث - والتي يجب على كل عقل طبقا لقوانينه الجوهرية الوصول إليها حسب كانط- الموضوعات الأساسية الثلاثة من جديد، التي دارت من حولها الفلسفة كلها تحت تأثير المسيحية ابتداء بالمدرسية إلى كريستيان فولف Christian Wolf. وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم قد أصبحت بالنسبة للعقل البسيط في المتناول وعادية عن طريق أولئك الفلاسفة، فإنه لم يحسم بعد ما إذا كان من الممكن تطورها من خلال العقل، بعيداً عن الوحي، كنتاج خاص بجوهر العقل ذاته. ومن أجل الإتفاق على ذلك، لابد من الاستعانة بالتاريخ، للبحث فيما إذا كان القدماء والشعوب غير الأوروبية، وبالخصوص الهند- صينيين والكثير من الفلاسفة اليونانيين القدماء، قد وصلوا بالفعل إلى نفس المفاهيم، أو أننا نفرضها عليهم بالقوة، كما كان اليونانيون يجدون آلهتهم في كل مكان، بأخذنا بطريقة خاطئة كليا براهما الهند و التين Tien الصيني كإله [يعني الله المسيحي]. وما إذا كان التوحيد الحقيقي لا يوجد إلا في اليهودية والديانتين المنبثقتين عنها، وكون معتنقي هذه الأديان الثلاثة يعتبرون كل الديانات الموجودة على وجه الأرض ديانات وثنية. للإشارة فإن هذا التعبير خشن وفيه تحقير للآخرين. لذا من اللازم على الأقل إبعاد هذه النعوث من كتابات المفكرين [المقصود هنا المفكرون المسيحيون للقرون الوسطى]، لأنهم يحشرون البرهمانيين والبوذيين والمصريين القدماء واليونانيين والرومانيين والجرمانيين والغاليين و الإيروكوا Irokesen وباتاغونيين Patagonier و Otaneiter والأستراليين في نفس الكيس. ويرى مثل هذا التعبير [الوثنيين] مناسباً للعامة، لكن من

[1]- قد يستغرب بعض المفكرين المسلمين بتأكيدنا الدين في هذا الإطار، علمًا أن الكثير منا في العالم المسلم يعتقد أن الغرب قد «تخلص من الدين»، والواقع أن الدين، سواء أتعلق الأمر بالمسيحية أم بالإسلام، «حي يرزق» في الغرب.

الضروري غلق الباب في وجهه بسرعة في عالم المفكر، الذي في إمكانه السفر إلى أنجلترا والإقامة في أوكسفورد. فالبوذية بالضبط، المعتنقة من طرف الكثير من الناس على وجه الأرض، لا تعرف أي توحيد، بل تـ perhorrescit، هو أمر مفروغ منه. و فيما يتعلق بأفلاطون، فإنني أرى أن التوحيد الذي يستعمله مرة مستوحى من اليهودية». ويضيف منتقداً العقلية الفرنسية «المتعجرفة»، ولابد أن نستحضر للذهن بأن فرنسا كانت قوة استعمارية قوية في ذاك الوقت: «لنواحي العالم الأخرى قردة ولأوروبا الفرنسيين. وبهذا فإن هناك توازناً»[1]. لكن هذا لا يعني أنه كان معاديا للفرنسيين، بل كان متفتحاً على فكرهم الثوري وممجداً فكرهم النقدي، بل كان يتقن لغتهم كتابة ونطقاً.

يقول نيتشه في كتابه «مولد التراجيديا»[2] شارحا الدور الذي كان كانط وشوبنهاور يلعبانه في نقد الثقافة الغربية القديمة: «إن الشر النائم في قلب الثقافة النظرية قد بدأ يقلق الإنسان الحديث الذي أخد يبحث بنفاد صبر في كنوز تجربته عن الوسائل التي يتحاشى بها هذا الخطر، من دون أن يؤمن كثيراً بهذه الوسائل {...}، وفي هذا الزمن عرفت بعض العقول الكبيرة المتفتحة على الرؤى الشاملة كيف تستعمل أسلحة العلم بدقة بالغة لكي تبرهن على نسبية المعرفة. إن هذا الرهان هو الذي أثبت لأول مرة أن الاعتراف بأن محاولة معرفة ماهية الأشياء عن طريق السببية ما هي إلا وهم من الأوهام، إذ بشجاعة وحكمة خارقتين للعادة انتصر كانط وشوبنهاور في أصعب المعارك. لقد انتصرا على التفاؤل المخفي في قلب المنطق الذي تأسست عليه ثقافتنا، وبالفعل فلقد كان هذا التفاؤل يرتكز على «الحقائق الأبدية» {...}».

يجب ألأا تحجب هذه الاستنتاجات الإيجابية في معظمها لنقد شوبنهاور معلمه كانط وربطها بمواقف الغرب التخريبية اتجاه الحضارات والثقافات الأخرى، مواقف شوبنهاور اتجاه الإسلام والمسلمين. ولا يعد هذا بتاتا تقوقعاً على الذات من جانبنا والسقوط الواعي أو الغير الواعي في تمجيد الذات والاستحمام في بركة نرجسية عربية مسلمة، بقدر ما يعتبر وضعاً للأصبع على كيفية إسهام المفكر الغربي ذاته، ابتداء من سقوط آخر معاقل المسلمين بالأندلس، وما صاحب ذلك من اضطهاد للمسلمين، في التنظير لتحقير الإسلام والمسلمين. لا داعي للتذكير هنا بالمواقف السلبية لشوبنهاور تجاه الإسلام، حتى وإن كان ذلك يؤطر في رفضه للديانات التوحيدية الثلاث، ذلك أنه لم يستثن أياً منها. نفس الشيء يمكن أن يقال عن كانط[3]. ومع ذلك نؤكد أن شوبنهاور قد يساعدنا

[1]- HN IV, S. 261.

[2]- Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Fritzsch, Leipzig 1872

[3]- فتحي المسكيني: كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015.

في فهم العقلية الغربية من الداخل، لأنه خلف إرثاً فلسفياً أثر في تاريخ الفلسفة الغربية إلى هذه الساعة. ما قد يهمنا في فكره ليس هو بالضبط انتقاده ديننا، بل كيفية «هدمه» الجانب من الفكر الغربي بأدوات فلسفية ونظام محاجات فيه اجتهاد كثير.

المراجع:

I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); - in: Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, AA, II, .237, 252

.I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), AA, V, 120. 4 -

I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), AA, - .VI, 111, 137, 184. 5- E

I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), AA, VI, 428. 7- I. Kant, Der Streit der - .Fakultäten (1798), AA, VII, 50

- أرتور شوبنهاور، نقد الفلسفة الكنطية، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر، بيروت، 2014.

- يوسف سايفرت. البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، ترجمة حميد لشهب، الطبعة الثانية، جداول للطباعة والنشر، بيروت، 2015.

- حميد لشهب، الطفل والله. الأسس النفسية لظهور وتطور فكرة الله عند الطفل. البوكيلي للطباعة، المحمدية، 1998.

- إيمانويل كانط: «ما الأنوار؟»، ترجمة حميد لشهب، جريدة الإحاد الاشتراكي المغربية.

- إيمانويل كانط: „حول ادعاء الحق في الكذب لأسباب إنسانية"، ترجمة حميد لشهب، جريدة الاتحاد الإشتراكي المغربية.

مفهوم الضيافة الكونية عند كانط

التأسيس للمواطن العالمي

محمد سيد عيد[*]

"لم يكن كانط مواطناً ألمانياً، وإنما كان مواطناً عالمياً يحلم ببشرية يعمّها السلام ويرعاها العقل".. على هذه الفرضية المستخلصة من مشروع حول السلام الدائم، تتأسس هذه المقالة للباحث المصري محمد سيد عيد.

تتضمن المقالة مقاربات مفهومية لمعنى الضيافة الكونية ومقصدها، وبالتالي موقعيتها في الفلسفة السياسية بعامة وفلسفة كانط على وجه الخصوص.

المحرر

يندرج مفهوم الضيافة الكونية ضمن مشروع إيمانويل كانط نحو السلام الدائم Zumewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf 1796. جاء الكتاب مرجعاً صدىً للأفكار والمخاوف التي أعقبت سنوات طويلة من الحرب المدمرة بين بروسيا والرجعيات الأوروبية من جهة، والجمهورية الفرنسية الوليدة من جهة أخرى. كان الناس يحلمون بالسلام، وكانت أوروبا قد أنهكتها رحى الحرب. ومع أن المشروع الكانطي آنف الذكر كان رداً على تلك الحرب،لكنه شكل احتفاء بانتصار الثورة الفرنسية على الملكية وذلك بإعلان القوانين التي سنتها الثورة الفرنسية. وجد كانط في انتصار الجمهورية، انتصاراً لأفكاره، وخطوة نوعية في التاريخ البشري. لهذا كان كتابه تعبيراً عن قيم الثورة الجديدة، المتمثلة في الحرية والمساواة والإخاء، ونقضاً للأحكام القومية المسبقة.

تتلخص فكرة هذا المشروع في إيجاد حكومة جمهورية وتنظيم عالمي وبالفاظ كانطية أكثر تمييزاً، إنها نظرية عن الدولة تقوم على القانون، ونظرية عن سلام دائم. وفي كلتا الصياغتين، تعبر

*ـ باحث وأكاديمي ـ جمهورية مصر العربية.

هذه الألفاظ في واقع الأمر عن نفس الفكرة وهي فكرة الدستور القانوني، أو فكرة سلام عن طريق القانون. سواء داخل الدولة وبين الدول، فإن المسألة هنا هي انتقال من حالة الطبيعة التي هي حالة حرب إلى الحالة القانونية والتي هي حالة السلام. ويقوم كانط بمهمته عن طريق الاعتماد على تصوراته للأخلاق والتاريخ، مبيناً اعتماد السلام على القانون، والقانون على العقل، وحركة في طبيعة الاشياء نحو دولة حرة، وعاقلة وبالتالي نحو دولة محبة للسلام.[1]

يأتي مفهوم الضيافة ضمن المادة النهائية الثالثة لمشروع السلام الدائم: حيث تقر المادة الأولى: يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً.

والمادة الثانية: ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة.

ينطلق إيمانويل كانط في مفهوم الضيافة من الملكية المشتركة لسطح الأرض الذي يعيش عليها البشرية جمعاء. إن هذا المبدأ الذي ينطلق منه كانط يجعلنا نتساءل ما الخلفية التي يستند إليها كانط هل هي خلفية سياسية يستند فيها الى الحق القانوني لكل البشر في ملكية الأرض؟ أو أن الالتزام بواجب الضيافة هو واجب أخلاقي وضرورة يجب احترامها؟

إننا منذ الوهلة الأولى نجد أن لدى كانط خلفية تشمل كل من السياسي والأخلاقي معا وهي خلفية كونية تشمل البشر كلهم، فهو يذكر منذ البداية أن هذه المادة ليست كالمواد السابقة التي تتحدث عن محبة الناس، بل عن الحق "Recht" وذلك الحق هو المشترك بين الناس جميعا إنه الحق الطبيعي المشترك بين البشر. إنه يتحدث منذ البداية عن القانون المدني الكوني Das Weltburgerrecht فيقول في العنوان الفرعي للمادة النهائية الثالثة للسلام الدائم: "يجب أن يضع القانون المدني العالمي شروط للضيافة العامة"[2](*)

ويعرّف كانط الحق بأنه "جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الآخر وفق قانون عام للحرية". وهذا التعريف ينجم عن الفكرة الكانطية في استقلال الإرادة وسيطرة الغايات من جهة وينقل من جهة أخرى الصيغة نفسها لـ"إعلان حقوق" العام 1789. وحقوق الانسان هي: الحرية من حيث إنه انسان، المساواة بوصفه ذاتا أمام (قانون) أخلاقي واحد، الحق في أن يكون المرء مواطنا أي حق جميع

[1]- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك إلى هيدجر، ت: محمود سيد أحمد، م. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ج2، ص 168

[2]-(*) "Das Weltburgerrecht soll auf bedingungen der allgemeinen Hospitalität einschrank sein" , Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer , Bd. 11,s. 214

أولئك الذين ليسوا في وضع تبعية (وهذا ما يستبعد الخدم والعمال) بأن يوجدوا في حالة إخاء متساوية أمام قانون مشترك. إن الدفاع عن هذه الحقوق التي لا يجوز التخلي عنها واحترامها أساس كل نظام سياسي مشروع. وهذا الدفاع هو غاية كل سياسة. وليست الغاية هي السعادة أو رضى المواطنين والشكل السياسي الوحيد الذي يلبي هذه الغاية هو الشكل الجمهوري (المناقض للشكل الاستبدادي) الذي يستلزم النظام التمثيلي وفصل السلطات كآلتين مشخصتين وحيدتين ويقر كانط بالملكية الدستورية[1].

وهذا الحق المدني العالمي وهو حق المرء أن يكون كونياً أو مرتبطاً بالعالم كله هو يعود إلى سقراط حين تم سؤاله عن وطنه فأجاب: ليس أثينا ولكن العالم. فسقراط الذي كانت معرفته أكبر من كل الآخرين نظر إلى الكون على أنه وطنه، ومعرفته وأعماله الخيرة وحسه المدني كانت لكل البشرية، خلاف ما نفعله نحن الذين لا ننظر إلا لأقدامنا. لكن ماذا يعني أن يكون المرء كونياً وكيف لكوني أن يكون ديمقراطياً إذا كانت الديمقراطية عند اليونان لا تتحقق إلا داخل حدود الدولة؟ أرسطو كان يقول إنه للحياة خارج حدود المدينة يجب على الإنسان أن يكون إما حيواناً أو إلهاً. وبما أن البشر ليسوا هذا ولا ذاك والكوزموس ليس المدينة، فإن الكوزموبوليتي ليس فعلاً بمواطن ولكنه كائن آخر. ويؤكد الكلبيون مثل ديوجين هذا الاستنتاج، ويزعمون أنهم لا يشعرون في كل مدينة بأنهم في بيتهم، وإنما هم لا يبالون بكل المدن. إن الكوسموبوليتي رحّالة من دون وطن، يعيش في انسجام مع الطبيعة والكون ولكن ليس مع مدينة البشر التي ينأى بنفسه عن ترهاتها[2].

لقد شدد كانط في عنوانه على الحق الكوني أولا، وهو حق مواطني العالم. فنحن إذن في فضاء الحق، ولسنا ببساطة، في فضاء الاخلاق والسياسة، أو باقي الاجناس الأخرى، وهو حق محدد بعلاقته بالمواطنة، مما يعني علاقته بالدولة وبمواطن الدولة بما هو مواطن دولة عالمية.[3]

إن هذا الاتجاه نحو الكونية هو امتداد لفلسفة لدى كانط امتدت لديه منذ كتابته مقالة حول فكرة

---

[1]- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ت: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، سوريا، 2010، ج2، ص 645.

[2]- سيلا بن حبيب: محاضرة القتها في مؤتمر حزب الخضر الألماني في إطار فعالية الذكرى 60 للدستور الألماني ودعم أسس الحرية ونشر النص للمرة الأولى في مجلة Blätter für deutsche und internationale Politik, 6/2009 ، ت: رشيد بوطيب، معهد جوته، فكر وفن، يونيو 2012.

[3]- جاك دريدا، قوانين الضيافة، ت: أحمد أمين الزراعي، صلاح الداودي، نشرت ضمن كتاب جمالية العيش المشترك إعداد فتحي التريكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2016، ص16

تاريخ كوني من وجهة نظر كسموسياسية (1784) إلى نزاع الكليات (1798) مرورا بمشروع سلم دائمة (1796) ومذهب الحق من ميتافيزيقا الأخلاق (1797). إنها فلسفة تجد أشكالها الرئيسة في صياغة القضية الخامسة من فكرة تاريخ كوني (1784) إذ يعلن كانط "أن أكبر مشكلة للنوع البشري تلك التي تجبره الطبيعة على حلها هي إدراك مجتمع مدني قائم على الحق الكوني. إن الأمر يتعلق عنده بمشروع دستور كوني هدفه السلم الدائم أو ما يسميه الدولة الكسموسياسية. وهو الأمر الذي ينتهي إليه كانط في خاتمة مذهب الحق قائلا: "إن هذا الدستور الكوني والدائم للسلم. يمثل الغاية الأساسية التامة لمذهب في الحق في حدود مجرد العقل". لكن أي سلم دائم ممكن بين بشر لا يشهد تاريخهم، في نظر كانط على "غير نسيج من الجنون وأحيانا خبث وتعطش، إلى التدمير الرهيب". وأي سلم دائم ممكن بين بشر "ليست حالة الطبيعة لديهم، سوى حالة حرب، إن لم تكن مفتوحة فهي على الأقل مستعدة دوماً للاشتعال"[1].

وإذا عدنا مرة أخرى إلى العنوان الفرعي للمادة النهائية الثالثة للسلام الدائم، ـ سنجد أنه يجب أن يضع هذا القانون الكوني شروط للضيافة. فما تلك الضيافة التي يجب على القانون الكوني تحديدها؟

لقد استخدم كانط مصطلحين للتعبير عن الضيافة هما: Hospitalität و(wirtbarkeit) بين قوسين وقد اكتفت الترجمات الإنجليزية والفرنسية بترجمة الكلمة الأولى وهي تترجم للانجليزية بـ Hospitality وللفرنسية بـ Hospitalité وهما يعنيان حسن الضيافة وإلى العربية حسب ترجمة عثمان أمين إلى الإكرام.

أما عن الكلمة الألمانية (wirt-barkeit) التي يضيفها كانط بين قوسين معادلاً للفظ اللاتيني Hospitalität، wirt تعني في نفس الوقت المضيف والضيف بمعنى المضيف الذي يستقبل host بالإنجليزية gast، صاحب الفندق أو صاحب المطعم مثلا، وتعني wirgish شأنها شأن gastlich المضياف، المرحب، وتعني welthouse، المقهى، النزل، المكان الذي يأوي ويستضيف. وتفيد كلمةwelt، gast هنا في آن المضيف الذي يستقبل ويمنح الضيافة في نزله وصاحب المنزل الذي يبقى، بطبيعة الحال، سيّدا في عقر داره ويستضيف. ففي الاستضافة يظل المستضيف سيداً في داره، مما يجعلنا نشك في قابلية الاستضافة لأن تكون

---

[1]- أم الزين بنشيخة-المسكيني: كانط في فضاء هابرماس: أو كيف الكلام على "السلم الدائم" ؟ **http://www.nadyalfikr.com/showthread.php?tid=5972**

نموذجا للضيافة. فالزائر ليس بالضرورة ضيفا، والضيافة تحق للزائر اللامنتظر واللامرغوب فيه كما تحق للضيف الذي نأتي به لدينا.[1]

ويوضح كانط تعريف الضيافة بأنه حق كل أجنبي في ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه، مادام مسالماً. ويجوز للبلد أن يرفض إيواءه إذا لم يكن في ذلك ما يضر بمصلحته. وليس للأجنبي أن يدعى لنفسه حق الضيافة بوصفه ضيفاً، لأن ذلك يقتضي اتفاقات خاصة تبيح له الضيافة، بل حقه مقصور على "حق الزيارة" وهو حق كل إنسان في أن يجعل نفسه عضوا في المجتمع بمقتضى مشاركته في ملكية سطح الأرض التي نعيش عليها.[2]

وهنا نعود مرة أخرى إلى المنطلق الكوني الذي يجعل من القانون ليس مدنياً خاصاً ببلد معينة بل قانونا كونيا للأرض جمعاء. إن ذلك القانون المدني الكوني هو الذي ينظم العلاقة بين الضيف والمضيف. ويفترض كانط في النزيل الأجنبي أن لديه خلقاً للضيافة أي إنه لا يجبر الدولة المضيفة على ضيافتها، كذلك فإن هذه الضيافة هي محدودة باتفاقيات خاصة تكتب فيها مراسم الاستقبال والضيافة والتحركات، فهذه سلوكيات واجبة ومحددة بقانون بين البلاد أولاً. والحقيقة أن تلك العلاقة بين الضيف والمضيف هي إشكالية مزدوجة وضعها كانط منذ البداية حين ذكرها بمصطلح (wirtbarkeit) بين قوسين فهي إشكالية الأنا الذي يستضيف والآخر الغريب الضيف ولكن كانط وضع الاثنين معا بوصفهما شيئاً واحداً مقابل للضيافة ولكن ماذا عن المضيفة وهي كلمة عربية تطلق في صعيد مصر قديماً؛ ذلك المكان بالمنزل – حيث يطلق على المنزل لفظ الدوار- الذي يتم استقبال الضيوف به وهذا المكان كان يرتب بأفضل ما في المنزل لاستقبال الضيوف، وتلك القاعة التي يجلس فيها بطبيعة الحال المضيف أو أهل الدار الموجودون داخل المضيفة للترحيب بالضيوف.

إن هذه المضيفة التي نجدها في تراثنا الشعبي هي ما يتحدث عنها جاك دريدا في قصة كلوسفسكي "روبرت هذا المساء" المنشورة سنة 1953؛ حين يتحدث دريدا عن الضيف الذي يسمح بشكل ما للمضيف بالدخول إلى بيته، فظهور الضيف على العتبة في اللحظة ذاتها التي ظهر فيها هذا الضيف خلف العمة روبرت ليسمح لأوكتاف بأن يشعر بأنه هو الضيف. فالمضيف يصبح الضيف بفضل الضيف وذلك بسماحه للضيف بفتح الباب، وهو القادم من الخارج.[3]

[1]- جاك دريدا، المرجع السابق، ص 19.

[2]- كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1952، ص59

[3]- جاك دريدا، المرجع السابق، ص 37

فإذا كان ثمة ضيف ومضيف فمن المضيفة وأين تكون؟ إنه الكون الفسيح وعلاقة الانسان سواء كان ضيفاً أو مضيفاً بالكون هي علاقة كوزموبوليتانية أي علاقة هذا الكائن المدني المحدد بهذا الكون الفسيح. لذلك كان يجب على هذا القانون الكوزموبوليتاني أن يضع قانوناً ينظم فيه هذا التناقض الواقع بين المضيف والغريب (الضيف).

إن الكون، الكوزموس هو ما يتقبل، الحاوي كما يقال إن الاستقبال والقبول هما من الكلمات التي كثيرا ما تستعمل في مداخل المستشفيات وهو ما كان يسمى قديماً في فرنسا مأوى وملاجىء للضيافة العمومية. وهو الذي يتقبل ويرحب ويشاطر أو يقبل الآخر. يشاطر ما يقوله الآخر ويقبل ما يفعله.[1]

ويرى كانط أن ما يفعله العرب سكان الصحراء من استباحة النهب لكل من يقترب من قبائلهم هي أمور تتنافى مع ذلك الحق الطبيعي. وعلى الجانب الآخر الذين اكتشفوا البلاد الأمريكية وبلاد الزنوج وجزر التوابل قد عدوها بلاداً لا أصحاب لها، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزناً.[2]

إن هذا الموقف من العرب تجاه الحق الطبيعي يختلف تماما عن موقف كانط في موضع آخر في ملاحظات حول مشاعر الجميل والجليل (1764) الذي يقول فيه عن العربي إنه: الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق، ولكن المشوب بشعور كثيراً ما ينقلب إلى مغامرة خطرة. إنه مضياف، ذو سماحة، وصادق؛ إلا أن حكاياته وقصصه، وأحاسيسه عامة، مخلوطة، في كل آن، بشيء من الأعاجيب. إن خياله المحموم إنما يقدم له الأشياء في صور غير طبيعية وملتوية، حتى انتشار ديانته إنما كان مغامرة كبيرة. وإن كان العرب بمنزلة إسبان الشرق، فإن الفرس هم فرنجة آسيا إنهم شعراء جيدون، مهذبون، وأصحاب ذوق على قدر محمود من الرقة، والأناقة إنهم ليسوا بأتباع متشددين للإسلام، وإنهم ليسمحون لمزاجهم المشدود إلى المزاح بأن يتأوّل القرآن بقدر محمود من الترفق والتلطف.[3]

أما فيما يخص الأوروبيين فإن كانط قد نادى في العديد من مؤلفاته بنقد هذا الاستبداد الواقع ونأخذ مثالاً من نقده الأمة الانجليزية. فهو يقول في ورقة كتبها 98/1797 أصدر فيها حكماً عاماً على إنجلترا فقال: "إن الأمة الإنجليزية، نظروا إليها بوصفها شعباً، هي كل من الناس جدير بكل تقدير فيما يتعلق بعلاقات أبنائها بعضهم ببعض. لكنها بوصفها دولة في

[1]- جاك دريدا، المرجع السابق، ص 30

[2]- كانط، المرجع السابق، ص62

[3]- عبد الرحمن بدوي: إمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص97

مقابل دولة أخرى فإنها أكثر دول العالم فساداً وطمعاً في التسلط على الآخر وأشدها تحريضاً على إشعال الحروب فيما بينها" وقد عبر كانط في موضع آخر ووصف الإنجليز بأنهم في جوهرهم هم أسفل أمة في العالم. إن العالم كله هو في نظرهم إنجلترا، وسائر البلاد والناس ليسوا إلا أتباعا لهم ورعية ومتاعاً لهم.. وهذا كله يجعل الإنجليز يستحقون البصق عليهم. وأني لا أرجو أن يحطم كبرياؤهم.[1]

وحين قامت أمريكا بحرب التحرير ضد الاستبداد الإنجليزي في المرحلة ما بين سنة 1776 وسنة 1783 كان كانط شديد الحماسة لأمريكا الشمالية. وقال في هذا الصدد: "إن استبعاد إنجلترا أمريكا يمثل رجعة في التاريخ الحالي لإنجلترا فيما يتعلق بتفكيرها العالمي. إنهم يريدون من الأمريكيين أن يكونوا رعايا لرعايا وينقلوا الخير إلى أكتاف غيرهم."[2]

ويستكمل كانط حديثه عن خرق الحق الطبيعي ولكن هذه المرة بصيغة أخلاقية قائلا: "والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوربيين لم ينتفعوا بشيء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الانهيار، وأن جزر السكر التي هي مباءة لأشد أنواع الرق قسوة وافتنانا، لا تعود بمورد حقيقي، ولا تنفع إلا بطريق غير مباشر، فضلا عن أنها تهدف إلى أغراض غير حميدة، وهي تكوين بحّارة للخدمة في أساطيل الحرب، ومن ثم تهدف إلى تشجيع الحروب الأوروبية. وتؤدي هذه الخدمة لدول تتظاهر بالتديّن والتقوى وتريد أن يعتبرها الناس دولاً اصطفاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة، مع أنها تروي ظمأها بالمظالم والآثام. أما والصلات المعقودة بين شعوب الأرض جمعاء، على تفاوت في قوتها، قد بلغت حداً يجعل امتهان حرمة الحق في مكان من الأرض يتردد صداه في كل مكان ففكرة التشريع العالمي لم تعد تبدو صورة خيالية للحق، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب، المشتمل على القانون المدني وقانون الشعوب."[3]

هنا نعود إلى السؤال الذي سبق وأن أثرناه منذ البداية حول الخلفية التي يستند إليها الحق القانوني هل هي ملكية الأرض أي خلفية سياسية أو هي خلفية تهدف إلى الالتزام بواجب الضيافة؟ ونقوم هنا بتعديل طفيف على السؤال المثار وفقاً للنص الأخير لكانط.

[1]- المرجع السابق، ص94

[2]- كانط، المرجع السابق، ص63-64

[3]- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، سبق ذكره، ص 184

وهو: هل هي خلفية سياسية تنظر إلى الغاية وهي الخير الاقصى والسعادة والسلام للجميع أو أنها خلفية تهدف إلى الواجب الأخلاقي والالتزام بقانون الضيافة المتفق عليه بين البلاد المختلفة (وهو قانون غير مكتوب كما يصرح في نهاية نصه عن الضيافة)؟

لننظر أولا – قبل الشروع في الإجابة عن السؤال السابق - في النص السابق. لقد حدد بصورة صريحة وبين قوسين (إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) وتحدث عن الموقف الأخلاقي من الاستعباد وكذلك التظاهر بالتدين. وبالتالي هنا يتحدث كانط عن الواجب الأخلاقي الذي يمنع من المشاركة في الحروب وكذلك الواجب في التحرر والمطالبة بالحقوق الانسانية. فيتحدث كانط مثلا عن مصطلح حرمة الحق die Rechtsverletzung أو التعدي على القانون. إن تلك الإشارات الأخلاقية تدل على القانون الأخلاقي الذي يريد كانط أن يضعه بصورة كلية كونية على العالم للالتزام به.

وإذا خرجنا من هذا الإطار الضيق للنص السابق لوجدنا أن تلك المشكلة التي تؤرق كانط - والتي حاولت القراءات المعاصرة التخلص منها - وهي إشكالية الأخلاقي السياسي. فهي إشكالية حاضرة في ثنايا مشروعه حول السلام الدائم. إنها إشكالية الحرية والإرادة، الغاية والوسيلة، السياسي الكوني أو الإلزام والقانون.

لقد انتهى مشروع نحو السلام الدائم بتذييل حول الخلاف بين الأخلاق والسياسة حينما قال إن السياسة تقول "كن مستبصراً كالثعابين" وتضيف الأخلاق شرطاً مقيداً. و"كن بسيطا كالحمائم". إن أي صراع بين السياسة والأخلاق يجب أن يُحل عن طريق خضوع السياسة الخالصة للأخلاق. يحتوي القول "الأمانة هي أفضل سياسة" على "نظرية" يتم فضحها، في الغالب، عن طريق الممارسة، لكن القول "الأمانة النظرية الحقيقية أفضل من أي سياسة" لا يمكن اقتحامه عن طريق أي ممارسة على الإطلاق. ويقابل كانط بين "الأخلاق السياسي" الذي يحاول أن يلوي الأخلاق لكي يجعلها تلائم السياسة "والسياسي الأخلاقي" الذي يستمد فعله السياسي من معرفته للواجب. يرفض كانط قواعد الفطنة السياسية الماكيافيللية التي تلجأ إلى حكمة الناس العملية أو تجربتهم كأن تقول "افعل، اعتذر"، "تبرأ من أفعالك كما تريد"، "فرق تسد" لصالح القاعدة الأخلاقية التي تقوم على معرفة الإنسان "تسود حتى لو فنى العالم من أجلها". وحين تتصارع السياسة والأخلاق، فإن الأخلاق تحل الصراع بطريقة تميز ماهيتها الخاصة. أي إنها تحط من قدر المبدأ المادي، أو

نتائج الفعل، ومن ثم تركز على المبدأ الصوري.[1]

وكان الحل لدى كانط في القانون حينما انتهى إلى آخر فقرة فيه قائلا: "إذا كان هنالك واجب، يضاف إليه أمل معقول في تحقيق سلطان القانون العام، ولكن بالسير في تقدم مطرد إلى ما لا نهاية، فإن "السلام الدائم" - الذي ينبغي أن يخلف ما قد أسموه خطأ بمعاهدات السلام (والأولى أن تسمى مهادنات) - ليس بالفكرة الجوفاء، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئا فشيئا، زاد اقترابها من غرضها"

وفي النص الأخير لكانط نجد أنه يوجد شبه التحام أو انصهار لكل من الغاية والوسيلة معا. صحيح أنني لا أعرف كيف أتصرف هل السلام من أجل الواجب أو أفعل الواجب من أجل السلام! ولكن واجب الضيافة الذي يقوم به المضيف من أجل إكرام ضيفه هو واجب يبدأ بالسلام وينتهي بغاية السلام. إنها حالة قبول للآخر واستقباله، وذلك هو المدخل الحق الذي يمكن على طريقه أن ينصهر كل من الغاية والوسيلة في قانون كوني فسيح يتسع لمضيفه البشرية.

[1]- المرجع السابق، ص126

الدين الأخلاقي عند كانط
وحدة الفطرة والعقل

غيضان السيد علي[*]

يسعى هذا البحث إلى بيان المسألة الأخلاقية ـ الدينية انطلاقاً من القواعد التي قدمها كانط في إطار نقد الدين الأخلاقي.

يبيِّن الباحث أن الدين في بعده الأخلاقي عند كانط هو دين الفطرة الذي يتشكل وجوده وبنيته في منطقة المشاعر الإنسانية.

وعلى هذا الأساس حلّت القضية الأخلاقية بوصفها قضية تأسيسية مسبقة في وجود الدين.

وسنجد في البحث إجابات عن مجموعة من الأسئلة حول ماهية الدين والألوهية والعبادات.

المحرر

يُقدّم إيمانويل كانط (1724- 1804) I.kant الدين الأخلاقي المؤسس على أخلاق العقل على أنَّه الدين الواحد الحق، دين كافة شعوب الأرض، وبوصفه الوسيلة المُثلى التي يمُكن من خلالها تفادي كافة الويلات التي يتعرض لها السلام العالمي، إذ يرى أنَّ الإيمان بالدين الأخلاقي يُخَلِص البشريّة من دواعي الصراعات والحروب. فالدين التاريخي (اليهودية والمسيحية والإسلام) يمزق وحدة الجنس البشري في أشكال إيمانيّة متعارضة، لا يمكن لها أبداً أن تتوحد بوصفها عقائد تاريخية؛ فكافة الحروب التي هزت أوصال العالم وأدمت جراحه في كل أشكالها من وجهة نظر كانط لم يكن لها سبب سوى صراع العقائد والأديان التاريخية. أمّا الدين الأخلاقي فهو دين نقي، دين داخلي، يخلو من الطقوس والشعائر والاحتفالات، ولا يقوم على العبادات ولا المعجزات،

---

*ـ مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية

يخلو من التعصب والصراع، ويقوم في جوهره على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانيّة بوصفها أوامر إلهيّة. أي أنْ يفعل الإنسان الخير بوصفه أمراً إلهياً مقدساً لا يبتغي من وراء أدائه نفعاً دنيوياً أياً كان سوى أن يُشعل اللهب في رماد الأخلاق في جوف قلوبنا.

فأَنْ نَتَعَبد في الدين الأخلاقي أو أنْ نفعل فعلاً تقياً ورعاً هو أن نفعل الخير بإرادة حرة احتراماً للقانون الأخلاقي في ذاته، ذلك القانون الذي يأمرنا من عليائه بأداء الفعل الخيِّر من دون النظر إلى نتائجه. فالفعل الأخلاقي عند كانط لا يستمد قيمته من لذة ينشدها، ولا يستمد قيمته من منفعة يسعى إلى تحقيقها، وإنّما يستمد قيمته من كونه صادراً عن الفاعل بدافع من الشعور بالواجب وبإرادة خيّرة، إذ يجعل كانط من الإرادة الخيرة شرطاً ضرورياً لكي يكون الفعل الأخلاقي خيّراً، فالفعل الأخلاقي يكون خيّراً فقط إذا لازمته إرادة خيّرة، فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيراً في ذاته، لا لما يترتب عليه من نتائج. أما بقيّة الخصائص الخيرة والواجب والطبيعة التي تعد خيّرة، فإنها لا تكون خيراً أو شراً إلا بمقدار ارتباطها بالإرادة الخيرة[1]. وإذا التزم المرء بما يمليه عليه ذلك الأمر الباطني النابع من الفطرة، والذي أساسه أن يعمل كلّ إنسان على نحو يصح أنْ يكون فعله قانوناً عاماً للبشر أجمعين، قاده هذا الأمر إلى صميم الدين الأخلاقي الذي هو دين للناس كافة. فالأخلاق تأتي أولاً ثم يتبعها الدين الذي يتأسس عليها، فهو المصير الذي يؤدي إليه الالتزام الأخلاقي الحقيقي.

ومن ثم يثير هذا الوضع مجموعة من الأسئلة المهمة، نعمل على الإجابة عنها من خلال هذه الورقة، من قبيل: ما طبيعة هذا الدين؟ وما طبيعة الله في هذا الدين؟ وكيف تكون العبادات والمعجزات من منظور هذا الدين؟ ومن أين ينبع الشر في الدين الأخلاقي؟ وكيف رأي كانط أن الدين الأخلاقي يجنب البشرية دواعي الصراع والحرب؟ وهل يعد الدين الأخلاقي ديناً جديداً دعا إليه كانط؟ وسنحاول الإجابة عن تلك الأسئلة من خلال رؤية نقديّة لتناول كانط لما أطلق عليه الدين الأخلاقي.

أولاً: طبيعة الدين الأخلاقي

الدين الأخلاقي عند كانط هو دين الفطرة، يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت

[1]- (Kant، Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994، p.256.

الأخلاق افتراضاً مُسبقاً وأساساً لوجوده، وهو المصير الذي يؤدي إليه الإلزام الخلقي الحق، وتقتضيه الحرية الإنسانيّة، ويؤسس على العقل المجرد وحده في استعماله العمليّ، قوانينه قبلية مُطلقة لا تستند إلى أي واقع تجريبي أو وقائع تاريخيّة، وهو ليس دين شعب دون آخر بل هو دين الطبيعة البشريّة الذي يليق بكافة الكائنات العاقلة. ويطلق عليه كانط مسميات متعددة: الدين الأخلاقي، ودين الفطرة، ودين العقل النقي، والمعنى واحد لديه بلا اختلاف.

ومن ثمّ فهو دين يروم الخروج بالإنسانيّة من دين الطقوس الشكليّة والشعائر إلى دين العقل، من دين تاريخي خاص بشعب بعينه إلى دين عقلي كوني هو دين لكل الشعوب. والجدير بالذكر أنَّ كانط يرى أنّه من الممكن أن يحمل أي شخص دينين في قلبه، أحدهما عقلي والآخر طقوسي شعائري تاريخي، يحمل ديناً يحكيه وآخر يفكر فيه، وإنَّ أحد رهانات الفلسفة هو أن تجعل الدين الذي يُحكى إلى الأطفال قابلاً للتحول إلى مفهومات خُلقيّة في عقولهم، وقابلاً للفهم.

إذاً هو دين تختلف طبيعته عن الأديان التاريخية، بل يمكن تحديده تحديداً تاماً من خلال مقارنته بالأديان التاريخية، فإذا كانت الأديان التاريخية تؤسس على الوحي في المقام الأول فإنه يمكن القول إن كل دين يفترض الوحي مسبقاً ليس ديناً أخلاقياً، لأنه ليس ديناً مؤسساً على قانون العقل المجرد وحده. وإذا كانت الأديان التاريخية هي أديان مأمور بها ومصدر هذا الأمر هو الوحي الخارجي(السماوي) فإنَّ الدين الأخلاقي ينبع من الوحي الداخلي الكامن في العقل الإنساني. وإذا كانت الأديان التاريخية أدياناً تُعلم أي تعتمد في بقائها واستمرارها على التعليم عن طريق التقليد والنقل فإن الدين الأخلاقي ينبع ويتأسس على أخلاق العقل وحده.

ومن ثم يرى كانط أهميّة وجود الدين الأخلاقي ويميزه من كافة الأديان التاريخيّة؛ فإذا كانت الأديان التاريخية تقوم على افتراض الوحي مسبقاً، فإنها بذلك تعد أدياناً مؤسسة على الوقائع التاريخيّة وتقوم على الخضوع والطاعة السلبيّة، إنها أديان ترى الوحي دليلاً للتعامل مع الله وليس مع الإنسان، يتحول فيها الدين إلى خدمات وعبادات وطقوس وشعائر استرضاءً لله بدلاً عن أن يكون الدين هو الالتزام بواجباتنا الإنسانية نحو غيرنا من البشر بوصفها أمراً إلهياً. ومن ثم يرى كانط أن الأديان التاريخية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هي أديان تتعامل مع الله وكأنَّه حاكم دنيوي نسترضيه ونستعطفه ونتزلف إليه ونتملقه ونعتقد أنَّ ذلك يرضيه عنا ذلك الرضى الإلهي الذي يكون مِنَّةً وإحساناً، وهذا ما يصرح به كانط إذ يقول: "إنَّ إيمان الإنسان بأنَّ كل ما يمكنه فعله حتى يكون عند الله مرضياً، هو أن

يكون ذا سيرة طيبة، ليس سوى مجرد وهم ديني وعبادة باطلة"[1]. أمَّا الدين الأخلاقي فهو إيمان داخلي يقوم على الاستعداد الأخلاقي للفرد ولا يعتمد في ثبوت صدقه على المعجزات والأسرار ولا يحتاج إلى مثل هذه الطقوس والشعائر والعبادات الشكلية، فقط هو يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية نحو البشر بوصفها أوامر إلهية. وهو قادر على أن يدعم ذاته على أسس عقلية.

ويسوّغ كانط وجود الدين الأخلاقي ويميزه من الدين الأخلاقي من خلال تساؤله: كيف يكون الإنسان فاضلاً لمجرد أنه يقيم الشعائر والطقوس الدينيّة وهو في نفس الوقت مذنب ومتعدٍ على القانون الأخلاقي؟! فالله غني عن العالمين في حين أنَّ الإنسان في حاجة إلى إحسان أخيه الإنسان، ومن ثم يعول كانط على معاملة الآخرين احتراماً للقانون الأخلاقي في ذاته، وذلك هو الدين الحق الذي يجعل الإنسان جديراً بالسعادة ويجعله عضواً في مملكة الغايات. والدين الأخلاقي هو دين مؤسس على العقل يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل، ومن ثم لم يعد عند كانط محل لأن يجعل الدين عبارة عن الاعتقاد اليقيني المطلق برمز من الرموز، فمثل هذا الرمز يقتضي معارف لا نستطيع أن نملكها؛ لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للحس، فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها على ما يقول كانط، وإنما هي اعتقادات يستطيع العقل النظري أن يتصورها من دون أن يستطيع إثباتها. فلو كان لدينا عن الله وعن الخلود معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المستحيل أخلاقياً ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولما كانت أخلاقياتنا حينئذ إلا أخلاقية ميكانيكية، ولما كنَّا إلا دُمى يحرك خيوطها الخوف والرغبة[2].

وهذا التصرف الداخلي الحر الذي يقوم به المرء احتراماً للقانون الأخلاقي في ذاته، هو عينه الأمر الأخلاقي الذي يعرفه كل إنسان من خلال عقله المجرد الخاص في استعماله العملي، هو ما يريده كانط أن يكون أساساً للحياة الأخلاقيّة والحياة الدينيّة معاً، ما دامت الأخلاق سابقة على الدين ومؤدية إليه، ولذلك كان من الطبيعي أن يرد السلوك الديني (الاعتقاد بوجود الله وببقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الأخلاقي، وهو مثل أعلى قد اختير في حرية، ولم يرد أن يجعله قائماً في طاعة حكم خارجي، ولا في القيام بالحركات الآلية المعروفة في بعض العبادات والشعائر الدينية[3].

[1]- **Kant، Religion with in Boundary of pure reason translated by J.W. Semple، university of Toronto library، 1950، p.228.**

[2]- **محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان- بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة:نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2008، ص 118.**

[3]- **عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2000، ص 74.**

ومن ثم يمكننا أن نوجه سهام النقد لتصور كانط طبيعة الدين الأخلاقي؛ إذ إنَّه لم يضع العقل في أطر دينيّة وإنما وضع الدين في أطر عقليّة محضة، ولا شك أن عقلنة الدين وحصره في نطاق العقل وحده بالمعنى الكانطي أمر يستبعد دين الوحي المتعارف عليه؛ لكي يسود العقل الذي يقضى على مفاهيم الدين الرئيسية مثل مفاهيم الوحي والمعجزة والغيب، وهي تلك المفاهيم التي يزخر بها عالم الأشياء في ذاتها، ليبقي فقط على الإيمان الأخلاقي إيمان العقل العملي المحض، دين الوحي الداخلي الذي هو من وحي عقلنا الخاص والذي يتجلى في الواجب الأخلاقي غير المشروط، بل يجعل كانط من هذا الوحي الداخلي أساس معرفة الوحي الخارجي(التاريخي) وهل هو موجود حقيقة أو لا؟![1]. وهو بذلك يخالف محدودية العقل التي أثبتها في نقد العقل المحض إذ صرح كانط بصيغة نقدية صرامة بأنَّ كل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات. إنما هي محاولات غير مُجدية تماماً ولا فائدة من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية، كما أنَّ الاستعمال الطبيعي للعقل لا يمكن أن يصل إلى معرفة أي شيء إلهي، لأن كل مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال مباطن لعالم الظواهر، أي لا يمكن أن تستخدم إلا في الطبيعة[2]. ولذلك فإنَّ استعمال العقل في مجالات ما وراء الطبيعة يعد فوق طاقاته، وإن عقلنا النظري ليس قادراً على هذا ولا معداً له، كما أن قانون السببية يعد قاصراً أيضاً في أن يؤدي إلى الكائن الأسمى، لأن هذا القانون لا يصدق إلا تجريبيًا فقط، وإذا أخضعنا هذا الكائن الأسمى لقانون السببية فإنه حينئذٍ سيكون مشروطًا بدوره شأن الظواهر الطبيعية التي يدرسها، وهذا لا يصح بالنسبة للكائن الأسمى.

فكانط إذاً يرفض رفضًا قاطعًا كل أنواع اللاهوت الديني القائم على تجاوز عالم الظواهر، الأمر الذي يظهر توقفه عند حقل التجربة الممكنة وأن الأفكار المفارقة حين يساء فهم معناها وتتخذ على أنها مفاهيم واقعية فإنها حينئذٍ تكون مضللة[3]. فكيف يأتي كانط في «نقد العقل العملي» ويجعل من الله الضامن للأخلاق. فإذا كانت الأخلاق اللاهوتية تجعل من الله الخير الأخلاقي الأقصى ومشرّع القانون الأخلاقي في الآن نفسه، وبناء على خوف البشر من عقاب الله هو الذي يجعلهم يمتثلون للقوانين الأخلاقية، فكيف لنا أن نفهم الأمر في الأخلاق العقلية للدين الأخلاقي التي تتشكل بعيداً عن أي تصور لله كيف تنتهي عند كانط بالتسليم بوجود الله الذي يكافيء السلوك الخيّر؟! وإذا كان هناك الله المكافيء للسلوك الخيّر ومن ثم يتشجع المرء لفعل السلوك الخيِّر

[1]-Kant، Lectures on philosophical theological، trans، by: Allen W. Wood and G. Clark، Cornell university press، London، 1978، p.160.

[2]-محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص 69.

[3]-المرجع السابق، ص 71.

ألا يعد ذلك مناقضاً للنزعة الديونطولوجية التي تزعمها كانط والتي لا تربط الفعل الخيّر بنتائجه؟ وكيف يطلب كانط من الإنسان الانصياع للواجب الأخلاقي في ذاته من دون أن يبشره بثواب أو ينذره بعقاب.. إنه يتحدث عن دين طوباوي لا يطلب بشراً إنما يطلب ملاكاً.

ثانياً: طبيعة الله في الدين الأخلاقي

يعد تصور الله في الدين الأخلاقي مخالفاً لما هو عليه في الأديان التاريخيّة، فإذا كان الله في الأديان التاريخية تصوراً سابقاً لكل شيء، يأتي الإيمان به أولاً، ثم يحدد لنا عبر الشرائع والتعاليم السماوية بعد ذلك التعاليم والواجبات الأخلاقية. فإن الله في الدين الأخلاقي يأتي لاحقاً على الأخلاق؛ فقد وجد كانط أنَّ قوانين الواجب الصادرة عن العقل تتطلب دعائم أساسية تقوم عليها. فرأى أنها تستلزم القول بحرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله. فالحرية أساس التكليف؛ إذ لا يسأل عن أفعاله من افتقد حرية اختيارها، وإذا كان أداء الواجب يسوّغ إسعاد صاحبه فإن الحياة الدنيا أقصر من أن تتسع لتحقيق السعادة الكاملة، ومن هنا لابد من التسليم بخلود النفس، أي بوجود حياة أخروية تتحقق فيها السعادة الكاملة. والعدالة تقتضي أن توزع السعادة بمقدار حظهم من أداء الواجب، وضمان هذا إنما يكون بوجود الله. ومن ثم فالله في الدين الأخلاقي هو أمر تال للأخلاق وليس سابقاً عليها.

يتضح إذاً أنَّ كانط يرى أنَّ الإيمان بالوجود الإلهي باعتباره الخير الأسمى للعالم وباعتباره الغاية النهائيّة للإنسان إنما هو حاجة أخلاقية. فالإيمان بالله لا يأتي من خارج الإنسان، بل هو فكرة تنبع من الأخلاق. ومن ثم فالإنسان لا يكتسب الفضيلة والخُلق من التدين؛ بل إنَّه لا يصبح متديناً إلا لأنه على خلق، ويريد بحريته أن يعطى غاية نهائية لهذه الحرية. إن حاجة الإنسان إلى «احترام أعظم» من كل أنواع الاحترام الأقرب هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيء ما «موضوعاً للعبادة». فالعبادة ليست إلا نوعاً من الاحترام لأجلّ وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض.

ويسوغ كانط هذا التصور لطبيعة الله؛ لأنَّه يرى في تصور الله في الأديان التاريخية ما يناقض الأخلاقيّة ويجافيها على طول الخط ؛ لأنَّ البشر يصورون كل أنواع الصفات المرعبة والمخيفة كجانب من تصورهم لله. وبالطبع مثل هذا التصور يمكن أن يربي الخوف فينا، ويحركنا لنتبع القوانين الأخلاقية عن إجبار أو خوف من العقاب. فالأخلاق الطبيعية تتشكل بشكل مستقل عن أي تصور لله، وتكرس حماستنا ببطء لتسويغ قيمنا الداخلية الخاصة وتزداد حماستنا ونصل إلى الفائدة

من الأخلاق ذاتها ونسلم بوجود الله، فالله هو الافتراض الضروري الأسمى[1].

لا شك أن تصور فكرتي «الله» و«السعادة» يعرضان رؤية كانط للدين الأخلاقي كلها للنقد، فالدين يعتمد على الأخلاق، والأخلاق عند كانط تعتمد على الأوامر المطلقة لا المشروطة، والأوامر المطلقة هي التي تخلو من أيّ قيد أو شرط وتكون مطلوبة لذاتها ونابعة من العقل. فهي إذن ليست وسيلة لتحقيق أهداف أخرى أبعد منها كالحصول على منفعة أو لذة. ومن ثم يكون افتراض الله على أنه مكافئ لفعل الخير يخرجها من حيز الأوامر المطلقة إلى الأوامر المشروطة، وإن لم يكن الأمر كذلك فما معنى إذاً وجود إله يثيب ويعاقب في ظل هذا المذهب؟!

بل تتجلى هذه الإشكالية العويصة التي تعرّض فلسفة كانط في الأخلاق والدين للتناقض، بل تُظهر تهافت وجهة نظر كانط في تصوره للسعادة. فإذا كان كانط يُصرّح في أكثر من موضع بأنّه يقدم نظرية ديونطولوجية لا تربط الفعل الخلقي بنتائجه كما تفعل النظريات الغائية، حيث يقول: «فالإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة، وذلك من حيث إن حريته بتطابقها مع القانون العملي غير المشروط، ترمي إلى تحقيق الخير الأسمى في الطبيعة، أي إلى تحقيق التوافق التام بين الفضيلة والسعادة، ولا يصح إذاً أن نسأل عن الغاية التي يحيا من أجلها الإنسان، فأخلاقيته هي الهدف الأعلى من وجوده، وهي التي تعطيه الحق في أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعة له»[2]. فإنه يُدخل مفهوم «السعادة» حين يجيب عن السؤال المحوري: إذا فعلت ما يجب عليَّ أن أفعل فبماذا يُسمح لي أن آمل؟ وهنا يقدم كانط مفهوم «السعادة» التي يزعم كانط أنها ستكون نتيجة للفعل وليست هدفاً له. ولكن في الحقيقة يبدو هذا تسويغاً غير مقنع مهما حاول كانط ذاته أن يقنعنا بأن فعل الخير لذاته يجعلنا جديرين بالسعادة مستحقين لها من دون أن تكون هذه السعادة نتيجة حتمية للفعل الخيِّر.

ومن ثمَّ يبدو وضع فكرتي «الله» و«خلود النفس» عند كانط أمراً مثيراً للقلق فلم تكن هناك ضرورة عقلية تستدعي وجودهما كمصادرتين، وأنه قد تم حشرهما حشراً مع مُسلمة «حرية الإرادة» كمصادرات ثلاث للعقل العملي. حيث لا تبدو هناك في ظل مذهب كانط الأخلاقي ضرورة قصوى لافتراض هاتين المصادرتين (وجود الله وخلود النفس)، ونرى أن ظروف عصره السيئة هي التي ربما تكون قد دفعته لتلفيق مثل هاتين المصادرتين؛ إذ إن افتراضه الإيمان بوجود الله هو

[1]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001، ص 13.

[2]-إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص88.

افتراض غير ضروري ولا لزوم له في الواقع السلوكي، وذلك بناءً على نظرته المحورية «الواجب من أجل الواجب» بالإضافة إلى أن كل موضوع معرفي هو بالضرورة المطلقة ينحبس ضمن قوالب العقل البشري، والأخلاق بوصفها أهم ممارسات المجتمع البشري هي موضوع للمعرفة وليست موضوعًا للحدس الديني أو المصادرات الاعتباطية. لتبقى مصادرة حرية الإرادة» هي المصادرة الوحيدة الصالحة لأن يقام عليها أساس أخلاقي، بل قانون سياسي ومعرفي، لأنه لا يمكن معاقبة شخص أو محاسبته من دون افتراضنا المسبق كونه ذا إرادة حرة يتصرف بموجبها كيفما يشاء.

ثالثاً: العبادات والمعجزات من منظور الدين الأخلاقي

العبادات في هذا الدين الأخلاقي تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، ولا تكمن في ممارسة طقوس وحركات شكلية، أو هي كل ما يُخْضِع الأوامر والنواهي الشرعية للمقاصد الأخلاقية، وهذا ما يفسر استبعاد كانط العقائد والقصص والأمثال غير المطابقة للقوانين الأخلاقية من النص الديني، أو تفسيرها تفسيراً آخر يلائم هذه الأخيرة، إذا اضطرته الظروف إلى التسليم ببعضها لبناء إصلاحه الديني[1] وهذا ما يفسره قوله: «هناك رأي ذائع الانتشار فحواه: إن الله يعرف مرادنا أفضل من أنفسنا، فلا حاجة بنا إلى الصلاة، ومن الملاحظ أنها غير ضرورية، فلا معنى للتعبير عن الأمنيات البشرية في كلمات الله يعلمها، فهو عالم تمام العلم بحاجتنا وبطبيعتنا أكثر منا، فعين رؤيته تتخلل وتخترق إلى أقصى صميم روحنا وتقرأ أفكارنا، ولذلك تكون تعبيراتنا اللفظية في الصلاة بلا فائدة وعقيمة وغير ضرورية بالنسبة لميولنا واهتماماتنا»[2].

ويبدو من هذا النص الكانطي عدم جدوى العبادات المختلفة من صلاة وصيام وحج وأدعية وغيرها. كما يرى كانط أن في أشكال الدين التاريخي كلها كان الرسل هم المعلمين الأوائل، فتعليم الدين التاريخي لا يقوم على مفاهيم العقل المجرد وتصوراته، ولكن يقوم على معرفة الحقائق التاريخية كالوحي والمعجزات، ومن ثم يكون منهجه المشروع قائماً على التقليد والنقل، لهذا فهذا الإيمان يقوم على الوحي الخارجي ويحتاج إلى معلمين، فالإيمان التاريخي إيمان يُعلَّم، يُقدم فيه الدين بوصفه معتقدات دوجماطيقية يقبلها الفرد إيمانياً ولا تخضع للعقل، وكل منها مُعطٍ بوصفه معتقداً صحيحاً، يُعَلّم لكل البشر في كل العصور.

---

[1]- Kant، Religion with in the limits of reason alone، Translated by Theodore M. Green & Hayt H. Hudson، New York، 1960. p173.

[2]- Kant، Lectures on Ethics، translated by: Louis infield، B.A.، O.B.E، With an introduction by: J. MacMurray، M.A.، Methuen. & Co. LTD، First published، 1930. p.98.

والالتزام في الدين التاريخي هو الامتثال والطاعة السلبية لأوامر الوحي، فالبشر في ذلك النوع من الإيمان يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة، ولا يضعون في اعتبارهم أنهم حين يحققون واجباتهم نحو البشر فإنهم بكل تلك الأفعال الأخلاقية يحققون أوامر الله، فينشأ على أثر ذلك مفهوم الدين بوصفه عبادة إلهية بدلاً من أن يكون أخلاقًا مجردة خالصة[1].

فالإيمان التاريخي هو إيمان العبادة الإلهية ولا يمكن اعتباره إيماناً منقذاً أو مخلصاً؛ لأنه ليس إيماناً أخلاقياً ولا يرتكز على استعداد حقيقي للقلب بل يتوهم رضى الله من خلال العبادة وهي لا تمتلك في ذاتها قيمة أخلاقية بل تُغرق البشر في طوفان من الطقوس الجوفاء التي تخلق روح التعصب عند الشعوب بحيث لا تتنفس إلا القتل والمذابح، وهي تعتقد أنها تقوم بعمل مقدس وتضع الشعوب في حالة حرب مع جميع الشعوب الأخرى[2].

وهكذا لم تسلم عقائد الدين التاريخي من النقد الكانطي؛ إذ عدّها اعتقادات دوجماطيقية؛ فالعفو والمعجزات والأسرار وسائر هذه العقائد بالنسبة للعقل النظري هي فوق طاقته وتتجاوز كل إمكانات المعرفة الإنسانية. والعقل يعي عدم قدرته على ذلك وأنه لا يستطيع إشباع مطلبه منها، فيمتد بذاته إلى أفكار مفارقة تسد هذا النقص، من دون أن يجادل في إمكان هذه العقائد وواقعيتها أو تلك الأفكار، والاعتقاد في مثل هذه المسائل يسمى إيماناً دوجماطيقياً[3] كما أنَّه دائماً (أي الدين التاريخي) يواجه ضلالتين خطيرتين هما التجديف أو الكفر والتحمس الديني[4] الأمر الذي يهدد الحرية والسلام في العالم. ومن هنا سعى كانط لتقديم دين آخر يحقق السلام العالمي.

ويفرق جاك دريدا بين الدين التاريخي التعبدي والدين الأخلاقي عند كانط، إذ «يحصي الدين التعبدي الأفضال والنعم الإلهية، غير أنه في العمق وفيما يتصل بما هو جوهري، لا يحض على العمل ويكتفي بتعليم الصلاة والرغبة، ليس على الإنسان هنا أن يصبح أفضل وأكمل، حتى عن طريق مغفرة الذنوب، أما الدين الأخلاقي فهو يعنى بتهذيب السلوك وحسن التصرف في الحياة، إذ نجده يأمر بالعمل ويلحق به المعرفة بعد فصلها عنه، فضلاً عن حثه الإنسان على تكميل نفسه والرقي بها في مراتب الأخلاق[5].

---

[1]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص49.

[2]- المرجع السابق، ص51.

[3]- المرجع السابق، ص51.

[4]- **Kant، Lectures on Ethics، p.88.**

[5]- جاك دريدا، إيمان ومعرفة، منبعا الدين في حدود العقل وحده، مقالة بكتاب الدين في عالمنا، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء المغرب،2004،ص 17-18.

ولذلك فهو الدين الذي يجعلنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي، فهذا الدين لا يهتم بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية، لذلك فإن اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على شيء واحد هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي، أي افتراض الله القانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي، وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي؛ حيث إن الله المقدس الطاهر يطلب منا أن نكون مقدسين طاهرين، ولا يعني هذا أن نقلده لكن يجب علينا قدر الإمكان الاقتراب من تلك الفكرة المقدسة المُحالة، فنحن لا نستطيع أن نقلد من هو مختلف عنا نوعياً، ولكن يمكننا أن نطيعه ونسلك وفقًا للقاعدة التي نعمل بموجبها[1]. إذاً؛ فالدين الأخلاقي لا يقوم على الطقوس والعبادات والمعجزات التي دشنها الدين التاريخي؛ بل على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية وكل العبادات والطقوس والمعجزات يراها كانط عبادات زائفة، تصور الله حاكماً دنيوياً نسعى لإرضائه بالعبودية والمديح والتملق.

وفي الواقع إن كانط لم يفطن إلى روح العبادة في ذاتها، بل إنه أفقدها روحها وحصر العبادات في مجموعة من الطقوس الشكلية والشعائر الجوفاء التي لا روح لها. فلم يفطن كانط- مثلاً- إلى جدوى الصلاة التي تحث على مكارم الأخلاق وتنهى عن الفحشاء والمنكر، وأنها بمنزلة عهد يتجدد يومياً وبصفة مستمرة بين الإنسان وخالقه على أن يلتزم بتعاليمه وينفذ وصاياه في ألا يكذب ولا يسرق ولا يقتل ولا يزني وأن يلتزم بمكارم الأخلاق...الخ. ومن ثم رأى أن العبادات شكليات لا جدوى من ورائها ولا طائل. كما يؤخذ على كانط أنْ فاته أنَّ الخيرَ كثيراً ما يُؤدى بوازع من طاعة الله ومرضاته أكثر من أي شيء آخر.

رابعاً: مصدر الشر في الدين الأخلاقي

هل الإنسان خيرٌ بطبعه أو شرير بطبعه؟ أو من أين يأتي الشر في هذا العالم؟ يجيب كانط قائلاً: «يجب ألا ننظر إلى أفعالنا على أنها إجبارية (مُلزمة لنا) لأنها أوامر إلهية، ولكننا نراها أوامر إلهية لأننا ملزمون بها إلزاماً داخلياً جوانياً»[2] وهذا الإلزام الداخلي الجواني يفترض حرية الإرادة، ومن هذه الإرادة الحرة ينشأ الشر عند كانط»[3]، ويكون كانط بهذا المعنى معارضاً كل الآراء التقليدية

[1]- Kant، Lectures on Ethics، p.98.

[2]- Kant، Critique of Pure Reason، translated by Norman kemp Smith، Macmillan and co- limited، 1950، p.644.

[3]- Kant، Religion with in the Boundary of pure reason، p.45.

والدينية في تصور الخير؛ فالشر الأخلاقي بوصفه معلولاً يشير إلى العلة المرتبط بها بموجب قانون العلية أي الحرية، وهنا يكون الشر الأخلاقي معلولاً حتماً عن استعمال الإرادة، فإن كان فعل الإرادة في توافق مع القانون الأخلاقي، أي يكون القانون الأخلاقي هو القاعدة المحددة للإرادة يكون الفعل خيراً في ذاته وتكون قاعدته وفقاً لهذا القانون هي على الإطلاق ومن كل جانب خيراً وشرطاً أسمى لكل خير، وعلى العكس من ذلك يكون الشر في تبني الإرادة قواعد مضادة للقانون الأخلاقي[1]. إذن يرفض كانط النظريتين المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة إن الإنسان شرير بطبعه وإن هذا هو سبب طرده من الجنة وهبوطه على الأرض (هوبز) والنظرية القائلة إنَّ الإنسان خيِّر بطبعه ويتقدم دائمًا نحو الأكمل (سينكا روسو). ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين فالإنسان عنده خيِّر وشرير معًا أو خيِّر من جانب وشرير من جانب آخر، فإذا كان كانط معروفًا في الأخلاق بالحزم والتشدد والتزمت فإنه هنا أقرب إلى التوفيق والأخذ بالوسط وأنصاف الحلول[2]. ويحدد كانط الشر بأنه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها، فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي، أمّا الفساد الطبيعي فإنه لا يتعدى سوء النية أو الخطأ المتعمد، ولذلك كانت الأخلاق عند كانط هي صفاء السريرة[3].

ومن هنا يمكننا فهم قول أحد الباحثين الذي يرى أن كانط يبدو متفقًا مع هوبز حين يصف الإنسان، من حيث هو نوع، بأنه شرير بطبعه، لأنه قد يعلم الأمر الأخلاقي ولا يعمل به[4]. فيصبح الإنسان عند كانط خيِّراً بطبعه حين يسلك بحريته طبقًا لقاعدة خيِّرة، ويكون شريراً بطبعه حين يسلك طبقًا لقاعدة سيئة، فطبيعة الإنسان هي أي فعل خاص يقوم به، فإذا قيل إن الطبيعة هي الميل كان هذا الميل هو الإرادة الحرة الذي يمارس الإنسان من خلالها حريته، ومن ثم يكون الشر الأخلاقي والرذيلة موجودين في الحرية؛ بل وحسب مقولة كانط: «كل الشر في العالم ينبع من الحرية «All evil in the world springs from freedom»[5]... أي إنه عندما يستخدم الإنسان الحرية وفقاً لميوله ورغباته وانطلاقاً من قاعدة سيئة فإنّه حينئذٍ يخالف القواعد ويرتكب الشرور

---

[1]- **Kant، Critique of practical reasons، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994، p.306.**

[2]- حسن حنفي، قضايا معاصرة- في الفكر الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، د.ت،ص141.

[3]- **See، Kant، Critique of Practical Reason، p.306**

[4]- محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في الفلسفة الكانطية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 73.

[5]- **Kant، Lectures on Ethics، pp. 122123-.**

والآثام. ويقترب كانط هنا – في الحقيقة- من أوغسطين في رفضه وجود الشر وجودًا جذريًا في لطبيعة كما هي الحال عند المانوية، فالشر ليس طبيعة أو غريزة بل هو ممارسة الحرية طبقًا لقاعدة سيئة، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنها الأساس السابق على ممارسة الحرية، أي إن الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها[1].

إذن فالشر من صنع الإنسان ونتيجة لإرادته الحرة ومن هنا نستطيع أن نفهم قول كانط في مقالته «فرضيات حول بدايات التاريخ البشري»: «إن تاريخ الطبيعة تبدأ بالخير لأنها من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنها من عمل الإنسان»[2].

وهنا نجد أنفسنا أمام إحدى الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية؛ حيث إنّ بحثه عن مصدر الشر لم يكن الهدف منه إعادة النظر في طبيعة الدين فقط بل وفي طبيعة الإنسان وتعريفه أيضاً، طالما القصد من الإيمان في نهاية الأمر هو الارتقاء بالعمق الأخلاقي للإنسان بل جعله مرهوناً بإرادة الإنسان الحرة رافضاً إرجاع الشر إلى كائن ماكر كما تقول الأديان، لأن تحميل الإنسان مسؤولية ما يقترفه من شرور وأخطاء هو من الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية.

ولذلك يمكننا القول إن دراسة كانط الدين لم تكن دراسة للدين في حد ذاته بقدر ما كانت دراسة للإنسان وتحليلاً لجوانبه المختلفة من حس وعقل وإرادة، ولذلك تبدو دراسته الدينَ متفقةً مع سياق مذهبه العام الذي ينبني على كون الإنسان غاية في ذاته. ولكن على الرغم من ذلك لم يبتعد كانط عن جوهر الأديان والتعاليم السماوية في معالجته مشكلة الشر في العالم، وإن حاول أن يبدو غير ذلك؛ فكونه يرد الشر إلى الحرية الإنسانية فجوهر جميع الأديان ينطلق من مبدأ العدل الإلهي ليرد الخير والشر إلى الحرية الإنسانية {**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**} (الإنسان /3). حتى الشيطان في الأديان السماوية لم يكن ليُجبر الإنسان على ارتكاب الشر وإنما لدى الإنسان الحرية الكاملة ليطيعه أو يعصيه {**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ۚ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا**} (الإسراء/65). فالشر موجود من أجل إمكان الحرية الإنسانيّة؛ فلا تقول الأديان بطبيعة خيّرة أو شريرة للإنسان، وإنما تقول بإمكان للشر وللخير موجود في الإنسان كأساس ضروري للحرية، فإمكان الشر والخير هو الذيس يجعل الحرية ممكنة.

[1]- حسن حنفي: قضايا معاصرة، ص142.

[2]- نقلا عن: محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، ص72.

الدين الأخلاقي وخلاص البشرية من دواعي الصراع والحرب

يرى كانط أن خلاص البشريّة من دواعي الصراع والحرب ممكن من خلال الدين الأخلاقي، دين البشريّة الأوحد الذي يجمع الشمل ويقضي على التعصب والحروب والنزاعات؛ فيصف كانط الدين الأخلاقي بأنه الدين الوحيد الصحيح، أما اليهودية والمسيحية والإسلام فهي عقائد لاهوتيّة تاريخيّة تزكي الصراع وتشعل الحروب. ومن ثم يرى كانط أنَّه لا يوجد في الدين الأخلاقي أفكار نظريّة دوجماطيقيّة كالتي يحفل بها اللاهوت النظري والتاريخي، ولا يوجد به أيضاً عقائد دوجماطيقيّة من شأنها أن تثير التصادمات والنزاعات وتنشر الاضطرابات وتشعل الحروب وتمزق الجنس البشري في دوائر إيمانية متعادية تزعم كل واحدة منها لنفسها- من دون وجه حق- امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنها المؤسسة الشرعية الوحيدة الملزمة للجميع، مع أنها تعتنق عقيدة تاريخية خاصة أوحى بها في ظرف تاريخي خاص[1].

ومن هنا يبرز دور دين كانط الأخلاقي المستمد من العقل، الذي يستنكر أن تتخذ الحروب سبيلاً إلى الحق، يقول كانط: «لكن العقل في علياء عرشه، والذي هو المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاقي، يستنكر إطلاقًا أن تُتخذ الحرب سبيلاً إلى الحق ويجعل من حالة السلام واجباً مباشراً»[2]. ولذلك فإنَّ السلام الذي يقيمه الدين الأخلاقي بين البشر قد بُنى على أساس العقل، فليس هو سلام الضرورة والمصالح الضاغطة على الأعناق المطأطئة للرؤوس. ولا هو سلام اليأس والضعف من جبروت القوة والطغيان، ولا هو سلام المعاهدات الدولية. «لأن أي معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة سلام إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد»[3].

ومن هنا كان السلام الأخلاقي سلاماً مؤسساً على العقل، نابعاً من الإرادة الخيّرة الملتزمة بالواجب الأخلاقي، واجب السلام الصادر عن العقل على أنه أمر إلهي، إنه سلام متجذر في الدين الأخلاقي، وبه تكون حتميّة السلام وفي غيابه تولد حتمية الحرب، والحرب وحشية وتدمير وخراب ولكنها ليست قدراً لا رد لقضائه؛ لأن من الممكن للفرد والمجتمع والإنسانية عامة أن تمنع الحرب وتتجنب ويلاتها بفضل الإيمان الأخلاقي، إيمان العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي، إرادة الخير لذاته، فذلك يؤدى إلى اجتثاث جذور الحرب، لأن الحرب شر واختيار إرادي، أيًا كانت الحرب أهلية أو دولية أو عالمية[4].

[1]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص171.
[2]-كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأسرة، 2000، ص46.
[3]- المصدر السابق، 23.
[4]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص147.

والدين الأخلاقي لا يُفرق بين حرب عادلة وحرب غير عادلة، بحيث تكون الأولى موضع قبول والأخرى مجال رفض واعتراض، بل يمتنع مع الدين الأخلاقي كل الحروب بلا استثناء، لأن الحرب مهما كان نوعها ضد الأخلاقية، فالدين الأخلاقي هو استئصال لكل أشكال الحرب من حياة الفرد والمجتمع البشري بموجب العمل بالإرادة الأخلاقية، الإرادة الخيرة، إرادة العمل بمقتضى الواجب الأخلاقي بوصفه أمراً إلهياً، ففي إمكان تحقيق الواجب يوجد إمكان تحقيق السلام. ويتم ذلك من خلال مستويات ثلاثة مترابطة فيما بينها، ويؤدي كل منها إلى الآخر وهي كالآتي:

1 - في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو نفسه يكون السلام مع النفس.

2 - في التزام الفرد الواجب الأخلاقي نحو غيره يكون السلام مع الآخر.

3 - سلام الجنس البشري في تحقيق كماله الأخلاقي الأقصى.

فمن الواضح أن هذه المستويات الثلاثة في تحقيق السلام بوصفه واجباً أخلاقياً غير مشروط تتم في مسار تدريجي تصاعدي يبدأ من تحقيق السلام مع الذات وينتهي بالجنس البشري[1].

فمن التزام الفرد الواجب تجاه ذاته وتجاه الآخر ينشأ سلام الجنس البشري في تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى للبشرية، فمصير الجنس البشري وسلامه يتوقفان على تحقيق الكمال الأسمى، وتلك هو الغاية العامة للجنس البشري وبتحقيقها يتحقق السلام بالضرورة، والكمال الأخلاقي الأسمى أن نعمل من أجل السلام لنستحقه، وهذا يقتضي التناغم والتوافق بل يقتضي المطابقة بين سلوك الفرد والغاية العامة للبشرية حتى يمكن للكمال الأخلاقي الأقصى أن يتحقق، لذلك يجب أن تكون هذه الغاية هي الهادي والمرشد لسلوك كل فرد، وأن يجعل كل فرد من الغاية العامة للبشرية شأنه الخاص، فذلك يساعد على تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى وفي تحقيقه يكون السلام[2].

ويرى كانط أننا إذا أردنا السلام علينا أن نكون مستحقين له، ويجب أن تكرس دول العالم جهودها في تحقيق السلام، لكنه يبدي تحفظه بأن هذه الفكرة لا موضع لها عند الحكام، ولهذا يرى أنّ الأمل في سلام العالم معقود كله على التربية من أجل تكوين العقل النقدي أي العقل الراشد المستنير، ولكنه يرى أن التربية القائمة حينذاك مدنية أو أهلية قاصرة جدًا على تنمية المواهب واحترام الشخصية وفقًا للمبادئ الأخلاقية إذ يقول: «لو سأل سائل: هل نحيا اليوم في عصر متنور؟ لكان الجواب: لا، بل في عصر يسير نحو التنوير، ولو قسمنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها

[1]- المرجع السابق، ص148.

[2]- المرجع السابق، ص157.

لقلنا إن الناس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخدامًا صالحًا واثقًا من دون توجيه من غيرهم، إنهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هُيئوا للقيام بهذه المهمة»[1]. ومن هنا يأمل كانط في أن تتقدم البشرية إلى الأفضل في السلام، وأن يكون هناك حاكم يأمل ليس فقط في رقي بلاده وسلامها بل في تقدم ورقيّ البشرية عامة.

على الرغم من نُبل الغاية التي سعى إليها كانط في محاولة لتقديم مشروع للسلام العالمي الدائم وقع في أخطاء متعددة ما كان لمثله أن يقع فيها؛ فقد جعل الأديان مسؤولة عن الحروب وأنها تقف بشكل أساسي ورئيسي وراء الصراعات الموجودة في العالم، فنسب التعصب إلى الأديان التاريخية وجعله جزءاً من طبيعتها وهذا غير صحيح؛ فالأديان بريئة من ذلك الاتهام براءة الذئب من دم ابن يعقوب، فكافة الأديان توصي بعدم قتل الإنسان، فـ «لا تقتل »وصية تجدها في معظم الأديان السماوية والوضعية على السواء. فالخطأ الذي وقع فيه كانط هو أنّه نظر إلى الأديان التاريخية بوصفها أيديولوجيا، ولم يميز الدين في حد ذاته من استخدام الدين على أنه أيديولوجيا ؛ فالدين في حد ذاته يدعو إلى الحب والتسامح والعفو والترابط والتكافل، وهذا واضح جداً في المسيحية التي كان يدين بها كانط، والتي كانت غالباً ما تمثل الأديان التاريخية عنده، والتي ترى أنّ «الله محبة» وترفع شعار التسامح المتمثل في أن «**من ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الآخَرَ أَيْضاً، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلاَ تَمْنَعْهُ ثَوْبَكَ أيضاً**» (إنجيل لوقا 6: 29). إذاً يكمن الصراع والنزاع في استخدام الدين على أنه أيديولوجيا، أي استخدام الدين لتسويغ المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ومن السعي وراء هذه المصالح يظهر الدين في الخلفية وكأنه السبب في الصراع، في حين أن السبب الحقيقي يكمن في أطماع الناس وبحثهم عن المصالح. وخذ مثالاً على هذا الحروب الصليبية على بلاد الشرق الذي كانت الأطماع الاقتصادية هي سببها الحقيقي «إن بلاد الشرق تفيض عسلاً ولبناً» في حين رفعت الصليب شعاراً لها، والدين المسيحي كله بريء منها. وهو ما يؤكده الدكتور محمد عثمان الخشت في أن هذا ينطبق على أي دين حين يغيب مقصده الكلي ويفقد مضمونه نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم المصلحة الذاتية، فيحولون الدين إلى سلطة ومؤسسة وكهانة تحت ضغط الصراع الاجتماعي أو السياسي، أو حتى صراع الإيديولوجيات؛ ولذلك يرفض الخشت أن يقوم كانط بسحب البساط من تحت أقدام الدين الأصلي أو أن يلغي مشروعيته أو أن يقضي على كل ما هو دائم وكلي ونبيل فيه[2].

[1]- كانط، ما التنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس القاهرة، يوليه 2002، ص87.

[2]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص126.

كما يؤخذ على كانط عدم اعترافه بأن هناك حرباً عادلة وأخرى ظالمة؛ إذ إن الدين الأخلاقي يرفض كافة الحروب؛ ولكن كيف يواجه الشر الموجود في العالم باعتراف كانط؟ وكيف يمكن الدفاع عن النفس تجاه شرور الآخر وظلمه وجبروته؟ لم يبين لنا كانط هذا وكأننا نعيش في المدينة الفاضلة التي تخيلها كانط في رؤيته المثالية الدينَ الأخلاقي.

كما يبدو كانط مغرقاً في المثالية الحالمة عندما يلزم الإنسان بالتخلي عن ميوله ورغباته انطلاقاً من احترامه الواجب الأخلاقي وحده المطلق غير المشروط بجزاء أو ثواب من أي نوع. أليس العقل الإنساني الذي آمن به كانط يلزمنا دائما بالبحث عن «الحيثيات» التي تسوغ القانون الذي يأمرنا، لماذا نتصرف؟ وما الغاية من الفعل الذي نقوم به؟ ولذلك تهكم عليه معاصره شيللر قائلاً: «إنني أخدم أصدقائي، ولكنني للأسف أشعر بلذة وسعادة نتيجة لفعلي هذا، ولذلك أشك بأني لست إنساناً فاضلاً»[1]. وهكذا تكون رؤية كانط هنا مهملة للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم.

خاتمة: هل يعد الدين الأخلاقي ديناً جديداً دعا إليه كانط؟

من الواضح الاختلاف التام بين الدين الأخلاقي الكانطي والأديان التاريخية. والجدير بالذكر أن كانط يستخدم الدين المسيحي بوصفه ممثلاً للأديان التاريخية. وكان يعد أديان الوحي أدياناً وضعيّة تاريخية، ومعنى هذا أنّه يستخدم مصطلحي الدين الوضعي والتاريخي بطريقة مخالفة لاستخدام هذين المصطلحين الآن في العالم الإسلامي، إذ إن الكتابات المعاصرة درجت على تمييز الأديان السماوية، أديان الوحي، من الأديان الوضعية التاريخية بوصفها أدياناً غير موحى بها. أمّا كانط فأديان الوحي عنده أديان وضعيّة تقوم على عقيدة تم إبلاغها إلينا بالرواية التاريخية، ومن ثم فهي تقدم إيماناً تاريخياً وليس عقلانياً أخلاقياً. وهذا يعني أن دين كانط الأخلاقي مخالف لكافة الأديان التاريخية من اليهودية والمسيحية والإسلام، فهل معنى ذلك أن كانط قد دعا إلى دين جديد؟

في الحقيقة لم تكن لدى كانط نية تقديم دين بديل من الأديان الموجودة، فالدعوة إلى دين جديد لم تكن لتخطر بباله، وإنما كل ما كان ينشده هو تصور دين له مواصفات الإيمان الخالص الذي يجعل منه ديناً محضاً. وخاصة أنه عدَّ أديان اليهودية والمسيحية والإسلام وصنفها على أنها عقائد وليست أدياناً، لأنه لا يوجد إلا دين واحد هو الدين الأخلاقي الذي وُجِد بوجود الجنس البشري وهو سابق على كل العقائد التاريخية التي تختلف اختلافاً كثيراً باختلاف الزمان والمكان.

[1]- H، J، Paton، the Categorical Imperative، A study in kant`s moral philosophy، Hutchinson's University Library، oxford، 1946، P.48.

وفي ظل دوجماطيقية العقائد التاريخية تسعى كل عقيدة جاهدة لتوسيع دائرتها الخاصة، واجتذاب أتباع جدد إليها، وهو ما يمكن أن نسميه بالانفتاح السلبي للعقيدة؛ لأنه انفتاح لا يقوم في جوهره على الحرية والعقل والتطور في داخل كل عقيدة. ولكن يقوم على التعصب، والتعصب حمية دينية يغيب عنها العقل. فالمتعصب يرى الحقيقة المطلقة معتقده، والحق شريعته، والطاعة لها واجبه، حمية لا ترى الحق إلا عقيدة الذات، وكل ناقد أو رافض أو معارض، الويل له والحرب عليه واقعة. ومن ثم يرى كانط «أن الحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه بكل أشكالها لم يكن لها سبب سوى صراع العقائد»[1]. ومن ثمَّ فإنَّ الدين الأخلاقي يعمل على توحيد الجنس البشري؛ لأنه لا يحتوي على أية أفكار نظرية دوجماطيقية كالتي يحفل بها اللاهوت النظري والتاريخي، ولا يدعو إلى التعصب والتصارع. ويعول كانط في تحقيق الدين الأخلاقي على أرض الواقع على التربية الأخلاقية التي تتعامل وتدرك كل الواجبات الأخلاقية كما لو كانت أوامر إلهيّة.

وإذا كنا نأخذ على كانط هنا المساواة التامة بين الأديان السماوية الثلاثة على الرغم من الاختلافات البيِّنة بينها، فإننا نأخذ عليه أيضاً مساواة الأديان السماوية بالأديان الوضعية وجمعها جميعاً في سلة واحدة. كما أن الدين الأخلاقي يبدو نظريّة مثاليّة حالمة بعيدة كل البعد عن الواقع، ولا تساعد الإنسان على تدبير شؤونه العمليّة والحياتية، لا سيما وأنه استبعد كل فعل مشروط من نطاق الأخلاق التي يؤسس عليها الدين الأخلاقي. فالأديان السماوية ترى أنك إذا فعلت الخير وأديت العبادات مخلصاً لله وحده سعدت في جنة عرضها السماوات والأرض، أما في الدين الأخلاقي فالفعل ليس له نتائج ترجى سوى احترام القانون الأخلاقي في ذاته، وفي أحسن الأحوال يكون الفرد جديراً بالسعادة مستحقاً لها!! لأن الأخلاقية ليست هي مبدأ كيف نصبح سعداء ولكن هي مبدأ كيف نكون مستحقين للسعادة. فالفرد يجب ألا يعد الأخلاق مبدأً للسعادة أو بوصفها طريقة في كيفية اكتساب السعادة؛ لأن اهتمام الدين الأخلاقي موجه إلى الشرط المعقول للسعادة وليس لوسائل تحقيقها. كما أن اكتفاء كانط بالعقل وحده في وضع تعاليم دينه الأخلاقي ومن دون نظر لأوامر السماء ومن دون خوف من عقاب الله لن يكون فعالاً في الحياة البشرية التي يحكمها مبدأ الثواب والعقاب في المقام الأول. الأمر الذي يؤدي إلى أن رؤية كانط لما أسماه «الدين الأخلاقي» لا تعدو كونها رؤية مثالي حالم لدين متخيل في عالم طوباوي أو «مدينة فاضلة» لا أكثر ولا أقل.

[1]- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص57.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

كتب كانط بالإنجليزية

1-Critique of pure Reason، translated by Norman kemp Smith، Macmillan and co- limited، 1950،

2- Critique of practical reasons، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994.

3- Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals، translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994.

4- Idea for A universal history with A Cosmopolition purpose، in Kant's political writings، edited by H. Reiss، Translated by، H.B.Nisbet، Cambridge university press، 1991.

5-General introduction to the metaphysical Elements of Ethics، Translated: Tomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing، United States of America. 1994.

6- Lectures on Ethics، translated by: Louis infield، B.A.، O.B.E، With an introduction by: J. MacMurray، M.A.، Methuen. & Co. LTD، First published، 1990.

7- Lectures on philosophical theology، translated by: Allen. W.wood and G.M.Clark، Cronell university press، London، 1978.

8- preface and introduction to the metaphysical Elements of Ethics، Translated by: Tomas kingsmill Abbott، in Great Books of the western world (Kant 39) fifth Printing، united states of America، 1994.

9- Religion within Boundary of pure reason، Translated by، J.w. semple، university of Toronto Library، 1995.

10- Religion within the limits of reason alone، Translated by Theodore M. Green & Hayt H. Hudson، New York، 1960.

ثانياً: المصادر والمراجع العربية والمعربة

إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.، ما التنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس القاهرة، يوليه 2002.

جاك دريدا، إيمان ومعرفة، منبعا الدين في حدود العقل وحده، مقالة بكتاب الدين في عالمنا، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء المغرب،2004.

حسن حنفي، قضايا معاصرة- في الفكر الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، د.ت.

محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في الفلسفة الكانطية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان- بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة:نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2008.

فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001.

مفهوم الواجب عند كانط..
مقاربة نقدية

علا عبد الله خطيب[*]

هذا البحث هو مقاربة بيانية نقدية لمفهوم الواجب عند كانط. وفيه تحاول الباحثة في فلسفة الدين علا عبد الله خطيب تأصيل مفهوم لجهة انفراد كانط بعبارة الواجب بوصفه معادلاً للخير والخيرية كما ذهب إلى ذلك عدد من قراء كانط، ولاسيما من الفلاسفة اللاحقين عليه.

النقطة الأبرز التي تشكل محور هذا البحث هي إعادة تظهير مفهوم الواجب على أنه أساس في العمارة الفلسفية الكانطية والإشكاليات التي واجهته في الفضاء الفلسفي الحديث.

المحرر

على الرغم من أن مفهوم الواجب قد يتردد عند بعض الفلاسفة اللّاحقين[1] على كانط لكنه يبقى فيلسوف الواجب بلا منازع. فقد أحلَّ كانط مفهوم الواجب محلَّ مفهوم الخير في فلسفته الأخلاقيّة، وجعل منه المحور الأساسي للأخلاق الإنسانيّة والمصدر الوحيد للإلزام الخلقي. وقد رأى كانط أن تحليل مفهوم الإرادة الخيّرة يرتد بنا إلى مبدأ اساسي واحد هو الواجب الذي تنبع منه كافة الأفعال الأخلاقية للإنسان العاقل صاحب الإرادة. أما الأفعال العفوية التي تصدر عن الإنسان من دون إرادته، فإنها لا تحمل أي قيم أخلاقية حتى لو حققت مصادفة بعض الأعمال الخيرة.

ويعود الواجب عند كانط إلى طبيعة العقل العملي، بوصفه تلك الملكة الكلية العامة التي تميز الإنسان من حيث هو حيوان ناطق. فليس الإنسان مجرد حيوان يسعى نحو اشباع ميوله وحاجاته من

---

*ـ باحثة متخصصة في فلسفة كانط، جمهورية مصر العربية.

[1]- ومن أشهر هؤلاء الفيلسوف الفرنسي جول سيمون (1814-1896) الذي كتب مؤلفا ضخما في أربعة أجزاء تحت عنوان « الواجب». وقد قام بترجمته إلى العربية محمد رمضان وطه حسين.

أجل المحافظة على بقائه، بل هو أيضاً كائن أخلاقي يحاول توجيه سلوكه والعمل بمقتضى الواجب. ومن هنا فإنه كثيراً ما ينشب في باطن النفس البشرية صراع حاد بين الواجب والهوى، أو بين العقل والشهوة، إذ يتحقق الإنسان من أن الفضيلة والسعادة لا تسيران دائماً جنباً إلى جنب. وبمجرد ما يعمل الإنسان بمقتضى الواجب، فإنه سرعان ما يتحقق من أن فعله يصلح لأن يكون قانوناً كلياً شاملاً يلتزمه الجميع. فما الواجب؟ وما أهم معانيه؟ وما شروطه؟ وما أهم أوجه النقد التي يمكن توجيهها لمفهوم الواجب؟ ذلك المفهوم الذي بات عنواناً لفلسفة كانط كلها، فما إنن يُقال فيلسوف الواجب حتى يتبادر إلى الذهن اسم الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط.

الإرادة الخيرة دعامة كل سلوك أخلاقي

انطلق كانط في تحديده مبدأ الواجب من خلال مفهوم آخر هو مفهوم « الإرادة الخيّرة » التي تعد بمنزلة الدعامة الأساسية لكل سلوك أخلاقي، وهي وحدها التي يمكن تصورها على أنها الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيراً على الإطلاق ومن دون أدنى قيد أو شرط. فالإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيراً في ذاته لا لما يترتب عليها من نتائج أو بما تحدثه من آثار، إنها خيّرة لأنها تعمل بمقتضى الواجب وبصرف النظر عن النتائج. والإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيراً في ذاته؛ لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها؛ بل تستمد خيريتها من باطن ذاتها بوصفها الشرط الضروري الكامن لكل أخلاقية، فهي كما يذكر الباحثون في فلسفة كانط الأخلاقية تعلو على جميع آثارها؛ لأنها تستمد خيريتها من صميم نيتها. والنية هي العنصر الجوهري في الأخلاقية مادامت الإرادة الخيرة خيرة في ذاتها لا بعواقبها، فهي إذن عند كانط وحدها التي يمكن أن تعد خيراً في ذاته أو خيراً مطلقًا من دون أدنى قيد أو شرط، أي مهما كانت الظروف والأحوال التي يمكن أن توجد فيها، فهي لا تكون خيّرة حينًا وغير خيرة في حين آخر، ولا تكون وسيلة خيرة لغاية ما، ووسيلة شريرة لغاية أخرى؛ بل إن خيريتها غير مشروطة بعلاقتها بظروف أو بغاية أو برغبة، وهي بهذا المعنى خير مطلق وغير مشروط أبدًا، فهي خيّرة في ذاتها، لا بالنسبة لأي شيء آخر ومن دون تحديد أو وصف أو تقييد. ومن ذلك عمل الطبيب الذي لم يتأخر ولم يتلكأ، وبذل كل ما في وسعه لينقذ حياة المريض؛ فقد بذل جهداً، ووقتاً، وعلماً، وأداءً،...إلخ؛ أي أدى ما يجب عليه أن يؤديه. ولا فرق بعد ذلك بين أن يشفى المريض أو يموت، أعني أن النتيجة لا تغير من الأمر شيئاً.

تعريف الواجب عند كانط

يعرّف كانط الواجب بأنه «ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون العقلي في ذاته». ويحدد كانط مفهوم

الواجب عن طريق تفنيد كل ما هو غير أخلاقي، وكل ما هو متعارض مع الواجب، حتى يصل إلى ما هو أخلاقي فقط، ويسلك طبقًا للواجب فيبدأ بالقول «يمكن أن ننحي جانبا هنا كل الأفعال التي نعترف بداية بكونها متعارضة مع الواجب ويمكن عدّها من وجهة النظر هذه أو تلك بأنها نافعة، ذلك أن المسألة بصدد هذه الأفعال، هي على الدقة، معرفة هل من الممكن أن يكون لها مكان بمقتضى الواجب، ما دامت هي ذاتها تعارض الواجب»[1]. وهو هنا يضع كل الأفعال المتعارضة مع الواجب والمنافية للأخلاق جانبًا. مثل الكذب والسرقة والخيانة، فالإنسان يكذب لأنه يود أن يخدع غيره من الناس طمعًا في منفعة ما، ويزور شيكًا حين يريد الحصول على ما لا حق له فيه قانونًا. مثل هذه الأفعال من وجهة نظر كانط – يجب أن تنحى جانبًا منذ البداية لأنها تتعارض مع الأخلاق تعارضًا واضحًا. ولكن الأمر يزداد صعوبة حين يُنحي كانط جانبًا الأفعال التي تتسق بالفعل مع الواجب فيقول «وأدع جانبًا أيضًا تلك الأفعال التي تطابق الواجب مطابقة حقة ولا يكون لدي الناس أي ميل مباشر نحوها وهم يقومون بفعلها، لأن ثمة ميلاً آخر يدفعهم تجاهها»[2].

ومثل هذه الأفعال التي تأتي مطابقة مبدأ الواجب وليست طبقًا له يجردها كانط من كل قيمة أخلاقية. فيسميها بأنها أفعال تتفق مع الواجب ولكنها لم تؤد عن واجب وإنما أداها مؤديها عن مصلحة أو منفعة، فالتاجر الذي يعامل كل زبائنه بأمانة، ليس بالضرورة فاعلاً ذلك عن واجب، بل ربما كان ذلك لأنه وجد مصلحته في ذلك، لأن تجارته تروج أكثر إذا عامل الزبائن كلهم بأمانة. فلم يكن الدافع إذًا الفضيلة والواجب الأخلاقي. وإنما يكون سلوكه هذا جديرًا بنعت الأخلاق والفضيلة والسلوك عن واجب لو كان صادرًا عن حب الأمانة لذاتها أو عن شعور بالواجب لأن يفعل ذلك، ولكن مادام سلوكه لم يصدر عن إحساس بالواجب، بل كان الباعث عليه المصلحة الذاتية، فهو غير جدير بنعت الأخلاق عنده.

قضايا الواجب الأخلاقي

نلاحظ هنا أن للواجب عند كانط قضايا ثلاثة يمكن أن نفرق بينها؛ حيث تنص **القضية الأولى** من قضايا الواجب الكانطي على «أن الفعل الأخلاقي لكي يكون خيرًا يجب ألا يكون مطابقًا في نتائجه مبدأ الواجب، بل يتحتم أن يجيء طبقًا له؛ أي أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب»، فكم من أفعال تدفع إليها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية، ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب، فلا

[1]- (Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994,p.257.
[2]-Ibid, P.258

تكون من أجل هذا متماشية مع مبدأ كانط الأخلاقي الأسمى[1].

أي إنه لا يكفي عند كانط أن يأتي الفعل مطابقًا للواجب، ولكن أن يأتي الفعل طبقًا للواجب. ولكن الأمر نفسه يزداد صعوبة - وذلك على حد قول كانط - «وأكثر صعوبة من ذلك أن نحدد هذا التمييز حين يكون الفعل متسقًا مع الواجب، وحين يكون لدى الذات زيادة على هذا - أيضًا - ميل مباشر»[2]. أي إن الفعل قد يأتي مطابقًا الواجب وصادرًا عن ميل مباشر - كالذي يحملنا عليه دافع التعاطف الوجداني أو الشعور بالأريحية - ومع ذلك يفتقد الجدارة الأخلاقية ولكن يتضح الأمر نتوخى تمييز فعل لا يصدر إلا عن ميل ولا يجيء طبقًا للواجب، من فعل آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل في حملنا على فعله ميل أو هوى. ويرى توفيق الطويل أننا إذا مِزنا البواعث على هذا النحو تبين لنا أن أفعالنا التي لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعي بالتعاطف قد تكون صوابًا وخليقة بالتقدير، ولكنها مع ذلك تخلو من كل قيمة أخلاقية خلافاالأفعال التي لا يحمل عليها إلا مبدأ الواجب وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدوافع من الواجب يبدو أكرم في عُرف الأخلاق الكانطية متى نهض به الإنسان في وقت تثقله فيه متاعبه ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية[3].

نخلص من هذه القضية الأولى في مبدأ الواجب إلى القول إن كل ما ينبغي له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفي فيه أن يكون مطابقًا للقانون الخلقي بل لابد له كذلك من أن يحدث من أجله وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقًا فاسدًا، فمن يحب الموت ويريد الهروب من الحياة ومن أجل ذلك ذهب إلى ميدان القتال فإن أفعاله حينذاك لم تصدر عن الواجب ومن ثم لا يمكن عدها خلقية. أما إذا كان الإنسان يحب الحياة ويحرص عليها ولا يريد الهروب منها ومع ذلك يذهب إلى ميدان القتال فإن سلوكه يعد أخلاقيًا ومن ثم ينطوي على قيمة أخلاقية لا يستهان بها[4].

إذاً ليس يكفي لكي يكون الفعل أخلاقياً أن تتفق نتائجه مع ما يقتضيه الواجب، بل يجب أن يكون صادراً عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب. ومعنى هذا أن الصبغة الأخلاقية للأفعال لا تتمثل في مظاهرها الخارجية، بل هي تكمن في باطن النية، أو في صميم الطريقة التي بها نريد هذا الفعل أو ذاك.

إذن فالواجب لا يفتقر إلى باعث خارجي، أي لا يحتاج إلى حافز من عاطفة أو وجدان أو ميل من أي نوع كان، فمن يفعل بدافع أو حتى بباعث من التعاطف فإن فعله يعد خاليًا من كل قيمة أخلاقية إذ أنه حينذاك يخلو من المبدأ الذي ينبغي أن تتم الأفعال بمقتضاه؛ حيث إن

[1]- Ibid, pp.258 -259.

[2]- Ibid, p.258.

[3]-توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة، 1985، ص420.

[4]-فيصل بدير عون، دراسات في الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت، د.ت، ص182.

التعاطف يمكن أن يدفع الإنسان إلى أفعال لا تتفق مع غاية المجموع.

ولما كان الواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ولا إلى الميول ولا الرغبات مهما كانت نبيلة وسامية، فقد وصفت أخلاق كانط بالتشدد ولأنها أيضًا لا تحبذ العواطف التلقائية والسرور بالحياة ولأنها تفرض نوعًا من القسوة الزهادة في أداء الواجب ولهذا السبب أيضًا هاجمها معاصروه. فكيرنر Körner في رسالته إلى شيللر Schiller يرى في هذا التشبيه ملامح رجل الشمال وتشدده وبروده. بينما رد لشتنبرج Lichtenberg هذه القساوة وذلك التشدد إلى سن كانط المتقدمة إذ تفقد الوجدانات والآراء قوتها[1].كما تهكم شيللر كيف يخذل أصدقاءه وهو يشعر بالسعادة ولذلك فهو ليس فاضلاً ولا يقوم بعمل أخلاقي، فمن الأولى ألا يخدم أصدقاءه وإذا قام بخدمتهم فما عليه إلا أن يزدري تلك الخدمة أو أن يفعل عن كراهية ما يأمره به الضمير.وقد نالت هذه المقطوعة الساخرة رواجًا هائلاً حتى رددها كل من يريد أن يهاجم تشدد الأخلاق الكانطية. ولكنها كما لاحظ باتون Paton أنها شعر رديء Poor Poetry ونقد أردأ Worse Criticism وهي تعبر عن سوء فهم لفلسفة كانط الخلقية[2]. كما أن التفسير الشائع للأفعال عند كانط وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي:

أفعال تتم عن ميل مباشر.

أفعال لا تتم عن ميل مباشر ولكن عن مصلحة شخصية Self interest.

أفعال لا تتم عن ميل مباشر ولا عن مصلحة شخصية لكن من أجل الواجب فقط. هي في الحقيقة بعيده جدًا عن مذهب كانط[3].

وإن مذهبه الحقيقي يكمن في أن يُنظر إلى الأفعال التي تتم عن ميل فقط من دون دافع من الواجب على أنها خالية من القيمة الأخلاقية، أما الأفعال التي تنجز فقط من أجل الواجب من دون أي ميل فلها قيمة أخلاقية، ولكن استخدام هذه الطريقة في العزل ليس معناه أبدًا تقرير أنه حيثما وجد ميل وكذلك إرادة لفعل الواجب فلا يمكن أن تكون ثمة قيمة أخلاقية في الفعل وإنما يعني فقط (أولاً) أن الفعل يكون خيرًا بمقدار ما ينبثق عن إرادة الفعل الواجب و(ثانيًا) أننا لا نستطيع أن نؤكد أن فعلاً ما خير إلا بالقدر الذي به نعتقد أن إرادة فعل الواجب يمكن بذاتها أن تكفي لإنتاج الفعل من دون سند من أي ميل؛ و(ثالثًا) أن مثل هذا الاعتقاد غير راسخ إلا في حالة الخلو من الميل المباشر لإنجاز الفعل[4].

[1]-عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، دار القلم، الكويت، 1979، ص50.

[2]-H,J,Paton, the Categorical Imperative, A study in kant`s moral philosophy, Hutchinson's University Library, oxford, 1946, P.48.

[3]- Ibid, P.47.

[4]-Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.258.

وعلى ذلك فإن القول إن الفعل لا يمكن أن يكون خيراً إذا كان الميل موجودًا فيه إلى جانب الواجب في نفس الوقت، يعد تشويهًا لفلسفة كانط الأخلاقية. كما أنه مع رؤية كانط التي ترى أن اتباع الواجب يمكن أن يعني التضحية بالميول وحتى بالسعادة، يمكن لنا - ولا نكون خارج تصور مبدأ الواجب الكانطي - أن نمارس سعادتنا الخاصة بطريقتنا الخاصة ولو أن هذا ليس واجبًا مباشرًا. إذن فالفعل الأخلاقي لا يفقد قيمته الأخلاقية إذا صاحبه شعور بالسعادة أو حتى رغبته فيها ولكن يفقد قيمته الأخلاقية إذا صدر عن رغبة في تحقيق هذه السعادة فقط.

وإذا كان كانط لم يتردد في الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على الإتيان بالأفعال الخيرة ومن أجل هذا كان غرسها في الإنسان واجبًا، فإن العالم يفقد جماله الأخلاقي بغير هذه العواطف، كما أنه على الرغم من نفورة من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا، فإنه يرى أن علينا واجبًا غير مباشر يقضي بالبحث عن السعادة فيقول: «إن حرص الإنسان على تأمين سعادته الذاتية واجب (على الأقل بطريق غير مباشر)؛ ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله، وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون دافعاً قويًا له على أن يخرق واجباته. ولكننا حتى لو صرفنا النظر في هذا المقام عن فكرة الواجب، فسنجد أن الناس جميعًا يمتلكهم نزوع باطن بالغ القوة نحو السعادة، ذلك لأن جميع النزعات تتحد في هذه الفكرة بالذات - أي فكرة السعادة - وحدة كلية»[1].

ومن ثم يمكن القول قبل الانتقال إلى القضية الثانية إن كانط لم يغلق أبواب السعادة أمام الإنسان غافلاً عن طبيعته كما زعم بعض نقاده.

أما **القضية الثانية** من قضايا الواجب الكانطي فتنص على أن «الفعل الذي يتم عن شعور بالواجب لا يستمد قيمته من الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. بل من القاعدة التي تقرر القيام به وفقًا لها، فهي إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذي حدث الفعل بمقتضاه، وبصرف النظر عن كل موضوعات الرغبة أو الاشتهاء»[2] ويتضح من هذه القضية أن القيمة الخلقية للفعل الذي يصدر عن الواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها بل تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أيًا كان هذا الواجب. وبهذا يعيد كانط تقرير قضيته الأولى ولكن بطريقة فنية، وقد سبق القول إن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها المطلقة من الخيرية المشروطة المقيدة التي تكفلها النتائج التي تحققها، ويصدق هذا أيضًا على الأفعال الخيرة التي تتجلى فيها الإرادة الخيرة التي تعمل من أجل الواجب[3].

[1]- Ibid, p.258.

[2] -Ibid,p. 259.

[3]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص421.

فإذا كان الهدف الذي نطلبه من وراء أفعالنا والنتيجة التي نحصل عليها من وراء ذلك بوصفها غايات ودوافع للإرادة لا تسبغ على أفعالنا أية قيمة أخلاقية فإننا نتساءل مع كانط «أين يمكن إذن أن توجد هذه القيمة؟ » وهنا يجيب كانط بصراحة ووضوح «إن هذه القيمة لا يمكن أن توجد إلا في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن تتحقق عن طريق مثل ذلك الفعل، ذلك لأن الإرادة تقع موقعًا وسطًا بين مبدئها القبلي، وهو شكلي، وبين دافعها البعدي وهو دافع مادي، وكأنها تقع على مفرق الطرق، ولما كان من اللازم أن تتحدد عن طريق شيء ما، فلابد لها أن تتحدد عن طريق المبدأ الشكلي للإرادة بوجه عام، حينما يحدث فعل عن واجب إذ يكون قد نزع عنه كل مبدأ مادي»[1].

وهكذا يتضح أن العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوى أو غاية مادية؛ نظرًا لأن مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراغبة في الإنسان، وليس من شك في أن كل ما هو تجريبي لا يمكن أن يكون ضروريًا أو كليًا؛ بل هو لابد أن يظل مصبوغًا بصبغة العرضية أو النسبية. ولكن الأفعال الخلقية لابد من أن تكون صالحة في كل زمان ومكان، فهي لابد بالضرورة من أن تكون مطابقة لقانون كلي عام يكون هو الدعامة المطلقة لكل أخلاق، وحسبنا أن ننظر إلى كل أفعالنا لكي نتحقق من أن ما نعده – من بينها – أخلاقاً، إنما هو ذلك الذي يوصف بأنه معقول أو منتظم بمعنى أنه مطابق للأخلاق[2].

ولما كان العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى القاعدة الأخلاقية. فإن معنى هذا أن الفعل الذي يتم عن واجب لا يمكن أن يحدد بحسب موضوعاته، لأن حقيقة هذه الموضوعات لا تشهد إلا على التطابق الظاهري مع الواجب، ولهذا يجب أن يتحدد تبعًا للقاعدة التي وفقًا لها أن تنجزه. ويميز كانط القاعدة Maxim من القانون أو المبدأ Principle فيرى أن القاعدة نوع من المبدأ. والمبدأ قضية عامة كلية تندرج تحتها قضايا أخرى تقوم على أساسه، ويقوم في طبيعة العقل نفسها، ولهذا يكون مطلقًا ويسير بمقتضاه سلوك كل كائن عاقل، متى كان لعقله سيطرة كاملة على أفعاله، كما أنه أيضًا يصبح نسبيًا (ذاتيًا) بالنسبة لصاحبه – بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه – وموضوعي بالقياس إلى كل كائن عاقل من حيث إمكان تعميمه قانونًا عامًا للناس جميعًا[3].

أما القاعدة فيمكن أن نعدها المبدأ الذي نعمل فعلاً بمقتضاه، فهي مبدأ شخصي محض قد يكون خيراً وقد يكون شرًا، وهو في عُرف كانط مبدأ ذاتي يتعلق بصاحبه، ويتجلى في الأفعال التي يقوم

---

[1]- **Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.259.**

[2]- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1980، ص169، وأيضاً:

Kant, lectures on Ethics, Translated by Louis Infield, with an introduction By: J. Macmurray ,M.A., Methuen&co. LTD. London, 1930, P.11– 19.

[3]- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص422.

بها فعلاً. فهي إذن فرع من المبدأ الموضوعي العام يؤدي بمقتضاها فعلاً معيناً وهي إذن تختلف عن المبدأ الموضوعي العام، من حيث كونها لا تصدق إلا بالنسبة إلى الفاعل الفرد، لا بالنسبة إلى كل الفاعلين العقلاء، وتختلف أيضًا عن الدافع ولهذا سميت مبدأ، فالحيوان يمكن أن يقال إن له في سلوكه دوافع، أما الإنسان فيقال إن له قاعدة، فالحيوان يأكل ويشرب بدافع الجوع أو العطش، أما الإنسان العاقل في أفعاله العقلية فيتبع قواعد أي مبادئ عامة، أي إن الإنسان يعرف ماذا يفعل وليست أفعاله مجرد انعكاسات أو استجابات تلقائية لدوافع كما هي الحال في الحيوان[1].

فإذا قررت أن أنتحر تفاديًا للتعاسة أمكن القول إن انتحاري كان وفقًا لقاعدة مؤداها أن أقتل نفسي متى غلبت متاعب الحياة مباهجها، وصارت الآلام أكثر من اللذات، ولكن هذه وأمثالها قواعد مادية تنشأ عن تعميم حالات جزئية بباعث شخصي ونتيجة مقصودة. ولما كانت الخيرية لا تنشأ في الأخلاق عن النتائج التي تهدف إليها الأفعال، استحال أن تجيء الخيرية عن قاعدة مادية من هذا النوع، إن قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذي يقضي بأن يؤدي الإنسان واجبه لذاته من دون أي اعتبار آخر، هذه قاعدة تخلو من أي مادة، لا تهدف إلى تحقيق رغبة أو تحقيق ميل معين، إنها قاعدة صورية بحتة - بلغة كانط - والرجل الفاضل يقبل القاعدة المادية أو يرفضها وفقًا لمدى اتساقها أو تنافرها مع القاعدة الصورية التي تقضي بتأدية الواجب لذاته[2].

ولبيان القول الذي يبدو غامضًا عند كانط للتفرقة بين القواعد المادية والقواعد الصورية يمكن القول إن القواعد إما أن تقوم على أساس ميول حسية، ويسميها كانط قواعد مادية أو بعدية أو تجريبية وتقوم على تجربة الرغبات أو الشهوات، ومن يفعل أداءً للواجب يفعل وفقًا لقاعدة صورية لا مادية، إنه لا يفعل ابتغاء تحصيل نتائج معينة، بل امتثالاً للواجب أيًا كانت النتائج[3].

أما **القضية الثالثة** في مبدأ الواجب فيستخلصها كانط من القضيتين السابقتين ومؤداها «الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً القانون»[4] فقد أؤدي فعلاً أشعر بهوى وميل إليه لكنني لا أكن له احترامًا ويكون سبب ذلك أن هذا الفعل مجر أثر للإرادة وناتج منها. فلا يكون هذا الفعل ذا قيمة أخلاقية، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من ورائه ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر؛ ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل (مثل رضى الإنسان عن حاله، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن

---

[1]- Kant, lectures on Ethics, PP.36 – 47.

[2]-توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ص422.

[3]-عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، ص54.

[4]- Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.259.

أيضًا أن تنتج من أسباب أخرى[1] ولكن القيمة الأخلاقية تكون للفعل المنجز احترامًا للقانون.

وتثير كلمة (احترام) نقاشًا كبيراً بين الباحثين مصدره أن الاحترام انفعال عاطفي، وكانط بحسب الفهم المعتاد لمذهبه يستبعد الانفعال، فكيف إذن يقول باحترام القانون. أي إنه قد يبدو غريبًا أن يستخدم كانط العقلاني كلمة تحمل دلالات انفعالية عاطفية داخل مذهبه العقلاني.

وبفحص مفهوم (الاحترام) عند كانط نجد أنه شعور فريد من نوعه لا يتعلق بموضوع حسي ولا يرتبط بإرضاء ميولنا الطبيعية، وإنما ينشأ من كوني أشعر بأن إرادتي خاضعة لقانون، من دون أي تدخل من موضوع أو اعتبار حسي، وهذا الخضوع ينطوي على شعور بالتواضع من ناحية، وبالسمو من ناحية أخرى، لأن القانون الأخلاقي يردع ميولي ويقدع غروري، فأشعر بالتواضع؛ وفي مقابل ذلك أشعر بالسمو لكوني أدرك أن ردعي ميولي صادر عن ذاتي الحرة، لا عن قهر خارجي[2].

ومن ثم يمكن فهم ذلك الافتراض الذي افترضه على وجه لوم مُوجه إليه قائلاً: «قد يلومني لائم فيعترض زاعما أنني تحت ستار كلمة احترام لا أفعل أكثر من أن ألوذ بشعور غامض آوي إليه بدلاً من أن أوضح المسألة عن طريق تصور عقلي. ولكن الاحترام إن يكن شعوراً وعاطفة، فليس شعوراً متولداً بالتأثر، بل هو شعور تولد تلقائيًا عن طريق تصور عقلي، ومن أجل ذلك يتميز تميزاً نوعيًا عن كل المشاعر من النوع الأول التي تتصل بالميل أو الخوف. إن ما أعرفه معرفه مباشرة كقانون أخضع له، فإنما أعرفه بنوع من الاحترام، يدل فحسب على الشعور بتبعية إرادتي لقانون ما بغير توسط من جانب مؤثرات أخرى على شعوري. إن تحدد الإرادة تحددًا مباشرًا بوساطة القانون والشعور بذلك هو ما يسمى بالاحترام. إذ يعدّ هذا الاحترام أثرًا للقانون في الذات لا سبباً له»[3]. بل إنه يقرر في نهاية هذا النص الطويل «إن كان كل ما نصفه بالمنفعة الأخلاقية فإنما يتكون من الاحترام للقانون. كما يعلق زكريا إبراهيم موضحًا معنى الاحترام عند كانط قائلاً: «وليس هذا الاحترام باعثًا مضافًا وإنما هو ينشأ فينا تلقائيًا بفعل العقل نفسه. وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أي ميل باطني، ولا يصدر عن أي موضوع خارجي، فلم يبق إلا أن نقول إن احترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد، وبالتالي فإن ما يحدد الإرادة ليس هو أي مضمون تجريبي، بل هو الصورة الخالصة للقانون»[4].

خصائص الواجب والأوامر الأخلاقية

وانطلاقا من نظرية الواجب فرق كانط بين نوعين من الأوامر العقلية في المجال الأخلاقي، أوامر

[1]- Ibid, p.259.

[2]-عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عن كانط، ص55.

[3]-Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.260.

[4]-زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص192.

شرطية وأوامر مطلقة[1]؛ إذ عبرت الأوامر الشرطية عن تلك الأفعال التي يرتبط تنفيذها بشرط معين، والتي يكون الفعل الخلقي فيها مجرد وسيلة لتحقيق أهداف أخرى. كأن أقول: إذا أردت أن تتمتع بصحة جيدة فعليك بالاعتدال أو: إذا أردت أن تحصل على تقدير المجتمع، امتنع عن الكذب وقل الصدق دائمًا. ويرى كانط أن مثل هذه الأوامر لا تصلح لتأسيس الأخلاق التي يجب أن تكون مطلوبة في ذاتها. أما الأوامر المطلقة فهي تلك التي تخلو من أي شرط وتكون مطلوبة لذاتها ونابعة من العقل. كأن أقول: عليك بالاعتدال. أو: امتنع عن الكذب وقل الصدق دائماً. ومثل هذه الأوامر هي التي تكون الأفعال الخلقية الحقيقية. وهي التي تمثل الأفعال التي تصدر عن الواجب.

ومن ثم يمكن وصف الواجب الكانطي بأنه يتصف بخصائص متعددة أهمها أنه: مثالي عام مطلق؛ لأنه نابع من العقل الإنساني ومتوافق مع طبيعته. وهو في نفس الوقت صارم لا يسمح بأية استثناءات ولا يرتبط بالتجارب الفردية المتغيرة. كما أنه يعد مطلوبا في ذاته وليس وسيلة لتحقيق أهداف اخرى أبعد منه كالحصول على منفعة أو لذة. وهو مطلق وليس مشروطاً بأية شروط وإلا فقد السمة الأخلاقية وانحرف عن مبادئ العقل المطلق.

شروط الواجب الأخلاقي

مادام الواجب الأخلاقي يتمثل في كونه إلزاماً أخلاقياً يصدر عن العقل كان علينا أن نربط مفهوم الواجب بشرطين أساسيين، أولهما: وجود الحرية. وثانيهما النظرة الثنائية إلى الإنسان.

الحرية الأخلاقية: يرى كانط أن الحرية الأخلاقية هي أولا وقبل كل شيء خاصية التصرف أو العمل في استقلال عن أي علة أجنبية؛ وإذا كانت هناك أشياء يبتغي على الإنسان فعلها، فذلك لأن لديها القدرة على فعلها. فالإنسان بوصفه جسمًا يخضع لضرورة الطبيعة، ولكن بوصفه عقلا يتصرف وفقًا لمبدأ. والأوامر القطعية المطلقة هي تلك المبادئ الأخلاقية التي يلزم بها الإنسان نفسه بوصفه كائناً ناطقاً حراً، وهذه الحرية لا تعني القدرة على اتيان أي فعل كائنا ما كان، بل هي تعني قدرة الإنسان على تنظيم حوافزه، وتهذيب ميوله، وتوجيه سلوكه. ففي وسع الإنسان أن يفعل أو يمتنع عن الفعل، أن يقبل أو يرفض، أن يقول « نعم» أو « لا» وهذه القدرة الإرادية هي التي تسمح له بتنظيم ميوله وفقا لما يقضي به القانون الأخلاقي[2].

وقد جعل كانط حرية الإرادة مصادرة من مصادرات العقل العملي؛ لأنه لا يعقل أبداً أن يُجبر إنسان ما على فعل ما ويوصف بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي. فالحرية هي الشرط الأول والأساسي

[1]- Kant, fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, p.265.

[2]-زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مطبعة وزارة التربية والتعليم، القاهرة، 1963، ص137.

للواجب الخلقي عند كانط؛ فالواجب إلزام نفرضه على أنفسنا بمحض اختيارنا ما دمنا أحراراً.

النظرة الثنائية إلى الإنسان: لو كان الإنسان متوافقاً مع نفسه تمام التوافق، لما كان عليه سوى أن يترك نفسه على سجيتها لكي تعمل بوحي غرائزها، كما يعمل الحيوان. ولكن الإنسان مكون من الثنائية: النفس والجسد؛ الأولى ملائكية تنشد المثل الأعلى. والثانية شهوانية تنشد المتع الحسية واللذات الجسدية. والواقع إن شعور الإنسان بالواجب، وبالمثل الأعلى، هما اللذان يجعلان من الحياة الأخلاقية، ضربًا من الصراع أو الجهاد أو التوتر المستمر. فنحن نحيا باستمرار في حالة أليمة من الفوضى والاضطراب والتعدد، ولكن، لأننا نحنّ دائما إلى النظام والانسجام والوحدة. وعلى قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة، يكون شعوره بما في أعماقه من تمزق باطني، فليست الحياة الأخلاقية حياة السهولة، واللذة والاستسلام، بل هي حياة الشدة، والصراع، والمجاهدة[1].

نقد المفهوم الكانطي للواجب

تعرضت نظرية الواجب الكانطي لحملة انتقادات ولعل أهمها: كيف أعرف أنني أتصرف- على وجه التأكيد- وفقاً للواجب؛ ألسنا نلاحظ في تجربتنا الخاصة أنه قد يحدث لنا أن نتساءل عن مدى شرعية أمر من الأوامر الخلقية، إذ يُخيّل إلينا أنه قد يكون مجرد وهم، أو رأي خاطئ، أو فكرة ذائعة؟ إن هذا يحدث في كثير من الأحيان حينما تتقدم بنا السن، أو يتغير الوسط الذي نحيا فيه، أو تزداد خبرتنا الأخلاقية قوة وثراء، فنشعر أن الأوامر الأخلاقية التي كنا نأخذ بها أنفسنا ليست سوى قواعد نسبية مشكوك في صحتها. وفضلاً عن ذلك فإن مشكلة الكثيرين منا لا تقوم في أنهم لا يريدون أن يعرفوا واجباتهم، بل تقوم في أنهم لم يستطيعوا أن يعرفوا تلك الواجبات. إذن فليس من الصحيح ما يتوهمه بعضهم من أن الضمير يجد نفسه دائماً بإزاء قواعد أخلاقية واضحة بينة معصومة من الخطأ، بل الصحيح أننا كثيراً ما نلتمس نور الضمير، فلا نكاد نجد أمامنا سوى ظلمات تكتنف سبيل حياتنا[2].

أما الصورية الشديدة التي تجعل ضرورة أداء الفعل وفقاً للقانون يذهب بالعمل وفقا لروح القانون والتوسط بين شكلية القواعد ومراعاة الظروف المحيطة. فيمتنع تماما العيش وفقا «للأخلاق الحية المنفتحة» بتعبير برجسون، تلك التي لا تلتزم بشكلية القواعد الأخلاقية بل تتصرف في كل الحالات بالرجوع إلى وجدان إبداعي يبتكر القواعد الأخلاقية الجديدة لمواجهة أزمات الضمير المختلفة.

ولذلك عدّها النقاد نظرية صورية متطرفة موغلة في التزمت والتشدد، مستبعدة الميول والوجدان، مهملة للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم، فكيف يمكن لنظرية أخلاقية أن تستبعد ميول

[1]-المرجع السابق، ص 138.
[2]-المرجع السابق، ص 140.

الإنسان وعواطفه مع أن التجربة تعلمنا أن السلوك الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل. وكيف لمذهب أخلاقي ألا يبيح أية استثناءات من القاعدة الأخلاقية، مع أننا نعرف بالواقع والتجربة أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حدًا يمنع من أن نستثنى فيها بعض الحالات، بل إن الكثير من الأفعال الإنسانية في حياتنا العادية تعدّ صوابًا أو خيراً لمجرد أنها استثناءات من القاعدة[1].

أما الفعل احترامًا للقانون وحده وخضوعًا له فهو في نظر بعض النقاد قول غير معقول، لأن العقل لا يقبل على فعل ما إلا وأثار على نفسه أسئلة من قبيل: لماذا أتصرف هكذا ولم أتصرف بخلاف ذلك؟ وما الغاية من الفعل الذي نقوم به؟ إلى غير ذلك من أسباب يقبلها العقل[2] الواقع أن كانط – يجانب الصواب حين يستبعد عنصر الميل من كل فعل أخلاقي؛ إذ لا شك أن الميول أساسية بالنسبة لكثير من الأفعال الخلقية، ولهذا كان من واجبنا في بعض الأحيان أن ندخل في اعتبارنا، عند الحكم على صواب الفعل الخلقي أو خطئه؛ عنصر الميل الذي صدر عنه الفعل، خاصة إذا عرفنا أن الكثير من أفعالنا قلما تصدر عن بواعث عقلية خالصة[3].

ويبقى النقد الأكبر الذي يمكن توجيهه إلى نظرية الواجب عند كانط في أنه يقيم الأخلاق كلها على مفهوم الواجب، وكأن الطبيعة البشرية قد استمدت فكرة الإلزام من باطن الذات، من دون تأثر بالعرف الاجتماعي في استحسانه الخير، واستهجانه الشر، ومن دون اعتبار لمبدأ الجزاء الذي يقضي بإثابة المحسن وعقاب المسيء.

كما يعد الواجب الأخلاقي بدعة ابتدعها كانط ؛ إذ إنه بوصفه مفهوماً لم يكن معروفا على الإطلاق في تاريخ الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلامية أو فلسفة العصور الوسطى أو عند فلاسفة الفلاسفة الحديثة السابقين عليه وإن كان وجد فيما بعد عند جول سيمون ولكن بمفهوم مختلف.

كما يؤخذ على نظرية الواجب الأخلاقي أنها جعلت الإلزام الخلقي يصدر من العقل وحده من دون النظر إلى الأديان السماوية ومن دون رغبة في ثواب الله أو خوف من عقابه. وهذا يعني الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الدين الذي أنزله الله تعالى لتنظيم حياة الناس وأخلاقياتهم.

[1]-محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، 1998، ص172.
[2]-المرجع السابق، ص173.
[3]-إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت ص198.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

إيمانويل كانط

الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبَها

إيمانويل كانط

الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبَها

خضر إ. حيدر[*]

يعرِّف هذا البحث بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بوصفه شاهداً على حقبة محورية في تاريخ الفلسفة الحديثة. فهو يجمع بين السيرة الذاتية والأعمال الأساسية التي قدّمها كانط وأحدثت ثورة معرفية في عالم الحداثة وفلسفتها.

كما يتضمن البحث جولة بانورامية على نشأته العائلية والظروف الاجتماعية والنفسية التي كان لها تأثير بيّن في شخصيته فيما بعد، هذا بالإضافة إلى رصد المراحل الأساسية لفكره وتأثره بمن سبقه من فلاسفة الحداثة ولا سيما الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت.

المحرر

يُنظر الى الفيلسوف الالماني إيمانويل كانط (1724-1804) على أنه أهم وأكثر الفلاسفة إثارة للجدل في تاريخ الفلسفة الحديثة. وحتى أولئك الذين يعترضون على هذا الرأي، فإنهم يعترفون – ضمناً – به حين يقولون إن من تساووا معه في الأهمية ليسوا سوى قلة نادرة. فلقد أحدث تأثيراً عارماً في أوروبا والبلدان الناطقة بالإنكليزية على السواء. وترتفع هامة مذهبه الفلسفي كأحد الشواهق في تاريخ الفكر، وكل هذا على الرغم من أنه لم يؤلف كتبه التي تركَّزت شهرته عليها إلا بعد أن تجاوز الخمسين من عمره. فلقد نشر نقد العقل الخالص حين كان في السادسة والخمسين، ونشر كتاب نقد العقل العملي حين كان في الرابعة والستين ونقد ملكة الحكم عند بلوغه السادسة والستين، وميتافزيقا الأخلاق حين كان في الثالثة والسبعين. أما كتابه الأخير عن الأنثروبولوجيا فنشره بعد أن جاوز الرابعة والسبعين عاماً.

---

*ـ باحث وصحافي ـ لبنان.

والحق أن كانط ينفرد في ميدان البذل الفكري حيث لا نظير لأصالته الفكرية وإبداعاته.

قضى كانط حياته بأسرها في المدينة الريفية كونجسبورج في بروسيا الشرقية(ألمانيا حالياً)، أو بالقرب منها، وكان يسكنها آنذاك ما يقارب من خمسين ألفاً. والده كان صانعاً لسروج الخيل ويعيش في ظروف متواضعة، وعملت أخواته قبل الزواج في الأعمال المنزلية، أما أخوه الأكبر فقد التحق بالجامعة وأصبح قسيساً من أتباع لوثر. ماتت والدته حين كان في سن الثانية عشرة، ووالده حين كان في سن الحادية والعشرين. وكان أبوه من أنصار طائفة «التقويين»pietists المتشددين، ويحتمل أن يكونا قد غرسا فيه رؤية دينية ورعة وجادة، لكنها ضيقة.

كان كانط تلميذاً بارعاً متألقاً، وبعد أن تخرج في الجامعة أعال نفسه لبضع سنوات بأن عمل مربياً خصوصياً في أسر الأعيان التي كانت تعيش في منطقة مجاورة للمدينة. ثم عاد إلى الجامعة عام 1755، وعمل مدرساً خاصاً بها. ولم يُرَقَّ إلى درجة الأستاذية إلا في عام 1770، ويبدو أنه في أثناء هذه السنوات الخمس عشرة حمل عبئاً تدريسياً ثقيلاً، فكان يقوم بتدريس ست وعشرين محاضرة أو أكثر كل أسبوع، إذ لم يُدَرِّس فيها الفروع المختلفة للفلسفة فحسب، بل كان يدرِّس أيضاً الرياضيات، والفيزياء، والأنتروبولوجيا، والتربية، الخ...

ويقول الذين بحثوا في سيرته الفلسفية أن ذلك قد يكون من أسباب تأخر تطوره بوصفه مفكراً أصيلاً، ذلك على الرغم من أنه وجد وقتاً لينشر مقالات متعددة تشرف أي مدرس جامعي عادي. بعد أن أصبح أستاذاً في عام 1770، استطاع أن يكرس وقتاً أكثر لعمل مبدع، على الرغم من أنه كان لا يزال يعطي ساعات أكثر للتعليم. في عام 1781، عندما كان في سن السابعة والخمسين، استطاع أن ينشر « نقد العقل الخالص»، كتابه الأول وهو الذي سبب له شهرة ومكانة على نطاق العالم كله.

تطوره الفكري

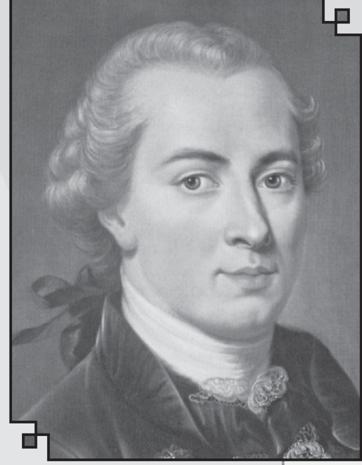
يقع تطور كانط الفكري في ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى كان مثل معظم الفلاسفة الألمان في عصره، فيلسوفاً عقلياً، تحت تأثير «ليبنتز» و»فولف» إلى حد ما، وكان يظن أنه من الممكن الوصول إلى حقائق بعيدة عن طريق التفكير العقلي المستقل عن البراهين التجريبية. ومع ذلك، تظهر مقالاته - حتى في تلك السنوات – علامات الأصالة وعدم الرضى عن المذهب العقلي[1].

المرحلة الثانية تبدأ تقريبا في عام 1765، والتي تأثر فيها إلى حد ما بالفلاسفة التجريبيين

[1] - وليم كلي رايت – تاريخ الفلسفة الحديثة – ترجمة: محمود سيد أحمد – تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام – دار التنوير – بيروت – 2010 – ص 255.

إيمانويل كانط

من سيرته الذاتية



وُلِدَ إيمانويل كانط عام 1724 في مدينة كونيغسبرغ عاصمة مملكة بروسيا ذلك الوقت في القرن الثامن عشر، التي أصبحت تسمى اليوم كيلننغراد وتتبع لدولة روسيا. كان الرابع من بين أحد عشر ولداً (ماتوا وهم أطفال إلا أربعة منهم). كان اسمه يكتب باللاتينية "Emanuel" وغير هجاء اسمه إلى "Immanuel" بعد أن تعلم اللغة العبرية. لم يسافر في حياته كلها أبداً ولم يبتعد أكثر من مئة ميل عن مدينته كونيغسبرغ.

والده جوهان جورج كانط (1682-1746) كان يعمل في صناعة سروج الخيل في مدينة ميمل شرق مملكة بروسيا (تسمى هذه المدينة الآن كليبدا وتتبع جغرافيا دولة ليتوانيا). أمه، ريجينا رويتر (1697-1737) ولدت في نورمبرغ. هاجر جد كانط من إسكتلندا إلى مملكة بروسيا. وكان والده يملي اسم العائلة على هذا الشكل "Cant".

مؤلّفات كانط

1- "نقد العقل الخالص "ألّفه سنة 1781م، وهو أهم مؤلفاته، نقد فيه (كانط) العقل النظري، وبين له حدوداً يجب الوقوف عندها.

2- «مقدمه لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً» قدم فيه ملخصاً شافياً لمذهبه الفلسفي وسلك فيه منهجاً تحليلياً بدأ فيه من الواقع وانتهى

إلى المبادىء العامة على خلاف المنهج التأليفى الذى اتبعه فى نقد العقل الخالص النظري والذى بدأ فيه بالمبادىء وانتهى إلى الوقائع.

3- «نقد ملكة الحكم» ألّفه عام 1790 ويمُثل وجهة نظره في علم الجمال ومحاولة للتوفيق بين الضرورة العقلية وبين الحرية.

4- «الدين في حدود العقل وحده» (1793)

أوضح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذى يقوم على التصورات الاخلاقية المثالية البعيدة عن الترتب والكهانة وقد أثار هذا الكتاب سخط رجال الدين والملك فريدريك.

5- ميتافيزيقا الأخلاق (1797)

6- «نقد العقل العملي» (1788)

7- «مشروع السلام الدائم» (1795)

8- المبادئ الأولى الميتافيزيقية لنظرية القانون (1790)

9- الإناسة من وجهة نظر براغماتية (1798)

10 - المبادئ الأولية لميتافيزيقا الطبيعة (1786)

11 - كتاب المنطق 1800

دراسات أكاديمية:

أطروحة دكتوراه بعنوان "في النار"

أطروحة بعنوان "في المنادولوجيا الفيزيائية"

أطروحة بعنوان "في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما".

البريطانيين. فقد أيقظته «مقالات» هيوم و»أبحاثه» من سباته الدوغماطيقي كما كان يقول. إذ إن هذه الأبحاث ستقوده الى الاستنتاج التالي: «إن كل المعرفة تبدأ بالتجربة، وإن الحقيقة القصوى الخارجية للأشياء في ذاتها التي توجد وراء إحساساتنا لا يمكن معرفتها عن طريق العقل». من المحتمل أن يكون، من ناحية أخرى، قد قرأ «المقالات الجديدة» لليبنتز بعد نشرها في عام 1765، ومن الممكن أن يكون ذلك قد عزز لديه الاعتقاد بأنه على الرغم من عدم وجود أفكار فطرية، إن شئنا أن نتحدث بصورة حرفية، فإن للذهن قدرات أصلية تحدد شكل تجاربه. وأصبح، في أثناء تلك المرحلة، مقتنعاً بأن فكر هيوم، لو كورناه إلى نتائجه المنطقية، لوجنا أنه يتضمن بالفعل أنه ليست كل المبادئ في الفيزياء فحسب، بل حتى تلك المبادئ في الرياضيات أيضا، هي تعميمات محتملة تقوم على الملاحظات. ونحن نرى أنها ضرورية بسبب العادة وتداعي الأفكار. ولا يمكن لكانط أن يقبل نتائج متطرفة كهذه، فمبادئ هندسة أقليدس، وفيزياء نيوتن، التي كان كانط يدرسها غالبا، بدت له معرفة تمت البرهنة عليها بصورة مطلقة وليست مجرد تعميمات محتملة. ولذلك أصبحت مشكلته هي: كيف يمكن التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات والفيزياء والحقيقة التي تقول إن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟

يبدو أن كانط قرأ الكثير من فكر فلاسفة الأخلاق البريطانيين، وبخاصة شافتسيري، وهاتشيسون، وهيوم، كما استطاع أن يصل إلى معرفة فكرهم باللغة الألمانية. وعندما انجذب في البداية إلى المذهب التجريبي الأخلاقي، لم يستطع أن يكتشف فيه مبادئ يمكن الاعتماد عليها بصورة مطلقة مثل مبادئ الرياضيات، فقد وجد نفسه عاجزاً عن أن يقبل تلك المبادئ الذاتية والتي لا يمكن الوثوق بها بوصفها أساساً للأخلاق، مثل الحاسة الخلقية، والتعاطف، واللذة، والمنفعة. وحين سلَّم بقدر محدود جداً من الحقيقة بمنازعات فلاسفة الأخلاق البريطانيين، انتهى إلى الاعتقاد بأن المبادئ الأساسية للأخلاق تكمن في الحقيقة داخل العقل. من أجل ذلك سيقال عنه إنه كان فيلسوفاً عقلياً صارماً في الأخلاق. أصبح كانط، في أثناء تلك المرحلة، أو بعد ذلك، قارئاً متحمساً لروسو، الذي يدين لتأثيره تعاطفه مع عامة الناس، واحترامه لحق كل إنسان في أن يعامل بوصفه غاية في ذاته، وتفضيله الجمهورية الديموقراطية على نظام الحكومة الملكية.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي تسمى في الغالب، «المرحلة النقدية»، فهي التي ستكون وحدها ذات أهمية عالمية. هذه المرحلة لم تبدأ إلا بعد عام 1770 بمدة طويلة، وهوالعام الذي ألقى فيه «بحثه الافتتاحي» في بداية عمله أستاذاً جامعياً. وفي عام 1781 تطور في ذهنه، بالتدريج، موقفه النهائي، وهو التأليف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، والذي أطلق عليه اسم «الفلسفة النقدية». في كتاب «نقد العقل الخالص» (1781) كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنة، وخاصة

في الرياضيات، والفيزياء والميتافيزيقا. وفي كتاب «نقد العقل العملي»(1788) ما ينبغي علينا أن نفعله في مجال الأخلاق، وما قد نأمله في الدين بوصفه مسألة من مسائل الإيمان. أما كتاب «نقد ملكة الحكم» (1790) فيتضمن آراء كانط في الإستيطيقا والبيولوجيا، وبحثاً في نظائر الإيمان بعالم روحي تقدمه الطبيعة، والفن، والحياة العضوية. وهذه الكتب الثلاثة التي تحمل عنوان «نقد» هي أكثر كتب كانط أهمية. بينما يلقى كتاب « مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً» (1783)، في بعض النواحي، ضوءاً على الأفكار الأساسية لكتاب «نقد العقل الخالص»، في حين أن كتاب «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق » (1785) هو مدخل جيد لفلسفته الأخلاقية. و يعد المقال القصير والمضيء عن «السلام الدائم» (1795) قيمة علمية نادرة في عالم الفلسفة السياسية.

السمات المميزة لحياة كانط

يمكن أن نلخص الوقائع الخاصة بحياة كانط التي تخلو من الأحداث المهمة بصورة نسبية وتلقي ضوءاً على روح فلسفته من خلال السمات المميزة التالية:

1- إعطاء التدريب المبكر الذي تلقاه في المنزل اهتماماً مستمراً بالدين. على الرغم من أنه كره في السنوات الأخيرة الذهاب إلى الكنيسة، وأصبح غير مكترث بمعتقدات لاهوتية كثيرة، فإنه استمر في الاهتمام بالمشكلات الأساسية للدين التي يمكن للفيلسوف أن يمنحها عنايته واهتمامه الخاص، وهي المشكلات التي تخص الله، والحرية، والخلود.

2- ثلاثة عوامل مرتبطة أعطته شعوراً شديداً بالواجب، وجعلته يشعر بأن الإلزام الخلقي ثابت ومطلق. وأول هذه العوامل، تربيته الصارمة في المنزل حين كان صغيراً. وثانيهما تركيبه الجسماني الضعيف، الذي أدى به إلى مراعاة نظام صارم للتغذية، وممارسة الرياضة، والتنزه، ونتيجة لذلك تمتع بصحة جيدة بصورة معقولة، حتى إنه استطاع أن يواصل الكتابة حتى السنوات الأخيرة من حياته الطويلة، غير أنها تضمنت ضبطاً صارماً للنفس. أما العامل الثالث فهو مناخ النظام العسكري الذي تدرب فيه الموظفون المدنيون (وكان أستاذ الجامعة في واقع الأمر، موظفاً مدنياً) في بروسيا في عهد فردريك الأكبر وأتباعه.

3- حبه الكبير للدقة الصورية في كل شؤون الحياة، وإعجاب كانط بالتفكير الدقيق في الرياضيات والفيزياء، واعتقاده أن المبادئ الكلية والضرورية واليقينية بصورة مطلقة هي وحدها التي تستحق أن ننظر إليها على أنها المعرفة العلمية. وهو لم يقدر، على الإطلاق، العلوم الاستقرائية. ومع ذلك، فقد كان أميناً للغاية في قدرته على إنكار أن هجمات لوك وهيوم المدمرة جعلت عقلانية القرن السابع عشر والثامن عشر لا يمكن الدفاع عنها. وكان

لابد له من تشييد أسس عقلانية جديدة كان يأمل أن تكون آمنة من الحملات الجائرة.

وكان كانط محبوباً بوجه عام بوصفه مدرّساً وجامعياً ومواطناً. يثير الإشكاليات أمام طلابه ويصر على ألا يأخذوا أي مذهب من مذاهب الفلسفة بوصفه مذهباً مسلماً به، لكن يجب عليهم في الوقت نفسه أن يفكروا بأنفسهم -وهذا سلوك يظهر طبيعة معلم لطيف وواسع الأفق وهو أمرٌ لم يكن مألوفا في بروسيا في ذلك الوقت - لكنه كان أقل تسامحًا بعد أن تطورت فلسفته، وقدمها للعالم، وأصبح ذائع الصيت ومسناً. وقد توقع أن يقتنع الجميع بصدق فلسفته الخاصة، وقد نظر إلى أولئك الذين فشلوا في أن يفعلوا ذلك واصفاً إياهم بالعناد والغباء. ومع ذلك، فقد ظل إنساناً مهذباً، ودودًا، دمث الأخلاق، يدعو طلابه وأصدقاء آخرين لتناول العشاء، ويستمتع بقضاء ساعتين أو ثلاث ساعات بعد ذلك في حديث عام، وكان يعرف كيف يجعله مسلياً. واستمر في أن يكون شخصاً محترماً من حيث إنه باحث جاد، وأمين، ومخلص، ذو قوة بارزة وحكمة عظيمة. وكان الناس في كونجسبرج فخورين به بوصفه أعظم فلاسفة العصر.

دراسته

لما نضج كانط الشاب وبرزت قدراته وبرز تفوقه. ولاحظ ذلك القس فرانز شولتز الذي كان مقرباً من العائلة. وما كان من القس الذي ذهل لنضوج كانط المبكر إلا ان أقنع العائلة بإرسال ابنهم إلى الدراسة في المدرسة الفردريكية أقوى وأجود المدارس في مملكة بروسيا. وكان القس شولتز يعمل في تلك المدرسة. هناك قضى كانط ثماني سنوات من الدراسة الجادة. كان يدرس ستة أيام في الأسبوع يبدأ يومه الدراسي في السابعة صباحاً وينتهي في الرابعة مساء. درس فيها كل لغات ذلك الزمان من اللاتينية واليونانية إلى العبرية والفرنسية. ودرس الرياضيات واللاهوت.

كانت المؤثرات في تكوين كانط الفكري متعددة المصادر. ويذكر الباحثون في هذا المجال ثلاثة: دينية وسياسية وعلمية. من الناحية الدينية تربى كانط على التقاليد المسيحية المتشددة. وبالتحديد فرقة التقوية المسيحية الذي اشتق اسمها من التقوى والورع وهي حركة بروتستانتية تؤكد التقوى والزهد والبساطة والاهتمام بالطقوس والشعائر.

من الناحية السياسية عاش كانط في عصر التنوير وأثر وتأثر بكل معطيات ذلك العصر. بطبيعة الحال كان من المطالبين من أجل حقوق الإنسان وأكد المساواة بين الناس وفي نفس الوقت

دافع عن حكومة بلاده. وتأثر كانط في هذا الجانب تأثرا عميقا بالمفكر والسياسي الفرنسي جان جاك روسو. الذي كان يطرح في كتاباته تساؤلات عميقة عن طبيعة الأخلاق وطبيعة المجتمعات ومشكلة الأفراد وفلسفة الفردية.

أما في الناحية العلمية فقد درس كانط أعمال إسحاق نيوتن وكتاباته التي جعل منها أساساً لمحاضراته في الفيزياء وفلسفة الطبيعية. وفي سنة 1755 نشر نظرية التناوب الشهيرة (بالإنجليزية: vortex theory) التي يوضح فيها أصل العالم ويشرح دوران الكواكب وتناوبها. واليوم تعرف هذه النظرية الفيزيائية باسم فرضية كانت-لابلاس. ولابلاس المقصود هو الفلكي الفرنسي بيير لابلاس الذي طور نظرية كانط وقدّم نموذجاً مشابهاً لها لكنه طوره بعد ذلك في عام 1796.

شرح كانط هذه النظرية في كتابه الأشهر الذي صدر عام 1781 «نقد العقل المحض» الذي يعدّه النقاد في كثير من الاحيان أهم مجلد فلسفي في علم الميتافيزيقا ونظرية المعرفة.

كان كانط من المؤمنين بالله. إلا أنه يكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التي تستمد من ظواهر الطبيعة. فالعقل في مذهب كانط لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذواتها Noumena .

يتحدث كانط في كتابه نقد العقل العملي عن ضرورة الاعتقاد بوجود الله. ويرى أن وجود الله فكرة يبعثها العقل المجرد. يقول بالنص الذي يبدو عائماً ومموهاً : «ليس لدينا سبب وجيه يدفعنا للتسليم بهذه الفكرة تسليماً مطلقاً. ثم يحاول تلطيف هذا التصريح بقوله إن فكرة الله لا يمكن عزلها عن فكرة السعادة وفكرة الفضيلة، وإن فكرة الله مرتبطة دائما بمفهوم المثال الاسمى أو مفهوم الخير».

ناقد العقل الخالص

كثيراً ما كان يُنظر إلى كتاب كانط «نقد العقل الخالص» على أنه أكثر الأبحاث التي كتبت في العصور الحديثة عمقاً وبراعة في موضوعات فلسفية. كان هناك اتفاق عام على أنه واحد من أكثر الكتب غموضاً وصعوبة في الفلسفة. كانت كتابات كانط المبكرة واضحة بقدر معقول، وتحتوي على قليل من العبارات البلاغية. فلماذا كتب كانط هذا الكتاب «نقد العقل الخالص» بصورة سيئة، ولماذا لم تكن كتاباته المتأخرة أفضل كثيراً؟ وربما كان التفسير الأساسي هو أنه شعر في عام 1780 أنه يقترب من الشيخوخة، بينما كان لديه في الوقت نفسه الكثير مما يريد تقديمه للعالم. فكان لابد أن يقدمه مكتوباً كله ومنشوراً في أسرع وقت ممكن. ولذلك وضع باستعجال الملاحظات الكثيرة التي قام بتجميعها منذ عام 1770، من دون أن يقوم بمراجعتها بدقة لكي يجعل اللغة والفكر متسقين. هناك قلة من الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، وفي حالات كثيرة لم يكن هناك من يرشد الى اختيار الكلمات واستعمالها. وعلاوة على ذلك، فقد قدم كانط فلسفة جديدة، وكان مضطراً إلى استعمال كلمات بمعان جديدة، وكان مجبراً في بعض الأحيان على أن يستخدم الكلمة نفسها

لتعبر عن معان مختلفة لا يستطيع القارئ أن يميزها إلا من السياق. ومع ذلك فقد كرس الشراح أنفسهم لتفسير كتب كانط النقدية، منذ عصره. ومع ذلك فقد تم التوصل الآن إلى اتفاق عام فيما يتعلق بالخطوط الأساسية لفلسفته، والعناصر التي تهم المبتدئ بصورة كبيرة. فاستقر الرأي على أن فكره منذ عام 1781 فصاعداً قد تغير قليلاً فيما يتعلق بالمسائل الجوهرية. ولكن لا يزال هناك خلاف حول التأكيد النسبي الذي كان يريد وضعه على جوانب مختلفة من مذهبه، وعلى تفصيلات أخرى هي بالنسبة للمبتدئ ذات نتيجة أقل شأناً، بغض النظر عن أهميتها بالنسبة للمتخصصين. (وهناك، بالتأكيد، اختلافات واسعة في الرأي بين الفلاسفة المثاليين، والفلاسفة الواقعيين، وفلاسفة آخرين من عصرنا حول ما إذا كان كانط محقاً أو مخطئاً في مواقفه المتعددة. غير أن هذه مسألة أخرى). إن أي قارئ جاد يريد أن يدرس كانط بتأن وبمساعدة الشراح، سوف لا يجد صعوبة في فهم الفحوى العام لفلسفته.

بين كانط وهيوم: علاقة التأثير والتأثر

تأثر كانط بالفيلسوف الانكليزي ديفيد هيوم مع أنه سيذهب فيما بعد الى نقده في الكثير من أطروحاته الميتافيزيقية وخاصة منها تلك التي بدأ تفلسفه بها وهي قضية الارتباط بين العلة والمعلول. ولقد تحدى العقل الذي يدعي انحدار هذا التصور منه، بأن طلب منه أن يعرِّفه التالي: بأي حق يزعم أن للأشياء تكويناً خاصاً يدفع الى الظن بأنه إذا ثبت حدوث شيء ما، فلا بد أن يثبت ذلك بالضرورة حدوث شيء آخر مصاحب له أيضاً. وهذا هو معنى تصور العلية. وبرهن هيوم بما لا يدع مجالاً للشك «بأنه من المحال تماماً للعقل أن يفكر تفكيراً - قبلياً - اعتماداً على التصورات في حدوث مثل هذا الارتباط بين الشيئين بحكم الضرورة». «غير أن هيوم قد عانى سوء الحظ المألوف الذي يقع فيه الميتافيزيقيون، لأن أحداً لم يفهمه. ولم يكن السؤال الذي تبادر الى ذهنه: هل يعد تصور العلّة صائباً ونافعاً، بل وحتى لا غنى عنه لمعرفتنا بالطبيعة. ذلك بأن هيوم لم يتشكك قط في هذه الناحية، ولكنه دار حول إمكان التفكير في هذا التصور اعتماداً على العقل - قبلياً - وتبعا لذلك هل يحمل هذا التصور في طياته حقيقة كامنة فيه مستقلة عن كل تجربة مما يدل على زيادة امتداد العقل بحيث لا تقتصر فاعليته على موضوعات التجربة؟.. هذه هي المشكلة التي واجهها هيوم».

وما كان هيوم ليرضى عن هذا التشخيص لموقفه من «المشكلة» في أغلب لظن. ولكن ما يهم هنا هو أن كانط قد فسر كلامه على نحو ما رأينا، ورأى أن من المفيد إعادة عرض موقف هيوم ومشكلته في صيغة أخرى.

يقول كانط في هذا الموضوع ما يلي:

«أعترف صراحة بأن ما أتذكره عن دافيد هيوم هو حادث بالذات استطاع أن يوقظني منذ سنوات عديدة من سباتي الدوجماطيقي، ويزود أبحاثي في ميدان الفلسفة النظرية بمنحى جديد كلية. نعم لقد كنت بعيداً تماماً عن اتباع نتائجه التي أهتدى اليها، ولكن إذا نحن ارتكزنا على فكرة مستندة على أساس صحيح، ولكنها لم تستغل، ونكون قد ورثنا هذه الفكرة من شخص آخر، فإننا قد نأمل آنئذ اعتماداً على التأمل المتواصل النهوض بها الى ما هو أبعد من النقطة التي بلغها – بفطنته – هذا الرجل، الذي ندين له بالشرارة الأولى للنور». «ومن هنا – يضيف كانط - بدأت أحاول النظر في إمكان صياغة اعتراض هيوم في صورة أعم. وسرعان ما أدركت أن تصور الارتباط بين العلة والمعلول ليس بأي حال التصور الأوحد الذي يعتمد عليه الفهم في ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباطاً قبلياً، ولكن الأرجح هو أن الميتافزيقا تعتمد اعتماداً كاملاً على مثل هذه التصورات. وحاولت التأكد من عددها. وبعد أن نجحت نجاحاً مرضياً في هذا السبيل بفضل استنادي الى مبدأ مفرد، ثم اتجاهي إلى استخلاص هذه التصورات، التي أصبحت متيقناً الآن من أنها ليست مستمدة من التجربة- مثلما حاول هيوم استمدادها - ولكنها صادرة من الفهم الخالص.. وبمجرد نجاحي في حل مشكلة هيوم، لا فيما يتعلق بحالة واحدة بالذات، وإنما من ناحية قدرة العقل على البحث في شموله، أصبح في وسعي أن أخطو باطمئنان- وإنما بتؤدة –لتحديد الميدان بأسره الخاص بالعقل البحت اعتماداً على المبادئ الكلية. من حيث حدوده، ومحتوياته أيضاً.. إن هذا هو المطلوب من الميتافزيقا إذا أرادت إنشاء نسق فلسفي طبقاً لمخطط آمن»[1].

كانت هذه هي استراتيجية كانط في النصف الأول من كتاب «نقد العقل الخالص». وتوحى الجملة الأخيرة التي ذكرها باختلاف النتائج التي اهتدى إليها عن نتائج هيوم، وأن الميتافيزيقا ليست بحكم طبيعتها، مجرد لغو بحيث تستأهل جميع كتابات الميتافزيقا إشعال النيران فيها. غير أن النتيجة الفعلية التي اهتدى إليها كانط كانت في الأرجح قريبة من نتيجة هيوم، إذ تماثل كانط وهيوم، بعد أن انتهى إلى الرأي القائل بأن جميع النظرات الخاصة بطبائع الأشياء في ذاتها (بما في ذلك النظرة إلى الروح والله) تتجاوز ظواهر التجربة المدركة، ومن ثم فإنها لا تعنى شيئاً، وليس بمقدورها – حتى من حيث المبدأ – أن تصل الى مرتبة المعرفة.

هذا يعني – برأي كثيرين من قرّاء كانط الأوروبيين - حدوث تغير أساسي في تصور الميتافزيقا، إذ أصبحت الميتافزيقا تعني عند كانط ذلك الكيان من المعرفة الذي يتميز بطابعه التركيبي القبلي أكثر من كونه كياناً من المعرفة مختصاً بمعرفة الطبائع الأساسية للأشياء والنفس والله. على أنه ليس من شك أن المعرفة الميتافزيقية قد نظر إليها تقليدياً – بصفة مضمرة على الأقل – على أنها

[1] - نص كانط منقول من كتابه نقد العقل المحض، وورد ضمن كتاب وليم كلي رايت – مصدر سبق ذكره – ص 257.

تركيبية وقبلية: « تركيبية» بمعنى أنها تدل على إضافة فعلية إلى معرفتنا بدلاً من كونها مجرد تحليل لمعاني مختلف التصورات. و»قبلية» بمعنى أنها تحدث مستقلة عن عملية الإدراك، بدلا من قيامها بتجميع المعطيات التجريبية والتعميم منها. غير أن الميتافزيقيين قد ظنوا تقليدياً أنهم قادرون على الحصول على معرفة طبائع موضوعاتهم باتباع هذه الوسيلة. وكانت هذه الموضوعات هي الأشياء في ذاتها (العالم) والنفس والله. أما عند كانط فإن جميع هذه الأشياء ليست موضوعات للتجربة الممكنة، وليست أيضاً كيانات بالمقدور إثبات طبائعها، أو حتى وجودها، اعتماداً على الاستدلال التركيبي القبلي.

أنواع المعرفة عند كانط

تقوم منهجية المعرفة عند كانظ على ثلاثة أنواع:

معرفة تحليلية [قبلية (a priori)] – مثلاً «العازم هو إنسان غير متزوج».

معرفة تركيبة [بعدية (a posteriori)]- مثلاً، «هذا البيت أخضر».

معرفة تركيبية (قبلية)- مثلاً، «كل حادث له سبب»[1].

ينطبق نوع المعرفة الأول على العلاقة بين التصورات، والنوع الثاني على الانطباعات الحسية المشكلة، والنوع الثالث على رؤية الصور.

سلم كانط بوجود «أحكام تركيبية قبلية». والمسألة عنده تمثلت في كيف يمكن ذلك، وليس في ما إذا كان ذلك ممكناً. وكان الجواب مفيداً أن «الأحكام التركيبية القبلية» لوجود صور معينة عند جميع الذوات العارفة هي شروط الخبرة المنظمة.

ماذا عنى كانط بالتعبير «تركيبية قبلية»؟

لقد عرّف المصطلح على النحو الآتي:

-قبلي (a priori): مستقل عن الخبرة – مثلاً، «العازب إنسان غير متزوج».

-بعدي (a posteriori): يعتمد على الخبرة – مثلاً، «هذا البيت أخضر».

-تحليلي (Analytics)

1ـ قضايا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها المنطقي، مثلاً «العازب إنسان غير متزوج».

---

[1] - غنار سكيربك – نلزغيلجي – تاريخ الفكر الغربي – مصدر سابق – ص 45.

2- قضايا نفيها يؤدي الى تناقض منطقي، مثلاً، «العازب ليس إنساناً غير متزوج».

-تركيبي (Synthetic):

1ـ قضايا لا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها المنطقي، مثلاً»هذا البيت أخضر».

2 ـ قضايا نفيها لا يؤدي إلى تناقض منطقي، مثلاً «هذا البيت ليس بأخضر».

وبكلام آخر، إن العبارات القبلية التحليلية تطابق رؤية العلاقة بين التصورات وفقاً للعقلانيين والتجريبيين – الحسِّيين من الفلاسفة، والعبارات البعدية التركيبية تطابق الخبرة، وفقاً للعقلانيين والتجريبيين – الحسيين. والنقطة الرئيسة الفاصلة هي في الأحكام القبلية التركيبية. فهذه القضايا مستقلة عن الخبرة (قبلية)، ولا يكون محمولها المنطقي في موضوعها المنطقي (تركيبية). وقد كان كانط مقتنعاً أن أحكاماً (Urteile) مثل هذه موجودة، وأن القضية – الحكم «كل حادث له سبب»: مثل عليها. وهذا يتعارض مع النظرية التجريبية – الحسية التي تفسر هذه القضية، إما بوصفها تحليلية (قبلية)- فنحن نستطيع أن نعرف «كل حادث» بشكل يكون له «سبب ما»، بتعريف يخص التصور «كل شيء يحدث» – أو بوصفها تركيبية (بعدية) – فالقضية هي تعويم مستمد من خبرات جزئية، وبالتالي نحن لا نعرف ما إذا كانت القضية ستنطبق على المستقبل أو لا. وقد زعم كانط أن فكرة كل حادث له سبب ليست في تصور كل حادث، وأننا لا نحتاج أن نعود الى الخبرة لكي نعرف أن لكل حادث سبباً ما، لأن معرفة السببية موجودة في صور تفكيرنا. وهكذا، فإن القضية «كل حادث له سبب» تنتمي الى المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي (مثل ميكانيكا نيوتن) الذي اعتبره كانط صحيحاً كلياً وبالضرورة. يماثل ذلك، على سبيل المثال، اعتبار كانط القضية «الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين» قضية قبلية تركيبية، في الرياضيات. وهكذا تكون الرياضيات والعلم الطبيعي علمين قائمين على أساس ثابت عند كانط. والتأسيس هو في الصور الموجودة عند الذوات.

رفض الشك التجريبي

تبعاً لما تقدم رفض كانط ما رآه شكاً تجريبياً – حسيِّاً، وكان يقول: توجد رؤية تأملية في شروط المعرفة، وهي رؤية تظهر أن العلمين المذكورين سابقاً يقومان على أساس آمن. كما رفض كانط ما عدّه عقيدة عقلية جامدة، ورأى أن المذهب العقلي التأملي (الميتافيزيقا) ليس له أساس مكين، ولذا فهو ليس علماً. والحدس العقلي الذي ادّعاه الفلاسفة العقلانيون، كما فعلوا بموضوع الله، إن هو إلا رؤية مزيفة، وهنا، بدأ نقد كانط العلم التأملي، ليقرر أن المذهب العقلاني التقليدي هو علم زائف. ونحن نستطيع أن نفكر بشروط الخبرة، كما فعل كانط في الفلسفة. العقلانيون حاولوا تجاوز

الخبرة إلى ما هو ترانسندنتالي، أي إلى ما وراء حدود الخبرة الحسية، غير أننا عاجزون عن معرفة أي شيء يتجاوز شروط (حدود) المعرفة. وقد قدم كانط حجتين لدعم هذه النظرة: فمن جهة نحن عاجزون عن الحصول على خبرة حسية عن الترانسنتدالي الذي يتجاوز الخبرة الحسية، لأنه يقع وراء مثل هذه الخبرة، ومن جهة ثانية عندما يناقش العقلانيون مسألة وجود الله على سبيل المثال، فإن الحجج المؤيدة والمعارضة متساوية النقل. فتظهر هذه النظرية التي تواجه طريقاً مسدوداً (aporia) أنه يستحيل معرفة أي شيء عما هو ترانسندنتالي.

الأثر البروتستانتي في شخصية كانط

من الناحية الشخصية، كان كانط بروتستانتياً ورعاً، وكانت فلسفته الترانسندنتالية التي رفضت المذهب العقلي التي تصورت المسائل الميتافيزيقية بأنها مسائل لا مفر منها وتنسجم تماماً مع التصورات البروتستانتية المركزية، أي: بما أننا عاجزون عن التخلص من هذه المسائل، فإن الأجوبة عنها يجب أن تقوم على الإيمان.

وهكذا، نخلص إلى تمييز بين المعرفة والإيمان الذي هو صفة الحرية البروتستانتية. فنحن لا نستطيع أن نثبت وجود الله بالبرهان ولا أن نثبت عدم وجوده، لكننا نستطيع أن نؤمن بأحد الموقفين. وفي الوقت ذاته الذي «حافظ» فيه كانط «على العقل» في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات وضد مذهب هيوم التجريبي - الحسي، فقد ترك فسحة لإيمان بسيط في الدين.

لقد رأينا أن فلسفة كانط الترانسندنتالية التي شملت تفكيراً بالحدود الابستيمولوجية للمعرفة، شملت أيضاً محاولة لتشكيل تركيب من المذهب العقلاني والمذهب التجريبي - الحسي. وبذلك مسّ كانط شيئاً جوهرياً، وهو: فضلاً عن القضايا التي بها نصف الوقائع بعبارات صادقة أو كاذبة، بمقدار ما تتطابق مع أشياء الخبرة، وبدرجات مختلفة - يمكننا أن نفكر بالشروط التي تجعل مثل تلك القضايا الصادقة أو الكاذبة، ممكنة.

وبهذا المعنى، يمكننا أن نشير إلى مبدأ عدم التناقض - «الشيء لا يمكن، في الوقت ذاته، أن تنسب اليه الصفة A والصفة لا - A، وبالمعنى نفسه» - كشرط للقضايا / الأحكام الصادقة أو الكاذبة، تجريبياً - حسياً. وبحسب الاستعمال اللغوي العادي، تعدُّ القضية «هذا القلم هو، في الوقت نفسه، أحمر وأزرق» خرقاً لمبدأ عدم التناقض. فهذه القضية ليست صادقة ولا كاذبة تجريبياً - حسياً، لأنها تنتهك الشرط اللازم لتكون القضية صادقة أو كاذبة تجريبياً - حسياً.

وبما يماثل ذلك، يمكننا أن نؤول مبدأ السببية - لكل الحوادث أسباب - كشرط لقضايا ذات معنى، كما هي الحال في العلوم الطبيعية. لنفترض أن باحثاً طبياً يقول: «ليست القضية ماثلة في

أن أسباب بعض أشكال السرطان مجهولة. فهناك أشكال عديدة من السرطان ليس لها سبب». فإن هذا الباحث يكون قد فعل شيئاً مختلفاً عن ارتكاب خطأ تجريبي – حسي، وأسوأ من ذلك، أي إنه نسب بعض أشكال السرطان إلى سبب خاطئ. فيكون هذا الباحث قد خرق شرطاً من شروط البحث ذي المعنى في مرض السرطان. وبكلمات أخرى نقول إن مبدأ السببية يمكن أن يقوم بوظيفة مبدأ ضروري في العلوم الطبيعية. فإذا انتهك العلماء هذا المبدأ، تجاوزوا حدود البحث العلمي، وليسوا مخطئين خطأً واقعياً فحسب[1].

لعل النقطة الرئيسة في الفلسفة الترانسندنتالية هي، على وجه التحديد، وجود مثل تلك الشروط الممكنة، والتي لها، من الوجهة الإبستيمولوجية، وضعية أساسية أكبر من القضايا التجريبية – الحسية، الصادقة والكاذبة، أي، أكبر من القضايا التجريبية – الحسية. فالفلسفة تحاول أن تشرح الشروط (قواعد وافتراضات سابقة ومبادئ وأطر) التي تؤلف (تمكن وتشكل) تجريبياً القضايا الصادقة والكاذبة. وسوف نرى، فيما بعد، كيف عدل هيغل شروط كانط الترانسندنتالية وحولها في اتجاه شروط اجتماعية، أي في اتجاه الأيديولوجيات.

الفلسفة الترانسندنتالية والنظرية الأخلاقية

العامل الحاسم في نظرية كانط الأخلاقية هو أن تكون الإرادة إرادة خير، لا أن تكون نتائج الأفعال خيراً. هنا، يميز كانط نفسه من فلاسفة مذهب المنفعة الذين دافعوا عن أخلاق النتائج، قائلين إن الأفعال الأخلاقية هي تلك التي تؤدي إلى أعظم منفعة (السعادة، اللذة) لأكبر عدد من البشر.

وفضلاً عن ذلك، فإن أخلاق كانط هي أخلاق الواجب. فقد رأى أن اختبار إرادتنا الأخلاقية يكون أولاً حين نقوم بعمل على الرغم من إرادتنا، مدفوعين بحسنا بالواجب الأخلاقي. ولا يعني هذا أن كانط يدافع عن الشقاء والألم، وإنما يبين عن مدى ابتعاده عن جميع أشكال الأخلاق القائمة على اللذة (مذهب اللذة).وهكذا، فإن هذا الأمر الأخلاقي اللاّشرطي «ينبغي عليك» هو فينا فطري تماماً، مثل الصور الترانسندنتالية للمكان والزمان والسببيّة...الخ. وهذا يعني أن جميع البشر خاضعون لهذا الواجب الأخلاقي. لذا، فإن الأخلاق مبدأ مطلق عند كانط. وبكلمات أخرى، لقد بنى كانط أخلاقاً مطلقة على الذات، بينما بناها أفلاطون على المُثل «الموضوعية».

يفيدنا في هذه المناسبة أن نرى كيف أنشأت إبستيمولوجيا كانط تمييزاً أساسياً بين ثلاثة اتجاهات: ما هو تجريبي – حسي وما هو ترانسندنتالي، وما نختبره - في – ذاته. فما نختبره يمثل

[1] - غنار سكيربك – نلز غيجلي – تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين- ترجمة حيدر حاج إسماعيل – المنظمة العربية للترجمة - بيروت 2012.

منطقة الضرورة، لأن كل شيء فيها يُفهم بمفردات علاقات السببية. وهذا ينطبق على الإنسان أيضاً. نحن نفهم أننا محددون بالأسباب بحسب الدرجة التي نختبر عندها ذاتنا الحسية. غير أن الوعي الذي يتصور ذلك ليس الوعي الذي يتصور. فلا يمكن أن يُقال إن الوعي الذي يتصور محدد بالأسباب، لأن التحديد بالأسباب ينتج من الظرف الذي تتشكل فيه الظواهر بوساطة الصور الترانسندنتالية. ولا نختبر الوعي الذي يتصور شيئاً بتلك الطريقة. لذا، قال كانط بتمييز بين الإنسان كائناً عقلياً والإنسان كائناً طبيعياً. بوصفه كائناً عقلياً يخضع الإنسان لواجبات أخلاقية مطلقة على شكل قوانين يتبعها الشخص الحر المستقل على أساس العقل،. أما بما هو كائن طبيعي فيخضع الإنسان لمبدأ السبية، فهو موجود في منطقة الضرورة.

في نظريته إلى الانسان، تصور كانط سلسلة من التعارضات تذكرنا بتمييز أفلاطون عالم المُثل من عالم الإدراك الحسي. فقد قيل إن الإنسان ينتمي إلى منطقة الضرورة، لكن يمكن أن يقال أيضا إنه ينتمي الى منطقة الحرية. والتمييز الحاد بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي - حسّي، وبين الإنسان كائناً عاقلاً والإنسان كائناً طبيعياً، أدى الى تصور أن تكون الأخلاق مستقلة عن العوامل التجريبية - الحسية. وأساس الأخلاق هو الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ويمكن أن يُقال إن ذلك يحمي الأخلاق من النقد المبني على عوامل تجريبية - حسية. ولكن يجب أن يكون هناك نوع من الرابطة بين تلك المناطق، بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي - حسي فكيف حصل ذلك؟ لقد رأى كانط أن الارادة تتوسط بين المنطقتين، بمعنى أن الارادة تتأثر بميولنا الطبيعية، مع أن الإرادة محكومة من القانون الذي نقر بوجوده بوساطة عقلنا الحر.

إن ذلك الواجب الأخلاقي المطلق سيكون له في فلسفة كانط وضعية الأمر المطلق: «اعمل بحسب القاعدة السلوكية وحدها التي تريد في الوقت ذاته أن تصبح قانوناً كلياً. وقاعدة أعمالنا هي القانون الكلي الذي يتبعه السلوك. وإذا كذبت لتستفيد، فإن قاعدة السلوك التي توجه عملك هي: «إذا كنا نستفيد، سوف نكذب». لذا، فإن الأعمال الأخلاقية واللاأخلاقية تبنى على قواعد سلوك. غير أن نقطة كانط الرئيسة هي أنه على الرغم من أن الاعمال اللاأخلاقية تتبع قواعد سلوك، فإن قاعدة السلوك هذه لا يمكن أن تحوَّل الى قوانين كلية.

منتدى الاستغراب

منظومة كانط الفلسفية
ما لها وما عليها

المشاركون في الندوة

حسين صفي الدين

جميل قاسم

هادي قبيسي

منظومة كانط الفلسفية

ما لها وما عليها

في إطار ندواتها التخصّصية التي تنظمها فصلية "**الاستغراب**"، عقد في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت حلقة نقاش حول منظومة كانط الفلسفية. وشارك فيها جمعٌ من المتخصّصين بالفلسفة الغربية وفلسفة الدين.

قدم للحلقة وأدارها مدير التحرير المركزي لفصلية "الاستغراب" محمود حيدر، وشارك فيها الباحثون الأساتذة حسين صفيّ الدين، وجميل قاسم، وهادي قبيسي.

تناول المحاضرون منظومة كانط الفلسفية من زوايا مختلفة، وقد جاءت المداخلات على النحو التالي:

قدم مدير الندوة مداخلة افتتاحية، عرض فيها الى الأطروحات النقدية التي تعرضت لها منظومة (كانط) الفلسفية، ولاسيما لجهة التناقض الذي وُضعت فيه حيال مهمة العقل. والإشكالية التي تناولها هي : كيف يمكن ان يستخدم كانط العقل كوسيلة ليُبرهن أن العقل لايستطيع أن يصل الى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي...

• الباحث الدكتور حسين صفيّ الدين، تناول في مداخلته **المرتكزات الأساسية للنظام الفلسفي الكانطي**، مبينا علاقته بالفلاسفة المؤسسين للتنوير والحداثة، مثل ديكارت وهيوم وأوغست كونت وسواهم..وأشار الى أن مهمة (كانط) الأساسية كانت التأسيس لنظام تفكير فلسفي جديد..

• الدكتور جميل قاسم أستاذ فلسفة الجمال في الجامعة اللبنانية تناول قضية الدين عند كانط من خلال كتاب الأخير **"الدين في حدود العقل"**. يرى كانط بحسب الباحث أن الأخلاقية او القانون الأخلاقي حتى ولو كان يفترض وجود كائن اسمى، فإن فكرة هذا الكائن تصدر عن الأخلاق وليست هي الأصل في صدور الأخلاق.

• أما الباحث الإسلامي هادي قبيسي فقد كانت محاضرته التي قدمها بالنيابة عنه الشيخ جمال عمار بعنوان:

"الأخلاق الذاتية الكانطية والخدمة الإلهية"

وفيها قدّم الباحث دراسة مقارنة بين ميتافيزيقيا كانط الأخلاقية ذات الأفق المحدود بالدنيوية المادية، وبين مكارم الأخلاق القرآنية..

نشير إلى تعقيبين نقديين على مداخلة كل من د. صفي الدين و د. جميل قاسم عند نهاية كل من المداخلتين.

كانط في "نقد العقل"
كيف تسلك الميتافيزيقا طريق العلم الآمنة؟..

مداخلة: حسين صفي الدين [*]

للعقل البشري في نوع من معارفه هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردّها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري»[2].

إن ملاحظة هذه العلاقة المتناقضة للعقل مع نفسه العقل هو الذي يسأل، وهو الذي عليه الإجابة عن السؤال.

فهل المشكلة في السؤال أو في قدرة العقل على الإجابة؟

برأينا المشكلة في الاثنين معاً: كيف يجب أن نسأل؟ وعلى أي سؤال العقل قادر على الإجابة؟

يجب أن نسأل، يقول كانط «ليس كتلميذ يسأل أستاذه، وإنما كقاضٍ يستجوب متهماً». ولكن كيف لهذا السؤال أن يكون هكذا – من دون معرفة قبلية بالموضوع.

وهذا العقل كيف له أن يقبل الأسئلة ويجيب عنها دون أن يعرف هذا العقل شروط إمكاناته وحدودها.

وإذا كان كذلك فما هذه الحدود، هذه الشروط؟

حين صدر كتاب كانط في العام 1781: «نقد العقل المحض» وفي طبعته الثانية المنقحة عام 1787 أحدث ثورة، وأثار نقاشاً لم ينته حتى اليوم.

ولكن هذا النقد لم يأت من دون مقدمات، كانت عبارة عن أسئلة حول البناء العظيم للفلسفة – حفز ذلك تطور العلوم، واندفاعها في وقت بقيت الفلسفة تراوح مكانها، فعلوم الرياضيات والفيزياء

---

*ـ طبيب وباحث في الفلسفة الغربية.

[2]ـ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض ط2.

والطبيعة، لم تنتظر الفلسفة لتعطيها إشارة الانطلاق في مسارها. وهي لم تنتظر الفلسفة التي عُدّت لقرون «علم العلوم» وهذا ما دفع الفلاسفة للبحث عن أسباب هذه المراوحة، والبحث عن طرق للخروج من هذه الأزمة. بدأ ذلك مع ديكارت وبيكون، والتجريبيين الإنكليز (لوك وهيوم).

وكانت تتفاعل عند كانط منذ أطروحته «المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية» 1755 وفي العام 1770 – أطروحة «في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما».

كل ذلك أنضج عملية النقد عند كانط، واستطاع من خلال هذا النقد أن يشخِّص العلَّة، وأن يبني مبادئ وقواعد دقيقة لإعادة البناء الفلسفي على أسس متينة، حتى تسلك الميتافيزيقا «الطريق الآمنة التي لا تنسد أبداً» طريق العلم.

وبالتالي، كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟ وكيف تختلف ع ن الأحكام التحليلية؟[1].

كيف بإمكاننا إصدار أحكام تخبر عن موضوع الحكم على نحو كلي وضروري. (يعني غير مستمد من التجربة، كون التجربة تظل جزئية، ولا يطلع الكلي عن الجزئي).

وإذا كانت الفلسفة لقرون «وحتى القرن الثامن عشر» قائمةً على فرض: انتظام المعرفة وفقاً لموضوعات المعرفة، وأن ينتظم العقل وفقاً للموضوع.

فيثير كانط فرضاً مختلفاً: ماذا لو اتبعنا منهجاً خاصاً يقوم على فرض أن تكون الموضوعات هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا؟ كون ملكة المعرفة نشطة وفاعلة وتلقائية وليست مجرد متلقية.

كيف تكون العلاقة بين تصور الذهن للموضوع والموضوع نفسه؟ وهذه العلاقة تقوم على صلات ثلاث:

الصلة بين التصور والموضوع لجهة المطابقة، حيث الذهن هو ملكة معرفة ويطلق عليه كانط «العقل النظري».

والصلة بين التصور بوصفه علة والموضوع بوصفه معلولاً، وفي هذه الصلة يكون الذهن ملكةرغبة ويسميه عقلاً عملياً.

---

[1] - في الأحكام التحليلية يُفكَّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية.
وهي تفسيرية لأنها لا تضيف شيئاً بالمحمول إلى مفهوم **Concept** الحامل ولا تفعل إلّا أن تفككه بالتحليل إلى معاينة الجزئية التي سبق أن فكَّرت فيه. وبهذا المعنى هي تفسيرية.
الأحكام التأليفية هي تلك الأحكام التي يُفكَّر فيها ذلك الاقتران من دون الهوية المذكورة. فهي توسيعية وتضيف إلى أفهوم الحامل محمولاً لم يكن ليفكر فيه ولم يكن في وسعنا أن نستمده منه بالتحليل.

هذا عن فاعلية الذهن، فماذا عن صلة التصور بالذهن نفسه لجهة انفعال الذهن بهذا التصور؟ ويسميه كانط نقد الحاكمة.

عاشت الفلسفة (الميتافيزيقا) وعبر قرون، حالة تتخبط في أسئلتها، تكرر نفسها، ومملكتُها أصبحت خاويةً كما يقول كانط. وهذا العلم (الفلسفة) عمل على موضوعات العقل التي تتنوع إلى ما لا نهاية من دون أن يتعامل مع العقل نفسه.

فمع تطور العلوم (الطبيعية)، راحت تتبدى أكثر فأكثر أزمة الميتافيزيقا، وبدأت تثير أسئلة كثيرة حول المعرفة وشروطها، وبرزت محاولات جادة لتشخيص هذه الأزمة.

إن تطور العلوم (الرياضة والفيزياء والهندسة) (علوم مجردة) منذ القرن الخامس عشر أدى إلى سقوط الميتافيزيقا من عرشها (كعلم العلوم) وهي التي كان سلطانها مطلقاً، لا مجال للتحرر منه وتشريعها أخذ ينحل، بفعل الحروب الداخلية. وكان الريبيون وهم نوع بدو يكرهون الحرث الدائم للأرض، ويكسرون من وقت لآخر رابطة العمران.

وهذه الفوضى التي تسبب بها الريبيون، لم تستطع أن تعيق محاولة آخرين من أن يحاولوا دائماً من جديد إعادة الحياة إلى ساحة عملها.

فإذا كانت دراسة لوك وظيفة الفاهمة البشرية قد أسهمت في إقرار مشروعية تلك الدعاوى، فكل ذلك برأينا بدأ مع أسئلة ديكارت.

وبرزت محاولات جادة لتشخيص هذه الأزمة، مع ديكارت، وأسئلة في التاملات وفرنسيس بيكون (1561-Francis Bacon (1626 في نقده واقع الجهد الفلسفي. ولوك (1632-1704) ودراسته لوظيفة الفاهمة البشرية، وهيوم (1711-1776) Hume حول البناء العظيم للفلسفة.

الهم الديكارتي

كان ديكارت في نشاطه، يؤسس لقواعد ثابتة للميتافيزيقا فنتاجه «حديث الطريقة Discours de la mathode والتأملات وسأبدأ مع ما أطلقت عليه تسمية في الفلسفة الأولى mediatations metaphysique لم تكن سوى محاولة جادة لإرساء هذه القواعد لتحرير الفلسفة من الأوهام المثالية التي تحكمت بها لقرون.

فهو يقول إنه ينبغي لنا أن نقيم العلوم على قواعد ثابتة وأن نرفض كل آرائنا القديمة مرة في حياتنا، ومنها الاعتقاد أن مبادئ المعرفة هي الحواس، التي لا يمكن أن يوثق بها.

وبرأيه أن صورنا عن الأشياء، تتركب من الأفكار التي لدينا، عن أشياء أخرى أبسط، موجودة حقاً.

ويجب أن نعيد فحص الأشياء التي يساورنا أدنى شك فيها، إلى أن نعثر على شيء ثابت، وعدّ الـ «أنا موجود» هي حقيقة واجبة برهانية Apodictif لا نستطيع أن نشك فيها.

فيقول «أنا هو الكائن الذي يشك، أنا هو الكائن الذي يدرك، يرغب، ولديه القدرة على التخيل». وقد توصل إلى «أن التذهن ليس ثمرة المخيلة وإنما الإدراك وحده».

فأنا أدرك بقوة «الحكم» التي تسكن عقلي، وأرى أن الشك بوصفه منهجاً، يهب اتجاهاً في المسير لأصل إلى العلم الحقيقي».

إذن الهم الديكارتي هو الوصول إلى العلم الحقيقي، إلى فلسفة تضاهي في قواعدها العلوم الأخرى (الرياضة والفيزياء والطبيعة) عبر تأسيس قواعد منهجية لإصلاح واقع الفلسفة.

وفي التأملات يثير أسئلة تُضمر إجابات لم يتوصل إلى صوغها، ولكن بالتأكيد فتحت الطريق للبحث عنها، من حيث محاولة فهم إمكانات العقل في دعوته إلى اعتبار «أذهاننا أشياء متناهية» «محدودة» وثانياً في دعوته إلى وجوب تحرير الذهن من مخالطة الحواس» ومن كل الأحكام السابقة[1].

إذن أنا أدرك بمحض قوة الحكم في ذهني ما كنت أحسب أني أراه بعيني، ويعتبر أن الأجسام ذاتها لا تُعرف حقاً بالحواس أو بقوة المحلية، وإنما بالإدراك وحده. «هي الأجسام تُعرف لأنها تُفهم أو تدرك بالذهن»[2] من دون أن يتوصل إلى فحص دقيق لآلية عملية الإدراك هذه.

ويذهب أبعد من ذلك ويتساءل حول قوة ما - لم يستطع أن يعرفها - وهي قوة غايتها أن تحدث هذه المعاني، من دون معرفة من الأشياء الخارجية (معرفة قبلية)[3].

وهنا يبحث ديكارت عن هذه القوة التي تعطينا المعرفة القبلية خارج أي تجربة.

وعندما يحدد ديكارت الفرق الكبير بين الموضوع ومعناه ويميز بين الحواس ومعلوماتها المشوشة المعطاة، وبين مبادئ خلقت معي أو صنعتها على وجه ما» تساؤلات، أو بالأحرى أسئلة راديكالية حملت مقدمات لإجابات ستصاغ بعد قرن ونصف القرن مع كانط.

ماذا عن هيوم وما قدمه من أسئلة واستنتاجات وسأعرض لمسألتين:

---

[1]-ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج - بيروت - باريس - منشورات عويدات 1980، ص 26.

[2]- م.ن ص 83,

[3]- م.ن، ص 110. (ذم المجاوزة)

الشك والسببية عند هيوم وعملية الإدراك

عدّ هيوم أن «الإدراك هو مجموع التجربة سواء في الإحساس، أو التخيُّل». الاعتقاد أن وجود الأشياء مستقل عن إدراكنا لها، وأن وجودها يظل قائماً سواء أأدركناها أم لم ندركها مرده إلى الحواس لأنها لا يمكن أن تكون مصدر اعتقادنا باتصال وجود الشيء الخارجي عند غيبته من أمام الحواس.

إن كل ما لدى الحاسة في لحظة معينة هو انطباعاتها. فإذا حَكَمْتَ بعد ذلك بأن في العالم الخارجي شيئاً قائماً هو سبب هذا الانطباع كان ذلك استدلالاً عن طريق العقل أو الخيال.

إن الإنطباع الحسي لا يمكن أن يقدم لنا الأصل وصورته معاً، والعقل يستنتج النتائج من المقدمات، بينما الخيال هو ما يجعلنا ندرك.

الحدس عند هيوم يشكل المبدأ في عملية المعرفة، هو ما يتعلق بالإدراك المباشر للانطباعات الحسية.

الحقيقة تنحصر في الانطباعات الحسية والأفكار المتولدة عنها.

إن الشك عند هيوم له أثر كبير فيما يتصل بإثارة الفحص الأساسي عن العقل. ولكن هذا المنهج عند هيوم لم يتأمل في كل التراكيب القبلية للذهن.

ورأى أن مصدر فكرة السببية عن هيوم فتحت الباب ولكنها لم توصده لأنها لم تتصور مسألة السببية بعموميتها ضمن إطار السعي إلى إيجاد حل نهائي يتعلق بالميتافيزيقا بعامة.

وقد توصل هيوم إلى أن أساس عملية الإدراك هي الانطباعات المتأتية عن الحواس، وعنها تنشأ الأفكار = ولكن [إذا كانت الأحاسيس مشوشة، أي آلية تتكون عنها هذه الانطباعات – وكذلك الأفكار – التي هي إدراكات].

كيف لهذه الأحاسيس التي تأتي مشوشة أن تصفو ليتكون عنها انطباعات وأفكار وعبر أية آلية، وبمساعدة ماذا؟ هذا ما لم يجب عنه هيوم.

وقد رأى هيوم أن في إمكانه أن يبيِّن أنَّ القضية التأليفية لمثل هذا المبدأ القبلي (السببية) «ارتباط المسبب بأسبابه» هو ممتنع تماماً وأن كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يؤدي بنا، بموجب استدلال هيوم، إلاّ إلى مجرد توهم لرؤية عقلية مزعومة استعيرت من التجربة فقط، وصار له بفعل العادة ظاهر الضرورة.

ويقول كانط في معرض نقده هذا الفرض، هل كان هيوم ليزعم زعماً كهذا يهدم كل الفلسفة

المحضة، لو كانت مشكلتنا بعموميتها أمام ناظره؟ حين سيرى ثمة رياضة محضة. لأن هذه بالتأكيد قضايا تأليفية قبلية».

أما بيكون فرنسيس فقد رأى أن الفلسفة لا بد لها أن تبدأ من جديد، بقلم جديد، ولوح نظيف وعقل مغسول مطهر. ودعا إلى التخلص من أوهام «القبيلة» و«الكهف» و«المسرح» والسوق التي تتحكم بالمقاربات الفلسفية.

وفي كتابه المختصر «الأورغانون الجديد» يحاول التأسيس لمنهج تجريبي، يستطيع برأيه أن يحرر العقل البشري من أوهامه، هذا العقل الذي بطبيعته يقبل كل شيء.

«ينبغي أن يبدأ العقل بتطهير ذاته من الأوهام، وعندئذ يستطيع أن يقبل على الطبيعة، وقد خلا ذهنه من الأفكار المسبقة فيتمكن من تفسيرها ومن سيادتها».

ويوجه نقده لمنطق أرسطو، ويرى أن القياس ليس أداة للكشف عن حقائق الكون، وإنما هو أداة لعرض الحقائق وإقناع الخصوم بها، وهو يقتصر على عرض القديم دون اكتشاف الجديد.

انطلق هؤلاء الفلاسفة من سؤال جوهري: كيف نستطيع إصلاح الفلسفة إصلاحاً كلياً، لنجعل منها علماً قائماً على أسس مطلقة؟

ولكن هذا الحراك الذي استمر لقرنين تقريباً، يبدو أنه استطاع مع كانط أن يضع ثماره، في علم النقد، نقد العقل، وهو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أية تجربة، حيث اكتشف سوء فهم العقل مع نفسه، فلم يُثِر سؤال كيف تكون القدرة على التفكير، وإنما ماذا يمكن للعقل والفاهمة أن يفهما؟ «شروط حقل الإمكان» إذن لا بد من تقديم العقل إلى امتحان العقل نفسه، أي لا بد من نقد العقل.

منطلقاً من سؤال: كيف يمكن أن نسلك الطريق الآمنة للعلم فلا تعود تنسد أبداً؟

هذه المشكلة لم تكن ممكنة بأقل من ثورة في المنهج، وبالأحرى قد استلزمت ثورة منهجية، مثلما استلزم حلّها رفع النقد إلى مستوى السيستام.

إذاً هذه المحاولات كانت بمنزلة النداء الموجه دائماً إلى العقل، ليقوم بأشقّ مهماته «معرفة الذات» هذه المعرفة التي تجعله ينشئ محكمته التي تضمن له دعاويه المحقة بقوانين خالدة وثابتة.

النقد الكانطي

لقد بدأ كل شيء مع البحث ومحاولة إيجاد مثل هذا الدرب.

وقد بدأ كانط رصد طبيعة عمل معرفتا العقل النظرية. الرياضة والفيزياء اللتان ينبغي أن يعيِّنا موضوعاتهما قبلياً بطريقة محضة كلياً في الرياضة، وجزئياً في الفيزياء.

ولاحظ أنه عبر هذا التعيين القبلي للموضوعات قد سلكت الرياضة درب العلم الآمنة. فأول من برهن المثلث متساوي الأضلاع قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي عليه لا أن يضفي أثراً ما يلاحظه في شكل المثلث أو في مجرد أفهومة Concept كما لو أن عليه أن يتعلم، بل أن يولد هذه بوساطة ما يتصوره هو فيه قبلياً وفقاً لأفاهيم.

كذلك سلك المنطق هذه الدرب من القديم منذ أرسطوطاليس لأنه «علم يقتصر على العرض التفصيلي للقواعد الصورية للتفكير بعامة والتدليل عليها بقوة»[1].

ويدين المنطق بالنجاح الذي أحرزه إلى اقتصاره الذي يؤهله بل يجبره على التجرد من موضوعات المعرفة كلها. وفي المنطق لا عمل للفاهمة إلا مع المعرفة كلها ذاتها، وصورتها فإذا كانت الرياضة قد سلكت دربها الآمنة والمنطق أيضاً. فما السبب الذي يمنع الفلسفة من إيجاد درب العلم الآمنة؟ ومن أين ابتلت الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب إلى اقتفاء أثرها بحسبانها غرضاً من أهم أغراضه؟

هذا العقل يندفع بحماسة للبحث في أي موضوع من موضوعات المعرفة من دون معرفة لشروط إمكانه، وحيث لم يستطع العقل أن يلبي حاجاتنا في نزوعنا إلى بحث هذه الموضوعات.

للإجابة عن سؤال ماذا يمكن للفاهمة وللعقل أن يعرفا؟ وإلى أي حد؟ بمعزل عن كل تجربة، وليس كيف تكون القدرة على التفكير نفسها ممكنة، إن نقد العقل هو نقد لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف.

ومن أهداف كانط، عرض المصداقية الموضوعية لأفاهيمه قبلياً وجعلها مفهومة. ومن شروط إمكان الحكم التأليفي القبلي - البحث في العقل نفسه لا في موضوعاته - والاستعمال المشروع للعقل.

إن للميتافيزيقا استعداداً طبيعياً. للإجابة عن الأسئلة التي يثيرها العقل على نفسه والتي يندفع إلى الإجابة عنها تلبية لحاجته الخاصة قدر الإمكان.

ولكن هذه العملية كانت توقعنا في التناقضات. لأنه من الضروري التثبت إما من معرفة الموضوعات، وإما من جهلنا لها، وكذلك قدرة العقل أو عجزه عن الحكم بشأنها.

وبالتالي لا بد من إثارة سؤال: كيف يمكن للميتافيزيقا بوصفها علماً أن تكون؟

[1]- كانط 31.

إن نقد العقل برأي كانط سيؤدي بالضرورة إلى علم، لأن استعمال العقل الدوغمائي يؤدي إلى مزاعم لا أساس لها يمكن أن نعارضها بأخرى تعادلها زعماً، ومن ثم نقع في الريبية.

إن العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية والعقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماماً.

وهذه المعرفة القبلية ليست المعرفة المستقلة عن هذه التجربة أو تلك بل المستقلة بالتمام عن كل تجربة.

أما المحضة، فهي تلك المعارف القبلية التي لا يخالطها أي شيء أمبيري (تجريبي) البتة.

ولكن لا بد من آلة أو مجموعة مبادئ بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أن تكتسب أو أن تقوم حقاً.

وفي تحديده عملية الإدراك بوساطة الحساسية تعطى لنا الموضوعات، وهذه الموضوعات هي وحدها تزودنا بالحدوس، لكن الفاهمة يرى أنها هي التي تفكر بهذه الموضوعات ومنها تتولد الأفاهيم.

الأحاسيس المشوشة يتم تنقيتها من خلال العقل المحض عبر القصدية والانطباعات تتحول إلى إدراكات - إدراكات حسية، ومن ثم عقلية عبر صورتي الزمان والمكان الزمان لـ (معيَّة وتتالي) والمكان كامتداد.

عند كانط المكان ليس أفهوماً أمبيرياً استُمِدَّ من تجارب خارجية، بل إن التجربة الخارجية عينها ليست ممكنةً إلاّ بوساطة ذلك التصور (المكان).

والمكان عند كانط هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجية، ويؤكد أنه لا يمكن البتة أن نتصور أن ليس هناك مكان. في الوقت أنه يمكننا التفكير أنه ليس هناك من موضوعات في المكان.

المكان إذاً شرط لإمكان الظاهرات، لا بمنزلة تعيين لها وهو تصور قبلي يشكل أساساً للظاهرات الخارجية بالضرورة، هو حدس محض كمٌّ لا متناه معطى.

أما الزمان فهو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس، فالزمان معطىً قبلياً، فيه وحده يكون تحقق الظاهرات ممكناً.

وحدة الزمان

والأزمنة المختلفة تتتالى، ولا يمكنها أن تكون معاً والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد، أما الأمكنة فهي لا تتتالى بل تكون معاً.

ويضع استنتاجه بأن جميع الظاهرات الخارجية تتعين قبلياً في المكان وبموجب علاقات المكان. وكذلك إن جميع الظاهرات بعامة أي كل موضوعات الحواس هي في الزمان ويخضع بالضرورة لعلاقات الزمان.

1- أمبيري=التجربة الموضوعية

إن المكان والزمان صورتا نمطنا المحضتان، والإحساس بعامة مادته، ومعرفة الزمان ممكنة قبلياً – أي قبل تحقق أي إدراك.

وهنا نفهم مع كانط أنه من دون الحساسية، لن يعطى لنا أي موضوع، والأفكار من غير مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. وباتحاد الفاهمة والحدس يمكن أن تتولد المعرفة، والحدس لا يمكن أن يكون إلا حسياً (نمط تأثرنا بالموضوع) (والفاهمة – بما هي القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي).

إذا انصرفت إلى مجرد الاستعمال الأمبيري إذ ليس عليها أن تفكر في مصادر معرفتها الخاصة (وعلى الرغم من أنها تتقدم بشكل جيد) فهي تظل عاجزة عن شيء واحد - عاجزة عن أن تعين لنفسها حدود استعمالها.

وهذا ما يعيق عملها لأن الاستعمال الأمبيري لأفهوم ما يعني أنه على صلة بمجرد ظاهرات، أي بموضوعات تجربة ممكنة. أما الاستعمال «المجاوز» لأفهوم في مبدأ ما فيعني أنه على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها.

ولا بد من التوضيح أنه علينا أن نفرق بين هاتين المعرفتين، معرفة محضة وأخرى «أمبيرية» (تجربية) فإن وجدت قضية تُفكر هي وضرورتها معاً فستكون حكماً قبلياً – وإلى ذلك إذا كانت هذه القضية ذاتها غير مشتقة إلا من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قبلية إطلاقاً.

معلوم أن التجربة لا تعطي قط لأحكامها كلية حقيقية وصارمة بل كلية مفترضة، ومقارنة. فالضرورة والكلية الصارمة هما ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية ترتبط إحداهما بالأخرى.

وهنا تثار المشكلة: «كيف يمكن لمعرفتنا بموضوع التجربة أن نتوسع على نحو قبلي، أي كلّي وضروري؟ أو على حدّ قول كانط: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟

ولحل هذه المشكلة، ولأن المعرفة الكلية والضرورية لا تستفاد بالتجربة على ما يثبت هيوم، وجب اقتراح فرض جديد لتسويغ علمية العلوم هو: أن تكون موضوعات المعرفة هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقاً للموضوع. بما يعني فرض أن الذهن العارف هو الذي يجاوز بنا إلى موضوع المعرفة أي يطلبه، ويشكّله تبعاً لبنية الذهن الذاتية. والمجاوز Trascendentatil بحسب كانط هي علاقة المعرفة بموضوع المعرفة قبلياً، أي بمعزل عن حضوره في التجربة، ذلك هو المعنى الأساسي لفعل المجاوزة بإشارته إلى فاعلية الذهن العارف، أو ما يسمّيه كانط: تلقائية وإلى قبلية المعرفة.

أما المعنى المشتق فيطلق على استعمال المعرفة قبلياً، ويميز بين استعمالها الأمبيري المشروع من قبل الفاهمة، واستعمالها المجاوز غير المشروع من قبل العقل. وبهذا حاجة إلى بعض توضيح.

يجاوز بنا التفكير إلى موضوع التجربة، وهذا الأخير مشروط بانعطاء مادته (الانطباعات الحسية) في الزمان والمكان، وهما صورتا الحساسية البشرية قبلياً، ومعرفتنا تطاول المعطى كظاهره، وليس كشيء فيها، فهذا الأخير يبقى مجهولاً ويمتنع إقامة معرفة نظرية به.

وإن كان يمكن افتراضه في صدد تنظيم المعارف لا تقويمها، أو في صدد تسويغ الأمر الحملي الأخلاقي. وحيث يحاول العقل أن يجاوز بنا إلى الموضوع بعامة (مثال النفس والكوسمس والله) يقع في الشطط ويكون الاستعمال المجاوز للمعرفة هنا غير مشروع.

وزيادة في الإيضاح نقول: المجاوزة هي كل معرفة تهتم لا بالموضوع بعامة بل بطريقتنا في معرفة الموضوعات، من حيث يمكن تقويمها قبلياً، وعلى فرض أن العقل المحض، بما هو ملكة معرفة نظرية، قادر على إصدار أحكام تقول عن الموضوع قولاً كلياً وموضوعياً وبالتالي غير مستمد من الموضوع.

وعليه يطلق كانط نعت «مجاوز» على الاستطيقا وعلى المنطق: وتبيّن الاستطيقا المجاوزة أن قدرتنا على التلقي، أي على الحدس الحسي intuition sensible (الوحيد الممكن للبشر) تتمثّل فيه صورتان قبليتان هما المكان والزمان، والمجاوزة هنا تعني تشكيل المتنوع المعطى وفقاً لبنية الذات العارفن، كظاهرات ممتدة في الخارج أو متعاقبة (أو متتالية) في الباطن.

وينقسم المنطق المجاوز إلى أنالوطيقا Analytique (تحليلات) مجاوزة أي منطق الحقيقة وديالكتيكا Dialectique (جدليات مجاوزة) أي منطق الغلط.

والمنطق المجاوز يختلف عن المنطق الصوري الذي يهتم بصورة الأحكام فقط، في حين ينظر هو في العلاقة بموضوع المعرفة قبلياً.

والتحليلات المجاوزة تبيّن العناصر الذاتية المقومة قبلياً لموضوع المعرفة من مقولات، ومبادئ، وتسوع استعمالها المشروع في حدود التجربة (تجعل هذا الاستعمال مستساغاً ومفهوماً)، والجدليَّات المجاوزة تظهر عدم مشروعية الاستعمال في تقديم المعرفة في حين تصلح فقط لتنظيمها.

وهنا نحفظ مع كانط أن لفظ المجاوز يشير إلى الفاعلية القبلية، وأن الحدس البشري متلق. وأن معرفتنا النظرية مقتصرة على الظاهرات، ولا يمكّن أن تطاول الشيء فيه (في ذاته) أو (النيومين).

ومن خلال هذا البحث نجد أننا لسنا أمام مذهب فلسفي جديد أو نقد ضد الميتافيزيقا بعامة كما اعتبره بعضهم.

نحن أمام بناء متكامل دقيق، أمام سيستام معرفي، ومبادئ متينة لميتافيزيقا جديدة.

وما قدمه كانط في كتاب النقد، فتح الطريق الآمنة للفلسفة، وأخرجها كمارد من قمقمها التي حجزت به لقرون.

تعقيب على مداخلة د. صفي الدين

عيوب في نظرة المعرفة الكانطية

بدا لي من خلال استماعي لمداخلة الدكتور حسين صفي الدين أنه أعاد توصيف وشرح ما ذهب إليه كانط في تسويغه لفكرة الإمكان الميتافيزيقي في الميتافيزيقا إلى علم. وهذه النقطة التي تشكل محور فلسفة كانط أخذت المجال الواسع من الجدل على امتداد القرون الثلاثة الماضية. لذا كان يجب التطرق إلى الملاحظات المآخذ التي واجهت هذه الفكرة وتركيز النقاش حولها.

أود هنا أن أركز على مسألة أساسية في منظومة كانط وهي تلك التي تتمحور حول سؤاله الشهير، والذي بنى عليه الدكتور صفي الدين بحثه: كيف تسلك الميتافيزيقا طريق العلم الآمنة؟

هذا السؤال يطرح برأيي نظرية المعرفة الكانطية على بساط البحث. ويمكن من خلال مساجلتها أن نتوصل تظهير بعض العيوب التي شابت تلك النظرية.

قسمّ المفاهيم الذهنية إلى قسمين:

الأوّل: صورٌ ذهنيةٌ تتحصّل لدى الإنسان بشكلٍ مباشرٍ نتيجة ارتباطه بالعالم الخارجي.

الثاني: صورٌ ذهنيةٌ يكتسبها بفطرته ولا صلة لها بالعالم الخارجي. هذه الصور الذهنية عبارةٌ عن سلسلةٍ من المعاني والمفاهيم قد صاغها ذهن الإنسان مسبقاً بالفعل أو بالقوّة، وهذا بمعنى أنّ

الإنسان قد خلق مع عقله الشامل بسلسلة من الإدراكات إلا أنّها غير كافية في عملية التعقّل، فالذهن على مرّ الزمان يكتسب من بيئته الخارجيّة صوراً مختلفةً عن طريق الحواسّ ثمّ يؤلّف بينها وبين ما لديه من إدراكات فطرية فتكون النتيجة المتحصّلة هي المعرفة. كما يؤكّد كانط على أنّ ما يرد الذهن من الخارج ليسً من شأنه تكوين المادّة الأساسية للمعرفة، وعلى هذا الأساس فهو ليس المعرفة بذاتها، إذ إنّ معرفتنا بما يحيط بنا هي مجرّد سلسلةٍ من الإدراكات الذهنية التي إن قمنا بتحليلها سنجد أنّ مادّتها قد ولجت في الذهن من الخارج ومن ثم أوجدت لدينا الصور الذهنية. هذه هي فحوى نظرية كانط، وأمّا ماهية العلاقة بين الصور الخارجية التي ترد الذهن والصور الفطرية المرتكزة فيه والتي يطلق عليها كانط (مقولات)، فهي موضوعٌ آخر.

إن أوّل إشكالٍ يطرح على النظرية المعرفية التي طرحها إيمانويل كانط، يتمثّل في السؤال الآتي: كيف يمكن تحصيل المعرفة من خلال التركيب بين المفاهيم الذهنية المسبقة مع الصور المتحصّلة من الخارج؟ إن عَدَدْنا المعرفة انعكاساً مباشراً للصور الخارجية في الذهن، فالمعرفة حينئذ تتّضح لأنها تعني انعكاس المدركات الخارجية في الباطن بشكلٍ مباشر؛ لذا ليس من الصواب بمكان ادّعاء أنّ نصًف المعارف أو أقلّ من النصف يتحصّل من الخارج ونصفها الآخر موجودٌ في الذهن مُسْبَقاً، وإلا يبقى السؤال من دون إجابة ومن ثَمَّ يؤاخَذ كانط على رأيه هذا، إذ كيف يمكن تحقّق المعرفة على هذا الأساس؟ فطروء سلسلةٍ من الصور والمفاهيم الخارجية على الذهن وانضمامها إلى مرتكزاتٍ موجودةٍ فيه، ليس سبيلاً لحصول المعرفة.

أتباع نظرية كانط يقولون بأنّ المعرفة هي تركيبٌ وتوليفٌ بين المادّة الذهنية والصورة الخارجية، أي إنّ الذهن يصنعها من خلال هذا التركيب، ولكنّنا نسألهم: كيف يمكن لهذا التركيب - الصناعة الذهنية - أن يكون معياراً لمعرفة العالم الخارجي من دون أن يرتبط به؟ فالمادّة الذهنية - مادّة المعرفة - هي المرتبطة بالخارج، والمعرفة الحقيقية ليست كذلك، في حين أنّ المعرفة الكانطية متّحدةٌ مع الخارج؛ وهذا يعني تجرّدها عن مدلولها فيما لو وُجد حائلٌ بينها وبين ما هو موجود في الخارج. وهذا الإشكال المطروح على نظرية كانط المعرفية لم يوضع له حلٌّ لحدّ الآن.

الفرضية التي تطرحها الفلسفة الإسلامية في هذا المجال بالذات تقدم ـ بحسب تصويري ـ مخرجاً للمشكلة التي واجهتها الفلسفة الحديثة، التي كان كانط من أبرز مؤسسيها. يؤكّد الفلاسفة المسلمون على صحّة وجود نمطين من المعلومات كما قال كانط وأتباعه، أي أن هناك معلومات يكتسبها الذهن مباشرةً عن طريق الحواسّ الظاهرية والباطنية وهي التي يطلق عليها (المعقولات الأولى)، وهناك معلوماتٌ تتمثّل في معقولات ومفاهيم أخرى لم يتمّ تحصيلها عن طريق الحواسّ ولكنّها ليست من صياغة الذهن. فالذهن لا يصوغ المفاهيم من تلقاء نفسه، وإنّما هي عبارةٌ عن نفس تلك المعلومات الأوّلية المكتسبة من الخارج إلا أنّ وجودها الذهني يتّخذ طابعاً آخر. لذلك

قال علماء الفلسفة المسلمون: بما أنّ الوجود الذهني يحكي عن الوجود الخارجي، فهو يتّصف في وعاء الذهن بهذه الخصوصية أيضاً؛ إذ إنّ الشيء الموجود في الخارج أصبح في الذهن بهذا الشكل الذي يحكي عن الماهية الخارجية، وهذا الأمر فقط يغير كيفية انعكاسه الذهني ويضفي له عموميةً؛ إلا أنّ ما يصوغه الذهن بذاته ليس من شأنه أن يكون معرفةً.

لا ريب في أنّ من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدّعي أنّ الذهن هو الذي يَحبك صورها فتنكشف له بهذه الصورة، فهو يندرج في ضمن القائلين بالشكوكية، لذا نجد أصحاب النزعة المادّية يعدّون كانط واحداً من الفلاسفة المشكّكين معلّلين ذلك بأنّه يفرّق بين (الشيء في نفسه) و(الشيء بالنسبة إلينا)، إذ كان يعتقد بأنّ الذهن يمتلك بعض المعاني المسبقة - من قبيل الزمان والمكان - بواسطة الفطرة، لذا فهي غير موجودةٍ في الخارج؛ وقال أنّ كلّ ما يدركه الإنسان لا بدّ من أن يكون مؤطّراً بإطار تلك المعاني، واستنتج من ذلك وجود اختلاف بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا. بالطبع، لم يكن كانط راضياً عن وصفه بالسوفسطائيٍ أو الشكوكي عادّاً نفسه ناقداً للعقل البشري، وقال أنّه قد ساق أدلّةً جديدةً في علم الطبيعيات دحضاً للشكوكية؛ إلا أنّ منهجه النقدي في الحقيقة يمكن عدّه نمطاً جديداً من أنماط السفسطة التي لها صورٌ متعدّدةٌ.

والجدير بالذكر هنا أنّ أصحاب النزعة الطبيعية أنفسهم يفرّقون بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، وما يميّزهم عن كانط هو أنّه لم يقل باختلاف الشيء لدى كلّ فردٍ على حدةٍ بالنسبة إلينا بوصفنا أفراداً، لكنّ الطبيعيين الذين ينكرون الغيب قالوا بذلك.

لقد ذكرت قبل قليل أنّ كانط لا يرضى أن تنسب إليه السفسطة والشكوكية، في حين الفرضية التي طرحها تجعله واحداً من الشكوكيين على أقلّ تقدير، ناهيك عن أنّها ليست طرحاً جديداً لأنّ السوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد طرحها في القرن الخامس قبل الميلاد، قال: «الإنسان معيارٌ لكلّ شيءٍ".

على أي حال، فإنني أعتقد أن ما قيل عن ثورة كانطية في عالم الفلسفة، لم يكن في الأخير سوى استعادة لما جاءت به الميتافيزيقا الأرسطية، لجهة حص الفلسفة بأنها علم الوجود بما هو موجود. أي أنها فلسفة الواقع الحسي ولا صلة لها بما وراء الحس.

إلى ذلك فقد شكّك كانط بقانون العلّية في العالم الخارجي، في حين أنّ الفلاسفة القدماء صرّحوا بوجود هذا القانون وأكّدوا عليه لدرجة أنّهم عدّوا من ينكره أو يشكّك به وكأنّه ينفي الفلسفة وجميع العلوم من أساسها.

كانط ومحدودية العقل
الإنسان موضوعاً للعناية الإلهية

مداخلة: جميل قاسم [*]

يتركز سؤال الدين عند كانط حول علاقة الدين بالأخلاق، أو الأخلاقية ـ كما ذكرنا ـ وهو سؤال أفرزه الواقع الديني في أوروبا (الحروب الدينية والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، والإصلاح الديني في ألمانيا (مارتن لوثر) والحروب الصليبية. وقد أثار المسألة الدينية في كتبه كلها لكنه، تناول هذه المسألة، حصراً في كتابيه «نقد العقل العملي» وانصب اهتمامه فيه حول مسألة «الله»، وتناول في كتابه «الدين في حدود العقل المجرد» المسألة الدينية (الدين).

وثمة حادثة يرويها كانط في مقدمة كتابه «نقد العقل العملي» عن سؤال بادره به خادمه، بعد صدور كتابه «نقد العقل المحض Kritik der reinen fernuft عن الله في كتابه فأجابه كانط بصورة اختزالية «لا وجود لله». وبوغت كانط بالدموع تنهمر على خدي خادمه فاستوقفه الأمر، وصار يتساءل عن الخلاص والرجاء؟ ورأى، بعدها، أن الفلسفة وحدها غير قادرة على النظر في مسألة الرجاء والخلاص.

والأمر ذاته، نجده عند جان جاك روسو في كتابه «دين الفطرة» ، فمفهوم الدين ليس طبيعياً (مادياً) كما تصور دافيد هيوم وفلاسفة الأنوار وإنما هو حدسي وفطري.

وعلى الرغم من فصل السياسة والثيولوجيا عن الدين في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» نجد سبينورا ينطلق في كتابه «الأخلاق» من اللاهوت (الله) على أنه معيار ومقوم للدين والدنيا.

وإذا كان كانط يرى في مفهومه العقل المحض reinen fernuft كل ما يكون في الفكر مسبقاً، لا يأتي من الاختبار الأمبريقي فإنه يرى أن العقل العملي praktische vernuft هو العقل الذي تنبثق منه مصادرات الله والحرية والخلود بوصفها مصادرات أخلاقية.

---

*ـ دكتور في الفلسفة، أستاذ مادة الجماليات في الجامعة اللبنانية.

يعرض كانط في كتابه «الدين في حدود العقل» الصلة بين الأخلاق والدين، فيرى أن الأخلاقية، أو القانون الأخلاقي حتى لو كان يفترض وجود كائن أسمى «الله» لكن فكرة هذا الكائن تصدر من الأخلاق وليست هي الأصل في صدور الأخلاق. يقول: إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين فهو إيمانه العميق بالحرية، بأنه كائن حر، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أية جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا.[1]

هل الإنسان خيرٌّ بالفطرة والطبيعة، أو إنه شرير وخطاء بالطبع والأصل (الخطيئة الأصلية)؟

لا يقبل كانط بكلتا المصادرتين ويرى أن الطبيعة الإنسانية تنطوي على الأمرين معاً كإمكانية (الخير والشر) ويرى أن الإنسان في جنسه Gattung لا هو بالخيّر ولا هو بالشرّير، أو بالأحرى قد يكون أحد الاحتمالين، لا لأنه يقترف أفعالاً مناقضة (للقانون) وإنما لأن أفعاله تنطوي على مسلّمات قبيحة maximum bose.[2] وخلاف جان جاك روسو وسينيكا اللذين يفترضان أن الإنسان هو بالطبيعة خيّر يرى كانط أن الطبيعة لا تتحمل وزر الإنسان (حين يكون شريراً) ولا هي لها الفضل فيه (حين يكون خيراً) بل إن الإنسان هو المسؤول عن الخير والشر، من حيث اختياره ومشيئته، وحرية المشيئة تخضع للنية، على أنها أساس ذاتي للقبول بالمسلّمات. وهذا الموقف يقربنا عند كانط من الموقف الإسلامي «إنما الأعمال بالنيّات ولكل امرئ ما نوى» ـ حديث نبوي شريف ـ.

وفيما يتعلق بالاستعداد الأصلي للخير عند الإنسان يقوم عند كانط على ثلاثة مستويات:

الاستعداد بالنسبة إلى حيوانية الإنسان (الإنسان حيوان).

بالنسبة إلى إنسانيته (الإنسان حيوان عاقل).

بالنسبة إلى شخصيته، من حيث هو كائن عاقل، وكائن مسؤول، يتحمل المسؤولية بناء على اختياره ومشيئته.

يقوم الاستعداد (الإمكانية) للحيوانية على حب الذات، والغريزة، (الفردية والإجتماعية) وهي تقوم في ابتعادها عن العقل على الرذيلة (الطمع والفسق والفظاظة).

ويُحمل الاستعداد (الإمكانية) الإنسانية على العقل، ومنه تتأتى القيمة، قيمة التحقق، وهي رغبة عقلية تقوم على (حب الذت، والتعالي والمحبة والتسامح) في مقابل الحسد والجحود والضغينة.

[1]- إيمانويل كانط. الدين في حدود العقل. ترجمة فتحي المسّكيني. دار جداول بيروت 2012 ص:11.
[2]- كانط. الدين في حدود العقل. المرجع نفسه. ص:67.

أما الإمكانية الثالثة فتقوم على الشخصية التي تقوم على احترام القانون الخلقي (الواجب) بوصفه دافعاً كافياً للمشيئة، وهو استعداد يقوم على الحرية، ولا يكتسب اكتساباً، وإنما تتضافر فيه قيم العقلانية والإنسانية بالإضافة إلى الشخصية (ويعد هذا الموقف عند كانط من إرهاصات الشخصانية عند الكانطية - المحدثة).

يعني كانط بالاستعداد الأجزاء المقومة له (الإمكانية) وأن يكون الإنسان خيراً أو شريراً هو ما يفعله بالذات، ويكون ناجماً عن مشيئته الحرة، وتصرفاته، واختياراته ودوافعه ونيته (النيات) ومقاصده في الفعل الأخلاقي.

من أجل أن يصبح الإنسان خيراً في خُلقه، عليه أن يصارع علّة الشر التي توجد في ذاته، بوساطة الفضيلة، والفضيلة - بالمعنى الرواقي (نسبة إلى المدرسة الرواقية) تعني كفاح الإنسان مع ميوله أمام واجبه، بأن لا يقبل بأي موجب لشر مناقض للواجب الأخلاقي القائم على الخير.

إن موضوع العناية الإلهية، لإرادة الكائن الأسمى (الله) في العالم هو الإنسانية Menshheit، في كمالها الخلقي التّام، والإنسان عند كانط ليس مجرد شيء مخلوق، بل هو ابن الله، المخلوق من صلبه، والذي خلقه على صورته ومثاله بكلمة «كن» التي عبرها تكون كل الأشياء الأخرى والإنسان انعكاس لبهاء الله وعظمته.[1]

بناء على ذلك يرى كانط أن الكائن الأسمى (الله) أعطى الإنسان مكانة أعلى من الملائكة (إن العالم بنقائصه أفضل من ملائكة بلا إرادة - الشاعر هالر - وقد خص الرب الجنس البشري بمحبته (كذا كان الرب يحب العالم - الإنجيل) لكن الإنسان، المعلّم الذي تحدوه نيّة ربانية بشري تماماً، وهو - بما أنه إنسان - المثل الأعلى للخير والحق والجمال (والدين)، بمنأى عن كل نزعة تشبيهية إنسية anthropomorphisme أو تأليهية - إنسية Anthropo-theisme.

الإنسان - حسب كانط - هو «أمير العالم» لكن مملكته تقوم على الحرية، لا العبودية، وتجعل من النعيم الأرضي غاية الإنسان الأخيرة، بوصفه مناطاً وأساً وأساساً للأخلاقية Moralitat.

والدين الخلقي، عند كانط - هو الذي يقوم على الأخلاقيّة والنيّة والمقاصد الخلقيّة الخيّرة، لا على الإيمان بالمعجزات، لاستغنائه عنها، ويرى كانط أنه في الشؤون العادية لا يمكن للمرء أن يعول على المعجزات، إلا إذا كانت من النوع الخيّر، أو تنطوي على حكمة أو معنى أو مغزى، أو أن يستعملها الطبيب كقول مجازي «المريض يحتاج إلى معجزة لشفائه»![2]

[1]- المرجع السابق ص: 117.
[2]- المرجع نفسه ص: 154.

علام يتأسس ملكوت الله على الأرض؟

إن الكفاح الذي ينبغي على كل إنسان، ذي نية حسنة على الصعيد الخلقي، أن يخوضه تحت إمرة مبدأ الخير وضد مبدأ الشر، هو أن يكون الإنسان حراً بأن يخلص من العبودية تحت قانون الخطيئة، من أجل العدالة.

وسيطرة مبدأ الخير تقوم على إنشاء مجتمع يضم الجنس البشري، بتمامه، في نطاقه، وتأسيس العقل والواجب على الفضيلة. ومن العقل المشرّع، فضلاً عن القوانين التي يأمر بها لكل فرد، على حدة، يمتد لواء الفضيلة، بوصفه علامة الخير.

وتسمى الرابطة ما بين البشر، تحت قوانين الفضيلة، طبعاً لما تأمر به هذه الفكرة مجتمعاً أخلاقياً، ومن حيث عمومية القوانين، مجتمعاً مدنياً أخلاقياً، ومملكة الفضيلة (مملكة الخير) تستقي فكرتها من العقل الأنساني، وتقوم على الواجب (الواجبات) مقابل الحقوق المدنية[1].

إذا كانت الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، ومفهوم الأنوار (أن يصنع الإنسان مصيره بنفسه (مقالة ما الأنوار؟ لكانط) وأن هذه الأخلاق لا تحتاج فيما يتعلق بذاتها إلى الدين، فما الذي دفع كانط إلى تقديم نظرية فلسفية في الدين؟

إن الإنسان بحاجة إلى غاية كبرى تكون هي مناط الواجب والأخلاق والعقل، ولكن بشرط أن تكون غاية حرة نهائية، أوسع نطاقاً من الواجب الأخلاقي والوازع العقلي.

إن حاجة الفكر إلى الدين لا تكمن في أي نوع من العبودية، بل في القدرة والحرية، حرية المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض تكون بمنزلة غاية الغايات، تليق بعقولهم، وبقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى في صناعة قدرهم، وتدبير أمورهم وشؤونهم، لا تأتي إلى الأخلاق «من خارج» بل تنبع من الأخلاق فلا يعود الإنسان متخلقاً لأنه متدين، وإنما متدين لأنه متخلق، ولذا تكون العلاقة مع الله (الكائن الأعظم) بالمفهوم الأنواري علاقة حرية لا علاقة عبودية (إلا بمعنى الاحترام والإجلال لكائن يساعد عقولنا على تمثل غاية نهائية (خلاصية) لوجودنا على الأرض.

لماذا يحتاج البشر إلى هذا النوع من الإجلال للكائن الأكبر (الله)؟

لأن الإجلال مرادف للقداسة، والعقل الإنساني (استعمالي الطابع) يحول المفارق إلى مطابق، والتعالي إلى تدان، والمقدس إلى مدنس، ولذا يثار السؤال الكانطي هنا: كيف نجمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيءٍ ما، وبين شعورهم الأصلي بالحرية الأخلاقية؟

---

[1]- المرجع نفسه، باختصار، ص: 159-161.

يرى كانط، جواباً أن القداسة لا تخالف الحرية، بل تقوم عليها، وهي حاجة خلقية في طبيعة البشر الحرة.

ومن أجل ذلك لا تعود الفلسفة نقداً (أو نقضاً) - بالضاد - للدين بل تأصيلاً لإمكانياته الأخلاقية، ولذا لا ينفع الدين أن تحميه الدولة، من أجل حرية التفكير، كما أن دفاع أهل اللاهوت عن الدين لا مسوغ له، ضد فلاسفة الأخلاق (المجردة).

فاللاهوتي الذي يستعمل الكتاب المقدس ضد العلم ومنجزات العقل يكون كمن يسعى إلى إذلال العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها، تحت شعارات كأسلمة العلوم "أو "مسحنة" الحقيقة، لأن أسلمة العلوم لا تكون قبلية aprioique، وإنما بعدية، aposteriorque أي تكون بتبني الأديان منجزات العلم كالمنطق، والنظريات الكونية والرياضية، والكيميائية والفيزيائية، لأن الدين الذي يناوئ العقل - ومنطق التطور - لا يتمكن من الصمود أمامه.

فسر القدماء الدين والأسطورة بعجز الإنسان عن تفسير الحوادث والعاديات (كالعواصف والزلازل والبراكين) فلجأ إلى تألية هذه الظواهر والصوارف، أو إضفاء البُعد الإلهي عليها.

ورأى بعضهم Euhemerus في حوالي 300 ق.م أن الدين والأسطورة «تمثيل» لأحداث تاريخية حقيقية، وأن الدين يقوم على نزعات تشبيهية anthropomorphisme (أي تشخيص الآلهية وأنسنتها).

وقد رأى دايفيد هيوم، في العصر الحديث، في كتابه «الدين الطبيعي» أن جذور الدين والأسطورة تكمن في المخاوف والحاجات البشرية المحولة على الدين.

وقد حول عصر الأنوار الدين إلى «أخلاقية» Moralité أو مناقبية ذات بعد ديني، تتقدم فيها المعرفة على الإيمان، والعقل على النقل، وقد دعم هذا التوجه الفصل الذي أجراه سبينورا للعقل عن الدين، بحيث صار بوسع المعرفة الفلسفية أن تستخرج في صيغتها الرسالات والعقائد الإيمانية، وهو المذهب الذي أكده مالبرانش أحد فلاسفة عصر الأنوار الذي كان يرى أنه سيأتي يوم يكون فيه العقل البشري قد تمثل بعمق مضمون الإيمان، بحيث يستمر العقل ويحل محل الإيمان.

لقد عارض عصر الأنوار الدين الخلاصي بالدين الطبيعي. فالدين - بالمعنى الميتافيزيقي - يتجاوز الطبيعة، ويتناقض معها، وهو ما يبدو مفروضاً على العقل «من خارج» أي ما يقوم على صلة خارجية متعالية بالمطلق، وحين يتحول الدين إلى شريعة يصبح ديانة «وضعية» تقوم على منطق السلطة والإقرار والإذعان والعبادة والعبودية، وليس على الاختيار والحرية.

أما الدين الطبيعي (الدين الفلسفي التأملي) فهو يقدم الحقيقة على الشريعة، ويقرن القدسي بالدهري، والدين بالدنيا، والعلم بالعالم، والإيمان بالأخلاقية Moralité في علاقة الوجود بالشهود، والغيب بالحضور. وبهذا يرادف الدين - بالمعنى الفلسفي - آداب المعاملة (أو المناقبية الأخلاقية Ethique).

وقد فسر سبينورا الدين بهذه الأخلاقية التي تقوم على العقل.

كما فسر ماكس فيبر بهذه الأخلاقية الدين كما لو كان «دين معاملة» تقوم على العقد والوعد والعهد والإئتمان والمسؤولية، والعمل إلخ...

وقد تبنى هيغل الموقف الأنواري من الدين، باعتبار الدين شكلاً من أشكال «الوعي الشقي»، وبما أن التناهي الوجودي لا يطابق اللامتناهي الميتافيزيقي في الوضعية الدرامية لعلاقة الإنسان بالله، والوجود بالشهود، والناسوت باللاهوت، فلا بد من الوقوع في إسار الوعي الشقي.

والوعي الشقي هو المرادف لمفهوم الاستلاب alienation وهو حالة التعارض والفصام الوجداني. وهي حالة مصيرية (وجودية ووجدانية) تميز الأديان الوضعية عن الأديان أو الفلسفات الدينية الطبيعية.

وحالة «الوعي الشقي» تنعكس في ظواهرية الأديان في المصير القدري للأديان والأفراد والجماعات. فالمصير الدرامي لليهودية يقوم على فكرة «الشعب المختار»، مقابل الأغيار (الغوييم، الغرباء، الأجانب).

أما الوعي الشقي في المسيحية فيكمن في انفصاله الفاعلية الروحية عن الحياة الدهرية (الزهد، التنسك، البتولية)، على الرغم من اعتبار المسيحية «دين المحبة والتسامح»، فهل ثمة محبة ممكنة من دون حب ورغبة؟

على الرغم من هذا المفهوم العقلاني للدين (المفهوم العقلي المجرد logocratique) نجد أن الكانطية - الجديدة (شارل رينوفييه 1815-1903) وماين دوبيران (1766-1844) قبله قد طورت مفهوم «الشخص» personne عند كانط ليصبح الإنسان، بوصفه ذاتاً، جمعية للعقل والروح والجسد، بل يحتل الروح الشخصية وصدارتها وجوهرها وأسّها، بوصفه مقوم الشخصية الحية: هل ثمة عقل وجسد بلا روح؟

يرى ماين دوبيران أن الأنية (الذات) هي نشاطية تقوم على «علاقة» الحس بالمحسوس، ويميز هنا بين الإحساس العقلي المجرد (الزماني - المكاني) والإحساس النفساني المحض الذي يفترض

الشعور بالأنا والأنية، ويقوم على الإرادة، والمبادرة والحس الباطن sens intime، الذي يميز إحساس الذات بذاتها ليس فقط كموضوع، وإنما في أفكاره وتصوراته، على أنه كائن جوهري.

ويميز دوبيران الأنا من النفس (الروح) فيرى أنه لا يوجد ثمة حدس عياني intuition، أو تجربة في إمكانها معرفة النفس، بوصفها جوهراً مستقلاً، فهي من أمر الله.

والله، وحده، هو الذي يعرف النفس، أما الإنسان فلا يستطيع أبداً أن يدرك النفس (الروح) إلا مرتبطةً ببدن، ولا يعرف الإنسان كيف تفعل النفس ولا كيف تتلقى الانطباعات، ولكيما أعرف ما نفسي، وروحي فيجب أن أكون في مكان الله نفسه وهذا الموقف يتطابق مع الموقف الإسلامي القرآني «ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» (سورة الإسراء.85).

يميز دوبيران ثلاثة أنواع من الحياة: الحياة الحيوانية، والحياة الإنسانية، وحياة الروح. الحياة بالنسبة إلى الإنسان تبدأ من حيث الشعور بالأنا، أو الحياة الخاصة للقوى الباطنة الفعالة، الحرة.

أما حياة الحيوان، فهي غريزية، غير إرادية، وغير حرة، وتقوم على الانفعالات العمياء.

إن الإنسان (الحيوان الناطق والعاقل) يشارك الحيوان في الحيوانية، ولكنه بالقدر الذي يتحرر من الشهوات البهيمية العمياء، يتعالى بالروح إلى الإنسانية وما فوق - الإنسانية (الألوهية) أو المطلق أو الله.

وينعى شارل رينوفييه في مذهبه «الشخصانية» على كانط أنه يضع مكان الجواهر القديمة كائنات في ذاتها noumens، بينما الحقيقة هي حقيقة ظواهرية pheno - mene [ومن هنا يعد رينوفييه مؤسس المذهب الظواهري phenomenisme] ليست ظواهر في ذاتها (متعالية ومفارقة) كما تصورها كانط، بل ظواهر ذاتية، تقوم على الوعي، كشخصية تضم أدوات الوعي وأشكاله (الزمان والمكان، والكيفية والكمية، والسببية والغائية) تقوم على العلاقة والتضايف، إذا لا يوجد مكان في ذاته، ولا زمان في ذاته ولا فكر مجرد (محض) في ذاته أو الجوهر في ذاته.

ويأخذ رينوفييه على كانط أنه أنكر الشخصية الذاتية والفردية، في تصوره النومنالي المتعالي، فيما يرى أن الوعي يفترض الذات والذاتية والشخصية ككلية للروح والعقل والجسد.

والعصر الحديث، أعاد الاعتبار للحدس intuition مع هنري برغسون، بوصفه مقوماً للذات الكلية (كتابه «التطور الخالق») كما أصبحت الشخصانية فلسفة وجودية - روحانية تقرن الروح بالعقل بالجسد.

وحتى مفهوم الدين قد أصبح في علم ظواهرية الأديان مرادفاً للدينوية religieusité التي تقرن الدين بالدنيا بالمناقبية الأخلاقية، بمنأى عن كل نزعة دالاتية شمولية (تجمع الدين بالدولة بالدنيا) أو أصولية تمامية integriste أو سلفية حَرْفية، وهو ذا الفرق بين الظواهرية الدينية، دين الظاهر، والحرف، إذ يرى مرشيا إلياد، عالِم الأديان المقارنة، الروماني الأصل أن الدينوية religieusité أشمل من الدين، إذ يقرن الدين بالدنيا، والمعنى، والأخلاق والمناقب السلوكية، باعتبار الدين تعبيراً قدسية وقداسة الوجود.

ولا ننسى أخيراً أن الروحانية في الفن أصبحت اسماً لنزعة دينية (دينوية) قال فيها الفنان هنري ماتيس: يكون الفن المقدس، دينياً أو لا يكون...

في حملته على «العقل في الفلسفة» يرى نيتشه أن الفلاسفة - سقراط وأفلاطون وكانط - كانوا يحولون الفلسفة إلى «مومياء» لافتقارهم إلى الحس التاريخي، والصيرورة، لأنهم كانوا «عبدة أصنام» يقدمون «الحقيقة» على «الظاهرة» بناء على المعادلة السقراطية عقل = فضيلة = سعادة...[1].

يقول نيشته: «لقد ألغينا العالم الحقيقي أي عالم سيظل هناك؟ العالم الظاهري؟.. كلا! فمع (إلغاء) العالم الحقيقي ألغينا أيضاً عالم الظواهر»...![2]

المراجع والمصادر

إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل، نقله إلى العربية، فتحي المسّكيني، منشورات جداول، بيروت 2012.

أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية، منشورات عويدات، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت 2012.

فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت 2015.

[1]- فريدريك نيشته. غسق الأوثان. ترجمة علي مصباح. منشورات الجمل. راجع فصل «العقل في الفلسفة» ص:35 وما بعد..

[2]- نيشته. غسق الأوثان. دار الجمل، بيروت. ترجمة علي مصباح، ص: 17.

تعقيب على مداخلة د. جميل قاسم:

تناقضية كانط الأخلاقية

في حديثكم عن محدودية العقل والمسألة الأخلاقية عند كانط ربما غاب عنكم دكتور جميل قاسم ما كان بيِّنا وصريحاً في ما صرح به القول الفلسفي الإسلامي في هذا الصدد. ويمكننا أن نستنتج من مخازن الفكر الأخلاقي الإسلامي ما يجيب على أسئلة راهنة تطرحها القضية الأخلاقية في أزمنتنا المعاصرة.

بتقديري أن الفلسفة الإسلامية تطرّقت إلى الحديث عن مفهومي الكمال والسعادة في مختلف مباحثها، اذ أشار إليهما الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه (الإشارات) وكذلك تطرّق إليها فلاسفة آخرون. مثل ابن مسكويه في كتابه الشهير "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" والمحور الذي ارتكزت عليه آراؤهم في هذا الصدّد أنّهما أمران متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما، فكلّ كمال يعدّ بهجةً وسعادةً؛ إلا أنّ إيمانوئيل كانط فرّق بينهما كما ذكرنا ورأى أنّه ليس من السهل بمكانٍ عدّ التكليف مندرجاً ضمن مقولة الجمال (جمال الله عزّ وجلّ)، ومن ثم يجب علينا الفصل بين الأخلاق والسعادة. هذا هو رأي كانط، في حين أنّ جميع الفلاسفة في مشارق الأرض ومغاربها يعدّون الأخلاق ملازمةً للسعادة، فالفارابي على سبيل المثال ذكر بحوثاً مسهبةً حول السعادة ودوّن مؤلّفات عدّة بخصوصها ومنها كتاب (تحصيل السعادة)، والنتيجة التي أكّد عليها هي ملازمتها للكمال لدرجة أنّها لا تنفكّ عنه. وحتّى علماء الأخلاق من أمثال صاحب كتاب (جامع السعادات) و (معراج السعادة) تبنّوا هذا الرأي الشامل وعدّوا السعادة ركناً أساسياً من أركان الأخلاق؛ لكنّ كانط جعل الأخلاق ذات صلة بالكمال فحسب ونأى بها عن السعادة، والطريف أنّه ناقض نفسه فيما بعد واعترض على رأيه قائلاً: «لو أنّنا فصلنا بين الأخلاق والسعادة سوف نواجه صعوبةً على الصعيد الأخلاقي، إذ إنّ من يريد تطبيق الأخلاق سوف يجد نفسه مضطرّاً للاستجابة إلى أوامر ضميره الأخلاقي في عين ابتعاده عن السعادة، ومن الصعب عليه أن يقول بأنّي أعرف مشقّة هذه الحقيقة لكنّها هي السبيل الوحيد لبلوغ الملكوت، لذا يجب عليّ اختيار سبيل الكمال لا السعادة».

أعتقد أن هناك إشكالاً صريحاً يُطرح على نظرية كانط التي تبنّى فيها فكرة تجريد الكمال عن السعادة، وهو أنّه أشار إلى الملكوت وجعله الهدف في مسيرة الكمال؛ فهل أنّ من يبلغ الملكوت الأعلى يكون سعيداً أو شقياً؟! يا ترى هل أنّ الكمال الذي يأخذ بيد الإنسان نحو الملكوت، سيقوده نحو السعادة أو الشقاء؟! من المؤكّد أنّ كانط لا محيص له هنا من القول بكون الكمال لا

يمكن أن يقود الإنسان نحو الشقاء، بل لا بدّ من أن يسوقه إلى السعادة.

إذن، نستنتج من هذا الاستدلال أنّ السعادة التي فصل كانط بينها وبين الكمال هي تلك السعادة الحسّية وليست الملكوتية، أي إنّه عدّ الكمال في منأى عن سعادة الملذّات الدنيوية المادّية، وفي غير هذه الحالة ليس من الحكمة بمكان زعم أنّ الكمال أمراً لا يمتّ بصلةٍ إلى السعادة، ومن هذا المنطلق نجد أساطين علم الفلسفة من أمثال الحكيم ابن سينا ذهبوا إلى القول بعدم إمكانية تجريد الكمال عن السعادة.

أود أن أشير أيضاً إلى أنّ كانط بنفسه لم يتمكّن من طرح استدلالٍ مقنعٍ للفصل بين الأمرين، لذا إن أردنا تبرير رأيه فلا مناص لنا من القول بأنّه أراد السعادة الدنيوية المادّية وليست الملكوتية، حيث أكد الحكماء الإلهيون والعلماء المسلمون على وجود سعادتين، إحداهما مادّيةٌ والأخرى روحانيةٌ.

المسألة الأخطر برأيي أن كانط، وبصرف النظر عن إيمانه وعدم إيمانه والجدل التأويلي الطويل بين قرّائه حول هذا الموضوع، قد فصل بين الأخلاق أو مصدرها الإلهي.

وهو ما شكل واحداً من أبرز العيوب التي عصفت بنظامه الفلسفي.

الأخلاق الذاتية الكانطية والخدمة الإلهية

مداخلة: هادي قبيسي[*]

أفكار كانط مر عليها الزمان، وجاءت من بعدها الكثير من المحاولات المؤيدة أو المناقضة أو الناقدة، لكنها تعبر عن حالة من حالات الفكر الإنساني، قد تتكرر في ميادين وأزمنة وحضارات مختلفة ومتعددة، ومن هنا فإننا عندما نحاور تراث كانط نكون في حوار محتمل مع النماذج المعاصرة لتلك الحالة الفكرية والمعنوية، فلا نكون في مسار نبذل فيه الجهد النظري المتمركز حول الماضي فحسب، بل إننا نحاول طرق أبواب متناظرة في زمننا الحالي، لا سيما إذا كانت احتجاجاتنا منصبة على الأسس والمنطلقات لا النتائج والجزئيات. فقد نجد ميول كانط الفكرية لدى كثيرين في زمننا، ومن ثمّ يمكن أن نحاورهم عبر مرآته وتأملاته، إذ يمكن لكتاباته أن تكون تعبيراً عن مكنوناتهم وتطلعاتهم.

الإشكاليات التي كان يسعى خلفها كانط، وجهوده في الحفر عميقاً للوصول إلى جذر رؤية فلسفية، تستكمل توكيد ضرورة ثبات قانون الأخلاق واستقراره، استناداً إلى العقل البريء والصافي، ظلت أسيرة إمكانات كانط الذاتية واستجابته للنقاشات الجارية في زمنه، فلم يتحرك في إطار من رؤية كلية تضع العقل والإنسان والنظم الحياتي في سياق مسوّغ ومنسجم هادف. فتح كانط المجال للعقل ليسبح في عالم الوجود، من دون الغوص في منزلقات الوجود أو التبصر في الغاية من ذات الكينونة، أو التآلف مع نظم الطريق المنسجم مع الفطرة للوصول إلى تلك الغاية، ناهيك عن الالتفات أو التنبه على أسباب الاحتجاب والشبهة والالتباس في هذه القضايا الحاسمة التي تتصل بكل أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية. لا نبتغي أن نحمل كانط أكثر مما حمل نفسه من مسؤوليات، لكننا سنحاول هنا أن نفهم دائرة حركته واشتباكاته ومحاوره، في أي جبهة تحركت وأي مدارات أغفلت.

---

*ـ باحث في الفلسفية وعلم الاجتماع الإسلامي.

سنقدم في هذه المقالة نقداً معيارياً كلياً لفكر كانط الأخلاقي من وجهة نظر إسلامية. يستند هذا التقييم إلى محاولة سابقة لتحديد المعايير القرآنية التي يمكننا الاستناد إليها في نقد النتاج الفكري الإنساني المستند إلى ذاته منفصلاً عن الوحي وتمحيصه، وقد نشر جزء منها هنا في عدد سابق[1]، وهي معايير تحدد دائرة الاختزال التي يقع فيها المجهود المعرفي الإنساني حين يدور حول ذاته، ويقصي الوجود الإلهي بكليته أو بمندرجاته التشريعية. وهي تهدف إلى استدخال النص الإلهي بوصفه مصدراً مرجعياً نقدياً في مقاربة النصوص البشرية. وحينما نقارب الحوار بلغة معيارية، لا نبتغي إقامة محكمة، بقدر ما نسعى لترميم محاولة كانط والتبصر في تعثراتها ونقائصها. فعلى الطرف النقيض للاختزال يقف السعي نحو الاستكمال.

أنانية / ربوبية:

المعيار الأول الذي نستفيد منه في الحوار مع مجهودات كانط الأخلاقية، يتعلق بأصل مرجعية الذات في نظم الحياة على أساس قانون الأخلاق وترسيم سبل طيّ طرق الترقي والتكامل. بعضهم يرى أن ليس ثمة حاجة إلى ربوبية الخالق القيوم، فهذا شأن فردي خاص، لكننا نرى أن في الرؤية الوحيانية توكيد على ضرورة الدور الإلهي في التكامل الفردي والاجتماعي، وهناك آيات قرآنية كثيرة في هذا الصدد، «يهدي الله لنوره من يشاء»[2] و«إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم»[3] و«الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»[4].

بالمقابل، استناد كانط إلى العقل المحض، بما يمثله من إرادة ذاتية، في سعيه للوصول إلى تعالي الذات الإنسانية، هو إحدى المنزلقات الوجودية التي عثر بها في سعيه الدؤوب للخلاص من التراخي الأخلاقي، الذي انسحب من السلوك الحياتي المعاش إلى الأصل النظري ليهدم مسوّغ وجود النظم السلوكي. كان هم كانط المركزي تثبيت أصالة القيمة الأخلاقية وثباتها، بالارتكاز إلى العقل المستقل المنفرد، فهناك النجوم في السماء والشعور الذاتي الأخلاقي، ليس ثمة إله في البين.

لم يستطع كانط الوصول إلى ركن وثيق، ليبني عليه بنيانه، فقد وقع من حيث لا يدري، وإن من حيث التعبير والتنظير على الأقل، في وهدة الذاتية وبناء الأنانية، واعتبار الذات مرجعية الوجود ومسند المعرفة الأول والنهائي. نقول إن الخلل قد يكون من حيث التعبير والتنظير في الحد الأدنى

[1]- قبيسي، هادي / الإنسان مختزلاً / الاستغراب / العدد السابع / ربيع 2017.

[2]- سورة النور / الآية الخامسة والثلاثين.

[3]- سورة يونس / الآية التاسعة.

[4]- سورة العنكبوت / الآية التاسعة والستين.

لأن كانط قد لا يكون لديه النية في التحول إلى محورية الإنسان أو ألوهيته وإنما لم يجد أمامه سبيلاً آخر أو مرجعية بديلة. قد يعبر المتفلسف عن فكرة لم يجد بديلاً منها في تجواله المنطقي، لكنه قد لا يتبنى بالضرورة كل مندرجاتها إذ تكون في طور الولادة النظرية ولم تخضع للتجربة والمعايشة متعددة الأبعاد والجوانب، كما يمكن أيضاً ألا يسبر كل أغوارها أو يتلمس تداعياتها المنطقية والمعنوية بأجمعها، ولذلك احتملنا ألا يكون كانط قد تآلف مع فكرة محورية الإنسان في إدراكه العقلي الواعي. لكن لغته وطروحاته تعكس ما كان يدور في أعماق كانط المنعزل عن العالم، وإن تبني تلك الدروب البحثية الشغوفة ومآلاتها ومعاييرها الأخلاقية التي توصله إليها يقودنا إلى العيش في معزل عن كانط الوجودي.

قد يكون كانط المتخلق مثالي السلوك إلى حد كبير، وقد يكون كانط المتفكر بريئاً في مقاصده واندفاعاته، لكن كانط الكاتب سلك بنا سبيلاً وعراً نحو الغربة الفردانية شاء ذلك أو لا، وهذا هو كمين النبوات الأرضية، فهذه النبوات تبقى عرضة لآثار الاشتغال العقلي ومترتباته حينما لا يكون له نافذة تقيه ظلال المعزل وعتمة بئره.

صحيح أن سالكي طريق العبودية يستندون إلى العقل والقلب في معرفة الرب المعبود، لكن عندما يلوح لهم بارق إلهي يحصل التسليم والانقياد وتدور الذات حول مرجعية الإله الموجد القيوم. يوضح القرآن الكريم هذه الحالة في الآية «لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون»[1]، هنا العقل خرج من العزلة وشرنقة الذات، إلى فضاءات الاستماع إلى الوحي الإلهي والإلهام الرباني. لم يخسر فعاليته ودوره التعرفي، ولم يسقط في بئر الفردانية.

وهذا النقد، الذي ينطلق من تطلع مثالي، لا يتيسر إلا لمن استند في رؤيته إلى فلسفة كلية تعود بالكينونة إلى البساطة الأولى ووحدة الأشياء، بما يجعل من السير الخُلُقي رجوعاً إلى أصل لا نزوعاً إلى محتد، كيما يوجِد، هذا السير، الانسجام بين دوافع نكران الذات التي هي أصل الأخلاق وبين الحاجة للوجود وإثبات حقيقة الذات. إن لم يحل هذا الإشكال المصيري تبقى النفس البشرية مأخوذة برغباتها الوجودية محفزة بقلقها الحتمي، ومن ثم متمسكة بمصالح الأنا، موجدةً المسوغات الكثيرة للتخلي عن الواجب والمسؤولية تجاه الآخر.

النظم الأخلاقي الإسلامي دار حول وجود رب، تبدأ من لدنه أصول التربية الأخلاقية بنظريتها وتعاليمها، وكذلك في وجودها واستمرارها، فهو قائم قيوم بربوبيته، سواء عبر تنزيل الوحي وتشريعه

[1]- سورة الأنبياء / الآية السابعة والعشرين.

نظم الحياة، أو في قيادة السالكين نحو الكمال بيد الرعاية والعناية. تلك الربوبية تستطيع أن تنزع عن الإنسان ثياب الأنانية الضيقة، وتلبسه ثياب العناية الرحمانية الموهوبة من المنان الخلاق، وحينها يمكن أن يغدو الإنسان «الولي الخادم»، الذي يقدم كل ما في وجوده لأجل الآخرين، فهو الباقي بالله في غيب الحقيقة وحقيقة الغيب، يستمسك باليد الإلهية، والفيوضات الربانية التي تأخذه من ضيق المخلوق إلى سعة الخالق.

نجد آثار هذا المنهج في الخطاب الإنساني الموجه إلى الواجد القيوم، المتوارث عن سلالة الرسالة الإلهية، فنسمع سيد الساجدين عليه السلام يتلمس بداية الطريق نحو الأخلاقية السامية في دعائه المعروف باسم «دعاء مكارم الأخلاق» بعبارة افتتاحية (اللهم وفر بلطفك نيتي)[1]، طلبٌ من الواجد، القريب من حبل الوريد، لتوفير النية والغاية وسمت الجهد الصحيح المستند إلى معرفة حقائق الوجود، تلك المعرفة التي تطلب من الله هي الأخرى كما في الحديث الشريف المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (اللهم أرني الأشياء كما هي). هذه العبارة التي يفتتح بها أوائل دعاء مكارم الأخلاق، تشكل المدخل الواقعي والوجودي نحو التحرر الأخلاقي، المنسجم مع العقلانية والحرية، لكن مع الالتفات، في الوقت نفسه، إلى وهمية العزلة الإنسانية، والحضور الإلهي الحقيقي، الذي يأخذ السالك خطوة فخطوة نحو الطهرانية القصوى.

العقلانية هنا تدرك واقع ظهور القيومية وشهود الربوبية الإلهية على عالم الخلق وتسلطها على قلب الإنسان، والحرية تتأتى من الخروج من دائرة القيد الترابي. ولا بد من الإشارة كذلك إلى أن متن دعاء مكارم الأخلاق، الذي أخذناه واحداً من أهم مرجعيات الأخلاق الإلهية، ينطوي على رؤية تفصيلية تعتمد في أساسها على فكرة الدعاء والطلب، بدءاً من النية وصولاً إلى سائر المراتب والصفات الجمالية والجلالية الأخلاقية.

الإنسان / الله:

المعيار الثاني وهو يأخذنا إلى نقد اختزالية الهيومانيسم، محورية الإنسان مقابل محورية الله، وهنا العثرة الكبرى لهذا الاتجاه، فقد وضع واجب الوجود في موقع أدنى من ممكن الوجود، فأدخل المساعي الفكرية الساعية لمعرفة الذات وغاياتها في التيه والضياع، من خلال رؤية تختزل الواقع وتغير حقائقه. الاعتقاد بمحورية الإنسان، بما هو متفكر يسبر غور العالم، يفتش عن ذاته ومآلاته، وكيفية الوصول إلى كمال أوصافه، تدفعه نحو الغربة والأحادية، وهذه إحدى مآلات العقل

[1]- الصحيفة السجادية / دعاء مكارم الأخلاق.

المنطوي على ذاته المستند إلى قدراته، دون التماس لمنبع الوجود، ذلك المنبع الواعي والغائي الخلاق والجميل اللامحدود.

تم تغييب هذا الأصل في مسارات كانط ولغته، وبدلاً من ذلك تم إعطاء دور المحور والمنشأ للعقل المحض، فيما أعطي لنبع الوجود الأزلي الأول صفة أثر من آثار العقل، فالله سبحانه وتعالى مجرد «فكرة»[1]، توصل إليها العقل وأنتجها وربما يوظفها في سياق مشروع تأصيل منطقه، على أنه مرجع أول مستقل بذاته، في ميل يقرب من شطحات فيورباخ واعتبار الله حاجة استحدثتها عوامل العقل المبدعة. الألوهية البديلة هنا غدت للإنسان الموكول إلى نفسه، المعتمد على تصورات عقله وأبحاثه، الذي ليس له موئل في كنف الواجد الخالق. وإن من أكبر عثرات الأخلاق الاختزالية هي هذا الاستبدال، ولو الجزئي، بين الإنسان والإله، فهذه عثرة أخلاقية وإن كانت ثغرة في العقلانية قبل ذاك.

لا يستقيم وجود الإنسان بذاته لأنه حادث تقوّم بغيره، وإحالة الإنسان إلى ذاته دفع له في ظلمات الغربة، ومتاهات البحث المستعصية والمتطاولة، التي ليس بمقدورها أن تصل به إلى الانسجام الشامل مع الحقيقة في شتى عوالمها ومستوياتها ومراتبها، ففي سعي كانط إلى ترتيب حياة الفرد ضمن نسق منسجم مع العقل والواقع، مسيرة لم تستكمل وجهد لم يصل الذروة.

في المنظور القرآني، القلب المتوجه نحو فاطر السماوات والأرض وخالق النفس «وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون»[2]، يدرك أن الغاية من النظام الأخلاقي هو التماثل مع الجميل المطلق المتعالي بلا حدود، ولذلك فإن حركة النضج والتسامي الأخلاقي تحمل قابلية الاستمرار والنمو، بالمعونة الإلهية والرعاية الربانية، وكذلك من خلال محورية أصل الجمال. وكيف لأخلاقية لا تهتدي إلى الجميل الأزلي وتتأدب في تعاملها مع حضوره الذي يخترق العوالم ومراتب الوجود أن تدعي الكمال والواقعية في آن، ولذلك أرشدنا الوحي الإلهي إلى هذا الطريق الأسمى «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض»[3].

الاستقلال / الارتباط:

المعيار الآخر ويتعلق كذلك بالعلاقة بين الممكن والواجب، فما حقيقة هذه الصلة وما عمقها

[1]- كانط، إيمانويل / نقد العقل العملي / تـ: ناجي العونلي / جداول / 2011 / ص 90.

[2]- سورة يس / الآية الثانية والعشرين.

[3]- سورة الأنعام / الآية التاسعة والسبعين.

وآثارها؟ وكيف يتقوم تكامل الإنسان بعيداً عنها؟ هل من الضروري لقيام الأخلاقية الحضور في مجتلى الفعل الإلهي؟ أو أن الغفلة عنه لا تمنع ذلك؟ وهل هناك فارق بين الغفلة المقصودة وغفلة الجهل الكلي؟ اعتبر كانط أن قيام الأخلاقية مسألة ذاتية تتقوم بالعقل المحض، ولم يأت على مناقشة قضية استقلال الإنسان عن الله، فقد كانت خارج البحث.

انفصال الإنسان عن مصدر وجوده وسبب استمرار كينونته، يجعله عرضة لآثار نقائصه ومحدوديته، ومصباح العقل إن لم يسكن في قلب مطمئن متحرر من قلق الوجود، سيجد لنفسه الطرق والسبل لتبرير الذاتية، وكذلك سيبقى محروماً من الموئل الإلهي، فمتى وصل إلى وحدة سنخية الأوراد والأعمال وتسربت روح الخدمة لله في كل شؤونه اندكت سدود العشوة وتأصلت حالة الانسجام الوجودي، وأصبح مستعداً لتلقي الفيوضات الغيبية والاستماع إلى الإلهامات الإلهية، التي تدفع أمامه الأبواب إلى دار السلامة، وتجعله مستعداً لخدمة الآخرين، متفلتاً من الحاجة النفسية إلى المقابل المعنوي أو المادي، مندفعاً بعيداً عن شهوة العقل، الذي إن ترك مستقلاً، سوف يتحرك نحو محوريته الذاتية وقطبية وجوده. وحين يفك قيد طائر الروح سيحلق في ميادين البذل والإيثار، مأخوذاً بالجذبات الجمالية ومستنيراً بالتيسير الإلهي في لحظات قتل النفس والعبور عنها إلى الآخرين.

في الواقع هناك الكثير من الأخلاق الفردية والاجتماعية التي لم تدخل في المجال السماوي، وبقيت أخلاقاً فطرية أرضية، وهي تحتاج إلى شريعة تحددها وتحافظ عليها وتستكمل حدودها، وهو ما سنناقشه في المعيار التالي، وبعد ذلك تحتاج إلى العناية الإلهية، لكي لا تبقى ضعيفة التجذر وقابلة للتغير، ولكي ترقى في مستويات البذل والخروج من الذاتية لأقصى الحدود، وتتمكن من إيجاد جماعة أخلاقية نموذجية في علاقاتها الداخلية والخارجية.

رأي / شريعة:

تظهر آثار الاختزال في ميدان التشريع في دائرة معرفة الطريق الوعر بين الإنسان الآن والإنسان المكتمل، فمن وصل إلى ذاك الاكتمال لكي يرسم الطريق إليه؟ ومن يعرف علة النقص الذاتي والكمالي في الإنسان كيما يدرك سبيل ردمها وإعفائه من آثارها؟

رتبت الرسالة الوحيانية مدارج كمال الإنسان ليصل إلى اللقاء الإلهي، من دون أن يفقد ذاتيته دفعة واحدة، فدرجة بعد أخرى، يطل هذا المخلوق الضعيف على عوالم الوجود المعنوي، في انسجام بين العقل والعاطفة والقلب والروح والجسد، ليتحضر لرجوع النفس المطمئنة إلى ربها

راضية مرضية، ودون هذا الرجوع لا يتحقق السلو عن الذات الترابية الدنيوية. الشريعة يسرت هذا الطريق العسير، من خلال التوجيهات الكلية والتعليمات التفصيلية، بحيث لا ينكب العقل في الملمات على ذاته، التي هي في عين الحاجة والضعف والنقص، وفي حمأة عطشها للكمال والتكامل، ففاقد الشيء لا يعطيه، بل يأخذه من عليم بما خلق وأوجد، مطلع على دقائق حاجات الطريق ومحطاته.

بناءً على هذا، فإن مجرد التخلص من نسبية الأخلاق لا يؤول بالضرورة إلى التخلق السلوكي التكاملي، فلا بد من معرفة الطريق التفصيلي والقيم الجزئية ومجالات انطباقها في المعترك الإنساني الفردي والجماعي، بحيث لا يتسرب خطأ العقل من نافذة الرغبات والحاجات، فهذا النبي الباطني تنقصه التربية لكي تستثار دفائنه، فيكون على صراطٍ رسمه الموجد المشرع.

صراط يحدد أوان خدمة الآخرين وشروطها وأشكالها ومكامن اختلالها ومواضع تحريمها، فليس البذل والإيثار منفصلاً عن كل شامل ومنظور كامل يجعل لكل خطوة أثراً في عالم المعنى ومراتب الوجود، ويحميها من ترك آثار تصد عن درب المعرفة المعنوية المشرقة.

من جهته، وحينما يقول كانط (اعمل حسب القاعدة التي ترغب بأن تتحول إلى قانون عام[1])يكون قد أعطى مقود التشريع للإنسان، ولهذا مخاطر كثيرة، فحين يكون مصدر تحديد الفعل الاخلاقي هو العقل الذي يتوصل إلى معاييره من خلال تشخيص ما يرغب أو يقبل به الفرد قاعدةً عامة فهذا يعني أن ليس للقانون الاخلاقي مصدر معياري سوى رغبات الفرد نفسه. حاول كانط وضع قيد لهذا التراخي من خلال قاعدة أخرى (تصرف وكأنك ترى الإنسانية كل الإنسانية وكأنها غاية وليست وسيلة)[2] فيذهب إلى الصالح الكلي العام، من دون أن يضع له معايير تحدد مكامن الضرر ومكامن الصلاح، وبذلك نعود إلى نفس الدائرة المفرغة.

النفس / الفطرة:

عنوان أخير يجدر بنا تناوله في هذا الحوار العاجل مع كانط الأخلاقي، وهو الهوية الذاتية للنفس البشرية، ما تربتها وطينتها الأصلية؟ وكيف نصل بين تلك النشأة الروحانية التي حصلت مع النفخة الإلهية وبين قانون الأخلاق المتناسب؟

اشتغل البحث المعرفي المنقطع عن مصادر المعرفة السماوية على تحليل النفس البشرية في

[1]- كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / تـ: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009 / ص 30.
[2]- كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / تـ: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009 / ص 31.

سلوكياتها ومشاعرها وميولها وأبعادها المختلفة، من دون أن يكون له مدخل نحو تعريف دقيق لحقيقة وجودها وسبب حياتها، ونشأتها المجردة المتعالية، وكذلك الميثاق المودع في الفطرة، ومن هنا كان السعي لوضع أطر لتنظيم حياة الفرد النفسية والاجتماعية غارقاً في تعددية الآراء منقطعاً عن الاستناد إلى التعريف الشامل والعميق لموضوع البحث.

معرفة النفس الإنسانية طريق شاق، وإن سار من دون مقدمات أولية ذات مصدر يقيني وحياني، فإنه سيعثر بتعقيدات وظلمات كثيرة، ذلك أن المسار التكاملي التربوي المستند إلى الإرادة الحرة الذي يوصل إلى حقيقة الإنسانية، المنوط بها موقع الخلافة الإلهية الفريد، يستدعي التوازي بين مسار تكامل الإرادة ومسار تكامل المعرفة من جهة أخرى، فلا تكتسب المعرفة إلا باستحقاق، ولا استحقاق إلا بإرادة، تؤثِرُ أحد طريقين وسبيلين، أحدهما ترابي والآخر سماوي.

الطريق السماوي خفي مستتر، ينكشف لمن اقتعد بساط الخدمة الإلهية وابتدأ أول أمره بالتسليم ووصل به سيره إلى الرضا والتفويض لله في كل شيء، معرفة مشروطة مرتبطة بالعبادة، أي الخضوع للواقع الحقيقي والامتناع بإرادة حرة عن الغفلة عنه والغرق في الوهم، خضوع حددت معالمه الشريعة ونظمت سبل التوصل إليه تعاليمها وتوجيهاتها. خضوع يعيد الإنسان إلى النفخة الرحمانية والفطرة الإلهية، مطلقاً يديه من غل النشأة الدنيا وعوالق عوالم التراب المتكثرة، هنا يعود العقل مشرقاً مؤيداً بجنود المعرفة، عقل الخليفة الخادم للخلق، عقل يقوم في مقام التوله للجميل والجمال وصفاته المودعة في الفطرة البسيطة العفوية، هو مرآة لتجلي الجميل الذي أوجده ووهبه إمكان الإرادة والحرية في الارتقاء المستحق نحو الألوهية السامية، عن طريق العبودية والخضوع للحقيقة المطلقة.

حاول كانط في طريقه نحو توطيد النزعة الاخلاقية أن يجردها من الرغبة معتبراً أن الرغبة نقيض المسؤولية وغطاءً يكتم نداء الضمير، في حين أن العمل الأخلاقي هو سبب السعادة الحقيقية، فالخليفة الخادم هو أكثر الناس سعادة وانسجاماً مع أبعاد وجوده والأكثر اختماراً في فطرته، لا بل هو الفطرة بعينها والخلق النوراني الأول. الفعل المسؤول المتلازم مع فطرة الخير والحق والجمال فعل تمثل وتخلّق بالاخلاق والصفات الالهية، وهو بذلك سبب للقرب الاختياري من أصل الحق والخير والجمال، ذلك الأصل المطلق الذي تمثل الحرية الحقيقية الوجودية التي تهفو اليها نفس الإنسان عنواناً للقرب منه، فالتحرر من العوالم هو الهم المركزي للبشرية، وإن كانت تعبر عنه سلوكياً بحسب غشوات الطريق والتباساته.

خاتمة:

حاول كانط استنقاذ الأخلاق من فخ النسبية والاستنسابية البراغماتية، لكنه لم ينجح في إخراجها من الذاتية، نظرياً يمكن له أن يدعي وصلاً بالأصل الأخلاقي، لكنه وصل غامض وغير دقيق، معاييره مفتوحة على كل احتمال وبذلك يغدو الاختيار مشروطاً بالأشخاص والظروف، فهنا حصل التمكين لأصل الأخلاقية، لكن النظام الأخلاقي ظل عرضة للمجهول.

المصادر والمراجع:

1. دجاكام، علي / الفلسفة الغربية برؤية الشهيد مطهري / تـ: أسعد الكعبي / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية / 2016.
2. دراز / محمد عبد الله / دستور الأخلاق في القرآن الكريم / مؤسسة الرسالة / بيروت / ط 11 / 2005.
3. قبيسي، هادي / الإنسان مختزلاً / الاستغراب / العدد السابع / ربيع 2017.
4. الصحيفة السجادية / دعاء مكارم الأخلاق.
5. كانط، إيمانويل / نقد العقل العملي / تـ: ناجي العونلي / جداول / 2011.
6. كانط، إيمانويل / أسس ميتافيزيقيا الأخلاق / تـ: محمد الشنيطي / دار النهضة العربية / 2009.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء فيما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

كانط والمطلق المحدود

باترك ماسترسُونPatrick Masterson [*]

في فكر إمانويل كانط(1724) (1804-Immanuel Kant)، يمكنُ ملاحظة مرحلة جديدة من التفسير الفلسفي للإنسان لمعناه وقيمته الذاتيتين، وتقييم جديد للعلاقة بين الإنسان والله. طوّر كانط(Kant) تركيز ديكارت (Descartes) على الذاتية موجهاً إيّاه نحو إثبات قاطع لاستقلال الإنسان. وعليه، بينما يرى ديكارت(Descartes) أن الانسان يكتشف الحقيقة فقط بوصفها أمراً محدداً مسبقاً بطريقةٍ إلهية، يرى كانط(Kant) أن الانسان يُشكّل الحقيقة بفضل موارده الذاتية الخاصة به.

سعى كانط(Kant) لنقض الآراء التي كان يراها غير وافية للمفكرين المنطقيين المتأخرين عن ديكارت(Descartes) كـ«ليبنز»(Leibniz) و«وولف»(Wolf) وآراء العلماء التجريبيين المتأخرين عن ديكارت(Descartes) كـ«لوك»(Locke) و«هيوم»(Hume). لتحقيق هذا الأمر، قام بتطويرٍ تفصيلي لدفاعٍ فلسفي أصيل عن الحقيقة والقيمة اللّتين يتم البحث عن أساسهما ضمن الأبعادً المتعالية للروح الإنسانية نفسها بدلاً من عند إلهٍ مُتعال. وضع كانط الأرضية لشمولية العلم وضرورته ولإطلاق حقيقة القيم الأخلاقية ليس في منطق الله وإرادته بل في الأشكال البديهية لفهم الإنسان واستقلال عقله العملي المحض. طوّر كانط(Kant) تصوّر ميتافيزيقيا المحدود، وهو تصوّرٌ ما زال يُلهمُ التفكر في أغلب الفلسفة المعاصرة.

إحدى الإشكاليات الأساسية التي واجهت كانط(Kant)، والتي مثّلت فلسفته بنحو جزئي حلاً مُقترحاً لها، هي إشكالية تبرئة ادّعاءات الرياضيات والعلوم الطبيعية في مقابل الشك الراديكالي للفيلسوف التجريبي الكبير دافيد هيوم (1711)(1776-David Hume). من خلال إيصال مبادئ التجربة إلى نتيجتها النهائية، احتجّ هيوم(Hume) أنّه إذا كان كلُّ ما نعرفه بشكلٍ مباشر هو انطباعات حسية مُنفصلة، فلا طائل من البحث عن أي تسويغ نظريٍ للمفهوم العلميٍ عن العالم. إذا كان

---

*ـ مدرس فلسفة الدين والرئيس السابق لكلية دبلن الجامعية ـ إيرلندا.

ـ العنوان الأصلي للكتاب: **Athesim and Alienation**

ـ صدرت ترجمة هذا الكتاب مؤخراً عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في بيروت.

بالإمكان اختزال العلم في تأثيرات ذريّةٍ كاللون والصوت والتركيب والشكل، لا يمكن تقديمُ أي قاعدة لإثبات الحقائق الضرورية والشاملة للأجسام المادية، والأكثر يقيناً هو أنه لا يمكن تقديم أي قاعدة لإثباتات الميتافيزيقيا التقليدية للحقائق التي تتجاوز أي تجربة حسيّة ممكنة، كالعالم بأكمله والروح والله.

بالنظر إلى وضعها المفكَّك وغير الحاسم، اعترف كانط من دون تردد بالطابع المبهم لادّعاءات الميتافيزيقيا. على الرغم من ذلك، أصر أنه على ضوء إنجازات العلماء المعاصرين كنيوتن(Newton) الذي لا نظير له، لا يمكن لأي إنسان عاقلٍ أن يُنكر بجديةٍ أننا نمتلك فعلاً المعرفة العلمية بالأجسام المادية. وعليه، قدم في كتابه «نقد العقل المحض» فكرةً أن يتمّ تحديد الشروط التي ينبغي حيازتها من أجل جعل هذه المعرفة العلمية ممكنة ـ وهي ممكنة قطعاً[1]. على ضوء هذه الأفكار، كان يأمل أن يتوصّل إلى فهمٍ نقدي نقي للفاعل العالِم، والذي يمُكّنه من الجزم فيما إذا كان الإنسان قادراً أو لا على تحصيل أي معرفةٍ ميتافيزيقة صحيحة بالحقائق كالله على سبيل المثال.

استناداً إلى كانط (Kant)، فإنّ السؤال عن الشروط التي تجعل العلم الطبيعي ممكناً هو كالسؤال عن الشروط التي تجعل الأحكام المركبة البديهية ممكنة، إذ إنّ هذا النوع من الأحكام هو الذي يمُيز العلم الطبيعي. من خلال تركُّبها، تقوم هذه الأحكام حقاً بدعم مفهوم الفاعل أو توسعته، وبالتالي هي أكثر من مجرد إسهابٍ في الكلام. أما من خلال بداهتها، فإنّ هذه الأحكام تُعربُ عن الضرورة والشمولية الدقيقة، أي إنها تتجاوز الإمكانية والخصوصية الكامنتين في التجربة المحضة. إنّ ما نبحث عنه في العلم الطبيعي هو بالتحديد هذا النوع من المعرفة الموسِّعة التي تتمتع بخواص الضرورة والشمولية.

يُصرّ كانط(Kant) على عدم وجود طريقٍ لإثبات إمكانية هكذا معرفة ـ وهي إمكانية متحققة بطريقة فعّالةٍ في الفيزياء والرياضيات ـ إن استمرّينا في النظرة التقليدية التي تُفيد أنّ المعرفة تتألف أساساً من مطابقة العقل مع معطيات التجربة. لقد أظهر هيوم(Hume) بوضوح أنه لا يمكن من خلال التجربة المحضة استخلاص الضرورة والشمولية الملائمتين للمعرفة العلمية. لا يمكن تعليل الانتقال من «الواقعية» و«البعضية» الموجودتين في التجربة إلى «الضرورة» و«الكلية» الموجودتين في العلم الطبيعي فيما لو أُخذت المعرفة أساساً كتطابقٍ غير فعّالٍ للعقل مع معطيات التجربة. من أجل حلّ هذه المعضلة، اقترح كانط طريقةً ثوريةً جديدةً لتصوير الحالة الإدراكية، وكان لها انعكاسات كبيرة على مسألة معرفتنا بالله.

[1]- Cf.I.Kant, Critique of Pure Reason, ed.and trans. N.K.Smith, 2nd ed., London, 1933, B 19- 24.

اقترح كانط(Kant) أنه بدلاً من اعتبار العلم تطابقاً للعقل مع البنية المقدَّمة للأشياء، ينبغي اعتباره تطابقاً للأشياء مع البنية العقلية[1]. وفقاً لهذا المفهوم، يتمّ تحويل المادة الأولية للمعرفة ومُعطى التجربة الحسية إلى واقعٍ واضحٍ من خلال نشاطنا الفكري. يتم إدراك هذا الواقع عبر الأشكال البديهية للمكان والزمان، ويُفهم من خلال تطبيق مقولات الفهم المختلفة البديهية كالسببيّة والاستمرارية والتبادلية وما إلى ذلك. إذا كانت الطبيعة تُقدّم نفسها على أنها قابلة للاستكشاف التجريبي الذي يُثمر معرفةً علميةً، فإنّ هذا يعودُ إلى أن «الطبيعة» التي نستكشفها ليست نظاماً مُطلقاً للأمور كما هي في ذاتها مستقلةً عن معرفتنا بها بل إنّها عالمٌ مُنظَّمٌ من التجربة المنسّقة بدقة من خلال كونها موحَّدة، مُركّبة، و«مفهومة» بالتطابق مع السمات العامة لإدراكنا وفهمنا الإنساني. على حد تعبير كانط(Kant): «نحن أنفسنا من يقوم بتعريف النظام والاطّراد في المظاهر التي نسمّيها الطبيعة. لو لم نكن أنفسنا ـ أو طبيعة عقلنا ـ قد وضعناها في ذاك الموضع، لاستحال العثور عليها في المظاهر»[2]. تُستمدُّ كل المعرفة العلمية بالواقع من الإطار الموحَّد لقطبين أساسيين ومتناسقين وتقطنُ فيهما، وهما المعلومات المدرَكة بالتجربة الحسية، ومقولات الفهم التي ينحصرُ دورها المتمثل بمنح العلم بالواقع في جعل معلومات التجربة ذات معنى.

«يتضمن العلم عاملين: الأول هو المفهوم حيث يكون الموضوع بشكلٍ عام هو الفكر (المقولة)، والثاني هو الإدراك الذي يُقدّم من خلاله...حالياً، الإدراك الوحيد الممكن بالنسبة إلينا هو محسوس؛ بالتالي يمُكن للتفكر بموضوعٍ ما بعامةـ من خلال المفهوم النقي للفهم ـ أن يغدو علماً بالنسبة لنا ما دام المفهوم متعلقاً بمواضيع حسيةٍ... وعليه، يكونُ استنتاجنا هو التالي: مع إثمار المقولات للعلم بالأشياء، لكن لا يُمكن تطبيقها إلا فيما يتعلق بالأمور التي يمكن أن تكون مواضيع خاضعة للتجربة الممكنة.»[3]

حتى من خلال هذه الإشارة الشديدة الاختصار إلى الموقف المعرفي العام لكانط(Kant)، يُمكن ملاحظة تضمُّنه بذور نقضه اللاحق ادّعاءَ الميتافيزيقيا التقليدية بتأمينها للمعرفة العلمية بوجود الله. بأبسط تعبير، فإنّ اعتراضه سيكون بأنّ الله الذي يُدّعى كونُ وجوده ثابتاً ضرورياً أو علمياً ليس معلومة قابلة للإدراك الحسي، وبناء على ذلك فهو يتجاوز نطاق الإثبات العلمي لأنّ المقولات التي نتوصل من خلالها فعلاً إلى المعرفة العلمية ـ كالسببية ـ تكون وظيفتها بالتحديد وبشكلٍ حصريٍ تنظيمَ ما يمكن أن يكون معلومة قابلة للإدراك الحسي أو هو كذلك فعلاً. وعليه،

---

[1]- **Ibid.B XVI.**

[2]- **Ibid.A 125.**

[3]- **Ibid.,B 146- 148.**

بما أنّ مُعطى التجربة الحسية وحده هو ما يُمكنُ وصفه بشكل صحيح كسبب، فإنّ إثبات وجود الله كالسبب الأول للعالم بأجمعه ليس صحيحاً لأنّ الله والعالم بأكمله لا يمكن أن يكونا موضوعين للتجربة الحسية[1].

استناداً إلى كانط(Kant)، لا ينبغي فهم المواضيع التقليدية في الميتافيزيقيا «المميَّزة»، أي «العالم» و«الروح» و«الله»، كوقائع وجودية نستطيع امتلاك المعرفية النظرية العلمية بها. يطلقُ عليها كانط(Kant) تسمية الأفكار المتعالية للعقل المحض ويرى أنها لا تنطبقُ على معلومات التجربة الحسية وأننا لا نمتلك أيَّ إدراك فكري للمواضيع المتعلقة بها، بل دورها ببساطةٍ هو وظيفة تنظيمية تدعم الوحدة المنسَّقة لعمليات الإدراك التجريبي للفهم. «كما أن الفهم يوحّد ما هو متعدِّد في الموضوع من خلال المفاهيم،كذلك يوحّد المنطق ما هو متعددٌ في الموضوع من خلال الأفكار، واضعاً نوعاً من الوحدة الجماعية كهدفٍ لأنشطة الفهم والتي لولا ذلك كانت لتتعلق فقط بالوحدة التوزيعية. لذلك، أنا أرى أنّ الأفكار المتعالية لا تسمح أبداً بالتوظيف التكويني. حين ننظر إليها بتلك الطريقة المغلوطة وأنها بالتالي تقوم بتزويد المفاهيم لبعض الموضوعات، تكون مفاهيمَ شبه منطقية وجدلية فحسب.»[2] أما حين تُفهم الأفكار المتعالية بشكلٍ صحيح، فإنها تُعتبر مقياسية بشكلٍ محض، وأنها تقوم ببساطةٍ بتأمين البنية الأساسية الإرشادية أو التصوّر الثابت عن الاتحاد المنطقي الكامل الذي يُنشِّط التحقيقات المستمرة إلى ما لا نهاية في العلم الطبيعي. بكلمةٍ أخرى، إنّ العقل في بحثه عن الفهم العلمي لمعطى التجربة ينطلقُ وكأنّ التعددية في التجربة الحسية قد ألّفت بشكل مثالي منظومةً سببيةً تمّ التعبير عنها بشكلٍ غير محدد والتي تُظهر نفسها لـ «أنا» روحياً مهماً وتعتمدُ على الوفرة الشاملة من الوضوح والكينونة. قامت الميتافيزيقيا التقليدية بتجسيد هذا التصوّر المعياري فحسب من المعنى، واعتبرت أن العالم والروح والله هي مواضيع حقيقية في الاهتمام العلمي، لكنها قد تغاضت عن الحقيقة التي تُفيد أن مُعطى التجربة فقط هو ما يمكن أن يكون موضوعاً حقيقياً للمعرفة العلمية، وأنّ العالم والروح والله لا يمكن أن يكونوا أبداً معطيات على هذا النحو.

قدّر كانط(Kant) على نحو تام النتائج بعيدة المدى لادّعائه بأنّ فكرة الله مخترعِ العالم الحكيم وكليّ القدرة هي مجرد استراتيجية منطقية نقومُ من خلالها بالسعي وراء أعظم اتحادٍ منهجي وهادف ممكنٍ لمعرفتنا التجريبية. بالنتيجة، فإنّ الرأي الذي قدّمه كانط صرّح بأنّ ما تمّ اعتباره إلى حد الآن أسمى صورةٍ للمعرفة الإنسانية ـ أي معرفة الله التي تمّ التوصّل إليها من خلال الميتافيزيقيا

[1]- **Ibid.,II 664.**
[2]- **Ibid.,B 672.**

التأملية- هي مجرد وهم، وبالفعل وهم خطير. احتجّ بأنّ هذا التأمّل يورّط الانسان في نزاعاتٍ عقيمة وحادّة حول ما لا يُمكن أبداً من حيث المبدأ أن يكون موضوعاً للمعرفة الحقيقية، وأنّه قد قوّض بحثنا العلمي الحقيقي في القوانين الجوهرية للطبيعة وذلك من خلال الميل نحو وضع حلول المدد الغيبي الخادعة والنهائية مكان المهمة المضنية المتواصلة المتمثّلة في الاستكشاف التجريبي للطبيعة. وعليه، فإنّ كانط(Kant) يُقيّم التأمُّل الميتافيزيقي التقليدي حول وجود الله بوصفه مصدراً للحيرة التي تعزلنا عن هدفنا الحقيقي المتمثّل بإرساء أنفسنا بشكلٍ أكثر فعالية في العالم المحدود. إنّه يبتني على القبول غير الناقد للأفكار التنظيمية الصرفة باعتبارها مصادر مُشكِّلة للمعرفة المتعالية. وعليه، فإنّه يُفضي «من خلال وهمٍ مُبهرٍ وخادع إلى الإقناع وإلى معرفةٍ خيالية محضة، وبذلك إلى تناقضاتٍ ونزاعاتٍ دائمة»[1].

يقوم كانط بتفصيل هذا الموقف الفلسفي العام الذي يمنعُ أي إثبات ميتافيزيقي لوجود الله وذلك من خلال تقديم نقد محدد للأدلة التقليدية على وجود الله. وفقاً لكانط(Kant)، فإنّ أي دليل يستحق النظر هو أحد ثلاثة أنواعٍ ممكنة من الأدلة، وهي:1) الدليل الوجودي؛ 2) الدليل الكوني؛ 3) الدليل الفيزيائي-الإلهي. يكمنُ الاختلاف في أنّه يتمُّ استخلاص الأول من كل التجربة، والثاني يبتني على تجربة الوجود بشكلٍ عام، والثالث يرتكزُ على الطابع المميِّز لعالم التجربة الحسية. يقومُ كانط(Kant) بالبحث في كل واحدة من هذه الأدلة الممكنة بدورها.

يشرحُ كانط(Kant) أنّ الدليل الوجودي هو محاولة لبحث مفهوم الله للتوصل مباشرةً إلى وجوده الفعلي. يُحكمُ بوجود الله الذي يُعتبر الموجود ذا الكمال اللامتناهي الذي يملك كل الحقيقة، لأنّه لدى التأمل بمفهوم الله الموجود الأكثر واقعية يتضح أنه يتضمن خاصية الوجود تماماً كما يمتلك مفهوم المثلث خاصية امتلاك الزوايا الثلاث. بناءً على فكرة الله نفسها، يُمكننا الانتقال فوراً إلى إثبات وجوده الضروري.

وفقاً لكانط(Kant)، فإنّ هذا الدليل ناقصٌ من جوانب متعددة. إحدى الطرق لتقدير هذا الأمر هو التفكير فيما إذا كان الفكر الذي يدّعي إثبات وجود الله ـ أي «الموجود الأكثر واقعية موجود» ـ هو تحليلي أو تركيبي. إذا كان تحليلياً، فإنّ الدعوى لا تعدو كونها إسهاباً ضعيفاً يفترض وجود «الموجود الأكثر واقعية» ومن ثم يؤكّد هذا الوجود المفترض فحسب. أما إذا كان الفكر تركيبياً ـ وهو كذلك فعلاً- فلا يُعدُّ إنكار وجود الموجود الأكثر واقعية المتصوَّر تناقضاً، وذلك لأنه في الافتراضات التحليلية فقط يكون من التناقض إثبات الموضوع وإنكار المحمول،

[1]- **Ibid.,B 730.**

أما الافتراضات التركيبية فمن سماتها عدم تضمُّن مفهوم الموضوع لمفهوم المحمول، وبالتالي يمكن إنكاره من دون تناقض.

بشكلٍ أساسي، فإنّ خطأ الدليل يكمنُ في الدعوى الخاطئة التي تُفيد أنّ الوجود هو صفة إضافية مُحدِّدة لمفهومنا عن شيء يُمكن أن يعمل محمولاً حقيقياً لهذا المفهوم. حقيقة الأمر هو أنه عندما نقول إن شيئاً ما هو موجود، فإنّنا لا نُعلن محمولاً جديداً بل نقوم فقط بوضع الموضوع وكافة محمولاته كشيءٍ يتطابق مع مفهومنا عنه. بناءً على ذلك، لا يُمكننا التوصّل بشكلٍ مباشر من خلال فكرتنا عن الله، مهما قُمنا بتزيينها بدلالات الكمال المطلق وغير المحدود- إلى أيٍّ نتيجة ترتبط بوجود شيءٍ يتطابق مع هذه الفكرة. على أقصى تقدير، يُمكننا أن نقول إنّ مفهومنا حول كون الله هو الموجود الأكثر واقعية ليس مُتعارضاً بشكلٍ جليٍّ مع الوجود الحقيقي. على الرغم من ذلك، يبقى السؤال حول إذا كان هذا الكائن موجوداً فعلاً أو لا. كما يُعبِّر كانط نفسه: «وعليه، حين أعتبرُ أن كائناً ما هو الحقيقة الأسمى الخالية من أي عيب، يبقى السؤال إذا كان موجوداً أو لا»[1]. لا يُمكننا معرفة الجواب عن هذا السؤال لأنّه يمكننا فقط إثبات وجود الأشياء التي يمكن أن تكون معطيات للتجربة، والله ليس من هذا الصنف.

يُشير كانط(Kant) إلى أنه من النظرة الأولى، يبدو الدليل الكوني واعداً أكثر من الدليل الوجودي. نقطة انطلاق الدليل الكوني ليست فكرة بل تجربة حقيقية- أي تجربة الوجود الممكن، فهو يبحث تجربة الممكنات ليصل إلى وجود الله كالسبب الضروري تماماً لكلِّ ممكن. أما بتقدير كانط(Kant)، فإن هذه الحجة منطقية أكثر من الدليل الوجودي فقط على نحو سطحي. بالفحص الدقيق، يبدو أنّ كل واحدة من المرحلتين الأساسيتين للدليل الكوني تتضمن مغالطات ناقضة. هاتان المرحلتان هما: 1) تقديم حجة السببية للبرهنة على الموجود الواجب مطلقاً؛ 2) تحديد كون الموجود الواجب مطلقاً هو الله الذي يُعتبر «الموجود الأكثر واقعية».

الاعتراض الأساسي على المرحلة الأولى هو إساءة استعمالها مبدأ السببية عبر تجاوز استخدامه الصحيح، وذلك لتطبيقه على عالم الممكنات الخاضعة للتجربة الحسية ليدلّ على وجود واجب الوجود بوصفه السبب المتعالي لكل نظام الممكنات. ينشأ سوء استخدام السببية هذا من التحول غير المسوغ لمبدأ تفكيرٍ تنظيمي إلى تكويني. بكلمة أخرى، فإنّ الحاجة المنطقية -التي ينبغي استكشاف نطاق الممكنات دوماً بالتطابق معها، وكأننا في بحثٍ عن أرضية ضرورية لهذا الحقل لن تكون أبداً من معطيات التجربة- تتحول إلى تأكيدٍ على الوجود الموضوعي المستقل لهذا التصور الإرشادي.

[1]- Ibid., B 628.

ولكن حتى لو تقبّل المرء الدعوى التي تنطلق من تجربة الممكنات إلى إثبات واجب الوجود، سوف تواجهه المصاعب في المرحلة الثانية من الدليل التي تحدِّد كون واجب الوجود هو الله. يُقدّر كانط(Kant) أنّ هذه الخطوة تُعيد تقديم نُسخة مخفية من الدعوى الوجودية. من خلال السعي إلى البتّ في الفكرة غير القابلة للتحديد من قبل التجربة والمتمثّلة بكائنٍ واجبٍ مُطلقاً، يلتمسُ الدليل الكوني المفهوم البديهي للموجود الأكثر واقعية كالمفهوم الوحيد الّذي يمكنه التعبير بشكلٍ وافٍ عن مقصد هذه الفكرة، إلا أن هذا الأمر يساوي الجزم بأنه يمكن استنتاج واجب الوجود مُطلقاً من خلال مفهوم الموجود الأكثر واقعية، وهذا بالذات هو مفاد الدعوى الوجودية. قام كانط بعرض هذا النقد النهائي للدليل الكوني بطريقةٍ منطقية كالتالي:

«إذا كان افتراض أنّ ‘كل موجودٍ واجبٍ مُطلقاً هو أكثر الكائنات واقعية’ صحيحاً (وهذا هو صلبُ دعوى الدليل الكوني)، ينبغي أن يكون قابلاً للتحول كجميع الأحكام المثبتة، وعلى الأقل بالصدفة. وعليه، يستتبع ذلك أن تكون بعض الموجودات الأكثر الواقعية كائناتٍ واجبة مُطلقاً كذلك، لكن لا يختلف أحد الموجودات الأكثر واقعيةً عن الآخر بأي نحو، وما ينسحبُ على بعض ما يندرج تحت هذا المفهوم يصحُّ على الجميع كذلك. إذاً في هذه الحالة، يمكنني أن أعكس الفرضية بطريقة بسيطة، وليس فقط على نحو الصدفة، وأن أقول إنّ كل موجود أكثر واقعيةً هو واجب الوجود. ولكن بما أنّه يتم تحديد هذا الافتراض من مفاهيمه البديهية وحدها، فعلى المفهوم المحض للموجود الأكثر واقعيةً أن يحمل معه الوجوب المطلق لذلك الكائن: وهذا بالضبط ما أكّده الدليل الوجودي ورفض الدليل الكوني الاعتراف به بالرغم من أن نتائج الأخير تعتمدُ عليه فعلاً بطريقةٍ خفيّة.»[1]

في الختام، لدى الانتقال إلى الدليل الفيزيائي ـ الإلهي، يرى كانط(Kant) أنه ينبغي التعامل مع هذا الدليل باحترام ويعترفُ أنّه يُقوي الإيمان بالله على مستوى المنطق السليم. على الرغم من ذلك، يصرُّ أن هذا الدليل على مستوى النقاش النقدي الفلسفي ليس مُقنعاً فكرياً أكثر من الدليلين السابقين اللّذَين قد تعرّضنا لهما. يصفُ كانط(Kant) الدليل الفيزيائي ـ الإلهي على أنه دليلٌ يبحث في النظام والهدفية والجمال الكامنين بشكلٍ عرضي في الأشياء الموجودة في عالم تجربتنا، واصلاً إياها بمصدرها المطلق المتمثل بعلةٍ عالِمةٍ تُعتبر الكائن ذا الكمال الأسمى. يعترفُ كانط(Kant) بوجود نوعٍ من الصحة في البرهنة القِياسية المنطلقة من أنّ المصنوعات كالبيوت والساعات تشيرُ إلى علّةٍ عاقلة، فكذلك نتاجات الطبيعة وعملياتها المتناسقة تُشير إلى علة عاقلة، لكنّه يدّعي بأنّه حتى لو قبلنا بهذا النوع من التفكير فإنه سوف يسمحُ لنا فقط بإثبات وجودٍ مهندسٍ

[1]- Ibid., B 636.

عاقلٍ محدود لهيئة العالم، وهو محدود بقابلية تكيُّف المادة التي يعمل بها. لا يُثبت هذا لزوم أن يكونَ المهندس الإلهي كائناً متعالي الكمال وهو خالق المادة وهيئة العالم أيضاً. من خلال إيصالنا إلى نقطة الإعجاب بالعظمة والحكمة والقوة غير المحدودة التي يمتلكها مُكوّن العالم- وليس إلى إثبات الخالق الأعلى ذي القدرة المطلقة ـ فإن المنهج الفيزيائي الإلهي يفشلُ في إحراز الواقع الإلهي الذي يمكنه تشكيل أساس الإلهيات والدين.

من أجل سدّ هذه الفجوة الفاصلة بين المهندس المحدود والخالق الأعلى، يقومُ الدليل الفيزيائي ـ الإلهي بالتخلي عن جميع الاعتبارات التجريبية المحددة ويلجأ إلى الدليل الكوني. بكلمةٍ أخرى، يستعينُ الدليل الفيزيائي ـ الإلهي بإمكان النظام الهادف للعالم، ومن خلال هذا الإمكان وحده ينطلق لإثبات وجود واجب الوجود على الإطلاق. في الدليل الكوني، يُحدَّد في النهاية أنّ واجب الوجود مُطلقاً هو الله الذي يُعتبر حقيقة عُليا تامّة الإحاطة. إلى حد الآن، لقد رأينا كيف أنه بالنسبة لكانط، تعتمد هذه المرحلة النهائية من الدليل الكوني على الرجوع إلى الدليل الوجودي، وعليه ينهار الدليل الفيزيائي-الإلهي على الدليل الكوني الذي بدوره ينهار على الدليل الوجودي الذي هو بنفسه واضح البطلان. بالتالي، يُقدّر كانط أنّه مع وجود ثلاثة أنواع ممكنة من البراهين فقط، ظهرت استحالة أيِّ محاولة لتأمين الدليل النظري على وجود الله أسوةً بالميتافيزيقيا التقليدية.

لقد أثّر نقدُ كانط(Kant) لأدلة وجود الله بشكلٍ عميق في الفكر الذي تلاه وأسهم بشكلٍ مهمٍ في تشكيل الإلحاد الفلسفي المعاصر. حتى اليوم، يُعترفُ على نطاق واسع، وغالباً من دونَ نقد، أنّ كانط(Kant) قد دمّر بشكلٍ حاسمٍ إمكان الدليل المنطقي على وجود الله بالمعنى المصطلح التقليدي. في خضمّ هذا البحث، سوف نشير في مناسباتٍ عدّة إلى هذه الناحية من فكر كانط(Kant). على الرغم من ذلك، فإن إسهام كانط(Kant) الفكري فيما يتعلق بمسألة الله وتطوّر الإلحاد لا يقتصرُ على هذا المحور. من أجل التوصل إلى تقييمٍ حكيمٍ لأهميته بعيد المدى، من المهم أن نفهم لماذا ومن أي ناحية لم يعتبر كانط(Kant) نفسه بأنّ تمامَ موقفه الفلسفي هو إلحادي، بل خلاف ذلك هو دفاعٌ عن إمكانية وجود نوعٍ محدَّد من الإيمان الديني.

بعد نقضه أدلة وجود الله مباشرة، يُحذّرنا كانط(Kant) بصراحةٍ من الانتقال إلى استنتاجاتٍ إلحادية، ويشيرُ إلى أنّ نفس الأسس التي تمنعُ الإثبات الميتافيزيقي لوجود الله كذلك تمنع صلاحية جميع الأدلة المعارضة. ما ينطبقُ على الأول ينطبق على الآخر، وإذا لم نتمكّن خارج التجربة من التدبّر بشكل صحيح حول وجود كائن أعلى بصفته العلّة النهائية لكل شيء، فعلى نفس المنوال لا يمكننا التدبّر خارج التجربة بعدم وجود هذا الكائن الأعلى.

علاوةً على ذلك، يرى كانط(Kant) أنّ نتاج علم الإلهيات النظري ليس فاقداً بتمامه للقيمة فيما يتعلق بمعرفتنا بالله. إذا كان هناك ما يدفعنا من خلال طرقٍ أخرى غير علم الإلهيات النظري إلى إثبات وجود الكائن الأعلى، فإن تأملات الإلهيات النظرية حول فكرة الله سوف تؤدي وظيفة مفيدة للغاية في تنقية فهمنا لهذا الكائن وإغنائه. في النتيجة، يدعمُ كانط(Kant) وجود دورٍ محدّد للإلهيات النظرية من خلال اعتبارها صقلاً لقناعةٍ أخلاقية ودينية أولية بدلاً من كونها قاعدة لهكذا قناعة.

وعليه، بينما يبقى الكائن الأعلى في التوظيف النظري البحت للمنطق مجرد تصوّر مثالي، لكنه تصوّرٌ مثالي من دون خلل وهو مفهومٌ يُكمّل كل المعرفة الإنسانية ويُتوّجها. لا يُمكن فعلاً برهنة الواقع الموضوعي لهذا التصوّر ولكن لا يمكن إثبات بطلانه من خلال المنطق النظري البحت. إذا وُجدت إلهيات أخلاقية تقومُ بتلافي هذا القصور، فستُثبتُ الإلهيات الغيبيّة- التي كانت قبل هذا محل إشكال فحسب- أنه لا غنى عنها في تحديد مفهوم هذا الكائن الأعلى وفي الفحص المستمر للمنطق الذي كثيراً ما خُدِع من قبل الحس وغالباً لا يكون متوائماً مع أفكاره الخاصة.[1]

إحدى التحليلات المعتدلة لفكر كانط(Kant) من نظرةٍ إلهية تُفيدُ أن هدف نقده أدلة وجود الله ليس من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثبات أكثر أصالة على وجود الله[2]. إذاً، من خلال قصر كانط(Kant) معنى «المعرفة» (ولو اعتباطياً نوعاً ما، وحصرياً إلى حد بعيد) على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها، وبإنكاره إمكان امتلاكنا للمعرفة النظرية بوجود الله، كان كانط(Kant) يُنكر فحسب إمكان معرفة الله بنفس الطريقة التي نُدرك من خلالها أي شيءٍ مادي. بما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأي شكل من الأشكال، فلا يُمكن على نحوٍ أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظرية. إذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية بل من خلال نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق اسم الإيمان المنطقي عليه بسبب افتقارنا لمصطلح أفضل. وعليه، حين يشير كانط(Kant) إلى مسألة الله في مقدمة الطبعة الثانية من «نقد العقل المحض»، يُلاحظُ أنه: «بالتالي، لقد وجدتُ أنه من الضروري إنكار العلم من أجل فتح المجال للإيمان»[3].

بعيداً عن النقاش حول ما إذا كان هذا التحليل المعتدِل مُناسباً للطابع الكاسح والمتصلِّب لنقض كانط(Kant) للأدلة، فلننظر بأيِّ معنىً يوجد مكان في فكره للإثبات الراسخ لوجود الله عبر الإيمان المنطقي. بما أنه لا وجود لهذا الإثبات في بيان كانط للمنطق الأصيل للمعرفة النظرية،

[1]- Kant, op.cit., B 669.

[2]- W.Luijpen, Phenomology and Atheism, Pittsburgh, 1964, pp.44- 48.

[3]- Kant,op,cit.,B XXX.

ينبغي إذاً، من أجل الحفاظ عليه بأيّ وسيلة، أن يكون مُتعلّقاً بمنطق المعرفة العملية. من هنا ومن خلال التأمل في التوظيف الأخلاقي للمنطق، يتوصّل كانط إلى إثبات وجود الله ويُثبت ذلك كأمرٍ مُسلَّم أو لازم في الأخلاق[1].

من المهم أن نفهم أنه حينما يتكلم كانط(Kant) على الله كأمرٍ مسلّم في الأخلاق، فإنّه لا يعني على الإطلاق أنّ الإيمان بالله هو القاعدة أو المبدأ المحفّز في الأخلاق. بالفعل، وكما ذُكر سابقاً، فإنّ أحد السمات الحاسمة لإسهام كانط(Kant) في الأنسنة الحديثة للحرية هو إصراره على استقلال الأخلاق. يُشير كانط(Kant) إلى أنّه:

«ما دامت الأخلاق ترتكزُ على مفهوم الإنسان الفاعل الحر الذي يقوم فقط بسبب حريته بربط نفسه من خلال منطقه بالقوانين غير المشروطة، فهي ليست بحاجة إلى فكرة وجود كائن (إله) فوق الإنسان لكي يُدرك وظيفته، ولا إلى دافع غير القانون نفسه ليُنجز وظيفته. على الأقل، إنّ الارتهان لهذه الحاجة هو خطأ الإنسان نفسه؛ وإذا كان كذلك لا يمكن التخلص من هذه الحاجة عبر أيِّ شيء خارج عن ذاته لأن أي أمرٍ لا ينشأ من داخله ومن حريته لا يمكنه على أي نحو من الأنحاء أن يعوّض عن النقص في أخلاقه. لهذا، فإن الأخلاق بنفسها لا تحتاج إلى الدين على الإطلاق (سواء كان ذلك على نحوٍ موضوعي كالإرادة، أو على نحوٍ شخصيٍ كالقدرة (على التصرف)؛ وبفضل العقل العملي المحض يكون المنطق مُكتفياً ذاتاً.»[2]

يُفترض وجود الله في سياق العقل العملي ليس كمبدأ الأخلاق بل كشرطٍ للتحقق المطلوب لمتطلباته المنطقية. القانون الأخلاقي الذي يفرضه الإنسان على نفسه انطلاقاً من عقله العملي يوجّهه نحو السعي وراء موضوع غير مشروط، وهو الخير الأعلى. من خلال التأمل، يبدو هذا الموضوع مُعقّداً. أولاً، إنّه يتضمّن الشرط الأعلى غير المقيَّد لكل الأفعال الأخلاقية- أي الإرادة المطيعة أو الفضيلة. ولكن زيادةً على شرط الخير الأعلى الضروري ولكن غير الوافي، يوجد عنصرٌ آخر وهو التمتع بالسعادة بشكلٍ متناسب مع الفضيلة. إنّ إثبات وجود الله لازمٌ من أجل جعل الرابط الضروري بين هذين العنصرين المكوّنين للخير الأعلى ممكناً ومن أجل ضمانه. فلننظر إلى السبب وراء هذا الأمر.

على الرغم من أن السعي نحو السعادة لا يمكن أن يكون معيار العمل الأخلاقي، لكن التصرف

[1]- Ctitique of Pure Reason, B 832-B 837; Critique of Practical Reason, ed.and trans.T Abbott, 6th ed., London, 1909, pp.202209-; Religion within the Limits of Reason Alone,ed.and trans.T.Greene and H.Hudson, Harper Torchbooks, New York, 1960.

[2]- Religion…,p.3.

بشكلٍ أخلاقي أو مستقيم يعني التصرف بطريقة تستأهلُ السعادة أو تستحقها. بإمكان من يتصرف بهذه الطريقة أن يأمل بالسعادة ويتوقّعها، ولا يُمكن لأي تقييمٍ منطقي عمّا ينبغي أن تكون الأمور عليه أن يُقرر خلاف ذلك. «إنّ الحاجة إلى السعادة واستحقاقها ـ ولكن في نفس الوقت عدم الإسهام بها ـ لا يمكن أن يكون متوافقاً مع الإرادة المثالية للكائن العاقل.»[1] إن الترابط النهائي لهذه الحاجة المنطقية أو الضرورة العملية التي تفيد أنه يجب على الفضيلة إنتاج السعادة ـ وبالتالي تحقيق الخير التام أو المثالي الذي يدفعنا القانون الأخلاقي إلى ترويجه ـ يستلزمُ وجود الله. تعتمدُ السعادة على تناغم مسار الطبيعة مع رغبة الإنسان وإرادته. بما أن الإرادة الإنسانية لا يمكنها فرض مسار الحوادث الطبيعية، فإنه يمكن تأمين الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة فقط من خلال الالتجاء إلى كائنٍ مُطلق يمُكنه وحده ضمان التحقق النهائي لحالة تكونُ السعادة فيها متناسبة بالدقة مع الفضيلة. بكلمةٍ أخرى، بما أننا نُدرك أنّ ترويج «الخيرِ الأعلى» هو وظيفة وبالتالي علينا افتراض إمكان ذلك، وبما أنّه ممكنٌ فقط بشرط وجود الله، فإنه من الضرورة الأخلاقية إثبات وجود الله[2].

وعليه، يُثبت كانط(Kant) وجود الله ليس كحقيقةٍ نظريةٍ فرومُ (Fromm) حلّ التناقض الميتافيزيقي، بل كحقيقةٍ وجودية فرومُ حلّ النزاع الحيوي وعدم التناسب بين السعادة العملية والوفاء لمتطلبات الوظيفة لدى الإنسان المتحلّي بالأخلاق. بما أنّ الحياة المحكومة بتبجيل قداسة السلوك الصالح لا تُرافقها على نحو حتمي على مستوى الحدوث السعادة المتناسبة والمستَحَقَّة مع هكذا حياة فاضلة، فإن الإنسان في استجابته الطلبَ المنطقي للأمل يُثبت وجود إله مُطلق يمُكنه في الوقت الملائم إحداثَ توافقٍ تام بين الفضيلة والسعادة. «من خلال الاعتراف بأنّ القانون الأخلاقي النقي يُلزم كلَّ إنسان بشكلٍ صلبٍ على نحو الأمر (وليس وفق مبدأ الاحتياط)، يمُكن للانسان الصالح أن يقول: أنا أشاء وجود إله لكي يكون وجودي في هذا العالم أيضاً وجوداً خارجاً عن سلسلة العلل المادية، وفي عالمٍ نقيٍ من الفهم، وفي النهاية لكي تكون مدّة وجودي أبدية»[3].

يظهرُ الطابع المتجاوز للتأمل والوجودي قطعاً لإثبات كانط(Kant) لوجود الله من خلال إصراره أنه من غير المناسب فرض نمط الخطاب الموضوعي على تصريح ثابت إيمانياً. الأخير شخصي في الأساس لأنني أستمد اعتقادي الإيماني من خلال تأملٍ ملموس في البعد الأخلاقي لذاتيتي الخاصة. وعليه يلاحظ كانط(Kant) أنّ: «إيماني ليس يقيناً منطقياً بل أخلاقياً؛ وبما أنه يستندُ إلى أسس ذاتية (للشعور الأخلاقي) ينبغي ألا أقول: 'وجود الإله هو

[1]- Critique of Practical Reason, p.206.

[2]- Ibid.,pp.221- 222.

[3]- Ibid.,p.241.

مؤكّد أخلاقياً' بل 'أنا متأكدٌ أخلاقياً'. بكلمة أخرى، فإن الإيمان بالله والعالم الآخر متشابكٌ مع شعوري الأخلاقي إلى درجة عدم وجود خطر كبير يعرّضني لخسران الأخير، وكذلك ليس هناك سبب كبير للتخوّف من إمكان سلب الأول منّي أبداً»[1].

إن حصر كانط(Kant) إثبات وجود الله ضمن سياق العقل العملي كان له نتائج مهمة وبعيدة المدى في نقاشه حول الدين، وهذا ما علينا التطرق إليه الآن بشكلٍ وجيز. المؤلَّف الأساسي التي تتجلى فيه فلسفته الدينية هو «الدين في حدود العقل المجرد» (1793). إن العنوان نفسه هو إشارة واضحة إلى اعتقاده الأساسي بأنّ النقد الفلسفي للعلم والأخلاق هو المعيار التام الذي ينبغي على ضوئه تنظيم أي ادّعاء ديني والحكم عليه. أثبتت تأملاته حول متطلبات العقل العملي ـ والتي مكّنته من تجاوز أوهام الإلهيات الطبيعية النظرية في توجهها لإحراز إثبات لله ـ أنها سيفٌ ذو حدّين لأنها تقوده إلى إنكار فكرة الوحي الخارق للطبيعة وإلى جعل الدين المسيحي أدنى من الفلسفة الأخلاقية.[2]

إنّ إصرار كانط(Kant) على أن الأخلاق تنشأ فقط من إطاعة الإرادة العقلانية للقوانين الكونية المفروضة ذاتياً، وتصميمه على عدم المساومة بهذا التتويج المجيد للإنسان ـ أي استقلاله الأخلاقي ـ هو ما يصبغُ كامل موقفه بالنسبة للدين. يعترفُ كانط(Kant) بأنّ الأخلاق تقودنا حتماً إلى الدين وإلى إثبات الله المشرّع الأعلى. الدينُ هو الإقرار بأنّ جميع التكاليف هي أوامر إلهية، ولكنه من الانحراف عن الإنسان والدِّين كليهما الاحتجاج بأنه يتحتّم عليّ أن أعرف مسبقاً الأمر الإلهي لكي أدرك أنه تكليفي، أو أن أفترض إمكان وجود دين مُنزّل مؤلَّف على نحو يتضمن أكثر مما يمكن أو ينبغي للبشر اكتشافه بأنفسهم من خلال استخدام عقولهم فحسب[3]. بالنسبة لكانط(Kant)، فإنّ المتطلبات المنطقية للعقل العملي للإنسان تُشكّل المقياس الأساسي والحصري للدين الحقيقي والحصن الوحيد ضد الخرافة والوثنية. «مع أنه يبدو بالفعل خطيراً، لكنه ليس من المستهجن بأيِّ طريقة أن نقول إنّ كل إنسان يخلق إلهاً لنفسه بل وأنّ عليه خلق هكذا إلهٍ وفق المفاهيم الأخلاقية...لكي يمجّد فيه الواحد الذي خلقه.»[4]

لا يُتصوّر الله فقط من خلال المفاهيم الأخلاقية بل ينبغي على الدين أيضاً أن يتخذ شكلاً أخلاقياً عملياً. «الدين الوحيد الصحيح لا يتألف من شيء غير الأحكام، أي تلك المبادئ

[1]- Critique of Pure Reason, B 857.
[2]- Op.cit.,p.226.
[3]- Cf.Religion..., pp.142- 144.
[4]- Ibid.,p.157.

العملية التي يمكننا الاطلاع على ضرورتها غير المشروطة والتي بالتالي نُدركها كما تتجلى من خلال عقلنا (وليس تجريبياً).»[1] إنّ الإجلال الحقيقي لله المشرع الأعلى يتشكّلُ ببساطة عبر عيش حياة أخلاقية جيدة. ينبغي طبعاً أن نُنمّي الشعور بوجود الله وقداسته، ولكن ينبغي أن يتحقق هذا في سياق السلوك الأخلاقي وليس في العزلة. وعليه، يُلاحظ كانط(Kant): «أعتبرُ أنّ الافتراض التالي هو مبدأٌ لا يتطلب البرهان: إن أي شيء زائد على سلوك الحياة الخيّر، ويتخيل الإنسان أنه يستطيع فعله ليكون مرضياً لدى الله، فهو مجرد وهم ديني وخدمة مزيّفة لله»[2].

قامت نظرة كانط(Kant) المنطقية والأخلاقية إلى الدّين بإقناعه أنّ الدّين بأشكاله العقائدية التقليدية هو نوعٌ من العزلة والخداع للذات. على الرغم من أنه كان فعلاً يعدّ نفسه مسيحياً، إلا أن تحليله للمسيحية هو على نحوٍ اعتبر فيه أن المسيح هو معلّم دينٍ أخلاقي بحت- أي دين العقل العملي المحض[3]. رفضَ كانط(Kant) العبادة والصلاة وجميع الممارسات الدينية الموجّهة حصراً نحو خدمة الله بوصفها مجرد زخارف للإيمان التعويذي، وكان يرى أنها تميل نحو استبدال الاحتياجات الأكثر تطلّباً ـ ولكنها أصيلة ـ لهذا السلوك الدنيوي الأخلاقي بالأوهام الأخرويّة المراوغة عن الصلاح[4]. في تقديره، إنّ ما يثير الاعتراض أكثر من ذلك هو وجود أي إشارة بأنّ الإيمان بالوحي الخارق للطبيعة هو بنفسه مصدرٌ للتعليل. لا يُمكن لهذا الأمر إلا أن يُعبّر عن الاعتزال الجبان للاستقلالية الشخصية الذاتية وللسلامة العقلية للمرء.

«إنّ فكرة كون الإيمان بهكذا وحي- كما يرويه التاريخ المقدّس لنا ـ والاعتراف به (سواء كان ذلك باطنياً أو خارجياً) هي في حد ذاتها أسباب نقوم من خلالها بجعل أنفسنا مرضيّين لدى الله، سيكون وهماً دينياً خطيراً. السبب هو أنّ هذا الإيمان -بوصفه إقراراً باطنياً لقناعته الراسخة ـ هو في الحقيقة فعل مدفوعٌ بالخوف من أن يقوم الإنسان المستقيم بالقبول بأي شرطٍ آخر قبل هذا؛ لأنه فيما يتعلق بكل الخدمات الواجبة الأخرى سيكونُ الإنسان على أكثر تقديرٍ مُنجزاً لأمر زائد فحسب، بينما هنا لدى الإعلان عن شيٍ هو غير مقتنع بحقيقته، سيلحق الضرر بضميره.»[5]

وُصفت فلسفة كانط(Kant) الدينية بشكلٍ ملائم على أنها تدور حول الإنسان وليس الله. على الرغم من أنه قد حافظ على إثبات وجود الله الممتلك معظمَ الخصائص التي تنسبها إليه الإلهيات التقليدية الطبيعية، لكن كامل سياق هذا الإثبات قد تغيّر بشكلٍ عميق. لا يخدمُ هذا الإثبات الفهمّ

[1]- Ibid.,p.156.
[2]- Ibid.,p.158.
[3]- Cf.Ibid.,pp.145- 151.
[4]- Cf.Ibid.,pp.179- 190.
[5]- Ibid.,p.159.

الأفضل للوحي الإلهي أو حتى الفهم النهائي لمعنى الإنسان وقيمته المفصّلان على ضوء قاعدته الإيمانية المتعالية. بدلاً من ذلك، بدأ الميل الديكارتي نحو الذاتية والمائل باتجاه العقل العملي بالظهور في منطقه المتأصل الذاتي. إنّ منظور كانط(Kant) الأساسي وغير القابل للاختزال والذي يُقدّم السياق المحيط الذي ينبغي تنظيم كل شي ضمنه، هو استقلالُ العقل العملي المحض للإنسان. إنّ هذه الاستقلالية أو القدرة على إنشاء قرارت أخلاقية متطابقة مع القانون المنبعث من العقل العملي نفسه هي الحقيقة الأساسية التي تنبغي أنْ تحكم تقييمنا لكل شيء آخر. إنّ الإثبات الديني لوجود الله هو فعلاً ضروري لمتطلبات العقل العملي المحض، ولكن ينبغي السيطرة بقوة على نطاق هذا الإثبات ضمن حدود هذه المتطلبات، وذلك تحت طائلة إلحاق الضرر باستقلالنا الأخلاقي. لقد كان لهذا الجانب من فكر كانط وغيره مما ذكرناه تأثيرٌ كبير في المسار اللاحق لفلسفة الدين بعامة، وفي تطوّر الإلحاد المعاصر بخاصة. فلنذكر بعض السمات الأكثر تأثيراً لكامل نظرته.

على الرغم من أنّ الموقف المعرفي الذي قام كانط بتطويره في «نقد العقل المحض» يدّعي أنّ وجود الله يبقى سؤالاً مفتوحاً، لكن هذا الموقف-بالأخص إذا تناولناه بشكلٍ منفصل عن مؤلفات كانط(Kant) الأخرى- يلائم بسهولةٍ نظرةً إلحاديةً متأصِّلة. إن إصراره الجازم بعدم إمكانية الوصول إلى المعرفة العلمية بوجود الله من خلال مناهج العلوم الطبيعية المادية، يبدو أقل ضرراً من الناحية الفلسفية حين ننظر إليه على ضوء التأكيد الإضافي على أنّ المعرفة العلمية الوحيدة بالوجود الموضوعي هي تلك التي يؤمّنها العلم المادي. إذا لم يمُكن معرفة الله من خلال الأسلوب الذي يُتيح العلم الطبيعي الوضعي من خلاله معرفة الأشياء، وإذا كان هذا الأخير هو الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها معرفة الشيء فعلاً، فإنّ الموقف الفلسفي اللاحق المعترف بكونه مُخالفاً لموقف كانط(Kant) والذي يعطي الأولوية المطلقة لهكذا اعتبارات نظرية، لن يكون لديه أي سبب لإثبات وجود الله. من خلال هذه الطريقة وكما سوف نرى، فقد أثبتت نظرية كانط(Kant) حول المعرفة أنّها مصدرٌ خصبٌ من الإلهام بالنسبة لأشكالٍ مختلفة من مذهبي الطبيعة والوضعية الإلحاديين.

لقد تعزّزت هذه النتيجة من خلال التأثير البارز لنقد كانط(Kant) لأدلة وجود الله. تمّ الاعتقاد على نطاق واسع أن هذا النقد يُشكّل كلمة كانط الأخيرة حول مسألة وجود الله. كذلك، اِعتُقد أن هذا النقد قد أضرّ بجميع الأشكال الممكنة من الأدلة على وجود الله، وأنّ صلاحيته مستقلة حتى عن نظرية المعرفة الخاصة بكانط(Kant). وعليه، كما يلاحظ أحد الفلاسفة المعاصرين بشكلٍ صحيح: «في الواقع، إنه ليس من الشائع جداً للفلاسفة العلمانيين اليوم أن يُقدّموا أسباباً لعدم النظر في براهين وجود الله. لعلّ سبب هذا الأمر هو نَسْبُ الفضل لكانط(Kant) على أنّه قد فعل ذلك

مرةً وللأبد»[1]. مثّل الأثر التراكمي النفسي لهذه المزاعم المشبوهة الاتجاه نحو تحليل كل الأدلة التقليدية على وجود الله نسبةً إلى كانط(Kant)، وإبعاد الاهتمام عن موضوع إثبات وجود الله بوصف ذلك مشروعاً ميؤوساً منه بالأساس.

من ناحية أخرى، فإن استبدال كانط الاعتبارات الوجودية والعملية بمقاربةٍ نظريةٍ موضوعية عن الله قد حفّز بطرقٍ مختلفة المحاولات المتعددة للتخلي عن تصوّر الانفصالٍ العلمي في هذا الحقل أو تجاوزه. يمكن استكشاف هذا الأثر بشكلٍ أقل في كتابات مُفكّري أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من أمثال شلايرماخر(Schleiermacher)، جاكوبي(Jacobi)، شِيلنغ (Schelling)، وحتى هيغل(Hegel) في شبابه. إنّ التأكيد على وجود إدراكٍ شبه حدسي بالحقيقة الإلهية في هذه المؤلفات قد اتجّه في النهاية ـ وذلك عبر ادّعاء سهلٍ للغاية- بإلحاق الضرر وإبطال المعنى الكامن في أي إثبات لوجود الله.

تجدرُ الإشارة إلى أنّ المؤلفين قد نظروا من زوايا مُختلفة للغاية إلى المعضلة العملية الكامنة في التفاوت الحي بين الفضيلة والسعادة التي بنى عليها كانط إثباته لوجود الله. على سبيل المثال، حتى المفكّرين المختلفين كماركس(Marx) وكاموس(Kamose) قد رفضوا بشدة أي لجوءٍ إلى الله لحلّ ظاهرة البؤس الإنساني غير المستَحَق، باعتبار أنّ هذا اللجوء هو هروب غير جدير أو فعّال. بطريقةٍ مماثلة، وكما سوف نرى حالياً بشكلٍ أكثر تفصيلاً، فإن نظرة كانط(Kant) المتمثلة «بالإيمان منطقي» بوجود الله قد كان لها تأثيرٌ مُبهم في النقاش الفلسفي اللاحق. وعليه، على الرغم من أنّ هذه النظرة تتمتع ببعض الاستحسان في نماذج مُحدَّدة من الفلسفة الوجودية، لكنها في نماذج أخرى كتلك المنتمية إلى سارتر(Sartre) وجينسون(Jeanson) تتحول من «إيمان منطقي» إلى عدم وجود الله.

لعل السمة الأهم في فكر كانط(Kant) هي تلك التي سبق وأشرنا إليها، أي طابعه الدنيوي وبشري التمركز قطعاً. في إلهامه الأساسي، يميلُ نحو حَرف البحث عن مصدر المعنى والقيمة بعيداً عن الخطة المنظّمة والمقدّرة إلهياً للأمور، وتوجيهها بدلاً من ذلك نحو الموارد المنتِجة للذاتية الإنسانية. إنّ الأبعاد الواضحة والأخلاقية للعالم كما يصفها كانط(Kant) تُشبه انبعاث الروح الإنسانية أكثر من المشاركة في الكمال الإلهي. علاوةً على ذلك، فإنّ الدور الأساسي للمسعى النظري والعملي هو تثبيتنا بشكل أكثر أصالة ضمن العالم المحدود بدلاً من جعلنا عرضةً للتفكُّر في الأمور الإلهية وتقليدها. لم يعد يشيرُ التعالي بشكلٍ أساسي إلى الكمال اللانهائي الذي يكون الله بمقتضاه تماماً فوق العالم الذي خلقَه، بل أصبح يشيرُ إلى الموارد الباطنية لذاتيتنا والتي من

[1]- A.Kenney, The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence, London, 1969, p3.

خلالها نتجاوز نحن الوقائعية المجردة للتجربة ونحوّلها إلى كون منظّم وأخلاقي. على الرغم من أنّ هذه النظرة تفتحُ المجال لإثبات وجود الله، لكنها في ذاتها تميلُ نحو اعتبار هذا الإثبات مصدراً مُحتملاً للوهم والعزلة. لقد لاحظنا كيف أن كانط(Kant) قد كشفَ موارد من هذه العزلة والوهم في: 1) ادّعاءات الإلهيات الطبيعية على تقديم المعرفة النظرية بالله؛ 2) النظرة التي تجعل الله الأساس أو المبدأ المحفّز للأخلاق؛ و3) الاعتقادات والممارسات التقليدية للدين المنزّل.

السؤال الذي تثيره هذه الاعتبارات هو فيما إذا كان إثبات كانط(Kant) وجودَ الله متوافقاً فعلاً مع نظرته المتمركزة بشكلٍ أساس حول الإنسان أو لا. إذا تبنّى أحدهم إثبات الله، ألا يتم بذلك التقليل من شأن ادّعاءات هذه النظرة على نحو لا يكون كانط(Kant) مُستعداً لقبوله؟ في الفصل الأول، أشرنا إلى أن وجهة نظر ديكارت(Descartes) الإلهية في النهاية قد حدّت من ادّعاءات الذاتية الكامنة في مبدأ الكوجيتو بشكلٍ راديكالي. قد يظن المرء أنه من خلال إصراره المتشدّد على هذه الادّعاءات، يمكن أن يكون كانط(Kant) قد عرّض في التحليل النهائي قابلية التطبيق والترابط في إثباته لوجود الله إلى الخطر. قد يبدو هذا الظن وليدَ المسار اللاحق للفلسفة الإلحادية والذي يُشدّد على أنّ النظرة الثابتة المتمركزة حول الإنسان غير متوافقة مع الاعتقاد بالمفهوم الإلهي للواقع. على الرغم من ذلك، وقبل تناول التأكيدات الصريحة لهذه النظرة، ينبغي أن نذكر تطوراً إضافياً قد مهّد الطريق لها، وهو فلسفة هيغل(Hegel) التي تعدّ محاولة ميتافيزيقة عظيمة لإبطال الفكر الذي يُفيد أنّ الإيمان بالله هو مصدرٌ للعزلة. تسعى هذه الفلسفة للتوفيق بين النظرتين: المحورية الإنسانية والمحورية الإلهية، ولو على حساب المفاهيم التقليدية عن كُلٍّ من الإنسان والله. سيكونُ هدفنا في الفصل التالي بيانُ معالم هذه المحاولة البارزة.

مديح المُثنَّى
أو كانط ضدَّ هيغل

موسى وهبه

النص التالي للفيلسوف اللبناني الراحل موسى وهبه (1941 - 2017). هو من عيون النصوص التي كتبها في سياق مجهوداته ومقارباته النقدية لفلاسفة الحداثة.

وعلى الرغم من المساحة القليلة التي انبسطت فيها هذه المقالة، فقد شكّلت سطورها نواة لدراسات لأطروحة نقدية مقارنة بين عَلَمين من أعلام الفلسفة الحديثة هما كانط وهيغل.

أما ما تتميز به مقالة "مديح المثنى ـ أو كانط ضد هيغل، فهي في محاكاتها للمضمر الذي ينطوي عليه كل منهما حيال الآخر، ثم تظهير هذا المُضمر بأسلوبية تتسم بالبراعة والرشاقة واللغة والقص الفلسفي البليغ.

تجدر الإشارة إلى أن المقالة التي اخترنا استعادتها كانت نشرت افتتاحيةً لمجلة "فلسفة" في عددها الأول والوحيد الذي صدر تحت إشراف وهبه في خريف العام 2003.

المحرر

يأخذ هيغل على كانط، أو هو يأخذ عنه بالأحرى، كلَّ شيء تقريباً. يقارعه صنواً بصنو، ويحذو حذْوَه نعلاً بنعل.

وهو إذ يُطبِّق عليه منهجه في الاستيعاب والتخطّي، في النسْخ على ما كان يصحّ أن يُقال، يُطْبِقُ عليه من جهاته الأربع ويحيله إلى أمرٍ مضى من غير رجعةٍ على ما يحسب. يصنعُ معاصرتنا ولا بدّ ويمكّننا إذ يتجرّأ على الأنوار، من أن نتغرْغرَ بنقدٍ الحداثة ومن أن نلعنَ الميتافيزيقا ونبْجَحَ بالبرُء منها.

قلتُ، ألعب كانط ضد هيغل، ألعب الاثنان ضد الواحد والموحّد، ضد الجَملة التي بمنزلة

الواحد العائد إلى ذاته؟ أستعيد كانط إذن. أعيده في مواجهة هيغل. أُعطيه الكلام فيروي هو وأُنصتُ إليه يقول:

"قلت (يقول كانط): يفخر هذا المعلِّم بأنه جاء بعدي. يصنعُ من "الجَيْء بعدُ" مقاماً: يعلن ما بعدُ أتمَّ مما قبلُ، ويزعم أن فيه يحقّ ما كان غير مستحِق. فَلِمَ لا أنهضُ إليه أعيده إلى حجمه الذي يستحِقّ!

"فيقول هيغل: لن تستطيع ذلك مهما فعلتَ. فأنا رسختُ في البداهةِ وصرتُ إلى الأمم. ثم أعلنتني النهايةَ والخَتْمَ وقلت: لا تفلسفَ بعدي. ثم تسامحتُ وأضفت: إلا على سبيل الشرحِ والتأويل، أو التطبيق أو الاعتراضِ على بعضِ ما قلتُ ببعضيَ الآخر. لكنني حسبتُ لكل اعتراضٍ ممكن حساباً مسبقاً. ألا ترى بعد قرنين إلا قليلاً على فيمياء الروح، لا أحد يدخل من الباب الذي "عيّنتُ للدخول؟

"قلتُ: خفّف الوطءَ ولا تكنْ دعيّاً. ألا ترى أنه يُعادُ إليّ أيضاً في كل مطرح، وإن بخفر واستحياء؟ ألا يعني ذلك أن لا شيء انتهى، أن لا شيء ينتهي لأن الأصل لا ينتهي، لا يتناهى تقول العرب.

"فانتفض وامتعض ثم قال: ومن هذه العربُ في آخر الأزمان، وفي أية ورطة تورّطني؟ كيف لي أن أعلن عن نفسي إذن في هذه اللغة العتيقة؟ كيف أقول فيها ال أنْزش (ansich) وال أَنْفورْزِشْزَيْن (Anfursichsein)؟ وكيف لي أن أزعمَ أنني أُأَفْهبُكَ (aufhebe dich) أو أنني أقيمُ das absolute Wissen، ألا ترى أكثرهم علماً ماذا فعل بـ مَيَنْ Phanomenologie des Geites حين عرّبه بعلم ظهور العقل؟ ما كان ينقصني إلا أن أعبرِّ عن نفسي بالعربية!

"قلتُ: فات الفَوْتُ الآن. وها أنت تعبرّ بالعربية، وبعربية فصحى أيضاً. فادفعْ عن نفسك إنْ كنتَ من الصادقين. أقرَّ أنك افتريتَ عليّ وقوَّلتَني ما لم أقُلْه، وأشهدْتَ عليَّ الجمهور. استنجدْتَ بالحسّ المشترك. وما كان ينقصُني سوى أن تزعمَ أني أكادُ أقول الحقَّ الذي عليه أن يأتي بالضرورة على يديكَ فعيّنتَني السابقَ بلا مفرّ.

"قال هيغل: مازلتَ تُقيمُ حيثُ أنت: في الفاهمة الثابتة إيّاها. في منطق عدمِ التناقض. في ميتافيزيقا الهويّات الجامدة. في الثنائيّة البائسة. أما آن لك أن تتخلّى عن معاندتك لما يفقأُ العينَ بجلائه وتحقُّقه؟ أن تقرَّ أخيراً أن الاثنين انشقاقُ الواحد، وأن تأليفَهما آتٍ لا محالةً في ثالث يستعيد الواحدَ أو يعود إليه ليكون أولاً من جديد؟ أما آن لك أن تُدرِك أنيّ بجدلي

التأليفي أنقذتُ ماءَ وجهك إذ عيّنتُك سابقي. فانصرفْ عني الآن ودعْني أعُد إلى مهنتي.

"كنتُ أودّ أن أقول لهيغل: لم أكنْ سابقاً لأحد ولا مكمّلاً. ولا أرى ما يجري على أساس سابقٍ ومسبوق. بل إن ما كان يشغلُني كان غيرَ ما يشغلُك بالمرّة. كنتُ أودُّ أن أقول له.. لكنه كان قد صار كبحّارة عولِسْ، أصمَّ لا يسمع، وكان قد صرف وجهه عني وراح يشرحُ لطلاّبه ويتكلَّمُ عليّ كما يُتكلَّمُ على غائب.

قال: "الخلاصةُ الأخيرةُ لفلسفة كانط هي الأنوار. لكنَّ للأنوارِ معنى أنَّ كلَّ شيء، كلَّ وجود، كلَّ تصرّف يجب أن يكون شيئاً ما مفيداً؟ أي إنه يجب بالضبط ألاّ يكون له إنيّة، وأن يكون مجرّد لَدُنَ غير. هذا الغيرُ هو الإنسان، أو الوعي-الذاتي العامّ (الاوتِعَاء) أي جميع الناسِ بعامّة.

وهكذا فإن التفكير (يقصد العقل) عند كانط يرى إلى ذاته كمطلق وعينيٍّ وحرٍّ وحدٍّ نهائيّ، فلا مرجعيّة تعلو مرجعيّته، ولا مرجعيّة لأيّ نصابٍ ما لم يتقدم النصاب بأوراق اعتماده أمام التفكير. لكنَّ هذا التفكير هو مجرد تفكير ذاتي: كلُّ ما يكون، بما فيه أن يكون الله، هو مجرد واقع من وقائع وعيي أنا... إلاّ أنّ التفكير الذاتيّ هذا لا قدرةَ له على عرْفِ ما هو إنّاً ولدُناً. لا يمكنه أن يعلمَ أيَّ شيءٍ حقيقيّ، بل هو يعلم الفَيْنُمان وحسب".

وتنحْنحَ ثمَّ تابع رافعاً نبرتَهُ قليلاً: "وهكذا تدْخل فلسفة كانط في الوعي، - وهذا جيّد – لكنّها تثبّته من وجهة النظر هذه بصفة عرفٍ ذاتيٍّ ومتناهٍ. فتنهي الميتافيزيقا الفاهميةَ بما هي دغمائيةٌ موضوعيةٌ، لكنها تستبقيها في الحقيقة بوصفها دغمائية ذاتيةً وتتخلَّى عن السؤال عمّا هو حقيقيٌّ إنّاً ولدُناً...

"عند هذا الحد من التعليم استغرقتُ في الضحك، بل قل ابتهجتُ أيضاً لقدرة هذا المجادل على قول الشيء نفسه بأشكال لا تُحصى فتوهم بأنه يتقدّم بالسامع إلى أمكنة أخرى: هنا مثلا تعني الميتافيزيقا المنهج فقط، والمنهج غير الجدليّ الذي يتعامل مع المعاني بوصفها ذات ثباتٍ نسبيّ.

وابتهجت أيضاً لعلمي أنّ ما لم يسامحني عليه هذا الأصمُّ هو ذميّ الجدليات وعدّها منطقياً للغلط لا للحقيقة. ولذا لا يفتأ ينعتني بالفيلسوف الثنائيّ. (ولو عرف العربيّة لكان قال: فيلسوف المثنى) ولا يفتأ يُلخصني إلى ثنائيات ثابتة: ثنائيّة الفينمان والنومان. وثنائيّة المكان والزمان. وثنائيّة الحساسية والفاهمة. وثنائيّة الفاهمة والعقل وثنائيّة الأفهوم والحدس، والأفهوم والأمثول (الفكرة) وثنائيّة الإنشاء والتنظيم.

بل تلك الثنائيّة التي لم يغفرها لي قطّ، عنيت ثنائيّة الكون والوجود (Sein und Dasein) – لم

يكن هايدغر قد ولد بعد، سامحه الله هو الآخر أيضاً – في الكلام على الكائن الأسمى. وهو حين يتطرّق إلى تمييزي هذا ويذكر أمام طلابه تفريقي الشهير بين مئة دينار فعلية ومئة دينار متوهّمة يستشيط غيظاً ويقول: حسب التصوّر الكانطيّ نمكث أبداً في الفرق (يقصد الفرق الذي يحدثه التفكير): فالثنائيّة هي الملاذ الأخير: كلّ جانب يصلح لدُناً كشيءٍ ما مطلق.. إلى أن يخرج عن طوره ويصرخ: ليس ثمة ما هو أكثر حمقاً من هذه الفلسفة.

"والآن، وقد انهارت معظم العوالم الجميعيّة (أو الجملانيّة) التي استلهمت الجَملة أو الجُملة (Totalitat) الهيغليّة، الآن بتُّ أرى بشكل أوضح أهميّة إصراري على استبعاد الجدل وتحوّل الواحد جدليّاً إلى آخر. وبتّ أكثر فهماً لغضب هيغل من هذا الإصرار، المعاندة على ما يقول. فعندي مثالاً: المكان والزمان حدسان أصليّان لا ينحلّ أحدهما في الآخر ولا يتحولّ إليه. وهما ليسا فرعين مشتقّين من الحساسية بل هي تقوم بهما بالأحرى. هما الأصل، يمكنك القول، وهي الملحق. وهما لا يتشابهان. ولا تعجبني معاملتهما على طريقة هيغل. فالمكان تكون أقسامه معاً (sind zugleich) إلى ما لا نهاية ويكون بعضها برّان بعض. أما أجزاء الزمان فلا تكون معاً ولا تتجاور بل تتوالى وتندثر في الزمان الواحد اللامتناهي. ولا ينفع معي إغواء هيغل بقوله إني أتلمّس وحدتهما أو أكاد حين أقول في أقسام المكان إنها تقوم معاً. إن المعيّة هنا ليست أواناً من آونة الزمان. وأنا مصرّ على ذلك وباقٍ على التفريق، أي على تفريق ما هو فارقٌ أصلاً مثلما أنا باقٍ ومصرّ على التفريق بين الفينمان والشيء في ذاته المجهول. وعلى هذا التفريق أقيم قوله كلّه وإن كرِه الأقربون. وهما عندي ليسا فقط لا يتشابهان بل لا ينتميان أصلاً إلى طبيعة واحدة ولا إلى عالم واحد.

ويضحكني – يبهجني إصرار هذا المعلم على أنّ التمييز مرحليّ وأن الشيء حين يتظاهر بكل ظاهراته لن يبقى شيءٌ ما فيه ليقال عليه: شيء في ذاته.

وأطرب لمصير البودينغ (الكعكة) التي تعجن وتطبخ وتُزْدَرَدُ فلا يبقى أي شيء – في – ذاته منها وقد ازدردتَها... قلت أطرب لما صارت إليه: ذريعةً شعبية وانتصاراً للحسّ المشترك ضدّ الشيء – في – ذاته، وضدّ التفلسف في الحقيقة. فهيغل لا يتورّع عن الانتصار بالحسّ المشترك مثلما لا يتورّع عن اشياء كثيرة أقلّها العودة إلى الموقف الطبيعيّ والنكوص دون النقد بحجّة عدم الحاجة إليه بعد مساواته زوراً بالمعرفة.

لن أتوغل اليوم أكثر. أردت فقط أن أرفع في وجه هيغل والسلالة الهيغليّة المعلنة أمِ المضمرة:

إن الاثنين أسبق من الواحد. إن الواحد لا يسمى واحداً إلا لأنه ليس اثنين أو لأنه أحد اثنين.

وان هذه الأسبقية هي، أنطولوجياً وإبيستيمياً غير قابلة للنسخ. فلا رجوع إذن عن الأنوار ولا حياء في الحداثة. وعلى المتغرغرين بما بعدهما أن يروا ماذا هم بنا فاعلون!"

قلت في مائتي سنة على رحيل كانط:

قل الحمد لله الذي أنطقنا الفصحى وعلّمنا المثنّى فأمكننا من القول: "المرء بأصغريه" و"الوطن بجنحيه". وقوّلّنا: إنسانٌ لا إنسٌ واحدٌ (إنسٌ للألفة وإنسٌ للوحشة، حتّى إذا ما غلب هذا صرت مستوحشين)، وأرانا أنّ الجسد في الحقِّ جسدان، يلتفّان حول بعضٍ ولا يختلطان، فإذا ما انحلّ العقد صار مجرد جثمان.

وأنَّ الكائن القائم إيّان لا إيٌّ. فصرنا، لمقتضى الحكمة وسلامة العقول القليلة، نسأل: إيّايَ تعني؟، أو نقول: إيّاك أقصد بالسلام، وإليه إيّاه أشير، فنعامل المثنّى معاملة المفرد ونستتر على النون بالإضافة، كي لا يقع خبزنا على الأرض فتلتفت إلينا وتأكلنا الخنازير.

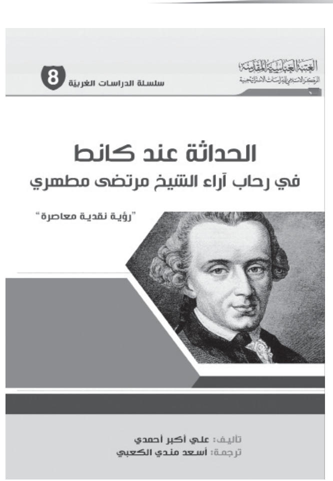
فضاء الكتب

الحداثة عند كانط في آراء الشيخ مرتضى مطهري

الحداثة عند كانط في آراء الشيخ مرتضى مطهَّري

نقد إسلامي للنظام الفلسفي الكانطي

خضر إبراهيم



يعد كتاب "الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهَّري، من بين الكتب والمؤلفات التي تسلط الضوء على المنهجية الانتقادية التي عرفها الفكر الإسلامي المعاصر تجاه الحداثة الغربية.

موضوع الكتاب والشخصية المحورية فيه هما مثار الاهتمام الخاص على هذا الصعيد. فالعلامة الشيخ مرتضى مطهَّري هو من أبرز الفلاسفة والمفكرين المسلمين المعاصرين الذين استوعبوا فكر الحداثة وفلسفتها، وبنوا على هذا الاستيعاب نقداً عميقاً معززاً بالأدلة والحجج العلمية.

وهذا الكتاب الذي صدر حديثاً عن المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة في العراق. يندرج ضمن سلسلة الدراسات التي تهدف الى معرفة الغرب في ثقافته الفلسفية والدينية ونقده انطلاقاً من الرؤية الإسلامية الأصيلة. ولا شك أن تناول آراء مفكر إسلامي كبير كالشيخ مطهَّري ومعارفه له أثر فكري وثقافي عميق في الأزمنة الراهنة، إذ يعيش العالم اليوم مآزق شتى على الصعد المعرفية والأخلاقية وأنظمة القيم.. ولعل الأهمية التي يدل عليها هذا الكتاب هي في تناول شخصية الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط بوصفه أحد أبرز الفلاسفة الغربيين الذين أسسوا للحضارة الحديثة. وعليه يمكن عدّ الكتاب بمنزلة مناظرة فريدة بين فيلسوفين دارت حول أعقد القضايا التي واجهتها الفلسفة ولا سيما منها قضية الإيمان والعقل.

بين كانط والأشاعرة

من المسائل الأساسية التي ارتكز عليها المؤلف ودارت حول آراء الشيخ مطهَّري في حداثة كانط أن أطروحات الفيلسوف الألماني في قضايا الوجود ليست جديدةً من نوعها، ولا يمكن ادّعاء أنّها إبداعٌ فكريٌّ في العصر الحديث، إذ إنّها قُدّمت قبل ذلك من قبل الأشاعرة، وغاية ما في الأمر انه يمكن اعتبارها مدلولات جديدة للفكر الأشعري. والجدير بالذكر هنا أنّ الشيخ مطهّري وكما يذكر المؤلف، لا يرى الفكر الأشعري حكراً على أتباع بعض التيارات الفكرية الإسلامية القديمة كالخوارج وأهل الحديث والحنابلة والأخباريين ومن حذا حذوهم آنذاك، فقد عدّه جلياً أيضاً في بعض التيارات الفكرية الحديثة التي أبصرت النور في عصر النهضة العلمية والتجدّد الفكري؛ وعلى هذا الأساس عدّد آراء عدد من الفلاسفة المحدثين التي تتّسم بالطابع الأشعري. فآراء كانط من وجهة نظره تعدّ صورةً حديثةً للفكر الأشعري؛ ولا ريب في أنّ الأشعرية الحديثة من حيث الأصول والمبادئ لا تختلف عن تلك التي شاعت في العصور الإسلامية السالفة، والتي ما زالت بعض تبعاتها باقيةً حتى عصرنا الراهن.

هذه اللفتة المبتكرة في التفكير المقارن بين الكانطية والأشعرية هي من دون شك إحدى المزايا الأساسية التي يتميز بها التفكير الإبداعي للشيخ مطهَّري. وهذا ما نلاحظه في معرض مطالعاتنا أفكارَه وآراءه حيال كانط وسواه من فلاسفة الغرب.

وحسب ما يرى الشيخ مطهري أن إله الأشاعرة في الواقع على غرار العقل العملي الذي تبنّاه إيمانوئيل كانط، فهو عاجزٌ ومكبّل اليدين وكأنّه أصمّ وأعمى، فلا قيمة عنده للخير والـحُسن والكمال والسعادة؛ ولكنّه مع ذلك يدعو إلى تحرّر الإنسان وإنقاذه مما هو فيه من أوضاعٍ مزرية! فالإنسان الذي يمنح الأفضلية لنفسه ولا يعد الله تعالى مدبّراً حكيماً للكون ولا يؤمن به ربّاً له ولا يقرّ بأنّه الخير الأسمى والـحُسن التامّ، وفي الحين ذاته لا يسعى إلى تحقيق أدنى ارتباطٍ به؛ كيف يمكنه أن ينجو من براثن الآلهة المزيّفة والنزوات النفسية الجامحة التي تقيّده بأغلال العبوديّة الباطلة.

على هذا الأساس ليست حداثة إيمانوئيل كانط كما يقرر الشيخ مطهّري سوى نظريةٍ يستحيل تحقّقها، لذا دعا إلى القيام بنهضةٍ تنويرية - مسيحيةٍ أو إسلاميةٍ - تكون مقدّمةً لعصرٍ متقوّمٍ على مبادئ النقد العقلي بحيث تمنح الإنسان قدرةً تنقذه مما هو فيه من أوضاعٍ مزرية وتخلّصه من القيود التي كبلّه بها تأريخه المظلم، وهذا النقد يجب أن يكون أوّلاً وقبل كلّ شيءٍ معياراً لتقييم قابلية العقل على إنجاز مهامّه الموكلة إليه؛ ولكنّ هذا لا يعني أنّ النقد العقلي يقطع الطريق على العلم الديني العقلي وفي الحين ذاته لا يفتح الباب على مصراعيه لاستقلال الذات الإنسانية أخلاقياً، بل الأمر خلاف ذلك تماماً، فهو سبيلٌ لإيجاد تصوّرٍ حقيقيٍّ وصائبٍ عن الله تبارك شأنه بوصفه إلهاً يحبّ الخير والصلاح لبني آدم ويتعامل معهم برحمةٍ ورأفةٍ؛ نعم، إنّه وازعٌ لتحقّق علمٍ دينيٍّ ينقذ الإنسان من واقعه المرير ويسوقه نحو الكمال والسعادة، وهذا

هو المعنى الحقيقي لعصر النقد... طبعاً هذا ما ذهب إليه الفيلسوف المسلم مرتضى مطهّري.

الدور الكانطي في إشكالات التنوير

الواقع أن التحوّلات الفكرية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات البشرية منذ القرن الخامس عشر حتّى السابع عشر الميلاديين إثر انطلاق عصر النهضة، قد أثمرت برمّتها عن ظهور نهضةٍ في القرن الثامن عشر عُرفت بحركة التنوير الفكري التي يمكن اعتبارها الخطوة الأولى في نشأة العَصر الحديث.

والواقع أن حركة التنوير الفكري التي أسهم كانط إسهاماً كبيراً في إطلاقها، ارتكزت على النتائج التي تمخّضت عن القضايا المذكورة في أعلاه إذ أصبحت أساساً أيديولوجياً لها ومصدراً تستلهم منه شتّى الشعارات التي رفعتها ودعت إلى تحقيقها، وقد دعت إلى احترام المبادئ التالية: مركزية الإنسان، الإيمان بقدرة العقل، نبذ الخرافات، الاستحواذ على خيرات الطبيعة، امتلاك القرار لتعيين المصير سياسياً واجتماعياً، وحدة الطبيعة البشرية، الإيمان بفاعلية العقل الجماعي، سيادة القانون، تدوين قوانين وضعية، الفصل بين السلطات الحاكمة، الاتّكاء على النظام الانتخابي والبرلماني في الحكم، إقرار الملكية الفردية، العمل على تحقيق الرفاه المعيشي، تنفيذ برامج تنموية، مواكبة التطوّر الحضاري، التساهل والتسامح مع الآخرين.

بعض المفكّرين واجهوا ضغوطاً ومضايقات جمّةً، لكنّهم صمدوا ولم يستسلموا وبذلوا كلّ ما في وسعهم لإثبات صواب نظرياتهم وآرائهم، والسبب في صبرهم وتحمّلهم المشاق أنّهم امتلكوا رؤيةً مستقبليةً منبثقةً من دقّة ووعي منقطع النظير، وفي الحين ذاته امتلكوا شجاعةً أهّلتهم لانتقاد واقع الأوضاع التي عاصروها؛ لذلك قدموا نظريات واقترحوا مشاريع فكرية جديدة لتحرير الإنسان الغربي وإنقاذه من قيوده التي كبّلته بها السلطات السياسية والدينية، لذلك تألّقت أسماؤهم في عالم الفكر والمعرفة، لكن بطبيعة الحال لا يمكننا هنا ذكر أسمائهم جميعاً، ولكن نكتفي بالإشارة إلى أشهرهم فيما يلي: فولتير، ديدرو، دالامبير، هولباخ، تورجو، دي كوندرست، مونتسكيو، هيوم، روسو، ليسينغ، كانط، مندلسون، هردر، لامتري، دي كوندياك، جيريمي، بنثام، جيفرسون، آدامز، هاملتون، لوثر، كالفين، أراسموس، مكيافيللي، مونتي، برونو، كوبرنيكوس، تيخو براهه، جاليليه، كوبلر، بويل، نيوتن، ديكارت، سبينوزا، لاينتز، مالبرانش، وولف، باسكال، بيكون، هوبز، جون لوك، بيركلي، بيير بايل.

العصر الحديث بشتّى وقائعه أمسى هاجساً يراود أذهان الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرّخين منذ باكورته، ومن هذا المنطلق أثيرت مجموعة من التساؤلات حول طبيعته وأصوله ومقتضياته وواقع ارتباطه بالعصور السالفة ومكانته في التأريخ البشري، كما أثيرت مباحث ودارت نقاشات حول ما إن كان حركةً عفويةً أو أنّه شهد الوجود بتدبير مدبّرٍ؛ هذا إلى جانب الخوض في تفاصيل شتّى صوره

وميزاته التي اختصّ بها، وما سوى ذلك من قضايا أخرى لا يسعنا المجال لذكرها هنا؛ وهذه الأمور تطرّق إليها فلاسفة البلدان الشرقية والغربية بشكلٍ أخصّ.

نقد شكوكية كانط

يدحض الشيخ مطهري نظرية كانط حول عدم القدرة في إدراك الشيء في ذاته فيرى من ينفي مصداقية الوجود الخارجي للأشياء ويدعي أن الذهن هو الذي يحبك صورها فتنكشف له بهذه الصورة، فهو يندرج في ضمن القائلين بالشكوكية، لذا نجد أصحاب النزعة المادية يعدّون كانط واحداً من الفلاسفة المشككين معلّلين ذلك بأنه يفرق بين (الشيء في نفسه) و(الشيء بالنسبة إلينا)، إذ كان يعتقد بأن الذهن يمتلك بعض المعاني المسبقة - من قبيل الزمان والمكان - بوساطة الفطرة، لذا فهي غير موجودة في الخارج؛ وقال إن كل ما يدركه الانسان لا بد من أن يكون مؤطراً بإطار تلك المعاني، واستنتج من ذلك وجود اختلاف بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا.

لم يكن كانط راضيا عن وصفه بالسوفسطائي أو الشكوكي عادّاً نفسه ناقداً للعقل البشري، وقال إنه ساق أدلة جديدة في علم الطبيعيات دحضاً للشكوكية؛ إلا أن منهجه النقدي في الحقيقة يمكن عدّه نمطاً جديداً من أنماط السفسطة التي لها صور متعددة.

والجدير بالذكر هنا أن الماديين أنفسهم يفرقون بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، وما يميزهم من كانط هو أنه لم يقل باختلاف الشيء لدى كل فرد على حدة بالنسبة الينا بوصفنا أفراداً، لكن الماديين قالوا بذلك. والمرحوم فروغي نقل عن كانط قوله: "الإنسان يشاهد الكون من وراء منظار معين، وهو لا يستطيع أن يبعد هذا المنظار عن عينيه".

لقد ذكرنا أن كانط لا يرضى أن تنسب اليه السفسطة والشكوكية، في حين الفرضية التي قدمها تجعله واحداً من الشكوكيين على أقل تقدير، ناهيك عن أنها ليست تقديماً جديداً لأن السوفسطائي الشهير بروتاغوراس قد أثارها في القرن الخامس قبل الميلاد، قال: "الإنسان معيارٌ لكل شيء".

ومن جملة ما قاله كانط بالنسبة إلى العلة والمعلول: "علاقة العلة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المؤكد أن يكون ترتب المعلول على العلة واجباً في عالم الواقع". لذا أكد على كون الأمور التي ندركها من مقتضيات أذهاننا، وعلى هذا الأساس لا يمكن البت بأنها هكذا حقاً على أرض الواقع.

لقد شكك هذا الفيلسوف بقانون العلية في العالم الخارجي، في حين أن الفلاسفة القدماء صرحوا بوجود هذا القانون وأكدوه لدرجة أنهم عدوا من ينكره أو شكك به وكأنه ينفي الفلسفة وجميع العلوم من أساسها ومن ثم فهو في زمرة السوفسطائيين".

النقد الحضاري للغرب

لا ريب في أهمية دراسة أصول الحداثة الكانطية وتحليلها بوصفها ذات تأثيرٍ مشهودٍ في شتّى التيارات الفكرية والمواقف الاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هذا المنطلق فصّل المؤلف وعبر آراء الشيخ مطهري بالعرض والنقد وذلك اعتماداً على الأصول الفلسفية والدينية. ذلك بأنّ هاجسه الأساسي يكمن في بيان واقع الصلة بين الإسلام والعالم المعاصر، وفي هذا السياق نجد في أحد مؤلّفاته كلاماً في هذا الصعيد فحواه أنّ أهمّ مسألةٍ تواجهها الأديان في العصر الحديث ولا سيّما الإسلام، تكمن في كيفية إقرار تعاليم دينية منسجمة ذات طابعٍ ثابت يتناسب مع ظروف العصر الحديث وقافلة الثقافة المعاصرة. وعلى هذا الأساس سخّر هذا العالِم المسلم جلّ جهوده للتعرّف إلى معالم الفكر المعاصر وطبيعته التي امتاز بها من غيره، ولاسيما الأصول الفلسفية التي ارتكز عليها، لذلك أجرى دراسات استقرائية حول شتّى آراء أبرز الفلاسفة الغربيين المحدثين وتناول نظرياتهم بالنقد والتحليل، وعلى رأسهم الفيلسوف الشهير إيمانويل كانط.

إن أردنا التعرّف إلى آراء الفيلسوف كانط التي قدمها حول الأصول الفكرية للعصر الحديث وحاولنا تقييمها على وفق تعاليمنا الإسلامية السمحاء، فمن الضروري لنا استطلاع دلالاتها ونتائجها على ضوء أفكار واحد من أبرز المفكّرين المسلمين المعاصرين وهو الشيخ مرتضى مطهّري.

من المؤكّد أنّ كلّ تحليلٍ وتفسيرٍ فحواه بيان المعاني الدلالية للمفاهيم التي يدور حولها الموضوع، لذا لا بدّ هنا لمن يتصدّى لهذه المهمّة الحسّاسة أن يمتلك استقلالاً فكرياً وعليه أن يثير مفاهيم جديدة تعكس واقع متبنّياته الفكرية؛ الشيخ مرتضى مطهّري خير مثالٍ على هذا الأمر، إذ تم تسليط الضوء على شرحه وتحليله آراء إيمانويل وتقييمه لها.

بالطبع ليس الهدف من تدوين هذا الكتاب الاكتفاء بشرح الأصول الفلسفية وتحليلها للشيخ مرتضى مطهّري وإيمانويل كانط، وإنّما أساساً تبيين الوجه الحقيقي للحداثة في إطار متبنّيات كانط الفكرية على ضوء شرحها وتحليلها من قبل هذا المفكّر المسلم. ومثل هكذا عمل يدخل من دون أدنى شك في سياق السجال النقدي البناء مع الغرب بغية إرساء أسس النهضة الإسلامية الجديدة.

يلاحظ المؤلف أنّ فلسفة كانط النقدية برأي الشيخ مطهّري، مرتكزةٌ على أساس البحث عن الحقائق الماورائية على ضوء دراسة قدرة العقل وتحليلها في فهم مختلف المسائل العقائدية والإجابة عن الاستفسارات المثارة حولها؛ لذلك لم يعدها تقديماً جديداً ومبتكراً على الساحة الفكرية، فهي تضرب بجذورها في تأريخ المسلمين منذ صدر الإسلام وبقيت موضوعة على طاولة البحث العلمي حتّى يومنا هذا، فهناك كثير من الجدل والنقاش حولها مما أدّى إلى تبنّي أفكارٍ متنوّعةٍ بشأنها من قبل الفلاسفة وغيرهم على مرّ العصور، فأهل الحديث - الحنابلة

والأشاعرة إلى جانب العرفاء - قد وقفوا في صفٍّ واحدٍ في مقابل المعتزلة والفلاسفة المسلمين.

فضلاً عمّا ذكر فقد أكّد أنّ النقد العقلي موجود في التأريخ الفكري القديم للمسلمين معتبراً هذا الأمر لا يقلّل من أهميته، إذ أشار في مختلف آثاره إلى عدم قدرتنا على امتلاك فلسفةٍ ما لم نمتلك معرفةً بطبيعة الذهن، وهذا الرأي يدلّ بوضوحٍ على أنّه واكب إيمانوئيل كانط في القول بضرورة النهضة الفكرية بمحورية العقل، كما سار على نهجه في الفلسفة النقدية؛ لذا يمكن القول إنّ نهجه الفكري لا يختلف عن نهج هذا الفيلسوف الغربي إلا في مجال تأكيده قدرةَ العقل في دراسة القضايا الميتافيزيقية وتحليلها، إذ قال إنّه على أقلّ تقديرٍ يمتلك القابلية للخوض في تفاصيل بعض القضايا الدينية في ضمن مستوى معينٍّ.

دحض المنظومة الكانطية

يتطرق الكاتب في الفصل العاشر من كتابه الى قضية حساسة في مجال النقد المعرفي لكانط إذ إن نظرية الأخير برأي الشيخ مطهّري – كما يورد المؤلف - غير مؤهّلة لأن تضع حلاً لمسألة المعرفة، فهي تفصل بين عالمي الذهن والخارج، وفي نهاية المطاف تؤدّي إلى حدوث نزعةٍ شكوكيةٍ بنمطٍ جديدٍ، بل قد تتسبّب أحياناً بحدوث سفسطةٍ عبر إنكارها الحقائق الخارجية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السبب في ترتّب هكذا آثار في نظرية كانط يعود إلى عدم قدرته على تقديم تحليلٍ صائبٍ للمقولات الذهنية الاثنتي عشرة - الصورة السابقة للحسّ - إذ لم يدرك حقيقة الاختلاف بين المعقولات الأولى والثانية، كما لم يميّز بين المعقولات الفلسفية والمنطقية الثانية.

إضافةً إلى ذلك فإن الشيخ مطهَّري لم يتّفق مع كانط في تفسيره المعرفة الميتافيزيقية وعدّه باطلاً لا أساس له من الصحّة، إذ قال إنّ مبادئ الفكر الماورائي ومفاهيمه مثل مفهوم الله تعالى، هي مبادئ ومفاهيم غير عينيةٍ، كما أنّها لا يمكن أن تتقيّد بنطاق التحليل الفكري الضيّق.

ثمة مجموعة من الملاحظات الأساسية التي يمكن استنتاجها مما ذهب إليه الشيخ مطهّري نقد النهج الفلسفي الكانطي. وهي ملاحظات تتعلق جوهرياً بالجانب الإحيائي في فكر هذا الفيلسوف المسلم ويمكن تلخيصها كما وردت في الكتاب على الشكل التالي:

1) ضرورة السير في ركب نهضةٍ تنويريةٍ عقليةٍ، وإعادة النظر في فهمنا للدين على ضوء الأحكام العقلية.

2) ضرورة تبنّي فلسفة نقدية إلى جانب تحديد مدى قابلية القوّة الإدراكية لدى الإنسان، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يعدّ جديداً على الساحة الفكرية، فهو موجود في الأوساط الفكرية الإسلامية منذ القدم.

3) الفلسفة النقدية التي ينبغي لها أن تقدّم في العصر الراهن من شأنها أن تجري في مسلك مغاير لما سلكه المفكّر الغربي إيمانوئيل كانط، أي يمكن الاعتماد عليها في إثبات المعتقدات الدينيةً عقلياً على ضوء الإقرار بكون النقد العقلي مرآةً تعكس قابليات العقل البشري في تمييز المعتقدات الدينية الحقّة عن تلك المموّهة والمزيّفة، لأنّ العقل في الحقيقة قادرٌ على معرفة الآلهة المزعومة التي جعلها البعض أرباباً تُعبد وتقدّس، ومن ثَمَّ فهو يمكن عدّه عقبةً مستحكمةً ورادعاً قوياً يحول من دون استغلال بعضهم اسم الله تعالى لتحقيق مآرب خاصّة.

يظهر من جملة المباحث المهمة التي بذل المؤلف جهداً ملموساً في تقديمها أنّ الشيخ مرتضى مطهّري انتقد مبادئ الحداثة التي قدّمها إيمانوئيل كانط للإنسان المعاصر الذي طغت عليه صبغة القرون الوسطى وأعرافها الهزيلة؛ إذ عدّ هذه المبادئ مضماراً يقرّ الإنسان في رحابه بعجزه المعرفي تجاه حقائق الكون فضلاً عن أنها تدعو الى عدم الاكتراث بكلّ أمر حكيم يوصف بالـحُسن والخير والكمال والسعادة، إلى جانب تحريضها على استقلال الذاتٍ وحرمةً النفس. إن هذه الميزات هي التي جعلت الشيخ مطهّري ينتقد نظرية كانط الأخلاقية، ويتساءل عن إمكان تحقّق المبادئ التي تضمّنتها.

وفي كل حال، وبصرف النظر عن الكثير مما لم يتوسع المؤلف بشأنه حول نقد الشيخ مطهري الفكر الفلسفي الغربي، فإن هذا الكتاب بشكل مرتكزاً فكرياً وقيمة مرجعية للنخب الإسلامية في إعادة النظر بتفكيرها إزاء فلسفة الحداثة، وعلى التحديد ما قدمه الفيلسوف إيمانويل كانط في هذا الخصوص.

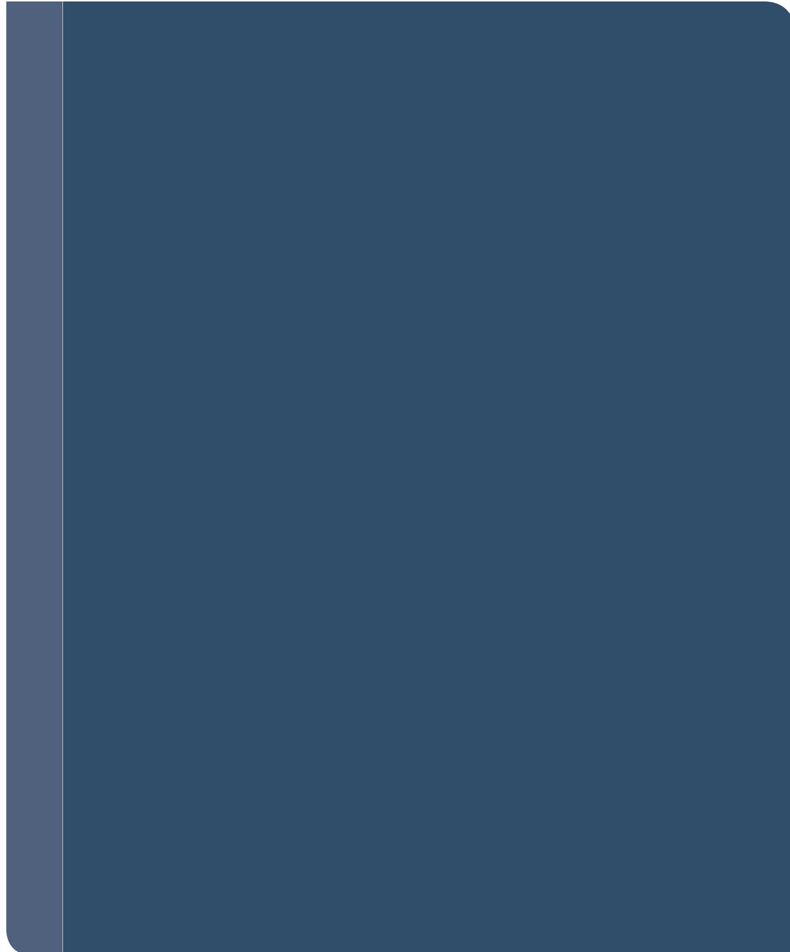
ـ **الكتاب:** الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري
ـ **تأليف:** علي أكبر أحمدي
ـ **ترجمة:** أسعد مندي الكعبي
ـ **الناشر:** المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ـ بيروت.
ـ **الطبعة:** الاولى 2017م – 1439هـ.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



raison pure" et "La Religion dans les limites de la simple raison", ainsi que les débats qui en résultent dans le champ ontologique et phénoménologique, et celui de la philosophie de la religion

-Dans les "Textes revus", on lit deux textes: le premier est écrit par le philosophe libanais Moussa WEHBÉ (1941-2017), le deuxième par le chercheur en philosophie Richard SCHACHT.

(.) L'article de Moussa WEHBÉ "éloge du double - Kant vs. Hegel" est distingué par l'imitation de l'implicite que chacun comporte par rapport à l'autre, et la mise en relief de cet implicite par le biais d'un stylisme marqué par l'ingéniosité, l'agilité, le langage et la narration philosophique éloquente. Notez que l'article qu'on a choisi avait été l'éditorial du premier numéro de la revue "Philosophie", qui a été publié sous la direction de Moussa WEHBÉ en automne 2003.

(..) Le texte de Richard SCHACHT examine une des théories métaphysiques auxquelles KANT s'est référé pour construire son système philosophique. Ici, SCHACHT met en évidence la trinité raison-esprit-DIEU comme un tout qui traduit les choses elles-mêmes; son point de vue, à l'égard du statut de la raison ou de l'esprit, est marqué par la grande complexité et mérite une étude plus détaillée qui dépasse la capacité de quelques pages. Ainsi, l'auteur se contente de déployer, en somme, le point de vue métaphysique de KANT et de dissiper les confusions liées à la trinité citée ci-haut.

-Dans "l'espace des livres", on présente une lecture analytique du livre publié par le "Centre Islamique des Études Stratégiques" (www.iicss.iq): "Les opinions de Mortadha MOUTAHHARI sur la modernité de KANT".

L'auteur du livre est le chercheur iranien Ali Akbar AHMADI. Le livre est traduit du perse par Asaad Mendi AL-KAABI.

est la religion naturelle qui se constitue dans le cadre des sentiments humains. Au vu de cela, le problème éthique devient un problème constitutif préalable dans l'existence de la religion. On va trouver des réponses pour certaines questions liées à la nature de la religion, de la divinité et des cultes.

-Sous le titre "La notion de l'obligation de KANT", la chercheuse en philosophie de la religion Ola Abdallah KHATIB s'efforce d'enraciner la notion de l'obligation dont KANT a, seul, le monopole de l'expression: "l'obligation est l'équivalent du bien et de la bienfaisance", ce qui est adopté par certains lecteurs de KANT, notamment par les philosophes ultérieurs. Mais le point capital qui est le centre de l'étude consiste à faire réapparaître la notion de l'obligation comme fondement dans la structure philosophique kantienne, et les problématiques qui lui ont fait face dans l'espace philosophique moderne.

-Dans la section "Le Témoin", le chercheur libanais Khedhr HAÏDAR évoque la personnalité de KANT afin de le faire connaître au lecteur comme étant un témoin d'une période centrale dans l'histoire de la philosophie moderne. Il lie la biographie et les grandes œuvres de KANT qui ont entraîné une révolution épistémologique dans le monde de la modernité et sa philosophie. L'étude évoque également la naissance de KANT et les circonstances sociales et psychiques qui ont influencé profondément sa personnalité plus tard. En outre, elle repère les stades principaux de sa pensée et montre l'impact de ses prédécesseurs sur sa philosophie, notamment les deux philosophes: français René DESCARTS et anglais David HUME.

-Dans la section "Forum al-ISTIGHRAB", on présente un séminaire organisé par l'équipe de rédaction de la revue sous le titre (le système philosophique de KANT, ses droits et ses devoirs). Mahmoud HAÏDAR dirige et participe au séminaire qui comporte des interventions de certains professeurs de philosophie: Houcein SAFIYEDINE, Jamil KASSEM et Hadi QUOBEYSI. Le séminaire aborde le système kantien sous différents angles, notamment les problématiques développées dans "Critique de la

KANT, la morale bergsonienne prétend à démontrer la supériorité de la raison sur l'intuition. Mais le point central sur lequel l'étude est axée, consiste à traiter l'obligation morale comme expérience intellectuelle.

CASTILLO aborde la critique de SCHOPENHAUER au système kantien, notamment l'opposition de ce dernier à la théorie de KANT sur la possibilité de concevoir la chose elle-même en dehors de l'expérience.

-Les ouvrages philosophiques célèbres aux XVII et XVIIIème siècle apparaissent comme un tribunal où s'opère un procès où la raison est le premier inculpé. L'argumentation de ses aptitudes et ses limites à l'échelle du savoir est la préoccupation des "magistrats" de la pensée philosophique, qu'il s'agit de Francis BACON, René DESCARTES, Baruch SPINOZA, John LOCK ou David HUME. Le procès de KANT se conclut par ses ouvrages – en particulier "la critique de la raison pure" qui nous intéresse.

-Le chercheur égyptien Mohammad SEYYED ÏD a écrit un article intitulé "La notion de l'hospitalité universelle chez KANT".

"Kant n'était pas un citoyen allemand, mais universel, il rêvait d'une humanité jouissant de la paix, sous les auspices de la raison"… Voilà l'hypothèse tirée d'un projet concernant la paix permanente, sur laquelle se fonde l'article du chercheur égyptien SEYYED ÏD.

L'article comporte des approches conceptuelles du sens et de la fin de l'hospitalité universelle, donc son statut dans la philosophie politique en général et la philosophie de KANT, en particulier.

-Sous le titre: "la religion morale de KANT, le chercheur égyptien Ghidhan SEYYED ALI a écrit un article où il cherche à élucider la question éthico-religieuse à partir des règles établies par KANT dans le cadre de la critique de la religion morale.

Le chercheur montre que la religion, dans sa dimension morale chez KANT,

l'hypothèse de KANT sur la connaissance des sciences et leur distinction, du moins en somme, des autres théories philosophiques occidentales sur ce plan. Cette démarche procède d'une hypothèse adoptée par SHAHROUDI, affirmant que KANT fonde son système philosophique sur des origines et principes centrés sur la relation étroite entre la métaphysique et la connaissance des sciences. Cet article cherche à enraciner cette hypothèse, et rend compte de ses éléments généraux; ensuite il prétend à l'aborder et à la critiquer.

-Richard J. BERNSTEIN a écrit un article intitulé "la division laïco-religieuse, erreurs du patrimoine kantien". L'auteur vise à enraciner les thèses du philosophe canadien Charles TAYLOR. Il consacre son étude pour aborder la problématique liée à la division laïco-religieuse dans l'œuvre de KANT.

Dans le contexte de ses thèses sur l'âge séculier, TAYLOR distingue entre trois significations différentes de la laïcité, pourtant liées entre elles.

(.) La première signification est axée sur les espaces populaires qu'on a prétendu les avoir vidés de DIEU, apparemment.

(..) La deuxième signification révèle que la laïcité s'est constituée après la régression des croyances et pratiques religieuses, le délaissement de DIEU, ainsi que l'abstention des gens à fréquenter l'église.

(…) Tandis que la troisième signification est considérée la principale préoccupation de TAYLOR; elle insiste sur la nécessité de mettre en garde "les conditions de la croyance".

-L'article de la chercheuse française, Monique CASTILLO, intitulé "l'obligation morale: le débat de BERGSON avec KANT", est un essai sur la possibilité d'opérer une analogie entre KANT et BERGSON. La polémique hypothétique, mise en relief dans l'étude, est axée sur deux méthodes distinctes permettant d'aborder le problème éthique et ses engagements. Alors que la morale kantienne prétend à établir la notion de la raison comme l'a montrée

"La philosophie de KANT entre l'athéisme et la croyance". Elle rend compte des diverses dynamiques d'interprétation qui ont lu KANT entre deux contraires: l'athéisme et la croyance. Elle cherche à faire face aux interprétations contradictoires relatives au fait de savoir si KANT est athée ou croyant rationnel. En outre, elle critique les courants laïques et athéistiques qui ont dirigé le texte kantien et l'ont instrumentalisé dans leurs sphères idéologiques.

-La chercheuse américaine Eva SCHAPER a écrit un article intitulé "La chose elle-même comme imagination philosophique: conversation sur l'imagination kantienne". Cet article reconsidère la notion de la "chose elle-même" comme thèse kantienne qui s'inscrit dans le cadre de l'imagination philosophique. Et selon cette hypothèse, la chercheuse a fait un effort particulier pour justifier les images fictives (imaginaires) comme instruments méthodologiques pour la connaissance des deux espaces épistémologiques: philosophique et scientifique.

-Dans un article intitulé "La critique hegelienne de KANT: réfutation de l'empirisme et de l'ordre catégorique", la chercheuse américaine Sally S. SEDGWICK a mis en garde la relation entre la critique de HEGEL de l'ordre catégorique et sa critique de l'idéalisme kantien en plus général. Souvent, et devant l'accusation de "formalisme vide" qu'a infligée HEGEL à KANT, les apologistes de l'éthique kantienne avancent, comme argument, que HEGEL déforme la qualité de l'examen du paradoxe compris dans l'exécution de l'ordre catégorique, et qu'il attribue, par erreur, à KANT l'opinion qui affirme emprunter analytiquement des devoirs déterminés à cet ordre. Cependant, ces apologistes négligent souvent de s'en prendre aux objections de HEGEL dans le cadre de son projet qui vise à proposer une alternative de l'idéalisme kantien. Cet article met en évidence un des principaux points de débat mystérieux soulevés par HEGEL contre KANT, et qui ont conduit à la formation de doctrines et courants, qui auront un effet essentiel ultérieur sur les fondements de la post-modernité.

-Le chercheur de la philosophie islamique Ali A'bidi SHAHROUDI aborde

humains, quelle métaphysique sera capable de le faire?

-Le chercheur égyptien Ahmad Abdul-Halim ATIYYA aborde les idées de KANT à partir de visions interprétatives établies par les penseurs et philosophes de la post-modernité. Il montre également les principales lectures qui sont influencées par KANT, telles que le néo-kantisme, le structuralisme, le positivisme (empirisme) logique, jusqu'au marxisme, et les courants postérieurs, libéraux et laïques, qui voient en KANT le premier maître de l'époque de la modernité. Le chercheur a répondu à un ensemble de questions qui constituent le vif du sujet de son article dont les plus importantes sont: comment la pensée moderniste a abordé KANT? Comment les philosophes de la modernité l'ont compris? À quel point leurs lectures se sont confirmées par rapport au tas de projections idéologiques qu'il a subies?

-L'article du chercheur irakien Mazen MATTOURI a mis en évidence une des propriétés du système épistémologique kantien, c'est-à-dire celle liée à la connaissance et son statut dans ce système. Il cherche à enraciner la valeur de la connaissance à partir de ses lectures d la position de KANT sur ce plan. Par ailleurs, KANT fonde sa théorie de la connaissance à la différence de son ascendant René Descartes qui croit le doute un fondement méthodique pour accéder à la connaissance.

-Le physicien et philosophe américain Robert Andro ARIEL a écrit un article intitulé: "Kant et les arguments théologiques". Il examine de près un cadre épistémologique délicat de la philosophie de KANT, introduit par son hypothèse dans la "Critique de la raison pure", suivant laquelle les preuves théologiques sont, par nature, difficiles à formuler. Le chercheur tente à déconstruire l'hypothèse kantienne et établir les preuves de son échec. Et ce parce qu'elle constitue l'obstacle le plus sérieux qui heurte toute croyance rationnelle en DIEU.

-La chercheuse égyptienne Sabrine ZAGHLOUL a écrit un article intitulé

siècle déjà, réside dans le fait qu'il intériorise les idées kantiennes pour faire ressortir ce qui inquiète KANT, sa position sur la métaphysique qu'il a critiquée au point de l'éliminer afin de la faire incliner vers un autre sens, réduisant ainsi sa tâche à l'être comme donnée phénoménologique. Toutefois, KANT - selon l'auteur de l'article - n'a pas été certain de ce qu'il a fait, et est resté, jusqu'à ses derniers jours, suspecter l'utilité de la réduction de la métaphysique à une science.

-Sous le titre "la raison incohérente entre Al-Ghazali et KANT", le chercheur et académique Abdallah Mohammad Al-FALLAHI essaie d'enraciner une vision critique de la raison. Pour cette intention, il a recours à une comparaison singulière entre le philosophe musulman Abou-Hamed Al-GHAZALI et le philosophe allemand Emmanuel KANT; l'auteur y révèle un lien entre les deux: il s'agit de l'inaptitude de la raison de comprendre la Divine Essence Sacrée.

-Le chercheur iranien Ridha NASR ABADI s'efforce, dans son article, de dissiper la confusion d'une question problématique, à savoir le lien étroit entre la laïcité et le système philosophique kantien, et cherche à révéler les origines laïques de cette philosophie, tout en fondant sa vision sur celle du philosophe allemand dans son ouvrage "Critique de la raison pure", du côté de la finitude de la connaissance humaine à connaître la chose elle-même, en particulier la connaissance de DIEU qui ne peut faire l'objet que de la raison pratique suivant une approche béhavioriste.

-William Henri WELSH a écrit un article intitulé "la critique kantienne de la métaphysique". Il traite un des principaux paradoxes épistémologiques de la philosophie kantienne, à savoir la possibilité de la métaphysique de se transformer à une science, malgré qu'elle occupe un statut étrange parmi les sciences, en même temps. La question sur laquelle WELSH a développé sa critique de la thèse kantienne est la suivante:

Si la métaphysique traditionnelle est incapable d'assumer les besoins

Résumés du numéro 8 de la revue Al Istighrab

Ce numéro de la revue "Al-Istighrab" est consacré aux œuvres du philosophe allemand Emmanuel KANT, et les problématiques épistémologiques qu'il a soulevées à son époque, ainsi que leurs prolongements dans le temps présent.

Ce numéro comporte un ensemble d'articles et d'études auxquels ont participé des penseurs du monde arabo-musulman, de l'Europe et des États Unis. Les thèmes sont les suivants:

En "Editorial", le rédacteur en chef Mahmoud HAÏDAR a écrit un article intitulé: "La métaphysique discréditée". Il y présente les principales articulations de la philosophie de KANT et y révèle un certain nombre de problématiques qu'a connues l'espace de la post-modernité, liées aux plus importantes catégories kantiennes, notamment celles liées à la possibilité de transformer la philosophie à une science comme les autres, et le statut de la raison dans le projet kantien du côté de son inaptitude d'appréhender les questions de la connaissance de DIEU et les doctrines métaphysiques.

Dans la section "Entretiens", on présente un dialogue avec le chercheur iranien professeur Houcein GHAFFARI sur le système philosophique kantien. Les idées développées par GHAFFARI dans le champ épistémologique kantien contribuent à agiter le débat intellectuel sur un des pionniers dans le monde de la philosophie moderne, dont les thèses paradoxales intéressent toujours les milieux scientifiques et culturels d'une façon inédite.

La section "le Dossier" comprend les études et les articles suivants:

-Tout d'abord on trouve l'article du chercheur anglais Archibald A. BOWMAN intitulé "La métaphysique vue par KANT". L'importance de cet article, écrit un

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Table des matières

by the senior editor Mahmoud Haidar with remarks from the following philosophy professors: Hussein Safieddine, Jamil Qasem, and Hadi Kobaisy. This seminar contained a consideration of the Kantian system from different angles with special reflection on the problems presented in “The Critique of Pure Reason”, “Religion within the Limits of Bare Reason”, and the ensuing debates in the ontological and phenomenological spheres in addition to the philosophy of religion.

The section Recovered Texts includes two articles: The first one is by the late Lebanese philosopher Musa Wehbi (1941-2017) and the second one is written by the researcher in Western philosophy Richard Schahct.

Wehbi’s essay is distinguished by praise for the binary “Kant vs. Hegel” which expresses the implicit ideas which each one maintains regarding the other. This implicit content is later displayed in a skillful and philosophically eloquent manner. It is worth noting that this essay which we have chosen to recover was published as an editorial in the first and only edition of the magazine “Falsafah” (Philosophy) which was issued under Wehbi’s supervision in autumn of 2003.

The second text by the Irish author Patrick Masterson is a chapter from his book Atheism and Alienation entitled “Kant and the Finite Absolute” which gives us a glimpse into one of the most important metaphysical theories upon which Kant based his philosophical system, namely the trilogy of reason, spirit, and God as a whole which manifests things in themselves. His stance on the status of reason and spirit is very complicated and requires more detailed research than just a few pages. Thus, the author limits himself to a general presentation of Kant’s view on metaphysics, and clarifies the ambiguities connected to the aforementioned trilogy.

The Book Arena section presents an analytical review of the book entitled: “Kant’s Modernity according to the Views of Sheikh Murtada Mutahari”. This book is written by the Iranian researcher Ali Akbar Ahmadi and translated from the Persian version by As’ad Mandi Al-Ka’bi, and published by the Islamic Center for Strategic Studies.

in political philosophy in general and Kant's philosophy in particular.

-Under the title "Moral Religion According to Kant", the Egyptian researcher Ghaydan Al-Sayyed Ali strives to clarify the moral-religious issue on the basis of the rules which Kant presented in the context of criticizing moral religion. The writer clarifies that, for Kant, religion in its moral aspect is the natural religion whose presence and structure are formed in the realm of human feelings. On this basis, morality is a constitutive and preceding issue in religion. In this study, we can find answers on a set of questions regarding the essential nature of religion, divinity, and acts of worship.

-In her essay entitled "Kant's Concept of Obligation", Ola Abdullah Khatib- a researcher in the domain of philosophy of religion- strives to establish the concept of obligation as a unique Kantian expression which denotes goodness and humanitarianism, an idea which is maintained by a number of Kantian critics especially later philosophers. The main point of this study is to demonstrate once again that the concept of obligation is a basis of the Kantian philosophical structure and to display the problems which it has faced in the modern philosophical sphere.

In the section entitled The Witness, the Lebanese researcher Khodr Haidar writes about Kant's personality and presents him to the reader as a witness to a central period in the history of modern philosophy. Haidar mentions Kant's personal biography and his main works which have produced an epistemological revolution in the world of Modernism and its philosophy. This essay also contains a panoramic view of how he was brought up in his family and the social and psychological circumstances which clearly affected his personality later on. In addition to this, the writer also observes the main phases of his thought and how he was influenced by former modernist philosophers, especially the French philosopher Rene Descartes and the English philosopher David Hume.

In the section of the Forum of Al-Istighrab, we present a summary of a seminar organized by the editorial staff of Al-Istighrab under the heading "Kant's Philosophical System: Pros and Cons". This seminar was conducted

claims have been outwardly emptied of God. The second definition clarifies that the formation of secularism occurred after the decline of religious beliefs and practices and after people turned away from God and stopped going to church. As for the third definition, it is considered to be Taylor's main concern and concentrates on the necessity of paying heed to "the conditions of belief".

-In her essay entitled "L'obligation morale: le débat de Bergson avec Kant" (The Moral Obligation: A debate between Bergson and Kant), the French researcher Monique Castillo examines the possibility of a debate between the two French philosophers Immanuel Kant and Henri Bergson. This fictional debate centers on two different methods which both treat morality and its obligations. Kantian morality strives to prove the concept of reason as demonstrated by Kant, while Bergson's morality strives to prove the superiority of reason over intuition. However, this study mainly treats the issue of moral obligation as an intellectual experience.

-In his essay, the Tunisian Professor Hamid Lashhab –a researcher in philosophical thought- tackles the German philosopher Schopenhauer's critique of Kant's philosophical system, especially his opposition to Kant's theory on the possibility of comprehending a thing in itself outside the realm of empiricism. The writer points out that the famous philosophical works in the seventeenth and eighteenth centuries resembled a court where reason was the main defendant. Providing proof of reason's capabilities and its epistemological limits was the main concern of the "judges" of philosophical thought from Francis Bacon to Descartes, Spinoza, John Locke, and David Hume. This trial was crowned by a series of Kant's works on this matter, and the most important was his book The Critique of Pure Reason which is of our concern here.

-"Kant wasn't a German citizen but a world citizen who dreamt of humanity encompassed by peace and maintained by reason": This presumption was deduced from a project on eternal peace and it forms the basis of the essay by the Egyptian researcher Muhammad Sayyed Eid under the title "The Concept of Universal Citizenship in Kant's View". His article includes conceptual approaches on the meaning and purpose of universal citizenship and its status

the significance of "the thing in itself" as a Kantian thesis in the sphere of philosophical fiction. Schaper exerts a special effort to justify fictional images as methodological tools which aid in perceiving the philosophical and scientific epistemological domains.

-Under the title "Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative", the American researcher Sally S.Sedgwick points out to the relation between Hegel's critique of Kant's categorical imperative and his critique of Kant's idealism in general. Typically, commentators defending Kant's ethics against Hegel's charge of "empty formalism" argue that Hegel misrepresents the kind of contradiction test involved in applying the categorical imperative and incorrectly imputes to Kant the view that specific duties derive analytically from it. Typically, they neglect to consider Hegel's objections in the context of his project of proposing an alternative to Kant's form of idealism. This essay also sheds light on one of the most hidden parts of the debate which Hegel launched against Kant and which led to the formation of ideologies, sects, and movements that were to have an essential subsequent effect on post-modernist structures.

-The Islamic teacher Ali Abidi Shahrudi, a researcher in the domain of Islamic philosophy, addresses Immanuel Kant's theory on the knowledge of disciplines and how it is distinct from other Western philosophical theories in this sphere. This endeavor is based on a theory adopted by Shahrudi which signifies that Kant built his philosophical system on a set of codes and principles which focus on the close connection between metaphysics and the knowledge of disciplines. This essay strives to consolidate this theory and also includes an exposition of its general pillars, and subsequently approaches it and presents a critique of it.

-Under the title "The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy" by Richard J.Bernstein, the writer strives to establish the theories of the Canadian philosopher Taylor and he focuses on the problem of the secular-religious divide in Kant's legacy. In the context of his theories on the secularist era, Taylor distinguishes between three different –but connected- definitions of secularism. The first definition concentrates on the public spheres which he

Structuralism, and Logical Positivism up to Marxism, in addition to the later liberalist and secularist currents which viewed Kant as the leading mentor of the Modernist era. Professor Atiya provides answers for the set of questions which form the core of his essay, and the most prominent question is as follows: How has Modernist thought understood and treated Kant and to what extent have those readings proven to be true in view of the surge of ideological projections which Kant's thought has encountered?

-The Iraqi researcher Mazen Al-Mutawari sheds light on one of the most important features of Kant's epistemological system which is knowledge and its status. He also seeks to consolidate the value of knowledge based on his understanding of Kant's stance toward it taking into consideration the difference of Kant's theory from that of his predecessor Rene Descartes who considered doubt to be a methodological base to reach knowledge.

-The American scholar Robert Andrew Ariel, a specialist in philosophy and physics, presents an essay entitled: "Theistic Proofs and Immanuel Kant: A Conflict Revisited". This article focuses on a very critical epistemological point in Kant's philosophy which can be found in the presumption in his book "The Critique of Pure Reason" which states that theistic proofs can't be formulated by their very nature. Ariel attempts to deconstruct Kant's presumption and provide evidence on its failure and invalidity because it presents the most serious obstacle facing any reasonable belief in God.

-In her essay entitled "Kant's Philosophy: Atheist or Theist?", the Egyptian researcher Sabrine Zaghloul presents the dynamics of various interpretations which have diverged in their consideration of Kant towards two opposites: atheism and theism. Zaghloul attempts to challenge the contradicting interpretations which differ on whether Kant was atheist or maintained a rational belief, and she proceeds to criticize the secularist and atheist movements which took hold of the Kantian text in order to exploit it in their ideological spheres.

-The American researcher Eva Schaper presents an essay entitled "The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction" where she restores

Kant himself was worried and confused about, namely: metaphysics. Kant criticized metaphysics to the extent of isolating it in order to shift it towards another direction and restrict its role as a phenomenological given. However, according to the author of this essay, Kant wasn't sure about the validity of his endeavor and remained until his final days in doubt of the usefulness of transforming metaphysics into a science.

-In "The Precariousness of Reason: From Ghazali to Kant", the Yemeni researcher and academic Abdullah Muhammad Al-Falahi strives to establish a critical view of reason. In order to achieve this objective, he carries out a unique comparison between the Islamic philosopher Abu Hamed Al-Ghazali and the German philosopher Immanuel Kant for the purpose of demonstrating the presence of an extendable link between the two philosophers regarding the inability of reason to fathom God's essential nature.

-In his essay, the Iranian researcher Reza Nasr Abadi strives to clarify the ambiguous and problematic issue of the close connection between secularism and Kant's philosophical system. Abadi also seeks to uncover the secular roots stretching in Kant's philosophy and founds his view on Kant's presumptions in "The Critique of Pure Reason" concerning the limitedness of human knowledge of "the thing in itself"- especially the knowledge of God which only practical reason endeavors to approach in a behaviorist method.

-Under the title "Kant's Criticism of Metaphysics", the British researcher William Henry Walsh presents one of the most prominent epistemological paradoxes in Kant's philosophy which is the possibility of transforming metaphysics into a science despite its strange status among the sciences. The question upon which Walsh establishes his criticism on Kant's thesis is: If traditional metaphysics is unable to satisfy the needs of humanity, then what type of metaphysics might be able to do so?

-The Egyptian Professor Ahmad Abdul-Halim Atiya examines Kant's ideas in the light of numerous interpretive views presented by Post-Modernist intellectuals and philosophers. He also demonstrates the most prominent readings which have been influenced by Kant such as Neo-Kantism,

Summary of the Research Essays Included in the 9th Issue of Al-Istighrab

The ninth issue of “Al-Istighrab” focuses on the works and achievements f the German philosopher Immanuel Kant in addition to the epistemological dilemmas that he initiated in his time and their expansion in modern eras. This issue contains a number of essays, studies, and research papers by intellectuals and writers from the Arabian and Islamic worlds in addition to Europe and America. The topics therein are as follows:

In The Foreword, the Senior Editor Mahmoud Haidar presents an essay entitled: “A Wounded Metaphysics” which demonstrates the basic points in Kant’s philosophical system and clarifies a set of problems that arose in the atmosphere of Post-Modernism. These problems are related to the most significant of Kant’s views especially the possibility of transforming philosophy into a science just like other sciences and the inability of reason to acquire knowledge of God or of otherworldly doctrines.

The Interview section includes an interview on Kant’s philosophical system with the Iranian researcher and Professor Hussein Ghafari. The ideas which Ghafari advances regarding Kant’s epistemological structure serve in vitalizing the intellectual discussion on a leading personality in the world of modern philosophy whose distinctive theses still engage scientific and cultural circles as never before.

In the section dedicated to the Central Topic, a number of research essays and articles appear as follows:

-The importance of the essay entitled “Kant’s View of Metaphysics” written by the British researcher Archibald A.Bowman during the past century lies in its examination of Kant’s thought for the purpose of exposing what

contents

contents

contents

AL-ISTIGHRAB (9)

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

9

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 9 - 3rd Year - 1439 H - Autumn - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

9

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.9- 3rd Year 1439 H. Autumn - 2017

الاستغراب

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.9 - 3rd Year - 1439 H - Autumn- 2017

الأسعار

الإمارات (30 درهم) ـ الأردن (2 دينار) إيران (15000 تومان) السعودية (30ريال) الكويت(3 دينار) ـ السودان (25 جنيه) الجزائر (250 دينار) ـ البحرين (3 دينار) العراق (7000 دينار) المغرب (30 درهم) الصومال(3500 شلن) ـ أميركا الشمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريال) تونس (5 دينار) ـ عمان (3 ريال) فلسطين (3 دولار) مصر(15 جنيه) موريتانيا (200 أوقية) ـ سورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

تطبيق المجلة

app qrcode

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مكتب بيروت

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

10

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت

العدد العاشر ـ السنة الرابعة ـ 1439هـ ـ شتاء 2018

الذاتيّة ـ الغيريّة

إشكال الإنسان على الإنسان

الملف

نصوص مستعادة

حلقات الجدل

محاورات

المبتدأ

10

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد العاشر ـ السنة الرابعة ـ 1439 هـ شتاء 2018

" الناسُ صنفان إمّا أخٌ لك في الدين
أو نظيرٌ لك في الخلق. "

الإمام علي بن أبي طالب (ع)

10

occidentalism
الاستغراب
AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد العاشر ـ السنة الرابعةـ 1439 هـ شتاء 2018

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

المحتوى

المحتوى

الغيريّة البتراء
حيث لا يرى الغربُ إلا نفسه

محمود حيدر

لم تأخذ الذاتية والآخَرية كل هذا الجدل، لو لم تتحول في التفكير الغربي إلى عقدة "نفس ـ حضارية" بات شفاؤها أدنى إلى مستحيل. ما يجعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أن العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في الغالب الأعم على خط موازٍ مع السلطة الكولونيالية، ليعيدا معاً إنتاج أيديولوجيا كونية تنفي الآخر وتستعلي عليه.

إنها معضلة الهوية التي تسللت إلى روح الحداثة، فأمسكت بها ولمّاً تفارقها قط. يظهر لنا ذلك في اضطرابها المزمن أمام عالم متعدد الأديان والثقافات والأعراق. فلقد تشكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كل تنوع حضاري باعتباره اختلافاً جوهرياً مع ذاته الحضارية. ولم تكن التجربة الاستعمارية المديدة سوى حاصل رؤية فلسفية تمجّد الذات وتُدني من قيمة الآخر. من أجل ذلك سنرى كيف سينشئ فلاسفة الحداثة وعلماؤها أساساً علمياً وفلسفياً لشرعنة الهيمنة على الغير بذريعة "تحضيره" وإدخاله قسراً تحت سطوتها.

ولكي نقترب من مقصدنا، سنمضي إلى معاينة إجمالية لما ظهر من تنظيرات الحداثة الغربية وهي تُفرِطُ في تقديس ذاتها: مبتدأ المشكلة ظهرت مع الكوجيتو الديكارتي الذي أسس للحداثة بنيانها الفلسفي وهندستها المعرفية. ثم كان لها أن تمتد إلى الكانطية بقديمها وجديدها، ولم تنته إلى يومنا هذا. الحداثات التي قامت اصلاً على الفردية والنسبية والشك المعرفي ظلت أسيرة انانيتها الفضَّة. ربما لهذا السبب وغيره، سيفقد الكوجيتو براءته، ثم لينتج

بعدئذٍ عن طريق وَرَثَته من مفكري ما بعد الحداثة ثقافة الاقصاء والإستلاب والاستعلاء على الآخر. وأما الذين نقدوا تهافت الكوجيتو فقد بيَّنوا ذلك بالحجة الدامغة: قالوا إن ال "أنا" موجود (ergo sum) التي تلي "الأنا أفكر" (Co gito) تعبّر عن شخص "أو كيان" يريد ان يظهر نفسه بالتفكير والكينونة بمعزل عن الخالق. ولكونه عجز عن فعل هذا الفعل، فقد حُرِمَ معرفة نفسه مثلما حُرِمَ تجلّي الخالق في نفسه. وكانت النتيجة: استبدادٌ واستعداءٌ لكل مغاير أو مختلف، وخصومة لجميع ما لا يدخل تحت وصاية الأنا وسلطانها. هكذا يشكل الكوجيتو الديكارتي انعطافة انطولوجية ومعرفية نحو الأنا لنصبح بإزاء انانيتين نشأتا كتوأم لا انفصام له: أنانية ضد الخالق وأنانية ضد المخلوق. واما الأثر المترتب عليهما معاً، فهو ظهور ليبرالية حادة ذات نظام سياسي واقتصادي واجتماعي في غاية الانانية.

* * *

المآل الذي انتهت إليه "ذاتيات" الحداثة كانت فقدان العقل دوره في تحكيم البديهيات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. هذا ما يصِفُه الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور بـ "إيديولوجية إنشراح الذات" (epannouissement de soi)، حيث بلغ اكتفاء "الأنا" بذاتها درجات الذورة.

تلقاء هذا لا يعود مستغرباً ذاك المشهد الذي تُختزل فيه الحضارة الغربية بالعناصر الدنيوية المحض. الأمر الذي كشفت عنه فردانية صمّاء شكلت السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، وباتت ـ بحسب الفرنسي رينيه غينون ـ المحرك الحصري للإمكانيات السفلى للإنسانية، والتي لا يمكنها أن تنتشر بصورة كاملة إلا بتغييب البعد المتسامي للإنسان. وما ذلك كله إلا لأن مثل هذا الصنف من الفردانية يقع على الطرف النقيض لأي غيريّة روحانية وأي عقلانية حقيقية.

* * *

لقد عُدَّتِ الحضارةُ الغربية في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصف كونها الحضارة الأخيرة والمطلقة. أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعاً. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقّانية الحداثة ومشروعيتها الحضارية. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئية بسبب من حجبها أو احتجابها في أقل تقدير. ولذلك فهي

لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أن التساؤلات النقدية التي أُنجزت في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنها شكّكت في مطلقية الحضارة الغربية وديمومتها، إلا أنها خلت على الإجمال من أيّ إشارة إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربية. حتى أن توييني و شبينغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحضارة الغربية، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارة واحد حيّة ناشطة هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنة...

* * *

حين توصل جان بول سارتر إلى قوله المشهور "الآخر هو الجحيم"، لم يكن قوله هذا مجرد حكم يصدِرهُ على آخر أراد أن يسلبه حريته أو علّةَ وجوده، وإنما استظهر ما هو مخبوء في أعماق الذات الغربية. إذ لا موضع ـ حسب سارتر ـ للحديث عن محبة أو مشاركة أو تآزر بين الذوات، لأن حضور الذات أمام الغير هو بمثابة سقوط أصلي، ولأن الخطيئة الأولى ـ حسب ظنّه ـ ليست سوى ظهوري في عالم وُجِدَ فيه الآخرون..".

ولأن غيريّة الغرب هي غيريةٌ مشحونةٌ بالخوف على الذات من الآخر إلى هذا الحد، فلن تكون في مثل هذه الحال سوى إعراب بيِّن عن ظاهرة هيستيرية لا تقوم قيامتها إلا بمحو الآخر أو إفنائه. سواء كان محواً رمزياً، أو عبر حروب إبادة للغير لا هوادة فيها.

لقد كان التفكير العنصري جزءاً لا يتجزأ من العلم وفلسفة التنوير. ولم تكن عادة تصنيف الآخرين إلى فئات "طبيعية"، وبالطريقة نفسها التي صنّفت فيها الطبيعة، سوى مظهر من مظاهر "التراث التنويري". جمعٌ من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه kARL VON LINNE إلى هيغل، سوف يسهمون في وضع تصنيف هَرَمي للجماعات البشرية. الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظرية النشوء والارتقاء الداروينية على سبيل المثال إلى فلسفة عنصرية في مطالع القرن الحادي والعشرين. أما أحد أكثر تصنيفات المجتمعات الإنسانية ديمومة، والتي تمتد جذورها إلى اليوم، فهي ما تمثله ملحمة الاستشراق التي ولدت كترجمة صارخة لغيرية لم تشأ أن ترى إلى الغير سوى موجودات مشوبة بالنقص، أو كحقل خصيب لاختباراتها وقسوة أحكامها.

* * *

لقد خصّصنا هذا العدد من "الاستغراب" حول مساجلات الذاتية والغيرية لكي نقف على واحدة من أهم أشكاليات الاجتماع الإنساني المعاصر واكثرها تعقيداً. ولقد سعينا إلى الإحاطة بهذه القضية الإشكالية من زوايا متعددة نقدياً ومعرفياً. حيث ساهمت الترجمات المختارة لمفكرين وعلماء اجتماع اوروبيين واميركيين فضلاً عن المقالات والأبحاث التي كتبها مفكرون وباحثون من العالمين العربي والإسلامي، في تقديم إضاءات معمّقة حول مفهوم الغيريّة في اختباراته وإخفاقاته في التجربة الغربية الحديثة، كما تضمنت ابحاث هذا العدد ومقالاته نقوداً متعددة الاتجاهات سواءً للعيوب البنيوية التي تتخلل مطارحات الفكر الغربي حول الأنا والآخر، أو لجهة تعثُّر الآفاق امام ظهور رؤية كونية شاملة لغيرية انسانية عادلة.

محاورات

مفارقة الخُلُقيّة

في حوار مع إيمانويل لفيناس

شارك في الحوار:

تامرا رايت، بيتر هيوز، وأليسون آيْنْلي

مفارقة الخُلُقيّة

حوار مع إيمانويل ليفيناس

حاوره: تامرا رايت، بيتر هيوز، وأليسون آيْنْلي[*]

Tamra WRIGHT، Peter HUGHES، Alison AINLEY

تبدأ هذه الحوارية مع الفيلسوف إيمانويل ليفيناس من واحدة من أبرز إشكاليات البحث في الغيرية، عنينا بها إشكالية الوجه على أنه معيار جوهري للتعرف إلى الآخر. ثم تمضي هذه المحاورة إلى مقاربة الكائن الإنساني بوصفه كائناً أخلاقياً.

وهوما يميزه بالفعل من سائر الكائنات، وتبعاً لهذا الحقل الإشكالي سوف نقرأ المزيد من التداعيات التكفيرية التي تأسست عليها قيم الغيريّة عند ليفيناس.

وفي ما يلي نص المحاورة:

المحرر

سؤال: الوجه، هل هوظاهرة بسيطة أومعقّدة؟ هل من الممكن تعريفه بأنّه ذلك الجانب من الكائن البشري، الذي يتجاوز كل جهد للفهم وللتجميع (totalisation)، أو أنّ هناك ميزات أخرى لهذه الظاهرة ينبغي إدخالها في كل تعريف أووصف للوجه؟

ليفيناس: الوجه هوحدث أساسي. من بين الطرق العديدة للاقتراب من الكائن، وللارتباط به، يُعدّ فعل الوجه خاصًّا، وفي هذا النطاق، من الصعب إعطاء وصف دقيق، على الصعيد الفينومولوجي، للوجه. إنّ فينومولوجيا الوجه هي، غالبًا، سلبية.

---

*- العنوان الأصلي للمقالة: Le paradoxe de la moralité: un entretien avec Emanuel LEVINAS.

ـ المصدر: 2012- Revue Philosophie – numéro 112/1.

ـ ترجمة: عماد أيوب. مراجعة: جمال عمار.

إنّ ما يبدوبالنسبة لي جوهريًّا هو، مثلاً، الطريقة التي فهم بها هايدغر الأداة (zeug) ـ ما يقع تحت اليد، الأداة، الشيء. لقد فهم هايدغر الأداة بوصفها مثالاً (prototype) غير قابل للاختزال. أمّا الوجه فإنّه قابل للمقارنة من جهة كونه ليس تصوّرًا البتّة، وليس أحدَ معطيات المعرفة؛ ولكنه ليس أيضا ما يقع تحت اليد. إنّ الوجه طريق ولوج غير قابل للاختزال، ولا يمكن الحديث عنه إلا بلغة أخلاقية. لقد قلتُ، بحسب تحليلي للوجه، هذا الأخير يلتمس (implore): إنّه يلتمس، إنّه ليس سؤالاً. إنّ الوجه يد تلتمس، يد مفتوحة. علينا أن نفهم أن الوجه بحاجة لشيء ما، وأنه يطلب منك شيئاً ما. لا أعرف إذا ما كان يمكن القول إنه بسيط أومعقّد. مهما يكن من أمر، توجد هنا طريقة جديدة للحديث عن الوجه.

عندما قلتُ إنّ الوجه يمُثّل سلطة، وإن السلطة توجد في الوجه، فذلك يمكن، دون ريب، أن يبدوَ مُتناقضًا: إنّه يلتمس ويمُثّل سلطة في آن. لديكم، بناءً على ذلك، سؤالٌ آخرُ وهوأنه كيف يمكن مخالفة هذا النظام في حال كان الوجه يأمر. الوجه ليس قوة؛ إنه سلطة. غالبًا لا تملك السلطة قوة. يبدو أن سؤالك مُرتكز على فكرة أن الله يأمر ويفرض، وأنه قويّ إلى أقصى درجة؛ وأنه إذا ما حاولتم عدم تنفيذ ما يقوله لكم، فإنه سيعاقبكم. ثمّة هنا مفهوم حديث جداً! على العكس من ذلك، إنّ الشكل الأصلي، الشكل الذي لا يمكن نسيانه بالنسبة لي، هوأنه، في آخر المطاف، لا يمكنه فعل أيّ شيء، فهوليس بقوة، بل هوسلطة.

سؤال: لكن، هل يوجد في الوجه البشري شيءٌ ما يمَيزه من وجه الحيوان مثلاً؟

ليفيناس: لا يمكننا أن نرفض تمامًا الوجه بالنسبة للحيوان. فمن خلال الوجه يمكن أنْ نفهم كلبًا مثلاً. لكن ما هو في المقام الأول هنا ليس الحيوان بل الوجه البشري. إننا نفهم الحيوان، وجه الحيوان بحسب ما يفترضه الدازين (Dasein). لا تكمن ظاهرة الوجه، بشكلها الأصفى، في الكلب. في الكلب، في الحيوان، توجد ظواهر أخرى: مثلاً قوة الطبيعة هي حيوية محضة؛ ذلك هوما يمَيز الكلب. لكنّ له وجهاً أيضًا.

ثمّة شيئان غريبان في الوجه: هشاشته القصوى ـ كونه مُجرَّدًا (démuni) ـ ومن جهة أخرى، سلطته. الأمر كما لوأن الله يتكلم من خلال الوجه.

سؤال: هل من الضروري للوجه امتلاك قابليّة اللغة ليكون وجهًا بالمعنى الأخلاقي للفظة؟

ليفيناس: أرى أن بداية اللغة هي الوجه. في حدود مُعيّنة، إنّ الوجه، في صمتِه نفسِه، يُناديك.

إنّ ردّ فعلك إزاء الوجه هوإجابة. لا مجرّد إجابة وحسب، بل مسؤولية. إنّ اللغة لا تبدأ بالعلامات التي تُعطى، مع الكلمات. اللغة هي، علاوة على ذلك، كونك تخاطب... ـ ما يعني القول (le Dire)، أكثر مما يعني المقَول (le Dit).

ندرك من كلمة «فهم» (compréhension): «أن نأخذ» (prendre) و«أن نفهم» (comprendre)؛ أيْ «أن نضمّ» (englober) و«أن نتملّك» (s'approprier). نُلفي هذه العناصر في كل معرفة (connaissance) وكل فهم (compréhension)؛ دائماً يفعل المرء شيئًا ما لأجل ذاته. لكنّ ثمة شيئاً ما يبقى خارجًا، إنه الغيرية. الغيريّة لا تعني البتّة الاختلاف ـ أي إن الذي أمامي هوإنسان له أنف مختلف عن أنفي، وعينان بلون مختلف، وله سلوك مختلف. هذا ليس اختلافًا، إنّه غيرية! الغيرية: إنّها تعني أمرًا غيرَ قابل للمقارَنة، مُتعالِيًا (transcendant). أنتَ لستَ مُتعاليًا من خلال بعض الملامح المُختلفة.

يمكن المضيّ في التحليل. أنا لا أدّعي أنّ التحليل كامل. إن الفكرة التي تُعَدّ بالنسبة إليّ بالغة الأهمية هي فكرة الضّعف (faiblesse) ـ فكرة أن يكون المرء، بوجهٍ ما، أقل بكثير من شيء. يمكن للمرء أن يَقتل، وأنْ يُبيد (anéantir)؛ إنّ إبادة الآخر أسهل من امتلاكه.

بنظري، إن هذين المُنطلَقيْن جوهريّان: فكرة الضعف الأقصى، فكرة الالتماس، فكرة أنّ الآخر هوالفقير. إنّ هذا أخطر من الضعف، إنّه الضعف إلى أبعد حدّ؛ إن الفقير ضعيف إلى درجة أنْ يلتمس (implore). لا ريب في أن هذا ليس سوى بداية التحليل، فالطريقة التي نتصرّف بها بشكل ملموس مختلفة؛ إنها أعقَدُ. لأننا بخاصّة ـ وهذا أمر بالغ الأهمية بالنسبة إليّ ـ لسنا ببساطة اثنين في العالم، بل كلّ شيء يبدأ كما لوأننا كُنّا، في حقيقة الأمر، اثنين فقط. من الضروري الإقرار بأن فكرة العدالة تفترض أنّ ثمة آخر. لكن، بدءًا، ومن حيث الأساس، أنا مُهتمّ بالعدالة لأن الآخر يملك وجهًا.

سؤال: أي دور تؤدّيه الطريقة الفينومونولوجية في مفهوم الوجه كما يظهر في كتابك الكلّ واللانهائي (Totalité et Infini)؟ هل الفينومونولوجيا، من خلال بنية مُفصّلة لمختلف جوانب الظاهرة، تُشكّل لنا دليلًا هاديًا إلى مفهوم جديد للوجه؟ أليست فينومونولوجيا الوجه ما هي إلا وصف منهجيّ (systématique) لِما يُكشف دائمًا النقابُ عنه حين سنلتقي الآخر؟

ليفيناس: إنّ الكلّ واللانهائي هوكتابي الأول. أرى أنه من الصعب جدًّا أن أقول لكم بعدّة كلمات فيما يختلف الكتاب عما قلتُه بعد ذلك. هناك الاصطلاح الأنطولوجي: لقد تكلّمتُ هنا عن الكينونة. منذ ذلك الحين، حاولتُ التخلّي عن هذه اللغة. حين أتكلّم في كتاب الكلّ واللانهائي

عن الكينونة، ما يجب إبقاؤه في الذاكرة هوأن التحليل، في نهاية المطاف، يجب ألّا يؤخَذ بمعنى نفسانيّ (psychologique). إنّ ما يوصَف في الأفعال الإنسانية ليس ببساطة تجريبيًّا، بل هو بنية جوهريّة. وفي كلمة «جوهريّ» توجد كلمة esse، أيْ كينونة (être)؛ كما لوأنه توجد بنية أنطولوجية.

في كتابي الكلّ واللانهاية استعملْتُ كلمة عدالة (justice) فيما يخصّ الأخلاق (éthique)، للإشارة إلى العلاقة بين شخصين[1]. لقد تكلّمتُ على العدالة، حتى ولو أنّ العدالة، بالنسبة إليّ، شيء مُرتبط بالحساب والمعرفة، ويفترض (suppose) السياسة. إنّها شيء مُلازمٌ لِلسياسة. العدالة هي شيء ما أميزه من الأخلاق، التي هي في المقام الأول. لكنّ كلمتيْ أخلاق (éthique) وعادل (juste) في كتاب الكلّ واللانهاية هما الكلمة ذاتها، والقضية عينها، واللغة نفسها. حين أستعمل كلمة عدالة ليست، بمعنى تقني، شيئاً ما مُناقِضاً ومُختلفاً عن الأخلاقيّات (morale).

إنّ الوجهَ أساسٌ. ليس له أيُّ طابع نَسَقيّ. إنّه مفهوم يأتي إليّ، وفقه، رجلٌ من خلال فعلٍ إنسانيٍّ مُختلِفٍ عن فعل المعرفة.

سؤال: هل ترى أنّ هناك موقعًا لفينومونولوجيا الوجه نُدركه في معنى واسع؟ هل توجد ميزات مهمة لهذه الظاهرة لم تأخذها بعين الاعتبار في كتاب الكلّ واللانهاية؟

ليفيناس: لستُ مُتأكّدًا من أن الوجه يُمثّل ظاهرة. الظاهرة (phénomène) هي ما يظهر (apparaît)؛ إنّ الظهور (apparaître) لا يعني جنس كينونة (mode d'être)الوجه. الوجه هو، منذ البداية، الالتماس الذي تكلّمتُ عليه. إنّه ضعف من هو بحاجة إليك ويعتمد عليك. هنا منشأ فكرة اللاتماثل (asymétrie) التي أعدُّها بالغة الأهمية: فاللاتماثل لا يعني أنّ هناك ذاتًا تُواجه موضوعًا؛ إنّه، على العكس، يعني أنني قويّ وأنّك ضعيف؛ أنّني عبدٌ لك وأنّك السيد. بالتالي، لستُ مرتعبًا من فكرة أن الذي يملك القدرة هوالسيد ـ لا، أنا لا أستخدم هذه الألفاظ بهذا المعنى.

سؤال: بحسب تحليلك، إن الوصيّة «لا تقتُل» تنكشف من خلال الوجه الإنسانيّ؛ لكنْ، ألا يُعبرَّ عن هذه الوصيّة أيضًا من خلال وجه الحيوان؟ هل يمكن النظر إلى حيوان ما بوصفه هذا الآخر الذي ينبغي استقباله؟ وهل يجب عليه أن يمتلك قابلية اللغة ليكون وجهًا بمعنًى أخلاقيٍّ؟

ليفيناس: لا أستطيع تحديد الوقت الذي يحقّ لك فيه أن تُسمّى وجهًا. إنّ الوجه الإنسانيّ

---

[1]- Totalité et Infini، «Le même et l'autre»، «Vérité et justice»، Den Haag، M. Nijhoff، 1971، rééd. Le Livre de Poche، pp. 80- 104 (NdT)

مُختلف تمامًا، ونحن لا نكتشف وجه حيوان ما إلا بعد انقضاء الأمر. لا أعلم ما إذا كان للأفعى وجه؛ لا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال، فهويستلزم تحليلاً خاصًّا.

لكنّ ثمّة شيئاً ما يُشكّل أساس انجذابنا للحيوان... إنّ ما نحبّه في الكلب مثلا ربما يكون طابعَه المُشابه لطابع الطفل: لكأنه قوي وسعيد ومقتدر ومُفعَم بالحياة. وثمّة أيضًا، حتى فيما يتعلّق بالحيوان، الشفقة. فالكلب هو بمنزلة ذئب لا يعضّ؛ في الكلب، ثمةَ أثرٌ من الذئب. مهما يكن من أمر، أرى هنا إمكانية تحليلٍ فينومونولوجيٍّ... نحبّ غالبًا الأطفال **لِحيوانيّتهم** (animalité): فالطفل لا يُنسب إليه أيُّ شيء؛ هويقفز ويمشي ويركض ويعضّ ـ إنّه رائع.

سؤال: إذا لم يكن للحيوانات ـ بالمعنى الأخلاقي للكلمة ـ وجه، هل لدينا التزامات تجاههم؟ وإذا كان الأمر كذلك، ما منشأ تلك الالتزامات؟

ليفيناس: من الواضح ـ دون الحاجة إلى النظر إلى الحيوانات بوصفهم كائنات إنسانية- أنّ الأخلاق تخصّ الكائنات الحيّة كلها. فنحن لا نُريد تعذيب حيوان دون حاجة. لكنّ نموذج ذلك هوالأخلاق الإنسانية. إنّ النظام النباتي (végétarisme) مثلاً ينجم عن نقل فكرة المُعاناة إلى الحيوان: الحيوان يُعاني؛ يمكننا أن نعيش هذا الالتزام لأنّنا، من حيث إنّنا بشر، نعلم ماهية المعاناة.

إنّ الأطروحة المنتشرة جدًّا، التي بحسبها تتوقّف الأخلاق على المجال البيولوجيّ، تُفيد في نهاية المطاف أنّ الإنسان يُمثّل الطورَ الأخير في تطوّر الحيوان؛ على العكس، سأقول إنّ الإنسان، في علاقته بالحيوان، هوظاهرة جديدة. هذا ما يقودني إلى سؤالكم السابق: سألتني في أيّ وقت يُصبح المرء وجهًا. لا أعلم في أيّ وقت ظَهَرَ الإنسان، لكن ما أريدُ الإشارةَ إليه هو أنّ الكائن البشريّ يُمثّل قطيعةً مع الوجود المحض (l'être pur)، الذي هودائمًا استمراريّةٌ (perseverance) في الكائن ـ تلك هي أطروحتي الرئيسة. الكائن هوشيء ما مُتعلّق بوجود، وجوده الخاصّ-هذه هي فكرة داروين: إنّ وجود الحيوانات هوصراع من أجل البقاء؛ صراع من أجل البقاء، بدون أخلاق؛ إنّها مسألة قوة (puissance). يقول **هايدغر** في بداية كتابه (الكينونة والزمان) إنّ الدّازين كائن هو، ضمن كينونته، يقع في دائرة اهتمام كينونتِه نفسِها[1]؛ تلك هي فكرة داروين عن الوجود بوصفها صراعًا من أجل الوجود: إنّ هدف الكائن هوالكائنُ ذاتُه. على الرّغم من ذلك، ثمةَ مع ظهور الإنسان شيءٌ ما أهمّ من حياتي الخاصّة، الذي هوحياة الآخر، تلك هي فلسفتي. إنّه أمرٌ غير معقول! لكنّ

[1]- Sein und Zeit، 4، TüBINGEN، Niemeyer، 1927، p. 12.

إن الدازين هوكائن ليس فقط يعرض لنا من ضمن كائنات أخرى. بل هو على الأرجح مُتميّز من ناحية أنطيقية بأن الأمر عند هذا الكائن إنما يتعلّق في كينونته بهذه الكينونة ذاتها.

الإنسان هوحيوان غير عاقل! إنّ حياتي في معظم الأوقات هي أغلى ما أملك، وفي معظم الأوقات ينشغل المرء بذاته. مع ذلك، نحن لا نستطيع ألاّ نُبديَ إعجابنا بالقداسة (sainteté)؛ لا بالمُقدّس (sacré)، بل بالقداسة، بمعنى أنّ الشخص هو، في كينونته، مُتعلّق بكينونة الآخر أكثر من تعلّقه بكينونته هو. أعتقد أنّ الإنسانية تبدأ مع القداسة؛ لا مع تحقّق القداسة، وإنما من جهة أخذ قيمتها بعين الاعتبار. تلك هي القيمة الأولى التي لا تقبل الجدل (indéniable). حتى وإن افترى شخص ما على القداسة، فهولا يستطيع فعل ذلك إلا باسم القداسة.

سؤال: هل يتجذّر مفهومُك للوجه في اللاهوت اليهودي؟

ليفيناس: إنه مُتجذّر في الديانة اليهودية أقلّ من تجذّره في الكتاب المقدّس. إنّ للكتاب المقدّس مستويات متعددة. ثمة مستوى تُقدّم فيه أهميةُ الآخر، بالنتيجة، على أنها مؤاتية لنفسي؛ أي أن يُقال لك إنك ستنال مكافأةً على أفعالك الخيّرة ـ هذا موجود أيضًا في الكتاب المقدّس. لكن ثمة أيضًا مفهوم القداسة؛ لا فقط في المسيحية؛ ففي العهد القديم نجد الوصيّة السادسة: «لا تقتلْ». هذا لا يعني: عليك ألاّ تتنزّه شاهرًا المسدّس في وجه الناس، وإنما يعني أنّ هناك طرقًا عديدة، في الحياة، لِقتل بعضهم: مثلاً، حين نجلس في الصباح ونحتسي القهوة، فإنّنا نقتل أحد الأثيوبيين الذي لا يملك المال لشراء القهوة ـ بهذا المعنى إنما يجب أن نفهم الوصيّة. وهناك العبارة التالية «أَحِبَّ قريبَك»؛ تُقال بطرق كثيرة. ثمة أيضًا: «عليك أن تُحبّ الغريب».

سؤال: لكن بصورةٍ أدقّ، هل تملك صورة الوجه جذورًا يهودية أوجذورًا في الكتاب المقدس؟

ليفيناس: لا! إن كلمة بانيم (panim) التي تُشير في العبرية إلى الوجه، ليست مصطلحًا فلسفيًا في الكتاب المقدّس. أقول إنّ مفهوم الوجه هوطريقة مُعيّنة أُعبّر من خلالها، على نحوفلسفي، عما أريد قوله حين أتكلّم عن جهد الكينونة (conatus essendi)، الذي يشكّل المبدأ الأنطولوجي... لا أجد هذا في نصوص الكتاب المقدّس؛ لكن برأيي، هذا هو روح الكتاب المقدّس، بكل اهتمامه بالضعف، كل الإلزامات تُجاه الضعيف. لكنني لم أجد هذا في نص من النصوص. أنت ترى ذلك، إنّ اصطلاحي لا ينتمي إلى الكتاب المقدس؛ وإذا لم يكن كذلك فهو يؤول في النهاية إلى الكتاب المقدس.

سؤال: حتى وإن كان هناك تمييز شديد الوضوح بين نصوصك الفلسفية ومؤلَّفاتك عن الدين، يبدوأن فلسفتك تُعبّر عن القيم اليهودية التي تُصرّح بها في مؤلّفاتك حول الديانة اليهودية. هل تعتقد أن التعوّد على التقليد اليهودي يمكن أن يُساعدَ قارئًا على فهم كتابك الكلّ واللانهاية؟

ليفيناس: يوجد تمييزٌ جذريٌّ بين بعض المؤلّفات وبعضها الآخر؛ وهي لم ينشرْها ناشر واحد. إن النصّ التوراتي لم يُستخدَم البتّة، في مؤلّفاتي الفلسفية، بوصفه حجّة، بل بوصفه توضيحًا. وهناك النصوص التي أدعوها دينية (confessionelles). إنّ النصوص غير الفلسفية هي نصوص تفسيرية (exégétiques). لكنْ، توجَد علاقةٌ ما بينها.

سؤال: نفترض في بعض الأحيان أنّ فلسفتك صعبة الولوج بالنسبة لغير اليهود، لأنّ توجّهَها قد يكون يهوديًّا أكثر من كونه يونانيًّا.

ليفيناس: أعتقد أن أوروبا تتضمّن الكتاب المقدس واليونانيين. إنّ الأمر ليس استعمارًا -كلّ ما عدا ذلك يمكن أن يُعبرَّ عنه باليونانية. بيد أنّ إمكانية الفهم الأولى، الدلالة الأولى لأيّ خطاب هي الوجه[1]: لا يمكننا التكلّم من دون وجه؛ فنحن نتكلّم مع شخص ما. بلْ إنّها حقيقة أولى. والتكلّم مع شخصٍ ما لا يعني ببساطة التكلّم أمام الشكل البلاستيكي الذي هو **الآخر** (l’autre). بهذا المعنى، لا أرى أنَّ هناك أدنى إنكار في بلاد اليونان لِجهة التشديد على أولوية الوجه. إن المُحاوِر هوأوّلُ (est premier) في هذا الوضْع الأخلاقي الذي بحسبه تنفتح شفتاي لأتكلّم، أوبحسبه أُستَدعى: أنا مَدْعوٌّ للإجابة. أعتقد أن اللغة الأولى هي إجابة. لكن مع ظهور **الشخص الثالث** (le tiers) – فإنّ هذا الثالث، أيضًا، يجب أن يكون له وجه. إذا كان الثالث، أيضًا، وجهًا، يجب عندئذ معرفة مَن نُخاطِبُ أوّلًا: من هوالوجه الأول؟ بهذا المعنى، أصِلُ إلى مقارنة الوجوه، ومقارنة الشخصين -تلك مهمة مَهولة. وهي مُختلفة تمامًا عن التكلّم إلى الوجه؛ إنّ مقارنة الوجوه تعني تصنيفها ضمن الجنس ذاته.

إنّ الآخر مُتفرّد (unique) ـ مُتفرّد من جهة أنّني، في أثناء الحديث عن المسؤولية تجاه المتُفرّد، عن المسؤولية في العلاقة بالمُتفرّد، أستخدم كلمة «**حُبّ**». ما أدعوه «**مسؤولية**» هوحبّ، لأنّ الحب هوالموقف الوحيد الذي يحصل فيه اللقاء بالمتُفردّ[2]. ما الكائن المحبوب؟ إنه مُتفرّد في العالَم. في كتابي «**الكلّ واللانهاية**» لا أستعمل غالبًا كلمة حُبّ، لأنه غالبًا ما يُفهم منها ما يدعوه «**باسكال**» الشَّبَق (concupiscence).

الآن، حيثما يوجد كائنان مُتفرّدان، يعود النوّع (genre) ليظهر. انطلاقًا من هذه اللحظة، أفكّر بالآخر في نوع واحد. أنا يونانيٌّ، إنّ ههُنا فكرًا يونانيًّا؛ فكر المقارنة، والحكم، صفات الذات، باختصار، كلُّ مصطلحيّة (terminologie) المنطق اليوناني والسياسة اليونانية تظهران مرة أخرى.

[1]- **Totalité et Infini، pp. 227 et 292.**

[2]- **Totalité et Infini، p. 284 sq.**

بالتالي، ليس صحيحًا أن فكري ليس يونانيًّا[1]. على العكس، كل ما قلته عن العدالة يأتي من الفكر اليوناني، ومن السياسة اليونانية. لكن ما أقوله ببساطة، هو أنّ هذا كلّه يرتكز في النهاية على العلاقة بالآخر، على الأخلاق ـ التي من دونها ما كنت لأبحث عن العدالة. إنّ العدالة هي هذه الطريقة التي أُجيب بها الوجهَ بأنني لست وحيدًا في العالم مع الآخر.

لكنْ، إذا كان كل شيء يجد غايته في العدالة، فلماذا إذًا يُروى هذا التاريخ الطويل عن الوجه الذي هوالمقابل للعدالة؟ السبب الأول هوأنّ الأخلاق تُشيِّد العدالة؛ لأنّ العدالة ليست هي الأساس. إنّنا، بداخل العدالة، نبحث عن عدالة أفضل. عندما يتمّ إعلان قرار العدالة تبقى، بالنسبة للأنا المتُفرّدة التي هي أنا، إمكانيةُ أنْ أجد شيئًا ما إضافيًّا يُخفّف الحكم (verdict)؛ يوجد فضاءٌ لأجل البرِّ (charité) بعد العدالة. إنّ الدولة الديمقراطية الحقيقية تجد أنّها ليست، البتّة، ديموقراطيّة على نحوكاف؛ ينبغي عليها دائمًا أن تمتحن مؤسّساتها. السبب الثالث[2] هوأنه توجد لحظة حيث يمكن للأنا -الأنا المتُفرّدة إلى جانب أنوات أخرى مُتفرّدة- أنْ تجد شيئًا ما يعمل على تحسين الكونيةِ (l'universalité) نفسِها ـ يحضر في ذهني، مثلًا، مسألة إلغاء عقوبة الإعدام.

ليس من الضروري، للتعبير عن الأفكار، أنْ يستند المرءُ إلى الكتاب المقدس؛ إنّ كتابي «**الكلّ واللانهاية**» يمكن قراءتُه من دون امتلاك معرفة جيّدة بالديانة اليهودية أوبالكتاب المقدّس.

سؤال: إذا كنّا قد فهمنا جيّدًا كتابَك، فإن العلاقة بالآخر هي، أساسًا ومن الأصل، علاقة أخلاقية. إنّ وجه الآخر يحضر دائمًا على أنه وصيةٌ، منْع القتْل؛ الوجه يأمر بقبول الآخر. ومع ذلك، إذا كانت الوصيّة مُطلقة، فكيف يستطيع بعض الناس التصرّف بصورة غير أخلاقية؟ هل يُشير عملٌ عنيفٌ إلى أنّ فاعلَه لم يعترف بالوصيّة؟ أو عندئذ، هل بالإمكان الاعتراف بالقيمة المطلقة للوصيّة بوصفها كذلك، وبالمخالفة على الرغم من اعترافٍ كهذا؟

ليفيناس: بالتأكيد! إنّه التمييز الذي قمْتُ به في البداية بين السلطة والقوة. في (conatus essendi) الذي هوجهد الوجود، الوجود هوالقانون الأعلى. ومع ذلك، مع ظهور الوجه على مستوى العلاقة الشخصية، تبرز الوصيّة «**لا تقتلْ**» بوصفها تحديدًا limitation لـ (conatus essendi)، فهي ليست

[1]- هذا جواب على الفقرة الآتية التي وردت في كتاب دريدا «العنف والميتافيزيقا»: «إن فكر ليفيناس يدعونا إلى الانفكاك عن اللوغوس اليوناني؛ إلى الانفكاك عن هويتنا، وربما عن الهويّة بعامّة؛ إنه يدعونا إلى ترْك المكان اليوناني، وربما المكان بعامّة»، هذه، إذاً، جريمة قتْل والدين ثانية يحضّنا ليفيناس على ارتكابها. يجب قتْل الأب اليوناني الذي لا يزال يحكمنا» (**L'écriture et la difference، Paris، Édition du Seuil، 1967، pp. 122 et 133**).

[2]- هل يكمن السبب الثاني في اكتمالية (**perfectibilité**) العدالة التي جرى الحديث عنها؟ مع ذلك يمكننا الاعتقاد بأن أفق اكتمالية العدالة مفتوح من خلال الأخلاق.

حدًّا عقليًّا. بالتّالي، إنّ تفسيرها يتطلّب لغة الأخلاقيات (morale)، والأخلاق (éthique): ينبغي التفكير فيما وراء فكرة القوة. إنّما على يد الإنسان تحدُثُ القطيعة مع القانون الخاصّ بالكينونة، مع قانون الكينونة. إنّ قانون الشرّ هوقانون الكائن؛ وبهذا المعني يكون الشرّ قويًّا جدًّا، وبالتالي يكون هوالقوّةَ الوحيدةّ. إنّ السلطة هي مفارَقة؛ السلطة والأخلاقيّات كلاهما من المفارَقات.

إذا كان هناك لحظة يهودية واضحة في فكري، فهي الاستناد إلى مُخيّم أوشفيتز (Auschwitz) ـ حيث تَرَكَ اللهُ النازيين يفعلون ما يشاؤون. بالتّالي، ماذا بقيَ؟ إمّا أنّ ذلك يعني أنْ لا وجودَ لعلة وجود أخلاقية، وبإمكاننا حينئذ استنباط أنّ على كل شخص التصرّف بالطريقة نفسها التي تصرّف بها النازيّون؛ وإمّا أنّ القانون الأخلاقي يُحافظ على سلطته. إنما في هذا المجال تكون الحرية؛ هذا الخيار هوالذي يُشكّل لحظة الحرية.

لا يمكن مع ذلك استنباط أنه بعد حادثة أوشفيتز لم يبقَ ثمة قانونٌ أخلاقي، كما لوكان القانون الأخلاقي قد كان غير ممكن من دون وعد. قبل القرن العشرين، كانت جميع الديانات تبدأ بوعد: كانت تبدأ بالنهاية السعيدة (happy end)، الوعد بالجنّة. لكن ألا تدعونا ظاهرة على غرار ظاهرة أوشفيتز، على العكس، إلى تصوّر القانون الأخلاقي بصرف النظر عن النهاية السعيدة؟ هذا هوالسؤال. سأسأل أيضًا عمّا إذا كنّا نواجه وصيّة لا نستطيع أن نوصي بها. هل نملك الحقّ بأن نَنْصح الآخرين بِوَرع من دون ثواب؟ إنّني أثير على نفسي هذا السؤال.

بالنسبة لي، أسهل عليّ أن أطلب من نفسي الاعتقاد من دون أن يكون هناك ثواب، من أنْ أطالب الآخرين بذلك؛ أستطيع أن أطلب من نفسي ما لا أستطيع طلبه من الآخرين.

إنّ المشكلة الجوهرية هي الآتية: هل يمكن الحديث عن وصيّة مطلقة بعد أوشفيتز؟ هل يمكن الحديث عن الأخلاق (morale) بعد انهيار الأخلاق؟

سؤال: إذا كان هذا يُشير إلى الحالة التي لم يعترف فيها الشخصُ، الذي يتصرّف على نحو غير أخلاقي، بالوصيّة التي تنتمي للوجه، فكيف نشرح هذا الخلل في الاعتراف؟

ليفيناس: إنّ الشيء الذي يصعب فهمه فعلاً، هوأنّ المرء يستطيع فهم هذه الوصيّة وإدراكها. كونُ الكائن يستمرّ بقاؤه في كينونته، تلك هي الطبيعة. نعم، يمكن أنْ تحصل قطيعةٌ مع الطبيعة؛ لكنْ، يجب ألّا تُعْزى لهذه القطيعة قوّةٌ مُماثلة لقوة الطبيعة. توجد لحظة تكون الغَلَبة فيها لفكرة الحرية ـ هي لحظة السّخاء (générosité). توجد، هنا، لحظة يلعب فيها شخص ما دون أن يتمكّن

من الربح: هذا هوالبرّ. بالنسبة لي، هذه نقطة بالغة الأهمية. إنّ ما يفعله المرء بِلا مقابل هوالفضل (grace)؛ إنّ النعمة تبدأ عند هذه النقطة: إنّها مجّانيّة (gratuité)، عمل مجّاني. إنّك تُفكّر كما لوأنّ الفعل ليس مجانيًّا. إنّ فكرة الوجه هي فكرة حبّ مجانيّ، وصيّة عمل مجّانيّ. الحب كوصيّة؛ الحب ـ الوصيّة يعني الاعتراف بقيمة الحبّ في ذاته.

إنّ الوجه لا يُقدّم نفسه عند للرّؤية. هوليس رؤية. وليس ما يُرى. بدأتُ كلامي قائلاً أنّ الوجه لم يكن موضوع معرفة. ليس ثمة أيُّ وضوح فيما يخصّ الوجه، بل يوجد نَسَق (ordre) -بهذا المعنى يُمثّل الوجه القيمة التي يتمّ تلقّيها من وصيّة ما. انطلاقًا من ذلك، بإمكانك الحديث عن السخاء؛ بعبارة أخرى، هذه هي لحظة الإيمان. فالإيمان ليس مسألة وجود الله أوعدم وجوده؛ إنه الاعتقاد بأن الحبّ بِلا مكافأة له قيمة. نقول غالبًا إنّ «**الله محبة**» (Dieu est amour)؛ وإنّ الله هو وصيّة الحبّ. «**الله محبة**» تعني أنه يُحبّك؛ لكنّ هذا يستلزم أنّ الشيء الأكثر أهمية هوخلاصك. برأيي، الله يأمر بالمحبة؛ الله هو الذي يقول إنّ على المرء أنّ يحبّ الآخرين.

لكن، لكي نعود إلى سؤالك، ليس من الصعب الاعتراف بالوجه. توجد الوصية، الشكل الذي يظهر فيه سموُّه (excellence). إنّ هذا السّموّ مُنظّم، بالنظر إلى أنّه ليس ممنوحًا، ببساطة، من خلال حدْس. إنّها الكينونة التي هي نحن، كون المرء ذاتَه، هوما يمنعنا من الاعتراف بواجباتنا الأخلاقية.

سؤال: كيف يمكن تعلّم الاعتراف وقبول (accueuillir) وجه الآخر؟ إننا نُشاركك مفهومك بأن الدين اليهودي مثلاً يمكن أن يُعلّم هذا لأتباعه. لكن ماذا عن المُلحدين؟ كيف يمكنهم تعلّم الوجه واستقباله؟

ليفيناس: أنا لا أُبشّر بالدين اليهودي. إنني أتكلّم على الكتاب المقدّس، لا على الدين اليهودي. إنّ الكتاب المقدّس، الذي يتضمّن العهد القديم، هوبالنسبة لي فعل إنساني مُتعلّق بالنظام الإنساني العالمي تمامًا. ما قلتُه عن الأخلاق ـ عن كونيّة الوصيّة في الوجه، عن هذه الوصيّة التي تأمر، حتى وإن لم تأتِ بأي خلاص- يصلح لأي دين.

سؤال: بِمَ تُجيب عمن يمكنه الإيحاء بأنّ رؤيتك الأخلاقية مثالية جدّا بذريعة أنها لا تُعطي أي نصيحة عملية لحلّ المعضلات السياسية؟ هل تُجيب بأن أهمّية الأخلاق تكمن في أنّها تُقدّم مُثلاً عليا نستطيع إزاءها العمل، وتُتيح لنا تقييم خلقيّة مجتمعنا؟

ليفيناس: هنا تكون القطيعة الكبرى بين الطريقة التي يعمل بها العالم بشكل ملموس، وفكرة

القداسة التي أتكلّم عليها. إنني أصرّ على أن فكرة القداسة جرى الحفاظ عليها في أحكامنا القيمية كلها. ليس ثمة سياسة لتحقيق الأخلاق، بل يوجد بالتأكيد سياسات أبعد أو أقرب إلى الأخلاق. مثلاً، ذكرتُ الستالينية. لقد قلتُ لكم إنّ العدالة هي دائمًا عدالة ترغب في عدالة أفضلَ. بهذه الطريقة أُعرّفُ الدولة الليبرالية: الدولة الليبرالية هي دولة تكون العدالةُ فيها هدفًا مَطلوبًا تمامًا، وبهذا فإنّها كمالٌ. لكيْ نتكلّم عمليًّا، إنّ الدولة الليبرالية قد وافقت دائمًا، إضافةً إلى القوانين المكتوبة، على قوانين الإنسان بوصفها مؤسّسة موازية. وما تزال الدولة تفترض، بطريقة مُلازمة لعدالتها، بأنّ هناك دائمًا تحسينات يجب إدخالها على حقوق الإنسان. لأجل ذلك فإنيّ أرى أنّه من الواضح تمامًا أنّ الدولة الليبرالية أخلاقية أكثر من الدولة الفاشية، وأقرب منها إلى الدولة المثالية.

يوجد فيما أقوله لحظة طوباوية، هي الإقرارُ بأنّ ثمّة شيئًا ما يستحيل تحقيقه، لكنّه، في نهاية المطاف، يوجّه الفعلَ. إنّ هذه الطوباوية لا تمنع من إدانة بعض الأوضاع الفعلية، ولا من الاعتراف بالتقدّم النسبيّ الذي يمكن أن يكون قد تحقّق. إنّ الطوباوية لا تقوم على إدانة كل ما هو ليس طوباوية. لا توجد حياة أخلاقية من دون طوباوية ـ الطوباوية تعني بشكل أدقَّ أنّ القداسة هي خير.

سؤال: هل تظن أن «تفكيك» الميتافيزيقا اليونانية سيُتيح للفلاسفة التفكير بشكل أفضل بالبعد الأخلاقي للوجود البشري؟

ليفيناس: أرى أنّ الفلسفة اليونانية لا يمكن حذْفها. حتّى من أجل نقد الطابع الذي لا يمكن تجاوزه للفلسفة اليونانية، فإنّنا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية. هذا ليس تناقضًا! فاليونانيون علّمونا الكلام: لا الكلام بمعنى القول (le Dire)، بل بمعنى إعادة اكتشاف أنفسنا في المَقول (le Dit). إنّ الفلسفة اليونانية هي لغة خاصّة يمكنها أن تقول كل شيء لكل العالم، لأنّها بِلا أيّ مُسلَّمات (مُفترَضات / présupposés)، إنّ الفلسفة اليونانية هي الطريقة التي يتكلّم بها الناس في الجامعة الحديثة في بقاع العالم كله. هذا هو معنى التكلّم باللسان اليونانيّ؛ العالم كله يتكلّم باللسان اليونانيّ، حتى وإنْ كان يجهل الفرْق بين ألفا وبيتا. «اللّسانُ اليونانيُّ» (Grec) يعني طريقة خاصّة لعرْض الأمور، أيْ ذلك النّحوُ في استعمال لغة هي في مُتناول أيٍّ إنسان. لكن الميزة الثانية للّسان اليونانيّ هي أنّه لا يُلْجِئنا إلى خلْط الأشكال اللغوية بالشكل الفعليّ لِما نُريد أن نعنيَه. على الرّغم من أنّ شيئًا ما قد قِيلَ، بنحْوٍ ما، فإنّ أشكال هذا القول لا تترك أيَّ أثر في ما ظَهَرَ. وبالتّالي، يمكننا أن نُبيّن ما يتجاوز كونيّة الفهم (l'universalité de la comprehension). إنّ الأمر يتعلّق بشكل لا يترك أيَّ أثر في الفعل المُقدّم؛ يمكنك أن تنقضَ ما قلتَه.

سؤال: ما رأيك في الطرح الهوسرلي فيما يتّصل بمسألة غيريّة الآخر، الذي عرضه دريدا في مُصنّفه «العنف والميتافيزيقا»؟ يبدو أن دريدا يعتقد أنه لا يمكننا الاعتراف بوجه الآخر إذا كان الآخر يُؤخَذ بوصفه «أنا آخر» (alter ego)، وأنّ الآخر، بذلك، لا يمكنه بعامّة أن يكون آخر. برأي دريدا، يرتبط لاتماثل العلاقة الأخلاقية بتماثل سابق[1]. ويكتب دريدا أنّ «الآخر، بالنسبة إليّ، هو«أنا» (ego) تَربطه علاقة بي بما هو آخر». برأيك، ألا يمكن أنْ تكون هذه المعرفة عنفًا؟

ليفيناس: يأخذ **دريدا** عليّ نقدي المذهبَ الهيغلي بالقول إنه من أجل أن ننقد **هيغل**، نبدأ بالحديث بلغة **هيغل**. هذا هو أساس نقده[2]. أُجيبُ عن هذا بأنه بالنسبة إليّ، على العكس، ليست اللغة اليونانية لغة جامدة ضمن مقولها، وأنه بالتالي توجد دائمًا إمكانية نقْض ما أُجبِرتَ على اللجوء إليه لإظهار شيء ما.

إنّ فكرة اللا تماثل تبدو لي على درجة عالية من الأهمّية؛ ربما هي الطريقة الأبرز لتصوّر العلاقة بين الذات والآخر، وذلك بعدم وضع كليهما في المستوى عينه. إنك تعلم استشهادي بـ **دوستويفسكي**: «كل واحد مُتّهم أمام الآخر، وأنا مُذنب أكثر من الآخرين». هذه هي فكرة اللا تماثل. إن العلاقة بيني وبين الآخر لا يمكن تجاوزها؛ وهي مُتغيّرة نتيجة وجود العدالة، وبحسب العدالة تُوجد دولة نكون فيها، مواطنين، متساوين. لكن في الفعل الأخلاقي، ضمن علاقتي بالآخر، في حال نسي المرء أنني مُذنب أكثر من الآخرين، لن تستطيع العدالة هي ذاتها أن تقوم. إنّ فكرة اللاتماثل هي طريقة أخرى للقول إنه، بحسب الاستمراريّة في الكائن، إذا كنا مُتساوين، فإنّ فكرة تفوّق (précellence) موت الآخر على موتي ليست خارجيّة بنظري ـ هي نتيجة لنظرة خارجية نكون أمامها مُتساوين-؛ إنّ مفهوم الاختلاف الجوهري بيني وبين الآخرين إنما ينبع مني.

توجد غيريّتان. هناك الغيريّة المنطقية: في أيّ سلسلةٍ (serie)، كلُّ طرف (terme) هوآخرُ في علاقته بالأطراف الأخرى. إنّ الغيريّة التي أتكلّم عليها هي غيريّة الوجه، التي هي ليست اختلافًا، ليست سلسلةً، بل هي غرابةٌ ـ غرابةٌ لا يمكن حذْفها، ما يعني أن التزامي لا يمكن إزالته.

سؤال: في المقطع الذي يحمل عنوان «فيما وراء الوجه» في كتابك «الكلّ واللانهاية»،

---

[1]- Violence et métaphysique، in L’écriture et la différence، pp. 176196-، notamment، pp. 184- 187

[2]- Violence et métaphysique، in L’écriture et la différence، p.176:

«إن هذا السؤال الأخير الذي يمكن أن يكون سؤال لفيناس المُوجّه إلى هوسرل يُظهِر أنه حين تحدّث لفيناس ضدّ هيغل لم يستطع إلا تصديق هيغل، بل سَبَقَ أن صدّقه.»

تُقدّم الخصوبة (fécondité) طريقة ولوج إلى الصورة الخاصّة بزمنٍ غير محدود[1]. أنت كتبتَ أنّ البيولوجيا هي التي تجعل هذا الانفتاح مُمكنًا، لكنّ البيولوجيا لا تحدّ منه[2]. هذا يعني أنّ نموذج هذه الإمكانية لا يمكن العثور عليه إلّا في العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى (relation hétérosexuelle)؟ بمعنى آخر، هل يوجد نوع من الخصوبة لا تَربطه صلة بالبيولوجيا؟

ليفيناس: إنّ علاقة أب ـ ابن، مثلاً، لا ينبغي تصوّره من جهة بيولوجية على وجه الدقّة. إنّ هذه العلاقة يمكن أن تُوجد بين كائنات ليسوا، بيولوجيًّا، آباء وأبناء. الأبوّة والبنوّة: أيْ الشعور بأنّ الآخر ليس مجرّد شخص التقيتُه، وإنما بوجه ما أنّه امتداد لي، لِـ أناي (mon ego)، وأنّ إمكانيّاته هي إمكانيّاتي ـ إنّ فكرة المسؤولية بالنسبة للآخر يمكن أن تمتدّ إلى هناك.

[1]- Totalité et Infini، «Au-delà du visage»، «La transcendence et la fécondité»، pp. 306- 310.
[2]- Totalité et Infini، p. 310:

«إنما خصوبة الأنا هو تعاليها نفسه. إن الأصل البيولوجي لهذا المفهوم لا يجعل على الحياد، بأي نحو، المفارقة الخاصّة بدلالته، ويُبرز البنية التي تتجاوز السلطة البيولوجية.

الملف

الغيريّة

رؤية أنطو ـ تاريخية للمفهوم

كارل سيغموند وكريستوف هورت[*]

الدراسة الآتية كتبها الباحثان في معهد الرياضيات بجامعة فيينا النمساوية، كارل سيمغموند وكريستوف هورت.

تتناول مفهوم الغيريّة من وجهة أنطولوجية وسوسيولوجية.

فقد سعى كل من سيغموند وهورت إلى استرجاع الغيريّة كما عبرت عنها كلاسيّات الفكر الفلسفي، فضلاً عن تأصيلها بوصفها ظاهرة في التاريخ الإنساني.

المحرر

تعتبر الأفعال الغيريّة «نبيلة» بوجه عام. فبعض الكائنات الوضيعة تميل لمضاهاة أكثر أفعال التفاني والتضحية بالذات بطولة عند الإنسان. ولتوضيح ذلك سأستعمل مثلاً شائعاً: تأمّل متفرعة المِعى المتغصنة Dicrocoelium dendriticum التي تُعرف أيضاً بدودة الدماغ. تقضي هذه الطفيليات بعض مراحل نموها في أحشاء الأبقار وتخرج مع برازها على شكل يرقات يقتات عليها النمل في مراحل لاحقة. وحين يلتهم النمل هذه اليرقات تتفكك مجموعة منها على جدران معدة النملة، وتصل إحداها إلى دماغ النملة فتجعلها تتسلق الأعشاب وصولاً إلى رؤوس أوراقها حيث

---

* ـ باحثان في معهد الرياضيات. جامعة فيينا ومعهد تحليل النظم التطبيقية،لاكسينبورغ، النمسا.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Altruism**.

ـ المصدر: **https://www.math.ubc.ca/~hauert/publications/reprints/sigmund_currbiol02.pdf**

ـ ترجمة طارق عسيلي.

تكشف نفسها أمام المواشي التي ترعى. أما باقي اليرقات، فإنها تسلك طريقها إلى مثانة النملة وتنتشر في جسمها وتتهيأ لمتابعة دورة حياتها داخل البقرة التي تغذّت عليها. لكن اليرقة التي وصلت إلى الدماغ – «دودة الدماغ» – تموت من دون أن تترك ذرية. إنها تضحّي بنفسها من أجل بقاء المجموعة. أمّا في البشر، فتشكّل الأعمال البطولية موضوعاً للشعر الملحمي.

والغريب أن البيولوجيين التطوريين يشعرون بالتحدي أمام هذا السلوك، ويعدّون «إخراج الغيريّة من الغيرية» هدفاً يحظى بالأولوية القصوى. ومن أجل الشروع بهذه المهمة يعرّفون مصطلح «غيرية» بعبارات داروينية محضة خالية من أي مضامين أخلاقية. يُسمّى الفعل الذي أنجزه الفرد (أ) وأثّر في الفرد (ب) إيثارياً إذا زاد من قدرة – النجاح الإنتاجي – المتلقّي (ب) وقلّل من قدرة (أ). في هذا السياق، يمكن للمرء أن يتحدث عن سيناريوهات محتملة أخرى: إذا ضاعف الفعل من قدرات (أ) و(ب)، حينها يمكننا أن نتحدث عن تعاون؛ وعن ضغينة إذا تم الإنقاص من القدرتين، وعن أنانية إذا تحسّنت قدرة (أ) وتضاءلت قدرة (ب). إن سمات الغيريّة والحقد تقلّل من النجاح المنتج لحامليها، وتبدو للوهلة الأولى أنها متعارضة مع فعل الاصطفاء الطبيعي، ومع ذلك فإنها تزدهر.

يعدّ السلوك الانتحاري لدودة الدماغ مثالاً عجيباً على الغيريّة المنتجة. فاليرقات الأخرى ما كانت لتصل إلى مرحلة وضع البيوض بطريقة أخرى. تحصل أشكال أخرى من الغيريّة الإنتاجية في العناية بفقس الحشرات الاجتماعية. حيث تتألف طبقة العمال من أفراد عقيمين يمثلون طريقاً مسدوداً أمام سير البذرة.

على الرغم من هذا فإن مهمة هؤلاء الأفراد الاعتناء بالفقس وحتى الانتحار من أجل خدمة الجماعة. وكذلك في أنواع كثيرة من الطيور المدارية، تساعد الطيور غير المتزاوجة ـ السواد الأعظم من الذكور ـ الأزواج المتناسلة على زيادة سلالاتها. يحصل سلوك أبوي شامل مشابه بين بعض الأسماك والثديات، وكذلك الأسماك البلطية، والخلد، وبنات آوى.

كما ينطبق تعريف الغيريّة المنتجة على سلوك الآباء بالتبنّي تجاه فراخ طائر الوقواق. والمرشح الآخر للغيرية الذي أجريت عليه دراسات بشكل متكرر هوالسلوك الرعوي المنتشر بكثرة بين الحيوانات، مثل صيحات الإنذار التي تصدرها الطيور والقرود وتباهي الغزلان بقفزاتها - مستندة على أفخاذها القوية. كما أن هناك شكلاً آخر من الغيريّة وهوضبط النفس الذي نلحظه تكراراً ممن يربح في منافسة، فهذا الضبط للنفس يقلل من قدرة الرابح ويفسح المجال للخاسر لكي يعود في نهاية الأمر ويربح المعركة الآتية.

لا شك أن السبب الأكثر شيوعاً للسلوك الغيري هوسبب نَسَبي. فثمة قيمة واضحة للمساعدة التي يقدمها الأهل لصغارهم تتعلق بقدرة الأهل التي تجعلهم مؤهلين ليكونوا غيريين. لكن للأفراد حصة جينية ليس في الأولاد فحسب، بل في الأحفاد، وكذلك في الأقارب جميعهم. هذا ما سبق واعترف به دارون، على الرغم من أنه لم يستطع وضع أسس ثابتة له في علم الوراثة السكاني. ثم طوّر و. د. هاملتون W.D. Hamilton نظرية تتوافق مع الانتخاب النَّسَبي في ستينيات القرن العشرين، بعد داوكنز، كانت تُفسَّر عادة من وجهة نظر جينية. فمثلاً إن الجين الذي يحفّز الميل لمساعدة الأقارب، سيساعد الأفراد المرجح أن يحملوا نسخاً من ذلك الجين، وبالتالي يسهّل انتشار ذاته.

تلخص قاعدة هاملتون هذا بإتقان: تأمل جيناً يدفع حامله (أ) لممارسة فعل تجاه متلق (ب). سيتضاعف تردد هذا الجين إذا تخطّت العلاقة بين (أ) و(ب) - أي احتمال تقاسمهما نسخاً متماهية من هذا الجين عبر السلالة -، النسبة بين كلفة خسارة قدرة (الحامل أ) واكتساب قدرة (المتلقي ب). وقد وردت عبارة قد تعود إلى هالداين Haldane J.B.S، أن هناك "فائدة» من الموت إذا كان سبيلاً لإنقاذ أكثر من شقيقين. مثلاً إن السلوك الانتحاري لدودة الدماغ، يمثل ثمناً زهيداً بالمقارنة مع نجاة سائر اليرقات الملتهمة، التي من المرجح أن تكون من الوالدين نفسهما.

ليست قاعدة هاملتون إلا قمة جبل الجليد الظاهرة من نظرية مدروسة قائمة على فكرة القدرة الشاملة، حيث لا يؤخذ بنظر الاعتبار تأثير الفعل في النجاح الإنتاجي للفاعل فحسب، بل أيضاً تأثير الفعل في النجاح الإنتاجي لكل المتأثرين، يقاس كل منها بعامل العلاقة المناسب. لكن هذه الحسابات ليست سهلة، فهي من جهة تؤدي إلى فخ «الحساب المزدوج»، وتكون في العادة مصابة ببلاء تعقيد التولّد الداخلي. وثمة أداة نظرية مهمة هي معادلة الكلفة، التي تعبرّ عن تزايد تكرر الجين في معادلة متقنة تصور الاصطفاء ضمن المجموعات، والاصطفاء بين المجموعات.

أدى الاصطفاء النَّسَبي إلى تطور ملحوظ في شرح السلوك الاجتماعي عند الجماعات ذات الروابط العائلية القوية، وسمح بالوصول إلى مستوى جديد من التفاصيل في دراسة الصراع على المصالح، فمثلاً بين الإخوة والأخوات عند الحشرات ذات الأجنحة الغشائية hymenopteran كالنمل والنحل، حيث لا يوجد للذكور آباء وحيث العلاقة ليست متكافئة بالضرورة. بالإضافة إلى أن الاصطفاء النسبي يسمح بمعالجة الصراع بين الأجيال، وبشكل خاص بين الأهل والذرية. فالأفعال الغيريّة يمكن أن تصل بسهولة إلى الأهل، لكن يبقى علينا أن نسأل كيف نفصل كلفة استثمار الأهل بين الأم والأب وكيف نقسم الجهد بين الأولاد بما فيهم الذين لم يولدوا بعد. لقد

حفز هذا النوع من الأسئلة إلى حد كبير دراسة تاريخ الحياة الإنسانية. فمثلاً كم فصلاً يجب على الطير أن يتحمل خدمة أهله بوصفه مساعداً للعش؟

إلى الآن، تم توثيق آلاف النماذج الغيريّة المرتكزة على الاصطفاء النسبي، وتقريباً تم تحليل كل سمات التفاعل الاجتماعي بطريقة روتينية على أساس العلاقة. فهذه الأبحاث، التي بوصفها أثراً جانبياً، تستخدم في الغالب واصمات جينية، لفتت الانتباه إلى آلية إدراك النَّسَب بين الحيوانات. وقد أثبتت حالات كثيرة فاعليتها بشكل مذهل، لكنها فشلت أحياناً وتركت الباب مفتوحاً للاستغلال، وبشكل مدهش من خلال الوقواق وغيره من أنواع الطفيليات. وهناك أمثلة إضافية على الاهتمام غير الصحيح بالفقس الذي تقوم به عاملات النمل المستعبدة.

بعد كثير من التقدم بالاصطفاء النسبي، يبدواليوم أن ثمة صعوبة في فهم أن السلوك المساعد بين الأقارب كان يمكن أن يعدّ تحدياً للداروينية. كان ظهور الغيريّة مرتكزاً على إهمال بعض البراهين، مثل تجاهل آثار القدرة الشاملة. هذا يتوافق إلى حد كبير مع الرأي العامي، حيث لا تعدّ محاباة الأقارب غيرية، بل تعدّ شكلاً مدمّراً من الأنانية.

الذي ما زال يشكل تحدياً هوالغيرية بين غير الأقارب. والحدث المؤسس في هذا الحقل هوبحث قدمه تريفرز Trivers وأوضح فيه الغيريّة المتبادلة. يحصل هذا عندما يتم تبادل الأفعال الغيرية، التي تكون كلفتها أقل من مكسبها، بشكل متكرر بين فردين، ويحصل كلاهما على زيادة صافية في القدرة. يرتكز هذا النوع من الإيثار، الذي يتلخص في مبدأ «حك ظهري كي أحك ظهرك»، على روابط اقتصادية لا على روابط جينية، وهويبدو أكثر هشاشة. إن رد الحركة الغيريّة تجاه قريب يكون مباشراً، كما سبق وكانت العلاقة الجينية في موضعها. لكن الرد الحتمي من خلال التبادل لا يمكن أن يحصل في العادة إلا فيما بعد. فتكون الأفعال الغيريّة استثمارات تأملية في المستقبل. وفي العادة سيكون الغش سهلاً على المتلقي. لقد تجسد هذا المأزق تقليدياً من خلال لعبة ورطة السجين[1]، التي تكون في العادة مرتكزة على الأفعال المتزامنة التي ينفذها لاعبان. فإذا تعاون الاثنان وتساعدا، فسيحصل كلاهما على مكافأة؛ لكن إذا ساعد أحد اللاعبين الآخر، فإنه سيتكبّد كلفة في القدرة، والآخر، المنسحب، سيلقى الفائدة من غير اضطرار لدفع مقابل. لا يهم إذا كان اللاعب الآخر سيتعاون أوسيتخلّى، والأفضل هوالتخلّي في هذه اللعبة.

إذاً كيف تتطور الغيريّة المتبادلة؟ بيّن ترايفرز Trivers أن التفاعل إذا تكرّر لعدد كاف من المرات،

[1]- محنة السجين مثال في نظرية اللعب يبين لماذا لا يتعاون شخصان «عاقلان» حتى عندما يكون التعاون لصالحما معاً.

فإن الاستراتيجيات التعاونية المرتكزة على التبادلية يمكن أن تستمر: الانسحاب لن يكون مفيداً إذا كان ثمة احتمال كبير لجولة أخرى من اللعبة، وهذا سيعطي اللاعب الآخر فرصة للانتقام، (ظل المستقبل). بعد البحث المميز الذي كتبه أكسلرود Axelrod وهاملتون، جرى تطوير نظرية الإيثار المتبادل إلى حد بعيد، وكانت معززة في الغالب بالتشابيه الكمبيوترية التي تصنع نماذج لتطور الاستراتيجيات في لعبة ورطة السجين المتكررة المرتكزة على تاريخ تغيّر اصطفاء الجماعات الاصطناعية.

النتيجة الأساسية هنا هي حين يصل التفاعل إلى درجة كافية من الاحتمال كي يكون طويل البقاء، فإن مجموعة صغيرة من اللاعبين تستخدم استراتيجيات انتقامية يمكن أن تهاجم عدداً كبيراً من المنسحبين. ومن جهة أخرى، لا يمكن لأقلية من المنسحبين، أن تغزوعدداً كبيراً من المنتقمين القساة. لكن ما يمكن أن يضعف هذه الجماعة هو انتشار الغيريين المختلطين، الذين يمكن أن يمهدوا الطريق لعودة ناجحة للمنسحبين من خلال استغلال فقدانهم الآلية الدفاعية.

لسوء الحظ، إن الدليل التجريبي على الغيريّة المتبادلة لم يتطوّر إلى مستوى النظرية. لكنّ هناك عدداً من الأمثلة التي ما زالت تُتداول منذ سنين منها: التفتيش الذي تقوم به الأسماك المفترسة، فمثلاً اثنان من أبي شوكة يتعاونان إذا اقتربا معاً من إحدى الأسماك المفترسة. وتبادل البيوض الذي تقوم به الأسماك الخنثى التي تستبدل بدور الذكر دور الأنثى الأكثر أهمية مرات عدة خلال اللقاء الجنسي. والإطعام عن طريق الزق الذي تقوم به الخفافيش مصاصة الدماء، يتلقى الخفاش الجائع على نحو متكرر جزءاً من دم الماشية الذي يتقيؤه خفاش متخم.

إن ندرة الأمثلة على الغيريّة المتبادلة غير البشرية تبدو لافتة. والظاهر أن العثور على مقتضيات الاستراتيجيات الثأرية ـ سلاسل طويلة من التفاعلات بين الفردين نفسهما، والقدرات المعرفية لتحديد الشركاء ولتذكر أفعالهم ـ خارج الجماعات الحيوانية الرئيسية أمر في غاية الصعوبة. وعلى الرغم من ذلك فقد تم توثيق عدد من أشكال الإيثار المتبادل، كالذي يحصل في ائتلاف الذكور الشباب، بين الحيوانات العليا. فالميل البشري للتبادل واضح، بشكل خاص، في الحياة اليومية، وقد تم تأكيده عن طريق عدد من التجارب التي ترتكز على تكرر لعبة ورطة السجين. يجب أن نشير في هذا السياق إلى أبسط الآليات التطورية التي يمكن أن تؤدي إلى نسبة معينة من الإيثار – حتى لولم تتكرر ورطة السجين ـ شرط تفاعل اللاعبين، ليس مع أفراد اختيروا عشوائياً، بل مع أقرب جيرانهم. وبشكل عام، يبدوأن الغيريّة مفضلة عند الجماعات حتى لوكانت قابليتها ضعيفة، وحتى في غياب المعاملة بالمثل.

يمكن الحديث عن تبادلية مباشرة إذا ردّ المتلقي المساعدة التي حصل عليها من المانح، وعن تبادلية غير مباشرة إذا حصل رد المساعدة عن طريق طرف ثالث – «أعطِ تعطَ» – يوصف التبادل غير المباشر بأنه ركيزة لجميع المنظومات الأخلاقية. وقد تم اقتراح عدد كبير من القواعد السلوكية لتنفيذ التبادل غير المباشر، الذي يرتكز أساساً على التأمل في الوضع. فإذا تضاعفت نقاط الفرد كلما أنجز فعل مساعدة، وإذا انخفضت كلما رفض المساعدة، إذاً فإن استراتيجية مساعدة ذوي النقاط العالية فقط توجّه الإيثار بشكل فاعل تجاه غيريين آخرين، ومن ثمّ تميّز ضد المنسحبين.

تبيّن أن هذه الاستراتيجيات والتفاوتات تؤثر في التجارب التي تجرى مع المجموعات البشرية. لكن هذا التبادل غير المباشر في تشبيهات الكمبيوتر يكون عادة مهدداً من خلال ظهور، أولاً فاعلي الخير الذين يعطون جميع القادمين من دون تمييز، ثم المستغلين الذين لا يعملون بالمثل. والسبب هوأن المميِّزين يرفضون مساعدة أصحاب النقاط القليلة فتتدنى نقاطهم، ومن هنا تأتي فرصتهم للحصول على المساعدة. يمكن أن تتحقق أنظمة الإيثار المستقرة من خلال الاستراتيجيات التي تأخذ بالاعتبار توجيه رفض المتلقّين السابقين الكامن للمساعدة نحوالمستغلين الضعفاء أو نحو الغيريين المستحقين. لكن هذا يحتاج إلى تطور معرفي، ووفرة من المعلومات حول ماضي أعضاء الجماعات الأخرى.

درسنا حتى الآن التفاعلات التي تتم عادة بين فردين. لكن إثبات الغيريّة المتبادلة يصبح أكثر صعوبة في الجماعات الكبيرة. وهذا ما يمكن أن نلحظه فيما يسمى ألعاب الصالح العام، قوام الاقتصاد التجريبي. يحصل كل واحد من اللاعبين الأربعة على عشرين دولاراً، ويقررون المبلغ الذي سيستثمرونه من المال الذي جمعوه في صندوق الأسهم المشتركة، ويحتفظون بالباقي لأنفسهم. ثم يضاعف المجرِّب محتوى الصندوق ويقسّمه بالتساوي بين اللاعبين الأربعة، بصرف النظر عن إسهامهم. وإذا أسهم اللاعبون جميعهم بشكل كامل، فإنهم يضاعفون مكافآتهم. لكن بالنسبة لكل لاعب، إن مردود استثمار كل دولار هو50 سنتاً فقط، وعليه تكون الاستراتيجية الأنانية عدم استثمار أي شيء. لكن في التجارب الفعلية، يستثمر الناس جزءاً كبيراً من أموالهم. لكن بعد عدد من جولات هذه اللعبة، تنخفض معظم الإسهامات إلى الصفر. وسبب ذلك على ما يبدو هو أن الاحتمال الوحيد للانتقام من اللاعبين الذين يقل إسهامهم عن المعدّل، يكون بتقليل الشخص من إسهاماته، وهذا ما يؤدي إلى فض الشراكة. بيد أن الصورة تتغير بشكل حاد إذا أتيحت الفرصة بعد كل جولة من ألعاب الصالح العام لفرض غرامات على بعض المشاركين باللعب، على ألا تذهب الغرامات إلى المعاقِبين، وهكذا يكون العقاب نشاطاً غير أناني. بل على العكس، يكون فرض

غرامة مكلفاً للمعاقِب. ومع ذلك نلاحظ نزوعاً لمعاقبة اللاعب الحر، مصحوباً باعتداء أخلاقي شديد. والظاهر أن المشاركين في ألعاب الصالح العام يتوقعون هذا: مزيداً من الإسهامات، وإذا تكررت اللعبة لجولات قليلة، فإن الإسهامات تتضاعف.

إن استراتيجيات المعاقبة من أجل المحافظة على سلوك تعاوني معروفة جداً في المجتمعات الحيوانية، مثل الدبابير، والخلد، والشمبانزي. لكن إذا كانت في العقوبات فائدة مستقبلية للمعاقِب، يمكن حينها تفسير العقوبات المكلفة على أنها فعل أناني. غير أن التجارب الحديثة على الإنسان كشفت النقاب عن وجود سلوك عقابي حتى لو تم مثلاً استثناء الفوائد المستقبلية في جولة أخرى من ألعاب الصالح العام. هذا يسمى عادة عقوبة غيرية، على الرغم من أنه يندرج تحت تعريف النكاية بمعناها الدقيق، لأنها تقلل من قدرة الطرفين المشاركين. يجب أن نعرف إذا كان لمواقف النكاية هذه أي فائدة عامة بين الجماعات غير البشرية.

بيّنت التجارب أن المكافأة يمكن أن تلعب دوراً شبيهاً بدور العقوبة في الجماعات البشرية: فإذا تم اختيار اثنين من اللاعبين في جولات لعبة الصالح العام عشوائياً، وإذا كان بمقدور أحدهما أن يقدّم هدية للآخر، فإن احتمال حصول هذا سيتضاعف مع ازدياد أسهامات المتلقي في لعبة الصالح العام، وهذا يجعل معدل الإسهامات في الصندوق المشترك مستقراً على مستوى عالٍ.

في الأحوال كلها، يزداد الدافع للأفعال الغيريّة بشكل كبير إذا انتشر داخل الجماعة. ويمكن، وفقاً لمبدأ الإعاقة، أن نعدّ هذا مؤشراً مهماً على قدرة الفرد. ينبغي لتطور القدرات المعرفية واللغوية أن يضع حفظ الدرجات بعد التبادل المباشر وغير المباشر، وأن يسهّل نشوء العواطف الأخلاقية مثل التضامن، والشعور بالذنب، والغضب، والضمير ـ «طبيعتنا الخيرة» كما عبرّ دي وال de Waal. وأخيراً يمكن لهذا أن يؤدي إلى إضفاء قيمة وجدانية على الغيريّة باعتبارها صفة نفيسة ونبيلة.

صورة الإسلام عند هيجل
نقد الفصام الفلسفي

محمد عُثمان الخُشت [*]

يقارب هذا البحث واحدة من المسائل النادرة في العلاقة بين الإسلام والغرب، وهي التغطية الفلسفية التي أجراها الفيلسوف الألماني هيغل للمركزية الحضارية الغربية، والموقف السلبي من الإسلام على وجه التحديد. بهذه الخصوصية المعرفية للبحث نكون قد فتحنا باباً إضافياً ونوعياً على بحوث الاستشراق المعاصر، ولا سيما لجهة بيان ما جرى إهماله من الوعي التاريخي الغربي حيال الإسلام.

المحرر

يتساءل هذا البحث عن علاقة الموقف الأيديولوجي والسياسي لهيجل بتهميشه الإسلامَ؟ ولماذا أخرجه من سياق الأديان العالمية؟ مع أن الإسلام ـ لأسباب موضوعية صرفة ـ أكثر الأديان تأثيراً في حركة التاريخ كما يقول مايكل هارت في كتابه «المائة.. تقويم لأعظم الناس أثرًا في التاريخ»، وتتوافر فيه شروط العالمية أكثر من أي دين آخر؛ من حيث إنه يتحدث عن «الله» رب العالمين لا رب قوم بأعينهم؛ رب المؤمن والفاسق والكافر، وليس رب المؤمنين فقط؛ ومن حيث إن الخطاب القرآني موجه إلى العالم كافة، وهويعترف بالتمايز والاختلاف الموجود بين الشعوب، ولا يعمل على إلغائه، بل يقر به بوصفه نوعاً من الاختلاف المنتج الذي يؤدي إلي التقدم ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (الحجرات: 13) ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ**﴾ (هود 118-191)، ﴿**وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُوفَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (البقرة: 215)،

*ـ رئيس جامعة القاهرة ـ أستاذ فلسفة الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة ـ كلية الآداب.

فضلاً عن أن الإسلام لا يجاهد من أجل إلغاء الآخر، بل يجاهد فقط المعتدين والقتلة والظالمين، ويحث المؤمنين به على التواصل مع الآخر ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (الممتحنة: 8،9)، إلي غير ذلك من الأسباب الموضوعية التي تؤكد عالمية الإسلام (مثل الحرية المنضبطة، الشورى، المساواة، العدالة والإنصاف بصرف النظر عن القبيلة أوالجنس أواللون أوالمعتقد... إلخ) والتي تجاهلها «هيجل» أوجهلها.

ويتساءل البحث أيضا عن سر تناقض هيجل حين وضع المسيحية كحد نهائي مكتمل لتطور الروح الديني، مع أن نسقه بحكم منهجه الجدلي كان ينبغي أن يظل مفتوحًا؛ إذ إنه قام بفتح النسق الفلسفي المغلق عند كل من «سبينوزا» و«كنت» بإدخال فكرتي الصيرورة والتاريخ عليه، حتى يتمكن من تطويره والوصول به إلى آفاق رحبة غير ساكنة، لكنه اضطر إلى غلقه مرة أخرى، ربما بدافع من انحيازه المسبق لكل من المسيحية والملكية البروسية حين جعل المسيحية هي نهاية الروح الديني، بوصفها الدين المطلق عنده، وحين جعل الملكية البروسية قمة النضج السياسي ونهاية التاريخ، ونظر إلى فلسفته بوصفها الفلسفة المطلقة النهائية المعبرة عن تطور الروح واكتماله! مع أن الروح الجدلية لمنطقه كانت تحتم عليه ألا يقع في مثل هذا التناقض الضخم الذي كان في غنى عنه لو سار مع تلك الروح الجدلية حتى آفاقها المنطقية غير النهائية من دون أن يقف عند مرحلة تاريخية معينة، ففكرة السلب الهيجلية ـ وما أعمقها! ـ تجعل التاريخ مفتوحًا غير مكتمل دومًا، لكن الانحياز الأيديولوجي ـ وما أقوى ضغطه على المرء ـ هوالمسؤول عن تخلي بعض الفلاسفة عن أسمى منجزاتهم العقلية من أجل بناء مذهب فلسفي منحاز، وحين ينحاز المذهب فما أكثر عثراته وتناقضاته!

تلك الأسئلة وغيرها يطمح البحث إلى تقديم الإجابة عنها، لكن ليس بالضرورة دائمًا على نحو مباشر مصرح به؛ وإنما أحيانًا بترك مساحة من الاستنباط للقارئ. وقد حرص الباحث على عدم الاكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الدين واكتمالها في العقلانية المنحازة عند «هيجل» في فلسفة الدين، بل عمل على تتبعها أيضا في فلسفة التاريخ.

وإذا كان الباحث قد قام من قبل بقراءة هيومية لـ«كنت»، وقراءة «كنتية» لهيوم، فإنه قد حرص هذه المرة على قراءة «هيجل» بهيجل؛ اقتفاء ببعض علماء تفسير النصوص الدينية الذين يفسرون

الكتاب بالكتاب. فكما أن الكتاب يفسر بعضه بعضًا، فإن فلسفة الفيلسوف يفسر بعضها بعضًا كذلك، واستحضار المقصد العام للفيلسوف يساعد على استحضار الفهم الموضوعي لعباراته الجزئية، مثلما يمثل المقصد العام للشريعة ـ على ما يذهب علماء أصول الفقه والقواعد الفقهية ـ أحد أهم معايير فهم الأحكام الجزئية واستنباطها من النصوص.

وقد اقتضت هذه الطريقة في التأويل اعتماد منهج تحليل النصوص، لكن هذا التحليل لا يعني الوقوع في قراءة تتعقب التفاصيل وتهمل البنية العامة والمقصد الكلي، بل إنها قراءة تحليلية بنيوية في آن، تحلل النص أولاً ساعية إلى كشف المعنى الباطني للعبارات في ضوء المقصد الكلي لمجموع نصوص الفيلسوف، غير قانعة بالسياق الجزئي، ومتطلعة إلى استنباط ما هومسكوت عنه أوما يعجز عنه نطاق القول تحت ضغط الظروف التاريخية والعوامل الأيديولوجية. وفي سياق التحليل يأتي البناء أوإعادة البناء؛ لأن التحليل إذا كان مفيدًا في فهم التفاصيل، فإنه قاصر عن إدراك الوحدة الكلية الحية للفلسفة، ومن ثم يأتي دور المنهج البنيوي الذي يركز على النسق الكلي والعلاقات الكامنة بين أركانه من أجل الوقوف على تأويل متسق داخليًّا، في ضوء رؤية نقدية صارمة تميز الموضوعي من الذاتي، وتكشف الانحياز التاريخي والعقدي والفلسفي الذي يقع فيه بعض الفلاسفة تحت وطأة العوامل الأيديولوجية.

* موقع الدين بعامة في النسق الهيجلي:

يقع الدين – بوصفه أحد تجليات الروح المطلق في نسق المذهب عند هيجل – بين الفن والفلسفة. فالروح المطلق يتجلى بادئ ذي بدء في موضوعات حسية على نحو ما يتضح في الفن، من خلال الصور والتماثيل التي تعبر عن المطلق على أنه موضوع حسي وليس روحاً، مثلما يظهر في فنون الديانات الوثنية. لكن الروح المطلق بوصفه روحاً لا يمكن أن يتجلى على نحو كاف في الصورة الحسية، أي في التماثيل والرسوم مثلاً؛ لأن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحي تعبيرًا كاملاً. بيد أن هذا لا ينفي أن الفن يعبر، بشكل ما، وإن كان غير كاف، عن المطلق، حيث يعبر عنه على أنه موضوع حسي وليس روحًا.

ومن هنا فإن الفن يظل يعاني تناقضاً داخلياً، ولا يُحل هذا التناقض إلا في الدين؛ حيث يرتفع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعاً حسياً إلى مرحلة أخرى أرقى، هي الدين؛ حيث يظهر الروح المطلق في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية، من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات.

فالدين يدرك موضوعه -عند هيجل- لا على أنه من موضوعات الحس ولا من موضوعات العقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحس والعقل الخالص، يسميه هيجل التمثيل vorstellung. فالدين يقع في مرحلة وسطى لأنه وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، يعبر عنها بشكل مجازي تمثيلي تصويري. والمقصود بتصويري هنا ليس التصوير الحسي بكل ما فيه من جزئية، وإنما التصوير هنا يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدماً التعبير المجازي أوالرمزي.

وعلى هذا الأساس يقارن هيجل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، ويرى أن الموضوع واحد، وهوالمطلق أواللا متناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكري مجرد، مستخدمة لغة مجردة، يعبر الدين بشكل مجازي.

وذلك أن الروح عند هيجل يتخذ في الدين صورة معينة تجمع بين الحسي والفكري، ويتخذ التمثل مقراً له، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر الخالص مقراً لها وتعبيراً عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، على الرغم من أن المضمون مشترك وموحد فيهما[1].

ويحدد هيجل بالتقريب منطق المسار التاريخي للعلاقة بين الدين والفلسفة من خلال قصة العلاقة بين التمثل في الدين والفكر في الفلسفة، على النحو الآتي: يظهر الفكر داخل الدين، ثم يظهر تدريجياً بجواره، لكن لا يصل التعارض بينهما إلى مستوى الوعي به. ولكن حين ينضج الفكر ويقوى ويعتمد على ذاته، يفصح عن عدائه للدين أو للتمثل الديني، إذ لم يعد يبحث إلا عن ذاته، ويرفض أن يرى في الدين تصوره الخاص به، ويستند الفكر إلى شكله الخاص به، ولا يتعرف إلى نفسه في الشكل الآخر أي في الشكل الديني؛ فيعادي التمثل الديني ويرفض الشكل الديني. وفي هذه المرحلة يظهر التمثل الديني والفكر الفلسفي وكأنهما ضدان أونقيضان متعارضان عدوان، ولا يكون أي منهما واعياً إلا باختلافه عن الآخر وعداوته له، لأن الفكر يكون خالصا منغلقا في نطاق التجريد فقط، ونظرا لأنه منغلق على هذا النحو التجريدي الصرف فإن الروح لا يعرف ذاته إلا بوصفه روحاً متبايناً ومتعارضاً ومختلفاً مع الآخر، فيتخذ منه موقفاً سلبياً.

لكن الفكر في مرحلة تالية ينضج، ويتضمن نفيه، ويستأنفه في ذاته، إذ يفهم نقيضه الخاص ـ أي الدين ـ وينصفه، وبذلك يعدّ إيجابيًا فيتعرف إلى نفسه أيضًا في الشكل الذي يتخذه الدين،

[1]-Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، the Lectures of 1827، edited by Peter C. Hodgson، tr. By R. F. Brown، P. C. Hodgson، and J. M. Stwart with the assistance of H. S. Harris، University of California Press، 1988، P. 78 – 9. Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ، Walter Jaescke، Hamburg، 1983 – 1985، S. 63. Werke، Suhrkamp، 16، S. 27 – 8.

ويصل إلى مرتبة إدراك الدين كلحظة من ذاته. ولا شك أن الملاحظة الهيجلية صائبة تمامًا، ويمكن التدليل عليها بأدلة كثيرة، فعداء الفكر للشكل الذي يتخذه الدين ما هو إلا مرحلة غير ناضجة يمر بها الفكر، ثم يتجاوزها بعد أن يكتمل نضجه، حيث يدرك الدين كجزء من ذاته. وربما يكون من الأفضل أن نورد دليل هيجل نفسه على ذلك حيث يستدل بعلاقة الفكر بالدين كما تطورت في الحضارة الإغريقية، ثم الحضارة المسيحية.

ففي بداية الحضارة الإغريقية كانت الفلسفة متضمنة في الدين الشعبي، ثم خرجت منه، فكان الدين إما هدفا للحرب المباشرة والعلانية أو اللامبالاة والإهمال من الفلسفات الناشئة، كما هي الحال عند إكسينوفان الذي انتقد بشدة تمثيلات الدين الإغريقي. ثم أصبح التعارض أعنف حين ظهرت فلسفات كافرة بالدين اليوناني كلية. ولقد اتُّهم سقراط بعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الدين الشعبي، ورفض أفلاطون أساطير الشعراء، وأراد أن تمُحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود في باب التربية في محاورة «الجمهورية». لكن في زمن تال تقبل الأفلاطونيون الجدد الدلالة والمضمون الكلي للدين الشعبي. وفهموا المعاني التي يدل عليها الدين الشعبي بالنسبة إلى الفكر، وقاموا بتحويل التمثيلات الأسطورية إلى صور فكرية، ولم يكتفوا بذلك بل إنهم وظفوها بديلاً من اللغة المجردة، واستخدموها أساليبَ لغوية مجازية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية.

كذلك الحال في بداية الأمر مع الدين المسيحي، حيث كان الفكر يتحرك داخل الدين، وعدّه مسلمةً مطلقة، أي إن الفكر ارتبط بالتمثيل الديني ارتباطاً شديداً، وهذا ما نجده بوضوح عند آباء الكنيسة الذين استخدموا الفكر لتطوير عناصر من العقيدة المسيحية، فصارت تلك العقيدة منسقة ومنظمة فلسفياً. لكن بعد أن قويت أجنحة الفكر انطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل. وبعد ذلك، حين نضج الفكر واكتمل، تصالح مع الدين، وعمل على إنصاف مضمون الإيمان[1].

وليس من الصعب أن نستخلص أن هيجل لا يقصد باكتمال الفكر إلا فلسفته هو الشخصية التي تصالحت مع الدين، وعارضت حركة التنوير العقلانية الرافضة للدين المسيحي؛ إذ عدّ هيجل عقلانية التنوير ليست سوى إدراك جاف مجرد لا يتجاوز دائرة الفهم إلى دائرة العقل[2].

ومهما يكن من أمر، فإن وجود الدين أمر ضروري للروح المطلق، لأن الدين هوالشكل الخاص

[1]- ibid.، 1، P. 72.

[2]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion ، PP. 485 – 9. - Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ، 3، S. P. 265 ff. - Werke 17، S. 340 -2.

بوعي الحق كما هو بالنسبة إلى عامة الناس. وتكوينه كالآتي: أولاً – إدراك حسي، ثانيًا– اتخاذ هذا الإدراك شكلاً كلياً من خلال التأمل والتفكير، لكنه يظل فكراً متضمنًا لكثير من الظهور والتخارج. وحين يبلغ الإنسان مرتبة التكوين العيني للأفكار، يتأمل نظريًا في الحق، ويصبح واعيًا به في صورته الحقيقية. لكن النظر الفلسفي الذي يبلغ مرتبة الحق النظري، مقصور على أرقى مرحلة للروح والتي لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفي في الحق والوعي به في صورته الحقيقية ليسا هما الشكل الفكري العام الخارجي المشترك بين عامة الناس.

ومن ثم ينبغي لوعى الحق بذاته أن يرتدي شكل الدين عند هيجل. ويدل هذا الحكم من لدنه على إدراك ناضح لضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظن أن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب[1]، فالأديان في جوهرها تشترك مع الفلسفة في موضوع ما هوحق في ذاته ولذاته. أي الله من حيث هو وجود بذاته ولذاته، وعلاقة الإنسان به. ويظهر الله في الدين بوصفه اللامتناهي[2]، وفي الدين يرتفع الإنسان من المتناهي إلى اللامتناهي[3]، يصعد إلى الكلي ويتجاوز الجزئي. الدين هو وعي الإنسان بعدم استقلالية المحدود وعدميته، فينشد العلة القصوى ولا يسترد نقاءه إلا حين يضع نفسه أمام اللاتناهي. وبناء على هذا، فإن هيجل يرى أن «الدين هوالروح في حالة وعيها بماهيتها...، هوصعود الروح من المحدود إلى اللامحدود »[4].

وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد – باختصار – على أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، عما هو في ذاته ولذاته، عما تتصور على أنه العلة والجوهر والماهوي في الطبيعة والروح، ولقد عبرت الإنسانية ـ فيما يعتقد هيجل ـ عن أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان بالإضافة إلى آرائها عن موقف الإنسان من الحقيقة والألوهية والخلود[5].

[1]- خصص هيجل موضوعًا كاملاً بعنوان « ضرورة وجهة النظر الدينية» استغرق حوالي ثلاث صفحات في المخطوطة، وثماني صفحات في محاضرات 1824.

[2]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، P. 162.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،1، S. 308.
Werke 16، S. 192.

[3]- Ibid.

[4]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، P. 405.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،3، S. 189.
Werke 17، S. 207.

[5]- Higel، Lectures on the Philosophy of Religion، PP. 57 – 7.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،3، S. 16 – 2.
Werke ، 16 ، S. 11 – 5.

وخلاصة الأمر أن موضوع الدين هوموضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحثان في العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق. ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي، بين الإنساني والإلهي.

غير أن الدين يجري هذه المصالحة بواسطة الخشوع، بواسطة العبادة، بواسطة الشعور والوجدان والتمثل. بينما الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص. لكن على الرغم من وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة، فإن القرابة بينهما قائمة، إذ إنهما يتوحدان في مضمونهما وغايتهما ولا يتمايزان إلا بالشكل[1].

ولا يجوز فهم هذا التمايز بينهما كما لوكان الدين لا يشتمل البتة على أي فكر، فالدين عند هيجل يشتمل أيضًا على أفكار عامة، وليس هذا الاشتمال ضمنيًا مستتراً يتطلب جهدًا لاستخلاصه مثلمًا هي الحال بالنسبة للأساطير وتمثيلات الخيال بل إن الأفكار توجد على نحوصريح في الدين. ويضرب هيجل على ذلك مثلاً من الديانات الفارسية والهندوسية، إذ إنها تشتمل على أفكار محددة في الألوهية والوجود والروح والحقيقة، وتكشف في جانب منها -فيما يرى هيجل- عن أفكار نظرية راقية وبالغة العمق، ولا تتطلب أي نوع من التفسير الإضافي[2].

ينبغي أن نضيف في هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلامي الذي يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتماله على تمثلات، بل إن المفهوم الأساسي الذي يقوم عليه الإسلام مفهوم تنزيهي خالص، وهوالتوحيد الإلهي، فمفهوم الألوهية الإسلامي يقف ـ بين سائر مفاهيم الألوهية التي تقدمها الديانات الأخرى ـ كأكثر المفاهيم إيغالاً في التنزيه عن المادية والتشبيه والتجسيم والحس والمحسوس، وأكثرها بعداً عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه سبحانه مجاوزاً ليس للحس فقط، وإنما تقدمه مجاوزاً للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمعانًا في التجريد والتنزيه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[3]، **(وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)**[4]، **(سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ)**[5]، ولذلك يقول الفخر الرازي: «وكل ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال؛

[1]- Hegel ، Lectures on the Philosophy of Religion، PP. 144 – 5.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،1، S. 292.
Werke، 16 ، 16، S. 139.

وقارن: موسوعة العلوم الفلسفية، جـ1، ص 47 وما بعدها.

[2]- Hegel، Lectures on the History of Philosophy، 1، P. 94

[3]- الشورى: من الآية11.
[4]- الاخلاص:4
[5]- الأنعام: من الآية100

فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور»[1]، أي إن الإسلام يؤكد أن كل ما خطر ببال الإنسان فالله خلاف ذلك. ولوكان هيجل تعمق في مفهوم التوحيد الإسلامي من خلال معلومات دقيقة، لكان بإمكانه أن يكتشف أبعاداً فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الذي تجاهل فيه الإسلام في «محاضرات في فلسفة الدين»؛ إذ لم يذكره في سياق التطور العام لأديان البشرية التي اختتمها بالمسيحية، وإن كان قد ذكره على نحوهامشي غير لائق به سنشير إليه لاحقًا.

* خريطة الأديان عند هيجل:

وفق تقسيمات هيجل الثلاثية، فإن الدين في تطوره التاريخي يمر بثلاثة أطوار رئيسة، كل طور منها يشتمل على مجموعة من الديانات المشتركة في السمات نفسها، على الرغم من تمايزها الظاهري، وإن كان الطور الأخير يشتمل على ديانة واحدة.

وهذه الأطوار كالآتي:

الطور الأول: أديان الطبيعة (الدين المباشر):

وفيها تكون الروح غارقة في الطبيعة

ديانة السحر المباشر.

أديان الجوهر.

الديانة الصينية.

الديانة الهندوسية.

(ج) الديانة البوذية واللامية.

أديان التحول من الدين الطبيعي إلى الدين الروحي:

الديانة الزرادشتية.

الديانة السورية.

(ج) الديانة المصرية.

[1]- الرازي، التفسير الكبير، ج1/ص181

الطور الثاني: أديان الفردية الروحية:

وفيها يرتفع الروحي فوق الطبيعي

اليهودية (دين الجلال)

الدين اليوناني (دين الجمال)

(ج) الدين الروماني (دين الغائية)

الطور الثالث: الديانة المطلقة.

وهي عند هيجل المسيحية.

ويضع هيجل أديان الطور الأول والثاني في مجموعة واحدة أكبر تضم المجموعتين، ويطلق عليها الأديان المحددة، حتى تصبح في مقابل الديانة المطلقة وهي المسيحية!

إن التقسيم الهيجلي غالبا يكون ثلاثياً، لكنه قد يكون ثنائياً عندما يعجز هيجل عن تثليثه. وفي الأحوال كلها، يرى هيجل أن الأديان السابقة المسيحيةَ جميعها ما هي إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وحين جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعاباً كاملاً، وهكذا يتجاهل -أويجهل- هيجل الحقائق التاريخية كلها في علم النقد التاريخي.

إن تطور الأديان كما يعرضه هيجل مخالف لتطورها في التاريخ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على محاولة تطويعه التاريخَ من أجل أن يخدم أغراضه، الأمر الذي يشير إلى عدم موضوعيته؛ إذ إنه لا يفلسف التاريخ كما هوفي الواقع. وإنما يعيد تركيبه وفق نسق من عندياته، يرمي في النهاية إلى تكريس معتقداته الشخصية سواء أكانت دينية أم سياسية.. فالديانة المصرية على الرغم من إيغالها في التاريخ تأتي عنده بعد الزرادشتية والبوذية! بل ـ وأحيانًا ـ بعد اليهودية !! وزرادشت يأتي عنده بعد بوذا على الرغم من أن زرادشت هو الأسبق! والديانة المصرية بكل ما فيها من تنوع إلى حد يجعلنا نتحدث عن ديانات مصرية، لا ديانة مصرية، هي عنده ديانة واحدة، وإذا كنا نحن نستخدم اصطلاح «ديانة مصرية» فهذا من قبيل إطلاق اسم المفرد على الجمع وهوجائز في اللغة العربية. لكن هيجل كان يقصد ديانة واحدة فقط.

ولا يسوغ لأحد أن يعترض بأن تطور الفكرة عند هيجل هو تطور منطقي لا زماني؛ لأن هيجل يتحدث عن تجلي الفكرة في التاريخ، الأمر الذي يستلزم توازي التطور المنطقي للفكرة

مع التطور التاريخي الزماني لها. وروح استنباط المقولات في علم المنطق تدل على الصعود والتقدم وليس فيها تراجع تارة وتقدم تارة أخرى، مثلما يحدث معه في التاريخ.. إنه يرتب أديان العالم وفق منظومته الخاصة التي هي مخالفة لحقيقة تطورها في التاريخ. فضلاً عن إسقاطه لكثير من الديانات من منظومته إما عن عدم معرفة بها، وإما عن عمد؛ لأن ذكرها سيفسد التركيبة المنطقية التي أرادها.. إن محاولة هيجل ليست فقط خارج التاريخ الحقيقي للأديان، وإنما خارج العقلانية الموضوعية أيضًا.

* أين ذهب الإسلام في فلسفة الدين عند هيجل؟!

تعد صورة الإسلام عند هيجل عينة نموذجية ممثلة إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة التي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. فحالة هيجل وإن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنياً على مستوى الصياغة وبعض الملامح، نجد إنها تظل في جوهرها غير مختلفة عنها، بل إنها تحدد بدرجة كبيرة كثيراً من ملامح الصورة المتشكلة بعد ذلك في الوعي الأوربي. وإن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائية لصور متمايزة ومختلفة.

وإذا أردنا أن نعطي تحليلاً موضوعياً لصورة الإسلام عند هيجل، ينبغي أن نميز الإسلام بوصفه ديناً والإسلام بوصفه تاريخاً وحضارة؛ فالإسلام ديناً - ومن عجب - قد رفعه هيجل من الخريطة الجدلية للديانة العالمية في «محاضرات في فلسفة الدين» ولم يذكره إلا عرضاً في موضوعين من محاضرات 1827م، وكان قد ذكره في موضع ثالث في محاضرات 1824م، إذ باين بينه وبين الأيديولوجية المضادة للدين التي اتسم بها التيار العقلاني في عصر التنوير، على أساس أنه ذونزعة دينية متعصبة! لكن الاثنين لديهما طرق للتفكير تجريدية وغير جدلية، وأنهما يثيران تحديًا معاصرًا للمسيحية، على الرغم من أنهما يتضادان بشكل تام[1].

لكنه عاد فرفع هذه المقارنة في محاضرات 1827م، ووجه نقده بدلاً منها إلى النزعة التقوية الجديدة. واكتفى بالذكر العرضي للإسلام في موضعين، أولهما يسجل فيه أن أشياع البوذية واللامية أكثر عدداً من المسلمين، بينما المسلمون أكثر عددًا من المسيحيين[2]، وثانيهما يسجل فيه أن الإسلام ينظر إلى

[1]- مثلما هي الحال في محاضرات، 1831م.
[2]- Hodgson، Editorial Introduction To Hegel's Lectures.، P. 71. See Unabridged ed.، Vol. 3: 35، 242 - 4.

المسيح بوصفه بشرًا رسولاً من عند الله مثله مثل كل الرجال العظام الذين هم رسل الله[1].

وفي محاضرات 1831 تعددت إشارات هيجل إلى الإسلام، لكنه ما يزال عنده على هامش تاريخ الأديان، ويصفه بأنه دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد؛ إذ ينظر إلى الله بوصفه إلها مجردًا وليس عيانياً، ومع ذلك فإنه لا يزال ـ في تصور هيجل غير الموضوعي ـ محملاً بشيء من صفات الإله اليهودي ولا سيما الغيرة. كما يرى هيجل أن بساطة المعتقد الإلهي أدت إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد هذا المعتقد وتعاليه قد أديا إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هوالمسؤول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءاً لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذى أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أوالجبر، والتعصب، والرغبة في السيطرة على العالم بالجهاد الحربي!

وربما يكون السبب في عدم دقة التصور الهيجلي وزيفه فيما يتعلق بالإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك العثمانيين، بين الإسلام بوصفه نظرية وتصوراً للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية غير المنضبطة لقسم من أتباعه. فضلاً عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هيجل بوصفه فيلسوفاً كبيراً أن يعمل على تحرير التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

* الإسلام في فلسفة التاريخ:

تختلف الصورة التي قدمها هيجل للإسلام بوصفه حضارةً وديناً في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، في كثير من قسماتها الأساسية عن الصورة السابقة في «محاضرات في فلسفة الدين»، فضلاً عن اتساع مجال الرؤية وعمق التحليل للإسلام هذه المرة، وإن كانت الصورة لا تزال غير مبرأة من الانحياز التاريخي للغرب تارة، وقصور المعرفة تارة أخرى.

فلقد نزع هيجل الإسلام بوصفه حضارةً وتاريخاً من موضوعه في سياق التطور التاريخي في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، وذكره كشيء عارض على هامش تطور الروح المسيحي في الحضارة الجرمانية، وإن كان هذه المرة أكثر حظًا إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلد تجاوز 450 صفحة. ونظرا لأن تحليل هيجل للحضارة الإسلامية ليس موضوعنا الآن، فإننا سنكتفي بتحليل هيجل للإسلام بوصفه ديناً فقط.

[1]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، P. 252.
- Vorlesungen uber die Philosophie der Religion، 2، S.، 460.

إن تجاهل هيجل للإسلام في فلسفة الدين وعرضه كشيء هامشي عرضي في فلسفة التاريخ، يعكس روح التعصب الأوربي تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر. ويؤيد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرفة للإسلام - على الرغم من أنها متجاورة مع بعض التحليلات العميقة والصائبة - التي أثارها هيجل في فلسفة التاريخ. فالإسلام مرتبط عنده بالمبدأ الشرقي السالب للذاتية، وهو ذو هدف سلبي يتمثل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أن الإسلام في منظوره قد انحل سريعًا مثلما صعد سريعًا.

هكذا يقدم هيجل مجموعة من الأغاليط المركبة عن الإسلام، ويجهل أن الإسلام مختلف من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتية، كما يجهل أن عبادة الواحد الأحد لا تنطوي على أي سلب للذات للإنسانية مثل أديان الهند، وإنما عبادة الواحد الأحد تحرر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليتها الكاملة عن هويتها ومصيرها.

وفي الأحيان التى يسجل فيها هيجل شيئاً إيجابياً للإسلام فإنه يرده إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقه، فالتجريد الإسلامي عنده لا يعود إلى ترقي الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوي الذي لا يمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثابتة![1].

وما من شك في أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصحراوي هوالمسؤول عن نبذ التجسيم والتشكل في الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهي في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، فليس من المقبول عقليًا تفسير ذلك تفسيراً جغرافياً سطحياً، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هومعلوم من التاريخ النبوي مصادماً بعنف لطبيعة الشعور عند عرب الجاهلية والذي كان مرتبطاً بالتجسيم الوثني للإلهي قبل الإسلام.

ويعاود هيجل مرة أخرى التأكيد على مفهوم التعصب الإسلامي، غير أنه يفسره هذه المرة تفسيراً إيجابياً؛ إذ يرى أنه كان قوة دافعة مرتبطة بالشجاعة والشهامة، قوة محققة لتحرر الروح من المصالح الصغيرة[2]؛ فهيجل يفهم التعصب هنا على أنه حماس وعاطفة وانفعال، ومن ثم فهوقوة للدفع. لكن هيجل يعود للمغالطة مرة أخرى حين يرى أن هذه القوة الانفعالية حينما تتراجع لا يجد المسلم مبدأ خلقياً يحيا به! ويغرق في الحس الذى مستنده في القرآن!. وهنا

[1]- Hegel، Lectures on the Philosophy of History ، New York، Dover Publications، 1956. P. 357.
[2]- Ibid.، P. 358.

نتذكر الفيلسوف الألماني «كانط» الذي أدرك وسجل بموضوعية أن الوعود الحسية في القرآن ينبغي أن تفهم في إطار تأويلي، اعتمادًا على ريلاند Reland، الذي قال أن المسلمين قد أعطوا هذه الوعود معنى روحياً، مصداقاً لقول الرسول الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ، مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ، وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»، قَالَ أَبُوهُرَيْرَةَ: «اقْرَؤوا إِنْ شِئْتُمْ: {فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة: 17]»(**رواه البخاري ومسلم في الصحيحين**).

لكن هيجل لا يحب أن يرى مثل تلك الرؤية، لأنه يريد أن يؤكد حسية الشرق في مقابل روحانية الغرب وعقلانيته! وينظر هيجل إلى عبادة الله الواحد في الإسلام بوصفها غاية الإسلام النهائية والنقطة التي يلتقي عندها كل شيء في الكون[1]، ذلك الكون الذي هو في حالة تطور مستمر وتحول دائم.

ويخلط هيجل بين التصور الأشعري والإسلام، فيرى أن الإسلام لا يعترف بقوانين كلية وضرورية تعمل بشكل مستقل عن الله، لأنه هو الذي يلتقي عنده كل شيء، وهو الذي لا يستعين بأسباب طبيعية في الخلق ولا يتقيد بقانون. وهذا خطأ واضح في معلومات هيجل عن الإسلام؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقناه بقدر)..(سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

وإذ يجب أن تكون عبادة الواحد هي المقصد النهائي في الإسلام، فإن هيجل يستنتج من ذلك ـ بتعسف استدلالي واضح ـ أن الإسلام سالب للذاتية الإنسانية، مثل ديانات الشرق عامة، لأنه يقول بتعالي الله والوحي الخارجي ويفصم بين الذات الإلهية والذات الإنسانية. لكنه يسارع ببيان أن هذا السلب ليس إلى درجة الفناء المطلق مثل الهندوسية أوالرهبانية؛ لأن الذات وإن كانت مسلوبة لكنها لا تزال حية نشطة تجاهد في العالم بهدف إخضاع الدنيوي لعبادة الإله الأحد، وهوهدف سلبي عند هيجل[2]!

وحين يتناول هيجل العبادات الإسلامية فإنه لا يذكر منها إلا الصيام والزكاة، وينظر إلى الصيام نظرة صائبة فيعتبره جهدًا إنسانيًا يهدف إلى التحرر من خصوصية الجسد، بغية تلاشي المسافة الفاصلة بين الجسد الفردي المتناهي وبين الله المجرد اللامتناهي، كما أن الزكاة محاولة للتحرر

[1]- Ibid.، P. 360.
[2]- Kant، Religion within the Limits of Reason alone p. 102.

من أنانية الملكية الفردية[1]. ولا يرتقي الروح الإسلامي فوق خصوصية الجسد والملكية الفردية فحسب، بل إنه يرتقي كذلك فوق خصوصية العرق والمولد[2]، ولذلك فإن الإسلام سعى إلى التحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظر بانتباه وتفان مطلق إلى المجرد، واستهدف غاية واحدة فقط هي معرفة الله الواحد، وجعل من اللامتناهي شرطًا للوجود المتناهي[3] وإذا كان هيجل ينظر إلى الإسلام باعتباره عملية تحرر، فإنه لا يستطيع أن ينهي بحثه من دون انحياز تاريخي واضح؛ إذ يؤكد أن الإسلام أصبح خارج التاريخ، وتم تحجيمه في آسيا، أما أوربا فلم يبق إلا في جزء ضئيل منها بسبب صراع التيارات المسيحية وتحاسدها المتبادل[4].

وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصور هيجل للإسلام، فلا شك أن هذه العقيدة تمثل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأول الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء بعيداً عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هوإنساني أوطبيعي.

❊- خاتمة:

هكذا يذهب هيجل إلى أن جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هي إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وحين جاء ت هذه الأخيرة استوعبتها استيعاباً كاملاً من وجهة نظر هيجل! غافلا عن أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة! وعلى الرغم من أنها تذيب الإنساني والإلهي معاً! ومع أنها تفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد الخاص الذي يعتبر أسمى العقائد في الله من منظور عقلاني محض، وعلى الرغم من أن مفهوم الشريعة بوصفها منهجاً للحياة العملية غائب عنها، وأيضا على الرغم من الانتقادات التي وُجهت إليها من قبل علم النقد التاريخي، وهوالعلم الذي لم يستفد منه هيجل البتة.

وإذا كان هيجل الشاب قد عمل على أن يظل مخلصاً للعقلانية، ومن ثم اجتهد في تأويل المسيحية تأويلاً عقلانياً، حتى نزع منها كل ما هوغير عقلاني، ولم يدع لها إلا قيمها الأخلاقية - فإن هيجل الشيخ في فلسفته المتأخرة، انقلب على عقله، إذ قام بمحاولة لمسح العقل - إن جاز التعبير - وإلباسه ثوباً لاهوتياً تثليثياً طالما كان يجاهد في الماضي من أجل تمزيقه؛ إذ صار ينظر إلى المسيحية بوصفها الدين المطلق الذي يمثل حركة الاكتمال الديني النهائية، مع أن المسيحية

[1]- Ibid.، P. 356.
[2]- Ibid.
[3]- Ibid.
[4]- Ibid.، P. 360.

تفتقد لعناصر جد جوهرية تحول دون دقة وصفها بالدين المطلق، ومع أن روح منطقه يحتم عليه ألا يقف عند نهاية محددة بوصفها نهاية مطلقة وأخيرة في تطور الروح الكلي.. ذلك أن منطق الجدل الداخلي يجعل المطلق غاية قصوى لا تدرك، لأن كل قضية تضع نقيضها، ثم يتألف من الصراع بين الاثنين مركب جديد يضع بدور نقيضه، وعندئذ يحدث صراع بينهما ينتهي بمركب جديد آخر يشملهما معاً، يقوم بدوره بوضع نقيضه وهلمّ جرّا.

إن هيجل يتأرجح تأرجح البندول بين الرجعية والتقدمية.. رجعية على مستوى النتائج اللاهوتية النهائية للمضمون، وتقدمية على مستوى المنهج واكتشاف البنيات. وهذا هو سر تناقض الفلسفة الهيجلية.. فهي تقدمية بقدر ما فيها من كانتية، ورجعية بقدر ما فيها من تحيز في الاعتقاد الديني جعله يتوقف في عرضه لتطور الأديان عند المسيحية دون ذكر للدين الذي جاء بعدها، وهوالإسلام، ونصوص هيجل التي حللناها تحليلاً نقدياً ما هي إلا متفرقات جمعناها من مواضع مختلفة من كتبه.

وهو في أغلب هذه النصوص لم يستطع أن يتحرر من الرؤى الغربية التقليدية، ومن ثم لم يدرك أن الإسلام استوعب العناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه كلها، وخلّص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهه بالبشر، أوتخلط بينه وبين الطبيعة، أوبينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود؛ فهو: (ليس كمثله شيء)، وهوالذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سبحانه وتعالى عما يصفون)، وهوالذي لا يمل المسلم في كل صلاة من تكبيره: «الله أكبر»، أكبر من كل تصورات البشر، أكبر من كل شيء، أكبر من كل قيمة، أكبر من كل ما هو طبيعي أوإنساني أوحيواني. وهوالذي لا يمل المؤمن من تسبيحه في كل صلاة، أي تنزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة: «سبحان ربي العظيم» في الركوع، وتارة «سبحان ربي الأعلى» في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض وعدم التناقض في الاعتقاد؛ إذ ينظر إلى الله بوصفه روحاً خالصاً، وبوصفه إلهاً متعالياً منزهاً وليس محسوساً عيانياً. وهذا التنزيه هوالمسؤول عن نبذ الإسلام الوسائطَ التشبيهية والتجسيمية والتصوير لله؛ فالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالتنزيه الإسلامي للألوهية بلغ إلى قمة ترقي الوعي بالإلهي. ولذا فالإسلام لا يخاطب الناس بالمعجزات الحسية، ولكن بالآيات العقلية الفكرية : تارة بالاستشهاد بالطبيعة، وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات البرهانية، وتارة بالاستشهاد بالسنن التاريخية.

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود من دون خلط بينها، ومن دون طغيان لمستوى على

مستوى؛ فالألوهية غير الطبيعة، وغير الإنسانية، وغير الحيوانية. وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر. والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أوقدر: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) {القمر:49}.. (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

والقرآن إمعاناً في التنزيه، يتحدث عن أسماء الله الحسنى، فالله ليس سراباً مثل البراهما؛ وهي أسماء له باعتبار أفعاله: العدل، العلم، القوة، الرحمة...الخ. فالله يحقق مقاصده في الكون عبر أفعاله الإبداعية. وأفعاله سبحانه إبداعية، لكنها ليست سحرية، بل: {وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ} {الرعد:8}.. {وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ}{الأنعام:96}.. {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} {الفرقان:2}.. {وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا}{الأحزاب:38}...الخ. وهورب العالمين: الموجودات كلها، والبشر كلهم: المؤمن والكافر، والتقي والعاصي.

ومن ثم يستحق الإسلام بجدارة أن يكون الدين المطلق، لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلي مجرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقاً في الطبيعة، بل هو متعالٍ عليها، كما أنه لا يحل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهومنبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني[1].

أضف إلى هذا أن الوعي الديني التنزيهي ليس بحاجة للفلسفة الهيجيلية المتابعة للعقيدة المسيحية التي تقتضي موت الإله! حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن في ذلك ردة إلى مرحلة الأديان البدائية في مصر وسوريا والتي كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة للإله على نحو ما تجلى في عقيدة أوزريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أي إنه يموت! فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، في أجيالها الأولى ما هي إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودي، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون حين يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجيين والأسيانيين، في شخصية المسيح المثالية. وإذا كان يهوه هوالتعبير المباشر، القريب، عن الإله – الأب، فإن الآلهة التي تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء أكانت فريجية أم سورية أم

[1]- محمد عثمان الخشت،مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة،دار الثقافة العربية(سلطان)،1994.

مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذي يعاني الموت من أجل إنقاذ الإنسانية[1]. وهذا ما تجاوزه الإسلام؛ فالإله فيه لا يموت، بل هوالحي دوماً.

ومع أن برهنة هيجل على ضرورة الدين تستحق الإعجاب، فإن عرضه تطورَ الأديان جاء مخيبًا للآمال؛ لأنه مخالف فى أحيان كثيرة للواقع التاريخي، حيث أعاد تركيب الواقعي وفق نسق من عندياته، بهدف خدمة أغراض عقائدية تارة، وأغراض سياسية تارة أخرى. ولذا يجد القارئ أمامه تناقضات غير هينة، وأخطاء علمية غير قليلة، وقفزاً على التاريخ في أحيان كثيرة، وعدم اتساق مع روح المنهج الجدلي في أحيان أكثر.

إن المرء حين يقرأ فلسفة الدين عند «هيجل» للمرة الأولى، سرعان ما يشعر بمزيج من الرهبة والانبهار، لكنه ما إن يتعمق في أفكاره ويسير معها حتى نهايتها المنطقية، فإن يكتشف- شيئاً فشيئاً - أنها أسطورة مفلسفة تقدم شيئًا من الحقيقة مع شيء من التفسيرات الميتافيزيقية الدوجماطيقية.. كل هذا في بناء منطقي ميتافيزيقي يشبه من حيث شكله العام البناءات الميتافيزيقية المبهرة التي طالما حدثنا عنها «كانت»، وحذرنا منها، فمع ضخامة البناء وروعة الرتوش، إلا أنها لا تزال تقف على أقدام فَخَّارية!

إن المرء يبدأ مع «هيجل» وكله أمل في الوصول إلى تفسير متكامل للكون والحياة يتحرر من ميتافيزيقيات الماضي الواهمة وأحلام الصوفية الشاطحة وسفسطائية المتكلمين وخرافات المذاهب الضالة، لكنه في النهاية يكتشف أن أمله كان مجرد سراب، فها هو ذا يجد نفسه واقفًا في أحضان اللاهوت والدوجماطيقية والانحياز العقائدي والتاريخي. ومن ثم يجد نفسه راجعاً بثقة لأنقى تصور للألوهية المنزهة عن كل شرك وكل تشبيه وكل تجسيم، أعني الألوهية كما يتحدث عنها القرآن الكريم[2].

[1]- أورسيل ماسون، فلسفة الشرق، باريس، الكان 1938، ص 24. عن فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.

[2]- لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتابنا :المعقول واللامعقول في الأديان(جامعة القاهرة 1993)، نشره دار نهضة مصر، 2006.

الطبيعة البشريّة

نقد الوهم الغربي حيال الذات والآخر

مارشال سالينز[*]
Marshall Sahlins

هذه المقالة هي جزء من كتاب تحت عنوان "الطبيعة البشرية والوهم الغربي" للباحث الأميركي مارشال سالينز ولقد كان لنا أن نختار هذا الفصل منه انسجاماً مع ما ينطوي عليه العدد الحالي من "الاستغراب" من مقاربات مختلفة لمفهوم الذات والآخر في الفكر الإنساني المعاصر.

تتناول المقالة التي تشكل تلخيصاً لأبرز الأفكار الواردة في الكتاب، نقداً لأوهام الغرب حيال الذات والرؤية الاستعلائية حيال الآخر.

ويؤسس الباحث عمله هذا على الطبيعة البشرية بوصفها معيارية تحليلية للظاهرة الغربية.

المحرر

استعين بالمبدأ النيتشي: القضايا الكبرى كالمياه المثلجة، علينا الخروج منها بذات السرعة التي دخلنا اليها.

منذ أكثر من ألفي عام، ظلّ من أطلق عليهم اسم «الغربيين» مسكونين بشبح طبيعتهم: إن لم تُخضع لحكم ما، انبعاث هذه الطبيعة البشرية الجشعة والعنيفة قد يدفع المجتمع إلى الفوضى.

---

*ـ باحث في الأنثروبولوجيا ـ أميركي من أصل روسي.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **la nature humaine une illusion occidentale**.
ـ المصدر: **The western illusion of human nature، Prickly Paradigm Press، Chicago، 2008**.
ـ تعريب: رغد عسيران.
ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.

غالباً ما اتخذت النظرية السياسية الخاصة بالحيوان غير المنضبط مسلكين متناقضين: إما التراتب وإما المساواة. إما سلطة الملك وإما التوازن الجمهوري، إما منظومة مهيمنة قادرة مثالياً على وضع حد لأنانية الطبيعية للبشر بفضل عمل سلطة خارجية، وإما منظومة ضابطة ذاتياً حيث المشاركة المتساوية للسلطة وأداؤه الحر قد ينجحان في توفيق المصالح الخاصة مع المصلحة العامة. تجاوزاً للسياسة، نجد هنا منظومة غيبية شمولية تصف ترتيباً طبيعياً للأشياء: نجد بالفعل ذات المنظومة الفوضوية الأصلية بين العناصر التي نرتبها إما بالتراتب وإما بالمساواة. تطبق هذه المنظومة في تنظيم الكون كما في تنظيم المدينة، وتدخل أيضاً في مفهوم صحة البدن البشري. فهي نظرة غيبية خاصة بالغرب، لأن التمايز المفترض لديها بين الطبيعة والثقافة يحدّد تقليداً خاصاً بنا، يميزنا من الشعوب كلها التي ترى أن الحيوانات هم أصلاً بشر، وليس أن البشر هم بالأصل حيوانات. بالنسبة لهم، لا وجود لـ«طبيعة حيوانية» يجب إخضاعها. فهم على حق، لأن الجنس البشري كما نعرفه، «الهوموسابينس»، ولد في زمن غير بعيد نسبياً، ضمن تاريخ ثقافي للبشر أقدم بكثير. يشهد على ذلك علم «الإحاثة» paléontologie: نحن أيضا حيوانات ذات ثقافة، وإرثنا البيولوجي محدّد من قبل سلطتنا الرمزية. واستعبادنا اللاإرادي للميول الحيوانية ليس إلا وهماً متجذراً في الثقافة.

لا أوافق على الحتمية الجينية المشتهرة في الولايات المتحدة اليوم، التي تزعم تفسير الثقافة بحالة غريزية في البشر تدعوهم إلى البحث عن مصلحتهم الشخصية في وسط تبارزي. تدعم «العلوم الاقتصادية» هذه الفكرة، وترى أن الأشخاص لا يسعون إلا لإشباع رغباتهم من خلال «خيار عقلي». لا مجال هنا للحديث عن العلوم الشبيهة، والتي تحظى بشعبية كبيرة، مثل علم النفس التطوري وعلم الاجتماع البيولوجي، اللذين جعلا من «جين الأنانية» المصطلح الحاوي لكل شيء في العلوم الاجتماعية. ولكن كما قال أوسكار وايلد عن الأساتذة، الجهل هوثمرة الدراسة المطولة. وكونهم نسوا التاريخ وتعدد الثقافات، لم يلاحظ هؤلاء المتعصبون للأنانية التطورية أن وراء ما يسمونه الطبيعة البشرية تختبئ صورة البرجوازي، إلا إذا كانوا يحتفلون بمركزيتهم الإثنية باعتبار تقاليدنا وعاداتنا تثبت نظريتهم حول التعامل البشري. بالنسبة لهذه العلوم، النوع espèce هوالأنا.

الادعاء بأن الخبث الغريزي في الإنسان خاص بالفكر الغربي يعارض الخطاب المسيطر، أي خطاب ما بعد الحداثة ورغبته بالغموض. يجب التقليل من حدة هذه المقولة، إذ يمكن إيجاد أفكار شبيهة في أنظمة دولاتية تطمح إلى ضبط سكانها، كما هي الحال في الفكر الكونفوشي، حيث الفرضية التي تقول إن الانسان بطبيعته طيب (منسيوسMencius) أو قادر بطبيعته على العمل

الصالح (كونفوشيوس) تحاذي الفرضية المعاكسة حول الخبث الطبيعي في الإنسان (هسون تزو Hsun Tzu). ولكن أرى أن من بين كافة التقاليد ـ بما فيها الصينية ـ التقليدَ الغربي هوالأكثر احتقاراً للبشرية وللجشع البائس الأصلي لطبيعتنا، بالتأكيد على أن الطبيعة مناقضة للثقافة.

غير أننا لم نكن دوماً متأكدين من فسادنا. ثمة طرق أخرى للنظر إلى الإنسان، مثل النظر إليه من خلال علاقات القرابة، ما أشارت اليه بعض النظريات الفلسفية. على الرغم من ذلك، لا زلنا، بشكل نصفي على الأقل، حيوانات، وهذا النصف الذي يحددنا هوفعل من الطبيعة أكثر شراسة من أي تكلّف في الثقافة.

لا أنوي سرد تاريخ هذا الضمير الأسود لما نحن فيه، ولا بلورة تاريخ الأفكار، ولا حتى البحث عن آثار هذا الضمير. أريد فقط التأكيد على أن هذه الفكرة كانت دائماً موجودة، من خلال الإشارة إلى المثقفين الأوائل، مثل Thucydide ، إلى Machiavel، أو أصحاب الـ Federalist، مرورا بـ Saint Augustin، ووصولا إلى علماء الاجتماع البيولوجي، ويمكن إدخال جميعهم في فئة «أنصار Hobbes». كان بعضهم ملكيين، وبعض الآخر موالين لجمهورية ديمقراطية، غير أنهم كانوا جميعاً يحملون النظرة الكئيبة ذاتها إلى الطبيعة البشرية.

سأبدأ بعرض الرابط الوثيق بين طروحات هوبز السياسية وبين طروحات Thucydide وJohn Adams. العلاقة المدهشة بين المؤلفين الثلاثة ستسمح لنا برسم المثلث الميتافيزيقي (Metaphysique) المؤلف من مفاهيم الفوضوية والتراتبية والمساواة. على الرغم من أنهم لا يقترحون حلولاً مشابهة لمشكلة خبث الطبيعة البشرية، وجد Hobbes وAdams في كتاب Thucydide «حرب Peloponnese» وخاصة في روايته الشهيرة عن انتفاضة Corcyre، منبع كافة الأمراض التي قد تصيب المجتمع، إذا لم تقف، أمام حب الانسان للسلطة والمال، سلطة سيادية وفقا لـ Hobbes أوتوازن السلطات وفقا لـ Adams.

هوبز وآدمز من أنصار Thucydide

كتب جون آدمز اليافع في العام 1763 بحثاً قصيراً بعنوان: «الناس كلهم طاغية إذا استطاعوا ذلك». ولكنه لم يطبعه بل أعاد صياغته في 1807 ليأخذ الخاتمة: كل أشكال الحكم «البسيطة»، بما فيها الديمقراطية النقية، وأيضاً كافة القيم الأخلاقية، والقدرات الفكرية، والغنى، والجمال، والفن والعلوم، كلها عاجزة أمام الرغبات الأنانية الصاخبة في قلوب الناس والتي تولد الطغيان. فهويبرّر

عنوان بحثه بالتالي: يكفي النظر إلى الطبيعة البشرية، ومن لا يقرأ بتاتاً بحثاً أخلاقياً أولم يعاشر العالم سيصدر عنه التفكير ذاته: الشهوات الأنانية أكثر قوة من الرابطة الاجتماعية، ستطغى دائما عليها إذا تركنا الإنسان يسير وفقاً لانفعالاته الخاصة، بغياب أي سلطة خارجية تكبحه أوتراقبه.

هذه هي قناعة آدمز العميقة؛ بالإضافة إلى أنه كان يعتقد أن حكومة ذات السلطات المتوازنة هي الوسيلة الوحيدة لضبط الحيوان. فقد أعلن في العام 1767، أنه مقتنع، بعد مضي أكثر من 20 سنة في دراسة «الحوافز السرية» للأعمال الإنسانية، أن «منذ سقوط آدم إلى اليوم، فشلت البشرية بشكل عام، واستغرقت في الوهم، وتراجعت أمام المشاعر الدنيئة وأمام الجشع والميول العنيفة.» يضيف أن هذه الشهوات المنحطة «أقوى من الرابطة الاجتماعية». مستعينا بالألفاظ المستخدمة من قبل Thucydide لوصف حوادث حرب الـ«Peloponnese». يأسف آدمز لضعف المؤسسات المدنية أمام الغرائز الأنانية لدى الإنسان. «الدين والمعتقدات والقسم والتربية والقوانين تتراجع أمام الشهوات والمصلحة والسلطة»، أوعلى الأقل، «تواجه الغرائز والمصلحة والسلطة». من هنا يأتي دفاعه العنيد عن حكومة تتحدد فيها السلطات المختلفة. بجعل هذه الميول المفسدة متعارضة، ستتمكن المؤسسات من إنتاج تأثيرات صالحة. كان آدمز، مثل العديد من شركائه المتنورين في الوطن، يدافع عن نسخة جمهورية لحكم مزدوج من النوع الأريسطي Aristotelicien أوالبوليبي Polybien، حيث يسود الشعب في المؤسسات التي تمزج الديمقراطية بحكم النخبة والملكية، بالحفاظ على ميزات كل منها وبالتالي ضبط إفراطها. من خلال تأسيس هيئة مؤلفة من الممثلين المنتخبين من الشعب في مقابل هيئة مؤلفة من أرسطقراطية مبنية على الغنى، يمكن تفكيك قنبلة الصراع الكامن بين الأغنياء والفقراء، وإن وجدت هذه المؤسسة لمواجهة سلطة تنفيذية واحدة. إن تركت هذه السلطات الثلاث تسير كما يحلو لها، وبالتوافق مع الطبيعة البشرية، ستتجه تدريجياً نحوالطغيان؛ فمن خلال اختلاطها معاً، ستتمكن هذه السلطات الثلاث التي تناضل من أجل بقائها فقط، من الحفاظ على الهدوء العام.

كان آدمز يدرك جيداً تشاؤم Mandeville، Hobbes، وMachiavel، وأشباههم، حول الطبيعة البشرية، ولكن حين كان يعطي أمثلة من التاريخ، كان يستشهد بـThucydide. حين كان يقرأ هذا الأخير وTacite، كان يبدوله أنه «يقرأ تاريخ أيامه وحياته». في سياق الصراعات الحزبية التي كانت تبشّر بولادة الجمهورية الأميركية، وخاصة الصراع بين الفئات الاجتماعية الشبيه بالصراع الذي كان يدور في القرن الخامس في اليونان، أصبح Thucydide في نظر آدمز الشاهد الأفضل للدمار الناتج من الرغبات غير المنضبطة والمصالح الفئوية. لهذه الاسباب، يظهر المؤرخ اليوناني في

قلب المقدمة لـ"الدفاع عن دساتير الولايات المتحدة»، حيث كتب آدمز: «مستحيل قراءة ما وصفه Thucydide في الجزء الثالث حول الفئات والاضطرابات التي توالت في اليونان، دون الارتجاف من شناعة الوضع، بسبب إرادة توازن القوى» يستعيد آدمز رواية Thucydide حول الحرب الأهلية في (Corcyre 3، 70- 3، 85) بكل تفاصيلها.

لن أذكر منها إلا الأهم. فالحرب الأهلية كانت عبارة عن انتفاضة «فئة القلة» ضد «الجماهير» في Corcyre: انتفاضة الطبقة الميسورة ضد قواعد الديمقراطية لدى الشعب، بهدف تحرير المدينة من أثينا وإقامة حكم نخبوي يرتبط بسبارطه. توالت المواجهات، وتم استباحة القوانين والدين، وتداولت الانتصارات بين الفئتين، وتصاعد عدد الضحايا عند تدخل سبارطة وأثينا في الصراع، الأولى إلى جانب أنصار حكم النخبة والثانية إلى جانب الشعب. وأخيراً، حاصر الأسطول الأثيني المدنية وتم سحق أنصار حكم النخبة بالدم.

خلال الأيام السبعة التي تلت وصول Eurymedon مع أسطوله المؤلف من 60 سفينة، ارتكب أهل Corcyre مجزرة بحق شركائهم في الوطن الذين أصبحوا معارضين، وحمّلوا المسؤولية على مناهضي الديمقراطية، ولكن سقط أيضا بعضهم كضحايا للكراهية الخاصة، وغيرهم، حيث سقط من كان قد أقرض مالاً تحت ضربات مدينيهم. اتشح الموت بالأشكال كلها، وكما يحصل في مثل هذه الحالات، أصبح كل شيء مباحاً، قتل الأب الابنَ، والمصلون يُنتزعون عن المعابد أويقتلون فيها، وتم دفن بعضهم في أسوار معبد ديونيسوس.

تجاوز عنف الحرب الأهلية في Corcyre الحروب كلها التي شهدتها المدن السابقة، وفتحت الأبواب لمسلسل من الصراعات الدامية في حرب الـ Peloponnese. التوترات السياسية القديمة أنتجت تمزقات حقيقية في المدن حيث كانت سبارطة وأثينا تؤيدان على التوالي النخبويين والشعب. وصف Thucydide هبوطَ المجتمعات المدنية يشبه وصف الطاعون الذي ضرب أثينا؛ انتشرت «التشنجات» السياسية كالوباء، وأدامت دمارها حين أصابت مدناً أخرى. كانت هنا المصيبة عبارة عن طبيعة بشرية غير منضبطة: «أصبحت الطبيعة البشرية، الثائرة دوماً على القانون، سيدة نفسها؛ تتيح لشهواتها المنفلتة بالانفجار فخراً، وتظهر نفسها متجاوزة العدالة، وتعلن عن نفسها عدوة لكل ما قد يكون متفوقاً عليها.» فيقول إن «سبب كل الداء كان حب السلطة الذي يولده الجشع والطمع، وصدر عن هذه المشاعر الخلافات العنيفة بين الأحزاب المتعارضة.» ولكن في حين اعتبر Thucydide أن هذه الآفات ستظهر من جديد، في «عوارض» أخرى، «طالما بقيت الطبيعة

البشرية كما هي»، لم يوافقه جون آدمز الرأي، فكتب: «لوكان هذا المؤرخ العصبي قد تعرف إلى توازن السلطات الثلاث، لما اعتبر أن هذه الآفة مستعصية، بل كان أضاف طالما لم تجد أحزاب المدينة التوازن بينها».

علينا الإضافة أن في رواية Thucydide لهذه الآفة، لم تكن مؤسسات المجتمع قد عانت وحدها من الطبيعة البشرية، بل انحلّ اللسان أيضا، إذ يترافق الظلم مع النفاق الأناني، بحيث «يتغير معنى الكلمات لتتبنى ما يقدم لها». في كتابه المميّز Representative words، يشير Thomas Gustafson إلى «اللحظة الثوسيديدية» (من Thucydide)، حين يلتقي فساد الشعوب بفساد اللسان. انطلاقاً من الفقرة ذاتها عند Thucydide، يشير Quentin Skinner إلى ما يسمى paradiastole، وهي أسلوب في علم البيان تظهر صراع القيم في الكلمة ذاتها، كما نتكلم على الديمقراطية للإشارة إلى حكم «الرعاع» (إدارة بوش مثلا، خفضت الضرائب عن الأغنياء على حساب المجتمع تحت ستار «التعامل المحافظ الرحيم» بحجة مبدأ «العدل»، فهم استحقوا ذلك، ولديهم حق علينا، - ولنتذكر أيضا ضريبة الوراثة التي سميت «ضريبة الموت»). هذا ما حصل لـ Corcyre حين فقدت الكلمات معناها في هذا الصراع الشديد على السلطة: يصبح الظالم عادلاً والعادل ظالماً. أصبحت المؤامرات «الدفاع العادل»، وتم هجاء الاحتراس بنعته بـ"الجبن»، اعتبر العنف الحيواني «شجاعة»، والاعتدال «نذالة». لم يعد القسَم يربط الذين لديهم مصلحة بفضّه. فلم يبق إلا مبدأ واحد، كما يقول W. Robert Conner:

الحساب الأناني. لقد تم تدمير القواعد كلها المعمول بها في اليونان – الوعد، القسم، التوسل، احترام الأهل، المضيف الحسن، وحتى المتفق عليه، أي اللسان. فنحن أمام ما أسماه هوبز bellum omnim contra omnes.

تأخذ هذه الملاحظة أهميتها كون هوبز كان أول من ترجم Thucydide إلى اللغة الانكليزية. إن بدا Thucydide شديد القرابة من هوبز، ذلك لأن هوبز كان من أنصار Thucydide. في ترجمته لـ"حرب البلوبونيس» الصادرة عام 1628، يرى هوبز أن Thucydide هو«أعظم مؤرخ سياسي على الإطلاق»، واضعاً إياه إلى جانب هوميروس بالنسبة للشعر، وأريستوتالس للفلسفة، وديموستانوس لعلم البيان. أعجب هوبز بنفور Thucydide الواضح للديمقراطية وإصراره على بيان إخفاقاتها (هكذا إلى الأقل حسب قراءته المؤلفَ). يرى هوبز أن لهذه الإخفاقات ذات الأسباب التي جعلها جون آدمز ضرورية لنجاح الجمهورية، أي توازن السلطات. في وصف Thucydide للسياسة كما

كانت مطبقة في تجمعات المواطنين في أثينا، لم يلحظ هوبز إلا الغوغائيين التابعين لمصالحهم الخاصة، و«الرافضين لنصائح الغير»، والملحقين بالضرر لمدينتهم. نفهم إذاً الأبيات الصغيرة التي ألفها هوبز في سيرته الذاتية، إذ يقول «إنه قرأ Homère، Virgile، Horace، Sophocle

Plaute، Euripide، Aristophane، وآخرين، غير أنه يفضل عليهم كلهم Thucydide، الذي يقول إن الديمقراطية خدعة، وإنه يفضل الملك».

لاحظ أخصائيوهوبز أن رواية Thucydide عن الحرب الأهلية في Corcyre أوحت بمفهوم «الحالة الطبيعة» لدى هوبز. يعلن مثلاً Terence Bell: حالة الطبيعة لدى هوبز ما هي إلا صدى لوصف Thucydide للثورة في Corcyre.»

إلا أن التشابه يذهب أبعد من ذلك. إضافة إلى الطبع الفوضوي في الحالة الأصلية، والذي ينبع عند Thucydide من «حب السلطة الصادر عن الجشع والطمع» في كل إنسان، فإن الوصف الذي يقدمه هوبز للـ"مزعجات» التي تصيب الإنسان في الحالة الأصلية شبيه جداً بما يكتبه Thucydide عن أصل اليونانيين (ما يسمى بالجزء «الأركيولوجي» في الكتاب الأول). كان الأوائل يعيشون مشتتين ومعدمي الثقافة، يخشون الانقضاض عليهم، وكما كانوا لهوبز، كانوا يفتقرون للتنظيم الاقتصادي، للأسطول وللزراعة. لم يكن لدى اليونانيين الأوائل أي ثروة واضطروا لحياة الرحل، لم يبنوا أي مدينة ولم «يقوموا بأي عمل». وعند هوبز، البشر في الحالة الطبيعية لا يبنون «منازل مريحة»، ولا يخترعون التقنيات، ولا يعرفون القراءة ولا قياسة الزمن، فحياتهم «في عزلة، فقيرة، قذرة، خشنة وقصيرة».

بالنسبة لجون آدمز، يشكل الخروج من حالة الفوضى التي وصفها هذا «المؤرخ العصبي» لليونان القديمة منظومة لسلطات محددة منتظمة ذاتيا، في حين يرى توماس هوبز أن الحل يكمن في شخصية الملك الواحد والجبار، الذي يخشاه الكل، من خلال ضبط بالقوة والقانون، ميل الإنسان إلى البحث عن مصلحته الخاصة على حساب الآخرين. يمكن القول إن هذين المفكرين قدما حلولاً مختلفة للمشكلة الواحدة، لأن هوبز وآدمز متفقان حول ضرورة الحكم. يقول هوبز في «Du Citoyen»: المبدأ الأول الذي أضعه، والذي أدركه كل إنسان من خلال التجربة، والذي لا ينفيه أحد، هوأن نفس الإنسان هي من تلك الطبيعة، وإن لم يمتنع الناس خشية من قوة عامة ما، سيخافون بعضهم من بعض، ويعيشون سوياً في حالة حذر متواصلة، وبما أنه يحق لكل فرد استخدام قواه الذاتية للبحث عن مصالحه، سيكون له حتماً الإرادة لذلك.

كما يقال أحيانا، وكما يقول C. B. Macpherson في تحليله «الفردانية المستأثرة»، فإن وصف هوبز التحولَ من الحالة الطبيعية للحالة السياسية في كتاب Leviathan هو بمنزلة الكتابة عن الأسطورة الأصلية للفكر الرأسمالي. فمجرد اعتبار رغبة كل إنسان في المحافظة على ملكه مقدمةً، سينتج حتما ندرة الوسائل المعيشية، وسيؤدي ذلك إلى هجمات متبادلة حيث «سلطة الفرد تواجه بالمقاومة وتعيق سلطة الآخر». مرة أخرى، ما يعتبره آدمز حسنة، يراه هوبز منبع الأسوأ. و«الأسوأ» يشير إلى التحول من الحالة الطبيعية للبرجوازي الصغير حيث يسود التنافس، إلى الاستغلال الرأسمالي المفرط، حيث يدرك كل فرد أنه لا يستطيع تأمين ملكيته إلا بإخضاع غيره واستغلال موارده للوصول إلى غاياته. نشير في هذا الصدد إلى أنه على الرغم من الانتقاد اللاذع من قبل هوبز لتحويل الكلمات، فالقول إن الأفعال كلها، بما فيها الأكثر تقديراً، ما هي إلا وسائل لتوسيع السلطة على الغير تشبه الـparadiastole. الكرم واللطف وعلو النفس أومهما كانت صفات الانسان التي تجلب حب الآخرين أوخشيتهم منها، أوالشهرة التي تؤكد امتلاكَه صفة معينة، فهذا بمنزلة سلطة، لأنها وسيلة لجذب مساعدة وخدمة الكثر». هذا ما يذكرنا بوسواس الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية والثقافية حول مفردة «السلطة»، أي نفعية السلطة التي استطاعت تذويب كل أشكال التنوع الثقافي في مغطس «تأثيرات السيطرة» الحامض. يرينا هوبز أيضا أن علينا إلغاء «هذه الخطابات الفارغة كلها» من الجامعات. لنعود إلى حالة الطبيعة لدى هوبز. بسبب اتباعهم الحكمة وإطاعة الخوف، يتمكن هؤلاء الناس من التوافق بقبول التنازل عن حق استعمالهم القوة، إلى سلطة سيادية قد تمثلهم كافة، وقد تستخدم قوتهم لتأمين السلام وحماية الجماعة. وعلى الرغم من أن هذه السلطة السيادية قد تتخذ شكل الهيئة الجامعة، نجد أن تجاوزات البرلمان الانكليزي وقتل الملك شارل الأول أقنعا هوبز بأنه ـ باستثناء الحكم الإلهي ـ يبقى الملك هوالأفضل.

يقول أرسطو إن الأضداد تولد الأضداد. هذا التناقض بين التراتبية والمساواة، وبين الحكم الملكي والجمهورية، هوتناقض جدلي لأن الواحد يتحدد ضد الآخر خلال التاريخ، وفي الممارسة السياسية الفعلية، وفي المناظرات الفكرية. السياق التاريخي لوجود هذين المؤلفين يفسر الكثير: شارك آدمز في الثورة ضد الملكية البريطانية، واستبدادية هوبز هي ردة فعل على الهجمات ضد امتيازات الحكم الملكي. ولكن بغض النظر عن السياق الآني، يشارك المؤلفان في صراع تاريخي في الغرب بين السيادة الشعبية وسيادة الملك، وكل واحد منهما يستقي حججه من الخصوم الفلاسفة وأمثلة لأنظمة سياسية قديمة. كان لآدمز بعض التقدير لهوبز: «هوبز، هذا الإنسان الشقي الذي دافع عن مبادئ بغضية، كان يحتل موقعاً مرموقاً بين معاصريه من حيث النبوغ والذكاء».

أما بالنسبة للحكم الملكي لدى هوبز، وكما أشار اليه Quentin Skinner، فيشكل إجابة تناصية لمبادئ جمهورية قديمة، ولنظريات النظام العام في روما وفي مرحلة التنوير، التي رفعت مكانة المساواة في الكلام للمواطنين كلهم في الحكم. يرى Skinner أن أحد أهداف هوبز هو«زلزلة أسس الفكر الجمهوري، وخاصة فكرة مساواة المواطنين، التي تبناها التيار الأنسي في الفكر الاجتماعي». إضافة إلى أن ذلك كله يقف على المبدأ (hegelien) الذي يقول إن الشيء يحافظ ويتجاوز عكسه بإنكاره: التراتبية تحتوي على المساواة والعكس بالعكس. المشكلة لدى هوبز هي أنه في حالة الطبيعة كما يصفها في بداياتها، يحظى كل شخص بالحقوق ذاتها للكل، ما يولّد حربا دائمة؛ والمشلكة عند آدمز أن هذه الحرب في حالة الطبيعة تصل إلى الطغيان. إذا نظرنا إلى نمط هذا الفكر في شموليته، يجب علينا عدّ الاستبدادية لدى هوبز هي الكف الآخر للفكر الجمهوري الذي سعى إلى زلزلة مبادئه. من ناحية التزامنية وديناميتها، يحرك هذا التفكير مضادين تابعين بعضهما لبعض: يقدم نموذجين متناقضين للنظام الثقافي يتتابعان بالتناوب طول مسيرة التاريخ.

لهذا السبب، السيطرة السيادية والتوازن الجمهوري، وهما شكلان من الحكم يسعيان إلى ضبط الحيوانية الإنسانية، يقفان إلى جانب ثنائية الطبيعة والثقافة، ما يشكل أساس هذا النمط من الفكر. الطبيعة ترجع إلى الضرورة، أي الأنانية ما قبل المجتمع أوالمعادي للمجتمع، وعلى أي ثقافة التعامل معها، إلا إذا سقطت الثقافة، كما كانت الحال في Corcyre، حيث تم تصفية النظام الثقافي في زوبعة الحب اللامتناهي للسلطة والربح. التناقض بين الطبيعة والثقافة أقدم من Thucydide، كما سنراه، ومنتشرة بقدر انتشار الأنانية الطبيعية.

إن استخدام هذه الأسماء فقط، Thucydide، هوبز وآدمز، هوللإيجاز. دافع عدد كبير من المفكرين الآخرين، المشهورين وغير المشهورين، عن فكرة ضرورة كبح الغطرسة البشرية. كتب كانط أن «الإنسان حيوان بحاجة إلى سيّد» مع الاعتراف أن المشكلة بلا حل طالما كان «السيد حيوانا بحاجة إلى سيد أيضاً». وقفزاً في الزمن، لنستشهد بـ Herman Melville الذي يعيد كتابة انتفاضة Corcyre لمواجهة Draft Riots (الثورات ضد التجنيد ذات الطابع العنصري التي نشبت في نيويورك عام 1863) قائلاً إنه تم الاستيلاء على المدينة من قبل الجرذان... لا يشير Melville فقط إلى الفوضى في الحالة الطبيعية، بل يطالب أيضا بمداواتها بالسلطة السيادية. ووراء الساعد القوي للقوى المتحالفة التي سحقت الثوار، يرى Melville الصورة الديكتاتورية لإبراهام لينكولن، الذي أقام «طغيان الملوك- العدل» واستباحوا التناغم الجمهوري والإيمان بطيبة الطبيعة البشرية.

وبما أننا نتكلم على الطبيعة البشرية، تنتقل الأسطورة إلى أبعد من الدائرة السياسية. الترسيمة المتحركة ذاتها موجودة في مناطق مختلفة من الواقع الثقافي، منذ التركيبة الأولية للمادة إلى بنية الكون، مروراً بمصطلحات الصحة الجسدية وتنظيم المدينة. أمامنا ميتافيزيقيا حقيقية للنظام تعود جذورها إلى حقبة التاريخ القديم، يمكن وصفها بتجرد كالآتي: العبور من حالة رافضة تسعى فيها العناصر الفردية إلى التطور الذاتي، إلى تكوين جماعة أصبحت مستقرة بفعل سلطة قمعية خارجية تبقي كل عنصر مكانه، أومن خلال العناصر ذاتها التي يحدد بعضها بعضها الآخر. هذه فكرة قديمة، ميتافيزيقا متجددة ومتحركة تتداخل فيها مفاهيم الفوضى، التراتبية والمساواة.

اليونان القديمة

كل شيء يسير وكأن رواية Thucydide حول الفوضى في Corcyre مأخوذة من Hesiode. قبل Thucydide بقرون، يشتكي Hesiode في «الأعمال والأيام» من انحلال الإنسانية في (الحقبة الحديدية) بعد انسحاب العدالة عن المكان وطغيان الصراع بين الفرد والفرد الآخر. يشير إلى انتهاكات العلاقات العائلية والأخلاق، وإلى «الكلمات الملتوية» ذاتها و«القسم الكاذب»، والميل ذاته إلى السلطة والمال، والعنف والرغبة في التدمير ذاتها. (...)

وقتئذ بإمكان Gerard Naddaf أن يعلن أن «بغياب العدالة، يرى Hesiode أن الناس قد يبتلع بعضها بعضها الآخر، كالحيوانات. قد تلحق بها حالة طبيعية شبيهة بالتي وصفها هوبز، والتي لها علاقة بالعهد السابق لزوس.Zeus»

يبدو إذاً هوبز أقل فرادة إذا وافقنا "نداف" بالقول إن عهد السلام والنظام الكوني هو ما فرضه زوس الذي أخضع الTitans المعاندين، الذين تصورهم التقاليد كنماذج للطبعية البشرية. فقد بيّن كل من Detienne وVernant في تعليقهما على كتاب Theogonie إذ نجد هذا التنظيم بالقول: «لا وجود لنظام كوني من دون تمايز، تراتبية أو تفوق، ولا وجود أيضا لتفوق من دون صراع، من دون قهر، ومن دون عنف». في بداية الرواية، تسيطر الجريمة والعصيان لدى الآلهة، والمجتمع غير المنضبط هوصدى حالة الكون الأصلية الفاقدة للشكل ولكن تنتهي الرواية بانتصار زوس الذي يحكم وحيداً الكون المستقر والمميز بين السماء والأرض وجهنم. نشير إلى أن تسوية الفوضى بالقوة وليس بالتعاهد يجعل هذه الرواية أكثر نيتشية (nietzche) من هوبزية. بالنسبة لنيتشه، تم بناء «الدولة» عن طريق الفتوحات العنيفة والحكم الاستبدادي الشرس، ما يراه ضرورة لفرض النظام على الشعوب الأصيلة المتوحشة:

استخدمت كلمةَ «دولة»: ما يفهم منها معروف، - مجموعة ما من الحيوانات المفترسة الشقراء، عنصر من الأسياد والفاتحين الذين يتمتعون بتنظيم حربي ولديهم قوة تنظيمية، تضع من دون تردد أظافرها الهائلة على شعب ربما يفوقه عددياً، ولكنه غير منظم ومتجول. هذه بداية الدولة على الأرض.

كذلك في الـTheogonie، يسود النظام بعد معركة شرسة دامت عشر سنوات تصارعت خلالها أجيال جديدة من الآلهة، بقيادة زوس، ضد كرونس (والده) والـ Titans غير الملتزمين بأي قانون، من أجل حكم الكون. ينجح زوس في هذه المعركة بفضل ذكائه وقوته الفائقة، ويترك الـTitans مقيدين في منطقة Tartare الرطبة. بعد فوزه مرة أخرى ضد متمرد خطر Typhon، يوزع زوس التكريمات والامتيازات على الآلهة كلها، بتحديد مكانهم ودورهم في الكون. في ظل حكم زوس، قد تستقر السلطة إلى الأبد، لأن الخلافات بين الآلهة مقيّدة بالقسم. وإذا ينقض البشر عقودهم بهذه السهولة، كما حصل في Corcyre، فلأن التناحر والتعاسة والآفات قد طردت من السماء لتسقط على الأرض. هذا هو مصير البشر، حيث يعمل زوس على تخفيف حدته، بتزويدهم بالعدالة وأيضا بالآمال المجنونة، هذا «الداء الجميل»، الـPandore المختبئة في الجرة التي احتوت تعاسة العالم كلها.

يجب التنبيه على علاقة القرابة بين الـ Titans والنوع البشري، التي تعكس النظرة الغربية إلى السياسة، وهي نظرة الضغط الممارس على عدم أهلية البشر للاجتماع. يلاحظ Paul Ricoeur أن الـTitan هو«الصورة التي من خلالها يتجذر الشر البشري في الشر ما قبل البشري». في الأساطير «الأورفية»، ينحدر البشر من جمرات الـTitans التي طمرها زوس بعد مقتل Dyonisos. في كتابه Les Lois، يشير أفلاطون إلى عصيان الـTitans حين يجزم أنه في حال عدم ضبط الموسيقا، قد نشجع إباحة الديمقراطية، لأن هذه الموسيقا قد تظهر «طبيعة الـTitans التي أشارت اليها التقاليد، وعندما يتخذها الإنسان نموذجا له، بالعودة إلى الوضع الذي كانت فيه، قد يعيش حياة مؤلمة لا متناهية. (هل يجب اتهام ألفيس أوالبيتلز؟ أيهما مسوؤل عن أمراضنا الحالية؟) إن كان البشر Titans بالطبيعة، فملوكهم القدامى هم تجليات والدهم زوس.

تؤكد نظريات نشأة الكون على شكل السلالة. أقدم أساطيرنا عن مدن Peloponnèse تستحضر أبطالاً قدموا من أمكنة أخرى، ولدوا من زواج زوس من امرأة من البشر، وهم تزوجوا بدورهم من بنات الملوك الأصليين من أجل السطوعلى المُلك. أصل الدولة هي النسخة الأرضية لنشأة الكون، الذي ولد من توحد الكون بين السماء Ouranos والأرض Gaïa. والغريب

Lacédémone، ابن زوس، ارتبط بسبارطة وهي بنت ملوك أرضيين، منحوا إلى المدن أسماءها، ومن توحدهم، ولدت سلالة شعوب الـ Eurotas المانحة للحضارة. Agamemnon ملك Mycènes هوأيضا من ذرية زوس، ومنه جاءت سلطته على الملوك الآخرين من جيشه الضخم. ولكن في زمن هوميروس، الصورة المطابقة والبشرية لسيادة زوس الكونية أصبحت مستحيلة منذ أربع أوخمس مئة سنة، منذ اختفاء المملكات الميسانية Mycènes القديمة. في الملاحم الشعرية للقرن الثامن، تحمل بعض السلطات الملكية سمة الألوهية. فعدالة بعض الرؤساء المشهورين لطيبتهم لا تؤثر في ازدهار المدينة فحسب في «الأعمال والأيام» لـHésiode، بل تنمي الطبيعة. ولكن كان للملوك في زمن Hésiode امتيازات أقل بكثير من التي تمتع بها أجدادهم الميسانيون، البعيدون ولكنهم دائما في الذاكرة، وسلطتهم أصبحت على المحك ومتنازع عليها من قبل نخبة معارضة. يذكر Ian Morris في كتابه Archaelogy as cultural History،وهومختصر مميّز حول تاريخ المدينة اليونانية في الزمن الكلاسيّ، صعود الأرستقراطية في إشارة إلى أنها كانت معاصرة لعودة التبادل مع نخب الشرق، بعد «زمن الظلمات» الذي جاء بعد سقوط ملوك ميسان. في الحقيقة، لم تكن الروح الرياضية التنافسية سمة النخبة المقاتلة فحسب، بل سادت، كما يقول Jean-Pierre Vernant، في المجتمع بكامله. ويذكر أبيات شعر Hésiode: «يحسد الخزفي زميله، ويحسد النجار زميله، والفقير يحسد الفقير والمغني يحسد المغني»، ليستنتج أن التنافس يتضمن بعض المساواة بين المتخاصمين، وإن هدفت إلى إقامة تراتبية. يمكن القول إن النقيض، أي التراتبية، يحتوي على إلغاء نفيه الذاتي، أي المساواة. هذا ما حصل نوعا ما في الصراع بين الأرستقراطيين والسلطة الملكية أوالطاغية. وقبل أن يتم تطبيقها مع الديمقراطية اليونانية في القرن الخامس، كان الميل إلى المساواة السياسية، Isonomie، قد تم رفعه من قبل شرفاء بعض المدن القديمة، التي تدهورت في ظل التنافس على السيطرة. كانت بعض النخب، التي عارضت مصادرة حقوفهم السياسية من قبل الطغاة، تطالب بالـIsonomie، «المساواة». يضيف Kurt Raatlaub أن الـ Isonomie «مفهوم» أو«قيمة ارسطقراطية».

يظهر أخيراً التعارض بين المساواة والتراتبية بشكل الصراع بين السيادة الشعبية من جهة وحكم النخبة أوالملكية من جهة أخرى. بهذا الشكل، مع كل ما يتضمن ذلك للثقافة، سيستمر انكشاف هذا الصراع في تاريخ الغرب خلال ألفي سنة. يشير Morris إلى «إيديولوجية التسطيح» التي ظهرت في القرن الثامن، والتي واجهت لمدة وجيزة نظاماً أرستقراطياً للسلطة، وأحرزت أخيرا النصر من خلال إقامة الديمقراطية اليونانية. يرى أنه من الواجب فهم التاريخ الاجتماعي للزمن

القديم كـ"صراع بين هذه الثقافات المتناقضة». «المسطحون» هم الموالون لنظام الإدارة الذاتية، والمتساوي، الذي يضمن مشاركة المواطنين كلهم. وعلى عكس استقراطية الأبطال الذين كانوا يحسدونهم، فقد بلوروا فلسفة نمط حياة «المتوسط». يتم ضبط الرغبات الجسدية، وتقييد نمو الجشع والإفراط وتأمين استمرارية التضامن بين أعضاء الجماعة. كما وصفهم Morris، كان المسطحون يشكلون «جماعة وهمية» من أناس معتدلين، من مواطنين متساوين، غير متشوقين للماضي أو للشرق، بعكس الأرستقراطيين الذين بقوا أوفياء لنموذج الطبقة الشريفة الميسانية، وكانوا يبحثون، متجاوزين مواطنيهم، عن أساس هويتهم وسلطتهم. فالآلهة هي التي وهبتهم موقعهم، إلى جانب الأبطال من الأجداد، والشرق، من حيث يستمدون سماتهم الألوهية.

وصل التباين بين هذه «الثقافات المتناقضة» إلى حد تولّد من وجودهما المتزامن في المدن الناشئة نشأة جماعات متصارعة، النخبة المتراصة ضد الشعب، ما أسفر عن صراعات بدت أكثر فأكثر كصراع بين الأغنياء والفقراء. يروي Plutarque كيف Anacharsis، صديق Solon هزأ منه لأنه «ظن أنه يستطيع قمع ظلم مواطنيه وجشعهم من خلال القوانين»، تلك القوانين الهشة كخيوط العنكبوت والتي باستطاعة الأغنياء والأقوياء تجاوزها بسهولة. كانت هذه القوانين بالفعل تدابير وضعها المشرع الأثيني المعروف في بداية القرن السادس لتخفيف ديون الفقراء والعقوبات التي تصيبهم، وتوسيع حق المشاركة في نظام بقي إلى ذلك الوقت من نصيب بعض المتنفذين. أجاب صولون عن صديقه قائلاً إن البشر تلتزم بتعاقدها فيما بينها حين لم يكن هناك مصلحة لأي جهة لتجاوزها، وإنه كان يجهز لقوانين إذ يصبح من المفيد للجميع ممارسة العدالة. كان صولون يأمل من دون شك، كما أمل مشرعون بعده، أنه قد يكون من الأجدر الاعتراف بحقوق الخصوم السياسيين من إثارة حرب أهلية وإغراق المدينة في الفوضى. في الأحوال كلها، جشع المواطنين، وهشاشة القوانين في مواجهة الأنانية، والتناقض بين التراتبية والمساواة وكذلك محاولة توازن السلطات، افتراضياً إن حصل ذلك، ذلك كله يشير جلياً إلى أن ميتافيزيقيا النظام الغربية كانت موجودة حين نشأت المدينة الكلاسيّة.

تميّز القرن الخامس بالتعارض بين التراتبية والمساواة، التي تجلت في صور مختلفة، إلى أن وصلت إلى ذروتها الايديولوجية في حرب الـPeloponnèse. حتى وإن حدّدنا، وفقا لـIan Morris، لحظة انتصار المُثل الديمقراطية مع وضع دستور أثينا في العام 507 قبل الميلاد، استمرت الحرب الأهلية بين النخب والمجموعات الشعبية في عدة مدن يونانية خلال أكثر من قرن، إذ تقرّبت النخب الأرستقراطية تدريجياً من نخبة الأثرياء. يفيد أفلاطون في «الجمهورية» أن المدينة الواحدة

تحتوي فعليا على عدة مدن، وتنقسم أولاً إلى «مدينة» الأغنياء و«مدينة» الفقراء، المتصارعتين باستمرار، وتنقسم أكثر في داخل هذه المجموعات. كما سبق، خلال حرب الـPeloponnèse، كان هذا الصراع الداخلي موازياً لمواجهة شاملة في كل اليونان بين الديمقراطية التي دعمتها أثينا والنخبة الحاكمة التي دعمتها سبارطة، وهما نمطان من «الثقافات المتناقضة» في الحقبة القديمة. بعد التأكيد على وجود مصطلحي «الديمقراطية» و«حكم النخبة» عند هيرودوت في نصف القرن..، فأصبحا لدى Thucydide، في روايته حول تدخل أثينا وسبارطة في الحرب الأهلية في Corcyre، سببين إيديولوجيين للموت من أجلهما. ولكن، منذ تلك المدة، شعار الإمبريالية الأثينية المنعمة، الـisonomie «المساواة» كان قد لوّث نظرات الكون والنظريات السياسية وبدأ بالتغلغل في فلسفات الجسد وفي العلوم الخاصة بالمركبات الأولية في الطبيعة.

وفقا لـHerodote، الـisonomie هي «أجمل كلمة على الإطلاق». يتضمن مبدأ الـisonomie التي كانت أثينا تمثله، المشاركة المتساوية لكل المواطنين في نظام مشترك، تديره هيئة سيادية تجتمع في المجلس. ولأن النساء والعبيد والغرباء لم يمتلكوا هذا الحق، كانت الديمقراطية مبنية فعليا على أسس تراتبية خارجة عن الدستور ونوعا ما سلطوية (إلى جانب المسألة التاريخية المتعلقة بالعبودية، نجد التناقضات ذاتها لدى الأميركيين الذين يتبجحون بـ"العيش في نظام ديمقراطي» في حين يمضون معظم وقتهم في مؤسسات غير ديمقراطية مثل العائلة، والمدرسة، والأماكن الخاصة بالرأسمالية، من دون ذكر الجيش وبيرقراطية الحكومة نفسها. انظروا إلى هذه الديمقراطية). رأى مواطنو أثينا أن الـisonomie تعني المساواة أمام القانون، المساواة في الكلمة والانتخاب في المجلس، وفرصة متساوية للمشاركة في هيئة الخمسمئة (La boulê) التي كانت تحدّد جدول أعمال المجلس وتقوم بمهام ديبلوماسية وقضائية مهمة. في الهيئة، كل قبيلة من العشرة التي ألفها Clisthene حين أدخل إصلاحه عام 507 كانت تشمل خمسين رجلاً تم انتقاؤهم بالقرعة، لمدة عام، وتتداول كل قبيلة لمدة 36 أو37 يوماً رئاسة الهيئة وتتحمل مسؤولية أعماله كلها. هذا النظام التداولي بالمساواة جدير بالاهتمام كونه يؤسس لمبدأ تراتبي ويحمله داخل الـisonomie (سنرى أن الوضع مماثل عند الأطباء الـhippocratiques. فالتداول هوفي الواقع تطبيق للمثال الأرستوتالي الخاص بنظام يكون فيه المواطنون حكاماً ومحكومين بالتناوب. إذا قارنا أثينا بمملكات ميسان ومينوس، تحول السيادة من نظام الملكية إلى الديمقراطية، متعدد وجذري. لنستعيد تحليل Vernant حول هذه المقارنة: المملكات القديمة التي كانت محكومة من قبل فرد خاص، يستمد قوته الروحانية من القصر، تم تجاوزها بظهور المدينة polis، حيث تعود امتيازات

الحكم إلى مجموعة، بشكل متساو وعلني. خلال اجتماعهم في وسط المدينة (عند الـagora)، يستخدم المواطنون العقل وفن الإقناع للبت في أمور المدينة، وللتوفيق بين مصالحهم الخاصة ومصلحة ما هوصالح للمدينة، مبدئيا على الأقل (...).

ولكن، على الرغم من المبادلة والمساواة والجماعة التي تدعمها، بقيت المدينة الديمقراطية هشة أمام النتائج المدمرة التي خلفتها المصالح الأنانية لدى مواطنيها. بالحديث عن «حب الربح الذي تسعى إليه الطبيعة كلها بشكل طبيعي وكأنه حسنة، والذي تعيده قوة القانون إلى احترام العدالة»، يشير السفسطائي Glaucon في «الجمهورية» إلى التعارض بين القانون (أوالثقافة) والمصلحة الأنانية (أوالطبيعة) الذي يميّز رواية Thucydide حول الحرب الأهلية في Corcyre، ذلك التعارض بين الملك الخاص والملك العام، وفقا لP. A. Brunt، كان «منبع هذه الخلافات المتكررة في المدن اليونانية، وبالتالي، تطور الفلسفة السياسية في اليونان». لنأخذ مثل الـOraison funèbre لـPériclès حول ضرورة تنمية القيمة المدنية لدى المواطنين: عليهم فهم أن أملاكهم الخاصة ستكون محمية بقدر ما يدافعون عن مصالح المدينة، هذا ما يجب تذكره عندما تثني على رجال سقطوا في المعركة. سيعيد السياسيون في الأنظمة الجمهورية هذه المقولة الحكيمة لـ Périclès، ما يؤكد ضرورةَ تذكيرها. ولكن في القرن السادس قبل الميلاد، قبل اهتمام أفلاطون و Périclès بالسياسة، كان Anaximandre de Milet قد جعل من المصلحة الأنانية مبدأ إعادة ترتيب الكون ضمن نظام تفاعلات بين قوى متساوية ومتعارضة.

لم يكن الكون لدى Anaximandre مرتباً من قبل إله عظيم، بل هونظام ينتظم ذاتياً بفعل التبادلات الداخلية التي تجري بين العناصر الأربعة، التي تدخل بالتساوي في تكوينه. (...) الخلاف بين كون Anaximandre والكون الذي يسيطر عليه زوس وينظمه يظهر جلياً، كما لاحظه عدد من المعلقين، وكما جاء في تحليل Charles H. Kahn الذي كتب: يرفض Anaximandre سيطرة جسم أولي أو جزء خاص من العالم على الآخرين. بالنسبة له، العالم يحدد بالمساواة والتوازن».

ينكر Anaximandre أنه منذ ولادة العالم، يكون عنصر من تكوينها الأولي قد أنتج الآخرين أو سيطر عليهم. لم يخرج الكون من الماء ولا من أي مواد أولية أخرى، بل ولد من «طبيعة أخرى لا متناهية (apeiron)». يقول التفسير العام إن العناصر المكوّنة للكون التي تتميّز في اللانهائي متساوية، ومتعارضة ومتدافعة، من دون أن يتمكن الواحد منهم من السيطرة على الآخر. بدلا من ذلك، يعوّضون عن غاراتهم المتبادلة الظالمة بإنتاج الواقع، على الرغم من أن كل الأشياء التي يتم

خلقها بهذه الطريقة تعود في النهاية، وبعد مدة، إلى عناصرها المكوّنة. يشير Gregory Vlastos في مقاله المهم عن الموضوع Isonomia إلى أن الحل الذي يقدمه Anaximandre لمشكلة العدالة الكونية، المنسجم مع العدالة المدنية والسياسية، يختلف تماماً عن النظرة الأرستقراطية أوالملكية للعدالة التي نجدها عند Hésiode. النظام الكوني، بالنسبة لـAnaximandre، «يبرر الإيزونوميا، بمعنى أن الوسيلة الوحيدة لاستمرار العدالة داخل مجموعة بشرية هي توزيع السلطات بطريقة متساوية».

نجد الفكرة ذاتها لنظام ناتج من معارضة عناصر متساوية بعضها لبعض في نظرية الكون لدى Anaximandre، حيث تحتل الأرض مركز الكون، على مسافة متساوية من الأجسام النارية في القبة السماوية. الكون يظل مستقراً، مرة أخرى، من دون أن يحتاج إلى عنصر خارجي لانتظامه. لم يكن هذا التوازن ناتجاً من المسافة المتساوية بين الأجسام فحسب، بل أيضا بسبب المساواة بين القوى المضادة، وهذا ينطبق خاصة على الأرض، المركز الرطب والبارد، المغلف بالسماء الساخن والناشف. وكما لاحظ أيضا المتخصصون بالزمن القديم، تذكّر هذه السياسة الكونية التي تمنح الأرض مكانها في الكون، النظام المكاني في المدينة الديمقراطية، حيث كانت الـagora تتوسط الأحياء السكنية، وتتداخل مصالح الأفراد وتتضارب قبل أن تنسجم بعضها مع بعض.

يعمل الكون الصغير كما يعمل الكون الكبير: في داخل أجسام المواطنين السليمة، يسيطر هنا أيضا الـisonomie. الصحة، على الأقل كما تم تحديدها في أهم بحث للطبيب Alcméon de Crotone في أواخر القرن السادس قبل الميلاد، تتمثل في هذه «الإيزونوميا» أو«المساواة في الحقوق» بين سلطات الجسد المتناقضة. (النصوص التي تستشهد بـAlcméon تذكر من بين هذه الوظائف الحار والبارد، المر والحلو، الرطب والجاف، ويجب أن يكون هناك أكثر). في المقابل، «الملكية» أوسيطرة إحدى الوظائف، تسبب المرض والفساد، كما يراها Alcméon. كان لهذا الوصف الجسدي «الإيزونومي» تأثير كبير في العهد القديم، كما جاء في وصف أفلاطون المرضَ في Timée، الذي يعود سببه إلى الإفراط أوالنقص أوحركة «مضادة للطبيعة» لأحد العناصر الأربعة في الجسد، أي التراب، النار، الماء والهواء. يذكر Charles Kahn كثرة النصوص التي قد توضّح هذه النظرة إلى الطبيعة، كـ"تفاعل حركي بين قوى متناقضة» ويستشهد بورثة Alcméon في النصوص الإيبوقراطية، التي تجسد بشكل تام «النظرية الطبيعية للقرن الخامس».

وسّعت نظرية الأمزجة لدى الأطباء الإيبوقراطيين وعقّدت مفهوم التوازن، بإدخال عوامل أخرى

في اللعبة، مثل البيئة والزمن والمزاج. وفي الوقت ذاته، كانت المعالجة المغايرة allopathique التي كان يصفها الأطباء تجعل من التوازن مبدأ حقيقياً، في النظرية والممارسة. (...)

من خلال هذا المبدأ الـallopathique (الساري إلى الآن) يتبع الطب السياسة في ساحة تكون الإيزونوميا ممارسة فعلية، أي كقاعدة براغماتية ومطلوبة للعمل. نفهم إذاً لماذا نظرية الأمزجة الإيبوقراطية، التي طوّرها الطبيب Galien في القرن الثاني بعد الميلاد، ستُستحضر حتى القرن الثامن عشر لأسباب سياسية، من قبل من دعا إلى توازن السلطات، جون آدمز. فكتب أن «بعض الأطباء كانوا يعتقدون أنه اذا استطعنا المحافظة على توازن الأمزجة في الجسد، سيصبح هذا الأخير خالداً. يمكننا ربما قول ذلك بالنسبة للجسد السياسي، إذا استطعنا المحافظة على توازن السلطات». يمكننا القول إن هذه الفكرة عبرت القرون.

Empédocle صاحب نظرية لها أهمية قصوى، نظرية الأشياء ذات أربعة «الجذور»، أي النار والهواء والماء والتربة، العناصر التي تكوّن الواقع كله. كان فلاسفة القرن السادس وأطباؤه قد قدّموا نظريات حول تكوين الأشياء انطلاقاً من عناصر متناقضة مثل الحار والبارد، والثقيل والخفيف، والرطب والناشف. أراد Empédocle حصر هذه العناصر في أربعة، وبدأ بترتيبها، ولم يكن ذلك من دون قيمة، إلى جانب الآلهة في تراتبية الكائنات. هذه المواد المتساوية طبيعياً، مختلطة أو منفصلة من جراء تدخل قوى متساوية ومتعارضة للحب والكراهية؛ كل شيء مكوّن من هذه العناصر، من الأشجار إلى الأشخاص، مروراً بالطيور والحيوانات وحتى الآلهة الخالدة. نجد هنا ميتافيزيقا حقيقية للكائن، أنطولوجيا مبنية على مبدأ التبادل المتشارك بين صفات أوقوى متساوية، كما جاء في عالم Anaximandre، وفي جسم الإيبوقراطيين أوفي الديمقراطية الأثينية. نستعين بقاعدة Héraclite: «من التعارض ينشأ التوافق، ومن الخلاف ينشأ أجمل التنسيق».

سيطرت الإيزونوميا على أنها مبدأ نظام على القرن الخامس كله في أثينا؛ ولكن لم يستطع هذا من منع تطور نظريات مبنية على فكرة التراتبية قبل هذا القرن أو بعده، لا سيما عند كبار الفلاسفة. (...) يقدّم كتابا أفلطون Politique وTiméeعالماً منظماً، مثل العالم حيث يتحكم زوس بفوضى التيتان. كل شيء مكوّن من المادة، كلياً أوجزئياً، بحيث إن كل كائن ذوإحساس يميل إلى الضياع في «حركة غير نظامية وفوضوية»؛ الواقع هوحالة الفوضى، إلى حين يتدخل الإله. «أدخل الإله في الأشياء الضابطة كلها التي تتيح تقييمها من الناحية العددية ومقارنتها بعضها ببعض، في هذا المجال، وذلك في الأحيان والأشكال التي يمكن أن تتخذها، نسبة وقياسا.» على الرغم من تخليه

عن الوجوه القديمة في الميثولوجيا، يواصل علم الكون لدى أرسطوتكريمها بجعل النظام الكوني نتيجة قرار إلهي، قرار أومحرِك ساكن. يمنح المحرّك الساكن الأول حركة دائمة للفلك السماوي، الذي يحرّك أعداداً من المحركات الثانوية في الأفلاك السفلى، حتى الوصول إلى المحرّك المسؤول عن الحركات الدائمة للكائنات ما تحت الأقمار (sublunaires).

بالروحية ذاتها، ولكن هذه المرة في عالم الشؤون الإنسانية والسياسية، يتخيّل أفلاطون جمهورية تحكمها نخبة من الأشخاص الطبيعيين الطيبين والمثقفين، إذ لم يمنعه من ذلك وجوده في أثينا حيث تسيطر الإيزونوميا. كان من المفروض أن تتمكن حكمة هؤلاء الحراس، وفضائلهم واعتدالهم من كبت رغبات الجمهور المشينة. السيطرة على ذاتهم تسمح لهم بحماية أنفسهم من أنواع مختلفة من الشهوات والرغبات والآلام، التي يردها أفلاطون إلى النساء والأطفال والعبيد و«الجماهير التي لا تعرف الحرية إلا بالاسم». ذلك لأن في النخبة الثلاثية نفسها، يستطيع الجزء العقلاني التحكم بمساعدة الوظيفة الملتهبة، بالجزء الراغب، الذي يحتل المساحة الأكبر من نفس كل شخص، وهو«الجشع الطبيعي». مهمة الحماسة والعقل تختصر بمراقبة الرغبة والجشع. وإلا، بمسايرته رغبات الجسد، «الجزء الراغب في النفس يمتنع عن الاهتمام بما هو له، ويقوم بإخضاع كل من هم ليسوا تابعين لعنصره وقيادتهم، ويشوّش على حياة الكل».

تجدر الملاحظة هنا كيف أن صحة النفس الخاضعة لتلك التراتبية متعلقة بسياسة التوازن، وأيضا كيف أن الجزء الراغب في النفس يحتل مكانه بشكل طبيعي بين Pandore وحواء في النسب الأمومي لإدانة جشع البشر. أخيرا، نشير إلى أن التناقض بين النفس العقلانية المهذبة والنفس الراغبة المتعطشة دائما يعكس داخلياً التناقض بين القانون والأنانية الطبيعية، الذي وجدناه عند Thucydide. يجب الملاحظة أيضا أنه، على الرغم من عداوته لسفسطائيي زمانه، يتبع أفلاطون تفكيرهم باستخدام التمييز بين الطبيعة والثقافة في مجال المعرفة في النفس، كما فعل أرسطو.

مهما كان السبب، ميتافيزيقيا التساوي المسيطرة في تلك الحقبة التاريخية، أو نظرية التراتبية، كانت المشكلة الأساسية في الثقافة اليونانية هي طريقة حلّ الصراع الكامن بين عناصر المنظومة. ولكن حين وجب تحديد ما السبب بالنسبة للأطر الثقافية قيد الدراسة، يجمع معظم المتخصصين الذين يرتكزون على افتراضات موروثة من دركهايم أوماركس، على القول إن المسألة تتعلق بالسياسة أولاً وأخيراً. النظرة إلى الكون وإلى النفس الإنسانية وغيرهما ليست إلا مرآة السياسة. مع ظهور المدينة الديمقراطية، تسيطر الإيزونوميا على الحكم الملكي في البحث عن الطبيعة، كما

سيطرت في المجتمع. ينظر إلى الطبيعة من خلال النموذج المتساوي في المدن، كما أن الكون لدى Anaximandre هوانعكاس المدينة - الدولة polis. إلا أن اختزال الطبيعة إلى المدينة لا يتيح الحديث عن الزمن والجدلية الفاعلتين في التاريخ.

كما رأينا سابقا، قد تكون الإيزونوميا مصطلحاً مصدره أرستوقراطي، وهذا المثال كان شرطا ًلظهور المدينة- الدولة الديمقراطية بقدر ما كان إحدى إنتاجاتها (يطبق هذا المبدأ الماركسي هنا: المعماري الأكثر سوءاً يسبق دائما النحلة الأكثر مهارة، لأن الأول يستطيع بناء عمله في ذهنه قبل بنائه في الواقع). هناك أكثر من علاقة متبادلة بين الإيزونوميا والمعارضة المتوازنة في الطبيعة. قد تكون نظرية الجسم لدى Alcméon ديمقراطية، كل واحدة من الأمزجة تمتلك «حقوقاً متساوية» غير أن وطنه لم يكن ديموقراطياً، فكانت Crotone محكومة من قبل نخبة ضيقة مشهورة بمعاملتها الظالمة. فالإيزونوميا تشبه السلحفاة التي تقف على مجموعة من «السلاحفة»، فهي تتسرب إلى جميع هذه التركيبات، حتى إلى داخل طبيعة الأشياء. فتحتل موقع عمود الثقافة.

ولكن الأهم، هوأنه بالنسبة لليوناني، الحدود بين المجتمع والطبيعة ليست مثبتة بالكفاية ولا متجذرة بصلابة في التصورات، كما هي الحال لدى الأكاديميين عندنا. يستخدم Alcméon لغة سياسية لوصف حالات الفوضى وأمراض الجسم، كما يستخدم Thucidyde لغة المرض لوصف الخلاف في المدينة. يذكر Ernest Baker أن بالنسبة للبيثاغوريين، أساس السياسية موجود في الطبيعة، لأن العدالة عدد مربّع، إذ إن العدد المربّع يمثل التناسق بامتياز: أضلعه متساوية وعدد الضلع يساوي القيمة العددية لكل من أضلعه. «ما يعني أن العدالة متعلقة بمساواة أجزاء السلطة السياسية». في Les Phéniciennes لـEuripide، تتوسل جكاست لابنها Etéocle كي يطيع القانون كما أطاعه أخوه Polynice: (...)

أوضح Charles Kahn أنه بالنسبة لليوناني، الطبيعة والمجتمع مصطلحان متبادلان، وفلاسفة القرن الخامس هم من حاولوا التمييز بينهما: أصبحت الطبيعة والمجتمع متضادان «بعد النقاشات حول علاقة الطبيعة (physis) بالقانون (nomos)». تشكل هذه الثنائية الركيزة لمثلثنا الميتافيزيقي: التركيبات الثقافية الخاصة بالمساواة والتراتبية تحاول ضبط الطبيعة الإنسانية ما قبل المجتمع أوالمعارضة له.

حول هذه النقطة، السفساطيون هم المتهمون الأوائل. يكتب Giorgio Agamben حول «النسب العنيد جداً» لثنائية القانون - الطبيعة في الثقافة السياسية في الغرب: يمكن اعتبار الجدل

السفساطي ضد القانون لصالح الطبيعة (الذي سيصبح أكثر حدة في القرن الرابع) كالبداية الضرورية للتناقض بين الحالة الطبيعية والـcommonwealth الذي وضعه هوبز ركيزةً لنظرته إلى السيادة.

يجب بالطبع الاهتمام بمصادر استلهام هوبز اسم Thucidyde، الذي كان يعلم خطابات السفساطيين، وخاصة خطابات Gorgias وAntiphon، كما يجب عدم نسيان وجوه أخرى أكثر قدما، لأن السفساطيين ليسوا أول من فحص تداعيات الصراع بين الطبيعة البشرية والمدينة، وإن لم يستخدم من سبقهم فئات الطبيعة physis والقانون nomos، على الأقل بالمعنى الذي سيتبناه في القرن الخامس. فخلل الإنسان وجشعه هما، منذ Hésiode، عدوان للنظام، فتابع الشعراء المأسويّون الطريق. «الطبيعة أرادت ذلك، فلا نلتفت إلى القانون»، كما نقرؤه في مقطع لـ Euripide. وفي Antigone لسوفوكل، ليس لقانون المدينة أي سلطة على علاقات الدم. سنعود إلى أهمية العلاقات العائلية وإلى المعاكسة الطبيعية بين طبيعة متبادلة جيدة وسيئة. من بين التفسيرات المعقولة لمركبات كلمتي nomos وphysis، المرهونة بما نختار لاعتباره جيداً وصالحاً للحكم، الفكرة «الروسوية» حول طبيعة قد تكون نقية وثقافة منحطة كانت دائما ثانوية بالنسبة لنظيرتها «الهوبزية» في تاريخ الغرب؛ أوبالأحرى، تتبعتها الخيال، مثلما تستدعي الخطيئة الأولية جنة عدن. غير أن الأنثروبولوجيا عندنا، كما يقول Agamben، ارتكزت دوماً منذ أواخر القرن الخامس، على النظرة التشاؤمية التي روجها السفساطيون حول الطبيعة البشرية. كائن لا يبحث إلا عن مصلحته، ينافس قسوة نظرائه، هذا هوالحيوان الذي على الثقافة التأقلم معه، وغالباً دون جدوى.

هل تستطيع الثقافة الانسحاب من اللعبة بما أنها ليست إلا مسألة اعتقادات وعادات محلية، وليست ميولاً متجذرة عميقاً في الفرد؟ «الأشياء الجملية والأشياء العادلة» يقول أرسطو، «تفضي إلى كمية من الاختلافات ومن الشكوك جعلتنا نعتقد أنها موجودة فقط بوصفها عرفاً وليس طبيعة». لم يكن أرسطو بالتأكيد سفسطائياً، ولكنه كان يركن إلى الطبيعة وأصالتها وحتى إلى سلطتها. فلهذا السبب كان يرى، مثل الكثير، التباينات الثقافية ثمرة تعدد العوامل، بالتعارض مع التحديد الذاتي للأشياء الطبيعية. لا تستطيع إرادة الانسان ولا العادة تغيير ميزات الأشياء الطبيعية. فاقذفوا الحجرة آلاف المرات، ستسقط دوما لأن هذه هي طبيعتها. يلاحظ Arthur Lovejoy وGeorge Boas أنه في زمن أرسطو، وصلت «الفيزس» لتبني معنى «الميزات الموضوعية أوالحقائق المستقلة في العالم الخارجي، في معجم علم الكون والميتافيزيقا، وبالتالي التعبير بشكل محسوس أكثر، مفهوم الموضوعية». منذ الأزمنة القديمة، كان فيزيس يحمل المعنى الذي نجده في «قوانين الطبيعة الدائمة، منذ ألفي سنة قبل اختراعها في الموروث العلمي الغربي؛ وكانت العبارة تشير بشكل

خاص إلى رغبات الأقوياء والمهيمنين في مواجهة الضعفاء والمغلوبين. هذا هو«قانون الطبيعة» الذي يلمّح إليه السفسطائيCalliclès في Gorgias. يضع Thucydide في أفواه الأثينيين الكلام نفسه مقابل الـMéliens التعساء الذين حاصروهم. سنعود إلى هذه النصوص. ولأن الفيزيس تحيل على ضرورة مستقلة، فهي «بلا فاعل» إلا إذا خلق إله العالم، بحيث إن الطبيعة تحيل على ما لا يقع في مسؤولية البشر، في تصرفاتهم: الحاجات الملازمة وغير الإرادية للطبيعة الإنسانية. غياب الفاعل هوسمة أساسية من فكرة الغرب عن «الطبيعة»، خلاف الشعوب كلها التي تعيش في عالم مليء بالذاتية، هي كون مسكون بالشمس والقمر والنجوم والحيوانات والجبال والرعد والزرع، مجموعة من الأشخاص غير الإنسانية.

بالنسبة لليونانيين، النوموس من اختصاص الفعل الإنساني: نعرفه ونمارسه بوصفه فاعلاً، ولهذا السبب، هوطارئ وعابر وحتى عاجز عن تغيير الواقع، في علاقته بالطبيعة. (....)

إن كان بشكل الفن أوالقانون أوبشكل عام الأخلاق، مجموعة النوموس الصادرة عن أيدي الإنسان تقدم سمات (اللوكية lockéennes) كلها لصفات الإدراك الثانوية، مثل الحار والبرد، الحلو والمر. ولكن ما أعدم مصطلح الثقافة في الموروث الغربي، هوأن النوموس أصبح مرادفاً للمزيف مقابل أصالة الطبيعة وواقعيتها. حقيقة الثقافة، التي خلقها الإنسان الاصطناعي، ليست حقيقة الطبيعة. بالنسبة لـLovejoy وBoas:

«حصلت ظاهرة لغوية مهمة في التاريخ، من الناحية الأخلاقية، عندما كلمة «نوموس» التي كانت تعني في الماضي «بالتفاهم» أو«وفقاً للأخلاق» أصبحت تعني «بالخطأ» في دلالة ليس إلى «الذاتية» فحسب بل إلى الظرف «وفقا لـ».

تناقض حقيقة الطبيعة وزيف الثقافة يغذي علوم الإنسان anthropologies التكاملية التي وصفتُها اختزالا بالـ"روسوية» و«الهوبزية»، إذ كلاهما تثمن الطبيعة على حساب الثقافة، مع منح الطبيعة معنى متناقضاً. الأولى التي تعتبر أن نقاء الطبيعة وطيبتها تتحكم بهما الثقافة، تؤكد الأساطيرَ القديمة لـ Cronos، وجنة عدن والوحش الطيب الذي كان يعيش في أميركا وجزر تاهيتي في بداية العصر الحديث. التحق الطب الإيبوقراكي والغاليناني إلى هذا المفهوم، بحيث اعتبرت الصحة مثل حالة الجسم الطبيعية، وحيث كانت معالجة المرض تعني تصحيحه وإعادة توازنه، أوترك الطبيعة تفعل ما تشاء. فإن فكرة الأصالة في الطبيعة الإنسانية ثابتة في استحضار القانون الطبيعي، إضافة إلى الإيمان الطوباوي أحيانا في حقوق الإنسان الطبيعة والأخلاق العامة. إلى يومنا هذا،

إن فكرة الطبيعة المفيدة مقابل الثقافة المفسدة، تعود كحجة مريحة لتسويق المنتوجات "البيو" أومياه الينابيع النقية و«البدائية» في جزر «الفيدجي» (والتي عندما تعبأ في قوارير من البلاستيك تعطي خليطاً جيداً من الثقافة). والمفهوم الآخر للطبيعة الإنسانية، أكثر تشاؤماً، كان له تأثير عميق في النفوس، كما يمكن ملاحظته في العلاقات المتعددة التي حددت بين جشع الانسان الطبيعي والنظام الصادر عن الثقافة، كما جاء لدى السفسطائيين وصاحبهم Thucidyde. وضع هؤلاء أسساً افتراضية للفكر الغربي عن المجتمع.

باستثناء Protagoras، الذي كان يعتقد أن معنى العدالة والاحترام المتبادل سيتغلبان على الميول اللاجتماعية لدى البشر، بمعاونة الآلهة، فإن أغلب الحجج المقدمة تمتاز بالصلافة الواضحة. لنأخذ مثلاً جذرياً، كدخول Thrasymaque في «جمهورية» أفلاطون ليقول إن القوة تتقدم على القانون: «العدل ليس إلا مصلحة الأقوى». وفقا لهذا الجزم، إن بنية المجتمع نفسها تعكس المصلحة الأنانية للحزب الأقوى، إن كان الشعب في الديمقراطيات، أوالعدد القليل في حكم النخبة، أوشخص واحد في الحكم الجائر. يقول كذلك الخطيب Lysias: «يجب التذكر أولاً أن لا أحد، بالطبيعة، يكون حاكماً نخبوياً أوديمقراطياً، بل يحاول كل شخص وضع دستور لصالحه». يشبه ذلك مبدأ Bentham، الذي يؤكد أن المجتمع ليس إلا تكشّف بحث كل شخص عن مصلحته. في Gorgias، يصوغ Calliclès خطاباً أقل حدة يناسب السوسيوبيولوجيا والبحث عن سوابق لدى الحيوان: النظام والمشاعر الطيبة ليست إلا تنكّرات تغطي حب الذات الطبيعي، ما يضعف الأولى. هذه المجموعة من النوموس التي تعدّ طيبة هي في الحقيقة سلاح بيد الضعفاء الذي يناضلون من أجل مصالحهم ضد عدد صغير من الأقوياء. بالمطالبة بحكم العدل والإنصاف، وبستر مصالحهم الشخصية تحت العقل الجماعي، أغلبية الضعفاء تمنح نفسها فائدة قد تحجبها عنها الطبيعة، وهي منع العدد الصغير من ممارسة قوته من خلال تشنيعه. هكذا، يواصل Calliclès، ما كان عادلاً طبيعياً أصبح غير عادل بالاتفاق، ولكن لن ينجوالمجتمع أبدا من قانون الأقوى. بالنسبة للحيوانات أوالدول أوالعناصر البشرية، فمن العدل أن يتفوق القوي على الضعيف، الأفضل على الأسوأ، والأقوى على من هو أقل قوة منه، هذا ما تعلمنا إياه الطبيعة: (...)

في حوار الـmélien المشهور الذي ينقله Thucydide، يستخضر الأثينيون قانون السيطرة ذاته، إذ يمكن الاعتقاد أن اللجوء إلى «الطبيعة البشرية» له الوظيفة نفسها كما في الغرب الحديث، أي تبرير جاهز لممارسات ثقافية لا أخلاقية مثل خضوع المرأة، والزواج المنفرد بالتسلسل أوحب المال. بتحميل المسؤولية إلى الطبيعة، الكل يتبرأ من أي صراع أخلاقي (بين الامبريالية والمساواة

الديمقراطية (إيزونوميا) مثلاً، وخاصة إن كان هوالفاعل. هكذا يتصرف الأثينيون كما لولم يكن لهم أي خيار إلا السيطرة على الميليين الضعفاء. لأن إمبرياليتهم ليست إلا التعبير عن القانون العام والدائم للطبيعة:

«وفقا لما نفترضه عن الآلهة وما نعرفه باليقين عن الإنسان، نعتقد أن هؤلاء وأولئك يطيعون بالضرورة قانون الطبيعة الذي يرغمهم على السيطرة على الآخرين، كلما كانوا الأقوى. هذا القانون، فلم نضعه ولم نكن أول من طبقه حين تم وضعه. تناقله غيرنا ونحن نطيعه، كما يفعل من سيجيء بعدنا. لدينا اليقين أنكم وغيركم من الشعوب، لن تتصرفوا إلا بهذه الطريقة أن حصلتم على قوة مشابهة لقوتنا».

يبيّن Thucydide في حرب «بلوبونيسا» كيف تسمح ثنائية الطبيعة الداكنة والثقافة الهشة بالتقلبات المدهشة؛ وبين العلاقات العديدة لهذين المصطلحين، بعضها متناقض. عندما لا يناسبه استحضار الطبيعة البشرية، يتجاوزها Thucydide بكل سهولة. في المقطع الخاص بـ"الحوار الميلي» حيث يطبق قانون الأقوى، يتناسى مقطع مهم من كتاب 9 حيث ينكر الكورنثيون وحلفاؤهم الإسبارطيون العمل مثل الإمبرياليين الأثينيين، على الرغم من إمكانيتهم المؤكدة لذلك. بالفعل، وعكس الأثينيين الساعين لبسط سيطرتهم أبعد من إمكانية قوتهم، كانت ادعاءات الإسبارطيين أقل مما كانت تسمح لهم قوتهم. إن هذا المقطع مفصلي في عمل Thucydide، حيث يشدّد على تباين الميزة بين سبارطة وأثينا، ما يفسّر تباين سياستهما الخارجية واستراتيجيتهما العسكرية لكل منهما؛ يمكن الاستخلاص أن الاسبارطيين استطاعوا تحدي الطبيعة البشرية.

ينتج من الحب الطبيعي للسلطة أيضا تداعيات متناقضة، كما أشار Thucydide عندما جعله مسؤولاً عن انتفاضة Corcyre والإمبريالية الأثينية. في الحالة الأولى، إن حب السلطة «عدو أشكال التفوّق كلها» في حين أنه في الحالة الثانية يشكل السبب الرئيس. نأخذ مثلاً من بين غيرها من الأمثال حول الطبيعة الإنسانية التي تارة تخلق الثقافة وتارة تدمرها. في مثل آخر للتقلب بين النوموس والفيزيس، تبدوالثقافة في نظر Thucydide كالقناع العطوف لطبيعة إنسانية أنانية مستعدة لزج نفسها في جنون تدميري. الحرب الأهلية في Corcyre كانت أول صراع بسبب «حب السلطة المتجذر في الجشع والطمع الشخصي»؛ ولكن كان زعماء هذه الصراعات «يبحثون عن معالم الشرف لنفسهم ضمن المصلحة العامة التي كانوا يدعون الاهتمام بها»، وصولاً إلى تزيين الفوضى التي تسببوا بها بـ"كلمات جذابة، كالنظام والمساواة السياسية للمواطنين من جهة، وحكومة

أرستقراطية حكيمة ومعتدلة من جهة أخرى». أو أن الثقافة هي نوع مقيّد للنزعات الطبيعية، أوعندما تركن المدينة على أسس العدل والأخلاق والمساواة أومسيمات أخرى نبيلة، فلم تكن إلا تنكّراً شكلياً لطبيعة إنسانية أكثر صدقاً وأكثر قوة. خلال النقاش في جمعية أثينا حول مصير المدينة المنتفضة ميتيلان، يعلن Diodote: «بالخلاصة، يجب أن يكون المرء ساذجاً جداً لعدم النظر إلى استحالة كبح الطبيعة البشرية بالاستعانة بقوانين أوبأي تهديد كان، وإيقاف رجال انتسبوا بشغف إلى عملية ما».

باختصار، إن الطبيعة الانسانية ستبقى دائما الطبيعة الإنسانية، إن كانت مولدة للنظام أوللفوضى، في صيغتها المهذبة أوالعكس، في حقيقتها العارية أوفي شكل متنكر. هذا تاريخ صراع حيث تعمل الطبيعة الإنسانية ضد الطبيعة الإنسانية، وحيث تخرج دائما منتصرة. فهي التي تضبط السياسة الإمبريالية الأميركية في التاريخ، مع الفرق أن الولايات المتحدة التي تروّج للفردانية في العالم أعادت تسميتها «حرية فردية». ومهما كان الأمر، إن إرادة إقامة الديمقراطية الليبرالية في كل مكان تنطلق من الافتراض القديم بأن الثقافة هي طلاء سطحي وحساس في مواجهة ضربات الجشع الطبيعي لدى الإنسان، إضافة إلى قانون الأقوى. ماذا يقول فيلم Stanley Kubrick « Full Metal Jacket »عن حرب فيتنام؟ يقول شيئاً من نوع «وراء كل فيات Viet،ثمة أميركي ينتظر حريته». نفترض أن الملكية الشخصية، أوبمعنى آخر «رغبة الحرية» هي أمنية عامة للبشر كلهم، وبعد التخلص من التقاليد المحلية، باستخدام القوة إن تطلب الأمر ذلك، قد تتيح لكل الشعوب أن يكونوا مثلنا، سعداء وعادلين. في كتاب صدر حديثا عن العراق، يعلق فيه George Packer على كلمة دونالد رمسفلد الشهيرة، الذي تسلم منصب وزارة الدفاع الأميركية، حول أفعال النهب بعد وصول القوات الأميركية إلى العراق: «هذه الأشياء تحصل». السفسطائية واضحة: الكلمات التي استخدمها رمسفلد، والتي ستجوب الكرة الأرضية، تفترض فلسفة سياسية متكاملة. يرى وزير الدفاع في حالة الفوضى الخطوات الأولى للديمقراطية. بالنسبة له ولأعضاء آخرين في إدارة بوش، الحرية هي غياب أي إكراه. لقد منح الله الحرية للطبيعة البشرية، فهي ليست من إنتاج المؤسسات أوالقوانين الإنسانية. دمِّروا نظاماً مستبداً دام خمسة وثلاثين سنة، تجدوا مباشرة ظهور الديمقراطية، لأن الشعوب تريد الحرية.

نظرة أخرى للوضع البشري

التعارض بين الطبيعة (فيزيس) والثقافة (نوموس) قد أصبح إشكالياً عند ظهور الدولة، حين

أخذت تعتدي على العلاقات العائلية «الطبيعية»؛ غير أن السؤال باق: لماذا في اليونان وليس في المجتمعات التي عرفت التطور ذاته؟ في كل الأحوال، يجب الجزم بأن الصراعات العنيفة بين الدولة وبنيان القرابة، والتي منذ هوميروس أصبحت الحيز العام لدى الشعراء، تتضمن تفكيراً عميقاً حول التمييز بين الثقافة والطبيعة. في Antigone لسوفوكل، تقوم المأساة على التنافر، المتمثل بريبة أنتيغون إزاء كريون، الحاكم المستبد في ذلك الحين على مدينة Thèbes، بين مبادئ القرابة وتعليمات المدينة. في منعها من دفن أخيها، الذي قتلته المدينة التي كان يحاربها، قدّم كريون قانون الدولة على واجبات أنتيغون العائلية. استمر قرار كريون الحازم إلى أن أصبح ضحية التناقض ذاته، حين أدى القانون الذي وضعه إلى موت ابنه. لم يكن ربما مغزى هذه القصة إحدى أنواع الثنائية التي تضع الطبيعة والصالح في مواجهة الثقافة والطالح، فحسب. فأمر الواجب العائلي يتضمن نظرة إلى الوضع الانساني، التي لم تفطن إليها ربما فلسفاتنا الخاصة بالطبيعة الانسانية، فما معنى «المصلحة الشخصية» حين تربط بين الشخص والمصلحة علاقات بين أشخاص وليس بين أملاك شخصية؟

وراء المناظرات العادية حول الطبيعة الإنسانية وتداعياتها على مفهوم الثقافة، احتوى دوماً التقليد الغربي نظرة مغايرة للنظام والكائن، تلك التي درسها علماء الأنثروبولوجيا بكثرة: المجموعة المبنية على القرابة. في الحقيقة، لم يشدّد الغرب كثيرا على هذا البعد في الوضع الانساني، حتى وإن (أوربما لأن) العلاقات العائلية والقرابة هي منبع شعورنا وتعلقاتنا الأعمق. تنحدر فلسفاتنا الخاصة بالطبيعة الإنسانية التي تغفل هذا البعد، في أغلب الأحيان، من مجتمعات كبيرة ومنظمة وفقاً لمبادئ مختلفة تماماً. ما نفضل رؤيته في الطبيعة الانسانية، هي رغبات الرجل البرجوازي، مع إزاحة النساء والأطفال والتقاليد القديمة، على حساب المبدأ العام لقابلية الاجتماع الإنساني، أي القرابة. (...).

يتيح هذا التناقض الكامن تفسير بعض التعليمات المدهشة المتعلقة بعلاقات القرابة في الجماعة وتشكيل النظرة الذاتية لدى القدماء. صاغ كل من أفلاطون والقديس أغوستين بنية قرابة من نوع الهاواي hawaïen بوصفها نموذجاً للمجتمع البشري كافة: كان أغوستين يؤكد أن العائلة تشكل أول نظام اجتماعي في الجنس البشري، صادر عن الله، في حين كان أفلاطون يتصور مجتمعاً مدنياً مثالياً مشكلاً من نخب في جمهوريته الطوباوية. في أنظمة القرابة الهاواية (Hawaï)، كل عضومرتبط بالأعضاء الآخرين في الجماعة، كأم أوأب، أوأخت أوأخ، أوابن أوبنت. يقول أغوسطين إن ذلك ليس عبثا حيث حب الله العام يجعلنا جميعا من ذرية أب واحد، ويجعل

البشرية عائلة واحدة. هكذا سبق مطران Hippone، قبل 1500 عام، تحليلات E.B. Taylor حول تحريم العلاقة الزوجية في داخل العائلة - «تزوج بالخارج، أو اهلك!» - تحريم الزواج داخل العائلة الواحدة تسمح بتكاثر علاقات القرابة وتوسيع العائلة (....). باستحضارها جماعة مرتبطة بأب واحد، ودمج الأقرباء البعيدين في علاقات قرابة أولية (القرابة الاصطلاحية)، وتحريم العلاقة الزوجية داخل العائلة، والزواج بالخارج، كانت الأنثروبولوجيا القديمة قد أدركت القرابة بوصفها نوعاً من النظام الجماعي.

في كتابه Ethique à Nicomaque، قدّم أرسطوأفضل تعريف للقرابة. إن قراءة الفصول حول علاقات الصداقة التي تربط مختلف أعضاء العائلة، تذكرنا بقراءة Marilyn Strathern (حول المناطق الجبلية في غينيا الفوقى) أوJanet Carsten (عن سكان جزر اندونيسيا) اللتين عرّفتا القرابة كمجموعة من العلاقات مع الآخر تأسس الهوية الذاتية والموضوعية للشخص. بالنسبة لأرسطو، المرتبطون بالقرابة يتقاسمون ذات الهوية في موضوعين مختلفين: الأبناء هم «أنا» آخرون لدى أهلهم، الأخوة وأبناء العم والخال، وأقرباء آخرون أكثر بعداً مرتبطون بشعور الانتماء إلى ما بين، وإن كان على درجات مختلفة:

هكذا يحب الأهل أبناءهم كما يحبون أنفسهم (الكائنات التي تنبثق منهم هي مثلهم آخرون، «آخرون» لأنهم منفصلون عن الأب) ويحب الأبناء أهلهم كما لو ولدوا منهم (...).

اسمحوا لي بهذا التعميم: القرابة تشير إلى علاقة متبادلة. يتنمي الأهل بضعهم إلى بعض. قد يظهر هذا التبادل على شكل هوية، كما هي الحال لدى الأخوة أوأحفاد الأب الواحد. ولكن يمكن أن تتخذ شكل علاقة متبادلة وتكاملية، كما هي الحال لدى الزوج والزوجة. في كل الأحوال، العلاقة بالآخر، وبالتالي العلاقة بالذات والآخر، تحدد ضمنياً وجود كل شخص.

يتكلم أرسطو على قرابة الهوية، هوية واحدة وموحدة لكل الأعضاء المتميزين من جراء الولادة أوالنسب، وهوية تموضعت بتشارك مادة جسدية واحدة، وهم الأشخاص الذين ينتمون إلى «الدم ذاته» أوالجذع ذاته. ولكن في تشديده على علاقة الولادة أوالنسب، يبقى التحليل الأرسطي للقرابة مبتورا. ينقصه بالفعل التفكير بالتمايز القديم في الغرب بين القرابة الطبيعية بالولادة و«الدم» والعلاقات الإنسانية في الزواج أوبحكم القانون: نجد هنا المعارضة ذاتها بين الفيزيس والنوموس، التي لاحظها David Schneider في دراسة شهيرة لنظام القرابة في أميركا الحديثة. غير أن قرابة الدم ليست بالضرورة ميلاً عاماً في أنظمة القرابة، وليست مشكِلة لهوية مجموعة من الأشخاص. وجد

علماء الأثنولوجيا شعوباً تقيم علاقات القرابة والتضامن والهوية على مبادئ أخرى، مثل المكان، أوالتاريخ أوحقوق الملكية المشتركة، أوتبادل الهبات، أوإنتاج الغذاء، أوالذكريات المشتركة، كلها وسائل لإقامة علاقة متبادلة. ليس من الضروري التكرار، إلا لمعاكسة هذيان البيولوجيا الاجتماعية، أن معيار علاقات القرابة لا يتبع بالضرورة النسب، ولا يتضمن أي شكل من الهوية الجسدية بين الأقارب: إن المشاركة لمادة مشتركة ليست شرطا ضروريا للقرابة. ولكن ما يصلح عامة بالمقابل في الوصف الأرسطي للمقاربة كتوزيع هوية واحدة على عدة أشخاص، هوأخلاقية الهوية: على الأقارب تبادل الحب بينهم. لأنهم يتشاركون الهوية ذاتها، فهم متساوون، على الرغم من الفوارق من وجهة أخرى، والعلاقة الاقتصادية التي يجب تحقيقها بينهم هي المساعدة المتبادلة. وفقا لـ E.B. Taylor، «القرابة» Kinship و«العطف» Kindness لهما جذور لغوية مشتركة تحيل صراحة على أحد أعمدة الحياة الاجتماعية.

على الرغم من أخلاقية الحب هذه والمساعدة المتبادلة، لم تستطع مجموعة من «الأشخاص المتجانسة» أو«شعب واحد» يرتبط أعضاؤه بعلاقات قرابة التكاثر ذاتياً، حيث تحريم العلاقات داخل العائلة يمنعهم من الاعتماد على قدرتهم التكاثرية، ويجعلهم تابعين لشعوب خارجية من أجل تحقيق هذه الحاجة. تتيح التبادلات الزوجية جريان القوة الحيوية بانتقال بعض أعضاء المجموعة إلى مراكز أخرى، ما يؤسس لعلاقات قرابة أساسية بالاختلاف والتحالف، يولد منها أطفال إضافيون (تتطلب عادة هذه الانتقالات عملية تناسلية للرجال في الأنظمة الأمومية، وللنساء في الأنظمة الأبوية، أوالاثنين في أنظمة القرابة الأخرى). إن القرابة بالتحالف تعيش نوعاً ما حياتها الخاصة، وتظهر فعلياً إحدى السمات الروحانية في الحالة الإنسانية: وجود البشر رهن القدرة على الحياة والموت، وهم ليسوا أصحابها ولا أسيادها؛ هذه القدرة موجودة خارج تنظيم جماعتهم. في حال راقب الناس وجودهم الخاص، قد لا يموتون. فهم لا يضبطون أيضاً العناصر والفصول أوالعوامل التي تلحق بها أملاكهم. نفهم بالتالي لماذا تفصح العديد من الدراسات الأثنوغرافية عن العلاقة بين القرابة التحالفية والكيانات الفضائية التي تحكم مصير الانسان، ذلك لأن لهذه الأخيرة سلطة منح الحياة وأخذها، من خلال المعاملات الزوجية. حتى الآلهة المهمة يمكنها الارتباط بالتحالف، كما بإمكان أقرباء مهمين أن يكونوا آلهة. من هنا جاءت ملاحظة Edmund Leach الشهيرة: «تعدّ القرابة التحالفية كأنها تأثير ميتافيزيقي.» تمر التبريكات واللعن من خلال العلاقات التحالفية. نجد هنا أنه في نظام القرابة، كما هوفي العلاقات بين عناصر الكون بشكل عام، المغايرة هي شرط وجود الكائن.

تتكلم الدراسات الأثنوغرافية على «الأنا ما بين الشخصي» (هنود أميركا)، أوعن الأنا كـ"مكان

للعلاقات الاجتماعية أوالسِير الشخصية المشتركة» (جزر الكرولاين) أو أيضا على الأشخاص كـ"أمكنة متعددة ومركبّة للعلاقات التي تشكّلها (مرتفعات غينيا الجديدة). كتب Roger Bastide عن المفهوم الإفريقي «للفرد»: «فهوموجود بقدر ما هو«خارجي» أو«مختلف» عن نفسه». من الواضح أن في هذه المجتمعات، الأنا يتميّز عن الفرد المحدد، الواحد والمستقل الذي نعرفه - مثل هذا الفرد الأخص في نظرياتنا الاجتماعية، بل في نظامنا الخاص للقرابة. إن الشخص الفردي هوبالأحرى مكان الأنا المتعدد الذي يرتبط به بعلاقات متبادلة؛ للسبب ذاته، كل «أنا» موزّع بأقل أوأكثر في أشخاص آخرين. فكان McKim Marriot هوالذي لاحظ هذه الظاهرة في الهند وأول من طبّق عليها المعاملة الأنثروبولوجية: (...)

باختصار، في علاقات القرابة، يصبح الآخرون ملكية وجودي الخاص، والعكس صحيح. لا أتكلم هنا على تبادل الآراء التي تحدد العلاقات الاجتماعية المباشرة وفقاً لأصحاب مدرسة الفينومولوجيا. أتكلم على إدماج بعض العلاقات التي تشترط عليّ مشاركة الآخر في وجودي الخاص. إذاً «أنا الآخر»، فالآخر يهمني.

يعيش الذين يرتبطون بهذه العلاقات، أعضاء بعضهم لبعض، حياة أقربائهم ويموتون معهم. نعمل ونتحرك تحت سقف هذه العلاقات، باسم ابنه، أوابن عمه، أوزوجه، أوعضوقبيلته، أوخاله... الآخر موجود دائماً في الأفق. لاحظت Marilyn Strathern في هذا الصدد في غينيا الجديدة، أن لا قدرة العمل المؤثر (agency agentivité) ولا القصد الواعي يعبران عن الفردية، بمعنى أن كيان الآخر هوالشرط الداخلي لنشاط كل شخص. لا ينطبق ذلك على العمل فحسب، بل على الاستهلاك أيضا وهو«ليس فقط مسألة استبدال الذات، بل اعتراف وضبط العلاقات». على عكس الفردية البرجوازية التقليدية، الجسد ليس ملكية خاصة للفرد. كتبت Anne Becker عن الفيجيين أن «الجسد يقع تحت مسؤولية الجماعة الصغيرة التي تغذيه وتعتني به»، و«بالتالي، منح هيئة لهذا الجسد من اختصاص المجموعة أكثر من الفرد». تهتم القرية بشكل الجسد وتعلّق عليه، لأنه يجسّد قدرة الجماعة على الاهتمام بأعضائها، وقدرة الأفراد على مساعدة الآخرين. في جماعات القرابة، الجسد هوجسد اجتماعي، مكان للتطابق مع الآخر، والاهتمام به والمسؤولية اتجاهه، كما أنه مكرّس، لرفاهية الآخر، بشكل متبادل، وبالتالي، ليس ثمة أي تجربة فردية حصرا، بمعنى أن الأشخاص هم أعضاء، حيث تتشارك التجارب كلها. ليس على مستوى الإحساس، بل على مستوى الحاسة: الجسد هوالوسيلة التي يستخدمها البشر للتعبير عن الحوادث. يكتب Maurice Leenhardt عن الكلدونيا الجديدة أن «التجربة موزعة على الأشخاص» و«ليست فردية». عندما

يصاب شخص بوكعة صحية، يعاني انتهاكاً معنوياً أودينياً من قبل أقربائه، ما يعد ظاهرة عامة في الأثنولوجيا. ثمة العديد من المجتمعات التي يجب تعويض الأقارب من جراء جرح أحدهم (وأكثر في حال الوفاة وأقل عندما يتم قص شعره). في كثير من الأحيان، يمنح للقربى بالتحالف، من المتوفين أوالمصابين بجروح، تعويض خاص، لأنهم منبع حياته. هذا ما يمكن قراءته بالنسبة لـ Tinglit على الشاطئ الشمالي - الشرقي: (...)

كما أن هناك عدة مجتمعات حيث يتوفى الشخص رمزياً في الوقت نفسه مع أقربائه؛ لم يكتف الشخص بالتنكيل بنفسه فحسب، بل يبتعد عن المجتمع وفقا لشعائر مأتمية منافية للشخصية الاجتماعية العادية: حياة معزولة، جلد الذات، المنع من الاغتسال، الخ.. بالفعل، هذه الممارسات ليست منتشرة عالمياً، ولكن أحيانا، لم يتوف الشخص وحيداً. فالموت هو أيضا حدث مشترك.

هل الأنانية طبيعية؟ بالنسبة لغالبية الإنسانية، الأنانية التي نعرفها جيدا ليست طبيعية بالمعنى المحدد للكلمة: تعدّ نوعاً من الجنون أومن أعمال السحر، وشكلاً من الإبعاد والحكم بالإعدام، فهي على الأقل علامة ضرر يجب معالجته. لا يعبرّ الجشع عن طبيعة إنسانية ما قبل الاجتماعية بقدر ما يعبرّ عن نقص الإنسانية. فهويحفر هوة في العلاقات المتبادلة المحدّدة للوجود الانساني. إن كان الأنا والجسد والتجربة والسرور والحزن والقدرة على العمل والنية الواعية، وربما الموت، كلها علاقات شخصية متداخلة لعدد كبير من المجتمعات، وبكل ترجيح، للتاريخ البشري بمجمله، فإذن، المفهوم الغربي للطبيعة الحيوانية والأنانية لدى الانسان هوأكبر وهم عرفته الأنثرولولوجيا.

النظام الملكي في القرون الوسطى

من فكر القديس أغوستين اللاهوتي إلى علم الاجتماع لدى دوركهايم، يستند المجتمع على أسوأ ما فينا. من القرون الوسطى إلى الأزمنة الحديثة، تم اعتبار أن المجتمع هوالترياق القهري الضروري لأنانية الانسان. أكثر من ذلك، الإنسان فقط هوصاحب هذا الخبث الملازم لطبيعتنا. يلاحظ Paul Ricoeur أن سمة النظرة الغربية إلى الكون هي عدم اعتبار السوء بوصفه ظرفاً أصلياً ولا مأساة من صنع الآلهة، بل مرتبط فقط بمسؤولية الإنسان، هذا الإنسان المحب لذاته، الذي يخالف أوامر الله ليمدح نفسه. يقع جزء من المسؤولية على حواء والثعبان، طبعاً، غير أن آدم وحده هوالمسؤول. إضافة إلى أنه، وفقا للقديس أغوستين، بما أن الزرع موجود في منى آدم، «نجد نفسنا جميعاً في هذا الرجل». الخلافات بين القدماء حول فطرية طبع الإنسان لم تعد مهمة لأن الخطيئة الأولى وسمت حضورنا في مملكة المسيح للقرون القادمة. وفقا لـElaine Pagels، المفهوم الأوغستيني للخطيئة

الأولى «شكّل تفسيراً للطبيعة الإنسانية التي أصبحت، بالسراء والضراء، الإرث العام للإجيال من المسيحيين في الغرب، وأثرت بعمق في علم النفس والفكر السياسي.» السمة الأكثر تأثيراً في الفكر السياسي هي التوافق شبه الإجماعي حول وظيفة الحكم بشكل عام، والملكية بشكل خاص، أي قمع الطبيعة الحيوانية لدى الانسان.

بغياب الحكم، قد يأكل البشر بعضهم، كما يفعل السمك أوالحيوانات المفترسة. الرغبة اللامحدودة للجسد قد تسفر إلى حرب لا نهاية لها: في كل إنسان، بين البشر وضد الطبيعة. «انظروا كيف يضطهدون بعضهم» كما قال القديس أوغستين، «وانظروا كيف يفترسون بعضهم! وعندما تفترس السمكة الكبيرة السمكة الأصغر، تأكلها سمكة أكبر منها». كان Irénée de Lyon قد استعار حكاية السمكات هذه من التقاليد الحاخامية القديمة. «منح الله القانون الأرضي لصالح الأمم، حتى لا يفترس البشر بعضهم كالسمك، خشية من القانون». إن الصورة النمطية للسمك الكبير المفترس للأصغر منه للتعبير عن الطبيعة الإنسانية واسعة الانتشار في القرون الوسطى، وتستخدم إلى الآن كصورة هجائية للرأسمالية الليبرالية الجديدة (...). استخدمت الأسطورة المسيحية فكرة شبيهة للتعبير عن ضرورة الحكم الأرضي: البشر أسوأ من الحيوانات فيما بينها، «لأن لا الأسود ولا النمور تتحارب مثلما يتحارب البشر» كما جاء في «مدينة الله». فيقول Jean Chrysostome: «انزعوا عن المدينة قياديها، وسنمضي حياتنا، بأقل حكمة من الحيوانات، نفترس بعضنا».

نقد الغيريّة في العقل الاستشراقي

نقد خطاب الغرب حيال العرب والمسلمين

سمر الديوب [*]

تحتلّ مشكلة الأنا والآخر الحضاري منزلة مركزية في العلاقة غير المستقرة بين الشرق والغرب. وعلى التحديد بين العالم الإسلامي والسلطة الثقافية والإيديولوجية للغرب.

في هذه الدراسة للباحثة السورية سمر الديوب محاولة لمقاربة هذه المشكلة ضمن فضاء الغيريّة التي استحكمت بالعقل الغربي الاستشراقي منذ الحروب الصليبية وإلى عصور ما بعد الحداثة. ففي إطار هذه المحاولة سنقرأ نقداً للوعي التاريخي الغربي حيال العرب والإسلام باعتبارهما كينونة مغايرة للكيانية الحضارية الغربية القائمة على الاستعلاء والغلبة.

المحرر

العرب والإسلام والغرب قضية حيوية وحضارية كبرى لها حساسية معينة بسبب مايشهده العالم من تغيرات وتحولات شديدة الأهمية والخطورة؛ إذ تأتي أهمية دراسة الاستشراق بسبب تقلص الحواجز في عصرنا، وتداخل الثقافات. فلا توجد لدى المستشرقين قراءة واحدة للإسلام والعرب، كما لايصح أن نأخذ الغرب بقراءة واحدة.

قرأ المستشرقون العربيَّ والمسلم فكراً وأدباً بعين غير عربية، ويعد الاستشراق وسيلة للاطلاع على ما لدى الشعوب الأخرى، فمعرفة الذات يجب أن تمر عبر الآخر.

ويثير الاستشراق مجموعة أسئلة سيحاول البحث أن يبحث فيها حول طبيعته وأهدافه ووظيفته التي يؤديها، والوظيفة التي يؤمل أن يؤديها بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية.

---

*ـ باحثة وأستاذة الأدب العربي القديم في قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سورية.

ويجيب البحث عن مجموعة أسئلة تتعلق بالمسكوت عنه في خطاب الاستشراق، ووضع عمل المستشرقين في الميزان، ومواقفهم المتباينة من الحضارة العربية والإسلامية، وأسباب هذا التباين، والوظيفة التي يجب أن يضطلع بها المستشرقون لإعطاء الصورة الحقيقية عن العرب والمسلمين في العالم.

1 - مقدمة

ينطوي الكلام على الاستشراق ضمن ما يعرف بثنائية ثقافة الأنا/ ثقافة الآخر، وهي قضية إشكالية منذ عصور خلت، وتزايدت حدتها مع ظهور ما عُرِف بمصطلح الاستشراق (دراسة الآخر الشرقي من وجهة نظر غربية)، وتصاعدت هذه الحدة مع ظهور الاستشراق الجديد، فثمة ثنائيتان سيدور هذا البحث حولهما: غرب/ شرق، وغرب/ إسلام.

وينطلق الاستشراق ـ في قسم كبير منه ـ من فكرة معادية للشرق هدفها السيطرة عليه، وتقسيمه. وظهرت محاولات كثيرة في مراحل مختلفة، وبأشكال مختلفة منها ما عُرِف بصدام الحضارات لدى هنتنغتون..

وننطلق من فكرة العلاقة بين الاستشراق والاستعمار، مفرّقين بين المدارس الاستشراقية والمستشرقين، فقد كان للمد الاستعماري في الدول العربية دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الغربية إلى الشرق، لا سيما بعد منتصف القرن التاسع عشر. ويتعين على ذلك أن علاقة الاستشراق بالاستعمار أمر واقع، لكن من الخطأ ربط الاستشراق بمدارسه كلها بالاستعمار.

وقد كان الاستشراق من أهم الوسائل التي مهدت للاستعمار العسكري، وغزوالشرق ثقافياً وعسكرياً، وقد اعتمد الاستشراق الحديث على جهود المستشرقين لدراسة ما يتعلق بالعرب والمسلمين وعاداتهم ونفسيتهم.

فالاستشراق في بعض جوانبه حرب ثقافية وفكرية تشنّ علينا. ونذكر من المستشرقين مَن عمل بصفة رسمية مستشاراً لوزارته الخارجية تمهيداً للاستعمار مثل "فولفني" وهورحالة فرنسي اعتمد نابليون على ما كتبه في حملته على مصر، و"هاملتون جب" و"برنارد لويس" وقد عملا في خدمة الحكومة الإسرائيلية والأمريكية، و"لورانس" الذي مكث بين العرب في سوريا وفلسطين ثلاثة أعوام حتى أطلق عليه لقب لورانس العرب وأعد خرائط لسيناء لتسهيل استيلاء بريطانيا عليها و"روسو" الإيطالي الذي عمل على التمهيد لاستعمار بلاده لطرابلس.

ولا يعني الكلام السابق أن لكل المستشرقين أهدافاً استعمارية، ففيهم منصفون فقد أراد بعضهم دراسة علوم المشرق للتعرف إلى ثقافة الشعوب الأخرى كالمستشرق الألماني المعاصر "اشتيفان فيلد".

سيهتم هذا البحث بدراسة مضمرات الخطاب الاستشراقي، والبحث في الرؤيا الاستشراقية، والعلاقة بين الاستشراق والعولمة، وسيقدم اقتراحات تتعلق بتطوير عمل المستشرقين لتقديم صورة صحيحة عن العرب والمسلمين في العالم.

ويعني الكلام على الاستشراق وعي الأنا نفسَها من مرحلة تاريخية ماضية إلى اللحظة الحاضرة. ونقدنا الاستشراقَ يصدر عن كوننا شرقيين، نَعِي الأنا ضمن دائرة فيها الأنا والآخر. كيف رأى الآخرُ الأنا؟ وكيف تكونت هذه الرؤية لديه؟ وما الرؤيا التي تخفيها هذه الرؤية؟

شكّل الشرق مجالاً ساحراً للغربيين، وغامضاً منذ مرحلة قديمة، وقد دخلت رؤية الآخر الإسلامَ في دائرة الاستشراق، كما دخل الصراع بين العرب والصهيونية، وتأثير السلطة المنتجة للمعرفة السياسية فيه.

وتفرض إسرائيل ثقافتها الخاصة على العالم بتقديم صورة مشوهة للعربي والمسلم. فالعرب إرهابيون، والإسلام أصوليون، وهي محبة للديمقراطية والسلام؛ لذلك تشتد الحاجة إلى دراسات حول الاستشراق وبخاصة الجديد منه؛ نظراً لتزايد الدراسات التي تحمل عنوان الاستشراق الجديد، وثنائية الغرب / الإسلام، وهي ثنائية ضدية.

لقد أصبحت أمريكا القوة العظمى في العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وأوجدت ما سمي النظام العالمي الجديد، ومن بعده نظام العولمة هادفةً إلى إذابة الخصوصيات العالمية الأخرى، وفرض قيمها على العالم في الثقافة والسياسة والاقتصاد... وقد كشفت الحرب على العراق ثنائية الرؤية لثنائية غرب/عرب، فقد تطلع كثير من العرب إلى الغرب- وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية ـ بوصفها منارة علم وحضارة وديمقراطية. لكن الغرب الجديد لم يحقق هذه النظرة، فعمد إلى ذرائع وهمية، وشريعة تشبه شريعة الغاب؛ لتدمير العربي؛ ليبقى خارج التاريخ الحديث. إنها علاقة لا تقوم على الندية والتكافؤ، إنما على النظرة الفوقية، والاحتلال، والتجزئة.

ولا نستطيع أن ننكر ما لبعض الدراسات الاستشراقية من إسهامات جليلة في تناول الأدب العربي وفكره على وفق رؤية فيها الكثيرة من التجاوز والتخطي للصورة التقليدية للعربي والمسلم.

2 - كلام في مصطلحات استشراق، استعراب، استغراب

قرأ المستشرقون العربيَّ والمسلمَ فكراً وأدباً بعين غير عربية، والاستشراق وسيلة للاطلاع على ما لدى الشعوب الأخرى، فمعرفة الذات يجب أن تمر عبر الآخر، والتعرف إلى الذات هوتعرّف إلى الوعي بالآخر.

ويثير الاستشراق مجموعة أسئلة حول طبيعته، ووظيفته، وأهدافه، وبعض المصطلحات المرتبطة به بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية، وتأتي أهمية دراسة الاستشراق في عصرنا الحالي الذي تتقلص فيه أنواع الحواجز، وتتداخل الثقافات. ويمكن أن نعدّ الاستشراق مرتبطاً بجملة معانٍ أبرزها حركة الغرب تجاه العرب والمسلمين، أما الحركة المخالفة فهي استغراب.

الاستشراق إذن ظاهر فكرية مهمة وخطيرة، أخذ أفكارَ الغرب ونظرياته المبنية على غايات وأهداف؛ لفرض مفاهيمه على العرب والمسلمين.

والاستشراق علم له مفاهيمه، ومدارسه، وفلسفته، وأغراضه. إنه باختصار علم العالم الشرقي[1].

يقوم الاستشراق ـ بحسب إدوارد سعيد[2] ـ على دعامتين أساسيتين ومتلازمتين هما:المعرفة والقوة. وكون هاتين الدعامتين متلازمتين يعني هذا الكلام أن كلاً منهما يحوي الآخر في داخله. فالمعرفة تحمل معنى القوة ودلالاتها، والقوة هي الانتصار المعرفي، والتفوق المعرفي، والمعرفة هي التسلح بالقوة اللازمة؛ للتعرف إلى الحضارات، ولتحصيل المعرفة بها.

والخطاب الاستشراقي الجديد ليس منقطع الصلة عن القديم، إنه استمرار له مع تفاوت في نسبة القوة.

ويتصل الاستشراق بفكرة مهمة هي العلاقة بين آسيا وأوربا، وهي علاقة قديمة تعود إلى أربعة آلاف سنة. ويمكن القول: إن الصورة التي تطبع الشرقي والغربي هي من عمل البشر، ولا يمكن أن تُفهم العلاقة بين الشرق والغرب إلا في إطار فهم القاعدة المادية والاجتماعية المحدِّدة لعناصرها بدءاً بالمستشرق، فالموضوع، فالاستشراق.

تسعى الدول التي تملك القوة والمعرفة إلى تقديم صورة جامدة عن الشرق /المسلم، فيغدو الفعل الاستعماري ضرورة ناجمة عن احتكار المستعمر القوة والمعرفة في آن.

[1]- سمايلوفتش، أحمد: د.ت، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، مصر، ص23.

[2]- سعيد، إدوارد: 2003، الاستشراق المعرفة- السلطة – الإنشاء، ط6، نقله إلى العربية كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،ص32.

لقد تعددت منابع الاستشراق بتعدد هيئاته، ودوله، واتجاهاته، وأساليبه، وأهدافه، فثمة استشراق ثقافي، واجتماعي، وسياسي، وقد قام طرف واحد من ثنائية شرق/ غرب بالتحرك، فقام بمسح سوسيولوجي لدول الشرق؛ ليسهل التعامل معها، وبأبحاث سيكولوجية، واجتماعية يستطيع من خلالها تشريح العقلية العربية والمسلمة.

إن فكرة الغرب عن الشرق فكرة منبعثة من عنصرية واضحة، وهذه الفكرة لا يمكن أن تقوم على مبدأ علمي نزيه ومحايد إذ انطلق المستشرقون من قناعة راسخة بوجود فوارق بين الغرب والشرق، ومن تفوق الغرب على الشرق.

يفترض إدوارد سعيد أن ثمة طبائع ثابتة بالغرب متعلقة بالشرق من هوميروس إلى الاستشراق الحالي، وهذه الطبائع كرست مفهوم الغرب غرب، والشرق شرق[1] لكنّ تبني "سعيد" هذه الفكرة يناقض فكرته الأساس، وهي أن الاستشراق مرتبط بالقوة المهيمنة والمستعمِرة.

ويرفض صادق العظم[2] أن يكون الاستشراق بمعناه القدحي تصوراً ملازماً للعقل الأوربي يمتد في خط مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر غرونباوم مروراً بدانتي وفلوبير وكارل ماركس؛ لأنه يكرس عملياً أسطورة الطبيعة الجوهرية الغربية أوالأوربية الثابتة بخصائصها المزعومة، وعقلها الذي لا يتغير إلا في أحواله التاريخية، وأغراضه الطارئة زمنياً.

ويماثل هذا المصطلح مصطلح الاستعراب الذي أطلقه علماء التاريخ على المرحلة التي وصل فيها التأثير العربي إلى ذروته، وكان الغرب يقبل الوافد العَرَبي في العلوم والفكر قبولاً أعمى[3].

أما الاستعراب العلمي فهوعلم يدرس حياة العرب وعلومهم وحضارتهم وتاريخِهم وفلسفتهم. فالمستعرب هومن تبحَّر في اللغة العربية وآدابها، وتثقف بثقافتها من غير العرب.

يقودنا هذا الكلام إلى وضع معادلة مبدؤها: الاستشراق أصل، والاستعراب فرع منه، فكل مستشرق مستعرب، وليس العكس صحيحاً.

يقابل الاستشراق الاستغراب مع فارق أنه لا يوجد للاستغراب مدارس، وعلم له أصوله وأتباعه، ربما لأن المستغربين لم يبذلوا جهداً مماثلاً لجهد المستشرقين لفهم حضارتهم.

وربما امتازت دراسة إدوارد سعيد من غيرها من الدراسات؛ ذلك لأنه أثار مسألة وعي الآخر

[1]- المرجع السابق،63، 68.

[2]- العظم، صادق جلال:2004،ذهنية التحريم، ط2، دار المدى، دمشق، ص 18.

[3]- فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 34.

ذاتَه بدلاً من وعيه الآخرَ، أي وعي الشرق نفسه من خلال تصور الغرب له، ودعا إلى حركة تأسيس الذات باكتشافها أبعادها التاريخية والحضارية عبر شروط تكوينها الداخلية لا عبر الآخر، فـ "الاستشراق هوتجسيد لوعي نقدي ضدي غربي، ليس ظاهرة "شرقية" بمعنى أنه ليس عملاً شرقياً يهاجم الغرب، وإنما هوتفجير من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية إلى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد"[1].

العلاقة بين الشرق والاستشراق علاقة ضدية، فالاستشراق رؤية غربية للشرق. أما الاستشراق الجديد فقد اختلف في محور اهتماماته وأهدافه، إذ أصبحت ثنائيةُ غرب/شرق ثنائيةَ غرب/ إسلام.

فالإسلام والغرب قضية حيوية وحضارية كبرى، لها خصوصية وحساسية خصوصاً مع ما يشهده العالم من تغيرات وتحولات شديدة الأهمية والخطورة.

وتدور رؤية الغرب عالمَ الإسلام في العادة حول قضايا الجهل، والتخلف، واضطهاد المرأة، والإرهاب. فلا توجد لدى المستشرقين رؤية واحدة للإسلام. والتوصيف الموضوعي لإشكالية هذه العلاقة يرجع في صورته الحقيقية إلى مفارقات حادّة بين عالمين.

تقدّم الحفريات في نظام الاستشراق تساؤلاً مهماً: لماذا تستمر النماذج الأساسية التي أُرسيت منذ زمن إلى زمننا الحاضر؟

في الاستشراق الجديد إذن حلَّ الإسلام محلّ الشرق، وقُسِّم العالم إلى ثقافات يحتل الشرق الأوسط الشكل المتدني منها، والأكثر تهديداً وخطراً؛ لذلك وجبت السيطرة عليه.

أنتج الشرق ثقافة روحية قوية هي الإسلام. وربما سعى الغرب إلى التوحد حول ثقافة روحية واحدة؛ لمواجهة ثقافة الشرق، والسيطرة عليها.

نستطيع القول بشكل آخر: ليس ثمة استشراق جديد أوقديم، إنما هنالك مستشرقون جدد وقدماء. وقد طوَّر المستشرقون الجدد أساليب الاستشراق ومجالاته واهتماماته، بمعنى آخر أصبحوا أكثر تخصصاً في دراسات استشراقية خاصة بالعرب تحديداً (الاستعراب). والعرب الذين يقصدونهم هم الذين أسسوا حضارة إسلامية ازدهرت، وامتدت من الصين إلى المحيط الأطلسي؛ لذلك لابُدَّ من ربط العرب بالإسلام.

[1]- الاستشراق المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، مقدمة المترجم، ص9.

لقد أوجدوا للإسلام هوية هي الأصولية، وحين قارنوه بغيره وصفوه بالإرهاب والأصولية، فقد صنعوا عدواً وهمياً، وحاربوه. وليس الأمر كذلك فحسب، لقد اعتمدوا عليه في تأكيد هويتهم.

الاستشراق الجديد استشراق شمولي، لا يقتصر على الفئة المثقفة، يزرع الخوف من الآخر، ويتهمه، وقد تنامت هذه الحركات بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، فيجب - بحسب مايرى الغرب- استخدام القوة العسكرية لمحاربته، ومن ثمّ تحقيق الإصلاح الذي يوجِدُ الحرية والديمقراطية.

وهيمن الخطاب الاستشراقي الجديد على الخطاب الثقافي والسياسي في مركز القوة العظمى في العالم، موجهاً ثقله للإسلام لا للشرق، فأصبحت الثنائية الضدية إسلام / غرب تعني التلاقي بين مكان جغرافي ودين سماوي، وهي مفارقة لافتة، فأصبحنا نسمع عن الإرهاب الأصولي، والإمبريالية الإسلامية، والتهديد الإسلامي...[1] وهذا ماشرَّع لأمريكا حربها على الإرهاب الذي يمثله الإسلام بحجة أن الذين قاموا بتفجيرات الحادي عشر من أيلول مسلمون، فأباحت أمريكا لنفسها أن تفرض شروطها على الشرق الأوسط بحجة السلام، والهدف هوتحقيق الأمن لإسرائيل.

وكانت أحداث الحادي عشر من أيلول فرصة مهمة لأمريكا؛ لإعطاء الدعم لإسرائيل، فأباحت لنفسها الحرب على العراق بحجة أن صدّاماً داعم أساس للإرهاب، ومن ثمَّ كانت فرصة لإسرائيل؛ لتحقيق خطوة نحو الشرق الأوسط الجديد.

الحرب على الإرهاب حرب أفكار أولاً، فالغرب يرى أنه قادر على تحرير العرب المسلمين؛ لأنهم غير قادرين على تحرير أنفسهم.

أما الاستغراب فثمة من يرى حاجة لوجود علم اسمه الاستغراب، أي استبناء الغرب بوساطة الشرق كما فعل المستشرقون. لكنَّ الردّ على الاستشراق حين يكون بالاستغراب يجب ألا يكون صورة موازية للاستشراق؛ أي رسم صورة للغرب كما فعل المستشرقون بنا.

3 - مضمرات الخطاب الاستشراقي

يمتلك الشرق مصادر ثروات طبيعية نظر إليها الغرب بعين الطمع. وقد اتخذ الاستشراق في

[1]- انظر على سبيل المثال:
- كاش، إفريم: 2005، إعادة التفكير في الشرق الأوسط، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد 33، عدد2.
- كاظم، نادر: 2004، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، بيروت المؤسسة العربية للثقافة والنشر.

عصرنا الحاضر مفهوماً مختلفاً اصطلحنا على تسميته بالاستشراق الإسلامي؛ لذلك لن يكون محايداً، وسيكون عنصرياً.

يتضمن الاستشراق محورين مهمين:

- محوراً أكاديمياً يعنى بالتخصص بدراسة الشرق.

- محوراً فكرياً إيديولوجياً قائماً على التفريق بين الأنا والآخر، وتفضيل الأنا، وطريقة تقديم الآخر تنطوي على خلفية إيديولوجية تنم على الصراع الحضاري بين الشرق والغرب.

يمكن القول: إن الاستشراق القديم تناول الشرق الأدنى والأقصى والأوسط، والشرق الجديد ركزا اهتمامه على الشرق المسلم. إنه في نظرهم فضاء مغلق يحوي داخله الشرق بأكمله، فثمة شرق، وثمة مستشرق، والعلاقة ضدية بينهما، وثمة متلقٍّ لعمل الاستشراق في الغرب.

الخطاب الاستشراقي خطاب رؤيا، أطَّرَ الشرق بالمعرفة الغربية، وهواستشرق سياسي بالدرجة الأولى: إنه»مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية»[1] إنه نظام من الدراسة المنهجية المؤطرة بمعرفة سياسية سابقة. فدراسة مضمرات الخطاب الاستشراقي هي إصدار أحكام عليه.

لا تدل دراسات المستشرقين على واقع الشرق الحقيقي، إنها تدلّ على الشرق المصنوع مناسباً لأهواء القوة السياسية، وسلطة المعرفة الغربية.

وقد صدرت الدراسات الاستشراقية عن نظام أكاديمي جامعي مثَّل لهم الشرق مكاناً حالماً، وخصباً، ومصدر معرفة لشعوب وأماكن.

ونستطيع القول: إن المستشرقين قد وصفوا الشرق بعبارات جاهزة، لوجود معرفة سابقة وضعتها القوة الغربية. يرى إدوارد سعيد[2] أن الاستشراق كان مذهباً سياسياً مُورس إدارياً على الشرق؛ لأن الشرق كان أضعف من الغرب الذي ساوى بين اختلاف الشرق وضعفه. بدا الشرق على وفق هذه المعادلة أنه وُجِدَ؛ لتحقيق أهداف الغرب، وبدا الاستشراق موضوعياً ظاهرياً، ومفتعلاً مضمراً، واستطاع المستشرقون أن يوجدوا تلاحماً بين أفكارهم والنظريات المتعلقة بتاريخ الإنسان والحضارة والنظريات الفلسفية الكبرى، فالاستشراق الظاهر هوالأفكار التي تدور حول اللغة والفكر والثقافة

[1]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص214.
[2]- المرجع السابق، ص 215.

والمجتمع الشرقي. أما الاستشراق المضمر فهوالفكر اللاواعي حول هذه المجتمعات. الاستشراق الظاهر استشراق قابل للتحول. في حين أن للاستشراق المضمر أسساً ثابتة لا تتحول. وإذا ما أجرينا مسحاً لأعمال كثير من المستشرقين فسنجد أن الفروقات ظاهرية على مستوى الظاهر، ومتشابهة على صعيد المسكوت عنه؛ ذلك لأن الشرق شيء، والمستشرق شيء آخر، يغيب الشرق الحقيقي في حاضر المستشرقين، فثمة غياب في الحضور، والعلاقة ضدية، إذ يحضر المستشرقون حين يغيب الشرق الفعلي عن الحضور. لقد أعلن المستشرق نولدكه عام 1887 أن خلاصة عمله كله بوصفه مستشرقاً كان تأكيد رأيه في المنزلة الوضيعة للشعوب الشرقية[1].

الاستشراق المضمر استشراق هدفه الحفاظ على مصالحه، وعلى نفسه، إنه الاستشراق الذي يسعى إلى نقل معارفه من جيل إلى جيل بوسائل متعددة منها التعليم العالي، والمنظمات العلمية، ووسائل النشر... وبهذه الطريقة يبقى قادراً على الاستمرار والتأثير. واللافت أن المستشرق يعاين الشرق وهوغريب عنه، وخارج دائرته.

المستشرق حامل مسؤولية، ووسيط نقل المعرفة من الشرق إلى الغرب، فهل حمل الأمانة بصدق؟! لقد خضع المستشرق لقوة المعرفة الغربية، فلم يكن وسيطاً أميناً في أغلب الأحيان مع أن الغرب إذا شاء يمكن أن يعدِّل من الهوة بين الشرق والغرب بقوته.

يرى إدوارد سعيد أن الغرب رسم صورة الشرق عبر مؤسسة الاستشراق، فأنتج صورة مشوهة هي نتيجة طبيعية لتعامل ثقافة ما مع ثقافة أخرى، ويرى أنه من الصعب تحصيل حقيقة علمية أوموضوعية عن ثقافة عبر ثقافة أخرى؛ لأن الصورة ستخضع للتشويه، والاختزال، والتخطيط، وهذا ما تفرضه الثقافة المتلقية على واقع الثقافة المغايرة[2].

يعني هذا الكلام أن أية ثقافة ستتبنى فكرة مشوهة عن ثقافة أخرى لا تعرفها، فتتلقاها لا كما هي عليه حقيقة؛ لأن ذلك خصيصة من خصائص العقل البشري، وهذا يناقض فكرته عن الاستشراق، والقوة السياسية.

تحتشد الثنائيات الضدية في العلاقة بين الشرق والمستشرقين، وخلاصتها تأكيد شرقية الشرق على حدّ تعبير إدوار سعيد[3]. وهي مقولة لها أهمية كبرى تتمثل في إيقاظ الفكر العربي والإسلامي، وتنبيهه على غاية الاستشراق والعولمة.

---

[1]- المرجع نفسه، ص220.
[2]- المرجع نفسه، ص 272.
[3]- المرجع نفسه، ص 41.

الاستشراق ضارب بجذوره في السياسة؛ لذلك لا يتسم بقدر من الحيادية التي يتسم بها النشاط الفكري المنتسب إلى العلم. ويمكن القول: إن الجدل الذي أثير حول الاستشراق لم يوسِّع هذا العلم، ولم يفتح له آفاقاً جديدة، إنما استثار ردود فعل دفاعية من مستشرقين، أومثقفين عرب.

الاستشراق الذي تحكمه القوة السياسية لن يمثله الشيء تمثيلاً إلا لخدمة المصلحة السياسية للجهة الأخرى، ويحتاج المستشرق إلى المعرفة الإيجابية؛ ليتزود بوعي حادّ في نظرته إلى الشرق. فثمة فرق بين المعرفة العلمية والمعرفة السياسية، وخطاب الاستشراق مشحون بالدلالة السياسية. وهذه الدلالة مرتبطة بالقوة التي أنتجتها، فقد نصَّب الغرب من نفسه صانعاً للمعرفة السياسية المرتبطة بالعرب والإسلام.

يرى أدونيس أن العمل الثقافي لا ينفصل عن العمل السياسي، والنضال الثقافي إنما هو في جوهره نضال سياسي[1].

العلاقة بين الظاهرة الاستشراقية والاستعمار صريحة حيناً، وخفية حيناً آخر، ولكن ليست كل مضمرات الاستشراق سلبية، فلبعض المستشرقين فضل في الكشف عن التراث والترجمة والتأليف والتحقيق وإنشاء دائرة المعارف...

لقد سيطر الغرب على الشرق قديماً سيطرة عسكرية، وأصبحت اليوم سيطرة فكرية ثقافية، فقد تضافرت قوى الغرب والاستعمار؛ ليشككوا في الحضارة العربية والإسلامية وتراثها الفكري، وقد عمل كثير من المستشرقين في وزارة الخارجية، وعلى رأسهم المستشرق أرنست رينان[2]. الذي كان يعمل مخططاً للاستعمار الفرنسي وغيره كثير من البلدان الأوروبية الأخرى التي اهتمت، ولا تزال تهتم بالاستشراق ودراساته، ثم أصبحت الصهيونية قاعدة الغرب الأساسية لعرقلة تقدم العرب، وتفريق صفوفهم، فاتحدت قوى الاستشراق والاستعمار والصهيونية.

لم يكن الاستشراق إذن طلباً للمعرفة، لقد كان وعياً غربياً ذا سيادة على كل ما هوشرقي، فاتخذ من المعرفة الثقافية جسراً للغاية السياسية والاقتصادية. ومركزية الذات تعني إزاحة الآخر.

4 - الاستشراق والعولمة

يتفق الاستشراق مع العولمة في الأشكال والهدف والغاية. وقد كان للذات العربية والإسلامية

[1]- انظر: مجلة مواقف،بيروت، العدد34، شتاء 1979، ص160.
[2]- سمايلوفتش، أحمد: د.ت، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص124.

فاعلية في صنع الحضارة الإنسانية، وقد تراجعت هذه الفاعلية لحساب الغرب الذي بدأ بالاستشراق الاستعماري، وانتهى بالعولمة المهيمنة على العالم. ويرى كثير من المستشرقين أن العرب والمسلمين بعيدون بعداً تاماً عن المشاركة الحقيقة في صياغة النموذج الحضاري الجديد وإنتاجه. وصورة العربي ـ برأيهم ـ صورة علق عليها غبار التغني بمجد التاريخ، لا يتسمون برؤية عقلية ناضجة، خلاف الغرب الذي بنى نهضته بهذه العقلية.

للاستشراق غايات وأشكال وأساليب تخدم الدول الغربية، وتنتهي بالسيطرة على الآخر، وإذابة ثقافته الخاصة، فالاستشراق الثقافي نتاج غربي يتسق والثقافة الغربية المسيطرة واتجاهاتها. وقد ذهب المستشرقون مذاهب شتى في دعاواهم منها ما كتبه لويس ماسينيون عن التصوف الإسلامي.

لقد استيقظ العرب على هدف الباحثين المستشرقين، وردّ العديد منهم على دعاوى الاستشراق، وكانت أوربا قائدة الاستشراق الغربي ومركزه، ثم حملت أمريكا هذه المهمة تحت عنوان العولمة بهدف السيطرة على العالم فكرياً واقتصادياً وثقافياً. ففي حين كان شعار المستعمِر قديماً (فَرِّقْ تَسُدْ) أصبح الشعار تحت مظلَّة العولمة (وَحِّدْ تَسُدْ)

تدور فكرة عدم الاعتراف بالحضارة غير الغربية إلى تمركز عقدة الذات التي يصفها روجيه غارودي بقوله[1]:

«إن الغرب اعتقد أنه مباح له تحديد مكانة الآخرين، والحكم عليهم لمصلحة تاريخه وغاياته وقيمه».

من هذا المنطلق اعتقد الغرب أنهم يعيدون السيطرة على الشرق، ويمتلكونه بالاستشراق.

كان يفترض بالاستشراق أن يواكب التغيرات التي أفرزتها العولمة، وتندرج هذه الدراسات الاستشراقية تحت عنوان قراءة الفكر والأدب عبر الثقافات، وقضايا الهوية وتمثيل الآخر، فلا تظهر الهوية إلا بالاتصال بالآخر، كما أن مقاربة الذات ينبغي أن تتم بوصفها نقطة التلاحم بين الهوية والاختلاف. فالتعرف إلى الذات هوتعرُّف إلى الوعي بالآخر الذي تحتويه، والوعي بالأوجه المتعددة للثقافة التي تشكله، والفهم الذاتي يتطلب الابتعاد عن الذات؛ للتخلص من المحلية المغلقة، ويفضي إلى تجاوز «المصادمات مع خطاب الاستشراق، وإتاحة الفرصة لإنماء خطاب يتجاوز الحدود الفاصلة بين الثقافات»[2].

[1]- غارودي روجيه: 1983، الإسلام دين المستقبل، تر: عبد المجيد بارودي، بيروت، دار الإيمان، ص175.
[2]- عبد المسيح، ماري تيريز: التمثيل المرئي للاسكنرية بين منعطف قرنين، مجلة نزوى عدد 27، ص-21 22.

5 - عمل المستشرقين في الميزان

يفترض أن يعمل المستشرقون على تقريب الثقافات والآداب بعضها من بعض، وإدخال إنجازات ثقافية ما إلى ثقافة أخرى، والإسهام في توسيع تأثير الأدب وفكره في المتلقي، وتعدّ الأعمال الاستشراقية ذات صلة بالتطورات الاجتماعية، تنقل الفكر من لغة إلى لغة، وكلما اتسعت قيمة الفكر والأدب ازداد اهتمام المستشرقين بهما.

ومنذ أن عقد مؤتمر المستشرقين الأول عام 1873 تمت الدعوة إلى تركيز الاهتمام على الدراسات العربية والإسلامية، وحين انعقد مؤتمر عام 1973 قُرر التخلي عن كلمة استشراق لمصلحة العلوم الإنسانية لكن مفهوم الاستشراق بقي حاضراً في الأذهان[1].

عالج المستشرقون قضايا اللغة العربية والشعر العربي القديم والحديث من وجهة نظر استشراقية، فالعروض العربي -على سبيل المثال- له خصائص مائزة، يختلف عن العروض الغربي؛ لذا وجبت دراسة العروض العربي بربطه بالنظام الصوتي الخاص به، لكن بعض المستشرقين درسوه على أساس النبر بوصفه أساساً للوزن، ولهذا الأمر مزالق، فقواعد النبر تتباين من قطر عربي لآخر، ومن مكان لآخر ضمن القطر العربي الواحد. فكيف يتحد وزن من زمن قديم؟!! ولوكان العروض العربي قائماً على أساس نبري لكان للبحر الواحد أوزان متعددة لا تحصى.

يناسب النبر اللغات الأخرى كالفرنسية مثلاً، وقد جاء الاهتمام به وليد وظيفة الوتد في الوزن، فالوتد ثابت كما يرى بعض المستشرقين[2]. وبعودة إلى مادة العروض في دائرة المعارف الإسلامية[3]. سنجد كلاماً لجوتهرلد فايل الذي انفرد في عدم إخضاع العروض العربي للأعاريض الأوروبية، وانصرف عمله إلى التحليل وتفسير فكرة دوائر الخليل، فكشف خطأ الاستشراق في دراسة العروض العربي انطلاقاً من نظام الأعاريض الأوروبية. وقد حاول بعض المستشرقين تجاوز النظام الخليلي في الدراسة، وتفجيره بهدف التبعية المطلقة حتى على مستوى العروض، والتشكيك في الميزات الذاتية للذوبان في ذات الآخر.

أولى الاستشراق اللغة العربية اهتماماً بالغاً؛ لأنها الهوية والمجتمع الناطق بها، وقديماً قالت

---

[1]- مجموعة من المؤلفين: 1995، الشرق والاستشراق والدراسات الشرقية، تر: د. محمد طجم، الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، العدد 83، ص 117 - 118.

[2]- انظر فريزر، ج، س: الوزن والقافية والشعر الحر، تر: عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد للنشر.

[3]- مجموعة من المؤلفين، دائرة المعارف الإسلامية، ص693.

العرب: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[1]. وقد سعى كثير من المستشرقين إلى تشجيع العاميات؛ لتفكيك أواصر العربية الفصحى كما فعل المستشرق آلان جيرو.

واهتم الاستشراق بالأدب العربي؛ لأن له أثراً في الآداب الأخرى، ومنزلة، واستمراراً تاريخياً، ولأهميته في دراسة الشخصية العربية، وصلته بالإسلام والقرآن الكريم.

وربما فاق اهتمامهم بالأدب القديم اهتمامَهم بالحديث منه؛ ذلك لأن الأدب العربي الحديث على صلة بمقارعة الصهيونية، وهويعالج المشكلات العقدية والسياسية والدينية.

وقد شكَّك بعض المستشرقين في التراث العربي الإسلامي؛ للنيل من العقلية العربية، فالهدف الأساس المضمر هوالحط من قيمة العرب والمسلمين، وتفكيك وحدة العروبة والإسلام، وتقسيم وحدة الفكر والثقافة والأدب.

ويمكن القول: إن القضايا التي أثارها الاستشراق أخطر هجوم على العرب ولغتهم وفكرهم وثقافتهم.

وقد واجه العرب الأثر الاستشراقي، وتنبهوا على فوائده، وخطره على حدّ سواء. فلبعض المستشرقين أحكام خاطئة، ونذكر على سبيل المثال المستشرق ريبيرا[2] الذي ذهب إلى أن الموشحات والزجل من الشعر أندلسيان من أصل لاتيني، فأوجد نظرية ريبيرا في الغزل والموشحات، وانتهى إلى أن الزجل والموشحة فن شعري واحد، ولكي يدلل على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الإسباني للشاعر الفاريزدي في ساندينو، وأجرى مقارنة بينه وبين نموذج من أزجال ابن قزمان الشاعر الأندلسي.

وقد عُرف عن مرجليوث تعصبه المقيت حين تكلم على الإسلام، وابتعد عن المنهج العلمي، فشكك فيه بإثارة الشكوك حول الشعر الجاهلي، وقد اتُّهم د. طه حسين فيما بعد بأنه بنى نظريته في الشعر الجاهلي متأثراً بالنظرية المرجليوثية.

تهدف فلسفة الاستشراق – بشكل عام- إلى جعل المعرفة ميداناً لنشاطها، والتجربة ميداناً لبحثها. وتنشد الفلسفة الوصول إلى الحقيقة، والإحاطة بجميع الظواهر المحيطة بنا.

ولا يمكن للحضارة العربية الإسلامية أن تتجزأ، أوتنفصل عن التجربة البشرية، ومن الطبيعي أن يهتم الاستشراق بها، لكنه قد نحا نحواً تفوقياً بهدف إبراز تفوق الغرب على الشرق. ونزع بعض

[1]- النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن: 1933، المواقف والمخاطبات، نشر أربري، القاهرة.
[2]- بالنثيا، آنخل جنثالث: 1955، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: د. حسين مؤنس، النهضة المصرية، القاهرة، ص143 وما بعدها.

المستشرقين إلى تحليل الفكر العربي والمسلم، فحللوا منهج العلم والدين، ودرسوا تاريخ العرب والإسلام من جهة التأثير والتأثر للإحاطة به إحاطة شاملة.

وميدان الدراسات العربية الإسلامية ميدان واسع جداً؛ لذا كان لابد من التخصص للإحاطة به، فنتجت بحوث مثل كتاب أرنست رينان (ابن رشد)،[1] فأحيا الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الحديث.

وقد نظر بعض المستشرقين إلى الإسلام على أنه بنية سياسية إيديولوجية معادية، وفي الوقت نفسه يرونه حضارة مختلفة اقتصادياً وفكرياً لدرجة تثير فضول الكثيرين[2].

وأغلب دراسات المستشرقين تعادي الإسلام، أوتخاف منه، ولعل أبرزها فكرة صدام الحضارات التي أتى بها صاموئيل هنتينغتون الذي رأى أنه بعد صعود الإسلام انتهى اكتساح العرب الغربَ، واستطاع الصليبيون بنجاح مؤقت الإتيان بالمسيحية إلى الأرض المقدسة، وفي القرن الرابع عشر إلى السابع عشر قلب الأتراك العثمانيون الميزان، وبعد انهيار القوة العثمانية فرضت بريطانيا سيطرة الغرب على معظم شمال إفريقيا والشرق الوسط، فالعالم -برأيه- مثقل بالصدام بين الغرب والإسلام، وقد يصبح أكثر خطراً في المستقبل[3].

أخذ هنتينغتون من تاريخ العلاقات بين الغرب والإسلام الصراع والنزاع فقط، وهي فكرة تصب في مصلحة إسرائيل التي زرعت نفسها في قلب العالم العربي.

وثمة قراءات موضوعية لكنها قليلة قياساً إلى خطابات المتحاملين. ويعد كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد الكتاب الأكثر نقداً لحركة الاستشراق بمفهومه القديم، فقد وصفه أحد المستشرقين بقوله: «إن آراء هذا الكتاب واتهاماته كانت ستدفع عدداً كبيراً من المتخصصين الغربيين في الحضارة الإسلامية وتاريخ الوطن العربي إلى التورع عن إطلاق لقب مستشرقين على أنفسهم، واللجوء إلى تسميات أخرى لوصف طبيعة وظيفتهم بينها (متخصص في الشؤون الإسلامية)، أو(خبير في السياسية العربية المعاصرة). أو(باحث في علوم الاجتماع»[4]...

المستشرق – إن أراد- قادر على تصحيح الصورة المشوهة عن العرب في الغرب في أثناء اطلاعه

[1]- رينان، أرنست: 1975، ابن رشد، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
[2]- رودنسون، مكسيم: 1982، جاذبية الإسلام، تر: الياس مرقص، بيروت، دار التنوير، ص18.
[3]- انظر: مجموعة من الكتاب: 1995، صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت.
[4]- انظر: صحيفة الحياة، لندن، العدد 11 - 952.

غير المتحيز على الفكر العربي وأدبه؛ لأنه ينقل علمه إلى الغرب، لكنه يدرس الإسلام بوصفه ديناً، والعرب بوصفهم قوماً، وهذا التناقض الظاهري يزول بمجرد فهم الإسلام بوصفه ديناً للحياة برمتها. و«من المألوف الآن أن مصطلح «إسلام» هوالنظير ليس فقط للمسيحية، ولكن للعالم المسيحي أيضاً، وليس لدين بالمعنى الغربي الضيق فحسب، ولكن لحضارة كاملة نمت تحت رعاية ذلك الدين، إنه أيضاً... هوية سياسية، وولاء يسمو فوق جميع الولاءات والهويات الأخرى»[1].

ففي الوقت الذي تتعالى فيه أصوات المستشرقين الذين يضمرون حيناً، ويصرحون حيناً آخر نجد أن ثمة مستشرقين ينتقدون صورة الإسلام المشوهة لدى الشعوب الغربية، ويستعيدون المكتسبات الحضارية الكبيرة المأخوذة عن الحضارة الإسلامية. فقد تحدث المستشرق الإنكليزي مونتجووي وات[2]. عن هذه الفكرة، والمستشرق مارشال هودجسون[3] في موسوعته مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية.

وثمة مستشرقون ينتقدون وسائل الإعلام الغربية المقروءة والمرئية التي تسم العربي والمسلم بالتطرف والإرهاب والأصولية لمصالح صهيونية معادية للإسلام. ترى المستشرقة الألمانية آني ماري شميل أنهم يميلون إلى مساواة الإسلام اليوم بما يسمى بالأصولية والإرهاب نتيجة فهم خاطئ للدين. وجهلهم بالإسلام يجعلهم يحكمون على الوسائل التي تقدمها لهم وسائل الإعلام بصور دامية تسلب منهم كل قدرة على الموضوعية[4].

ولكثير من المستشرقين فضل في التنقيب عن التراث العربي، والكشف عن كنوزه الرائعة، فقد أثروا مكتبات العالم بأدب العرب الثري، ووجهوا الأنظار إليه، ويعدّ كارل بروكلمان من المتميزين مع

---

[1]- لويس، برنارد: 2007، الإسلام والغرب، ترجمة وقدم له د. فؤاد عبد المطلب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، مقدمة المترجم، ص23.
وفيما يتعلق بالرؤية الرافضة للإسلام التي تكونت على أيدي المستشرقين انظر:
زيادة، د. خالد: 1983، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، ص235 يعلل سبب هذه النظرة بعدم الإخلاص في النقل الحضاري والتعامل مع الحضارات لدى المستشرقين.
وقد توسع اهتمام المستشرقين بالإسلام في الدراسات الغربية المعاصرة، فكأن حركة استشراق جديدة قد بعثت بعد أن أعلن جاك بيرك انتهاء زمن الاستشراق عام 1975. انظر حميش، د. سالم: 1991، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ص7.
[2]- انظر: وات، مونتجووي: 1983، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، تر: حسين أحمد أمين، دار الشرق، بيروت.
[3]- انظر هودجسون، مارشال: 1995، مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة السابعة، العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون، ملف تاريخ الإسلام وتاريخ العالم.
[4]- هوفمان، فيلفرومراد: 1993، الإسلام هوالبديل، تر: محمد مصطفى ماذج، د. م نشر، بيروت، ص18.
وأبرزت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه إسهامات العرب والمسلمين في تطور الحضارة الإنسانية، وقد عُدّ هذا الكتاب من أهم الكتب التي أنصفت العرب. انظر: هونكه، زيغريد: 1986، شمس العرب تسطع على الغرب، ط8، تر: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، دار الآفاق، بيروت.

أن له أخطاء سببها عصبيته مثل رأيه في شعر حسان بن ثابت أنه مبتذل لا يصل إلى مستوى جدّ رفيع[1]

لكل مستشرق موقف فكري يكشف عن شخصيته، حاول النفاذ إلى الشخصية العربية والإسلامية بمحاولات مستمرة، ومن المستشرقين الذين لديهم إسهامات مائزة نذكر رينولد نيكلسون، وكارلونللينو كوديرا الذي علا صوته بالثناء على المسلمين، ومجد أعمالهم، وأعلن فضلهم على الحضارة الإنسانية، وحفاظهم على التراث القديم، ووصل به الأمر إلى الدعوة إلى تعريب الحضارة الأوربية يقول: «من الخطأ العمل على أوربة إسبانيا، بل الواجب تعريب أوربا، وعلى إسبانيا أن تسترد دورها الأندلسي القديم في هذا التعريب»[2].

وقد أنصف الاستشراق الألماني المعاصر الأدب العربي القديم؛ لأن المدرسة الاستشراقية الألمانية هي مدرسة محافظة إلى حد كبير، ولأن المستشرق الألماني صبّ اهتماماته العلمية كلها في دراسة التراث العربي بعيداً عن السياسة والأيديولوجيا الفكرية أوالدينية إلى حدّ بعيد[3].

وقد شعر المثقفون أن روح الحضارة العربية تعبر عن نفسها في الشعر بصفة خاصة. أما الجيل الحديث فقد اهتم بالأدب الحديث؛ لأنه يعالج المسائل الاجتماعية أكثر من اهتمامه بالأشكال الفنية.

6 - وظيفة المستشرقين في عالم متغير

اعترف الغرب في بعض الدراسات الاستشراقية المتعمقة في ميادين الأدب المقارن بوجود المثاقفة المعكوسة تقديراً لإسهام الفكر العربي الإسلامي في تكوين الفكر الأوروبي[4].

يجب أن تتصف دراسات المستشرقين بالموضوعية، ولا يتم ذلك من دون التخلص من الإرث التاريخي الحافل بالنزاع، والعلمية، والإيجابية، والنظرة المستقبلية حين يتم النظر إلى ما يمكن أن

[1]- بروكلمان، كارل: 1962، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر، ج152/1 - 153.

[2]- كوديرا: د.ت، الإسلام والعرب في دراسات العلماء الإسبان، فصل مكتوب عن كوديرا، نقله د. مصطفى الشكعة ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

يقول المستعرب الإسباني بيدرومارتينيث مونتابث: (لوأن أي أدب غربي آخر أراد أن ينتج شعراً حول ما هوعربي فإن عليه أن يخرج خارج حدوده. والأدب الإسباني لا يحتاج ذلك؛ لأن ما هوعربي موجود داخل بيتنا: في الريف، في المدن، في الناس، في العادات) انظر: خانثينتولوهث، غورخه: 1991، بصمات عربية عند بعض شعراء القرن العشرين الإسبان، تر: رفعت عطفة، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 338، تشرين الثاني ص171.

[3]- درابسة، د. محمود، 2003، الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، إربد، ص 7، 11.

انظر أيضاً: مجموعة مؤلفين: 2008، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشعر العربي، تر: د. موسى ربابعة، ط1، دار جرير، إربد، ص7.

[4]- انظر على سبيل المثال: رانيلا، أ.ل: 1999 الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، الكويت.

يقدمه الإسلام للغرب وحضارته؛ ولتحقيق هذه الفرضية لابد من انفتاح الغرب على الإسلام بدلاً من صدام الحضارات، وبذلك يتغير التصور الإيديولوجي السائد الذي يحكم علاقة الشرق بالغرب بإحلال المعرفة التاريخية مكان المعرفة الإيديولوجية. لقد ارتبط الاستشراق بالمعرفة والقوة، ويجب إيجاد معرفة حقيقية بالإسلام لا ترتبط بالقوة.

كما يجب على المستشرقين احترام الاختلاف الثقافي، أوالخصوصية الثقافية بين الشعوب، وأن يغيروا نظرتهم إلى ذواتهم، وأن يوجدوا رؤية فلسفية تعيد تشكيل الذات الفلسفية للغرب.

الصورة المشوهة للعربي والمسلم صدى للصراع السياسي والديني والعسكري فيما قبل. ويفترض بالاستشراق أن يكون البعد الآخر المكّون لما هوموجود لدى الشرقي.

يجب أن يكون موقف المستشرقين من الحضارة الأخرى موقف احترام الهويات الحضارية، واعتراف بالندية من دون شعور بالنقص لدى الآخر؛ ليستطيع الآخر أن يدخل معهم في علاقة حوارية.

ويفترض أن يتوافر استعداد جدّي للاطلاع على حضارة الآخر واستيعابها وذلك بالتخلي عن أشكال التعصب الفكري والديني والعرقي.. لقد قدّم كثير من المستشرقين فكرة عن الشعوب الشرقية والمسلمة أنها ذات طبيعة ثابتة فكرياً وثقافياً، فهم شعوب روحانية متمسكة بالإسلام؛ لذا يجب أن تنطلق دراسات المستشرقين من فهم خصوصية الشرق، والثابت والمتحول لديه، ومن فهم ثقافته المتمايزة جوهرياً عن الغرب، فإذا تعامل الغرب مع هذه الثقافة بجهازه المعرفي المختلف عن الجهاز المعرفي للشرق فسينجم عنه شرق متخلِّف أمام غرب متحضر، فلكل من الطبيعتين الشرقية والغربية خصائص مائزة في مستواها ورقيها.

حين يعرف بعض المستشرقين الخصوصية الأدبية للأدب العربي يتعلمون احترام العرب وحضارتهم ويعلمونها لغيرهم.

7 - وظيفة العرب والمسلمين

يحتاج الوعي النقدي بالاستشراق إلى وعي نقدي ضدي، أي يجب أن يتوافر فريق عمل عربي ينطلق من وعي نقدي بتصورات الاستشراق ومذاهبه، يُخضع الأعمال الاستشراقية للتحليل النقدي.

لقد تحولت المفاهيم الغربية عن الشرق إلى حكم غربي عليه؛ بسبب الدوائر الاستشراقية، وليست هذه القاعدة عامة، فكثير من كتاباتهم متشبعة بروح الاستعمار. ويجب أن تُدرس الكتابات المقاومة لها في الأماكن المستعمَرة دراسة طباقية محكمة. وحين نقرأ نتاج الآخر يجب أن نقرأ نتاج

المقاومة ضد الآخر في الوقت ذاته؛ لأن الاثنين معاً يسطران صفحات التاريخ، فقد رأى إدوارد سعيد[1] أن ثمة طباقاً انعكاسياً بين رواية كونراد (قلب الظلام) ورواية الطيب صالح (موسم الهجرة إلى الشمال)، وقد وقف لأمثال المستشرق برنارد لويس، فكشف مساوئ بعض المستشرقين، أوالكتاب المأمورين - على حد تعبير جوليان بندا في كتابه خيانة الكتبة[2].

يجب أن يحضر العرب والمسلمون مؤتمرات الاستشراق، وأن تتم الاستعانة بهم في مراكز الاستشراق، كما يجب أن تترجم الأعمال العربية إلى اللغات الأجنبية.

ولعل من المفيد أن يعاد النظر في مناهج دراسة الأدب العربي في مدارسنا وجامعاتنا من مفهوم الصورولوجيا؛ لتفسير النصوص التي يسبب فهمها إشكالاً فيما يتعلق بالآخر. ويتبع ذلك إقامة الندوات العلمية حول صورة العرب والمسلمين، والتشجيع على إقامة أبحاث ضمن مجال الصورولوجيا.

ومن المفيد أيضاً الدعوة إلى حوار الحضارات، لا صدامها؛ لإبراز النقاط المشعة في الحضارة العربية والإسلامية عبر نشاط ثقافي وإعلامي وعلمي، وتحت رعاية سياسية عالية المستوى.

إن على المثقفين الذي سيتولون هذه المهمة «أن يكونوا أفراداً مدققين، وذوي شخصيات جبارة، ويجب أن يكونوا في حال معارضة شبه دائمة للوضع الراهن»[3].

ويجب عليهم أيضاً بناء علاقات ثقافية لا تحكمها التبعية، ويمكن القول: إن التحرر الثقافي عنصر أساس للتحرر السياسي والاقتصادي. وللعرب مصلحة ثقافية في أن يزول هذا الحاجز، وهذا الخلل؛ لتكون العلاقات متوازنة ومتكافئة.

كما يجب أن يترافق هذا الجهد مع جهد إعلامي ثقافي خارجي كبير؛ ليقوم المستشرق بوظيفة استقبال الأدب العربي وفكره بصورته الصادقة.

إن إعادة النظر في الاستشراق من أجل صياغة استشراق جديد لا يمكن أن يكون مجدية إن لم يواكبها تدخل قوي يعزز العلوم الإنسانية باقتراحات جديدة، وبذلك يتم الانفتاح على مشروعات بحثية جديدة.

لا يجابه تجدد الفكر الاستشراقي إلا بتجدد الفكر المناهض له؛ ذلك لأن الاستشراق عمران

[1]- سعيد، إدوارد:1977، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب بيروت، ص70.
[2]- انظر: سعيد، إدوارد: 1999، حوارات مع دافيد باراساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق.
[3]- سعيد، إدوارد: 1996، صور المثقف- محاضرات ريث، نقلة إلى العربية غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ص 24.

فكري متشابك يتخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الحقب الزمنية، واختلاف العلاقة بين طرفي الثنائية: المهيمِن /المهيمَن عليه. ويشكِّل الخطاب الاستشراقي الإطار المعرفي الذي يتخذه المستعمِر؛ لإعادة توليده ذاته ضمن آلية جديدة.

حين نضع في يد المستشرقين أعمالاً أدبية متطورة فنياً وفكرياً يمثل وجودها إنجازاً حضارياً سيكون لذلك وظيفة في تصحيح الصورة المغلوطة، وحين يتعامل المستشرقون مع الإبداع العربي بصورة خلاقة سيتأثرون بها شكلاً ومضموناً، وهذا ما يسهم في إغناء العلاقات الأدبية بين الشعوب.

وأخيراً يجب متابعة الأعمال الاستشراقية المتعلقة بنا بصورة دقيقة، وحصرها بيبليوغرافياً وهذا الهم ليس قطرياً. إنه هم قومي يحتاج إلى قرار سياسي، ودعم مادي.

كما يجب تقديم دعم مناسب للمستشرقين؛ لأنهم يقدمون خدمات للأمة العربية والإسلامية بمدّهم بما يلزم من المراجع؛ للاطلاع على ما يحتاجون إليه، وتقديم منح دراسية لهم؛ ليتمكنوا من الاطلاع والإقامة، ومشاركتهم في المؤتمرات والندوات حول الثقافة العربية والإسلامية، واقتراح جائزة خاصة بالمستشرقين.

8 - خاتمة

- أثار الاستشراق مجموعة أسئلة حول طبيعته، وأهدافه، ووظيفته، ومضمراته بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية، كما أثار فكرة صعوبة تصور وجود ثقافة حول العربي والمسلم من دون وجود ثقافة الآخر، واحتكاكها بثقافته.

- ارتبط الاستشراق بالنشاط السياسي الاستعماري منذ نشأته، وقد غذّت فكرة هنتنغتون (صدام الحضارات) الاستشراق الجديد الذي بني على ثنائية غرب/ إسلام. ويمكن القول: إن مايعرفه العالم من صراع حضاري إنما هوإفراز طبيعي لتراكمات سوء تفاهمات تاريخية متتالية حالت دون قيام حوار حضارات حقيقي. واعتماد المنطق والفكر في تصحيح الأفكار الخاطئة التي يحملها الواحد عن الآخر كفيل بإعادة الأمور إلى وضعها الطبيعي، وهي مسؤولية تعود في جزء كبير منها إلى المثقفين.

- يستمد خطاب المستشرقين فاعليته من المسكوت عنه، ومن المتخيل الغربي السلفي عن العرب والمسلمين.

- نفتقد إلى الاستغراب بوصفه فرعاً معرفياً يجعل من الآخر موضوعاً للاكتشاف والتفكير مع أن الاستغراب ليس حلاً للرد على الاستشراق.

- يُظهر الاستشراق الثقافة المنتجة له أكثر مما يظهر الموضوع الأساس-الشرق. فالشرق نقيض الغرب بالمعنى السلبي، وكثيراً ماربط الغرب نظرته إلى الشرق بفكرة الذكورة (الغرب) الذي يحاول أن يسيطر على الشرق (الأنوثة)، ويمتلكها؛ ذلك لأن الغرب بتعقيداته المادية والحضارية الاستعلائية، وبأنماط حياته رفض التعامل بندية مع الآخر، وحاول أن يجرده مما اكتسبه من ثقافة، وعلم، وسلوك، ورؤية.

- اختلفت نظرة المستشرقين إلى العرب والمسلمين ما بين نظرة عرقية، ومعتدلة، ومحافظة، ونظرة مركزية الفلسفة، فمركزها غربي أوروبي، ولهذه النظرة أساس إيديولوجي. كما اختلفت دوافعهم ما بين دوافع اقتصادية وإيديولوجية ودينية وعلمية ونفسية وتاريخية.

الاستشراق عملية تهم الطرفين، ولا يمكن النظر إليه على أنه شأن ثقافي أجنبي.

التمييز بين الشرقي والغربي هوأساس الإيديولوجيا الرأسمالية.

مراجع البحث

1. بالنثيا، آنخل جنثالث: 5591، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: د. حسين مؤنس، النهضة المصرية، القاهرة
2. بروكلمان، كارل: 2691، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر
3. حميش، د. سالم: 1991، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية
4. خانثيتولوهث، غورخه: 1991، بصمات عربية عند بعض شعراء القرن العشرين الإسبان، تر: رفعت عطفة، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 833، تشرين الثاني
5. الحياة، لندن، العدد 25911
6. درابسة، د. محمود، 3002، الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، إربد
7. رانيلا، أ.ل: 9991 الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، الكويت
8. رودنسون، مكسيم: 2891، جاذبية الإسلام، تر: الياس مرقص، بيروت، دار التنوير
9. - رينان، أرنست: 5791، ابن رشد، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
01. زيادة، د. خالد: 3891، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، ص532
11. سعيد، إدوارد: 3002، الاستشراق المعرفة- السلطة – الإنشاء، ط6، نقله إلى العربية كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت
21. سعيد، إدوارد:7791، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب بيروت
31. سعيد، إدوارد: 9991، حوارات مع دافيد باراساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق.

41. سعيد، إدوارد: 6991، صور المثقف- محاضرات ريث، نقلة إلى العربية غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت

51. سمايلوفتش، أحمد: د.ت، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، مصر

61. عبد المسيح، ماري تيريز: التمثيل المرئي للاسكنرية بين منعطف قرنين، مجلة نزوى عدد 72

71. العظم، صادق جلال:4002، ذهنية التحريم، ط2، دار المدى، دمشق

81. غارودي روجيه: 3891، الإسلام دين المستقبل، تر: عبد المجيد بارودي، بيروت، دار الإيمان

19. فريزر، ج، س: الوزن والقافية والشعر الحر، تر: عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد للنشر.

20. - كاش، إفريم: 2005، إعادة التفكير في الشرق الأوسط، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد 33، عدد2.

12. كاظم، نادر: 4002، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، بيروت المؤسسة العربية للثقافة والنشر.

22. كوديرا: د.ت، الإسلام والعرب في دراسات العلماء الإسبان، فصل مكتوب عن كوديرا، نقله د. مصطفى الشكعة ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

32. لويس، برنارد: 7002، الإسلام والغرب، ترجمة وقدم له د. فؤاد عبد المطلب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق

42. مجلة مواقف، بيروت، ال عدد43، شتاء 9791

52. مجموعة من الكتاب: 5991، صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت.

62. مجموعة من المؤلفين، دائرة المعارف الإسلامية

72. مجموعة من المؤلفين: 5991، الشرق والاستشراق والدراسات الشرقية، تر: د. محمد طجم، الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، العدد 38

82. مجموعة مؤلفين: 8002، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشعر العربي، تر: د. موسى ربابعة، ط1، دار جرير، إربد

92. النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن: 3391، المواقف والمخاطبات، نشر أربري، القاهرة.

03. هودجسون، مارشال: 5991، مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة السابعة، العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون، ملف تاريخ الإسلام وتاريخ العالم.

13. هوفمان، فيلفرومراد: 3991، الإسلام هوالبديل، تر: محمد مصطفى ماذج، د. م نشر، بيروت

32. - هونكه، زيغريد: 1986، شمس العرب تسطع على الغرب، ط8، تر: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، دار الآفاق، بيروت.

33. وات، مونتجووي: 3891، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، تر: حسين أحمد أمين، دار الشرق، بيروت.

التعدّدية الثقافية
مفهوم يجب إعادة بنائه

ميشال فيفيوركا [*]

تهتم هذه المقالة بالتعرف إلى التعدد من وجهتين: وجهة مفهومية إذ يعمل الباحث على تأهيل نظرية الغيريّة على أنها مفهوم فلسفي وسوسيولوجي، ووجهة تطبيقية تاريخية إذ يقدم مجموعة من الأمثلة تفضي إلى بيان الكيفيات التي جرى من خلالها تطبيق المفهوم في مجتمعات ليبرالية تعددية.

المحرر

للتعدّدية الثقافية، اليوم، تاريخ يمتدّ إلى حوالى نصف قرن مضى. إنّ هذا التاريخَ فلسفيٌّ وسياسيٌّ، قانونيٌّ، مؤسّساتيٌّ. وهو، على العكس من ذلك، أقلُّ تجذُّرًا في عمل العلوم الاجتماعية، وعلى أيّ حال فهوعمل اختصاصي في نطاق علم الاجتماع. لقد شارك عدد من علماء الاجتماع في النقاشات التي أثارتها هذه المقولة، أو على نحوأوسع، أثارتها المشكلات التي عالجتها. لكنهم كانوا أقلَّ تركيزاً، وأقلَّ حزماً من مُثقّفين آخرين، بل لقد كانوا في المؤخرة. يبدو لي، على الرغم من ذلك، أنه قد آن الأوان لإعطاء أكبر قدر من الأهمّية لعلم الاجتماع، أوللعلوم الاجتماعية، أقول ذلك لا بدافع الحِرَفيّة (corporatisme) وإنما لسبب أساسي أشار إليه «وِلْ كيمليكا» (WiLL KIMLICKA)، La citoyenneté multiculturelle، Paris، La Découverte

*ـ مدير الأبحاث في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) ومدير مؤسّسة بيت علوم الإنسان - فرنسا (Maison des Sciences de l'Homme).

ـ العنوان الأصلي: Le multiculturalisme: un concept à reconstruire.
ـ المصدر: raison-publique.fr/article222.html.
ـ ترجمة عماد أيوب. مراجعة: جمال عمار.

2001): آن الأوان لتغذية النقاش بتحليلات عملية، لا فقط بمُلاحظات نظرية يوضّحها ببساطة، من وقت لآخر، مثالٌ أوحدثٌ، مستوحى من الأحداث اليومية، ومعروض في وسائل الإعلام، ونحن، إضافةً إلى ذلك، ننقده باستخفاف.

فالنقاش، في أغلب الأحيان، مَبنيٌّ من خلال تعارضات مُجرّدة، ومن خلال الصدمة، العنيفة أوالهادئة، بين مواقف، وقيم، ومبادئ مُتصارعة، ولكلٍّ منها أدلته الداعِمة، من دون أن يُرفَع النقاب عنها فعلاً من خلال معرفة صارمة بما يتمّ في نطاق الممارسة الاجتماعية. سأُضيف هنا، حيطةً، أنّ التعدّدية الثقافية (multiculturalisme) والنقاش الذي تثيره ليسا بصورةٍ واحدة من مُجتمع لآخر، وأنّ هناك فروقًا كبيرة، على وجه الخصوص، تمَيز الدول الأوروبية من الهند ومن عدد من الدول التي بُنِيَت من خلال الهجرة التي حدثت مؤخّراً، نحوأميركا الشمالية وأستراليا وزيلندة الجديدة – أنا أُدرك جيّدًا خطر نزعة المركزية-العِرقية (ethnocentrisme) التي تترصّد هنا كلامي.

في البداية، إنّ التعدّدية الثقافية تتمثّل كصيغة أوجملة صيغ مُمكنة يُفترَض أن تسمح بالإجابة عن السؤال: «هل بإمكاننا العيش معًا... مُختلفون لكن متساوون؟» – إنني أستعيد هنا عنوان أحد مُؤلّفات عالِم الاجتماع آلان توران (Paris، Fayard، 1997). إنّ التعدّدية الثقافية تنبع من مُلاحظةٍ مفادها أنه تُوجد في المجتمع المدروس فروق ثقافية، وترى أنّ الاعتراف بتلك الفروق أمر صائب أوعلى الأقل جميل وفي أدنى الحالات مُستَحبّ. في الحالة القصوى، تعتمد التعدّدية الثقافية على صورةٍ للمجتمع، هي صورة عدد من الفئات الثقافية المتمايزة، التي يُفترَض أنها تقبل بالعيش معًا ديمقراطيًّا، من خلال الربط بين تأكيد خصوصيّاتها، واحترام القيم العالمية (valeurs universelles) – القانون، العقل. إنّ الروح التعدّديَّة-الثقافيّة (esprit multiculturaliste) تكمن، تحديدًا، في هذا التمفصل الديمقراطي القائم على مبدأين يصعب، مع ذلك، المواءمة بينهما، هما الاعتراف (بالخصوصيات الثقافية) واحترام (القيم العالمية). وإذا كان النقد حاميًا غالبًا، فهذا أوّلًا لأجل اتّهامها (التعددية الثقافية) بأنها تُشكّل الحاضن للجماعوية (النزعة الجماعية / communautarisme)، أي إنكار القيم العالمية انطلاقًا من انحرافات أوتصوّرات مُبالَغ فيها مُتعلّقة بحقوق مُقترنة بمبدأ الاعتراف.

لكننا لا نعيش في عالم مُجرَّد وحُلُمي (onirique). إنّ تطبيق التعدّدية الثقافية يصطدم بالضرورة بمشكلات كبيرة – إنّنا لا ننتقل فحسب من مبادئها الأساسية إلى تحقّقها الواقعي. ما قيل هنا عن التعدّدية الثقافية يصلح لكلّ نموذج، وكلّ نظرية وكل اقتراح مبدئيّ (principiel) عامّ. وأُشير بهذه

المناسبة إلى أنّ أعداء التعدّدية الثقافية الأكثر تصميمًا، أولئك الذين نُسمّيهم في فرنسا «الجمهورويّين» (républicanistes)، يُقاومون باستمرار فكرة الأخذ في الاعتبار، من أجل تعزيز منظورهم، هذا النوع من الصعوبات: إذا كانت وعود الجمهورية لا تُنفَّذ من قبل المؤسّسات التي تعرضها، مع ذلك، بفخر على مداخلها (الجمهورية الفرنسية: حرية، مساواة، أخوّة) فهذا لا يُشكّل مُشكلة بالنسبة للجمهوريين، ولما يصبح ذلك مشكلة بصورة حتمية، نتيجة العنف مثلاً، كما شاهدنا خلال احتجاجات تشرين الأول وتشرين الثاني عام 2005، فإنّهم يتخلصون منها من خلال الخطابة التعزيمية (declamation incantatoire)، والدعوة إلى القمع بواسطة قوات الشرطة، أومن خلال التملّص من الرقابة حيث تَنوب العِرقية (racisme) والقومية (nationalisme) عن القيم العالمية.

لنقبل إذًا – أتكلّم بوصفي عالم اجتماع وقَفَ دائمًا إلى جانب التعدّدية الثقافية (انظر مثلاً الكتاب الذي أشرفْتُ على تأليفه بعنوان Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat، Paris، La Découverte، 1997) – لِنقبلْ بمواجهة المُشكلات التي تجعل تطبيق التعدّدية الثقافية أمرًا عسيرًا. إنّ هذه المُشكلات تتعلّق، أولاً، بحدود ما نرى أنّه يُشكّل الثقافة، أوالهويّات الثقافية.

التعقيد الأولي

في الستينيات، حين أُطلق النقاش، لا سيما في كندا، كان واضحًا أنّ هناك أقلّيات مُختلفةً يجب أن تُؤخذ بالحسبان. من دون الخوض في التفاصيل، ليس من العسير، بالنسبة للتجربة الكندية، التمييز في الحال بين الهنود الحمر وسكان كيبيك والفئات المُهاجرة قديمًا التي شاركت في صياغة تاريخ كندا، مثل الأوكرانيين، وكذلك أولئك الذين هاجروا مؤخرًا، وحتى الذين هم الآن في طور الهجرة، مثل الهايتيين. إنّ الهنود الحمر، أيًّا تكن التسمية التي تُطلق عليهم، لا يطمحون بالضرورة إلى المشاركة في علاج تعدّدي-ثقافي، يُدخلهم في مجتمع يرون أنه قد دمّرهم، وبعضهم يطلب، على نحومُغاير جدًّا، العيش في عزلة، بصورة مستقلّة، مع أنظمتهم الخاصّة – نجد مثل هذا الموقف في بقاع العالم كلها، مثلاً لدى سكان أستراليا الأصليين (Aborigènes d'Australie) أوعند بعض مجتمعات الهنود الحمر في أميركا اللاتينية. إنّ الكيبيكيين، بالنسبة إلى قسم مهم منهم، يُريدون الاستقلال الوطني. ومن دون الذهاب بالضرورة إلى هناك، يبرز الكثيرون هوية وطنية لا ترتاح لأي تعدّدية ثقافية. إنّهم يرفضون، إضافة إلى ذلك، الاعتراف بهذه التعددية الثقافية في فضائهم الوطني الخاصّ: البعض يرى فيها اختراعا أنغلوفونيًّا (anglophone) يهدف إلى إضعاف مواقفهم.

إنّ الأقليات الصغيرة المُنبثقة عن موجات هجرة قديمة تنتظر بشكل خاصّ الاعتراف بإسهامها التاريخي في بناء البلد. والقادمون الجدد يمكنهم أن يرغبوا بالحصول على الاعتراف بخصوصيّاتهم الهويتية (identitaire) وفي الوقت عينه الحصول على العون الاجتماعي،سواء بالنسبة للوظيفة، أوالعمل، أوالسكن، أوالصحة أوالتعليم للأطفال.

إنّ ذلك يَحمل سلفًا بعض الدلائل القيّمة. إنّ مسألة الهنود الحمر، كما مسألة كيبيك، تُشير إلى أنّ التعدّدية الثقافية غير مُتكيّفة مع العلاج السياسي لجميع الفروق: بمجرد أنْ يتعلّق الأمر بالخروج من مجتمع وإعلان الاستقلال وحتى استقلال «أمة»، يصبح الرهان غير مُختصّ بالعيش معًا، على نحوديمقراطي، في ظل فروقنا. بمجرد أن نمسّ المسألة الوطنية يكون خطر الخروج عن العالم الافتراضي أوالحقيقي للتعدّدية الثقافية كبيرًا. إنّ مسألة الأقليات القديمة هي قبل كل شيء، وعلى نحوشبه حصري، ذات طابع رمزي، تاريخي، ثقافي، بينما لا تقتصر مسألة القادمين الجدد على ذلك لأنّه، إضافةً إلى مثل هذه المطالب المُحتَمَلة (والتي لا يشترك فيها الذين ينتمون إلى هذه الموجات الجديدة من الهجرة، وقد عبّر نيل بيسوندا (Neil BISSOONDATH) عن ذلك بوضوح شديد) هناك مطالب اجتماعية. هذا هوما يُفضي إلى تمييز أشرْتُ إليه في الماضي، والذي لن أعود إليه، أعني التمييز بين التعدّدية الثقافية المدموجة (intégré)، التي تتكفّل، بحركة واحدة، بمطالب الاعتراف الثقافي والتوقعات الاجتماعية، وبين التعدّدية الثقافية المُتفجّرة (éclaté)، التي تَفصل بين النبرتين (في دراستي بعنوان La Différence، Paris، Balland، 2000).

وهكذا، سلفًا، أوباكرًا جدًّا، ظهرت التعدّدية الثقافية، من جهة، محصورةً في بعض الرهانات، ومن جهةٍ أخرى، كعقدة بما أنّها يمكنها تغذية نوعين على الأقلّ من السياسات، «المتُفجّرة» أو«المدموجة».

دخول الدين في اللعبة

في الثمانينات والتسعينات، في كل مكان في العالم، برزت رهانات جديدة وأرهقت النقاش عبر إقحام العامل الديني. لأنّه، غالبًا جدًّا، حيثما يتمّ تجريب تطبيق التعدّدية الثقافية، تُوجد توتّرات حول الهويّات، لأنّ الهويّات تكتسي سياقًا دينيًّا.

فالدين ليس هو الثقافة، وإنما، كما كان يرى، خاصة، عالِم الإناسة كليفور غيرتز (Clifford GEERTZ)، بإمكانه الارتباط بها ارتباطًا قويًّا. حين نتكلّم مثلاً على «المسلمين» هل نُشير إلى اعتقاد الأفراد المعنيين، أوبالحريّ، وأيضًا نمط حياتهم، وتقاليدهم اللباسيّة، وعاداتهم الغذائية

خارج المحرمات الصريحة التي وردت في القرآن الكريم؟ عندما نأخذ في الاعتبار فرنسا من المنظور الكاثوليكي، هل ما يُرى هو إيمان وممارسات دينية، أوبالحريّ، وأيضًا ثقافة تُؤثّر في الحياة اليومية لشعبٍ لا ينحصر بالمؤمنين وحدهم؟ حين نتكلّم على اليهود (Juifs)، هل نُشير إلى دين يجب، في حالته، أنْ يترك الحرف الكبير (Juifs) مكانًا للحرف الصغير (juifs)، أوهل نقصد شعبًا يضمّ أيضًا غير اللا مؤمنين (incroyants) وغير المؤمنين (non-croyants) واللا أدريين والمُلحدين منه؟ في بلدان عدة، ينفصل الدين، على الرغم من ذلك، عن الأماكن والشعوب والثقافات التي نشأ فيها، وكما قال غيرتز: «بينما كان الدينُ غالبًا، على مرّ التاريخ، البنية الثقافية الأكثر تجذّرًا محليًّا والأكثر تأثّرًا، في تعبيره، بالظروف المحلّية، فإنه أصبح أكثر فأكثر ـ وهويُصبح أكثر فأكثر غرضًا عائمًا، مجرَّدًا من كلّ ترسّخٍ اجتماعيٍّ في تقليد راسخ البُنية أوفي مؤسّسات قائمة» (في مقال «الدين، موضوع المستقبل»، ضمن كتاب «العلوم الاجتماعية في تحوّل»، إشراف ميشال فييفيوركا،أوكسير (Auxerres)، منشورات العلوم الإنسانية، 2007، ص. 428). إنّ معنى الدينيّ لا يمكن ردّه باختصار شديد إلى أبعادٍ ثقافية، كما لا يمكنه الانفصال عنها: إليكم ما يُعقّد بصورة فريدة مهمّة أولئك الذين قد يُريدون تطبيقَ تعدّديةٍ ثقافية مُنفتحة على فئات مُعرّفة على الأقلّ جزئيًّا بمصطلحات دينية. لكنّ المسائل الدينية تستدعي علاجًا آخر غير مُتّصل بالتعدّدية الثقافية، لأنّ الإيمان والاعتقادات والمُمارسات المُقترِنة لا تُبرِز رهانات اعتراف، بالمعنى الذي صاغها فيه شارلز تايلور (Charles TAYLOR) (في «التعدّدية الثقافية والاختلاف والديمقراطية»، باريس، أوبيي (Aubier،1994). في الديمقراطية، يستدعي الدين، قبل كل شيء، أن يتمّ الفصل بشكل واضح بين الكنائس والدولة – هذا ما يُسمّيه الفرنسيون اللائكية. تتعقّد المسألة لأنّ الأمر في الماضي كان يتعلّق، بالنسبة للائكية، بالإشارة إلى الفصْل بين الكنائس والدولة، بينما اليوم، تنتظر أديان جديدة أومُجدَّدةٌ، قبل كلّ شيء، اعترافًا مُعيّنًا من الدول. وإذا تعلّق الأمر بالاعتراف مثلاً بالإسلام في فرنسا، فالقضية ليست بالضرورة أو فقط قضية جماعية، فالمسألة تتعلّق قبل كلّ شيء بمعرفة كيف يستطيع كل فرد أن يمُارس بحرية حريته في الاعتقاد وأن يَعيش وفق معتقده، ولا يتعلّق الأمر أكثر، أو فقط، بجعل الاعتراف بدين ما مُمكنًا، ممّا يتعلّق بجعل اعتناقه أمرًا مُمكنًا للإنسان- فرداً وذاتاً. ثمّةَ أمرٌ ملحوظٌ في أيّ ديمقراطية غربية يتمثّل في أنّها تخلق شروط احترام العامل الديني، وتجعل الحصول على اللحم الحلال ممكنا في المدرسة أو في السجون، وتخصّص أماكن للمسلمين في المقابر إلخ، وثمّةَ أمرٌ آخرُ يتمثّل في الحرص على أنّ كل شخص يرغب بالاستفادة من إمكانات كهذه، أن يتمكّن من ذلك، وذلك بحسب خياراته الشخصية وذاتيّته الخاصّة.

هكذا، يُدخِل العاملُ الديني في النقاش حول التعدّدية الثقافية جوانبَ إضافيّةً، بل ربما هي غريبة عن هذا النقاش. أنْ تُشكّل التعدّدية الثقافية فرصةً للتفكير بالعلاقة بين الهُويّات الجماعية والحقوق، وتُجبر على إدخال ذاتيّة الأفراد ضمن التفكير، فهذا أمر مُفيد للنقاش. لكنْ قد يكون من الخطأ اختزال الدين في أبعاده الثقافية فقط، فهو يثير مشكلات أخرى. إنّ الدين هو من جنس الإيمان والاعتقادات، لا من جنس الاستبطان البسيط لعناصر ثقافةٍ ما. لا يدخل الدين إلا جُزئيًّا في النقاش حول التعدّدية الثقافية، ليس هذا فحسب، بل هو يتجاوزها ويتمايز عنها من نواحٍ عدّة، لكنّه، بالنسبة للمجتمعات الغربية، بات يُشكّل انشغالاً أكبرَ من غيره من الانشغالات الأخرى، الثقافية المحضة. ثمّة ثلاثة توضيحات يجب أن تكون كافية هنا. التوضيح الأول فرنسي: لو ألغينا كل ما يمسّ الإسلام في النقاشات الأكثر حماوة منذ حوالي عشرين عامًا، إضافةً إلى المسائل المتُواترة المتُعلّقة بالحجاب، واليوم البرقع، فإن النقاش حول التعدّدية الثقافية يبدو باهتًا ومحدودًا. التوضيح الثاني حول كيبيك والاستنتاجات الرئيسية المأخوذة من العلاقة بوشار/تايلور (BOUCHARD/TAYLOR) حول «التسويات المنصفة» (accommodements raisonables): إنّ الكيبيك قلقة على هُويتها الوطنية، وهي تَعكِس قلقها، بصورةٍ مُتصنَّعة، على مشكلات ثانوية فعلاً، أو غير موجودة، يُحيل الكثير منها على الإسلام. ختامًا، أعطت سويسرا وتصويتها الذي جرى مؤخَّرًا (كانون الأول 2009) ضد بناء المآذن التوضيح الثالث، ويمكننا إضافة توضيحات أخرى منها مسألة الرسوم الكاريكاتورية في الدانمارك، واغتيال تيوفان غوغ (Theo VAN GOGH) في هولندة، إلخ. بالتالي، إنّ النقاش حول التعدّدية الثقافية هو، في الوقت عينه، مُختَرَق ومُضلَّل بفعل هذا التركيز على الإسلام. وفي عدد من البلدان، التي يجب علينا التحدّث عنها أكثر للتفكير بالتعدّدية الثقافية انطلاقًا من تجارب واقعية، أعني على وجه الخصوص الهند، نرى المسألة الدينية ثقيلة الوطأة، لا سيما حول شكل عنيف – نراه في ما يتعلّق بالإسلام والسيخ والهندوسية – وتُحدّد، بالتضافر مع عوامل أخري الكثير من النقاشات حول التعدّدية الثقافية.

عودة العِرق

في الخمسينيات والستينيات، كان الحلم باختفاء العرقية (العنصريّة) مُمكنا: إنّ اكتشاف ما قادت معاداة السامية إليه من جرّاء النازية وفهمه، وإزالة الاستعمار، والحركات من أجل الحقوق المدنية، كانت تستطيع أنْ تغذّي هذا الأمل. في السبعينيات والثمانينيات بدا نوع من العرقية لا طعم له يتبلور أولاً، مُشيرًا إلى أهدافه أوضحاياه لا فقط بوصفهم مختلفين جسدياً، وبالتالي أدنى عقليًّا، وإنما

بوصفهم غير مُتكيّفين ثقافيًّا، وعاجزين عن الاندماج في المجتمع السائد بشكل غير قابل للجبر: تحدّث عدد من علماء النفس والسياسة من أميركا الشمالية عن «عرقية رمزية» (symbolic racism) بخصوص هذه العرقية التي تأخذ على السود عدم استطاعتهم وعدم رغبتهم بالالتزام بالمبدأ الأميركي (credo américain)؛ وفي إنكلترا تحدّث عالِم السياسة مارتن باركر (Martin BARKER) عن «عرقية جديدة» (New Racism)؛ وفي فرنسا اهتمّ فلاسفة أمثال إيثيان باليبار (Etienne BALIBAR) وبيير-أندري تاغِياف (Pierre-André TAGUIEFF) بهذه العرقية الثقافية الجديدة، «الفروقية» (différentaliste). استطاعت المسألة العرقية، بنحوٍ ما، الاقتران تمامًا بالنقاشات حول التعدّدية الثقافية لأنّها كانت تستند إلى مضمونيات (thématiques) تكتسي سياقًا ثقافيًا.

لكن برزت ظاهرة جديدة أساسية من وجهة نظرنا هي، على الأقل في بعض البلدان، ما يمكن تسميته العودة المفارقة (paradoxal) للعرق. فلا يقف الأمر عند أنّ العرقية الفيزيائية أوالبيولوجية القديمة لم تمت، ولا عند أنّها تجد فقط هنا أوهناك أشكالا مُتجدّدة، من بينها الأشكال العلمية -يكفي قراءة The Bell Curve للمؤلّفين ريتشارد هرستين (Richard HERRSTEIN) وتشارل موراّي (Charles MURRAY) (نُشرَ عام 1994) للظفر بتوضيح - بل نجد، أيضًا وخاصّةً، أنّ الشعوب المستهدَفة من قِبل العرقية تميل غالبًا إلى البروز عبر تقديم نفسها في الفضاء العامّ بوصفها معرَّفةً من خلال صفاتها البيولوجية أوالفيزيائية. في فرنسا مثلاً، ظهر المجلس التمثيلي للجمعيات السوداء (CRAN: Conseil Représentatif des Associations Noires) الذي أسهم إسهامًا حاسمًا في النقاش حول الإحصاءات المسمّاة إتنية. لا يتعلّق الأمر، بالنسبة لِفاعلين كهؤلاء، بإبراز ثقافة خاصة، وإنما بمحاربة أشكال التمييز عبر المطالبة بالاعتراف بالمعانيَات التاريخية (النخاسة والاستعباد والاستعمار) ومن خلال تعريف الذات انطلاقًا من صفة فيزيائية هي، بالنسبة للسود، لون البشرة. إنّ تطبيع العلاقات الاجتماعية بل إسباغ الطابع العرقي عليها يُظهِر تغيّرات حسّية في النقاش العامّ، نرى ذلك في فرنسا، خاصّةً في ما يتعلّق بالإحصاءات المسمّاة «إتنية» أو«الخاصة بالتنوّع»، لأن بعض المطالب التي هي لصالحهم يمكن أن تتأتّى من لاعبين جماعيين يتحدّثون باسم هوية يمكنها أن تكون ثقافية، لكنها يُمكن أيضًا أن تنحصرَ في ذكْر خاصّية ثقافية - لون البشرة. هنا أيضًا، نجد أنّ النقاش حول التعدّدية الثقافية مُختَرَقٌ ومُتجاوَزٌ ومُفسَدٌ بفعل رهانات جديدة تحتلّ الطبيعة من خلالها، جُزئيًّا، مكان الثقافة، وذلك بألفاظ هي غالبًا تُترجم الخلط بين الأنواع (genres) أوالنبرات (registres): إنّ الحديث عن الإتنوية (ethnicité) أوالأتننة (ethnicisation) عن فئات إتنية (groupes ethniques) على

الخصوص هو، تحديداً، استخدام مقولات متعارضة أوغامضة لأنها كلها تتّصل في الوقت عينه بطبيعةٍ ما وبثقافةٍ ما.

الثقافةُ مُتحرّكةً

لمرّات عديدة في هذا التحليل، كان ينبغي علينا التوقّف أطولَ عند موضوعات مختلفة، هي كلُّها أعقد من القليل الذي قلناه حولها. إنّ مسألة السود التي برزت، مثلاً، في الجدل العامّ في فرنسا في سياق أعمال التمرّد التي وقعت في تشرين الأول وتشرين الثاني من عام 2005، والذي تجلّى في عبارات كانت في حالةِ تكوُّنٍ منذ عدة سنوات، نقلت إلى حدّ كبير الجدلَ حول التعدّدية الثقافية: ماذا يعني أنْ يكون المرء «أسود»؟، ومن«الأسود»؟، ومن يُقرّر ذلك، أليس ذلك مقولة خطيرة وغير مُتكيّفة مع الواقع المعيش لِلّذين تُشير المقولة إليهم؟ هل يُفيد فهمُها؟ لِأيّ غايات، وكيف؟ وإذا كان ذلك مُفيدًا، فهل يعني ذلك مدْحُ جماعاتيّةٍ ما (communautarisme) هي نفسها مُدرَجة في انحرافاتٍ قد تكون نموذجية لتعدّدية ثقافية هي، إمّا غير مضبوطة بشكل جيد، أوغير قابلة للضبط أصلاً؟

لكن لنمضِ قدما في تفكيرنا العام. إن الخصوصيات الثقافية التي يمُكن أن يُبنى عليها هيكل تعدّدي ثقافي تستلزم ثباتًا ما، وكذلك إمكانية تحديدها من قبل القوة العامة بحيث يمكن تعريفها بقدر من الدقة يتعلّق بكلٍّ واحدة من تلك الخصوصيات. ثمة هنا ضرورة لا تتّفق، إلا قليلاً جدًّا، مع الحقائق. لأنّ الهويات الثقافية، في مجال الممارسة، مع كونها تُطالب أحيانًا بتقليد وماضٍ واستمرارية تاريخية، هي في تطور مستمرّ. في عام 1992، دعا إيريك هوبسباوم (Eric HOBSBAWM) وتيرانس رانجي (Terence RANGER) في مؤلَّف أصبح كلاسيكيًّا، دعوَا إلى أخذ «ابتكار التقليد» (l'ivention de la tradition) بعين الاعتبار، وشدّدتُ أنا أيضاً منذ حوالي عشرين عامًا على القواعد المنطقية (logiques) لإنتاج الفروق، التي تبدولي أشدّ وطأة من القواعد المنطقية لإعادة إنتاجها. إنّ الهُويات الثقافية التي يمكن أن تجدَ فائدة في سياسة تعدّدية ثقافية هي، في الواقع، دائمة الحركة ومتغيرّة، وتتضمّن في داخلها عمومًا بُعدًا يمكن نعته بالأصولي أوالتقليدي. اليوم، بإمكان الأفراد الانتماء إلى هوية ثقافية قائمة، لكن مع إمكان التحرّر منها بشكل أسهل مما كان عليه الأمر في الماضي، كل واحد لديه خيارات ويأخذ قرارات، وتتطور الخصوصيات الثقافية بحسب تلك المُدخلات والمخرجات. في بعض الحالات، ما يهمّ في المقام الأول هو القدرة الإبداعية، إمكانية المزج، لاسم نُطلقه – المزج اللغوي (créolisation)، التهجين

(hybridation)، التخليط الثقافي (métissage culturel)- وذلك يُخالف كلّ ترسيخ للهُويات، كما لا يمكنه إلا أن يُقاوم مشروع المشاركة الخاصّ بهيكل تعدّدي ثقافي. لهذا السبب، فإنّ الذين يقتربون أكثر من المواقف الجمهورية يرون أنفسهم أحيانًا مؤيّدين للقواعد المنطقية للمزج هذه التي تنسجم تماما مع موقعهم الفكري والسياسي. إنّ التعدّدية الثقافية تعترف بهويّات مبنيّة وقائمة، وهذا هو إسهامها الرئيس؛ لكنها لا تترك مكانًا للابتكارات، فهي تُجمّد الهويات أكثر مما تسمح بالمرونة والتغيرّات والتطوّرات، وهي ليست مُؤيّدة للخصوصيات الناشئة ولا شيء لديها تُقدّمه للأفراد والفئات التي تقوم بتغييرات وتضع قواعد منطقية للمزج، بل العكس، تُصبح سريعًا العدوّ لهم. وفي الحالة القصوى يحضُرُ دائمًا، إضافة إلى التعدّدية الثقافية، احتمالُ تعزيز الميول نحوالجوْهرة (essentialisation) أي نحوالفكرة القائلة بأنّ الثقافة تُعطى، مرة واحدة، وبالتالي فإنّها غير قابلة للتبسيط (irréductible)؛ لكن لنحذر مثل هذا اللوم أوالشكّ، الذي يمكن أن تكون أسسه إيديولوجية -هذا هوقلب العرقية المنعوت بـ «الفروقية» (différentialiste) المتُمثّل باتّهام السود في الولايات المتّحدة بأنهم ثقافيًّا يرفضون المبدأ الأميركي، أو اتّهام بعض الأقلّيات في فرنسا، المتحدرة من الهجرة، بأنها مختلفة بصورة غير قابلة للتبسيط، وعاجزة كلّيًّا عن التكيّف مع المجتمع المُضيف، في حين أنّ أعضاءها، الراغبين بالاندماج، كانوا أساسًا ضحايا لِلاستبعاد والنّبذ العرقي (العنصريّ). عمليًّا، تُعدُّ التعدّدية الثقافية تقدُّمًا (progrès) كلّما قاوم مجتمعٌ ما الاعتراف بتنوّع الثقافات التي تُؤلّفه، وتُعدُّ التعددية الثقافية تراجعًا (regression) عندما تَميل هي نفسها إلى مقاومة عمل هذه الثقافات على نفسها.

لهذا السبب، يجب دائمًا على الأجهزة التعدّدية الثقافية حين توجد أن تتضمّن ضرورة التقييم، لكي تسمح تحديدًا، في أوقات منتظمة بالإشراف على هذا الضغط بين تقدّم الاعتراف، والانكفاء المتُعلّق بميول نحوالانغلاق الهويّاتي.

5 - العولمة وعمليات الهجرة

لكي يكون جهاز التعددية الثقافية فاعلاً وشرعيًّا يجب أن يشمل أيضًا هويّات ثقافية هي نفسها مُدرجَة في المحيط حيث تستطيع القوة العامة تحديدًا أنْ تؤثّر وأن تشرِّع، وأنْ تقترح إجراءات. منذ حوالي ثلاثين عامًا، تدفعنا العولمة والازدهار الهائل للظواهر المرتبطة بالهجرة، هنا أيضًا، إلى الحدثنة (aggiornamento). إنّ العولمة تُضعف الدول-القومية (Etats-nations) التي تُؤلّف الإطار الكلاسيكي للعمل العامّ والنقاش السياسي. منذ ذلك الحين شجّعت العولمة الهُويّات

الثقافية على العيش بوصفها قائمة في فضاءات غير تلك التي تُطابق تمامًا هذا الإطار. وهكذا، اجتاح مفهوم الشتات، الذي كان في الماضي حكرًا على اليهود وحدهم، النطاقَ العامَّ وكذلك الجدلَ السياسيَّ والفكريَّ. إنّ الأشتات اليوم مُتعدّدة، ويجري الحديث عن ظواهر شتاتية، ويتكلّم بعض الباحثين على «أشباه أشتات» في ما يتعلّق بالصينيين والهنود الحمر بشكل أساسي.

إنّ هذا التطور غير قابل للانفصال عن ظواهر الهجرة، بحيث لا يمكن حصره في نموذج سادَ في الأمس، يعرَّف المهاجرُ وِفقه بأنّه فردٌ ترك مجتمعًا، ووصل إلى آخر يندمج فيه أو يتماهى به. إنّ هذا النموذج الذي لم يتّفق البتّة مع الواقع، يُعاد طرحه نتيجة عمليات الهجرة المتُعاقبة، ولكن أيضًا نتيجة النواعير (norias)، أي الانتقال الكثيف للأشخاص، الذي أسماه آلان تاريوس (Alain TARRIUS) «العولمة من الأسفل» (La mondialiastion par le bas) (وهوعنوان كتابه الذي نشرته دار «بالآن» Balland، باريس، 2003). إنّ التحليلات الكلاسيّة لا تهتمّ بالعبور (transit) الذي يمكن أن يستغرق عدّة أشهر، وحتى سنوات، وهي تُقاوم إلى حدّ كبير فكرة التعدّدية القومية (transnationalisme) التي يجري النقاش حولها منذ منتصف التسعينيات. تلعب عمليات الهجرة دورًا رئيسًا في تحولات الهويّات، سواء في المجتمعات المنعوتة بـ«المُضيفة»، وفي المجتمعات التي تعبرها، أوفي المجتعات الأصلية حيث تكون شديدة الوطأة على التغيير، وربما كان ذلك نتيجة إسهامها الاقتصادي – مثلاً: التحويلات المالية (remessas، remittances، remittances). تؤمّن شبكة الإنترنت والتلفون والتقنيات الرقمية والسينما عدّة اتصالات وتوصيلات بالشبكة تحتلّ الثقافة فيها مرتبة عظيمة كما بيّن ذلك عالِم الإناسة أرجون أبادوراي (Arjun APPADURAI). إنّ التعدّدية الثقافية، التي تقف في وجهها قواعد منطقية عالميّة (logiques globales) تتجاهل جزئيًّا على الأقلّ الحدود، قد لا تتكيّف وتكون عاجزة عن مواجهة رهانات عالمية أومُتعدّدة القوميات.

ثمّة ادّعاء بأنّ التعدّدية الثقافية هي، تحديدًا، عامل يقف وراء ميول معاصرة نحوإضعاف الدول-القومية، وأنها تؤدّي دورًا في الاتجاه نفسه، لكن من الداخل، ومن داخل الدول-القومية أيضًا – لقد تناولتْ كاترين أودار (Catherine AUDARD) هذا الموضوع: «إنّ التعدّدية الثقافية]...[تؤدّي إلى إضعاف الدولة-القومية وتأجيج الانقسامات وتهديد الإجماع الذي بدونه يبدو أنّ إعادة التوزيع والتماسك، في الديمقراطيات المعاصرة، لا تستطيع العمل» (Qu’est-ce que le libéralisme? Ethique، politique، société، Paris، Folio، 2009، p. 576). إنّ التعدّدية الثقافية، التي أضعفتها اليوم العولمة والطابع «العالمي» لِعمليات الهجرة، قد

تصبح في الوقت عينه، بصورة مفارقة (paradoxalement)، عاملاً مُسهمًا كتلك العمليات في إضعاف الدول-القومية. وثمة مفارَقة (paradoxe) إضافية تتمثّل في أنّ الذين ينقدون التعدّدية الثقافية من وجهة النظر هذه يمكن أن يكونوا ليبراليين، بالمعنى الأنغلو-ساكسوني للكلمة – الأمر الذي، كما أشارت كاترين أودار، يضعنا في مواجهة المشكلة التي هي، بالنسبة للفكر الليبرالي، مشكلة الوقوف على مسافة إزاء إطار الدولة-القومية. مذْ ذاك، تلتحق نزعة ليبرالية بالنزعة القومية في ممارسة التعدّدية الثقافيةً، التي تُعبرّ في النهاية عن الميول المعاصرة نحوالحداثة الفائقة وما بعد الحداثة.

إنّ التعددية الثقافية، وهذه مفارقة إضافية، يجب ألا تُجيب عن هذا النقد وحده، المزدوج، الذي يَقرنها بالقوى، التي تُدمّر أكثر مما تبني، للحداثة الأجدّ. يجب أيضًا على التعددية الثقافية أن تُقاتل على جبهة مقابلة حيث تُتّهم بأنها تُدافع في النهاية عن قيم تقليدية لصالح تجمّعات تمَيل بالضرورة إلى الانطواء على ذاتها، وإلى تشجيع هيمنة الجماعة على الأشخاص -باختصار، إنّ التعدّدية الثقافية مُتّهمة أيضًا بنزعتها المُحافِظة، بل بأنّها تمُثّل إيديولوجيا رجعية ضدّ الحداثة.

6 – نحو حدْثنة (aggiornamento)

خلافًا لمقاربة مُختصرة، ينبغي ألاّ تُقدَّم التعدّدية الثقافية بوصفها الواقع التعدّدي الثقافي لِمجتمعات معاصرة، وبوصفها «حدثا اجتماعيًا» (fait social) بتعبير كاترين أودار. لأنّ المجتمعات كلها، أوتقريبا كلّها، مُتعدّدة ثقافيًّا، لكنّ هذا لا يعني أنّها تحمل هذا المُعطى الحَدَثي في سياسة عامّة، وقوانين، وقانون، وأجهزة مؤسّساتية. بالنسبة لِما هوأفضل في التعدّدية الثقافية، وخلافًا للاتّهامات الأكثر سطحية، تهتمّ التعدّدية الثقافية لا بفصل الأقلّيات عن الأمة، بل بتنظيمها، ولا بالمقابلة بين العالميّ والخاصّ بل بالتوفيق بينهما. لكن، كما رأينا، تُواجه التعدّدية الثقافية صعوبات و«تحدّيات» بحسب تعبير كاترين أودار، تستلزم إحياء التفكير من الأساس للأخذ بعين الاعتبار الحقائق الأكثر واقعية.

الرهان الأول هوالانتهاء من الخيار غير المقبول بين عقبتين: إما العالمية (universalisme) المجردة، النافية للخصوصيات، أوالجماعاتية (communautarisme). لهذا، يُحتاج إلى تعدّدية معتدلة («ليبرالية» بحسب وِلْ كيمليكا (Will KYMILIKA)- لكن كلمة ليبرالي (liberal) بالفرنسية لا تعني الشيء نفسه بالإنكليزية) تتطلّب فئات تحضّها التعدّدية الثقافية على احترام القيم العالمية للقانون والعقل. من البديهي أنّ المطالبات التي تتأتىّ من بعض الهويّات الجماعية يمكن ألاّ

تكون مقبولة من وجهة نظر القيم العالمية، وأن تصطدم بالعقل، وأن يكون بمقدورها أن تناقش في القانون. لكن في أغلب الأحيان، يُعمّم النقد ملاحظة كهذه، ويردّ كل ما يبدومُتعلّقًا بالتعدّدية الثقافية إلى الكثير من الهجمات ضدّ العقل والكوني. إنّ براهين كهذه تصلح لِبعض المهيمنين الذين لا يريدون سماع شيء غير وجهة نظرهم. إنّ هذا الأسلوب ليس بجديد في التاريخ، فهوقد سمح بحرمان النساء -اللواتي أُصِبْنَ بالهستيريا أوالمُشعوذات العاجزات في كل الأحوال عن إعمال العقل- من الحقوق الشرعية والامتيازاتن وحرمان الأطفال –الذين قد يعجزون عن التمييز- أوحرمان العمال -الذين قد يميلون إلى الفجور والتهاون-؛ وإن براهين ذلك الأسلوب قد سمحت بتعزيز سلطة الرجال والبالغين ورؤساء العمل. من المعلوم أنْ ليس كل شيء لا معقولاً أوغريبًا عن القيم العالمية في المطالب التي صاغتها فئات يمكن أن تتعلّق بالتعدّدية الثقافية.

إن النتيجة المباشرة لهذه الملاحظة تتمثّل في أنّه يجب إعطاء معنًى دقيق لفكرة «الحقوق الثقافية»: فالحقوق الثقافية يجب ألا تُسند إلا إلى أشخاص، لا إلى فئات وأقلّيات وجماعات، إلخ... إنّه لأمر مشروع أنْ نجعل ممكنًا أيَّ خيار فرديّ، وأن نسمح لأي فرد أن يكون سيد وجوده، وأن يتحكّم بتجربته، بما يشمل حقّه في أنْ يتقمّص هوية جماعية، وأن يتمكّن، بالتالي، من تبنّي خصائصها في ما يتعلّق بالثياب والغذاء والأخلاق، إلخ... لكن يمكن أنْ يكون خطيراً أنْ نعهد بهذا الحق إلى مَن يحملون الهويات المَعنيّة. من وجهة النظر هذه، أتبنّى تحليل كاترين أودار التي أشارت إلى أنه، في ظروف مُعيّنة، يمكن إيجاد تلاؤم بين الحقوق الثقافية، الجماعية بالضرورة، والليبرالية (ص. 570).

ثمة رهان ثانٍ يقوم على حصْر فضاء التعدّدية الثقافية بحيث لا يجري خلْط جميع المشكلات وجميع التحدّيات التي تميل العبارة في أغلب الأحيان إلى جمعها. إنّ المسألة الدينية تُحيل أوّلاً إلى مبدأ آخر هومبدأ اللائكية؛ فيما تُحيل مسألة التمييز العرقي إلى صراع هوأيضًا خاصّ.

وهناك رهان ثالث له علاقة بفضاء الفعل. من الضروري إخراج التعدّدية الثقافية من الإطار الصارم للدولة-القومية، والتحرّر من «النزعة القومية المنهجوية» (nationalism méthologique) حسب تعبير أولريش باك (Ulrich BECK)، والتفكير «بصورة عالمية» (global). إنّ التعدّدية الثقافية تستدعي قواعد ومعايير وسياسات على عدّة مستويات، عالمي وإقليمي وقومي ومحليّ. إن التفكير بإمكانات إدراج التعدّدية الثقافية ضمن جميع هذه المستويات، وتنظيمها، يُمكّننا من السماح لها بالتكيّف مع العالم المعاصر.

ثمّةَ رهان رابع يتعلّق بالطابع المضطرب والمتُغيّر للمشكلات التي تُواجهها التعدّدية الثقافية. لهذا السبب من الضروري القبول بكون التعدّدية الثقافية هي أيضًا مَرِنة وتطورية، وذلك يمرّ بقبول مبدأين: مبدأ التجريب ومبدأ التقييم. إن التعدّدية الثقافية يجب أن تعتمد على التجارب والأخطاء، دون الحاجة إلى نسْخ نتائج تجربة محدودة بصورة آلية وحاسمة، ودون استبعاد العودة إلى خيارات، ومعايير، أيْ قانون. إنّ التقييم يجب أن يُفضي إلى انقطاع الجهاز، وإدخال تغييرات على القواعد.

إن التعدّدية الثقافية، بوصفها فلسفة سياسية، ولكن بوصفها سياسة أيضًا، قد فقدت بعض الميدان منذ التسعينات، خاصّة في الولايات المتّحدة. انتقل البعض من مؤسّسيها إلى اهتمامات أخرى، ويسعى بعض القادمين الجدد إلى الجدل إلى المحافظة عليها أواستعادة روحها ويهتمّون على وجه الخصوص بفرضية «المواطنية العالمية المتُجذّرة» (cosmopolitisme enraciné) وبـ«أخلاق الهوية» -تلك هي فكرة كوام أنطوني أبيا (Kwame Anthony APPIAH) (The Ethics of Identity، Princeton University Press، 2005)- أو«أخلاق التنوّع» (la éthique de la diversité) التي هي ليست ببعيدة جدًّا عنها، كما نرى ذلك مع آلان رونو(Alain RENAUT) (Un Humanisme de la diversité، Paris، Flammarion، 2009). إنّ مشروع توفيق المتُنافر والقيم العالمية والخصوصيات والليبرالية والفروق يبقى هدفًا واقعيًّا بشرط إعادة تحديد مفهوم التعدّدية الثقافية بالمعنى الذي أشيرَ إليه، مع الأخذ بعين الاعتبار عدة حقائق تمُثّل حقائق عالم اليوم.

الآخَرِيّة المتعالية

نحو رؤية وحيانيّة حول مفهوم الآخر

هادي قبيسي[*]

احتلت الآخرية مساحة كبرى في الشريعة الإسلامية بخطابها وسلوك شخصياتها الرمزية العليا، لكن السؤال عن محدودية الاهتمام الفلسفي والأخلاقي بها يبقى مشروعاً. وفي زمن يحتشد بالمفاهيم والإحالات الثقافية الفردانية يغدو الالتفات إلى فلسفة الآخرية في التوجيه الوحياني ضرورة، تتقاطع في تسويغها الحاجات النظرية والإشكاليات الحياتية على حد سواء.

يحاول هذا المقال تأصيل مصطلح الآخرية في الفضاء الديني الإسلامي، كما يسعى إلى تقديم إطار عام لمفهوم الآخرية المتعالية من خلال ما تختزنه الشريعة من إجابات عن هذه القضية.

المحرر

المعتكف المرآتي لا يتخطى حدود ذاته، وهوأسير أنانيته وبعيد عن العودة إلى الكل والذوبان في نبع الوجود، وهوإذ يطل على ذلك الأصل الأول، فإنه يعود إلى سجنه ولا يلبث أن يقيد نفسه بأغلالها ويسكن في دار ضيقة حسيرة، لأن نفسه لا دربة لها على النظر إلى الآخر، والهجرة من بيتها الترابي، فهي تنتمي إلى الكثرات ولم يحصل لها الجمع بين الوحدة والكثرة بل تسير في صحراء الوحدة مقيدة الى ذاتها.

العزلة والإعتزال حاجة روحية ومعرفية، والغاية الأصلية هي عودة النفس إلى ربها راضية مرضية، ولذا فإن من اشتغلوا على تبيُّن محطات طريق العودة، تمحورت لغتهم على التبصر في حقيقة المسافة القائمة فيما بين النفس وربها، وهدفوا إلى تحقيق الفناء والالتصاق بنبع الوجود،

---

* ـ باحث في علم الاجتماع الإسلامي ـ لبنان.

فكان السعي يتمحور على إشغال الذات بالرب كي تسهوعن ذاتها، لتحقق اكتفاءها ومجانبتها المخلوقات وتعلقها بالخالق، ودون ذلك مخاطر عبادة الذات والتمحور حولها والاستعلاء على المخلوقين، والغرق في آتون الأنانية التي تزداد بين كل مقام ومقام، وبين كل مكاشفة ولقاء، وقبل ذلك وبعده عقبات المعارف العقلية وحجبها الكثيفة.

هذه هي خلاصة قضية الآخرية في السياق الإسلامي، والتي تأثرت بشكل رئيس بتخلي السلطة عن الروحانية، فكانت الاتجاهات الروحانية العميقة والجادة، بعيدة عن الاجتماع العمومي، لا بل كانت العزلة الروحانية في كثير من الأحيان رد فعل على المجتمع ونمط السلطة القائمة فيه وعليه، فلم ينشغل الروحاني بترتيب العلاقة مع الخارج الاجتماعي، من حيث النظر الكلي أوتوجيهات السير والسلوك.

لا يخفى على أحد أن الفردانية في الفكر الغربي تشكل محوراً مركزياً للحياة والفكر والروح، الإنسان الذي أصبح مستغنياً عن الخالق، وتسنم موقع محور الوجود وحل مكان الإله. هذا «الموهوم»[1] هو التكريس المتكامل للاعتزال المعنوي، الذي هوسمة العصر الحديث، وهويشبه في مرتبة أخرى الانعزال الروحاني مع فارق في الرتبة الوجودية.

الاعتزال

الاعتزال المعنوي هوالمدخلية العملية لحالة الاعتكاف المرآتي، وهو أعم من العزلة الظاهرية المكانية، وأوسع من العزلة المؤقتة الهادفة، هواعتزال نفسي عن الآخرين، وانطواء على هم النفس حصراً. العزلة المكانية والمؤقتة هي حاجة طبيعية للانصراف نحوالهموم الذاتية في التهذيب أو المعرفة، وكذلك العزلة الروحانية التي تتقوم بالابتعاد عن التعلقات وعدم التأثر بالبيئة الاجتماعية ذات التعلقات الدنيوية، أما العزلة المعنوية فهي غير مرتبطة بالمكان والزمان، بل بالتواصل القلبي والشعوري مع الآخرين، فأنا وسط الجمع ولكن قلبي مع نفسي، وقد أكون في حالة الخدمة العامة ولكن لا هم لي سوى نفسي، ولا تشاعر لي مع الآخرين، بل أوظف خدمتي لأجل مصلحتي الخاصة، فأكون من الناحية المعنوية معزولاً عن الغير رغم حضوري الدائم بينهم، وإلى هذا المعنى يشير الإمام الصادق (عليه السلام) في كلامه «إن ائتلاف قلوب الأبرار إذا التقوا، وإن لم يظهروا التودد بألسنتهم، كسرعة اختلاط قطر السماء على مياه الأنهار، وإن بعد ائتلاف قلوب الفجار إذا التقوا، وإن أظهروا التودد بألسنتهم، كبعد البهائم من التعاطف وإن طال اعتلافها على

[1]- في مقابل المفهوم، يمكن أن نستخدم «الموهوم» في مثل هذه الحالات.

مذود واحد»[1]. إذن العزلة المعنوية تنسجم مع الاعتكاف المرآتي وقد تتزامن معه في الآن نفسه، والظروف الحالية أدعى إلى هاتين الحالتين، نتيجة الاكتساح الثقافي الغربي، ورد الفعل الوقائي تجاه المجتمعات الإسلامية المتغربة إلى حد بعيد.

آخرية الوحي الإلهي

الإسلام قدم الرسالة الإلهية ضمن رؤية فردية واجتماعية في آن، لغايات تتعلق بالفرد وبالمجتمع على حد سواء، فالاندماج الفردي في المجتمع الإسلامي له غاية على مستوى نفس الفرد كما له غاية على صعيد الجماعة وانتظام مسار تكاملها. القرآن الكريم مليء بالإشارات الاجتماعية والتوجيهات الخاصة بالأمة والجماعة، وفي بعض الآيات توجيه للعابد نحو التحدث بلغة الجمع في صيغة الدعاء كما في الآية الرابعة من سورة الحمد «إياك نبعد وإياك نستعين» ويشير بعض المفسرين إلى أثر هذا النداء باسم الجماعة في الخطاب مع رب العالمين، وللسيد العلامة الطباطبائي إشارة نحوذلك «وكأن الإتيان بلفظ المتكلم مع الغير للإيماء إلى هذه النكتة فإن فيه هضماً للنفس بإلغاء تعينها وشخوصها وحدها المستلزم لنحو من الإنية والاستقلال بخلاف إدخالها في الجماعة وخلطها بسواد الناس فإن فيه امحاء التعين وإعفاء الأثر فيؤمن به ذلك»[2]، وكذلك الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يورد تعليقاً قريب المعنى على الآية نفسها «كلمة «نعبد» و«نستعين» بصيغة الجمع تشير إلى أن العبادة- خاصة الصلاة- تقوم على أساس الجمع والجماعة. وعلى العبد أن يستشعر وجوده ضمن الجمع والجماعة، حتى حين يقف متضرّعا بين يدي اللّه، فما بالك في المجالات الاخرى، وهذا الاتجاه في العبادة يعني رفض الإسلام لألوان الفردية والانعزال نفسها. الصلاة خاصة، ابتداء من أذانها وإقامتها حتى تسليمها، تدل على أن هذه العبادة هي في الأصل ذات جانب اجتماعي، أي إنها ينبغي أن تؤدّى بشكل جماعة، صحيح أن الصلاة فرادى صحيحة في الإسلام، لكن العبادة الفردية ذات طابع فرعي ثانوي»[3].

آية التعارف الثالثة عشرة من سورة الحجرات هي الأخرى تدلنا على بعد آخر من أبعاد الآخرية الإنسانية في التوجيه القرآني : «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، فتلك الروح التي نزلت من العالم العلوي من النفخة الإلهية والبست لباس البدن وسجنت فيه تحتاج إلى مؤنس نظير سجين مثلها يذكرها بذاتها المخفية

[1]- محمد الريشهري / ميزان الحكمة / ج ١ / الصفحة ٩٤.
[2]- محمد حسين الطباطبائي / الميزان في تفسير القرآن / الجزء الأول / ص 26.
[3]- ناصر مكارم الشيرازي / الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل / ج 1 / ص 51.

والمضمرة والمسجونة والمجهولة لذاتها، ولذلك هي تحتاج لمن تتعارف معه وتتأنس به وتشعر أن لها نظيراً آخر فتعرف نفسها به وتدرك نفسها المخفية، وهي تستطيع أن تدرك نفسها بنفسها باستبطانها ولكنها معرفة تؤوب إلى الشك وإلى انعدام الأنس والطمأنينة والانسجام لأنها دوماً تنظر إلى موضوع المعرفة نفسه وتعود إليه دوماً في تشكيك دائم، أما في حالة الأنس والسلوعن النفس فهي لا تعود إلى الموضوع نفسه بل تراه في المرايا وتراه في النظراء، وهي، أي المعرفة الذاتية، تؤدي إلى الجمود في النظر إلى النفس والعودة إليها والاستكانة إليها والقبول بها والاعتماد عليها، وعدم رؤية النقائص من خلال مقارنة الفوارق مع الآخرين، فتحجبها الأنانية عن رؤية مزاياهم التي تدلها إلى الخطوات التي فاتتها، فالعزلة المعنوية تمنعها، ولوكانت بين الناس، عن رؤيتهم بشكل واقعي.

في موضع آخر يتصل حفظ الميثاق الإلهي بحفظ الصلات الإنسانية وأثر العزلة الوجودية وتفكك المجتمع على تحول الفرد إلى عنصر مؤثر سلباً في تكامل المجتمع، ففي الآية السابعة والعشرين من سورة البقرة «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض»، قطع الصلات هذا يمتد من العلاقة مع الله والرسل إلى العلاقة مع الآخرين[1]، وذروة ما ورد في نص الوحي الإلهي هي الإشارة إلى حالة الإنسان الكامل في نظره إلى الآخرين ومستوى تشاعره مع المنزلقين في غواشي الحجب الدنيوية، وردت في سورة فاطر الآية الثامنة «فلا تذهب نفسك عليهم حسرات» فالإنسانية حين تكتمل يكتمل فيها الشعور ويصل إلى الحد الذي يكون فيه أحرص على الآخرين من حرصه على ذاته، ولوكانوا من الأمم الضالة والمعادية، هنا الآخرية تصل إلى حدودها القصوى.

شريعة الآخرية الإنسانية

الشريعة تمتلك بعداً كاملاً وشاملاً فيما يخص الجماعة والأمة، سواءً فيما يتعلق بالمستوى الإلزامي أوالتوجيهي الإرشادي، ألزمت المعتنق المؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالجهاد والدفع عن المستضعفين وبرعاية أولي الحاجة والمسكنة، ويلخص قيمة هذا البعد حديث لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :«من لم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم»[2]، فلا يمكن التفكيك بين الجزء الفردي في التشريع والجزء الذي يهتم بالجماعة، وفي النتيجة تنال الآخرية قيمة عليا في مسار التكامل البشري، وتأخذ مساحة واسعة في نطاق الأرحام، ومن ثم نرى

[1]- ناصر مكارم الشيرازي / الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل / ج 7 / ص 398.
[2]- الكليني / أصول الكافي / باب الاهتمام بأمور المسلمين / الحديث 1.

الاهتمام الكبير في العلاقات العامة والاجتماعية خارج نطاق العائلة وتفريعاتها، ففي الحديث القدسي «أيما مسلم زار مسلماً فليس إياه زار بل إياي زار وثوابه علي الجنة»، وهذا الحديث وله نظائر كثيرة يبين قيمة الآخرية في السير نحوالوفادة الإلهية في الدنيا والآخرة، وهي جسر يعبر من الزمان إلى الأزل ومن التراب إلى السدرة. ويرد عن أمير المؤمنين سلام الله عليه كلام سعى بعض المعاصرين إلى سبر أغواره دون أن يعرفوه وأن يتكهنوا غاياته من دون أن يلمسوه[1] حيث قال : «الصديق إنسان، هوأنت إلا أنه غيرك»[2]، وكذلك قال بلغة أخرى «الأصدقاء نفس واحدة في جسوم متفرقة»[3]، وفي ذلك اقتراب من الآية الكريمة: «وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»، هذه النفس والنشأة الثانية والخلق الآخر يتبدى على نحو الكنه والحقيقة في الآية الرابعة عشرة من سورة "المؤمنون" «فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» وكذلك في الآية التاسعة والعشرين من سورة الحجر «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» فتلك الروح الواحدة هي نفخة إلهية لا اختلاف فيها ولا تخلف وحين تخرج النفس من هم ذاتها وتترك أنانيتها الموهومة تتصل الأنفس بعضها ببعض وتذوب في روح الأرواح. وهذا ما يدلنا إليه كلام أمير المؤمنين عليه صلوات الله في المناجاة الشعبانية «إلهي قد جرت على نفسي في النظر لها فلها الويل إن لم تغفر لها»، فهي إن لم تقع في خطيئة النظرة الانعزالية نحوالذات والوهم الاستقلالي عن الرب، تبقى منطلقة بفطرتها نحومنشئها الأصلي وبيتها الحقيقي ونبع وجودها الأزلي، وإلى هذا أشار جلال الدين الرومي في بعض مثنوياته «عندما يصير الرجال والنساء واحداً فذلك الواحد هوأنت، وعندما تنمحي الآحاد، حينذاك تكون. لقد صنعت هذه الأنا والنحن من أجل هدف ما، هوأن تلعب مع نفسك نرد الخدمة. وحتى تصبح كل «أنا» و«أنت» روحاً واحدة، وتصبح في النهاية مستغرقة في الأحبة»[4]، وفي مكان آخر يوضح الفكرة بتشبيه أجلى «مثل ذلك النور الموجود في شمس السماء، يكون مائة نور بالنسبة لأفنية الدور، لكن أنوارها كلها تكون واحدة، عندما تقوم برفع الحواجز فيما بينها»[5].

أمام هذه المساحة المركزية للآخرية نلاحظ في المعسكر المادي اهتماماً أحادياً بالفردانية جعلها محور التشريع وانتظام الحياة، وهي فردانية أحادية البعد كذلك، تهتم بالغايات المادية

[1]- راجع كمثال محاولات الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في كتابه «الذات عينها كآخر».
[2]- عبد الواحد الآمدي / غرر الحكم / 1856.
[3]- عبد الواحد الآمدي / غرر الحكم / 2059.
[4]- جلال الدين الرومي / مثنوي / الجزء الأول / ص 180.
[5]- جلال الدين الرومي / مثنوي معنوي / الجزء الرابع / ص 77.

الدنيوية حصراً، فهنا لدينا مستويين من الاختزال، اختزال الحياة إلى المستوى الفرداني، واختزال الفرد في بعده الدنيوي[1]، والانتماء إلى روح الفكر المادي يحول البعد الخاص بالآخرية في حياتنا إلى جانب مهمل أوواقع في نطاق الاستغلال الفرداني لتحصيل المكاسب الدنيوية المباشرة حصراً، فنخسر ذلك الجسر الممتد بين اليومي والأزلي.

الآخرية هي كبح للذات عن وضع حدود لنفسها داخل نفسها، وعن سجن الذات في الذات، هي تعدٍ على غواشي النشأة الدنيا من جسد واهتمامات ملحقة بالإفراد الدنيوي الأرضي للروح، إلى ما بعد تلك السجون، إلى الآخر جسداً أو روحاً أو عقلاً أو قلباً. إن الآخرية سفر وهجرة وسلوان عن الأنا الموجودة بالأصل لحياطة الذات عن التوقف عن سلوك سبيل نيل كمالها وسعادتها الممكنة المتاحة لها، من أن تتحول إلى شرنقة وقيد، ولذلك كان التكامل مشروطاً بتلك الآخرية، التي تتيح للإنسان أن يستعيد دفائن الفطرة ويستنطق الميثاق الأول في عهد الصفات الكاملة النورانية، وكذلك تتيح له اكتشاف الوجود المجرد عبر الخروج من النظر إلى نفسها والانتقال إلى النظر إلى جمال الوجود الذي لا يمكن أن يشاهَدَ، حتى في أبسط مراتبه وأولها، مع وجود المرآة الذاتية التي تعزل نظر القلب عن التطلع إلى الخارج، فيبقى حبيس غواشي النشأة منغلق البصيرة عما سوى نفسه، عبداً لها. ولا يمكن لمن يتعامل مع الناس بعين ذاته أن يشاهد الوجود ويدركه، فهوحتى عندما تحصل له المشاهدات ويلتفت نظره إلى الوجود، فإنه يشاهد ذاته علامةً لذلك الوجود ودليلاً عليه ولا يرى الوجود مجرداً بذاته، بل هويراه من خلال ذاته ويراه مندكاً بين غواشي النشأة مقتصراً على إنيته المعهودة كدليل لا يشاهد سواه كي يستدل به، وهويقدم نفسه ليذوب في نبع الوجود كيما يتميز على الأرواح الأخرى، فغايته أن يكون متمايزاً، ويريد أن يحصر الظهور الإلهي في ذاته، فيغفل عن أن الخالق هومصدر فيض يطال كل الوجود والعالم، فالعوالم منغلقة داخل عين نفسه العمياء المقلوبة، ولذلك هويرى الله في مرآة ذاته فقط ولا يراه في الكثرات الإنسية والأرواح، يريد أن يكون الله له وحده، ولا يريد أن يكون لغيره، فهولا يقوم بما يقرب الآخرين منه، بل يقوم بما يقربه هو وحده من الله، أوما يجعله متمايزاً عن الآخرين من خلال تلك العلاقة الخصوصية.

جلال الدين الرومي، له لطيفة شعرية، ذات دلالات فلسفية في هذا التفصيل، ففي إحدى قصائده يذهب بعيداً في تقصي مآلات الآخرية الإنسانية وآثارها في المعرفة الإلهية ويقول : «وعندما صارت نفس رفيقة لنفس أخرى، تعطل العقل الجزئي وقعد عن العمل. وعندما تصير يائساً من

[1]- راجع كمثال كتاب هربرت ماركيوز «الإنسان ذو البعد الواحد».

جراء الوحدة، تصبح شمساً في ظل الحبيب. فامض وابحث سريعاً عن رفيق إلهي، وإن فعلت هذا الفعل كان الله رفيقاً لك. وذلك الذي تخلق على الخلوة، إنما تعلمها من الحبيب. وإنما تنبغي الخلوة عن الأغيار لا عن الحبيب، فالفراء من أجل الشتاء لا من أجل الربيع. فالعقل مع عقل آخر يتضاعف، ومن ثم يزداد النور، ويتضح الطريق»[1].

آخرية الإنسان الكامل

الرفيق الإلهي درجات له ومراتب يحددها القرب من الفطرة الأولى، وكلما اشتد تكامل ذاك الرفيق وكماله كانت آثار صحبته ومآلات آخريته في القلب أرقى وأجلى، وكانت قدرته على استنقاذ المحب من عثرات سجن الذات أعلى وأجدى، ولذلك فإن معرفة الإمام وسيد الأنام ضرورة حتمية للسالك، فهذه إحدى فوائدها وإلا «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[2] فهوالعلم الظاهر للإنسانية والمعيار الخالص لها والتجلي الأسمى للجمال والجلال، و«وجه الله الذي إليه يتوجه الأولياء» و«باب الله الذي منه يؤتى» و«السبب المتصل بين الأرض والسماء»[3]، ومعرفته هي الآخرية العظمى التي تسلك بالعابد إلى شهود التجلي الإلهي الأشد في العالم متخطية به منازل المعرفة العقلية ومزالقها ومتاهاتها نحوالإدراك الكلي والمباشر للحقيقة.

الإنسان الكامل من ناحيته يقدم النموذج الأقصى الممكن في الاهتمام بشؤون الآخرين، والشاهد الأوضح على صفات هذا الإنسان الفريد هوساحة كربلاء التي كشفت المستور من جماله وجلاله بعد انزياح الحجب الدنيوية والذاتية بأجمعها[4]، ليسطع نور الإنسانية الكاملة. تلك الساحة أشرقت فيها أنوار الإيثار واكتملت فوق كثبانها المتعالية دائرة الآخرية والتشاعر مع الآخرين، بكل ألوانها ومستوياتها ومظاهرها، سواءً داخل المعسكر الإلهي وفي العلاقات بين أعضائه وأفراده، أو من المعسكر هذا جملة واحدة تجاه الأمة في تلك اللحظة وعلى امتداد الزمن القادم، ويمكن إفراد بحث كامل عن تجليات الآخرية الكربلائية وسبر أغوارها ومجالاتها ومراتبها الكثيفة والمتشابكة، وبالأخص حول اندكاك الإنساني بالإلهي في الموارد والجزئيات كلها، كما وصفت زينب بنت علي عليها السلام تلك الساحة «والله ما رأيت إلا جميلا».

[1]- جلال الدين الرومي / مثنوي / ج 2 / المركز القومي للترجمة / ط 2 / القاهرة / 2008 / ص 27.

[2]- سليمان القندوزي / ينابيع المودة / مؤسسة الأعلمي / بيروت / ج 3 / ص 372.

[3]- الشيخ عباس القمي / مفاتيح الجنان / دعاء الندبة. وللمزيد راجع : جوادي الآملي / أدب فناء المقربين / دار الإسراء / بيروت.

[4]- للمزيد راجع : هادي قبيسي / وارث، فلسفة جمالية كربلائية / دار المودة / بيروت / 2017.

التوحيد في الآخرية الاجتماعية

الكفر بالطاغوت أحد أوجه الآخرية في قوس النزول، وهوتنزيه عن شطحات الحلول أوالاغترار بالقرب لمن عبر لجة الفناء، فالتبرؤ من المنكرين وأصحاب الفطرة المحجوبة والقلوب المنكوسة هوتخلص من الوحدة الموهومة وشخوص للذات المحدودة في مواجهة الذات المحدودة الأخرى، مع إدراك أن المستكبر يبقى مخلوقاً ضعيفاً على الرغم من تفوقه.

العداء والحب وجهان متناقضان للآخرية، وثمة وجوه أخرى لكل منها أثره الخاص في السير والسلوك، ومنها : الإمرة، التابعية، التعاون والخدمة، ويجمع بينها خيط ناظم هوالاعتماد على الآخر ونفي القدرة على الاستقلال، وشرط تحصيل فائدة هذا البعد الروحاني المعرفي هوالعدل والإنصاف والرحمة ومقاومة الظلم، وإلا لم يكن في الاشتغال الاجتماعي أيما فائدة إلا المزيد من الإحتجاب.

الاندماج والذوبان التفاعلي في المجتمع الذي تتنوع فيه الاتجاهات الفكرية والميول النفسية والشاكلات القلبية وحيث تلقي الأنانيات بظلها في إيجاد النزاعات والمنافسات، لكل ذلك آثار ابتلائية يمكن النظر إليها من الزاوية المعرفية، فالمعرفة ونقصها سبب لكل المشكلات، معرفة الآخر تبقى ناقصة تطغى عليها عوامل كثيرة، كالتغير والكتمان والتطور[1]، كما يمكن النظر إليها من الزاوية النفسانية وتهذيب الروح من خلال تخليها الطوعي عن الاهتمام الفرداني من خلال الخدمة أوالتخلي الإكراهي عن رؤية الذات من خلال التدافع.

قواعد الآخرية

انتظام العلاقات الاجتماعية بحيث تؤدي إلى تحقيق الأغراض التوحيدية أمر اهتمت به الشريعة أيما اهتمام، فالآخرية أمر شديد الدقة ولتحقيقها لا بد من الالتزام بالقواعد الآتية : 1) معرفة حدود الذات والآخر، 2) الاعتراف بالآخر ومعرفته، 3) الاهتمام بالآخر ومساعدته على التكامل، 4) منع الآخر من الانحراف، 5) خدمة الآخر، 6) احترام مراتب وجود الآخر، 7) احترام حدود إمكانية معرفة الآخر. هذه القواعد لها بعد أرضي اجتماعي وبعد روحاني متعال.

فالقاعدة الأولى معرفة حدود الذات والآخر تشكل مدماكاً أساسياً في علاقة العبودية بين المخلوق المحدود والخالق الأزلي وهي مراعاة للحرمة وخضوع في الحضرة وشغف فطري للمكاشفة، والقاعدة الثانية، وهي دوام الذكر والحضور وعدم الغفلة عن ربوبية الإله الْقَيُّوم والالتفات الى علمه

[1]- [للمزيد راجع : هادي قبيسي / جدلية المعرفة الزمنية والحضورية / دار المعارف الحكمية / 2014.

بالضر والمسكنة وخبرته بالفقر والفاقة. والقاعدة الثالثة الاهتمام بالآخر ومساعدته على التكامل، وفيها تلبس الصفات الرحمانية وإحياء المواثيق الفطرية بما يقارب السنخية وحظوة القربة.

القاعدة الرابعة منع الآخر من الانحراف، وفيها التنزيه عن الظلم والعبثية وبلوغ الغاية وكذلك القاعدة الخامسة المتعلقة بخدمة الآخر، أما القاعدة السادسة فتتعلق باحترام مراتب وجود الآخر كلها، فهي في الجهة الإنسية تحدد العلاقة مع المستويات المختلفة للإنسان التي ينبغي إعطاء حق كل منها بالقدر الذي يتناسب وقيمتها الوجودية، أما في الجهة اللاهوتية فهي تعبير عن أحادية مرآة الموجودات فيما تعكسه على اختلافها وتنوعها وتفاوت قيمة وجودها حيث يسبح ما في السموات وما في الأرض. أما القاعدة الأخيرة وهي احترام حدود إمكانية معرفة الآخر، فهي تعالج في الاجتماع مشكلات ادعاء المعرفة وسوء الظن والثقة، أما في الإلهيات فتعالج جدلية العجز والمعرفة حيث العجز عن المعرفة باللامتناهي هوعين إدراك لا تناهيه.

إذن لكل واحدة من هذه القواعد بعدها الإلهي إلى جانب البعد الإنساني، والالتزام بها في الساحة الإنسانية الأرضية مفتاح إلى سماوات الآخرية الإلهية التي هي أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وهي مطلقة قبالة محدوديته اللامتناهية في آن، قربٌ يكاد يقارب اندكاك روح الإنسان بنبع وجودها بالكلية «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[1]، وبعد ينزه الأزلي عن كل ما سواه «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»[2]، هذه العلاقة الدقيقة التي هي التجربة القصوى للإنسانية، تحتاج إلى ساحة تعليم ودربة هي الحياة الاجتماعية، التي تزخر بتجارب الآخرية بأشكالها العديدة، وشرط كون تلك الساحة مفيدة في تأهيل الروح لتلك الدروب المتعالية هوالالتزام بقواعد الآخرية الإنسية.

خاتمة

اللا انتظام الاجتماعي الذي يطلق عليه الماديون اسم الحرية الفردانية هوفي الحقيقة هدمٌ للإمكانات الإدراكية الإنسانية، في المجال الاجتماعي كما في المجال الإلهي، فالإدراك السطحي الظاهري يبقى متاحاً، لكن الإدراك الفطري الباطني يتعرض للاضطراب الشديد، فحتى أبسط المعارف الفطرية غدت محل شك بحيث تفكك إمكان التعارف والتعايش حتى داخل العائلة التي اجتاحها الاعتزال الفرداني إلى حد بعيد، فنقرأ للفيلسوف شارلز تايلور مثالاً تعبيراً عن هذا القلق

[1]- سورة الرحمن / الآيتان 26 – 27.
[2]- سورة الصافات / الآية 180.

العميق «يبدو أن ثمة وخز ضمير طبيعياً وباطنياً يقضي بعدم قتل الآخر أوأذيته»[1]، إلى آخرين قبلاً دعوا إلى نسبية الأخلاق أولإسقاط المسؤولية الأخلاقية وغيرها من المقولات التي تدلل على الاضطراب المعرفي واختلال الشاكلة الباطنية، والسقوط الشامل للآخرية مقابل محورية الفردانية. إن انتشار المناخات الثقافية المادية بتعاليمها الفردانية لهوبحق قطع للطريق بين الإنسان وربه، بعد أن قطع الطريق بين الإنسان والإنسان.

محمد الريشهري / ميزان الحكمة / ج ١.

محمد حسين الطباطبائي / الميزان في تفسير القرآن / الجزء الأول.

ناصر مكارم الشيرازي / الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل / ج 1.

الكليني / أصول الكافي / باب الاهتمام بأمور المسلمين.

بول ريكور في كتابه «الذات عينها كآخر».

عبد الواحد الآمدي / غرر الحكم

راجع كمثال كتاب هربرت ماركيوز «الإنسان ذوالبعد الواحد».

جلال الدين الرومي / مثنوي / ج 2 / المركز القومي للترجمة / ط 2 / القاهرة / 2008.

سليمان القندوزي / ينابيع المودة / مؤسسة الأعلمي / بيروت / ج 3.

الشيخ عباس القمي / مفاتيح الجنان / دعاء الندبة.

جوادي الآملي / أدب فناء المقربين / دار الإسراء / بيروت.

هادي قبيسي / وارث، فلسفة جمالية كربلائية / دار المودة / بيروت / 2017.

هادي قبيسي / جدلية المعرفة الزمنية والحضورية / دار المعارف الحكمية / 2014.

تشارلز تايلور / منابع الذات : تكون الهوية الحديثة / المنظمة العربية للترجمة / 2014.

[1]- تشارلز تايلور / منابع الذات : تكون الهوية الحديثة / المنظمة العربية للترجمة / 2014 / ص 43.

الأشكال الأوليّة للإيثار
دحض الأنانية وترسيخ الوازع الأخلاقي

سيرج موسكوفيتشي[*]
Sarge MOSCOVITSCI

تعالج هذه المقالة مسألة الإيثار والأنانية انطلاقاً من كونهما ثنائية متناقضة وتعكسه في الوقت نفسه مشكلة سوسيو سايكولوجية وحضارية تشتمل على الفرد والجماعة في آن.

أهمية هذا البحث أنه يسعى قدر الإمكان إلى مفارقة التعقيد والكثافة في رؤية الظواهر والدخول في البديهيات الأخلاقية للمجتمع الإنساني فهويتبنى فكرته عن الكيفية التي يمكن أن تظهر فيها العيوب المجتمعية عن طريق محاكاة الفطرة الخيِّرة لدى الكائن الإنساني

المحرر

مشكلتان لا تنفصلان: الأنانية والإيثار

أصدر فوكنر رواية «الملاذ» عام 1931، وهي من روائع أعماله التي وصف فيها الكون بأنه لا يُطاق لكثرة ما يعجُّ بالوحشية والغباء في المنطقة الجنوبية من الولايات المتحدة. تسرد هذه الرواية مغامرة مشؤومة لشابة تبلغ من العمر سبعة عشر عاماً تُدعى تيمبيل درايك، ابنة أحد القضاة حينها،

---

*ـ عالم نفس اجتماعي ومؤرخ للعلوم الفرنسية ذات الأصل الروماني، وهوأحد أهم منظري علم البيئة السياسي. عضوفي الأكاديمية الروسية للعلوم.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Les formes élémentaires de l'atruisme**.

ـ المصدر: نقلنا المقال من موقع "كلاسكيات العلوم الاجتماعية"، الكندي، على الإنترنت **les classiques des saences sociales** التابع لجامعة الكيبك في شيكوتيمي: **www.classiques.uquac.ca**.

ـ تعريب: جاد مقدسي.

والتي فضّ بكارتها رجل عصابيٌّ مختلّ بعرنوس من الذرة، ثم أغلق عليها في بيت دعارة في مدينة ميمفيس وأجبرها على ممارسة الرذيلة مع صبيّ متشرّد، إلى أن أطلق عليه النار وأرداه. وتشابكاً مع هذه القصة، تجري أحداث حكاية أخرى أقل تفصيلاً من الأولى، تحكي قصة لي غودوين، وهوصانع وبائع كحول يتلقى حكماً جائراً بسبب وفاة تومي المتخلّف عقلياً، ويُنفَّذ بحقه حكم الإعدام على الرغم من الجهود التي بذلها المحامي هوراس بن باو لإنقاذه. إنّ هذه الأحداث كلها بغيضة، ولكنها لا تخلو من هالة المأساة اليونانية، وخصوصاً عندما يظهر المحامي المفعم بالنوايا الحسنة فيما كان يفعله وكأنه يتصرّف انطلاقاً من شعور الإيثار الذي يقوده إلى محاولة إنقاذ غودوين ومساعدة روبي. غير أنّ هذا الشعور يقوِّضه غياب الصفات الشخصية الذي بسببه يُدان المحامي بالضعف عند مواجهة الظلم، وهكذا يمكن للمرء الاطّلاع على مصير الإيثار في مجتمع تهيمن عليه الأنانية والجشع والنفاق.

كان باستطاعتنا البدء برواية أخرى، يظهر فيها الإيثار سمة طبيعية ومتوقعة ورفيعة لشخصية مخلِّصة، وهناك الكثير من الروايات المماثلة؛ غير أننا هنا ـ وفي استثناءات نادرة - نقدِّم صورةً للخير الذي ينتصر على العمى أوالمصلحة الفردية أوانعدام الكرم. لأنه عندما نتحدث عن الأنانية أوالإيثار، يتملك المرءَ شعورٌ أوسلوكٌ يتناقض مع الخلفية الطبيعية لثقافة ما، ويسبب مشكلة بطبيعة الحال. فلنتخيّل للحظة واحدة أننا في أحد المجتمعات المثالية ـ حيث يُفترض بالأفراد جميعاً التعاون في ما بينهم - نجد الناس متضامنين بعضهم مع بعض ويسعون لتحقيق هدف مشترك لهم جميعاً. وبمجرد أن يرفض أحد أفراد هذا المجتمع مساعدة الآخر والإسهام في الجهد العام بدلاً من الاهتمام بمصالحه الشخصية، يُفرَض التعامل معه بوصفه أنانياً، وهومصطلح يشير إلى تحوّل في التصرُّف، بخلاف ما هومتوقع عادة من الجميع. وعلاوةً على ذلك، تمُثِّل مشكلة الأنانية في هذا النوع من المجتمعات ـ أي حقيقة أن الأفراد لا تأخذ بعين الاعتبار مصالح الآخرين - أكثر المشاكل الأخلاقية والعلمية وحتى العملية حدّةً، وهذا ما لا نجده في المجتمع الذي يُفترَض بكل فرد منه الاهتمام بمصالحه الخاصة، وعدم الانشغال إلا بما يرضي رغباته، وعدم التصرف إلا وفاقاً لتفضيلاته؛ بل على العكس من ذلك، يصبح فيها الإيثار هوالمشكلة التي تحتاج إلى التفسير، وهومساعدة شخص ما، وإظهار الكرم أو التضحية من أجل العائلة أوالمواطنين، وهَلُمّ جرّا.

ونحن نعلم كم من مرةٍ قوبِل هذا الموقف النزيه، أوالعطايا العفوية أومظاهر التعاطف، بالتشكيك، لأننا نتساءل ما الهدف من ورائها وماذا يُتوقع منا في المقابل. وهذا ليس من المستغرب؛ فحيثما تعدُّ الأنانية تصرفاً طبيعياً، تبدو كل حركة تدلّ على الإيثار منحرفة وغير متآلفة، ونبحث فيها عن سبب خفي لا يمكن أن يكون إلا سبباً للأنانية، وهذا يتم تفسيره فقط بالطريقة التي تنعكس في المظهر الطبيعي.

كما ندرك كم يُشار إلى العلاقات بين شخصين، وبين الآباء والأولاد، وبين الأساتذة والطلاب، وحتى بين شخصين متحابّين، بعدم اليقين حول الأنانية أوالإيثار في مشاعر الآخرين أوأفعالهم، وأحيانا يذهب المرء إلى حد التشكيك في طبيعة أحبائه.

ومع ذلك، سندخل في صلب الموضوع؛ فقد نشأت مشكلة الإيثار بحدة معينة داخل مجتمعنا الغربي على أساس أولوية المصلحة الذاتية والفردية، وليس ذلك بسبب خطورة أن يكون الناس شديدي الإيثار فينسَوْن أنفسهم، بل خوفاً من ألّا يكونوا كذلك. فلا يكون التعايش من دون تعاطف أومساعدة أوحتى تضحية من الأفراد، ومن دون توافق في الآراء حول الطقوس أوالأشكال التي يجب أن تتخذها هذه المساعدة أوالتضحية. ومن دون هذا الإجماع، لن يكون هناك من مجتمع، بل هي غابة يملؤها الرجال والنساء، أو سوقٌ مثالي لا يعيش فيها إلا من كان أوفر حظاً (بادكوك، 1986). فالإيثار مشكلة ثقافة تقوم على قاعدة الأنانية: وهذا هو منطلق حديثنا. وبالتالي، لن نعتبرها مشكلة خاصة بالطبيعة البشرية أوبالدافع كما نفعل في كثير من الأحيان؛ وفي ما يلي يُقدِّم لنا ترافيرز (1981) مثالاً على ذلك:

يُطبَّق على الكائنات الحية المنطقُ السابق، والذي يمكن تلخيصه بالقول إنه من المتوقع نشوب صراع جوهري في سياق التنشئة الاجتماعية حول دوافع الإيثار والأنانية لدى الأبناء، ويُتوقع من الآباء أن يُرَبُّوا أبناءهم ليتصرفوا بشكل فيه الكثير من الإيثار والقليل من الأنانية بدلاً من التصرف الطبيعي، ومن المتوقع أن يقاوم الأبناء هذه التنشئة الاجتماعية (المرجع السابق).

وإذا افترضنا، كما فعلنا هنا، أن هذا الأمر تُحدده القاعدة، يمكننا تجاوز الجوانب البيولوجية أوالأخلاقية إلى حد ما، واعتبار الإيثار علاقة بين الأفراد، ولا سيما علاقة بين الأفراد والمجتمع.

2. السامري الصالح والسامري الطالح وتعريف الإيثار

هل مساعدة الآخرين غاية في الصعوبة؟ لدى قراءة بعض المقالات عن سائقي السيارات الذين يواصلون رحلتهم من دون تقديم المساعدة لضحايا حادث سير مروا به، أوعن ركاب قطار لا يدافعون عن فتاة يافعة اعتدى عليها بعض الشبّان، أوعن مارّة يصابون بأذن صماء عندما يسألهم أحد عن الصدقات، علينا أن نصدِّق أن مساعدة الآخرين أمر صعب. نعم، لا بد من تصديق ذلك، ولهذا قدّمَت معظم الأبحاث التي أجراها باحثون في علم النفس الاجتماعي سؤالَ «كيف يصبح المرء أنانياً؟» فكيف يمكن للمرء ألّا يبالي عندما تكون حياة جاره في خطر، أوعندما يبكي لشدة الكرب ولا سبيل له للخلاص من هذه الحالة من دون مساعدته له؟ وباختصار، لقد حاول علماء

النفس الاجتماعي فهم السبب وراء عدم استدارتنا للآخرين عندما يحتاجوننا، وكيف يمكننا تشجيع الجميع على التصرف بطريقة داعمة للغير. وبعبارة أخرى، لماذا نمثِّل دور السامري الطالح وكيف نأتي بسامريين صالحين في المستقبل؟

وسنستعرض في هذا المجال قصة يسوع والسامري الصالح:

ذات يوم ارتاد رجل طريقاً جبلية متجهاً إلى أريحا، فتعرّض له اللصوص فجأة وهجموا عليه، فأخذوا ماله وأبرحوه ضرباً حتى صار على وشك الموت. صادف أن مرّ كاهن في المكان، إلا أنه عندما رأى الرجل المضروب عبرَ إلى الجانب الآخر من الطريق وواصل سيره. ثم مر به شخص آخر متديِّن جداً، فنظر إلى الرجل وأكمل طريقه. لكن مرّ سامريٌّ كان يسير في ذلك الاتجاه، فشاهد الرجل وانفطر قلبه حين رآه على تلك الحالة، فاقترب منه ووضع الزيت والنبيذ على جراحه وضمّدها، ثم أركبه على جواده واقتاده إلى النُزُل الذي ينام فيه ليعتني به. وفي اليوم التالي، جنى عملتين من النقود وناولهما للحارس وقال له: «اعتنِ به، وحين أعود إلى هنا سأدفع لك كل ما تنفقه عليه.» (إنجيل لوقا، 10، 30-35).

لا يبدوهذا المشهد من الحياة اليومية غريباً على مدننا الكبيرة، باستثناء أنه نادراً ما نشاهد سامرياً يتجول هنا وهناك ويعتني بالجرحى الكُثُر من الرجال والنساء الذي أعدِموا سبل الحياة والكرامة والأمل في كل لحظة.

حين نفكر في هذه المدن الكبيرة نجد أن باستون (1987) أراد تفسير الكرم الذي أظهره السامري الصالح. فهويعتبر أن كلاً من الكاهن والمتديّن كان رجلاً صالحاً أسرع في الطريق لمتابعة شؤونه، غير أنّ السامري المتواضع كان لديه متسعٌ من الوقت. وبهدف الإقناع بوجهة النظر هذه، قام عالم النفس بتفصيل الحالة الموصوفة في القصة، فطلب أولاً من طلاب ثانوية برينستون اللاهوتية التأمل لمدة معينة، ومن ثم جعلهم يستمعون إلى محاضرة رأى نصف الطلاب أنها تتناول قصة السامري الصالح. ثم دعاهم إلى استوديو تسجيل في مبنى مجاور، وقال لبعضهم باستهتار: «لن يجهز المكان قبل بضع دقائق، ولكنكم ستذهبون إلى هناك على أي حال»، وقال للآخرين: «أنتم متأخرون ونحن بانتظار وصولكم منذ بضع دقائق، لذا عليكم بالاستعجال». وبينما كان الطلاب يسيرون على الطريق، مرت المجموعتان برجل مسترخٍ يقف عند مدخل أحد المباني، خافضٍ رأسه وخائضٍ في السعال والأنين، إلا أنّ 10 في المائة فقط من الطلاب الذين كانوا في عجلة من أمرهم عرضوا عليه المساعدة، وحوالي ثلثي أولئك الذين لم يكونوا كذلك.

لا يمكننا إلا عدّ المشهد غريباً حين يمرّ أحد الطلاب اليوم بضحية يسعل ويئنّ - بينما يتفكّر في قصة السامري الصالح ـ ولم يلحظ كآبة الرجل أكثر مما لحظها سائقو السيارات أوالمارّة. ولكونهم مضغوطين ومشغولين وفي عجلة من أمرهم، لم يختاروا ببساطة أن يستهلكوا من وقتهم لإجلاس ذلك الرجل المُستلقي على قارعة الطريق. وسواء كان سبب هذا التصرف نتيجة اللاوعي أو النسيان أو الإستعجال، فقد قدّم الأساتذة المحاضرون حول نموذج السامري الصالح مثالاً على السامري الطالح.

ونلاحظ أن الشخص الذي ليس في عجلة من أمره قد يتوقف لتقديم المساعدة لشخص آخر وجده في محنة، بينما قد يكمل الشخص المستعجِل طريقه. وهنا يمكننا القول إنه في الحالة الأولى يظهر المرء سلوك الإيثار، والثاني سلوك الأَنانية. ولكن هل يمكن القول إن الأول مُؤثِر والثاني ليس بمؤثِر؟ من الواضح استحالة اعتماد هذا التصنيف، لأن كلتا الحالتين - سواء عند تقديم المساعدة أوحجبها ـ تعتمد على الوقت المتاح والظروف المحيطة، ولم يضحِّ أي منهما بأي شيء أويلقي بادرة استثنائية كما ورد في حكاية السامري، ولا يتمثل السامري الصالح إلا في العشرة في المائة فقط من الطلاب الذين كانوا في ضيق من الوقت وتوقفوا لتقديم مساعدتهم إلى الشخص الذي يواجه المحنة؛ ولا بد من الاعتراف هنا بأَنه ليس بالأمر العظيم. ومع ذلك، فإن القول إن 10٪ فقط من الطلاب تصرفوا بطريقة الإيثار وقدموا دليلاً عليه، يفترض مسبقاً تمثيلاً اجتماعياً معيناً يحدده ويميزه.

ومن الواضح أن العبرة التي يُصوِّرها هذا التمثيل من خلال الإشارة إلى أن الشخص المُؤْثر على استعداد للتضحية بممتلكاته أوبوقته، هي مفيدة حتى حين لا تنتهي بتقديم مكافأة أوبتوقُّع شيء مقابل الخدمات التي يقدمها. وهذا المؤثر ليس ممن لا يعبأ بالآخرين، كما يقولون، بل على العكس من ذلك، إنه يهتم لأمرهم ويهمه إنشاء علاقة معينة مع الآخرين بشكل عام، وهومقتنع من دون أدنى شك بأن العالم سيكون أفضل إذا فعل الجميع الشيء نفسه.

يقترح كل من ماكولاي وبيركويتز (1970) تعريفاً للإيثار يتوافق مع هذا التمثيل، مُثيرين "سلوكاً يمارَس لصالح الغير من دون توقع مكافأة من مصدر خارجي (المرجع نفسه، ص3). كما يتضمن هذا التعريف نوايا الإيثار وسلوكه، بينما يستبعد ضمناً المكافآت الداخلية كاحترام الذات والذنب الذي ينشأ من المشكلة الأولى، ولهذا الاستبعاد ميزة عملية في تجنب الإطالة في الكلام والتملّص من معرفة ما إذا كان هناك فعلُ غير أناني حقاً.

ولا ندّعي بأن هذا هوالتعريف الجيد الوحيد للإيثار بالنظر إلى الموسوعة الكبيرة من تلك التعريفات التي تم اقتراحها، والتي نعرف منها جزءًا متواضعاً فقط، كما من غير المرجح أن تُحلّ الخلافات والتباينات بينها على الإطلاق؛ حيث يأخذ الجدل الحاصل شكل معارك وسادات بين أحزاب متعارضة تنام في السرير نفسه. ولذلك نعتقد أن تعريف ماكولاي وبيركويتز يعبرِّ عن هذا الموضوع الذي تعايشه الشؤون الإنسانية في العالم، حول الأشخاص الذين يقدِّمون طوعاً - إذا كان هذا المفهوم منطقياً ـ معظم مواردهم وينالون قمة الرضا في العمل لخدمة الغير.

3. الأشكال الثلاثة للإيثار

ولأن جميع التعريفات تتوافق فيما بينها حول حقيقة أن الإيثار ينطوي على تضحية بالنفس، ولأنه ينبغي بأي تضحية أن تُلحق الأذى بالأنا بطريقة أو بأخرى فداءً للتضحية بالنفس، فإن المعادلة النفسية القائلة إن «الإيثار يعادل الاندماج الاجتماعي» مستمدة مباشرة من التعريف الذي نختاره للإيثار، سواء كان تعريفاً علمياً أوأخلاقياً. وبهذه الطريقة، يتحوّل الجانب من الإيثار الخالص - الذي يسيء إلى الأنا ـ إلى مشكلةٍ في مصطلحات علم النفس حين نقرأ في تعريف ماكولاي وبيركويتز (1970): يتصرّف «المؤثرون الحقيقيون» بخلاف مصلحتهم الشخصية. ويبدو أن الحال هي كذلك على أقل تقدير؛ فلا يظهر الإيثار المثالي مرتبطاً بالاستياء فحسب، بل بلا عقلانية معينة إذا كان المرء يعمل بما يخالف مصالحه الخاصة؛ وحتى إنه يمكننا الافتراض بأن لحظات الألم والعقاب والتخلي عن إرضاء الذات هي نتيجة ميلنا إلى مساعدة الآخرين وسعينا إلى إنشاء روابط اجتماعية.

وهنا يثير استخدام تعبير «المؤثرون الحقيقيون» السؤال الآتي: هل من أشخاص يمكن أن يُطلَق عليهم لقب «المؤثِرون»؟ أوبعبارة أصحّ، هل هناك من «شخصية مؤثِرة» بمعنى «شخصية انطوائية» أو«شخصية متسلطة»؟ إنه لسؤال مهم جداً لا نستطيع للأسف تقديم إجابة بليغة عنه. ففي الحقيقة، يسعى علماء النفس منذ زمن بعيد إلى تأسيس نموذج متماسك من الاختلافات بين الأفراد حول سلوك الإيثار في العديد من المواقف، ويجب الاعتراف لهم بالموهبة الكبيرة التي أظهروها في هذا المجال ولكنها خلت من النتائج المبهرة.

ومع ذلك، لاحظ روشتون (1980) وفوتس وسيلديني (1990) النقاط الآتية:

إننا نساعد الآخرين في حالات معينة؛ فلا أحد تقريباً يساعد الآخرين في ظروف أخرى؛ وإن الأشخاص أنفسهم يساعدون الآخرين في حالات معينة ولا يساعدونهم في حالات أخرى.

وحتى اللحظة، لا يحق لأحد القول إن شخصاً ما هومؤثِر أوبالتنبؤ بأنه سيصبح مؤثِراً في سياق ما، بسبب تصرفه على نحو إيثاري في سياق معين. ويبدو مما سيأتي أن القواعد المنضبطة الوحيدة التي تمت ملاحظتها هي قواعد الظروف، أوبتعبير أدق، قواعد العلاقة. ومن دون استعجال الأمور، يمكننا التمييز بين ثلاث فئات أوثلاثة أشكال من الإيثار التي سنحاول توصيفها وسنثير حولها بعض الأمثلة.

3.1. الإيثار التشاركي

عند البحث عن صورة تشرح فكرة الإيثار التشاركي، لا نجد أفضل وأكثر انتشاراً من مجتمعات النمل والنحل، لأننا نرى فيها مجتمعات بالغة التكامل تمتاز بدرجة عالية من توزيع المهام، وبمستوى رفيع من الإيثار الذي يدفعها إلى التعاون المُكثَّف والدائم. وفيها، ما لا نجده في أي مكان آخر، التزام غير مُتحفَّظ عليه من كل عضو فيها تجاه المحافظة على النسيج الاجتماعي. فمن خلال تضحية الجنود غير المشروطة بأنفسهم، وكاهل العمال الذين لا يكلّون، والمساعدة المنتظمة التي يقدموها حيثما دعت الحاجة، يسهم جميع عناصر المجتمع بهذا الانصهار والاستقرار الهائلين. ومع ذلك، إذا استطعنا إلغاء ما تحمله هذه الصورة من نمطية وعبثية، يظل هذا العنصر من المشاركة المكثفة في الحياة المشتركة هومن يدفع كل عنصر من هذا المجتمع إلى التضحية بكل وقته وطاقته وبقائه ـ وإن في حالات نادرة، فداءً لجميع العناصر الأخرى. وباختصار، يمكن القول إن الإيثار هوالذي يمارَس لصالح العائلة والدين والوطن، على نحومتطرف أومعتدل، لصالح الرفاق أوالأشخاص الذين يختبرون ظروفاً سعيدة أوتعيسة.

ونمرّ في هذا المعرض على ظروف الكوارث الطبيعية والمهرجانات أوالمناسبات العامة، التي يقدم فيها الناس تضحيات غير متوقعة لا يرضون بتقديمها لوكانوا يمرون بظروف طبيعية. ومن المؤكد أنه ليس من قبيل المبالغة افتراض أنّه من شأن المشاركة في حياة مجتمع ما أوفي ظرف ما أن تُحدِثَ تماهياً بين الأفراد، وأبرزها التماهي بين الآباء والأمهات وأطفالهم، وحول هذا الأمر قالت آنّا فرويد في كتابها «الأنا وآليات الدفاع» (1978):

نحن نعرف جميع الآباء والأمهات الذين يرسمون لأبنائهم الحياة التي كانوا يوماً يحلمون بها؛ وما حدث بعد ذلك كان كما لوأنّ هؤلاء الأهل يتمنون استخدام أبنائهم ـ الموهوبين أكثر منهم في الكيفيات الأساسية كما يعتقدون - للوصول إلى الهدف الذي كانوا يتطلعون إليه. وربما تكون العلاقات الإيثارية الخالصة للأم مع ولدها مبنية بشكل كبير على هذا الانتقال للرغبات إلى موجود

أكثر كفاءة منها لتحقيقها. (آنا فرويد، الأنا وآليات الدفاع، باريس، بي يوأف، 1978، ص 121).

لا شك أن البادرات الإيثارية لم تكن مجانيةً يوماً، فهي تُعالج أوجه القصور في الحياة؛ ويشكّل الإيثار مشكلة في المجتمعات التي يعاني فيها الإيمان في حد ذاته بعض الأزمات، وحيث من الضروري تجديد علامات الانتماء، وحيث تم استبدال الرؤية الواثقة والموحِّدة في المجتمع بانعدام اليقين حول العالم الذي نعيش فيه وما وراءه. ولطالما أدركت الأديان هذا الخطر وتحصَّنت منه من خلال طقوس التضحية والتذلل للكنائس وكهنتها.

ولكن يبدومن الضروري إضافة ما يأتي: يتميز الإيثار التشاركي بأن يكون المرء فيه مؤثِراً من دون الآخرين، ولا نشير هنا إلى هذا الفرد أوذاك الذي يتميز من غيره بطريقة ذاتية، بل إلى المجتمع بكامله، بغض النظر عن المشاركين فيه. وإذا كان لكل فردٍ غيرٌ آخر، يصبح «نحن» الرابط الذي يجمع أفراد العائلة، وأبناء الأمة الواحدة، والمؤمنين بالكنيسة، وما إلى ذلك. نحن» هذا هو الذي نضحي لأجله ونرتقي من خلاله. وفي الوقت نفسه، ندرك أن هذا الإيثار يهدف إلى دعم رابط معين لا يمكننا كسره حقاً. وإن التخلي عن هذا الرابط، حتى ولو بطريقة وهمية، حتى ولو مؤقتاً، أوعبر المنفى، يعادل بطريقة ما وقف الوجود، لأنه تبين من الناحية النفسية، تماماً كالناحية الثقافية والحضارية، أنه من المستحيل أن يترك المرء أمته وعائلته، وأحياناً الكنيسة أوالمجتمع، كمثل من يغادر دائرة مهنية أومؤسسة أعمال أوينفصل عن علاقة غرامية، وذلك لسبب بسيط هو أننا ليس لدينا خيار بديل عن الأمة أوالآباء.

ولهذا السبب تعدّ الطريقة الفضلى لتعريف الإيثار التشاركي هي عبر القول إن الأنا والغير ليسا مختلفين، بل يحلّ أحدهما مكان الآخر من خلال تغيير موقعهما من الأطفال إلى الآباء في دورة الحياة. وحين يندمج الحب مع الإيثار، لن نتمكن من التفريق بين ما نفعله «للآخر» وبين ما نفعله «فداءً للآخر». وبالتالي، يمثِّل الإيثار هنا رابطاً معيناً ورمزاً لهذا الرابط في الوقت نفسه.

3.2. الإيثار المالي

تعتبر صورة مجتمع الحشرات التي أثرناها سابقاً صورة غامضة ومتناقضة في حد ذاتها، إذ تنطبق عليها التفسيرات المبنية على الأخلاق التي سادت في حقبة زمنية ما، من دون معارضة الملاحظات التفصيلية في تلك المجتمعات؛ ومع ذلك، يمكننا رفض تطابقها مع تلك التفسيرات في الوقت نفسه. ومهما كان الأمر، نجد في عالم الحيوان شكلاً من أشكال الإيثار الذي يتجلى بين الأنواع التي لا علاقة فيما بينها. ومن المعروف أن الدلافين والحيتان تساعد الحيوانات التي قد تنتمي إلى أنواع

مغايرة، مما يدعم الحكايات التي نسمعها عن الإغاثة التي تقدمها للإنسان في أوقات شدته. ولكن ما الذي تنتظره هذه الحيوانات من البشر عندما تقيم علاقة مساعدة معهم؟ فالأمر لا يتطلب سوى درجة معينة من الثقة (موسكوفيتشي، 1988) لأن كلاً منهما غريب عن الآخر. عندئذ فقط يمكنهم التأكد من أن معنى البادرة وقيمها سيكونان موضع تقدير من قبل أولئك الذين يستفيدون منه.

فلننظر إلى حالة الشخص الذي يقدم التضحية لصالح شخص آخر من المفترض أن يرد له الجميل بطريقة أو بأخرى؛ فقد وضعت تضحية الأول رابطاً ينبغي تأكيده من خلال اعتراف الثاني، وهوما يمثّل رابط المشاركة: مشاركة الغذاء والمال والمعرفة وكل وسيلة أخرى عند الخطر أوفي ساعات الضيق. ولكن الثقة التي تولد في كل من هذه المناسبات قد تكون مصحوبة بالامتنان أو التعاطف أوالتشاعُر من الجانب الإيجابي، وخيبة الأمل من الجانب السلبي؛ وهذا يخلق توتراً دينامياً في العلاقات، ولا سيما عندما تتحول الثقة إلى انعدام ثقة أويتحوَّل انعدام الثقة إلى ثقة. ونتكلم في هذا الصدد على الإيثار المالي لأن ما نفعله لصالح الغير يعتمد على درجة الثقة أوعدم الثقة التي يتصورها الناس أويريدون بناءها فيما بينهم. ويترتب على هذا كله من الناحية النفسية أن يتم معالجة التفاعلات تحت عنوان التشكيك.

ولكن ماذا عن البادرة الأولية التي لم يعترف بها أحد؟ هل يمكننا الحديث عن الإيثار في حالة خيبة الأمل؟ فلننظر مثلاً إلى أحد الجيران الذي يقضي وقته ويبذل ماله في مساعدة شخص مريض؛ وحين يشفى المريض، يعمد إلى تجنب الجار أوحتى لا يتحدث إليه. فبحسب التعريف الذي عرضناه حول الإيثار، لا شك بأن الجار أنجز عملاً إيثارياً بالكامل، ولكن لا أهمية لخيبة الأمل التي أحس بها طالما أن الإيثار «إلى جانبه»، وسيُضطرّ إلى إيجاد بعض التبرير في حواره مع نفسه. ومع ذلك، فقد علّمته خيبة الأمل على الأقل أن الشخص المتبدِّل لم يكن أنيساً مزدوجاً من ذاته، بل هوكائن آخر يفكر ويتصرف بطريقة مختلفة. وهكذا، فقد خاب ظنه لأن مقاربته للمساعدة لم تكن إيثاريةً بشكل كامل، وهذه هي الحقيقة المخفية وراء الكلام عن نكران الناس للجميل.

لقد آن الأوان لتوضيح هذه التخمينات من خلال عدد من الدراسات الملموسة، تعود إحداها لكريبس (1970) التي تفترض أننا حريصون على مساعدة شخص قريب منا ننجذب إليه. ونلاحظ فيها أن الناس يُظهرون التشاعر للشخص الذي يمرّ في محنة عندما يكونون بقربه: فالطفل الذي يصرخ في الشارع يجذبِ الانتباه والألم معاً، وكلما تشابهت صرخاته مع أصوات الأسى، زاد احتمال تلقيه المساعدة من الآخرين(بيليافين أند بيليافين، 1972). بالإضافة إلى ذلك، لاحظ كريبس (1975) من

بين طلاب جامعة هارفارد، أن أولئك الذين قيست ردود فعلهم بواسطة الاختبارات الفسيولوجية، ومن خلال إفاداتهم التي عبرّت عن مزيد من الشعور بالضيق حين يستجيبون لضائقة شخص آخر، كانوا أيضاً أكثر من ساعد ذلك الشخص؛ وبالتالي، ترتبط البادرة الإيثارية بالقرب التشاعري، ولكن أيضاً بحقيقة أن هذا القرب يزيد من احترام الذات. وفي دراسة أجراها بيليافين وآخرون حول المتبرعين بالدم في ويسكونسن، اتفقت جميع العينات المشارِكة على أن إعطاء الدم يُشعر براحة كبيرة ويمنح شعوراً بالرضا الذاتي؛ وباختصار، نحن نشعر بالرضا حين نعتقد أننا فعلنا خيراً. وفي معظم الأحيان، تتضافر مشاعر الضيق والتشاعر من أجل تحفيز الإيثار عند الأزمات إذ يسعى المرء إلى الاقتراب من الآخرين. وفي تحقيق حاذق ومميز، أجرى أماتو(1986) مقابلات مع الأشخاص الذين شاهدوا التلفاز عام 1983 حين التهمت حرائق الغابات في استراليا مئات المنازل بالقرب من ملبورن، وكان يهدف التحقيق على وجه الخصوص إلى دراسة الهبات المادية والعينية التي قدَّمها هؤلاء الأشخاص. ولاحظ أماتو أن الناس الذين أعربوا عن اللامبالاة أوعن الغضب قدموا أقل من أولئك الذين تملّكهم الضيق أوالتعاطف والقلق على الضحايا. وهناك الكثير من البحوث المماثلة، والتي سيطول علينا كلامنا هنا، التي تُظهر بوضوح أن الأشخاص الذين يعبرّون عن مشاعرهم تجاه الآخرين عموماً يقدمون لهم المساعدة، ونادراً ما يستديرون إلى الجهة الأخرى من الطريق. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه من بين نتائج التجارب المذكورة، يقدم هؤلاء الناس المساعدة حتى مع العلم أن أحداً لن يلحظها أبداً، وسوف يبقى عزمهم راسخاً إلى أن يقدموا تلك المساعدة.

وإذا كنا قد تطرّقنا إلى تلك الدراسات المختلفة، فذلك بهدف توضيح طبيعة ظاهرة معينة كان انتشارها مدهشاً منذ بضع سنوات، ونذكر هنا إسهامات الجمعيات الإنسانية (أطباء العالم، أطباء بلا حدود، يونيسيف...) الذين ينشطون في جميع أنحاء العالم، والتي تُعبرِّ مؤسسياً عن الإيثار المالي الذي يمارسه الملايين من الناس تجاه الرجال والنساء ولا سيما الأطفال، الذين يعانون المحنة ويحتاجون إلى المساعدة، كما هي الحال في البوسنة والهرسك أوفي أفريقيا.

ومع ذلك، تبدوالأمور أكثر تعقيداً مما قد يظن أحدهم، فقد أبرزت العديد من الدراسات حقيقةً تفيد ما يأتي: تزيد مشاعر الذنب والحزن من رغبة المرء في تقديم المساعدة، وهوأمر لا يحتاج إلى التدقيق لمعرفة السبب، بل إن بؤسنا الخاص يجعلنا أكثر حساسية لمآسي الآخرين، كما أن الإيثار المالي يساعد على إرضاء الأنا. وهكذا، عندما يشعر الفرد بالذنب والاكتئاب أوبتقلب في المزاج، يمُكِّنه إنجازُ فعل المساعدة من التغلب على حالته النفسية السلبية؛ وهذا يعني - كما تشير التجارب - أنه عندما يتقلب مزاج شخص ما يتمكن من التغلب على حالته من خلال الاستماع على

سبيل المثال إلى تسجيل فكاهي، فسلوك المساعدة، في بعض الأحيان، لن يكون داعماً إذا كان صادراً من مزاجه السلبي الأصلي. وهذا يدل، من جهة، على وجود مناخ تأثيري يُفضي إلى الإيثار المالي، ويشير من ناحية أخرى إلى أنه عندما تكون مساعدة الآخرين وسيلة لتحسين الحالة الذهنية الخاصة، يصبح المرء أكثر استعداداً لتلبيتها (سيالديني وآخرون، 1981، ويانت، 1978).

والسؤال الذي يثار هنا هومعرفة من الذي يساعد من؛ فقد استطاع السامري الصالح الذي يعاني الضائقة - تماماً كما الضحية - تجديد الاتصال مع الآخرين، واستعادة الثقة في إمكان قيام علاقة معهم، والاعتقاد بأن مسار الأحداث قد يتغير. (كوهن 1990). وهنا يلعب الضحية دوراً مهماً في الوساطة بين نفسه وبين العالم، ويقدِّم سبباً لإظهار نفسه قادراً على التحوُّل؛ وتكفي تلبية ندائه لتعزيز القيمة التي مفادها أن الشخص الذي كان يظنه نفسه قد أصبح من الفضلات المعنوية والمادية. إنّ البؤس الذي تعيشه الضحية ليس إلا السبب العرضي الذي يُشغِّل آلية الإيثار، هذه الرغبة التي لا يمكن كبحها ويشعر فيها المرء بأنه قادر على الخروج من ذاته من أجل إقامة علاقة حسنة النية مع الإنسان بشكل عام. وتقلل هذه الرغبة من المسافة بين الأنا والغير، وتخفف - من خلال التشاعر - مرارة المصالح والمشاعر التي تفصلنا في الوسط الاجتماعي الذي ننغمس فيه. وبعبارة أخرى، يجعل الإيثار المالي من الممكن بناء عالم متفاعل الذوات، ويروي عطش التفاعل بين الذوات نفسها.

3.3. الإيثار المعياري

لقد تناولنا حتى الآن شكلين أساسيين من الإيثار: الإيثار التشاركي والإيثار المالي، والرابط الذي يكمن وراء الأول والثقة التي يعتمد عليها الثاني يميزان العلاقات الإيثارية التي سنتطرق إليها.

يأتي هنا الشكل الأساسي الثالث من الإيثار كما هومُقنَّن في العالم الاجتماعي؛ وهوما نسميه بالإيثار المعياري. فإذا كان لا يمكن وصف هذا النموذج الثالث بأنه إيثار بالمعنى الذاتي للمصطلح، فإنه يستحق، من ناحية أخرى، هذا التوصيف بالكامل بمعناه الموضوعي. وكما رأينا توّاً، فإن عمل الإيثار يُعرَّف بأنه عمل يضحي فيه الشخص ليشهد رفاه الآخرين في جميع الظروف. وإذا كان الإيثار يفيد المجتمع ككل، فإننا نتعامل مع حالة الإيثار التشاركي. وإذا كان القصد من الأعمال الإيثارية دعم التفاعل بين الناس وتقليل المسافة بينهم، فإننا نتحدث عن الإيثار المالي (باتسون، 1987).

ولكن كيف يرقى الفعل إلى رتبة الإيثار غير الشخصي الذي يتدخل فيه معيار المجتمع أوالثقافة بوصفهما لاعباً ثالثاً؟ هل الإيثار «صحيح» دائماً؟ نعترف بأنه يمكن إثارة هذا السؤال والإجابة

عنه بسلبية صارخة. ولكن الحقيقة هي أن لكل مجتمع وكل ثقافة نظاماً خاصاً لتصنيف العلاقات المنظمة إلى علاقات إيثارية وعلاقات أنانية، ترافقه مجموعة من الحالات التي ينبغي للمرء تقديم أوعدم تقديم المساعدة فيها لمن يجد نفسه في محنة؛ ويحدد أيضاً من الذي يجب مساعدته وبأي وسيلة، في إطار تمثيل اجتماعي كامل.

وإذا كانت بحوث الإيثار قد أجريت بروح من الاتساق والعمق، كان ينبغي أن تبدأ من تلك الروح أيضاً. وفي المقابل، من خلال السير بالأبحاث بشكل اعتباطي تماماً، تناولت تلك البحوث سلوكيات الأفراد من دون الأخذ في الاعتبار التمثيل الاجتماعي الذي يمنح المعنى لتلك السلوكيات. ولا نرى أننا على خطأ عند القول إن هناك تمثيلين متطرفين للإيثار: الأول يرى الإيثار من وجهة نظر علاقة أحدهم مع الآخر، والثاني يموضعه داخل العلاقة بكاملها على نحو غير شخصي. فيعبِّر عن مسؤولية من جهة، وعن تضامن من جهة أخرى. قد لا تكون هذه طريقة للنظر في الأمور، ولكنه نهج سيتم الاعتراف بأنه لا مفر منه منطقياً في علم النفس الاجتماعي، حيث تتمثل إحدى إيجابياته في أن ننظر إلى العديد من مؤسساتنا ـ كالضمان الاجتماعي والتأمين ضد البطالة وصناديق التقاعد والمؤسسات المتبادلة ـ بوصفها مؤسسات للإيثار المعياري؛ وبالتالي، فإنها تستند إلى التمثيل الاجتماعي للسلوكيات المذكورة أعلاه، وتصنيفات المساعدات التي يتعين تقديمها أوالتضحيات التي يجب القيام بها. ولذلك فإن التمثيلات ـ سواء تمحورت حول المسؤوليات أوحول أوجه التضامن ـ هي التي ينبغي أن تتوازن لتتمكن المؤسسات من العمل بما يرضي الهيئة الاجتماعية. وحتى لا نمعن في الاستطراد، يمكن القول إن جزءاً كبيراً من الإحباط وسوء الفهم داخل هذا النوع من المؤسسات يُعزى إلى عدم الالتزام بهذه التمثيلات وعدم الاعتراف بها بشكل علني.

وبالعودة إلى نقاط أكثر تواضعاً ومحدودية حول أهمية المعايير، تُظهِر سلسلةٌ كاملةٌ من البحوث أن الأفراد الذين تبنوا معيار المسؤولية هم أكثر انخراطاً عند تشكيل علاقة غريبة من أولئك الذين استوعبوا المعيار بشكل أقل (روشتون، 1980). ففي دراسة واسعة النطاق، أنجز ستوب (1974) على طلابه سلسلة من المقاييس، بما في ذلك قياس المسؤولية الاجتماعية؛ وفي اختبار عملي بهدف التحقق مما إذا كانت هذه المقاييس تحدد سلوك المساعدة، منح الكاتب لجميع الطلاب الفرصة لتقديم المساعدة في حالات الطوارئ بعد أسابيع قليلة من انتهائهم من سلسلة استبيانات؛ وجاءت نتائج هذه الدراسة واضحة: فقد أظهرت جميعها ارتباطاً بين الالتزام بالمعايير وسلوك المساعدة.

بطبيعة الحال، لا يخفى على أحد أن معيار المسؤولية يتطلب أن نساعد أولئك الذين هم في

حاجة إليها، بغض النظر عن المكافآت عليها في المستقبل. وتظهر العديد من التجارب، التي لا مجال لذكرها هنا، أن الناس غالباً ما يكونون حريصين على مساعدة الضحايا، حتى لوبقيت أفعالهم مجهولة، وحتى لولم يتوقعوا أي تعويض اجتماعي في المقابل. ومع ذلك، في الحياة اليومية، يتبعون هذا المعيار من المسؤولية بشكل انتقائي، كما هي الحال مع جميع المعايير، أي إعطاء الأولوية للضحايا الذين تعود ضائقتهم لأسباب غير شخصية. فيُطبِّقون قاعدة بسيطة مفادها: «ساعد أولئك الذين يستحقون الوجود». ومع ذلك، إذا بدا هذا الفعل لا جدال فيه في حالة وقوع كارثة طبيعية، أووفاة أحد أفراد الأسرة، يمكن الجدال حينها في افتراض أنّ الضحايا تسببت ببؤسها الخاص عن طريق الخمول أوعدم التبصُّر.عندها نعتقد أنه ينبغي بنا ألا نساعدهم أوأنه علينا القيام بما يجب القيام به. وقد درس كل من إيكس وكيد (1979) تأثير هذه التفسيرات في بحث أجري في جامعة ويسكونسن في الولايات المتحدة؛ حيث تلقى طلاب الجامعة مكالمة هاتفية من شخص يُدعى توني فريمان ليخبرهم أنه مُسجَّلٌ في الفصول نفسها التي سبق أن درسوها، وأنه وجد أسماءهم وأرقام هواتفهم في دليل الهاتف، وأخبرهم أنه يحتاج إلى مساعدة في الامتحان القادم؛ بعد ذلك، يضيف توني فريمان متذمراً خلال الاتصال الهاتفي: «أنا قادر على بذل الجهد بشكل جيد، ولكني لا أشعر بتلك الرغبة في بعض الأحيان، لذلك لا تسعفني كثيراً معظم الملاحظات التي أدوِّنها خلال الصف». عندئذ، أصبح عدد الطلاب الذين كانوا من المرجح أن يساعدوا الشخص الغريب، توني فريمان، أقل مما لوكان قد أوضح لهم ببساطة أنه مضغوط بظرف الامتحان. ويظهر هذا البحث ـ وغيره ـ أننا عادة ما نشعر بالميل للمساعدة عندما يدعونا الناس لذلك، ولكن بشرط ألا نجد وسيلة لإلقاء اللوم عليهم، فنعفي أنفسنا من أي مسؤولية تجاههم (بيركويتز ولانترمان، 1968، شوارتز، 1977).

ونرى بالمعنى الملموس أنه ينبغي بالمثل القائل «ساعد نفسك، تساعدك السماء» أن يُفهم «ساعد نفسك، يهبّ الآخرون لنجدتك». ويحدونا الأمل في أن تعطي هذه الدراسات القليلة للقارئ فكرة عن هذا الإيثار الإلزامي الذي غرسته فينا المعتقدات الدينية أوالتعليمية التي تلقيناها «كواجب» سلوكي تجاه الآخرين. إذ يجب علينا مساعدة الجار، والدفاع عن شخص في خطر، وما إلى ذلك؛ وتُنشئ هذه الالتزامات توقعات الآخرين تجاهنا وتوقعاتنا إزاء أنفسنا، وهي التوقعات التي تصف سلوك الإيثار وتميزه من السلوك الذي ينتهك القواعد، فيضمن كلٌّ من صوت الضمير وصوت الرأي العام أن يحترمهما الجميع، وهذا ما يفسر سبب اعتبار عدم المبالاة أوالأنانية جريمةً في بعض الأحيان، وهي جريمةُ عدم نجدة الآخر الذي يمرّ في محنة.

4. الإيثار الأناني والأنانية الإيثارية

حرِيٌّ بنا الآن أن نوضح هذا الاستنتاج ونبسِّطه ـ من دون سلبه المعنى - بأن معظم علماء النفس يصفون الإيثار على أنه فضيلة ورقيّ أخلاقي. ومما لا شك فيه أنهم يدركون المشكلة التي يستجيب لها الإيثار ويرونها علاجاً للأنانية وانعدام الكرم الذين يشكلان رد فعلنا المتكرر تجاه ضائقة زملائنا. ولكنه من الصعوبة بمكان تصديق وجود ما يُعرَف بالإيثار النقي، وهوموقف أوسلوك تدفع النفس وحدها إلى القيام به، لذلك فهومجاني بطريقة أو بأخرى. ولكن هذا رأي واسع الانتشار يُبسَّط الواقع الإنساني إلى حد كبير ويؤدي إلى فشل العديد من العلاقات الودية أوالرومانسية أوغيرها، والواقع أننا ننسى المبدأ الاقتصادي الذي يقول «ليس لدينا شيء من أجل لا شيء»، وهي العبارة الشهيرة التي تقول «ليس هناك وجبة مجانية»، فنعتقد أنه يمكننا الأخذ من دون الإعطاء، مما يفترض بالتالي التزاماً إيثارياً، نُلزِم فيه الآخر بالقيام بواجبه والتضحية بوقته وطاقته باسم القواعد الأخلاقية والضرورات الاجتماعية.

وغني عن البيان أن أولئك الذين يفترضون مثل هذه التضحيات والكرم من الآخرين لمصلحتهم الخاصة يستفيدون من خلال تصوير الإيثار دائماً جيداً وذا مكاسب جوهرية ونقياً من شوائب الأنانية. ونحن نقول إن أولئك الذين يفعلون ذلك بإخلاص ومن دون أدنى دافع خفي، وأدنى شعور غامض، هم «الأنانيون المؤثِرون»، ونعني بذلك أن التضحيات التي يباشرون بها ويحثّون الآخرين عليها هي نتاج الدوافع الأنانية وليست نتاج الإيثار. في الواقع، وباختصار، تلعب جميع الفضائل المتشرِّبة في الذهن كالفضيلة والتواضع واللامبالاة دوراً في إيذاء مالكها يوماً بعد يوم. فهل لأن ذلك الذي يثني عليه يستغله في الوقت نفسه لصالحه؟ كثيراً ما كانت الهيمنة قائمة على فضيلة المتواضعين والثناء على الفقر، تماماً كما بنيت المهن على مفهوم الصدقة؛ ويلخص نيتشه هذه العلاقة باختصار كبير حين يقول:

«يثني جارك على عدم الأنانية لأنه يستفيد منها». فالإيثارية الأنانية هي فوق كل شيء أحد طرق اللاوعي نحواستغلال الآخرين نفسياً واجتماعياً. ويجدر بأولئك الذين حُرِّضوا للتصرف بإيثارية على هذا النحوالتفكير بحماية أنفسهم لمقاومة الميل إلى التضحية بالجهد والوقت، أو، على الأقل، هل ينبغي مساءلتهم عن دوافعهم الحقيقية عند القيام بعمل الإيثار للتأكد من أنها مسألة مساعدة، وليس خدمة للآخرين؟

لا يمكن لهذا السؤال أن يفلت من يقظة التحليل النفسي، الذي يكشف في غياب الأنانية والتفاني

من أجل الآخرين عن خوف أزرق من مواجهة الرغبات الأكثر حميمية، ولهذا تبدولنا الفضائل غير إنسانية ومشبوهة على المدى الطويل؛ ففي الكتاب الذي نقتبس منه أعلاه، تحكي آنا فرويد (1978) قصة المعلمة الشابة التي تناولتها في عملية التحليل النفسي، فقد كانت المرأة الشابة لافتة للاهتمام لأن شخصيتها لم تكن صعبة جداً ولم تتوقع الكثير من الحياة، بل كانت شغوفة بحياة الحب التي تعيشها صديقاتها وزميلاتها وتشجعت من خلالها. وعلى الرغم من عدم الاختلاف في طريقة التزيُّن، أظهرت الشابة اهتماماً كبيراً بتبرُّج صديقاتها، وكرّست كل طاقتها لخدمة أطفال الآخرين وتسهيل حياة أولئك الذين تكنّ لهم المودة، من دون الحصول على الكثير في المقابل. ونحن في غنى عن التوسُّع في هذا التوصيف، لأن كل واحد من هذا الوسط يعرف شخصاً واحداً على الأقل يشبه هذه المرأة الشابة. ومع ذلك، اتّضح في سياق التحليل أن الحماس الإيثاري الذي أظهرته كان نتيجة دوافع أنانية؛ حيث حققت المعلمة الشابة رغباتها من خلال تقاسم رضا الآخرين، وذلك باستخدام آليات الإسقاط والتماهي. وفي هذا الصدد كتبت آنا فرويد:

يتوقف التصرّف غير الأصيل ـ الذي يتطلب حظر الدوافع الذاتية - بمجرد أن تتعلق المسألة بتحقيق الرغبات نفسها بعد إسقاطها على شخص آخر؛ وقد يمتزج عزو العواطف الغريزية إلى الآخرين مع الأنانية، ولكن الجهود المبذولة لإشباع دوافع الآخرين تخلق سلوكاً يجبرنا على استدعاء الإيثار (آنا فرويد، الأنا والآليات الدفاعية، باريس، الاتحاد الروسي، 1978، ص 116-117).

تصادفنا العديد من الحالات المماثلة في الحياة اليومية، حيث لا تنبع الحماسة والتشاعر مع ضائقة الآخرين من الكرم بل من الذعر؛ إنه ليس شعوراً بالإيثار تجاه شخص يمر بمعاناة ويحتاج إلينا، بل هوالخوف من افتراض الرغبة في أن يشعر بها المرء بنفسه. فعلى سبيل المثال، إن الأم التي لديها موانع لإنفاق المال للاستمتاع به لنفسها لن تتردد على الأرجح في إنفاق ما تملك لنيل متعة ابنها أوابنتها؛ وليس من غير المألوف أن ترى طالباً يعاني الوسوسة في التحدث في ندوة صفية يعطي وقته لزميله ليساعده على إعداد فروضه ويبذل قصارى جهده لتشجيعه على الكلام والتألق، وحتى يمكننا أن نضيف، ليتألق مكانه. وتوضح هاتان الحالتان ما نسميه الأنانية الإيثارية.

5. الخاتمة

ينبغي التأكيد على أنه في العلاقات الشخصية نلاحظ هذين الشكلين المختلطين من الإيثار: الإيثار الأناني والأنانية الإيثارية؛ ويرجع ذلك من دون شك إلى حقيقة أن هذا النوع من العلاقات

أكثر عمقاً من غيرها ولكنها قصيرة جداً وعابرة. ولا يسَعُ المرء إلا أن يلاحظ أن موضوع الإيثار قد أهمله علم النفس السريري نسبياً، ولكن يجب الاعتراف بأنه نال اهتماماً أقلّ من غيره من علماء النفس الاجتماعي أوعلماء الأنثروبولوجيا في فرنسا. ويعتبر هذا النقص في الاهتمام غير مسوغ بما فيه الكفاية نظراً لأننا نعيش في بلد يعدّ فيه الإيثار مؤسسياً على نطاق واسع. وقد أردنا في هذا الفصل التأكيد على أهمية هذه المسألة ورسم خطوطها العريضة، ولكننا لم نسعَ إلى شرح الإيثار لسببين متعاكسين: أولهما وقبل كل شيء، لأننا لا نعتقد بوجود تفسير متماسك ومبني على الملاحظات الحادة التي تستحق هذه التسمية؛ وثانيهما لأن التفسيرات الموجودة، ولا سيماً تلك المتعلقة بعلم البيولوجيا الاجتماعية أوالتحليل النفسي، لا يمكن أن تنكشف من دون نقد انتقائي لفرضياتها الأولية. غير أنّ هذا الإصدار لم يكن كافياً لاحتواء المسألة برمّتها، وننصح أولئك الذين يرغبون في قراءة هذه التفسيرات أن يشرعوا بذلك من خلال الاطلاع على كتب كلٍّ من بادكوك (1986) وآنا فرويد (1978). ولسوء الحظ، كلاهما يعاني انفتاحاً غير كاف على الجانب الاجتماعي للإيثار، وهوالجانب الذي نهتم به.

قائمة المراجع

1. أماتوب.ر. (1986) «دور المساعدة: نظرة نقدية لنتائج البحث»، سايكولوجيكال ريبورتس، 36، ص299-320.
2. بادكوك أس.ر. (1986)، مشكلة الإيثار، أوكسفورد، باسيل بلاكويل.
3. باتسون س.د. (1987)، الدافع الاجتماعي: هل هوإيثاري؟»، في ل. بيركويتز (ط)، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، أورلاندو، أكاديميك بريس، عدد 20.
4. بيركويتزل.ولانتيرمانك.ج.(1968)،«الشخصيةالتقليديةالمسؤولةإجتماعياً»،بابليكأوبينيونكوارترلي،32،ص169-185.
5. سيالديني ر.ب. وبومانّ د.جي وهينريك د.ت.، (1981)، «رؤى من الحزن: نموذج من ثلاث خطوات لتطوير الإيثار إلى مذهب للمتعة»، ديفيلوبمينتال ريفيو، 5، ص207-223.
6. فرويد أ. (1949)، الأنا والآليات الدفاعية، لندن، مترجم من الفرنسية، الأنا وآليات الدفاع، باريس، بي.يو.أف، 1978.
7. فوتز جي وسيالديني ر.ب. (1990)، المحددات الظرفية والشخصية لكمية المساعدة ونوعيتها»، في ر.أ. هيندي وجي غروبيل، (ط)، التعاون والسلوك الاجتماعي، كامبردج، كامبردج يونيفيرسيتي بريس.
8. إيكس د. وكيدّ ر.ف. (1979)، «تأثير إثارة التنافر في المساعدة»، مجلة الشخصية والتحليل النفسي الاجتماعي، 19، ص66-91.

9. خون أ. (1990)، اتخاذ قرار الرعاية، نيويورك، بايزيك بوكس.

10. كريبس د.ل. (1970)، «الإيثار - دراسة المفهوم واستعراض الكتابات»، سايكولوجيكال بوليتين، 73، ص258-303.

11. كريبس د.ل. (1975)، «التشاعر والإيثار»، مجلة الشخصية والتحليل النفسي الاجتماعي، 32، ص1134-1146.

12. ماكولاي م.ر. ول. بيركويتز (ط) (1970)، الإيثار والسلوك المساعِد، نيويورك، أكاديميك بريس.

13. بيليافين جي.أ.، دافيدسون جي.ف.، غايرتنير أس.أس.، كلارك ر.د. الثالث (1981)، التدخل الطارئ، نيويورك، أكاديميك بريس.

14. بيليافين جي.أ.، بيليافين 1. (1972)، «تأثير الدم على التفاعل مع الضحية»، مجلة الشخصية والتحليل النفسي الاجتماعي، 23، ص353-361.

15. موسيفيتشي أس. (1988)، الآلة لتصنع الآلهة»، باريس، فايارد.

16. روشتون جي.ل. (1980، الإيثار والتنشئة الاجتماعية والمجتمع، إنجليوود كليفس، برينتيس هول.

17. سكوارتز أس.هـ. (1977)، «التأثيرات المعيارية على الإيثار»، في ل. بيركويتز (ط)، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، نيويورك، أكاديميك بريس، عدد 10.

18. ستانس إ. (1974)، «مساعدة الشخص المتعثر: المحددات الاجتماعية والشخصية والتحفيزية»، في ل. بيركويتز، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، نيويورك، أكاديميك بريس، عدد 7.

19. ستوب (1974)، «مساعدة الشخص المتعثر:الشخصية الاجتماعية والمحددات التحفيزية، في ل. بيركويتز، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، نيويورك، أكاديميك بريس، عدد 7.

20. تريفيرس ر. (1981)، «البيولوجيا الاجتماعية والسياسة»، في إ. وايت (ط)، البيولوجيا الإجتماعية والسياسة الإنسانية، ليكسينيغتون وتورنيتوا

21. ويانت جي.م. (1978)، «تأثيرات الحالات المزاجية والتكاليف والأرباح في المساعدة»، مجلة الشخصية وعلم النفس الاجتماعي، 36، ص1167-1169.

صورة الآخر الحضاري
نقد الاستعلاء في المركزية الغربية

عامر عبد زيد الوائلي[*]

لم يتوقف تشكّل المركزية الغربية على التجربة التاريخية الكولونيالية فيما سمي ببلدان الأطراف في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، بل هي استحالت مفهوماً بقصد إعادة إنتاج أطروحة الهيمنة بأشكال وآليات جديدة.

هذه المقالة تسعى إلى إجراء مقاربة نقدية لصورة الآخر في المركزية الغربية.

المحرر

في توصيف فرنان بروديل يقول:»منذ أبد الآبدين أوما يقارب ذلك، كان هناك شرق متوسطي آهل بالسكان وغني بحضارته القديمة جداً، وتنشطه صناعات كثيرة، وعالم غربي ـ تماشياً مع المبدأ نفسه للغزو الروماني ـ أوغرب بعيد إذا أردنا Far West «وهوغرب متوحش وربما غير مثقف»[1]. اذاً هكذا كانت البداية في تصوير الذات بالمقارنة مع الآخر وهي ليست بالضرورة مقارنة إيجابيّة بل في كثير من الأحيان منحازة كما سوف يظهر لنا في بحثنا هذا الذي تكمن غايته في الكشف عن أطياف المركزيّة الأوربيّة اوالغربيّة (Eurocentrism)، ونجد أنّ هذا يتحقق في التحليل والكشف عن الدلالة التي يحتويها مفهوم المركزيّة وهذا يتطلب تحديد الدلالة اللغويّة والاصطلاحيّة، ثم إحصاء السمات التي يمكن إجمالها في تلك الظاهرة الثقافيّة، المجتمع الغربي، فهذه المرحلة مهمّة في اكتشاف أبعاد تلك الظاهرة وتبيان الوقائع التي من الممكن رصدها وهي تعبر عن تلك الظاهرة أوتعدُ محكومةً بالسلوك النفسي والثقافي ذاتهِ،الذي يمكن البحث عنه في الأصول أوالممارسات

*ـ أستاذ الفلسفة الوسيطة (إسلاميّة - مسيحيّة)، جامعة الكوفة / العراق.

[1]فرنان بروديل، قواعد لغة الحضارة، ترجمة، الهادي التيمومي، المنظمة العربيّة للترجمة،ط 1، بيروت، 2009م، ص 357.

الثقافيّة، وتبيان الأصول التي تعتقد أنّها أصولها، ثم كشف الممارسات التي تحكم جملةً من النظريّات الثقافيّة ذات أبعاد عرقيّة في نظرتها إلى ذاتها وتميزها من غيرها، النقاط الآتيّة:

أوّلاً: التأصيل المفهومي:

1. **التعريف اللغوي:** هي مصدر فعل ركز، ومركز هوالمقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع والمركزي هوالمنسوب إلى المركز، والمركزيّة، نظام يقضي بتبعيّة البلاد لمركز رئيس واحد، ونقيضها (اللامركزيّة) وهوالنظام الذي يمنح للأقسام المختلفة نوعا من الاستقلال المحلي[1].

2. **التعريف الاصطلاحي:** تعرف بأنّها الممارسة غير الواعيَة التي تركِّز على الاهتمامات الأوربيّة أوالغربيّة عموماً في مجالات الثقافة والقيّم بحسب الثقافات الأخرى[2]. وهي تعني ببساطة أنّ الغرب وفي قلبه أوروبا هومركز العالم، والمنتج الأوحد للقيّم الإنسانيّة ، والحكم المطلق وفي وضع وتقنين معايير التقدم والتخلف، والمرجع الأوحد في تسجيل انتقال شعبٍ ما أوثقافةٍ محدّدة من البربريّة والهمجيّة إلي المدنيّة[3].

ومن أجل تحقيق هذه الغايّة لابدّ من تحديد حدود البحث هنا التي وجدناها تكمن في مبحثين الأوّل يتناول المركزيّة الغربيّة من حيث «المفهوم والمرجعيات» التي يعتقد بها أساساً لها، فيما جاء المبحث الثاني استكمالاً للأوّل في استكمال التوصيف بالنقد فكان عنوانه «نقد المركزيّة الغربيّة» والنقد: هوفتح لإمكان المعنى ولمسارات الدلالة فيه من ضمن علاقة ليست ذهنيّةً أوفكريّة فقط،بل واقعيّةً، وأحياناً ملموسة، ذلك أنّ اليقين، لم يعد افتراضاً في معنى أحادي أو واحدي، كما شأن كل شيء سائر إلى التدخل والاشتباك والتكامل في معرفة الوجود والعالم[4] فالنقد يكمل الأمر في توصيف تلك العلاقة الملحميّة بين العالم الاسلامي الذي كان يعاني تخلفاً وتمزقاً داخلياً بعد توقف حضارته وتمزقها بفعل عوامل الضعف الداخليّة، فكانت الدولة التي ورثتها الدولة العثمانيّة تعيش في حالة من الضعف «والتخلف الحضاري الشامل على الرغم من نزعتها العسكريّة ذات البأس وهي دولة الأتراك العثمانيين» فيما كان الغرب يعيش «التطورات المتلاحقة أصبحت هذه المواجهة غير متكافئة: فقد أخذ العالم الغربي الصاعد يواصل تقدمه في كافة الميادين»[5]. هكذا

[1]- مفهوم المركزيّة الغربيّة وجذروها: http://colleges.jazanu.edu.sa/saf/Documents/fatmahmodafar

[2]- المصدر نفسه، وانظر: الموسوعة الحرة.

[3]- السيد يسين، أوراق ثقافيّة المركزيّة الغربيّة وتجلياتها المعاصرة، http://www.ahram.org.eg/Archive/200116/8//WRIT3.HTM

[4]- رسول محمد رسول، نقد العقل التعارفي، حد التواصل في عالم متغير، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2005م، ص 13-14.

[5]- محمد عبد الشفيع، قضيّة التصنيع، دار الوحدة،ط1، القاهرة، ص 55-56.

ظهر مفهوم جديد للقوة والشبكة الخفيّة من علاقات القوّة التي أقامها الغرب مع دول العالم الثالث وقد أخذ بالهيمنة على مقدّراتها.

المبحث الأوّل

المركزيّة الغربيّة والمرجعيّات الفكريّة في المفهوم

ظاهرة ثقافيّة، بمعنى أنها تفترض وجود ثوابت ثقافيّة مميّزة تشكل المسارات التاريخيّة للشعوب المختلفة. ولذلك، فإن المركزيّة الأوروبيّة (Eurocentrism) معاديَة للكونيّة [العالميّة]؛لأنّها غير مهتمّة بالسعي إلى قوانين عامّة محتملة للتطور الإنساني. ولكنها تقدم نفسها كونيّةً؛ لأنّها تزعم أن تقليد جميع الشعوب الأنموذج الأوروبي هوالحل الوحيد لتحديّات عصرنا[1]، فالبحث في التمركز وآليات التحليل والنقد محكومة بجدليّة العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر الغربي، فدراسة الأخر لا شأن لها، بخصائصه الذاتيّة هو، إنما بإعادة إنتاج لمركزيّة الغرب، مقابل تهميش الآخر، والغربي «عندما يدرس الآخر، فهو يعيد إنتاج نفسه، عبر إخضاع الآخر لمنهجيّات العلوم الإنسانيّة التي تعد المحصلة التركيبيّة العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقيا الإنسانيّة نفسها التي تقود المشروع الثقافي الغربي»[2]، اذ عملت هذه الأخيرة على استدامة الإحساس اليوناني القديم بالتفوق، وتعضيده بالفكر الديني، أوحتى بالتصورات الفلسفيّة والفكريّة. على الرغم من احترامها لأسئلة كبرى وتحقيقها في مجالات معرفيّة ونظريّات هيأت للعقل وضعيّته النقديّة وسلطته المتُسائلة... بل ومراجعتها للنوازع الثاويّة خلف الفكر الغربي، والتي كانت إلى عهد قريب بمنزلة يقينيات غير مفكّر فيها... فضلاً عن مقولاته الكبرى كالعقل والذات الغربيين التي أسست نزعة التمركز حول الذات الغربيّة ورسخت هيمنتها على الثقافات غير الغربيّة.وهذا ما يظهر في الأمثلة التي أوردها عبد الله ابراهيم:

فإنّ أصول التمركز يمكن الرجوع فيها إلى اليونان إذ يتعلق الأمر بالتقسيم اليوناني للعالم إلى «إغريق» برابرة» أوبعبارة أخرى، إلى «أحرار بالطبيعة» عبيد بالطبيعة» وهوتقسيم يعود إلى أرسطو، وهوتفكير يكشف عن نوع من التعصب العرقي المبكِر، وفيما يقرن التقسيم الأرسطي «الآخر» بمفهوم العبوديّة الطبيعيّة، ويحرر الذات منها ويخضع الأمر في القرون الوسطى إلى معيار الإيمان فيصلاً بين الذات والآخر، ثم يقوم التفكير الغربي الحديث، باعتماد مبدأ «الحضارة». ولهذا تتشكل

---

[1]- عدلي الهواري،المركزيّة الأوروبيّة: بين الفرض والرفض:
https://www.facebook.com/profile.php?id=100006738151849

[2]- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2004م،، ص 230 وانظر: مشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة، مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 7.

ثنائيّات ضديّة دائمة: إغريق / برابرة، أحرار /عبيد، مؤمنون / كفّار، متحضرون/ متخلفون. ومهما تعددت صيغ التعبير فليس ثمة اختلاف في محتوى التعبير؛ العالم في جوهر التفكير الفلسفي الغربي لا ينبغي إلا أن يكون كذلك: مركزاً ومحيطاً[1].

ثانياً: المرجعيّات الفكريّة للمركزيّة الغربيّة:

في مجال تحديد الهويّة الغربيّة في الدراسات التي تنحو نحواً يقوم على المركزيّة الغربيّة، نجد أنّ هناك تحديداً للهويّة انطلاقاً من توصيف مكاني جغرافي هوالغرب the west على الرغم من كونه ليس توصيفاً بريئاً خاليّاً من بطانة نفسيّة تقيم علاقة مع الآخر بوصفه شرقاً.«فإنّ التساؤل فيه ضروري حول الأنا أيضاً، ذلك أنّ هذا الخطاب لا يقيم علاقة بين حدين متقابلين، وإنما علاقة بين آخر وأنا متكلِمة عن هذا الآخر»[2].

وهوينطلق أيضاً من قراءة حديثه تتجه صوب الماضي من أجل تقديم قراءة أنموذجيّة كما يريدها الغربي اليوم ليس كما هي في الماضي بل يتم انتقاء أحداث من هذا التاريخ يرتجيها القارئ الحداثي عن ماضيه كما يريد له أن يكون؛ وهو بهذا يختلق هذا الماضي.ينطلق من بحثه عن هويّة يتخيلها بسمات محدّدة من أجل تمايزه عن الآخر غير الغربي.يقول كافين رايلي في التمركز العرقي: «ما من مجتمع آخر، أنتج مجموعةً من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصريّة كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوربيّة والأمريكيّة، وما من مجمع آخر ربط بين قيمه المدنيّة والخلقيّة والاجتماعيّة والشخصيّة بين العنصريّة، هذا الربط الوثيق، ولعل هذا وحده ينهض دليلاً على مدى شموليّة الاستغلال العنصري الغربي، لقد ألحّ الغربيون كثيراً وطويلاً وبشدّة قائلين (إن ما يفعلونه لم يكن إلا أمراً طبيعياً)»[3].

فإنّ هذا النقد الغربي يقابل نقداً آخرَ من العالم الثالث ينتقد المركزيّة الغربيّة ويحلل ميولها عن الآخر فيقول: «فإنّ التصور عن الآخر كما قلنا هوفعاليّة نفسيّة مثلما هي سياسيّة تحاول أن تمنح الآخر توصيفاً أو تنميطاً وهو قد يكون سلبياً أولا إيجابياً على الرغم من كونه سلبياً، وقد ظهرت كثير من الدراسات كشفت عن علاقة الغرب المستعمر بالآخر وهي دراسات تدخل في نطاق يهتم بدراسة الاستعمار الكولونيالي، وما يحمله من تنميطات هومي بابل (Homi K.BahBah) فهويرى:أنّ

[1]- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، ص 216.وانظر: أشلي مونتاغيو، البدائيّة، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت،1982م، ص 260.وانظر: أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيأة المصريّة، القاهرة، 1979م، ص 94-103.

[2] - الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً اليه، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 1999م، ص 21.

[3]- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، ص 218.

المستعمر يميل إلى تنميط المستعمر، من خلال وصفه بصفات ثابتة ومبالغ فيها، ويحرص على تكرارها، مثل وصف المستعمر بالوحشي والانحراف الجنسي[1]؛ فهذا التوصيف يراعي التمييز بين الغرب كجهة موحّدة مركزيّة «يدل على نمط وُحدوي من الخصائص: (التاريخيّة والأثنيّة والثقافيّة والحضاريّة)عموماً، والتي تشكل في مجموعها ملمح النقاء بإزاء الأنماط المفارقة أوالمختلفة، قومياً ولسانياً، وما إلى ذلك من معايير التفريق[2].

فإن كان مجال «الآخريّة في السياق الحديث قد اختزل في الغرب وحده، فإن مجال الآخريّة في السياق الوسيط كان متشعباً ومتعدداً وممتداً بامتداد المعلوم من العالم آنذاك»[3].

إذ تجلّى هذا الغرب في (المعاجم الأوربيّة المعاصرة يتم التمييز بين "الغرب" occident كجهة جغرافيّة وبين "الغرب" Occident بحرف O الكبير للدلالة على العلميّة) مثل مصطلح جيوسياسي الذي يطلق على: "جزء العالم القديم الذي يقع غرباً في الإمبراطوريّة الرومانيّة". أوربا الغربيّة والولايات المتحدة، وبكيفيّة عامّة الدول الأعضاء في الحلف الأطلسي، بلدان أوربا الغربيّة والولايات المتحدة تحديداً، وقد تختص بهذا المعنى كلمة (West Ouest بالفرنسيّة)[4] فهذا التحول من التوصيف الجغرافي إلى التوصيف الثقافي يمثله بعض المؤرخين الغربيين الباحثين عن بلورة هويّة غربيّة، وقد وجدوا له سندات تراثيّة إذ نلمس أنّ هناك توصيفات مكانيّة جغرافيّة مثل التوصيف المكاني الذي ظهر «بعد تقسيم الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى غرب وشرق في أواسط القرن الثالث الميلادي، وانقسام الكنيسة المسيحيّة إلى غربيّة وشرقيّة ابتداء من القرن الحادي عشر.... الخ»[5] أويجدون له سندات ثقافيّة عبر إقامة صلات بين تراثيات متنوعة ومتفرقة فهم ينطلقون من حاجات حديثة أومعاصرة في خلق هويّة متماسكة تقوم على عقدة التفوق على الآخرين إذ تبحث عن مسوغات لها في الواقع عبر التقدم الصناعي والثقافي والعسكري القائم على مرجعيّات تمنحها التفوق على غيرها؛ لهذا نجد أنّ هذه السرديّة تقوم على أصول متنوعة وأحياناً متقاطعة إلا إنها تقود إلى ثلاثة تقاليد فلسفيّة ممثلة بالتراث الإغريقي وتجلياته في الفكر والفن والتراث الروماني وتجلياته في القانون الروماني والنظام السياسي، أمّا التراث الثالث فهواليهودي ـ المسيحي

[1] - فاطمة حمد المزروعي، تمثلات الآخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ط1، ابوظبي، 2007م، ص 49.
[2]- صمويل هنتنغتون: الغرب متكرر وليس منفرداً، القاهرة:مركز الدراسات الاستراتيجيّة، دت، ص 30 فما فوق.
[3] - نادر كاظم، تمثلات الآخر، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2004م، ص 15.
[4] - محمد عابد الجابري، الغرب والإسلام -1 الأنا والآخر... أومسألة الغيريّة، http://hekmah.org
[5]- طوني بينت وآخرون: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الفاغي، بيروت العربيّة للترجمة ط1، 2010م، ص 523.

وهوممثل بالكنيسة الكاثوليكيّة وتعاليمها الأخلاقيّة؛ هكذا تم اصطناع أصول تولد الإيهام «بأنّ الغرب ما هوإلا بدايّة مطلقة (ليس قبله شيء)، وأنه ظهر كنبتة قد نمتنع عن تتبع جذورها، نبتة منعزلة ووحيدة من المعجزة التاريخيّة»[1].

كما يقول تيبري هنتش: «لا وجود للشرق خارج رؤوسنا -نحن الغربيين-. ولا وجود حتى للغرب. فالغرب فكرة تسكننا كما تسكننا فكرة الطرف النقيض. حين لا نشعر بالحاجة لأنْ نعرفه: نحن الغرب»[2].

على الرغم من أنّ الواقع يخالف هذه السرديّات التي أقامتها المركزيّة الغربيّة،هي جزء لا يقوم على وقائع الحياتيّة بوصفها مصدراً يمكن الاعتماد عليه، كما يقول جان بودريار: «بل صارت قيمتها من قدرتها (بفعل التوليد الإعلامي) على غواية الناس، هذه الخلاصة التي قدّم فيها بودريار مفهوم الشيء، أوالموضوع بمعنى قدرته على الغواية»[3] فالبحث عن غواية القوة جعل من الغرب يصطنع سرديات لهويته على أنّها متفوقة عرقياً وثقافياً على الشعوب الأخرى، وهي ممارسة تقوم على تسويغ مشروع الاستعمار الغربي قديماً وهي اليوم تبرير للهيمنة والاختلاف عن الآخر الإسلام الأصولي. هذا ما نجده في سعينا إلى توصيف تلك الهيمنة واكتشافها في السلوك الغربي اتجاه الآخر.على الرغم من أنّ الوقائع تخالف تلك التأويلات التي تقدمها المركزيّة الغربيّة، على وفق ما تكشفه الوقائع، فالغرب لا يزال منطقة جغرافيّة غير واضحة وغير محددة. وفي كثير من الأحيان هو توصيف لأيديولوجيّة أكثر منه كحقيقة موضوعيّة. إذاً هناك خلاف داخل الغرب نفسه حول ما يجب على الدول أولاً إدراجه في هذه الفئة، من ناحيّة ومن ناحيّة أخرى، فإن «الغرب» اليوم سوف يشمل أوروبا (وخاصة دول الاتحاد الأوروبي) جنباً إلى جنب مع الأراضي التي تقع خارج أوروبا التي تنتمي إلى العالم الناطق بـ(الإنكليزيّة، والإسبانيّة والفرنسيّة)، وبالآتي لا يوجد تعريف متفق عليه لما هو«الغرب»، نجد هناك محاولات انطلقت من نظريّات الأعراق التي تحالفت مع الاستشراق في التسويغ للاستعمار الغربي فهذه الأطروحات تتمركز حول الغرب على أنه جماعة ثقافيّة متفوقة عرقياً على غيرها وهو اعتقاد قد وجدناه من قبل كممارسات في سلوكيّات كثير من الأمم، وهووليد اعتقاد إنسان بأنّ أمّته أوالجنس الذي ينتمي إليه يعد الأحسن والأكثر اتِّساقًا مع الطبيعة. يشير إلى الاعتقاد بأنّ جماعة الفرد هي الأفضل بين كل الجماعات، وإنّ الحكم على الآخرين على أساس

[1]- روجيه غارودي: الإرهاب الغربي، ترجمة داليا الطوخي وآخرون، القاهرة: مكتبة الشروق الدوليّة، ط10، 2004م، ج10، ص 50.
[2]- تييري هنتش، الشرق المتخيل رؤيّة إلى الشرق المتوسطي، ترجمة، غازي برو،وس خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، بيروت،، ص 9.
[3]- من مقدمة المترجم، جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربيّة،ط1، بيروت 2008م، ص19.

أن جماعة الفرد هي مرجع هذا الحكم؛إيماناً بالقيمة الفريدة والصواب التام للجماعة التي ينتمي إليها والترفع عن الجماعات الأخرى إلى حد عدّها نوعاً من غير نوع جماعته، ولا شكّ أنّ هذا التمركز العرقي يعد عاملاً مهماً في نشأة الصراعات العرقيّة والتعصبيّة والتي قد تصل في أحيان كثيرة إلى حد المذابح والإبادة والتمرد والثورة والإرهاب والحروب. وهوتمظهر في سلوكيّات الغرب على صعيد الممارسات الاستعماريّة بكل عنفها وقسوتها وقد وجد له تسويغ ثقافي في نظريات تعد علميّة قدمت المبرر لهذا السلوك المتوحش من قبل المدنيّة الغربيّة،التي كانت تجد لها تبريراً ثقافياً شكّل المرجع «المركزيّة الغربيّة» التي قدّمت خطابين الأوّل اصطناع أصول متعاليّة من خلال وضع سرديّات كبرى للهويّة الغربيّة، والثاني تقديم مجموعة من النظريات العلمويّة في تبرير الهيمنة. وهذه الظاهرة يؤرخ لها مارتن برنال بقوله: «بنهايّة القرن الثامن عشر، كان مذهب» «التطور قد أضحى هوالنظام الجذري السائد لقياس الأمور، فالديناميّة والتغير أصبحتا تحظيان بتقدير أكثر مما كانت تحظى به قيمة الاستقرار وبدأت النظرة إلى العالم من خلال منظور زمني تطغي على تلك التي تنظر إليه من خلال الاعتبارات المكانيّة»[1].

1ـ الخطاب الاول، يتمثل في المرجعيّات الآتيّة:

1. 1 ـ الحضارة اليونانيّة الرومانيّة: في القراءات الغربيّة الحديثة والمعاصرة هناك تأكيد جازم على اعتبار أن تاريخهم يبدأ مع اليونان وهذا يعني تبرير تفوقهم الحضاري المعاصر على أنه تقدم له جذور وقاد هذا إلى اختراع المعجزة اليونانيّة من أجل غايات أوربيّة معاصرة وهذا جعل نقاد المركزيّة الغربيّة يذهبون إلى اعتبار اليونان اختراعاً أوروبياً فلقد تم اختراع اليونان المعجزة على وفق أُنموذج التأصيل الغربي الساعي إلى تجسيد «وهم مركزيّة»، ذاته المتعاليّة وتمت عمليّة إعادة كتابة التاريخ الغربي باعتباره نتاج مميزات الرجل الأبيض كما أعيدت كتابة تاريخ اليونان بوصفها الأصل المعرفي والثقافي والحضاري لهذا الرجل عبر عمليّة تملك ومصادرة لتراث الحضارة اليونانيّة.وهذه هي الإمبرياليّة التي أشار إليها إدوارد سعيد في كتابة الثقافة والامبرياليّة وهوينتقد الصفاء العرقي ويؤكد بالمقابل (إنّ أيّة ثقافة لم تعد إلا خليطاً من أصول ومكتسبات جديدة)[2] لكننا نجد أنّ هناك من يعتد بالمنجزات اليونانيّة، حتى إنّ المنجزات حديثة في حقوق الإنسان حاول مؤرخوالأفكار إرجاعها إلى أصول تعود (إلى الحضارة اليونانيّة الرومانيّة بوصفها تركز على الوعي الفردي القائم

[1]- مارتن برنال، أثينة السوداء، الجذور الأفرواسيويّة للحضارة الكلاسيكيّة، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحيى، وآخرون،ج1، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص 11.

[2]- خالد سعيد، إدوارد سعيد ناقداً-الاستشراق، مركز الحضاريّة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011م، ص113.

على الحريّة وحقوق الانسان، حتى عدّت تلك الصفات خلقاً مميزاً لهما وقد تميّز الانسان بوعيه الفردي القائم على إدراك الإنسان وحريته وحقوقه ومسؤوليّته الشخصيّة)[1]. على الرغم من كونه «لم يشك في حقيقة أنّ الإغريق كانوا تلاميذ المصريين الذين كان لأبناء عصر النهضة اهتمام بهم يعادل الاهتمام بالإغريق إن لم يزد عليه. لقد أعجب أبناء عصر النهضة بالإغريق؛ لأنّهم حافظوا على قسم بسيط من هذه الحكمة القديمة ونقلوها إليهم)»[2] ومن ناحيّة ثانيّة إن عدداً من «إغريق القدماء كان يجمع بينهم شعور يشبه كثيراً ما يمكن تسميته الآن بالقوميّة....لكنّ هذا الشعور كان يقترب (في الوقت نفسه) باحترام حقيقي وفعلي كان يكنه الإغريق للثقافة الأجنبيّة، وبخاصة تلك التي قامت في مصر وفينيقيّة وبلاد الرافدين، وعلى أي الأحوال فإن ضآلته بالمقارنة مع الموجة الطاغية للشعوبيّة والعنصريّة اللتين اقترنتا بعقيدتي (أوربا الشماليّة) و(الشمال)، وهما اتجاهان اجتاحا شمال أوروبا مع ظهور الحركة الرومانسيّة في أواخر القرن الثامن عشر»[3].

1.2 ـ **الحضارة المسيحيّة:** على الرغم من تأكيد السرديّات الغربيّة على المرجعيّة اليونانيّة (في مجال التأمل العقلي) الرومانيّة (في مجال التشريع القانوني)؛ منحت الأصول المسيحيّة بوصفها إحدى مقوِمات الهويّة على الرغم من رفعها شعار العلمنة وحربها على الكنيسة لكنها أعطت للأصول المسِيحيّة بوصفها أصولاً غربيّة تمييزاً لها من الأصول المسيحيّة الشرقيّة الأخرى فهنا تربط الهويّة بالعامل العرقي، على الرغم من أنّ المسيحيّة جاءت بديلاً من الوثنيّة الرومانيّة بعد حروب طويلة وعمليات إبادة للمسيحيين وأقامت الكنيسة مشروعيتها على تلك الأحداث وعلى أساسها أقامت قطيعةً مع كل التراث السابق بوصفه وثنياً ولهذا أقامت على أساس ثنائيّة ورثتها من التوراة على أساس شعب الله المختار وتاريخ النجاة نجده تمثّل في ثنائيّة: (مؤمنين / كافرين)، وهوفصل يعتمد على معيار الإيمان بالمسيحيّة من دون سواها من الأديان، ويتماشى مع الطبيعة التبشيريّة للمسيحيّة، التي شنت الحروب الصليبيّة على خلفيّة الصور الميتافيزيقيّة التي بنتها متخيلات التمركز اللاهوتي وتعاليمه الكنسيّة. وأول هذه التأويلات كانت لدى هيجل والآخر مع صاموئيل هنتجتن:

1-2-1 - أمّا هيجل فقد مزج بين العرق والدين على أساس جدلي إذ يرى أنّ «المسيحيّة تتضمن

[1]-(Bruno Snell، “Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum”، Philologus 85 (158-141) ،1930م.

[2]- مارتن برنال، أثينة السوداء،ص104.

[3]- المصدر نفسه، ص 112.

الحقيقة المطلقة يعني كذلك بالضرورة أنها دين الوحي أوالكشف، فهوالدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماماً على ما هوعليه أي بوصفه روحياً عينياً إذ تظهر الآن طبيعته الكاملة»[1]. وقد حاول تقديم تأويل فلسفي للمسيحيّة من خلال تركيزه على ثلاثة أجزاء هي: (مملكة الأب، ومملكة الابن ومملكة الروح)؛ لكنه كان ينظر إلى المسيحيّة على «أنها تحوّلت إلى شكل آخر من اليهوديّة»[2]؛ أسهم هيغل بأكثر مما فعله أي فيلسوف غربي حديث في تعميق صورة التمركز الغربي، القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقلياً وثقافياً ودينياً وعرقياً، والعالم الآخر الأدنى والأوسط في كل ذلك، فصاغ بذلك غرباً يتربع على هرم البشريّة، ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يمكنه أن يظل في القمّة، ولعل لهذا أثره الواضح اليوم في الأيديولوجيات الغربيّة الحديثة المختلفة التي تحكم العالم اليوم تجد – على الرغم من تناقضاتها العميقة - أصولاً مشتركة لها ومتطورة إلى هذا الحد أوذاك في الفلسفة السياسيّة الهيغليّة لا سيّما السياسي منه وكانعكاس للتناقضات العميقة التي عرفها الفكر السياسي الغربي ابتداء من النصف الثاني للقرن الثامن عشر الميلادي. إلى جانب الجدل الحاد الذي أثاره في مطلع القرن الحالي المنظّر الاستراتيجي الأمريكي فرانسيس فوكوياما عبر فكرته حول ما أطلق عليه بـ(نهايّة التاريخ) زاعماً أنّ الهيغليّة تنبأت بالانتصار الحتمي وحتى الأبدي للعقل الأمريكي على أنه عقل كوني على النظم العقليّة الأخرى معتبراً أنّ طلائع ذلك الانتصار تمثّلت بسقوط جدار برلين وأثره في الإمبراطوريّة السوفيتيّة وولادة «النظام العالمي الجديد» متمثلاً بالسيطرة الكونيّة للنظام الليبرالي الرأسمالي بأنموذجِه الأمريكي خاصّة، وهوما تراجع عنه لاحقاً، إنّه يستند في استنتاجاته تلك على تفسير خاص به لأطروحات هيغليّة حول هذا الموضوع[3].

1-2-2 - أمّا صاموئيل هنتنغتون (1927-2008م) فهوأيضاً من ضمن هذا الجدل الذي يحاول هوالآخر أن يؤكد هويته، فهويحصي ثماني خصائص هي: التراث الكلاسيكي مع الأغراب والرومان، المسيحيّة الغربيّة الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة، مستبعداً منها الأرثوذوكسيّة، اللغات الأوربيّة، الفصل بين السلطتين الروحيّة والدينيّة، حكم القانون، التعدديّة الاجتماعيّة، والمجتمع المدني، الهيئات التمثيليّة النزعة الفرديّة،[4] وفي مقام الأثر المسيحي في الهويّة الغربيّة المعاصرة يسقط

[1]- ولترستيس، فلسفة هيجل فلسفة الروح، المجلد الثاني، ترجمة، إمام عبد الفتاح، دار التنوير، ط3، بيروت، 2005 م، ص 196.

[2]- أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، رؤيّة، ط1، القاهرة، 2010م، ص 34

[3]- دراسات هيغل والإسلام لوثـريّة فـي ثوب فلسَفي، مجلة نزوى http://www.nizwa.com.

[4]- من مقدمة المترجم، صاموئيل هننغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة، مالك عبيد، دار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، طرابلس، 1999م، ص11.

المؤلف من الذاكرة الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت، وكأنها نوع من المشاجرات أوالخلافات...[1].

حقبة الحداثة: لقد جاءت الحداثة من زاوية معرفيّة عبر تطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من «المعرفة» التأمليّة إلى المعرفة التقنيّة تتسم المعرفة التأمليّة بكونها معرفة كيفيّة، ذاتيّة وانطباعيّة..أمّا المعرفة التقنيّة فهي نمط من المعرفة قائم على إعمال العقل بمعناه الحسابي اعتماداً على التجربة والصياغة الرياضيّة[2] وهنا نجد ما يذكره أولريش بيك[3] الذي كان قد صاغ مفهوم «التحديث الانعكاسي» في كتابه الشهير «مجتمع المخاطرة[4]: نحو حداثة جديدة». ويرى بيك في كتابه الشهير أن المجتمع الحداثي الأول الذي اكتمل نضجه في الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي، كان نتيجة لـ «آليّة» ذات طابع جامد اكتسبتها حركة الحداثة الغربيّة؛ بسبب نزوعها إلى نوع عملي غير أخلاقي، ثم بسبب نزوعها النفعي الأناني. وعلاوة على ذلك يرى بيك أنّ فكرة التقدم تتراجع أكثر فأكثر بينما تتزايد أكثر فأكثر وبالنسبة نفسها تقريباً، إشكاليّة الخوف من التقدم. ويتوصل أولريش بيك في محصلة التحليل إلى حقيقة مدى التمركز على الذات الذي تمارسه الحضارة الغربيّة وكأنها حضارة «السيطرة» على الحضارات الأخرى، فضلاً عن كونها حضارة أوروبيّة وبيضاء وذكوريّة.[5] على الرغم من أنّ الحداثة التي جاءت وريثة الإصلاح الديني والنهضة الأوروبيّة سرعان ما تحوّلت إلى سياسة التسلط وبدايّة النزوع الاستعماري الغربي إذ دُعم التمركز العرقي، وبرز إلى الواجهة معيار «التقدم» أو«المدنيّة» لفصل جديد بين الشعوب، إذ بدأ الغربي بصورة للتفوق والصفاء والقوة. ثم بدأت، في العصر الحديث، الحركة الأوربيّة التي تجلّت بإخضاع مجتمعات العالم وشعوبه للأنموذج الأوروبي، عبر مختلف أشكال الانتداب والاستعمار والسيطرة، ورأت القوى المسيطرة في الغرب الحديث ضرورة إخضاع الشعوب للأنموذج الغربي بوصفه أنموذجاً أمثلَ وأصلحَ لمختلف الشعوب، واحتل الغربي (الرجل الأبيض) فيه القطب الأول في ثنائيّة: المتقدم/ المتخلف التي شكّلت جوهر التفكير الميتافيزيقي الفلسفي الغربي الحديث.[6]

[1]- المصدر نفسه، ص14.

[2]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005م،ص9.

[3]- ولد اولريش بيك عام 1944م في تولف في هينتربوميرن لكنّه نشأ وترعرع في مدينة هانوفر الألمانيّة التي حصل فيها على الثانويّة العامة قبل أن ينتقل إلى مدينة فرايبورج لدراسة الحقوق في جامعتها. لكنه بعد ذلك تمكّن من الحصول على منحة دراسيّة وانتقل إلى دراسة علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والسياسة في جامعة ميونخ التي حصل منها عام 1972م على درجة الدكتوراه، ثم بعد سبع سنوات أخرى على درجة الأستاذيّة. عمل أولريش بيك أستاذا جامعياً في كل من جامعة ميونيستر وبامبرج ثم جامعة ميونيخ ومعهد لندن للعلوم الاقتصاديّة والسياسيّة.

[4]- أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ترجمة، جورج كتورة، إلهام الشعراني، المكتبة الشرقيّة، ط1، بيروت، 2009م.

[5]- أولريش بيك: العولمة ومخاطر الحداثة تحت المهجر : http://www.dw.com/ar

[6]- دراسات هيغل والاسلام لوثـريّة فـي ثوب فلسَفي، مجلة نزوى http://www.nizwa.com

«فهي وحدها القادرة على استيعاب الديانات السابقة، فانصهرت فيها كل أشكال التعبير الديني فأصبح مضمونها هو الحق المطلق»[1].

حقبة ما بعد الحداثة: يثير (عبدالله إبراهيم) سؤالاً يثير مفارقة مهمة في هذا المجال بقوله: في خضم الجدل الجاري حول وعود الحداثة ومكاسبها، ووسط النقاش الذي رافق حركات ما بعد الحداثة في العلوم الإنسانيّة، ظهر مفهوم العولمة، ليضع مفهوم الحداثة أمام اختبار يهدف إلى التحقّق فيما إذا كانت العولمة وسيلة لتعميم نزعة الحداثة على مستوى العالم أو أنّها نزعة أيدلوجيّة من إفرازات التمركز الغربي الحديث؟[2].

الإجابة هنا تكمن بالتوظيف الأيديولوجي للعولمة التي تمارس سلطة أخلاقيّة وسياسيّة على الواقع الذي نعيشه.هنا كثير من الدراسات التي تحاول نقد ما بعد الحداثة من خلال ربطها بالتمركز الغربي المعاصر، لكنّ هناك دراسات تحاول التمييز بينها وبين الحداثة أومشروع الكونياليّة.وترجع عوامل الرفض للحداثة؛بفعل ما كانت قد أحدثته إرادة القوة الغربيّة التي حاولت وتحاول الهيمنة؛ لهذا كانت هناك ردود فعلٍ اتجاه الحداثة وما بعدها خلقت مزيداً من العوائق أمّا الاتصال وتبادل الأفكار بين الغرب والشرق وهذه دعت الشعوب في النهاية إلى اتِّخاذ مواقف وهي تؤكد الهويّةَ «وبذرائع المحافظة على الأصالة والهويّة ظهرت ردود أفعال مناهضة للتغيرات الاجتماعيّة والقيميّة، ففي ظل توترات تجتاح العالم، وقوى إمبراطوريّة تريد إعادة تشكيله طبقًا لرؤاها ومصالحها، لجأت كثير من المجتمعات إلى الاعتصام بنفسها، وبقيّمها، وبثقافتها، وذلك في رغبة ملتبسة من الحمايّة الذاتيّة. ومن الطبيعي أن الرغبة في صيانة الذات ستؤدي إلى درجة من الانقطاع عن جملة التحوّلات الجاريّة في العالم، فيحل الرفض محل القبول، ويسود الخوف بدلاً من الأمان، والريبة مكان الطمأنينة، وتندلع نزاعات ثقافيّة بموازاة الصراعات العسكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وتصبح الحروب نوعاً من صراع الأفكار والثقافات[3]. هذا السلوك خلق ثنائيّة بين الغرب والشرق فالغرب يتمثل في «السيطرة والإقصاء والاحتقار والحقد أوالرفض من الآخر... يمثل أحد اتجاهات الثقافة الغربيّة، بالمقابل الشرق هناك شعور جماعي عميق، بأننا، دائما ضحيّة الآخر...»[4] كل هذا كان لابد وأن يدفع إلى مراجعة نقديّة لهذه الصور التي نشكِلها عن الآخر سواء كانت غربيّة أو

[1]- استعراقيّة https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=
[2]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث،المجلد الخامس، العدد السابع عشر، 2018م، ص 120.
[3]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المصدر نفسه، 118.
[4]- محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000م، ص 10.

شرقيّة.ولعل هناك تيارات كثيرة حاولت من أن تقيم تجربة العلاقة بالغرب وتمثلاتهِ عن الشرق وهو ما يدخل «الاهتمام بالمكان، والإزاحة عن المكان ملمحاً رئيساً من ملامح آداب ما بعد الكونياليّة، وهوما يعني هنا ظهور أزمة خاصّة ما بعد الكونياليّة تتعلق بالهويّة والاهتمام بتطور أواستعادة علاقة فعّالة بين الذات والمكان لتحديد الهويّة.[1] تلك المراجعة سواء كانت غربيّة أو عربيّة فعلى الصعيد العربي هناك اتجاهان، وهذا ما أشار اليه عبد الله إبراهيم بقوله: »التصور المنهجي الأوّل يقتصر على استعمال المعرفة في هذا التصور على هويّة البنى المجتمعيّة التاريخيّة التي انتجتها. كما تتم إدانة المعرفة الغربيّة، ويرتفع الصوت بضرورة إنتاج معرفتنا الخاصّة...لا يقتصر هذا التصور على أصحاب المواقف «السلفيّة» بل يخص أيضاً أصحاب المواقف «العصرانيّة» الذين يدعون إلى تبني الأُنموذج الغربي بوصفه أُنموذجاً للعصر كله، والتصور المنهجي الثاني يتخطى استعمال المعرفة كهويّة للبنى المجتمعيّة التاريخيّة التي أنتجتها...»[2].

المبحث الثاني:

نقد المركزيّة الغربيّة

هناك كثيرٌ من الدراسات التي ظهرت وحاولت إعادة تقويم العلاقة مع الغرب وما تركته تلك العلاقة من آثار في الذات بفعل سياسة الآخر الغربي الذي كان يعني كما مر بنا من التمركز حول الذات والاستعلاء على الآخر، وقد عرفت هذه الدراسات بأنّها كانت (تعني الدراسات الثقافيّة بتحليل العلاقة المتبادلة بين التحولات الاجتماعيّة والتحولات القيميّة، فثمة جدل عميق بين الطرفين، فكل تحول في البنيّة المجتمعيّة يعقبه تحول في نظام القيّم، كما أن انبثاق أيّة أنظمة قيميّة جديدة سيتبعه تغيير في التشكيلات الاجتماعيّة الحاضنة لها، مع الأخذ بالاعتبار أنّ القيّم نفسها نسق ثقافي من الرموز، والمعاني، والعلاقات، والتصورات. وإذا كانت هذه التحولات بطيئة في الماضي؛ بسبب العوائق الجغرافيّة، وصعوبة الاتصال، فقد جرى تذليل ذلك كله في عالم أصبح خلال العقود الأخيرة شديد التواصل بين أطرافه، فشرع يتبادل الأفكار بيسر وسرعة.ولكن ثمّة عوائق ثقافيّة جديدة استجدت، فلم يعد تبادل الأفكار، والقيّم، ميسوراً بالدرجة التي نتصورها، إذ نشأت حدود رمزيّة فاصلة بين المجتمعات؛بفعل النزاعات السياسيّة والدينيّة والثقافيّة. وبذرائع المحافظة على الأصالة والهويّة ظهرت ردود أفعال مناهضة للتغيرات الاجتماعيّة والقيميّة، ففي ظل توترات تجتاح العالم،

[1]- بيل أشكروفت واخرون، الرد بالكتابة النظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات، ترجمة شهرت العالم، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، 2006م، ص 27.

[2]- عبد الله إبراهيم، العلاقة مع الغرب الموضوع، الاشكاليّة، المنهج، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000م، ص 79.

وقوى إمبراطوريّة تريد إعادة تشكيله طبقًا لرؤاها ومصالحها، لجأت كثير من المجتمعات إلى الاعتصام بنفسها، وبقيمها، وبثقافتها، وذلك في رغبة ملتبسة من الحمايّة الذاتيّة)[1].

ما نفهمه من هذا النص أنّ العلاقة التي كانت قائمة على التثاقف أي تأثير الغرب في عادات المنظومة الاجتماعيّة وتقاليدها في أثناء غزو المناطق العربيّة والإسلاميّة تركت تأثيرها في تشكيل عالمنا، لكن عالمنا قاوم الاستعمار وأعاد إحياء هويته؛ نتيجة السياسات الغربيّة القائمة على الإقصاء والتعالي على الانسان في عالمنا، وكان لابد من أن تدفع الإنسان العربي والمسلم إلى (أنّ الرغبة في صيانة الذات ستؤدي إلى درجة من الانقطاع عن جملة التحولات الجارية في العالم، فيحل الرفض محل القبول، ويسود الخوف بدل الأمان، والريبة مكان الطمأنينة، وتندلع نزاعات ثقافيّة بموازاة الصراعات العسكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وتصبح الحروب نوعاً من صراع الأفكار والثقافات)[2].

إن الترتيب المكاني والزماني للمعرفة يمكن أن يتّخذ شكلاً عن علاقات القوة بصورة مقصودة أوغير مقصودة. فالمعرفة التي نشأت في أوروبا سيتولى حشدٌ من المتعلمين تصدير كبار مثقفي أوروبا وما توصلوا إليه من أفكار مؤسسة على المعرفة إلى الدول المستَعمَرة، وهوما يجعل استعمار العمليّة الإدراكيّة للتجربة اليوميّة التي سوف تتكرر في قاعات الدراسة الاستعماريّة، يؤدي بكثير من العبارات والأفكار إلى أن تتحول إلى جزء من الحيــاة الفكريّة اليوميّة في أفريقيا[3] لقد وجهت كثير من النقود إلى المركزيّة الغربيّة، النداءات الأولى جاءت من أوروبا ومدارسها النقديّة قبل أن تتعالى أصوات من ثقافات وجغرافيّات مختلفة المرجعيات ومتباينة الأنساق. من جنوب أميركا اللاتينيّة وإفريقيا، ومن الشرق والبلاد العربيّة، التي تجد نفسها وثقافاتها على الهامش مستبعدة، ووعيها بالذات معرقَلاً؛بفعل المركزيّة الغربيّة وإكراهات العلاقة مع الثقافة العربيّة. وإذا راجعت الثقافة العربيّة باستمرار علاقتها بالآخر، فقد تساءلت عن معنى التثاقف وشروط العلاقة الثقافيّة المتوازنة بين الذات والآخر. وعلى الرغم بعض الانتكاسات ومظاهر الاختلاف والتماهي التي كان حجة لاشتغال ونقد التفكيكيّة والكتابات ما بعد الكولونياليّة، بغرض محوها وتبني قيّم الاختلاف وتحيين مفهوم الهويّة بفعاليّة الوعي والانتماء للزمن، فقد ترسّخت بعض أشكال الممارسة النقديّة في الفكر العربي المعاصر، وتوسَّع أفق الحوار ليفتح خارج الذات في ماضيها وإشكالاتها الراهنة

[1]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٥، العدد السابع عشر ١٤-٢٠٠٨م، ص119.
[2]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث، ص120.
[3]- جدل العولمة: مفهوم الأدب الغربي ومفهوم الأدب العالمي: http://www.alarab.co.uk/article/

والى الآخر الغربي في صلته بهذه الذات وإكراهاته التي تلتزمها بوصفها مركزيّة مهيمنة. ومن هذه النقود جاء نقد عبدالله إبراهيم وقد أرجع ظاهرة التمركز ونزعتها حول الذات الغربيّة إلى مجموعة من الأسس والمرتكزات التي قلّل حضورها وفعاليتها في الفكر والفلسفة الغربيين من ضمن أبواب الكتاب والذي بدا في أكثر من مناسبة جداً فلسفياً و/أو تاريخ أفكار حول موضوع «المركزيّة»! فهويعود بها الى:

1. مرتكزات علميّة وعقليّة تمثلها في انتقال أوروبا من الفكر اللاهوتي إلى السيطرة على الطبيعة على وفق أسس علميّة وأطر المعرفة العقلانيّة التي هيأت منذ الكوجيتو الديكارتي أنا أفكر فأنا موجود الوعي بالذاتيّة الغربيّة. فقد تشكّل التمركز الغربي من عناصر،وفي مستويات عديدة مسّت الشعور والوعي الفردي والمجتمعي، وجعلت من ممارسات العقل ومظاهر التعبير الفنيّة والفلسفيّة والدينيّة متمحورة حول الهويّة الغربيّة. في اعتبارها نسقاً ثقافياً هو غايّة الإنسانيّة أوضرورتها التاريخيّة من أجل التقدم. وها هو ذا هيغل باعتباره مؤرخاً للذاتيّة الغربيّة وأحد بناتها العظام، فيلاحظ الكاتب، أنّه يسهم أكثر مما فعل أي فيلسوف حديث في تعميق صورة التمركز الغربي القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى عقلياً وثقافياً ودينياً وعرقياً،وبين العالم الآخر الأدنى والأحط في كل ذلك".

2. مرتكزات فكريّة صرف، من دون إدّعاء ولا سند من تقدم المعارف والعلوم، تعود إلى الفلسفة اليونانيّة القديمة والتي عُدّت مقدمةً ضروريّةً وصارخةً لنوع من المركزيّة الفلسفيّة اليونانيّة. فبقدر ما تأصلت عن هذه الأخيرة قيم النظر العقلي، بقدر ما تمثلتها أمكنة لترسيخ المركزيّة الفلسفيّة التي أعدمت على يد الثالوث: (سقراط، أفلاطون، أرسطو)، التراث الشفاهي كله الذي سبقها أوخالفها سواء أكان يونانياً شفاهياً، أم آتياً من شعوب وثقافات البرابرة، هوما يشكل مدعاة تساؤل عن أصول الثقافة اليونانيّة والشرقيّة منها بالخصوص، وعن الاستراتيجيات التي أتبعت لإقصاء المختلف والغريب عنها.

3. مرتكزات عرقيّة تقول بوجود طبائع محدّدة وخاصة تقف سبباً وراء الحضارة الغربيّة. بل وتقيم من خلالها نظاماً تراتبياً للشعوب والثقافات يحدد تاريخها ونظرة الأوروبي اليها، كما يفسر حظها اواستحقاقها من الحضور والفعل الانساني. إذ تتجلّى نزعة التمركز العربي في رغبة الذاتيّة الأوروبيّة في الهيمنة على الآخر وتصنيفه من ضمن قوالب وصور أبديّة مثل: (الهندي الأحمر، الزنجي الأفريقي، أو الإنسان الشرقي المختلف). «والحال إنّ فكرة التفاوت أصبحت

فلسفةً لها بُعد اجتماعي وسلوكي، أدّت إلى انقسام عميق في الفكر الانساني».

4. كما أدّى «التمركز الديني» دوراً في تثبيت الهيمنة الغربيّة على فلسفيّة التعاليم والاستغلال الكنسي لقيّم المسيحيّة. قد يكون هذا التمركز استمراراً للعصور الوسطى، بيد أنّه حكم على علاقات الدول الأوروبيّة بمستعمراتها بعد الاكتشافات. فقد كان ضمانةً للأنموذج الغربي واستمراره في مجتمعاتها، تم توظيفه وتكييف وظائفه مع العقل الحديث المتمركز حول أوروبا والذاتيّة الغربيّة[1].

ويمكن إجمال تلك التجارب بذكر نوعين من أنواع التمركز الغربي الأوّل منهما في الحقبة الكونياليّة والثانيّة معاصرة ارتبطت بحقبة العولمة:

أوّلا: الخطاب الاول «الاستعلاء العرقي في المركزيّة الغربيّة»:

في بحثنا عن جدليّة العلاقة بين الكونياليّة التي جاءت بعد الحداثة نجد أن هناك تعاضداً بين الحداثة وعلومها والسلطة الغربيّة التي كانت تمثِّل إرادة القوّة والهيمنة على العالم ولعل هذا تمثّل في أبرز النظريات التي تفضح الاستعلاء العرقي ممثّلاً في نظريّة: «الدارونيّة والتفوق العرقي».

إنّ تمظهرات هذا الاستعلاء العرقي نجده يظهر بأشكال متنوعة لكنها تنطلق من توظيف العلوم توظيفاً من أجل تأكيد تفوق العرق الغربي على غيره وهذا ما منحته نظريّة التطور وطابعها العرقي وقد تم رصد أشكال متنوعة من هيمنة الغرب في تلك الحقبة.

أوّلها، وقد كانت البدايّة في عام 1883م، قدِم فرانسيس جالتون (ريب داروين) وقد كانت كلمته المميزة هي «تحسن النسل» وكان مصدرها الإغريقي يعني «أحسن منذ الولادة» أو«نبيل بالوراثة» وعرف هذا البحث «بحث تحسين النسل بأنه علم تحسين السلالة البشريّة بإعطاء السلالة الأفضل أو أنواع الدماء المميزة فرصة أفضل للسيادة».

كان جالتون يرى أنّ العلم معادل للتقدم وغير قابل للانفصال عنه وإنّ البشر قابلون للتحسن، فإذا كان مولدو النباتات يحسِّنون سلالات النباتات، أليس من الممكن إنتاج أنواع متميِّزة من البشر باختيار الأزواج المناسبة خلال أجيال قليلة؟ كان الفرض العلمي خلق هذا التساؤل، هو أنّ أغلب الخواص البشريّة موروثة. وكانت وجهة نظر جالتون مستمدة من إمكان تخطيط الانتقاء الطبيعي والتطور يقول جالتون إنّ العمليات التطوريّة هي في حالة تغيير مستمرة، بعضها لما هوجيد، والأخر

[1]- عبد الله إبراهيم، المركزيّة الغربيّة إشكاليّة التكوين والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1997م.

للعكس، وإنّ واجبنا هوالتدخل عند اللزوم بتشجيع التغيرات الجيدة، وإحباط التغيرات السيئة أو الحد منها ولم تكن التغيرات البيولوجيّة، وهي فقط الموروثة في رأي جالتون، بل كان التشرد، وصف العقل، والتخلف الذهني والجنون أيضاً موروثين[1]، ولكنّ هذه الأفكار انتشرت بفعل تأييد كارل بيوسون عالم الإحصاء المشهور في جامعة لندن والأمريكي شارلز دافنبورت الذي زعم في دراساته للسلالات البشريّة، أن بعض الأجناس ضعيفة العقل بطبيعتها، وأن الأجناس تختلف بعضها عن بعض ثم إنّه أقنع مؤسسة كارنيجي بإنشاء معمل (كولدسبرينج) لدراسة التطور البشري. وكانت إحدى نتائج انتشار تنظيم التناسل هواستعمال التعقيم ويقدر أنّه بين عامي (1907-1927م) عقم حوالي 9000 شخص في الولايات المتحدة باعتبارهم ضعاف العقول، وفي قضيّة مشهورة عام 1927، حكم القاضي أوليفر وندل هولمز Windel Holmes بصحة التعقيم بوسائله المختلفة بما فيها قطع قناة فالوب، وله مقوله شهيرة هي أنه «يكفي ثلاثة أجيال من المعتوهين»[2].

والثانيّة، وقد تصاعدت هذه المطالب مع النازيّة التي ادّعت بأنّ الجنس البشري يختلف بعضه عن بعض، بأنّ ما يجعل اليهودي يهودياً والغجري غجرياً، وعدوالمجتمع عدواً للمجتمع، والمختل عقليا مختلاً عقلياً هوما يجري في دمائهم (أي جيناتهم)، ومن الصعب إنكار أن هذا المفهوم النازي قد نتج من حركة تحسين النسل، ففي عام 1932م أصدر مجلس وزراء هتلر «قانون التعقيم لتحسين النسل، وهويجبر أي مصاب بأي مرض وراثي على قبول التعقيم إذ كانت أرنت ترى أنّ السياسة يصعب تحديدها أنطولوجياً؛لأنّها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظنّ أرسطو، بل تتجلّى في العلاقات بين الناس وتوجد في فضاء خارج الإنسان-الفرد[3]، وهي سياسة أقدم في الخطاب الاستعلائي الألماني اذ ارتكب الجيش الألماني إبادة بحق قبيلتين في ناميبيا بين (1903 - 1908م)، بلغ عدد ضحاياها 80.000 شخص. والذين نجوا من الموت توفوا من جرّاء المرض أوالتعذيب.

الثالثة، طوّر مفكرو الداروينيّة الاجتماعية في أوروبا موقفاً لا أخلاقياً تجاه المجتمع الإنساني، كان من شأنه اتخاذ خيريّة العرق الأوروبي الأبيض على غيره من الأجناس البشريّة معياراً أوحد للسياسة العامة والطهارة العرقيّة، ترى الداروينيّة أنّ الأخلاق غير ثابتة في حين أنّ التطور هوالثابت، قدّمت للكثيرين فرصة العمل على تغيير المبادئ الأخلاقيّة؛بحجة نسبيّة الأخلاق وأنّها نتاج عرضي للتطور

[1]- سميّة بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير، ط1، بيروت، 2009م، ص85-86.
[2]- المرجع السابق، ص87.
[3]- نبيل فازيو، الشرط الانساني وأزمة الحداثة، حنه آرندت في مواجهة الحداثة،ص385.

المادي وتغيّرت النظرة لقضيّة حرمة الحياة عموماً والحياة البشريّة. فحصل النازيون على التبرير العلمي للسياسات التي نفذوها عند وصولهم إلى السلطة، وقد نجم عن هذا الفكر ممارسات وحشيّة وقهريّة وظالمة ضد أولئك المعتبرين من عرق أدنى وراثياً، كالإبادة والتصفيّة العرقيّة والتجارب على البشر وتحسين النسل. كما برّر هذا الفكر للغربيين استعمارهم لشعوب العالم وسيطرتهم عليه بمختلف الوسائل سواء أكانت عسكريّة أم ثقافيّة، أوفنيّة، أواجتماعيّة، من دون الحاجة إلى وجود مسوّغات مقنعة بدعوى أنّ هذه الشعوب متخلِّفة وأهلها في أسفل السلسلة البشريّة[1].

الخطاب الثاني: العولمة والتمركز الغربي:

تعد العولمة شكلاً جديداً من أشكال المركزيّة الغربيّة حول الذات ومحاولة الغرب المستمرّة لإخضاع الآخر إلى إرادة الغرب، وحين نبحث عن تعريف العولمة نجدها (بالإنجليزيّة: Globalization) طبعاً هذه الظاهرة الجديدة استثمرت ممكنات العلم والتقنيّة والإعلام في إشاعة أفكارها وقيّمها الاستهلاكيّة وهذا ما مكّنها من اكتساح أسواق العالم وقد شجعت على الاستثمار والانتقال الحر لرؤوس الأموال من دولةٍ إلى أخرى، مما جعل تأثيرها يزداد اجتماعياً في ظل الإعلام الحر والانفتاح في تبادل المعلومات مما جعلَ(شركات متعددة الجنسيّات هي الوسيلة الفعّالة لنقلّ المعلومات، ورؤوس الأموال، والسلع بين الدول؛ إذ اتّخذت هذه الشركات العالم كله ليصبح مكاناً لتطبيق عملياتها الخاصّة في التسويق والإنتاج)[2].

وبالآتي تسعى هذه الظاهرة إلى تعزيز التكامل بين مجموعة من المجالات الماليّة، والتجاريّة، والاقتصاديّة وغيرها، كما تسهم العولمة في الربط بين القطاعات المحليّة والعالميّة؛ من خلال تعزيز انتقال الخدمات، والسلع، ورؤوس الأموال، ثم إنّها عمليّة تطبقها المنظمات، والشركات، والمؤسسات بهدف تحقيق نفوذ دوليّ، أوتوسيع عملها ليتحول من محليّ إلى عالميّ[3].

إنّ العولمة هي ظاهرة الانتماء العالمي بمعناه العام، وهي تعبير مختصر عن مفاهيم عدة، فهي تشمل الخروج على الأطر المحدودة، وهي تعني: «الكوكبيّة» أو«الكونيّة» أو«سيادة الأنموذج الرأسمالي» وهيمنته على العالم[4]؛ لكنّ هذا التعريف لا يمكن من أن يغيب عنّا

[1]- دراسات هيغل والإسلام لوثـريّة فـي ثوب فلسَفي، مجلة نزوى http://www.nizwa.com.

[2]- المركز المصري لحقوق المرأة، العولمة (كراسات ثقافيّة سلسلة تصدر عن برنامج مدرسة الكادر النسائيّة)، صفحة 20، 21، 22، 25، 26، 27، 28. http://mawdoo3.com

[3]- globalization"، Business Dictionary، Retrieved 52017-4-. Edite

[4]- سليمان بن صالح الخرّاشي، العولمة، دار بلنسية، الرياض، ط1، 1420 هـ، ص 7-8.

ما قاله «أولريش» ـ كما سبق تناوله فهناك نزوع يرجع العولمة إلى جذورها الأداتيّة ونزوعها النفعي الاستهلاكي الذي يتعارض مع الأخلاق وينزع إلى التمركز حول الذات وإجبار الآخر على فتح أسواقه في ظل مقولات ما بعد الدولة الوطنيّة إذ أخذت شركات متعددة الجنسيات والتي تهيمن عليها وتدعمها الدول الكبرى تخلق مزيداً من العجز لدى الدول الممانعة وتجبرها على فتح أسواقها أمام العولمة وإلاّ تعرّضت إلى العقوبات.

إن أهم عوامل ظهور العولمة بالمعنى المعاصر انفراد الكتلة الغربيّة في الساحة العالميّة، وتطلب النظام الاقتصادي الرأسمالي التدويل والتعولم، كما أن أهم أهداف العولمة المعاصرة هو: سيادة النظام الغربي، وهيمنة الأفكار الغربيّة وثقافتها، فجوهر عمليّة العولمة يتمثل وبصورة خاصة في تسهيل حركة الناس، وفي انتقال كل واحد من المعلومات والسلع والخدمات على النطاق العالمي.

إنّ النظام الاقتصادي الراهن، المعزّز بالهيمنة السياسيّة للغرب، يُمثّل مرحلة جديدة من مراحل التطور السريع للسياسة الماليّة، ويجسّد صفحة حديثة من صفحات الاقتصاد الرأسمالي العالمي وقد تسمى هذه الصفحة وهذه المرحلة باسم: (العولمة) وهوقد يتّسم بخصائص عديدة من أهمها:

1: ازدياد دور الشركات متعددة الجنسيات في الاقتصاد العالمي بعد سقوط نظام بيريتون، وودز.

2: ازدياد أهميّة مؤسسات العولمة الثلاث والتي تتكون من: (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، والمنظمة العالميّة للتجارة).

3: تعريف مراكز القوى الاقتصاديّة العالميّة بالتغيير الأكيد المتدرج.

4: تحويل هيكليّة الاقتصاد العالمي وتبديل سياسات التنميّة العالميّة وتغييرها.

5: تقهقر أهميّة مصادر الطاقة التقليديّة والمواد الأوليّة في السوق العالميّة وتراجعها.

وبالآتي انطباع كل هذه البنود الاقتصاديّة المذكورة وغيرها مما لم نتعرض لها للاختصار ومخافة التطويل بالصبغة السياسيّة وتحكم العولمة السياسيّة بها، وهيمنتها عليها[1].

وهذا من أسباب بروز العولمة السياسيّة الغربيّة. إذ لا يخفى أنّ العولمة الغربيّة باللغة العصريّة

[1]- وعلى سبيل المثال: إنّ الاقتصاد الأمريكي بات محركاً للاقتصاد العالمي بناتج محلي إجمالي يفوق8511 مليار دولار عام 1998م بمقابل 2903 مليار دولار لليابان، و1813 ملياراً لألمانيا، و1320 ملياراً لفرنسا، و1252 ملياراً لبريطانيا، و1811 ملياراً لإيطاليا، و688 ملياراً لكندا، و593 ملياراً لروسيا، أي إن الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة وحدها يزيد عن 87% عن مجموع الناتج المحلي الإجمالي للبلدان السبعة الأخرى البالغ 9750 مليار دولار. ومنه يعرف مدى هيمنة أمريكا وتخطيطها ودورها على قرارات الشركات والبنوك والمصارف. انظر: جذور العولمة الغربيّة: 1a.htm/http://alshirazi.com/compilations/patg/awlame/4.

وبالمفهوم المعاصر أصبحت بمعنى الأمركة، وهي تعني سيطرة الغرب وهيمنتهم، والتحكم بالسياسة والاقتصاد والتلاعب بهما، وفي مختلف البلاد والعباد، بل قد أخذت تمتد وتمتد لتطال ثقافات الشعوب بأجمعها، وتنال من الهويّة الوطنيّة بأسرها، إنها طفقت تسعى جادةً إلى تعميم أنموذج من السير والسلوك، وأنماط من الأخلاق والآداب، وأساليب من العيش والتدبير، تتوافق مع الثقافة الغربيّة، وتنسجم مع ميول المستعمرين، لتغزو بها ثقافات مجتمعات أخرى، وهذا لا يخلومن توجه استعماري جديد، في احتلال العقل والتفكير، وتسيير العقل والعواطف بعد الاحتلال وعلى وفق أهداف الغازي ومصالحه الشخصيّة، وقد أشار الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الأب، إلى ذلك وأكّده حين قال في أجواء الاحتفال بالنصر ومناخ الاحتشاد من أجل الظفر في حرب الخليج **الثانيّة:** إن القرنّ القادم سيشهد انتشاراً للقيّم الأمريكيّة وأنماط العيش والسلوك الأمريكي[1].

لكن يبدو أنّ الأمر في الغرب نفسهِ يعيش حالة من نقد العولمة إذ يشير أولريش بك إلى هذا برصده ملامح هذا التحول الذي يعيشه الغرب وآثاره في الدولة الوطنيّة في الغرب فيقول: «إن المسيطرين على النموالاقتصادي، الذين يتقرب إليهم الساسة، يقوضون سلطة الدولة حين يطالبون بخدماتها، ولكنّهم يمنعون عنها الضرائب...»[2] ثم يشير إلى حقيقة العولمة وآثارها الاجتماعيّة بقوله: «إنّ النموالاقتصادي لم يزد إلا في ثراء الأثرياء، الذين يشكلون عشرة في المائة من بين السكان، لقد استلم هؤلاء العشرة في المائة نسبة ستة وتسعين من المائة من الثروة الإضافيّة»[3] ويخلص إلى نتيجة مفادها: «يبدو أنّ العولمة تحطم الاتفاقيّة التاريخيّة بين اقتصاد السوق والدولة الاجتماعيّة والديمقراطيّة، التي كانت حتى الآن الأنموذج الغربي الذي دمجه مشروع الدولة الوطنيّة للحداثة وأثبت مشروعيته»[4].

الخاتمة:

وهي تعني أنّ الغرب وفي قلبه أوروبا هومركز العالم، والمنتج الأوحد للقيّم الإنسانيّة ، والحكم المطلق وفي وضع وتقنين معايير التقدم والتخلف، والمرجع الأوحد في تسجيل انتقال شعبٍ ما أو ثقافةٍ محدّدة من البربريّة والهمجيّة إلي المدنيّة.

على الرغم من أن تقدم الشرق وبربرية الغرب بحسب ما مر بنا إذ إن «منذ أبد الآبدين أوما يقارب

[1]- جذور العولمة الغربيّة: http://alshirazi.com/compilations/patg/awlame/4.1a.htm

[2]- أولريش بك، ماهي العولمة؟ ترجمة أبودودو، منشورات الجمل، ط2، بيروت، 2012م، ص 22.

[3]- المصدر نفسه، ص 24.

[4]- المصدر نفسه، ص 28.

ذلك، كان هناك شرق متوسطي آهل بالسكان وغني بحضارته القديمة جداً، وتنشطه صناعات كثيرة، وعالم غربي ـ تماشياً مع المبدأ نفسه للغزوالروماني ـ أوغرب بعيد إذا أردنا Far West «وهوغرب متوحش وربما غير مثقف». اذاً هكذا كانت البداية في تصوير الذات بالمقارنة مع الآخر وهي ليست.

مع أن تلك التصورات ذات طابع عرقي إذ تم كشف الممارسات التي تحكم جملةً من النظريّات الثقافيّة ذات أبعاد عرقيّة في نظرتها إلى ذاتها وتميزها عن غيرها.

فهذه الانحيازات الثقافيّة، بمعنى أنها تفترض وجود ثوابت ثقافيّة مميّزة تشكل المسارات التاريخيّة للشعوب المختلفة. لكنها تقدم نفسها كونيّةً؛ لأنّها تزعم أن تقليد الشعوب كلها الأنموذج الأوروبي هوالحل الوحيد لتحديّات عصرنا.

لكن نستطيع أن نقول إن التمركز الثقافي والعرقي قديم، فإنّ أصول التمركز يمكن الرجوع فيها إلى اليونان إذ يتعلق الأمر بالتقسيم اليوناني للعالم إلى «إغريق» برابرة» أوبعبارة أخرى، إلى «أحرار بالطبيعة» عبيد بالطبيعة».

لكن النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من التصورات السابقة هي أن الأمر ليس أكثر من كونه مخيالاً إذ لا وجود للشرق خارج رؤوس الغربيين، فالغرب فكرة تسكن الغربيين كما تسكنهم فكرة الطرف النقيض.

نظريات الغيريّة الإنسانية
مراجعة منهجيّة

سفتلانا فاغن، غلين أوونز، وفليسيتي غوديير سميث[*]

تهدف هذه المراجعة المنهجية إلى تلخيص الكتابات السيكولوجية الاجتماعية التي تناولت النظريات التي أثيرت حول وجود الغيريّة في البشر من عام 1960 إلى عام 2014. توافرت المواد من قواعد البيانات الموجودة على الإنترنت، وفي أقسام الكتب، ومن منشورات غير رسمية، وأبحاث مكتوبة بخط اليد. وقد تم عرض الموضوعات بطريقة نقدية وفقاً للخصائص والنتائج الأساسية.

لكن العوامل المؤثرة في الغيريّة كما يتبين من سياق هذه المقالة ـ هي معقدة وليست نابعة من مصدر واحد، بل إنها تجيء من مصادر كثيرة من داخل دائرة الفرد ومن خارجها. ذلك بأن النماذج النظرية المستقبلية ستستفيد بشكل كبير من اشتمالها على إتاحة إمكان التعايش بين القوتين الدافعتين (الأنانية والغيرية) لا من منعها لهما.

المحرر

كان أوغيست كونت أول من وضع مصطلح «الغيرية» موضع الاستعمال لوصف التضحية من أجل الآخرين بالمبدأ الموجِّه للفعل. وفي هذا الصدد، عرّف المؤلفون خصائص فعل الغيريّة الإنسانية

---

*- Svetlana Feigin، Glynn Owens and Felicity Goodyear-Smith، باحثون في جامعة أوكلاند ـ نيوزيلاند.

العنوان الأصلي للمقال: Theories of human altruism a systematic review

ـ المصدر:

Department of Psychology، Faculty of Science، University of Auckland، New Zealand، 2Department of General Practice and Primary Health Care، Faculty of Medicine and Health Science، University of Auckland، New Zealand.

ـ ترجمة: طارق عسيلي ـ مراجعة: د. إبراهيم الموسوي.

بأنه فعل قصدي إرادي ينجز من أجل منفعة شخص آخر باعتباره الدافع الأولي إمّا من دون توقع واع لمكافأة (مقاربة غيرية)، أومع التوقع الواعي وغير الواعي للمكافأة (مقاربة غيريّة - زائفة).

أخذ الاهتمام العلمي بالغيرية في الإنسان بالتزايد ابتداء من العام 1960 وما بعده. لكن الكتابات المتعارضة، النظرية والتجريبية، أدّت إلى انقسامات إشكالية عدة. لذلك جاءت هذه المراجعة الأدبية لتعرض البراهين النظرية المتعارضة التي قدمتها المقاربة الغيريّة الزائفة (المدفوعة أنانياً) والمقاربة الغيرية. وكان الهدف من هذه المراجعة المنهجية التوليف بين البراهين النظرية المتعارضة واقتراح طرق لتجاوز هذا النزاع.

المنهجيات

استعملت المراجعة الأدبية المنهجية معيار PRISMA (البنود المفضلة لرفع التقارير من أجل المراجعات المنهجية وما وراء التحاليل) للتوليف بين الكتابات السيكولوجية الاجتماعية حول موضوع الغيريّة في البشر من عام 1960 إلى الراهن (2014). ولكي نحدد مجال البحث، لن نشمل إلا الأبحاث المتعلقة بالسيكولوجيا - السوسيولوجيا حول نظرية الغيريّة في البشر، وسنستثني الأبحاث الأصلية.

كان مصدر الكتابات من قواعد البيانات الكبرى مثل (،PsycArticles ،PsycInfo PsycCritiques، PsycExtra

Psychology and Behavioural Sciences Collection، ProQuest، Voyager and Google Scholar) وكذلك كانت المصادر الثانوية مثل لائحة المراجع من المقالات التي يمكن الوصول إليها ومن المنشورات غير الرسمية. بالإضافة إلى المصادر الثانوية التي تم الاطلاع عليها بداية للملاءمة (العنوان والملخص) ثم النصوص التامة التي تم تقييمها باستعمال لائحة تقييم الصلاحية.

النتائج

من أصل 1881 مدوّنة ممكنة الصلاحية، ضمّنا 97 مقالة نظرية أصلية إلى المراجعة الأدبية التوليفية المنهجية الحالية. أما بعض أسباب استثناء المدوّنات بعد المراجعة التامة للنص، فهي أن المقاربات النظرية التي تمت مناقشتها غير إنسانية بنوعها، وهي ذات أساس فلسفي وليس سيكولوجياً اجتماعياً. كما استثنى معيار الصلاحية الذي استعمل في المراجعة التامة للنص المقالات التي كانت، إلى حد كبير، تعبيراً عن آراء أو شروحات ناتجة من براهين تطورية. ونوقشت

النظريات الثورية المبكرة بإيجاز من أجل تزويد القارئ بوجهة نظر تجاه التأثيرات النظرية المبكرة على التقسيم الحديث للغيرية إلى غيريّة وغيرية زائفة. وقد عرضنا تلخيصاً للنظريات الغيريّة الإنسانية.

النظريات حول الغيريّة الإنسانية Theories on human altruism

لا شك أن تعريف الغيريّة مسألة إشكالية، فالتعريفات تحدد في الغالب كيفية إدارة البحث. وأحد أبرز الانقسامات ترتبط بالدافعية التي تشكل أساساً للغيرية.

يرى بعضهم أننا لكي نعرّف الغيرية، يجب أن نفصلها عن المفهوم المقابل لها - الأنانية. وعليه فإن الغيريّة والأنانية دافعان منفصلان ومتمايزان يرتبطان باتجاه الدوافع الموجهة نحوهدف (النفس أوالآخر) على أن تكون غاية الغيريّة توفير السعادة للآخر. وعلى الرغم من أن الأنانية والغيرية دافعان يمكن أن يتمايزا، إلا أنهما يمكن أن يحصلا معاً. ويرى آخرون أن الأنانية هي الدافع إلى الغيرية، باعتبار أن الهدف الأساسي هوالسعادة الذاتية.

كما يمكن تعريف الغيريّة إما بوصفها معيارية أوبوصفها مستقلة. فالغيرية المعيارية تشتمل على الأفعال الشائعة من مساعدة محكومة بمكافآت وعقوبات اجتماعية؛ أما الغيريّة المعيارية فهي لا تتأثر بهذا. وبشكل عام، إن خطر الغيريّة المعيارية قليل وكلفتها قليلة من جهة الفاعل، في حين أن خطر الغيريّة المستقلة مرتفع وكذلك كلفتها.

يتفق الباحثون، الذين يقدمون حججاً على المقاربات الغيرية، على أن الملامح الأساسية للغيرية تشتمل على فعل ينجز طوعاً وقصداً بهدف أساسي هو نفع الشخص الآخر. وهذا الدافع الأساسي هو ما يفصل المقاربة الغيريّة عن المقاربة الغيريّة المزيفة. أي إنجاز الفعل من دون توقع الكسب الشخصي (غيرية) أومع توقع الكسب الشخصي (الغيرية المزيفة) وسواء أكان هذا على شكل مكافآت داخلية أمخارجية. وهكذا يكون الأساس الدافعي للغيرية هو المعيار الحاسم لتعريف الغيرية.

النظريات المبكرة

أثّرت النظريات التطورية المبكرة في المقاربات النظرية والعملية لتفسير الغيريّة الإنسانية. وتحديداً، النظريات التطورية المبكرة التي تلقي بظلالها على الأفهام النظرية للغيرية الإنسانية بوصفها تملك الدافعية الأنانية الأساسية. لقد كان مفهوم الغيريّة حالة شاذة في نظرية تطور الإنسان والاصطفاء الطبيعي لتشارلز داورن، وكان مهملاً على نطاق واسع. فمن منتصف إلى أواخر القرن

العشرين حل الباحثون مفارقة الاصطفاء الطبيعي والغيرية من خلال تقديم أفكار اصطفاء الجماعة والنَّسَب، والملاءمة الشاملة، والغيرية التبادلية. ترى نظريات الاصطفاء النَّسَبي والجماعي أن الانتخاب الطبيعي يفضل الجماعات على الأفراد بسبب احتمال تزايد تمرير الجينات بنجاح. وترى مقاربة الملاءمة الشاملة أن الملاءمة الجينية للفرد لا يمكن أن تقاس ببقائها وبقاء ذريتها فحسب، بل أيضاً بتحسين ملاءمة نَسَبها. وترى الغيريّة التبادلية أن الانتخاب الطبيعي يفضل الغيريّة حتى بين غير الأنسباء بسبب المنافع على المدى الطويل. وفقاً لهذه النظريات، تكون الغيريّة في النهاية أنانية لأنها تسهم في زيادة الملاءمة الجينية للمرء. وعليه، فقد أثر تطور هذه النظريات البيولوجية والتطورية في بعض النظريات السيكولوجية المبكرة المتعلقة بعناية الأهل والتضحية بالذات. كما أثرت هذه النظريات في البراهين السيكولوجية النظرية التي ترى أن الغيريّة الإنسانية في نهاية المطاف أنانية الدافع.

تأثر عدد من النظريات السيكولوجية، كتلك التي ترتكز على التحليل النفسي، بالاعتقاد أن كل الدافعية الإنسانية هي أنانية أوذاتية بالوراثة. وفي النتيجة، كان البحث في الغيريّة في أدنى مستوياته. ومن هنا رأى فرويد أن جميع الأفعال تحصل في النهاية لتلبية حاجات النفس، ووفقاً لهذا تكون الطبيعة الإنسانية قائمة على مبدأ اللذة، ويكون هدفها السعي لتحصيل اللذة وتجنب الألم. لذلك لم يكن وجود الغيريّة مورداً للبحث الفعال في جزء كبير من بدايات القرن العشرين.

ساد لمدة طويلة رأي يقول إن كل الدوافع الإنسانية أنانية بالوراثة، لكن برز رأي بديل يؤكّد وجود دافعية غير أنانية موجهة لمنفعة «الآخر» وليست موجّهة «للذات»، عُرف في البداية بعنوان «فعل الخير». وفي عام 1851 قدّم أوغيست كونت مصطلح «الغيرية» ليميز هذا الشكل من الدافعية غير الأنانية عن الأفعال المدفوعة أنانياً. لكن وجود الغيريّة «الحقيقية» ما زال مستمراً وبقيت النظريات حول الدافعية الإنسانية متميزة بتوجّهات خفية: أنانية أوغيرية.

مقاربة الغيريّة الزائفة The pseudo-altruistic approach

كانت مقاربة الغيريّة - الزائفة قوة مسيطرة في النظرية السيكولوجية. والخاصية المعرّفة لهذا السلوك الغيري المزعوم هي أن الأنانية هي الدافع الأساسي له، لأن الهدف النهائي لهذا السلوك هوسعادة المرء. وبناء على ما مر يمكن إعادة تعريف الغيريّة لتتناسب مع الموقف الذي يرى في كل فعل إنساني مصلحة ذاتية، وهذا يختلف عن تعريف كونت.

يبدو أن الغيريّة بهذا التعريف هي الغيريّة التي تحركها دوافع الحصول على مكافآت داخلية حتى

عندما لا تكون هذه المكافآت قابلة للملاحظة المباشرة. إذ يرى بعضهم أن الغيريّة عند البالغين، من خلال عملية الاستدماج، تتصرف كآلية للمكافأة الذاتية. وهذه الآلية في النهاية تعزز الرضا الذاتي والاعتداد بالنفس عند المراهقين. وليس هذا للتقليل من أهمية الشعور العاطفي الذي يتم احتماله نيابة عن الآخرين، والذي يبدو أنه المعيار الأساسي للسلوك الغيري. لكن إذا طور المرء الاعتماد على المكافآت المادية، فقد لا يكون استدماج الدوافع الحقيقية للمساعدة ناجحاً جداً. ربما كان هذا هو الرأي الأكثر شعبية بين السيكولوجيين الذين يتمسكون ببرهان الغيريّة الزائفة.

وجهة نظر التعلم الاجتماعي Social learning perspective

ترى وجهة نظر التعلم الاجتماعي أننا نكتسب استجاباتنا الأخلاقية عن طريق «قوانين التعلم». فقد تيسَّر استدماج القيم من خلال التعلم المرتكز على المراقبة. وتم اقتراح نماذج الأهل من أجل بذل التأثير الأقوى والأكثر استمراراً في عملية الاستدماج. كما رأى بعض المفكرين أن تعلم السلوك الممكن يؤثّر في تطوير السلوك الغيري في مرحلة الطفولة، وهذا بدوره يعمل معززاً داخلياً. لكن ثمة من يرى أن التعلم الاجتماعي لا يفسر الغيريّة كما ينبغي، بسبب تجاهله التأثيرات الجينية ومهارات التفكير العليا مثل قدرات لعب الأدوار، وهكذا يكون التأثير الاجتماعي غير كافٍ لتفسير التفكير الأخلاقي.

النظرية المعيارية Normative theory

وفقاً للنظرية المعيارية يوجد ثلاثة مؤثرات أساسية في الغيريّة : شدة الإلزامات الأخلاقية (الشخصية)، والبناء المعرفي للمعايير والقيم، وملاءمة مشاعر الإلزام الأخلاقي. تتأثر الإلزامات الشخصية أوالمعايير الأخلاقية بتوقعات المجموعة المشتركة حول السلوك الملائم والمكافآت الاجتماعية، التي تختلف من فرد إلى فرد. يساعد الناس لأنهم يفهمون المساعدة بوصفها الاستجابة الاجتماعية الملائمة التي إما أن تكون ناجمة عن تجربة سابقة أوعن مراقبة الآخرين. في الجوهر، يتفاعل الناس في المجتمع كي يتبنوا معيار المسؤولية الاجتماعية ومساعدة الآخرين. وما يرتبط بهذا هوالإنصاف والحاجة لاعتبار العالم «عادلاً». هذه مفاهيم مركزية لـ «فرضية العالم العادل» التي اقترحها لرنر Lerner. فوفقاً لهذه الفرضية هناك إيمان مشترك بأن العالم عادل والناس يحصلون على ما يستحقونه والعكس بالعكس. وبالتالي، نساعد أولئك الذين ساعدونا وليس أولئك الذين حرمونا من المساعدة.

كما تؤدّي المعايير الشخصية دوراً معرفياً وعاطفياً مؤثراً ومهماً. فمثلاً، يمكن أن يكون لدى الناس توقعات سلوكية مرتكزة على معايير شخصية أوتنتابهم مشاعر (مثل الذنب) عند مواجهة هذا الأمر أوعدم مواجهته.

المقاربة النظرية للمرحلة Stage theoretic approach

ترى المقاربة النظرية للمرحلة أن الأفراد يمرون بمراحل متعددة من التطور الأخلاقي ويكون التطور البنيوي المعرفي المصدر الأساسي للتغيير. بيد أن التطور الأخلاقي المبكر في أساسه متجذر في المصلحة الذاتية. ومن ثم طور بعضهم الدافعية من أجل اتباع معايير الجماعة. أما الآخرون الذين تقدّم تطورهم الأخلاقي، فقد اكتسبوا معايير أخلاقية كلية. لكن السلوك الإنساني لا يتوقف على المراحل فحسب، بل ينطوي على تفاعل يرتبط بحالة المؤثرات. الفعل الغيري الحقيقي هوإنجاز تطوري، وهولا يكون ممكناً إلا في المرحلة التطورية الأخيرة، أومع تعاظم حالة النضوج.

نماذج التقليل من الإثارة وإزالة الحالة السلبية Arousal-reduction and negative state relief models

ترى نماذج التقليل من الإثارة وإزالة الحالة السلبية أن الدافع إلى الغيريّة هوالتقليل من الإثارة أوالتوتر المنفّر. إذ عندما يشاهد المراقب غيره يتألم فإن هذا سيسبب إثارة للمشاعر السلبية التي ستخف وطأتها حين يقدّم المساعدة للمتألم.

يمكن أن يكون الشعور بالذنب استجابة لتألم الآخر دافعاً قوياً. فالشعور بالذنب يعرّض الاعتداد بالنفس للخطر أما السلوك المساعد، فإنه يمكّن من ترميم صورة الذات. والأحداث الأخرى التي تجعل الملاحظ يشعر أفضل فيمكن أن تقضي على الدافع للمساعدة، وخصوصاً حين تسبق هذه الأحداث فرصة المساعدة أوإذا كان المراقب مدركاً الطرق الأقل كلفة لتحسين المزاج. وهكذا تكون الدافعية متوقفة على المساعدة في امتلاك خصائص المكافأة الذاتية. لكن إذا استبعد احتمال أن تقلّل المساعدة من المشاعر السلبية، فسيستبعد احتمال أن يساعد المراقب.

نموذج الكلفة - المكافأة Cost-reward model

يشمل نموذج الكلفة - المكافأة التكاليف والمكافآت على المساعدة أوعلى عدم المساعدة ويرتبط مباشرة بنماذج التقليل من الإثارة. ويرى نموذج الكلفة - المكافأة أن مشاهدة تألّم الآخر

تسبب إثارة تعاطفية مزعجة في المراقب، وبالتالي يكون المراقب، مدفوعاً لكبحها. فالإثارة التعاطفية تدفع المراقب للفعل، أما تحليل الكلفة - المكافأة فإنه يوجّه أفعال المراقب.

توجد متغيرات طفيفة في هذا النموذج. فقد رأى هوفمن Hoffman أن مشاهدة تألم الآخر تسبب أزمة عاطفية في المراقب وأن كل الصفات المتعلقة بسبب الألم تؤثر في رغبة المراقب في المساعدة. تألُّم الأعضاء «في الفريق" يسبب توتراً مزعجاً كما أن فهم التعارض بين الحالة الراهنة والحالة المرغوبة لسعادة الآخر تؤدّي إلى تناقض معرفي.

نموذج قرار المراقب بالتدخّل Decision model of bystander intervention

يشير نموذج قرار المراقب بالتدخّل إلى أن قرار المساعدة يتوقف على خمسة عوامل. الأول والثاني تحديد التغير السلبي في ظروف الضحايا والاعتراف بالحاجة إلى المساعدة. العاملان الثالث والرابع هما تحمّل المسؤولية الشخصية والقرار المتعلق بأي نوع من المساعدة هوالمطلوب. العامل الأخير في عملية اتخاذ القرار هوالقرار بتقديم المساعدة. فإذا فشل المراقب في أي من هذه المراحل بتوفير أي من هذه العوامل، فلن تقدم المساعدة إلى الضحية. إذ يمكن للمؤثرات الخارجية مثل مظاهر البيئة الفيزيائية والاجتماعية أن تؤثر سلباً في إمكان تفسير الوضع. مثلاً، يرى الباحثون أن الاستعداد للمساعدة يكون أكثر انخفاضاً في المدن من البلدات كنتيجة للحمل الزائد للمدخلات البيئية. كما يمكن للحالات العاطفية الداخلية للمراقب أن تؤثر في قراره بالمساعدة. وهكذا تم البرهان على أن حالات المزاج الداخلي الإيجابية تزيد من سهولة السلوك المساعد أكثر من الحالات السلبية.

بالإضافة إلى هذه المؤثرات، يتأثر المراقبون بمن حولهم. فمثلاً، حين يكون المراقب واحداً بين كثيرين غيره، يمكن أن يحصل تعميم للمسؤولية. وهذا يشير إلى الاعتقاد بأن للآخرين القدرة نفسها على مساعدة الضحية. والأرجح أن يحصل تعميم المسؤولية حين تنطوي على عنصر خطر، يدركه الآخرون بوصفهم قادرين على المساعدة، و/أو حين تسمح المعايير. كما يمكن أن يحصل تثبيط للجمهور، إذ يمكن أن يثبط المراقب بسبب الخوف من الإحراج أومن التقييم السلبي.

المقاربة الغيريّة The altruistic approach

الصنف الثاني من النظرية المعاصرة حول الدافعية الإنسانية – المقاربة الغيريّة – يحافظ على معنى الغيريّة «الحقيقية" كما يقصد كونت. فالدافعية هنا موجهة نحوغاية وهي زيادة سعادة الآخر

وأي مشاعر بمكافأة الذات أوالتخفيف من الضيق الشخصي هي حصيلة ثانوية لهذا. من خلال تحدي الافتراضات المسبقة للفردانية والذاتية، لم تعد الغيريّة «الحقيقية" مستحيلة، بل على العكس باتت واسعة الانتشار. وهكذا بات وجود «سمة» الغيريّة ونموذج "الشخصية الغيرية» ممكناً.

ثمة دوافع تشكل أساساً لـ "الشخصية الغيرية" كدافع التعاطف، ومعايير السلوك الملائم، والميل لتجربة التعاطف المعرفي والعاطفي. تزوّد قدرات تمثيل الأدوار بالقابلية للتعاطف وتكون معايير السلوك أحكاماً توجيهية مستدمجة. لكن هذه الدوافع هي «بنى افتراضية». غير أن أنصار «الشخصية الغيرية» يصفون الغيري بأنه شخص يتبنّى معايير أعلى للعدالة، والمسؤولية الاجتماعية، وصيغ التفكير الأخلاقي، وهوأكثر تعاطفاً مع مشاعر الآخرين.

التعاطف Empathy

ينطوي التعاطف على مشاعر المشاركة الوجدانية وعلى رغبة في التخفيف من آلام الآخرين. وتتوقف مكوناته المعرفية على المرحلة التطورية للمراقب. فحين يمر الأولاد بالمراحل التطورية يعون في النهاية بأن للآخرين هويات شخصية، ويزداد رجحان اختبارهم التعاطف بوصفه حالة ذاتية وكذلك إثارة لا إرادية. يوجد، في الأساس، نظام دافعية غيري حقيقي، توفّر فيه الاستجابة التعاطفية لآلام الشخص الآخر، مقرونة بالإحساس المعرفي للآخر، الأساس لدافع مستقل عن الدافعية الأنانية.

ينشأ عن مكونات الألم التعاطفي مشاعر مشتركة وجدانية مؤلمة ثبت أنها الدافع الرئيس للغيرية. لكن قد يكون للألم التعاطفي تأثير معاكس، هوتوجيه انتباه المراقب بعيداً عن الضحية إلى الذات، والتقليل من احتمال السلوك الغيري. هذا يوحي بأقصى مدى من الإثارة التعاطفية للسلوك الغيري. كما يمكن أن يحاول المراقبون التقليل من مستوى الإثارة، وأن يستعملوا استراتيجيات مختلفة (مثل الإعراض) أوالانتقاص من قدرة الضحية. علاوة على ذلك، إذا فهمنا أن الضحايا مسؤولون عن مأزقهم فقد يتحيّد الألم التعاطفي. فالألم التعاطفي والشعور الوجداني المشترك لا يكونان اجتماعيين إلا ضمن بعض الحدود.

الغيرية المستقلة Autonomous altruism

تم افتراض مشاعر معينة كسبب للدافعية الغيرية. وفقاً لهذا الرأي، في أثناء اختبار هذه المشاعر، ينتهك المراقب قوانين التعزيز من خلال توجيه السلوك نحوحاجات الآخرين من دون التفات إلى

ذاته. الغيريّة المستقلة هي المثال على هذا. فالغيرية المستقلة في تعريفها ينبغي أن تعدّ «إيثارية" لأنها غير محكومة بمعايير مجتمعية ولأن دوافعها تنبع من النفس. أضف إلى ذلك أن ما يقال من أن عملية «التكيف التعاطفي» تحصل في الأولاد والبالغين إذ يتأثر سلوك المراقب بإشعارات خاصة تظهر الاستجابة التعاطفية.

برهن كاريلوسكي Karylowski على التمييز بين فعل الخير من أجل الشعور بالاطمئنان النفسي (الغيرية الأنانية)، وفعل الخير لجعل الغير يشعر بالراحة (غيرية إيثارية). وفقاً لهذا الرأي تكون الغيريّة الأنانية غيريّة زائفة، فيما تكون الغيريّة الموجّهة للخارج غيريّة ذات دافعية خالصة. تم البرهان على أن الغيريّة الموجهة خارجياً هي نتيجة لتركيز الانتباه على الآخر عوضاً عن تركيزه على الذات.

فرضية العالَم العادل Just world hypothesis

وسّع لرنر Lerner فرضية العالم العادل لتشتمل على علاقة الهوية. حين ندرك أن ذواتنا "بأننا غير متميزين سيكولوجياً» عن الآخر فإننا نختبر ما يختبر. وحين ندرك أن الشخص الآخر محتاج، تستثار فينا «عدالة الحاجة»، ونشارك في «أنشطة ترتكز على الهوية». وتصبح الذات غير قابلة للتميز عن «الآخر"، والدافع الأساسي للمساعدة لا يمكن أن يكون أنانياً أوغيرياً بشكل حصري. هذا الرأي شبيه برأي هورنستاين Hornstein. وقد ظهر التشابه بشكل خاص من خلال تجربة «النحن – وية» "we-ness" وانحلال التمايز بين الذات ـ الآخر.

فرضية غيريّة – التعاطف Empathy-altruism hypothesis

المبحث المشترك في نظريات الغيريّة هوأن الشعور التعاطفي ينتج الدافعية الغيريّة للمساعدة. وصف باتسون Batson ثلاثة سبل أساسية تؤدي إلى المساعدة منها سبيل يرتبط بدافعية غيريّة تثار تعاطفياً، وهي ما يعرف بفرضية غيريّة ـ التعاطف. لهذا السبيل أهمية خاصة بالنسبة لهذه المراجعة الأدبية التي تفصل ذاتها عن البرهان الأناني السائد على الدافعية التي تشكل أساساً للمساعدة. إنه يتميز بسبع عمليات قابلة للاختبار التجريبي. الأولى «إدراك الآخر المحتاج»، هي وظيفة عدد من العوامل التي تنطوي على تباين يمكن إدراكه بين حالة السعادة الفعلية والكامنة للآخر؛ والبروز الكافي لهذه الحالات، وتركيز الانتباه على الآخر. إن درجات الكمية تشتمل على عدد أبعاد السعادة التي نفهم تعارضها، وحجم التعارضات المدرَكة، وأهميتها المدركة. إن إدراك حاجات الآخرين يؤدي إلى شعور بالتعاطف.

تشمل العملية الثانية تبنّي موقف الآخر وهي وظيفة حدود قدرة - العامِلَين على تبنّي موقف الآخر والتوجّه لتبني الموقف. يلحق بذلك العملية السيكولوجية الثالثة التي تسهم في اختبار التعاطف الذي يشكّل العملية السكولوجية الرابعة. تتأثر إثارة التعاطف بهذا الملحق بطريقتين أساسيتين. تحديداً، تؤثر قوة الملحق في احتمال تبني موقف الآخر ويمكن أن تؤثر قوة الملحق في مقدار الشعور التعاطفي الذي يعيشه المراقب. وخلافاً لاختبار الألم الشخصي الذي يمكن أن يثير الدافعية الأنانية، فإن اختبار التعاطف، الذي يتميز بمشاعر التضامن والشفقة، يثير الدافعية الغيريّة (العملية الخامسة) التي تشكّل الغاية القصوى التي تتحسّن بها سعادة الآخر. تتوقف قوة الدافع الغيري (العملية الخامسة) على قوة اختبار التعاطف. يمكن للدافع الغيري أن يظهر المكافأة الذاتية والاجتماعية وكذلك اجتناب العقوبة والتخفيف من الألم الشخصي الذي يشكل أساس الدافعية الأنانية. لكن باستون Batson يرى أن هذه النتائج هي مجرّد منتج جانبي للدافعية وليس هدفها الأقصى. بالإضافة إلى أن فرضية الغيريّة التعاطفية، ترى أن الغيريّة "الحقيقية" موجودة وهي ناتجة من العمليات السيكولوجية.

العملية السيكولوجية السادسة، التي يصطلح عليها «التلذذ بالحساب" أوتحليل الفائدة النسبية، هو تحليل أنجزه المراقب قاصداً منه تحديد السلوك الأكثر فاعلية الذي يمكن أن يلبّي حاجات الآخر وتحديد إذا كان لأي شخص آخر قدرة كافية على تحقيق هذا. ويمكن البرهان على أن هذا من طبيعة أنانية، لكن ينبغي ألا يُفهم أن هذا يعني أن دافع المساعدة أناني أيضاً. إضافة إلى أن المراقب المدفوع غيرياً سيساعد طالما أن المساعدة ممكنة وإذا كان تحليل الفائدة النسبية لصالح هذا. وفي الحالات التي يكون فيها تحليل الفائدة النسبية سلبياً سيتجنب المراقب المساعدة إما من خلال تجاهل الضحية أومن خلال الحط من قدرها. في هذه الحال يزول الشعور التعاطفي والدافعية الغيريّة معاً.

غير أن فرضية الغيريّة التعاطفية تعرضت للنقد بسبب محاولة البرهان على وجود الدافعية الغيريّة «الحقيقية» وعوضاً عن ذلك، تم اقتراح أن الدافع الأساسي أناني. فمثلاً، تحدث بعض الباحثين عن المعالجات المستعملة لإظهار التعاطف في المشاركين ولإظهار مركّب الذات – الآخر أوالشعور بالاتحاد الذي يسهم في تحسين السعادة النفسية للمراقب إثر تقديم المساعدة للشخص المحتاج. لكن باتسون عرض نتائج تشير إلى أن عضوية الجماعة أوتجربة «الاتحاد» لا تؤثر في السلوك المساعد. كما لاحظ باتسون وكوك أن توفير فرص لملاذ سهل للمراقب ينبغي أن يؤمن التبصر في

الدافعية حيث سيُظهر الملاذ السهل سلوكاً مساعداً منخفظاً في المراقبين المدفوعين أنانياً، ولن يؤثر في المراقبين المدفوعين غيرياً.

تم اقتراح بعض البراهين البديلة على فرضية الغيريّة – التعاطفية. وبشكل خاص اقتراح تفسيرَي: التعاطف ـ المكافأة الخاصة، والتعاطف ـ العقاب الخاص التي تفترض أن المراقب يساعد نتيجة لتوقعات المكافآت الداخلية / الخارجية أوخشية التكاليف الشخصية / الاجتماعية. غير أن هذه البراهين في طبيعتها غيريّة زائفة وما هو أهم، يجب علينا ألا نخلط بين نتائج فعل كالمكافآت الداخلية والخارجية وهدفه الرئيس (السلوك المساعد).

مناقشة وخاتمة

تواجه نظريات الغيريّة مشاكل متعددة. أولاً، إنها تفتقر إلى الدقة وأحياناً يساء تفسيرها. ثانياً، عدم الدقة في تعريفها يعني أن النتائج التجريبية تكون في الغالب غير حاسمة ويمكن تفسيرها عن طريق نظريات الغيريّة – الزائفة. بيد أن نظريات الغيريّة توفر تفسيرات جديدة وبراهين نظرية لدراسة السلوك الغيري تفصل ذاتها عن التفسيرات المدفوعة أنانياً.

أضف إلى أن هناك صعوبة واضحة في الوصول إلى نتائج ملموسة حول وجود ما أشير إليه بأنه غيريّة «حقيقية» في الإنسان. تنبع الكتابات النظرية المكثفة حول الغيريّة الإنسانية من عدد من وجهات النظر النظرية المختلفة. واضح أن المؤثرات الدافعية (بين الأشخاص وداخل الأشخاص) والسلوكية خلف الغيريّة معقدة في طبيعتها ولا تنبع من مصدر واحد، بل تنبع من مصادر متعددة داخل الفرد وخارجه على حد سواء. فالنظريات الموجودة تسلط الضوء على عدد من العناصر وتوفر بعض الفهم للغيرية الإنسانية. وهكذا يمكننا، من الكتابات الموجودة، أن نبدأ في تطوير تحقيقات ونظريات تجريبية وربما نفهم تعقيد بنية الغيرية.

واضح أن الأنانية الإنسانية لا تكفي لتفسير جميع وجوه السلوك «الغيري". وهكذا يصحّ افتراض وجوب الاستعاضة عن الأنانية الشاملة بفرضية أكثر تعقيداً تفسح المجال للأنانية والغيرية معاً.

كان هناك بعض القيود الجوهرية على مراجعة الأدبيات الراهنة. فمثلاً، تم استثناء المقالات المكتوبة بلغات غير الإنكليزية وهذا ما أدّى إلى حصر النتائج بالمقالات المكتوبة باللغة الإنكليزية فقط. ولأن البحث في قاعدة البيانات المتوافرة جرى على شبكة الإنترنت، فإن المقالات القديمة التي لم تشملها قواعد البيانات الموجودة على الشبكة يمكن أن تكون مفقودة. وأخيراً، إن مراجعة

الأدبيات الحالية لا تشمل غير النظريات الغيريّة الإنسانية السيكولوجية الاجتماعية، وبالتالي فهي لا تغطي نظريات من حقول سيكولوجية أخرى مثل الحقل التنظيمي والحقل التطوري.

توجيهات مستقبلية Future directions

الظاهر أن الطبيعة الإنسانية المعقدة ومتعددة الأوجه تحتاج لـ"سعة أفق» في أثناء تطوير النماذج النظرية. غير أن فقدان «سعة الأفق» في فهم القوى الدافعة التي تشكّل القوى الأساسية للغيرية الإنسانية سيكون عائقاً أمام الأبحاث والنظريات المستقبلية فقط. فالنماذج النظرية المستقبلية ستستفيد بشكل كبير من اشتمالها على إتاحة إمكان التعايش بين القوتين الدافعتين (الأنانية والغيرية) لا من منعها له. ويمكن أن يقلّ التعارض بين مقاربة الغيريّة الزائفة ومقاربة الغيريّة النظرية أوتنحل من خلال تركيب عناصر من الطرفين المتعارضين وإجراء بحث يستكشف صحة هذه المركّبات الجديدة.

حلقات الجدل

تصوّر "الآخر"
تمييز مُمَأسس، وعنصرية ثقافية

مسعود كمالي[*]

تشكل هذه المقالة رؤية تأسيسية في تصوّر الحداثة الغربية للآخر الحضاري المسلم. فهي تنطلق من أولاً من اختبار الباحث البروفسور مسعود كمالي للسوسيولوجيا الثقافية والفلسفية للمجتمع الغربي، وثانياً من اختصاصه بالفكر الفلسفي الغربي وخصوصاً لجهة الكيفية التي قارب فيها فلاسفة الغرب الإسلام والمسلمين، وعلى الأخص منهم هيغل وفولد وسواهما.

المحرر

تمتد جذور التراث الاستشراقي وبدعة «الغرب والباقي» عميقاً في التراث الفكري الغربي، في المؤسسات التعليمية، والأنظمة السياسية، وكذلك في العلوم الاجتماعية التي يبدو أنها «خالية من القيم».

حدّدت في هذه المقالة منظومات الفئات والمباني القيمية والخطابات ـ باعتبارها عناصر النظريات أوالنماذج ـ التي تصلح لبث التعابير العنصرية الممأسسة وإنتاجها ودراستها، وبشكل خاص حين تتعلق بالشعوب الإسلامية. كما أشارت المقالة إلى دور وسائل الإعلام العامة في تسليط الضوء على «المسائل النموذجية» التي تشكّل حقيقة «الآخر» المختلف جوهرياً الذي يساوى «الآخر الشرير أوالبدائي».

---

*ـ بروفسور إيراني في علم الاجتماع في جامعة أوبسالا **Uppsala** ـ السويد.

ـ المصدر: **http://cordis.europa.eu/pub/improving/docs/ser_racism_kamali_session2.pdf**

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Conceptualizing the other**

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

علينا أن نذكر المأسسة المنسية العلنية أوالخفية لتصنيف "نحن" في الغرب و«هم»، سواء أكان في «الشرق» أوفي أي مكان آخر من العالم[1]. لقد كان التفكير العنصري جزءاً لا يتجزأ من العلم وفلسفة التنوير. فعادة تصنيف الناس إلى فئات "طبيعية" بالطريقة نفسها التي صنّفت فيها الطبيعة هي تراث تنويري أيضاً، فقد أسهم الفلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه Karl von Linné إلى هيغل في التصنيف الهرمي للمجموعات البشرية والمجتمعات[2]. أما أحد أكثر تصنيفات المجتمعات الإنسانية ديمومة، والتي تمتد جذورها إلى الثورة الأممية للأديان الخلاصية المتنافسة في الشرق الأوسط، وتحديداً الإسلام، فهي «الاستشراق».

التراث الاستشراقي

يعدّ الشرق تقليدياً نقيضاً للغرب، أي الوجه المغاير للعقلانية، والعلم، والتطور، والنموالاقتصادي، والازدهار وهلم جراً. وبتعبير آخر، إن عناصر التفوّق كلها التي تحققت في الغرب كانت مفقودة في الشرق. لذلك أهمل حقل البحث العلمي الاجتماعي والسوسيولوجي بشكل أساسي إجراء أبحاث حول التعقيد، والتغاير، والتحولات الكبرى لما كان يسمى «الشرق». فمفاهيم المجتمع المدني الإسلامي، والأيديولوجيات السياسية الإسلامية، والإسلام الحديث كانت مثار جدل، ورفضها عدد من باحثي العلوم الاجتماعية المعاصرين والكلاسيكيين. وكما عبّر إدوارد سعيد؛ لم يستطع الشرق إيجاد نفسه، بل كان الشرق من إنتاج الغرب، ووجد وفقاً لرغبات الغرب.

لغاية الآن، نعرف أن تصوّر ماكس فيبر Max Weber حول «السوسولوجيا الخالية من القيم» ما زال مجرّد تصوّر لم يتحقق بعد[3]. لأن حقل إنتاج المعرفة جزء لا يتجزأ من إنتاج الروابط السلطوية في المجتمعات الحديثة. وكما يذكر فوكو Foucault [4]:

ثمّة تلازم بين السلطة والمعرفة، إذ لا يوجد علاقة سلطوية من دون القانون الملازم لحقل معرفي، ولا توجد معرفة لا تسلّم بالعلاقات السلطوية وتشكّل هذه العلاقات في الوقت عينه.

يؤكد فوكوأن «السلطة تنتج معرفة». فإحداهما تحتاج الأخرى من أجل المحافظة على النظام

---

[1]- بالنسبة لكثير من الباحثين، بات الإصلاح السياسي طريقة مناسبة لإظهار الشخصيات العامة، من سياسيين وغيرهم من الشخصيات الرسمية، أنفسهم أمام الملأ بأنهم يتوافقون مع المعايير التي يبدون من خلالها ورثة للنزعة الإنسانية التنويرية والأفكار الكلية. إنهم ممثلون سياسيون حقاً..

[2]- For more discussion see Emanuel C. Eze (1998) Race and Enlightenment.

[3]-For more discussion see، Lewis John (1975) Max Weber and value-free-sociology، London: Lawrence and Wishart.

[4]- Foucault Michel (1977) Discipline and Punish، The Birth of the Prison، London: Penguin books Ltd.

الذي يخدم السلطة والمعرفة معاً وضمان استمراره. وعليه فإن انتصار العقل هوانتصار لتحالف السلطة والمعرفة. وكما قال ترنر Turner، إن فئات «المجرم» و«المجنون» و«المنحرف» هي تجليات للخطاب العلمي الذي يمارس الطبيعي والعاقل من خلاله السلطة بإزاء التقسيم المنهجي للتشابه والاختلاف». فالتحالف بين السلطة والمعرفة أدى إلى وجود ما يمكن تسميته بـ"الآخر"، الذي يمكن أن يكون «المجنون»، «المجرم»، «المنحرف»، أو«الشرق». والإنسان العاقل الحديث حامل المعرفة والسلطة يحتاج إلى انحراف الجنون من أجل تعريف العقل السوي والحفاظ عليه. لا فرق إذا كان هذا «الإنسان العاقل» بنية حديثة كما كان يرى فوكو، أو، كما يرى دريدا، تطوراً للإنسان العاقل القديم الذي تمتد جذوره إلى اليونان القديمة، فالعقل والجنون كانا وما زالا متلازمين[1]. ويمكننا من خلال اتباع سير النقاش هذا، أن نقول إن تصور الغرب ذاتَه، المغرب، كان مرتبطاً مباشرة وبالضرورة بالبنية المنحرفة لـ «الآخر»، المشرق. إن إيجاد نموذجي الشرق والغرب هو تجلٍّ للسيطرة الغربية والنوايا والسياسات الاستعمارية. والاستشراق خطاب مؤلّف من شبكة من التصنيفات والجداول والمفاهيم التي يتم من خلالها تعريف الشرق والسيطرة عليه في الوقت عينه، «أن تعرف هو أن تُخضِع».

كان دور المستعمرين والسياسة الإمبريالية حاسماً في تكوين التصور الغربي للإسلام وتحليل «المجتمعات الشرقية».[2] وقد بينّ إدوارد سعيد في كتابه المؤثر «الاستشراق» السياسات الاستعمارية والغربية المعادية للإسلام التي تشكلت بسبب التنميط الاستشراقي وكيف استخدمه الغربيون بوصفه خطاباً إخضاعياً. فأوروبا التي عرّفت الشرق كانت مطبوعة بما يسمى الشرق وكان لها علاقة مزدوجة به. لم يكن هذا بسبب وجود الشرق على مقربة من أوروبا، بل لأن أوروبا وجدت ضالتها هناك، في المستعمرات الأغنى والأقدم، مصادر حضارتها ولغتها، ومنافسها في الدائرة الثقافية، وواحدة من أكثر الصور الاعتيادية لـ «الآخرين الحقيقيين»، كما عبّر إدوارد سعيد (1978). بدأت أوروبا مشروعها السوسيوبوليتيكي في تكوين هوية أوروبية أوغربية منذ مطلع القرن السابع عشر، في كل شيء، العقلانية، الديمقراطية السياسية، الفردانية، وباختصار، كان يفترض أن تبدأ أوروبا عند حدود اليونان مقابل الشرق ـ المجال الجغرافي العامر الذي قدم إسهامات ثقافية

[1]- لمزيد من المناقشة والمقارنة بين أفكار فوكو ودريدا حول الجذور القديمة للعقل انظر:
Boyne Roy (1994) Foucault and Derrida، The Other Side of Reason، London: Routledge.

[2]- **Daniel N. (1960) Islam and the West: the Making of an Image، Edinburgh: Edinburgh University Press. Southern R. W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages، Cambridge: Harvard University Press.**

اجتماعية وسياسية كبيرة لكل العالم. فقد تبيّن أن الخصائص كلها التي أسهمت في تمييز الغرب عن سائر العالم، مثل العلم، والفلسفة، والديمقراطية، كان لها جذور في اليونان القديمة.[1] وكان هناك تجاهل متعمّد للتأثير غير الغربي – أي التأثير الشرقي كما يسميه التراث الغربي لفلسفة العلم. وكما عبرّ كنغ King :

يبدأ كل تأريخ للفلسفة الغربية مع اليونانيين، ويتجاهل أي تأثير إفريقي وشرقي في اليونانيين القدامى. والأهم في هذا هو غياب الإشارة إلى الدور الذي قام به «تراث الأسرار» المصري والشرقي في تشكيل المقاربات والأفكار الفلسفية اليونانية.

لم يكن إيجاد العالم الغربي المتخيل وانتشار أفكاره الكلية المتصلة إلا محاولات ذات توجه أوروبي مبالغ فيها. ولم يكن الكلي أكثر من تجارب جزئية للفهم الأوروبي الغربي وبنية ثابتة لذواتهم الاجتماعية – الثقافية و«للآخرين». وبما أن فكرة الموقف المحايد، والموضوعي والكلي هي خيال، كما جاء في حجج غرايز جانتزن (Grace Jantzen 1995)[2]، فهذا يعني أنه لا يوجد مطلقاً وجهات نظر حيادية أو اعتقادات منفصلة عن مكان محدد، والسبب:

لا تكون وجهات نظر من لا مكان، كما لا تكون وجهات نظر من كل مكان. تكون وجهات نظر من بعض الأماكن فقط، ويكون للمكان الخاص تأثير حتمي في وجهة النظر. وإذا فرضنا العكس، فإن ما يحصل هو تعميم لوجهة نظرة معينة زوراً.

بيد أن الأفكار الكلية «الخالية من القيم» عن العالم عموماً وعن «الشرق» خصوصاً»، ليست مجرّد تخيل واستحالة، بل هي، كما عبر غولدنر (Gouldner 1973) «أسطورة المجتمع المتحرر من القيم»، وتبقى هذه مجرد أسطورة للمناقشات الأكاديمية في الدائرة الداخلية.[3] استُعمل علم الاجتماع، كغيره من العلوم الأخرى، في ميدان عام هو ممارسة القوة السياسية - الاجتماعية والعسكرية لإيجاد النظام العالمي الاستعماري وما بعد الاستعماري. وكما ذكرنا سابقاً ما زال دور السياسة الاستعمارية والامبريالية حاسماً خصوصاً في تشكيل التصورات الغربية عن الإسلام وتحليل ما يسمى بـ«المجتمعات الشرقية». وهنا تم تعميم «المجتمعات الغربية» وتصنيفها من

[1]- For more discussion in this specific issue، see Emanuel Chukwidi Eze (1999) Race and the Enlightenment.

[2]- Jantzen Grace (1995) The Philosophy of Christianity، Cambridge: Cambridge University Press.

[3]- Gouldner Alvin (1973) The Myth of a Value-free Sociology"، in Alvin Gouldner (1973) For Sociology، London: Harmondsworth

خلال الميتا - نظريات الكلاسية، مثل نظريات ماركس وفيبر، بوصفها مجتمعات ذات خصائص مميزة مختلفة كلياً عن الغرب. وقد نشأت القوة الدافعة الأساسية لفهم «الشرق» ولتأسيس تراث الاستشراق نتيجة للمشاحنات بين الخصوم الدينيين في البلدان الغربية والنزاعات العسكرية والاقتصادية مع إمبراطوريات «الشرق» المقتدرة، مثل الإمبراطوريتين العثمانية والفارسية. وعليه، كما يذكر ترنر «لا يمكن لمعرفة الشرق أن تكون معزولة عن تاريخ التوسع الأوروبي في الشرق الأوسط وآسيا».

يمكن أن تفهم العلاقة المتبادلة بين «المعرفة» و«السلطة» والتأثيرات المتبادلة بينها من خلال سلطات الاحتلال الإمبريالية الغربية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ففي عام 1878 كانت أوروبا تسيطر على حوالي 67 في المائة من مساحة اليابسة في العالم وفي عام 1914، 84 في المائة.[1] وبعد الحرب العالمية الأولى ارتفعت النسبة المئوية إلى مستويات أعلى عندما أنشأت إنكلترا وفرنسا سلطات انتداب في الدول التي ورثتها عن الإمبراطورية العثمانية في الشرق الأوسط.[2] وهذا ما جعل من الغرب عاملاً مؤثراً في التطور غير المتوازن لأجزاء أخرى من العالم، وبالتالي جعل منه عدواً. لم تكن عداوة الغرب للبلدان والشعوب الأخرى صورة خيالية، بل ظاهرة حقيقية أثرت إلى حد كبير في المجموعات الفكرية والوطنية للعديد من البلدان غير الغربية.

وعلى الرغم من أن الاستشراق بدأ في العصور الوسطى وشمل البلدان غير الإسلامية مثل الصين والهند، كان دائماً يرتبط بما يسمى جغرافياً «العالم الإسلامي» ودينياً الإسلام. وفي العودة إلى البدايات، كان اللاهوتي المسيحي يوحنا الدمشقي أول من وضع أسساً للاستشراق. فقد كان يوحنا الدمشقي من أهم أصدقاء الخليفة الأموي يزيد بن معاوية. وهوالذي شكّلت تصريحاته بأن الإسلام ديانة وثنية، وأن الكعبة في مكة صنم، وأن محمداً إنسان غير متديّن وغارق في الشهوات، مصدراً كلاسيّاً للكتابات المسيحية عن الإسلام. وهكذا كانت مواقف الغرب المسيحي تجاه البلدان الإسلامية من الناحية التاريخية في غاية السلبية ومليئة بالتعصّب. وشكّل هذا الموقف السلبي أحد أكثر الركائز خطورة في تعبئة الفلاحيين الأوروبيين البسطاء من أجل الانضمام إلى الحملات الصليبية، التي بدورها عززت التصنيف الدوغمائي: الشرق / الغرب. وبالتالي باتت

[1]- Headrick، Daniel R. (1977) The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth
Century، New York: Oxford University Press.

[2]- Gordon David C. (1989) Images of the West، Third World Perspective، New York: Rowman & Littlefield Inc.

المواقف والأفهام المعادية للإسلام جزءاً أساسياً من الاستعمار الغربي والصورة الذاتية.

سنورد في الفقرة التالية مثالاً توضيحياً قدمه غوردن عن عدوانية الغرب تجاه الإسلام، «حتى العلماء البارزون في الميدان»:

مما ذكره المؤرخ اللبناني مروان بحيري في مطلع القرن، أن المجلة نصف الشهرية «أسئلة ديبلوماسية واستعمارية» colonials et Questions diplomatiques (15 أيار 1901) نظّمت ندوة حوارية لدراسة التطلعات الإسلامية في القرن المقبل. قال المتحدّث باسم عدد من علماء الغرب الممثلين، المستشرق البارز بارون كارا دوفوBaron Carra de Vaux، إن توقعات التغير التقدمي بين المسلمين، باستثناء فارس بروحها «الآرية»، هي في حدها الأدنى. وإن «الإسلام اليوم مدحور»، ثم تابع مؤكّداً، «إن انحلاله السياسي أمر حتمي... وأما فيما يتعلق بالمصير الزمني للإسلام، فإن الإسلام بوصفه ديناً انتهى». ومن أجل درء أي خطر قد تشكله الإسلامية الشاملة أسدى نصيحته الآتية: نحن لا نحتاج إلا لتحريض بعض المسلمين على بعض من خلال تشجيع البدع الإسلامية والمنظومات الصوفية في وجه التيار السائد واستخدام القومية لبث الفرقة بين المجموعات الإثنية الإسلامية المختلفة.

عُدَّ الإسلام والمجتمعات الإسلامية هم «الآخرين» أو الجانب الآخر أوالطرف المقابل للعقل. وهكذا عُدَّ الإسلام والحداثة ظاهرتين متنافرتين. وعليه، فإن تحديث البلدان الإسلامية لم يكن ممكناً من دون القضاء على الإسلام أو«تدميره» بوصفه ديناً وأيديولوجيا ومبادئ سياسية. لقد كان الغرب موطن الحداثة وكان له رسالة نبوية لتغيير العالم بناء على خطة رسمها مفكرون غربيون، وعلماء اجتماع، وبالطبع القوى العظمى العسكرية الغربية. وكما يعبّر عزيز العظمة؛ كان الغرب هوالنموذج، وفي المقابل كان الشرق وما زال مختزلاً بـ«الصورة المرآتية للغرب»، هكذا عُرِّف وشُوِّه[1].

زد على ذلك، أن صلة «الشرق» الوثيقة بالإسلام أدّت، تبعاً لهذا، إلى إيجاد «عالم إسلامي» متخيّل ذي خصائص عامة محددة، وهو بالطبع يختلف جوهرياً عن الغرب. إن الجزء الأكبر من العالم المليء بالخلافات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية موجود تحت المظلة الدينية. فالإسلام دين، وهوكغيره من الأديان، يرتبط إلى حد كبير بالتفسيرات اللاهوتية من جهة، وبالاندماج الاجتماعي من جهة أخرى. وقد مر الإسلام خلال أكثر من ألف وأربعمائة عام من وجوده بعدد

[1]- al-Azmeh Aziz (1981) “The Articulation of Orientalism”، in Arab Studies Quarterly، No 3 (4)، pp 384- 402.

من التحولات اللاهوتية والاجتماعية. وانتشار الدين الإسلامي إلى مناطق نائية ذات أنظمة ثقافية ـ اجتماعية مختلفة في آسيا، وأفريقيا، وأوروبا أجبر الفاتحين وعلماء الكلام المسلمين على تكييف أنفسهم وتكييف الإسلام مع تقاليد المجتمعات الجديدة والتاريخ والأنظمة المؤسساتية. وقد ساعد التكيف المتبادل بين الإسلام والمجتمعات الحديثة على خلق مجتمعات مختلفة جداً فكان البعد الإسلامي واحداً من الخصائص العديدة التي فصلت كل مجتمع «إسلامي» عن غيره من المجتمعات الإسلامية. لكن كيف يمكن للمرء أن يقارن إيران الإسلامية، وشبه الجزيرة العربية، وإسبانيا ويرى تلك المناطق مكونات واحدة لـ"عالم إسلامي»؟ لا يحتاج المرء لمقارنة تلك المناطق النائية كي يفهم الفوارق العديدة بين هذه البلدان. فالمقارنة البسيطة لبلدان يتاخم بعضها بعضاً، مثل إيران وتركيا وأفغانستان، توفر لنا سبباً كافياً للتشكيك بالنظام المتخيل لـ»العالم الإسلامي». بالإضافة إلى أن الفوارق الداخلية، مثل الحضري / البدوي، العامي / النخبوي، والمجموعات الإثنية والدينية المختلفة، والفئات الاجتماعية والاجتماعية - الاقتصادية المختلفة، في البلدان الإسلامية تجعل المفهوم أكثر إشكالية. كان إنكار هذه الاختلافات الداخلية والخارجية جزءاً من محاولات المستشرقين الغربيين ومحاولات علماء الاجتماع «المتحررة من القيم» لتصوير أن المسلمين هم «الآخرون» الذين يبلورون «التخلّف»، و«التراثي»، و«الفشل»، واللاعقلاني» إلخ.

«العالم الإسلامي» بموزاة الشرق المثير للجدل و«الصورة المرآتية للغرب» لا ينتمون إلى ماضي «العالم الغربي» الحديث. الشرق بوصفه «الآخرين» هوجزء لا يمكن أن ينفصل عن فهم الغرب ذاتَه. وعملية إعادة بناء «الشرق» وإحيائه بوصفه المكان لفئة «الآخرين» عملية حداثية بامتياز وهي تحصل خارج وعينا. وهناك عاملان يحافظان على بقاء هذه العملية حية: الأول هو المستشرقون الغربيون (من بينهم مجموعة من علماء الاجتماع) والمجموعة الثانية موجودة في البلدان الإسلامية وهي ذات توجه غربي، ومتأثرة بالغرب وتحمل ثقافة غربية (من بينهم مجموعة من علماء الاجتماع). المجموعة الأولى تتابع جهودها بفاعلية كبيرة بمساعدة وسائل الاتصال الجديدة وصناعة الترفيه الجماهيرية. فالمستشرقون القدامى والجدد يحصلون على المساعدة عبر الإنترنت، وCNN، وS، وBBC، ووسائل إعلامية أخرى، وهوليوود وغيرها من وسائل التواصل الجماهيرية لإعادة كتابة التاريخ، وتغيير الوقائع وإعادة إنتاج الأشخاص «الشرقيين» الشريرين. لا ضرورة للخوض في نقاش حول «رد فعل المجتمع الدولي ضد العراق و«رد فعله» على الفلسطينيين والصورة التي تعرض عن صدام وعرفات الشرقيين المستبدين، و«إسرائيل الديموقراطية». لكن المشاركة في استشراق «الشرق»، ليست محصورة بما يسمى وكالات جديدة «جدية» فقط، بل لصناعة الترفيه

أيضاً تكون مسهمة فاعلة. فثمة عدد هائل من الأفلام، والبرامج التلفزيونية، والكتب الشعبية التي تشارك بفاعلية في إعادة إنتاج صورة الأشخاص الشرقيين الأشرار وفرضهم. وإذا أهملنا ذكر العديد من المسلسلات والمقابلات التلفزيونية، وتحدثنا عن صناعة الأفلام الهوليوودية خلال السنوات العشرين الماضية فقط، نجد أنها زادت من إنتاجها للأفلام التي شاركت مباشرة في فرض الأحكام المسبقة حول أشخاص «الشرق» الأشرار، ورسم الصورة النقية للغربي الصالح والأشخاص الأميركيين على نحوالخصوص. يضرب ساردر Sardar مثالاً توضيحياً من تلك الأفلام:

نجد في فيلم علاء الدين (1970) «أن القدرة الكونية الفائقة» لعفريت الجن تحتاج للتدجين والجلب لخدمة أميركا. قد يكون علاء الدين أكثر شخصيات الرسوم المتحركة في عالم دزني عنفاً. في بداية الفيلم، بطلنا هوعلاء الدين، عبد الله، لكنه في نهاية القصة، وبعد إدراكه الحقيقةَ والجمال، يقول، «نادوني آل فحسب». الشيء الوحيد الذي يميز علاء الدين من أي شاب قوقازي غرب أوسطي عادي هو لون بشرته المائل إلى السمرة. الفيلم مشبع بالاستشراق، فالأشخاص الصالحون حليقو الذقون، أما الأشخاص الشريرون فلحاهم طويلة ولهم خصائص مدنية أخرى ترتبط نمطياً بالشرقيين، كالطرقات المزروعة بمقايضين فقراء من العرب والهنود، و«شبه الجزيرة العربية» هي أرض الغرباء. يصور الفيلم النساء على أنهن مثيرات، راقصات، يرتدين زي الحريم القصير. وعلى الرغم من أن عفريت الجن محبوس في العالم العربي، فإنه لا يعرف غير الثقافة الغربية، ويغنّي بكل الحقد الاستشراقي الموروث:

أتيت من بلاد، في مكان بعيد، تجول فيه قوافل الجمال

حيث يقطعون أذنيك إذا كرهوا وجهك؛

هذا توحّش، لكن انتبه، إنها بلادي

تتبنّى الأفلام، والتلفاز، والمذياع، والصحف، واليوميات، مواقف سلبية من المسلمين، وهي مسؤولة إلى حد كبير عن تبنّيها الاستشراق وبث التعصّب ضد المسلمين. الاستشراق موجود في تفاصيل الحياة اليومية للمجتمعات الغربية كلها، إنه نتاج لأنظمة ثقافية اجتماعية ومؤسساتية، بتعبير آخر، ليس لدينا استشراق، بل نحن نعيشه.

العنصرية الثقافية

منذ هزيمة ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، بدا أن العنصرية البيولوجية اختفت إلى حد كبير من الحياة العامة والميدان العلمي لصالح الجوهرية الثقافية المتنامية التي كان لها دور

ريادي في تصنيف الناس إلى «مجاميع ثقافية» مختلفة ومجتمعات قومية. بنى علماء الاجتماع وبشكل خاص الأنثروبولوجيون والأثنولوجيون كيانات خيالية ومجردة، وأظهروا المجتمعات المختلفة بصورة أنظمة ثقافية متجانسة. الثقافة المنفردة لا يمكن أن توجد، وكما يذكر توملنسون (Tomlinson1999)، لا يوجد ثقافة منفردة، بل ثقافات. إذا كان اختزال تركيب المجتمعات القومية - بوصفها تراثاً لـ"سوسيولوجيا الاحتواء»- إلى ثقافات قومية منفردة واحتواء المجموعات الاقتصادية الاجتماعية المختلفة والإثنية بثقافة، خطأ فادحاً، فإن الخطأ الأكثر فداحة هواختزال مفهوم الثقافة إلى غربي، أوشرقي، أومشرقي خالص. لقد ارتكز الفهم الغربي للفلسفة اليونانية على الترجمات والشروحات الإسلامية للفلسفة اليونانية، وذلك لأن « فلسفة أرسطو، التي شكلت الإطار المسيحي الأكبر للصياغة الفلسفية للمعتقدات المسيحية، نقلت عن طريق علماء مسلمين - ابن رشد، ابن سينا، الكندي، الرازي. وبالتالي كان هذا مجالاً للتجربة المشتركة وللتطور التاريخي الذي ارتبطت فيه ثقافة القرون الوسطى المسيحية بالإسلام 46: (Turner، 1994). وانتقد أيضاً من يرون أن الإسلام هوالوسيط الوحيد بين الثقافة اليونانية والثقافة المسيحية. لم يكن تأثير الإسلام كبيراً في الثقافة المسيحية فحسب، بل أثر في المسيحيين الغربيين العلمانيين الذين استخدموا الإسلام في نقدهم المسيحية اللاعقلانية.[1] زد على هذا، أمراً قد يكون أكثر أهمية، وهوأنه لا يوجد مجتمع يختلف جوهرياً عن غيره. وهذه حقيقة أنكرها الغربيون والمستشرقون القوميون الذين حاولوا لقرون أن يميزوا على المستوى النظري بين «الغرب والباقين»، والنسبيون الثقافيون الذين حاولوا على حد سواء إزالة الفوارق الثقافية الأساسية بين البلدان والمجتمعات المختلفة. تعود مشكلة النسبية الثقافية إلى الفيلسوفين اليونانيين، هيرودوس وأرسطو اللذين تعرّضا لحقيقة أن «النار تحرق في فارس وهلاس، لكن أفكار الإنسان عن الحق والباطل تختلف من مكان إلى آخر.»[2]

الجوهرية الثقافية ليست تجريداً فقط، بل هي جزء من الحياة اليومية للعديد من البلدان الغربية. إن اعتبار «أنفسنا» أفراداً حداثيين ونتاجاً اجتماعياً لثقافة حداثية عالية من جهة، ورؤية غير الغربيين أو«الآخرين» مختلفين كلياً وأنهم نتاج ثقافات دونية من جهة أخرى، هو فهم شائع تمت مأسسته في الأنظمة التعليمية والقضائية والسياسية والبيروقراطية في عدد من البلدان الأوروبية. وبات هذا

[1]- See for instance Turner (1994) and Nietzsche (1968) The Anti-Christ، Harmondsworth: Penguin Books.

[2]- Turner Bryan (1994) Orientalism، Postmodernism and Globalism، London: Routledge.

واضحاً إزاء ازدياد التباين الناتج، جزئياً، من الهجرة من البلدان غير الغربية إلى أوروبا حيث يواجه عدد من البلدان الأوروبية تزايداً في الهجرة وازدياداً في المطالبة من مهاجري الجيلين الأول والثاني بالمشاركة في الحياة الثقافية والاقتصادية الاجتماعية لهذه البلدان. غير أن المواقف التقليدية السلبية تجاه «الآخر»، وبشكل خاص تجاه مسلمي أوروبا، تتجلى من خلال تمييز وعنصرية قد تكون ظاهرة أوباطنة في سوق العمل الأوروبية، والمدارس، والنظام القضائي، ووسائل الإعلام الجماهيرية، وفي دوائر أخرى من الحياة الاجتماعية.

بالإضافة إلى المجموعات اليمينية المتطرفة وأحزاب البلدان الأوروبية، ما زالت الثقافة العنصرية تنتشر من خلال مجموعتين ناشطتين من العملاء:

1 - مجموعة الموظفين الحكوميين والبلديين.

2 - مجموعة المهاجرين «الأكفياء ثقافياً» المنتخبين ذاتياً.

يظهر التراث الاستشراقي والتفوق الغربي على جميع الثقافات المعترف بها قانوناً والممأسس، في السياسات الحكومية والمجتمعية، من أجل دمج مجموعات المهاجرين في المجتمعات المضيفة. فالسائد فرضية أنـ"هم» مختلفون وأنهم المقابل الثقافي لـ"نا». «أن تعرف يعني أن تُخضِع» وبالتالي، «نحن» يجب أن نفهم «هم» لكي نكون قادرين على تغييرهم وأن نكيّفهم مع مجتمعاتنا. فنحن نعرف مسبقاً أنهم مختلفون وغريبون، لأنهم يأتون من «الشرق». إنهم الأفراد الذين يمكن تعريفهم من خلال ثقافتهم الغريبة والمنحرفة. فجميع الآتين من البلدان الإسلامية يملكون «الشيفرة الأخلاقية» نفسها ويعتمدون «الطريقة في الفعل» نفسها. إنهم مسلمون، وبالتالي، كليانيون/ شموليون، ذكوريون، معادون للحداثة وبالتالي معادون للغرب. يمكن أن يقتلوا لحفظ الشرف دفاعاً عن عائلاتهم، وهم يغتصبون الفتيات والنساء الأوروبيات لأنهن غير مسلمات. إنهم طابور خامس من البلدان الإسلامية في أوروبا وبالتالي، يجب مراقبتهم لدرء الخطر الذي يشكلونه جرّاء تجسسهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

الإعلام الجماهيري لعدد من الدول الغربية مليء بالصور المتحاملة على المسلمين.[1] إن الإحباط الذي يعانيه كثير من المهاجرين المسلمين المهمشين، والتمييز الحاد ضدهم في عدد من البلدان الأوروبية وطرق اعتبارهم على المستوى المؤسسي «الآخر» يدفع بعضهم للذهاب إلى المساجد والدوائر الدينية كتعويض عن أزمة الهوية والحاجة للانتماء. وهذا ما يستعمله عدد من الدول الأوروبية

[1]- For more discussion see، Aziz al-Azmeh (1999) Islam and Modernity.

ووسائل الإعلام الجماهيرية دليلاً على الاختلاف عن «القيم» والمثل الأوروبية والعداء لها.

يستعمل تاريخ «جرائم الشرف» في السويد، الذي بات نموذجاً مؤسساً عن صورة «الرجل الشرقي» مثلاً للتوضيح. فحين نشرت وسائل الإعلام الجماهيرية خبراً عن رجل كردي خطط لقتل ابنته بعد أن اتهمها بأنها صارت «سويدية»، وأنها دنست شرف والدها. بات هذا الخبر أكثر أهمية من أي خبر محلي وعالمي في وسائل الإعلام السويدية، وتمّت تغطية التحقيقات والمحاكمة بتفاصيلها كلها في وسائل الإعلام العامة. ونظراً لأهمية الموضوع، يناقش الممثلون عن الحكومة، والأحزاب السياسية المختلفة، والخبراء، «مشكلة» المهاجرين ويسعون للحوار والتعاون مع روابط المهاجرين لتطبيق سياسات وقائية وتغيير هذه الخاصية الثقافية التراثية لـ"ثقافات المهاجرين". هذا بالطبع يشغل الطبقة الثانية من العملاء الذين يجنون منافع اقتصادية من تعريف المهاجرين بأنهم «كيانات ثقافية منحرفة» لا يمكن أن يفهمها إلا أشخاص «أكفياء ثقافياً» من الثقافة نفسها. ثم يشكلون حلفاً ثقافيا لتغيير ثقافات المهاجرين. على الرغم من أن هذا الرجل الكردي قادم من مناطق قروية في جنوب شرق تركيا، ويمكن أن يعاني نس مشاكل التكيّف في أنقرة أو إسطنبول نفسها، فإنه يصبح رمزاً «للإنسان الشرقي».

إن إقصاء «الآخرين»، سواء أكانوا مسلمين أم مهاجرين من بلدان غير إسلامية، هوجزء من الحياة الاجتماعية اليومية والمشهد العام في عدد من البلدان الأوروبية. فالأشخاص المتحدرون من خلفيات مهاجرة بشكل عام، والمسلمون بشكل خاص، مصنفون مؤسساتياً تحت عنوان «كائنات ثقافية» تنتمي لثقافات تقليدية متدنية المستوى. غير أن «الكائنات الثقافية» منقسمة إلى فئتين: بوابين وضحايا. المجموعة الأولى تتألف من المهاجرين الذكور، الذين هم ذكوريون، عدائيون، هجوميون، غير منسجمين مع المجتمعات الغربية الإنسانية الحديثة. ومن جهة أخرى تعدّ النساء والفتيات المهاجرات، «ضحايا فقراء» للثقافات التقليدية أجبرن على العيش ضمن هذه الثقافات، وتتم معاملتهن على هذا الأساس[1].

إن تصنيف المجموعات الاجتماعية ذات الخلفيات المهاجرة التي تعيش في بلدان أوروبا الغربية الراهنة ـ حتى أولئك المولودون في تلك البلدان ـ وتعميم توصيفهم بـ «الآخرين» والمختلفين هوتعزيز للإحساس الذي يميز «نحن» من «هم» ويضع العوائق أمام الجماعات المهاجرة من المشاركة الديموقراطية في جميع جوانب الحياة الاجتماعية. ففـ"هم" صنف له خصوصيته، في

[1]- لمزيد من المناقشة انظر: Okin ed. (2000) Is Multiculturalism bad for Women?.

إحصاءات حول الجريمة مثلاً، يبدو كما لوكان لـ «خلفياتهم المهاجرة» علاقة بالأفعال الإجرامية. فالمناطق السكنية المعزولة من المدن الأوروبية الكبرى مكتظة بالأفراد والعائلات ذات الخلفيات المهاجرة. لكن التهميش والعزل الذي يطال المهاجرين ليس محصوراً بالمستوى السكني فقط، بل يطال المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ومن جهة أخرى، إن تجميع الناس الذين يعدّون «آخرين» ومأسستهم بوصفهم آخرين ووصفهم بالمجموعات التي لا تنتمي إلى المجتمع الأوروبي، يجبر كثيراً من المجموعات المهاجرة على قبول غيريتهم وجعلها جزءاً من هويتهم. وفي النتيجة، إن الاستشراق الممأسس والإنتاج الثقافي الاجتماعي لـ"الآخرين" من خلال الأنظمة التعليمية والقضائية والسياسية في البلدان الأوروبية لا يسام فقط في الإقصاء المضاعف «للآخرين»، بل يعزز العنصرية والإسلاموفوبيا.

التمييز المأسس والإسلاموفوبيا

ليس الاستشراق مجرّد مسألة تحليل للخطاب، بل يجب دراسته في سياق أوسع بكثير من الدائرة الفكرية للمجتمعات الأوروبية. هناك عدد من المؤسسات الأوروبية، كالمؤسسات التعليمية، والقضاء، والحكومات تشارك إلى حد كبير في عملية إنتاج تصوّر الآخرين وفي استراتيجيات نزع قوتـ"هم" واستبعاد"هم". فتزايد الفصل العنصري، والعنصرية المكانية والثقافية والمفتوحة، توحي بمشكلات التمييز والإقصاء من جانب المؤسسات الأوروبية.

جرت العادة على اعتبار السويد، كما قال أولوف بالم Olof Palme في إحدى خطاباته في بداية الثمانينات من القرن العشرين، «قلعة التسامح» ويُراد لها أن تفهم بأنها كذلك. وتُعرف السويد بأنها بلد يتمتع بالرفاه الاجتماعي، لكن هذه الصورة للسويد مبالغ فيها جداً، فأمام هذا المستوى المرتفع والمستمر من العنصرية ومن فصل المهاجرين، تبدو غير واقعية.

تفسّر الأمثلة الآتية كيف تنجح العنصرية الثقافية في المؤسسات المختلفة:

المدارس:

تؤثر العنصرية الثقافية بأكثر من طريقة في المدارس السويدية. لا حاجة للدخول في المناقشة المهمة الأخرى حول المدارس التي يتم تطويرها في السويد وتقسيمها إلى مدارس من المستوى ـ أ ومدارس من المستوى ـ ب، حيث يسيطر التلاميذ من خلفية سويدية على المدارس (أ) ذات المواصفات العالية نسبياً، في حين يتم تجميع التلاميذ المتحدّرين من

عائلات مهاجرة في المدارس (ب). هذا فصل إضافي خطير يعزز العنصرية في المجتمع السويدي.

الكتب المدرسية:

إن الكتب المدرسية في التاريخ، والعلوم الاجتماعية، والأدب، والدين ذات توجّهات إثنية وأوروبية على نحو مبالغ فيه. وتعدّ كتب تاريخ العالم من أهم الأمثلة على ذلك. فوفقاً لكتب تاريخ العالم السويدية، يبدأ تاريخ العالم بمجمله في اليونان وينتهي في السويد. يمكن أن نجد محاولة جادّة لـ (إعادة) تشكيل هوية أوروبية للسويديين، تستثني تلقائياً الحضارات الأخرى كلها من تاريخ العالم. فمثلاً، يمكن أن نجد في كتب التاريخ عدداً قليلاً من السطور التي تذكر الحروب بين اليونان وبلاد فارس. لكن طريقة الحديث عن الحروب وعن الإمبراطورية الفارسية توصيفية جداً. فحين نقرأ عن انتصارات الفرس في الحروب التي خاضوها ضد اليونانيين، نجد: «دخل الفرس اليونان بالقوة»، وعلى العكس، فمثلاً حين نقرأ عن نجاح الإسكندر في هزيمة الفرس نجد أن: «اليونانيين انتصروا في الحرب وفتحوا بلاد فارس». هذا بالإضافة إلى الإغفال التام للتراث الفارسي، باستثناء القول إنهم «كانوا شعباً محارباً» يعيش في منطقة جغرافية بين سلسلتي جبال. أما في كتاب الدين الذي تعتمده الثانويات السويدية، فيمكن مثلاً أن نقرأ عن الإسلام أيضاً بوصفه ديناً محارباً (وهذا يعيد إلى الذاكرة فهم فيبر للإسلام)، ونقرأ تعريفاً للجهاد بأنه «حروب المسلمين ضد غير المسلمين» وفي هذا إشارة إلى أن غير المسلمين يشملون المسيحيين واليهود والزرداشتيين. ونحن نعرف أن هذا التعريف يستفز المسلمين وهو غير واقعي (الجهاد ضد «الكفار» وليس ضد غير المسلمين). بالإضافة إلى أننا يمكن أن نجد في الكتاب كثيراً من الثناء على الأخلاق المسيحية، التي كانت بالطبع دائما مقارنة إنسانية بالإسلام وأديان أخرى.

المعلّمون:

للمعلمين الذين يدرّسون في المدارس السويدية خلفية سويدية تماماً تقريباً، فإنهم تدرّبوا في مدارس سويدية وهم أنفسهم تعلموا في مدارس سويدية، فقد تم إقناعهم بأن السويد جزء من أوروبا، العالم العقلاني والحديث، أما الآخرون جميعهم، والمسلمون بشكل خاص، فتقليديون، لا عقليون ومختلفون تماماً «عنا». الاقتباسات التالية هي أمثلة أخذت من مقابلات أجريتها مع تلاميذ مهاجرين حول تجربتهم في المدارس السويدية: أحمد في الرابعة عشر يقول: يعتقد أستاذي السيء أنني عالِم (قائد ديني مسلم متعلم) أعرف كل شيء عن الإسلام. فلمجرد أنني مسلم، أو

لأن أهلي مسلمون، عليَّ أن أعرف كل شيء حول الإسلام. هل تستطيع يا أحمد، أنت المسلم، أن تكتب شيئاً عن الإسلام وتعرّفنا به. لقد كان هذا مذلاً.» مثال آخر هو غولام ابن السادسة عشرة، «في أحد الأيام، قالت (معلمته) ما شعورك بوصفك مسلماً في السويد، أليس ذلك صعباً، أعني أنكم مختلفون جداً، لديكم عادات وقيم مختلفة، ولا أعرف ماذا أيضاً/... / أردت أن أقتل المرأة السيئة، ثم قالت لماذا لا تأتي إلى صفوفي، أخبرت إدارة المدرسة وهم أخبروا أهلي». أمّا أشرف فهي فتاة في السابعة عشرة، من إيران: «تعرفون أني لم أرد إيذاء أفراد عائلتي من خلال إخبارهم ماذا كانت تعتقد المعلمة عنهم وعن غيرهم من «المسلمين». وسيمال ابنة الثامنة عشرة، «دائماً حين كان أستاذي يتحدث عن أناس من البلدان الأخرى، مهاجرين، وحتى حين كان يتحدث عن المجرمين، كان ينظر إليّ وإلى التلاميذ المهاجرين الآخرين».

مشرفو المدارس:

يوجد في المدارس السويدية موظف اجتماعي يسمى «المشرف»، وظيفته مساعدة التلاميذ في مسائل مختلفة، كالمشكلات الشخصية، والصحة النفسية للتلميذ، وفي بعض الحالات التعاون مع السلطات البلدية حين يكون «تطور التلميذ وصحته في خطر»، كما ينص قانون الضمان الاجتماعي. وفي الكثير من الحالات يتحوّل المشرف إلى شخص يشكو التلاميذ المهاجرين بشكل متكرر إلى السلطات البلدية. وما يحصل في الغالب هو أن التواصل بين المدرسة والعائلات المهاجرة لا يحل المشكلة ويتحول إلى نزاع. فالمدارس ككثير من المؤسسات التي تضم عائلات مهاجرة، تجرد الأهل المهاجرين بسرعة من أهليتهم للتربية الملائمة وتنزع عنهم صفة «الأهل الحقيقيين». وقد ناقشت في مكان آخر (1977) كيف أن الناشطين الاجتماعيين يعدّون الأهل المهاجرين عاجزين «عن القيام بدورهم بوصفهم أهلاً» في السويد. وكانت معظم الملفات المتعلقة بمشكلات التلاميذ المهاجرين، المفتوحة في عدد من البلديات السويدية «تبدأ برسالة من مرشدي المدرسة (المستشارون الاجتماعيون).

السلطات الاجتماعية:

ثمة مؤسسة أخرى متورطة في التميز ضد المهاجرين وعزلهم عن المجتمع السويدي العام وفي تعزيز العنصرية الثقافية تتمثل بالسلطات الاجتماعية (العمل الاجتماعي، المساعدات الاجتماعية إلخ.). غير أن التعليم التقليدي وفي كثير من الحالات التعليم الموجّه إثنياً يجعل كثيراً من المرشدين الاجتماعيين غير مؤهلين للتعامل مع العائلات المهاجرة. إذ يرى العاملون الاجتماعيون أن العائلات

المهاجرة «منحرفين ثقافياً» وأنهم بحاجة «لمساعدة» من السلطات الاجتماعية. فكثير من المهاجرين الذين يعيشون في مناطق معزولة هم «زبائن» دائمون للمكاتب الاجتماعية وهم إما معتمدون على «المساعدات الاجتماعية» من «أقسام المعونات الاجتماعية» الموجود في البلديات أوزبائن لـ «قسم المشكلات العائلية». تبيّن الأمثلة الآتية كيف تميّز السلطات الاجتماعية ضد المهاجرين:

«اتصلت امرأة سويدية بالسلطات الاجتماعية متهمة زوجها المتحدر من أصول تركية بالتخطيط لخطف أطفالهما والمغادرة بهم إلى تركيا. قالت إن الأطفال «خائفون ولا يريدون لقاء والدهم». أرسلت السلطات الاجتماعية الأولاد إلى معالج نفسي وطلبت «تحقيقاً جذرياً حول الصحة النفسية والجسدية للأولاد.» وعلى الرغم من إرسال الطبيب رسالة للسلطات الاجتماعية تقول إن «الأولاد طبيعيون ولا يوجد أي إشارة إلى أي اعتداء جسدي أونفسي» فإن السلطات الاجتماعية واصلت اتصالها مع المرأة والأولاد من دون أي تواصل مع الأب. يمكن أن نقرأ في الملف الحكم الآتي على الزوج: «رجل تقليدي متدين من تركيا يهدد زوجته وأولاده مرات متعددة ويسيء معاملتهم. /.../ ويخطط لخطف الأولاد والذهاب بهم إلى تركيا.» هذا الحكم مرتكز تماماً على ما قالته المرأة السويدية للسلطات الاجتماعية وقد تم قبوله على أنه حقيقة. بعد ذلك تتصل السلطات الاجتماعية بالشرطة وتسأل «ما الذي يمكننا فعله لترحيل الرجل من السويد ومنعه من العودة إليها.» على الرغم من أن الرجل مواطن سويدي. تجيب الشرطة: «الآن لا يمكننا فعل أي شيء قانوني، لكن دعينا نأمل أن يقوم الرجل بخطوة غبية، حينئذٍ قد نستطيع ترحيله». بعد سنتين تطلّق الزوجان، يعيش الرجل في السويد ويلتقي أولاده، ويسافرون معه إلى تركيا كما كانوا في السويد. تلّقت المرأة مزيداً من المساعدة من السلطات الاجتماعية، منها معونات السفر، ومساعدات اجتماعية، ومساعدة في الحصول على شقة كبيرة، لكن الرجل أرغم على العيش في بيت متنقل قبل أن يستطيع إيجاد شقة بمساعدة أصدقائه.

وسائل الإعلام العامّة:

تعدّ وسائل الإعلام من أهم العوامل المؤثرة في إنتاج صورة الآخرين بوصفهم مختلفين تماماً ومنحرفين. فوسائل الإعلام السويدية متورطة يومياً بالتمييز ضد المهاجرين وإقصائهم. يتحدث التلفاز والمذياع والصحف الكبرى يومياً عن الجرائم التي يقترفها المهاجرون، والمشكلات المتصلة بالمهاجرين، والفوارق الثقافية، وعن المهاجرين الذين يرغمون بناتهم على الزواج من الرجل الذي تختاره العائلة، وغيرها من المسائل. وفيما يأتي بعض الأمثلة:

1. **داغنز نايهتر Dagens Nyheter:** (الأخبار اليومية)، هي واحدة من أكثر الصحف تأثيراً في

السويد، تنقل هذه الصحيفة في الغالب أخباراً عن جرائم ارتكبها رجل «ذوخلفية مهاجرة» أوبالاصطلاح الأكثر تطوراً «مواطن سويدي» كإشارة إلى أن الجاني ليس «سويدياً حقيقياً». غير أن المهم هو أن داغنز نايهتر تضمّ قسمين يحملان عنواني Insidan (الداخل) وKultur (الثقافة). تحدث قسم الثقافة ولمدة زمنية طويلة عن «كتّاب مهاجرين»، و«منتجي أفلام مهاجرين» و«نساء مهاجرات حررن أنفسهن من قيود التراث.» والجدل حول «جرائم الشرف» وغير ذلك. والمحرر المسؤول عن القسم هو لجنة سلمان رشدي التي تدافع عن «العالم الحر» من «التخلف الديني» و«الأصولية». لقد استخدمت قضية سلمان رشدي في السويد كما في بلدان أخرى، مثل إنكلترا وسيلةً للإقصاء والتهميش من أجل تعزيز التعصب ضد المهاجرين. أما قسم الداخل من جريدة داغنز ناهتر فإنه يمثل أحد أكبر الأمثلة على العنصرية الثقافية في وسائل الإعلام السويدية. وهذا القسم يناقش باستمرار الأسباب الثقافية التي تقف خلف الإجرام عند الشبان المهاجرين. كانت أكثر مراحل القسم ظلاماً خلال العام 2000 عندما تم توقيف مجموعة من الشبان المتحدرين من أسر مهاجرة واتهموا باغتصاب فتاة سويدية في الرابعة عشرة. كان القسم الداخلي من صحيفة داغنز ناهتر العامل الأكثر فاعلية في إنتاج التقارير الصحفية، ومقابلة الشبان المهاجرين وأهلهم وتقديمهم بصورة من «يكرهون المجتمع السويدي ويصبّون جام غضبهم على السويد». طبعاً لقد استعمل قسم الداخل عملاء مهاجرين «مؤهلين ثقافياً»، يجنون المال من «مشكلات المهاجرين» و«إجرام المهاجرين» لإبراز الأسباب الثقافية خلف إجرام المهاجرين. وأطلق على هؤلاء المشعوذين اسم «خبراء بالمهاجرين».

2. **التلفزيون السويدي:** تشارك قنوات التلفزيون السويدي صحيفة د. ن. في الموقف نفسه تجاه المهاجرين تقريباً، وتبث أخبار الجرائم التي يرتكبها المهاجرون في غالب الأحيان. وعليه فقد عرضت برامج عن الإسلام والمسلمين في السويد، مثل Reprterarna (مراسلون) الذي حاول فيه المراسل أن يبيّن «كيف منع الرجل العربي المسلم ابنته من الذهاب إلى نادي الرقص، لأن ذهابها سيضر بشرف العائلة». وقد ظهر في أحد المشاهد: أحد المراسلين يسأل فتاة في السابعة عشرة: «ما الذي يمكن أن يقوله والدك إذا ذهبت إلى ملهى الرقص؟» فتجيب الفتاة: «لا أحب الذهاب إلى ملهى الرقص». ثم يكرر السؤال قائلاً: «افرضي أنك ذهبت إلى ملهى الرقص، فماذا سيكون ردة فعل والدك؟» تكرر الفتاة جوابها، فيكرر المراسل سؤاله بصيغة مختلفة ويرغم الفتاة على الإجابة عن سؤاله. تجيب الفتاة: «لا أعتقد بأنه سيكون سعيداً.» المراسل الذي يعتقد أنه حصل على إقرار من الفتاة يتوجّه إلى الكاميرا، وينظر بثقة في عيون المشاهدين الذين يشاهدون التلفاز قائلاً: «الرجل العربي المسلم لا يحب أن تذهب ابنته إلى ملهى الرقص، لأن هذا يضر بشرف العائلة.» ثمة مثال آخر وهو التقرير عن تدمير تمثال بوذا في أفغانستان. فقد أُعلن في البرامج الإخبارية كلها

أن طالبان دمرت التماثيل «لأنها ضد الإسلام». على الرغم من أن الجميع يعرفون أن هناك كثيراً من التماثيل في البلدان الإسلامية الأخرى، التي جرت العادة على تسميتها بالأصولية، مثل إيران، حيث تعتبر التماثيل كنوزاً تاريخية لا يجوز تدميرها.

3. **الراديوالسويدي:** أجرى عدد من البرامج الإذاعية مجموعة من المقابلات: مثلاً الفتاة المهاجرة، التي أخفت نفسها عن عائلتها لأنها «أصبحت سويدية» ولأنها لا تريد أن تعيش وفقاً «لتقليد عائلتها ودينها».

يُصوّرالمسلمون في الإعلام السويدي بطريقتين مختلفتين: تبيّن الصحف والقنوات التلفزيونية السويدية أن المسلمين الموجودين خارج السويد عدوانيون، وأنهم مسلحون في الغالب، ورجال مجتمعون يصرخون الله أكبر، بينما يصورون في السويد نساءً يرتدين غطاء الرأس الأسود الذي يرمز إلى المرأة المستغلّة من زوجها المسلم أوإلى الثقافة الذكورية. تتعزز هذه الصور يومياً حتى من خلال استعمال «خبراء» بالمهاجرين لمناقشة هذه «المشكلات» التي يواجهها المسلمون دولياً وفي السويد. وهذه مجرّد «خدع قذرة» تؤدّي إلى انتشار الإسلاموفوبيا.

لقد تمأسس الاستشراق وهويتعزز في الحياة اليومية لعدد من الدول الأوروبية. بيد أن الطريقة الجديدة لإنتاج المسلمين بوصفهم «الآخرين» وبوصفهم مجموعة غير متوافقة أساساً مع الحداثة، هي التي تضع أساس فكرة التعددية الثقافية الجديدة، التي باتت تعني، «إنهم يعيشون بيننا». إنهم مسلمون وبالطبع مختلفون جوهرياً «عنا»، و«نحن» بوصفنا دولاً ليبرالية أوديمقراطية اجتماعية مضطرون لقبول «الاختلاف» وعلينا مساعدتهم، إذا أمكن، في الحفاظ على «خصوصيتهم الثقافية». يتراءى لي أن الوجود المحض للمسلمين بوصفهم «الآخرين» بات جزءاً لا يتجزّأ من «الهوية الغربية». وبات في إمكانهم أن يؤدوا الدور نفسه الذي أدّاه «المجنون» للإنسان العاقل بالنسبة لأوروبا الراهنة في القرن التاسع عشر. وأخيراً، ما لم تتخذ تدابير جذرية «لضعضعة الممارسات المركزية والروابط السلطوية»، التي تعيد تأطير وسائل الإعلام الجماهيرية وتغييرها، والخطابات السائدة في السياسة والتعليم وقطاع الأعمال، وما لم يتغير التوجّه الأوروبي والاستشراق الممأسس والإسلاموفوبيا، فإننا لن نكون قادرين على مواجهة مشكلات العزل والإقصاء. لأن العنصرية الثقافية هي العامل الأساس في إقصاء «الآخرين» و(إعادة) إنتاج النازية من جديد ورهاب الأجانب في أوروبا.

الثقافة والفلسفة الإسلامية في المتخيّل الغربي

نظر في رؤية برتراند راسل

مازن المطوري[*]

يبدو الآخر المسلم في المنجز الفلسفي الغربي مثيلاً للإشكال في التباسه وغموضه والتأويلات التي جرى تداولها في سياق التوظيف الثقافي والأيديولوجي.

هنا مسعى لاستقراء صورة الثقافة الإسلامية في التأويل الفلسفي الغربي كما يظهر عند الفيلسوف البريطاني برتراندرسل (1872 ـ 1970).

مسند هذه القراءة الفصل العاشر من كتاب تاريخ الفلسفة الغربية وجاءت تحت عنوان "الثقافة والفلسفة عند المسلمين" كما نقله إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود (1905 - 1993).

المحرر

خصَّ (راسل) الجزءَ الثاني للحديث عن الفلسفة الكاثوليكية، وعقد الفصل العاشر منه للحديث عن الثقافة والفلسفة عند المسلمين. وقد تحدّث في مطلع الفصل عن أوضاع ما قبل الإسلام والمناخات التي رافقت ظهور دعوة النبي محمد (ص) وأحوال الجزيرة العربية، لا سيما في الوجهة الثقافية وسبل العيش والطبيعة الصحراوية.

أعقب ذلك بالحديث عن بدايات تشكّل الإسلام وحكومة المسلمين، وصار يحلل الدوافع التي حدت بالأسرة المالكة الأولى (بني أميّة) إلى اعتناق الإسلام، وقد أرجع (راسل) ذلك إلى غايات سياسية خالصة!

انتقل (راسل) لعقد مقارنة عن طبيعة علاقة العرب بالدين وعلاقة الفرس به، فقد رأى أن العرب

*ـ باحث إسلامي وأستاذ في الحوزة العلميّة ـ النجف الأشرف ـ العراق.

لم يكونوا سلالة تتصف بالإمعان في التدين، خلافاً للفرس الذين كانوا منذ أقدم العصور عميقي الشعور الديني وضاربين في التأمل الفكري بسهم موفور، بل وجعلوا من الإسلام بعد اعتناقهم شيئاً أحق بالاهتمام وأعمق في الصبغة الدينية وأبعد أغواراً في الفلسفة[1]!

ثم عطف الكلام على العباسيين والخلافة، وتطورات النظام السياسي والمدني عند المسلمين، وجوانبه المختلفة، لا سيّما الحالة الاقتصادية.

لسنا معنيين في هذا المقال المقتضب بدراسة تلك القراءة وتحليل مرتكزاتها ومقدار حقانيتها وواقعيتها، وإنما نريد التوقف عند رؤية (راسل) للثقافة والفلسفة عند المسلمين، وما تضمنه حديثه من تقييم وأحكام بشأن الفلسفة الإسلامية، سواء أكان في روافدها وتطوراتها، أم في مدياتها وإبداعها وتأثيرها في الفلسفة الغربية. وسوف نجعل حديثنا في مجموعة عنوانات يتخللها التوقف عند الأخطاء التاريخية والاشتباهات التي وقع فيها (راسل). على أن نشير هنا إلى ملاحظة تتمثّل في أن مجمل هذا الحديث عن الثقافة والفلسفة عند العرب والمسلمين وما تبنّاه (راسل) من رؤية بشأنهما، قد أورده إجمالاً كذلك في كتابه المتأخر عن تاريخ الفلسفة الغربية، أعني (حكمة الغرب) في جزئه الأول[2].

بداية الفلسفة الإسلامية

سجّل (راسل) في مفتتح حديثه عن بداية الفلسفة عند المسلمين قائلاً: "وأما الثقافة المميزة للعالم الإسلامي، فعلى الرغم من أنها بدأت في سوريا، إلا أنها سرعان ما ازدهرت أعظم ازدهار لها في طرفي هذا العالم الشرقي والغربي، أعني في فارس وأسبانيا، وكان السوريون أيام الغزومعجبين بأرسطوالذي آثره النسطوريون على أفلاطون الفيلسوف الذي فضّله الكاثوليك. وكان أول معرفة العرب بالفلسفة اليونانية مستمداً من السوريين، ولذا فقد حسبوا منذ البداية أن أرسطوأهم من أفلاطون. على أن أرسطولديهم قد لبس حلّة (أفلاطونية جديدة)، فقد ترجم الكندي (مات حوالي 873) - وهوأول من كتب الفلسفة بالعربية والفيلسوف المهم الوحيد الذي كان نفسه عربياً- ترجم أجزاء من تاسوعاء أفلوطين، ونشر ترجمته بعنوان الربوبية عند أرسطو، فأحدث هذا خلطاً عظيماً في أفكار العرب عن أرسطو، لم يزيلوه عن أنفسهم إلا بعد قرون طويلة[3].

بدايةً وقبل أن نمضي في تفكيك هذا النص والوقوف عند إثاراته الأساسية، لا بُدَّ لنا من التنبيه

[1]- تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، برتراند رسل: -183 184، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

[2]-حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل 1: -257 261، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، يونيو2009.

[3]-تاريخ الفلسفة الغربية: 186.

على وجود خطأين تاريخيين وقع فيهما (راسل):

الأول: يتعلق بنسبة ترجمة كتاب الربوبيّة (أثولوجيا) إلى الكندي (805 - 873)! والواقع أن ترجمة هذا الكتاب إلى العربية لم تكن على يد الفيلسوف الكندي، وإنما ترجمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصيّ ابن الناعم المترجم المسيحي والطبيب المعروف، كما نصّ على ذلك أصحاب الفهارس والتراجم، وقام الكندي بإصلاح الترجمة. جاء في معجم المطبوعات ليوسف إليان سركيس (-1859 1932) بعد حديثه عن كتاب أثولوجيا ونسبته لأرسطو(-384 322 ق. م): (نقله إلى العربية عبد المسيح عبد الله الحمّصي ابن الناعمي، وأصلحه أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي)[1].

وجاء في فهرست ابن النديم (910 - 995) الثبت بعد حديثه عن كتب أرسطو وتناوله الكلام على كتاب الحروف: (كتاب أثولوجيا، وفسّره الكندي)[2]، وذكر المعنى نفسه صاحب الذريعة، فنصّ على إصلاح الكندي ترجمةَ ابن ناعمة الحمصي بأمر المعتصم بالله العبّاسي[3]. وقد كان الحمصي متوسّط النقل ولكنه إلى الجودة أميل[4].

وعلى كلّ حال، فالكندي مصلحٌ للترجمة ومفسّر لها وليس مُترجماً.

الثاني: وهذا الخطأ يمثّل القاعدة في الخطأ الأول، وقد وقع فيه آخرون غير (راسل) حتى من المسلمين، ويتمثّل في نسبة معرفة غير اللغة العربية إلى الكندي. ومنشأ هذا الاشتباه يعود إلى نص للمؤرّخ ابن أبي أصيبعة (1203 - 1270) سجّله في ترجمة الكندي، وهونص لا يمكن الاعتماد عليه بحال من الأحوال، إذ إن المصدر الأقدم والأكثر وثاقة في التعرّض لترجمة الكندي بالتفصيل، والمتمثّل بفهرست ابن النديم البغدادي، ليس فيه إشارة من قريب ولا بعيد إلى كون الكندي مترجماً أوعارفاً بغير العربية، بل نجد العكس من ذلك، إذ قد نص ابن النديم على أن الكندي كان يستعمل مترجِمينَ، ومن تلك النصوص قوله: "وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي"، و"إن كتاب جغرافيا في المَعمور وصفة الأرض.. نقل للكندي نقلاً رديئاً، ثم نقله ثابت إلى العربية نقلاً جيداً". كما ولم يُدرج ابن النديم الكنديَّ في لوائح النقلة والتراجُمة إلى العربية من اللغات الأخرى.

إن أقدم مصدر تعرّض لمعرفة الكندي بغير العربية ووصفه بالمترجم هوكتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي (1172 - 1248) بعد ما يقارب أربعمئة سنة من وفاة الكندي.

[1]-معجم المطبوعات العربية، إليان سركيس 1: 425، بهمن- قم، 1410هـ.
[2]-الفهرست، ابن النديم: 312، تحقيق: رضا تجدّد.
[3]-الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ الطهراني 1: 120، برقم: 577، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.
[4]-الوافي بالوفيّات، الصفدي 19: 101، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث- بيروت، 2000.

ونقله كذلك معاصره ابن أبي أصيبعة متقدّم الذكر في (طبقات الأطبّاء) مستنداً لأبي معشر في كتاب المذاكرات لشاذان، في رواية مضطربة تنص على أن حذّاق التراجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرّة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري[1].

ومن وجوه اضطراب هذه الرواية أن اثنين من هؤلاء الأربعة ليسا مسلمين، فحنين كان مسيحياً، وثابت كان صابئيّاً، فكيف يقال إنهما من حذّاق التراجمة في الإسلام! فضلاً عن وجود مترجمين أكثر شهرة من هؤلاء بحسب ثبت المؤلفات التي ترجموها كابن البطريق وقسطا بن لوقا وابن المقفّع وحبيش الأعسم ويحيى بن عدي المنطقي، وغيرهم.

ويلاحظ كذلك أن عبارة القفطي تمثّل تحريفاً لعبارة ابن النديم المتقدم نقلها فيما يخص كتاب جغرافيا في المعمور، إذ قال: "وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلاً جيداً"، فبينما كان ابن النديم يؤكد أن الكتاب نقل للكندي "نقلاً رديئاً" صار بقدرة قادر عند القفطي نقلاً جيداً وقد نقله الكندي! وإذا كان النقل رديئاً فكيف صار الكندي من حذّاق التراجمة في الإسلام؟! وهل الحذاقةُ تعرف بغير واقع الكتب المترجمة!

أما فيما يخص نسبة كتابة (أثولوجيا) لأرسطوالتي اتخذها (راسل) طاعناً في الفلسفة الإسلامية وفهم فلاسفة المسلمين أرسطو، فعلينا الاعتراف أن نسبة الكتاب لأرسطوغير صحيحة، وعلى أقل التقدير مشكوكة، وأن الكثير من فلاسفة المسلمين والمهتمين بالفهارس والمخطوطات والكتب ينصّون على أن الكتاب منسوب لأرسطو ولم يجزموا بالنسبة. وحتى لا نستغرق في هذه المسألة والاستغراق فيها ليس مهماً في دراستنا هذه، أنقل نصّاً للدكتور عبد الرحمن بدوي (1917 - 2002) تعرض فيه لدواعي هذه النسبة، أورده في كتاب أرسطوعند العرب، جاء فيه:

"وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن نتجافى عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإسناد التاريخي، فليس هناك خطأ ولا صواب، وإنما هي الضرورة التاريخية تعمل عليها، وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخطأ والصواب! وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نسب إلى أرسطو في الحضارة العربية مثلاً ـ ما نسب إليه من كتب، كان من الواجب ـ وفقاً للضرورة التاريخية ـ أن تنسب إليه، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أولم يشاؤوا، فلم يكن صدفة أوحاجة في نفس من فعل، أن تنسب هذه المقتطفات من (تُساعات) أفلوطين إلى أرسطو، إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة. ولا عبرة بعد باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم أثولوجيا أرسطاطاليس. فحتى لوكان العرب قد عرفوا هذا أوشكّوا في

[1]-عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أُصيبعة: 179، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة- بيروت.

نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو، لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاسّتها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها"[1].

لا نريد هنا أن نتماهى مع اتجاه الدكتور بدوي إلى حدّ بعيد، أونتنكّر لأهمية التثبّت في النسبة، أو أن ننكر الواقع التاريخي عند مؤرّخي العرب المسلمين في بذلهم الجهود الكبيرة والتدقيق في تحقيق الكتب والتثبّت من مؤلفيها، وهوأمر لا يسع الباحث المنصف أن ينكره. ولكن لا بد لنا من تسجيل شيء يخص استنتاج (راسل):

كنتُ أتمنى على (راسل) وهوبصدد تقويم فلسفة المسلمين وثقافتهم، أن يبرز لنا الموارد التي اعتمد فيها المسلمون وفلاسفتهم على هذا الكتاب، وإثبات مقدار ما نسبوه لأرسطو من مطالب علمية اعتماداً على أثولوجيا، وبيان مقدار ما يترتب عليه من مؤاخذات بنحو تشكل ضعفاً ووهناً في فلسفة المسلمين كما قرر (راسل)! وهوأمر لا نجد له أثراً ولا عيناً في نصوص (راسل) التي أطلقها جزافاً بشأن ثقافة المسلمين وفلسفتهم.

إن مثل هذا الحكم على فلسفة بحجم الفلسفة الإسلامية يحتاج إلى استقراء للفلسفة الإسلامية في مدارسها المشهورة، وفي سائر المسائل المرتبطة بالعلم الربوبي (أثولوجيا) وبيان اعتمادهم على ذلك الكتاب المنسوب لأرسطو، ثم يمكن بعد ذلك تقويم استنتاجاتهم وتقييمها، ومثل هذا الاستقراء لم يكلف السيد (راسل) نفسه القيام به، وإنما ارتجل أحكاماً بشأن الفلسفة الإسلامية وقيمتها اعتماداً على مقولة مطاطية عائمة ترتبط بنسبة كتاب (أثولوجيا) لأرسطو!

على أن هناك نصّاً لشيخ فلاسفة المسلمين ابن سينا (980 - 1037) أورده في كتاب (المباحثات)، فهم منه المستعرب اليهودي بول كراوس (1904 - 1944) أن ابن سينا يشكُّ في صحّة نسبة (أثولوجيا) إلى أرسطو. أما نصّ ابن سينا فيقول فيه: ".. أني كنتُ قد صنّفتُ كتاباً سمّيته الإنصاف وقسّمت العلمين قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللَّدَدَ تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين مسألة، وأوضحت شرح المواضع المشكلة في النصوص إلى آخر (أثولوجيا) على ما في أثولوجيا من الطعن.."[2]. وحتى لا نستفيض في هذا الموضوع، وهو لا يستحق بعد معرفة ارتجال (راسل)، نحيل القارئ

[1]-دراسات إسلامية (5)، أرسطوعند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، د. عبد الرحمن بدوي: 7، وكالة المطبوعات- الكويت، الطبعة الثانية، 1978.

[2]-أرسطوعند العرب، كتاب المباحثات: 121.

الكريم على كتاب (أفلوطين عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوي للوقوف على تفاصيل أوفى[1].

ولا بأس من الإشارة إلى أن الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572 - 1640) قد ذكر في موضعين من (الحكمة المتعالية) كتابَ (أثولوجيا) معبرّاً عنه: (المنسوب إلى المعلّم الأول)، و(المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس)، مما فيه إشارة إلى عدم الجزم بنسبته لأرسطو[2].

فيما سِوى ذلك، ثمّة أمور في نص (راسل) المتقدم يحسن التوقف عندها في نقاط:

1 - لقد نصّ (راسل) على أن الفيلسوف الكندي هوالفيلسوف المهم والوحيد والذي كان عربياً. وهنا يحق لنا أن نتساءل عن المقياس الذي اعتمده (راسل) ليحكم في ضوئه بأن الكندي هوالفيلسوف المهم الوحيد سيما إذا ما عرفنا أن (راسل) كان بصدد التأريخ للفلسفة الغربية.

على أن هناك سؤالاً مهماً آخر يتعلّق بصحة اعتماد المؤرّخ على مقياسه النظري وما يتبنّاه من فلسفة ليحكم في مقام كتابة التاريخ بأهمية فيلسوف دون آخر؟ أليس الحكم بالأهمية هوشأن الدرس الفلسفي النقدي المقارن؟

قبل كل شيء يجب أن نعلم أن (راسل) مدرسياً ينتمي إلى مدرسة الواقعية الإنجليزية الجديدة. ويقوم جوهر هذه المدرسة على رفض المثالية والإيمان بالواقعية، فهم يؤمنون باستطاعة الإنسان أن يدرك بصورة مباشرة الواقع الخارجي المستقل عن الذات (المدرك) فضلاً عن التصورات النفسية عن ذلك الواقع. ومن ناحية نظرية المعرفة تنتمي هذه المدرسة للمذهب التجريبي، إذ لا يشك أصحابها في أن معرفة الإنسان كلها تأتي من التجربة الحسية، وهم في ذلك يخلفون سلفهم: جورج بيركلي (1685 - 1753)، وجون لوك (1632 - 1704)، وديفيد هيوم (1711 - 1776).

ومن جهة أخرى، فإن فلاسفة الواقعية الجديدة يتّجهونَ في اهتماماتهم صوب العلوم الطبيعية وخصوصاً الفيزياء والرياضيات، ويرونَ في المنهج العلمي منهجاً فلسفياً حقيقياً. ولا يهتمون بالمشكلات النظرية الخالصة كالمنطق ونظرية المعرفة. ويجمع فلاسفة هذه المدرسة الخصومة للنظم الفلسفية وينتقدون بعنف التراث الفلسفي السابق كله في الفكر الغربي[3].

لقد أخرج (راسل) فلاسفة المسلمين كلهم من دائرة الأهمية ما سِوى الكندي بناءً على قناعاته التصديقية، وما يتبنّاه من اتجاه فلسفي، وهوبذلك يرتكب جناية بحق الدرس التاريخي الفلسفي،

[1]-دراسات إسلامية (20)، أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدّم لها، د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955.

[2]-الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي 2: 128، الفصل الأول: في أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات، دار إحياء التراث العربي- لبنان، الطبعة الثالثة، 1981؛ الحكمة المتعالية 4: 447، في كلام المعلم الثاني في أنحاء العقل النظري.

[3]-الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي: 72-73، ترجمة: د. عزّة قرني، عالم المعرفة 165، سبتمبر 1992.

ذلك أن الدرس التاريخي الفلسفي يفترض أن يقوم على أساس ملاحظة واقع الفلسفة عند كلّ قوم وشعب وأُمّة، ومن ثمّ السعي للتعريف بها وبفلاسفتها، وتصنيفهم من حيث الأهمية وفقاً لخيارات تلك المدارس، وليس وفقاً للقناعات التصديقية التي يؤمن بها الباحث بوصفه فيلسوفاً لا مؤرّخاً! ومن الصعب جداً تقبّل هذا اللون من التصنيف البعدي القائم على الخيارات التفصيلية للباحث بوصفه فيلسوفاً وليس باحثاً تاريخياً.

وهذه مسألة بالغة الأهمية، وتعبّر عن خطأ منهجي، فعلى سبيل المثال لا يحق لفيلسوف ينتمي لحلقة فيينا (الوضعيّة المنطقية) التي تجافي الميتافيزيقيا ومسائلها المتداولة، أن يطلق حكماً بعدم الأهمية بشأن الفلسفة الإسلامية أوفلسفة الأسكولائيين، لأنهما تهتمان بالبحث عن الميتافيزيقيا والماهية والعلل البعيدة للأشياء، لأن هذه الحلقة أخرجت تلك المسائل من دائرة الاهتمام ومن دائرة القضايا ذات المعنى، فإذا ما ورد فيلسوف وضعي ميدان البحث التاريخي الفلسفي، ففي مثل هذه الحالة لا بد له من الركون إلى مقياس عام يحظى بالمقبولية العامة في تصنيف المدارس الفلسفية المختلفة تبعاً للأهمية والجدة والإبداع، ولا يحق له الاعتماد على قناعاته التصديقية الشخصية القاضية بعدم أهمية البحث عن الميتافيزيقيا.

2 - فضلاً عن ذلك، فوفق طريقة (راسل) في ترتيب الأولويات والأهمية ينبغي إخراج سائر أوغالب فلاسفة العصر الوسيط أو الأسكولائيين عن دائرة الأهمية، لعدم توافرهم على الصفات التي تهتم بها واقعية (راسل) وقناعاته التصديقية! والحال أننا نجد (راسل) نفسه قد ذهب عكس ذلك تماماً في تناوله الفلسفةَ الكاثوليكية وآباءها.

الغير بين سارتر وبوحديبة
تضادُّ الرؤية والمنهج

محمد سيد عيد[*]

تبني هذه الورقة المقارنة فرضياتها على أطروحتين: الأول للفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر في "الوجود العدم" ومؤاداها: «إن الغير يسترق مني وجودي وبالتالي حريتي..

إن الغير يسلبني امتلاكي لنفسي».

أما الثانية فهي للمفكر العربي التونسي عبد الوهاب بوحديبة وتفيد أن «للغيرية معانيَ ومستويات متعددة غير قابلة للانفصال عن أي تجربة إنسانية ولا تغدو سلبية إلا إذا كانت فاقدة المحبةَ».

كيف يظهر الغير والغيرية عند كل من سارتر وبوحديبة وما عناصر الوصول والفصل بينهما؟

في ما يأتي مسعى للإجابة النقدية في هذه الورقة.

المحرر

لم يكن من قبيل المصادفة أن نقارن بين ثقافتين متباعدتين أوبين مفكرين من ثقافات مختلفة. فإذا تحدثنا عن المفكر التونسي عبد الوهاب بوحديبة نقول إنه المفكر والسسيولوجي، الذي تربى في كنف الثقافة الفرنسية وتأثر بها وبمفكريها والذي يبدو واضحًا من كتاباته. فقد تأثر بكل من ميرلوبونتي وريكور والذي كان متابعًا لمحاضراتهما، وأيضًا باشلار، وكذلك تأثره بسارتر كما سيتضح.

إن أثر الثقافة الفرنسية في بوحديبة وأثر مفكريها فيه لا يمكن إنكارهما، فهي التي أسهمت في تكوين فكره، وليس أدل على ذلك من أن معظم كتاباته قد كتبها بالفرنسية. ولكنه على الرغم من

*ـ باحث في الفلسفة وأستاذ في جامعة القاهرة.

ذلك يحاول أن يتجاوز هذه الثقافة، بل أحيانًا يحاول استخدامها في تحليل ثقافتنا العربية. وهذه المحاولات نجدها في العديد من كتبه، فنجدها ـ على سبيل المثال ـ في أشهر كتبه وهو«La sexualite en Islam» (الجنس في الإسلام) والذي يرتفع فيه صوت كل من ميرلوبونتي وباشلار. وكذلك نرى محاولة أخرى، وهي ما سنتعرض إليها، وهي في كتابه «القصد في الغيرية» والتي يتعالى فيها صوت سارتر في الفصل الأول من الكتاب[1].

في ذلك الكتاب الأخير يبدأ بوحديبة من منطلقات فرنسية وينتهي بتحليل للتجربة العربية. مع أن آخر صفحة في هذا الكتاب تعرف «الغيرية» على أنها «قصد» بالمعنى الذي يقصده هسرل من هذه الكلمة. ربما محاولة لتبني المعاني الفنومنولوجية والوجودية في تحليل التجارب العربية. فهل هي محاولة للاستعانة بالغرب وبمصطلحاته لتحليل تجاربنا، أو أن الثقافة التي عاشها بوحديبة هي التي فرضت عليه هذا النوع من التحليل؟! ما المنطلقات في ضوء الازدواجية وما النتائج؟! ذلك ما سنحاول الوصول إليه في ضوء تلك المقارنة من خلال مفهوم شديد الخصوصية لدى كلا المفكرين.

يبدأ بوحديبة حديثه قائلاً:

«لابد أن نتعرض باديء ذي بدء لإشكالية الغير الكلّية. نحن نولد جميعًا في الغيريّة ونثبت ذاتنا في نطاق الغيرية»[2]، نحن نولد في عالم اجتماعي نحن» تعني أن هناك غير هو أيضًا له «نحن» والإنسان في جوهره غيري للغير. ربما يبدو ذلك المدخل وجودياً فالغير قابع فيَّ فهو يتدخل في تكويني. إن ما يؤكد وجودية هذا المدخل هوالاستعانة بالعديد من نصوص سارتر من «الوجود والعدم»[3].

يشكل الغير خصوصية شديدة عند كل من سارتر وبوحديبة، فالغير مفروض عليَّ ولا فكاك منه فهي طبيعتي. فالغير لديهم هوالآخر أي الذات التي ليست أنا. فمنطوق كلمة «أنا» يعني أن هناك «آخر». ذلك الآخر المتعايش معي والذي يحد من حريتي دائمًا مُشكل بالنسبة لي «الجحيم» من شأني أن أتعايش معه وأن أحقق تلك الاستقلالية للذات. ثمة ثنائية هنا تواجه الإنسان في محاولة

[1]-هذا الكتاب كان في الأصل محاضرة ألقاها د.عبد الوهاب بوحديبة بالفرنسية على منبر اليونسكو للفلسفة بجامعة تونس 1998. وذلك ما يعنى التأثر الشديد بالثقافة الفرنسية، فهومفكر تعيش اللغة الفرنسية بين أصابعه.

[2]- د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية، الوسيطي للنشر، تونس، 2001، ص 9.

[3]- نجد مثلاً «فالكائن الذي يُرى من طرف الغير هوحقيقة رؤية الغير»، «ففي الذات تركيب ناتج من الكائن للغير»، المصدر السابق، ص 11، 12.

تعايشه في هذا العالم، هذه الثنائية والثنائيات التي تليها نجدها في دلالة العديد من المصطلحات من بينها مصطلح «Mitsein» (الوجود مع)، ومفهوم الغير، ومصطلح «In-der-welt-sein» (الوجود-في-العالم)...إلخ. وعلى الرغم من تجاوز بوحديبة سارتر ونقده له والذي يبدو تحليلاً للظروف التي عاشها سارتر، لكنّ كلا المفكرين يعترف بالثنائيات المتضمنة داخل مفهوم «الغير».

ثنائيات عديدة إذن نجدها في مفهوم الغير. فهويعني فيما يعني أن هناك أنا وآخر، وهناك محاولة لاستقلالية الذات لكل منهما ولكنها قد تبوء بالفشل. فالغيرية هي تعايش بين طرفين، وكلا الطرفين يتشكل بينهما علاقة من نوع ما. ربما يبدي لنا سارتر أن هذه العلاقة هي النظرة أوالخجل أوالاستلاب للحرية، هي على العموم علاقة الضد لدى سارتر لا يمكن أن يتم فيها استقلالية الذات لأنني لا أعرف ذاتي إلا بذلك الآخر، إلا عن طريقه ومن خلال نظرته لي. ذلك صحيح ولكن هل سيظل هذا الآخر عقبة أمام تحقيق ذاتي واستقلاليتها؟ هل يمكن على الإطلاق الاستغناء عن مرآة الآخر لرؤية ذاتي؟ ومتى سيكون هناك مرآة خاصة بنا؟!

ما الذي أدى بنا إلى وضع مثل هذه التساؤلات السابقة. إنه التصور السارتري الذي يقرؤه بوحديبة قراءة سسيولوجية، على أن هذا التصور يجب أن نربطه بتصور كلي وهو النظر إلى الظروف التي نشأت فيها الوجودية عمومًا والنظر إلى ما عاصره سارتر من أحداث سياسية. «ألم يقتصر «سارتر» على التعبير بطريقته العبقرية على حدث عاشه شخصيًا في مناخ الحرب العالمية الثانية ثم في أعقاب هذه الحرب؟ ففي ذلك الظرف برزت مجددًا أزمة حقيقية للضمير الإنساني شهدت بها الوجودية شهادة قلقة ومتبصرة. ومع رفض الأنا الذي يصعب الدفاع عنه ومع الاحتراس من الوقوع في الشرك، أصبح من الصعب إقامة علاقات صداقة مع الغير والشعور بأن وجوده مُعطى إيجابي من المعطيات التي بها يتم تحقيق الذات»[1].

يحلل بوحديبة في النص السابق موقف سارتر من الآخر بوصفه عالم اجتماع، حيث تبدوهنا التحليلات في ضوء الظروف السياسية التي عاصرها سارتر في أثناء الحرب العالمية الثانية. حيث كانت تلك المدة هي فترة احتلال ومقاومة من الدول الأوروبية وهوما أدى بسارتر والعديد من المفكرين والشعراء والكتاب وقتها إلى التساؤل عن العلاقة مع الآخر وطبيعة العلاقة معه. فيحاول بوحديبة أن ينظر إلى هذا الموقف من الغير نظرة كلية، إنها نظرة إلى الدوافع والأسباب وراء كل هذا

[1]- المصدر السابق، ص 13.

التصور السوداوي للآخر.[1] وبالتالي فهذا التصور للآخر في ظل الظروف يحملنا إلى سؤال الهوية والغيرية، وهوما أدى بسارتر إلى حالة من الغثيان في الرد على مثل هذا السؤال. ففي وسط هذه الجثث ووسط هذا الدم والدمار وأنا أقف على قدمي وأرى ماذا يحدث من هنا ومن كل مكان ومن اكتشافي هذه الحقيقة الغيريّة وحقيقة الوجود، حيث يتبدى لي وكأن «الكل عفوي، هذه الحديقة، وهذه المدينة وأنا نفسي. وعندما يحدث أن يتحقق المرء من ذلك وأن يحققه... فعندئذ يبدأ كل شيء يطفو... ذلك هوالغثيان»[2] وسط هذه المتاهات بنى سارتر مفهومه عن الغير بوصفه ممثلاً لعلاقة الصراع والجحيم. فإما أن تقام الذات على إنقاذ الغير أويُشيد الغير على إنقاذ الذات. فلا وجود للأنا والغير في وقت واحد. وعلى العكس من ذلك نجد اعترافًا بالغير وحضوراً له: حضوراً يشارك الذات، التي ليست أنا مغلقة أوكوجيتو صورياً، بل هي ذات منفتحة حية تفسح مجالاً للحوار مع الآخر[3].

إشكالية الغير لدى بوحديبة لا تنهض إلا في سياق كلي شامل لمتطلبات العصر وظروفه الذي ينشأ فيه الأنا والآخر معًا. وحتى الغثيان بوصفه تجربة وجودية لم تكن تتفاعل وسط الفراغ. فربما ذلك التصور المرفوض لدى بوحديبة كان أحد العوامل التي بسببها لم يتخلص سارتر تخلصًا كليًا من فكرة الأنا وحدية Solipsism، فهي ما تزال من الحلول المفترضة سواء من المنظور المثالي أوغيره في إشكالية الآخر. «فمعنى الغيريّة يتبلور إذن انطلاقا من حالات «شاملة» تتدخل فيها الأبعاد النفسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتاريخية. وإذا كانت أزمات الضمير أسبابا موجِبة لظهور هذه النظرة الفلسفية أوتلك الغيرية، فإنه لا يمكن إهمال عناصر السياق الأخرى.»[4] تلك هي الآفاق الأرحب التي ينظر بها بوحديبة إلى الغير، وهوما يجعله يختلف عن سارتر. وذلك ما يدعنا نتساءل في ضوء هذا الاختلاف عن مكانة الغير في فلسفة سارتر والتي تخالف نظرة بوحديبة، بعبارة أخرى، عن السياق الذي يتحدث فيه سارتر عن الغير.

إن مشكلة الغير لدى سارتر من بين المشكلات الرئيسة التي تناولها في معظم رواياته الأدبية، أما عن

[1]- ربما يعود هذا التصور مرة أخرى هذه الأيام وإن كان بصورة أكثر فجاجة، حيث انتشرت لغة الدم والقوة ليست بصورة الحرب العالمية بين الدول الأوروبية فقط، بل انتشرت في العالم كله، فربما هذه الأيام لا نعود إلى سارتر وتصوره عن الآخر بل نعود إلى لغة هوبز ونيتشه في حديثهم عن الآخر فهم أكثر ملائمة لما نحن فيه الآن.

[2]- نقلا عن د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط3، 1987، ص 147.

[3]- يتجاوز بوحديبة السياق الديكارتي للذات والأنا كما يتجاوز السياق المثالي الألماني خاصة لدى كانت ونيتشه باتجاه لم يظهر إلا في أواسط القرن التاسع عشر والذى سيتبلور في القرن العشرين، وهو تصور يمكن أن نطلق عليه التصور الأنثروبولوجي في مقابل التصور الميتافيزيقي. والحقيقة أن بوحديبة يضيف أبعادًا أخرى تتجاوز التصور المثالي الميتافيزيقي القديم مؤكدًا العناصر المختلفة أوعلى السياق الكلي الذي يتشكل فيه الأنا. فهنا نكون بإزاء كوجيتومغاير للكوجيتو الذي قدمه ديكارت والكوجيتو الذي نجده لدى فرويد ونيتشه وماركس.

[4]- د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية، سبق ذكره، ص 17.

الحديث الفلسفي الصريح فهو في «الوجود والعدم»، وهوكتاب شاهد ظهوره الحرب العالمية الثانية عام 1943، وجاءت ترجمته العربية قبيل حرب يونيو 1967 بعام. وعلى الرغم من هذه الظروف المحاطة بالكتاب لم يشهد أولم يكن له أي علاقة بظروف الحرب، فهو«بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية» لما قاله هيدجر في «الوجود والزمان»، وعلى الرغم من ذلك فإن بعض الباحثين قالوا إنه بحث في السكسيولوجيا أكثر من كونه بحث في الأنطولوجيا. والبحث في الغير لدى سارتر يأتي ضمن القسم الثالث من الكتاب. إذ يأتي الغير ضمن التقسيمة الثلاثية للوجود. فالوجود في ذاته en soi وهوما يشكل القسم الأول الذي يناقش فيه سارتر مشكلة العدم، والوجود لذاته pour soi وهوما ناقشه سارتر في القسم الثاني، أما الوجود للغير pour-autrui فهوموضوع القسم الثالث، أما القسم الرابع فهويناقش المعضلتين المتبقيتين في فلسفة سارتر كلها وهما الحرية والملك، وهي مشكلات ناتجة من العلاقة بين الأنا والآخر مثلها مثل مشكلة الغثيان والعبث.. إلخ. السياق الذي يتحدث فيه سارتر إذن سياق أنطولوجي وجودي من الدرجة الأولى، وحتى حين يتحدث عن العلاقة العينية مع الغير فهودائمًا ما يلجأ إلى السياق الأنطولوجي. إن هذا السياق كان حاضرًا بصورة كبيرة بامتداد الكتاب، مما يزيد من صعوبته. أما عن العناصر الأخرى التي نجدها فهي خادمة أوفي داخل هذا السياق.

ذلك هوالمدخل وهذا هوالسياق الذي يتحدث من خلاله سارتر عن الغير، وهويختلف كليةً عن السياق الذي يتناول فيه بوحديبة الغير. فالعنوان الفرعي لكتابه –على سبيل المثال- هو«بحث حول التجارب العربية الإسلامية». إن براعة بوحديبة تكمن في تحدثه في موضوعات الفلسفة بقراءة المؤرخ وعالم الاجتماع. وهوما نجده في «الجنس في الإسلام»، إذ لا يعرض لتصورات مجردة بل يحلل المفهوم في التجارب العربية الإسلامية، ويرى مغزاها وهو يريد أن يوضح بلغة هادئة مفهوم الحضارة العربية للغير وكيف يمكن أن نتجاوز إشكالياته.

ومن ثم يصبح من الطبيعي أن تكون النظرة إلى الغير مختلفة كليةً، ولكي ندرك هذا الاختلاف لنتأمل قليلاً كلمات بوحديبة: «ستنتمثل أهداف هذا البحث حول مجتمعنا العربي الإسلامي في تفكيك آليات الرفض وإبراز مشروعية رفض الرفض والعمل على ألا يتنافى استقلالي وحريتي مع استقلال الغير وحريته.»[5] حيث يتبدى للأذهان من العبارات الأخيرة أن بوحديبة سيقوم بتحقيق هدفين: الأول هو التحليل والثاني هوالإصلاح والنقد. وتلك هومهمة عالم الاجتماع والمفكر معًا.

ليست مشكلة الغير إذن محض مشكلة أنطولوجية بالغة العمق نتناقش فيها بلغة فلسفية معقدة

[5]- المصدر السابق، ص17.

ويمكن أن ننسج منها خيالاً في روايات طويلة وقصيرة، بل الغير ينشأ من أزمة واقعية من تساؤلات تثيرها الأنا وتعيشها مع الغير، فالغير هومعايشة حقة. صحيح أن سارتر والوجودية أقروا أن هذه التجربة معيشة وحية مع الآخر، ولكن هذا الطابع الأنطولوجي الذي يفرضه سارتر على العلاقة بيني وبين الآخر يصيب علاقتي به بشيء من المحدودية والجفاف، بل ربما يجعلني أرى الآخر بصورة مشوشة. كيف يحدث هذا وكيف يتسنى لنا أن نأخذ صورة صحيحة عن الآخر؟ ذلك ما سنتعرف إليه حين نتعرف مدى العلاقة مع الآخر.

إن مشكلة الغير لدى سارتر لها دواعٍ من الواقع، فالواقع يعلن عن حضوره فيها. فتمثل الآخر وعلاقته بالأنا على أنها صراع دائم ذلك نوع من الحضور قد جعل بوحديبة ينظر إلى سارتر نظرة كلية شاملة للسياقات الممكنة كلها. ويكفي فقط أن ندرس وضع النظرة لدى سارتر في البناء الأنطولوجي للغير حتى يتبين لنا حقيقة الصراع التي تتم بين الأنا والآخر. فالناظر والمنظور إليه لدى سارتر يتحول كل منهما إلى مُشيء كل منهما للآخر، فكل طرف منهما يحول الآخر إلى موضوع بمجرد النظر إليه. «هذه المرأة التي أراها قادمة نحوي، وهذا الرجل الذي يعبر الطريق، وهذا الشحّاذ الذي أسمع غناءه من نافذتي - هم بالنسبة إلى موضوعات، ما في هذا ريب.»[1] وبالتالي من شأن الغير هو الآخر أن يجعلني موضوع بنظرته إليَّ، من هنا تتحول الأحاسيس والمشاعر التي أحس بها وأتصرفها مفروضة عليَّ من قبل الآخر، فأحاسيس الحياء والخجل مثلاً هي أحاسيس تنشأ عن وجود الآخر وليس عن وجود أنا. وسارتر يوضح من خلال التحليل المسهب لمثال «المتلصص» أن هناك تبادلَ تشيؤ بينى وبين الغير، ذلك الاستلاب ليس من قبل المتلصص لما ينظر إليه، ولكن من قبل المنظور إليه للناظر.

يقول سارتر «إن الغير هوالموت المستور لإمكانياتي، من حيث إني أعيش هذا الموت بوصفه مختبئًا في العالم... فإنه في الهزة التي تحركني حين أدرك نظرة الغير، فثمة فجأة استلاب لطيف لكل ممكناتي المترتبة بعيدًا عني، في وسط العالم، مع موضوعات العالم.»[2] هكذا يكون «المتلصص» مستلبًا في إمكانياته بعدما كان هوالسالب لممكنات الآخرين، فهومتوقع في كل لحظة أن يأتي الغير ويقبض عليه ويمسك بمخنقه، فالغير يفرض عليه حركته وألا ينطق ببنت شفه. وذلك في مقابل استقراء بوحديبة لمفهوم النظرة المتبادلة بين الجنسين على أنها فضح لحقيقة كل منهما، حيث «أصبحت النظرة.. موضوعات لدراسات مسهبة ومحلاً لتوصيات دينية دقيقة.. فالتقاء الجنسين وجهًا لوجه كما

[1]- سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966، ص 426.

[2]- المصدر السابق، ص 444.

يدركه الإسلام، يحول كلا الشريكين إلى كائن منظور، بمعنى انكشاف جوهر كليهما، وذلك من خلال النظرة المتبادلة»[1]. إنه أقرب ما يكون بحوار النظرات الذي يتم فيه الكشف عن كلا المتحاورين من خلال النظرة، إنها عملية كشف أصيل يتحقق في النظرة. وذلك على عكس ما يؤكد عليه سارتر حين يتعرض للشعور بـ«الخجل» «فهوخجل من الذات، إنه تعرُّف كوني أنا تمامًا هذا الموضوع الذي ينظر إليه الغير ويحكم عليه.»[2] فتبدوالعلاقة لدى سارتر على أنها صراع دائم بين طرفين يحاول كل طرف أن يتربص للطرف الآخر بصورة عدائية وكأنها محاولة لاحتلال أحد الأطراف لوجود الآخر، ذلك ما نجده في موقف المتلصص وحتى في موقف العلاقة العينية مع الآخر، حيث يتأكد هذا المعيار. ولكن ما الأسباب التي دعت سارتر إلى التوصل لهذه الطبيعة من العلاقة بالآخر؟

إذا أدركنا الأسباب التي دعت سارتر لتحديد طبيعة تلك العلاقة بالغير لأدركنا الفروق الجوهرية بين سارتر وبوحديبة في تصور كليهما الآخر. ومن أهم هذه الأسباب والفروق في ذات الوقت هي محدودية الرؤية التي ينظر بها سارتر للغير على أنها علاقة قائمة بين طرفين كل منهما يضع الآخر موضوعاً أمامه والذي قد يضعه موضعًا للاستلاب. وذلك في مقابل تمييز بوحديبة أنواعاً عديدة من الغير داخل الثقافة العربية. نميز في صلب مجتمعاتنا العربية الإسلامية أربعة أنواع من الغيرية: الغيريّة المطلقة المتسامية، وهي التي تؤسس علاقات الإنسان بالله، وغيرية الغيب وهي التي تتولى التعبير عن استيهاماتنا الخاصة وتأتي يتحاور فيها الإنسان مع عالم الأرواح وأهل الغيب، والغيرية في الأخوة وهي الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور، وأخيراً الغيريّة الحركية بواسطة المفاضلات النشيطة وهي التي تنظم علاقاتنا مع الإنسانية بأكملها»[3].

إن ما يضيفه بوحديبة من أنواع الغير والذي لا تسمح به فلسفة سارتر هوالغيرية المتسامية. وذلك لأن وجود الإله في فلسفة سارتر هو رغبة مستحيلة التحقق وذلك طبقًا للبناء الأنطولوجي لفلسفته. صحيح أن سارتر افترض إمكانية ثالثة وهي إمكانية موجود ـ لذاته ـ في ـ ذاته، أي تركيب من الإمكانيتين السابقتين يمكن أن يطلق عليها اسم الله. ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء، ويمدنا بالأساس الميتافيزيقي - الذي نوده - للعالم... لكنه سرعان ما استبعده بمجرد ما قرره وافترضه، فما من شيء هناك مثل هذا الموجود -لذاته-في -ذاته. والسبب هوأن التوحيد بين الوعي والوجود الكثيف الصلب يؤدي إلى القضاء على الوعي ذاته وانمحائه. والواقع أن ـ رغبة

[1]- د. عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، ترجمة هالة العوري، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط 2، 2001، ص 71.
[2]- سارتر، المصدر السابق، 439.
[3]- د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية، ص33.

ـ الـ «ما هو لذاته» كما تصورها سارتر، رغبة غامضة، لأنه عندما يظل وعيًا، فإنه يظل ناقصًا غير كامل، إذا ما حاول أن يصبح «ما هو-في-ذاته» فإنه ليحطم نفسه[1].

بينما من الجانب الآخر نجد لدى بوحديبة تأكيداً على تلك العلاقة الوطيدة التي تتم بين الإنسان والمطلق والتي تتأكد وتزداد إغالاً في كل لحظة، وذلك ما يتم من خلال العبادة اليومية التي يقوم بها المسلم والتي يتم فيها التواصل بين النسبي والمطلق. والتغير الأساسي لدى بوحديبة يكمن في المجتمعات الإسلامية والدين الإسلامي بصورة خاصة واعترافهم بأن هناك مطلقاً يتجاوز ذلك النسبي، ذلك النسبي الذي تصور سارتر أنه لا أحد غيره في الكون، وأنه على الرغم من نسبيته فمن المستحيل أن يوجد ما يفوقه. إن المأساة الحقيقية للإنسان السارتري هي مأساة الألوهية. فتحالفه مع كل من الوجود وقوة الوعى العادمة، يسوقه نحوالعلو، بحيث إن أشد دوافع حياته جذرية هو أن يكون إلهًا، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد. هذه هي ماهية التركيب الإنساني الحقيقية: «الإنسان في جوهره رغبة في أن يكون إلهًا»[2] وذلك في مقابل بناء العلاقة بين المطلق والنسبي عند بوحديبة على التواصل والتباعد. فالمطلق هنا رغم تباعده إلا أنه حاضر في كل لحظة فهوأقرب إلى المؤمن من حبل الوريد، ليس هذا فحسب بل إن المؤمن يمكن له الحوار مع المطلق حين يتعبد ويدعو ويقرأ القرآن.. إلخ. وهنا نجد بوحديبة يبدأ بالاستعانة بالتصوف الإسلامي وبابن عربي، فقد استعان بالحديث القدسي «كُنتُ كنزًا لم أُعرف فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفوني» فالمخلوقات، بما فيها الإنسان، تنبثق من إرادة الله اقتسام كنز ذاته تعالى وذلك بواسطة المعرفة. لقد «أراد» الله أن يكون واحدًا «للإنسان». فالإنسان منبثق من رغبة إلهية. فإذا كان الإنسان بهذا المعنى كائنًا لله، يصبح الله ذاته مركزًا لعلاقة متميزة بالإنسان[3].

تلك علاقة بالآخر من طبيعة لم يعرفها سارتر، هي علاقة تقوم على التواصل والمحبة، فكل طرف هومن أجل الغير، فربما هي تضحية مشتركة، فالغير هنا لدى الصوفية هو«الحبيب»، إنها علاقة تبادل الحب وليس النفع وتبادل الامتلاك. إنها ليست سلطة تُفرض من المطلق على النسبي ولكنها عشق. «وليس خضوعًا وخوفًا وارتعادًا بل عبادة ومحبة. وقد يبلغ الإنسان الغيب ويدرك سر الوجود /الكائن كما يقول «هايدجر». ولقد برزت الأنطولوجيا اللاهوتية الإسلامية هذا الغياب/التسامي، ولكن في

[1]- د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص 140، 141.
[2]- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1973، ص 516.
[3]- د. عبد الوهاب بوحديبة، المصدر السابق، ص 36.

نطاق جدلية القريب والبعيد، والظاهر والخفي وحضور المطلق وتباعده»[1] تلك علاقة تقوم على المحبة وليس الصراع، محبة قائمة بين طرفين بعيدين وهما قريبان في الوقت ذاته، ولكنه ليس قرباً مكانياً، إنه قرب روحي وجداني، فليس ثمة ثنائيات وتناقضات ولكن ثمة محبة والتحام حتى إنه قد يصل إلى التوحد لدى المتصوفة وذلك ما نجده عند الحلاج والبسطامي مثلاً.

أما الغيريّة الغيبية فهي لا ترى أن الغير مطلق ولكنه غير منظور سواء كان ملائكة أو جناً. ويكفي أن نقرأ ما يقوله بوحديبة في فقرته الأخيرة من حديثه عن هذا النوع من الغيرية: «إن «الجن» الغامضة، والتي «نراها» على الرغم من غموضها، ليست في الواقع إلا قراءتنا المزدوجة وبدائلنا السلبية وموضوع رغباتنا. أننا نتجسد فيها، ربما لامتلاك أنفسنا امتلاكًا.. وهكذا تتحقق إنسانيتنا فينا ونتحرر.. هنا يختلف الغير عني اختلافا يجعلني لا أدركه إلا بأسلوب التخيل ويظل كائناً غيبياً. وهوعلى بعد شكله وغيابه عن عيني محسوس وقريب كل القرب. هل يكون هذا الغير مجرد انعكاس لذاتي، ليس إلا قريناً أوبديلاً؟».

لم يكن النص السابق محاولة من بوحديبة للتأكيد على الجوانب الغيبية في الحضارة الإسلامية ولكنها إظهار لنوع من الغيريّة لاينهض على أساس فقدان الوعي بالذات ولكنه نوع من الغيريّة ينشأ على أساس امتلاك الذات. فعند سارتر الغيريّة تتأسس على وجود طرفين هما أنا-آخر، بينما في هذا النوع من الغيريّة قد تقوم الغيريّة على طرف واحد وهوالأنا وتقوم الذات بتجسيد نفسها في صورة هذا الكائن الغيبي. إنها محاولة نفسية للتعرف إلى الذات بالذات وليس بالآخر، هي محاولة لإيجاد مرآة خاصة بنا نرى فيها ذواتنا، بينما عند سارتر هي محاولة لرؤية الذات في مرآة الغير فالغير وحده هوالذي يمتلك المرآة وهوالذي من خلاله نرى صورتنا التي يفرضها علينا. فربما يجسد هذا الكائن الغيبي أعماقنا. وكأن الخيال يجسد شخصية «جنية» تتحقق فيها كل ما يرفضه في الظاهر ويهرب منه. وهذا الغير يختلف عنى لدرجة أنني لا أستطيع أن أدركه إلا بالتخيل. والخيال هنا ربما يعد عنصرًا مفقودًا في علاقة الأنا بالآخر لدى سارتر في إطار النظر إلى ذلك السياق الأنطولوجي الكلي الذي وضعه سارتر للحديث عن الغير. إن هذه الاستقلالية وهذا التأكيد على الذات هو ما يفتقده سارتر صراحةً، ففي أخص التجارب الذاتية مثل التأمل لا يمتلك الأنا استقلاله الذاتي. أما لدى بوحديبة فمن خلال تعمقه الشديد في التجربة العربية قد تجاوز تلك النظرة الجافة المغلقة للآخر. لقد قولب سارتر نفسه داخل ذلك الإطار الأنطولوجي، وحين فكر في الخروج عنه ضعفت كتابته

[1]- المصدر السابق، ص 39.

ووقعت في التناقضات وذلك ما حدث في كتابه «نقد العقل الجدلي».

لقد تغيرت وجودية سارتر في الكتاب الأخير بصورة ملحوظة، فلم تصبح الوجودية الأنطولوجية المعهودة التي نجدها في «الوجود والعدم» بل أصبحت وجودية ديالكتيكية لا تنظر إلى الوجود لذاته بوصفه نوعاً من الوجود الأنطولوجي ولكن بوصفه عاملاً فاعلاً في العالم، والمشروع projet ليس فقط هوذلك المشروع الأنطولوجي ولكنه أصبح مشروعًا عمليًا أيضًا لتحقيق أهداف عملية ومادية ملموسة. وهكذا الحال أيضًا بالنسبة لعملية «التجاوز» أو«التعالي»، فإنها لم تعد عملية ذاتية زئبقية يقوم بها «الموجود لذاته» في سعيه المستمر وراء ذاته، بل أصبحت مجرد تعبير عن «الوجود خارج الذات»، في علاقته بالآخر، طبيعيًا كان أم بشريًا، من أجل تحقيق ضرب من «الوساطة» بين تقبل المعطيات الخارجية من جهة، وتحقيق دلالاتها العملية في العالم الخارجي من جهة أخرى[1] والحقيقة أن هذا ليس عدولاً عن موقف سارتر والنظرة الأنطولوجية ولكنها صورة أخرى له ربما مكملة له. بينما ما يمكن أن نقوله هنا إنه حتى في الديالكتيك لدى سارتر هو أيضًا ديالكتيك بين الإنسان والمادة، فهويضع الإنسان بصورة رئيسة في الكون، إنها ديالكتيكية لا تفقد الإنسان ووجوده الأنطولوجي بأى حال من الأحوال بل تؤكد هذا الوجود.

العلاقة إذن إما محبة أوصراع، فنقيم الحوار مع ذلك الآخر على تعدد أنواعه أو ندخل معه في صراع امتلاك. يفسح بوحديبة أنواعاً من الآخر يمكن أن يقام معها شكل آخر من العلاقة غير قائم على الصراع ولكنه قائم على المحبة والحوار. فحوار مع الله في شكل يومي على الرغم من مطلقيته اللامتناهية وتباعده، كذلك يفسح علاقة مع الخفي الذي قد يتحول إلى حوار مع الذات وليس مع الآخر. وربما هذا الأخير محاولة للانتباه إلى الذات، ربما محاولة للتوصل للتأمل الحق ليس بالتنجيم وليس تشجيعًا على الخرافة ولكنها تساؤلات يثيرها في هدوء حتى ننتبه إلى الذات ونستمع إليها، محاولة منا للتعرف إليها قبل التعرف إلى الآخر. إنها محاولة لتجاوز تلك العلاقة مع الغير على أنها علاقة إنسانية محضة، محاولة إلى إيجاد مثل أعلى للعلاقة مع الغير وليس أمثل وأكمل من العلاقة مع الله، فهي علاقة محبة بلا حدود لن يستطيع سارتر بأنطولوجياه أن يتوصل إلى تلك العلاقة الحميمة.

يؤكد سارتر العلاقة بالغير/الآخر بوصفها علاقة (جسد-جسد)، ذلك ما نلحظه منذ قراءتنا

[1]- د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص ص 509، 510.

العنوانات التي يتناول فيها الوجود للغير فهي كالآتي:

وجود الغير (ويتضمن فقرة بعنوان النظرة)

الجسم (ويتضمن الواقعية، والجسم للغير، والبعد الأنطولوجي الثالث للجسم)

العلاقة العينية مع الغير (وهويتضمن الحب، اللغة، تعذيب الذات، الشهوة، الكراهية، السادية)

فعن علاقة الحب مثلاً، يتدخل الجسد على أنه عنصر أساسي فيه. فيتحدث سارتر عن الجسد بصورة رئيسة في علاقة الأنا بالآخر. فيقول عن الحب «إن فكرة التملك هذه، التي بها كثيراً ما يفسر الحب، لا يمكن أن تكون أولية، في الواقع. فلماذا أريد تملك الغير اللهم إلا إذا كان ذلك من حيث أن الغير يجعلني أوجد؟ لكن هذا يتضمن نوعًا من التملك: إننا إنما نريد أن نتملك حرية الغير من حيث هي كذلك»[1] وهنا يكون الحب محاولة من الأنا لامتلاك حرية الآخر. ولقد سبق وأن ذكر أن الامتلاك يتم من خلال النظرة وهوامتلاك جسدي «إنني مملوك للغير، ونظرة الغير تحدد جسمي في عرائه، وتولده، وتنحته، وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أنا أبدًا»[2].من هنا كان الامتلاك الجسدي، هو أحد جوانب امتلاك الآخر لي في الحب وأيضًا امتلاكي للآخر، فهو امتلاك جسدي مشترك. ولكن ذلك لا يعني أن العلاقة بالآخر هي فقط علاقة جسدية، وإلا كانت علاقة خارجية، فعلاقتنا بالغير يجب أن تقوم على سلب داخلي negation interne قبل كل شيء. وأنا أدرك الغير أولاً على أنه الذات التي تحيلني على موضوع، ثم الذات التي تحيلها ذاتي على موضوع. فالجسم إذن ليس هوأول ما نلقاه عن الغير، وإنما نلقاه بعد ذلك. وجسم الغير هووجهة النظر التي أستطيع أن اتخذ عنها وجهة نظر أخرى (هي جسمي) وهوالأداة التي أستطيع استخدامها (أوالتي تقاومني). فجسم الغير إذن هوتعاليه بوصفه أداةً transcendence-instrument بعد أن تجاوزته نحوأغراضي الذاتية الخاصة، وتصبح معرفته بي موضوعًا لمعرفتي أنا، ولكنها تظل خاوية لأنني لا أستطيع أن أدرك الفعل الذي به يعرف، لأن هذا الفعل عن تعالٍ خالص[3].

ذلك في مقابل أن بوحدية ينظر إلى الحب بصورة مغايرة تمامًا «فالحب حركة تجاوز بها الإنسان ذاته، يتفوق عليها في اتجاه الآخرين»[4]وكذلك الحب لديه هومحاولة للتكامل بين الزوجين «فالحب

[1]- سارتر، الوجود والعدم، الترجمة العربية، ص 592.
[2]- المصدر السابق، ص 588.
[3]- د. فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص 52.
[4]- د. عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، الترجمة العربية، سبق ذكره، ص 129.

الصادق الذي تصاحبه الرغبة الملحة يعد سبيلاً إلى تحقيق الانسجام الكوني»[1]وبالتالي فربما تكون المسألة هنا معكوسة. فعند سارتر قد يكون الحب قائمًا على الجنس، بينما لدى بوحديبة الجنس هوالقائم على الحب وهوالسبيل لا لانفصال الموجودات إلى واحد وآخر ولكن للتكامل والاتحاد بين الاثنين الذكر والأنثى، إنها الغاية التي من أجلها الجنس «إن الحب يحكم الكون، والذكورة والأنوثة تنوع في الوحدة، وتأتي من هنا أهمية الجنس وقوته التطهيرية»[2].

وبذلك تصبح العلاقة العينية مع الغير كما يتصورها بوحديبة تختلف عن العلاقة العينية التي يرسمها سارتر في «الوجود والعدم». فإذا كان الجنس يضعه سارتر ضمن التصور الأنطولوجي على أنه يمثل إحدى علاقات الوجود للغير Pour-autroui، فإن هذا التصور يكون تصورًا جزئيًا عندما نضعه أمام تصور بوحديبة الشامل، والذي يستخرجه من القرآن الكريم، على أنه يمثل ذلك الوسيط الذي يجمع بين ثنائي من إحدى الثنائيات التي يشتمل عليها الكون. «إن الرؤية القرآنية للجنس رؤية كلية وشاملة، حيث تعتمد الأسس الكونية والاجتماعية والسيكولوجية على وحدة الجنسين، ليشتمل الجنس على عملية الإبداع والتناسل ضمن أطر التكامل والشهادة»[3] وهنا تكتسب العلاقة العينية مع الآخر أبعادًا أخرى يمكن أن نطلق عليها أبعادًا كونية (كوزمولوجية)، وذلك في مقابل البعد الأنطولوجي الضيق لدى سارتر.

فلم يستطع سارتر أن يصل إلى علاقة تفوق تلك العلاقة الامتلاكية التي يتم من خلالها تبادل الامتلاك بين الأنا والآخر سواء أكان هذا الامتلاك جسديًا أم امتلاك التعالي والحريات، بينما من الناحية الأخرى كانت العلاقة لدى بوحديبة تتسم بصفات أخرى ولها دلالات واسعة وذلك في إطار تصور علاقة المحبة والحوار المتبادل بين الطرفين. لكن المحبة ليست التي يتم فيها صراع التملك كما هي عند سارتر ولكنها المحبة التي يتم فيها العطاء بلا حدود والذى يتم في نهايته التوحد بين الأنا والآخر وهوما حدث لدى الصوفية. ومن الطبيعي بهذا التصور للعلاقة بالآخر أن يرفض سارتر التحاور مع الآخر وذلك لأنه يمثل له «الجحيم»، وأي محاولة لمجرد تبادل النظرات هي صراع وليست حواراً، بل سيتحول الحوار إلى حوار استراتيجي يتم فيه تربص كل طرف بالآخر.

هكذا كان الغير عند بوحديبة محاولة لتجاوز نظرة سارتر للغير، وذلك على الرغم من البداية

[1]- المصدر السابق، ص 138.

[2]- المصدر السابق، ص 38.

[3]- المصدر السابق، ص 37، 38.

السارترية. ففي مقابل الغير الأنطولوجي لدى سارتر كان الغير يُنظر له نظرة كلية شاملة. وعن لغة الحديث عن الآخر نجدها تنوعت بين اللغة الانطولوجية الجافة واللغة الروائية التي يحاول فيها سارتر أن يُدخل لغة الخيال على الرغم من السياق الأنطولوجي المحيط بمفوم الغير. وذلك على عكس بوحديبة الذي كان يتحدث بلغة سسيولوجية وفلسفية وتاريخية في آن، وذلك لم يعن أنه تخلٍّ عن عنصر الخيال، إذ جعل هذا العنصر هو الأساس في الغير الغيبي. فمع انطلاق كليهما من نقطة التعايش مع الآخر لكنّ كلاً منهما اختلف في طريقة التعايش، فهي إما صراع وتعامل مع الآخر بوصفه الضد أوالشبيه، أو أن نتعامل مع الآخر بصورة الحب والحوار المفتوح لزيادة التعرف إلى الآخر.

كانت المنطلقات إذن لدى كلا المفكرين وجودية، ولكن على الرغم من ذلك كانت الوجودية من نوع مختلف لدى كل منهما وذلك رغم المصطلحات التي تبدو مشتركة والمفاهيم التي تبدوواحدة. والسؤال الآن موجه لنا ولمجتمعنا العربي والذي أفرز ذلك النوع الذي ينتمى إليه بوحديبة، فالسؤال هو ما التصور الذي نحتاج إليه من هذه الوجوديات المتعددة؟ وأي صورة للآخر نعتمد عليها هل صورة الآخر لدى سارتر هي الأمثل الآن في تقبلها؟ أو نحتاج إلى الصورة التي يطالعنا بها بوحديبة من عمق الحضارة الإسلامية؟ هل نحن محتاجون إلى الآخر الذي يجلب لنا الغثيان أو نحن بحاجة إلى آخر يحتوينا ونحتويه نتحاور معه ويتحاور معنا؟. وإذا سلمنا بأحد من الآخرين فهل سنقبل القيم التي يفرضها علينا ذلك الآخر المختار؟ نقبل حب التملك أو حب التوحد، حب سارتر أو حب ابن عربي! نحن بحاجة إلى النظر إلى الواقع، هل الواقع الذي نعيشه يحتاج إلى سارتر آخر أو إلى آخر يقبل الحوار؟ ألسنا الآن نعيش الغثيان! ومذ متى نحيا الغثيان! هل الواقع حقًا هوالذي يفرض علينا نوع الآخر أو أننا بحاجة إلى التعرف إلى الإنسان الحق حتى نجيب عن سؤال اختيار الغير.

المصادر والمراجع

1 - جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966

2 - د. عبد الوهاب بوحديبة: الإسلام والجنس، ترجمة وتعليق هالة العوري، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط 2، 2001

3 - د. عبد الوهاب بوحديبة: القصد في الغيرية، الوسيطى للنشر، تونس، 2001

4 - جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1973

5 - د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ط 1، 1968

6 - د. فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د.ت

7 - د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1987

بين مركزيّـة الأنا الغربية وميلاد الأصوليات

نقد غارودي للذاتيّة الغربية

نصر الدين بن سراي [*]

أخذ الاهتمام بمركزية الغرب في العصر الاستعماري خلال القرنين التاسع عشر والعشرين مساحة وافية من الجدل في الوسطين الفكري والأكاديمي.

هذه الورقة تناقش جانباً مهماً من القضية، إذ يتناول الباحث الجزائري نصر الدين بن سراي الكيفية التي قارب فيها الفيلسوف الفرنسي الراحل روجيه غارودي قضية الأصولية الغربية ومظاهرها وخطابها حيال الآخر العربي والإسلامي.

المحرر

من أهم المظاهر التي تعد بارزة في الحضارة الغربية الحديثة بروز أنواع شتى من الإيديولوجيات والأفكار التي تندرج في سلّم التطرف الشديد، وهوما اصطلح على تسميته بالأصوليات. وهذا المصطلح الذي يعد في المخيال الثقافي والإجتماعي والسياسي العربي جد حديث، لكن تكاد تكون تلك التصورات من أهم الأفكار التي كونت الغرب الحادث، وفي هذه المقاربة حاول روجيه غارودي الكشف عن تلك الأفكار التي كونت الغرب الطارئ كما يسميه، وكانت تلك الأفكار التي يستهجنها اليوم ويسعى لمحاربتها، هي البنية الأساسية التي أسهمت في تشكله وبلورة حضارته، إذ نرى تمظهراتها في الجوانب العالمية اليوم، في السياسة والاقتصاد والإعلام وغيرها من التجليات التي تبرهن على حقيقة ألا وهي أن الغرب لازالت تحكمه إيديولوجيات أصولية ينطق منها وتحدد تصوره ورؤيته إلى العالم، وهي قصة الأفكار التي لازالت تسكن في البنى الأفكار المضمرة للغرب.

يعد روجيه جارودي من أهم الفلاسفة الفرنسيين، بل في الغرب الذي، وجه سهام نقده للحضارة

*- باحث وأكاديمي ـ الجزائر.

الغربية، التي تحتوي جوانب لا إنسانية في حضارتها، وإن ادعت الإنسانية. نحاول في هذه الورقة بيان بعض أوجه الأفكار التي شكلت الغرب، انطلاقا من نقطة التمركز على نفسه، وتحيزه لكل ما هوغربي، إلى زمن تشكل الأصوليات التي تحكم الغربي إلى اليوم.

يحاول جاودي استنطاق اللحظات الأولى لتكون هذه الأنا بداية مع دكتور فاوست، كما دونه كرستوفر مارلو، وانتهاء بالنزعات العرقية والأصولية المعاصرة النازية والستالينية.وكيف ساعدت هذه التصورات في صياغة العالم المعاصر.

ـ ليصل جارودي في النهاية إلى نتيجة خطيرة جداً مفادها أن الأصوليات جميعها في العالم اليوم هي نتجية أو رد فعل على الأصولية الغربية. مما يضع الفكر الغربي أمام إحراجات يتعسر على صاحب لب سليم أن يتفلت منها، كما نجد قليلاً من الكتاب ومفكري الغرب يعرضون تلك الحقائق بوجه ناصع بأدنى شك أوريب.

ـ وسيكون الإشكال الرئيس الذي يسعى جارودي الإجابة عنه ههنا: كيف شكلت نقطة التمركز الغربي حول ذاته إلى ميلاد الأصوليات بشتى اختلافاتها وإيديولوجيتها؟ وما أهم الحمولات التي شكلت الغرب الطارئ؟

أولا/ التمركز الغربي حول الذات:

تعد نزعة التمركز حول الذات[1]، إحدى السمات البارزة؛ التي شكلت الطابع العام لتاريخ الفكر الغربي، وفلسفته ورؤيته إلى العالم، هذه الإيدولوجيا التي مكنت الذات الغربية لتجعلها سيدة العالم؛ ولعل النواة الأولى لهذه الفكرة، كانت مع أفكار الحداثة الأولى وهي مسلمة كريستوفر وذلك في «الفرض الأساسي لـ: مارلوا، في كتابه **فاوست**، الذي أعلن مسبقاً، وفاة الإله **(أيها الإنسان، عن طريق عقلك القوي، تصبح إلهاً، المالك**

[1]- «متمركز حول الذات- متمركز الأنا **ego centric** الشخص الذي تتحكم في سلوكه اهتماماته، ويتسم بعدم الحساسية لحاجات الآخرين وتعبيراتهم واستجاباتهم، وهوأكثر شيوعاً في السلوك اللغوي عند الأطفال» فؤاد أبوحطب، محمد سف الدين فهمي، معجم علم النفس والتربية، القاهرة مصر، الهيئة العامة لشنون المطابع الأميرية ج1، 1984، ص 50
ويطلق عليها أيضا أنوية **Egocenterisme** وتعني: أ - نزوعاً إلى رد كل شيء إلى الذات.ب- بمعنى مختلف أطلق ج. بياجيه هذه المفردة على السمة النفسية للطفل، السمة التي تكمن في أنه لا يعاني الحاجة إلى إيصال فكرته للآخر، ولا يعاني التقيد بفكرة الآخرين.ج- في الأخلاق، حب للذات حصري أومفرط، سمة ذلك الذي يستلحق مصلحة الغير بمصلحته الذاتية ويحكم من هذه الزاوية على كل الأشياء.د- نظرية تجعل من المصلحة الفردية المبدأ التفسيري للأفكار الأخلاقية والمبدأ القائد للسلوك» أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت لبنان، منشورات عويدات تعريب. خليل أحمد خليل، ط2، 2001، ص 55، ص 329، 330

والسيد لكل العناصر)»[1]، وهي سيادة الإنسان عن طريق استخدام العقل، وتكريس لفكرة مركزية الإنسان.

فإذا تناولنا كلمة التمركز التي اشتقت من كلمة المركز، والتي توحي بمعنى المرجع، نجد أنه جاء معناها في معجم لسان العرب بما يأتي: «**والمَراكِزُ: مَنَابِتُ الأَسنان. ومَرْكَزُ الجُنْد: الْمَوْضِعُ الَّذي أُمروا أَن يَلْزَمُوهُ وأُمروا أَن لَا يَبرَحُوه. ومَرْكَزُ الرَّجُلِ: موضعُه. يُقَالُ: أَخَلَّ فلانٌ بمَرْكَزِه. وارْتَكَزْتُ عَلَى الْقَوْسِ إِذا وَضَعْتَ سِيَتَها بالأَرض ثُمَّ اعْتَمَدْتَ عَلَيْهَا. ومَرْكَزُ الدَّائِرَةِ: وَسَطُها**»[2]، فإذا كانت كلمة مركز توحي بمعنى المصدر والمرجع الذي يعاد إليه، فإن المركزية الذات الغربية، هي الوقود الفكري التي تستند إليه في تأسيس ذاتها، التي من خلالها تشعر بالمغايرة تجاه الآخرين، والمعيار الذي تنطلق منه لتحاكم سائر الرؤى والثقافات في العالم، وعليه يمكن أن نقول إن مصطلح التمركز حول الذت يقصد به "ولادة المرء ضمن ثقافة معينة، بشكل عام إن هذه الثقافة تضعه على منصة يطل منها، بدرجات متفاوتة من عدم الإكتراث أوالعداوة، على الثقافات الغربية الأخرى، ولذا غلب أن يكون مراقبو الثقافات الغربية منحازين بالمعنى البسيط الذي يفضلون فيه ثقافتهم على كل الثقافات الموجودة الأخرى، وينظرون فيه إلى الغريب باعتباره الشكل المشوه المنحرف عن المألوف. وكانت السذاجة التي تدغدغ الذات وتميز التقسيم الأرسطي لسكان العالم إلى إغريق وبرابرة، أو إلى احرار بالطبيعة، وعبيد بالطبيعة، هي النمط المعتاد الذي حشر الناس فيه ما لاحظوه من فروق بين البشر»[3].

وعليه يمكن عدّ فكرة التمركز حول الذات أوالمركزية الغربية بأنها عبارة تلك «الممارسات الواعية أوالغير الواعية، التي تركز على فرض الحضارة والمصالح الغربية عموما في جميع مجالات الحياة على حساب باقي الثقافات والحضارات والشعوب، وبكل الوسائل المشروعة وغير مشروعة»[4].

فالثقافة الغربية وطابعها الأنوي تجعل من الأنا الغربية تحتل مركزية العالم، وماعدا ذلك يمكن إعتباره هامشا، أولاإنساني، أولم يدخل بعد في طور الإنسانية والتمدن أوالتحضر، وهذا ما

[1]- روجيه جارودي، القبور، الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط3، 2002، ص95.

[2]- ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، بيروت لبنان، دار صادر، ط3، 1414ه، ج5، ص 355.

[3]-كاثرين جورج، الغرب المتمدن ينظر إلى إفريقيا البدائية، ضمن كتاب، أشلي مونتاغيو، البدائية، ترجمة محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، عدد53، 1982، ص 201، هذه الرؤية إلى الآخر بأنهم متوحشون، وأقل شأناً من الغرب كانت قد كرست من عهد اليونانين، هيرودوت شيخ الجعرافيين وكذا ديودورس.المرجع نفسه، ص 203.

[4]- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، المملكة العربية السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية الدرسات العليا، قسم العدالة الجانية، أطروحة ماجستير، 2009، مخطوط، ص 21.

يبدوبشكل جلي، في مراحل التحقيب التي يعتمد عليها علماء الأنثربولوجيا في تحقيب الشعوب غير الغربية، إلى حقبة ما وراء التاريخ أوقبله، حيث إن أسلوب تعدد الثقافات لم يكن أسلوباً معترفاً به إلى حقبة ليس ببعيدة في تاريخ الثقافي للعالم الإنساني وهذا ما يوضحه كلود ليفي ستروس حين يقول: «يبدو أن تنوع الثقافات لم يظهر للناس إلا نادراً كما هوعلى حقيقته، باعتباره ظاهرة طبيعية...وإنما رأوا فيه نوعاً من الغرابة والفضيحة ويتمثل في الرفض الكامل للأشكال الثقافية، الأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية، البعيدة كل البعد عن القيم التي نعتنقها... فتعابير مثل عادات المتوحشين وذلك ليس من عندياتنا... تختلط مع كل ما لايشترك مع الثقافة اليونانية تحت اسم البربري»[5] وبذلك فالثقافة الغربية تعطي لنفسها حق مساءلة الثقافات جميعها، واعتبار المعيار الوحيد لا بد أن يكون النموذج الغربي، وكل ثقافة مخالفة لهذا النموذج يمكن ببساطة أن يطلق عليها بأنها ثقافة إيحائية ما قبلية ليست علمية ولم تدخل بعد في طور التأنس بعد.

وعليه فالثقافة الأوروبية التي تنطلق من نزعة التمركز الغربية، قد أقامت صروحها على فكرة النظرية العرقية القائلة، بالتفوق والقدرة للجنس الغربي، ولا سيما نظرية **الكيوف الطبيعية**، التي قدمها لنا أرسطو في كتابه السياسة حيث يقول: «يستطيع المرء أن يتخذ فكرة من هذا بأن يلقى النظرة إلى أشهر مدائن الإغريق، وإلى الأمم المتخلفة التي تتقاسم الأرض، الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوربا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين لنظام، ولم يستطيعوا أن يفتحوا الأقطار المجاورة، وفي آسيا الأمر ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، ولكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد، أما العنصر الإغريقي الذي هوبحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معا»[6].

هذه النظرية حقيقة يمكن عدّها ناظماً لفكرة المركزية العرقية الغربية، التي تجمع كمالات الصفات في الجنس الأوروبي، وتصرفه عن غيره، بوصفهم أفراداً تنقصهم تلك صفات التي لم تتحقق، ولم تجتمع لأي جنس إلا في الجنس الغربي، وبالتالي هم فقط من لهم أهلية الحكم والسيطرة في الجوانب الحياتية كلها، وما عداهم أقاليم تابعة لهم لأنهم عجزوا على التوسع في البلدان المجاورة، فالمعيار إذن هوعرقي بامتياز، وامتلاك صفات القوة التي تمكنهم من حيازة مايريدون والسيطرة على الآخرين وفي هذا الصدد يقول جارودي: «تلك هي الأسطورة الأولى

[5]- كلود ليفي شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، بيروت لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص13
[6]- أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة مصر، الهيئة المصرية لكتاب، 1979، ص 254، 255.

لنزعة أوروبا المركزية التي يحسن تبديدها كما لوكانت حلماً كاذباً»[1].

هذه الأسطورة قد غذتها مراحل التطور التاريخي، في عصر الأنوار والنهضة، إذ تمت المصادقة لتمكين فكرة المركزية الغربية، وجعلها الروح التي تنطلق منها الحضارة الأوربية في العصر الحديث، فلو تأملنا في كيفية تشكل الوعي الأوربي وتاريخه، كانت أسطورة المركزية من أهم الأساطير المؤسسة له، والتي كان لها تأثير مباشرلافي نشأة الحركات القومية فيما بعد"فإعادة قراءة التاريخ من خارج إحداثيات الغربية ستضعه في سياق آخر يختلف تماما في حركة صعوده ونزوله عن شكله الراهن، فأسطورة العصور المظلمة تماما التي تعدها القراءة الغربية للتاريخ حالة إنسانية سبقت بإطلاق مجيء عصر الأنوار ليست في الحقيقة إلا لياً لعنق التاريخ، وتضييقا في أفقه لإجباره على الدخول من بوابة المركزية الأوروبية»[2].

لقد كان موقف روجيه جارودي من قضية المركزية الغربية منتقداً لها ذلك أنها أحد الأسباب التي أدت إلى بروز معظم الأزمات في الحقل الفكري للحداثة الغربية، فهوأولا يبتدئ بنقد كلمة الغرب، فلا يراها ماهية جغرافية بل هي تعني عبارة عن"حالة فكرية متجهة نحوالسيطرة على الطبيعة والناس»[3]، هذا الغرب يراه جارودي مجرد مصطلح مآله إلى الزوال، لأنه لم يستوجب موجبات البقاء، لأنهم أرجعوا كل شيء إلى ذاتية الفرد لذا يرى أن «الغرب عارض طارىء...ذلك هو الطراز الذي ألفه الغربيون باعتبارهم أن الفرد مركز الأشياء كلها ومقياسها»[4].

فكلمة الغرب حسب جارودي كلمة لها حمولة كبيرة، فضلاً على أنه لا يحبذ هذه الكلمة، بسبب تلك الحمولة السلبية التي تدل عليها في الخارج، إذ يقول «إن كلمة الغرب كلمة رهيبة... إنني لا أحب لفظة الغرب، وقدحملوها عدداً كبيراً من التعريفات التي خدمت قضايا مشبوهة في تقسيم العالم، ويؤكد بول فاليري أن أوروبا وليدة تقاليد ثلاثة: ـ في مجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدق، الكاثوليكية.- في مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني ـ في حقل الفكر والفنون: التقليد الإغريقي»[5]، فهذه الكلمة يقبع خلفها نموذج معرفي وضحه وبينه في النقاط الثلاث والتي من خلالها تشكل رؤية إلى العالم، فالكلمة غير بريئة،

[1]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الرقي، بيروت لبنان، ط2، 1985،، ص 108.

[2]- عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد 04، أفريل 1996، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 132.

[3]- روجيه جارودي، حوار الحضارات،، ترجمة عادل العوا، بيروت لبنان، عويدات للنشر والطباعة، ص 18.

[4]- المصدر السابق، ص 9.

[5]- المصدر نفسه، ص 17.

إنها ذات بعد إيديولوجي كامن في ذاتها.

وقد ركز جارودي في نقده المركزية الغربية على النقاط الآتية:

أولا:الحمولة المرجعية لعالم الأفكار التي شكلت الغرب الطارئ:

لقد كانت النواة الأولى مع الفكر اليوناني فقد بدأت نقطة الانفصال «مع سقراط وأرسطو، مؤسسي فلسفة الذات»[1]، إذ ركزت هذه الفلسفة على مركزية الإنسان في الوجود فمن تلك المرحلة، «أصبح كل شيء مركّزاً على الإنسان ومنطقه الوحيد، حيث إن الأخلاق لم تكن بالنسبة لسقراط إلا جزءاً من المنطق، أما الطبيعة فلقد تركت لأعمال الدنيا التي يقوم بها العبيد أوالفعلة...مثل أرسطوحيث التأمل يلعب دوراً يقوم من خلاله بتوسيع الساحة التي خصصها للتقسيم الطبقي»[2]، هذا الأمر الذي يقود بالضرورة إلى تمركز الإنسان حول ذاته نتيجة هذه الفلسفة، مما أدى إلى انفصال الإنسان عن المتعالي وعن العالم الطبيعي، حتى إنه قد انفصل على العالم الإنساني أيضا «فمن كان غير إغريقي، أي لا يتحدث اللغة، تعد كلماته مجرد تهتهة لا آدمية، ويعد همجياً»[3].

هكذا انتقد جارودي الحضارة اليونانية، وما احتوته من أفكار أسهمت فيما تعيشه الحضارة الغربية، كما رفض جارودي فكرة المعجزة اليونانية، التي تجعل من اليونان مهد الحضارة الإنسانية كلها، كما تبعتها في ذلك الحضارة الرومانية التي كانت امتداداً وتقليداً للحضارة السابقة، فثقافة الغرب قد «بترت من أبعاد جوهرية، فمنذ قرون ادعت هذه الثقافة بأنها تتحدر ومن إرث مزدوج:يوناني ـ روماني، ويهودي ـ مسيحي، لقد انبثقت أسطورة المعجزة الإغريقية لأن هذه الحضارة بترت عمداً عن جذورها الشرقية، عن تراث آسيا الصغرى، عن أيونا تلك، إحدى مقاطعات لفرس حيث رأى النور أعظم الملهمين، من طالس إلى كزينوفون دي كولوفون ومن فيثاغورس... فاحت من خلالهم نسائم إيران زرادشت فيما وراءها»[4]، وهذا أكبر شاهد للتحيز، والتمركز حول الذات الغربية بأن نسبوا تلك العلوم كلها إلى اليونان وهذا ما دونته صحة صيحة نيتشه حسب جارودي، فقد «استطاع نيتشه أن يكتب بمنطق ويقول إن الانحطاط بدأ مع سقراط؛ لأن معه بدأ انفصال الغرب عن آسيا»[5].

---

[1]- روجيه جارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، ترجمة ليلى حافظ، دار الشروق، مصر، ط2، 2001، ص35 .
[2]- المصدر نفسه، ص 37.
[3]- المصدر نفسه، صفحة نفسها.
[4]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، ص 15.
[5]- روجيه جارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مصدر سابق، ص 37.

ثانياً: الحمولة المرجعية الدينية التي شكلت الغرب الطارئ:

ـ أما بالنسبة للانفصال الثاني فإنه يمكن في الفكر اليهودي ـ المسيحي، إذ استلهمت الحضارة الغربية ديانتها من الديانتين: اليهودية والمسيحية، وليست منشأهما هو أوروبا، بل إن اليهودية والمسيحية لم «تأتيا من أوروبا، القارة الوحيدة التي لم يوجد فيها أبداً دين عظيم، وإنما آسيا، والتي تطورت بادىء ذي بدء في أنطاكيا أعني في آسيا وفي الإسكندرية أعني إفريقيا»[1].

وكتاب التوراة كتب على أرض الكنعانيين بفلسطين كما فصل ذلك روجيه جارودي في كتابه فلسطين أرض الرسالات السماوية[2].

ـ فاليهودية والمسيحية قد تم الجمع بينهما، في العهد القديم والعهد الجديد مع بولس، «ومع أن بولس حريص عى أن يجعل من يسوع، خلافاً للسنة التقليدية اليهودية، الفصل النهائي في العهد القديم، وإتماماً للمواعيد التي وعدت بها إسرائيل، فإن من اليسير إظهار أن الإنجيليين قد قرؤوا العهد القديم قراءة انتقائية»[3].

ـ كما أمكن لبولس استعادة الفكرة «الملعونة للشعب المختار، كان هناك في الماضي الجوييم أي غير اليهود، ولكن بعد ذلك أصبح هناك الوثنيون والكافرون الذين يجب دعوتهم إلى الدين المسيحي، أي استعمارهم روحياً...هذا الخليط من اليهودية والهيلينية أسفر عن تعميق الانكسار الإنساني»[4].

ـ ومن هنا يسائل جارودي الحضارة الغربية المتمركزة في نزعتها الغربية، حول ماضيها في حمولتها المرجعية الدينية التي شكلت الغرب الطارئ، فيقول: «هل يكون من الضروري للعظمة أن يكون المرء ابن لأب مجهول؟فلماذا إزالة آثار ما ولد وغذى حضارتنا؟ فهل نستسلم لتصرف هؤلاء الكتاب الرديئين الذين أرادوا أن يقنعوا أنفسهم بـ أصالتهم»[5].

ثالثاً: الحمولة المرجعية العرقية التي شكلت الغرب الطارئ:

ـ أول فكرة كانت قد مهدت لذلك النموذج العرقي الأول، والذي منه تولدت التصورات العرقية

[1]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص 16.
[2]- روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، ترجمة قصي أتاسي، ميشيل واكيم، دمشق سوريا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1991، ص 78، 79، 80، 81.
[3]- روجيه جارودي، نحوحرب دينية جدل العصر، ترجمة صياح الجهيم، بيروت لبنان دار عطية للطباعة والنشر، ط2، 1997، ص 170.
[4]- روجيه جارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مصدر سابق، ص 39.
[5]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص 16.

جميعها في العالم الغربي كانت البداية مع فكرة شعب الله المختار، إنها «منطق الإيمان الذي، انتزعه الله من حمأة الشعوب الأخرى»[1] وقد كان مصدر وضع هذه الأسطورة في «مصدر الاشتراع التثنية... صيغة مذهبية جديدة لكل التعاليم السابقة، وتدور الفكرة الرئيسة فيه حول تسمية إسرائيل بشعب الله المختار المرتبط مع الله بالعهد... وهكذا أصبح سفر اشتراع التثنية رداً على هيمنة الآشوريين، فالحاكم الوحيد الحقيقي لإسرائيل هو يهوه وليس ملك أشور»[2].

ـ هذه الرؤية هي التي تشكلت منها النزعات والتفسيرات العرقية الأنثربولوجية ـ التي أشرنا إليها سابقاً، والتي كانت تمهيداً في ما بعد لانطلاق شرارة الاستعمار في العالم، بها أصبحت «أمريكا قائدة لدول التمركز الغربي ووريثة لجميع الاستعماريين في الشرق والغرب»[3].

ـ إن التاريخ المعاصر لشاهد على تلك الممارسات الاستعمارية التي قادتها الولايات المتحدة الأمريكية[4]، وكانت تحت ذرائع متعددة «وما درجنا على تسميته اكتشاف أمريكا، وتصفه اليونيسكوعلى استحياء بالتقاء الثقافات، ويحتفل به البابا جون الثاني بزهو كأنه تبشير بالإنجيل للعالم الجديد هوفي عام 1992 الاحتفال بمذابح الهنود، وبداية العهد الاستعماري في التاريخ الحديث... وكشف تدمير العراق في عام 1992 عن حرب من نوع جديد حرب قائمة ليس فقط على استعمار دول أرروبية متنافسة، مثل ماكان من إنجلترا وفرنسا، لكن على استعمار جماعي متعدد الجنسيات متآلف تحت سيطرة الأقوى: الولايات المتحدة»[5]، هذا التوجه للهيمنة والسيطرة لا زال إلى اليوم، إذ تعد أمريكا من أكبر الدول المصنعة للسلاح وتعدّ «الأساس المتين للازدهار الاقتصادي في الولايات المتحدة، وذلك من خلال الحصول على دعم حكومي وتمويل من الدولة، وإجراء أبحاث وتطوير من أجل مصانع الحرب»[6]، ذلك كله من أجل تكريس منطق الهيمنة والصراع في العالم، فلهم حق سيادة الرجل الأبيض.

---

[1]- روجيه جارودي، الاستعمار الثقافي،، والصهيونة، والتمسك بالأسطورة بدلًا من سرد الحقائق في تدريس التاريخ، ترجمة هشام حداد، سوريا، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 108، أكتوبر 2001،، ص13.

[2]- روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، مصدر سابق، ص 80، 81.

[3]- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص25.

[4]- هو ما سمي من قبل «العالم الجديد، نتيجة لأن السياسية الاستعمارية تجاهلت ودمرت الحضارات العبقرية التي عاشت في ذات المكان منذ آلاف السنين وانتشر أبناؤها وثقافتها في القارة كلها "روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الأمريكية، ترجمة ليلى حافظ، ضمن كتاب الإمبراطورية الأمريكية، صفحات من الماضي والحاضر، مجموعة من المؤلفين، القاهرة مصر، مكتبة الشروق، ط1، 2001، ص 165.

[5]- روجيه جاودي، حفاروالقبور، مصدر سابق، ص 6.

[6]- روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الأمريكية، مصدر سابق، ص 168.

ثانياً/ النزعة الأصولية[1] الغربية:

ـ كنا قد تحدثنا في النقطة السابقة حول نقطة التمركز الغربية، وانتهى بنا الحديث حول التمركز العرقي الغربي، وكان أصل تلك الأفكار فكرة شعب الله المختار، التي يمكن عدّها الفكرة الدينية المغذية لروح العرقية، لكن الذي نود الإشارة إليه ههنا هوالأصولية الغربية التي ولدتها الحداثة، لا الأصولية الدينية في حد ذاتها.

ـ لقد كانت النهضة الصناعية في أوروبا بداية نشوء الفعلي للأصوليات الغربية، التي كانت شرارتها الأولى هي فكرة **القومية**[2] فـ «تتسق القومية تماماً مع وقائع التنظيم الاقتصادي للثورة الصناعية في مرحلتيها المبكرة والمتوسطة»[3].

ـ كما تغذت النزعة القومية على أفكار التنوير، والسعي للتوسع الاستعماري للسيطرة على مزيد من الموارد الطبيعية، ويمكن عدّ النزعة القومية نتيجة «لأفكار التنوير وتفاعلها مع جماع العلاقات الإنسانية التي نسميها الثورة الفرنسية، وربما يمكن القول بعبارت مفرطة في التجريد، إن أفكاراً عن السيادة الشعبية والديمقراطية والإرادة العامة حسب المعنى الذي قصد إليه روسو، قد تحولت إلى واقع سياسي كتبرير للدولة القومية ذات السيادة»[4]. وعليه يمكن القول إن بدايات تشكل النزعة الأصولية الغربية التي ولدتها الحداثة، كانت مع ظهور الدول القومية، والتسابق المحموم نحو الظفر بالمستعمارات وتحقيق المزيد من السيطرة على العالم، فكانت كل دولة تتشكل لتتغذى على الروح

[1]-«أصولية **fondamentalisme ou Inégrisme**، **fundamentalism**، لغة «من أصول وهذه ترجمة للفظة **Fondamentals** وهي لفظة إنجيلية مشتقة من لفظة أخرى هي**Fondation** بمعنى أساس، وأغلب الظن أن الذي سك المصطلح **Fundamentalism** هورئيس تحرير مجلة أمريكية اسمها **New York Fodation -Examiner** في افتتاحية عدد يوليو1920إذ عرف الأصوليين بأنهم أولئك الذين يناضلون بإخلاص من أجل الأصول، وأغلب الظن كذلك أن التي مهدت لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت في المرحلة من 1909 إلى 1915 بعنوان الأصول بلغت اثني عشر كتيباً «مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مصر القاهرة، دار قباء الحديثة، 2007، ص 71.
جاء تعريف الأصولية في الموسوعة العربية العالمية أنها عبارة عن:» اتجاه فكري اعتقادي يدعوإلى العودة إلى الأصول أوالأسس لدين أومذهب معين تخلصاً من بعض المعتقدات أو أنواع السلوك الذي استحدث في ذلك الدين أوالمذهب، لا يكاد يخلو دين من الأديان الرئيسة أومذاهبها أوالتيارات الفكرية وغير الفكرية من نوع من أنواع الأصولية...غير أن مفهوم الأصولية تطور في الثقافة الغربية نسبة إلى حركة واسعة داخل المذهب البروتستانتي النصراني، وتحاول المحافظة على ما تراه الأفكار الأساسية للنصرانية ضد نقد اللاهوتيين الأحرار...وبين عامي 1910و1915نشر مؤلفون مجهولون 12 كتيباً بعنوان الأصول، وأخذت الأصولية اسمها من هذه الكتيبات، وحاول المؤلفون تفنيد المبادىء الأساسية للنصرانية التي يجب التسليم بها من دون تشكيك» الموسوعة العربية العالمية، الرياض، الملكة العربية السعودية، مؤسسة أعمال الموسوعية للنشر والتوزيع، ط2، 1999،، ج2، ص 259.

[2]- القومية «ترتبط الأمم – القومية بظهور القوميات التي يمكن تعريفها بوصفها منظومة من الرموز والمبادىء التي تضفي على الفرد الإحساس بأنه جزء من جماعة سياسية واحدة، وتتضح القومية في أجلى مظاهرها عند بناء الدولة الحديثة «أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، بيروت لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005، ص 468.

[3]- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت، مجلس الثقافة والنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد82،، ص214.

[4]- المرجع نفسه، ص 212.

القومية التي تعدّ بمنزلة لضامن الوحيد للاستمرارية وإقناع جماهير الشعوب التي ما كانت لتألف هذا النوع من التصور للدويلات الحديثة، ذلك «أنها من أهم العوامل التي تؤسس الأمم»[1].

ـ وعليه يمكن عدّ القومية إحدى الركائز الأساسية للأصولية الغربية، ومنها انطلقت جميع النزعات والمذاهب والإيديولوجيات الأصولية في التاريخ المعاصر، فقد"اتخذ الألمان والإيطاليون من المذهب النازي والفاشي ركائز فكرية لتحقيق غايات قومية، وعندما اندلعت الثورة الفرنسية واتخذت مبدأ الحرية والمساواة استخدمتها كأداة لقوميتها من أجل السيطرة على أوروبا والعالم، وفي روسيا عندما اندلعت الثورة الفرنسية البلشفية اعتنقت روسيا المذهب الاشتراكي واتخذت منه أداة للسيطرة على الجمهوريات السوفيتية وفرض سيطرتها على أوروبا الشرقية من خلال هذه الصبغة القومية»[2].

ـ أما بالنسبة للأصولية عند جارودي، فبعد أن عرض أهم التعريفات لها في المعاجم، كمعجم روبير، ولاروس والموسوعة العالمية، قام بتلخيص تلك التعريفات ووصل إلى تحديد أهم المكونات الأصولية إذ يقول: «أولا: الجمودية؛ رفض التكيف، جمود معارض لكل نمو، لكل تطور، ثانيا:العودة إلى الماضي، الانتساب إلى التراث، المحافظة، ثالثاً: عدم التسامح، الانغلاق، التحجر المذهبي: تصلب، كفاح، عناد... وهي تقوم على معتقد ديني أوسياسي مع الشكل الثقافي أوالمؤسسي الذي تمكنت من ارتدائه في عصر سابق من تاريخها وهكذا تعتقد أنها تمتلك حقيقة مطلقة وأنها تفرضها»[3].

فالنزعة الأصولية[4] بذلك لا تحتكم إلا إلى التصورات الماضوية، المنغلقة وتنطلق منها لتستعملها براديغم لتفسر بها حاضرها ومستقبها، وترفض نزعة تجديدية خارج ذلك الماضي، تلك النزعة المحاطة بالسياج الدوغمائي الذي ينمط جميع التصورات وفق تصوره الذي يأبى أن تكون الحقيقة خارج تصوره، وهم أصحاب «الأفهام الحرفية، يجهلون كل شيء عن الحركة الحقيقية

[1]- نبيلة داود، الموسوعة السياسية المعاصرة، مصر، دار الغريب للطباعة والنشر، 1995، ص 37.

[2]- المرجع نفسه، ص 37، 38.

[3]- روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، باريس فرنسا، دار عام ألفين، ط1، 2000، ص11، 13.

[4]- عدد المستشرق الألماني فريتش شيبات اتجاهات متعددة من الأصوليات وهي الآتي:"(أ) الشمولية: وهي مفهوم مأخوذ عن الكاثوليكية، وتعبر عن وجهة النظر التي تقول إن جميع الأسئلة التي تقدّمها الحياة الخاصة والعامة تتوافر الإجابات عنها في العقيدة أو بالأحرى في تعاليم الدين أوالأيديولوجية ، (ب) النصوصية:أي الرأي القائل إن النصوص المقدسة ينبغي ألا تمس، وينبغي أن تفهم حرفياً أولفظياً، (ج) الإنحياز المطلق:أي رفض أي مناقشة للمبادىء التي يعتنقها الأصولي والتعصب تجاه أي وجهة نظر أخرى مخالفة «فريتش شيبات، الإسلام شريكا، دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة عدد30280، ص 79، هذه الأوصاف التي عدها المستشرق فريتش شيبات خاصة إلى حد كبير بالأصولية الإسلامية، ولا يمنع في بعض هذه الاتجاهات أن تشترك فيها بعض الأصوليات الغربية وكذا الصهيونية.

للعالم والذي هوخلق إلهي متجدد، إنهم يدعون امتلاك أجوبة لجميع مشكلات عصرنا»[1]، وهوما يطلق عليه النزعة التمامية، التي تدعي أن كل شيء يتم تفسيره وفق ذلك الأنموذج السائد، وأن العالم قد تمت عملية تأويله، فلامجال لفهم أو تأويل آخر.

ـ ويرى جارودي الأصولية الغربية بأنها جماع الأصوليات كلها التي انبثقت في العالم، «فالأصولية الغربية هي العلة الأولى، ثم ولدت كل الأصوليات الأخرى ردا على أصولية الغرب»[2]، والسبب في ذلك أن «الغرب منذ عصر النهضة، فرض نموذجه الإنمائي والثقافي»[3]، فثقافة الغرب تدعي أن نموذجها هوالأكمل والإنساني الذي لابد من أن يسود العالم، وما النماذج الثقافية الأخرى إلا نماذج قاصرة وغير علمية، وبذلك أصبحت الأصولية هي «الخطر الأكبر على عصرنا، حيث لا يمكن حل أية مشكلة انطلاقا من مجتمع حزئي واستنادا إلى معتقداته الجامدة»[4].

ـ لقد عدد روجيه جارودي أنواعاً متعددة من الأصوليات، والذي نود الإشارة إليه هوالأصوليات التي دشنتها الحداثة الغربية، خاصة الأصولية العلماوية، والأصولية الستالينية، والأصولية الأمريكية، لأن سائر الأصوليات كانت نشأتها دينية، الأصولية اليهودية، والأصولية الفاتيكانية، والأصولية الإسلامية، هذه الأخيرة التي جاءت رد فعل على الأصولية الغربية الإستعمارية، كما أشرنا سابقا.أما الأصوليات التي ولدتها الحداثة الغربية فهي الآتي:

1/ الأصولية العلماوية:

ـ يمكن عدّ الأصولية العلماوية هي تلك التي «تجعل من العلم معتقداً متحجراً (دوغما)، فالأراء العلمية التي تقررها المدرسة سيتعين أن ترتدي لاحقاً الأشكال التي تجعلها مقدسة»[5] ويعد أوجيست كونت هو الأب الروحي لهذه الأصولية، الذي حول تصور العالم وفق نموذجه التفسيري الأخير وهي مرحلة العلم، وهوالبراديغم الذي أعطاه المقدرة الكاملة لتفسير كل شيء من خلاله، وبالتالي إقصاء جميع النماذج التفسيرية الأخرى، «إذ يبدأ التاريخ عنده بالحقبة الأسطورية الغيبية، ومنها إلى الحقبة الميتافيزيقية، لينتهي المطاف عند ما أسماه بالحقبة الوضعية العلمية المتطابقة مع نظرة علمانية دهرية تقطع جملة مع التصورات الأسطورية والإحالات الدينية المتعالية»[6].

---

[1]- روجيه جارودي، تقديم لكتاب المشكلة الدينية، محسن الميلي، دمشق سوريا، دار قتيبة، ط1، 1993، ص9.
[2]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص12.
[3]- المصدرنفسه، الصفحة نفسها.
[4]- المصدر نفسه، ص12.
[5]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص18.
[6]- رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، بيروت لبنان، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2007، ص25.

2/ الأصولية الستالينية:

ـ تنسب هذه الأصولية إلى جوزيف ستالين[1]، الذي كان من طبقة البروليتاريا، ليجد نفسه في سدة الحكم، إذ تبنى التصور الماركسي في بناء الدولة السوفييتية، ولكن هذه الماركسية هي ماركسية ستالين وفق تأويله وفهمه لها، وعلى هذا الأساس «فقد تحولت الماركسية من فلسفة تبصر الإنسان بإمكانياته الخلاقة وتدفعه إلى الأخذ بزمام الصيرورة التاريخية، إلى عقيدة دوغمائية وممارسة كليانية وجرائم لا إنسانية... فقد تحول ستالين بفعل السلطة التي كان يمارسها إلى آكل بشر وكان يعتقد أنه هو الثورة وأنه هو الاشتراكية»[2].

ـ ويرى جارودي أن فكر ماركس هو فكر فلسفي نقدي، هذه «الفلسفة النقدية هي استيفاء لكون كل ما نقوله عن الطبيعة، عن التاريخ أوعن الله، إنما يقوله الإنسان، وهي ومن ثم تأكيد ظرفي، متناسب مع معارفنا ومع تجاربنا الآنية، في هذا المعنى، وفي هذا المعنى فقط، كان ماركس يعلن أن اشتراكيته علمية»[3].

ـ على عكس ما تقرره كل مذهبية وأصولية. وسبب الانحراف الذي أصاب الماركسية بسبب الاعتقاد في علمية الأنموذج التفسيري بالتصور الوضعي القادر أن يفسر كل شيء، هذا الاعتقاد قاد الغرب إلى الانتحار، إذ إن ورثة ماركس هم الذي انطلى عليهم هذا التوجه «فمصطلح علمي جرى استعماله في معنى الوضعية، أي في معنى هذا الادعاء لبلوغ حقيقة نهائية من خلال حصر المعرفة الإنسانية وتاريخه وابتكاراته...فالمذهبية تقوم على وهم أو على زعم الاستقرار في الكائن وإعلان حقيقته المطلقة... تعتبر أن بينة العالم شاملة وخالدة في هذه الحقبة أوتلك من حقبات تاريخه»[4].

ـ يبدو أن جارودي جد حانق على ستالين، إذ جعل اصطلاح الأصولية على اسم ستالين، ذلك أن الانحراف الأكبر للماركسية كان على يده، بدل أن تسير في الخط الذي وضعه ماركس، للقاء

[1]- ستالين جوزيف 1879-1953 رئيس اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية السابق من عام 1929 وحتى 1953، صعد من حالة الفقر المدقع إلى حاكم البلاد تغطي مساحتها سدس مساحة العالم، حكم ستالين حكماً دكتاتورياً خلال معظم سنوات حكمه، وأعدم وسجن معظم الذين ساعدوه في الوصول إلى سُدة الحكم، لخشيته من أن يكونوا مصدر تهديد لحكمه، وكان مسؤولاً أيضا عن موت كثير من الفلاحين السوفييت الذين عارضوا برنامج الزراعة التعاونية عمال المزارع السوفييت كانوا يعملون في مزارع تديرها الدولة بعد أن أبطل ستالين الملكية الخاصة للمزارع في عام 1929، توفي سنة 5 مارس 1953 الموسوعة العربية العالمية، مرجع سابق، ج12، ص 152، 153

[2]- روجيه جارودي، في حوار له مجلة «حدث الخميس L Eve nement du Jeudi «بتاريخ 30 مارس إلى 5 أفريل 1989، ضمن كتاب، محسن الميلي، المشكلة الدينية، مرجع سابق، 28.

[3]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص26.

[4]- المصدر نفسه، ص 25، 26

على الظلم، والاستغلال الطبقي الذي كرسته الرأسمالية فقد قام ستالين حيث بتحول نظام الحزب الشيوعي، وغير بنية التركيب للحزب، وتصرف تصرف الدكتاتور «فاستغل منصبه في تعيين أتباعه في المراكز الهامة لكي يضمن الأغلبية لنفسه في مؤتمرات الحزب...وقد تآمر في البداية مع بعض زملائه لكي يبعد تروتسكي عن خلافة لينين... ثم تآمر مع الآخرين وقضى على حلفائه الأولين، وجعل جميع قرارات المكتب السياسي يجب أن تكون بالإجماع، ثم أعلن بعد ذلك خطة السنوات الخمس، التي تكفلت بفرض الزراعة الجماعية، ونفذت الخطة بكل وسيلة من وسائل الإرغام ومات في سبيل ذلك الملايين، وزج بغيرهم من الملايين في معسكرات التي أقيمت في المناطق المهجورة بشمال روسيا»[1].

بهذا التصور تحولت الفلسفة النقدية الماركسية، من فلسفة إنسانية في بعض أبعادها، إلى أصولية ستالينية دوغمائية دموية، متنكرة للمبادىء التي نادت بها في أول نشأتها حيث يقول جارودي إن، «هذا التحريف الأصولي حول ماركسية ماركس إلى عكسها»[2].

3/ الأصولية الأمريكية:

ـ أما بالنسبة للأصولية الأمريكية فقد أفرد لها جاوردي مؤلفاً خاصاً بعنوان: الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، عام1997، (Les États-Unis avant-garde de la decadence)، إذ تناول في هذا الكتاب التركيز على نقد المشروع الأمريكي في العالم، من خلال سياساتها العالمية، إذ يرى جارودي أمريكا عبارة عن «منظمة إنتاج تديرها المنطقية التقنية أو التجارية فقط، حيث يسهم كل فرد كمنتج أومستهلك، متطلعاً إلى هدف وحيد، وهوالزيادة الكمية لرفاهه، وكل شخصية ثقافية أو روحية أو دينية، تعد قضية خاصة، فردية لا علاقة لها في تشغيل النظام»[3].

ـ فإذا كانت كذلك، فإن المنطق الذي يحكمها هو معيار التحقق المادي، والبحث على طرقه ووسائله التي تؤدي إلى الرفاه تلك الديانة التي صارت رائجة في المنطق العالمي الجديد.

فالأصولية الأمريكية حسب جارودي، قائمة على فكرة الهيمنة والاستغلال الذي بدأ مع «تاريخ الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر هو أولاً تاريخ إبادة الهنود الحمر... وهوأيضا تاريخ استغلال العبيد السود، خاصة في زراعة القطن»[4].

[1]- أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، مصر القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 25.
[2]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص35.
[3]- روجيه جارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 29.
[4]- المصدر نفسه، ص 33، 34.

ـ أما تاريخ السيطرة والهمينة الحقيقي، وتمكّن الأصولية الأمريكية من بسط نفوذها على العالم فقد كان «عام 1992 كان عام قمة الهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية... هذا المنعطف التاريخي الذي وجدنا أنفسنا فيه عام 1992»[1]، إذ بدأت أمريكا تنميط العالم على النمط الاقتصادي، أحادية السوق النظام الديمقراطي، واستعملت في ذلك القوة العسكرية والاقتصادية، حيث عبرت الأمركة عن قمة أصوليتها في شكلها الحقيقي، إذ تم التخطيط» لهذا المنعطف بمد نفوذ السوق منظماً وحيداً للعلاقات الإنسانية على الصعيد العالمي، عن طريق الاستعمار الذي قام في البداية بجعل الدول المحتلة، مجرد روافد لاقتصاد الدول الاستعمارية»[2].فقد بدأت الهجمة على العراق «الأمر يتعلق بإعطاء درس وعبرة، يبين للعالم الثالث بكامله، أن من غير المسموح لأي شعب... أن يرتفع إلى أعلى مستوى من التقنية، واستثمار ثرواته الوطنية (وفي الحالة الراهنة: البترول)، من دون مراقبة أسعاره من قبل الدول الاقتصادية الكبرى، أو أن يبتعد عن الدين الذي لا يجرؤ على الإعلان عن اسمه، ولكن الولايات المتحدة تفرضه على العالم وهو وحدانية السوق وعبادة المال»[3]، إنه نموذج الأصولية في طورها المتقدم والمعاصر وهومنهج للجنون، بمعزل عن المعارضة المبدئية لتنمية العالم الثالث خارج سيطرة الولايات المتحدة، يظل ضرورياً أن تفهم الشعوب المقهورة أن عليها ألا تتجرأ على رفع رؤؤسها في حضرة السادة، أما إن فعلت، فهي لن تدمر باستخدام العنف المتفوق تفوقاً ساحقاً فحسب، بل إنها ستستمر بالمعاناة طالما نجد ذلك محققاً لمصالحنا... هذا النموذج كما في العراق»[4].

ـ والنتجية التي يصل إليها جارودي بعد بحثه في دراسة الأصوليات الكثيرة والمتنوعة، في العالم، فهو يحمل النتيجة ونشأة الأصوليات للغرب الطارىء، الذي أسهم بشكل مباشر أوغير مباشر في صناعة تلك الأصوليات، يقول جارودي «جميع الأصوليات (بعنفها وسلفيتها) هي ردود أفعال على أصوليات الغرب لتدافع عن هويتها، ورد الفعل هذا هو في الغالب ارتداد إلى الماضي ويتعلق به لأنه يحلم بالعصر ذهبي في مواجهة الغزوالثقافي، عصر ذهبي سبق هذا الاعتداء، وقلما يفضي إلى مشروع مستقبلي حقيقي»[5].

[1]- روجيه جارودي، حفاروالقبور، ص8، 9.

[2]- المصدر نفسه، ص 9.

[3]- روجيه جارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، ترجمة صياح الجيهم، ميشيل خوري، دار عطية للنشر، بيروت لبنان، ط2، 1999، ص 29.

[4]- نعوم تشومسكي، سنة 501، الغزو مستمر، ترجمة مي نبهان، دمشق سوريا، دار المدى للثقافة والنشر، 1996، ص 435.

[5]- روجيه جارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 123.

خاتمة:

ما نخلص إليه أن الحضارة الغربية، كانت قد انطلقت من أفكار أسهمت في تشكيلها وحددت رؤيتها المسبقة إلى العالم، خاصة فكرة التمركز حول الذات، هذه الأخيرة التي انبثقت منها جميع صنوف الإيديولوجيات المختلفة، حيث قامت هذه الأخيرة بتفعيل فكرة الصراع في العالم، وقد حددت الإطار الذي سيتموضع فيه الغرب تجاه الآخر، ليست الآخر هوالجحيم فقط، بل الآخر الذي لا يحق له إلا ان يكون تابعاً للنسق الذي قد رسم.

تعدّ نزعة التمركز حول الذات ورفض الحضارة الغربية ومصالحها على جميع مجالات الحياة على حساب باقي الثقافات، من أبرز تجليات أزمة القيم الحداثية: فراغ العالم من المعنى منها، وسيتم تقديس كل ما هوغربي، يعدّ مركزاً والباقي هو الهامش، وعليه سيتم سحق جميع من يخالف هذا التصور، وهذا ما تم بالفعل، ففلسفة الأنوار الغربية، قامت بسحق حضارات إنسانية، كان من الممكن أن تفيد منها الإنسانية في جوانب متعددة، كالحضارة الهندية والحضارت التي هُمشت كالحضارات الشرقية.

إن ما قدمه روجيه جارودي حول نوابت الأصولية الغربية ونقده لها، هي لفتة للمراجعة، فما العنف الذي نراه في العالم ما هو إلا نتيجة لمثل هذه الفلسفة، خاصة إذا عرفنا أن لكل فعل رد فعل مساوياً له في المقدار ومضاداً له في الاتجاه.

فالبدائل الفكرية تجاه هذه القضية لا تكمن إلا في محاولة مراجعة الذات والتخلص من النظرة الاستعلائية، ودمج الذات في النسق الإنساني الذي يقوم على التعارف والتواصل لتحقيق إيتيقا الاعتراف والتعاون الإنساني في العالم الذي مزقته الحروب والصراعات من أجل طغيان الأنا المتعالية.

تناظر الهويّة والدين

مسعى لاستقراء تأويليّة إيمانويل ليفيناس

صابرين زغلول السيد [*]

شغلت قضية الهوية الدينية ومنزلتها في المجتمع الغربي حيِّزاً مركزياً في فلسفة الحداثة. وفي هذه المقالة إضاءة على منطقة معرفية ظلت ولما تزل مدار اهتمام المفكرين وعلماء الاجتماع في الغرب المعاصر. وقد سعت الباحثة صابرين زغلول السيد إلى مقاربة هذه القضية الإشكالية عبر مناقشة رؤية الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس حول التناظر المعقد بين الهوية والدين.

كما تعرض المقالة أبرز أفكار ليفيناس ورؤاه وتتناولها بالنقد والتحليل.

المحرر

في ظل العديد من الفلسفات الغربية المعاصرة التي عبثت بالذات الإنسانية والتي نُظِر إليها بوصفها ذاتاً متعالية سلبت الآخر هويته، ومع دوام الحاجة إلى وضع الآخر في مكانة تضاهي مكانة الأنا، جاءت أفكار الفيلسوف الفرنسي الليتواني الأصل إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas 1906 - 1995 لتدين خطوط العنف التي تنادي بإقصاء الآخر ورفض الغيريّة رفضاً مطلقاً. المهمة الرئيسة لفلسفة ليفيناس ليس تأسيس نظرية للمعرفة أونظرية سياسية وإنما فهم العلاقة بالآخر بوصفها أصل كل علاقة بالوجود. يتجلى ذلك في القدرة على احترام غيريّة الآخر وليس في محاولة اختزاله في هوية الشبيه، ولذلك صاغ ليفيناس فلسفته بشكل مختلف كل الاختلاف عن مجمل الفلسفة الغربية عن طريق الاستعاضة بالأخلاق التي اعتبرها ليفيناس «الفلسفة الاولى»[2] بديلاً

---

*ـ باحثة وأستاذة فلسفة الدين ـ جامعة عين شمس ـ جمهورية مصر العربية.

[2]-Levinas E. Totality and Infinity، An Essay on Infinity ، trans. Alphonso Lingis Pittsburgh: Duquesne University Press، 1969 ،P. 281.

عن الأنطولوجيا التقليدية التي اعتاد عليها معظم الفلاسفة الغربيين، ومن خلال استقراء إيمانويل ليفيناس تاريخ الفلسفة، وضع مفهوماً جديداً للهوّية على أساس مفهوم المغايرة والاختلاف اللذين جعلهما اللبنة الأساسية لفلسفته إذ رفض المفاهيم الفلسفية القائمة على المماثلة والمشابهة والتي فقد فيهما الإنسان إنسانيته، وضاعت هويته الحقيقية في غمار تلك المشابهة والمماثلة، ومن هنا وضع ليفيناس مشروعه الفلسفي على أساس إيتيقي أنطولوجي مبني على الحوار مع الآخر، هذا الآخر هو الاختلاف والمغايرة، وبوصفه مفكراً يهودياً فقد وقف الباحثون في مفترق الطرق على تصنيفه كونه فيلسوفاً أو مفكراً دينياً فقد أصبح التشابك بين الأخلاق والدين في فكر ليفيناس عميقاً ومعقداً لدرجة أنه أصبح مسألة خلافية بالنسبة لبعض الباحثين ولذلك أثيرت فكرة هذا البحث من خلال عرض البُعد الديني لمفهوم الغيريّة في علاقة جدلية بين الهوية والدين، والتي حاولت من خلالها تقديم العمق والأبعاد الخفية في فلسفة ليفيناس تلك الأبعاد التي أراها تتسم بطابعها الإنساني في مقاربات منهجية بنزوع ديني متجذر في عمق الطرح الليفيناسي.

ومن خلال هذا البحث نتواجه وجهاً لوجه مع أسئلة ليفيناس التي تضع أمامنا العديد من الإشكاليات أهمها:

أولاً: كيف يمكن للذات التي هي مصدر للأنانية، أن تدخل في علاقة بالآخر من دون التخلي عن أنانيتها على الفور؟ وكيف يمكن للآخر أن يدخل في علاقة بالأنا من دون التعرض للخطر؟

ثانياً: ما الجوهر الديني الذي يجمع بين الذات والآخر لتتخلى الذات عن فرديتها من أجل الأخر؟

ثالثاً: كيف تستطيع الذات المُدرِكة قبول الآخر بوصفه موضوعاً مدرَكاً من دون أن يذوب وينصهر داخلها وكيف يستطيع الموجود الحفاظ على هويته من دون الذوبان داخل الوجود الكلي؟

رابعاً:هل تكون علاقة الأنا بالآخرعلاقة أصلية بحيث تكون شرطاً للانكشاف الإلهي؟

خامساً: ما النتائج التي تترتب على احترام غيريّة الآخر على الفرد والمجتمع؟

يبدو لي أن هذا التشابك الذي دخل في غماره ليفيناس هوأكثر تعقيداً من مفهوم التماثل الأخلاقي الأحادي الجانب، وهو ما سأحاول توضيحه في هذا البحث.

جدل الذات والآخر

يؤكد ليفيناس من خلال جميع كتبه بأن «الإنسان نفسه لا يبتلع الآخر ولا تمتص الذات الآخر، ولا تخوض في حرب معه حتى الموت»[1] وهذا الاستيعاب المتبادل، يدحض ماذهب إليه ميكا فيللي، وهوبز، وهيجل، وسارتر في ذوبان الآخر في غمار الأنانية المنبثقة من الذات على نقيض ما ذهب إليه ليفيناس بأن الهوية هي هوية الاختلاف بين الأنا والأخر فلا ينصهر أحدهما في الآخر، لذا يأخذ ليفيناس على الميتافيزيقا التقليدية تأسيسها علاقة الأنا بالآخر من خلال العقل والتفكير اللذين هما أساس الأنطولوجيا التي لا تفصل بين الوجود والموجود كما يتضح عند هايدجر الذي جعل من الأنطولوجيا «إدارك الموجود في استقلاليته عن الوعي الذي يُدركه في حين أن الغير ليس مجرد موضوع معرفة عند ليفيناس بل هو دخول في العلاقه معه»[2] لذلك تتجلى النزعة الإنسانية عند ليفيناس في دعوته إلى التعامل مع الآخر بوصفه ذاتاً لا موضوعاً، وهي «المعاملة التي أطلق عليها اسم البينذاتية مؤكداً في أكثر من موقف أننا في تعاملنا مع الآخرين إنما نحن نتعامل مع الأرواح لا مع أشياء»[3]، لذا وحتى تصبح علاقتنا بالآخر علاقة أخلاقية إنسانية وجب الاقتراب من الآخر والاعتراف بغيريته واحترامها والتحاور معه والشعور بالمسؤولية ومشاركته بدلاً من إقصائه، وهي كلها شروط ضرورية لبناء علاقات إنسانية مع الآخرين، لذلك مع أن ليفيناس يرى هيدجر أحد المصادر الرئسية في فلسفته[4] يرفض ما ذهب إليه هايدجر من إعطاء الأولوية للوجود على حساب الموجودات وهو ما يعني «أن الوجود أكثر جوهرية من الموجودات بل يعني أيضاً أن الموجودات لا تتحدد بالآخر من خلال فكرة الوجود المجردة اللا شخصية»[5]، وهنا يوجه ليفيناس نقده الشديد لهايدجر لاختزاله الموجود في حدود الوجود يقول: «لا أعتقد أن هايدجر يعترف بالموجود دون الوجود وذلك يبدوسخيفاً له»[6]، لذا يدعو ليفيناس إلى اكتشاف علاقة أخرى بالموجود، بعيداً

[1]-Levinas E. Totality and Infinity p. 77.

[2]-مصطفى كمال فرحات: ظروف الكينونة في ما بين ليفيناس وهيدجر أوحرب الإتيقا ضد الأنطولوجيا، حوليات الفينومينولوجيا، تونس، مجلة البحث الفينومينولوجية التأويلية بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية،المجلد 1 منشوارت دار المعلمين العليا ودار السحر للنشر والتوزيع،2006، ص14.

[3]-سالم يقوت: مفهوم الاختلاف،مجلة مدا ارت، ص68.

[4]- كان ليفيناس تلميذاً من تلاميذ مارتن هايدجر وكان حاضراً فيما يعرف بمناظرات داقوس الشهيرة 1929 حيث جرى لقاء بين هايدجر وأرنست كاسيرر، إذ أيد ليفيناس هايدجر ضد كاسير واختار الوجودية وواصل معرفته لفلسفة هايدجر فمثلت منعطفاً حاسماً في فلسفة ليفيناس على الرغم من ملاحظته أن فلسفة معلمه تفتقر إلى مضمون أخلاقي، للمزيد:جويل هنسل، ليفيناس من الوجود إلى الغير، ترجمة على بو ملحم، لبنان،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،2000 ص38 (بتصرف).

[5]-عبد الوهاب المسيري: الموسوعة اليهودية، المجلد الخامس،الجزء الثالث، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999، ص411

[6]- Levinas E.Time anti the Other، p. 45.

عن الكلية التي تتأسس على الميتافيزيقا التقليدية، فلا يمكن الحديث عن الغيرية في ظل منطق لا شخصي، وفي ظل وجود لا يتكلم، وجود بعيداً عن المظاهر والظواهر، ولتحقيق ذلك انطلق ليفيناس من خلال المنهج الظاهرياتي الفينومينولوجي فقد نشر ليفيناس أطروحته للدكتوراه المعنونة، نظرية الحدس في الظواهر في 1930، وكان أول كتاب مقدم لفكر هوسرل 1859-1935 في الفرنسية. من خلال تفضيله موضوع الحدس، وقد أكد من خلال المنهج الفينومينولوجي «أن التجربة الإنسانية ليست ماهية تحقق جلاءها بنفسها وليست كوجيتو خالصاً فهي نتيجة صوب شيء في العالم يشغلها»[1] وعليه يثور ليفيناس على فلسفة الأنا سواء عند هوسرل أوعند ديكارت تلك الأنا التي تحمل معنى العالم بداخلها ولا تلتفت إلى الآخر، إنها نتيجة تأمل ترنسندنتالي حيث يصبح الحديث مع الآخر حديثاً أحادياً ينطلق من الأنا ويعود إليها وبالتالي يمتص الآخر داخل الأنا فيتلاشى وجوده ليختزل داخل الأنا، إن ما يريده ليفيناس أن نحافظ على المسافة بين الأنا والأخر بحيث ينبثق من خلال هذه المسافة الاختلاف الذي يحافظ على كينونة الآخر وهويته، ولذلك أعطى للآخر بُعداً من أبعاد التجربة الإنسانية المعاشة وبشكل مباشر مع الآخر، بُعداً يقوم على عاطفة الأنا تجاه الآخر، فمن وجهة نظر ليفيناس تتخذ العلاقة بالآخر بُعداً عاطفياً، وفي هذا يقول ليفيناس: «الآخر هومعروف من خلال ما يوجد في نفسي من التعاطي،... إن قلب العلاقة مع الآخر هي التي تمُيز حياتنا الاجتماعية»[2] وعلى الرغم من وجود هذا التعاطف بين الأنا والآخر الذي يتحدث عنه ليفيناس يجب ألا نعتبر أن علاقة الأنا بالآخر متبادلة فإذا كان من التزاماتي التعاطف مع الآخر فيجب ألا أطلب منه مبادلتي العاطفة نفسها، فيرى ليفيناس أن «صميم العلاقة مع الآخر هي التي تميز حياتنا الاجتماعية، ولكن يبدو أنها علاقة غير متبادلة،وهذا، قمة التناقض، ولا يرجع ذلك إلى عوامل فسيولوجية أونفسية بل بسبب غيريّة الآخر المختلفة عن الأنا»[3] وعلى الرغم من حرص ليفيناس على فصل أعماله الفلسفية عن أعماله اليهودية وتكراره المستمر هذا الفصل وتصريحه أنه «أخذ أجازة من الله»[4] نجد أنه يطالعنا خلال كتاباته بتأثير ديانته اليهودية والأحداث السياسية والدينية التي عاشها ليفيناس في تشكيل مفهومه للهوية، وفلسفته على وجه العموم ولذلك تشكل ذكرى المحرقة الصورة الأساسية عند ليفيناس للظلم ومعاناة الآخر وإقصائه

[1]- إدريس كثير: عز الدين الخطابي، مدخل إلى فلسفة ليفيناس (من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا)، ص7.

[2]-Levinas L. Time anti the Other، p. 8.

[3]-Ibid ، p 83.

[4]-Levinas and the Philosophy of religion.

http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.17479991.2010.00342-.x/full. 2015/10/30 تم الدخول على الموقع

بعيداً عن الذات والمجتمع لذلك ونظراً لخلفية ليفيناس الدينية بوصفه مفكراً يهودياً فإنه يعطي الاختلاف بُعداً دينياً من خلال مصطلح الجار متأثراً بطريقة دريدا في تفكيك المصطلحات فيقول «الآخر هو الجار، الذي ليس بالضرورة القريب، ولكن الذي يمكن أن يكون بهذا المعنى، إذا كنت للآخر، فأنت من أجل الجار»[1] لذا فلابد إن يجد الجار كل الحب والترحاب من جاره بل يذهب ليفيناس إلى أبعد من ذلك بتقديسه مفهوم الجار والذي هو رمز للآخر بحيث أصبحت طبيعة علاقة الإنسان بالله عنده لا معنى لها ما لم ينظر إليها منذ البداية على أنها ذهاب نحوالشخص الآخر ويظهر ذلك من خلال عباراته التي صاغها في كتابه الله كما يتبادر إلى الذهن فبدلاً من «القول أنا أؤمن بالله»[2] ويستبدل بها عبارة «أنا هنا، من أجل الجار الذي يجب أن أعطيه أكثر»[3] هذا العطاء التي تعطيه الذات للجار هوحق مشروع كما نصت عليه النصوص المقدسة، فمن واجب الذات نحوالآخر أوالجار ليس فقط الدخول معه في علاقة وحوار بل أيضاً الترحاب والحفاوة به من خلال واجبات الضيافة، التي يراها ليفيناس علامة من علامات قبول الآخر ولذلك فمصطلح الضيافة هوأحد المصطلحات المهمة والضرورية في فلسفة ليفيناس كي نفهم مقصده للغيرية، فيقول «عندما أتشارك مع شخص آخر من خلال الحوار، فلا بد أن أتصرف في آن واحد على أنه حوار بين مضيف وضيف»[4] فالمضيف هوالذات والضيف هوالآخر، ويبدو هنا تأثر ليفيناس بفلسفة الفيلسوف الوجودي سورين كيركجور في مفهومه للجار فقد دعا كيركجور إلى الحب للجار،حباً أعمى ونحن مغمضو العينين فيقول «المرء يري الجار فقط بعينين مغلقتين، أو بواسطة البحث بعيداً عن أوجه التنافر»[5] على أن مقصد كيركجور بالنسبة لمفهوم الجار اتخذ بُعداً إيمانياً خالصاً من أجل علاقة تتجاوز فيها الذات على أنانيتها كوثبة تعلوفيها على نفسها من أجل اتباع أوامر الله الذي يوصي بحب الجار والتعاطف معه، في حين كان مقصد ليفيناس هوأبعد من ذلك إذ أعطى الجار معنى دينياً سياساً متمثلاً في الشعب اليهودي فيقول: «عندما تدافع عن الشعب اليهودي، فإنك تدافع عن جارك»[6].

ومن هنا اصطبغ مفهوم الهوية عند ليفيناس بصبغة سياسية دينية، وبشكل مجمل فإن تأسيس

[1]-Levinas L.Concept of Religion and its Relation to Judaism http://ghansel.free.fr/smithjeru.html
[2]-Levinas E. Of God Who Comes to Mind، translated by Bettina Bergo ،Stanford، CA، Stanford University Press، 2005، p.137
[3]-Ibid ،p. 137.
[4]-Ibid ،p.138.
[5]-Ibid ،p.138.
[6]- Levinas E.، Totality and Infiniy، p 292.

الهوية عند ليفيناس من خلال اختلاف الذات عن الآخر هوخروج للأنا من انغلاقها على نفسها وانفتاحها على الآخر وما يُقّرب الذات من الآخر ليس ما يجمعها به، بل ما يجعلها تتحمله في غيريته، وما يجعل الآخر يتحمل الذات، ولا يكتمل بحث ليفيناس عن الهوية إلا بإرجاعها في نهاية الأمر إلى الآخر، والطريق إلى ذلك فيما يرى ليفيناس هوالوجه الذي هو الدلالة الأساسية عنده لمفهوم الاختلاف.

دلالة الوجه كمفهوم للاختلاف

«الوجه هوالتعبير عن التفرد وعن جوهر الآخر الإنساني الفردي، لذلك يضع ليفيناس الوجه الأصيل ضد الواجهة الزائفة[1]، فالآخر الذي يُعرض أمام الأنا يُعرض فقط كوجه إنساني، لذلك كان الوجه هوأساس علاقة الغيريّة بين الأنا والآخر في فلسفة ليفيناس، وإذا كانت الهوية عند ليفيناس تستمد وجودها من خلال الآخر، فإن اللقاء بالآخر لا يتم إلا بواسطة الوجه، حيث يتبدى الآخر بشكل خاص من خلال وجهه، وليس الوجه بما يظهر منه من ملامح بيولوجية لوجود الأنف ولون العينين وشكل الجبين والأذن والفم الخ، ولكن من خلال التعابير التي تنبثق عبر جلد الوجه نفسه فكما يقول ليفيناس إن «جلد الوجه هوالذي يعبر عن البُعد الأكثر عُرياً، والأكثر حرماناً»[2] ليكشف لنا عما يحاول الآخر إخفاءه عن الأنا ومن هنا يصبح «الوجه المكشوف، مهدداً بالخطر»[3] ويتحدث ليفيناس عن هشاشة الوجه وعريه متأثراً بالمنهج الوصفي لفينومينولوجيا هوسرل فيقول «الوجه يعبر عن نفسه ويفرض نفسه، ولكن يفعل ذلك بالضبط عن طريق مناشدته لي من خلال مظاهر الفقر والعري والجوع دون أن أكون قادرا على أن أكون أصم لهذا النداء. فالوجه يقدم نفسه، ويطالب العدالة»[4]، إن الوجه يتميز بالقرب والمسافة في الوقت نفسه، فكثير منا يتقابل مع الآخر ويقول له وجهك مألوف وربما لا نتذكر أسماء بعض الناس الذين قابلناهم في حياتنا لكننا لا نستطيع أن ننسى وجوههم بما لها من تعابير وقسمات، لذلك يجعل ليفيناس من الوجه الركيزة الأساسية في تحديد الهوية فيرى «أن الوجه هوموقع إظهار التعبيرات والعواطف بل إظهار الروح ذاتها»[5] وهذا لما للوجه من قسمات يعتبرها ليفيناس بمنزلة اللغة التي ينشأ من خلالها جسر

[1]-عبد الوهاب المسيري: الموسوعة اليهودية، المجلد الخامس، ص412.

[2]- Levinas L. Ethics and Infinity ، Conversations with Philippe Nemo، hereafter EaI، trans. Richard A. Cohen ،Pittsburgh: Duquesne University Press، 1988 ،p.86.

[3]- Ibid، p.86.

[4]- Levinas E.، Totality and Infinity، p.294.

[5]- Ibid، p. 79.

العلاقة بين الذات والآخر،ولذلك يصور لنا ليفيناس علاقة الأنا بالآخر بصوره أشبه بالصور التمثيلية الحية لما يجب أن تكون عليه هذه العلاقة فيصور لنا أن الآخر يدعوني من خلال «الكلام ويدعوني من خلال السؤال، إنه يواجهني ويضعني في السؤال ويجبرني على الخطاب»[1] وبناء عليه كما يرى ليفيناس تحدث علاقة في الكلام، فيتحدث الآخر لي وأنا أرد عليه وعندها فقط يظهر الوجه، هذا الوجه ليس بصفاته الفيزيولوجية من ملامح، كما سبق وأشرنا، ولكن وجود الآخر يتضح من خلال الكلمات التي يتحدث بها، وبالتالي تهرب الأنا من عالم غير شخصي وأبدي ومن وجود غير متمايز، وهنا كما يصف ليفيناس تحدث ولادة الأنا الفردية على أنها قوة لوضع هويتها،على أن هذه الأنا الجديدة تعطي حريتها للآخر «بحيث تشكل هويه الشخص في تأكيده على حريه الآخر على نفسه»[2] ويرى ليفيناس أن تضحية الشخص بحريته هي المؤشر في الاستجابة نحوالآخر لذلك كانت حرية الذات ليست هي القيمة العليا أو الأوليه بل «إن الطابع المتغاير لردنا على الإنسان الآخر، أوعلى الله باعتباره الآخر، يسبق الاستقلال الذاتي لحريتنا الذاتية»[3] لذلك فعندما أمتثل أمام الوجه ووفقا لما تتطلبه إشارات وجه الآخر، كما يقول ليفيناس «فأنا مطالب دائماً بفعل أكثر مما أفعله لنفسي»[4] ذلك أن الذات من خلال الوجه تستطيع معرفة ماذا يريد الآخر ويستطرد ليفيناس في قدرة الوجه على التعبير ورفض الآخر لأي قمع أوسيطرة ويصف ذلك بقوله «إن الوجه يقاوم السيطرة والاستحواذ، يقاوم قواي»[5] كذلك من خلال الوجه نستطيع معرفة رفض الآخر لأي اختزال داخل الذات بل العكس يؤكد ليفيناس أنه من خلال الوجه تستطيع الأنا فتح حوار مع الآخر ذلك أن الآخر كما يقول ليفيناس «يتكلم معي وبالتالي يدعوني إلى علاقه»[6] وهنا يحاول ليفيناس توضيح أن الوجه يعطينا دلالات من شأنها أن تفتح بُعداً جديداً لمعنى الوجود أهمها تلك الدلالة التي تدعوني دائما لوجود علاقة بين الذات والآخر، لذا كانت «دلالة الوجه هي بمثابة يقظة أمام الإنسان الآخر في هويته غير المميزة والتبادل معه بشكل غير مختزل في التجربة»[7] على نحوما ذهبت إليه الأنطولوجيا، لذا فمن المتعثر للذات أن تتجاهل «عالماً ذا مغزى قُدم اليها من خلال

[1]- Ibid، p.207.

[2]- Richard Kearney ، Emmanuel Levinas، Ethics of the Infinite in Debates in Continental Philosophy، Conversations with Contemporary Thinkers، New York: Fordham University Press، 2004 ،p.63.

[3]-Ibid ،P.67.

[4]-Levinas E. ، Difficult Freedom: Essays on Judaism، p294.

[5]- Levinas E. Totality and Infinity، p.197.

[6]- Levinas E. Ethics and Infinit،p.86.

[7]- ليفيناس: التجديد الفلسفي لفكرة الثقافة، (بدون ذكر المترجم) مجلة أوراق فلسفية، عدد عن إيمانويل ليفيناس وعادل طاهر العدد 17،2007 ص83.

وجه الآخر»[1] ولا بد للذات من خلال تجاوزها الوجود أن تتقبل ذلك الآخر الذي يعرض نفسه من خلال الوجه الذي يطالب الأنا باستمرار لوجود تلك العلاقة ويأتي هذا التجاوز حين يستطيع هذا الآخر «أن يقدم نفسه كشخص غريب دون اعتراضي في أن أجعله عقبة أوعدواً لي»[2] ومن أجل ذلك فلابد من الاستجابة للآخر من خلال وجهه الذي يدعوني دائماً إلى فتح الخطاب، ذلك أن الوجه عند ليفيناس هودائما دعوة من أجل فتح الخطاب، بل «هو بالفعل الخطاب، حيث يأتي ليظهر نفسه، وفقا لتعبير أفلاطون، لمساعدته الخاصة، إنه في كل لحظة يستدعي حضوري»[3] إن الخطاب المفتوح بين الأنا والأخر هو بمنزلة الكلمة الأولى التي صدرت مع اللحظة الأولى للوجود وهنا تظهر الأبعاد الدينية للهوية عند ليفيناس، فمن خلال تأثر ليفيناس بديانته اليهودية نجده لا يصور الوجه على أنه شكل عفوي يفرض نفسه بل يسترشد بقراءته التوراة فيفاجئ القارئ في كتابه الكلية واللانهائي بربط مفهوم الآخر بالكلمة المقدسة كما جاء في الكتاب المقدس من خلال سفر يوحنا «فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ الله، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ»[4] حيث تظهر كلمة الله وحكمته متجليتين من خلال وجه الآخر ولاسيما فيما ينبثق من المسؤوليه الكاملة من الذات تجاه الآخر لذلك فالخطاب هو لاعلاقة أخلاقيه وهوالمسؤولية كما يتضح ذلك من خلال فلسفة ليفيناس، لذلك فالوجه، كما يقول ليفيناس: «يفتح الخطاب البدائي من خلال الالتزام الذي هو الكلمة الأولى»[5].

يكمن في الوجه السلطة العليا للأمر الإلهي الذي هو كلمة الله، لذا كان الوجه الإنساني هوالقناة لكلمة الله، وكذلك كانت كلمة الله متمثلة في الآخر، ويذهب ليفيناس إلى أبعد من ذلك بإعطائه الآخر مكانة التقديس الإلهي فيأتي الآخر كما يصفه ليفيناس معبراً عن الظهور المقدس لله عن طريق تجليه من خلال الآخر فيقول ليفيناس «الآخرالإنساني ليس تجسداً لله، لكنه «ظهور للعلوحيث يتجلى الله»[6] ويتجلى الله عن طريق الوجه، لذلك حدد ليفيناس هوية الآخر بالوجه فيقول «أما الآخر فوجه»[7] ومن هنا وصف ليفيناس عُري الوجه بالظهور المقدس للوجه، وذلك بناء على ما يوجد فيه من أثر للتجلي الإلهي من خلال العلاقة بالآخر فيقول «البعد

[1]- Levinas E. Totality and Infinity، p.201.
[2]- Ibid ،p. 215.
[3]- Ibid ،p. 66.

[4]- يوحنا: 1:1

[5]- Levinas E. Totality and Infinity،p.201.

[6]- إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة،ص20.
[7]- المرجع السابق: ص19.

الرباني يُشرع انطلاقاً من الوجه، إن ظهور الأخر يقوم على مناداتنا عبر بؤسه في وجه الغريب والأرملة واليتيم، إن علاقتنا بالآخر هي سلوك أخلاقي وليس لاهوتاً أومعرفة بخصائص الله عبر التماثل»[1] ويستكمل ليفيناس من خلال أثر الوجه وقسماته صياغة الأبعاد الدينية التي يعبر عنها الوجه فيقول «إن قسمات الوجه البدائية تُكون التعبير البارز، لتصوغ الكلمة الأولى من خلال فحوى الإشارات الصادرة من العيون التي تنظر إليك»[2] وهذا يعني أنه بمجرد النظر في عين الآخر أستطيع أن أترجم ما بداخله من احتياجات ومتطلبات ينادي بها من خلال وجهه، حيث أجد كما يقول ليفيناس «الآخر يظهر نفسه من خلال المقاومة المطلقة الصادرة من عينه العُزل»[3] فمن خلال دلالات العين أستطيع معرفة الحالة النفسية التي يمر بها الآخر من طمأنينة وخوف وما شابه ذلك من حالات نفسية يمر بها الآخر، بل إن الوجه يمثل لوحة يستطيع من خلالها الآخر عرض بكل متطلباته حتى الاستغاثة للدفاع عن نفسه، ذلك أن الوجه هو ما لانستطيع قتله أو هوعلى الأقل يوحي ويتكلم من خلال قسماته وتعبيراته بعدم القتل، وسنلاحظ وجود صله متعمده بين تحليلات ليفيناس الفلسفية والدينية ولذلك جاءت تأويلات ليفيناس لما ورد من نصوص في الكتاب المقدس متوافقة مع فلسفته منطلقاً من وصية لا تقتل ويرى ليفيناس أن تحقيق هذه الوصية يتم من خلال الوجه فيقول «فالوجه يمنعنا من القتل»[4]، فكما أن الوجه «يدعوني إلى عمل من أعمال العنف، فهو في الوقت نفسه، يمنعنا من القتل»[5] ولذلك يحث ليفيناس على اكتشاف وجه الانسان الآخر فنعي إمكانية فهمه ومتطلباته وهوما يبعدنا عن العنف الذي يتولد غالباً من الصدام مع الآخر وعدم فهمه ولذلك فمن خلال الوجه نعي إمكانية القتل وعدم إمكانيته في آن واحد وهذا الوعي هوتأكيدي لضميري، لذلك كانت لانهائية الوجه كما يقول ليفيناس «تشكك في حريتي التي كشفت أني قاتل ومغتصب[6] وهنا تأتي قاعدة لا تقتل ليست قاعدة للسلوك الإنساني بل هي مبدأ للحياه الروحية والخطاب العام للإنسانية، لذلك جاء تناول ليفيناس الأخلاق ذا أبعاد ميتافيزيقة مختلفاً عن التناول الفلسفى التقليدي الذي عدّ الأخلاق قاعدة السلوك الإنساني وهذا ما سأتناوله في ما يأتي:

[1]-المرجع السابق: ص 19.

[2]-Levinas E. Totality and Infinity،p.178.
[3]-Ibid،p.200.
[4]-Levinas E. Ethics and Infinity،p.86.
[5]-Levinas E. Totality and Infinity،P.206.
[6]-Levinas E. Difficult Freedom: Essays on Judaism، p. 294.

العلاقة بين الأخلاق والهوية

المتتبع تاريخ الفلسفة يجد العديد من المناهج المختلفة التي أثارها المفكرون والفلاسفة في تقديم البُعد الأخلاقي في فلسفتهم فمنهم من ركز على البُعد الديني من خلال الإرادة الإلهية للأخلاق ومنهم من اشتق أسس فلسفته من الكتب المقدسة ومنهم من لجأ إلى التفسير العقلي وغير ذلك من التفسيرات المتعددة في مجال الفلسفة الخُلقية، وعندما نقف على تفسيرات ليفيناس نجده يتخذ بُعداً أخر تميز به من غيره إذ صاغ فلسفته الخُلقية من خلال الغيرية، فبدلاً من اتخاذ العقل أوالأفكار أساساً لفلسفته الخلقية وبدلاً من التمييز بين الخير والشر استعاض ليفيناس بعلاقة الغيريّة من خلال الآخر وهنا تعمل الأخلاق على تشكيل بُعد آخر لمفهوم الهوية حيث إن الاعتراف بالآخر في فلسفة ليفيناس هو نقطة الارتكاز الأساسية في فلسفته الخُلقية ولذلك اتخذت فلسفة ليفيناس معنى مختلفاً عن الأخلاق التقليدية القطعية moral التي تهتم بالسلوكيات السائدة في مجتمع ما والأخلاق الإتيقية ethique التي تبحث فيما ينبغي أن يكون، فالإتيقا ليست مسألة نظرية أوجدلاً أوإصدار قواعد، ولكنها تستند إلى تجربة من التجاوزات التي أواجهها، هذا التجاوز يحدث كما يقول ليفيناس «عندما يتحول الوجه نحوي، في عريه الشديد جداً، ملتمساً مني الاستجابة المباشرة وليس بالرجوع إلى نظام أوقواعد»[1] لهذا السبب، تبدأ فلسفه ليفيناس الأولى من تفسير الأخلاق أوالإتيقا والتي تختلف عن الأخلاق التي تسن الأوامر وقواعد السلوك الإنساني، فالإتيقا قائمة على العلاقة المباشرة بين الأنا والآخر من خلال مفهوم الاختلاف ولذلك يطلق ليفيناس على هذه العلاقة علاقة إتيقية، وهنا يجب التمييز بين الأخلاق بمعنى الإتيقا وبين الأخلاق بمفهومها العام في تفسير ليفيناس، ذلك أن الإتيقا تطلق كما يقول ليفيناس «على العلاقة بالأخر بصفته الفردية، في حين أن هذه الأخيرة -يقصد الأخلاق العامة- مفهوم من مفاهيم القيم والسلوك»[2] لذا كانت الإتيقا هي «الحدث الأول الذي يأتى منه سؤال الحقيقة ويصاغ منه معنى الكينونة وينبثق من خلاله إمكانية اللقاء مع الآخر الإنساني وجهاً لوجه»[3] ويؤكد ليفيناس أن الإتيقا هي القادرة وحدها على بيان الدلالات الأولى التي تعطي للإنسان معنى كينونته ولذلك أصبحت فيما يرى ليفيناس «وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسس لسؤال معنى الكينونة الذي أثاره هايدجر في كتابه الكينونة والزمان، وهي

[1]-Levinas E. Totality and Infinity، p.75.

[2]- Ibid، p.21.

[3]- Ibid، p.144.

بذلك تتقدم على الأ نطولوجيا أي علم الوجود إنها تشير إلى فضاء أكثر أصلية من هذه الأ خيرة»[1].

لذا أطلق ليفيناس على الإتيقا الفلسفة الأولى فيرى أن اللقاء بين الأنا والآخر، لقاء أخلاقي ويصف هذا اللقاء بأنه «يرتكز علي البعد الأكثر أساسية للوجود البشري وبهذه الطريقة يتحدد ويتميز على أنه مستوى من مستويات الميتافيزيقيا منذ البداية، وذلك سبب في أن الأخلاق... الفلسفة الأولى»[2]. لقد وضع ليفيناس مسألة "وجهاً لوجه" نقطة انطلاق لبدء الفلسفة ولم يبدأ من الوجود، أو من الله، ولكن من خلال المسائل الأخلاقيه التي تُفسر العلاقة بين الذات والآخر والذي هو الشرط الرئيس للاتصالات البشرية، وعلى هذا النحو يتشكل التعارض بين الأخلاق والأنطولوجيا، فالأخلاق تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن لأي أنطولوجيا بلوغه، وهوالآخرية، وبالتالي، «فالأخلاق تقوم على أولّية الآخر، وذلك بالتعارض مع الأولية التي تمنحها الأ نطولوجيا للذات»[3] ويوضح ليفيناس أن هذا لا يعني أننا نعيش في عالم خال من القيم، ولكن هناك علاقة بالآخر تتجاوز القيم والمعايير كلها، ولا يتم ذلك إلا من خلال الإتيقا التي هي الاستجابة الفورية للإنسان الآخر الذي يطلب علاقة بي من دون تفاوض أوشرعية من جانبي، ولذلك اصبح الاعتراف بالآخر شرطاً أساسياً من أجل قيام علاقة أخلاقية معه ولا يمكن وجود الأخلاق من دون إتيقا، ويذهب ليفيناس في توضيح العلاقة الإتيقية بين الأنا والآخر ويصفها بأنها علاقة غير متناظرة، حيث إن علاقة الآخر بالنسبة لي ليست هي علاقتي به، فأنا مطالب تجاه الآخر أكثر مما قد انتظره في المقابل من الآخر بالنسبة لي، لذا جاءت العلاقة غير متبادلة، لذلك يرفض ليفيناس ما قد تكون عليه الأنا من إيثار لنفسها عن الآخر ويصفها بقوله «إن الذاتية هي الأنانية»[4] ومن هنا يؤكد بأنه يجب علي المرء أن يدافع عن حقوق الشخص الآخر، بالدرجة الأولى أكثر مما يدافع عن حقوقه، ويقترح ليفيناس من منظور النزعة الإنسانية ما أسماه «بالنزعة الإنسانيه من الآخر، بدلاً من النزعة الإنسانية من الأول»[5] ويقصد انطلاق العلاقة الاجتماعية من الآخر إلى الذات وليس العكس وهذه العلاقة غير المتناظرة هي التي تشكل جوهر الأخلاق الإتيقة عند ليفيناس، وهذا ما جعل ليفيناس يستبعد الأخلاق النظرية التي تقوم فيما يتعلق بالعلاقة بالآخر، والتي غالبا ما تنادي بالمساواه بين البشر وأن جميع البشر متشابهون، فيذهب ليفيناس على النقيض من ذلك فيرى «أن هذا الافتراض غير

[1]-إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة ص8.

[2]-Levinas E. Ethics and Infinity ،p.54.

[3]-إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة، ص8.

[4]-Levinas E. Ethics and Infinity، p.54.

[5]-Emmanuel L. Humanism of the Other، trans. Nidra Poller Urbana and Chicag، University of Illinois Press، 2006 ،p. 80.

مفهوم لأن الجميع يختلفون بعضهم عن بعض، وبهذا المعنى فإن المفهوم العام للإنسان وبساطة بعيد عن هذا الفهم»[1] ولذلك يؤكد أن تجاوز الفرد ليس تعبيراً عن عدم الرضا عن بيئاته أوظروفه المعيشية ولا عن توقه إلى حياه أفضل أو إلى عالم مختلف لأن الهيكل النهائي للإنسانية، وفقا لما ذكره ليفيناس، «لا يكمن في المساواة والعلاقة المتبادلة، وإنما في لا نهائية وجه الآخر،ويصبح وجه الآخرفي تجاوزه وتعاليه هوالذي يشكل الهيكل الكامل للبشرية»[2].

ويعتبر مصطلح التجاوز واللانهائية من أهم المصطلحات الرئيسة في فلسفه ليفيناس، وهويعني على وجه العموم الذهاب إلى أبعد من ذلك، وقد استخدمه ليفيناس «لتحديد قدرة البشر على الهروب من انشغالهم الطبيعي مع أنفسهم، وهوما يسمي عاده التفوق الذاتي»[3] ويستطرد ليفيناس في توضيح مصطلح التجاوز واللانهائية بأنه، «يشير إلى أن التفرد الذي ينفرد به كل إنسان يكمن في حقيقة أنه مختلف عن الآخر اختلافاً تاماً»[4] ومن دون هذا الفرق لن يصل الإنسان لمرحلة التجاوز والتفوق، وقد ربط ليفيناس هذا المصطلح فيما بعد بالدين وبكل ما يُعبر عما هو إلهي على نحو ما سيتضح بعد، ولهذا السبب يرى ليفيناس أنه من المهم تجنب استخدام بعض المصطلحات التي توحي بوجود بعض أوجه التشابه بين البشر وانتمائهم إلى الجوهر نفسه وبدلاً من القواسم المشتركة التي يتقاسمها جميع البشر كأعضاء من النوع نفسه، فإن ليفيناس يؤسس أخلاقه علي تفرد الشخص الآخر، ولا يستند هذا التفرد إلى السمات المختلفة التي يتمتع بها هذا الشخص، ولا إلى حقيقة أن الشخص يأتي من خلفية اجتماعية أو اقتصادية أودينية مختلفه، بدلاً من ذلك كما يقول ليفيناس «الآخر هو آخر بسببي، وهو فريد من نوعه وبطريقة مختلفة عن الاختلافات القائمة على الجنس والنوع، كما أن الفرق الذي يحدد الغيريّة ليس من خلال بعض الاختلافات الاجتماعية أوالشخصية التي لدى الآخر... ولكن من خلال حقيقة غيريّة الآخر المختلف عن الذات»[5] لذا فأساس علاقة الذات بالآخر تتحدد على أساس أنها علاقة ذاتية غير متناظرة قائمة على تفرد الآخر كما سبق وأشرنا لذلك، مما يترتب عليها أثار واسعة النطاق على الممارسات الأخلاقيه أيضاً، ويرى ليفيناس بأنه بالنظر إلى علاقة الذات بالآخر على أنها «علاقة غير متبادلة وأني أعامل الآخر بكل

[1]-Levinas E. Alterity and Transcendence ، trans. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press، 1999،p. xxii.

[2]-Ibid: P.xxii.

[3]-Levinas E. Transcendence and Height، Basic philosophical ،writings Bloomington، Indiana University Press. 1996 p:27.

[4]-Ibid: p.29.

[5]-Ibid p: 27.

تفرده، فلن تكون هناك وصفة أخلاقية أوقانون عالمي ملزم لجميع البشر»[1].

وبعبارة أخرى، لا يمكن جعل العلاقة بين الذات والآخر مؤسسة على قانون الأخلاق النظرية، ونتيجة لذلك ليست الأخلاق وفقاً لمصطلحات ليفيناس ناتجة من الهيمنة والسيطرة على الآخر وإنما بالأحرى هي ناشئة نتيجة علاقة اجتماعية بين الذات والآخر بوصفه الشكل النهائي للعلاقة الأخلاقية ويمكن وصف الأخلاق الليفانسية بأنها حركة تجاه الآخر، بدلا من العودة إلى الذات كما كانت عليها الفلسفة التقليدية، وهذه الحركة تصبح أساساً للعدالة الاجتماعية وهذه العدالة لن تتحقق إلا بتحمل الذات مسؤليتها الكاملة عن الآخر وكما يوضحها ليفيناس» فنظراً لأن الآخر ينظر لي، فأنا مسؤول عنه، حتى من دون أن أتخذ في هذا الصدد مسؤوليتي عنه بعد، فمسؤوليته تقع على عاتقي... بمعنى أني مسؤول عنه مسؤولية كاملة»[2] فالمسؤولية هي جوهر الإتيقا عند ليفيناس على نحوما سيتضح في المطلب التالي.

إتيقا المسؤولية

يعتقد ليفيناس أن الأصوات المهيمنة في التقاليد الفلسفية الغربية تميل إلى تعريف الطبيعة البشرية من حيث العقل أوالحرية أو المصلحة الذاتية، وعلى النقيض من ذلك، فإن ليفيناس يوحي بأن ما هوأساسي لنا هوالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين من خلال وجه الآخر، الذي يكشف مسؤوليتنا عنه، فالمسؤولية هي الشرط الخاص بهوية الشخص ذاته، لذلك يصبح «جوهر الذات الإنسانية ليس سوى دعوة إلى المسؤولية ونحن لا وجود لنا بوصفنا كائنات حرة أومستمرة قبل هذه الدعوة، ولكننا نأتي إلى حيز الوجود كمواضيع من خلال الطلب الأخلاقي»[3] ولكي تصبح الذات مسؤولة لا تستطيع أن تصبح قادرة على الهروب من هذه المسؤولية،ويؤكد ليفيناس على هذا بقوله «المسؤولية الأخلاقية لا تنشأ بين شخص من هذا النوع وشخص من هذا النوع، ولكن المسؤولية تنشأ كلما واجهت الذات أي إنسان، وقبل التفكير في معرفة ما يجب علي القيام به»[4]. ولذلك كان الآخر هوالوجود الذي يعبر عن نفسه ويفرض نفسه، ولكن يفعل ذلك بالضبط عن طريق مناشدته لي من خلال الفقر والعري ومن خلال جوعه، من دون أن أكون قادراً علي أن أكون أصم لهذا النداء، لذلك فمن خلال المسؤولية نجد كما يقول ليفيناس «أن الذات بمجرد رؤيتها الفقراء فأول ما يتبادر

[1]-Ibid:p. 29.

[2]-Levinas E. Ethics and Infinity ، p. 97.

[3]-Ibid ،p.100.

[4]-Levinas E. Collected Philosophical Papers، p. 97.

لها هوما الذي يمكنني القيام به»[1] ولا بد في عمل شيء لمساعدته وهكذا فإن التعبير الذي يفرض نفسه لا يقيد من حريتي بل العكس إنه يعزز حريتي، من خلال إثارة الخير عندي،ومن هنا كما يؤكد ليفيناس فـ «الاعتراف بالآخر هوالاعتراف بالجوع، والاعتراف بالآخر هوالعطاء، لذلك فإن فوجود الآخريشكك في سعادتي داخل العالم»[2] وما يقصده ليفيناس هو أن سعادتي مرهونة بسعادة الآخرين لذا فما يحكم علاقتي بالآخر ليست الحرية ولكنها المسؤولية ذلك أن حرية الأنا كما يقول ليفيناس «هي التي قوضت هوية الذات وحولتها إلى شبيه، بينما المسؤولية هي التي تدفع الأنا إلى أن تأخذ الآخر على عاتقها، وتصبح مسؤولة عن مسؤوليته، من دون انتظار أي مقابل، وإلا فلا معنى لحرية الآخر»[3] ويستطرد ليفيناس في تأكيده مسؤولية الذات نحو الآخر بقوله «إن الذات الحاضرة تتحمل مسؤولية الإنسان القادم لكونها مسؤولة مسؤولية مطلقة تجاه الآخر، وهذا الآخر الذي ليس أنا أخرى بل الآخر في غيريته»[4] وهنا تصبح المسؤولية من وجهة نظر ليفيناس بمنزلة الوحي، إذ يصفها ليفيناس بوصفها مسأله وحي، ويجب أن نشهدها أو نشاهدها، ويكتب «لم تكن التجربة أوالبرهان أدلة على اللانهائي، ولكنهما شاهدان على اللانهائي»[5] وهذه الشهادة كما يراها ليفيناس في المقام الأول ليست عن طريق الكلمات والحجج، ولكن من خلال العمل، ومن خلال العطاء الملموس لأنفسنا لمساعدة الآخرين، فبدلاً من القلق والجهد في محاولة فهم الحقائق الغامضة أوالتنبؤ بالأحداث في المستقبل، بدلاً من ذلك، لا بد لنا من أن نتكلم ضد القوى التي تكون مبعث قلق بالنسبة لمن يعانون التهميش أوالضعف أو الإهمال، بالنسبة للأرملة والغريب واليتيم، فالالتزام الأخلاقي للمرء نحو الغريب ينشأ علي وجه التحديد من حقيقة أن الغريب هو الشخص الذي لا علاقة له بي، وتحديداً من خلال الروابط العائلية، بالنسبة لي، ويؤكد ليفيناس من خلال تأثره بالنصوص المقدسة التي جاءت في التوراة والتي تحث على الالتزام الخلقي نحوالغريب، والأرمله واليتيم، فقد جاء في سفر إشعيا «تعلموا الإحسان، أنشدوا الحق،أنصفوا المظلوم،اقضوا لليتيم، دافعوا عن الأرملة»[6]، فالغريب، مثل اليتيم والأرملة كما تذكر التوراة ليس لديهم أي إدعاء علي سوى أنهم إنسان يطالبني بعلاقة به من خلال إنصافه وقضاء حاجاته والدفاع عنه لذلك فعلاقتي بالآخر تتحدد كما يقول ليفيناس «ليس بسبب خاصيته أوهيئته أوسيكولوجيته،وإنما بسبب آخريته

[1]-Levinas E.، Ethics and Infinity، p.89.
[2]-Levinas L.Totality and Infinity ، p.75
[3]-Ibid ،p.76.
[4]-Ibid ،p. 87.
[5]-Ibid ،p.169.
[6]-اشعيا 1:7

بالذات. فهوالضعيف – على سبيل المثال – وهوالفقير،والأرملة واليتيم»[1].

وكما ربط ليفيناس من قبل دلالة الوجه بالبعد الديني كذلك ربط المسؤولية بالدين فيقول إن «مسؤوليتي تجاه الآخر تتحدد عندما لا أحصل على الآخر في طريق رؤيتي الله ولكن أحصل على الله باستماعي للآخر»[2] انطلاقاً من هذا يعيد ليفيناس التفكير في المفاهيم الدينية فتغير عنده مفهوم التضحية، «فليس التضحية التي قدمت لنا لتخفيف آثامنا، ولكن بوصفها قدرة ومسؤولية»[3] ويشرح ليفيناس هذه التضحية بأننا يجب أن نضحي بمصالحنا من أجل الآخرين، فعلينا إخراج الخبز من أفواهنا، لتغذيه جوعهم، وعلينا الصيام من أجلهم، لذا ارتبط مفهوم التضحية عند ليفيناس بالرحمة، فالرحمة هي الاستجابة الأخلاقيه للآخر. ومن هنا فالعلاقة بالآخر كما يراها ليفيناس «هي علاقة تعتمد على العاطفة والرحمة»[4]، وهي تختلف عن فهم سارتر العلاقة الإنسانية بالآخرين التي وصفها بأنها جحيم، إذ يرى سارتر أنه نظراً لأن الآخر يحد دائما من حرية الأنا واستقلاليتها، فإن الآخر هوالجحيم للأنا. كما أنه يصف الأنا وعلاقتها بالآخر بأنها علاقة نزاع، والفرق واضح في اختلاف فلسفة ليفيناس اختلافاً كبيراً عما نصادفه عادة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية، فبدلاً من التمركز حول الذات والمبادئ والقيم الأخلاقيه، تأتي فلسفة ليفيناس الأخلاقية بتأكيدها على التشكيك في حق الذات وحريتها من جانب الآخر في علاقة غير متناظرة من خلال وجه الآخر الذي يدعوني إلى التجاوز عن الشمولية والكلية التي تختزل الآخر وتحصره داخل حدود الأنا، ولذلك يُلزم ليفيناس الديانات وبالأحرى اليهودية والمسيحية التي يوليها اهتماماً خاصاً بأن عليها مهمة الشهادة على مسؤوليتنا الأخلاقية نحو الآخرين مؤكداً أن مقاطع من الكتاب المقدس بشقيه العهد القديم والعهد الجديد تدافع عن فكرته بأن الالتزام الديني هوالاهتمام الأخلاقي بالآخرين، فقد جاء في العهد القديم في سفر إرميا «من يقضى قضاء الفقير والمسكين يكون في هذا معرفة الرب»[5].

وفي العهد الجديد جاء في إنجيل متى «.. يشبه ملكوت السماوات حبة خردل أخذهما إنسان

---

[1]-المرجع السابق،ص39

[2]-Westphal Merold، Levinas and Kierkegaard in Dialogue. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press، 2008 ،p.55.

[3]- Levinas E. Collected phillosohical papers،p.122.

[4]- Levinas E. Ethics and Infinity، p.104.

[5]-إرميا:16:22

وزرعهما في حقله»[1] لذلك يرى ليفيناس أن هناك حكمة يمكن الحصول عليها من دراسة الكتاب المقدس، «ليس لأنها تتألف من الحقائق التي يعطيها الله، ولكن لأنها تشهد على الأخلاق»[2] وهذا اتجاه سلبي نحوالدين من ليفيناس فعلى الرغم من أنه يمنح مكانة خاصة لبعض النصوص الدينية، نجد أنه يقيد هذه المكانة داخل الأخلاق فقط لأنها لا تقوم على تجربة خاصة ومباشرة مع الله وربما كان الدافع وراء ذلك هوقلق ليفيناس بأن هذا النوع من الخبرة الدينية يمكن أن يدفع الناس إلى تسويغهم بعض المعتقدات أو الأفعال بغض النظر عن احتياجات الآخرين، فحين يكون المرء في خط مباشر مع الله، فما الحاجة إلى الحوار والتشاور مع الآخرين؟ فهذه التجارب، بالنسبة لليفيناس، تعارض الدين الحقيقي. على نحوما سنعرضه في المبحث القادم

البعد الديني لمفهوم الهويّة

لعب الدين دوراً أساسياً في التاريخ الفكري والسياسي للحداثة العلمانية الغربية، وقد خالف ليفيناس المنظور السائد للدين بتقديمه تصوراً يستند إلى الأخلاق الاجتماعية التي ترتكز على السمو الديني، مسترشداً بالميتافيزيقيا الأخلاقية، فقد رفض ليفيناس التفكير الضيق في المفهوم الأيدلوجي للدين الذي يدعمه الأصوليون المتدينون ويعارضه دعاة الإنسانية من العلمانيين. وهو يبين كيف أن الدين، من خلال الانفصال والارتباط بين القداسة والأخلاق، مطلوب منه أن يؤدي دوراً إيجابياً في ظل الحرية والتعددية والديمقراطية، ولذلك رفض المصطلح التقليدي للدين الذي يقتصر على أن الدين هوالعلاقة بين الإنسان والله فقط من خلال الشعور الغامض في محاولات الإنسان الحصول على نوع من الاتصال أوالتواصل مع الله، فيرى ليفيناس أن الدين «لا يتصف بالعلاقة لأننا عادة ما نفكر في العلاقة على أنها تشكل نوعاً من كل شيء، عن طريق الربط أوالتعادل بين شرطي العلاقة»[3]. ولذلك فالعلاقة بين الوجود والمتعال من منظور ليفيناس، «لا ينتج منها في أي مجتمع أي مفهوم كلي، فهي علاقة من دون علاقة، نحن نحتفظ بمصطلح الدين»[4] ومن هذه الصيغة يفصل ليفيناس بين المصطلحين العلاقة، والدين ولذلك يسعى ليفيناس من خلال اللغة لتفسير مصطلح العلاقة مع الحذر الشديد في ربط الدين بمفهوم التجاوز والتعالي فهو يريد بطريقة أو بأخرى إدراج الدين داخل نطاق الوجود الفعلي والنشاط البشري الذي من شأنه أن يحول

[1]-متى 31:13.

[2]-Levinas E. Ethics and Infinity، p.104.

[3]-Levinas E. Totality and Infinity:p.79.

[4]- Ibid ،p.198.

المجهول إلى نطاق المعرفة، ولذلك أصبح الدين فيما يرى ليفيناس «ليس علاقة مع المتعال ولكنه هوالعلاقة التي تنشأ بين الأنا والآخر والتي لا يمكن أن تندرج داخل الكلانية»[1] التي من شأنها أن تبتلع الآخر، ومن هنا يصبح الدين بهذا المعنى هو، فئة من النشاط، وليس علاقة بالمتعال كما يحاول ليفيناس التوضيح لهذا، ومن هذا المنطلق جاءت مفاهيم ليفيناس المتعلقة بالإتيقا والدين والهويه تهبط بمفهوم اللانهائي داخل نطاق النشاط البشري في الوجود ولذلك يؤكد ليفيناس أنه «لا معنى للدين الذي يرتكز فقط علي العقائد التجريدية والطقوس المفرطة، لأن هذا يتجاهل القلق والحب تجاه الآخرين، وهذا النوع من الدين يحول اهتمام الذات بعيداً عن الآخر»[2] ومن هنا ينتقد ليفيناس العقائد والطقوس التي من شأنها أن تصرف اهتمامنا عن الرعاية والمسؤولية التي ينبغي أن توجهها الذات للآخر، ولذلك يؤكد ليفيناس أنه «من دون الأخلاق، يصبح الدين خطاباً فارغاً وطقوساً لا معني لها»[3] ومن هنا فالأخلاق هي جوهر الدين في فلسفة ليفيناس، لذا جاءت فلسفته الأخلاقيه لتعمل على فتح أبعاد دينية بعيدة عن الأبعاد الدينية التقليدية السائدة في عصره، فقد أكد بُعد الدين عن التفكير المختلط المغرض، ذلك أن الدين بمجرد أن يصبح مختلطاً بالتفكير المغرض، يصبح علمانياً ويفقد سلطته المتعالية، ومن هنا أكد ليفيناس أن أي شكل من أشكال الدين إن لم يكن قائماً على علاقة أخلاقية بين البشر يمثل شكلاً من أشكال الدين البدائي فيقول «كل ما لا يمكن اختزاله إلى علاقة بين البشر لا يمثل الشكل الأعلى للدين وإنما نعده شكلاً بدائياً للدين وإلى الأبد»[4] ولا يوضح لنا ليفيناس ما هذا الشكل البدائي من الدين الذي يعنيه بالضبط، ولكن أرى أنه كل دين لا يسمح بتضحية من الذات من أجل الآخر بصرف النظر من هو الآخر ولذلك فهو يعارض أي أصولية دينية تقمع الحرية والمسؤولية تجاه الأخرين التي من شأنها أن تولد العنف

ولذلك فعلامة الدين الحقيقي هو القائم على العنصر الأخلاقي، ولا يستثني أي دين، من ذلك، وقد أطلق ليفيناس صيحته «الأخلاق تسبق العقيدة»[5] وهذا عكس ما ذهب إليه بعض الفلاسفة بأنه لا أخلاق من دون دين ولا دين من دون أخلاق، وعلى ذلك فقد نادى ليفيناس بأننا «يجب أن نحترم ونحتضن ونعترف بالآخرين كزملاء مؤمنين ومشاركين على الطريق نحو الله، وفي نهاية الأمر لا يوجد

[1]-إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة، ص10.

[2]-Levinas E. Ethics and Infinity،p.105.

[3]- Sean Hand ،Emmanuel Levinas، The Levinas Reader Oxford، ، Basil Blackwell Ltd ، First published 1989، p. 67.

[4]-Levinas E. Totality and Infinity:p.79.

[5]-Levinas E. Alterity and Transcendence ، p.80.

دين حقيقي يخلومن المبادئ الأخلاقية»[1] فجوهر الدين عند ليفيناس «ليس الحماسة العاطفية والاتصال المباشر مع الله، ولكنه استجابة الوعي والعقل، بالمسؤولية تجاه الآخرين»[2] وعلى ذلك نستطيع القول إن ما يسعى إليه ليفيناس هو الدين المؤسس على الأخلاق وليس دين العبادات وهو هنا يتماثل مع كانط الذي استبدل مفهوم الدين الخلقي المحض بوصفه هو الأصلح لدين عام للإنسانية بذلك المفهوم: دين العبادات الذي ربما يتبع في أغلبه أوامر لا تخص الإنسان بل تخص شأن الله.

ولذلك جاء تفسير ليفيناس النصوص المقدسة «تفسيراً يتجاوز النص نفسه[3] «حيث لا يتم إنجازه من قبل النص وحده، ولكن بالأحرى من قبل القراء، وهي عملية مشروطة بإحساسهم بالمسؤولية الأخلاقيه، ويعتمد ذلك على علاقة القراء بالنص وعلى دعوتهم إلى الآخرين، عندما يقف القارئ ليس فقط عبر النص ولكن أيضاً يواجه القارئ الآخرين، فإن النص يتلقى حيوية جديدة تتجاوز الهرمونيطيقا من النص ويواجه الآخر وغيره. لذلك جاءت تفسيرات ليفيناس «ليس لقاءً انفرادياً بين القارئ والنص، وإنما هولقاء ينبثق عن النص، ويمكن للمرء أن يقدر هذه الفكرة بشكل أوفى إذا ما فكر في الأهمية بين مسؤولية القارئ تجاه النص والمسؤولية التي يتحملها عندما يطلب منه أن يشرحها للآخرين»[4] لذلك جاءت الأبعاد المتعالية للوجود من خلال مواجهة الآخر إذ يسعى ليفيناس «إلى تغيير منظور القراءة الأصولية للنص المقدس التي يراها غير مجدية بتحويل الرسائل الميتة إلى المحادثة الحية التي هي لغة الأخلاق، من خلال الآخر»[5]، ويدعوا ليفيناس «إلى أننا يجب ألا نقرأ النص المقدس في حد ذاته بل أن نقرأه في نهج «واحد من أجل الآخر، إنه ليس فيولا»[6] فكما أن الموسيقى نلعب عليها للوصول للدلالات الأبدية من خلال الطابع الزمني للموسيقى كذلك النص المقدس «يستمد إشارته ليس من بعده الكامل، ولكن من الطابع الزمني لقراءته»[7]، لذلك يرفض ليفيناس أن نجعل قراءة النص جامدة لاحراك فيها مثل أوتار الفيولا ولهذا

[1]-Levinas E. Totality and Infinity p. 51.
[2]-Levinas E. Difficult Freedom: Essays on Judaism. ، p.23.
[3]-Claire Elise Katz، “Levinas—Between Philosophy and Rhetoric: The ‘Teaching of Levinas’s Scriptural References،” Philosophy and Rhetoric، 2005، p.159.
[4]-Ibid ،p.172.
[5]-Levinas and the Philosophy of religion.
2015/10/30 تم الدخول على الموقع x/full.9991.2010.00342-http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747.
[6]-وهي تشبه آلة الكمان تماماً،وتعزف بطريقتها،غير أنها أكبر قليلاً في الحجم وأطول حوالي 7 سم،وحيث إن طولها يبلغ 43 سم تقريبا،وبالتالي فهي أغلظ في الصوت. وقد بدأ استخدام آلة الفيولا في أواخر القرن السابع عشر الميلادي.
[7]-Levinas E. The Strings and the Viola in Outside the Subject، trans. Michael B. Smith، ،Stanford: Stanford University Press، 1993، p.174.

أكد أنه يجب ألا تصبح «قراءة النص ممددة علي التقاليد مثل أوتار فيولا»[1] ومن هنا تغير المفهوم النهائي للدين عند ليفيناس وانحصر في قوله السابق وهوعدم الجمود في قراءة النص المقدس وكأنه يريد بفلسفته أن يعدل في الخطاب الديني المسيحي واليهودي حتى لا يجمد على التفسيرات الأصولية القديمة

كذلك يظهر من هذا النص عدم رفض ليفيناس الدين كما ذهب كثيرون ولكن هو تعبير ليفيناس لرفضه القاطع للتفسير الأصولي للدين فهو يريد نظاماً إلهياً مباشراً غير قائم على الوساطة ومن هذا المنطلق تحدد مفهوم اللانهائي عند ليفيناس.

مفهوم اللانهائي واللاهوت الأخلاقي

على الرغم من أن فكرة اللانهائي هي مفتاح الفلاسفة لإثبات وجود الله، نجد أن ليفيناس يضع هذه الفكرة في مكان آخر،فهي ليست من الأدلة على إثبات وجود الله، فقد مثلت فكرة اللانهائي كما وصفها ديكارت بأنها الشكل الرسمي لعلاقة التجاوزات وتجلى هذا المفهوم عند ليفيناس من خلال فكرة اللانهائي المتمثلة في «وجه الآخر الذي يعبر عن سماحته، ويتسم بالتعالي واللاهوت الذي ينزل منه»[2].

ولكنه جعل التجاوزات تحدث في بُعد أخلاقي، إذ رفض ليفيناس ما ذهب إليه اللاهوت والميتافيزيقا الغربية في تعريف الله بأنه الكيان الأعلى، فإذا كان الله في اللاهوت ينظر إليه على أنه الكيان الأعلى، لكنه ترك المعنى للغاية الحقيقية من الوجود ذاته غير مدروس؛ لذلك يرى ليفيناس أن اللاهوت هوتعبير عن التقاليد الغربية التي تحول الوجود إلى كيانات يمكن عندئذ فهمها وإتقانها، فيبدي ليفيناس مخاوفه وقلقه «من أن الرغبة في الفهم والإتقان تغطي على مسؤوليتنا الأخلاقية للآخرين»[3] ويتفق مع هايدجر في نظرته للاهوت بأنها تغير نظرتنا لمفهوم الوجود، إلا أنه يختلف معه في موقفه من اللاهوت،، فإذا كان موقف هايدجر من اللاهوت بأنه يفسد تفكيرنا في الوجود، فإن قلق ليفيناس «من اللاهوت بسبب أنه يفسد تفكيرنا عن الله»[4] وهذه مقابلة بين مفهوم هايدجر وليفيناس من ناحية الدين فإذا كان لنا أن

[1]-Ibid، p.174

[2]-Levinas E. Totality and Infinity، P. 262

[3]- Levinas's Concept of Religion and its Relation to Judaism http://ghansel.free.fr/smithjeru.htm

[4]-ibid

نفكر في الله،يجب أن نبدأ من الأخلاق، وليس الوجود. ويبدو أن ليفيناس أسس لمشروع جان لوك ماريون[1] 1946.

ومحاولة للتفكير في الله من دون أن يكون في الوجود، أطلق عليها ماريون الإله المشطوب وهوتحرير الله من الوجود،[2] لذلك يؤكد ليفيناس أن الدين سيكون سلاحاً مدمراً وخطيراً حين لا يرتكز على مسؤوليتنا الأخلاقيه تجاه الآخرين ويرى أن العلاقة بالآخرين لا تتم من خلال المعرفة بالله بل القضية عكسية حيث تتم المعرفة بالله عن طريق العلاقة بالآخرين فكما سبق وذكرنا قول ليفيناس».. لا نحصل على الآخر في طريق رؤية الله، ولكن نرى الله في نهاية المطاف عن طريق الاستماع إلى الآخرين[3] «ولذلك يتجلى معنى التجاوز الإلهي عند ليفيناس من خلال وجه الآخرين ومن هنا «يعتبر الله بتجاوزه الأعلى والنهائي في الوجود مقدمة العدل الإنساني»[4] وهذا العدل وهذه الأخلاق التي يدعمها الدين التوحيدي الحقيقي فيما يرى ليفيناس تكون من خلال «الخيارات اليومية الصعبة والمهام السياسية المسيحية،وهي بالضبط التي ترسم ما هو إلهي»[5] لذلك يتجلى الإلهي فيما يؤكد ليفيناس من وجود المعاناة للآخر التي يجب أن تحول الموضوع من رعاية الذات إلى رعاية الآخر، وعلاوة على ذلك، فإن رعاية الآخر دائما ممتعه وتجلب السعادة التي قد لا نجدها في انفراد الذات عن الآخر وهي في الوقت ذاته مؤلمة لأنها تتعارض مع النمط المعيشي الأساسي للأنا التي تسعى لمتعتها الشخصية، وعلى الرغم من أن كلاً من المتعة والمعاناة هي وسائل الإحساس، فإن المعاناة فقط كما يذهب ليفيناس «هي التي يمكن أن تجعل من الممكن موضوعاً أخلاقياً حقاً، فالذات تخضع النفس وهي معاناة المعاناة»[6] وكما يقول ليفيناس، إن ما يجعلني أعيش في هذه المعاناة هوالشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين.

وهنا نلاحظ أن التبعية ليست للأخلاق المتعلقة بالدين بل بقيام الدين على الأخلاق أي إن

[1]-*-جان لوك ماريون: فيلسوف ولاهوتي فرنسي معاصر ولد في 3يوليو1946،في أحد الأقاليم الفرنسية درس الفلسفة في جامعة السوربون وتتلمذ على يد جاك ديريدا، وحصل علي شهادة الدكتوراه وعمل في العديد من المناصب إلى أن وصل لمدير الفلسفة في جامعة السوربون، له العديد من المؤلفات أشهرها الإله المشطوب رد به على فلسفة هايدجر الوجودية، فقال: إن الله يقف دائماً دون الوجود فهو بعيد عن أي ميتافيزيقا وتتكون علاقته بالكائنات بفعل المحبة وله عبارته الشهيرة الجود سبق الوجود أي الحب سابق على أي وجود https://en.m.wikipedia.org/wiki/Jean-Luc_Marion

[2]- Levinas and the Philosophy of religio.
http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.17479991.2010.00342-.x/full. 2015/10/30 تم الدخول إلى الموقع

[3]-Westphal، Merold. Levinas and Kierkegaard in Dialogu،p53

[4]-Ibid.

[5]-Levinas E. Totality and Infinity p.78.

[6]-Levinas E. Otherwise than Being، p. 56.

الأخلاق الليفيناسية هي لاهوت أخلاقي وليست أخلاقاً لاهوتية وهذا يدعم التماثل بين ليفيناس وكانت من حيث أسبقية الأخلاق على الدين عند كليهما، ولكن الفرق الرئيس بين كانط وليفيناس هوأن الأول يعدّ القانون الأخلاقي مصدراً أخلاقياً لتحفيز الذات الأخلاقية على تحمل المسؤولية عن الآخر، في حين يتعامل الأخير مع وجه الآخر بوصفه قوة أخلاقية تثير الشعور الأخلاقي للذات، ونجد كانت يؤسس مبدأه من خلال شرط حُسن النية؛ وعلى العكس من ذلك، يؤكد ليفيناس أن «البعد الأخلاقي للموضوع لا يكشف عن نفسه إلا بشرط أن يبدأ من اللانهائي المتمثل في الوجود الخاص للشخص الآخر الواقف أمام الموضوع»[1] وبينما يعطي كانت الأسبقية للحكم الذاتي، فإن ليفيناس يعتبر مذهب المغايرة القائم على الآخر هو أساس للقانون الأخلاقي، ولا يمكن للذات أن تتصف بالأخلاق من خلال طاعة قاعدة القانون الأخلاقي؛ بل من خلال الآخر اللانهائي الذي يجعلها أخلاقية لذلك فالفرق بين كانت وليفيناس هو أن هذا الأخير يرى أن حق الآخر يأتي قبل الذات، وهذا يعني أن حق الآخر لا يعطى من خلال الذات ولا يُصاغ بالقانون الأخلاقي؛ بل هويسبق حق الذات نفسها. وبعبارة أخرى، بالنسبة لليفيناس، لا يمكن للمرء أن يصبح أخلاقياً في حد ذاته بل بتدخل الآخر وحده هوالذي يجعله أخلاقياً، ويعطي ليفيناس نفسه مزيداً من الأدلة على تصوره للعلاقة بين الأخلاق والدين في تفسيره العقيدة من خلال قصة التضحية بإسحق التي استقاها من كتاب خوف ورعد للفيلسوف الوجودي سورين كيركجورد وقد أخذ على كيركجورد تحليله الذي قدم فيه إبراهيم بطلاً للإيمان بقدرته على تجاوز الأخلاق من خلال الالتزام الديني لله، والتضحيه بابنه إسحق وقد اختلف معه ليفيناس حول معنى الأمر الإلهي، فهل يمكن للرب أن يأمر بشيء غير أخلاقي؟ بالنسبة لكيركجور «هذه ليست القضية أن يأمر الله إبراهيم بقتل ابنه، لأن الأمر لم يكن جريمة قتل، ولكن تضحيته تلبية لأمر الله وبالتالي، فإن الأمر لايبدو غير أخلاقي»[2] ويعلق ليفيناس على تفسير كيركجور معنى التضحية في مفهوم كيركجور بقوله: «إنه بهذا التفسير قد صدم لأنه يبدو أنه يبرر العنف بدوافع دينيه»[3] وعلى النقيض فإن ليفيناس يرى «أن أعلى نقطهةفي الدراما هي انتباه إبراهيم إلى الصوت الذي أدى به مره أخرى إلى النظام الأخلاقي» [4] لذا فالعثور على إيمان إبراهيم كما يرى ليفيناس، ليس في استعداده لاتباع أوامر لا معنى لها من الله، ولكن في

[1]-Levinas E. Otherwise than Being، p.118.
[2]-Levinas L.Concept of Religion and its Relation to Judaism. http://ghansel.free.fr/smithjeru.html.
[3]- Westphal، Merold. Levinas and Kierkegaard in Dialogue.، p.77.
[4]-Ibid، p.78.

قدرته على الاعتراف بمسؤوليته عن إسحق ورفض قتله على الرغم من هذا الأمر، وكتب يقول في ذلك «بغض النظر عما يقول لنا الله أن نفعل، يجب علينا أولاً وقبل كل شيء الرد على الشخص الآخر... الرد على إسحق هوالرد على الله»[1].

والآخر هنا يتمثل في إسحق من خلال قسمات وجهه وعينيه التي تتحدث بالقول: لا تقتل ،ولذلك فما يؤكده ليفيناس دائماً أن الأمر الأخلاقي أقوى من الأوامر الإلهية ولذلك بالنسبة لليفيناس «لا يوجد تمييز ممكن بين واجبنا تجاه الله وواجباتنا تجاه الأشخاص الآخرين، مما يضيء على الفكرة القائلة بأن الله يمكن أن يقود العنف نحوالأبرياء الآخرين»[2] ومن هنا اختلف ليفيناس عن كيركجور في كيفيه العلاقة التي تجمع بين الأنا والآخر والله، فقد رأى كيركجورد أن الله هوالوسيط بين الأنا والآخر، بينما ليفيناس رأى أنه من الأهمية إزالة مصطلح الله على أنه مصطلح وسيط بين الأنا والآخر وبدلاً من ذلك، يصبح الآخر هوالوسيط بين الأنا والله، فيجب على المرء أن يرى اثر الله من خلال تحمل المسؤولية تجاه الآخر، لذلك يرى ليفيناس أن التوحيد بالله لا يطالبنا «أن نتحد معه أومع الطبيعة،ولكن يتمثل بالبر، وحب الجار،.. لذلك فالعلاقة الميتافيزيقية تأتي من خلال السلوك الأخلاقي وليس اللاهوت»[3].

خاتمة

بناء على ما سبق إذا أردنا فهم ليفيناس فلابد من وضعه داخل إطار فكره الديني لنتعرف إلى الأبعاد الحقيقية لفلسفته ولا سيما في عرضه ظهور الوجه تعبيراً عن غيريّة الآخر، لهذا أثار ليفيناس مفهوم المواجهة مع الآخر بشكل ميتافيزيقي غير أنطولوجي لتحويل مسار الفلسفة من الوجود إلى الموجود بوصفه الحل الحقيقي لكل مشكلة أخلاقية من خلال ما يسميه ليفيناس المواجهة وجهاً لوجه مع الآخر والتي تعطى إحساساً عميقاً بالمسؤولية من خلال إدراك الذات لكيان متعين متفرد له وجه فريد، فالوجه هو هوية الإنسان وبالنظر إليه نجده أكثر الدلالات التي تعبر عن الهوية الحقيقية للذات الإنسانية من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أن الوجه هوأكثر التجارب أخلاقية كما يرى ليفيناس، ذلك أن وجه الإنسان هوالجزء الأكثر تعرياً لديه فهوالقادر على التكلم من دون كلام من خلال قسماته المعبرة في الوقت الذي فيه تجبرني على عدم ارتكاب الجريمة لأن الوجه كما

[1]-Levinas E. Collected phillosohical papers ،p.119.
[2]-Levinas L.Concept of Religion and its Relation to Judaism. http://ghansel.free.fr/smithjeru.html.
[3]-Levinas E. Totality and Infinity، p. 78.

يرى ليفيناس دلالة دون نص، هذه الدلالة تشير إلى ضرورة اعتناء الإنسان بالأخلاق شرطاً لحضور الله على نحومبهم ووحده هذا الحضور هوالذي يمثل الشكل الأصيل للدين، ومن هنا يحاول ليفيناس في علاقة جدلية للهوية والدين تخريج الذاتية الإنسانية وهويتها التي يراها تتمثل في علاقة الإنسان بالإنسان، علاقة أصيلة من حيث إنها شرط انكشاف الحضور الإلهي ومن حيث إن الإلهي هوشرط ظهورها مستعيناً بوصايا الكتب المقدسة من ناحية وبالتعاليم المسيحية من ناحية أخرى في مناولة إتيقية انفرد بها دون غيره من الفلاسفة، ولذلك جاء مشروعه مختلفاً عن الطريقة التي اعتادت أن تفكر من خلالها الفلسفة، إذ يقدم ليفيناس في تجربة روحانية صورة عن ارتباط الهوّية بالأخلاق والأخلاق بالدين، فنجد أن التجربة الأخلاقية في الفلسفات الوجودية خاصة، هي تجربة وجدانية وإن اختلفت طريقة التعبير عنها، لكن فلسفة ليفيناس هي فلسفة «الآخر» والتي يرتكز عليها جل بحثه الفلسفي، الآخر ليس بالمفهوم السلبي، إنه تلك العلاقة المتبادلة بين الآخر والأنا فالآخر قبل الأنا، وبذلك يأخذ مفهوم الآخر عنده مفهوماً مطلقاً يتعالى على كل مقدس، ومع ذلك نجد أنفسنا قد فهمنا فكرته من خلال عرضه دلالات الوجه كظهور للآخر أمام كادر من المفكرين الذين حولوا المعتقدات الدينية بالانزلاق بها في تحليلات الظواهر، وهذا من شأنه أن يدخلنا للعديد من النتائج المستنبطة من خلال هذا البحث:

أولاً: اعتماد ليفيناس على الظواهرفي فلسفته لتحليل الهوية وربطها بالدين في نهاية الأمر جعل من فلسفته رهينة من قبل اللاهوت، وبالتالي ينبغي عدُّ ليفيناس مفكراً يهودياً متشدداً بدلا من الاقتصار على كونه فيلسوفاً فينومينولوجياً، أو سجنه داخل أي شكل من أشكال الفلسفة النقدية، ولذلك وعلى غرار جان لوك ماريون، أستطيع القول إن ليفيناس حوّل المنهج الفينومينولوجي إلى منهج لاهوتي؛ إذ استخدم الظاهرة مصدرَ إلهام وليس أسلوباً، مما يجعلنا نحدد أن مشروع ليفيناس ليس له مكانة في الفلسفة الخالصة بل هومشروع لاهوتي أساساً، وببساطه فإنه فلسفة مستندة إلى اللاهوت كما قال بعض فلاسفة العصر الوسيط إن الفلسفة خادمة اللاهوت وبالتالي فالخط بين الهوية والأخلاق والدين عند ليفيناس يصبح أكثر من إشكالي.

ثانياً: هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإنه من المحال أن نصل لله عن طريق الآخر ونجد اللانهائي في وجهه كأثر لله؛ لأن ذلك بطبيعته سيحول وجه الآخر إلى صنم، لذا يجب أن ننظر للوجه بوصفه لغزاً وليس ظاهرة، وبمنظور آخر يتضح أن أخلاق ليفيناس ليست مجرد نظرية أخلاقية أخرى، لأنها تدعونا إلى أن ننظر بتعمق أكبر إلى معنى الأخلاق، وهويذكرنا بمسؤوليتنا

نحوالآخر التي قد ننساها وسط مشاغلنا وأعتقد أن هذه المسؤولية لا يمكن إلا أن تكون دينية، ذلك أن الأخلاق النظرية، التي تعتمد عادة على مبدأي المساواة، لن تكون قادرة على تقديم مثل هذا الطلب، لذلك على الرغم من إنكار ليفيناس بأن فلسفته لا بد من فصلها عن اتجاهه اللاهوتي لا نستطيع تفسير نظريته الأخلاقيه والتي هي الركيزة الأساسية لمفهوم الهوية في فلسفته إلا من خلال تقاربها مع الدين، لذلك أكد أنه لا يمكن للدين نفسه أن يضع نفسه تحت رقابة الأخلاق، ولذلك إذا كانت الأخلاق عند ليفيناس هي الفلسفة الاولى، فإنها قد تكون أيضا الدين الأول بمعني أنها شرط لا بد منه للعلاقة بالله.

ثالثاً: على الرغم من محاولة ليفيناس فتح باب المسؤولية والانفتاح في علاقة مع الآخرين مما سيكون له أثره الإيجابي في المجتمع نجد أنه يعطي الذات إحساساً بالسلبية والتشاؤم بتصويره الأحادي للآخر فقط على أنه وحده الذي يعاني القمع والاضطهاد، فقد عدّ الآخر في سجن دائم من خلال سلب هويته من الأنا مما يستدعي الأنا للمسؤولية المستمرة عنه ومن خلال هذه المسؤولية تتلاشى الذات وتختفي من خلال الآخر المطلق إن جاز لي التعبير وبالتالي يحدث ارتداد فبدلاً من الحفاظ على وسطية في العلاقة بين الأنا والآخر كطرفي للمجتمع يحدث تعالٍ للآخر وانصهار الأنا فيه، وهي الإشكالية نفسها ولكن بشكل معكوس التي انطلق منها ليفيناس، إن مايدعو له ليفيناس هوأمر بعيد عن الواقع الفعلي المعيش، فقبل أن يكون البشر قادرين على مسؤولياتهم تجاه الآخرين لابد أن يعتنوا أولاً بمسؤولياتهم تجاه ذواتهم أولاً، وبالتالي يشعرون بواجباتهم نحوالآخرين فيستشرفون تلك المسؤوليات التي يتوقف عليها مصير البشرية، وبهذا المعنى يضعون أنفسهم في علاقة مسؤولية عن أنفسهم وعن الآخرين.

رابعاً: على الرغم من التلميحات العنصرية التي تنبثق من آن لآخر في فلسفة ليفيناس لصالح الشعب اليهودي ولا سيما في وصفه الجار كرمز لهذا الشعب نلاحظ من خلال فلسفته أنها بمنزلة دعوة للأديان للاهتمام العميق بالبعد الأخلاقي في خطاباتها وتعليمها وممارستها وتنظيمها للحياه المعيشة ولذلك رفض ليفيناس المقاربة بين الأديان لأنها تختزل ديانة الآخر داخل الذات لذا يصرّ على الأخلاق للأديان الأخرى لأن أتباعها - كما قال ليفيناس- شخص آخر، وبالتالي سيؤدي الانفتاح على هذه الديانات من خلال المنظورالأخلاقي الإتيقي الذي نادى به ليفيناس إلى احترام هوية الآخر الدينية، ومساعدته على تعزيز حريته وكرامته مما يكون له أعظم الأثر في الحد من حركات العنف السائدة في المجتمعات المعاصرة والتي غالباً ما تكون ناشئة عن الاختلافات

الدينية، ومن هنا نستطيع القول إن فلسفة ليفيناس، فلسفة تهتم بحقوق الإنسان من خلال النزعة الإنسانية من الآخر بدلاً من النزعة الإنسانية من الأول على حد تعبيره.

مهما يكن من أمر، فإن ثمة التباسات كثيرة في غيريّة ليفيناس، سواء مما قدّمه هو نفسه من كتابات أومن خلال ما التأويلات التي رافقت هذه الكتابات في المدارس النقدية الغربية.

ولعل أبرز هذه الالتباسات هي تلك التي تعمِّم النظر إلى المسيحية والتي عاشتها مع الحداثة على الأديان الأمر الذي يعكس جهلاً بروح الدين ولا سيما مفهوم الرحمة والإيثار اللذين جاء بهما الدين الخاتم إلى العالمين.

المطلق النسبيّ وغيريّة الموجود

دراسة في هويّة الميتافيزيقا عند فريذيوف شوان

حمادة أحمد علي[*]

أخذت الغيريّة مساحة واسعة وعميقة في فضاء الفلسفة منذ الحقبة اليونانية الأولى وصولاً إلى الميتافيزيقا الحديثة. وكان الكلام على ثنائية العالم ووحدته محور الاشتغال على المفاهيم.

هذه المقالة تدور حول ثنائية المطلق والنسبي لدى الفيلسوف السويسري فريذيوف شوان. وفيها مسعى لتأصيل الهوية الميتافيزيقية للغيرية في عالم الموجودات.

ولد فريذوف شوان بمدينة بازل في سويسرا 1907، واعتنق الإسلام في السادسة عشرة من عمره وحمل اسم الشيخ عيسى نور الدين، وقد كتب ما يربو على العشرين مؤلفاً في الميتافيزيقا والتصوف، وقد لاقت مؤلفاته قبولا منقطع النظير في القرن العشرين.ومن أعماله عين القلب، العرفان: حكمة ربانية، المنطق والتعالى، لعبة الأقنعة، طرق الحكمة الخالدة، مقامات الحكمة، تحولات الإنسان، الوحدة المتعالية للأديان، أحوال الإنسان وجذورها، كنوز البوذية، الشمس المجنحة، الطريق إلى القلب، المسيحيَّة والإسلام.

هذه المقالة تبحث في آرائه الميتافيزيقية ونقده المفاهيم الغربية التي جرَّدت الطبيعة البشرية من عليائها الروحي. علماً أن على المدرسة التقليدية الداعية إلى الحكمة الخالدة مؤاخذات كثيرة أهمها عدم التمييز بين الدين الوحياني والدين الوضعي، وكذلك الدعوة إلى نوع من الغنوصية المتأتية بثقافات متعددة.

المحرر

تتعلق هذه الدراسة بالميتافيزيقا التراثية، وهي طرحٌ لمفهوم جوهري هو'المطلق النسبيّ'، ذلك الاصطلاح الذي أبدعه فريذيوف شوان (F.Schuon) لحل اشكالية تطبيق مفاهيم المطلق والنسبي، والتي تترى بين حين وآخر في الأدبيات الجوانية، ووصلت في المرحلة الحالية من دورة الإنسان

* ـ رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة جنوب الوادى ـ مصر.

على الأرض إلى محاولة تحويل كل مطلق إلى نسبي كما يجري في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، كما وافق ذلك صيغ المبالغة في الفكر والقول التي جعلت من النسبيات مطلقات، من دون وعي بالمطلق والنسبي بما هما.

يعدّ شوان فيلسوفاً من حكماء مدرسة الفلسفة الخالدة، ويساوي مصطلح الفلسفة الخالدة المصطلح اللاتيني (philosophia perennis) الذي استخدم على نطاق واسع في التوماوية الجديدة المعاصرة 'لألدوس هكسلي' الذي ألف كتابًا بالاصطلاح نفسه، وأصبح الاصطلاح مشاعًا على غير المتخصصين في الدين والفلسفة، لذا وجب أن نوضح معناه في سياق هذه الدراسة. وقد أضاف كوماراسوامي[1] صفة الكليات إلى الحكمة الخالدة، وهي تعني المعرفة الكائنة، والتي ستكون، ولها معنى كلي سواء أكان بين أناس لهم أطر ومفاهيم مختلفة أم معلنًا بمبادئ كلية. وهذه المعرفة متاحة للبصيرة [2] وتقبع في قلب كل دين أوتراث ويمكن تحصيلها وإدراكها بمناهج التراث التي تتمثل في الطقوس والرموز والصور أو بوسائل توحي بها السماء أوقبس من الربوبية التي توحي بكل تراث، ومن السهل نظرياً أن يكتسب الإنسان هذه المعرفة في مستواها الظاهري بالبصيرة، وهي 'طبيعة خارقة' ومجبولة في جوهر الإنسان[3].

ويمثل هذه المدرسة رينية جينوR. Guénon وأناندا كوماراسوامي A.K.Coomaraswamy وماركوبالليس M.Pallisوتيتوس بوركار T.Burckhart ومارتن لينجزM.Lings ولورد نورثبيورن Lord Northbourne وليوشايا L.Schay وهويتهولبيري W.N.Perry وهوستن سميث H.Smith وفريذيوفشوانF.Schuon.

ومن يتحدثون في الحكمة الخالدة يركزون على مظهر الدين، مثل الله والإنسان، والوحي والفن المقدس، والرموز والصور، والشريعة والطقوس، والتصوف والأخلاق الاجتماعية، والكون واللاهوت. ويهتمون بالحقيقة التاريخية المتحولة في الدين في حدود التاريخ فحسب، وهم يرفضون العرض الأكاديمي للتاريخ، والذي تطور في أوروبا إبان القرن التاسع عشر. ومن ثم فهم

---

[1]- كوماراسوامى أحد مؤسسى مذهب الحكمة الخالدة وهوإنجليزى من أصول هندية

[2] - يعد مذهب الحكمة الخالدة من المذاهب التي لا تتعارض مع العقلانية، حيث يُفهم العقل في السياق الحالى على أنه انعكاس لفهم البصيرةالتى تسطيع أن تعرف الله مباشرة، وهى ربانية تجعل الإنسان على وعى بحقيقته، وللمزيد عن الاختلاف بين العقل **reason** والبصيرة **intellect** في هذا الصدد انظر

F.Schuon، The Transcendent Unity of Religions، trans. P.Townsend (NewYork،1975)، pp. xxviii and 52; also F.Schuon: Stations of Wisdom، trans. G.E.H. Palmer (London، 1978)، chapter I.

[3]- **Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science، Curzon Press، U.K.2005، P28.**

على النقيض من المدرسة الظواهرية التي لم تُحسن الكشف التاريخي لتراث بعينه أوتفسير دلالة الظاهرة الدينية وقيمتها في إطار تراث له تاريخ[1].

وتتحدث مدرسة الحكمة الخالدة عن التراث، وتؤمن بأن هناك تراثاً أولانياً شكّل الكمال الروحي للإنسان، والموروث البصيري الذي تجلى عن الوحي مباشرة، في زمن تعانقت فيه الأرض والسماء. وقد انعكس التراث الأولاني في أشكال التراث المتأخرة التي ليست مجرد استمرار لأفقيته أوتاريخيته. وقد تميز كل تراث بأنه تنزيل رأسي من الأصل، حيث يهب الوحي كل تراث مركزه وعبقريته الروحية وحيويته وتفرده[2].

ويرى التراثيون أن تصور الدين يتسع ليشتمل على أشكال الدين سواء أكانت أولانية وتجريدية أم سامية وهندية أم خرافية. وكما يفهم التراثيون أمثال 'شوان' أن التراث يشتمل في طياته على صيغ التجلي الرباني ومستوياته. فهكذا يحمل مذهب التراث هذه الصيغ والمستويات، ويطور الرؤية اللاهوتية في الدين المقارن أوما ينبغي أن نطلق عليه ميتافيزيقا الدين المقارن، والذي يصف لاهوتيا أهداف كل دين، ويخول لدارس الدين أن يهتم بموضوعية وجود الأديان الأخرى، ويزيد ما يحتكم عليه في طبيعة دينه، حتى يتجاوز الحدود والعوائق التي تفصل عالم إبراهيم عليه السلام عن كريشنا وراما، أوعالم الهنود الأمريكيين عن التراث المسيحي على سبيل المثال[3].

وتؤكد الحكمة الخالدة أن الوحدة بين الأديان كامنة فيما وراء تنوع الصور الدينية، وأنها الحقيقة الجوهرية في قلب كل الأديان، ولا تزيد عن كونها فلسفة خالدة فحسب. ولا وجود لهذه الوحدة على مستوى الصور الظاهرة[4].

ولا تجمع المدرسة التراثية الأديان جنبا إلى جنب في نهج ظواهري يحشد الظواهر الدينية بلا حكم معياري، كما لو كان يجمع رخويات، وإنما تستند إلى المعرفة اليقينية من الحكمة الخالدة، فالتراثيون يميزون مراتب التجلي الرباني من مستوياته المتفاوتة، وكذلك درجات النبوة وما قل أوكثر من تدبير سماوي، وأسراريات الدين الواحد سواء أكانت كبرى أم صغرى، وللمدرسة بعدٌ معياريٌ، ودراسات دينية تبغي بها الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، لا غير من دون أن تقع في الذاتية، وتسمح هذه الحقيقة للباحث أن يتحرر من سجن الذاتية، ويتجاوز البدع التي يواجهها،

[1]-Ibid :p29.
[2]-Ibid: p30.
[3]-Ibid: p30.
[4] - Ibid: p31.

لأن هذه الحقيقة تعلوعلى الفردية، لذا فهي حكمة خالدة وكلية[1].

ولا يميز بناء رؤية الحقيقة بما هي في مدرسة التراث بين الدين الحق والدين الزائف، ومراتب التجلي المختلفة، للمبدأ الرباني في فلسفة الحكمة فحسب، بل يخترم كل عالم للدين، لإبراز تعاليمه وهويقارنه بالأديان الأخرى في ضوء الحكمة الخالدة من دون أن تقول بنسبية الحقيقة الدينية، وحذف الروابط والحدود التراثية بين الطبيعة والدين، وكيف يدرس الأديان الأخرى بتعاطف من دون أن يفقد معنى الإطلاق، وهوشرط لا غنى عنه للدين والحياة الدينية، ويعكس حقيقة أن الدين لا يأتي إلا من مطلق[2].

ويعد شوان الوحيد من بين التراثيين في عرضه الشامل للدين من وجهة نظر الحكمة الخالدة، فقد كرس عدداً كبيراً من الدراسات التي تدلل على روحانية الإنسان، ودور ما يسميه 'الهامش الإنساني the human margin' في مظاهر الحياة الدينية والفكر، والذي لا يفهم ولا يفسر إلا عن طريق فهم طبيعة الإنسان المتلقي، والتحسب لغموض النفس البشرية[3].

ويقول شوان «إن الحكمة الخالدة وحدها من بين باقي الأمور خير» بكاملها وبدون أدنى تحفظ، أما البرانيَّة مع كل تحديداتها الجليَّة فتشتمل دوماً على فقه 'أهون الضررين' بسبب تساهلها الحتمي مع طبيعة الإنسان الجمعي، وبالتالي مع إمكانيات الإنسان العادي الروحيَّة والأخلاقيَّة والفطريَّة، ونقصد بالإنسان العادي الإنسان 'الهابط '، فقد قال المسيح عليه السلام لَيسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ. ومن وجهة النظر الواقعية بعيداً عن وجهة النظر التأمليَّة فإن البرانيَّة تضع الذكاء البحت بين قوسين، فيمكن القول إذا جاز التعبير إن الجوانيَّة تستبدل الذكاء بالعقيدة، والعقلنة المشروطة بالدين، وهو ما يعني أنها تؤكد الإرادة والانفعال. وتلك هي مهمتها وسبب وجودها، إلا أن تلك التحديدات سيف ذو حدين، وليست عواقبها إيجابيَّة بالكامل كما هي حال التحيزات الدينيَّة كلها. أما القول إن غموض البرانيَّة مرتبط بمشيئة ربانيَّة فهوأمر صحيح"[4].

ويجيب شوان عن كون الحكمة الخالدة إنسانية أو ربانية فيقول "قد يتساءل البعض هل الحكمة الخالدة أمر إنساني؟ والإجابة عن هذا السؤال مبدئيا هي 'نعم'، لكن الواقع أن إجابة هذا السؤال يجب أن تكون 'لا'، لأن الإنسانيَّة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة إنما تنطوي على إجلال وتوقير

[1]- Ibid: p31.
[2]- Ibid: p32.
[3]- Ibid: p33.
[4] - Frithjof Schuon: To Have a Center، World Wisdom Books، 1990، p62

للإنسان القديم الذي هبط من الجنة وليس إجلال الإنسان التائه بما هو. والإنسانيَّة عند المحدثين تُعرف جزئياً بمدى المنفعة التي يرجى الحصول عليها من وراء الإنسان المتشظي، فهي الرغبة في جعل الإنسان المفيد لا نفع فيه بقدر الإمكان"[1].

ومجمل القول لا تنفصل فلسفة شوان عن الإطار الذي تتحدث فيه مدرسة الحكمة الخالدة، وتؤمن فيه بكل تراث إنساني أولاني، دون أن تركز على دين بعينه، وأن الإنسان جسد وروح، وهي على خلاف المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي اختزلت الإنسان في الجسد تارة وفي النفس تارة أخرى، وفي كلتا الحالتين أضفت عليه المطلقية. وهذا الإطار الذي قدمنا فيه بإيجاز الخلفية الفكرية لمدرسة الحكمة الخالدة وعلاقة شوان بها يحدو بنا لتقديم تصور شوان المطلق والنسبي.

ثانياً: مفهوم المطلق والنسبي

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن المطلق هوالتام والكامل والمتحرر من كل قيد، واجب الوجـود المتجـاوز للزمان والمكـان، ولذا فهويتسـم بالثبات والكلية.

أما النسبي فهوما يُنسَب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعينَّ إلا مقروناً به. وهومُقيَّد وناقص ومحدود، مرتبط بالزمان والمكان، ويتلون بهما ويتغيرَّ بتغيرهما، ولذا فالنسبي ليس بكلي[2].

ويعد هذا التعربف للمطلق والنسبي تعريفاً عاماً بالنسبة إلى الرؤية الجوانية لشوان، فيقول «إن قول ʻمطلقʼ هوذاته قول "لانهائي"، والعالم يتجلى من ذلك"البعد" حتى يمُكن للدنيا أن تتخذ شكلاً. والمطلق اللاَّنهائي هوالخير الأسمى Agathon عند أفلاطون، وقد قال القديس أوغسطين إن من طبيعة الخير الأسمى أن يُقدم ذاته، ويعكس العالم الذي يشتمل على اللانهائية[3].

واللاَّنهائية والكمال من الأبعاد الكامنة في المطلق، وتبرهن على ذاتها "في اتجاه هابط" حسب النشأة الكونية للتجليات، حتى يتسنى لنا القول إن الكمال هوصورة المطلق في انعكاساته في الوجود، وهوما يُؤلف اللانهائية، وهنا تتدخل المايا الربانية وهي النسبية إذ ينبثق من المطلق لانهائية فاعلة تتجلى في الخير، وترسم بالتالي بنية أقنومية في اتجاه "خالق" حتى نهاية التجليات.

إن المطلق لانهائي، ويشع ذاته ليعكس نوره في الخير المتجلي، ولن يشع المطلق بذاته، ولن

[1]- Ibid : p6

[2]- د. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية، الجزء الاول، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص59.

[3]-Frithjof Schuon: From The Divine to The Human، Survey of Metaphysics and Epistemology، Translated into English by Gustavo Polit and Deborah Lambet، World Wisdom Books، 1981، P15

يُنتج صور الخير ما لم يكن هوذاته الخير والنور معصومًا في صمديته عن التجليات، وبتعبير آخر، إنه يتحلى بهذه الأبعاد اللاّمتفاضلة إذ إنه قد تعالى على النسبية، وهذا هو الأساس الأول لمذهب الأقانيم المسيحي. ولئن كان شوان عرَّف المطلق بأنه لانهائي وكامل، فهذه الصفات لا تساويه، إنما هي صور أو تجليات كامنة في المطلق، وتعلن عن نفسها في حال انفصالها عنه.

ويناظر المطلق الوجود والقدرة في لاهوت التثليث، - هوأمر ينعكس في العالم الحيوي في العلاقة بين "الكتلة والطاقة"، أما فكرة "الوجود" فلا يصح تفسيرها هنا بالمعنى الأنطولوجي المحدد الضيق، بل كمرادف بسيط للواقع، ويجوز التساؤل حين نتفكر في التشابه بين "الثالوث"المسيحي، والثلاثية الفيدانتية 'الوجود، والوعي، والرضوان "sat، chit، ananda"، عن العلاقة بين "الخير"و"الوعي"، ففي اللحظة التي ينبثق فيها الخير من المطلق، والذي يتضمنه بشكل لا تفاضل فيه، فإنه يتناظر مع وعي المطلق بذاته في "الكلمة الربانية"، ألا وهي "المعرفة"، لا يمُكن إلا أن تكون "الخير"، فالله سبحانه يتعرف إلى ذاته في الخير فحسب.

وقد اقترن مفهوم المطلق عند شوان بالربانية حيث لا وجود لأنا ولا لأنت من منظور المطلق ولا من منظور الرب في صفاته الحسنى، إذ إنه سبحانه يعز ويجل عن الوصف بالكلمات والأفكار كلها[1].

ومما سبق يتضح أن المسيري في تعريفه العام، وشوان في تعريفه الجواني، لا يحيدا عن المعنى اللغوي الذي يحدده ابن فارس في تعريف المطلق حين يقول: « الإطلاق هوذكر الشيء باسمه لا يُقرَن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك»[2].وقد أقول أطلقت القول أي أرسلته بغير قيد ولا شرط، وأطلقت البيِّنة أي شهدت من غير تقييد بتاريخ[3].

وتعمق شوان في تحديد ماهية المطلق متجاوزاً للتحليل اللغوي المعجمي وهو يقدم مجموعة من التساؤلات ويجيب عنها قائلاً:" لوسُئلنا عما هوالمطلق، لقلنا أولاً إنه الجوهري واجب الوجود، وليس العرضي ممكن الوجود فحسب، وبالتالي فهو لانهائي وكامل، ولقلنا ثانيًا إنه كل ما انعكس في الوجود، كوجود الأشياء بحسب مستوى السؤال، ولا وجود بغير المطلق، ويتجلى وجه المطلقية في وجود شيء ما يمُيز الموجود عن اللاموجود، فحبة الرمل الموجودة

[1]-Frithjof Schuon :The Language of the Self، Ganesh،Madras،1959، p 20

[2]- ابن فارس : الصاحبى في فقه اللغة، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328ه، ص164.

[3]- محمد عبد الرؤوف المناوى : التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1410ه، ص663.

معجزة بالقياس إلى الفضاء الفارغ.. ولونحن سُئلنا عما هو اللانهائي، لقلنا إنه المنطق شبه التجريبي الذي يطلبه السؤال نفسه، ويتبدي في الوجود كصيغ للمدِّ والجزر، شأنه شأن المكان والزمن والشكل والعدد والتكاثر والمادة، وحتى نكون أكثر دقة نقول بطريقة أخرى: إن هناك صيغة حافظة هي المكان وصيغة مُحَولةً هي الزمن، والذي يعني لانهائية اطراد التحولات، لا تحديد الدوام فحسب، وصيغة كمية هي العدد الذي يعني لانهائية العدد ذاته لا تحديد الكم فحسب، وصيغة مادية هي المادة وهي الأخرى لا حدود لها كتجلي النجوم في السماء، ولكل من هذه الصيغ امتداد في الحال الحيوي وما وراءه، فهي أعمدة الوجود الكوني. وأخيرًا لوسُئِلنا عن الكمال أوالخير الأسمى، لقلنا إنه الله سبحانه، والخير هو ما يتجلى في الوجود على شكل فضائل، أوبالحري ظواهر كيفية تتبدى في كمال الأشياء لا في وجودها فحسب، والمطلق واللانهائي والخير، لا تناظر الوجود والأنواع الموجودة وما يتعلق بكيفيات وجودها فحسب، بل هذه العوامل معًا في آن، لتبين معنى الأوجه الربانية فيما وراء العالم لوجاز القول»[1].

والواضح أن وصف شوان المطلق بصفات اللاَّنهائي والكمال والخير الأسمى قد يتساوى وصف المثال الأفلاطوني الذي يتسم بالثبات من ناحية، وهوالخير الأسمى الذي تفيض منه الموجودات وتتشاكل معه عن طريق النفس من ناحية أخرى. لكن شوان يختلف عن أفلاطون في مبدأ التجلي الرباني حيث يتجلى المطلق للنسبي في حين كانت العلاقة غامضة بين مثال المثل والمحسوسات عند أفلاطون؛ وهوالأمر الذي جعلنا نلتطم بأمواج من التفسير والتأويل لفهم معنى التشاكل، وكيفية تجلي الكلي في الجزئي ومشاركته الوجود.

المطلق حقيقةً دينية

ومهما يكن من أمر، فإن المنظور الذي يمكن رؤية شوان فيه هوالجانب الديني الذي لا ينفصل عن الوجود، وقد يتجلى ذلك حين يرى شوان أن "معنى المطلق" لا يقوم بالمنوال نفسه على كل العناصر العضوية بين دين وآخر، وإلا استحالت المقارنة بين عناصر الأديان الظاهرية، وتتضح هذه المسألة في الطبائع المختلفة لحالات التحول عن دين إلى آخر بين المسيحية والإسلام مثلا، ففي حين يبدو التحول إلى المسيحية من جوانب معينة كما لوكان بداية حب عظيم يجعل من حياة الإنسان السابقة غرورًا وتفاهة كما لو كان "ميلادًا جديدًا" بعد "موت"، فالتحول إلى الإسلام يبدوعلى العكس

[1]-Frithjof Schuon: To Have a Center، p6.

مثل يقظة من حب تعس، أوصحوة من سكر بيِّن، أوكما لوكان بكارة صباح بعد ليل مضطرب[1].

واتفق مارتن لنجز وهو من أقطاب مدرسة الحكمة الخالدة مع شوان وهو يقول: إن الله سبحانه مطلق والوجود مطلق[2]، كما أنه اللانهائي كذلك، وحيث إنه مطلق لانهائي فلا تشوبه ثنوية، فهوالكمال مطلقاً[3]. والكمال إذن هوما يشارك فيه كل من المطلق واللانهائي، وحيث لا وجود لثنوية فلا فاصل بين الذات والموضوع في العلم الرباني، وقد نعبر عن الوقائع بصيغة ذاتية أوموضوعية، والتي سينبثق عنها "هو" بدلاً "لأن" وينطوي الوعي بالذات على تساؤل ضمني "ماذا أنا؟"، والتي يمكن أن تصاغ كسؤال موجه إلى النفس "ماذا أنتِ؟". والإجابة في المقام الأعلى هي "أنا الكمال المطلق اللانهائي"، أوهي ببساطة "أنا هو" كما وردت في التراث الإسلامي، ويقول القرآن الحكيم "لا إله إلا أنا»، وكما يقول «لا إله إلا هو«، وهناك على الدوام انتقال سهل بين ضميري المتكلم والغائب في القرآن بكامله.

وحيث إن الكمال المطلق اللانهائي هوالمثال الأسمى للثنويات، ويمكن أن يُدرك ككمال واحد له جانبان كما تبلورَ في المنظور الطاوي،لكن من الممكن أيضًا الاعتبار في المصطلح التثليثي تعبيراً عن المثال الأسمى لكل الثلاثيات في الوجود[4].

ويقول شوان إننا ندرك المطلق سبحانه على قمة الهرم الأنطولوجي، أوبالأحرى فيما وراءه، وهوالذي تشتمل طبيعته على اللانهائية والكمال، واللانهائية تشع من الباطن والظاهر، أي تشتمل على قدرات المطلق عز وجل وتنشرها في الآفاق، والكمال الذي تماهى مع هذه القدرات هوالذي يعكسها على عالم النسبية، وهوالذي يتفجر منه إمكان الصفات كافة سواء أكانت في الوجود أم في العالم أم في أنفسنا. وإذا كان المطلق هوالحقيقة الصرف، فإن اللانهائية هي الإمكان، والكمال أوالخير الأسمى هوجُمَّاعُ محتوى اللانهائي[5].

الوجود المطلق والوجود المحض

وقد ميز شوان نوعين من الوجود من حيث الإطلاق وهما الوجود المطلق والوجود المحض، أما الوجود المطلق فيمثل انعكاس المطلق البحت الذي يتجلى في النسبية، ولا يمكن أن يتحول

[1]-Frithjof Schuon: Gnosis، Devine Wisdom، TranslatedbyG.E.H. PalmePerennial Books Ltd، p1

[2]- يعنى الوجود المطلق الوجود الذي نعيش فيه وهوتجلى من الوجود البحت وهوالمطلق بما هو وسوف نذكر لاحقا الفارق بينهما في فلسفة شوان (الباحث).

[3]- FrithjofSchuon: From The Divine to The Human،p16.

[4]- Martin Lings : Symbol and Archetype- Study of The Meaning of Existence،Fons Vita، Canda،2005، p 17.

[5]- Frithjof Schuon: From The Divine to The Human p75.

الوجود المطلق إلى الوجود البحت كما يدعي فلاسفة النسبية المعاصرة، وإن حدث التحول، وهذا مستحيل، لتنزهت الثنويات والثالوث عن مخالطة البشر أو محادثتهم، لأن التنزيه من صفات المطلق البحت، وهكذا يقول شوان «لا يتطابق الوجود المُطلق مع المطلق البحت، فهوتابع للنظام الرباني بقدر ما هونعكاس للمطلق في عالم النسبيَّة، ومن ثم يمكن تسميتهمطلقاً نسبيًّا على الرغم مما تحمله التسميَّة من تناقض، فهوأقنوم رباني، وإذا كانت الأقانيم الربانيَّة هي المطلق بما هو لتنزهت عن مخاطبة الإنسان»[1]. والوجود المُطلق هوالمطلق النسبي أو هو الرب مطلقاً نسبياً قادراً على الخلق، فالمطلق البحت أي "غيب الغيب" يتعالى عن ذلك علوًا كبيراً.

النور الإلهي يملأ ظلمة الكون

ويشتمل المطلق أوالجوهر على اللانهائيَّة التي تشع بنوره، فالنور الإلهي يعكس الجوهر على "الفراغ" دون أن "يخرج" إليه بأي شكل كان، إذ إن المبدأ معصوم لا ينقسم، ولا يمكن أن يُغتصب منه شيء، فانعكاسه على اللا شيء يتجلى بصيغة "أشكال" بادية و"أفعال" حادثة، و"حياة" اللانهائي ليست فعالة بقوة مركزيَّة centrifugal فحسب ولكن أيضا ببنية مركزيَّة centripetal، وبشكل تبادلي أومتزامن بدءًا بالإشعاع وعودًا إلى المبدء، والمبدأ الأخير يعني نشوراً وعودة الأشكال والحوادث إلى الجوهر، ومن دون أن يُزيد أويُنقص من الجوهر شيئا، فهوالنعمة والكمال مطلقاً، وهوخصيصة من خصائص المطلق كما لوكان حياته الباطنة، أوحبه الذي يفيض ليخلق العالم[2].

وهذا النص يدلل على أن فلسفة شوان لا تنفصل عن الإطار التراثي، حيث تتكامل العلوم، ويتحد الوجود في وحدة كلية، ويرى التراثيون أن الفراغ ليس عدمًا كما هو في الفلسفات المعاصرة، فلا يمكن أن ندرك الشكل من دون الفراغ، فتخيل، نافذة أوباباً من دون فراغ، أي هل يمكن أن نعرف قيمة الشكل من دون الفراغ؟، وتعبر هذه القضية عن مكنون الفن المقدس أوالتراثي، لدرجة يمكن أن نقول فيها كي يكون الفن فنًا ينبغي أن ياخذ صفة من صفات المطلق وهي اللاتناهي. والملاحظ هنا أن المطلق عند شوان يعطي الفراغ شكلاً من دون أن ينقسم لأنه جوهر، والجوهر عند أرسطو هو ما لا يحمل على موضوع، وما عداه فهي أعراض، وهوعند المتكلمين الفرد الذي لا ينقسم، ولذلك كان من أحكام الجوهر، أنه قابل للعرض، ومتحيز، أي تأخذ ذاته حيزاً من الفراغ.

ويمكن القول إن المطلق واللانهائي والكامل هي التعريفات الأولية للطبيعة الربانية، ولو وصفناها

[1]- Frithjof Schuon: the play of masks، world Wisdom Books INC، 1992، p45.

[2]- Frithjof Schuon: Sufism Veil and Quintessence، Translated from French by William Stoddart، world Wisdom Books INC،1981، p165.`

بلغة الهندسة لقلنا إن المطلق أشبه بالنقطة التي تستبعد كل ما ليس هي، واللانهائي أشبه بالصليب أوالنجمة أوالحلزون الذي يمتد من النقطة ليسَعَ كل شيء، والكمال أشبه بدائرة أوبدوائر متراكزة على النقطة تعكسها أوتنقلها إلى امتدادها. ومطلقيته هي الحقيقة الأسمى بذاتها، ولانهائيته هي قدرته الكلية وعلمه الكلي، وكماله هوالإمكان بمدى ما يحقق من احتمالات. والخليقة أوالتجلي الكلي أثر للطبيعة الربانية، فالله تعالى لا يكفُّ عن الإشعاع، فيتجلى في خلقه بموجب لا نهائيته.

ويرى شوان أنه على الرغم مما تعرضنا له من تعريف للمطلق، فهذا نسبية محضة، ويمكن إحلالها بأي ألفاظ، فلا تساوي الصفات الذات، وإن محاولة التعريف خطوة نحو الفهم، والخوض فيها إدركا للماهية وليس الذات. وتعريف المطلق بما هولا بد أن يكون مطلقاً بدوره، وكل محاولة لوصفه تنتمي بالضرورة إلى النسبيَّة بموجب تنوع طبيعة محتوياتها، وليست غير صحيحة لهذا السبب ولكنها بالأحرى عرضيَّة محدودة قابلة للإحلال بغيرها، حتى إن المرء لو حاول أن يضفي على المطلق تعبيراً مطلقاً لما أمكن سوى أن يقول "الله واحد"، ويقول الصوفيَّة إن "التوحيد واحد"، ويقصدون بذلك أن التعبير في حدود إمكانياته لا بد أن يكون متوحداً مع غايته[1].

ولا يُدرك المطلق في حد ذاته لكنه يتبدى في وجود الأشياء، ولذلك يمكن القول بصورة مشاكلة إن اللانهائيَّة تتجلى في التنوع الذي لا ينتهي، وكذلك يتجلى الكمال في صفات الأشياء الكيفيَّة، إذ يبين الزهد أمام المطلق في تجلي اللانهائي، فالأمور تتبدى في تناغمها وهندستها.

ويقول شوان « أما بالنسبة للنسبية فقد أخذت على عاتقها اختزال كل عنصر من المطلق إلى أمر نسبي، في حين أسبغت على ذلك الاختزال ذاته استثناءات غير منطقية، فصارت بمنزلة قول "إن الحق هو ألا وجود للحق"، أوقول "إن الحق المطلق هوألا وجود سوى للحق النسبي"، أو أن نقول بلغتنا "لا وجود لشيء اسمه اللغة"، أو أن نكتب بأدوات كتابتنا "لا وجود لشيء اسمه الكتابة". وباختصار فكل فكرة قد اختزلت إلى نسبية من نوع ما، سواء أكانت نفسية أم تاريخية أم اجتماعية، ولكن البرهان يمحو نفسه كلما قدم ذاته على أنه نسبية نفسية أوتاريخية أواجتماعية، والحق أنه يمحونفسه بنفسه برهانًا على بطلانه، ويكمن بطلانه الأول في الادعاء الضمنى بأنه فريد في بابه وذلك بهروبه كما لو كان بالسحر إلى افتراض قيام نسبية بمقومات ذاتها.

والمُسلّمة البدهية للنسبية هي"أن الإنسان لا يستطيع التخلي عن ذاتيته"، فإذا كان الأمر كذلك

[1] -Valodia، D. Glossary of Terms Used by Frithjof Schuon،http://www.frithjof schuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf،pp 35-.

فلن تحتكم المقولة إلى أية قيمة موضوعية، وينال من صدقها حكمها ذاته، ومن الثابت عياناً أن الإنسان يستطيع التخلي عن ذاتيته وإلا ما صار إنسانًا، وبرهان ذلك قائم في حقيقة أننا قادرون على إدراك الذاتي بما هوذاتي، وإدراك ما وراءه أيضًا، فالإنسان حبيس ذاته لن يستطيع تصور ماهيته الذاتية، والحيوان يعيش ذاتيته من دون أن يتصورها لأنه لا يحتكم إلى موهبة الموضوعية مثل الإنسان»[1].

وتتضمن النسبية على حد اعتقاد شوان علاقتي الانعكاس والامتداد تجاه المطلق، وتؤكد بطريق التواصل والانقطاع أن الأقانيم لا تنتمي إلى العلاقة الأولى، وهو بمنزلة إنكارٍ لطبيعتها الربانية التي تضاهي الامتداد الهندسي، فالجوهر فقط هوما سيكون ربانيًا، حيث إن النقطة فحسب هي المركز والبرهان، على أن الأقانيم مع نسبيتها[2] لا تنتمي إلى العلاقة الثانية بأي شكل ذلك بمنزلة إنكار انفصالها عن الغيب المحض واستحالتها إلى جوهرٍ متفاضل أي متأثر بالنسبية، وهذا هو التناقض الاصطلاحي، ثم إننا نجد في النسبية أيضًا علاقتي التفاضل difference والتماهي identity، فإن الأقنوم يتفاضل عن غيره حتى لا يكون غيره وليس ذاته، ولكنه يتماهى مع الأقانيم الأخرى فيما يتعلق بجوهر الأقانيم جميعًا، ألا وهوالله سبحانه. ويعتبر بُعد التفاضل واللاتفاضل بعدًا أفقيًّا على سبيل القول ولا ينطوي على مشكلات، ولكن ذلك ليس حال البُعد الرأسي للتواصل والانقطاع، إذ تتدخل قضية المراتب، وهذا أمر محفوف بحساسية المشاعر الدينية، ناهيك عن الحذر من الفسق بأي ثمن، فيضع آلهة عدة إلى جوار الله تنزه وتعالى من ناحية، ومن ناحية أخرى يُنسب إليه مفارقة تؤدي إلى النتيجة ذاتها، فلابد أن تظل الطبيعة الربانية بسيطة، مثلما تظل الحقيقة الربانية واحدة، من دون إهمال التعقيد الذي لا يُنكر في الأسرار الربانية[3].

ثالثا: المطلق النسبي

قد وضع شوان تصوراً يجمع فيه المطلق والنسبي وهوالمطلق النسبي وهومتناقض ظاهرياً ولكنه واضح ميتافيزيقياً، فداخل نظامنا الشمسي الشمس هي الشمس وتُرى في مدار الفراغ، وإنها

---

[1] - Frithjof Schuon : Logic and Transcendence، Translated to English by PeterN. Townsend، Perennial Books Ltd، London، p7

[2]- وهو'المطلق النسبى' بتعبير تناقضي ولكنه حقيقي، فالأقانيم نسبية إلى الجوهر، ولكنها مبدئية بالنسبة إلى التجليات الكونية، وهى بالتالى مطلقة واقعياً.

[3]-Frithjof Schuon: From The Divine to The Human، p19.

شمس واحدة بين شموس كثيرة، ويمكن الوعي بوجود شموس كثيرة بوسائل تفوق الطبيعة وفي حالة الإنسان العادية، كما أن الوعي الوجودي بعوالم دينية متعددة لا يجعل شمسنا تكف عن أن تكون شمساً، وهي مركز نظامنا الشمسي، ومصدرالحياة لعالمنا، والرمز المباشر للبصيرة الإلهية لنا، يبعثها بوهجه، وينيرها بضيائه[1].

يرى شوان أن معرفة المطلق التي تناظر نعمة الذكاء من حيث المبدأ تعني معرفة النسبي، وكذلك معرفة طبيعتة الوهمية، ولن يصلح شيء لإقناعنا بالتسليم بواقعة نسبية أيًا كانت باعتبارها مطلقة، ولا لأن العقيدة لم تنص على نسبيتها الأنطولوجية، وإن معرفة المطلق تتسق مع الذكاء الكلي "من حيث المبدأ"، ويعني هذا التحفظ أن الإنسان ليس له الحق في ادعاء معرفة الحقائق المتعالية، إلا بالتناسب مع إخلاص يقينه، وهو يُبرهن على هذا الإخلاص بموجب النتائج التي يستنتجها منها على المستوى الفردي، وإلا صار نحاساً يطن أوصنجاً يرن، وليس هناك غرابة عقلية في هذه الحالة على المستوى الإنساني المتكامل، فمعرفتنا لابد أن تتسق مع وجودنا والعكس.

وإن الروح الإنسانية تميل إلى واحدة من ناحيتين، فإما أن تختزل الرب إلى العالم، أوالمطلق إلى النسبي، وإما أن تختزل العالم إلى الله سبحانه، أوالنسبي إلى المطلق، ومن الثابت أن الميل الثاني يعني فكرة تراتب الحقيقة، في حين يعني الميل الأول إنكارها والتعلق بكل شيء آخر في الوجود ذاته. ويختزل بعض الناس الرب إلى العالم عملياً، في حين يُحافظون في باطنهم على إطار فكرة التعالي، وهناك آخرون يختزلون التجليات الكونية العملية إلى مبادئ ربانية، في حين يُصرِّحون بلا شيئية التجليات جميعاً قياساً إلى المبدأ[2]. وهذه العملية من الاختزال بفرعيها سواء أكان الاختزال الهابط وهواختزال المطلق إلى النسبي أم الاختزال الصاعد وهواختزال النسبي إلى المطلق، يعبران في جوهرهما عن جدل المعرفة عند أفلاطون، إذ يرى أن هناك نوعين من الجدل وهما الجدل الهابط والجدل الصاعد، فيتجلى مثال المثل إلى عالم المادة، ويسمى جدلاً نازلاً، وإن أراد الإنسان أن يصل إلى معرفة المثال، فعليه أن يبدأ من عالم المادة حتى يصل إلى المثال الذي لا يعلوه شيء، ومن ثم يتحد بالمطلق. وقد تطور هذا الجدل عند أفلوطين، فبنى الجدل على مراتب للوجود، وقد أثر هذا البناء في فلاسفة المسلمين، وخاصة الصوفية في مسألة وحدة الوجود، وهي واضحة تماماً في الفتوحات الكبرى لابن عربي.

[1]- Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science p38
[2]- Frithjof Schuon: From The Divine to The Human، p34.

ويرى شوان أن النسبي ما لم يكن شيئاً من المطلق لما أمكن تمييز النسبيات بعضها عن بعض. ومن الواضح أن الأرثوذكسية لا تمنح الخلاص كنسبية، بل بفضل مطلقيتها. والوحي نور معصوم بوصفه تجسداً موضوعياً للروح الربانية، وليس بموجب تجسده فحسب، ولن يكون من الممكن فهم الوحي ولا التراث ولا الأرثوذكسية ولا اتحاد الوعي البصيري بالوجود إلا بموجب العنصر الكيفي شبه المطلق في مركز الكون وشرايينه، والذي يشع فتتجلى في نوره ظواهر القداسة[1]. ويعني شوان هنا أن النسبي لم يخلق ذاته، أو أنه نتيجة تطور وتراكم، كما هي الحال في نظرية التطور عند دارون، بل هو صادر من المطلق، وطالما هو كذلك فإن تمايز النسبيات لا يبنى على الكم فيما بينها بل على الكيف، وإن بُني التمايز بين الأشياء على الكم لتشابه الإنسان والحيوان والجماد.

ولذلك يقول شوان يمكن أن تنقسم مقامات الوجود الكلي نظريًّا عدة مرات، ولكن ما يهم المذهب هو الوعي بأولوية الأقسام الرئيسة بدءًا بالمطلق فيما وراء الوجود، وهوالحقيقة الوحيدة بمعنى الكلمة. وهومقام الذات الإلهية التي تتعالى على كل النسبيات والتجليات، ويتلوها مباشرة نطاق الوجود المطلق نسبياً، أي الرب الموصوف بصفة حسنى، مثل الخالق الذي ينبثق عنه كل عمليات الخلق والوجود، وفعل الخلق وسيط بين الواجد والموجود أوبين المعبود والعابد. وقد كان المقام التابع له هواستقطاب الوجود بين سماءٍ وأرض، أوبين روحٍ وجسد، ومن منظور الإنسان بين دنيا وآخرة، مع أن الآخرة يمكن أن تُدرك بمفهوم أوسع بحيث تنطوى على كل ما تعالى على الحياة الأرضية المادية مخلوقة كانت أم لامخلوقة[2].

ويتطلب فهم مذهب الربوبية معرفة كافية بمبدأ الإطلاق ومعنى نسبية مراتب الوجود ومقاماته، وحتى إن كانت النسبية مصطلحاً اختزالياً ناتجاً من تناقض الوجود فهي مفتاح لازم لفهم العلم الرباني، ولنفعل كما يفعل اللاهوت حين يستخدم ثنائيات يقينية متلازمة مثل"الخالق والمخلوق"فتؤدي إلى الإيمان في غياب الشك المعتاد، ومن ثم نرتكز على عالم يقيني. أما حينما تلجأ إلى ذلك معظم الفلسفات الحديثة عندما تصل إلى مأزق حرج فإن ذلك التلازم يؤدي إلى العدم والشك نظراً لاختزالها الله تعالى في تجريد مغلوط، فليست الفلسفة إلا تساؤلات لا ضرورة لها لمشكلات أُسيء التعبير عنها[3].

---

[1]- Frithjof Schuon: The Language of the Self، p 18.

[2]-Martin Lings : Symbol and Archetypep18.

وأعلى مرتبة ميتافيزيقية يمكن أن نطلقها على ما وراء الوجود أو الوجود الأسمى أنه مطلق أما الوجود ذاته فنسبي مطلق relatively absoluteانظر SeyyedHosseinNaser : The Need for A sacred Science،p10.

[3]-SeyyedHosseinNaser : The Need for A sacred Science،p7.

والله سبحانه غيبٌ مطلقٌ من ناحية، وهوقادر على الاختلاف من ناحية أخرى، لكن ذلك لن يكون في المقام نفسه، فكونه مطلقًا يعنى أنه يتعالى على أقانيمه المتفاضلة، مثل التثليث وكلية القدرة وكلية العلم، أما لو تفاضل سبحانه أو اتصف بأوصاف، وهي الأمر ذاته، فذلك لأنه يَنْظُرُ إليه سبحانه من جانب نسبي، حتى لو كان ذلك الجانب مطلقًا بالنسبة إلى المخلوق بما هو، ذلك أنه مبدئي كما هيحال النظام الرباني ذاته[1]. وأرى أن هذا حلاً جذرياً للاهوتيين وعلماء الكلام الذين أسرفوا في تفسير الصفات في محاولتهم معرفة الذات العلية، فالمطلق يمكن أن يختلف في تجليته وفي صفاته ولكنه في النهاية مبدأ لا يختلف وهوصمد، وليس كمثله شيء كما ذهب إلى ذلك المعتزلة.

وهذا ما يوضحه شوان بقوله أما بعض المؤمنين الذين يسعون إلى اختزال الميتافيزيقا حتى تناسب عقيدتهم، فإن الله سبحانه مطلق من الجوانب كلها، وأما منطق الميتافيزيقي الذي يُنكر هذه المقولة فلن يكون صالحًا لوصفه عز وجل، ففكرة الصفات الربانية وتشخيص الاسم ينتميان إلى النسبية، ولن يصح فقهيًا ولا روحيًا، ولكنهمنطقي فحسب، وهذا برهان على عجز الذكاء الإنساني في هذا المجال، فالله تعالى لن يخضع لمقتضيات العقل الجدلي، وسيكون الاعتقاد بغير ذلك انحرافًا شيطانيًا، ولدينا أسباب كافية تدعونا إلى الاعتقاد بأن الأمر هو انحراف النفس الإنسانية، أي الاعتقاد بأن طبيعة الله سبحانه لابد أن تتبدى بشكل عبثي للذكاء الإنساني، وأن الاعتقاد بأن الله تعالى بعد أن وهبنا الذكاء وليس المنطق فقط، يشاء لنا أن نسلم بعكس ما وهب لنا من ذكاء يُناقض مضمونه الواسع، أي إنه تنزه وتعالى قد وهبنا ذكاءً عاطلا فيما يتعلق بالحقائق التي صاغه منها، في حين أن الذكاء الإنساني لا الحيواني هوالذي صُنِعَ على صورة الرب، وهو الذي يصوغ ظاهرة الإنسان ذاتها بدءًا بقوامه الرأسي حتى موهبة الكلام، وقد زعم بعضهم أن قوانين العقل والمنطق ليست من صنع الله سبحانه، وهي إن كانت كذلك، فهي مثل أي شيء آخر بموجب وجودها البسيط، وهنا نعجز عن الدفع بأن الإنسان مخلوق على صورة الرب بالمعنى الذي قصدته الكتب المقدسة، ولا نفع في الحديث عن شبه الإنسان بالرب، ولوكان هناك شبه، فلا بد أنه يتعلق أولا

[1]- يرى مايسترإيكهارت أن خلفية النفس تتعالى على النفس، كما يتعالى الرب الأسمى **diu Gotheit** على الآب في أقانيم التثليث، وحين يتحدث عن الغيب فيما وراء الوجود، وفى تشبيهه هذا السر بقلعة صغيرة **dazbugelin**، حيث يتواصل الجوهر غير المخلوق مع الذكاء الباطن، وهومجمل مفهوم البطون، ويقول إن "الله سبحانه لا ينظر نظرة واحدة إليها،... طالما كان له صيغ وخصائص متفاضلة في صفاته... ولكن حين يكون مطلق البساطة والأحدية ولا يطوله وصف، فلا يكون هو الذي في ثالوث الآب والابن والروح القدس، وليس واحداً أو آخر منها"، ويقول إيكهارت أيضا "كل ما كان ربانياً واحد، وليس هناك من سبيل إلى وصفه بالكلمات، فالرب يعمل، لكن الله سبحانه لايعمل بل يشاء فحسب،... والفارق بينهما هو الفعل وعدم الفعل". **Sermon Nolitetimereeos**.انظر: **Frithjof Schuon**: **From The Divine to The Human،P28**.

بالذكاء، وهوجوهر وجود الإنسان وغايته.

والحقيقة أن قوانين الذكاء والعقل الإنساني هي انعكاس للذكاء والعقل الرباني، ولا يُمكن أن تكون نقيضًا لهما، ولوكانت وظائف الذكاء تناقض طبيعة الرب، فلن يكون هناك حاجة إلى الكلام على الذكاء، فالذكاء بطبيعته لابد أن يُمهد الطريق إلى المعرفة، وهوما يعني أنه يعكس الذكاء الرباني، وقد كان ذلك وراء مبدأ القول إنه مخلوق على صورة الرب، ويقال حاليًا إن أفلاطون وأرسطو والمدرسيين جميعًا، قد عفا عليهم الزمن، وهذا يعني واقعيًا أنه لم يبق في العالم أذكياء بدرجة تمكنهم من الفهم، فقد أصبحت قمة الأصالةوالتحرر هي السخرية من الأمور البدهية الواضحة[1].

ويقول شوان «من الأجدر أن نبدأ في الميتافيزيقا من فكرة أن الحقيقة الأسمى مطلقة، وبناء على ذلك فهي لانهائيَّة، ولأنها مطلقة لا يُسمح فيها بأي زيادة ولا نقصان ولا تكرار ولا تقسيم، فهي ذلك الذي هوذاته فحسب وهوذاته تمامًا، وكونها لانهائية هو ألا يحدها حد ولا تنتهي عند حد، وهي الاحتمالات والقدرات كلها بما هي، وهي الأمر الواقع في إمكان وجود كل شيء، وهي إذن الافتراضيَّة Virtuality أيضا، ومن دون كليَّة القدرة فلا سبيل إلى وجود حق أوخلق، أي لا مايا ولا سامسارا. واللانهائي هوالبعد الكامن في النعمة السابغة الجديرة بالمطلق، وأن نقول مطلقاً هوأن نقول غير نهائي، فلا يمكن أن نعقل أحدهما دون الآخر، ويمكن أن نرمز إلى العلاقة بين هذين الجانبين من الحقيقة الأسمى بالصور التالية، فالنقطة على مستوى الفراغ مطلقة وامتدادها لانهائي، أما في الزمن فالمطلق هواللحظة وهوالدوام اللانهائي، وعلى مستوى المادة فالأثير مطلق أو هو الجوهر الأولاني القابل الحاضر أبداً، بينما المادة الملموسة لانهائيَّة في تجلياتها التي لا تفرغ. وعلى مستوى الشكل فالكرة مطلق أي شكل أولاني بسيط كامل، واللانهائي هوالأشكال المركبة التي لا تنتهي، وأخيراً على مستوى الأرقام فالمطلق هوالوحدة Unity أو الوحدانية Unicity، واللا نهائي هوالمصفوفات اللا محدودة والمعطيات الممكنة أوهما معًا. ويُعبر التمايز بين المطلق واللانهائي عن جانبين أساسيين للحقيقة هما الجوهريَّة أوالوجوب Essentiality والعرضيَّة أو الاحتمال Potentiality، وهوتمثيل للمبدأ الأسمى للقطبين الذكري والأنثوي في مستوى الخلق، وينبثق الإشعاع الكوني من الجانب الثاني وهو اللا نهائي بشقيه الرباني والكوني، أي كليَّة الإمكانات

[1]- Frithjof Schuon: From The Divine to The Human pp 2829-.

الحاضرة أوالاحتمالات ممكنة الوجود»[1].

والإنسان وسيط مؤقت بين المطلق والنسبي أوبين المطلق ذاته والمطلق النسبي أوبين الفردوسين الأعلى والأدنى بافتراض الثنوية التي تكمن في واحديته، فمن طبيعة الأمور أن الفردوسين سوف يرضيان كل تطلعاته[2].

وإن حرية الإنسان كلية ولا يصح أن تكون مطلقة، إذ إن المطلقية مقصورة على المبدأ الأسمى فحسب، ولا تشتمل على تجلياته، حتى لوكانت مباشرة أومركزية، والقول إ حريتنا كلية، يعني أنها مطلقة نسبيًا، أي إنها كذلك في مستوى معين وحدود معينة فحسب، ولكنها أمر حقيقي، وحرية الحيوان حقيقية بمعنى مخصوص، وإلا لما شعر الطائر الحبيس أنه محروم من حريته، والأمر كذلك لأن الحرية هي حرية بعينها ولا غير، أيًا كانت حدودها الأنطولوجية. أما الحرية المطلقة فهي حرية المبدأ الرباني فحسب، ولا يفعل الإنسان أكثر من المشاركة فيها بالمدى الذي يتسق به معها، ويسبر إمكان التواصل مع الحرية ذاتها أومع المطلق، وتتأصل كلية الإنسان النسبية في حريته، وهوما يربو إلى القول إنها في الله عزوجل، وبه، حيث لا نتحرر تمامًا إلا به سبحانه[3].

وإن قول: المعرفة الإنسانية يعنى القول بمعرفة المطلق التي تذكرنا بسر مراتب الوجود ومن ثم بسِّر النسبية، ليس فقط نسبية العالم بل كذلك نسبية الأوجه الربانية وتشخصها، وهنا تتدخل إشكاليات معينة سواء أكان على مستوى الفهم أم على مستوى الجدل، فالاحتياج الميتافيزيقي إلى التسليم بهذا السر احتياج قائم في الإنسان من ناحية، ونرى من ناحية أخرى الاستحالة الفقهية للتسليم به إن لم تضعه بين أقواس، ويتحدث الفقهاء واللاهوتيون عنه بشكل هيكلي فحسب، كما لو كانوا مضطرين إلى الاعتراف بوجود الدوائر المتراكزة، فيسارعون إلى القول إن هناك أنصاف أقطار، حتى يضمنوا اتساق منظومة الشريعة والناموس، ويعملوا بتحيز للاستمرارية الخطية أوالواحدية على الرغم من كل شيء. وهذا بمنزلة القول إن التكهنات العقائدية ليست واعية لحركة الباطن التي تسمح في وجهات نظر مختلفة أن تتخذ مستوىً هيكلياً من التراتب من دون التضحية بأيٍّ من الباطن ولا الظاهر ومندون الإساءة إلى أحدهما على حساب الآخر.

[1] - Frithjof Schuon :Survey Of Metaphysics and Esoterism،with a foreword by Bruce K. Hanson، World Wisdom Books، 2000، p15.

[2]-Ibid، p37.

[3]- FrithjofSchuon: From The Divine to The Human، p7.

الخاتمة

يمكن إجمال بعض النتائج التي انتهت إليها الدراسة على النحوالآتي:-

أولا: يمثل شوان أحد أركان مدرسة الحكمة الخالدة، تلك المدرسة التي ترفض الطرح الأكاديمي الذي لم يُحسن الكشف التاريخي عن أي تراث أولاني أودلالة الظاهرة الدينية، ذلك الطرح الذي ظهر في القرن التاسع عشر، وتفشت عنه الفلسفات الحديثة والمعاصرة التي تدعوإلى النسبية، والتي تحاول أن تضفي على النسبية إطلاق.

ثانيًا: فرق شوان بين المطلق والنسبي، حيث يتصف المطلق بأنه لانهائي وكامل وجوهر، وهوالمثال الأسمى للثنويات، وعلى قمة الهرم الأنطولوجي، وهووجود بحت، ويختلف عن الوجود المطلق الذي يعد انعكاساً له في عالم النسبية. وليست هذه الصفات هي المطلق بل هي مطلق نسبي.

ثالثا: لم يظهر اصطلاح المطلق النسبي في تاريخ الفلسفة على وجه العموم، وتفرد به شوان، حيث تاهت الفلسفة بين المطلق والنسبي، ولم تهتد إلى جمعهما في سبيل واحد. ويعد طرح شوان رؤية صوفية جوانية نابعة من اتجاهه نحوالتراث المقدس.

الغيريّة في التفكير الغربيّ
بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر

غيضان السيد علي[*]

أخذت مشكلة الغيريّة جدلاً عميقاً ولما ينته بعد في الثقافة الغربية الحديثة. وبدا ثمة انفصام في الوعي الأوروبي والغربي عموماً بين منطق السلطة والتيارات النقدية رافقت صعود الموجة الاستعمارية. وعلى الرغم من ذلك فقد شهد الوعي الغربي ميلاً نحو التمركز حول الأنا الحضارية على حساب التضحية الحقيقية من أجل الغير.

في هذه المقالة محاولة نقدية لجلاء جملة من الإشكاليات في مفهوم الغيريّة كما ظهرت في تجربة الحداثة الغربية.

المحرر

على الرغم من قِدم العلاقة بين الأنا والآخر وتنوع صورها بين الحب والتعاطف والاحترام والصداقة والغرابة والقرابة والإيثار والأثرة والصراع والتنافس والعداوة. وعلى الرغم من دعوات الأديان الكبرى إلى أداء واجب الضيافة، ومساعدة الجياع والفقراء والمحتاجين، وحب الخير للآخرين. يكشف لنا دراسة تاريخ الفكر الغربي عن تهميش لمشكلة الغيريّة بشكل واضح خاصة في العصرين القديم والوسيط، فقد تمركزت «الأنا حول ذاتها» واهتمت بالانشغال بتفسير الوجود الخارجي، ودأب التفكير الفلسفي منذ إرهاصاته الأولى على جعل السؤال مِعولاً لحفر معرفي يهدف إلى خلق تراكم إنساني بصدد معرفة الطبيعة والكون والوجود، بينما لم يشغل الإنسان وعلاقته بالآخرين سوى مكان هامشي. حتى إن المذاهب الأخلاقية اليونانية وُصِفَتْ بأنها مذاهب أُقيمت من أجل الدولة أكثر مما أُقيمت لصالح البشرية، وللأصدقاء وليس للأعداء. وأمام تهميش

*ـ مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب ـ جامعة بني سويف ـ جمهورية مصر العربية.

مشكلة الغيريّة في تاريخ الفكر الغربي القديم والوسيط يمكننا أن نتحدث عن بروز لتلك الإشكاليّة في العصور الحديثة والمعاصرة حيث الاهتمام بدراسة الإنسان وعلاقته بالآخرين، لتكشف لنا العلاقة بين الأنا والآخر عن مفارقات وتناقضات؛ إذ نجد في خِضَمّ سيادة دعوات الأنانيّة والأثرة وإقصاء الآخر كعلاقة طبيعيّة للأنا مع الآخر، دعوات أخرى تحبذ الغيريّة والإيثار والتكامل مع الآخر. لذلك لن نلاحظ سيادة دعوات الأنانيّة وطغيان النزعة الاقصائيّة بشكل كامل، إذ ناوءتها دعوات الإيثار والغيريّة ونكران الذات من حين لآخر. ففي حين ابتدأ العصر الحديث بدعوة توماس هوبز إلى الأنانيّة وأنَّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والتي سادت لمدة ليست بالقصيرة، إذ يمكن ملاحظة آثارها عند ديكارت وهيجل، تظهر في مقابلها دعوة جول سيمون الذي ينزع منزعًا إنسانياً وينادي بالتكامل مع الآخر. وهوالأمر نفسه الذي نجده عند اثنين من الفلاسفة المعاصرين أمثال الفرنسيين جان بول سارتر الذي يرى أنَّ الآخر هوالجحيم بعينه في مقابل إيمانويل ليفيناس الذي يضع الأنا في حراسة الآخر بل يرى أنَّ من واجب الأنا التضحية من أجل الآخر. وهوالأمر الذي نحاول توضيحه في هذه الورقة البحثية حريصين على إعطاء تصور كامل للعلاقة بين الأنا والآخر في الفكر الغربي على مَرّ العصور بدءًا بالسوفسطائيين وفلاسفة اليونان حتى ليفيناس.

الغيريّة في مقابل الأنانيّة

الغيريّة مشتقة من الغير وهوكون كل من الشيئين خلاف الآخر. وقيل كون الشيئين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر. والغيريّة بخلاف الاثنينية؛ لأن الاثنينية كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها الطبيعة ذات وحدة أووحدات. ولفظ (الغير) في علم النفس مقابل للفظ (أنا)، فكل ما كان موجودًا خارج الذات المدركة أومستقلاً عنها كان غيرها. ويطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم (الآخر). والغيريّة عند المحدثين هي الإيثار، وهي مقابلة للأنانيّة، وتطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير، وفي علم الأخلاق على القول بوجوب تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين[1].

ويقابل الغيريّة الأنانيّة، وتعني الأخيرة الأثرة، وحب الذات الذي يحمل الإنسان على الدفاع عن نفسه، وحفظ بقائه، وتنمية وجوده. والميول الأنانيّة الناشئة عن هذا النزوع مقابلة للميول الغيريّة، ويطلق عليها اسم الميول الشخصيّة أوالميول الفرديّة. والأنانيّة في الأخلاق هي حب الذات الشديد الذي يمنع صاحبه من حب شيء آخر غير نفسه. والمتصف بالأنانية يعلق جميع مصالح الناس

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني(ط- ي)، 1982، ص 130-131.

على مصلحته الخاصة، وينظر إلى جميع الأشياء من زاوية نفسه، والأنانية في فلسفة الأخلاق هي القول إن المنفعة الفردية مبدأ جميع المعاني الأخلاقية، وغاية سلوك الإنسان[1].

والغيريّة هي لفظ جديد استحدثه أوجيست كونت A. comte وقصد به أن تحيا في سبيل غيرك، فالغير ضروري لوجود الأنا ومن دونه لا قيمة للحياة، وأن تجعل الحب مبدأك والنظام دعامتك، والتقدم هدفك؛ أي أن تحب الخير لغيرك، وأن تبذل ما في وسعك مختارًا في سبيل نفعه. واعتبر هذا الميل في نفع الآخرين أصيل في الإنسان.لكنّ طائفة من الفلاسفة أنكرت ذلك، وزعموا أنَّ الإنسان لا يحب إلا نفسه، ولا يفكر إلا في مصلحته الخاصة. بينما ذهب آخرون إلى أن الأنانيّة هي الأصل، وإنما تولدت الغيريّة منها عن طريق التربية والتنشئة الاجتماعيّة السليمة. بينما ذهب فريق ثالث ومنهم ليتريه Littre وإميل دور كايم I. Durkheim إلى أن الشعور بالإيثار أصيل في الإنسان كالأنانيّة، وأنَّ كلا الميلين ناشئ عن وظائف الخلية الحية، فالأنانيّة تنشأ عن وظيفة التغذي، وهي التي تدفع الكائن الحي إلى البحث عن إنسان كائن آخر يحضنه ويربيه، حتى يصبح قادراً على الحياة بنفسه[2].

ولدراسة نزعات الغيريّة والأنانيّة في الفكر الغربي يمكن القول إنَّ البداية كانت أنانيّة تمحورت فيها الذات حول نفسها، بلّ إن الأنانيّة هي الأكثر سيادة على تاريخ الفكر الغربي، لكنّ هذا لا يمنع من وجود نزعات إيثاريّة على استحياء في ظل هيمنة الأنا ونزعاتها الأنانيّة السامقة يمكن ملاحظتها في العصور الحديثة والمعاصرة. فالأمر قد اختلف، فقد كانت الحاجة إلى الوعي بالآخر هي الأكثر إلحاحًا، فتباينت النظرة من التمركز حول الأنا إلى النظر في طبيعة الآخر، واتخاذ موقف محدد في التعامل معه، إمّا بالنفور منه والابتعاد عنه بوصفه عدواً يتربص بالذات، أوبالقرب منه والتعاون معه كونه شريكاً في الإنسانيّة، بلّ وبالخوف عليه وحراسته والدعوة إلى التضحية من أجله.

ومن ثمّ نرى أنّه من الضروري الوقوف على طبيعة إحساس الأنا بالآخر في العصرين القديم والوسيط لما تحمله من معان ثريّة تساعدنا في حقيقة الوقوف على أسس مشكلة الغيريّة في العصرين الحديث والمعاصر.

التمركز حول الذات في العصرين القديم والوسيط

اشتهرت الفلسفة في العصر اليوناني القديم وخاصة في المرحلة التي سبقت سقراط بالانشغال

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول 1982. ص141 - 142.
[2]- انظر: المرجع السابق، ص 177.

بتفسير الوجود، فتقدمت الأنطولوجيا والإبستمولوجيا على الإكسيولوجيا، فقد عني الفلاسفة بتفسير الوجود الخارجي، أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل مكاناً هامشياً ثانوياً عارضاً، حتى جاء السوفسطائيون في النصف الثاني من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، وأثاروا عاصفة من الجدل حول المبادئ الأخلاقية والاجتماعية المنتشرة بين الناس في ذلك الوقت، ومن ثم تصدى لهم سقراط الذي قال عنه شيشرون «إنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض» أي من الأنطولوجيا إلى الإكسيولوجيا والاهتمام بمشكلات الإنسان.

وهنا عبرَّ السوفسطائيون خير تعبير عن نزعة الأنانية، والتمركز حول الذات، وعدم الاهتمام أو الانشغال بالآخر، فالأنا مقدمة على من سواها في كل شيء، وهي معيار الخير والشر، ومقياس الصواب والخطأ؛ إذ عبّرت أقوال أشهر السوفسطائيين المدعو«بروتاجوراس» عن تلك النزعة إذاقال: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا». وأيضًا: «ما يبدولي على أنّه حق فهوحق بالنسبة لي، وما يبدو لك على أنّه حق فهو حق بالنسبة لك». لتصبح بذلك مبادئ الخير ذاتية ونسبية تماماً تتغير حسب مصالح الفرد الشخصية. وفي هذه الحالة يكون الظلم أنفع لصاحبه من العدل؛ ويصبح ظلم الآخرين والاستيلاء على حقوقهم من الخير ومن العدل، فالظالم يتمتع، وحياة المتعة خير من حياة الحرمان. ومن ثم كان معيار العدالة عند السوفسطائيين هو مصلحة الأقوى.

ولا شك في أن النظام السياسي السائد في تلك الحقبة البعيدة من الزمن هوالمسؤول عن تلك النزعة المتمركزة حول الذات. والغريب أنَّ النظام السياسي السائد حينذاك كان هو النظام الديمقراطي، ولكن كما يقول إمام عبدالفتاح إمام: «إن الديمقراطية اليونانية لم تكن تعني ما نعنيه اليوم بلفظ الديمقراطية، مؤسسات نيابية وحكومة يعينها الشعب بواسطة نوابه المنتخبين. إذ لم تكن اليونان القديمة دولة واحدة تحكمها حكومة واحدة، بل كل مدينة، وكل قرية تمثلها دولة مستقلة تحكمها قوانينها الخاصة. وكانت بعض هذه المدن صغيرة للغاية لا تتألف إلا من عدد ضئيل من السكان، وبحيث يمكن للمواطنين جميعًا أن يجتمعوا في مكان واحد لمناقشة القوانين والشؤون العامة. ومن ثمَّ فلم تكن هناك ضرورة للتمثيل النيابي. ومن هنا كان كل مواطن في بلاد اليونان سياسياً ومشرعاً في آن معاً. وفي مثل هذا الوضع تنمو الروح الفردية، ونسي الناس مصالح الدولة واهتموا بمصالحهم الخاصة. وأصبحت الطبقات السائدة في الحياة السياسية اليونانية هي الجشع والطمع والأنانية والنزعة الذاتية التي لا حد لها»[1].

[1]- إمام عبدالفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص 62-63.

ومن ثمَّ كان تصدي سقراط لتلك الأخلاق السوفسطائية التي تقوم على الذاتية والنسبية، وتتمثل عدالتها في مصلحة الأقوى، من أجل الانتصار للإنسان وللقيم الأخلاقية الموضوعية المطلقة، وسار على دربه أفلاطون وأرسطو، وهؤلاء هم العمالقة الثلاثة في الفكر اليوناني القديم. لكن ثلاثتهم اتفقوا في النظرة الدونية والاحتقارية للآخر؛ فالآخر عندهم كل ما هو ليس رجلاً حراً يونانياً، إذ سلموا بنقاء العنصر اليوناني وتفوقه على سائر الأمم التي لا تغدو سوى أمم بربرية همجية، وسلموا – أيضًا- بإباحة الرق على أنه نظام طبيعي فرضته الطبيعة، وسيادة الزوج زوجته، والأب أبنائه، ورفضوا المساواة بين الناس، وبين الرجل والمرأة، وخصوا الأقلية بأحسن الأشياء، وطالبوا الأكثرية بالقناعة، بل رأوا في الأكثرية مجرد وسائل لإنتاج قلة من الحكام. حتى إنّ أرسطو كما يأخذ عليه برتراند رسل B. Russell في تناوله كتاب أرسطو«الأخلاق إلى نيقوماخوس، يقول منتقدًا أرسطو: «تكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطوعما قد يسمى بحب الغير أوحب الإنسانيّة»[1].

إذن تمركزت الرؤية اليونانية حول الذات وفضَّلت نفسها على بقية الأمم، ومازت نفسها في كل شيء؛ فالنظام السياسي الذي يناسبها هوالنظام الديمقراطي في حين رأوا أن ما يناسب الأمم الأخرى من الشرقيين هوالنظام الديكتاتوري الذي يناسب طبيعتهم التي فُطرت على العبودية والخنوع لاستبداد الحكام. حتى شيوعية أفلاطون اللا أخلاقية رفضها أرسطو، ورأى أن الشيوعية سواء في المال أوفي البنين تتنافى مع ما فُطر عليه الإنسان من أنانية وحب للسيطرة والامتياز على الأقران[2].

ولذلك لم يكن غريبًا في خضم تلك النظرة الدونيّة للآخر والتمركز حول الذات أن يُنظر إلى المذاهب الأخلاقية اليونانية على أنها مذاهب أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشرية، وللأصدقاء وليس للأعداء، ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة، فأفلاطون مع سمو نزعته حرَّم استرقاق اليونان، وأباح في الحرب تدمير الأعاجم، وتخريب بيوتهم، وأرسطو يبيح رق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان! ويرفض المساواة بين الناس، ويخص الأقلية بأحسن الأشياء، ويطالب الأكثرية بالقناعة، ولا يشير في مذهبه بكلمة إلى حب البشريّة[3].

[1]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية(الكتاب الأول- الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 291.
[2]- عبده فراج، مشكلة السياسة ونظم الحكم، ضمن كتاب مشكلات فلسفية، القاهرة، طبع وزارة التربية والتعليم، 1954، ص 225.
[3]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1967، ص 78.

ولكنّه لا يمكننا إطلاق حكم تعميمي على هذه المرحلة من العصر القديم بأنّه عصر بأكمله يتمركز حول الأنا، ويلغي الآخر بالكلية، وإنما يمكننا الإشارة إلى بعض المحاولات التي استحضرت الآخر ووضعته في الاعتبار؛ إذ إن الإسكندر الأكبر أراد تقويض اعتقاد اليونانيين بأنهم سادة غيرهم من شعوب الأرض، فاقترن بأميرتين من أميرات البرابرة، وأكره زعماء قومه على الاقتران بنساء من أشراف فارس، وهنا بدأ المستنيرون يدركون وحدة الجنس البشري. وبدأ الكلبيون والرواقيون ينفرون من فكرة العصبية الوطنيّة التي لقيت تأييداً حتى من أعلام الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو، وردوا التقسيمات التي تفصل بين الأمم إلى أن الناس تنقصهم الحكمة، ولوقُدِّرَ لهم أن يكونوا حكماء لسادهم جميعًا- سادة وعبيداً، رجالاً ونساءً - قانون واحد، هوقانون العقل، وعندها تمحى العبودية ويزول الرق. وهكذا قامت فكرة العالمية الإنسانية عند الكلبيين والرواقيين على وحدة العقل الإنساني. لكنهم على الرغم من محاربتهم الأنانية وغيرها من شهوات الإنسان ومطالبه الشخصية لم يحتوِ مسلكهم هذا على التضحية والإيثار بقدر ما احتوى على الأنانية التي طبعت العصر القديم؛ فالحكيم الكلبي أوالرواقي يرفض المشاركة في الحياة العامة، ويهرب من تبعات الأزواج والأبناء، ويلوذ بحياة العزلة ابتغاء الهدوء والطمأنينة وراحة البال. بل اختتم هذا العصر بأبشع صور الأنانية مع الأبيقوريين الذين عدّوا اللذة غاية الحياة ومعيار القيم! وفي ضوء ذلك أباحوا الخروج على مبدأ العدالة وإيقاع الظلم بالناس متى ترتب على هذا نفع وكان صاحبه بمأمن من انتقام الناس[1].

في حين أن العصر الوسيط غلبت عليه التعاليم المسيحيّة التي دعت إلى محبة الآخر، بل إنّ محبة هذا الآخر أصبحت مع المسيحية واجباً مفروضاً يُلزَم به كل إنسان؛ إذ نصت المسيحيّة على أنَّ الناس جميعًا أبناء الله، ومن ثم كانوا أخوة، بل قال المسيح لحوارييه في عظته على الجبل: «**وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ، لِكَيْ تَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ، فَإِنَّهُ يُشْرِقُ شَمْسَهُ عَلَى الأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيُمْطِرُ عَلَى الأَبْرَارِ وَالظَّالِمِينَ**». (انجيل متى:5:45).

فكانت دعوة إلى الحب والمودة والتصالح والتسامح مع الآخر، فالحب البشري كله هو حب لله، ولذلك فهو حب بلا انتظار جزاء أومنفعة، حب نزيه يليق بجلال الله، فالله في ذاته محبة، والمحبة لا تسقط أبدًا، والتسامح موجود حتى مع من لطم خدك الأيمن.

[1]- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص **81-115**.

لكنَّ هذا الحب وذاك التسامح لم يكونا سوى دعوات طوباوية لا وجود لها على أرض الواقع؛ فقد أقرَّ القديس أوغسطين الحرب وسيلةً ضرورية لحماية العدل، كما أقرّ العبودية والرق بوصفهما شرًا ضروريًا في هذا العالم الناقص. وشن باباوات العالم الغربي الحروب المقدسة تحت شعار الصليب على الشرق لنهب خيراته وثرواته، فالشرق يفيض عسلاً ولبنًا. وحقيقة الأنا المسيحية تجاه الآخر يعكسها بدقة قول المفكر القبطي مراد وهبة: «وفي الحقبة المسيحية كان التعصب سائدًا. فقد تنوعت محاكم التفتيش، من أهمها محاكم التفتيش الملكية في أسبانيا، ومحكمة التفتيش المقدسة في روما. اختصت الأولى بالنظر في الهراطقة في خليج إيبريا، وفي المستعمرات الأمريكية. وامتدت الثانية حتى شملت كل أوروبا، وأحرقت من شمال أوربا جان دارك، ومن جنوبها جيوردانوبرونو»[1].

أنانيّة هوبز وإنسانيّة جول سيمون

ومن العصور القديمة والوسيطة إلى العصر الحديث، إذ نعرض لرأيين مختلفين يعكسان ما دار في هذا العصر من سيادة الأنانية ومناوءة دعوات الغيرية. من أنانية هوبز وذئبية الإنسان مع أخيه الإنسان إلى تفعيل المبادئ الإنسانية التي ترفض كل ما يضر أويؤذي الآخر، وتوجب على الأنا أن تتصرف تجاه الآخر بمثل ما تحب أن يتصرف تجاهها الآخرون، فذلك هوالقانون ونبوة الأنبياء عند جول سيمون.

انطلق توماس هوبز T. Hobbes في رؤيته الآخر من رؤيته السيكولوجية التي ترى أن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات، وأنَّ كل ما يفعله الإنسان يقصد به مصلحة نفسه في المقام الأول، وإذا تصادف أن يفعل خيراً للآخرين كان مرد ذلك إلى حب الذات من إعجاب الناس بفاعل الخير، بالإضافة إلى رغبة الإنسان في التفاخر والتباهي. وبهذا يبدو الإنسان أنانيًا بفطرته لا يفكر إلا في نفسه وما يجلب إليها الخير ويدفع عنها الشر. وهذا ما يعبر عنه توفيق الطويل في وصف الإنسان عند هوبز قائلاً: «إن الإنسان أناني بطبعه، نافر بفطرته من الاجتماع بغيره، متطلع إلى طلب الأمان، يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته، هذه هي حياته الواقعية، وهذا هو في نفس الوقت ما ينبغي أن تكون عليه حياته، فإن غاية الأفعال الإنسانيّة تحددها طبيعة الإنسان ولا يمليها عقله»[2].

[1]- مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص 35-36.

[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها، ص180.

فكيف تفعل الأنا الخير للآخر وهذا الآخر هو مصدر كل شر للأنا؟ فالإنسان عدوالإنسان، وفي حالة حرب مع الآخر، كل آخر، حرب الكل ضد الكل، وهو ما يفسره هوبز شارحًا حال الإنسان في التفكير بهذا الشر الذي قد يلحقه به الآخر إذا ما أتيحت له الفرصة، بقوله: «فلندعه إذن يتأمل نفسه: حين يقوم برحلة فإنه يتسلح... وحين يخلد للنوم فإنه يقفل أبوابه؛ وحتى يكون في بيته فإنه يغلق خزائنه، وهذا مع معرفته أنَّ هناك قانونًا وموظّفين عامّين مسلّحين، لينتقموا لأي أذى قد يلحق به»[1].

ومن ثم يبدو الإنسان عند توماس هوبز ذئبًا لأخيه الإنسان. لا يتردد القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة والدهاء حتى يبلغ مأربه. كانت هذه حال الإنسان همجيًا ولم تزل هذه حاله متمدينًا، فإن المدينة لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستار من الأدب، وأحلت القصاص – في ظل القانون- مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظاظة[2].

والإنسان دائمًا في حالة حرب مع الآخر، فإن لم يكن هكذا بالفعل كان في وضعية تأهب واستعداد للحرب. فإن الملوك وأصحاب السلطة السيادية في كل الأزمنة يغار بعضهم من بعض، ودائمًا ما يصوب أحدهم سلاحه باتجاه الآخر، أي إنهم دائمًا ما يضعون حصونهم وحاميتهم ومدافعهم على حدود ممالكهم في وضعية الاستعداد والتأهب، أي في وضعية حرب[3]. وهي تلك الوضعية التي يبحث فيها كل فرد عن مصالحه الشخصية ومنافعة الذاتية الخاصة.

ومن ثمَّ يكون الأساس النظري الذي قام عليه مذهب هوبز مذهب الأثرة، والذي يعني أنَّ كل فرد يقصد من وراء سلوكه حفظ حياته وتحقيق منافعه. ويترتب على ذلك نسبيّة الخير والشر. مما ينتهي بهوبز إلى الأنانية الخالصة. بل يبدو الإنسان في مذهب هوبز همجيًا شريرًا بفطرته غير مدني بطبعه، أنانيًا يؤثر مصلحته على كل اعتبار، ينفر من الاجتماع بغيره من الناس، ولكن مصلحته الشخصية قد اقتضته أن يتخلى عن جزء من حريته ليحقق لنفسه مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بغيره من أقرانه، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام. وهكذا كان العقد الاجتماعي عند هوبز مرجعه إلى أن الإنسان شرير بطبعه أناني بفطرته، ولكن أنانيته تحمله على أن يضحي بخير عاجل في سبيل خير آجل يكبره، ولا سبيل إلى احترام هذا التعاقد إلا بفرض عقوبات يقوم على

---

[1]- توماس هوبز، الليفياثان- الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، دمشق، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص135.

[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها، ص180.

[3]-توماس هوبز، الليفاثان، ص 136.

تنفيذها حاكم مستبد مطلق يجمع في يده السلطات كلها، ويخضع لأوامره جميع المواطنين[1].

وننتقل من أنانيّة هوبز في القرن السابع عشر إلى رؤية أخرى مخالفة لها وهي إنسانية جول سيمون (1814 -1896) J.Simon في القرن التاسع عشر؛ فقد رأى سيمون أنَّ حب الآخر مفطور في النفس الإنسانية، وأنَّ الآخر عنده لا يقتصر على الأسرة أو الوطن أو شركاء الوطن، ولكن يشمل بني الإنسان من كل جنس ولون. ويبرهن على أن حب الآخر مفطور في النفس الإنسانية، فحين «أَلقى فقيراً يتضور جوعًا فأسرع إلى إغاثته غير ملتفت إلى اسمه وبلده، فربما لم أرَه بعد ذلك ولكنّه إنسان. ويرى البَحّار في أثناء الزوبعة مركبًا في خطر فيجازف بحياته وحياة من معه لإنقاذه لا يسأل عن هؤلاء الغرقى أمن الإنكليز أم من الفرنسيين؟ بل ربما كانوا أعداء، ولكنهم على كل حال منكوبون. ويسمع الطبيب أنين الألم فيمضي إلى مصدره، فإذا هوعدوه الشديد ولكنه يتألم - هنا إنسان يجب إنقاذه فيخلص له الطبيب. وتدخل إحدى أشياع سان فنسان دي بول أحد المستشفيات غير عالمة بمن ستمرّض أوتعزي أو تشفي، فكل إنسان واثق بأنه سيجد من عنايتها ما يحتاج إليه. هذا هوحُب الإنسانيّة»[2].

إنَّ أهمّ ما يميز نزعة جول سيمون الإنسانيّة أنها لا تحاكم الناس في محكمة الأنا ومن خلال تصور الأنا القاصر، لكنّها تنظر فقط من خلال المنظور الإنساني. وهذا ما يتضح للقارئ الذي يلاحظ استشهاد جول سيمون بقول سان مارتين في الجزء الأولّ من كتابه «إنسان الرغبة» حول تلك العبارة التي جاءت في محاورات أبيكتيتوس والتي نصها: «غرق أحد لصوص البحر فاستنقذه حكيم وكساه وأطعمه، فقيل له في ذلك، فأجاب: لست أرى فيه الرجل وإنما أرى الإنسانيّة»، وتعليق سان مارتين عليها بقوله: «لوكان قاضيًا لعاقب فيه اللص، ولكنّه إنسان فحمى فيه المنكوب»[3].

كما يرى سيمون أنَّ حب الإنسانية في النفوس المعتدلة يجاور حب الأسرة وحب الوطن، فقلبي يصل حبه أولاً إلى من يجاورني ثم يقوى فيمتد حنانه إلى الإنسانيّة. وهوبذلك يرد على الرواقيين الذين رأوا أن حب الأسرة والوطن وهمٌ من الأوهام، يريدون بذلك أن تكون الإنسانيّة وحدها صاحبة الحق على القلب الإنساني. ولكنّها أيّ إنسانيّة تلك التي لا تأبه لا بأقرباء الأسرة ولا بشركاء الوطن؟! فالمدرسة الحقيقية للإنسانية عند جول سيمون هي الوطنية، ومدرسة الوطنية هي فكرة

[1]- انظر، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها، ص183.

[2]- جول سيمون، الواجب، ترجمة: محمد رمضان -طه حسين، تقديم: أحمد زكريا الشلق، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، 2010، ص90.

[3]- المصدر السابق، ص90-91.

الأسرة. وفي ذلك يقول سيمون: «ولأجل أن نفهم مقدار ما للوطن من التقديس ليس علينا إلا أن نذكر أنّه لا يمكن الاعتداء على منافعه العامة من غير اعتداء على الأسرة... فإذا ما شئنا أن نُحطم نُصب الوطن وجب أن نذهب إلى المنازل فننثر ما فيها من رماد، بل ننبش قلب الإنسان فننزع ما فيه من الأصول الأولية للحب»[1].

فحق الإنسانيّة علينا – كما يرى جول سيمون - هوأن نعامل الآخرين كما نحب أن يعاملونا، ليس فحسب، ولكنّه يرى أن للإنسانية حقوقًا مسبقة تبدأ بها الأنا. وأن لأمثالنا علينا واجبين: «ألا نؤذيهم، وأن نُحسن إليهم؛ فعدم إيذاء أمثالنا هو ألا نعتدي على حياتهم، ولا أخلاقهم، ولا حريتهم، ولا شرفهم، ولا ثروتهم»[2].

كما يؤكد جول سيمون وجوب إجلال الحق في غيرنا، وفي المحافظة على حياته بكل السبل الممكنة، وهوالأمر الذي سنلحظه بوضوح في القرن العشرين عند إيمانويل ليفيناس الذي يجعل من واجب الأنا المحافظة على حياة الآخر. إذ يذهب جول سيمون إلى القول إنَّه: «إذا كانت هناك وصية غير قابلة للنزاع فإنما هي: لا تقتل»[3]. ولكن سيمون يرى أن هذه الوصيّة وإن اتفق الناس على قبولها في صيغتها العامة، نجد أنهم أثاروا بعض المسائل حولها، يحاولون فيها تسويغ القتل كما في الحالات الخمس الآتية: القتل في سبيل الدفاع المشروع، القصاص، القتل السياسي، المبارزة، الحرب. لكنه سيمون انطلاقًا من نزعته الإنسانية يحاول أن يفند مشروعية القتل في أي حال من الأحوال حتى في هذه الحالات الخمس؛ فيرى أنّه في حالة الدفاع المشروع عن الذات يكون المرء مُدانًا أخلاقيًا إذا استطاع أن يقاوم عدوه من غير أن يقتله، وعلى الرغم من ذلك قتله. وعدّ أنَّ كلّ قتل في سبيل الدفاع المشروع إذا لم يكن ضروريًا فهوجريمة. كما يرى أنَّ القتل في شرع القصاص ينبغي ألا يبقى مع رقي الحضارة، وخاصةً إذا أخذنا في الاعتبار إمكانية خطأ القضاة، وسوء النظام الاجتماعي الحاضر، وإنكار أن يكون للإنسان حقاً في القتل. أما في الحالة الثالثة وهي حالة القتل السياسي فينتقده سيمون بقوله: كيف لرجل واحد يشرّعه ويحكم به وينفذه. أما حالة المبارزة فإننا حين نلجأ إليها فإننا نضع البربرية مكان الحضارة. أما الحرب التي يقصد بها الغزو، لا دفع الاعتداء فهي جريمة نكراء. ومن ثم يقول مجابهاً كل دعوة للحرب أوللقتل: «إنَّ السر في أن أمة ما لا تقهر

[1]-المصدر السابق، ص94.

[2]-جول سيمون، الواجب، ترجمة: محمد رمضان - طه حسين، تقديم: أحمد زكريا الشلق، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الجزء الرابع، الطبعة الثانية، 2010، ص44.

[3]-المصدر السابق، الموضع نفسه.

إنَّما هوتعويدها حب الأخلاق... لا تعويدها شم رائحة الرصاص»[1].

وهكذا تبدو النزعة الإنسانيّة عند جول سيمون تقف على طرفي نقيض من أنانية هوبز، وإن كان يؤخذ عليها أنها لا ترى الآخر إلا حينما يكون في مأزق (فقير – جائع - غريق- مريض) ولا ترى الآخر في مواضع أخرى مخالفة. كما أن دعوته إلى تجريم القتل في كل الأحوال، وتسويغه في حدود ضيقة جدًا تكاد تكون معدومة، لهي دعوة تحتاج إلى إعادة نظر ومزيد من المناقشة، لكنّها لا تقدح أبدًا ولا تقلل من سمو نزعته الإنسانيّة.

الآخر بين جحيم سارتر والتضحية من أجله عند ليفيناس

على الرغم من معاصرة سارترJ.P. Sartre لليفيناس I. Levinas، وقراءة كل منهما للآخر، ومقولة سارتر الشهيرة عن فلسفة ليفيناس «إنها الفلسفة التي كان يرغب في كتابتها»[2]، نجد أنَّ موقف كل منهما من مشكلة الغيريّة يقوم على طرف نقيض من الآخر. والحقيقة أنَّ سارتر هوالامتداد الطبيعي لمشكلة الغيريّة وعلاقة الأنا بالآخر عبر التاريخ الغربي، وأنَّ ليفيناس هوالذي يُمثل الانعطاف الجذري لهذه العلاقة؛ فسارتر يواصل تلك الرؤى الأنانيّة تجاه الآخر والتي يمثلها مذهب «الأنا وحيدة» وهوالمذهب الذي لا يعترف بوجود الآخرين، وينكر إمكان الاتصال الإنساني إنكارًا مطلقًا؛ ومنه مقولة نيتشه Nietzsche: «إننا لا نحب معرفتنا حالما ننقلها إلى الآخرين»، ويتطرف شترنر strener إلى أبعد من ذلك فيعرّف ذاته بأنّها الذات الوحيدة الكائنة في العالم، وليست الذوات الأخرى غير امتثالات لذاته. ويدعوشترنر إلى الانعزالية من وجهة نظر أخلاقيّة محضة، أو لا أخلاقية بمعنى أصح. ولهذا المنهج جَانِبه الأدبي الذي نجده في أشعار ملارميه وفاليري وبروست[3].

فسارتر يرى أن الأنا في صراع أبديّ مع الآخر، يحاول كل طرف منهما أن يستلب الآخر ويمتلكه. والآخر هوالموت المتحجب لإمكانياتي، فلا مجال لإقامة حوار بين الأنا الآخر؛ لأنَّ الآخر هو بمنزلة الجحيم للأنا، وأيّ محاولة لمجرد تبادل النظرات هي صراع وليست حواراً؛ بل إنَّ الحوار سيتحول إلى تبادل مواقع استراتيجي يستعد فيه كل طرف للانقضاض على الآخر. ومن ذلك قول سارتر: «إنَّ الغير يترصدني. وإذا رأيت موقفه المستعد لكل شيء، ويده في جيبه حيث يوجد سلاح،

[1]-المصدر السابق، ص49.

[2]- Richard Kearney، States of Mind، Dialogues With the Contemporary Thinkers on the European mind ،Manchester University press،1995،p.182.

[3]-انظر: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، القاهرة، دار المعارف بمصر، د. ت، ص 15.

وإصبعه موضوعًا على الجرس الكهربائي، ومستعدًا لتبليغ الحارس عند أول حركة تبدر منيّ»[1].

ولذلك فإن ظهور الآخر يحول عالم الأنا إلى صراع، ومنافسة، واستلاب، وتشيؤ[2]. فالآخر هو«الموت المستور لإمكانياتي من حيث إنيّ أعيش هذا الموت بوصفه مختبئاً في العالم... والغير يتجاوز في وقت واحد ظلمة الركن المنزوي وإمكان اختبائي، وذلك أنه قبل أن أقوم بحركة من أجل اللواذ بها، فإنه يضيء الركن المنزوي بواسطة مصباحه. وهكذا فإن الهزة التي تحركني حين أدرك نظرة الغير، تُحدث فجأة استلاباً لطيفاً لكل ممكناتي المرتبة بعيدًا عني، في وسط العالم» مع موضوعات العالم»[3].

أي إن سارتر يرى أنَّ الغير يغتصب عالمي ويجعلني موضوعاً للتقييم، وهوالذي يعطيني أو يمنحني قيمتي. فمجرد ظهور الغير في عالمي وقيامه بالنظر إليّ فإنَّه يحولني من ذات إلى موضوع، ويشاركني الوجود فيفسد عليَّ وحدتي، ويسلب منيّ حريتي، ويزحزحني عن المركز الذي لم أهنأ به طويلاً. وعلى هذا فحالة كوني منظورًا تجعل مني موجودًا بلا أي دفاع ضد حرية ليست حريتي. وبهذا المعنى قد نعد أنفسنا عبيداً بقدر ما نظهر للآخر. ولكن هذه العبودية (استلاب الإمكانيات) ليست نتيجة - تاريخية وقابلة للتجاوز- لحياة وعي مجرد. وهذا التصور للآخر بوصفه خصماً للأنا، يستخدمه سارتر أساساً لتفسير العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية، وهي علاقات جسديّة في المقام الأول، ولكن الجسد يدخل هذه العلاقات ليس بطبيعته الفيزيائيّة البيولوجيّة وإنّما بوصفه مظهرًا أوتجلياً لفردية الأنا وإمكان تمركزها في العالم.

ومن ثم يرى محمود رجب أنَّ التجربة الأصلية للآخر عند سارتر من حيث هي مصدر للاستلاب والتشيؤ، تتطلب نوعين من ردود الفعل يؤلفان طرازين أساسيين من طرز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية. فإمّا أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته، وأن تجعله شيئًا موضوعيًا، يعتمد – بكليته- على الأنا. أو أن تستوعب حرية الآخر وتمتثلها وتقبلها بوصفها أساساً لحرية الذات الخاصة. والموقف الأول (رد الفعل الأول) يؤدي إلى الساديّة (حب التعذيب)، أمَّا الموقف الثاني فيفضي إلى الماسوشية (حب التعذب) لكن الإخفاق الأساسي الذي يميز المشاريع الوجودية للأنا، يميز أيضاً المحاولات الآتية: الاستعباد الكامل للآخر يحوله إلى شيء ويسلب حريته التي تسعى الأنا إلى استردادها والحصول عليها، والإخفاق في الموقف السادي يؤدي إلى

[1]-جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1966، ص 443.
[2]-محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1987، ص 121.
[3]-جان بول سارتر، الوجود والعدم، ص 444.

اعتناق الموقف الماسوشستي والعكس بالعكس[1]. وفي كلا الأمرين، موتٌ للآخر، وعلى هذا لا تكون العلاقة بالآخر علاقة ديالكتيكية وإنما دائرية على الرغم من ثراء كل محاولة بإخفاق الأخرى.

ومن ثمَّ يكون الموقف الوحيد هنا هو كراهية الآخر؛ حيث إنَّ المجال لا يتسع إلا للأنا، ولذا تسعى لتحطيم الآخر، أوالعكس. بيد أنَّ الأمر في النهاية لا يؤدي إلى تحقيق النتيجة المطلوبة، وهي تحرير الأنا، حتى لو نجحت الأنا في الخلاص من الآخر، فإنه يظل في وعيها يؤرق مضجعها.

ولذلك يمكن حصر علاقة الأنا بالآخر عند سارتر في هذين الموقفين (أي السادية والماسوشية) وموقف الكراهية. وأن على المرء أن يختار أحد الموقفين الذي يمثل حقيقته. وبذلك يصبح الآخر جحيمًا للأنا يقهرها ويكبتها، وإنَّ أي بحث عن طريق للخلاص لهو محض عبث. وهذه هي رؤية معظم الفلاسفة الوجوديين من رفاق سارتر والتي تجلت في أوضح صورة تعكس عبثية الحياة وفشل المرء في النجاة أوالحصول على أي طريق للسعادة كما في أسطورة سيزيف للوجودي ألبير كامي.

وعلى عكس موقف سارتر، حاول الليتواني الأصل الفرنسي الجنسية إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas 1906- 1995) أن يحرر الذات من وهم الأنانيّة التي تسجن الإنسانيّة في دائرة الخوف من الآخر، فوقف في وجه كل فلسفة تنظر إلى الآخر بأنانيّة أوتخضعه لمقولات الكلية. ويمثل الوجه حجر الزاوية في فلسفة ليفيناس، فالوجه هو ما يحدد هوية الذات وهوالتعبير عن التفرد البشري وعن جوهر الإنسان الفردي، ومن خلال الوجه يتم التجليّ المقدّس لله. وقد عدَّ ليفيناس هذا التجلي المقدس للوجه بمنزلة منظور فلسفي يتصدى لتلك النظرة الدونيّة الاحتقاريّة للآخر من طرف الذات، فكان بمنزلة رد فعل مباشر لتلك الرؤية التي سادت معظم تاريخ الفلسفة الغربية، فتمركزت حول الأنا، ورأت في الآخر ما يهدد وجودها وأصبح الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان، والآخرون هم الجحيم بعينه. ومن ثمَّ جاء هذا التجليّ ليعيد الآخر إلى دائرة اهتمام الأنا بشكل يجعل الأنا مسؤولة بصورة كاملة عن الآخر بل وحارسة له، مؤكدةً ثقافة الاختلاف وداعيةً إلى العيش سويًا ومنع هيمنة الأنا على الآخر.

فعند ليفيناس يحيا الفرد من أجل" الآخر"، وحين يواجهني الآخر ع (أي يكون وجهُه لوجهي) فإنه يلزمني إلزاماً أخلاقياً تجاهه[2]، وأمام الوجه أطالب نفسي دائمًا بالمزيد[3]. فالوجه حامل للإنسانية التي نحن محكومون بها، حتى يصبح الانشغال بالآخر والقلق عليه مرادفًا لما هو إنساني،

[1]-محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص 121.

[2]- E. Levinas، Totality and Infinity- An Essay on Exteriority، Trans. By Alphonso Lingis، the Hague Martinus Nijhoff، USA، 1979. P. 207.

[3]- E. Levinas ،Difficult Freedom، Essays on Judaism، trans. by Sean Hand ،the Johns Hopkins University press،Paltimore،1997،p.294.

وما هو إنساني هوأن أنشغل بحماية الآخر وإنقاذه من الموت قبل الانشغال بالذات.

ولا يقصد ليفيناس بالوجه ذلك المظهر الذي يتجلى أمام المشاهدين، فنقول هذا وجه «جميل» وهذا وجه «قبيح» أو ما يمكن أن نسميه «فينومينولوجيا الوجه»؛ لأنَّ الوجه عند ليفيناس ليس ظاهرة مثل تلك الظواهر التي تظهر أمامنا في الوجود، ولا يمكن شرحه بهذه السهولة، فعمق التحليل الليفيناسي للوجه يشير إلى ما يمكن تسميته بـ «ما وراء الوجه»، أي إضفاء معنى لكل ما لا يبدو ظاهرًا على الوجه بشكل مباشر. والوجه هوالذي يحرِّم عليَّ قتل الآخر، بلّ إن فيليب نيموPhilippe Nemo في حواره مع ليفيناس يقول: «إنَّ يوميات الحروب تخبرنا أنَّه من الصعب قتل إنسان يحدق فينا بعينيه وجهاً لوجه»[1].

فاكتشاف وجه الإنسان الآخر في فقره وتعاليه، يجعلني أعي، وفي آن واحد القتل وعدمها، فالعلاقة بالوجه هي علاقة على الفور أخلاقية، فالوجه ما لا نستطيع قتله، أو هوعلى الأقل يحمل الأمر الأخلاقي: «لا تقتل أبدًا». فالوجه يحمل في تعالي كيانه ولا تناهيه ما يقاوم فعل القتل. فنظرة الآخر بمقاومتها القتل تشلّ قدرتي وتجرد إرادتي من سلاحها، فيصبح فعل الأمر «لا تقتل» ليس قاعدة بسيطة للسلوك، بل مبدأ الخطاب نفسه، ومبدأ الحياة الروحية، وهوالأمر الذي يفرض نفسه حين ألتقي الآخر وجهًا لوجه، فحين تلتقي وجه الآخر فإنك تتعرف إليه، أوتُعَرِّفَهُ ذاتك، وعندها تتعاطى الوجوه الكلام «فالوجه يتكلم»، وهذا التعاطي الذي يتطلبه الكلام هوبالتحديد العمل بلا عنف[2].

فالوجه يكشف عن المشاعر الداخلية للكائن البشري، وهو من يتيح إمكانية التحاور ويبدأ الحوار، فثمة علاقة وثيقة بين الوجه والحوار[3]. والحوار أوالكلام هوفعل الإنسان العاقل الذي يتخلى عن العنف لكي يدخل في علاقة مع الآخر. ومن هنا تبرز مسؤولية الأنا من خلال الوجه عن الآخر غير المميز، الذي تشمله حين يكون الأنا والآخر في حالة مواجهة أووجهًا لوجه، فإن الأنا يشعر بمسؤولية تجاه هذا الآخر، والذي أجد نفسي ملزماً أخلاقيا بالدفاع عنه وعن حياته واستحالة

[1]- E. Levinas، Ethics and Infinity - Conversation with Philippe Nemo، trans. by Richard Cohen، Duquesne University press، Pittsburg Pa،1985،P. 86.

[2]- E. Levinas ،Difficult Freedom، Essays on Judaism، trans. By Sean Hand ،the Johns Hopkins university press، Paltimore،1997،pp.6- 10.

[3]-E.Levinas، Ethics and Infinity- Conversation with Philippe Nemo، P. 89.

ترك هذا الإنسان وحيدًا أمام لغز الموت[1].

وتتبلور هذه المسؤولية من خلال الحب، ولا يقصد ليفيناس بالحب ذاك الحب بين الرجل والمرأة أوالحب الناتج من الشهوة، لكنه يقصد ذلك الحب الذي لا تتخلله الشهوة والذي ترتكز عليه الدلالة الفطرية لهذه الكلمة، فالحب هنا من أجل الحب وفقط. إنه يشبه إلى حدٍ كبير الواجب من أجل الواجب عند كانت. فمجرد وجود الآخر أمامي هوإنكار لكوني أنا مركز كل شيء، ودعوة في الوقت نفسه إلى الخروج من ذاتي والعيش مع الآخر. وعلى خلاف تصور الآخر على أنه ذئب أوعدو متربص بي والذي طال كثيراً، ونتج منه ابتلاع الأنا في الآخر أوذوبان الآخر في الذات، تحافظ علاقة «وجهاً لوجه «أساساً علي مسافة مناسبة بين الأنا والآخر، وعلى الانفصال الذي هو شرط الاختلاف، ذلك أن العلاقة الحقيقية ليست دمجاً للذات والآخر في وحدة كلية، حيث لا يمكن هذا الدمج. ومن ثمَّ فهي أيضاً علاقة أخلاقية، تستدعي حرية الذات لتوجهها نحوالمسؤولية. وهكذا يؤسس ليفيناس في احتفائه بالانفصال والاختلاف والوجه لذاتية تتحقق بوصفها مسؤولية تجاه الآخرين. وهنا تكمن أهمية الفلسفة الليفيناسية بأكملها، إذ إنَّه يرمي إلى وضع مستقبل الآخر كمسؤولية للأنا.

ويهيمن حق الآخر في الحياة عند ليفيناس على حق وجودي أنا، ولذلك تصبح الذات عند ليفيناس مَدِينة للآخر أكثر من نفسها، فهي مهتمة بحراستها والمحافظة عليها بدرجة تجعلها تستعيض عن موت الآخر بموت الذات حين يبلغ الأرق والسهاد منتهاه من فرط السهر على حراسة الآخر، وتلك يقظة مضاعفة، ونتيجة هذه اليقظة المضاعفة هي الإنتهاء إلى أن الأنا إنما هي فقط جواب عن نداء سابق لها، وفي ذلك تكمن فرادتها واستحالة تعويضها؛ فالأنا مرتهنة بالآخر ورهينة لندائه، ولا يمكن لأحد أن يجيب عوضاً عنها، فالفرادة هي لا نهائية المسؤولية لأجل الإنسان الآخر التي تفرض التضحية بالذات من أجل الآخر[2]. ولا شك في أن هذه نظرة يوتوبية مبالغ فيها حتى في عالم اليوتوبيات. ومن تلك النزعة الإنسانية عند ليفيناس لا يصبح الإنسان حارساً لذاته فقط، وإنما يصبح حارساً للآخر، الذي يتجلى أثر اللامتناهي في وجهه، فيصبح وجه الآخر أيقونة الإله، أو ما نعني به التجلي المقدس لوجه الآخر.

ولكنه من الممكن توجيه النقد لرؤية ليفيناس حيث إنَّ تحمل المسؤوليّة تجاه الآخر على وجه

[1]- **Idem.**

[2]- مصطفى كمال فرحات، صروف الكينونة بين ليفيناس وهيدغير- حرب الإيطيقا ضدّ الأنطولوجيا، مجلة أوراق فلسفية، العدد (17) القاهرة، 2007، ص 149

العموم ـ كما بدت عنده ـ هي نوع من الامتياز الاعتباطي الممنوح للآخر، فكيف أتحمل واجبات أخلاقيّة تجاه الآخر من دون معرفة حقيقية ودقيقة لموقفه من الذات؟ وهل يستوي موقفي من الآخر سواء أكان على حق أوعلى باطل؟! سواء أكان عدوًا أوصديقًا؟ مُعِينًا أومغتصبًا؟ هل يده ممدودة بالسلام أوبالغدر؟

كما كان على ليفيناس أن يثبت عملياً أن الآخر هوالآخر الإنساني بلا استثناءات، وليس الآخر هواليهودي فقط، كما ادعى في أكثر من موضع من كتبه، لذلك كان عليه أن يتخذ موقفاً نقدياً حاسما تجاه ممارسات الإسرائيلي المحتل ـ الذي يتوجه له تفلسف ليفيناس ـ الذي يقتل الأطفال والنساء والفلسطينيين العزل وجهاً لوجه، فأين هذا الأنا المسؤولة عن حماية الآخر؟ وأين الوجه الذي يناديني دائما «لا تقتل أبدًا»؟ وأين تلك المسؤولية التي تجعل الأنا تضحي بذاتها من أجل الآخر؟!

خاتمة

يتضح مما سبق أن العلاقة التي سادت الفكر الغربي هي علاقة الأنانية والإطاحة بالغير، بينما كانت مساحة إفساح مكان للآخر والتكامل معه هي الاستثناء، ولذلك بدت دعوات الغيريّة كدعوات طوباوية أكثر منها دعوات قابلة للتنفيذ في الواقع الفعلي، ولم تكن في أصلها سوى ردود أفعال على توحش الأنا وقسوتها تجاه الآخر. ومن ذلك ظهور الأنا القومية عند اليونان التي رفضت الاعتراف بأي حقوق للأجنبي، بل إنها تنكرت للمرأة وعدّتها نصف إنسان، وأقرت نظام الرق ورأته أمرًا فرضته الطبيعة. ولذلك تقلصت مساحات التسامح، وانزوت الحضارة اليونانية في كهف التاريخ. أما في العصور الوسطى فظهر التعصب للأنا الدينيّة التي رفضت الآخر، وتجلت في الحروب الصليبية على الشرق الإسلامي طمعاً في خيراته. كما تجلت في أقبح صورها في الحروب الدينية المذهبية الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا نفسها والتي استمرت عقوداً طويلة دُمِّرت فيها مُدن بأكملها.

ولم يختلف الأمر في العصور الحديثة والمعاصرة؛ إذ عبّر هوبز عن علاقة الصراع والخوف بين الأنا والآخر في عبارة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وجعل ديكارت الأنا منغلقة على ذاتها، تعيش نوعاً من العزلة الأنطولوجية والإبستمولوجية. في حين تحدث كانط عن صورة مثالية للصداقة كعلاقة ممكنة بين الأنا والآخر تؤسس على مبادئ أخلاقية وعقلية وكونية، لكنه أقّر بأنّه من الصعب أن تتحقق في صورتها المثلى على أرض الواقع. وانعكس الصراع بين الأنا والآخر عند هيجل في جدلية السيد والعبد. ورأى هايدجر أنَّ الذات تفقد هويتها عند الدخول في علاقة مع الآخر؛ إذ إنَّ

الأنا حينما تدخل في علاقة مع الآخر، فإنه يُحْكِم قبضته وسيطرته عليها، ويفرغها من إمكانياتها ومميزاتها، ويجعلها تابعة له. أما سارتر فقد جعل «الآخرين هم الجحيم بعينه»، ولم يختلف عنه كثيراً ألكسندر كوجيف الذي رأى أن العلاقة بين الأنا والآخر قائمة على الصراع والهيمنة، والتاريخ البشري ما هو إلا حصيلة الصراع والتقاتل بين الأنا والآخر، وأن العلاقة الممكنة بينهما هي علاقة المنتصر والمهزوم. لتتجلى في النهاية دعوات الغيريّة عند أصحابها من أمثال جول سيمون أوأوجيست كونت أوإيمانويل ليفيناس ما هي إلا نظرات طوباوية تنشد بناء مشاريع فكرية وهميّة تستمد قوتها من غواية الخير والرغبة اليوتوبية في بناء مدن فاضلة لا وجود لها على أرض الواقع الفعلي.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

إيمانويل ليفيناس

علي قصير

إيمانويل ليفيناس
فيلسوف الغيريّة البنَّاءة

علي قصير[*]

يعدّ الفيلسوف الفرنسي من أصل لتواني إيمانويل ليفيناس (1906 - 1995) واحداً من أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين الذين كرَّسوا أعمالهم حول مفاهيم إشكالية معاصرة لعل أبرزها المجادلات المديدة في مفهوم الأنا والآخر أو الذاتية والغيرية.

ونستطيع القول إن هذا الفيلسوف نال من الاهتمام لدى الإنتلجنسيا وعموماً والوسط الأكاديمي خصوصاً في أوروبا وأميركا فضلاً عن العالم الإسلامي ما لم يكن متوقعاً. لا سيما بالنسبة إلى حساسية الفكرة التي قدمها لتكون محوراً لنقد الذات الحضارية الغربية.

في هذه المقالة للباحث والأكاديمي اللبناني علي قصير إطلالة على السيرة الذاتية والفلسفية لهذا الفيلسوف، وعلى أهم أطروحاته في فضاء الأنا والآخر.

المحرر

إذا كان ثمّة قضية محورية تدور حولها أفكار الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس فهي تلك المتمثلة حول مقولة الآخر بوصفه فكرة مركزية تعطي للوجود معناه. فالآخر عنده يتجلى بصورة جوهرية من خلال مقولة الوجه الذي يمثل مرآة عاكسة لحقيقة الأنا وكينونتها، إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها من خلال تبادل المسؤولية سعياً للمحافظة على الحياة الإنسانيّة وتكاملها. وفي هذا الحقل بالذات تلعب اللغة دوراً أساسياً في العلاقة بين الأنا والآخر. إذ إنها تجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة وتسمح بتبادل المعارف والمعلومات بينهم وتحقق التواصل بين جميع الفرقاء، لأنه حتى في حالة اندلاع النزاع والصراع بين مجموعة من الأطراف

*ـ باحث واستاذ جامعي في الإعلام المعاصر واجتماعيات التواصل ـ لبنان.

فإن اللغة تظل في قلب الأحداث، وتبقى الوسيلة الوحيدة لإجراء مفاوضات من أجل الوصول إلى تسويات ظرفية واتفاقات ترضي الجميع وتبلور قواعد السلام الاجتماعية. يقول ليفناس في هذا الشأن:"يمكن أن نسمي حواراً هذه المقابلة التي يدخل عبرها المتحاورون إلى فكر الآخرين حيث يعطون للحوار قيمة. إن هذا الحوار كفيل بإيقاف النزاع وتحييد العنف وإرجاع الناس إلى طبيعتهم العاقلة وتمكينهم من السيطرة على أهوائهم وتثقيف طبيعتهم العدوانية، وتكوين الحقيقة المشتركة عن طريق الإجماع Unanimité. ويربط ليفيناس هذا الحوار بالمحايثة، إذ تظل الذات ملتصقة بذاتها ومنهمكة في الاعتناء بوجودها. ويربط بين إثبات الذات والانفتاح على الآخر واحترامه إذ يحدد المطابق (le même) الآخر (L'autre) ويحدد الآخر بدوره المطابق. لكن ليفيناس ينبهنا إلى أن وراء كل اقتناع convaincre توجد غلبةvaincre وهيمنة وقهر، وبالتالي يبرز خطر العنف مجدداً في علاقات ذات البين، وبالتالي ثمة تخوف من اعتبار الآخر مجرد شيء وموضوع للرغبة وأداة للاستعمال، وكذلك من أن ينظر إليه الأنا بوصفه ضداً وعدواً ومزاحماً يجب إزاحته والقضاء عليه. "يتجاوز فلاسفة الحوار هذه المعضلة بتأكيدهم أن لحن الأصوات وشذى المعاني المتبادلة وليست دلالة الكلمات هي التي تصنع هذه العلاقة المتكافئة وأن شكل العلاقة التي تنجزها اللغة هي علاقة أنا – أنت وليس شكل العلاقة أنا-هو إذ حين يتكلم كائنان بشريان ويستعمل كلاهما لغة التخاطب فإن الأنا يتوجه إلى الآخر ويقول له أنت قبل أن يبدأ في الحديث عن نفسه. وفي هذا التوجه نحوالآخر بالحديث خروج عن النرجسية الفارغة واعتراف بالآخر واحترام له كطرف حقيقي في الحديث. يقول ليفيناس حول هذا الموضوع: «أن نتحدث مع الآخر هوفي الوقت نفسه أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا، فالآخر هنا ليس فقط معروفاً بل وأيضاً يُرحّب به، ليس فقط مسمى بل وأيضاً هو مدعو من طرفنا. أنا لا أفكر في كل ما هوبالنسبة إلي فقط بل وأيضاً وفي الآن نفسه أفكر في كل ما هوبالنسبة إليه»[1].

بهذا النحو يحدد ليفيناس العلاقة الشرعية بين الأنا والآخر بوصفها مقابلة Rencontre. وهذه المقابلة تستلزم المحافظة على المسافة بين طرفي العلاقة والبقاء في حالة الانفصال بينهما. والسبب كما يقول - أنه بمجرد أن أتعلق بما يقوله عني أويتعلق هو بما أقوله عنه فإن الاتصال يتحول إلى ذوبان وانمحاء، والمقابلة تتحول إلى علاقة تطابق بين الأنا والآخر، وبالتالي لم يعد هناك لا أنا ولا آخر بل مجرد شيء واحد هوالمثيل Même أوالمطابق. Identique إن المقابلة تجري حين يتم احترام المسافة التي تفصل بين الطرفين وتسمح لهما بالحضور معا والعيش سوياً

[1]- زهير الخويلدي ـ الأنا وجهاً لوجه مع الآخر، أو ليفيناس فيلسوف الغيريّة مجلة حكمة ـ 16 نيسان(أبريل) 2015.

والمسافة الضرورية ليست مسافة مكانية بل مسافة زمنية وثقافية وتاريخية وهي غير قابلة للتذليل والاجتياز لأنها هي التي تسمح للغيرية للوجود عند الطرفين. نعثر على خاصيات الحوار المتعالي في علاقة الترابط بين الأنا والأنت لكونها علاقة إتيقية متعادلة وهذه هي صورة الحوار المتعالي أوالتعالي بالحوار من أجل إتاحة الفرصة للأنا لكي يقابل الآخر، وللآخر من أجل مقابلة الأنا من دون أحكام مسقَطة ومن دون برمجة مسبقة. بيد أنه ثمة تخوف من أن علاقة الترابط يمكن أن تمحو الغيريّة وتفسخ الخاصية التقابلية للطرفين لأن «المقابلة الحقيقية تحدث بين كائنات لا يعرف بعضها بعضاً». ومن أجل إزالة هذا التخوف يقترح ليفناس أن تكون العلاقة بين ذات البين علاقة تناظر وتقابل، فيكون كل واحد في خدمة الآخر وليس علاقة تنازع، أوتطابق؛ لأن التنازع بل وحتى التطابق يؤدي إلى انتفاء أحد الطرفين والقضاء بالتالي على العلاقة وتنعدم شروط المقبلة ووضعية الحوار»[1].

وجه المخلوق والتجلي الإلهي

هنالك بعدٌ ميتافيزيقي في فلسفة ليفيناس يتجاوز من خلاله الكثيرين من الفلاسفة الذين سبقوه. يتمثل هذا البعد في اعتباره وجه الآخر كحالة تجلٍّ للخالق. وقد شكل هذا الجانب المهم المنطلق الأساسي في فلسفته لفهم الآخر ككائن له مزاياه المختلفة عن سائر الكائنات. فالإنسان موجوداً متعيِّن يمكنه أن يتجاوز الوجود الكلي المجرد من خلال علاقة فريدة تجعله يخرج من ذاتيته الضيقة من دون أن يفقدها ويدرك ذاتية الآخر بوصفها ذاتية، وموجوداً متعيناً لا يمكن أن يردّ إلى الوجود المجرد. فهي ذاتية موجودة فيما وراء الكل، ولذا ليس بإمكان الفكر الإحاطة بها. على هذا الأساس فإن آخرية الآخر تتبدى بشكل خاص في وجهه، فالوجه هوالتعبير عن التفرد وعن جوهر الآخر الإنساني الفردي، الكامن المتبدِّي. من ثم يضع لفيناس الوجه [الأصيل] ضد الواجهة [الزائفة]، كما يضع الوجه الخاص مقابل نور الاستنارة العام. تقوم رؤيته على أن الإنسان حينما يدخل في علاقة ميتافيزيقية حقيقية مع الآخر فإنه سيكتشف أن هذا الوجه هواللامتناهي وأنه سر، بل تجلٍ إلهي لا يستطيع الكل ابتلاعه. والآخر بهذا المعنى، يتمثل الخالق في كثير من صفاته. ويمكن القول إن لفيناس، بمعنى من المعاني، ينتمي إلى ما يسمى «لاهوت موت الإله الكنسي» الذي يتلخص في البحث عن منظومات معرفية وأخلاقية في عالم لا إله فيه، وإن كان لفيناس يؤكد أن غياب الإله لا يعني بالضرورة أنه غير موجود[2].

[1] - الخويلدي – المصدر نفسه.

[2] - عبد الوهاب المسيري – إيمانويل ليفيناس والآخر – «أوراق فلسفية» – العدد 13 – 2004.

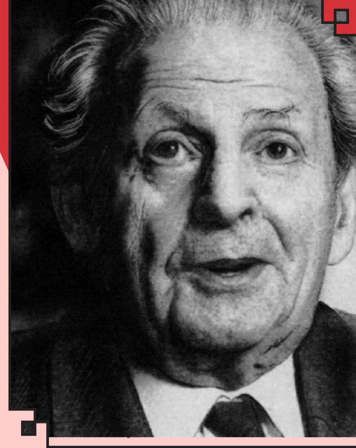
ولأن الآخر هواللاَّمتناهي وهوالزمان اللامتعاقب الذي يقع خارج نطاق الوجود، فإن العلاقة مع الآخر تصبح هي الإسكاتولوجي (آخر الأيام) الذي يشكل انقطاعاً كاملاً وتحطيماً لأية كليات مجردة متجاوزة. ولكنه إسكاتولوجي لا علاقة له بالأديان السماوية، فلاهوت هذه الديانات خاضع للأنطولوجيا، وهوإن لم يؤد إلى الشمولية الكلية التاريخية (على الطريقة الهيجلية) فإنه يؤدي إلى الكلية الإلهية.

والعلاقة مع الآخر، والوصول إلى آخريته الحقة كما يقول المؤرخ والمفكر المصري عبد الوهاب المسيري، ليست التحاماً عاطفياً، وإنما علاقة عادلة تؤدي إلى الإحساس بالالتزام والمسؤولية. أي إن لفيناس قد ولَّد من مفهوم الآخر باعتباره اللامتناهي منظومة أخلاقية كاملة. والرغبة الميتافيزيقية الحقة نحو الآخر هي رغبة لا تتشوق للعودة، هذا يعني من منظور لفيناس أن هذه الرغبة الحقة تفترض أن على الإنسان أن يستبعد أن يكون معاصراً لإنجازاته، فعليه أن يعمل من دون أن يدخل بالضرورة «أرض الميعاد»، أي إن لفيناس، بضربة واحدة، يحل مشكلة الأخلاقيات في مجتمع علماني، فبدلاً من الأنانية والدفاع عن المصلحة الشخصية والرؤية الهوبزية الداروينية حيث يصبح الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان، يثير لفيناس المواجهة مع الآخر وإدراكه بشكل ميتافيزيقي (غير أنطولوجي) على أنه الحل الحقيقي للمشكلة الأخلاقية. فمن خلال مثل هذه المواجهة يمارس الإنسان إحساسا عميقا بالمسؤولية تجاه الآخر، أي من خلال إدراكه له ككيان متعين متفرد له وجه فريد (ولا ندري كيف يمكن القفز بهذه البساطة من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية ومن الإدراك إلى القيم). ولتوضيح وجهة نظره، يقارن لفيناس بين إبراهيم ويوليسيس، فإبراهيم يغادر وطنه ويتجه نحو أرض مجهولة ولا ينوي العودة، أما يوليسيس فهو يتحرك دائما نحونقطة محددة. فإبراهيم مسافر دائم لا يهمه إن كان معاصراً لإنجازاته أو لا، أما يوليسيس فهوعائد دائم يصر على إنجاز السعادة في حياته! (ولكن هل يمكن تصور إبراهيم ـ المسافر الدائم هذا ــ من دون إله؟ إن لم يكن هناك إله وأمر إلهي فالسفر الدائم حماقة دائمة وحركة بلا معنى في المكان). ويبدو أن الميتافيزيقا الحقة (حسب تعريف لفيناس) لا تولد أخلاقا وحسب، وإنما هي الأخلاق. فلفيناس يعرف الأخلاق بأنها سابقة على الأنطولوجيا (شأنها في هذا شأن الميتافيزيقا) وبأنها ليست مجرد قواعد وإنما هي العلاقة بالأصل، بل هي نفسها الأصل الذي يسبق الأصول وهي القبلى والأولي a priori، هي «الميتا» في الميتافيزيقا، فهي ماوراء الحقيقي[1].

[1] - المسيري – مصدر سابق.

إيمانويل ليفيناس

إيمانويل ليفيناس



من سيرته الذاتية

فيلسوف فرنسي من أسلاف يهودية ليتوانية وهو معروف بعمله المتعلق بالفلسفة اليهودية والأخلاق وعلم الظواهر وعلم الوجود.

وُلد إيمانويل ليفيناس في كوفنو (جمهوية ليتوانيا) يناير عام 1906 وقد نشأ في ظلِّ ثقافة يهودية. وبسبب الاضطرابات التي شهدتها الحرب العالمية الأول، انتقلت أسرته إلى خاركوف في أوكرانيا في 1916، حيث مكث خلال الثورتين الروسيتين في شباط/فبراير وتشرين الأول/ أكتوبر 1917. وفي مدينة خاركوف في أوكرانيا تعرَّف إلى الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى عبر قراءته الأدبَ الروسي. حيث تعلم ليفيناس مبكراً في مدارس علمانيه اللغة الروسية وفي 1920 وعند عوده أسرته إلى ليتوانيا ، أمضى ليفيناس سنتين في صالة رياضيه يهودية قبل مغادرتها إلى فرنسا، حيث بدأ تعليمه الجامعي. وقد بدأ دراساته الفلسفية في جامعه ستراسبورغ في 1924، حيث بدأ صداقته مدى الحياة مع الفيلسوف الفرنسي موريس بلانشو.

قرأ ليفيناس الأبحاث المنطقية لـ هوسرل التي فتحت له "آفاقاً فكرية جديدة" - وفق تعبيره. من شدة إعجابه بهذه الفلسفة، ذهب عام 1928 إلى فرايبورغ ليتابع محاضرات هوسرل بنفسه خلال عام كامل.

توقف هوسرل شتاء 1929 عن محاضراته مكرِّسًا وقته لتنظيم مؤلفاته، فحلَّ محله مارتن هايدغر، وكانت فرصة ليلتقيه ليفيناس الذي كان قد قرأ الكينونة والزمان بالألمانية. كان يحضر أيضًا الأمسيات الفلسفية التي كان ينظمها جابرييل مارسيل كل يوم سبت.

شجعه هيدجر وموريس بلوندل على المشاركة في لقاءات دافوس الفلسفية المنتظمة التي جمعته مع الفرنسيين ليون برنشفيك وموريس كوندياك والألماني إرنست كاسيرر. ظهر ليفيناس في هذه اللقاءات مدافعًا عن هوسرل وهيدجر، ونشر حينها مقالته الأولى عن هوسرل.

وأصبح ليفيناس في أوائل الثلاثينيات واحداً من أقوى المثقفين في الفلسفة الفرنسية مما لفت انتباه هايدغر وهوسرل عن طريق ترجمته كتاب هوسرل التأملات الديكارتية في 1931 بمساعده جابرييل بيفر.

قدَّم أطروحة الدكتوراه عام 1930 تحت عنوان نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل ونالت إعجاب برنشفيك.

حضر في السوربون دوروس برنشفيك، "بابا الفلسفة في فرنسا" - كما يقول ليفيناس. فوجئ عام 1933 بإعجاب هيدجر بهتلر. وفوجئ أيضًا بالطريقة التي تناول بها بلانشو اليهود في الصحافة الفرنسية متأثرًا بفكرة قومية معينة عن فرنسا. ووفقا لصحيفة نيويورك تايمز ندم ليفيناس على حماسته في وقت مبكر لهايدغر، بعد أن انضم الأخير إلى النازيين.

لم ينشر خلال هذه المرحلة إلا نصًّا فلسفيًا واحدًا (عن الهروب – 1935).

كتب مقالات عديدة في المجلات اليهودية، موضوعها الحالة الجديدة التي خلقتها الهترلية واعتبرها "المحنة الأكبر التي عانتها اليهودية".

أصبح ليفيناس مواطناً فرنسياً بالتجنس في 1931. و عند اندلاع الحرب العالمية الثانية، عمل ليفيناس مترجمًا عن اللغة الروسية. وكونه حاز الجنسية الفرنسية التحق بالجيش الفرنسي ليتم أسره خلال الغزو الألماني لفرنسا في 1940، كانت وحدته العسكرية محاطه ومجبره على الاستسلام.

قضى ليفيناس بقية الحرب العالمية الثانية أسير حرب في معسكر بالقرب من هانوفر في ألمانيا. حيث مكث خمس سنوات هناك. وقد عين ليفيناس في ثكنة خاصه للسجناء اليهود الذين حرموا من أي شكل من أشكال العبادة الدينية. وكانت الحياة في المخيم صعبة، ولكن وضعه كأسير حرب يحميه من المحرقة.

وفي الوقت نفسه ، ساعد موريس بلانشو زوجته وابنته على قضاء الحرب في دير ، مما يجنبهما المحرقة. بالإضافة إلى ذلك، رأت اللجنة المختصة بسجناء الحرب بقاء ليفيناس على اتصال بأسرته المباشر من خلال الرسائل، وكان أعضاء آخرون من عائلة ليفيناس ليسوا محظوظين جداً؛ وقد تم ترحيل حماته ولم يسمع بها من جديد، بينما قُتل والده وأخوته في ليتوانيا من قبل النظام النازي.

بعد الحرب العالمية الثانية

عمل ليفيناس في مدرسة ثانوية يهودية خاصه في باريس، والمعهد الإسرائيلي للتعليم العالي الشرقي بباريس، وأصبح في نهاية المطاف مديراً له.

وقد نصحه جان وول بإنجاز دكتوراه دولة نشرها عام 1961 بعنوان الكلاّنية واللامتناهي، لتفتح له أبواب الجامعات على مصراعيها وتمنحه الشهرة. حيث درَّس عام 1961 في بواتييه، وانتقل بعدها إلى نانتير ليبقى فيها من 1968 حتى 1972. تابع بحذر الأحداث الطلابية عام 68، وذلك على العكس من صديقه بلانشو الذي انخرط فيها إلى جهة المحتجين. أصبح أستاذاً في السوربون عام 73 وبقي فيها حتى 76. تقاعد عن التدريس عام 79.

أهم أعماله

1. الكلانية واللانهائي 1961.
2. نظرية الحدس في الظواهر الفينومينولوجية لفلسفة هوسرل 1963.
3. الحرية الصعبة، مقال عن اليهودية ، 1963.
4. من خلال اكتشاف وجود مع هوسرل وهيدجر 1967.
5. أربع قراءات تلمودية 1968.
6. إنسانية الإنسان الآخر (1972).
7. غير الكينونة أو ما وراء الماهية (1974) .
8. أسماء علم (1976).
9. حول موريس بلانشو (1976).
10. عن الله الذي يطرأ على فكرنا (1982).
11. الأخلاق واللامتناهي (1982).
12. التعالي والمعقولية (1984).
13. من الوجود إلى الموجود 1987.
14. بيننا (1991).

تُوفي عام 1995.

قيمة الوجه عند ليفيناس

علاوة على ذلك يؤكد ليفناس الدور الأتيقي للوجه في العلاقة التناظرية بين الذات والغير؛ لأنه عندما تتوجه الذات نحو ذات أخرى فإنها تحاول على التو معرفة من تكون وتفهم ماذا تريد وتقول لها ما تنتظره منها، ولن يتسنى لها تحقيق هذه المقابلة إلا بمنحها وجهها وبالتعرف إلى وجه الذات الأخرى. في هذه العلاقة أي في أثناء المقابلة بين شخصين نحن لسنا فقط أمام فهم ومعرفة بل أمام وجه لوجه face à face الوجه يحدثني ومن هنا يستدعيني إلى علاقة من دون قياس مشترك مع قدرة تمتحن». لكن تبادل الكلام هوأكثر من تبادل المعارف لأن هذا الشخص الذي يكلمني لا أفكر فيه كما هو بل أتحدث إليه فهو مشارك لي في علاقة تجعلني حاضراً دائماً وأبداً بالنسبة إليه وتجعله حاضراً دائماً بالنسبة إلي ومن هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل. لقد تحدثت إليه وتحدث هو إلي وبالتالي أهمل الوجود الجزئي الذي يخصه وانخرط في الكلي. عندئذ يكون الإنسان هوالكائن الوحيد الذي لا يستطيع عندما يلتقي غيره ألا يعبر له عن سعادته بهذا اللقاء أو سخطه وامتعاضه الشديد. يتميز اللقاء من المعرفة بكونه يوجه إلى الآخر تحية وسلاماً ويترجم موقفاً إنسانياً وليس مجرد لقاء تعارف لأنه حين أتحدث مع غيري فإن الأمر لا يتعلق بتبادل الكلام معه بل باستدعائه واستضافته. هنا ليس الآخر هوالذي يفرض عليه الأنا هيمنته بل ذاك الذي يحافظ على نفسه ويتماسك في خارجيته. إنه الشخص الذي يتحدث إليه الأنا ويوجد خارجه والذي يستمد مرجعيته من ذاته وليس هوفقط موضوع الحديث أو ذاك المشار إليه بالهو.

ينصرف ليفيناس إلى هذا الوجهة التحليلية انطلاقاً من تصوَّره بأن الوجه يتدخل بطريقة حاسمة في انفتاح الإنية على الغيرية، وكذلك في تحول الغيريّة إلى شرط إمكان إثبات الإنية، لأن الآخر عبر وجهه يظهر للأنا في خارجيته وغرابته وتميزه، «وعليه فإنه من خلال الوجه يتجلى الآخر للأنا» بل إن الإنسان هوالكائن الوحيد الذي يمتلك وجهاً ويتميز من الآخرين بوجهه، بينما الأشياء والكائنات الأخرى ليس لها وجه ولا تتميز بعضها من بعض بهذه الخاصية لأن لها الملامح والصفات نفسها، وبالتالي فالوجه يكون إنسانياً أو لا يكون. وهكذا فإن تجلي وجه الآخر للأنا يتم عبر النظرة، والنظرة ليست مجرد الرؤية الحسية بل التمعن والتحديق والإبصار. وقد عبّر الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هايدغر عن ذلك بالقول: «ليس المهم أن نرى بل الأهم أن نبصر فيما نراه». والوجه ليس

مجرد الجبهة والأنف والفم والعينين والوجنتين بل هوبصمة الشخصية ورمزها العلني وأكثر الملامح مجلبة للانتباه. وكما يقول ليفناس: «دلالة الوجه تكمن في البعد الجديد الذي يفتحه في إدراك الوجود»، والمقصود أننا نحن موضوع الإدراك بحكم الاختلافات في الوجه والتي تعطينا كيفيات تميزنا. يتميز الوجه بمجموعة من الخصائص مثل النقاء الأصلي والمقاومة اللامتناهية والخارجية الجذرية، فالتجلي كوجه ليس انكشافا لعالم باطني بل خارجية الوجه هي هنا ما لا يمكن إخفاؤه والاضطلاع به وتحملها، إنها من الآن فصاعداً تقدم نحو اللاَّنهائي والبرانية الجذرية، فالآخر ليس له أن يعبر ويظهر إلا عن طريق وجهه، والوجه هو بالتحديد هذا الظهور الاستثنائي للذات بذاتها. تجلي وجه الأنا للآخر هوزيارة الآخر عن طريق وجهه المختلف وبالتالي يفتح الوجه نوافذ الذات للزائرين ويسمح لها بزيارة الآخرين عبر وجوههم وهكذا يدخل الوجه إلى عالمنا عبر حقل غريب والإنسان الغريب يأتي إلينا من الخارج منفصلاً عبر وجهه المتجلي. ويعترف ليفناس أن: "دلالة الوجه في تجرده هو في معناه اللغوي خارق للعادة وخارج كل نظام وخارج كل عادة».

الحوار المتسامح بين الأديان

يدعو ليفيناس من خلال البعد الأخلاقي والديني في فلسفته إلى ضرورة ألا ينظر إلى أي دين آخر بوصفه عدواً أو تهديداً للوجود، وهذا من شأنه أن يُهدئ أي مخاوف أوقلق تجاه الآخرين. من هنا ينادي ليفيناس بضرورة «اعتبار كل دين وجهاً آخر. لأن أتباعه هم أشخاص» ويقصد بأننا لابد من التعامل مع أهل الديانات الأخرى على أنهم أشخاص مثلنا لا فرق بين ديننا ودينهم لأن التعامل ليس على أساس الدين ولكن التعامل يتم على أساس الوجه، يقول ليفيناس «الوجه... يفتح وجهات نظر أخرى» فالنظر للدين بهذا الشكل من شأنه أن ينهي الميل للأصولية والبعد عن التعصب والعنف ومن خلال هذه الطريقة لفهم الدين يعزز موقفنا نحوالانفتاح والتعاطف نحوالآخرين، مما يساعد الشخص على رؤية الاحتمالات والبدائل ليس فقط في دين الآخرين ولكن أيضا في رؤيته كافة الأمور، ولذلك يؤكد ليفيناس الحوارَ والانفتاح على الديانات الأخرى، بحيث يفهم المرء عمق العالم الثقافي الذي يوجد فيه الآخر، وهوما يجعله يرى من منظور أوسع لماذا يتصرف الشخص الآخر بشكل مختلف عن نفسه. ومن خلال ذلك، سيتعلم احترام الآخر، بل ويساعد على تعزيز حرية الآخر وكرامته ولذلك تتخذ الفلسفة على يد ليفيناس بعداً آخر من خلال فلسفة الحوار حيث لم يعد الاهتمام منحصراً في السؤال ولكنها اكتسبت أهميتها في المدة

الأخيرة من خلال الحوار لذلك يقول ليفيناس عن الفلسفة إن «جزءاً عاجلاً من مهمتها في عصرنا هو توضيح الطبيعة الحقيقية للحوار، وليس في السؤال».

وهنا يعترف ليفيناس بالحاجة الهائلة إلى التفكير في معنى ممارسة الحوار بوصفه «نتيجة للمحاكمات التي جرت في القرن العشرين منذ الحرب العالمية الأولى»[1] ولا شك في أن هذا يرتبط بشكل أوبآخر بما حدث في المحرقة التي جرت لليهود نتيجة البعد عن الحوار الأخلاقي وهو ما أعطى لفلسفة ليفيناس بعداً دينياً لمجموع تفكيره ولذلك يرفض ليفيناس إقامة الحوار بين الأديان على بعد معرفي لأنه سيؤدي إلى فشل الحوار بين الأديان وبالأخص إذا فسر بصورة رئيسة على أنه لقاء معرفي، فلا يبذل الجهد إلا لمعرفة دين الآخر. وهذا مرفوض لأن ذلك سيؤدي، كما يقول ليفيناس، « إلى الاختزال والهيمنة على الآخر»)[2] وبالتالي «تكون علاقة الإنسان بالواقع الخارجي، وعلاقته بالآخر،..في النهاية مجردة وبعيدة عن الغيرية، والتي تصبح من خلال معرفتي، لا من خلال الآخر» لذلك يرفض ليفيناس المقاربة بين الأديان لأنها تختزل ديانة الآخر داخل الذات ولذلك يؤكد ضرورة النظر للأديان المختلفة بنظرة خلقية لأن أتباعها كما قال شخص آخر.

المسؤولية العظمى تجاه الآخر

يؤكد ليفيناس «أننا قبل أن نلتقي الشخص الآخر على صعيد المعرفة، فإننا مثقلون بفعل المسؤولية والاحترام لدعم الآخر، فالمسؤولية عن الآخر تسبق فهم الآخر، لذلك يأتي اللقاء الأخلاقي أولاً قبل الحديث المعرفي. وفي المواجهة البدائية يمكن أن يحدث الحوار الحقيقي ويمضي قدماً»[3] لذا يؤكد ليفيناس أن حوار الأديان لا يتم من طرف واحد ولكنه يحدث حين ننفتح ونتقبل الآخرين ولذلك يؤكد أنه يجب الحفاظ على اليقظة والحذر إذا أريد ألا يسقط الحوار في العداء والعدوان، ومن المهم احترام الاختلافات والاعتراف بالمشكلات المستعصية لتجنب العداء. ومن دون الاعتراف والاحترام، يمكن أن يصبح الحوار تخاصماً وعدائياً وبالتالي يولد العنف ومن أجل ذلك لا بد من وجود بعد أخلاقي في الشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين لكي يتسنى إجراء حوار بين

[1]- Ibid،p.137
[2]- Levinas E. Entre Nous: Thinking-of-the-Other ، trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav ،New York: Columbia University Press، 1998، p.180.
[3]- Levinas E. Outside the Subject ، trans. Michael B. Smith ،Stanford، California، Stanford University Press، 1993، p. 17.

الأديان، وكما يقول ليفيناس، «المسؤولية هي الوحيدة التي يمكننا من خلالها الدخول في حوار مع الآخر والمسؤولية، بالمعني المنطقي للمصطلح، هي المقصودة بالحوار وليس مجرد تبادل الكلمات، ولا يوجد اجتماع إلا في الحالة الأولى»[1] لذلك فلسفة الحوار كما يصيغها ليفيناس موجهه نحو مفهوم أخلاقي وليس عن طريق المعرفة والعقل مما يعيق طبيعة الحوار بين الذات والآخر، ولذلك جاء الحوار عند ليفيناس عبارة عن «علاقة شخصية غير متناظرة، بمعنى أن العلاقة هي غير متساوية بين الذات والآخر لأن الذات هي خادمة للآخر الذي يعدّ سيداً،و كون الذات خادمة يعني أنها مدينة للسيد (الآخر) من حيث المسؤولية، وعلاوة على ذلك، فإن هذه المسؤولية لا حصر لها، وبالتالي لا يمكن سداد الدّيَن بالكامل»[2]، وبسبب المسؤولية تجاه الآخر يدعو ليفيناس دائماً إلى وضع الذات مكان الآخر من أجل «كسر التباين في العلاقة الأخلاقية، لأن هذه المسؤولية تشكل ذاتية الذاتية»[3] إذن فالحوار الأصيل يأتي من خلال هوية العلاقة التي بيننا، بين الأنا والأخر. ويرجع ليفيناس الفضل في تأسيس هذا الفهم للحوار لأحد المفكرين اليهود وهو مارتن بوبر، لعرضه فكره الحوار في العلاقات الذاتية ولاسيما ماذهب إليه بوبر من علاقة الأنا بالأنت ويستشهد بقول بوبر في ذلك «بما أن أنا الذي أقول أنت.. فبالتالي فإن النداء الذي وجهته إليك بأن تكون بالنسبة لي، مؤسس على المعاملة بالمثل، أي المساواة أوالانصاف منذ البداية»[4].

ولذلك يرى ليفيناس بأن الإسهام الرئيس لبوبر في الفكر الغربي سيظل من خلال «تأكيده عدم الانتقاص من علاقة الاجتماع بالآخرين، وعدم قابلية أن تكون العلاقة في الاجتماع مع الآخرين قائمة على تحديد مسبق للأهداف التي قد تنشأ نتيجة هذه العلاقة»[5] ولذلك يعتقد ليفيناس أن بوبر يعطينا معنى جديداً، وبالتالي يجب أن تصبح كل مشكلات المعرفة محصورة « فيما يتعلق بحالة الاجتماع والحوار»[6] وبعبارة أخرى كما يقول ليفيناس « فإن الكون والحقيقة يفسران الآن على أنهما موضوعا للتحاور»[7] وإذا كان بوبر يجعل من علاقة الأنا بالأنت علاقة تبادلية تحددها هوية ومعنى كلٍّ من أنا وأنت، فإن ليفيناس لا يفهم الحوار على أنه علاقة متبادلة. فلا يمكنني

[1]- Sean Hand ،Emmanuel Levinas، ، The Levinas Reader ،، p 17
[2]- Ibid ، p.18..
[3]- Ibid ، p.18
[4]- Ibid ، p.17
[5]- Ibid ، p.15
[6]- Ibid، p. 15
[7]- Ibid، p. 15

أن أطلب من الآخر علاقة بالمسؤولية التي تصدر مني نفسها؛ فالمسؤولية تقع أكبر على عاتقي. وهذه المسؤولية حصرية وغير قابلة للتحويل تجاه الآخر كما لو أن جارتي اتصلت بي على وجه السرعة ودعتني أنا ولا أحد سواي، كما لوكنت أنا الوحيد المعني، ويصف ليفيناس هذه المسؤولية بأنها « مسؤولية لا مسوّغ لها... من دون الحاجة إلى المعاملة بالمثل...على العكس من أنا -أنت، ليس هناك مساواة أولية»[1] فالمساواة والمعاملة بالمثل بوصفهما شرطاً وقاعدة للحوار يقللان من الحوار، وينقلانه إلى مجرد خطاب موضوعي. وعندما يتم تحديد قواعد وشروط صارمة للحوار، يفشل الحوار عادة، حيث تعكس هذه القواعد والشروط تحيز أحد الشركاء في الحوار، وحتى إذا كانت القواعد قد وضعها طرف غير الأطراف المشاركة في الحوار، فإن هذا الأمر قد حُدد بالفعل، بطريقه أو بأخرى النتيجة أوالغرض المتوقع تحقيقهما. إن ما يريده ليفيناس أن يصبح الحوار عفوياً من دون تخطيط أومقدمات مسبقة، ولا بد أن يكون بعيداً عن موضوعات التفكير أو أي أهداف ومعرفة مسبقة من شأنها أن تحدد طبيعة هذه العلاقة، إنها علاقة أخلاقية محضة سابقة على أي حديث وقوامها مسؤليتي، فعلاقتي بالآخرين ليست في الأصل في حديثي إلى الآخر، ولكن في مسؤوليتي عنه أولاً وهذه هي العلاقة الأخلاقية الأصلية»[2] ومن خلال ذلك نلاحظ تأثر ليفيناس بالفلسفة الوجودية من خلال خلق أخلاق وجودية تتحدث عن أخلاق الموجود من خلال علاقة غير تماثلية في لقاء الذات بالآخر، وهذا هو السبب الرئيس لماذا الأخلاق في فلسفة ليفيناس ليست نظرية ؟ لأنها تتجاوز النظرية ولا تنطوي في المقام الأول على تطبيق لأي نظرية بل هي بث مباشرمن خلال تجربة حية معاشة بين طرفي المجتمع الأنا والآخر من خلال منظور ديني يعلي من هوية الآخر على الأنا في بُعد من الاختلاف والغيرية التي تمثل هوية الآخر التي تدور حولها فلسفة ليفيناس.

ولا شك فإن المحاور يقدّم نفسه في مواجهة الآخر من دون أن تعني المواجهة صداقة وحسن ضيافة ومن دون أن تكون النظرة المصوبة نحوالوجه هي نظرة معرفة وإدراك فحسب بل قد تكون نظرة حقد وازدراء أونظرة حب واحترام، وبالتالي ينبغي أن نتوقف عن معاملة الآخر على أنه موضوع حتى نستطيع أن نراه على حقيقته ونقابله مقابلة حقيقية كما يقول ليفناس: «إن أحسن طريقة لمقابلة غيرنا لا تتطلب ملاحظة لون عينيه» لأن التفرج على وجه الآخر يشترط التحلي بالأتيقا والتسلح ببعض من الاحتشام والحياء ولأننا حين نرى لون عيني الآخر فإننا لا نكون في علاقة اجتماعية

[1]- **Levinas E. Outside the Subject ،p.67**

[2]- **Ibid ،p.44**

بآخرنا بل في علاقة عاطفية شعورية. في الواقع يوجد أسلوبان من أجل اعتبار وجه الآخر:

- العلاقة بالوجه يحددها الإدراك المعرفي أين يقع الهيمنة على الوجه عن طريق الرؤية مثل الهيمنة على أي موضوع آخر.

- العلاقة بالوجه هي علاقة أتيقية تسمح بإنقاذ خارجيته الجذرية أين يوجد الآخر برمته قبالة الذات من دون موانع أوتحفظات[1].

أفق الهوية والاختلاف

الهُوية مصطلح مستحدث في الثقافة العربية وقد نشأ من خلال العودة إلى أحد الضمائر العربية وهوضمير هو. فالهو أعطانا الهُوية بضم الهاء وليس فتحها، والمقصود بهوية الشيء هووجوده الذي له أوما يجعله دائماً على الرغم من التغيرات، هو نفسه أوهو هو، لذلك كان تعريف الهُوية لغوياً «أن يكون الشئ هو هو وليس غيره وهوقائم على التطابق أوالاتساق في المنطق»[2] ويتداخل مفهوم الهُوية مع مفهوم الماهية لأن الماهية « أن يكون الشئ (ما هو) بزيادة حرف الصلة ما على الضمير المنفصل هو والمعنى واحد»[3] ولذلك حُدد المصطلح الأجنبي لمصطلحي الهوية والماهية ليظهر الاختلاف بينهما فكل لفظ منفصل عن الآخر، ذلك أن مصطلح «ماهية Essence من اللاتينية Esse وهوفعل الكينونة ولفظ هوية Identite من الضمير Id أي هو»[4] وقد اعتاد الفلاسفة على إطلاق مصطلح الهوية على المستوى الأنطولوجي[5] أي المستوى الذي ينظر إلى الوجود ذاته بصرف النظر عن الموجود الذي ينظر إليه ويؤوله، ونشير لهذه المسألة من خلال الطرح الذي عرضه مارتن هيدجر (1889 - 1976) حول سؤال الماهية، فقد استبدل سؤال ما هوالإنسان؟ بسؤال أكثر جذرية من هوالإنسان؟ فأراد هيدجر أن يستغني «نهائياً عن كلمة إنسان لتختفي نهائياً من نصوصه اللاحقة وتظهر بدلاً منها مصطلح الدازايّن Dasein الفاقد للماهية، وهويعني أن علاقتنا «بأنفسنا في كل مرة تأخذ شكل الانتماء إلى أنفسنا أوشكل الضياع عن أنفسنا وهوما سيقود الى

---

[1] - الخويلدي – المصدر نفسه.
[2]- حسن حنفي : الهوية، القاهرة،المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2012 ص10.
[3]- المرجع السابق: ص 10.
[4]- المرجع السابق : ص14.
[5]ـ هناك مستويات عديدة لمفهوم الهوية منها الاجتماعي والثقافي والديني والسياسي.

الأصالة أوعدم الأصالة في وجودنا»[1] وبهذا المعنى يؤكد هيدجر أن ماهية الكائن البشري لا تكون إلا من خلال نزوعه لما يريد أن يكون فهومن يصنع ذاته بذاته بتجاوزه لواقعه وانفتاحه على العالم أي أن هويته من خلال ذاته ومن ثم فإن ما يقال عن الوجود ليس الوجود عينه وإنما هوما قرأته الذات الإنسانية ورأته أومنحته للوجود من معان وتأويلات وتصورات، فالذات الإنسانية إذن هي هوية الإنسان أيضا وهي أساس كل هوية أخرى؛ لأنه إذا تصورنا غياب هوية الإنسان غاب الوجود عنا وغاب عنا كل معنى؛ لأن الذات هي التي تعطي المعنى وتوضحه وهوما يؤكد جوهرية الهوية الإنسانية ومركزيتها في الوجود، لذا فمصطلح الذات كما قدمه هيدجر يعني أيضاً الهوية أوالهوية الإنسانية أي وجود الإنسان وحقيقته بوصفه أنا ناظرة وقارئة للوجود تمنح للوجود معناه، وهذا ما قدمه من قبل ديكارت من خلال الأنا الديكارتية أوالكوجيتو الديكارتي، وقد رفض ليفيناس ذلك التقديم لمفهوم الهوية؛ لأنه يقتصرعلى علاقة الذات الإنسانية بالوجود فقط بصرف النظر عن أي علاقات أخرى؛ ولذلك رفض ما ذهبت إليه الميتافيزيقا التقليدية في تصورها للهوية من حيث « إنها لا تُسنِد للهوية الإنسانية في نظرتها للوجود وتعتبر تصورها للوجود هوالوجود نفسه وليس الوجود كما تصورته الذات الإنسانية وأولته»[2] ولذلك يدخل ليفيناس في بعُد آخر لمسألة الهوية وهوعلاقة الأنا بالآخر أوالغير، الأنا بوصفها معبرة عن الهوية والآخر بوصفه مقابلاً للهوية ومغايراً لها، وقد ارتبط مفهوم الآخر أو الغير في الفلسفة بشكل سلبي قائم على إقصاء للآخر فنجد أرسطو(384 322- ق.م) الذي تأثر بالمفاهيم العنصرية للتفرقة بين اليونانين وغيرهم والتي تدعي «أن الآلهة قد خلقت اليونـانيين من مادة نورانية خاصة، بينما خلقت غيرهم من مواد خسيسة، لذلك فقد عدّ غير اليونـاني يعاني القصور العقلي أوالعضلي، على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانبين»[3] وقد استخدم « أهم عناصر الهوية اليونانية ألا وهي اللغة، فأطلق لقب « بربري على كل من لا يتكلم اللغة اليونانية ويمكن استعباده إذا وقع أسيراً»[4] وفي الفلسفة الحديثة كان النموذج الهيجلي الذي لم يبعد كثيراً عن نموذج أرسطوومفهومه للآخر بشكل عُنصري كبير فجاءت جدلية هيجل (1770-1831) المشهورة « العبد والسيد»[5] إذ يقول: «الوعيان بالـذات وبالآخر متضادان،

[1]- مارتن هايدجر : الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ليبيا، دار الكتب الجديدة، الطبعة الأولى،،2012، ص هامش 113

[2]- Levinas E. Collected Philosophical Papers، Trans. Alphonso Lingis Pittsburgh: Duquesne University Press،، 1998، p. 96.

[3]- أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، (من دون رقم طبعة) 1960، ص 255.(بتصرف).

[4] فيلهوهارلي وآخرون: صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تعريب: الطاهر لبيب، بيروت،لبنان،مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1999،ص 52.

[5]- ألكسندر كوجاييف: جدلية السيد والعبد من « المدخل إلى قراءة هيغل »، ترجمة وفاء شعبان، الكويت،مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد 114-115، ص 52.

الوعي بالذات يتضاد قبل كل شيء مع نفسه، إنها دراما اللا مساواة بين العبـد والسيد، والملاحظ بالنسبة إليه أن هذا الصراع من أجل الحياة والموت»[1] إن جدلية العبد والسيد الهيجيلية تؤكد ضرورة الصراع حتميةً تاريخية للعلاقة بين الأنا والآخر والتي من شأنها تجعل الصراع هو نمط للعلاقة التي تحكم الأنا بالآخر،و التي قد تؤدي في النهاية إلى موت أحدهما.

لقد تأسست الهوية عند ليفيناس منذ البداية على مفهوم الاختلاف Differences والاختلاف ضد الاتفاق والفرق بينه وبين الخِلاف، «أن الاختلاف يُستعمل في القول المبني على دليل، على حين أن الخِلاف لا يستعمل إلا فيما لا دليل عليه، والاختلاف عند بعض المتكلمين هو كون الموجودين غير المتماثلين وغير متضادين»[2].

وفي معجم المفاهيم الفلسفية نجد أن الاختلاف هوالذي يوجد ويتحدد داخل كل كائن بوصفه الخاصية التي تحدده والتي تجعل منه كياناً فريداً متميزاً عن ماعداه، إذ إن الاختلاف بين طرفين، يندرج داخل كل واحد منها كهوية سلبية بالقياس إلى ذاتها، وذلك لأنه اختلاف الذات بالنسبة لذاتها.»[3] ومن هنا يتحدد مفهوم الاختلاف في الفلسفة الحديثة بوصفه «الخاصية التي تمِّيز مفهوماً عن معنى آخر، وشيئاً عن شيء آخر، الخاص ب.. أوالمُمّيز لـ..»[4] وفي الفلسفة المعاصرة صاغ هذا المصطلح، الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (1930 - 2004 م) عام 1968 ليدل في نظريته التفكيكية على سلسلة من المصطلحات اللغوية، منتهياً إلى أن الاختلاف «ليس هوية كما أنه ليس اختلافاً بين هويتين»[5] وعلى الرغم من تأثير دريدا في ليفيناس في صياغة بعضامن مصطلحاته لتأويلها، نجد أن معنى الاختلاف أخذ بعداً آخر في فلسفة ليفيناس، فقد أكد الاختلاف من خلال غيريّة الآخر، المتمتع بتفرده ووجوده المستقل وليس كانصهار داخل الأنا، فكما تتمتع الأنا بوجودها المتفرد كذلك فالآخر له المنزلة نفسها من الوجود والكيان المتفرد ولذلك يصف ليفيناس العلاقة بالآخر بأنها لحظات ولادة للأنا من جديد من خلال الآخر، فتموت الأنا الأولى

[1]- المرجع السابق :ص 54.
[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الحزء الثاني، لبنان، بيروت دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة،،1978،ص 531.
[3]- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية،ترجمة خليل أحمد خليل،المجلد الأول، بيروت، منشوارت عويدات الطبعة الأولى،2001، ص282-283.
[4]- سالم يقوت: مفهوم الاختلاف، تونس، مجلة مدا ارت فلسفية، العدد3، فبراير 2000، ص65.
[5]- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسياً معاصراً، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، بيروت لبنان، المنظمة العربية للترجمة،، ط1، 2008، ص224.

وتولد أنا جديدة، ولذلك فالغيرية عند ليفيناس مؤسسة على الاختلاف بقوله: «الآخر هو آخر وليس من خلالي؛ تماما كما الأنا المتفرد وليس من خلال الآخر، فلابد من التسليم بالآخر بأي حال من الأحوال كآخر، وبمشاركتي في وجود مشترك»[1].

لذا كانت العلاقة بالآخر « - كما يقرر ليفيناس- هي التي تشكل طابع حياتنا الاجتماعية، فإن الآخرية تظهر كعلاقة غيرمتقابلة، أي إنها تتباين عن التزامن، فالآخر الإنساني بما هو آخر إنساني ليس أنا أخرى فحسب، هوما لا يمكن أن أكونه أنا».

[1]- Levinas E. Time anti the Other، translated by Richard A. Cohen، pittsburgh: Duquesne University Press، 1987، p. 75.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء فيما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أوما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

رسالة الحقوق

للإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع)

رسالة الحقوق
للإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع)

هذه الرسالة للإمام زين العابدين علي بن الحسين (ع) المعروفة برسالة الحقوق، تعدّ أوّل رسالة قانونية جامعة دوّنت على هذا النحو البيّن والجامع في التاريخ البشري، وهي من الذخائر النفيسة الذي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان وحقوقه كلّها، وتشتمل على شبكة علاقات الإنسان الثلاثة، مع ربّه ونفسه ومجتمعه، وترسم حدود الحقوق والواجبات بين الإنسان وجميع ما يحيط به من عالم الخلق.

تقدم رسالة الحقوق صورة كاملة وشاملة عن حقيقة الدين الإسلامي وتمثل دائرة معارف إسلامية كبرى من حيث تعدد جوانبها وتنوع مضامينها وهذا التنوّع والغنى الفكري أكسب هذه الرسالة موقعاً متميزاً في التراث الإسلامي.

محرر

- حقوق الله

اعْلَمْ رَحِمَكَ اللهُ أَنَّ لله عَلَيْكَ حُقُوقًا مُحِيطَةً بكَ فِي كُلِّ حَرَكَة تَحَرَّكْتَهَا، أَوْ سَكَنَة سَكَنْتَهَا، أَوْ مَنْزِلَة نَزَلْتَهَا، أَوْ جَارِحَة قَلَّبْتَهَا وَآلَة تَصَرَّفْتَ بهَا، بَعْضُهَا أَكْبَرُ مِنْ بَعْض.

وَأَكْبَرُ حُقُوقِ اللهِ عَلَيْكَ مَا أَوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَمِنْهُ تَفَرَّعَ. ثُمَّ أَوْجَبَهُ عَلَيْكَ لِنَفْسِكَ مِنْ قَرْنِكَ إلَى قَدَمِكَ عَلَى اخْتِلافِ جَوَارِحِكَ.

فَجعَلَ لِبصَرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِسَمْعِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِلِسَانِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِيَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِرِجْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِبَطْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِفَرْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَهَذِهِ الْجَوَارِحُ السَّبْعُ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الأَفْعَالُ. ثُمَّ جَعلَ عَزَّ وَجَلَّ لأَفْعَالِكَ عَلَيْكَ حُقُوقًا فَجعَلَ لِصَلاتِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِصَوْمِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِصَدَقَتِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِهَدْيِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلأَفعَالِكَ عَلَيْكَ حَقًّا. ثُمَّ تَخرُجُ الْحُقُوقُ مِنْكَ إِلَى غَيْرِكَ مِنْ ذَوِي الْحُقُوقِ الْوَاجِبَـةِ عَلَيْـكَ. وَأَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثُمَّ حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثُمَّ حُقُوقُ رَحِمِكَ. فَهَذِهِ حُقُوقٌ حُقُوقُ رَحِمِكَ. فَهَذِهِ حُقُوق يَتَشَعَّبُ مِنْهَا حُقُوقٌ: فَحُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثَلاثَةٌ أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ سَائِسِـكَ بِالسُّـلْطَانِ ثُمَّ سَائِسِكَ بِالْعِلْـمِ، ثُمَّ حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمُلْكِ، وَكُلُّ سَائِسٍ إِمَامٌ. وَحُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثَلاثَةٌ أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ، ثُمَّ حَقُّ رعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ رَعِيَّةُ الْعَالِمِ، وَحَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْمُلْكِ مِنَ الأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكْتَ مِنَ الأَيْمَانِ. وَحُقُوقُ رَحِمِكَ كَثِيرَةٌ مُتَّصِلَةٌ بِقَدْرِ اتِّصَالِ الرَّحِمِ فِي الْقَرَابَةِ فَأَوْجَبُهَا عَلَيْـكَ حَقُّ أُمِّكَ ثُمَّ حَقُّ أَبِيكَ ثُمَّ حَقُّ وَلَدِكَ ثُمَّ حَقُّ أَخِيكَ ثُـمَّ الأَقْرَبُ فَالأَقْرَبُ وَالأَوَّلُ فَالأَوَّلُ. ثُمَّ حَقُّ مَوْلاكَ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَوْلاكَ الْجَارِيَةُ نِعْمَتُكَ عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ لَدَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُؤَذِّنِكَ بِالصَّلاةِ، ثُمَّ حَقُّ إِمَامِكَ فِي صَلاتِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَلِيسِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَارِكَ، ثُمَّ حَقُّ صَاحِبِكَ، ثُمَّ حَقُّ شَرِيكِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَالِكَ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي تُطَالِبُهُ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي يُطَالِبُكَ، ثُمَّ حَقُّ خَلِيطِكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الَّذِي تَدَّعِي عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَشِيرِكَ، ثُمَّ حَقُّ الْمُشِيرِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَنْصِحِكَ، ثُمَّ حَقُّ النَّاصِحِ لَكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَصْغَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ سَائِلِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَن سَأَلْتَهُ، ثُمَّ حَقُّ مَن جَرَى لَكَ عَلَى يَدَيْهِ مَسَاءَةٌ بِقَوْلٍ أَوفِعْلٍ أَوْ مَسَرَّةٍ بِذلِكَ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ عَنْ تَعَمُّدٍ مِنْهُ أَوْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ مِنْهُ، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ عَامَّةً ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ، ثُمَّ الْحُقُوقُ الْجَارِيَةُ بِقَدْرِ عِلَلِ الأَحْوَالِ وَتَصَرُّفِ الأَسْبَابِ. فَطُوبَى لِمَنْ أَعَانَهُ اللهُ عَلَى قَضَاءِ مَا أَوْجَبَ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِهِ وَوَفَّقَهُ وَسَدَّدَهُ.

أ- حق الله الأكبر

فَأَمَّا حَقُّ اللهِ الأَكْبَرُ فَإِنَّكَ تَعْبُدُهُ لا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخلاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهُمَا.

ب ـ حق النفس

وَأَمَّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ فَأَنْ تَسْتَوْفِيَهَا فِي طَاعَةِ اللهِ فَتُؤَدّي إِلَى لِسَانِكَ حَقَّهُ وَإِلَى سَمْعِكَ حَقَّهُ وَإِلَى بَصَرِكَ حَقَّهُ وَإِلَى يَدِكَ حَقَّهَا وَإِلَى رِجْلِكَ حَقَّهَا وَإِلَى بَطْنِكَ حَقَّهُ وَإِلَى فَرْجِكَ حَقَّهُ وَتَسْتَعِينَ بِاللهِ عَلَى ذَلِكَ.

ج ـ حق اللسان

وَأَمَّا حَقُّ اللّسَانِ فَإِكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَى[1] وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ وَحَمْلُهُ عَلَى الأَدَبِ وَإِجْمَامُهُ إِلاّ لِمَوْضِعِ الْحَاجَةِ وَالْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيَا وَإِعْفَاؤُهُ عَنِ الْفُضُولِ الْشَّنِعَةِ الْقَلِيلَةِ الْفَائِدَةِ الَّتِي لا يُؤْمَنُ ضَرَرُهَا مَعَ قِلَّةِ عَائِدَتِهَا. وَيُعَدُّ شَاهِدَ الْعَقْلِ وَالدَّلِيلَ عَلَيْهِ وَتَزَيُّنُ الْعَاقِلِ بِعَقْلِهِ حُسْنُ سِيرَتِهِ فِي لِسَانِهِ. وَلا قُوَّةَ إلا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

د ـ حق السمع

وَأَمَّا حَقُّ السَّمْعِ فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقًا إِلَى قَلْبِكَ إلا لِفُوهَةٍ كَرِيمَةٍ تُحْدِثُ فِي قَلْبِكَ خَيْرًا أَوتَكْسِبُ خُلُقًا كَرِيمًا فَإِنَّهُ بَابُ الْكَلامِ إِلَى الْقَلْبِ يُؤَدِّي إِلَيْهِ ضُرُوبُ الْمَعَانِي عَلَى مَا فِيهَا مِن خَيْرٍ أَوشَرٍّ. وَلا قُوَّةَ إلا بِاللهِ.

هـ ـ حق البصر

وَأَمَّا حَقُّ بَصَرِكَ فَغَضُّهُ عَمَّا لا يَحِلُّ لَكَ وَتَرْكُ ابْتِذَالِهِ إلاّ لِمَوضِعِ عِبْرَةٍ تَسْتَقْبِلُ بِهَا بَصَرًا أَوتَسْتَفِيدُ بِهَا عِلْمًا، فَإِنَّ الْبَصَرَ بَابُ الاعْتِبَارِ.

و ـ حق الرجلين

وَأَمَّا حَقُّ رِجْلَيْكَ فَأَنْ لا تَمْشِي بِهِمَا إِلَى مَا لا يَحِلُّ لَكَ وَلا تَجْعَلْهُمَا مَطِيَّتَكَ فِي الطَّرِيقِ الْمُسْتَخِفَّةِ بِأَهْلِهَا فِيهَا فَإِنَّهَا حَامِلَتُكَ وَسَالِكَةٌ بِكَ مَسْلَكَ الدِّينِ وَالسَّبْقُ لَكَ، وَلا قُوَّةَ إلا بِاللهِ.

---

[1]- الخنى: الفحش في الكلام.

ز ـ حق اليد

وَأَمَّا حَقُّ يَدِكَ فَأَنْ لا تَبْسُطَهَا إِلَى مَا لا يَحِلُّ لَكَ فَتَنَالَ بِمَا تَبْسُطُهَا إِلَيْهِ مِنَ اللهِ الْعُقُوبَةَ فِي الآجِلِ، وَمِنَ النَّاسِ بِلِسَانِ اللائِمَةِ فِي الْعَـاجِلِ، وَلا تَقْبِضَهَا مِمَّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْهَا وَلَكِنْ تُوَقِّرُهَا بِقَبْضِهَا عَنْ كَثِيرٍ مِمَّا يَحِلُّ لَهَا وَبَسْطِهَا إِلَى كَثِيرٍ مِمَّا لَيسَ عَلَيْهَا، فَإِذَا هِيَ قَدْ عُقِلَتْ وَشُرِّفَتْ فِي الْعَاجِلِ وَجَبَ لَهَا حُسْنُ الثَّوَابِ فِي الآجِلِ.

ح ـ حق البطن

وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ فَأَنْ لا تَجْعَلَهُ وِعَاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرَامِ وَلا لِكَثِيرٍ، وَأَنْ تَقْتَصِدَ لَهُ فِي الْحَلالِ وَلا تُخرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ[1] وَذَهَابِ الْمُرُوَّةِ، وَضَبْطُهُ إِذَا هَمَّ بِالْجُوعِ وَالظمأ فَإِنَّ الشَّبَعَ الْمُنْتَهِي بِصَاحِبِهِ إِلَى التُّخَمِ مَكْسَلَةٌ وَمَثْبَطَةٌ وَمَقْطَعَةٌ عَنْ كُلِّ بِرٍّ وَكَرَمٍ. وَإِنَّ الري الْمُنْتَهِي بِصَاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ مَسْخَفَةٌ وَمَجْهَلَةٌ وَمَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوَّةِ.

ط ـ حق الفرج

وَأَمَّا حَـقُّ فَرْجِكَ فَحِفْظُهُ مِمَّا لا يَحِلُّ لَكَ وَالاسْتِعَانَةُ عَلَيْهِ بِغَضِّ الْبَصَرِ - فَإِنَّهُ مِنْ أَعْوَنِ الأَعْوَانِ- وَكَثْرَةُ ذِكْرِ الْمَوتِ وَالتَّهَدُّدِ لِنَفْسِكَ بِاللهِ وَالتَّخوِيفِ لَهَا بِهِ، وَبِاللهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّأْيِيدُ وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلا بِهِ.

ـ حقوق الأفعال

أ ـ حق الصلاة

فَأَمَّا حَقُّ الصَّلاةِ فَأَنْ تَعْلَمَ أنَّهَا وِفَادَةٌ إِلَى اللهِ وَأَنَّكَ قَائِمٌ بِهَا بَيْنَ يَدَي اللهِ، فَإِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ خَلِيقًا أَنْ تَقُومَ فِيهَا مَقَامَ الذَّلِيلِ الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ الْخَائِفِ الرَّاجِي الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ الْمُعَظِّمِ مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ وَالإِطْرَاقِ وَخُشُوعِ الأَطْرَافِ وَلِينِ الْجَنَاحِ وَحُسْنِ الْمُنَاجَاةِ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَالطَّلَبِ إِلَيْهِ فِي فَكَاكِ رَقَبَتِكَ الَّتِي أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُكَ وَاسْتَهلَكَتْهَا ذُنُوبُكَ. وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللهِ.

[1]- التهوين: الاستخفاف. يقال: هَوَّنَ الشيء: استخفّ به.

ب- حق الصوم

وَأَمَّا حَقُّ الصَّوْمِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حِجَابٌ ضَرَبَهُ اللهُ عَلَى لِسَانِكَ وَسَمْعِكَ وبَصَرِكَ وَفَرْجِكَ وبَطْنِكَ لِيَسْتُرِكَ بِهِ مِن النَّارِ وَهَكَذَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ» فَإِنْ سَكَنَتْ أَطْرَافُكَ فِي حَجَبَتِهَا3 رَجَوْتَ أَنْ تَكُونَ مَحْجُوبًا. وَإِنْ أَنْتَ تَرَكْتَهَا تَضْطَرِبُ فِي حِجَابِهَا وتَرْفَعُ جَنَبَاتِ الْحِجَابِ فَتُطَّلِعُ إِلَى مَا لَيْسَ لَهَا بِالنَّظْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِلشَّهْوَةِ وَالْقُوَّةِ الْخَارِجَةِ عَنْ حَدِّ التَّقِيَّةِ للهِ لَمْ تَأمَنْ أَنْ تَخرِقَ الْحِجَابَ وَتَخرُجَ مِنْهُ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ج- حق الحج

وَأَمَّا حَقُّ الحَجّ فأَنْ تَعْلَمَ أنّه وِفادةٌ إلى رَبّكَ، وفِرارٌ إليه من ذُنوبكَ وفيهِ قبولُ تَوبتِكَ وقَضاءُ الفَرضِ الَّذي أوجَبَه الله عَليك[1].

د- حق الصدقة

وَأَمَّا حَقُّ الصَّدَقَةِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها ذُخرُكَ عِنْدَ رَبكَ وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لا تَحْتَاجُ إِلَى الإِشْهَادِ، فَإذا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ بمَا اسْتَودَعْتَهُ سِرًّا أَوْثَقَ بمَا اسْتَوْدَعْتَهُ عَلانِيَةً، وكُنْتَ جَدِيرًا أَنْ تكونَ أَسْرَرْتَ إِلَيْهِ أَمْرًا أَعْلَنْتَهُ، وكَانَ الأَمْرُ بَيْنَكَ وبَيْنَهُ فِيهَا سِرًّا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَلَمْ تَسْتَظْهِرْ عَلَيْهِ فِيمَا اسْتَوْدَعْتَهُ مِنْهَا بِإِشْهَادِ الأَسْمَاعِ وَالأَبْصَارِ عَلَيْهِ بهَا كَأَنَّهَا أَوْثَقُ فِي نَفْسِكَ لا كَأَنَّكَ لا تَثِقُ بِهِ فِي تَأْدِيَةِ وَدِيعَتِكَ إِلَيْكَ، ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بهَا عَلَى أَحَد لأَنّهَا لَكَ فَإذا امْتَنَنْتَ بهَا لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ بهَا مِثْلَ تَهْجِينِ[2] حَالِكَ مِنْهَا إِلَى مَنْ مَنَنْتَ بهَا عَلَيْهِ لأَنَّ فِي ذلِكَ دَلِيلاً عَلَى أَنّكَ لَمْ تُرِدْ نَفْسَكَ بهَا، وَلَوْ أَرَدْتَ نَفْسَكَ بهَا لَمْ تَمْتَنَّ بهَا عَلَى أَحَدٍ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

هـ- حق الهدي

وَأَمَّا حَقُّ الهَدْيِ فَأَنْ تُخلِصَ بهَا الإِرَادَةَ إِلَى رَبكَ وَالتَّعَرُّضَ لِرَحْمَتِهِ وَقَبُولِهِ ولا تُرِيدَ عُيُونَ النَّاظِرِينَ دُونَهُ، فَإِذَا كُنْتَ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنْ مُتَكَلِّفًا ولا مُتَصَنِّعًا وَكُنْتَ إِنمَّا تَقْصِدُ إِلَى اللهِ. وَاعْلَمْ

[1]- الحجبة: جمع حاجب.
[2]- التقبيح والتحقير.

أَنَّ الله يُرَادُ بالْيَسِيرِ وَلا يُرَادُ بالْعَسِيرِ كَمَا أَرَادَ بخَلْقِهِ التَّيْسِيرَ وَلَمْ يُرِدْ بهِمُ التَّعْسِيرَ، وكَذَلكَ التَّذَلُّلُ أَوْلَى بكَ مِن التَّدَهْقُنِ[1] لأَنَّ الْكُلْفَةَ وَالْمَؤونَةَ في الْمُتَدَهْقِنينَ. فَأَمَّا التَّذَلُّلُ وَالتَّمَسْكُنُ فَلا كُلْفَةَ فِيهِمَا وَلا مَؤونةَ عَلَيْهِمَا لأَنَّهُمَا الْخِلْقَةَ وهُمَا مَوجُودَانِ في الطَّبِيعَةِ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ـ حقوق الأئمَّة:

أ ـ حق سائِسِكَ بالسلطان

فأَمَّا حَقُّ سَائِسكَ بالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ أنّكَ جُعِلْتَ لَهُ فِتنَة وأَنَّهُ مُبْتَلىً فِيكَ بمَا جَعَلَهُ اللهُ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطَانِ وَأَنْ تُخلِصَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ وَأَلا تمُاحِكَهُ[2] وَقَدْ بُسِطَتْ يَدُهُ عَلَيْكَ فَتَكُونَ سَبَبَ هَلاكِ نفْسِكَ وَهلاكِهِ. وتَذَلَّلْ وتَلَطَّفْ لإعْطَائِهِ مِنَ الرِّضَا مَا يَكُفُّهُ عَنْكَ وَلا يَضُرُّ بدِينِكَ وتَسْتَعِينُ عَلَيْهِ فِي ذلِكَ باللهِ. ولا تُعَازَّهُ[3] ولا تُعَانِدْهُ فَإِنَّكَ إنْ فَعَلْتَ ذلِكَ عَقَقْتَهُ[4] وَعَقَقْتَ نَفْسَكَ فَعَرَضْتَهَا لِمَكْرُوهِهِ وَعَرَضْتَهُ لِلْهَلَكَةِ فِيكَ وكُنْتَ خَلِيقًا أَنْ تكُونَ مُعِينًا لَهُ عَلَى نفْسِكَ وَشَرِيكًا لَهُ فِيمَا أَتى إلَيْكَ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ب ـ حق سائسك بالعلم

وأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بالعِلْمِ فالتَّعْظِيمُ لَهُ والتَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ وَحُسْنُ الاسْتِمَاعِ إليهِ وَالإقْبَالُ عَلَيْهِ[5]) وَالْمَعُونَةُ لَهُ عَلَى نفْسِكَ فِيمَا لا غِنَى بكَ عَنْهُ مِنْ الْعِلْمِ بأَنْ تُفَرِّغَ لَهُ عَقلَكَ وَتُحْضِرَهُ فَهْمَكَ وتُزكِيِّ لَهُ قَلْبَكَ وتُجَلِّيَ لَهُ بَصَرَكَ بترْكِ اللّذَّاتِ وَنقْصِ الشّهَوَاتِ، وَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ فِيمَا أَلْقَى إلَيْكَ رَسُولُهُ إلَى مَنْ لَقِيَكَ مِنْ أَهْلِ الْجَهْلِ فَلَزِمَكَ حُسْنُ التَّأْدِيَةِ عَنْهُ إلَيهِمْ، ولا تَخُنْهُ فِي تَأْدِيَةِ رِسَالَتِهِ وَالْقِيَامِ بهَا عَنْهُ إذا تَقَلَّدْتَهَا. وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

[1]- تدهقن أي صار دهقاناً وهورئيس القرية وزعيم الفلاحين والمراد به ضد التمسكن والتذلل.
[2]- لا تماحكه: لا تخاصمه ولا تنازعه.
[3]- لا تعازه: لا تعارضه في العزة.
[4]- عققته: عصيتَه وآذيته..
[5]- في المكارم الأخلاق: وألا تَرْفَعَ صوتَكَ عليهِ ولا تُجيبَ أحداً يَسْأَلُه عن شيَ ء حتى يكونَ هوالذي يُجيبُ ولا تُحدِّثَ في مَجْلسه أحداً ولا تَغْتَابَ عنْدَه أحداً وأن تَدْفَعَ عنه إذا ذُكِرَ عندَكَ بسُوء وأن تَسْتُرَ عُيوبَه وتُظْهِرَ مَنَاقِبَهُ ولا تُجالِسَ لَهُ عَدواً ولا تُعادي له وَليّاً، فإذا فَعَلْتَ ذلكَ شَهِدَتْ لَكَ مَلائكَةُ اللّه بأنَّكَ قَصَدْتَه وتَعَلَّمْتَ عِلْمَه للّه جَلَّ اسْمُه لا للنَّاسِ.

ج ـ حق السائس بالملك

وأمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بالمِلْك[1] فَنَحْوٌ مِنْ سَائِسِكَ بالسُّلْطَانِ إلاّ أَنَّ هذَا يمْلِكُ مَـا لا يمْلِكُهُ ذاكَ، تَلْزمُكَ طَاعَتُهُ فِيمَـا دَقَّ وَجَلَّ منْكَ إلاّ أَنْ تُخرجَكَ مِنْ وُجُـوب حَقِّ الله، ويَحُولَ بَيْنَكَ وبَيْنَ حَقِّهِ وَحُقُوقِ الخَلْقِ، فَإذَا قَضَيْتَهُ رَجَعْتَ إلى حَقِّهِ[2] فَتَشَاغَلْتَ بهِ. ولا قُوَّةَ إلاّ باللهِ.

ـ حقوق الرعية:

أ ـ حق الرعية بالسلطان

فأَمَّا حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ بالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ[3] أَنَّكَ إنمَّا اسْتَرْعَيْتَهُمْ بفَضْلِ قُوَّتِك عَلَيْهِمْ فَإنَّهُ إنمَّا أَحَلَّهُـمْ مَحَلَّ الرَّعِيَّةِ لَكَ ضَعْفُهُمْ وَذُلُّهُمْ، فَمَـا أَوْلَى مَنْ كَفَاكَهُ ضَعْفُهُ وَذُلُّهُ حَتَّى صَيَّرَهُ لَكَ رَعِيَّةً وَصَيَّرَ حُكْمَكَ عَلَيْهِ نَافِذاً، لا يَمْتَنِعُ مِنْـكَ بعِزَّةٍ وَلا قُوَّةٍ وَلا يَسْتَنْصِرُ فِيمَا تَعَاظَمَـهُ مِنْكَ إلا (بالله) بالرَّحْمَةِ وَالْحِيَاطَةِ[4] وَالأَنَاةِ[5]، وَمَـا أَوْلاكَ إذَا عَرَفْتَ مَا أَعْطَـاكَ الله مِنْ فَضْلِ هذِهِ الْعِزَّةِ وَالْقُوَّةِ الَّتِي قَهَرْتَ بهَـا أَنْ تَكُونَ لِلّهِ شَاكِراً، وَمَـنْ شَكَرَ الله أَعْطَاهُ فِيمَا أَنْعَمَ عَلَيْهِ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ب ـ حق الرعية

بالعلم وأمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بالعِلْمِ فَأَنْ تَعْلَـمَ أَنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَكَ لَهُمْ [6] فِيمَـــا آتاكَ مِنَ الْعِلْمِ وَولاّكَ مِنْ خِزَانَةِ الْحِكْمَةِ، فَـإنْ أَحْسَنْتَ[7] فِيمَـــا ولاّكَ اللهُ مِنْ ذلِكَ وَقُمْتَ بهِ لَهُمْ مَقَامَ الخَـازِنِ الشَّفِيقِ النَّـاصِحِ لِمَـولاهُ فِي عَبيدِهِ، الصَّـابرِ الْمُحْتَسِب الَّذِي إذَا رأَى ذا حَـاجَةٍ

---

[1]- في المكارم الأخلاق: فأن تُطيعَهُ ولا تَعْصِيَهُ إلاّ فيما يَسخَطُ اللّه عز وجل فإنَّه لا طاعَةَ لِمَخلوق في مَعصيَةِ الخالِق.

[2]- أي قضيت حق اللّه فارجع إلى أداء حق مالكك.

[3]- في مكارم الأخلاق: أنَّهم صارُوا رَعيتَكَ لِضَعْفِهم وقُوَّتِكَ فيَجبُ أنْ تَعدِلَ فيهم وتكونَ لَهم كالوالِدِ الرَّحيمِ، وتَغْفِرَ لَهم جَهْلَهُم ولا تُعاجِلَهُم بالعُقوبَةِ، وتشكر الله عزَّ وجَلَّ علي ما آتاكَ مِنَ القُوَّةِ عليهِم.

[4]- الحياطة: الحفاظة والحماية والصيانة.

[5]- الأناة: الوقار والحلم وأصله الانتظار.

[6]- هنا لعله قد سقطت كلمة «خازنا» من قلم النسّاخ

[7]- في المكارم الأخلاق: فَإنْ أَحْسَنْتَ في تعلُّم الناسِ ولَم تَخرقْ بهم ولَم تَضْجُرْ عليهم زادَكَ الله مِنْ فَضله، وإنْ أنت مَنَعْتَ الناسَ علمَكَ أوخَرَقْتَ بهم عِنْدَ طَلَبِهِم العِلمَ مِنكَ كانَ حقاً على اللّه عز وجل أن يَسْلبَكَ الْعِلْمَ وبَهاءَهُ ويَسقُطَ مِنَ القلوبِ مَحَلَّكَ

فأَخرجَ لَهُ مِنَ الأَمْوالِ الَّتي في يَدَيهِ كُنْتَ رَاشِداً، وكُنْتَ لِـذَلِكَ آملاً[1] مُعْتَقِداً وإلاّ كُنْتَ لَهُ خَائِناً وَلِخَلْقِهِ ظَالِمًا وَلِسَلْبِهِ وَعِزِّهِ مُتَعَرِّضاً.

ج ـ حق الزوجة

وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النّكَاحِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَـعَـلَـهَـا سَكَناً وَمُسْتَرَاحاً وَأُنْساً وَوَاقِيَةً، وكَذَلِكَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا يَجِبُ أَنْ يَحْمَدَ اللَّهَ عَلَى صَاحِبِهِ، ويَعْلَـمَ أَنَّ ذَلِكَ نِعْمَةٌ مِنْهُ عَلَيْهِ. وَوَجَبَ أَنْ يُحْسِنَ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ وَيُكْرِمَهَا ويَرْفَقَ بِهَا وَإِنْ كَانَ حَقُّكَ عَلَيْهَا أَغْلَظَ[2] وَطَاعَتُكَ بِهَا أَلْزَمَ فِيمَا أَحْبَبْتَ وكَرِهْتَ مَا لَمْ تَكنْ مَعْصِيةً، فإِنَّ لَهَا حَقَّ الرَّحْـمَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ، وَمَوْضِعَ السُّكُونِ إِلَيهَا قَضَاءَ اللَّذَّةِ الَّتِي لا بُدَّ مِنْ قَضَائِهَـا وَذَلِكَ عَظِيـمٌ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

د ـ حق الرعية بملك اليمين

وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ اليَمِينِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَهُ خَلْقُ رَبِكَ، وَلَحْمُـــكَ وَدَمُـــكَ وَأَنَّـكَ تَمْلِكُهُ لا أَنْتَ صَنَعْتَهُ دُونَ اللَّهِ وَلا خَلَقْتَ لَهُ سَمْعًا وَلا بَصَرًا وَلا أَجْرَيتَ لَهُ رِزْقًا وَلَكِنَّ اللَّهَ كَفَاكَ ذَلِكَ، ثُمَّ سَخَّرَهُ لَكَ وَائْتَمَنَكَ عَلَيْهِ وَاسْتَوْدَعَكَ إِيَّـــاهُ لِتَحْفَظَهُ فِيهِ وتَسِيرَ فِيهِ بِسِيرَتِهِ فَتُطْعِمَهُ مِمَّا تَأْكُلُ وَتُلْبِسَهُ مِمَّا تَلْبَسُ وَلا تُكَلِّفَهُ مَـا لا يُطِيقُ، فَإِنْ كَرِهْتَ(ه) خَرَجْتَ إِلَى اللَّهِ مِنْهُ وَاسْتَبْدَلْتَ بِهِ وَلَـمْ تُعَذِّبْ خَلْقَ اللَّهِ وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ـ حقوق الرّحم:

أ ـ حق الأم

فَحَقُّ أُمِّكَ، فَـأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا حَمَلَتكَ حَيْثُ لا يَحْمِلُ أَحَدٌ أَحَدًا وَأَطْعَمَتكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِهَا مَا لا يُطْعِمُ أَحَدٌ أَحَدًا، وَأَنَّهَا وَقَتكَ بِسَمْعِهَـا وبَصَرِهَـا ويَدِهَـــا ورِجْلِهـا وَشَعْرِهَا وبَشَرِهَا وَجَمِيعِ جَوَارِحِهَـا مُسْتَبْشِرَةً بذَلِكَ، فَرِحَـةً مُوَابِلَةً[3]، مُحْتَمِلَةً لِمَـا فِيهِ مَكْرُوهُهَـا وأَلَمُهَـا وثِقْلُهَـا وَغَمُّهَا حَتَّى دَفَعَتهَا عَنْكَ يَدُ الـــقُدْرَةِ وَأَخرَجَتكَ إِلَى الأَرضِ فَرَضِيَتْ أَنْ تَشْبَـعَ وتجـُـوعُ هِيَ،

[1]- الآمل: خادم الرجل وعونه الذي يأمله.
[2]- في مكارم الأخلاق: فإنَّ لَها عَلَيْكَ أنْ تَرْحَمَها لأَنَّها أسيرُكَ وتُطْعِمَها وتكْسُوها،فإذا جَهِلَتْ عَفَوْتَ عَنْها
[3]- موابلة: مواظبة

وَتكْسُوكَ وَتعْرَى، وَتُرْوِيكَ وَتَظْمأُ، وَتُظِلُّكَ وتَضْحَى، وَتُنَعِّمَـكَ ببُؤْسِهَـا، وَتُلَذِّذُكَ بالنَّوْمِ بأَرَقِهَا، وَكَانَ بَطْنُهَا لَكَ وِعاءً، وَحِجْرُهَـا لَكَ حِواءً[1]، وثَدْيُهَا لَكَ سِقَاءً، ونَفْسُهَـا لَكَ وِقَـاءً، تُبَاشِرُ حَرَّ الدُّنيَا وبردهَـا لَكَ وَدُونَكَ، فَتَشْكُرُهَا عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَلا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إلاّ بعَونِ اللَّهِ وَتَوفِيقِهِ.

ب. حق الأب

وَأمَّا حَقُّ أَبيكَ فَتَعْلَمَ أنَّهُ أَصْلُكَ، وَأنَّكَ فَرْعُـهُ، وَأَنَّكَ لَوْلاهُ لَمْ تكُنْ. فَمَهْمَـا رَأَيْتَ فِي نفْسِكَ ممَّا يُعْجِبُكَ فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ وَاحْمَـدِ اللَّهَ وَاشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَلا قُوَّةَ إلاّ باللهِ.

ج. حق الولد

وَأمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَتَعْلَمَ أَنَّهُ مِنْكَ وَمُضَافٌ إلَيكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَـا بخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَأَنَّكَ مَسْؤولٌ عَمَّـا وَلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الأَدَبِ وَالدّلالَةِ عَلَى رَبِّـهِ وَالْمَعُونةِ لَهُ عَلَى طَاعَتِهِ فِيكَ وَفِي نفْسِهِ، فَمُثابٌ عَلَى ذلِكَ وَمُعَاقَبٌ، فَـاعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ بحُسْنِ أَثرِهِ عَلَيْهِ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا، الْمُعْذِرِ إلَى رَبهِ فِيمَـا بَيْنَكَ وبَيْنَهُ بحُسْنِ الْقِيَامِ عَلَيْهِ وَالأَخذ لَهُ مِنْهُ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

د. حق الأخ

وَأَمَّا حَقُّ أَخِيكَ فَتَعْلَم أَنّهُ يَدُكَ الَّتِي تَبسُطُهَـا، وَظَهْرُكَ الَّذِي تَلْتَجِئُ إلَيـهِ، وَعِزُّكَ الَّذِي تَعْتَمِدُ عَلَيهِ، وَقُوَّتُكَ الَّتِي تَصُولُ بهَـا، فَلا تَتَّخِذْهُ سِلاحًا عَـلَى مَـعْـصِـيَةِ اللَّهِ ولا عُدَّةً لِلظُّلْمِ بحَـقِّ اللَّهِ، ولا تَدَعْ نُصْرتَهُ عَلَى نفْسِـهِ وَمَعُونتِهِ عَلَى عَدُوِّهِ وَالْحَوْلَ بَيْنَهُ وبينَ شَيَاطِينهِ وتَأْدِيَةِ النَّصِيحَةِ إلَيهِ والإقبَالِ عَلَيْهِ فِي اللَّهِ فَـإنْ انقَادَ لِرَبهِ وَأَحْسَنَ الإجَابَةَ لَهُ وَإلاّ فَلْيَكُنِ اللهُ آثَرَ عِنْدَكَ وَأَكْرَمَ عَلَيْكَ مِنْهُ[2].

---

[1]- الحواء: ما يحتوي الشيء من حوى الشيء إذا أحاط به.
[2]- في بعض النسخ « وَلا قُوَّةَ إلا بالله».

ـ حقوق الآخرين:

أ ـ حق المنعم على مولاه

وَأَمَّـا حَقُّ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ بالْولاءِ[1] فَـأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ أَنفَقَ فِيكَ مَالَـهُ، وَأَخرَجَكَ مِن ذُلِّ الرِّقِ وَوَحْشَـته إلَى عِزِّ الحُرِّيَّة وأُنسِهـا، وَأَطْلَقَكَ مِنْ أَسْرِ الْمِلْكَة، وَفَـكَّ عَنْكَ حِلَقَ الْعُبُودِيَّة[2]، وَأَوْجَدَكَ رَائِحَة الْعِزِّ، وَأَخرَجَكَ مِنْ سِجْنِ القَهْرِ، وَدَفَـعَ عَنْكَ الْعُسْرَ، وبَسَطَ لَكَ لِسَانَ الإنْصَاف، وَأَبَاحَكَ الدُنْيـا كُلَّهَا فَمَلَّكَكَ نفْسَكَ، وَحَلَّ أَسْرَكَ، وَفَرَّغَكَ لِعِبَادَةِ رَبكَ، وَاحْتَمَلَ بذَلِكَ التَّقْصِيرَ فِي مَالِه، فَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَوْلَى الخَلْقِ بكَ بَعْـدَ أُولِي رَحِمِكَ فِي حَيَاتِكَ وَمَوْتِكَ، وَأَحَقُّ الخَـلْقِ بنَصْرِكَ وَمَعُونَتِكَ وَمُكَانفَتِكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ، فَلا تُؤْثِرْ عَلَيْهِ نفْسَكَ مَا احْتَاجَ إلَيْكَ.

ب ـ حق المولى الجارية عليه نعمتك

وَأَمَّـا حَقُّ مَوْلاكَ[3] الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ نِعْمَتُكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ جَعَلَكَ حَـامِيَةً عَلَيْهِ، وَوَاقِيَـةً وناصِرًا وَمَعْقِلاً، وَجَعَلَهُ لَكَ وَسِيلَةً وَسَبَباً بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يَحْجُبَكَ عَنِ النَّـارِ فَيَكُونَ فِي ذَلِكَ ثَوَابٌ مِنْهُ فِي الآجِلِ، وَيَحْكُمُ لَكَ بمِيرَاثِهِ فِي الْعَاجِلِ إذَا لم يَكُنْ لَهُ رَحِـمٌ، مُكَافَأَةً لِمَـا أَنفَقْتَهُ مِنْ مَالِكَ عَلَيْـهِ وَقُمْتَ بِهِ مِنْ حَقِّـهِ بَعْدَ إنفَاقِ مَالِكَ، فَإنْ لَمْ تَقُمْ بحَقِّهِ خِيفَ عَلَيْكَ أَلا يَطِيبَ لَكَ مِيرَاثُهُ. وَلا قُوَّةَ إلا بالله.

ج ـ حق ذي المعروف

وَأَمّا حَقُّ ذِي المَعْرُوفِ عَلَيكَ فَـأَنْ تَشْكُرَهُ وتَذْكُرَ مَعْرُوفَهُ وتَنْشُرَ لَهُ الْمَقَـالَةَ الْحَسَنَة، وَتُخلِصَ لَهُ الدُّعَـاءَ فِيمَـا بَينَكَ وبَيْنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَإنّكَ إذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ كُنْتَ قَدْ شَكَرْتَهُ سِرّاً وَعَلانِيَـةً. ثُمَّ إنْ أَمْكَنَ مُكَافَأَتَهُ بالْفِعْلِ كَافَأتَهُ وإلاّ كُنْتَ مُرْصِداً لَهُ مُوطِّناً نَفْسَكَ عَلَيْهَا.

[1]- الولاء: النصرة والملك والمحبة والصداقة والقرابة.

[2]- الحلق: جمع «حلقة». ويجمع أيضا على حلق - بفتحتين على غير قياس.

[3]- في مكارم الأخلاق: وأمَّا حَقُّ مَولاكَ الَّذي أنعَمتَ عليه فأنْ تَعْلَمَ أنَّ اللّهَ عز وجل جَعَلَ عِتقَكَ لَهُ وَسيلَةً إليهِ وحِجاباً لَكَ مِنَ النَّار، وأنَّ ثوابَكَ في العاجِلِ مِيراثُهُ إذا لَم يَكُنْ لَه رَحِمٌ مُكافَأَةً بما أنفَقْتَ مِنْ مالِكَ، وفي الآجلِ الجَنَّة.

د. حق المؤذن

وَأمّا حَقُّ الْمُؤَذِّنِ فَأَنْ تَعْلَمَ أنّهُ مُذَكِّرُكَ بربكَ وَداعِـــيكَ إلى حَظِّكَ وَأَفْضَلُ أَعْوانِكَ عَلَى قَضَاءِ الْفَرِيضَةِ الَّتِي افترَضَهَا اللهُ عَلَيْكَ فَتَشْكُرُهُ عَلَى ذَلِكَ شُكْرَكَ لِلْمُحْسِنِ إليكَ. وَإنْ كُنْتَ في بَيْتِكَ مُهْتَمّاً لِذَلِكَ لَمْ تكُنْ لله في أَمْرِهِ مُتَّهِماً وَعَلِمْتَ أَنَّهُ نِعْمَةٌ من اللَّهِ عَلَيْكَ، لا شَكَّ فِيهَـــا، فَـأَحْسِنْ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَيْهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ. وَلا قُوَّةَ إلا بالله.

هـ. حق الإمام في الصلاة

وَأمّا حَقُّ إمَامِكَ في صَلاتِكَ فَـأَنْ تَعلَمَ أنّهُ قَدْ تَقَلَّدَ السِّفَارَةَ فِيمَـا بَيْنَكَ وبَيْنَ اللَّهِ وَالْوِفَادَةَ إلَى رَبِكَ، وتَكَلَّمَ عَنْكَ وَلَمْ تَتَكَلَّـمْ عَنْهُ، وَدعَا لَكَ وَلَمْ تَدْعُ لَهُ، وَطَلَبَ فِيكَ وَلَـمْ تَطْلُبْ فِيه، وكَفَاكَ هَمَّ الْمَقَـامِ بَينَ يدي اللهِ وَالْمُسَاءَلَةَ لَهُ فِيكَ وَلَمْ تَكْفِه ذَلِكَ، فَـإنْ كَانَ في شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَقْصِيرٌ كَانَ بِهِ دُونَكَ، وَإنْ كَانَ آثماً لَمْ تَكُنْ شَرِيكَهُ فِيهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيكَ فَضلٌ، فَوَقَى نَفْسَكَ بنَفْسِهِ، وَوَقَى صَلاتَكَ بِصَلاتِهِ، فَتَشْكُرَ لَهُ عَلَى ذلِكَ. ولا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله.

و. حق الجليس

وَأمّـا حَقُّ الجَلِيسِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ كَنَفَكَ[1]، وَتُطِيبَ لَهُ جَانِبَكَ، وَتُنْصِفَهُ فِي مُجَارَاةِ اللَّفْظِ[2] ولا تُغْرِق[3] في نَزْعِ اللَّحْـظِ إذَا لَحَظْتَ وتَقْصُدَ في اللَّفْظِ إلَى إفْهَامِهِ إذَا لَفَظْتَ. وَإنْ كُنْتَ الْجَلِيسَ إلَيْهِ كُنْتَ فِي الْقِيَامِ عَنْهُ بِالْخِيَارِ وَإنْ كَانَ الجَالِسَ إلَيكَ كَانَ بالخِيَارِ. وَلا تَقُومُ إلا بِـإذْنِه[4] وَلا قُوَّةَ إلا بالله.

ز. حق الجار

وَأمّا حَقُّ الجَارِ فَحِفْظُهُ غَائِباً وكَرَامَتُهُ شَاهِدًا ونُصْرَتُهُ وَمَعُونَتُهُ فِي الحَالَينِ جَمِيعاً.[5] لا تَتَبَّعْ لَهُ عَوْرَةً ولا تَبحَثْ لَهُ عَنْ سَوْءَ(ة) لِتَعْرِفَهَا، فَإنْ عَرَفْتَهَا مِنْهُ عَنْ غَيْرِ إرَادَةٍ مِنْكَ وَلا

[1]- الكنف: الجانب والظل.

[2]- يقال « تجاروا في الحديث» أي جرى كل واحد مع صاحبه ومنه مجاراة من لا عقل له أي الخوض معه في الكلام.

[3]- لا تغرق: لا تبالغ في أمره

[4]- في مكارم الأخلاق: وتَنسي زَلاّتَهُ وتَحْفَظَ خَيراتَه إلاّ خَيراً

[5]- المراد بالحالين: الشهود والغياب.

تكَلُّف كُنْتَ لِمَا عَلِمْتَ حِصْنــاً حَصِينــاً وَسِتْرًا سَــتِيرًا، لَوْ بَحَثَت الأَسِنَّةُ عَنْهُ ضَمِيرًا لَمْ تَتَّصِلْ إلَيْهِ لانطوَائِهِ عَلَيهِ. لا تَسْــتَمِعْ عَلَيهِ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَـمُ. لا تُسَلِّمْهُ عِنْدَ شَــدِيدَة، ولا تَحْسُدْهُ عِنْــدَ نِعْمَة. تُقِيلُ عَثْرَتَهُ وتَغْفِر زَلَّتَــهُ. ولا تَدَّخِرْ حِلْمَكَ عَنْهُ إذَا جَهِلَ عَلَيْــكَ، ولا تَخرُجْ أَنْ تَكُونَ سُلَّمًا لَهُ. تَرُدُّ عَنهُ لِسَانَ الشَّتِيمَةِ، وَتُبْطِلُ فِيهِ كَيْدَ حَــامِلِ النَّصِيحَةِ، وَتُعَاشِرُهُ مُعَاشَرَةً كَرِيمَةً. وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ح ـ حق الصاحب

وَأمّا حَقُّ الصَّاحِب فَأَنْ تَصْحَبَهُ بالفَضلِ مَـا وَجَدْتَ إلَيهِ سَبِيلاً وإلا فَلا أَقَلَّ مِنَ الإنصَــافِ، وَأَنْ تُكْرِمَهُ كَمَا يُكْرِمُكَ، وَتَحْفَظَـهُ كَمَا يَحْفَظُكَ، ولا يَسْبِقَكَ فِيمَــا بَينَكَ وبَينَهُ إلَى مَكْرُمَة، فَــإنْ سَبَقَكَ كَافَــأْتَهُ. ولا تُقَصِّر بِهِ عَمَّا يَسْتَحِقُّ مِنَ الْمَوَدَّة. تُلْزِمُ نَفْسَكَ نَصِيحَتَهُ وَحِيَاطَتَهُ وَمُعَاضَدَتَهُ عَلَى طَاعَةِ رَبِهِ وَمَعُونَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ فِيمَــا لا يَهُمُّ بِهِ مِنْ مَعْصِيةِ رَبهِ، ثُمَّ تَكُونُ (عَلَيْهِ) رَحْمَةً ولا تَكُونُ عَلَيهِ عَذَاباً. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ط ـ حق الشريك

وَأمّــا حَقُّ الشَّرِيكِ، فَإنْ غَابَ كَفَيْتَــهُ، وَإنْ حَضَرَ سَاوَيْتَهُ، ولا تَعْزِمْ عَلَى حُكْمِكَ دُونَ حُكْمِــهِ، وَلا تَعمَــلْ بِرَأْيِكَ دُونَ مُنَــــاظَرَتِهِ، وتَحْفَظُ عَلَيْهِ مَالَهُ وَتَنفِي عَنْهُ خِيَانَتَهُ فِيمَا عَزَّ أَوهَانَ فَإنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّ «يَدَ اللهِ عَلَى الشَّرِيكَيْنِ مَـا لَمْ يَتَخاوَنا». ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ي ـ حق المال

وَأمّا حَقُّ المَالِ، فَأَنْ لا تَأْخُذَهُ إلاّ مِنْ حِلِّهِ، ولا تُنْفِقَهُ إلاّ فِي حِلِّهِ، وَلا تُحَرِّفَــهُ عَنْ مَــوَاضِعِهِ، ولا تَصْرِفَهُ عَنْ حَقَائِقِهِ، ولا تَجْعَلْهُ إذا كَانَ مِنَ اللَّهِ إلاّ إلَيهِ وَسَبَباً إلَى اللَّهِ. ولا تُــؤثِرَ بِهِ عَلَى نفْسكَ مَنْ لَعَلَّهُ لا يَحْمَدُكَ، وَبالْحَرِيِّ أَنْ لا يُحْسِنَ خِلافَتَهُ فِي تَرِكَتِكَ[1] ولا يَعْمَلُ فِيهِ بِطَــاعَةِ رَبكَ فَتَكُونَ مُعِينًا لَهُ عَلَى ذلِكَ أَوبِمَـا أَحْدَثَ فِي مَالِكَ أَحْسَنَ نَظَرًا لِنَفْسِهِ،

[1]- أي ميراثك، والتركة: الشيء المتروك أي تركة الميّت.

فَيَعْمَلَ بطَاعَةِ رَبه فَيَذْهَبَ بالْغَنِيمَةِ وتَبُوءَ بالإثمِ وَالْحَسْرَةِ وَالنَّدَامَةِ مَعَ التَّبعَةِ.[1] وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ك ـ حق الغريم الطالب

وَأمّا حَقُّ الغَرِيمِ الطَّالب لَكَ،[2] فَإنْ كُنْتَ مُوسِرًا أَوفَيتَهُ وكَفَيتَهُ وَأَغْنَيْتَهُ وَلَـــمْ ترْدُدْهُ وتَمْطُلْهُ فَإنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه - قَالَ - «مَـطَلُ الغَنِيَّ ظُلْـمٌ». وَإنْ كُنْتَ مُعْسِرًا أَرْضَيتَــهُ بحُسْنِ القَوْلِ وَطَلَبتَ إلَيهِ طَلَبًا جَـميلاً وَرَدَدتَهُ عَنْ نَفْسِكَ ردًّا لَطِيفًا، وَلَمْ تَجْمَعْ عَلَيْهِ ذهَابَ مَالِه وَسُوءَ مُعَامَلَتِه فَإنَّ ذلِكَ لؤمٌ. ولا قُوَّةَ إلاّ باللهِ.

ل ـ حق الخليط

وَأمّـا حَقُّ الخَلِيطِ[3] فَأَنْ لا تَغُرّه ولا تَغُشّـهُ ولا تُكَذِبَهُ ولا تُغَفِّلَهُ ولا تَخدَعَهُ ولا تَعمَلْ فِي انتقَــاضِه عَمَلَ الْعَدُوِّ الَّذي لا يُبقِي عَلَى صَاحِبِه وَإن اطْمَأَنَّ إلَيكَ اسْتَقْصَيتَ لَهُ عَلَى نَفْسِـكَ[4]وَعَلِمْتَ أَنَّ غَبنَ الْمُسْتَرْسِلِ ربًا. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ـ حق الخصم:

أ ـ حق الخصم المدعي عليك

وَأمّا حَقُّ الخَصْمِ المُدَّعِي عَلَيْكَ، فَإنْ كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَيكَ حَقّـاً لَمْ تنفَسِخ فِي حُجَّتِه وَلَمْ تَعمَلْ فِي إبطَالِ دَعْوَتِه وكُنْتَ خَصْمَ نَفسِكَ لَهُ والحَــاكِمَ عَلَيْهَا والشَّـــاهِدَ لَهُ بحَقِّه دُونَ شَهَادَةِ الشُّهُود، فَــإنَّ ذلِكَ حقُّ اللَّهِ عَلَيْكَ، وَإنْ كَانَ مَــا يَدَّعِيه بَـاطِلاً رَفَقْتَ بِهِ وَرَوَّعْتَهُ[5] ونــــاشَدتَهُ بدِينِه[6] وكَسَرْتَ حِدَّتَهُ عَنكَ بذِكْرِ اللهِ وَأَلْقَيْتَ حَشْوَ الْكَلامِ

---

[1]- التبعة: ما يترتب على الفعل من الشرّ وقد يستعمل في الخير.
[2]- الغريم: الدائن ويطلق أيضا على المديون.
[3]- الخليط: المخالط كالنديم والشريك والجليس ونحوها.
[4]- استقصى في المسألة: بلغ الغاية.
[5]- روعته: أفزعته
[6]- ناشدته بدينه: حلّفته وطلبته به.

وَلَغَطَهُ[1] الَّذي لا يَرُدُّ عَنْكَ عَـادِيَةَ[2] عَدُوِّكَ بَلْ تبُوءُ بإثمِهِ وَبِهِ يَشْحَذُ عَلَيْكَ سَيفَ عَدَاوَتِهِ[3] لأَنَّ لَفْظَةَ السُّوءِ تَبعَثُ الشَّرَّ. وَالخَيرُ مُقْمِعَةٌ لِلشَّرِّ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ب ـ حق الخصم المدعى عليه

وَأمّـا حَقُّ الخَصْمِ الْمُدَّعَى عَلَيهِ فَإنْ كَانَ مَـا تدَّعِيهِ حَقًّا أَجْمَلْتَ فِي مُقَـاوَلَتِهِ[4] بِمَخرَجِ الدَّعْوَى، فَإنّ لِلدَّعْوَى غِلْظَةً فِي سَـمعِ الْمُدَّعَى عَلَيهِ. وَقَصَـدْتَ قَصْدَ حُجَّتِكَ بالرِّفْقِ وَأَمْهَلِ الْمُهْلَةِ وَأَبْيَنِ الْبَيَـانِ وَأَلطَفِ اللُّطْفِ ولَمْ تَتَشَـاغَلْ عَنْ حُجَّتِكَ بِمُنَازَعَتِهِ بالقِيلِ وَالقَـالِ فَتَذهَبْ عَنْكَ حُجَّتُكَ ولا يَكُونَ لَكَ فِي ذَلِكَ دَرْكٌ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ج ـ حق المستشير

وَأمّـا حَقُّ المُسْتَشِيرِ، فَإنْ حَضَرَكَ لَهُ وَجْهُ رَأْيٍ جَهَدْتَ لَهُ فِي النَّصِيحَـةِ، وَأَشَرْتَ عَلَيهِ بمَا تَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ كُنْتَ مَكَانَهُ عَمِلْتَ بِهِ، وَذَلِكَ لِيَكُنْ مِنْكَ فِي رَحْمَةٍ وَلِين، فَإنَّ اللِّينَ يُؤْنِسُ الْوَحْشَةَ وَإنَّ الغِلْظَ يُوحِشُ مَوضِعَ الأنْسِ. وَإنْ لَمْ يَحْضُرْكَ لَهُ رَأْيٌ وَعَرَفْتَ لَهُ مَنْ تَثِقُ بِرَأيِهِ وَتَرْضَى بِهِ لِنَفسِكَ دَلَلْتَهُ عَلَيْهِ وَأَرْشَدْتَهُ إلَيْهِ، فَكُنْتَ لَمْ تَـأْلُهُ خَيراً[5] وَلَمْ تَدَّخِرْهُ نُصْحاً. ولا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

د ـ حق المشير

وَأمّـا حَقُّ المُشِيرِ عَلَيْكَ فَلا تَتَّهِمْهُ فِيمَا لا يُوافِقُكَ عَلَيهِ مِنْ رَأْيِهِ إذا أَشَـارَ عَلَيْكَ فَإنَّمَا هِيَ الآرَاءُ وَتَصَرُّفُ النَّـاسِ فِيهَـا وَاختِلافُهُمْ. فَكُنْ عَلَيهِ فِي رَأْيِهِ بالخِيَارِ إذا اتَّهَمْتَ رَأْيَهُ، فَأَمّا تُهْمَتُهُ فَلا تَجُوزُ لَكَ إذَا كَانَ عِنْدَكَ مِمَّنْ يَسْتَحِقُّ الْمُشَاوَرَةَ[6]. وَلا تَدَعْ شُكْرَهُ عَلَى مَـا بَدَا لَكَ مِن إشْـخاصِ رَأْيِهِ وَحُسْنِ وَجْهِ مَشُورَتِهِ، فَإذا وَافَقَكَ حَمِدتَ اللَّهَ وَقَبِلْتَ ذلِكَ مِن أَخِيكَ بالشُّـكْرِ

---

[1]- اللغط: كلام فيه جلبة واختلاط ولا يتبين.
[2]- عادية عدوّك: حدّته وغضبه،وعادية السّم: ضرره
[3]- يشحذ عليك أي يغضب، وأصله من شحذ السكين ونحوه: أحَدّه.
[4]- المقاولة: المجادلة والمباحثة.
[5]- لم تأله: لم تقصره من ألا يألو.
[6]- أي إذا استشار هومنك.

والإرْصَادِ بالْمُكَافَأَةِ فِي مِثلِهَـــــا إنْ فَزِعَ إلَيْكَ.[1] وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

هـ ـ حق المستنصح

وَأمّـــا حَقُّ المُسْتَنصِحِ فَإنَّ حَقَّهُ أَنْ تُؤَدِّيَ إلَيهِ النَّصِيحَةَ عَلَى الحَقِّ الَّذي تَرَى لَهُ أنّهُ يحْمِلُ وَتخرُجَ المَخرَجَ الَّذي يَلينُ عَلَى مَســـامِعِهِ، وتُكَلِّمَهُ مِنَ الْكَلامِ بمَا يُطِيقُهُ عَقلُهُ، فَإنَّ لِكُلِّ عَقْلٍ طَبَقَــةً مِنَ الْكَلامِ يَعْرِفُــهُ ويَجْتَنِبُهُ، وَلْيَكُنْ مَذهَبُكَ الرَّحْمَـــةَ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

و ـ حق الناصح

وَأمّـــا حَقُّ النَّاصِحِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ جَنَاحَكَ ثُمَّ تشرأب لَهُ قَلبَكَ20وَتفْتَحَ لَهُ سَــــمْعَكَ حتَّى تَفْهَمَ عَنهُ نَصِيحَتَهُ، ثُمَّ تنْظُرَ فِيهَـــــا، فَإنْ كَانَ وُفّقَ فِيهَا لِلصَّوَاب حَمِدْتَ اللَّهَ عَلَى ذَلِك وَقَبلْتَ مِنْـــهُ وَعَرَفْتَ لَهُ نَصِيحَتَهُ، وَإنْ لَمْ يَكُنْ وُفّقَ لَهَا فِيهَا رَحِمتَهُ وَلَمْ تتَّهِمْهُ وَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يأْلُكَ نُصْحًا إلا أنَّهُ أَخطَأَ إلا أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ مُسْتَحِقًّا لِلتُّهْمَةِ فلا تَعْبَــــأْ[2] بشيءِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى كُلِّ حَال. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ز ـ حق الكبير

وَأمّا حَقُّ الكبيرِ فَإنَّ حَقَّهُ تَوقِيرُ سِنِّهِ وَإجْلالُ إسْلامِهِ إذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْفَضلِ فِي الإسْلامِ بتَقْدِيمِهِ فِيهِ وتَرْكِ مُقَابَلَتِهِ عِنْدَ الْخِصَـــامِ ولا تَسْبِقْهُ إلَى طَرِيق، ولا تَؤُمَّهُ فِي طَـرِيق[3] ولا تَسْـــتَجْهِلْهُ. وَإنْ جَهِلَ عَلَيْكَ تحَمَّلْتَ وَأَكْرَمْتَهُ بحَقِّ إسْلامِهِ مَعَ سِنِّهِ فَإنمَّـا حَقُّ السِّنِّ بقَدْرِ الإسْلامِ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ح ـ حق الصغير

وَأمّـــا حَقُّ الصَّغيرِ فَرَحْمَتُهُ وتَثقِيفُهُ[4] وتَعْلِيمُهُ وَالعَفْوُ عَنْهُ وَالسِّترُ عَلَـــيهِ وَالرِّفْقُ بِهِ وَالمَعُونَةُ لَــهُ وَالسِّترُ عَلَى جَرَائِرِ حَدَاثتِهِ فَإنّهُ سَبَبٌ لِلتَّوبَةِ وَالْمُدَارَاةُ لَــهُ وتَرْكُ مُمَاحَكَتِهِ، فَإنَّ ذَلِكَ أَدنى لِرُشْدِهِ.

---

[1]- اشرأبّ: مدّ عنقه لينظره. والمراد أن تسقي قلبك من نصحه.

[2]- فلا تعبأ: لا تثقل.

[3]- أي لا تتقدّمه.

[4]- ثقّف الولد: هذّبه وعلّمه.

ط ـ حق السائل

وَأمّا حَقُّ السَّائِلِ فَإعْطَاؤُهُ إذا تَيَقَّنت صِدْقَهُ وَقَدَرْتَ عَلَى سَدِّ حَاجَتِهِ، وَالدُّعَاءُ لَهُ فِيمَا نزلَ بِه، وَالْمُعَاوَنَةُ لَهُ عَلَى طَلِبَتِهِ، وَإن شَكَكْتَ فِي صِدْقِهِ وَسَبَقْتَ إلَيهِ التُّهْمَةَ لَهُ وَلَمْ تَعزِمْ عَلَى ذَلِكَ لَمْ تَأْمَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَيْدِ الشَّيْطَانِ أَرَادَ أَنْ يَصُدَّكَ عَنِ حَظِّكَ ويَحُولَ بَيْنَكَ وبَينَ التَّقَرُّبِ إلَى رَبكَ فَترَكْتَهُ بِسترِهِ وَرَدَدتَهُ رَدًّا جَميلاً. وَإنْ غَلَبتَ نفْسَكَ فِي أَمْرِهِ وَأَعْطَيتَهُ عَلَى مَا عَرَضَ فِي نفْسِكَ مِنْهُ، فإنَّ ذلِكَ مِنْ عَزمِ الأُمُورِ.

ي ـ حق المسؤول

وَأمّا حَقُّ المَسؤولِ فَحَقُّهُ إنْ أَعطَى قُبلَ مِنْهُ مَا أَعْطَى بالشُّكْرِ لَهُ وَالمَعْرِفَةِ لِفَضْلِهِ وَطَلَبِ وَجْهِ الْعُذْرِ فِي مَنعِهِ، وَأَحْسِنْ بِهِ الظَّنَّ. وَاعْلَمْ أنَّهُ إنْ مَنعَ (ف)مَالَهُ مَنَعَ وَأَنْ لَيْسَ التَّثرِيبُ فِي مَالِه،[1] وَإنْ كَانَ ظَالِماً فَإنَّ الإنسَانَ لَظلُومٌ كَفَّارٌ.

ك ـ حق من سرك الله به وعلى يديه

وَأمّا حَقُّ مَنْ سَرَّكَ اللهُ بِهِ وَعلَى يَدَيهِ، فَإنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا لَكَ حَمِدْتَ اللهَ أَوّلاً ثُمَّ شَكَرْتَهُ عَلَى ذلِكَ بِقَدْرِهِ فِي مَوْضِعِ الجَزَاءِ وكَافَأْتَهُ عَلَى فَضْلِ الابْتِدَاءِ وَأَرْصَدْتَ لَهُ الْمُكَافَأَةَ، وَإنْ لَمْ يَكُنْ تَعَمَّدَهَا حَمِدْتَ اللهَ وَشَكَرتَهُ وعَلِمْتَ أَنَّهُ مِنْهُ، تَوَحَّدَكَ بهَا وأَحْبَبتَ هذا إذ كَانَ سَبَباً مِنْ أَسْبَابِ نِعَمِ اللهِ عَلَيْكَ وَترْجُولَهُ بَعْدَ ذلِكَ خيراً، فإنَّ أَسْبَابَ النِّعَمِ بَرَكَةٌ حَيثُ مَا كَانتْ وَإنْ كَانَ لَمْ يَتَعَمَّدَ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ل ـ حق من ساءك القضاء على يديه بقول أوفعل

وَأمّا حَقُّ مَنْ سَاءَكَ القَضَاءُ عَلَى يَدَيهِ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ فَإنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا كَانَ العَفْوُ أَوْلَى بِكَ لِمَا فِيهِ لَهُ مِنَ القَمْعِ وَحُسْنِ الأَدَبِ مَعَ كَثِيرِ أَمْثَالِهِ مِنَ الخَلْقِ، فإنَّ اللهَ يَقُولُ ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبيلٍ. إنمَّا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يظْلِمونَ النَّاسَ ويَبغُونَ فِي الأَرْضِ بغَيرِ الحَقِّ، أُولئِكَ لهُم عَذابٌ أليمٌ. وَلَمَنْ صَبرَ وَغَفَرَ إنَّ ذلِكَ لَمِنْ عَزمِ الأُمُورِ﴾ وَقَالَ

[1]- التثريب: التوبيخ والملامة.

عَزَّ وَجَلَّ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَـا عُوقِبتُمْ بِه وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِين﴾ هَـذا فِي الْعَمْدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَمْدًا لَمْ تَظْلِمْهُ بِتَعَمُّدِ الانتِصَارِ مِنْهُ فَتَكُونَ قَدْ كَافَأْتَهُ فِي تَعَمُّـدٍ عَلَى خَطَـأ. وَرَفِقْتَ بِهِ وَرَدَدْتَهُ بِأَلْطَفِ مَا تقْدِرُ عَلَيْه. ولا قُوَّةَ إلا بِاللهِ.

م ـ حق أهل ملتك عامة

وَأَمَّـا حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِك عَامَّةً فَإِضْمَارُ السَّلامَةِ وَنَشْرُ جَنَـاحِ الرَّحْمَةِ وَالرِّفْقُ بِمُسِيئِهِـمْ وَتَأَلُّفُهُمْ وَاسْتِصْلاحُهُمْ وَشُكْرُ مُحْسِنِهِمْ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَيْكَ، فَإِنَّ إِحْسَانَهُ إِلَى نَفْسِهِ إِحْسَانُهُ إِلَيكَ إِذا كَفَّ عَنْكَ أَذَاهُ وَكَفَاكَ مَؤُونَتَهُ وَحَبَسَ عَنكَ نَفْسَهُ فَعَمِّهِمْ جَمِيعًا بِدَعْوَتِكَ وَانصُرْهُمْ جَمِيعـاً بِنُصْرَتِكَ وَأَنزِلْتَهُمْ جَمِيعـاً مِنْكَ مَنَـازِلَهُمْ، كَبِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِـدِ وَصَغِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ وَأَوْسَـطَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الأَخِ. فَمَـنْ أَتـاكَ تَعَاهَدْتَه بِلُطْف وَرَحْمَة. وَصِلْ أَخَاكَ بِمَا يَجِبُ لِلأَخِ عَلَى أَخِيه.

ن ـ حق أهل الذمة

وَأَمَّـا حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَالحُكْمُ فِيهِـــمْ أَنْ تَقبَلَ مِنْهُمْ مَا قَبِلَ اللهُ، وَتَفِي بِمَا جَعَلَ اللهُ لَهُمْ مِنْ ذِمَّتِهِ وَعَهْدِهِ وَتَكِلُهُمْ إِلَيهِ فِيمَا طَلَبُوا مِنْ أَنْفُسِهِـمْ وَأُجْبِرُوا عَلَيْهِ وَتَحْكُمَ فِيهِمْ بِمَـا حَكَمَ اللهُ بِه عَلَى نَفْسِكَ فِيمَا جَرَى بَيْنَكَ (وَبَيْنَهمْ) مِنْ مُعَامَلَة وَلْيَكُنْ بَيِنكَ وَبينَ ظُلْمِهِمْ مِنْ رِعَايَةِ ذِمَّةِ اللَّهِ وَالْوَفَاءِ بِعَهْـدِه وَعَهْدِ رَسُولِ اللَّه - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - حَائِلٌ فَإِنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّهُ قَالَ «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِـــدًا كُنْتُ خَصْمَهُ» فَاتَّقِ اللَّهَ. ولا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بِاللهِ. فَهذِهِ خَمْسُونَ حَقًّا مُحِيطًا بِكَ لا تَخرُجُ مِنْهَـا فِي حَالٍ مِنَ الأَحْـــوَالِ، يَجِبُ عَلَيْكَ رِعَايَتُهَا وَالْعَمَلُ فِي تَأْدِيَتِهَا وَالاسْتِعَانَةُ بِاللهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَى ذَلِكَ. وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللهِ وَالْحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ.

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق المنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتتم أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

نقد الوافد الغربي

قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن الترابي

مجدي عز الدين حسن

نقد الوافد الغربي
قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن الترابي

مجدي عز الدين حسن[*]

كيف واجه المفكر السوداني حسن الترابي ثقافة الغلبة التي اعتمدها الغرب حيال المجتمعات العربية والإسلامية على امتداد القرن العشرين المنصرم؟

ليس من شك أن سؤالاً كهذا يستحوذ على مساحة واسعة من الاشتغال، نظراً لارتباط المشروع الفكري للترابي بتطورات الاندفاع الكولونيالي في البلاد العربية والإسلامية منذ بداية القرن العشرين المنصرم على المستويات كافة.

في هذه المقالة يجول الباحث الدكتور مجدي عز الدين حسن في كتابات الترابي الناقدة للغرب، سواء ما يتصل بالجوانب القيمية والأخلاقية والسياسية، أولجهة السلوك الكولونيالي حيال العرب والإسلام.

المحرر

يعدّ حسن عبد الله الترابي (1932-2016) أحد أشهر أعلام الفكر الإسلامي المعاصر.عُرِف سياسياً أكثر من اشتهاره مفكراً، فقد ارتبطت تجربته السياسية بالحركة الإسلامية السودانية على امتداد عقود متصلة. فهو المنظر الفكري الأول للحركة، و"الدينمو" المحرك لها منذ ستينيات القرن العشرين. فقد شغل منصب الأمين العام لجبهة الميثاق الإسلامي عام 1964م، ومن ثم الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية في العام 1986م، إلى الأمين العام لحزب المؤتمر

*ـ أستاذ مشارك بقسم الفلسفة كلية الآداب ـ جامعة النيلين ـ الخرطوم ـ مؤسس وسكرتير عام نادي الفلسفة السوداني.

الشعبي منذ العام 2001م وحتى تاريخ وفاته. تحصل على درجة الماجستير في العام 1957م من جامعة أكسفورد، والدكتوراه في العام 1964م من جامعة السوربون. وهويتقن أربع لغات، الإنجليزية والفرنسية والألمانية إضافة إلى العربية، ويتحدث بها بطلاقة، وحاضر بها في عدد من دول العالم الناطقة بهذه اللغات. وهذا أمر أسهم، أيضاً، في أن يكتسب شهرة واسعة.

تتوزع كتاباته ومؤلفاته على صعيد: الفكر والفقه الإسلاميين، والمرأة، والفن، السياسة والحكم، والتفسير، والكتابة التنظيمية التي أرخ من خلالها لمسيرة الحركة الإسلامية السودانية. وبوسعنا أن ندرج الإسهام الفكري للترابي ضمن مسار حركة الإحياء الإسلامي والتجديد الصاعدة منذ ستينيات القرن العشرين، فالقارئ المتفحص لكتاباته يلاحظ أن القضية المحورية فيها هي قضية التجديد: تجديد الفكر الإسلامي، والذي تطلب منه تجديد أصول الفقه والانشغال بالتأسيس لمنهج أصولي جديد، يحتل فيه مفهوم التوحيد المركز الرئيس، بحسبانه رؤية شاملة للوجود والحياة. وهو الانشغال ذاته الذي جعله يهتم في خواتيم حياته بما أسماه ب (التفسير التوحيدي) الذي سعى من خلاله لتقديم قراءة جديدة للقرآن، تهدف من جهة أولى، إلى إنتاج تفسير يوحد سوره وآياته على اختلافها، وتساعد على وصله، من جهة ثانية، بالحياة المعاصرة وما استجد في ساحة العلوم والمعارف.

خمسة منعطفات في فكر الترابي

الصوت الغالب في كتابات الترابي، هو ذاك الداعي إلى تأسيس منهجية توحيدية تستوعب المنقول والمعقول، وتتغذى بمناهج علوم الطبيعة والمجتمع، فمكنته من توليد فقه للتدين، يكيف الحياة العامة في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية[1].

لكن هذا المقال البحثي، لا يتعرض إلى مشروع الترابي الإحيائي، ولا لمساره السياسي وتحديداً منذ انقلابه على الديمقراطية الثالثة في السودان عام 1989م، فهذان مطلبان لا يدخلان ضمن أهدافه، وإنما يركز على جزئية محددة، هي تلك المتعلقة ب (الموقف من الغرب في كتابات حسن الترابي). في الآن ذاته، لم نتعامل مع هذه المسألة كجزيرة معزولة عن باقي المسائل والقضايا التي عالجها مشروع الترابي، وإنما كنا حريصين على تتبع الخيط الناظم

[1]- راجع: حسن الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ت، ص18.

للمشروع برمته ووصله مع المسألة محور البحث. ولإنجاز هذا الهدف، قسَّمنا المقال إلى أربعة محاور وخاتمة عرضنا فيها أهم النتائج. تناول المحور الأول الموقف من المشروع الثقافي الغربي، المحور الثاني عرض إلى مسألة تحرير المصطلح الوافد، فقد اهتممنا، هنا، بتبيان الكيفية التي تعاطى بها حسن الترابي (منهجياً) مع المفهوم الذي تمت بلورته ضمن تاريخ الحضارة الغربية. وجاء المحور الثالث ليغطى الموقف من الفلسفة الغربية، الحديثة وأما المحور الرابع فقد تركز على نقد العقلانية الغربية، في حين تناول المحور الخامس والأخير عما أسماه الترابي ب (نقد الشرك المادي والسياسي) وفيه تعرضنا لموقف الترابي من الديمقراطية.

أولاً: الموقف من المشروع الثقافي الغربي عند الترابي

بدأت علاقة الترابي بالغرب، بعد تخرجه من كلية القانون بجامعة الخرطوم (والتي عمل بها أستاذاً، ثم عميداً للكلية)، حيث سافر إلى بريطانيا، والتحق بجامعة أكسفورد التي تحصل منها على درجة الماجستير في عام 1957م، ومن ثم سافر إلى باريس، حيث التحق بجامعة السوربون، التي تحصل منها على درجة الدكتوراه في العام 1964م.

طوال هذه السنين التي قضاها الترابي في أشهر عاصمتين في أوروبا، وكذلك أعرق جامعتين بها، عايش الترابي عن قرب الحياة اليومية في الغرب والثقافة الأوروبية الحديثة، وبدأ يقارن بينها وبين ثقافته الإسلامية، وإن كانت هذه المقارنة قد دارت بخلده منذ صغره، يقول الترابي: « كتب الله لي منذ صغري أن أتدرج في سلم التعليم النظامي، وهونظام غربي النزعة بالطبع، ويسيره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره. بينما كنت في البيت أتلقى الثقافة الإسلامية لغة وتراثاً عقدياً وفقهياً، ولذلك اتحد في نفسي مصدرا الثقافة منذ الصغر، كما تتحد مادتان فيخرج منهما مركب جديد».[1]

يميز الترابي الغرب التاريخي من الغرب الاستعماري الحديث، فالغرب التاريخي هوذاك الذي أتاه أهله من خارجه ومن المشرق كالبرابرة، أما الغرب الاستعماري الحديث فهوالغرب الذي سعى للسيطرة على العالم منذ الحروب الصليبية، وبدأ استعماره المباشر للعالم الإسلامي

[1]- حسن الترابي، تجديد أصول الفقه حوار مع الدكتور حسن الترابي، في: مقاصد الشريعة، تحرير وحوار عبد الجبار الرافعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2002م، ص175.

بعد عصر النهضة الأوروبي.[1]

يتحدث الترابي عن **تأثير الغرب الاستعماري** الذي ابتدأ **بالغزوالفكري الحضاري** منذ اجتياحه العالم الإسلامي، الذي صدمته المقابلة الماثلة مع الحضارة الغربية التي تعرف إليها إبان وقوعه تحت الاستعمار الغربي، فظهر للمسلمين، حينذاك، ضعفهم الثقافي والاقتصادي والسياسي إزاء قوة الحضارة الغربية وهيمنتها، « واستفزتهم الصدمة لأول العهد إلى المقاومة بأسهم الضعيف، فكانت ظواهر الوعي والثورة الإسلامية المعروفة في القرن التاسع عشر، ثم أورثتهم الهزيمة ميلاً إلى الانبهار والانصهار، ثم نضجت استجابتهم للتحدي من بعد منتصف القرن الماضي، فهم اليوم يحاولون استنقاذ ذاتهم ووجودهم بالعودة إلى أصالتهم الإسلامية، ويحاولون كذلك اللحاق بأوروبا ومنافستها في وجوه التقدم الحضاري كافة[2].

يكتب الترابي في هذا الخصوص: «لقد بسط الغرب علينا تسلطاً فكرياً زعزع ثقة مجتمعنا في تصوراته الموروثة إسلامية كانت أوجاهلية»[3]. وفي المقابل، دعا الترابي للخروج من إطار هيمنة الحضارة الغربية ووطأة قهرها الثقافي والإعلامي. ورأى أن تخلص المسلمين من هيمنة الغرب لا يتم إلا بعدم مولاة الغربيين، وأبنائهم المستغربين بالعالم الإسلامي بالقدر نفسه، من جهة أولى. وبالإيمان العميق بالقيم الدينية والإنسانية والحضارية للإسلام، من جهة ثانية. وبالتالي، عدم موالاة المسلمين للغرب والإيمان بقيمهم الدينية، هما اللذان يشكلان، في نظر الترابي، بعداً نفسياً وجهادياً ثورياً، سيدفع بالعالم الإسلامي، إلى المضي قدماً في طريق نهضته اعتماداً على مقوماته الحضارية وقيمه الدينية[4].

ينتقد الترابي المشروع الثقافي الغربي الذي تميز، بفقدان المعنى والغاية، حيث دفع لإنتاج تقنية من أجل التقنية غاية لذاتها، فانعكس تطوره في شهوة هيمنت على وجدان الغرب، فنشط في مجال التسليح ليطمس بخطر العنف إرادة الشعوب واختياراتها، وليصبح خطراً مهدداً بفناء

[1]- انظر: حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد 12، يناير 1995م، ص27.

[2]- انظر: حسن الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، مصدر سابق الذكر، ص29-30.

[3]- حسن الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسات المرأة، الخرطوم، 2000م، ص22. ونلاحظ هنا تقيد الترابي بذات الثنائية التي نجدها عند سيد قطب ومن قبله المودودي (إسلامية – جاهلية).

[4]- راجع: حسن الترابي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، مجلة دراسات إفريقية، العدد العاشر، ديسمبر 1993م، ص16.

العالم. وهكذا دفعت الثقافة الغربية المجردة من روح الإيمان بمعبود أعلى إلى إنتاج علم لا يهدف إلا للعلم ذاته، والمادة محتواه الأول والأخير. كما دفعت إلى بروز فن لا يهدف إلا لذاته في التعري والتفسخ وابتذال القيم والأخلاق، كما نشط في تشويه الوجود فتنة بصوره المشهودة في الطبيعة والمخلوقات. وأصبحت الحياة في الغرب لا تهدف لشيء غير الوجودية والإنسانوية والمادية والانحلال السلوكي والفكري. ويرى الترابي أن الغرب أصيب بأمراض خطيرة على رأسها شهوة الاستئثار بالثروة وبالعلم من دون بقية الشعوب، واحتكار التقنية العالية، وأسكرته محبة استغلال موارد الشعوب المستضعفة وتسخيرها لمصالحه[1].

نقد العقلانية التقنية

ونقد الترابي المنظومة الفكرية الغربية فيما يختص بفقدان المعنى والغاية، ليس دقيقاً، وينبغي الحذر من إطلاق الأحكام جزافاً وتعميمها. صحيح أننا نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة فلسفات يمكن أن ننعتها بالعدمية، ذهبت إلى أن الوجود كله، بما في ذلك الوجود البشري، عديم القيمة وخال من أي معنى أومضمون. ففلسفة شوبنهاور، كمثال، ترى أن الحياة أو الوجود الإنساني فوضوي وبلا معنى، وذهب في الاتجاه نفسه تلميذه نيتشه، ومن بعده فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين يعتبر نيتشه بمنزلة الأب الروحي لأغلب الأفكار والتصورات التي تبنوها، وضمنها بالطبع مسألة فقدان المعنى والغاية والأصل.

ولكن بالمقابل، من الخطأ تعميم هذا الحكم على مجمل الثقافة الغربية، فالمشروع الحداثي القائم على تراث التنوير كان في محصلته الأخيرة يُعلي من القيم التي تُعلي من شأن الإنسان وإمكاناته العقلية، ويبشر بالتقدم. هنا، العقل هو من يمنح الوجود قيمته ومعناه. وكذلك هناك التيارات التي دعت إلى إعادة بناء الحداثة، فلا يمكن بأي حال نعتها بفقدان المعنى والغاية. بل إن النقد الجذري الذي قدمه نيتشه لكل المنظومة الفكرية الغربية، على أنها قائمة على دعوى استحواذها على (الأصل) و(الأساس) الذي يصبح بمنزلة المرجعية التي تمنح المعنى اكتماله، وتحدد الغاية النهائية لكل شيء.

أما بالنسبة لكلام الترابي عن التقنية، فصحيح وفي محله، وهي أحد أهم الانتقادات التي

[1]- المصدر السابق، ص 25-26.

وجهها الفلاسفة الغربيون أنفسهم لمشروع الحداثة الأولى، نضرب مثلاً بالألماني مارتن هايدجر الذي انتقد العقلانية الغربية التي تحولت إلى سلطة ميتافيزيقية بفعل التقنية، ودعا بالمقابل إلى تجاوزها نحوعقلانية بديلة متحررة من جنون التقنية، وهذا التجاوز لا يتم في نظره إلا بتقويض بنية العقل الأداتي الذي تعاطى مع الطبيعة بوصفهما مجرد أدوات ووسائل، وهدفت العقلانية الأداتية إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة والتحكم فيها، لكن المشكلة نتجت من تعميم النهج الأداتي ذاته فيما يتعلق بالمجتمع والإنسان، وهذا ما تم انتقاده بصورة صريحة مع الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت (ماركيوز وهوركهايمر وأدورنو)، فتطبيق العقلانية الأداتية أدى إلى تسليع الإنسان وتشيؤه. وإذا كان هدف التقنية السيطرة على الطبيعة، فليس من المشروع الحديث عن السيطرة على الإنسان وإنما ينبغي الحديث عن تحرر الإنسان، وهوما قاد لاحقاً إلى التمييز بين مناهج العلوم الطبيعة وتلك المناهج المستخدمة للتعاطي مع الظاهرة الاجتماعية والإنسانية. وهوما قاد إلى بروز الفلسفات التواصلية التي تحدثت عن عقلانية تواصلية تنظم العلاقات بين البشر، وأضحى معها المعنى ينتج كمحصلة للتوافق عليه وقبوله بواسطة إجماع البشر في مجتمع ما.

وكذلك من مآخذ الترابي على الثقافة الغربية فصلها بين العلم والدين، وفي هذا المجال ليبيِّن أن الثقافة الغربية دأبت على الفصل بين العلم والدين، وبين الوسائل والغايات، وبين الدين والدولة بل والحياة العامة، وأخضعت كل حقيقة إلى المفاهيم الكمية، وسلكت منهج الفردانية الجزئية، وجعلت الأفراد محور كل شيء، وأدى ذلك إلى إدماج المثال بالواقع بين الأفراد، واعتبرت كل نظام توازناً مؤقتاً بين أطماعهم المتنافسة»[1].

ثانياً: في تحرير المصطلح الوافد

ينبّه الترابي على ضرورة إعادة النظر في الكيفية التي يتعاطى بها المسلمون مع المصطلحات الوافدة من الغرب. خاصةً، وأن هذه المصطلحات المنقولة، وما يعلق بها من معانٍ مشوِّهة وظلال، قد لا تتناسب وثقافة المسلمين.

اللغة ـ كما يقول ـ على الرغم من كونها أداة للاتصال والتفاهم. قد تنقلب أداة لسوء

[1]- المصدر السابق، ص 25.

التفاهم. ويسوغ ذلك بأن مفهوم المصطلح أومعنى الكلمة يتضمن بعداً اجتماعياً ينتج من عرف الاستعمال الخاص، ومن تاريخ تطوره، في بيئة اجتماعية ما. وإضافة للبعد الاجتماعي، يتضمن المصطلح، كذلك، ظلالاً نفسية ترجع لسياق التداول بين كل متكلم ومخاطب. وقد تنشأ الكلمة وصفية مجردة من عنصر التقويم والحكم، ثم تصاحبها تطورات وظروف استعمال تجنح بها نحو التقبيح أوالتحسين، وتشحنها بالتأثيرات.[1]

يكتب الترابي: « وتكلم اللغة في كل زمان ومكان مدلولات وفق ظلال تلقيها على المعاني البيئة الاجتماعية والطبيعية والمصطلح المعروف لخصوص الثقافة اللغوية. واللغات لا تجمد، فهي تحيا بنهضة الحياة والحضارة، وتتطور اتساعاً ودقة أوتموت وفاقاً لموات الحياة فتضيق وتنسطح».[2]

ويضرب مثلاً بكلمة الديمقراطية التي تصاحبها اليوم في خاطر السامع جملة من المعاني تتصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخية. هكذا علق بها شيء من كل الظروف البيئية والمصاحبات الفلسفية والأخلاقية والمادية التي صاحبت تطبيقها الواقعي. وعندما تعبر هذه الكلمة بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى يمكن أن تعني شيئاً مبايناً للمعهود فيها.[3]

يقدم الترابي، من جانبه، **منهجية للتعامل مع المصطلح الوافد**، يمكن لنا أن نستشفها من كتاباته، وبشكل عام تشير هذه المنهجية إلى أن استخدام الكلمة الوافدة، واستعمالها في مجال التداول المسلم رهين بحال العزة والثقة والحذر والفتنة، وهو يجملها في مرحلتين:

1/ المرحلة الأولى، أسماها الترابي بمرحلة الإسلام المتيقظ وهي تشير إلى حال الفتنة ومجاهدة الثقافي الغازي المتغلب، ويجب على المسلمين، في هكذا حال، أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة للبيئة الثقافية المتغلبة، ويضرب الترابي مثل بما فعله النبي محمد من أجل تحرير أصحابه في المدينة من ربقة الهيمنة الثقافية (الجاهلية، اليهودية)، إذ دعاهم إلى مخالفة اليهود والنصارى والأعراب، وعدم تقليدهم في الأكل والصور

[1]- انظر: حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75، مايو1985م ص16.

[2]--حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، دار الساقي، بيروت، ط1، 2004م، ص17.

[3]- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مصدر سابق الذكر، ص16.

واللبس والأعراف والكلام حتى لا ينجروا باستعمالها إلى تقبل ما وراءها من معانٍ وروح، وخشية التقليد في العقائد والقيم التي تمثلها هذه الرموز الثقافية.[1]

2/ في المرحلة الثانية، ويسميها الترابي بمرحلة الإسلام الناهض، والتي تتجاوز مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بمضامينها، يرى الترابي أنه في هكذا حال، لا ضير من « الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام، ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله، وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية»[2].

إذن في هكذا حال، وهوالسائد اليوم حسب الترابي، لا حاجة للتحفظ أمام المصطلح الوافد، مثلما تحفظ بالأمس الإسلام المتيقظ، في تمييزه الأصيل من الدخيل من المصطلحات، وفي تمحيصه العبارات الوافدة، حتى لا يُغلب بالغزو الثقافي واللغوي على مفهوماته الأصيلة. أما اليوم، فلا حاجة للتحفظ، فالإسلام الناهض، حسب الترابي: « يستصحب فتحاً وتمدداً لغوياً، إذ تعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية ويغلب عليها أهلها، ويضفي عليها الظلال الإسلامية ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى. فما كان لها من ذيوع يكون مدداً لدعوة الإسلام، وما كان بها من تعلق يصبح تعلقاً من خلالها بشأن الإسلام. ومن هنا يتمكن المسلمون مثلاً، إن قاموا بقوة وثقة وتوكل أن يصادروا كلمة (ثورة) وكلمة (ديمقراطية) وكلمة (اشتراكية) لصالح الإسلام»[3].

مصادرة المعجم المعرفي الغربي لصالح الإسلام، هذه المنهجية في التعامل مع المصطلح الوافد ليست بالجديدة كلياً، فإذا رجعنا لرواد عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وخير

---

[1]- يكتب الترابي: « اللغة سلاح في صراع الحضارات، وعند أحوال المجاهدة بين الإسلام والبيئة الثقافية المتغلبة، يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين، وعلى المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة، ولذلك كان رسول الله في مراحل تحرير المسلمين من الهيمنة الثقافية الجاهلية أواليهودية في المدينة يدعوهم أحياناً لاجتناب تقليد غيرهم في الأكل والصور والأعراف واللغات حتى لا ينجروا باستعمالها إلى تقبل ما وراءها من معان وروح، فكان يمنع المسلمين من تقليد بعض أنواع الكلام واللبس والسمت مثلاً، ويدعوهم إن خالفوا اليهود والنصارى والأعراب في هذا وذاك خشية التقليد في العقائد والقيم التي تمثلها هذه الرموز الثقافية». حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، ص19.

[2]- المصدر السابق، ص20.

[3]- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، ص18.

الدين التونسي نموذجاً، سنجد أن التونسي حاول، أيضاً، أن يصادر المعجم الليبرالي السياسي الحديث لصالح فقه السياسية الشرعية، فضمّن قيم الشورى وأشار إليها بكلمة الديمقراطية، وكذلك فعل مع مصطلحات كالانتخاب والبرلمان مقابلاً للبيعة وأهل الحل والعقد. وكذلك نجد شيئاً شبيهاً مع الشيخ محمد عبده وكذلك رفاعة الطهطاوي. أضف إلى ذلك أن أدبيات الإسلاميين في النصف الأول من القرن العشرين كانت ترفع شعارات تعكس منهجية المصادرة، مثل: (الاشتراكية من الإسلام) (الرأسمالية من الإسلام). فيمكن عدّ الترابي امتداداً لهذا النهج، وعمل على تطويره وتقعيده.

فنستعمل الكلمة الغربية لتقابل المعاني الإسلامية. ولا حرج في الاستعمال طالما استدرك المرء هذه التحفظات أوأحاط الكلمة بسياق يجردها من ظلال البيئة الغربية. وخلاصة القول إن أمر اللغة اصطلاحي، وإن للكلمات أبعاداً اجتماعية ونفسية وراء معناها العجمي، وإن الاستعمال في سياق صحيح إذا أمدته قوة ثقافية يمكن أن يؤلف إلى الإسلام كلمة غريبة أويرد غربة كلمة كانت للإسلام.[1]

وهناك أيضاً، وجه مشابهة ونقاط التقاء، بين منهجية الترابي في التعاطي مع المصطلح الوافد وبين التيار الداعي إلى أسلمة المعرفة الإنسانية، وهوتيار عمره ما يقارب أربعة عقود، ويتمثل الشاغل الأساس له في إعادة تأويل المنظومة الغربية بحقولها كلها – الطبيعة والمجتمع والإنسان – وذلك لكي تتوافق مع الرؤية الإسلامية للحياة والكون والإنسان.[2]

إذن، تتلخص منهجية الترابي في التعاطي مع المصطلح الوافد، في مرحلتين: المرحلة الأولى هي مرحلة الإسلام المتيقظ بالأمس، سادتها أحوال الفتنة ومجاهدة الثقافي المتغلب الغازي، وفيها يجب على المسلمين الحذر وعدم تقليد المتغلب. والمرحلة الثانية وهي مرحلة الإسلام الناهض اليوم، يدعو فيها الترابي إلى استيعاب المصطلح الأجنبي، ومصادرته لصالح مبدأ إسلام الحياة لله رب العالمين، وربطه بمسألة التوحيد، ليناسب، بذلك ثقافة المسلمين. وإدراجه في سياق الدعوة للإسلام.

[1]- المصدر السابق، ص34.

[2]- انظر: مجدي عز الدين حسن، العقل الإسلامي المعاصر إلى أين؟ نحوخطاب ما بعد أصولي، دار نيبور، بغداد، ط1، 2016م، ص230-242.

ثالثاً: الموقف من الفلسفة الغربية

بداية، نشير إلى أن حسن الترابي لا يُرجع الفلسفة الأوروبية المعاصرة، من حيث التكوين والنشأة، إلى الفلسفة الغربية الوسيطة، تلك التي انتشرت داخل روما وبقيت داخل حدود الإمبراطورية الرومانية فحسب، بل يرى أن نشأة الفلسفة الأوروبية المعاصرة كان « نتيجة لتفاعل وتلاق مستمرين بين الفلسفة الرومانية التي دخلت على العرب وتجاوزتهم إلى الهند والصين وعادت مشبعة بتراث المشرق وبطبعات تحمل أفكاراً جديدة». وعلى ذلك، لا يرى الترابي أن الغرب يحمل تفرداً يميزه بثقافته الفلسفية، بل إن « كل المعارف التي بعثها الغرب كانت نتاج كسب مشترك متعدد الجهات»، وينطبق هذا الحكم، كذلك، على الغرب ما بعد عصر النهضة وثقافته وأفكاره وفلسفته وعلومه، فـقد عتمد في أخذها، اعتماداً كلياً، على المسلمين الذين كانوا موجودين في الأندلس، كدولة بكل ما تحمله من معان، أحيت لهم القديم وأهدت لهم الجديد، الذي دفع حركة أعظم حضارة في أوربا، شادت بودار النهوض الحضاري لأوربا الحديثة التي أخذت علاقاته مع العالم تأخذ صورة أخرى بدفع حركتها لنهل مكاسب حضارة المسلمين».[1]

ويكتب عن تأثر عصر النهضة الأوروبي بتراث المسلمين في العصور الوسطى، قائلاً: « كل ما بلغته أوروبا من نهضة في العلوم والفنون والآداب إنما كان بفضل ما تلقفته من المسلمين عن طريق الأندلس وصقلية الإسلامية، وهنا حدث أول حوار بين الإسلام والغرب قدم إسهاما عظيماً في خدمة النهضة الأوروبية. ولهذا فنحن ندعو لطرح الإسلام في الحوار مع الغرب على أنه دين أوروبي استوطن أوروبا ثمانية قرون، وحمل معه لغته العربية أيضاً».[2]

وأبعد من ذلك، لا يحبذ الترابي، ولا يؤيد، وجهة النظر التي تقول إن نشأة الفلسفة بالضرورة كانت في منطقة البحر المتوسط. ويذهب إلى أن وقائع التاريخ القديم تكذب ذلك، « فالفلكيات بدأت قبل المتوسط في مصر والسودان وحتى في أثيوبيا، وهناك فلسفة عريقة العهد أيضاً نشأت في الصين والهند، وألا يدري الآخرون الذين يدعون ذلك أن لقمان الحكيم كان سودانياً؟ وأنه تعلم حكمته من الله وعلمها للبشر؟ فالبحر المتوسط كان مجرد نقطة اتصال عالمية صبت

[1]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد 12، يناير 1995م. ص27.
[2]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، ص47.

عليها فلسفات ومعارف عديدة ومن جهات كثيرة، وذات هذه الحركة مثلتها أيضاً اللغة العربية من قديم الزمان حينما دخلت على اللاتينية واللغات الأوروبية وأورثتها كثيراً من الكلمات والمصطلحات والتعريفات، التي ما زال الكثير منها في تلك اللغات إلى يومنا هذا، وكذلك يمكن أن نقول إن الفلسفة اليونانية تحركت جنوباً ودخلت على المسلمين، فأورثتهم كثيراً من علم الكلام وأصول الفقه والمنطق الأرسطوطاليسي، فنحن كنا نتبادل هذه المعاني، لأننا كنا نعيش بعضنا مع بعض تواصلاً وتفاعلاً، مما أورث حياتنا الانفتاح والحضارة».[1]

وتحدث الترابي عن المصدر الديني بوصفه مصدراً، لأية فلسفة، ضمن مصادر أخرى، يكتب الترابي: « إن كل فلسفة، وإن أدعت لنفسها المنشأ الأرضي والإنساني أونظرت إلى الوجود المحض المنفصل عن الغيب، فهي في ظني تحكي عن دين منسي ومترسخ في الوجدان الفطري برواسبه العاطفية في تلك الأمة التي خرجت منها الفلسفة، ذلك أن معاني المثاليات عموماً هي محاولة للتعبير عن أشواق الغيب»[2].

رابعاً: نقد العقلانية الغربية

حدث الصراع في أوروبا (بين العقل والنقل) فانتصر العلم النقلي في أول الأمر، وفي النهاية انتصر العلم والعلماء، وهزموا أصحاب النقل، وكما يرى الترابي فإن هؤلاء بدورهم اغتروا وطغوا وتجبروا واستبدوا، وظنوا أنه بالعقل وحده يمكنك أن تضع نظاماً اقتصادياً وقطاعاً سياسياً، بل يمكنك أن تنشئ ديناً بالعقل وحده»[3].

مع الترابي يمكن أن نتحدث عن (عقلانية مؤمنة)، تذكرنا بذلك المبدأ الشهير الذي ساد في فلسفة القرون الوسطى (آمن كي تعقل، وأعقل كي تؤمن)، أي عقلانية مشروطة بدائرة الإيمان ومحدداتها. وداخل هذا المفهوم للعقلانية يتحدث الترابي عن حدود العقل التي يشتغل ضمنها، وداخل هذه الحدود يُعطى الأولية للعقل، ليتمكن هذا الأخير من تجديد مفرداته وكسبه. وأبعد من ذلك، يذهب الترابي إلى أن الغيب، على الرغم من كونه يقع فوق تصور العقل، فإننا كذلك

[1]- المصدر السابق، ص26.
[2]- المصدر السابق، ص26.
[3]- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1995م.ص15.

مهديون للانطلاق من العقل لنكشف كنهه وحقيقته.

يكتب الترابي: «اعتبار العقل الإنساني أساساً في منطقته التي تمكنه من تجديد مفرداته وكسبه، أما تلك المساحة التي فوق تصور العقل؛ أي الغيب، فإننا مهديون أيضاً للانطلاق من خلال عقولنا نحوها لنكشف وجودها حتى وإن عجزت عقولنا عن إدراك تفاصيلها، ذلك أن في مسألة الإيمان بالغيب يكفي أن يقول لنا فكرنا إن الغيب يمثل إمكاناتنا المحدودة لأننا لا نستطيع أن نعيش شمول الحس بالعلم الطبيعي وبالموجودات فكيف لنا أن ننكر ما وراء الحس؟ وإذا كان الحس لا يستطيع بلوغ الغيب لمحدوديته فإنه يستطيع إدراكه باكتشاف حقائق وجوده، وهذا ما يدفعنا إلى أن نكون عقلانيين في حركتنا نؤمن من خلال عقولنا ونفكر من خلالها أيضاً».[1]

يرفض الترابي الفصل بين الإيمان من جهة والعقل من جهة ثانية، ويرفض التمييز الذي أجرته الحداثة التنويرية بين مجال خاص وآخر عام، وإن الإيمان تنتهي حدوده خارج دائرة الخاص. ويستنكر النظرة للدين بوصفه مجرد حالة وجدانية إلهامية، ورأى أن هذه النظرة القاصرة للدين هي التي أدت إلى إدخال العقل في غيبوبة، وانعكست صورة هذه الغيبوبة على حركة الدين على الواقع، وعلى تيقن المسلمين للإيمان المنفعل بمناحي الحياة كافة. وفي ذات السياق، ينتقد مناهج التفسير التقليدية، قائلاً: « انفعل المفسر بثقافته الفقهية، فدار مع الأحكام العملية في آيات القرآن، وانحصر جهده وانقطع عن النظر الشامل للكتاب الذي جاء شاملاً موحداً لحياة الإنسان خاصة وعامة. وذلك لأن المجتمع ضل عن رشد الحياة العامة وعلاقاتها الاقتصادية والاجتماعية الكلية، وأخذ التدين يتركز على الحياة الخاصة، وعليها تركز همّ الفقهاء الغالب، وفرطت وحدة الحياة بالقرآن».[2]

وهكذا، فالترابي يدعوإلى إعادة تجديد الفقه والتاريخ الإسلامي وصياغته من خلال قراءة تاريخ الأنبياء الذين كانوا لا يفصلون في خطابهم للإنسان بين عقله وفكره ووجدانه، والوجدان نفسه، حسب الترابي: « ليس شيئاً بعيداً عن العقل، بل هو العقل الفطري الباطني الذي ينطلق فيه الإنسان من موقع طبيعته الإنسانية على خط البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل، وهي تمثل

[1]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص13.
[2]- حسن الترابي، التفسير التوحيدي، مجلة التأصيل، العدد الرابع، أبريل 1996م ص4.

جزءاً من الأسس التي ترتكز عليها حركة العلم لأنها تمثل حركة الشك عند الإنسان والتي لابد لمسيرتها من أن تصل إلى حالة اليقين أو الإيمان بمساعدة العقل وإلا بقي فكر الإنسان معلقاً لا يستطيع أن يرتكز على قاعدة راسخة من الاعتقاد أوالعلم»[1].

وخلاصة الأمر أن الترابي يرفض منطق الثنائية التي تعزل الدين عن الدنيا، ويرى أنها تتصل بالثنائية العازلة في مجال العلم بين المعرفة المستمدة من الوحي وتلك المكتسبة بشكل مباشر بواسطة التجربة والعقل. وهوالأمر الذي يؤكده بقوله: « ترد الثنائية العازلة بين الدين والدنيا في مجال العلم تمييزاً بين العلم المنقول عن الوحي أوالتراث الآخذ من الوحي والعلم المكتسب بالتجربة الإدراكية المباشرة والعقل الحر. ويقع التفريق من ثم بين علم ديني وعلم دنيوي. وكل ذلك مؤسس على مذهب الإشراك الذي أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية والتعددية في أصول توجهاتها وجانب مذهب التوحيد»[2].

أما فيما يختص بالعلم الطبيعي، فيرى الترابي أنه أيضاً معزول في إطار العقلانية الغربية عن مقاصد الدين، وغير مسخر لعبادة الله. ولذلك يدعو الترابي لتسخيره، قائلاً: « العلم الطبيعي ينبغي أن يسخر لعبادة الله، وإلا أصبح علماً شكلياً. ولقد تحدث القرآن وقرر: أن بعض الناس يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، فهم يعلمون قوانين الطبيعة علماً ظاهرياً، ولا يستخدمون تلك العلوم في الوصول إلى الله، ولا يتخذونها آية لعبادة الله»[3].

ولقد نهضت علوم الطبيعة قديماً لدى المسلمين، ولكن علماءهم لم يصلوها بتفسير القرآن ليبينوا كيف يخشى الله من عباده العلماء المتفكرون في ألوان الكون، وكيف تُسخر قوى الطبيعة بين المؤمنين ليزدادوا إيماناً وحمداً وترقياً بحياتهم عبادةً لله كما يقول القرآن. وكما يقول الترابي، فإن الابتلاء من بعد، يتمثل في الكيفية التي يتصرف بها الإنسان، ويسخّر تلك القوى الطبيعية عادلاً لا ظالماً، وشاكراً لا كافراً نعماه، يزداد عبادة وتقوى لله الحكيم القادر، لا يفتتن بأسرار الكون وقوانينه[4].

[1]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص15.
[2]- حسن الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، مصدر سابق الذكر، ص42.
[3]- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق الذكر، ص9.
[4]- انظر: حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر، ص22.

خامساً: نقد الشرك المادي والسياسي

يتحدث الترابي عن وجوه إشراك جديدة، كـ(الإشراك المادي) و(الإشراك السياسي)، تمثل، في نظره، تحديات جديدة لعقيدة المسلمين، تستلزم منهم، حسب ما يرى الترابي، مجابهتها بتوحيد وإخلاص الحاكمية لله.

من ناحية أولى، يتحدث الترابي عن (الإشراك المادي) في سياق الحديث عن التمتع المادي مقطوع الصلة عن الله كمقصد وغاية أخيرة. يكتب الترابي: « أصبحت النهضة الاقتصادية شعاراً موقراً في بلادنا. أصبحت هي الهم الأكبر لحكامنا وشعوبنا. فإلى أين تتجه النهضة؟! تتجه إلى المتاع الدنيوي وحسب، لا تتجه إلى عبادة الله سبحانه وتعالى. وفرة التسهيلات وطيب الحياة ليس موصولاً بشكر الله، والتقدم إليه تزلفاً وقربى. هذا التمتع المادي الصرف يقطع الإنسان عن الله، وهذا الإشراك الجديد من وجوه الإشراك التي تحدث عنها القرآن. وننظر اليوم فلا نجد أبداً كتاباً في العقيدة يتحدث عن هذا الإشراك الجديد ويعالجه»[1].

ومن ناحية ثانية، يوضح الترابي ما يقصده بالشرك السياسي، في الكلمات التالية: « يجابهنا شرك جديد هوالشرك السياسي، وهوأن يتخذ الناس آلهة من دون الله سبحانه وتعالى يتحاكمون إليها، ويتخذونها مصدراً للتشريع، وأهلاً للطاعة والتقليد، وأصلاً لوضع القوانين. هذا الشرك السياسي ليس في الفكر الإسلامي العقدي علاج له. ولذلك انبرت له أقلام مفكرين عقائديين مسلمين مهديين، منهم العالم الإمام المودودي والشهيد سيد قطب عليهما رضوان الله، فقد تحدثا عن حاكمية الله سبحانه وتعالى، وضرورة التوحيد في تلك الحاكمية»[2].

ومن مظاهر الشرك السياسي، أيضاً، عند الترابي، تلك التفرقة بين دين من جهة ودنيا من جهة أخرى. فهذا شرك أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية (دين-دنيا)، « وهذه الثنائية في توجيهات الحياة، قد يعبر عنها بالتمييز الاصطلاحي بين ما هو زمني وما هوأزلي في شؤون الحياة، أو بين ما هوعامي وما هومقدس. وذلك كله شائع في مصطلحات الأوروبيين التي أوحت بها تجربتهم الدينية، حيث فرقوا دينهم، وقسموا الحياة في مجال الحكم بين الخضوع لقيصر

[1]- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق الذكر، ص5.
[2]- المصدر السابق، ص21.

سلطان الأرض، والخضوع للكنيسة: ظل الله فيما يزعمون. كما قسموها في مجال المجتمع عامة، فقد حصروا الدين فيما يعني شؤون الفرد خاصة، مما يسود فيه حكم الوجدان ونية الإيمان. وعزلوا ذلك من الشؤون الاجتماعية العامة، سياسة أواقتصاداً مما يزعمون أنه يخرج عن خصوصية الأمر الشخصي، ويتصل بشأن الآخرين، وبالواقع الظاهر وبالنظام الموضوعي العام»[1].

وفي مواجهة وجوه الإشراك الجديدة، يرى الترابي العلاج يتمثل في:

أولاً: ضرورة تجديد الفكر العقدي الإسلامي، لأن الشرك في هذه المرحلة من مسيرة البشرية قد اتخذ مظهراً مختلفاً عن الوجوه القديمة للشرك التي استفاضت في بيانها كتب العقيدة.

ثانياً: مواصلة ما ابتدره أبو الأعلى المودودي وسيد قطب فيما يختص بحديثهما عن مفهوم (الحاكمية لله). ونجد أن الترابي قد سار في الدرب الذي خطه سلفه (المودودي وقطب)، فمشروع الترابي كله هو توحيد وإخلاص الحاكمية لله في مناحي الحياة وجوانبها المختلفة. يكتب الترابي: « يوحد القرآن هدى الإنسان في واقع الدنيا ويدعوه إلى إصلاح سيرته فيها على أساس الإيمان بالغيب الحق، يذكره بأصول الإيمان الفطرية، وبخواطر التفكر في مشاهد الكون المخلوق والتدبر في بلاءات الحياة وآيات الهدى الموحاة، وذلك ليمارس خياره الإيماني الحر، ويقدم عمله مؤدياً تكاليف ميثاق العبادة، متقياً فتن الإشراك بالله والغفلة عن مصائر المسؤولية الآجلة وإتباع هوى النفس»[2].

وفي كتاب (الحركة الإسلامية في السودان) يشير الترابي إلى أن « الشريعة في حقيقة معناها ليست قانوناً وحسب كما يتوهم الناس، بل هي تكليف شامل ونهج حياة فيه أحكام اعتقاد وعمل، ومن هذه قوانين تنفذها إجراءات السلطان وتعاليم تعرفها أعراف المجتمع وأخلاق يراعيها الوجدان المسلم»[3].

أما فيما يختص بالموقف من الديمقراطية، فنجد، ابتداءً أن الترابي يقر بأن الديمقراطية

---

[1]- المصدر السابق، ص63.

[2]- حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر، ص23.

[3]- حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، الكويت، د.ت، ص118.

بوصفها ممارسةً سياسية عرفها الغرب، مع الإغريق، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، لكن وعلى الرغم من ذلك لم يتمكن الغرب من التأسيس النظري للديمقراطية إلا بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي[1]، فقد « تعلم الغربيون من (البيعة) عند المسلمين مسألة العقد الاجتماعي الذي تأسست عليه الديمقراطية، كما أنهم تعلموا من كتاب الشاطبي (أصول الفقه) مسألة الإصلاح الديني أوالبروتستانتي»[2].

ويؤكد ما سبق، في مقال له بعنوان: (الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم) بقوله: « بدأ فلاسفة الغرب يتحدثون عن العقد الاجتماعي أساساً للمجتمع السياسي الذي يتوالى فيه الشعب والسلطة. لكن التعاقد المزعوم لم يكن له ممارسة أو واقعة واقعية مثل البيعة والإمام في تاريخنا الإسلامي، بل كان نظرية وهمية لمحض تأسيس الفكرة الديمقراطية»[3].

ويسوّغ الترابي زعمه السابق كما يلي: « وكان ذلك الفكر قد عرف جوهر الديمقراطية أوحكم الشعب، يوم عرف المؤمنون الله سبحانه وتعالى، وعرفوا علوية شرعه، ثم عرفوا أنهم يستوون بعبادة الله، ويتولون الخلافة في الأرض، فما قرره سوادهم الأعظم صدوراً عن الإيمان بالشريعة كان أعلى مما يقرره فرد أوفئة من دونهم. فكان الإجماع عند المسلمين هو أصل السلطة الأرضية، وإن كان بإيمانهم يتبع الشريعة، وكان أصل العلاقات السياسية هوعهد الولاة بين جماعة المؤمنين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاة الأمر هوعقد البيعة السياسية. هكذا سميت في القرآن والسنة والفقه، وكانت مختلف العقود في معاملات المجتمع إنما تقاس على عقد البيع أشهر العقود. ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من المفهومات الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي»[4].

أما انتقادات الترابي لديمقراطية الغرب، فنجملها في الآتي: الغربيون ديمقراطيون داخل

[1]- يكتب الترابي: " كان كل الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة ممارسات سياسية لم يستوعبها تنظير دستوري إلا في نهاية القرون الوسطى، حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية. وأحسب أنهم إنما تلقوا تلك النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي". حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75، مايو1985م. ص 12.

[2]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص44.

[3]- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مصدر سابق الذكر، ص 13.

[4]- المصدر السابق، ص 13.

أوطانهم، أما خارجها فلا. يكتب الترابي معضداً هذا الرأي: « وحدة الجماعة في الديمقراطية الغربية محدودة بالعصبية الوطنية، ولذلك يمكن للوطني منهم أن يكون ديمقراطياً يعرف حرية أخيه في الوطن وكرامته وحرمته، ويؤمن بمشاركة شعب الوطن في السلطة، ولكن ما إن يتجاوز الحدود أويعبر البحار إلى أناس من غير بني وطنه، حتى ينكر كل حركة لابن المستعمرات ويستبد بشعبها استبداداً مطلقاً. ومعلوم كيف يعتقد الغربيون أن ديمقراطيتهم لهم دون سائر الأجناس، بل يرون أهل البلاد التي يدعونها بدائية متخلفة ليسوا أهلاً لأن ينعموا بفضائلها، وحينما يرونها تزدهر هناك على الرغم من ظنهم فإنهم لا يرضون أن تتجلى عن تعبير لإرادة الشعب غير ما يريدونه هم له، وعندها فهم الذين يحركون الانقلابات والمؤامرات العسكرية لتنقلب على مثل هذه الديمقراطية، وترد الأمور إلى النصاب الذي يوافق أهواءهم ومصالحهم ويمكن لهم علاقات الاستغلال الدولية».[1]

خلاصة وتقويم

1/ انتقد الترابي التسلط الفكري الذي مارسه الغرب على الغير، ومن ضمنهم المسلمون، والذي أدى إلى زعزعة ثقة المجتمعات المسلمة في تصوراتها الموروثة. وبالمقابل، دعا للخروج من إطار هيمنة الحضارة الغربية ووطأة قهرها الثقافي والإعلامي. ورأى أن تخلص المسلمين من هيمنة الغرب لا يتم إلا بعدم موالاة الغربيين، وأبنائهم المستغربين بالعالم الإسلامي بالقدر نفسه، من جهة أولى. وبالإيمان العميق بالقيم الدينية والإنسانية والحضارية للإسلام، من جهة ثانية. هذان العاملان إن تحققا، في نظره، فسيدفعان بالعالم الإسلامي، إلى المضي قدماً في طريق نهضته اعتماداً على مقوماته الحضارية وقيمه الدينية.

2/ ينبه الترابي على ضرورة إعادة النظر في الكيفية التي يتعاطى بها المسلمين مع المصطلح الوافد من الغرب. خاصةً، وأن هذا المصطلح المنقول، وما يعلق به من معانٍ وظلال، قد لا يتناسب وثقافة المسلمين. وقدم، من جانبه، منهجية للتعامل مع المصطلح الوافد، أجملناها في مرحلتين: المرحلة الأولى، أسماها الترابي بمرحلة الإسلام المتيقظ، وهي تشير إلى حال الفتنة ومجاهدة الثقافي الغازي المتغلب، ويجب على المسلمين، في هكذا حال، أن يأخذوا

[1]- المصدر السابق، ص 33.

حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة للبيئة الثقافية المتغلبة، والمرحلة الثانية، ويسميها الترابي بمرحلة الإسلام الناهض اليوم، والتي رأى الترابي أنه يسودها حال، لا ضير فيه، من الاستعانة بالمصطلح الوافد، وإدراجه في سياق الدعوة للإسلام، ولفه بأطر التصورات الإسلامية حتى يسلم لله.

3/ رفض الترابي الفصل بين الإيمان والعقل، ورفض التمييز الذي أجرته الحداثة التنويرية بين مجال خاص وآخر عام. واستنكر النظرة للدين بوصفه مجرد حالة وجدانية إلهامية، تنتهي حدوده خارج دائرة الخاص، ورأى أن هذه النظرة القاصرة للدين هي التي أدت إلى إدخال العقل في غيبوبة، وانعكست صورة هذه الغيبوبة على حركة الدين في الواقع، وعلى تيقن المسلمين للإيمان المنفعل بنواحي الحياة كافة. ورفض منطق الثنائية التي تعزل الدين عن الدنيا، ورأى أنها تتصل بالثنائية العازلة في مجال العلم بين المعرفة المستمدة من الوحي وتلك المكتسبة بواسطة التجربة والعقل. أما فيما يختص بالعلم الطبيعي، فرأى الترابي أنه أيضاً معزول في إطار العقلانية الغربية عن مقاصد الدين، وغير مسخر لعبادة الله.

4/ تحدث الترابي عن وجوه إشراك جديدة، كـ(الإشراك المادي) و(الإشراك السياسي)، تمثل، في نظره، تحديات جديدة لعقيدة المسلمين، تستلزم منهم، حسب ما يرى، مجابهتها بتوحيدٍ وإخلاص الحاكمية لله. ومن مظاهر الشرك السياسي، عند الترابي، تلك التفرقة بين دين من جهة ودنيا من جهة أخرى. فهذا شرك أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية (دين- دنيا). وفي مواجهة وجوه الإشراك الجديدة، رأى الترابي العلاج يتمثل في ضرورة تجديد الفكر العقدي الإسلامي، ومواصلة ما ابتدره أبوالأعلى المودودي وسيد قطب فيما يختص بحديثهما عن مفهوم (الحاكمية لله). ونجد أن الترابي قد سار في الدرب الذي خطه سلفه (المودودي وقطب)، فمشروع الترابي كله هو توحيد وإخلاص الحاكمية لله في كافة نواحي الحياة وجوانبها المختلفة.

5/ أما فيما يختص بالموقف من الديمقراطية، فنجد، ابتداءً أن الترابي يقر بأن الديمقراطية بوصفها ممارسة سياسية عرفها الغرب، مع الإغريق، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، لكن وعلى الرغم من ذلك لم يتمكن الغرب من التأسيس النظري للديمقراطية إلا بأثر الاتصال بالفقه

الإسلامي السياسي، فقد تعلم الغربيون من (البيعة) مسألة العقد الاجتماعي الذي تأسست عليه الديمقراطية، كما أنهم تعلموا من كتاب الشاطبي (أصول الفقه) مسألة الإصلاح الديني أوالبروتستانتي. ورأى أن التعاقد المزعوم في الغرب لم يكن له ممارسة واقعية مثل البيعة والإمام في تاريخنا الإسلامي، وكذلك الإجماع عند المسلمين هوأصل السلطة الأرضية، وكان أصل العلاقات السياسية هوعهد الولاة بين جماعة المؤمنين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاة الأمر هوعقد البيعة السياسية. ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من المفهومات الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي. والغربيون، في نظره، ديمقراطيون داخل أوطانهم، أما خارجها فلا يمارسون الديمقراطية.

6/ على الرغم من الإسهام النظري للترابي في مضمار التأصيل للديمقراطية، فقد سقط سقوطاً شنيعاً، على مستوى التطبيق، وهنا تبرز بروغماتية الترابي بوصفه سياسياً، دخل في المعترك السياسي من باب الديمقراطية والثورة على الأنظمة العسكرية والشمولية في الستينيات من القرن العشرين، إلى مدبر ومنظر لنظام شمولي قبيح، ما يزال يحكم السودان منذ العام 1989م وإلى يومنا هذا. فالتجربة السياسية للترابي بوصفه أميناً عاماً للجبهة الإسلامية القومية في السودان، وتحديداً في العهد الديمقراطي الثالث في السودان (1985-1989م)، تفضح كيف تعاطى مع الشأن السياسي بانتهازية وميكافيلية، فقد كان جل همه منصباً في الكيفية التي تضمن وصول حزبه للسلطة، وبأي طريقة، حتى ولوكان الثمن أن يدوس على مبادئ الديمقراطية ويركل قيمها، وهوما فعله، حينما انقلب على الديمقراطية الثالثة في العام 1989م. وهذا أمر مثير للسخرية، فالترابي نفسه الذي مجد قيم الشورى والديمقراطية في كتاباته، قام بانتهاك الديمقراطية وبشدة، وبالتالي فمن غير اللائق أن يتشدق بما لم يلتزم به.

أضف لذلك، أن الترابي في العام 1998م، وحينذاك كان يشغل منصب الأمين العام للمؤتمر الوطني الحزب الحاكم في السودان، صك مصطلحاً جديداً، وهو(التوالي السياسي) الذي أراد من خلاله إبدال مفهوم التعددية الديمقراطية بـ(التوالي السياسي)، وهوبذلك يكون قد مارس نوعاً من التعمية لمفهوم راسخ واضح في الثقافة المعاصرة كالديمقراطية.

7/ ختاماً، الترابي في نظر بعضهم مفكر ضلّ طريقه إلى السياسة، وعند بعض آخر سياسي

ضل طريقه للفكر! وعلى أي حال، نجد أن المسار السياسي للرجل صرف أنظار معارضيه السياسيين عن إسهاماته في مجال التجديد والفكر الدينيين. من جانبنا، حاولنا في هذا المقال أن نوضح الإسهام الفكري للدكتور حسن الترابي فيما يختص بجزئية محددة هي تلك المتعلقة بالموقف من الغرب في مشروعه الفكري. وأتبعنا في سبيل ذلك منهجية، قاربت هذه المسألة من منظور يصلها بالمحور المركزي الذي انتظم حوله فكر الترابي المتمثل في تجديد الفكر الإسلامي، والذي احتل فيه مفهوم التوحيد المركز الرئيس، بحسبانه يقدم رؤية شاملة للوجود والحياة، لم تفصل بين المنقول والمعقول، بل استوعبت كليهما في إطار منهجي واحد، الأمر الذي مكنه من توليد فقه للتدين، يكيف الحياة العامة في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية.

المصادر والمراجع

1/ حسن عبد الله الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75، مايو1985م.

2/ حسن عبد الله الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1995م.

3/ حسن عبد الله الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسات المرأة، الخرطوم، 2000م.

4/ حسن عبد الله الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، دار الساقي، بيروت، ط1، 2004م.

5/ حسن عبد الله الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد 12، يناير 1995م.

6/ حسن عبد الله الترابي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، مجلة دراسات إفريقية، العدد 10، ديسمبر 1993م.

7/ حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، بيروت، د.ت.

8/ حسن عبد الله الترابي، تجديد أصول الفقه حوار مع الدكتور حسن الترابي، في: مقاصد الشريعة، تحرير وحوار عبد الجبار الرافعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2002م.

9/ حسن عبد الله الترابي، التفسير التوحيدي، مجلة التأصيل، العدد الرابع، أبريل 1996.

10/ حسن عبد الله الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.

11/ مجدي عزالدين حسن، العقل الإسلامي المعاصر إلى أين؟ نحوخطاب ما بعد أصولي، دار نيبور، بغداد، ط1، 2016م

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أومصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الذات والغير

محمد رضا زائري

الذات والغير
بين المفهوم الكلّي والمفاهيم الفرعية

محمد رضا زائري[*]

تتناول هذه المقالة عرضاً تحليلياً لثنائية الأنا والآخر أو الذات والغير، وما تفرَّع من هذا المفهوم الكلّي من مفاهيم أخرى في حقل الفلسفة وعلم الاجتماع والفكر السياسي. لقد سعى الباحث إلى الإضاءة على ثمانية مفاهيم تؤلِّف على جملتها البناء المعرفي للذات والغير في كل ما يتصل بالاجتماع الإنساني والحضاري.

أما هذه المفاهيم فهي: الأنا ـ الشخصي ـ الذات ـ الأنا والأنت ـ الآخر ـ الغيريّة الهوية ـ الاختلاف.

المحرر

1 - مفهوم الأنا

تدلّ كلمة الأنا على الذّات..وهي بالمعنى المباشر تدلّ على الشّخص بجميع لواحقه وأعراضه.. أمّا بالمعنى الفلسفي فتدلّ على جوهر الذّات..أي ما يبقى منها حين نستثني اللّواحق والأعراض.. وبالتّالي يتحدّد الأنا تبعاً لتصوّر ماهيّة الذّات الإنسانيّة..لهذا نجد أنّ فلسفة الوعي تحدّد الأنا بالوعي مثلما يقول ديكارت: «النّفس التي أنا بها ما أنا» أي أنّ إنيّته تكمن في النّفس، أوفي الأنا المفكّر. وتحيل الأنا أيضاً إلى حامل التّمثّلات.. ومثلما ذهب إلى ذلك إيمانويل كانت، فقد عدّ الأنا يمثّل شرط الوحدة والتّأليف بين الحدوس والإدراكات في الوعي.

*ـ أستاذ جامعي وباحث في علم الاجتماع الديني ـ إيران.

يقول كانت : «إنّ الأنا المفكّر يرافق بالضّرورة كلّ تمثّلاتي». وفي علم النّفس التّحليلي الأنا هومنطقة من الجهاز النفسي للشخص، كل شخص.

2 - معنى الشخص

الشخص هوالتمثيل الموضوعي للأنا. أي إنه المصداق الواقعي لمفهوم الِأنا. وتعبير الشخص يدل على الكائنات العاقلة. وكما تدل عليها طبيعتها كغايات في حد ذاتها لا يمكنها أن تستخدم ببساطة كـ (وسائل). نميّز الشخص من الشيء حين نغني الكائنات التي يرتبط وجودها بالطبيعة، والتي ليس لها إلا قيمة الوسائل. وفي حين أن الاشياء هي غايات ذاتية الأشخاص هم (غايات موضوعية) فإن وجودها له غاية في حد ذاته، ولا يكون مطلقاً وجودها بوصفها وسيلة بسيطة. فإن خدم الشخص أوخُدِم فيجب ألا يستعبد شخصاً آخر. أساس الواجب هوالشخصية التي ترفع الإنسان الى ما فوق نفسه لتجعل منه هدفاً غائياً وعضواً في مملكة الغايات. في هذه المملكة كل شيء له قيمة نسبية (كرامة) كقيمة مطلقة[1].

فالذي له كرامة هوأعلى من أي سعر ولا يقبل أن يضاهيه شيء. وحدهما الأخلاق والإنسانية (كونها جديرة بالأخلاق) لهما كرامة. وجوهر الشخص هي الشخصية و(الشخصية) ليست شيئاً آخر سوى (الحرية).

وهكذا يميز كانت ما بين الاستعداد للبهيمية على أنها شخصية نفسية، وبين الاستعداد للإنسانية بوصفها شخصية استعلائية وعاقلة، وكذلك الاستعداد للمسؤولية على أنها شخصية أخلاقية. فالأول يوافق الموضوع التجريبي وتعريف الطبيعة الحيوانية. ولكي نتمكن من تكوين الإنسانية بالمعنى الحصري للكلمة يستلزم شرطاً له الثاني الذي يوافق الموضوع الاستعلائي ولكن في الواقع فإن الثلاث الذي يوافق الأخلاق يعطينا جوهر الشخص. في الحقيقة إذا كان مخلوق الأنا لا يُعطى لنا عن طريق علم النفس وإن كانت عبارة (أنا أفكر) بقيت وحدة صورية، فما ذاك إلا لأن جوهر الذاتية، يكتمل كإرادة وكمسؤولية عن الذات.

ولئن كانت الطبيعة الحيوانية لا تكفي لتحديد جوهر الإنسان فإن الإنسانية والعقلانية لا

[1]- إيمانويل كانت : أسس ميتافيزيقا الأخلاق.

تستوفيه كذلك الأمر. والسبب أن هذا الجوهر يشتمل على موضوع أخلاقي يذهب الى ما بعد حدود ذاته أي الشخصية، وهوما يجعل الإنسان قادراً على الترفع إلى ما فوق نفسه في السلوك الأخلاقي ويجعل العقل خارقاً للطبيعة.

3 - مفهوم الذات

ذات الانسان هي انعكاس لكل ما بداخل الأنا؛ وهي تمثل وجهة صاحبها في الحياة وقدراته وطموحاته. أي إنها تمثل نظرة الإنسان عن نفسه وقدراته ومهاراته. وذات الإنسان هي نتاج الخبرات التي يمر بها. **فالذات**هي الطابع الخاص للإنسان ومستوى الأداء يتحدد مع مدى تأثره بالبيئة المحيطه به. بمعني آخر، هي اعتقاد الشخص المكوِّن عن نفسه أوتقييمه لنفسه من حيث إمكانياته ومنجزاته وأهدافه ومواطن قوته وضعفه وعلاقاته بالآخرين ومدى استقلاليته واعتماده على نفسه. والذات تتشكل تلقائياً نتيجة لعلاقة الفرد بالمجتمع والبيئة. ولقد ظهرت الكثير من النظريات المختلفة التي تحاول فهم الإنسان عن طريق تصور عامل مساعد داخلي يتوسط بين داخل الإنسان وخارجه، فظهرت مفهومات العقل والأنا والذات، وكما ظهرت فكرة الذات في مجال علم النفس وخصوصاً عند وليم جيمس وسماها الأنا العملية، وهي مجموع ما يمتلكه الإنسان أوما يستطيع أن يقول إنه له مثل :-

جسمه، سماته، قدراته، ممتلكاته المادية، أسرته، أصدقاؤه، ومهنته الخ...

وفي علم النفس الحديث تطور مفهوم الذات وأصبح يعني جانبين:

- **الذات بوصفها موضوعيةً** أي معرفة الفرد لذاته وتقييمه لها، **والذات بوصفها عملية** أي حركة، وفعلاً، ونشاطاً، ومجموعة من النشاطات والعمليات العقلية كالتفكير والإدراك والتذكر. كما يلعب مفهوم الذات دوراً محورياً في تشكيل سلوك الفرد وإبراز سماته المزاجية، فكل منا يسلك الطريقة التي تتفق مع مفهومه عن ذاته، فإذا كان مفهومي عن ذاتي أنني رزين ووقور فمن الصعب توقع أن يصدر عني سلوك يختلف عما تفرضه الرزانة، وما يفرضه الوقار، وإذا كان مفهومي عن ذاتي أنني مريض ضعيف البنية فأغلب الظن أنني لن أشارك في أنشطة تتطلب كفاءة بدنية أوجهداً جسمانياً، وإن مفهومنا عن ذاتنا يحكم سلوكنا بشكل واضح سواء كان هذا المفهوم صحيحاً أوخاطئاً.

ويعرِّف عالم الاجتماع جورج ميد الذات بأنها مفهوم ديناميكي وقيم الإنسان يستخدمها لسلك طريقه، وهذه القيم لا تقتصر فقط على الجسم، بل على ما يدخل الإنسان من مجالات مادية ومعنوية. أما نظرية كارل روجرز: فتفيد بأن الذات تشكيل منظم ومرن، ويتكون من إدراكات الفرد الخاصة وقدراته هو، وتقوم نظريته على عاملين، وهما الظاهرية والكلية، ولقد وضع روجرز لنظريته عدة نقاط منها: أن الفرد يعيش في مكان متغير فيدرك ذلك. تفاعله مع العالم الخارجي يتوقف على تلك الخبرات. يكون تفاعل الفرد مع المحيط بشكل منتظم. يتسابق الفرد في إثراء خبرته وتطويرها. من أهداف سلوك الفرد إشباع حاجاته. سلوك الإنسان تحركه عاطفة، وشدتها تعتمد على سلوكه. نظرية سينج وكومبز: استخدمت بهذه النظرية المجال الظاهري للفرد، بحيث تحدد سلوكيات الإنسان بالمجال الظاهري الحي.

4 - مفهوم الأنا والأنت عند بوبر

طبقاً لما جاء في نظرية الفيلسوف الألماني مارتن بوبر (1878 - 1965). فالعالم ذوطبيعة مزدوجة. وذلك لأن موقف الإنسان مزدوج بسبب ثنائية الكلمات الأساسية، الكلمات - المبادئ التي من شأنه أن يتلفظ بها. يقول بوبر في هذا المجال: «إن أساسات اللغة ليست كلمات معزولة، بل إنها مجموعات من الكلمات [كلامنا لفظ مفيد] [1].

واحدة من هذه الأسس في اللغة هي العبارة المركبة «أنا - أنت» والمجموعة الأخرى هي «أنا - ذلك» وفيها يمكن أن نستبدل بـ «ذلك» «هو» و «هي» من دون أن يتغير المعنى.

الموضوعة الشاملة لفلسفة بوبر التي عبَّر عنها في أهم أعماله، الأنا والأنت Ich und Du، كانت حوارية ووجودية؛ وذلك على الرغم من أن هذا الكتاب يتطرق إلى العديد من الموضوعات المهمة الأخرى، كالوعي الديني والحداثة ومفهوم الشر والتربية والقيم وتأويل الكتاب المقدس.

ففي مؤلَّفه المذكور يعرض بوبر مفهومه للوجود الإنساني، المستوحى جزئيًّا من فويرباخ وكيركِيغارد، معمقًا هذا المفهوم من خلال شرح فلسفته لثنائية الأنا-أنت والأنا-هوالمعبِّرة

[1] - مارتن بوبر - أنا وأنت - ترجمة: علي محمود مقلّد - دار المعارف الحكمية - بيروت - 2010 - ص 19.

عن مختلف أشكال الوعي والتفاعل والوجود التي يتعامل الفرد من خلالها مع الآخرين، سواء كانوا بشرًا أو أيَّ شيء آخر. فمن خلال هذا الثنائي الفلسفي (أي «الأنا-أنت»)، يتطرق بوبر إلى المنظور المعقد لوجود الإنسان أي لـ»وجوديته». فالشخص، كما يعبِّر عنه بوبر، يتفاعل دومًا، وبطرق شتى، مع العالم المحيط؛ لذا فإن «الأنا-أنت» هي تلك العلاقة التي تؤكد ما هومتبادل و«كلاني» holistic بين كائنين: أي إنها مقاربة عملية تنطلق من واقع أن الكائنات تلتقي عمليًّا خلال وجودها الفعلي والموضوعي دون أيِّ إعداد مسبق فيما يخص تلك العلاقة التي لا دور فيها حتى للخيال؛ ما يجعلها، بحسب بوبر، واقعية وتفتقد لأيِّ بنيان ذهني لأنها تعبرِّ عن المواجهة اللامتناهية والكونية بين الأنا والأنت. وهذه العلاقة، على الرغم من عدم إمكان البرهان عليها كحدث (بمعنى عدم إمكانية قياسها)، هي واقعية، ومن الممكن إدراكها حسيًّا، كما هي في الحياة اليومية حال العلاقة بين عاشقَين أوبين مُشاهد وهرة أو كاتب وشجرة أومسافرين في قطار، حيث تكون علاقة الأنا ـ أنت عمليًّا تعبيرًا عن التلاقي والحوار والتفاعل. وأيضًا وخاصةً ـ وهوالأهم في ما سبق ـ هوأن بوبر ربط علاقة الأنا ـ أنت هذه بعلاقة الإنسان بالخالق، لأن الطريق الأوحد لتفاعل الإنسان مع الألوهة هي من خلال تفاعُله مع ذاته من خلال الآخر.

ونشير هنا إلى أن علاقة (الأنا ـ هو) مختلفة، وفق منظور بوبر، عن علاقة الأنا-أنت: ففي علاقة الأنا ـ أنت يلتقي الكائنان، بينما في علاقة الأنا ـ هو فإنهما قد لا يلتقيان في هذه اللحظة الراهنة. وبالتالي، فإن علاقة الأنا ـ هو إنما تواجِه علاقة الأنا ـ أنت كمفهوم أوكفكرة. فهذه وليدة العقل والخيال وما ينجم عنهما من مفاهيم؛ وهذا ما ينفي عن علاقة الأنا ـ هو، بحسب بوبر، صفتَها الحوارية المتبادلة dialogue ليجعل منها مجرد خطاب أحادي إلى الذات monologue. وهكذا تتأرجح حياة الإنسان، بحسب بوبر، بين هذين المفهومين، أي الأنا ـ أنت والأنا ـ هو، وهي العلاقة السائدة حاليًّا في عالمنا التي هي أساس جميع مشكلاته ومسبِّبها.

لقد أصبحت عبارة بوبر»أنا- أنت» التي بها يشير إلى أهمية العلاقة بين الذات والأخرى، عبارة شائعة إلى حد الابتذال. ولكن بعض الأفكار التي تنطوي على أبعاد من الغنى والعمق

لا يمكن للعبارات الطنانة المبتذلة أن تقضي عليها بيسر، وهذه العبارة «أنا - أنت» هي من جملة هذه العبارات التي تصمد في وجه الابتذال. يقول بوبر: «في البدء كان العلاقة الشخصية»، و«كل عيش أوحياة حقيقية إنما هوعيش وحياة بالعلاقة الشخصية». وعبارة «أنا - أنت» وما تنطوي عليه من صلة وترابط، من أشد العبارات الإنسانية أصالة وعمقاً. فهي ليست عبارة تتألف من كلمتين الواحدة منها متصلة بالأخرى، بل إنها عبارة تسبق في مغزاها الكلمتين، فإن الشخصين،أنا وأنت، يصدران عن العلاقة بينهما، ولا يمكن للشخصين أن يكونا شخصين من دون علاقة وترابط.

ولكن هناك عبارة أخرى جوهرية أصيلة وهي عبارة «أنا - وشيء آخر» عبارة لا مناص منها ولا مجال لإغفال أمرها. «لأن الإنسان لا يستطيع العيش من دون هذا الشيء الآخر، كذلك من يعيش مع هذا الشيء الآخر، ويكتفي بالعيش معه، ليس إنساناً بمعنى الإنسان». ومصدر هذا البلاء هو أن ضغط الحياة وكابوسها، لاسيما في المجتمع الجماهيري، يدفعان بالمرء لاعتبار الفرد «شيئاً آخر» لا لاعتباره أنه «أنت» أنت الذات. ورؤيتنا الإنسانَ الآخر أنه شيء هو أمر يقضي عليه، ويقضي على ذواتنا. لأن «الأنا» في العبارة «أنا - أنت» شخص قادر على العلاقات الشخصية والمحبة وعلى بلوغ الذات. أما «الأنا» في العبارة» أنا والشيء الآخر» فلا تنطوي على علاقات إنسانية بل إنها دون مستوى الإنسانية.

5 - مفهوم الآخر

كلمة «آخر» وإن كانت تدخل عليها «ال» التعريف فهي في أصل معناها صيغة «أفعل» (أأخر) من التأخر، أي المجيء بعد... فهي لا تفيد الضدية وإنما تقال «لأحد الشيئين» (هذا باب، وهذا باب آخر)، وفيها معنى الصفة والنعت كما في مرادفها «غير». وكلمة «غير» نفسها من الألفاظ الموغلة في الإبهام لأن معناها لا يتضح إلا بما تضاف إليه، وهي لا تستفيد التعريف من المضاف إليه إلا عندما تقع بين ضدين مَعْرِفتين مثل قولنا: «رأيت العلم غير الجهل». أما في الأحوال الأخرى فتبقى نكرة مبهمة، في معنى الصفة والبدل مثل قولك: «رأيت سيارة غير سيارتك». فكل سيارة أخرى هي غيرها. وقد تستعمل لإفادة الكثرة مثل قولك: «قرأت هذا الكتاب غير ما مرة»، أي أكثر من مرة واحدة. وفي جميع الأحوال تفيد

ما يعبر عنه بـ «الغيرية» (مصدر صناعي من كلمة غير) بمعنى مطلق الاختلاف، ولا تفيد الضدية بالضرورة، فتقول: «القمح غير الشعير»، لمجرد المغايرة، كما تقول: «البياض غير السواد» للضدية.

والفرق بين لفظ «آخر» ولفظ «غير» عند اللغويين العرب أن الأول منهما يفيد استثناء الشيء من جنس ما تقدمه كقولك «رأيت رجلاً وآخر معه»، فـ «آخر» هنا من جنس ما تقدم (=الرجل) ولا يمكن أن يكون امرأة أوصبياً أوحيواناً الخ... وذلك على العكس من كلمة «غير» التي تفيد مطلق المغايرة فتقول «رأيت رجلا وغيره»، وهذا «الغير» قد يكون رجلاً مثله وقد يكون صبياً أوامرأة أوكائناً آخر.

يرتبط مفهوم الآخر ارتباطاً تكاملياً بمفهوم الهوية. فالهويات تتكون نتيجة لعبة الاختلاف، وهذا يعني على أساس اختلافها عن الهويات الأخرى، فتفترض أن لها معنى إيجابياً من خلال ما تستبعده. إذاً فقضية الآخر هي موضوعة ظلية في الخطابات المعاصرة حول الهوية، فيما يتعلق بكل من الهوية الفردية وتكوين الذات (في التحليل النفسي بالتحديد) والهويات الجمعية (في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية). فالآخر هوما يروغ من شعورنا وتعرفنا، وهوما يكمن خاج عام «ثقافتنا» وجماعتنا. فهواللا ذات واللا نحن. إذاً كيف نتوافق مع واقعية آخر الآخرية، مع الغيرية، والغريب، والمجهول؟ كيف نهتم بالتعرف المزعج فعلاً إلى أهمية الآخر لمن هو«نحن»؟

الحقيقة أن وجود الآخر هوواقع غامض في الجوهر ومربك. فمن ناحية، يثير الآخر المخاوف والقلق. «ما من شيء يخيف الإنسان أكثر من لمسة المجهول». فهناك تخوف مما يمكن أن يفعله الآخر بنا، مما إذا كنا سنبقى بعد تلك المواجهة مع المجهول. ومن ناحية أخرى، هناك إحساس عميق بأننا نحتاج الى الآخرية أيضاً. إذ ألا يمكن أن يكون هنالك عالم لا يشوبه اختلاف - عالم تسود فيه المشابهة مع الذات - عالم لا يُطاق؟ الآخر ضروري للتغيير والإبداع من أجل الوجود في العالم (سواء أكان ذلك في التحول الجمعي أم التغير الفردي). إذاً فالآخر هوسبب وموضوع للمشاعر والمواقف والأفكار التي تمتاز باستواء الأضداد[1].

---

[1] - طوني بينيت - مصدر سابق - ص 43.

في النقاشات الثقافية المتأخرة، صُرِف الانتباه إلى الجانب المخيف في علاقتنا بالغير، تلك العلاقة التي تقترن بالاستجابات العنصرية والمرتهبة من الأجانب. يسلط ونيليوس كاستورياديس (على نحوجذري جداً) الانتباه على واقعة مؤلمة: «إن العجز الواضح عن تكوين الذات كذات للمرء من دون استبعاد الآخر... إنما هوقرين بالعجز الواضح عن استبعاد الآخرين من دون الانتقاص من قيمتهم، ومن ثم كرههم» (Castoriadis، 1997: 17) وفي عملية وجود الآخر، تُسلط مشاعر السخط والعدوانية والكراهية على من يُعتبرون أشخاصاً غرباء أوثقافات غريبة على نحو خطير.

وهكذا تدخل «النحن» من خلال استقطاب جذري في مواجهة خصامية مع من أصبح آخرنا المخيف الكريه. وكانت قضية الاهتمام الخاص بالدراسات ما بعد الاستعمارية الطريقة التي تكوّن بها «الغرب» في مقابلة مع «شرق» متخيل (أي مقولة تشمل كلاً من «الشرق الأوسط» و«الشرق الأقصى»). وقد تعلق الاهتمام بالكيفية التي تمكن بها هذا المنطق الاستقطابي للاستشراق من أن ينطوي على تشويه أساسي لسمعة الآخر الشرقي. فوصفت الثقافة «الشرقية» بأنها ثقافة تابعة، واعتبرت رجعية وغير عقلية، قياساً بالحداثة والتنوير الغربيين. ولهذا فهي مرهوبة ومكروهة أيضاً، نتيجة لهذه الخصائص السلبية والناقصة المتخيلة. ولم يكن الموقف الصليبي بعد عام 2001 من الولايات المتحدة نحوما كان يتخيل أنه آخر «محور الشر» سوى آخر الأحداث في ملحمة تاريخية ما زالت متواصلة.

6 - مفهوم الغيريّة

«الغيرية» في اللغة العربية تعني: تباين الهوى، وتمايز الذات عن دونها، والمتغير من المشخصات ما تختلف بعض أجزائه عن بعض، وهي خلاف الأنانية، والغيرية اصطلاحاً Alterite Alterity: ما يخص الآخر دون الأنا. والأنا هوالذات المفكرة، والموضوع هوالآخر، وهي بخلاف «الأثنينية»: لأن الأثنينية هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أووحدات. والغيرية Altruisme عند الاخلاقيين والاجتماعيين هي الإيثار، أي تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين.

أما الغيريّة في معناها الإجرائي عند بوحديبة فتعني: قبول الذات لغيرها، وتحاور الأنا مع

الآخر شريطة ألا يحاول أحد منهما الإطاحة برصيفه أويسعى إلى الفناء فيه، ويقتضي ذلك وجود جدلية واعية تعمل على التأليف بين المتباينين والحد من مواطن التعارض للحيلولة بين تصارعهما، فالذات - عند مفكرنا - هي الأنا المبدعة التي تنتقي من الأغيار كل ما يعنيها على اليقظة والصحو والرقي والتقدم ويبعدها عن الغفلة والمحووالجمود والتخلف، وليس بالأمر الغريب في الفكر العربي الإسلامي انتحال المجددين بعض الاصطلاحات الاجتماعية أوالسياسية أوالنفسية أوالفلسفية، وبلورتها في سياق فلسفي للتعبير عن وجهتهم ورؤيتهم الخاصة، ونذكر من هذه الأنماط: فلسفة الذات لمحمد إقبال، والشخصيانية لمحمد عزيز الحبابي، والجوانية لعثمان أمين، والتعادلية لتوفيق الحكيم.

أما الغيريّة بوصفها مفهوماً أنثروبولوجياً فلا يمكننا التأصيل لها إلا على وجه الترجيح؛ وذلك لأن جذورها متغلغلة في الثقافة المصرية والهندوسية والصينية وغيرها من الثقافات العريقة التي رفضت مظاهر العنصرية كلها ورغبت في التسامح الديني والفكري.

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر الإسلامي وجدنا مفهوم الغيريّة قد تطور فيها تبعاً لمتغيرات الأركيولوجية الثقافية للخطاب. فقد طرحه فلاسفة المشرق والمغرب خلال مناقشتهم قضية التوفيق بين النقل والعقل، والشريعة، والحكمة، على اعتبارها جدلية بين الحكمة الإلهية التي تبنتها الذات المسلمة، والحكمة الفلسفية التي ابتضعتها الأنا من الأغيار، وظل هذا الطرح سائداً في كتابات رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق وغيرهم من رواد النهضة الإسلامية الذين حاولوا التأليف بين المشخصات الإسلامية والفكر الوافد من الغرب، ثم تطور هذا المفهوم في أحاديث الأفغاني ومحمد عبده ومدرسته خلال المطارحات التي حفل بها الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حول الأصول الإسلامية والمدنية الغربية، ثم شغل به حل رواد التنوير في النصف الأول من القرن العشرين خلال مثاقفاتهم حول قضايا: القديم والجديد، والتراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة، ثم طرح في الربع الأخير من القرن العشرين في كتابات المجددين المعاصرين بمسميات عديدة: الإسلام والغرب، الأنا والآخر، ثم الغيرية. أما في الفكر الأوروبي المعاصر فقد ظهر مفهوماً واصطلاحاً في كتابات معظم الوجوديين الفرنسيين والألمان ولا سيما سارتر وهايدغر، وكذا

في كتابات فلاسفة السياسة واللغة والدين، من أمثال: ريمون آرون، وحنا أرندت، وأشعيا برلين، ومارتن بوبر، وبول تلش، ومرسيا إلياد، وناعوم تشومسكي، وهوجي بابا، روبرت بانج، وأيمن سيزار، وإدوارد سعيد، ذلك فضلاً عن كتابات الساسة المستشرقين من أمثال: فرانسيس فوكوياما، صموئيل هنتكون وفريتس شتيبات. وقد قدّم المتأخرون هذا المفهوم خلال مناقشتهم لقضية صراع الحضارات والعولمة، وتأثر المفكرون المعاصرون في المغرب العربي بهذه الأطروحات وأدرجوا مصطلح الغيريّة في مصنفاتهم، أما المفكرون المصريون والشاميون فما برحوا يستخدمون مصطلح الإسلام والغرب، والأنا والآخر، للتعبير عن مفهوم الغيرية[1].

من المرجح كثيراً أن الغيريّة من دون أن نتكلم هنا على معناها الأخلاقي ـ تتطابق مع نماذج عديدة: أولاً نموذج الحد الأعظمي في القسم المنتشر من الرصيد الجيني (ويعادل الشرح البيولوجي ـ الاجتماعي)، ثانياً نموذج ثبات التفاعلات بين شتى وظائف الاستجابات ومقاومتها الاضطرابات بواسطة عدد من الطفرات (نموذج التنسيقات التي توصل مصالح الأفراد إلى حدها الأعظمي، لا بل نموذج التعاون الذي يبلغ بالمصالح الجماعية حدها الأعظمي، ويستطيع الأفراد أن يتعرفوا إلى أنفسهم فيها حين يكونون قادرين على تصورها.

إن هذا النموذج حتى، ولواقتصر على نوع من الحدود الأعظمية التي يطرحها النموذج البيولوجي - الاجتماعي، لا يبقى صالحا إلا في غياب شرح آخر أكثر دقة، في استنباط «الشرح الأفضل». في هذا النموذج، كما رأينا، نرضى حين نثبت أن الفروق بين نوعين من التمازج التي يصل أحدها إلى الحدود الأعظمية حين يعاد انتاج نشر الرصيد الجيني، مقارنة مع النموذج الآخر، يمكن إقامة علاقة ترابطية بينها وبين قاعدتين من قواعد التصرف الاجتماعي. ولكن لا تتوافر لدينا أية آلية نستطيع أن نشرح كيف يمكن أن تبنى هذه القاعدة السلوكية، ولا إلى أية درجة يؤثر تطبيقها الفعلي (الذي قد يبتعد كثيراً عن القاعدة) في التكاثر في الظروف التاريخية والبيئية التي حدثت فعلاً، ننتقل من الارتباط إلى الشرح فقط حين نرى أن التكاثر الجيني هو بالذات آلية تخضع لقوانين إحصائية ولكن من دون أن نعلم حقاً ما إذا

[1] – راجع: عصمت نصار – الفلسفة الغيريّة في الفكر الإسلامي المعاصر – دفاتر فلسفية – العدد 13 – القاهرة – 2004.

كانت التصرفات المختلفة التي هي موضع هذا الارتبط يمكن أن تُشرح بالجينات. ونعلم أننا حين ننتقل من الجينية إلى النمط الظاهري السلوكي، تبقى أشياء وأشياء علينا اكتشافها. إذن تقدم البيولوجيا الاجتماعية أحد النماذج الإطارية الممكنة للربط بين الجينات والسلوك الاجتماعيين، ولكن يبقى علينا أن نجري مجمل عملية إثبات الصدق[1].

7 - معنى الهويّة

تُعرفُ الهويّة في اللّغة بأنّها مُصطلحٌ مُشتقٌّ من الضّمير هو؛ ومعناها صفات الإنسان وحقيقته، وأيضاً تُستخدمُ للإشارةِ إلى المَعالم والخصائص التي تتميّزُ بها الشخصيّة الفرديّة،[2] أمّا اصطلاحاً فتُعرفُ الهويّةُ بأنّها مجموعةٌ من المُميّزات التي يمتلّكها الأفراد، وتُسهمُ في جعلهم يُحقّقون صفة التفرّد عن غيرهم، وقد تكون هذه المُميّزات مُشتركة بين جماعةٍ من النّاس سواء ضمن المجتمع، أوالدّولة. ومن التّعريفات الأُخرى لمصطلحِ الهويّة أنّها كلُّ شيءٍ مُشترك بين أفراد مَجموعةٍ مُحدّدة، أوشريحة اجتماعيّة تُسهمُ في بناءِ مُحيطٍ عامٍ لدولةٍ ما، ويتمُّ التّعاملُ مع أولئك الأفراد وفقاً للهويّة الخاصّة بهم[3].

تُقسمُ الهويّة إلى مجموعةٍ من الأنواع، ويُسهمُ كلُّ نوعٍ منها في الإشارةِ إلى مُصطلحٍ، أوفكرةٍ مُعيّنة حول شيءٍ ما، ومن أهمّ أنواع الهويّة.

الهويّة الوطنيّة: هي الهويّةُ التي تُستخدَمُ للإشارةِ إلى وطن الفرد، والتي يتمُّ التّعريفُ بها من خلال البطاقة الشخصيّة التي تحتوي على مجموعةٍ من المعلومات والبيانات التي يتميّزُ فيها الفرد الذي ينتمي إلى دولةٍ ما.

الهويّة الثقافيّة: هي الهويّةُ التي ترتبطُ بمفهومِ الثّقافة التي يتميّزُ فيها مُجتمعٌ ما، وتعتمدُ بشكلٍ مُباشرٍ على اللّغة؛ إذ تتميّزُ الهويّة الثقافيّة بنقلها لطبيعة اللّغة بوصفها من العوامل الرئيسة في بناءِ ثقافة الأفراد في المجتمع.

الهويّة العُمْريّة: هي الهويّةُ التي تُسهمُ في تصنيفِ الأفراد وفقاً لمرحلتهم العُمْريّة، وتُقسَمُ إلى الطّفولة، والشّباب، والرّجولة، والكهولة، وتُستخدَمُ عادةً في الإشارةِ إلى الأشخاص في مَواقفَ مُعيّنة، مثل تلقيّ العلاجات الطبيّة.

---

[1] - طوني بينيت – لورانس غروسبيرغ – ميغان موريس – مفاتيح اصطلاحية جديدة – مصدر سابق – ص 48.

[2] - موقع المعاني، "معنى الهوية"، المعاني، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.

[3]- محمد جماعة (23-9-2012)، «الهوية المتعددة الأبعاد"، المشهد التونسي، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.

ثمة مجموعةٌ مِنَ الحالات التي قام عالم النّفس أريكسون بصياغتها حول المفهوم العام للهويّة، وتُقسَمُ إلى أربعِ حالاتٍ؛ وهي[1]:

تحقيق الهويّة: هي إدراك الأفراد الهويّة الفرديّة الخاصّة بهم، والتي تهدفُ إلى تقدير الذّات، واحترام الصّفات الشخصيّة، وزيادة الإنتاجيّة العامّة في المجتمع.

تعليق الهويّة: هي مُعاناة بعض الأفراد أزمةً في هويتهم الفرديّة؛ إذ يفقدون أيّة قدرة في التعرّفِ إلى الهويّة الخاصّة بهم بسبب تعرّضهم لاضطراباتٍ نفسيّة.

انغلاق الهويّة: هي حالةٌ تُصيبُ الأفراد حين يتمُّ فرضُ بعض الأشياء عليهم، مثل: نوع الملابس، أوالتخصّص الدراسيّ، أوموعد النّوم، ممّا يُؤدّي إلى انعدام شعورهم بالهويّة الخاصّة بهم.

تفكّك الهويّة: هي حالةٌ تنتجُ من ضعفٍ في فهمِ الهويّة؛ وتنتجُ من تعرّضِ الأفراد للاضطهادِ والظّلم النّاتج من سوء المُعاملة، خصوصاً في مَرحلةِ الطّفولة، ممّا يُؤدّي إلى تفكّك الهويّة.

الى ذلك توجدُ مجموعةٌ من العوامل التي تُؤثّرُ في بناءِ الهويّة عند الأفراد؛ ومن أهمها[2]:

المجتمع: هوأولُ العوامل المُؤثّرة في بناءِ الهويّة؛ إذ يُسهمُ المجتمع في بناء هويّة الأفراد وتشكيلها بناءً على طبيعةِ البيئة المُحيطة بهم، ويتأثّرُ الأفراد بسلوكيّات الأجيال السّابقة لهم سواءً في العائلة، أوالحيّ، أوالمجتمع عموماً، وتُسهمُ في بناءِ الهويّة الفرديّة الخاصّة بهم، ومُساعدتهم على فهمها بطريقةٍ أوضح.

الانتماء: هوالارتباطُ بالمكان الذي يعتمدُ على دورِ الهويّة في تعزيز مفهومه؛ إذ ينتمي الفردُ للدّولة التي يعيشُ فيها، ويعدُّ مواطناً من مواطنيها، ولهُ حقوقٌ وعليه واجبٌ تنظّمها أحكامُ الدّستور، وعليه، فإنّ الهويّة عبارةٌ عن وسيلةً للتّعزيزِ من هذا الانتماء عند الأفراد، والجماعات.

[1] - مؤسسة لجان العمل الصحي، "مفهوم الهوية"، مؤسسة لجان العمل الصحي، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.
[2] - ورشة الموارد العربية، "البحث عن الهوية"، ورشة الموارد العربية، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.

مفهوم الاختلاف

يحصر أبوهلال العسكري أنواع «الاختلاف»، والفرق بينها كما يلي. يقول: «الفرق بين الاختلاف والتفاوت أن التفاوت [...] هوالاختلاف الواقع على غير سنن (=على غير نظام)، وهودال على جهل فاعله»، بينما الاختلاف يكون «على سنن واحد». ومرجعيته في ذلك قوله تعالى: «**ما ترى في خلق الرحمان من تفاوت**»[1] من جهة، وقوله: «**وله اختلاف الليل والنهار**»[2] من جهة أخرى[3].

كما يميز الاعوجاج من الاختلاف: فـ «الاعوجاج من الاختلاف ما كان يميل إلى جهة ثم يميل إلى أخرى، وما كان في الأرض والدين والطريقة فهوعِوج مكسور الأول (= بكسر العين)، تقول في الأرض عِوج وفي الدين عِوج مثله. والعَوج بالفتح ما كان في العود والحائط وكل شئ منصوب». والاختلاف قد يكون في المذاهب وقد يكون في الأجناس: فـ «الاختلاف في المذاهب هوذهاب أحد الخصمين إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، والاختلاف في الأجناس امتناع أحد الشيئين من أن يسد مسد الآخر. ويجوز أن يقع الاختلاف بين فريقين وكلاهما مبطل كاختلاف اليهود والنصارى في المسيح»، فهم جميعا على خطأ بالنسبة لما يقرره القرآن.

«والفرق بين المختلف والمتضاد أن المختلفين [هما] اللذان لا يسد أحدهما مسد الآخر في الصفة التي يقتضيها جنسه مع الوجود كالسواد والحموضة، والمتضادان هما اللذان ينتفي أحدهما عند وجود صاحبه إذا كان وجود هذا على الوجه الذي يوجد عليه ذلك، كالسواد والبياض. فكل متضاد مختلف وليس كل مختلف متضاداً، كما أن كل مختلف ممتنع اجتماعه وليس كل ممتنع اجتماعه متضاداً، وكل مختلف متغاير وليس كل متغاير مختلفاً، والتضاد والاختلاف قد يكونان في مجاز اللغة سواء، يقال: زيد ضد عمروإذا كان مخالفاً له.

[1] - سورة الملك، الآية 3.
[2] - سورة المؤمنون، الآية 80.
[3] - الإسلام والغرب - الأنا والآخر - تأليف جماعي - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت 2009 - ص 17.

والفرق بين التنافي والتضاد أن التنافي لا يكون إلا بين شيئين يجوز فيهما البقاء، والتضاد يكون بين ما يبقى وبين ما لا يبقى.

والفرق بين الضد والترك أن كل ترك ضد وليس كل ضد تركاً، لأن فعل غيري قد يضاد فعلي ولا يكون تركاً له».

التغاير، التفاوت، الاختلاف، الاعوجاج، امتناع الاجتماع، التضاد، التنافي... تلك هي درجات «الغيرية» في الحقل البياني العربي كما يحددها أبوهلال العسكري، وذلك في مقابل درجات «المثلية» التي يجعلها تمتد من مطلق «الشبه» إلى الشبيه والمثل والند والمُشاكِل والنظير والمتفق والعديل والمساوي والمماثل.

فيما يلي نعرض لخمسة محاور للاختلافات في المجتمعات الإنسانية:

أولاً: الاختلافات المتصلة بالموقع الجغرافي: وهي مجموع فوارق لغوية مقرونة بمناطق أو بلدان معينة.

ثانياً: الاختلافات المتصلة بالانتماء الاجتماعيّ: كثيراً ما نتمكن من تحديد «الوسط الاجتماعي» الذي ترعرع فيه شخص ما أوعاش فيه استناداً إلى الطريقة التي يعبر فيها عن نفسه.

ثالثاً: اختلافات متصلة بالتعاقب الزمنيّ: يمكن دراسة اللغة من منظور تعاقبي لرسم صورة عن تطورها مع الزمن. يظهر هذا التطور أيضاً في سياق دراسة تزامنية حين يتعين علينا أن نأخذ في الحسبان طريقة تعبير الأفراد الذين ينتمون الى أجيال مختلفة[1].

رابعاً: الاختلافات المتصلة بمجال استعمال اللغة: تشكل الدراسة الاصطلاحية، أي دراسة المصطلحات، مجالاً علمياً قائماً في ذاته، ذلك لأن المعاجم الاصطلاحية تشكل كليات معجمية تقيم علاقات معقدة مع المعجم العام. كما أن أي دراسة اصطلاحية لا يمكن فصلها عادة عن الدراسة المعمّقة لمجال النشاط المعنيّ بها (كالمعلوماتية، والكيمياء،

[1]- **Alain Polguère، L'exicologie et sémantique lexicale: Notions fondementale press de l'"umiversité de montréal، 2003. P90.**

والجراحة، والصيدلة، والهندسة المدنية...الخ).

خامساً: الاختلافات المتصلة بنمط الاتصال: وبالأخص هنا التمييز بين الشفهي والكتابي. ومن الممكن أيضاً دراسة حالات استعمال أنماط الاتصال الخاصة على غرار المحادثات الهاتفية وتبادل الرسائل الإلكترونية..الخ[1].

إن هذه الجولة البانورامية على المفاهيم التي مرَّ ذكرها، لا تعني إقفال الباب أمام مفاهيم إضافية تتعلق بقضايا الذاتية والغيرية. ففي عصرنا الحالي اجتهادات وتأويلات شتى حول هذه القضايا حفلت بها العلوم الإنسانية في مجال علم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وعلوم التواصل ناهيك عما ينتجه الفكر الفلسفي في أزمنة العولمة المعاصرة.

[1]- 14 - IPID. P 93.

فضاء الكتب

الذات عينها كآخر

الفصل المستحيل بين الأنا والغير

خضر إ. حيدر

وحدة التجربة الفلسفية

كشف المحجوب من عيوب الحداثة

خضر إبراهيم

"الذات عينها كآخر" للفيلسوف الفرنسي بول ريكور

الفصل المستحيل بين الأنا والغير

خضر إ. حيدر

حين صدرت ترجمة كتاب الفيلسوف الفرنسي الراحل بول ريكور (1913-2005) في العام نفسه الذي توفي فيه، أي في صيف العام 2005، كان النقاش حول الكتاب قد بلغ ذروته في فرنسا وأوروبا والأميركيتين. وكما صرَّح الكثير من النقاد والمتابعين لأعمال ريكور فإن كتابه «الذات عينها كآخر» (Soi – meme comme un autre) شكل منعطفاً في السجالات الفكرية والفلسفية حول قضية الأنا والآخر.

في العالم العربي نال هذا الكتاب اهتماماً ملحوظاً لدى النخب الفكرية والأكاديمية بعدما سبق أن تُرجم عدد من فصوله الى العربية في بلدان المغرب العربي ومصر ولبنان.

يتناول الكتاب الذي قام بترجمته البروفسور جورج زيناتي أستاذ الفلسفة الغربية في الجامعة اللبنانية مجموعة من القضايا الفلسفية التي تركزت حول الذات والغير وطريقة معالجتها في الفكر الغربي الحديث.

وقد اندرجت هذه القضايا ضمن عشر دراسات تم ترتيبها على شكل فصول وهي كالآتي:

«الشخص» والإحالة المعينة للهوية، مقاربة دلالية – التلفظ والذات الفاعلة المتكلمة: مقاربة تداولية – علم دلالة للعمل من دون فاعل حقيقي- من العمل إلى الفاعل الحقيقي – الهوية الشخصية والهوية السردية – الذات والهوية السردية – الذات والاستهداف الأخلاقي – الذات والمعيار الأخلاقي الواجبي – الذات والحكمة العملية: الاقتناع – نحو أي أنطولوجيا؟

يحتل كتاب «الذات عينها كآخر» موقعاً مميزاً بين كل مصنفات ريكور إذ إنه نشر سنة 1990 أي إنه جاء في مرحلة متقدمة من عمر المؤلف، وقد شاءه بحسب اعترافه هو نفسه بمنزلة تتويج لفلسفته،

وجردة كاملة لما كان قد صنفه. والكتاب يعود من جديد إلى المشكلة التي شغلت الفكر الغربي وكانت وراء كل سجالاته السابقة مع الآخرين وهي مشكلة الذات، والذات الفاعلة، التي كان البنيويون الفرنسيون قد أنكروا وجودها. والذات هنا ستقوم مع ريكور كما يقول زيناتي في مقدمته برحلات جديدة وستزور بقاعاً لم تقم بارتيادها سابقاً لتخرج مرة أخرى منتصرة ولو نسبياً».

ثلاثة مقاصد

انطلق ريكور في مؤلفه المذكور من ثلاثة مقاصد لتحديد العلاقة بين الذات والآخر، وهي:

1 - أولوية الوساطة التأملية على الوضعية المباشرة للذات التي يعبر عنها بصيغة المتكلم مثل «أنا أفكر» و«أنا موجود»... الخ. ويجد هذا المقصد مرتكزه في نحواللغات الطبيعية التي تسمح بوضع تقابل بين «الذات Soi» أنا Je». وبطبيعة الحال، فإن هذا المرتكز يتخذ أشكالاً مختلفة بحسب الخصوصية النحوية لكل لغة، ذلك أن قواعد نحواللغات تختلف فيما بينها، على الرغم من الترابطات العامة التي قد نجدها بين ألفاظ مثل Soi الفرنسية وself والإنجليزية وselbst والألمانية وse والإيطالية وmimisma الإسبانية [ذات» العربية].

2 - أما المقصد الثاني، فيتعلق بالتمييز بين معنيين للفظة «هوية identité»، إذ تفيد الشيء نفسه أوعينه وأيضاً المطابق أوالشبيه لهذا الشيء.

ويتخذ مفهوم الهوية، بناء على ذلك، صيغتين، هما:

- الهوية- المماثلة L'identité، إذ تتعرف الذات إلى مثيلها داخل فئة أوطبقة أوعرق [الهوية المغربية أوالأمازيغية مثلاً].

- الهوية – الذاتية identité – ipsé التي تختلف فيها الذات عن باقي الذوات الأخرى، بما فيها تلك المنتمية إلى فئتها أوعرقها، فهي إذن تحدد تفرد الذات وتميزها Individuation de sujet.

هكذا، تحيل مسألة الهوية إلى جدلية تكون فيها الذات بوصفها شبيهاً مخالفة للذات هويةً متفردةً.

3 - يشكل المقصد الثالث تتمة للثاني من منطلق أن الهويتين معاً تتفاعلان مع مفهوم الغيريّة altérité؛ لأن الهوية الجماعية التي تتماثل فيها الذوات [فئوياً وعرقياً] تواجه هويات جماعية مغايرة، كما أن الهوية الذاتية تسمح بإبراز جدلية العلاقة بين الذات وآخرها L'autre que soi. لذلك، فنحن حينما نتحدث عن الهوية الذاتية نستدعي غيريّة الآخر إلى درجة يستحيل معها التفكير في الواحدة من دون الأخرى. وبهذا المعنى، نتحدث عن الذات كآخر.

استحالة فصل الذات عن الآخر

لا يمكن – كما يقول ريكور – فصل الذات عن الآخر «لأن استقلاليتها وثيقة الصلة بالعناية بالقريب وبالعدالة التي تريد أن ينعم بها كل واحد. إذ عن طريق الفعل والإرادة الحرة تتمكن «الذات القادرة» من مواجهة الشر والظلم، وتسعى الى التعايش مع الآخر داخل مؤسسات عادلة تضمن للجميع الكرامة والحرية، وذلك أبرز تجلٍّ للأخلاق العملية اتي دعاها ريكور بـ «الإتيقا الصغرىpetite éthique la ()». وتقوم هذه الأخلاق على ثلاث دعامات، وهي: الذات والغير والمدينة. فالذات لا تقوم لها قائمة من دون احترام الآخر ضمن تبادلات يغمرها التعاطف والاهتمام والتعاون والمحبة، لأن طرفي العلاقة يشكلان غايتين في ذاتيهما – بالمعنى الكانطي للكلمة – ويمكن تأويل هذا الوضع «باعتباره صيغة عامة لعلاقات المواطنة داخل دولة الحق». إن الآخر لا يشكل الوجه المقابل للذات، بل يندرج ضمن التشكيلة الحميمية لمعناها. وتتجلى هذه العلاقة «الحميمية» عبر العناية والمودة والاحترام، أي عبر التبادلات العاطفية والاجتماعية التي لا يمكن تحقيق العدالة داخل المجتمع من دونها.

ويمكن اختزال هذه التبادلات في مفهوم أساسي هو: الصداقة. فلكي يكون المرء «صديق نفسه (ami de soi) – حسب تعبير أرسطو– عليه ان يرتبط بعلاقة صداقة مع الغير؛ لأن صداقة الذات هي تعاطف ذاتي (auto-affeection) وثيق الصلة بالتعاطف مع ومن أجل الآخر كصديق. وبهذا المعنى تمهد الصداقة للعدالة كفضيلة «من أجل الغير» [وهذا تعبير آخر لأرسطو].[1]

منذ المقدمة يخبرنا المؤلف بأن الكوجيتوالديكارتي الواثق من نفسه الذي ظن أنه قد ترسخ وكان قادراً على تأسيس ذاته بذاته قد أذله نيتشه وحوله إلى مجرد وهم. فأين تكمن حقيقة هذا الكوجيتو، هذا الأنا أفكر الذي يحتوي الذات؟ يسارع الفيلسوف إلى إقامة تمييز مهم سيكون محور كتابه هوالتمييز بين هوية ذاتية تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها على الرغم من مرور الزمان بطريقة الوفاء للوعد المقطوع، وبين هوية ثابتة لا تتغير ليست هي الذات، بل ما يسمى بالإنكليزية the same التي تتميز عن the self. هذه الهوية التي يمكن تسميتها بالفرنسية بالتعبير le meme أوmemete يمكن أن ندعوها بالعربية العين أو ما هوعينه أو العينية، وهي أقرب إلى مفهوم الجوهر الذي لا يتغير بل يظل محافظاً على ما هوعليه، على الرغم من مرور الزمان، وهاتان الهويتان تنتميان إلى حالين مختلفتين من الوجود، إذ إن الهوية الثانية تنتمي بالأحرى إلى عالم الأشياء التي هي بتصرفنا ويمكننا أن نستعملها كما نشاء، في حين أن الهوية الذاتية تنتمي إلى الوجود الذي لا يستطيع إلا أن يثير الأسئلة حول وجوده.

في الفصلين الأول والثاني يخصص ريكور جهده حول اللغة، ويبدأ بمقاربة دلالية للغة، ويناقش

[1] - عز الدين الخطابي – علاقة الذات بالآخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي – نشرة «رؤى تربوية – المغرب. راجع

هنا أساساً ستراوسن الذي ينطلق من وجود الأجساد، ويرى أن الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عليها، ويلغي الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار. مرة جديدة نحن أمام تحليل لساني ينكر وجود ذات فاعلة، فيرد ريكور بأن كل ما يفعله ستراوسن هنا هو اللجوء إلى الهوية عينها، إلى ما هومتجمد خارج الزمان، ويهمل الهوية الذاتية التي تتصف بالقدرة على استعمال اللغة والتغير مع الزمن. أما الفصل الثاني فهومكرس لمقاربة تداولية للغة، ويناقش المؤلف أفعال الخطاب عند أوستن وسيرل. مرة ثانية نحن أمام تحليلية تخفي الذات المتكلمة، وتنسى أن داخل كل جسد هناك جسد خاص، جسد ينتمي إلى حلقة ما يخصني أنا بالذات.

في الفصلين الثالث والرابع يتابع ريكور مناقشة الإنسان بما هوحضور فعال في الوجود. يناقش هنا كل من أ.أنسكومب ثم دافيدسون. وهما يشددان على ما يدعوانه الحدث، وبين كل أحداث العالم، أي ما تقع فيه، يشدد التحليل على ما يستحق أن يسمى عملاً. كل حدث هو واقعة مستقلة يمكن وصفها منطقياً في حد ذاتها من دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل.

تبعاً لهذا التصور عن الإنسان الفعال يثير الفيلسوف الفرنسي مسألة الهوية الشخصية التي تنطلق من نواة ثابتة تصاحب الذات في الزمان، وتصبح هوية سردية أي قصة ذلك الذي يقدر أن يروي قصة حياته بأكملها، فينسقها ويدخل إليها عناصر خيالية كي تصبح أقرب إلى الاستيعاب هنا يحصل ديالكتيك بين الهوية الذاتية والهوية العينية، هوية الثبات وعدم التغيير. الطبع هنا هوالذي يرافق الهوية الذاتية على أنها هوية عينية، إذ إنه الأمر الوحيد الذي يبقى قدراً لا يتغير على مدى حياة بأكملها. هذه الهوية السردية تشكل الجسر الذي سيصل الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل تبعة عمله، لذا فإن الدراسات الثلاث التي تؤلف هذا الكتاب ستشكل بالضبط الفلسفة الأخلاقية عند ريكور، أي هذه الفلسفة التي تلتقي الآخرَ القريب والآخرَ البعيد الذي هوالغريب.

الغاية الأخلاقية في فكرة ريكور

يقيم ريكور حواراً متجدداً مع أرسطو وخصوصاً كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي عرفه العرب في العصر الوسيط تحت اسم نيقوماخيا، في كل تحليله لهذه الرغبة في الحياة الجيدة الطيبة، وهي قائمة على غائية هذه الرغبة الأصلية. ولكي نرى مدى صلاحية مثل هذا الهدف لا بد له من مواجهة مع أخلاق الواجب التي كان كانت بطلها.

فكرة العلاقة بالآخر، صاغها كانت هكذا: «افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك، كما في شخص غيرك، كغاية دائماً، وفي الوقت نفسه، لا مجردَ وسيلة البتة». إن فكرة الانسان كغاية في حد ذاتها تضيف شيئاً مهماً إلى فكرة احترام الآخر ورعايته، كما كانت الحال في الأخلاق. فما تريد

واجبية كانت أن تشدد عليه هنا هو قضية العنف في العلاقة بالآخر، هذا العنف المتأتي أصلاً من إرادة الاستغلال المحفورة في بنية التعامل الإنساني. إن ما كان في الأخلاق رعاية قائمة على احترام الآخر يصبح، هنا مع الواجبية، هذا الواجب الأخلاقي الذي يقينا من السقوط في عنف الاستغلال سواء بالتهديد بالعنف أواللجوء إليه.

أما العيش مع المجموعة كلها في مؤسسات عادلة فإنه يأخذنا بعيداً في شتى نظريات إقامة العدالة، بل يقودنا إلى الولوج في السياسة، وما يمارسه البشر من عنف بعضهم تجاه بعض. يناقش ريكور مطولاً نظرية العدالة عند الأميركي رولز ويتوقف عند إشكالية رفع الظلم عن الناس وإرادة الإنصاف القائمة على النظريات التعاقدية، غير أن كل هذه النظريات تفترض مسبقاً وجود القاعدة الذهبية القائلة «لا تفعل مع الآخرين ما لا تريد للآخرين أن يفعلوه معك»، وقد جاءت عند كانت في واجبياته على النحو الآتي: «فعل كما لو كان على قاعدة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون كلي للطبيعة».

غير أن واجبية كانت تصطدم هنا بواقع حيرة الإنسان وفي ظروف لا تعود الأخلاق الواجبية الشكلية الكانطية تفيد كثيراً، ذلك أن الوضع البشري هو في عمقه الأخير وضع مأسوي. هنا يفرد ريكور في كتابه فاصلاً يكون بمنزلة تمهيد أواستراحة أو دورة عند الأب، ويهدي هذا الفاصل المتعلق بالطابع المأسوي للوجود لابنه أوليفييه الذي كان قد انتحر. يلجأ ريكور إلى تحليل تراجيديا أنتيغوني التي كانت أشهر مصنفات اليوناني سوفوكلس، قبل أن تأخذ مكانها تراجيديا أوديب ملكاً بسبب فرويد. إن الوضع البشري كما تظهره المسرحية هنا هو أن الإنسان يتعلم دوماً بعد فوات الأوان، بعد أن تكون المأساة قد جرفته، وحين يصبح فطناً حكيماً يكون قد أضاع حياته.

جوهر الهوية

في موضوع الهوية يقول ريكور «حين اخترت عنوان الذات عينها كآخر أردت أن أدل على نقطة تلاقي المقاصد الفلسفية الرئيسة الثلاثة التي تحكمت في صياغة الدراسات التي تؤلف كتابه هذا.

المقصد الأول هوالتأكيد على أولية التوسط التفكري ويعني بالتوسط التفكري (médiation reflexive) المنطقة المعرفية والتي ينفسح فيها المجال أمام الفكر من أجل أن يعتني بالآخر عناية لا محل فيها للإجحاف. وكما يقول دارسو ريكور إن هذه النظرية بالذات تكتسب أهمية قصوى في فلسفته بل تكاد تختصرها في الوضع المباشر للذات الفاعلة كما يُعبِّر عنها بصيغة المتكلم المفرد «أنا أفكر» «أنا أوجد». هذا القصد الأول يجد دعماً له في نحواللغات الطبيعية، حين يسمح هذا الأخير بإقامة التعارض بين الذات والأنا.

فكلمة تفكرية اشتقت من كلمة «réflexion» التي تعني أمرين في آنٍ: الانعكاس أولاً والتفكير

ثانياً، لذا كان الحذر ضرورياً في الترجمة. والتفكري مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها، عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها، لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلقة.« التفكرية تدعو الذات والآخر والكوجيتو إلى المرور عبر الطريق الطويلة التي يمر عبر توسط الغير، والغير هنا هو عالم الرموز والإشارات التي تأتي الذات الفاعلة من العلوم الأخرى، وخاصة العلوم الإنسانية، مثل الألسنية والتحليل النفسي. الأولوية إذا هي لهذا التوسط وليس لغرور الأنا التي كانت تظن أنها قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها. وهذا ما قاد ريكور الى اتخاذ موقف وسط في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، فلقد كانت هناك فينومينولوجيا هوسرل المفرطة في التشديد على الأنا، وكان هناك سارتر مع وجوديته، وقد اعتبر هوسرل أستاذه عظّم الأنا؛ أي أقصى الدرجات. وكانت الذات هي المنتصرة، ثم كانت البنيوية مع كل من يدور معها أوحولها من الفلاسفة وهم كثر، من فوكو إلى ألتوسر الى دريدا، وقد أعلنوا جميعاً موت الذات ونهاية المؤلف لصالح البنية. أما ريكور فقد وقف موقفاً وسطاً. الذات لم تمت ولم تستطع كل المعطيات الموضوعية أن تمحوها، ولكنها في الوقت عينه لم تعد كما كانت، لأنها قبلت أن تتطعم بمعطيات العلوم الحديثة. الذات التي عظمها كوجيتو ديكارت وسحقتها تفكيكية نيتشه خرجت جريحة فقط، وقد تخلت عن حقيقتها المطلقة لتقبل بتواضع حقيقتها الذاتية التي مرت عبر معمودية الغير، التوسط هو إذاً قبول الفلسفة للآخر وسماع كلمته[1].

أما القصد الفلسفي الثاني، وهوما يحويه ضمناً عنوان هذا المصنف عن طريق استعمال التعبير «عينها»، فهوالفصل بين دلالتين أساسيتين للهوية التطابقية أكنّا نعني المرادف اللاتيني Idem (عينه) أوالمرادف اللاتيني Ipse (ذاته). وأطروحة ريكور الثابتة تفيد بأن الهوية بمعنى Ipse(ذاته) لا تحوي ضمناً أي تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير تحويها الشخصية. وهذا حتى حين تقدم الذاتية صيغاً معينة للهوية. غير أن التباس التطابق / الهوية يأتي من عنوان مصنفنا من خلال الترادف الجزئي، على الأقل في اللغة الفرنسية بين كلمتي عينه meme ومتطابق identique. إن كلمة عين في معانيها المتنوعة تستعمل ضمن نطاق المقارنة، ونقائضها تصبح كلمات، آخر، غير، نقيض، مختلف، متنوع، غير متساو، عكس. هنا يقول ريكور إن أهمية مثل هذا الاستعمال المقارن للتعبير «عينه» بدت لي كبيرة جداً حتى إني أرى بسببها «العينية» mêmeté مرادفاً للهوية المتطابقة identité-pise. إلى أي مدى التباس ينعكس التعبير «عينه» في عنوان مصنفنا الذات عينها كآخر؟[2].

---

[1] - راجع : جورج زيناتي – المقدمة – ص 68.

[2] - بول ريكور – الذات عينها كآخر – المصدر نفسه ص 71.

نشير الى أن المعجم الفرنسي Le Robert يضع على رأس معاني كلمة عين التطابق المطلق (كما في قولنا الشخص عينه، الشيء عينه من دون سواه)، والتزامن (في الوقت عينه)، والتشابه (مما يجعل كلمة عين تصبح مرادفاً للمثيل والنظير والشبيه) والتساوي (الكمية عينها من غرض ما).

أما العينية أوالهوية المطابقة mêmeté بالفرنسية وIdemباللاتينية وبالإنجليزية sameness فهي الهوية التي لا تتغير مع الزمن وتقترب من مفهوم الجوهر عند أرسطو، لذلك كانت ديمومتها الزمنية هي ميزتها الأقصى. في حين أن الهوية بمعنى الذاتية ipsétie أوidentité-ipse وبالانجليزية self لا تعني وجود نواة لا تتغير في الشخصية[1].

القصد الفلسفي الثالث في التوسط التفكري هو أن غيريّة الآخر المختلف عن الذات لا تمثل أي شيء أصيل: «الآخر» يصبح، كما لاحظنا على لائحة الأضداد لكلمة عينه، إلى جانب كلمات النقيض والمتميز والمختلف والمتنوع، إلخ. في حين أن الأمر يختلف لو نحن جمعنا بين كلمة الغيريّة مع الذاتية. إن غيريّة مختلفة أوعلى الأقل، ليست فقط للمقارنة يوحي بها عنواننا، انها آخرية يمكن أن تكون مكوّنة للذاتية نفسها، الذات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذت عينها تحتوي ضمناً الغيريّة إلى درجة حميمة، حتى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أولنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى. ولقد أردنا حين استعملنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة – الذات عينها شبيهة بآخر – بل أردنا التضمين: الذات عينها، بما هي آخر...[2]

ـ **الكتاب:** الذات عينها كآخر
ـ **الكاتب:** بول ريكور
ـ **ترجمة وتقديم:** جورج زيناتي
ـ **الناشر:** المنظمة العربية للترجمة
ـ **توزيع:** مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.
ـ **الطبعة:** 2005.

[1] - ج. زيناتي – المقدمة – ص 71.
[2] - المصدر نفسه – ص 73.

"وحدة التجربة الفلسفية" للفرنسي إتيان غلسون
كشف المحجوب من عيوب الحداثة

خضر إبراهيم

صدر حديثاً عن المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في بيروت النسخة العربية من كتاب الفيلسوف واللاهوتي الفرنسي إتيان غلسون (1884-1979) وهوبعنوان: «وحدة التجربة الفلسفية». وهذا الكتاب الفريد في موضوعه يكشف جوانب شديدة الأهمية في تاريخ الفلسفة عموماً والفلسفة الغربية على الخصوص، كما أنه يأتي بشواهد تؤكد وحدة المسار الفلسفي في التجربة الإنسانية وذلك على الرغم من التنوع الحاصل في رموزها ونظرياتها ومدارسها وتياراتها.

ينقسم الكتاب الى اثني عشر فصلاً، يتناول كل فصل منها قضية إشكالية متعلقة بالتجارب الفلسفية في أوروبا منذ عصر النهضة والتنوير إلى عصور ما بعد الحداثة. وقد جرى تنظيم الفصول على الشكل الآتي:

المنطقانية والفلسفة – اللاهوتانية والفلسفة – الطريق الى الشكوكية – انهيار فلسفة العصور الوسطى – الرياضياتوية – الروحانية الديكارتية – انهيار الديكارتية - فيزيائية كانت – سوسيولوجية أوغوست كونت – انهيار الفلسفة الحديثة – طبيعة التجربة الفلسفية ووحدتها.

إن أهمية هذا الكتاب ليس فقط في تدوين الجانب العلمي والتاريخي والتدليل على وحدة التجربة الفلسفية في الغرب، بل كذلك في نقد هذه التجربة وتقديم الأدلة العملية والنظرية على العيوب والنواقص في بنيانها العام. من هنا نستطيع القول إن الخصيصة العلمية والفكرية للكتاب تتحدد أصلاً في طابعه النقدي للمحطات الأساسية التي مرت فيها الفلسفة الغربية منذ العصر

الوسيط وصولاً إلى عصور الحداثة. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذا الكتاب من الأعمال النقدية النادرة في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع المعرفي التي صدرت في أوروبا خلال العقود الماضية. إذ إن المؤلف كان جريئاً في تشريح البناء الفلسفي الأساسي التي ارتكزت عليه الحضارة الغربية، وبخاصة فيما سمي «حضارة العقل».

نقد تاريخ الفلسفة

في مقدمته للكتاب يوضح المؤلف الخلفيات الابستمولوجية لعمله فيشير الى أن تاريخ الفلسفة هوجزء من الفلسفة ولا ينفصل عنها. إذ يمكن للمرء أن يصبح عالماً متميزاً من دون أن يعرف كثيراً عن تاريخ العلم، لكن لا يمكن لإنسان أن ينجح في تفكيره الفلسفي ما لم يبدأ بدراسة تاريخ الفلسفة. من هنا كان الكتاب الأوّل من "ما بعد الطبيعة" لأرسطو" أوّل تأريخ معروف للفلسفة اليونانية، وما زال نموذجاً كاملاً لكيفية كتابة هذا النوع من التأريخ. فهو بالفعل تأريخ فلسفي للفلسفة، في حين أُلّف عدد كبير من الكتب الحديثة التي أرّخت للفلسفة بطريقة غير فلسفية، كالسلسلة المتّصلة من الأنظمة الهدّامة التي تبدأ من طاليس Thalesوصولاً إلى كارل ماركس Karl Marx التي هي –كما يقول غلسون - تثبيط للعزائم أكثر منها إحياءً للأمل.

وعلى هذا الأساس يرى غلسون أن المجال الحقيقي لكتابه هوالإيضاح بأن لتاريخ الفلسفة معنى فلسفياً، وأنه يحدّد معنى التاريخ بالنسبة للمعرفة الفلسفية ذاتها. لهذا السبب، ينبغي – كما يضيف – "ألا نعتبر التعاليم المختلفة ولا الأقسام المحدّدة للتعاليم، التي ذكرناها في هذا الكتاب، مجرّد شذرات منتقاة بشكل اعتباطي من بعض الكتابات المختصرة التي تناولت الفلسفة الوسيطة والحديثة، بل هي سلسلة من التجارب الفلسفية المترابطة التي اختيرت بعناية بسبب أهمّيتها العقدية، والتي تمثّل كلٌّ واحدة منها محاولة محدّدة للتعامل مع المعرفة الفلسفية وفقاً لمنهج ما، والتي تشكّل بمجملها تجربة فلسفية، وأن وصول كل هذه التجارب إلى النتائج نفسها، كما أعتقد، يسوّغ النتيجة المشتركة التالية: أن هناك تجربة مرّت بها المعرفة الفلسفية عمرها قرون طويلة – وأن لهذه التجربة وحدة ملحوظة".(راجع المقدمة ص 11)

ومن المفيد الإشارة في هذا المضمار الى أن فصول الكتاب هي محاضرات ألقيت في جامعة هارفرد في النصف الأول من العام الجامعي 1936-1937. وقد كان لها أصداء مهمة وحاسمة في التأثير في النقاش الفلسفي في أميركا وبريطانيا وفي عدد من جامعات أوروبا

ومعاهدها في ذلك الوقت. والواقع أن هذه المحاضرات كانت بمنزلة رصد دقيق للمشهد الثقافي والفلسفي في المجتمعات الغربية في خلال المرحلة التي سبقت نشوب الحرب العالمية الثانية.

يتحدث عنه غلسون عن الغرب الفلسفي في ثلاثة منعطفات فكرية خلال المرحلة الممتدة من العصر الوسيط إلى القرن التاسع عشر.

- المنعطف الأول، بدأه الفيلسوف المنطقي أبيلار لينتهي مع وليام الأوكامي، وقد تضمنت هذه الحقبة أربعة فصول من الكتاب، حيث تابع المؤلف الأسباب والمقدمات العلمية والفكرية لظهور النزعات الشكوكية في المجتمعات الأوروبية إبان القرن الثالث عشر. في الفصل الأول تحدّث عن مسألة الكليات وكيفية التعرّف إليها وتطرق إلى آراء أبيلار المنطقي الذي مزج المنطق بالفلسفة، إذ إنّ مقاربة رجال القرن الثاني عشر للفلسفة كانت مقاربة منطقية، وهذا ما لا يرتضيه المؤلف وذهب إلى نفي الكليات والزعم أنها مجرّد تفوّهات صوتية وتماثلات خيالية ومختلقة. فلو(كانت المفاهيم مجرد كلمات من دون أيّ مضامين أقل أو أكثر من الصور المبهمة، لكانت المعرفة الكلية مجرد مجموعة من الآراء الاعتباطية) وهذا ما يؤدّي إلى الشك، وعليه فلا يمكن تحصيل الفلسفة من المنطق المحض.

في الفصل الثاني يتابع المؤلف ولادة الشكوكية الناجمة عن دمج اللاهوت بالفلسفة؟ وهوما أدّى الى نكران الفلسفة للحفاظ على اللاهوت، وكانت النتيجة أنّ الله هوكل شيء ويفعل كل شيء أما الطبيعة والإنسان فلا شيء، ثم بعد هذا يأتي الفيلسوف ليبرهن على فشله في البرهنة على وجود الله تعالى، فتكون النتيجة المنطقية أنّ الطبيعة مجردة تماماً عن الحقيقة والفهم لتفسح المجال لنوع آخر من التشكيك.

أما الفصل الثالث فيخصص جلّه لتحليل آراء وليام الأوكامي الفلسفية والمعرفية في القرن الرابع عشر، إذ إنّه حاول دمج الفلسفة واللاّهوت وكان يرى أنّ العقيدة اللاهوتية هي مصدر للنتائج الفلسفية والمنطقية الخالصة، من هذا المنطلق تطرق إلى الاجابة عن سؤال كيفية معرفة الكليات والمجردات، لذا حاول تقسيم المعرفة إلى حدسية ومجردة، من خلال إرجاع جميع الأمور إلى القدرة الإلهية التي تخلق فينا المعرفة، وأنّ الله وحده يمكن أن يحفظ في داخلنا الحدس بالأشياء الغائبة، والحكم بأنّها موجودة أوغير موجودة في الواقع الخارجي، ومن هنا ظهرت خيوط الشكوكية من جديد، إذ إنّ الله تعالى إذا كان قادراً على أن يحفظ فينا حدس الشيء الذي ليس موجوداً في الواقع، فكيف سنتأكد من أنّ ما ندركه كواقع هوشيء موجود فعلاً، بل ربما يكون من الأوهام التي

لا شيء وراءها كواقع طالما أنّ الله قادر على خلق ذلك فينا؟!

في الفصل الرابع والأخير من المحطة الأولى يتطرق المؤلف إلى انهيار فلسفة العصور الوسطى بسبب فصل الفلسفة عن اللاهوت ورفع شعار العودة إلى الانجيل، وقد ذهب بعض المفكرين آنذاك إلى أنّ الطريقة الأسهل لإثبات أنّ الفلسفة لا يمكنها أن تبرهن على ما ينافي الدين، هي القيام بإثبات أنّ الفلسفة لا تستطيع البرهنة على أيّ شيء مطلقاً، هذه هي خطوط الشك التي امتدت الى القرن السابع عشر، ووسمت أدبيات تلك المرحلة بما ينبئ عن انتصار تام للشكوكية.

حداثة على أنقاض الماضي

المحطة الثانية من تطورات النقاش الفلسفي تأسست على أنقاض فلسفة العصور الوسطى. وهنا يسجل المؤلف على امتداد فصولها الأربعة كيف دخلت أوروبا إلى العصر الحديث على يد ديكارت، حيث خصص فصول هذه المرحلة لتناول فلسفة ديكارت وأعماله الفكرية منذ بزوغ نجمه حتى انهيار فلسفته في عصر التنوير.

وكما يعبر غلسون فإن ديكارت أسس فلسفته وبناها على الرياضيات تحاشياً من الشكوكية السائدة آنذاك لعدّة قرون، وزعم أنّ العلوم كلها ترجع إلى أصل واحد ويجب حلّ المشكلات بالمنهج نفسه شريطة أن تكون رياضية فقط أويمكن التعامل معها بالطريقة الرياضية، ومن هذا المنطلق أقام برهاناً رياضياً على روحانية النفس، ففصل الذهن عن الجسم، وحين انهارت فلسفة ديكارت ومات الذهن الديكارتي ترك الجسم بلا ذهن وصار مجرد آلة. وعليه فإنّ المسؤولية الرئيسة في انتشار المادية في القرن الثامن عشر لا تقع على عاتق فولتير أولوك بقدر ما تقع على عاتق ديكارت من حيث لا يشعر، ومن جهة ثانية كان ديكارت يرى أنّ الله حين خلق المادة سبّب فيها كماً من الحركة، وبناء على هذه الفرضية الأساسية سوف تستنتج كل قوانين الفيزياء على أساس دليل رياضي. يجب حذف الصور والطبائع من عالم الطبيعة كي لا يبقى شيء غير الامتداد ومقدار ما ودائماً من الحركة التي سببها الله، ولكن بعد ما نشر نيوتن مبادئه الرياضية للفلسفة الطبيعية نسخ آراء ديكارت وانهار بنيانه وعادت الشكوكية.

أما المحطة الثالثة فتبدأ بعد انهيار الديكارتية وظهور عصر التنوير، يشرحها المؤلّف ويحلّلها بنظرة نقدية ضمن فصول ثلاثة تكوّن الفصل التاسع والعاشر والحادي عشر من أصل الكتاب.

وتبعاً لمنهيته التي اعتمدها لكتابه بدأ المؤلف بكانت وشرح فلسفته من دون أن يهمل رصد

خيوط الشكوكية في كل مرحلة وكل عصر ولدى كل مفكر. وأما بخصوص كانت فقد رأى غلسون أن ايمان هذا الفيلسوف بشرعية المعرفة الميتافيزيقية تعرض للصدمة بعدما تعرف إلى ديفيد هيوم، ولذا اعتبر كانت أنّ الميتافيزيقيا كمعرفة إيجابية قد ماتت وسبب ذلك أنّها غير قابلة للنقد، فالمنهج الصحيح عنده للميتافيزيقيا هو المنهج الذي قدّمه نيوتن في العلوم الطبيعية، لكنّها لا تقدر على البرهان الفيزيائي ولا البرهان الرياضي.

حياة الفيلسوف جزء من فلسفته

ينطلق المؤلف من خاصِّية منهجية في كتابه وهي الحرص على قراءة سيرة حياة الفيلسوف باعتبارها جزءاً من فلسفته. وهي تساعد إلى حدّ كبير في فهم فلسفته وزد على ذلك، كان يستحيل استعراض هذه المواقف الفلسفية المتتالية من دون الإشارة إلى الكتب التي صيغت فيها. وهذا أيضاً يجب أن يتمّ بأقصى عناية ودقة، لأنه الأساس الذي يرتكز عليه تاريخ الفلسفة كله، ومع ذلك يكون هذا التاريخ تاريخاً أدبياً للكتابات الفلسفية لا تاريخاً للفلسفة. ومن جديد، ومن أجل التأكيد على تسلسل الأفكار، ولكي نوضح مفاصلها العقائدية، لا بدّ من فصلها عن الكائنات الفلسفية التي شكّلت أجزاءها. هذا بالطبع، دائماً مسيئ لهذه الكائنات، وقابل للرفض إلى حد كبير من وجهة نظر الفلاسفة أنفسهم. فالمذهب الفلسفي ليس محدّداً بروحه العامّة، إنه مؤلّف من عدد من العناصر التي تدخل في بنيته وتشارك في تحديد طبيعته الفردية الواقعية. فما لم يره الفيلسوف في مبادئه، وعلى الرغم من إمكان صدوره عن هذه المبادئ بضرورة مطلقة، لا ينتمي إلى فلسفته. لأن النتائج الممكنة التي رآها الفيلسوف، والتي حاول تحاشيها، وأخيراً تنصّل منها، ينبغي ألا تنسب إليه، على الرغم من أن التمسّك بها كان ممكناً بقوّة مبدئه، لكنها ليست جزءاً من فلسفته. من جهة أخرى، فإن ظلال الأفكار اللطيفة التي تُقيّد مبادئ الفيلسوف، والتي تلينّ قساوة المبادئ، وتسمح لها أن تكون عادلة مع تعقيد الحقائق الواقعية، ليست جزءاً وقسماً من مذهب هذا الفيلسوف فحسب، بل هي عادة القسم الوحيد من تعليمه الذي سينجو من موت النسق. قد نختلف تماماً مع هيغل، أو مع كانت، لكن لا يمكن لأحد أن يقرأ موسوعاتهما من دون أن يجد فيها مصدراً لا ينضب من الحقائق الجزئية والملاحظات الذكية. وبالتالي فإن كل فلسفة جزئية هي تناسق للنفس ووضع حدّ للمبادئ المجتمعة التي تحدّد الاستشراف الفردي حول اكتمال الحقيقة. هكذا يجب على من يؤرّخ لها أن يصفها، فهذا تاريخ فلسفة، لكنه ليس تاريخ الفلسفة نفسها. ومن النقاط المهمة والمثيرة للنقاش في هذا الكتاب هي تركيزه على حياة الفيلسوف باعتبارها جزءاً غير منفصل عن حياته وسيرته الذاتية.

ولكن لا يمكن للحوادث الفلسفية التي مرَّ المؤلف على وصفها وعرضها في الفصول السابقة أن تُفهم كاملة في ضوء السيرة الذاتية فقط، أوفي ضوء السِيرَ وتاريخ الأدب، أوحتّى في ضوء أحداث تاريخ الأنساق التي يمكن ملاحظتها فيها. إنها، تشير إلى أن في كل لحظة تفكيراً فلسفياً، يكون الفيلسوف وتعليمه الخاص محكومين من الأعلى بالضرورة اللا متشخّصة كما يقول غلسون نفسه. فالفلاسفة، في الأساس، أحرار في وضع مبادئهم، ولكن عند الانتهاء من وضعها، لن يستطيعوا التفكير كما يرغبون - بل سيفكّرون كما يقدرون. ثانياً، ما سينتج من الحقائق التي ناقشها، أن أي محاولة من جهة الفيلسوف لتجنّب تبعات موقفه ستكون محكومة بالفشل. لأن ما يرفض قوله بنفسه سيقوله تلاميذه، هذا إذا كان لديه تلاميذ؛ أمّا إذا لم يكن لديه تلاميذ، فقد يبقى طيّ الكتمان بالتأكيد، لكنه موجود، وكل من يرجع إلى المبادئ نفسها، ولوبعد قرون عدّة، سيكون مضطراً إلى مواجه النتائج نفسها. فمع أن الأفكار الفلسفية لا يمكن أن توجد منفصلة عن الفلاسفة وفلسفاتهم، لكنها إلى حدّ ما مستقلّة عن الفلاسفة بقدر استقلالها عن فلسفاتهم، باعتبار أن الفلسفة تتألف في مفاهيم الفلاسفة، مأخوذة في العراء، والضرورة اللا متشخّصة لمحتوياتها وعلاقاتها معاً. إذاً، إن تاريخ هذه المفاهيم، وتاريخ علاقاتها، هوتاريخ الفلسفة نفسه.

روح الزمن ومسار الفلسفة

في الفصل الأخير للكتاب يناقش غلسون علاقة الفلسفة بالزمن فيلاحظ أن المحاولات المستمرّة للمؤرخين، وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد، لتفسير نشوء الأفكار الفلسفية عن طريق العوامل التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية تبدوفي طريقها النهائي إلى الإخفاق التامّ. صحيح أن التعاليم الفلسفية التي فُهمت في المجتمع، أوفي الجماعات الاجتماعية التي تتشابه بنيتها الاجتماعية، ستكون بذاتها متشابهة، على الأقل بحملها لعلامة مصدرها. هناك شيء شبيه جداً بـ"روح الزمن"، فلجميع عناصر ثقافة ما، في لحظة ما من تاريخها، نصيب في تأليفها. لكن «روح الزمن» لا تفسّر العناصر الفلسفية الممكنة والعابرة للتعاليم الفلسفية، بسبب ما فيها من ضرورة دائمة. إن مشكلة هذه التفاسير ليست في عدم نجاحها، بل في أنها تنجح دائماً النجاح نفسه الذي لا يخطئ. يمكن تفسير أي فلسفة بزمنها، ومكان ولادتها وظرفها التاريخي. ويمكن تفسير أي فلسفة من خلال التمثّلات الجمعية التي سادت في الجماعة التي كانت سبب نشوئها. كما يمكن اقتفاء أثر أي فلسفة بنجاح وصولاً إلى البنية الاقتصادية للأمّة التي ولد فيها الفيلسوف نفسه. فأي منهج تختاره سيكون مناسباً. لكنه سيعزو نشأة الأرسطية إلى حقيقة أن أرسطو كان يونانياً ووثنياً، يعيش في مجتمع يقوم على الرقّ، أربع سنوات قبل

المسيح؛ وكذلك يفسّر إحياء الأرسطية في القرن الثالث عشر من خلال أن القدّيس توما الأكويني كان إيطالياً، ومسيحياً، وراهباً يعيش في المجتمع الإقطاعي الذي كانت بنيته السياسية والاقتصادية مختلفة جداً عن بنية اليونان في القرن الرابع، وهذا ما يفسّر أيضاً أرسطية ج. ماريتان J. Maritain، الفرنسي العلماني الذي عاش في مجتمع «برجوازي» في جمهورية القرن التاسع عشر. وبالعكس، لأنهم كانوا يعيشون في الأزمنة نفسها وفي الأمكنة نفسها، وبالضبط كما كان ينبغي لأرسطو أن يتمسّك بفلسفة أفلاطون، وكذلك الأمر مع أبيلار والقديس برنار، والقدّيس بونافنتورا والقدّيس توما الأكويني، وديكارت وغاسندي، فهؤلاء الذين ناقضوا بعضهم متشابهون تماماً، وكان ينبغي أن يقولوا كلاماً شبيهاً بما قاله معاصروهم. فسواء فضّلت التأكيد على الشروط السياسية أوالاجتماعية أوالصناعية أوالعنصرية اللازمة لنشوء التعاليم الفلسفية، فإن التاريخانية بأشكالها، لا تنسجم مع هذه الحقائق الواضحة. باختصار، يجب أن يكون التفسير المطلق لتاريخ الفلسفة بذاته فلسفة.

حين كان كانت يندّد بالخصائص الوهمية للمعرفة الميتافيزيقية، كان يبحث عن طريق ذلك الوهم في طبيعة العقل. لقد قضى هيوم على الميتافيزيقا وعلى العلم معاً، ولكي ينقذ كانت العلم قرّر أن يضحّي بالميتافيزيقا. وبالتالي كانت نتيجة التجربة الكانتية: إذا كانت الميتافيزيقا معرفة اعتباطية، فالعلم أيضاً معرفة اعتباطية، وهكذا يتبيّن أن اعتقادنا بالشرعية الموضوعية للعلم ذاته يتوقّف أو يسقط إذا اعتقدنا بالشرعية الموضوعية للميتافيزيقا. إذاً لم يعد السؤال الجديد، لماذا الميتافيزيقا وهم ضروري، بل بالأحرى، لماذا الميتافيزيقا ضرورية، وكيف أدّت إلى نشوء عدد كبير من الأوهام؟

الخاصية الملحوظة للتعاليم الميتافيزيقية – كما يعتبر غلسون - هي أن هذه التعاليم مهما كانت متشعّبة، فهي تتّفق على ضرورة البحث عن السبب الأوّل لكل ما هوموجود. وقد جاءت التسمية لهذا السبب الأول متعددة. فقد وصفت بالمادة الأولى مع ديمقريطس، والخير مع أفلاطون، والفكر الذي يفكّر بذاته مع أرسطو، أوالواحد مع أفلوطين، أوالوجود مع كل الفلاسفة المسيحيين، أوالقانون الأخلاقي مع كانت، أوالإرادة مع شوبنهاور، أوالفكرة المطلقة عند هيغل، أوالديمومة الخلاّقة عند برغسون. ففي الأحوال كلها، الميتافيزيقي إنسان يبحث وراء التجربة وبعدها عن مصدر مطلق لكل تجربة حقيقية وممكنة. وحتى لوحدّينا من مجال ملاحظتنا لتاريخ الحضارة الغربية، ثمّة حقيقة موضوعية هي أن الإنسان سعى إلى هذه المعرفة منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً، ثم بعد أن برهن أنه لا يفترض البحث عنها وحلف أنه لن يبحث عنها بعد الآن، وجد نفسه يطلبها من جديد. إنه قانون من قوانين العقل البشري الذي يقوم على تجربة خمسة وعشرين قرناً

وهوعلى الأقل دقيق كأيّ قانون مؤسس على التجربة. بالطبع يمكن للطبيعة ذاتها أن تتغير، لكننا نتعامل مع الطبيعة كما هي الآن، والملاحظة تعلّمنا أن نموذج الأفكار وحتى محتواها يمكن أن يتغيّر، وعلى الرغم من ذلك تبقى طبيعة العقل البشري هي نفسها في جوهرها، حتى بعد أن يحصل تحوّل تامّ في الأزمات التي يفترض أن تكون قد انبثقت منها. إذاً فليكن قانوننا الثاني: الإنسان حيوان ميتافيزيقي بالطبع.

ومهما يكن من أمر، فإن كتاب إتيان غلسون الذي يُنقل إلى اللغة العربية، هوعمل استثنائي في حقل الترجمة الفلسفية. والسبب الأساس لهذا الانطباع هوما تضمنه من أفكار تحفّز على إعادة النظر بالكثير من المسلَّمات التي رسختها فلسفة الحداثة طوال عقود طويلة من الزمن.

ـ **الكتاب:** وحدة التجربة الفلسفية
ـ **الكاتب:** إتيان غلسون
ـ **المترجم:** طارق عسيلي
ـ **الناشر:** المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (العتبة العباسية المقدسة) ـ النجف الأشرف.
ـ **الطبعة:** 2017 م.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

l'entourent.

La Lettre des Droits donne une image totale et générique de la vérité de l'Islam, et représente une grande encyclopédie caractérisée par la diversité de ses aspects et ses contenus. C'est cette diversité et richesse culturelle qui ont accordé à cette Lettre une place remarquable dans le patrimoine islamique.

Dans la rubrique "Nous et l'Occident", on lit un article intitulé "La critique de l'Occident dans les écrits du penseur soudanais Hacen ATTOURABI". Il est rédigé par le chercheur et académicien soudanais Majdi Ezzeddine HACEN. Le chercheur explique comment Hacen ATTOURABI fait face à la culture de victoire utilisée par l'Occident vis-à-vis des sociétés arabes et islamiques au cours du XXè siècle. Le chercheur explore les écrits critiques d'ATTOURABI sur l'Occident, liés aux aspects moraux, politiques et de valeur, mais aussi affectant le comportement colonial vis-à-vis des Arabes et de l'Islam.

Dans la rubrique "le monde des notions", le chercheur iranien Mohammad Ridha ZAERI évoque la notion d'Altruisme et aborde une analyse de la dichotomie du Moi et l'Autre ou le Soi et l'Autrui, ainsi que les notions qui dérivent de cette notion totalitaire dans le champ de la philosophie, de la sociologie et de la pensée politique. Le chercheur éclaircit huit notions qui constituent ensemble la structure épistémologique du Soi et l'Autrui, pour tout ce qui est lié à la société humaine et civilisationnelle. Ces notionS sont: le Moi personnel, le Sujet, le Moi et le Tu, l'Autre, l'Altruisme, l'Identité, la Différence.

Dans la rubrique "Espace des livres", on lit un exposé analytique de deux livres, le premier: "Soi-même comme un Autre" de Paul RICŒUR; le deuxième "L'unité de l'expérience philosophique" de Etienne GILSON.

de gnosticisme venue de cultures diverses.

Le chercheur égyptien Ghidhan SAYYED ALI écrit un article intitulé: "l'Altruisme dans la réflexion occidentale". Il montre que le problème de l'altruisme est sujet d'une polémique profonde qui continue toujours dans la culture occidentale moderne.

Il y a, semble-t-il, schizophrénie dans la conscience européenne et occidentale en général, entre la logique du pouvoir et les courants critiques qui ont accompagné la montée de la vague coloniale. Malgré cela, la conscience occidentale connait une tendance vers la centralisation autour du Moi civilisationnel aux dépens du sacrifice réel pour l'autrui.

On trouve dans cet article un essai critique pour éclairer les problématiques de la notion d'altruisme tel qu'il est apparu dans l'expérience de la modernité occidentale.

Dans la rubrique " Le témoin", on lit un article sur la biographie du philosophe français Emmanuel LEVINAS rédigé par le chercheur et académicien libanais Ali QUASSIR, sous le titre "Emmanuel LEVINAS, philosophe de l'altruisme positif". On y trouve la biographie du philosophe français d'origine lituanienne, Emmanuel LEVINAS (1906 – 1995), qui est un des principaux philosophes de l'Occident moderne qui ont consacré leurs œuvres à l'étude des notions problématiques contemporaines, en particulier les débats durables sur le Moi et l'Autre ou la subjectivité et l'altruisme.

Dans la rubrique "Textes repris", nous avons choisi La Lettre des Droits de l'imam Zein El-Abidine Ali en Houcein (paix sur Lui). Cette Lettre est considérée le premier texte juridique exhaustif qui est rédigé d'une façon claire dans l'histoire humaine; il représente, d'ailleurs, un trésor précieux lié étroitement à l'homme et à ses droits, et comporte le réseau des trois relations de l'être humain: avec Dieu, avec soi-même et avec la société; il indique les limites des Droits et des Obligations entre l'homme et toutes les créatures qui

de l'article du chercheur algérien Nasr-Eddine BEN SRAY. Il traite une partie essentielle du débat sur l'Occidentalo-centrisme pendant l'époque coloniale au XIXè et XXè siècles. Le chercheur explique comment le philosophe français Roger GARAUDY a approché la question de l'intégrisme occidental, ses manifestations et son discours vis-à-vis de l'Autre arabe et musulman.

Sous le titre "Symétrie de l'identité et de la religion", la chercheuse égyptienne Sabrine ZAGHLOUL El-SAYYED aborde la question de l'identité religieuse et sa place dans la société occidentale, qui a eu une grande part dans la philosophie moderne. Cet article éclaire une région épistémologique qui demeure toujours la préoccupation principale des penseurs et sociologues de l'Occident contemporain. Sabrine ZAGHLOUL aborde la problématique de l'identité religieuse en évoquant la théorie d'Emmanuel LEVINAS sur la symétrie complexe entre l'identité et la religion. L'article évoque également les idées et les visions principales de LEVINAS d'une manière analytique et critique.

Sous le titre "L'absolu relatif et l'altruisme de l'existant", le chercheur égyptien de la philosophie occidentale Hamada Ahmad ALI traite la notion de l'altruisme du côté métaphysique. Il perçoit que l'altruisme envahit l'espace de la philosophie à partir de la première époque grecque jusqu'à la métaphysique moderne. Dans ce débat, il est question de la dichotomie du monde et son unité, qui représentent la préoccupation centrale en ce qui concerne les notions. Notons qu'il s'agit dans l'article de la dichotomie de l'absolu et du relatif chez le philosophe Frithjof SCHUON. D'ailleurs, l'étude présente une démarche pour enraciner l'identité métaphysique altruiste dans le monde des existences.

L'article examine également les idées métaphysiques de SCHUON ainsi que sa critique des notions occidentales qui dénudent la nature humaine de sa grande élévation spirituelle. Notez que l'école traditionnelle qui prône la sagesse éternelle était trop blâmée, notamment en ce qui concerne la non-distinction entre la religion divine et la religion positiviste, et l'appel à une sorte

Other). Il y explique la vision occidentale raciste de tout ce qui est hors la civilisation occidentale moderne. Cette étude est une vision constitutive dans la conception de la modernité occidentale de l'autre civilisationnel, le musulman. Elle est partie, d'abord, de l'expérimentation, de ce chercheur musulman, de la sociologie culturelle et philosophique de la société occidentale, ensuite, de sa spécialisation dans la pensée philosophique occidentale, en particulier le mode par lequel les philosophes occidentaux ont approché l'Islam et le musulmans, notamment HEGEL et FOLD et autres.

Le chercheur irakien Mazen AL-MTOURI écrit un article intitulé: "La culture et la philosophie islamique dans l'imaginaire occidental"; il y montre que l'Autre musulman paraît, dans l'œuvre philosophique occidental, problématique par son ambiguïté et sa confusion, et par les interprétations évoquées dans le cadre de l'investissement culturel et idéologique. Cet exposé s'inscrit dans une démarche inductive de l'image de la culture islamique dans l'interprétation philosophique occidentale tel qu'on a vu chez le philosophe anglais Bertrand RUSSEL (1872 – 1970).

-"L'autre entre SARTRE et BOUHDIBA" est le titre de l'article du chercheur égyptien Mohammad Sayyed ÏD. Il construit ses hypothèses sur deux thèses: la première est celle du philosophe français Jean-Paul SARTRE "L'Être et le Néant" qui affirme que: "l'autre emprunte à moi l'existence et, ainsi, la liberté.. l'autre me prive de ma propriété de moi-même". Tandis que la deuxième est celle du philosophe arabe tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, qui affirme que: "l'altruisme dispose de plusieurs significations et niveaux, inséparables de l'experience humaine, et il ne devient négatif que lorsqu'il perd la charité (l'amour)". En outre, cet exposé prétend répondre à la question suivante:

Comment apparaissent l'Autre et l'Altruisme chez SARTRE et BOUHDIBA, et quels sont les éléments de liaison et de séparation entre eux?

"Entre l'Occidentalo-centrisme et la naissance des intégrismes" est le titre

de l'altruisme" traite la question de l'altruisme et de l'égoïsme en tant que dichotomie contradictoire qui reflète un problème socio-psychologique et civilisationnel qui implique à la fois l'individu et la collectivité.

L'essentiel de cette étude est de chercher à approcher la complexité et la concentration dans la considération des phénomènes, et à évoquer les évidences morales de la société humaine.

Le chercheur irakien Amer Abd-Zaïd AL-WAELI écrit un article intitulé: "L'image de l'autre civilisationnel". Il traite la question de la supériorité occidentale vis-à-vis de l'Autre, et constate que la constitution de l'occidentalo-centrisme ne s'est pas limitée à l'expérience historique coloniale dans les Etats/ périphéries en Afrique, Asie et Amérique latine, mais elle devient une notion qui tend à reproduire la thèse de la domination avec des formes et des mécanismes nouveaux.

-"Théories de l'altruisme humain: revision systématique" (Theories of human altruism: a systematic review) est une étude collective de: Svetlana FEIGIN, Glynn OWENS et Felicity GOODYEAR-SMITH. Cette étude vise à résumer les écrits socio-psychologiques qui abordent les théories posées sur l'existence de l'altruisme dans le genre humain de 1960 jusqu'à 2014.

Les facteurs qui agissent sur l'altruisme –selon le contexte de cet article- sont complexes et ne se dégagent pas d'une seule origine, mais ils découlent de plusieurs origines à l'intérieur et en dehors de la sphère de l'individu. En effet, les modèles théoriques futurs bénéficieront largement du fait qu'ils impliquent la possibilité de cohabitation des deux forces motrices (l'égoïsme et l'altruisme), pas de l'empêcher.

Dans "Cercles de débat", on lit les articles et études suivants:

-Le chercheur iranien à l'Université d'Uppsala au SUEDE, Masoud KAMALI, écrit un article intitulé: "Conceptualisation de l'Autre" (Conceptualizing the

et le pouvoir culturel et idéologique de l'Occident.

Dans cette étude intitulée: "Critique de l'altruisme dans la raison orientaliste", on trouve un tentative d'aborder ce problème dans l'espace altruiste qui prédomine l'esprit orientaliste occidental depuis les croisades jusqu'au temps de la post-modernité. Dans le cadre de cette tentative, on trouve une critique de la conscience historique occidentale vis-à-vis des Arabes et de l'Islam, considérés comme un être différent de l'existence occidentale civilisée, basée sur la supériorité et la suprématie.

Sous le titre "Le multiculturalisme: un concept à reconstruire", Michel WIEVIORKA aborde la question du Moi et de l'Autre du côté de l'enracinement de la notion. Cet article est axé sur la pluralité sous deux angles: un angle conceptuel dans lequel le chercheur transforme la théorie de l'altruisme à une notion philosophique et sociologique, et un angle pratique historique dans lequel il donne des exemples qui finissent par mettre en évidence les méthodes utilisées pour mettre en application la notion du multiculturalisme dans des sociétés libérales multiculturalistes.

Le chercheur Libanais Hadi QUOUBEYCI traite la question de l'altruisme sous un angle religieux dans une étude intitulée: "l'Altérité transcendantale". Dans la préface de son étude, il constate que l'altérité a occupé un grand espace dans la Loi Islamique par son discours et le comportement de ses personnages symboliques supérieurs, mais une question reste légitime: pourquoi la philosophique et la morale islamiques n'ont accordé à l'altérité qu'une attention limitée.

Cet article cherche à enraciner le concept de l'Altruisme dans l'espace islamique religieux, et prétend à donner un cadre général de l'altruisme transcendantal, qui est basé sur des réponses portées par la Loi islamique sur cette question.

L'article du psychanalyste Serge MOSCOVICI "Les formes élémentaires

trouve une étude rédigée par deux chercheurs à l'Istitut des Mathématiques à l'Université de Vienne: Karl SIGMUND et Christoph HAUERT. Ils abordent la notion d'Altruisme du côté ontologique et sociologique. Ils s'efforcent de penser l'Altruisme tel qu'il est exprimé par les classiques de la pensée philosophique, et de l'enraciner comme phénomène dans l'histoire humaine.

Sous le titre "Critique de l'image de l'Islam chez HEGEL", l'étude du chercheur égyptien Mohammad Othman El-KHECHT aborde une des rares questions de la relation Islam-Occident, qui est la couverture philosophique opérée par le philosophe allemand HEGEL pour l'occidentalo-centrisme civilisationnel, et l'attitude négative envers l'Islam justement. Par le biais de cette particularité épistémologique de l'étude on ouvrirait une issue supplémentaire et spécifique sur les études de l'orientalisme contemporain, notamment pour éclaircir ce qu'on a passé sous silence dans la conscience historique occidentale vis-à-vis de l'Islam.

Sous le titre "La nature humaine: une illusion occidentale", le chercheur américain Marshall SAHLINS traite la question de l'Altruisme à partir d'une vision constitutive de l'existence humaine et des facteurs qui agissent sur son comportement général. Nous avons choisi cet article conformément aux différentes approches inscrites dans le numéro actuel de la revue "Al-Istighrab" et qui sont relatives à la notion du Soi et celle de l'Autre dans la pensée humaine contemporaine.

L'article, traite également une critique des illusions de l'Occident vis-à-vis du Soi, et la vision transcendantale vis-à-vis de l'Autre. Le chercheur y fonde son étude sur la nature humaine comme élément normatif analytique du phénomène occidental.

La chercheuse syrienne Samar Georges DAYYOUB a abordé la problématique du Soi et l'Autre, qui occupe une place centrale dans la relation instable entre l'Orient et l'Occident, particulièrement entre le monde islamique

Résumés du numéro 10 de la revue Al Istighrab

Le Numéro 10 de la revue **Al-Istighrab** englobe la question de la Subjectivité et de l'Altruisme, ou le Moi et l'Autre, qui est l'une des questions principales les plus compliquées dans les sociétés humaines au cours de son histoire ancienne et moderne. Des penseurs, chercheurs et sociologues, de l'Europe, de l'Amérique et du monde arabo-musulman, ont contribué dans ce numéro dont les thèmes sont les suivants:

Dans la rubrique "Al-Mobtada", le rédacteur en chef écrit un éditorial intitulé "l'Altruisme amputé". Il y critique la notion d'altruisme et ses mises en pratique dans la conscience historique occidentale vis-à-vis de l'autre civilisationnel, notamment à l'époque de la modernité coloniale tardive au cours du XIXè et XXè siècles.

•Dans la rubrique "Entretiens", on lit un entretien avec le philosophe français Emmanuel LEVINAS, intitulé "Le paradoxe de la moralité".

Cet entretien est axé sur une des principales problématiques de la notion d'Altruisme, autrement dit la problématique du visage comme un critère essentiel pour connaître l'autre. Ensuite, le dialogue entreprend d'approcher l'être humain comme être moral.

Ce dialogue est mené par: Tamara WRIGHT, Peter HUGHES et Alison AINLEY.

•Dans "Le document", on trouve des études et articles qui abordent la notion du Soi et celle de l'autre du côté de la philosophie et de la sociologie. Ils sont les suivants:

Sous le titre "Altruisme: vision ontologico-historique de la notion", on

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Occidentalism (10)

and Islamic societies throughout the twentieth century. The writer refers to Al-Turabi's critical works on the West whether in values, ethics, politics, or the colonial behavior toward Arabs and Islam.

-In World of Concepts, the Iranian researcher Muhammad Reza Zaeri analyzes the issue of individuality and otherness and the branches of its concepts in philosophy, sociology, and political thought. Zaeri strives to shed light on eight concepts which together form the epistemological structure of the self in everything which is connected to human and civilized communion. These concepts are: the Ego, the Personal, Oneself, You and I, the Other, Otherness, Identity, and Difference.

-The Book Arena section includes an analysis of two books by two French philosophers: "Oneself as Another" by Paul Ricoeur, and "The Unity of Philosophical Experience" by Etienne Gilson.

-The Egyptian researcher Ghaydan Al-Sayyed Ali presents an article entitled “Otherness in Western Thought” where he shows that there is an ongoing profound debate on otherness in modern Western culture, and it seems that there is a general rift in European and Western consciousness between the logic of authority and the critical movements which have accompanied the rise of the Imperialist wave. In spite of this, Western consciousness has witnessed an inclination toward a focus on the “civilized self” at the expense of sacrifice for the sake of others. This article is a critical attempt to clarify a set of problematic issues on the concept of otherness as it appears in the Western modernism.

-In The Witness section, the Lebanese researcher and academic Ali Qaseer presents an article on Levinas (1906-1995) entitled “Emmanuel Levinas: The Meaningful Other in his Philosophy” where he covers the biography of this French philosopher of Lithuanian origin. Levinas is considered to be one of the most prominent Western philosophers who dedicated their work to solving problematic concepts – and perhaps the most striking of these concepts is the extensive dispute on the issue of individuality and otherness.

-In Recovered Texts, we have chosen “The Treatise of Rights” by Imam Ali son of Hussein (peace be upon them). This treatise is considered to be the first comprehensive canonical message in human history and it is one of the most valuable sources related to man and his rights. This treatise encompasses man’s three relations: with his Lord, his self, and his society, and it outlines the borders between rights and obligations with respect to man and his surroundings. This treatise presents a complete and all-inclusive image on the essence of Islam and provides a huge source of Islamic information due to the variety in its aspects and the diversity of its contents. This diversity and intellectual richness have granted the Treatise a special status in Islamic heritage.

-In We and the West, the Sudanese researcher and academic Majdi Ezzedine Hassan presents an essay entitled “Criticism of the West in the Writings of the Sudanese Intellectual Hassan Al-Turabi” where he shows how Al-Turabi confronted the culture of dominance adopted by the West toward Arabian

the two philosophers regarding this issue?

-In his essay entitled "The Centrality of the Western Ego and the Birth of Fundamentals", the Algerian researcher Nasr Al-Din Bin Saray discusses an important aspect in the debate on Western centrality in the Imperialist Era during the nineteenth and twentieth centuries. The writer deals with the French philosopher Roger Garaudy's approach to Western fundamentalism and its facets and rhetoric concerning the Arabian and Islamic other.

-Under the title "The Compatibility between Identity and Religion", the Egyptian researcher Sabrine Zaghloul Al-Sayyed explores the issue of religious identity and its status in Western society where it occupies a central space in modern philosophy. Zaghloul sheds light on an epistemological point which is still a matter of concern for intellectuals and sociologists in the modern West, and she strives to approach this problematic issue by discussing Emmanuel Levinas's view on the complex compatibility between identity and religion. This article also deals with analyzing and criticizing the most prominent ideas and viewpoints of Levinas.

-In his essay entitled "The Relative Absolute and the Existent Other", the Egyptian researcher in the sphere of Western philosophy Hamada Ahmad Ali explores this concept in its metaphysical aspect. He notes that otherness has occupied a wide space in philosophy since Greek times up until the era of modern Metaphysics, and that the discussion on the duality of the World and its oneness has been the center of study concerning these concepts. This essay focuses on the duality between absoluteness and relativity according to Frithjof Schuon, and the writer strives to establish the metaphysical identity of otherness in the world of creation. He explores Schuon's metaphysical views and his criticism of Western concepts that have deprived human nature from its spiritual elevation. However, it must be noted that there are many objections on the traditional school which calls for immortal wisdom, and the most important of these objections is the inability to differentiate between revelatory religion and positive religion in addition to the invitation to a form of agnosticism derived from many cultures.

are complex and do not arise from a single source but rather a multitude of sources both within and outside the individual. Future theoretical models would greatly benefit from being inclusive rather than exclusive in allowing for the possibility of co-existing motivational drives (egoistic and altruistic).

In Circles of Controversy, the essays appear as follows:

-The Iranian researcher Massoud Kamali from Uppsala University in Sweden presents an essay entitled "Envisioning the Other" where he clarifies the racist Western view toward everyone outside of modern Western civilization. This essay presents a fundamental view on Western modernity's perception of the Muslim other. Kamali is concerned with testing the cultural and philosophical sociology of the West and demonstrating the way Western philosophers –especially Hegel among others- have approached the issue of Islam and Muslims.

-In his article "Islamic Culture and Philosophy in Western Assumption", the Iraqi researcher Mazen Al-Mutawari shows that the image of the Muslim other in Western philosophical output seems problematic due to its ambiguity and the interpretations ascribed to it in the context of cultural and ideological functionality. This essay is a contribution to the quest of exploring the image of Islamic culture in Western philosophical elucidation as displayed by the British philosopher Bertrand Russell (1872-1970).

-The Egyptian researcher Muhammad Sayyed Ali presents an article entitled "The Other according to Sartre and Bo Hdeiba" which builds the comparison of its presuppositions on two ideas: the French philosopher Jean Paul Sartre's view on "existence and non-existence" as revealed in the following quote: "the other steals my existence from me and therefore my freedom… the other steals my possession of myself", and the Tunisian intellectual Abd Al-Wahhab Bo Hdeiba's view which signifies that: "otherness has numerous meanings and levels inseparable from human experience, and they only become negative when they are devoid of love". This article also aims to answer the following question: How does otherness appear in the thought of Sartre and Bo Hdeiba, and what are the similarities and differences between

-In "Reconstruire à le multiculturalisme" (Reconstructing Cultural Diversity), Michel Wieviorka strives to establish the concept of "oneself and the other" and concerns himself with introducing diversity through two aspects: a) a conceptual aspect where he labors to establish the theory of otherness as a philosophical and psychological concept; and b) a historical applicative aspect where he presents a set of application examples that elucidate how this concept has been applied in multiple liberalist societies.

-In his essay "Transcendental Altruism", the Lebanese researcher Hadi Kobaisy treats the concept of otherness from a religious viewpoint. He considers that this concept occupies a vast sphere in Islamic Law whether in its rhetoric or the conduct of its most prominent figures, but it is a matter of question why philosophical and ethical attention to it is still limited. This essay strives to establish the concept of altruism in the Islamic religious sphere and to present its general context based on the statements regarding it in Islamic Law.

-The Russian psychologist Sarge Moscovitschi's article examines altruism and selfishness as two opposites which are reflected simultaneously in the socio-psychologist and cultural dilemma that encompasses the individual and society. This essay is important because it strives to eliminate complexity from the process of viewing phenomena and to consider the ethical intuitions of society.

-In his essay "The Image of the Civilized Other", the Iraqi researcher 'Amer 'Abd Zayd Al-Wa'eli treats the issue of Western arrogance towards others and considers that the formation of Western centrality was not limited to the historical colonial experience in so-called outskirt countries in Africa, Asia, and Latin America, but that it was transformed into a concept which aims to reproduce the issue of dominance in new forms and mechanisms.

-The study entitled "Theories of Human Altruism" by Svetlana Feigin, Glen Owens, and Felicity Goodyear-Smith aims to summarize the social psychological literature on theories of altruism in humans from 1960 to 2014. This study demonstrates that the influential factors behind altruism

ontological and psychological view. They strive to recover the expression of altruism in classical philosophical thought in addition to establishing it as a phenomenon in human history.

-In his essay entitled “Criticism of Kant’s Image of Islam”, the Egyptian researcher Professor Muhammad Othman Al-Khasht approaches one of the rarest issues in the relationship between Islam and the West: the German philosopher Hegel’s philosophical coverage of the centrality of Western civilization, and the negative stance toward Islam in particular. Through this epistemological feature, we are able to open an additional and major gate of research in the sphere of modern Orientalism, especially in demonstrating the previously neglected Western historical consciousness toward Islam.

-In “The Western Illusion of Human Nature”, the American researcher Marshall Sahlins treats the issue of otherness from a structural viewpoint toward human existence and in the light of the factors which affect man’s general behavior. This article outlines the most prominent ideas in his book and criticizes Western illusions on individuality and the arrogant mindset toward others. The writer bases his work on human nature as an analytical standard for the Western phenomenon, and it is worth noting that we have chosen this article because of its compatibility with the various approaches included in this issue of “Al-Istighrab” on the concept of individuality and otherness in modern thought.

-In her article “Criticism of the Orientalist Concept of Otherness”, the Syrian researcher Samar George Al-Dayub treats the problem of the self and the civilized other which occupies a central arena in the turbulent relationship between the East and West, especially between the Islamic World and the cultural and ideological authority of the West. In this essay, Al-Dayub attempts to approach the problem within the concept of otherness which has dominated the Western Orientalist mind since the Crusades up until the era of Post-Modernism. In this context, Al-Dayub presents a criticism of Western historical knowledge of Arabs and Islam- both of which differ from Western civilization that is based on predominance and tyranny.

Summary of the Research Essays Included in the 10th Issue of Al-Istighrab

Summary of the Research Essays Included in the 10th Issue of **Al-Istighrab**

This issue of "**Al-Istighrab**" addresses the topic of individuality and otherness, one of the most prominent and complex intellectual topics occupying human societies since ancient times. This issue contains a number of articles by intellectuals, researchers, and sociologists from Europe, the United States, and the Arabian and Muslim worlds, and they are as follows:

-In The Foreword under the heading "Disconnected Otherness", the Senior Editor Mahmoud Haidar criticizes the concept of otherness and its application in the sphere of historical Western consciousness towards the other, especially in the era of Modernist Colonialism throughout the nineteenth and twentieth century.

-The Interview section includes an interview by Peter Hughes and Alison Ainley with the French philosopher Emanuel Levinas entitled "Le paradoxe de la moralité" (The Paradox of Morality) which focuses on a problematic key point in the concept of otherness: the face as an essential standard for recognizing the other, and approaches man as an ethical being.

The section dedicated to the Central Topic includes a set of research articles and essays which address the concept of subjectivity and otherness from philosophical and psychological viewpoints. The order of these essays is as follows:

-Under the title "Altruism: An Onto-Historical Glimpse into the Concept", the two researchers in the math department of the University of Vienna Karl Sigmund and Christoph Hauert consider the concept of altruism from an

contents

contents

contents

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

10

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 10 - 4rd Year - 1439 H - Winter - 2018

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor
Telephone: 00961-1-274465
Website: http://istighrab.iicss.iq
E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

10

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.10 - 4rd Year 1439 H. Winter - 2018

الاستغراب

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.10 - 4rd Year - 1439 H - Winter 2018

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مكتب بيروت

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه)
الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)
العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)
الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10
دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400
ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)
فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه)
موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة)
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - بيروت
العدد الحادي عشر- السنة الرابعة - 1439هـ - ربيع 2018

11

الميديا

إمبريالية الصوت والصورة والصدى

الملف

محاورات

"تلفزة" الخطب الجلل
هكذا تجعلُ الأخبارُ العالمَ مكاناً أسوأ
حوار مع: البروفسور لانس بينيت

حلقات الجدل

الميديا كمتلاعب بالعقول
أحمد عبد الحليم عطية

نقد الوسائطية الميديائية
جميل قاسم

الميديا الجديدة وفراسة إبن خلدون
محمود بري

الميديا بين التصنيع والتصنيم
عامر عبد زيد الوائلي

نحن والغرب

صورة الفلسفة الإسلامية في العقل الغربي
مطالعة نقدية في أطروحات برتراند راسل
مازن المطوري

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها تأسيساً على هذه الغاية، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ **الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

11

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الحادي عشر ـ السنة الرابعة ـ 1439 هـ ربيع 2018

" اعْقلُوا الْخبَرَ إِذَا سَمعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَة لَا عَقْلَ رِوَايَةٍ فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرُعَاتَهُ قَلِيلٌ.. "

الإمام علي بن أبي طالب (ع)

الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

11

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الحادي عشر ـ السنة الرابعة ـ 1439 هـ ربيع 2018

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

مدير التحرير المركزي

محمود حيدر

مدير دائرة الفكر الغربي

جمال عمّار

المدير المسؤول

إبراهيم بيرم

التصميم والإخراج الفنّي

علي مير حسين

عباس حمود

مستشاروالتحرير

أ. إدريس هاني ـ **المغرب**

أ.د. حسن منديل العكيلي ـ **العراق**

أ.م.د. حميد بارسانيا ـ **إيران**

أ.د. دلال عبّاس ـ **لبنان**

د. عادل بلكحلة ـ **تونس**

د. محمد رجبي دواني ـ **إيران**

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي **العراق**

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

المحتوى

المحتوى

فتنةُ المشاهدة

محمود حيدر

هل الميديا عالمٌ افتراضيٌ كما قرر المحدثون من أهل الإصطلاح، أم هي عالمٌ حقيقيٌ يترجمُه نمطُ حياةٍ بالغ الكثافة والتعقيد؟..

ينطوي السؤال كما هو بيِّنٌ على ضربٍ من التشكيك بصوابية التعريف. فالناظر في أفعال الميديا وآثارها والوقائع الناشئة منها، لا يلبث حتى يأخذه الذهول بعالمٍ مثقلٍ بالحقائق الواقعية.

لننظر إذاً، ماذا نرى؟..

لو كان لنا ان نعيِّن مقصداً للغاية التي من أجلها افتتحت الميديا زمنها المفارق، لانْصرفْنا الى القول: إنها الرغبة الجامحة بإغراق العالم بطوفان غير مسبوق من الأظلّة والأصوات والاصداء والصور والمعلومات. كما لو أن الآخذين بناصيتها أرادوا أن تفصحَ الحداثةُ الفائضةُ عما تبقى من أسرارها بعدما أعلنت عن نهاية التاريخ. فالليبرالية الجديدة، وقد فاضت عن نفسها حتى ضاق صدرها، لم تعد تقدر على الصبر طويلاً لتسوِّغ دعاويها وتعلن سيادتها على أربع جهات الأرض.

في مستهل القرن الجاري كشفت الميديا عن أعمق أسرار الحداثة، لمَّا أضافت نظرية "القوة الليِّنة" الى منهج التطويع القهري للغير على امتداد الأزمنة الاستعمارية المتعاقبة. وهي النظرية التي يجوز لنا أن نعبرِّ عنها في عالم الميديا بـ"ثقافة الومضة". إذ مع هذه الثقافة التي ولدت على حين بغتة جرَّاء الدَفَقِ الهائل للمعلومات بات المواطن العالمي يشعر ان لا حيلة له سوى التماهي مع سيولها العارمة.

هذه الوضعية المستحدثة التي جيء بها إلينا على صهوة الميديا، سوف تدعونا إلى التعرُّف على الأصل الذي منه ولدت "ثقافة الومضة". لكن معرفة الاصل، تفترض العودة، ولو قليلاً، الى التأسيس الانطولوجي للخطاب الاعلامي الغربي.

الابتداءات الفعلية لهذا التأسيس جرت مع حداثة أقامت فلسفتها على اليقين بأن الإنسان يستطيع معرفة كل الأشياء في حد ذاتها؛ وان العلم والتفكير العلمي قادران، من دون سواهما، ان يحدِّدا ما ينبغي علينا ان نقبله على انه حقيقي.. وأن ما يتصل بالمعاني والقيم الروحانية، إنْ هي إلا متغيرات في كيمياء الدماغ التي

تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو ـ بيولوجية المرتبطة بتطور الإنسان.

ولكن.. ما حدث في "المابعد" سيفتح الباب على إمكان تبديد هذا فلم اليقين. يكد يتسنى للحداثة أن تحشر انسانها المعاصر في عالمه الأرضي وتدفعه مجدداً نحو الوثنية، حتى جاء من أهلها من يُخبِرُ عن استحالة هذا المدَّعى. جمعٌ من مفكري التنوير المتأخرين ذهبوا الى القول: إن العقل المحض الذي يُعاد انشاؤه في مواجهة الصعود المتجدد للميتافيزيقا الدينية بات قاصراً عن تلبية مقتضيات الحضارة الحديثة. وكان ان ثَبُتَ بالتعقُّب التاريخي لمسار المعرفة ان هذه الأخيرة، ليست سوى سلسلة من الصياغات المجازية: من الشيء الى الصورة الذهنية، ومن الصورة الى الكلمة التي تعبِّر عن حالة الفرد النفسية، ومنها الى الكلمة التي تفرضها الإصطلاحات الاجتماعية بزعم أنها الكلمة الصحيحة.. ثم عودة إلى البدء: من هذه الكلمة الى الشيء الذي لا ندرك منه سوى الملامح التي تسهل صياغتها المجازية في المعاجم المتوارثة.

* * *

لمّا استشعرت الحداثة بنسختها النيوليبرالية مأزقها الأصلي، أي البحث الشاقّ عن بَدْءٍ جديد، راحت تحثُّ السير نحو انعطافة تمنحها القدرة على ترميم صدوعها، وإعادة تشكيل العالم الجديد طبقاً لأغراضها. لقد وجدت في "العولمة" ضالّتها الكبرى لتعثر على هذه الانعطافة. ألقت بجميع أثقالها داخل شبكة عنكبوتية من الأنباء والمعلومات والصور والرموز، وحوَّلتها إلى منظومة للتحكم والسيطرة. استعملت النيوليبرالية منظومتها المستحدثة بغلوّ صارخٍ، وراحت تزيل الستر عن الأصل الذي جاءت منه،ثم لترمي به في العراء. سوى أن الأثير اللامتناهي الذي أطلقته الحداثة الفائضة، من أجل ان تهيمن على العقول والمشاعر، سيكون له ارتدادات انقلابية على منبتها الأصلي. ظنَّت أنها بتوسيط الميديا تستطيع أن تبشِّر العالم كله بمشروعها الإنقاذي. ثم انبرت تقنع البشرية بأن روح الغرب هي روح التاريخ الانساني كله، وأن كل شيء في العالم الحديث بات رهن قِيَمِها وأحكامها.

* * *

حاصل التجربة التي لم تأخذ الكثير من الوقت، كان في جانب أساسي منه مخيِّباً للآمال. فلو حَسِبَت حكومات الحداثة ما ستؤول اليه أحوالها لحظة انفجار ثورة الاتصالات، لانعطفت عن مسارها واجْتَنَبَت سوء الخاتمة. ربما غفلت عما نبَّه إليه بعض نقاد "الميتافيزيقا البتراء" وفي مقدمهم فريدريك نيتشه، من انه "بالمعرفة الكاملة بالأصل يزداد هذا الأصل تفاهة". ومرامُه في ذلك، أن الفكرة المؤسِّسة للتنوير أخذت تهبط الى أدنى حدودها، وتفقد جاذبية احتوائها على السر لمّا أصبح أصلها معروفاً.

بمحض إرادتها أطلقت الحداثة الفائضة عن طريق الميديا كمّاً ضخماً مما اختزنته على مدى قرون من قيم ومعارف وأسرار. لقد أمست التلفزة الكونية – على سبيل المثال - معادلاً تكنولوجياً للإيديولوجيات الليبرالية الصارمة. باتت أشبه بتقنية أسطورية تستند إلى جماهير عريضة، تتكاثر كلما تطور سلطانها المعنوي.

كتمثيل لعمل هذا "الكائن الاسطوري المضلِّل" يحضرنا ما ذكره مرة أحد منتجي البرامج التلفزيونية في القناة الفرنسية الأولى: «كلما كان مستوانا متدنياً ومادياً، جلبنا عدداً أكبر من المشاهدين. أضاف: هم على الأقل لا يفكرون، فلنتوقف إذن، عن لعب دور الوعَّاظ»...

لهذه الغاية سعت مراكز التحكم بعالم الميديا الى بثِّ كل ما يشجع على القبول الأعمى بالمنتج الأثيري. وهذا بالضبط ما كان لاحظه الفيلسوف الفرنسي الراحل روجيه غارودي في بداية التسعينيات، لمّا بيّن أن فلسفة الإعلام في الغرب تنطوي على تحريض دائم وحاسم من أجل تجنيد المشاهدين بالإغراء، ودعوة إلى الغوغائية والخمول، والتوجه نحو رأي عام تتلاعب به الدعاية والإعلانات. أراد غارودي ان ينبِّه الى أن التلفزيون نفسه لا يقصّ حكاية التاريخ، ولكنه يصنعها بالتلاعب بها. بمعنى أنه يستسلم إلى انحرافات السوق، وإلى تهديم كل روح ساعية الى النقد الخلاّق، وكل فكر يشعر بالمسؤولية.

لنا هنا من فضاء التلفزة الفضائية المثال التالي:

من غوايات العالم الافتراضي وأضاليله، ذاك الذي يطل عليك من دون استئذان بعبارة "الخبر العاجل". وهذا النوع من المباغته الذي يملأ فضائيات العالم وبجميع اللغات يبدو باعثاً على سلوى المشاهدة ولو كان خطباً جللاً مثقلاً بالضحايا. حتى لقد غدت الكلماتُ المعدوداتُ أسفل الشاشة أدنى إلى "طقس نفساني"، يتلَقَّفه المشاهدون عن ظهر قلب.

تلقاء هذا النوع المستحدث في عالم الإعلام الفضائي يكاد كل شيء يصبح قابلاً للتصديق. والذي اصطُلح عليه بـ«الميديا» كوصف مكثَّف للسيطرة الإعلامية، سوف يتحول في خلال فترة عجولة إلى «وحش أسطوري» يلقي بظلِّه الرهيب على كل مواطن يتوقع نبأً ما، ينجيه مما هو فيه من هلع.

ظاهرة "الخبر العاجل" على وجه التعيُّن- لم تعد مجرد حالة عارضة. بل هي أمست مع تقادم الزمن وكثافته وسرعته، حالة "نفس – ثقافية" متأصّلة. فلو تحرّينا منشأ ولادتها وأسباب نموها وتوسعها، لتبيّن لنا بهتاناً وبراءتها المزعومة. فإنها موصولة بالأغراض والأهواء والمصالح، وكذلك بغايات سياسية وإيديولوجية واضحة المعالم،في المجتمعات الأهلية، كما في العلاقات بين الدول.

ولئن قال قائل إن مهمة الخبر هي ملء المساحة المجهولة من مجريات الأحداث، ومن حق الجمهور التعرّف على ما لا يعلم، فقوله صحيح في المبدأ. لكن الصحيح أيضاً وأساساً يكمن في الكيفية المهنية والأخلاقية التي تقدم فيها المعلومات فضلاً عن النتائج المترتبة عليها.

ولكي لا يبقى القول في "الخبر العاجل" ضمن حدود الوصف، تحدونا المسؤولية إلى النظر إليه بوصفه وسيلة غير منزهة عن الأغراض. فإنه على ضرورته في تغطية الأحداث، لا ينبغي أن يفارق القاعدة الكلية التي

تحكم فلسفة الإعلام، وهي الحرية المقرونة بالمسؤولية. والمسؤولية هنا هي شأن معنوي وأخلاقي قبل أي شأن آخر.. فعلى أرض هذه المسؤولية يمكن إجراء الأحكام على أخلاقية، أو لا أخلاقية الخبر على أنحائه المختلفة. من هنا مسّت الحاجة إلى وجود «قانون للسلوك الحسن». وهو سلوك ينبغي أن يكون مؤسَّساً على أخلاق عالمية في الحد الأدنى، يتم تحديدها وتُفرض على الامبراطوريات الإعلامية، سواء على سلوكهم في ما بينهم، أو في العلاقة مع الآخرين.

المرارة التي يفصح عنها مثقفون غربيون حيال واقع الميديا في مجتمعاتهم، مردُّها إلى استشعارهم أن الحضارة الغربية تنحو بسرعة مذهلة نحو الاضمحلال الأخلاقي. حتى إن كثيرين منهم راحوا يصفون مستهل القرن الحادي والعشرين بأنه عودة متجددة لعصر فساد التاريخ وتدهوره، كما كان الأمر زمن انحطاط الرومان. وأن هذا التدهور الموسوم بهيمنة تقنية وعسكرية ساحقة، لا يحمل أي مشروع إنساني قادر على إعطاء معنى للتاريخ وللحياة.

الوجه اللافت في النقد الغربي لـ "الميديا" يمكث في بعده الأخلاقي والقيمي. وهذا جدير بالاعتناء والتقييم من جانب النخب العربية والإسلامية لما له من أثر بيّن في التعرّف على طبائع النقاش الجاري اليوم في البيئات الثقافية الغربية. ومثل هذا النقد سوف يتخذ حيّزاً أكثر عمقاً في قيمته، حين يصوِّب على ماهية الأخلاق. من النقاد من يشير إلى الطابع الفلسفي للسؤال، فيلاحظ أن ما يخصنا، هو ذاك الذي يتعلق بسؤال الخير والشر. وأيضاً بكل ما يستحق العناية على صعيد القيم مثل الحق والجميل، والشجاعة والشرف والتضحية بالنفس.. ولغياب الضوء الكاشف يعود كثيرون من علماء الاجتماع والأخلاق في الغرب إلى إعادة إحياء ما يعتبرونه المعيار الأولي للخير العام. وهو ما يوفره لهم مبدأ كانط الأخلاقي: تصرّف كما لو أنك تستطيع أن تجعل من مبدأ فعلِكَ قاعدة كونية».

وبعد...

كلنا يأمل ويرغب أن يتلقى خطاباً ينبئه بخبر سعيد، أو بمشهد يبتعث في داخله جمال العالم من حولـه، أو بحكمة تمنحه الأمان، وتنزع من ناظريه غشاوة القنوط والضجر والتشاؤم؛ إلا أن ما قصدت إليه فتنة المشاهدة كما قررتها الحداثة الفائضة هو مضاعفة اللاّمعنى في عالم بات اليوم أشد حاجة الى استعادة مكانة الإنسان ومعناه.

* * *

هذا العدد من "الاستغراب" يعتني بالميديا المعاصرة كظاهرة استثنائية من ظواهر تداعيات الحداثة الكلاسيكية في الغرب. وقد حاولنا تغطية إشكالياتها ومشكلاتها المعرفية والأخلاقية والتقنية، وكذلك أثرها الحاسم على نظام القيم الإنسانية في مطالع القرن الحادي والعشرين.

شارك في هذه التغطية مفكرون وباحثون وأكاديميون من العالمين العربي والإسلامي، فضلاً عن منتخبات مترجمة لعلماء اجتماع وأكاديميين من أوروبا وأميركا الشمالية.

"تلفزة" الخطب الجلل
هكذا تجعل الأخبار العالم مكاناً أسوأ

حوار مع البروفسور لانس بينيت

أجرى المقابلة جيانكارلو بوسيتي

"تلفزة" الخطب الجلل
هكذا تجعل الأخبار مكاناً أسوأ

أجرى الحوار: جيانكارلو بيزيتي[*]

ما الأثر الذي تتركه الأخبار التلفزيونية الفضائية في البنية السيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية على مجتمعات العالم المعاصر؟

هذا السؤال الإشكالي كان مدار حوار مع البروفسور لانس بينيت أستاذ العلوم السياسية ومدير مركز الاتصالات والإنترنت في جامعة واشنطن بالولايات المتحدة الأميركية.

في هذا الحوار يكشف بينيت المأزق الأخلاقي الذي يتعمّق باستمرار بسبب التضليل الإعلامي والتسابق بين الشركات الكبرى على الأخبار المدهشة.

فيما يأتي وقائع الحوار:

ما الصورة التي ترسمها برامجنا التلفزيونية لنا عن أنفسنا؟ والأهم من ذلك: ما الصورة التي ترسمها لنا عن الحضارات والثقافات الأخرى خاصة تلك البعيدة عنا؟ يكشف لنا خبير في البرامج التلفزيونية الأميركية عن آلية لتزييف وتشويه الواقع لا ترى إلا الفوضى والاضطراب في العالم غير الغربي مبرزة الأحداث الدرامية والمثيرة للعواطف والأزمات لتزرع في عقول مشاهدي هذه البرامج شعوراً بأن العالم خارج عن نطاق السيطرة وأنه لا توجد أية فرصة في إعادة النظام إليه. هذا المنطق يبرز بشكل واضح وبكثير من الطرق في البرامج الإخبارية الإيطالية أيضاً، فكيف نهرب من هذه

---

*ـ العنوان الأصلي للحوار: **TV News that make world worse**.

ـ المصدر: **www.polisawashington.edu**.

ـ ترجمة: رشا طاهر. مراجعة: ألبير خوري.

المحاكاة الزائفة للعالم؟ هل نفعل ذلك من خلال مشاهدة قناة البي بي سي البريطانية (أو من خلال تصفح مواقع الإنترنت)؟

أريد منك في البداية أن تقدم لنا الموضوع الذي تسميه «التحيزات الرئيسة في التلفاز» وتأثيراتها في الرأي العام. ألا يزال التلفاز هو الوسيلة الإعلامية المهيمنة في البلاد ذات الأنظمة الديموقراطية؟

إن الأبحاث توثق بشكل واضح أن البرامج الإخبارية التي يبثها التلفاز لا تزال هي أهم مصادر تلقي المعلومات وبناء الآراء المتعلقة بالقضايا المختلفة عند عامة الناس على الرغم من وجود بعض التطورات المهمة في فضاء الإنترنت قد تؤدي إلى تغيير هذا الواقع يوماً ما. لا شك بأن هناك قنوات بديلة للوصول إلى المعلومات ولكن غالبية الناس وفي غالبية البلدان لا تنتبه إلى القضايا أصلاً ولذلك فهي تكتفي بمشاهدة سريعة لما تبثه البيئة الإخبارية المحيطة بهم لمعرفة آخر التطورات والأزمات، هذا يجعل من التلفاز أداة سياسية في غاية الأهمية في المجتمع.

هل هذا هو الواقع في كل مكان؟

القنوات التي يعمل التلفاز من خلالها تختلف بشكل كبير من بلد إلى آخر، البلاد الأوروبية وخاصة بلاد شمال أوروبا لديها خدمات بث عامة قوية للغاية، وقناة البي بي سي البريطانية هي النموذج الذي تتبعه في هذا المجال. هذه مصادر مهمة لحصول بعض التنوع بين الدول، وكذلك فإن لدى الكثير من البلاد مثل إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وألمانيا صحف وطنية مستقلة وهي مهمة أيضاً في إرساء الأسس لإجراء حوارات بين النخب المثقفة فيما يتعلق بالقضايا العامة. لكن على الرغم من كل ذلك يظل التلفاز هو الوسيلة الإعلامية الأكثر أهمية لأنه يبث لنا الصور وكما نعلم جميعاً فإن الصورة الواحدة أهم من ألف كلمة تأتي معها.

ماذا عن التحيزات التي ذكرتها في كتابك؟

أعتقد أن النزعة السائدة بين غالبية الصحفيين التلفزيونيين هي التركيز على الأحداث الدرامية والمخيفة وكذلك أخبار الإثارة والأزمات لأن هذه كلها هي أكثر الصور التي يراها الناس إثارة للدهشة، لكن يبقى السؤال بالطبع إذا ما كان هذا سيؤدي بعامة الناس إلى الشعور بأن العالم خارج عن نطاق السيطرة وبأنه ليس لدينا الكثير من الأمل في إعادة النظام في الحالات التي تسود فيها الفوضى. أعتقد أن هناك أدلة تشير إلى أن هذه كلها من آثار التلفاز وبالنتيجة ففي الكثير من الأحيان لا تجد عند الناس فهماً عميقاً للقضايا التي يشاهدونها على التلفاز بل وفي الكثير من الأحيان يأتي

فهمهم للقضايا من الحكومات نفسها وخاصة حكومتهم الوطنية وبهذه الطريقة تتمكن الكثير من البلاد من فلترة الأخبار الآتية من حكومات البلاد الأخرى بطرق في غاية الأهمية، ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال استمر سوء الفهم لواقع الحرب في العراق حتى بعد مرور سنتين وثلاث سنوات على تاريخ بدء الحرب فظل الكثير من الناس يعتقدون بوجود أسلحة دمار شامل في العراق كما ظل الكثير من الناس يعتقدون بوجود علاقة بين صدام حسين وأسامة بن لادن مما أدى إلى هجمات 11 سبتمبر الإرهابية في الولايات المتحدة.

كيف يمكن لهم الاستمرار في الاعتقاد بشيء تبين زيفه؟

إن السبب في غاية البساطة، وهو أن الأخبار وخاصة الأخبار التلفزيونية تبث هذه الأخبار على أنها معتقدات رئيس البلاد ونائب الرئيس ووزير الخارجية ووزير الدفاع وغيرهم من كبار المسؤولين الأمريكيين، لقد أساء الكثير من الناس إدراك الموقف لأن حكومتهم قادتهم إلى سوء إدراكه، الشيء الوحيد الذي اختلف بين شخص وآخر هو مجرد مستوى سوء الإدراك والذي كان مرتبطاً بالمصدر الإخباري التلفزيوني الذي استقى منه الأمريكيون معلوماتهم، فقناة فوكس نيوز (Fox News) التي يمتلكها السيد مردوخ تسببت بأكبر مستوى من التظليل الإعلامي لأنها ببساطة قدمت النسبة الأكبر من مصادر إدارة الرئيس بوش الرسمية. ما يثير الاهتمام هنا هو أن بعض استطلاعات الرأي في الولايات المتحدة أظهرت أن الشبكات التلفزيونية الأخرى تسببت بنسبة عالية من التضليل الإعلامي لم تقل كثيراً عن مستوى فوكس نيوز، فقد تسببت شبكات سي بي إس (CBS) وإن بي سي (NBC) وإي بي سي (ABC) بمستويات عالية من التضليل الإعلامي لأنها أيضاً قدمت مصادر حكومية في نشراتها الإخبارية.

تظهر في عملك أن معظم عمليات تشويه الحقائق ليست نتاج عقل منحرف يقرر السيطرة على الناس بل نتيجة منطق داخلي موجود في نظام الإعلام الإخباري التلفزيوني. الصحافة التلفزيونية تتجه بشكل مستمر إلى اختيار الدراماتيكي والشخصي والتجزئة للحقائق لأنها ببساطة تعمل بهذه الطريقة، هل هذا صحيح؟

ليس تماماً، أنا أعتقد أن هذين الاعتبارين يعملان جنباً إلى جنب، أنا أعتقد أن مسؤولي الحكومة لديهم مستشارون محترفون في مجال التواصل العام وهم يلعبون دوراً بارزاً في تشكيل الخطابات العامة التي يلقيها هؤلاء المسؤولون بحسب ما يفهمونه عن المعايير التي يستخدمها الصحافيون. هذه هي عمليات التلفيق التي يمارسها مسؤولو الإعلام الحكوميون وتتفق هذه العمليات بشكل جيد مع المعايير الصحافية، فالمسألة لا تكمن في أن الصحافيين يهملون ما يقوله المسؤولون

الحكوميون بل إن الصحافيين يقدمون هذه الأقوال تماماً كما يريد منهم المسؤولون الحكوميون. أعتقد أن هناك مستوى كبيراً من التلاعب ولكنه تلاعب بالصحافة نفسها لأن المسؤولين يعلمون تمام العلم أن الصحافة ستوصل ما يقولونه إلى عامة الناس، فالتلاعب موجود ولكنه تلاعب بمنطق الأخبار نفسه، في الولايات المتحدة تعمل الصحافة والحكومة سوية بشكل وثيق جداً ولكن بالطبع مع وجود الكثير من النزاعات لأن الصحافيين لا يحبون أن يتلاعب بهم أحد، أو يتحكم بهم ولأن المسؤولين الحكوميين يشعرون بالغضب إذا لم يبلغ الصحافيون ما يريدون منهم تبليغه بدقة، ولذلك لا تخلو هذه العلاقة من التوتر.

حين ننتقل من المستوى القومي إلى المستوى العالمي فهناك فرق كبير لأنه وعلى المستوى القومي والوطني لديك حكومة كما أن لديك مصالح اقتصادية كبيرة يفترض أنها هي التي تتحكم بأجندة الأخبار وتحدد ماهيتها، ولكن إذا انتقلنا إلى المستوى الدولي لا توجد قوة واحدة متفردة تحدد شكل البث الإخباري في كل مكان، فقناة الجزيرة مثلاً لا تعتمد على الولايات المتحدة. على الرغم من أن النشرات الإخبارية الوطنية تعتمد على قوى أخرى إلا أنه ليس لدينا قوة واحدة متفردة قادرة على تحديد كيف ستكون النزعة العامة في الأخبار، في هذه الحالة التي تسيطر عليها قوة واحدة لدينا بعض النزعات الواضحة التي تعتمد على منطق الوسط الإعلامي نفسه لأن اختيار الأخبار يتم من خلال مدى القدرة على وضع العلاقات الدولية في إطار مسرحي درامي وإذا عدنا إلى موضوع بحثنا فإن الضرر الرئيس الذي تتسبب به طريقة التعامل هذه هو أن صورة «الآخر» ستعرض بطريقة تزيد من راديكالية هذه العلاقات الدولية وبالتالي تعرضها إلى الخطر.

أعتقد أن هذا الأمر صحيح إلى حد ما وأكرر أن الصحافة مهنة تحركها الأزمات وتركز على صور في غاية الشخصية والإثارة ولكن من ناحية أخرى فإن أحداثاً كالحرب على العراق يصعب تمثيلها على أنها ليست خطيرة وعلى أنها هجوم أحادي الجانب على شعب لم يقم بدعوة الولايات المتحدة إلى غزوه. من الصعب أن نجد التوازن المناسب فيما يتعلق بالكيفية التي ينبغي تمثل هذه الأحداث بها، من الأشياء التي وجدناها في دراسة هذه الحرب والأحداث المتعلقة بها كأحداث سجن أبو غريب هو أن الدول المختلفة تصور هذه الأحداث بطرق مختلفة، فنجد أن الولايات المتحدة تميل إلى تصوير الخط الذي تتوجه إليه واشنطن بشكل وثيق ودقيق فمثلاً لم تتم الإشارة إلى أحداث سجن أبو غريب على أنها حوادث تعذيب إلا منذ زمن قريب أما قبل ذلك فكان يشار إليها على أنها أحداث فردية معزولة قام بها جنود لم يتلقوا تدريباً جيداً. بينما في أوروبا ومنذ بداية الأحداث - ومن المثير للإهتمام الإشارة إلى أن هذا ينطبق على الدول الأوروبية التي لم يتم فيها

تقييد الرأي العام تجاه الحرب على الرغم من تماهيها الثقافي والحضاري مع الولايات المتحدة - نجد نوعاً من التوازن الأكبر تجاه التمييز بين التعذيب الممنهج والتجاوزات الفردية المنعزلة تجاه السجناء كما هي الحال في الصحافة البريطانية أو حتى نجد استخداماً أقوى لكلمات مثل «تعذيب» كما هي الحال في الصحافتين الإيطالية والإسبانية، وهكذا فهناك اختلاف بين الدول، وكذلك وبالطبع فإن قناة الجزيرة التي تمثل إلى حد ما المجتمعات الإسلامية في العالم أو على الأقل تعتبر نفسها أنها تخاطب هذه المجتمعات كالجمهور الذي تستهدفه كانت مساحة الحديث فيها عن «التعذيب» أكبر بكثير. ولذلك وكما نرى فإن الحقيقة دائماً تأخذ صبغة هذه «الفلاتر» الثقافية بالإضافة إلى الأنواع المختلفة من طرق التعامل العامة والسياسية، ولكن بشكل عام هناك الكثير من التوجه إلى صنع الإثارة في الأخبار ولكن من غير الواضح بالنسبة لي كيف سيكون شكل أي نظام إخباري آخر قادر على أن يجتذب الناس لمشاهدته.

لا يمكن لأحد أن يدعي أن لديه الخبرة الكافية ليخبرنا عن ماهية صورة الولايات المتحدة في العالم من الصين إلى الهند إلى اليابان إلى ماليزيا إلى الإمارات العربية المتحدة، ولكن يمكننا أن نحاول أن نستجمع هذه الصورة من تجارب الشعوب المختلفة. في الولايات المتحدة نفسها يسهل علينا أن نسأل شخصاً مثلك عن كيفية تمثيل العالم العربي في الولايات المتحدة أما في العالم الغربي وحتى في أوروبا الأقرب جغرافياً إلى بلاد عربية مثل مصر وليبيا فليس لدينا أدنى فكرة في النشرات الإخبارية والتلفزيونية عن ماهية المعايير الطبيعية في مصر أو ليبيا - وهي بلاد ضخمة وإن كانت ليس لها علاقة مباشرة في الصدام الحالي بين الغرب والشرق - ولكن من الصعب أن نكون فكرة ولو صغيرة عن ثقافتهم وحضارتهم والمعايير الطبيعية لديهم من خلال وجهات النظر التي تبثها الأخبار التلفزيونية.

أنا أعتقد أن من الممكن التوصل إلى تحسن كبير في الطرق التي تغطي بها معظم الدول أخبار الأزمات الدولية ولكن هناك أيضاً سمة عامة في الكثير من البلدان وهي أنها ترى الأشياء من خلال نظام محدد من القيم، بالإضافة إلى ذلك فهناك سمة موجودة في بعض البلاد وهي أنها ترى الأشياء من خلال منظار سيطرة الدولة وهذا يصعب تغييره من دون تغيير الدولة التي تتحكم بالأخبار، أضف إلى ذلك أن هذه أحداث مهمة يتخللها الكثير من المعاناة الإنسانية. أعتقد أننا إذا طلبنا من الأخبار أن تصبح أكثر تأنياً على أساس سياسة إعلامية أكثر عمقاً وتفهماً تجاه مسائل كهذه سيكون هذا طلباً لا يمكن تحقيقه وخاصة في الولايات المتحدة حيث لا يبدو أن الحكومة نفسها تتأنى في سياساتها ولذلك لا يشعر المتابع أن هناك أي حقيقة أعمق مما نراه وراء الأخبار التي لا تذاع إلى الناس. إن

الحقيقة الأعمق خلف الأخبار في الولايات المتحدة هي بكل تأكيد الرأي العام العالمي والذي لا تمثله المؤسسات الإعلامية الأميركية بشكل جيد للشعب الأمريكي، وهكذا نرى بأن ثمة طرقاً يمكن فيها لكل الأنظمة الإخبارية أن تحاول أن تضع جهودها الصحافية ضمن السياق الإقليمي والعالمي الأكبر من خلال معالجة أسئلة مثل: ماذا تقول الدول الأخرى عن هذه القضية؟ ما الذي تفعله بالنسبة لهذه القضية؟ هل مبادرة هذه البلاد السلمية هي ما علينا دعمه أو لا؟ أسئلة من هذا القبيل ستكون مفيدة في الصحافة في غالبية البلاد لأن غالبية الدول تميل إلى النظر إلى العالم من خلال أعينها الخاصة فقط. سارت الكثير من الدول الأوروبية الصغيرة وبكل تأكيد حركة الإتحاد الأوروبي باتجاه توسيع آفاقها وإلى نشوء توجه لأخذ ردود الفعل المشتركة والمبادرات المشتركة المحتملة بعين الاعتبار، فمثلاً أدى عمل الاتحاد الأوروبي ككيان سياسي موحد فيما يتعلق مع إيران إلى تطور مثير للاهتمام وقد غير بكل تأكيد طبيعة الأخبار الوطنية عن هذا الجانب من الشرق الأوسط.

هل توجد أي نقطة معينة يجب تصحيحها في الأجندة العامة على صعيد وطني أو على الأقل هل يمكن تصحيح الأضرار الواقعة بسبب تجزئة الصور المبنية حصرياً على العنف؟ لنأخذ أثر الرسوم الدانماركية المسيئة في أوروبا حيث أدت إلى هجمات عنيفة قام بها بضعة مئات من الأشخاص على السفارات والقنصليات الأورووبية، لقد تم تكرار هذه الأخبار مرة تلو مرة بشكل أظهر لمن تابعها وكأن هذه الدول التي جرت فيها الهجمات متورطة بكامل تعداد سكانها في هذه الهجمات مع أنها تشبه حالات كثيرة من الشغب التي نراها في مدن العالم الغربي والتي لا يتورط فيها إلا بضع مئات من الأشخاص أيضاً بينما يستمر ملايين من الأشخاص الآخرين في حياتهم الطبيعية من دون أن يتأثروا أو يتورطوا في هذه الأحداث. لذلك يصعب تبيان أن الهجمات التي جرت على القنصليات الإيطالية لم يقم بها كل الليبيين بل بضعة مئات من الأولاد ولكن يسهل تبيان أمر كهذا في «الواقع» الذي نعيشه نحن حيث الأمور أقرب إلى أنفسنا وحيث نجد التفرقة بين بضع مئات من مفتعلي الشغب وبين مليون منهم أسهل، ولكن هذه التفرقة أصعب بكثير حين نتحدث عن بلاد لا يسهل على الواحد منا رؤيتها أو فهم ما يجري فيها مثل ليبيا أو مصر.

أعتقد أن هذا هو الصحيح ولكن ليس من الواضح كيف يمكن لنا تغيير أنظمة بث الأخبار، ربما تكون الإمكانية الأرجح هي ألا نقضي الكثير من الوقت في التفكير في تغيير أنظمة إخبارية على الأرجح لن تتغير وإذا تغيرت فعلى الأرجح أيضاً أنها لن تتغير إلى الأفضل بل أن نفكر في صنع مواقع وخدمات جذابة على الإنترنت بحيث يتمكن المواطنون من الدخول إليها ورؤية القضايا على أسس أفضل، وعلى الرغم من أن هذا يخلق مشكلة لأولئك الذين لا يقدرون على الوصول

إلى الإنترنت إلا أن هذا يجب أن يصبح غاية لنا.

إذن فهناك بديل ولكنه لا يكمن في محاولة تغيير منطق الشبكات الإخبارية؟

أنا أعتقد أن الشبكات الإخبارية حول العالم تواجه معضلة مثيرة للاهتمام إذ إن الناس بشكل عام بدؤوا يفقدون الاهتمام بمشاهدتها. كنت أعتقد أن هذا سيؤدي إلى جهود أشد دراماتيكية لتغيير أساليب الصحافة ولكن على ما يبدو هذا لم يحصل. أعتقد شخصياً أنه يجب دعوة الصحافيين إلى حوار على مستوى وطني حول مستقبل المنتج الذي يقدمونه ومستقبل حرفتهم، لكن هناك بعض الجهود المهمة فالبي بي سي مثلاً تحاول أن تعيد تقديم نفسها أداةً للمواطن بدلاً من أن تكون مجرد مصدر معلومات بالنسبة إليه كما أن دمج الأخبار التلفزيونية مع أنواع مختلفة من تقنيات الإنترنت قد يصل بنا في نهاية المطاف إلى نقطة نجد فيها المزيد من التواصل بين المواطنين والمزيد من التأني في تناقل الأخبار. ربما حتى نصل إلى يوم يقوم فيه المواطنون بتشكيل أجندة الأخبار والطريقة التي تتم فيها تغطية الأخبار. ما يدفع أنماط التغطية الحالية هو التسويق وطريقة تفكير في غاية السوء فيما يتعلق بأثر الأخبار في الناس.

الملف

مارسيل غوشيه قارئاً عالم الميديا
ضرورة التفكّر بمجتمع وسائل الإعلام

مارسيل غوشيه **Marcel Gauchet** [*]

انطلاقاً من العمل المنجز في إطار نشر عددين من مجلة **Le Débat** (عددي 138 و139)، يقترح الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه تناول الميديا واحتياجاتها عالمَنا المعاصر بمنهجيه جديدة. فقد حدّد الأسئلة الأساسية التي تسمح بترقية إمكانية فهم فكرة «مجتمع وسائل الإعلام»، وعكف على تعميق استبيانين أو ثلاثة أساسية، للإحاطة بتأثير وسائل الإعلام في السياسة.

هل صحيح أنّ «السلطة الرابعة» تقدّمت على السلطات الأخرى؟ ما طبيعة هذه السلطة؟ كيف تكيّف الطاقم السياسي، مع هذه البيئة الجديدة، أليست الحقيقة، أن وسائل الإعلام، تمارس تأثيراتها السياسية، الأكثر عمقاً، من خلال برامج التسلية؟ ألم يحن الوقت، لتقييم مدى تأثير الكلام العام، الذي ينقله الطيف الإعلامي؟

هذه الأسئلة يجيب عنها مارسيل غوشيه في هذه المطالعة.

المحرر

إنني هنا، في وضعية غير عادية قليلاً، لأنني سأعبرّ عن رأيي، ليس بوصفي مؤلفاً فحسب، ولكن أيضاً بوصفي ناشراً لمجلة Le Débat، التي خصَّصت عددين لوسائل الإعلام، تحت هذا العنوان «التفكّر بمجتمع وسائل الإعلام» الذي اخترنا أن نستعيده في المؤتمر الراهن.

---

*ـ فيلسوف فرنسي معاصر.

ـ محاضرة ألقيت في مركز «لقاءات العصر الجديد» مدينة ليل - فرنسا في 22 حزيران 2006.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Penser la Société médias**

ـ ترجمة: صلاح عبد الله، مراجعة: د. جاد مقدسي.

هذا هو البرنامج، الذي أريد أن أعلنه وأوضّحه، لن أتكلم بوصفي اختصاصياً، لن أناقش أبداً، لن أقول شيئاً عن الأسئلة التي لست أهلاً لها، ولكنني سأحاول جهدي أن أستخلص الرهانات العامة، الإشكالية التي يعرف الجميع أهميتها.

سأنطلق من ملاحظة أوليّة، متعلّقة بفكرة مجتمع وسائل الإعلام، لقد اخترناها عمداً، وإذا تكلمت بصيغة الجمع، فذلك لأنني أتكلم على المجموعة الصغيرة، التي تمثّل هيئة تحرير مجلة Le Débat ـ لحياديتها البيانية، مفضّلةً على عدة أفكار ممكنة، أفكاراً تحمل جميعاً، ضرر نقل افتراضات مسبقة وقوية، مثل «مجتمع الإعلام»، الفكرة الأكثر انتشاراً في أيامنا الراهنة، «مجتمع التواصل» أو أيضاً «مجتمع الشبكات» عنوان كتاب مهم لـ مانويل كاستيل Manuel Castells عن الموضوع واستعراضه باختصار، ليس أمراً دون فائدة2.

مفردات لغة

إن فكرة «الإعلام» تحدث لبساً، بشكل عام، بين القيمة العادية للإعلام، الإعلام بالمعنى العادي، الصحفي، ونظرية الإعلام بالمعنى الذي قصدته كلود شانون Claude Shannon. الالتباس3 موجود في «مجتمع الإعلام» الذي يركّز على الطبيعة البانية للسرعة، و على تعدد مصادر المعارف، التي نأخذها من العالم المحيط. إنها تستدعي عالم التزامن الجديد، حيث كل شيء يُعرف في الحال، في زمن حقيقي (قياسي) كما يُقال. وهذا لا يصحّ فقط بالنسبة للإعلام (الأخبار) بالمعنى الصحفي، وإنما أيضاً يصحّ، بالنسبة للمعارف بالمعنى العلمي، من حيث تتواصل فكرة مجتمع الإعلام مع كل مجموعة الأفكار الملحقة، التي تشهد اليوم نجاحاً كبيراً: اقتصاد العلم، اقتصاد المعرفة، اقتصاد الإدراك Cognitive. من هذا المنظور، تشمل وسائل الإعلام، كل ما اصطلح على تسميته تقانات (تكنولوجيات) الإعلام والتواصل، والمسألة تكمن في معرفة، إذا ما كانت خصوصية وسائل الإعلام، تتفكّك في هذا الركام التقني.

مجتمع الشبكات يركّز على الشكل الجديد للعلاقات الاجتماعية، التي تمُليها أو تفرضها تقنيات الإعلام والتواصل الجديدة. إنها تلحّ ضمناً، على أفقية العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهذه التقنيات على لا محدوديتها ما بين ـ فردية ـ الشبكات، وهي من حيث التعريف مفتوحة، من دون حدود سواء كانت هذه الحدود جغرافية، أو اجتماعية أو تراتبية داخل هذه الشبكات.

إننا، بالتأكيد، نستطيع تعميق هذا التفحّص. أريد بالتحديد، إشعار الآخرين، بالحد الذي تبلغه، أهمية الكلمات، في هذا المجال، وكم هي مهمة السيطرة على المعاني الضمنية، التي تنقلها، إذا

ما أردنا فهمها بوضوح، مع العلم أنّ ثمة كثيراً من الأشياء المفيدة والصحيحة في هذه المعاني الضمنية، ولكنها أشياء يقتضي بالتحديد مساءلتها واستيعابها.

بث الرسائل

"إن مجتمع الإعلام" ـ بعودتنا إلى الفكرة التي اخترناها ـ يملك الأفضلية، في تحرير الذهن، من هذه التصورات، مع الإشارة إلى أن ما يبدو، إجمالاً، الأكثر أهمية: خصوصية الواقعة الإعلامية، داخل هذا الركام من تقنيات الإعلام والتواصل الجديدة، خصوصية النشاط، الذي يصرّ على إرسال رسائل لمتناوَل الجمهور، في حين أنك، عندما تقوم بالتواصل عبر هاتفك المحمول فإنما ترسل رسالة لمتناوِل خاص.

ندخل إلى ميدان وسائل الإعلام، إذ نرسل رسالة استهدافها عام، أي إنها موجّهة افتراضياً لكل الناس، حتى لو لم يتلقها إلا عدد محدود جداً، ومن حيث المبدأ، يمكن أن يفهمها أيّ كان. وسواء أرسلت الدولة هذه الرسائل، أو كان مصدرها المؤسسات الخاصة، التي تبغي من خلالها الربح، المنفعة الماديّة، المنفعة التجارية أو الفائدة المعنوية والدعائية ـ فالظاهرة تبقى هي نفسها، والتحديد الأخير المهم: هذه الرسائل ذات الاستهداف العام، يمكن أن تكون رسائل إعلام أو رسائل للتسلية.

فكرة وسائل الإعلام هذه هي حديثة في استخدامها الشائع: برزت مع التلفاز، والمؤلف الأول الذي كرّسها حقاً، المنسي اليوم، عن غير وجه حق، والذي يُستفاد دائماً من قراءته، هو مكلوهان Mcluhan. هذه الكلمة العلمية انتشرت في الاستخدام الشائع، بمقتضى ظاهرة محدّدة، توافقت مع مرحلة، من حياة وسائل الإعلام، عملت على إنشاء نسق، على إقامة دائرة وحيدة، تحت سلطان الوسيلة الأقوى، التي هي، بالتأكيد، التلفاز.

لقد استمرت، الصحف، والإذاعة، والتلفاز مدة طويلة، في مجالات مستقلة نسبياً، ثم في لحظة معينة، حصل تكامل، انعكاس بين وسيلة وأخرى من الوسائل الكبيرة. وسائل الإعلام تعمل، اليوم، بنسق، بحسب دارة حيث أن الصحيفة المكتوبة الصباحية، أو في مرحلة ما بعد الظهر، تجد لها، ارتداداً من خلال جريدة التلفاز المسائية، التي تشكل، جدول أعمال الإذاعات في اليوم التالي، وهكذا دواليك. إنها ظاهرة مدهشة جداً لإسهاب الكلام المتبادل حيث مختلف الخطوط يردّ بعضها على بعضها الآخر. وبمقتضى نسق الإعلام هذا فرضت كلمة إعلام4 نفسها في الحياة الاجتماعية. هذا التكامل لمختلف وسائل الإعلام، فيما بينها، يمتلك اليوم، أداته التقنية، مع

الإنترنت، الذي أدخل كامل الكتابات، والصور، والأصوات، في العلبة نفسها والمسار نفسه مع تأثيرات ينبغي استنطاقها.

ما الذي ينبغي تفكّره، على وجه الخصوص، في مجتمع الإعلام؟ من البديهي أننا لا نستطيع بصدد هذا السؤال، إلاّ أن نلاقي الحدس، الذي تترجمه مختلف الأفكار التي أثرتها: الإعلام يقولب مجتمعه، يُثقل على وظيفته، يحدّد أنماط وجوده، أو على أي حال، يحدد قسماً متنامياً منها، ولكن بماذا؟ كيف؟ وإلى أي حد؟ هذه هي المسألة كاملة.

السؤال ليس جديداً، لقد سمعتم من قبل، كلاماً كثيراً بصدده. وإنما ما هو جديد، هو الطريقة التي يُثار بها. ولهذا السبب، يبدو لنا، من المفيد، استعادة المسألة مجدّداً، بنضارتها، من أساسها، بتواضع وبمنهجية، عاملين على وضع جردة، لهذه الكلمات الجديدة التي تَمْثُلُ فيها.

ولتحديد هذه الجدّة، بالطريقة الأكثر عمومية، يمكن أن نقول، إنه كان ثمة مرحلتان طويلتان، لدراسة وسائل الإعلام والتفكّر فيها، وبأننا ندخل في مرحلة ثالثة.

اختراع وسائل إعلام الجماهير

المرحلة الأولى، توافق ما يمكن تسميته بزمن الشمولية:

من شروطها الأساسية هجمة لسياسة الجماهير واختراع وسائل إعلام الجماهير، وكل هذه الظاهرات كانت مترابطة.

من وجهة نظر التواصل، كان يسودها نموذج، يتلخّص بكلمة واحدة، هي الدعاية (البروباغندا). وإذا كان ينبغي، ذكر كتاب واحد فقط، يلخص على نحو ممتاز، روحية هذه المرحلة، سيكون المؤلف المشهور لـ تشاكوتين Tchakotine الذي يعود لثلاثينيات القرن الماضي، وعنوانه: اغتصاب العامّة بالدعاية السياسية Le viol des foules par la propagande politique حيث يحتوي الشرح وحده برنامج عمل. وبعد ذلك امتد النموذج، فالتوترات القصوى انهالت خلال السنوات ما بين 1950 و1960، ومعها مفردات جذر نموذج paradigme التأثير. استمر السؤال فعلاً، خلال هذه المرحلة، سؤال تعبئة العقول التي تستطيع وسائل الإعلام القيام بها. ،استعرضنا الدراسات، التي لا تحصى، والتي أثارت هذا الموضوع، فمن الصعوبة بمكان، التحقّق من أنها توصّلت إلى استنتاج سلبي. ليس لوسائل الإعلام هذه السلطة السحرية، التي محضناها إياها، باقتحامها العقول وقولبتها. ذلك أن المواد، موضوع التعبئة، هي أكثر مقاومة بكثير مما كنا نعتقد. وبالمقابل،

فإن الوظيفة الحقيقية، التي يمكن أن نعترف بها، لوسائل الإعلام، في المجال العام، هي تحديد جدول الأعمال الجماعي ـ ثمة توافق واسع، للاختصاصيين حول هذه النقطة، إنهم لا يقولون للمواطنين، وللأشخاص ما ينبغي عليهم، التفكير فيه، ولكنهم يقيمون تراتبية للمسائل، يميّزون ما هو مهم، وما هو غير مهم، وما هو في المخطّط الأوّل، وما هو في المخطّط الثاني، إنهم يضعون قواعد لحالات الطوارئ، التي هي في ذاتها إخضاع كبير للعمل العام. يمكن أن نعتقد أن مسألة معينة هي موضوعياً شديدة الأهمية، ولكن في الواقع، على أي مسؤول، على أيّ درجة كان، أن يبدأ بالدرجة الأولى، بمناقشة الملف الذي يفرضه عليه، جدول الأعمال الإعلامي كأولوية.

صناعة الرابط الاجتماعي

المرحلة الثانية، التي يمكن أن نرجعها إلى السنوات 1970 ـ 1980 توافق دخول الديمقراطية في الأعراف الاجتماعية، إنها ترافق ما أُطلق عليه علماء السياسة، الموجة الثالثة للديمقراطية: الأولى هي تلك التي تلت الحرب العالمية الأولى، الثانية هي التي تلت الحرب العالمية الثانية، والثالثة هي التي بدأت في العام 1970مع ثورة القرنفل، في البرتغال، والتي وضعت حداً للديكتاتوريات في جنوب أوروبا ـ بقايا الفاشية في اليونان وإسبانيا والبرتغال ـ وامتدّت إلى أميركا اللاتينية حيث أطاحت بالأنظمة العسكرية، ووصلت إلى بلدان الاشتراكية الحقيقية، في أوروبا مع التأثيرات التي نعرفها.

كان النموذج السائد إبّان المرحلة الثانية لدراسة وسائل الإعلام هو نموذج التواصل. وما استحوذ على الاهتمام كله، هو دور وسائل الإعلام، بوصفه صانعاً للرابط الاجتماعي، وبدلاً من علاقة فرض الدعاية التي تمّ التركيز عليها، في المرحلة السابقة، والتي كانت قد أوحت، على سبيل المثال، بكل الدراسات حول الدعاية، عكفنا على مساءلة التفاعل بين نسق العرض والطلب، للجمهور، وهو نموذج مختلف بعمق. كان حينذاك زمن الاعتراف الكبير بالرأي في السياسة، وذلك مع وصول فكرة إشكالية ديمقراطية الرأي، مع الانحرافات والصعوبات، التي أشارت إليها.

ولنذهب سريعاً (لا أقصد عرض تاريخ، عن الدراسات حول وسائل الإعلام، إنما أريد بالضبط إثارة بعض الأسئلة)، يبدو لي أننا خرجنا، من تشاؤمية النموذج الأول، الذي يركّز على القدرة التعبوية للدعاية (البروباغندا)، أو على قدرة تأثير وسائل الإعلام، كما من تفاؤلية النموذج الثاني، إذ كان يُعترف بوسائل الإعلام، كأداة اجتماعية في خدمة الديمقراطية، في مختلف معانيها. إننا، اليوم، في لحظة يجبر فيها، تطور الظاهرة نفسها، النظر إلى الأشياء بعين مختلفة، إننا مدفوعون، إلى إعادة، تقييم دور وسائل الإعلام، في الحياة الاجتماعية، التي لم يعد أي شخص يستطيع تجاهل، أنها

أصبحت جهازاً مركزياً. وذلك سيقاس بسهولة بأموال موظّفة وبوقت مكرّس. ولكن كيف يعمل بالضبط هذا الجهاز؟

لا يوجد، اليوم، خطابات جدّية، حول المجتمع كما نعرفه، من دون تقييم الوظيفة التي تشغلها وسائل الإعلام داخله. إن ذلك أحد المقاييس التي، انطلاقاً منها، نستطيع القول، إننا في زمن سوسيولوجي جديد: إن النظريات عن المجتمع، من دون نظرية عن وسائل الإعلام، اليوم، تفتقد بوضوح عنصراً مفتاحاً لعمل المجتمع. إن النظريات التقليدية تملك النزر اليسير لتقوله حول الموضوع، كما نعلم. ولكن في الوقت عينه، تبدو طبيعة وظيفة وسائل الإعلام هذه، صعبة جداً على الفهم، إنها اليوم، أكثر غموضاً من أي وقت مضى، فإذا كان الدور شاملاً، فإن الوظيفة صفيقة.

نستطيع منذ البداية، استبعاد بعض الأفكار المحفوظة، ليست وسائل الإعلام المحطة الواضحة المعالم للإيديولوجية السائدة، ليست أداة دكتاتورية السلعة، ولا أفيون الشعب الجديد، ولا آلة لإفساد عقول الجماهير. إن أحد التطورات المهمة، للمرحلة الأخيرة، هي إعادة تقييم ثقافة الجمهور، لقد كان لديه صحافة سيئة جداً: النظرة الجديدة، ترى مستواها إلى ارتفاع. الخطاب التهويلي، أن إمبراطوريتها تراجعت إلى حد كبير جداً. وسائل الإعلام، ليست في الاتجاه الآخر، الآلة التي تعبّر عن حلم الشفافية الديمقراطية، والتفاعل بين القاعدة والقمة، المقدّر لها أن تقارب بين المحكومين والحاكمين، بين الشعب وممثّليه.. المتحمسون لا يقنعون عالماً واسعاً، إذ يقدّمون وسائل الإعلام، كما لو كانت قمة، فيما يمكن أن نتخيّله، في مجال التبادل الشامل بين الأفراد.

إذا كان ينبغي، في هذا الموقف، اقتراح فكرة مؤلِّفة (من إلفة)، فإنني أختار فكرة الثقافة الإعلامية، هذا هو الدرس الذي استخلصته من العمل، الذي أنجزناه، لبناء عددي مجلة Le Débat و من اتصالات من شتّى الأنواع، مع مهنيي المجال، واختصاصيي المسألة، التي كشفوها أمامي.

هذه هي الفرضية، التي أُردت تحرّيها، وسائل الإعلام هي مخلوقات ثقافات، ثقافات تتداخل فيما بينها، (ليس المقصود أن أنسب لها الحصرية، أو أيّ استئثار في هذا المجال).

تضيف وسائل الإعلام، إلى الثقافات الموجودة، من قبل، جداول من المطالعة والثقافات، أي بالمعنى القديم والتقليدي، عادات عقلية مؤسسة على قيم، وعلى أنساق من المعايير والتقييم. إنها تضع قيد التداول، أنماطا لكشف الحقيقة: إنها تشجّع مواقف، وتدخل تطلّعات، وتقترح نماذج سلوكات يتّسع تواترها، ومكانها داخل مجتمعاتنا.

لتوضيح ما قصدته، سأستعرض، بادئ الأمر، وبسرعة بعضاً من هذه الثقافات التي خلقتها وسائل الإعلام على وجه التحديد. بعد ذلك، سأعود بشكل أكثر إطالة، في ضوء ذلك، إلى تأثير وسائل الإعلام في الحياة السياسية.

ثقافات تحثّ عليها وسائل الإعلام

سأعطي الأفضلية لثلاث، من هذه الثقافات، أو ما دون ـ الثقافات (التعبير ينطوي على شيء من التحقير) التي هي، على علاقة مباشرة، مع المجال السياسي، وسأترك جانباً، ما يشكل بطريقة ما، الجزء الأكبر، لتحليل الانعكاسات الثقافية لوسائل الإعلام: تحليل الثقافة الجديدة للصورة، التي فرضت نفسها، في اقتفاء عالم التلفزة، والتي تخصّ، اليوم، كل سجل من سجلات التجربة، سواء تعلّق الأمر، بعلاقة كلٍّ منها، بصورته الخاصة، وهذه ظاهرة، أصبحت على أهمية قصوى أو بمن يؤمن بالحياة الجماعية، أو كان الأمر يتعلّق بموقع الكتابة في عالمنا، الكتابة، هي، بالفعل صورة من نوع خاص، تقيم مع الصورة، بمعناها الشائع، علاقات ملتبسة، تطورت كثيراً في المرحلة الراهنة.

الكتاب الأكثر إيحاءً، الذي نستطيع قراءته في هذا المجال هو بالتأكيد بحث ريجيس ديبري Regis Debray، «موت الصورة وحياتها» Vie et mort de l'image الفكرة الرئيسة للكتاب، هي أن الانتصار الظاهر للصورة، يخفي في الواقع، عدم أهلية الصورة، أو هبوط مستواها، الناتج من وفرتها نفسها، والمثل الضمني، الذي يعتمد عليه ريجيس ديبري، هو تهميش الصورة السينمائية، من خلال الصورة المتلفزة، وهو بذلك ينطوي في خط التفكير، لناقد السينما، الذي لعب دوراً كبيراً، في الحياة الثقافية، خلال السنوات العشرين الأخيرة، وهو سيرج داني Serge Daney. إنني أعتقد أنّ هذه المقولة، غير صحيحة: لا أعتقد، أننا شاهدنا موت الصورة، أو هبوط مستواها، ولكننا بالتأكيد، نشاهد إعادة تشكيل جذرية لمكانتها، ودورها، سأشير إلى مزيتين لألحظ جدّة هذه المكانة وهذا الدور.

الصورة القديمة، التقليدية، كانت ذاكرة. وكانت الصورة معدّة لتحفر في العقول، أكثر بالتأكيد من أية مرسلة كلامية، إننا لا نستطيع، حفظ ما سمعناه، ولكننا نتذكر ما رأيناه. وفي نظام الصورة الجديد، الأمر معكوس، الصورة تُكوّن لتطرد صورة أخرى. إننا إزاء دفق من الصور، حيث لا تتّضح أية واحدة منها. مملكة الصورة، هي مملكة حاضر يتجدّد، من دون انقطاعٍ، ويتسبب بالنسيان، إن لم يكن بفقدان الذاكرة.

الصورة القديمة بحسب المزية الثانية، كانت تنتشر تحت تأثير ثبات المفتاح (الكود)، واستدامة

الرموز. لقد كانت تستدعي، على نحو مثالي، إجماع التفسير، وكان المثل المناسب مثل الكاتدرائية، حيث الصور تآلف بين المتعلمين وغير المتعلمين، وفي النظام الجديد للصورة، كان على العكس، يسود تعدّد المعاني للكلمة الواحدة، التي لا يمكن القبض عليها: لا أحد يستطيع أن يتوقّع ما سيكون مقروءاً في الصور. إنني أشير إلى هذه النقطة، لأنها تحدّد بالضبط، حدود أي استراتيجية تواصل، كما أي محاولة تعبئة. الصورة هي ما يفلت من الذي ينتجها، إنها تفرض العيش، مع هذا اللايقين. نستطيع عند الاقتضاء، تصحيح صورة بصورة أخرى، نعتقد أننا نتحكّم بها، ولكن المساق لا نهاية له.

وفيما يتعدى هذه التوضيحات المختصرة، سأترك المسألة جانباً، لأنها مفرطة الاتساع، وتستدعي بذاتها عرضاً، لا أحسّ أن لديّ، الكفاءة الخاصة للقيام به، ومن المؤكد، أنّ ذلك هو أحد ورش أبحاث العقود القادمة، مع مشكلة أخرى ملحقة: أي شيء صار المخيال، في الثقافة الجديدة للصورة؟ هل ما زال ثمة مخيال، خارج هذا الاستغراق في الصورة؟ نستطيع إثارة السؤال.

سأجتهد، في المقابل، أن أكون أكثر دقّةً، فيما يتعلّق بثلاث ثقافات، أو ما دون-الثقافات التي تتدخل مباشرة، في المجالين المدني والسياسي، سأميّز فيما بينها، في التحليل، ومن الطبيعي أن كل شيء، هو على علاقة مع كل شيء، في هذا المجال ولكن من أجل وضوح الغاية، من الأفضل تمييز واحدها من الآخر.

ثقافة المشاهد

الثقافة الأولى، التي سأذكرها، يمكن أن تُدعى ثقافة المشاهد. كان حتى وقت قريب، الاستعلام والتسلية يقتضيان القيام بنشاط: كان يجب طلب ذلك، وكان هذا النشاط عاماً. إذا بقينا في المنزل، لا نكون على علم، بما يجري، ولا نتسلّى كثيراً. لنستعلم أو لنتسلّى. كان يجب أن نتفلّت من عالمنا الخاص، وأن نتشارك مع آخرين، مشروعاً تمّت مناقشته. لقد أصبحنا شهوداً، لانقلاب كامل في هذا المجال. الأخبار تأتي إلينا وكذلك التسلية، من دون ترك المنزل. وسهولة الوصول إلى المعلومات، كما إلى التسلية، لا تكفّ عن الاتساع، إن محبّاً للسينما، اليوم، يستطيع مشاهدة ثلاثة أفلام، في منزله، في الليلة نفسها، في حين أنه كان فيما مضى، ينتقل كي يراها. هذا أصبح نشاطاً جماهيرياً عادياً تماماً. لا أحد بحاجة ليلتزم، أو يتشارك مع آخرين من أجل ذلك.

انطلاقاً من هذا العرض، نما موقف مميز للفرد المعاصر: عدم الالتزام، وعدم التشارك لا يحتاج المرء لمشاركة أحد، ليكون على علم بما يجري، وليكون حاضراً في عالمه. أتكلم على

ثقافة المشاهد، لأن في هذا الموقف، تتضح أفضلية وجهة نظر الشاهد، بالمقارنة مع وجهة نظر الفاعل. الفائدة في السياسة، يمكن أن تتضح مثلاً، من حقيقة، متابعة حملة انتخابية، دون الذهاب للاقتراع. هذا يشكل مفاجأة، للذين درسوا الممتنعين عن التصويت، في المرحلة الجديدة، باكتشافهم، على نقيض كل جداول التحليل، أن عدداً لا بأس، به، من هؤلاء، لديهم فائض من المعلومات، وهم على علم بما يجري، ولكن ليس لديهم الرغبة في الاقتراع. إنهم يفضّلون مشاهدة ما يجري، ويحلّلون. إن ابتعاد المشاهد، أصبح سلوكاً جماهيرياً، يزداد اتساعاً، وانطلاقاً من ذلك، نستطيع أن نفهم مكانة ثقافة التسلية، التي تشكل حالةً قصوى، لظاهرة ثقافة المشاهد، لأن من وجهة نظر المشاهد، كل شيء يمكن أن يصير تسلية. ويمكن أن تجد حملة انتخابية، على التلفاز، أكثر تسليةً، من تلك التي تقدّم لك كمشاهد في الخارج، دونما الخروج من المنزل.

وبشكل عام، إن الدراسات عن عالم وسائل الإعلام، تعطي أهمية خاصة للإعلام، وتركّز على قطاعه العام. وعليه، فإن الجوهري في الاستهلاك الإعلامي، لم يعد هنا، اليوم، إنه إلى جانب التسلية، وفي هذا الاستهلاك، تتشكل النماذج، الأكثر أهمية، للحضور في العالم، إلى حد أنه، لم يعد الكثير من الأفراد، يتزودون بالمعلومات، انطلاقاً من البرامج الإخبارية، كما بيّنت دراسة حديثة، إنها تنشئ معلومات تحكم بصدقيتها، من خلال مختلف برامج التسلية، ومن هنا، تستخلص المعلومات، التي تقدّر أنها الأكثر صلاحية، لاستخدامها في الحياة اليوميّة.

الثقافة المجانية

الثقافة الثانية التي تستحق التفحّص، هي الثقافة المجّانية: كانت المعلومات والتسليات، حتى وقت قريب، سلعاً نادرة وغالية، ولكن عالم وسائل الإعلام المعاصرة، جعلها وافرة ومجّانيّة من وجهة نظر المتلقي، وعليه، إن المعلومات في الحقيقة، تبقى سلعاً نادرة، ويبقى إنتاجها غالياً كما التسلية. وهذا لا يمنع، أنّ من وجهة نظر المشاهد، أصبح الوصول المجاني إليها، نموذجياً بشكل خاص، بنظر الأجيال الفتيّة، إنّه يمثّل توقّعاً اجتماعياً في غاية الانتشار، مع كل أنواع المشكلات مع حلولها ـ لقد بدأنا التحقّق من ذلك، مع النقاشات حول الشحن من بعيد للأنترنت، أو مشكلات الترخيص الشامل، وكذلك أيضاً مع انتشار الصحافة المجانية، الظاهرة الكبيرة في السنين الأخيرة.

إذا كان ثمة مشكلة، ذلك لأن المجانيّة، هي بالتأكيد طُعم من الناحية الاقتصادية، ما يقدّم مجّاناً وفي الواقع كلفته باهظة، يُدفع ثمنه بطرق أخرى، الإعلان الدعائي يتكفّل الأمر، خالقاً وهماً لدى

الناشط الاجتماعي، ينبغي أن نرى فيه وهماً نموذجياً، الأشخاص أنفسهم، الذين يحتجّون ضد الدعاية يطالبون مع ذلك، بتوسيع عالم السلع المجّانية.

الدعاية لا تُدخِل تطلباتها فقط، وإنما أيضاً عقلها. دور الدعاية الأكثر أهمية، في وسائل إعلام اليوم من المحتمل أنه يكمن في نماذج مستهدفيها، الذين تعرضها عليهم، وتدفعهم لتلبيتها. لقد صُمِّمت للتأثير في أكبر عدد منهم. عليه وسائل الإعلام، هي نفسها أيضاً، تستهدف أكبر عدد ممكن من تلك النماذج، لتستفيد، بالتحديد، إلى أقصى حد، من الوصفة الدعائية. ومن الطبيعي، أنها تفعل ذلك، لتدخل مرسلاتها الخاصة، في فلسفة المرسلات الدعائية. إن المضمون المقدّم مجّاناً، ليس أيّ مضمون كان.

ليس ثمّة موضوع أكثر أهمية، في المستقبل من الشيء الدعائي، لن يكون مسألة بسيطة، إفهام المواطن المستهلك، أنّ ما هو مجّاني، يحظى مع ذلك، بذوق جماعي مرموق. ثمّة، هنا خميرة للاّتسييس وللارتهان المعارض، الذي لم يكن يُشعر تأثيراته، نستطيع أن نضع، عدم الفهم بين المسؤولين الذين يدفعون ثمناً، والمستهلكين، الذين يطلبون المجانية، من بين مواضيع المستقبل.

ثقافة التجاور

الثقافة الثالثة، التي سأدرسها، ثقافة التجاورالتي تُشرك أيضاً بشكل أكثر مباشرةً مستقبل السياسة.

إن قوة الصورة المتلفزة التي لا شبيه لها هي إرساء وساطة، ليس لها مظهر الوساطة، وساطة لا تُرى، إلى حدّ تترك لدينا، انطباعاً أنها شفّافة، إنّ في ذلك طُعماً. ولا حاجة للإلحاح في ذلك: الصورة المتلفزة هي موضوع إخراج، وإنتاج واختيار. لا بدّ، من عمل ضخم على الصورة لتترك انطباعاً، أنّها طبيعية ومباشرة.

هذه الوساطة غير المرئية، خلقت دائماً، لدى الأفراد المواطنين، نسق اعتقادات، وتوقّعات حيال أشخاص القطاع العام، أيّاً كانوا سياسيين أو غير سياسيين، طلب علاقة شخصية ومباشرة، وتطلّب علاقة دونما وساطة، آلت إلى إنشاء نماذج أعيد بمقتضاها، تعريف المرسلة السياسية بعمق. فضلاً عن ذلك، توقّف الكلام عن الدعاية السياسية: أصبحت الكلمة بذيئة تقريباً، لم يعد ثمة مجال، إلا للتواصل السياسي، الذي أصبح نموذجه المثالي، تواصلاً ما بين شخصي.

لقد ركّزنا كثيراً، على الشخصنة في الحياة السياسية، التي نتجت منه، مع كل تأثيراتها المنحرفة. إنني أريد أن أنوّه، ببعدٍ نلمحه قليلاً وهو ردّ الفعل المباشر عليه. نحن هنا، عند مصدر سوء الفهم الكبير، الذي ينتشر بين رجال السياسة والمواطنين، بين الممثِّلين والممثَّلين بين القادة والمقادين،

سوء الفهم هذا، يتشكل بمظهر مفارقة، كلما ازداد ظهور السياسيين قرباً في الصورة وسهل الوصول إليهم «مثل كل الناس»، ازداد اعتبار المواطنين، لهم بعيدين، عن همومهم، وازدادت شكواهم من عدم الإصغاء لهم وسماعهم. ذلك أن التجاور مُخادع، لأن الموضوع السياسي، جوهرياً، غريب عن العلاقة المباشرة، بين شخص وآخر، السياسة تعالج ما هو مشترك، بين الجميع، موضوع السياسة، من حيث التعريف، بعيد بل بعيد جداً، هو هموم كل فرد من الناس، كلّما أظهر المسؤولون السياسيون قرباً من الناس، ظهرت السياسة، التي يتعهدونها بعيدة عنهم. السياسة هي التي ينبغي جعلها قريبة من الناس، إذا أردنا معالجة شعورهم بالحرمان وليس الذين يعتنقونها.

تأثير وسائل الإعلام في السياسة

وصلت إلى النقطة الثانية، التي كنت قد أعلنت عنها: تأثير وسائل الإعلام في السياسة، سأدرسها من زاويتين، الأولى تنظر بالحري، إلى الحاضر والأخرى إلى المستقبل، وسأعاين بدايةً، تحوّلات السلطة ـ المضادة التي تمثّلها وسائل الإعلام، وسأتفحّص بالتالي، تشظّي الفضاء العام، الذي يبدو، واقعاً تحت تحريضها، وفي ذلك ميل جنيني، ولكن يمكن أن يصير، انطلاقاً من الإنترنت، إحدى المشكلات الأساسية، لعمل الديمقراطيات.

ليس من قبيل الصدفة أن كلمة «سلطة"، تصل اليوم إلى طاولة التداول، ما إن نلفظ كلمتي «وسائل الإعلام». ما إن تقول وسائل إعلام حتّى يتبادر إلى الذهن «سلطة وسائل الإعلام». إنها ذات قيمة أكيدة في بورصة الإدانة. إذا أردت أن تكسب مجموعة صغيرة من الناس، ما عليك سوى إدانة سلطة وسائل الإعلام.

في الحقيقة إذا نظرت إليها عن كثب، تبدو هذه السلطة، عصيّة على الفهم، سألخّص المسألة باقتراحين:

1 ـ وسائل الإعلام لديها سلطة، أو لأكون دقيقاً تماماً ،هي تمارس تأثيرات السلطة.

2 ـ وسائل الإعلام ليست سلطة. ومن السهولة بمكان، أن نقيس ذلك، على قاعدة أربعة معايير بسيطة.

ـ إنّها لا تصدر عن الدستور: سلطتها تمُارس على نحو غير رسمي.

ـ هي متعدّدة ومبعثرة، في حين أن السلطات، من حيث التعريف، مركّزة ويمكن تعريفها.

ـ القسم الأكبر منها الآن، ملك القطاع الخاص، ويخضع لمنطق الشركة والربح، حتى لو لم يكن ذلك، الهدف الحصري للذين يمتلكونها.

ـ أخيراً، ليس لوسائل الإعلام، القدرة على الالتزام، في حين أنّ ذلك ما يعرّف «السلطات» بالمعنى السياسي، إنها تحتكر العنف الشرعي، القدرة على احتجاز الأشخاص وإخضاعهم، بوضعهم في السجن على سبيل المثال.. وسائل الإعلام لا تمتلك هذه الوسيلة. تستطيع أن تدمّر سمعة، وهي بذلك، تذهب بعيداً جداً ولكن هذا شيء مختلف.

وسائل الإعلام تمتلك سلطة، إنها ليست سلطة

هذه هي المشكلة، التي حاولت، فكرة السلطة المواجهة contre pouvoir حلّها، تقليدياً، إنها بالفعل تجيب جيداً على ضلعي المسألة. وسائل الإعلام تمارس سلطةً، لأنها تستطيع عرقلة السلطات، ولكنها ليست سلطة، لأنها لا تُعرَّف إلا بالسلب، بالنسبة لسلطات، تأسست بالإيجاب. وسائل الإعلام هي سلطة مواجهة contre pouvoir، وُجِدت لضبط السلطات، وببساطة من خلال الإعلان، عن ممارساتها وانحرافاتها المحتملة، وذلك يسمح للمواطنين، بأن يكونوا في وضع معاقبتها انتخابياً. وبكلام آخر، وسائل الإعلام هي سلطة مواجهة، بقدرتها على المراقبة، التي تعطي المواطنين وسائلها.

نعلم جيداً أنّ هذه الصيغة التقليدية، لا تكفي ـ وهذا لا يعني أنها غير صالحة: أنها لا تسمح بالقبض، على كل جوانب المسألة. ثمة شيء آخر، وأكثر من السلطة ـ المواجهة هذه، في وسائل الإعلام المعاصرة ـ ومنه هذا الهوس بهذه السلطة الإعلامية، العصية على الفهم، التي تسكن الوعي اليوم.

ينبغي الكلام برأيي، على توسّع السلطة ـ المواجهة وتحولها، التي جعلت منها ما اقترح تسميته، لفقدان تعبير أفضل، ميتا ـ سلطة، سلطة ما ـ فوق وما ـ وراء السلطات السياسية، وهي من طبيعة أخرى. هذه الميتا ـ سلطة لا تحلّ محلّها، فضلاً عن ذلك، لا تقول لها ماذا عليها أن تفعل، ولا تأمرها.

تتركها سليمة، بمعنى ما، ولكنها تحدّد ممارستها، وتضعها تحت صفعة المحاكمة. هذه الميتا ـ سلطة هي أكثر من سلطة مواجهة، لأنها تسمح للسلطة بأن تعمل. تلك هي الجدّة الكبيرة.

كان لرجال السياسة، حتى وقت قريب، قنوات اتصالاتهم الخاصة، مع القوى الاجتماعية، التي كان حزبها السياسي في شكله الحديث منذ قرن، الشكل المناسب. كان المسؤولون السياسيون، يستطيعون التوجّه مباشرة إلى ناخبيهم، وإلى الرأي العام، وإلى البلد من خلال قنوات يسيطرون عليها. كل شيء الآن، يمرّ من خلال وسائل الإعلام. كل العلاقات الحيوية، للمنتخبين مع ناخبيهم، في أي حال، على المستوى الوطني (وهذا يمكن أن يُناقش على المستوى المحلي)،

تمرّ من خلال الميدان الإعلامي، ليس بطبيعة الحال، دون أن يفرض هذا إلزاماته الواضحة ـ نحن جميعاً شهود على ذلك ـ مثلاً، في مسار اختيار مرشحين، لتحديد أشخاص يُعتبرون جديرين للمباراة في منافسة كبيرة، كالانتخابات الرئاسية، في فرنسا وفي غيرها من البلدان.

نستطيع القول، ليس فقط أنّ وسائل الإعلام، تشكل حينئذ، البنية التحتيّة للمسار الانتخابي، بنقلها إليه قنواتها الحيويّة، للتحرّك بين الممثِّلين والممثَّلين، ولكنها تشكل في آن، بنيته الفوقية وسأتجرأ لأقول تقريباً «أناه الأعلى».

وسائل الإعلام أسست وضعاً للسلطات العامة، جعلتها فيه تحت الرقابة الدائمة، التي غيّرت بعمق، شروط ممارسة السلطة. نستطيع من النظرة الأولى، تبادل التهاني لتعزّز الديمقراطية. وعلى أي حال، الحديث عن الديمقراطية التمثيلية، يستدعي رقابة الممثِّلين، وهذا لا يستبعد أن تُقاس جيداً، تأثيرات العرقلة والشلل والعجز، التي تصدر عن تلك الرقابة، وهي لا تذهب بالضرورة باتجاه الديمقراطية، إذا كانت الديمقراطية هي سلطة الشعب، فما معنى ديمقراطية من دون سلطة؟

التجلّي الأكثر مشهديّة لهذه التأثيرات، يمكن أن يُلخّص بعبارة، هي بلا شك مفرطة القوة قليلاً، ولكنها تقول ما ينبغي قوله، عدم شرعية الولاية التمثيليّة. الرقابة الدائمة تفرغ من المعنى، فكرة أنّ السلطة، معهود بها لمنتخبين لمدة محدّدة. منذ اليوم الأول بعد الانتخابات توضع ولاية المنتخبين موضع رهان، في كل لحظة، ومع كل قرار مهم أو ببساطة أي قرار كان. وتكون محل مساءلة من خلال مجابهتها الدائمة، لعرض سياسة في فترة زمنية، تصبح إشكالية، خصوصاً إذا أضفنا إليها، وظيفة وسائل الإعلام، بتحديد جدول الأعمال وفهرسته، وهي لا تكتفي بتحديد سلّم الأولويات، بل تبثّ في الجسم الانتخابي، فكرة أنه يجب التثّبت، من شرعية كل قرار، وفي كل لحظة.

ومن المناسب، أن نتساءل، إذا ما كانت المراقبة، لا تنحو لتنقلب، إلى نوع من نزع شرعية مبدأ السلطات، في الديمقراطية. إنها تفرز عدم شرعية متمدّدة، تجعل ممارستها، على ازدياد مستمر في صعوبتها، باستحضار اتهامات ضدها. هذه هي الحجة، التي من أجلها أثيرت مسألة معرفة، إذا ما كان تحوّل وسائل الإعلام إلى هذه الميتا ـ سلطة، لا يخبئ في النهاية سلطة مضادة، لا تنزع لتحل محل السلطات السياسية، وإنما لتفكّكها.

تشظي الفضاء العام

فضلاً عن ذلك، سنبدأ لنكون مواجهين بمشكلة من نوع آخر، تستطيع إظهار المشكلة السابقة، التي ليست عديمة الأهمية، لتصبح ثانوية في مستقبل ليس بعيد، المقصود تشظي الفضاء العام.

كان القرن العشرون، قرن وسائل إعلام الجماهير: راديو معدّ طبيعياً للوصول في وقت واحد، إلى جماعة، وتلفاز وسّع أيضاً، هذه السطوة الجماعية، مضيفاً إليها قوة الصورة. وقد أسهمت وسائل الإعلام في توسّعها التاريخي، لإرساء فضاء عام موحّد، جماعة ذات مرجعية، بين المواطنين كلهم بالمقارنة مع تنافر المجتمعات السابقة، وتجزئتها الاجتماعية والجغرافية واللسانية، فضلاً عن اختلاف أعرافها، المؤرخ الأميركي، إيجن ويبر Eugen weber استطاع هكذا وصف «تحوّل الفلاحين في فرنسا»، كما قال،5 بفضل المدرسة والصحافة، وهذا لم يحدث تلقائياً: فرنسا العام 1880 لم تكن قد أصبحت، بعد بلداً يوجد فيه فضاء جماهيري موحّد. كان يوجد فضاء جماهيري مثقّف محدود، مديني، مختص بنخبة، تترأس جمهوراً هائلاً، من جماعات محلية غريبة عن الفضاء العام. وما حصل في القرن العشرين، ونسمّيه عموماً «دمقرطة» وهو بالتحديد إرساء تناغم المرجعيات، من خلال فتح البيئات الاجتماعية، الواحدة على الأخرى، بدلاً من انغلاق الجماعات على نفسها. وبهذا الصدد، إن الحركة خلال قرن، قد مالت دائماً، نحو مزيد من الدمقرطة، وخاصة في المدة الأخيرة، مع اتساع تآلف جماهير الصورة السمعية ـ البصرية.

ليس من المستبعد، أن نجد أنفسنا في الوقت الراهن، في نقطة من انحناء القوس. ومن المحتمل أننا نشهد انقلاب الميل: تضاعف العرض، وشخصنة الطلب، هما ربمّا في طريقهما لتفكيك هذه الوحدة النسبية، وإرساء بعثرة للجماهير، وتفجّر للميدان الإعلامي، وإعادة لتوزيع الجماهير، في جماعات صغيرة، بطريقة مختلفة كلياً عن الماضي، ولكنها تؤدي بنا مع ذلك، إلى تنافر المجتمع السياسي.

المولود الجديد لوسائل الإعلام، الإنترنت، شبكة الشبكات، الشبكة التي توصل ما بين الشبكات ولو أردنا مناقشة شرعية تسميتها، بالوسيلة الإعلامية، فهي تستطيع جيداً، أن تلعب الدور الحاسم للميل باتجاه التشظي. لا يرتهن كل شيء لها وليس المقصود أنها مصدر التشظي الوحيد. ثمّة ما هو مستقلّ تماماً عنها، تضاعف العرض الإعلامي، الذي يدفع في هذا الاتّجاه على أي حال، من جانب الإذاعات والتلفزيونات. وهذا أقلّ بكثير، من جانب الصحافة، المكتوبة ثمّة تجزئة للجماهير وتخصّص تيمي thématique يذهبان في اتجاه بعثرة الجماهير. ولكن الإنترنت، يضيف بعض الخصائص الإضافية التي تغيرّ طبيعة ومقياس الظاهرة.

هنا أيضاً يوجد شيء غير منتظر، ومفارق كلياً، في هذا الميل لأن الانترنت، في معنى من المعاني الموحِّد الكبير، الدامج، الذي يقفل نسق وسائل الإعلام على ذاته بربطه الصورة، الكتابة، والصوت في مستند وحيد، يجعل الأشياء كلها متساوقة ويسمح بالانتقال، من ميدان إلى آخر من دون أدنى صعوبة. ولكنه في الوقف نفسه، يدخل انقلاباً في موازين القوى، بين المرسل والمتلقي.

إنه يفتح فضاء البرمجة الذاتية في اتجاهين مختلفين: يكسر ارتهان مصدر المرسلات واضعاً المستخدِم في وضعية يستطيع معها، أن يشكّل اللائحة، على هواه انسجاماً مع اهتماماته الخاصّة، وليس ذلك فقط: يضعه في وضعية الادّعاء، كمبدع للمحتوى بتكلفة ضعيفة جداً.

لتوسيع المسألة إلى دينامية المجتمعات المعاصرة، ينبغي إضافة أنّ الإنترنت، هو الوسيلة الإعلامية، لإنجاز صيرورة الفردنة individualisation ولكنه أيضاً وسيلة الهويّات، وسيلة الاختيار لأولئك الذين نؤلف معهم جماعة.

الميل التاريخي، لوسائل الإعلام كان حتى وقت قريب، تعميمي، أي ينحو باتجاه فضاء عام حيث بالتحديد، يلتقي فيه المرء بالآخر المختلف، ذي الرأي المعارض، المتناقض، وحتى بالخصم السياسي أو الأيديولوجي، أو المعتنق إيماناً دينياً آخر. الميل الجديد، على العكس، يمكن أن يكون انكفاء نحو الشبيه، انكفاء نحو جماعة الإيمان والاعتقاد والقناعات والاهتمامات المشتركة، واللامبالاة تجاه الآخرين. وفي الوقت نفسه، تكمن فيه إمكانية الانفتاح، على كل الآخرين، وكل شيء، الإنترنت يوفّر لمستخدميه، إمكانية تجنّب، كل ما لا يجيدون أنفسهم فيه، واللقاء حصرياً مع أشباههم.

المسألة الكبيرة هي معرفة إذا لم تكن هذه الإمكانية ستنتصر على نحو مميّز، مع تأثيرات مخيفة على الديمقراطية. لأن من البديهي، أنّ أحد شروط الديمقراطية كي تعمل، هو وجود جماعة ذات مرجعية، بين المواطنين، تسمح بالنقاش على قواعد واضحة، انطلاقاً من معطيات، ووقائع مشتركة، وليس من المؤكد أن شرط النقاش الديمقراطي، سيكون محقّقاً بطريقة فضلى، أو مرضية في مستقبل قريب، فمن الممكن لتناقص وسائل استعلامنا، وإمكاناتنا للمعرفة، أن تطيح بهذا الشرط، وتضعنا في مواجهة واقع سياسي، قلّما تحلم به القلّة المستغلة، التي تسيطر على محيط من الخصوصيات، التي لا رابط بينها إلّا الشبكات التقنية وتنظيم الأسواق.

تلك إذاً بعض الحجج الجيّدة دون غيرها ـ كان يمكن لي أن أذكر حججاً كثيرة إضافية ـ تسوّغ على ما يبدو لي، التساؤل المتجدّد حول مجتمع وسائل الإعلام. المجتمع الذي سيكون من واجبنا، أن نتعلّم معه، التخلّص من الورطة، لأن الأسئلة الأكثر إلحاحاً لهذه المشكلات، ليست إلا في بداياتها.

أخلاقيات الميديا

دعاوي التنظير ومبررات التفعيل

بهاء درويش[*]

غالباً ما تنهال الأسئلة الإشكالية في معرض الكلام على منظومة القيم التي تحكم الفضاءات المفتوحة لثورة الميديا. لعل أبرز هذه الأسئلة هي تلك التي تدور حول ما إذا كان هناك أخلاقيات في الإعلام وهل يجب أن يحكم الإعلام ضوابط أخلاقية معينة حاكمة أوموجهة، أو تشكل هذه الضوابط قيوداً على تحقيقه لأهدافه وإنجازه لعمله على الوجه الأكمل؟

هذا البحث محاولة للاقتراب من بعض دعاوي تنظير هذا المبحث وتأطيره الذي نزعم أنه ما زال في طور التشكل. سيلاحظ القارئ أن في دعاوي التنظير ذاتها تكمن أهمية تفعيل نواتج هذا التنظير ومسوغاته.

المحرر

ربما علينا أن نبدأ البحث بمقدمة نبين فيها كيف بدأ مبحث الأخلاق مبحثاً فلسفياً نظرياً إلى أن نشأت أخلاقيات العلم والتكنولوجيا أو «الأخلاقيات التطبيقية[2]» والتي يُعد مبحث «أخلاقيات الإعلام» أحد فروعها. نحاول بعد ذلك الإجابة عن السؤال: لماذا ظهرت أخلاقيات العلم والتكنولوجيا؟ ثم ننتقل بعد ذلك إلى معالجة محاولات تنظير هذا المبحث من خلال وضع مباديء ضابطة وموجهة له. ولما كانت صناعة الإعلام ذات تأثير خطير في تشكيل الرأي العام وكان العلم واكتشافاته التكنولوجية المتلاحقة ذات تأثير بعضها نافع وآخر ضار، كان للإعلاميين الذين يتحدثون عن العلم ومنتجاته دور مهم في تبصير الجمهور وتوعيته بكيفية التعامل مع هذه

*ـ أستاذ الفلسفة، جامعة المنيا، مدرب ومستشار لدى هيئة اليونسكو في مجال أخلاقيات العلم والتكنولوجيا ـ مصر.

[2]- تسمى أحيانا «الأخلاقيات العملية» practical ethics

المنتجات. وأخيراً يناقش البحث – محاولاً دحض- دعاوي بعض الكتاب الغربيين الذين يزعمون أن مبادئ أخلاقيات الإعلام الكونية Global media ethics-التي تصلح للانطباق في كل مكان – وهو الاتجاه الأكثر حداثة في أخلاقيات الإعلام- مبادىء غربية في الأساس، إسهامات الثقافات الأخرى فيها قليل.

مقدمة

كان مبحث الأخلاق منذ الحضارات الشرقية القديمة والحضارة اليونانية القديمة مبحثاً فلسفياً نظرياً يهتم بوضع قواعد ومبادىء أخلاقية عامة حول ماهية الخير والشر أو يهتم بتحديد القيم الأخلاقية الواجب اتباعها. ولكن مع تقدم العلم والتكنولوجيا – وتحديداً بدءاً بالقرن العشرين- بدأت تظهر مشكلات أخلاقية ناجمة عن هذا التطور العلمي المستمر والمتلاحق وذلك في شتى المجالات مثل مجال الاقتصاد والبيولوجيا والهندسة والفضاء والإعلام...الخ. تمثل المشكلات الأخلاقية لكل علم مجال بحث مستقل، هناك أخلاقيات لعلم الطب، وأخلاقيات للبيولوجيا، وأخلاقيات للهندسة، وأخلاقيات الإدارة، وأخلاقيات الإعلام....الخ. هذه المباحث – التي تشكل في مجموعها ما يعرف بأخلاقيات العلم والتكنولوجيا- مباحث فلسفية بينية. توصف هذه المباحث بالأخلاقيات التطبيقية، أي تطبيق المعايير والمبادىء الأخلاقية في حل المشكلات الناجمة عن تطور هذه العلوم. تُعد أخلاقيات الطب- والتي تستخدم بشكل خاطئ أحيانا مرادفاً لأخلاقيات البيولوجيا- أكثر هذه المباحث اكتمالا، لقدمها النسبي عن بقية فروع الأخلاقيات التطبيقية، بينما يقف مبحث «أخلاقيات الإعلام» ضمن المباحث الأكثر حداثة التي لم تتشكل بعد بشكل نهائي، بل وتتطور باستمرار.

لماذا أخلاقيات العلم والتكنولوجيا؟

للإنسان كرامة تميزه من بقية الكائنات الحية: كرامة المريض تتطلب أن تعامله معاملة كريمة وأن تقدم له أفضل علاج متاح ومن ثم أن تحمي حياته (أخلاقيات الطب)، وكرامة الإنسان تتطلب أن يضع المهندس- ومنتج التكنولوجيا بصفة عامة- في اعتباره حياة الإنسان ورفاهيته وهو يقدم المنتجات الهندسية أو التكنولوجية، إذ إن لكل نواتج التكنولوجيا تقريباً تأثيراتها في صحة الإنسان وحياته ورفاهيته (أخلاقيات الهندسة والتكنولوجيا). وكرامة الانسان تتطلب أن تستأذنه قبل استخدامه مادة بحث في تجربة، وتكون صريحاً معه بإعلامه بكل المنافع والمضار التي قد تنتج عن التجريب عليه (أخلاقيات البحث العلمي في مجال الطب والصيدلة). وكرامة الإنسان تتطلب

ألا تضره باحتكار بعض البضائع حتى ترهقه مادياً (أخلاقيات الإدارة). وكرامة الإنسان تتطلب عدم الإضرار به والخاصة بمنتجات التقانات الدقيقة (النانوتكنولوجيا) بحيث لا تظهر في السوق سوى البضائع التي تم اختبار سلامتها وضمان عدم إضرارها بالمستهلك، سواء على المدى القصير أو الطويل (أخلاقيات النانوتكنولوجيا)، وكرامة الإنسان تقتضي ألا تقدم له صورة مزيفة للواقع تؤثر في حكمه على مجريات الأحداث التي تدور في العالم حوله (أخلاقيات الإعلام).

يتسارع التقدم التكنولوجي في شتى المجالات بصورة مدهشة، تاركاً لنا مشكلات أخلاقية لا يمكن أن نقف منها موقف المتفرج. فها هو ذا الإنسان قد شارف على أن يتمكن من استنساخ إنسان آخر، وها هو ذا قد أصبح في إمكانه أن يتحكم في جنس الجنين القادم، وها هو ذا قد أصبح في إمكانه إفناء الأرض ومن عليها بضغطة زر. فالاستنساخ وتحديد جنس الجنين وإفناء الكرة الأرضية نواتج تكنولوجية. ألا تثير مشكلات أخلاقية؟ وماذا عن المجتمعات مثل عالمنا العربي - المجتمع المتدين- الذي يحيل المشكلات الأخلاقية لرجال الدين ليحكموا له عما هو مقبول أخلاقيا (شرعاً) وما هو غير مقبول؟

لا شك أن الإجابة قد أصبحت واضحة. نعم: لا علم دون أخلاقيات توجهه، وذلك إذا ما أردناه علماً يخدم البشرية، ويحقق للإنسان رفاهيته. العلم كما أصوره دائما عربة قائدها الحكيم هي الأخلاقيات، من دونه لا ضمان لوصول العربة بسلام إلى مبتغاها أي لا ضمان لتحقيق العلم لهدفه ألا وهو خدمة البشرية.

ماهية أخلاقيات الإعلام

قلنا إن «أخلاقيات الإعلام» مبحث فلسفي شديد الحداثة بالنسبة للفروع الأخرى من الأخلاقيات التطبيقية يعني بالتساؤل حول ما الذي يشكل الممارسات الإعلامية الأخلاقية ولماذا وما الذي يجب على رجال الإعلام من الناحية الأخلاقية أن يفعلوه. الإجابة عن هذين التساؤلين تقتضي الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الفرعية مثل: هل يجب على رجال الإعلام دائماً من الناحية الواقعية الالتزام بالصدق في نشر الأخبار؟ هل يجب على رجال الإعلام الالتزام بالموضوعية في عرض الأخبار والأحداث؟ وإذا أرادوا ذلك، فهل بمستطاعهم؟ هل من حقهم نشر الأخبار الخاصة بالشخصيات العامة واقتحام حيواتهم الشخصية ؟ هل يمكن تسويغ اتجاه رجال الإعلام أحيانا للكذب من أجل الحصول على قصة ما ؟ هل هناك ما يسوغ اقتحامهم خصوصيات الآخرين تحت اسم المصلحة العامة ؟ هل عرض الأفلام الجنسية في التلفاز أو السينما أمر يمكن تسويغه أخلاقيا ؟ هل من حقنا

أن نقلق بشأن عرض أفلام الرعب ؟ هل يمكن تقديم تسويغات عقلية للرقابة بكل صورها ؟ هذه هي بعض الإشكاليات التي يقدمها مبحث «أخلاق الإعلام».

4.1 هل هناك أخلاقيات في الإعلام ؟

بداية فإنه يجب أن نعرف أن الأبحاث التي تدور حول أخلاقيات الإعلام تسير في اتجاهين: اتجاه يرفض القول إن هناك أساساً ما يمكن تسميته بأخلاقيات الإعلام انطلاقا من أن تصور أخلاق الإعلام هو في ذاته تصور متناقض ذاتياً، ذلك أنه كيف يمكن للصحفي أن يكشف عن بعض القصص التي يريد الناس معرفتها إذا كان يجب عليه دائما التحلي بالأخلاقيات واحترام مشاعر وخصوصيات أولئك الذين يقوم بفضحهم ؟ ثم إن نوع الأخبار التي ينشرها والطريقة التي يحصل بها عليها أحيانا ما تكون غير أخلاقية، كيف يمكن أن يكون هناك- إذاً- اتساق بين مهنته ومسؤوليته الأخلاقية ؟ أضف إلى ذلك أن الغالبية من الناس ينظرون إلى رجال الإعلام – أو الصحافة تحديداً- على أنهم أولئك الذين يبحثون دائما عما يروج بضاعتهم أكثر، أي عن فضائح الناس، إذ هي مصدر كل من الشهرة والمال للصحفي. كيف يمكن- إذاً- أن تكون هناك أخلاقيات للإعلام أو للصحافة ؟ وما يقوي هذه النظرة هي إصرار رجال الإعلام على ما يسمى حرية التعبير. ثم إنه إذا كانت وظيفة رجال الإعلام تتراوح من نشر الفضائح السياسية لبعض الشخصيات إلى عرض الأحداث المهمة التي تحدث في العالم، فإن هذه المهام جميعها لا صلة لها من قريب أو من بعيد بالأخلاق.

أما الفريق الآخر فيرى على العكس أنه إذا كانت وظيفة الصحفي نشر الأخبار المهمة ذات الدلالة بما في ذلك عرض أشكال الفساد والغش والمسائل اللاأخلاقية التي تحدث في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية ومن بعض السياسيين والحديث عن الجريمة المنظمة وفضح الثراء غير الشرعي لبعض الشخصيات، وهو ما جعل من الصحافة «السلطة الرابعة» كما يسمونها من حيث إنها من يملك مراقبة ذوي السلطة والنفوذ في المجتمع، فإذا كانت وظيفة الصحفي باختصار هي الكشف عن الفساد وفضحه، فإن هذا وحده يقف دليلاً على صلة الإعلام بالأخلاق، بمعنى أنه إذا كانت مهمتها الكشف عن المسائل اللاأخلاقية، فإنه يجب على رجالها أن يكونوا أبعد الناس عن هذا الذي يريدون كشفه وفضحه، فرجال الإعلام عليهم واجب أخلاقي يتمثل في الكشف بإخلاص عن الأعمال غير الأخلاقية، من هنا فإنه لكي يكونوا متسقين مع أنفسهم فإن هدفهم يجب أن يتمثل في احترام المعايير الأخلاقية للسلوك التي يطلبون من غيرهم التمسك بها.

والجدير بالذكر أنه إذا كان فحص الممارسات الصحفية والتحقق من فهم العامة للدور

الذي تلعبه الصحافة يندرجان أيضا ضمن اهتمام الدراسات الإعلامية وعلم النفس وعلم الاجتماع، فإن هذه الدراسات جميعها لا يمكنها الإجابة عن السؤال: ما الذي يجب - وما الذي لا يجب - على الصحفي - من الناحية الأخلاقية - أن يفعله ؟ إن البحث في الالتزامات الأخلاقية للصحافة والإعلام مبحث فلسفي خالص من حيث إنه مبحث معياري.

أخلاقيات الإعلام - إذاً - مبحث أخلاقي يعني بالبحث في تلك المعايير التي تجعل من الإعلام إعلاماً جيداً، بمعنى أن المعايير الأخلاقية هي معيار التمييز بين الإعلام الجيد والإعلام غير الجيد، وبما أنه بحث في المعايير فهو بالأساس مبحث فلسفي.

والآن ما المعايير التي تجعل من الإعلام إعلاماً جيداً ؟

كما هي الحال في سائر المباحث الفلسفية فإن هذه المعايير مثار خلاف بين الفلاسفة كما سنرى الآن:

الصدق

دعنا نتساءل أولا ما المقصود بالصدق في نشرات الأخبار. المقصود بالصدق في نشرات الأخبار هو تقرير أمور اقعية، أي أمور لا يتدخل فيها الصحفي بالخيال، أمور حدثت بالفعل، ذلك أن الأخبار قد أصبحت بشكل متزايد مصدرنا الرئيس في معرفة ما يدور في العالم من حولنا، من دون أن يتدخل فيها بالتحريف أو الإضافة أو عرضها عرضاً جزئياً.

والحقيقة أنه ما إذا كان على الإعلامي أن يكون صادقاً في نقل الخبر أو عرضه أو المادة الإذاعية يرتبط بالضرورة بتصورنا لوظيفة الإعلامي.

لقد اختلف الباحثون حول تصور وظيفة الإعلامي، خاصة وأن تصور الإعلام من حيث إنه السلطة الرابعة يكاد يكون أمراً متفقاً عليه. ومن هنا فإن السؤال هو ما الذي نعنيه بأن الإعلام هو السلطة الرابعة ؟

أحد تفسيرات أن الإعلام هو السلطة الرابعة أنه ما يملك سلطة مراقبة ذوي السلطة والنفوذ لصالح الشعب. فالشعوب في الدول الديمقراطية تريد أن تعرف ما إذا كان أصحاب السلطات الثلاث الأخرى - التشريعية والتنفيذية والقضائية - يؤدون عملهم الذي أنابهم الشعب عنهم على أكمل وجه. فإذا كان الشعب قد فوض أصحاب السلطات الثلاث في إدارة شؤونه من تشريع لتنفيذ لقضاء، فإنه يريد أن يطمئن على أن هؤلاء يعملون لصالحه، أي إن القوانين توضع ويتم تنفيذها

لمصلحة الشعب لا لأغراض خاصة، وأن رجال القضاء يحكمون بالعدل. العين التي تراقب هذا بالنيابة عن الشعب هي الصحافة. من هنا كانت هي السلطة الرابعة، فهي الجهة الموجودة لتطمئن الشعب أن الأمور تسير على ما يرام أو لتنبهه على أن هناك خللاً يحدث. وأن تفعل ذلك يتطلب بالضرورة صدق نقل الأخبار. من هنا كان على الإعلامي أن يكون صادقاً في نقل الأخبار أو عرضها.

إلا أن هناك رأياً آخر يذهب إلى أن هذا التصور لوظيفة الإعلامي يضيق من إطار هذه الوظيفة، أو أنه يحصرها في الإعلام السياسي وحسب. فالناس تهتم بالمثل بأخبار نجوم الكرة والمسرح والسينما والحوادث وغير ذلك من الأمور، من هنا فإن وظيفة الإعلامي هي نقل الأخبار التي تهم الناس من حيث إنهم كائنات بشرية، لا أن تنحصر وظيفته في الإعلام السياسي.

هنا نجد أنه حتى مع هذا الرأي، فإن الإعلامي يجب أن يتصف بالصدق. ذلك أن الصدق هو ما يساعد الناس على الحكم على شتى أمور الحياة التي تنقلها له وسائل الإعلام حكما صحيحاً. أما تشويه الأخبار بالنقل المتعاطف أو الجزئي للمعلومات فمن شأنه تقديم صورة مشوهة للواقع ومن ثم لا يمكن الناس من الحكم حكماً صحيحاً مما قد ينعكس على سلوكياتهم وردود أفعالهم.

رأي ثالث يذهب إلى أن وظيفة الإعلام تسلية الناس وهو ما يعني أن ميول الناس ورغباتهم هي ما تحدد الأجندة الإذاعية، أو تحدد نوع القصص والأخبار التي يريدها الناس أو تكون مثار اهتماماتهم.

يرى المعترضون على هذا الرأي أن جعل رغبات الناس وميولهم هي المحدد المطلق للخدمات الإخبارية التي يقدمها الإعلام سيؤدي حتما إلى إعلام سيء، لأن ذلك لن يؤثر فقط في نوع الأخبار المختارة للعرض والتي قد تهم الناس، ولكنه سيؤثر أيضا في طريقة تغطية الأخبار، إذ سيعتمد بالضرورة على إستثارة مشاعر الناس أو محاولة جذب تعاطفهم أو عرض القصة أو الخبر من الزاوية التي تجذب المشاهد أو المستمع أو القارئ، وهو ما يعني البعد عن الحقيقة والموضوعية في عرض الخبر، فقد يكون الخبر صحيحاً ولكن الوقائع التي يتم اختيارها للتركيز عليها في النشر دون غيرها من وقائع الحدث، ونبرة المراسل الصحفي أو المحلل والألفاظ التي يختارها للتعبير بها، كل هذا قد يمثل الحدث تمثيلاً سيئاً للدرجة التي قد ينتهي بها المتلقي إلى الانطباع المعاكس تماما للانطباع الذي كان يجب أن يخرج به المتلقي إذا ما تم نقل الخبر نقلاً موضوعياً.

ولكن أليس لهذا الصدق الواجب على الصحفي أن يلتزم به حدود أو استثناءات؟

مما لا شك فيه أن الأمن القومي يعد أحد استثناءات هذا الصدق الواجب على الإعلامي أن يلتزم به. إذا ما شعر الإعلامي أن قص قصة ما من شأنه أن يوقع الضرر بمجتمعه، فلا شك أن الامتناع عن الإعلام بالخبر هو التصرف الأكثر أخلاقية في هذه الحالة، فهو أفضل من الكذب أو القص المتجزئ. ويندرج تحت مبدأ أن دفع الضرر يقدم هنا على جلب المنفعة.

الموضوعية

على الصحفي – إذاً- الالتزام بالموضوعية في نقل الخبر أو الواقعة أو الشريط الإخباري، والموضوعية مقصود بها عرض المادة الإعلامية من شتى جوانبها، لا عرضها من جانب واحد، كما تعني عدم تدخل الإعلامي بأهوائه أو ميوله في اختيار جانب معين يعرض من خلاله الموضوع. وإذا ما تم عرض المادة الإعلامية من زاوية محددة لأنه يرى أن هذه هي الزاوية الصحيحة التي من خلالها يتم عرض مادته عرضاً أميناً فعليه أن يضع دائما إمكانية أن تكون هناك زوايا أخرى من الممكن تفسير الموضوع من خلالها. كذلك تعني الموضوعية ضرورة تحقق الإعلامي من صحة وشمولية مصادره.

ولكن السؤال الآن : هل يمكن لمعيار الموضوعية هذا أن يتحقق ؟

يرى رافضو معيار الموضوعية في الإعلام أن مطلب الموضوعية كشرط للإعلام الجيد أمر خيالي صعب التحقق للأسباب الآتية :

1- إنه حتى على افتراض أمانة الصحفي ورغبته الصادقة في النقل والعرض الموضوعي للخبر، فإن لكل منا بالضرورة- من حيث إننا بشر- رؤيته الخاصة وتصوره الخاص لأمور الواقع، من هنا ينشأ التساؤل: ألن يتأثر الصحفي- رغماً عنه- بهذه الرؤية الشخصية للواقع الذي يحيط به؟ ألن يتأثر بفهمه الخاص للأمور؟ هل يمكن للصحفي أن يفصل تحليلاته الصحفية عن تراثه واعتقاداته وتصوراته التي تكونت عبر السنين لشتى أمور الحياة؟ ألن يؤثر هذا في عمله رغما عنه ؟

2- كيف يمكن الفصل بوضوح بين ما هو مجرد وصف، وما هو تفسير وما هو تقييم للحوادث؟ وما دامت الأفراد والمجتمعات المختلفة تفسر وتقيم العالم بصور مختلفة، أي ينظر كل منهم إلى العالم من وجهة نظر مختلفة، فإن الخبر على هذا النحو ذو طبيعة نسبية، أي إن الخبر هو كذلك بالنسبة لجماعة معينة في سياق معين. ثم إن لكل خبر عادة العديد من التفسيرات والتقييمات من قبل محللين مختلفين. انظر مثلا – وإن كان هذا مثالاً بسيطاً ولكنه مثال مُمثل – لمباراة في كرة

القدم، واستمع إلى محلل من الفريق الضيف، ثم استمع لتحليل آخر - للمباراة نفسها من الفريق المضيف، تجد اختلافاً في التحليلين قد يصل إلى أن تشعر وكأنك تستمع لتعليق عن مباراة مختلفة.

-3 كثيرا ما نرى صحفاً تنشر خبراً واحداً ولكن كلاً منهم ينشره من زاويته المختلفة. ثم إن الصحفيين والصحف تختار عادة الأخبار التي ترى أهمية نشرها. يكمن في عملية الاختيار هذه والزوايا المختلفة للحدث الواحد التي تركز كل صحيفة على إحداها أو بعضها تبرير القول إن رجال الإعلام يقومون بتغطية الأحداث مدفوعين باهتماماتهم وقيمهم الخاصة وإن ما يسمى الموضوعية في الإعلام أمر خيالي.

أما دعاة الموضوعية فعلى الرغم من أنهم يسلمون بأن النشر يخضع دائما لعملية اختيار، وأن لكل محلل ميولاً وعواطف وتحيزاً لجانب معين يرى منه صحة الخبر، إلا أن هذا لا يمنع من القول بموضوعية النقل أو التحليل. تكمن الموضوعية في عرض الأمور من جوانب شتى وفي استعداد المحلل دائما أو الإعلامي أن يرى أنه أحيانا كان على خطأ، لا أن يتخذ من الحدث مثالا يدعم به تحيزه. فهذا هو ما من شأنه أن يمكن المشاهد من الخروج بحكم موضوعي وهو ما يمثل الصحافة الجيدة.

إن جوهر الصحافة الجيدة لدى أنصار الموضوعية يكمن في القدرة على وزن الأدلة بموضوعية وكتابة قصة من الممكن التحقق منها أو تكذيبها بواسطة الأدلة والوصول إلى نتيجة مبررة، لا أن يكتب من زاوية عاطفية.

هل الصدق والموضوعية يسوّغان عرض العنف في وسائل الإعلام

قلنا إن الإعلام الجيد هو ذلك الإعلام الذي يقدم صورة صادقة وموضوعية للواقع، صورة تمكن المتلقي من الحكم على ما يدور حوله في العالم بشكل صحيح وهو ما لن يتمكن من فعله متى قدمنا له صورة غير أمينة ومشوهة للواقع. من هنا فإنه لما كان العنف والجريمة أحداثا فعلية وواقعية تحدث وتشكل جزءا من الأحداث التي نحياها، كان عرضها - سواء في صورة أخبار أو أفلام - يمثل جزءاً من واجب الصحفي المتمثل في ضرورة تقديمه لصورة صادقة وموضوعية للواقع الذي نحياه.

لذا يرى أولئك الذين لا يعارضون عرض الجريمة والعنف عن طريق وسائل الإعلام - سواء أكانت الجرائم المدنية (القتل والسرقة) أو جرائم الحرب (القتل والدمار) أو الأفلام التي تعرض

لقصص الجريمة - أن أولئك الذين يقفون ضد عرض صور العنف على شاشات العرض، إنما ينطلقون من أيديولوجية معينة تكمن في محاولة تقديم صورة جيدة مثالية لواقع لا نحياه.

ومع هذا فإنه على الرغم من أن واجب الإعلامي تقديم صورة واقعية وموضوعية للواقع، فإن هناك الكثيرين ممن يقفون ضد عرض صور العنف. يمكن إجمال الأسباب التي يستندون إليها على النحو الآتي:

للإعلام تأثير قوي في المشاهد والقارىء والمستمع يصل إلى حد غرس سلوكيات معينة لديه تصل إلى حد تقليد ما يراه - بدءا بما يعرضه ممثلو الإعلانات مروراً بالمغنيين وصولا للممثلين- وذلك في حركاتهم وأقوالهم بل وحتى في طريقة ارتدائهم ملابسهم. من هنا كان عرض الجرائم وطرق ارتكابها من شأنه أن يولد عند بعضهم بعض السلوكيات العنيفة.

إن التعريض المتكرر للمشاهد لصور العنف قد يحوله إلى كائن لامبالٍ لا يتعاطف مع ضحايا العنف، ولا يقدر بصورة صحيحة حجم المعاناة التي يعانيها ضحايا العنف في صورتيه المدنية والعسكرية.

إن فضح مرتكبي الجرائم قد يحولهم إلى أشخاص مستهجنة اجتماعياً هم وعوائلهم، ونكون بذلك قد عاقبناهم مرتين، مرة عقاباً قانونياً محدد المدة (كالسجن مثلا) ومرة عقاباً اجتماعياً يظل يطاردهم إلى الأبد.

يزداد القلق من عرض العنف متى أخذنا في الاعتبار تزايد سهولة إمكانية رؤية الأطفال لمثل هذه الأنواع من الأفلام، ذلك أن الأطفال - خلاف الكبار - ليس لديهم خبرة سابقة بنوعية هذه الأحداث والمشاعر التي يتم عرضها مما قد يجعلهم يعتقدون أن هذه الصورة المشوهة للحب والجنس والعنف والمقدمة عن طريق الفيلم مثلاً هي الصورة الطبيعية لهم وأن هذه هي السلوكيات الطبيعية التي يجب أن يسلكها الإنسان العادي. ويزداد الأمر سوءاً مع الطفل الذي يعاني إهمالاً عاطفياً فيعتقد هو الآخر أن هذه هي العواطف والمشاعر الطبيعية التي يسلكها الناس الطبيعيون، فالطفل يتعلم بالخبرة والتقليد، ومن ثم فإذا كانت هذه هي فقط أمثلة المشاعر والسلوكيات التي رآها نتيجة إهماله وعدم رؤيته لمشاعر أو سلوكيات مختلفة، فقد يعتقد أن هذه هي المشاعر والعواطف والسلوكيات الطبيعية. وأخيرا فإن الإفراط في عرض أفلام العنف قد يعكس صورة لمجتمع يتبنى ضمن ما يتبنى ثقافة العنف.

الأمانة

أن يرى الجمهور في الصحافة السلطة الرابعة يعني ضمن ما يعني ثقة من جانب الشعب في الصحافة. هذه الثقة ثقة في أمانة الأخبار والتحليلات والمصادر التي تأتي بها الصحافة، كما أنها ثقة في أمانة رجال الإعلام وصدقهم.

من هنا يثار السؤال: هل هناك ما يسوّغ للصحافة ورجال الإعلام أحيانا الكذب والغش والالتواء والمناورة وسيلةً يكشف بها رجال الإعلام عن فساد ما وذلك لمصلحة الشعب؟ هل «الغاية تبرر الوسيلة» مبدأ يمكن للصحفيين أحياناً اتخاذه من أجل الكشف عن أوجه فساد بعض ذوي السلطة أو النفوذ وذلك من أجل إعلام الشعب بالحقيقة؟

هناك رأيان متعارضان:

يرى كانط أن الكذب والغش وعدم الوفاء بالوعد أساليب لاأخلاقية لا يوجد على الإطلاق ما يسوّغها، وبالتالي يجب على المرء – صحفياً كان أو أياً ما كانت مهنته – ألا يتبعها.

يرى الرأي الآخر أن الصحفيين إذا ما اتبعوا الصدق والأمانة دائما فلن يحصلوا على أخبار تمكنهم من فضح المفسدين، ومن ثم فإنه كما أننا نقبل أحيانا في أوقات الحرب والأزمات سرية بعض الأخبار والكذب على الشعب من أجل الحفاظ على السرية أو لعدم إثارة الفزع بين الناس، فإن هناك بالمثل ما يسوّغ للصحافة المناورة في الحوار مع رجال السلطة وعدم الفصح عن النيّات وراء الأسئلة الموجهة لهم وذلك من أجل التأكد من سلامة سلوكياتهم وأنها موجهة لصالح الشعب وكذلك هناك ما يسوّغ مراقبة أفعالهم سراً وذلك للتحقق من عدم استغلالهم سلطاتهم استغلالا سيئاً، كأن نتحقق من عدم تعرضهم لأخذ رشاوى أو من عدم إساءة استغلال مواقعهم لمصالحهم الخاصة.

حق الخصوصية

هنا نجد بالمثل رأيين متعارضين :

هناك من يميل عادة لافتراض أن اقتحام الخصوصية يعد شكلاً من أشكال الاعتداء عليها إذا ما تم من دون موافقة صاحبها سواء تم هذا الغزو بواسطة الصحفي أو البرامج الإعلامية ومن ثم فهو مرفوض أخلاقياً. إذ إن أدنى ما يعنيه هذا هو عدم احترام أحد حقوقنا بوصفنا أفراداً. ولهذا السبب فإن القوانين تكفل للفرد صيانة حرمة المنزل والأوراق الخاصة. ليس لأحد الحق في

معرفة خصوصياتنا. إن جزءاً مما تعنيه الصداقة هو حقنا في الكشف للأصدقاء فقط عن بعض خصوصياتنا. من هنا تكمن قيمة الخصوصية في أنها تمنع الآخرين من ممارسة أي حقوق تضر بنا. من هنا كان غزو الخصوصية لا يعني فقط الحصول من دون إذن على معلومات خاصة بنا ولكن تعني معرفة الآخرين بالعلاقات والنشاطات والاهتمامات التي نراها لا تهم أحداً سوانا.

ثم إن الخصوصية تمكننا من تنمية هويتنا وشخصيتنا بوصفنا أفراداً وإقامة علاقات وصداقات خاصة، بحيث إنه إذا ما قلنا لكل الناس كل شيء يخصنا أو سلكنا المسلك نفسه مع الأصدقاء والغرباء والزملاء، فإن دلالة الكثير من الأفعال الخاصة والأقوال التي نخص بها بعضهم دون بعضهم الآخر ستتلاشى. نحن عادة نختار أن نكشف فقط لبعضهم عن جوانب خاصة من جوانبنا وهو ما يساعدنا على إقامة علاقات تثري حياتنا.

إلا أن هناك من يرى أنه قد لا يكون لدينا حق في خصوصية بعض المعلومات أو النشاطات التي نمارسها متى كان يجب أن يتم عرض هذه المعلومات والنشاطات في إطار عام. متى كان ما يتم ممارسته بصورة خاصة يندرج تحت المصلحة العامة، هنا يزول حق الفرد في الخصوصية. فحق السياسي في الخصوصية لا نقول إنه تم غزوه أو الاعتداء عليه متى قام أحد الصحفيين بالتحري والبحث في أحد شؤونه السياسية الخاصة تحققاً من واقعة فساد مثلا. فلو اعتبرنا حق السياسي في الخصوصية حقاً مطلقاً، فإن هذا سيعطي الفساد الفرصة للازدهار والتفشي. من هنا لا يُعد بحث الصحفي في الأوراق الخاصة لرجل السياسة اعتداء على خصوصيته خاصة إذا كانت هذه الأوراق هي التي ستكشف عن بعض تفاصيل واقعة فساد معينة، بل هو فعل مبرر من أجل المصلحة العامة، إذ لا يمكن إدراج الفساد السياسي مثلا ضمن الشؤون أو الأفعال الخاصة لأي شخص والتي لا يجب لأحد الاقتراب منها.

من هنا كان هناك ما يسوّغ البحث في الشؤون الخاصة لذوي السلطة متى كان لدى الصحفيين مسوّغ قوي للاعتقاد في تورطهم في إحدى وقائع فساد، كأن يكون هناك اعتقاد أن أحد رجال السلطة هؤلاء قد تلقى مثلا أموالاً لاستخدام سلطته السياسية، وما يسوغ لرجال الإعلام هذا البحث والتدخل في خصوصية ذوي السلطة أن جمهور العامة قد أنابهم لمعرفة ما إذا كان ممثلو الشعب يمثلون مصالح الشعب تمثيلاً صحيحاً أو لا. فواجب رجال الإعلام هنا واجب أخلاقي تجاه الشعب وهو أن يكشفوا للشعب عن أشكال الفساد. وبالمثل متى لم يكن رجال الإعلام والأطباء

والمعلمون يعملون من أجل مصلحة من هم من المفترض أن يعملوا لصالحهم، ولكن يستغلون وظائفهم لمصالحهم الشخصية، فإن أفعالهم لا تندرج تحت الخصوصية التي يجب عدم الاقتراب منها. فمن حق الناس أن يطمئنوا إلى أن استثماراتهم تتم بالشكل الصحيح وأن الأطباء يلتزمون بالقواعد الأخلاقية لمهنتهم، وأن المعلمين يوجهون أبناءهم التوجيه الصحيح.

4.2 إعلام العلم وأهميته

هناك جانب على قدر كبير من الأهمية بدأ الإعلاميون والمشتغلون بالعلم معاً الانتباه إلى أهميته في الآونة الأخيرة ألا وهو مسؤولية الإعلاميين في نقل أخبار العلم والعلماء.

لما كان نقل المعلومات العلمية للعامة – من خلال وسائل الإعلام- بصورة غير دقيقة وإعطاء العامة صورة غير صحيحة عن العلم والمنتجات التكنولوجية من شأنه أن يفقد العامة الثقة في العلم والعلماء، كان للإعلاميين دور مهم في الحديث عن العلم. قناعة بهذه الأهمية بدأت تظهر في أماكن كثيرة من العالم – وخاصة في الولايات المتحدة- مؤسسات أو جمعيات للكتاب في مجال العلم. تُعد المؤسسة القومية لكُتاب العلم the National Association of Science Writers إحدى هذه المؤسسات التي تأسست عام 1955 في الولايات المتحدة. وضعت هذه المؤسسة مدونة أخلاقية تم تحديثها عام 2014 حددت فيها الواجبات الأخلاقية التي يجب على الإعلاميين في مجال العلم اتباعها، نوجزها فيما يأتي:

على الإعلاميين في مجال العلم أن يتحروا دقة المعلومات العلمية ومصادرها ودقة صياغتها ونشرها.

على الإعلامي تجنب كل أشكال التمييز القائم على الجنس أو العرق أو الدين أو أي شكل من أشكال التمييز غير المسوّغ.

يجب أن يكون عمل الإعلامي في مجال العلم هو عمله الخاص وليس منقولاً من غيره. الانتحال غير مقبول تحت أي ظرف.

على كتاب العلم، مع هذا، تشجيع تبادل الآراء في مجال العلم، وتجنب أي تضارب في المصالح والإبلاغ الفوري عن أي تضارب مصالح لا يمكن تجنبه.

على الكتاب في مجال العلم أن يقبلوا الإعلان الفوري والعلني عن أية أخطاء وتصحيحها فوراً[1].

هذه الثقافة – ثقافة الكتابة الإعلامية عن العلم ومنتجاته- مع الأسف مازالت غائبة عن محيط ثقافتنا العربية لعدة أسباب أهمها أن العالم العربي متأخر إلى حد كبير في إنتاج العلم، لا يشارك في إنتاجه، فهناك فجوة علمية وتكنولوجية عميقة بيننا وبين الغرب، فالعالم العربي بالأحرى مستهلك لمنتجات العلم أكثر منه منتج لها وبالتالي فمسألة القلق من التصوير غير الدقيق لمنتجات العلم لا تقلق المتمعات العربية مثل المجتمعات الأجنبية. السبب الثاني: غياب تطبيق مبدأ المحاسبية في معظم البلاد العربية أو ضعفه. من ذا الذي يمكن أن يحاسب إعلامياً عربياً أعطى معلومة خاطئة عن منتج تكنولوجي معين؟ أضف إلى هذا أن معظم الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية لا تفرد مساحات كافية تبرز بها أهمية العلم والتكنولوجيا، فالنسبة العالية للأمية والبطالة تجعل نسبة قراءة الصحف والمجلات نسبة ضعيفة وتأتي القراءة في العلم في ذيل اهتمامات القاريء العادي. تفسر هذه الأسباب عدم إدراج أي قواعد أخلاقية ضابطة للإعلاميين في مجال العلم ضمن مدونات أخلاقيات الإعلام.

ولكن لما كانت الإرادة السياسية في الآونة الأخيرة في الكثير من الدول العربية قد أظهرت اهتماماً بالعلم والتكنولوجيا حين قطع قادة العرب- الذين اجتمعوا في سرت – ليبيا 2010 في الدورة 22 لمجلس جامعة الدول العربية على مستوى القمة- وعداً على أنفسهم بـ «زيادة الإنفاق على البحث العلمي والتقني وتوطين التقنية الحديثة وتشجيع ورعاية الباحثين والعلماء، وتطوير القدرات العربية العلمية والتكنولوجية والنهوض بمؤسسات البحث العلمي» [2] وصدرت بالفعل استجابة لهذا الاجتماع من خلال « الاستراتيجية العربية للبحث العلمي والتقني والابتكار» الصادرة في 2014، فمن الضروري أن يواكب الاهتمامَ بالعلم والتكنولوجيا اهتمامٌ بأخلاقياته، وهو ما يعني في مجال حديثنا هنا ضرورة رفع درجة الثقافة العلمية للإعلاميين الذين يتحدثون في العلم وأن تتضمن مدونات السلوك الإعلامي ضوابط لسلوكيات هذه الفئة من الإعلاميين.

---

[1] National Association for Science Writers (2014). Code of Ethics for Science Writers. In https://www.nasw.org/code-ethics-science-writers. 2017 12- – 18 تم الدخول بتاريخ

[2]- الكسو « الاستراتيجية العربية للبحث العلمي والتقني والابتكار». جامعة الدول العربية. 2014، ص 1
html.24-56-07-06-04-http://www.alecso.org/en/2016 تم الدخول بتاريخ 20 – 06 – 2017

4.3 هل يمكن أن تكون هناك أخلاقيات كونية للإعلام؟ Global Media Ethics

مع بداية سبعينيات القرن الماضي نشأ اتجاه ينادي بما عرف بأنه أخلاقيات كونية للإعلام. نشأ هذا الاتجاه في بدايته كمحاولة لإصلاح نظام الإعلام الكوني أو تطويره وذلك بعد أن سيطرت قلة من البلدان الغربية على الإعلام لاستحواذها على أدوات تكنولوجيا الإعلام والاتصال الحديثة وهو ما عُد شكلاً من أشكال عدم المساواة. إذ أصبح الإعلام الإخباري يستخدم تكنولوجيا الاتصال لجمع النصوص والأفلام والفيديوهات حول العالم بسرعة غير مسبوقة وتوزيعها على الجمهور في مختلف أنحاء العالم بسرعة أيضاً. من هنا جاءت المطالبة بأخلاقيات كونية للإعلام والتي عنت وضع مجموعة من المبادئ والمعايير العامة لممارسة الصحافة والإعلام في عصر العولمة تنطبق على كل مكان وزمان[1].

وخشية أن تهدد القيم الغربية التي يحملها الإعلام الغربي القيم الأخلاقية للبلدان الأخرى غير الغربية وبصفة خاصة البلدان النامية، نشأ تجمع أطلق عليه « النظام العالمي الجديد للمعلومات والاتصالات New World Information and Communication Order» تكون هذا التجمع من دول عدم الانحياز واليونسكو وأعضاء لجنة ماكبرايد MacBride [2]. وخرج التقرير باسم «عالم واحد وأصوات متعددة One World Many Voices» ولم ترض الولايات المتحدة ولا بريطانيا عن هذا التقرير.

ولم يمت حلم الوصول إلى مجموعة واحدة من المبادئ والسياسات التي تنظم النشر المسؤول والعادل للأخبار على مستوى العالم. فلقد عقدت الأمم المتحدة عام 2003 اجتماعاً في جنيف تحت عنوان «القمة العالمية لمجتمع المعرفة» انتهى بتبني 175 دولة إعلان لمباديء موحدة. تلا هذا الاجتماع اجتماع آخر في تونس عام 2005 للنظر في كيفية تطبيق مباديء جنيف. كان أهم ما شغل هاتين القمتين هو النمو المتزايد للإعلام عبر الإنترنت online media.

يمكن أن نجد على الأقل سببين لنشأة اتجاه محاولة إيجاد أخلاقيات كونية للإعلام. السبب

---

[1]- Ward، S. Global Media Ethics. Center for Journalism Ethics. School for Journalism and Mass Communication. University of Wisconsin-Madison. In https://ethics.journalism.wisc.edu/resources/global-media-ethics/ 2017 12- – 17 تم الدخول بتاريخ

[2]- وهي لجنة دولية كونتها هيئة اليونسكو 1977 من خمسة عشر عضواً برئاسة سين ماكبريد وهو ايرلندي حاصل على جائزة نوبل وذلك لدراسة مشكلات الاتصال. صدر التقرير عن اليونسكو عام 1981.

الأول أن الأخلاقيات المحلية الإقليمية لم يعد بمقدورها مناقشة المشكلات الجديدة التي تواجه الصحافة العالمية. الثاني: لقد فرضت مسؤوليات عالمية جديدة نفسها وأصبح لها تأثير كوني عالمي. فالتقارير الإخبارية من خلال الانترنت أو الأقمار الصناعية تصل إلى كل مكان في العالم وقد تؤثر في الحكومات وجيوش البلاد المختلفة. من هنا أصبح هناك حاجة لأخلاقيات كونية تناسب عالماً تصل فيه الأخبار لجماعات ذات ثقافات وأديان وتقاليد مختلفة. كما أن مبدأ الموضوعية التقليدي الذي يجب أن يتصف به الصحفي التقليدي أصبح معناه الآن أن يكون الصحفي موضوعياً في تقاريره بإزاء عالم متعدد الرؤى والتقاليد والثقافات وليس فقط بإزاء مجتمعه الذي كان يخاطبه الصحفي في الماضي[1].

يضيف بعضهم مسوّغاً آخر للحاجة لأخلاقيات كونية للإعلام، ألا وهو أننا نحيا الآن في عالم هو بالأحرى قرية كونية يحكمها مجموعة أنساق من الإعلام الحكومي، يحتكر كل منها بناء صورة للآخر تغذي روح الانقسام والفرقة هي في أغلب الأحيان صورة ليست صحيحة. نحن في حاجة إلى إعلام مختلف يؤسس لصحافة سلمية peace journalism تهدف للوصول إلى فهم للتعددية الثقافية والكونية التي نحياها. إذا كانت أخلاقيات الإعلام قد ركزت حتى وقت قريب على أخلاقيات الإعلامي الفرد، فإننا في حاجة لأخلاقيات للإعلام تناسب العالم الكوني الذي نعيش فيه، تتأسس على اتفاقيات دولية ترى في التواصل حقاً من حقوق البشر[2].

4.4 ماهية هذه الأخلاقيات الكونية.

يرى بعض أدعياء هذا الاتجاه أنهم في محاولتهم تأسيس هذا النسق الكوني من ثقافات مختلفة، لم تكن التصورات الأخلاقية لهذه الثقافات غير الأوربية والأميركية - مثل ضرورة احترام الكرامة الإنسانية وقول الصدق وعدم اتباع العنف- سوى تصورات غربية اقتبسها أصحاب هذه الثقافات اللاأورو-أمريكية وضمنوها أنساقهم الفكرية بحيث تناسب ثقافتهم. وبالتالي تبقى الأطر الممثلة

[1]- ibid

[2]- Tehranian، M. (April 1، 2002) Peace Journalism: Negotiating Global Media Ethics. In The International Journal of Press/Politics. In Journals.Sagepub.com/doi/abs/10.11771081180/x0200700205. تم الدخول بتاريخ 17 - 12- 2017

للأخلاقيات الكونية للإعلام في النهاية أطراً غربية[1].

الحقيقة أن هذا الزعم يجافيه الصدق والموضوعية، إذ إن هذه القيم – وسأقصر حديثي هنا على الثقافة العربية الإسلامية- ليست في أساسها قيماً غربية. لقد كتب صاحب هذه الأسطر مقالاً بعنوان Arab Perspectives[2] نُشر عام 2014 شرح فيه المنظور العربي الإسلامي للخمسة عشر مبدأ من مباديء أخلاقيات البيولوجيا التي أقرتها سائر الدول الأعضاء في اليونسكو عام 2005 في وثيقة الإعلان العالمي لأخلاقيات البيولوجيا وحقوق الإنسان Universal Declaration of Bioethics and Human Rights. هذه المباديء هي احترام الكرامة الإنسانية، المنفعة والضرر، الاستقلالية والمسؤولية الفردية، الموافقة المستنيرة، ناقصي وفاقدي الأهلية، احترام الضعف البشري والسلامة الشخصية، الخصوصية والسرية، العدالة والمساواة والإنصاف، عدم التمييز وعدم الوصم، احترام التعددية والتنوع الثقافي، التضامن والتعاون، المسؤولية الاجتماعية والصحة، التوزيع العادل للمنافع، حماية الأجيال المستقبلة، حماية البيئة والتنوع البيئي والمحيط الحيوي. لم يعن كاتب هذه الأسطر بشرح المنظور العربي الإسلامي لهذه المبادئ من حيث إنها في أصلها مبادئ غربية تم الاستعانة بها في ثقافتنا العربية الإسلامية ولكنه أراد أن يبين كيف أنها جزء لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية منذ نشأة الإسلام. حيث دلل كاتب هذه الأسطر على ذلك باستشهادات من القرآن والسنة. كان ملخص رأي كاتب هذه الأسطر أن سائر المبادئ يمكن أن نجد أساسها في المبدأ الأول ألا وهو احترام كرامة الإنسان. للإنسان كرامة في المفهوم الإسلامي لأن الله اختاره خليفة له على الأرض. لحفظ هذه الكرامة يجب الامتناع عن الإضرار بها ونسعى إلى نفعها، واحترام كرامة الإنسان تعني احترام خصوصيته واستقلاليته في اتخاذ القرارات، وهي الاستقلالية المحكومة بالمسؤولية. تظهر استقلالية الإنسان في حقه في تقديم الموافقة. يجب حماية ناقصي الأهلية وفاقديها كجزء من احترام كرامتهم، وكذلك يجب احترام ضعفهم. ولأن البشر خلفاء الله على الأرض، فلا تمييز بين شخص وآخر وهو ما يعني ضرورة تحقيق العدالة والمساواة والإنصاف، وعدم التمييز وعدم الوصم. لا ينطبق هذا على الأجيال الحالية فقط ولكن ينسحب على الأجيال

[1]- Shakuntala Rao and Herman Wasserman (2007). Global Media Ethics Revisited. A postcolonial critique. in Global Media and Communication [17423:1(2007)7665-] Volume 3(1): p.30. In http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/ 1742766507074358 2017 12- – 17 تم الدخول بتاريخ

[2]- 'Arab Perspectives' (2014) in H.A.M.J. ten Have، B. Gordijn (eds.)، Handbook of Global Bioethics، Springer Reference، pp. 269- 291

المستقبلية أيضا. ولأن البيئة بكل مكوناتها من خلق الله، فلها قيمة في ذاتها، وهو ما يعني ضرورة حمايتها لذاتها وليس فقط من أجل الأجيال القادمة[1].

نعم يتفق كاتب هذه الأسطر على أن حظ العرب حتى الآن من التنظير قليل، للدرجة التي يزعم بها أنه لا وجود لنظرية أخلاقية عربية إسلامية تتأسس على مباديء أخلاقية نابعة من البيئة الإسلامية يمكن الاستعانة بها بشكل كلي في حل المشكلات الأخلاقية لأي ميدان من ميادين الأخلاقيات التطبيقية. إلا أن هذا لا يعني أن هذه المباديء غير موجودة وأنها ليست جزءاً من ثقافتهم. هناك فارق بين عدم تنظيري للمباديء التي تحكم - أو يجب أن تحكم- سلوكي وبين عدم وجودها. قد يقول قائل إن هذه المبادئ التي شرحها كاتب هذه السطور في المقال الأجنبي سالف الذكر مبادئ خاصة بميدان بحث آخر وهو أخلاقيات البيولوجيا ولكننا نقول إن الكثير من هذه المبادئ ينطبق على مجال الإعلام مثل حماية كرامة الإنسان، وعدم الإضرار والمنفعة وعدم التمييز والعدالة واحترام التعددية والتنوع الثقافي والخصوصية والسرية والمسؤولية الاجتماعية، وأن معنى المبادئ الأخلاقية ثابت لا يتغير. يختلف الأمر فقط في طريقة تطبيق المباديء واستخدامها من مجال لآخر. فمعناها لا يختلف سواء طُبقت على مجال البيولوجيا أو الإعلام أو الإدارة أو أي مجال من مجالات الأخلاقيات التطبيقية.

المراجع المستخدمة

أولا: المراجع العربية

الكسو «الاستراتيجية العربية للبحث العلمي والتقني والابتكار». جامعة الدول العربية. 2014

http://www.alecso.org/en/2016-04-06-07-56-24.html تم الدخول بتاريخ 20 - 06 - 2017

ثانياً: المراجع الأجنبية

Darwish، B. (2014). ‘Arab Perspectives’ (2014) in H.A.M.J. ten Have، B. Gordijn (eds.)، Handbook of Global Bioethics، Springer Reference، pp. 269- 291

.Kieran، Matthew (1999). Media Ethics. Praeger، Westport، Connecticut London

[1]- Ibid.، pp.269270-

National Association for Science Writers (2014). Code of Ethics for Science Writers. In https://www.nasw.org/code-ethics-science-writers. 18 تم الدخول بتاريخ 2017 - 12 – .

Shakuntala Rao and Herman Wasserman (2007). Global Media Ethics Revisited. A postcolonial critique. in Global Media and Communication [17423:1(2007)7665-] Volume 3 (1): 29 -50. In http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1742766507074358 2017 - 12 – 17 تم الدخول بتاريخ

Tehranian، M. (April 1، 2002) Peace Journalism: Negotiating Global Media Ethics. In The International Journal of Press/Politics. In Journals.Sagepub.com/doi/abs/10.11771081180/x0200700205. 2017 – 12 – 17 تم الدخول بتاريخ

Ward، S. Global Media Ethics. Center for Journalism Ethics. School for Journalism and Mass Communication. University of Wisconsin-Madison. In https://ethics.journalism.wisc.edu/resources/global-media-ethics/ تم الدخول بتاريخ 17 – -12 2017.

التوسُّط موضع خلاف

تأويلات المفهوم

جان دافالون Jean Davallon [*]

تكمن أهمية هذه المقالة في السياق الذي اختاره الباحث لتظهير الإشكالية المفهومية والاصطلاحية لكلمة "التوسط"، فهو يبيّن أن هذه الكلمة كانت ذات معانٍ ودلالات مختلفة عما هي عليه اليوم عندما ارتبطت بالعالم الافتراضي.

هنا معالجة تحليلية لمفردة التوسّط داخل الحقل الميديائي، حيث عمد الباحث إلى فتح خطوط تأويلية متعددة الاتجاهات لمقاربة الإشكالية.

المحرر

لو ركّز الباحثون في علوم الإعلام والاتصال، ولو قليلاً، على كلمة «توسّط»، فسيظهر على الفور مباشرة الحضور القوي، لهذه الكلمة في مفرداتهم. هذا الحضور يأخذ تارة، شكل استخدام بسيط للكلمة في معناها الشائع، وتارة شكل استخدام مخصوص، ليدلّ على مساقٍ متميّز بحضور طرف ثالث، وطوراً أخيراً، محاولة تعريف نظري للكلمة. نقترح هنا، اعتبار هذه الاستخدامات المختلفة، علامة انبثاق طريقة جديدة للتفكّر بالاتصال. ومن المؤكد أن هؤلاء الباحثين، رجعوا بقوة الى تعريف فلسفي للتوسّط، ولكن الإضاءة، التي يحملها التفحّص نفسه لهذه المرجعية، يدل بشكل

---

*ـ عالِم اجتماع فرنسي، أستاذ فخري في قسم علوم الإعلام والاتصال في جامعة "أفينيون" **Avignon**.
Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse Laboratoire "Culture et communication" (Recherche sur (les institutions et les publics de la culture,ÉA n3151

ـ العنوان الأصلي للمقال: **La mediation: la communication en procés?.**

ـ ترجمة: صلاح العبد الله ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.

خاص، على أنه إلى جانب التعريفات التقليدية للاتصال، كنقل للمعلومات أو كتفاعل اجتماعي، ينشئ معنى ثالث، يركِّز الاهتمام على البعد الإعلامي الخاص.

لقد عرف تصوّر «التوسّط»، خلال السنوات العشر الأخيرة، غنىً لا سابق له. فبعض استخداماته هي، بكل وضوح، بعيدة كثيراً عن أي تفكير حول الموقع العلمي للكلمة. فاذا ما تكلمنا على وسيط الجمهورية أو أيضاً على نظام التوسّط القضائي، فهل ثمة ما هو مشترك بينهما، وبين التوسّط الثقافي مثلاً؟

إن الوسائط الأولى هي: سلطات منظمة اجتماعية بين أشخاص في حالة خصومة، أو من لديهم مصالح متباينة ـ سلطات بوضعية ثالثة ـ هي في آن حيادية، وتحظى بسلطة ويرتكز تأثيرها في إمكانية إيجاد تفاهم بين الأطراف المتنازعة، آملة أن تسمح لهم بالخروج من وضعية النزاع. لا شيء من ذلك في التوسّط الثقافي. ليس ثمة أية وضعية نزاع، ثمة فقط غياب ومسافة. أمّا بالنسبة لوجود طرف ثالث، يُدْرَكُ عموماً كأحد المعطيات المكوّنة للتوسّط، فهل في ذلك ما يكفي ليسمح بتعريفه؟

لنتوقف عند التوسّط الثقافي.إنه يمكن بالتأكيد. إن يُعرّف وظيفياً: هو يهدف إلى إصال جمهور إلى أعمال ثقافية (أو معارف). ويرتكز تأثيره في إقامة مساحة مشتركة، بين هذين العالمين الغريب واحدهما عن الآخر(عالم الجمهور وعالم الموضوع الثقافي)، هادفاً بدقة تملّك الأول للثاني. وفي المجال التطبيقي لا، يقل اشتماله على أشياء مختلفة، كالاختلاف الوظيفي للوسائط (المتحف أو التراث على سبيل المثال)، شكل تأثير ثقافي مقابل تنشيط ثقافي، إقامة علاقة بالفن، تصوّر وإنجاز منظمات وأعمال فنية، بغية عرض الفن على الجمهور، وشرحه الخ. إننا ندرك ذلك، فما أن يُعاد وضع التعريف في سياقه، حتى يتحدَد موقعه، وما إن يظهر مقتدراً على فعل مصالحة حتى ينفطر، ليدل على حقائق جدّ مختلفة. إن مثل هذا التنافر يُترك لمن لا يحلمون كثيراً: ما جعلني أعترف أنني بقيت مدة طويلة مرتاباً – كي لا أقول بصراحة حذراً – حيال فكرة تقدّمُ السهولة، في تصنيف ظاهرات وأعمال أو أشياء، ولكن تعرض عيب التهرّب، ما إن يُفهم تعريفه كمفهوم إجرائي – أي أن يسمح في الواقع، بالتصنيف من دون إعطاء إمكانية الوصف أو التعريف من أين يأتي غناه الراهن في علوم الإعلام والتواصل؟ ماذا يمكن أن تكون عليه منفعته وفائدته العلمية؟ إننا نستطيع بالتأكيد، أن نرى في ذلك، فعل تمرين، أو طريقة ذات علاقة جزئية، مع تطور استخدام الكلمة في المجتمع. ونستطيع في المقابل، أن نحاول تقييم المفهوم أو تأسيسه.

المسعى الذي سأتبعه هنا، سيكون أكثر قرباً، من الأسئلة التي تواجه الباحث، بشكل محسوس،

إذا ما وُجِه بحقيقة استخدام أو عدم استخدام هذه الفكرة. ستكون نقطة انطلاقي، القرار الذي اتخذته باللجوء الى هذه الكلمة، للدلالة على العملية الرمزية، لإنشاء علاقة بين عالم الزائر، وعالم العلم، من خلال عرض العلم (دفالون Davallon 1988 مذكور من خلال 75 :1999a ملحوظة 52) مُترافقاً في مرحلة ثانية، بقرار توسيع استخدامه حتى البعد الرمزي للعمل الإعلامي للعرض (دفالون 1999a: المقدمة: 2003)[1].

ولكن، بما أن غرضي، ليس الدفاع أبداً، ولا إيضاح هذا القرار، سأبدأ بتفحّص الاستخدامات الراهنة لهذه الفكرة، في منشورات علوم الإعلام والتواصل. والرهان هو في الحقيقة، محاولة فهم، فيما يتعدى السؤال البسيط، للإطار النظري، الذي يؤسس ملاءمته وصلاحيته، ما يبدو لي أنه انبثاق مفهوم جديد لوقائع التواصل.

الاستعانة بالتوسط

إن تفحّص مجموعة كتابات، في علوم الإعلام والتواصل، يسمح بتمييز ثلاثة نماذج من استخدامات كلمة توسّط[2]، سواء عاد إليها المؤلفون بطريقة عرضية، أو استخدموها مفهوماً إجرائياً، أو خصّصوا لها قسماً من مؤلفهم بغية إعطائها تعريفاً:

أ- الاستخدام الأول: الشائع

تؤخذ الكلمة، في هذا الاستخدام، بين المعنى الشائع والمعنى العلمي. وعلى أيّ حال، فمن المفترض، أن يكون هذا المعنى، معرّفاً في مكان آخر من قبل.

إن معنى التوسط الشائع (الذي هو أيضا المعنى الأول للكلمة)، المقدر له، أن يصالح أطرافاً متخاصمة، يفترض مسبقاً نزاعاً، ويحتوي فكرة تصالح أو إعادة تصالح، هو نسبياً، قليل الحضور في الأدب العلمي لعلوم الإعلام والتواصل، باستثناء الحالة التي يكون فيها، مسألة إجراءات توسّط (في

[1] - أُدرج القرار الأول في إطار نظري، هدف مقاربة المساق الرمزي الحاضر، في أية وسيلة إعلامية (أنظر مثلاً دفالون **1993، 1999b**) ضد مقولة نزع رمزية مجتمعنا. والثاني في مشروع دراسة عمل البعد الرمزي نفسه للإعلام واللعب بين داخل وخارج الجهاز الإعلامي (الذي أسميته في مقدمة **L'exposition à L'oeuvre**، براغماتية الجهاز) هذا الاستخدام لمفهوم التوسط، يندرج هكذا (بعد المفهوم الرمزي في مقابل إنتاج أنساق الإشاده **Sémiotisation**، والتواصل أو الاستراتيجية (**V.g Davallon 1993, 1999b**.

[2] - تتألف مجموعة الأفراد الاولى، التي تم تفحصها من تواصلاتهم في المؤتمرات الأربعة الأخيرة لـ **SESIC**. أما المؤلفات الأخرى، التي أُحتُفظ بها (قرارات، مجلات، مؤلفات فردية ومؤلفات مشتركة) فقد كانت دون أي معيار تصنيفي أو بالحري بحسب القراءات التي تمت لضرورات البحث والتعليم. وهذا يعني أن ثمة بحثاً استكشافياً كلياً. مع ذلك، ينبغي توضيح أن إحصاء المعاني المختلفة، أظهر إشباعاً محدوداً نسبياً في المدوّنة. (لأنه ظهر منها القليل، إذا ما عدنا من القرارات الأخيرة، الى الأكثر قدماً) وكما سنرى، أن ثمة تركيزاً في استخدام الكلمة، في المؤلفات التي تستخدم بطريقة صريحة هذه الفكرة. وتجدر الإشارة أيضاً، إلى أن الأمثلة المذكورة، في هذا النص، لا تأخذ في الحسبان مجموعة التوافقات، إنما لها فقط قيمة إدراجها.

المنظمات مثلاً)، أونشاطاً مهنياً[1].

وفي الواقع، إن الاستخدام الأكثر شيوعاً، يتوافق مع المعنى الشائع الثاني (المعنى الثانوي): معنى فعل استخدامه كوسيط أو أن يكون ما يستخدم كوسيط، مع فكرة أن هذا الفعل، لا يقيم علاقة بسيطة، أو تفاعلاً بين كلمتين من ذات المستوى، ولكنه مولّد لشيء إضافي، مثلاً لحالة أكثر إرضاء. وسأعطي مثلاً مستلاً من «يوطوبيا التواصل لبروتون 1997: 137 - 139» يتناول «وظيفة التوسط» لوسائل الإعلام والتواصل «لقد تمّ ابتكارها لمساعدة الناس، على التواصل بشكل أفضل، فيما بينها، إنها الجواب على وعينا العميق للانفصال المجتمعي، وعلى تباعد بعضهم عن بعضهم الآخر، مقروناً بعطش التقارب»، إنه دور التوسط الذي يسهّل التواصل، والمقدَّر له أن يساعد، على الانتقال الى حالة أفضل. فالصحافي الذي في هذا السياق، يعرض ويناقش خطاب الآخر (ما قاله أحدهم في مقابلة على سبيل المثال) هو «وسيط» يمتلك صفة التوسط، بين الشخص والجمهور، والأمر يمكنأان يتحوّل، بحسب ما يمكن أن يقوله هذا الشخص (ص 143). إننا إذاً، إزاء إحالة مضمرة إلى مفهوم تقليدي للصحافي بوصفه وسيطاً.

مثل آخر للإحالة المضمرة: المثل الذي يرد في «مجتمع التواطؤ» (La société de Connivence Beaud, 1984). حيث يكون استخدام الكلمة نادراً، باعتبار ما يبعث العنوان الفرعي على الفهم (Media, mediation et classes sociales) (وسائل الإعلام، التوسط والطبقات الاجتماعية). ولكن الكلمة تبقى معرّفة قليلاً، باستثناء الحالة، التي يكون فيها الكلام على «الوسطاء الجدد» «طبقة المثقفين الجديدة»، الذين يشاركون في عمل وسائل الإعلام (ص 313-298)[2].

الحقيقة الدامغة لهذا النمط من الاستخدام هو أنه يحيل على نص جواني، يُفترض أن يجد فيه القارئ تعريفاً للتوسط – وينبغي إضافة - أن من المفترض أنه يعرفه. وعليه سنراه في الحال، ومثل هذا النص الجواني، هو حتى هذه اللحظة محدود.

[1] - ثمة حالة مهمة لهذا الاستخدام، هي الرجوع الى هذا المعنى، لتعريف توسطات الكتاب (1999Lecture9,). ويحدد المؤلف أنه لا يوجد نزاع في هذه الحالة. ويمكن مع ذلك أن نلاحظ في هذا الصدد أن فكرة الانقطاع والتفاوت تظلّ دائما حاضرة في خلفية كل تعريفات التوسط.

[2] - على القارئ أن يحدد الفرضية (ولكن لا شيء يدعوه لذلك مباشرة) أن بمقدار ما تكون وسائل الإعلام، مقاربة كتقنيات رمزية (ص sq 289) تسهم بمساقات التوسط. ونستطيع إذاً (ربما) الذهاب حتى تفسير الكلمات الأخيرة للخلاصة كمعلنة مفهوماً للتوسط المجتمعي، صنعته وسائل الإعلام: «وسائل الإعلام هي اليوم، كما البارحة المدرسة، أحد الأمكنة الأساسية، حيث السلطة الاجتماعية محسوسة بالكلام، وبالرمز، وتعريفها الخاص للإجتماعي الذي تصرح به: بدورها كوسيط والمعارف التي يعطيها المجتمع من تلقاء ذاته، تعود إليه كما التصورات تعود إليهما وتصبح جزءاً من الحقيقة، وتسهم في تغييرها(ص 333).

ب- ضرورة التوسط: استخدام إجرائي.

بعض فروع الأبحاث، يستخدم فكرة التوسط، بوصفه مفهوماً إجرائياً ليدل مساقاً مخصوصاً أو يصفه أو يحلله، مما يستدعي اقتراحات للتعريف، تبدو مع ذلك، متغيِّرة كثيراً من فرع لآخر.

لنبدأ بالتحقق، من هذه الفروع المختلفة، الأول ما يمكن تسميته بـ «التوسّط الإعلامي» للدلالة على العمل، داخل وسائل الإعلام، التي على نقيض «نشر الإعلام»، تضع الصحافي في وضعية الطرف الثالث، الوسيط. هذا الأخير يستمد شرعيته، من انتمائه الى حقل مختلف، عن أولئك الذين «يذيعون» المعلومات، أو المواضيع التي يروجون لها. وظيفة الوسيط هذه، تستدعي بداهة، مجموعة من الإجراءات المخصوصة كتابة أو تمثيلاً[1]. هذا الاعتراف بوظيفة الفاعل الاجتماعي، يوجد في فروع أخرى من الأبحاث، خاصة في التوسط في علم التربية والتوسط الثقافي.

في التوسط في علم التربية، وضعية المدرب كوسيط - وهي أيضا وضعية طرف ثالث – تستوجب بالتأكيد، عنصراً علائقياً، وتنطوي أيضاً على تنظيم التفاعلات التربوية، لتكون علاقة متعلِّم – معرفة فعّالة، وتحقق العملية التعليمية (V.g Fichey & Combes, 1996). هل ينبغي لوضعية الطرف الثالث، أن يؤمنها مدربون فقط، أو يمكن أن تتحقق أيضا بأجهزة تقنية يستخدمها المدربون؟ هذا السؤال يبدو جوهرياً، لأنه ينطوي في خلفيته، على سؤال معرفة كيف والى أي مدى، يمكن لهذا التوسط أن يكون موضوع تصنيع (Moeglin 1988)[2].

في التوسط الثقافي، تحضر بقوة، المقاربة المزدوجة للوسطاء والتوسّط. وليس بعيداً عن ذلك أنها تُحيل على حقلين مرجعيين، لا يُستوفيان إلاّ جزئياً. والكلام عن الوسطاء، هو عموماً، اتخاذ مهنيي التوسط كمرجعية (على سبيل المثال التوسط المتحفي، أو التراثي، في الحدود التي يعتبر فيها هذا القطاع المهني، أحد القطاعات الأكثر تطوراً). وبالمقابل، كما سنرى في النقطة الأخرى بتفصيل أكثر، فإن التوسط الثقافي، الجمالي كما توسط الثقافات والمعارف الخ. يغطي حقلاً

[1] - انظر مثلاً **Christine Croquet** عن نقد السينما (1998) أو **Soulez** عن التقديم التلفزيوني كوساطة (1998). مقال الاولى مرجعيته **Neveu et Rieffel(1991**) من أجل مقاربة الصحافي كوسيط، ومن جهة أخرى، من المحتمل أن يكون **Breton** اتخذ مرجعية هذه المقاربة (1997) ويمكن أيضاً أن نعتبر أن، هذه الوساطة تقترح هكذا لقاء بين عالمين وتسهم بهذا العمل بتحضير مشترك للتقديمات (**Gellereau 1998:99**). ولكن هي بالحري أقرب الى تصور التوسط الثقافي. ينبغي التنويه هنا بنظرية السرد الإعلامي، الذي يستخدم كلمة وساطة ولكن بالمعنى الذي أعطاه إياه (**V.g.dubeid 2001) Ricoeur**

[2] - التعارض بين التوسط من خلال الصحافي، ونشر الإعلام، لا يكون دون ذكر التعارض بين التوسط في علم التربية الإنساني، والتوسط التقني للمعارف، الذي يميز تصنيع هذين الأخيرين. ونشير الى أنه يوجد أدب مهم، حول البعد التربوي الخالص، للتوسط في علوم التربية لم يؤخذ بالحسبان هنا.

أوسع بكثير، وهو غالباً مقاربة نظرية الى حد بعيد، وهي تُغرق مراجعها في نظريات، كما على سبيل المثال، نظرية الفضاء الجمهور (Allard Chamial 1988). و»الطرف الثالث المرمِّز«. (Dalage pY – Debruyne Voandiedone 2002) وأيضاً نظرية «الترجمة» بحسب معنى لاتور Latour Caillet 1955b.[1] وسنلحظ أن توسط المعارف، تشكل حقلاً شبه مخصوص، يرجع من ناحية إلى توسط المعلومات، ومن ناحية أخرى إلى الخصائص الاجتماعية أو سيميائية التواصل Thomas 1999) بحث في التواصل 13و4) [2].

سأجمع بطيب خاطر، مجموعة استخدامات أخرى، لمفردة توسط تحت فئة - هي واسعة قليلاً بالتأكيد، ولكنها محددة كفاية- في التوسط المؤسساتي. هذه الاستخدامات تُحال، إما على تصوّر سياسي[3] وإما على مقاربة سوسيولوجية. وحينما يتكلم ماتيلار Mattelart في التواصل – عالم، عن التوسطات، فإن الكلمة تتخذ مرجعية من مساق بناء الهيمنة (من التوافق)، بحسب غرامشي. وهذا المساق تتم إذ ذاك مراقبته، من خلال التقاء الثقافات أو التنوع والتعقيد الثقافيين (:V.g. Mattelart, 1993 88.273). ويبدو أننا نكتشف هنا، توضيحاً للبعد السياسي للتوسّط، الذي سيكون لنا عودة إليه. أما المقاربة السوسيولوجية فانها توجد بالأحرى، مع التوسط الاجتماعي، الذي يشكل الميدان الرئيس للتوسطات المؤسساتية: ويكون ذلك عموماً لمناقشة «تأثير» التقانات الحديثة، إما في مكان العمل [4](Durampart, 1998) وإما من خلال شبكات التواصل الاجتماعي (Millet – Fourrier 1998).

ثمة استخدام أخير، يتميّز من الاستخدامات الأولى فيما لو رُبط بها. وهو يخص تحليل استخدامات التقانات. وحد التوسط، يستخدمه للتهرّب من الحتمية المزدوجة، الاجتماعية والتقنية: التوسط تقني «لأن، الاداة المستخدمة، تُبنين التطبيق» واجتماعي، «لأن الدوافع، أشكال

[1] - نجد في الواقع، لدى هذا المؤلف التفسيرين: في مقاربة المتحف، التوسّط الثقافي (**Caillet 1995a**) يشدِّد على البعد العملي وعلى الوسيط، حيث التوسط، هو ما يقوم به الوسيط (ويتمّ تصوّه حينئذ «كمعبر» بين عالمين، «مرافقة» للزائر بغية إيصاله للأعمال الفنية، أو إلى المعرفة المعروضة في المتحق، ومراكز الفن أو المواقع التراثية). ففي المقالة (**195b**)، ليس المقصود وضع الزائر والعمل الفني على علاقة، ولعب دور الوسيط بين قطبين، وإنما العبور من مستوى إلى مستوى أعلى، مفترضين في آن، انتقالاً وخلقاً لشيء جديد، ينطوي على إنتاج حالة جديدة (مواقف المؤلفين، والموضوعات والخطابات الخ).

[2] - لنشر للتذكر أن المعنى الذي يعطيه علماء الاقتصاد لحد التوسط الثقافي «هو إنشاء الشهرة التي تنطبق مع النتيجة الأصلية لموضوع الإبداع وتحويله إلى سلعة تجارية». (**Rouget & Sagot Duvauroux 1996: 13**)

[3] - ويمكن أيضاً، أن نضع في هذه الفئة استخدام تعبير مثل «وساطة مدينية "mediation Ciloyene" (Natali & Rasse 1998"** الذي يعني في الواقع، بعداً للتوسط الثقافي.

[4] - يدخل المؤلف، على سبيل المثال، تمييزاً بين التوسط التقاني والتوسط التقني ليقارب البعد المؤسساتي. وقد ناقش برنارر فلوري **Bernard Floris** فكرة التوسط الاجتماعي، في مقال سأعود إليه لاحقاً(**Floris 1995**). وهو مثل آخر يناقش إدارة النزاعات: .(**Deliège(2000**

الاستخدام والمعنى المعُطى للتطبيق، يعود الى التدفق في الجسم الاجتماعي، كما يشير على سبيل المثال جوزيان جوّي Josiane Joeut. وتبدو إذاً فكرة التوسط، في هذه الحالة، تشير الى عمليات – كما إلى تأثيراتها – تقننة Techmicisation مساق التواصل (توسط تقني)، وفي آن، إلى تدخل البعد الذاتي، في تطبيقات التواصل (توسط اجتماعي).

إن ضمَّ استخدامات التوسط في خمس فئات، يدفع الى التفكير، أن لكل قطاع من البحث، استخدامه الخاص، بل تعريفه الخاص ـ للتوسط. ومن دون شرح واقع الحال، من الصعوبة بمكان، تحديد ما سأعود اليه لاحقاً للقول إن الرجوع الى هذه الفكرة هو حاضر جداً في بعض القطاعات، وعملياً غائب كلياً، عن القطاعات الأخرى. وتفحّص هذه المدونة الاستكشافية، حتى الآن، يعطي معلومات خصوصاً، حول أهمية العنصر الثالث، الذي يتأكد حضوره، كعلامة مميزة للتوسط. وإذا تغير كثيراً شكل هذا التوسط بين مؤلف وآخر، فبالمقابل، تأثير هذا العنصر يبدو ممتلكاً أربع خصائص: الأولى، هذا الفعل يمارس دائماً، الى حد ما، «تأثيراً» في مُتلقي التواصل: سيصل، يُعلم، ويمر الخ وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الفعل مقوَّم: إنه مستفيد، محترم، ومقدرة قيمته كذات وليس كأداة؛ والثانية، الموضوع، الفاعل أو وضعية الإنطلاق تخضع لتغيير، من حقيقة أنه مندمج في سياق آخر. مثلاً، الموضوع التقني، موضوعاً، في سياق استخدام، يعمل على نحو مختلف، عن صنيع التوسط، حتى لو لم يتحول مما هو عليه. وهذه ظاهرة مشابهة للعمل الفني والمعرفة.

والخاصية الثالثة، إن مُشغِّل الفعل (العنصر الثالث كونه وسيطاً)، هو بالتأكيد تارة فعل إنساني، وتارةً أخرى فعل موضوعي بشكل جهاز، وطوراً الاثنان معاً، ولكن مهما يكن من أمر، ثمة على الدوام تقريباً، جدل حول شكله وطبيعته. والخاصية الرابعة، هي أن فعل العنصر الثالث ذو تأثير دائم على المحيط (وفي الأغلب المحيط الاجتماعي) حيث موقعه.

وعليه فإن أول معاينة نجريها، هي أن فكرة التوسط تستدعي تحوّلاً للوضعية أو للجهاز التواصلي، في كل مرة، يكون فيها حاجة لوصف فعل، وليس مجرّد تفاعل، بين عناصر، قد تشكلّت من قبل، ومن دون ذلك أيضاً، انتقال عنصر من قطب إلى قطب، وهكذا سأعرض فرضية، أن ثمة رجوعاً للتوسط، حالما يكون ثمة فشل، أو عدم تكيّف لتصورات التواصل العادية، التواصل كنقل للمعلومات، والتواصل كتفاعل، بين عنصرين من المجتمع. ومع هذا الرجوع ينتقل أصل الفعل، من الفاعل المرسِل، أو من ما بين الفاعلين الى فاعل ثالث: ثمة تواصل من خلال عملية الطرف الثالث، والمسألة الجوهرية هي إذاً طبيعية الطرف الثالث، الخلافات الملاحظة هي خلافات في

الشكل أو في الطبيعة؟ يبدو أن في حقيقة ذلك تتباعد المقاربات.

ج- نحو تعريف نظري للتوسط؟

لنرَ إذاً واقع الحال، من جانب المؤلفين، الذين يقترحون تعريفاً صريحاً. أو أكثر للتوسط. إننا نلاحظ بادئ الأمر، أن إرادة تعريف التوسط، من وجهة نظر نظرية، (وحتى علمية) هي تعدٍ مخصوص على حقل علوم المعلومات والتواصل.

ثمة أربعة مؤلفين تم ذكرهم بشكل عام، ويعتبرون مراجع، اثنان منهم، لديهما على الأقل كهدف مُعلَن، نظرية في التوسط (Bernard Lamiset et Jean Caune) والاثنان الآخران بإعطائهما بنظريتهما مكانة مركزية كلياً للتوسط، ما قادهما لإنتاج تعريف، ومقاربة واضحة الى حدٍ كافٍ، ومفصّلة.(Louis Queré et Antoine Hennion).

إننا نجد في «أمكنة التواصل»، العرض الذي يسمح، بأن نفهم بمزيد من الوضوح، المكانة التي أُعطيت للتوسط، في النسق النظري، الذي اقترحه برنار لاميزيت[1](1992). المعنى الذي أعطي لهذه الفكرة، لا يُضبط خارج قراءة ومقاربة، لمجمل هذا النسق النظري. تلك هي، على سبيل المثال، حالة علاقة التوسط، مع التواصل الذي يذهب المذهب نفسه، مع سلسلة اعتراضات (أو تمايزات) بين تواصل ما بين - ذاتي وتواصل من خلال الإعلام (تؤمنه إحدى سائل التواصل)، والفضاء الرمزي أو الفضاء العام الخ... هذه السلسلة، التي ترتكز بذاتها على التمايز، بين شكلين من الكلام، الكلام الذي «يعلن في الفضاء الخاص حيث يعيش أشخاص متميزون ويتخاطبون» (LAMIZET, 1992:187). «والكلام الذي يعلن في الفضاء العام، وهذا هو التوسط. « إن تعريف التوسط «كمرافعة» يسجل إذاً في مقاربة ميتا – نظرية تتكون بين قطبي اللغة والسياسة. وهكذا فإن التوسطات (التوسطات الرمزية للغة، توسطات التواصل في الفضاء العام والتوسطات المؤسساتية للإستراتيجيات الاجتماعية) تؤمن جدلية المفرد والجمعي. وإذا ما تساءلنا في هذه الشروط، ماذا يمكن أن تكون عليه، طبيعة الطرف الثالث، فإن الجواب يقودنا في آن، إلى الانعكاسية وإلى الإنابة[2]. وما يبدو في مصدر الطرف الثالث، هو بالفعل، من ناحية تضاعف الذات في صورتها

[1] - يمكن أيضاً، استيضاح مقال «التوسط»، للاميزيت وسيلم (1997) الذي يقترح توليفة، حول الفكرة، تبدأ على النحو الآتي: «مرافعة توفر في التواصل والحياة الاجتماعية تمفصل الفرد وخصوصيته والبعد الجماعي للألفة الاجتماعية والرابط الاجتماعي».

[2] - الطرف الثالث هو ما يجب أن ينوب في التواصل ما بين – ذاتي. هذه الإنابة في شكلها الأكثر بساطة هي الضمائر الشخصية في فضاء التواصل ما بين – ذاتي، يمكن أيضاً أن تسمح في شكلها المؤسساتي باتفاق يلتزم به الأفراد كما يشرح المؤلف. مذ ذاك «التواصل الاجتماعي، يقدم نفسه، كموضوع تفكر الجدلية، بين النسق الاجتماعي والأفراد الذين يلتزمون بتوسط استخدام الرمزي في العلاقات الاجتماعية (ص 212).

ومن ناحية أخرى تضاعف الاجتماعي في الاتفاق السياسي[1].

يتبنى Jean Caune في «من أجل أخلاق للتوسط» pour une éthique de la mediation وضعية، هي تقريباً، متعارضة في النقاط كلها، مع وضعية Bernard lamizet: لإنشاء مفهوم التوسط، يقترح تفحص المقاربات الثلاث المعتادة (أي استخدامات سوسيوبوليتيك، ومقاربات نظرية للحد، ومقاربات التطبيقات الاجتماعية التي يدل عليها هذا الحد). وهو ينطلق من أشكال التوسط، التي ميزت السياسات الثقافية الفرنسية، منذ بداية الجمهورية الخامسة «توسط بالتماس» (ستينيات القرن الماضي)، المرتكزة على المشاركة المباشرة، مع المؤلفات «التوسط بالتعبير» "mediation par l"expression" (سبعينيات القرن الماضي)، الموسومة بالانخراط في التطبيقات الفنية "mediation par médiatistion de lart" (ثمانينيات القرن الماضي). معطية الأفضلية، لسياسات علاقات عامة، وبث تجاري. ومن خلال تفحّص نماذج التوسط المذكورة، تمّ التعريف على المستوى التقني، والتاريخي والمفهومي، بحسب منظور براغماتي وبالحضور المشترك لـ «قصدية المرء، لبناء علاقة ما بين - ذاتية». و"un support expressif et symbolique «مستند معبّر ورمزي» و"وضعية إعلان:"situation d'enonciation" أي «إطار حسي فيزيائي واجتماعي» (caime 1999:210).

هذه المقاربة التي إحدى نقاط انطلاقها هي الأخذ بالاعتبار، «الطلب الاجتماعي للتوسط»، تؤدي الى اقتراح «استبدال فكرة التوسط الجمالي، بمنظور وجودي للفن» (ص 241). ومن وجهة النظر التي تشغلنا (طبيعة الطرف الثالث) من الضروري، أن ننظر لا من جهة ما هو مقترح في النهاية، ولكن بالأحرى، ما يعزّز هذا التصور للتوسط. وعليه فإننا نجد الإجابة في مؤلف سابق (Caune 1995) حيث يشرح أن الثقافة هي توسط فيما تحقق علاقةً «بين جلاء manifestation التعبير، وفرد وعالم مرجعي (مما يعطي وجهة نظر أخرى للتعريف بحسب الشروط الثلاثة المذكورة سابقاً). ولهذا، فالتعريف يرتكز على الوظيفة الرمزية، كما يعرفها كاسيرر Cassirer كتوسط بيننا وبين الواقعي. مذ ذاك «الرمز يفتح على شيء آخر، غير ذاته، من خلال التوسط الذي يحققه،

[1] - ولكن في نهاية المطاف، إذا عدنا أدراجنا، من تضاعف الذات (مع مرجعية مرحلة مرآة لاكان **Lacan**) الى اتفاق (**Le foedus**) الذي هو في آن عقد، التزام وتأسيس(، فإذ اللغة تبدو مستخدمة كقالب - إنها «حيادي التواصل» (ص 9) محيلة كل أشكال النزعة الاجتماعية **socialite** الى إلفة اجتماعية **sociabilité**(الرابط هو سياسي لأنه توافقي) ونمطه هو ما بين - ذاتية، يجد أساسه في تصورات الفرد. والنتيجة هي برأيي مغامرة الانمحاء - كي لا نقول سقوط الحق لتقادمه، لنبقى في مجاز التحليل النفسي - والاجتماعي ومادية وسائل الإعلام في كل ما يمكن، أن تمتلكه من منشئ لبنيتها. وهذه نتيجة ترجع الى تصالب مصطلح المثولية الموروث، من الألسنية ومن انبثاق الوعي، من البحث عن التعريف **spécularité**.

أنه يفتح ممرا».(Caune 1995:70) إن هذا التصور للرمز كطرف ثالث (ينطلق من المحسوس ليصل الى مدلول لا يُدرك) يؤسس مقاربة عمل الثقافة كتوسط، على نمط «استبدال دائري للحدود الثلاثة(الجلاء manifestation كحقيقة محسوسة، الفرد الذي يعيش، أو يحدث الجلاء: الإطار الثقافي والاجتماعي الذي يأخذ الجلاء فيه معنى[1](ص 87).

في مؤلف قديم «مرايا ملتبسة» des miroirs équivoques انتقد «لويس كيري»Louis Quéré المقاربات الوضعية للتواصل الاجتماعي، الذي يتميز باستبعاد الطبيعة الرمزية للتبادل الاجتماعي، ويقترح تصويب «العمل» الاجتماعي لوسائل الإعلام، انطلاقاً من حالة، أن «التبادل الاجتماعي، هو تفاعل بين أفراد، تنقله وسائل الإعلام، من خلال ما هو رمزي[2]" "Quéré, 1982:29. التواصل الاجتماعي كما هو مفهوم، ينطوي على استخدام التوسطات الرمزية، أي «إنتاج هوية مع تأكيده، على اختلاف بين المتحاورين» (ص 46). والمؤلف هو على وضعية وسيطة، بين وضعية Bernard Lamizet ووضعية Jean Caune، إذ ينطلق من مقاربة تاريخية وميتا - نظرية، ليحاول فهم التوسطات الرمزية الحاضرة في وسائل الإعلام، إلى جانب التوسطات التقنية. التحليل يعالج في الواقع، تغيير إرساء الموضوعية للتوسط الرمزي المداخل في مجتمعنا[3]. هذا الإرساء للموضوعية، يتوق الى أن تُقام استراتيجيات وتقانات[4]، على وسائل وأدوات تقنية، ما يثير في الحال سؤالاً (أثاره المؤلف

[1] - ما يأتي، فيما يتعدى حوار موقع الرمزي، قد يستدعي تشبيها محدداً مع مقولة **Bernard Lamizet**: «لا يمكن أن تفهم الظاهرة الثقافية إلا من خلال حركة دائرية يقترن فيها جلاء محسوس يقدّر كتعبير، ومجتمع يتخرجن تحت شكل رمزي وفرد مُعبرَّ عنه. وفي الواقع ينشئ الفرد هويته في الحقل الثقافي من خلال الظاهرة المعبرة. والجلاء لا يأخذ معنى إلا من خلال عدد من الظروف التي تشكل السياق الثقافي التي يتفتح داخلها. وبالجلاء الذي يعيشه الفرد، يعبر المجتمع عن نفسه رمزياً. سنتكلم على العمل الثلاثي للثقافة تحديداً، لأن العلاقة بين اثنين من الحدود الثلاثة (جلاء، فرد، مجتمع) لا يمكن فهمها دون حضور الحد الثالث». **(88-Caume 1995:87)**

[2] - ملحوظة دقيقة ذلك أن حد «تفاعل» فُهم بمعنى **G.H.Mead** وله أربع مزايا للتوسط الاجتماعي، تسمح بالقبض على فرادتها.1) هذا التواصل الاجتماعي يرتكز على الانعكاسية **reflexivité** (الملازمة للتبادل الاجتماعي 2) يترجم الشكل الاجتماعي لهذه الانعكاسية بحقيقة أن التعارف المتبادل يؤدي الى وفاق. فحالما يتوصل الأفراد إلى فهم متبادل، يحققون اتفاقا يحدث جماعة تحقق موضوعيتها في خارج ما بين - ذاتي 3) يفترض التبادل مساقاً لبيان بشكل طرف ثالث مرمّز، أي «القطب الخارجي الحيادي لا هو مع (للأول) ولا مع (الثاني)». ويحتل موقع المرجع الممكن الأول والثاني، «الأقران في اختلافها» (ص 33). هذا الطرف الثالث يتشكل من أنماط ثقافية (قواعد تبليغ، ألعاب أدوار، ضوابط أفعال، ترسيمة إدراك وتصنيف، ونصوص إرساء الموضوعية وكفلاء ميتا - اجتماعية في خارج حيث يلتقي: نصوص تذكر بمعلومات وتجارب، خطابات معيارية وتفسيرية للاجتماعي)، رابعا. هذا الإرساء للموضوعية يتم بواسطة نصوص توسط محددة تاريخياً - حيث الإعلام، يؤمن في المجتمع الحديث، إدارة الطرف الثالث مرمّزاً (خاصاً لمجتمع «تاريخي» (ص 42-43).

[3] - إذ نقول إرساء موضوعية التوسط الرمزي، يجب أن نفهم من ذلك «انعكاس غيرته»، «إنشاء مكان آخر، يلحظ ما هو خارج الاجتماعي، بما هو عليه» أي فضاء عام (وبكلام آخر أيضاً جهاز توسط رمزي). «الهوية والرابط الاجتماعي، هما هكذا، مضافات **Corrélitifs**، قضية تباعد المجتمع عن ذاته، ومن خلالها يصبح المجتمع مرئياً لأفراده» (ص 84-85).

[4] - قضية إرساء موضوعية التوسط الرمزي، لم يعد يتحقق على طريقة الرأي العام، وإنما على طريقة النزعة العلمية **Scientificité** «وهو يرتكز بعد ذلك على ثلاثة مرتكزات: وسائل وأدوات تقنية (سمعية بصرية مثلاً)، وعلى استراتيجيات يتطلب نجاحها، السيطرة على قواعد الخيار العقلاني، ومعرفة تحليلية تسمح بتوقعات مشروطة، وعلى تقانات، أي صيغ تُعرِّف طرق التصرُّف، في إطار عمل عقلاني، بالنسبة لغاية محددة، في أي مجال كان».(ص 108).

في الخلاصة بطريقة براغماتية) النتائج الإناسية (الانتروبولوجية)، لاستبدال هذه «التوسطات التقنية(ماكينات، طرائق، إجراءات مستنبطة وقواعد عمل استراتيجي) بوسائط رمزية في ميدان التفاعل الاجتماعي (ص 179)، وحتى إن وضعنا جانباً هذا السؤال الشائك، حول العلاقة بين التوسط الرمزي، والتوسط التقني، فإننا نجهد للاعتراف، أن التوسط مرتبط مباشرة، بالفعل الرمزي للمجتمع، وبالتحديد من خلال مفهوم الطرف الثالث المرمّز.

هكذا نرى اختلافاً واضحاً، يرتسم بين المؤلفين الثلاثة السابقين، في طريقة تفكر الطرف الثالث – وبالتالي التوسط – يعود الى انطلاق الأول، من اللغة والفاعل، والثاني من مساق مؤسسة الثقافة، والثالث من انتروبولوجيا الفضاء العام. وفي المقابل، يمكن استخلاص ثلاثة ثوابت: 1)استخدام العناصر نفسها، لتعريف التوسط: ما بين - ذاتي: Intersubjectivité واللغة والسياسي 2) المبدأ الذي بمقتضاه، يكون التواصل الاجتماعي، نتيجة التوسط وليس العكس. 3) وأضيف: التوسط يبنى حول نقطة تسرّب- تُسمى ما هو خارج، حيادي وسلبي. وهي بحسب – الذين يتدخلون في مساق التواصل، من دون أن يكون للذين يسهمون فيه أي سلطة عليه. وفي الحقيقة، هذا ما تعنيه بأساليب مختلفة، صورة الطرف الثالث، التي وصفها Louis Quéré كطرف ثالث مرمِّز.

لنأت، الآن الى التعريف الرابع، تعريف أنطوان هانيون Antoine Henion في مؤلفه "la passion musicale" «الشغف الموسيقي، وعنوانه الفرعي «سوسيولوجيا التوسط»، من النظرة الأولى لا يبدو فيه، أية صورة للطرف الثالث. وهذا يعود الى حقيقة أن المقصود، هو سوسيولوجيا التوسطات، أكثر منه تفحص التوسط، بالمعنى الذي يمكن أن يفهمه المؤلفون الثلاثة السابقون. ومن جرّاء ذلك، ليست العناصر المكونة، هي نفسها تماماً. المشروع ليس مقاربة السياسي، أو الثقافة، من خلال ما بين –ذاتي. وانعكاسية التبادل الاجتماعي، الذي يؤدي الى تصورات، من خلال استخدام نص دال، والتحليل يتبنين، حول عناصر أخرى: تحديداً هذه التوسطات التقنية، أو الاجتماعية (الآلة، التوزيع، تناغم الأصوات والتسجيل) التي تأتي، لتسهم في بناء علاقة، وتواصل بين الجمهور والموسيقى. ليس مع الموسيقى بشكل عام، وإنما أنماط من الموسيقى، التي تتوافق مع طريقة خاصة، لبناء العلاقة مع طرائق مخصوصة لتعريف، واستخدام ومفصلة وتنضيد التوسطات. الأولوية إذاً أُعطيت، لفهم مساقات، بناء العلاقة بين الفن والجمهور.

ولكن، هنا أيضاً، فإن لعبة التوسطات، حتى وإن حُدِّدت، في الشبكة المتنافرة لما هو بشري ولا – بشري، فإنها تنتظم، حول نقطة تسرّب، تُترجم كما يبدو لي، تحديداً بغياب تعريف التوسط، في هذا

المؤلَف. وبطريقة ما، فإن الانتقال، من سوسيولوجيا التوسط، نحو سوسيولوجيا الإدمان، في «صور الهاوي» "les figures de l'amateur" يبدو لي، كاستكشاف لنقطة التسرب هذه: التفحّص من حقيقة، أن انطلاقاً من التوسطات، يمر شيء ما، يقع حدث، عبور لا يبقي شيئاً كما من قبل؛ المقصود إذاً «التعرّف إلى لحظة العمل، بما هو خاص، ولا ينعكس ورؤيته، كتحول وعمل منتج Henion 2000:178 ولنلحظ، أننا بوصولنا الى هذه النقطة، لم نعد بعيدين كثيراً، عما يمكن أن يكون، مقاربة للتوسط الجمالي[1].

طريقة أخرى لتفكّر التواصل؟

لنتوقف على المعاينة المزدوجة، التي أجريناها للتّو: معاينة الرجوع، إلى فكرة التوسط، الحاضرة أكثر فأكثر، في علوم الإعلام والتواصل، ومن جهة أخرى، على معاينة الصعوبة، التي لا يمكن نكرانها، والتي يجد نفسه في مواجهتها، كل من يباشر، في إعداد تعريف وإن قليل الدقة، لهذه الفكرة. هذا يعني: 1) عدم اعتبار هذا الرجوع، كمسعى بسيط، ملائم، ولكن بالأحرى اعتباره الدليل، لضرورة تفكّر بعض الموضوعات، وبعض الميادين (كل مرة، يصبح فيها البعد الثقافي للتواصل موضع رهان) أو استخدام بعض المقاربات، التي تقصد اعتبار اثنين، بل عدة أبعاد (اجتماعية وسيميائية، تقنية وسيميائية) ثقافة وتصنيع، كي لا نأخذ إلا الأكثر بساطة). 2) وعدم اعتبار الصعوبة لإعداد تعريف مفهومي للفكرة، بمنزلة عدم قدرة، ولكن بالأحرى كإشارة عمل نظري قيد الصيرورة.

في هذه الحالة، تقدم فكرة التوسط (وليس فقط استخدامها بالإنابة، كنوع من «الجوكر» النظري) فرصة حقيقية لعلوم الإعلام والتواصل، لأنها تقود لتقديم سؤالين: سؤال معرفة إذا كان بالإمكان، أن تصبح مفهوماً علمياً، وسؤال حول تأثيرها في طريقة تفكّر التواصل. هذا هو التساؤل المفتوح على هذا النحو، الذي يسوّغ برأيي، الفائدة التي نستطيع أن نسديها له.

أ-التوسط هل يمكن أن يفعل شيئاً سوى الإحالة على الفلسفة؟

---

[1] - الموسيقى «هي صف من الأشياء، ولكنها ليست أي واحد منها: ليست إلا الآلات، التوزيعات، حركات جسم، مشاهد وإعلام- كلها ضرورية، ولكن كل منها غير كاف، لتنبثق وسطها. أحياناً يمكن أن يحصل شيء من هذه المجموعة. المؤدي يعرف، أفضل من أي كان ما إن، يضع توزيعاً على لوحته، لُبس الموضوع في الموسيقى - إنه يعزف الموسيقى بالتأكيد، ولكن مع ذلك، حقيقة العزف نفسها هي الموسيقى. الموسيقى ليست «مفعولاً به لفعل خارجها آلي. المسألة الحقيقية التي يطرحها التوسط هي هنا: على العكس من سبب أو نتيجة، إنه لا ينفصل عن موضوعه. التوسطات في الفن لها موقع براغماتي. إنها الفن الذي تظهره. إنها لا تتميز عن الذوق الذي توقظه: أي بهذه الصفة يمكن، أن تستخدم كمستند لتحليل وضعي وليس لانهدامها الذي لا يكل».
(9-Hennion, Maisonneuve & Gomartm 2000: 178) الطريقة الأخرى، لفهم علاقة سوسيولوجيا التوسط من مقاربة التوسط هو بدنوِّها إلى ما قاله برينو لاتور 1990 في «عندما الملائكة تصبح حقاً رسلاً سيئة». "Quand les anges deviemment de bien "mauvais messagers

الشيء الأول الذي يمكن أن يُدهش، لدى قراءة مختلف المحاولات، الرامية إلى تعريف التوسط، هو المرجعية شبه الثابتة إلى الفلسفة، وحتى إلى اللاهوت المسيحي. هذا يعود بوضوح، إلى أن المعنى الثاني للتوسط، الذي يخدم كوسيط (I.e.ce qui sert d'intermediaire) يتفق مع ديالكتيك هيغل واللاهوت المسيحي: هما بالذات، نسقا التفكير اللذان يستخدمان، بشكل صريح ومتطور، هذه الفكرة. على أن ليس كثيراً على ديالكتيك هيغل، أن يكون عادة مرجعاً، في كتابات علوم الإعلام والتواصل، بالمقارنة مع فلاسفة مثل أرنست كاسيرر Ernest Cassirer، بول ريكير، تيودور أدورنو، والتر بنيامين أوجورجن هابرماس، الذين باستثناء بول ريكير، لم يناقشوا مباشرة، التوسط على ذلك النحو[1]. أما بالنسبة إلى اللاهوت، فمن المؤكد أن تصوره للتوسط، يعمل كأداة تفكّر العمل الرمزي في مجتمعنا، ولكن ذلك يحدث أمامنا، فيكون هنا، على نحو لا جدال فيه، بحث للمباشرة.

إن ما قلته سابقاً عن أسباب العودة الى الفكرة، والى ما ينتج من تفحص التعريفات المقترحة، يحثني على تطوير الفرضية المذكورة أعلاه، والتي بموجبها، تأتي هذه المراجع، لتعطي أدوات للسيطرة، على نقطة التسرّب التي أدخلها، استخدام فكرة التوسط، في مقاربة التواصل. إن قراءة مؤلف فرانكو كريسبي (Médiation symboliqye et Société) هي حول هذه النقطة ذات الفائدة الأكبر، إذ يعرض، بطريقة واضحة، العلاقة التي تقيمها، مختلف الفلسفات. مع التوسط الرمزي. سبب هذا الوضوح يعود الى منطوق المصطلح الانتربولوجي الذي يؤسس عليه تعريفه: «الثقافة كبعد انتربولوجي، يمكن أن تعتبر في نظام الحياة مثل النتيجة المطوّرة للتعقيد المتنامي، لأنماط العلاقة والتواصل ما بين - ذاتي وما بين - دنيوي» (crespi, 1983: 11). تكون نتيجة ذلك استعاضة جزئية عن حتمية غريزية من توسط رمزي، جدير بإحداث التوافق، وتوجيه الأفراد «بهدف إنشاء نظام اجتماعي، وسلوك متناسق في نسق محدد من العلاقات»[2] (ص 14) كريسبي يسمي «الاختلاف»، تذبذب العلاقات المحددة - غير المحددة، ويقترح، وهذا محور مقاربته - أن الرمزي هو توسط، ليس لانه يهدف الى حل تناقضات الاختلاف، بمقتضى نموذج هيغلي، ولكن لأنه يبقى في تذبذب الاختلاف: الثقافة تميل هكذا لمحو الاختلاف، لانتاج المحدّد، ولكن في الوقت عينه، فإن الفارق

[1] - وأيضاً هل من المناسب التوضيح، أن التوسط يمتلك لدى ريكير، معنى محدداً: التوسط بين زمن وسرد، الذي يستند الى توسط، يُجترح من خلال وضع عقدة ويتدخل هو نفسه في التوسط الرمزي بمعنى كاسيرر (**130-Ricoeur, 1983: 105**)

[2] - مع أن كريسبي **crespi** يتخذ مرجعية ليس من ترنر **Turner** وإنما من فاتيمو **Vattimo** ، فإن الطريقة التي يصف بها التوسط الرمزي، اتخذها من هذا التذبذب لعلاقة محدد - غير محدد. وهي لا تكون من دون استدعاء التجاور - التناوب بين بنية وطائفة **Communitas** لدى ترنر.

الذي يشكل الوعي، لا يعود أبداً الى التشكل كلياً، في النظام الرمزي. ولمقاربة مسألة الاختلاف بطريقة صحيحة، ينبغي قبول، كما يقول «في آن المحدد أي ضرورة نظام رمزي، وغير المحدّد أي حدود التوسط» (ص 22).

فائدة تصوّر التوسّط هذه، هي الإسهام في إعطاء نموذج، يسمح بتفكّر الطبيعة الدينامية لهذا التوسط، ميزته الثلاثية، عمله المفارق ووظيفته الرمزية. ليس لأن مثل هذه المقاربة، تقدم لنا في النهاية، تعريفاً حقيقياً للتوسط، ولكن على نحو أكثر بساطة، لأنها تعط توليفة تمسك هذه الدينامية، هذه المزية، هذا العمل، وهذه الوظيفة بحسب منظور انتربولوجي، أي إنه يثير مسألة العمل الأنتربولوجي، التي تتعهد فكرة التوسط بتعيينه.

وما إن تسجل هذه المسألة، يبقى بداهة العمل العلمي. الأولى تسجيل تعهّد بواجب التفكّر بموقع التوسط الأنتربولوجي، في إطار فلسفي، يعطي هدفاً للبناء النظري، للمواضيع المدروسة، أي مشروع التفكّر علمياً سؤالاً تثيره الفلسفة، من هذه الزاوية، فحقيقة أن مختلف اقتراحات تعريف التوسط، يرجع غالباً لمقاربات، تعرض عمله الرمزي، بحسب مقولات أنتربولوجية (Louis dymont, Victor Turrer, Marcel Gaucher, Michel de certeau, claue Lefort, Louis Morin الخ) تبدو لي علامة استخدام فعلي لهذا المشروع. إنها توظف, فعلاً، لتفكّر المساقات الثلاثة التي تميّز هذا العمل الرمزي، لمحاولة إنشاء إجابات، للأسئلة الثلاثة، التي تحضر عند اللجوء، إلى فكرة التوسط: كيف ينتج بناء اجتماعي، انطلاقاً من عناصر منفصلة (سؤال الدين والسياسة أي سؤال إنتاج ما يربط)؟ كيف تُنتج اللغة، انطلاقا من إعطاء المادة، شكلاً تقنياً (سؤال الترميز)؟ كيف تُنتج المؤسسة، انطلاقاً من العلاقة والفعل (سؤال المأسسة، أي تبلور التطبيقات في أجهزة).

إننا من جهة، نلامس إذاً أسئلة ذات عمومية قصوى، عكفت عليها إلى حد ما، كل الفلسفات. ونجد من جهة أخرى، بحثاً نظرياً، تحليلات للواقع الاجتماعي، وإنشاء أهداف. يمكن إذاً القول، إن فكرة التوسط، كما استخدمتها علوم الإعلام، والتواصل تُحال حقاً على الفلسفة، ولكنها تُحال عليها، كما على حدودها (حدود عدم إمكانية تفكّر، وأقل من ذلك مناقشة أصل الرمزي)، وكما على اسئلة، تتعلق بمسعى انعكاسي، وبالمقابل وبشكل ملموس، بوصفي باحثاً، إذا أردت استخدام حد التوسط كمفهوم، يجب علي بادئ الأمر، وقبل كل شيء 1) ملاحظة حقيقة أن هذه الأسئلة تصدر عن الفلسفة 2) وتصدر عن بحث تماسك فكرة التوسط منطقياً، وصلاحيتها في أبحاث علوم الإعلام والتواصل.

انطلاقاً من وجهة النظر هذه، نستطيع التساؤل، إذا ما كانت استراتيجيات عدم التعريف، لفكرة

التوسط تحمل فائدة للحذر العلمي: المقصود العودة لتحليل موضوعات تواصلية، هي في آن أجهزة تقنية، اجتماعية ودوال، وليس استهداف تفكير، حول التوسط والرمزي: هنا يكمن الاختلاف، بين المسعى العلمي، والمقاربة الفلسفية.

ب- هل يقترح التوسط طريقة جديدة لتصور التواصل؟

ما إن يتم الاعتراف، بدور الوجه المشترك، لفكرة التوسط، بين أسئلة أنتربولوجية و»لجوء» إجرائي، فإن هذا الدور، لا يكون من دون إثارة صعوبات خطيرة، لأن هذه القسمة بين الوجه الفلسفي والوجه العلمي لهذه الحدود، يعود إلى تفويض الفلسفة العناية لإرساء منظور أنتربولوجي، يستخدم كخطة خلفية، في تعريف التوسط. أليست المواضيع التي يدرسها الباحثون، مذ ذاك، هي محض ظاهرات، ذات أصل بشري واصطناعي artefacts في الحدود، التي تأتي، بما هي عليه، لتندرج في بناء نظري، لا شيء فيه علمي، ويخضع لمبادئ التفكير، والبحث بل واتخاذ موقف إيديولوجي؟ إن في ذلك تخوّفاً، يثير تحفظي إزاء فكرة التوسط: إنها تملك خصائص التوفيق بين عالم البحث وعالم الدراسة الفلسفية. والتقاسم الرضائي بين وجهين، لا يبدو لي مقبولاً، كما أن توزيعاً دقيقاً لا يمكن الدفاع عنه. وعليه نجد أن استخدام حد التوسط، خلال السنوات الأخيرة، يظهر بوضوح، الحاجة إلى تعريف التوسط الذي هو شيء آخر، غير وجه مشترك، يتمركز في علوم الإعلام والتواصل، وغير منظور أنتربولوجي من طبيعة فلسفية. ومن جهة أخرى،فإن الأعمال التي واجهت مباشرة، فكرة التوسط، بغية أن تجعل منها، مفهوما لعلوم الإعلام، والتواصل تبرهن في آن، إمكانية فائدة، وضرورة مثل هذا التعريف. كل ذلك يرافع ليُقارب التقاسم، بطريقة أكثر دينامية، منها ميدانية، وبكلام آخر، بكلمات فيها أكثر، في مجال البرمجة والمقاربة والمشروع، منها في مجال التقطيع والحدود والفصل.

إحدى الطرق، في معالجة هذه الأعمال هكذا، تكون بتغيير وجهة النظر، التي بمقتضاها، نتفحص ملياً المنظور الأنتربولوجي. ليكن بحثنا عن السبب الأخير، لاستخدام علوم الإعلام والتواصل، لفكرة التوسط وتعريفها أقل من أخذنا العلم، بأن ذلك، يشير الى أن الأبحاث، ما زالت في طور اكتشافها وبنائها، كمجال للمعرفة العلمية. ولنكون واضحين: لنفرض أن علوم الإعلام والتواصل، هي في طور مؤازرة اكتشاف العمل الرمزي لمجتمعنا؛ وذلك، ليس عن طريق ميتا -

نظرية لهذا العمل، وإنما بانتاج معارف حول شكل هذا العمل وأنماطه[1]. تقدم هذه الوضعية مزية تحديد ملاءمة مفهوم التوسط وصلاحيته داخل حقل الأبحاث في علوم الإعلام والتواصل.

وفي الحقيقة، بإعادة الأعمال إلى سياقها، تلك التي تلحظ فكرة التوسط، وإدراجها في مجموع الأعمال، التي تبحث فعلياً أشكال العمل الرمزي وأنماطه، من وجهة نظر تواصلية، نحصل على نتيجة مزدوجة: من جهة: 1) إعادة تعريف دقيقة للتوسط، ومن جهة أخرى. 2) إعادة تصنيف نظريات الإعلام والتواصل، التي سأدوّن هنا، جوانبها الأكثر وضوحاً، والأكثر عمومية. مستعيداً عناصر عمل قيد البحث.

1) تعريفان للتواصل، يستخدمان حالياً كمرجعية، الأول الأكثر شهرة، والأكثر تعرضاً للنقد، يتصور التواصل كنقل للمعلومات، بين قطبٍ مرسل وقطب متلقٍّ، في حين أن التعريف الثاني، يستدعى أن البحث في التواصل الاجتماعي، لا التقني، ويتصوره كتفاعل بين ذوات، اجتماعية، كعلاقة بين ذوات تصبح أكثر أهمية من المعلومات التي تدور بينهم. وعليه، وعلى نقيض فكرة مسبقة فإن تنضيد تصوريّ التواصل هذين (نموذج المعلومات ونموذج التفاعل) لا يسمح بالإمساك بالتقني، والاجتماعي معاً[2]. لأن ثمة أيضاً فقداناً للبعد الإعلامي الخالص. أما نموذج التوسط، فهو على العكس، يستطيع ذلك في الحدود، التي يظهر فيه التواصل كاستخدام لطرف ثالث، يتيح إمكانية التواصل الاجتماعي، في حين أن عوالم الإنتاج والاستقبال، هي، مسبقاً، منفصلة بطبيعتها[3].

وإذا نظرنا إليه عن كثب، فإن شجرة النسب لهذا النموذج، تبيّن أن باحثين باشروا في استكشاف تصور التواصل هذا. وهكذا نستطيع تمييز ثلاث سلالات، ركّزت على اللغة، على التقانات وعلى الثقافة كعامل بناء (وإذا أردنا تأسيساً) لشروط إمكانية التبادل هذه، وبتعبير بسيط، سأقول إن الأول، بين هذه السلالات، وُضّح من خلال البنيوية الدلالية والانتربولوجية بل والسوسيولوجا[4]. والثاني من خلال أبحاث، عن الدور الرمزي للتقنية لـ Innis و Mcluhan أو Debray، وبالمقابل من خلال

[1] - نفهم ذلك، أصالة هذه المشاركة مع أنتربولوجيا ثقافية للمجتمع المعاصر، تبدو لي ترتكز، على الأخذ بالاعتبار، البعد المادي، التقني، الاقتصادي والرمزي (باختصار البعد الإعلامي) للموضوعات التواصلية (دفالون). وبكلام آخر على ما كان **Louis Quéré** قد تركه جانباً من مقاربته: «الأشكال والجهاز الأمبريقي لإرساء موضوعية التوسط الرمزي» (**Quéré, 1982: 178**). هذه المقاربة الجديدة الأنتربولوجية للتواصل، يدعيها بوضوح مؤلفون آخرون (انظر مثلاً (**lardellier 2003, Coman 2003**). وبرأيي إن في هذا الاتجاه، يمكن أن تُبنى منهجية ستجيب لنحو علمي لا بحثي ولا فلسفي.

[2] - مثلاً سوسيولوجيا الاستعمال، الاستعلامات تواجه مباشرة الصعوبات التي يثيرها مثل هذا التصور.

[3] - هذا النموذج أظهر كل الأوهام أنه يكفي «إقامة علاقة» بين المنتجين والمتلقين من خلال موضوعات دالة حتى يحدث تواصل.

[4] - من وجهة النظر هذه قد يكون من المحتمل ضرورة العودة الى اعمال بارت او بودريار في علم الدلالة(من دون نسيان البعد النقدي لأعمالهما) أو أيضاً الى بنيوية لفيستروس، وذلك من زاوية مختلفة على شيء من الحصر والتعزيم، والتي تتفوق حالياً مع ما نسميه «ما بعد الحداثة».

الدراسات الامبريقية، لسوسيولوجيا الاستخدمات، او التوسطات[1]، والثالث من خلال أعمال مدرسة فرانكفورت، أو منظرين في الفضاء العام، دمغ مركزهم الحاسم كثيراً من الأعمال، والتقى حوله بشكل ما، عدد كبير من البحّاثة الذين اشتغلوا على «تواصل الجمهور» و»الصناعات الثقافية» ووظيفتها في المجتمع.

2) والاعتراف بتعريف ثالث للتواصل بعيداً عن أن يصبح الآخران باطلين، يقود لاعتبار هذه التعريفات، ليست متنافسة إبستمولوجيا، وإنما كأعمال تاريخية، أتت لتجيب عن اهتمامات، لهذا البعد أو ذاك من التواصل. ومن وجهة النظر هذه، ينبغي تتبّع شجرة نسبها واستخلاص السلالات، التي تشكّلها والتي شكّلت غناها[2].

يكفي، حتى الآن، ملاحظة أن النموذج الأول بين هذه النماذج يغطي الميادين الثلاثة للتقني، والإعلامي وألسنية التواصل، وينحو ليتركنا نعتقد، أنه قد أمّن ما يقترحه نموذج التواصل. أما الثاني، باعتباره التواصل حصيلة التفاعل بين اثنين أو عدة ذوات اجتماعية، يتعهد فكرة أن الثقافي، يعود إلى تطبيق أنساق دالّة فيما بين ـ ذاتي (حتى وإن فُهمت كتفاعل بين ذوات اجتماعية)[3].

وعلى العكس، ما يظهره نموذج التوسط من العناصر، (الإعلام، الندوات الاجتماعية، العلاقة الخ)، أقل مما يظهره من تمفصل هذه العناصر، في جهاز خاص، (النص، الإعلام (الميديا) والثقافة. وفي الحقيقة إن هذا التمفصل هو الذي يظهر كطرف ثالث.

[1]- ينبغي أن نضيف إليها مقاربات قليلة الشهرة في فرنسا كمقاربة (Jesus Martin-Barbero dans des medias aux médiation 1997.

[2]- مثلًا، نموذج رياضي ونظرية أنساق من أجل نموذج الإعلام وأيضاً، الفعالية الاجتماعية لوسائل الإعلام (الميديا) والبعد التواصلي للغة من أجل نموذج الإعلام، وبراغماتية التواصل، وسوسيولوجيا التفاعل للثاني الذي أعطى هذه المجموعة التي اقترح Yves Winkin جمعها تحت التسمية العامة «أنتربولوجيا التواصل».

[3]- ولنلحظ بالمناسبة، أنه، على سبيل المثال، من هذا النموذج تحرر Goffman حالما اقترح مقاربة انطلاقاً من الطقوس ومن مخطط نظري.

الميديا الدينية
بحث في المنظور الإسلامي للإعلام الفضائي

محمد رضا زائري[*]

قدمت القنوات الدينية الإسلامية على امتداد تجربتها - بدءاً بأواخر ثمانينيات القرن العشرين المنصرم- نموذجاً غنياً لدراسة ظاهرة الإعلام التلفزيوني الديني في العالم العربي. لعل الجانب الأهم في دراسة هذا النموذج هو كثرة القنوات الفضائية الإسلامية، وتنوع أساليب عملها، بما يعكس تعدد الاتجاهات والتيارات الدينية والمذهبية التي تعبر عنها.

في هذا البحث نقرأ للباحث الإيراني محمد رضا زائري رؤية نظرية وتطبيقية للإعلام الديني من منظور إسلامي، حيث يتطرق إلى مفهوم الإعلام في ضوء النص القرآني وما ورد بشأنه في التراث العربي الإسلامي. في الجانب التطبيقي ناقش الباحث ظاهرة القنوات الفضائية وطريقة أدائها والثغرات التي تواجهها.

«المحرر»

لا يفارق الإعلام الإسلامي، مفهوم الإعلام كإطار نظري عام، إلا في الوظيفة واللغة المخصوصة التي تؤدي مادته الإخبارية. مع ذلك فإن المصطلح نفسه لا يكتسب معناه الخاص إلا من خلال تعبيرات اللغة الدينية الإسلامية. ذلك بأن كلمة الإعلام في القرآن الكريم، وفي لسان العرب وعند فقهاء اللغة، تناظرها مجموعة من المفردات المرادفة، وكل منها يعبِّر عن صنف معين من الأصناف التي تعود كلها إلى ما ندعوه في لغتنا المعاصرة بـ «الإعلام».. ونستطيع أن نجد في النص القرآني

*- أستاذ جامعي وباحث في علم الاجتماع الديني ـ إيران.

الكثير من هذه المفردات: كالخبر، والنبأ، الإيصال، والبلاغ والتبليغ، والرسالة الإرسال والرسول والدعوة..الخ..

ويمكن فيما يأتي أن نعرض المعاني والدلالات الدينية للمفردات سابقة الذكر.

أولاً: الخبر

«الخبر» مفردة محورية تلخِّص مفهوم الإعلام في اللغة وتكثّفه خاصة وفي البناء الثقافي الإسلامي عامة. في اللغة-وحسب المحدث واللغوي ابن وهب في «البرهان»- «أن الخبر استجلاء للبواطن[1]، فلولا ما أتانا من الخبر في شرح مراد الله – عزّ وجلّ – في الصلاة والصيام ومعنى الكفر لما عرفنا باطن ذلك، ولا مراد الله عز وجلّ في الصلاة والصيام، ولا كان ظاهر اللغة يدل عليه، بل كل من دعا مصلياً، وكل من أمسك عن شيء صائماً، وكل من ستر شيئاً كافراً»[2].

ثانياً: الإيصال

بين الخبر والاتصال عروة وثقى في المعنى والدلالة. ففي القرآن الكريم قوله تعالى: {**وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**}[3]. ومن هذه الزاوية، يعني الاتصال في الفهم والممارسة الدينية الإسلامية، تحويل كل خبر الى مادة للترشيد والدعوة إلى دين الله. وإذاً، فالعمل الإعلامي الإسلامي هو حقيقة أساسية من حقائق التواصل في العملية الاجتماعية، وهويمثل شتى الطرق التي يؤثر فيها المرسل أو يتأثر بها المرسَل إليه «بالبرّ والتودد وعدم الجفاء»، وقد تكون هذه الطرق مباشرة وشخصية أوغير مباشرة ولا شخصية؛ فالإعلام هوحامل العملية الاجتماعية، والتحرير الإعلامي هوالذي يحقق الوصول إلى الجماهير من خلال قناة الاتصال[4].

ثالثاً: النبأ

«النبأ» مفردة قرآنية جديرة بالملاحظة، وهي المفردة التي تحمل اسم السورة الأولى من الجزء الثلاثين من القرآن الكريم. ومن خلالها نلاحظ أن استخدام لفظ (النبأ) في النص القرآني، يقع على وجه الدقة في مجال الإخبار الإلهي لأنبيائه ورسله عن أمره بواسطة الوحي. وحين يقال: نبّأه

[1]- أبوالحسن بن اسحق بن سليمان بن وهب «البرهان في وجوه البيان»- تقديم حفني محمد شرف- مكتبة الشباب العربي – القاهرة – 1969 – ص 112.

[2]- سورة القصص – الآية 51.

[3]- سورة القصص- آية 51.

[4]- محمد حمد خضر- مطالعات في الإعلام – دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – -196 ص 56.

بالشيء: أي أخبره به وذكر له قصته. والنبأ هو»الخبر ذوالشأن والقصة ذات البال. والجمع انباء»[1].

وإلى ذلك ثمة الكثير من الآيات حول «النبأ» والتي تؤدي غاية المعنى بين المرسِل والمرسَل إليه، نذكر منها ما جاء في سورة التحريم:**{قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ}**[2].

رابعاً: الدعوة

مفردة الدعوة تدخل في عمق الإعلام الديني، سواء ما ورد حولها في النص القرآني، أوفي الثقافة الدينية الإسلامية. يقال في اللغة على سبيل المثال: دعوتُ فلانًا؛ أي: صِحْتُ به واستدعيته. وتداعى القوم: دعا بعضهم بعضًا حتى يجتمعوا، وهو التداعي، والدُّعاة: قوم يدعون إلى بَيْعة هدى أو ضلالة، وأحدهم داعٍ، ورجل داعية: إذا كان يدعو الناس إلى بدعة أودين، أُدخلت الهاء للمبالغة[3]. أما المدلول الاصطلاحي للدعوة: فيؤدي المراد نفسه مما سبق لنا وذكرناه من مفردات. "فالدعوة تعني تبليغ رسالة الإسلام، عقيدة وشريعة وأخلاقًا، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، والحض على الطاعة، والالتزام بدين الإسلام في جميع شؤون الحياة من أجل التمكين لدين الله في الأرض، والفوز بالجنة والنجاة من النار[4]".

في السياق عينه، قدَّم العلماء والباحثون تعريفات متعددة للدعوة؛ منها أن: (الدعوة عملية إحياء لنظامٍ ما؛ لتنتقل الأمة بها من محيط إلى محيط)، وعلى هذا يُعرِّف المحقق رؤوف شلبي ـ الدعوة الإسلامية بما يأتي:

هي الحركة الإسلامية في جانبَيْها: النظري والتطبيقي.

من حيث هي: حركة بناء للدولة الإسلامية.

من حيث هي: دفاع عن استمرار وجود الدولة الإسلامية[5]

وتتحدَّث الآيات في القرآن الكريم عن الدعوة من حيث هي هداية وإرشاد، وتبليغ وإنذار، وجهاد بالقرآن الكريم، كما هي في قوله تعالى:**{وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}**[6].

[1]- ابن وهب – المصدر نفسه – ص 115.
[2]- التحريم- آية 3.
[3]- ابن منظور – لسان العرب – الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة 1985 – ص 95.
[4]- محمد علي النجار – معجم ألفاظ القرآن الكريم – الجزء السادس- الدار المصرية- القاهرة 1989– ص 95.
[5]- رؤوف شلبي – الدعوة الإسلامية في عهدها المكي – مطبوعات مجمع البحث الإسلامية – المدينة المنورة – 1974 – ص 32-36.
[6]- يونس – آية 25.

وقوله تعالى:{**يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**}[1].

كما جاء قوله تعالى:{**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**}[2]، وقوله تعالى:{**وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا**}[3]، وقوله تعالى:{**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ* قُمْ فَأَنْذِرْ**}[4].

مما سبق يتضح أن الدعوة هي عملية دعاء وتبليغ وإنذار، وبذل للجهد، وهداية إلى الطريق المستقيم، ومغفرة الذنوب، والفوز بالجنة، والنجاة من النار. وعلى ذلك، فإن الدعوة بحسب ما يذهب إليه الكثيرون من المحققين هي: (إنذار الناس وتبليغهم دين الله تعالى، وبذل الجهد في نصحهم بالتي هي أحسن؛ للترقي بهم إلى أعلى المراتب). ثم إن من أخص الصفات وأفضلها في الإنذار والتبليغ وهداية الناس إلى دين الله عز وجل- خصيصة التدرج، وتعني الترقي بالناس شيئًا فشيئًا، والبَدْء بالأهم ثم المهم؛ للوصول بهم إلى أعلى الدرجات). وانطلاقاً من هذا التعريف، ينطلق الإعلام الديني الإسلامي من مبدأ شمولية الشريعة الإسلامية لجميع شؤون الحياة وسلوك الإنسان، وتتضح هذه الشمولية في الخطاب القرآني في كثير من المواطن، التي تؤكد عالمية الإسلام منها:

أ ـ كونه ديناً للناس أجمعين، كما في الآية: {**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرا وَنَذِيرا* وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**}.[5]

ب ـ عمومية الأحكام الإسلامية: أي تشتمل على كل سلوك الإنسان وشؤونه.

ج ـ **عمومية الجزاء:** فالكل سيحاسب على الخير والشر، في الصغيرة والكبيرة.

د ـ **عمومية التبليغ:** فكل مسلم ومسلمة مسؤول عن تبليغ دينه بالقدر الذي يستطيع، وهذا عملٌ إعلامي بحت[6].

خامساً: البلاغ والتبليغ

إن المفردة الأكثر تطابقاً مع روح الإعلام الإسلامي هي تلك التي اصطلح عليها بـ «التبليغ».

[1]- الأحقاف – آية 31.
[2]- المائدة – آية 67.
[3]- الفرقان – آية 52.
[4]- المدثر – آية 2.
[5]- سبأ: آية 28.
[6]- رؤوف شلبي- مصدر سبق ذكره-

وهذه المفردة تؤدي مهمة مزدوجة لإعطاء الإعلام الإسلامي بعده العقائدي والاصطلاحي. فالتبليغ معناه الإيصال والبلاغ، وهي مهمة الأنبياء ومن بعدهم الأوصياء ومن بعدهم العلماء.

والتبليغ ـ بحسب ما يعرِّفه الباحثون ـ يجب أن يكون هادفاً وقائماً على مضمون فكري أصيل، فهو دين الله ورسالاته وتعاليمه، ولا يكون التبليغ بنشر الفكر الخاص، أوالرأي الخاص، بل يتحتم على المبلَّغ أن ينقل الفكر الأصيل»[1]. ونظرية التبليغ أكدتها الآيات القرآنية، واعتبرتها مهمة ناجزة تفرض على أهل الهدى ومن يتبع سبيل الهداية، ومن جملة السياسات الكبرى لعملية التبليغ أن يكون المبلغون على بصيرة من أمرهم وعلى بصيرة من دينهم وعلى بصيرة من فهم الطريق والوقائع. ومما تقدم فإن النظرية الإعلامية في القرآن تقوم على تبليغ رسالات الله (الفكر الإسلامي وتعاليم دين الله) على يد أناس رساليين يدعون إلى الله (إلى رسالاته) وهم على بصيرة من أمر دينهم وزمانهم وحياتهم وأوضاعهم، وهم ممن يخشون الله في الوسائل والأدوات واللغة والأسباب، ولا يخشون غيرالله من الذين يصدون عن سبيل الله فلا تأخذهم في الله لومة لائم أوحسد حاسد أوشنآن معتد أوآثم.]»[2] وما ذاك ـ حسب الرأي المتفق عليه بين العلماء المسلمين ـ إلا لأنّ الدّاعي والمبّلغ الّذي يحاول أن ينقل هذه الرّسالة إلى جمهوره يرى في ذلك فضلاً كبيراً: من النّاس. والتبليغ لرّسالات الله في مقابل الحديث عن الهوى والرأي الشخصي والنزعة الفردية وإظهار الخصوصيات للمبلغ بل للرسالات وما فيها من حكمة ومنطق وعقل وفهم ووعي ودراية ومواءمة واتساق وانسجام وغير ذلك تستلزم الابتعاد ما أمكن عن إدخال ما هو خاص في هذه العملية، والسعي لعدم الزيادة أو النقصان. وكلما كان الشخص أعظم في هذه المهمّة كانت مسؤوليته أخطر في عمليّة التبليغ، سواء لجهة أصل العملية أو لجهة الحرص على نوعية التعاليم المقدمة والتي يجب أن تكون مساوية مائة بالمائة للوحي ولما نزل من عندالله تعالى، ذلك كله لتحذير الأشخاص الذين سيسمعون قول الله تعالى بأنه لا أحد يحق له أن يتدخل في التعاليم زيادة أو نقصاناً وإن أي تقوّل فيها سيؤدي إلى هذا العذاب المشدد الأليم.» فهناك إذن، هدف إلهي لهذه العمليّة التبليغية يبتغي الدّاعي من خلاله هداية أكبر عدد ممكن من النّاس وهذا عائد الى ان وظيفة التبليغ الإلهي لا نهاية لها سوى إيصال البشر إلى الكمال الإنساني حيث السعادة الأبدية، سواء على الصعيد الفردي أو الجماعي، وهو الهدف الأسمي الذي من أجله بعث الأنبياء، وأنزلت الكتب السماوية، ووضعت الشرائع، وسُنت القوانين الإلهية. وبما أن الوصول إلى هذا الهدف البعيد دفعة واحدة غير

[1] بلال نعيم، بحث حول الإعلام في القرآن- دار الهادي- بيروت- 2002، ص19.

[2] المصدر نفسه، ص22.

ممكن، كان لابد من التدرج في بلوغه، لذلك كان هناك أهداف جزئية ومرحلية تصب كلها في خانة الهدف النهائي، مثل الهداية إلى الله تعالى، والدعوة إلى التوحيد، وإظهار الأحكام الشرعية لتعبيد طرق الطاعة، وسد طرق المعصية، وبيان الصفات الإلهية للتخلق بمكارم الأخلاق، والتنزه عن الرذائل ومساويّ الخصال... إلخ. ولذلك قد يتمكن المبلّغ من إيصال بعض الناس إلى بعض هذه الأهداف من دون بعضها الآخر، وليس في ذلك ضير، فكلما اقترب الإنسان من الكمال النهائي كان ما حققه المبلّغ من نجاح أكبر، فلابد في سلوك أية طريق من الشروع في السير في مراحلها الأولى»[1].

وهناك عنصر مهم جدّاً في هذه العمليّة حسب نظريّة التبليغ القرآني والذّي يتجلى في شخصية من يدعو ويبلّغ وهم: «الرساليون: أهل التبليغ، حملة الرّسالة، النبي وأهل بيته وأصحابه وجميع العلماء والفقهاء والمجتهدون والمفكرون وأهل العلم الذين يجب أن يتمتعوا بمجموعة من الصفات الخاصة والمميزة. أي أن يكونوا:

ـ على بصيرة من دينهم (عالمون بما يبلغون).

ـ على تقوى من الله (يلتزمون بما يعلمون، ويلتزمون بمندرجات الرّسالة في الوسائل والأساليب).

ـ على بصيرة من عملهم (في معرفة الزمان والمكان والخصوصيات).

ـ لا يخشون أحداً إلا الله، حتى لا يأخذهم الرعب إلى ترک المهمة أوإلى تغيير سياساتها وتوجيهها بما يناسب أهل الباطل»[2].

وهذا الواجب الإلهي يشمل جميع المؤمنين بالله تعالى وليس رجال الدّين فقط. ونجد ذلك من خلال التوكيد على دراسة المبادئ والأسس الإيمانية والعقائدية في الإعلام الإسلامي:

ولنأخذ النقطة الأولى في دراسة الإعلام الإسلامي هي ما ورد من توجيهات في القرآن الكريم وأوامره يقول تعالى:

«وانذر عشيرتك الأقربين»[3] ويقول تعالى: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا...»[4] ويقول

[1]- المصدر نفسه، ص24.
[2]- المصدر نفسه - ص 25.
[3]- سورة الشعراء - 214.
[4] سورة العنكبوت - 69.

أيضا: «نحن أعلم بما يقولون، وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد»[1]. وقوله في سورة «النحل»: «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين»[2].

وإذن، فالأمر الآلهي هنا هو الدعوة إلى الله... والدعوة الى الله لها أسس انذارية أو تربوية... وتتحدد هذه الأسس عندما تتحدد البيئة التي ندعو بها إلى الله... فالإنذار للعشيرة الأقربين الذين يعرفون الدعوة ويفهمون الدين ولكنهم يعرضون عنها كبر وغطرسة... والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة عندما يتطلب الأمر دعوة تربوية للذين يفهمون منطق الحياة...[3]:

ولكن السؤال التي يثار في هذا المقام هو التالي: هل تصل هذه الدعوة اِلى غيرالمسلمين وتتجاوز حدود الأمّة المسلمة لتشمل النّاس جميعاً، أو تختصّ بالأمّة المسلمة فقط؟ في الجواب عن هذا السؤال يجمع العلماء والباحثون المسلمون على: أن «من الواجب المتيقن أن تظل الدعوة مشغولة بأمر المسلمين وخاصة الأمة، تذكرّهم بحق دينهم، وتنبههم عند غفلاتهم، وتقيل عثراتهم، وتُسدّد خطاهم، وتطمئنهم إلى صحة حقائق دينهم وعظمها، وتدرأ عنها الشبهات والأباطيل، ثم تقيم الدين في مجتمعاتهم، شعائر وشرائع، في الاقتصاد والاجتماع والسياسة وغيرها، حياة ومنهجاً، تصديقاً وتحقيقاً». يضيف: «وخطاب القدوة هو أول خطاب يجب أن يُوجَّه إلى الناس من أصحاب الدعوات وحَمَلَة الرّسالات ومن اتبعهم بإحسان وخلفهم بإيمان، وإلا فسيبقى الناس في حاجة شديدة لهذا الخطاب، مهما وجه إليهم من خطاب آخر، وإن جَمُل أوكَمُل. ولقد كان النبيون- صلوات الله وسلامه عليهم ـ قبل أن يقدموا خطاب ربهم للناس، يقدمون لهم أنفسهم- خيرين صالحين راشدين- فيجد الناس فيهم الصدق والأمانة، والبر، والحرص على نفعهم، فيرضون بهم، ويرجون منهم، ويتخذونهم أسوة حسنة»[4].

سادساً: الرسالة

عند هذه المفردة، نصل اِلى نقطة مهمة ورئيسة وهي تتمثّل في كون الإسلام رسالة للناس أجمعين، ورسالة الإسلام رسالة عالمية. غيرمحدودة بزمان ولا مكان، ولا بأمة ولا بشعب ولا بدولة أو جماعة. وبالتالي فهي ليست رسالة لشعب خاص يزعم أنه وحده شعب الله المختار وأن الناس

[1] سورة ق – 45.

[2] سورة النحل – 125.

[3] زهير الأعرجي- الشخصية الإسلامية مؤسسة إعلامية، دار التعارف – بيروت -1982 ص38.

[4] عبدالله الزبير عبدالرحمن، من مرتكزات الخطاب الدعوي، دار العبيكان – الرياض – -2001 ص68.

جميعاً يجب أن يخضعوا له. كما أنها ليست رسالة لإقليم معين يجب أن تدين له كل الأقاليم في الارض وتجبي له ثمراتها وأرزاقها. أو كذلك لطبقة معينة مهمتها أن تسخِّر الطبقات الأخرى لخدمة مصالحها أواتباع أهوائها أوالسير في ركابها[1].

وفي آيات القرآن الكريم ما يؤكد على عالمية رسالة الإسلام نشير في ما يأتي إلى بعضها:

1) «وما هو إلا ذكر للعالمين»[2].

2) «نذيراً للبشر»[3].

3) «إن هو إلا ذكر للعالمين»[4].

4) «إني رسول الله اليكم جميعاً»[5].

5) «ليكون للعالمين نذيراً»[6].

وكون الإسلام رسالة عالمية فمعنى ذلك أن أحكامه صالحة لكل زمان ومكان، ومهيأة للبقاء والاستمرار والعموم.»[7] ولعل من بديهيات الإسلام وصفاته الأصلية – حسب الفقهاء-أنه جاء لعموم البشر ولم يأت لطائفة معينة منهم أو لجنس خاص من أجناسهم، قال تعالى: «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً» وقال تعالى: «قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً» وعموم الإسلام هذا غيرمقصور على مدة معينة من الزمن أوجيل خاص من البشر وإنما هو عموم في الزمان كما هو عموم في المكان، ولهذا فهو باق لا يزول ولا يتغير ولا ينسخ، لأن الناسخ يجب أن يكون في قوة المنسوخ سواء أكان النسخ كلياً أم جزئياً، وحيث إن الإسلام ختم الشرائع السابقة كلها وإن محمداً (ص) هو خاتم الأنبياء والمرسلين، فمعنى ذلك أن الشرائع الإلهية انقطعت وأن الوحي الإلهي لم يعد ينزل على أحد، قال تعالى: «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين» وعلى هذا لا يتصور أن ينسخ الإسلام أو يغيره شيء».[8]

---

[1]- ز. الأعرجي- الشخصية الإسلامية – مؤسسة إعلامية- مصدر سابق- ص 51.
[2]- سورة القلم، الآية 52.
[3]- سورة المدثر، الآية 36.
[4]- سورة التكوير، الآية 37.
[5]- سورة العراف، آية 158.
[6]- سورة الفرقان، الآية 1.
[7] المصدر نفسه، ص136.
[8] المصدر نفسه، ص57.

2 - القنوات الدينية الإسلامية: ظروف النشأة وشروط الولادة

اعتمد الخطاب الديني في عصور الإسلام الاولى على وسيلة الاتصال الشخصي الجماعي وخاصة في المساجد كأمكنة دينية جامعة. إذ كان يلتقي فيها طلاب العلم الفقهاء والعلماء خلال حلقات درس اتخذت فيما بعد نهجاً منتظماً كان له عظيم الأثر في نشر علوم الدين. كانت المساجد أشبه بجامعات إسلامية يتزود الناس فيها بعلوم الدين ويتفقهون بالمسائل المرتبطة بحياتهم اليومية إلى جانب انتشار حلقات تحفيظ القرآن الكريم. وإلى جانب الإعلام بوسيلة الاتصال الشخصي والجمعي (أوالجماعي) كانت هناك وسيلة تدوين المخطوطات ونقلها، وكانت هذه الوسيلة بديلا من الوسائل الطباعية الحديثة المعروفة الآن. وكثير من أمهات الكتب الدينية الموجودة اليوم، نُقِلت وطُبعت في العصر الحديث عن أصول مخطوطات قديمة كتبت في عصورها بأيدي كاتبيها من العلماء[1].

واذا كان من استعراض تاريخي مكثف لتطورات الخطاب الديني الإسلامي، فيمكن العودة إلى بدايات ازدهاره بظهور المطبعة في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي. وقد تمثل ذلك عبر انتشار الكتب المطبوعة واقتناء الناس لها وتزايد أعداد طلاب العلم، وتعدد المعاهد الدراسية الدينية في مختلف المجتمعات الإسلامية.

ويمكن القول في هذا المضمار إن الخطاب الديني احتل مكانة متواضعة جداً في البداية مع ظهور الإذاعة والتفلزيون في القرن العشرين. جرى ذلك على شكل برامج دينية كانت تتمثل غالبا في أحاديث وقراءات دينية إلى جانب تلاوة بعض آيات القرآن الكريم، ثم تنوعت محتويات الخطاب الديني الإعلامي وأساليبه لتأخذ صيغاً مختلفة مثل الندوة الإذاعية، الدراما الدينية، المسلسل الديني، آذان الصلاة، الى خطبتي الجمعة وغيرها. ثم اتجه الرأي نحو انشاء إذاعات دينية متخصصة تكون بمنزلة ركيزة أساسية للإعلام الديني، فأنشئت إذاعات القرآن الكريم في مصر والمملكة العربية السعودية وإذاعة نداء الإسلام في مكة المكرمة، وحذت الجزائر هذا الحذو بإنشائها في التسعينيات من القرن العشرين إذاعة القرآن الكريم، ونعتقد أن معظم الدول الإسلامية أنشأت إذاعات دينية خاصة بالقرآن الكريم. كذلك يمكن الحديث هنا عن تنامي الفضائيات الدينية في المجتمع الإسلامي مع ظهور قنوات «المجد» و«الرسالة»، و«سمارتس» و«المنار» و«الفجر»، وهدى باللغة الإنجليزية وقبلها بظهور قناة اقرأ التي مهدت لظهور هذه القنوات الفضائية الدينية

[1]- بو علي نصير ـ الخطاب الديني ورسائل الإعلام ـ دراسة نقدية قدمت في مؤتمر «الخطاب الديني المعاصر والمتغيرات الدولية ـ جامعة الجزائر ـ 15 كانون أول (ديسمبر) 2007.

وأعطت صبغة وتصوراً جديدين للخطاب الديني في وسائل الإعلام الحديثة[1].

ويركِّز باحثون في الشأن الإعلامي الديني على مجموعة مجالات تؤلف على الجملة مادة نشاط الإعلام الديني الفضائي اليوم. يشير هؤلاء بداية إلى المساجد: الصفحات الدينية في الجرائد اليومية والمجلات الأسبوعية الدينية المتخصصة؛ والبرامج الدينية في الراديو؛ والتلفزيون؛ إلى المواد والمحتويات الإعلامية التي تعكس صوراً من الثقافة الإسلامية مثل المسلسلات وبعض البرامج الثقافية الرمضانية ناهيك عن الأفلام الدرامية الدينية مثل: «الرسالة»، «القادسية»، «عمر المختار»، «أهل الكهف»؛ «مريم العذراء» إلخ؛ وكذلك الأفلام الوثائقية (التسجيلية) عن الآثار الإسلامية ومناسك الحج الخ..[2].

في أي حال، فإن الإعلام الإسلامي في ظروفنا المعاصرة حتى الثمانينيات من القرن العشرين هو صورة من صور الإعلام المتخصص أي ما سمي بـ «الإعلام الديني»[3]. بمعنى أن الإعلام الديني هو الجزء المتخصص في قضايا الوعظ والإرشاد والتبليغ وتعليم الناس الأمور الخاصة بدينهم. وهو الإعلام والخطاب الديني المرتبط بالفروع وليس بالأصول، لأن الأصول هي من مهمة الإعلام الإسلامي ككل. والإعلام الإسلامي- كما يقول باحثون – هو إعلام شامل وكامل بشمول العقيدة الإسلامية وكمالها، ولا يرتبط فحسب بالقضايا الدينية، وإنما يتعداها الى جميع نواحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخ. والإعلام في مثل هذه الحالة إسلامي في صدق أخباره، إسلامي في الترويح والتسلية، إسلامي في إعلاناته وإسلامي في تعليمه، وإسلامي أيضاً في شرح الأخبار وتفسيرها[4].

مرحلة البث الفضائي

مع بداية العام 2001 شهد الفضاء العربي ميلاد ثلاث قنوات تلفزيونية تبث عبر الأقمار الصناعية وهي بالتتابع قناة "إقرأ" التابعة لشركة راديو وتلفزيون العرب "ART"، ثم قناة "طيبة والت" التي أعلن عن تأسسها في إمارة دبي من العام نفسه، وهذه القناة التي كان من المقرر أن تبدأ بثها المباشر مطلع عام 1424هـ ـ 2004م، إلا أن ظروفاً تقنية حالت دون ذلك، أما القناة الثالثة فهي قناة الرحمن التي تبث من جاكرتا عاصمة أندونيسيا. بعد هذا التاريخ شهد العالمان العربي والإسلامي انطلاق

[1]- بوعلي نصير- المصدر نفسه.
[2]- محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، المسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 56.
[3]- المرجع السابق نفسه، ص 36.
[4]- المرجع السابق نفسه، ص 37.

العشرات من القنوات الفضائية الدينية التي تبث باللغة العربية[1].

لقد شهدت نهاية القرن العشرين الماضي وبداية الألفية الثالثة ما يمكن أن ندعوه انفجاراً في عدد القنوات الفضائية العربية وتنوع توجهاتها واختصاصاتها، ولأول مرة يترافق البث التلفزيوني (الصورة) مع الإرسال الإذاعي (الصوت). وبنتيجة ذلك صار في الإمكان تلقي الإرسال الإذاعي ليس عبر الموجة القصيرة أو المتوسطة، بل عبر الخدمة التي تقدمها الأقمار الصناعية، والتي تكاثرت هي الأخرى في الفضاء الخارجي، ووُظفت لخدمة الاتصالات وبث القنوات المنطلقة من الأقطار العربية[2]. في المقابل أزهرت ما يمكن تسميتها مدن الإنتاج التلفزيوني العربي وأهمها في مدينة القاهرة ومدينة دبي، للتحول إلى قاعة نشطة لصناعة البرامج المختلفة ولتلبي الحاجة المتزايدة للقنوات العربية السياسية وغيرها، وفي ظل أوضاع تنافسية شديدة، إلى الظفر بالأسواق وبالتالي باهتمام المشاهد العربي ومن ثم المعلنين التجاريين. بالإضافة الى ذلك أسهمت شبكة الأقمار الصناعية في توفير خدماتها التكاملية التواصلية في الفضاء، الإمكانية للقنوات التلفزيونية العربية لتوسيع تغطيتها لتتجاوز الحدود الجغرافية للوطن العربي نحو المحيط الإقليمي المجاور ثم تنتقل إلى قارات العالم الأخرى وبوجه خاص إلى أوروبا وأميركا الشمالية. وبتكاثر القنوات التلفزيونية الخاصة، انتهت عملياً سيطرة الدولة على البث التلفزيوني، وأضحى التلفزيون الفضائي، بوصفه وسيلة إعلامية أشبه بالصحف الخاصة في مطلع القرن الماضي، وتحولت القنوات الفضائية إلى منابر إعلامية متنوعة الأهداف والمواقف، وشديدة التعبير عن الخارجة السياسية للقوى والتوجهات الفكرية والاجتماعية السائدة في الوطن العربي. وفي إطار هذا الكم الكثير والمتنوع من المنابر الإعلامية المنطلقة عبر الفضاء، وفي سياق نظام تواصلي سمعي بصري شديد الفاعلية والتأثير في المتلقي، ونظام متنوع في مادته وتوجهاته السياسيةوالاجتماعية والفكرية، كانت النخب العربية توجد بكثافة وفاعلية على الشاشة، كمحيط خصب لتبادل الآراء والأفكار، ولممارسة دورها في التأثير المباشر، وجاء فعل الحراك الشعبي المعبر عن انتفاضة الشارع العربي تحدياً للمشهد الإعلامي العربي بأسره، ولم تعد الأجندات التقليدية لأداء الآلة الإعلامية بكل وسائلها وممكناتها خارج الزلزال الكبير. هنا حدث التحول الجذري في توالي الهزات الارتدادية في مواقف النخب العربية إزاء التمردات الفكرية وانعكاساتها العفوية في صفحات المشهد الإعلامي، ولم تعد قضية إشباع الحاجات المعرفية للمتلقي كافية لتلبية الاستجابة لفعل التغيير عبر الحراك، وكان على

[1]- راجع القائمة باسماء الفضائيات الدينية التي أوردناها كملحق في نهاية هذا الفصل.
[2]- المصدر نفسه.

النخب العربية أن تختار بين البقاء في صوامعها التقليدية (التيارات التقليدية والأحزاب وغيرها من أشكال التنظيم) أو توجد على ساحة الإعلام والإعلام الفضائي بوجه خاص، ذلك الإعلام الذي توحد مع الحراك وأضحى جزءاً من واقعه اليومي ومعبرّاً عن نبضه وفعله وطموحه، وكان الانحياز السريع هو أن تكسر النخب شرنقتها، وتشق عصا الطاعة على تقاليدها وآلياتها السابقة وتختار التفاعل مع حركة الجماهير عبر دفق الصورة التلفزيونية الحية والمباشرة[1].

«الميديا» وثقافة الخوف من الإسلام

أسهمت عوامل وتحولات إقليمية ودولية بصورة جذرية في إحداث طفرة غير مسبوقة في ولادة القنوات الدينية. لعل من أبرز هذه العوامل ما شهده العالم من حضور للإسلام على الساحة الدولية بعد سقوط الشيوعية. وكذلك بداية انتشار ثقافة العداء للإسلام بعد التفجيرات الإرهابية في نيويورك في الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001. وقد كان واضحاً دور الميديا والقنوات التلفزيونية في إذكاء ثقافة العداء بين الإسلام والغرب.

وهكذا لم تكن أطروحة الخوف من الإسلام، «الإسلاموفوبيا» على سبيل المثال مجرد مصطلح عارض بعد الحادي عشر من ايلول 2001. وإنما كانت أقرب إلى عنوان كبير يعكس حقائق واقعية في رؤية أميركا والغرب عموماً للعدو الجديد الذي هو الإسلام، بعد انهيار الشيوعية في العالم.

في هذا الإطار يوضح البروفسور أميرعلي[2] في دراسة له بعنوان «الإسلاموفوبيا في أميركا» أن هناك فئتين في الغرب تروِّجان لمقولة الخوف من الإسلام هما شركات «الميديا» المعادية للمسلمين- وطريقة عمل وسلوك الوسط الإيديولوجي الإسلامي الذي يعيش في الغرب وبخاصة منه الوسط المتضامن مع تنظيم القاعدة.

-الفئة الأولى هم الذين نبشوا معلومات (خاطئة أو مضلّلة) عن الإسلاموفوبيا من مواد عمرها ألف عام خلفها وراءهم الصليبيون في أوروبا وقدمت بلغات حديثة، و/أو ابتكروا أفكاراً ومناهج جديدة لتوليد الإسلاموفوبيا، والترويج لها، ونشرها في العالم بأسره، ولا سيما في الغرب. يمكن تقسيم مروجي الإسلاموفوبيا إلى ثلاث فئات فرعية هي: (أ) الأصوليون العلمانيون، (ب) الأصوليون الصهاينة، (ج) الأصوليون المسيحيون الذين يعرفون بحركة الولادة الثانية والحركة الإنجيلية، هذا

[1]- صباح ياسين – المصدر نفسه.

[2]- باحث أميركي من أصل هندي له دراسة بعنوان: «الإسلام في أميركا: درب وعرة بالانتظار، دراسة حول النشاطات المعادية للإسلام»، في المؤتمر الاول حول الإسلام في أميركا، الذي أقيم في جامعة انديانابوليس، من 4 لغاية 6 تموز 1997، برعاية الجمعية الإسلامية لأميركا الشمالية، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، وجامعة إنديانابوليس.

فضلاً عن (د) الأصوليين الهندوس و(هـ) السلافيين، وكل مجموعة لها أجندتها الخاصة ضد الإسلام.

أما الفئة الثانية: فتنتمي الى منظمات إيديولوجية إسلامية يمكن تصنيفها بمجموعتين: (أ) الحركات الاسلامية المزّيفة و(ب) مسلمو الهامش. ويحظى بعضهم في هاتين المجموعيتن بدعم مباشر أو غير مباشر من القوى المعادية للإسلام في أنحاء العالم، ولا سيما الغرب. وأهل هذه الفئة ليسوا مسؤولين عن توليد «الإسلاموفوبيا» ولا يروجون لها، وإنما يسهمون فيها بشكل خامل عبر معتقداتهم التجديفية أو ممارساتهم وسلوكياتهم التي لا تمت إلى الإسلام بصلة. هذا فضلا عن أن بعضهم في هاتين المجموعتين لا يعي النشاطات التي يمارسها أعداء الإسلام، أو يخجل من الجهر بمعتقداته، أو يتصف باللامبالاة والرضا الذاتي، أو لديه استراتيجيات لمحاربة الإسلاموفوبيا[1].

واستناداً الى أبحاث ميدانية أجرتها لجنة رانيميد المتخصصة بقضايا الأقليات المسلمة في بريطانيا تظهر وقائع «الإسلاموفوبيا» ضمن صور ومظاهر متعددة يمكن إجمالها على النحو الآتي:[2]

«ينظر إلى الثقافات الإسلامية على أنها كتلة واحدة لا تتغير.

المزاعم التي تقول إن الثقافات الإسلامية مختلفة كلياً عن الثقافات الأخرى.

ينظر إلى الإسلام على أنه تهديد جسيم.

د ـ انتقادات المسلمين للثقافات والمجتمعات الغربية مرفوضة تلقائياً.

هـ ـ الانتقادات الإسلامية للثقافات والمجتمعات الغربية مرفوضة مسبقاً.

و ـ رهاب الإسلام مقترن بالعدائية العنصرية تجاه المهاجرين.

ز ـ الافتراض بأن الإسلاموفوبيا أمر طبيعي ولا يثير الجدل[3].

وتبينِّ الأبحاث والاستطلاعات الميدانية لنشاط الإعلام الغربي في سياق ترويجه لـ «الإسلاموفوبيا» عمق التدخل حتى في أبسط الممارسات الدينية والتقاليد القومية التي يمارسها المسلمون عامة ومسلمو أميركا خاصة. ففي البرامج التلفزيونية وشبكات التواصل الاجتماعي مناظرات ومداخلات تعكس اعتقاد الغرب بأن المسلمين يقمعون نساءهم، وجميع الرجال متعددو

[1]- أمير علي- المصدر نفسه.

[2]- الإسلاموفوبيا: مظاهرها وأخطارها – مقتطف من دراسة استشارية أعدتها لجنة رانيميد حول المسلمين البريطانيين عام 1997. راجع موقع اللجنة: www.runnimedtrust.org

[3]- راجع المصدر نفسه.

الزوجات، والعنف من أساليب حياتهم، والإسلام يفرض الحكم الديكتاتوري ويجيزه، ويخالف الديمقراطية، والشريعة الاسلامية بترت أذرع وأيدي جزء من المواطنين بسبب جرائم تافهة ارتكبوها، وشنقت وقتلت الكثير منهم لأي مخالفة، والمسلمون يمتطون دوماً الجمال ويعيشون في خيم. هذا ويظنون بأن المجتمع الإسلامي لا يحكمه أي قانون. وفي الولايات المتحدة، يمتنع الكثيرون من غير المسلمين عن دخول مركز إسلامي أو مسجد خوفاً على حياتهم. في حين لم يسبق أن تعرض أي شخص غير مسلم لأي فعل عنيف في أي تجمع إسلامي. في المقابل، وقعت مئات أعمال العنف ضد المسلمين، وأماكن تجمعهم، ودور عبادتهم.[1]

عن دور وسائل الإعلام يقول البروفيسور غوردن كونواي رئيس لجنة رانيميد حول المسلمين البريطانيين والإسلاموفوبيا[2]. «من المجحف والظلم تصوير مجتمع ينتمي الى الدين الاسلامي الذي يعود تاريخه إلى أربعة عشر قرناً في قالب شيطاني. فالإسلام هو الدين الذي يعتبر الأسرع انتشاراً في الولايات المتحدة، ولا يمكن أن يكون دين شياطين. فإدانة المسلمين في الولايات المتحدة هي إدانة للبيض، والسود، والأميركيين ذوي الاصول اللاتينية الذين يعتنقون الاسلام. ونحو ثلثي المعتنقين الحديثين للإسلام هم من النساء، وغالبيتهم من البشرة البيضاء، فهل جميعهم مجانين وأغبياء؟ هناك استخدام مفرط لحقوق حرية الصحافة الواردة في قانون التعديل الأول لمهاجمة ما بين خمسة وتسعة ملايين مواطن أميركي (وهم بصدد الازدياد). وذلك إن دل على شيء فعلى أن الاسلام والمسلمين لا يحظون بتمثيل عادل وكاف في وسائل الإعلام. فالإسلام ليس ديناً غريباً كلياً عن الولايات المتحدة لأنه وصل إلى هذه القارة مع وصول الشعب الإفريقي الذي كان حراً إنما استعبده بالقوة تجار الرقيق الأوروبيون والأميركيون»[3]. فلو تم على سبيل المثال تشغيل جهاز التلفاز على برنامج حواري مثل جيرالدو، وريكي لايك، وجيني جونز، جيري سبرينجر، وساليس جيسي رافاييل وغيرهم، سيجد المشاهد حالات كثيرة عن سوء معاملة النساء، أو السفاح، أو أمور غريبة إنما لا أحد يصنفها كأعمال قام بها مجتمع مسيحي، أو يهودي، أو علماني، أو ملحد، بل ينظر إليها على أنها جرائم قام بها أفراد. لكن حين يرتكب مسلم جرماً ما، يصنَّف على أنه عمل قام به مسلم، والأسوأ أنه يروج لذلك على أنه عمل مشتق من التعاليم الإسلامية. «إن من الظلم – كما ورد في دراسة لجنة راينميد- أن تقوم وسائل الإعلام بالتشهير بالإسلام والمسلمين

[1]- أمير علي – مصدر سابق.

[2]- غوردن كونواي، راجع تعليقاته على الدراسة التي أعدتها لجنة رانيميد حول «الإسلاموفوبيا مظاهرها وأخطارها» راجع موقع اللجنة التي يرأس مجلس إدارتها www.runnimedtrust.org.

[3]- المصدر نفسه.

مع العلم أن مسؤوليتها وضع إرشادات عامة لتنظيم النفس. وفي هذا الوقت، لا نقترح إصدار أي تشريع لوقف الإسلاموفوبيا في وسائل الإعلام، إنما على هذه الأخيرة تعيين صحافيين مسلمين بين طاقمها ومنحهم فرص مشاركة كاملة. فضلا عن ذلك، على الصحافيين غير المسلمين التعلم عن الإسلام والمسلمين وتلقي بعض التدريب في مسألة التوعية[1].

ثم يلاحظ أن ما يجري بثه يومياً على شاشات التلفزة وشبكات التواصل، يفضي إلى أن الفرد في العالم الإسلامي يخضع للجماعة ولقيادة دينية ذات هيبة، في حين أن حرية الفرد في الغرب المحرر من الإكراه السياسي، والديني، والثقافي، مسألة مقدسة في نظام اجتماعي يحد من الاستغلال العشوائي للسلطة الشخصية[2]. لكن رداً على مثل هذه الانتقادات، يضع المسلمون المعاصرون الحرية على مستوى المجتمع، مجادلين بأن الغرب أصبح في غربة عن نفسه، إذ يضع المصلحة الذاتية فوق كل اعتبار. وهذه الانتقادات «للآخر» هي على ارتباط وثيق بالصراع السياسي وسياسة تبرير الذات العقائدية، حيث الهدف الأعلى المنشود أكثر أهمية من آثار العمل الذي يقوم به المرء. وهكذا غالباً ما تلازم الخطاب الغربي حول الحرية والديمقراطية على سبيل المثال بالدعم للقادة القمعيين، تماماً كما استخدمت الدعوات للقيم الروحية والمجتمعية الإسلامية للدفاع عن أعمال تعتبر نقيضة لها[3].

وعلى الرغم من تعدد الصور عن الغرب في الشرق الأوسط المسلم وتقلبها، تنتقل الأفكار المكونة عن الخصم الى مقدمة الوعي عند اشتداد حدة الخلافات السياسية. ففي لحظة الاحتدام، كما هو حاصل في مناخ ما قبل وما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، سوف تصحو ذكريات الحروب الدينية والاستعمار وتذكر كأساس لعدم الثقة في الدوافع الغربية. وعندما تشيع الصور التي تصف شدة معاناة العرب والمسلمين على يد غير المسلمين، يسود مناخ من الدفاعية والغضب الأخلاقي. فها هي ذي أميركا تصبح قوة عظمى يجب على السياسيين التودد إليها ولكن لا يستطيعون التأثير فيها، أو مقاومتها، أو حتى فهمها عندما تصيغ سياسات تشجع انعدام المساواة على المستوى السياسي والاقتصادي: فالنفط يتدفق بحرية من بلاد الملوك الإقليميين الأثرياء، والمستوطنون الإسرائيليون يبنون مستوطنات جديدة على الأراضي الفلسطينية، ومؤيدو التغيير

---

[1]- أمير علي- مصدر سابق.

[2]- للمزيد من التعرّف على رأي المستشرق والمفكر الأميركي المعروف برنار لويس في هذا الصدد انظر كتابه- **Bernard Louis، the Atlantic Monthly، Islam and Liberal Democracy، New York 1993 No2 P.89.**

[3]- انظر: أمير علي- مصدر سابق.

يخشون على سلامة عائلاتهم وأحبائهم. وفي النهاية، يولد الامتعاض السياسي شعوراً معمماً بخيبة الأمل تجاه الغرب، معززاً المخاوف من أن التأثيرات الخارجية ستدفع بالمسلمين الى التضحية بدينهم، وليس بحقوقهم فحسب. وفي هكذا مناخ نشأت المجموعات الجهادية التي يصفها الغرب بـ «الأصولية» وأثارت درجات متفاوتة من التعاطف الشعبي مع ما أكدته بأن التغيير في الشرق الأوسط لا يمكن أن يتحقق إلا بمواجهة غرب متغطرس سياسياً ومشبوه أخلاقياً. في هذا الإطار، تتردد عبارة «معاداة الغرب» أو «معاداة أميركا» المنهجية على لسان هذه الحركات في العواصم الأجنبية بدويّ أكبر من إدانات الخطط السياسية والعسكرية التي تستحضر صور المسلمين عن «الصليبيين» في العصر الحديث[1].

3 - القنوات الدينية الإسلامية: بين الغايات الكبرى والتوظيف الإيديولوجي

مرَّ معنا كيف أن التراث الديني الاسلامي يمتلئ بمساحة واسعة من المرتكزات المرجعية للإعلام الديني المعاصر. فإذا كان الهدف الأعلى للقنوات الفضائية هو تحقيق التواصل مع جمهورها وبالتالي مع سائر المشاهدين أنّى اختلفت معتقداتهم فإننا سنجد في الثقافة الإسلامية ما يسوِّغ هذا الهدف ويمنحه المشروعية الدينية[2].

غير أن الناظر في الواقع الفعلي للتواصل كما يظهر على عدد كبير من الشاشات الدينية، سوف يلحظ الأمور الآتية[3].

أولاً: يشهد التواصل الديني في المجتمع الإسلامي انخفاضاً في مستوى الإقناع والتأثير والتوجيه لدى الجمهور. وذلك على الرغم من تدفق المادة الدينية الدعوية عبر الفاعلين الدينيين في المؤسسات الدينية الرسمية، وهيئات المجتمع المدني، ووسائل الإعلام والاتصال المختلفة... ولعل مرد ذلك إلى ضعف الوازع الديني والالتزام السلوكي، بسبب شيوع التيارات والفلسفات والأفكار الهدامة والنزعات المادية، الباعثة على الترف والإسراف، وانتشار الميوعة والانحلال الأخلاقي وضعف شبكة التواصل المجتمعية...

ثانياً: تأثر التواصل الديني بدعوات تجديد الخطاب الديني، الناجمة عن التغيرات المتسارعة داخل الأمة وخارجها، وقد نجم عن هذا تأثر الخطاب الديني -في إطار إيصاله والتواصل والتفاعل

[1]- ناثان فانك وعبد العزيز سعيد - الاسلام والغرب - روايات عن الصراع وتحول الصراع - الصحيفة الدولية لدراسات السلام - الجزء التاسع - العدد الأول - ربيع وصيف 2004.

[2]- جميلة زيان- الإعلام ودوره في التواصل الديني. راجع موقع: www.islamlatina.com

[3]- المصدر نفسه.

معه- بالمرجعيات الدينية والفكرية المختلفة للفاعلين الدينيين، نتيجة اختلافهم في تأويل النصوص الشرعية وفهمها، كما نجم عن ذلك أيضاً إلغاء أو تشكيك في بعض الثوابت الإسلامية اتباعاً للرؤية الغربية للدين، حتى يصبح ديناً بلا جوهر، ودعوة بلا دولة، وعقيدة بلا شريعة، وشعائر بلا مقاصد، بدعوى التجديد، الأمر الذي حال دون انفعال النفوس بهذا الخطاب الديني المشوه وغير الشامل، وأثار موجة رد فعل رافضة ومعادية للإنسان الغربي وحضارته، أنتجت خطاباً دينياً متطرفاً، يرتكز على العداء المطلق للآخر وللسياسات الدائرة في فلكه، والدعوة إلى مقاطعته واستئصاله، مما شكل سداً منيعاً أمام التواصل الديني المجتمعي والعالمي.

ثالثاً: على الرغم من انتشار العداء للإسلام والمسلمين، وشيوع فكرة الإرهاب الإسلامي في المنظومة الفكرية والسياسية الغربية، ورواج فكر صراع وصدام الحضارات؛ فإن كثيراً من المثقفين والفاعلين الدينيين والإعلاميين من عقلاء المسلمين وغير المسلمين اتخذوا من الحوار الدعوي والتعايش السلمي في بلاد المهجر، والانفتاح الواعي على ما عند الآخر من قيم ومعانٍ وفضائل، بمقتضى الإرث الإنساني والحضاري المشترك؛ وسائل ناجحة للتواصل الديني والتعرف والاعتراف بالآخر ودينه وثقافته، وعدم نبذه وأخذه بذنب المعتدي، الأمر الذي يلزمنا اليوم بالاهتمام أكثر بالدعوة إلى حوار جاد بين الثقافات والأديان وبحوار الدعوة على الصعيد العالمي.

رابعاً: لم يعد الاتصال المواجهي Face to face، وهو يشمل الندوات والمؤتمرات والخطب والدروس الدينية والاتصالات الشخصية، الوسيلة الوحيدة للتواصل الديني، بل أصبحت أدوات التكنولوجيا والتقنيات الإعلامية الحديثة وسائط ووسائل مهمة وضرورية لإيصال الدعوة إلى كافة الناس، من أجل تصحيح الواقع وإصلاحه وهداية الضال. ومن هنا أنشأ الناس من خلال فضاء الإنترنيت الشاسع منتديات ومدونات ومواقع اجتماعية جذابة، يتبادلون فيها التعليقات ويشاركون بالرأي والحوار في مناقشة القضايا الفكرية والدينية، ويعلنون عن دورات الدروس الدينية، واتخذ مشايخ العلماء والفقهاء مواقع لهم على الشبكة العنكبوتية يتواصلون مع الناس، ويصدرون لهم الفتاوى الشرعية حول المستجدات الدينية.[1]

لقد بات واضحاً من خلال ما تقدمه الأبحاث الميدانية **أن** الواقع الإجمالي لتواصل الدعوة عبر الإعلام يفتقر في الغالب إلى علاقة التفاعل بين القائم بالاتصال، من فاعل ديني وإعلامي، وبين المتلقي. هذا إضافة إلى أن الرسالة الدعوية والحقائق الدينية، وإن كانت تصل عبر وسائل

[1] المصدر نفسه.

الاتصال الجماهيري إلى أكبر عدد ممكن من الناس بمنتهى السرعة والجاذبية الفنية والإخراج التقني العالي، إلا أن التفاعل الواعي معها والاقتناع بحججها الذي يثمر الالتزام بمبادئها، يتطلب المواجهة المباشرة مع المتلقي التي يتحقق معها التواصل الفاعل المنسجم مع الفطرة البشرية السامية.

مثل هذه العناصر الإشكالية في العملية التواصلية تدفع الكثير من الباحثين في علم اجتماع التواصل إلى وجوب إعادة الاعتبار للأفهام المختلفة حيال الواقع الإعلامي الإسلامي واستراتيجيات عمله. وسوف نتوقف في هذا المضمار، عند ثلاثة مواقف من مشكلة تأصيل الإعلام، وهو ما يبينها الباحثون على النحو الآتي[1]:

أولاً: الموقف التقليدي: ويقوم على أن تحقيق التقدم الحضاري المجتمعات المسلمة يكون بالعودة إلى الماضي والعزلة عن المجتمعات المعاصرة، وفي مجال تأصيل الإعلام يفهم عملية تأصيل الإعلام على أنها الاكتفاء بإسهامات و العلماء المسلمين واجتهاداتهم، مع الرفض المطلق لإسهامات المجتمعات الغربية المعاصرة في مجال الإعلام من دون تمييز بين مجالاته المختلفة.

وتتصف عمليه تأصيل الإعلام الإسلامي طبقاً للموقف التقليدي بالآتي:

من ناحية المضمون:

الاستناد إلى أسس فكرية تقارب نظرية السلطة مع مفارقة هذه النظرية التصورَ الإسلامي للإعلام بتأكيده على الشورى على الرغم من التقائه بها في التأكيد على أهمية وضع ضوابط أخلاقيه للعملية الإعلاميه.

الخلط بين الدعوة الإسلامية والإعلام الإسلامي بدلاً من التمييز بينهما مع تأكيد الوحدة والارتباط بينهما، مما يؤدى حضر إلى حصر الإعلام في وظائف الدعاية والتوجيه مع تجاهل باقي وظائفه كالترفيه وتنميه العلاقات الاجتماعية...

عدم الأخذ بالتخطيط الإعلامي وعدم وجود استراتيجية إعلامية.

من ناحية الشكل:

تقديم المادة الإعلامية في قوالب ثابتة لا تتعدى الحديث التليفزيوني أو الحوار الإذاعي.

[1]- صبري خليل ـ فلسفة الإعلام الإسلام ـ راجع موقعه الخاص: https://drsabrikhalil.wordpress.com

حصر مضمون رسالة الإعلام الإسلامي في الثقافة النظرية مع إهمال الثقافة التطبيقية المتمثلة في تفاعل رسالة الإعلام الإسلامي مع القضايا المعاصرة للأمة المعالجة التقليدية للقضايا.

ضعف عناصر إثارة اهتمام المتلقي وتشويقه لمواد الإعلام الإسلامي.

ثانياً: الموقف التغريبي: يقوم على أن تحقيق التقدم الحضاري للمجتمعات المسلمة لا يمكن أن يتم إلا باجتثاث الجذور وتبني قيم المجتمعات الغربية. فهو يقوم على القبول المطلق لإسهامات المجتمعات الغربية في مجال الإعلام من دون تمييز بين مجالاته المختلفة.

وهو موقف يقوم على التغريب، الذي يمكن تعريفه بأنه قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية، التي هي نظام شامل متكامل للحياة، علماني في موقفه من الدين، فردي في موقفه من المجتمع، ليبرالي في موقفه من الدولة، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد. كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا علي مدى نحو سبعة قرون على حساب الولاء الإسلامي[1].

ويمثل التغريب برأي عدد من الباحثين- شكلاً من أشكال الاستعمار الذي لا يقوم على السيطرة العسكرية أساساً، بل يقوم على السيطرة الثقافية بواسطة الإعلام، والفكر، والثقافة، والفن حيث يقدم من خلالها أسلوب الحياة الغربية بصورة عامة (أو الأميركية بصوره خاصة) – على أنه أسلوب الحياة الأمثل لكل المجتمعات[2].

ثالثاً: الموقف التجديدي: ويقوم على أن تحقيق التقدم الحضاري للمجتمعات المسلمة يتم باستيعاب ما لا يتناقض مع أصول الإسلام «التي تمثل الهيكل الحضاري لهذه المجتمعات المسلمة»، سواء كانت من إبداع المسلمين، أو إسهامات المجتمعات المعاصرة الأخرى.

هذا الموقف يتجاوز موقف الرفض المطلق أو القبول المطلق لإسهامات المجتمعات الغربية في مجالات الإعلام إلى موقف نقدي يقوم على التمييز بين مجالاته المختلفة.

فهو يميز بين مجالات الإعلام الثلاثة:

أولاً: فلسفه الإعلام (أي المفاهيم الكلية المجردة التي تستند إليها العملية الاتصالية والاعلامية)

ثانياً: علم الإعلام (أي القوانين الموضوعية التي تضبط حركه العملية الاتصالية والإعلامية).

---

[1] المصدر نفسه.

[2]- علي محمد شمو – التكنولوجيا الحديثة والاتصال الدولي والانترنت – الشركة السعودية للأبحاث والنشر – جدة 1997.

ثالثاً: فن الإعلام (أي أنماط وأشكال العملية الاتصالية والإعلامية).

والتأصيل ينصب أساساً على المجالات التي تنطوي تحت إطار فلسفه الإعلام لا المجالات التي تنطوي تحت إطار علم الإعلام.

وبالتالي فإن هذا الموقف يفهم عملية تأصيل الإعلام على أنها نشاط معرفي عقلي محدود بالوحي يبحث في مسلمات نظرية كلية سابقة على البحث في العملية الاتصالية والإعلامية.

وهو يقوم على أخذ إسهامات المجتمعات الغربية في مجال فلسفه الإعلام التي لا تتناقض مع النصوص اليقينية الورود والقطعية الدلالة ورد ورفض ما يناقضها[1].

استنتاجات عامة

البرامج الدينية في الاستبيانات الميدانية

درج عدد من مراكز الأبحاث والجامعات على إجراء استبيانات ميدانية للتحقق من البرامج المبثوثة على القنوات الدينية الحكومية والخاصة وذلك من أجل الوقوف على مضامينها ومدى تأثيرها في جمهور المشاهدين. ويمكن أن نعرض هنا مجموعة من الملاحظات والاستنتاجات في هذا الصدد[2].

أولاً: أشارت بعض النتائج الى وجود اهتمام عام بالبرامج الدينية في القنوات الفضائية العربية الحكومية، فلا توجد قناة فضائية عربية حكومية لا تهتم بعرض البرامج الدينية، إلا أنه من الملاحظ انخفاض نسبة المساحة الزمنية المخصصة لهذه البرامج فعلي سبيل المثال بلغ إجمالي إرسال قطاع القنوات الفضائية المصرية خلال عام 2002/2001 ما يعادل (22990) ساعة ونصف الساعة موزعة على القنوات العاملة (الفضائية الأولي، الثانية، والنيل الدولية). وبتوزيع هذا الكم من ساعات الإرسال وفقا لألوان البرامج والمواد المذاعة تبين أن نسبة البرامج الدينية لا تتجاوز (99،4%) من إجمالي ساعات الإرسال بالبرامج الدينية التي تقدمها هذه الفضائيات من قبل الجمهور في العالم الإسلامي خاصة الدول العربية[3].

ثانياً: أن نسبة كبيرة جداً- لا يستثنى منها إلا القليل- من الأفكار والقضايا المثارة في المضمون

---

[1]- صبري خليل – مصدر سبق ذكره.

[2]- انظر: تقرير اتحاد الإذاعات العربية في هذا الشأن – مجلة الإذاعات العربية- العدد

[3]- محمد أحمد هاشم إمام – البرامج الدينية في الفضائيات العربية – دراسة تحليلية – رسالة ماجستير – جامعة الأزهر – القاهرة 2006.

الديني الذي تقدمه الفضائيات الحكومية غالباً ما ترتبط باتجاه النظام السياسي الحاكم نحو هذه القضايا والموضوعات مما يحد من قدرة هذه البرامج على معالجة قضايا وموضوعات ملحة أو مجرد التجاوب معها.. بل يصل الأمر إلى أن تفرض الأنظمة السياسية على هذه البرامج الدينية اتجاهاً واحداً ينبغي ألا تتجاوزه.. انطلاقا من الدور الذي يحدده هذا النظام السياسي للدين وعلاقته بالأنظمة المختلفة في المجتمع، الأمر الذي يجعل هذه البرامج تركز على قضايا وموضوعات قديمة وتغرق المشاهد في قصص وبطولات تاريخية ولا تحفل كثيرا بقضايا المجتمع الإسلامي المعاصر ويندر أن تتعرض هذه البرامج لقضايا حيوية معاصرة كالعولمة وصراع الحضارات والغزو الفكري والثقافي وبذلك تخرج مثل هذه البرامج عن دائرة البرامج الدينية الناجحة التي تتحدث بلغة العصر وتعالج مشكلاته، حيث لا يتجاوز دور هذه البرامج الدور التقليدي للبرامج الدينية في وسائل الإعلام المختلفة والذي يتركز حول الوعظ والتوجيه والإرشاد، كما أن المضمون الديني الذي تقدمه غالبا ما يتسم بالتكرار ولا يتطرق للموضوعات والقضايا السياسية والاقتصادية والثقافية الحيوية وعلى الرغم مما تتمتع به بعض القنوات الفضائية الحكومية مثل «الفضائية المصرية» بقدر من الحرية في مناقشة القضايا المطروحة على الساحة الدينية في الفضائيات المصرية فإنه لا يرتفع لدرجة تسمح بمناقشة مختلف القضايا، فهناك من القضايا ما لا يمكن الاقتراب منه كالقضايا المتعلقة بالنظام السياسي في مصر.

ثالثاً: انخفاض اهتمام الفضائيات العربية الخاصة بالبرامج الدينية سواء من حيث عدد هذه البرامج أو من حيث المساحة الزمنية المخصصة لهذه البرامج، إلا أنه يحسب لهذه القنوات خاصة التي تقوم بعرض وتقديم البرامج الدينية أنها عملت على توسيع دائرة الحوار في برامجها الدينية حول بعض القضايا والموضوعات التي اصطلح على تسميتها بالقضايا الحساسة مثل التعاقب السياسي على السلطة وأنظمة الحكم في العالم الإسلامي والديمقراطية وغيرها من القضايا التي لم يكن بالإمكان مناقشتها في السابق في البرامج الدينية ومثال ذلك برنامج «الشريعة والحياة» الذي تبثه قناة «الجزيرة»، وبرنامج «هذا بلاغ للناس» الذي تبثه قناة «دريم الثانية»[1].

ولاحظ الباحث من خلال نتائج دراسته أن المستوى اللغوي السائد في البرامج الدينية التي تقدمها الفضائيات العربية الحكومية هو «فصحى العصر» حيث ساد في (78 حلقة) من إجمالي حلقات البرامج الدينية عينة الدراسة بواقع (55،71%) ويرجع ذلك إلى طبيعة ونوعية الضيوف

[1]- المصدر نفسه.

المشاركين في هذه البرامج وإلي طبيعة البرامج الدينية ونفسها والتي يفترض أنها تعتمد على المستوي الجاد من كل شيء.. من الضيوف المشاركين ومن اللغة السائدة ومعروف أن فصحى العصر هي اللغة المشتركة في العالم العربي المعبرة عن هويته وثقافته. في حين جاء مستوىِ «فصحى التراث» في المرتبة الثانية حيث ساد في 26 حلقة بنسبة (86،23%) من إجمالي الحلقات.

وإلى ذلك فقد كشفت نتائج التحليل النهائية للدراسات المهتمة بالميديا الدينية عن ضعف اهتمام الخطاب الإعلامي في الفضائيات العربية الحكومية بباقي القضايا في المجالات المختلفة فالقضايا السياسية لم تتجاوز (59 قضية) بنسبة (36،9%) كذلك القضايا الاقتصادية (55 قضية) بواقع (72،8%). أما القضايا الثقافية فلم تتعد نسبة الاهتمام بها (87،8%) كما بلغ مجموع القضايا العلمية (47 قضية) بواقع (45،7%). وتشير الدراسة إلى أن القضايا السياسية تكاد تنعدم في مضمون برامج بعض القنوات على الرغم من أن الأحداث السياسية المتلاحقة ويدل ذلك على أنه مازالت بعض الأنظمة العربية تضع حدوداً وخطوطاً للفلك الذي ينبغي أن يدور فيه الدين فلا يتعداها ولا يتجاوزها مهما كانت الأحداث والظروف التي يمر بها العالم الإسلامي ولا تتفق وضعية الدين والقيود المفروضة عليه من بعض الأنظمة العربية مع ما تتميز به رسالة الإسلام من شمول وأنها رسالة تخاطب الإنسان في مختلف مجالات الحياة. ووفقًا لهذه الخاصية فإن المجال مفتوح أمام وسائل الإعلام الإسلامي والديني المتخصصة لتناول مختلف الموضوعات والقضايا التي تعالج مختلف مجالات الحياة كما تعرض هذه الوسائل لما يستجد من أحداث وقضايا في المجتمع لتبين أسلوب معالجها من المنظور الإسلامي.

تمثّلات الإسلام والمسلمين في التغطية الصحفية

سيد م. رضا [*]

تغطي هذه المقالة جانباً إشكالياً في نشاط الميديا المعاصرة، عنينا به الصورة التي تصنعها وسائل الإعلام ووسائل الدعاية الأخرى كالسينما والمؤسسات التعليمية للإسلام والمسلمين.

يعتمد الكاتب هنا صيغة البحث العلمي والنقد لتلك الصورة النمطية التي تعمل عليها السلطات الثقافية الغربية حيال الإسلام في المجتمعين الأميركي والبريطاني، فضلاً عن المجتمع الغربي بوجه عام.

المحرر

يركز هذا البحث على العلاقة التعايشية بين وسائل الإعلام في أحد جوانبها وصناعة السينما والمؤسسات التعليمية وصناع السياسة في استمرار التصورات الخاطئة عن الإسلام، كما يرتبط نطاق هذا البحث في مقامه الأول بتمثلات الإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، فمعظم التغطية الإخبارية عن الإسلام والمسلمين في وسائل الإعلام موروثة عن التمثلات التاريخية، وعن الكتّاب الأوربيين ومن الأنشودة الفرنسية لرولاند ودانتي ومارتن لوثر عن الحقد التاريخي على المسلمين والإسلام، وقد أحياها كثير منهم في التغطية الصحفية الأكثر تداولا

*ـ أستاذ في كلية اللاهوت ـ قسم الدراسات الدينية والإسلامية ـ جامعة ويلز ثالوث القديس ديفيد ـ الحرم الجامعى بلامبيتر ـ **Ceredigion SA48 7ED** المملكة المتحدة.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Representations of Islam and Muslims in Press coverage**.

ـ المصدر: **World Journal of Islamic History and Civilizaion**.

ـ ترجمة: علي حمادة ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.

اليوم، وقد حوت صناعة السينما وعلى الأخص هوليوود منها طرفا في تأطير الأباطيل، فقد جُسّد المسلمون والعرب منذ 1896م فيما يزيد عن تسعمئة دور عدائي في السينما العامة، كما عُززت هذه الصور بوسائل الإعلام في حالات عدة، وشارك النظام التعليمي الوكالات الإخبارية في نشر معلومات مشوهة عن الإسلام والمسلمين، وأسهم وجود أكاديميين مثل صامويل هنتنجتون وبرنارد لويس ودانيال بايبس في مراكز التعليم العليا في تحريك العداء نحو الإسلام والمسلمين، وقد رسخ زمرة مثل خريجي وأمناء المجلس الأميركي ومعهد واشنطن لدراسات الشرق الأدنى مصالح خاصة في تقديم قوالب نمطية استقرت في الوسط الأكاديمي، كما تقيدت وسائل الإعلام في جل حالاتها بتطورات سياسة الحكومات في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، وشكّل مُلاك الصحافة والرقابيون الأغنياء أو لجنة كريل في عهد الرئيس ويلسون تغطية للثورة الإيرانية وما بعدها وللسياسات التي أحاطت بالقضية الفلسطينية. هذه أمثلة للعلاقة بين الحكومة والإعلام في نشر المعلومات المضللة، وفي النهاية قد انسجم إنتاج الأباطيل بالصحافة وصناعة السينما والنظام التعليمي والمؤسسات الحكومية، وهم يشدّون بعضهم بعضاً في شيطنة الإسلام والمسلمين.

الكلمات المفتاحية :- تمثلات – وسائل إعلام – صناعة السينما ـ تعليم ـ سياسة

مقدمة

تعتمد الجماهير على وسائل الإعلام عموما باعتبارها المعين الوحيد لمصدر المعلومات عن الأحداث الجارية. وكما لاحظ وولتر ليبمانن Walter Lippmann أن التمثلات و"الصور في رؤوسنا" منعكسة أولياً من "الواقع الزائف" ومن التغطية الصحفية (1) وقد تنشر هذه الصور للجمهور على أنها حقائق ‘واضحة وموجودة’، وتحلَّ هذه العملية على نحو متكرر في المؤسسات الإعلامية.

كذلك يرى بول وريتشاردسون Poole and Richardson أن موضوعات الإسلام والمسلمين أصبحت جديرة بالاهتمام بعد عالم 29 سبتمبر(2)، وفي معظم الحالات ارتبطت دول الإسلام والمسلمين عموما بأنها متخلّفة وجاهلة ومتشردة وفاشلة. ويُنظر إليها على أنها تهدد المجتمعات العلمانية والليبرالية، وترى الديمقراطية على أنها حقيقة لا يمكن تحققها. وقد تنشر في حالات نادرة قصص نجاح عن مسلمين باعتبارهم تابعين للإسلام، كما يبطن القارئ من دون تعميم أن وسائل الإعلام تعمل في إطار خطاب سخيف وأبتر. وقد يمُسخ الاختلاف والتركيب المبتذل للدين وتابعيه إلى كيان منسجم أحياناً، ويرى ريتشاردسون أن كثيرا من هذه المعلومات لا يُدرك اختلافها وهي في واقع فعلي مختلف(3).

سنحدّد في سياق البحث اصطلاح وسائل الإعلام باعتباره مكونًا زائع الانتشار يشمل الأخبار المتلفزة والإذاعية، وكذلك الأخبار المطبوعة والإنترنت إلا إذا ورد شيء غير ذلك. كما يركز البحث على التمثلات المرتبطة بالإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة الأميركية والمملكة المتحدة في المقام الأول. وسوف نشير بإيجاز إلى بلدان أخرى في الغرب، وتغطية تمثلات وسائل الإعلام في كل بلد غربي لا يسعها منظور بحثنا هذا.

وسوف يُغطي هذا البحث المؤثرات الخارجية على وكالات الإعلام بنهج تكاملي، ويسلّط الضوء على تأثيرات القالب النمطي من الموروث التاريخي المُحرّف الذي يتكامل رباطه مع فرقعات هوليوود في أفلامها، وبالتالي سحرت صور الإعلام المؤسسات التعليمية والسياسات الحكومية، وهي أيضا عوامل تشكل روايات التغطية الإعلامية لعديد من القصص الإخبارية. وسوف نُفصّل التغطية الإعلامية بعد أحداث (11) سبتمبر في الولايات المتحدة الأميركية والمملكة المتحدة. ونهايةً سنتطرّق إلى الإنترنت والإعلام البديل ومحاولات إزالة هذه التصورات بإيجاز، أمّا الموضوع الرئيس لهذا البحث فهو أن هناك محاولات بالإعلام والتأثيرات الخارجية التي ذكرناها آنفا للحفاظ على البناء المعياري في صياغة الأباطيل.

التاريخ والتغطية الإعلامية:

معظم قصص الأخبار عن الإسلام والمسلمين في الإعلام اليوم موروثة من التصورات التاريخية. وقد شُغل الكتاب الأوربيون بمعرفة الإسلام لأسباب عدائية في وقت مبكر من القرن الثاني عشر. ويرى كارل أرنست أن السبب الرئيس لعداء الإسلام في العصر الوسيط هو الحروب الصليبية وغزو الأراضي المقدسة التي كان يحكمها العرب والأتراك، وكان الحال كذلك بالنسبة للفتح الأسباني في 1492. وكانت الأعمال الإنجليزية في مطلع القرن السابع عشر 'تنظر إلى العثمانيين بخوف وذعر، ويرونهم قوة عظمى تهدد بسحق كل أوروبا" (3).

ودعمت الولايات المتحدة حق تقرير المصير ضد الاستعمار في الجزء الأول من القرن العشرين، ونظرت إلى الحركات الشعبية في العالم الثالث بريبة خاصة النفوذ السوفيتي في الجزء الثاني من القرن، وشكّلت إدارات ترومان وإيزنهاور وكيندي تحالفاً لاحتواء التوسع السوفيتي (5).

وقد حددت الولايات المتحدة سياستها في العالم العربي (1955-1970) بمعارضة القومية العربية العلمانية وعلى رأسها جمال عبد الناصر. وشكلت في أواخر الخمسينيات والستينيات تحالفات مع غالبية الدول المسلمة لمواجهة اللا دينية الشيوعية (5). ولكن سياستها قد تغيرت تجاه هذه الأنظمة

مع ظهور انفجارات الإسلام السياسي في السبعينيات. وتحولت كل التصورات فجأة جراء الحرب العربية الإسرائيلية، والحظر النفطي الذي رافقها والثورة الإيرانية (5) فطُبّق اصطلاح المتطرف على المسلمين بعد الثورة، وانكشفت صورة الحريم من الحظر النفطي(6)، وصورة الحريم هي الصورة المتدوالة حتى الآن.

وسوف تمتد ظهور الأباطيل عن الإسلام والمسلمين في المستقبل وستنتشر صور تاريخية لا حصر لها في صناعة السينما، التي لا يمكن الجزم بأنها الوسيلة الأعظم نفوذاً في خضم المشاعر العامة.

هوليوود وتمثلاث الإسلام والمسلمين:

لاحظ أحد المراقبين ‘أن العنصرية أدت إلى اعتقال اليابنيين الأميركيين في أثناء الحرب العالمية الثانية، وقد جُعِلَ هذا جزءًا في صناعة السينما وجزءًا في الصحافة، كما صار العرب أحدث ضحية للقوالب الإعلامية النمطية (1). وأصبح تأثير أفلام هوليوود على صور وسائل الإعلام واضحة وحاضرة.

يرى جاك شاهين - في ‘حقيقة العرب الرديئة - كيف تشوه هوليوود الناس’، وأن غالبية الأفلام التي تنتجها تحتوي على شخصيات مسلمة وعربية تُصوّر على نحو غير مناسب عموماً (7). ويرى إدوارد سعيد أن الغاية من الأفلام أولاً هو شيطنة المسلمين وإهانتهم. وثانيا إظهار الإنسان الغربي على أنّه الجسور والبطل الأمريكي الذي يقتلهم على الغالب (8). وقد وجد شاهين بعد مراجعة تسعمئة فيلم به شخصيات إسلامية وعربية أن الصورة الدينية والثقافية مشوهة غالباً. فيها أدى المسلمون أدوارًا كاريكاتورية وعدائية منذ عام 1896، ونُظر إليهم على أنهم مصدر كل شر، واستخفاف وسخرية من قبل هوليوود هذه هي سمة هوليوود الشائعة في مخطط القتل السياسي.

مئات الأفلام حملت الأباطيل مثل المرشح منشوري، والعملاء الفيدراليين، وعالم الرذيلة، وقوة الجو الوحيدة، والأحد الأسود، وقوة دلتا، والقرار الإجرائي، وعشتار، وقتل الشوارع وأختام البحرية، والبرعم، وقواعد الاشتباك، كلها كذب بواح. (9).

ولم يكن منذ عام 1906م إلى الآن سوى قليل من الأفلام التي تصور الإسلام والمسلمين والعرب بشكل إيجابي، بل نادراً ما يوجد بطل الرواية في السينما مسلمًا، ومن الأمثلة البارزة على ذلك ‘الأمير فيصل (أليك جينيس) في لورانس العرب، وعمر المختار (أنتوني كوين) المعروف

بأسد الصحراء، والمهدي (لورانس أوليفيه) في الخرطوم (لويس 1995م)، ومالكوم X (دينزل واشنطن) في مالكوم X (كارسون 1995م) والبربري النبيل عزام (موجان فريمان)، في روبن وود حيث أمير اللصوص والمحارب العربي الجسور أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد (أنطونيو بانديراس)، وفي المحارب 13........(9).

وكما لاحظ شاهين أن الحياة المتنوعة للمسلمين تتحدى هذه القوالب النمطية (9)، ومع ذلك فقد وجد في دراسته أنه منذ 1980م والتلفاز يعيد تدوير الأفلام مثل فيلم الشيخ والمومياء وقواعد الاشتباك وأفلام أخرى تصور المسلمين والإسلام والعرب بصورة غير مناسبة. وهذا لا يؤثر في التغطية الإعلامية فحسب بل في الشعور العام.

إن تصوير العرب والمسلمين على أنهم ‘نمط بدائي أخر’ يبعث القلق، يرى دايا سوسو Daya Thussu أن الشخصيات في أفلام هوليوود تتشكل بواحدة من ثلاثة إما ملياردير أو قاذف قنابل أو راقصات عاريات البطن، وهذا ما يُطلق عليه ‘هلودة الإسلام (10’Hollywoodization of Islam)، والأفلام التي أنتجت في ألمانيا النازية صورت اليهود باعتبارهم جامعي مالٍ وباحثين عن الشقراوات الآريات ومؤمنين بإله آخر (9)، والتحزبية المعادية من هذا النوع ولّدت فزعَ المشاعر ضد اليهود في ألمانيا. وكانت المحصلة النهائية لهذا هي الإبادة الجماعية لكثير من اليهود في أوروبا.

يلاحظ جاك شاهين للأسف» أن العرب يُصوَّرون في صور جحافل هتلر وحركة أتيلا، مستترين في ظلال قنبلة AK-47 أو بصورة خنجر في يد لص أو بصورة الاغتصاب وقتل الأبرياء» (23). وتبث هذه الصور في مؤسسات إعلامية عدة. وعلى هذا الطول الموجي ترتبط وسائل الإعلام ارتباطاً وثيقاً بمؤسسات التعليم في نقل المعلومات المضللة عن الإسلام والمسلمين.

التعليم وتمثيل الإسلام والمسلمين:

قد أوضحت الدراسات الحديثة أن تشكيل المعتقدات وترسيخها من قبل مقدمي المعلومات يميل إلى التلاعب بالتصورات العامة، وربما يؤدي هذا دوراً حاسماً لبروز التمثلات للجماهير. ويوجد مجموعة متنوعة من وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية لها أثار متباينة في المعتقدات (11).

وقد يغترب الإسلام والمسلمون عن الغرب عموما. والمعلومات التعليمية التي تبث عبر وسائل الإعلام والأفلام منقوصة، وقد تتأصل القوالب النمطية في الثقافة الأميركية. وتمثّل العداوة

الاستعمارية التاريخية والأحداث الجيوسياسية مثل أزمة السويس والصراع العربي الإسرائيلي والحظر النفطي الذي لحقه والثورة الإيرانية أسباب لتمثلات شائعة.

وهناك سبب رئيس آخر للأباطيل التي تحاك ضد الإسلام وهو ضعف التعليم العام كما ترى سوزان دوجلاس وروس دون اللذان لاحظا أن الإسلام قد استبعد من المناهج التعليمية في حين أدخلت برامج تعليمية جديدة في الستينيات (12). وقُدم الإسلام إلى التعليم في وقت لاحق (عام 1988م) حين صُدِّق على ميثاق ويليامسبورج كارتر Willamsburg Charter الذي عقده الدكتور محمد W.D. Mohammad وشهدته الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (12). لذلك دخل الإسلام النظام متأخرا للغاية، فنتج عن هذا نقص في التعليم المتاح لمعرفة الإسلام.

طوّر صامويل هنتنجتون الأستاذ في جامعة هارفارد قضية صدام الحضارات، وهو يتصور فيها صراعا بين الشرق والغرب، فيقول إرفاند إبراهيميان Ervand Abrahamian إن الإعلام يستخدم هذا النموذج على الغالب. ومن المثير للاهتمام أن الأوساط الأكاديمية قد رفضت هذه النظرية من البداية (13)، وانتقدتها مصادر الأخبار مثل الشؤون الخارجية، ولكن كرّست الوكالات مقالات تدعمه بعد ذلك وهي تعزز الحرب بين الحضارات(13).

ويقرر إبراهيميان أن صراع المصالح قد يزيد من صراع الثقافات. لذلك قال هنتنجتون لصحيفة نيويورك تايمز إن الصراع قد تسارع بأسامة بن لادن، وأظهرت وسائل إعلام الولايات المتحدة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر نجاح هنتجتون في تقديم الصراع الثقافي (3). وأشار إلى العدوانية في الشيشان وكوسوفو وكشمير والبوسنة، اتّباعاً للأباطيل السابقة كتب هنتجتون في النيوزويك مقالاً بعنوان 'عصر الحروب' وأن الحادي عشر من سبتمبر امتداد للحروب في أمريكا ونهوض الوعي الإسلامي (13).

وهناك أكاديمي آخر في شؤون الشرق الأوسط وهو أستاذ في جامعة بنسلفانيا وهو برنارد لويس، قد كتب 'ما حدث بعد الحادي عشر من سبتمبر خطأ'، وهو ينظر إلى جذور الغضب الإسلامي. وقد أثر في سياسة الحكومة ومخرجات وسائل الإعلام كذلك. ورحّب بول وولفاويتز Paul Wolfawitz وهو نائب سابق في سكرتارية بوش بأنه باحث عظيم في الدراسات الأنجلو أمريكية، وقلّد حجج أسلافه نفسها غير المتوافقة عن الإسلام والديمقراطية والفصل بين الكنيسة والسياسة، وتعزيز المغالطات التاريخية مثل الحروب الصليبية وكلمة 'سفاك' التي نشأت في الشرق الأوسط، وينتهي إلى أنه من الطبيعي لهم أن يكرهونا، ويرى لويس أن المسلمين مستاؤون من تدمير الخلافة.

وهناك مجادل آخر عنيف وهو دانيال بايبس Daniel Pipes في معهد السياسة الخارجية وجامعة واتش Watch لاحظ أن القضية الرئيسة هي عما إذا كان المسلمون سوف يتحدثون.... وهم فشلوا في التحديث، وسجلهم العصي من الجهل والفقر والتعصب والاستبداد سوف يستمر أو سوف يزداد سوءًا (14)، ويتبنى بايبس وغيره آراء متشابهة لا تمثل المهمشين، وتأثر آراؤهم في وسائل الإعلام والشعور العام. وقد حاول بايبس ومناصرو هذه الآراء تهميش دعاوى الأكاديميين الذين نشروا تعليقات معادية للولايات المتحدة الأميركية في حرم جامعة واتش (Campus Watch (13)) مثل إدوارد. ويلاحظ المجادل المذكور سلفا ' تنكر الإسلام لإرهابه واستبداده وعنفه في حين يطمئنون أنفسهم بمظاهر تليفزيونية وخطب كتب متكررة (8). وهناك دائرة من وكالات الإعلام تدعم الآراء الضارة في الأكاديمية والعكس.

وقد نشرت الكيانات اليمينيّة المتطرفة مثل مجلس الأمناء والخريجين الأميركي الذي يترأسه لين تشيني Lynne Cheney كتيباً بعنوان 'دفاعا عن الحضارة: كيف أسقطت جامعاتنا أمريكا'، التي تكفلت بحذف موضوعات عن الشرق الأوسط من مناهجها الدراسية، واتهم الكتيب الأكاديميين بآراء 'مغلوطة'، وقد أشاد وول ستريت جورنال وواشنطن تايمز بالكتيب في عرضها (8). وأظهرت عدة مؤسسات الإعلام العامة دعمها لهذا المجلس.

ونشرت دراسة مماثلة لمارتن كرامر في معهد واشنطن لدراسات الشرق الأدنى بعنوان "أبراج عاجية على الرمل: فشل دراسات الشرق الأوسط في أمريكا"، يتهم فيها إدوارد سعيد بأنه قوض دراسات الشرق الأوسط في أمريكا، وفي اعتقاده أن آراء مثل هؤلاء الباحثين لم تسمح لأميركا بمنع الكوارث مثل الحادي عشر من سبتمبر (8) ونتيجة لذلك حث الكونجرس على وقف تمويل دراسات الشرق الأوسط في الجامعات، وأثنى كرامر على الجمهورية الجديدة، واتهم MESA بدعم بن لادن (8) ومن ثم ظهرت العلاقة التضامنية بين وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية التي ترسم إشكالية التمثلات للعامة، وقد أدت التطورات التاريخية وصناعة السينما والمؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام دوراً كبيراً في تأجيج المؤسسات الحكومية، وقد انعكس هذا على السياسات التي صُنعت.

سياسة الحكومة والتغطية الإعلامية:

تعد وسائل الإعلام الملكية الرابعة للحكومة بعد الأجهزة التنفيذية والتشريعية والقضائية لما لها من تأثير تحدثه في المجتمع؛ لأن المقاصد والغايات هي السيطرة على وسائل الإعلام، وربما هذه أحد الأسباب للتمثلات غير المناسبة للإسلام والمسلمين، وتؤدي ملكية المؤسسات

دوراً محورياً في الرقابة، حيث تملك شركة روبرت موردوك نيوز 35% من الأخبار اليومية (6). ويثير دور وسائل الإعلام في السياسات المعاصرة تساؤلات حول السيطرة على الشعور العام وأثره في خنق الديمقراطية.

لقد انتخب وودرو ويلسون Woodrow Wilson لمنصبه في أثناء الحرب العالمية الأولى على منصة 'سلام بلا انتصار'(5). وكان الشعب مسالماً ويشعر بأنه لا حاجة إلى الانخراط في حرب أوربية، ولم يعلموا أن إدارة ويلسون قد ارتبطت بها بالفعل، وشُكِّلت لجنة كريل في محاولة لعسكرة الشعب، ونجحت اللجنة في غضون ستة أشهر في تحويل الأمة المسالمة إلى حد كبير إلى أمة عدوانية، واقتنع الأمريكيون بضرورة الحرب التي تنقذ العالم من خصومه (15). ورأى والتر ليبمانن Walter Lippmann نقيب الصحفيين الأمريكيين وهو ضمن هذه اللجنة ' أن الثورة في فن الديمقراطية يمكن أن تُسْتخدم لصنع القبول للوصول إلى إقناع الجمهور بأشياء لا يرغبها بتقنيات الدعاية الجديدة' (15). وهنا استخدمت وسائل الإعلام لتلقن الأمريكيين دعم الحرب العالمية الأولى.

وتؤدى وسائل الإعلام وصانعو السياسة دوراً نفاقياً في صيرورة الأباطيل، وحدث هذا على سبيل المثال في أثناء حكم الشاه لإيران، والتغيير المفاجئ للأنظمة بعد الثورة الإيرانية، وعندما حدثت الثورة تحولت معها السياسات الحكومية والتمثلات الإعلامية، وفي التطورات اللاحقة لم تهتم وسائل الإعلام بتغطية تقرير التنمية البشرية عام 1994م الذي وجد إيران من العشرة الأوائل في مجال التنمية البشرية، كما لم يُنظر إلى تقرير الوكالة الدولية للطاقة الذرية الذي يفترض أن إيران تنتج الطاقة النووية لأغراض سلمية (10). وأشار مسؤول أمريكي إلى أن 'التجربة الإيرانية تتوافق تماماً مع التفكير الأمريكي عن العنف والصبغة الأميركية المضادة للإسلام الأصولي (5).

ويشير دايا سوسو أن التغطية الإخبارية تحاكي لغة السياسة عموما (16). وعلى سبيل المثال حضور الولايات المتحدة في مختلف أنحاء العالم له ما يبرره وهو بحجة مناهضة الأصولية أو التهديد الإسلامي كما قال جنرال الناتو السابق. وتعزف وسائل الإعلام نغم السياسة، وتبنّى ريتشارد بوليت Richard Bulliet تأثير الأعمال الأكاديمية في سياسة الحكومة وبالتالي على التغطية الإعلامية. وبعد نشر الدكتور مغيث الدين صديقي في صحيفة نيويورك تايمز وواشنطن بوست ولوس أنجلوس تايمز تقريره الذي يرى فيه 'أن معظم وسائل الإعلام تدعم وتتبع نهج الإدارة في قضايا السياسة الخارجية التي تتعلق بالإسلام والمسلمين' (14)، فهناك عجز في التحليل النقدي

والمحايد من قبل وكالات الإعلام.

وعندما أصر دنيس روس المبعوث السابق للشرق الأوسط على أن " كراهية بن لادن لا علاقة لها بفلسطين بل هي كراهة للحداثة والغرب". وفشل روس في ذكر أن تنظيم القاعدة قد أدرج في رسائله المرئية فلسطين، ولم يفرج عن النسخة الثانية لتسجيلات بن لادن بعد الحادي عشر من سبتمبر في الصحافة لأنه يتحدث عن 'الانتقام لفلسطين'، ولم تغطِّ معظم الصحف هذه الملاحظات في وقت لاحق(14)، وغطت ما يتعلق بالقضية الفلسطينية بعلاقته بالحادي عشر من سبتمبر. ورأت كثير من وكالات الأنباء أن هذا لا يستحق النشر، وأصبح مسار الحزب الجمهوري هو القصة الرسمية للتغطية الإخبارية في كثير من وسائل الإعلام الأميركية.

إنّ اعتماد وسائل الإعلام على الحكومة في القصص الإخبارية جليّ تماما، ولكن مسؤولي الولايات المتحدة ينكرون العلاقة بين الصحافة والسياسة الأميركية، وشجب مساعد وزير الخارجية روبرت بيلليترو مساواة وسائل الإعلام الإسلام بالأصولية، ولا يتفق على ربط الصحافة بالسياسة الأميركية بأي شكل (5). ومع ذلك اتفق صانعو سياسة الدولة على أن التغطية الصحفية تعقد عملية إرساء السياسات البنَّاءة (5). وبالتالي إن درجة النفوذ متجذرة في علاقة الإعلام السياسي.

وقد احتلت رقابة الإعلام من قبل حكومة الولايات المتحدة مواقعها في كثير من الحالات بعد الحادي عشر من سبتمبر، وعندما أعلن بن لادن أن الهجمات كانت رداً على ثمانين عاماً من الحرب على الشرق الأوسط، طلبت إدارة بوش من وسائل الإعلام عدم نشر "الدعاوى الملتهبة" (16). وحذت الصحافة حذوه من دون الرجوع إلى الإدارة، وهذا يؤكد العلاقة الثنائية بين وسائل الإعلام والحكومة في تجانس التغطية الصحفية.

وسائل الإعلام الإذاعية والمطبوعة:

بالنظر إلى المدى برمته للتمثلات على الإسلام والمسلمين فإنه يخرج عن نطاق هذه الورقة، غير أن كل التغطية مع ذلك تُشجع الأباطيل، وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر لاحظ ناكوس وتوريس –ريانا Nacos and Torres-Reyna 'أوضاع مسلمي أميركا قبل وبعد 11 سبتمبر' ووجد موجة من التقارير تركِّز على وطنية المسلمين والعرب الأميركيين، وقلل من القوالب النمطية التي يدعم أفرادها الإرهاب (1). وركز التقرير على أربع صحف في نيويورك وهي نيويورك والتايمز والبوست وأميركا اليوم USA Today.

ومنح الأميركيون المسلمين تغطية صحفية منقطعة النظير، ووفقاً لهذه الدراسة قد انخفض النشر النمطي، وتحول بدرجة كبيرة من تغطية عرضية إلى تناول موضوعي. ولاحظ أحد الخبراء في مجال التغطية العرضية أنه من الصعب تفسير ثقافة شعوب الشرق الأوسط على عجالة في دقيقتين لشبكة أخبار أو قصص إخبارية (16). ولاقت وسائل الإعلام المطبوعة بحروفها وأعمدتها التي تركِّز على المسلمين الأميركيين قبولاً، وأثار ذلك مناقشات حادة على صفحات الويب المختلفة، ولم يكن هذا التوازن في التغطية الإخبارية مؤشراً للوطنية. ونيويورك ولاية متحررة ومتنوعة نسبياً. ولا ينبغي الخلط بين المخرجات التي غطتها هذه الدراسة بالتغطية في بقية أنحاء الوطن.

وقد غطت صحيفة نيويورك تايمز كثيراً من الأباطيل على الإسلام مثل الأمراض الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغياب الديمقراطية وأوجه القصور التعليمي والانفجارات السكانية والركود الاقتصادي وبطالة الشباب وفشل العلم في العصور الوسطى. وهذه هي بعض التمثلات التي يُصوَّر بها الإسلام والمسلمون(16).

وتقدم التغطية الصحفية على الغالب تعريفات سطحية من دون محتوى لاصطلاحات مثل الأصولية والشريعة والراديكالية أو التطرف، وينبغي أن يكون هناك اتجاه للحد الأدنى من المحتوى كما يرى إدوارد سعيد. وبعيدا عن الخطابات الحادة وبالرجوع للإحصائيات كتقريب النسبة المئوية للمسلمين الأصوليين سوف يتم إعانة المشاهدين على فهم طبيعة التهديد.

ويوظف الأكاديميون هذا النوع من السياقية الخارجة عادة مثل دانيال بايبس، حيث يجمع كل الأصوليين المسلمين في كيان واحد من دون تمييز أو يستشهد بدليل إحصائي في قضيته، وقد نشرت في 1995م عينة فكر في الاهتمام القومي تقول 'لا يوجد اعتدال: التعامل مع الإسلام الأصولي'(16). ونفهم من قراءة العنوان الشعور بالذنب تجاه المسلمين. وبإمكان القارئ أن يتوقع ما يمكن معرفته في هذا المقال، وقد يسأل الباحثون لماذا هذا الاستقطاب على مدى العقود الماضية. وقد وجد الدكتور غريب وحداد وإدوارد سعيد وليي أن هناك تحيزًا ثقافياً وصراعاً بين العرب وإسرائيل، ونفوذاً سياسياً مؤيداً للّوبي الإسرائيلي وتأثيره في وسائل الإعلام.....(16).

وكانت هناك تغطية إعلامية نادرة على الشرق الأوسط وعلى قضية فلسطين، حيث ناقش مقالين في جريدة التايمز العلاقة بين فلسطين والحادي عشر من سبتمبر، وقد خُنق النقاش بإدانة أي شخص يتطرق للعلاقة بين فلسطين وأحداث الحادي عشر من سبتمبر، وكان التركيز على ربط الإسلام بنظام شمولي وتجنب ربطه بالقضية الفلسطينية.

وليست كل التغطية في الغرب موحدة إذ يقرُّ روبرت فيسك بأن ‘النهج الأمريكي يختلف كثيرا عن التغطية الأوربية’ (16). وادعى توني جود Tony Judt أنه يهودي يكره نفسه لانتقاده السياسة الخارجية الأميركية وقضية فلسطين في مقال له في لندن ريفيو London Review(16). وتماشياً مع هذه الحقيقة ذكر ديفيد هارست من صحيفة الجارديان أن فلسطين هي محور الأزمة، وكتب فريد هاليداي في الجارديان أيضا أن هذا الصراع ناشئٌ عن التوترات السياسيّة في فلسطين وليس الحديث السخيف عن صراع الحضارات. ورأى مايكل إجناتيف في الجارديان أن الطريق الوحيد لحل قضية الإرهاب هو حل القضية الفلسطينية، وقد فسرت التايمز هذا بعدم وجود علاقة بين الحادي عشر من سبتمبر وفلسطين (16)، وقد أقرَّ أحد المراقبين بأن الهجمات تنبع من "معين الغضب الذي لا ينضب" وليس من صدام الحضارات الذي وجده سخافة، ومن المثير للاهتمام في السياق الأمريكي أن نلاحظ أنه بعد أحداث الحادي من سبتمبر اعتقد 68% من الأميركيين أن الأحداث كانت ترتبط بالعلاقات الأميركية الإسرائيلية (16).

وقد زادت الأباطيل أيضا في المملكة المتحدة بعد الحادي عشر من سبتمبر. وشاركت بريطانيا الولايات المتحدة ودول أخرى الحرب على الإرهاب. وظهر "داخل التهديد" حكاية شعبية في الصحافة. وركزت كثير من المقالات على حركة المهاجرين إلى بريطانيا. وتصاعدت الهستيريا حيث ظهرت على السطح التغطية المشكوك فيها والمقاومة للترحيل في أكتوبر 2001(6)، والحكاية الغالبة هي ربط المسلمين بشبكات الإرهاب، واعتبرت الجارديان في 26 و28 سبتمبر أن أي شخص ينتمي إلى جماعات متطرفة إرهابي. وافترضت أن هناك خمسمئة بريطاني مسلم التحقوا بمخيمات إرهابية في أفغانستان (6)، وذكرت صحيفة التايمز أن المسلمين يبحثون عن سبل للمشاركة في العمل العسكري بالخارج، وأشارت الصحيفة إلى المجموعات الهامشية وعدد من الحروب التي شارك فيها المسلمون البريطانيون القتال. واكتشف تحقيق لمكتب التحقيقات الفيدرالي في 23 من أكتوبر 2001 أنه ليس هناك دليل على وجود خلايا للقاعدة (6)، وهذه القصص الإخبارية كانت محورًا في قضايا الأمن القومي البريطاني بل قادت الصحف الرائدة في المملكة المتحدة بما فيها التايمز، وتجنبت نشره (6)، وهي تشابه تغطية وسائل الإعلام الأميركية وأنها "ليست جديرة" في إنتاج قيمة ترفيهيّة غالبا ما تكون مشوهة.

ووفقا للوقائع المذكورة أعلاه، صدر في 12 نوفمبر2001م مشروع قانون مكافحة الإرهاب والجريمة الذي صاغه بيل Bill، وأعيد للسطح الخطاب المشابه، وتعاظم الميل إلى تهويل الخطر، ورداً على ذلك ذكرت صحيفة التايمز أنه ينبغي أن يُراقب المسلمون الذين يحرِّضون على الكراهية

بالقانون (6)، ورأت الجارديان أن الإسلاموفوبيا شكل من الرقابة، وأيَّدت تشريعات مكافحة الإرهاب أيضا، كما لاحظت أن الحريات قد تقلصت، (6)، وقد بُررت الكراهية تجاه المسلمين هنا في حين أن المسلمين الذين يكرهون الآخرين يجب أن يُدانوا صراحةً، وربما كانت الإدانة بالكراهية بشكل صريح على مستوى واحد حلاً أفضل.

وقد أُنشئ كيان مستقل منظم ذاتياً عُرف بلجنة الشكاوى الصحفية (17) (PCC).وهي تتناول الشكاوى المتعلقة بالمحتوى التحريري في الإعلام المطبوع التي تفتح بوّابات المساءلة على وكالات الإعلام والأباطيل التي تبثها، وعلى سبيل المثال تعلقت 17.9% من الشكاوى في عام 2002م بالتمييز، حيث أقيمت في العام نفسه 2630 شكوى، ووجد أن 74% من الشكاوى ليس فيها خرق للقانون، وتم الفصل في 2% منها، وأيدت 1% منها (17). و الإحصائيات نفسها كانت في 2003م، وينبني على هذا أن عدد الشكاوى المشروعة ضد الصحافة ضئيل للغاية، وأرى أن الحاجة إلى حرية الصحافة وعدم الرقابة أمران جوهريان. ومع ذلك فإن الأباطيل تجرّد الأقليات من حقوق الإنسان وتدخلهم عالم التمييز والكراهية. ولذا ينبغي أن تُأخذ هذه الشكاوى على محمل الجد ويُفصل فيها بنزاهة.

الإنترنت والإعلام البديل:

يمكن مجابهة عدد من الأباطيل المتفشية بالإنترنت، لأنه يصل أطراف العالم الإسلامي، وهو مصدر مفتوح يتيح حرية المعلومات، ويمنح عمل محتوى إسلامي وخيارات الرد عليه، ويقدم كذلك صوتاً مضاداً للأباطيل، ويرى الدكتور جاري بونت Gary Bunt مؤلف مقال "إنترنت الإسلام iMuslim": إعادة توجيه بيت الإسلام، وأن قائمة الإيميلات والتزويد بمقتطفات الأخبار RSS feeds والنشرات الصوتية podcasts والمدونات blogs تعني أن الإسلام في حالة تجدد وتواصل مع الحياة اليومية (18).

ويحدد بونت بعض التحديات التي تتعلق بإمكانية التواصل، ويقول « ليست كل جوانب الإسلام كائنة على الإنترنت، خاصة هناك ديموجغرافيات منخفضة أو عناصر ساكنة (18)، وقد وجد تقرير التنمية البشرية العربية أن إمكانية التواصل محدودة في بعض البلدان، ومرتفعة في بلدان أخرى كالإمارات والبحرين والكويت ولكنها منخفضة للغاية في اليمن والسودان والعراق(19).

وتتفاقم الأباطيل في حالات عدة بالعناصر المتطرفة بالاسم في المجتمع المسلم، وتستعمل القاعدة الإنترنت للتلاعب ونشر رسائلها لجمهور عريض أكثر من أي وقت مضى، وتستخدم غرف

الدردشة والمدونات وهي أرضية خصبة للتربية من هذا النوع.

وتؤدي وسائل الإعلام البديلة دورًا كبيراً في الكشف عن الأباطيل، وهي قدمت ولا تزال تقدم صوتا بديلاً للأباطيل، ومن هذه الأمثلة المتعلقة بهذا قناة الجزيرة التي توفّر صوتاً للشوارع العربية(2)، وينطوي هذا التوحيد وحراك الجماهير في العالم الإسلامي على إمكانات ديمقراطية الإعلام الذي تسيطر عليه الحكومة وضياعه. وكثير من الأباطيل ممنهجة صراحة في العملية.

النتائج: الطريق إلى الآتي:

إن ميل وسائل الإعلام لاختزال "الإسلام في حفنة قواعد وقوالب وتعميمات عن الإيمان، وتعزيز كل الحقائق السلبية المرتبطة به" خطر وله تداعيات سيئة (8). والعدوانية والاختزال الموجودان في التمثلات السينمائية يولدان ميلاً نحو إنتاج أخبار مغلوطة تتحدث عن الإسلام وتابعيه.

ويخشى ريتشارد بوليت من ظهور شكل جديد من معاداة السامية. فأي عمل إرهابي يمكن أن يلصق بالإسلام الآن، وهذا يعدّ تمييزاً دينيًا متعصبًا، وأن اصطلاح الأصولية الإسلامية قد سك بعد الثورة الإيرانية واستعمل بلا تمييز ودون سياق.

ويندر تسليط الضوء في الصحافة على نجاح قصص التمثلات الإسلامية والمسلمين سواء أكانت في الماضي أم الحاضر، ويذكر محمد علي الخالدي النقاد في مجلة الدراسات الفلسطينية (شتاء 1996م) أن "المسلمين تبنّوا الفلسفة اليونانية ليستعملها الأوربيون في وقت لاحق، وكانوا روّادًا في المنطق والفلك وأسسوا الطب بوصفه علماً واخترعوا الجبر" (8)، وهذه الحقائق لا تغطيها وسائل الإعلام الرئيسة عموماً.

ويُنظر اليوم إلى الدين وأتباعه كطاعون يصيب العالم الإسلامي برمته من المغرب إلى الهند، وصار التمثيل الحقيقي معاداة للغرب ولقوى الحداثة، ويتصدر صور الصحافة العنف والإرهاب الذي يهدف إلى الإطاحة بالأنظمة العلمانية (14)، وينبغي أن يزيد التركيز لإبراز واقع العالم الإسلامي وتنوّعه للتغلب على القوالب النمطية وفهم الآخر بشكل أفضل دون تزايد، وينبغي أن يكون هناك إدانة مفتوحة للعرقية، وكما تقول إليزابيث بول " يصبح الحوار وصنع السياسة صعبا عندما يُنظر إلى الإسلام على أنه غير عقلاني" (6)، والعبء على المسلمين والغرب على حد سواء للاندماج والانخراط في المجتمع بشكل أفضل لفهم ما وراء القوالب النمطية، حتى تفتضح بشكل كبير التاريخية الموروثة والتمثلات المعاصرة "لقلعة أوروبا" تجاه الغزاة الأجانب.

وقد تعبرّ وكالات الإعلام عن الحاجة إلى صحفيين من أقليات عرقية (2)، وقد يؤدي تنويع العاملين في الإعلام إلى حل كثير من المشكلات التي تتعلق بالأباطيل، غير أن المحاباة التحريرية ورؤوس المال ربما تظل لها السبق في التغطية الصحفية عند كثير من الوكالات. وينبغي أن يُقدم التدريب والتعليم الواعيان عن الإسلام والمسلمين للصحفيين والمحررين ووسائل الإعلام بوجه عام لتيسير التفاهم المتبادل.

وبمقدور هوليوود أن تفعل كثيراً تجاه محو الأباطيل، وإن "هلودة Hollywoodization الإسلام قد طَبَعَت في الذهن الصورة النمطية عن الإسلام، وبمقدور الدبلوماسية أن تنجز شيئاً بأنسنة وعدم إضفاء الطابع الإرهابي على الشخصيات المسلمة، ومزج المصادر من النصوص الفرعية المقدسة والكتب المقدسة أمرًا مهما للغاية" (9)، وينبغي أن توجد أعمالاً علمية تبين دور الدين في السينما، ونقتصد في الأعمال العلمية التي توجه الانتباه للإرهاب التي هي جذر لعدد من الأباطيل (9)، وكذلك عمل تقييم جذري لمجال الإنتاج.

وكما يرى بوول Poole "ينبغي وضع قالب جديد للمجتمعات الإسلامية يقبلها الآخر ويستأنسها المسلم ذاته، ولا يتلاعب بها هو أو هي حين يسقط خارج إطار الإسلام الليبرالي" (6)، وبتحدّي الصياغات الجارية يمكن أن تُحسن الصراع الظاهر والأباطيل، وقد لاحظ جون سبايدي John Spayde أن الإيمان الذي يزعمه الأصوليون النسويون في إيران ومصر والنسوية في المغرب وإنجلترا وسائقو السيارات الأجرة والملوك في غانا ونيجريا وكينيا والموظفون في ماليزيا وعلماء النواة في كازخستان والشهداء في البوسنة وما يزيد على 6 ملايين أمريكي هو أبعد عن القوالب النمطية كالإنسانية ذاتها" (14).

قائمة المراجع

1- Norris, P., M. Kern and M. Just, 2003. Framing Terrorism: The News Media, the Government and the Public. Routledge, pp: 135, 145, 152.

2- Poole, E. and J.E. Richardson, 2006. Muslims and the News Media. Palgrave MacMillan, pp: 1, 4.

3- Richardson, J.E., 2004. (Mis) representing Islam: The racism and rhetoric of British Broadsheet Newspapers. John Benjamins B.V. pp. XIX, 10, 17.

4- Ernst, C., 2003. Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World. The University of North Carolina Press, pp: 16.

5- Gerges, F.A., 1997. Islam and Muslims in the Mind of America: Influences on the Making of U. S. Policy. J. Palestine Studies, 26 (2): 68- 80.

6- Poole, E., 2002. Reporting Islam: Media representations of British Muslims. I.B. Taurus and Co Ltd, pp: 7, 8, 9, 11, 16, 37, 43, 56.

7- Shaheen, J.G., 2003. Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People. Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities (July), pp: 171193-.

8- Said, E.W., 1997. Covering Islam. Vintage Books, pp: 16, 25, 27, 34, 540.

9- Kozlovic, A.K., 2007. Islam, Muslims and Arabs in the popular Hollywood cinema. Comparative Islamic Studies, pp: 173, 174, 222, 223, 233.

10- Thussu, D.K., 1997. How Media Manipulates Truth about Terrorism. Economic and Political Weekly, 32(6): 264- 267.

Gentzkow, M.A. and J.M. Shapiro, 2004. Media, Education and Anti-Americanism in the Muslim World. American Economic Association, pp: 18.

11- Douglass, S.L. and R.E. Dunn, 2003. Interpreting Islam in American Schools. Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities (July), pp: 52- 72.

12- Abrahamian, E., 2003. The US Media, Huntington and September 11. Third World Quarterly, 24(3): 529- 544.

13- Siddiqi, M.A., 1997. Islam, Muslims and Media: Myths and Realities. NAAMPS Publications, pp: 19, 25, 26, 33.

14- Chomsky, N., 2002. Media Control. Seven Storie Press, pp: 11, 12, 14.

15- Gerges, F.A., 2003. Islam and Muslims in the Mind of America. Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities (July), pp: 73- 89.

16- The official webpage for the Press Complaints Commission, www.pcc.org.uk presents numerous cases of discrimination against minority groups, including many against Muslims in years following 911/.

17- Bunt, G.R., 2009. iMuslims: Rewiring the house of Islam. The University of North Carolina Press, pp: 1, 10.

18- Bunt, G.R., 2006. Towards an Islamic Information Revolution in Muslims and the News Media. Palgrave MacMillan, pp: 154.

إمبريالية الفن السابع
مجتمعنا في مرمى هوليوود

حيدر محمد الكعبي[*]

تعمل هذه المقالة على معاينة دور السينما الأميركية في صناعة الوعي العالمي وبخاصة في الفضاء العربي والإسلامي. وهكذا يستعيد الباحث هنا المكانة الاستثنائية لمؤسسة هوليود ودورها الفاعل في التأثير في البيئات والشرائح الاجتماعية المختلفة على امتداد تاريخ كامل. كما يشير الباحث إلى ازدياد هذا التأثير لهوليود مع بدء عصر ثورة الاتصالات على نطاق عالمي.

المحرر

تمثل الأعمال السينمائية مادة إعلامية لها تأثير كبير وفاعل في مجال التثقيف والتعليم وتشكيل الرأي العام، ولم يقف هذا اللون من الإنتاج الفني عند حدود التسلية والترفيه حسب، وبخاصة في العقود الأخيرة التي قفزت فيها السينما إلى مديات أكثر تطوراً على صعيد السيناريو والإخراج والتمثيل.

وفي عصر ثورة الاتصالات لم تتوانَ شركات الإنتاج السينمائي الكبرى عن اغتنام هذه الفرصة لتحقق انتشاراً يليق بها على المستوى العالمي، ونتيجة لذلك صارت عقائد وأخلاق كثير من المجتمعات البشرية- بما فيها مجتمعاتنا الإسلامية- تحت طائلة تأثيرها القوي، مما يجعلنا معنيين بدراسة تأثيرات هذا الجانب من الفنون دراسة جادة أكثر من اي وقت مضى.

ولما كانت السينما الأميركية(هوليوود) هي المصنع الأبرز للإنتاج السينمائي العالمي، ونظرا لما تتمتع به من خصائص فريدة، فينبغي أن تكون هي الهدف الأبرز لاهتماماتنا في هذا المجال، على

*- باحث إعلامي من العراق ـ النجف الأشرف.

الأقل في الوقت الحالي والمستقبل المنظور.

إن البيئة الاجتماعية الأميركيةالمتحررة قد فسحت مجالاً واسعاً أمام شركات هوليوود السينمائية لتعمل من دون ضوابط دينية أو أخلاقية، مما أدى إلى انتشار انتاج سينمائي يبث أفكاراً وثقافات تؤثر بشكل سلبي كبير في عقائد مجتمعاتنا المسلمة التي يصلها هذا الانتاج وسلوكياتها.

ولكن المشكلة أن قوة الانتاج السينمائي لهوليوود يجعل من مضمونه السيء أمراً مستساغاً لدى الجمهور، وهنا مكمن المشكلة، فهو أمر شبيه بدس السم في العسل، علماً أن ذلك لا يختص بالمنتوج السينمائي فقط وإنما يمثل سمة الإعلام المعاصر بشكل عام، هذا مع قطع النظر عن نشر الجنس والعنف اللذين صارا علامة مميزة للسينما الأمريكية.

فن التأثير السينمائي:

ليس من مجال للشك في أن فن الترفيه الإعلامي يعد أحد أهم الأساليب تأثيراً في مجال التوجيه الفكري وصناعة الثقافة، إذ يتوافر على عناصر جاذبة تستبطن رسائل فكرية يجعلها تنفذ بقوة إلى العقول والقلوب على حد سواء، ولم يكن المؤرخ «إريك بارنو Eric Barno "[1] يجانب الصواب حينما قال: (إن مفهوم الترفيه في تصوري هو مفهوم شديد الخطورة، إذ تتمثل الفكرة الأساسية للترفيه في أنه لا يتصل من بعيد أو قريب بالقضايا الجادة للعالم وإنما هو مجرد شغل أو ملء ساعة من الفراغ، والحقيقة أن هناك ايديولوجية مضمرة بالفعل في كل أنواع القصص الخيالية، فعنصر الخيال يفوق في الأهمية العنصر الواقعي في تشكيل آراء الناس)[2].

ويعزز كلام «بارنو» ما أشار اليه "هربرت أ. شيللر Herbert Schiller"[3] قائلا: (إن التسلية هي التعليم والتعليم هو الأيديولوجية، ويشير «روبرت شايون» محرر التلفزيون في الـ»ساترداي ريفيو» الى أن: برامج التسلية تلمح للجمهور بالطريقة التي يتعين أن يتبعها في تحديد ما هو جدير بالاحترام في مجتمعنا والكيفية التي يتصرف بها، إنها في الواقع أشكال من التعليم، من تلقين المبادئ)[4].

[1]- إريك بارنو: مؤرخ تلفزيون أمريكي، انتخب رئيساً لنقابة الكتاب الأميركية في عام 1957 وخدم في مجلس محافظي أكاديمية الفنون والعلوم التلفزيونية في عام 1978 أصبح رئيساً لمكتبة الكونغرس للصورة السينمائية، وقد كتب عنه رئيس التحرير السابق لمجلة نيويورك تايمز شيلدون ماير قائلا: «كان بارنو عيناً على الأوغاد والأشخاص الخطرين وقد بلغت عبقريته أجيالاً من الأمريكيين عبر موجات الأثير الإذاعي وعلى شاشات التلفزيون وفي قاعات الدراسات.

[2]- ينظر: المتلاعبون بالعقول لهربرت أ.شيللر: 96

[3]- هربرت شيللر: ناقد وعالم اجتماع وباحث أمريكي، حصل على درجة الدكتوراه عام 1960 من جامعة نيويورك، حذر من اتجاهين رئيسين في كتاباته الغزيرة والخطب: الاستيلاء الخاص على الفضاء العام والمؤسسات العامة في الوطن، وهيمنة الولايات المتحدة على الشركات التي تؤثر في الحياة الثقافية في الخارج، وبخاصة في الدول النامية. له ثمانية كتب ومئات المقالات في كل المجلات العلمية والشعبية جعلت منه شخصية رئيسة في كل من أبحاث الاتصالات وفي النقاش العام حول دور وسائل الإعلام في المجتمع الحديث.

[4]- المصدر نفسه ص118.

والسينما.. الصناعة الفنية التي تطورت بشكل مذهل خلال مدة قياسية من تاريخ البشر[1] تعد من أكثر صناعات الترفيه تأثيراً في هذا المجال، بعد أن تربعت بجدارة على عرش الفنون الانسانية بعد أن صهرتها في ذاتها بشكل متقن[2].

وعليه فليس من الغريب أن يؤكد الباحث الدكتور حسن عباسي[3] في محاضرة له قائلاً: (إن صناعة الحضارات والمجتمعات تتركز على رسم خريطة لها، وفي هذه الايام فإن العامل الرئيس لرسم هذه الخرائط يكمن في مضامين المسلسلات وبشكل أخص في الأفلام.. لقد مضى ذلك الزمن الذي كان الفلاسفة فيه يكتبون كُتباً لإعداد المجتمعات، اذ تحوّل أسلوب الفلاسفة إلى ما يشبه أسلوب المخرجين أو الممثلين أو كتّاب السناريوهات، ففي الواقع إن الرائدين في مجال إعداد حضارة المجتمع هم الممثلون والفنانون في ساحة التمثيل اليوم)[4].

كيف تؤثر السينما في عقولنا؟

كيف تؤثر الدراما التلفزيونية والسينمائية في النفس البشرية؟ سؤال يبدو محيراً بعض الشيء، لأننا عندما ننظر إلى الأغلبية الساحقة من البشر الذين يتابعون هذه الدراما نجدهم يتعاملون معها بمشاعر حقيقية، ففي أثناء مشاهدتهم مسلسلاً أو فيلماً ما تجدهم يصابون بالخوف أو الترقّب أو الفرح أو الحماسة أو الحزن الى حد البكاء، مع أن الجميع يعلم ـ بما فيهم المشاهدون أنفسهم ـ أن ما يشاهدونه مجرد تمثيل كاذب لا واقع له.

وربما تسهل الإجابة عن هذا التساؤل إذا علمنا الآليات التي يتعامل بها العقل البشري مع المنتوجات الإعلامية ومنها الدراما التلفزيونية والسينمائية، وقد أشار إلى هذه الآليات الباحث (أليكس انصاري Alex Ansary)[5] حيث قال: (يتم استغباء البشر عبر مشاهدة التلفزيون بصورة

---

[1]- يقال إن أول دار سينمائية ناجحة أنشئت على يد الفرنسي «لويس لوميير» في العام 1895 في «المقهى الكبير» شارع «الكبوشيين» في «باريس» إذ شرع (لوميير) بعد اختبارات عدة اثمرت عن صناعته لجهاز أسماه «السينماتوغراف» ومنه اشتقت كلمة «سينما» ليحقق «لوميير» بذلك آلة عرض سينمائية تفوقت على تجارب سابقة في هذا المضمار، وفي أواخر سنة 1896 خرجت السينما نهائياً من حيز المخابر وتعددت الآلات المسجلة مثل آلات «لوميير» و«ميلييس» و«باتيه» و«غومونت» في «فرنسا»، و«أديسون» و«البيوغراف» في «الولايات المتحدة» وأمّا في «لندن» فقد أرسى «ويليام بول» قواعد الصناعة السينماتوغرافية حتى صار ألوف الناس يزدحمون كل مساء في قاعات السينما المظلمة (ويكيبيديا).

[2]- اطلق الناقد الفرنسي «ريتشيوتو كانودو» اسم (الفن السابع) على السينما، لأنها في نظره عبارة عن الفن التشكيلي في حركة.. تأخذ شيئا من طبيعة «الفنون التشكيليّة» وشيئا من طبيعة «الفنون الإيقاعيّة» في الوقت نفسه.

[3]- الدكتور حسن عباسي استاذ ايراني في العلوم الاستراتيجية، ورئيس مركز الدراسات الاستراتيجية المذهبية.

[4]- اقتباس من محاضرة للدكتور عباسي القاها في قاعة مركز لارسباران الثقافي كمقدمة لتحليل المسلسلات الدرامية الاستراتيجية.

[5]- باحث اعلامي إيراني الاصل يحمل الجنسية الامريكية

أخرى من خلال إلغاء نشاطات الجهات العليا في الدماغ (القشرة المخية الحديثة Neocortex)[1] وتحفيز الجهات السفلى في الدماغ (الجهاز الحوفي limbic system)[2]، وهذا المشروع يسمى بـ(دماغ الزواحف reptilian brain) لأنه يرتبط بردود الأفعال البدائية للحيوانات الزاحفة كالمواجهة والهروب، لأن دماغ الزواحف ليس لديه القدرة على تمييز الصور الحقيقة من الصور المجازية أو المزيفة، ونتيجة لذلك فإننا نعرف أن ما نشاهده من أفلام هو مجرد أفلام، أما في العقل الباطن (اللاواعي) فإننا نؤمن بأن ما نراه حقيقة.

وكمثال على ذلك، فإننا حينما نشاهد مشهداً مؤثراً تزداد سرعة نبضات قلبنا، وعندما نشاهد إعلانا ترويجيا عن بضاعة معينة نعرف أن المنتجين يريدون من خلال ذلك تصريف بضاعتهم، ولكننا في الوقت نفسه لا نشعر بالراحة حتى نشتري تلك البضاعة، وإلا فإننا سنشعر في أعماقنا بالنقص، لأن تأثير ذلك تأثير قوي يعمل على أعمق محطات ردود الافعال لدى الإنسان، فدماغ الزواحف يجعلنا طيّعين أمام منتجي البرامج، ومن هنا يتأتّى لهؤلاء أن يستخدموا قدراتنا العاطفية لأجل السيطرة على عقولنا، و في العادة لا نستطيع أن نكتشف كيف يسيروننا بواسطة العقل الباطن اللاوعي (...) وتستمر هوليوود بتخويفنا عبر الأفلام التي تتضمن مواضيع المافيات والعصابات والعمال المجرمين الذين يسجنون بسبب غبائهم وطمعهم، وفي النهاية تستعد أذهاننا لتقبل الحياة في المجتمع البوليسي الذي يتمحور على الاقتصاد، لأننا قرأنا عنه في الصحف وشاهدناه في الأفلام ونشرات الاخبار، وتم تمجيده في البرامج الحوارية، والآن تنتج أفلاما عديدة تثبت أن ما حدث في 11 سبتمبر هي أحداث حقيقية وليست مزيفة كما تم تزييف الوقائع التي أدت الى الحرب على العراق)[3].

من جانب آخر يضع الكاتب (أبو حب الله) في تقرير مفصّل له شرحا لآليات تأثير الافلام السينمائية في نفوس مشاهديها قائلاً: (في الوقت الذي نجد القارئ أو السامع في العادة ما يكون على دراية كافية بما سيختاره قبل قراءته أو سماعه، وأن شخصية (الكاتب) أو (الخطيب) أو (المذيع) دومًا ما تكون معروفة التوجه والمنهج، فإن الأمر يختلف كثيراً مع الأفلام السينمائية للأسف والتي تتغير توجهات أفرادها (مخرجين أو ممثلين) في كل مرة حسب القصة والسيناريو الذي تم اختياره لإنتاجه، فإذا وضعنا في الاعتبار أن النسبة الأكبر لاختيار فيلمٍ ما هي التي تعتمد

[1]- هي الطبقة الخارجية من نصف كرة المخ، تتكون لدى الأنسان من ست طبقات من الخلايا العصبية، سميت بالقشرة الجديدة لكونها تقع في أعلى مراتب التطور في التصنيف العام للكائنات الحية. وتعقيد تركيبة الطبقات الست هو ما يميز الأنسان من باقي الكائنات الحية.

[2]- هو الجهاز المسؤول عن السلوكيات العاطفية والانفعالية والذاكرة المرتبطة بها.

[3]- مقال بعنوان (السيطرة الواسعة على الاذهان عبر شبكة التلفاز.. هل تملكون أفكاركم؟) لأكس انصاري نشرته مجلة سياحة الغرب في العدد -124 ترجمة: موقع سيستم يار / مجلة سياحت غرب.

على جاذبية البوستر أو (التريلر الإعلاني Trailer)[1]: فإن ذلك يجعل مِن الفيلم غالباً مُفاجأة (غير معلومة المحتوى) إلا عند المُشاهدة الكاملة لأول مرة، ومِن هنا فدس (السُم في الدسم) هو مِن أخطر ما يتم تمريره مِن خلال تلكم الأفلام...

كذلك مِن المعلوم أن كل عمل فني هو عمل «وحدوي الاتجاه» أي: يتم عرض الأمور فيه مِن وجهة نظر واحدة فقط وهي وجهة نظر صاحبها - حيث هو وحده الذي يُقرر أحداثها ومواقفها، وهو وحده الذي يرسم صورة المظلوم مِن الظالم، وتحديد الطرف القوي الحُجة مِن الأضعف والحسن مِن القبيح والبداية مِن النهاية، وبذلك: فهو المتحكم الوحيد فيما سيتم عرضه على المتلقي وكذلك فيما سيتم حَجبه عنه - وهو ما يُعرف بأسلوب (حارس البوابة Gate keeper) - والأفلام في ذلك هي مِن أقوى المؤثرات بسبب طبيعتها الجذابة، والتي تحمل المُشاهد ليعيش أحداثها ويتفاعل معها لتتجسد في عقله وخياله الخاص، ولهذا نجد أن مَن تأثروا بها في حياتهم فإنما أبصروا في الحقيقة بعين المؤلف أو المخرج لا بأعينهم هم، وأنهم اعتنقوا أفكاره على غير نقاشٍ مُحايد...

وأما أخطر ما في هذه الأفلام فهو في حال عرضها على القنوات الرسمية لتصل إلى أكبر قدر ممكن مِن الناس، حيث لا يتم حذف مقاطعها الخبيثة (فكرياً) وعلى غرار ما يتم حذفه مِن مقاطعها (الجنسية) وبذلك نلمس مدى عمق تأثيرها وهي التي لن تخاطب فئة معينة مِن الناس كالمثقفين مثلاً، أو لن تخاطب كبارًا فقط قد صقلتهم خبرات الحياة فيرُدون شبهاتها، بل سيراها أطفال اليوم شباب الغد - وهم أكثر الفئات العُمرية تقبلاً وتقليدًا وتأثرًا بما يشاهدونه ويسمعونه لو لم يُحذرهم منه أحد- ولذلك.. فإن المرءَ ليُشفق على بعض هؤلاء أمام احترافية (الخداع النفسي) و(المُغالطات المنطقية Logical fallacy) التي يستخدمها الملحدون واللادينيون دومًا في زعزعة الإيمان أو التشكيك في الأديان أو الطعن في الخالق، وبحيث يتم تمرير قبح الإلحاد وستر عوراته الفكرية في غفلةٍ مِن القوم)[2].

ويشير الكاتب (أبو حب الله) إلى أن تقليد الأفلام السينمائية يعد من أهم أسباب تأثير الأفلام السينمائية في تغيير مفاهيم المشاهدين ومعتقداتهم فيقول: (أثر «تقليد» الأفلام السينمائية في تغيير المفاهيم والمعتقدات... يُعد أقوى آثار الأفلام على الإطلاق هو ما يُعرف بـ«التحفيز على التقليد»، حيث يتم تقديم (القدوة) للمُشاهدين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وكما هو معروف مِن أبسط أساسيات التعليم- ومنه جاء معنى كلمة التعليم في اليابان (كيو إكو 教育) حيث (إكو) تعني تربية الطفل و(كيو) تعني التشجيع على التقليد- ويكون تحفيز تقليد الأفلام في صورتين:

[1]- الدعاية الترويجية للفيلم.

[2]- تقرير بعنوان (السينما واللاوعي والخطاب الشعبي للالحاد) نشرته مجلة البراهين في عددها الثاني 2014.

1 - إما أن يكون لحظيًا سريعًا صادمًا (بسبب مقولةٍ ما مثلاً أو مشهدٍ ما مِن الفيلم أو حتى مضمون الفيلم بأكمله): فتتغير بسببه حياة المُشاهد وربما إلى آخر حياته.

2 - أو يكون بطيئًا ومُتدرجًا.. وذلك حسب عمق الفكرة المُتسربة إلى عقل المُشاهد، أو نتيجة المنظومة النفسية المدروسة القائمة على تكرار مُشاهدة الشيء المُعين لزرع التعوّد عليه وتبنيه ـ مثل تكرار مَشاهد الجنس مثلاً أو مَشاهد اللامبالاة بمشاعر الآخرين أو مَشاهد القتل والتعذيب والدماء أو مَشاهد الاستخفاف بالدين والأخلاق.

فالتحفيز على التقليد: يقع في حال تطابق أفكار الفيلم مع (مشاعرَ كامنة) أو (ميولٍ خفيةٍ) أو (رغبة إثبات النِدّية أو القدرة على المُحاكاة) داخل نفس المُشاهد، فعندهاً يُشجعه الفيلم على إخراجها أو إظهارها على أرض الواقع سواء بالخير أو بالشر)[1].

هوليوود[2] رأس الهرم السينمائي:

إذا شككنا في مقدار التأثير الدرامي في التوجيه والتعليم وتشكيل الرأي العام، فلن يقصر الدور المشهود لصناعة (هوليوود) السينمائية عن إزالة هذا الشك، فهوليوود التي تربعت على عرش الإنتاج السينمائي في العالم كان لها الدور الأبرز في جعل أمريكا هي أمريكا التي نعرفها اليوم: الأمة التي تؤثر سياستها وثقافتها في الشعوب كافة.

وفي هذا الصدد يروي لنا الكاتب (مارك وبر Mark Weber)[3] تجربة لطيفة حصلت له بصدد تأثير هوليوود الثقافي على الشعوب قائلاً: (لقد تسنى لي أن اسافر إلى إيران في شهر سبتمبر الماضي مع ثمانية أشخاص لحضور مؤتمر "أفق نو"، وحينما كنا جالسين في أعلى برج ميلاد في طهران لتناول الطعام دار بيننا كلام حول عادات وتقاليد بعض الشعوب، وفوجئت بمداخلة شاب إيراني في عقد الثلاثينات من العمر قائلاً: الأمريكيون أناس رشيقون وذوو أجسام أنيقة، فقلت له باستغراب: الجميع يعلم بأن الشعب الأمريكي من الشعوب التي تعاني من السمنة المفرطة، فكيف تقول هذا؟ فأجاب: هذا ما شاهدته في الأفلام الامريكية، دائما يظهرون فيها بأناقة ورشاقة.

لم يكن ذلك الشاب غبياً او بليداً، ولكن كشف لي مدى تأثير ونفوذ هوليوود في المجتمعات حول

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]- هوليوود عبارة بلدة صغيرة تقع في مقاطعة لوس أأجلس التابعة لولاية كاليفورنيا الأمريكية، أسست في العام 1853 كبلدة تستقطب المزارعين وأصحاب التجارة، ظهر عليها الاهتمام بصناعة السينما بشكل تدريجي بطيء منذ العام 1910، وفي أثناء الحرب العالمية الأولى أصبحت هوليوود مركز الانتاج السينمائي، إذ بنيت فيها خلال الحرب استوديوهات ومختبرات سينمائية.

[3]- مدير معهد مراجعة التاريخ، درس التاريخ في جامعة إلينوي في شيكاغو وجامعة ميونيخ وجامعة الولاية في بورتلاند وحصل على درجة الماجستير في الآداب من جامعة إنديانا عام 1977. وعمل لمدة تسع سنوات رئيساً لتحرير النشرة الدورية لمعهد مراجعة التاريخ.

العالم، ومدى تمكنها من بسط سيطرتها على عقول الشعوب وتغيير الحقائق، ومن خلال لقاءات متعددة مع أشخاص آخرين اكتشفت أن لديهم جميعا أفكاراً حسنة وفي بعض الأحيان غريبة عن المجتمع الأمريكي... ومما زاد في استغرابي أن الشعوب التي تتظاهر بأنها صديقة لأمريكا تحمل في الواقع أفكاراً سلبية عن أمريكا أكثر من الشعوب التي تتظاهر بأن أمريكا عدوة لها)[1].

إن هذا التأثير العالمي لم يكن وليد فراغ، ولكنه جاء نتيجة لاهتمام حقيقي بهذه الماكنة الإعلامية الضخمة، بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ من المنظومة السياسية الأساسية للكيان الأمريكي العام.

لذا يؤكد الباحث عبد الحليم حمود في كتابه (سينما الدعاية السياسية) قائلاً: (كانت وزارة الدفاع الأميركيةالتي يطلق عليها في ذلك الوقت «وزارة الحرب» تنفق سنويا مبلغ 50 مليون دولار – وهذا مبلغ كبير جداً في ذلك الوقت- على إنتاج افلام في أثناء الحرب العالمية الثانية من أجل ترويج الدعايات الحربية التي ترغب بها المصالح الأميركية داخل الولايات المتحدة وخارجها... فهوليود كانت على الدوام مع توجهات وتوجيهات وسياسات كل الإدارات الأميركيةالجمهورية والديموقراطية على السواء، إن هوليود خاضت مع الإدارة كل حروبها وكانت معها في كل معاركها، ووقفت إلى جانبها في كل العهود والمواقف والملمّات، ليس ثمة صناعة سينمائية وتلفزيونية في العالم لعبت الدور الذي تلعبه هوليود، لا من حيث قدرتها على الإبلاغ والتأثير ولا من حيث سلطتها على العقول والقلوب، دورها الإيدلوجي الاعلامي الدعائي لا يضاهى، وهي حاضرة في زمني السلم والحرب، حاضرة مع جيوش امريكا في ساحات القتال وحاضرة عندما تعجز هذه الجيوش وحدها عن فرض مشيئة أمريكا.

في كتابه «الفوضى» يقول «زبينيو برجنسكي» إن (القوة الأميركيةبحد ذاتها ليست كافية لفرض المفهوم الأمريكي لنظام عالمي جديد) لا بد إذن إلى جانب القوة المادية السياسية والاقتصادية والعسكرية من اللجوء إلى قوة اخرى قد تكون أشد فعالية هي قوة الدعاية والترغيب والإقناع واستمالة العقول والقلوب، وهل هناك أفضل من هوليود – وهي مصنع السينما والتلفزيون- للقيام بمثل هذه المهمة؟

إيديولوجية هوليود هي أمريكا نفسها، هي قيم أمريكا والإيمان بها وتغذية النزعة الليبرالية الرأسمالية حيث يسود قانون الاقوى)[2].

وتأكيدا على العلاقة الوطيدة لهوليود بمصادر القرار السياسية فقد ذكر (ديفيد ال. راب

[1]- مقال بعنوان (ورقة أعمال هوليود و الأيادي الخفية خلف الكواليس) لمارك وبر نشرتها مجلة سياحة الغرب في العدد 122
[2]- سينما الدعاية السياسية للكاتب عبد الحليم حمود: 7

David rap) في كتابه (عملية هوليوود) قائلا: (هوليوود والبنتاغون لديهما تعاون قديم في صناعة الأفلام، وهذه سنة من السنن القديمة تاريخها يعود منذ عهد الأفلام الصامتة وحتى عهدنا الحاضر، وهذا التعاون كان مفيداً لكلا الطرفين، المنتجين في هوليوود يحصلون على كل شيء يريدونه – مثل المعدات العسكرية التي تقدر بمليارات الدولارات كالدبابات والطائرات العمودية والحربية والغواصات النووية وحاملات الطائرات العملاقة- ويحصل الجيش على غاياته- مثل الأفلام التي تعطي صورة محسّنة عن الجيش والأفلام التي تسهم في استخدام القوة بوساطة العسكر- والبنتاغون لا يمارس فقط دور الراعي لهذه الأفلام بل يقترح ويشرف على كتابة السيناريو في الافلام إذا كانت غير مقنعة بالنسبة له حتى يضمن لهم رعاية الجيش والقوات العسكرية، وفي بعض الأحيان تكون هذه المقترحات بسيطة، ولكن في بعض الأحيان تكون كبيرة إلى حد تغيير السيناريو بالكامل أو تغيير طاقم الفيلم، ويصل إلى حد تحريف التاريخ في بعض الاحيان)[1].

وعلى هذا الاساس يعود الدكتور حسن عباسي ليؤكد على (أن النظام الفكري في أمريكا ليس شيئا آخر غير هوليوود، لذا فإن أهمية هوليوود وصناعتها للأفلام التي تشكل الحضارة في كفّة، وكل الصناعات والاقتصاد والقوة العسكرية في هذا البلد في كفّة أخرى)[2].

لذا فلا غرابة أن يصرح الرئيس الأمريكي روزفلت وهو يفتتح هوليوود عند إنشائها: «من هنا سنصنع عظمة أمريكا»، ويقول الرئيس الأمريكي بوش الأب الذي أشرف على هندسة المراحل الأخيرة من الانهيار السوفييتي إن مدير شركة (مترو جولدن ماير)، إن الهمبرجر والجينز وهوليوود وشركات السكاير هي التي حسمت الحرب الباردة لصالح أمريكا[3].

شركات الانتاج في هوليوود:

إن قوة هوليوود الحالية تفوق أضعاف قوتها مقارنة بالماضي، ليس لأن عالم اليوم بات قرية واحدة حسب، وإنما لأن الشركات المنتجة لأفلام هوليوود صارت أكثر اندماجاً بعضها مع بعض مما يجعلها أكثر قدرة على صناعة الرأي العام أو توجيهه، وهذا ما صرح به إمبراطور الإعلام الشهير «روبرت مردوخ Rupert Murdoch“[4] قائلا: (إن قوة وتأثير وسائل الاتصال أكبر من أي

[1]- اقتباس لألكس انصاري في مقال (السيطرة الواسعة على الاذهان عبر شبكة التلفاز)- مصدر سابق

[2]- اقتباس من محاضرة ألقاها د.عباسي في قاعة مركز لارسباران الثقافي- مصدر سابق

[3]- ينظر: مقال تحت عنوان (كم خسر العمل الإسلامي بموت مصطفى العقاد؟) للكاتبة نجدت لاطة- رابطة أدباء الشام

[4]- كيث روبرت مردوخ: رجل أعمال أسترالي أمريكي يهودي، يعد قطبا من أقطاب التجارة والإعلام الدولي، وهو مؤسس ورئيس مجلس الإدارة والرئيس التنفيذي للشركة القابضة للإعلام الدولي نيوز كوربوريشن **News corporation** التابع لها قناة فوكس نيوز الاخبارية المشهورة بمناصرتها المطلقة لإسرائيل وعدائها الشديد للقضية الفلسطينية، وتعد شركة نيوز كوربوريشن ثاني أكبر تكتل لوسائل الإعلام في العالم.

وقت مضى ويرجع ذلك إلى ظهور اتجاهين مترابطين في بناء صناعة الاتصالات وهما: التكتلات الإعلامية المركزية والمدمجة، فالإنتاج في قطاع الاتصالات الثقافية والإعلامية مركّز بشكل متزايد في أيدي شركات كبرى قليلة متماثلة في قطاعات مركزية مدمجة)[1].

وللتعرف إلى أهم الشركات السينمائية العملاقة والمدمجة التي تتربع على عرش هوليوود نورد تقريراً نشره موقع ساسة بوست الالكتروني جاء فيه: (إذا رتبنا شركات صناعة الأفلام عبر التاريخ فستحتل شركة (وارنر بروس Warner Bros) المرتبة الأولى عالميًّا، فقد جنت هذه الشركة إجمالي 37,7 مليار دولار أمريكي منذ إنشائها عام 1923، قامت الشركة بإنتاج 848 فيلمًا مختلفًا، كان أبرزها على الإطلاق هو فيلم (فارس الظلام the dark knight) الذي حصد مليار دولار أمريكي منذ إطلاقه عام 2008، ومن الأفلام الشهيرة الأخرى لهذه الشركة كانت سلسلة أفلام (هاري بوتر) وفيلم (القناص الأمريكي).

وتأتي في المركز الثاني شركة (بوينا فيستا Buena Vista) التي تمكنت من حصد 34,8 مليار دولار أمريكي منذ تأسيسها عام 1953، قامت هذه الشركة التابعة لمجموعة والت ديزني الشهيرة بإنتاج 612 فيلمًا كان أبرزها النسخة الأحدث من سلسلة (حرب النجومstar wars: the force awakens) والذي حقق إجمالي 1,5 مليار دولار منذ إطلاق الفيلم في دور العرض عام 2015، ومن بين الأفلام الشهيرة لهذه الشركة أفلام (أفينجرز) و(توي ستوري).

في المرتبة الثالثة تأتي شركة (سوني كولومبيا Sony / Columbia) والتي تمكنت من حصد 32,7 مليار دولار أمريكي منذ تأسيسها عام 1924، قامت الشركة بإنتاج 873 فيلمًا كان أبرزها وأعلاها في الدخل هو فيلم (الرجل العنكبوت Spider-Man) الذي حقق مبلغ 821 مليون دولار منذ إطلاقه في دور العرض عام 2002، ومن الأفلام الشهيرة أيضًا لهذه الشركة (رجال في الظلام men in black) و(هانكوك Hancock).

في المرتبة الرابعة تأتي شركة باراماونت (Paramount) والتي جمعت إجمالي 30,8 مليار دولار منذ تأسيسها عام 1912، الشركة قامت بإنتاج 607 أفلام كان أشهرها وأعلاها دخلاً الفيلم الشهير (تايتانيك Titanic) الذي تمكن من حصد إجمالي 2,2 مليار دولار أمريكي منذ عرضه عام 1997، ومن الأفلام البارزة أيضًا لهذه الشركة أفلام (ترانسفورمرز Transformers) و(شريك Shrek) و(آيرون مان Iron Man).

في المركز الخامس تأتي شركة (يونيفرسال Universal) بإجمالي 29,9 مليار دولار تقريباً منذ تأسيس

[1]- ينظر: استراتيجيات الدعاية والحملات الإعلانية للدكتور أشرف فهمي خوخة ص 129

الشركة عام 1912، الشركة قامت بإنتاج 659 فيلمًا كان أشهرها فيلم (حديقة الديناصورات Jurassic Park) الذي حقق إجمالي 1,7 مليار دولار منذ عرضه عام 2015، ومن الأفلام الشهيرة الأخرى لهذه الشركة أفلام (فاست أند فيوريس The Fast and the Furious) و(كينغ كونغ King Kong).

في المركز السادس جاءت شركة فوكس القرن العشرين بإجمالي 29,4 مليار دولار منذ تأسيس الشركة عام 1935، أشهر أفلام هذه الشركة كان فيلم (أفاتار Avatar) الذي حقق إجمالي 2,8 مليار دولار منذ عرضه عام 2009، لتكون هذه الشركة هي الشركة صاحبة أعلى الأفلام دخلاً في تاريخ السينما العالمية. ومن بين الأفلام الشهيرة الأخرى لهذه الشركة أفلام (حرب النجوم Star Wars) و(يوم الاستقلال Independence Day).

بعد هذا يتضح الفارق الكبير بين الشركات الستة السابقة التي تعتبر الشركات العملاقة في مجال صناعة الأفلام. فأقرب شركة خلف هذه الشركات هي شركة (إم جي إم MGM) بإجمالي 9,3 مليار دولار، ثم شركة (نيولاين New Line) بإجمالي 7,4 مليار دولار، ثم شركة (ليونزغيت Lions Gate Entertainment Corporation) بإجمالي 6,8 مليار دولار، ثم شركة (ميراماكس Miramax) بإجمالي 4,4 مليار دولار)[1].

وبمراجعة سريعة لأسماء هذه الشركات العملاقة، نجد أن هوليوود ظاهراً هي عبارة عن مجمّع لشركات مدمجة مستقلة تسعى للربح المالي من خلال الأعمال السينمائية الفنية على مستوى عالمي، ولكن بالتدقيق الجيّد نجد أن هنالك أكثر من رابط يجمع بين هذه الشركات، على رأسها عائدية تلك الشركات لليهود، وهذا الأمر في حد ذاته يستبطن من المعطيات الشيء الكثير.

هوليوود وعلاقتها باليهود:

يقول الدكتور فؤاد بن سيد الرفاعي في كتابه «النفوذ اليهودي في الأجهزة الإعلامية والمؤسسات الدولية»: (يُسيطر اليهود سيطرة تامة على شركات الإنتاج السينمائي، فشركة (فوكس) يمتلكها اليهودي (ويليام فوكس) وشركة (غولدين) يمتلكها اليهودي (صاموئيل غولدين) وشركة (مترو) يمتلكها اليهودي (لويس ماير) وشركة (الإخوان وارنر) يمتلكها اليهودي (هارني وارنر) وإخوانه وشركة (براموِنت) يمتلكها اليهودي (هودكنسون).

جميع هذه الشركات اليهودية يُباع إنتاجها في العالم الإسلامي، ويتمثل في أفلام الجريمة وفنونها واللصوصية وأساليبها والعنصرية اليهودية واضحة فيها، ومع ذلك تُعرَض منذ سنين طويلة في بلاد

[1]- تقرير أورده موقع ساسة بوست تحت عنوان (تعرف على مدخولات كبرى شركات صناعة الأفلام العالمية) بتاريخ 2016/2/8

العرب وتغص بها صالات العرض السينمائي والتلفزيوني.. شكراً لمكاتب مقاطعة إسرائيل.

وتشير بعض الإحصائيات إلى أن أكثر من 90% من مجموع العاملين في الحقل السينمائي الأمريكي، إنتاجاً وإخراجاً وتمثيلاً وتصويراً ومونتاجاً هم من اليهود...

ولعلّ أبلغ ما قيل في وصف السيطرة الصهيونية في مجال صناعة السينما الأميركية، ما ورد في مقال نشرته صحيفة «الأخبار المسيحية الحرة» عام 1938 قالت فيه: «إن صناعة السينما في أمريكا هي يهودية بأكملها، ويتحكم اليهود فيها دون أن ينازعهم في ذلك أحد، ويطردون منها كل من لا ينتمي إليهم أو لا يصانعهم، وجميع العاملين فيها هم، إما من اليهود أو من صنائعهم، ولقد أصبحت هوليوود بسببهم (سدوم[1] العصر الحديث) حيث تُنحر الفضيلة وتُنشر الرذيلة وتُسترخص الأعراض وتُنهب الأموال دون رادع أو وازع، وهم يرغمون كل من يعمل لديهم على تعميم ونشر مخططهم الإجرامي تحت ستائر خادعة كاذبة، وبهذه الأساليب القذرة أفسدوا الأخلاق في البلاد وقضوا على مشاعر الرجولة والإحساس وعلى المثُل للأجيال الأميركية».

واختتمت الصحيفة كلامها بالقول: «أوقفوا هذه الصناعة المجرمة لأنها أضحت أعظم سلاح يملكه اليهود لنشر دعاياتهم المضللة الفاسدة»[2].

وفي الأبحاث التي تتعلق بدراسة هوليوود وإنتاجاتها غالبا ما يتم التعرض للعلاقة الوثيقة بين اليهود وماكنة السينما الأمريكية، باعتبارها تمثل علاقة حساسة وغريبة في حد ذاتها، لأن اليهود يحتلون مساحة ضيقة جداً من نسيج المجتمع الأمريكي، ومع ذلك يمسكون بمقاليد هذا المحور الإعلامي الضخم الذي يغزو شرق العالم وغربه، ويعيد تشكيل الثقافة المحلية والعالمية على حد سواء.

ويبدو أن هذه الظاهرة نابعة من سيرة اليهود في سعيهم الدائم للسيطرة مصادر القوة في المجتمع الذي يعيشون فيه، وحرصهم على النفوذ في المواطن الحساسة ذات التأثير الواسع، فاليهود لا يشكلون في المجتمع الأمريكي سوى 2- 3% ومع ذلك يحتلون ما نسبته 11% من النخب الأميركيةو25% من الصحفيين والناشرين المشهورين وأكثر من 17% من قادة المراكز المهمة الحكومية و15% من الموظفين رفيعي المستوى[3].

[1]- * سدوم: مدينة من مدن قوم لوط عليه السلام، وتقع في الأردن-بجوار البحر الميت الآن-، والذي لم يكن موجوداً قبل أن يمطر الله عز وجل قوم لوط بحجارة من سجّيل ويقلب ديارهم. ولقد كان في هذه المدينة قاضٍ مشهور بالجشع والجور، ضربَ العرب به المثل فقالوا: (أَجْوَرُ من قاضي سدوم) وسبب جوره، أنه كان يأخذ من كل مَنْ يفعل الفاحشةَ أربعة دراهم!!

[2]- ينظر: مقال بعنوان (اليهود والسيطرة على صناعة السينما والتلفزيون والمسرح والثقافة والإعلان التجاري) نشره موقع طريق الاسلام بتاريخ 2006/5/31

[3]- ينظر: مقال(هوليوود و الأيادي الخفية خلف الكواليس) – مصدر سابق

(وفي العقود الثلاثة الأخيرة أصبح اليهود في الولايات المتحدة الأميركية يمثلون نصف المئتين من المفكرين و20% من الأستاذة الجامعيين الأوائل ويملكون40% من الشركات والأسهم الحقوقية في نيويورك وواشنطن، وأصبحوا يشغلون ما نسبته 59% من المخرجين والكتاب والمنتجين لأفضل خمسين فيلماً شهيراً في أمريكا منذ عام 1965 الى 1982)[1].

إن هذه الاستراتيجية التي اتبعها اليهود اعطتهم سلطة لم تكن أي اقلية تحلم بها في العالم، وقد نالوا ثمرة جهود حثيثة سعوا إليها منذ قرون ليعوضوا تشرذمهم وعزلتهم الاجتماعية التي أفرزتها أيدولوجيتهم الأنانية في النظر الى الآخرين نظرة دونية.

إن هذه السلطة الخفية ليست وليدة اليوم، فقبل ثلاثين عاما أكد المحقق الأمريكي واليهودي الأصل المعادي للصهيونية (ألفريد ليلينتال Alfred Lilienthal) في دراسة بعنوان (الاتصال الصهيوني The Zionist Connection) قائلا: (عمق السلطة و القرار اليهودي الممنهج في الولايات الأميركية شيء محير للعقول، ويمكن القول إن الحصة الكبيرة من هذه السلطة ترجع الى السيطرة على وسائل الإعلام بعد قرون من الأذى والتعذيب والتشريد)[2].

إن أحد أعمدة نجاح اليهود في الوصول إلى ما كانوا يطمحون إليه يتمثل في تملّكهم وسائل الإعلام وتوظيفها لتحقيق استراتيجيتهم التي تستهدف إلى الاستيلاء على مواطن القرار وجني الأموال الطائلة التي تعود عليهم بمزيد من القوة، يساعدهم في ذلك سجيتهم التي تجيز اتّباع كل الأساليب الممكنة من أجل تحقيق ما يطمحون اليه، حتى لو كانت هذه الأساليب خسيسة وتعود على المجتمعات بالضرر البليغ.

وفي هذا الصدد يقول الكاتب (مارك وبر Mark Weber): (رغبة هوليوود الجنونية لأجل كسب الأرباح الهائلة فيها تعكس أضراراً جسيمة على المجتمع، والسباق لأجل اكتساب أسواق ومبيعات جديدة في هوليوود تسبب في ترويج ونشر الرذائل وإنتاج ثقافة متدنية جدا وهذا في حد ذاته يعد أمراً سيئاً جداً، ويضاف إلى ذلك التاريخ الطويل لهوليوود في ترويج الأيديولوجيات والأهداف السياسية الطائفية والقومية... قال (ستيف آلين Steve Allen)[3] أحد اشهر الفنانين المحببين لدى الأمريكيين..."الجميع في الجناح اليساري واليمين والمعتدلين يعرفون بأننا نعيش في زمن سقوط

[1]- كتاب (اليهودية و الصورة الجديدة للأمريكا **Jews and the New American Scene**) للكاتبين الشهيرين (سيمور ليبست **Seymour Lipset** و إيرل راب **Earl raab**) من منشورات جامعة هارفارد / ص 27-26

[2]- ينظر: مقال(هوليود و الأيادي الخفية خلف الكواليس) – مصدر سابق

[3]- مذيع تلفزيوني أمريكي وموسيقي وملحن وممثل وفنان كوميدي وكاتب شهير جداً. قام بتأليف ما يزيد على 50 كتابًا وحصل على نجمتين في ممر الشهرة في هوليوود (**Hollywood Walk of Fame**) ومسرح هوليوود الذي أُطلق عليه اسم مسرح ستيف آلين تكريمًا له.

الأخلاق والثقافة والكثير لا يريد أن يعترف بأن مسؤولية هذا شيء أيضا يقع على بعض وسائل الإعلام المرغوبة لدى الناس" وبرأيي "آلين" كان محقاً لأن هوليوود لها دور واضح في هذا الانحطاط الأخلاقي والثقافي في الولايات المتحدة الأميركية وكثير من دول العالم يتجاهلون ذلك)[1].

وعلى كل حال فإن إمساك اليهود بزمام هوليوود بات أمراً مسلماً به، يخضع له الرأي العام الأمريكي والعالمي على حد سواء، ويجاريه المستهلكون بكل رحابة صدر على ما هو عليه من استراتيجية تسعى لاكتساب السلطة وكثير من الهيمنة، لذا فليس من المستغرب أن نستمع إلى أحد منتجي هوليوود (جوئيل استين Joel Austin) وهو يكتب في مقالة له بصحيفة (لوس آنجلس تايم) قائلا: (كشخص يهودي أقول وبرفعة رأس وأريد أن يطلع الأمريكيون على ذلك: نعم نحن اليهود نسيطر على هوليوود... ولا يهمني ما هي وجهة نظر الأمريكيين حول سيطرتنا على الوسائل الأعلام وهوليوود و"وول ستريت" وإدارة الحكومة، الذي يهمنا هو وجوب واستمرار سيطرتنا على هذه المراكز)[2].

هوليوود والدين:

لم تسلم العقيدة الدينية ـ كأفكار وقيم ـ من استهداف هوليوود لها، في أسلوب ممنهج يؤدي بالضرورة إلى تحطيم الأديان أو إعادة تشكيلها في الذهنية الاجتماعية بشكل مشوّه يجعل أتباعها عاجزين تماماً في ساحة الصراع الحضاري، ونجد ذلك واضحاً مع مطلع القرن الواحد والعشرين إلى اليوم.

وعن طريق متابعتنا عينة من الأفلام الأميركيةذات الصدارة في الانتاج والتسويق التي أنتجت خلال عقد ونصف – تحديداً من العام 2000 إلى العام -2015 ظهرت لنا حزمة من الأفكار المضادة للأديان- وبخاصة الإسلام- التي ركزت هوليوود على تجسيدها وتناولتها بطرق مختلفة تصب في المضمون نفسه، مما يدل على محاولات جادة لبث تلك الأفكار بين الناس، وفيما يأتي ملخص لمجموع تلك الافكار[3]:

اللعب على وتر المآسي التي تتعرض لها البشرية، سواء تلك الناتجة من الكوارث الطبيعية أو الكوارث المفتعلة من البشر، وإثارة عواطف المشاهدين من خلالها لتدفعهم إلى اتهام الرب بالعبثية واللامبالاة، وتثوير روح التمرد والسخط على القضاء والقدر الإلهيين تبعا لذلك.

---

[1]- مقال (هوليوود و الأيادي الخفية خلف الكواليس) لمارك وبر- مصدر سابق

[2]- How Jewish Is Hollywood? by Joel Stein- Los Angeles Times 19th December 2008

[3]- للاطلاع على دراسة العينات يرجى مراجعة بحث (هوليوود تستهدف الدين)- حيدر محمد الكعبي ومحمد علي العسكري- إصدار المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية- ملحق الرصد رقم -14 شباط / 2016.

التشجيع المتواصل على مبدأ التحرر الفكري وتمجيد الحرية الشخصية واعتبارها مفتاح النهوض الانساني، واستثمار هذا المبدأ لرفض العبودية للرب ووسمها بالتحجّر ومخالفة العقل وقتل الطاقات الخلاّقة، وتشجّع هوليوود على ذلك بإظهار نماذج من الفكر العلماني الفاعل في العلوم الانسانية والتقنية مقابل نماذج من الفكر الديني المتصلّب الذي لا يؤمن بالتطور ولا يواكب الحياة.

وفي ذات المجال تحاول هوليوود إعادة ترتيب التاريخ البشري وفقا لما يمر به من مراحل من النضج الفكري، وتجعل الإيمان بالأديان في مرحلة تاريخية وسيطة بين عصر الأساطير وعصر التنوير، فتؤكد بذلك أن الإيمان بالغيب لم يعد نافعاً في هذه العصور لأنه لا غاية مفيدة منه لجعل حياة الناس افضل ـ إن لم يجعلها أسوأ- وإنما العلم التجريبي وحده هو من يجلب الرفاهية والراحة لهم.

ولخدمة ما تقدم من أهداف، تسعى هوليوود إلى تعميق الهوة بين الإيمان بالأديان وبين التطور العلمي التجريبي، وتجعل كلا الأمرين على طرفي نقيض جهد استطاعتها.

التركيز الشديد على نظرية داروين للنشوء والارتقاء، واعتبارها كلمة الفصل لبيان حقيقة وجود الحياة على الارض، وتتخذ من ذلك ذريعة لنفي وجود الرب، وعلى الرغم من الهفوات العلمية التي مُنيت بها هذه النظرية إلا أن هوليوود تستخدم غالبا أسلوب المصادرة على المطلوب من أجل إثبات أحقيتها والدفاع عن مضامين النظرية.

التركيز على معطيات الفيزياء النظرية الحديثة لتفسير وجود الكون، وهو أمر تنطلق به هوليوود من نظرية الانفجار العظيم التي أعلن عنها الفيزيائي الشهير (ستيفن هوكينغ)، وهي نظرية علمية أخرى - إلى جانب نظرية داروين- تستند إليها هوليوود لنفي وجود الخالق باعتبار توفر التفسير العلمي لظهور هذا الكون بما فيه.

تجعل هوليوود من التعصّب والتطرف صبغة أساسية للتديّن، وتجعل من التسامح مسألة تتناسب عكسيا مع مقدار الالتزام بالتعاليم الدينية أو ما يطلق عليه اصطلاح «الأصولية الدينية» في أدبيات الصحافة الغربية المعاصرة.

التمجيد باليهود وتاريخهم وترسيخ ظلامتهم وذم الطوائف التي تعاديهم بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن ذلك لا يلغي التسامح في تشويه بعض أدبياتهم الدينية وتاريخهم بشكل لا يرضي الطوائف اليهودية المتمسكة بالأصولية الدينية.

في حركة تبدو في صف الأديان، تعيد طائفة مهمة من أفلام هوليوود تجسيد التاريخ الديني

الخاص بحياة السيد المسيح(عليه السلام) ولكن ذلك يؤدي في النهاية إلى فكرة الإيمان بالثالوث الإلهي وألوهية عيسى وفكرة الصلب للتكفير عن ذنوب أتباع المسيح.

المادية هي المنبع الأساسي الذي تنتزع منه هوليوود كل تجسيد للظواهر الغيبية التي تحدثت عنها الأديان السماوية، وبخاصة ما يتعلق بتجسيد الملائكة والشياطين والجنة والنار والقيامة.

نفي مكثف لفكرة وجود الخير المطلق أو الشر المطلق في هذا الكون، ومن هذا المنطلق تجد أن الرب يمكن أن يكون شريراً في بعض الأحيان، في حين من الوارد جداً أن يكون الشيطان مثالاً للنفع والخير بالنسبة للإنسان.

ترسيخ محورية الدنيا، وجعل هذه الحياة هي الغاية والمقصد، وعلى هذا الأساس فإن الحياة الآخرة - مع فرض وجودها- لا تمثل سوى أطلال حياة على هامش هذه الحياة.

استخدام سخرية الكوميديا الدرامية لتسخيف المعطيات الدينية، وقد سخرت هوليوود في الآونة الأخيرة من كل القضايا الدينية بما في ذلك المقام الإلهي والأنبياء والملائكة ولم تراعِ حدا في ذلك.

وعلى الصعيد ذاته، كثيرا ما تمزج هوليوود الأساطير الدينية الخرافية بمعطيات الأديان السماوية وتجعل إحداهما امتداداً للأخرى في كثير من الأحيان.

الثقافة التوراتية والإنجيلية المتداولة طاغية في المسائل الدينية التي تتناولها هوليوود في أفلامها، وهي ثقافة في حد ذاتها سيئة لما تحتويه من ثغرات كبيرة لا تتوافق مع العقل والمنطق السليم.

خاتمة وتوصيات:

يقول الباحث وليد مهدي[1] واصفاً تأثير هوليوود في تشكيل الوعي الجماهيري: (في اعتقادي الشخصي هوليوود بمثابة الخيال في "مخ" المجتمع البشري ككلٍّ موحد، وحتى لو زالت الإمبراطورية العسكرية «الديمقراطية» الأميركية من الوجود، فأعتقد أن هوليوود ستبقى في القمة ولن يصل إلى مستواها الفني مكانٌ آخر في العالم، وربما سيكون لها دورٌ أكبر في تثقيف البشرية عبر سبكها للعلم والفن واللاهوت والتاريخ في قوالب ملوّنة متنوعة تعيد إنتاج الفنون والعلوم والتاريخ في وعينا)[2].

في مقابل هذا الفن المُؤدلِج ذي التأثير الضاغط على عقيدة الإنسان المتديّن وسلوكه، لا بد

[1]- كاتب وباحث عراقي يوصف بأنه ماركسي مجدد يحترم ويجل الثقافة الإسلامية.

[2]- نشر في موقع الحوار المتمدن بعنوان (هوليوود وعالم ما بعد الموت) بتاريخ 2010/10/13

من أن يكون لدينا ما يدفع مغالطاته الفكرية ويفضح ألاعيبه الإعلامية، ويبين لدى المشاهدين – وبخاصة الشباب- التفافه على الحقائق البديهية والقيمية بطريقة لا تخلو من المكر.

على أن أفضل طريقة لصد خطر هذا الإنتاج المؤثر هو استخدام الأسلوب ذاته، أي بيان الحقائق من خلال الأفلام السينمائية ذاتها، وبالأسلوب البارع والمؤثر نفسه الذي يستهوي طبقات المجتمع كافة، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن التجربة شاهدة على أن المجتمع يتأثر بالرسائل الفنية والإعلامية التي تقترب من بيئته والتي يؤدي أدوارها أشخاص من أبناء جلدته، بشرط أن يتوافر العمل الدرامي على أدوات النجاح ابتداء من السيناريو المُحبك مروراً بالتمثيل الجيد وانتهاء بالإخراج المحترف.

ولا يلغي ذلك دور البرامج التلفزيونية والجلسات النقاشية والندوات الثقافية والخطابات المنبرية والمنشورات الدورية في كشف خطر أفلام هوليوود وبيان طبيعة تأثيرها في الجانب العقائدي والاجتماعي، لذا لا بد من أن يركز المصلحون اهتمامهم بهذا الجانب لدرء خطره عقائدياً وسلوكياً في المرحلة الراهنة على أقل تقدير.

وعلى صعيد آخر، لا غنى لمفكرينا ومثقفينا عن الاطلاع العلمي المتخصص في المجالات العلمية الحديثة كالفيزياء النظرية وعلم الحياة (البايلوجي) وعلم الارض (الجيولوجيا) وعلم الفلك بمقدار ما يخدم الحقائق الكونية، لأنه غالبا ما يتخذ الملحدون الجدد من دقائق هذه العلوم مادة أساسية لتعبئة مغالطاتهم الفكرية لدعم الالحاد، وهو أمر طالما انعكس على السينما الأميركية في أعمالها الشهيرة.

ولا يخفى أن أكثر الشبهات التي تتعلق اليوم بالجوانب الغيبية تأتي من توظيف العلوم الحديثة لترويج الإلحاد، على عكس العهود القديمة التي كانت تتخذ من العلوم العقلية الصرفة وسيلة لهذا الغرض.

لذا فان الاطلاع العلمي الدقيق على تلك العلوم يفيد كثيرا في مجال الرد بالمثل، إذ يمكن أن يوظف المطّلعون على دقائق تلك العلوم لإلهام الإنتاج السينمائي الذي يدعم العقيدة ويقوي أركانها في نفوس مجتمعاتنا.

الميديا اليهودية
ملحمة التضليل الكبرى في السيطرة على العالم

خضر أ. حيدر[*]

لا شك بأن سيطرة اليهود على الكثير من الأجهزة الإعلامية العالمية، وكذا المؤسسات الدولية- أمر لا يستطيع أحد إنكارَه؛ فهم يعملون ليلَ نهارَ لتحقيق هدفهم المنشود في السيطرة على العالم، واحتواءِ شعوبِه، والسيطرة على مقدراتها والتأثير في وعيها. ولقد خطط اليهود على مدى أجيال طويلة لتحسين صورة اليهوديِّ، ولم يجدوا وسيلة لذلك إلاَّ السيطرةَ على وسائل الإعلام العالمية.

في هذه الدراسة للباحث اللبناني خضر أ. حيدر محاولة للإحاطة بفلسفة الإعلام لدى الزعماء اليهود وقادة الحركة الصهيونية الذين أسسوا امبراطوريات إعلامية ابتداءً من القرن السادس عشر ليسيطروا اليوم على كبريات الشركات الإعلامية ومواقع التواصل الحديثة.

المحرر

شكل المؤتمر الصهيوني الأوَّل الذي انعقد برئاسة «تيودور هيرتزل» في مدينة (بازل) بسويسرا ـ عام 1897 نقطةَ تَحوُّل خطيرةً؛ إذ رأى المجتمعون أن مُخطَّطهم لإقامة دولة إسرائيل لن يُكتَب له النجاح إذا لم تتمَّ لهم السيطرةُ على وسائل الإعلام العالمية، وخاصةً الصحافةَ.

والواقع أن اليهود استطاعوا السيطرة على الكثير من وسائل الإعلام في أوروبا وأميركا. ففي بريطانيا على سبيل المثال سيطروا على عشرات الصحف مثل «التايمز»، و«الصنداي تايمز»، ومجلة «صن» ومجلة «سيتي ماغازين»، وغيرها. وقد نُشِرَت إحصائيَّةٌ عامَ 1981م تُشِير إلى أن مجموع

---

* ـ صحافي وباحث متخصص الميديا المعاصرة ـ لبنان.

ما توزِّعه كل يوم 15 صحيفة بريطانية واقعة تحت السيطرة الصهيونية- في بريطانيا وخارجَها- يبلغ حواليَ 33 مليون نسخة. وفي أميركا تقذف المطابع يوميًّا بـ 1759 صحيفة يتلقَّفها 61 مليون أميركي، بالإضافة إلى 668 صحيفة أسبوعية تصدُر يوم الأحد، ويُشرِف على توزيع هذا العدد الهائل من الصحف حوالي 1700 شركة توزيع يسيطر اليهود سيطرة كاملةَ على نِصفِها، وسيطرة أقل على النصف المتبقي.

أما في فرنسا، حيث لا يزيد عدد اليهود على 700 ألف نسمة، فيحظون بنفوذ كبير في الحياة السياسية والاقتصادية، وتلعب وسائل الإعلام التي تقع تحت سيطرتهم المباشرة أو غير المباشرة دورًا فعَّالاً في تكريس النفوذ الصهيونيِّ هناك.

وبطبيعة الحال، فإن الاستحواذ اليهودي على وسائل الإعلام لم يقتصر على الصحافة المكتوبة بل تعداها إلى ميادين الفن والإعلان بصنوفه المختلفة. لذلك سيشهد العالم الأوروبي سيطرة اللوبي اليهودي على صناعة السينما والتلفزيون والمسرح والثقافة؛ وتشير بعض الإحصائيات إلى أن أكثر من 90% من مجموع العاملين في الحقل السينمائي الأميركي: إنتاجًا، وإخراجًا، وتمثيلاً، وتصويرًا، ومونتاجًا ـ هم من اليهود. هذا فضلاً عن امتلاكهم شبكات التلفزيون الأميركية، وهي أقوى الشبكات في العالم؛ حيث تقع في معظمها تحت نفوذهم، وقد امتدت أذرُع الأخطبوط الصهيوني إلى المسارح أيضًا، وتحكمت في توجيهها.

اللوبي اليهودي والأمبراطوريات الخمس

استطاع اللوبي الإعلامي اليهودي أن يمسك بلعبة «الميديا» منذ انطلاقتها الأولى في بداية ثمانينيات القرن العشرين. وإذا كانت أميركا هي الأرض التي انطلقت منها هذه اللعبة للسيطرة على العقول، وبالتالي على سيادات الدول والمجتمعات المدنية. فقد عمل رأس المال اليهودي من أجل الاستحواذ على هذا السلاح مع سقوط المعسكر الاشتراكي وبداية عهد المجتمع الليبرالي العالمي. ومن المعروف أن استراتيجية الدعاية الأميركية تستند إلى ماكينة هائلة من المؤسسات الكبرى المنتجة والموجهة للصوت والصورة والخبر. وبحسب الخريطة المقروءة فإنَّ هذه الماكينة تتشكَّل من خمس إمبراطوريات يتسلَّط عليها متمولون يهود. وهو ما يضفي على مبدأ السيطرة طابعاً فريداً يمكن من خلاله تبيُّن علاماته الفارقة من انخراط هذه الإمبراطوريات في إطار خطط الهيمنة على المنطقة وعبر المشاركة في الحروب الإقليمية في آسيا والشرق الأوسط.

هذه الإمبراطوريات هي على الوجه الآتي:

أولاً: تُعد شركة "أميركا أون لاين" أكبر إمبراطورية إعلامية أميركية في الوقت الحاضر. فقد قامت قبل سنوات بشراء شركة «تايم وورنر» وابتلاعها بصفقة قيمتها 160 مليار دولار. وبموجب هذه الصفقة أصبح رئيس شركة "تايم وورنر"، اليهودي جيرالد ليفين كبير المديرين التنفيذيين للشركة. وبذلك يكون أمام اليهود الذين كانوا يسيطرون على الشركة فرصة السيطرة على سوق خدمات «الإنترنت» حيث تعتبر شركة "أميركا أون لاين" أكبر مجهز لخدمة الإنترنت في الولايات المتحدة، بل في أميركا الشمالية عموماً.

ثانياً: شركة «والت ديزني»، وقد بلغت وارداتها عام 1997 ثلاثة وعشرين مليار دولار، ورئيسها وكبير مديريها التنفيذيين هو اليهودي مايكل أيزنر، الذي تصفه بعض وسائل الإعلام بأنَّه «مهووس بالسيطرة». وتتبع شركة "ديزني" مجموعة من الشركات المتخصصة بالإنتاج التلفزيوني مثل "والت ديزني تيليفجن"، و"تاتشستون تيليفجن"، و"بوينا فيستا تيليفجن"، بالإضافة إلى شبكات الكيبل التي بلغ مشتركوها أكثر من مئة مليون مشترك.

أما ما يخص إنتاج الأفلام السينمائية فهناك عدة شركات تابعة لمجموعة والت ديزني للأفلام السينمائية، منها "والت ديزني بيكتشرز"، و"تاتشستون بيكتشرز"، و"هوليوود بيكتشرز"، و"كارافان بيكتشرز". ويرأس هذه المجموعة اليهودي جوزيف روث الذي أسس عام 1993 شركة "كارافان بيكتشرز" (التي يرأسها الآن زميله اليهودي روجر بيرنباوم). كما تتبع لشركة والت ديزني شبكة

إيه إس بي إن، ورئيسها هو اليهودي ستيفن بورنشتاين. ولهذه الشركة أيضاً سلسلة من قنوات الكيبل. والإذاعات التي تغطي جميع أنحاء الولايات المتحدة. كما تمتلك الشركة مؤسسة «فير تشايلد بابليكيشن» للنشر التي تقوم بإصدار العديد من المجلات المتخصصة.

ثالثاً: مجموعة "فياكوم" التي يترأسها (ويملك 76 بالمئة من أسهمها) اليهودي سومنر ريدستون. وتمتلك هذه المجموعة 13 قناة تلفزيونية، 12 محطة إذاعية، وتنتج برامج تلفزيونية للشركات الأخرى.. كما تقوم بإنتاج الأفلام السينمائية عبر شركة «باراماونت بيكتشرز» التي ترأسها اليهودية شيري لانسينج. وتضم الشركة أقساماً للنشر، وتقوم بتوزيع الفيديو عبر أربعة آلاف محل في الولايات المتحدة، بالإضافة إلى العديد من الاختصاصات الأخرى المشابهة. ولكن شهرة مجموعة "فياكوم" تأتي من كونها أكبر شركة للبرامج عبر الكيبل. وتتبع لها شركات مثل "شوتايم"، و"إم تي في"، وشبكة "نيكلوديون" المخصصة للأطفال، وتتمتع هذه الأخيرة بأكبر نسبة من المشاهدين الأطفال، وتحوز على أكثر من 65 مليون مشترك في الولايات المتحدة، وهي تتوسع بسرعة باتجاه أوروبا.

رابعاً: مؤسسة يملكها ويديرها اليهودي إدغار برونفمان (الابن) وإدغار هذا هو ابن رئيس المؤتمر اليهودي العالمي إدغار برونفمان (الأب). ويمتلك الابن شركتي إنتاج ضخمتين هما "إم سي إيه""، و"يونيفرسال بيكتشرز" (وقد اندمجتا الآن تحت اسم "يونيفرسال ستوديوز"). وقد أصبح برونفمان أكبر عمالقة التسجيلات عندما قام سنة 1998 بشراء شركة "بوليغرام ـ عملاقة التسجيلات الأوروبية ـ بعدما دفع 6,10 مليار دولار لشركة الإلكترونيات الهولندية "فيليبس".

وتمتلك شركة "بوليغرام" أيضاً شركات "غراموفون" الهولندية، و"ديكا" لندن، و"فيليبس"، وجميعها شركات تسجيلات. ويبلغ دخلها السنوي نحواً من 12 مليار دولار. وتعتبر شركات التسجيلات التابعة لهذه المجموعة أول من ابتكر تلك الموسيقى الزنجية التي تسمّى موسيقى الراب»، والتي تتميّز أغانيها بحض السود على العنف والعدوانية وانتهاك الأعراض، وفق نظرية تقول إنَّ السود ميالون عرقياً إلى مثل هذه النزعات.

خامساً: هي الإمبراطورية الأشهر في مجال الإعلام المرئي ويملكها اليهودي الأسترالي روبرت مردوخ. تضم مجموعة شركات مثل "فوكس" تيليفجن نيتوورك"، و"توينتيث سينتشري فيلمز"، و"فوكس 2000"، وبلغت وارداتها عام 1997 أكثر من 11 مليار دولار. وتشرف مجموعة "فوكس" على كل الأنشطة السينمائية والتلفزيونية والخاصة بالنشر ضمن الولايات المتحدة. ويترأس هذه المجموعة اليهودي بيتر تشيرنين، الذي هو في الوقت ذاته كبير مديريها التنفيذيين. وتحت إمرة تشيرنين تعمل اليهودية لاورا زيسكين رئيسة لشركة "توينتيث سينتشري فوكس". كما يعمل في إمرتها اليهودي بيتر روث بوصفه رئيس لشركة "فوكس إنترتينمنت". ومن المعروف عن تشيرنين قوله: «إنني أريد السيطرة على الأفلام التي تعرض في كل أنحاء العالم... ما الذي يمكن أن يكون أمتع من ذلك؟».

إلى جانب الإمبراطوريات الخمس المشار إليها تأتي الفضائيات لتضيف إلى مجتمع الإعلام العالمي نكهة زائدة. وقد كان لها ولا تزال في الساحة الأميركية الميدان الواسع لممارسة لعبة السيطرة على اتجاهات الرأي العام العالمي. وقد كانت أهم ثلاث قنوات تلفزيونية أميركية في ما مضى هي "إيه بي سي"، و"سي بي إس"، و"إن بي سي".. وذلك قبل أن تعزز الإمبراطوريات الإعلامية اليهودية قبضتها على هذه السوق وتبتلع تلك القنوات.. ولكن عندما كانت تلك الشبكات مستقلة كان يسيطر عليها جميعاً اليهود، منذ إنشائها.. إذ سيطر على "إيه بي سي" ليونارد غولدينسون، وسيطر على "إن بي سي" ويليام بالي، ثم لورنس تيش، وكلاهما يهوديان كما أسلفنا. وخلال عقود من عمل هذه الشبكات كانت تمتلئ باليهود من الصحافيين والإداريين والفنيين، وعندما تمّ ابتلاع هذه الشبكات من قبل إمبراطوريات أكبر حجماً، انتقل هذا الثقل إلى الإمبراطوريات نفسها، التي كان يسيطر عليها اليهود أساساً.

روبرت مردوخ وأسطورة الميديا

وفي مجال السيطرة اليهودية على وسائل الإعلام الحديثة، لا سيما منها الفضائيات، لا بد من الانتباه إلى الدور الكبير الذي لعبه روبرت مردوخ في هذا المجال. والمعروف أن مردوخ هو رجل أعمال يهودي أسترالي يحمل الجنسية الأميركية (من مواليد 11 مارس 1931)، ويعتبر قطباً من أقطاب التجارة والإعلام الدولي، حائز شارةَ المرتبة الأسترالية وصليب مرتبة القديس جورج الأكبر. أصبح مردوخ المدير العام لشركة "نيوز ليميتد "News Limited" (الأخبار المحدودة) في أستراليا، والتي ورثها عن والده، في عام 1952. [4][5] وهو مؤسس، ورئيس مجلس الإدارة والرئيس التنفيذي للشركة القابضة للإعلام الدولي "نيوز كوربوريشن News corporation " التابعة لها قناة "فوكس نيوز" الإخبارية المشهورة بمناصرتها المطلقة لإسرائيل وعدائها الشديد للقضية الفلسطينية. تعتبر شركة "نيوز كوربوريشن" ثاني أكبر تكتل لوسائل الإعلام في العالم. تتبع مردوخ أيضاً الشركات التي خلفت "نيوز كوربوريشن" بعد انقسام التكتل في 28 يونيو /حزيران 2013، وهي مؤسسة الأخبار "نيوز كورب News Corp " وشركة "فوكس" للقرن 21 للأفلام الأميركية (st Century Fox).

استحوذ مردوخ في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي على العديد من الصحف المتنوعة في أستراليا ونيوزيلندا، قبل أن يتوسع في المملكة المتحدة في عام 1969، واستولى على جريدة "نيوز أوف ذه وورلد" (أخبار العالم)، وتبعها بقليل جريدة "ذا صن" (الشمس) الشعبية. انتقل إلى نيويورك في عام 1974 للتوسع في السوق الأميركية، لكنه حصر اهتمامة في أستراليا وبريطانيا. في عام 1981، اشترى صحيفة "ذي تايمز" (المواعيد)، أول صحيفة له من القطع الكبير في بريطانيا، وأصبح مواطناً أميركياً بالتجنس في عام 1985.

في عام 1986، ولحرصه على تبني أحدث تقنيات النشر الإلكتروني، قام مردوخ بتوحيد ودمج عمليات الطباعة في المملكة المتحدة في مقر بحي "وبينج" شرقي لندن، مما تسبب في نزاعات صناعية مريرة. استحوذت شركته "نيوز كوربوريشن" على شركة "فوكس" للقرن العشرين للأفلام الأميركية (20th Century Fox) عام 1985، و شركة "هاربر كولينز" (HarperCollins) للنشروالطباعة عام 1989 [10] وصحيفة "وول ستريت جورنال" (The Wall Street Journal) عام 2007. قام مردوخ بتكوين شركة "بي سكاي بي" (سكاي البريطانية للبث الفضائي) في عام 1990 وخلال التسعينيات توسع في شبكات البث الفضائي في آسيا وشبكات التلفزة في أميركا الجنوبية. وبحلول عام 2000، أصبحت شركته «نيوز كوربوريشن» تمتلك أكثر من 800 شركة في أكثر من 50 بلداً في العالم بصافي أصول يصل لأكثر من 5 مليارات دولار.

في تموز يوليو 2011، واجه مردوخ مزاعم بأن شركاته، بما في ذلك "نيوز أوف ذه وورلد" (أخبار العالم) البريطانية المملوكة لشركة «نيوز كوربوريشن»، قد تجسست بانتظام على هواتف مشاهير، وملوك ومواطنين عامة. وهو يواجه تحقيقات حكومية وشُرطية من قبل الحكومة البريطانية تتعلق بالرشوة والفساد وتحقيقات تتبع مكتب التحقيقات الفيدرالي في الولايات المتحدة. [وفي 21 أيار مايو 2012، استقال من منصبه كمدير لشركة "نيوز انترناشونال" (الأخبار العالمية) للنشر وهي شركة فرعية مملوكة بالكامل لشركة "نيوز كورب" (News Corp). في عام 2014، أدرج في ساحة التلفزة للمشاهير لإسهاماته في مجال التلفزة.

دور «إيباك» في الهيمنة الإعلامية

إذا كانت الهيمنة اليهودية على الإعلام العالمي قد وجدت ميادينها الواسعة في الولايات المتحدة الأميركية بصفة أساسية، فذلك يعود إلى الشأن المتعاظم لقوى الضغط اليهودية التي تسيطر على العصب المالي والاقتصادي والثقافي هناك.

وفي هذا المجال يبين العالم الاقتصادي رودريغ ترامبلي* الدور الذي تحتله منظمة «إيباك» في الحياة الأميركية فيقول:

«لا أحد يستطيع أن يفهم ما يجري سياسياً في الولايات المتحدة من دون أن يكون مدركاً أن التحالف السياسي بين الجماعات الرئيسية المؤيدة لليهود ومفكرين من المحافظين الجدد المؤيدين لإسرائيل والصهاينة المسيحيين. ذلك أن هذا التحالف يمارس تأثيراً شديداً جداً على الحكومة الأميركية وسياساتها. ومع مرور الزمن بسط هذا اللوبي الواسع المناصر لإسرائيل والذي تشكل رأس حربته اللجنة الأميركية للقضايا الإسرائيلية العامة (إيباك) مجمل هيمنته على أقسام كبيرة من الحكومة الأميركية ومن بينها مكتب نائب الرئيس والبنتاغون(وزارة الدفاع) ووزارة الخارجية، بالإضافة إلى السيطرة على الجهاز التشريعي للكونغرس. ويعاونه في مهمته حلفاء أقوياء داخل الحزبين السياسيين الرئيسين، وفي أكبر وسائل الإعلام وبعض علب الأفكار (حلقات المفكرين) الممولة بسخاء مثل معهد المشاريع الأميركي، ومؤسسة الميراث، أو معهد واشنطن للأمن في الشرق الأدنى.

و"إيباك" هي القطعة الرئيسية في هذا الجهاز المنسق. كمثل على ذلك، فإن هذه القطعة تحفظ إحصاءات الانتخابات عن كل نائب أو شيخ تبلّغ في ما بعد الى الممولين السياسيين كي يعملوا وفق تلك النتائج، وهي تنظم أيضاً بصورة منتظمة رحلات إلى إسرائيل مدفوعة النفقات، فضلاً عن لقاءات مع وزراء إسرائيليين وشخصيات لأعضاء الكونغرس وموظفيهم، ولسياسيين ناشطين على

مستوى الولايات أو على المستوى المحلي. إن عدم تسلّم هذه الإجازة هو إعاقة كبرى لأي سياسي أميركي طموح حتى ولو كان باستطاعته أن يعتمد على ثروته الخاصة. ففي واشنطن، ومن أجل الوصول إلى المقررين بشكل أفضل، طوّر اللوبي عادة استجلاب الموظفين العاملين في مكاتب الشيوخ وأعضاء المجلس التشريعي. وعندما تبدأ الانتخابات يتأكد اللوبي من أن السياسيين الفاترين، الميالين إلى الاستقلال أو المنشقين، سيعاقبون ويهزمون، وهو بهذه المهمات يؤلف مصدراً لسلطة سياسية كبيرة من خلال تمويله الحملات الانتخابية، والدعاية السياسية في وسائل الإعلام بحيث إن أي سياسي أميركي لا يجرؤ على تجاهل طلباته من دون أن يخشى أن يتحول إلى حطام. وكما أكد مؤخراً المحلل الإخباري المحنك روبير نوفاك، بفضل تأثير "إيباك" واللوبي فإن «واشنطن تظل بصورة كبيرة منطقة لثنائية حزبية خالية من الانتقاد لإسرائيل».

ولا شك في أن هذا الواقع يمكن فهمه، بكثير من اليسر، فتقنيات "إيباك" فعالة جداً لدرجة أنها تعطي الانطباع بأنها «حكومة موازية» لواشنطن (دي سي). وبحسب كلمت رئيسها هوا رد فريدمان المدونة في نشرة تتجاوز في ادعائها كل حد وموجهة الى المتعاطفين، إنها تستند بنوع خاص على تقنيتين اثنتين هما:

أولاً- إن "إيباك" تلتقي كل مرشح يسابق الزمن نحو الكونغرس. هؤلاء المرشحون يتسلمون بيانات مفصلة تساعدهم على فهم كامل لتعقيد وضع إسرائيل السيئ أو الشرق الأوسط بمجمله: فنحن نطلب من كل مرشح أن يكتب «ورقة وقف» حول وجهات نظره (عن تقرير الصيف)، وموقفه حول هذا الموضوع يصبح بهذا الشكل واضحاً".

ثانياً – «إن أعضاء الكونغرس وطاقم الإدارة وموظفيها منقادون بإذعان لأبحاث "إيباك". فهم أناس منشغلون جداً ويعرفون أن في إمكانهم الاعتماد عليها في تحليلاتها البعيدة النظر. فنحن نقدم هذه المعلومات بشكل موجز للموظفين المنتخبين. والمعلومات والتحليلات لا لبس فيها مطلقاً. وفي النهاية فإن سمعتنا على المحك. وهذا ما يترتب عليه سياسة وتشريع يؤمنان بقاء إسرائيل".

لقد ظل نفوذ اللوبي اليهودي لسنوات عديدة غير مكتشف بل ظل متجاهلاً أو متخفياً بفضل وسائل الإعلام التي كان يسيطر عليها، وبفضل غالبية المعلقين. إلا أنه في 10 آذار(مارس) عام 2006 نشر اختصاصيان أميركيان محترمان هما البروفسور ستيفان والت من جامعة "هارفرد" وجون ميرشيمر من جامعة "شيكاغو" دراسة في المجلة اللندنية تحت عنوان «اللوبي الإسرائيلي وأمن الولايات المتحدة". وهذه الدراسة تتركز حول موضوع التأثير اللامتكافئ الذي يملكه لوبي المصالح الخاصة هذا على السياسة الخارجية للولايات المتحدة». وتقول إن "إيباك" «هي المنظمة

الأكثر قوة والأكثر شهرة» للوبي الإسرائيلي والتي تفسد بصورة منهجية السياسة الأميركية الخارجية. وفي ختامها تظهر الدراسة أن إسرائيل لعبت دوراً كبيراً لدفع إدارة بوش في حربها ضد العراق، وبرهنت على أن تأثير اللوبي المؤيد لإسرائيل في السياسة الأميركية الخارجية كان سيئاً سواء بالنسبة إلى إسرائيل أم الولايات المتحدة، فبعد هذا لا يستطيع أحد أن يفتعل تجاهلاً للتأثير المدمر لهذا اللوبي القوي على سياسة الولايات المتحدة الخارجية. ونقدم مثلاً آخر عن أنواع السلطة التي يتمتع بها اللوبي في يومنا الحالي في واشنطن (دي سي) وهو نجاحه في إنشاء وكالة ذات مصالح خاصة داخل وزارة الخارجية تدعى «مكتب اللاسامية الشاملة» وذلك بواسطة أموال دافعي الضرائب. وفي حركة تذكر بما حصل خلال قرون غابرة تحت ظل بعض الأنظمة التوتاليتارية، فإن هذه «الوكالة» الجديدة مكرّسة بشكل كامل لمراقبة ما يحدث في العالم من حالات نقد لإسرائيل، أو لسياسات أميركا المؤيدة لها. وهذا من جملة مهمات أخرى. إن إنشاء قسم «التفتيش» الجديد هذا قد صرح له بقانون خاص هو (R.4230 .H87).وهو القانون الذي وقعه الرئيس جورج ولكر بوش في 16 تشرين الأول (اكتوبر) عام 2004. إلى هذا فإن للمسيحيين الصهاينة الشهيرين أيضاً تأثيرات حاسمة في السياسة الأميركية الخارجية، وبالأخص ما يتعلق منها بالشرق الأوسط، فلقد حققت دعايتهم نجاحاً كبيراً إلى درجة أن هناك اليوم نحو 40% من الأميركيين يؤمنون بأن إسرائيل قد أعطيت مباشرة من «الله» إلى الشعب اليهودي، بل إن ثلث الأميركيين يؤمنون بأن تكوين دولة إسرائيل عام 1948 بعد الحملة الإرهابية ضد بريطانيا العظمى كانت مرحلة نحو «المجيء الثاني ليسوع المسيح» و"نهاية الأزمان". وبالنسبة إلى الأكثر تعصباً فيهم فإن «الحرب على الإرهاب» تعني، مهما كان نوعها، حرب أديان بين المسيحية والإسلام. مع أفكار من هذا النوع سوف يدفع العالم أربعة قرون إلى الوراء، حيث إن آخر الحروب الدينية وهي حرب الثلاثين سنة بين البروتستانت والكاثوليك الأوروبيين قد استعرت بين أعوام 1618 و1648.

في أيامنا الحالية يملك اليمين الديني مكتباً للمصالح الخاصة في وزارة الخارجية. يدعى مكتب الحرية الدينية الدولية، ومهمته الرئيسة هي التدخل في القضايا الداخلية للبلدان الأخرى.

الإعلام الإسرائيلي نموذجاً تطبيقياً

بطبيعة الحال، لا يمكن تناول الإعلام اليهودي العالمي منهجياً بصورة منفصلة عن الإعلام الإسرائيلي، ذلك لأن هذا الأخير يشكل النموذج التطبيقي المباشر للرؤية اليهودية الأصلية.

من أجل ذلك فإن فهم الرؤية التي تحكم المنطلقات النظرية الحاكمة على الرسالة التي تبثها الوسائل الإعلامية الإسرائيلية، تستلزم وعياً للمرتكزات والمفاهيم التي استندت إليها تلك الوسائل،

باعتبارها - أي المرتكزات - واحدة من الأدوات الأساسية المحددة لشكل الرسالة الإعلامية ومضمونها، والإطار الجامع لعناصر التعبئة الأيديولوجية، وبالتالي فهي المؤثرة في تحديد السياسات المتبعة، والأساليب المستخدمة في عملية توصيل تلك الرسالة... وعلى هذا فلقد قامت الحركة الإعلامية الإسرائيلية على جملة من المرتكزات الدعائية التي يمكن تلخيصها بالآتي:

أ- خرافة الأرض الموعودة:

استناداً إلى مقولة الأرض الموعودة هذه المقولة، «ومنذ إنشاء الكيان الصهيوني، ركزت الأيديولوجية الصهيونية من خلال الماكينة الإعلامية على اجتذاب العنصر اليهودي من كافة بقاع المعمورة تحقيقاً للوعد الرباني بالأرض الموعودة ـ وأضيف إليه بعد إنشاء الكيان الصهوني فكرة جوهرية، حيث جرى تصوير إسرائيل الملجأ الوحيد الذي تبنى لليهود فما عليهم لكي يتخلّصوا من الاضطهاد العالمي إلا التوجه صوبها.

ب- نظرية الأرض بلا شعب:

وهي المقولة التي اتخذت سمة الاستمرارية للشعار الذي كانت الحركة الصهيونية قد عملت على ترويجه في الوسط الأوروبي والقائل بأن اليهود شعب بلا أرض سيعود إلى أرض بلا شعب، وبعد قيام الكيان استمر الصهاينة بالتركيز على هذه المقولة والعمل على تثبيتها في عقول الرأي العام - الغربي تحديداً - وذلك بهدف إظهار دور الحركة الصهيونية على أنه دور إحيائي إعماري، وليس إحلالياً استعمارياً... وفي هذا يقول حاييم ويزمان - أول رئيس لإسرائيل - في مستهل خطاب ألقاه أمام اجتماع صهيوني عُقد في باريس: لقد كانت الصهيونية في مراحلها الأولى، كما أسسها الرواد، عبارة عن حركة تعتمد كلياً على عوامل ميكانيكية، هناك بل اسمه فلسطين، وهو بدون شعب، ومن ناحية أخرى هناك الشعب اليهودي، وهو بدون بلاد، إذن فمن الضروري وضع الجوهرة في الخاتم، أي جمع الشعب اليهودي في الأرض».

ج- مقولة جمع الشتات:

إن إحدى أعقد المشكلات التي واجهت البدايات التأسيسية للدولة العبرية الفتية، كانت إيجاد عناصر الصهر الاجتماعي بين التشكيلات المجتمعية المتعددة التي هاجرت إلى إسرائيل، فاختلاف الأعراق والجنسيات، وبلدان المنشأ، وحتى اللون، بين اليهود المهاجرين إلى فلسطين أوجد حالة من التشرذم الاجتماعي، دفع بتلك المجموعات نحو تشكيل ما يشبه القطاعية الاجتماعية حيث تشكلت في الداخل الإسرائيلي مجتمعات خاصة للروس؛ أي المهاجرين من روسيا، وأخرى

للألمان، وثالثة للمغاربة، ورابعة للأكراد، وهكذا... حتى لجأ القيّمون على المجتمع القائم حديثاً في فلسطين، إلى إنتاج مفهوم جديد أطلقوا عليه تسمية الصباريم (أي الذين ولدوا هم وآبائهم على أرض إسرائيل)، وذلك بهدف محاولة إلغاء الفروقات الدالة على الاختلافات الناشئة عن التباينات الموجودة بين اليهود في العراق أو المنشأ أو غير ذلك، وصولاً إلى إعادة انتاج تركيب مجتمعي متجانس من حيث المنشأ والانتماء يسمّونه المجتمع الإسرائيلي.

د-مقولة الأخطار المحدقة:

وهي المقولة التي عملت الدعاية والإعلام الصهيوني - وما زال - على استخدامها بقوة، أكثر من أي مقولة أخرى، وتقوم على أن اسرائيل ومن جوانب عدة، يتهددها الخطر بشكل دائم. وعُرّضة لأن تُزال من قبل محيطها في كل وقت، فمن الناحية الجغرافية هي دولة صغيرة الحجم قياساً الى الدول الأخرى المعادية لها، ومن الناحية السكانية فهي تشكل أقلية (يهودية) بين بحر من المسلمين المحيطين بها، إضافة إلى كون هذا المحيط هو محيط مادي بشكل كامل - على الأقل حتى العام 1978 - حين عقدت معاهدة السلام مع مصر.

وقد حاول الإعلام الإسرائيلي، منذ البدايات الأولى لقيام الكيان الصهيوني، الاستفادة من هذه المقولة لاستقطاب الرأي العام العالمي، واستدرار العطف الغربي ناحية الدولة، من أجل تأمين حمايتها. والعمل الدائم على توفير الدعم اللازم لها، وإبقائها في حالة من التفوّق العسكري والاقتصادي بالمقارنة مع محيطها المتفوق عليها جغرافياً وسكانياً.

... وبالاجمال، فقد بنى الإعلام الإسرائيلي، بهذه المقولات، استراتيجياته التوجيهية التي تخدم اتجاهاته في التعبئة الأيديولوجية للمجتمع اليهودي، منذ البدايات الأولى لنشوء الكيان، واستناداً إليها رسم سياساته التي عمل - وفقاً لها - على لعب دور محوري في التشكيل الثقافي للمجتمع الإسرائيلي، هذا فضلاً عمّا أسهم به في تثبيت الرؤية الصهيونية لبناء دولة إسرائيل بوحي من تلك المرتكزات.

هـ- مقولة يهودية الدولة:

يحتل شعار يهودية الدولة موقع الصدارة في «الميديا» الإسرائيلية. فقد تبين أن هذا الشعار يكاد يكون السلاح الأيديولوجي - الديني الأخير الذي يراهن عليه العقل الإسرائيلي لإعادة الاعتبار للإجماع القومي المهزوز. ففي خلال مدة حكم رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو ركزت وسائل الإعلام المختلفة، وفي مقدمها الفضائيات اليهودية في داخل إسرائيل وخارجها، على تسويق فكرة الدولة

اليهودية الصافية بما يترتب على هذه الفكرة من توظيف للإعلام بأشكاله كافة. وإذا كان نتنياهو قد اشترط الاعتراف الفلسطيني والدولي بفكرة يهودية دولة إسرائيل لاستئناف التفاوض ابتداء من العام 2011، فقد جرى تسويق هذا الطرح في وقت بلغ فيه النشاط الاستيطاني ذروته في الضفة الغربية وفي كافة الأراضي المحتلة عام 48، وخاصة في منطقة النقب جنوب فلسطين. واللافت أن مصطلح يهودية الدولة الذي امتلأت به وسائل الإعلام الإسرائيلية في المرحلة المعاصرة، لم يكن حديث العهد. بل ظهر بقوة في أدبيات المؤتمر الصهيوني الأول الذي أنهى أعماله نهاية آب (أغسطس) 1897 في مدينة "بازل" السويسرية.

شبكة الإعلام الإسرائيلي، وظائفها وآليات عملها

لقد اهتمت المنظمة الصهيونية العالمية منذ تأسيسها بالإعلام؛ من أجل الترويج للصهيونية والهجرة إلى فلسطين؛ نشير هنا إلى ما كتبه تيودور هرتسل في افتتاحية العدد الأول من أسبوعية الحركة الصهيونية «دي وولت»، بتاريخ 3\6\1897: «يجب على هذه الصحيفة أن تكون درعًا للشعب اليهودي، وسلاحًا ضد أعداء الشعب». وقبيل تأسيس إسرائيل عام 1948؛ عمل قادة الحركة الصهيونية على كافة المستويات التي تمكنهم من القيام بوظيفة الدولة، وكان الإعلام أحد أهم هذه المستويات. وقد نشطت خلال تلك الفترة «إذاعة إسرائيل»، وأربع عشرة صحيفة صهيونية منها أربع صحف ناطقة بالعربية، وموجهة إلى الفلسطينيين والغرب لتخدم أغراضاً صهيونية؛ ومن أشهر هذه الصحف "هآرتس" و"يديعوت أحرونوت" و"معاريف" و"دافار"؛ أما الصحف الناطقة بالعربية فهي: "بريد السلام"، و"صحيفة السلام"، و"اتحاد العمال"، و"حقيقة الأمر". وكانت أهداف كل تلك الوسائل في الدعاية والإعلام هي تثبيت أقدام الصهاينة وترويع وتخويف العرب الفلسطينيين كذلك الدعاية من أجل الترويج للهجرة الصهيونية إلى فلسطين.

وكان بن غوريون يعتقد، أن وظيفة الإعلام الإسرائيلي، هي الدفاع عن المشروع الصهيوني؛ فقد قال في فترة الانتداب البريطاني: «في هذه الساعة نحن بحاجة إلى رقابة حرة ومخلصة؛ ولكن علينا الحذر؛ يجب علينا أن نزن أقوالنا وعدم إعطاء العدو معلومات أو زرع الفتنة والفوضى في شعبنا، وعدم الاستسلام»؛ من ثم أسس، عند إعلان تأسيس إسرائيل، ما يسمى «هيئة رؤساء تحرير الصحف» التي ضمت كافة رؤساء الصحف المستقلة والحزبية، آنذاك، وقد اعتبرت من إحدى أذرع الموساد الإسرائيلي، حيث قامت بمهام الرقابة المحكمة على الإعلام الإسرائيلي؛ فقد كانت تتلقى المعلومات من كبار المسؤولين، كرئيس الحكومة والأجهزة الأمنية، حول ما يجب نشره في الإعلام. ويرى اليوم بعض الإعلاميين والساسة أن دور «هيئة رؤساء تحرير الصحف» قد انتهى؛

لأن دورها كان تثبيت المشروع الصهيوني، وإخفاء أسرار ومعلومات عن العدو؛ واليوم إسرائيل قوية؛ ما يسمح لها بالتحرر من تلك القيود بشكل أكبر؛ ولكن حتى اليوم؛ بقي الإعلام الإسرائيلي مقيداً بالسياسة الإسرائيلية الموحدة، وخصوصًا في حالات الحرب وشن عدوان على العرب.

تلازم الأمن مع الميديا

يمكن أن نستند إلى أقوال الساسة الإسرائيليين فيما يتعلق بدور الإعلام الإسرائيلي، إضافة إلى البند الثالث من قانون الإذاعة والتلفزيون الإسرائيلي المصادق عليه من الكنيست الإسرائيلي والتي تتلخص بـ:"أن الهدف من الإعلام الإسرائيلي في كافة المجالات، (سياسة، اقتصاد، علوم، اجتماعيات...الخ) هو أولاً إظهار الطابع الصهيوني لإسرائيل وكفاح اليهود وإبداعاتهم وأهم إنجازاتهم على كافة المستويات، مع تعميق الانتماء اليهودي والصهيوني معاً، والتعبير والدعاية للحياة الثقافية اليهودية في العالم أجمع، وبث برامج بالعربية لترويض الجمهور العربي في أراضي عام 1948، وترويج دعاية للفلسطينيين والعرب عموماً وفق أهداف السياسة الصهيونية، إضافة إلى بث برامج خارج حدود إسرائيل لتحقيق أهداف الصهيونية، والدفاع عن السياسة الإسرائيلية، وخاصة العدوانية والمتعلقة بالاستيطان والتهويد وأعمال العنف الحربية التي تشنها إسرائيل».

وقد أشرفت الأجهزة الأمنية الإسرائيلية على السياسة الإعلامية؛ لأن إسرائيل بكافة مكوناتها كانت ومازالت تنظر إلى العلاقة مع الفلسطينيين والعرب عموماً من منظار أمني بحت؛ فقد غطى الإعلام الإسرائيلي وما زال يغطي أحداث الصراع العربي الإسرائيلي وفق الأسس الآتية:

أ- بث الاختلاف الثقافي بين الإسرائيليين العرب، وأنهم (اليهود) يتجانسون ثقافياً مع الغرب؛ كي يتقرب الغرب منهم.

ب- إن الاختلافات الفكرية للمراسلين، يجب ألا تقف عائقاً أمام الدفاع عن المشروع الصهيوني وتجسيد الدولة الصهيونية، وهو ما كان لافتًا للنظر؛ حيث أنه لم يلحظ اختلافاً جوهرياً بالمواقف بين المراسلين ذوي المشارب الفكرية المختلفة، في ما يتعلق بالصراع مع الفلسطينيين.

ج- الإذاعة والتلفزيون باللغة العربية والعبرية: وهما إطار سلطة البث الرسمي الإسرائيلي؛ فتدير الإعلام الإسرائيلي هيئة من رؤساء تحرير الصحف، مكونة من31 عضوًا يمثلون الأحزاب السياسية كلها؛ وتقوم هذه الهيئة باختيار لجنة تنفيذية مكونة من سبعة أشخاص، يراعى أن يمثلوا مختلف التيارات السياسية؛ وتعمل هذه اللجنة لمدة ثلاث سنوات؛.وتقوم برسم المسار العام لبرامج سلطة البث الرسمي باللغتين العربية والعبرية.

د- تعدّ الحرب النفسية هجوماً عدائياً مبرمجاً يستهدف التأثير في عقول الأفراد ونفسياتهم ومعتقداتهم، عبر إثارة الشائعات والبلاغات الكاذبة والدعايات والفتن؛ بهدف غرس الخوف والتمزق في نفوسهم، وزعزعة ثقتهم بقياداتهم. وقد أصبح بمقدور الحرب النفسية عبر التكنولوجيا المتطورة، أن تسلك أساليب علمية وذكية للتأثير على نفسيات الأفراد والتشكيك بأفكارهم وقدراتهم.

هـ- خاضت إسرائيل عبر التلفزيون الإسرائيلي والإذاعة الإسرائيلية حربها الإعلامية، عبر حملات دعائية نفسية للتأثير في الروح المعنوية والسياسية لأبناء الشعب الفلسطيني خصوصاً والشعوب العربية عموماً، واستخدمت في سبيل ذلك أرقى أنواع التكنولوجيا، وأساليب التمويه البالغ الدقة؛ فقد روجت لأسطورة «الجيش الذي لا يقهر»، وبث الشائعات حول طريقة اغتيال القيادات لفلسطينية، واصفة قواتها المنفذة بـ (السوبر).

مع تقدم المستوى التقني والأداء الإعلامي العربي والفلسطيني في نقل الأحداث بالصوت والصورة، لاسيما بعد بدء انتفاضة الأقصى؛ تأسست الفضائية الإسرائيلية؛ للدفاع عن سياسة إسرائيل العدوانية تحت مبرر «ضرورة تحتمها مصلحة إسرائيل العليا». وقد أنشئت بقرار من سلطة البث الرسمي في بداية عام 2001، وكانت تبث برامجها من خلال على القمر الأوروبي. بدأت بثها في 18\ 6\ 2002، بتكلفة 25 مليون شيقل، على نفقة الحكومة الإسرائيلية. وهدفت إلى توجيه رسائل يومية للعرب، وإخفاء السياسة الإسرائيلية العدوانية بالتمويه والخداع، ورسم رسالة إعلامية مخالفة لحقيقة الأوضاع، ووصل بثها كافة بلدان الشرق الأوسط وشمال إفريقيا والخليج العربي، على مدى 12 ساعة يوميًا.

ومن أهم البرامج التي تبث باللغة العربية والتي تستهدف تحقيق أهداف الاحتلال: برنامج «حصاد الأسبوع» على القناة الثانية، وبرنامج «لتقريب البعيد» الذي تبثه إذاعة المستوطنين على القناة السابعة؛ بزعم تحقيق التعاون بين اليهود والعرب، وخاصة المتدينين؛ وكذلك برنامج «يا هلا» الذي تقدمه القناة العاشرة.

أما الإعلام التلفزيوني والإذاعي فهو عبارة عن عدد من المحطات التي تبث برامج إذاعية وتلفزيونية لتعبئة الإسرائيليين والتحريض ضد الفلسطينيين؛ كما تبث نشرات إخبارية وتعليقات سياسية واقتصادية، وبرامج تعليمية وترفيهية ومعلومات، فضلاً عن أفلام ومسلسلات ومسرحيات؛ وتتدخل في الإشراف عليها جهات عدة منها: الداخلية، والخارجية، والدفاع، والإعلام.

ولنا أن نشير في هذا الصدد إلى أن أبرز وسائل الإعلام اليهودية في فلسطين المحتلة، منذ نشأتها حتى اليوم هي على النحو الآتي:

- إذاعة الجيش الإسرائيلي (جالية تساهل): أنشئت عام 1950، وهي خاضعة مباشرة لوزير الجيش ورئيس الأركان، وهي إذاعة عسكرية قائمة لخدمة الجيش فقط.

- التلفزيون التربوي الإسرائيلي: وقد أنشئ عام 1968، وحتى خريف 1970. وأصبح يبث عدة برامج متنوعة مثل: برنامج «مساء الخير» السياسي، وبرنامج «نظرة» الإخباري. إضافة إلى برامج الأطفال، والبرامج التعليمية.

- القناة الثانية: تحولت إلى قناة تجارية منذ عام 1993، يشارك فيها أبرز أهم شركات الصحافة في إسرائيل، مثل: كيشت، وتلعاد، ريشت؛ وتراقب برامجها هيئة شعبية غير رسمية؛ وتبث عدة برامج إخبارية يومية: عند الساعة الخامسة مساء، والساعة السادسة، وفي الثامنة مساء النشرة الرئيسة المطولة 45 دقيقة.

- القناة العاشرة: تبث برامجها عبر شركة «أخبار إسرائيل»، وتقدم برنامجاً إخبارياً محلياً عند الساعة السابعة صباحاً والرابعة مساء ونشرة تفصيلية عند الساعة الثامنة. وتضم نخبة من محرري الإعلام الإسرائيلي ومراسليه.

- قناة إسرائيل 33 وتبث باللغة العربية

- تلفزيون الكوابل : يبث أخباراً وأفلاماً وبرامج موسيقية ورياضية متنوعة؛ وهو غير متخصص في الشؤون الإخبارية والسياسية اليومية.

- قناة الكنيست (البرلمان الإسرائيلي) 99.

ويشار إلى أنه تم تقسيم إسرائيل جغرافياً إلى 31 منطقة؛ من أجل تنظيم عملية توزيع البث.

حرب الميديا على الفلسطينيين

صاغ الإعلام الإسرائيلي مصطلحات كثيرة، حتى لا يتساءل أحد من المسؤول عن العنف والاعتداءات في الشرق الأوسط. وقد تسرب بعضها إلى الإعلاميين العرب والغربيين، من دون التدقيق في ماهيتها، ومن دون أن تتفحص الأهداف التي تتخفى خلف هذه المسميات.

وقد ظهرت في وسائل الإعلام الإسرائيلية بين الحين والآخر مصطلحات وتعبيرات تشير إلى خوف اليهود على مستقبلهم من خلال تشبيه عمليات المقاومة عليهم بما حصل لهم في الماضي في ألمانيا ؛ وذلك لربط صورة المقاومة الفلسطينية المشروعة، بالإرهاب النازي المجرم المنبوذ؛ وإيهام العالم بأن ما يتعرض له اليهود الإسرائيليون من عمليات إنما هو امتداد لحملة التحريض

ضدهم؛ فغالباً ما تقتصر صور الفلسطينيين التي تبث في وسائل الإعلام الإسرائيلية المرئية على أولئك الشبان الذين يعدون الزجاجات الحارقة، وآخرين يرشقون الجنود الإسرائيليين بالحجارة، وآخرين يحملون الأعلام العراقية ورايات حزب الله، ويحرقون العلمين الإسرائيلي والأميركي.

في الستينيات قالت رئيسة الوزراء الإسرائيلية غولدا مائير ذات مرة: «لن أسامح الفلسطينيين لأنهم يجبرون جنودنا على قتلهم». هذه صورة لتشويه الحقيقة وصناعة أخبار من وحي الأهداف العدوانية لتصبح كما الأحداث الحقيقة، حين تتناقلها وسائل الإعلام من دون تعليق أو نقد، فقد اعتمدت وسائل الإعلام منهجية لصناعة الأكاذيب والشائعات وترويجها بِحرفية عالية، ولعل أهمها:

استخدام صيغة المبني للمجهول مثل: «أُطلِقَت النار على، او «قُتِلَ»؛ لتخفيف أثر الحدث والتمويه على مسؤولية الجيش الإحتلالي. كما تعمد وسائل الإعلام إلى اعتماد عدد من الروايات المختلفة، وربما المتناقضة لحادث واحد، وذلك لإرباك المستمع أو القارئ في أي من الروايات هو الصواب؛ ففي حادثة استشهاد محمد الدرة بتاريخ 30\9\2000، وبالرغم أن الحادث موثق بالتصوير، إلا أن إسرائيل حاولت تبرير الحادث الإجرامي بأكثر من رواية مثل؛ إن الطفل قتل برصاص الفلسطينيين؛ ثم قيل: إنه سقط في تقاطع نيران بين مسلحين فلسطينيين وإسرائيليين؛ ثم قيل: إن الطفل كان مشاغباً مؤذياً جلب لنفسه الموت؛ كما تساءل الإعلام الإسرائيلي عن سبب وجود الطفل في مكان الحادث.

وتم التسويق لعمليات الاغتيال على الصعيد الداخلي الإسرائيلي، بتصويرها وكأنها عمليات بطولية يخاطر فيها جنود الاحتلال بحياتهم؛ من أجل منع الإرهاب وعمليات قتل أطفال الإسرائيليين.

على الرغم من أن فلسطينيي الداخل (عام 1948) يلتزمون بدفع التزاماتهم الضريبية لإسرائيل، ومنها «ضريبة التلفزيون»؛ إلا أن التمييز الصارخ يظهر من خلال مقارنة بين ساعات البث بالعربية وبالعبرية؛ مع العلم أن نسبة العرب حالياً هي 20 % من سكان إسرائيل.

ويظهر التمييز في العديد من وسائل الإعلام كالآتي:

- القناة الأولى: من بين 139 ساعة بث أسبوعيًا هناك 13 ساعة باللغة العربية فقط؛ أي بنسبة 9.4%.
- القناة الثانية: من بين 149 ساعة بث أسبوعيًا؛ هناك 3 ساعات فقط باللغة العربية؛ أي بنسبة 2%.
- التلفزيون التعليمي: من بين 54 ساعة؛ هناك ساعة واحدة فقط؛ أي بنسبة 1.8% من مجموع ساعات البث الأسبوعية.

ووقفت آلة الإعلام الإسرائيلي في صف واحد مع الحكومات المتعاقبة، وروجت لسياساتها

التي تميزت بتشويه الحقائق والعنصرية تجاه فلسطينيي 1948 في كافة المجالات؛ سواء في مصادرة الأراضي أو القضاء أو الاقتصاد وتطوير الأحياء العربية أو المشاركة السياسية.

وكانت تغطية الإعلام الإسرائيلي لأحداث عام 2000 التي وقعت في أراضي عام 1948، أكبر شاهد على هذه العنصرية؛ حيث أجرت وسائل الإعلام لقاءات مع شخصيات إسرائيلية فقط للحديث عن هذه الأحداث، وهمشت مشاركة سياسيين ومحللين من عرب48؛ كما نعتت المتظاهرين العرب بالمشاغبين؛ واليهود، المعتدين في مدينة الناصرة، بالمتظاهرين الذين ردوا على اعتداءات العرب؛ وفي الوقت الذي كان فيه الشهداء يرتقون والجرحى يقعون فريسة لعنف الاحتلال؛ كانت الاحتجاجات تعم الضفة وغزة، وقام الإعلام الإسرائيلي بالتعتيم على الاحتجاجات والتظاهرات المنددة بالاعتداء على الفلسطينيين من عرب 1948؛ ولم تنشر وسائله صور المواطنين الضحايا الثلاثة عشر الذين قتلوا على أيدي الشرطة وحرس الحدود الإسرائيلي، كما كانت تنشر في حال مقتل إسرائيليين؛ واكتفت بنقل ادعاءات الشرطة نفسها، التي وصفت الضحايا بأنهم كانوا يمثلون خطرًا على حياة أفراد الشرطة وحرس الحدود؛ وذلك لتسويغ قتلهم! على الرغم من أنه كان من بين الضحايا شبان قتلوا برصاص قناصة صوبوا عليهم فوهات بنادقهم من مكان بعيد. ولم تكتف حكومة الاحتلال بذلك؛ بل أجبرت الإذاعات العربية في 48 على ترجمة نشرة الأخبار العبرية إلى العربية، كما فرضت عليها تقديم تقرير عن البرامج المقدمة، ووضعت مراقبًا يهوديًا على هذه البرامج؛ لتحديد المسموح وغير المسموح نشره؛ حتى إن الأمر وصل إلى إغلاق صحيفة «صوت الحق والحرية» الإسلامية، و «راديو 2000»؛ بناء على توصيات من "الشاباك" (جهاز الأمن الإسرائيلي)؛ في أعقاب التغطية الإعلامية التي قام بها؛ مع أنه الإذاعة الوحيدة الخاصة بعرب 48.

مزايا الإعلام الإسرائيلي (ديني- أمني وسياسي)

من الواضح أن التوظيف الأيديولوجي للإعلام الإسرائيلي يبقى مجرد رؤى مفاهيمية غير قادرة على الفعل والتأثير، ما لم تخرج إلى التطبيق بأداء إعلامي له شروطه وضوابطه... وهذا ما عملت عليه الوسائل الإعلامية في إسرائيل، حيث استطاعت أن تحقق النجاح في إيصال رسالتها، بفضل تحصيلها لجملة من المميزات الفنية والمهنية والتقنية التي حرصت على المحافظة عليها والاهتمام بتطويرها، وتحسين أدائها، سعياً وراء الإبقاء على جاذبيتها نحو الجمهور الإسرائيلي، خصوصاً مع وجود حالة من المنافسة الحادة بين مختلف الوسائل الإعلامية الإسرائيلية... أما أهم تلك المميزات فهي:

التخصص العلمي والتدريب

وهي من السمات البارزة والمميزة للإعلام الاسرائيلي والتي يمكن لحظها بسرعة من قبل أي متابع، خاصة إذا كانت المتابعة متركزة على الإعلام الناطق باللغة العبرية. حيث تعمد تلك الوسائل على جذب أفضل الطاقات الإعلامية إليها خاصة تلك التي استطاعت أن تستفيد من التجارب الإعلامية العالمية، سواء عبر العمل في مؤسسات إعلامية كبرى، أو عبر الدراسة الأكاديمية المتخصصة في جامعات أوروبا وأميركا، وهو ما يمنح المستوى الإعلامي قدرة على التطوير، والمواكبة السريعة للمتغيرات المهنية والتقنية الحاصلة في العالم.

ب ـ السعي إلى الإقناع بكل الوسائل

الأساس في هذه السمة هي في كونها عنواناً أصيلاً لأي عمل إعلامي، ولأي جهة تنتمي، ولكن ما يميزها في دولة كـ «إسرائيل» هو وجود العديد من الكوابح الثقافية والسياسية والقانونية، التي تحد من مستوى تدخل القيادات السياسية والعسكرية الحاكمة للبلاد، والتي بدورها أيضاً - أي تلك القيادات ـ تجد المصلحة المنعكسة ـ بالفائدة عليها، في اصطباغ الإعلام العامل تحت سلطة قوانينها من دون المصداقية، والتي من الممكن أن تستخدمها كرافعة للعديد من المفاهيم والآراء المراد تمريرها من جهة السلطات الحاكمة إلى وسط الجمهور التأثر والمنفعل مع الوسائل الإعلامية التي يتابعها، والمؤمن بصدقها ومصداقيتها.

ج ـ الحث على الإجماع القومي:

على الرغم من أن نسبة غير اليهود ـ من القوميات الأخرى ـ والحائزين المواطنية الإسرائيلية الكاملة، تبلغ أكثر من 20% من تعداد سكان إسرائيل، إلا أن هذه النسبة لا تعكس نفسها في عديد العاملين ضمن المؤسسات الإعلامية سواء منها العامة أم الخاصة... وبالتتبع الاستقرائي لأهم الأسماء البارزة العاملة في المؤسسات الإعلامية بأنواعها الثلاثة (المقروءة والمرئية والمسموعة)، يمكن استنتاج وجود ما يشبه الاصطفاف القومي اليهودي، المُمسك بكل المقدرات الإعلامية، وعلى اختلاف أنواعها، ويظهر أن هناك تقصداً في إقفال باب الترقي وتسنّم المسؤوليات أمام المنتمين إلى القوميات الأخرى غير اليهودية، خاصة العرب، وهذه ظاهرة، وإن كانت موجودة، وبشكل فاضح، في بقية المؤسسات العامة في الدولة، لأسباب غير خافية، إلا أن الموضوعية الإعلامية تفترض في ذاتها الموضوعية في التعاطي مع الفرد من ناحية مهنية، بغض النظر عن انتمائي القومي أو الديني.

د ـ المأسسة الذاتية:

والمقصود بذلك هو محاولة الوسائل الإعلامية الإسرائيلية بناء إطارها المؤسّساتي بشكل ذاتي خاص، من دون الارتباط بالمؤسسات الحكومية، منعاً من حصول التدخّلات السياسية من قبل طبقة السلطة، في السياسات العامة الحاكمة على عمل المؤسسة الإعلامية، ولذا، لا يوجد في إسرائيل وزارة خاصة للإعلام، ولا حتى مكتب إعلامي - مثلاً - يكون بيد السلطة السياسية وله الحاكمية على الوسائل الإعلامية.

هذه الميزة تجعل الهوامش المتاحة للحركة الإعلامية أكثر اتساعاً، ولكن ليس بالمستوى الذي يُخرج الأمور من تحت سيطرة الفئة الحاكمة، إذ يوجد في إسرائيل جهتين أساسيتين تمثلان الإعلام الإسرائيلي وعلى عاتقهما تقع مسؤولية متابعة ومراقبة أداء تلك الوسائل في مدى تقيدها بالضوابط القانونية، ومراعاتها للمصلحة العليا للدولة، وخدمتها للأهداف التي تصب في خانة المصلحة العامة... الجهتان المسؤولتان عن كل ذلك هما:

ز ـ العصبية الإعلامية بأبعاد تلمودية

إلى العناصر المميزة للإعلام الإسرائيلي، من المهم الإشارة إلى أنه على الرغم مما يترتب على التعددية الإعلامية من إيجابيات لجهة كشف المستور في المجتمع الإسرائيلي، فإن ثمة نقطة ثابتة لا يستطيع أي جهاز إعلامي ولا سيما الفضائيات تجاوزها، ونعني بذلك البعد التلمودي للميديا اليهودية.

وإذا كان لنا أن نضيء على الوجه التلمودي للإعلام الإسرائيلي ينبغي أن نشير إلى الدور الذي يلعبه رجال الدين اليهود في هذا المجال.

يفسر مختصون في الشأن الإسرائيلي المشاهد المروعة الناتجة من القصف الإسرائيلي لقطاع غزة.. العدد الكبير للشهداء والجرحى بسيطرة خريجي المدارس اليهودية على القرار في الجيش الإسرائيلي، والتي لديها مخزون من الفتاوى التي تشرع في قتل الأغيار» وتدمير حياتهم لتحقيق الأمن لإسرائيل. ويجمع محللون وأكاديميون تابعوا الحرب على غزة أن الحد الأقصى من العنف الذي اتبع ضد منازل المدنيين وسقوط أكثر من اثني عشر ألف فلسطيني بين شهيد وجريح يعود إلى دوافع عنصرية ودينية غالباً ما عبرت عنها نشرات الأخبار وتعليقات المسؤولين على القنوات الفضائية الإسرائيلية. وفي عدد من التحقيقات أجرتها فضائيات عربية خلال الحرب. أكدت أن العامل الديني في تشجيع الجيش الإسرائيلي على تدمير كل شيء تصل إليه أيديهم وآلتهم العسكرية هو نتاج تغلغل أتباع الصهيونية الدينية واحتلالهم المناصب الرفيعة في الجيش.

وأوضح خبراء في المجتمع الإسرائيلي أنه لا يمكن النظر إلى حجم الفتك والتدمير والتخريب لكل مرافق الحياة في غزة من دون الالتفات إلى الأثر العميق الذي تتركه الخلفيات الدينية والميول اليمينية المتطرفة التي تصطبغ بها الحكومة الإسرائيلية المنبعثة من مجتمع إسرائيلي معبّأ أيديولوجياً ودينياً على كراهية الفلسطينيين والعرب. وفي هذا الصدد يُرجع الكاتب المتخصص في الشأن الإسرائيلي صلاح النعامي تعمد جيش الاحتلال ارتكاب المزيد من الجرائم في قطاع غزة بشكل لم يسبق له مثيل منذ احتلال فلسطين عام 1948 إلى صعود ضباط المدارس العسكرية الدينية إلى مصاف القيادة الأولى في الجيش الإسرائيلي، وتولي معظمهم مسؤولية إعطاء تعليمات إطلاق النار بشكل مفرط للنيل من الفلسطينيين وممتلكاتهم.

تهويد الإنترنت وتراجيديا الهولوكوست

ثمة تلازم وثيق في استراتيجية الإعلام اليهودي بين التلفزة الفضائية وميديا الإنترنت. وهو ما يظهر بوضوح من خلال سعي الشركات الكبرى إلى الاستحواذ على المواقع التي تتحكم بالمعلومات والأخبار والتحقيقات على نطاق عالمي.

لقد عرفت الصهيونية كيف تصنع الخبر وكان لها في الإنترنت الوسيلة الأكثر مرونة لنشر الخبر... زيادة على الأمر ـ تسهم التكنولوجيا الحديثة للمعلومات في نشر صور وشهادات عن المحرقة (الهولوكوست)، وتبادل المعلومات والأسماء والتفتيش عن الأقرباء وتوثيق التعاون وبنوك المعلومات للذين أحرقوا. ولقد بدا بوضوح قدرة مؤسسات الإعلام اليهودية على توظيف كل خبر ومعلومة متصلة بالهولوكوست وتحويلها إلى مصادر موثوقة...

والمعلوم أنه في التكنولوجيا الحديثة لم يعد إيصال الخبر حكراً على أحد، والرقابة لم تعد فاعلة، فمن أي مكان بات باستطاعة الغربيين أن يشاهدوا صور المجازر، صور القتلى، صور الأطفال، إلخ... مما دفعهم إلى الاحساس بمصائب أخرى لم يسهموا فيها مباشرة (على غرار المحرقة) إلا أنهم سعوا بشكل غير مباشر لعدم إظهار وسائل الإعلام لقضايا الغير... وإذا نظرنا إلى المساحة المتعاظمة التي يستحوذ عليها يهود الإنترنت رأينا أن عدد المواقع التي تعالج وتظهر مشكلات الشعب العربي الفلسطيني، يضاهي نسبياً عدد المواقع التي تتكلم عن اليهود، ودولة إسرائيل، في حين أن ما يرتكب من مجازر بحق الشعب الفلسطيني يعمل الإعلام اليهودي على إدراجه بصورة متوازية مع مجازر هتلر ضد اليهود.

في السياق إياه، يلاحظ خبراء غربيون لدى متابعاتهم الميدانية الحرب الإعلامية التي تشنها إسرائيل على الشعب الفلسطيني، أن وزارة الحرب الإسرائيلية تختصر عملياتها العسكرية بـ 140

إشارة على تويتر، وتبث على يوتيوب فيديوهات عن ضرباتها الجوية والبحرية والبرية على غزة.

الهدف ـ كما يقول الباحث الفرنسي لوران سوبلي ـ هو التحكم بصورتها وكسب حرب «البروباغندا» على «النت»، لكن اختصار الحرب بـ 140 إشارة يعدّ التمرين الأول من نوعه الذي استرسلت فيه إسرائيل على «تويتر» في»أول ندوة صحافية من المواطنين»:

أجاب دافيد سارنغا، وهو دبلوماسي في القنصلية الإسرائيلية في نيويورك، عن وابل من أسئلة رواد الإنترنت على هذا الموقع من المدونات المصغرة الذي كان إبان الحرب في أوج انطلاقته.

وهذه نماذج من أجوبة القنصل على هذا الموقع حيث مضى كل واحد إلى جوهر الموضوع وراح يكثف رسالته إلى أقصى حد: «لقد أعلنت حماس الجهاد ضد إسرائيل. وهذا يعني أنها ستستخدم كل وسيلة لإيذاء مواطنين إسرائيليين، وانتحاريوها تلقوا الأمر بالتنفيذ».. وأيضاً: (لن نؤيد المفاوضات. وحالياً المحادثات جارية مع السلطة الفلسطينية زائد ثمة محادثات حول حل الدولتين: نحن لا نتلكم إلا مع أناس يقبلون بحقنا بالوجود).

وفي رده على السؤال: لماذا هذا التغلغل إلى أرضية تواصلية جديدة تظل سرية إلى حد كبير؟ أجاب سارنغا، بلغة تويتر المتداولة والتي يُفهم منها ما يلي:.

«نظراً للجدال على «تويتر» ونظراً لتعدد الأشخاص ذوي الأخبار غير الموثوق بها، يبدو أنها طريقة جدية لتحرير الرسالة الرسمية من هنا».

إجابة أخرى، أكثر صراحة، ومن المفترض أن تكون على الشكل الآتي: «لتؤمن انتصار وجهة نظرها على الويب، فإن إسرائيل لا تهمل أي أرض افتراضية». وهذا ما أقرّ به الميجور أفيتال ليبوفيتش المسؤول عن الصحافة الأجنبية في الجيش الإسرائيلي، بهذه العبارات لصحيفة «جيروزالم بوست»: «إن دائرة المدونات والميديا الجديدة هي ساحة أخرى للحرب». وفي المجال العسكري، فإن الدولة العبرية هي في أعلى مستوى من حيث استخدام التكنولوجيات الجديدة. لقد فتح الجيش الإسرائيلي حسابا له على «يوتيوب» حيث نشر فيديوهات عن ضربته ضد حماس. والنتيجة إحصاء 162015 مشاهدة (بفتح الهاء) ومئات التعليقات التي صدرت في أقل من يومين. بالإضافة إلى استساغة خفيفة لتكرار تجربة الصواريخ الخضراء الشهيرة في حرب الخليج.

إنها استراتيجية الحضور على الشبكة التي ازدادت أهميتها لكون الأعداء الذين تحاربهم إسرائيل على الأرض هم أيضاً حاضرون بقوة على الويب. وفي هذا المجال يستخدم المناضلون الإسلاميون الفلسطينيون بشكل مكثف الفوروم (حلقات النقاش) والفيديو. حتى إنه في تشرين

الأول (أكتوبر) 2008 اتهمت وسائل الإعلام ومراكز القرار الإسرائيلية "حماس" بأنها انشأت موقع «أقصى تيوب بوان كوم» وهو نسخة عن يوتيوب الذي بدأ في آب (أغسطس) وحيث تعايشت فيديوهات بروباغندا حماس مع «المسلسلات العربية» المتواصلة.

لم تعد إسرائيل في مرحلتها التجريبية في استخدام حرب الإنترنت ضد أعدائها. فقد أنجزت نشر قواتها على «فايس بوك» أو «مايسبيس» بل أن جهاز مكافة التجسس (شين بيت) قد فتح مدونات لأربعة من جواسيسه، والجيش أعلن استعداده قريباً لفتح «فلوغ». أي مدونات فيديوهات، يتحدث فيها العسكريون «أمام الكاميرا» عن مواضيع ساخنة. ومن المبادرات الأخرى: ودائماً بحسب "جيروزاليم بوست"، أن الناطقين باسم الجيش يبقون عيناً ساهرة على آلاف المدونات التي تشير إلى المواجهات ولا يترددون في «تزويد» مستخدمي المدونات بالمعلومات الإضافية بشكل شخصي من أجل تمرير رسالتهم.

لعل الاستنتاج الإجمالي الذي يمكن أن نصل إليه من خلال البحث يتساوق مع ما ذهب إليه كثيرون ممن درسوا التاريخ اليهودي بأزمنته المتعاقبة، وهو أن اليهودية ديانة إعلامية على الرغم من تقوقعها على نفسها وعدم السماح لغير اليهود بأن يصبحوا يهوداً. وبهذا المعنى يمكن القول إن الإعلام اليهودي هو إعلام ديني وقومي بامتياز، ويبني مجمل استراتيجياته على الاستحواذ والهيمنة والسيطرة على الآخر انطلاقاً من أفضلية اليهود على سواهم وفاقاً لعقيدة الاصطفاء الإلهي للشعب المختار.

وسائل الإعلام والخبراء
بين علم التربية والتضليل الإعلامي

باسكال بونيفاس Pascal Boniface [*]

يواصل الباحث الفرنسي باسكال بونيفاس في هذه المقالة متابعة جملة من الإشكاليات التي أطلقتها ثورة الميديا في زمن العولمة وتحليلها. ولعل أبرز هذه الإشكاليات هي ما ذهب إليه في مقاربة موقع العملية الإعلامية في ميدان علم التربية هنا يتناول بونيفاس الآليات التي تجري من خلالها عمليات التضليل الإعلامي والآثار النفسية والاجتماعية التي تتركها في المشكلات الناشئة في العلاقات الدولية.

المحرر

إنّ اهتمام الجمهور بالمسائل الدولية والميل إلى أخذ الرأي بالحسبان في سلوكات العلاقات الخارجية عزّزَا المكانة المُعطاة للمشكلات الدولية في وسائل الإعلام، وأدّيَا إلى الاستعانة بالخبراء لرفْع النقاب عن الأحداث. إنّ هذا التطوّر بنّاء. فإذا كانت الدقّة العلمية، بالنسبة لبعضهم، تمنع من تعميم معرفة مُعقّدة في زمان محدود، يمكن اعتبار أنّ علم التربية يمرّ أيضًا من خلال وسائل الإعلام. وعلى ذلك فإنّنا نُعاين نتائج سلبية: احتمال السقوط في تحليلات تبسيطية، الرغبة بتحفيز الخبير الحرّ بدلاً من الخبير الكُفء. لكن اللوم الأهمّ هو بسبب التضليل الإعلامي الذي يُمارسه بعضُ الخبراء. وعندئذ يكون واجبًا على وسائل الإعلام أن تتنبّه بهذا الخصوص.

---

*ـ مدير معهد العلاقات الدولية والاستراتيجية IRIS.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Médias et experts: entre pédagogie et désinformation**

ـ المصدر: **Revue internationale et stratégique 2007/4 N° 68.**

ـ ترجمة: عماد أيوب. مراجعة: جمال عمار.

يُظهر الجمهور الكبير اهتمامًا خاصًّا بالمسائل الدولية. تُخصّص معظم وسائل الإعلام لها مكانة كبيرة. إنّه لَمِن علامات الأدب، في بعض الأحيان، بالنسبة إلى بعض الخبراء أو المَسؤولين السياسيين أن يُوبّخوا مواطنيهم بسبب نقْص الاهتمام لديهم بالمسائل الدولية. هذا ليس صحيحًا. لا يمكن أن ننتظر من كل فرد أن يُخصّص بضع ساعات في اليوم للمسائل الاستراتيجية. لكنّ ذلك ينطبق على مشكلات هي على الدرجة ذاتها من الأهمية بالمقارنة بالتربية والصحة والزراعة واستغلال الأرض، والسياحة، والاقتصاد، والمسائل الاجتماعية، إلخ... إنّ القطاعات المعرفية مُتنوّعة ومُمتدّة إلى حدّ أنّ المرء لا يملك سوى معرفة مُجزّأة بهذه الظواهر. والخبير الأكاديمي المشتغل بالعلاقات الدولية الذي يظنّ أن لديه أسباباً وجيهة للتذمّر من نقص المعارف المعُمّقة عند جاره حول الأمر الذي يعمل عليه لعدّة ساعات باليوم سيُعاني في سبيل الحصول على معرفة مُمتدّة حول موضوعات أخرى غير مجاله تخصّصه.

إنّ الجمهور الكبير ليس شَموسًا تُجاه المسائل الدولية، بل بالعكس. هو يهتمّ بها أكثر عندما لا يُخفي المُتخصّصون رطانة، الهدفُ منها هو فقط إخفاء معرفة مُزيّفة، أو تطوير عبارة «فليكن ذلك بيني وبينك» اصطناعيًا.

بالتوازي، تقوم الآراء بدور مهم في تحديد السياسات الخارجية. إنّ الزمن الذي كان فيه ريشليو Richelieu يستطيع أن يُقرّر وحده، من دون أن يأخذ بالحسبان عناصر أخرى غير تقويمه المواقف والمصلحة الوطنية، تطوّر. منذ زمن طويل تأخذ الحكومات بالحسبان حالة الرأي في إدارة علاقاتها الخارجية. يزداد هذا الميل من خلال العولمة وتطوّر وسائل التواصل. هو لا يهمّ فقط الديمقراطيات بل أيضًا الدول الاستبدادية، هذا على أقلّ تقدير. ويجب على الدول الاستبدادية أن تدمج ردود الفعل الناتجة من آرائها فيما يتعلّق بتوجيه سياستها الخارجية. من الممكن دومًا إيفاء الدَّين، لكن الأمر يزداد صعوبة، والثمن الواجب دفعه يرتفع أكثر فأكثر. إنّ هذا الميل بنّاء. وهو يمُثّل امتداداً في الحقل الديمقراطي برأي قطاعٍ كان فيما مضى مُخصّصًا للنخب.

لكنّ له نتائج ثانوية سلبية (1). إنّ نموّ المكانة الممنوحة للمشكلات الدولية في وسائل الإعلام أدّى إلى الاستعانة بالخبراء الذين جاؤوا لمساعدة الجمهور في تفكيك الأحداث.

إنّ الزوج صحافي-خبير يعمل عادةً في خدمة الجمهور، بهدف السماح بأفضل إعلام وفهْم. إنّ الصحافي، إذا كان مثلاً مُدير المناظرة، الذي ينتقل بين يوم وآخر من مسائل المجتمع إلى المسائل الثقافية، ومن السياسة الداخلية إلى المسائل الاستراتيجية، لا يمكنه امتلاك معرفة موسوعية حول هذه القضايا. بعضهم يمكنه أن يتخصّص في القضايا الدولية، لكن لا أحد بإمكانه اليوم أن

يدّعي أنه مُتخصّص في آسيا وأفريقيا وأميركا، وفي انتشار الأسلحة النووية، والإرهاب، وبريطانيا العظمى، والأمم المتحدة، إلخ...

بعض الجامعيين والخُبراء الأكاديميين يحكمون سلبًا على وِساطة médiation معرفتهم. يعتقد بعضهم أنّ الظهور على شاشة التلفاز أو التحدّث عبر الإذاعة هو انحطاط. إنّ الدقّة العلمية تمنع تعميم معرفة مُعقّدة بالضرورة في زمان محدود بالضرورة. بعضهم الآخر يمكن أن يكون خبيراً أكاديميًا فاضلاً في المكتوب لكنه يمتلك قدرات شفهية أقلّ، أو بكل بساطة لا يكون مرتاحًا أمام المجهار، أو يقاوم بصعوبة إرهاق المباشِر. بعضهم الآخر يُحوّل عجزه إلى قضيّة فضيلة. كم مرّة لم أرى فيها جامعيين قُساة يشجبون بقوة زملاءهم بسبب عدم مُخالطتهم وسائل الإعلام، ويُعلّقون على باب مكتبهم -كي لا يتجاهل أحد وجودهم- نسخة عن إحدى رسائلهم التي نُشِرَت في بريد القرّاء لإحدى الصحف أو تُظهر بفخر الصورة التي نُشِرت في إحدى المجلاّت لزيارة وزارية حيث يقعون في الخلفية؟ يُقال في بعض الأحيان إن التلفاز أو وسائل الإعلام يجعلان المرء مجنونًا. إذا كان أكيدًا أنّ بعض الخبراء المُوسَّطين médiatisés يُقاوم بصعوبة تناذر syndrome «الأوتاد التي تُضخّم» وتُظهر التبجّح المُثير للسخرية والممجوج، فإنّ بعضهم الآخر، في المقابل، في غاية الغيرة من زملاء أكثر توسّطًا منهم.

يمكن للمرء، على العكس، لا سيما حين يكون معلّمًا وباحثًا، أن يجدَ أنّ بإمكان علم التربية أيضًا أن يمرّ عبر وسائل الإعلام، وأنّ المُساعدة التي يُقدّمها للعامّة في حلّ الظواهر المُعقّدة تَعني أنّه يضع نفسَه في خدمة العامّة. ثمة شكل من الاحتقار الاجتماعي في الامتناع عن الظهور في وسائل الإعلام الجماهيرية.

صحيح أنّ الزمان الإعلامي يمكن أن يثير مشكلات وهذا بصور عديدة.

يجب الإيجاز، وهذا الأمر مشروع. يتمثّل الخطر لا في الاختصار، بل في التبسيط، التوجّه إلى الأهمّ مع المخاطرة بإخفاء التعقيد لِصالح التخطيطي.

إنّ وسائل الإعلام هي مستهلكون مُستعجِلون. يجب إعداد الهوائي واختباره مباشرةً. في بعض الأحيان قد تكون الرغبةُ قويّة بإقناع الخبير الحُرّ في المرحلة أكثر من إقناع الخبير الكفء في الموضوع، لأنّه بكل بساطة يُحتاج إلى أحد ولأنّ «هذا سيمرّ مع ذلك». لا شكّ في أنّ الإغراء يَنحرف إلى الخبراء الذين يتمّ الاتّصال بهم، إذا كانوا لا يشعرون كفايةً أنهم أكفياء بالموضوع، أو إذا طُلِبَ منهم شرْح بعض الأحداث التي هم مُستعدّون للقيام بأي شيء لكنّهم لا يملكون معلومات دقيقة حولها. تتكرّر الحالة بعد مؤامرة تُريد وسائلُ الإعلام فوراً نسبتها إلى مُنظّمة ما

وإعطاء لوحة قراءة سياسية. وفي بعض الأحيان كانت المؤامرة المُفترَضة حادثًا.

ثمّة فخّ آخر هو فخّ تفضيل الموسيقى على الكلام. من المنطقي تمامًا الطلب إلى أحد ما يتكلّم أمام وسائل الإعلام أن يُعبرّ عن نفسه بوضوح، وأن يتحاشى الرطانة. إنّ خبيراً جيّدًا ليس بالضرورة عالِم تربية جيّداً. حيثما تجرح العصا الغليظة هو حين يلجأ هذا الاهتمام المشروع بالكلام الذي يمكن مُتابعته بسهولة وحتى بكلّ سرور، يلجأ إلى تفضيل نوع الراوي على عقلانية الخطاب. بذلك لدينا براهين لامعة، في بعض الأحيان غنيّة بتفاصيل لا يمكن التحقّق منها وغالبًا غير صحيحة أو مُزيّفة. للأسف الكلام يطير!

إنّ الطابع الواضح للخطاب يمكن أن يكون خدّاعًا وألا يكون سوى حيلة، حيث تسمح موهبة الخطيب بإخفاء الخلَل أو الطابع غير الصحيح أو الخادِع للبرهنة. والصحافي المقُابل لا يملك دومًا إمكانية أو إرادة دفْع مُحاوره بعنف. عمومًا، إنّ مثل هؤلاء «الاختصاصيين» يرفض المرُافعات الحضورية مع مُعارضين حقيقيين خاصّة وأنّ خِداعهم قد يُكشَف. طبعًا يمكن لِأي واحد أن ينخدع. بعضهم الآخر، بدوره، يفعل ذلك في أغلب الأمر، لكنه يعمل من أجل نسيان الأخطاء -المتُعمّدة وغير المتُعمّدة- التي وقعت بالأمس، من خلال براهين يمكن أن تظهر لامعة مباشرة (مع أنّ الحيلة تكون كبيرة في بعض الأحيان)، لكن تتّضح ضبابيتها أيضًا فيما بعد. إنّ الحاليّة تصطاد الحالية والحاجة إلى تهيئة تعليق يجعل في بعض الأحيان المرء مُتسامحًا بخصوص النوع التحليلي التافه أو التقديري للكلام.

للأسف لا تُلائم الملاحظة إلّا الشفهي. في الختام تطير المؤلّفات أيضًا. قد يكون في منتهى القسوة إعادة قراءة بعض الكتب لبعض الخبراء المعروفين أو المعُيّنين ذاتيًا مع بعض التراجع. في الواقع لا أحد، لا من الصحافيين ولا من الخبراء، يأخذ وقته أو يرغب في القيام بذلك. ثمّة استثناء تَندر مُلاحظته. لدى دومينيك موييسي Dominique Moïsi اللباقة والشجاعة لِتَعترفَ بأنّها أخطأت بشأن الحرب على العراق. لكن كم عدد الخبراء الأساسيين أو لا مناص منهم، الذين يُدافعون عن مشاركة فرنسا في الحرب على العراق إلى جانب الولايات المتحدة، مُعلنين بصوت عالٍ أن العراق كان يفيض بأسلحة الدمار الشامل. يبدو أنهم أصبحوا فاقدي الذاكرة منذ أن قلّلوا من شأن أو حتى أنكروا أنهم كانوا مُدّعي دوام الاستعداد للقتال va-t-en-guerre في ذلك الوقت. غالبًا الخبراء أنفسهم يُنشِدون أناشيد حربية بخصوص إيران مع بعض الأدلّة (أسلحة الدمار الشامل، ديكتاتوريّات، حروب ذات آثار سلبية محدودة، نتائج إيجابية في نهاية نزاع حول الأمن العالمي) المشُابهة لِتلك التي بدَت كارثية بالنسبة للعراق.

اللوم الأهمّ الذي يمكن توجيهه إلى خبراء إعلاميين ليس اللوم -الخاطئ- بسبب السقوط العلمي. إنّه بسبب الخديعة، بل بسبب التلاعب بالجمهور أو بسبب التضليل الإعلامي. إنّ السقوط العلمي يمكن أن يحدث سهوًا، وأن يكون مُتعمّدًا.

إنّ الاستعانة بالخبراء ليس دومًا ضمانة مقبولة لإنارة الجمهور، ولا ضمانة لإرادة لامُبالية تجاه عملية الإعلام والإفهام. إنّ الخبير يمكن أن يَسْتهويه تغييرُ رأيه حتى لا تُهان قابليّات تأثّر يمكن أن تبدو مُضرّة للمستقبل. هناك غالبًا رغبة بعدم الاصطدام بالسلطة القائمة، الرعاة الحاليين، الزبائن المُحتملين أو الأصدقاء. إن الخيار، الذي عليه أن يفصل بين الاحترام الواجب للجمهور والحوافز الأخلاقية أو المادّية، هو برأي بعضهم يحدث بسرعة. انطلاقًا من اللحظة التي يكون فيها الرأي صائبًا بصورة أثبت، فإنّ ضرورة إقناعه ستصبح مهمة أكثر فأكثر. ومنذ ذلك الحين، يصبح التلاعبُ بالإعلام الوجهَ السيّئ لهذا التقدّم الديمقراطي. إنّ الخبير يمكن أن يستهويَه التعبير عن نفسه لا تبعًا لِما يعتقده صحيحًا، وإنما لِما يعتقده مُفيدًا له. هل يُمكن أن يتنازع المرءُ مع فاعلين مهمّين من خلال وضع تحليل نرتئي أنه دقيق، لكنه يُناقض اعتقاداتهم؟

هل الخبير هدف؟ يستحيل الإجابة بـ نعم. لِكل خبير ردّة فعل مشروطة بتجربته المُعاشة وشبكاته. الموضوعية مفهوم شديد الذاتية في حال أراد المرء أخذه بالحسبان. ثمّة معيار مُلائم أكثر هو الصدق. هل ما يقوله الخبيرُ لنا، إنما يقوله لأنه يفكّر به، أو لأنه يعتقد أن من مصلحته قول ذلك؟ هل بمقدوره أن يُعبرّ بصدق في وسائل الإعلام حول مواضيع إذا كان هو نفسه أو المؤسّسة التي ينتمي إليها يتلقّيان العديد من العقود من فاعل أساسي -سياسي أو صناعي- بخصوص الموضوع ذاته؟ في الواقع لا، ولكن الحالة مُتكرّرة. هناك حالات أعقد. هل سنُصادف، حتى لو فكّرنا بذلك، الفكرة المُسيطِرة للخوف من أن يجد المرء نفسَه مُنعزلًا؟ هل يمكن أن يسمح المرء لنفسه باتّخاذ موقف يُناقض مسؤولًا سياسيًا كهذا أو زميلًا آخر كهذا نخشى منه أن يُلحق الضرر. وبالعكس، هل نحن صادقون عندما نُقرّظ كتابَ أحدٍ ما مع أننا لا نراه في بعض الأحيان شيئًا يُذكر، لكننا ننتظر منه ردّ الجميل.

تُصادفنا الحالة شبه الهزليّة لِمجلّة فرنسية تُعنى بالعلاقات الدولية كَشَفَ موقعُها الإلكتروني rue89.com أنّها قامت بإطلاع الجمهور على مُقابلات عديدة مع الشخصيات الكبيرة في العالم التي كانت مُزيّفة تمامًا، الصحافي وضع أسئلة وأجوبة لمجلّة عنوانها الرئيس تلقّي تواقيع مهمة، وهذا الأمر يخلق قليلًا من الفوضى. إن قضايا الاستخبارات والإرهاب تتلاءم بسهولة مع الشعوذة. يمكن أن يتكلّف المرء ما فوق وسعه وأن يُعلنَ أنّ لديه سَبَقاً صحفياً يتعلّق بجهاز الشرطة في بلد مُعيّن، وأنّه جرى القضاء على خلية إرهابية، ولن يتأكّد أحد.

ثمّة مصدر آخر لِخديعة الجمهور يكمن في الرغبة بـ "تضخيم» سيرته الذاتية، واختراع بُنى «منزل بوتمكين» maison Potemkine أو بأن ينسب لنفسه ألقابًا غير موجودة. نرى ازدهار «المركز الأوروبي لـ «، و»المعهد الكلّي لـ «حيث المُدير يكون غالبًا العضو الوحيد أو شبه الوحيد. غالبًا ما لا يكون الصحافي مُغفّلاً، لكن عليه التصدّي لِواجب ملء طبقه وجعله الأكثر جاذبية قدر الإمكان. إنّ هذه الخطيئة الصغيرة عرضية ولا تُفسِح المجال للوصول إلى نتيجة، إذا لم يتعلّق الموضوع إلا بمدْح الأنا الخاصّة بِصاحب العلاقة. لا ينطبق الأمر حين لا تكون بنية الخديعة إلّا للسماح بإعطاء هالة علمية أو موضوعية لِمعرفةٍ ما هي في الواقع ذات اتّجاه مُعينّ، وملتصقة تمامًا بالأطروحات الخاصّة بمجموعةٍ ما تمُارس الضغط أو لها مصلحة خاصّة، بل هي عامل مؤثّر في خدمة دولة أجنبية. ثمّة حالاتٍ حيث الخديعة بموضوع البضاعة لا تُعبرّ عن الميول بالنسبة إلى الشرف والألقاب الرنّانة، لكنها جزء من استراتيجية تلاعب وإعلام.

العنوان الذي سيرُكّز الجمهورُ عليه ليس إلا ساترِ العورة الذي وراءه يختبئ، بهذا القدر أو ذاك، الحافز الأصيل والأخطر منه المصدر الحقيقي لِمداخيل الخطيب. يتعلّق الأمر إذًا لا بالإعلام والإفهام، بل على العكس، بالتضليل الإعلامي وبعثرة الآثار، لصالح عامل اقتصادي أو دولة أجنبية. هنا أيضًا لِسوء الحظّ توجد الأمثلة. من واجب وسائل الإعلام أن تَتَنَبّه بهذا الخصوص. إنّ الجمهور غالبًا ليس مُغفّلاً وهو يشتمّ الحِيَل. يبقى الانترنت أداة ثمينة لاستعادة بعض الحقائق، هذا في أي حال الثمن الذي ينبغي دفعه مقابل صعود قوة الرأي العامّ في العلاقات الدولية. لا شكّ في أنّه من الصعب المُطالبة بشفافية تامّة حول تمويل المراكز الفكرية البحثية think tank بوصفها مؤسّسات وباحثين بصورة فردية. ولا يسمح الرأي العامّ بكشْف «الأغطية» التي تُساعد في تحرير منبر حرّ. هل ينبغي تقديم شرعة أخلاقية؟ مَن يكتبها وكيف السبيل إلى تطبيقها؟ متى استحقّت المسألة أن تُثار فلن يكون من السهل الإجابة عنها. وَجَبَ التنبّه في كل الأحوال.

حلقات الجدل

الميديا متلاعباً بالعقول

بنية الهيمنة الإعلامية في أعمال بيار بورديو

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

يتناول هذا البحث للأكاديمي والمفكر المصري أحمد عبد الحليم عطية عالم الميديا من وجهة نظر التحليل السيولوجي. كما يرصد الأثر العميق الذي أطلقه العالم الافتراضي في حقل القيم الأخلاقية والأيديولوجية والاجتماعية والآثار السلبية التي نجمت عنه.

يقارب عطية موضوعه استناداً إلى مناقشة أفكار عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو ورؤيته الانتقادية لأفعال الميديا في فرنسا والغرب فضلاً عن آثاراها على نطاق عالمي.

المحرر

في سياق نقده عوالمَ الميديا وإجراءاتها يركز عالم الاجتماع الفرنسي بورديو (Pierre Bourdieu) بشكل رئيس على نقد الليبرالية الجديدة ونتائجها الكارثية على الإنسانية. كان العمل الكبير الذي أشرف عليه وصدر تحت عنوان "بؤس العالم" تعبيراً عن هذا التحول الراديكالي[1]. وهو أحد آخر المفكرين الكبار الذين تركوا بصماتهم الفكرية في مجال نقد الكولونيالية وأثّروا بشكل

---

*ـ مفكر وأستاذ فلسفة في جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

[1]- ولد بورديو عام 1930 بمنطقة دانجان جنوب فرنسا، درس الفلسفة والآداب الأتنوجرافيا والأنتروبولوجيا.
وانتخب عضواً في الكوليج دي فرانس 1981. وكان لصدور العمل الذي أشرف عليه "بؤس العالم" (Le misère du monde) صدى هائل بين النقاد وفي مختلف وسائل الإعلام.
أعماله المترجمة إلى العربية، درس في الدرس (عبد السلام بنعبد العالي)،1986،حرفة عالم الاجتماع (نظير جاهل)، 1993.
العنف الرمزي. بحث في أصول علم الاجتماع التربوي (نظير جاهل)،1994. أسئلة علم الاجتماع (إبراهيم فتحي)، 1995. أسئلة علم الاجتماع. في علم الاجتماع الانعكاسي عبد الجليل الكور،1997. قواعد الفن (إبراهيم فتحي)، 1998. التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول (درويش الحلوجي)، 1999. أسباب عملية، إعادة النظر بالفلسفة، (أنور مغيث)، 1998؛ ثم بعنوان: العقلانية العملية. حول الأسباب العملية ونظريتها (عادل العوا)، 2000. السيطرة الذكورية (أحمد حسان)،2001؛ ثم الهيمنة الذكورية (سلمان قعفراني)، 2009.
بؤس العالم (محمد صبح)، 2001. إعادة الإنتاج، (ماهر تريميش)، 2008. راجع دراسة «بؤس العالم» عن كاظم جهاد في موقع مجلة الكرمل . www.alkarmel.org

عملي في المحركات الاجتماعية والسياسية التي شهدها النصف الثاني من القرن العشرين. كما يعتبر أحد أهم المنظرين الذين تُعد أعمالهم أدوات للنضال الفكري والنظري فيما يعرف بحركة العولمة البديلة. جسّد الأفكار والمبادئ التي روج لها في أعماله الفكرية إلى ممارسات عملية من خلال مشاركته في المظاهرات والحركات الاجتماعية والسياسية مباشرة. وقد أنشأ شبكة من الجمعيات والمنظمات الاجتماعية والثقافية التي احتلت مواقع قوية على خارطة العمل السياسي / الاجتماعي والفكري في المجتمع الفرنسي[1].

يرى بورديو أن العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، تنقسم إلى حقول؛ أي إلى فضاءات اجتماعية أساسها نشاط معيَّن (مثلا: الصحافة، الأدب، كرة القدم، إلخ.) يتنافس فيها الفاعلون لاحتلال مواقع السيطرة مثلاً، يريد الصحافي أن يشتغل في أوسع وأقوى جريدة وبعدها يحاول أن يحصل على أعلى منصب في تلك الجريدة، إلخ.. فعلى غرار التصور الماركسي، يبدو العالم الاجتماعي، عند بورديو، ذا طبيعة تنازُعيَّة، بيد أنه يؤكد أن التنازعات المكوِّنة للعالم الاجتماعي تخص مختلف الحقول وليست مجرد صراع بين طبقات معينة وثابتة.

وهكذا يتميز كل حقل فضائي باستقلالية نسبية عن المجتمع ككل. وتتميز هذه الفضاءات بالتراتبية الطبقية والاجتماعية، وباشتداد الصراع الدينامي والتنافس الشديد بين الأفراد حول الامتيازات المادية والمعنوية، والصراع حول مواقع السلطة والهيمنة، حسب طبيعة رأس المال الذي يملكه كل فرد داخل المجتمع. ويكون الصراع في كل حقل حول مصالح مشتركة أو مصالح خاصة بكل فرد على حدة. ويخضع الحقل لمجموعة من القواعد، مثل: الصراع المحتدم بين الجيل القديم والجيل الجديد. ومن ثم، يخضع الحقل لمنطق التنافس والصراع والهيمنة والعيش المشترك.[2]

المهم بالنسبة نقدية بورديو لإمبريالية الميديا لنا هو عمل بورديو الذي كرس له جهده في السنوات الأخيرة من التسعينيات، عنينا به الدور السالب الذي تلعبه وسائل الإعلام والميديا الجديدة. في هذا العمل قدم نقداً حاداً لفساد وسائل الإعلام الفرنسية وتبعية المثقفين الفرنسيين – أو كما يسميهم كلاب الحراسة الجدد- لوسائل الإعلام من صحافة وإذاعات وبشكل خاص الدور الخطير الذي يلعبه التلفاز في تكريس الأوضاع والمصالح السائدة، وفي التفريغ السياسي

[1]- درويش الحلوجي: مقدمة كتاب بيير بورديو التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 2004.

[2]- جمال حمداوي: المفاهيم السوسيولوجية عند بيير بورديو، موقع الألوكة http://www.alukah.net/

والتلاعب بعقول المستهلكين من المشاهدين والذي يقدم تحليلاً لبنيته وآلياته.

فلقد تنبَّه على ضرورة خلق أشكال جديدة للحركة، ونماذج فكرية، وتنظمية غير تقليدية حتى يمكن مواجهة المرحلة الجديدة التي وصلت إليها الرأسمالية العالمية في طبعتها النيوليبرالية، والتي عرفت باسم العولمة. لم تعد الأشكال القديمة للنضال الاجتماعي والسياسي قادرة وحدها على مواجهة التوحش الإعلامي والمالي الناتج من تزواج التكنولوجيا الجديدة وعالم المال.

{الموضع السابق ص12}. وبسبب النجاح الجماهيري الذي حققه كتابه التلفاز والتلاعب بالعقول الذي يحلل فيه حالة الميديا ويسعى إلى إظهار تأثيرات شاشة التلفزيون وما تنتجه من برامج وصور بعيدة عن أي موضوعية وتعكس رؤية للعالم غير محايدة سياسياً. تعرض بورديو لهجوم حاد من الحلقات الصغيرة لكهنة الميديا في الصحف وقنوات التلفزيون. ويشبّه بعضهم الدور الذي يمثله بورديو بالنسبة للحركات المناهضة للعولمة النيوليبرالية، أو حركات العولمة البديلة كما تُعرف حالياً بالدور الذي لعبه هربرت ماركوز، وشي جيفارا، بالنسبة لحركات الشباب التي هزت العالم عام 1968. {ص16}

أهمية أطروحات بورديو تكمن في عدم اكتفائها بنقد الفضاء الميديائي الغربي، وإنما شملت الميديا العربية والقنوات الفضائية في سمائنا الأمر الذي يفتح الطريق للتأمل والتفكير فيما هو أبعد من ذلك، وتحديداً في طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه في الوقت الراهن. وكذلك الدور الذي تلعبه ولا زالت تلعبه وسائل الإعلام العالمية، وخاصة دور القنوات الفضائية العابرة للحدود الجغرافية. وهذا ينطبق على ما يتعلق بالأحداث التي تشهدها المنطقة العربية في فلسطين والعراق؛ القنوات التلفزيونية لم تعد مجرد قنوات تقدم برامج للتسلية أو للتثقيف إنما هي كما قد أصبحت أدوات الضبط والتحكم السياسي والاجتماعي في المجتمعات الراهنة أو هي وفقاً للمصطلح الذي يستخدمه بيير بورديو عبارة عن أدوات "للعنف الرمزي" الذي تمارسه الطبقات الاجتماعية التي تهيمن على وتسير هذه الأدوات.

ولا مناص من الإشارة هنا إلى مستويين يفصحان عن ضرورة الاعتناء بالنقد الذاتي الجاري حول الميديا في المجتمع الغربي أولاً مستوى الموضوع المباشر الذي يعالجه ويحلله وهو الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام الحديثة وفي القلب منها التلفاز من "تلاعب وتأثير" في عقول الناس. كيف تقوم هذه الوسائل بتشكيل الأفكار والوعي العام ؟ كيف تعمل هذه الآليات في توجيه الوعي والرأي العام وتشكيلهما ؟ من يقوم بالتحكم في هذه الآليات وبإدارتها؟ هل هم الصحفيون الذين

يعملون في هذه الأجهزة أو أنه "النظام" أو "البنية" SYSTEME- STRUCTURE التي يعملون في إطارها؟ وثمة مستوى آخر من التفكير والتأمل يمكن أن نصل إليه يتعلق بطبيعة المجتمع ككل. هذه الآله المركبة؛ أي المجتمع تخضع لأدوات ضبط وتحكم تهدف إلى توجيهها نحو استراتيجيات محددة. ودور أدوات الضبط والتحكم هذه هو إحكام السيطرة على المحاور والتروس والحركات المختلفة التي تتم داخل هذه الآلة أي المجتمع. والذي يقبع وراء ذلك كله ليسوا أفراداً معينين، لكنه "منطق النظام" ذاته، ذلك المنطق الذي شيد على أساس تفضيل مصالح فئات وشرائح اجتماعية معينة وهيمنتها ضد مصالح فئات وشرائح اجتماعية أخرى.

معنى ذلك أن الموضوع الذي يعالجه بورديو يتعلق في مستواه المباشر بتحليل بنية أحد منتجات التكنولوجيا الحديثة التي تعرف بتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات وآلياته، لكن الموضوع غير المباشر هو علاقة الأيديولوجيا بهذه التكنولوجيا. فالتوظيف والمضمون الأيدلوجي لهذه التكنولوجيا يجد أوضح مثال له في الدور الذي يلعبه التلفاز؛ التأثير المباشر في المشاهدين يمتد هذا التأثير إلى مجالات الإنتاج الثقافي الأخرى وهو ما ينبه بورديو إلى خطورته بشكل خاص. {ص23}

نقد الأيديولوجية الناعمة

إن التحول الجديد الذي طرأ خلال السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين وحتى الآن هو انفراد ما يمكن أن نسميه بالأيديولوجيا الناعمة بموقع الصدارة في وسائل الإعلام المختلفة. وتتمثل هذه "الأيديولوجيا الناعمة "ideologie soft" في تلك الجرعات اليومية بل اللحظية التي تبثها وسائل الإعلام الحديثة، وكذلك الوسائط المتعددة Multimedia، وانتشار شبكة الأنترنت على المستوى العالمي. هذه الجرعات تتغلغل وتنساب إلى عقول المشاهدين، والقراء، والمستمعين، ومستخدمي الوسائط المتعددة والأنترنت بهدوء وبلا ضجيج على عكس ما كان يتم في السابق.

وعند بورديو هنالك من يملكون وسائل الإنتاج وأدوات السيطرة والتحكم من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك دائماً أولئك الذين يخضعون لشروط هذه السيطرة ويسعون للتحرر منها. وإذا كنا قد دخلنا في مرحلة جديدة من مراحل تطور المجتمع؛ تلك التي يطلق عليها اسم "مجتمع المعلومات". فإن السؤال الذي يواجهنا على الفور هو من يملك المعلومات؟ والإجابة عند بورديو واضحة وهي أن يسيطر على هذه المعلومات ووسائل نشرها في المجتمعات المعاصرة؛ هو الذي يحكم ويفرض رؤيته على الآخرين. الذين يملكون ويسيطرون على أكبر الشبكات التلفزيونية في الولايات المتحدة الأميركية هم أمثال : بوستن هيرالد، شيكاغو تريبيون، لوس

أنجليس تايم، نيوريوك تايمز، يو، إس. توادي، وول ستريت جورنال، واشنطن بوست، تايم ونيوز ويك الخ) شركات صناعية ومالية عالمية مثل كابيتال سيتيز، وجنرال إليكتريك، وكوكس إنتربرايز، الخ. بالإضافة إلى أسماء كبار المالكين والمسهمين من أمثال روبرت مردوخ، وارن بوفيت، ولورانس تيتش صاحب سلسلة فنادق لويس، وتدتيرنر (شبكة سي. ان. ان)، وأسرة أوشز-سلزبرجر، وأسرة هيرست، وأسرة جراهام، { الحلوجي مقدمة الترجمة} الخ. إن شبكات التلفاز والمذياع وكبريات الصحف والمجلات التي تؤثر في الرأي العام وتشكله في البلدان الأوروبية. يملكها أمثال روبرت مردوخ المتوج بإمبراطور أو ملك الميديا؛ وراء ملكية كبريات الصحف الإنجليزية الواسعة الانتشار وكذلك شبكات التلفزيون وقنوات البث عبر الأقمار الصناعية، وربما يكون المثال الأكثر دلالة الذي يجسد مدى خطورة هذه الظاهرة هو مثال سيلفيو بيرليسكوني في إيطاليا.

وبالمثل يمكن أن نتساءل من الذي يملك ويهيمن على أجهزة الإعلام العربية ويضع سياستها، وخاصة شبكات التلفاز التي تشكل الوعي والرأي العام في الفضاء العربي وتوجههما؟ أيّ قيم وأفكار ثقافية تروج لها هذه الأجهزة ؟ عن أي مصالح اقتصادية واجتماعية تعبرّ؟ إن جميع شبكات التلفاز والإذاعة وكذلك معظم الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية كما نعلم مملوكة أو تدار من جانب الدول والحكومات. كما أن الدولة ذاتها في معظم هذه البلدان تحكمها أسر وعائلات مالكة حيث تُحكم في غالبيتها من قبل شبكات عائلية واجتماعية تلتف حول رئيس الدولة. ومن هنا نجد أن ملكية القنوات الفضائية العربية؛ أي تلك التي تبث عبر الأقمار الصناعية ويتم استقبالها في جميع البلدان. ظلت تعكس نفس التركيب الخاص بملكية وسائل الإعلام المحلية داخل الدول العربية. مثلاً قناتا ART-MBC يهيمن عليهما تحالف كل من الشيخ صالح والشيخ الوليد بن طلال والشيخ الوليد الإبراهيمي، وهناك قناة تلفزيونية أخري أنشأها ويديرها ابن شقيق رئيس سابق لإحدى الدول العربية، كما أن قناة الجزيرة التي اكتسبت شهرة واسعة، أنشأها أحد الأمراء. ومن هنا ندرك العلاقة القوية بين دور وسائل الإعلام من جانب وتوظيفها من السلطة. والمصالح المتبادلة بين المال والإعلام والهيمنة. (الموضع السابق، ص29)

ويكاد يكون من المستحيل فهم لماذا أصبحت المعلومات ووسائل الاتصال الحديثة تعبرِّ عن هذه المصالح من دون الإجابة عن السؤال المركزي الخاص بملكية المعلومات ووسائل نقلها.

يكشف التلفاز من خلال الآليات المتعددة التي يحددها بورديو عن خطر كبير جداً يهدد

مجالات مختلفة على مستوى الإنتاج الثقافي. كما يكشف كذلك عن خطر كبير لا يقل تهديداً للحياة السياسية وللديموقراطية. إن التلفاز ومعه جزء من الصحافة مدفوعين بمنطق اللهاث وراء مزيد من الإقبال الجماهيري، قد أتاحوا وسمحوا للمحرضين على الممارسات والأفكار العنصرية والمعادية للآخر من خلال تقديم التنازلات التي يمارسونها كل يوم.

وعلى هذا يهدف بورديو في عمله عن التلفاز والتلاعب بالعقول إلى وضع ما هو أساسي في المحل الأول بديلاً من السائد والمهيمن على أجهزة الإعلام، أي إبراز الخطاب المختلف عن ذلك الذي يمارس يومياً في التلفاز. ويعتبر الخطاب الجيد التركيب الذي استبعد شيئاً فشيئاً من برامج التلفزيون القاعدة المستهدفة للخطاب الذي يقدم في التلفزيون، يظل في الحقيقة أحد الأشكال الأكثر إحكاماً لمقاومة التعب وللتأكيد على حرية التفكير.

إن ذلك الذي يقوم به ويهدف إليه ينخرط ضمن استكمال ومواصلة النضال المستمر لكل العاملين في مجال الصورة المرتبطين بالنضال من أجل "استقلال رمزهم الإعلامي" وعلى وجه الخصوص التأمل النقدي للدور الذي تلعبه الصور، هذا العمل بدأ بتساؤلات سياسية (أنا أقول سوسيولوجية) عن الصور والأصوات والعلاقات بينهما". { بورديو ص35-36}. يأمل بورديو أن تُسهم هذه التحليلات التي يقدمها في إعطاء أدوات أو أسلحة إلى أولئك الذين يتعاملون مع مادة الصورة ويسعون من أجل ألا يتحول هذا الذي يمكن أن يكون أداة رائعة للديمقراطية إلى أداة للقمع الرمزي. يرى أن علينا أن نمتنع في التعبير عن آرائنا من خلال التلفاز؟ إلا "تحت شروط معينة ويتساءل: لماذا نقبل الاشتراك في برامج التلفاز في ظل الظروف العادية؟ يضيف بورديو أنه بقبول الاشتراك في برنامج تلفزيوني من دون أن يشغل بالنا معرفة إذا كان من الممكن أن يقال بعض الشيء، فإن ذلك يعتبر بشكل واضح خيانة، بأننا لسنا هنا لنقول شيئاً ما وإنما لأسباب أخرى تماماً، وبشكل خاص حتى نُشاهد وأن نكون موضع رؤية الآخرين { الموضع السابق ص39-40}

في حالات معينة، يستطيع بعضهم ـ كما يبيِّن بورديو ـ أن يجد أن هناك واجباً عليه أن يؤديه عبر التلفاز بشرط أن يكون ذلك ممكناً في ظل شروط معقولة. يجب الأخذ في الاعتبار خصوصية الأداة التلفزيونية. لقد أصبح التلفاز، يقدم إمكانية الوصول إلى كل الناس. ويثير بورديو بعض الأسئلة: بخصوص التلفاز هل ما عندي لكي أقوله موجه لكل الناس؟ هل أنا مستعد أن أجعل من شكل خطابي نوعاً من الخطاب الذي يمكن أن يكون مسموعاً من كل الناس؟ هل يستحق هذا الخطاب أن يُسمع من كل الناس؟ وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك: هل يجب أن يسمع هذا الخطاب من

جميع الناس؟ ويعترف لقد كنت مضطراً دائماً أن أحدد قبولي أو رفضي للمشاركة في التلفاز تبعاً لهذا التفحص الدقيق لهذه التساؤلات.

إن الاشتراك في برامج التلفاز يتم تحت رقابة فقدان الاستقلالية يرتبط مع أشياء أخرى بحقيقة أن الموضوع المعروض قد تم فرضه، وإن شروط الاتصال والحوار قد تم فرضها كما أن تحديد الزمن المفروض على خطاب المشاركين يفرض بشكل خاص حدوداً، هذه الرقابة تمارس على المدعوين، والصحفيين من مقدمي البرامج الذين يمارسون هذه الرقابة؛ لأنهم يتوقعون أن ما سيقال هو كلام في السياسة. من الصحيح أن هناك تدخلات سياسية / تحكماً سياسياً، لكن من الحقيقي أيضاً أنه يوجد جيش احتياطي وقدر كبير من عدم الاستقرار في وظائف العاملين بالتلفاز والإذاعة، لذا فإن الميل نحو الخضوع للأعراف السياسية السائدة هو إلى حد ما ميل كبير جداً. الأفراد يخضعون للأعراف بشكل واعٍ أو بشكل غير واعٍ.

إنه من الحقيقي القول إن الذي يمارس الضغط على التلفاز هو المحدد الاقتصادي. هذا يعني أنه لا يمكن السعي لقول شيء عبر التلفاز غير ذلك الذي يُحدد مقدَّماً من قبل أولئك الذين يمتلكون هذه المحددات، أي من قبل المعلنين الذين يدفعون ثمن إعلاناتهم.

إشكالية التحليل السيوسيولوجي

إن التحليل السوسيولوجي الذي يدعو له ويهدف إليه بورديو يواجه شيئاً من سوء الفهم : من هؤلاء الصحفيين الذين انخرطوا في موضوع التحليل، لديهم ميل للاعتقاد بأن العمل التوضيحي والشرح، وكشف الحجاب عن الآليات، هو عمل تشهيري موجه ضد أشخاص هو "هجوم" أو نوع من التشهيرات، إنهم يشعرون بأنهم مستهدفون وفي حالة اشتباك، بينما كلما تقدمنا في تحليل وسط ما، كلما وصلنا إلى تخليص أفراد هذا الوسط من مسؤولياتهم الفردية - ذلك لا يعني تسويغ كل ما يجري - كذلك فإننا نفهم بشكل أفضل كيف يعملون، كما نفهم كذلك أن الأفراد الذين يشتركون في ذلك يخضعون للتلاعب والتأثير بقدر ما يمارسون هم أنفسهم عملية التلاعب والتأثير، إنهم يمارسون التلاعب والتأثير في الآخرين في كثير من الأحيان بشكل أفضل. { بورديو ص45}

إن الإعلان عن الفضائح، وعن الأحداث وعن إساءات هذا المذيع أو ذاك، أو المرتبات الخيالية المفرطة والمبالغ فيها لبعض المنتجين. لا يمكن أن تؤدي إلى تحويل الأنظار عما هو أساسي باعتبار أن فساد الأفراد هو قناع لهذا النوع من "الفساد البنيوي" الذي يمارس على مجمل اللعبة من خلال آليات مثل التنافس على كسب جزء من السوق. إن التلفاز يمارس نوعاً من "العنف

الرمزي" المفسد والمؤذي بشكل خاص، العنف الرمزي هو عنف يمارس بتواطؤ ضمنى من قبل هؤلاء الذين يخضعون له وأولئك الذين يمارسونه بالقدر نفسه.

إن جزءاً من العمل الرمزي للتلفاز على مستوى المعلومات يتمثل في جذب الانتباه نحو أحداث تتميز بأنها تهم كل الناس ومنها ما يمكن أن نقول عنها إنها بمنزلة أوتوبيس أو حافلة عامة- يستقلها كل الناس. كذلك الأحداث المتفرقة التي هي كما يقول بمنزلة السلع الغذائية الأولية بالنسبة للمعلومات المهمة جداً لأنها تهم الجميع من دون أن تؤدي إلي نتيجة ما وهي تستهل وقتاً، يمكن استخدامه لقول شيء آخر.

وكثيراً يتم استخدام الزمن ؛ الدقائق الثمينة جداً لكي تقال أشياء تافهة فارغة جداً، إن هذه الأشياء التافهة جداً هي في الواقع مهمة جداً بالقدر الذي تخفي فيه أشياء ثمينة بالفعل. عند هذه النقطة علينا أن نعرف أن هناك نسبة مهمة من الأفراد الذين لا يقرؤون ومن هنا وهبوا أنفسهم جسداً وروحاً للتلفاز كمصدر وحيد للمعلومات. لذا يتمتع التلفزيون بامتلاك نوع من الاحتكار للحدث بدلاً من تكوين العقول. بالتركيز على الأحداث المتفرقة يتم إحلال الوقت النادر بزمن فارغ، بلا شيء أو تقريباً لا شيء بتجنب المعلومات الملائمة التي يجب أن يمتلكها المواطن كي يمارس حقوقه الديمقراطية.

يستمر تحليل بورديو الذي يظهر لنا أجزاء من مظاهر تلاعب التلفزيون والميديا بالعقول؛ ذلك أن عندما يعرض التلفزيون أشياء يتم إخفاؤها عن طريق عرضها، وبوساطة عرض شيء آخر غير ذلك الذي يجب عرضه، إذا ما تم عمل المفروض عمله، إي إعلام المشاهد؛ ويستشهد بمثالين من أعمال باتريك شامبان Patrick Champagne. في كتاب "بؤس العالم"* الذي خصص فصلاً للصورة التي تقدمها وسائل الإعلام للظاهرة المعروفة باسم ظاهرة الضواحي يبين فيه كيف أن الصحفيين مأخوذون في آن واحد بميولهم ومسؤولياتهم الوظيفية، برؤيتهم للعالم، بتكوينهم، وبمراتبهم المهنية ولكن أيضاً بالخضوع لمنطق المهنة، يختارون من هذا الواقع الخاص أي الحياة في مناطق ضواحي المدن.

إن الصحفيين انتقائيون يشبهون "نظارات" خاصة بواسطتها يرون أشياء معينة ولا يرون الأشياء الأخرى؛ كما أنهم يرون هذه الأشياء بطريقة معينة. إنهم يمارسون عملية اختيار ثم عملية إعادة تركيب لذلك الذي تم اختياره.

الفكرة التي على أساسها يتم اختيار الأعمال التي تقدم هي البحث عما هو مثير، عن ذلك الذي

يجذب ويدفع للمشاهدة. يسعى التلفاز إلى دفع الأمور نحو إضفاء طابع "الدراما" وذلك بمعنى مزدوج: إنه يضع في المشهد، في الصورة واقعة أو حدثاً ثم يقوم بالمبالغة في أهميتها، في خطورتها وفي صفاتها الدرامية والتراجيدية، فإن ما سيشد الاهتمام ويثير حفيظة المشاهد هو الانتفاضات وأحداث العنف. هذه بالفعل كلمات كبيرة وهو المطلوب. يجب استخدام كلمات خارقة للعادة. يمكن للكلمات أن تسبب الدمار والخراب وعلينا نحن أن نتذكر أن كلمات تسبب فزعاً للغرب بسبب الاستخدام الإعلامي لها : إسلام، إسلامي، إسلاموي، مسلم - هل الحجاب هو حجاب إسلامي أو حجاب مسلم ؟ هل تأثيره ذلك يكمن ببساطة في مجرد الشكل أو أكثر من ذلك.

إن مثل هذه الكلمات تخلق أشياء، تخلق التصورات والتخيلات الخادعة، تحدث الخوف، كما يقول بورديو. الخارق للعادة هو ذلك الذي يعدّ مختلفاً عما هو عادي؛ ذلك الذي يفرض متابعة "السبق المثير" حتى يكون أول من يشاهد وأول من يدعو إلى مشاهدة أشياء معينة، ثمة استعداد بدرجة كبيرة إلي فعل أي شيء، كما لو أنه يتم النسخ والنقل بشكل مشترك بالنظر إلى سبق الآخرين، أن تفعل ذلك قبل الآخرين، أن تفعله بشكل مختلف عن الآخرين، ثم ينتهي الأمر بأن يفعل الجميع الشيء نفسه، البحث عن السبق المثير، ذلك السبق الذي يؤدي في مجالات أخرى إلى التفرد وإلى إنتاج أعمال أصيلة ينتهي به الأمر هنا إلى القولبة والابتذال. {انظر بورديو ص51} .

إن هذا البحث العنيد الذي يهتم بما هو خارق للعادة وغير مألوف فيما يبين لنا بورديو يمكن أن يتضمن الكثير من التأثيرات السياسية بالإضافة إلى الإرشادات والتعليمات السياسية المباشرة أو الرقابة الذاتية المستوحاة من الإطارات المحددة لعملية الاستبعاد. من هنا تأتي المخاطر السياسية الملازمة للاستخدام العادي للتلفاز؛ من حقيقة أن للصورة تلك الخاصية التي يمكنها أن تنتج ما يسميه نقاد الأدب "تأثير الواقع"، الصورة يمكنها أن تؤدي إلى رؤية أشياء وإلى الاعتقاد فيما تراه.

علينا أن نتابع تحليل بورديو هذه المسألة وهو يحددها لنا كالآتي: الأحداث المتفرقة، الحرائق أو الحوادث اليومية؛ يمكن أن تُعبّأ وتُشْحن بتورطات ومضامين سياسية وأخلاقية قادرة على إثارة مشاعر قوية غالباً سلبية؛ مثل المشاعر العنصرية ومشاعر الزينوفوبيا (العداء للأجانب)، مركب من الخوف والعداء للآخر، والنتيجة النهائية؛ هي أن واقع التقرير أو التسجيل التقريري للواقع le record، en reporter يستلزم دائماً بناءً اجتماعياً للواقع قادراً على ممارسة تأثيرات اجتماعية تعبوية.

والخطورة الناتجة من ذلك أن التلفاز الذي يسعى لأن يكون أداة لتسجيل الأحداث يصبح أداة لخلق الواقع. إننا نذهب أكثر فأكثر نحو عوالم حيث الحياة الاجتماعية توصف وتفسر بواسطة

التلفاز؛ إذ يصبح هو الحكم للانخراط والدخول في الحياة وفي الوجود الاجتماعي والسياسي.

يعتقد بورديو أن الإنتاج الصحفي هو إنتاج غير متجانس. وأن الاختلافات والفروقات الأكثر وضوحاً والتي ترجع بشكل خاص إلي اللون السياسي للصحف، تخفي تماثلات وتشابهات عميقة وهي تعود بشكل خاص إلى الحدود المفروضة من قبل مصادر المعلومات وكذلك بسبب سلسلة كاملة من الآليات التي منها، منطق المنافسة. باسم المبدأ الليبرالي يردد دائماً أن الاحتكار يُقولب وأن المنافسة تؤدي إلي التنوع. وهو يرى أنه بالنسبة للصحفيين فإن قراءة الصحف عمل لا غنى عنه، وتعتبر نشرة الصحافة بمنزلة أداة عمل أساسية ؛ لمعرفة ذلك الذي سنقوله يجب معرفة ذلك الذي قاله الآخرون. هذه المسألة تُعد إحدى الآليات التي من خلالها يتم تجانس الموضوعات المقترحة للنشر.

والسؤال المهم الذي يثيره بورديو هو كيف يتم إمداد هؤلاء الأفراد بالمعلومات وهم الذين يوكل إليهم أن يمدونا نحن بالمعلومات، ويمكن القول بشكل عام إن إمدادهم بالمعلومات يتم بواسطة موردين آخرين للمعلومات (مصادر المعلومات).هناك وكالة الأنباء المصادر الرسمية لكن الجزء الأكثر أهمية وحسماً من المعلومات؛ أي "المعلومات عن المعلومات" تلك التي تسمح بتقرير ما هو مهم، بتقدير ذلك الذي يستحق أن ينقل عبر وسائل الإعلام، هذا الجزء يأتي من مصادر معلومات أخرى.

ولتوضيح الصورة بقول :" إن المسؤولين الذين يحققون الإقبال الكبير من قبل المشاهدين يتمتعون بشعور بالوضوح ليس من الضروري أن يشاركهم فيه الصحفيون المبتدئون، هناك المزعجون الذين يقاتلون بيأس من أجل مجرد إدخال اختلافات بسيطة داخل هذه الآلة الساحقة شديدة التجانس التي تفرضها الحلقة المفرغة للمعلومات التي تنساب بطريقة دائرية بين الأفراد خاضعين للمحددات المفروضة عليهم بسبب ضرورة تحقيق نسب إقبال عالية - ويجب عدم نسيان ذلك - إن الكوادر أنفسهم ليسوا إلا الأيادي المنفذة لتحقيق نسبة الإقبال العالية هذه". {راجع ص60-61-62}.

الاعتراف بقوة السوق

الحقيقة السائدة اليوم هي ـ حسب بورديو ـ الاعتراف بالسوق كجهة رسمية لإضفاء الشرعية. فإن المنطق التجاري هو الذي يفرض نفسه على الإنتاج الثقافي الذي أقدره وأعتبره ذا قيمة تاريخية حقاً ليس إلا إنتاج عدد معين من الأفراد وهو الذي يعتبر بمنزلة الإنتاج الأكثر رقياً للإنسانية في

الرياضيات، والشعر، والأدب، والفلسفة، كل هذه الأشياء قد أنتجت ضد معادلة الإقبال الجماهيري ضد المنطق التجاري. { السابق ص63}.

والمثال على ذلك هي (نسبة الإقبال) التي تمارس على التلفاز تأثيراً خاصاً جداً : تترجم في الضغط المستمر لكل ما هو طارئ وعاجل. المنافسة بين الصحف، المنافسة بين الصحف والتلفاز، بين قنوات التلفاز المختلفة، كل ذلك يأخذ شكل منافسة آنية لحظية من أجل السبق والإثارة Le Scoop من أجل احتلال الترتيب الأول. هناك أشياء قد تم فرضها على مشاهدي التلفاز لأنها قد فرضت بدورها على منتجي البرامج التلفازية ولأنها قد فُرضت بسبب المنافسة مع المنتجين الآخرين {ص64}.

معنى ذلك أنهم يفكرون من خلال "الأفكار الشائعة"، "الأفكار السائدة والشائعة" هي تلك التي يتقبلها الجميع، لأن المشكلة الكبرى للإعلام هي معرفة إذا ما كانت ظروف التلقي قد تم استيفاؤها: هذا المشاهد الذي يستمع إلى ما يقال هل يمتلك مفتاح الشفرة كي يفك رموز ما أقوله ؟ عندما ترسل "فكرة شائعة" فإن ذلك يعني أن الأمر قد حسم بالفعل؛ لقد تم حل المشكلة مقدماً. وهذا الإعلام هو إعلام آني ولحظي؛ لأنه بمعنى ما ليس بإعلام. على العكس من ذلك فإن التفكير هو من حيث التعريف مخرب: يجب البدء بتفكيك (تدمير) "الأفكار الشائعة" ثم عرضها بعد ذلك. {ص66}. يشير بورديو إلى أن التلفزيون يفضل عدداً معيناً من المفكرين – السريعين fast- thinkers الذين يقدمون غذاءً ثقافياً على السريع fast- food culturel وهو نوع من التغذية الثقافية التي تم إعدادها مسبقاً.

والندوات تبدو ظاهرياً أنها ندوات حقيقية، لكنها حقيقية بطريقة زائفة. وذلك لكي يمكن أن ندرك طبيعة هذا النوع من الندوات. سنرى سلسلة من عمليات الرقابة تتم على مستويات مختلفة. المستوى الأول : الدور الذي يلعبه مقدم البرنامج. هذا الدور هو الذي يصدم مشاهدي التلفزيون دائماً. إن مقدم البرنامج يقوم بتدخلات جبرية حاسمة. هو الذي يفرض الموضوع، وهو الذي يفرض الإشكالية. مقدم البرنامج يفرض احترام قواعد اللعبة. يقوم بتوزيع الأدوار على المتحدثين، يعطي الإشارات والتعليمات المهمة.

ليس هناك أحد إلا إذا كان يمثل دوراً ما أو يتحدث بلغة مراوغة مخادعة (فارغة من المعني)، يمكن أن يتحكم في كل شيء. إن مقدم البرنامج ذاته يتدخل في الحوار مستخدماً لغة لا واعية، طريقته في إثارة الأسئلة، نبرات صوته في أثناء الحديث. ويشير بورديو إلى استراتيجية أخرى لمقدم

البرنامج التلفزيوني: هي أنه يتلاعب بالوضع الطارئ والعاجل؛ يستخدم الزمن، تحت ضغط الإلحاح، وذلك لكي يقطع الحديث، يضغط على المتحدث، بل ليقاطعه ويوقفه عن الحديث. يلجأ مقدم البرنامج إلى وسيلة أخرى، يجعل من نفسه متحدثاً باسم جمهور المشاهدين. من وجهة نظر الديمقراطية ؛ إن ما يمثل إشكالية في مثل هذه البرامج خاصة السبب الذي يثير مشكلة على جانب كبير من الأهمية هو: أن كل المشاركين ليسوا في الوضع نفسه من المساواة على المسرح من حيث الفرص المتساوية في الحديث والحوار.

يرى بورديو أن عليك أن تكون في خدمة أحد الأفراد ممن لديهم حديث مهم وتريده أن يتحدث لكي تعرف ما الذي لديه ليعبر عنه، ما الذي يفكر فيه، وأن تقوم بمساعدته على إظهار هذه الأفكار. إلا أن هذا ما لا يقوم به مقدمو البرامج التلفزيونية. إنهم لا يقومون بمساعدة أولئك الذين لا يمتلكون إمكانات كبيرة للتعبير. بل دائماً ما يتم إعطاؤهم الكلمة في اللحظة التي لا ينتظرونها على الإطلاق، المستوي الثاني: من تفكيك العمل هو تركيب البلاتوه. إنه يلعب دوراً حاسماً.

ثمة مثال على هذا النوع من التلاعب: ففي أثناء حركة الاضرابات، كان هناك حلقتان متتاليتان من برنامج "حلقة منتصف الليل". Cercle de Minuit، وكان موضوع الحلقة هو "المثقفون وحركة الإضرابات" في الحلقة الأولى يظهر المثقفون المعارضون لحركة الإضرابات على اليمين. في الحلقة الثانية (وهي استكمال للحلقة الأولى)، تم تغيير تركيب البلاتوه، بإضافة أفراد أكثر إلى اليمين واختفاء الأفراد المؤيدين للإضرابات. في هذه الحالة، فإن تغيير تركيب البرنامج يؤدي إلى تغيير في مضمون الرسالة التي يمررها البرنامج. إن تركيب البلاتوه يتسم بالأهمية لأنه يعطي صورة عن التوازن الديموقراطي.

هناك أيضاً خاصية أخرى في هذا الفضاء الإعلامي تتمثل في منطق لعبة اللغة المستخدمة ذاتها. هناك الافتراض الضمني الأول للعبة اللغة هذه هو: الحوار الديموقراطي كما يتم التفكير فيه وفقاً لنموذج (المصارعة الحرة)؛ يجب أن تكون هناك مواجهات وتحرشات، الجيد (الأفضل / الفائز) هو الأكثر وحشية وشراسة.. وفي الوقت نفسه، فإن كل الضربات غير مسموح بها. يجب أن توجه الضربات ضمن منطق اللغة الشكلية المتفق عليها، اللغة العاقلة. الصفة الأخرى التي يذكرها ؛ هي التواطؤ بين العاملين المحترفين في التلفزيون الذين يطلق عليهم اسم المفكرين على السريع Fast-thinkers، هم متخصصو ذلك النوع من التفكير الذي يستخدم لمرة واحدة ثم يلقي به بعد ذلك، يطلق عليهم لقب "الزبائن الطيبين".

وكثيراً ما أكون مضطراً ببدء كل إجاباتي بوضع السؤال المقدَّم محل تساؤل. يثير الصحفيون من خلال رؤيتهم، أسئلة ليست لها أية صله بأي شيء. وقبل الإجابة عن أسئلتهم، يجب القول بطريقة مهذبة إن سؤالك من دون شك سؤال مهم، ولكن يبدو لي أن هناك حول هذا الموضوع سؤالاً أكثر أهمية.

إن التلفاز؛ هو أداة للإعلام ذات استقلالية ضعيفة جداً يقع على كاهله سلسلة كاملة من القيود التي تعود إلى العلاقات الاجتماعية بين "علاقات تنافس" ضاربة وقاسية بالإضافة إلى تورطات موضوعية ترتكز على المصالح المشتركة التي يترتب عليها أن جهاز التلفاز، هو جهاز مطيع ومفيد.

هيمنة التلفزة الفضائية

والظاهرة الأكثر أهمية هي الامتداد الهائل لهيمنة التلفاز على مجمل أنشطة الإنتاج الثقافي بما فيها أنشطة الإنتاج العلمي أو الفني. لقد دفع التلفاز اليوم إلى أقصى حد، تناقضاً مسّ كل مجالات الإنتاج الثقافي. خاصة التناقض بين الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي يجب أن توضع فيها حتى يمكن إنتاج أنواع معينة من الأعمال ذات استقلالية بالنسبة للضرورات التجارية، الخ. ومن ناحية أخرى، الظروف الاجتماعية لنشر الإنتاج الذي تم الحصول عليه في مثل هذه الظروف وتوزيعه.

ويرى بورديو أن التوترات على درجة كبيرة بين الذين يريدون حماية قيم الاستقلالية، والحرية في مواجهة منطق التجارة وطلب السوق وضغوط المسؤولين الخ. وبين أولئك الذين يخضعون ويستسلمون للضرورة، الذين يقبضون مقابل ذلك. هذه التوترات لا يمكنها أن تعبّر عن نفسها على الأقل علي شاشات التلفاز. يقول: " إن مهنة الصحافة هي من المهن التي نجد فيها بشكل كبير أفراداً يعانون القلقَ، غير راضين، متذمرين أو مستسلمين في سخرية، في هذا الوسط يتم التعبير جماعياً بشكل كبير عن الغضب والاشمئزاز أو الإحباط أمام واقع عمل يستمرون في ممارسته أو يعلنون أنه عمل "ليس مثل الأعمال الأخرى". لكننا بعيدون عن وضع يمكن فيه لهؤلاء المستبعدين أو الخاضعين أن يأخذوا فيه شكل المقاومة الحقيقية، المقاومة الفردية وعلى وجه الخصوص المقاومة الجماعية. (ص81)

ولفهم كل ذلك يرى الفيلسوف والسوسيولوجي الفرنسي، أنه يجب الانتقال إلى مستوى الآليات الكلية، إلى مستوى البنية والتركيب. إن التلفاز عالم يجسد لدينا الانطباع بأن كل الشركاء الاجتماعيين بكل ما يتمتعون به من مظهر الأهمية والاحترام، والاستقلالية وحتى أحياناً هالات رائعة خارقة للعادة،

هم دمى لضرورة من الواجب شرحها، دمى لبنية يجب التحلل منها، وكشفها وإخراجها إلى النور. {التلفاز والتلاعب بالعقول ص82 }. ويعطينا مثالاً للمنافسة وحصص السوق

يرى بورديو أنه لكي نفهم الذي يحدث في القناة التلفزيونية الفرنسية الأولى TFI على سبيل المثال علينا أن نأخذ في الاعتبار المطلوب أن تفعله هذه القناة، وأن نأخذ في الحسبان حقيقة أنها داخل عالم يتميز بوجود شبكة من العلاقات الموضوعية التي تربط بين القنوات التلفزيونية المتنافسة المختلفة، إلا أن هذا التنافس يتحدد في شكله، بطريقة غير مرئية بواسطة علاقات قويّة غير واضحة وغير مدركة يمكن أن تُحدد من خلال مؤشرات ودلائل، مثل المؤشرات الخاصة بنسبة حصة هذه القناة من السوق أي بعدد المشاهدين وبوزنها تجاه المعلنين. وهناك أيضاً علاقات قويّة خفية غير مرئية تماماً تجعل من الضروري أن نأخذ في الاعتبار مجمل علاقات القوي الموضوعية التي توجه المجال. هي المنافسة الاقتصادية بين قنوات التلفاز أو بين الصحف من أجل كسب المشاهدين أو القراء أو كما يقال كسب حصة من السوق، هذه المنافسة تكتمل على هيئة منافسة بين الصحفيين، منافسة تتميز بالرهانات الخاصة بها، مثل: "الإثارة الصحفية"، المعلومات المتفردة، السمعة والشهرة. كل هذا لا يحدث ولا ينظر إليه بوصفه صراعاً اقتصادياً بحتاً أو صراعاً من أجل الكسب المالي فقط، لأنه بجانب كل ذلك يكون في الوقت نفسه خاضعاً للقيود والمحددات التي تعود إلى وضع المؤسسة الصحفية داخل شبكة علاقات القوي الرمزية والاقتصادية للمجال. { راجع بورديو صفحات ص85،86}.

فإذا ما أردت أن أعرف ما الذي سيقوله أو سيكتبه صحفي ما وفقاً لرؤيته، يجب أن أعرف الموقع الذي يحتله داخل هذا الفضاء أي القوة الخاصة التي تتمتع بها المؤسسة التي يعمل فيها والتي تقاس من بين محددات وعوامل أخرى بوزنها الاقتصادي، بنصيبها من السوق لكن أيضاً، فيما يؤكد بورديو بوزنها الرمزي الذي يصعب إلى حد كبير تحديده كمياً ويؤكد أنه حتى نكون كاملين، من الواجب الأخذ في الاعتبار موقع المجال الإعلامي القومي داخل المجال العالمي، الهيمنة الاقتصادية / التكنولوجية، وخصوصاً الهيمنة الرمزية للتلفزيون الأميركي والذي هو نموذج ومصدر للأفكار، وللأشكال، وللممارسات بالنسبة لكثير من الصحفيين.

إننا لكي نفهم بشكل أفضل الصورة الحالية لهذه البنية، فمن الأفضل إعادة إنتاج تاريخ العمليات التي أدت إلى وجودها. ويعطينا بورديو مثلاً أنه خلال سنوات الخمسينيات [من القرن العشرين] كان التلفاز موجوداً بالكاد داخل المجال الصحفي؛ كان العاملون فيه خاضعين لهيمنة

مزدوجة في كونهم خاضعين للسلطات السياسية بشكل خاص، ذلك أنهم كانوا خاضعين من وجهة النظر الثقافية، الرمزية، بالإضافة إلى أنهم كانوا خاضعين اقتصادياً أيضاً وذلك بالقدر الذي كانوا يعتمدون فيه على الدعوم المقدمة من الدولة، وبالتالي فإن النتيجة هي أنهم كانوا أقل فعالية وقوة من الصحفيين الآخرين بقدر كبير. ومع مرور السنين، انقلبت العلاقة تماماً وسعى التلفاز إلى أن يكون مهيمناً اقتصادياً ورمزياً. {الموضع السابق، ص87-88}.

إن التلفاز بسبب قدرته على الانتشار يُلقي بمشكلة على عالم الصحافة المكتوبة وعلى عالم الثقافة بشكل عام. ذلك إن الصحف الجماهيرية الواسعة الانتشار تبدو بجانبه شيئاً ضئيلاً. يحتاج إلى التجانس والتماثل والتسطيح، إلى "الامتثالية" وإلى "عدم التسييس". يصبح عملاً مناسباً تماماً، على الرغم من أن أحداً لا يرغب فيه. هذا ما نلاحظه كثيراً في الحياة الاجتماعية : وقوع أشياء لا يريدها أحد ويمكن أن تبدو كما لو أنها كانت مرغوبة. هنا يصبح النقد المبسط خطراً.

يوضح بورديو دور التلفاز وتأثيره في وسائل الإعلام الأخرى ويرى أنه إذا ما حاولت أداة قوية مثل التلفاز، أن تتمحور قليلاً باتجاه ثورة رمزية فإنه سيتم التعجيل بإيقافها... إن التلفاز يوجد في وضع لا يحتاج فيه أن يطلب منه أحد أن يقوم بما يقوم به، إن ذلك يتم فقط بسبب الخضوع لمنطق المنافسة. لقد أصبح مقدمو نشرات الأخبار التلفزيونية، ومقدمو برامج الندوات، والمعلقون الرياضيون، أصبحوا جميعاً بمنزلة مديرين صغار للوعي الذي يصنعونه، أصبحوا أيضاً متحدثين رسميين باسم أخلاق برجوازية صغيرة تماماً. وعلى الرغم من أن هؤلاء الصحفيين يحتلون مواقع متدنية تمت الهيمنة عليها في مجال الإنتاج الثقافي، إلا أنهم يمارسون نوعاً نادراً تماماً من الهيمنة: إن لديهم سلطة التحكم في أدوات التعبير العام، وهم يستطيعون أن يوجهوا جزءاً من هذه السلطة المكرسة لهم باتجاه مصلحتهم الشخصية. { بورديو ص94}.

هنالك ملاحظة مهمة نجدها أيضاً في التلفزيونات العربية هي أن تلفاز الخمسينيات كان يرغب في أن يكون تلفازاً ثقافياً ويرغب بشكل ما وبسبب من احتكاره في أن يفرض على كل الإنتاج الصبغة الثقافية، وفي أن يشكل أذواق الجمهور الواسع بينما تلفاز سنوات التسعينيات يهدف إلى استغلال هذه الأذواق حتى يحقق الإقبال الأكثر انتشاراً.

وعلى هذا يرى من الضروري أن نذهب بعيداً إلى ما وراء المظاهر، إلى ما هو أبعد مما نشاهده على مسرح التلفاز بل إلى ما وراء أشكال المنافسة التي تحدث داخل المجال الصحفي وذلك حتى نستطيع الوصول إلى فهم حقيقي لطبيعة علاقة القوي القائمة بين الهيئات والمؤسسات المختلفة

وإلى إدراك المدى الذي تتحكم فيه هذه العلاقة حتى في الشكل الذي تأخذه التفاعلات بين هذه الهيئات والمؤسسات. {بورديو، ص97}.

وتحليلات بورديو السوسيولوجية لتأثير الميديا يشرحها على النحو الآتي: تخصص افتتاحيات النشرات للأخبار الأكثر ثانوية والأكثر طقوسية للحياة السياسية من أخبار عن الكوارث الطبيعية وعن الحوادث وعن الحرائق، وباختصار عن كل هذا الذي يمكن أن يخلق اهتماماً بحب استطلاع بسيط. ذلك أن الأحداث المتفرقة، تملأ الفراغ السياسي، وأن تقوم بعملية عدم تسييس تختزل حياة العالم إلى حكاية أو طرفة ثانوية صغيرة غالباً ما يُستدعى فلاسفة التلفاز للنجدة، لكي يعيدوا إعطاء معنى لذلك الذي لا معنى له، ولما هو عارض؛ الذي يتم تقديمه بشكل مصطنع ودفعه إلى صدارة العرض ليصبح حدثاً، كارتداء الحجاب في المدرسة، والاعتداء على المدرسين أو كل أحداث المجتمع الأخرى التي تم صنعها جيداً حتى تُحدث سخطاً مثيراً للعواطف. إن البحث عن الإثارة وبالتالي عن النجاح التجاري يؤدي عند بورديو إلى اختيار الأحداث المتفرقة التي تخضع لمنطق البناء الدوجمائي البدائي، إلى خلق اهتمام بالغ بمداهنة الغرائز والشهوات الأكثر بدائية. {ص102}.

السوسيولوجي الفرنسي وهيمنة الإعلام.

ولا تقتصر الهيمنة على التلفاز، بل يتناول بورديو الصحافة، ذلك أن عالم الصحافة عبارة عن مجال له خصوصيته في حد ذاته ولكنه يخضع لمحددات المجال الاقتصادي وشروطه من خلال (نسبة الإقبال). هذا المجال هو نفسه تأثيراً وضغطاً على جميع المجالات الأخرى انطلاقاً من كونه بنية هذا التأثير البنيوي الموضوعي، المجهول، غير المرئي، لا علاقة له البتة مع ذلك الذي نشاهده ونراه مباشرة، مع ذلك الذي نعلن عنه عادة، أي مع ما يتم من تدخل لهذا الفرد أو ذاك. {ص105}.

يسعى بورديو مزوداً ببعض الآمال من أجل تحقيق الإتقان فيما يتعلق بالعلاقة بين التلفاز والهيمنة. مثلاً إعلاء الوعي بالآليات، أن يسهم في إعطاء بعض الحرية للأفراد الذين تحركهم هذه الآليات ويخضعون لها. وإذا كان جزء من التأثيرات السيئة ينتج من العوامل البنيوية التي توجّه المنافسة، التي تسبب استمرار حالة الإثارة. فإنه علينا العمل على أن نجعل هذه الآليات واعية وواضحة وجلية، يمكن أن يؤدي ذلك إلى توافق في تحييد المنافسة. {انظر بورديو ص107-108}.

ويعطينا أمثلة لما تقوم به أجهزة الإعلام؛ أولاً: إن وسائل الإعلام لا تكف عن التدخل لكي تعلن عن تحديد أكبر عشرة مفكرين ممن يعتد بهم؛ لأن هذه أدوات ووسائل تسمح بالعمل على بورصة القيم الفكرية ومن بينها قيم المثقفين. (وهم غالباً من صغار حاملي الأسهم لكنهم أقوياء في عالم

الصحافة أو في مجال النشر).. وهذا يفيد في الحفاظ على استمرار ارتفاع قيمة أسهمهم. وهناك أيضاً أولئك الذين كانوا ولا يزالون أدوات للسلطة، وتمثل مهمتهم الأساسية إحدى الاستراتيجيات الأكثر شيوعاً في احتواء الأفراد الذين يمكن أو يجب أن يستبعدوا، أو في استبعاد الأفراد الذين يمكن أو يجب احتواؤهم.

ثانيا: القوى والتلاعبات الصحفية تعمل بطريقة أكثر حذقاً وبراعة بإدخال إنتاج يتميز بالتبعية والعمالة في المجالات المستقلة، مثل المنتجين التابعين الذين يتلقون التكريم تحت تأثير القوى الخارجية، تكريم لا يمكن لهم أن يحصلوا عليه من خلال قيمتهم الفعلية داخل مجالهم. هؤلاء الكتاب اللا كتاب حقاً، الفلاسفة اللا فلاسفة، يحصلون على قيمة تلفزيونية، على أوزان صحفية من دون قياس مماثل ولا معيار لأوزانهم المحددة داخل عوالمهم المحددة.

وهناك أمثلة أخرى من تدخل القوى الإعلامية، مثل الاقتصاديات ذات الشهرة من جانب الميديا. حتى تستطيع سلطة الميديا فرض هيمنتها على مجالات مثل المجال العلمي، يجب عليها أن تجد تواطؤاً داخل هذا المجال، إن الأكاديميين يتدفقون على وسائل الإعلام، ملتمسين باستمرار عرض كشف حساب، يستجدون دعوة، يحتجون ضد حالة الإهمال والنسيان التي يجدون أنفسهم فيها، وبسماع شهاداتهم الكثيرة جداً، نصل إلى الشك في مدى الاستقلالية الذاتية للكتاب، للفنانين وللعلماء. يجب علينا أخذ موقف من هذه التبعية. وأن نحاول فهم الأسباب أو الدوافع التي تكمن وراءها. يجب أن نفهم من الذي يتعاون، ومن العميل.

إن بورديو لا يدين كل شكل من أشكال التعاون مع الصحف، أو مع الإذاعة والتلفزيون. لكن من وجهة نظر العوامل التي تدفع إلى التعاون والتي تفهم كأنها خضوع بلا شروط لمحددات قوية. إذا كانت المجالات العلمية، والأدبية، والسياسية مهددة بهيمنة الميديا؛ فإن هذا يحدث لأن هناك داخل هذه المجالات أفراداً تابعين وخاضعين لا يعنيهم الأمر كثيراً من وجهة نظر القيم الخاصة بالمجال. {بورديو ص118-119}.

إن التلفاز كما يلاحظ بورديو ينتج تأثيرين. فهو من ناحية يقلل من حق الدخول في عدد معين من المجالات، فلسفية، قانونية، الخ. ويمكنه أن يخلع صفة عالم اجتماع، أو كاتب أو فيلسوف الخ.. على أفراد لم يدفعوا المقابل الضروري للدخول في هذه المجالات وذلك وفقاً للتعريف الداخلي للمهنة المعنية. من ناحية أخرى، فإن التلفزيون في وضع يمكّنه من الوصول إلى أكبر عدد من الجمهور.

تمارس وسائل الإعلام دورها كأداة للمعلومات المعبئة، شكل منحرف من الديمقراطية المباشرة يمكن أن يخلق ذلك الذي يؤدي إلى تلاشي المسافة بالنظر إلى إلحاح الحدث؛ بالنظر إلى ضغط العواطف الجماعية الجياشة، التي ليست بالضرورة ديمقراطية، تلك التي تؤمن بطبيعة الحال عبر المنطق المستقل نسبياً للمجال السياسي.

ويرى بورديو باسم الديمقراطية، أنه يجب النضال ضد اللهاث والجري وراء نسبة الإقبال. ومن الضروري أن يترك للأفراد حرية الحكم، وأن يختاروا الأوديمات [نسبة الإقبال] هو شرط وإجبار السوق، الاقتصاد، أي لشرعية خارجية وتجارية تماماً، وإن الخضوع لشروط وإجبار هذه الأداة الخاصة بالسوق هي المعادل التام في المادة الثقافية لما هو ديماغوجي وموجه من قبل استطلاعات الرأي في الحياة السياسية. يدار التلفاز بوساطة قياس نسبة الإقبال التي تسهم في إلقاء العبء على المستهلكين المفترض أنهم أحرار، وبوضع ضرورات السوق التي ليس لها صلة مع التعبير الديمقراطي لرأي جماعي. {ص124}

من الواضح تماما أن الموضوع الذي يعالجه بورديو؛ هو هيمنة الآليات الخاصة بمجال صحفي يخضع أكثر فأكثر لشروط وضروريات السوق التي تمارس تأثيرها على الصحافيين. ومن خلال هؤلاء وفي مختلف مجالات الإنتاج الثقافي، المجال القانوني، المجال الأدبي، المجال الفني، المجال العلمي تتم الهيمنة. كما أن المحددات أو الشروط البنيوية التي تشكل وزن هذا المجال والتي هي ذاتها خاضعة لمحددات وشروط السوق، تعدل بشكل أو آخر علاقات القوى داخل مختلف المجالات، مؤثرة بذلك على الذي يتم عمله فيها وعلى ما يتم إنتاجه منها، ممارسة بذلك تأثيرات متشابهة تماماً في هذه العوالم التي تبدو شديدة الاختلاف ظاهرياً.

ويوضح بورديو هيراركية نسبة الإقبال على النحو الآتي : يُلقي المجال الصحفي على مختلف مجالات الإنتاج الثقافي بمجموعة من التأثيرات المرتبطة في شكلها وكفاءتها بتركيبه الخاص، تقاس درجة استقلالية مؤسسة ما للتوزيع بقياس نسبة دخلها الذي يأتي من الإعلانات ومن دعم الدولة، وأيضاً بدرجة تركيز المعلنين. بالنسبة لدرجة استقلالية صحافي معين، فإنها تعتمد بداية على درجة تركيز الصحيفة؛ ثم على مكانة الصحيفة داخل الفضاء الصحفي. ثم على مكانة الصحافي نفسه داخل الصحيفة أو المؤسسة الصحفية التي يعمل بها. {ص126}. ويذكر لنا العوامل التي تحدد الضمانات المختلفة المتعلقة بالمكانة الوظيفية التي يحتلها هذا الصحافي. والتي تعتمد على درجة استقلالية الصحافي وعلى كفاءته في الإنتاج المستقل للمعلومات، وتمارس السلطات المختلفة

وخاصة الهيئات الحكومية ضغطها ليس فقط من خلال الشروط والعوامل الاقتصادية التي تتمتع بها ولكن أيضاً من خلال كل أنواع الضغط التي يوفرها احتكار المعلومات الرسمية – المصادر الرسمية تحديداً - هذا الاحتكار يُعطى بداية للسلطات الحكومية ولأجهزة الإدارة. يمارس داخله تأثيرات قوية جداً، يتبع ذلك أن هيمنة المجال الصحفي تقوّي من نزعات الوكلاء المنخرطين في المجال السياسي. ذلك يجعل من الهيمنة التي لا تكف عن التزايد للمجال الصحفي الذي يخضع بدوره إلى هيمنة متزايدة للمنطق التجاري تتزايد وتقوى على المجال السياسي المحصور دائماً في نزعة الديماغوجيا.

وفي نهاية تحليلنا لموقف بورديو من تأثير الإعلام والهيمنة الإعلامية على المتابعين لها وارتباط هذه الهيمنة بالآليات الاقتصادية والسياسية التي تواجه الإعلام وتحدد له دوره، ووظيفته، وتواجهنا مما يجعلنا نواجه بنية متكاملة من آليات السيطرة والخصوصية. يعرض لنا بورديو ويقدم في نهاية عمله الملاحق لتأكيد تحليله السابق، المثال الأول حول العلاقة بين الميديا الأولمبية، والثاني عن الصحافة والسياسة. وسوف نشير إليها إشارتين سريعتين لتأكيد تحليله بشكل تطبيقي.

أولا: الميديا والألعاب الأوليمبية.

يرى بورديو أن شروط البث التلفزيوني وقيوده تؤثر وبشكل متزايد أكثر فأكثر في اختيار الألعاب الأوليمبية، الأماكن والتوقيت الذي تجري فيه المباريات بل وطريقة سريان المباريات ذاتها وكذلك مراسم الاحتفال. ولهذا السبب نجد أنه في دورة الألعاب الأوليمبية في "سيول" فإن توقيت المباريات النهائية الأساسية في ألعاب القوى قد تم تحديده (وفقا لبنود من الاتفاقات التي انتهت إلى شروط مالية هائلة) بطريقة تسمح بإجراء هذه المباريات في أوقات ذروة الإقبال التلفزيوني في بداية السهرة في الولايات المتحدة الأميركية. {ص148}.

ويبين لنا كيف تحولت اللجنة الأوليمبية الدولية تدريجياً إلى مؤسسة تجارية كبرى تبلغ ميزانيتها السنوية عشرين مليون دولار، يهيمن عليها من قبل بطانة من المديرين الرياضيين وممثلي الشركات الصناعية الكبري الذين يتحكمون في بيع حقوق إذاعة المباريات. وكذلك حقوق كفالة واحتكار الإعلانات بالإضافة إلى اختيار المدن الأوليمبية ؛ شركات التلفزيون الكبرى المتنافسة من أجل حقوق البث التلفزيوني: الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات. وفي النهاية يهيمن عليها من قبل منتجي الصور أولئك الذين ارتبطوا في علاقات تنافسية متوائمة لتوجيه عملهم الفردي والجماعي لإنجاز تقديم عرض الألعاب، اختيار تأطيراً، ومونتاجاً للصور، وعمل التعليقات.

في النهاية من الواجب تحليل التأثيرات المختلفة لتكثيف المنافسة بين الأمم؛ تلك التي يصنعها التلفاز من خلال عولمة العرض الأوليمبي، مثل ظهور سياسة رياضية للدول موجهة نحو تحقيق النجاحات الدولية، الاستقلال الاقتصادي والرمزي للانتصارات وتحويل الإنتاج الرياضي إلى صناعة {ص149-150}.

ثانيا: الصحافة والسياسة.

يؤكد بورديو أن المجال الصحفي ينتج ويفرض رؤية خاصة تماماً عن المجال السياسي الذي يجد أساسه في بنية المجال الصحفي وفي المصالح الخاصة للصحفيين الذين يعملون فيه.

ففي عالم خاضع لضرورة مثيرة للضجر، وبالميل إلى أن تتعري بأي ثمن، فُرض على السياسة أن تظهر موضوعاً صعباً نستبعده بقدر الإمكان من ساعات الإقبال الكبير في التلفاز، إنها{ أي السياسة} بمنزلة عرض قليل الإثارة إن لم يكن يثير الإحباط وصعباً على المعالجة. ولذلك يجب جعلها مثيرة للاهتمام. من هنا هذا الميل الذي يلاحظ المواجهات الكلامية المفرغة من المعنى talk shows بين متداخلين مفوضين قابلين للتبادل. ولفهم ذلك الذي يقال حقاً أو على الأقل ذلك الذي لا يمكن أن يقال في مثل هذه التبادلات المختلفة ذاتها. أن تكون مستعداً لكل شيء ولكل التنازلات. عليك أن تمارس كل المساومات والتنازلات حتى تظل موجوداً وحتى تؤمّن الأرباح المباشرة وغير المباشرة: الشهرة "الإعلامية" مكانة خاصة لدى المؤسسات الصحفية.

يبين بورديو أن الصحفيين الذين يتذرعون بأن ذلك هو ما يطلبه الجمهور حتى يسوّغوا سياسة التبسيط الديماغوجية هذه (المعارضة كما يؤكد بورديو للاهتمام الديموقراطي للإعلام)؛ لا يفعلون إلا إسقاط نزعاتهم الخاصة على رؤيتهم للعالم، وبخاصة عندما يدفعهم الخوف من الملل إلى إعطاء الأولوية للعراك بدلاً من النقاش؛ للخلاف والهجوم بدلاً من الجدل، أي لوضع كل شيء موضع التنفيذ لتفضيل المواجهة والصدام بين الأفراد.

ويوضح ذلك على النحو الآتي؛ إن ما هو أساسي في مهاراتهم وكفاءاتهم مؤسس على حميمة الاتصالات وعلى السرية أكثر من استناده إلى الموضوعية، والملاحظة، والتقرير والبحث، إنهم يميلون لجلب كل شيء إلى أرضِهم على علم وخبرة به، باهتمامهم باللغة وباللاعبين أكثر من اهتمامهم بمضمون الموضوعات المطروحة سياسياً، وأكثر من اهتمامهم بمادة الحوارات وبالتأثير السياسي للخطابات.

الصحفيون بسبب من موقفهم الغامض في عالم السياسة؛ ولأنهم نشطاء ومؤثرون جداً وحيث

يمكنهم أن يقدموا لرجال السياسة خدمات رمزية لا غنى عنها.. فهم ميالون بشكل تلقائي إلى فلسفة الشك التي تدفعهم إلى البحث عن أسباب اتخاذ المواقف الأقل أهمية والمعتقدات الأكثر إخلاصاً للمصالح التي ترافق المواقف في المجال السياسي.

بكلمات يمكن القول، إن أطروحات بودريار النقدية حيال الميديا وعالمها المعقد والمثير تدخل في سياق التحليل الجذري لمأزق الخطاب الثقافي الغربي المعاصر.

فقد عكست ثورة الميديا صورة هذا المأزق المعرفي على النحو الذي يستحيل أن تعكسه أية وسيلة أخرى. وهذا هو الشيء الذي يمنح الميديا الجديدة صفات مركبة ومعقدة. حيث لا يستطيع حتى صانعها ومنتجها التحكم بآثارها ونتائجها.

الميديا تحت سطوة الإيديولوجيا
الإعلام الأميركي بعد الحادي عشر من أيلول

علي قصير[*]

يرصد هذا البحث ظاهرة الإعلام الديني، من خلال معاينة التحولات العميقة التي طرأت على نشاط المؤسسات الإعلامية العالمية وتوجهها، والميديا الأميركية بنوع خاص، بعد أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001.

ولقد وجد الباحث في علم الاجتماع الإعلام علي قصير أن يطلّ على مضمون الخطاب الذي اعتمدته هذه المؤسسات وشكله، ولا سيما لجهة سعيها إلى إعادة تشكيل الرأي العام تبعاً لمقتضيات المصالح العليا للغرب. وقد تعامل مع هذا الحادث المفصلي ـ أي تفجير مركز التجارة العالمية ـ لا بوصفه حدثاً جرى فوق الأراضي السيادية لأميركا وحسب، وإنما أيضاً بما هو حادث عابر للحدود كانت له تداعياته وآثاره المدمِّرة في بلدان العالمين العربي والإسلامي.

المحرر

لم يكن اليوم الذي أعقب الحادي عشر من أيلول(سبتمبر) 2001، مجرد يوم عادي في الخطاب الإعلامي الأميركي. فقد حفلت شبكات «الميديا» في أميركا بالترويج لخطاب سيأخذ هذه المرة بعداً يتجاوز الحدود المألوفة لوظيفة الإعلام في الصراعات الدولية. إثر هذا الحادث المفصلي في تاريخ أميركا المعاصر، سنكون أمام خطاب إعلامي مركب: ديني ـ سياسي ـ إيديولوجي غايته استثارة الحد الأقصى من غريزة الخوف على المصير من جهة، وتظهير عقيدة الاصطفاء والفرادة التي تحظى بها أميركا من جهة ثانية. وفي الحالتين كان للبعد الديني في الإعلام الأميركي حضور

*ـ باحث في علم الإعلام والميديا المعاصرة. جامعة المعارف ـ بيروت.

بارز. ولعل من جملة من لاحظ خصوصية هذا الخطاب المركب وتداعياته هو الكاتب والإعلامي الأميركي بول مويرز (Moyers) عندما رأى «أنه للمرة الأولى في تاريخ الولايات المتحدة تستأثر النزعتان اللاهوتية والإيديولوجية بحكم البلاد. يضيف معلقاً: «عندما تتزاوج هاتان النزعتان لا تكون ذريتهما دائماً سيئة وحسب، وإنما على الدوام تكون عمياء»[1].

وفي مقالة له حول الشخصية المركَّبة للرئيس جورج دبليو بوش، يبيِّن الصحافي البريطاني إد فوليامي كيف أمكن للإعلام الفضائي ومواقع التواصل الألكتروني أن يجعل من شخصية حاكم البيت الأبيض مادة خصبة لإضفاء البعد الديني على السلوك الأميركي غداة أحداث الحادي عشر من سبتمبر. يبدأ فوليامي مقالته التي وضعها تحت عنوان «بوش والحرب الإلهية» بسرد بعض جوانب السيرة الذاتية للرئيس بعد صدمة 11 سبتمبر فيقول «كان الرئيس بوش يفتتح كل جلسة لمجلس وزرائه، بصلاة مع أن بدايات حياته ما كانت لتشير الى ما أصبح عليه اليوم. ففي وسط عائلته «كان جورج هو العاصي الوحيد»[2]، ولم يكن حتى عندما بلغ الأربعين متديِّناً، إلا أنه مذ أطل على الحياة السياسية في عهد والده في بداية التسعينيات من القرن العشرين راح يتدرب على النص اللاهوتي، ويشارك في مناظرات وحلقات تلفزيونية يستحضر فيها آيات من الكتاب المقدس لتدعيم وجهة نظره في سباق المعارك الانتخابية لصالح الحزب الجمهوري. وهكذا تابع بوش سعيه إلى توسيع شبكة صلاته في مناخ الحملات الانتخابية التي خاضها والده، وصارت له طموحاته السياسية الخاصة. غير أن دافعه الأساسي لم تكن له أية صلة بالدين. إلا أنه بمجرد وصوله إلى البيت الأبيض سيحاط بمجموعة من المستشارين وضعوا له برنامجاً يومياً سوف يلقى ترحيباً حاراً من أوساط اصدقائه الجدد في اليمين المسيحي. وقد اعتبر الشعار الذي رفعه خلال حملته الرئاسية والداعي إلى السير «نحو (نزعة) محافظة رحيمة»، خطوة باتجاه الوسطيين، فيما هو في الحقيقة مفهوم صاغه داغ ويد، وهو إنجيلي ينتمي إلى فرقة دينية تسمى «جماعة الرب المتحمِّس». وإلى هذا العرض الإجمالي للسمات الشخصية للرئيس بوش يضيف الكاتب مجموعة من الطقوس اليومية، منها على سبيل المثال: جلسة شرح الكتاب المقدس، ـ الصلاة في مستهل كل اجتماع لمجلس الوزراء ـ والزوج والزوجة يصليان معا قبل النوم. وقد صرح رئيس الكتلة الجمهورية في مجلس النواب، توم دولاي، أمام مؤتمر لممثلي الطائفة

[1]- نص مقتطف من كلمة ألقاها بول مويرز بعد تسلم الجائزة السنوية الرابعة لمواطن البيئة العالمي - كلية هارفرد للطب- في 2004/12/1 - نقلا عن موقع: www.commonondreams.com

[2]- إد فوليامي- بوش والحرب الإلهية- في إطار كتاب تحت عنوان: «ذهنية الإرهاب» أعده وترجمه بسام حجار - المركز الثقافي العربي - الطبعة الأولى 2003 - ص 150.

المعمدانية خلال اجتماع عقد في هيوستن، إن الله نفسه قد أوصل بوش الى البيت الابيض، وأنه يستخدمه اليوم «لنشر الرؤية التوراتية للعالم»[1].

ربما كانت النقطة المهمة التي يشير إليها فوليامي في معرض حديثه عن النزعة الدينية للرئيس الأميركي التي ارتفعت حدتها بعد تفجيرات نيويورك، هي انتقاله المفاجئ من «تسامح ما – ولو إعلامياً- حيال الاسلام، إلى الاقتناع بأن هذا الاخير صار يمثل إحدى أخطر إمبراطوريات العالم» التي يتعين على الولايات المتحدة «أن تفرض عليها احترامها»، «وبالتالي تبرير أي حرب محتملة، تقود فيها أميركا منطقة الشرق الأوسط إلى الخضوع كما لم تفعل قوة أخرى في العالم منذ العثمانيين، وامتداداً في الماضي إلى زمن الرومان»[2].

كل هذا وسواه مما كان يجري في أروقة المكتب البيضاوي ومراكز القرار في الولايات المتحدة، لم يكن بعيداً من نشاط التلفزة الفضائية ووسائل الإعلام المختلفة.

وهكذا، لم تكن محطات التلفزة، المملوكة من كبار رجال الأعمال ومعظمهم من اليهود[3] فضلاً عن الشركات النفطية التي تملك عائلة بوش القسم الوازن منها، بمنأى من الحرب الإعلامية الهائلة التي أعقبت تدمير مركز التجارة العالمي. إذ بفضل هذه المحطات جرى تظهير أسس ما أسماه المحافظون الجدد بـ «العقيدة الاميركية». وهي العقيدة التي تتكون من تضافر ثلاثة عوامل قوية وحاسمة تشكلت نتيجة صدمة التدمير المذكورة، وهي كما يبِّينها المفكر الأميركي من أصل روسي أناتول ليفن على الوجه الآتي[4]:

العامل الأول: هو الرغبة في القيام بهجوم مضاد وسريع، عندما تريد أميركا أن تصد هجوماً أو تغسل عاراً.

العامل الثاني: هو الاقتناع بأن أميركا بلد مختار من الله وأن قوته لها ما يسوّغها. وهي موضوعات غالباً ما ظهرت في خطابات الرئيس بوش اليومية والأسبوعية وملأت شاشات التلفاز في أميركا والعالم. وقد استمرت بالزخم نفسه حتى الانتخابات الرئاسية للولاية الثانية في العام 2004 وما بعدها. وإذا كانت هذه الفكرة عن البلد المختار لست حكراً على أميركا وانما هي حالة متأصلة في

[1]- المصدر نفسه – ص 153.
[2]- المصدر نفسه – ص 155.
[3]- سيأتي معنا لاحقاً الإشارة إلى مدى السيطرة اليهودية على وسائل الإعلام الأميركية والكيفية التي أدار فيها المحافظون الجدد تبرير إيديولوجيتهم المتشددة وحروبهم على بلدان العالم الإسلامي.
[4]- Anatol lieven، les composantes du nationalism American، «le Debat»- paris، France، Janvier- Fevrier 2005.

الثقافة الأوروبية وخاصة في المرحلة التي عاشتها أوروبا بين الحربين العالميتين 1914 – 1945.ثم خفت حدتها في مرحلة الحرب الباردة (1944 – 1990) أما في اميركا وبسبب من عزلتها وتاريخها الأكثر هدوءاً خلال القرن العشرين، فقد احتفظ الإيمان بالفرادة والاصطفاء بكل زخمه، وسيقوم المحافظون باطلاقه وتغذيته بأساطير البراءة والطيبة وفعل الخير والانتصار الحتمي على الأعداء.

أما العامل الثالث: فهو هذه الأساطير والمعتقدات الدينية التي ترتبط بما يمكن تسميته «الصيغة الدنيوية للإيمان» وغايتها إبراز مكانة أميركا التي قررها لها الله. وهي فكرة تقوم على أن الولايات المتحدة هي حاملة اللواء والنموذج الأمثل عن الديمقراطية والحرية، وأن لديها القدرة ولها الحق، وعليها واجب نشر قيمها على سائر العالم[1].

لقد شكلت هذه العوامل الثلاثة مجتمعة، مادة إعلامية شديدة التأثير في الرأي العام الأميركي، بحيث استطاعت أن تعيد توحيد مشاعر الأميركيين حول استثنائية بلدهم والقيم العالمية التي ينفرد بها. فكما برهنت الانتخابات الرئاسية لعام 2004 فقد كان لهذه المشاعر تأثير شبه كامل باستبعاد معظم حجج النخب الأميركية المعتدلة عن مركز القرار سواء تعلق الأمر بالسياسة الخارجية أو بإدارة الشؤون الداخلية. وبفعل حرب الدعاية التي قادها الاتجاه الديني ـ الإيديولوجي ممثلاً بالمحافظين الجدد، بات من المستحيل على أي كان التلميح إلى أخطاء أو عيوب في النظام الأميركي، ومن كان يجرؤ من الأميركيين على إبراز وعيوب من هنا أو هناك فإنه سيتهم في الحال بأنه يفتقد إلى الكبرياء الوطني وأن «عليه الاعتذار من أميركا». ولقد كان على هذا الاتجاه المتشدد الذي احتل مركز القرار في الولايات المتحدة الأميركية أن يستخدم الميديا سلاحاً استراتيجياً في موازاة الأساطيل الحربية براً وبحراً وجواً[2].

وعلى هذا النحو يقرر عدد من الخبراء الدوليين أن الإمبراطورية الإعلامية الأميركية لم تكن لتنشأ من فراغ. فهي تدخل دخولاً عميقاً في رؤية أميركا الشمولية لنفسها وللعالم الذي أمامها. ولذلك سيكون لمؤسسة الإعلام الأميركية دور يتعدَّى الجانب المهني ـ التجاري ليمضي بعيداً في التبشير الإيديولوجي بالبعد الرسالي لأميركا من خلال ما سمي بالصهيونية المسيحية. والذين قرؤوا الظاهرة الأميركية من قبل أن تتحول إلى صيغة الولايات المتحدة الحديثة وجدوا أن مفكِّريها ـ من أساتذة وكتّاب وكهنة ورجال دولة ـ لم يخفوا هدفهم الأخير: فرض نمط حيواتهم على العالم

[1]- Anatol Lieven، Ipid.
[2]- Anatol Lieven، Ipid.

كله. فأميركا تعتقد نفسها وتريدها شمولية كلية لا تضاهى. وبهذه الصفة، لا تتصوَّر ذاتها إلاَّ متفوقة على مجمل المناطق التي يتحرَّك في داخلها أفراد وأمم، وترى أنَّ من واجبها احتواءها. تزعم الإيديولوجيا الأميركية أنَّ أميركا هي قائدة العالم ما دامت العناية الإلهية أمرت بذلك، وما دامت تجسِّد نصاب العالم المقبل وفقاً للخطط الإلهية. ومن المقدَّر ـ بحسب المفكرين الأوائل والمتأخرين ـ أن تقع على كاهل أميركا مسؤولية إملاء قانونها. القانون الذي شرَّعته السماء ليُفرض على الأمم والشعوب[1]. ذلك ما يقرره الباحث الفرنسي ميشال بوغنون في خلال عرضه مكونات الإمبراطورية الإعلامية الأميركية وفي الإطار نفسه يلاحظ بوغنون أن العناية الاستثنائية التي يوليها العقل الأميركي للإعلام تعود إلى كونه يغطّي كل وظائف البشر الروحية. ثم ينبري الى القول إن النجاح الأول لأميركا في مجال الاتصال، قام على مفارقة لافتة: فهي من وجهٍ أول أمَّة قنّاصة، وشرسة، ومسؤولة عن عدة تدخلات خارج حدودها الشرعية، منذ نهاية حرب الاستقلال، ومن وجهٍ آخر موضوع كرهٍ من جانب شعوب كثيرة. ومع ذلك، توصَّلت الولايات المتحدة إلى خداع الشعوب بحكمٍ مسبق، وذلك يعود إلى عوامل: خبرة طويلة في الإعلان، احتكار كبريات وكالات الصحافة الدوليّة، القوة المالية، وكذلك فالأميركيون يدينون لسلبية الأجهزة الإعلامية والمؤسسات التربوية والحكومات في مجمل العالم[2]. ولقد بات معروفاً حجم الإعلام في تاريخ الولايات المتحدة. ففي سنة 1848، وُلدت في الولايات المتحدة الوكالة الصحافية، آسوشيتد برس؛ تلتها سنة 1907، يونيتد برس آسوسيشن، والإنترناشيونال نيوز سرفيس، سنة 1909، المجمّعة، سنة 1958، في وكالة يونيتد برس إنترناشيونال. وإذا أضفنا وكالة رويتر (تسمَّى الآن رويترز) التي تنتمي، اليوم، إلى صحافة بريطانيا العظمى وأوستراليا ونيوزيلندا، وتكتفي على غرار معظم الوكالات غير الأميركية في العالم، غالباً، بتكرار معلومات الوكالات الأميركية، فإننا نحصل على تكتلٍ قادرٍ على مراقبة 90% من الإعلام المبثوث. ومع الصحف الكبرى التي بلغت جمهوراً عالمياً (نيويورك تايمز الصادرة سنة 185، ونيويورك هيرالد تريبيون)، والدوريات (الريدرز دايجست، ناشيونال جيوغرافيك ماغازين، بلاي بوي، تايم، نيوزويك)، وشبكات التلفزة NBC و ABC، ومنذ 1980 CNN، (الشبكة العالمية الأولى)، صارت تملك الولايات المتحدة سلطاناً ذا مدى لا يُسبرَ غوره، يسمح لها منذ عشرات السنين، بقولبة فكر بضعة مليارات من الأفراد. وعبر الصحافة والسينما والتلفزة والراديو، وجد

[1]- ميشال بوغنون ـ موردان: أميركا التوتاليتارية ـ الولايات المتحدة والعالم إلى أين؟، قدَّم له: بيار سالينجر، تعريب خليل أحمد خليل، دار الساقي، لندن، بيروت 2002، ص245ـ246.
[2]- المصدر نفسه ـ ص 247.

الأميركيون طريقة لاختراق العقول عبر الثقافة والآداب والإعلام والسياسة واستعمال القوّة»[1].

الميديا ودورها تصنيع قيم الاستهلاك

وعلى ما يبدو فإن مؤسسات التوجيه الإعلامي الأميركية ماضية في إنتاج ثقافة الاستهلاك. فهي تذهب إلى ما يشكل صوغاً لاستراتيجيات فكرية تقدم الولايات المتحدة بوصفها معطى أرسلته السماء. ولعل البرنامج التعليمي الذي نظمه لمحطات التلفزيون الكبرى الزعيم الجمهوري في مجلس النواب نيوت غينغريتش في مطلع التسعينيات هو أحد الجهود الآيلة إلى «أسطرة» أميركا وسياساتها وأنماط حياتها. إنه يدعو إلى تناول التاريخ الأميركي بطريقة تمجيدية تستند إلى رموز جامدة لقيم دائمة. فعندما يعيش العالم فيما يسميه «ثقافة الومضة» وفي عاصفة من المعلومات الهائلة المضطربة ينبري غينغريتش للإعلان عن أن هدف برامجه التعليمية المتلفزة هو غرس الذهن بقيم الأساطير القديمة، لكي يكون التاريخ الأميركي نقياً وصافياً، ومقبولاً، من الأجيال. وعلى أي حال فإن غينغريتش الذي يؤمن بالإيديولوجيا إيماناً راسخاً ويصفها بأنها «قنبلة في الرأس» هو كسواه من الإيديولوجيين الأميركيين في هذه الأيام، لا يجدون ما يعملون عليه سوى الذهاب بعيداً في الاستيلاء على العقل وبث أخلاق السيطرة والقوة على النطاق العالمي. وهذه إِواليات إعلامية توصيلية غايتها تعميم قناعات ثابتة لدى شعوب العالم، وبخاصة شعوب «العالم الثالث» برسالية القوة الأميركية وسموها.

لكن جيمس كورث أستاذ العلوم السياسية في الجامعات الأميركية، يقدم انطباعاً مخالفاً عما تذهب إليه أخلاقيات التمجيد فيرى «أن الدور الذي تلعبه الولايات المتحدة في الصراع الهائل بين المنظمات الكبرى ووسائل الإعلام العالمية والشركات متعددة الجنسيات، سيتوقف على نتيجة صراع آخر أكثر إيلاماً. ذلك لأن الفترة الأولى من تاريخ ما بعد العصر الحديث ستتضمن صراعاً موازياً، وحرباً أهلية داخل الولايات المتحدة بين المؤسسات المتعددة الثقافات والتسلية الجماهيرية من جانب، والثقافة القومية والتعليم الجماهيري من جانب آخر. ومنذ الآن ـ يضيف كورث ـ يبدو أن معسكر ما بعد العصر الحديث هو الذي سيسود، وإذا ما حدث ذلك فإن الولايات المتحدة بالمعنى التقليدي للشعب الأميركي وحكومة الولايات المتحدة، لن تكون هي الممثل، بل المتفرج ـ بل حتى المسرح ـ لعالم ما بعد العصر الحديث، وستصبح متلقياً للتاريخ لا صانعاً له...» [2].

[1]- بوغنون ـ أميركا التوتاليتارية، ص189.
[2]- جيمس كورث، ما تزال أميركا أمة؟، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت 1995، ص 20.

إن مثل هذا المآل لدولة تمسك بناصية الإعلام وإنتاج أخلاق الاستهلاك لن يفضي، على الأغلب، إلا إلى المزيد من تفكيك العالم وأنظمة القيم فيه. إذ على النسق الإيديولوجي إياه لم يدَّخر منظّرو الفرادة الأميركية جهداً من أجل ابتعاث مروحة من الأفكار، لا يقصد منها سوى منح السيطرة مشروعية الاستمرار والتراكم لتأخذ صعيدها المعرفي والثقافي. ويتحدث معظم هؤلاء بلغة اليقين، ودائماً عبر آليات الإعلام، بهدف خلق اعتقادات في المجتمعات الدولية، وخاصة الأوروبية فضلاً عن «مجتمعات الأطراف» مؤداها التسليم بنمط الحياة الأميركية كقدر لا مناص منه. وها هو ذا دانيال بيرتون أحد البارزين في قطاع الاتصالات يرى «أن الولايات المتحدة. بوصفها رائداً في اقتصاد الشبكات سوف ترسم تطور هذا الاقتصاد. ذلك أنه ليس هناك أي دولة أخرى في العالم تملك المؤهلات اللازمة لتوجّه تطوره، فهناك وجود برمجي هائل، ومصنّعو مواد على مستوى دولي وصناعة ديناميكية ذات محتوى جيد، وقطاع اتصالات كامل الخصخصة. وقاعدة صلبة لرأسمال جسور، وسوق عمل مرن، ونظام جامعي لا نظير له».

يضيف بيرتون أننا في النهاية نتجه نحو عالم للشبكات يتكون من مجتمعات إلكترونية تجارياً وثقافياً، عالم يعمل على تدعيم مكانة الولايات المتحدة كأمة من بين الأمم الأخرى، ولكنها في الوقت نفسه، وعلى النقيض من ذلك، أمة تعمل على تفكيك نظام الدولة ـ الأمة[1].

استراتيجية تفكيك القيم

يكشف هذا الكلام عن أحد الوجوه الأكثر عناية بالاهتمام في الخطاب الثقافي الأميركي وهو ذاك المتّصل بالرغبة في تخليع الرابطة القيمية التي نشأ عليها مبدأ الدولة - الأمة، تريد الطبقة السياسية الحاكمة في الولايات المتحدة أن تقيم عالماً يشبهها في الغرب وفي العالم أجمع، أي دولة عالمية سمّاها أحد الخبراء الأميركيين وهو جيمس كورث بـ«المؤسسة الأميركية»، التي ذهبت ابتداء من نصف القرن المنصرم إلى جعل مصلحة الدول ـ الأمم، مثل بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، وإيطاليا، واليابان تتفق مع تجاوز مفهوم الدولة ـ الأمة، عن طريق العضوية في عدة منظمات دولية كالأمم المتحدة ومنظمة الدول الأميركية، وحلف الأطلسي، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي وسواها. وخلاصة القول إن الدولة الأميركية مثلها مثل تلك الدولة التي قامت في أوروبا واليابان، نفّذت مشاريع كبرى في الأبعاد الثقافية والأمنية والاقتصادية للحياة الاجتماعية. لكن على خلاف

[1]- Joseph S. Nye، Jr. and William A. Owens.”American Information Edge”. Foreign Affairs، Issue 106، Spring 1996.

الدول ـ الأمم الأخرى، فإنها فعلت ذلك على نطاق قاري هائل الحجم حقاً. بل إنها حتى وهي تفعل ذلك كانت تنشئ أيضاً عالم ما بعد العالم الحديث، وبذلك مهّدت الطريق لزوالها كدولة/ أمة.

كانت بداية التسعينيات ذروة ما وصلت إليه التجربة الأميركية لجهة نزع القيم التي تقوم عليها مبادئ الدولة – الأمة. لتنتقل بعد ذلك إلى زمن الهيمنة على العالم؛ وهو زمن يتّسم بتخطي الاتكاء على جيوش تقليدية كبيرة، تقوم على التجنيد الإجباري الجماهيري وتوفر الدفاع القومي. وذلك باتجاه تشييد ما يسمى بـ«مجتمع ما بعد العصر الحديث» الذي يقوم أساساً على وجود الأسلحة النووية، التي توفر الردع الموسع، والأحلاف الدولية الدائمة (مثل ما حدث مع الحلف الأطلسي) وعلى التكنولوجيا الراقية، والأسلحة الموجهة بدقة والأسلحة الشبح، مما يوفر القوة العسكرية لتحالفات دولية مؤقتة كالّتي حصلت في حرب الخليج الثانية والتي حصلت على نحو مدوٍّ في الحرب على يوغوسلافيا، وصولاً إلى المثال الأفغاني والذي عدّه كثيرون من الاستراتيجيين الغربيين مثالاً قابلاً للتكرار في غير منطقة من العالم[1]. وبطبيعة الحال، فستأتي حرب غزو العراق في العام 2003، لتمنح مساراً كهذا، درجته القصوى في حقول التطبيق.

إن الوجه الإعلامي للتطور الأميركي شكل الآلية المتقدمة لظهور الإمبريالية المفتوحة. وكان بديهياً أن تؤدي الشبكة الإعلامية الهائلة مهمتها الكبرى باتجاه تفكيك أنظمة القيم في العالم. وإذا كانت مجتمعات الأطراف أو ما يصطلح عليها بالدول النامية آثرت خيار التلقي والامتثال عموماً للهيمنة الإعلامية والثقافية ـ الأميركية، فذلك ما لم يحصل على الإجمال في المجتمعات الغربية. فكان أن انفجرت في وجه الزحف الإعلامي الأميركي تيارات وازنة في المجتمع المدني الأوروبي، تطالب بضرورة الممانعة والمواجهة. حتى إن الحكومة الكندية استشعرت هذا الخطر وأعلنت على لسان السيدة شيلاكوبس النائبة السابقة لرئيس الوزراء ووزيرة المالية لعام 1997، وجوب مواجهة ما أسمته بـ«الإمبريالية الثقافية» وأكدت أنه إذا أصرّ الأميركيون على فرض هيمنتهم على المجتمع الثقافي العالمي باستخدام الأدوات المتاحة لهم، فإن عليهم أن يتوقعوا إجراءات مضادة[2].

المسألة بالنسبة للمؤسسة السياسية الأميركية لا تتعلق بالأخلاقيات المجردة، وإنما أساساً وقبل أي شيء بملاءمة النشاط الإعلامي والثقافات المنتجة في سياقه، مع الدرجة التي بلغها تطور شبكات المصالح والنفوذ في العالم، لذا فإن الآليات الإعلامية تقصد بشكل منهجي ومعمق

[1]- انظر تعليقات الصحافة الأميركية في هذا الصدد، وهي تغطي ردود الفعل الداخلية على حرب أفغانستان في سياق التحول الأميركي العام بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر). وظهور مصطلحات جديدة كـ«الدول المارقة» و«محور الشر» و«الحرب على الإرهاب».

[2]- هربرت شيلر، الرعب الإعلامي من شؤون الرئاسة في واشنطون. لوموند ديبلوماتيك، الطبعة العربية – الشهرية- آب (أغسطس) 1997.

إعادة تشكيل الوعي الجماعي العالمي، وتكييفه على نحو يناسب حاجات الإمبريالية المفتوحة، فثورة التكنولوجيا الإعلامية كما يؤكد الكاتب الفرنسي إيناسيو رامونيه تتطلع لإحلال الحاسوب محل العقل البشري، وتتسارع هذه العقلنة العامة لأدوات الإنتاج بفعل التوسع الكبير في الشبكة الجديدة للاتصالات، وبذلك ينشط الإنتاج وتختفي بعض المواد وتتفجر موجة البطالة والعمل الموقت[1](...) أما في الميدان الاقتصادي فالسائد هو ظاهرة العولمة أي الارتباط المتزايد والوثيق بين اقتصادات بلدان متعددة، وتهم هذه العولمة أساساً القطاع المالي الذي يهيمن من بعيد على الأجواء الاقتصادية وتعمل الأسواق المالية طبقاً لقواعد وضعتها لنفسها بنفسها، وباتت من الآن فصاعداً تفرض قوانينها الخاصة على الدول ذاتها، في حين على صعيد العلاقات الاجتماعية أحدثت ثورتا الإعلام والاقتصاد أزمة في مفهوم السلطة، فبعد أن كانت هذه حتى عهد قريب عمودية أبوية مهيمنة، باتت الآن تزداد أفقيةً وفق تركيب شبكي ـ بفضل تقنيات الاستقلال الإعلامي ـ وتوافقي. وفي ذلك تغيير جذري لهوية السلطة السياسية وممارساتها[2].

ثنائية الإرهاب والإعلام بعد 11 سبتمبر

لم تكن أطروحة الإرهاب مجرد حالة عارضة في الميديا الأميركية. والذي أنتجه زلزال مانهاتن في الحادي عشر من أيلول 2001 يكشف الآليات التي استخدمتها الإمبراطورية الإعلامية في إعادة تشكيل الوعي والتحكّم بالمزاج العام في الولايات المتحدة والعالم. فبعد هذه الصدمة التي أصابت عمق شعورهم الجمعي دخل الأميركيون عموماً، ومراكز القرار في البيت الأبيض والبنتاغون والكونغرس فيما يشبه «رُهاب اليوم الآتي». وصار الكلام المعلن على السلام النووي وأسلحة الدمار الشامل هاجس الساعات الأميركية المتصلة. هكذا لم تجد عالمة النفس الأميركية إميلي شتاين التي بحثت في تأثيرات الإرهاب في الأميركيين إلاّ هذه الكلمات لتعكس السايكولوجيا الأميركية بعد انهيار برجي نيويورك، إذ تقول: «لم أشاهد في حياتي مثل هذا العدد الكبير من الناس البؤساء. الجميع يشكون من «غيمة سوداء» «تهددهم من أعلى»[3].

في إثر الموجة العارمة من سايكولوجية الخوف الممزوجة بالشعور بالتفوق لم تغفل إدارة

[1]- إيناسيو رامونيه: ألغاز المطياف هذا الكائن الخرافي المهبطي، من كتاب: «نظام التضليل العالمي»- ترجمة غازي أبو عقل، دار المستقبل، دمشق ص 63».

[2]- كريغ تيرنر «موظف كندي يلمّح بإمكانية محاربة هوليود تجارياً» لوس أنجلس تايمز، 11 شباط (فبراير) 1997.

[3]- ورد هذا الاقتباس لعالمة النفس إميلي شتاين في سياق مقابلة أجرتها شبكة «غوريللا» الالكترونية مع الباحثة الأميركية نانسي سنو ونقلتها محطة «CNN» الفضائية بتاريخ 2001/11/20. أنظر أيضاً مقطع من المقابلة «نشرتها جريدة «المحرر العربي» العدد 373 تاريخ 2001/12/5.

المحافظين الجدد الأهمية الخاصة لما ينطوي عليه الفضاء الإعلامي من قوة استنقاذ للموقف. كان عليها أن (تدق النفير) للحرب. وعلى كل كلمة وصورة أن تغدوا مكوِّناً من مكوِّنات الحملة المضادة على الإرهاب. لذا سيحتل الإعلام موقع الممارس الأكثر شراسة للعنف الرمزي في المجتمع الأميركي بل على مساحة العالم كله. سوف تسعى الإمبراطورية الإعلامية تحت قيادة مواقع القرار الأساسية في الولايات المتحدة إلى التأسيس لحروب شاملة مفتوحة وإعطائها المسوغات «الأخلاقية» والثقافية والقانونية[1]. ولقد ذهب مفكِّرون وخبراء إلى توصيف آليات إنتاج العنف فأقَّروا أنَّ انهيار برجي المركز العالمي للتجارة أمر يفوق الخيال، غير أنَّهم بيَّنوا أنَّ هذا لا يكفي لكي نجعل منه حدثاً واقعياً. إنَّ قدراً زائداً من العنف لا يكفي للإطلالة على الواقع. ذلك أنَّ الواقع هو مبدأ، وهذا المبدأ أولاً هو فتنة الصورة، أما العواقب المبهجة أو الكارثية فهي متخيلة إلى حد بعيد، انطلاقاً من الصورة). ومثل هذا التحليل سيصل إلى حدوده القصوى مع الأطروحة التي قدمها المفكر وعالم الإجتماع الفرنسي جان بودريار لمَّا أشار إلى أن «الإرهاب ليس شيئاً يذكر من دون وسائل إعلام»[2]. فوسائل الإعلام برأيه، هي جزء لا يتجزّأ من الحدث، ومن الرعب، وقد تؤدي دورها في هذا الاتجاه أو ذاك. وبالتالي فإنَّ الفعل القمعي يسلك المسار غير المرتقب نفسه الذي يسلكه الفعل الإرهابي، ولا أحد يعلم عند أي حد سيتوقف، والانقلابات التي ستليه. مامن تمييز ممكن، على مستوى الصور والإعلام، بين المشهدي والرمزي، ما من تمييز ممكن بين «الجريمة» والقمع. وانطلاقة هذا الارتكاس الخارجة عن أي سيطرة هي الانتصار الفعلي للإرهاب. وهو انتصار ظاهر في تشعبات الحدث وتسرباته الخفية ـ ليس فقط في الركود المباشر، في الاقتصاد والسياسة والبورصة والمال، للسستام بمجمله، وفي الركود الأخلاقي والسيكولوجي الذي ينجم عنه، بل أيضاً في ركود نظام القيم، وإيديولوجية الحركة بأكملها، والتداول الحر... إلخ، التي طالما كانت مفخرة العالم الغربي، وهي المرتكزات القيمية ـ الأخلاقية التي تسلّح بها هذا العالم لممارسة هيمنته على الأرجاء المتبقية من العالم. ولقد تفاقم الأمر إلى حد بدأت معه فكرة الحرية، وهي فكرة حديثة العهد، بالاختفاء من العادات والضمائر، وبدأت العولمة الليبرالية بالتحقُّق في شكلٍ معاكس، وظهرت في صيغة عولمة بوليسية، ومراقبة كلية، وترهيب أمني. بل أكثر من هذا فقد كان كل مظهر من مظاهر العولمة الأمنية بعد المحنة الأميركية يشير إلى أنَّ النظام العالمي بات يشهد انكفاءً استراتيجياً، ويجري مراجعة أليمة لقيمه ـ كرد فعل دفاعي، على ما يبدو

[1]- محمود حيدر، غيمة سوداء فوق أميركا، النقّاد العدد (123) 2002/11/4.

[2]- جان بودريار، «»فرضيات حول الإرهاب»، من دراسة له في إطار كتاب «ذهنية الإرهاب» ترجمة وإعداد بسام حجار ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ الرباط – الطبعة الأولى -2003 ترجمة وإعداد بسام حجار- ص 105.

حيال صدمة الإرهاب، ولكنها تستجيب في العمق إلى إيعازاته المضمرة ـ تنظيم قسري ناجم عن الفوضى المطلقة، لكنه يفرضه على نفسه، مستبطناً، على نحوٍ ما هزيمته الخاصة[1].

والخلاصة التي ينتهي إليها مثل هذا الاتجاه التحليلي لمسار الميديا الأميركية بعد 11 سبتمبر هي مركّب «الرعب مقابل الرعب»، و»الإرهاب مقابل الإرهاب»، كما يقول بودريار. لكن الأخير الذي وصفه خصومه بـ «فيلسوف الإرهاب»، بسبب من خروجه على نظام الخطاب الإعلامي الأميركي سيمضي في تفكيك الظاهرة وهي في حمأة صعودها ليقرِّر أنَّه عندما يكون الموقف مُحتكراً، على هذا النحو، من قبل القوة العالمية(أميركا)، وعندما نكون حيال هذا التركيز المذهل لكل وظائف الآلية التكنوقراطية والفكر الأحادي، فأي سبيل آخر يمكن سلوكه غير التحويل الإرهابي للموقف؟ ثم يستطرد مجيباً على تساؤله بالقول: إنَّ النظام نفسه هو الذي ولَّد الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف المباغت. فباستئثاره بكل الأوراق، يُرغم الآخرعلى تغيير قواعد اللعبة. ذلك بأن القواعد الجديدة ضارية. فالإرهاب كالفيروس، ماثل في كل مكان، هناك حقن عالمي متواصل للإرهاب الذي هو كالظل الملازم لكل نظام سيطرة. مهيأ، أينما كان، لأن يصحو كعامل مزدوج، حيث لم يعد هناك خط فاصل كفيل بالإحاطة به، إنَّه في لب هذه الثقافة التي تحاربه، والشرخ المرئي (والحقد) الذي يجعل على المستوى العالمي، المستغلين والمتخلفين في مواجهة العالم الغربي يرفد، سراً، الشرخ الداخلي في «النظام» المسيطر[2]. فالإرهاب ـ بهذه المنزلة ـ حسب رؤية بودريار هو الذبذبة الصادمة لهذا الارتكاس الصامت. ذلك أن الأمر هنا لا يتعلق بصدام حضارات ولا بصدام أديان، كما يتعدى بكثير العلاقة المضطربة بين الإسلام وأميركا اللذين تجري المحاولات لحصر النزاع فيهما لتوليد وهم مجابهة مرئية. صحيح أن في الأمر تضاداً أساسياً، لكنه تضاد يُبيِّن، أن العولمة المنتصرة تخوض صراعاً مع ذاتها. وفي هذا المعنى يمكننا الحديث عن حرب عالمية، ليست الثالثة، بل الرابعة وهي الوحيدة العالمية حقاً، لأن رهانها هو العولمة بالذات[3].

2 - «المكارثية» المستعادة عبر الشبكة

قد يكون من أبرز ما أظهرته وسائل الإعلام الأميركية- وهي تردِّد أصداء تفجيرات نيويورك- هو ما عكسته برامجها الثقافية والسياسية في خطابها الموجه الى الداخل الأميركي بالذات. فقد أصبح المجتمع الأميركي عرضة لحملة هائلة من الضغوط وقمع الحريات تحت حجة المحافظة على

[1]- بودريار- المصدر نفسه- ص 107.
[2]- المصدر نفسه – ص 115.
[3]- المصدر نفسه- ص 112.

العقيدة الأميركية ودورها الرسالي في العالم أجمع. والذي حصل هو انقلاب المعادلة القائلة، ان أميركا كانت فيما سبق متوحشة في الخارج ودودة وديمقراطية في الداخل. حتى إن هناك من الباحثين الغربيين من عاد بالذاكرة الى مرحلة الخمسينيات من القرن العشرين حيث قدمت «المكارثية»[1] نموذجها الشبيه جداً بـ «توتاليتاريات» العالم الثالث. ذلك ظلَّ المسكوت عنه أقوى مما يشيعه الخبر الرسمي المحمول على صهوة الإمبراطورية الإعلامية الهائلة. وقد لاحظ الكاتب اليساري الأميركي جيمس بترارس أنَّ الفاشية حُلّت على المجتمع الأميركي بوجه ودود: من دون محاكمات نورنبورغ، أو مبادئ التفوق العنصري، ومن دون أحزاب ممنوعة رسمياً، أو إبطال للدستور، لكن بالحماسة القومية نفسها، والقوانين الدكتاتورية الاعتباطية، والغزوات العسكرية العنيفة. يضيف: بعد الحادي عشر من أيلول ظهرت أميركا من داخل فبدت كمياه راكدة سقطت عليها صخرة ضخمة. كل شيء راح ينكشف على الملأ، فلم تعد القيادة السياسية العليا تملك الزمن الذي يمكِّنها من استعادة «مقولة القلعة الآمنة» بالسرعة القياسية المطلوبة لدولة عظمى كأميركا[2].

الحاصل بعد سقوط برجي نيويورك كما يبيِّن بترارس أنَّ علامات دولة البوليس في الولايات المتحدة بدت واضحة في كل مكان. وأنَّ صفة الدولة الشمولية التي يتحول فيها المجتمع المدني إلى شبكة من المخبرين السريين، هي صفة أميركية بامتياز. ولعل أبرز المعلومات التي استعصت على شبكة الإعلام الأميركي الموجَّه، أنَّ مكتب التحقيقات الفدرالي (F.B.I) حضَّ كل مواطن أميركي (بعد 11 أيلول) على التبليغ عن أي سلوك مريب يقوم به أصدقاء وجيران أو أقرباء ومعارف غرباء. والحصيلة أنَّ ما بين أيلول وتشرين الثاني 2001 تمَّ تسجيل ما يقارب سبعمائة ألف اتهام لآلاف الشرق أوسطيين من الجيران وأصحاب المحلات التجارية المحلية والموظفين (كما) وُجِّهت إليهم التهم، مثلما حدث مع العديد من المواطنين الأميركيين الآخرين. لم تقد أي من هذه التهم إلى أي معتقل أو حتى إلى معلومات متعلقة بـ11 أيلول. وعلى مدى الشهور الآتية على الحادث قامت الشرطة الفيدرالية بالتحقيق مع مئات وآلاف من الأشخاص الأبرياء ومضايقتهم. عشرات الملايين من الأميركيين أصيبوا بهوس الخوف من «الإرهاب» في عملهم اليومي، وفي أثناء التسوق وخلال فترات الراحة. لقد أحجم الناس عن نقد الحرب أو الحكومة، حتى لو كان بألطف العبارات، خوفاً من أن يوصموا بمؤيدي الإرهاب، أو أن تكتب التقارير بحقهم، أو أن يتعرضوا للتحقيق،

[1]- نسبة الى الوزير جون مكارثي الذي تولى قمع حركات المعارضة والحركة النقابية الاميركية في الخمسينيات من القرن العشرين وأدت أعماله الى تحويل المجتمع السياسي الأميركي الى مجتمع استبدادي يشبه إلى حد بعيد الدول الاستبدادية في العالم الثالث.
[2]- جيمس بترارس، حراك دولة البوليس في كل مكان، ترجمة ناصر ونوس - راجع جريدة النهار 2002/6/12.

أو أن يفقدوا عملهم. ولكي يعيد فرقاء البيت الأبيض والبنتاغون ووكالة المخابرات المركزية والـ إف بي آي (الوجه الودود) للتوتاليتارية الداخلية جرى إلقاء المسؤولية والتركيز على العرب خاصة المسلمين منهم بوجه عام. وبحسب جيمس بيترارس إنَّ الفاشية «الودودة» التي وصفت بها الولايات المتحدة الأميركية بالداخل مارست لعبة مزدوجة حيال هؤلاء «الغرباء»: هي تعتقلهم وتحقّق معهم وتتهمهم وتستهدفهم ـ بينما ينادي خطابها الشعبي بفضائل التسامح والتعددية الدينية. ليست مبادئ التمييز العنصري واضحة للعيان، لكن التصوير العنصري لـ«الشرق أوسطيين» هو نهج عملي ثابت ومقبول تقوم به الشرطة الفيدرالية، والحكومية، والمحلية. إنَّ الكثافة العالية للجماعات العربية، كما هي الحال في ديربورن، ميتشيغان، يظهر كأنهم يعيشون في غيتو، بانتظار مذبحة تدبر لهم وتحل بهم. ويرى رئيس مكتب التحقيق الفيدرالي أنَّ جميع الجمعيات العربية الخيرية والأهلية وغيرها تدعم الإرهاب، وهي موضوع تحقيق وأعضاؤها أهداف للاعتقال. لقد خلقت الحملات العنيفة لدهم ممتلكات الجماعات الأهلية عقلية حصار، وأثارت حملة رجال الشرطة أشد الغرائز عنصرية وحرَّضت اندفاع الإهانات والعداوات الأهلية[1].

ولبيان آلية توظيف هذا الاعتقاد الديني في حقل الممارسة السياسية نشير إلى أن ثمة لاهوتيات وطوائف عديدة ومتشعبة تؤمن بهذه الفلسفة الانقضائية التدميرية. لكن الأكثر نفوذاً على الصعيد السياسي ـ كما يبيِّن بترارس ـ هم أولئك المعتنقون لأفكار اللّاهوتي الأنجلو ـ إيرلندي جون نيلسون داربي الذي نشر في منتصف القرن التاسع عشر فكرة التفسيرات الحرفية للكتاب المقدس. وهي التفسيرات التي قدّمت ترتيباً زمنياً مفصلاً لنهاية العالم الوشيكة. لقد قسَّم داربي التاريخ إلى مرجعيات تحدّدها كيفيات التدخّل الإلهي. وأعطى سفر الرؤيا في العهد الجديد أهمية لم يعرفها من ذي قبل. كما بشّر بقرب تحقيق النبوءات لجهة عودة اليهود إلى فلسطين والمجيء الثاني للمسيح الذي يليها[2].

لم ينأ فريق المحافظين الجدد عن تسويق هذا الاعتقاد حين أمسك بناصية الإعلام والسلطة قبل الحادي عشر من سبتمبر وبعده. فثمة كثيرون منهم يؤمنون بذلك ويزعمون أنهم باعتماد استراتيجية التدمير المفتوح، للنظام العالمي، وهو ما عرف بنظرية «الفوضى الخلاَّقة»، إنما يمهّدون السبيل للقيامة الكبرى للمخلّص. ومنهم من ذهب إلى مخالفة داربي ـ كفرقة «الإعاديين» ـ واتهامه بتحريف النصوص الكتابية وتشويهها.

[1]- جيمس بترارس، مصدر سبق ذكره.
[2]- المصدر نفسه.

وهؤلاء لا يبنون إيمانهم بعودة المسيح على أساس النبوءات الكتابية، وإنما على الفعالية السياسية. ففي رأيهم أن المجيء الثاني للمسيح لن يحدث، قبل أن يهيئ العالمُ مكاناً له. ويرى «الإعاديون» الذين يتمثل الحكام الحاليون للولايات المتحدة، الكثير من آرائهم الميتافيزيقية، أن الخطوة الأولى لتهيئة العودة (عودة المسيح) هي «مَسْحَنَة» أميركا، وبالتالي «مَسْحَنَة» العالم كله. وبالتالي فإن النية الرئيسة للسياسات المسيحية ـ بحسب اعتقاد هؤلاء ـ هي ضمان الغلبة على الأرض لملكوت المسيح. ويتفق الأميركيون المناهضون والمعادون لمثل هذه المبادئ على أن الحركة المعروفة باسم اليمين المسيحي أو «المتديّن»، تمثل أكبر خطر منفرد على قضية الفصل بين الدين والدولة. ذلك لأن منظمات هذه الحملة اللّاهوتية، الايديولوجية الشرسة تسعى جاهدة إلى فرض الآراء المسيحية الأصولية عبر إجراءات حكومية على جميع الأميركيين، وتالياً على قطاعات كبيرة في العالم. فتحقيق السيادة المسيحية يتطلب إلغاء الفصل الدستوري بين الدين والدولة.. والاستعاضة عن النظام الديمقراطي بحكومة ربّانية (ثيوقراطية) تحكم بالقانون التوراتي. كما يوجِبُ إنهاء جميع البرامج الاجتماعية الحكومية، لكي تتولى الكنائس هذه الرعاية. يقول غرانت استطراداً «إن فتح العالم هو ما كلّفنا المسيح بإنجازه. علينا اكتساب العالم بقوة الإنجيل، وعلينا ألاّ نقبل بأي شيء أقل من ذلك. إذ فقط عندما يتم الفتح الشامل يمكن للمسيح أن يعود»[1].

3 - رهاب الإعلام الألكتروني

يعد الإنترنت وسيلة اتصال لا غنى عنها في الولايات المتحدة، حيث كل أميركي من اصل اثنين موصول على الشبكة، وحيث 50% من المستخدمين يملكون وصلات ذات كفاءة عالية. غير أن أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر)، ولجوء الإرهابيين المفترض للإنترنت من أجل الاتصال فيما بينهم وتحضير عملياتهم، أدى الى تغيير ملحوظ في تعاطي الحكومة الأميركية مع الشبكة. وعليه فبعد بضع ساعات فقط من الاعتداءات عمد مكتب التحقيقيات الفدرالي FBI الى استخدام مقرات مزودي خدمات الإنترنت الرئيسيين Hotmail، AOL، Earthlink، في البلاد على سبيل التحقق من تبادل محتمل للمعلومات بين الإرهابيين عبر البريد الإلكتروني. لقد أكدت الصحيفة عبر الانترنت Wired في تحقيق أجرته، أن عملاء الشرطة الفدرالية حاولوا أيضا تركيب نظام المراقبة الإلكتروني Carnivore الذي سمي من جديد DCS1000 على أجهزة توزيع الخدمات الرئيسة الخاصة بمزودي الخدمة عبر الانترنت المتمركزة في الولايات المتحدة. ووفقاً لصحفيين من

[1]- المصدر نفسه.

صحيفة Wired فإن «عملاء من الشرطة الفدرالية قد تقدموا لتركيب أجهزتهم، ووعدوا بتحمل كافة تكاليف التركيب والتشغيل». ويبدو أن الشرطة الفدرالية قد طالبت مسؤولي شركات الإنترنت العملاقة هذه، بالحصول على جميع المعلومات المتأتية من حسابات على الإنترنت يتضمن عنوانها كلمة «الله»، كما يبدو أن جميع مزودي الخدمة قد حذوا حذو Hotmail وتعاونوا بشكل كامل مع أجهزة الأمن الأميركية[1]؟

إذا كانت السلطات تحاول ضبط تداول المعلومات عبر شبكة الإنترنت ومراقبة ما يُقال ويُتداول، فهي في الحقيقة تسعى لاستغلال الانترنت في سبيل تأمين الدعاية للولايات المتحدة فيمحاربتها للإرهاب. في هذا المجال أعلنت صحيفة New York Times أن مكتب التأثير الاستراتيجي OSI Office of Strategic Inflience، كان يقترح اللجوء إلى نشر معلومات زائفة لدى وسائل الإعلام الأجنبية لا سيما بنشرها على مواقع إنترنت مزيفة يديرها في الواقع هذا المكتب نفسه، أو عن طريق رسائل الكترونية موجهة الى صحفيين أو مكاتب تحرير. ولقد أكد الناطق باسم البيت الأبيض آري فليشر، وذلك على أثر الاستنكار الكبير الذي أثاره هذا الخبر، أن الرئيس بوش كان يجهل كل شيء حول مشروع مكتب التأثير الاستراتيجي OSI، وقد أمر بإغلاقه بحجة ـ حسب دونالد رامسفيلد ـ أن «البنتاغون لا يكذب على الشعب الأميركي ولا على الجمهور الأجنبي»[2].

وفي بداية شباط(فبراير) 2002 أعلن رسمياً الصحافة عن افتتاح مكتب جديد داخل البنتاغون سُمي «مكتب مراقبة المعلومات». وهذا المكتب مكلف بتطوير تقنيات جديدة تمكن من اكتشاف تصرفات قد يقوم بها إرهابيون محتملون، كعمليات الشراء عبر الانترنت بواسطة البطاقة الزرقاء أو إجراء جوازات للسفر، وتتم العملية عن طريق فرز المعلومات المتعلقة بتصفح الإنترنت، وتقوم وزارة الدفاع بتمويل هذا البرنامج بمبلغ 200 مليون دولار سنوياً. ثم إن هذه الأنظمة المطورة، حسب جون بويندكستر مدير هذا المكتب، ستمكن المحللين من انتقاء المعلومات المتعلقة بالسفر الى مناطق تُصنف أنها خطر، ومن التعرف إلى الرسائل الألكترونية والتحويلات المالية المشبوهة. وتُلتقط المعلومات بواسطة أجهزة تسمح لوكالات الاستخبارات، بعد موافقة الحكومات والشركات، باستخلاص المعلومات بشكل مستمر، وقد سمى معارضو هذا البرنامج «البرنامج على طريقة أورويل». تتفق عدة منظمات للدفاع عن الحقوق الشخصية أن المعلومات ذات العلاقة

[1]- الإنترنت في أميركا- «مكارثية» ما بعد 11 أيلول- تقرير هيئة تحرير «أنترنت تحت المراقبة» نقلاً عن موقع www.rsf.org
[2]- للوقوف على أبرز ما جاء على لسان وزير الدفاع دونالد رامسفيلد في هذا الخصوص، راجع التحقيق الذي أجرته صحيفة «نيويورك تايمز» حول نشاط مكتب التأثير الإستراتيجي التاسع لوزارة الدفاع الأميركية في 2002/2/19.

بأشخاص لا علاقة لهم بالإرهاب والتي ليس للدولة أن تعلم بها، سيتم استخراجها حكماً. ووفقا لمارك روتنبرغ مدير مكتب EPIC، فإن السلطات ستجد بحوزتها معلومات لم يكن يصل إليها حتى هذا الحين سوى السلطات القانونية في إطار البحث في الجرائم، وهو يدين واقع ألا يكون ثمة هيئة مكلفة بضبط المعلومات التي يتم جمعها بهذا الشكل[1].

مع سيطرة المحافظين الجدد على البيت الأبيض، ولا سيما منهم أصحاب النزعة الدينية، ستمتلئ الفضائيات ووسائل التواصل الإلكتروني بخطاب لاهوتي يمجّد الذات الأميركية ويشهر العداء للإسلام والمسلمين

وفي إثر «زلزال 11 سبمبر، سينبري عدد من العاملين في الميدان الاستراتيجي، إلى توصيف السلوك الإعلامي الذي مارسته الولايات المتحدة تجاه العالم بأنه تطبيق للحرب العالمية الرابعة بامتياز. فإذا كانت الحربان العالميتان ـ الأولى 1914 والثانية 1945 والثالثة هي ما عرف بـ «الحرب الباردة» (1945 - 1990). فإن الحرب العالمية الرابعة هي تلك التي لا تنفك تجتاح عالم اليوم، عبر الميديا الفضائية وثورة الاتصالات بتقنياتها المختلفة. وقد خلع السياسيون والاستراتيجيون الأميركيون على هذه الحرب التي سوّقتها محطات إعلامية كبرى أوصافاً عدة مثل: «الحرب الشاملة على الإرهاب»، و«الحرب الاستباقية»، و«الحرب اللامتكافئة »، و«الحرب ضد الفوضى»، و«الحرب الدائمة» وأخيراً «حرب الجيل الرابع»[2].

غير أن هذه الأوصاف والتسميات تندرج على الجملة، في وعاء استراتيجي واحد، حيث راحت تظهر معالمه بقوة بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001. وأياً تكن التأويلات التي أخذ بها الخبراء منذ ذلك الوقت، فإن الوظيفة المرصودة للحرب العالمية الرابعة تقوم- بحسب الاستراتيجي البلجيكي ف.ب. هويغيه (F.B. Hoyghe)- على ثلاث مزايا[3].

- **المزية الأولى:** استراتيجية ومادية، وهي تعني حرمان الخصم من قواه، من قَبل أن يتمكن من الوصول إلى الولايات المتحدة وذلك عبر تدمير قواعده الخلفية.

- **المزية الثانية:** رمزية ورادعة: وتعني، توجيه رسالة قوية للإرهابيين وللديكتاتوريين، وإفهامهم

[1]- «نيويورك تايمز»، المصدر نفسه.

[2]- محمود حيدر ـ لاهوت الغلبة ـ التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية ـ دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث المعمقة – بيروت 2009 – ص 194.

[3]- ف.ب. هويغيه – الجنون الإستراتيجي في الحرب العالمية الرابعة- ترجمة جورجيت حداد- فصلية «مدارات غربية» العدد الثاني – صيف 2004 – نقلاً عن Observations d’infostratégie aobsintostrat@club- internet.Fr.

أن الولايات المتحدة سترد على أي ضربة. وبالتالي إحباط مشاريعهم ومنع انتشارها عبر الخوف من القوة العظمى.

- **المزية الثالثة:** إيديولوجية وسياسية: وتعني نشر الديمقراطية في العالم. ذلك أن ترويع أعداء أميركا ليس سوى مقدمة لنشر الحكم الصالح في الكرة الأرضية كلها، وتعميم السوق وحقوق الإنسان. فالمشروع الحربي الأميركي يهدف، وفق التعبير المعتمد، إلى جعل العالم مكاناً أكثر أماناً للديمقراطية. وهذا يعني بشكل خاص جعل هذا العالم آمناً للولايات المتحدة.

إن هذه المزايا التي شكلت «الهندسة اللاهوتية» للجيل الأخير من حكام الولايات المتحدة، كانت جاهزة لتبرِّر حروبهم على عوالم، كان من المستحيل تكييفها أو مطابقتها، لقواعد العمل الأميركي في العالم إلاّ بالقوة. لكن المحافظين الجدد لم يكتفوا بعد الحادي عشر من أيلول 2001 بإشهار الحرص على أهمية مثل هذه الاستراتيجية، بل إنهم قطعوا شوطاً إضافياً في الطريق الذي يمنح «جنونهم الحربي»، بُعْدَه الرسولي. وثمة اعتقاد راسخ لدى هؤلاء يقوم على الادعاء بأن هناك استثنائية أميركية قوامها، أن ما لا يحقّ لسواها في القانون الدولي وشرعة الأمم المتحدة، إنما هومباحٌ لها. لذا لا ينفكون يعلنون أنهم يريدون الإمبراطورية. ولكن- كما يزعمون- هي أمبراطورية خيِّرة لا تسعى إلى اغتصاب أية أرض، ولا إلى ظلم أحد. إنهم يكررون أيضاً، أن على الولايات المتحدة، الدفاع عن مصالحها، (ولكن هذه المصالح تتوافق ـ وأيضاً، حسب زعمهم ـ مع تحرير البشرية، وبالتالي مع منطق التاريخ...[1].

4 - بروباغندا إعلامية: النصر أو الإبادة

عندما كتب ريتشارد بيرل[2]، الذي لقّبه، المعجبون بأفكاره، بـ « أمير الظلام »، «ليس من حل وسط لأميركا، إما النصر وإما الإبادة»، لم يكن كلامه هذا، من قبيل الغلواء الساذجة. كان يعني في العمق الطريقة التي ينبغي على الولايات المتحدة ألاّ تحيد عنها، وهي تؤسس للقرن الحادي والعشرين.

كان بيرل يرمي، إلى ما سبق للفيلسوفة الألمانية حنّة أرندت (Hannah Arendt)، أن رمت إليه، وهي تلاحظ مسارات حرب فيتنام: «يجب أن نعمل ليس على غزو العالم، بل على التفوق في معركة تستهدف عقول الناس»... وكانت تقول «إن هذا الشيء هو أمر جديد في هذا الكمّ الهائل من

[1]- هويغيه – المصدر نفسه.
[2]- أحد أبرز المنظّرين لنظرية الفوضى الخلاّقة في طاقم المحافظين الجدد وأحد مستشاري الرئيس جورج دبليو بوش في ولايته الثانية.

الجنون البشري الذي سجله التاريخ...»[1].

المعلقون على كلمات ريتشارد بيرل الأثيرة، ذهبوا في الاستدلال إلى «بؤرة المعنى»، فوجدوا أن المحافظين الجدد، باقتناعهم، أن على الولايات المتحدة، إزالة محور الشر أو الزوال، وبتغذيتهم خطاب السيطرة المطلقة باسم وضعية الضحية، إنما يضعون أنفسهم عن قصد في السياق الصوفي، بينما هم يُتهمون غالباً باللاأخلاقية.

مثل هذه الإشارة، تنطوي على أهمية خاصة، لجهة تشكّل العمارة الإيديولوجية المركبة للاّهوت السياسي الأميركي، وللاهوت المحافظين الجدد بصفة مخصوصة. فالغلو الإعلامي الذي يطفو على سطح الزمن الأميركي الجديد، ويكسو لغة «حكماء البيت الأبيض»، يترجم تلك العمارة الإيديولوجية في ذروة مراتبها.

قد يكون من السخف إرجاع خطاب الحرب الشاملة ضد «الإرهاب» و«الدول المارقة»، إلى «سذاجة» مزعومة، أو إلى «وحشية» أميركية. فالحقيقة أن فعل مثل هذه السياسة لا يعاني قلّة التمحّص بقدر ما يعاني الغلو الإيديولوجي. فالإيديولوجيا، على ما هو معروف، هي في بعض المجالات قناع للمصالح. وهي التي تحدد أيضاً، ما يعتبره كل واحد، أنها مصالحه. ثم إنها تقود أحياناً إلى توسّع في الوسائل بالنسبة إلى الغائيّات، وبالتالي إلى مقاومة مثلث الإرهاب والاستبداد والتكنولوجيا المنتشرة لأسلحة الدمار الشامل. وبهذا المعنى فإن في الايديولوجيا التي تمثّل أهواء الجماعة البشرية، جانباً احتفالياً تدّعي إقامة حقيقة أكثر واقعية من الحقيقة، وذلك بقوة الخطاب وحده. وهذي هي بالضبط، حقيقة المحافظين الجدد[2].

لعل من أبرز مفارقات الانتشار الإعلامي بعد الحادي عشر من سبتمبر، أن المخططات والبرامج الاستراتيجية التي تحكم النزاعات الدولية، باتت سلعة إعلامية عبر الأثير. وهذا لا يعود بالطبع إلى شعور مراكز القرار بلا جدوى أهمية الاحتفاظ بالأسرار. بل على العكس فإن كثيراً مما كان يعدّ سراً استراتيجياً أصبح مادة للتسويق بما يؤديه من خدمات للمصالح العليا. وهذا ما حصل بالفعل عندما تحولت شاشات التلفزة العالمية إلى نوادٍ للمناظرات حول قضايا في غاية الحساسية والخطورة. فقد أعلن المحافظون الجدد المتحلقون حول الرئيس بوش عناصر التفكير الاستراتيجي، لجيل الحرب العالمية الرابعة (G.W.O.T) بمجموعة من المبادئ، جاءت على الوجه الآتي:

---

[1]- حنة أرندت - فيلسوفة أميركية من أصل ألماني. انظر كتابها: الثورة والحرية - رأي في الثورات - ترجمة خيري حماد - دجار الكتب والوثائق القومية - القاهرة - 2011 - ص 161.

[2]- ف.ب. هويغيه - مصدر سابق.

أولاً: العدو فريد ومطلق وإنه يتألف من هؤلاء: الإرهابيون، السلفيون، الشيعة، الاستبداديون، البعثيون، الأنظمة الإسلامية، الديكتاتوريات ما بعد الشيوعية، وهي كلها متساوية- بنظر المحافظين الجدد- لأنها تؤلّف الخطر نفسه.

ثانياً: لا فرق بين النية العدائية والقدرة العدائية. بين التنفيذ والنيّة، بين الجريمة والسلاح. فالحرب دائمة. من هنا، ضرورة الوقوف على كل الصعد ضد أي خطر متوقع، سواء جاء من عدو معلن، أو من منافس محتمل.

ثالثاً: الكرة الأرضية هي ساحة المعركة. لم يعد هناك منطقة محميّة (أرض الولايات المتحدة لم تعد مقدّسة). فالخطر، خصوصاً الإرهابي، قد يأتي من كل مكان من دون أن تُكبح عوامله باعتبارات السيادة أو توازن القوى. على العكس، يجب القيام- بحسب هؤلاء- بالهجوم على أرض الخطر في العالم العربي والإسلامي، وزعزعة الأنظمة السيئة.

رابعاً: السلاح، يجب احتكاره. وإذن يجب القيام بالحرب للقضاء على الأسلحة. من هنا، أهمية مسألة أسلحة الدمار الشامل.

خامساً: الخطر يناقض متطلبات الأمن المطلق. من هنا، الضرورة المزدوجة، للمراقبة الشاملة والقدرة على الرد ضد كل المخاطر. وهذا يقود إلى قيام العلم بكل شيء، كما يقوم على الشعور بامتلاك قوة كلية القدرة والجبروت..

ببساطة شديدة، تبدو عقيدة «الجيل الرابع»، عقدية مركبة. فهي تخلط- كما رأينا- بين العناصر (المبادئ) الخمسة (العدو، نية العدو، الأرض، السلاح، والخطر)، ضمن مفهوم واحد. وبصورة أوضح، فإن هذا المفهوم، مفهوم يرمي إلى إزالة كل الأخطار المحتملة دائماً وفي كل مكان. وبما أن توازن القوى لا يزال بصورة واسعة لمصلحة أميركا، والعدو لا يمكن ردعه بالخوف من العقاب، كما كانت حال الاتحاد السوفياتي، فإن المعركة ليس لها في الواقع سوى هدفين: الزمن والصورة.

-**الزمن**: لأنه يجب العمل بسرعة قبل فوات الأوان.

-**والصورة**: فلأن المحافظين الجدد مقتنعون بأن 11 أيلول/سبتمبر، هو ثمن الخطأ الماضي في عدم القدرة على ترويع العدو[1].

[1]- هويغيه – المصدر نفسه.

5 - لاهوت الإعلام كسلاح مطلق

أكثر ما يحمل اللاّهوت الإعلامي الأميركي على الغبطة، حين يجد من مأثورات الحداثة، ما يسوّغ له أفعاله، ويضفي عليها صفة المشروعية. ومع صعود المحافظين الجدد سيأتي من يستعير من موروث الحرب العالمية الثانية، ما يؤدي قسطاً من هذه المهمة. ولقد كان على وزير الدفاع الأميركي في عهد الرئيس جورج دبليو بوش دونالد رامسفيلد وهو ينشئ ذرائعيته لحرب العراق، أن يتذكر هذه الكلمة الشهيرة لونستون تشرشل قالها الأخير في العام 1944: «إن الحقائق الاستراتيجية تحتاج في كثير من الأحيان، لأن تكون محميّة من جانب «حرس من الأكاذيب». وهذه المأثورة، التي ستتحول في الثقافة السياسية للمحافظين الجدد، إلى ما يشبه الأطروحة، ليست بعيدة من فلسفة التبرير الذي هو سمة راسخة في التاريخ الأميركي. وهو ما سيُظهر لنا، بما لا يقبل الغموض، الطريق الذي تمتزج فيه الأكاذيب السياسية بالحقائق الاستراتيجية[1].

كثيرون ممن يأخذون بهذه الاستعارة الذرائعية، هلّلوا لرامسفيلد في كشفه الجديد، لكن بالنسبة إلى ناقديه، سواء في واشنطن أو في بقية عواصم الغرب، فإن هذه الأطروحة تعيد استثارة تاريخ الفلسفة الحديثة أكثر مما تستثير تاريخ الحرب العالمية الثانية[2].

مع ذلك، فإن الأخذ بها من جانب فريق البيت الأبيض، يجري على سبيل دفع الحجة، بعدما بلغ سيل الانتقادات والتّهم حداً غير قابل للتراجع. ففي خلال الأعوام التي تلت سقوط بغداد شاعت عبارة «حرس من الأكاذيب»، للتدليل على دور الأجهزة الاستخباراتية والإعلامية، في إقناع الرأي العام، بدوافع الحرب، وتسويغ نتائجها على الرغم من موجات الاستنزاف والخسائر التي يتعرض لها جيش الاحتلال، سياسياً وعسكرياً ومعنوياً.

لقد امتلأت الفضاءات الإعلامية بما لا حصر له من الوثائق، والصور، والمعلومات حول وجود أسلحة الدمار الشامل، وحول علاقة نظام صدام حسين المنهار بتنظيم القاعدة، وبأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، لكن سيأتي بعد أسابيع قليلة من داخل مراكز القرار في الولايات المتحدة، من ينظر إلى كل ذلك على أنه محض «أكاذيب». وسيمضي عدد من الباحثين الأوروبيين إلى القول: «إن أهداف الحرب التي أعلنت عنها واشنطن لا يظهر فيها أي تماسك منطقي. أما أفضل الحجج الفكرية الدافعة للحرب فهي كانت على العموم التكتم والنكران...»[3].

[1]- John.G.Mason، Guerre d'irak et guerre Culturelle، Le revue Critique – No 682- mars 2004

[2]- Mason، IPID.

[3]- هويغيه – الجنون الإستراتيجي في الحرب العالمية الرابعة – مصدر سبق ذكره.

سعت إدارة المحافظين الجدد مستغلة تدمير برجي التجارة العالمية في نيويورك، إلى توسيع دوائر التضليل تحت شعار «الاتحاد من أجل السلام». ومؤدّى هذا الشعار الذي يطوي في ثناياه آليات مبتكرة من الديماغوجية السياسية المحكمة، هو إعادة إنتاج قناعات لدى الجمهور الأميركي، تسوّغ الانتقادات الجادة من قبيل «بوش يكذب»، أو «هناك أميركيون يموتون». صحيح أن هذه القضية بمجملها أثارت مسألة أخرى متصلة بسابقتها، إلا أنها قد تكون أكثر إقلاقاً أيضاً، وهي الجذور الفلسفية للإيديولوجيا التي تقف على رأس «الثورة المضادة البوشية»[1]. يجمع مؤرخو الممارسة الساسية الأميركية، على وجود شغف لافت لدى قادة الولايات المتحدة، قوامه، صناعة الأكاذيب، وتشكيل حرس من المفكرين والإعلاميين، ومراكز الأبحاث لتسويغها وتسويقها.

هكذا، لقد غدت الولايات المتحدة في قلب عولمة متطلبات التبرير- كما يلاحظ آريال كولونوموس- فالدولة الأميركية هي وريثة تاريخ طويل في المجال «الأخلاقي». وطبقاً لتاريخها «الطهراني» الذي أضَفَتْهُ عليها البروتستانتينية الزهدية، حرصت على الاضطلاع بدور «منارة الإنسانية» على حد التعبير الذي استخدمه جون فوستر دالاس في الستينيات. وفي مرحلة متأخرة ستلعب عناصر جديدة في المجتمع المدني دوراً رئيساً في صعود قوي لتلك النظرة المثالية المتجددة[2].

الوجه الأبرز في المثال الإعلامي الأميركي سيجري الإفصاح عنه إثر 11 سبتمبر حين تخوض مؤسسة الحرب الأميركية حروبها ونزاعاتها الدولية والإقليمية بلغة دينية. يقول «ويليام رو» وهو أحد الذين عملوا في الخارجية الأميركية إنه بعد الهجمات التي تعرضت لها بلاده في 11 سبتمبر أصبحت أنباء الحرب ضد الإرهاب تهيمن على وسائل الإعلام الأميركية على حساب القضايا المحلية والأجنبية الأخرى. وكرست الصحف الأميركية العديد من صفحاتها لنشر المعلومات المتوافرة، عن حياة وخلفية المشتبه بهم من الخاطفين الذين نفذوا الهجمات. وبدأ الكتّاب الأميركيون يركّزون في مقالاتهم وموضوعاتهم وكتبهم على الإسلام السلفي في المملكة العربية السعودية أكثر من أي يوم مضى. وهذا يعود الى أنها الدولة التي جاء منها معظم المشتبه بهم في الهجمات. وبثت وسائل الإعلام الأميركية آراء لكتاب وخبراء أميركيين يوجّهون فيها اللوم للسعودية والدول الشرق أوسطية الأخرى. لأنها ـ على حد زعمهم ـ وفرت البيئة الملائمة لولادة نشاط الإرهابيين. ويعزون ذلك إلى المناهج التعليمية الدينية في تلك البلدان وغياب الديمقراطية وحرية التعبير[3]. إن ما يريده

[1]- IPID.

[2]- آريال كولونوموس – ماذا لو أصبح العالم بروتستانتياً؟- ترجمة جورجيت حداد – فصلية «مدارات غربية» العدد الاول – أيار (مايو) 2004.

[3]- ويليام رو، الاختلاف بين وسائل الإعلام العربية والأميركية «الاتحاد» الظبيانية 2002/1/30.

الكاتب الأميركي من ذلك هو التأكيد على انخراط الإعلام على الجملة في الحملة الحربية التي تقودها بلاده بقطع النظر عن صدق مسوّغاتها. وإلى هذا يشكل هذا النموذج الأميركي للإعلام صورة درامية عن تدهور الحالة العالمية وبؤسها. وعن التناقض الصارخ بين نظامين من أنظمة القيم. بين نظام التوازن الذي ساد الحرب الباردة وبين التجريبية العالمية المحكومة بما يسمى نظام الفوضى[1].

السؤال الذي يثيره الخبراء في سياق تحليلهم تعامل وسائل الإعلام الغربية والأميركية مع مقولة الإرهاب يبدو على الشكل الآتي:

هل يأتي يوم قد لا يجد الغرب فيه ذريعة لمعاركه الإعلامية والثقافية مع العرب والمسلمين سوى شعاره المستحدث «الحرب على الإرهاب»؟

6 - ديانة الغرب الجديدة

في الإجابات المقدمة حول هذا السؤال تبين أن الفكر السلطوي في الغرب، استنفذ أكثر مخزونه المعرفي في سياق اجراءات الهيمنة التي شغلته على امتداد الأحقاب الكولونيالية المنصرمة. وبعد تفجيرات 11 سبتمبر أصبحت الولايات المتحدة على وجه التحديد أسيرة مفارقة مقلقة: «إنها مطلقة الهيمنة ومطلقة العزلة في الوقت عينه» كما يقرر وزير الخارجية الأسبق هنري كيسنجر[2].

لقد لاحظ عدد من الباحثين في فلسفة «الميديا» المعاصرة أن لا شيء أكثر مدعاة لغواية التدخل المتجدد في المجتمعات العربية والاسلامية من ذريعة الحملة على الإرهاب والقضاء عليه. ولقد أفلحت الصناعة الإعلامية الغربية في إنجاز مساحة وازنة من عمليات توظيف ثقافة العنف على مدى عقود متواصلة. والمفارقة التي تظهر عند هؤلاء هي أن الإرهاب لم يعد مجرد مفردة وافدة من خارج، بل هي ستغدو مقولة تُسوَّق ويعاد إنتاجها بشغف نادر من جانب النخب المحلية. ولو كان لنا أن نمضي في استبيان القضية المطروحة لقلنا إن المشكلة لا تمكث في المبدأ الأخلاقي للموقف الذي يدين العنف الأعمى، فهذا من بديهيات الفطرة الإنسانية أنىَّ كانت انتماءاتها وهوياتها القومية والدينية والحضارية، وإنما في سياق الغزو الثقافي الشامل الذي يلعب فيه الإعلام دوراً حاسماً. المشكلة إذاً، تكمن في السياق الذي تندرج فيه مقولة الإرهاب بوصفها مقولة صنعها العقل الغربي ومهَّد لها أرض المشرق العربي ومغربه. ثم مضى بها إلى الحد الذي وجدت من يحملها عن ظهر قلب من المثقفين

[1]- ويليام رو – المصدر نفسه.
[2]- هنري كيسنجر- زلزال السيادة – جريدة واشنطن بوست- 2002/1/9.

والخطباء والمفكرين. فلو نظرنا قليلاً الى (شريط الإخبار) من أوله، لَحَقَّ القولُ «إن الحرب المفتوحة على الإرهاب، هي حرب الغرب على منتج صنعه الغرب نفسه بإتقان، ليجد له سبيلاً إلى استباحة المنطقة وتحويلها إلى ما هو ادنى الى مستوطنات تنوء بالحذر والقلق والعنف الأعمى»[1].

في السياق نفسه كتب الصحافي البريطاني روبرت فيسك مقالاً في صحيفة «الإنديبندنت»، يشير فيه إلى ما أسماه «دين الغرب الجديد» وفيه يتساءل: «لماذا لا يتوقف الغرب عن نشر القنابل وقذائف اليورانيوم المخصب على شعوب الشرق الأوسط، ولماذا لا يتوقف عن إرسال جيوشه لاحتلال أراضي المسلمين، وعن رشوة القادة العرب لسحق شعوبهم. ثم يضيف: إن العدالة لا تُصنع من المياه المالحة حيث لا يزال قادة الغرب يرغبون في أن يحكموا العالم وهم يخاطرون بأوضاعهم وسمعتهم ومستقبلهم السياسي وحياتهم. وكل ذلك بذريعة تسييل هذا المفهوم الغريب الذي يسمونه الحرب على الإرهاب، وهو في الحقيقة دينهم الجديد»[2]...

هذه الخلاصة من مقالة روبرت فيسك، تظهر ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ مبلغ نقد الغرب نفسَه حيال مقولة راحت تستحل البيئات الثقافية العربية وتترسخ في أعماقها. أما دلالة الأمر، فهي تتعدى البيان الإعلامي ذلك بأن سمي بـ «دين الغرب الجديد» المثقل بذرائعيته، هو ثقافة مستحدثة آخذة في التحول إلى نظرية معرفة لدى نخب واسعة جداً في عالمنا العربي والإسلامي، ثم لتتحول إلى فِتَنٍ شريدة في طول الارض العربية وعرضها.

[1]- محمود حيدر – عقيدة الغرب المستحدثة – البيان – دبي 2014/4/26.

[2]- روبرت فيسك «دين الغرب الجديد» – «الاندبندت» لندن – 2014/4/15.

الميديا الجديدة وفراسة ابن خلدون
إعادة تشكيل الخبر والمجتمع والعالم

محمود بري[*]

يتناول البحث التالي قضية الميديا بوصفها قضية سوسيو ـ ثقافية تترتب عليها متشكُّلات بنية الوعي في المجتمعات العالمية ومن بينها مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

يسعى الباحث اللبناني محمود بري هنا إلى درس الإعلام المعاصر وثورة الاتصالات انطلاقاً من رؤية تاريخية لفعالية الخبر في تشكيل وعي الجماعة الحضارية وثقافتها.

المحرر

الرحلة العربية من الإعلام إلى "الميديا" لم تكن سهلة البتّة، بقدر تعثُّرها في الوصول بعد إلى غايتها. ولو شئنا الشفافية لقلنا إنها ما تزال إشكالية متواصلة يحتدم بشأنها جدل كبير، فضلاً عن أنها مبحث هائل متعدد الأبعاد بين ما هو معرفي وما هو تقني، وما يتصل بالتاريخ وما يرتهن للثقافة والحاضر وما يتفاعل في نفس الفرد كما في المجتمع.

لكن طالما أن الحديث بلغ عتبة الميديا، فلا جدوى بعد من الاستنقاع في عصر "الإعلام" للتعبير عن المفهوم المقصود، لأن لفظة الإعلام بالمعنى المطروق والمتعارف عليه، يبدو أن دورة الحياة قد تجاوزته، بمقدار ما تجاوزت "الميديا الجديدة" مختلف الكوادر والأطر التي وضعتها هذه الدورة للإعلام. فهذا النمط الإخباري التقليدي الموجّه والذي لطالما جرى تقديمه بمعنى "التبليغ"، وكان يجري توجيهه بداية من جانب السلطة (الدولة) إلى "الرعايا"، إنما كان يدور في خدمة الدولة إياها، ولا يلتزم لا بالحقيقة ولا بالواقع المعيش، بل بما ينبغي أن تكون عليه الأحداث

*ـ باحث في سوسيولوجيا الإعلام والتواصل ـ لبنان.

وأخبارها لكي تسهم في مسيرة السلطة وسلامة السلطان. والإعلام التقليدي بهذا المعنى كان أولاً وأخيراً إعلام السلطان أو الدولة ولسانها الذي "تبلِّغ" بواسطته رعاياها ما تتطلّبه منهم وما ينبغي عليهم معرفته والقيام به أو الامتناع عنه. بهذا المعنى كان الإعلام بمفهومه التقليدي المُشار إليه، ابن السلطان وخادمه. وعلى العكس جاءت الميديا" التي هي ابنة الفرد الاجتماعي، يسوقها كما يشاء، ويُلبِسها ما يختار لها من أزياء، ويوجهها إلى من وما يريد ويختار، بعيداً عن "عسس" الدولة وعن مصلحة السلطة. ويمكن القول إن الميديا بهذا المعنى هي ابنة المجتمعات الجديدة التي أنشأتها. فهي لسان الناس خارج متطلّبات السلطان، ولسان الفرد بوجه طاغوت السلطة ومحاذيرها، ولسان المجتمع المتحرر من قيود التقليد، المجتمع بما هو أفراد من كل شكل ومزاج. الإعلام كان "نظامياً" بمعنى ارتهانه لأسس وأهداف محددة لا ينبغي أن تُمسّ ولا أن يحيد عنها، بينما الميديا الجديدة هي الخروج على الحدود المفروضة، والتعبير، ليس عن رغبات الدولة وأوامر السلطة ومحضوراتها، بل عمّا يعتمل في صدر الفرد والتعبير عمّا يهمه بنفسه، وعن رأيه الخاص وهواه الشخصي ومصلحته الذاتية وحلمه الذي يختاره. وإن شئنا التبسيط التعميمي نقول إن الإعلام هو نشر رأي الذين فوق، بينما الميديا هي بث ما في نفس الفرد والقوم وفي الذات الفردية والجماعية.

مجال عمومي جديد

تاريخياً ارتبط مصطلح الإعلام بمؤسسات الصحافة المكتوبة، ثم انضمّت إليها الإذاعة فالتلفاز. كانت وظيفته تتمثل في إنتاج مضامين مُعدّة مُسبقاً وموجّهة لـ "الجمهور". أما الميديا فقد قفزت من بين أيدي السلطان وأدواته (السلطوية) ورقاباته العتيّة، وامتطت صهوة التقنيات الحديثة الرقمية الضاربة في عالم السيبرانية كالحاسوب والهاتف المحمول... والتي تقوم، ليس فقط بعمليات التوصيل والنقل والتواصل، بل أيضاً بعمليات النقد والابتكار والتجديد وإبتداع الآراء والمواقف والنشر. صحيح أن هذه التقنيات الجديدة أصبحت تؤدي وظيفة الصحيفة والتلفاز والإذاعة والكتاب معاً، إلا أنها تميّزت باللمسة الشخصية للفرد الذي لم يعد مُلزماً أن يكون من ضمن "النُخبة" الذين "أمسكوا ناصية" الإعلام في صورته الكلاسيكية، لكي يتمكن من إيصال صوته، وصار في إمكان أيّ كان أن يقول وينشر ما يراه، وأن يُعبرّ عن أفكاره ورغباته ومصالحه، من دون أن يكون سجين التلقّي والاستماع والتنفيذ. وهذا ما أسقط فكرة الحتمية في الخطاب الإعلامي، والتي كانت تحكم الإعلام العربي تاريخياً (على وجه التحديد) ومعه أيضاً الديكتاتوريات المشابهة، وفتح

الباب واسعاً أمام مجال إعلامي عمومي جديد يختلف عن الذي كان قائماً، مجال يصنعه المواطن وليس الدولة، وبالتالي فهو مجال عمومي حقيقي ومُعبرِّ عن مكنونات الصدور، على الرغم من مراوحته ضمن دائرة الصراعات ذاتها التي كانت تحكم المجال الإعلامي العمومي الإعلامي التقليدي. ومع التداخل والاندماج بين وسائل الإعلام الكلاسية ومنتوج الميديا وتقنياتها الحديثة، ازدهر التنافس والتفاعل بينهما، وكان في مُجمله لصالح الإنسان والحرية. فالميديا الاجتماعية هي وسط فردي دينامي يتحقَّق في الوسط الجمعي والجماهيري.

والواقع أن انتشار التقنيات الإعلامية المتصلة بالميديا الجديدة والإنترنت، أنتج عدداً متصاعداً من الإشكاليات والممارسات تختلف عما كان سائداً تاريخياً بشأن إنتاج المعنى والثقافة والسياسة والمفاهيم المتصلة بكل ذلك في ميدان إعادة تشكيل الوعي الذاتي والمشترك، وبالتالي إعادة تشكيل المجتمع. فالصحافة الإلكترونية على سبيل المثال، جاءت بخطاب صحفي مستحدث، وممارسة إعلامية جديدة، سواء من حيث إنتاج المضمون أو تأسيس علاقة جديدة مع المجتمع المتفاعل. والثابت أن هذا النوع المستجد والمتسارع من الصحافة "اللحظية" الذي اكتسح العالم كلّه، لم يولد كمُعطى مكتملاً، بل جاء بمنزلة ابتكار تقني فكري اجتماعي ثقافي متفاعل مع الذات ومع الآخر ومع الحدث، وهو ابتكار راح يتجدد في سياق غير مُتوقّع ووفق ديناميات لا حصر لها، جاعلاً من الشاشة (شاشة الحاسوب أو هاتف الجيب) نوعاً من الحلبة التي يتبارز عليها أصحاب الأخبار والأفكار بما عندهم، وأمام جمهور عشوائي لا يعرفون أفراده،وبالتالي فكأنهم يحتكمون إلى أناس لا يمكنهم رشوتهم ولا التأثير الإغرائي أو التهديدي فيهم. وهذا ما أفسح لظهور "شخصيات" جماهيرية جديدة، كل قوتها في ما تعرضه من أفكار ومواقف وما تحاجج به من آراء، بديلاً من وجوه "مُستعملة" وأسماء مشهورة وشخصيات قائمة ومُكرّسة ولا تُفسح مكاناً لسواها. وهذا كان من أخطر وأحدث ثمار الميديا الجديدة.

وجهاً لوجه أمام طواحين الهواء

لقد مثّل الفضاء الإلكتروني انفتاحاً غير مسبوق ولا مثيل له في تاريخ الثقافة العربية، وشكّل في الوقت عينه انكشافاً غير مسبوق لأمراض هذه الثقافة وعلاّتها حيث وُجدت. ومن خلال أمراض الثقافة والمعرفة والسياسة وما إليها، تجلّت أمراض السلوك والمجتمعات، وأمراض الأفكار المسبقة والعادات الطاغية والتقاليد الحاكمة. وهذا كلّه هو ما أنتج مجتمعاً جديداً بمعنى ما، هو

مجتمع هذه الميديا الجديدة المتحلل من قيود التقليد وطقوس التكرار والإعادة واجترار المُكرر المُعاد من دون أفق ولا مخرج. فبعدما كان الإعلام العربي على سبيل المثال، في مرحلة أولى، مرآة أحادية الهوية (تعبر عن وجه السلطان ووجهات نظره)، وتعكس بشكل عام وسطحي حالة جماعية لمواجهة الاستعمار والإمبريالية والشيوعية (...) تحت هيمنة واحتكار السلطة والنخبة، أصبحت الميديا الجديدة مُعبرّاً عن هوية حرة ومتعددة ومتنوعة للعالم، وهي هوية أكثر غنى وحيوية بما لا يُقاس، على الرغم من أنها كانت (وما تزال) قيد التشكيل.

يمكن القول من دون مغالاة ولا مغامرة إن الميديا الجديدة هذه هي مصطلح العصر (القرن الواحد والعشرين) الذي نستخدمه لتعريف كل ما يمت إلى شبكة الإنترنت وعملية التواصل الهائلة والميسورة، والتفاعل بين الصورة والصوت والحركة على مسرح التكنولوجيا الضوئية التي نقلتنا إلى عالمها، على الرغم من أن الشبكة العنكبوتية تلك ما انفكّت ضعيفة حيناً وبدائية أحياناً وغير منتظمة في الغالب، في الكثير من أقطار عالم عربي لم تعد توحده... ولا حتى اللغة التي باتت تتهالك تحت وطأة اللهجات والتعابير والألفاظ والأصوات الخُلاسية الناجمة عن تزويج ألفاظ من عامية هذا البلد أو ذاك بألفاظ أخرى من الإنكليزية أو الفرنسية أو الهندية أو الأوردية...، لتوليد حقل تفاهم كلامي مُختلط متدابر متنافر... لكنه شبه مفهوم في معظم أوصاله، وهو ليس لغة عربية في النهاية. وهذا على العكس من لغة الصورة ومقاطع الفيديو مما أتاحته الميديا الجديدة، والتي لا تحتاج إلى مهارات خاصة لفهمها واستيعاب مضمونها، كأي مشهد يحصل أمام المرء في الشارع. لذلك ربما ما انفكّ الخطاب العربي الإعلامي الراهن مرتبكاً ومضطرباً في دوّامة التعامل الاضطراري مع هذه الميديا الجديدة وإرهاصاتها المتّسمة غالباً بنكهة شبابية سِمتها الأساسية الجموح خارج المُعتاد عليه. والملاحظ أن الخطاب الإعلامي العربي عانى وما انفكّ يُعاني الحيرة والإرباك أمام هذه الميديا وإنتاجاتها اليومية المتدفقة؛ ينظر إلى مستخدم هذه التقانة التعبيرية على أنه ناشط في حقل إعلامي غريب، هو بديل من الإعلام المتعارف عليه، ويستهول أو يستنكر أو يتفاجأ أو يُعجب... دائماً بما يجده في هذا النوع الجديد من الإعلام من حرية (يسميها في الغالب تفلُّتاً) وتنوّعٍ (يعتبره نمطاً من الفوضى الشبابية، على أمل أنها لن تلبث أن تهدأ)، ومن نقاشات (يراها تجسيداً للحوار داخل الطواحين الهادرة، حيث يتكلم الجميع مع الجميع، ولا يفهم أحد على أحد). وحين يعطف الإعلامي التقليدي على أبناء هذا الجنس من الإعلام البديل، يرى فيهم ضحايا لِقوى (افتراضية) عالمية (وربما إمبريالية حسب الرغبة) تقودهم لتحقيق غاياتها (الجهنمية)

وتستخدمهم للقضاء على "إعلام الأمة وثقافتها" وبالتالي على "شخصيتها الفريدة". وهذا ما يدفع آباء (بعض آباء) الإعلام التقليدي (ولِنُسَمِّه القديم) إلى العمل على مصارعة طواحين الهواء في محاولاتهم مواجهة الميديا الجديدة التي لا يملكون فكاكاً من عظيم سلطانها وتأثيرها.

صناعة الخبر في الشارع

إن تداخل وسائل الإعلام التقليدية وإنتاجات الميديا الجديدة بتقنياتها التي قرّبت المسافة بين الحدث والخبر المصوّر عنه، حتى جعلتها صفراً (كما لدى نقل حدث اصطدام الطائرة الثانية ثم الثالثة ببرج التجارة العالمي في حدث 9/11)، أدّت جميعها إلى تحويل الإنسان (في أي بلد كان ومن أي طبقة معرفية أو اقتصادية...) إلى مُتابع تشُدّه هذا الميديا وتضطره إلى متابعتها بذهول وشغف. والنتيجة المباشرة لذلك جاءت على شكل تأثّر وإعجاب بهذه الميديا، ثم ارتقت إلى مرحلة التدخل فيها والمشاركة في إغنائها أولاً بالتعليق (انتقاداً أو مديحاً)، ثم بالمشاركة في نقل الحدث، أي في صناعة الخبرفي الشارع مباشرة في مشهد حدوثه. وشيئاً فشيئاً راحت خبرة الشخص غير المحترف تتقدّم وتتطوّر حتى بات في وسعه نقل وجهة نظره بطريقة أفعل وأجدى، وصار بمقدوره التبشير بما يختاره والتحذير مما يكرهه. ومن هنا انتقل إلى ميدان المشاركة في صناعة الرأي العام. وهكذا باتت الميديا الجديدة نوعاً من المصانع الناشطة لإنتاج الرأي العام، لتحلّ بذلك، وإن على مستويات دنيا أحياناً، محل الصُّنّاع التقليديين للرأي العام من كبار المُنظّرين والمفكّرين وأصحاب المشاريع السياسية أو الرؤى من نوع "صراع الحضارات" وما إليه. وجاء التطوّر المتواصل والمستديم بلا توقّف في تكنولوجيا الميديا الجديدة ووسائلها، ليُنشيء موجة متصاعدة من التفكير المبني حول دور شبكات التواصل الاجتماعي "الفعَّال" في توجيه الرأي وصناعته، وبالتالي دورها الفاعل في إحداث تغييرات عميقة في ملامح المجال العمومي للميديا وفي مقدرته على تشكيل المجتمعات بطرقٍ جديدة. وعلى الأثر قام أباطرة الإعلام التقليدي بالمزيد من محاولاتهم للتشكيك بصدقية هذه الميديا وتبهيتها، فاتهموها بالسطحية وبالتسرّع وبعدم التعمّق وبالمغالاة وبالشعبوية... إلا أن مثل هذه الاتهامات كانت سرعان ما تتطاير وتنطفئ بمجرّد متابعة الناس لحدث ما يحصل في بلد بعيد، حيث يمكن لمن يرغب أن يتابعه لحظة بلحظة من خلال وسائل الميديا التي تصبح متيسّرة أكثر فأكثر وأقل تكلفة وبالتالي أقرب تناولاً من قِبل جماهير إضافية من المتابعين في مختلف بلدان العالم. فالأُعطيات التي قدّمتها هذه الميديا وتقدّمها تبقى دائماً أبلغ تأثيراً من كل الهجمات

ضدّها. ومن جرّاء اكتساح هذا النمط الجديد والناجح من الإخبار السريع والشامل، راح الأخصام التقليديون (ولا سيّما في المجتمعات العربية) يتوسّلون مختلف الطرق والوسائل لقطع الطريق أمام الميديا وذلك للإبقاء على كراسيهم في مواقعها على اعتبار أنهم "الصُّناع" التقليديون للرأي العام في بلدانهم من خلال الصحف أو الشاشات، وبدفع وسُلطان "الدولة" التي تستخدمهم. ونجح هؤلاء في تشكيل نسق فكري في الأوساط المحيطة بهم يعارض الدور الذي تُؤَدِّيه الميديا الاجتماعية في الحشد والتعبئة وصناعة الرأي العام، وينتقد قدراتها المستجدة في تحويل الأفكار البسيطةإلى قوى فاعلة في المجتمع. ومنهنا راحوا يقلّدون أشباهاً لهم سبقوهم هلى هذا الدرب في الغرب، ممن عادوا وعاندوا الميديا الجديدة ورموها بالحُرُم وحاولوا تكبيلها بالتشاؤم منها ومن الأدوار التي تؤدّيها في غير مصلحتهم. وهكذا طفت على السطح نظريات متهافتة وجدت من يعمل على تسويقها لمواجهة الزحف الشامل للميديا الجديدة، فاختلقوا في الغرب (ولحق بهم المعرِضون في بعض بلاد العرب العرب) ما أسموه بـ"التكنو ـ فوبيا" أو الفوبيا من التكنولوجيا. وعلى اعتبار أن الميديا الجديدة تعمل من خلال التكنولوجيا السيبرانية والأجهزة الرقمية، فقد حاول أخصامها تسويق فكرة "أن تكنولوجيا الاتصالات عويصة" وأنها مصدر عجز كثيرين عن اعتمادها، وأنها تمثّل تحدِّياً غير متكافئ لرجل الشارع، واعتداء على شخصه بذريعة أنه لا يعرف، وبالتالي فالإعلام العتيق هو الأسهل والأنسب.... إلى ما هنالك. إلاّ أن ذلك كلّه لم يؤدِ إلى النتائج المتوخاة، حيث إن المعتمدين على الميديا الجديدة ومتابعيها وممارسيها على مختلف الأجهزة المناسبة من هواتف جيب وأصناف آلات الكومبيوتر والأجهزة اللوحية، باتوا يُعدّون بالمليارات حول العالم، وهو رقم في تصاعد مستمروله الغَلَبَة... كيف لا وأن تكاليف الأجهزة والإنترنت تسير في مسار انحداري.

ليست التكنولوجيا وحدها...

لقد ثبت بالدليل العملي أن الميديا لا تتوافر بفضل التكنولوجيا وحدها. فهذه التكنولوجيا توفر أدوات جديدة للحياة التواصلية والسياسية، لكنها لا تمثل العامل الوحيد في عملية التغيير المجتمعي ولا السياسي بأي حال. ذلك أنه لا يمكن إغفال شبكة العناصر الإنسانية والمعرفية والتخصصية الـمُؤَلِّفَة لواقع الأحداث في حد ذاته. فالأحداث لا تصنعها التكنولوجيا، ولا تحديداً تكنولوجيا الإعلام والاتصال، بل تكون وليدة مجموعة مُعَقَّدة من تفاعلات "بشرية-تقنية/

"humano-technical" تتحرك في مسار مستقل عن رغبة من يتابعها أو من ينقلها. إلّا أن ميزة الميديا هنا أن في وسع ناقل الحدث بالصورة والصوت أن يُركِّز على تفاصيل معينة تخدم وجهة نظره. وهذا يُشبه ما يمكن أن يفعله الكاتب في صحيفة أو المذيع عبر شاشة، لكنّ التأثر بناقل الصورة والصوت من أرض الحدث يحتفظ بسبق الأولوية، ويكون له التأثير الأبلغ، ما يعود في النهاية إلى صالح الميديا على حساب الإعلام القديم. وهذا ما دفع بالإعلام القديم إياه إلى محاولة اللحاق بالركب، فإذا بالمراسلين يتراكضون مع كاميراتهم إلى مواقع الأحداث لنقلها"على الهواء مباشرة"، الأمر الذي يتحقق النجاح فيه مرّات نادرة بالنظر إلى قُرب موقع الحدث أو بعده. إنما لا تصحّ المراهنة بكل ما في الجيب على هذا. فالميديا الجديدة ومجالات الإعلام والاتصال والممارسات المرتبطة بهما، كلها ظواهر تاريخية بطيئة التشكّل ومتغيرة في الآن ذاته، وهي أغنى بكثير من أن يطمح الإعلام القديم إلى منافستها.

والواقع أن الاهتمام الاستثنائي بالدور الذي تُؤدِّيه الميديا الجديدة في تداول قضايا الشأن العام ومناقشتها والتأثير في صناعة الرأي، يكاد يكون العلامة الأبرز في ميادين البحوث الأكاديمية حول الإعلام العصري وعلوم الاتصالات. ذلك أن الفعل الاجتماعي، بالمعنى الذي حدَّده ماكس فيبر

(Max Weber)،يكون محكومًا بالوظائف التواصلية التي تتيحها شبكات التواصل الاجتماعي بالذات. لقد وضعت هذه الوظائف شبكة الإنترنت في مقدمة الاهتمامات السوسيولوجية وظهرت كأنها الدافع الأساسي الذي أدَّى إلى إبراز دور الفرد في بناء واقعه االيومي وفي إعادة هَيْكَلَتِه على نحو ما يُسَمِّيه عالم النفس الاجتماعي كارل ويك (Karl Weick): دور الفرد الحيوي في تجسيد الواقع.[1]

اللغة أولاً...

يلاحظ أن مرحلة الانبهار الراهنة بتطور أنظمة الاتصال المندمجة وبما تتيح تحقيقه لمستخدمها، هي أشبه ما تكون بالمرحلة التي عرفها المجتمع البشري سابقاً غبّ ظهور الإذاعة ثم التلفزيون والسينما، وهي المرحلة التي ازداد فيها بشكل قوي دور وسائل الإعلام في التوجيه والتأليب، حيث ساد الاعتقاد في تلك الآونة أيضاً، ذلك أن وسائل الاتصال الجماهيري تتمتع بتأثير فعَّال ومباشر

[1]- كارل ويك هو أحد أبرز رواد نظرية النُّظم (**Theory of Organization**)، وتدور أعماله حول كيفية تَشَكُّل المعنى في النظم بصورة عامة، فهو يعتبر أن التنظيم يَتَشَكَّل من التفاعلات.

على رأي الفرد وبالتالي على سلوكه. وهو اعتقاد اختزلته نظرية عُرِفَت بنظرية الرصاصة أو الطلقة السحرية، ومغزاها أن الرسالة الإعلامية بالغة القوة في تأثيرها وأشبه ما تكون بالطلقة النارية التي إذا صوّبت بشكل دقيق فإنها لا تخطئ الهدف مهما كانت دفاعاته.

واليوم أيضاً فإن مرحلة الانبهار بالتقنيات الإعلامية والاتصالية تُخَيِّم بظلالها على أدبيات الإعلام والاتصال. ويبدو وكأنّ من يمتلك حدّاً معقولاً من الثقافة الرقمية والمهارة في تشغيل أجهزة الإتصال والتواصل واستخدامها، ينتسب بطريقة ما إلى مجتمع الميديا الجديدةالمتميّز بالسرعة والتأثير والحرية الشخصية. وكل ذلك ما كان له أن يتم من دون اللغة باعتبارها الفضاء التعبيري المناسب لبناء المجتمع التواصلي وبالتالي الفكر التواصلي المتفاعل ضمن سلسلة غير متناهية من المهارات والتقانات والثقافات والسلوكيات المتداخلة بشكل يكاد يكون غير منضبط، بل وعشوائي أحياناً، وغير قابل للقياس. ومن العسير إن لم يكن من العبث العمل على محاصرة هذا الفكر أو احتوائه أو تقييده. فهو وليد نظام بالغ التعقيد ومسكون بالفوضى بحيث تستحيل مواجهته كما التنبؤ بحالاته المقبلة.

وبالنسبة لاعتبار اللغة فضاء التعبير المثالي فهذا يعود إلى ما تتمتع به من "طواعية"، ما يتيح صناعة الوضوح والتشويش في آن وحسب الرغبة، وإنتاج التوافق والاختلاف كذلك، وممارسة الاعتراف والاستبعاد، وتحقيق الإظهار والإخفاء، للتفاهم. فاللغة كما قال هايدغر (Heidegger) هي قضية الكائن وحقيقته، وهي مسكنه وبيت الوجود على حدِّ تعبيره. لذلك يدعو دريدا (Derrida) "إلى نظرة جديدة للغة، يتحول فيها الواقع إلى مجموعة من الأقنعة البلاغية". فاللغة حسب تعبيره "هي التي تُنْشِئ مفاهيمنا عن العالم، وهي التي تصنع العلم والفلسفة والميتافيزيقيا.[1]

ولذا فهو يدعو إلى "استعمال حرّ للغة بوصفها متوالية لا نهائية من اختلافات المعنى".

وفي سياق الحديث عن شبكات التواصل الاجتماعي، فاللغة هي المجال الأساسي والنسيج الأول للغلاف السيميائي الذي يتحرَّك في فلكه المجتمع. ومن هنا أهميتها من جهة وخطورة شبكات التواصل التي في وسعها (وهي لا تني تعمل على) تحديد منظومة الأخلاق والقيم المكيِّفة لحياة الناس. لذا فمن الخطل غير المُجدي التقليل من خطورة شبكات التواصل الاجتماعي كمحدد أساسي لبناء الرأي العام، في حين أن مستخدمي هذه الشبكات حول العالم يُعدّون بالمليارات،

[1]- عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، (المركز الثقافي العربي، **1990**)، ص **139**.

وهم على تزايد متواصل. ولا ينبغي الاكتفاء باعتبار هذا التواجد اللجب والحضور الفاعل لشبكات التواصل الاجتماعي في حياة الناس، مجرّد حتمية تكنولوجية، بل ينبغي اعتباره حضوراً فاعلاً في حركة التغيير الاجتماعي، وعاملاً حاسماً في اختياراته، ومُوَلِّداً حقيقياً للفعل الاجتماعي والسياسي.

واتزاب وتويتر وفايسبوك

ولنتذكر بواكير حالة ما سُمِّي بـ«الربيع العربي» أواخر العام 2011، حين لعبت وسائط التواصل الاجتماعي ذلك الدور المركزي بالغ الأهمية في تأليب الناس وتحريك المجتمع واندلاع الثورة في تونس (بدايةً)، وسط إرباكات كبرى واجهت الحكومات والأجهزة المكلفة بحفظ الأمن. الاعتقاد السائد في أوساط باحثين ومهتمين كُثُر يؤكد أن الثورات التي قامت في سياق ما أصبح يُعْرَف بالربيع العربي ما كانت لِتَحْدُث لولا الدور الذي أدَّته شبكات التواصل الاجتماعي، على غرار تويتر وفيسبوك، في تعبئة الرأي العام في البلدان المعنية. كذلك يمكن استعادة أحداث الانقلاب العسكري الفاشل في تركيا، خلال يوليو/تموز 2016، الذي هزَّ الحياة السياسية عموماً، حيث كانت مواقع التواصل الاجتماعي أيضاً هي الوسيط الميدياتيكي القوي الذي أَنْقَذَ نظام الرئيس التركي رجب طيب أردوغان من محاولة الجيش الاستيلاء على السلطة، بعدما كان الانقلابيون من جهتهم قد استخدموا شبكات التواصل الاجتماعي إياها في سعيهم للإطاحة بالرئيس أردوغان، حين سيطروا على الوضع لوقت قصير قبل أن يستعيد النظام الزمام. والحدثان يؤكدان أمرين لا ينبغي تفويت العبرة من كلٍ منهما: الأولى تؤكد الدور الفاعل لوسائط التواصل الاجتماعي في تفجير حوادث كبيرة من وزن ما سُمِّيَ بالربيع العربي في بعض بلدان العرب أو ما شهدته تركيا من محاولة انقلابية. وهذا ما وصل ببعضهم إلى إسباغ توصيف «المعجزة» على وسائل التواصل هذه واعتبارها «مُفجِّرة الثورات». وهذه هي العبرة الثانية. إلاّ أن هذا الإرتقاء بالتوصيف إلى درك المبالغة لا يمنح المسألة صدقية ثابتة، ولاسيّما أن إفشال الانقلاب التركي مثلاً تمّ عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي ذاتها. ويستند هذا الاعتقاد إلى الأثر الدلالي الذي يُخَلِّفُه الاستخدام العمومي للميديا الاجتماعية، حيث استخدم أردوغان يومها تطبيق فايس تايم (FaceTime) في الوقت الذي سيطر فيه الانقلابيون على القناة الرسمية التركية «تي آر تي»، وطلب من الأتراك النزول إلى الشارع لحماية النظام ومحاسبة الجناة. فهذا أكّد محدودية قدرات شبكات التواصل الاجتماعي، والميديا الجماهيرية بشكل عام، في مجال الحسم المطلق عندما يتعلق الأمر بالقضايا الاجتماعية والسياسية

الكبرى، وقضايا الرأي العام. وهذا ما سبقت الإشارة إليه بطريقة مختلفة، من خلال الإضاءة على النسيج السوسيولوجي الدقيق والمعقّد الذي تجري الأحداث والثورات والانقلابات على أساسه. ولئن ساد الانطباع بأن الحدث الذي اجتذب الاهتمام كان وليد شبكات التواصل الاجتماعي، فالأحرى ملاحظة أن وسائل التواصل تلك كانت لم تكن غير الشاشة التي بالحدث إلى الظهور وأضاءت على خفاياه وجوانبه، من دون أن تكون هي صانعة الحدث. فالميديا الجديدة ليست هي الجهة التي تصنع الأحداث، بل القوة التي تعمل على دفع الأحداث إلى الظهور مستفيدة من فعاليتها التقنية والفنية ومن فائق سرعة بثّها للمعلومات وتبادلها. ولأن الميديا هي المسرح الذي تتوافر على خشبته أشكال الحدث وخواصه وأركانه، كما هي جارية على أرض الواقع، وفي وقت حدوثها بالذات أو بعده بقليل، بفضل التكنولوجيا وأدواتها التواصلية، فهي تظهر بمنزلة المفجّر والصانع للحدث، وهو وهم يقوم على افتراض مغلوط، حيث إن وسيلة نقل الحدث وتوزيعه ليست أبداً مُسبب هذا الحدث وعلّة وجوده. وفشل الانقلاب على التركي أردوغان لم يكن حقيقة في مجرّد استخدامه تطبيق فايس تايم (FaceTime)، بل في توفّر بُنية عسكرية وشعبية موالية له تحرّكت لتلبية نداءاته.

تكمن الحقيقة الواقعية هنا في الفهم المناسب لطبيعة عمل شبكات التواصل الاجتماعي كوسط يتحقَّق في حدوده الحدث الاجتماعي ذاته. وهذه بدورها ترتبط بالفهم الأفضل لنظرية الفوضى (Chaos Theory) الفيزيائية التي برزت مطلع ستينات القرن الماضي، والتي تنظر إلى فهم النظم الديناميكية اللاخطيّة[1] بما يتيح فهمًا أشمل وأفضل للدور الذي تؤدّيه شبكات التواصل الاجتماعي في تكوين الرأي العام، خارج أطر النظريات الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية التي كانت شائعة.

والحقيقة أن اعتماد نظرية الفوضى، بعد إفراغها من خصائصها الرياضية والفيزيائية، له الدور الأبرز في تفسير المشكلات الاجتماعية المتصلة بالإعلام الجديد عمومًا، ولا سيّما في موضوع دراسة حالة السلوك الاجتماعي الذي يحدث ضمن نظام اجتماعي دينامي لا خطي، يحمل

[1]- مصطلح النظام اللاخطي هو الذي يكون ناتجه غير متناسب مباشرة مع مدخلاته، (بينما يحقق النظام الخطي تلك الشروط). وبمعنى آخر، فإن النظام اللاخطي هو أية مشكلة يكون فيها المتغير (المتغيرات) المفترض حلها لا يمكن كتابتها كتركيبة خطية لمكونات مستقلة. وتقع المشكلات اللاخطية في دائرة اهتمام المهندسين والفيزيائيين والرياضيين نظرًا لأن معظم الأنظمة الفيزيائية هي أنظمة لاخطية متأصلة في الطبيعة (ويكيبيديا).

خصائص الأنظمة الدينامية اللاخطية التي تسكنها الفوضى بالمعنى الفيزيائي للكلمة. فمجتمعات اليوم تتفاعل في عالم مضطرب ومشحون بالتقلُّبات السريعة والفجائية بحيث يمكن لظاهرة فردية أن تتحوّل إلى ظاهرة عامة، كما يمكن أن تتحوّل الظاهرة المحلية إلى ظاهرة دولية. ومن هنا يمكن تحقيق الفهم الحقيقي لمورفولوجيا الفعل الاجتماعي. فهذا الفعل يبقى على الدوام وليد سلسلة من العوامل المختلفة وغير المتجانسة. كذلك فهو يكون رهن دراسة الشبكات الرئيسة والفرعية التي كان تَشَكَّل أساساً ضمن حدودها.

-49 مصطفى السيد، عبد الحميد، الحيدري، عبد الله الزين، مصفوفة المصطلحات والمفاهيم في مقدمة ابن خلدون، (كلية الآداب جامعة البحرين، 2006).

الإعلام ومقبض الإثبات والإبطال

الواقع أن الإعلام العمومي لم يعمل بوصفه سلطة رابعة في الأنظمة الشمولية، ولا سيّما العربية منها على وجه الخصوص[1]، لأن مقبض الإثبات والإبطال تمْسِكه الدولة وتُحَرِّكُه بالاتجاه المناسب لمصلحتها واستمراريتها، فتُثبت ما يوافقها وتُبطل ما يُلحق بها الضرر.

ومفهوم الإثبات والإبطال يعني ببساطة الإمكانية التي تحتكرها سلطة الدولة (ولاسيّما) العربية في "إُثبات" الخبر الذي تريد وإبطال الذي لا تريده، على اعتبار أن (الدولة) هي صاحبة الإعلام وبالتالي صاحبة المقياس.

والإثبات والإبطال في هذا المضمار لعبة ميدياتيكية تقتضيها سياقات فكرية- سياسية-ثقافية لترويض الرأي العام والتحكم في اتجاهاته. ولقد أصبحت الميديا الجماهيرية اليوم وكأنها هي الشبكة التي تمنح الحدث أسباب الظهور والانتشار على أوسع مدى. وهذا يعود بنا إلى الحديث القوي في مطلع القرن العشرين عن قوة الكلمة، مع ظهور الإذاعات المسموعة التي غيَّرت من أساليب التأثير في الرأي العام بشكل كبير إلى حدٍّ اعتبار الإذاعة الفاعل الرئيس في كل التغيرات الاجتماعية في تلك المرحلة الزمنية[2].

[1]- Hidri، Abdallah، The Fifth Estate: Media and Ethics، Journal of Arab & Muslim Media Research، (Volume 5، Issue 1، November 2012).

[2]- Jean-Tudesq، André، La Radio en Afrique noire، (Ed. A. Pedone، 1983).

ولم يلبث عنصر القوّة الوازنة أن انتقل من الكلمة المسموعة (الإذاعة) إلى الصورة (التلفزيون والسينما)، وكثر الحديث عن سلطان الصورة وقوّتها التعبيرية. وخلال النصف الثاني من القرن المنصرم راحت تتدفق الأدبيات المغالية في تمجيد دور الصورة ومكانتها وأهميتها في صوغ التعبير وتثقيل الخبر ومنحه عنصر الصدقية والإثبات. وراج الحديث على مديات واسعة عن دور الصورة في بناء الرأي العام. لكن ما اتضح فيما بعد هو أن الميديا الجديدة حازت قصب السبق في هذا المضمار.وما ينبغي ذكره أن قوة تأثير الميديا الجماهيرية السمعية البصرية، لا تنبع من بلاغتها بوصفها وسائط إعلامية، إنما من احتوائها جدلية الإثبات والإبطال، والإظهار والإخفاء. وتاريخ وسائل الإعلام حافل بممارسة هذه الثنائيات التي لاحت بمنزلة الشروط التي لا بدّ منها لتحقيق الضبط الاجتماعي والانتصار الميداني. ويتبيّن باستمرار أن فعلَ الإثبات والإبطال جدير بالفوز في تسويق الواقع ومنحه مقوّمات الإقناع، وبخاصة مع تطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال.

اللمّاح إبن خلدون

من الضروري أن تتخطّى الدراسات الإعلامية نموذج التفكير التبسيطي القائم على البحوث الوصفية ودراسات الجمهور التي تَسْكُنُها استنتاجات مُبرمجة مُسبقاً وبراهين بائسة لا تجيب على أسئلة المجتمع. على الدارس والباحث التَّصدِّي لفهم المشكل الإعلامي والاتصالي بذهن مفتوح على حقول معرفية مختلفة تتيح تثبيت أسس منهجية وإبستمولوجية جديدة لعلوم الإعلام والاتصال. ذلك أن الفهم المتكامل لكيفيات تحرك المعلومات وتحوَّلها من طاقة كامنة إلى قوة فاعلة في المجتمع، إنما يتطلّب تسخير مبادئ الطاقة الحركية والفيزياء الديناميكية ومبادئ الديناميات الحرارية. فالمعلومات في حد ذاتها في المجتمع هي أشبه ما تكون بالطاقة الحرارية في الجسم البشري الحيّ، تسري في مفاصل المجتمع كما الحرارة في الجسم. ووصف شبكة الإنترنت بالشبكة العنكبوتية يأخذ من هذه الزاوية معناه الحقيقي الأصفى: فكما أن اصطدام الفراشة العابرة لشبكة العنكبوت المنصوبة يُشعر ناسجها بما جرى فيُسارع (وهو الحشرة) للإمساك بالفريسة، كذلك فإن نشر الخبر على شبكة الإنترنت «يُنذر» أعداداً هائلة من الذين على الشبكة ويحثّهم على الإسراع في الاطلاع على ما حدث. وبذلك تمثِّل الشبكة الإتصالية العنكبوتية اليوم نموذجًا تكنوثقافيًّا (Techno-cultural) لنظام دينامي مماثل للأنظمة الدينامية في الفيزياء النظرية.

هذا القدر المرتفع من التلاقي بين العديد من الحقول المعرفية في سبيل تفكيك جدلية الأدوات

الفكرية والنظرية المعتمدة في علوم الإعلام والاتصال، تدفعنا، في سبيل فهم ثابت لإشكالية الميديا الجديدة، إلى الانفتاح، ليس على العلوم الإنسانية والاجتماعية فحسب، بل كذلك على حقول العلوم الفيزيائية، النظرية والكمية، ليتسنَّى الاشتغال بها في علوم الإعلام والاتصال.

من جهة مقابلة فإن التعبيرات الفردية الجديدة التي تحتضنها فضاءات الميديا الجديدة، تحيلنا على إعادة صياغة إشكالية الهوية في حد ذاتها، وهي من أبرز إشكاليات العصر، في ظل الثورة المضطرمة جرّاء وسائل الإعلام الجماهيرية التي باتت بين أيدي أفراد اجتماعيين من خارج دوائر «القلّة الواصلة»، هذه الثورة التي تعمل في آن على تحطيم «طواطم» الإعلام التقليدي من جهة، وإعادة تشكيل المجتمع ممن جهة أخرى.

وموضوع التغيير الاجتماعي عبر الميديا الجديدة سبق أن أشار له ابن خلدون بطريقته اللمّاحة حين أشار إلى فكرة الشبكة الفاعلة في تفسيره لطبيعة تطور المجتمع القبلي، وكذلك في سياق حديثه عن مغالط المؤرخين وإهمالهم قواعدَ التمحيص في الخبر الروائي[1].

ولنقرأ مما تركه لنا ذلك العبقري الكبير ابن خلدون:»... إن صاحب هذا الفن (فن التاريخ)، يحتاج إلى «العِلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمخُتَلِف والقيام على أصول الدول والمِلل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبًا لأسباب كل حادث»[2].

وهذا كلّه يكاد يكون توصيفاً عصرياً لما ينبغي على العامل في إطار الميديا الجديدة إتقانه لتأدية مهمامه كما ينبغي.

أخلاقيات الميديا

يُقدّر اليوم عدد مُستخدمي الإنترنت حول العالم بحوالى أربعة مليارات مستخدم، لدى كل منهم الفرصة في أن يكتب وينتقد وينشر أخباراً وأفكاراً وأحداثاً وتحليلات وتقارير، وكذلك أن

[1]- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (دار الأرقم بن أبي الأرقم)، في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرِّخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها، ص 59.
[2]- المصدر السابق.

يُصوِّر وينشر وأيضاً أن يتلاعب بالصورة كما يشاء... وكل ذلك وهو جالس بمفرده أمام شاشة صغيرة حيث لا حسيب ولا رقيب. فهل يجوز هنا وفي هذا الوضع (العالمي...) الحديث عن أخلاق مهنية في هذا النمط من الإعلام الذي تجتمع فيه شتّى العلوم والتقنيات والأنماط الفكرية مع كل ما يمكن من الحوافز والضوابط وعوامل التفلّت والاستهداف...؟

هل يمكن حقا في بيئة كهذه تطبيق الأخلاقيات المهنية التي تعني: مجموعة القيم والمعايير للتمييز بين ما هو جيّد وما هو سيئ، وما هو مقبول أو غير مقبول، والتي تعني إعلامياً المعايير الأخلاقية والضوابط التي يلتزم بها الصحافي في أثناء عمله مدركا الصواب والخطأ في السلوك المهني؟

هل المواثيق الأخلاقية الاعلامية التي وضعت قبل انتشار خدمات الانترنت، ما برحت صالحة لليوم، مثل التركيز على النزاهة في العمل الصحافي، ودقة المعلومات والأمانة والصدقية والموضوعية في نقلها وعرضها...؟

الجواب الأسهل، وربما الأصوب أيضاً من منظار مهني هو بالقول إن الصحافي يبقى صحافياً، سواء عمل في جريدة أو إذاعة أو على موقع إلكتروني. وهو من هذه الزاوية سوف يلتزم دائماً بما يقتضيه منه عمله، من دون أن تُغريه وسائط الإعلام الجديد وتقنيات الميديا المبُهرة على الاستفادة من هذه الخصائص لتمرير رسالة أخرى تجانب الحقيقة في سياق عمله.

ربما كان هذا النمط من الأجوبة لا يحظى بأيّ شعبية، ولا يمتلك ما يكفي من عناصر الإثبات. إلّا أن الصحافي، أيضاً، يبقى إنساناً. ولعل المشكلة الكبرى تكمن في هذا «التفصيل».

عصر ما بعد الصورة

ميديا رقمنة الأجسام عند مارك هانسن

حمادة أحمد علي[*]

تتناول هذه المقالة للباحث المصري حمادة أحمد علي تأصلاً فلسفياً للظاهرة الإعلامية ما بعد الحداثية، وعليه جاء عنوانها "عصر ما بعد الصورة" ليدل على أصل الإشكال حيث يواجه الإنسان الغربي على وجه الخصوص والمجتمعات الإنسانية المعاصرة بوجه عام إمكانية الوصول إلى يقين ما في العصر التكتو الكتروني.

هذه المقاربة تحاول أن تتصدى للإشكالية المشار إليها استناداً للمشروع العلمي الذي قدمه الأكاديمي والباحث الألماني مارك هانسن حول ما يسميه بـ "رَحْمَنَة الأجسام".

المحرر

كلنا يعلم أن الحياة التي نعيشها على حالها الآن لم تكن كذلك فيما مضى بل خضعت لمراحل، فمنذ سقوط الإنسان على الأرض سكنت صور الطبيعة وجُسدت فى عقل الإنسان ثم تقدم الزمن واختزلت الطبيعة من حولنا وجردت في صور فيلمية كما اختزلها ديكارت وجردها في إحداثيات رقمية وندم على صنيعه فيما بعد، والآن وبعد طغيان عالم الصور وتشكيك الإنسان في مصداقيتها لأنها تصورا مبتورا للحياة وخاصة في عالم السينما، وقد دخلنا الآن إلى عصر جديد وهو رقمنة الأجسام، وكطبيعة أي مرحلة تقدمية يكون فيها الإنسان منبهراً وينتهي به المآل إلى الاكتئاب ساعيا للتخلص منها، والمرحلة القادمة لا تكتف بالبرمجة والحاسوب فحسب بل تحاول أن تُشفر الأجسام بما يحيط بها من انفعالات على جهاز الحاسوب، وهذا البحث هو محاولة استعراض لمشروع الأكاديمي مارك هانسن في رقمنة الأجسام، ولا ندعي أننا سوف نسرد كل شيء عن

---

*ـ رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة جنوب الوادي ـ مصر.

مشروعه، ولكن هذا المقال يضع أقدامنا على بداية الطريق لفلسفته العملية، والتي قد تحتاج جهدا جهيدا لترجمة مصادرها من ناحية ناهيك عن تطبيق مشروعه من ناحية أخرى، فإشكالية المقال تكمن في كيف انتهى الشك بالإنسان الغربي فى العصر الالكتروني الذي يعيشه، وكيف يحاول أن يصل إلى الكمال والمطلقية التي يعتقد أنها في التجريب والتي بناء عليها يحاول أن يصنع تجربة جديدة يصل بها إلى مطلق الموضوعية على حد اعتقاده، وربما يكمن هذا المطلق في رقمنة الأجسام في عالم الميديا، وبما أنه لا أحد يأتي بالجديد من تلقاء ذاته بل بمحاولة تطوير أفكار من سبقوه فإن مارك هانسن طور فلسفة برجسون وهوسرل وجيل ديلوز في فلسفة صناعة الصورة حيث شك الجميع أن الصورة في عالم الميديا مهما يكن لا تعبر عن الواقع الفعلي بل هي واقع مبتور للغاية، ومن هنا قسمنا المقال إلى ثلاثة عناصر:

العنصر الاول: نعرض فيه لشخصية مارك هانس ومؤلفاته، وجاء هذا الطرح على هذا المنوال لحداثة القارئ العربي بشخصيته.

العنصر الثاني: نقدّم فيه مصادر فلسفة هانسن في الميديا حتى يتأتى لنا فهم البنية المعرفية لفلسفته من ناحية ومعرفة التغييرات التي أحدثها على من سبقوه من ناحية أخرى.

العنصر الثالث: نتناول عرض مفهوم رقمنة الأجسام في ضوء مؤلفات هانسن.

أولا: مارك هانسن ومؤلفاته

مارك هانسن هو أستاذ الأدب ومدير الدراسات الجامعية بجامعة دوكه، درس الأدب الفرنسي المقارن بجامعة نيويورك وكليفورنيا، وحصل على منحة فولبرايت الكاملة في جامعة كونستانز بألمانيا عامي 1990-1991، وحصل على الدكتوراه في الأدب المقارن بجامعة كاليفورنيا عام 1994، وعمل أستاذاً مساعداً للغة الإنجليزية بجامعة غرب تكساس عام 1994-1997، وبجامعة برينستون 1997-2004، وأصبح من عام 2005 حتى 2008 أستاذاً للغة الإنجليزية والفنون البصرية والسينما ودراسات الميديا بجامعة شيكاغو، ونشر في هذه المرحلة أجساماً في رمز، ووسائط في الميديا الرقمية، ودراسة على أثر الفضاء الإلكتروني في الحضارة التي تتنبأ بزيادة افتراضية الإنسان، والتي فازت بجائزة أرس للكتاب الإلكتروني Ars Electronica Book Prize عام 2008، والآن يشغل زمالة ميلون Mellon Fellowship في العلوم الإنسانية بجامعة ستانفورد، ومنحة بحوث فولبرايت للإخصائيين غير الصينيين[1].

[1]- http://philosophyafternature.org/mark-b-n-hansen/.

وكان هانسن ويو Yu عضوين في الفريق التكنولوجي في مختبرات بيل Bell في موري هيل Murray Hill بنيو جرسي، واكتشفا الصلات بين نظرية المعلومات والإحصاء، وفي هذا الوقت كان دينيسون Denison وماليك عضوين في كلية أمبريال يبحثان مع يو وهولمز الطرق البايزية Bayesian methods لوظيفة التقدير، وكان هولمز في السنوات الجامعية الأولى، وبدا ماليك ودينيسون وهولمز مع روبرت كون في جامعة ويلز الجنوبية ومارتن تانر في جامعة وسترن الشمالية التفكير في إقامة مؤتمر لاستكشاف المقاربات البايزية للتصنيف والارتداد، وقضى هولمز وقتاً من الصيف في معمل بيل مع هانسن ويو، ودعاهم إلى اللجنة المنظمة للمؤتمر، وسرعان ما توسع التركيز ليشمل الأفكار المتعلقة بالحوسبة المعاصرة وتكنولوجيا المعلومات وتحليل البيانات على نطاق واسع، وقد لقي الحدث استحسان تخصصات متعددة وأصبح هناك قائمة من المتحدثين عن التعلم الآلي والذكاء الاصطناعي والرياضيات التطبيقية وتحليل الصور ومعالجة الإشارات ونظرية المعلومات والتحسين في كل مجال، وحاولنا التأكيد على التطبيقات المعقدة مثل النمذجة البيئية والشبكة والتحليل والمعلوماتية الحيوية bioinformatics [1].

ويقول هانسن على موقعه الشخصي «لقد سعيت على مدار العقد الماضي في أبحاثي وتدريسي وكتاباتي أن أنظر إلى الدور الذي تلعبه التكنولوجيا في قوة الإنسان، وقد امتد هذا العمل إلى مجموعة من التخصصات كالدراسات الأدبية والأفلام والميديا والفلسفة وخاصة الظواهرتية والدراسات العلمية وعلم الأعصاب المعرفي، وقد اكتشفت معنى التعميم التكنولوجي الذي يميز الإنسان كشكل للحياة، وقد أوليت اهتماماً خاصاً للدور المحوري الذي تؤديه الفنون البصرية والأدب في تبني وساطة ثقافية للتكونولوجيا من الثورة الصناعية حتى الثورة الرقمية، وركزت في عملي الأخير على الأهمية التجريبية لثورة الحوسبة التي حولت بنية المعرفة في الأكاديمية والثقافة على نطاق واسع، وكما فهمتها، قد غيرت ثورة الحاسوب البنية التحتية لحياتنا بشكل كبير، وبالتالي تغير ما نعنيه بكلمة إنسان وما تنطوي عليه ممارسات العلوم الإنسانية اليوم، وأعتقد أنه على العلوم الإنسانية أن تغتنم التكنولوجيا، ويدخل المعنيون بالدراسات الإنسانية الثورة المعلوماتية ويتباروا في معرفة معنى المعلومات وقيمتها وإعادة النظر فيما يجعلك إنساناً في الوقت الراهن في ظل الشبكات العنكبوتية والجلوبالية والذي نعرفها غالباً بالاتصال بآلات ذكية، وقد وضع كتابي الأول

[1]- Introduction David D. Denison, Mark H. Hansen, Christopher C. Holmes, Bani Mallick, and Bin Yu Lecture Notes in Statistics Nonlinear Estimation and Classification, editors, D.D. Denison, Springer-Verlag New York,2003.

« تقنية مجسدة: تكنولوجيا ما وراء الكتابة» أجندة لبحثي بطرح ما يمكن أن يخلفه المنظرون الأدباء والثقافيون حين يحولون انتباههم عن التكنولوجيا، وجوابي أضعه على نحو مخطط وهو التجربة باتخاذ التكنولوجيا موضوعاً قابلاً للتعميم، مثل ترميز عملية اللغة وبناء النص أو تقلبات النفس، حيث يتغاضى النظريون بسذاجة التأثير غير الممثل والتجريبي، والتأثير الواسع للتكنولوجيا في الحياة الاجتماعية والثقافية، وقد دفعني جهدي للتصدي لهذا الأثر المتفشي والتركيز على تكنولوجيا الميديا ولاسيما على ثورة الميديا الرقمية المعاصرة، وقد قمت بهذا في كتابين وهما كتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة، وكتاب أجسام في رمز، وكلاهما كرست فيه على نحو منهجي مواجهة أهمية الممارسة النظرية والتكنولوجية للثورة الرقمية خلال ممارسة الفنانين والمعماريين وكُتاب الأدب لميديا جديدة، وفي كلتا الدراستين وفي أعمالي عموما أبدأ من ارتباطات فعلية بإنتاجٍ وعمليات ثقافية إلى تنظير يجمع ظواهرية القرن العشرين والعلوم المعرفية الحديثة وحواراتٍ التواصل النفسي، ويوسع عملي الحالي نطاق بحثي بالتركيز المباشر على اقتران الإنسان والتكنولوجيا التي قد تشخص الإنسان منذ بدئه، وأسعى في دراسة الزمن والميديا إلى تحديث نموذج الوعي بالزمن للفيلسوف الألماني أدموند هوسرل لمعالجة التدوين التكنولوجي الضخم للزمن في عالمنا اليوم إن كانت تجربة الذات هي وظيفة لتأثر النفس بالزمن كما يقول هوسرل، وكيف تأثر هذه التجربة حين يصبح الزمن متوسطاً بعمليات الحوسبة التي تحدث في مستويات أدنى مما تجربه حواسنا؟ واكتشفت أن هذه العلاقة الحرجة لانفعال النفس والزمن التكنولوجي تمر بتسجيلات متعددة تتراوح من أزمنة مكثفة لمعالجة نصوص الكتابة التجريبية والشاعرية الرقمية في القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين حتى الديناميات التطورية لتكنولوجيات الإنسان، وبعد أن أمضيت عاماً في بكين في الصين أصبحت مهتما بتوسيع عملي لمعالجة تجارب وتراث للزمن في الشرق مختلف فعلياً، وخاصة وهو يؤثر في الممارسات التي تشمل الميديا والفن والانترنت في سياق الجلوبالية المعاصرة[1].

ومن مؤلفاته

التقنية المجسدة – تكنولوجيا ما وراء الكتابة

Embodying Technesis- Technology Beyond Writing

الغذاء القادم – حول مستقبل الميديا في القرن الواحد والعشرين

[1]- https://aahvs.duke.edu/people/profile/mark-bn-hansen

Feed- Forward : On the Future of Twenty-First-Century Media

أجسام في مدونة- وصلات بميديا رقيمية

Bodies in Code- interfaces with digital media

فلسفة جديدة لميديا جديدة

New Philosophy for New Media

ثانيا: أصول نظرية رقمنة الأجسام

هنري برجسون

ينشأ الافتراض الأساسي في نظرية الفن عند هنري برجسون أولاً من طريقته في التفلسف، هذه الطريقة مع الحدس تكوّن خبرة مباشرة، فالحدس ينطبق على الفن الذي يحتاج إلى هذه الخبرة المباشرة في عملية الإنتاج، وكما عمل في صيغتها النهائية، من ثم تتجلى القيمة الأساسية لمفاهيم كالبصيرة ومحاولة فهم وظائف الفن حيث تعتبر أكثر فعالية من أجل بناء المعنى والفهم، على عكس تصور النظريات اللغوية، حيث إن الفن يعمل على كسر الحدود العملية من الرموز لتحقيق نوع من الاتصال، ومن هنا تتجلى الحاجة الملحة للفن والتي لا تملكها اللغة، مما يشكل في الأخير تجربة ملموسة خالصة بنيت بداية من ملامح واقع مجرد من الرموز التقليدية المعممة.

إذن الحدس يفترض في أن اللغة تشوه الواقع وتعيق البديهة، وخوض تجربة حقيقية، على عكس الفن الذي يعد كتجربة مباشرة تعاش، على الرغم من أنه لا يمكن التواصل مع رؤية أكثر مباشرة للواقع، وبالتالي بات من الواضح لنا أن الواقع عبارة عن حجاب دعت الحاجة إليه تم عن طريق خلق أوهام تأخذ مكان الحقائق/الحقيقة. ولكن فقط الفنان يستطيع أن يكشف عن هذه الأوهام ويزيح الستار عنها، من خلال حدسه و»رؤية فض الاشتباك« حتى تتسنى له فرصة تقديم رؤية متميزة عن الواقع، وبالتالي يكون العمل الفني في هذا المعنى لا يتطلب أي وسيلة أخرى من وسائل الحواس

لقد كان هنري برجسون أول فيلسوف جذب الانتباه إلى هذا المجال الجديد، وقام أيضاً بانتقاد الفهم المتداول عن السينما القائم على فهم شخصي للواقع الذي يعطى كوسيلة كاذبة لمشكلات عن الواقع. وفي بداية القرن العشرين التفت هنري برجسون إلى السينما من خلال تكريس فصل عن

السينما كآلية العقل في التطور المبدع وهو ما يسميه الرجل السينمائي بآلية الفكر ووهم الميكانيكا، حيث إنه يضع هذه الآلية السينمائية كاستنساخ للفهم في خلق الوهم من الزمن والحركة.

ويشدد برجسون على أن معرفة الأشياء تتم من خارج لفهمها من الداخل، وهذه هي آلية السينما، حيث تعمل على إعادة خلق وهم يضع أذهاننا أمام التطبيع العملي الذي يوفر القدرة للتغلب على صعوبات حقيقية. من هنا نفهم أن هنري برجسون لم يكن هدفه هو لفت الانتباه إلى السينما، ولكن إلى عملها الميكانيكي الذي هو مثال جيد ليظهر طريقة عمل العقل البشري[1].

ويرى برجسون صاحب الاتجاه الحدسي أن الفن لا يتحقق بوجود الصورة أو التعبير المتجسد في شيء محسوس بتعدد ما يتحقق في عملية روحية خالصة وتنطوي على معرفة حدسية معينة[2]

ويرى برجسون أن السينما تستخدم معطيين اثنين متكاملين هما: مقاطع لحظية تسمى الصور، وزمن أو حركة غير شخصية ومطردة ومجردة وغير منظورة وغير مدركة تكون داخل الجهاز، بحيث إن حركة الشريط السينمائي غير المرئية داخل الجهاز تبعث مختلف صور المشهد على التعاقب واحدة بعد واحدة، وعلى الاتصال ببعضها ببعض، إذن تقدم لنا السينما حركة كاذبة، إنها المثال النموذجي للحركة الكاذبة، وما يثير الفضول حقا أن برجسون أطلق على وهم الحركة الأشد قدما اسم حديثا (سينمائي)[3].

ويقول برجسون:» إن السينما حينما تعيد تأليف الحركة من مقاطع ساكنة لا تفعل إلا ما فعله الفكر الأشد قدما (مفارقات زينون)، أو ما يفعله الإدراك الحسي الطبيعي»، وفي هذا الخصوص يتميز برجسون عن الفينومينولوجيا التي أكدت أن السينما أحدثت قطيعة مع شروط الإدراك الطبيعي، حيث يقول برجسون «نحن نلتقط من الحقيقة الواقعية الجارية أمامنا مناظر آنية، ولما كانت هذه المناظر تحمل الخصائص التي تتميز بها هذه الحقيقة الواقعية كان لابد من نظمها في سلك صيرورة مجردة، أي صيرورة وحيدة الشكل وغير مرئية، وموضوعة في صميم جهاز المعرفة، وما ذلك إلا لمحاكاة ما في هذه الصيرورة نفسها من خصائص مميزة، فالإدراك الحي والعقلي واللغة تسير في الطريق عامة، وسواء فكرنا في الصيرورة أو عبرنا عنها بالألفاظ، أو أدركناها حسياً، فإننا لا نفعل إلا شيئاً واحداً في جميع الأحوال، وهو تحريك جهاز سينمائي داخلي، وخلاصة

[1]- http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=30698

[2]- عبد الباسط الجهاني: جماليات السينما- الصورة والتعبير، دار إي كتب، لندن،2017، ص27.

[3]- هنرى برغسون: التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1981، ص249.

القول إن طبيعة معرفتنا العادية ذات طبيعة سينمائية»[1].

وينبغي أن نفهم وفقاً لبرجسون أن السينما ليست سوى العرض والعرض فقط، أي إعادة إنتاج وهم ثابت وعام كما لو أننا نقوم باستمرار بما تقوم به السينما من دون أن ندرك ذلك، وهذا الفهم لطبيعة السينما عند برجسون هو أحد دوافع هانسن على رقمنة الأجسام طالما هي الحقيقة.

جيل ديلوز

ألّف دولوز كتابين حول السينما، ويعتبر الكتابان مهمين من حيث إنهما لأول مرة يهتم فيلسوف بالسينما ويخصص لها دراسة منفردة بهذا الحجم، لقد حاول دولوز تناول السينما من وجهة نظر فلسفية لذلك، أبدع المفاهيم المناسبة للحقل السينمائي بغية البحث عن صورة الفكر التي يشيّدها الفن السابع. فمع دولوز يُدرس الفن كأفعال للظواهر التقنية والدادية، واللامتخيلة والاجتماعية، التي تتفاعل مع النماذج الذاتية الثقافية، إنه طريق خصب للفلسفة و الفن معاً.

ومن هنا راح جيل دولوز يبحث عن أواصر فلسفية تربطه بأبحاث هنري برجسون لخلق هيكل عام يقيم عليه بناءه النظري ومكونات رؤيته الجمالية، مع أن أبحاث برجسون لم تهدف إلى دراسة الصورة المتحركة في السينما أو جمالياتها، إلا أن اسهامه ارتكز في تحديد خطوط أساسية أو نظرية أولية تفيد في دراسة الصورة كحركة خاصة في كتابيه المادة والذاكرة والتطور الخلاق.

ولم يتوقف دولوز في حدود فكر برجسون بل يوصل الجذور الفلسفية لنظريته السينمائية بفينومينولوجيا أدموند هوسرل ودراسات سارتر حول الخيال في كتابه الخيالي وكذلك بآراء ميرلوبونتي حول الفينومينولوجيا والسينما، فقد أسهمت هذه التنظيرات الفلسفية السابقة في إبدال المفاهيم التقليدية للصورة ومحتواها، واختطت منظورا مواليا بشكل ما لتقدم الصناعة السينماتوجرافية التي يدرس دولوز بناءاتها الحركية المضافة إلى الصورة الثابتة.

والسينما لا تعطينا صورة جامدة، ونحن من يسبغ عليها الحركة، بل تعطينا صورة- حركة مباشرة، والصورة كحركة هي العنوان الذي يحمله المجلد الأول سينما1 من دراسة دولوز حول السينما، إنه يتوجه في هذا الكتاب توجهاً جديداً يختلف من ناحية دقتها النوعية عن أبحاث دولوز الأخرى على الرغم من تضمنها إرهاصات التوجه نحو الصورة بكل أشكالها، ومنذ كتب كتابه مارسيل بروست والرموز نرى تأصيلاً تراكمياً لاهتمام مضى في النمو على ضفاف دراساته الفلسفية والنقدية مثل

[1]- جيل دولوز: الصورة – الحركة او فلسفة الصورة، ترجمة حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، بيروت، 1997، ص7.

كتاب منطق الحواس وكتاب اسبينوزا ومشكلة التعبير وكتاب كافكا، إلا أن هذا الاهتمام لم يتجسد في تخصص فلسفي محض كما يحضر في الترميز الذي تحتله الصورة السينمائية، إذا لم يتحكم بتوجه دولوز إلى السينما الغني الذي تمثله الصورة كحركة فحسب بل لأن السينما أمست الوعاء الذي يمثل حركة العالم الراهنة إن لم تكن ضمير العالم وفعاليته اليومية والتاريخية المتكاملة في عناصر تكوينها[1]

وإذا كانت الفلسفة تفكر من خلال المفهوم فالسينما تفكر من خلال الصورة المتحركة ذاتياً، وما يربط السينما والفلسفة ببعضها ببعض هو صورة الفكر. إن صورة الفكر هي ما يلهم الفلسفة في إبداعها المفاهيم أما السينما فهي تنشئ صورة الفكر وهي توضّب الصورة ذلك أن مكوّنات الصورة السينمائية تتضمن التّوضيب أصلاً، ويتعلق الأمر إذن في مقاربة دولوز بإقامة مناظرة بين السينما والفلسفة، هي في العمق علاقة تناظر تعكس من خلالها الواحدة الأخرى على نحو أصيل، فالهوية الحق مفعول لعلاقة. هوية السينما تتكشف أفضل ضمن علاقة مقايسة مع الفلسفة والعكس بالعكس، في خضم هذه العلاقة يتحوّل منتوج الفلسفة أي المفهوم إلى كتل من الحركات الدائمة والمتلائمة داخل تشكل الأمكنة والأزمنة... تصبح المفاهيم أكثر قابلية للفهم لأنها عبارة عن تجل مرئي لتجربة معيشة من طرف كل واحد». لكن من جهة أخرى يعتبر دولوز أن قيمة الصورة تتمثل في الأفكار المتولدة عنها.

إن المفهوم لا يباشر الصورة ليجرد منها ما هو استثنائي وشاذ إذ لايحتفظ إلا بما هو عام، إنه لايختزل الصورة في خصائص عامة بل إن المفهوم بوصفه توليفا بين متنافرات فهو يتقصى لحظات الانفلات والعبور في الصورة، يترصّد للمثير فيها بل للمرعب والمتعذر على الحساب والقياس. ينصبّ المفهوم إذن على مناطق الشدّة والتوتر في الصورة السينمائية. إن هذا التحسس المتبادل بين الصورة السينمائية والمفهوم لم يكن ممكنا لو لم تعمد الفلسفة المعاصرة إلى مراجعة مفهوم المفهوم خاصة مع «دولوز»، هذا بقدر ما عمدت السينما الحديثة إلى إعادة تصورها للصورة خاصة مع ريسني جودار وطاركوفسكي، فقد حلت الصورة -الزمان محل الصورة- الحركة. إن حلول الصورة كوعي عميق بالزمان هو ما جعل «سينما فلليني تقودنا إذن باتجاه ما يدعوه دولوز صورة الفكر، أي باتجاه الفجوة أو الفضاء المحايد..

إن الانتقالات التي عرفتها السينما بالتحول من نظام للصورة إلى آخر يندرج ضمن سيرورة

[1]- د. علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي، الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص210

انعطاف عرفها الفكر الغربي منذ كانط، فإذا كانت السينما الحديثة هي سينما الزمان فهي صارت إلى ذلك بعد تجاوزها سينما الحركة الخاضعة للروابط الحسية الحركية المحسوبة، ويجب ألا ننسى أنه إلى «كانط» يعود هذا الوعي العميق بأولوية الزمان إذ منذ فلسفته النقدية أصبح المعنى يتحدد بأفق الزمان. ولعل هذا الانتقال الجوهري الذي يمتد من كانط إلى هيجل ونيتشه ثم برجسون و«دولوز» ـ مع اختلاف صورة الزمان عند كل منهم ـ هو ما يكثفه أحسن العمل العمدة لهايدجر أي الكينونة والزمان، إن مركزية سؤال الزمان في تدبير شأن المعنى ترتب على تحرير الزمان من قبضة الحركة التي سيطرت على الفكر الغربي وامتداداته الكونية لمدة تتخطى عشرين قرناً أي منذ أرسطو الذي عرّف الزمان في كتاب الطبيعة بوصفه عدداً ومقداراً للحركة وذلك وفقا لإيقاع السابق واللاحق، فالحركة الأزلية المنتظمة للأجرام السماوية تنسج الزمان في صورة أيام وشهور وسنوات، أي في صورة متعاقبة تعاقب الحركة حيث الزمان ليس أكثر من عدّ لتعاقب الحركة، يمكن الآن أن نكثّف قصة الفلسفة ونقول إنها تحرير للزمان من الحركة وتحديد للمعنى بأفق الزمان هذه القصة هي نفسها التي تحكيها السينما بأدواتها الخاصة. يجب ألا يفيد هذا بأن السينما ليست أكثر من مجرد صدى لما يحدث في الفلسفة الأحرى أن قيمة السينما وعلاقتها بالفلسفة ستتكشف من زاوية نظر أخرى: ستكون دراسة السينما بالنسبة للفيلسوف، وسيلة لاستخدام أداة غير فلسفية لفهم الفلسفة ذاتها بشكل أفضل، وسيسمح لجوء السينما إلى الفلسفة، بإبراز وعي أكثر يروم توليد كينونة الفيلم ضمن خصوصية تعبيره الجمالي.

ثالثا: رقمنة الأجسام ـ الميديا الجديدة

يوسع هانسن في كتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة المقاربة الشاملة للتكنولوجيا لمجابهة الاستيعاب الثقافي الأخير، دون أن يتنصل من الموقف الثقافي بما هو وهو يقول «وسوف أرفض أحد تضمناته المحورية، وهو أن البناء الثقافي للتكنولوجيا بطريقة ما يستنفد مدى تأثيرها في تجربتنا، على الرغم من أن لنقاد التكنولوجيا الحق في أن يقترحوا على سبيل المثال «آمان الحادث الحاد فالتكنولوجيا ليس لها قوة خارج النظم الاجتماعية»، وهي تتوقف على كيفية فهم مثل هذه المطالبات، وفي رأيي يفترض النقاد دوماً وجوب أن تكون التكنولوجيا اجتماعية ‘مئة في المائة’، ووجوب أن تكون كلية إنتاج ثقافي بسيط لأنه لا يمكن أن توجد خارج الإطار الإجتماعي، ويتطلب هذا التصور الخاطئ فهماً أكثر دقة للأساس الاجتماعي التكنولوجي، فالمرء يمكن أن يميز التأثيرات الملموسة لتكنولوجيات بعينها من ظروف عامة لفاعليتها، وإن كان صحيحاً أنه لا

يمكن أن توجد التكنولوجيا خارج الأنظمة الإجتماعية فلا يمنعها هذا من الحصول على مؤثرات لا يمكن القبض عليها بأدوات مفسرة مرتبطة بهذه النظم، وللاستكشاف فقط هناك مثال واحد لهذا التشويش العاجز، فإن ساندي ستون ناقد ثقفنة التكنولوجيا technocultural في حديثه عن السياق الاجتماعي كخلفية لا يمكن اختزالها لفهم التكنولوجيا يسقط أهميتها في التأثير في الأيدلوجية»، فالتكنولوجيات مرئية ودليل مادي للنضال فوق المعنى، فهي لا توجد خارج أنظمة الاعتقاد المعقدة التي لا تتجزأ أطرها الاجتماعية والسياسية، وظهورها الصارم يصنع تقنيتها»، وربما تشكل التكنولوجيا في الواقع مواقع مهمة لتنفيذ هذه النضالات، ولكن كعناصر مادية تبني عالمنا التجريبي بشكل جذري وأكثر من ذلك، وتأثيرها في التجربة بسيط ونافذ، وأي جهد لفهم هذا في إطار النقد الثقافي سوف يفترض ما يكرس للعزلة[1].

ويفترض هانسن أن وظيفة التكنولوجيات مثل الألعاب اللغوية على نموذج فيجانشتين في عالم ما بعد الحداثة المعاصر، وهي أقوى أساساً من الظاهرة الاجتماعية، وليست لغة مختلفة لفيجانشتين، والتكنولوجيا تلعب دورا أساسيا كجزء لما يسمح للوجود الفعلي الاجتماعي بما هو.

وبالتقييم النقدي للدور الذي يلعبه الخطاب النظري في القرن العشرين يسعى إلى تمهيد الطريق لتحليل موسع للمادية التكنولوجية وبمقدور المرء استكشاف تلك التفصيلات على وجه التحديد خلال التكنولوجيات التي تتوسط إيقاعات المادية للحياة المجسمة، وتتبع من خلال النقد دراسات النقد الثقافي المعاصر.

وترتكز الدراسات النقدية للميديا الجديدة على المواضيع المتشابكة للمركزية البصرية والتضمين disembodiment حيث بدأت منذ ما يزيد عن عقدين، واقترنت مجازات الرؤية والضوء بمفاهيم التجريد واللامادية ولكن في العصر المشبع بطرائق التصوير المحوسب انطوى موضوع التضمين على أبعاد فعلية جديدة، واتهمت الرقمنة الألكترونية بنزع أحشاء الواقع والتخلص من المرجعية والحقيقة والموضوعية[2] في حين تقيد الصور التناظرية الواقع بحكم قالبها الفيزيائي للإنتاج، وقد تُصنع الصور الرقمية خلال طبقات المعالجة الكمبيوتر الخوارزمية من دون أثر للصفات المحاكاة ماديا من فيلم predigital والصورة الفوتغرافية أو التناظر (التليفزيون)، والصورة الرقمية هي مصفوفة من الأرقام وجدول يتألف من الأرقام الصحيحة، وشبكة من الخلايا لها مقدرة على التخزين في

[1]- Mark Hansen- Embodying Technesis-Technology Beyond Writing, The University of Michigan Press, United States of America,2000, P 5.
[2]- Jean Baudrillard, Simulations, New York: Semiotext(e), 1983, pp. 2–4.

ذاكرة الحاسوب وتنتقل الكترونيا وتُفسر في صورة بعرض الجهاز مثل شاشة الفيديو أو الطابعة، وقد استشهد ويليام ميتشل بأنه عصر ما بعد التصوير حيث بدأ يحل التسجيل والمعالجة محل التصوير الفوتغرافي حيث قال إن الصور في عصر ما بعد التصوير الفوتوغرافي لم يعد مضمونا كحقيقة بصرية أو حتى دلالات بمعاني وقيم ثابتة»[1].

وقد اتخذ العبور نحو أرض عصر ما بعد التصوير الفوتوغرافي اهتماما بنزع مادية الجانب الإنساني، وهذا افتقد إلى مرجعية في إنتاج الصور، وقد سجل الفلاسفة المنظرين للميديا مثل بول فاليريو Paul Virilio وجوناثان كراري Jonathan Crary ووليام ميتشيل William Mitchell نقلة عميقة حلت في المؤسسات تشكل ذاتية المشاهد، وحتى النزعة المادية للمراقب، وقد ناقش جوناثان كراري بأن التكنولوجيات الجديدة لإنتاج الصور أصبحت تنتج على نطاق واسع داخل الجيش والطب والعلوم والميديا والفنون بإعادة هيكلة المؤسسات التقليدية وتحويل الممارسات الاجتماعية وتجسيد لهيكل المعتقد الجديد، وكما يقول ميتشيل « إن الشبكة العالمية لأنظمة الصور المرقمنة تتسارع وتشكل ذاتها بصمت كوضوعات منجرفة لإعادة تشكيل العين، وبالنسبة لكراري قد أحل هذا التحول في الثقافة البصرية كنتيجة لإشارات معالجة الصور المبنية على الكمبيوتر، وإن المهام الجديدة للعين البشرية تُنزع عن طريق الممارسات في الصور البصرية التي ليس فيها أي مرجعية لوظيفة المراقب في "الواقع" الذي يتلقي العالم بصريا. وكتب كاري يقول « وإن كان يمكن أن يقال إن هذه الصور تشير إلى أي شيء بمليون بت bits لمعلومة رياضية الكترونية، وسوف تُوضع البصرية على مجال كهرومغنطيسي وسبراني cybernetic في حين تتزامن الرؤية المجردة والعناصر اللغوية وتستهلك بتدويرها وتتبادل جلوباليا[2].

ويتناول مارك هانسن في كتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة قضايا التجسيم والوساطة والرقمنة والتي ترتكز على النقاشات التي تتعلق بما بعد الأنسنة، ويحدد هانسن أن الموقف الأساسي للنقد يتمثل في الإطار الذي يحدده فريدرك كيتلر، ويصنع كيتلر اتصال شانون Shannon- Weaver في الأفلام والجرامفون وآلة الكتابة مفهوماً للمعلومات كمركز غير مجسد في نظريته للميديا الجديدة، ويفتح كيتلر بنموذجه الأطنابي ما عدا الكلمات المستشهده بادعاء أنه حين تطلب المكالمات

[1]- William J. Mitchell, The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, p. 57.

[2]- Jonathan Crary, Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, p. 2.

والموسيقى الأفلام والنصوص التي تصل إلى الأسر المرتبطة بالألياف البصرية الشبكية، والميديا المختلفة من تلفاز وإذاعة وهاتف والرسائل الموحدة مقدما موحدة بترددات الإرسال بصيغة بت bit format، وهذا التقارب لكل الميديا في ظل النظام الرقمي يفسر بالفعل نهاية الميديا، وأصبحت الميديا الفعالة واجهات مختلفة لتدفق المعلومات في كل مكان.

«وقبل النهاية هناك شيء يقترب من نهايته، وتؤدي الرقمنة العامة للقنوات والمعلومات إلى محو الفروق بين الميديا الفردية، وسوف تُختزل الصوت والصورة وصيغة الفعل والنص إلى مؤثرات سطحية معروفة للمستهلكين كواجهة، ويتحول الشعور والإحساس إلى شعور مضلل، وسيبقى إنتاج الميديا السحرية كمنتج ثانوي لبرامج استراتيجية لمدة مؤقتة، ويصبح داخل أجهزة الكمبيوتر ذاتها كل شيء عدد، كميات من دون صور أو أصوات، وبمجرد أن تتحول شبكة الألياف الضوئية إلى بيانات مختلفة شكليا تتدفق إلى سلسلة موحدة لأرقام مرقمنة digitized numbers، وكل وسيط يمكن ترجمته إلى آخر، وبالأرقام كل شيء يمضي، والتحوير والتحول والتزامن والتأخير والتخزين والتبديل والخلط والمسح الضوئي ورسم الخرائط - وكل الميديا مرتبطة على أساس رقمي سوف سوف تمحو أي تصور للوسيط، وبدلا من ربط الناس بأسلاك وتكنولوجيات سوف تتحول المعرفة المطلقة كحلقة لا نهاية لها[1].

ويعتمد كتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة على بعض المفاهيم الحرجة من كتاب هانسن الأول تجسيد التكنولوجيات - تكنولوجيا ما وراء الكتابة، ويُكسر الحرج فعليا في كلا الكتابين بالتماثلية والتمهيد بالميل لاستيعاب ظاهرة كلا من العامل التكنولوجي والطبيعي للقوالب اللغوية - مشكلة التأسيس، وكانت مشكلة ربط اللغة بالممارسة شاغلاً رئيساً لمنظري تخصصات مختلفة، وتكمن المشكلة بعينها في القضايا التي تتعلق بتدوين الكود والبرنامج في الواقع المادي ولا يقل عن استيعاب التغييرات المخربة في التجربة الجسدية للغة، وإن هانسن يقطع ببساطة إشكالية جوردن Gordian problematic لكيفية تعادل الكتابة للدمج وتعادل القضايا النظرية للممارسة وتعادل التمثلات للعامل المادي، وقد سعى العلم لأكثر من عقد في معرفة تكوين التمثيلات النظرية للطبيعة وإلحاقها بالعالم، ويتطلع بعضنا لمقاربة ما بعد البنيوية التي تناولت قضايا تقنيات التمثيل والكتابة والجوانب المادية للاتصال وأطر العمل المستمدة من الأدب والأكاديميين المهتمين بالميديا مثل دريدا وفريدرك كيتلر، وكان للتحالف الوثيق بمثل هذه المقاربات حسابات معملية

[1]- Friedrich Kittler, Gramophone, Film Typewriter, tr. Geoffrey Winthrop-Young and Michael Wutz, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999, pp. 1–2.

ممتدة مثل حساب هانز- يورج رينبرجر Hans-Jörg Rheinberger's account للأشياء المعرفية في حين اكتشف آخرون قوالب اجتماعية مستوحاة من "ممارسات مشوهة"و"نطاقات تجارية" أو بنية "الثقافات المعرفية"، كما أظهرها هانسن ببراعة، وهناك تناقض عميق الجذورحول العامل المادي في هذه الدراسات، ونحن نريد من ناحية أن نمنح الممارسة وحتى التكنولوجيا المادية التي دافع عنها برونو لاتور بيرلمان الأشياء من ناحية، والطبيعة والتكنولوجيا في هذه الحسابات بكيف ما دوماً "أنسنة" تعد بناء اجتماعياً ثقافياً، وفي كتابه الأول تجسيد التكنولوجيا وفي إثراء النموذج وامتداده في فلسفة جديدة لميديا جديدة قد نقد المنظرين لحقول نظرية ما بعد البنيوية والدراسات الثقافية التي توقفت عن احتضان الجوانب الفعلية تجاه التماثلية، ووفقا لهانسن ودريدا وبورديو وبودريلارد وغيرهم من الذين يشتركون في نمط مشترك للاختزال - يطلق عليه هانسن تكنولوجيات Technesis، حيث يقر الاهتمام في احتضان المادية التكنولوجية لاستقلالية الفكر والتمثيل، ويوضح هانسن أن وظيفة هذه الاستراتيجية تعمل بهدم المظهر الخارجي المادي الفعلي إلى مظهر متناقض نسبياً في مجال الفكر[1].

ويهدف هانسن إلى عرض برنامج إيجابي لاحتضان الثراء المادي للتكنولوجيا التي تحرره من كونه مجسداً في الخطاب واستهلال التمثيل، ومن منظور هانسن تغير التكنولوجيا من أساس تجربتنا الحسية، وتؤثر في ما يعني أن تعيش كعوامل جسدية بشرية، وهي تحقق هذا بإعادة تشكيل الحواس في مستوى ما قبل الإدراك precognitional أو حتى الذي يسبق المعرفة (ولا تميز مستوى من آخر)، وتسبق الإدراك الحسي الواعي واستيعاب اللغة.

ويُرسم هذا البرنامج الجريء والطموح في التكنولوجيات المجسدة فحسب، وكتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة يدعم البرنامج كذلك بتقديم حساب كيفية تعديل الجسم خلال التفاعلات التي تيسرها التكنولوجيا الرقمية، والفكرة الأساسية هي الإطار، وعلى الرغم من حقيقة أن برجسون لم يجد مادة ذات صلة بنظريته للإدراك الحسي في السينما المبكرة والتي كانت في مهدها في اللحظة التي كان يكتب فيها برجسون، حيث وصف العالم الخارجي كتدفق كلي للصور، والجسم ذاته صورة من بين صور أخرى - ويطلق على النوع الخاص بصورة برجسون ' مركز للامحدود'، والذي يعمل مرشحاً خلاقاً يختار وقائع الصور من التدفق الكلي وفقا لقدراته، ومن ثم الجسم هو مصدر للفعل على عالم الصور، ويقدم من بين المؤثرات الخارجية ذات الصلة في مقاصدها،

[1]- Mark B. N. Hansen: New philosophy for new media, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England,2004, p

ويطلق برجسون على مثل هذه الصورة المعزولة المركبة 'الإدراك الحسي'.

وقد رأى جيل ديلوز أن فكرة حركة الصورة تعتمد على القص والمونتاج، والحق أن عملية التأطير برمتها في قلب السينما الناضجة تمثيل كامل لعالم الصور الذي وصفه برجسون حيث تساوي 'الصورة ـ الحركة image = movement [1]، وسعى إلى تصحيح إقصاء سينما برجسون بتحريرها مثل مختبر تجريبي للفلسفة، حيث هي موضع لدراسة الإدراك الحسي والتمثل والزمان والمكان والذاكرة، وسيلة لاستيعاب العلاقة المتغيرة القابلة للتأويل والأنطولوجيا المرئية —the visible ontology، وموضع لاكتشاف تصنيف الصور والإشارات كتمهيد لخلق مفاهيم أبستمولوجية، ويرى هانسن أنه حين يبني برجسون فلسفته الخاصة بالسينما، فإن ديلوز يعيد التركيب الأساسي لجمالية الجسمية البرجسونية والأهم من ذلك قدرة التأثير، وفي مستهل تعليقه على برجسون وديلوزيصف ' الصورة – التأثيرية affection-image' باعتبارها المكون الثالث للذاتية وتملأ الفاصل بين المكونين الآخرين وهما الإدراك الحسي والفعل، وتبدو هذه الخطوة متسقة تماماً مع برجسون، ولكن يدخل ديلوز تغييراً دقيقاً يصنف التأثيرية كعنصر فرعي للإدراك الحسي، فالتأثيرية عند ديلوز طريقة تعين الإدراك الحسي، والأحرى أنها إدراك حسي لطيف أو لمحة قصيرة تتوقف عن إنتاج فعل، وبدلاً من ذلك تبدأ بتعبير (لقطة تقرب من الوجه في الفيلم)، وقد تحول ديلوز جذرياً عن برجسون بتقديم التأثيرية كتنوع للإدراك الحسي، وعامل بيرجسون الذاكرة والمادة معاملة التأثيرية بوصفها طريقة جسدية مستقلة في صوابها وتختلف في النوع عن الإدراك الحسي، ويرى هانسن أن ديلوز حل الارتباط الأساسي للعاطفة بالجسد وعينه لحركة الصورة، وقد مكن هذا الإيماء ديلوز من أن يصف الجسد باعتباره تركيب للصور.

وكل هذه الأشياء وحركة الصور تقسم إلى ثلاثة أنواع من الصور حين تتصل بمركز اللامحدود بوصفها صورة بعينها، حيث صور الإدراك الحسي وصور الأفعال وصور التأثيرية، وكل منا والصورة عينها أو مركز المشروط لا شيء سوى تجميع للصور وتوطيد لصور الإدراك الحسي والفعل والتأثيرية[2]

وفي الواقع اختزل ديلوز التأثيرية إلى عملية صورية لتأطير تكنولوجي، وفي هذه العملية يحررها التأثيرية جسدياً، ويحددها خارج الموضوع في عالم تكنولوجي يجمع الصور، ويصبح الجسد في

[1]- Gilles Deleuze, Cinema 1: The Movement-Image, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1986, pp. 58–59.

[2]- جيل دولوز: الصورة – الحركة أو فلسفة الصورة ص 66.

هذا الصدد سلبياً نسبياً، وموضعاً للكتابة التكنولوجية للصور المتحركة بدلاً من أن يكون مصدراً فعالاً للتأطير باستثناء المعلومات غير المحددة، فهو عالم لعرض الصور ومؤطر تكنولوجي باعتباره صوراً متحركة من من جانب، وجهازاً حسياً للمرء يربطهم بشكل غير معروف.

يتحول هانسن للتطورات الأخيرة في الميديا الجديدة وعلم الأعصاب ليوفر بديلاً من قراءة ديلوز الصورة المؤثرة واستدعاء فهم برجسون التجسيم في إطار كيف يأطر الجسد المعلومات وبالأحرى يمحو الدور الفعال للجسد الحساس في إنتاج تأثيرات الميديا كما فسرها فريدرك كتيلر وتتخذه واجهة الميديا الرقمية، وقد رأى هانسن أن الميديا تحت الرقمنة الفعلية تزيد مركزية الجسم كإطار للمعلومات، حيث تفقد المادة خصوصيتها، ويأخذ الجسم وظيفة أكثر بروزاً كمعالج انتقائي في إبداع الصور، ولا تزيد الصورة الرقمية على شاشة الكمبيوتر عن فوتوغرافيتها وهي محاكاة رقمية، وتنطوي الصورة الرقمية على معالجة للبيانات على عكس هذا الموضوع الثابت، والثبات الممتع لتفسير البيانات خلال الواجهة المصممة على الشاشة في نسبة الإطار تجعله يبدو ثابتاً، ولكن هذه الصورة في الواقع دينامية للغاية قابلة للتعديل في أي لحظة، والصور الرقمية معالجة، وبمقدورها دعم تفاعل المستخدم، الذي ينقر على جزء من الصورة ويكبرها أو يبدأ عمليه أخرى خلال اتصال تشعبي، والصورة في تطبيقات بعينها واجهة لبعض الأفعال المتباعدة مثل العمليات الجراحية.

ورأى هانسن أن الملامح العملية والتفاعلية للصورة الرقمية توفر أساساً لاستبدال مفهوم الصورة الزمنية والصورة الحركية كما وصفها ديلوز، وهي في موضعها كصورة جديدة تنبثق عن الصورة الرقمية، استناداً على فعل تأطير المعلومات، ورأى هانسن أن الصورة الرقمية عبارة عن هجين تكنو ـ حسي حركي وينبغي أن ينظر إليها كمصدر لأي إطار تكنولوجي مصمم لعمل معلومات قابلة للإدراك بالجسم، ويهدف هانسن في كتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة إلى تلميع الأدب الظواهرتي في نقد ديلوز للصورة المتحركة التي تنتقيها الصورة السينمائية بالاتصال بالجسم البشري ومعالجتها، وإنعاش مفهوم برجسون وظيفةَ تأطير الجسم الأولية بتوافقه مع التطورات الأخيرة في تكنولوجيا المعلومات وفنون الميديا الجديدة، ويرى هانسن أن كل حكم للصورة تحتوي الرقمية تأطر في المقام الأول باتصال 'تخليقي embryogenic' مع جسم الإنسان، وعلى النقيض من حجج ديلوز عن التأطير التكنولوجي باعتباره مصدراً للصورة والتي ترتبط بالجسم ـ في الحقيقة المحفورة على الجسد كما هي على الشاشة- يؤكد هانسن دعواه البرجوسونية بأنه لا يوجد معلومات أو صورة في غياب الشكل المأخوذ من قوة التجسيم البشري.

ويثير هانسن الحوار المثمر بين الميديا الجديد للأعمال الفتية وعلم الأعصاب والظواهرتية في أنحاء كتاب فلسفة جديدة بشكل مثير للغاية، ومثال على ذلك الفصل الأخير الذي يعالج الإشكالية المركزية للكتاب، والنقطة المركزية للتحول البرجسوني وهو بالطبع في نظرية التأثير the theory of affect، والجسم المؤثر هو "المادة الغروية" التي تلصق الوعي وتربطه بعمليات الحسية من دون الإدراك، ويريد هانسن أن يربط خلال هذه القناة المؤثرة تدفق المعلومات في صورة رقمية والجسم باعتباره إطاراً، والعمل الأخير في علوم الأعصاب يوفر الرابط المادي الذي يتطلع إليه، وقد قدم فرانسيسكو فاريلا Francisco Varela حجة قوية حول مصادر زمن الوعي وهي تناسب أطروحة هانسن تماماً.

وقد ناقش فاريلا في كتابه 'الإدراك النشط enactive cognition الأفعال العقلية التي تتصف بالمشاركة المتزامنة لعدة مناطق مختلفة وظيفياً وموزعة طوبوغرافياً للدماغ وتجسيداتها الحسية، وتنشأ جميع الصيغ من تفاعل متماسك لتجمعات دنيا للخلايا العصبية في مواقع متعددة، وهي أنماط ديناميّة ذاتية التنظيم موزعة على نطاق واسع من المخ والأحرى أنها منظمة على شكل سلسلات متتابعة مثل مجاز الحاسوب منمذجة ـ تدفق معلومات المنبع، ويؤدي أعمق مستوى العلاقة والتكامل لهذه المكونات إلى الزمنية، وكتب فاريلا يقول[1] «إن الفكرة المركزية التي أتوخاها هنا أن هذه المكونات المتعددة تتطلب إطارا أو نافذة متزامنة تتوافق مع زمن الحاضر المعاش، وفي هذه النظرة يندمج التيار المتواصل للتنشيط الحسي ونتيجة محرك الواجهة داخل إطار ديناميكي التوالد ـ وليس معلوماتياً ـ حاسوبياً فقط، والذي يعطيها عمقها وعدم انضغاطها.

والنقطة المحورية لأطروحة هانسن أن فاريلا يعالج ظهور الزمن كعملية تأطير جسدي باطن مرتكز في مركب عصبي متوالد ذاتياً بدلاً من الإطار "التكنولوجي" المطبق ظاهرياً الذي دعا إليه ديلوز خاصة في السينما 2 Cinema 2، ويميز فاريلا وغيره من علماء الأعصاب المعاصرين ثلاثة موازين للزمن تنشأ من النظر المباشر لنشاط الخلايا العصبية إلى عملية بزوغ متزامن للمجموعة العصبية (10/1، 1، 10)، وفي أدنى مستوى لا تدرك التسجيلات الميكروفيزيائية مع عدم وجود ارتباط للإدراك الحسي المباشر، وتنظم ذاتياً إلى لحظة مباشرة "للآن"، ويرى فاريلا أن هذه الأطر

[1]- Francisco Varela, "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness," in Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy, eds., Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999, pp. 272-273 (italics in original).

التكاملية المتولدة ذاتيا تمثل الزمن المدرك باعتباره منفصلا وغير خطي، و"الآن" بالنسبة للحاضر هو مدة تدوم 0.3 من الثانية (خلافاً للقالب الحاسوبي المعلوماتي للدماغ)، وهو ليس حصة زمنية ثابتة مثل الساعة الموقوتة وبالأحرى "أفق كامل horizon of integration" كما يرى فاريلا «لدينا أحداث مبنية على مستوى الخلايا العصبية مدتها ميزان10/1 وتشكل مجاميع تظهر كأفعال إدراكية غير منكمشة بل أفعال إدراكية مكتملة على ميزان 1، ويعتمد الزمن المكتمل ديناميكياً على عدد المركبات العصبية المشتتة وليس على مدة ثابتة متكاملة، وبعبارة أخرى إنها أساس لأصل المدة من دون ساعة ميقات خارجية أو باطنية[1].

وهذا المثال هو رمز لأطروحة هانسن خلال كتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة، ويوضح الفيديو الرقمي الهجين عند فيولا المشاركة الإيجابية من الجسم مع التكنولوجيا، ونحن نتعرض يوميا لأحداث آلية machinic مثل عملية تدفق المعلومات في الكمبيوتر، وأصبحنا مغمورين في بيئة الحوسبة على نحو متزايد لعمليات آلية تحدث أدنى من عتبة 0.3 من الثانية في "الآن"، وبدلاً من كونها مواقع غير واعية لكتابات لهذه التدفقات الرقمية ـ المواقع التي ربما تكون محددة الاستعمال في المستقبل في بيئة ما بعد الإنسان posthuman، ويرى هانسن أن فن الميديا الجديدة توضح مثل فيولا كيف يخدم الجسم المؤثر والحساس تأطير المعلومات وتحفيزها إلى صورة رقمية يدركها الإنسان، وبمعنى مادي إن الجسم وحدة تحكم coprocessor للمعلومات الرقمية، وعلاوة على ذلك حين يرى هانسن الجمالية الرقمية للتكنولوجيا باعتبارها امتداداً للقدرة الإنسانية التي تتسع لفهم العالم المادي فإنه يحلل أعمالاً مثل خماسية فيولا Viola's Quintet لتأكيد مذهل وهو أن الحياة خلاقة بلا حدود ويصعب قرائتها، وما يمكن إدراجه وما هو قابل للتكرار قد يزيد، وكتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة هو تحدٍّ لمعرفة واسعة مذهلة يقدم مصادر مناسبة للاشتراك في أسئلة ما بعد الأنسنة[2].

أجسام في رمز

يقول مارك هانسن في كتابه أجسام في رمز إن هذا الكتاب «هو واجهات بميديا رقمية تشكل الحجم المتوسط لما أتخيله أن يكون أحد الأساسيات المخصصة لميديا جديدة باعتبارها مرحلة مؤقتة للتكنولوجيات البشرية (تطور يربط الإنسان بالتكنولوجيا)، ويلي هذا الكتاب كتاب فلسفة

[1]- Ibid., pp. 276-277.
[2]- Mark B. N. Hansen: New philosophy for new media, pp18 -20.

جديدة لميديا جديدة، حيث يصنع حالة للدور المحوري لتجسيم الإطار في إنتاج صور بعيداً عن المعلومات وتسبق سياسات الحضور Presencing والتي أضعها ميديا جديدة كمصدر للتلوث contamination التكنولوجي لزمن الوعي المجسد، وأجسام في رمز هو واجهات بميديا جديدة تركز تحديداً على التجسيم وتكتشفه لذاته، وفي الصفحات الآتية سوف أتحول مباشرة إلى الفينومولوجيا الأكثر تطويرا للجسد وهي عند الفيلسوف الفرنسي موريس ميرليو بونتي لاستكشاف التقنيات التي لا يراها المطور، أعني كعلاقة لما يسبق الحس protosensory ودون الأداء التجريبي للمس، وكما يقدمه مشروع ميرليو بونتي وأصبح أساسيا على نحو متزايد.

وهدفي الصريح هو إظهار الأنطولوجيا النهائية لـ the flesh بوضعه مع الاختلاف الأساسي بين الجسم والعالم، وقد تتطلب التكنولوجيات نظرية تأصلية لتكنولوجيا الإنسان، لأن الإنسان في الأصل موجود موزع إلى واجهات حسية غير متداخلة بالعالم، وهي تتصف بأنها "فراغ gap " أو "شق divide " أو ما يسميه بونتي "فجوة écart "، وسوف أعرض للصورة الأولانية لهذه الفجوة وهي انتقال بين التجسيم والمرونة، والانتقال ينقل انبثاق الرؤية البصرية من حاسة اللمس الأولانية، وهذا الانتقال (العلاقة الأولية باعتبارشروطها) هي حالة (في الحقيقة تسبق الحالة protoinstance) لتلازم التكنولوجيات داخل الحياة المجسدة، ووفقا لهذا فإن التكنولوجيات تُفهم بمعناها الواسع كعلاقة للخارج وكانتقال شيء من الداخل إلى الخارج، وليست مجرد شيء يضاف على بعض الجواهر الطبيعية للحياة المجسدة، والأحرى يجب أن تفهم على أنها بعد تأسيسي للتجسيد من البداية [1].

وكما كانت الحال مع كتاب فلسفة جديدة لميديا جديدة، وقد استفدت من الفكر المحفز لأعمال مجموعة من الفنانين المعاصرين الذين أشاروا إلى استعمال ميديا رقمية متنوعة الطريقة لإدخال تقنيات إلى التجسيم، وقد يعين فن الميديا الجديد على توضيح رهانات التقنيات الفكرية فيما يتعلق بفلسفة بونتي، باعتبارها وسطاً جمالياً للتكنولوجيا الرقمية، لقد أُدخلت أبعاد تقنية للتجسيم لا يمكن تخيلها عند هذا الفيلسوف، والحق لا يمكن تخيلها في كتابات أي فيلسوف ظهر في منتصف القرن العشرين، ووفقا لهذا كرست الجزء الأول الطويل لنقل هذه التكنولوجيات والتجسيم، وسعيت إلى التقاط البوتقة التي تلعب دوراً بالفن في اعتقادي بتكريس سلسلة تحليلات مادية لعمل فني بعينه، وأملي أن تنعش هذه التحليلات كثيراً من النقاشات النظرية للتجسيم والانعكاسية.

[1]- Mark B. N. Hansen Bodies in Code- interfaces with digital media, Routledge, United States of America, 2006, p ix.

وعلى النقيض تقدم التحليلات المركزة في الجزء الثاني مثالاً نموذجياً لأجسام في رمز، وهي عبارة عن تجسيد موزع بالضرورة خارج الجلد في سياق التقنيات المعاصرة، وكل الموضوعات التي أُستكشفت هنا بيئات أفتراضية غير مرئية وقوالب نمطية في سياق أوامر رقمية، وهندسة معمارية في فضاء، ومسخ الرواية المعاصرة بميديا غير معيارية يقدم عملية فريدة من نوعها خلال يُنتج التجسيد بفاعلية في تزامن مع ميديا جديدة مرنة مصنوعة.

وأملي في كتاب أجسام في رمز أن يعيننا في تذكيرنا بالدور الحيوي والضروري الذي يلعبه التجسيم في أي تجربة إنسانية حتى في الواقع الأفتراضي، وبشكل عام الافتراضي في صوره المتعددة الذي ظهر في ثقافتنا المعاصرة، مع تلافي الضجيج الذي أحاط بالواقع الافتراضي في عشرة الأعوام المنصرمة، ونحن الآن في وضع مثالي لتحليل العلاقة العميقة بين التجسيم والافتراضية، ولتقييم مدى استيعاب الافتراض في الحياة اليومية.

وأراهن هنا على أن هذا التحول يشير إلى قبول أو على الأقل الاستعداد لقبول تلازم الأفتراضي في الحياة الإنسانية كصورة مجسدة للعيش، ووفقا لهذا أسعى لتوكيد أن الأفتراضي لا يقتصر على التكنولوجيات الرقمية المعاصرة (حتى لو كان الألفة بعينها منتقاة) وإنما تمتد إلى ما دون أصل الإنسان، وحالما فهمت بهذه الطريقة يمكن أن يُنظر إلى اقتران الأفتراضي بالتكنولوجيات القوية للحاسوب الرقمي على أنه مصدر غني للتجريب وتوسيع نطاق التجسيم البشري[1].

الخاتمة

انتهى المآل بالإنسان الغربي إلى عدم المصدقية في عالم الصور وأخرج المثل الصيني القائل "الصورة بمليون من الكلمات" إلى أن الصورة هي "مجال شك" وقد تجلت هذه الرؤية عند هنري برجسون وجيل دلوز حينما شككا في أن السينما صور مبتورة الزمن والحركة ولا تعبر عن الواقع الحقيقي المعاش، وبنى مارك هانسن رؤيته في رقمنة الأجسام وما يحيط بها بناء على هذا التراث، وتجلت رؤية هانسن في ضوء مؤلفاته الثلاثة التي توضح كيف يمكن أن نُشفر الأجسام الطبيعية وانفعالاتها في أرقام على الحاسب وتكون أكثر مصداقية، ويحاول هانسن أن يُذكر بالدور الحيوي والضروري الذي يلعبه التجسيم في أي تجربة إنسانية حتى في الواقع الافتراضي، وبشكل عام الافتراضي في صوره المتعددة الذي ظهر في ثقافتنا المعاصرة.

[1]- Ibid: op cit ppx-xi.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر الأجنبية

- Mark Hansen :Embodying Technesis-Technology Beyond Writing, The University of Michigan Press, United States of America,2000.

2- Mark B. N. Hansen: Bodies in Code- interfaces with digital media, Rout ledge, United States of America, 2006.

3- Mark B. N. Hansen: New philosophy for new media, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England, 2004.

ثانياً: المراجع العربية:

1. جيل دولوز: الصورة – الحركة أو فلسفة الصورة، ترجمة حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، بيروت، 1997.

2. د. علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي، الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.

3. عبد الباسط الجهاني: جماليات السينما- الصورة والتعبير، دار إى كتب، لندن،2017.

4. هنرى برغسون: التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبناية لترجمة الروائع، بيروت، 1981.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

1. Francisco Varela, "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness," in Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy, eds., Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999, pp. 272–273 (italics in original).

2. Friedrich Kittler, Gramophone, Film Typewriter, tr. Geoffrey Winthrop-

Young and Michael Wutz, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.

3. Gilles Deleuze, Cinema 1: The Movement-Image, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1986.

4. Jean Baudrillard, Simulations, New York: Semiotext(e), 1983.

5. Jonathan Crary, Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth

Century, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

6. Introduction David D. Denison, Mark H. Hansen, Christopher C. Holmes, Bani Mallick, and Bin Yu Lecture Notes in Statistics Nonlinear Estimation and Classification, editors, D.D. Denison, Springer-Verlag New York,2003

7. William J. Mitchell, The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era,

Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

رابعاً: شبكة الانترنت

- http://philosophyafternature.org/mark-b-n-hansen/

2- https://aahvs.duke.edu/people/profile/mark-bn-hansen

3- http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=30698

الميديا بين التصنيع والتصنيم
رهانيَّة التَّسلط الأميركيِ والإرهاب

عامر عبد زيد الوائلي[*]

بلغ الزمن التكنو ـ إلكتروني حدوده القصوى مع ظهور ثورة الاتصالات في أواخر القرن المنصرم، غير أن هذا التطوّر العلمي لا يتوقّف عند حدود الاستخدام التقني، وإنما دخل في حركة النزاع بين الدول والمجتمعات. وقد لعب المركز الصناعي الغربي المنتج للميديا دوراً حاسماً في توظيف الإعلام المعاصر للهيمنة على الشعوب بمختلف المستويات.

في هذا البحث مسعى إلى الإضاءة على عالم الميديا بوصفه أداة للإخضاع والسيطرة.

المحرر

نود هنا أن ندخلَ في الإطار النظريّ لهذا البحث، وهو جدلية الصراع بين الأنا والآخر سواء أكان الآخر الغربيّ أم الآخر الشموليّ الأصوليّ الإرهابيّ الذي يرفض التحاور أو التعايش ضمن فضاء تعدديّ، وعلى هذا الأساس نَلمسُ أَثَرَ حروب الإرهاب المدمّر للواقع العربيّ الإسلاميّ وكيف تحولت المنطقة إلى أتون مشتعل يسهم في إشاعة الهيمنة الغربيَّة. إذ تبدو تلك الاستراتيجيَّة القائمة على الخوف والتخويف جليَّة، فهي استراتيجية كبرى تَتَّبِعُها قوى الهيمنة؛ للحفاظ على مصالحها وهيمنتها، وبناء مواقع متقدمة لها في بلداننا العربيَّة.

وهي استراتيجية تغذيها مراكز التفكير(Think tanks) «فهي مراكز فاعلة ومؤثِّرة في مختلف المجالات الحيويَّة اليوم. وهي تمثل وجهاً إيجابياً هو استثمار المعرفة وحسم الصراع بين المثقف وصاحب القرار، ووجهها السلبيّ هو توظيف معطيات البحث العلم ومخرجاته لبسط السيطرة من

*ـ أستاذ الفلسفة الوسيطة (إسلاميّة - مسيحيّة)، جامعة الكوفة / العراق.

أجل الهيمنة والتخطيط للحروب واستثمار نتائجها لمصلحة الشركات والدول الكبرى «[1].

وبهذا تبزغ راهنيَّة هذه المشكلة بأبعادها المترامية الأطراف كلها، وقد شكَّلت منهلاً واسعاً وثراً للدراسة. ومن الممكنِ جمعُ ثنائية (التصنيع والتصنيم) التي تمظهرت في العلاقة بين العقل الإمبراطوريّ الأمريكيّ والعقل الأُصوليّ الإرهابيّ. وسنتناول أهمَّ ما يُميِّز هذا الموضوع بالتحليل:

من خلال تحليل الخطاب الإعلاميّ، وكيف هَيمَنَ عليه «العقل الاستراتيجي «- بحسب توصيف هابرماس- المتمركز حول الذات الغربيَّة، إذ كشف عن جملة من المشكلات، منها : الهيمنة الغربيَّة، وصراعات القوى المتحالفة مع قوى دوليَّة، وهناك مشكلة التداخل تتجلى في علاقة الآخر الغربيّ بالذات العربيَّة الإسلاميَّة وإحلال التواصل والتعاون بدلاً منها، وعلى مستوى التداخل تظهر مشكلة التنمية والتعليم وتأسيس مؤسسات سياسيَّة على أُسس عصريَّة تقوم على التعددية السياسيَّة، ومن ناحية أخرى هناك ضرورةٌ لبناء المجتمع على أُسس جديدة بدل التشويهات الطائفيَّة والإثنية وإحلال منطق التعايش بديلاً من منطق الإقصاء والتهميش السياسيّ والحقوقيّ والاجتماعيّ؛ مما يعني إعادة النظر بالعقل الاستراتيجيّ القائم على الهيمنة الشموليَّة، وإحلال المنطق التواصليّ المتسامح الذي يقود إلى الاعتراف بالحقوق لكل طرف ضمن علاقة تقوم على تأسيس إجماع سياسيّ واجتماعيّ جديدين ضمن فلسفة سياسية معاصرة، تحاول تجاوز الأزمة العالمية ونقدها، (هي أزمة الإنسان المعاصر والعقل الكونيّ في مواجهة المشكلات والعقلانيات المسيطرة التي تزداد تأزماً وتعقيداً، كما هي حال المشكلات الأمنية بشكل خاص، حيث محاربة الإرهاب، تولد المزيد من العنف الأعمى والقتل المجاني والعمل البربري)[2] وهي في الوقت نفسه تخلق ردود فعل، فحين يُنظر إلى أيّ دولة على أنها تحاول الهيمنة على الدول الأخرى يبرز "ردُّ فعلٍ" يقاومها.

وهذا يبدد الجهود في مواجهة المشكلات الحقيقة لنا جميعا مثل أزمة البيئة العالمية التي يمكن أن تجعل جوانب تقدمنا الأخرى كافة بلا معنى، إذا لم نتعامل معها بنجاح، فإنَّ تصاعدَ حدِّ الجفاف والفيضانات الكاسحة والعواصف الهوجاء، أثرٌ قاسٍ حقا[3].

وفي النتيجة إنَّ الأطروحة التي نحاول تقديمها هنا هي كشف التلازم والتداخل بين العقل الاستراتيجيّ أي الهيمنة الأمريكيَّة والإرهاب، من خلال تحليل الخطاب الإعلاميّ الغربيّ عامةً

[1]- أميركان انتربرايز انستيتيوت، ترجمة وعرض: محمود المقيِّد، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة العتبة العباسيّة المقدّسة.، ط1، بيروت، 2017، ص 6-7.

[2]- علي حرب أزمة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، ط2 الدار البيضاء، 2008، ص15

[3]- انظر: ال جو، هجوم على العقل،ترجمة نشوى ماهر، دار العبيكان، ط1، 2009، الرياض، ص 243.

والأمريكيّ خاصة، ومعرفة دوره في تصنيع صورة متخيَّلة عن العدو المتمثل بالإسلام أو ما يعرف « الإسلاموفوبيا »، وفي مقابل هذا هناك التصنيم المتمثل بالخطاب الإرهابيّ الإعلاميّ، الذي يحاول رسمَ صورةٍ متوحِّشةٍ غيرَ قابلةٍ للتعايشِ، وهذا يتجلى في خطابه بوضوح.

إذ يمكن تأصيل الصورة على مستوى اللغات هناك تعددٌ للمصطلحاتِ المستعملة في التعبير عن «الصورة » في اللغة العربيَّة، وفي اللغة الإنجليزيَّة؛ ففي اللغة العربيَّة نجد مصطلحات: الصورة، والصورة الذهنيَّة، والصورة النمطيَّة، والتعميمات النمطيَّة، والقوالب النمطيَّة الجامدة وغيرها. وفي اللغة الإنجليزيَّة نجد مصطلحات عديدة أبرزها «the image » و«tabloid» وغيرها"[1]. وقد تجلت هذه الصورة في الخطاب الإعلامي الأمريكيّ والإرهابيّ معًا في نظرتهم إلى الآخر خارج الذات، وكان بين هذين الخطابين بنيةٌ مشتركةٌ عامّةٌ هي العقل الاستراتيجيّ. ومن ناحية أخرى فإنَّ الصورة النمطيَّة التي يرسمها الإعلام الغربيّ يحاول الخطاب الإرهابيّ أن يقرَّها على مستوى القول والعمل. ومن ثَمَّ يمكن نجد أنَّ أهمَّ تمظهرات هذه الأطروحة في ما يعرف بآليات إنتاج العدو، وغاياته المنشودة في صناعة الظروف المناسبة لظهور الخطابات المتشددة في المنطقة التي تحوِّلُه إلى شرطة عند الغرب؛ مما يعني ظهور خطابات متطرِّفة تعمل تحت الأرض من أجل نبذ المجتمع وتكفيره؛ لأنه صامت على استبداد الحكومات. والاستفادة من وجود الأنظمة المستبدة من أجل خدمة أهدافهِ؛ وفي النتيجة جعلها أداةً في خدمة أهداف الغربيّ في المنطقة.

إنَّ انتشارَ نمطٍ جديدٍ من الشروخ المجتمعية يستحضر الانقسامات القوميَّة والاثنيَّة والطائفيَّة، وهذا أدَّى إلى اختلاق حروبٍ إثنيَّة جديدة على منطقتنا (الشرق أوسطية) التي هي أكثر الجغرافيات تعرضًا لتأثير هذه الحروب المفترضة؛ لأنها خاضعة لتوصيفات إشكاليَّة كثيرة؛ فيستخدمها العقل الغربيّ الأمريكيّ في مواجهاته لأزمات الصراع الحادثة في المنطقة. ولأنها تضجّ أيضا بأنواع كثيرة من الأعداء الأيديولوجيين والدينيين والعقائديين؛ تكون ممتلئةً بأشكالٍ متقاطعة من الثقافات العدوانيَّة والثقافات التابعة التي تجعل منها ميدانًا واسعًا لصراعات داخليَّة معقدة، وهي ميدان لصراعات غير متكافئة مع أعداء عابرين للقارات وأعداء دينيين ذوي مرجعيات تاريخيَّة، وربمَّا أعداء لهم توصيفات إرهابية اكتسبت سمة التوهم بالعالميَّة. وهذا يكشف أن هذه التوصيفات والتحليلات محكومة بالأحكام المسبقة؛ وهذا يجعل تلك المناهج المعتمدة من الخبراء العلميين تفتقر للمسوغات العلميَّة في تحليل الأسباب المباشرة والكامنة خلف ظاهرة الأصوليَّة عامة

[1]- أيمن منصور ندا، الصورة الذهنية والإعلامية، المدينة برس، القاهرة،2004 (د،ط)، ص19.

والإسلامية خاصة، من خلال كشف آليات التفكير التي لا تزال مجهولة لدى هؤلاء الخبراء سواء كان هذا على صعيد المنهج العلميّ أو الرؤية الموجَّة لهؤلاء الخبراء على مستوى تحديد الأولويات على أساس المنطق العلميّ الذي فشل في تعزيز طرق البحث، والنماذج الجاهزة التي تم وراثتها عن برامج العلوم إلاجتماعية[1].

وعلى الرغم من هذا النقد نجد أنَّ تلك المراكز البحثيَّة قد اعتمدت آليات متعددة من أجل تعميق الشرخ الإثنيّ والطائفيّ؛[2] ولننظر إلى أدبيات وسائل الإعلام الأميركيَّة والغربيَّة إلى هذه المنطقة التي توصف بأنَّها منطقة أزمة دائمة، ومنطقة تسخين أَمني، لها علاقة بما يسمى بأمن المصالح الدوليَّة، أو ما يعرّض (المجتمع الدوليّ) كما يرد في الأدبيات الغرب أميركيَّة إلى تهديدات خطيرة، كما أنَّ طبيعة الإعلام الموجّه إلى هذه المنطقة يأخذ حيزا كبيرا في وسائل الأعلام الأميركيَّة بشكل خاص.

إنَّ الصراعات تستهلك الأموال من أجل التسليح من الصناعات العسكرية الأميركيَّة والغربيَّة[3]؛ وفي النتيجةِ يُشرعنُ الخطابُ السياسيّ الأمريكيّ شَنَّ الحروبِ من أجل تسويغ التدخل في المنطقة وغزوها وتدميرها.

هذه هي فرضيةُ البحث، فإنَّ الاثنين متوافقان على اختلاق المسخ العدو، ثم يسوّغان الحربَ وتدمير المنطقة وإخضاع شعوبها للموت.

إنَّ هذه الاستراتيجية القائمة على التخويف نجدها في الخطاب الإعلاميّ الأمريكيّ ونجدها أيضًا في الخطاب الإعلاميّ الإرهابيّ، وهو ما نحاولُ تحليلَهُ أو توصيفَهُ هنا.

المبحث الأول: ظاهرةُ التصنيع في الإعلام الأمريكيّ:

هناك تعريفات تصف عملية الاتصال، فمن الزاوية النفسيّة نجد تعريف «هوفلاند «:» الاتصال هو العملية التي يقوم بمقتضاها الفرد القائم بالاتصال بإرسال مثير عادة ما يكون لفظياً لكي يعدِّل من سلوك الآخرين».

---

[1]- **Hughes, Aaron W.Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline. London and Oakville, Conn., 2008. Essays from the critical perspective of religious studies**

[2]- انظر: رالف بيترز، حدود الدم كيف سيبدو الشرق الاوسط بحالته الافضل ؟، ترجمة علي الحارس، مجلة ارمدفورسس «القوات المسلحة » الامريكية،عدد يونيو 2006، بواسطة شبكة عراق المستقبل.حيث تظهر الاستراتيجية بوضوح في تقسيم المنطقة بعد الاستثمار الانقسام الاثني.

[3]- **http://www.alsabaah.com/ArticleShow.aspx?ID=19485**

ويعرفه «دافيد بيرلو»: «السلوك الاتصالي يهدف إلى الحصول على استجابة معينة من شخص.

أمّا من زاوية اجتماعية فيعرِّفُه «جورج جدبتر» بقولِه:» الاتصال هو العملية التي يتفاعل بها بعض الأطراف من خلال الرسائل من سياقات اجتماعية الاجتماعية التي يتم بمقتضاها تبادل المعلومات والآراء والأفكار في رموز دالة، بين الأفراد أو الجماعات داخل المجتمع وبين الثقافات المختلفة لتحقيق أهداف معينة»[1].

والتأثيرُ الأخطرُ للإعلام ضمن هذه الأبعاد النفسيَّة والاجتماعيَّة يتمثل في أنَّهُ يسهم بدرجة كبيرة في تشكيل إدراكنا الواقع، وإذا قلنا إنَّ الإنسانّ يتفاعل مع الواقع بحسب تصوره له؛ فإنَّ الجهة التي تشكل إدراك الإنسان واقعَه تحكم فيه حرفياً[2]. وفي النتيجةِ إنَّ الحديثَ عن حضور الإعلام في الواقع جعل بعض النقاد يبينون أَثرَهُ الذي وصل إلى حد خلق واقعٍ مغايرٍ للواقع الحقيقي وبديلٍ منه، فقول جان بودريار في مقالته الشهيرة بعنوان «حرب الخليج لن تقع». كان العنوان لافتاً في لا معقوليته نابعًا من تأويل للحدث، فقال: حين يراقب العالم الحرب على شاشة التلفزة يشعر أنَّ الحرب لا توجد في الواقع، بل فقط على تلك الشاشات.[3] ولعل تأويلَه نابعٌ من بلاغة الخبر الإعلامي وأثره الذي فاق ما هو واقعي فهو القائل «ما يميز ما فوق ـ الواقعية هو أنها تعدم العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول، لتبقى الرمز فقط...فإن الرمز...لا يحجب الواقع بل حل هو نفسه مكان الواقع، بتدميره ثنائية الدال والمدلول. مما يعني أن سلطة الرمز افترست المرجعية التي يشكلها أو كان يشكلها الواقع....ولما كان الواقع مدمراً وحقيقة مدمرة، لا يعود هناك مجال لغير الكلام على حقيقة المصطنع»[4]. وهكذا تظهر مفردة التصنيع جليةً؛ بمعنى أنَّ الإعلامَ هو من يقوم باختلاق عالمٍ بديل يعبِّر عن مالك أدواتِ الإعلام. فهذا العالم ليس حقيقيًّا بل هو مزيفٌ يحلُّ محل الحقائقِ بقوّة مالك أدوات الإعلام على صناعة الحقائق الواقعية وتشويهها؛ فهو صورة كاذبة تحل محلها وهذا أيضًا ما يؤكِّدهُ جان بودريار بقوله:"لا يعني البشر التقنيين، لا يعني المأجورين والموظفين والمتخصصين، فهم أقرب إلى الآلة الذكية يقودها ويشغلها بشر يملكونها»[5] فهذه الأداتية هي من أبرز معالم العقل الاستراتيجية كما يقول هابرماس إذ يؤكّد في كتابه (التقنية والعلم) كإيديولوجيا إلى عقل الأداتي يعبر عن العقلانيَّة الأداتية التي لها أثرٌ مهمٌّ في المجتمع الرأسماليّ

[1]- أحمد فهمي، هندسة الجمهور، مكتبة مجلة البيان، ط1، الرياض،1436ه ص ص25.
[2]- المصدر نفسه، ص 31.
[3]- محمود حيدر، الدولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافية، دار الفارابي، ط1، بيروت،205، ص111.وانظر: بيير بورديو، التلفيزيون والتلاعب بالعقول، ترجمة، درويش الحلوجي، دار كنعان، ط1، دمشق،2004.
[4]- جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008، ص 27-28.
[5]- نفس المصدر، ص 36.

الغربيّ»[1].

فالتأويل بهذه الصيغة بعيد عن الحوار والتواصل القائم على تقديم الحجج والبراهين، بل يعتمد على فرضِ صورٍ مصطنعةٍ تحلُّ مَحلَّ الواقعِ وتعمل على تزييف الوعي؛ لهذا يؤكد «قدم الإعلام الغربي عن حربِ الخليج صورةً إيدلوجية ليس لأن الإعلام مستقل وسيد نفسه بل لأن القوة القابضة عليه استخدمته للتضليل.»[2] وهذا يجعلنا نواجه واقعًا مزيفًا(Rseudo) أو واقعا متخيلاً (ietual)، يتمُّ اصطناعُهُ عن الآخر أو ميتاخرافة Matafictiom. [3]

فالتضليل كان يستثمر ملكية أدوات العلم من أجل إيصال رسالة مصطنعة تخدم الأهدافَ الأمريكيَّة وغاياتها؛ فقد كانت تلك الصورة النمطيَّة التي تحملها تجاه الآخر مغلَّبةً على الواقع وحالَّةً محلَّهُ عبر هيمنتها الإعلاميَّة التي أدرك «الاستراتيجيون، والأميركيون على وجه الخصوص، هذا الأمر بدقة، وفهمه، وسيكون عليهم تعزيز وهذه القوة الخفية المقتدرة وتعظيمها، حتى إنَّ كثيرين منهم لم يتورعوا عن وضع سلاح الإعلام كسلاح موازٍ للسلاح النوويّ وأسلحة الحرب الإلكترونيَّة، وكذلك للأسلحة التكنو - اقتصادية بأحيازها المختلفة.»[4].

فهؤلاء يقدِّمون المخطَّطات الاستراتيجية للسلطة التي تحاول فرضَ هيمنتها على مقدرات الدول، وهي تنزع بدافع الرغبة ضمن جدلية التملك والعطاء؛ وهذا يدفعها إلى الهيمنة العسكريَّة والإعلاميَّة وهما أداتان تمكِّنان من انتزاع الاعتراف بها بالإكراه والتضليل «تلك التي تسيطر على عقول الناس عبر الصورة والصوت أي على أثير هوىً محموم شاء صانعوه أن يصيروا به أسياد العالم الجدد. وذلك ما يسميه ناقدو «الميديا المعولمة» بـ«الإمبريالية الناعمة». تلك التي تعرج في الأثير إلى اللاّمتناهي فتتجاوز الحدود، وتنكث العهود، وتخرق سيادة الدول، حتى لتدخل البيوت من غير أبوابها، وسيتلقاها الجميع بطيب خاطر، كما لو كانت عضواً حميماً في الأسرة لا مناص من الاستئناس به في أي وقت. وسيمكن هذا الهابط إليك من عَلٍ أن يشاطرك سرَك وسَترك من دون إذن، يُسمِعُك ويُرِيكَ ما ترغب وما لا ترغب.....

إنَّ الغرب عامَّةً والولايات المتحدة الأميركية خاصة سيأخذون بناصية الظاهرة الإعلامية وجعلها

[1]- أبو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار تنوير،ط1، بيروت، 2009، ص 133.
[2]- جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ص 37.
[3]- والميتاخرافة Matafictiom:كل قصة او عمل يؤدي فيه الخيال دوراً رئيساً، مصوراً للناس والأحداث بطريقة مختلفة.انظر: مقدمة المترجمة، ليندا هنشيون، سياسة ما بعد الحداثية، ترجمة، حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت،2009، ص 16.
[4]- محمود حيدر، الدولة المستباحة من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافية،ص112.

القوة الأكثر سحراً في إنجاز عمليات الامتداد والسيطرة..»[1].

فهذه السلطة الإعلامية سواء أكانت موجهةً إلى الداخل من أجل إقناعه بخطاب الدولة وتخويفه من العدو الخارجي أم موجهة إلى الخارج من أجل تسويغ التدخل؛ فإنَّها سياسة تقوم على قاعدة قوامها «إن الإنسان لا يرى أولاً ثم يعرف، ولكنه يعرف أولا ثم يرى، ففي العالم الذي يتصف بأنه محيِّر ومربك نحن نتقي ما عرفته لنا الثقافة ثم نميل إلى إدراكه في الصورة التي صنعتها لنا الثقافة»[2]. فالثقافةُ الغربيَّة تشكل البطانة اللاشعوريَّة، ولعل هذا واضح في» مفهوم الغيريَّة في الفكر الأوربيّ وهي مقولةٌ تؤسِّسُها فكرةُ السلب أو النفي، فالأنا لا يفهم إلَّا بوصفه سلباً، أو نفيًا لـ «الآخر» على أساس أنَّ الفكرةَ المؤسِّسةَ لفلسفة «الذات» هذه هي كوجيتو ديكارت... إلى هيجل وماركس إلى سارتر والذين جاؤوا من بعده[3] «وكما يقول فرنان بروديل: «... إن الحضارات، في الغالب، ما هي إلا «تجاهل وإنكار، احتقار وكراهية للآخر ولكنها ليست هذا فحسب، لأنها أيضا تضحية وإشعاع، وتراكم للثروات الثقافية وأرصدة لذكاء»[4]. وهكذا تكون هناك ثقافة سواء كانت غربيَّة أو عربيَّة إسلاميَّة تشكل المرجعيَّة الفكريَّة والتربويَّة؛ وتأتي الصورةُ من أجل استثارتها وتوظيفها في صناعة وعي الجمهور، أو ما يعرف هندسة الإجماع (The Engineering f Consent) وهو مصطلح جاء به «إدوارد بيرنيز» يول: «لو أننا فهمنا آليات العقل الجماعيّ لنسق محدد حسب رغبتنا دون أن يدركوا ذلك» وبالتالي ما الذي يمنع أن تكون سلوكياتك وردود أفعالك في مجالات متعددة متأثرة -لا شعوريا - بما تتلقاه يوميا من رسائل...[5]. ومن هنا نستطيع توجيه وعي الجمهور واصطناعه من خلال وسائل متعددة في صناعة الصورة ونقلها، و«توجد كثير من العوامل التي تهيِّئ لوسائل الإعلام القيام بهذا الدور، أوَّلها: الانتشار الواسع لوسائل الإعلام، وثانيها: استيلاؤها على أوقات الأفراد ومنافستها الشديدة للمؤسسات الاجتماعيَّة في مجال التأثير الجماهيريّ، وثالثها: إيقاع العصر الحالي الذي يتسم بالسرعة من ناحية وبعزلة الأفراد عن بعضهم البعض...»[6]؛ ولكن هل معنى هذا أنَّ أمريكا قوة مهيمنة على العقول أو هي دولة مرفوضة ؟ والجواب نجده في تلك النقود التي قدمها عددٌ من الباحثين الأمريكان إذ أشاروا إلى تدهور التأثير الأمريكيّ في إنتاج تأييد

[1]- المصدر نفسه،ص112.وانظر: كولن مويرز، الإمبرياليون الجدد إيديولوجيات الإمبراطورية ترجمة،معين الإمام، دار العبيكان، ط1، الرياض، 2008، ص 305.

[2]- أيمن منصور ندا، الصورة الذهنية والإعلامية، ص68.وانظر: هربرت جورج ويلز، حرب العوالم، ترجمة شيماء عبد الحكيم طه، مؤسسة هنداوي،ط1، القاهرة،2013.

[3]- محمود نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي ط1، بيروت 2000، ص 25.

[4]- محمد نور الدين أفاية، صورة الغيرية، تجليات الآخر في الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي للكتاب، ط1، بيروت، 2018، ص136-137.

[5]- احمد فهمي، هندسة الجمهور، ص 9.

[6]- أيمن منصور ندا، الصورة الذهنية والإعلامية، ص 112.

عالميّ لما تريده أمريكا «وعلى الرغم من التفوق الأمريكيّ في مجال التكنولوجيا والدراسات العليا، لم تعد تستطيع الافتراض، كما فعلت في الأيام المجيدة التي أَعقبت الحرب الباردة، بإقناع الرأي العالميّ بالخطاب الأمريكيّ. ولم تعد نستطيع الافتراض بأنَّ العالم الخارجيّ على استعداد ليتماهى مع فكرتها عن (الحياة الجيدة) باعتبارها جذابة عالمياً.»[1] وهو أمرٌ أدركَهُ أوباما إذ قال عن نظرة العالم إلى زيارة الوفود الأمريكيَّة الرسميَّة إلى تلك الدول: «إن ذلك يجعلك تتوقف وتتساءل حين يرفع الناس هناك أبصارهم إلى المروحيات الأمريكيَّة، هل يشعرون بالأمل أو الكراهيَّة؟»[2].

فهذا الموقف هو نتيجة حتميَّة للسياسة العدوانيَّة والإعلام المضلل الذي يحاول تسويق تلك السياسة؛ فهذا الإعلام يعتمد أساليب تقوم على التلاعب بالعقول وتشكيل صور ذهنيَّة تقوم على آليات متنوعة، منها: شخصنة المواقف والأحداث (personalization)، ومنها إضفاء الطابع الدرامي على المواقف والأحداث (Dramalization)، أو اعتماد آلية تجزئ المواقف والأحداث (Fragmentation)، أو اعتماد آلية تنميط المواقف والأحداث (Narmdizaation)[3]. وتشكل هذه الآليات جزءًا من الوسائل التي تعتمد التضليل، ولكنَّها تقوم على استراتيجية صناعة العدو، وهذا يتطلب شكلاً من أشكال العنف الرمزيّ، وهي تتشابه مع الحركات الإرهابيَّة باعتمادها وسائل الإعلام، وفي الإرهاب اعتماد العالم الرقميّ أكثر من غيره؛ لأنَّه يتوافق مع نشاطهم الإرهابيّ، ولكنَّهما يحاولان معًا أن يتجاوزا عائق المكان والزمان اللذين يعوقان الاقتراب بين الناس جغرافيا؛ فأصبح هذا الفضاء الرقميّ مجالا رحبًا من أجل صناعة التواصل، فضلاً عن الفوضى الخلاقة أو إدارة التوحش[4] أو حروب الجيل الرابع[5] التي تقوم على التدريب والتحريض؛ من أجل جعل

[1]- نيثان غردلز، مايك ميدافوي، الإعلام الامريكي بعد العراق –حرب القوى الناعمة،المشروع القومي للترجمة،ط1، القاهرة، 2015، ص 38.

[2]- المصدر نفسه، ص 43.

[3]- أيمن منصور ندا، الصورة الذهنية والإعلامية، ص 113-115.

[4]- وهو كتاب: أبو بكر ليس هو الاسم الحقيقي لمؤلف تلك المقالات ويقول مراقبون إنها شخصية لضابط مصري هو سيف العدل- منسق الشؤون الأمنية والاستخباراتية في تنظيم القاعدة- وربما هو محمد خليل الحكايمة نفسه بسبب تشابه الأسلوب. وقد منع الكتاب من التداول في كثير من الدول العربية لكنه أصبح متاحاً لاحقاً في أكثر من 15 ألف رابط في الشبكة العنكبوتية، وحسب بيان رسمي لوزارة الداخلية السعودية فقد تم الإعلان عنه في 1429/6/21 كأحد الأعمدة الفكرية لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب، كما ترجمته وزارة الدفاع الأميركية للغة الإنجليزية بعد أن عثرت المخابرات الأمريكية على وثائق ورسائل موجهة من بن لادن وإليه تشمل فصولاً من هذا الكتاب، فاهتم به المختصون الأميركيون وقام مركز مكافحة الإرهاب في كلية ويست بوينت العسكرية بترجمته إلى الإنجليزية بعنوان إدارة الوحشية وتم توزيعه على المسؤولين في الدوائر السياسية للحكومة الأميركية والمسؤولين في وزارة الدفاع.

[5]- إن حروب الجيل الرابع أهم ما فيها الدخول في الحرب من دون خسارة أموال وأنفس، وتقوم على خمس أشياء أساسية أولها دعم الإرهاب، وإنشاء إرهاب دولي متعدد الجنسيات، واستخدام الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، واستخدام طرق معنوية ونفسية تدميرية، وأخيراً هدم الرموز واصفاً إياها بأخطر حرب عرفها العالم منذ بداية الوجود ويتم دراستها في المعاهد الاستخباراتية والعسكرية بسبب خطورتها، بالإضافة إلى أن فكرة الجيل الرابع نجحت في ترسيخ فكرة أن المجتمع فاسد.انظر: ياسر الغبيري،(نبيل فاروق: الجيل الرابع من الحروب يحولك لجندي بجيش عدوك)، حوار تم خلال استضافت قاعة ضيف الشرف بمعرض القاهرة الدولي للكتاب، ندوة لمناقشة كتاب «حروب الجيل الرابع- حين تصبح أنت جيش عدوك»، بحضور كاتبه نبيل فاروق، وأدار المناقشة الكاتبة نشوى الحوفي جريدة:بوابة العرب.

الدول- التي تراها الولايات المتحدة دولاً معادية- منهكة ومفكَّكة ولا بدَّ من إزالتها، وهو هدف الإرهاب نفسه القائم على مخطَّط صناعة التوحش والإنهاك وصولاً إلى التفتيت وإقامة إمارات إرهابيَّة؛ فهي تعتمد وسائل احترافية بمنطق العنف المفرط من أجل تحقيق غايات سياسيَّة، وهو جزء من الفضاء والبيئة الرائجة بمرجعياتها ورموزها وتعاليمها أو بخطاباتها وأحكامها وفتاواها. ولكنَّها مشتبكة على الرغم من تضادها العلني بأمرين:

الأول: أنَّها تحقق الخطاب الإعلاميّ الغربيّ عامةً والأمريكيّ خاصةً في نموذج العدو الذي تم تخليقه حتى تنطبق عليه سمات العدو، كما يظهر في الصورة النمطيَّة وفي النتيجة تسوغ أعمال العنف والغزو أو ما يعرف بحروب الإرهاب.

الأمر الآخر: أنّ هذا العدو هو جزء من السياسة الأمريكيَّة التي تسعى لتفتيت المنطقة، وتبدأ بالدعم والتدريب على أشكال الاحتجاج وسياسة اللاعنف[1]. وصولا إلى المواجهة العسكريَّة حيث تحول الدول المقصودة بهذه السياسة إلى دول مستبدة وإرهابية وفاشلة وتصدر فيروسات إرهابيَّة.

وهذا موضوع يمكنُ تَتبُّعُ آثاره في مخططات الإعلام ودوره في صناعة العدو حيث إنَّ من يخالفنا يتم عرضه في صورة «الغريب الشيطانيّ» من خلال الآليات الإعلاميَّة الآتية:

أولاً: تجريد العدو من شرعيته: فالتجريد يعني إنكار لآدميَّة الجماعة موضوع التصنيف، عبر استخدام مضامين شديدة السلبيَّة، عندما تصنف الجماعة الأخرى بوصفهم (أعداء)- أي كل أعداء أمريكا- لهذا تضعهم في قوالب مرفوضة كليًّا من أعضاء الجماعة الداخليّة أي المجتمع الأمريكيّ، وقد تَمَّ تصوير الآخر له إرهابيًّا قاتلاً بصور نمطيَّة سلبيَّة مدعومة بثقافة سابقة تجاه الآخر أي الإسلام...الخ، فالإعلام يسهم بإخراج الآخر من كل معاملة إنسانيَّة.

ثانيا: تجريده من الإنسانية (Dehumaniza)، ويتم ذلك بطريقتين، الأولى: وصف الأعداء بصفات لمخلوقات أدنى من مرتبة الإنسانيَّة، أو بصفات مخلوقات أقوى من الإنسانيَّة ولكنَّها مخلوقات خبيثة..أمَّا الطريقة الأخرى: فهي النبذ والإبعاد (Outeasting) كونهم قتلة أو إرهابيين....

ثالثاً: الوظائف التي تحققها وسائل الإعلام للمجتمع من عملية تجريد الآخرين من شرعيتهم، وذلك من أجل تبرير التصرفات السلبيَّة جدا للجماعة الداخلية، ومن خلال عملية التجريد أيضًا

[1]- وهي اكاديمية التغير أو اللاعنف، وهي تحاول اعداد وتدريب القيادات الفاعلة من أجل احداث الفوضى الاجتماعية والسياسية، وهناك سلسلة كتب ومحاضرات، ومناهج تدريبية في إحدى الدول الخليجية.

يتم إبراز الخلافات والفروق بين الجماعات (أي الدول والشعوب التي يتم محاصرتها أو غزوها)، والجماعة الداخليَّة (أي الشعب الأمريكيّ)....[1].

هذه الوسائل استخدمها الغرب عامة في أثناء الاستعمار ومارستها أمريكا بعد زوال الاتحاد السوفيتيّ؛ من أجل صناعة العدو، وقد عاش العراق حصارًا قاسيًا إجراميًّا،وعنفًا مفرطًا، وعاش الإرهاب، ولكلِّ ذلك آثارٌ مدمرةٌ مسوغة بفعل الإرهاب وأسلحة الدمار الشامل. وتعيش سوريا واليمن وليبيا كلها اليوم حالة الإرهاب والحرب؛ ويتم تسويغ ذلك كله بمسوغاتٍ مشابهة.

بل إنَّهم يمارسون برمجة السلوك حتى على المستوى الداخليّ من دون أنْ يشعرَ المتلقي بهذه الصناعة للجمهور؛ عبر ثلاث آليات:

-1 **تداعي المعاني:** ربمَّا تُستخدم الصور السلبيَّة كمثير إضافي مع شخص أو مجموعة من الناس، بصورة متكررة لإحدى التطبيقات الأكثر تداولاً في المجال الإعلامي [2].

-2 **التعزيز أو التدعيم:** يتعلَّم الإنسانُ الاستجابةَ للمتغيِّر الإضافي بصورة ايجابية، وحين يكون المثيرُ طبيعيًّا فإنَّه يبعث بدرجة أكبر على الرضا والسعادة [3].

-3 **المحاكاة:** يميل الإنسان إلى تصديق ما يكون مصحوبا بمثال عمليّ أو تجربة شخصيَّة فهو يكتسب سلوكيات معينة بطريقة أسرع من خلال محاكاته للآخرين وخاصة حين يكون هؤلاء من ذوي التأثير والشهرة [4].

ويمكن أن نَلمس هذه الآليات ودورها في صناعة الجمهور أو التلاعب به من خلال ما تحدثنا عنه من استثمار الثقافة وما فيها من رواسب، وصور نمطية وإعادة توظيفها في اختلاق العدو يضاف لها أنَّ الإعلام الأمريكيّ يحاول «أن يخلق مفارقة بين ملامح المسلم أو بعض سلوكه الدينيّ مثل: أداء الصلاة أو قراءة القران، وبين القيام بأعمال عنف، وهو ما أدَّى إلى وقوع حلات متكررة اتخذت منها إجراءات متحيِّزة ضد مسلمين يقومون بالصلاة في بعض المطارات مما يثر صورًا أو ارتباطات ذهنيَّة لدى الآخرين يجعلهم يتوقعون ارتكاب اعمال عنف[5].

[1]- انظر: أيمن منصور ندا، الصورة الذهنية والإعلامية، ص 118-120.
[2]- أحمد فهمي، هندسة الجمهور، ص 52.
[3]- أحمد فهمي، هندسة الجمهور، ص55.
[4]- المصدر نفسه، ص 56.
[5]- المصدر السابق، ص 52-53.

المبحث الثاني: «ظاهرة التصنيم» في الخطاب الإعلاميّ لدى رعاة الارهاب بعد حديثنا عن ظاهرة التصنيع أو الاختلاق أو هندسة الجمهور، نجد أنَّ التصنيمَ ظاهرةٌ موازيةٌ تشترك مع التصنيع في أهمِّ خواصها (التزيف واللبس)، «فإن ما نشهده بالضرورة هو الميل إلى الطبيعي إلى التصنيم»[1]، فإنَّ من سمات هذا المفهوم أنَّه يقوم على كل فكرة سواء أكانت سياسيَّة أم دينيَّة في قالب الموروث أو التقاليد إذ «يرفض التصنيم هذه العوارض والطوارئ الحاصلة في التاريخ؛ لأنَّها كـ «دنس» (sacrilege) في حرمة الفكرة الدينية أو السياسية وقداستها التي يرتقي بها إلى مصاف الإطلاق»[2]

إنَّنا نجد أنَّ هذا المفهوم يظهر بشكل جلي في أفكار المنظمات الإرهابيَّة التي تحاول استثمار الدين استثمارا سياسيًّا؛ من أجل تحقيق الغلبة المتمثلة بنشر الرعب في صفوف الآخر عبر العنف الضاري، والذي اعتمد ماكنته الإعلاميَّة؛ من أجل نشر هذا الخطاب؛ لتحقيق غاية عسكرية ارهابية تعتمد العنف، والعنف اصطلاحا يشتمل على الخشونة في المحاورة إلى استعمال السلاح والبطش والاضطهاد وهو نقيض المسالمة، ومثالية ما يمارسه (إنسان، حزب) أو تمارسه (دولة، سلطة، جهة، حركة) مما يعني أن العنف يضعنا أمام مقاربات متنوعة، وكل مقاربة تعكس إدراكًا معيَّنًا وأسلوباً في التشخيص والاقتراح[3]. وهذا التوصيف للدين ينطلق من توظيف ذرائعيّ يحقق أهداف الجماعة التي تحاول فرض قراءتها على عموم المسلمين بل إنَّها تفرض هذه القراءة عنوة على المسلمين؛ وهي بهذا تحاول احتكار تمثيلهم أمام الآخر، وتمارس وصايتها عليهم بالإكراه مخالفةً جوهر الدين؛ ولكنَّها ترسم تصورًا للإسلام يتناغم مع تلك الصورة التي يرسمها الإعلام الغربيّ عامة والأمريكيّ مع اختلاف الغايات أو تطابقها. فالتصنيم هو شكل آخر من التصنيع وهندسة الجمهور باعتماد آليات إعلاميَّة، فالتصنيم هو فبركة الصنم الفكريّ أو الأيديولوجيّ حيث يرسخ الصنم في الذهن...»[4]. ونجد أنّ هذا التصنيم يعتمد وسائل إعلامية في الوصول إلى الجمهور عبر العالم الرقميّ الافتراضي الذي تجاوز عائق المكان - والمكان اللذين يعوقان الاقتراب بين الناس جغرافيا. فأصبح هذا الفضاء الرقميّ مجالاً رحبًا من أجل صناعة التواصل، فضلاً عن صناعة التوحش؛ ومن ثَمَّ إدارته بفعل الاستثمار الإرهابي للخطاب الرقميّ، فإن المتابع للأعمال الإعلامية

---

[1]- محمد شوقي الزين، تصنيم المبادئ أو ينبوع العنف، التفكير مع رونيه جيرار في اكتناه طبيعة المقدس، مجلة الباب، العدد 11سنة 2017، ص 32.

[2]- شوقي الزين، المرجع السابق، ص 36

[3]-- انظر: ماجد الغرباوي، تحديات العنف، دار العارف ط1، بيروت، 2009،ص43.

[4]- محمد شوقي الزين، تصنيم المبادئ او ينبوع العنف، التفكير مع رونيه جيرار في اكتناه طبيعة المقدس، مرجع سابق الذكر، ص 29.

المعادية التي تتبعها الفصائل الإرهابيَّة يجد أنها أعمال تعتمد وسائل احترافية تتوسّل بمنطق العنف المفرط من أجل تحقيق غايات سياسية، وهو جزء من الفضاء والبيئة الرائجة بمرجعياتها ورموزها وتعاليمها أو بخطاباتها وأحكامها وفتاواها. (صحيح أنَّ الإرهابَ كعمل عسكريّ إنمَّا يخطط له في السر وتحت الأرض، ولكنَّه يشكل الوجه الآخر لثقافة تسهم في إنتاجه سمتها أنها متحجرة، أحاديَّة، عدوانيَّة، استبداديَّة، كما تجري ممارستها تحت سمعنا وبصرنا، وكما تعمم نماذجها في الجوامع والمدارس أو عبر الشاشات والقنوات)[1]؛ فهي جميعا تحاول فرض تلك القراءات على الجمهور وتحاول أن تُنَمِّطَ سلوكه عبر التحفيز والتخويف إلى أَنْ تلقيَ رسالتها، والخضوع إلى تهديداتها، وفي النتيجة تحاول هندسة استجابته بالتلاعب بالعقل الجمعيّ واستثمار معطياتها.

فالإرهابُ بكل عنفه وليد البيئة التي تُسهم في إفراز الكثير من الخطابات المماثلة له، وسوف تستمر بهذا مستقبلا. فهذه الخطابات الأصوليَّة تشنُّ حربها ليس على الجسد وطاقاته الحيوية وحدها، أو السلوك وحركته ومرونته فحسب، بل تصل إلى مطاردة النوايا، ومرجعية الإنسان لا تكون في ذاته بل في نظم التحريم المتفاقمة التي لا تترك خارجها سوى أشباح الحاجات[2]. فهذه القراءة الإرهابيَّة للنصوص تحاول توضيف الحاجات الملحة لدى المسلمين إلى الأمن من الاستبداد الداخلي والعدوان الخارجي، فإنَّها تزيد الأمر صعوبة وعسرًا بدلَ أن تقدِّم حلولاً، فهي تولد تحالفًا خفيًّا مع الرغبات الخارجيَّة في تبريرها الهيمنة على المنطقة، عبر زرعها الفتنه القائمة على تصنيم التراث واحتكار المعنى الحرفيّ واحادي الجانب وفرضه على جمهور المسلمين بالقوة والإكراه من خلال الرغبة بمحاكاة التراث، وهي تسعى إلى خلق الفتنة، وشق صفوف المسلمين والوحدة الوطنية بإثارة الفتن الطائفيَّة والمذهبيَّة التي تولد الجذب والنبذ بين الاستقطاب والاستبعاد. وقد كان الإعلام واحدًا من الوسائل في إشاعة تلك القراءة.

فالإعلام بكل ثِقَله الثقافيّ والشرعيّ وكل بُعده التقني وليد تلك الممارسة، يعتمد الحرب النفسية في تسويق رسالته، التي تجد كل الوسائل مباحة من أجل تحقيق غايات التنظيمات الإرهابيَّة في إشاعة التوحش في البلدان المستهدفة وإدارته، سواء اعتمدت الإعلام المرئي أو المطبوع؛ من أجل تحقيق أكبر قدر من الإبلاغ عن مضامين رسالتها الإعلاميَّة المشبعة بالعنف المفرط؛ الذي يتخذه وسيلة من أجل تحول خطابه الطوباوي التصنيميّ؛ إلى حقيقة وإعادة إنتاج الزمن المقدس: زمن

[1]- علي حرب،أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح -الإرهاب - الشراسة،المركز العربي، ط2، بيروت 2008، ص88.
[2]- مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، المركز العربي،ط1، بيروت،2005،ص25.

البدايات، زمن الكمال، والعمل على إزالة الدنس والكفر والاستبداد والكفر عبر العنف الجهاديّ الذي يفترض خطابًا تضحويًّا عنيفًا يقوم على إراقة دم الذات، ومحق الخصوم وإزالتهم من الوجود، وكل هذه البؤرة الآيديولوجيَّة هي حمولة الخطاب الذي يعتمد العنف والشراسة من أجل تحويل اليوتوبيا إلى حقيقة، عبر علاقة استقطاب بين خيريَّة الذات وشيطنة الآخر الخصم من أجل إباحته وهدر دمه.إنَّها « تحاول زرع الدمار وبث روح الخراب في العالم طابعها الجماد هو عائق أمام الحياة، بمعنى أمام التغير والتداول والتبادل والتذاوت»[1] إنَّها بعيدة كل البعد عن الحوار والتواصل والتعايش مع المختلف.

وهناك صفاتٌ متعددة مشتركة بين الإعلام الأمريكيّ وإعلام التنظيمات، الصفة الأولى: التضليل، وقد عرضنا لها من قبل عند الغرب ونجدها هنا عند التنظيمات الارهابيَّة بارزة في إعلامها، ومن أجل تحقيق هذا يأتي دور الإعلام بوصفه جزءًا من الحرب التي تخوضها التنظيمات الارهابيَّة المختلفة، بل هي جزء حيوي في استثمارها في اعتماد التضليل والمخادعة من أجل تحقيق أهدافه العسكرية بالتغلب أو التعويض عن انتكاساته، فقد استثمرت هذه التنظيمات وسائل الاتصال الإعلامية بأشكالها المتنوعة من خلال علاقة التواصل الاجتماعيّ في نشر أيديولوجيته، وتجنيد أكبر عدد من الشبّان حول العالم، ومواكبة استعمال أكثر الوسائل تطوراً وتقنية بشكل ملحوظ، ومن ثَمَّ توظيفها لمصلحة إعلام التنظيم وأنصاره ومؤيديه الذين يأخذون أشكالاً متنوعة من الداخل والخارج ممن يناصرونه أو ممّن يُهوِّلون من مقدرته الجهنميَّة عبر تحليلاتهم ذات الارتباطات المتخفيَّة، ولكنَّ كل هذه الأوساط على اختلافها تبين: «أنّ التنظيمات مدركة تماماً الدور الذي تلعبه وسائل التواصل الاجتماعية في جعل تنظيمها عابراً للحدود وصناعة شعبيَّة افتراضية تفوق الواقع، فهو إن يطأ أرضاً يبادر بشكل منظم وسريع في تغذية المواقع بأخباره صوتاً وصورة»؛ وهذه التحليلات تكشف أنّ التنظيمات وأنصارها يستثمرون الخطاب الرقميّ الإعلاميّ بشكل فاعل عبر إعادة الترويج للحرب النفسيَّة بأشكال وأساليب متنوعة؛ من أجل تحقيق غاياته، التي منها: زرع الشعور بالخوف في قلوب المتلقي عبر بث الرعب في الرأي العام من أجل تعظيم شأنه، ومنها: الوصول إلى تجنيد مقاتلين؛ لكسب عقول أكثر عدد من الناس، وصولاً إلى استمالة المتعاطفين، والمؤيدين، ويكون الهدف من التواصل معهم، استثمارهم والحصول على دعمهم ومساندتهم. ومنها: إدارة التوحش

[1]- محمد شوقي الزين، تصنيم المبادئ أو ينبوع العنف، التفكير مع رونيه جيرار....، ص34.

المتمثل بخصوص التنظيمات من الدول ومؤسساتها بهدف زعزعة أمنها.

والصفة الثانية بين التنظيمات الإرهابيَّة والإعلام الغربيّ ولاسيَّما الأمريكيّ محاولة زرع الفتن في المناطق التي تعيش في الأساس انقسامًا؛ إذ نجد هذه التنظيمات ومنها داعش تحاول أن تستثمر هذا الانقسام في تلك المناطق والدول؛ من أجل إيصالها إلى حالة التوحش لهذا (مقلق جداً إطالة أمد الصراع السياسي في المنطقة،.... فكل يوم يمر في ظل انسداد الأفق المستقبلي للخروج من هذا الصراع، فهو يستثمره في استغلال الناشئة وتوريطهم من خلال ذلك الترويج والضخ الإعلامي الهائل والمتزايد على «الإنترنت» كتابة وصوتاً وصورة)[1].

والصفة الثالثة المشتركة بين الرسائل الإعلاميَّة بين الغرب والتنظيمات، محاولة إثارة الخوف في الغرب تعرف «الإسلاموفوبيا» من أجل إخافة المجتمعات الغربيَّة من الإسلام، فنجد أنَّ هذه التنظيمات تعزز هذا التوظيف في «بثِّ الرعب الشديد على كل المستويات الشعبية والرسمية عند الغرب، مشيراً إلى أن الشعوب الغربية عندما ترى هذه البشاعة في القتل بالذبح المصور تقوم بممارسة الضغط على الحكومات؛ لعدم توريط جيوشها في أتون معارك لا يعلم نتائجها إلا الله»[2].

وهنا نجد التنظيم يخدم الأجندة الإعلاميَّة الأمريكيَّة في تصوير أنَّ الاسلام هو العدو للغرب، وداعش يحاول احتكار تلك الصورة حتى يظهر وكأنَّه يمثل الإسلام ومعه تلك التنظيمات المشابهة له في الأدبيات القائمة على ذات القراءة والاتجاه.

فهو يحاول كسب جمهور مؤيد، أو جمهور خائف من المنطقة أو من مختلف بقاع العالم، ومنها الغرب، اذ تشير التقارير الإعلاميَّة إلى أنَّ حالة الاستقطاب مع التنظيم زادت بعد نشر وسائل الإعلام لمقاطع الذبح للضحايا، وتأخذ النقطة الأولى جانبًا آخر يجعل من تلك الرسالة متقبلة لدى المحطات الغربيَّة والمحطات المتعاطفة معها التي تعتمد رسالة خلق التشويق لدى جمهورها المولع بالمفارقات. وغاية المحطة استثمار تلك الرغبات من أجل زيادة المتابعين لها؛ لأنَّ المشاهد العنيفة تصوّر وحشيةَ من يقوم بالذبح، التي تدل على فقدان أي درجة من الإنسانيَّة؛ فإشاعة تلك المشاهد تُحدث آثارًا نفسيَّة عالية،؛ فنجد أنَّ تلك الوسائل الإعلاميَّة العالميَّة تفضّل تحقيق زيادة في نسبة المشاهدة بدلاً من العمل على مجابهة تلك الرسالة الإعلامية المعادية والعنيفة التي

[1]- http://www.alhayat.com/Opinion/Hassen-Bin-Salam.

[2]- أمل الصيفي- أحمد هنداوي، داعش» وجز الرقاب.. صناعة مخابرات أم ترويج للخصوم؟
http://moheet.com/20142164175/01/11//

تُسهم بتسويق خطابها الإعلاميّ للآخر، فبدلاً من أن تنتشرَ دعايةً إعلاميّة مقابلةً ومجابهةً لدعاية «داعش»، أسهم الإعلام في نشر دعاية التنظيم.وتسهم الوسائل الإعلاميَّة العالميَّة باستهلاك تلك الرسائل المشبعة بالعنف والكراهية، وتجعل الجمهور يتلقَّى تلك الوسائل النفسيَّة من الدعاية النفسية الزاحفة وتخلق اضطرابًا نفسيًّا لديه.

الخاتمة

- لقد اعتمدت أمريكا في خططها السياسيَّة في المنطقة والعالم على مراكز بحوث تسهم في وضع الخطط الاستراتيجية في صناعة أجيال من الإرهاب تستخدمها في صناعة الفوضى مستثمرةً وجود تنظيمات إرهابيَّة أو تصطنعها من أجل صناعة نفوذها بالمنطقة.

- في مقابل ذلك كانت ظاهرة التنظيمات المتشددة التي لا تقبل الآخر تحكمها عقليَّة التصنيم على صعيد المفاهيم والأفكار؛ فأسهمت في اصطناع التوحش وخلق مناطق فراغ من أجل إقامة أماراتها المزعومة.

- نشر نمط جديد من الشروخ المجتمعية تستحضر الانقسامات القوميَّة والاثنية والطائفية؛ فأدَّى إلى اختلاق حروب اثنية جديدة على منطقتنا (الشرق أوسطيَّة) التي هي أكثر الجغرافيات تعرضاً لتأثير هذه الحروب المفترضة.

- وهذا يكشف أن هذه التوصيفات والتحليلات محكومة بالأحكام المسبقة، التي تظهر في الإعلام؛ لإسقاط أوصاف صراعيَّة نمطيَّة ثابتة على ما هو مختلف إسلامي.

- يتمثَّل التأثير الأخطر للإعلام في أنَّه يسهم بدرجة كبيرة في تشكيل إدراكنا الواقع، وإذا قلنا إنَّ الإنسان يتفاعل مع الواقع بحسب تصوره له فإنَّ الجهة التي تشكل إدراك الإنسان لواقعه تتحكم فيه حرفيا.

- إنَّ الإعلام هو من يقوم باختلاق عالم بديل يعبرِّ عن مالك أدوات الإعلام، وهذا العالم ليس حقيقيًّا بل مزيف يحل مَحلَّ الحقائق الواقعيَّة؛ بقوة مالك أدوات الإعلام على صناعة الحقائق وتشويها في صورة كاذبة .

- التضليل كان يستثمر ملكية أدوات العلم من أجل إيصال رسالة مصطنعة تخدم الأغراض الأمريكيَّة وغاياتها؛ فقد كانت تلك الصورة النمطيَّة التي تحملها تجاه الآخر تغلبت على الواقع

وحلت محله عبر هيمنتها الإعلاميَّة، وقد أدرك «الاستراتيجيون، والأميركيون على وجه الخصوص، هذا الأمر بدقة، وفهمه؛ فعملوا على تعزيز هذه القوة الخفية المقتدرة وتعظيمها.

- هندسة الإجماع (The Engineering f Consent) وهو مصطلح جاء من أجل التحكم بالجمهور من خلال معرفة التكيفيَّة التي يعمل بها العقل الجماعي لنسق محدد بحسب رغبتنا؛ فتحكموا بتلك الوسائل الإعلاميَّة لإعادة هندسة استجابتنا بما يتوافق مع مصالح أمريكا.

-في مقابل ذلك أصبح الفضاء الرقميّ وسيلة من أجل التحكم التي استخدمتها التنظيمات الإرهابية التي حاولت من خلالها شن حرب نفسيَّة على من تجدهم يخالفون أفكارها ويحاولون منع وصولها إلى أهدافها.

آثار وسائل الإعلام في المجتمع من منظور اجتماعي

حكيم خالد مهراج، أختر نياز بات، حكيم رميز مهراج[*]

يتأسس هذا البحث على بديهية أنطولوجية مؤداها أن الإنسانَ كائنٌ اجتماعي لا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن الآخرين. بالتالي، فإنّ أفعاله لا تؤثِّرُ فيه فقط بل في المجتمع الأعم، وبدوره يؤثِّر المجتمع في الإنسان بطرق كثيرة. وانطلاقاً من ذلك سوف يُقدّم هذا البحث تعريفاً موجَزاً لماهية وسائل الإعلام ويُبيّن الأَشكال المختلفة لتأثيرات الإعلام في الفرد والعائلة والمجتمع.

نشير الى أن هذا البحث هو حصيلة عمل مشترك قام به ثلاثة من الباحثين الهنود في إطار حلقات دراسية حول تطور وسائل الإعلام الحديثة جرت في الكلية الحكومية التابعة لجامعة كشمير.

الكلمات الرئيسة

المجتمع، وسائل الإعلام، آثار الوسائل الإعلامية، النظريات الإعلامية، نظريات التواصل

المحرر

لقد سعى البشر للتعبير عن طبيعتهم عبر تفعيل منظومة تُوجِّه سلوكَهم وتتحكّمُ به بطرقٍ متعدّدة. تُحرّر هذه المنظومة أنشطة الإنسان-ولكنّها تَحُدُّها في الوقت نفسه ـ وتضعُ المعايير لكي يتّبعها الإنسان ويُواظب عليها. على الارغم من النقائص وحالات الظلم التي تجلّت في هذه المنظومة عبر التاريخ، إلا أنّها شرطٌ لازمٌ لحياة كل فرد وتُسمّى بـ«المجتمع». ما فتئ الإنسان يُعاني في كلّ مجتمع نوعاً أو آخر من المشكلات، والإنسان في المجتمعات المعاصرة لم يسلم من هذه المشكلات أيضاً فهو يُواجه العديد من المعضلات ويتأثر سلوكه بالعديد من الجوانب وأحدها هو

---

*ـ دراسة مشتركة أجراها باحثون وأكاديميون من جامعة كشمير ـ الهند.

العنوان الأصلي للمقال: Impacts Of Media an Society: A sociological Perspective

المصدر: www.jihssi.org Volume 3 Issue 6 \June. 2014\ PP. 56

ـ ترجمة: علي الصبّاح ـ مراجعة: ج. مقدسي.

الإعلام. وسائل الإعلام هي القنوات أو الأدوات التي تُستعمل لنقل المعلومات، إيصال الأخبار، التعليم، التسلية، أو نشر الرسائل الترويجية. تضمُّ وسائل الإعلام كلَّ أداة ذات بثٍّ منتشر أو محدود كالتلفاز، المذياع، الجرائد، اللوحات الإعلانية، البريد، الهاتف، الفاكس، والإنترنت (أي أهم وسائل الاتّصال الجماهيري). تحتلّ وسائل الاتّصال الجماهيري قسطاً كبيراً من وقت فراغنا حيث يقضي الناس معدّل 52 ساعة في الأسبوع على مشاهدة التلفاز ويجدون الوقت لاستماع المذياع والذهاب إلى السينما وقراءة المجلات والصحف. أمّا الأطفال، فإنّهم يقضون في مشاهدة التلفاز الوقت الذي يقضونه في المدرسة أو مع العائلة والأصدقاء. على الرغم من الإقرار بأنّ المدرسة والبيت والأصدقاء يمثّلون تأثيراتٍ اجتماعية مهمة على الأطفال، إلا أنّ الجدال الكبير ما زال قائماً حول الآثار المحتملة لوسائل الإعلام الجماهيري عليهم، ونتائج الدراسات التي تخلُصُ إلى تأييد هذه الوسائل أو معارضتها هي محلّ خلاف. على نحو الإجمال، تثار مسألة التأثيرات بضرورةٍ ملحّة في جدول الأعمال المجتمعي وليس الأكاديمي ولكن على نحوٍ مُبسَّط لا يُناسب التعقيد الكامن في الموضوع (فلا يتمّ الاستفسار مثلاً عن التأثيرات الاجتماعية الأخرى، وما آثار الأهل في الأطفال، أو هل يمتدّ تأثير المدرسة إلى المنزل، أو هل يؤثّر الأصدقاء بشكلٍ إيجابي أو سلبي).

غالباً ما يمثل الاعتقاد بوجود احتمال لتأثير الإعلام تحدياً للاحترام والاستقلال الفردي، وكأنّ النظرة المدافعة عن وجود هذه الآثار تفترضُ تشكُّلّ المجتمع من جمهورٍ ساذج أو من أغبياء على المستوى الثقافي يتعرّضون لحقنٍ أيديولوجي، أو أنّها تفترضُ أنّ التلفاز هو السبب الوحيد لسلسلةٍ من السلوكيات الاجتماعية. تميلُ هذه النظرة البحثية النمطية إلى إثارة نظرةٍ نمطيةٍ بديلة أخرى تعتبرُ أنّ المشاهدين المبدعين والمطّلعين يُصدرون قراراتٍ عقلائية حول ما ينبغي أن يُشاهدوه. إنّ المقالات التي تُقدّم عرضاً عاماً كثيراً ما تقومُ بوصْف تاريخ التقدُّم خلال السنوات السبعين الماضية في مجال البحث الذي يتقلّب بين هذين الطرفين، فقد اعتقدنا أولاً بوجود تأثيراتٍ قوية ومن ثم برز الجدال لصالح عدم وجود الآثار على الإطلاق وعُدنا بعدها إلى الاعتقاد بوجود تأثيراتٍ شديدة، وهكذا تظهر التناقضات في هذا التاريخ حينما نُعيد قراءة الأبحاث القديمة بنظرةٍ جديدة. أحياناً تُعرِّف دراسات الإعلام المعاصِر نفسها من خلال رفضها لغةَ البحوث التي تتناول التأثيرات-أي إنّها تنتقد التجارب المختبرية ومنطق الاستنتاج السببي والاختزال النفسي- ولكنّنا نعتبر أنّ هذا الرفض مُبرَّرٌ من جهة ولكنّه مُبالغٌ فيه من جهةٍ أخرى.

وظائف الإعلام

وسائل الإعلام الجماهيري هي مصدرٌ هائلٌ للمعلومات بالنسبة للفرد والمجتمع. لدينا معرفةٌ بدور هذه الوسائل في النظام الديمقراطي، ولكنّنا سوف نتناول الآن الكيفية التي يؤدّي فيها الإعلام وظائفه بُغية تحقيق التغيير.

مساعدة وسائل الإعلام الجماهيري في تحقيق التغيير

من خلال الاستفادة من وسائل الإعلام الجماهيري، يُمكن تغيير مواقف البشر وعاداتهم. على سبيل المثال، فلنفترض أنّ إحدى الفئات المجتمعية لديها أفكارٌ خاطئة حول أمراض الجذام أو الإيدز ويظنُّ العديد من أفرادها أنّ لمس الأشخاص المصابين بهذه الأمراض يؤدّي إلى الإصابة بها. ولكن قد يشاهد هؤلاء الأفراد برامج على التلفاز أو المذياع ويقرؤون بياناتٍ توضّح لهم أنّ لمس هؤلاء المرضى لن يؤدي إلى الإصابة بالعدوى. ومن ناحيةٍ أخرى كذلك، قد يطّلعون على البرامج والرسائل الخاصة التي تُبَثّ عبر الإعلام والتي تُبيِّن كيفيةَ القضاء على شلل الأطفال حيث تُخبرهم هذه البرامج بضرورة تطعيم الأطفال ضدّ هذا المرض وتُبلغهم عن موعد التطعيم، وبالتالي تُتَّخَذ الترتيبات الخاصة لتطعيم أكبر عددٍ ممكن من الأطفال في اليوم المحدّد. التغيير يعني تحويل الأمور إلى الأفضل. من الأمثلة الأخرى على التغيير مسألةُ تنمية البلدان حيث تُستَبدل التطبيقات والتجهيزات القديمة وتُستعمل وسائل جديدة وأكثر فاعلية. تلعبُ وسائل الاتّصال الجماهيري دوراً مهماً في إحداث هذا التغيير لأنّها تُوفّر المعلومات الضرورية وأحياناً تُعلّم المهارات للجمهور حيث نلاحظ مثلاً وجودَ برامج على التلفاز تُظهر كيفية استخدام الأدوات المختلفة.

حوّلت وسائل الاتّصال الجماهيري العالَمَ إلى دائرةٍ صغيرة ومتقاربة

تسبّبتْ سرعة الإعلام بتقريب الأشخاص في أنحاء العالم بعضهم إلى بعض. على سبيل المثال، حينما تُشاهد مباراة كريكيت بين الهند أو دولةٍ أخرى بشكلٍ مباشر على التلفاز فإنّك تشعرُ بأنّك جزءٌ من الجمهور على المدرّجات. من جهةٍ أخرى، بإمكانك مشاهدة الأحداث السعيدة أو الحزينة التي تجري في أماكن أخرى مباشرة على الهواء. نشعرُ أحياناً أنّ العالم بأجمعه قد أضحى عائلةً كبيرة، ولعلّك قد سمعت بمصطلح «القرية العالمية» الذي يعني أنّ الكرة الأرضية تمرُّ في حالة تصغيرٍ لتصبح قرية. إذا ذهبنا إلى أيّ مكانٍ في العالَم، نرى المنتوجات نفسها كالمشروبات الغازية وأجهزة التلفاز والثلاجات وغيرها بالإضافة إلى الإعلانات نفسها. كذلك، فإنّ الشبكة العنكبوتية

العالمية قد قرّبت الأشخاص والدول بعضهم إلى بعض بشكلٍ أكبر.

ترويج وسائل الاتّصال العالمي لعملية توزيع السلع: يستفيدُ قطاع صناعة المواد الاستهلاكية من وسائل الاتّصال العالمي لإعلام الناس بالمنتوجات والخدمات من خلال العملية الدعائية. من دون الإعلانات، لن يعلم الجمهور بوجود المنتوجات المختلفة (التي تتراوحُ من الحساء إلى الزيت، ومن أجهزة التلفاز إلى السيارات) والخدمات المتوافرة المتعدِّدة (العمليات المصرفية، التأمين، الاستشفاء) بالإضافة إلى تكاليفها. بهذه الطريقة، تُقدّم وسائل الاتّصال الجماهيري العون لكلٍّ من الصناعات والمستهلكين.

الترفيه وتقديم المعلومات: تمُثِّلُ وسائل الاتّصال الجماهيري إحدى أفضل طرق الترويح عن النفس إذ يُشكِّل التلفاز والمذياع والإنترنت أهم قنوات التسلية بالإضافة إلى تقديم هذه الوسائل لمعلوماتٍ وافرة، وتُبقينا وسائل التواصل الاجتماعي على تماس مع الأحداث المستجدّة حول العالَم.

يُمكننا تلخيص وظائف الإعلام كما يلي:

تقديم الأخبار والمعلومات التي يحتاج إليها الناس

توعية الجمهور

مساعدة الأنظمة الديقراطية في العمل بفاعلية حيث تقوم وسائل الإعلام بإخبار الناس عن السياسات والبرامج الحكومية وكيف أنّ هذه البرامج موضعُ فائدة بالنسبة للشعب. هذا الأمر يُساعدُ الناس في التعبير عن مشاعرهم ويُعين الحكومات على إجراء التغييرات اللازمة في سياساتها أو برامجها.

التسلية

إحداث التغيير في عمليات التنمية

تقريب الناس في أنحاء العالم

تعزيز التجارة والصناعة عبر الإعلانات

دعم العمليات السياسية والديمقراطية في البلدان

إحداث التغييرات الاجتماعية الإيجابية

التأثيرات الاجتماعية للإعلام

آثار الإعلام: مسألة تغيير أو تعزيز؟

إذا كانت تعني آثار الإعلام أنّ التعرُّض إليه يُغيِّر اعتقادات الناس وسلوكياتهم، فإنّ الوظيفة الأولى تتمثّل بالنظر إلى وجود الارتباط الأساسي بين مستويات التعرُّض وتبديل الاعتقادات أو السلوك. تفترضُ نظريات «التغيير» بشكلٍ عام أنّه كلما شاهدنا وسائل الإعلام لوقتٍ أكثر زاد التأثير. تُظهرُ معظم الأبحاث وجودَ هذا الارتباط ولكنّه ارتباطٌ ضئيلٌ وليس ثابتاً على الدوام. يتناولُ السؤال الثاني اتجاه السببية؛ على سبيل المثال، بعد إظهار كوْن الأشخاص الذين يُشاهدون العنف على التلفاز أكثر ميلاً إلى السلوك العدواني، ينبغي أن يستفسر الباحثون عمّا إذا كان الأشخاص الأكثر عدوانية يختارون مشاهدة برامج العنف (التعرُّض الاختياري)، أو إذا كانت برامج العنف تجعل المشاهدين عدوانيّين (التأثيرات الإعلامية)، أو إذا كانت الظروف الاجتماعية المحدَّدة تُسهم في جعل الناس أكثر عدوانية وتقودهم في الوقت نفسه إلى مشاهدة المزيد من العنف على التلفاز (الاشتراك بين السببين الأوليَّيْن). لحلّ هذه المسألة، تبنّى مذهب التغيير بشكلٍ عام مقاربةً تجريبية حيث يتمّ تعيين الناس بشكلٍ عشوائي في التجربة المقارنة فقط، وبالتالي يتمّ ضبط أيّ متغيراتٍ أخرى في الوضع العام. من خلال هذا الأسلوب وحده يمكن الوصول إلى الاستنتاجات السببيةَ التي تتّصل بأيّ ارتباطٍ يُمكن ملاحظته بين التحكُّم التجريبي (أي التعرُّض إلى الإعلام بشكلٍ عام) والسلوك الناتج من ذلك. في بحثٍ حول العنف على الإعلام، قام بعضُ الباحثين بتقديم حجةٍ ثنائية الاتّجاه وخلصوا إلى وجود الدليل على كلٍّ من المشاهدة الاختيارية وآثار الإعلام. ممّا لا ريب فيه أنّ العديد من المشاهدين قد اختاروا مشاهدةَ البرامج العنيفة أو النمطية (لطالما ازدهر سوق المشاهد العنيفة)، ولكنّ هذا لا يعني عدم وجود الآثار المترتِّبة على مشاهدة هذه البرامج أو أنّه بإمكان المشاهدِين المحفَّزين النجاحَ في تقويض أيّ آثارٍ محتملة. ما زال العديدُ من الناس قلقين خصوصاً تجاه تأثيرات برامج العنف على الأطفال والأفرادِ سريعي التأثُّر بغضّ النظر عمّا إذا كانوا هم الذين اختاروا مشاهدة هذه البرامج أم لا.

ولكن إذا كانت تعني آثار الإعلام أنّ الإعلام لا يُحدِثُ تغييراتٍ محدَّدة بل يُعزّز الحالة الراهنة فإنّ البيان التجريبي لآثاره سوف يكون شبه مستحيل. تصعبُ معرفة المعتقدات التي كان الناس ليتبنّوها لولا بناء الإعلام لواقعٍ معياري، ويصعبُ كذلك معرفة أيّ الأدوار التي يلعبها الإعلام في بناء تلك الحاجات والرغبات التي تقومُ بدورها بتحفيز المشاهدين على التعامل مع الإعلام وفق

ما هم عليه وليس ما يمُكن أن يصبحوه. على الرغم من ذلك، فإنّ الاحتجاجات على أنّ الإعلام يدعمُ المعيارية ويقمع المعارضة ويقوِّض المقاومة ويُزيل بعض القضايا من جدول الأعمال العام- كلّها تحتلُّ موضعاً رئيساً في نظريات الأيديولوجيا والدعاية والإنماء. كذلك، يصعبُ للغاية اختبار الدعوى التي تُفيدُ أنّ الإعلام ـ بمعيّة القوى الاجتماعية الأخرى ـ يتسبّب بتغيراتٍ اجتماعيةٍ تدريجية على المدى الطويل كجزءٍ من التنشئة الاجتماعية للواقع. ولكن بالنسبة للكثيرين، يُحتمل وجود هذه الآثار التجريبية للإعلام لأنّ التلفاز «يُخبر معظم الأخبار لأكثرية الناس في أغلب الأوقات». بالتالي، توجد صعوباتٌ في إجراء البحث التجريبي حول كلٍّ من مفهوميّ التغيير والتعزيز فيما يتعلّق بالآثار الإعلامية. كما سوف نرى، فإنّ النتائج الميدانية التي تمّ التوصُّل إليها ليست حاسمة في العديد من الجوانب. وعليه، تمّ الاحتجاج على أنّه لا يمكن قط حلّ الجدال الدائر حول الآثار الإعلامية وبالتالي ينبغي للبحث أن يتوقّف. يُثيرُ هذا الأمر سؤالَين مرتبطين: أولاً، هل يمكنُ استخراج أيِّ استنتاجاتٍ عامة من أبحاث آثار الإعلام التي تمّ إجراؤها لحدّ الآن والتي تتعلّق بكلٍّ من الرصيد الإجمالي للنتائج والاتّجاهات المستقبلية الواعدة؟ ثانياً، إذا لم يكن بالإمكان التخلُّص من هذه القضية ـ كما يشهد تاريخ أبحاث آثار الإعلام والاهتمام الشعبي بها خلال هذا القرن- كيف ينبغي إذاً إعادة صياغة مسألة التأثيرات؟

النظريات الإجتماعية حول التواصل

تعتمدُ المقاربة الاجتماعية لنظرية التواصل على افتراض وجود علاقةٍ مؤكَّدة بين وسائل الاتّصال الجماهيري والتغيير الاجتماعي، وفيما يلي سوف نورد بعض النظرياتَ المهمّة:

أ) **نظرية التنمية**: قام جورج غيربنر (George Gerbner) بتطوير هذه النظرية في العام 7691، وقد أسندها إلى فرضية وجود آثارٍ خفيّة لوسائل الاتّصال الجماهيري في الجماهير الذين يتشرّبون من دون قصد الرموز والصور والرسائل السائدة في الإعلام. أسمى غيربنر هذه النظرية «تنمية النمط الصوري السائد»، وتُفيدُ أنّ التعرّض المتواصل والطويل الأمد لمشاهدة التلفاز يُسهم في تنمية الاعتقادات المشتركة بين الناس حول العالم.

ب) **نظرية التعلُّم الاجتماعي**: هذه إحدى أكثر النظريات المتّبعة في وسائل الاتّصال الجماهيري، وتُفيدُ أنّ الوسائل الإعلامية تلعب دور المدرِّس الناشط والخفيّ الذي يُعلِّم القرّاء والمشاهدين والمستمعين حول العالم. إحدى المكوّنات الرئيسة في هذه النظرية هو شرحها للكيفية التي يستطيعُ من خلالها البشر التعلُّم من الملاحظة وحدها.

ج) نظرية ترتيب الأولويات: ابتكر ماكسويل ماكومز (Maxwell McCombs) ودونالد ل.شاو (Donald L.Shaw) هذا المصطلح في العام 2791 في إطار حملةٍ انتخابيةٍ حاول السياسيون من خلالها إقناعَ الناخبين بأهم القضايا التي تبنّاها حزبهم. تسعى هذه النظرية لوصف الكيفية التي يتمّ من خلالها انتقاء الأخبار وهي كالآتي: أ" التعبئة والعرض" (عمليةٌ تُعرف باسم الحراسة)؛ ب" الأجندة الناتجة"؛ وج" الكيفية التي تؤثِّر فيها هذه الأجندة في آراء الناس حول الأهمية النسبية للقضايا المعروضة". «تتوقّع» هذه النظرية أيضاً أنّ الإعلام إذا عرض خبراً ما بشكلٍ بارزٍ ومتكرّر، فإنّ الجمهور سوف يعتقد بأنّه مهم.

د) نظرية التسلية: في هذه النظرية المتعلّقة بمسألة الاتّصال الجماهيري، اعترض ويليام ستيفنسن (William Stephenson) على المتحدّثين عن الآثار المضرّة للإعلام الجماهيري مُحتجاً بأنّ الإعلام يُقدِّم المتعة إلى الجمهور أولاً وقبل كلّ شيء. يرى ستيفنسن أنّ الجرائد أيضاً تُقرأ للمتعة وليس لاكتساب المعلومات، ويَعتبرُ أنّ الإعلام يقفُ حاجزاً ضدّ الأجواء التي تُثير القلق فهو يُقدِّم «متعة التواصل».

ه) نظرية الاستخدام والإشباع: انبثقت هذه النظرية من الدراسات التي حوّلت تركيزها عمّا يفعله الإعلام بالناس إلى ما يفعله الناس بالإعلام. تفترضُ هذه المقاربة أنّ الجماهير ناشطة وتُعرِّضُ نفسها بشكلٍ اختياري للإعلام وأنّ أخطر وسائل الاتّصال الجماهيري لا يُمكنها أن تؤثِّر في الفرد الذي «لا يجد لها فائدة» في البيئة التي يعيشُ فيها. تعتمدُ أساليب استخدام وسائل الاتّصال الجماهيري على التصوّر والانتقاء والقيم والمعتقدات والاهتمامات التي يحملها الناس.

تأثيرات الإعلام

تندرجُ ضمن الدراسات المثيرة للجدل مسألةُ أثر الإعلام على البشر، وقد جاءت هذه الدراسة في وقتها المناسب نظراً إلى الأفلام التي تُصدرها هوليوود والتي تحتوي على العنف والجنس. تمّ إجراء العديد من الدراسات لمعرفة أثر العنف والجنس في الإعلام على المجتمع، ومن أشهرها دراسات باين (Payne Studies) التي أُجريت في العشرينيات من القرن العشرين وتمحورت حول أثر العنف في الأفلام في الأطفال. بدءاً بأعوام الستينيات، أصبح الناس يبحثون عن السبب وراء الزيادة المشهودة للعنف في المجتمع، وقد اعتبر البعض أنّ التلفاز مرشحٌ جيدٌ للوقوف وراء العنف. في ذلك العقد، برز أول جيلٍ أمريكي تربىّ على مشاهدة التلفاز، وإذا ألقينا نظرةً إلى المحتوى التلفزيوني في ذلك الحين فسوف نلاحظ وجودَ جميع أنواع البرامج البوليسية التي تحتوي على

إطلاق النار. من ناحيةٍ أخرى، وفي مواجهةٍ منها لرواج التلفاز وخطر الاندثار بسببه، أصبحت الأفلام تتضمّن المزيد من العنف والجنس.

تمّ تخصيص عددٍ من الدراسات الطويلة الأمد لتحديد الأثر الذي تُمارسه المضامين الإعلامية العنيفة على البشر، وتمّ التوصُّل إلى أربع نتائج أساسية بينما تطوّرت النتيجة الخامسة مع مرور الوقت.

1) **نظرية التنفيس:** تُشير الفرضية الأولى إلى أنّ العنف الوارد في الإعلام ليس مضرّاً بل له أثرٌ إيجابيٌّ في المجتمع. تُفيدُ الفكرة الرئيسة في فرضية التنفيس أنّ حالات الإحباط تتفاقم على الناس في مسار الحياة اليومية، وأنّ المشاركة غير المباشرة في العنف تُساعد في إزالة التوتُّر. بتعبيرٍ آخر، نحن نعاني كلَّ يومٍ تراكم الخيبات ومن دون مَنفذٍ لها نقعُ في خطر اللجوء إلى العنف أو العدوانية على الأقل. على سبيل المثال، تخيّل السيناريو التالي: تذهب إلى قاعة الامتحان ويكون أداؤك سيئاً في الاختبار، وبعدها تضطر للمشي مسافةً طويلة إلى المكان الذي ركنتَ فيه سيارتك، وفي طريقك إلى المنزل يقومُ أحدهم بتجاوز سيارتك بنحوٍ خطير على الطريق السريع، وحينما تصل إلى المنزل تلحّ عليك زوجتك أو طفلك بتوجيه الاهتمام إليهما فتردّ على ذلك بالصراخ أو حتّى بالضرب. هذا الأمر يندرجُ تحت خانة العنف كما إطلاق النار، ولكن الدرجة تختلف. يُصرِّح مناصرو نظرية التنفيس أنّه من خلال مشاهدة المضامين الإعلامية العنيفة، يقومُ الفرد بتنفيس بعض التوتُّر ويكون أقلّ عرضةً لأن يصبح عدوانياً أو عنيفاً. ولكنّ السؤال هو: هل ينطبق هذا الأمر على الجنس في الإعلام؟

2) **نظرية إثارة الحوافز العدوانية:** يوجد اتّجاهٌ معاكسٌ للفرضية الأولى يُفيدُ أنّ المضامين الإعلامية العنيفة لديها تأثيرٌ في الإنسان، ولعلّ أكثر النظريات شيوعاً في هذا الاتّجاه هو نظرية إثارة الحوافز العدوانية. تُفيد الفكرة الرئيسة في هذه النظرية أنّ مشاهدة الحوافز العدوانية ترفعُ نسبة الإثارة الفيزيائية والشعورية بما يزيد من احتمال ارتكاب العنف. بتعبيرٍ آخر، فإنّ المضامين الإعلامية العنيفة تزيدُ من تدفُّق الأدرينالين في الجسد وتجعل الفرد أكثر انفعالاً، وهذا بدوره يجعله أكثر عدوانيةً أو عنفاً. على الرغم من ذلك، يُسرع مناصرو هذه النظرية للتصريح بأنّ مشاهدة العنف لا تؤدّي على الدوام إلى العدوانية أو ارتكاب العنف ولكنّها تزيدُ من احتمالات حدوث ذلك. تؤثِّرُ الطريقة التي يتمُّ من خلالها عرض العنف علينا أيضاً. على سبيل المثال، قد ننجرفُ وراء السلوك العدواني إذا شعرنا بصلةٍ مع البطل الذي يرتكب العنف أو إذا عُرِض العنف بطريقةٍ مسوّغة. من

الأمثلة الأخرى أنّه إذا ضُرب طفلٌ مزعجٌ على الإعلام -ومن الواضح أنّ هذا عملٌ عنيف- فإنّ ذلك يبعثُ برسالةٍ إلى الجمهور بأنّ العقاب الجسدي مسموحٌ في الظروف المناسبة. من الأمثلة الأخرى أنّه إذا شاهد عمّالُ مصانع الحديد برنامجاً يُظهر هؤلاء الصنّاع على أنّهم يشربون الكحول ويتشاجرون يومياً، فمن الأرجح أن يعتبروا هذه الأفعال سلوكاً عادياً.

3) **نظرية التعلُّم بالمشاهدة:** قام مناصرو هذه النظرية بأخذ نظرية إثارة الحوافز العدوانية خطوةً إلى الأمام. تُفيدُ هذه النظرية بأنّ الناس يُشاهدون المضامين الإعلامية العنيفة ويقومون في بعض الأحيان بتقليدها. إذا وُجدت 50 طريقة لكي تترك حبيبك، فإنّ هناك 49 طريقة على الأقل لكي تكون عنيفاً وعدوانياً، ويعلّمك الإعلام الذي يبثُّ مشاهد عنيفة أساليب جديدة لتصبح عنيفاً أو عدوانياً. هل شاهدْتَ يوماً ما فيلماً إجرامياً على التلفاز ووجدتَ نفسك تقول بعد مشاهدتك الخطأ الذي ارتكبه القاتل: «إذا ارتكبتُ جريمةَ قتلٍ في أحد الأيام فلن أرتكب ذلك الخطأ»؟ إن كان الجواب نعم، فإنك قد أشرت إلى إمكانية أن تقوم بقتل أحدهم في ظرفٍ ما.

تخيّل أنّك تمشي في زقاقٍ مظلم واعترض أحدُهم طريقك فجأة وقام بحركةٍ تهديدية. ماذا كنت لتفعل؟ إذا خطر في ذهنك تطبيقٌ بعض حركات الكونغ فو أو الكاراتيه فإنّ تلك فكرةٌ عدوانيةٌ قد تعلّمتَها من الإعلام. وعليه، يُصرِّح مناصرو نظرية التعلُّم بالمشاهدة أنّ العنف على الإعلام لا يزيدُ فقط من احتمال قيام المشاهِد بارتكاب فعلٍ عدواني، بل يعلّمه فعلاً كيف يؤدّي ذلك العمل.

هل يعكسُ الإعلامُ الوضعَ في المجتمع أو هل يؤثِّر فيه؟ الجواب هو الاثنان معاً. يحتاطُ أصحاب نظرية التعلُّم بالمشاهدة في خياراتهم فيشيرون إلى أنّ الفرد لا يقوم فوراً بتقليد الأفعال العنيفة ولكنّه يُخزّن تلك المشاهد في ذهنه. كمثالٍ آخر، تفكّر بالتالي: هل النظر إلى المشاهد الجنسية يُثير خيالاتٍ جنسية جديدة في فكرك؟ أو هل يعلّمك أساليب جديدة لممارسة الجنس؟ إذا أظهر الإعلام أنّ ممارسة الجنس بعد الموعد الغرامي الأول هو شيءٌ طبيعي، فإنّك بعد مدة سوف تظن أنّ الجميع في المجتمع يفعل ذلك وأنّ عليك القيام به أيضاً.

4) **نظرية الترسيخ:** تُفيدُ النظرية الأولى أنّ مشاهدة العنف على وسائل الإعلام تُقلِّل من احتمال قيام المشاهِد بالأفعال العدوانية، بينما تُفيد النظريتان الثانية والثالثة أنّ مُشاهدة العنف تزيدُ من احتمال القيام بهذه الأفعال. أمّا هذه النظرية فإنّها تُنكر الاتّجاهين معاً وتعتبر أنّ المشاهد الإعلامية تُرسّخ السلوكيات التي سبق وأن طبّقها المشاهِد قبل رؤيته المحتوى الإعلامي. تزيدُ مَشاهد العنف من احتمال قيام الأشخاص الذين ينظرون إلى العنف كشيءٍ طبيعي بارتكاب الأفعال العدوانية،

ولكنّ هذه المشاهد تُقلّل من احتمال قيام الأشخاص الذين تربّوا على أنّ العنف شيءٌ سيء من ارتكاب هذه أفعال. استناداً إلى هذه النظرية، فإنّ العنف على وسائل الإعلام يُرسّخ الاعتقادات السابقة. بدلاً من إلقاء اللوم على الإعلام، يقول مناصرو هذه النظرية بأنّك إذا أردتَ توقُّع نتيجة معيّنة فعليك النظر إلى خلفية الشخص وعاداته الثقافية ونظرته إلى الأدوار الاجتماعية. إذا تربّى الفرد في حيٍّ تكثرُ فيه الجريمة، من الأرجح أن يزيد العنفُ على الإعلام من قيامه بأفعال عدوانية. من الواضح أنّ مسألة المشاهدة الاختيارية تنطبقُ هنا أيضاً، ولكنّ مناصرو نظرية الترسيخ يُشيرون إلى وجود استثناءاتٍ لهذه القاعدة. قد تجد بأنّ الرجل الكبير اللطيف الذي كان يعتبر الجميع أنّه لا يؤذي ذبابة قد قتل عائلته في يومٍ من الأيام، أو قد تجد أنّ أحد أفراد العصابات قد أدرك عبثية العنف وأصبح قسّيساً.

5) **نظرية الغرس الثقافي:** تطوّرت النظرية الأخيرة المتعلّقة بالمضامين الإعلامية العنيفة من دراساتٍ حديثة. لا تتناول هذه النظرية توجّه البشر إلى العنف أو إعراضهم عنه إثر مشاهدة المضامين الإعلامية العنيفة، ولكنّها تتناول ردّ فعلنا تجاه العنف. تُفيد الفكرة الرئيسة في هذه النظرية أنّ العالم الرمزي للإعلام –وخاصة التلفاز- يُسهم في صياغة مفهوم الجمهور حول العالم الواقعي والمحافظة عليه. بتعبيرٍ آخر، فإنّ الإعلام-وعلى رأسه التلفاز- يصنع عالماً خيالياً شريراً وخطيراً، ويضع قوالب نمطية للناس في المجتمع. على سبيل المثال، تخيّل شكل أحد سارقي المصارف. هل خطر في ذهنك رجلٌ من عِرقٍ محدّد؟ وهل جميع الناس الذين يُشبهون هذا اللص بهيئتهم الخارجية سارقو بنوك كذلك؟ تخيّل التي أيضاً: إذا بدأت علامات التقدُّم في العمر تظهر على الرجل من خلال الشيب وتجاعيد العيون، فهذا يُعدُّ شيئاً جيداً في الإعلام لأنّه دليلٌ على النضج ولكنّه ليس جيداً بالنسبة للنساء لأنّه يعني أنّهن يتقدّمن في العمر ويصبحن أقلّ حيوية. يُقدّم الإعلام قوالب نمطية ويُخبرنا أنّ العالم مكانٌ يزخر فيه الشر، فمن الخطر قيادة السيارة على الطريق السريع بسبب عمليات إطلاق النار والمطاردات البوليسية، وحينما تُشاهد نشرة الأخبار المسائية تسمع عن انتشار الجريمة في الأحياء. بعض الأشخاص الذين يعيشون على نحوٍ يختصرون تجاربهم الحياتية عبر مشاهدة التلفاز يشعرون بأنّه من غير الآمن الخروج من منازلهم ويُصبحون انطوائيين.

الأدوات الإعلامية التي يستخدمها الشباب: الحاسوب، التلفاز، الهواتف الذكية التي تحتوي على التطبيقات، الآيباد.

وسائل الإعلام التي يستخدمها الشباب: الرسائل النصية، الفيسبوك، اليوتيوب، التويتر، موقع MySpace، تطبيق Pinterest، الأفلام، ألعاب الفيديو.

نسبة استعمال وسائل التواصل الاجتماعي:

93 % من المراهقين هم مستخدمون فعّالون للإنترنت (60-70 % منهم يستخدمون الشبكة العنكبوتية يومياً).

75 % من المراهقين يمتلكون هواتف محمولة.

معدّل إرسال المراهقين للرسائل النصية شهرياً هو 3000 رسالة (100 رسالة يومياً).

ازدادت معدّلات المراسلة النصية بشكلٍ هائل بالإضافة إلى تعدُّد المهام الإعلامية.

ماذا يفعل المراهقون على الشبكة العنكبوتية؟

في أوساط مُستخدمي الشبكة العنكبوتية الذين تتراوح أعمارهم بين 12-17:

89%- يُرسلون أو يتصفّحون البريد الإلكتروني (الدردشة).

84%- يرتادون المواقع التي تُتيح مشاهدة الأفلام، برامج التلفاز، الفرق الموسيقية، أو الرياضة.

81%- يستخدمون الإنترنت للانخراط في الألعاب الإلكترونية.

76%- يرتادون الشبكة العنكبوتية لمعرفة الأخبار أو اكتساب المعلومات حول الأحداث الراهنة.

75%- يُرسلون الرسائل الفوريّة ويتلقّونها.

57%- يرتادون الشبكة العنكبوتية لاكتساب المعلومات المتعلّقة بالجامعة.

43%- يشترون السلع على الإنترنت.

22%- يبحثون عن المعلومات حول موضوعٍ صحي يتعسّر الحديث عنه.

أرقام حول التواصل الاجتماعي الإلكتروني لدى المراهقين:

51%- يتفقّدون صفحاتهم أكثر من مرة خلال النهار.

22%- يتفقّدون صفحاتهم أكثر من 10 مرات خلال النهار.

39%- قد أضافوا على صفحاتهم محتوىً ندموا عليه لاحقاً.

37%- قد استخدموا مواقع التواصل الاجتماعي للسخرية من تلاميذ آخرين.

25%- قد أنشؤوا صفحاتٍ شخصية تحت هويةٍ زائفة.

24%- قد اخترقوا حسابات أشخاص آخرين على مواقع التواصل الاجتماعي.

13%- قد أضافوا على وسائل التواصل صوراً أو مقاطع فيديو تحتوي على صورهم الشخصية في حالة عريّ أو شبه عريّ.

تأثيرات أنواع الإعلام

حصول الخوف والرهاب، تأثُّر التركيز سلباً بسبب تعدُّد المهام الإعلامية، التضاد بين الواقع والخيال، تقديم القدوات غير المناسبة، تضييع الوقت.

تأثير التعرُّض الكثيف للإعلام في السلوك والسلامة الذهنية

-انخفاض التحصيل الأكاديمي، تدنيّ العلامات، عدم التعلُّق بالمدرسة، وتقلُّص مدّة التركيز الذهني.

يفوقُ الوقت الذي يقضيه تلامذةُ المرحلة المتوسّطة على وسائل الإعلام ذاك الذي تقضيه أيّة فئة عمرية (وهو 8 ساعات و40 دقيقة يومياً). في أوساط الشباب الذين أبلغوا عن تعرّضهم للتحرُّش على الإنترنت والرسائل الجنسية، أعلن 25% منهم عن استيائهم الشديد.

التعرُّض للإعلام والعنف

يتّصلُ تصفّح المواقع التي تُثير الحقد تجاه الآخرين أو التي تحتوي على مضامين شيطانية بزيادة احتمالات السلوك العنيف بشكلٍ عال. تجدر الإشارة إلى أنّ التعرُّض إلى العنف الذي يتضمّنه الإعلام لا يؤثِّر في الأولاد بالطريقة نفسها.

الدراسات التي تمّ إجراؤها على الدماغ

-تُظهر دراسات التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) أنّ مشاهدة العنف على التلفاز تُنشّط المناطق الدماغية المسؤولة عن تنظيم المشاعر، والإثارة، والتركيز، والذاكرة العرضية.

-قد تقودُ المشاهدة المستفيضة إلى تخزين عددٍ كبيرٍ من الصور الذهنية العنيفة في الذاكرة الطويلة الأمد ممّا يؤثّر على السلوك فيما بعد.

-تقودُ مشاعدة العنف على الإعلام إلى إضعاف التفاعل العاطفي، وتؤدّي المشاهدة المتكرّرة إلى تركيزٍ أقل.

-في أوساط الشباب العنيفين، قد تؤدِّي مشاهدةُ المضامين الإعلامية العنيفة إلى تعويد ردود اللوزة الدماغية (amygdala) على الحوافز العنيفة (تدنيّ التأثُّر العاطفيّ).

أنواع التنمُّر

-**التنمُّر المباشر (من عادة الذكور):** يتمثّل بهجماتٍ جسدية علنية والتهديدات اللفظية والأذيّة العاطفية.

- **التنمُّر غير المباشر (من عادة الإناث):** يتمثّل بالعزلة الاجتماعية والرفض من قبل الزملاء.

- **التنمُّر الإلكتروني:** يظهر عبر شبكات التواصل الاجتماعي كالفيسبوك، التويتر، الايميل، والمواقع الزائفة التي تهدفُ إلى بثّ الإشاعات.

الختام

تناولنا في هذا البحث الآثار الإيجابية والسلبية للإعلام في المجتمع ووجدنا أنّ أغلبية الشباب يقضون أكثر من خمس ساعات على وسائل التواصل الاجتماعي يومياً ممّا يؤدِّي إلى تدنيّ صحتهم البدنية عامة وسلامتهم الفكرية خاصة. توصّلنا أيضاً إلى أنّ الإعلام يلعبُ أدواراً بنائية من جهة وتدميرية من جهةٍ أخرى، وأنّه على الرغم من منافعه العديدة إلا أنّ الإعلام له مساوئ كثيرة. في النهاية، يعودُ أمرُ اختيار أنواع الوسائل الإعلامية واستغلالها بشكلٍ أمثل إلى الفرد والمجتمع.

نقد الوسائطية الميديائية

مخاطر تحويل الإنسان إلى كائن افتراضي

جميل قاسم[*]

تحت هذا العنوان: "نقد الوسائطية الميديائية" يتناول الباحث جميل قاسم مفهوم الوسائطية في الإعلام المعاصر من وجهة نظر الفلسفة النقدية.

يعرض الباحث إلى تشكّلات المفهوم ضمن ما يسميه عصر الفضاء الرمزي وتأثير هذا العصر في قيم الإنسان قيم الإنسان الأخلاقية المعرفية ومخاطر تحويل الكائن الإنساني إلى كائن افتراضي كسائر الكائنات الافتراضية.

المحرر

قبل عصر الفضاء الرمزي (الرقمي) لم يكن لزاماً على القراء والمستمعين والمشاهدين أن يكونوا سلبيين عند مشاهدة الصور والكتب والسلع أما في عصر الحاسوب والإنترنت والتلفاز والفضائيات، فقد دخلنا في عالم «الواقع الافتراضي» وزمن «اللغة العربية الجديدة» التي تنبأ بها جورج أورويل في روايته الشهيرة 1984 من دون معرفة فحواها وماهيتها الأخيرة! وهي لغة يتداخل فيها الفضاء الداخلي بالفضاء الخارجي بحيث يصبح المجتمع «مجتمعاً افتراضياً» وبتداخل العالوم (الكومبيوتر) بالشخصية الإنسانية متعددة الأبعاد في تحويل الإنسان إلى إنسان افتراضي ذي بعد واحد.

وعندما تتحول الثقافة، والحب (الإيروس) والاقتصاد، والحقوق، وحتى الرياضة إلى وسائل «مدارة» في مجتمع رمزي، وسياسة رمزية وتجارة رمزية. وجنس (إيروتيكا) رمزي تصبح مسألة أنسنة الآلة والوسائط مسألة مصيرية لا مندوحة عنها لإعادة تحرير الإنسان من الألينة والأتمتة (Automatisation) الافتراضية.

*ـ أستاذ الفلسفة وعلم الجمال في الجامعة اللبنانية.

هل يمكن أن يتخيل الإنسان مزاولة الرياضة على الإنترنت؟ هذا ما يحدث مع شركات مثل شركة sportal وهو عبارة عن موقع رياضي أسس في العام 1998. وتزاول فيه الرياضة الرمزية بأشكال متعددة، من سباق السيارات، إلى كرة القدم، إلى كرة المضرب، إلخ...

ماذا عن آدابية الاتصال الجديد في عصر الوسائطية المعممة؟ ماذا عن الثقافة في عصر الكتابة والقراءة الإلكترونية؟ ماذا عن علاقة الإنسان بالبيئة والمجال والوسط؟ وليس بمقدور الوسائط - حتى لو دمرت بلداً كالعراق بوسيلة افتراضية - من دون حرب - كما لاحظ جان بودريار - أن تتجاهل الطبيعة بسبب تغييرات المناخ، والكوارث الطبيعية الناتجة من التلوث الصناعي، وتفتت الأوزون، وبسبب الزراعة الاصطناعية والنباتات الإلكترونية.

لم يلحظ مارتن هيدغر أن التكنولوجيا ستتعدى كونها وسيطاً بين الإنسان والطبيعة الخام بتحول الطبيعة عينها إلى طبيعة إفتراضية في عالم الوسائطية الماروائي، ولم ير هيدغر في تطرقه لمسألة التقنية، أن ماهية التقنية تقنية بحتة، فالتقنية بالأحرى، هي وسيلة لبعض الغايات والفعاليات الآلية والإنسانية.

والتوصيف الأدائي للتقنية لا يكشف عن ماهيتها، ولذا ينبغي التساؤل عن غاية التقنية بوصفها سبباً غائباً للتقنية تندرج فيه الأسباب الأرسطية الأربعة وهي السبب المادي CAUSA MATERIALS (على سبيل المثال المادة التي يصنع منها قدح الفضة).

السبب الصوري causa formalis الشكل الذي تدخل فيه المادة، الوعاء، الكتاب، الإنسان، الشجرة).

السبب الغائي (القطع للسكين، القربان للقدح، المواصلات لعربات النقل، الاتصال للوسائط... الخ).

السبب الفعّال: causa efficiens (الفاعل، المنجز، الإنسان، والشركة والدولة، والكرتلات، والتروستات المتعددة الجنسيات... الخ) ههنا، تصبح السببية أكثر تعقيداً في تحديد ماهية التقمية على صعيد السؤال والجواب والمعرفة النقدية. وتكون الغاية أو الهدف الذي يجمع الأسباب الأربعة بصورة افتراضية، هي غاية التقنية الكبرى، والفعلية، والحقيقية، ليس في حيز الفعل، والإنتاج pro- ducation فقط وإنما في حالة الإمكان الافتراضي، والإنتاج الافتراضي hyper-ducation فلعبة البورصة والتسوق الالكتروني تقوم على هذا النمط من الإنتاج الافتراضي الذي يحول الرأسمال السلعي - إلى رأسمال فرضي لم يتوقعه ماركس في نظريته لفائض القيمة، ولا لينين في الرأسمالية،

التي تدمج الاقتصاد المالي بالاقتصاد الصناعي، أما الامبريالية - التكنوترونية فهي الآن إمبريالية - افتراضية، ناعمة ميديائية (وسائطية).

لا تهدد التقنية التكنوقراطية القائمة على مصادرة وعي الإنسان وماهيته، كجمعية للعقل والروح والجسد في صلته بذاته وبوجوده وحسب، وإنما بمصيره الحيوي.

وقد وجد هيدغر - الخلاص من إشكالية الهيئة التقنية في السؤال - الفن والسؤال - باعتبار السؤال تقوى الفكر، ومناط الخلاص الإنساني ولكن عندها أسس ريجيس دوبريه علم الميديولوجيا (la medioligie) رأى أن الفن عينه، أصبح مجرد أداة من أدوات التعمية الميديائية (الوسائطية): لماذا كانت الصورة بالنسبة للإنسان، لمقاومة العدم وجعل الوجود يستمر مدة أطول؟ لماذا تعد الصورة أكثر عدوى من الكتابة؟ (لماذا التلفاز أخطر من الكتاب بكلمة أخرى).

يذكر دوبريه الواقعة الأسطورية عن أحد أباطرة الصين الذي طلب من رسام بلاطه أن يزيل صورة الشلال الذي رسمه على جدار قصره لأن صوت الماء يمنعه من النوم! هذه القصة هي تعبير عن قوة الصورة، التي تخلق حولها حياة المتعددة الإحساس والحواس.

تعني كلمة «ميديا» بالمعنى التقني وسائل الإعلام المرئية والمسموعة (كالصحافة، المذياع، التلفاز، السينما، الإعلان). ولكن ثمة مجالات أخرى غير معدة أصلاً لنشر المعلومات مثل «المأدبة» والمقهى، ومنبر الخطابة في الكنيسة (والجامع) وقاعة المكتبة، والبار، والبرلمان، تنشر أيديولوجيات «ميديالوجية» (إعلامية) تقوم عليهما سلطة الرأي والحدث والحداثة، هذه السلطة هي التي يعدها دوبريه سلطة وسائطية لا تقتصر فيها التقنية على كونها آليات تقنية وإنما منظومات تقنية - ثقافية، هل ثمة وجود لإجتماع إنساني في مجتمع افتراضي؟

هل للحزب مؤسسة أو جمهرة أو المجتمع والإنسانية؟ هل مجتمع الأمم واقع اجتماعي أو مؤسسة ميديائية؟ هل الفاتيكان مرجعية روحية، أو واسطة روحية - ميديائية؟؟ إلخ

لقد أنتج الناس السلع وتبادلوها خلال آلف السنين من دون أن يحتاجوا للاستعانة بعلم خاص مثل الاقتصاد السياسي - فالعمل - القيمة كان موجوداً قبل ريكاردو، ولكن مفهوم العمل المجرد، قيمة التبادل، كانت تتطلب تقسيم العمل إلى عمل ذهني وعمل يدوي، قامت عليها القسمة الجديدة للعمل ورأس المال، هو الذي جعل من العمل قيمة افتراضية، قام على أساسها التراكم الرأسمالي اللانهائي. إن عدم التمييز ما بين العمل، وقيمة العمل، الحاجة والرغبة، هو الذي قام على أساسه

استثمار الإنسان للإنسان في المجتمعات، على أساس إيديولوجيات وسائطية (ميديائية) تسوغ قيمة العمل القائمة.

إن عقلانية العلم والتقنية إنما هي محايدة في عقلنة التحكم وعقلنة السيطرة - كما يقول هابرماز في كتابه «العلم والتقنية كإيديولوجيا» لا ريب أن للتقنية مجالاً خلاصياً في بعض - كثير - من المجالات العلمية والعملية كالطب شريطة عدم استخدامه واستثماره لغايات تجارية افتراضية أيضاً، ولكن العلم والتقنية يتطلبان أنسنة - جديدة من دونهما قد يقودنا العلم إلى تدمير الإنسان والبيئة والمجال الحيوي.

قامت القطعية مع النظام في الغرب الحديث على حالة من الانفصام، تقوم على العودة إلى الطبيعة، باعتبارها المنهل والموئل، والمصدر، وعلى الخروج على الطبيعة أو اللاطبعنة Desnaturalisation في آن.

ترتب على القطعية الرايكالية بين الجديد والقديم (القائم على مفهوم عقلي مركزي) «لوغوقراطي» الإخلال بالتوازن البيئي الحيوي الاجتماعي، والتذرية الفردية للبنى الاجتماعية، فقامت الفردية في المجتمعات الحديثة على عقلانية مدارة، وجرى استثمار المجال الحيوي بما يخدم حاجات التراكم الرأسمالي اللامتناهية.

في هذه الحداثة الباهتة إذا جاز لنا استعمال تعبير مارسيل غوشيه حلت الطبيعة الاصطناعية محل الطبيعة الأصلية، إذ حولت المجتمعات الرأسمالية الحديثة الإنسان إلى إنسان اقتصادي، استهلاكي، ذي بعد واحد يفتقر إلى القيمة والمنظور والمثال، في نظام يدمج في كنفه كل أبعاد الكينونة الخاصة والعامة، ويترتب على امتثال كل القوى والمصالح في «النظام» القائم على الاستهلاك والربحية، وإشباع الحاجات الفائضة على القيمة والحاجة Sur Value تحويل الحياة الحديثة إلى موضة حياة معممة يتحول فيها الاستهلاك إلى أخلاقية استهلاكية، تهدد أسس التوازن بين اللوغوس والميثوس، الحاجة والرغبة، الروح والمادة، الطبيعة والمجال، وتحول الإنسان إلى «إنسان امتثالي» «إنسان خير» (بتعبير نيتشه).

لقد فصلت الحداثة الإنسان عن بعده الطبيعي، والجماعي، والكوني، نتيجة لعملية التفريد الأنانية المركزية، وأدى عصر الأنوار (على الرغم من إيجابيات العودة إلى الطبيعة والإنسان كمعايير للوجود والحقيقة) إلى بروز فلسفات وأيديولوجيات تاريخوية، ووضعية وتطورية تقوم على سيادة العقل المركزي، ومنطق القوة، وتطبيق معايير النقد الطبيعي على الظواهر الطبيعية الوضعية،

والأخلاقية، والروحية والميتافيزيقية على حد سواء.

من الكوكلة إلى الكوكبة (العولمة)

ما الآليات الميديائية - الوسائطية الكبرى، التي تؤثر في الذات البشرية في عصر العولمة؟

آلية الاستحواذ: استهدف الفنان البدائي - في معنى ما، بالرسم على الكهوف - إلى الاستحواذ على موضوعاته الأخرى (كالثور) بنوع من الفن السحري، الذي يجعل من «الفن» أداة للسسيطرة والهيمنة على «الموضوع».

وعملية الاستحواذ، في العصر الحديث، تقوم على السيطرة على الوعي واللاوعي بواسطة الميدياء، من الكوكلة (الكوكاكولا) إلى الدُرجة (الموضة) بأشكالها وإشكالياتها، وحتى مفاهيم، «الديمقراطية» وحقوق الانسان، والحرية والحداثة.

وتقدّم وسائل الإعلام مفاهيم نمطية، كونية - خصوصية، لا تأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الفردية والجماعية الأخرى.

آلية الهيمنة: وتقوم على الدعاية لنمط إنتاج واستهلاك عالمي، يقوم على منطق السوق، والبورصة، والعملة، والمؤسسات الدولية، باعتبارها مؤسسات كونية universal، بغض النظر عن اللاتكافؤ في الانتاج والتوزيع والاستهلاك على الصعيد العالمي.

آلية المحاكاة: تقدم الميديا الإعلامية نماذج نمطية سلوكية، في الزي، واللغة، والفنون، وأنماط العيش المركزية، باعتبارها نماذج كونية، بغض النظر عن الأنماط الأنتربولوجية للثقافات الأخرى.

آلية الاستعمار الذاتي: وهي تقوم على القابلية للاستعمار colonialisty، في الفكر، والسلوك، والدُرجة (الموضة) والعادات الاستهلاكية.

لا ريب أن للوسائطية الميديائية مناقبها، وهي ليست كلها من المثالب، من حيث التواصل بين الأفراد والأمم والشعوب، على صعيد كوكبي، وعالمي. ولكن منطق الهيمنة الرأسمالية هو الذي يوجّه «عصر الشاشة» من منطلق الامتثالية «للنظام» العالمي، ويغدو، بالمحصلة إرسال المعلومة وتناقلها وتواترها، و"السلع» المادية والذهنية، في علاقة المرئي باللامرئي أموراً مناطة بالصورة المركزية، وأساس وظيفتها، بين أفراد المجموعة البشرية.

والصورة، والحال، ليست مجرد صورة، وإنما «صورة مجردة» مثقلة بالدلالات والمحاميل

والمفاهيم المنطقية، والجمالية، والدلالية، والانتربولوجية والسيميائية. إنها وسيلة للعقل اللوغوقراطي (-العقلاطي) في تسخير الطبيعة للانسان، والإنسان للإنسان الآخر، باعتبار الطبيعة معيار الوجود والكينونة، فالإنسان كائن طبيعي، والحق والخير والجمال مقولات «طبيعية».

وعلى الصعيد الميتافيزيقي، تغدو الصورة وسيلة للتأليه، الخلق الالهي، أي إن الانسان بعيد خلق الخالق، على صورته الإنسية، النفعية، والغائيّة.

وإذا لنا في نظام إمبريالي، فلا بد أن يتصف الله بالإمبريالية والهيمنة والسيطرة على المسكونة باسم نظريات كنهاية التاريخ وصدام الحضارات، و"حدود الدم»!

وفي النظام الإمبريالي، تكون إيديولوجية الغالب، وزيه، ولغته، ومنطقه هي الأساس، بل يمارس لعبة التسمية على الآخرين باسم الحرية، والديمقراطية وحقوق الانسان، ويقسم الدول «الأخرى» إلى دول فاضلة ودول «مارقة» في عملية من الخليط بين القيمة و»حكم القيمة». وما القيمة في النظام الامبريالي؟ إنها قيمة إمبريالية، مديوقراطية، تخلط في «مركزية الصورة» الفكر واللغة والتقنية والدلالة، في علاقة الحس بالاحساس بالمحسوس، حيث نمارس إحساسنا في عالم، وتسمية الاشياء في عالم آخر.

وماذا يصبح اسم اميركا لو قمنا مثلاً بعكس الموقف من وجهة التسمية المضادة؟ تصبح أميركا (الولايات المتحدة) «دولة لوفياتان» (تنيناً) أسطورياً يضخ حممه على العالم والمعمورة، فهي دولة ديموإمبريالية، من منظور ديمقراطي، وسياسي، وسوريالية فانتازية، من منظور فني جمالي، تقدّم فضلاتها في معلبات، والفوضى والعنصرية واللاأخلاقية في الدادائية – الجديدة، في مبولة ديشامب، وفنون العري المجانية performance، حيث يصبح الجسد قيمة بلا قيمة، وفن الكاريكاتور كفن واقعي وافتراضي (هوليوقراطية) هو الفن.

وماذا عن أخلاقية الجسد – الحضارية، ألا تصبح آميري بمقتضاه دولة ديمو «قراطية» Fuckcraty؟ وماذا عن الفضيلة وفضلاتها؟ ألا تكون أميركا بمقتضاها «سوقراطية» وسلعة قراطية، وبرغرقراطية، وبيتزاقراطية (Hut) وكولاقراطية؟!

وماذا عن الاقتصاد، والدولرة، ومؤسسات البورصة، والبنك الدولي، والماسونية، ولوبيات الضغط، والمال (رأس مال) الناطق ألا يحول الإنسان إلى حيوان مالي ناطق، ويحوّل أو يسعى إلى تحويل العالم إلى «ديمولارية»؟ من دون معادل ذهبي؟!

وماذا عن الديمقراطية الأميركية، ألا تكون بمقتضى استراتيجيات «حدود الدم» و«الكاوس» و«نهاية التاريخ» وصدام الحضارات «دمقراطية» ودمى قراطية، وبترو قراطية وموز قراطية (ديمقراطيات الموز وشركات الفواكه المتحدة)؟ وماذا عن شركات النفط المتحدة التي تخاض الحروب باسمها، من أجل تعميم النموذج الديمقراطي على العالم وا لمعمورة؟! من أجل «عالم جديد» باهت Desenchanté، يجمع الصورة بالمعلومة بالسياسة بالتواصل الافتراضي خارج الدلالة، وبلا دلالة؟ في سحر الصورة المتعالية، المخصوصة، في عملية الفرجة، بلا تفريج catharsis، خارج الزمان والمكان والتاريخ في حياة الصورة وموتها – بحسب تعبير ريجيس دوبريه-؟

المراجع والمصادر:

-1 ريجيس دوبريه. حياة الصورة وموتها. ترجمة د. فريد الزاهي. دار أفريقيا الشرق – 2002 بيروت.

-2 أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة. تعريب خليل أحمد خليل – دار عويدات – 2012.

-3 عبد المنعم الحنفي – موسوعة الفلسفة والفلاسفة – مكتبة مدبولي – القاهرة – 1999.

-4 عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة (وأجزاء) موسوعة ذوات القربى – طهران – 1385ه.

-5 روجرويم – جوزيف دومنيك – مدخل إلى مناهج البحث الإعلامي – مركز دراسات الوحدة العربية – المنظمة العربية للترجمة – الطبعة الأولى – بيروت – 2013.

سطوة الميديا

العالم الافتراضي وأثره في المجتمع المدني

صابرين زغلول السيد[*]

إلى أي مدى استطاعت الميديا أو ما يسمى بالعالم الافتراضي أن تغيّر نمط الحياة الثقافية واتجاهات السلوك الاجتماعي في العالم ومجتمعنا العربي والإسلامي بنحو خاص.

هذه المقالة تبحث في أثر ثورة الميديا في بيئات المجتمع المدني من النواحي الأخلاقية والثقافية واتجاهات السلوك العام. وقد قاربت الباحثة المصرية صابرين زغلول السيد هذه القضية انطلاقاً من أبرز الفرضيات والنظريات التي قدمها عالم الاجتماع الفرنسي جان بورdريار في هذا الشأن.

المحرر

يشهد عالمنا المعاصر على الكثير من الفوائد التي قدمتها الميديا في الميادين الإنسانية المختلفة. فقد أنتج مما عرف بالعالم الافتراضي الرغبة في التواصل والحوار وتبادل الآراء. وهو ما يؤكد سعي الأفراد نحو إثبات الذات ونشر الأفكار حيث أصبحت الهوية الافتراضية عند غالبية الأفراد انعكاساً لهوياتهم الحقيقية. فقد رأى كثيرون في مجتمعاتنا الإسلامية أنهم عن طريق الهوية الافتراضية يكونون أكثر تفاعلاً ونشاطاً ومشاركة وأحسن تصرفاً عما هي عليه الحال في الواقع الفعلي، وذلك لخصائص هذا العالم الذي يركز على التواصل الفكري وليس على المظهر الفيزيائي المباشر. إلا أن القدرة على إخفاء الهوية أدى وبشكل سلبي إلى عدم مصداقية الهويات الافتراضية التي شجع بعضها على اختراق الحدود الدينية والأخلاقية والسياسية ...الخ، وقد أدى ذلك إلى انقلاب الوسائل التكنولوجية وحرفها عن مسارها الصحيح فأصبحنا بسبب ذلك كله فريسة سهلة للحرب

[*]- أستاذ فلسفة الدين في جامعة عين شمس ـ جمهورية مصر العربية.

المعلنة على القيم. ما أدى لفقد كثير من بديهيات القيم قيمتها ومعناها الحقيقي. كما أدى إلى وضع جديد مليء بالفراغ الروحاني كان من نتيجته صعود موجات الشك المعرفي والوجودي، فلم يعد بالإمكان التمييز الدقيق بين ما هو حقيقي وما هو مصطنع. لقد بتنا أمام أسئلة لا مناص من الإجابة عنها: هل الحقيقة هي العالم المصطنع الافتراضي أو عالمنا المادي الواقعي؟، هل ندرك أننا نعيش داخل عالم مصطنع افتراضي أو أن الميديا جعلت ما هو موهوم حقيقياً؟ ثم كيف نواجه الاغتراب الذي فقدنا بسببه هويتنا وذواتنا الحقيقية داخل عالم مصطنع مفرط؟

أسئلة كثيرة تصدى لها فلاسفة أوروبيون في مقدمهم عالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار «1929-2007م» الذي كثَّف هذه الإشكالية بالتساؤل عما تبقى «من الواقع المادي ونحن نشهد في كل مكان حقناً هائلاً ومتواصلاً للواقع بالصورة والمتخيل والافتراضي»[1] ومن أجل ذلك حاول بودريار في كثير من أعماله وكتاباته التصدي لما سماه بعصر موت الواقع أو نهايته، الذي كان أبرز سماته نشأة العوالم الافتراضية، فقام بتحليل المبدأ المادي للواقع من صراع وتناقض وجدلية ونفي وقطعية ومجاوزة وثورة والذي كان من نتاجهم جدليات هادمة نتيجة القطعية التي خلقتها العوالم الافتراضية بين الإنسان ومجتمعه فأصبح مغترباً حتى في وطنه وأصبح يعيش بعيون المغترب بين عالمين مختلفين لم يجتمعا على حافة التماس إلا وقد افترقا، وهما العالم الواقعي والعالم الافتراضي، ومن أجل ذلك كان لابد لنا من الوقوف على موقف بودريار من الواقع الافتراضي من خلال العديد من المفاهيم التي قدّمها في محاولة للوقوف على تلك الهوّة الكبيرة التي حدثت بين العالم الواقعي والآخر الافتراضي من أجل إعادة الذات المستلبة التي فقدت هويتها داخل هذا العالم ذلك العالم الافتراضي.

الواقع الافتراضي Virtual reality

في ظل التأثيرات التكنولوجية الحالية انطلق بودريار في تقديمه مفهوم الواقع الافتراضي من خلال تقديمه فكرة الواقع المفرط Hyper-Reality، والذي يعني عدم قدرة الوعي على التمييز بين الواقع ومحاكاة الواقع، وخاصة في مجتمعات ما بعد الحداثية التي شهدت تقدماً تكنولوجياً هائلاً، وينظر إلى الواقعية المفرطة بوصفها حالة يمتزج فيها الحقيقي والخيالي معاً بسلاسة حتى لا يكون هناك تمييز واضح يحدد أين ينتهي أحدهما وأين يبدأ الآخر، مما يتيح الاختلاط بين الواقع المادي

[1]- Baudrillard, Jean.Simulacra and simulation (S. F. Glaser, Trans.). Ann Arbor, MI: University of Michigan. (Original work published 1994, p, 1

و الواقع الافتراضي والذكاء البشري والذكاء الاصطناعي و قد يجد الأفراد أنفسهم لأسباب مختلفة، أكثر إنسجاماً أو تورطاً مع عالم الواقع المفرط مقارنة بالعالم الحقيقي المادي لذلك يرى بودريار «أن الواقع الحقيقي لم يعد ما كان عليه من قبل، حيث أثرت وسائل التكنولوجيا في تشكيل الوعي الاجتماعي الجديد في العصر الحاضر ومع تطور وسائل الاتصال والثورة التكنولوجية التي شهدها عصر ما بعد الحداثة أصبحت وسائل الإعلام تمارس دورًا جوهريًا في إثارة اهتمام الجمهور بالقضايا والمشكلات المطروحة»[1] حيث تعد وسائل الإعلام مصدرًا رئيساً يلجأ إليه الجمهور في استقاء معلوماته عن كافة القضايا، بسبب فاعليته الاجتماعية وانتشاره الواسع فهو – الإعلام – بقدرته على الحراك ومخاطبة القسم الأعظم من التكوين المجتمعي، يمتلك تلك الإمكانية على التأثير لا سيما الفضاءات الافتراضية، التي تقوم بتشكيل الوعي الاجتماعي بصورة غير مباشرة، وقد ذهب بودريار إلى أن المعلومات والاتصالات، أصبحت يستعاض عنها بما يعرف بالواقع المفرط الذي يحاكي الواقع الفعلي وذلك من خلال الإثارة واختراع الأكاذيب التي تجعل من حقيقته، هي الأفضل وقد تم ذلك عند نقطة تحول حاسمة من خلال الانتقال من الإشارات التي غطت على الأشياء، إلى علامات تخفي وجود هذه الأشياء، وعلى ذلك أصبح الواقع المفرط يعرف بأنه ثقافة مليئة بالنماذج الحقيقية التي لم تكن موجودة، مما ترتب عليه عواقب بفقدان «التمييز بين الحقيقي والمتخيل»[2] وأصبحنا نخاطر بأن الحقيقي لا يحتاج لأن يكون عقلانياً، لأنه لم يعد لدينا المقاييس نفسها التي نحكم من خلالها على المثال الأعلى أو السلبي. ولذلك ساد منطق المحاكاة أو الاصطناع الذي ليس له أي علاقة بمنطق الحقائق أوالترتيبات العقلانية[3] ويعتبر مصطلح الاصطناع أو المحاكاة من المفاهيم المهمة والضرورية لفك ألغاز الواقع المفرط عند بودريار، ولذلك لا بد لنا من تسليط الضوء على هذا المفهوم.

الاصطناع Simulation

لعب مفهوم الاصطلاح دوراً أساسياً في تشكيل منظومة العالم المفرط في فلسفة بودريار، ولكي نفهم مفهوم الاصطناع عنده لا بد من إظهار التباين بين مصطلح الاصطناع Simulation والإخفاء dissimulation، وقد ذهب بودريار إلى أن الإخفاء يلزمه وجود الشيء أولاً ليتم إخفاؤه فهو على

[1]-Ibid ,p, 22.
[2]-Ibid, p, 44.
[3]-Ibid, p, 45.

حد قوله يعني «التظاهر بعدم امتلاك ما نملك»[1] لذا فإن ذلك المصطلح يعني (بما نملك) فنحن لا نخفي شيئاً ليس بحوزتنا، لأنه لا يمكن إخفاء اللاشيء أو العدم، كما أنه ليس بمقدورنا حجبه طالما أنه غير موجود، فلزم وجوب وجوده وملكه.

أما الاصطناع فهو «التظاهر بامتلاك ما لا نملك»[2]، وهو بهذا يعني الذي لا نملكه مدعين امتلاكه واستمرارية ذاك الامتلاك، أو بمعنى آخر ادعاء حضور الغائب، وذلك لأن موضوعاته ليست واقعية وغير حقيقية نظهرها على أنها وقائع طبيعية، لذلك كانت مكانة الغياب متباينة بين المصطلحين، ففي مصطلح الإخفاء مكانة الغياب ثانوية لأنها تأتي بعد الحضور أو الوجود والملكية، أما فيما يخص مصطلح الاصطناع فتلك المكانة – الغياب - أساسية تدخل في بنيته وصلب تكوينه لأنه يقوم عليها فهي مرجعيته الاستراتيجية، ومع ذلك فالاصطناع ليس بهذه البساطة والوضوح والتميز، لأنه أكثر تعقيداً وتركيباً وتضليلاً، ذلك «لأن الاصطناع غير التظاهر»[3]، أو التمثيل، بل بالعكس هو معارض له ذلك أن العلامة والرمز يمثلان الحقيقة في التظاهر وهما متكافئان مع الحقيقة الواقعية، في حين أن الاصطناع يبدأ من يوتوبيا هذا التكافؤ، من خلال الارتداد بالعلامات والرموز عن كل مرجعية وبالتالي الحكم عليها بالإعدام، كذلك نجد التظاهر يحاول امتصاص ماهو مصطنع ومحاكى عن طريق تفسيره على أنه تمثيل كاذب، ولذلك فالتظاهر بالشيء لا يعني اصطناعه، على سبيل المثال من يتظاهر بالمرض – كما يقول بودريار – يمكنه ببساطة أن يستلقي على سريره ليوهم الآخرين بأنه مريض، أما من يصطنع المرض فإنه يعمل على أن يعين في ذاته بعض الأعراض، ولذلك فإن الاصطناع متباين تماماً عن التظاهر والإخفاء ومؤثر في الواقع على نحو مغاير لهما، حيث أن تأثيره يخل بالتوازن في الواقع، بل أنه يشوه الواقع ويمزق مبادئه في حين تأثير التظاهر والاخفاء لا يؤثر أو يغير من توازن الواقع، ولذلك فالاصطناع لا يعبرُ ثم يمضي ويزول، لأنه ليس استراتيجية سطحية ثانوية وإنما موجه بالضرورة ضد مبادئ الواقع ومقولاته، فالاصطناع إذاً يضع الواقع في زلزلة قوية مفادها فقدان ثنائياته وتناقضاته مما يعمل على زيادة الهشاشة لمبدأ الواقعية، ويرمي بظلاله على أي إمكانية للتمييز بين الحقيقة والزيف والصدق والكذب، الخير والشر، بين الواقع والخيال... إلخ، وهذا بدوره يؤدي إلى زلزلة عمق المعاني من خلال عدم التمييز بين حدودها ونظيراتها ونقيضتها، فيحدث ما يمكن أن نسميه بالدمج بين الواقع والمصطنع، لذلك فإن الاصطناع بكونه

[1]- **Ibid , p, 48.**
[2]- **Ibid ,p 55.**
[3]-**Ibid ,p 55.**

موجه بالضرورة ضد مبادئ الواقع، فإنه يسعى إلى خلق ابستمولوجية فوضوية جرثومية أساسها التمويه والتضليل وانعدام الشفافية، مما يؤدي إلى سقوط مبادئ الواقعية وحدودها لحدوث هذا الدمج حيث لم يكن هناك ما يميز ذلك الحد الفاصل بين ما هو واقعي وخيالي أو حقيقي وسراب زائف لأن جميع تلك المصطلحات قد أُزيلت الحدود بينها وبين نقيضها «بحيث لم يعد هناك بُعد خيالي مستقل عن الواقع»[1] ولن يبقى إلا الزيف المنفصل عن الحقيقة، لقد اختلطت الأوراق والعناصر والأشياء، وفي هذا المستوى نلمس تشابهاً بين نظرة بودريار للعالم ونظرة ديريدا للعالم كنص، فدريدا كذلك يقر بالطابع «المتردد واللايقيني indécidabl للعالم.

ولذلك يتساءل بودريار: بما أن المصطنع يخلق أعراضاً حقيقية فهل هو مريض أو لا ؟ ويجيب بقوله: «لا نستطيع أن نتعامل معه موضوعياً لا كمريض ولا كسليم هنا يتوقف الطب وعلم النفس أمام حقيقة مرض صارت غير معروفة»[2].

الصورة الافتراضية المصطنعة

إذن فما هي نتيجة هذا الاصطناع على الواقع ؟ النتيجة أن الواقع بعدما أصبح مصطنعاً ومفبركاً أصبح عصياً عن الفهم ما دمنا لا نستطيع تمييز مظاهره الحقيقية عن المصطنعة، لذلك يقول بودريار «لقد انخرط الجميع في اللعبة، لعبة الإيهام، ذلك أن الاصطناع جعلنا « لم نعد نتوقف على معيار أو مقياس أو إطار أو مرجع أنطولوجي أو قاعدة ابستمولوجية أو ضوابط أخلاقية نهائية أو يقينيات دينية تصلح للتمييز بين الأشياء ورسم الحدود وتحديد المسارات وتثبيت الأسماء وضبط الآفاق وطرد الأشباح والأوهام والتناقضات[3]، والمثال الذي يشرح ويوضح به بودريار ذلك الاصطناع" هو مثال ديزني لاند Disney Land حيث يؤكد أن ظاهرة ديزني لاند ليست حقيقية وليست بالمزيفة كذلك، إنها آلة تعمية (حجب، إخفاء...) غرضها الأساسي إعادة توليد وهم الواقع. ومن هنا - يقول بودريار - بهزال التخيّل وسخريته وانحطاطه؛ ذلك بأن عالم ديزني لاند يريد أن يكون طفولياً ليوهم الناس أن عالم الكبار هو في مكان آخر - أي- في العالم الواقعي»[4] وأن هذا العالم هو مجرد عالم ديزني لاند، ليخفي حقيقة أن الطفولة الفعلية هي في كل مكان، وأنه لا فرق بين ديزني لاند والعالم الواقعي»، وواقع الولايات المتحدة الأميركية بالخصوص، ديزني لاند هي طفولة

[1]-Ibid, p, 66.
[2]-Ibid, p, 66.
[3]-Ibid,p, 67.
[4]-Ibid, 88.

الكبار بأنفسهم الذين يلعبون هنا دور الأطفال لخداع الناس وتوهيمهم وإخفاء طفولتهم الواقعية[1]، فديزني لاند نموذج مقولب Stérétype يعبر عن الواقع الأميركي من دون التعبير عنه، وأساس هذه الصورة المقلوبة هي النمنمة أو التصغير miniaturisation ولا شك في ذلك طالما أن عصر الاصطناع هو عصر النمنمة بامتياز،على حسب تعبير بودريار، وقد ساعد على ذلك أن تحولت كل الكلمات إلى إشارات ورموز تنتقل بفعلها الدلالات عبر فضاءات لتصبح كلمات ورموزاً للخطاب، لذلك أصبح الواقع في نظر بودريار مجرد وهم يتميز بالاختفاء كلما أردنا الاقتراب منه، فمثله في ذلك مثل سراب أنشأنا من خلاله واقعاً افتراضياً[2] جاء نتيجة لاصطناع مفرط تمثل فيه الأشياء لتحل محل الأشياء الممثلة، وأصبح التمثيل أكثر أهمية من «الشيء الحقيقي»[3] وقد انتقد بودريار العلاقة بين الدال والمدلول عند» فرديناند دي سوسير 1857-1913 م»[4] حيث أنكر مثل جاك ديريدا وجود أي معنى واضح، و قال بالدلالات العائمة أو المعنى المغيب، وبالتالي « رفض التمييز بين المظاهر والحقائق الكامنة وراء هذه المظاهر»[5] وبالنسبة له، انهارت أخيرا الفوارق بين الدال والمدلول، ولم تعد العلامات تشير إلى مدلولات بأي معنى معقول، حيث يتكون العالم الحقيقي من الدلالات العائمة. ولذلك ذهب مثل الفيلسوف الألماني نيتشه، بوجود الحقيقة مادامت ترتبط ارتباطاً وثيقا باللغة والخطأ والظن والمبالغة المجازية والبلاغة التخييلية ووسائل الإعلام، وقد ذهب بودريار إلى أبعد مما ذهب إليه نيتشه بصياغته لمفهوم «مافوق الحقيقة، حيث يكون شيء ما حقيقياً فقط عندما يتحرك ضمن نطاق وسائل الإعلام، وتولد تكنولوجيات الاتصال في مابعد الحداثة الصور العائمة بشكل حر، حيث لايمكن لأحد أن يعيش أي تجربة إذا لم تكن بصيغة مشتقة، وقد أخذت تجربة العالم للعبث مكان أي ثقافة مميزة، وأصبح للعبث لهجة واحدة فقط: تلك التي تمتلكها الولايات المتحدة الأميركية.

وهذا ما قاد العديد للشك في أن بودريار نفسه بمفهومه مافوق الحقيقة، لم يعد يسكن جسداً دنيويا[6]، حيث تحولت كتاباته إلى إستراتيجيات فادحة حين أصبحت العلامات والرموز بلا

[1]-Ibid, 89.

[2]-Ibid,89.

[3]-14- Baudrillard, for a Critique of the Political Economy of the Sign, trans. Charles Levin, St Louis:Telos,, 1981 , p, 45.

[4] - فرديناند دي سوسير ولد في 26 نوفمبر 1857 وتوفي في 22 فبراير 1913، عالم لغوي سويسري شهير. يعتبر بمنزلة الأب للمدرسة البنيوية في علم اللسانيات. فيما عدّه كثير من الباحثين مؤسس علم اللغة الحديث. عُني بدراسة اللغة الهندية، الأوروبية.

[5]-16 - Baudrillard, for a Critique of the Political Economy of the Sign, p76,

[6] - ديفيد كارتر :ترجمة باسل المسالمة، دمشق، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2010،ص133

معنى بسبب تكرارها واختلافها، وعلى الرغم من هذا التكرار والاختلاف البين لكل من العلامة والرمز إلا أنهما شكلا الجوهر الجذري الذي صاغ به بودريار اتجاهاته الأيدولوجية والإستراتيجية الفادحة ويتضح ذلك من عبارته الشهيرة والأكثر إثارة للجدل «أن حرب الخليج عام 1991م لم تكن حقيقية، بل كانت حدثاً إعلامياً» إنها غير حقيقية، إنها حرب دون أعراض الحرب»[1] فهي في نظره عبارة عن وهم، لأنها لم تعد موجودة بقدر ما، إن الذي أصبح موجوداً هو فقط الوهم الذي فيه تم التعويض بالعلامات والرموز الحربية، فنحن لم نكن أمام حرب حقيقية بقدر ما أننا كنا أمام علامات ورموز حربية وهمية ومضللة وهي الحرب نفسها التي مارسها الأمريكان على الرأي العام العالمي من خلال وسائل الإعلام خاصة أنها حرب لا معنى لها؛ لذلك فما أشارت إليه وسائل الإعلام يمكن أن ينتمي إلى الواقع بقدر ما أنه يمكن أن ينتمي إلى الزيف، فنصبح بذلك أمام الشك أي عدم اليقين والارتياب، ولذلك يرى بودريار أن القول إن الحرب لها وجود واقعي هو قول من قبيل الوهم؛ فالقول بالحرب هو تمثيلية، نجاحها ارتبط بالقدرة التي تمت ممارستها على ما يسمى «بالرأي العام» بفعل قوة تغطية وسائل الإعلام التي عملت على نشر وهم مساندة الجميع للحرب وكذا المبررات التي تم تقديمها للرأي العام على أنها مسوّغات صحيحة؛ وبذلك حلت عملية الحدث الإعلامي عن الحرب محل الحرب ذاتها؛ وبمعنى آخر، يرى بودريار، أننا لم نعد أمام اختلاف بين حرب هي حرب الكلمات أو الوهم الذي أسست له وسائل الإعلام بتوجيه من اليمين المحافظ خاصة الأمريكي منه لترويض الرأي العام، وبين الحرب التي هي الحدث ذاته الذي لن يحدث إلا في مخيلة هذا الأخير بفعل قوة الإعلام التلفزيوني خاصة مرحلة حشد القوات العسكرية قبل مدة وجيزة عن انطلاق الحرب؛ ويتابع بودريار قوله «بأن مرجعية مجمل المسؤولين من رؤساء دول وسياسيين وعدد من الجنرالات والخبراء تتجسد في الإعلام التلفزي الذي هو آلية تمدهم بكثافة من الصور المزيفة والأخبار المعدة قبلا في الموضوع»[2] لذا لم يعد بمقدور الرأي العام المحلي والإقليمي والعالمي التمييز بين الحرب الحقيقية والحرب الوهمية، لقد أصبحنا أمام تمثيلية مسرحية محبوكة موقعها شاشات التلفاز، تمثيلية لم يعد بإمكان الرأي العام التمييز فيها بين ما هو حقيقي وما هو وهمي، ولاشك أن تصور بودريار هذا هو تصور يندرج تحت استراتيجية منحطة لخطابات التحرر السياسي نظرا لعبثيتها المتمثلة في كون أن الأحداث السياسية وغيرها هي أحداث لا معنى لها، وما على الرأي العام إلا أن يقتنع بذلك مادام هو الدائرة الوحيدة التي

[1]-18- Baudrillard , Gulf War will did not take place , Translated and with introduction Paul Patton,Bloomington and Indianapolis, Indian university press , 1995, p 87.

[2]-Ibid , p, 90.

يتحرك من داخلها من دون رفضها، وبطبيعة الحال، فهذا القول هو تعبير أيديولوجي عن أزمة النظام الرأسمالي الذي أصبح - لكي يتجاوز أزماته-، مضطراً إلى أن يصور الواقع كما يريد، وكما تقتضيه مصلحته الاقتصادية؛ وهذا يتطلب تعبئة المستوى السياسي الذي أفرغ سلوكيات الرأسمالية من المضمون السياسي المتوحش وأعطاه المضمون الغامض والشديد المرونة لاتقاء احتجاجات الشعوب وثوراتها وتظاهراتها وهو نفس التنظير والتوجه الأبستيمولوجي والأيديولوجي، لذلك أصبح التحقق من حرب الخليج غير ممكن إلا من خلال شاشات التلفاز، فالصورة التلفزية هي نفي لأية إحالة واقعية أو حدثية أو لنقل إنها الصورة الافتراضية التي تتميز بالتوالد والتكاثر لكن بعيداً عن أي إحالة على الواقع؛ ولذلك عندما تصبح الصورة رمزاً لغوياً يتحدد مدلوله في نفي الواقع، أو لنقل عندما يتم تحويل الإعلام، وأهمه التلفاز، إلى فضاء افتراضي للحدث، فهنا نصبح أمام خلق شروط مشروعية الاستعمار والغزو وبالتالي الحصول على مشروعية إبادة الواقع وإحلال واقع افتراضي تقوم وسائل الإعلام بالدعاية لمشروعية وجوده ليصبح المشاهد شخصاً مسجوناً أمام الشاشة لذلك يرى بودريار أنه لم يعد للواقع مرجعاً أو أي سلطة وبالتالي لم يعد معقولاً «لقد غدا واقعاً إستراتيجياً على وجه التحديد»[1] لقد أصبح الإستوديو والشاشة كما يذهب إلى ذلك بودريار هما مركز القيادة في ميدان الحدث وبالتالي تغييب الميدان الحقيقي لصالح الميدان الافتراضي للحدث، وهذا يؤكد -كما يذهب بودريار- قصد تزكية المصداقية على غزو العراق وغيره من دول الشرق الأوسط بل وغيره من باقي دول العالم - مثال رومانيا وقصد محاكمة وإعدام تشاوسسكو 1918 – 1989 م[2] وعلى ذلك يرى بودريار أن الخبر والصورة لم يعودا في قبضة مبدأ الحقيقة والواقع»[3] بل أصبحا في قبضة المحاكاة أو الاصطناع الحاكم على كل أفعالنا من خلال انخراطنا في العوالم الإفتراضية، ووفقاً لما ذكره بودريار انعكس هذا على الفرد و المجتمع، حيث فقد الفرد هويته في ما يسمى بالشتات الذهني للشبكات»[4] ولم تعد الأفكار الفردية ذات صله بالموضوع واستعيض عنها بالأصوات والأفعال التي تتردد أصداؤها في الشبكات بتضخيمها وتشويهها، وهو ما أدى إلى نتائج عشوائية غير متوقعة ولا يمكن لأحد أن يتحكم فيها حيث استعيض عن الهوية الفردية بالهوية المفرطة (للشبكة أو المجموعة)، ويتساءل بودريار: أليس هذا غريباً على عكس ما

[1] - جان بودريار : الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع ترجمة منير الحجوجي واحمد القصوار دار توبقال للنشر العام 2006 ص13

[2]- نيكولاي تشاوتشيسكو هو سياسي روماني راحل، وكان الأمين العام للحزب الشيوعي الروماني في الفترة من 1965 إلى 1989، وكان هو الزعيم الشيوعي الثاني والأخير في البلاد.

[3]- Baudrillard, Jean , Symbolic Exchange and Death, trans. Iain Hamilton Grant, London, Sage., 1998, p, 122

[4]- جان بودريار : الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع ، ص 13.

نشكو منه، من أنانية مفرطة، وهوس بالذات و النرجسية الفردية؟ فهل يكون شيئاً جيداً أن يوجه الناس أنفسهم أكثر نحو المجتمعات الافتراضية ؟

هنا يذهب بودريار إلى أنه إذا لم يكن هناك واقع مشترك خارجي يختبر فيه الناس أفكارهم، فلن يوجد بذلك أساس لالتقاء الأفكار، وبالتالي تتلاشى الهوية شيئاً فشيئاً وقد ساعد على ذلك وجود أشياء في الواقع الافتراضي من شأنها أن تساعد على الاغتراب النفسي والاجتماعي للفرد، فلم يعد المرء في الواقع الافتراضي يتفاعل مع أشخاص آخرين (مؤلف، فنان) فأصبح التفكير ينشط من خلال أدوات جاهزة تعرض، وأصبح الفرد من خلال العالم الافتراضي يبني عالماً هو أشبه بالمعبودات التي يفضلها، كذلك أصبحت الشبكات الاجتماعية، مثل الفيسبوك عالماً منغلقاً على نفسه حيث يتم اختيار الآخرين وفقاً للتشابه االذي يتجمع حوله الناس فيغلقون تفكيرهم على أنفسهم في شبكات أو مجموعات، ونتيجة لذلك فإنه نادراً ما يستطيع المرء مساعدة نفسه على التحرر من الاندماج، و بدلاً من ذلك يحدث النقيض حيث يدمر المرء قيم التسامح والتعاطف والفهم للآخرين الحقيقيين، من خلال انغلاق العقول التي تنحصر في المرسل والمتلقي فتصبح مماثلة من دون أي إبداع، ووفقاً لما يسميه بودريار يحدث نوعاً من الالتواء يؤدي إلى فقدان المعلومات والتنوع في الحياة، ولذلك تؤدي الزيادة في المعلومات إلى نتيجة عكسية حيث ينتج منها ضآلة القيمة المعلوماتية ولذلك يؤكد بودريار من خلال عبارته المشهورة «بأن ما يزدهر بنفس الطريقة سيهلك بنفس الطريقة»[1] وقد ساعد على ذلك سببان:

أولاً: مع تكنولوجيا الاتصالات يحدث انفجار من الرسائل والصور التي نلتقي حولها والتي كثير منها ينشأ نتيجة التكرار، والازدواجية، والتضخيم من خلال صدى شبكة الإنترنت نظراً لسهولة انخفاض تكلفه الاتصالات و ذلك يسمح ببذل جهد أقل مما ينتج منه تفكك المعلومات في نهاية الأمر.

ثانياً: إن ما يرسله الناس ويختارونه، عبارة عن ثرثرة ينتج منها انخفاض للقيمة المعرفية، التي تؤدي لفقدان القيمة المعرفية في بعض الفئات الاجتماعية، وبالتالي فقدان التفرقة بين الآراء والأفكار، وهذا الأمر يتعارض مع طبيعة الحياة ذاتها، ويشكل شكلاًمن أشكال الانحلال و الموت، نتيجة لتعصب تلك العقول المغلقة، التي تساعد على قتل الحياة الثقافية، ولذلك ومن أجل بقاء الحياة من خلال الاتصالات، فإن ذلك يحتاج إلى فتح هذه المجتمعات المغلقة، من أجل استيعاب

[1]- Baudrillard, Jean,] The Mirror of Production, trans. Mark Poster, St Louis: Telos., 1975 ,p, 120.

الحياة والعيش فيها، ومن أجل ذلك طالب بودريار بضرورة استيعاب أن عالمنا هو عالم الواقعية المفرطة أو الواقع الفائق، الذي هدم حدود الواقع لينفتح على أضداده لتصبح هذه الأضداد مندمجة فيه، كذلك لابد من فهم أن استراتيجية الاصطناع تعني الاختلاف بين الحقيقي والمزيف فمن منا سيقول مثلا إن الصور المنقولة على شاشة القنوات الإخبارية بالخصوص غير واقعية أيضا؟ صحيح أنها نسخ عن الواقع، لكنها استطاعت أن تحل محله من حيث القيمة وأصبحت أكثر واقعية منه، لذلك ينبغي ألا ننظر إلى الافتراضي والاصطناعي من جهة أخرى «كشيئين متعارضين أو كقطبين متناقضين»[1]، ذلك أن الافتراضي والاصطناعي هما بالفعل أكثر واقعية من الواقعي ذاته، ونتساءل الآن كيف أثر الواقع المفرط الافتراضي في منظومة المجتمع المدني ؟ يقدّم بودريار ذلك التأثير من خلال مفهوم المجتمع الاستهلاكي الذي سنعرض له بإيجاز في السطور الآتية.

المجتمع الاستهلاكي

كان من مظاهر التكنولوجيا المعاصرة مايعرف بظاهرة المجتمع الاستهلاكي،الذي بدأ في الدول المتقدمة الغنية كتطور طبيعي، ونتيجة لارتفاع مستوى الدخل، بعد أن أشبع معظم الناس حاجاتهم الأساسية، وقد ساعد على ذلك ضغط الحكومات والمؤسسات الكبرى لفتح أبواب الاقتصاد، قبل أن يشبعوا الحاجات الضرورية لمعظم الناس، وقد نظر بودريار لظاهرة المجتمع الاستهلاكي على أنها نهج سوسيولوجي لمجتمع الرأسماليه الاستهلاكية، جاء مع ذُرْوة المفاهيم المعاصرة بين ما ذهب إليه إميل دور كايم (1858 - 1917 م) لتقسيم العمل وتغيير التصنيع للمجتمعات من البساطة والاتساق إلى التخصص والاختلاف، وبين ماذهب إليه ماكس فيبر (1864 - 1920 م) في التفرقة بين الأخلاق البروتستانتية و أخلاقيات الرأسمالية، وبالنسبة لبودريار، كان الاستهلاك هو السمة الرئيسة للمجتمعات الغربية، من حيث أنه «الاستجابة العالمية التي ترتكز عليها المنظومة الثقافية بأكملها[2] ويطرح بودريار مفهوم الاستهلاك على أنه أصبح وسيله للتفرقة، وليس للترضية، وهو نتيجة طبيعيه لتولي الهيئات والأفراد هذه المسألة حيث تلاشى العالم الحقيقي الواقعي واستعاض عنه بعلامات وهمية من العالم الحقيقي.

وقد دعم ذلك موجات الدعاية والإعلان لسلع تافهة وغير ضرورية، مع تصويرها بأن الحياة لا يمكن أن تستمر من دونها، حيث أصبحت السلع نتيجة للتواصل الإعلامي والإعلاني عبارة

[1]- Ibid ,p, 120.
[2]-Baudrillard , America, trans. ChrisTurner, London & NewYork:Verso. ,1988,p,122.

عن منتجات من الممارسات البشرية، مثل ' الشالات الهندي، والمسدسات الامريكيه، والخزف الصيني والتوابل من المناطق المدارية...إلى آخره[1]. وقد نتج من ذلك توترات شديدة، تفوق بكثير ما أنتجته ظاهرة المجتمع الاستهلاكي من توترات في البلاد التي أبدعتها، وقد نظر بودريار إلى مجتمع الاستهلاك من خلال كيفية التحول من الليبرالية باعتبارها الصورة التي يرى عليها الغرب الرأسمالي نفسه إلى مجتمع الاستهلاك الذي هو الواقع الحالي والنهاية الأخيرة التي وصل إليها هذا الغرب، وقد عبرت دراسات بودريار عن مدى تحول القيم والمثل البورجوازية والأيديولوجيا الليبرالية إلى قيم ومعايير استهلاكية تتحكم بها المؤسسات الكبرى ووسائل الإعلام من خلال نسق من الرموز والعلامات التي لها منطقها الخاص وحياتها الخاصة التي تلغي الحياة الواقعية للبشر، كما عبرت دراساته أيضاً عن الكيفية التي يصنع بها الإعلام والاتصال عالماً صناعيا يمثل واقعاً أكثر واقعية من الواقع نفسه[2] حيث يتحول المجتمع الاستهلاكي المعاصر بهذه الوسائل الإعلامية إلى أسطورة، ولهذا فهو ليس بحاجة إلى إنتاج الأساطير حسب ما يؤكده بودريار بقوله «يمكن القول إن عصر الاستهلاك بوصفه المآل التاريخي لكل المسارات الإنتاجية المتصاعدة تحت برج الرأسمالية، وهو أيضاً عصر الارتهان الجذري، فقد شاع منطق السلطة وعمَّ، إذ إنه يسيّر اليوم سيرورات العمل والمنتجات المادية، مثلما يسيّر الثقافة بأسرها والحياة الجنسية والعلاقات الإنسانية، وصولاً إلى النزوات الفردية، وهذا المنطق استرجع كل شيء، لا بمعنى أن كل الوظائف وكل الحاجات قد تموضعت واستعملت لأغراض الربح وحسب، بل أيضاً بالمعنى الأعمق، حيث تمسرح كل شيء، أي تبرمج في خيلات، في علامات، في نماذج قابلة للاستهلاك[3].

ويرى بودريار أن ثقافة المجتمع الاستهلاكي في المجتمعات المعاصرة قد وصلت إلى النقطة التي اختفى فيها الحقيقي واستعيض عنها بنماذج «مصطنعة هي جوهر الواقعية المفرطة، ولذلك يتمحور قلق بودريارد حول مشكلة السلعة ودورها في المجتمع والثقافة، وقد أسس ذلك من خلال الرجوع لفلسفة ماركس العامة في «رأس المال» حيث جادل ماركس بأن المنطق الأساسي للمجتمعات الرأسماليه هو تراكم الثروة من خلال «الجمع الهائل للسلع الأساسية الذي تظهر في شكلها الأول كسلع فردية[4] وقد حاول بودريار تحرير هذا المفهوم الذي ساد في القرن 19 من

[1]-Ibid, p, 136-

[2]- أشرف منصور: من الليبرالية إلى مجتمع الاستهلاك موقع الحوار المتمدن **http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=85418&r=0**

[3] - جان بودريار « المجتمع الاستهلاكي ـ دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه» تعريب خليل أحمد خليل ـ دار الفكر اللبناني/ بيروت، ط/1995. ص257.

[4]- المرجع السابق: ص 257

خلال فلسفة ماركس وبخاصة أن حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية كان فيها التقدم في مجال العلم والتكنولوجيا ممهداً للأشكال الجديدة لتحليل السلع الأساسية، و هذا الأمر ينطوي على إشكاليه خاصة في مجال الاتصالات، ولذلك كان تحليل بودريارد متتبعاً المشكلة الأساسية للسلع الأساسيه بوصفها «المشكلة الهيكلية لجميع المجتمعات»[1]، وكان بودريار يتوقع أهمية دور الاتصال في تحليل السلعة، وبالتالي كان ينظر في تحليله نموذج السلع الأساسية من خلال عدسة «شبه اللغويات» حيث توقع أهمية الاتصال في تحليل الظاهرة الاجتماعية التي لم يتمكن ماركس من القيام بها، ولذلك وجد بودريار أن ماركس لم يكن قادراً على فهم شكل أبسط مفهوم للسلع الأساسية، ولذلك رأى أن تحرير التكنولوجيا في الثورة الصناعية لم يكن تحريراً لقوة محضة، لكنه كان تطوراً تحت سيطرة الجماعات السياسية والعسكرية الحاكمة السابقة، كأداه للهيمنة والتمييز.

وما عزز هذه الفكرة أن مجتمعنا الحالي في واقعه عبارة عن مجموعة معاني من الرموز والعلامات، وأن التجربة البشرية هي محاكاة للواقع، حيث المفاهيم الحالية للدخل ورأس المال وما إلى ذلك لم تعد تشير إلى الأشياء الحقيقية وأن الاحداث لم تعد وفقاً لمنطق التمثيل الشفاف أو اقتصاد المعلومات[2] وقد جادل بودريارد في أن الزيادة في العلامات والرموز في أواخر القرن العشرين للمجتمع العالمي قد تسببت في كثير من المفارقات المتناقضة.

وفي الواقع سقطت الثقة في الليبرالية والماركسية،وأصبحنا نعيش في حالة من الجدل نظراً لأن العالم الدولي يعمل على مستوى تبادل العلامات والسلع الأساسية، فقد أصبح أعمى أكثر من أي وقت مضى للأفعال الرمزية مثل الإرهاب، و تفلت القوة من سيطرة الشركات، و تدخل في الأساطير الاجتماعية بوصفها المورد المفتوح للجميع، وبريئاً، ومتميزاً عن العملية السياسية، ولذلك أصبحت التكنولوجيا ليست مجرد أداة للهيمنة على الطبيعة بل هي أداة للإتقان الاجتماعي. وقد ساعد على ذلك ما يعرف بالفكر الجذري ذلك المصطلح الذي نحته بودريار، فماذا يقصد بهذا الفكر ؟

الفكر الجذري

الفكر الجذري عند بودريار ليس فكراً نقدياً أو جدلياً، بقدر ما يكون فكراً تأرجحياً يقوم

[1] -30 المرجع السابق : ص257.
- المرجع السابق : ص،258
[2] - المرجع السابق :ص 258

على التسليم بفكرة العلاقة المتوافرة بين الفكر والواقع بمعنى عدم إحلال الواحد محل الآخر أو النيابة عنه؛ وهذا راجع في نظره إلى عجز الفكر عن امتلاك الواقع الفعلي لصالح الواقع الوهمي أو المتخيل أو بمعنى آخر الافتراضي، وبلغة أخرى «فالفكر الجذري» حسب بودريار هو موت الواقع، إنه الفكر الذي يتبنى ويحتضن المعنى واللامعنى أو الحقيقة والزيف في الوقت نفسه، نظراً لاستحالة تجاوز حالة التوتر الذي صنعه الواقع المفرط، ويثير بودريار تساؤلات متكررة حول ما سمته ما بعد الحداثة بميتافيزيقا الواقع، نظراً لنتائج التطور التكنولوجي والمعلوماتي التي عملت على تغييب الواقع والدعوة لنقيضه من خلال الواقع الافتراضي الذي يتميز بإيقاع زمني سريع يفوق قدرة الإنسان على متابعته ومسايرته؛ لذلك تمكن من الإحلال محل وعينا وقدراتنا الإدراكية وأصبح ينوب عنه في ممارسة مهامه وهو في واقع الحال أصبح يعنى تخلي الإنسان نفسه وبشكل طوعي عن أدوات إدراكه؛ فعلى سبيل المثال لم يعد يثق في حواسه الطبيعية التي منها العين بما تراه وتبصر، لأن شاشات التلفزة وتقنيات المعلوميات أصبحت تمده بما لا تستطيع عينه رؤيته، وفد أنتج ذلك لنا وضعاً على مستوى آخر هو تجاوز المكان لصالح الزمن؛ لذلك اختفت أهمية المكان بفعل سرعة إيقاع السرعة، فلم يعد مفيداً التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولم يعد مفيداً التمييز بين هنا وهناك لأن ذلك أصبح عبارة عن وهم بصري.

ومن هنا تم تدمير الأزمنة الثلاثة السابقة الذكر، لصالح زمنين اثنين هما : الزمن الحقيقي وهو بالذات زمن البث المباشر، والزمن المؤجل وهو بالذات زمن البث اللاحق ويقصد بودريار بذلك أن قيمة الفكر لم تعد تستمد من تطابقها مع الحقيقة بقدر ما أنها أصبحت تستمد من اختلافه الجذري عنها بمعنى أن موقعه ووجود وعينا قد أصبحا خارج الزمن الواقعي أو لنقل إن وجوده أصبح دوماً وجوداً مؤجلاً ؛ وفي هذا يقول بودريار إننا لا نوجد واقعياً إلا فيما سماه «باللاوعي والنوم والموت»[1] فالوعي أصبح هو الإيمان بالوجود الوهمي للعالم الذي اعتبره أساس الوجود لا الإيمان بالواقع، وفي هذا يقول بودريار: «إن الغريزة الأهم بالنسبة للإنسان هي غريزة الصراع ضد الحقيقة وبالتالي ضد الواقع، فالإيمان بالواقع هو بمنزلة الحلقة الأكثر ضعفاً في فهم الواقع أو العالم الذي لا يعدو كونه قد أصبح، حسب تعبير بودريار» المأوى الأخير لحراس العقيدة[2] ويرى بودريار أن العلاقة التي تربط الفكر بالواقع لم تكن ولا يمكن أن تكون علاقة تطابق بقدر ما هي علاقة توتر مستمر وأبدي؛ ومن هنا فأهمية الفكر الجذري ووظيفته تكمنان في إبراز الهوة القائمة

[1]-Baudrillard , The Illusion of the End, trans. Chris Turner, Cambridge: Polity, 1994,p,22 Ibid ,p, 33-
[2]- Ibid , p, 33.

بينهما؛ وهذا ليس بتيئيس بقدر ما هو كذلك بالنسبة للنقد السياسي الذي يتجاهل أهمية الكتابة التي هي المعنى واللغة أو لنقل إنه نقد يتجاهل الخطاب الذي هو عبارة عن تحويل لمواضيع العالم إلى وهم يسمى «بالمعنى» الذي هو في هذه الحالة معنى شقي ؛ ولكن لغة هذه الكتابة تبقى دوماً سعيدة، في نظر بودريار، على الرغم من إحالتها على عالم بلا أمل؛ وهذا بالضبط هو تعريفه مفهوم الفكر الجذري: «معرفة سعيدة وفهم بلا أمل[1] إنه مفهوم يشير إلى وصف المعنى وهمه في الوقت نفسه، وعموماً، فبودريار يحدد موضوع الفكر الجذري في فكرة الوهم؛ وخلفيته في ذلك هي إبراز أن المفهوم يكون غير قابل للفهم، والظاهرة غير قابلة للقراءة؛ أما التقديم المزيف للواقع فيكون أكثر وضوحاً؛ لذلك يقول: «على الفكر أن يكون ممارسة سرية، تماماً كبيع مادة ممنوعة. أما القاعدة المطلقة فهي جعل العالم غير قابل للقراءة، بل وأكثر من ذلك جعله غير مقروء»[2].

خاتمة

من خلال هذه المفاهيم السابقة التي عرضها بودريار نلاحظ أنها مفاهيم تساعد على اختلاط الهوية باللاهوية الافتراضية اللتين أصبحتا نتاجاً لانتفاضة الذات على نفسها ودخولها في حالة من الاغتراب، لذلك يصبح الانسحاب والتبديل وجهين يتجانسين بوفرة في تلك الذات المغتربة، حيث تنسحب الذات من العالم الواقعي لتتبدل جزئياً أو كلياً،اجتماعياً أوعقائدياً أو سياسياً أو ثقافياً أو جميعهم، فتُنشئ هويتها الخاصة في أرض افتراضية جديدة حيث اللا قانون يحكم، وفوضى الحرية التي تعد النظام الأساسي فيه، فتصبح تلك التربة هي الأرض الخصبة لإنبات تلك الهويات المستحدثة للذات بديلاً من هويتها الواقعية. مما ينعكس أثره في العالم الواقعي في شتى اتجاهاته الاجتماعية والدينية والأخلاقية...إلخ، ولعل هذا الانسحاب المتسارع من العالم الواقعي للعالم الافتراضي دليل على عظم الهوّة بينهما، وحجم التباين بين العالمين حيث عالمنا المعاصر يميل إلى أحدهما ويدعمه بدعائم التطور التكنولوجي والسرعة، فالعالم الافتراضي على سبيل المثال هو عالم يعتمد على التكنولوجيا المتطورة والتي بدورها لا تحتاج إلى تعقيدات أو روتين في إبداء الرأي أو إثبات الحجة أو أذونات عدة لتقديم هذا الرأي لأحدهم أو لجماعة ما، بل يمكنك بكبسة زر واحدة أن ترسل رأيك ومضمون فكرك لمئات أو ألوف أو يزيد، معلناً به على الملأ أن العالم الواقعي لن يستطيع مجاراة تلك السرعة أو التطور التكنولوجي اللذين توغلا إلى صميم حياتنا فأصبحا ناقوس خطر يدق باستمرار ليخبرنا أننا نعيش في وجود افتراضي بعيد كل البعد عن العالم

[1]-Ibid , p, 33-

[2]-http://mohammed-boujnal.blogspot.com.eg/201109//blog-post_3742.html-

الحقيقي، ليتكون هذا الواقع المفرط بعد دمج الواقعين الحقيقي والافتراضي، والذي لا نتيجة له إلا موت الواقع الحقيقي، حيث الاصطناع هو الذي يقول الكلمة التي تسمعها الآذان وتعيها العقول، وحيث كلمته هي الكلمة الأخيرة.

المراجع

المصادر الأجنبية

1- Baudrillard, Jean , The Mirror of Production, trans. Mark Poster, St Louis: Telos., 1975 ,p,

2- Baudrillard, for a Critique of the Political Economy of the Sign, trans. Charles Levin, St Louis:Telos, 1981

3 -Baudrillard, Jean.Simulacra and simulation (S. F. Glaser, Trans.). Ann Arbor, MI: University of Michigan. (Original work published 1994

4- Baudrillard , The Illusion of the End, trans. Chris Turner, Cambridge: Polity, 1994 ,

5- Baudrillard , Gulf War will did not take place , Translated and with introduction Paul Patton,Bloomington and Indianapolis, Indian university press , 1995

6- Baudrillard, Jean , Symbolic Exchange and Death, trans. Iain Hamilton Grant, London, Sage. , 1998,

7- Baudrillard , America, trans. ChrisTurner, London & NewYork:Verso. ,1988,

المصادر العربية

-1 جان بودريار : الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع ترجمة منير الحجوجي وأحمد القصوار دار توبقال للنشر العام 2006.

2 - جان بودريار «المجتمع الاستهلاكي ـ دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه» تعريب

خليل أحمد خليل ـ دار الفكر اللبناني/ بيروت، ط/1995.

المراجع العربية

- ديفيد كارتر :ترجمة باسل المسالمة، دمشق، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2010

مواقع الانترنت

1 - أشرف منصور : من الليبرالية إلى مجتمع الاستهلاك موقع الحوار المتمدن //:http www.m.ahewar.org/s.asp?aid=85418&r=0

2 - http://mohammed-boujnal.blogspot.com.eg/201109//blog-post_3742.html

منتدى الاستغراب

مؤتمر باريسي حول الإعلام العالمي

حرّر الندوة: غويلان شِيفرييي

مؤتمر باريسي حول الإعلام العالمي

الميديا بين ثقافة النجاح وخواء المعرفة

حرّر الندوة: غويلان شِيفرِيِي Guylain CHEVRIER[*]

تشكّل هذه الندوة التي ننشر وقائعها فيما يلي واحدة من أبرز المحطات التي يشهدها السجال حول أثر وسائل الإعلام الحديثة في الحياة الاجتماعية والسياسية في أوروبا. فقد انعقدت هذه الندوة في إطار مؤتمر علمي جرى تنظيمه في العاصمة الفرنسية باريس في 23 تشرين الثاني نوفمبر 2002. ونظّمه مرصد حركات المجتمع (Observatoire des Mouvements de la Société / OMOS) تحت عنوان: التمثيلات الذهنية ووسائل الإعلام.

نشير إلى أن هذا الملتقى العلمي الذي شارك فيه عدد من أبرز الأكاديميين شكل فرصة للحكْم على نتائج الروابط القائمة بين المواطن ووسائل الإعلام في سياق فترة ما بعد 11 أيلول، وإعداد الأذهان لحرب ثانية في الخليج. نُشِرَ هذا الكرّاس في جزأين: الأول في العدد 89 من مجلة كراسات التاريخ (Cahiers d'histoire) بتاريخ 2002، والثاني في العدد 90-91 من المجلة نفسها بتاريخ 2003.

المحرر

شكّلت العلاقات المُعقّدة التي تُقيمها الديمقراطية والسلطات والدعاية في القرن العشرين موضوع ملفّ عدد أيلول 2002 من مجلّة (1) Cahiers d'histoire. ركّزنا في ذلك العدد على الأنماط التي تثير فضول الصحافة، لكن أيضًا البنى المفهومية والعقلية التي تمنح الجهازَ الإعلاميَّ

---

*ـ عضو هيئة التحرير في المؤتمر.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Un colloque de l'OMOS sur les medias qui interpelle l'historien: 1ère et 2ème parties

ـ المصدر: Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique: n 89 ،2003/et n 90-91 2002/

ـ ترجمة: عماد أيوب. ـ مراجعة: جمال عمار.

إطارَه، مُحاولين في ذلك اتّباع التطوّرات الكبرى التي تركت أثرًا في هذا الميدان في القرن العشرين. إنّ رهان الرأي العامّ يُتيح الفرصة لِسياسةٍ للاتصال (communication)، بملامحها الدعائية. يطرح هذا الرهان السؤال حول الرابط بين الديمقراطية والتعدّدية ودور الإعلام، وبالتحديد التلفزيون الذي هو في قلب المشهد الإعلامي في فرنسا.

إنّ مثال حرب الخليج [الأولى] 1991 كان من هذه الناحية معبرًّا. لكن بمجرَّد أنْ تُفضَح الأكاذيب الإعلامية، بأنّها انعكاس تامّ للأكاذيب السياسية التي تمُجّد مشروعية الحرب، تترسّخ علاقة جديدة خِصاميّة بين المواطن والتلفزيون، وأيضًا مع السياسة والديمقراطية، علاقة تُؤكّدها تحقيقات رأي عديدة حول إزالة تصديق الإعلام المتُلفَز. رأينا، في هذا السياق، بزوغ تقارب في الاهتمامات بين كلٍّ من المؤرّخ، المتُشبّث بالتحقيق الأفضل الممُكن في الوقائع، والمواطن الذي يُواجه إعلامًا جرى التلاعبُ به، وفي قماشة الخلفية الخطر الناجم عن مُصادرة حرية الاختيار (libre-arbitre) ومصادرة فكرةٍ ما عن الحرية في النظام الديمقراطي.

يُضاف إلى ذلك أنّ موضوع هذه المبادرة وتنوّع المشاركين فيها حَمَلَ لنا فائدة كبيرة، ممّا سَمَح بالدفْع أكثر إلى الأمام لحدود هذا التقريب ونواحيه. ليس شائعًا جدًّا أن نجمع حول موضوع عَرَضاني (transversal) باحثين مثل جان-ماري فنسنت (Jean-Marie VINCENT)، الأستاذ في جامعة باريس 8، المتُخصّص في التواصل، واختصاصيّين، مثل مارسيل تريّا (Marcel TRILLAT)، الصحافي والمخرج الذي ركّزت آخر تقاريره على دراسة عالم العمل اليوم وصراعاته (بُثّت التقارير على محطة فرانسا 2)، «300 يوم من الغضب، عام 2002 و«الكادحون» (Les prolos) عام 2003.، أو راوول سانغلاس (Raoul SANGLAS)، المخرج وأحد مُؤسّسي التفزيون الفرنسي، وأيضًا بيار زرقا (Pierre ZARKA)، المدير السابق لِصحيفة «الإنسانية» (l'Humanité)، ومُناضلين مثل كريستيان مارتن (Christian MARTIN)، الناشط السياسي الميداني، وأمين سرّ فدرالية «سارت» (fédération de Sarthe) التابعة للحزب الشيوعي الفرنسي، وعلماء اجتماع، ومُهندسي اتّصالات، ومؤرّخين...

لقد سمَحَت هذه المبادرة بالقيام بدراسة مقتضبة شاملة حقيقية للعلاقة بين وسائل الإعلام والسياسة والمجتمع، وللمشكلات المطروحة من خلال موضوع هذا اليوم، من دون إقصاء أيٍّ من المقاربات المتناقضة، كما دفعت قُدمًا بعض مسارات الأجوبة في شكل بدائل. وقد جرى تلخيص المداخلات، وتمّ عرضها وفق ترتيب إلقائها، احترامًا للعبة ردود الفعل التي سبّبتها. (2)

تمثيلات عقلية وثقافية: رهان وسائل الإعلام، رهان سياسي:

بيار زرقا (Pierre ZARKA)، منشِّطُ «مَرْصد حركات المجتمع» (OMOS)، يقدّم الموضوع مُشيرًا إلى الطريقة التي قَلَبَ بها الإعلامُ المرئيُّ والمسموعُ شروط الانفتاح على العالم الخارجي بالنسبة إلى كل شخص منا، وذلك لِجهة التغيير العميق الذي أحدثَه في وعينا وإدراكنا، والطريقة التي نكتسب بها ذيولا من المعارف. إنّ وسائلَ الإعلام هي جزءٌ من ذواتنا. إنّ «السّرعة» و«المُباشر» دَفَعا بقوّة القدرة الفردية على اكتساب المعلومة. ثمة حالة اختناق تُقاس بحسب الإحساس المُبهَم غالبًا الذي يتركه برنامج تلفزيوني. تنبثق الأحداث كما يخرج العفريت من صندوقه، مُخفيةً علاقات العلّة بالمعلول. وبالتالي، أصبح العابر (fugace) والصدمة معاييرَ للجودة على حساب المدّة الضرورية للتدرّج الذي يتضمّنها كلُّ استدلال. ومن جهة أخرى، في مناخ لا يُكفُّ فيه عن محاولة البرهنة على إخفاق كلّ إرادة للفكر المتّسق والذي يسْعى إلى شرْح الكلّ، فإنّ هذه التجزئة مُثقَلَة بالنتائج: فهْم عصرنا ليس هو مجموع عمليات الفهم لكلّ مشكل مشكل.

إنّ العزلة المُلازمة لِمُشاهِد التلفزيون تضعه في وضع قريب من السلبيّة (passivité). إنّ هذه السلبيّة تجعله غيرَ حصينٍ (vulnérable) أمام الأثرين المعلَنيْن: أمام السرعة وأمام تأويلٍ يفرض نفسَه على مُشاهد التلفزيون على أنه بداهة. يكون هناك عملية إعلام (information) عندما يكون هناك، علاقة مشاركة مع إمكانية التفاعل، لا عندما يكون هناك بصبصة (تلصُّص / voyeurisme). عندما تتجاوز القدرات التكنولوجية كيفيّات (modalités) المشاركة الفاعلة في صنع الإعلام (information) والثقافة، فإنّ الأداة نفسها التي يمكن أن تكون وسيلة اكتساب (appropriation) للمعلومات، تُصبح وسيلة للتجريد (dépossession) من المعلومات، تُقوّي أكثر صورة العجز في المجالين العام والسياسي. إنّ الإعلام المرئي والمسموع، الذي هو نمط اتصال ما يزال جديدًا تاريخيًّا، يطرح أسئلة تتعلّق بالتصوّر وبالسُّلطة. عندئذ يكون مُثيرًا للدهشة أننا نعيش في حقبة زمنية تمتاز بإقبال كبير على وسائل الإعلام فيما غالبية الرجال والنساء فقيرون بالمعلومات. لسنا بصدد أن نُحمّل وسائلَ الإعلام مسؤولية كل آلامنا، بل أن نُحدّد أنهم يجعلون نمطَ تمثيلٍ معيَّنٍ معيارًا للنظر إلى العالم وإلى الذات. في هذا السياق، إنّ تعزيز صورة الفرد الخاصة، ومصادرة نظرته الخاصّة إلى العالم هما ميادين كبرى للحرية. بذلك، فإنّ التمثيلات العقلية والثقافية هي رهان سياسي.

أيُّ بديل لِهيمنة «ثقافة النجاح» الإعلامية؟

جان-ماري فنسنت (Jean-Marie VINCENT)، الأستاذ في جامعة باريس 8، والمُتخصّص في الاتصال، يظهر إلى الواجهة فكرة أنّ وسائل الإعلام ليست سوى الجزء العائم من جبل الجليد، وأنها تُتوّج نظامًا فعليًّا بالغَ التعقيد لإنتاج صور المجتمع، أيْ لنوع من المُتخيَّل الاجتماعي (imaginaire

social). بتعبيرٍ آخر، إذا أردنا فهْم وسائل الإعلام، لا يمكننا أن نستند في ذلك إلى دراستها وحسب. يتبنّى فنسنت الفكرة التي عبرّ عنها بيار بورديو القائلة بأنّ «الرأي العامّ غير موجود». تُفيد هذه الفكرة أنْ ليس هناك مجموع مُعادل من آراء الأفراد كما تَستخدمه وسائل الإعلام، من خلال إحالتها إلى الأفراد ما يمُكن أن يُنتجوه مُجتمِعين، بشكل تلقائيٍّ.

في الواقع، إنّ ما تُحيله وسائلُ الإعلام، برأي صاحب المداخلة، من خلال هذا المسعى، هو حقيقة أنّ وسائل الإعلام تُشكّل طرفًا مؤثّرًا (partie prenante) في بنية العلاقات الاجتماعية المُتعلّقة بالمعرفة والجهل في المجتمع. يمَضي فنسنت في تفكيره، فيشرح أن المجتمع الذي يُقدّم نفسَه لنا من خلال وسائل الإعلام، ليس هو المجتمع الذي نعيشه في الواقع. إنّ الفضاء العامّ هو شيء يجب أن يسْمحَ، من الناحية العملية، بالتعبير. لكن في واقع الأمر، إنّ هذا الفضاء العامّ هو ذروة الفضاءات المتُنوّعة لِللّاِتّصال (non-communication)، وللمؤسسة الاقتصادية التي تتحدّد بخطاب إداريٍّ (managérial) في المدرسة حيث يهيمن الإيعاز بفعل الترسيخ. إذا أردنا جمْع فضاءات اللّاِاتّصال في الفضاء العامّ، سنفهم بصورة أفضل أنّ وسائل الإعلام هي بمعظمها عنفٌ رمزيٌّ.

إنّ وسائل الإعلام تُقدّم لنا المجتمع تحت شعار الشخصيات الصنميّة (personnalités fétichisées) التي تحتلّ قمة المجتمع، والتي هي منتفخة ومُتكبّرة إلى الحدّ الذي، كما تُبيّن مُجازفة جان-ماري مسيي (Jean-Marie MESSIER)، يمكن أن تُنَفّس (أنْ يُزال عنها الانتفاخ) بسهولة فيتمّ تعويضها مباشرة. إنّ مُقدّمي التلفزيون والمُمثّلين والفنّانين الذين يمُتدَحون باستمرار، هم جزءٌ من هذه الشخصيات الصنمية. إنّ زاوية الذروة تحلّ محلّ التحليل النقدي الصارم. ثمّة ما يُقدَّم باستمرار على أنّه الكمال، وثمّة ما يتمّ إسكاته وحجبه. إنّ صور العالم التي تُوجَّه إلينا هي صور تُضاعف الحقيقة بتجريدها من واقعيتها. مثلًا، لا تُوجد الهيمنة فيها، لكن هناك الذين ينجحون والذين لا ينجحون. إنّ الأحداث المطروحة تُعرَض بوصفها أمورًا تابعة للأفراد، لا عبر ردّها إلى مواقف وسياقات معروضة عرضًا حقيقيًّا.

إنّ وسائل الإعلام تُقدّم لنا أيضًا التقويم كقانون، الظهور (le paraître) والمتألّق اللّذيْن يُفيدان في التسليع (marchandisation). ينبغي أن نُقوِّم أنفسنا لأنّنا في عالَم سلعة حيث يُفترَض أنّ ما يلمع أكثر هو الذي تُكتَب له الغلبة. حسب هذا المنطق، ينبغي تقويمٍ ذواتنا في نطاق المنُافسة، وهو أمر يستتبع الظهور، ومن أجل الظهور يجب أنْ نُقصِيَ]المنافسين[. بذلك يردّد جان-ماري فنسنت كلام بيار زرقا الذي كان قد شدّدَ على أنه في الكثير من برامج الألعاب التلفزيونية، القاعدة الأساسية هي الإقصاء. إذا كان هناك، من جهة، أولئك الذين يُنظر إليهم نظرة التعظيم، فإن هناك الآخرين الذين قد وقع الحظّ من شأنهم. إن الثقافة التي نعيش فيها هي ثقافة إعلانية)دعائية،

إشهارية) على نطاق واسع، ثقافة النجاح والفوز، هي، في جوهرها، ثقافةٌ سلعةٌ.

ما العمل في مواجهة ذلك؟ يُجيب صاحب المداخلة: من الضروريّ خلْق فضاءات مُسْتقلّة للنقاش والاتصال حيث يُمارس المرء الاشتراكية بطريقة مُختلفة. إذا كان هناك مهمّة سياسية كبيرة، فهو يراها في إنشاء هذه الفضاءات، وفي القدرة على ضمّها إلى بعضها البعض، وفي أنْ نصنع شيئا منها يؤلّف مجموعات، يكون وسيلة لتعرية وسائل الإعلام. إنهم يُنتجون لنا المجتمعَ الذي هو ليس المجتمعَ، وينتجون لنا «إلغاءَ الاشتراكية» (désocialiation)، ونحن نُنتج المجتمعَ ونُنتج إرساءَ الاشتراكية (socialisation).

الحاجة إلى أنْ نحلم: «ستار أكاديمي» (قصّة العِلّيّة / Lofft story) ، أو ثقافة؟

فيليب ستيرلين (Philippe STIERLIN)، المُهندس-الباحث، يُعبرّ عن فكرة أنّ برنامجَيْ «لوفت ستوري» (Loft Story) و»ستار أكاديمي» (Star Academy) هما الانعكاس لِجانبٍ من مجتمعنا. هو يرى فيهما تجلّي حاجة الأفراد إلى أن يحلموا. في الآن عينه، يحتاج المجتمع الّيوم، برأيه، إلى القوى الضروريّة لِتحويل الرغبات والأحلام. يُلاحظ ستيرلين أن الرأسمالية تكشف عن قوتها من خلال قدرتها على استعمال رغبات الأفراد والالتفاف عليها، والإغراء، وهو ما نراه يمارَس بوسائل عديدة من بينها الألعاب التلفزيونية. إنّها قوّة منظومة. يوجّه ستيرلين النقاش حول مسألة متناوِبي العَرْض (الممثّلين المؤَقّتين / intermittents du spectacle) مستعيدًا فكرة جاك راليت (Jacques RALITE) الذي يرى في إلغاء وضع مُتناوبي المشهد «مسألة حضارة، كما مسألة حقّ المؤلّف».

إنّ الوضع النوعي لِعمّال العَرْض (le statut spécifique des travailleurs du spectacle) يؤثّر على مسألة أن توجَد، في المستقبل، شركات تُنتج عروضا، وكذلك مخرجون وممثلون يبرزون... بإلغاء وضع «متناوبي العرض» نُعرِّض للخطر جانبًا من الأنشطة الإنسانية وجزءًا من الرغبات: رغبة الإنتاج لدى الشركات، ورغبة الناس في رؤية عروض غير خاضِعة لِلضّوابط. هنا تُعطي الثقافة عن المستقبل فكرة أخرى غير تلك التي يقدّمها بائعو الوهم.

هل لدينا التلفزيون الذي نستحقّ؟

بالنسبة إلى فنسنت برولوا (Vincent BRULOIS)، الأستاذ-الباحث في جامعة باريس 13، إنّ الفكرة القائلة بأنّ لدينا التلفزيون الذي نستحقّ هي فكرة أخطر بكثير ممّا توحي. بوجهٍ ما، هذا يعني أنّنا إنْ كنّا غير سعداء، فإنّ مرجع ذلك إلى خطئنا نحن! ستكون المشكلة في صياغة الطلب، والطلب مفروض على مُشاهد التلفزيون. إنّ ما يفرض نفسَه وراء هذه الفكرة، هو علاقة بين الطلب (مُشاهدي التلفزيون) والعرض التلفزيوني (الذي تُقدّمه المحطات التلفزيونية)، علاقة

يكون للطلب، فيها، الأولويّةُ. وهكذا فإنّ صياغة العرض لن تقوم إلّا بالاستجابة للحاجات المُعبرَّ عنها، فليس ثمّة منطق تجاريّ غير ذلك الذي يُلبّي مباشرةً أمنياتِ مُشاهدي التلفزيون وحاجاتهم.

إنّ هذه الطريقة في التفكير ليست سوى انحراف عمّا توصّل إليه باحثو المقاربة الوظيفية الأمركية في الخمسينات (3)، الذي يرون أنّ التلفزيون خاضعٌ لرغبات وحاجات فردية. يُعبرّ التلفزيون عن نموذج مجتمع يُريد منه (من التلفزيون) أن يكون الطريقة الفضلى للاستجابة لأقصى عدد من الرغبات. بذلك فإنّه يُعبرّ عن النموذج الذي يطمح إليه كل مجتمع. لكن ما جرى طمسه بظاهر اليد، كما يشرح الأستاذ-الباحث، ضمن هذه الرؤية التفاؤلية لبناء المجتمع، هي كل تاريخ عملية البناء هذه.

إن هذه الطريقة لتقديم العلاقة بين المشاهد والبرامج التلفزيونية ومُعدِّي البرامج تَسْمح في واقع الأمر بتبرير نظام حالي لِهذا السوق للإعلام المرئي والمسموع، وربما حتى بتبرير نظام مُعينّ للمجتمع. هذا يسْمح بتبرير عمل التلفزيون الذي يرى أن البرنامج الجماهيري (audience) هي الشّكل السِّلعي لِمُنتجات التواصل في الرأسمالية المعاصرة (4). لأنه، في ما يتعلّق بالاستجابة لِطلب ترتيب حاجات مُشاهدي التلفزيون، فإنّ المحطّات التلفزيونية مُهتمّة بالبرامج الجماهيرية التي تبيعها لأصحاب الإعلانات، وهو أمر يتولّد عنه أنّ البرامج لا تصلح إلا لتجنيد مشاهدين مُحتمَلين ولتركيز انتباههم بين نَفَقَيْن إعلانيَّيْن (5). الفكرة المطروحة هنا هي أنّ التلفزيون هو «مُنتِج برامج جماهيرية تُباع لأصحاب الإعلانات».

كانت إيتيان موجوت (Etienne MOUGEOTTE) (نائبة رئيس قناة فرنسا الأولى TF1) قد أقرّت بأنّها إنْ تقترحْ برامجَ مثل (Star academy) فذلك للاستجابة لطلبات المُعلِنين المتستهدِفين للشباب: «إنّ إشكاليتي بسيطة. يجب أن تبقى TF1 محطّة قائدة تُخاطب كلَّ المشاهدين. لكن بما أنّ لديَّ اهتمامًا رئيسيًّا ذا طابع تجاري، ولأنّنا نعتاش فقط من الإعلان، يجب عليَّ أن آخذ بعين الاعتبار طلبات الذين يستثمرون في المحطّة، أي المُعلِنين» (6). تتبدّى هنا الفائدة الكبرى من التوقّف عند الفكرة التي طُرِحت في بداية هذا التحليل: مرفق عامٌّ حقيقيٌّ [TF1]، تُرِك بلا نقد، أصبح يُساعد في تأسيس نوعٍ من القَدَريّة وفكرٍ أُحاديٍّ، يمكنهما أن يحتلّا كلّ المجال المتروك فارغا.

الديمقراطية ووسائل الإعلام: جواب محليّ

يُؤكّد مُخرِج البرامج التلفزيونية راؤول سانغلاس (Raoul SANGLAS) على أنّه يجب أن نضع في الحسبان أنّ التلفزيون سوف يكون أداةَ الإعلام الوحيدة للعدد الأكبر. هل أُنشئ التلفزيون ليغيّر، عند الاقتضاء، وعيَ المواطنين؟ من حقّنا أن نطرحَ هذا السؤالَ على أنفسنا. يُشدّد سانغلاس على فكرة أنّ التلفزيون ينبغي أن يكون أداةً مُسخّرةً للمواطن، بما لهذه الوسيلة

من قابليّة لتكون كذلك، لكنّ ذلك يبدو فعلاً غيرَ مُحْتَمَل الحصول أو، على الأقلّ، بعيدًا جدًّا. هو يرى في التلفزيون المحلّي، أيْ التلفزيون القريب]من المواطن[، الذي يناضل من أجله منذ عشرين سنة كما قال، يراه وسيلةً لِدفع الأشياء قُدُمًا. ويشرح أنّه في نطاق عملية تملّك (appropriation)، على الأقلّ على مستوى المُقاطعة إنْ لم يتيسّر ذلك على مستوى القرية، ينبغي أن تزدهر ورشٌ للإخراج التلفزيوني. ويرى أنّ الموانع، التي وضعتها البلديات أمام من يريد الانخراط في مشاريع التلفزيون المحلّي، تنبع من حقيقة أنّ كل سلطة تمقت القوة المضادّة السلطة (contre-pouvoir)، بما في ذلك بعض البلديات الشيوعية، بالرغم من أنّها تعتبر المواطنية وتدخّل الناس في شؤون المدينة من الأولويّات. تكلم سانغلاس عن تجربة تُجرى حاليًّا في اللورين (Lorraine)، شارك فيها هو نفسُه مع مارسال تريّا (Marcel TRILLAT)، تجربة تأسيس قناة محلّية تبثّ في خمس كومونات من خلال الوصل بالكابلات.

انطلاقًا من كونه يعمل في مجال التلفزيون، أو أنه كان كذلك، يعتقد سانغلاس أنّ التلفزيون المحلّي هو الأرض الملموسة الوحيدة لِتملّك المواطنين لهذه الأداة بأنفسهم. إضافة إلى ذلك فإنّ هذه التجربة هي التي يمكنها، ربمّا، أن تبدأ بجعل المواطنين يفكّرون كم يكلّفهم تكييف أوقاتهم مع برامج التلفزيون.

يُطرَح سؤالٌ: كيف يمكننا استخدام وسائل الإعلام السائدة من دون الخضوع لها. هناك تجاربُ تُرشدنا إلى الأجوبة المُمكنة. إنّ المنطق الأدوي (logique instrumentale) لِوسائل الإعلام الإيديولوجية يدْفع إلى استعمال وسائل الإعلام كانعكاس للطريقة التي تعمل بها. إنّ المنطق الأدوي المحض أحدَثَ دمارًا: جورج مارشي (Georges MARCHAIS)، بمعزل عن مسائل التوجيه، عندما استخدم وسائل الإعلام طوال أعوام، قد كان زبونًا ممتازًا. ولمّا لم يعد، بالنسبة إلى وسائل الإعلام السائدة، زبونًا جيّدًا، انبرَت وسائل الإعلام ضدّه وضدّ الصورة التي كان الحزبُ الشيوعي يُريد إخراجها عنه. السؤال الأساس هو كيف نُعطي قَروئية (lisibilité) إعلامية لحركات اجتماعية، ولفاعلين سياسيين، ولمواطنين، يظهرون أيضًا على وسائل الإعلام السائدة؟ وعلى كل حال ليس هناك أي بداهة مع استخدام وسائل الإعلام كما هي.

تلفزيون الإغواء وازدراء الشعب

يتحدّث مارسال تريّا (Marcel TRILLAT) الصحافي ومُخرج البرامج التلفزيونية، عن دكتاتورية ماكرة، دكتاتورية التجّار الذين تتمثّل أسلحتهم بالإغواء والفتنة. قال في نبرة تعجّبية: «وصلنا إلى حدّ أنّنا، أحيانًا، نتحسّر على أيّام الديوان الفرنسي للإذاعة والتلفزيون (ORTF)!». «نجد من جهة

ما كان يُسمَّى البرامج التي كانت تمُثّل، بالرغم من كل عيوبها، ما كنْتُ أدعوه دارًا كبيرة للثقافة.» ذكّرنا تريّا بالبرامج التلفزيونية الهامّة مثل «خمسة أعمدة على القناة الأولى» (Cinq colonnes à la Une) ، «الكاميرا تستكشف الزمن» (La camera explore le temps)، وكبار مُخرجي البرامج التلفزيونية في ذلك الوقت مثل راؤول سانغلاس، جان برا (Jean PRAT)، مارسيل بلُووال (Marcel BLUWAL)، ستيليو لورنزي (Stellio LORENZI)، وجان كريستوف أفيرتي (Jean-Christophe AVERTY)... كان هناك أيضًا الموظفون الكبار في الدولة، الذين كانوا مؤيِّدين لـ «ديغول» في الغالب، لكنهم كانوا يملكون فكرة سامية حول ضرورة أن يمُنَح الشعب فرصة التثقّف. لقد كانوا يتشاركون هذه الفكرة مع عدد من مُخرجي البرامج التلفزيونية، من اليسار في الغالب. يُشير تريّا إلى أنّنا ربما ألفينا هنا تحالفات قديمة تعود إلى حقبة المقاومة الفرنسية. فقد كان هناك قطاع الإعلام التلفزيوني، وصحافيو نشرة الأخبار المتُلفَزة (Journal Télévisé / JT)، الذين كان يُسمّيهم دوغروب (DESGRAUPES) «الصدريّات المُشطّبة» (Gilets rayés) مُشيراً إلى نسطور (Nestor) خادِم تان تان (Tintin). ولا ينسحب ذلك، بلا ريب، على بعض الشخصيات البارزة مثل فريدريك بوتشي (Frédéric POTTECHER) وغيره... لقد كان هناك لجنة رقابة. وكان رؤساء التحرير في المصالح العامّة والتلفزيون والراديو يذهبون لتلقي التعليمات، كل صباح، في أحد مكاتب قسم الربط الإعلامي بين الوزارات (SLII: Service de Liaison Interministériel pour l'information)، الذي كان قد أُنشِئَ بالقرب من مكتب وزير الإعلام آلان بَيْريفيت (Alain PEYREFITE). كان مُمثّلو الوزارات يأتون ليشرحوا بهدوء لمُدراء الإعلام ما ينبغي فعله وقوله في الصحف في ذلك اليوم.

لقد انتقلنا إلى حقبة زمنية أخرى، بالنسبة إلينا اليوم، لم تَعُد الضغوط والرقابة تمُارَس بتلك الطريقة، فالأمور أصبحت أدقَّ بكثير؛ يَتمّ الآن اللّجوء كثيراً إلى الرقابة الذاتية، وما يؤثّر أكثر هو التواطؤ بين مسؤولي وسائل الإعلام والمسؤولين السياسيين؛ لذلك نجد عددًا من مسؤولي وسائل الإعلام يُغيرّون ستراتهم باستخفاف؛ لقد عرفناهم شيوعيين أو يساريين، وأصبحوا مؤيّدين متعصّبين للرئيس ميتران ثم رأيناهم في صفّ بالادور... لقد وصل بنا الأمر إلى سيادة الإغواء (règne de la séduction). إنّ العلاقة بين مُقدّمي البرامج التلفزيونية والجمهور قد تغيرّت كليًّا. فالمُقدّمون مثلاً أصبحوا، فجأةً، نجومًا؛ ولم يعودوا صحافيين يُخاطبون المواطنين، إنّها علاقة لاعقلانية ولاواعية نشأتْ بين هؤلاء النجوم المزُيَّفين، الذين يجنحون بهيئاتهم الشاحبة إلى محاكاة نجوم السينما، وبين مُشاهدي التلفزيون. في الوقت عينه، قمنا بالتخلّي عن معايير الكيفية لصالح معايير النجاح المُباشر، أي مؤشر عدد المشاهدين (Audimat).

ثم ينتقد التوجيه الذي فَرَضَه مسؤولو القنوات والبرامج التي تذهب بالأساس في اتّجاه ما يطلبه الجمهور، مما أدّى إلى ظهور «ستار أكاديمي» (Star Academy) و«لوفت ستوري» (Loft Story)... يتعلّق الموضوع بإغراء (racoler) مُشاهدي التلفزيون الذين أصبحوا زبائن ولم يعودوا مواطنين، بإغرائهم وسَوْقهم (drainer)، كقطيع الإوزّ، إلى الفاصل الإعلاني القادم.

لقد مثّلت الخصخصة (privatisation) برأيه كارثة حقيقية، لقد كانت هدية القناة الفرنسية الرائدة]يقصد بالهدية خصخصة القناة[من دون تعويض على صعيد تقوية الإمكانيات في القنوات العامّة الأخرى. في الوقت الذي يدخل فيه القطاعُ الخاصّ السّوق]سوق التلفزيون[، في بريطانيا مثلاً، يُعمَل على تقوية الخدمة العامّة؛ إنّ تمويل هيئة الإذاعة البريطانية (BBC) أكبر من تمويل التلفزيون العامّ في فرنسا، بمرّتين أو ثلاث مرّات. حتى لو أنّ التلفزيون العامّ جنّبنا الانحرافات من نوع البرامج التلفزيونية الهابطة (النفايات التلفزيونية / télé-poubelle)، فإنّ المشكلة تكمن في أنّ التلفزيون يعمل وفق نمط الشركة، مع وجود مدراءُ يُشرفون على القنوات يشبهون مُدراء القطاع الخاصّ، وهم غالبًا من خرِّيجي المدرسة الوطنية للإدارة (ENA). غالبًا ما يشير السجل المهني لهؤلاء إلى انتقالهم من القطاع العامّ إلى القطاع الخاصّ وبالعكس، من خلال الحذاء والملبس أو شيء آخر... يستعملون الضرورة ذاتها لاستمالة الجمهور وفق متطلّبات مؤشر عدد المشاهدين (audimat). يُحدّثوننا عن السياسة الإدارية، أكثر من حديثهم عن النوعية. لا يعيرون اهتمامًا لِمن يسمّونهم «منتجاتهم». [...] لأنهم، بلا ريب، يزدرون الجمهور، أي الشعب.

يسرد قضية دافيد بوجادا (David PUJADAS) الذي قال، بعد إخباره بما حَدَثَ في 11 أيلول [2001] من قبل أحد مُعاونيه، قال مُتعجّبًا: «هذا مُذهل! سوف نُعِدّ نشرة أخبار جهنّميّة! هذا مُدْهش!...» وبعد ساعات نبّهه أحد الصحافيين قائلاً: «أرأيْتَ نفسكَ كيف تفاعلتَ منذ قليل؟» وجد صعوبة كبيرة في تبرير موقفه: «حسنًا، نعم.. نحن، نحن، الصحافيين، نُشبه قليلاً الأطبّاء، أنت تعلم أننا اعتدنا المأساة، إلخ.». لقد اعتادوا، كما يشرح مارسال تريّا، على التخبّط في الدّم، مُجازفين بأنّهم لم يعودوا يمارسون الصحافة، بل صناعة الفرجة، وبأنهم قد نسوا الأخلاق.

محطّات تلفزيونية، رقمية، محلّية: تلفزيون جديد؟

فرانسيس جاندرون (Francis JANDRON)، مسؤول أنشطة التطوير في مجال الوسائط المتُعدّدة (multimédias)، يُركّز كلامَه على مشكلة تقوية العلاقة بين «المتُلقّي» و«المرُسِل»، والفرصة التي يُقدّمها برأيه سوق المحطّات التلفزيونية الخاصّة، في ما يتّصل بالتجارب والإمكانات الجديدة. إنّ الاتّصال المذكور بين المصطلحين قد أُعِدَّ مُسْبَقًا، لكن عندما يتم إعداد الصور،

فإنها تكون جاهزة وتُبثّ من دون أن يكون هناك مجال لتفاعل قويّ: إنّ بناء المُتخيَّل الذي ذُكِر في النقاش لا يمكن أن يحدث في الزمن الحقيقيّ (مُتزامنًا)، ولا يمكن أن يحدث في التفاعل مع من تمّ تصويره، أيْ مع من له الإمكانية، بوصفه كائنًا اجتماعيًّا، أن يتفاعل مع شاشة التلفزيون. هو يرى في قرار خصخصة محطة القناة الأولى للتلفزيون الفرنسي (TF1) إمكانية نشأة تلفزيون جديد، تلفزيون سيتوقّف عن كونه تلفزيونَ الدولة الذي لم يَعُد يؤثّر، بالمعنى الفعّال للمصطلح، في نطاق علاقته بالفرد. إنّ خصخصة محطة (TF1) كان برأيه محتومًا لأنها كانت قد أصبحت عاجزة على مواصلة العمل، كمحطة تابعة للدولة، في المنافسة العالمية في ميدان التّمثيل (représentation). كما صرّح بأنّه يرى أنّه من الضروريّ الوصول إلى تسوية داخل البنية الفوقية بين التجّار والدولة والبيئات المهنية للإعلام المرئي والمسموع.

ثمّة إمكانات جديدة سوف يقدِّمها النظام الرقميُّ (le numérique). يُطلق المجلس الأعلى للإعلام المرئي والمسموع (CSA: Conseil Supérieur de l'Audiovisuel) هذه السنة دعوة للترشح لتأسيس محطّات تلفزيونية رقمية أرضية. وفق المبدأ، يوجد 331 محطة رقمية أرضية من المُحتمل أن يتمّ إطلاقها ابتداءً من سنة 2004. في دعوته تلك، يُخاطب المجلسُ الذين وافقوا على الاضطلاع بمسؤوليات داخل المجال السياسي المحليّ، وذلك لمُساءلتهم حول التزاماتهم المستقبلية في هذه المسار، من خلال سؤالهم عمّا إذا كانوا سينخرطون في عالم يُهيمِن عليه التجّار، بما يعنيه ذلك من تحمُّلٍ لمسؤولية المشاركة، بوجهٍ ما، في بناء المُتخيَّل؟ عندما يُكون البناءُ مهيمَناً عليه من قبل الاقتصاد، فإنّ الأشياء تبلغ بوجهٍ ما حدودها. لكن جاندرون يرى، في هذا القطاع حيث يُزدَرى «الجانب» (niche) الاقتصادي مِن قِبل كبار الفاعلين، وكبار الرأسماليين، يرى إمكانيّةً لِبلورة عناصر لتجديد نظرية التواصل، أيْ لتجديد علاقة المُشاهد مع تمثيله (sa representation). بذلك، في ما يمكن أن يتحرّك في النزعة المحليّة (localisme) على هذا الصعيد، ألا توجد ورشة جديدة واردة اليوم؟

كتابة التاريخ والقدرة الكلّية لِوسائل الإعلام

أمّا أنا، غيلاَنْ شوفرييي (Guylain CHEVRIER)، فإنّ أُقدّم لمُداخلتي بهذا التنبيه، بأنّ «دفاتر التاريخ. مجلة التاريخ النقدي» (Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique) كانت قد خصّصت عدة ملفّات للعلاقة بين «السلطات والإعلام ووسائل الإعلام»، بخاصّة عدد أيلول 2000 الذي جاء تحت عنوان «الديمقراطية والسلطات والدعاية في فرنسا في القرن العشرين» (3)

ألفِت الانتباه إلى ضرورة التقريب بين اختصاصات البحث وقطاعاته، بهدف الإشارة إلى ضرورة

أن يُوضَع في الحسبان حدوث تجديد في بعض المفاهيم التي يُفكَّر انطلاقًا منها في الرهانات المتُعلّقة بـ «الاتصال»، تقريب يتجاوز حقل وسائل الإعلام. ومن المدهش أن نرى الخلْط الذي يسود في بعض الأحيان في استعمال مفهوم «الفرد» أو «الحرّية»، وكأنما نتكلّم كلُّنا عن الشيء نفسه عند ذكرهما. إذا كان مجتمعنا يتميّز بتطوّر ما، فإنّ يتميّز، بخاصّة، بالتطوّر الذي يتعلّق بموقع الفرد، وبوضعه وبحالة حريته. منذ عشرين عامًا، كنّا نُفكّر على الجملة بأنّ كل فتح لحريات جديدة كان يحصل من خلال أعمال جماعية. وما أصبح مهيمنًا، اليوم في مجتمعنا، هو الفكرة القائلة بأنّ كلّ فتح لحريات جديدة إنمّا يحصل من خلال النجاح الشخصي، الأمر الذي يمَيل إلى مُطابقة مفهوم نموّ الشخص، باستبعاد بُعْدٍ كامل من الحياة الاجتماعية.

إنّ هذا الانزلاق يُشكّل مُنعطَفًا في تاريخ الأفكار في فرنسا. فبتحريف مفهوم «الفرد» بهذه الطريقة لَغَمنا العمل الجماعي. إنّ هذا التغيرّ رافَقَ تراجعًا للقوى السياسية المنُظّمة التي تُدافع عن فكرة الفتوحات الجماعية لحريات جديدة، والتي هي قوى مضادّة للسلطة (contre-pouvoirs)، بالرغم من أنها ذات أهمية أساسية للديمقراطية. يبدو أنّ هذه القوى لم تُركّز كل اهتمامها على هذا التطوّر الذي أثّر في مجتمعنا تأثيرًا عميقًا، والذي يُواصل التأثير على تطوّر السلوكيات السياسية وعلى التواصل الاجتماعي. إنّ هذا التطوّر على صلة مباشرة بالطريقة التي تُخاطب بها وسائل الإعلام الناس، ويتحدّد بها شكل الرسالة الإعلامية ومضمونها.

يبدو أنّ الرأسمالية قد ربحت، على الأقلّ مؤقتًا، معركة هامّة هنا. إنّ وسائل الإعلام تعكس ذلك كفايةً من خلال المعالجة التلفزيونية للمواضيع الكبرى في المجتمع حيث يحتل بُعد الفرد وطُرُق تلبية رغباته المقام الأول. إنّ منطق التفريد (individualisation) هذا لا يزال يُدرَك بالحواسّ عبر الجيل الجديد من برامج التسلية التلفزيونية مثل «نايس بيبل» (الشعب اللطيف / Nice People) و»بوب ستارز» (نجوم البوب / Popstars... يكفي النظر بنظارات مناسبة إلى الطريقة التي تتراجع بها المراجع الجماعية (références collectives) لاكتشاف الأضرار المتُولّدة مثلاً من تلك الطريقة التي أدّت إلى إرجاع مفهوم «العلاقات الاجتماعية» (lien social) إلى ما وراء مفهوم «التضامن» (solidarité)، والتي لا تربطها سوى صلة ضعيفة بالصراع الاقتصادي والسياسي ضدّ حالات اللاّمُساواة (inégalités)، بل على العكس من ذلك، هي تَسعى إلى تقوية حالات اللاّتوازن (déséquilibres) عبر تبريرها. لقد أصبح التضامن بمثابة الضمير المرتاح للقانون (bonne conscience) الضاري للسوق. بين شكل التضامن الكامن في المساواة في الضمان الاجتماعي (Sécurité sociale)، والشكل المتُضمَّن في الدخل الأدنى للإدماج (RMI: Revenu Minimum d'Insertion) الذي يُقوّي حالات اللاّتوازن، ثمّة عالَمٌ، هوّةٌ من القيم. إنّ وسائل الإعلام، بهذا

المعنى، ليست مسؤولة عن تعطيل القوى التقدّمية وقدرتها على المشاركة في المستوى المُراد لِصراع الأفكار الذي يتحكّم في كيفية الأعمال ومعناها.

وراء مفهومَي «الفرد» و»الحرية»، ثمّةَ سيروراتٌ سياسيّة واجتماعيّة وتاريخيّة، هناك تصوّرات مُختلفة للمجتمع تتواجه، ويمكن أن تكون على النقيض من بعضها البعض. للأسف، لا نجد أنّ هذه المناقشة تظهر في الفضاء العام، على الرغم من أنه لا مناصَ منها. إنّ بعض المراجع (références) من قبيل «الأمة» أو «الجمهورية»، أو حتى «الشعب»، قد أُهملت في حين أنها تمُثّل الأطُر الكبرى التي تُحدّد مفهوم الجماعة، والتي تستحضر وجهة نظر المصالح المشتركة للأغلبية، التي تقف، تحديدًا، إلى جانب ما يوضَع جماعيًّا ويتعارض مع الفردانية.

إذا ما أمكن لوسائل الإعلام الكبيرة أنْ تمُنَح سلطةً ما، فإنّ ذلك سيكون بفعل تأثير الجمهور وكذلك تأثير نشْر أفكارها]وسائل الإعلام[. لكن سيكون من الخطأ تحميلُها مسؤولية سياسية أكثر مما هي إعلامية. لقد كان مثالُ حرب الخليج ذا دلالة كبيرة في ما يتعلّق بسلطة وسائل الإعلام، بالأخصّ التلفزيونية، والطريقة التي هي قادرة من خلالها على إحياء المعلومة بحسب مخطَّط مجرَّب وفعّال في خدمة مصالح سياسية يمُكن ملاحظتها. شكّلت هذه الحرب فرصة لنرى بوضوح دخول مُخطّط دعاية حقيقي حيّز التنفيذ، وهو استراتيجية مُعَدّة سلفًا بمشاركة بعض شركات الاتّصالات التي ابتكرت الشعارات الكبيرة للمُعجم النَّظوف للحرب (vocabulaire propret de la guerre) .

شكّلَ التحالفُ بين الحرب والتلفزيون عنصرًا حاسمًا لفرْض اختيار الأسلحة وإقناع الرأي العامّ بثمنها (4). من جهة وسائل الإعلام التلفزيونية التي تغلّبت، على نطاق واسع، على الصحافة المكتوبة، كان يوجد تورُّط كبير في هذه النزعة إلى إنتاج أطر عقلية لتلقّي الأحداث، مهيّأة سلفًا لتقبّل قراءة معيّنة للتاريخ الذي يُصنَع، وللذاكرة التي يمكن أن تَنتج عنه. وهكذا فإنّ وسائل الإعلام تصنع التمثيلات (representations) مُباشرة، لأنّ هذه التمثيلات هي التي تقف وراء أفعالنا، وتتحكّم فيها: نتصرّف كما نُفكّر. لنا أنْ نتخيّل، إذًا، الأهمّية التي يمكن أن تُعطى للقدرة على ممارسة تأثير على ما نفكّر فيه من قِبل أولئك الذين يعملون على تطويع موافقة المواطنين لأهداف سياسية لا يستفيدون منها بالضرورة.

لقد كانت حربُ الخليج محطة زمنية لا تُنْسى من وجهة النظر تلك، بل حتّى أنّها تمُثّل مُنعطَفًا في تاريخ وسائل الإعلام، عبر زواج استراتيجيّ بين الحرب والتلفزيون. لقد كان هذا المُنعطف من جنس مُنعطف آخر أعمّ مثّلته هذه الحرب لتاريخ العالم المُعاصر.

قام بروزُ مفهومِ «الاتصال» (communication) بدور مركزيّ في تطوّر وضع الإعلام

(information)، وصولاً إلى هذا الاستعمال للمفهوم خلال حرب الخليج. لم يخرج مفهوم «الاتصال» من أيّ جهة، هو قد تأكّد لصالح طلاق بين الديمقراطية والدعاية، طلاق له تاريخ. حتى لحظة اندلاع الحرب العالمية الثانية، كانت هناك عدّة مُحاولات لإنشاء وزارة للدعاية في فرنسا، كأداة رسمية للدفاع عن الدولة الجمهورية، وأخفقت كلّها. إنّ استعمال الدعاية من قبل نظام فيشي أثبَتَ، بعد هذه الإخفاقات، صورة سلبيّة جدًّا لهذا المفهوم، أُستُخدِمت، بعد الحرب العالمية الثانية، في تبرير طلاق مُلائم بين الديمقراطية والدعاية، مع استمرار استعمال الدعاية بشكل مُبَطّن. وهكذا جرى الربْط بين الدعاية والنظام الشمولي، وعلى رأسه الشيوعية، بينما جرى قرْن حرية التفكير بالديمقراطية، والديمقراطية بالرأسمالية. إن مفهوم «الاتصال» خَلَفَ مفهوم «الدعاية»، وبذلك تمّ بناء أسطورة إعلام من دون رأي قبْليّ، مع تفادي النقاش الضروري حول الإعلام وإرجاع مفهوم «الصراع الأيديولوجي» إلى الكلمات المهجورة الأقلّ قيمة.

لقد جرى إظهار الاتصال بوصفه الصنيعَ المحض للتقدّم التقني، عربةً مُحايدة للإعلام ليس لها جهة اصطفاف، ونوعًا ما، أنبوبًا يستخدمه الصحافيُّ لبثّ معلومة، والذي يكون هو الضمانة لحياده، بعد أن ظهرت التقنية مُستقلّة عن الخيارات السياسية. يتلقّى الصحافي معلومة من أنبوب وينقلها إلى أنبوب آخر، ما لا يعود ذلك يستتبع أي مفهوم للمسؤولية الصحافية إزاء المعلومة التي يُذيعها، إذْ لا مسؤولية غير ما يتعلّق بالتحقّق من صفة مصدر المعلومة. أخيرًا، بما أنّ معالجة المعلومة هي انعكاسٌ لإطار أوسعَ هو إطار نظام يتحكّم على نطاق واسع في المراجع الجماعية الكبرى، فالمعلومات المُرتّبةً بواسطة واقع الحال هذا والمُذاعة على المواطنين من طريق الاتصال تُتلقّى كحقائق مُسلَّمٌ بها أو كحقائق فطرية. يمكن عندئذ للصحافي أن يلوذ بالضمير المرتاح (bonne conscience) للتلفزيون الذي يتطابق مع كونه انعكاسًا لتلك المراجع الكبرى السائدة، كي يُراقب نفسه أو يُطبّق الرقابة. مع حرب الخليج، بلغنا تحت هذه المنظومة الاستدلالية الخاصة بـ«الاتصال» (argumentaire de la communication) قممًا في التلاعب والكذب. نُذكّر بأنّ مارسال تريّا قد كان واحدًا من الصحافيين النادرين الذين اجترأوا على فضْح هذا الأمر، لما كان على أرض الأحداث مراسلا لقناة فرنسا الثانية (France 2).

يبدو لي أنّه أمر عاجل أنْ نُواجه مفهومَ «الاتصال»، سواء في الفضاء العامّ أو في المؤسّسة، بالتحقّق الضروري من الآراء القبلية التي يخفيها، وذلك لكي نؤسس نقاشا فكريًّا ونبعث الحياة في ديمقراطيتنا. إنّ رفْع الغموض الذي يُغّذيه هذا المفهوم، لا يعني أن يُترك لوسائل الإعلام القدرة الكلية للأفكار عبر مهمة أسطورية للإعلام. من الواجب الاعتراف بأنّ معظم الأحزاب السياسية والنقابات قد قَبِل مفهوم «الاتصال»، الذي ينقل من الإعلان والتسويق إلى السياسة، من دون الاحتراس من خلال تحليل

مُعمّق. ينبغي في هذا الشأن عدم قبول أي شيء كيفما كان، ينبغي أن نعرف كيف نُحلّل من أين يأتي أيّ مفهوم وإلى أين يقود، خشية أن نقبل، دون وعي منّا، أفكارًا ومفاهيمَ قد جرى ابتكارها للدفاع عن نظام يُفترَض أنّنا نحاربه، مع كلّ النتائج التي يمكن أن تنجم عن ذلك.

أخيراً، إنّ انبثاق معلومة من نوع جديد ترتفع إلى منزلة تاريخ مَعيش في الزمن الحقيقي]البث المباشر[، بتعزيز من الوسائل التكنولوجية الحالية لـ«الاتصال»، لا يمكنه ترْك المؤرّخ غير مُكترِث، نظرًا للتأثير المبُاشر لهذا الأمر على شروط بناء الذاكرة الجماعية. ثمّة ثقافة وهْم بأكملها تستهدف المواطن؛ إنّه وهْمٌ مُضلِّلٌ يصوِّر لنا أنّنا نعيش التاريخ في لحظة حدوثه، وهم يُبرِّر هذا التاريخَ للمواطن بقدر ما أنّ هذا التاريخَ يُفلتُ منه، لكن، وفي الوقت نفسه، يُصوَّر هذا التاريخُ على أنّه في المتناول بلا فاصلٍ زمنيٍّ بشكل ديموقراطيّ ويوصَفُ، زوراً، بأنّه عامٌّ.

إذاعةُ أخبار فرنسا (فرانس إنفو / France Info) هي مثالٌ جيّدٌ على ذلك. إنّ هذه المحطة تُقدِّم نفسها، طوال اليوم، على أنّها تضع في متناولنا معلومات عن العالم مُباشرةً وبشكل متواصل. ومرّةً أخرى، إنّ ما يمنح رؤية ثاقبة عن حدث ما ليس هو الرؤية البانوراميّة، بشكل خاطئ، أو المبُاشرة للمعلومة الإعلامية، بل هو المفهوم الذي يُفيد في النظر إلى الحدث، وتحديده، وتحليله، وتمثّله، مقرونا بالتحقّق من صفة مصدر المعلومة. لا يوجد ديمقراطية من دون قوى مُضادّة للسلطة (contre-pouvoirs)، ولا وسائل إعلام ديمقراطية من دون أن تَفرض هذه القوى المضُادّة للسلطة موقعها على بعض الأفكار للتصدّي للخطر المحُدِق بحرياتنا في جميع المجالات، نتيجة هيمنة طريقة واحدة للتفكير.

الرأسمالية والاقتصاد الرمزي للتلفزيون

المهندس بيار موسّو (Pierre MUSSO))، المهُتمّ منذ أمد بعيد بِرِهانات الاتصال، يسأل الحاضرين: إذا كانت وسائل الإعلام تبني تمثيلات (représentations) اجتماعية، فما هي تمثيلاتنا حول وسائل الإعلام؟ هو يُريد، منذ البداية، التشديد على العلاقة القائمة بين التمثيلات الاجتماعية، والمتخيَّل الجماعي، وممارسات وسائل الإعلام واستخداماتها. هو يقترح عدم تناول «وسائل إعلام» بشكل عامّ، وإنما وفق خصوصياتها. يُميِّز بين ثلاثة أنواع من وسائل الإعلام: الصحافة المكتوبة، الإعلام المرئي والمسموع، أي الراديو والتلفزيون وألعاب الفيديو وحتى السينما، وأخيراً وسائل الاتصال عن بعد (télécommunications)، أيْ المعلوماتية والانترنت.

استرعى موسّو الانتباه إلى مسألة أنّ النقاش متمحور أساسًا حول التلفزيون، وهو أمر مُمكن فهمه لأنّ الإعلام الجماهيري هو الذي يبني «العلاقات الاجتماعيّة». إنّ التلفزيون هو في قلب

الممارسات والتمثيلات الاجتماعية؛ إنّه مفتاح عقد القبّة (clef de voûte) للمُتخيَّل وللأساطير وللذاكرة الجماعية المُعاصرة، أيْ لما يُسمّيه بعض علماء الاجتماع المتُخصّصين في وسائل الإعلام (إليهو كاتز / Elihu KATZY ودانيال دايان / Daniel DAYAN) «الحفلات التلفزيونية» المعاصِرة أو «العروض التلفزيونية» اليومية. يُساهم التلفزيون في إنتاج كل أنواع الأجهزة الرمزية، بما في ذلك السياسية. كما بيّنَ النقاش، لا نستطيع الحديث عن التلفزيون بدون شغف: التلفزيون هو، دائمًا، «رائع» أو «مُرعِب». إنّه يخضع، من الوهلة الأولى، لحكْم معياري، ظنّي. ذلك أنّ وسائلَ الإعلام، وبصورة أعمّ التقنية، تستحوذ على الرمز بأكمله في مجتمعاتنا.

الإله الجديد هو التلفزيون أو الإنترنت، أو التكنولوجيا الجديدة. ينبغي هنا أن نُوسّع التّسْآل عن موقع التقنية في الأجهزة الرمزية، لا فقط في التمثيلات والخطابات. رغم خطابات الإنكار والرفْض والحكْم «المُثقّف»، فإنّ التلفزيون، قبل كل شيء، أداة لإدخال السرور وإيقاظ العقول وللتربية الشعبية. لذلك يجب مُساءلة الإدراك العادي للتلفزيون بنبرة معيارية، بما في ذلك عند بيار بورديو (5). يجب أيضًا الفحص عن الفارق بين الخطابات والتمثيلات التلفزيونية من جهة، والممارسات والاستعمالات، لأنّ كل الناس جاهزون لإدانة التلفزيون باسم الأخلاق والثقافة و»الموضوعية»، إلخ. لكن في الوقت عينه، كل الناس يشاهدون التلفزيون، الوسيلة الجماهيرية، وما فتئ يزداد الإقبال على مشاهدة التلفزيون: هناك التلفزيون «الجيّد» والتلفزيون «السيّئ»؛ يمكن للاثنين أن يتعايشا.

يجب الانطلاق من الممارسات لا من الخطابات حول التلفزيون: بما في ذلك ممارسة قادة الأحزاب السياسية، ومنها هذا الحزب (يقصد هنا الحزب الشيوعي الفرنسي)، القادة الذين يدينون باستمرار التلفزيون لأنه مُرْتبط بالسلطة - السلطة السياسية والاقتصادية- وفي الوقت ذاته السباق الحقيقي نحو الشاشات والأماكن البرّاقة الذي يُحرّكهم ليكونوا مرئيّين/مقروئين/مسموعين. لقد أصبح أمرًا مُلحًّا التفكيرُ على نحو مُختلف بـ»التلفزيون» ووسائل الإعلام بصورة عامّة. لا بدّ من حدوث قطيعة نظرية ونقدية، قطيعة «ابستمولوجية» بالمعنى الباشلاري، قطيعة يجب أنْ تأخذ في الاعتبار التأخّر النظري المرُتبط بالجهْل بالأبحاث المتُعلّقة بالاتصال، التي تحققت منذ خمسين عامًا. يُقدّم بيار موسّو في هذا المنظور عدّة ملاحظات للتأمّل.

الملاحظة الأولى، لا يمكن من وجهة نظر موسّو عزْل مسألة التلفزيون عن الأنماط الأخرى لإنتاج التمثيلات الاجتماعية اليوم. ففي مجتمع تُسيطر فيه التقنيةُ على المجال الاجتماعي والاقتصادي بالكامل (وبخاصّة تقنيات الاتصال والإعلام) تفرض عقيدةٌ تُقدّس التقنية (dogme technolâtre) نفسَها، وهي التي يُسمّيها جورج بالانديي (Georges BALANDIER) «المسيحية

التقنية» أو «المتُخيَّل التقني» (techno-imaginaire). من المعلوم أنّ من الأجهزة التقنية الأساسية هو التلفزيون، لأنّه الممارسة الاجتماعية الأولى، وكذلك الانترنت مع كل الصور والخطابات المقرونة بها.

إنّ وسائل الإعلام هي، قبل كلّ شيء، «أجهزة تقنية وصناعية» تحمل المتُخيَّل وتُبلوره وتصنعه: وهكذا، فإنّ خصوصية التلفزيون تكمن في صناعة عمليات الإخراج للرسائل أو للعلاقات الاجتماعية. إذا لم ننطلق من هذه الفرضية فإننا نعود مباشرةً إلى المُناقشات حول «آثار» التلفزيون و«تأثيره» (مَنْ يُراقب، مَنْ يُدير، ما هي «المؤامرة» الإعلامية، إلخ...) ونغوص بسرعة في «الدرجة صفر» من الفكر المتعلّق بالتلفزيون، الفكر الذي يُختصر في أطروحة التأثير المباشر والآلي للتلفزيون على المجتمع والأفراد (مثلاً التلفزيون يُسبّب العنف). لنبدأ على الأقلّ بأنْ نعكِسَ المسألة المسمّاة بـ«مسألة آثار» التلفزيون ولنهتمّ أيضًا بالمتُلقّين، وبـ«ماذا يفعلون بالتلفزيون».

الملاحظة الثانية ذات طابع اقتصادي: فهي تتعلّق بالتلفزيون الذي يُعدّ صناعة، فالتلفزيون هو «صناعة المتُخيَّل» (industrie de l'imaginaire). التلفزيون هو، من وجهة النظر هذه، قزم اقتصادي، هو اقتصاد ضعيف، كما هو الشأن بالنسبة لكلِّ إعلام مرئيٍّ ومسموع (audiovisual): في فرنسا، تمُثّل إيرادات المحطّات التلفزيونية (إذا جمعنا أرقام المبيعات) ما يقارب 50 مليار فرنك فرنسي، أي أقلّ من 0.5 % من إجمالي الناتج الداخلي. يمكن أن يُقال عن التلفزيون أنه قزم اقتصادي وعملاق رمزي وثقافي. إنّ المجموعات الكبيرة آخذة بالتنوّع في وسائل الإعلام مثل «بوويغ» (Bouygues) التي تنتمي إلى قطاع البناء والأشغال العامّة (BTP)، الشركة العامّة والشركة الليونية للمياه اللتين أصبحتا على التوالي «فيفندي» (Vivendi) و«السويس» (Suez)، أو لاغاردير (Lagardère) التي تُدير دار «هاشات» (Hachette)، النشر والتوزيع في المكتبات.

إنّ هذه المجموعات الكبيرة انتقلت من الرأسمالية الفوردية التي تُركّز على الإنتاج الصناعي والمعُتمدة على الدولة، إلى رأسمالية «ما بعد فوردية» تُركّز على الخدمات وعلى المنطق المالي. علاوة على البحث في معدّلات الربح الأكثر ارتفاعًا، تهتمّ هذه المجموعات ببناء المتُخيَّل الاجتماعي والفردي: ليس علينا سوى إدراك كيف تعمل مجموعات مثل زارا (Zara) و«بينيتون» (Benetton) و«برلسكوني» (Berlusconi) منذ السبعينات. يهدف منطقهم إلى بناء طلب المستهلك، وبالتالي العمل على مُتخيَّله وتمثيلاته. نحن لم نَعُدْ بعْدُ في نطاق الرأسمالية الفوردية حيث إرشاد الصناعة يتمّ «قبل عملية الإنتاج» (par l'amont de la production) ، فالمنطق ما بعد الفوردي لإنتاج الخدمات يعمل بعد عملية الإنتاج (par l'aval de la production)، أي بالتأثير على المستهلك، من خلال الإسهام في البناء الجماعي (co-construction) لرغباته ولآماله وبالتالي البناء الجماعي

«لطلبه». هذا ما تفعله «زارا» و«بينيتون» مثلاً في مسألة الثياب: فهم يرون من خلال أنظمة إعلام مُعقّدة المُشتريات والأذواق والسلوكيات لدى المستهلكين في متاجرهم ثمّ يبعثون هذه المعلومات إلى مكاتب التصميم وأنظمة التصنيع. إنّ صاحب مصنع حواسيب (DELL)، يُصمّم لك حاسوبك وفقًا لرغباتك ويبدأ بعدها بالتصنيع (وبالتالي: المخزون صفر). إنّ هذه السيرورة ليست من مختصّات الاتصال، إنما تُشكّل ميزة للمرحلة الحالية لتطوّر الرأسمالية. لكي نفهم موقع التلفزيون في المجتمع، يجب أنْ نتموضع في هذه المرحلة بالذات من تطوّر الرأسمالية. انطلاقًا من اللحظة التي يتم فيها توجيه التصنيع بالطريقة البَعديّة (par l'aval)، أي انطلاقًا من رغبة المستهلك، يصبح من المناسب البناء والبناء الجماعي لمُتخيَّلٍ لهذا المُستخدم، من أجل تنظيم رغبته. لهذا السبب تحتاج الرأسمالية المعاصرة إلى صناعات المُتخيَّل وأن تعمل على التمثيلات الاجتماعية وعلى المُتخيَّل. إنّ الرأسمالية بحاجة إلى مَسرحتها (théàtralisation) الخاصة، وإلى عرضها (mise en spectacle)، كما سبق أنْ حلّل بعمقٍ غي ديبور (Guy Debord).

إذا كانت مؤسّسات الاتّصال قد أصبحت مركزية، فإنّ ذلك، بكل بساطة، لم يتحقق بفضل قوتها الاقتصادية، بل لأنّها تقع في قلب التطوّر الحالي للرأسمالية. إنّ مؤسّسات الاتصال، مثل فيفندي يونيفرسال (Vivendi Universal)، وشركات هوليوود، إلخ.، إنّ هذه المجموعات الصناعية الخاصّة بالإعلام المرئي والمسموع أو بالوسائط المتُعدّدة قد استولت على القدرة على المشاركة في إعداد صور ومُتخيَّلات جماعية، أي القدرة على استرقاق (vampiriser) الحقل الثقافي. يمكن أن يصل هذا الأمر إلى حد إنتاج أفخاخ ونبوءات ذاتيّة التحقق: وعلى هذه الشاكلة الإعلانات حول «الثورات التكنولوجية» الموجِدة لحاجات جديدة ولمجتمع (يُسمّى مجتمع «الإعلام»). إن الهاتف الجوّال المتُعدّد الوسائط من الجيل الجديد (UMTS)، مثلاً، شكّل فخًّا جماعيًّا كبيراً تمّ اختراعه في أوروبا من قِبل مُصنِّعي الهواتف: هذا الأمر أفضى إلى استثمار ألفي مليار فرنك]فرنسي[في أوروبا، ثمّ حدثت الكارثة المالية الكبرى (لأنّ «الفقّاعة» الخيالية والمالية قد انفجرت).

إن عمل المصانع هذا في موضوع المتُخيَّل يمكن أن يُدفَعَ به إلى الدرجة القصوى إلى حدّ الاستيلاء على السلطة السياسية. إنّ «الهوليووديين» قد اكتسبوا القدرة على بناء مُتخيَّلات، هم قادرون على الوصول إلى حدّ استرقاق المجال السياسي، وبرلسكوني خير مثال على ذلك. فهو قد استولى على السلطة في إيطاليا ليس فقط بسبب أنه يملك ثلاث محطات تلفزيونية، بل لأنّه قد امتلك القدرة على استرقاق المتُخيَّل الجماعي وبالتالي استرقاق المجال السياسي من خلال عمليات العرض التلفزيونية. لذا، يجب علينا عدم الاقتصار على إنشاء رابط آلي بين السلطة ووسائل الإعلام، من نوع: المرُسِل (émetteur) يُسيطر أو يؤثّر، بل «يُدير» مُتلقّين (récepteurs) يفترَضُ أنّهم سلبيّون (passifs).

هذه الخطاطة التبسيطية ينبغي التخلّص منها عاجلاً. إذا لم نقمْ بهذه القطيعة، فشوف نشاهد الجديد –الذي بلغ الثلاثين عامًا- مع القديم. أعرف جيّدًا أنّ هذا يُجدّد التأكيد على الذهاب للبحث عن خطاطات ماركسويدية (marxoïdes)، خصوصًا عندما يُضاف إليها طبقات من ماك-لوهن (McLuhan) ومن «الميديولوجيا»، لكنّ ذلك لا يكفي لتوفير شبكات نظرية مُناسبة لفهْم موقع وسائل الإعلام في الرأسمالية المعاصرة. ينبغي بناء مفاهيم وأدوات نظرية جديدة للتفكير في «الاقتصاد الرمزي» المعُقّد للتلفزيون.

الملاحظة الثالثة والأخيرة حول التلفزيون. إنني أتّفق مع مارسال ترِيًّا حول ما قاله بشأن تلفزيون زمن الديوان الفرنسي للإذاعة والتلفزيون (ORTF)، أعني ما يُسمّيه أمبرتو إيكو «التلفزيون القديم» أو «باليوتلفزيون» (Paléotélévision). لأنه يجب علينا أيضًا أن نُدركَ أنّ التلفزيون مَرَّ بأشكال مُختلفة جدًّا. هناك على الأقلّ ثلاثة أنواع من التلفزيون في فرنسا (وفي عدّة بلدان أوروبية) منذ السّتينات. الأول هو التلفزيون التابع لـ (ORTF) والاحتكار العامّ، الذي كان يَعهد بدورٍ مركزيٍّ للدولة لكنه كان يميّز، وهو ما أشار إليه تريّا، بين البرامج، التي يحظى المُخرجون فيها بهامشٍ كبير من الحرية، وبين الأخبار، التي تتَحكّم بها السلطةُ السياسية بصرامة. لكنه كان تلفزيونًا يقوم على المُرسِل والرسالة («التلفزيون القديم / الباليوتلفزيون»، وفق تعبير إيكو). إن المُرسِل كُلّيّ القدرة (مثال: تلفزيون الجنرال حيث كانت صورة فوتوغرافية لِوجه الجنرال، مأخوذة عن قرب، تحتلّ كامل الشاشة)، لكنه أيضًا تلفزيونٌ «نافذةٌ» يُتيح للعدد الأكبر اكتشاف العالم والأدب والمسرح والسيرك، إلخ...

في هذا التلفزيون النافذة (télévision-fenêtre)، يكون عقد المشاهدة الذي يتمّ إبرامه ضمنًا مع مشاهد التلفزيون هو عقد قائم على الحقيقة والواقع (التاريخي أو الواقع الاجتماعي)، إلخ. يجب على التلفزيون أن يقول (أو ينبغي عليه أنْ يقول) الحقيقة، وأن يصف الواقع «الصحيح». عقدُ المشاهدة، هذا، قد مُزِّق مع ظهور «التلفزيون الجديد» (néo-télévision) وذلك طوال السنوات 70-80 لا سيما مع ابتكار التلفزيون التجاري الذي تمظهر في فرنسا في خصخصة محطة TF1 وفي ازدياد إيرادات الإعلانات، وازدياد عدد المحطات (المحطة 5، المحطة TV6 التي أصبحت M6، إلخ). عقد المشاهدة المبُرَم مع مُشاهد التلفزيون أصبح، مع هذا التلفزيون الجديد (Néo-TV)، قبل كل شيء عقدًا قائمًا على المشهد والعلاقة.

لم تعُدْ «صحّة» الرسالة هي التي تهمّ، وإنما العلاقة بين مشاهد التلفزيون وقرينه، الكامن في الجانب الآخر من الشاشة (انظر التوك-شو (Talk-show) أو اللعبة). من خلال التوك-شو (talk-show) يجتاز مشاهد التلفزيون (والجمهور) الشاشة، ويدخل مسرحَ البرنامج التلفزيوني (plateau). يُصبح مسرحُ البرنامج التلفزيوني هو العنصرَ المركزيَّ، إلى جانب المُنشِّط والمُشاهد

التي تمّ دمجه في عملية العرض (mise en scène) والجمهور الوهمي الذي يُصفّق ويبتسم عندما يُطلَب منه ذلك. هناك، يحدث انشطار المشاهد، الذي أمام الشاشة والذي «خلفها»، وتنشأ علاقة تعاطف انفعالية، بين التلفزيون والجمهور. إنه، كما قال دومينيك مال (Dominique MEHL)، «تلفزيون علائقي». إنه تلفزيون المُتلقّي الحاضر في الآن عينه أمام الشاشة وعلى مسرح البرامج التلفزيونية: بذلك يصنع التلفزيون الجمهور الفئوي كما في برنامج «لِتسْقط الأقنعة» (Bas les Masques) للصحافية ميراي دوماس (Mireille DUMAS)؛ ومن هنا، فإنّ الفضاء العامّ والفضاء الخاصّ قد أصبحا مُنصهرين بالكامل في بعضهما البعض.

هذا التلفزيون الجديد يعمل على تعميم الحياة الخاصّة وتخصيص الفضاء العامّ: كل واحد يمكنه أنْ يذهب (وأنْ يحلم بأنْ يذهب) ليرويَ تفاصيل حياته، الحقيقةُ هي المعيش الخاصّ بكلّ شخص يظهر على الشاشة (انظر «هذا اختياري» (c'est mon choix) مثلًا)، كل واحد يعرض نفسه وبذلك يُخصِّص الفضاءَ العامَّ. ينسحب ذلك على المُمارسة اليومية في ما يتعلّق بالهاتف: فالهاتف الثابت يسمح بإدخال الفضاء العامّ في الفضاء الخاصّ والمنزلي (رنين الهاتف يُذكّر بذلك)، فيما يُتيح الهاتف الجوّال بأن يصطحب المرء في نزهة عالمَه المنزلي كـ«فقاعة» في الفضاء العامّ (وأن يُعمِّم «شؤونه المنزلية الصغيرة»). إنّ التلفزيون الجديد (néo-télévision) والتلفنة الجوّالة (téléphonie mobile) يُساهمان بشكل يومي في هذا الامّحاء (اللعِبيّ؟ / ludique ?) للحدود بين الفضاءيْن العامّ والخاصّ. إنّها مُمارسات اجتماعية ينبغي تحليلها، وليست إنتاجًا مكيافيليًّا لِسلطة ما.

ألقى بيار بورديو مُحاضرة حول التلفزيون لكنه، في الواقع، لا يقصد إلا التلفزيون التجاري الذي هو ليس سوى واحد من أشكال التلفزيون، وهو أقلّيٌّ من جهة المشاهدين؛ لا يتحدّث بورديو عن التلفزيون العامّ ويتجاهله، على بالرغم من أنّه يُمثّل 30 % من الجمهور، ولا يتحدّث عن التلفزيون بأجر (مثل «كانال بلاس» (Canal Plus) أو المحطات التلفزيونية ذات البثّ الفضائي وبالكابل التي تمُثّل 30 % من الجمهور).

بلا ريب، كلّ الناس قد فَهِموا عمل التلفزيون التجاري: إنّه منطق الوقت الضائع المُحوَّل إلى جمهور؛ لأنّ وسائل الإعلام هِي تحويل الوقت إلى جمهور أو الوقت الجماعي إلى نشاط اقتصادي، فليس ذلك خسارة للوقت وإنما تحويل الوقت إلى نقود. هذا هو نموذج TF1 وM6 وبرلسكوني، وكذلك نموذج تلفزيون الشبكات في أميركا الشمالية منذ نشأته. لكنْ أيضًا، شكل خاصّ للتلفزيون في فرنسا، هو ذلك الشكل الذي سادَ في الثمانينيات ولا يزال قويًّا جدًّا من جهة الجمهور.

لكن هناك شكل ثالث للتلفزيون بَرَزَ منذ خمسة عشر عامًا ويمُثّل 35 % من الجمهور، أيْ 35%

من الإيرادات، إنه التلفزيون بأجر، بالاشتراك، مثل كانال بلاس (Canal Plus) والمحطّات التي تبثّ بالكابل أو عن طريق البثّ الفضائي، الذي لا يتوقّف جمهوره عن الازدياد. إنّه شكل جديد للتلفزيون، هو تلفزيون الاشتراك والتواصل. من الآن فصاعدًا، ما يهمّ هو أنْ يكون الناس متواصلين بالشبكة ومشتركين، ومقدم الخدمة يجتهد في تأليف (fidéliser) مُشتركيه... ولكي يبيع لهم باقات من الخدمات تُسمَّى «الوسائط المتُعدّدة» (كان ذلك قلب استراتيجية فيفندي (Vivendi) في عهد مسيي (Messier)). إنّ تلفزيون التواصل والعلاقة المزيّفة هذا، لم يَعدْ فقط تلفزيون المشهد والعرض، إنه على نحو نموذجي التلفزيون الذي يعرضه تلفزيون اليوم. إنّ التلفزيون يعرض نفسَه بنفسه: إنّه هو موضوعُ نفسِه. يُصبح كذلك «فاعلا» (acteur) مُؤثّرًا في مصير مُشاهديه (Loft Story، Stars Academy، Popstars، إلخ). إنّ ما يتم عرضه الآن هو الجمهور الذي يصبح كاتب السيناريو المُشارك (co-scénariste) كما في برنامج (Loft Story) ويصنع مصيرَ المُشاركين فيه أو نتيجةَ اللعبة بتدخّله في البرنامج. الجمهورُ كفَّ عن أن يكون «سلبيًّا» (passif)، إنّه جمهور فاعِل (acteur). يمكن إدانة هذه البرامج أو الدفاع عنها، لا يهمّ: إنّه حدث اجتماعي يُغذّي التمثيلات والخطابات والمبادلات اليومية. إنها برامج تلفزيونية تقوم على عرض التواصل والعلاقة، «إننا على اتّصال»، إننا «مُتّصلون»، «نتفاعل» من خلال التلفزيون (يمكننا أن نضمّ الهاتف أو الانترنت، كما في برنامج (Loft Story)؛ بتعبير آخر «التواصل موجود» (ça communique)، إننا هنا معًا نتّحد في الرأي، ونتشارك البرامج ذاتها والانفعالات ذاتها (كما في الحفلات التلفزيونية الكبيرة على غرار الألعاب الأولمبية أو كأس العالم لكرة القدم). فليس مهمًّا المضمون والمعنى، ما يصنع المعنى هو التواصل والاجتماع وتشارك الانفعالات: لقد أدركنا ما قاله برنار نويل (Bernard NOEL) منذ عشر سنوات، الرقابة، أي فقدان المعنى. وليس ثمة حاجة من أجل هذا الأمر رقيب أعلى (super-censeur).

إنّ التلفزيون الحالي يجمع ويُؤمِّن التشارك: من خلاله يلتئم المجتمع المفُتّت والمتُشظّي ويتشارك في الانفعالات والأحاسيس. الأمر لا يتعلّق بالواقع. إنّها، وفقا لتعريفها، برامج تلفزيونية تخلط بين الوهْم والواقع، وبين الخاصّ والعامّ، وبين الجمهور والمُشاهد أمام الشاشة وخلفها؛ يُنتِج هذا التلفزيون المعاصر عرْض العلاقة والرابط الاجتماعي. إنه مظهرٌ خدّاعٌ (simulacre) أو رمامةٌ (prothèse) للرابط الاجتماعي. لهذا السبب شهدت برامج تلفزيونية على غرار برنامج «قصة العِلّيّة» (Loft Story) نجاحًا شعبيًّا، لا سيما وأنّ برنامج «قصة العِلّيّة» قد نجح في عرْض قلق المرُاهقين ضمن علاقتهم بالمؤسسة الاقتصادية وبالإدماج الاجتماعي والمهني (انتقال المراهقين إلى عالم البالغين، إلى عالم المؤسسة، من خلال تنظيم الدخول والخروج، انظر وظيفة انتقال «ساس» (sas) بين العِلّيّة (Loft) والخارج). إنها برامج تلفزيونية مُعدّة بإتقان بالنظر إلى إنتاج الصور والمتُخيَّلات.

أُشدّد إذًا على هذه الأشكال المتنوعة للتلفزيون الفرنسي الذي يتطوّر كثيراً مع المجتمع ذاته الذي يمُثّل التلفزيونُ مرآتَه وكشّافَه، بل أداةَ تحليله. ينبغي إذًا الحديث عن التلفزيون بأشكاله المُختلفة؛ تلك الأشكال الثلاثة المُنضَّدة، التي ذكرتُها، تُشكّل تلفزيون اليوم: الخدمة العامّة] التلفزيون الحكومي[، حتى وإن أُضعِفَ، والتلفزيون التجاري والتلفزيون بأجر. عند الحديث عن «التلفزيون» يُخشى من وقوع الخلط باختزال الكل في كلمة واحدة؛ يجب التمييز بين وسائل الإعلام، وليس هذا وحسب، بل يجب التمييز بين الأنماط التلفزيونية، لا سيما وأنّ هناك أنماطَ تمويل، وأنماطَ تنظيم مخصوصة لكل نمط من أنواع التلفزيون. إنّ بعض البرامج التلفزيونية مثل برنامج «دمى الأخبار» (Guignols de l'Info) و»نشرة الأخبار الصحيحة» (Vrai Journal) اللذين يُعرَضان على «كانال بلاس» (Canal Plus) تذهب في اتّجاه احتفال ذاتي للتلفزيون، له بعده الاقتصادي. هناك تطابق بين اقتصاد الأجر (péage) وهذا النوع من البرامج التلفزيونية، لأنّ ما يهمّ هو الترابط والتواصل والشعور بالانتماء إلى نادٍ وجماعة تلفزيونية تتشارك بعض الانفعالات. ما يُقوِّم على المستوى الاقتصادي، هو الانضمام إلى «نادٍ» (يضمّ مُشتركين مؤلَّفين (abonnées fidélisés)، وما هو مُقوَّم رمزيًّا، بشكل أساسيّ، في ما يتعلّق بالتلفزيون التجاري، هو التواصل والمشاركة والترابط.

هو يرى طريقين كبيرين مُمكنين للتأثير في التلفزيون:

الطريق الأولى: في بناء تنظيم مرئي ومسموع جديد. يجب أن نُحاول التفكير وأنْ نقترح تنظيمًا جديدًا وخدمة عامة جديدة مُدَقْرطة (démocratisé)؛ لا يمكن أن يكون ذلك عودة إلى الديوان الفرنسي للإذاعة والتلفزيون ORTF)) السابق الذي كان خدمة عامّة حكومية بالرغم من كل الجودة التي كانت قد تميّزت بها مدرسة [أستوديوهات] «تلال شومون» (studios[Buttes Chaumont]) وبالرغم من العدد الكبير من ساعات الإبداع في الستينات والسبعينات. إنّ نقد الحركة الاجتماعية التي تشكّلت في أيار 1968 ركّزت على هذا الأمر: إنّ احتكار الـ (ORTF) قد موثِل باحتكار حكوميّ وسياسي. لأجل ذلك يبقى علينا بناء نمط جديد للخدمة العامّة [التلفزيون الحكومي] ومسؤولية عامّة واجتماعية لضمان الحقّ في الاتصال المرئي والمسموع (والإنصاف في تمثيل التيارات النقدية للأمور التي هي مواضيع للصور؟).

الطريق المرسومة الثانية، ضمن العمل النظري لتحليل هذا الغرض الاجتماعي الأساسي الذي لم يُفكَّر فيه إلا قليلاً والذي هو التلفزيون، والذي هو «طوطم» حقيقي في مجتمعاتنا، هناك الكثير يجب فعله في عمليات التعلّم، ولا سيّما في المدرسة والجامعة وحتى في المؤسسة الاقتصادية، من أجل الاستحواذ على ملكية الصورة والتلفزيون بعامّة. إنّ لِيْئكة الإعلام المرئي والمسموع

جارية. ما أنجزَ للمدرسة العامة منذ قرن يمكن إنجازه للتلفزيون. إنّه رهانٌ للمجتمع وللمواطنية. نحن كلّنا لسنا مُضطرّين للبقاء عصاميِّين أمام التلفزيون. يمكن الاستيلاء على لَيْئكة التملّك الثقافي والاجتماعي للإعلام المرئي والمسموع، بما في ذلك ضمن ممارسات إنتاج تلفزيوني بديلة عبر تلفزيونات شراكة أو من خلال تدخّلات مباشرة للمواطنين في وسائل الإعلام المرئي والمسموع.

التعدّدية ووسائل الإعلام والقُوى المضادة للسلطة

يعتقد عالِم الاجتماع ميشال مولر (Michel MULLER) أنّ المسألة التي تُطرَح اليوم هي التالية: إلى أي مدى تُشكّل وسائل الإعلام عواملَ فاعلة في المناقشة التعدّدية التي يجب أن تُؤثّر في مجتمعنا؟ إذا افترضنا أنّ وسائل الإعلام ليست إلا مجموعة عوامل فاعلة لا صاحبة المسؤولية الرئيسية عن لألأة (opalization) الأذهان، يمكن أن نأمل أن بإمكانها أن تُشكّل اتّجاهات المناقشات المتناقضة التي تُغذّي حياة الأفكار. تُفيد الملاحظة أنّ وسائل الإعلام لا تؤدّي هذا الدور أو تؤدّيه بقدر قليل.

ثم يعود ميشال مولر إلى المفهوم القديم للتعدّدية الذي كان سائدًا في العصر «المجيد» للصحافة المكتوبة. كانت التعدّدية تتمفصل حول قطبين: قطب الصحافة المسمّاة البورجوازية، وقطب الصحافة الشيوعية. إن هذا المفهوم التاريخي لم يوجد له بَديل. إنّ فكرة إنشاء مجموعة هوما (groupe Huma) مع مجموع الصحافة الشيوعية اصطدم بعدّة عمليات مقاومة وأخفق، بينما في كل مكان تعاقبت التّكتّلات.

الميزة الثانية التي لا تسمح لنا بالإجابة هكذا البتّة، هي تفجّر تكنولوجيات الاتصال الجديدة، ممّا سَمَحَ بتخيّل فضاءات مُحتملة بهدف خلْق أماكن للمناقشات، وإمكانية حصول مناقشات متعارضة، حيث يكون بناء ثقافة خاصّة بالحركة الشعبية أمرًا محتملاً. على العكس، رافَقَ ظهورَ تكنولوجيات الاتصال الجديدة تركيزٌ هائل لم يُشهَد له مثيلٌ مِنْ قبلُ. إنّ مجموعة مثل «جنوب-غرب» (Sud-Ouest)، وهي صحافة إقليمية، لا تَدين للصحيفة-العنوان «جنوب-غرب» إلاّ بنسبة 40 % من رقم معاملاتها. أعني أن 60 % من نشاطها يرتبط بالتلفزيونات المحلّيّة، والصحافة المجانية وبمُنتَجات أخرى، حتى نستخدم مصطلحًا مُلائمًا. يمكننا أيضًا مُلاحظة أنّ أشكال الاتصال الجديدة التي تتعاقب لا تحلّ محلّ الأشكال السابقة بل تنضاف إلى بعضها البعض. وهكذا، فإنّ الصحافة المكتوبة لا تزال تُشكّل اتّجاهًا أساسيًّا للإعلام رغم هذه التطوّرات، مع تسعة ملايين قارئ لها باليوم. لتوضيح هذا التركيز الخارق لوسائل الإعلام، نشير إلى أنّ 67 جريدة يومية في فرنسا هي ملك لـ 25 شركة نشر فقط. وحدها مجموعة سوبريس-فرانس-أنتي (Sopresse-

(France-Antilles)، أيْ مجموعة [عائلة] «إرسان» (Hersant)، تملك 17 صحيفة.

نجد أنفسنا اليوم مع مجموعتين حاكمتين: مجموعة داسّو (Dassault)، ومعها سوبريس-فرانس-أنتي (Sopresse-France-Antilles)، بما أنها أصبحت المُساهم الأول في مقابل عائلة «إرسان» (Hersant) التي لم تعد المُساهم الرئيسي، ومن جهة أخرى مجموعة «أشيت-لاغاردير (Hachette-Lagardère). تملك المجموعات الصناعية الأولى في مجال صناعة الطائرات والتسليح (داسّو ولاغاردير) وفي قطاع البناء والأشغال العامّة(BTP) (القناة الأولى (TF1) وقناة الأخبار(LCI) تنتميان إلى مجموعة «بُويغ» (Bouygues))، تملك هذه المجموعات، في الوقت عينه، وسائل الإعلام الرئيسية. ما الذي يمكن بناؤه إلى جانب ذلك؟ ما يهمّ اليوم هو كيف نخلق فضاءات بعيدة عن المنطق التجاري وخاصّة بالمواطنين؟ يذهب ميشيل مولر أبعد من ذلك: ألم يحنْ الوقت لنجعل من ذلك هدفًا شعبيًا.

إنّ الصراعات القائمة اليوم في الإعلام المرئي والمسموع العامّ، والصراعات التي نخوضها في الصحافة تبقى محصورة في دائرة بعض المهنيين المتُّهمين بـ «الحِرَفيّة» (corporatisme). حول مسألة الصحافة المجانية، أعتقد أنّنا لم نُفهَم لأننا عندما منعنا توزيعها عُدَّ ذلك أحيانًا صراعًا ضدّ حرية التعبير. على الرغم من أنّ مقاومتنا لها لم يكن هدفُهُ إلاّ أن نفرض أن تعجز هذه الصحافة، التي تعيش على حساب التعدّدية والكيفية، أن تعجزَ عن احتقار المُقتضيات ذاتها التي للصحافة بعامّة. توجد صراعات، لكن ما إنْ تُطرَح المشكلة، فإنها تتركّز على الصحافيين: ولكن هل الصحافيون هم الذين دومًا يُصدِرون الصحف التي تتألّف بنسبة 50 – 60 % من برقيات عاجلة، ليس هذا فحسب، وإنما تضمّ أيضًا عددًا من المراسلين والصحافيين بالصفحة الذين، لكونهم يتقاضون بالسطر وفي وضعية وقتية جدّ هشّة، يُخشى أنّهم قد لا يكتبون غير ما تتوقّعه منهم الإدارة؟ كل واحد في المهنة يُصارع في زاويته: ينبغي خلق تطابق قوي كفايةً لتمثيل بدائل. عندئذ، في نطاق مُعيّن، أوافق على فكرة أنّ «لدينا وسائل الإعلام التي نستحقّها»، لا التي طالبنا بها، إنما وسائل الإعلام التي تفرض نفسها اجتماعيًا. كل تحقيقات الرأي تُبيّن أنّ ثمة طاقة حقيقية في الشعب لاستخراج رأيٍ نقديٍّ جدًّا حول ما تُنتجه وسائل الإعلام وما تُصبح عليه.

إنّ اقتراح إنشاء فدرالية للاتصال داخل الكنفدرالية العامة للشغل(CGT) لتجمع البنى القائمة قد طُبِّقَ، لكنها بقيت جامدة. تهدف هذه الفكرة إلى جمْع قوى تقدّمية في هذا المجال، لتكون «قوى مضادة للسلطة» حقيقية، لمواجهة واقع تركيز السلطة الإعلامية بين أيادٍ يتناقص

عددها مع الأيام، هي أيادٍ مترسّخة في السلطة التجارية. أخيرًا، في غياب مشروع سياسي مُتّسق حول وسائل الإعلام، أي أخلاقي، لكن أيضًا اقتصادي واجتماعي، أعتقد أننا سنعاني في تحريك القوى الاجتماعية للمطالبة بتلفزيون مُختلف.

تفكير جماعي مفيد للعمل ولتعريف موقع المؤرّخ

في ضوء التنوّع والجودة للمقاربات التي اقترحها هذا الموضوع على المُتحاورين، فإنه من العسير الاستنتاج. إنّ هذه المبادرة وَفَت بوعدها بأن سمحت بفتح تفكير عامّ، بوجهات نظر مختلفة. وساهمت أيضًا في إبراز مسارات عمل مع الحكْم على نتائج التجارب التي تجري سجالاً. إنّ معضلة إنتاج التمثيلات هي، دائمًا، في قلب المناقشات حول التلفزيون. وبلا ريب فإنّ إنتاج التمثيلات ليس هو ذاك النوع من الصناعة الشيطانية التي تتوفّر على كل سلطة نرغب بوصفها، لأن قوته، أيْ القدرة على الإضرار التي تُنسَب إليه، تنشأ عمّا تعكسه، أيْ عن مجموعة تنتمي إليها وتُسيطِر عليها. هذا هو السبب الكامن وراء عدم الحاجة إلى وزارة إعلام تُراقب بدقّة الصحافيين، فهؤلاء غارقون في علاقة الهيمنة التي تِبعًا لها صِيغَت طريقتهم في صُنع الأخبار.

إذا أردنا تغيير التلفزيون ودوره، فذلك بلا شكّ، وكما اقترح عدد من المُشاركين، يكون من خلال إسهام أكبر للمواطنين في العلاقات بين المجتمع ووسائل الإعلام؛ هنا بواسطة عمل تلفزيون محلي قريب من المواطن، وهناك بواسطة العمل الجماعي الذي يفرض علاقة قوة مادّية تُشكّل أيضًا علاقة قوة للأفكار، وفي مكان آخر بخلق الحدث من أجل إدراجه ضمن الأحداث الجارية ومباغتة وسائل الإعلام. نرى أنّ المسألة تتعلّق بإنشاء قوى مضادة للسلطة ونشْر الديمقراطية أكثر من كونها مسألة هجوم على التلفزيون ووسائل الإعلام على نحو منظَّم، وإنْ تكن اليقظة على الأغلب تتعلّق بهم، لأنّ فضْح إفراطهم هو رهان ضمن الرهان السياسي الأعمّ الذي يمكن أن يُساعدَ في بعض أعمال نشر الوعي. إذا كان من صلة بين التمثيلات العقلية والسلطة التي تمُارسها وسائل الإعلام على مجرى الأفكار، فإنّ تلك التمثيلات هي الأثر لتاريخ يُشارك الإنسان فيه كعامِلٍ واعٍ لتشكيل فكره الخاصّ.

إضافة إلى الإضاءات التي يمُكن أنْ تُعطيَها التجاربُ الماضيةُ، فإنّ ما يمكن أن تُبيّنه مثل هذه الندوة للمؤرّخ، هو الفائدة المتأتية من غنى التحليلات التي تقوم بها قطاعات أخرى أو أطراف اجتماعية مُعاصرة للعمل على موضوع ما. يمكن أن يكون هناك مجال لخيار ضمن التفكير المُشترك حول الطريقة التي يمضي بها المجتمع قدمًا في مجال كهذا، وفق قراءة الحاضر والماضي المطروح للنقاش. هناك مسؤولية تقع على عاتق المؤرّخ، مسؤولية عدم السماح لتاريخ رسمي بأن يرتهن

الذاكرة الجماعية ومن ثمّة التاريخ الذي سيأتي على مجتمعنا. إنّ العلاقات التجارية الحاكمة تقترح حدودًا لِمستقبل سيُبنى على أسسٍ قراءة انتقائية ومُؤيِّدة أحيانًا للماضي. هنا لا يعود المؤرّخ باحثًا فحسب، بل تتواطأ وظيفتُه النقدية مع المصلحة العامّة، التي تربطها صلة بكيفية مناقشة الأفكار التي تُغذّي التعدّدية والتوجّه السياسي.

الهوامش

1 - إنّ هذه المؤسّسة التي شُكّلت في آذار 2000 تضمّ باحثين من قطاعات مُختلفة ولهم اهتمامات مُتشعّبة، إضافةً إلى مناضلين من مُنظّمات سياسية مُنخرطة في الحركة الاجتماعية، ومُناضلين نقابيين واختصاصيي تواصل، يمزجون بين تجاربهم ومهاراتهم، وذلك بغية تحليل تطوّر السلوكيات الاجتماعية والسياسية الأكثر تنظيمًا.

2 - انعقد هذا المؤتمر يوم السبت 23 تشرين الثاني 2002 في باريس، في ساحة كولونيل-فابيان Colonel-Fabien. يضمّ هذا العرْض المُداخلات التي شهِدَها المؤتمر، والتي خَرَجَت إلى النور بعد بضعة أشهر من انعقاد المؤتمر، وقد أُرفِقَت بالمُلاحظات التي سُجّلَت خلال المؤتمر.

3 - Les Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique, n 86. Dossier: Démocratie, pouvoirs et propagande en France au XX e siècle. De la paix de Versailles à la guerre du Golfe, coordination: Guylain Chevrier. Septembre 2002.

4 - Idem note n 1, Chevrier Guylain, Guerre du Golfe et télévision: un mariage stratégique, p. 63 – 84

5 - Bourdieu Pierre, Sur la télévision, Paris, Raisons d'agir Editions, 1996

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق المنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتتم أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

صورة الفلسفة الإسلامية في العقل الغربي

مطالعة نقدية في أطروحات برتراند راسل

مازن المطوري

صورة الفلسفة الإسلامية في العقل الغربي

مطالعة نقدية في أطروحات برتراند راسل

مازن المطوري[*]

يبدو الآخر المسلم في المنجز الفلسفي الغربي مثيراً للإشكال في التباسه وغموضه والتأويلات التي جرى تداولها في سياق التوظيف الثقافي والأيديولوجي.

هنا مسعى لاستقراء صورة الثقافة الإسلامية في التأويل الفلسفي الغربي كما يظهر عند الفيلسوف البريطاني برتراند رسل (1872 ـ 1970).

مسند هذه القراءة الفصل العاشر من كتاب تاريخ الفلسفة الغربية وجاءت تحت عنوان "الثقافة والفلسفة عند المسلمين" كما نقله إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود (1905 - 1993).

المحرر

يمثّل عنوان (الثقافة والفلسفة عند المسلمين) الفصل العاشر من كتاب تاريخ الفلسفة الغربية في ثاني جُزأيه تأليف الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (1872-1970)، كما نقله للعربية الدكتور زكي نجيب محمود (1905-1993).

خصَّ (راسل) الجزءَ الثاني للحديث عن الفلسفة الكاثوليكية، وعقد الفصل العاشر منه للحديث عن الثقافة والفلسفة عند المسلمين. وقد تحدّث في مطلع الفصل عن أوضاع ما قبل الإسلام والمناخات التي رافقت ظهور دعوة النبي محمد (ص) وأحوال الجزيرة العربية، لا سيما في الوجهة الثقافية وسبل العيش والطبيعة الصحراوية.

---

*ـ باحث وأستاذ في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف ـ العراق.

أعقب ذلك بالحديث عن بدايات تشكّل الإسلام وحكومة المسلمين، وصار يحلل الدوافع التي حدت بالأسرة المالكة الأولى (بني أميّة) إلى اعتناق الإسلام، وقد أرجع (راسل) ذلك إلى غايات سياسية خالصة!

انتقل (راسل) لعقد مقارنة عن طبيعة علاقة العرب بالدين وعلاقة الفرس به، حيث رأى أن العرب لم يكونوا سلالة تتصف بالإمعان في التدين، خلافاً للفرس الذين كانوا منذ أقدم العصور عميقي الشعور الديني وضاربين في التأمل الفكري بسهم موفور، بل جعلوا من الإسلام بعد اعتناقهم شيئاً أحق بالاهتمام وأعمق في الصبغة الدينية وأبعد أغواراً في الفلسفة[1]!

ثم عطف الكلام على العباسيين والخلافة، وتطورات النظام السياسي والمدني عند المسلمين، وجوانبه المختلفة، لا سيّما الحالة الاقتصادية.

لسنا معنيين في هذا المقال المقتضب بدراسة تلك القراءة وتحليل مرتكزاتها ومقدار حقانيتها وواقعيتها، وإنما نريد التوقف عند رؤية (راسل) للثقافة والفلسفة عند المسلمين، وما تضمنه حديثه من تقييم وأحكام بشأن الفلسفة الإسلامية، سواء أكان في روافدها وتطوراتها، أم في مدياتها وإبداعها وتأثيرها على الفلسفة الغربية. وسوف نجعل حديثنا في مجموعة عنوانات يتخللها التوقف عند الأخطاء التاريخية والاشتباهات التي وقع فيها (راسل). على أن نشير هنا إلى ملاحظة تتمثّل في أن مجمل هذا الحديث عن الثقافة والفلسفة عند العرب والمسلمين وما تبنّاه (راسل) من رؤية بشأنهما، قد أورده إجمالاً كذلك في كتابه المتأخر تأليفه عن تاريخ الفلسفة الغربية، أعني (حكمة الغرب) في جزئه الأول[2].

بداية الفلسفة الإسلامية

سجّل (راسل) في مفتتح حديثه عن بداية الفلسفة عند المسلمين قائلاً: «وأما الثقافة المميزة للعالم الإسلامي، فعلى الرغم من أنها بدأت في سوريا، إلا أنها سرعان ما ازدهرت أعظم ازدهار لها في طرفي هذا العالم الشرقي والغربي، أعني في فارس وأسبانيا، وكان السوريون أيام الغزو معجبين بأرسطو الذي آثره النسطوريون على أفلاطون الفيلسوف الذي فضّله الكاثوليك. وكان أول

[1]-تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، برتراند رسل: -183 184، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

[2]-حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل 1: -257 261، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، يونيو 2009.

معرفة العرب بالفلسفة اليونانية مستمداً من السوريين، ولذا فقد حسبوا منذ البداية أن أرسطو أهم من أفلاطون. على أن أرسطو لديهم قد لبس حلّة (أفلاطونية جديدة)، فقد ترجم الكندي (المتوفى حوالي سنة 873)- وهو أول من كتب الفلسفة بالعربية والفيلسوف المهم الوحيد الذي كان نفسه عربياً- أجزاءً من تاسوعاء أفلوطين، ونشر ترجمته بعنوان الربوبية عند أرسطو، فأحدث هذا خلطاً عظيماً في أفكار العرب عن أرسطو، لم يزيلوه عن أنفسهم إلا بعد قرون طويلة[1].

بدايةً وقبل أن نمضي في تفكيك هذا النص والوقوف عند إثاراته الأساسية، لا بُدَّ لنا من التنبيه على وجود خطأين تاريخيين وقع فيهما (راسل):

الأول: يتعلق بنسبة ترجمة كتاب الربوبيّة (أثولوجيا) إلى الكندي (805- 873)! والواقع أن ترجمة هذا الكتاب إلى العربية لم تكن على يد الفيلسوف الكندي، وإنما ترجمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصيّ ابن الناعم المترجم المسيحي والطبيب المعروف، كما نصّ على ذلك أصحاب الفهارس والتراجم، وقام الكندي بإصلاح الترجمة. جاء في معجم المطبوعات ليوسف إليان سركيس (1859- 1932) بعد حديثه عن كتاب أثولوجيا ونسبته لأرسطو (384- 322 ق. م): «نقله إلى العربية عبد المسيح عبد الله الحمّصي ابن الناعمي، وأصلحه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي»[2].

وجاء في فهرست ابن النديم (910- 995) الثبت بعد حديثه عن كتب أرسطو وتناوله الكلام على كتاب الحروف: «كتاب أثولوجيا، وفسّره الكندي»[3]، وذكر نفس المعنى صاحب الذريعة، فنصّ على إصلاح الكندي ترجمة ابن ناعمة الحمصي بأمر المعتصم بالله العبّاسي[4]. وقد كان الحمصي متوسّط النقل ولكنه إلى الجودة أميل[5].

وعلى كلّ حال، فالكندي مصلحٌ للترجمة ومفسّر لها وليس مُترجماً.

الثاني: وهذا الخطأ يمثّل القاعدة في الخطأ الأول، وقد وقع فيه آخرون غير (راسل) حتى من المسلمين، ويتمثّل في نسبة معرفة غير اللغة العربية إلى الكندي. ومنشأ هذا الاشتباه يعود إلى نص للمؤرّخ ابن أبي أصيبعة (1203- 1270) سجّله في ترجمة الكندي، وهو نص لا يمكن

[1]-تاريخ الفلسفة الغربية: 186.
[2]-معجم المطبوعات العربية، إليان سركيس 1: 425، بهمن- قم، 1410هـ.
[3]-الفهرست، ابن النديم: 312، تحقيق: رضا تجدّد.
[4]-الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ الطهراني 1: 120، برقم: 577، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.
[5]-الوافي بالوفيّات، الصفدي 19: 101، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث- بيروت، 2000.

الاعتماد عليه بحال من الأحوال، إذ إن المصدر الأقدم والأكثر وثاقة في التعرّض لترجمة الكندي بالتفصيل، والمتمثّل بفهرست ابن النديم البغدادي، ليس فيه إشارة من قريب ولا بعيد إلى كون الكندي مترجماً أو عارفاً بغير العربية، بل نجد العكس من ذلك، إذ قد نص ابن النديم على أن الكندي كان يستعمل مترجمينَ، ومن تلك النصوص قوله: «وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي»، و"إن كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الأرض.. نقل للكندي نقلاً رديئاً، ثم نقله ثابت إلى العربية نقلاً جيداً». كما ولم يُدرج ابن النديم الكنديَّ في لوائح النقلة والتراجُمة إلى العربية من اللغات الأخرى.

إن أقدم مصدر تعرّض لمعرفة الكندي بغير العربية ووصفه بالمترجم هو كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي (1172-1248) بعد ما يقارب أربعمائة سنة من وفاة الكندي. ونقله كذلك معاصره ابن أبي أصيبعة متقدّم الذكر في (طبقات الأطبّاء) مستنداً لأبي معشر في كتاب المذاكرات لشاذان، في رواية مضطربة تنص على أن حذّاق التراجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرّة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري[1].

ومن وجوه اضطراب هذه الرواية أن اثنين من هؤلاء الأربعة ليسا مسلمين، فحنين كان مسيحياً، وثابت كان صابئيّاً، فكيف يقال إنهما من حذّاق التراجمة في الإسلام! فضلاً عن وجود مترجمين أكثر شهرة من هؤلاء بحسب ثبت المؤلفات التي ترجموها كابن البطريق وقسطا بن لوقا وابن المقفّع وحبيش الأعسم ويحيى بن عدي المنطقي، وغيرهم.

ويلاحظ كذلك أن عبارة القفطي تمثّل تحريفاً لعبارة ابن النديم المتقدم نقلها فيما يخص كتاب جغرافيا في المعمور، حيث قال: «وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلاً جيداً»، فبينما كان ابن النديم يؤكد أن الكتاب نقل للكندي «نقلاً رديئاً» صار بقدرة قادر عند القفطي نقلاً جيداً وقد نقله الكندي! وإذا كان النقل رديئاً فكيف صار الكندي من حذّاق التراجمة في الإسلام؟! وهل الحذاقةُ تعرف بغير واقع الكتب المترجمة!

أما فيما يخص نسبة كتابة (أثولوجيا) لأرسطو التي اتخذها (راسل) مطعناً في الفلسفة الإسلامية وفهم فلاسفة المسلمين أرسطو، فعلينا الاعتراف أن نسبة الكتاب لأرسطو غير صحيحة، وعلى أقل التقدير مشكوكة، وأن الكثير من فلاسفة المسلمين والمهتمين بالفهارس والمخطوطات والكتب

[1]-عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أُصيبعة: 179، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة- بيروت.

ينصّون على أن الكتاب منسوب لأرسطو ولم يجزموا بالنسبة. وحتى لا نستغرق في هذه المسألة والاستغراق فيها ليس مهماً في دراستنا هذه، أنقل نصّاً للدكتور عبد الرحمن بدوي (1917-2002) تعرض فيه لدواعي هذه النسبة، أورده في كتاب أرسطو عند العرب، جاء فيه:

"وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن نتجافى عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإسناد التاريخي، فليس هناك خطأ ولا صواب، وإنما هي الضرورة التاريخية تعمل عليها، وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخطأ والصواب! وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نسب إلى أرسطو- في الحضارة العربية مثلاً – ما نسب إليه من كتب، كان من الواجب- وفقاً للضرورة التاريخية- أن تنسب إليه، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاؤوا، فلم يكن صدفة أو حاجة في نفس من فعل، أن تنسب هذه المقتطفات من (تُساعات) أفلوطين إلى أرسطو، إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة. ولا عبرة بعد باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم أثولوجيا أرسطاطاليس. فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكّوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فلم يكن هذا بحائل لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو، لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاسّتها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها»[1].

لا نريد هنا أن نتماهى مع اتجاه الدكتور بدوي إلى حدّ بعيد، أو نتنكّر لأهمية التثبّت في النسبة، أو أن ننكر الواقع التاريخي عند مؤرّخي العرب المسلمين في بذلهم الجهود الكبيرة والتدقيق في تحقيق الكتب والتثبّت من مؤلفيها، وهو أمر لا يسع الباحث المنصف أن ينكره. ولكن لا بد لنا من تسجيل شيء يخص استنتاج (راسل):

كنتُ أتمنى على (راسل) وهو بصدد تقويم فلسفة المسلمين وثقافتهم، أن يبرز لنا الموارد التي اعتمد فيها المسلمون وفلاسفتهم على هذا الكتاب، وإثبات مقدار ما نسبوه لأرسطو من مطالب علمية اعتماداً على أثولوجيا، وبيان مقدار ما يترتب عليه من مؤاخذات بنحو يشكل ضعفاً ووهناً في فلسفة المسلمين كما قرر (راسل)! وهو أمر لا نجد له أثراً ولا عيناً في نصوص (راسل) التي أطلقها جزافاً بشأن ثقافة وفلسفة المسلمين.

إن مثل هذا الحكم على فلسفة بحجم الفلسفة الإسلامية يحتاج إلى استقراء للفلسفة الإسلامية

[1]-دراسات إسلامية (5)، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، د. عبد الرحمن بدوي: 7، وكالة المطبوعات- الكويت، الطبعة الثانية، 1978.

في مدارسها المشهورة، وفي سائر المسائل المرتبطة بالعلم الربوبي (أثولوجيا) وبيان اعتمادهم على ذلك الكتاب المنسوب لأرسطو، ثم يمكن بعد ذلك تقويم وتقييم استنتاجاتهم، ومثل هذا الاستقراء لم يكلف السيد (راسل) نفسه القيام به، وإنما ارتجل أحكاماً بشأن الفلسفة الإسلامية وقيمتها اعتماداً على مقولة مطاطية عائمة ترتبط بنسبة كتاب (أثولوجيا) لأرسطو!

على أن هناك نصّاً لشيخ فلاسفة المسلمين ابن سينا (980-1037) أورده في كتاب (المباحثات)، فهم منه المستعرب اليهودي بول كراوس (1904-1944) أن ابن سينا يشكُّ في صحّة نسبة (أثولوجيا) إلى أرسطو. أما نصّ ابن سينا فيقول فيه: «.. أني كنتُ قد صنّفتُ كتاباً سمّيته الإنصاف وقسّمت العلمين قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللَّدَد تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمان وعشرين مسألة، وأوضحت شرح المواضع المشكلة في النصوص إلى آخر (أثولوجيا) على ما في أثولوجيا من الطعن..»[1]. وحتى لا نستفيض في هذا الموضوع، وهو لا يستحق بعد معرفة ارتجال (راسل)، نحيل القارئ الكريم على كتاب (أفلوطين عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوي للوقوف على تفاصيل أوفى[2].

ولا بأس من الإشارة إلى أن الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572-1640) قد ذكر في موضعين من (الحكمة المتعالية) كتابَ (أثولوجيا) معبرّاً عنه: «المنسوب إلى المعلّم الأول»، و«المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس»، مما فيه إشارة إلى عدم الجزم بنسبته لأرسطو[3].

فيما سِوى ذلك، ثمّة أمور في نص (راسل) المتقدم يحسن التوقف عندها في نقاط:

1- لقد نصّ (راسل) على أن الفيلسوف الكندي هو الفيلسوف المهم والوحيد والذي كان عربياً. وهنا يحق لنا أن نتساءل عن المقياس الذي اعتمده (راسل) ليحكم في ضوئه بأن الكندي هو الفيلسوف المهم الوحيد سيما إذا ما عرفنا أن (راسل) كان بصدد التأريخ للفلسفة الغربية.

على أن هناك سؤالاً مهماً آخر يتعلّق بصحة اعتماد المؤرّخ على مقياسه النظري وما يتبنّاه من فلسفة ليحكم في مقام كتابة التاريخ بأهمية فيلسوف من دون آخر؟ أليس الحكم بالأهمية هو شأن الدرس الفلسفي النقدي المقارن؟

[1]-أرسطو عند العرب، كتاب المباحثات: 121.

[2]-دراسات إسلامية (20)، أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدّم لها، د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955.

[3]-الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي 2: 128، الفصل الأول: في أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات، دار إحياء التراث العربي- لبنان، الطبعة الثالثة، 1981 ؛ الحكمة المتعالية 4: 447، في كلام المعلم الثاني في أنحاء العقل النظري.

قبل كل شيء يجب أن نعلم أن (راسل) مدرسياً ينتمي إلى مدرسة الواقعية الإنجليزية الجديدة. ويقوم جوهر هذه المدرسة على رفض المثالية والإيمان بالواقعية، فهم يؤمنون باستطاعة الإنسان أن يدرك بصورة مباشرة الواقع الخارجي المستقل عن الذات (المدرِك) فضلاً عن التصورات النفسية عن ذلك الواقع. ومن ناحية نظرية المعرفة تنتمي هذه المدرسة للمذهب التجريبي، إذ لا يشك أصحابها في أن معرفة الإنسان كلها تأتي من التجربة الحسية، وهم في ذلك يخلفون سلفهم: جورج بيركلي (1685-1753)، وجون لوك (1632-1704)، وديفيد هيوم (1711-1776).

ومن جهة أخرى، فإن فلاسفة الواقعية الجديدة يتّجهونَ في اهتماماتهم صوب العلوم الطبيعية وخصوصاً الفيزياء والرياضيات، ويرونَ في المنهج العلمي منهجاً فلسفياً حقيقياً. ولا يهتمون بالمشكلات النظرية الخالصة كالمنطق ونظرية المعرفة. ويجمع فلاسفة هذه المدرسة الخصومة للنظم الفلسفية وينتقدون بعنف كلّ التراث الفلسفي السابق في الفكر الغربي[1].

لقد أخرج (راسل) كلَّ فلاسفة المسلمين من دائرة الأهمية ما سِوى الكندي بناءً على قناعاته التصديقية، وما يتبنّاه من اتجاه فلسفي، وهو بذلك يرتكب جناية بحق الدرس التاريخي الفلسفي، ذلك أن الدرس التاريخي الفلسفي يفترض أن يقوم على أساس ملاحظة واقع الفلسفة عند كلّ قوم وشعب وأُمّة، ومن ثمّ السعي للتعريف بها وبفلاسفتها، وتصنيفهم من حيث الأهمية وفقاً لخيارات تلك المدارس، وليس وفقاً للقناعات التصديقية التي يؤمن بها الباحث بوصفه فيلسوفاً لا مؤرّخاً! ومن الصعب جداً تقبّل هذا اللون من التصنيف البعدي القائم على الخيارات التفصيلية للباحث بوصفه فيلسوفاً وليس باحثاً تاريخياً.

وهذه مسألة بالغة الأهمية، وتعبّر عن خطأ منهجي، فعلى سبيل المثال لا يحق لفيلسوف ينتمي لحلقة فيينا (الوضعيّة المنطقية) التي تجافي الميتافيزيقيا ومسائلها المتداولة، أن يطلق حكماً بعدم الأهمية بشأن الفلسفة الإسلامية أو فلسفة الأسكولائيين، لأنهما تهتمان بالبحث عن الميتافيزيقيا والماهية والعلل البعيدة للأشياء، لأن هذه الحلقة أخرجت تلك المسائل من دائرة الاهتمام ومن دائرة القضايا ذات المعنى، فإذا ما ورد فيلسوف وضعي ميدان البحث التاريخي الفلسفي، ففي مثل هذه الحالة لا بد له من الركون إلى مقياس عام يحظى بالمقبولية العامة في تصنيف المدارس الفلسفية المختلفة تبعاً للأهمية والجدة والإبداع، ولا يحق له الاعتماد على قناعاته التصديقية الشخصية القاضية بعدم أهمية البحث عن الميتافيزيقيا.

[1]-الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي: 72-73، ترجمة: د. عزّة قرني، عالم المعرفة 165، سبتمبر 1992.

2 - فضلاً عن ذلك، فوفق طريقة (راسل) في ترتيب الأولويات والأهمية ينبغي إخراج سائر أو غالب فلاسفة العصر الوسيط أو الأسكولائيين عن دائرة الأهمية، لعدم توافرهم على الصفات التي تهتم بها واقعية (راسل) وقناعاته التصديقية! والحال أننا نجد (راسل) نفسه قد ذهب عكس ذلك تماماً في تناوله الفلسفة الكاثوليكية وآبائها.

3 - كان حريّاً بـ(راسل) وهو يقدّم لكتابه أن يذكر لنا الميزان الذي يعتمده في ترتيب الأهمية والأولويات، وفي الوقت الذي لا نجد فيه مثل ذلك الميزان، نجده معتذراً ومبرّراً لما سيصيب كتابه من لوم الأخصائيين في دراسة الفلسفة[1]! وأما التبرير الذي أورده (راسل) في مقدّمة كتابه: باضطلاع رجل واحد في حصر جهوده في مؤلّف واحد، أو بالموازنة بين الإطناب الذي لا يحتمل والخلو من التفاصيل الذي يصيب الكتاب بالتفاهة والسّخافة[2]، فهو أمر لا ينتمي للموضوعية بعد تضمّن الدراسة لأحكام تعسّفية، وأخطاء منهجية، كمثل الارتجال في اعتبار الكندي أهم فلاسفة المسلمين!

4 - إذا صرفنا النظر عما تقدم فإننا نجد (راسل) قد عاد ليسجّل: "ومن بين الفلاسفة المسلمين فيلسوفان جديران بالاهتمام الخاص، أحدهما فارسي والآخر أسباني، وهما ابن سينا وابن رشد، وأولهما أشهر من زميله بين المسلمين، على أن ثانيهما أشهر من الأول بين المسيحيين"[3].

لستُ أدري هل ميزان (راسل) كان حاسماً في تحديد الأهمية ليقول تارةً عن الكندي: «الفيلسوف المهم الوحيد»، ثم يعود ليقول تارةً أخرى عن ابن سينا وابن رشد: «فيلسوفان جديران بالاهتمام الخاص»! أو أن دائرة الاستثناء تبقى مفتوحة بعد أن أعطانا (راسل) حكماً قاطعاً بالأهمية!

-5 قرّر (راسل) أن المسلمين عاجزون في "النشاط العقلي الضروري للابتكار"[4]، وأكد من جهة ثانية على أن المدنية الإسلامية أيام مجدها لم "تبيّن شيئاً من القدرة على التفكير التأملي المستقل في الأمور النظرية"[5]. وقفز ثالثةً مقارناً بين كونها محفّزاً وما أنتجته وهو الفلسفة الأسكولائية التي كانت فكراً جديداً أفضل من أي فكر أنتجه النقلةُ أنفسهم[6].

وفي الواقع إن البحث الجاد ينأى بالإنسان عن إعارة مثل هذه الأحكام المبتسرة والارتجالية

[1]-تاريخ الفلسفة الغربية 1: 9.
[2]-تاريخ الفلسفة الغربية 1: 11.
[3]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 187.
[4]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 192.
[5]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 192.
[6]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 192.

أي اهتمام، لوضوح انطلاقها من عقدة ونظرة استعلاء عنصري، ومشبعة برؤية استشراقية حاقدة. غير أننا مضطرون بحكم (التابو الثقافي) و(الانبهار) الذي تعيشه قطّاعات من الناس في الشرق إزاء هذه الأسماء وما تكتبه، أن نتعاطى معها بروح علمية، ونتنزّل عن سلّم الأولويات هنا لنناقش بهدوء ما تضمنته من إفك!

بدايةً نحتاج إلى التوقّف مليّاً عند مفردة الابتكار والمعني بها والتي اتخذها (راسل) شماعة للذمّ تارة والمديح أخرى، ثم نريد التعرّف إلى توفر الفلسفة الإسلامية على عناصر الإبداع والابتكار الأصيل، وثالثاً نريد أن لا يصادر علينا (راسل) فيجعل بعض الدعاوى كمقدمات مسلّمة، لنعرف هل كان الفكر المدرسي الأسكولائي يعتبر منتجاً وفكراً جديداً وأفضل من أي فكر أنتجه النقلة أنفسهم، كما ادعاه برتراند (راسل) من دون أن يقدم وثائق ومؤشرات على ذلك؟

بدهي أن مفردة الابتكار ضبابية مطاطية لا يعرف على وجه التحديد مقصود (راسل) منها، فماذا يعني أن نصف شخصاً أو منظومة فكرية بالإبداع؟ فهل الإبداع هو خلق الأفكار من العدم؟ أو هو التوفّر على أفكار السابقين وفهمها مع نقدها وتقويم ما يستحق التقويم منها وتتميم النواقص وإعادة صياغتها في مركب نظري متجانس يتجاوز الهفوات مع إبراز الشواهد والبراهين على جدارته؟

لا نتصور أن يراد بالإبداع خلق الأفكار من العدم، فالأفكار وفي كل المقاطع التاريخية التي عاشها الإنسان، تمثّل عملية تراكم في التجارب والمعطيات، وهكذا نزولاً إلى الإنسان الأول الذي كان ملهماً من السماء أو حصل الفكر عنده بقفزة تطورية كيفية!

وهل بإمكان شخص أن يتنكّر لكل التجارب السابقة عليه ويبدأ من الصفر ثم نصفه بالمبدع والمبتكر؟ إن مثل هذا الفرض غير متصور وغير عقلاني بالمرّة.

وإذا كان الإبداع يعني الجدة في الطرح وأنماط التدليل واكتشاف الخيوط المجهولة، بما يتضمنه ذلك من هضم للأفكار السابقة والاستفادة منها، ومن عناصر الصحة والإبداع فيها، فلا مبرر حينئذ لتوصيف فكر ما بالإبداع وجعله حكراً عليه فيما نبخس الحلقة الوسيطة من وصف الابتكار والإبداع على الرغم من وجود نفس العناصر فيه؟ إذ ما أكثر العناصر في الفلسفة الإسلامية والتي ينطبق عليها ذلك التوصيف حقيقة، وكما سنتعرف إلى ذلك في عنوان مستقل.

وأما بشأن الفكر المدرسي الأسكولائي، فنحن لا نريد هنا أن نبخس ذلك الفكر حقّه، ولكننا

جرياً مع طريقة (راسل) لا نوافق على توصيفه بالفكر الجديد والأفضل من أي فكر أنتجه النقلة، لأن المتابع للفلسفة الكاثوليكية (وهناك من يتحفظ على هذه التسمية) يعرف أنها تمثّل توليفة ومزجاً بين عناصر اليونانيين وعقائد الكنيسة، إضافة إلى معطيات دخيلة فيها مأخوذة من فلاسفة المسلمين.

على أن المستغرب جداً أن يصف (راسل) فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وابن رشد بالشرّاح، وينأى عن توصيفهم بأصالة الفكر، بسبب إرجاع منظومتهم الفلسفية إلى العناصر اليونانية والإسكندرية والهندية والفارسية القديمة، ثم يأتي في ذات الوقت ويصف الفلسفة الأسكولائية بالفكر الجديد ويفضّله على فكر النقلة (المسلمين)، والحال أن نفس العناصر حاضرة بقوة في الأسكولائية، بل وتشترك مع فلسفة المسلمين في تعدد المواقف من البحث الفلسفي إلى حدّ المطابقة! فما مسوّغ أن توصف مرحلة الفلسفة الأسكولائية الأولى بأنها: «الفترة العظيمة»[1]!

وإذا جاز لـ(راسل) أن يصف الفلسفة الدينية عند المتصوّفة بكونها «مزيجاً من العقائد الفارسية القديمة»[2]، فهل يمكنه التغاضي عن التوجهات الغنوصية في الفلسفة المسيحية والتي ظهرت في القرون الأولى للمسيحية، وحاولت أن تمزج اللاهوت المسيحي بديانات الشرق القديم والأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية؟

إن مطالعة ما كتبه إتين جلسون (1884-1978) في روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، توقف القارئ المحترم على حقيقة ما قلناه، على الرغم من أن جلسون قد حاول جاهداً إثبات وجود فلسفة مسيحية. وبصرف النظر عن مدى اتفاقنا مع مساعيه، إلا أن ما نريد التأكيد عليه هنا يتمثّل في خطل الطريقة التي اتبعها (راسل)، وبيان ضحالة أحكامه وارتجالها وافتقادها للقراءة المتأنية، وافتقارها للشواهد المقنعة. ومما يؤسف له أن مثل هذه الطريقة قد انتقلت إلى بعض الأوساط في الشرق!

بل إن جلسون قد نقل لنا في مفتتح كتابه تصوراً شائعاً في عالم الغرب يُقرّر: «بالغاً ما بلغت عظمة ما أنجزته العصور الوسطى في ميدان الأدب والفن، فإنها لم تفعل شيئاً قط في ميدان الفلسفة لتستحق أن يطلق عليه اسمها، أعني أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه بفلسفة العصر الوسيط، ومن ثم فإن محاولة تحديد روح هذه الفلسفة لا بد أن يعني أولاً أن يبدأ المرء بتقديم البراهين على

[1]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 8.
[2]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 191.

وجود مثل هذه الفلسفة أو التسليم بأنها لم توجد قط. ولقد وجدت نفسي- وأنا أحاول تحديد ماهيتها منقاداً إلى تحديد سمتها الأساسية بأنها فلسفة مسيحية- وجهاً لوجه أمام مشكلة لها نفس الصعوبة السابقة، على الرغم من أنها من مستوى مختلف تماماً، وهي: إننا إذا أنكرنا وجود فلسفة للعصر الوسيط فسوف تكون فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة مستحيلة، ولا بد عندئذ أن تنتهي هذه المحاضرات كلها إلى هذه النتيجة: إن الناس يسلّمون بما أنتجته العصور الوسطى من أدب مسيحي وفن مسيحي، لكن الفلسفة المسيحية موضوع نزاع وجدال..»[1].

وإذا كان التصور (الشائع) الذي ينقله جلسون يقرّر عدم وجود فلسفة في العصور الوسطى الأسكولائية، فأي قيمة يتمتع بها تفرّد (راسل) في إضفاء قيم المديح والتبجيل لها، وتوصيفها بالأفضلية والفكر الجديد الذي يفوق فكر النَقَلة؟! ألا تقضي بديهة العقل بإثبات العرش قبل النقش!.

نهاية الفلسفة الإسلامية

بعد أن تحدث (راسل) عن ابن سينا وابن رشد باقتضاب شديد لا يناسب ما قرره سالفاً من جدارتهما بالاهتمام الخاص! سجّل قائلاً بشأن نهاية الفلسفة عند المسلمين: «ولم يمض على ذلك وقت قصير [على إحراق كتب ابن رشد] حتى أخذت أرض المسلمين في أسبانيا تتقلّص بنسبة كبيرة أمام غزوات المسيحيين، فانتهت الفلسفة الإسلامية في أسبانيا بابن رشد، وطغت على بقية العالم الإسلامي موجة من التعصّب الجامد لأصول الدين، فانتهى بذلك التأمل الفكري»[2].

ثمّ سجّل بعد ذلك: «ليست الفلسفة العربية بذات خطر من حيث أصالة الفكر، فرجال كابن سينا وابن رشد لا يزيدون في جوهرهم على شرّاح، وإذا أطلقنا القول على وجه التعميم قلنا إن آراء الفلاسفة المصطبغين بقدر أوفر من الروح العلمية، مستمدة من أرسطو ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة، في المنطق والميتافيزيقيا.. فقد كانت المدنية الإسلامية أيام مجدها تدعو إلى الإعجاب في الفنون وفي كثير من الأساليب الفنية، لكنها لم تبيّن شيئاً من القدرة على التفكير التأملي المستقل في الأمور النظرية، فأهميتها التي لا ينبغي أن يقلل من شأنها، هي أهمية الناقل، ذلك أن العصور المظلمة توسطت الطريق بين المدنية الأوربية القديمة والحديثة، فجاء المسلمون والبيزنطيون

[1]-روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون: 18، ترجمة وتعليق: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 2011.
[2]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 189.

وعملوا- على الرغم من عجزهم في النشاط العقلي الضروري للابتكار- على صيانة جهاز المدنية، وهو التعليم والكتب والفراغ الذي يُقضى في تحصيل العلوم؛ وحفّز المسلمون والبيزنطيون كلاهما بلاد الغرب على النهوض بعد أن زالت عنها غمرة البرابرة، وكان حفز المسلمين إياها متركزاً أغلبه في القرن الثالث عشر، وحفز البيزنطيين لها مركزاً معظمه في القرن الخامس عشر؛ على أن الحافز في كلتا الحالتين أنتج فكراً جديداً أفضل من أي فكر أنتجه النقلة أنفسهم، فأنتج حافز المسلمين الفلسفة الأسكولائية، وأنتج حافز البيزنطيين النهضة التي كان لها أيضاً أسباب أخرى غير ذلك»[1].

لم يأت (راسل) في هذين النصّين على ذكر شيء جديد، وإنما تابع في ذلك رؤية المستشرقين الأوربيين ومؤرّخيهم في الانتقاص من شأن الفلسفة الإسلامية، انطلاقاً من عقدة العنصر والدم! ففي رأي صنف من المستشرقين أن العنصر السامي يمثّل تركيباً دنيئاً في الطبيعة البشرية، ومن ثم فهو غير مؤهل للإبداع والابتكار سيما في المجال الفلسفي الذي يحتاج إلى التوفّر على مستوى عقلي متطوّر! ولهذا نجد (راسل) في نصه المتقدم يؤكد: «على الرغم من عجزهم في النشاط العقلي الضّروري للابتكار»!

إن (راسل) في هذه الرؤية- وهو يسجّل لنا هذا النص- يمثّل حلقةً في سلسلة، فمن قبله سجّل هيغل (1770 -1831): «إن الشرق لم يشهد الفلسفة لأنه لم يعرف المفهوم»[2]. ونجد المستشرق الهولندي دي بور (1866 -1942) الأستاذ بجامعة أمستردام، قد سجّل ذات المعنى فيما يخص الفلسفة الإسلامية، بل وتحفّظ حتى على إطلاق تسمية الفلسفة الإسلامية[3]! وهكذا فعل المستشرق الفرنسي أرنست رينان (1823 -1892) في كتاب (ابن رُشد والرشدية)[4]، ومن بعده الفرنسي ليون جوتييه (1862 -1949). فكل هؤلاء المستشرقين ومعهم (راسل) ينطلقون من عقدة عنصرية في تحليلاتهم وتقويمهم للفلسفة الإسلامية، فضلاً عن اتباعهم للطريقة الإرجاعية، فينسبون كلّ ما لدى المسلمين من أفكار وفلسفة للعهدين اليوناني والهندي.

وحتى تتضح لنا قيمة أحكام برتراند (راسل) في هذين النصّين بشأن الفلسفة الإسلامية، وكيف أنها تعكس صورة ارتجالية مشوّهة مجانبة للصواب، نحتاج إلى التوقف عند أمور:

[1]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 191- 192.
[2]-النصّ والحقيقة (1)، نقد النصّ، علي حرب: 256- 257، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الرابعة، 2005.
[3]-تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور: 54، نقله إلى العربية وعلّق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت.
[4]-انظر: ابن رشد والرشدية، أرنست رينان، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، 1957.

أولاً: هل كان ابن سينا شارحاً؟

سجّل لنا (راسل) في نصه المتقدم أن ابن سينا لا يزيد على كونه شارحاً ومتابعاً لأرسطو وفلسفته. وحتى نتعرّف نسبة صوابيّة هذه الدعوى، التي لا نشك في افتقادها المسوّغات الكافية، نقول:

لا ينكر أحد مكانة أرسطو طاليس في الفلسفة، فهو المعلم الأول الذي تتجه إليه الأنظار والذي سيطر على المعرفة لقرون. كما لا ننكر أن ابن سينا ظل وفيّاً لاتجاه أرسطو في المعرفة وفلسفة الوجود، وكان معجباً به واهتم بتراثه وشرحه، ولكن هذا الحب لم يحل دون الاختلاف معه ونقده والوقوف على مواضع قصور فلسفته وعامة رؤية المشائين، بل وتجاوزه والثورة عليه! فقد أعلم ابن سينا ثورته ضد أرسطو والمشائين في كتاب منطق المشرقيين وفي التعليقات على كتاب النفس وفي شرح حرف اللام ورسالة الكيا، وكذلك في الفصل الأول من مدخل الشفاء.

وفي خصوص منطق المشرقيين، فقد تحدث ابن سينا عن نفسه وكيف كان يقدم طوال الوقت فلسفتين: واحدة لجمهور (البُلّهِ) من الأرسطيين، وأخرى مشرقية للخاصة من تلاميذه، وقد عبّر ابن سينا عن موقفه من أرسطو وحدد منهجه الفكري في نصّ صريح لا لبس فيه ويمثّل في ذات الوقت وثيقة تاريخية مهمة في هذا المجال، إذ قال: «ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة لغة الجمهور، فانحزنا إليهم.. وأكملنا ما أرادوه وقصروا عنه.. فإن جهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطّيناه بأغطية التغافل، فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكّون فيه ويشكّون في النهار الواضح. وبعضه قد كان من الدقّة بحيث تعمش عنه عيون هؤلاء الذين في العصر.. أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيراً وفكّر مليّاً، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً.. وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا- أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا- وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشّفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه»[1].

ويبدو أن (راسل) قد اعتمد على كتاب الشفاء فأدلى بدلوه! وإن كنتُ أشكّ في اطّلاعه عليه!

فضلاً عن ذلك، فقد تصدى ابن سينا للمحاكمة بين المشائين وسائر الفلاسفة في كتاب

[1]-منطق المشرقيين، ابن سينا: 2- 4، دراسة وتقديم: المستشرق البارون كرّادي فو، بيت الورّاق للنشر، الطبعة الأولى، 2010.

الإنصاف، وقد ظهرت نتيجة تلك المحاكمة في كتاب (الإشارات والتنبيهات) الذي يمثّل التحول الفكري والتطور الفلسفي عند ابن سينا، والذي نحسب أن (راسل) لم يطّلع عليه!

فمن الغريب كلّ الغرابة أن يسجل لنا (راسل) أن ابن سينا لا يزيد على كونه شارحاً لأرسطو، فكأنه أطلق هذا الحكم من دون إطلاع على تراث الرجل وسائر نظرياته وما قاله من أفكار. ولو أن (راسل) كان قد حرّر نفسه من الأغراض الخاصة والرؤية المسبقة، والنزعة الإرجاعية وعقدة العرق والعنصر، وقارن بين ابن سينا والفلسفة الأسكولائية التي اعتبرها منجزاً وفكراً جديداً في دنيا الغرب، لما سجّل ذلك الحكم الجائر بحق ابن سينا، بل لوجد أن حكمه يصدق في حق الفلاسفة المدرسيين الأسكولائيين ولا يصدق بحق ابن سينا.

لا نريد لهذه المقالة أن تفيض في هذه النقطة لاحتياجها إلى دراسة تفصيلية مستوعبة ومقارنة بين أرسطو وابن سينا، تظهر مواطن اللقاء ومواطن الاختلاف، وتركّز على تظهير إبداعات ابن سينا ونقده ومخالفته أرسطو والمشائين.

ثانياً: ابن سينا والفلسفة الأسكولائية

من موارد الجهل بالتاريخ وصورة الفلسفة الإسلامية خصوصاً السينوية في امتدادها غرباً، والتي وقع فيها (راسل)، ما نصّ عليه من: أن ابن سينا لم يكن مهماً عند المسيحيين كأهمية ابن رشد وشهرته، وأن ابن سينا ظل في أوربا مرشداً في الطب من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر[1].

وحتى ندرك اشتباهات (راسل) نُقرّر:

شكَّل ابنُ سينا وآثاره الفلسفية وما أودعه فيها من أفكار مُلهِماً وأثراً بالغاً في الفلسفة الأسكولائية الوسيطة، والمتتبع للآثار الفلسفية المسيحية الأسكولائية يجد حضور ابن سينا في أبحاث المعرفة والوجود والنفس. وحتى نتعرف مراحل دخول ابن سينا وأفكاره إلى الفلسفة الأسكولائية أثبت نصّاً للآنسة (والفيري) جاء فيه:

"قد بدأ هؤلاء المترجمون في ترجمة الشفاء والقانون منذ النصف الثاني من القرن الثاني عشر. أما القانون.. فأما الشفاء فلم يترجم كله، وما ترجم منه إنما تدريجياً، فلم يترجم من المنطق إلا

---

[1]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 187- 188.

المدخل وأُهمل القسم الرياضي جميعه. وترجم معظم الطبيعيات، كما ترجمت الإلهيات كاملة. وأما الإشارات فلم يوجد منها إلا بعض فقرات وردت في كتاب (الدفاع عن الإيمان) لريمو تدوس حاريتنوس. وترجم أخيراً في القرن السادس عشر إلى اللاتينية أيضاً بعض رسائل ابن سينا ومن بينها رسالة الأضحوية"[1].

ونذكّر هنا ببعض العنوانات التي تناولت هذا الموضوع من جوانب متعددة؛ فقد كتب مالكولم بارها (أثر ابن سينا في عصر النهضة)، وكتب جواشون (فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربا خلال القرون الوسطى)، وكتبت والفيري (ترجمة ابن سينا إلى اللاتينية وانتشارها في القرون الوسطى)، وكتب البارون كارادي فو (ابن سينا)، وكتبت زينب الخضيري (أثر ابن سينا في العصور الوسطى)، وكتابها الآخر (ابن سينا وتلاميذه اللاتين)، وكتب أحمد حسن الرحيم (ابن سينا حياته وتأثيره في الغرب)، وغيرها من الدراسات التي عنيت بهذا الجانب من الفلسفة الأسكولائية. وقد استندت كل هذه الدراسات إلى نصوص فلاسفة أوربا الأسكولائيين ومؤرخيهم ووثائقهم، وعاينت تأثير ابن سينا فيها. وبعد ذلك كله يأتي برتراند (راسل) لينفي بضرس قاطع أهمية ابن سينا في الفلسفة الوسطى الأوربية ويرى فيها طبيباً عند الأوربيين أكثر مما هو فيلسوف!

إن المعطيات التاريخية المتوافرة بين أيدينا، ونتائج الدراسات المتعددة، توقفنا على جهالة فجّة تتعلّق بحضور ابن سينا في الفلسفة الوسيطة بأوربا، إلى جانب ابن رشد والكندي والفارابي (874-950). وكلّ تلك النصوص والمعطيات توقفنا على طبيعة الأحكام الارتجالية التي أطلقها السيد (راسل) فيما يخص هذا الشأن. ولنستمع هنا لما قرره ريتشارد سوذرن، إذا كتب قائلاً بهذا الشأن: «.. لن نبالغ إن قلنا إن عقود السنين ما بعد العام 1230م أدخلت تعديلاً أساسياً على اللاهوت والفكر الأوربيين الكلاسيكيين الذين اعتادوا على التفكير في نطاق مصطلحات ألفرد مارشال وكينز فجأة إلى لغة كارل ماركس ومصطلحاته، أو تحول السياسيين الأوربيين الليبراليين إلى لغة لينين وعالمه المصطلحي. وسأمضي قدماً في بيان ماهية التغيير المقصود من خلال مثل من اللاهوت الأوربي القديم.. وأمكن أخيراً تحديد المصدر الأساسي المحتمل للمسألة وهو يقع في نطاق دائرة ابن سينا التي بدأت تتسع وتكتسب أنصاراً في الغرب في العقود الثلاثة السابقة على العام 1241م.. بيد أن هذه الرؤية للمسألة وجدت قبولاً لدى بعض

[1]-ترجمة ابن سينا إلى اللاتينية وانتشارها في القرون الوسطى، والفيري: 343، القاهرة، 1952.

المفكرين الأوربيين في القرن الثالث عشر تحت تأثير ابن سينا المستجد»[1].

إن جهالة (راسل) برجال الثقافة والفلسفة الإسلامية، وعدم توفّره على إطلاع كاف لإطلاق الأحكام في هذا الشأن، أمر اعترف به (راسل) نفسه من دون أن يلتفت لذلك، فبعد أن تحدث عن الحضارة الفارسية وكونها موضع إعجاب من الوجهتين العقلية والفنية، نص على أنه لم يعرف منها سوى عمر الخيام! «ظلّت الحضارة الفارسية موضع إعجاب من الوجهتين العقلية والفنية، حتى جاءت غزوة المغول في القرن الثالث عشر فقضت عليها قضاءً لم تقم لها بعده قائمة، والرجل الوحيد الذي أعرفه هو عمر الخيام، كان شاعراً ورياضياً معاً، وقد أصلح التقويم سنة 1079. والعجيب أن أقرب أصدقائه إلى نفسه هو الرجل الذي أنشأ مذهب الحشاشين الذي اشتهر على ألسنة الرواة باسم شيخ الجبل..»[2].

يشعرك (راسل) وكأنه يتحدث في (مقهى شعبي)، وليس بصدد كتابة تاريخ فلسفة أمّة من الأمم والحديث عن ثقافتها، فتراه يتطرق لأمور لا ترتبط من قريب أو بعيد بموضوع البحث!

وفي واقع الحال إن النص الذي كتبه (راسل) في هذا الفصل، نص مرتبك مشوّش تعوزه الدقة والاطلاع والمصادر، فأفضى ذلك إلى جنايات متعددة، توزّعت بين اختزال ثقافة وفلسفة المسلمين في ثلاث عشرة صفحة! وبين خلو تلك الصفحات من الإرجاع لمصدر من مصادر المسلمين في تقرير تلك الأحكام وما نسبه في كلماته، وعلى خلاف ما فعله في سائر فصول كتابه!

لقد رصدت الدراسات الرصينة الحضور المبكّر لابن سينا في الفكر الغربي بشكل كبير، وكون ذلك الحضور في الفكر المسيحي كان بوصفه مفكراً لا شارحاً، واستمر حضوره ليشكّل لحمة مع ذلك الفكر. واعتمدت تلك الدراسات على المصادر اللاتينية والغربية بالأساس[3].

ومن شواهد الحضور السينوي والإقبال على ابن سينا ومؤلفاته في الغرب المسيحي (الأسكولائي)، أن عدد المخطوطات اللاتينية لمؤلفاته بلغ مئة وأربعة وعشرين، منها خمسة وأربعون لكتاب النفس. ويعد هذا العدد ضخماً للغاية إذا ما وضعنا في الاعتبار احتمالية أن عدداً آخر من المخطوطات إما ضاع أو تلف[4].

[1]-صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى، ريتشارد سوذرن: 97-98، ترجمة: د. رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية 2006.
[2]-تاريخ الفلسفة الغربية 2: 186.
[3]-ابن سينا وتلامذته اللاتين، زينب محمود الخضيري، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الأولى، 1986.
[4]-ابن سينا وتلاميذه اللاتين: 29-31.

هل كان المسلمون مجرّد شارحين؟

سار (برتراند راسل) على وفق الرؤية الاستشراقية في اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرّد واسطة بين المدنية الأوربية القديمة والحديثة، وإذا ما جاز لنا التعبير فإن الاهتمام الذي وصف به (راسل) الفلسفة الإسلامية كونها واسطة وناقلة، واهتمام سائر المستشرقين بهذه الفلسفة، ينطلق من محاولة التعرف إلى بدايات الفلسفة الأوربية، والتوقف عند أدوارها المتعدّدة، والجغرافيا المختلفة التي حلّت فيها.

وفي الواقع إن هذه العُقدة حاضرة بشكل واضح في أحكام (برتراند راسل)، ولم يستطع- بكل ما يدعيه من تحرّر فكري وموضوعيّة- أن يفلُت من آسارها، وأن ينصف الفلسفة الإسلامية ورجالاتها وإن بحظ يسير. وإذا لم نستغرب من باحث غربي أن تستحكم عليه هذه الرؤية، ويتابع سلفه من المستشرقين، فالمستغرب جداً أن يكرّر بعض الكتاب في ديارنا تلك الرؤية، ويتلقّفوا تلك الأحكام الارتجالية الجاهزة كحقائق تاريخية مسلّمة، وينسجوا على منوالها. وهل يمكن بعد ذلك لباحث أن يدعي معرفته بإسهامات فلاسفة المسلمين، وهو يخضع للرؤية التي تنظر للفلسفة الإسلامية كانتقالة جغرافية مؤقتة للفلسفة الأوربية!

الآن نريد أن نتعرّف بشكل سريع هل كان فلاسفة المسلمين مجرّد شارحين؟ أو أنهم أبدعوا نسقاً خاصاً في الفلسفة بعد إحاطتهم بما ورثوه عن اليونانيين؟ وما مقدار ما أضافوه لتلك الفلسفة الموروثة؟

ذكر الباحث الثّبت الفيلسوف العلامة الطباطبائي (1904- 1981) أن المسائل التي ورثها الفلاسفة المسلمون من مدرسة أثنيا والإسكندرية قد بلغت حوالي (200) مئتي مسألة في حدها الأعلى، بينما يتشكل الرصيد الفعلي للفلسفة الإسلامية، لا سيما في دورة مدرسة صدر الدين الشيرازي (1572- 1640)، من حوالي (700) سبعمائة مسألة[1].

إن هذا التفاوت بين مسائل الفلسفة الموروثة ومسائل الفلسفة الإسلامية في مدرسة صدر الدين الشيرازي (500 مسألة)، له دلالات مهمة جداً، فهو يؤشر بشكل واضح على مديات الإبداع الفلسفي عند فلاسفة المسلمين. بل إن المراجعة المتأنية والدقيقة لما كتبه فلاسفة المسلمين في موسوعاتهم الفلسفية، توقفنا على أن مئتي مسألة ورثوها من اليونان قد خضعت بدورها للتطوير

[1]-إطلالة على حياة صدر الدين الشيرازي ومنهجه الفلسفي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، منشور ضمن مجموعة: دراسات في الحكمة والمنهج: 261- 262، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1426هـ.

وإعادة الإنتاج في ضوء نسق جديد. وقد جعل الأستاذ الشهيد مطهري (-1919 1979) مسائل الفلسفة الإسلامية في أربعة أنحاء:

1. المسائل التي بقيت على صورتها الأولى تقريباً، ولم يحدث فيها أي تصرّف وتغيير وتكميل.
2. المسائل التي أكملها الفلاسفة الإسلاميون، ولكن إكمالهم كان بتثبيت أسسها وترسيخ استدلالاتها، بتغيير شكل البرهان، أو إضافة براهين أخرى.
3. المسائل التي ظلّت على عنوانها السابق، ولكن محتواها تغيّر كلياً، وأضحت شيئاً آخر.
4. المسائل التي طرحت ابتداءً في العصر الإسلامي، وهي جديدة، في عنوانها ومحتواها.

وفي الواقع إن متابعة هذا البحث بشكل تفصيلي يتطلّب دراسة خاصة تلاحق تطور البحث المنطقي والفلسفي في الإسلام، يلاحظ فيها المنطق والفلسفة، يتحدد في ضوئها ما هو ميراث يوناني، وما جاء إضافة عليه من تقويم وتصحيح وتكميل، ثم يتم التركيز على المسائل التي طرحت ابتداءً في الدورة الإسلامية مضموناً وعنواناً، والتي تشكل شواهد إبداع فلاسفة المسلمين. ومن دون شك، فإن دراسة من هذا القبيل كفيلة بالكشف عن حقائق كثيرة جداً، ومما يؤسف له عدم توفر دراسة تعنى بهذا الجانب حتى كتابة هذه الأسطر.

وهنا لا بد من الاعتراف بوجود تقصير كبير عند المهتمين والمشتغلين بالبحث العقلي (منطق / فلسفة) في أوساطنا العلمية، يرتبط بالعناية ببحث تاريخ العلوم والمسائل، والتتبع التاريخي لكل مسألة ومبدئها وتطوراتها، سِوى خطوات أولية مهمة اضطلع بها الأستاذ العلامة مطهّري[1]، لكنها تحتاج إلى متابعة وجهود جماعية مؤسّساتية.

ويمكن هنا على سبيل الإشارة التذكير بمسائل تعتبر من إبداعات فلاسفة المسلمين في الفلسفة والمنطق، كما أوردها الأستاذ مطهّري:

في الفلسفة: أصالة الواقع والوجود، وحدة الوجود، الوجود الذهني، امتناع إعادة المعدوم، الوجود الفقري ومناط احتياج الشيء إلى العلة، مسألة الجعل، اعتبارات الماهية، المعقولات الثانية الفلسفية، بعض أقسام التقدم، أقسام الحدوث، بعض أقسام الوحدة والكثرة، أنواع الضرورة والامتناع والإمكان، الحركة الجوهرية، تجرّد النفوس الحيوانية، التجرد البرزخي للنفس الإنسانية

[1]-محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مرتضى المطهري، نقله إلى العربية: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، 2003، وفي الأصل الفارسي صدرت بعنوان: مقالات فلسفى.

مضافاً إلى التجرّد العقلي، النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، الفاعلية بالتسخير، وحدة النفس والبدن، تحقيق نحو تركب المادة والصورة، الوحدة في كثرة قوى النفس، المعاد الجسماني البرزخي، كون الزمان بعداً رابعاً، قاعدة بسيط الحقيقة، العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي لواجب الوجود، اتحاد العاقل والمعقول، تحقيق نحو العلاقة بين الحادث والقديم، برهان الصديقين، تجرد قوة الخيال، تحقيق حقيقة الإبصار وسائر الإدراكات الحسية. وغيرها.

في المنطق فمنها: تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، اعتبارات القضايا، تقسيم القضية إلى خارجية وذهنية وحقيقية، تكثير الموجهات، تقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي، بيان نحو آخر من عكس النقيض، تفكيك القضية معدولة الطرف عن القضية السالبة الطرف[1].

إن هذه العيّنة من المسائل التي أبدعها فلاسفة المسلمين، شكلاً ومضموناً، مؤشّر على تهافت المقولة التي كرّرها (راسل) تبعاً لنهج جملة من المستشرقين، والتي تقرّر نفي الأصالة والإبداع والابتكار عن الفلسفة الإسلامية، وتصرّ على وَسم هذه الفلسفة بالشارحة تارة، والاسترجاعية للفلسفة اليونانية، تارة أخرى، وتجهل أو تتجاهل النشاط العقلي الإسلامي المبدع.

[1]-محاضرات في الفلسفة الإسلامية: 58- 78، الفلسفة الإسلامية قبل صدر المتألهين.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أومصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

علم الإعلام

ميروسلاف تودغمان، نيفس ميكلك

مواقع التواصل الاجتماعي

عرض لمعاني المفاتيح الاصطلاحية

علم الإعلام

كيف نميز المعلومات الخاطئة من المعلومات المضللة؟

ميروسلاف تودغمان، نيفس ميكلك، Miroslav Tudjman and Nives Mikelic [*]

يسعى المشاركون في عمليات التواصل التفاعلية (خاصة في وسائل الإعلام التفاعلية (WWW) إلى تغيير مقاصدهم، وأهدافهم، وقراراتهم وأفعالهم – وكذلك مقاصد المشاركين الآخرين في عملية التواصل وأهدافهم وقراراتهم وأفعالهم. لذلك تتأثر سلامة المعلومات: حيث تظهر التغيرات على شكل أخطاء تقنية دلالية واجتماعية وتؤدي لإيجاد المعلومات information، والمعلومات الخاطئة misinformation، والمعلومات المضللة disinformation، التي تصبح مسائل مقبولة ومفيدة في علم المعلومات.

هذه المقالة المشتركة للأستاذين الباحثين في علم المعلوماتية من جامعة زغرب ـ كرواتيا ميروسلاف تودغمان ونيفس ميكليك تضيء على الكيفية التي يستطيع فيها المستخدم تمييز المعلومات الصائبة من المعلومات المضللة في عالم الميديا.

المحرر

كان لكتابات المنظّر البارز رافائيل كابورو Rafael Capurro العلمية أهمية كبرى في فهم إبستيمولوجيا علم المعلومات (Capurro, 1978, 1985, 1992, 2000). فقد ختم تحليله أسّس علم المعلومات Foundations of Information Science بالكلمات الآتية: "يدرس علم المعلومات، الذي يفهم كحقل بلاغي ـ هرمنيوطيقي الأبعاد البراغماتية السياقية التي تتشارك فيها المعرفة إيجاباً،

---

*ـ باحثان في علم المعلوماتية من جامعة زغرب كرواتيا ـ **University of Zagreb, Zagreb, Croatia**

ـ العنوان الأصلي للمقال:

Information Science: Science about Information, Misinformation and Disinformation

ـ ترجمة: طارق عسيلي ـ مراجعة: إبراهيم الموسوي.

بوصفها معلومات، وسلباً،بوصفها معلومات خاطئة خصوصاً من خلال أشكال الاتصال التقنية (Cappuro, 2000). هذه إحدى الاستنتاجات من تحليلاته المرتكزة على المواقف التي تقول إن المعلومات في جوهرها مرتبطة ببنية الفهم الإنساني. أما علم الهرمنيوطيقا، فهو على عكس ذلك، يبيّن النظرة الشمولية للعلاقات بين الإنسان والعالم. إنها مقاربة اجتماعية كما هي براغماتية، فالناس ليسوا جواهر فردة معزولة. وعليه لا يوجد دائرة خاصة أو ذاتية، معزولة عن الدائرة الموضوعية. "إن المعلومات، بالمعنى الوجودي ـ الهرمنيوطيقي وسيلة للمشاركة الموضوعية والموقعية في عالم مشترك». (Cappuro 2000,). يرى كبورو Cappuro، أن المعلومات ليست نتاجاً نهائياً للعرض، وأنها ليست شيئاً يبث من ذهن إلى آخر. والمعلومات ليست شيئاً مفصولاً عن الذاتية المنطوية، بل هي البعد المؤسس "لوجودنا في العالم مع الآخرين." (Cappuro, 2000).

لا نريد الخوض في نقاش حول طبيعة المعلومات. فأطروحة كبورو أن علم المعلومات هو العلم عن المعلومات والمعلومات الخاطئة هي الدافع فحسب. نريد أن نناقش الأطروحة القائلة إن علم المعلومات يدرس المعلومات والمعلومات الخاطئة. فهل المعلومات الخاطئة أو/ و المعلومات المضللة موجودة فعلاً كموضوع لتوثيق المعلومات؟ وهل المعلومات الخاطئة والمعلومات المضللة هي ما ندرسه في الأنظمة المعلوماتية، وقواعد البيانات؟ وكيف يمكننا أن نميّز نظرياً المعلومات عن المعلومات الخاطئة، أو المعلومات عن المعلومات المضللة؟ وإذا كانت الملاءمة هي مقياس الصلاحية في عملية الاتصال، فكيف يمكننا أن نقيس (لا) جودة المعلومات، والمعلومات الخاطئة والمعلومات المضللة في نفس العملية؟

تحديد المصطلحات

رأى كوبيرو في مقالته أن لكلمة معلومات information في بريطانيا عدداً من المعاني، في المقابل لا يوجد تقريباً إشارات لصيغها السلبية، أي إلى معنى misinformation المعلومات الخاطئة. في حين أشار شرادر Schrader إلى الصيغة السلبية misinformation المعلومات الخاطئة، ومشتقاتها: «الأكاذيب، الترويج، التحريف، الإشاعة، التضليل، الهذيان، الخداع، الخطأ، التمويه، التشويه، التزيين، التعريض، الكيد» (Cappuro, 2000).

قد لا تكون الصيغة السلبية لمفردة معلومات موجودة في اللغة الكرواتية. توجد بعض الكلمات الأجنبية والتعابير الجديدة، لكن لا يوجد تعبير معتمد يقابل كلمة misinformation. فكلمة misinformation تترجم إلى معلومات خاطئة (pogrešna obavijest.Bujas, 1999).

ويُستعمل التعبير الإنكليزي misinformation مكان المعلومات الخاطئة، و / أو المعلومات المضللة. إذ إن المعلومات الخاطئة Misinformation لا تصدر بالضرورة بقصد خداع المستعمل أو تضليله، على الرغم مما جاء في بعض القواميس المتخصصة (مثلاً في مصطلحات ال FBI) من أن المعلومات الخاطئة misinformation هي المعلومات information (التي تعدّها بعض أجهزة المخابرات بهدف تضليل ثقة الأفراد والمنظمات أو الحكومات وخداعها وإفسادها» (1990 ,B.W. Watson).

من جهة أخرى، فإن التضليل Disinformation هو " المعلومات الخاطئة عن قصد التي يهدف مزود المعلومات من خلالها إلى إيذاء المتلقي؛ والحض على فعل الشر، والخداع.» (.Klaic, 1978).

يعود أصل كلمة Disinformation الإنكليزية إلى أصل روسي (dezinformatsiya) وهي تستعمل بمعنى المعلومات المزيفة عمداً التي تصدر من حكومة إلى أخرى أو للعامة. وتعرّف أجهزة المخابرات التضليل disinformation بطريقة مشابهة: «يستعمل المصطلح في العمليات السرية والمخابراتية المغطاة لتوصيف الأدلة الزائفة أو المحرفة التي تستعمل لتشويه سمعة الخصم». (B.W.Watson, 1990).

نقترح استعمال المصطلحات الآتية باللغة الكرواتية pogrešna obavijest لـ misinformation (معلومات خاطئة) و protuobavijest (معلومات مضادة) لـ disinformation.

المعلومات الخاطئة Misinformation هي معلومات مزعومة وليست بالضرورة موجهة من المستعمل عن قصد للتضليل. ومرادفاتها pseudoinformation و quasiinformation يمكن أن تستعمل أيضاً لنفس الغاية. ففي الكلمات المركّبة، إن السابقة pseudo (التي تعني "كاذب" باليونانية) تعني المزيف، الشبيه، المدّعى، الزور، المشكوك فيه، الشيء المصطنع. أما السابقة quasi قبل الكلمة فإنها تعني "كما لو" "مدّعى"، «مفترض» (.Klaic, 1978).

لهذا فإن عبارة misinformation (المعلومات الخاطئة) يمكن أن تستعمل بمعنى المعلومات غير الصحيحة، وغير الدقيقة، والمحرّفة، والزعومة.

أما عبارة Disinformation فإنها تعني المعلومات الخاطئة البديلة التي تهدف إلى تضليل المستعمل. حيث يتمّ توجيه المعطيات المزية وغير الدقيقة للخصم قصدياً بدل المعلومات

الصحيحة. ويرى دحوردجفيك Djordjevic أن disinformation هي المعلومات الكاذبة أو المعطيات غير الدقيقة. ويمكن أن تكون أخباراً ملفقة، وأخباراً محرّفة جزئياً أو غير دقيقة، ويستعمل هذا المصطلح إذا كانت الرسالة مرتكزة على معطيات متناقضة عن الظروف الحقيقية، وإذا كانت مقبولة من الذي توجه إليهم (Djordjevic 1960). أما مرادفات disinformation فهي المعلومات المقابلة، والمعلومات المعاكسة، والمعلومات المضادة. فالدعاية ليست disinformation كما لا يمكن تصنيفها في خانة الـ misinformation، على الرغم من أن بعض المؤلفين يدرجونها في الصيغ السلبية للمعلومات (Cappuro, 2000)، أما العلاقات والفروقات بين الـ misinformation، والدعاية والـ disinformation فيجب البحث عنها على المستوى النظري لا على المستوى الدلالي.

نبدأ من فرضية أن الـ misinformation، والدعاية والـ disinformation هي نتائج للمعالجة العرضية أو القصدية للتعامل مع المعلومات في العملية التواصلية. ففي عملية التواصل، يتمّ تبادل المعلومات بين المرسِل والمرسَل إليه. والـ Misinformation تسبق إفساد سلامة المعلومات في أثناء التواصل. والـ Disinformation تكون مسبوقة بالتلاعب بالمصادر، أي تكون نتيجة التلاعب بصحة نسبة المعطيات إلى مؤلفها الحقيقي. أما الدعاية فهي على عكس ذلك تهدف إلى التلاعب بمواقف المستعمل أي تهدف إلى التأثير في اهتمامات المستعمل.

معيار التمييز بين Information و Misinformation و Disinformation

لم تكن مصطلحات Information و misinformation و disinformation موضوعاً للبحث النظري في علم المعلومات إلا حديثاً. فاليوم، لا يقدم الإنترنت والمواقع الالكترونية معلومات موثوقة وحديثة فحسب، بل تقدم أيضاً معلومات مضللة ومخادعة. ولذلك، يلزم استعادة معيار التمييز بين الـ information و misinformation و disinformation وخصوصاً على الإنترنت.

يقدم د. تاركزا D. Tarcza وأ. بوكر A. Buker المعيار التالي لتمييز المواقع الإلكترونية التي تزود بالـ Information و Misinformation و Disinformation:

المواقع المعلوماتية تعرض المعلومات الواقعية. فهي تكشف عن المؤلف، وتشير إلى مصدر المعلومة وصاحبها، ومعلوماتها ذات مصداقية: هذه المعلومات دقيقة، وخالية من الأخطاء أو الذاتيات، وهي حديثة تماماً.

Misinformations تجلب الحيرة والفوضى لأنها محرفة، معاكسة للمعلومات السابقة أو معدّلة في العملية التواصلية، و Misinformation تحمل أخطاء ومعلومات ذاتية منتهية الصلاحية. وهي لا تكون دائماً محاولة مقصودة للإقناع بالخطأ، لأنها تعبّر عن وجهات نظر يمكن أن تكون غارقة في الذاتية.

Disinformations تريد التضليل قصداً، وتخدع، وتغش. فالمؤلف الفعلي غير واضح. ولا يوجد جهة اتصال، ولا يوجد مرجعية فعلية لمصدر المعلومات، لا تاريخ لكتابتها ولا تحديث، ولا تعريف بمؤلفها.

كما قدم د. تاركزا D. Tarcza و أ. بوكر A. Buker (2001) المعايير الخمسة الآتية لتقييم المعلومات على الشبكة:

المصدر.

الدقة.

الموضوعية.

التداول.

التغطية.

لا يقدم د. تاركزا D. Tarcza و أ. بوكر A. Buker في بحثهما تفسيراً نظرياً لتصنيفهما. لذلك فإن تصنيفهما، الذي يتبع المعايير المذكورة أعلاه، هو تصنيف براغماتي وبياني بالدرجة الأولى.

(الجدول رقم 1: تصنيفات ناتجة عن تلخيص أطروحتهما).

	السند	الدقة		التداول	التغطية
	المؤلفون والرعاة معروفون: إضافة إلى ذلك هناك عنوان لجهة الاتصال وحتى تحذير من انتهاك حقوق الطبع.	تضم المعلومات معطيات واقعية: تعرض المعطيات بطريقة تسمح بالتأكد من صحتها.		المعطيات حول مصدر المعلومات، وزمانها ومكان صدورها، وتحديثها تامة.	وظائف التواصل: يوجد عناوين لجهات الاتصال والروابط بالمواقع الأخرى أو صفحات الانترنت.
	ليس واضحاً من راعي الموقع، من يملكه أو من هو المؤلف.	ليس للمعلومات دليل خاص حول المعطيات المقدمة: ولا يمكن فحص المعطيات.		المعطيات عن مصدر المعلومات، وزمان صدورها ومكانه غير تام وقديمة.	وظائف التواصل؛ هناك جهات اتصال وروابط بمواقع أخرى (صفحات إلكترونية) لكنها تكون ناقصة أحياناً.

	المؤلف الحقيقي للموقع مجهول ولا يوجد جهة اتصال.	لا تضم المعلومات حقائق واقعية مثبتة، تضم المعلومات معطيات غير دقيقة وكاذبة.		المعطيات حول مصدر المعلومات وزمان مصدرها ومكانه غير موجودة أو لا يتم تحديثها.	التواصل لا يؤدي وظيفته؛ التفاعل المستقبلي مع الموقع غير واضح.

حول سلامة المعلومات

ينبغي أن يبدأ التفسير النظري لسلامة المعلومات بتصنيف العملية التي يتم فيها تبادل المعلومات بين المرسِل والمتلقي. تبدأ المكتبة القياسية، والتوثيق ونظريات المعلومات بافتراض أن المعلومات (المعطيات، الوثائق) يجب أن تبدأ من المصدر، تبث وتعالج وتخزن، ثم توزع على المستخدمين (T.Saracevic, J.B.Wood (1981 M.Buckland (1994).

لكن حتى قبل تأسيس علم المعلومات بوقت طويل، كان معروفاً أن الأبعاد الرمزية والدلالية والبراغماتية تشير إلى اكتمال المعلومات. كما أن هذا القسم يقبل التطبيق في نظرية المعلومات الرياضية لـ س. شانون C. Shannon و و. ويفر W. Weaver (1949) اللذين شددا على أنهما غير مهتمين بالبعد البراغماتي أو الدلالي للمعلومات، بل فقط بنقل الإشارة من المصدر إلى هدفها. بعد هذا الموقف، يتمّ اختزال تمامية المعلومات في علم الكمبيوتر والمعلوماتية إلى بعد تقني فقط: بث الإشارات، أي معالجة المعلومات من دون أي تعمق في المعاني البراغماتية والدلالية.

نظرياً، توجد مجموعة من المحاولات لتعريف سلامة المعلومات، فقد سعى فوخس Fuchs وهوفكرشنر Hofkirchner لتعريف توحيد نظرية المعلومات (Unify Theory of Information UTI Fuchs, C., Hofkirchener, W., 2002) وذلك استكمالاً من الأطروحة القائلة يجب التمييز في عملية تطور المعلومة المفردة بين المعطيات، والمعارف، والحِكم؛ أي إن المعطيات تتشكل على أساس التلقي المفرد. والمعطيات هي نقطة الانطلاق لتشكيل المعرفة اللازمة للتقييم وصنع القرار. أو بتعبير آخر، للحكمة. وقد جاء في توحيد نظرية المعلومات، أن المعرفة تكون دائماً متصلة بالعالم الخارجي : فالذات تقرر دائماً وفقاً للأحداث والظروف المحيطة بها. المعلومة

الواحدة هي المعلومة التامة، ولها ثلاثة مستويات، البيانات، المعارف، والحِكم.

على المستوى الأول، تدرك الإشارات من المحيط، فالإدراك هو الفعل الذي يشتمل على تلقي الإشارة وفهمها: الوحدة الجديدة تسمى بيانات data.

على المستوى الثاني، تفسر المعطيات، أي يضاف معنى للمعطيات وتتشكل المعرفة. فالتفسير هو عملية الفصل بين الإسقاط والاستدماج. تطبّق المعرفة الموجودة على المعطيات بالإسقاط، بمعنى إسقاط النسق على الحقيقة. أما في الاستدماج، فيتم تفسير المعطيات الجديدة وفقاً لعلاقتها ببنية المعلومات الموجودة التي تنشأ عنها بنية المعرفة الجديدة. وبتعبير آخر، يستدمج النسق الواقع في بنيته. والإسقاط والاستدماج هما مثيران لامتناهيان للمعرفة. لذا يمكن القول إن البيئة لا يمكن أبداً أن تحدد المعرفة بالكامل. ولكن المعرفة أيضاً لا تتشكل بالكامل بشكل مستقل. ولا هي تتشكل من البيئة بالكامل. فالمعرفة هي نتيجة تفسير المعطيات وهذه العملية تشتمل على تجربة وحقائق.

على المستوى الثالث، تضع الذات المعرفة في سياق خاص بأهدافها، وتقيّم المعرفة على أساس المعلومة الواحدة التي تحتوي على قيم، ومعايير، وقواعد، وآراء، وأفكار، ومعتقدات. تبدأ هذه العملية في حال اضطرار الذات للتصرف من أجل حل المشكلة. وفي هذه الحالات، يتمّ تقييم العرفة ويضاف إليها المعنى. وتتألف عملية التقييم من وصف ونصح. الوصف هو تطبيق قواعد التقييم الموجودة في عملية حل المشكلة التي لا تتغير في أثنائها قيم الشخص ومعاييره. والنصح هو العملية التي تظهر في أثنائها التجارب والقيم والمعايير والقواعد والمعتقدات الجديدة عند الشخص.

يمكننا، وفقاً لتفسير Fuchs و Hofkirchner للمعلومة الواحدة، أن نستنتج ما يأتي:

المعطيات نتيجة لتلقي الإشارة التي تدخل إلى النسق وإدراكها.

تنتج المعرفة عن تفسير العلاقة بين موضوع المعرفة والإشارة.

يتحدد معنى المعلومة المفردة وقيمتها من خلال العلاقة بين الفعل (القرار) والمشكلة التي تواجهها الذات العارفة.

غير أن فوخس Fuchs وهوفكرشنر Hofkirchner يلفتان انتباهنا وبسبب مقنع إلى المعلومات الاجتماعية، التي تصدر عن النشاط الاجتماعي. والعلاقات الاجتماعية تتأسس في أثناء النشاط المتبادل لفردين فاعلين. إذ يعتقد أن التعاون الاجتماعي يحصل عندما تنشأ العلاقات الاجتماعية

والتفاعل الاجتماعي. لذا تعتبر المعايير والقيم والقواعد والقوانين التي تنشأ في أثناء العلاقات الاجتماعية معلومات اجتماعية لأن الأفراد مضطرون للاشتراك بالرأي نفسه من أجل تفسير الواقع وبنائه. وهذا يؤكد على أساس نشاطهما وتفاعلهما الاجتماعيين.

من هنا كان التأكيد الآتي، الذي قدمه فخس وهفكرشنر مهماً لتفسير سلامة المعلومات: «الفعل الاجتماعي ضروري، لكنه ليس شرطاً كافياً لتأسيس العلاقة الاجتماعية لأن العلاقة الاجتماعية لا يلزمها العلاقة بين العوامل: فالعامل الأول يمكن أن يرتبط بنشاط الثاني، لكن الثاني لا يحتاج للارتباط بنشاط الأول» (Fuchs, C., Hofkirchener, W., 2002).

والآن يمكننا العودة إلى التفسير النظري للفرق بين information, misinformation

و disinformation.

تتأكد سلامة المعلومات وفقاً لـ Unify Theory of Information من خلال وحدة المعطيات ومعنى المعلومات. والمعلومات المكتملة هنا، هي المعلومات التي تتلقى الإشارات بدقة وتدركها، ثم تفسر المعطيات بشكل صحيح وتطبق المعرفة قصداً من أجل حل المشكلة.

وقد يحصل تعطيل سلامة المعلومات على مستويات ثلاثة:

مستوى سلامة المعطيات.

مستوى سلامة المعنى.

مستوى صنع القرار.

في الحالة الأولى، يحصل خطأ في بث و/ أو تلقي الإشارة.

في الحالة الثانية، في أثناء التفسير، ثمة احتمال لنوعين من الأخطاء، إما أن تخطئ الإشارة في التوجه إلى الموضوع المعرفي، أو أنها توجه إلى موضوع معرفي خطأ.

في الحالة الثالثة، تنشأ علاقة خاطئة بين المعلومات والفعل، سواء أكانت تقديرات خاطئة قائمة على معلومات خاطئة misinformation و / أو على قرار خاطئ. واضح أن المستوى الثاني يتضمن المستوى الأول، في حين أن المستوى الثالث يتضمن الثاني والأول معاً. وعليه فإن المعطيات الخاطئة هي أساس التفسير الخاطئ، بينما يؤدي التفسر الخاطئ إلى تقييم خاطئ وقرارات خاطئة.

وإذا اخذنا بنظر الاعتبار سلامة ترابط المعلومات في أثناء عملية تشكيل المعطيات وصولاً

إلى المعنى وصنع القرار، فإن سلامة المعلومات تراعي المعلومات بشكل أساسي من وجهة نظر الوظيفة المعرفية. تفسر وحدة نظرية المعلومات Unify Theory of Information المعلومات باعتبارها نتيجة للأفعال المعرفية التي تشمل الإدراك والتفسير والتقييم.

لذلك أعلن أن إعاقة سلامة المعلومات هي:

الخطا التقني: الخطأ في نقل المعطيات أو خطأ في إدراك المعطيات. ينتج من الأخطاء التقنية معطيات خاطئة، أو بتعبير آخر misinformation.

الخطأ الدلالي: خطأ في إضافة المعنى أو خطأ في التفسير. فالمعاني الخاطئة تشكل misinformation وكذلك سوء فهم في العلاقات الاجتماعية. لهذا فقد تشكل الأخطاء الدلالية أساساً للتضليل disinformation.

الخطأ الاجتماعي ـ خطأ في تقييم المعلومات واستعمالها. فالمعطيات الخاطئة والتفسيرات الخاطئة تؤدي إلى تقدير خاطئ للمشكلة، وتحديد خاطئ للهدف، و / أو قرار وفعل خاطئ. لأن حصول الأخطاء في السلوك الاجتماعي وصنع القرار هو المهمة الأساسية والهدف الرئيس للتضليل disinformation.

لا يهم كيف يمكن لهذا التصنيف لسلامة المعلومات من وجهة نظر الوضيفة المعرفية، أن يساعد في فهم طبيعة information و misinformation و disinformation فهذه المقاربة لا توفر الإجابة التامة عن سؤال كيف ولماذا يمكن تشكيل misinformation و disinformation.

فلنرجع إلى الفروقات بين misinformation و disinformation (الجدول رقم2) كما قدمها Tarcza and Buker (2001) نجد أن مصدر التضليل disinformation أو المناورة بالمعلومات لا يكون في العملية المعرفية، لكن في التلاعب بـ:

مصدر المعلومات: المصدر مجهول.

مؤلف المعلومات: المؤلف غير معلوم.

مرسل المعلومات: التواصل مع المرسل غير متاح.

بالتالي: نحن لا نسعى إلى الابتداء بـ misinformation و disinformation أولاً في العملية المعرفية بل في عملية التواصل. ولهذا، نعود إلى الأطروحات القائلة إن المعلومات نتاج رمزي

يتحدد بالوظيفة التواصلية والمعلومات والذاكرة (M. Tudjman, 1990, 1991).

والمعلومات كنتاج رمزي تتطور ككل لكن الوظائف الجزئية التي تشكلها مترابطة بشكل لا ينفصل. فالروابط المتداخلة الوظيفة والعلاقات ليست ثابتة، ولا أهمية لها وهي تافهة من وجهة نظر إدارة المعلومات. إن تغير الروابط المتداخلة تشكل الميزة الرئيسة ومضمون الحوسبة computerization وهذا يعني أنها تغير إدارة المعرفة الوظيفية (M. Tudjman, 1990, pp.120).

الجدول رقم 2: الفروقات الرئيسة بين misinformation and disinformation

	MISINFORMATION	DISINFROMATION
السلطة	راع غير محدد	المؤلف الحقيقي غير واضح
الدقة	لا يوجد أدلة واضحة على الحقائق	لا يتم التحقق من المعلومات بالوقائع
الموضوعية	وجهة نظر شخصية	لا يكشف عن المصادر الحقيقية
التداول	قديمة	المعلومات في وقت الابتداء أو التحديث مفقودة
التغطية	الوظيفة التواصلية جزئية	التفاعل غير ممكن

أشكال الاتصال ونماذج المعلومات

كانت المعرفة قبل ظهور الحاسوب تسجل على الشكل التناظري وكان النشر هو الوسيلة الإعلامية الوحيدة لتبادل المعارف. يستعمل مصطلح النشر بوصفه مصطلحاً شاملاً لكل أنواع المطبوعات (الرسائل العلمية، الدوريات، المطبوعات المتسلسلة إلخ.) وأيضاً لكل أنواع البحوث التي تحويها الطبوعات (المقالات، والمقابلات، والأبحاث، إلخ.). والمطبوعات تنقل المعرفة على شكل التناظري. أي على شكل السجل الثابت واللامتغير. لقد كانت المعرفة محدودة من خلال المطبوعة التي تستخدم كمنطقة ثابتة لتمثيل المعرفة. فلماذا كان الكتاب، أي المطبوعة، مرادفاً للمعرفة منذ غوتنبرغ Guttenberg ؟ لأن العملية المعرفية بأكملها، من الإدراك والعرض إلى تقييم المعرفة، متمثلة، ومحتواة، ومكتملة في المطبوعات. وكان المؤلف مسؤولاً عن إيجاد

مصادر البيانات، والتزويد بالأدلة واتخاذ القرارات. ليست المطبوعة إلا مضاعفة للوثيقة الأصلية. غير أنها تملك بعض الميكانيزمات الإضافية (الناشر، المحرر، ومجرو المقابلات، إلخ.) التي تقدم ضمانات لصدقية وموثوقية المعرفة، لكن وظيفة التواصل لا تؤثر في بنية المعرفة. لأن مهمة وظيفة التواصل هي مضاعفة المعرفة المسجلة بالطريقة التي يمكن أن توزع بها على أكبر عدد من المستعملين.

إن جمع المطبوعة ومعالجتها وتخزينها واستعمالها هو المهمة الوظيفية للتوثيق. وهذا يعني أن دورة حياة المعرفة التي تحويها المطبوعات تتحدد من خلال إيجاد المطبوعة وجمعها، ومعالجتها، وتخزينها واستخدامها.

ومن هنا فإن المطبوعات منتظمة في المكتبة أو مكانز توثيق المعلومات والمهمة الوظيفية للمعلومات هي تأكيد الوصول إلى المكنز أو إلى الموضوعات المكتبية الخاصة أو المادة التوثيقية. لكن تقييم المعلومات يعود إلى المستخدم حصراً، وإلى حاجاته وفطرته السليمة. فالمستخدم هو الذي يقيم المعلومات، بينما يؤكد كل نظام توثيق المعلومات فقط على انتقاء المطبوعات. لهذا فإن عمر المطبوعات مرتبط بقيمة استخدامها، أي عدد قروض المطبوعة في الوحدة الزمنية وليس بقيمتها المعرفية (C.Couture-J.J.Rousseau, 1987).

المطبوعة وسيلة تلقّ إعلامية (L.Floridi, 1996). والتغيير الجذري في إدارة المعرفة بدأ من خلال تقديم وسائل الإعلام الرقمية. سبق الإعلان عن هذا التغيير شانون Shanon وويفر Weaver في كتابهما (Mathematical theory of information (1949).

فقد شددا بوضوح على أنهما يتعاملان مع بث الإشارة فقط وليس مع البعد الدلالي والبراغماتي للمعلومة. يمكّن السجل الرقمي من فصل البيانات عن وسائل الإعلام، ومن نقلها من وسيلة إعلامية إلى أخرى، أو بتعبير آخر، تمكّن الوسيلة الرقمية المقاربة التفاعلية لمضمونها. أما نتيجة هذا التواصل التفاعلي فهي فصل البيانات عن معناها الأساسي. وبفضل الفرص الجديدة للتواصل التفاعلي، تضعف سلامة المعلومات الأولية. لا يعود هناك حق حصري لمؤلف المعلومات أو للمراقبة على عملية تشكيل المعرفة، أي عند عرضها، وشرحها وتقييمها. وهنا يصبح التفسير والتقييم ممكنين بالنسبة للمستخدم. لذا تكتسب المعلومات قيمة جديدة؛ أي تصبح ملائمة. كما تكتسب البيانات قيمة جديدة بالنسبة للمستخدم لأنها توضع في سياق جديد وتُعطى معنى جديداً. لكن الملاءمة تعرف بأنها «قياس الفاعلية في عملية التواصل» (Saracevic, 1975) أو بدقة أكثر،

الملاءمة قياس لوظيفة التواصل تماماً كما يكون الصدق مقياساً للوظيفة المعرفية.

بفضل وسائل الإعلام الرقمية وتكنولوجيا الاتصال عن بعد تحول السجل إلى نص قابل للنقل. يمكن أن تتراكم المعلومات الرقمية وتنتقى وتعالج وتعدل وتطبق وتستعمل في حاجات جديدة. ويصبح النص وسيلة قابلة للنقل وحاملة لمعان مختلفة كثيرة لديها رسالة معرفية أولية للمؤلف لكن بالنسبة للمؤلف تكتسب قيمة اتصال جديدة – تصبح المعلومات ملائمة لاستعمال مستقبلي ما.

غير أن المؤلف والمستخدم يتفاعلان مع البيانات، وتحديداً مع الجزء الأساسي من النصوص. وهذا يعني أنهما محكومان معاً بتفسير الإشارات التي يتبادلونها والتحقق منها. الأول من خلال تفصيل الرسالة (وظيفة المعلومات المعرفية)، والثاني من خلال فك رموز معناها (قيمة التواصل). وهذا يعني أن المعلومات المنتظمة في جسم النص (قواعد البيانات، أنظمة المعلومات، بنك البيانات، منظومات الخبراء، إلخ.) تحددها أساساً وسائل الإعلام الرقمية والمقاربة التفاعلية.

لقد سبق لنا ذكر التصنيف الآتي (V. Floridi, 1996):

وسائل إعلام انفعالية ذات اتجاه واحد أو W-media.

وسائل إعلام تفاعلية ذات اتجاهين أو WW-media.

ويمكننا بسهولة أن نضيف مجموعة أخرى لهذا التصنيف:

اليوم، الإنترنت هو نموذج من الوسائط المتعددة التفاعلية للشبكة العنكبوتية العالمية WWW-networked.

إنها مدونات معرفية متعددة منتشرة على الشبكة ترتبط بعدد من جوانبها. ودورة حياة المعلومات على الإنترنت تتحدد من خلال المراحل الآتية (V. Floridi , 1996):

الإيجاد.

التخزين.

الاسترجاع.

التحديث.

وبالنتيجة، إن العرض، والتنظيم، والتوزيع، واستعمال هذا النوع من المعلومات (المعرفة) مختلف تماماً عن وسائل الإعلام الانفعالية (W-media) ووسائل الإعلام التفاعلية (WW-media).

فقد سبق أن ذكرنا أن المؤلف هو المسؤول عن العرض، وعن تفسير وتقييم المعلومات بوسائل الاتصال الانفعالية. وكذلك في الوسائط المتعدد التفاعلية، يبقى المؤلف مسؤولاً عن العرض لكن المستخدمين والوسطاء يشاركون أيضاً في عملية التفسير والتقييم. هنا نستعمل مصطلح الوسطاء بمعنى أنظمة المعلومات، وبنوك البيانات، وقواعد البيانات وكل البنى الأساسية لتوثيق المعلومات التي تسهم في عملية تجميع المعلومات وتخزينها ومعالجتها واستعمالها.

في أنظمة المعلومات التفاعلية WW- media تكون كل أنواع أنظمة توثيق المعلومات وسائط بين مؤلف المعلومات (المرسل) والمستخدم. إنها أنظمة تفاعلية باتجاهين بحيث يكون مؤلف المعلومات والمستخدمون متفاعلين مع النظام لكن ليس في الاتصال المباشر مع البيانات المرتدة.

لهذا على الرغم من أن المعلومات التفاعلية WW- media تكون منتظمة على الشبكة online، يوجد دائماً انفصال متفاوت الدرجات بين نظام الاتصال الأولي ونظام المعلومات، بوصفه وسيطاً للمعلومات الأولية. وبسبب هذا، يمكن اعتبار مؤلف المعلومات المرسل والمسؤول عن عرض المعلومات.

فيما يخص WWW-media لم يخسر المؤلفون هويتهم، بل تغيرت خاصية المؤلف وخاصية مصدر المعلومات. قيد المؤلف يتحدد موضوعياً، إضافة أنه من خلال المؤلف ومساعد المؤلف، ومن خلال رعاية الموقع الإلكتروني وبطريقة غير مباشرة من خلال مزود خدمات الانترنت. لم يعد مصدر المعلومات شخصاً واحداً فقط، أو مؤسسة أو وثيقة، بل هو الآن الإنترنت، ومزود الخدمات، والموقع الإلكتروني.

في WWW-media يشارك عدد من الوسطاء الجدد في إيجاد المعلومات. ونتيجة لذلك يزداد عدد المشاركين الذين يحددون مؤلف المعلومات ومصدرها. فقد غير حضورهم الثابت في الاتصال والتفاعل مع المستخدمين طبيعة التواصل من أساسها. يكون مصدر المعلومات الجديد حاضراً بحيوية على الإنترنت، لأنه يولد ويحدث معلوماته من ذاته. لأن رعاة الموقع الإلكتروني ومؤسسيه مهتمون بعرض المعلومات باسم المؤلف وباسم مصدر المعلومات أيضاً.

مدونات المعرفة في أنظمة WWW-systems مفتوحة أمام أعداد المشاركين الذين يشكلون جزءها الاساسي وكذلك الأخذ بنظر الاعتبار كم المضمون المعروض ونوعه. كما أن مدونات المعرفة على WWW-media تحدّث نفسها باستمرار. فليس من يحافظ علها ويحدّثها المستخدمين والوسطاء فقط، بل يحدثها المرسِلون أيضاً، أما الأجزاء التي لا يحافظ عليها ولا يتم تحديثها تلقائياً فتصبح قديمة وتنتهي.

WWW هي وسائل مجودة على الشبكة لها بداية معروفة وقواعد لمعالجتها. لكنها اليوم أنظمة مفتوحة بكل ما للكلمة من معنى. بالنسبة لنسب المعلومات، وعدد المستخدمين، والمزود بالمعلومات، إلخ. فان حجم منظومتها غير خاضع للسيطرة. إضافة إلى أن الإنترنت وسيلة إعلامية تفاعلية، على الرغم من العلاقات المتغيرة الكثيرة بين مزود الخدمة والمستخدم. فكل مستخدم يمكن أن يصبح مزود معلومات وكل مؤلف قد يصبح المستخدم الذي لا يحتاج إلى وسيط في تفاعله. هذا ممكن فقط لأن وظيفة المعلومات (وظيفة اختيار وتنظيم المعلومات) مرتبطة تماماً بوظيفة التواصل (وظيفة نشر المعلومات وتوزيعها). النص القابل للنقل يتغير إلى نص تشعبي hypertext و/ أو الى نص متعدد الوسائط، منظم بطريقة يمكن من خلالها البحث عنه واستخدامه وفقاً لكل المعايير - بدءاً باللحظة التي تم إطلاقه فيها. تلك الخاصية تربط المؤلف وتساويه بالمستخدم وتحولهما إلى مشاركين في الاتصال، حيث يسعى كل منهما لإنجاز فوائد الاتصال وإشباع حاجاته التواصلية.

في كل اتصال، مؤلف المعلومات هو المشارك النشط، وهو يريد عند بث المعلومات التأكيد على فوائد التواصل لذاته، أي إن التواصل ليس غاية في ذاته طالما سعى المستخدم للمعلومات الملائمة لإشباع حاجاته ومطالبه، يريد مرسل المعلومات إشباع حاجاته التواصلية والاجتماعية من خلال إرسال المعلومات الملائمة من أجل تحقيق الهدف.

لكن بصرف النظر عن عدد نماذج المعلومات المختلفة الموجودة، فإنها من وجهة نظر المرسل ليست مكتشفة فقط لأن المرسل في W و WW- media كان المشارك المتلقي في عملية المعلومات. بتعبير آخر، أنظمة المعلومات التي تتعامل مع W و WW-media هي الوسطاء فقط ومساعدو أنظمة التواصل الأساسية. في WWW-media حيث تتداخل عمليات التواصل والمعلومات، يبدأ الخط الفاصل بالاختفاء وقد سبق أن انحل في بعض الحقول. لهذا يجب مراجعة فاعلية نظام الاتصال، مع الأخذ بعين الاعتبار ملاءمته للمستخدم وفائدة المرسل أيضاً.

ملاءمة المعلومات الموجودة على الشبكة العنكبوتية WWW

مع ظهور وتطور نظام استرداد المعلومات، بات استرداد المعلومات الملائمة وتأمينها المهمة الرئيسة لهذه المنظومات. وباتت الملاءمة منذ ذلك الحين هي المسألة الرئيسة لعلم المعلومات، التي تستخدم في تحليل خدمات المعلومات والمفهوم النظري الملائم لتقييم تبادل المعلومات ولفهم معالجة المعلومات. وكما هي الحال مع كل المفاهيم الأساسية في العلم، فإنه لا يوجد إجماع على تعريف واحد لمصطلح الملاءمة. فعادة يتم تفسير الملاءمة على أنها معيار لفاعلية

معالجة المعلومات من أجل إشباع الحاجة إلى المعلومات ومطالب المستخدم. ولأن بعض المؤلفين اعتبروا أن للعوامل المختلفة التي تحدد عملية تبادل المعلومات تأثيراً حاسماً في فاعلية معالجة المعلومات، فقد نشأ تفسير مختلف للملاءمة.

يمكن تفسير الملاءمة من وجهة نظر نظام المعلومات، والمقصد، والموضوع المعالج، والموضوع المعرفي، والانتماء، وكذلك من وجهة نظر منطقية وبراغماتية. (Saracevic, 1975).

الملاءمة (في نظرية علم المعلومات) لا تفسر من وجهة نظر مرسل المعلومات. وهناك سببان أساسيان لذلك: الأول، وكما ذكرنا سابقاً، هو أن في منظومات المعلومات التي تتعامل مع عملية W و WW-media، لا يكون مرسل المعلومات (المؤلف) مشاركاً فعالاً في تبادل المعلومات. فأنظمة المعلومات هي مجرد وسائط بين المستخدم ومرسل المعلومات لأن هذه الأنظمة لا تضمن التواصل المباشر بينهما.

السبب الثاني لعدم استكشاف اهتمام مرسل المعلومات بتبادل المعلومات هو أن علم المعلومات في البدايات يهتم بشكل أساسي بمعالجة المعلومات العلمية. وإن علم المعلومات يعرّف بأنه حقل علمي يستكشف بنية المعلومات وخصائصها العلمية (A.J.Mihajlov, R.S.Giljarevski, 1977). ورغم أن علم المعلومات لم يعرّف دائماً بأنه حقل يُعنى بالمعلومات العلمية، فإنه عُني بشكل أساسي بالمعلومات العلمية والاحترافية وكان قبل كل شيء موجهاً للتواصل العلمي منذ البدايات. (Tudjman, 1990).

فلا بد أن تكون المعلومات العلمية والاحترافية صحيحة في طبيعتها أو أن يكون هدفها إدراك الحقيقة، لذا لم يعد هناك حاجة للاعتراض على فوائد الاتصال لمرسل المعلومات لأنها تعدّ من دون أهداف تواصلية أخرى غير الفوائد والأسباب العلمية والاحترافية.

امتد حقل علم المعلومات منذ زمن إلى كل أنواع المعلومات وليس فقط إلى المعلومات العلمية والاحترافية. وقد أدّى تطور تكنولوجيا المعلومات (WWW media) بأنظمة الاتصال والمعلومات إلى ربط مرسلي المعلومات ومستخدميها بطريقة يحاول فيها الطرفان تحقيق مصالحما في أثناء تبادل المعلومات. فباتت معالجة المعلومات وأنظمة المعلومات جزءاً من العلاقات الاجتماعية الفعلية ووسيلة التفاعل الاجتماعي.

ولهذا فإن عمليات معالجة المعلومات اليوم هي أكثر من أي وقت مضى، ممتلئة بكم

هائل من المعلومات، وكذلك المعلومات الخاطئة misinformation والمعلومات المضللة disinformation. لم تعد الـ disinformation والـ misinformation أخطاء النظام الوحيدة أو أخطاء بشرية بل نتيجة الجهود والمساعي المؤسساتية. ولأن هذا ليس موضوع بحثنا هنا، فإننا لن نذكر إلا بعض الأفكار. فالآن يشكل التسويق والدعاية جزءاً مكوناً من كثير من الحقول المعرفية. لذا يعتبر بعض المؤلفين الدعاية «الأخت التوأم للتضليل Disinformation"" لأنها كالتضليل Disinformation «حرب كلامية»، وفعلاً طالما أن Disinformation" لا تعرف المنافسة، فإن الدعاية تعتاش عليها (Liminski, 2002).

في أثناء الحرب الباردة، نشأت بعض المؤسسات مثل محطات الراديو، ودور النشر، إلخ. التي كانت مسؤولة عن تسويق الـ misinformation و disinformationعلى جانبي "الستار الحديدي". والآن هناك كثير من الكتب والصحف التي تكتب حول هذا الموضوع (See E.J.Epstein, 1989).

واليوم أيضاً، أنشأت بعض الحكومات، بدرجات متفاوتة من الانفتاح، الوكالات التي تريد التأثير من خلالها على الرأي العام والمطبوعات العالمية. كما طورت القوى العسكرية وأجهزة المخابرات في كثير من البلدان قوانين خاصة وبرامج للتضليل disinforming. ولكي تتجنب الصراعات الشديدة التوتر فإنها توجّه النزاعات قليلة التوتر من خلال استخدام وسائل الإعلام الجماهيرية.

لا يقتصر تعرّض المعلومات للخطأ misinformation وللتضليل disinformation على المعلومات السياسية والعسكرية والتجارية فقط، بل يتعداها إلى البيانات البيئية والمناخية (M. Swords, 2002). وبسبب هذه التوجهات، يعلن بعض المؤلفين أن «عصر التضليل Disinformation » حل محل «عصر المعلومات». والأهم من هذا كله أن د.ج. روثكوبف (D.J.Rothkopf (1999 يبدأ مقالته بـ: "لا تصدق أحداً".

الملاءمة من وجهة نظر المرسِل

طبعاً لا بد من وجود أسباب نظرية وبراغماتية لإعادة التحقيق في قيمة تبادل المعلومات في أنظمة المعلومات - الاتصالات، ويجب إعادة التفكير بجودة المعلومات ليس من وجهة نظر المستخدم فقط، بل من وجهة نظر المرسِل (المؤلف) أيضاً.

نتابع من الأطروحة التي وضعها أ. كوفاكز (A. Kovacz (1997 والتي تقول بإمكان تقييم جودة

الذكاء أو المعلومات من منظورين مختلفين: قابليتها للاستعمال وفائدتها. وعلى الرغم من أننا استعملنا هذه المعايير سابقاً (M.Tudjman, 2002) في تحليل المعلومات، فإننا سنطبق التصنيف ذاته على التفسير الجديد لمفهوم الملاءمة.

ومهما كان نوع المعلومات التي نتعامل معها (information أو misinformation أو disinformation)، فإننا نستطيع تقييم الجودة من وجهات نظر جميع المشاركين في عملية الاتصال.

إن قابلية المعلومات للاستعمال هو المعيار لجودة التواصل في عملية المعلومات. ففي هذه العملية، تصل المعلومات إلى المستخدم المستهدف من خلال الخدمات التي جمعتها، وعالجتها، وحللتها ونشرتها. إن قابلية الاستخدام هي معيار جودة خدمة المعلومات التي يقيمها المستخدم. وهكذا تكون قابلية المعلومات للاستخدام مسألة تقييم ذاتي وأصيل يقوم به مستخدم المعلومات.

تمثّل سهولة الاستخدام درجة إرضاء حاجات المستخدم للمعلومات في لحظة بدايتها أو في لحظة إرسال المعلومات إلى المستخدم. وفي علم المعلومات تكون الملاءمة هي العبارة المقبولة لقياس قابلية استخدام المستخدم للمعلومات.

تقاس قابلية الاستعمال بمعيار الملاءمة. وأما قيمة المعلومات الملائمة فهي: دقة التوقيت، الصلاحية، دقة البيانات، التفصيل، وملائمة التصنيف وطريقة عرض المعلومات. بتعبير آخر، تُقدّر قيمة المعلومات الملائمة بمعيار التأليف، والدقة، والموضوعية، والسرعة والصحة.

وعليه فإن المعلومات الملائمة هي المعلومات التي يستطيع المستخدم استعمالها. وقابلية الاستعمال هي بالفعل مقياس القابلية. فقابلية استعمال المعلومات توجه المستخدم إلى الخيارات الممكنة الممنوحة على أساس المعطيات الجديدة المتاحة. لكن على الرغم من المفاهيم التي نقدمها وعلى الرغم من قابليتها للاستخدام، يوجد كثير من الأسباب لعدم الحاجة لاستعمال المعلومات. فمثلاً، المستخدم غير قادر على استخدام المعلومات المتاحة أو غير مسموح له باستخدامها بسبب النقص في وسائل الوصول إلى الأهداف وبسبب فقدان الدعم الاجتماعي والسياسي والشعبي أو أي نوع آخر من المساعدة لتنفيذ القرارات بسبب فقدان الشجاعة أو الحزم في اتخاذ القرار إلخ.

إذاً قابلية المعلومات للاستخدام هي معيار للجودة الحقيقية لعملية المعلومات. ويمكن تقييم

قابلية استعمال المعلومات على أساس المعيار الموضوعي، الذي لا يحصل إلا فيما بعد ؛ أي فقط بعد أن يكون المستخدم قد استعمل المعلومات بالفعل.

اعتمد أ. كوفاكس A. Kovacz خمسة معايير لقياس قابلية استخدام المعلومات، على الرغم من إدراكه لعدم ترابط هذه المعايير الخمس بسبب تداخلها. ورأى أن المعيار الثالث يضم المعيار الأول. فالمعلومات، وفقاً لـ أ. كوفاكس، تكون قابلة للاستعمال إذا:

كانت تدفع مستخدم المعلومات لتغيير القرار الذي اتخذ سابقاً أو لتغيير هدف الفعل؛

أتاحت خياراً مختلفاً (أفضل) لتطبيق القرار الذي سبق اتخاذه، أو من أجل هدف الفعل؛

أدّت الدور الأساسي في صنع القرار (تنفيذ الفعل أو القرار لأن تنفيذه يرتكز على المعلومات المعطاة)؛ فرضت على الخصم تغيير تنفيذ سياساته أو أفعاله؛ حسّنت من النتائج السياسية التي يتبعها المستخدم أو قللت من الآثار السلبية لأفعال الخصوم؛ أي الناشطين الاجتماعيين الآخرين.

لا بدّ من تأييد الاعتراض الذي يمكن أن يثار على الحجج والمعايير، التي اقتبست من أ. كوفاكس. فهذه الحجج والمعايير لا ترتبط إلا بأحد الجوانب الخاصة للمعلومات، وبالتالي لا يمكن تطبيقها في تقييم قابلية استعمال كل المعلومات.

لكن لا أهمية كبيرة لتحليلنا إذا كان للحجج السابقة أهمية كلية أو جزئية (أي إذا كانت متصلة بكل أو ببعض أنظمة ومعالجة المعلومات). ولا بدّ من لحاظ أمرين: الأول أن قابلية المعلومات للاستخدام هي المعيار الفعلي لتقدير قيمة تطبيق المعلومات (الجزئية)، والثاني أن قرار المستخدم لا يكفي لتحديد قابلية المعلومات للاستخدام، بل نواياه ومصالحه. وبالتالي، يجهد كل من المستخدم والمرسل لتغيير نوايا الآخر وقراراته. لماذا؟ لأنهما في حالة من التفاعل (خصوصاً في WWW-media) وهما يغيّران باستمرار قواعدهما الاجتماعية (المستخدم - المرسل) في عملية التواصل.

تنبثق المعايير المذكورة لتفسير قابلية المعلومات للاستعمال من الأطروحة النظرية القائلة إن عملية صنع القرار هي صندوق أسود مليء بالمعلومات التي تشكل المدخلات والأفعال التي تشكل المخرجات. ووفقاً لهذا النموذج تكون المعلومات فعالة (أو مفيدة) إذا غيرت مدخلاتها المخرجات أي إذا أثرت في تغيير تنفيذ الفعل.

وعلى الرغم من أن احتمال قياس المعلومات من منظور الجودة مورد للشك، فإن للنظرية القائلة بضرورة قياس ملاءمة المعلومات وفائدتها أهمية كبرى.

إذا بقيت الملاءمة -المصطلح الأساسي لعلم المعلومات- معياراً لجودة عملية المعلومات من منظور المستخدم، تكون قابلية المعلومات للاستخدام هي مقياس لجودة المعلومات من وجهة نظر المرسل.

كما أن معيار قابلية المعلومات للاستخدام هو قياس لفاعلية المرسل حيال عمليات صنع القرار وأفعال مستخدم المعلومات.

ويقاس التأثير الفعلي لمؤلف المعلومات (المصدر) على اختيار الأهداف والقرارات وفقاً لمعيار الفائدة.

الواضح أن قيمة ملاءمة المعلومات وفائدتها ستتداخل وقد تستعملان كمترادفات عندما تكون المعلومات دقيقة وموضوعية.

غير أن فائدة المعلومات الخاطئة misinformation والمعلومات المضللة disinformation تكون بالنسبة للمستخدم متناسبة عكسياً مع ملاءمة المعلومات.

الخاتمة

أردنا في بداية مقالنا أن ندقق في الأطروحة القائلة إذا كانت موضوعات علم المعلومات هي المعلومات والمعلومات الخاطئة misinformation. فهل صحيح أن المعلومات الخاطئةmisinformation والمعلومات المضللة disinformation تشكل موضوعاً حقيقياً لمزاولة توثيق المعلومات؟

هل نحن نتعامل مع الـ misinformation و disinformation في أنظمة المعلومات وقواعد البيانات، وكيف نميّز نظرياً المعلومات من المعلومات الخاطئة، و/ أو المعلومات المضللة؟ وإذا كانت الملاءمة معياراً لقابلية الاستعمال في عملية التواصل، فكيف يمكن أن نقيس قصور المعلومات؟ وإذا كانت الملاءمة معياراً لقابلية الاستخدام في عملية الاتصال، فكيف يمكننا قياس عدم فاعلية المعلومات، والمعلومات الخاطئة والمعلومات المضللة في عملية التواصل؟

لا يمكن أن يغيب عن علم المعلومات أن تبادل المعلومات هو علاقة اجتماعية وشكل من أشكال الفعل الاجتماعي الذي يكون للمشاركين فيه مصالح متعارضة. لذلك يجهد المشاركون في التفاعل لتغيير المقاصد، والأهداف، والقرارات، والأفعال - ليس التي تخصّهم فقط، بل التي تخصّ المشاركين الآخرين الذين يمكن أن يكونوا على نوع من الاتصال معهم.

لذا فإن علم المعلومات يجب أن يبدأ باكتشاف ملاءمة المعلومات من وجهة نظر المستخدم ومن وجهة نظر المرسل بالإضافة إلى جميع المشاركين في التفاعل.

تحدد تكنولوجيا المعلومات المتاحة نوع التفاعل بين المشاركين في عملية إيجاد المعرفة واستعمالها وتبادلها. وتؤثر نتائج الاتصال في بنية المعرفة وتنظيمها. كما تحدد وظيفة الذاكرة (وظيفة تخزين المعلومات) صيغة العرض ونوع وسيلة الإعلام. وعليه فإن الوظيفة المعرفية شرط ضروري لكنه ليس شرطاً كافياً لفهم بنية المعرفة وإدارتها.

وبالاعتماد على تطبيق التكنولوجيا الحديثة وتطور المعلومات، والتوثيق، ووظائف الاتصال، ميزنا ثلاثة نماذج اتصال مختلفة أي ثلاث وسائل اتصال سائدة.

تتيح وسائل الاتصال الانفعالية التفاعل بين مؤلف المعلومات والمستخدم اللذين يتبادلان أدوارهما (المؤلف – المستخدم) ويكون لهما مصالح مختلفة وأحياناً متعارضة يعملان على تحقيقها. يتواسط في هذا التفاعل، عدد من المشاركين الجدد، غير المعروفين في وسائل الإعلام السابقة.

لذلك من الضروري أن نقبل حقيقة أن المعلومات، والمعلومات الخاطئة والمعلومات المضللة تدور في أنظمة المعلومات والاتصال وأن جميع أنواع المعلومات هي موضوعات لعلم المعلومات. من هنا تقع على عاتقنا مهمة وضع معايير ومقاييس للاعتراف بالمعلومات الخاطئة والمعلومات المضللة وتقييمها من أجل حماية المستخدمين وكذلك أنظمة المعلومات. فعلم المعلومات يجب أن يبدأ بوضع آليات لحماية المعلومات وعمليات الاتصال من التلوث بالمعلومات الخاطئة والمعلومات المضللة.

ومن أجل إدراك هذه المهام، يحتاج علم المعلومات لإعادة تعريف بعض المصطلحات الأساسية. فقد سبق وحذرنا من أن الذي يسيطر على وسائل الإعلام يحدد بنية المعرفة ونظامها. وهذا يعني أن دورة حياة المعرفة وعمرها لا يحددان من خلال نفس الوظائف في وسائل الإعلام المختلفة. فالمصطلحات الأساسية مثل المعلومات، المؤلف، مرسل المعلومات، مصدر المعلومات، متلقي المعلومات، الملاءمة إلخ. تصبح غير دقيقة، وغير واضحة، وغير محددة وغير مكتملة عندما تستخدم في التحليل في وسائل الإعلام الحديثة (WWW) ونماذج الاتصال الجديدة.

لقد حلّلنا في هذه المقالة المعلومات والمعلومات الخاطئة والمعلومات المضللة ليس فقط من منظور الوظيفة المعرفية، بل أيضاً من منظور وظيفة المعرفة ومنظور وظيفة الاتصال.

يمكن أن نتحقق من أطروحة كبورو Capurro القائلة أن المعلومات information والمعلومات الخاطئة misinformation والمعلومات المضللة disinformation موضوعات مباحة وهي ضرورية لعلم المعلومات، وخصوصاً الآن حيث تسيطر النماذج الثلاثة على وسائل الشبكة العنكبوتية WWW.

لذلك بدأنا باستكتشاف جودة المعلومات من وجهات نظر جميع المشاركين في عملية التواصل. وبيّنا إمكان تقييم الجودة بالاعتماد على قابلية الاستعمال والفائدة.

إن قابلية المعلومات للاستعمال هي معيار لجودة المعلومات كما يقيّمها المستخدم. والملاءمة مصطلح مقبول لقياس قابلية المعلومات للاستعمال من قبل المستخدم. وكانت أطروحتنا أن قابلية المعلومات للاستخدام هي معيار لفاعلية المرسل حيال عمليات اتخاذ القرار وحيال أفعال مستخدم المعلومات. والفائدة معيار أيضاً، لكن ليس مقدار وحدة القياس؛ القياس هو العلاقة فقط، التي يجب قياسها بنفس المعيار أو وحدات القياس.

لهذا لا يقدّم تصنيفنا حلولاً نهائية. فالتصنيف يشير إلى أن الملاءمة، التي ما زالت المصطلح الأساسي في علم المعلومات، هي وحدها معيار جودة المعلومات. كما يمكن قياس المعلومات من منظور فائدة المعلومات. وإذا كان الأمر كذلك، تنشأ مجالات للبحث الجديد ومجالات للتطور، تدرس المصطلحات الأساسية في علم المعلومات.

مواقع التواصل الاجتماعي (Social Media)

عرض لمعاني المفاتيح الاصطلاحية

يتناول هذه البحث التعريف بتقنيات مواقع التواصل الاجتماعي والمفاتيح المفهومية والرموز المعتمدة في أداء الشبكة العنكبوتية والرموز المعتمدة في أداء الشبكة العنكبوتية، وكما يعرض إلى الوسائل والطرق التي يتبعها المستخدم في توصيل رسائله وتعليقاته.

نشير إلى أن هذا البحث هو فصل من دراسة للباحث خضر إبراهيم حيدر تحت عنوان "الميديا" وقد صدرت عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في إطار سلسلة مصطلحات معاصرة.

المحرر

خلص تقرير بحثي بريطاني صدر في العام 2016، إلى أن مواقع التواصل الاجتماعي تتفوق على التلفزيون بوصفها مصدراً رئيساً للحصول على الأخبار بين فئة الشباب. وأشار إلى أن 28 في المئة من الشباب الذين تتروواح أعمارهم من 18 إلى 24 عاماً يلجؤون إليها مصدراً رئيساً لمعرفة الأخبار مقارنة بنسبة 24 في المئة منهم يعتمدون على التلفاز[1].

أضاف التقرير الذي أعده معهد «رويترز لدراسة الصحافة»، وشمل 25 ألف شخص من 26 دولة، أن 51 في المئة من المستخدمين ممن لديهم إمكانية الدخول إلى الإنترنت يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي مصدراً للأخبار، وأدى هذا الاتجاه الجديد، فضلاً عن زيادة استخدام الهواتف المحمولة في معرفة الأخبار، إلى تقويض دور النماذج التقليدية في هذا المجال.

ويذكر التقرير في مقدمته أن «موجة ثانية من الاضطرابات» تعصف بمؤسسات الأخبار في

---

1 - انظر: جين ويكفيلد ـ مراسلة التكنولوجيا في شبكة **bbc**.

شتى أرجاء العالم، نتيجة «العواقب المحتملة الكبيرة التي ستطول الناشرين، وكذا مستقبل إنتاج الأخبار»، مشيراً إلى أن موقع «فايسبوك» ومواقع أخرى للتواصل الاجتماعي تخطت حيز كونها «مساحات لاكتشاف الأخبار» لتصبح مواقع للمستخدمين يستهلكون فيها أخبارهم. ورأى أن هذا الموقع هو الأكثر شيوعاً بين المستخدمين (44 في المئة ممن شملتهم الدراسة) من حيث مشاهدة الأخبار وتبادلها والتعليق عليها يليه في المرتبة موقع «يوتيوب» بنسبة 19 في المئة، وموقع «تويتر» بنسبة 10 في المئة.

وتصل نسبة المستخدمين لموقع «أبل نيوز» 19 في المئة في الولايات المتحدة، و3 في المئة في بريطانيا، في حين تصل النسبة بين مستخدمي تطبيق «سناب شات» للرسائل إلى واحد في المئة فقط أو أقل من ذلك في معظم الدول.

ويشير التقرير إلى أن المستخدمين يفضلون الحصول على مادتهم الإخبارية التي تخضع لعمليات انتقاء بعمليات حسابية، ويقول 36 في المئة إنهم يحبون قراءة الأخبار المختارة على أساس القراءات السابقة، في حين قال 22 في المئة منهم إنهم يفضلون جدول أعمالهم الإخباري الذي يعتمد على قراءات الأصدقاء.

ويرغب 30 في المئة من المستخدمين أن تخضع عملية الاختيار لإشراف محررين صحافيين، كما يخشى كثيرون من أن تؤدي العمليات الحسابية إلى حدوث «فقاعات» إخبارية يرى فيها المستخدمون الأخبار من وجهات نظر مشابهة لتفكيرهم. في هذا الإطار، يقول نيك نيومان المشرف على التقرير : «يحب المستخدمون قراءة الأخبار المختارة بعمليات حسابية، لكنهم يخشون من أن يعني ذلك فقدانهم نقاطاً رئيسة أو وجهات نظر قوية.

ولاحظ التقرير زيادة استخدام الهواتف الذكية في معرفة الأخبار، وسجلت السويد أعلى مستويات (69 في المئة) تليها كوريا (66 في المئة) وسويسرا (61 في المئة). كما أشار إلى أن المستخدمين يلاحظون العلامة التجارية الإخبارية الأصلية للمحتوى المقدم على مواقع التواصل الاجتماعي أقل من نصف الوقت، وهو أمر قد يثير قلق منصات الإعلام التقليدية.

1 - فايس بوك (Face Book):

«فايس بوك» في الاصطلاح عبارة عن كلمتين باللغة الإنكليزية: «فايس» وتعني الوجه، و«بوك» وتعني الكتاب، وبهذا تعني «كتاب الوجوه».

هو موقع تواصل اجتماعي مجاني يمكّن المستخدمين من التواصل مع الأصدقاء وإضافة

أصدقاء جدد، وكذلك التحدث بسهولة عن طريق إرسال رسائل إليهم والتواصل معهم من خلال نشر صور وكتابة تعليقات، ونقل أفلام أو موسيقى من أي موقع على شبكة التواصل. كما يؤمّن المحادثات سواء أكانت صوتية أم فيديو صوتاً وصورة، هذا فضلاً عن الكثير من الخدمات المميزة التي تجعله شبكة التواصل الأفضل على الإطلاق.

انطلق الموقع في 4 كانون الثاني (يناير) 2004، من خلال فكرة بسيطة جداً. فقد كان الطالب في جامعة «هارفارد» مارك زوكربرغ يحضّر مشروع التخرج، ففكّر بإيجاد وسيلة تواصل بين طلبة الجامعة، ثم انضم إليه طلاب كليات جامعتي «بوسطن» و «إيفي ليج»، ثم أصبح متاحاً للعديد من الكليات في الولايات المتحدة الأميركية وكندا، ويتواصل من خلالة الطلبة، وفي شهر حزيران (يونيو) العام نفسه انتقل مقره إلى مدينة « بالو ألتو» بولاية كالفورنيا.

وقد أحدث الموقع ضجة كبيرة في العالم، وتسابق أصحاب الشركات الكبرى على شرائه بهدف الاستثمار فيه، وكان أول العروض التي حصل عليها مارك من شركة «باي بال» بقيمة 500 ألف دولار أميركي، وجاء عرض آخر في عم 2005، والعرض الثاني من شركة «أكسيل بارتنرز» بقيمة 12.7 مليون دولار، ثم قدمت له شركة «جرايلوك بارتنرز» عرضاً أكثر إغراء بلغت قيمته 27.5 مليون دولار، ولكن مارك رفض هذه العروض.

وفي عام 2007 أعلنت شركة «مايكروسوفت» أنها اشترت ما يقدر ب 1.6 % من الموقع بمبلغ 240 مليون دولار، وفي العام نفسه أعلن الملياردير لي كاشينج من هونغ كونغ أنه قام باستثمار في فايس بوك بقيمة 60 مليون دولار.

ونظراً لفاعلية الموقع ومردوده المالي، صدر كتاب بعنوان «بليونير بالصدفة» للكاتب بن مزريتش، هاجم فيه زوكربرغ، وفيما بعد تحول إلى فيلم بعنوان « ذا سوشال نتوورك»، عرض فيه مراحل انطلاق موقع «فايس بوك»، وكيف جمع منه مؤسسه ثروة تقدَّر بـ 6 مليارات دولار. وقد رشِّح الفيلم لثماني جوائز أوسكار.

خطوات تطوير الموقع:

ذكر الموقع الإلكتروني لصحيفة «إندبندنت» البريطانية، أن شركة «فايس بوك» بصدد إطلاق ميزة للدردشة السرية داخل تطبيق «ماسنجر»، تتيح للمستخدمين التواصل بكل سهولة بعيدًا عن أعين أجهزة المخابرات، وهي الميزة التي تشبه خاصية التشفير الجديدة التي أضافتها الشركة لتطبيق «واتس آب».

وكشف الموقع الأميركي «إنجادجت»، أن «فايس بوك» تخطط لإحداث ثورة دفع كبيرة بتطبيق «ماسنجر»، حيث تنافس الشركة التكنولوجية الشهيرة، تطبيقات وخدمات الدفع التابعة لـ«أبل» و«غوغل» و«سامسونغ»، كي يتمكن المستخدمون من الدفع مقابل مشترياتهم في أي مكان باستخدام تطبيق «ماسنجر».

الميزة الأبرز المتوقع أن تعلنها الشركة خلال المؤتمر، هي إضافة «الذكاء الاصطناعي»، الذي سيكون بمنزلة «موظفين في خدمة العملاء»، ليتمكن من الرد على أسئلة المستخدمين، ومساعدة الشركات في التسويق لمنتجاتها، على أن يتم تعيين الروبوتات الذكية، لتنبيه المستخدمين بشأن توفر منتج معين، أو توجيههم في أثناء عملية استرجاع المنتجات.

2 -«فايس بوك ماسنجر»:

يتميز«فايس بوك ماسنجر» بالانتشار الواسع النابع من انتشار الموقع ذاته، وهو يتيح إجراء محادثات وإرسال رسائل نصّية ليس فقط للأصدقاء بل لجهات الاتصال المخزنة في الهاتف المحمول، كما يوفّر أدوات للتحكم بالمحادثة وإرسال الرسائل.

ويعبر هذا التطبيق أحد أقوى المنافسين لتطبيق «واتس اب» الذي تملكه شركة «فايس بوك» أيضاً.

يقدّم البرنامج ميزة الدردشة الجماعية، فهو يقوم بجمع الأصدقاء معاً في محادثة، كما يسمح بعرض الرسائل في نافذة واحدة. ويمكن أيضاً إنشاء مجموعات للحديث مع العديد من الأصدقاء في وقت واحد، ويسمح بإجراء مكالمات مجانية عبر الـ«واي فاي».

ومن الميزات الإضافية لتطبيق«فايس بوك ماسنجر»:

- معرفة وقت عرض الأشخاص لرسائلك.

-إعادة توجيه رسائل أو صور إلى أشخاص غير موجودين في المحادثة.

- البحث عن الأشخاص والمجموعات حتى تتمكن من معاودة التواصل معهم بسرعة.

- تشغيل ميزة تحديد الموقع حتى يعرف الأشخاص الآخرون مكانك.

- معرفة الأشخاص الموجودين معك على الموقع.

- إنشاء اختصارات للوصول إلى أي محادثة من شاشتك الرئيسة.

- وقف تشغيل الإشعارات في أثناء انشغالك بالعمل، أو في أثناء الراحة والنوم.

الآثار النفسية:

حذرت دراسة جديدة قام بها فريق من الباحثين في جامعة «هيوستن» بولاية تكساس من أن مدمني استخدام موقع «فايس بوك» يمكن أن يصابوا بأضرار نفسية حادة. وأوضحت الدراسة التي نشرتها جريدة «جورنال أوف سوشال إند كلينيكال» أن هؤلاء المدمنين يقارنون أوضاعهم الاجتماعية دائماً بالنسبة إلى غيرهم، وبالتالي يؤدي ذلك إلى زيادة خطر إصابتهم بالاكتئاب المزمن.

وقال ماي لي ستيرز المؤلف الرئيس للدراسة في الجامعة: «من المهم أن ندرك أن معظم الناس يميلون إلى التفاخر على موقع «فايس بوك»، لذلك فهم يصورون أنفسهم دائماً في أفضل الأحوال، ولا يعرضون سوى الجوانب الجيدة فقط في حياتهم، مخفين السيئة، ومع ذلك فنحن لا ندرك أن هذا يحدث، ونحن نحاول دائماً أن نقارن أنفسنا بالآخرين، بما حققوه وبما وصلوا إليه، وسنشعر لا إرادياً بأننا لا نعيش الحياة الطيبة التي يتمتع بها أصدقاؤنا»[1].

وقام فريق الدراسة بمراقبة 154 مستخدماً تتراوح أعمارهم بين 18 إلى 42 عاماً لمدة أسبوعين، وفي نهايتهما لاحظ ظهور علامات اكتئاب عليهم، فضلاً عن انشغالهم بمستوى معين من المقارنة الاجتماعية.

وأوضح فريق البحث أنه على الرغم من حقيقة أن مستخدمي الموقع يمكن أيضاً أن يقارنوا أنفسهم بالأقل حظاً منهم، إلا أن الاستخدام المنتظم يهبط بمزاجهم العام، مما يولد حالة من تدني الاحترام للذات، ومع الوقت يشعرون بالأسوأ.

3 - تويتر (Twitter) :

«تويتر» في اللغة تعني «المغرِّد»، وهي مستمدة من صوت العصفور الذي اتخذه مطلقو الموقع شعاراً له. هذا الموقع يختص بمتابعة أخبار الشخصيّات، وكذلك تتبُّع الأصدقاء والمقرّبين، ويقوم على مبدأ التّغريدة أي كتابة نص ونشره على صفحتك الخاصّة وبحد أقصى 140 خانة؛ حتى يراه كل المتابعين لديك. وعندما نقول خانة؛ فنحن لا نعني عدد أحرُف، لأنّ المسافة بين الكلمات

[1]-RT Arabic موقع

تعتبر خانة، والفاصلة خانة، والنّقطة خانة وهكذا. وما يجعل الموقع مميّزاً أيضاً هو سهولة نشر الأخبار والأفكار. وما يجعله أفضل من غيره من شبكات التّواصل الاجتماعي؛ هو الاحترافية العالية حيث إنّ أغلب مستخدميه هم من المحترفين وذوي الإختصاص؛ بغض النّظر عن نوع الاحتراف أو التخصّص، فكلٌّ يجد من يريد لمتابعته ومعرفة أخباره.

ولاستخدام «تويتر» لا بدَّ من أن يكون لديك حساب، وإن لم يكن متوفراً لديك، فيمكن فتحه في غضون دقائق. وبعدها يمكن أن تغرِّد بما يجول في خاطرك. ويمكن في التّغريدة أن تذكر أسماء أصدقائك أو معارفك ممن تريد أن تشاركهم هذه، ويجب أن يكون الاسم كما هو موجود في حساب الشخص على «تويتر» مسبوقاً بالرّمز «@»، حتى تصله تغريدتك. وكذلك يمكن استخدام خاصيّة الرّسائل الخاصّة، في حال أردت أن ترسل للمُستَقْبِل رسالة لا يتم نشرها على حسابه.

4 - هاشتاغ: خاصية تويتر

الـ «هاشتاغ» هو مصطلح فرعي يتبع «تويتر» وهو خاصيّة أخرى يتميَّز بها «تويتر» عن غيره من شبكات التّواصل الإجتماعي، ورمزه «#». وهو رمز يستخدم للدّخول إلى مواضيع معيّنة يتم تداولها على الموقع، ونشر الأفكار الخاصّة بالشخص إلى الفئة المُستخدِمة لهذا الهاشتاغ. كما يمكن عمل هاشتاج جديد خاص بموضوع غير مُستخدَم ونشره، ويجري الموقع إحصائية لأكثر هاشتاغ تم استخدامه خلال مدة معيّنة؛ ويقوم بوضعه تحت مسمى «تريندينغ». أما الدردشة فهي غير موجودة في « تويتر»، كـ«فايس بوك» مثلاً، ولا يمكن إجراء حوارات خاصّة.

تأسس الموقع بصورته الحالية على يد الأميركي جاك دورسي وشريكيه إيفان ويليامز وكريستوفر بيز ستون. والبداية كانت من دورسي الذي كان في صغره مولعاً بخرائط المدن، إلا أن تركيزه على الجوانب التفاعلية في الإنسان آنذاك، كان مؤشراً على أنه سيكون وراء تأسيس إحدى كبرى شبكات التواصل الاجتماعي في العالم اليوم، وأكثرها شعبية.

ولد دورسي في 19 نوفمبر (تشرين الثاني) سنة 1976، بولاية «ميسوري» الأميركية. وعام 1984 أحضر والده إلى المنزل أوّل جهاز حاسوب، فسرق اهتمامه كاملاً، وبدأ بتصميم الخرائط بنفسه عبر برامج المؤثرات، وتعلّم تقنيّات البرمجة ليتمكّن من تعيين مناطق وصول القطارات وانطلاقها على الخرائط. ولم يتوقّف عند هذا الحد، بل شغل نفسه بالاستماع إلى موجات المذياع المخصّصة لعربات الشرطة وسيّارات الإسعاف، وراقبها، كي يتمكّن من رسم طريقة حركتها في المدينة على خرائطه الخاصّة.

بعد تنقل دورسي بين مجموعة من الوظائف سنة 2006، انتهى به الأمر أخيراً لدى شركة برمجيّات تحمل اسم «أوديو» في مدينة «سان فرانسيسكو»، واقترح على مالك الشركة إيان ويليامز إطلاق خدمة يتمكّن من خلالها كلّ مشترك من كتابة جملة أو جملتين عن نفسه، عبر لوحة مفاتيح الهاتف الخلوي الخاص به، وسيتمكّن كلّ من يرغب في قراءة هذه الرسالة من الوصول إليها، إذ سيعلمه بوصولها نظام تنبيه، وهذه الجملة القصيرة كانت هي الحلقة المفقودة التي تمكّن دورسي من إيجادها. وبالفعل شجع ويليامز فكرة دورسي وقام بتعيينه رئيساً لمجلس إدارة الشركة الجديدة التي حملت لاحقاً اسم «تويتر». وبعد مرور خمس سنوات على تأسيسها أضحت واحدةً من أكثر منصّات التواصل الاجتماعي شهرةً، بعدما وصل عدد المشتركين فيها إلى أكثر من ربع مليار مستخدم، وباتت الشركات العملاقة في مجال البرمجيّات أمثال «غوغل» و«مايكروسوف» و«فايس بوك»، تتهافت على شرائها بمبالغ زادت على 8 مليارات دولار في ذلك الحين.

في نيسان / أبريل سنة 2007 أبصر «تويتر» النور في صورة شركة قائمة بذاتها، تحت رئاسة جاك دورسي، وذلك بعد الحصول على أموال من مستثمرين سمحت لهم بالتوسع وزيادة عدد العاملين، وأصبح إيفان المدير التنفيذي في عام 2008، ليترك المنصب في ربيع 2011، بينما صار جاك رئيس مجلس الإدارة.

5 - واتس آب (WhatsApp):

هو تطبيق تراسل فوري ومتعدد المنصات للهواتف الذكية. ويمكن بالإضافة إلى الرسائل الأساسية للمستخدمين، إرسال الصور، الرسائل الصوتية، الفيديو والوسائط. تأسس عام 2009 من قبل الأميركي بريان أكتون والأوكراني جان كوم (الرئيس التنفيذي أيضاً)، وكلاهما من الموظفين السابقين في موقع «ياهوو»!، ويقع مقرها في «سانتا كلارا» ـ كاليفورنيا.

يتنافس WhatsApp مع عدد من خدمات الرسائل الآسيوية (مثل LINE، KakaoTalk، و WeChatt)، وقد تم إرسال عشرة مليارات رسالة يومية من خلاله في آب 2012، كما زادت مليارين في نيسان 2012، ومليارا في تشرين الأول. وفي 13 حزيران 2013، أعلنت الشركة على «تويتر» أنها سجلاتها اليومية الجديدة وصلت إلى 27 مليار رسالة.

وقد قامت شركة «فايس بوك» بشراء «واتس آب» في 19 شباط من العام 2014 بمبلغ 19 مليار دولار أميركي.

مخاطر أمنية:

أكد خبراء في أمن المعلومات ومحققون جنائيون في جرائم الكمبيوتر، الخطورة التي تحيط بمستخدمي تطبيق «واتس آب» بعدما استحوذت عليه «فايس بوك»، وهي تتمثل في مسألتين:

الأولى: متعلقة بسياسية الخصوصية التي ستقوم إدارة «فايس بوك» بتعديلها لتوافق سياسته مثلماً حصل بعد استحواذها على «إنستغرام»، إضافة إلى أن المعلومات والبيانات الحالية ستنتقل إليها، وهي بحسب سياسة الخصوصية الحالية لـ«واتس آب» تجمع أيضاً العديد من البيانات بما يعرف بـ Metadataa.

الثانية: تتعلق بتعاون «فايس بوك» مع الأجهزة الاستخباراتية خصوصاً وكالة الأمن القومي الأميركية ومكاتب الاتصالات الحكومية في وكالة الاستخبارات البريطانية، والتساهل مع طلبات الحكومات الأخرى، مثل قيامه بالبحث في الرسائل الخاصة بالأعضاء ثم تبليغ السلطات عن مخالفاتهم تحت ذريعة استغلال الأطفال وغسيل الأموال وغيرها.

وأضاف الخبراء أن سياسة الخصوصية الحالية الخاصة بتطبيق «واتس آب» تنص على أن أي تعديل عليها سيتم حتى من دون إبلاغ المستخدمين، الأمر الذي أشاروا إليه على أنه يثير قلق العديد من المختصين، لما يميزها من مقدرتها على التجسس على معلوماتنا الشخصية بكل سهولة، والغريب في ذلك أيضاً أننا نقوم بذلك بمحض إرادتنا أو بسبب عادات الجهل التكنولوجية التي تعودنا عليها.

مؤخراً تمت إضافة تشفير E2EE فى الإصدارات الحديثة من البرنامج، حيث يقوم المستخدم بتبادل الرسائل مع شخص آخر من دون أن يستطيع أحد قراءة الرسائل لكونها مشفرة.

محاذير:

ومن محاذير استخدام تطبيق «واتس آب»:

1. عند تنزيل التطبيق يتمكن من تحديد موقعك الجغرافي، وهذا أمر خطير جداً خصوصاً إن لم نكن نعرف الجهة المسؤولة عن تحديد المكان!

2. تصبح له القدرة على الدخول إلى رسائل جوالك، وأخذ نسخة منها، وربما استخدام المعلومات المتضمنة ضدك!

3. يستطيع الدخول إلى جهات الاتصال الخاصة بك، وبهذا يعرف عنك أكثر مما يعرف الكثيرون.

4. يدخل إلى ألبوم صورك.

5. بمجرد تنزيلك لهذه التطبيقات فإنها تستطيع استغلال كاميرا جوالك وكذا المايكروفون!

6. التطبيق قادرعلى أخذ معلومات عن جهازك وعن الشبكة المتصل بها.

وانطلاقاً من هذه المحاذير ثمة احتمال لوجود ثغرات للتجسس على المستخدم من خلال تسريب الصور أو الفيديوهات أو المعلومات المتبادلة بين الأطراف.

6 - سناب شات Snapchat)

وهي عبارة رمزية تعني اللقطة المصورة. (snap) سناب، كما تعني(chat) شات محادثة، وبهذا يعني المطلح: محادثة بالصور.

يعتبر تطبيق «سناب شات» من أهم وأبرز التطبيقات الحديثة، حيث انتشر بين الشباب ومستخدمي الهواتف الذكية وأصبح له شعبية كبيرة، خصوصاً بعد الإعلان عن ميزة رسائل الفيديو لأجهزة «آيفون»، التي تجعل الشخص قادراً على تسجيل مقطع فيديو مدته 10 ثوان. كما تم إطلاق تلك الميزة في الأجهزة التي تعمل بنظام «أندرويد». استخدام هذا التطبيق على النسخ وأشارت بعض الأبحاث إلى أن عدد مستخدمي «سناب شات» يصل إلى 4000 مليون صورة يومياً.

ولكن التحديث الجديد على نظام «أي أو إس» يتميز بإعادة الرسالة وإمكانية مشاهدتها مرة أخرى، حيث أصبح هذا التطبيق يمكّن مستخدميه على أجهزة أبل الذكية من مشاهدة رسالة واحدة فقط يومياً من الرسائل الواردة مرة أخرى، وبعد ذلك يقوم خادم «سناب شات» بمسحها، كما يتصف التطبيق بميزة المرشحات الذكية التي تجعل المستخدم قادراً على وضع درجة الحرارة الحالية على الصور التي يقوم بإرسالها لأصدقائه. ويتميز التطبيق بالمرشحات البصرية التي تضيف مؤثرات على الصور، بالإضافة إلى إمكانية كتابة تعليق على الصور المرسلة، وكذلك إمكانية تفعيل الفلاش الضوئي خصوصاً في الصور التي تم التقاطها من خلال الكاميرا الأمامية، كما يتميز بإمكانية تحديد وقت معين لأصدقائك لمشاهدة الصورة التي قمت بإرسالها، وبعد انتهاء هذا الوقت يتم مسح تلك الصورة وحذفها بشكل نهائي.

سلبيات «سناب شات»:

من سلبيات «سناب شات» أنه من أكثر التطبيقات المعرضة للقرصنة، حيث يقوم القراصنة باستخدام ميزة البحث عن الأصدقاء الموجودة في التطبيق، ويحصلون على معلومات عنهم من قاعدة البيانات، وبالتالي يستطيعون الوصول إلى اسم حساب المستخدم والمشاركات التي قام بها، والاسم الذي يظهر به لأصدقائه. كما يمكنهم استخدام برنامج لتوليد أرقام هواتف عشوائية، ويحصلون على كل المعلومات عن الحسابات الموجودة والمطابقة لتلك الأرقام، كذلك يقومون بإنشاء حسابات على خدمة التراسل الفوري بشكل تلقائي، وقد تستخدم تلك الحسابات لأهداف تسويقية أو لإرسال بعض الرسائل المزعجة لمستخدمي التطبيق، أو تعطيل بعض الحسابات، مما جعل الكثيرين يشعرون بالقلق خصوصاً بعدما قام عدد من قراصنة الإنترنت بتحميل حسابات 4.6 شخص كانوا قد أنشأوا حسابات شخصية لهم على التطبيق من خلال الهواتف الذكية، وحصلوا على كل بياناتهم الشخصية، وقاموا بنشرها على موقع يسمى «سناب شات دي بي». وقد أكد مطورو التطبيق أنهم يعملون على التخلص من تلك الثغرات واتخاذ كل التدابير لحماية حسابات الأشخاص، وتقليل عمليات القرصنة، واستخدام الخدمة بشكل سيئ. ومن السلبيات أيضاً القدرة على حذف الرسائل الأمر الذي يدفع إلى الغش في الامتحانات، وكذلك إرسال الرسائل أو الصور التي تندرج تحت ما يسمَّى التحرش.

حكاية الانطلاق

بدأت فكرة «سناب شات» بجملة نطق بها ريجي براون أمام صديقه إيفان شبيغل من جامعة «ستانفورد»، حيث قال إنه يتمنى أن تختفي الصور التي يقوم بإرسالها إلى صديقته، فهبّ الأخير من مكانه وقال إن هذه الجملة فكرة تساوي مليون دولار، لكنه كان مُخطئاً تماماً لأن الفكرة تُقدر اليوم بـ 19 مليار دولار أميركي.

لقد تنبّه إيفان على قوّة فكرة ريجي ورغب في تحويلها إلى تطبيق لتبادل الصور التي تختفي بعد مدة من الزمن، وبسبب نقص خبرتهما التقنية استعانا بـصديقهما بوبي مورفي الذي قام ببرمجة التطبيق بشكل كامل. وخلال عام 2011، قام الثلاثة بالعمل على التطبيق الذي حمل في ذلك الوقت اسم «بيكتابو»، حيث قام إيفان برسم شعار التطبيق الذي يُستخدم حتى يومنا هذا، وشغل في الوقت نفسه منصب الرئيس التنفيذي، وشغل بوبي منصب المدير المسؤول عن الجانب التقني في الشركة، فيما شغل ريجي منصب مدير التسويق.

لكن الخلاف الذي حصل بين إيفان وريجي حول ترتيب ظهور الأسماء في براءة الاختراع، بالإضافة إلى مُطالبة ريجي بالحصول على حصّة أكبر تصل إلى 30 % لأنه صاحب الفكرة، أدى إلى مشكلات كثيرة وصلت إلى حد طرده من الشركة، وقام إيفان وبوبي بتغيير اسم التطبيق إلى «سناب شات»، وبعد ستة أشهر تقريباً، وتحديداً في ربيع عام 2012، نجح التطبيق في الوصول إلى 100 ألف مستخدم، إلا أنه في المقابل بدأت التحديات تأتي من جديد وتحديدًا من جهة الخوادم التي بدأت كلفتها الشهرية بالارتفاع إلى حد يفوق ميزانية فريق العمل. وهذا ما دفع شركة «لايغسبيد» إلى تمويل مؤسسي التطبيق بمبلغ 485 ألف دولار للتخلص من المشكلات التي تعترضهم، وفور تسلمه المبلغ، قرر إيفان الخروج من الجامعة للتفرّغ بشكل كامل للعمل على التطبيق، وإطلاق نسخة لنظام «أندرويد» مع نهاية العام، حيث عمل التطبيق لمدة سنة تقريبًا على نظام «آي أو إس» فقط.

عام 2013، كان عام السعد على الشركة، حيث وصل عدد المشارَكات اليومية إلى أكثر من 60 مليون مشارَكة، وبالتالي ارتفعت قيمة التطبيق إلى 13 مليون دولار تقريباً، وهنا ظهر ريجي إلى الواجهة من جديد، كيف لا وقد وصلت قيمة فكرته إلى 13 مليون دولار، فرفع دعوى قضائية مطالباً بحقوق الملكية الفكرية في تطبيق «سناب شات». لكن فريق عمل التطبيق لم يكترث لهذه المشكلات وتابع مسيرة النجاح في الوصول إلى 150 مليون مشاركة يوميًا في صيف عام 2013، وارتفعت بذلك قيمة التطبيق إلى 800 مليون دولار تقريبًا، وحصل على تمويل بقيمة 80 مليون دولار.

من جديد، عاد ريجي إلى الواجهة، وبدأ بنشر مُحادثات بينه وبين إيفان تمت بالبريد الإلكتروني أو الرسائل القصيرة لإثبات ملكيته فكرةَ التطبيق، وبالتالي الحصول على تعويض مادي. وبما أن إيفان وبوبي لم يكترثا بل تركا القضية للمحامين، وصبَّا كل اهتمامهما على التطبيق الذي أثار حفيظة مؤسس موقع « فايس بوك» مارك زوكربرغ الذي عرض دفع مبلغ 3 مليارات دولار للاستحواذ عليه، إلا أن إيفان رفض المبلغ فوراً لأنه كان يعلم ما الذي ينتظر التطبيق في المستقبل.

خلال هذه المدة، أضاف فريق عمل «سناب شات» ميزات جديدة لمنافسة بعض التطبيقات الأخرى مثل «إنستغرام» الذي قدّم ميّزة الرسائل المُباشرة فلاقت نجاحاً كبيراً. ولم يكن عام 2014 كسابقه أبدًا، فالتطبيق عانى مشكلات تتعلق بالخصوصية والأمان، فضلاً عن دعاوى قضائية تتهمه بانتهاك اتفاقية الاستخدام، إلا أنه ومن جديد تابع فريق العمل مهمته في تقديم ميزات جديدة معتبراً أن هذه المشكلات تحل سواء بالمال أو بالقضاء. وبالفعل، مع نهاية ذلك العام، وصلت الدعوى القضائية بين ريجي ومالكي «سناب شات» إلى خواتيمها، حيث نشرت الشركة تدوينة

رسمية ذكرت فيها أن ريجي هو صاحب الفكرة وتشكره على إسهاماته في التطبيق وتحويله إلى فكرة على أرض الواقع.

7 - يوتيوب (YouTub):

يوتيوب هو موقع ويب يسمح لمستخدميه برفع التسجيلات مجاناً ومشاهدتها عبر البث الحي (بدل التنزيل) ومشاركتها والتعليق عليها وغير ذلك. أسسه في 14 فبراير (شباط) سنة 2005 ثلاثة موظفين سابقين من شركة باي بال هم: تشاد هيرلي وستيف تشين وجاود كريم، في مدينة سان برونو، سان ماتيو، كاليفورنيا، ويستخدم تقنية برنامج «أدوبي فلاش» لعرض المقاطع المتحركة. ومحتوى الموقع يتنوع بين مقاطع الأفلام، والتلفاز، والموسيقى، والفيديو المنتج من قبل الهواة، وغيرها. وهو حالياً مزود بـ67 موظفاً. وفي تشرين الأول 2006 أعلنت شركة Google التوصل إلى اتفاقية لشراء الموقع مقابل 1.65 مليار دولار أميركي، أي ما يعادل 1.31 مليار يورو. وقد اختارت مجلة «تايم» الأميركية موقع يوتيوب كشخصية هامة عام 2006 لدورهِ في إعطاء الفرصة لزواره في إنتاج المواد التي يعرضونها فيه.

8 - البريد الإلكتروني (EMAIL):

البريد الإلكتروني «EMAIL» هو من أشهر الخدمات التي تقدمها الشبكة المعلوماتية في الوقت الحالي، اخترع عام 1972 من طريق رايد كومنسون الذي تمكن من إرسال أول رسالة إلكترونية. واليوم، وبعد مرور حوالي 45 سنة، أصبح ضرورة اتصالية حقيقية، ومن مميزاته إمكانية إرسال الرسائل مرفقة بصور أو وثائق... بالإضافة إلى توفير العديد من المواقع والخدمات بالمجان، وهي وسيلة سهلة وبسيطة وفي متناول الجميع.

9 - مواقع متنوعة:

تزخر شبكة الإنترت بالكثير من المواقع الإلكترونية التي تفيد في أمور التواصل والعمل والتسلية وغيرها من الأمور، وفيما يلي جولة على عدد منها:

Pinterest :

يسمح موقع (Pinterest) لمستخدميه بتحديد صفحة أو موقع معين وتعليقه على لائحتهم. وهو يستخدم للتخزين والجمع والتبادل. والعناصر التي تُحفظ، يُطلق عليها اسم «بينز»، أي

دبابيس. كما يسمح بمتابعة اهتمامات الأصدقاء وأفراد العائلة.

: Google plus

تملك شركة «غوغل» تطبيق (Google plus) الذي يتيح لمستخدميه إنشاء صفحة خاصة بهم تحتوي على صورهم، ومعلومات شخصية عنهم، كالسيرة الذاتية. كما يسمح لهم بتبادل الصور مع الأصدقاء أيضًا. وهو يضمُّ زر «بلاس1» مشابهاً لزر «لايك» في موقع «فايس بوك».

:Linkedin

أُنشئ موقع (Linkedin) سنة 2003، وهو مزيجٍ بين «فايس بوك» و«غوغل بلاس»، لكن بدلاً من إضافة الأصدقاء والعائلة ونشر صور الرحلات، سيكون للتواصل مع الشركات وزملاء وأرباب العمل.

يعمل الموقع على مستوى الفرد كسيرةٍ ذاتية إلكترونية، حيث يضيف معلوماتٍ عن دراساته وشهاداته والخبرات التي اكتسبها. كما يتيح إضافة صورة شخصية، معلومات التواصل، الأوراق البحثية، الهوايات وأشياء أخرى، ليتسنّى للموظّفين الاطّلاع عليها واختيار ما يناسب الوظائف الشاغرة بشكلٍ دقيق. كما يؤمّن لأرباب العمل بحثاً واسعاً ضمن السّير المهنيّة للأشخاص.

ويعطي الموقع للشركات منصّة لتقديم معلوماتٍ عن الشركة للمهتمين، وعرض الوظائف المتوافرة، كما يعمل منصّة أخبار للموظفين بالشركة. كذلك يمكن أن يعمل صفحة شخصية للأخبار الشخصية المهمة، فمثلاً من الممكن لربّ العمل أن ينشر أخبار الشركة ومناسباتها على صفحته، ويمكن للموظفين رؤيتها على شكل newsfeed بدلاً من إرسالها إلى بريدهم الإلكتروني.

:tumblr

ابتكر ديفيد كارب موقع (tumblr) «تمبلر» عام 2006. وهو يمكّن مستخدميه من نشر ما يريدون من صور وفيديوات ونصوص على شكل مدوّنة قصيرة. كما يمكّنهم من تبادل الروابط مع بقية المستخدمين. ورمز الهاشتاغ (#) هو الطريقة المثلى التي تتيح للمتتبعين إيجاد ما نشره المستخدم.

:VK

موقع روسي يُستخدم في أوروبا أيضًا. وعلى الرغم من أنّه متوافر بلغات متعددة، إلّا أنّ اللغة الروسية هي الأكثر تداولاً فيه، وهو يستخدم بشكلٍ أساسي لتبادل الرسائل، الصور، الفيديوات، النصوص، الخرائط، ... كما يمكّن المستخدمين من نشر أخبار ومقالات من المجلات، وإبداء إعجابهم بها.

: flickr

هذا الموقع استحوذت عليه «ياهوو» عام 2005. وهو يقدم الموقع ثلاثة أنواع من الحسابات: الأوّل مجاني مع مساحة محدّدة للتخزين، الثاني مجاني وبالمساحة نفسها لكن من دون الإعلانات، الثالث يقدّم ضعف المساحة ويسمح بنشر الرسائل والصور والفيديوهات.

:Vine

تأسس الموقع في حزيران من العام 2012، ومنذ ذلك الحين يسمح لمستخدميه بتعديل أفلام تتراوح مدتها من 5 إلى 6 ثوانٍ وتسجيلها وتحميلها. ويمكّن المستخدمين من متابعة بعضهم، وإعادة نشر ما نشره الآخرون. كذلك نشر الفيديو على كلٍ من «تويتر» و«فايس بوك» في الوقت نفسه.

:pennystocks

إذا حاولت الدخول إلى هذا الموقع فستجد أي حركة تحصل الآن على أشهر المواقع، لأنه عبارة عن منصة لمشاهدة تزايد نشاط المستخدمين على أشهر المواقع، من عدد المشتركين والمشاهدات واللايكات...إلخ.

:map.ipviking

يعد من أفضل المواقع التي يمكنك عبرها مشاهدة الهجمات الإلكترونية التي تحدث الآن بشكل مباشر عبر الإنترنت، حيث يعطيك الموقع معلومات عن الهجمات وخريطة تفاعلية لأهم الدول التي تتعرض لهذه الهجمات، حيث تشاهد بشكل مباشر أن الولايات المتحدة الأميركية أكثر تعرضاً لها.

:apowersoft

قد تحتاج إلى تسجيل صوتك «أون لاين» من دون استعمال أي برنامج، بالتالي يمكن استعمال هذا الموقع الذي يسمح بتسجيل الصوت بجودة عالية، وما يحتاجه منك فقط أن تتوفر على java مثبتة على حاسوبك.

:mandific

هذا الموقع يسمح لك بإنشاء أشكال مختلفة بالاعتماد على اسمك أو على كلمات تقوم

بإدخالها بنفسك، ويوفر بعد ذلك تغيير اللون وحجم الأشكال..إلخ، وحين تضغط على done سيطلب منك الموقع نشرها على فايس بوك أو تويتر، لكن يمكن استعمال بعض البرامج لتصوير الشكل وحفظه على حاسوبك.

:ruzzit

هذا الموقع يمكّنك من معرفة الفيديوهات أو الصور...إلخ الأكثر اهتماماً من قبل المستخدمين حول العالم، سواء كان ذلك على يوتيوب أو على فايس بوك وتويتر ومواقع أخرى عديدة.

:dashlane

هذا الموقع يمكّنك من فحص بريدك الإلكتروني للتأكد من مستوى حمايته والمعلومات المتوافرة داخل الرسائل. فبمجرد الدخول إلى الموقع تضغط على Scan My inbox، ثم تقوم بتسجيل الدخول إلى أي بريد إلكتروني تريد فحصه.

:movbucket

هذا الموقع يوفر لك أداة فعالة، حيث يكفي أن تقوم بنسخ رابط التحميل من أي موقع أفلام التورنت، ثم وضعها في الأداة والضغط على Stream it، وهكذا سيبدأ في تشغيل الفيلم من دون أن تقوم بتحميله.

فضاء الكتب

"حياة الصورة وموتها"
للفرنسي ريجيس دوبريه
الميديا بعين فلسفية

قراءة: محمد بنعمارة

"حياة الصورة وموتها"
الميديا بعين فلسفية

قراءة: محمد بنعمارة

كتاب "حياة الصورة وموتها" هو أحد أبرز الكتب التي صدرت حديثاً حول عالم الميديا في خلال العقدين الأخيرين. مؤلف هذا الكتاب هو المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه الذي يعد من كبار المفكرين المعاصرين الذين أثروا الساحة المعرفيّة بتفكيرهم العلمي والفلسفي خاصة في مجال الوسائط الحديثة للاتصال، كما أنه عاش تجربة كفاح مع تشي غيفارا، واشتغل مستشاراً لفرنسوا ميتران في الثمانينيات.

يعدّ هذا الكتاب من أهم المصنفات الفكريّة في مجال الصورة، إذ يقدم لنا نظرة تحليلية عميقة، مغايراً للكتاب المتقدم عليه " دروس في الوسائطية العامة "، فهذا أقل تنظيراً وأكثر تحليلاً، و لا يقوم ببناء نظرية بقدر ما يمنحنا العناصر الكفيلة بتمثلها، فقيمته تكمن بالأساس في منظوره الفلسفي، وفي غناه الفكري، و طابعه التساؤلي والنظري.

يتمحور بحث دوبريه حول الوساطات التي تتكفل بإرسال المعلومات والكائنات والحالات المادية والذهنية وتناقلها، مرتكزاً على البعدين الزمني و التاريخي معاً، بذلك تغدو الوسائطية منظوراً جديداً لمعطيات الحياة والوجود. وتتضح قيمته في الرؤية العميقة والاستكشافية، والاحاطة الشاملة بتاريخ الصورة منذ بزوغ فجر الإنسانية، مروراً بالحضارات المختلفة: الإغريقية، والبيزنطية، والرومانية والعصور الوسطى. كما يدور الكتاب حول السنن اللامرئية للمرئي أي الطريقة التي بها يمنح العالم نفسه لنظر أولئك الذين يرونه من غير أن يفكروا فيه. فهو نص مفصليٌّ للتفكير في تاريخ الصورة، ومفتاح أساسيٌّ للتمييز بين الوسائط الحديثة وإدراك الفروقات الخفيّة فيما بينها.

ينقسم الكتاب إلى أبواب ثلاثة، بدورها موزّعة على فصول عدّة، تقوم عموما بتحليل تطور الصورة على أمد العصور وصولاً إلى عصر الشاشة والتلفاز. من ثم يضع بين يدي القارئ اثني عشرة أطروحة ومسألة. وقد جرى تنظيم الأبواب والفصول على الشكل الآتي:

1 - مرحلة تكوين الصور: الولادة بالموت، التواتر الرمزي، عبقرية المسيحية، نحو مادية دينية.

2 - أسطورة الفن: اللولبية اللانهائية للتاريخ، تشريح شبح "الفن القديم"، جغرافيا الفن، العصور الثلاثة للبصر، الديانة اليائسة.

3 - ما بعد الفرجة: يوميات كارثة، مفارقات عصر الشاشة، جدلية التلفاز الخالص.

مرحلة تكوين الصورة

يقول دوبريه:" لولادة الصورة علاقة وطيدة بالموت. لكن إذا كانت الصورة العتيقة تنبثق من القبور، فذلك رفض منها لك، كلما انمحى الموت من الحياة الاجتماعية غدت الصورة أقل حيويّة، وغدت معها حاجتنا للصور أقل مصيريّة".

عرض دوبريه مصادر الصورة مبتدئاً بالعصر الحجري، بحيث اِرتبطت صور ذلك العصر بالقبور واللحود وعظام الموتى، والعلامات الجنائزيّة، والجداريات المليئة حياة في المقابر وغيرها، ما يشكل ألبوماً لتطور الصورة في الماضي البعيد، و كيفية اختلافها من مرحلة لأخرى. ومن ثم يمدنا المؤلف بالمعجم المعتمد على الرغم من نسبيّة موثوقيّة الإتيمولوجيا إلا أنها تشير للمعنى. فأغلب المصطلحات ترتبط بشكل كبير بالصورة، على غرار الشبح والقناع الشمعي و التماثيل و غيرها. هذه الأمور تمثل ثقافة شعوب، إذ بها يتم الحفاظ على إرث هذا الشعب، من قبيل تقديس الأجداد و النبلاء. فلقد كان لا بد لهؤلاء أن يعيشوا من خلال الصورة. الأمر أعمق من ذلك فثقافة الإغريق تقوم في فهم الحياة على أنها مرتبطة بالرؤية والموت وفقدان البصر، وليست مرتبطة بالتنفس. كما تعتبر الصورة قبل الفكرة، فإن فكرة الموت بوصفها بعثاً أو سفراً ومروراً فكرة متأخرة في الزمن وثانوية، فتصاوير الخلود سبقت مذاهب التعلق بالحياة.

يواصل المؤلف استكشاف مركزية الصورة في العصور القديمة فيرى أن الانسان قد سما بتفكيره من المرئي إلى اللامرئي، ومن العابر إلى الخالد، ومن الإنساني إلى الالهي. فمرحلة المرآة الإنسانية الحقيقية تتمثل في تأمل الذات في النظير أو الشبيه، ورؤية ما هو مغاير للمرئي في المرئي القريب.

يغوص دوبريه في أعماق الحضارات القديمة متقصياً ومستكشفا أدق التفاصيل ليستنبط لنا

مركزية الصورة من حيث دلالتها، ومواطن استعمالها، والحكمة منها. فبعد نحت الصورة وصبغها تصبح أصلاً، وتصبح بطبيعة وظيفتها وسيطاً بين الأحياء والأموات، والناس والألهة، وبين المجموعة البشرية ونشأة الكون. الصورة في نظر المؤلف ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة للتأليه، والدفاع، والفتنة، والإشفاء، والتعليم. بل يرى أكثر من ذلك أن الصورة وسيلة حقة للبقاء على قيد الحياة، فهي روح العالم وتناغم للكون. كما أن فضيلتها الميتافيزيقية تجعلها صالحة للاستعمال وضرورية.

يرى المؤلف أن الصورة ذات فضائل لأنها رمزية بحيث تعيد تكوين المشتت، وهذا يتطلب الإحالة على طرف ثالث ترميزي يمكّن من إقامة علاقة معيّنة بينها وبين رائيها، وبطريقة غير مباشرة بين الرائين أنفسهم. وهذا ما أراد المؤلف أن يشير إليه تحت عنوان الإرسال والتعالي ؛ أنه ليس ثمة من إرسال من دون تعال ولا طاقة من غير فارق الارتفاع، فبنية التعالي والتجاوز والارتفاع تفسر وتعطي الإمكانيّة للترابط والتّعالق. ولأن هناك فوق المجموعة غياباً أساسياً يلزم إصلاحه فإن الصورة والكلمة تشتغلان عامليَ ربطٍ ووصلٍ. إنّ خطأ وقتنا الحالي يكمن في الاعتقاد بإمكانية خلق مجتمع بالتواصلات، أو ثقافة بتجهيزات ثقافية فإننا نفكر في التواصل خارج كل دلالة ونضع اللجام قبل الفرس. لذا فإن الوسائطية تفضّل الحديث عن الإرسال، لأن المهم في هذا المصطلح هو انطواؤه على العبور أي المحرك الحقيقي للانتقال.

اللولبية اللانهائية للتاريخ

يبدع دوبريه في تشخيص الواقع وتقديم الأفكار المناسبة فيرى أن فرجة الصور تغوص بنا في ثلاث مدد متباينة ومتزامنة في آن: الزمن خارج الزمن المتعلق، والزمن المتوسط لدورة الصور الذي تأخذ فيه هذه الصورة وتلك مكانها، ثم الزمن الخطي الطويل لتاريخ الإنسان؛ الحيوان الوحيد الذي يترك أثراً.

يعرض دوبريه دراسات الفلاسفة ونظرتهم للصورة و للتاريخ ويقوم بشرحها وتفصيلها؛ فيقول: إنّ الفيلسوف يملك كل الحق في تمني موت الفن حتى يحتكر الحقيقة ويستخلص وحده جوهرها. من ثم يقدم رأيه عارضاً الأسباب والمؤثرات والنتائج التي تفصح عنها هذه الدراسات، بل يدافع بشكل مستميت عن الفن من بعض هذه الدراسات خاصة دراسة هيجل التي يعتبر فيها أن الفنان مثله مثل البطل لا يعرف ما يفعل، ولو كان يعلم ما يفعل لكان فيلسوفاً. فيقول فلنحلم من جهتنا بتاريخ للفن بالشكل الذي يمكن أن ندافع عنه جميعا ومن دون أن نناقض أنفسنا. بل يذهب إلى

أبعد من ذلك فيقول إن الفن خالد وإن كان قد مات في التاريخ الغربي للأشكال لكن موت الفن ليس موتاً للصورة التي ستستمر مادام هناك ناس يعرفون أنهم سوف يموتون.

يرى المؤلف أن الصورة المتحركة عرفت ثلاث مراحل: الوثائقية، الفرجوية، الكتابية. وفي الستينيات جاءت العودة إلى التسجيل المباشر للصوت، وإلى سينما الحقيقة، والتصوير في الخارج من غير سيناريو أو حوارات متقنة.

أما بالنسبة للّولبيّة يرى دوبريه أن عقداً واحداً من القرن العشرين يعايش مرور نفس مقدار اللوالب التي تلقاها القرن الخامس عشرالأوروبي الذي حقق وحده مسيرة مساوية للعصر الحجري الأول الذي تقاس فيه الأساليب بألاف السنين.

لم يكتف المؤلف بطرح رأي الفلاسفة والمفكرين بما يخص رمزية الصورة، ودلالتها، وتطورها، بل غاص حتى في المسائل المعجمية ليعرّفنا المصطلحات القديمة، الإغريقية خاصة. كما يقوم بالاستدلال على صحتها مما يظهر لنا مدى تعمّقه في تاريخ الفن من دون أن يغيب عنه شيء، فكل ما أثاره اِستدل عليه، كما أنه تعمّق في دراسة عدّة مجالات من قبيل الشِّعر، والطرفة، والخرافة، والقضايا الفلسفية والتاريخية.

ومن المفارقات التي يذكرها دوبريه بين الإعلام القديم، والإعلام الجديد، أن الجديد أورثنا غفلة بصرية تدين بالكثير للثورة في المواصلات السلكية واللاسلكية والنقل. فمع اِنمحاء المسافات، اختفى الاحساس بالمدى الترابي ومعنى المعيش الواقعي، والبرّانية الخالصة. لقد غدا كلّ شيء قابلاً للامتلاك بسرعة وبلا جهد. فالفن التشكيلي بطيء بينما المعلومات سريعة. كما أن العصر البصري يقصّر الأزمنة، وهو ما يريده عصر الشاشة، السائل والمرتحل، عصر الانتقال والمرور، حيث تغدو سرعة اضطرارية الأشياء الصلبة والمتماسكة سائلة والخصائص ملساء ومسطّحة.

كما يرى المؤلف أن الفن البصري يمتلك قدرة على الانتشار لا تضاهى لكن انتشاره لا يترك أثراً. كما أن انتشار السينما عبر التلفزيون يقابل أمركة الفضاء الأوروبي. وكما أن الفيلم الروائي والفيلم القصير لهما طابع وطني "طبيعي" وفقد الكليب والمسلسلات الميلودراميّة كل خاصية جهوية. وبنظر المؤلف فإن الصورة الحاسوبية أقلعت من المحسوس إلى السماء، فالفن العالمي يجعل نظرتنا نظرة سائلة ومعلقة فوق الأرض وهو ما يجري في المعارض وراء اللوحات الحقيقية.

ما بعد الفرجة

يضيء لنا ريجيس دوبريه على تاريخ دخول الصورة في العالم الجديد، ويعتبر أن جهاز الديوراما هو من أدخل الصورة الغربية في العصر الآلي الجديد وكان ذلك في سنة 1822. كما يرى أن الدخول الفعلي للعالم الجديد، كان في السبعينيات باستعمال التلفزيون بالألوان. ومثل تاريخ 18 أوغست 1839 منعطفاً بحيث تم فيه تدشين المرحلة الطويلة لانتقال الفنون التشكيليّة إلى الصناعات البصرية، حين أعلن أراغو اختراع الجهاز الجديد لدراسة الطبيعة. من ثم تمّت المصادقة على قانون يعتبر الفوتوغرافيا من المآثر الروحية يتم حمايتها كحماية الكتاب واللوحة.

يظهر الطابع الفني والإنساني لريجي دوبري من خلال مواقفه من هذا التطور، فبعد عرض تطور الصورة الجديد الذي بدأ في نهاية القرن الثامن عشر بالمنساخ، ثم الظل أو الشبح المقطّع (الراسم الفيزيولوجي) ؛ وهو الجهاز الخاص بطبع الصور الجانبيّة للأشخاص. من ثم الصورة الشخصية المصغرة الحرفية والسريعة. ثم ظهرت الصورة المعتمدة على غبار الفضة؛ وقد حضيت باستقبال من قبل الجانب الليبرالي لليسار. يقول دوبريه:" نحن على علم اليوم وهو ما يواسينا أن الصور كلها كذب و ستغدو أكذب مع ظهور الصورة الرقمية".

يرى المؤلف أن الإشارة التلفزيونية تقود إلى وثنيّة من نمط جديد؛ فهي تشتغل وفق مبدأِ اللّذة. في حين أن الصورة العتيقة كانت تشتغل وفق مبدأِ الواقع. وقد اعتبر الأمر بمنزلة انقلاب لن يمرّ من دون مخاطر قد تؤثر في التوازن الذهني للجماعة. وهذا ما فسّر به علاقة الوسائط الإعلامية بعضها ببعض، حيث إنها أنانية في التحدث عن نفسها وتدير وجهها للواقع. يقول دوبريه:"البصري يتواصل ولا رغبة له في غير ذاته. ذلك هو دوار المرآة، فالوسائط الإعلامية تتحدث أكثر فأكثر عن الوسائط الإعلامية. وفي الجرائد تتوسع صفحة "التواصل" أكثر فأكثر مقلّصة بذلك من حصة الأخبار (المتعلقة بالعالم الخارجي)، بما أن الوسائط لا يمكنها في عالم إعلامي كلية إلا أن تشهر نفسها في الوسائط الإعلامية إلى حد محو تلك الخانة الفارغة وذلك النقصان الخارجي الذي ظل ينظم بواطننا والذي كنا نسميه "الواقع".

وكون السينما عملاً فنياً، فإن لها متفرجيها المتطوعين الذين تحمّلوا عناء التنقل إليها في قاعاتها. أما المنتوج التلفزيوني، فله مستهلكوه الذين يُرضون طلباتهم عن بعد دون أن يتركوا قاعة جلوسهم. لذا، يحيل التلفاز على الهاتف وعلى تاريخ الاتصالات السلكية واللاسلكية، فيما تحيل السينما على الفنون الجميلة. لذلك، فإن عاشق التلفاز هو كائن منزلي قابل للتحكّم والمراقبة،

أما عاشق السينما فإنه بدوي مرتحل غير قابل للضبط والمراقبة. يصنع للتلفاز الناجح جمهوره. أما السينما الجيدة فإنها تهشّم المرآة العاكسة. يصنع التلفاز الأهالي، أما السينما فترسل الخونة لوسطهم الأصلي" أو الإنسان الكوني الرحال".

يعد التلفاز جهازاً إيديولوجياً نرجسيًّا يؤكد انتماءً معيناً، فيتّسم بوظيفة اجتماعية في المقام الأول، حيث تمنح الصورة المنزلية الطمأنينة وتعمّق الروابط الاجتماعية. في حين أنّ وظيفة الصورة السينمائية المعروضة هي وظيفة الحلم الهروبية والهاربة في القاعة. وهو ما يجعلها الانفلاتات الذهنية والجسمية.

يتوصل دوبريه، بعد عرض هذه المفارقات، إلى شهادة مشدودة إلى الواقع الحالي والماضي، فيما تكون الصورة السينمائية تنبّؤيّة، لكن من دون أن تعلم ذلك أو ترغب فيه.

تتفوق السينما بالحرية في التحكم الداخلي في العالم الخارجي من خلال تقريب البعيد وإبعاد القريب، وذلك بواسطة سلسلة من المسافات والهروب والتقهقر، حيث تنتج الذات حريتها باختيار ما هو قريب أو بعيد منها كل لحظة. وهذا ما يعطي السينما القدرة على النجاح في المرور إلى الرمزي. بينما الصورة التلفزيونية يرى دوبريه أنها تتلقى فضاءها عوض أن تنظّمه، مما يجعلها حبيسة مجال الإشارية أو المتخيل (ولا ترقى إلى المجال الرمزي).

بذلك يخلص ريجيس دوبريه إلى أن ما تقدم يجعل من الصورة السينمائية حافزاً على النمو والصورة التلفزيونية سبباً في التقهقر، فالمراهق يصبح راشداً عبر الشاشة الكبرى والراشد صبياً عبر الشاشة الصغرى.

كما يستنتج دوبريه أن هناك تاريخاً للسينما، والسينما بدورها تاريخ. إنها مثل رواية. على العكس من ذلك، ليس هناك تاريخ للتلفزيون لأنه اللحظة، وهو في ذلك مثله مثل الجريدة. "أما البرنامج التلفزيوني الذي "لاقى النجاح" حتى ولو احتضنه المركز الوطني للسمعي البصريINA بمعاييره الصارمة، فهو يموت مباشرة بعد بثّه. الحضور الدائم للصورة في نظر دوبريه يبدو عاملاً لتفكيك نظام آليات التفويض الديمقراطي، ليس فقط لأنها تشجع العلاقات أكثر من المضمون، وتضحي بالاستدلالات المفصّلة لصالح الجملة القصيرة، بل لأنها تتجاوز الوساطات التي تقوم بها الأوساط الحقوقية، والمؤسساتية، فإنها تُفرغ من الحيوية الهيئات المنظّمة للجمهورية، كالبرلمان والعدل والمدرسة... إن استوديوهات التلفاز لا تشكل امتداداً للبرلمان وإنما تأخذ مكانه. وهو ما يجرّد الممثلين المنتخبين بشكل منتظم من امتيازهم لصالح البيوقراطيين.

يرى دوبريه أن مراقبة وسائل الإعلام للحكومات وأعمالها لشيء سليم، لكنّه يثير سؤالا: من سيراقب المراقبين إذا كانت السلطة الإعلامية هي الوحيدة من بين السلطات الأربع للديمقراطية الإعلامية، التي لا تقبل سلطة مضادة؟

إن كنا قد قطعنا أشواطاً متقدمة في الانغماس في وسائل الإعلام بمختلف توجيهاتها، إلا أن قراءة كتاب "حياة الصورة وموتها" يضيء لنا تاريخ الإعلام من العصر الحجري إلى يومنا هذا. فينير فكر من لا خلفية له على الموضوع، كما يؤسس بنية سليمة لمن يريد أن يتفقه في علم الإعلام أو يتخصص. بل إن هذا الكتاب يعطي الأسس البنيوية لعلم الإعلام حتى يصبح بمقدور القارئ أن يشخّص عصره بشكل سليم، ويستطيع أن ينجو من الفتنة الإعلامية ليكون في صف أصحاب البصيرة النافذة.

الكاتب: ريجيس دوبريه

الكتاب: "حياة الصورة وموتها"

المترجم: الدكتور فريد الزاهي

الإصدار: دار افريقيا الشرق 2002

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

Science à propos de l›information, de la misinformation et de la désinformation». Cet exposé appartient à deux chercheurs croates de l'Université de Zagreb: Miroslav Tudjman et Nives Mikelic.

La conclusion de l'article pose la question suivante: comment distinguer entre les fausses informations et les informations trompeuses? Elle estime que les participants dans les processus de communication interactionnelle (notamment dans les médias interactionnels /www) tendent à changer leurs intentions, leurs objectifs, leurs décisions et leurs actes –ainsi que ceux d'autres participants dans le processus de communication. C'est pourquoi les informations vont être affectées: les changements ont la forme d'erreurs techniques sémantiques et sociales, et conduisent à trouver les informations, les fausses informations (misinformations) et les informations trompeuses (desinformations) qui deviennent des questions acceptables et utiles à l›égard de la science des informations.

Sur les «Sites des réseaux sociaux» on lit un exposé sur les sens des mots-clés qui articulent ce monde. Cet exposé examine la définition des techniques des sites des réseaux sociaux, des notion-clés et des symboles utilisés dans le réseau d'internet; il évoque également les moyens utilisés pour transmettre les messages et les commentaires. Notons que cet exposé est un chapitre d'un ouvrage de Khodor Ibrahim Haïdar intitulé «Les médias», Edition Centre Islamique des Études Stratégiques.

Dans la rubrique «Espace des livres», on lit un exposé analytique sur l'œuvre de Régis Debray: *Vie et mort de l'image*

La chercheuse égyptienne Sabrine Zaghloul Assayed a écrit «L'emprise du Média, ou le monde virtuel et son effet sur la société civile». Cet article apporte une clarification sur l'effet de la révolution médiatique sur les milieux de la société civile des cotés éthiques et culturels, et les tendances de la conduite générale. La chercheuse a abordé cette question à partir des principales hypothèses et théories, en relation, établies par le sociologue français Jean Baudrillard.

Dans la rubrique «Mountada al-Istighrab», on lit un colloque international sur les médias entre la culture de la réussite et le vide de la connaissance. Des experts français y ont participé.

Ce colloque est une des étapes principales dans le débat sur l'effet des médias modernes sur la vie sociale et politique en Europe. Le colloque a été organisé à Paris le 23 novembre 2002, sous les auspices de l'**Observatoire des MOuvements de la Société (OMOS)** sous le titre: les représentations mentales et les médias.

Dans la rubrique «Nous et l'Occident», le chercheur irakien Mazen AL-MTOURI a écrit une étude intitulée «L'image de la philosophie islamique dans la raison occidentale, lecture critique des thèses de Bertrand Russell».

Cet exposé comporte une démarche inductive de l'image de la culture islamique dans l'interprétation philosophique occidentale tel qu'on a vu chez le philosophe anglais Bertrand Russell (1872 – 1970).

Notons d'ailleurs que ce texte est inspiré du chapitre dix «La culture musulmane et la philosophie» dans *Histoire de la philosophie occidentale* traduit en arabe par Zaki Najib Mahmoud.

Dans la rubrique «le monde des notions», on lit un article sur la science de l'information, intitulé «Science de l'information:

Cette approche s’efforce de résoudre la problématique citée sous l’invocation du projet scientifique du chercheur allemand Mark HANSEN sur ce qu’il appelle «numérisation des corps»

Le chercheur irakien Amer Abd Zayed Al-WAELI examine dans son étude la question du Média dans le domaine de la domination, et estime que le temps techno-électronique a atteint ses dernières limites du progrès avec la révolution des communications. Cependant, ce progrès scientifique ne se limite pas à l’usage technique, mais il s’engage dans le conflit des États et des sociétés. Le centre industriel occidental producteur du Média a joué un rôle décisif pour investir ce Média contemporain et dominer les populations.

Sur «Les effets du média sur la société du point de vue social», on lit un article rédigé par trois chercheurs indiens de l’Université de Kachmir: Hakim Khaled MEHRAJ, Akhtar Niyaz BHAT, Hakim Ramiz MEHRAJ.

Ils fondent leur article sur une évidence ontologique disant que l’homme est un être social qui ne peut vivre en seul loin des autres. Ses actes ne l’affectent donc pas seulement, mais aussi la société en entier, cette dernière à son tour affecte l’être humain par plusieurs façons. À partir de ce point, l’étude va présenter une brève définition de l’essence des médias et souligner les différentes formes de l’influence du Média sur l’individu, la famille et la société

Dans son article «Critique de la médiologie», le chercheur libanais Jamil Quaçem examine la notion de médiologie dans le Média contemporain du point de vue de la philosophie critique. Il évoque encore les variétés de la notion dans ce qu’il appelle l’ère de l’espace symbolique, et l’influence de cet espace sur les valeurs humaines, éthiques et épistémiques, et les dangers de transformer l’être humain à un être virtuel, comme les autres êtres virtuels.

manipulateur des esprits». Il examine le monde du Média du point de vue de l'analyse sociologique. Dans ce cadre il examine l'impact profond du monde virtuel sur le champ des valeurs morales, idéologiques et sociologiques, ainsi que les effets négatifs qui résultent de ce monde. M. ATTIYEH aborde le thème en s'appuyant sur la discussion des idées du sociologue français Pierre BOURDIEU et sa vision critique des actes du Média en France et en Occident, ainsi que leurs effets à l'échelle planétaire.

Le chercheur libanais Ali Qaçir a écrit un article intitulé «Le Média sous l'emprise de l'idéologie» où il examine le phénomène du Média religieux, en observant les transformations profondes qui prennent naissance dans l'activité et l'orientation des institutions médiatiques internationales, particulièrement le Média américain, après les attaques de 11 septembre.

Dans son article intitulé «Le nouveau Média et la perspicacité d'Ibn-Khaldoun» le chercheur libanais Mahmoud BERRY conçoit la question de Média comme question socio-culturelle qui porte aux variétés de la structure de la conscience dans les sociétés universelles, notamment les sociétés arabo-musulmanes. Le chercheur tâche d'analyser le Média contemporain et la révolution des communications à partir d'une vision historique de l'efficacité de l'information dans la configuration de la conscience de la communauté civilisationnelle et sa culture.

«L'ère de l'après-image» est une étude du chercheur égyptien Hamada Ahmad ALI, qui examine les dimensions socio-philosophiques du phénomène médiatique postmoderne. De là découle son titre qui désigne l'origine de la problématique posée à l'homme occidental en particulier, et aux sociétés humaines contemporaines généralement, et la possibilité d'atteindre une certitude en l'ère techno-électronique.

intitulé: notre société est la cible de Hollywood. Il est centré sur le rôle du cinéma américain dans la création de la conscience universelle, tout particulièrement dans l'espace arabo-musulman. Le chercheur retrouve la place exceptionnelle du cinéma hollywoodien qui exerce une influence sur les milieux et les différentes couches sociales tout au long d'une histoire entière. Le chercheur souligne également la croissance de l'influence de Hollywood avec le commencement de la révolution des communications à l›échelle planétaire.

Le journaliste libanais Khodor HAIDAR met en lumière l'histoire du lien entre les lobbys juifs et les médias. Il estime que la domination des juifs sur de nombreux dispositifs médiatiques et sur les institutions internationales est incontestable; les juifs ont planifié pendant des siècles pour améliorer l'image du «juif», le seul moyen qu'ils ont trouvé pour le faire est de contrôler les médias internationaux.

Cette étude est une présentation globale de la philosophie du Média chez les dirigeants juifs et les chefs du mouvement sioniste qui ont fondé des empires médiatiques à partir du XVIème siècle pour contrôler aujourd'hui les grandes entreprises médiatiques et les sites des réseaux sociaux

Dans son étude intitulée «Médias et experts: entre pédagogie et désinformation», le sociologue Pascal BONIFACE continue d'analyser des problématiques évoquées par la révolution médiatique au temps de la mondialisation. La grande problématique serait le fait d'aborder la place du processus médiatique dans le domaine de la pédagogie. Boniface examine également les mécanismes qui permettent la désinformation, et ses effets psychiques et sociaux sur les problèmes naissant dans le cadre des relations internationales.

Dans «cercles de débat», le chercheur égyptien Ahmad Abdel-Halim ATTIYEH écrit un article intitulé «Le Média en tant que

celles d'aujourd'hui après qu'il est associé au monde virtuel.

Cet article comporte un traitement analytique de la «médiation» au sein du champ médiatique, le chercheur propose des pistes interprétatives pour aborder la problématique.

Le chercheur iranien Mohammad Ridha ZAERI examine le phénomène du Média religieux en évoquant l'expérience des chaînes de télévision islamiques à partir de la fin des années 1980. Dans ce cadre, le chercheur souligne l›aspect le plus important dans l›étude de ce modèle: le très grand nombre des chaînes de télévision islamiques et la diversité de leurs méthodes de travail, ce qui reflète les différentes directions et courants religieux et confessionnels exprimés par ces chaînes. Dans cette étude on trouve une vision théorique et pratique du Média religieux du point de vue islamique. Le chercheur évoque la notion du Média à la lumière du texte coranique et ses explications dans le patrimoine arabo-musulman. Dans la pratique, le chercheur élucide le phénomène des chaînes de télévision, leur performance et leurs lacunes.

Le chercheur britannique d'origine iranienne, Sayyed M. REZA, a écrit un article intitulé: **Les représentations de l'islam et des musulmans dans la couverture de presse**. Cet article éclaircit un aspect problématique dans l'activité médiatique contemporaine, à savoir l'image de l'Islam et des musulmans fabriquée par les médias et les moyens de publicité tels que le cinéma et les institutions éducatives.

Le chercheur adopte la méthode scientifique de recherche et la critique de cette image typique conçue par les autorités culturelles occidentales à l'égard de l'Islam, en particulier dans les sociétés, américaine et britannique.

L'article du chercheur irakien, Haïdar Mohammad Al-KAABI est

Dans «Le document», le philosophe français Marcel GAUCHET suggère d'examiner la question des médias et leur conquête du monde contemporain par une nouvelle méthodologie. Il a écrit une conférence intitulée «penser la société médias», et a déterminé les questions fondamentales qui permettent de promouvoir la possibilité de comprendre l''idée «la société des médias»; il se penche sur deux ou trois enquêtes fondamentales, pour cerner l'influence des médias sur la politique. Dans son exposé, GAUCHET répond à une série de questions, dont les plus importants sont: est-il vrai que le «4ème pouvoir» a primé les autres pouvoirs? Quelle est la nature exacte de ce pouvoir? Comment la classe politique s'est adaptée avec ce nouveau milieu? N'est-il pas vrai que les médias ont ses influences politiques les plus profondes au travers des émissions de divertissement? N'est-il pas temps d'évaluer la portée de l'influence du discours public transmis par le spectre médiatique?

Le chercheur égyptien Bahaa DARWICHE examine «Les éthiques du Média» en répondant aux questions problématiques qui dominent les espaces ouverts de la révolution médiatique. Il est notamment question de savoir si des éthiques existent dans le Média; le Média doit-il être contrôlé par quantité de règles éthiques, dominantes ou directrices, ou bien ces règles sont des restrictions pour le Média pour réaliser ses objectifs et accomplir parfaitement sa mission?

Le sociologue français Jean DAVALLON écrit un article intitulé « La médiation : la communication en procès ? «. Il traite la problématique de la notion «Média» dans la culture contemporaine.

L'importance de cet article réside dans le contexte choisi par le chercheur pour faire ressortir la problématique conceptuelle et terminologique du terme «médiation». En effet, le chercheur montre que ce terme désignait des sens et des significations différentes de

Résumés du numéro 11 de la revue Al. Istighrab

Le Média

L'impérialisme du son, de l'image et de l'écho

Le numéro 11 de la revue Al-Istighrab comporte une série de recherches, études et articles sur leédia, en l'abordant des cotés de la notion, de la sociologie et de la culture. Elles examinent également leurs effets et retombées sur les systèmes de valeur scientifiques et éthiques, et les modes de pensée.

Des penseurs, chercheurs et sociologues, d'Europe, d'Amérique et du monde arabo-musulman, ont participé dans ce numéro.

Voici les résumés des recherches et études.

Dans la rubrique «Al-Mobtada», le rédacteur en chef écrit un éditorial intitulé «La séduction du spectacle» où il aborde l'impact épistémique et sociologique de la révolution du média sur la structure de l'homme contemporain.

Dans la rubrique «Entretiens», on lit un entretien avec Giancarlo PIRETTI, enseignant des sciences politiques et directeur des communications et de l'internet à l'Université de Washington aux Etats Unies d'Amérique.

Dans cet entretien, PIRETTI parle des influences des chaînes de télévision sur l'opinion publique. Il dévoile également le piège éthique qui devient plus profond à cause de la désinformation médiatique et la compétition entre les grandes entreprises pour collecter les informations merveilleuses.

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Occidentalism (11)

Al-Mobtada

Entretiens

Le document

-In World of Concepts, the two Croatian writers Miroslav Tudjman and Nives Mikelic from Zaghreb University present an essay entitled “Information Science: Science about Information, Misinformation, and Disinformation”. This essay can be summarized by the following question: How can we differentiate between misinformation and disinformation? Participants in interactions (particularly in interactive network media) aim to change their intentions, goals, decisions and actions as well as those of other participants in communication. Integrity of information is therefore disturbed; changes are manifested as technical, semantic and social errors and lead to the creation of information, misinformation and disinformation. These become legitimate points of interest in Information Science.

- “Social Media” is a chapter from a study by the researcher Khodr Ibrahim under the title “Media” and published by the Islamic Center for Strategic Studies as part of a series which examines modern terms. This essay presents the key meanings of the terms in this domain, defines the techniques of social media sites and the conceptual keys and symbols used in the World Wide Web, and demonstrates the means and ways a user employs in order to deliver his messages and comments.

-In conclusion, the Book Arena section includes an analysis of a book by the French intellectual Regis Debray entitled “Life and Death of the Image”.

Jamil Qasem explores the concept of “channels” in modern media from a philosophical and critical perspective. Qasem presents the formation of this concept in what he calls the era of codification, and he also discusses the latter’s effects on the ethical and epistemological values of humans and the dangers which lie in transforming man into a virtual being.

-Under the title “Media Hegemony”, the Egyptian researcher Sabrine Zaghloul Al-Sayyed explores the virtual world and ist effect on civil society. She sheds light on the ethical, cultural, and behavioral impacts of the media revolution on civil societies and approaches this issue by referring to the most prominent theories and presumptions of the French sociologist Jean Baudrillard.

-In the Forum of Al-Istighrab under the title “Media: Culture of Success or Epistemological Emptiness?”, we report the proceedings of an international conference held in Paris on the 23rd of November 2002 in which a number of French experts participated. This conference exhibits one of the most prominent stages that the debate on the effects of modern media on social and political life in Europe has reached. It must be noted that this conference was directed by the Observatory for Social Movements under the title “Mental Representations and the Media”.

-In We and the West and, the Iraqi researcher Mazen Al-Mutawari presents an essay entitled “The Outlook to Islamic Philosophy in the Western Mentality” where he provides criticism of Bertrand Russell’s premises. Al-Mutawari investigates the image of Islamic culture in Western philosophical interpretation according to Bertrand Russell (1872-1970) with a focus on the 10th chapter of History of Western Philosophy translated by Dr. Zaki Najib Mahmoud (1905-1993) under the title “Culture and Philosophy of Muslims”.

examine modern media and the communications revolution by directing a historical view to the effectiveness of newscasting in the formation of awareness and culture in civilized communities.

-In his study entitled “The Post-Image Era”, the Egyptian researcher Hamada Ahmad Ali tackles the socio-philosophical aspects of media in Post-Modernism. The title indicates the problem that Western individuals are facing in particular and modern communities in general, namely the impossibility of achieving certainty in the era of electronic technology. Ali strives to confront this problem by referring to the scientific project presented by German researcher Mark Hansen which is dubbed as the “codification of bodies”.

-The Iraqi researcher Amer Abd Zayd Al-Wa’eli examines the issue of media domination and states that the era of electronic technology has reached its utmost development with the emergence of the communications revolution. This scientific development is not limited to technological usage but has also entered the conflict between countries and communities. The Western center for media production has played a critical role in exploiting modern media in order to dominate nations at different levels.

-Under the title “Impacts of Media on Society: A Sociological Perspective”, three Indian researchers from Kashmir University –Hakim Khalid Mehraj, Akhtar Neyaz Bhat, and Hakeem Rameez Mehraj- base their essay on an ontological given: Man is a social being who cannot live in isolation. Therefore, his actions affect not only himself but society in general, and in turn society affects man in so many ways. This paper gives a brief definition of what media is and the various types of media impacts on the individual, family and society.

-In his essay “Criticism of Media Channels”, the Lebanese researcher

Zionist movement who have been responsible for establishing media empires from as far as the sixteenth century in order to dominate huge media companies and modern communication sites.

-Under the title: “Media and Experts”, the French sociologist Pascal Boniface analyzes a number of problematic issues that have arisen due to the media revolution in the era of globalization. The most prominent of these issues is probably his approach to media dynamics in education. Boniface also discusses the mechanisms of media disinformation in addition to their negative psychological and sociological effects on international relations.

In Circles of Controversy, the essays appear as follows:

-Under the title “Media’s Manipulation of Minds” the Egyptian Professor Ahmad Abd Al-Halim Atiya examines the world of media from an analytical sociological perspective. Hence, he observes the profound effect of the virtual world on ethical, ideological, and sociological values in addition to the negative ensuing impacts. Atiya approaches this subject matter by discussing the outlooks of French sociologist Pierre Bourdieu and his critical view of media’s effects on France and the West in addition to the entire world.

-In his essay entitled “The Hegemony of Ideology over Media”, the Lebanese researcher Ali Kasir inspects the phenomenon of religious media by taking into account the great transformations that have emerged at the level of activity and orientation of international media institutions and especially American media after the 11th of September.

-Under the title “New Media and the Wisdom of Ibn Kahldoun”, the Lebanese researcher Mahmoud Berri considers the media to be a socio-cultural point which results in awareness problems in societies all over the world including Arabian and Islamic communities. Berri strives to

a multitude of orientations and religious/sectarian movements. Zaeri presents a theoretical and practical view on religious media from an Islamic perspective. He treats the concept of "media" in the light of the Quran in addition to Arabian and Islamic texts. As for the practical aspect, he discusses the phenomenon of satellite channels, their performance, and the gaps they suffer from.

-Under the title "Representations of Islam and Muslims in Press Coverage", the British researcher of Iranian origin Syed M.Reza tackles a problematic aspect in modern media namely the image which the motion picture industry, educational institutions and policy-makers strive to represent about Islam and Muslims. Zaeri criticizes the stereotypes which cultural authorities in the West strive to associate with Islam and Muslims particularly in the United States and the United Kingdom.

-In his essay "Our Society under Hollywood's Threat", the Iraqi researcher Haidar Muhammad Al-Ka'bi focuses on the role of American movies in forming global awareness especially in the Arab and Islamic worlds. He remarks on the exceptional status of Hollywood and its effective role in influencing different social environments and classes throughout its history. Al-Ka'bi also mentions that this influence has increased simultaneously with the beginning of the communication revolution worldwide.

-The Lebanese journalist Khodr A.Haidar sheds light on the connection between Jewish lobbies and the media. He believes that no one can deny the Jewish domination of many mass media around the world in addition to international institutions, and that Jews have plotted for many years to improve their image and have found no way to accomplish that other than controlling media around the world. This study is a general view of media philosophy as seen by Jewish leaders and commanders of the

which facilitate the comprehension of the concept of "Media Society". Gouchet relies upon two surveys in order to encompass the effect of media on politics, and in his lecture he provides answers for a set of questions: What is the "Fourth Estate" precisely and does it precede other estates? How have political powers adapted to this new environment? Is it true that the media brings about deep political impacts through entertainment programs? Is it not time to evaluate the effect of the general rhetoric which is transmitted by the media?

-The Egyptian researcher Bahaa Darwish tackles the issue of "Media Ethics" and provides answers to problematic issues which dominate the open spheres of the media revolution. Among the most prominent inquiries included in his essay are the following: Is there such a thing as media ethics? Should certain ethical regulations dominate the media or act as a guide, or do these regulations limit the full achievement of media goals?

-Under the heading "Mediation: A Point of Dispute", the French sociologist Jean Davallon deals with the problematic concept of media in modern culture. The importance of this essay lies in the context which Davallon has chosen to demonstrate the problematic concept and term of "mediation". He states that this term possessed different meanings and implications before it became connected to virtual reality. This essay presents an analytical treatment of "mediation" in the media domain, and Davallon strives to establish numerous interpretational and multi-directional lines in order to approach the issue.

-The Iranian researcher Muhammad Reza Zaeri examines the phenomenon of religious media and presents Islamic channels from the 80's up till now as an example. He points out that the most important aspect in his study is the large number of Islamic satellite channels and the diversity in their techniques; this in turn reflects the presence of

Summary of the Research Essays Included in the 11th Issue of Al-Istighrab

This issue of "Al-Istighrab" contains a multitude of research papers, studies, and essays revolving around media and the conceptual, psychological, and cultural approaches to it. This issue also includes a discussion on the impacts of media on science, ethical values, and patterns of thinking. Intellectuals, researchers, and sociologists from Europe, the United States, and the Arabian and Muslim worlds have contributed to this issue, and in what follows is a summary of the contents of the studies included therein.

-In The Foreword entitled "The Dilemma of Exposure", the Senior Editor Mahmoud Haidar approaches the epistemological and sociological effects that the media revolution has on modern humans.

-The Interview section includes an interview about the "Effects of Satellite Television on Public Opinion in the West" with Giancarlo Bezetti, Professor of political science and manager of the center for internet and communications at Washington University. In this interview, Bezetti exposes the ethical predicament which is ever deepening as a result of press disinformation and the competition between companies to present incredible news.

-In the section dedicated to the Central Topic, the French philosopher Marcel Gouchet addresses the issue of media and its invasion of our modern world by employing a new methodology. In his lecture entitled "Reflections on Media Society", he determines the main questions

contents

contents

contents

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

11

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 11 - 4rd Year - 1439 H - Spring - 2018

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor
Telephone: 00961-1-274465
Website: http://istighrab.iicss.iq
E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money Transfer

11

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.11 - 4rd Year 1439 H. Spring - 2018

This quarterly

"Occidentalism" An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly "Occidentalism" is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they're experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

الاستغراب
occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically
Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.11- 4rd Year - 1439 H - Spring 2018

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه)
الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)
العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)
الصومـال(3500 شـلن) ـ أميركا الشـمالية (10
دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400
ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)
فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه)
موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة)
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

13

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - بيروت

العدد الثالث عشر- السنة الرابعة - 1440هـ - خريف 2018م

الدّينُ والعلم

تكاملٌ في الأصلِ.. تمايزٌ في الحضور

الملف

محاورات

حلقات الجدل

الشاهد

المبتدأ

13

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الثالث عشر ـ السنة الرابعة ـ 1440هـ خريف 2018م

الإمام علي (عليه السلام):

" بالإيمانِ يُعْمَرُ العِلمُ "

نهج البلاغة الخطبة رقم 156

Occidentalism
الاستغراب
AL-ISTIGHRAB

13

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)
مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016
العدد الثالث عشر ـ السنة الرابعة ـ 1440هـ خريف 2018م

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال
مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.
ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

ابتدأ

محاورات

الملف

المحتوى

بسم الله الرحمن الرحیم

ابتدأ

العلمُ العائدُ إلى وَحْيِه

■ محمود حيدر

قلَّ أن نقرأ في حقول التفكير عن ثنائيات مثيرةٍ للإشكال والالتباس، كثنائيّة الدين والعلم. حتى لتبدو الصورة وكأنّ اختصاماً تكوينيًّا بينَ طرفيها لا يقبل اللقاء والمصالحة. وهي كنظيراتها من متناقضات الحداثة جيئَتْ بمقدمات ملتبسة لتنتهي إلى نتائج ملتبسة. كما لو أن قَدَرَ العقل الحديث من بعدِ ما قطع حبل السُّرَّة مع المسيحيَّة، أن يأنس إلى فتنة المفاهيم ولا يفارقها البتَّة.

من أجل هذا عُدَّت فرضيّةُ المخاصمة بين العلم والدين، إحدى أبرز سلالات الحداثة كما هو حال العقلانيّة والعلمانيّة والإلحاد المعرفي. ولسوف يتبيَّن لنا أنّ هذه الفرضيّة لم تكن مجرّد موقف فلسفيٍّ أقام الفِرقة بين عالمين متمايزين، وإنمّا لتُعرب عن سيرورةٍ حضاريّةٍ طبعت الروح الغربيّة بطبعها سحابة قرونٍ متصلة.

أطروحة التناقض بين العلم والدين إذاً، قضيّةٌساريةٌ في مجمل الحقول المعرفيّة للغرب الحديث. فهي تبدأ من الميتافيزيقا، ثم تتمدّد في أعماق المنهج الحاكم على العلوم الإنسانيّة كافة. لهذا جاز القول أنّ لحظة الفصل بين الإيمان الديني وتطوّر العلوم، وإن كانت حدثاً حضارياً بدأت معالمه في عصر النهضة، إلا أنّ تأسيساتها الأنطولوجيّة تعود إلى التنظير اليوناني، وتعييناً عقب الإنقلاب الأرسطي على الأفلاطونيّة. فعلى مرِّ الأحقاب اللاّحقة على ذاك التأسيس، ظلّ يُرى إلى ثنائيّة العلم والدين ضمن معادلة متماديةٍ من التناظر المستحيل. وأما التحولات البَعْديّة التي جرت في مجالي اللاّهوت والفلسفةً والعلومً الاجتماعيّة والإنسانيّة، فلم تُنهِ الاحتدام، بل ستفضي إلى تعميقه بوسائط ومناهج مستحدثة.

وأنىّ كانت مسالك السجال الفلسفي والسوسيولوجي حيال هذا الإشكال، فسيكون علينا ـ لدواعٍ منهجيّةٍ ـ حصر المقاربة بالسؤال الأساسي التالي:إلى أيِّ مسافةٍ يمكن العلمُ أن يأخذ الفعلَ الإلهي بعين الاعتبار ويُقرَّ بسَرَيَان الإرادة الإلهيّة في الكون؟

هذا السؤال يستبطن استفهاماً مركباً: من ناحيةٍ هو استفهام إبستمولوجي (معرفي) يتوجّه حصراً إلى

العلم آملاً منه الإجابة، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ هو سؤالٌ أنطولوجيٌّ يدور مدار الفلسفة وهمومها الميتافيزيقيّة.

في كلّ حال، ينبغي علينا النظر إلى السؤال بجناحيه كواحد من أهم مفاتيح السجال حول منزلة الدين في العقل العلمي الحديث. ولمَّا كان التحقُّق من القضيّة متعلقاً بالمنهج، وَجَبَ الرجوع إلى ماهيّة نظريّة المعرفة التي أخذت بها ميتافيزيقا الحداثة من أجل التعرّف على تلك القضيّة ومشكلاتها.

تخلص ميتافيزيقا الحداثة إلى الاعتقاد بأنّ فهم العلم يُنجز وفق الشروط الخاصة به، ولا يعتمدُ على أيِّ شيءٍ خارج ذاته. هذا المعتقد هو في الواقع تظهيرٌ شديد الكثافة لميراث عصر التنوير الذي نظر إلى العالَم كآليّة ماديّة مستقلّة. وتبعاً لهذه النظرة عُدَّت كلّ إشارةٍ إلى الدين أمراً فائضاً عن الحاجة ونزوعاً إلى اللاّعقلانيّة. مردُّ ذلك كلّه إلى تسليم الحركة التنويريّة، المطلق بقوّة العقل البشري وقدرته على تذليل الاستعصاءات التي تعترض اكتشاف الكون وفهم أسراره. لذا غالباً ما جرى التعامل مع العقلانيّة كحقيقة قُصوى. حتى لقد أوشك كبار فلاسفة الحداثة وعلمائها على "تأليهها" لمّا رأوا كيف حُوِّلت الكنائس بعد الثورة الفرنسيّة إلى "معابد للعقل". يومذاك بدت العقلانيّة -وهي في غلواء توتّرها- أدنى إلى عقيدةٍ مرادفةٍ للإلحاد ومنتجة له في الآن عينه.

لكنّ النزعة العقلانيّة ما برحَت حتى خضعتْ للتحديات التي افترضتها حركة "ما بعد الحداثة". قامت هذه الأخيرة على نقد وتفكيك قيم الحداثة لا بقصد بناء نظام قيم بديل، وإنّما لإطلاق سيلٍ هائلٍ من الأسئلة لا يزال أكثرها ممتنعاً على الإجابة الناجزة في التفكير الغربي المعاصر. وما من شك، فإلى ما اقترفته ما بعد الحداثة من تقويضٍ لثوابت النظام الحداثي، وما نجم عن ذلك من فوضى عارمة في عالم الأفكار، فإنّها أسهمت أيضاً بتقويض الأساس المنطقي للعلم الطبيعي. والذي تجدر الإشارة إليه أنّ بعض المفكرين واللاهوتيين سرَّهم ما قامت به حركة ما بعد الحداثة حيال ادّعاءات العلم. هؤلاء أغواهم الظن بأنّ ما حصل سوف يفسح في المجال أمام تسييل الدين في المجتمعات المُعَلْمَنَة. ثم ذهبوا إلى تسويغ مدَّعاهم بفرَضيّةٍ تقول: إن لم يستطع العلم ادّعاء الحقيقة، فإنّه لا يُمكنه استبعاد الدين والتعامل معه على أساس أنّه باطل. لكن هذا الاستنتاج ما لبث أن ارتدَّ على الدين وعلى العلم سواءً بسواء. فقد أنزلَتْهُما تنظيرات ما بعد الحداثة منزلاً واحداً، وحكمت عليهما بمعيارٍ واحد. والنتيجة المنطقيّة: أنّ الحكم على العلم بالعجز والبطلان سَرَى أيضاً على الدين. إذ بانتفاء سبب الانشغال بحقل العلم، -كما تزعم هذه التنظيرات- ينتفي سبب الإلتزام بالحقل الديني.

***

الحاصل أنّ شيئاً جوهرياً في مقاصد العقلانيّة لم يحدث لأجل التمييز بين موقف الحداثة وما بعدها، تجاه الأمر الديني. لقد ورثت ما بعد الحداثة عن الحداثة عقلانيّتها لتكون إحدى أهمّ مرتكزاتها الأيديولوجيّة. استظلّت بها لتمضي بعيداً في تقديس العلم، ثم لتحوّل العالم النيو-ليبرالي المعاصر

إلى كينونة تقنيّة خرساء تدير ذاتها بذاتها. لقد أعلنت جهاراً أنّ الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكّر بصورة منطقيّة وموضوعيّة؛ في حين أنّ الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كلّ ما يدخل خبرته تماماً كما يفهم، مشكلةً رياضيّةً أو ميكانيكيّةً بسيطة. وبالتالي فإنّ القدرات العقليّة التي كشفت للإنسان سبيل صنع واستخدام وتشغيل وإصلاح أيّ آلة منزليّة، سوف تكشف له في نهاية المطاف، السبيل إلى فهم كلّ شيء عن الموجودات الأخرى. لهذا يميل المفكر العقلاني إلى الموقف القائل بأنّ المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيءٍ خارق للطبيعة، وأقصى ما يُعرف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة. وتبعاً لهذه السمات تنزع العقلانيّة إلى عدم الإقرار بكلّ ما هو غيبي، ثم لتكتفي بالطبيعي، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنّه قابلٌ للفهم، وأن السبيل إلى فهمه في الغالب الأعم يتم عبر ما سمي بـ"مناهج ووسائل البحث العلمي"...

❋ ❋ ❋

دأبت العقلانيّة الجائرة على الاكتفاء بخطابها الأحادي، وأعرضت في الغالب الأعم عن الإصغاء لنداء الإيمان. وما كان هذا ليكون إلا بسبب الاختلال المنهجي بين منطق عمل العلم ومنطق عمل العقلانيّة. وللنظّار في هذا المضمار حجّةٌ منطقيّةٌ أوردوها على النحو التالي: بينما تدخل أسئلة الوجود الكبرى في اهتمامات العقلاني، تتوارى هذه الأسئلة أو قد تصل حدّ التبدّد لدى علماء الرياضيات وفيزياء الطبيعة. ربما هذا هو الفارق الجوهري بين المشتغلين في كلّ من هذين الحقلين. ولو أخذنا العلم بمعنى نسق المعارف العلميّة المتراكمة (أي المنهج العلمي) فإنّنا لن نجد له رابطة اعتناء بالميتافيزيقا أو بـ"ما بعد الطبيعة". وما ذلك إلا لأنّ العلم من حيث هو علم، لا يقدّم لنا مذهباً في الكونيات (كوزمولوجيا) أو في الوجود في ذاته (الأنطولوجيا) فضلاً عن الغاية من وجود الموجودات. العلم بما هو علم لا يسعى إلى الإجابة، ولا حتى التساؤل، عن القضايا الكبرى المتعلّقة بمصير الإنسان في الحياة والموت أو الخير والشر. بعض العلماء لا تجد عندهم أي فضول ميتافيزيقي. وشأنهم في هذا شأن كثير من البشر، ولكن ما أن يسأل أحدٌ منهم أياً من الأسئلة الكبرى ويحاول الإجابة عنها، فإنّه يكفُّ بهذا السلوك عن أن يكون عالماً، بل إنّه يفعل شيئاً آخر مغايراً لطبيعة عمله كعالِم. أمّا المفكر العقلاني فإنّ لديه مجموعةً كاملةً من الإجابات عن القضايا الكبرى، زاعماً أنّ الزمن والدأب كفيلان، إذا ما لازم الإنسان صواب التفكير، بتقديم الإجابات الصحيحة. وعليه عُدَّت النزعة العقلانيّة بالصورة التي ظهرت فيها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الغرب نسقاً ميتافيزيقياً كاملاً. بل وأكثر من هذا، عوملت في كثير من الأحيان كبديل من الدين.

❋ ❋ ❋

من مفارقات العقلانيّة أنّها ـ على رغم تمايزها عن العلم في الماهيّة والوظيفة ـ تعاطت مع

الأخير كموضوعٍ من مواضيع نشاطها الفكري. وضمن هذا المنحى جرى ضربٌ من التكييف "العقلانوي" للثورة العلميّة. فقد تمادت في ذلك إلى الدرجة التي أمست فيها العقلانيّة بنسختها الليبراليّة الانتفاعيّة مذهباً مناوئاً للإيمان الديني، وذريعةً أيديولوجيّةً لترسيخ العلمنة الشاملة.

ما مرَّ يدل على نحوٍ بيِّنٍ كيف استولت الحركة العقلانيّة على حضارة الغرب الحديث، ووضعت كلّ منجزاته في الفكرٍ والمعرفة والتقانة تحت سطوة أجهزتها الأيديولوجيّة. ولقد كان من الطبيعي أن تسفر هذه الديناميّة الاستيلائيّة عن فرضيّتين أطلقهما التقدّم الاستثنائي للعلوم، ثم لتشكّلا معاً أساساً لـ"نظريّة معرفة" تامَّة القوام:

الفرضيّة الأولى: مبنيّة على الاعتقاد بأنّ العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا ما علينا أن نتقبله على أنّه حقيقيٌّ، وأنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا أو أيّ فرعٍ آخر من فروع العلم، أمّا أمور مثل النزعة الروحيّة بل وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفةٍ والأخلاقيّات فقد اختزلتها النظرة العقلانيّة إلى مجرّد متغيراتٍ في كيمياء الدماغ الذي يتفاعل مع مجموعةٍ من القوانين الميكرو ـ بيولوجيّة المرتبطة بتطوّر الإنسان.

أما الفرضيّة الثانية: فترى أنّ الهدف من تحصيل المعارف هو التحكُّم بالعالم الخارجي، أو الهيمنة على الطبيعة. وبذلك يصبح مركز اهتمام الغرب مركوزاً في العثور على الطريق الأمثل للوصول إلى هذه الهيمنة ولو جاءت عواقبها تدميراً للبيئة وعبثاً بنظام الطبيعة.

بحلول القرن السابع عشر سيظهر لنا كيف ستبدأ رحلة معرفيّة جديدة في أوروبا قوامها هيمنة العلم وكشوفات العقل. سيظهر ذلك بقوّةٍ مع كتاب "تقدّم التعلم" (1605) لفرانسيس بيكون (1561 – 1626) الذي سيؤكد أنّ كلّ حقيقةٍ يجب إخضاعها للنّقد الصارم عبر العلم التجريبي حتى تلك المتعلّقة بأكثر الاعتقادات الدينيّة قداسة.

تلك كانت لحظةٌ مفصليّةٌ في التنظير الغربي للعلمويّة سوف تؤسس لما يمكن اعتباره فصلاً وظيفياً بين الله والعالم. وكان ذلك في الحقيقة ضرباً من علمنةٍ تعترف بالخالق وتعطل في الوقت نفسه تأثير هذا الاعتراف على الاجتماع البشري.

مثل هذه الطريقة نجدها في فلسفة ديكارت الذي كان قادراً على التكّلم بلغةٍ عقلانيّة. لكنّه وهو الكاثوليكي الورع، أراد أن يقنع نفسه بوجود خالق للكون مع رفضه العودة إلى معتقدات الكنيسة. ورأى أنّ الشيء الوحيد الذي يمكننا التأكّد منه هو تجربة الشك العقلي في إطار بديهيّته المعروفة "أنا أفكر إذاً أنا موجود".

بالتزامن مع ديكارت اعتقد الفيلسوف البريطاني توماس هوبس -وربما لتأثره بمنبته التوراتي- أنّ العالم المادي خالٍ من الإلهي، وأنّ الله قد كشف ذاته في فجر التاريخ البشري وسوف يكشف نفسه في نهايته. وحتى ذلك الوقت ـ يقول هوبس ـ علينا الاستمرار في العيش من دونه، وكأنّنا ننتظر في الظلام.

أما جون لوك (1632 – 1704) الذي كان أول الفلاسفة من الذين أدخلوا التنوير الفلسفي في القرن الثامن عشر، فلسوف يُدخل العلمنة إلى الحيّز السياسي الاجتماعي. فكان عليه أن يسيِّلها كفلسفة وعقيدة في حركة الواقع، فمن أجل الوصول إلى دين صحيح- حسب لوك- ينبغي على الدولة أن تتسامح تجاه جميع أشكال الاعتقاد، ويجب أن تنشغل بالإدارة العلميّة وحكم المجتمع فقط. وينبغي أن تكون الدولة منفصلةً عن الكنيسة وألا يتدخل أيٌّ منهما في شؤون الآخر، بذلك سيكون الناس لأول مرةٍ في التاريخ البشري أحراراً، بالتالي قادرين على إدراك الحقيقة.

مع وفود العلم الحديث، فرضت الرياضيات ـ وليس الميتافيزيقيا ـ نفسها باعتبارها الأسلوب المناسب لتشكيل فهمٍ علميٍّ وتجريبيٍّ للعالم. لم يستمدّ العلم الجديد في تطوّره الناضج قوانينه من اعتبارات ميتافيزيقيّة ولم يُقدّم نفسه كتابعٍ جوهرياً أو كطالبٍ للاندماج والاكتمال ضمن منظومة الميتافيزيقيا واللاهوت الطبيعي. ولقد مضى بعض الوقت قبل ظهور الطابع الإلحادي للمفهوم الجديد للعالم والمنهج العلمي الذي يُسنده. بالتدريج، أصبحت أيُّ إشارةٍ إلى الله في التفسير العلمي للعالم بعيدةً وعرضيّةً بشكلٍ متزايد. ومع الوقت، أصبح الله خارجاً عن الموضوع حتى حين يجري الحديث عن مصدر النظام الشمسي وصيانته، وأصبح ضائعاً في تخمينات نظريّة مبهمة حول أصل السديم السابق للوجود الشمسي. كما أضحى التفسير الطبيعي الحصري لكلّ الظواهر الماديّة هو محور الاهتمام المسيطر. في الأحقاب المتأخّرة للحداثة (القرنان التاسع عشر والعشرين) سيأخذ الانفصال القطعي بين العلم والدين مداه الفعلي. ومع هذا الانفصال توسّعت البيئات المتأثّرة بالنظرة الكونيّة العلميّة الجديدة على نحوٍ لم تعد تقبل فيه الإيمان الديني. ذلك بأنّ المنهجيّة الإلحاديّة للنظرة العلميّة المعاصرة قامت ببساطة على إقصاء السؤال عن وجود الله. تلقاء ذلك، ولّدت إطاراً ذهنياً يميل نحو تعميم لامبالاتها المنهجيّة تجاه ما هو إلهيّ وتحويله إلى نزعةٍ إنسانيةٍ علميّةٍ مُطلقة.

لم تستمد "العِلمويّة" شرعيّتها فقط من العقلانيّة التي أخرجها عصر التنوير العلماني، بل هي وجدت الحاضنة الدينيّة لنموّها، حيث استغلّت الندوب العميقة التي تركها الأثر العميق للحداثة على بنية الكنيسة. وتدلّ اختبارات الإصلاح البروتستانتي في القرن الخامس عشر على رسوخ قاعدة لاهوتيّةٍ قوامها الجمع بين الإيمان بالله والإيمان بالعلم مع إسقاط العصمة عن سلطة الكنيسة.

تبلورت هذه النظريّة مع مارتن لوثر (1483 – 1546) وجون كالفن (1509-1564) وهولدريش زفينغلي (1484 – 1531م) الذين عادوا إلى منابع التراث المسيحي لتدعيم محاجّاتهم اللاّهوتيّة في وجه الكنيسة الكاثوليكيّة. شدّد لوثر على أهميّة الإيمان، لكنّه رفض العقل بشدّة لأنّه يؤدي إلى الإلحاد. حسب تأويليّته أنّ معرفة الله عن طريق التفكير في نظام الكون العجيب -كما فعل اللاهوتيون المدرسيون ـ لم يكن أمراً مسموحاً. في مؤلفات لوثر كان الإيمان بالله قد بدأ ينسحب من العالم المادي الذي لم يعد له أهميّة اطلاقاً. وهذا ما دفعه إلى علمنة السياسة. أمّا كالفن وزفينغلي فذهبا أبعد مما ذهب إليه "المعلم" في التأسيس اللاهوتي للدنيويّة العلميّة. حيث آمنا بضرورة الجمع بين وحيانيّة الكتاب المقدس وواقعيّة الحياة البشريّة. لقد وجدا أنّ على المسيحيين أن يعبّروا عن إيمانهم بالمشاركة في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة بدلاً من الانسحاب إلى داخل الدير. وأنّ عليهم أن يقدّسوا العمل من خلال تعميد أخلاق رأس المال الصاعد. ذلك بأنّ العمل هو سعيٌ مقدّسٌ نحو الألوهة وليس عقاباً إلهيًّا على الخطيئة الآدميّة الأولى. لقد اعتقد كالفن أنّ رؤية الله في خلقه أمرٌ ممكن، فلم ير تعارضاً بين العلم والكتاب المقدس. فالإنجيل لم يقدّم معلومات حرفيّة حول الجغرافيا ونشأة الكون، بل إنّه عبّر عن حقيقة عصِيّةٍ على الوصف من خلال كلمات ليس في وسع البشر المحدودين فهمها وإدراك أسرارها الخفيّةِ.

تضيء لنا هذه المقدمات على حقيقة أنّ العلمنة ومعها النزعة العلميّة، كانت تنمو بقوّةٍ في أوروبا ولم يكن نموها خارج المسيحيّة. في مثل هذه الحال، بدت الصورة وكأنّ البروتستانتيّة المحتجّة لاهوتياً على إكراهات الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، هي التي فتحت الباب العالي لنظريّة العلمنة ولثورتها العلميّة الشاملة فيما بعد. وسيأتي من روّاد حركة الحداثة -ممن تأثروا بالتأويل البروتستانتي- مَن يُضفي على هذه الصورة مشروعيّتها العلميّة:

عند مستهل الحداثة سيشارك العالم الفلكي الهولندي كوبر نيكوس (1473 – 1543م) كالفن رؤيته اللاهوتيّة المعلمنة، لمّا قال إنّ ما أنجزتُه حول مركزيّة الشمس، هو أكثر إلهيّةً مما هو بشري. أمّا غاليلي الذي اختبر فرضيّة كوبرنيكوس عملياً فقد كان مقتنعاً بأنّ ما أنجزه كان نعمةً إلهيّة. كذلك سيحذو إسحاق نيوتن (1642 – 1727) حذو نظيريه حين تحدث عن فكرة الجاذبيّة كقوّةٍ كونيّةٍ تجعل الكون كلّه متماسكاً وتمنع الأجرام السماويّة من الاصطدام بعضها ببعض. فقد أعرب يومها عن اعتقاده بأنّ ما توصّل إليه يثبت وجود الله العظيم ميكانيكياً. على النحو إيّاه سنستمع إلى اينشتاين (1879-1955) وهو يعلن في خريف عمره أنّ الله لم يكن يمارس لعبة الحظ، وهو يهندس الكون الأعظم.

في أحقابٍ تاليةٍ سيشهد الجدل الفلسفي على مساءلاتٍ غير مسبوقةٍ طاولت الأسس الأنطولوجيّة

والمعرفيّة التي قامت عليها ميتافيزيقا العقل المحض. من بين أبرز هذه المساءلات ولادة بيئة فلسفيّة لاهوتيّةٍ قصدت إثبات التكامل بين حقائق الإيمان والحقائق العلميّة. لعلّ من أظهر الفرضيّات المطروحة القول بعدم وجود صراعٍ بين الإيمان في طبيعته الحقيقيّة والعقل العملي في طبيعته الحقيقيّة.

نشير هنا إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني لايبنتز في كتابه المعروف "مقالة في الميتافيزيقا" من أنّ تعريفه لله يختلف جوهريًّا عن تعريف الفلاسفة المحدثين أمثال ديكارت وسبينوزا. فقد صرَّح بأنه أبعد ما يكون عن رأي مَن يزعمون أنّه ليس ثمّة قواعد خير وكمال طبيعة الأشياء أو في أفكار الله عنها، وأنّ أعمال الله ليست خيّرة إلّا من جهة العلّة الصوريّة [المتمثّلة] في أنّ الله قد قام بها". فالله ـ كما يقول ـ كائنٌ ضروريٌّ، وملكة فهمه مصدر الجواهر وإرادته أصل الموجودات، وهو التناغم الأسمى وعلّة الأشياء القصوى"...

بين القرنين التاسع عشر والعشرين سوف تزدهر مناخات الحداثة البَعديّة بمساعٍ فكريّة مفارقة لما دأبت عليه العقلانيّة الكلاسيكيّة ولا سيما لجهة الإهمال المتعمَّد لسؤال الإيمان. لنا أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر، مطارحات الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليتش (Paul Tillich 1886-1965م). ركّزت هذه المطارحات بصفة خاصة على ضبط وتحديد طريقة ارتباط المسيحيّة بالتراث العلماني. ومع أنّه كان بروتستانتياً فإنّه لم يوفِّر البروتستانتيّة من النقد. لقد سعى إلى تظهير منهجٍ جديدٍ يقيم توازناً دقيقاً وإيجابياً بين الإيمان والعلم. ودعا إلى إجراء تحوّلٍ عميق يحدُّ من النزعة الأصوليّة للمذهب البروتستانتي، ولا يؤدي في الوقت نفسه إلى استظهارشكلٍ جديدٍ من العلمانيّة.

رأى تيليتش أنّ العلم يحاول أن يصف ويفسّر البنى والعلاقات في العالم، بقدر ما يمكن التحقق منها تجريبياً وحسابها كمياً. ذلك بأنّ حقيقة كلّ حكم علميٍّ برأيه، هي وصف القوانين البنيويّة التي تحدّد الواقع، وبالتالي التحقّق من هذا الوصف عن طريق التكرار التجريبي. ثم إنّ كلّ حقيقة علميّة هي أوليّة وعرضة للتغيرات في الإمساك بالواقع، وفي التعبير عنه تعبيراً كافياً أيضاً. وما ذاك إلاّ لأنّ الحقيقة العلميّة وحقيقة الإيمان لا تنتميان لبعد المعنى نفسه. إذا فُهِمَ ذلك، -كما يقرّر تيليتش- ظهرت الصراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوءٍ مختلفٍ تماماً. فالصراع في الحقيقة ليس بين الإيمان والعلم، بل بين إيمان وعلمٍ لا يعي كلاهما بعده الصحيح. كذلك لا يمكن أن يصطرع العلم إلا مع العلم، ولا يحتدمُ الإيمان إلا مع الإيمان، إذ لا يمكن للعلم أن يبقى علماً حين يصطرع مع الإيمان. ويصحّ هذا أيضاً على دوائر البحث العلمي الأخرى كالأحياء وعلم النفس. فلم يكن الصراع الشهير بين نظريّة التطوّر ولاهوت بعض الطوائف المسيحيّة صراعاً بين العلم والإيمان، بل صراعاً بين علم يُجرّد إيمانه الإنسان من إنسانيّته وإيمان شوه التأويل الحرفي للكتاب المقدس تعبيراته.

ومن الواضح أنّ اللاهوت الذي يفسّر قصّة الخليقة التوراتيّة باعتبارها وصفاً علمياً حدث في الزمان يتعارض مع العمل العلمي المسيطر عليه منهجياً، ونظريّة التطور التي تفسّر انحدار الإنسان من أشكال حياةٍ أقدم بطريقةٍ تزيل الاختلاف اللامتناهي النوعي بين الإنسان والحيوان هي إيمان وليست علماً.

[تيليتش ـ بواعث الإيمان ـ ص 94].

هذا المستوى من النقاش وإن كان لا يزال منحصراً في في بيئات محددة، فإنه يكشف عن وعود بانعطافات كبرى في بنية العقل الغربي حيال العلاقة بين الإيمان الديني والتورات العلمية المعاصرة، ولعلّ ما يضاعف من تحقق هذه الوعود المراجعات الفكرية لثوابت النظام المعرفيّ العالمي، كما يدل عليه أيضاً المستحدث حول دخول العالم الغربي في ما سمي بـ "حقبة ما بعد العلمانيّة" وعودة أسئلة الدين لتحتلّ حيّزاً وازناً من حلقات التفكير. وما من ريبٍ فإنّ هذه اللهفة إلى اليقينيّة ليست سوى محاولةٍ لملء الفراغ الثاوي في قلب التجربة الحديثة.

تدخل موضوعات هذا العدد من "الاستغراب" ضمن دائرة الإشكاليات الأساسية المطروحة في الغرب حول الرابطة المعقّدة والملتبسة بين الدين والعلم. ويمكن لنا أن نقرأ هذا الموضوع الإشكاليّ كما تعالجه الأبحاث الواردة من وجهين رئيسيين:

1ـ وجه التدافع السلبي الذي يفضي إلى إثبات التناقض بين العلم والدين، وهو ما فعلته تنظيرات الفلسفة الكلاسيكيّة للحداثة عبر ما سمي بالعقلانيّة العلميّة.

2ـ وجه التكامل وعدم الانفصال بين العلم والدين، حيث لا تناقض بين إيمانٍ دينيٍّ غايته سعادة الإنسان، وعلمٍ يسعى إلى توفير مقتضيات التطوّر الحضاري للبشريّة.

يضم العدد الجديد مجموعةً من المقاربات النقديّة شارك فيها مفكّرون وعلماء من أوروبا وأميركا ومن العالَمَين العربي والإسلامي.

الفيلسوفان سيد حسين نصر ومظفر إقبال

فضاء الإسلام أوسع من أن يضيّق بالثورة العلميّة

الفيلسوفان سيد حسين نصر ومظفر إقبال

فضاء الإسلام أوسع من أن يضيق بالثورات العلميّة

جرتْ هذه المناظرة خلال جلستين نظّمتا في شباط وآذار من العام 2003 بين مفكّرين مسلمين يعيشان في الغرب وهما البروفيسور سيد حسين نصر والبروفيسور مظفّر إقبال. تتناولُ المناظرة نطاقاً واسعاً من القضايا المتمحوِرة حول المفهوم العام للإسلام، والعلم، ومواقف المسلمين تجاه العلم المعاصر. اشتملتْ المسائلُ الأخرى التي تمّتْ مناقشتها في هذا الحوار على الأبعادِ المختلفة للتحديّات التي تُواجه نظام الحُكم الإسلامي من قِبل عصْر العولمة المدفوع من العلم والتكنولوجيا، بالإضافة إلى إحياء التقليد الإسلامي المتمثِّل باكتساب العلم، ودور المسلمين القاطنين في الغرب في إنعاش هذا التقليد الإسلامي، ووسائل صيانة الأبعاد المختلفة للحضارة الإسلامية.

وفي ما يلي النص الكامل لآراء حسين نصر وإقبال.

المحرر

إقبال: منذ قرنين تقريباً من الزمن والمسلمون يُواجِهون مُعضلةً يبدو أنّه من غير الممكن تخطّيها، حيث لا يستطيعون تجنُّبَ العيش في عالمٍ مدفوعٍ من العلم والتكنولوجيا المعاصرَيْن اللَّذَيْن تمّ إنتاجهما في الغرب، وكذلك لا يستطيعونَ أن يعيشوا في هكذا عالم من دون تدمير السمات الإسلامية لحضارتهم. اقترح بعضُ المصلِحين في القرن التاسع عشر توريدَ العلم والتكنولوجيا الغربيَّيْن ولكن لا المنظومة القيميّة والرؤية الكونيّة التي تطبعُ الغرب المعاصر. استندَ افتراضُهم

*ـ العنوان الأصلي: Islam, Science, Muslims.,

ـ المصدر: Islam, Science, Muslims,and Technology

Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal, Published by Dost Publications Plot 110, Street 15, Islamabad- Pakistan, page 49.

ـ ترجمة: هبة ناصر. مراجعة: هيئة التحرير.

على المفهوم الذي يُفيد أنّ العلم والتكنولوجيا هما خاليان من القيمة، ولكنّ هذا الاعتقاد خاطئٌ وقد أدركنا ذلك الآن بما لا مجال فيه للشكّ من خلال مؤلَّفات العديد من الفلاسفة والكُتّاب من المسلمين وغير المسلمين. لقد قُمتَ بنفسك بالتأكيد على الحاجة للمحافظة على «الفضاء الإسلامي»، أي ذلك البُعد الفريد للحضارة الإسلامية الذي ينعكِسُ في علاقة هذه الحضارة مع البُعد المتسامي. لقد قُمْتَ أيضاً بتأليف عدد من أعمق الدراسات النقْديّة للعلم المعاصر، ولكن قد وجّه بعضُ الكتّاب نقداً شديداً لنظرتك إلى الحداثة بشكلٍ عام وإلى العلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن بشكلٍ خاص، وذلك بسبب فقدانها للمنحى العملي. ما هو ردُّك على هذا الانتقاد؟

نصر: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا سؤالٌ واسعٌ ينطوي على العديدِ من الأبعاد، ويمتلكُ جانباً عملياً وآخر نظرياً. في ما يتعلّقُ بالجانب العملي، فإنّني أعتبرُ مثلاً أنّه إذا أُصيب أحد الأشخاص في بنغلادش بالملاريا، يجبُ أن نعثُرَ على أفضل لقاحٍ ضدّ الملاريا لشفاء هذا الإنسان. أمّا بالنسبة للأشكال المختلفة من العلم الغربيّ الوافدة على العالم الإسلامي ـ سواءً أكانت على هيئة الطب أم الإلكترونيات أم الأمور الأخرى التكنولوجية بأغلبها ولكنّها مع ذلك علمٌ تطبيقيٌ ـ فإنّه يستحيلُ على الحكومات اجتنابها على مستوىً مُعيَّن. على سبيل المثال، لا يُمكن لأيِّ حكومة أن تُعلن أنّها لن تنشىء شبكةً للخطوط الهاتفية في دولتها، ولا ريب في هذا الأمر.

على الرغم من ذلك، هناك قضيةٌ أعمق بكثير. تقومُ معظم مراكز القوة السياسية بالتركيز على الأبعاد الظاهريّة لهذا السؤال فحسب، وتعتقدُ بالفكرة التي تُفيدُ أنّ المزيد من العلم يعني المزيد من القوّة، وبالتالي ينبغي على العالم الإسلامي أن يقتفي قدْرَ الإمكان التطوُّرات التكنولوجية، وأن يُجاري التكنولوجيا والعلم الغربيَّيْن، وحتّى أن يتفوّق على الغرب كما فعل اليابانيون الذين يصنعون سيارات أفضل من تلك المصنوعة في ديترويت. هذه العقليّة الشائعة في العالم الإسلامي هي في غاية الخطورة، وعلى وجه الخصوص في الزمن الراهن حيث إنّ الغرب الذي طوّر التكنولوجيا على أساس العلم المعاصر يُواجِهُ صعوباتٍ ومشاكل لا يُمكن تجاوزها كالأسئلة التي تدورُ حول

سيد حسين نصر

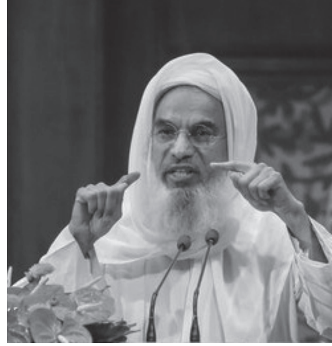
فيلسوفٌ إسلاميٌّ معاصرٌ من مواليد إيران. يعمل أستاذاً في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، ولديه العديد من المؤلفات والمقالات. اشتهر سيد حسين نصر في مجال مقارنة الأديان والتصوّف وفلسفة العلم والميتافيزيقيا. فلسفته تتضمن نقداً ورفضاً شديداً للحداثة وتأثيرها السلبي على روح الإنسان.

تعريف الكائن البشري والأخلاق، أو مسألة تدمير البيئة والاحتباس الحراري، أو ألف سؤالٍ آخر. إذا حاول العالم الإسلامي بشكلٍ عشوائيٍّ أن ينضمّ إلى مُعسكر الحيرة وعمليّة تدمير البيئة تحت مسمّى حداثة القرن الواحد والعشرين، فإنّني أعتقدُ أنّ هذه الخطوة سوف تكون انتحارية.

إذاً، على المستوى العملي، بينما ينفتحُ العالمُ الإسلاميُّ على تطبيق العلم المعاصر ويكتسبُ العلمَ النقيّ، ينبغي أن يُدرس هذا العلم وتطبيقاته بشكلٍ نقديٍّ وأن يكون لديه مقدارٌ من التقيُّد والتحفُّظ لدى التطبيق، أي لا ينبغي على العالم الإسلامي أن يَلِجَ في كلِّ تطوُّرٍ ويُقلِّد كلَّ ما يجري في الغرب. أمّا بالنسبة إلى الجانب النظري، لا شكّ أنّه ينبغي على المسلمين السعيَ للتمكُّن من العلوم الغربية ولكن يجبُ أن يقترن هذا الإتقان مع منظورٍ نقديٍّ يعتمدُ على التراث الفكري الإسلامي.

بعد أن قُلنا ما سبق، أصِلُ الآن إلى النقطة الثانية التي أكّدتُ عليها لعقودٍ متنامية. لا تستطيعُ الحضارة الإسلامية أن تُقلِّد العلمَ والتكنولوجيا الغربيَّيْن من دون تدمير نفسها، ومن يقل غير هذا فإنّه لا يفهمُ فعلاً الأسس الفلسفيّة للعلم المعاصر أو أثر تطبيقات هذا العلم على العالم. إذا أرادتْ الحضارةُ الإسلامية أن تستمرّ كحضارةٍ حيّة، يتحتّمُ على ممثّليها بحثَ أُسُس العلم المعاصر على المستوى النظري. ينبغي أن يقوم هؤلاء الممثِّلون بإطلاق عمليةٍ لإعادة تفسير الأبعاد المختلفة للعلم المعاصر وإعادة دمجها وقبولها أو رفْضها على ضوء النظرة الكونية الإسلامية ورؤيتها الميتافيزيقية لطبيعة الواقع. أمّا من الناحية التطبيقيّة، ينبغي أن تسعى هذه العمليّة إلى تطوير المعايير المستقلّة لما يُمكن القبول به أو لا.

بالتالي، يُوجد بُعدان مُختلفان لما ينبغي فعلُه بالعلم المعاصر. على المستوى العملي، توجدُ قراراتٌ مُعيّنةٌ لا يُمكن اجتنابها في مجالات الطب ووسائل الاتّصال وغيرها، ولكن مع ذلك ينبغي ألاّ يتحمّس العالمُ الإسلامي ويمشي بشكلٍ متهوّرٍ في طريقٍ مسدودٍ في محاولته لتقليد كلِّ ما يفعله الغرب. أولاً، حتّى ولو قمنا بذلك، فإنّنا سوف نبقى على الدوام خلف الغرب، وثانياً، إذا استنسخنا



مظفّر إقبال

الرئيس المؤسس لمركز الإسلام والعلوم في ألبرتا كندا. وهو مؤلفٌ لثلاثة وعشرين كتاباً. وهو رئيس تحرير مجلة وجهات نظر إسلامية في العلم والثقافة، اسمها "الإسلام والعلم".

أخطاءَ التكنولوجيا المعاصِرة التي تتّصلُ بالجشع إلى حدٍّ كبيرٍ ولا تبتعدُ على الإطلاق عن عيوب الكائن البشري، فإنّنا سوف نقومُ ببساطةٍ باقتفاء آثار هذه الأخطاء ممّا سوف يجعلُ الوضْعَ أسوأ بكثيرٍ بالنسبة للعالم الإسلامي. ينبغي أن يترافق التقليد مع مقدارٍ كبيرٍ من التحفُّظ الذي يمنحُ العالم الإسلامي وقتاً لتطوير البدائل حينما يُمكن ذلك.

على المستوى النظري، توجدُ مهمةٌ أشدُّ عُسراً وهي: أولاً محاولة فهم العلم الغربي بعمق، وثانياً بعد فهمه بصيغته الخاصّة ينبغي إدراكه على ضوء النظرة الكونيّة الإسلاميّة وعدم السعي لتغطية الاختلافات الرئيسيّة الموجودة بين فلسفة العلم المعاصر كما تطوّر في القرن السابع عشر في الغرب، وبين الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي اللَّذَيْن أسفرا بالفعل عن العلم الإسلامي.

إقبال: على المستوى العملي، يبدو أنّ الحلَّ الذي قُمْتَ للتوّ بتلخيصه يُشبه الحلَّ الذي رافقنا لما يُقارب من 300 عام حيث تمّت صياغته أولاً على يدِ المصلحين في القرن الثامن عشر والمفكّرين المسلمين في الإمبراطورية العثمانية بالإضافة إلى أشخاصٍ من أمثال محمد علي باشا الذي وجد الجيوش الغربية على أعتاب البلاد. لقد أدركوا حاجتهم إلى التكنولوجيا المعاصرة من أجل التعامل مع هذا التهديد العسكري فقاموا بصياغة الحلّ على نحو اكتساب الحدّ المطلوب فقط من العلم والتكنولوجيا للتعامل مع الوضع المتغيِّر، ولكن هل من الممكن فعلاً أن يكون هناك نوعٌ من التحفُّظ في هذه العملية؟ على سبيل المثال، حينما نقومُ باستيراد وسائل الاتّصال المعاصرة كالهواتف النقّالة، فإنّها تُساهم بشكلٍ حتميٍّ بتدمير الأنماط السابقة من التواصل والتفاعُل وتأتي كحُزمةٍ كاملة حيث لا يُمكن للفرد أن يختار مكوِّنات هذه الحزمة بالإضافة إلى أنّها تجلبُ على الدوام العديدَ من أبعاد الثقافة الغربية التي تُقوِّضُ الفضاءَ الإسلاميّ.

نصر: أنت مُحقٌّ، وأنا آخر من يظنّ أنّ العلم المعاصر حياديٌّ أو حميد. إذا نظرنا إليه ككل، فإنّه يُقدِّمُ الفوائدَ الواضحة ولكنّه يمتلك بُعداً شيطانياً يُدمِّرُ معظم الجوِّ الروحي في داخل الفرد وخارجه. لا شكّ في هذا الأمر وأريده أن يكون واضحاً جداً في نقاشنا. في الواقع، حينما تحدّثتُ عن التحفُّظ، فإنّني كنتُ أعني أنّ العالم الإسلامي ينبغي ألاّ يُقلِّد التكنولوجيا المعاصرة بشكلٍ أعمى بل أن يكون قادراً على تطوير نقْده الخاص لهذه التكنولوجيا كما جرى في القرن التاسع عشر في إنكلترا على يد ويليام موريس وجون رَسكين، ولاحقاً في القرن العشرين على يد العديد من الكتّاب الغربيِّين، إلا أنّنا قلّما شهدنا هذا النوع من المنظور النقدي في العالم الإسلامي. ينبغي أن نكون مُدركين بالكامل لجميع المخاطر. لقد ذكرْتَ الهاتف النقّال وهو مثالٌ جيِّدٌ للغاية حيث إنّه

قد غيّر بالفعل الفضاءَ الذي يعيشُ فيه العديد من البشر ويقوم بتدمير المكان الداخليَّ الهادئ حيث نكون لوحدنا مع الله. تُحتِّمُ هذه الأداة الصغيرة على مستخدميها أن يكونوا متّصلين على الدوام تقريباً باضطراب العالم الخارجي، وهذا أمرٌ متعمَّد، وآثاره على الروح البشريّة عميقةٌ للغاية.

بعد ذكر هذا الأمر، دعنا نُركِّز على بعض الأبعاد الأخرى. على سبيل المثال، فلنذكر مركزَ إطفاءٍ أو وكالةً حكوميةً تُريد أن يكون لديها تواصلٌ مباشرٌ مع أفرادها وما إلى ذلك. لن تقبل هذه الوكالات بعدم استخدام الهاتف النقّال بسبب مساوئه على المستوى الروحي. حينما تُوجد قضايا أساسية تحلّها التكنولوجيات الجديدة بالرغم من عواقبها السيئة، فمن الواضح أنّ الحكومات الإسلامية لن تقبل بعدم الاستفادة من هذه التكنولوجيات على المستوى العملي. ينطبقُ هذا الأمرُ أيضاً على مُعظم الأفراد العاديين الذين أصبح الهاتفُ النقّال مُنتشِراً كثيراً في أوساطهم. ما ينبغي أن نقومُ به كمفكِّرين هو أن نُقدِّمَ النقْدَ لنُظهِرَ لماذا ينبغي أن نتحفّظ وفي أيِّ الموارد، ولنُبرزَ بوسائل أعمق كاملَ روحية العلم والتكنولوجيا المعاصرَيْن. هذا المشروع بتمامه مُرتبطٌ بأقسامه المختلفة حيث لا يُمكن للفرد أن يتقبّل بشكلٍ غير ناقد جزءاً من التكنولوجيا المعاصرة فيترك أبعادها الأخرى ويُعلِن أنّ التكنولوجيا رائعة، وهذا يحصلُ على وجه الخصوص عندما يكون الفردُ متبنِّياً للنظرة الكونية التكنولوجية حيث تحظى كلُّ مشكلةٍ بحلٍّ تكنولوجي. الأمر ليس كذلك. تجلبُ التكنولوجيا المعاصرة معها «منظومةً قيميّةً» مُحدَّدةً، وهي طريقةٌ معيّنةٌ في الكينونة والفعل ومفهومٌ خاص عن الوقت. ولكن تجدرُ الإشارة إلى أنّه للمفارقة، تقومُ جميعُ أدوات التكنولوجيا المعاصِرة الموفِّرة للوقت بتدميره في الواقع. على سبيل المثال، يحدُّ البريد الإلكتروني من الوقت الذي تملكه للردّ ويضغطُ عليكَ للإجابة بشكلٍ فوري.

أنا آخر شخصٍ في العالم قد يظنُّ بأنّ الحضارة الإسلامية تستطيعُ انتقاءَ الجزء الذي تعتبره جيداً من التكنولوجيا الغربيّة ويدّعي بأنّ هذا الجزء هو غير ضارٍ على الإطلاق ويقومُ برفْض جزءٍ آخر. أيُّ شكلٍ يتمُّ تبنِّيه من التكنولوجيا المعاصِرة ـ حتّى ولو كان إيجابياً على مستوىً معيَّن ـ فإنّه سوف يجلبُ معه آثاره السلبيّة ولكنْ بمقدور الفرد أن يكون حكيماً فيحدَّ من هذه الآثار. أمّا على المستوى العملي، فإنّني لا أدري كيف يُمكن اجتنابُ الأشكال العديدة من التكنولوجيا في هذه المرحلة التاريخية، ولكن قد تتبدّل الأمور إذا حافظنا على موقفٍ حذرٍ ونقْدي.

سوف تقومُ الحكومات الإسلامية بتبنِّي بعض أبعاد التكنولوجيا الغربية بغضِّ النظر عمّا نقوله. كنتُ أتمنّى ألاّ يكون الحال كذلك، ولكن لا يُمكن تفاديه. بالتالي، ينبغي أن يقوم الفردُ على الأقل

بتوفيرِ نقْدٍ للتكنولوجيا المعاصِرة وأن يُحاوِل التقليل من آثارها السيئة قدرَ الإمكان. وددْتُ لو أنّه باستطاعتنا وضْع هذه التكنولوجيا بأكملها جانباً والقيام بتطوير التكنولوجيا الإسلامية الخاصّة بنا كما فعل المسلمون في العصور الوسطى، ولكنّ هذا الأمر ليس مُمكناً في الوقت الراهن. ما ينبغي أن نفعله هو تغيير طريقة تفكير المسلمين وأن نجعلهم مُدركين للآثار السلبية المترتِّبة على الخضوع للآلات. مُعظمُ المسلمين الذين تلقّوا تعليمَهم في المؤسّسات المعاصِرة، خصوصاً في شِبه القارة الهندية، يحملون نزعةً علميةً عميقةً ويمُكن القول بأنّهم يتمسّكون بها تقريباً كاعتقادٍ دينيٍّ، ومن الصعب جداً التغلُّب على هذا الموقف.

على المستوى الفكري، ما ينبغي أن نفعله هو أن نكون شجعاناً بما فيه الكفاية لإظهار نقاط ضعف العلم المعاصر وأن نسعى لتقديم إطارٍ فكريٍّ وروحيٍّ آخر لفهمه، ومن ثمّ علينا اتّخاذ الخطوة التالية المتمثِّلة بتطوير علمٍ إسلاميٍّ مُستندٍ إلى تراثنا العلمي الخاص بنا، وهذا أمرٌ أتحدّثُ عنه منذ أربعة عقود. بالتالي، ما نحتاجُ إليه الآن هو التمكُّن أولاً من العلوم المعاصِرة مع الإبقاء على تجذُّرنا التام بالتراث الفكري الإسلامي، ومن ثم نأخذُ الخطوةَ الثانية داخل الإطار الإسلامي ولا إطارِ العلم المعاصر. لا يمُكن أن يقول أيُّ عالمٍ فيزيائيٍّ إسلاميٍّ أنّه لا يهتمُّ باكتشافات الفيزياء الكمّية وأنّها غير مهمّة، ولكنّ المطلوب هو فهمُ الميكانيكيات الكميّة ومن ثمّ إعادة تفسيرها بشكلٍ مُختلف تماماً عن مدرسة كوبنهاغن التي فسّرتْها على أساس التشعُّب، وهنا تكمنُ ازدواجيةُ الفلسفةِ الديكارتية التي تُشكِّلُ أساسَ المشروع العلمي المعاصِر.

إذا استطعنا أن نُنجزَ هذه الأمور على المستوى الفكري وأن نُنشئ فلسفةً إسلاميةً أصيلة عن الطبيعة أو منظومةً ميتافيزيقيةً عنها، ومن ثمّ أن ننشئ علماً إسلامياً طبيعياً استناداً إلى تراثنا العلمي الخاص ومُكتشفات العلم المعاصِر، وفي النهاية أن نقوم بدمْج هذا الأخير في تُراثنا فإنّه سوف يغدو بإمكاننا إنشاءَ التكنولوجيا الخاصة بنا على أساس ذلك العلم. ولكن في يومنا الحالي، تتمتّعُ القوى الاقتصادية والعسكرية والسياسية بقوةٍ بالغة حيث إنّك إذا قُلتَ «دعنا نرفض العلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن» فلن يستمع إليك أحد، وهنا تكمنُ المشكلة بتمامها.

إذا ألقيتَ نظرةً إلى العالم الإسلامي، سواءً أكانت الحكومات مُواليةً أم مُعاديةً للغرب، مَلَكيّةً أم جمهورية، ناتجة عن ثوراتٍ إسلامية أم علمانية، فإنّها تتّحدُ جميعها في الترنُّم المجيد بمحامد العلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن. ينبغي أن يتغيّر هذا الموقف. حمداً لله، إنّني أظنُّ أنّه خلال السنوات الثلاثين الأخيرة حصل بعض التغيير في هذا الاتّجاه، أي في تطوير موقفٍ أكثر نقْداً للنزعة العلمية،

وكان ذلك بشكلٍ جزئيٍّ من جرّاء جهودي المتواضعة وقد أصبحت الأحوال في هذا الميدان أفضل ممّا كانت عليه منذ ثلاثين أو أربعين سنة. على الأقل، هناك في الوقت الراهن **بعض** الأصوات المسلمة التي تعي أنّ هذا ليس هو الطريق الذي ينبغي اتّباعه وأنّ التراث الفكري الإسلامي قد استطاع تقديمَ نقْدٍ للعلم والتكنولوجيا المعاصِريْن. إذا لم نملك خياراً في بناء جسر قبيح على هذا النهر، على الأقل ينبغي ألاّ نقول: «ما أروع هذه التكنولوجيا وهذا العلم» بل ينبغي أنْ نُغيِّر موقفنا. إذا لم نجد بديلاً عن الطبِّ المعاصر يبقى علينا أن نُدرِك عيوبه وأن نُحاوِل في الوقت نفسه إعادةَ تطوير طبّنا الإسلامي التقليدي الشامل الذي تُرِك في المؤخَّرة. بعد أن وصل الوخزُ بالإبر إلى الغرب، يقومُ بعضُ الأشخاص الآن بالحديث عن إعادة إحياء تُراثنا الطبيّ.

إنّني أختلفُ بالكامل مع محمد علي باشا وغيره الذين قالوا: «اذهبوا إلى أوروبا وتعلّموا صناعةَ الأسلحة ومن ثمّ عودوا وسيكون لدينا جيشٌ أفضل وننسى كلَّ شيءٍ آخر». لا يمُكننا أن نفعل ذلك إذ إنّ كلَّ شيءٍ يرتبطُ ببعضه من صناعة الأسلحة إلى الحواسيب والهواتف النقّالة وصناعة الفولاذ والطائرات. تقومُ التكنولوجيا المعاصِرة بفرض نظرةٍ كونيةٍ معيّنة على الإنسان، وتقومُ بتحويله بعدّة طرق إلى آلة. ينبغي على الحضارة الإسلامية أن تُحاول بكلِّ وسيلةٍ مُمكنة ألاّ تدع ذلك يحصل لها. حينما أقول أنّ الحكومات الآن لا تمتلك الخيارَ على بعض المستويات، فإنّني لا أعني أنّه لن يكون لدينا خيارٌ على الإطلاق. ولكن في الوقت الحالي ينبغي أن نتّبع أسلوب التأخير، أي بدلاً من الاندفاع إلى تقليد العلم والتكنولوجيا الغربيَّيْن في كلِّ مجال، ينبغي أن نفعل ذلك فقط في مورد الضرورة القصوى حيث لا يُوجد خيارٌ آخر. في نفس الأثناء، ينبغي أن نكْسب الوقت لإنشاء علمٍ خاصٍ بنا وإن شاء الله نتوصّل في يومٍ من الأيام إلى تكنولوجيا خاصّة بنا.

إقبال: إنّني أشعرُ أنّه على إحدى المستويات، ترتبطُ مسألة إعادة إحياء التراث العلمي الإسلامي بشكلٍ وثيق بإعادة إحياء التقليد الإسلامي المتمثِّل بالتعلُّم بحدِّ ذاته.

نصر: هذا صحيحٌ.

إقبال: لقد حظيْتَ بفرصة الترعرع في جوٍّ مُفعمٍ بوجود أساطين الفلسفة التقليديّة والمذهب الصوفي، وقد وصفْتَ هذا الأمر بشكلٍ بليغٍ في سيرتك الذاتيّة الفكريّة، ولكن ما هي الفرص الموجودة الآن لكي ينمو المسلمون في هكذا بيئةٍ فكريّةٍ وروحيّةٍ غنيّة؟ يخطرُ على بالي المسلمون الذين يسكنون في الغرب وكيف لنا أن نُوفِّر تلك البيئة للشباب والشابّات حيث إنّنا لم نتمكّن من إنشاء أيِّ مؤسّسات هناك يستطيعُ فيها جيلُنا الصاعد أن يحظى بفرصة تشرُّب ذلك التراث.

نصر: دعني أتوجّه أولاً إلى العالم الإسلامي. ما نحتاج إلى تحقيقه هو: بدلاً من تقليد المؤسّسات التعليميّة الغربيّة الذي دأبنا عليه خلال المائتي سنة الماضية منذ عهد السيد أحمد خان وغيره، نحتاجُ إلى تعزيز مؤسّساتنا التعلميّة الإسلاميّة التقليديّة. للأسف، أصبحت رؤى العديد من هذه المدارس أكثر ضِيقاً خلال القرون القليلة الماضية في العديد من الدول الإسلامية. على سبيل المثال: تمّ حذف الفلسفة والمنطق، ناهيك عن الرياضيات وعلم الفلك، من المناهج الدراسية لهذه المدارس.

حينما أقول أنّنا بحاجةٍ لإعادة تأسيس المدارس وتعزيزها من جديد، فإنّني لا أعني أن يتحقّق ذلك عبر الانحصار الشديد سواءً أكان سياسياً أم لا بل إنّني اقصدُ أنّ إحياءَ المنظومة المدرسية الحقيقية والأصيلة ينبغي أن يبدأ من الداخل. علاوةً على ذلك، نحنُ بحاجةٍ في العالم الإسلامي لتعزيز المنهج التقليدي المتمثِّل بنقْل المعرفة ودمْجها مع الأخلاق والصفات والفضائل الروحيّة التي ينبغي أن تنتقل معها. يجبُ تحقيقُ هذا الأمر في أرجاء العالم الإسلامي، من مدارس ماليزيا إلى المغرب. في بعض الأماكن، توجد إشاراتٌ باعثةٌ على الأمل كإيران على سبيل المثال حيث تمّ مؤخّراً تأسيسُ العديد من المدارس الجديدة ذات المناهج الأكثر شموليةً كتلك المتواجدة في قم. بالطبع، مستواها ليس عالياً في الكثير من الأحيان بسبب وجود أعدادٍ كبيرة جداً من الطلاّب ولكن هناك حالاتٌ استثنائية. بالإضافة إلى ذلك، يوجدُ عددٌ كبيرٌ من العلماء الشباب المميّزين جداً الذين خَبروا انتقالَ الأبعاد الفكريّة والروحيّة للإسلام ولم يقتصروا على دراسة الشريعة فحسب. ينبغي أن نُعزِّز هذه التجربة التعليمية التقليدية الشاملة في داخل العالم الإسلامي التي لم تمُت ولكنّها بحاجةٍ إلى التقوية.

لم تنجحْ الحضارةُ الإسلامية في نقْل الخصائص الإيجابية لهذه المنظومة المدرسية إلى الجامعات الجديدة التي تمّ تأسيسها في «دار الإسلام» منذ القرن التاسع عشر، سواءً أكانت هذه جامعاتُ بُنجاب، كالكوتا، الله آباد، إسطنبول، طهران، أم القاهرة حيث قامت هذه المنشآت بتقليد المنظومة الجامعية الغربية بكلِّ بساطة. بالتالي، تمّ إهمالُ طابع العلاقة بين الأستاذ والتلميذ بأغلبها بالإضافة إلى الجوّ الروحي ومضمون المواد التي يتمُّ تدريسها. لم تنجحْ أيُّ دولةٍ إسلامية بشكلٍ تام في تحقيق التكامل بين مؤسّساتها التعليمية التقليدية والمعاصِرة التي أنشأها المسلمون في دولهم لتدريس المواد كالهندسة الحديثة، الرياضيات، الفيزياء، الطبّ، وما إلى ذلك. هذه مهمةٌ عظيمةٌ ينبغي أن يُؤدِّيها العالمُ الإسلامي بنفْسه لكي يتمّ التغلُّب بشكلٍ تدريجيٍّ على هذه الثنائية بين نوعيّ المنظومة التعليمية.

لقد أدّى المؤتمرُ العالمي الإسلامي التعليمي الذي تمّ تنظيمه على يد السيد الراحل علي أشرف، والدكتور زُبير، وعبد الله ناصيف، وأنا نفسي بالإضافة إلى آخرين، والذي أُقيم في العام 1977، إلى تأسيس العديد من الجامعات الإسلامية التي سعتْ إلى تنفيذ هذه المهمة إلا أنّ المشروع لم ينجح كلياً للأسف بسبب وجود بعض الرؤى الطائفيّة واللاهوتيّة التي لم تسمحْ لهذه الحركة بالاستفادة بشكلٍ تام من التراث الفكري الإسلامي. على سبيل المثال، لم تنظرْ هذه الجامعات الإسلامية بشكلٍ جدّي إلى الفلسفة الإسلامية، وحينما لا يتمّ الاهتمام بالفلسفة الإسلامية فهذا يعني عدم الاهتمام بالحقول الفكريّة الإسلامية الأخرى كالعلوم الإسلامية.

يُمكنك أن تقومَ بتدريس الشريعة من جهةٍ والعلم الطبيعي، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد المعاصرين من جهةٍ أخرى وتُسمّي هذا المكانَ جامعةً إسلاميّةً إلا أنّه لا يُشكِّل جامعةً إسلاميةً في الواقع. الجامعةُ الإسلاميةُ هي المكان الذي يُنظَر فيه إلى جميع المواد من الناحية الإسلامية وحيث يترافقُ الدرس الروحي والأخلاقي مع الدرس الأكاديمي والفكري.

أفضلُ مثالٍ على هذا النقْل المتكامل هو ما تمّ تحقيقه في الغرب في القرون الوُسطى حيث أُنشأت الجامعاتُ الغربيّة على أساس منظومة المدارس (الإسلامية) إلا أنّها كانت مسيحية. قامت هذه الجامعات بأخذ المنهج التعليمي الإسلامي والعديد من المواد والتطبيقات الدراسية وجعلتها مسيحية، وقد قامتْ بدمْجها في رُؤاها اللاهوتية والفلسفية الخاصة. بالتالي، تمّ في القرون الوُسطى إنشاءُ الجامعات التي كانت غربيةً ومسيحيةً بالكامل ومختلفةً جداً عن النماذج الإسلامية التي كانت قد تعلّمت منها الكثير. للأسف، لم نستطع أن نفعل العكس، والوضع الحالي في العالم الإسلامي بعيدٌ كلَّ البعد عن المثالية.

حينما نأتي إلى وضع المسلمين في الغرب، نحتاجُ لنقْل المناهج الغربيّة الفكريّة وأساليب البحث إلى مؤسّساتنا هناك عبر استخدام تراثنا الفكري الخاص ومصادرنا، وأفكارنا، بالإضافة إلى التواصُل البشري. أمّا بالنسبة إلى الكتب، فأظنُّ أنّ هذا الأمر قد تحقّق إلى حدٍّ ما خلال السنوات الأربعين الأخيرة، أي أنّنا قد ترجمنا عدداً كبيراً من كتب التراث الفكري الإسلامي إلى لغاتٍ مُعاصِرة وقُمنا بتفسير الفكر الغربيّ من وجهة النظر الإسلامية، وقد قُمتُ بقدر استطاعتي بتقديم مُساهمةٍ مُتواضعة إلى هذا الجهد وقام آخرون بالمثل.

لديْنا الآن العديد من الكتب التي تتناولُ الفلسفةَ الإسلامية، والعلوم، واللاهوت، والمذهب الصوفي، وما إلى ذلك وقد تمّت ترجمتها أو كتابتها من وجهة نظرٍ إسلامية بلغةٍ مُعاصِرة ومفهومة

في البيئة الغربية، وهذه النصوص ليست نادرةً إلى الحدِّ الذي كانت عليه منذ أربعين عاماً. ولكن ما نفتقدُ إليه هو مركزٌ ذو جودةٍ عاليةٍ يُمكن فيه تدريس التلاميذ بأسلوبٍ إسلامي، مع أنّه لدينا الآن عددٌ من الكليّات الإسلامية في الولايات المتّحدة إلا أنّها لم تنجح كثيراً إلى حدِّ الآن.

ثمّة حديثٌ عن تأسيس جامعةٍ إسلاميةٍ على نطاقٍ واسعٍ في ولاية نيويورك وأنّ هذه الجامعة سوف تكونُ أوّلَ جامعةٍ إسلاميةٍ رئيسيّةٍ في أميركا، وتُراوِدُ المسؤولين عنها الأفكارُ بجعْلها كجامعة «جورجتاون» الكاثوليكية أو كليّات «يشيفا» اليهودية للتعليم العالي أو كجامعة ألبيرت آينشتاين أو شيء من هذا القبيل. الله فقط يعلَمُ إن كانوا سينجحون أم لا، وعلى كلِّ حالٍ إنّني أحاول مساعدتهم. ولكن قبل أن نصل إلى تأسيس الجامعات الكبيرة، أودُّ رؤيةَ مكانٍ أصغرَ حيثُ يُمكن تدريسُ 20 إلى 30 تلميذ على يد بعض المعلِّمين الذين يحملون معرفةً عميقةً بالتراث الكامن في ذواتهم. إنّني أقتربُ من نهاية حياتي المهنية ولعلّه من نهاية حياتي – العلم عند الله وحده - ولكنّني قد درَّسْتُ العديد من الأجيال ومن ضمنهم 12 أو 15 عالماً شابّاً خلال السنوات القليلة الماضية وقد أصبحوا الآن علماء من الدرجة الأولى. إنّني أدعو الله أن أكون قد نقلتُ قسماً من هذا التراث إلى هؤلاء الأشخاص الأصغر سنّاً.

ما نحتاجُ إليه هو مكانٌ أصغر يجتمعُ فيه هؤلاء الأفراد وأمثالهم ليتمّ في كلِّ عامٍ تدريس عددٍ من العلماء المسلمين. إذا كانت لديك قبضةٌ من القمح وقُمتَ بخبزها، ستحصل على رغيفٍ أو اثنين من الخبز وسوف ينفذ القمح لديك، ولكن إذا قُمتَ بزراعة هذا القمح فإنّك سوف تحصلُ في الربيع التالي على حقلٍ كاملٍ وسوف تستطيع إطعام عددٍ كبيرٍ من الناس.

ينبغي أن ينتقل التعليمُ الإسلامي هنا في الغرب من وحدةٍ أصغر إلى وحدةٍ أكبر. إذا قُمتَ بتأسيس وحدةٍ صغيرةٍ ذات جودةٍ عاليةٍ جداً مع 20 إلى 30 فردٍ على الأكثر من التلامذة المسلمين الموهوبين ومن ثمّ علّمتهم الإرثَ الحقيقي للحياة الفكريّة الإسلاميّة - بالإضافة إلى العلوم ولوازمها: الفلسفة، المنطق، الرياضيات، والمسائل الروحية - فإنّ أولئك الأفراد سوف يقومون بدورهم بتعليم الآخرين. بهذه الطريقة، وبعد نحو عشرين عاماً، سوف يتوفّر لديْك بضعُ مئات من الأشخاص بإمكانهم أن يُشكِّلوا هيئةً تدريسيّةً في جامعةٍ كُبرى. إنّني أُفضِّل أن أتقدّم خطوةً خطوة على هذا النحو.

غالباً ما أقترحُ على أصدقائي ضرورةَ توحيد جهودنا وإنشاء مركزٍ واحدٍ مكرّس مثلاً لـ«علوم الفكرية الإسلامية» أو ما أردْتَ أن تُسمّيه. ينبغي أن يشتمل هذا المركز على الفلسفة، المنطق،

وبعض اللاهوت، ومواضيع ذات صلة، ولا ضرورة لإعطاء الشهادات فيه. يمُكنه أن يكون مؤسّسةً متّصلة بمرحلة ما بعد الدكتوراه كمركز الدراسات المتقدِّمة في برينستون، وأن يأتي إليه المسلمون المتديِّنون من حَمَلَة شهادات الماجستير والدكتوراه المهتمّين بهذه المسائل وأن يتلقّوا هذا النقْل. أمّا أولئك الذين يصلحون لكي يكونوا ناقلين للتراث، فلا توجد مشكلةٌ في العثور على بعضٍ منهم حيث إنّه قد جاء عددٌ قليلٌ من الفلاسفة والمفكِّرين الإيرانيين الشباب الموهوبين جداً إلى الولايات المتّحدة، ومع أنّ لغتهم الإنكليزية ليست متينةً بما فيه الكفاية إلا أنّهم يمتلكون المعرفة وقد أمضوا 15 إلى 20 عاماً في دراسة العلوم التقليدية على يد المعلّمين التقليديين. يمُكن توظيف هؤلاء الأفراد في هذه مؤسّسة وهناك الكثيرون غيرهم ممّن يمُكنهم الانضمام وبالتالي يمُكن تحقيقُ الهدف.

إقبال: هل يمُكننا أن نستكشِفَ بشكلٍ إضافيٍّ الأبعادَ التطبيقية لهذه العملية؟ إنّني أذكرُ أنّه في إحدى المراحل انشغلْتَ في مسعىً لإنشاء مركزٍ على هذا النحو في كراتشي مع الراحل حكيم محمد سعيد إلا أنّ هذا المجهود لم ينجح. كما قُلتَ، فإنّ حكومات العالم الإسلامي ليست مهتمةً بهذا المشروع ولعلّها لا تفهمُ الحاجة لهذا الإحياء.

نصر: هذا صحيحٌ.

إقبال: لهذا السبب أردتُ أن أبدأ من الغرب. إنّ الأمر متناقضٌ، ولكنّني أشعرُ أنّ لدينا فرصة أكبر للنجاح هنا.

نصر: إنّني أتّفقُ معك إلى درجةٍ كبيرة، ولكن توجدُ بعض الاستثناءات في العالم الإسلامي.

إقبال: حينما نأخذُ بعين الاعتبار الوجودَ الكبير للمشاريع التجارية الخاصة في العالم الإسلامي، فإنّه من الممكن نظرياً للأشخاص الذين يمتلكون المال والموارد أن يقوموا بإنشاء هذه المؤسّسات إلا أنّه يبدو أنّهم غير مهتمِّين. كذلك، تقعُ الموارد الطبيعية تحت سيطرة الحكومات التي ليستْ مهتمّة، فكيف يمُكن إطلاق عملية الإحياء في هذه الظروف؟

نصر: أظنُّ أنّ هناك بعض الجهود الجارية في هذا الصدد وبعض المرشَّحين الجيّدين لتحقيق النجاح في إيران، وماليزيا، والقسم الإسلامي من الهند، وباكستان، وتركيا. في إيران على وجه الخصوص، هناك عددٌ من الجامعات التي يُديرها العلماء ولا الحكومة، وهذه مدارسٌ حقيقيةٌ تُقدِّم اللغات الأجنبية والعلوم المعاصِرة وغيرها من المواد التي يتمُّ تدريسها في المؤسّسات الغربية

المعاصِرة ويتمُّ دمجُها في قالب الفكر الإسلامي. إنّني آمل أن تنبع العديد من الأمور الجيّدة من هذه البرامج، ولكنّه من الصحيح بشكلٍ عام أنّ حكومات العالم الإسلامي ليستْ مهتمةً بإعادة إحياء التراث الإسلامي المتمثِّل بطلب العلم. إذا تمّ تشكيلُ الوحدات الصغيرة للتعلُّم الإسلامي هنا وهناك حتّى في العالم الإسلامي، فإنّ الجمهور الأوسع والحكومات سوف تضطرُّ عاجلاً أم آجلاً لإبداء اهتمامٍ أكبر نظراً إلى مميّزات الأشخاص الذين يتلقّون التعليم في هذه المؤسّسات.

لقد قُمتُ بإنشاء الأكاديميّة الإيرانية للفلسفة ـ أو ما كان يُطلَق عليها الأكاديمية الملكية ـ بميزانيةٍ جيدة جداً حصلتُ عليها بشكلٍ مباشر من الملكة من دون المرور بالروتين الحكومي، وخلال بضعة سنوات أظهرتْ الأكاديميةُ الإيرانية إنجازات رائعة. في الواقع، تعرّف العالمُ على هذه الأكاديمية وتفاجأ العديد من الأشخاص في إيران –حتّى من المنتسِبين إلى الحكومة- الذين كانوا سابقاً يُكنّون الشكّ حيالها وأصبحوا مشجّعين للغاية. كان السببُ هو قيامُ الأكاديمية بنشْر مقالاتٍ من الدرجة الأولى في دوريّتها Sophia Perennis بالإضافة إلى الدوريات العالمية، وأراد الفلاسفة الرياديون أن يأتوا إلى إيران ليطّلعوا على ما يجري هناك. قامت الأكاديمية أيضاً بتدريس عددٍ من التلامذة المسلمين المتجذِّرين بتراثنا الفكري الخاص والمطّلعين بشكلٍ تام على الفكر الغربيّ أيضاً.

إذاً، على الرغم من أنّك لن تستطيع تغيير آراء الحكومات الإسلامية بشكلٍ فوري إلا أنّك تستطيعُ النجاح من خلال إظهار النتائج. من المؤكَّد أنّ الحكومات تُديرُ الجامعات ولكن ما نتحدّث عنه الآن لن يتحقّق على المستوى الكليّ كجامعة تضمُّ 60 ألف تلميذ، بل سيتحقّق إذا كان لديك عددٌ قليلٌ من الأشخاص. أظنُّ أنّه لا ينبغي أن نهدف في الوقت الحالي من التاريخ الإسلامي إلى المشاريع الكميّة الضخمة التي نناقشها حالياً بل إلى المشاريع الصغيرة النوعية التجريبية التي حينما تنجح، سوف تجذبُ الآخرين بسبب إنجازاتها على وجه التحديد.

إقبال: بشكلٍ متزامن، يتطلّبُ الإحياءُ فهمَ العملية التي أدّت إلى تراجع التراث الفكري الإسلامي، وهناك العديد من الدراسات عن عملية التدهور هذه وقد قام بكتابتها علماء غربيّون على الأغلب إلا أنّها تنبني عموماً على الفرضيات الخاطئة وتُقدِّمُ أجوبةً باطلةً كفرضية غولدزايهر التي تضعُ «العلوم الأجنبية» في مقابل «المعتقدات التقليدية الإسلامية» أو الجواب البسيط الذي يُفيدُ أنّ الغزالي قد قام بالقضاء على العلم في العالم الإسلامي. ولكن لا توجد أجوبةٌ حقيقية؛ على الأقل أنا لا أعلم أيّاً منها، وأنتَ لم تُسهِب بالكتابة في هذا الميدان. هناك أبعادٌ متعدِّدة لهذا السؤال

ومن ضمنها قضيّة التأريخ، فما هو رأيك بهذه المسألة: متى ذبُل التراث الفكري الإسلامي، ولمَ؟

نصر: أولاً، إنّني لا أعتقدُ بأنّ كامل التراث الإسلامي قد تدهور في كلِّ بُعد من أبعاده منذ قرون. هذا ليس صحيحاً. على سبيل المثال، بإمكاننا التحدُّث عن الفن الذي يُعَدُّ بُعداً مهماً للغاية من الحضارة الإسلامية وعلى وجه الخصوص فنِّ الحياكة الذي لم يتدهور إلا مؤخَّراً حيث تمّت حياكة أجمل السجّادات الإيرانية في القرن التاسع عشر وتُعدُّ أعمالاً فنيةً رائعة. كذلك في ميدان الهندسة، استمرّت عمليةُ تشييد الأبنية الجميلة إلى القرن العشرين. إذاً، عليْكَ أن تُحدِّد المجالات التي تتعامل معها. على سبيل المثال، من الناحية الفكريّة، شهدتْ الفلسفةُ الإسلامية التي تقعُ في قلب التراث الفكري الإسلامي إحياءً كبيراً في إيران في القرن التاسع عشر وخرّجتْ شخصياتٍ مهمة للغاية في الهند ـ مثلاً: علماء «فرنگي محل» في مدينة لكهنو، ومدرسة خيرآبادي، وغيرها.

بالتالي، لا يُمكن الحديث عن تراجعٍ عام، ولكنْ لا ريب بأنّ جميع الحضارات قد تدهورتْ بطريقةٍ معيّنة. إذا أخذْتَ منظّمةً نابضةً بالحياة الروحيّة نُسمّيها حضارة، فإنّ جميعَ الحضارات غير الغربية قد تدهورت بشكلٍ خامدٍ بينما تدهورت الحضارة الغربية بشكلٍ فعّال، وهكذا سارت الأمور حتى فترةٍ قريبة. منذ القرن الأخير، أصبحت الحضاراتُ غير الغربية أكثرَ ديناميكية ولكنّ هذا لا يعني أنّها لا تمرُّ الآن بطور التدهور لأنّ كثيراً ما تكونُ الديناميكية غير متطابقةٍ مع المعايير الروحية الخاصة لهذه الحضارات. في الأغلب، تتدهورُ هذه الحضارات حالياً بشكلٍ فعّالٍ وهذه مسألةٌ معقَّدةٌ للغاية قد تحدّثْتُ عنها في عدّة من مقالاتي خلال العقود القليلة الماضية.

ولكن دعنا ننتقلُ بشكلٍ أدق إلى مسألة العلوم والفلسفة لأنّهما يتلازمان حيث إنّ التراث الفكري الإسلامي لا يُفرِّقُ بين الميدان الفلسفي والعلمي. يُعاني العالم الإسلامي من الحقيقة التي تُفيد أنّ فهمه لتراثه الفكري الخاص يعتمدُ بأغلبه على الدراسات الغربيّة حول الفلسفة والعلوم الإسلامية. تعودُ الدراسات الغربية إلى فترةٍ طويلةٍ للغاية ولكنها قد بدأت بالمعنى المعاصِر في القرن التاسع عشر، وقد أجالتْ النظر بالتراث الفكري الإسلامي من وجهة نظرٍ غربية وهذا منطقيٌّ تماماً. وفقاً لهذه الدراسات، انتهتْ جميع مدارس العلوم والفلسفة الإسلامية في القرن الثالث عشر حينما انقطع التواصل الفكري بين العالم الإسلامي والغرب. لقد استغرق الأمرُ وقتاً طويلاً تمثّل بعدّة عقودٍ حتى برز أشخاصٌ كهنري كوربين، توشيهيكو إيزوتسو، وأنا نفسي، والعديد من الآخرين ليُحاولوا إعادة تأكيد صحّة الفكرة التي تُفيدُ أنّ الفلسفة الإسلامية لم تنتهِ مع ابن رُشد. خلال العقود القليلة الماضية، تمّ تأليفُ كتاباتٍ أكاديميةٍ في ميدان العلوم الفيزيائية على يد علماء

غربيين بأغلبهم، وقد غيّرت هذه المؤلّفات بشكلٍ تدريجيٍّ الفكرة السابقة التي صرّحتْ بأنّ العلم الإسلامي بدأ يتدهور -وحتّى يختفي- مع سقوط بغداد في العام 1258م.

منذ بضعة عقود، تمّ اكتشاف مدرسة مراغه ونحنُ نَدينُ بأغلبية هذا الاكتشاف إلى إ.س. كينيدي وعددٍ من العلماء الغربيين الآخرين بالإضافة إلى بعض العلماء العرب كجورج صليبا ورُشدي راشد. لقد تمّ أيضاً اكتشافُ علم الفلك لدى المماليك وفي اليمن، وقد بذل ديفيد كينغ الكثير من الجُهد في هذا الميدان وكشَفَ عن فصلٍ كاملٍ وجديدٍ في تاريخ علم الفلك الإسلامي. كذلك، خلال السنوات القليلة الماضية، أُجريتْ العديد من الدراسات في إسطنبول وأماكن أخرى من تركيا وتمحورتْ حول العلوم في العهد العثماني، وتمّ إضافة فصلٍ جديدٍ هناك إلى تاريخ العلم الإسلامي.

إنّني أعتبرُ أنّه إذا درسْنا كلَّ هذه الأعمال اللاحقة بشكلٍ جدّيٍ - حتّى من وجهة نظر العلم الغربي حيث إنّنا نقومُ الآن لا شعورياً بتقييم الأمور من وجهة نظرٍ غربية، ويعودُ ذلك في الأغلب إلى الاعتقاد بأنّ العلم الغربي مهمٌ للغاية، إلى درجة اعتباره مقياساً للحضارة الإسلامية ومعياراً غربياً قُمنا بتبنِّيه وأنا لا أقبلُ بهذا الأمر على الرغم من أنّني أظنُّ أنّ المثقّفين المسلمين يقبلون به بشكلٍ عام- فإنّ هذا التاريخ الذي يرمزُ إلى التدهور المزعوم للفكر الإسلامي، خصوصاً في العلوم الطبيعية، ينبغي دفعه إلى المستقبل أي إنّ مرحلة التدهور لن تكون في القرن الثالث عشر بل في وقتٍ متأخرٍ جداً. على سبيل المثال: فقط خلال السنتين أو الثلاث الماضية، اكتشف البروفيسور صليبا من جامعة كولومبيا أنّ شمس الدين الخفري -الذي اعتُبِر على الدوام في بلاد فارس عالماً دينياً أو فيلسوفاً، وعاش من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس عشر- هو عالمُ فلكٍ كبير وأنّه كان أحد أهم علماء الفلك المتأخِّرين.

إنّني اعتقدُ أنّه إذا استطلعنا تمامَ العالم الإسلامي، وألقينا نظرةً بشكلٍ خاص إلى القرون المتأخرة في القسم الإسلامي من الهند، وبلاد فارس، والدولة العثمانية وليس فقط إلى البُعد العربي من الحضارة الإسلامية- فإنّنا سوف نكتشفُ أنّ النشاطَ العلمي الجدير بالملاحظة إلى حدٍّ كبير قد استمرّ حتّى القرن الثامن عشر، ولعلّه بقي في بعض المجالات حتى القرن التاسع عشر إلى أن بدأ العلمُ الغربيّ يشقُّ طريقه إلى العالم الإسلامي، وقام رويداً رويداً باستبدال التراث الإسلامي الطبّي والعلمي السابق. أمّا في ميدان الفلسفة، فإنّ التراث الفلسفي الإسلامي لم يمت على الإطلاق وقد شهد بعضاً من أعظم مُمثِّليه في القرن العشرين في إيران كالعلاّمة الطباطبائي والسيد محمد عصّار الذي درستُ عنده.

ينبغي أن نُدوِّن تاريخاً قطعياً وكاملاً عن العلوم الإسلامية للقرون اللاحقة على وجه الخصوص، وهذا ما نفتقدُه في الوقت الحالي. في هذا الميدان، افتقر العلماء المسلمون في الغالب لروح المبادرة وقاموا بتكرار ما أعلنه العلماء الغربيون. أمّا هؤلاء العلماء الغربيون، فقد قاموا حتّى وقت قريب بالتركيز على المرحلة المبكّرة من تاريخ العلوم الإسلامية الذي نمتلكُ عنه الآن قسطاً كبيراً من المعرفة. وعليه، فإنّ أول شيءٍ ينبغي فعلُه قبل الحُكم على زمن تدهور العلوم الإسلامية وكيفيته هو إصدار تاريخٍ كاملٍ عن هذه العلوم الإسلامية من وجهة نظرنا.

إذا أنجزنا هذا الأمر، أعتقدُ أنّنا سوف نجدُ أنّ التراث العلمي الإسلامي كان يقع في قمّة تاريخ العلم، وذلك إذا تصوّرناه مثلاً على غرار جورج سارتون من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر. بعد ذلك، لم يعد التراث العلمي الإسلامي في قمّة النشاط العلمي العالمي وأصبح التراث العلمي الغربي أكثر فاعلية. بالرغم من ذلك، استمرّ التراث العلمي الإسلامي بأسلوبٍ إبداعيٍّ في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، أي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. أمّا الفلسفة، فما زالت مستمرة إلى يومنا الحالي.

قد يطرح أحدُهم هذا السؤال: لمَ قلّ النشاط العلمي ـ ولا أقول تدهور- في العالم الإسلامي؟ أظنُّ أنّ هذا السؤال مطروحٌ بطريقةٍ سلبيةٍ لأنّه يستندُ إلى الفرضية التي تُفيدُ أنّ النشاطَ الطبيعي لكلِّ حضارة ينبغي أن يكون فعّالاً على الدوام في ميدان العلوم الطبيعية والرياضيات. هذا ليس صحيحاً ونحنُ نعلمُ ذلك حينما ندرس تاريخ العلم، مثلاً: الحقبة الطويلة للغاية من الحضارة البابلية في العراق، وآلاف السنوات من الحضارة المصريّة أو الرومانيّة أو الصينيّة أو الهنديّة. في الكثير من الحالات، برز النشاطُ العلمي الكبير في زمن احتضار هذه الحضارات بالفعل، وهذا ما صرَّح به جورج سارتون. على سبيل المثال، في الحضارة البابلية المعروفة بإنجازاتها العلمية العظيمة، برز العلمُ في فترة موت تلك الحضارة وهذا يصدقُ أيضاً على بعض المجالات العلمية في الحضارة المصرية. كذلك، ينطبقُ هذا الأمر بشكلٍ مؤكَّدٍ على الحضارة اليونانية حيث إنّ الإنجازات العلمية اليونانية على يد بطليموس وأُقليدس وأمثالهما قد برزتْ بعد انهيار الحضارة اليونانية، وفي زمن موت دينها، وضعف ثقافتها، والسيطرة على سياستها من قبل الرومان، ولا يوجد شكٌّ حول هذه المعلومات.

في الحضارات الأخرى كالحضارتين الهنديّة والصينيّة اللّتين تمتّعتا بتاريخٍ طويلٍ جداً وما زالتا ناشطتينْ، نُلاحِظُ وجودَ حقباتٍ شهدتْ الاهتمامَ البالغ بما يُسمّى العلوم في يومنا الحالي -الرياضية والفيزيائية والفَلكية والكيميائية، - وحقباتٍ أخرى لم تشهدْ اهتماماً كبيراً بهذه الحقول

المعرفية. في الفترات التي لم تشهد اهتماماً كبيراً، كثيراً ما أنتجتْ هاتان الحضارتان روائع الفنّ، والهندسة، وأصول الحُكم، والأدب، والعديد من الأمور الأخرى.

على خلاف الحضارة البابلية، بدأ العلم في الحضارة الإسلامية في وقتٍ مبكّرٍ جداً، أي إنّ قمّة النشاط العلمي بدأ في وقتٍ مبكرٍ من التاريخ الإسلامي. على سبيل المثال، عاش جابر بن حيّان في القرن الثاني الهجري ولم يتجاوزه أحدٌ في ميدان الكيمياء. كذلك، شهد القرن التاسع علماء فلك ورياضيين عظماء وفي القرن العاشر برز أشخاصٌ كالبيروني وابن سينا. استمرّ النشاطُ العلمي في قمةٍ عالية لعدّة قرونٍ طويلةٍ بالرغم من تصاريف الدّهر، ومن ثمّ انتقلت طاقاتُ الحضارة بشكلٍ تدريجيٍّ إلى مواضعَ أخرى.

في مطلع القرن السادس عشر، بدأ الغرب باكتساب القوّة وتمّ افتتاح عصر الاستكشاف، ووصل الأوروبيون إلى قارتيّ أميركا بالإضافة إلى آسيا من خلال الإبحار حول أفريقيا عبر المحيط الهندي، إلا أنّهم لم يخترقوا أراضي «دار الإسلام». في ذلك الوقت، كان العالم الإسلامي ما يزالُ قوياً جداً من الناحية السياسية ولعلّ أقوى إمبراطوريات العالم في تلك الحقبة كانتا الدولتين العثمانية والصفوية، والأثرى كانت إمبراطورية المغول في الهند. كانت هذه الإمبراطوريات من الناحية الاقتصادية ـ بالإضافة إلى السياسية والعسكرية ـ قويةً ونابضةً بالحياة. أمّا من الناحية الفنية، فقد أبصرت أعظمُ الأعمال الفنية في تاريخ البشرية النورَ في هذه الحقبة -على سبيل المثال: مسجد تاج محل في الهند، وذلك المسجد الرائع في أصفهان الذي هو بالفعل تحفةٌ فنيةٌ بقدر ما هو عملٌ هندسي، ومسجد السلطان أحمد في إسطنبول- فقد تمّ إنتاج أعمالٍ مُدهِشة في ميدان العمران، والتخطيط، والأدب، والعديد من الأمور الأخرى في هذه المدّة.

إذاً، فإنّ الحُكم على حضارةٍ ما انطلاقاً من اهتمامها بالعلم ومن ثمّ طرح السؤال: «لمَ تدهور العلم في هذه الحضارة؟» ومساواة ذلك التدهور مع تدهور الحضارة بحدِّ ذاتها هو أمرٌ خاطئ لأنّ حياةَ أيِّ حضارةٍ طبيعيّةٍ لا توازي ببساطة حياةَ العلوم الطبيعية أو الرياضيات فيها لكي يتمّ وضع كلّ الطاقات الإبداعية في تلك الميادين. تأتي إحدى اللحظات حينما ترضى حضارةٌ ما بنظرتها الكونيّة ومنظورها إلى العلوم الكونية، ويُمكنك القول بأنّ زخم النشاط الإبداعي ينتقلُ إلى ميادين الفلسفة والعرفان والفن والأدب والقانون وغيرها.

أظنُّ أنّه لا ينبغي طرحُ السؤال بهذه الطريقة. لقد شهدتْ الحضارةُ الإسلامية فترةً من الاهتمام البالغ بالعلوم يفوقُ أمدُها أيَّ حضارةٍ أخرى نعرفها بما فيها الحضارة الغربية حيث إنّ هذه الحضارة

الأخيرة قد اهتمّت بشكلٍ كبير بالعلوم منذ نحو أربعة قرون فقط -أي من عصر غاليليو- وجعلتْ العلمَ همَّها الفكري الرئيسي منذ ذلك الوقت. نحنُ لا نعرف ماذا سيحصل بعد 300 عام، وينبغي ألاّ نقوم بالتخمين حيث إنّنا لا نعلم ببساطة. أظنُّ أنّه لكي نُحرز نظرةً أعمق إلى هذه المسألة، ينبغي أن نحاول فهمَ ديناميكية إنشاء العلم وبثّه داخل الحضارة الإسلامية نفسها.

ينبغي الإجابة على مسألة الإحياء التي عبّرْتَ عنها بشكلٍ جيد وصادق للغاية على ضوء تراثنا العلمي الإسلامي، ومنذ أكثر من 40 عاماً وأنا أكتبُ عن هذا الأمر. ينبغي عدم تقديمه بالطريقة الخاطئة التي يتمّ تناوله بها في يومنا الحالي، أي الاعتقاد بأنّ العلم الإسلامي قد اندثر منذ 700 عام ونُحاولُ الآن إنعاشه بعد مرور العديد من القرون. إذا كانت هذه هي نظرتنا، فإنّنا لن نستطيع على الإطلاق إحياء العلم الإسلامي بشكلٍ أصلي.

كان ينبغي غرسُ العلم المعاصِر في هيكل التراث العلمي الإسلامي في القرن التاسع عشر والعشرين حينما كانت لا تزالُ هذه العلوم الإسلامية التقليدية على قيد الحياة إلى حدٍّ يفوقُ بالطبع ما هي عليه الآن في البلاد الإسلامية. تمّ تطبيق أمرٍ من هذا القبيل في ميدان الطب خلال القرن العشرين على يد «مؤسسة همدارد» بعد تقسيم الهند، ومن قِبل الحكيم محمد سيّد والحكيم عبد الحميد اللَّذَيْن رحلا مؤخراً رحمهما الله حيث إنّ أحدهما قد تعرّض لعملية قتلٍ في كراتشي كما تعلم. لقد ساهم عملهما بطريقةٍ ما بغرْس بعض تقنيات الطب الغربي في التراث الطبي للعالم الإسلامي، ومن المؤسف أنّ هكذا جهود لم تتحقّق بشكلٍ أعم في ميادين أخرى.

هناك مشروعٌ قد مثّل بالنسبة لي نوعاً من الطموح والرغبة الشخصية طوال حياتي وهو التالي: أن أستطيع كتابةَ تاريخٍ كاملٍ عن العلم الإسلامي من وجهة نظر الحضارة الإسلامية. لقد شرعْتُ بهذا العمل على هيئة «الببليوغرافيا المشروحة للعلم الإسلامي» في السبعينيات وقد أتممتُ سبعة مجلّدات قبل الثورة الإيرانية حيث إنّ ثلاثة مجلدات قد صدرت تحت إشرافي أمّا الأربعة المتبقية فإنها في طور الصدور أخيراً بعد كلّ هذه السنوات.

اعتُبِر مشروعُ جمْع ببيليوغرافيا كاملة للعلم الإسلامي بجميع اللغات خطوةً مهمةً تجاه تقييمٍ حقيقيٍّ للعلم الإسلامي، وهو يستكملُ كتابي «العلم والحضارة في الإسلام» ويعتمدُ على دراسة تاريخ العلوم الإسلامية من وجهة نظرٍ إسلامية. أعتقدُ بأنّ مسألة إحياء العلم الإسلامي، كما تقول، تتّصلُ بشكلٍ تام بفهمنا لاضمحلال أو موت العلم الإسلامي قبل العصر الحديث بالإضافة إلى تاريخه الأسبق الذي لم يُكتَب استناداً إلى المعرفة المنحازة بل يبحثُ في جميع العلوم من منظور تراثنا الفكري الخاص.

إقبال: أظنُّ أنّ هذا السؤال يمثُلُ بقوّةٍ لأنّ الغرب قد استطاع تحويلَ اكتشافاته العلمية إلى تكنولوجياتٍ عُدوانية ومن ثمّ استخدم هذه التكنولوجيات للتغلُّب على العالم الإسلامي وتدمير مؤسّساته. بالتالي، اعتقد معظمُ المصلحين المسلمين الذين تحدّثنا عنهم سابقاً بأنّ العلم الغربيّ هو الذي أخضعهم وأنّ الحلَّ يتمثّلُ بالتوجّه نحو اكتساب هذا العلم. ولكن هل تستطيعُ أن تقترحَ حلاً لهذا الوضع الراهن؟ لقد قدّمْتَ مثال الطب ولكن تُستَخْدم العديد من العلوم الأخرى كالكيمياء والفيزياء في تطوير عددٍ هائلٍ من التكنولوجيات التي تُنعِشُ الاقتصاد والثراء المادي وميدان التسلُّح ووسائل التحكُّم بسائر العالم. أعتقدُ أنّ هذه التكنولوجيات هي ضروريةٌ بالنسبة للعالم الإسلامي، فكيف يُمكن التوافق مع هذا الأمر؟

نصر: هذا سؤالٌ عميقٌ جداً، وسوف أحاول الإجابةَ عنه من منظورٍ دينيٍّ وفلسفي. العلمُ المعاصر هو ما أُسمّيه علماً «فوستياً» وفقاً لغوته، أي يأتي كنتيجة مقايضة الروح للشيطان من أجل اكتساب العلم الدنيوي والسيطرة عليه، ولهذا السبب قد عاث العلمُ فساداً بالنظرة المسيحية إلى الكون. بالرغم من أنّه يبدو حيادياً، إلا أنّه ليس كذلك في الواقع لأنّ الناس تُفسِّره كنوعٍ من الفلسفة بحدِّ ذاته. بالتالي، فقد سيطرتْ النزعة العلمية على النظرة الكونية الغربية. علاوةً على ذلك، فإنّه على الرغم من النجاحات الجزئية لتطبيقات هذا العلم بهيئة التكنولوجيا إلا أنّه يُدمِّر نسيجَ العالم والبيئة وكلّ شيء.

يُمكنك القول بأنّ اعتقاد العالم الإسلامي بإمكانه حيازة تلك القوّة من دون المقايضة مع الشيطان هو وهم، ولا أعتقدُ أنّ ذلك سيتحقّق. على سبيل المثال، إنّ اكتساب القوّة الهائلة عبر القنابل النووية، أو الردّ على متفجّرات الغرب، أو مقابلة الصواريخ الموجّهة بالليزر بالمثل، قد يكون مُناسباً من الناحية السياسية ولكنَّ القول بأنّ هذه الصواريخ الموجّهة بالليزر هي إسلامية هو افتراضٌ زائفٌ وادّعاء هذا الأمر يُخالِفُ حقيقةَ الإسلام. السبب هو أنّ مشروع العلم المعاصِر بأكمله يعتمدُ على إهمال البُعد الروحي في الطبيعة، أي إقصاء يد الله عن خلقه.

حتّى ولو كان أحدُ العلماء متديّناً -من الناحية الفلسفية- إلا أنّ البُعدَ الروحي لا يدخلُ في أيٍّ من ملاحظاته أو حساباته المادية ولا يتّصلُ بكيفيّة نظرته إلى دُنيا الطبيعة. بالتالي، في العلم المعاصِر، يتمُّ دراسة الدُنيا الطبيعية بشكلٍ مجرّد عن حقيقة الله، وحتّى لو وُجِد بعض العلماء الغربيين الذين ما زالوا يؤمنون بالله إلا أنّ هذا الواقع لا يرتبِطُ بموضع النقاش الحالي. لهذا السبب، قد يتقاسمَ

فيزيائيٌّ مُلحدٌ وفيزيائيٌّ كاثوليكي جائزةَ نوبل في الفيزياء، ولا يرتبطُ إيمانهما أو عدمه بالعلم الذي يتعقّبانه وفقاً للفهم المعاصِر للعلم.

ما يستطيعُ العالمُ الإسلامي فعله يرتبِطُ بالسؤال الذي تطرحه. لا أعتقِدُ أنّه من خلال السعي للتمكُّن من جميع وسائل القوّة -أو ما قد يُسمّى بالتكنولوجيا- تبقى الجهة الساعية إسلاميةً ومستقلةً تماماً، فنحنُ لا نستطيعُ أن نستقلّ بتلك الطريقة. مثلاً، خسرت اليابان في الحرب العالمية الثانية، ولو أنّها لم تُشارك في الحرب لبقيت إحدى القوى العسكرية العُظمى في العالم. ماذا كانت التكلفة؟ نحنُ نرى ما حصل للبوذية في اليابان بعد خمسين عاماً، وما جرى للتقاليد الدينية اليابانية بالرغم من بقاء بعض الأبعاد الثقافية، ومن الواضح للجميع كيف أنّ الإلحاد واللاأدرية قد انتشرا في اليابان خلال الماضي القريب. أو خذ الصين التي يمُكن أن تتحوّل قريباً إلى قوّة عالمية، ولكن السؤال هو هل ستكون هذه صيناً كونفوشيوسية أو صيناً أخرى؟ هذا هو جوهر المسألة.

بالطبع، من غاية الصعوبة أن نقول للحكومات الإسلامية ألاّ تمتلك هذه الأسلحة لأنّ هذه الحكومات تُريدُ أن تكون قويةً وأن تُدافع عن نفسها، وأيّ حكومةٍ جيّدةٍ تودُّ الدفاعَ عن شعبها. ولكن مع ذلك، إذا قُمنا كمفكّرين بالتوهُّم -وهذا قد حصل مع معظم المصلحين المسلمين خلال المائة سنة الماضية أو أكثر- أنّه بإمكاننا إتقان التكنولوجيا العسكرية وغيرها من أنواع التكنولوجيا الغربية من دون التورُّط بعناصرها السلبية والنظرة الكونية المادية التي تُرافقها، فإنّني أعتقدُ أنّنا نخونُ مهنتنا ومسؤوليتنا تجاه المجتمع.

أولاً، ينبغي أن نُجاهِر بهذه المسألة حتّى ولو كانت كلماتنا غير رائجة. إنّ من يُؤمن بأحلام جميع هؤلاء المصلحين كمحمد علي باشا، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، وحتّى بديع الزمان النورسي من تركيا ومحمد إقبال، ويعتقدُ أنّه بإمكاننا اكتساب تلك القوّة التكنولوجية وأن نبقى في الوقت نفسه بشكلٍ أصيلٍ ضمن النظرة الكونية الإسلامية، فإنّه يحلُم بالمستحيل. أعتقدُ أنّ ما ينبغي فعلُه كمفكّرين وعلماء مسلمين هو الإعلان عن ضرورة صيانة النظرة الكونية الإسلامية في ما يتعلّق بالعلم والطبيعة وبغضِّ النظر عن النتائج الدنيوية.

ثانياً، كما يشعرُ بعض الأشخاص في الغرب بلزوم الدفاع عن البيئة في وجه الممارسات التكنولوجيّة المعاصِرة تجاهها، فإنّني أشعرُ بحاجتنا لحماية بيئتنا الدينية بالإضافة إلى البيئة الطبيعية.

ثالثاً، ينبغي أن نُحاوِل أن نفهم العلوم الغربيّة وأن ندمجها في المنظور الإسلامي، ويجبُ أن تكون هذه الخطوة في الطليعة وعلى تخوم العلوم، خصوصاً الفيزياء ومن ضمنها الفيزياء الكمية

حيث يُمكننا إعادة تفسير ميكانيكيا الكمّ بطريقةٍ ميتافيزيقية. يُشكّل التشعُّب الديكارتي أساسَ الفهم التام لميكانيكيا الكم المعاصِرة، وهذا يجعلُ استيعابَ التداعيات الفلسفية لهذه الميكانيكيا وربْطها بالفلسفة الطبيعية الإسلامية في غاية الصعوبة. يمُكن أن ينطبق هذا الأمر أيضاً على المجالات الأخرى.

رابعاً، ينبغي أن ننشئ قدر الإمكان جيوباً داخل العالم الإسلامي لضمانة استمرارية وتطبيق التكنولوجيات البديلة التي تعتمدُ على النظرة الإسلامية إلى الطبيعة والعلم، ومن ضمنها الطب، الصيدلة، الزراعة، وغيرها. فلنأمل أن هذا الجنون المتمثّل بالسعي لصناعة الأسلحة الأكثر فتكاً وأنّ كلّ ما يجري في هذا الميدان العسكري في العالم سوف يندثر تدريجياً وتتمكّن البشرية بطريقةٍ ما بغرس بذرة العلم المقدس والأصيل على المستوى الروحي وأن نقومَ بتنمية علاقتنا الحقيقية مع الطبيعة للمستقبل.

إقبال: لديّ سؤالٌ صغيرٌ يتعلّق ببعض النقد الذي ورد على عملك خصوصاً من قِبل ديفيد كينغ، ومن ثمّ أُريد أن أختم بمسألة الأصول وعلى وجه التحديد الأصول الكونية.

قال ديفيد كينغ وبعضُ المؤرِّخين الآخرين أنّك «تنظر بمثاليةٍ» إلى العلم الإسلامي من دون تحديد ما تقصده من هذا العلم. أعرفُ أنّك قد عرّفته عدّة مرات بتفصيلٍ دقيق، ولكن في ما يتعلّق بهذا النقد الذي يجولُ في خاطري، يقومُ كينغ بتقديم أمثلةٍ محدّدة على فهمك لتاريخ الرياضيات وأظنُّ أنّه كان يقصدُ كتابك الذي تمّ نشرُه في «مهرجان عالَم الإسلام».

نصر: هذا صحيح، اسمه «العلوم في الإسلام: دراسةٌ مصوَّرة».

إقبال: لا أعلم إن كُنتَ قد أجبْتَ سابقاً على هذا النوع من النقد؟

نصر: لا، فمن غير عادتي الإجابة على النقد الذي يردُ على كتبي، ولكن دعني أذكر نقطتين في ما يتعلّق بنقْد ديفيد كينغ وأمثاله على كتابي عن العلوم الإسلامية. أجرى كينغ بعض التصحيحات وخصوصاً في ما يتعلّق بسوء تفسير «الأداة» وقد كان مُحقاً وأنا مُمتنٌّ لذلك. ألّفْتُ هذا الكتاب بسرعة من أجل «مهرجان عالم الإسلام» في العام 1976 فتسرَّبتْ إليه تلك الأخطاء التي كان ينبغي التحقُّق منها، وأنا أشعرُ بالامتنان لأنّه قد أشار إلى بعضها. ولكنّ المسألة الأهم هي أنّ كينغ والعديد من المؤرخين الغربيّين في ميدان العلوم –وكثيرٌ منهم وضعيون- يرفضون المنظور التام الذي درستُ من خلاله تاريخَ العلوم الإسلامية. إنّهم ينظرون إلى تاريخ العلوم من وجهة مؤسّسي

الحقل المعرفي كماتش وسارتون وغيرهما الذين قاموا في بداية تأسيس هذا الحقل برفض آراء بيير دوهيم عن الفهم غير الوضعي لتاريخ العلوم. إنّ تاريخ العلوم، أصبح مع تطوّره يستندُ على المنظور الوضعي للعلم وهو ما رفضْتُه في بداية حياتي العلمية، وما حاولْتُ فعله هو فهْم معنى العلوم في إطار النظرة الكونية الفكرية الإسلامية.

أمّا ما أقصده من العلوم الإسلامية، فقد أوضحتُ ذلك للغاية حتّى ولو لم يكن تعريفُ العلوم سهلاً بشكلٍ عام. إذا سألْتَ أحدَ أبناء الغرب عن ماهية العلوم فسيجد صعوبةً في الإجابة، وقد قام مؤرِّخٌ عظيمٌ للعلوم بتقديم أفضل إجابةٍ وهي كالتالي: العلم هو ما يقومُ به العلماء.

إقبال: صحيح.

نصر: أنت بنفسك عالمٌ، ولعلّ هذا أفضلُ جوابٍ بمقدورك تقديمه لأنّك إذا قُلْتَ «العلم يعتمدُ على هذا المنهج العلمي أو ذاك»، فإنّ هذا لا ينطبقُ على كيبلر أو آينشتاين، وإذا قُلْتَ شيئاً آخر تنشأُ استثناءاتٌ أخرى. العلمُ هو ما يقومُ به العلماء، ويُمكنك القول بأنّ العلوم الإسلامية هي ما قام به العلماء المسلمون. ولكن علاوةً على ذلك، حاولْتُ أن أضع تلك العلوم ضمن الإطار التام للكون الفكري الإسلامي وأن أربطه بالمبادئ الإسلامية، وأعتقدُ أنّني قد أوضحْتُ ذلك في بحثي عن تاريخ العلوم الإسلامية. بالطبع، لم يقبل المؤرّخون الغربيون للعلوم بذلك لمدّة طويلة، ولكن يوجد اليوم بعضٌ يقبلُ بنظرتي ويُحاول فهْمَ تاريخ العلوم في كلِّ حضارة وفقاً لوجْهة النظر الخاصة بتلك الحضارة.

استند نقْدي لجوزيف نيدهام على هذه القضية بالذات. لقد اشترك فريقٌ كامل في جامعة كامبريدج بالعمل على مؤلَّفه الضخم «العلم والحضارة في الصين»، بينما كنتُ شاباً وحيداً وكتبْتُ «العلم والحضارة في الإسلام» كردٍّ على تفسيره للعلوم الشرقيّة. حينما شرع نيدهام بتأليف «العلم والحضارة في الصين»، كان يكتبُ من وجهة نظر عالمٍ غربيٍّ ماركسيٍّ خفيّ، وهذا يختلفُ بشكلٍ كبير عن الكتابة من وجهة النظر الكونفوشيوسية والطاوية. ينطبقُ الأمر ذاته على العلوم الإسلامية ولهذا السبب حاولتُ توجيهَ الرد على نيدهام وتفادي ما اعتبرته أحد الأخطاء، بالرغم من التوثيق الرائع في كتابه.

خلال الستينيات والسبعينيات، وضعتُ في الكتب التي ألّفتها آنذاك ما اعتبرتُ أنّه ينبغي أن تكون عليه منهجيّة دراسةِ تاريخ العلوم الإسلامية من وجهة النّظر الإسلاميّة. أمّا الآن، فلدينا جيلٌ كاملٌ من العلماء المسلمين الأصغر سناً وحتّى العلماء الغربيّين المتخصّصين بتاريخ العلوم

الذين لا يُعارضون مقاربتي للموضوع بل يؤيّدونها إلى حدٍّ كبير. بالطبع، ما زال يوجد الكثير من المعارضين. لطالما احترمتُ العلماء الجيّدين في هذا الميدان كديفيد كينغ بالرغم من أنّهم لا يمتلكون المنظورَ الروحيّ الذي تحلّى به العلماء المسلمون أنفسهم، وهذه هي المشكلة بتمامها.

حينما قام نصير الدين الطوسي أو ابن سينا بالكتابة عن العلوم، كانا يمتلكان نظرةً محدّدةً عن الكون لا يُشاطرهم إيّاها المؤرِّخون المعاصرون في ميدان العلوم. بصرف النظر عن ذلك، لطالما احترمْتُ المؤرخين الغربيّين المحايدين لاكتشافهم الحقائق والفرضيات التاريخية، وقد قدّموا خدمةً عظيمةً باكتشافهم للمخطوطات والأدوات وقيامهم بتقديمها إلى العالم. ما ينبغي أن يفعله المؤرِّخون المسلمون اليوم هو تطوير فهمهم الخاص لتاريخ العلوم، وبدلاً من تكرار ما قاله سارتون ـ الذي كان عالماً كبيراً وأستاذي في جامعة هارفارد ـ وما قاله الآخرون، يتحتّم عليهم تطويرَ ميدان تاريخ العلوم من منظورٍ إسلامي. هذا على وجه التحديد هو أحد الأمور التي أردتُ فعلها طوال حياتي.

إقبال: سؤالي الأخير يتعلّق بمسألة الأصول ولديه بُعدان: أوّلهما هو مسألة الأصول الكونية والثاني هو مسألة أصل الحياة. هذا موضوعٌ كبيرٌ في ميدان العلوم والدين، ولقد قُمْتَ في كتابك «العقائد الكونية الإسلامية» باستكشاف ثلاثة أبعادٍ محدّدة لهذه المسألة إلا أنّ علم الكون المعاصر لا يُشاطرك هذه الرؤية ويُعَدُّ بتمامه علماً كونياً مادياً. بالتالي، كيف نفهمُ مثلاً آراء ابن سينا والبيروني بالنظر إلى الاكتشافات المعاصِرة التي قدّمتْ كمّاً كبيراً من المعلومات بمساعدة الآلات العلمية المعاصرة؟ باختصار، ما هي الرؤية الإسلامية تجاه أصل الكون مع أخذ معلوماتنا الحاليّة بعين الاعتبار، وكيف تُقارن هذه النظرة برؤيتي ابن سينا والبيروني؟

نصر: أعتقدُ أنّ أيَّ اكتشافٍ في علم الكون المعاصِر لا ينقضُ ما ينصُّ عليه الإسلام أو الهندوسيّة أو المسيحيّة أو أيّ دينٍ آخر حول أصل الكون. علم الكون المعاصر هو استقراءٌ للفيزياء الأرضية ويعتمدُ على الفرضيّة التي تُفيدُ أنّ جميعَ قوانين الفيزياء الأرضية التي درسناها تنطبقُ على الكون بأكمله. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا استقراءٌ ونحن لا نمتلكُ المعرفة بالفعل لأنّ هذا الأسلوب في النظر إلى الكون يُقصي أيَّ عاملٍ لا يُمكن قياسه من خلال الآلة وبالتالي يكونُ محصوراً في عالم الفيزياء الكلاسيكي القابل للقياس بالإضافة إلى الفيزياء المعاصِرة وميكانيكيا الكم. أمّا العقائد الكونية في الإسلام أو أيّ دينٍ آخر، فإنّها تعتمدُ على رؤيةٍ تامة للواقع لا تتعلّق بالله فقط بل أيضاً بما نُسمّيه الأبعاد الملائكية أو غير المادية التي لا تتأثّر بأيِّ نحوٍ من الأنحاء بأيِّ شيءٍ قد نكتشفه عن الأبعاد المادية للكون.

إنّني أنظرُ بريبةٍ كبيرةٍ إلى أخذ موضوع هذه الفرضيات الكونية على محمل الجد حيث إنّها تتغيّر كلَّ بضعة سنوات. هناك الكثير من الاستقراء والأمور المجهولة، وما يُقدَّم كأحدث فرضيّةٍ كونية باهرة يندثرُ بسرعة لأنّه يأتي أحدُهم بمعلومةٍ كونيةٍ جديدة أو يُعيدُ قياساً أو حساباً جديداً فتبرزُ فرضيةٌ جديدةٌ كالأكوان المتعدِّدة، ونظرية الأوتار، وفرضيّة الانفجار الكبير، وما إلى ذلك. منذ أن كُنتُ طالباً في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، تمّ تقديم 5 أو 6 فرضياتٍ كونية كُبرى.

في الواقع، لا أرى بأنّ أولئك الذين يقومون بتكوين النظريات حول الكون على أساس الفيزياء والكيمياء ينبغي أن يستخدموا مصطلح علم الكونيات حيث إنّ هذه الأمور ليست كونيات بالمعنى الحقيقي. علمُ الكونيات يعني علم الكون، والكون لا ينحصِرُ بأبعاده المادية أو المرئية أو القابلة للقياس. هذه الأبعاد هي جزءٌ من الكون ولكنها لا تُشكِّل الكونَ بتمامه، وأنا لا آخذ علم الكونيات المادي المحض الذي يدّعي بأنّه علمٌ كونيٌّ كامل على محمل الجد.

ما ينبغي أن نفعله هو إعادة صياغة علم الكونيات الإسلامي الذي تمّ إنشاؤه استناداً إلى تعاليم الإسلام بلغةٍ مُعاصِرة، ومن ثمّ ينبغي أن نرى ما يقول علماء الكون المعاصِرون من وجهة نظره. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المسألة لا تتعلّق بإجراء روابط سهلة كالإصرار بأنّ فرضية الانفجار الكبير تتطابقُ مع {كُن فيكون} أو «فليكنْ هناك نور» كما يقول علماء اللاهوت المسيحيون، وسُرعان ما يأتي أحدُهم ويقول بعدم وجود الانفجار الكبير فينهار كلُّ شيء. منذ 10 أو 15 سنة، أُقيم مؤتمر في فيلاديلفيا جمع بين علماء اللاهوت اليهود وعلماء الكون حول الانفجار الكبير، ولكن في هذه الأيام يوجد العديد من علماء الكون الذين لا يؤمنون بفرضية الانفجار الكبير بعد الآن.

أعتقدُ أنّه لا ينبغي الخلط بين نوعي علم الكون، أي علم الكون الديني المستنِد إلى الرؤية الميتافيزيقية التي تعتبرُ أنّ الكون بدأ إثر فعلٍ إلهيٍّ إبداعيٍّ، وعلم الكون المعاصِر إذ إنّهما شكلان مختلفان للغاية من المعرفة، ويمُكنك القول بأنّهما يتحدّثان عن حقائق مختلفة. يعتمدُ علمُ الكون المعاصِر على الفرضية التي تُفيدُ أنّ أيَّ ظاهرةٍ فيزيائيةٍ قابلة للملاحظة والقياس على الأرض تنطبقُ على الكون بأجمعه، أي إنّ المادة التي تتشكّلُ منها النجوم هي المادة نفسها التي نتشكّل منها كبشر. هذه فرضيةٌ كبيرةٌ لا يُمكن إثباتُها علمياً ولكنّها جزءٌ ممّا تفترضُهُ عملية الاختزال والنزعة العلمية المعاصرة.

أظنُّ أنّ ما ينبغي فعله هو إظهار أنّ صلاحيّةَ علم الكون الإسلامي ليس لديها أيّ علاقةٍ بالتخمينات الكونية الحالية. علم الكون الإسلامي هو مجرد علمٍ وطريقةٍ أخرى للنظر إلى الأمور،

ومن المؤسف أنّ الكلمة نفسها تُستخدَم لحقلين معرفيّيْن مختلفَيْن ونشاطَيْن فكريَّين متباينَين. إنّ علم الكونيات التقليدي وعلم الكونيات الحديث -الذي تمّ طرحه منذ القرن الأخير ويُمثّل استقراءً للفيزياء الأرضية- يتناولان حقائق مُختلفةٍ للغاية من خلال أساليبٍ متباينة.

أمّا بالنسبة لأصل الحياة، فإنّني أعتقد ـ وهذا ليس اعتقادي فحسب بل يمثّل نظرةَ التراث الفكري الإسلامي وتُؤكّده الفلسفة الخالدة ـ أنّ جميع الأصول تتعلّق بالكينونة لأنّ كلَّ شيءٍ موجود ينشأ عن فعل الكينونة ـ أي الكينونة النقية ـ إذا تحدّثنا بلغة الفلسفة الإسلامية التقليدية بالإضافة إلى الفلسفة الغربية، أو ما نُسمّيه من الناحية الدينية يد الله مُكوِّن الخلائق: أي إنّ كلَّ المخلوقات لديها في النهاية الخالق نفسه. الحياة على وجه الأرض ظاهرةٌ مختلفةٌ للغاية عن العالم المادي، والإسلام لا يقبلُ بالافتراض الذي يُفيدُ أنّ العلاقة بين الخالق وخلْقه تنحصرُ فقط في نقطة الإنشاء وأنّه لا وجود لعلاقةٍ أخرى بعد ذلك. يُخبرنا الدين الإسلامي أنّ إرادة الله تجري في خلْقه دائماً ـ حتّى في حياتك وحياتي ـ وبالتالي يغدو منشأ الحياة أمراً يسهُلُ فهمه للغاية. الإيجاد في العالم المادي وفي القالب المكاني ـ الزماني لنوعٍ آخر من الواقع هو فعلُ كينونةٍ إبداعي وإنزالٌ من المملكة الإلهية. لذلك، بالرغم من محاولاتنا الحثيثة لإنشاء الاتّصال بين المجالَيْن الكيميائي والبيولوجي، إلا أنّه لا وجود لاتّصالٍ تام في الواقع وهناك قفزةٌ يمُكنك أن تُسمّيها قفزةً كميّة. في العلم المعاصِر، حيث تمّ إقصاء يد الله عن العالم، يُنظَر إلى القوة الإبداعية على أنّها كامنةٌ في الكون «المادي» وأنّها نوعٌ من المحايثَة والحلوليّة بالرغم من أنّ العلماء بالطبع لا يستخدمون هذه المصطلحات، فأُخذتْ القوة الإبداعية الإلهية وأُعطيت للطبيعة.

فجأةً، نُلاحظُ قفزةً من المواد الكيميائية إلى كائنٍ حيّ، ويسعى العلماء لإظهار هذه القفزة كنوعٍ من الاتصال وذلك عبر الاختزال فيستخدمون ما يمُاثل التعبيرات التالية «ليستْ الحياة سوى»، وعادةً ما تتبعُ هذه الـ«سوى» أسماءُ عناصرٍ كيميائيّةٍ وفيزيائية. حينما يعترفُ العلماء بوجود قفزةٍ، فإنّها تُؤخَذ كنتيجةٍ للقوى الموجودة داخلَ العالم الطبيعي. في هذه الأيام يجدُ الناس أنفسهم مُرتاحين مع هذا النوع من التفسير، ولكن إذا صرّحتَ بوجود علةٍ مُتسامية وراء تلك العملية فإنّهم لا يرتاحون تجاه هذا التأكيد. هذا ناجمٌ عن الفلسفة التي تُسيطر اليوم على العالم المعاصِر على الرغم من عدم وجود منطقٍ على الإطلاق في تلك النظرة إلى الأمور. إذا تحدّثتَ عن قفزةٍ ناشئةٍ عن العناصر الداخلية ولا الخارجية، فإنّ هذا صادمٌ وغريبٌ وينطبقُ الأمرُ ذاته على القفزة من الحياة إلى الوعي، وهذه قفزةٌ أعظم.

دعْنا ننتقل الآن إلى أشكال الحياة. حينما ترى عصفوراً يُحلّق في الهواء، فلا يوجد منطقٌ في الافتراض بأنّ الجناح قد نما تدريجياً من عضوٍ غير متّصلٍ بالطيران أو الافتراض بأنّ العين قد تطوّرت بشكلٍ تدريجيٍّ وباتت تُبصر. حينما تُفكّر بالأمر، لا يوجد شيءٌ أكثر منه منافاةً للعقل. ولكن يودّون القبول بهذا التطوّر كأمرٍ مُسلَّم به وكعلمٍ حقيقيٍّ لأنّهم لا يُريدون القبول بمستويات الحقيقة الموجودة خارج عالمنا والتي تتجلّى أيضاً في داخله.

هناك حقائقٌ، وأشكالٌ حياتيّة، وأجناسٌ، وقدرات مختلفة استناداً إلى المنشأ المقدس لأشكال الحياة. بالنسبة لي، أؤمن بأنّ تعاليم الإسلام التي قام بتطويرها علماء الكون الثلاثة الذين تحدّثتُ عنهم في كتابي عن علم الكون ما زالت صحيحةً اليوم كما كانت في السابق -مع وجود أشكالٍ أخرى من علم الكون الإسلامي المطوَّر على يد علماء كونيين آخرين، ولكنّ هؤلاء الثلاثة هم الأهم بالرغم من أنّهم لا يُقدّمون على الإطلاق جميعَ أشكال علم الكون الإسلامي. هذه التعاليم مهمةٌ للغاية في فهمنا للكون والحياة.

إذا كان لدينا فلاسفة وعلماء مسلمون موهوبون فعلاً ومتجذّرون بشكلٍ عميقٍ في تُراثهم، سيستطيعون أن يقوموا بدمْج المعلومات التي اكتشفها العلم المعاصِر عن الحياة بالمنظور الإسلامي من دون التضحية بأيّ مفهومٍ لاهوتيٍّ أو إهمال الاكتشافات العلمية. لا يوجد شيءٌ قد اكتشفه العلم باعتباره معلومةً فعلية ـ ولا مجرد تأويلٍ أو تخمينٍ منبنٍ على الافتراضات الفكرية ـ إلاّ ويمُكن ملاءمته مع التعاليم الإسلامية الكونيّة عن تسلسُل الوجود والقوة الإلهية التي تتجلّى في جميع مستويات الواقع وصولاً إلى العالم المادي.

إقبال: شكراً جزيلاً لكم.

نصر: جزاكم الله خيراً.

الملف

العلم، الدين والحقيقة

رؤيةٌ في مفهومَيْ النسبانيّة والواقعانيّة

جون تايلور[*]

في هذه الورقة، يعالج الباحث البريطاني جون تايلور طبيعة الحقيقة في الروايات الواقعيّة والنسبيّة، كما يلقي الضوء على الجدل الدائر حول التفسيرات الواقعيّة والنسبويّة للعلم في سياق العمل الأدبي المؤثّر لتوماس كوهن (Thomas Kuhn) عن النماذج والثورات العلميّة. ثم يركز الباحث على تسويغ الاعتراض على الموقف النسبوي القائل بأنه لا يمكن فهم طبيعة الخلاف حول المعتقد الديني إلا من خلال فهم الحقيقة الموضوعيّة، وهذا الأمر يفتح الطريق برأي الباحث أمام تفسيرٍ واقعيٍّ لهذا الجانب من الدين الذي يهتم بمحاولة تقديم تفسيرٍ أساسيٍّ لخصوصيّات الواقع.

المحرر

رأى أرسطو أنّ الحقيقة هي مسألةُ توافق بين ما نقوله من ناحيةٍ وكيفيّة سير الأمور من ناحيةٍ أخرى. فإذا كان الافتراض "أ" يقول بأن هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر، إذن الافتراض "أ" هو افتراضٌ صحيحٌ، لكن فقط إذا كان هناك جبالٌ على الجانب الآخرمن القمر. وفق هذا الرأي، فإنّ حقيقةَ الافتراض "أ" لها طابع موضوعي: إنّها تعتمد على الكيفيّة التي تكون عليها

*ـ جون تايلور هو رئيس قسم الفلسفة في كلية رغبي (Rugby School). كان سابقاً أستاذاً في الفلسفة في جامعة أكسفورد، وشارك على نطاق واسع في تعزيز المناهج الفلسفية في التعليم، خاصة من خلال بيئة العمل للمشروع. بدأ دورة على مستوى AS عن " وجهات نظر حول العلم" في تاريخ وفلسفة العلم. ومن بين كتابات أخرى له عن التعليم، يبحث كتابه بعنوان " فكر مجدداً: النهج الفلسفي للتدريس" (Think Again: A Philosophical Approach to Teaching) (Bloomsbury Education, 2012) في الكيفيّة التي يمكن فيها للمدرسين إدراج وجهات نظر فلسفية في جميع مراحل المناهج الدراسية.

ـ المصدر: معهد فاراداي للعلم والدين www.faraday-institute.org

ـ العنوان الأصلي للمقال: Suience, Relegin and Truth

ـ ترجمة: إيمان سويد.

الأشياء حقًّا. فالأمر متروكٌ لك إذا كنت تعتقد أنّ هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر أم لا- لكن أن يكون هذا الاعتقاد صحيحًا أم لا فذلك ليس متروكاً لك. فحقيقة الافتراض "أ" لا تعتمد على ما إذا كنت أنت، أو أنا، أو حتى الجنس البشري بأكمله يؤمن بالافتراض "أ"؛ الحقيقة تعتمد على الكيفيّة التي تكون عليها الأمور على الجانب الآخر من القمر.

يرى الفيلسوف بروتاغوراس ((Protagoras –ما قبل سقراط- أنّ الحقيقة تعتمد على البشر لذلك فهي ليست موضوعيّة. ولتوضيح ذلك سيكون الكلام عن الأحاسيس، لنفترض أنّك وصلت للتو إلى المملكة المتّحدة قادماً من جزر البهاماس، في حين أكون أنا قد وصلت من النرويج. بالنسبة لي، سوف أشعر بالدفء، بينما ستشعر أنت بالبرودة. وعليه لا توجد حقيقةٌ موضوعيّةٌ واحدةٌ حول مدى الدفء في المملكة المتحدة، حسب قول بروتاغوراس. فالبشر المختلفون سوف يواجهون درجة الحرارة بطرق مختلفة، وليس هناك ما يُقال أكثر في هذه المسألة. إذن، إنّ بروتاغوراس هو بمثابة الجدّ الأعلى لكلّ أولئك الراغبين في تأكيد أنّ الحقيقة نسبيّةٌ. وعليه ليس هناك من "حقيقة" على هذا النحو، هناك فقط "حقيقتي" و"حقيقتك".

الردّ على النسبانيّة البروتاغوريّة سيكون بالإشارة إلى أنّه يوجد حالات كثيرة (كما هو الحال مع الأحاسيس) يكون الحديث فيها عن الصحّة الموضوعيّة أمراً غير مناسب، إلاّ أنّه في العديد من الحالات الأخرى، سيكون لدينا معاييرٌ يمكننا استخدامها من أجل إصدار أحكامٍ موضوعيّةٍ. فمقياس الحرارة، إذا ما استخدم بشكلٍ صحيح، سيوفّر لنا وسيلةً موضوعيّةً لتسوية نزاعاتٍ، مثل: هل المملكة المتحدة أكثر دفئاً أم جزر البهاماس؟

قد يعارضنا البروتاغوريون بقولهم ما الذي يجعل اختيار مقياس الحرارة «الطريقة الصحيحة» لقياس درجة الحرارة؟ لكن سيكون هناك الكثير ما يقال لدعم الادّعاء بوجود فارقٍ موضوعيٍّ بين الأشياء الأكثر دفئًا والأكثر برودة. فنظام القياس الذي يدمج علاقة ميزان الحرارة مع حقائق أخرى يمكن ملاحظتها بسهولة، مثل تمدّد المعادن عند تسخينها، يشتمل كذلك على حقائق أخرى حول تبدّلات الحالة مثل التجميد والغليان.

إذن، الحكم الأوّلي على الجدل الدائر بين الروايات الموضوعيّة والنسبيّة حول الحقيقة، هو أنّ هناك بالفعل حالاتٌ على ما يبدو يمكننا الإشارة فيها إلى معاييرٍ موضوعيّةٍ لتحديد الحقيقة. إنها مسألةُ المعايير التي هي من صميم القضيّة نفسها. فما يدّعيه أتباع النسبانيّة (النسبية)، بشأن أسئلةٍ مهمّةٍ مثل حقيقة المعتقدات الدينية، أو حتى عند حصول خلافاتٍ عميقةٍ معيّنة حول العلم، هو أنّنا نفتقر إلى

المعايير التي ننشدها عند المشاركة في النزاعات حول مكمن الحقيقة. وبدلاً من الانخراط في مشادّةٍ غير مجديةٍ بالضرورة حول الأمور المطلقة، من الأنسب تقبل لغة الحقيقة النسبيّة.

سوف ندرس تحدّي النسبيّة في موقعين، أي بالتحديد، الحجّة ضدّ إمكانيّة الموضوعيّة في العلم، ومناقشة ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية هدفاً مناسباً بالنسبة للمعتقدات الدينيّة.

انتشار النسبويّة

كما رأينا من مناقشةٍ موجزةٍ لبروتاغوراس، هناك تاريخٌ من الشكوك حول إمكانيّة الحقيقة الموضوعيّة يمتدّ على امتداد تاريخ الفكر البشري؛ وطريقة التفكير هذه الأيام التي يطلق عليها فكر "ما بعد الحداثة" لها جذورها التي تعود إلى ما قبل عصر سقراط. أما الأمر المثير للاهتمام فهو أن نرى كيف أن حقباً معينة، مثل حقبتنا، تقدّم مزيداً من التغذية لتنامي مختلف أنواع الفكر النسبي.

إنّ الميل إلى روايةٍ نسبيّةٍ للحقيقة، بمجرّد وضعها، لتنتشر في حديقة الأفكار بأكملها، تؤكده المحاولة لعرض معقلٍ واضحٍ من الموضوعيّة كالعلوم الطبيعيّة بصفتها مسعى بشريًّا، وذلك من خلال محاولة التصويب على عناصر ذاتيّة. قد تبدو النسبويّة في العلم أمراً غير بديهيٍّ جداً. لكن كتاب "بنية الثورات العلميّة" (The Structure of Scientific Revolutions) المؤثر لتوماس كوهن، وما تبعه من مدرسةٍ كاملةٍ لعلماء علم الاجتماع، قادا إلى هذا الاستنتاج تماماً (1).

قد يعتقد المرء أن أفضل ما لدينا من النظريات العلميّة المثبتة توفّر مثالاً لا يرقى إليه الشك عن الحقيقة الموضوعيّة. فما الذي يمكن أن نطلبه أكثر من نظريّةٍ، بعد أن خضعت لاختباراتٍ دقيقةٍ ومفصّلةٍ وشاملةٍ من أنصارها ومعارضيها على حدٍّ سواء على مدى فترةٍ طويلةٍ من الوقت، وجوب أن تجتاز هذه الاختبارات، وأن تثبت أيضاً، نتيجة للمزيد من التعبير النظري، تلاحمها مع غيرها من النظريات المختبرة جيداً؟ مع ذلك فقد قال كوهن وآخرون بأنّه يمكن التشكيك بالنماذج العلميّة الفضلى الراسخة لدينا؛ بأن فكرة مقارنة النماذج مع الواقع عبارةٌ عن إشكاليّةٍ كبيرةٍ، ولذلك فإننا ملزمون بمراجعة صورتنا عن العلم كمؤسسةٍ فيها تتقدم نحو حقيقةٍ موضوعيّة. وقد دعا البعض إلى صورةٍ جديدةٍ لا تلعب فيها الموضوعيّة والعقلانيّة والحقيقة أيّ دورٍ في شرح طبيعة العلم؛ أيّ نشاطٍ علميٍّ يفسَّر بشكلٍ بحت بالرجوع إلى عوامل سوسيولوجيّة خارجيّة.

لذلك، إن الدفاع عن الحقيقة الموضوعية كهدفٍ للعلم أمرٌ في محلّه. وسنرى أنّ منتقدي العقلانيّة والموضوعيّة العلميّة يمكن الردّ عليهم بالإشارة إلى شيءٍ متأصّلٍ في مؤسسة العلم، أي

الالتزام بعقلانيّةٍ تتجاوز الالتزام بنماذج معيّنة. والالتزام بإطارٍ من القيم يوحّد العلماء، حتى عند التزامهم بنماذج مختلفة. هذه القيم يمكن النّظر إليها على أنّها مستمدّةٌ من الهدف الأساسي للعلم، أي البحث عن النظريات التي تقدّم أفضل تفسيرٍ للبيانات المتاحة. وبما أنّ هذه «المزايا التفسيريّة» مستمدّةٌ من طبيعة التفسير العلمي في حدّ ذاته، وليس من أيّ أنموذجٍ علميٍّ معيّن، فإنّها توفّر إطاراً في أيّ نقاشٍ منطقيٍّ لمزايا النماذج المتنافسة يمكن أن يجري.

على هذا المنوال، يمكن تركيب دفاعٍ عن الفلسفة «الواقعيّة العلميّة» للعلم. فالواقعيّة هي وجهة النظر بأن هدف العلم هو تقديمُ وصفٍ صحيحٍ وموضوعيٍّ للواقع، وأنّ نجاح العلم الذي يُرى من خلال إنشاء النظريّات ذات القوّة التفسيريّة المتزايدة باستمرار، هو دليلٌ على أنّ التقدّمَ يتحقق نحو ذلك الهدف. مع الإشارة إلى أنّ أتباع المذهب الواقعي غير ملتزمين بالاعتقاد بأنّنا قد بلغنا حقائق نهائيّة غير قابلةٍ للتغيير. فالتركيز يكون على التقدّم نحو روايةٍ صحيحة، وعلى قيمة الدفاع عن حقيقةٍ موضوعيّةٍ كهدفٍ مثاليٍّ تنظيميٍّ؛ هذا ما يطمح إليه العلماء في استفساراتهم.

إذا تمكّنت الواقعيّة العلميّة، كما سنرى، من الصمود في وجه نقّادها النسبيين، فإنّ السؤال المطروح هو ما إذا كانت الواقعيّة كقيمةٍ يمكن الدفاع عنها في مناقشاتٍ أخرى؟ في ظاهر الأمر، قد يكون التصدّي لهجوم النسبيّة على فكرة الحقيقة في مسائل العقيدة الدينيّة أمراً أكثر صعوبةً، لأنّه ضمن الخطاب الديني. وعلى خلاف الحالة العلميّة، يوجد خلافات واسعةٌ ومستعصيةٌ على مايبدو، ليس فقط حول أيّ نظامٍ من نظم المعتقدات الدينيّة هو الصحيح، ولكن حول الطريقة المناسبة لإجراء مناقشات بين المواقف الدينيّة المتنافسة.

هناك من يقول أن الإيمان الديني قائمٌ على أسسٍ عقلانيّة، ويجب الدفاع عنه من خلال نداء العقل؛ كما يُقال، وهذا القول شائع، أن الالتزام الديني مسألةٌ إيمانيّةٌ تتجاوز كلّ ما يمكن ترسيخه بمنطقِ التماس الدليل أو الحجة. يوجد تباينٌ هنا مع المؤسسة العلميّة، التي تتميز بامتلاك حججٍ متينةٍ حول مزايا نظريّاتٍ معيّنة، ولكنّها مع ذلك تبدي توافقاً كبيراً حول المنهجيّة.

هذا الأمر على ما يبدو يمنح المصداقيّة لمزاعم النسباويين، وبأنّ من غير المناسب التفكير من الناحية الموضوعيّة والعقلانيّة عند النظر في المعتقدات في المجال الديني. هنا، كما يُقال، لدينا صراع مع الذوات المختلفة؛ مع وجهات نظرٍ عالميّةٍ يتم الالتزام بها لأسبابٍ شخصيّةٍ، والتي يتمّ تقييمها بشكلٍ أفضل من حيث قيمتها بالنسبة للأفراد المعنيين. الحقيقة الموضوعية في مثل هذه الأمور غير واردة؛ إذا كان الاعتقاد بوجود الله "أمراً مفروغاً منه بالنسبة لك"، فقد نقول بأنّ هذا صحيح بالنسبة لك.

مع ذلك، سوف نرى أن الروايةً النسبيّةً للمعتقد ليست خارج النقد. إذ تكمن الصعوبة بالنسبة لأتباع المذهب النسبي في الظاهرةَ نفسها التي تحرّك موقفهم – أي وجود خلافٍ واسعِ النّطاق- من الصعب تفسيرها في المصطلحات النسبيّة. فإذا كان لكلٍّ منّا حقيقته الخاصة، فإن ذلك يعني أن الخلاف غير ممكن. لكن يبدو أن هذا يتعارض مع الفرضيّة التي منها بدأت حجّة اتباع النسبويّة. وقد يتّضح أن الاستغناء عن الحقيقة الموضوعيّة كمعيارٍ للإيمان أصعب مما يتخيّله هؤلاء.

ننتقل أولاً إلى مسألة الموضوعيّة في العلوم، ومحاولة صياغة بديلٍ للصورة التقليديّة عن التقدّم العلمي باعتباره رحلةً تراكميّةً وثابتةً نحو صورةٍ حقيقيّةٍ وموضوعيّةٍ للعالم.

النماذج الكوهينيّة

كان لرواية توماس كوهن عن الثورات العلميّة تأثيرٌ عميقٌ على تاريخ وفلسفة العلم. فقد لفت كوهن الانتباه إلى حقيقةٍ هي أنّ العلم عبارةٌ عن نشاطٍ بشريٍّ كرّس نفسه للعلم كمؤسّسة. فخلال البحث العلمي العادي، يعمل العلماء تحت إشراف أنموذج، ويمكن النظر إلى الأنموذج، في أبسط صوره، على أنّه نظريّةٌ مركزيّةٌ ضمن فرعٍ من العلوم، على سبيل المثال، كانت الميكانيكا النيوتونيّة بمثابة أنموذجٍ مسيطرٍ على الفيزياء لأكثر من 200 عام. لكن هذا المصطلح له تطبيق أوسع لا يغطي النظريات، فحسب، بل ويغطي أيضًا أمثلةً عن كيفيّة حلِّ المشكلات، والقواعد المنهجيّة، وحتى المبادئ الفلسفيّة. إذ تُجسِّد الفيزياء النيوتونية الالتزام بالحتميّة، على سبيل المثال. بشكلٍ عام، يمكننا أن نرى أنموذجًا ما كمصفوفةٍ صارمة: إنّها ما يربط مجموعة من العلماء معاً. لذلك هناك رابطٌ للأفكار حول الهويّة. نحن نصف العلماء من حيث نماذجهم الخاصة. أنت لست مجرد عالمٍ فيزيائيٍّ، بل، لنقل، أنت "عالمُ كواكبٍ نسبويٍّ"؛ أو، في العلوم البيولوجيّة، قد تُعرّف عن نفسك على أنك"عالم وراثةٍ تطوري" وهكذا دواليك.

الأنموذج يزوّد العلماء بالقالب لأجل عملهم. لقد كان الفيزيائيون حتى مطلع القرن العشرين يعودون إلى الوراء ويتطلّعون إلى الميكانيكا النيوتونيّة، وقد سعوا إلى توسيع هذا الأنموذج. وكان يتعيّن معالجة الألغاز غير المحلولة باستخدام الأساليب نفسها التي استخدمها نيوتن. مع ذلك، ومن وقت لآخر، يجد العلماء ألغازاً تقاوم الحلّ بالطرق التي يعتمد عليها الأنموذج السائد. هذه الحالات الشاذة قد تثبت تمرّدها على وجه الخصوص، مما يلفت انتباه كبار العاملين في هذا المجال، ويشكّكون في شرعيّة الأنموذج. إنّ التوافق الذي يتّسم به العلم الطبيعي يتعرّض للخطر، حيث يتم اقتراح تعديلاتٍ مختلفةٍ، أو تليين القواعد المنصوص عليها في الأنموذج، وهذا بالضبط

هو الوضع الذي تحقق في عام 1900، حيث ناضل الفيزيائيون للتعايش مع النتائج التي بدت غير متوافقةٍ مع الميكانيكا النيوتنية.

في أوقات الأزمات في فرعٍ من المعرفة، قد يتمّ صياغة أنموذجٍ جديدٍ يزعم أنّه يحلّ الحالات الشاذّة والمفارقات في الأنموذج القائم، بالإضافة إلى تقديم الوعد بنهجٍ جديدٍ وخصب. وإذا ما شعر عددٌ كبيرٌ كافٍ من العلماء بعدم الرضا عن الأنموذج الحالي، فإنهم قد ينقلون ولاءهم إلى الأنموذج الجديد - وهي عمليّةٌ يُطلق عليها كوهن اسم "ثورة علمية".

في الحديث عن الثورات، يستخدم كوهن استعارةً سياسيّةً لوصف عمليّة اختيار الأنموذج. فالثورات السياسيّة تحدث في سياقٍ من السخط العميق تجاه البنى القائمة. إذ إنّ المؤسسات نفسها التي يتم فيها النقاش السياسي العادي واتخاذ القرار تكون محل تشكيك، لذلك فإن الثورة ميّالةٌ إلى كونها شأناً مثيراً جداً للقلق والعنف، يُحدَّدُ فيها اتجاه النشاط السياسي في المستقبل، لا من خلال أيِّ نهجٍ لنقاشٍ سياسيٍّ عقلانيّ، بل من خلال عوامل كهذه، وأيّ طرفٍ يتمكّن من حشد القوّة الأكبر.

يشير كوهن إلى أن هناك انهياراً مماثلاً للخطاب العقلاني خلال الثورات العلميّة. إنّه دور الأنموذج الذي يعمل بموجبه العالِم على تقديم التوجيه في عمليّة اختيار النظريّة - لتقديم التوجيه المنهجي لنشاط حل الألغاز. ولكن إذا كان هذا الأنموذج نفسه هو الذي يوجه العالم عادة، ماذا يمكن أن يلتمس العالِم عندما يسعى إلى ترشيد اختيار الأنموذج؟ يبدو كما لو أنّنا نواجه مشكلةَ التعميم: مفهوم العالِم الذي يصنع نظريّةً جيّدةً يحدّده للغاية الأنموذج المغروس في هذا العالِم، أو العالمة، بحيث إنّه عند أيِّ محاولةٍ للنقاش على المستوى العقلاني سنجد أنّ كلاًّ من الطرفين يتجادلان بطريقةٍ تُسوّل لطرح السؤال (2).

عدم التناسب (Incommensurability)

يستخدم كوهن مصطلح "عدم التناسب" لوصف الصعوبة في مقارنة النماذج. أحد موارد هذه الصعوبة مرتبطٌ باعتبارات حول المغزى. فالعلماء الذين يعملون في نماذج مختلفةٍ لا يعنون الشيء نفسه حتى عند استخدام أجزاءٍ معيّنة من المصطلحات العلميّة، كما يقول كوهن، بحيث يكون الفهم المتبادل بين العلماء الذين يعملون في نماذج مختلفةٍ في خطر. وبما أن معاني المصطلحات النظريّة تختلف من أنموذجٍ إلى آخر، فلا يوجد طريقةٌ محايدةٌ لإجراء مناقشةٍ حول قيمة النماذج المتنافسة. لذلك ليس هناك إمكانية للدفاع عن حكمٍ من حيث الصوابيّة الموضوعيّة لأنموذجٍ معيّن.

إنّ فرضيّة عدم التناسب هي السبب في كون الكثير من يصادفون كتاب "بنية الثورات العلمية" للمرّة الأولى يعتبرونه بمثابة التمهيد للنسبويّة. من الصعب المغالاة بأهميّة حجج كوهن، التي يبدو أنّها تظهر أن الإمكانيّة من أجل تحقيق موضوعيٍّ وعقلانيٍّ في العلم، من كلّ الميادين، مقيّدةٌ ومحدّدةٌ بشكلٍ جدّي. فإذا ما ارتفع منسوب النسبويّة إلى مستوى يُرى فيه بأنّ الموضوعيّة العلميّة تتآكل، فما هو الأمل المرتجى من أجل تحقيقٍ عقلانيٍّ في تخصصاتٍ أخرى تبدو أكثر ذاتيّةً؟ إنّ جزءاً من سبب الاستقبال الحماسي لكتاب "بنية الثورات العلمية" من قبل عاملين في العلوم الاجتماعية هو أن حجج كوهن كانت موضع ترحابٍ بصفتها تقود إلى درجةٍ أكبر في التكافؤ. إنّ الافتقار إلى الموضوعيّة لا يعود نقدًا للعلوم الاجتماعية إذا كان في الواقع كل ما نطلق عليه معرفة علمية هو ذاتي.

استعادة العقلانية

كان كوهن نفسه منزعجًا من الاستنتاجات النسبويّة التي استمدّها آخرون من كتابه. وفي إحدى الحواشي المهمّة في طبعاتٍ لاحقةٍ من كتاب "بنية الثورات العلمية" سعى إلى توضيح مغزى بعض المزاعم المهمّة، لا سيما تلك المحيطة بمفهوم عدم التناسب (incommensurability). لقد أوضح أنّه لم يكن ينوي مهاجمة فكرة المقارنة العقلانيّة للنماذج. بيد أنّه كان يرغب فعلاً في استخلاص الفكرة بأنّ مثل هذه المقارنة ليست مسألةً بسيطةً. هناك أسبابٌ تجعل النزاعات خلال الثورات العلميّة غير قابلةٍ للحلِّ بسهولة. إذ لا يوجد هناك من أيّ إجراءٍ لقرارٍ تحكمه قواعد متاحةٌ للعالِم الذي يواجه الاختيار بين النماذج. مع ذلك، هناك عددٌ من "المزايا النظريّة" (theoretical virtues) - خصائص جذّابة من النظريات - التي لا توفّر أسساً للمقارنة العقلانية، لأنّها مكوّنةً من العلم نفسه، ولا تعتمد فقط على أنموذجٍ علميٍّ واحدٍ معيّن. إنّ قوائم كوهن عن المزايا النظريّة هي الدقّة والمجال (الإمكانيّة) والبساطة والإثمار. والمناقشة العقلانيّة بين أتباع نماذج مختلفةٍ أمرٌ ممكنٌ لأنّ العلماء على الجانبين متفقون حول ما يبحثون عنه: النظريّة التي توفّر أفضل قيمةً للبيانات (الأكثر دقّةً، وشموليّةً وبساطة وإثمارا). وسيظلّ هناك، بطبيعة الحال، الكثير من الأمور للجدال بشأنها (ما هو المقصود بـ "البساطة"؛ ما الذي يجب القيام به في حال فوز إحدى النظريات على حساب أخرى). لكن على الأقل، إنّ إطار العمل من أجل إجراء مداولاتٍ عقلانيّةٍ هو في مكانه الصحيح.

كما أوضح كوهن موقفه من التغيير في معنى المصطلحات النظريّة خلال التحوّلات النموذجيّة. ونفى، على سبيل المثال، أن يكون هناك انهياراً كاملاً في التواصل خلال الثورات العلميّة. فعدم

التناسب لا يعني أنّ العلماء الذين يعتمدون أنموذجًا معينًا لا يمكنهم أبداً التفاهم مع أيٍّ من العاملين في إطار أنموذجٍ مختلف. الموضوع، وببساطة، هو أنّه بما أن معنى مصطلح النظريّة المركزيّة قد يختلف من أنموذجٍ إلى آخر، فسوف يكون هناك صعوبات في التواصل. قد يُفتقد الوضوح في الترجمة، لكن كوهن يعتقد أن الترجمة ممكنة. إذ إن تعلُّم التفكير بمصطلحات أنموذجٍ جديدٍ هو تماماً مثل تعلّم لغةٍ جديدة، فاللّغة الأم تأتي بشكلٍ طبيعي؛ أمّا اللّغة الثانيّة فيجب تعلّمها، والترجمة إلى اللّغة الجديدة أمرٌ يستلزم الجهد.

فكّر في مثال كوهن الخاص بالتغيير في معنى مصطلح "شامل" (mass) في الانتقال من الأنموذج النيوتوني إلى الأنموذج النسبوي. يجب على عالم الفيزياء المدرَّب بشكلٍ تقليديٍّ أن يعمل على كيفيّة فهم المصطلح في النسبيّة الخاصة. ففي المصطلحات النيوتونيّة، يكون للجسيِّم كتلةٌ لا تختلف مع السرعة. لكن الحال لم يعد كذلك في نظريّة آينشتاين، حيث يتم تحديد الكتلة بالسرعة. ومع تحوّل الأنموذج يأتي أيضاً توسّع المفهوم، من خلال إدخال صيغٍ جديدةٍ، مثل "الاستراحة- الكتلة" ("rest-mass"): إحدى نتائج نظرية النسبية الخاصة لأينشتاين (1905) هي أن كتلة الجسم تزداد مع سرعتها بالنسبة للمراقب. عندما يكون الجسم في حالة استراحة (نسبة إلى المراقب)، يكون لديه المقدرة المعتادة (القصور الذاتي = الميل إلى مقاومة قوّة تطبيقيّة) التي نعرفها جميعًا) أو «الكتلة -الطاقة» («mass-energy"): في الفيزياء، يشير تعادل الكتلة-الطاقة إلى أن أيّ شيءٍ له كتلة لديه كمية معادلة من الطاقة والعكس صحيح، مع هذه الكميات الأساسيّة المرتبطة مباشرة ببعضها البعض من خلال الصيغة الشهيرة لألبرت أينشتاين: E = m c 2 {\displaystyle} {\displaystyle E=mc^{2 {E=mc^{2}}. وحدثت تحوّلاتٌ مماثلةٌ في علم الأحياء في فهم مصطلحات مثل "التوريث" (heritability) و"علم التخلق" (epigenetics). ويجب تعلّم هذه التعريفات الجديدة. هذا يعني أنّه ينبغي فعل شيءٍ حيال التعوّد على الطريقة الجديدة في التحدث. لكن هذا لا يعني أن هناك فجوةً دلاليّةً لغويّةً لا يمكن تجاوزها بين النظريات الكلاسيكية والحديثة.

من العلم إلى الدين

لقد رأينا أنّ رواية كوهن عن التحولات النموذجيّة في العلم، في الوقت الذي يقدّم فيه في البداية الدعم للتفسير النسبي لخيار النظريّة، يمكن تفسيرها في الواقع بشكلٍ جيّد في مصطلحات أكثر تجانساً مع الواقعيّة العلميّة. إنّ الاختيار العقلاني بين النماذج هو ممكن، شريطة أن يتفق العلماءُ على إتاحة المجال لمداولاتهم بأن تكون مستنيرةً بمزايا الدقّة والمجال (الإمكانية) والبساطة

والإثمار. فمن الناحية الأنطولوجيّة (علم الوجود)، ليس هناك ما يقوله كوهن يعني أنّنا لا نستطيع التفكير في مصطلحات النماذج كأدوات لإدارة تعاملاتنا مع حقيقةٍ موضوعيّة. في الواقع، إنّ تفسير النماذج بصفتها طرقاً للتفكير، بدلاً من أطرٍ تحدّد الواقع، يتميز بوضوح أكبر على ما يبدو.

كل هذا يشير إلى استنتاجٍ حول العلم الذي يتّفق مع المنطق السليم، أي إنّه النشاط الذي يهدف إلى الحقيقة الموضوعيّة، وحيث يمكن أن يكون هناك أسبابٌ عقلانيّةٌ للقرارات التي يتخذها العلماء، حتى في أوقات الخلاف المتجذّر.

مع ذلك، ماذا عن المعتقد الديني؟ إن ما يجعل النسبيّة جذّابة للبعض بشكلٍ غريزي، عندما تكون مسائل الدين (أو الأخلاق) مطروحةً على الطاولة، هو أنّه لا يبدو أنّ هناك مجالاً لحلٍّ حاسمٍ للخلافات الدائمة بشأن تساؤلات مثل وجود أو طبيعة الله. ففي هذه النزاعات، لا يبدو أن هناك من طرف قادر على إنتاج أدلّةٍ أو حججٍ تسوّي المسألة على نحوٍ واضح. قد يبدو هذا داعماً للشكوك الواردة حول وجود إجاباتٍ حقيقيّةٍ موضوعيّةٍ في مثل هذه الحالات. الفكرة نفسها يمكن أن تُطرح للنقاش حول بعض المزاعم التاريخيّة، حيث إنّه، وبمرور الوقت، تصبح إمكانيّة وضع أيّ دليلٍ على الإطلاق على أدلّةٍ حاسمةٍ أمرًا بعيد المنال.

ومن المفارقات، أنّ الواقع نفسه ومع وجود خلافات أثبت صعوبة تفسيره في المصطلحات النسبيّة، أنظر في البنية المنطقيّة للخلاف. وبالعودة إلى المثال الذي كنّا قد بدأناه، لنفترض أنّنا نحن الإثنان نتجادل حول ما إذا كان هناك جبالٌ على الجانب الآخر من القمر، فإنّ موضوع خلافنا هو الفرضيّة (لنسميها "أ") بأنّ هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر. أنت تقول أنّ الافتراض "أ" صحيح، وأنا أقول أن الافتراض "أ" خاطئ، وعليه فإن اختلافنا يدور حول الحقيقة في هذه المسألة، أي حقيقة الافتراض "أ".

لفهم طبيعة الخلاف، علينا استدعاء مفهوم الحقيقة. من الواضح أنّ الحقيقة المشكَّك بها هي الحقيقة الموضوعيّة، وليس مجرّد "حقيقتي" أو "حقيقتك". إذاً نحن أعربنا عن الوضع من حيث مصطلحات الحقيقة النسبيّة، فلن يكون هناك أيّ خلاف. أنا لا أناقض قولك بأن الافتراض "أ" صحيحٌ بالنسبة لك وبالقول أنه خاطئٌ بالنسبة لي، أكثر من معارضتي قولك "أنا أشعر بالدفء" هو صحيح بالنسبة لك وبالقول أنّه غير صحيح بالنسبة لي. إذن، وبما أنه يمكننا فقط فهم بنية الخلاف على أنّه اختلافٌ عن الحقيقة (غير النسبية)، وبما أن هناك خلافاً بلا شك، فالنسبويّة لا بدّ أن تكون خاطئة.

الفرضيّة في هذه الحجّة هو أنّ كلّ طرفٍ من طرفيْ النّزاع يعترفان بأن النظام المشترك للقواعد -

بصورةٍ عامّة، قوانين المنطق وشرائع القابليّة للاختبار التجريبي - ينطبق على ما يقال. إنّ هذه الفكرة نفسها عن الإطار المشترك الذي يحدث فيه الخلاف هو ما يودّ الشخص النسبوي الاستفهام عنه، ومع ذلك، من الوارد رؤية العلم والدين والفلسفة على أنّها مسائلٌ تتكون، جزئياً على الأقل، من أنشطةٍ تقع ضمن الفئة العامّة نفسها، أي كمحاولاتٍ لتفسير العالم.

الاعتماد على العقل

ما يوحّد العلم والدين والفلسفة على المستوى العام جداً هو أنّ كلّها تهدف إلى معالجة رغبتنا في التفسير؛ لفهم العالم الذي نجد أنفسنا فيه، فهم طبيعتنا، وكيف علينا أن نعيش. صحيحٌ أنّ هذه النظم تهدف إلى توفير وسائلٍ مختلفةٍ من الفهم، إلاّ أنّ هناك قواسماً مشتركةً للهدف على المستوى العام، وفي جوانبٍ معيّنة، قواسمٌ مشتركةٌ في المنهجيّة. إنّ الالتزام بتطبيق العقل في السعي وراء الحقيقة الموضوعيّة جزءٌ لا يتجزّأ من أيّ نهجٍ يسعى إلى تلبية رغبتنا في التفسير. هذا الأمر يشي بما هو عكس ما يريده اتباع المذهب النسبي أن نفكّر به: أن النّظم المختلفة للعلم والدين، دعونا نقول على سبيل المثال لا الحصر، هي عوالمٌ مختلفة.

النسبويّة في بعض الأحيان تكون متقدّمةً كجزءٍ من أجندةٍ أخلاقيّة: الإيمان بحقيقةٍ مطلقةٍ أمرٌ مرتبطٌ بالضرورة بالتعصّب. مع ذلك، إذا كان الموقف النسبي يحمل معه الدلالة بأن النقاش العقلانيَّ بين المواقف المتنافسة في العلوم أو الدين أمرٌ مستحيلٌ، فما الذي ينبغي وضعه في مكانه الصحيح ليكون بمثابة الوسيلة لإدارة الصراعات الحقيقيّة للغاية حول هذه الأمور؟ فإذا كانت الاعتبارات العقلانيّة غير سليمة، يبدو عندها أنّنا أصبحنا مضطرين إلى نشر أساليب قسريّة، أو على الأقل، دعائية، سعياً للتعامل مع الاختلافات في المعتقد. قد يرغب اتباع النسبويّة، وببساطة، بأن نعيش ونترك غيرنا يعيش - لكنّ عمقَ وجديّةَ الخلافات يجعلان هذا الاقتراح غير مقبول. الأفضل، باعتقادنا، هو الحفاظ على الإيمان بالعقل.

ملاحظات

1 Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolutions, 2nd edn., Chicago: Chicago University Press (1970).

2 Kuhn op. cit., p. 108.

أطروحة العلم الديني

مسعًى تأصيليٌّ على ضوء معادلات العلم والدين

علي عابدي شاهرودي [*]

يسعى المفكر الإسلامي علي عابدي شاهرودي إلى تأصيل أطروحة العلم الديني انطلاقاً من الهندسة المعرفيّة للمعادلات التي تنظّم العلاقة بين العلم والدين.

تهدف هذه المقالة ـ كما يبيّن الكاتب ـ إلى شرح مفهوم العلم الديني على ضوء موازنة المعادلات القائمة بين العلم والدين. وتقوم هذه المعادلات المدعاة على ركيزة قانون «الملازمة بين العقل والشرع»، وهو القانون المطروح في علم الكلام قديمِه وجديدِه، كما في الأبحاث والدراسات التي تنظر للاجتهاد الفقهي في علم الأصول وغيره.

المحرر

كانت لي محاولاتٌ بحثيَّةٌ متواضعةٌ حول قانون الملازمة بين العقل والشرع الحيوي في ميدان استنباط الأحكام الشرعيَّة نشرتها تباعاً في مجلّة «كيهان أنديشه».[1] ويمكن تبويب المحاولات المشار إليها ضمن مراحلَ ثلاث. فقد حاولت في المرحلة الأولى تحليل قانون الملازمة وإرجاعه إلى مكوِّناته الأساسيَّة. وفي المرحلة الثانية عمدت إلى حاصل هذا التحليل لتنسيق أحكام الأجزاء الناتجة وتنظيم خواصّها ونتائجها المترتّبة عليها. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة حاولت التدقيق في التركيب المحتمل بين أجزاء هذا القانون لفحص إمكانيَّات التعميم والاستخدام للتراكيب المنتجة. وسوف أستفيد من نتائج ذلك البحث بوصفها أساساً، أُقيم على ضوئها مباحث هذه المقالة.

---

*ـ باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة والجامعة، إيران.

[1]- كيهان انديشه، الأعداد: 30 – 36 و45 و46 و53 و54 و56 و57.

ومن هنا، سوف تعالج هذه المقالة مجموعةً من الأسئلة المركزيَّة هي:

ما هو المراد من الدين عند البحث حول «العلاقة بين العلم والدين؟ أو ماذا يمكن أن يكون، أو ماذا يجب أن يكون مراداً؟

ما هو العلم؟ أو ماذا يمكن، أو ماذا يجب أن يكون؟

لمّا كان الاجتهاد وسيلةً من وسائل اكتشاف الأحكام الشرعيَّة والمواقف الدينيَّة من المصادر المعتمدة شرعاً، كان من الطبيعي البحث حول كيفيَّة نفوذ الدين إلى المعرفة البشريّة واستخراجه بعض المواقف الدينيّة من خلالها؟

ما هي الصلة بين الاجتهاد الذي هو معرفةٌ غير ضروريَّة (مكتسبة وغير بديهيَّة) وهو نشاطٌ عقليٌّ خاصٌّ وتدريجيٌّ، أو فلنقل أنّه زمنيّ، ما هي الصلة بين هذا الاجتهاد وبين سائر وجوه المعرفة البشريَّة؟

إذا كان الاجتهاد نشاطاً ذا طبيعةٍ استنباطيَّةٍ واكتشافيَّة، فما هي الصّلة بينه، وبين أشكال الاكتشاف الأخرى التي تقع خارج منطقة الاجتهاد؟

ما هي العلاقة أو النسبة القائمة بين فرضيَّات العلوم البشريَّة وبين الطبيعة، وما بعدها، وبين الإنسان والمجتمع. وبعبارةٍ أخرى: ما وجه الصّلة بين هذه الفرضيَّات، وبين القوانين في الواقع أو في نفس الأمر على حدِّ تعبير الفلاسفة؟

وهذه المسألة الأخيرة هي من المسائل الحيويَّة للعلم في العالم المعاصر، حيث تسعى كلّ نظريَّة إلى تقييم موقعها، وفق الموازين والمعايير المتوفَّرة لديها. وكلُّ سؤال يُطرَحُ يُعدُّ مرحلةً ومحطَّةً على طريق استكمال العلم والمعرفة السابقة عليه، على الرغم من أنَّ كلّ سؤال يولِّد أسئلةً وإشكاليَّات، ويبدو أنَّ هذا الأمر لا مفرّ منه، لأنَّ أبرز صفة في المعرفة البشريَّة هي كونها تدريجيَّةً ومحتملةً للخطأ، وبالتالي تحتاج إلى مراحلَ أكثر تقدُّماً ودقَّة، دون أن يعني ذلك بالضرورة سقوط المرحلة السابقة عن وصف العلميَّة، وإن أدَّى ذلك إلى إبطال بعض أجزاء النظريَّات المنبنية في مراحلَ سابقةٍ، حيث إنَّ الإبطال نفسه محاولةٌ علميَّةٌ تؤدي إلى استكمال نقصٍ وتعميق فهمٍ.

المدخل

إنَّ البحث عن العلاقة بين العلم والدين يمكن أن يشمل مجموعةً من المسائل منها: صلة كلٍّ من العلم والدين «بالواقع العام». ونقصد بالواقع المعنى الذي يشمل الواقع التجريبي، والواقع ما بعد الطبيعي والواقع النفس أمري.

والمراد من العلم في هذه المقالة معنيان لا يخلو الواقع من أحدهما:

المعنى الأول: العلم بمعناه العام المشترك والملازم للطبيعة الإنسانيَّة، بل الملازم لكلِّ عاقلٍ سواءً أكان إنساناً أم غير إنسان، مثل: قانون عدم التناقض، قانون الهويَّة، بطلان الدور، واستحالة التسلسل في العلل، قانون حاجة الحادث إلى علَّة، وحاجة الممكن إلى علَّة، وغير ذلك من القوانين العقليَّة التي لا تحتاج إلى استدلالٍ وإثبات.

المعنى الثاني: العلم المكتسب الذي يمكن تحصيله من خلال التجربة أو دونها، وهو كلّ ما يتوقَّف على الاستدلال والإثبات. وهذا العلم هو محاصرٌ بما يهدِّده، فهو من جهةٍ في معرض الخطأ وعدم إصابة الواقع، ومن جهةٍ ثانيةٍ هو تدريجيٌّ ومحدودٌ ومفتوحٌ على احتمالات الإضافة إليه والزيادة عليه. ولأجل ذلك كلِّه نجده لا يستغني عن النقد والتكميل والإضافة. وعلى هذا الأساس نصل إلى القانون صفر في تقييمنا للعلم البشري وهذا القانون هو الذي يحكم مستقبل المعرفة البشريَّة في مستوياتها اللاحقة.

القانون صفر

يقتضي هذا القانون الأساس الحاكم على المعرفة البشريَّة المكتسبة، بأنَّ كلّ قضيَّةٍ علميَّةٍ تابعةٍ لمعاييرِ مجالِها العلمي وقوانينه الناظمة له. وأمَّا بالنسبة إلى العقل الناظر إلى هذه القضيَّة من الخارج فهي في معرض الاحتمال؛ أي إنّ كلاًّ من صدقِها وكذبِها محتملٌ. وإذا كان لا بدَّ من الاستدلال لإثبات عموميَّة هذا القانون وشموله، نقول:

الإمكانُ مصطلحٌ فلسفيٌّ يدلُّ على معنيين:

الإمكانُ الذاتيُّ الخاصّ وهو الإمكان الذي يُسنَد إلى الممكنات، ويُسمَّى في اصطلاح الفلاسفة بالإمكان الماهوي. وأعتقد بصحّة توسعة دائرة هذا الإمكان ليُسند إلى الوجود الإمكاني. وعلى أيٍّ حال، فإنَّ المراد من هذا المصطلح عندما يُسند إلى الماهيَّة: سلبُ ضرورة الوجود وضرورةُ العدم عنها، وتساوي نسبتهما إلى كلٍّ من الوجود والعدم. وهذا الإمكان هو مفهومٌ فلسفيٌّ ميتافيزيقيٌّ يلازم الماهيَّات الممكنة حتى بعد وجودها. ولم يكتف الفلاسفة بمصطلح الإمكان على عمومه بل حاولوا الوصول إلى أقسامٍ وأنواعٍ له فطرحوا مصطلح الإمكان الوقوعي، ومصطلح الإمكان الفقري الذي أبدعه الفيلسوف المسلم **صدر الدين الشيرازي**.

المعنى الثاني للإمكان هو الإمكان بمعنى احتمال الصدق والكذب، وهذا المصطلح يبدو واضحا

لا يحتاج إلى الكثير من البيان، ولكن مع ذلك ربمّا لا يكون من باب التطويل بلا طائل الحديث عن بعض أحكامه وشروطه رغبةً في المزيد من التوضيح:

توضيح مفهوم الإمكان بمعنى الاحتمال

يرتكز الاحتمال على الإمكان الذاتي الخاص، أو على عدم العلم بالواقعة أو الشيء أو القضيَّة. وعلى الحالين يتمتَّع الاحتمال بقوانينٍ فلسفيَّةٍ ورياضيَّةٍ تحكمه وتنظِّم أبعاده. ويكتفي الذهن الإنساني بالتقريب والحدس لحساب قيمة الاحتمالات في الحياة اليوميَّة العاديَّة، وفي الحالات التي تحتاج إلى الدقَّة حاول الذهن الإنساني تنظيم الاحتمالات على أسسٍ رياضيّة يتولىَّ أمرها ما يعرف بـ «حساب الاحتمال» في علم الرياضيَّات، كما اخترع هذا الذهن بعض القوانين الفلسفيَّة لدراسة الاحتمالات وتقييمها.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ ما نقصده من الاحتمال والقانون صفر هو أنَّ كلّ قضيَّةٍ من القضايا المترتِّبة على العلم البشري والناتجة عنه تتمتَّع بحدِّ ذاتها بقيمةٍ احتماليَّةٍ هي: (صفر) لصدقها؛ أي إنَّها في حدِّ ذاتها لا تبلغ درجتها من الصدق أكثر من صفر.

إثبات القيمة صفر للاحتمالات الأوليَّة

كلُّ قضيَّةٍ من القضايا عندما ننسبها إلى الوجود الإنساني غير المعصوم والمعرَّض للخطأ والاشتباه، يتساوى فيها احتمال صدقها وكذبها في حدِّ نفسها. وهذا الاحتمال وإن كان بمعنى احتمال الصدق والكذب، إلا أنَّه في الوقت عينه ناتجٌ، أو هو أثرٌ من آثار الإمكان الذاتي. ومضمون هذا الإمكان هو أنَّ الموجود غير المعصوم وغير المصون من الخطأ لا يحمل في ذاته واقع القضايا، بل واقعُ هذه القضايا قائمٌ خارج ذاته وهو يحاول اكتشافها والاطلاع عليها وبالتالي لا مرجع أوّليًّا وضروريًّا لصحّة معرفته أو كذبها. ويمكن تقرير البرهان على هذه القاعدة على النحو الآتي:

على الرغم من أنَّ الإمكان لأيِّ شيءٍ هو إمكانٌ بالقياس إلى ماهيَّته، أي إنَّ نسبة هذه الماهيَّة إلى كلّ من الوجود والعدم متساويةٌ، بحيث لا يرجّح وجودها على عدمها ما لم يكن هناك علَّةٌ تُرجّح جانب الوجود. ولكنَّ هذا الإمكان بحسب نفس الأمر مساوٍ لعدم الشيء، ومن هنا فإنّ كلّ الممكنات في حدّ ذاتها معدومةٌ، وعدمها النفس أمري متقدِّمٌ على وجودها، وبالتالي هي مسبوقةٌ بالعدم. وبعبارةٍ أخرى: هي حادثةٌ بالحدوث النفس أمري وتتمتَّع بالوجود بعد إفاضة واجبُ الوجودِ الوجودَ عليها.

وعندما نطبّق هذا القانون الفلسفي على المعرفة، نرى أنَّ كلّ قضيَّةٍ علميَّةٍ يتساوى فيها احتمال

الخطأ والصواب، بل هي مسبوقةٌ بالعدم. نعم هذا العدم أو تساوي احتمال الخطأ والصواب هو مع غضِّ النظر عن العلل الموجدة للعلم بالقضيَّة. وهذا ما نقصده بمساواة احتمال القضيَّة لـ «صفر» وذلك أنَّ العلم بالقضيَّة حادثٌ مسبوقٌ بالعدم بالقياس إلى العالِم بالقضيَّة الذي هو في محلّ كلامنا موجودٌ يجوز عليه الخطأ، وهو فاقدٌ لأيِّ ضمان ذاتيٍّ لنيل الواقع كما هو في نفس الأمر. نعم ذلك كلّه في القضايا المكتسبة. هذا مع الالتفات إلى أنَّ القضايا المكتسبة عندما تُقطع صلتها بالعالِم تكون قيمةَ احتمال صدقها رياضياً 1/2 لا صفراً؛ لأنَّها تحتمل الصدق والكذب بشكلٍ متساوٍ.

ويترتَّب على ما تقدَّم كلِّه حاجة العلوم المكتسبة إلى التقوية والتمتين، وبالتالي هي مضطَّرةٌ لإفساح المجال لغيرها من القضايا الأكثر قوَّة. ولا يعني هذا القانون الأوَّلي الذي عبرَّنا عنه بالقانون صفر، أو القانون الأوَّلي ترجيح قضيَّةٍ على قضيَّةٍ أو احتمالٍ على احتمال. وما هو في الواقع إلا جرس إنذار، للعقل الإنساني يدعوه إلى ممارسة النقد الذاتي لكلِّ القضايا العلميَّة المكتسبة التي يؤمن بها. وربما يمكن التعبير عن هذا القانون ووصفه بأنَّه «**قانون إمكان المعرفة البشريَّة**»؛ وذلك لأنَّه يدعو الإنسان إلى تجنُّب الحكم بضرورة الصدق على القضايا التي يكتسبها، ويؤدِّي إلى وضعها في خانة إمكان الصدق.

ولمزيدٍ من التوضيح نضيف: إنَّ كلمة «الضرورة» عندما تُستعمل في سياق الحديث عن ضرورة صدق قضيَّةٍ، لا يتنافى مع إمكانها الذاتي، عندما تكون القضيَّةُ ممكنةً مادةً «وجهة». وكذلك كلمة الإمكان في هذا المبحث يُراد بها احتمال صدق القضيَّة. وأمَّا الإمكان المستعمل في كامل القضيَّة، فهو الإمكان بالمعنى الفلسفي (الميتافيزيقي) وهو الإمكان الذاتي الماهوي.

فضاء الضرورة في العلم

يتمتَّع العلم بفضاءين ضروريين:

فضاء المفاهيم والقضايا العامَّة التي لا تحتاج إلى استدلالٍ أو إثبات. ويتوقَّف وجود العلم واستمرار مسيرته على وجود هذه المجموعة من الضروريَّات حيث إنّ هي المنطلق لأيِّ قضيَّةٍ علميَّة، وهذه المفاهيم والقضايا لا تحتاج إلى إثبات وإن كانت في مقام الشرح والتوضيح تُقرن أحياناً، بما يشبه الاستدلال ولكنَّه استدلالٌ ظاهريٌّ لرفع الشبهة وتوضيح البديهيَّات وشرحها. ومن أمثلة هذه الضروريَّات: الوجود، العدم، العلّة والمعلول، الشرط والمشروط، استحالة التناقض، استحالة الدور، واستحالة التسلسل.

إنّه فضاء العصمة من الخطأ في الواقع ونظام الإمكان الذي يمثِّل معياراً لبعض المعارف وللأخلاق. وقد فتح الله هذا الباب في وجوه البشر عن طريق المعصومين(عليهم السلام)؛ حيث أشرق العلم اللَّدُني على قلوب مجموعةٍ من الناس ليكونوا حجةً وضماناً لتوجيه الإنسان. وهكذا يتَّضح أنَّ الوصول إلى الدين وأصول معارفه كما إلى أصول القيم الأخلاقية، ميسَّرٌ من خلال طريقين: الأوَّل منهما هو العلم اللَّدُني المتوفِّر عند الأنبياء والأوصياء(ع). والثاني منهما هو المصدر المستقر في كافَّة العقول والأذهان. وهذا المصدر هو مجموع القضايا العامَّة المستقرة في العقل الإنساني: العملي منه والنظري، مثل: وجوب الصدق وامتناع اجتماع التناقض.

مفهوم الدين في هذه الدراسة

نستخدم كلمة «الدين» في هذه الدراسة في معنى قريبٍ في ماهيَّته من ماهيَّة العقل العام والأخلاق، بعيداً عن اختلاف وجهات النظر حول بعض التفاصيل. وقبل شرح هذا المعنى وتوضيحه، نرى ضرورة توضيح مفهوم «التديُّن» من جهةِ ما له من المعنى المتعارف عليه بين الأذهان، كما من جهة ما له من معنى يمكن أن يراد منه، أو ينقل من ذهنٍ إلى ذهنٍ عند استخدام هذه الكلمة.

تشير كلمة «التديُّن» إلى الإرادة العامَّة والمشتركة بين العقل والأخلاق على تبنِّي حقيقة، ترجُح كفَّتُها دون أيِّ شرطٍ أو حدٍّ على سائر الحقائق والخيارات. وعندما يتحقَّق هذا العزم وتلك الإرادة، ويتوصَّل الفرد إلى اختيار تلك الحقيقة، ويوجد فردٌ بالذات لها في النفس الإنسانيَّة، يتحقَّق الإيمان وبتبع ذلك يتحقَّق ما يُطلق عليه في الروايات الشرعيَّة «**روح الإيمان**».

وبتحقُّق التديُّن وما له من درجات متعددة، يتحقَّق ما يُلازم كلّ درجةٍ من هذه الدرجات من ترجيحات خاصَّة بتلك الدرجة من التديُّن. مثلاً: يميل الإنسان بالطبع إلى تحقيق منافعه ويفضِّلها على غيرها ولولا أنَّ العقل العملي يحول بينه وبين الإثرة والطمع لسعى في سبيل الحصول على مصالحه ومنافعه ولو على حساب مصالح الآخرين ومنافعهم ولكن عندما يتحقَّق في النفس الإنسانيَّة درجةٌ من درجات التديُّن نرى هذا الإنسان، وبما يتناسب مع هذه الدرجة يميل إلى الإيثار بدل الإثرة، فيميل إلى العمل بما يُملي عليه مبدأ الأخلاق والوجود ومصدرهما الأوَّل. وبالتدقيق في مصدر هذا الميل ومنشئه نجد أنَّ له مصدرين هما العقل والأخلاق من جهةٍ، وهما ينبعان من داخل النفس الإنسانيَّة بمقتضى فطرتها. والمصدر الآخر هو مصدرٌ منفصلٌ عن النفس الإنسانيَّة ويقع خارج حريمها وفضائها الخاصّ بها. وبين هذه الحقيقة وبين العقل والأخلاق وشائج قربى تدعو إلى الخضوع بين يديها دون أيِّ إحساسٍ بالتكلُّف والانفصال. وهذه الحقيقة هي الله وهي مصدر التديُّن ومنبعه الأصيل. وسوف

نشير لاحقاً إلى أنَّ الدين مرتبطٌ بحقيقةٍ هي الأصل للوجود والأخلاق في آنٍ معاً، بل لا معنى للأخلاق ولا ضمان لها من دون وجود هذه الحقيقة التي هي الله.

إذاً، الميل إلى الترجيح غير المشروط ولا المقيَّد بأيِّ قيد للإحسان معادلٌ ومساوٍ لترجيح الإحسان على الميول والرغبات والنوازع والحاجات، وبما أنَّ الأمر المطلق بالإحسان أمرٌ خالدٌ، فهو مستقلٌّ عن الإنسان وعن أيِّ موجودٍ ممكن، ومرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بمصدر الوجود والأخلاق.

وبعد ما تقدم، يبدو من المناسب الشروع في تعريف الدّين وتحديد ماهيَّته، بحسب خواصِّه وشروطه، كما بحسب مصدره ومنشئه وحقيقته المقوِّمة له. والمراد من ماهيَّة الدين، ماهيَّته في سياق تركيب «العلم والدين».

وبالنظر إلى ما تقدم من إشارةٍ إلى حقيقة التديُّن وأنَّه الميلُ الأخلاقيّ والعقليّ نحو التعلّق بحقيقة تستحق الشكر والتقدير بذاتها. بالنظر إلى ذلك يمكن البحث حول الدين من جهة ارتباط العقل الأخلاقي بالحقيقة الإلهيَّة بوصفها المتعلَّق الأوَّلي والذاتي للتديُّن. ويجدر بنا الإشارة إلى أنَّ تركيب «العقل الأخلاقي» مفهومٌ مختصرٌ يعبِّر عن نظام الأخلاق والعقل، نشير به إلى الأبعاد المتعدِّدة للعقل النظري والعقل العملي في بعده الأخلاقي.

بناءً على ما قررناه في محلٍّ آخر في مقالة حول العقل العملي[1]، وكذلك بناءً على ما حقَّقناه في أبحاثنا النقديَّة حول العقل يمكننا القول هنا: إنَّ العقل الأخلاقي منقادٌ بالطبع للقوانين الأخلاقيَّة الأبديَّة، وهو يعطيها صدر مجلس وجدانه. ومن هنا، فإنَّ كلّ قضيَّة أخلاقيَّة لها وجودها بالحمل الشائع في منزلة العقل الأخلاقي. وهكذا يبدو أنّ العقل أخلاقيٌّ بالذات ولا يصل إلى الأخلاق بعد التأمل والبحث أو الاكتساب. وبالتالي فإنّ الإنسان أخلاقيٌّ بالطبع، يتلمَّس أثر قوانين الأخلاق في مرحلة الوجدان الأوَّلي الضروري وهذا يكشف عن عدم استناد هذه القوانين إلى مبدأ ممكن.

وهكذا يتضح أنَّه يتوفَّر للعقل ومن داخله مصباحٌ هادٍ له نحو الرقي والتطوُّر في نظامه الأخلاقي، ومثل هذا النظام الأخلاقي ليس من صنع المخلوق، فهو بالتالي مستندٌ إلى حقيقة هي مبدأ الوجود والأخلاق في آن، وتسمّى هذه الحقيقة التي هي الله تعالى بـ«الشارع» من حيث سنُّها مجموعةً من القوانين الناظمة للفعل الاختياري الصادر عن المخلوق القادر على الاختيار.

وعليه، فإنَّ ماهيَّة الدين تتحدَّد وفق مقتضيات العقل النظري والعقل الأخلاقي بأنَّها: نظام أصول الإيمان وقوانين العمل في حدود منطقة الاختيار. مع الالتفات إلى فكرة الأمر بين الأمرين التي

[1]- انظر: مجلة نقد ونظر، السنة الرابعة، العدد 1و2، شتاء ربيع 1376-1377، ص121.

تضبط حدود كلٍّ من الاختيار والجبر. وقد أبلغ الله هذه الأصول وأقرَّ تلك القوانين آخذاً بالاعتبار حدود قدرات الإنسان وحدود دائرة اختياره.

والدين بعد إبلاغه إلى الأنبياء، وعرضهم إياه على الإنسان يصبح في متناول قواهم المدرِكة من طريقين: الطريق العام البديهي المتاح لجميع الناس بالفطرة، وطريق الاكتساب والتعلّم المتوقِّف على الوعي والاختيار. ولهذا الدين في واقعه من حيث هو معيارٌ لتقويم المفاهيم والقضايا الدينيَّة مرحلتان طوليَّتان بينهما تطابقٌ تام. المرحلة الأولى: هي مرحلة نزول الدين واستيداعه. وتؤشِّر هذه المرحلة إلى الدين كما نزل على النبي محمد(ص) وأودع عند أوصيائه(ع)، وهي المرتبة الأولى لواقع الدين في عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق بالنسبة إلى الأديان السابقة التي نزلت على الأنبياء السابقين على نبينا محمد (ص).

المرحلة الثانية: هي مرحلة صدور الدين وإبلاغه بواسطة النبي(ص) ومن بعده بواسطة أوصيائه(ع). وهذه المرحلة أو المرتبة للدين تقع في طول المرتبة السابقة وهي متأخرةٌ عنها رتبة، وأحياناً هي متأخرةٌ عنها زماناً أيضاً. وفي هذه المرحلة تنتقل القوانين والأحكام والأصول من عالم الجعل والتشريع النظري إلى عالم الفعليَّة، ويترتَّب على هذا الانتقال وجوب البحث عن التكليف.

بينما نلاحظ أنَّ المرحلة الأولى خاصّةٌ بممثلي الله ورسله، أو فلنقل أنّها خاصةٌ بالوسطاء بين الله والعباد، ولا يترتَّب على هذه المرحلة أيَّ أثرٍ من آثار فعليَّة التكليف، ما لم يتم إبلاغ هذه الأحكام وتحوُّلها إلى عالم الفعليَّة. وهذه المرحلة ليست مجرّد طريق لتحقق المفاهيم والأحكام والماهيَّات التشريعيَّة، بل هي مرحلة ذات صفة موضوعيَّة؛ حيث إنَّها الطريق المضمون والنموذجي (استنادارد) لوصول الأحكام بواسطة النبي(ص) والأوصياء(ع).

والمقصود من موضوعيَّة هذا الطريق، هو أنَّه ليس طريقاً فحسب؛ بحيث يمكن استبداله بغيره من الطرق والوسائل، بل هو طريقٌ مؤثرٌ في مضمون الرسالة الإلهيَّة، ولولا هذا الطريق لانسدّ باب التواصل بين الله وعباده. ومن هنا، فإنَّ محاولات اكتشاف الأحكام الدينيَّة والمفاهيم التشريعية، هي محاولاتٌ بشريَّةٌ تُوصِل إلى الدّين في مرحلته الثانية لا في هذه المرحلة الخاصَّة بمن له صلة وحي، أو ارتباط مباشر بملقي الوحي.

ويشمل هذا الحكم المشار إليه أعلاه كلّ الأدلَّة الاجتهاديَّة والفقاهتيَّة التي يراد منها إثبات الحكم الشرعي أو اكتشاف الوظيفة العمليَّة، فهي جميعها ناظرةٌ إلى الدين في مرحلته الثانية؛ أي مرحلة الإبلاغ. وعلى هذا الأساس يكون طرفا الملازمة في قانون الملازمة بين حكم الله وحكم العقل، هما الدين والعقل في المرحلة الثانية أي مرحلة الإبلاغ. ولا ينفع قانون الملازمة لإثبات

التكاليف ما لم يكن مستنداً إلى مصدرٍ موثوقٍ هو ما أبلغه وسطاء الله وحملة رسالته إلى عباده. ولا طريق للعقل إلى المرحلة الأولى من مراحلِ تحقُّق الدين؛ وذلك لأنه عقلٌ محدودٌ وغير معصومٍ من الخطأ، ولا يملك أيَّ ضمانةٍ تحميه من الوقوع فيه. وذلك على الرغم من دعوى بعضهم القدرة المتعالية (ترانسندنت) للعقل في مجال الميتافيزيقا.

ومن الآثار التي تترتَّب على دعوى قدرة العقول الخاصَّة على الوصول إلى التشريع والدين في مرحلته الأولى، هو أن نُقرَّ هذه العقول المحدودة وغير المعصومة من الخطأ، بحسب الفرض، على ما تدَّعيه وقد يكون في كثيرٍ من الأحوال متناقضاً، ونسمح لهذه العقول بنسبة ما تكتشفه إلى الله. ولا يخفى ما في ذلك من لوازمٍ لا يمكن القبول بها أو اعتقادها.

العلم والدين ككفتي ميزان

ما تقدَّم كلُّه هو حول كلٍّ من العلم والدين بحدِّ ذاتيهما، ومن هذه الجهة هما يتوفَّران على حقيقةٍ قائمةٍ بنفسها، بغضِّ النظر عن جهاز الإدراك البشري الذي يرتبط بمرحلة الكشف والاستنباط. وقد عُلِمَ مما تقدَّم أنَّ جهاز الإدراك الإنساني في مرحلة الضرورة والأحكام الضروريَّة (البديهية) يتلمَّس حقيقة الدين ومقتضياته الكليَّة، بل ويمكنه أن يأمر بالعمل بها إذا أراد، ولا يشعر بأيِّ غربةٍ بينه وبين هذه الاقتضاءات الكليّة.

وإذا كان العقل النظري يتمتَّع بهذه الصفة فإنَّ العقل العملي أيضاً هو «عقلٌ دينيٌّ»؛ وذلك لأنَّه بحسب طبعه الأوَّلي وحالته الأصيلة يميل إلى ترجيح القوانين الأخلاقيَّة على المصالح والحاجات، وقد تقدَّم أنَّ القوانين الأخلاقيَّة ترتبط بمبدأ الوجود والأخلاق.

وعلى ضوء النتائج التي انتهينا إليها حتى الآن، يمكننا القول أنَّ العلم والدين يسيران على خطٍّ واحد، وأنّ بينهما تلازماً وانسجاماً تاماً، وذلك بالنظر إلى اقتضاءات حقيقة الدين من جهةٍ واكتشاف العلم بحسب حقيقته الأوليَّة من جهةٍ أخرى. وبعبارةٍ أوضح: إنَّ العلم في مرحلة الضروري منه لا يُدرِك ولا يكشف إلا القوانين الصحيحة المطابقة للواقع، والدين كذلك في مرحلة استيداعه عند المعصوم (ع) وفي المرحلة اللاحقة له لا يقرُّ حقيقةً غير مطابقةٍ للواقع أو بعيدةً عن إلزامات القانون الأخلاقي، وعندما يكون الملاك والمعيار هو المطابقة للواقع، لا يبقى مجالٌ للتضارب أو التنافي والتضادّ بين مقتضيات كلٍّ من الطرفين. وما يستحق البحث هو مرحلة ما بعد العلم الضروري.

إشكاليَّة إصابة العلم البشري للواقع

إذا كان العلم في مرحلة الضرورة والبداهة، لا يعاني من أزمة إصابة الواقع والقبض عليه، فإنَّ الإشكاليَّة الأبرز تظهر عندما نتجاوز مرحلة الضرورة، إلى منطقة العلم المكتسب؛ وذلك لأنَّ العلم المكتسب الذي يحاول العثور على الحقيقة الدينيَّة والقبض عليها تابعٌ للجهاز الإدراكي من جهة، وتابعٌ للمناهج المعتمدة في مقام الاستنباط من المعطيات التي يوفِّرها الدين للعقل الإنساني من جهة أخرى. ومن هنا، تحوَّل البحث إلى سبل الوصول إلى الدين ومدى إصابة مفاهيمه وتشريعاته، طالما أنَّ هذا العلم الحاصل من الاشتغال البحثي علمٌ تدريجيٌّ وغير ضروريٍّ (ممكن الصدق)؟

والسؤال نفسه ينطبق على مدى إصابة علومنا المكتسبة للواقع ونفس الأمر: كيف يرتبط عقلنا - التدريجي غير المعصوم عن الخطأ - بالواقع ونفس الأمر وكيف يكتشفه، وتتَّسع دائرة السؤال لتضمَّ في محيطها العقل النظري والعقل العملي والعقل الأخلاقي؟ وتقع مسؤوليَّة الإجابة عن إشكاليَّة العقل والواقع على عاتق نقد المعرفة والعلم ونقد مصادرهما، فلا بدَّ من تقويم مصادر المعرفة وتحديد الصالح منها لإنتاج المعرفة وغير الصالح، وبعد هذه المرحلة من النقد لا بدَّ من النظر في شروط إنتاج هذه المصادر وإمكانيَّات تعميمها، كما ونقد النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها. ليُعلم بعد ذلك مدى قدرة الجهاز المعرفي للإنسان العادي على إدراك الواقع، ولتُحدَّد دائرة الميادين والمجالات التي يمكن لهذا الجهاز الإدراكي أن يسرح فيها ويصول ويجول؟ ولتُعلَم أيضاً الحدود والسدود التي تحاصر العقل الإنساني تكويناً وتمنعه من التطاول على ما لا يُطال، وليَكفَّ عن السعي في تناول ما لا يُنال. وبالتالي لا بدَّ من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة منها: هل للعقل حدودٌ تكوينيَّةٌ لا يستطيع تجاوزها؟ هل تمنع السدود الوجوديَّة والماهويَّة جهاز الإدراك البشري من الوصول إلى ميادينٍ أوسع مما يناله فعلاً؟ أم أنَّه لا حدَّ للعقل والإدراك ولا سدود تكوينيَّة تحول بينه وبين التوثُّب إلى ما يرغب في الوصول إليه ونيله؟

ولا يتَّسع المجال للإجابة عن هذه الأسئلة جميعاً، ولا لتحليل الإشكاليَّات كلِّها؛ ولذلك أحيل القارىء الكريم إلى بعض كتاباتي في موضوع تقويم المعرفة تحت عنوان: «**نقد العقل التركيبي**» و«**نقد تمامية العقل**»، ولكن لا بأس من الإشارة إلى أنَّنا في تلك الكتابات أشرنا إلى أنَّ العقل جهاز مركب وذو مراحل ومستويات. وكما أنَّ الإنسان بل كلّ موجودٍ مشابهٍ له يتمتَّع بالعقل النظري والعقل العملي، والعقل الأخلاقي، والعقل الشهودي، كذلك يتوفَّر على شبه العقل (العقل في مرحلة القوّة الواهمة والقوّة المتخيلة) والعقل الحسي والعقل الوجودي، وهذه

المراحل أو المفاهيم جميعاً تشكِّل ما يعرف بالعقل دون إضافةٍ إلى شيءٍ آخر وتعطيه قوامه.

وعلى هذا الأساس، تنال الموجودات العاقلة عقلها الخاص. وفي هذه المرحلة أي مرحلة العقل الخاصّ تُتاح إمكانيَّة نقد العلم المكتسب والاستدلالي. فالعلوم البشريَّة بأسرها من العقل المحض إلى العقل الحسّي والتجريبي، إلى العلوم المتعلّقة بالقضايا والعلوم المفسِّرة، هذه كلّها من نتائج العقل الخاصّ وثماره. وما نقصده من مفهوم «العقل الخاص» هو العقل المنظِّر أو المبتكر للنظريَّات في القضايا العقليَّة والنظريَّة أو في الأمور الحسيَّة.

ولمّا كان هذا العقلُ محدوداً وغير مصونٍ من الخطأ وتدريجياً كذلك، فهو محتاجٌ إلى معاييرٍ مستقلَّة عنه. وهذه المعايير موجودةٌ في العقلٍ المشترك، في القضايا والمفاهيم العامَّة المستقلَّة عن النظريَّات. وأمَّا في العقل الذي يقع خارج الذّهن فتتجلَّى هذه المعايير في العلم اللَّدُني المعصوم من الخطأ الذي يحمل مؤشِّرات عصمته وحفظه من الخطأ. وهذا العلمُ اللَّدُني من خصائص وسائط الله ورسله إلى عالم الإمكان. ولدينا برهانان تامان يثبتان وجود هؤلاء الرسل في عالم الممكنات أحدهما برهانُ لمّيٌّ والآخر إنيّ.

تقرير البرهان الإنّيّ

إنَّ المعاييرَ التي طرحوها واضحةٌ للعيان، وظاهرةٌ لكلِّ ذي عقلٍ بحيث لا يحتاج إدراكها وتوضيحها للعقول إلى أيِّ جهدٍ من العقل الخاصّ ونظريَّاته. ولمَّا كانت قوانينُ الأخلاق وأصولُ شريعة الدين، وهما متطابقان في جوهرهما، لمَّا كانت هذه الأمور قائمةً بذاتها ومستغنيةً عن النظريَّات، كان إبلاغ المبلغين عن الله وتعليمهم لشرائعه سبحانه مستغنياً أيضاً عن النظريَّات وأفكار العقل الخاص. وإلّا لكان جهاز العقل البشري وأساسه وقوانين الأخلاق بحاجةٍ إلى هذه النظريَّات، ولتوقَّف الحكم بالصحّة وعدمها والحسن وعدمه على معونة هذه النظريَّات وغوثها.

ومن هنا، نعرف أنَّ أساس العقل البشري وحده يكفي لتثبيت القوانين الأخلاقيَّة، كما أنَّه يكفي لتثبيت مقتضيات العقل النظري ومفاهيمه. كذلك يكتفي العقل بنفسه ليقرِّر القانون القاضي: بـ«**عدم جواز تعميم حكم العقل المحدود الصادر من غير المعصوم من الخطأ على سائر الموجودات**». وهذا القانون هو أساس استقلال العقل المشترك، وهو الدافع للعقل الخاصّ نحو اللجوء إلى مصدرٍ معصومٍ من الخطأ مستقرٍّ في عالم الإمكان والممكنات، ولولا ذلك لما كان للعقل والعقلانيَّة معنى، ولا للقانون الأخلاقي قيمة، ولا للاستدلال والحجّة ركنٌ يمكن الاعتماد عليه.

ويترتَّب على ما تقدَّم من الحديث حول طبيعة العقل ومراحل تقييمه ونقده وحول الدين وماهيَّته ونسخه مجموعةٌ من النتائج نوردها في ما يأتي:

1 - العقل على نوعين لكلٍّ منهما خواصّه وأحكامه ومقتضياته التي لا تُتوقَّع من الآخر.

النوع الأول: العقل المشترك الذي يقرِّر أو يكتشف المفاهيم والقضايا والأوامر الضروريَّةِ الصدقِ التي لا تحتاج إلى نظرٍ واستدلال، وهي بالتالي خارج دائرة العقل الخاصّ.

النوع الثاني: العقل الخاصّ، وهو العقل المكتسب وهو أداةُ أو مجموعةُ المعارف التي يكتسبها. ويتّحد هذان النوعان في الإنسان المعصوم، وبسبب هذا الاتحاد هو منزَّهٌ عن الخطأ في الحكم وعن السهو.

2 - الاستدلال على أنواعه من متعلّقات العقل الخاصّ. ولأجل هذا الارتباط بالعقل الخاصّ، فإنَّ وجوهَ الاستدلال محاصرةٌ بالقانون الثلاثي، أو فلنقل تتميَّز بصفاته الثلاثة وهي: كونها محدودةً وتدريجيّةً ومحتملةَ الخطأ.

3 - وبناءً عليه، فإنَّ الأدلَّة وإن كانت تبرِّر نتائجها وتثْبتها، إلا أنَّ إثباتها مشروطٌ ومحدودٌ، ولا يُتوقَّع من الدليل المحدود الإثباتُ المطلقُ والمجرَّد من الحدود. ومن هنا يقسِّم الأصوليون الأدلَّة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الدليلُ «العام الشمول» وهو منحصرٌ بقول المعصوم وفعله وتقريره، وفي العقل الضروري مثل قانون عدم التناقض، وقانون حاجة الممكن إلى علَّة مرجِّحة، وبطلان الدور والتسلسل.

الثاني: الدليل «الشامل» وهو الدليل الحجَّة الذي يجوز الاعتماد عليه لمن لا ينال الدليل من النوع الأوَّل، وأهمّ سمات هذا الدليل تكمن في اشتراط الاعتماد عليه بخبرة، وفي أنَّه لا يحصِّل الواقع ولا يصيبه بالضرورة، بل يحدِّد الوظيفة العمليَّة لمن لا يعلم بالتكليف. بينما الدليل الأوَّل مثبتٌ للتكليف ومصيبٌ للواقع.

الثالث: الدليل «اللازم» وهو الدليل الخاصّ بصاحبه، ومثل هذا الدليل ينجِّز الواقع على صاحبه ولا يُلزِم غيره. ومثاله القطع الشخصي غير المستند إلى الدليل الأوَّل. فمثل هذا الدليل إذا تجاوزنا الخلاف بين الأصوليين في جواز الاعتماد عليه، هو على أيِّ حالٍ ليس حجةً على غير القاطع.

ويولد من رحم اعتبار الاستدلال من صنف الدليل «اللازم»، تساؤلٌ حول موقع الاجتهاد واستنباط المجتهد للأحكام الشرعيَّة؟

ونجد أنفسنا مضطَّرين إلى التوقُّف عند هذا التساؤل، ولو مع مراعاة الاختصار قدر ما يتاح لنا ذلك:

إنَّ الاستدلالَ الاستنباطيّ الذي يُسمّى الاجتهاد، هو عملٌ يستند إلى الخبرة كغيره من الأعمال المشابهة التي تعتمد على الخبرة، مع فارقٍ بينه وبينها في كونه محدّداً ومقيّداً بخبرةٍ خاصّة يُشترط فيها الاستناد إلى نوعٍ معيّنٍ من الأدلَّة هي المصادر التي اعتمدتها الشريعة وأقرّتها وساطة بين الإنسان وبين تكليفه الشرعي، بينما غير الاجتهاد من الأعمال الخبروية لا تُقيَّد بهذا القيد. فالطبيب مثلاً يرجع إليه كلّ من يثق بخبرته كائناً ما كان منشأ هذه الخبرة. وأمَّا المجتهد، فلا يجوز الرجوع إليه والعمل بفتواه، إلا إذا كانت مستندةً إلى نمط خاصٍ من الأدلّة، وأمَّا الفتاوى والاستنباطات التي تعتمد على غير الأدلَّة الشرعيَّة، فهي حتّى لو أفادت اليقين وولَّدت القطع، إلا أنَّها لا تكون حجَّة إلا على صاحبها. وبالتالي فهي دليلٌ «لازم».

هذا، وبين الأصوليين والإخباريين خلافٌ في حجيَّة الدليل اللازم حتى على صاحب الدليل والقاطع به. والرأي المشهور بين الأصوليين أنَّ القطع مهما كان مصدره ومنشأه حجّةً على القاطع يُنجِّز ويُعذِّر. وأمَّا الإخباريون فهم يرون انحصار الحجّة بالدليل غير العقلي.

4 - إنَّ جوهر الدين وروحه هو حقيقةٌ قائمةٌ بذاتها وهي عامَّة تستحقّ الاحترام والتقدير بل والتضحية، في كلّ زمانٍ ومكان. ولما كان عالمَ الإمكان في بعديه العملي والنظري يخلو من كلّ فكرةٍ تستحقّ التضحية بهذا الشكل، فإنَّ الله وحده وما يصدر عنه من أحكام، هو الذي تنطبق عليه هذه الصفة. وبالتالي فإنَّ في الدين ما يدعو العقل إلى الطاعة والانقياد.

وعليه، فإنَّ مفهوم الدين وحقيقته أمرٌ مستقرٌّ في عمق العقل الإنساني، وهذه الحقيقة مستقلَّةٌ عن أيِّ أمرٍ سببيٍّ أو مسببي. ومعنى ذلك أنَّ:

تصوُّر الدين والتصديق به من التصوّرات والتصديقات الأوّليّة والشاملة المستقرّة في العقل. ومن هنا، فإنَّ نظام الدين وما يتولَّد عنه بالذات مساوٍ ومطابقٌ لنظام العقل وما يترتَّب عليه بالذات. وهذه المساواة هي مكمن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وأؤكِّد أنَّ العقل عند الحديث عن الملازمة هو العقل المشترك الضروري لا العقل الخاصّ المحدود، وذلك لعدم إمكان الحكم بالتلازم بين الدين المعصوم بالذات وبين العقل غير المصون من الخطأ.

5 - بناءً عليه، لا ملازمة بين ما يصدر عن العقل وبين الشرع، إلا في ظروفٍ خاصَّةٍ وضمن شروطٍ محدَّدة.

العلاقة المحدودة بين العقل الخاصّ والشرع

ينحصر التلازم بين العقل الخاصّ والشرع بحالة مطابقة ما ينتج عنه الواقع، ولمقتضيات العقل المشترك. وأمَّا في غير تلك الحالة، فلا ملازمة بينهما. ولكنَّ مشكلة هذه القضيَّة الشرطيَّة هي في فقدان العقل الخاصّ لمعيارٍ يُثبت توفُّر الشرط وهو مطابقة الواقع؛ ولذلك نحتاج إلى العقل الضروري المشترك للعودة إليه بوصفه مالكاً للمعايير التي تقطع التسلسل وتبعدنا عن الدور. وذلك بالرجوع إلى ما عند العقل المشترك من قضايا ضروريَّة لا تتوقَّف على الإثبات والاستدلال.

إذاً، يتوقَّف الحكم بالملازمة بين العقل الخاصّ والشرع على ضمانات يقدِّمها العقل المشترك. وأمَّا إذا بقينا في إطار العقل الخاصّ، فلا تتوفَّر بين أيدينا أيّ ضمانةٍ للحكم بتحقق شرط الملازمة وهو مطابقة الواقع. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّه عندما تتوفَّر ضماناتٌ العقل المشترك، لا نبقى مع العقل الخاصّ المكتسب. وعليه، فإنَّ العقل الخاصّ بما هو عقلٌ خاصّ، سمته الأساس وخصوصيَّته الأبرز هي المحدوديّة وعدم العصمة من الخطأ. ولا يعني ذلك أبداً التشكيك في نتائج هذا العقل وما يصدر عنه. فإنَّ بين الاستدلال والاكتشاف، وبين الاستنباط من هذا الاكتشاف، والحكم بملازمة النتيجة للشرع فرقاً شاسعاً. فالدليل الصالح لاستنباط الحكم الشرعي هو الكتاب والسنة، وعندما يُضَمُّ إليهما الإجماع والعقل، يلتئم شمل الأدلَّة الأربعة التي يتحدث عنها الفقهاء والأصوليين في كتبهم وأبحاثهم الأصوليَّة والفقهيَّة.

وفي هذا السياق توجد أسئلةٌ عدَّة تدور حول الإجماع والعقل من قبيل: ما المراد منهما عندما يقرنان بالكتاب والسنة في مجموعة الأدلَّة الأربعة؟ وما هو مبرّر حجيّتهما ومدى هذه الحجيَّة، مع عدم كونهما من المصادر الشرعيَّة المباشرة؟ هذه الأسئلة وغيرها من أهم أبحاث علم الأصول وأكثرها حيويَّة له. وقد أعمل علماء الأصول عقولهم في هذه المسائل وفكّكوا كثيراً من عقدها. ولكنَّه العلم الذي لا غاية لأمده ولا منتهى لطريقه يظل يسعى في طرح الأجوبة واختبارها، وإخضاعها لمحكّ التقويم. وهذا ما فعله علماء المسلمين منذ صدر الإسلام وحتَّى يومنا هذا. ولكن قيمة ذلك الجهد لا تتجوهر وتزداد تألّقاً وبريقاً، إلاّ بالاستعداد الدائم للنقد ونقد النقد. ولسنا الآن بصدد معاودة التعرُّف على أسس تلك النقود، وإنمَّا نحن بصدد بيان أهميَّة البحث حول دليليَّة العقل والإجماع في التراث الإسلامي. ولذلك لا نجد بُدًّا من الخوض في ما خيض فيه من قبل علّنا نعثر على جديد.

الإشارة إلى دليليّة العقل والإجماع

الإجماع بوصفه دليلاً

من الواضح أنَّ اجتماع عددٍ من الأشخاص غير المعصومين على رأيٍ من الآراء لا يُعدُّ بحدّ ذاته، مصدراً شرعيّاً أو أساساً لثبوت الحكم الشرعي؛ لأنَّ الحكم الشرعيّ يستند في الواقع ونفس الأمر إلى إرادة الشارع وأمره أو نهيه، بواسطة النبي (ص) وأوصيائه المعصومين (ع)، الذين جعلهم الله واسطةً في ثبوت الحكم الشرعي ونقلةً لإرادته، مع فارقٍ بينهم هو أن النبي (ص) سببٌ مباشرٌ لوصول الشريعة إلى مرحلة الفعلية، والوصي (ع) سببٌ لبقاء هذه الفعليّة واستمرار الشريعة على مستوى البلاغ والوصول. وقد تقدَّمت الإشارة إلى انحصار الوساطة في الإبلاغ برسلٍ يختارهم الله ويحصر هذه المهمّة فيهم. وأشرنا أيضاً إلى أنَّ إرادة الله وحده وجوهر الدين هو الذي يستحق الخضوع المطلق والكامل. ومن هنا، فإنَّ محلّ بحثنا ليس في الإجماع ووجوب الخضوع له بالذات، وإنَّما البحث في مدى قدرة الإجماع على الكشف عن إرادة الله؟ وبعبارةٍ أخرى: البحث حول الإجماع يشبه البحث عن الأمارات وإمكان الاعتماد عليها لاكتشاف إرادة الله وأحكام شريعته.

وباختصارٍ يجيب الفقه الإمامي: إنَّ الإجماع ليس حجَّةً بذاته وحجيَّته تُستمدّ من كشفه عن موقف المعصوم بأيِّ طريقةٍ كان هذا الكشف سواءً أكان من باب الملازمة أم التضمّن. ويقيِّد فقهاء الإمامية حجيَّة الإجماع في دائرة الأحكام والشريعة ولا يوسعون دائرته إلى أصول الدين والعقائد، لأنَّ هذه الأخيرة لا تثبت إلا بإرجاعها إلى العقل المشترك أو إلى حجّة الله على عالَم الإمكان.

العقل بوصفه دليلاً

لا يتعدَّد العقل ولا يختلف من فردٍ إلى آخر، وما يتعدَّد هو مراتبه. فالمرتبة الأولى منه هي مرتبة العقل المشترك الذي يُسمَّى بالعقل الضروري. وتوصف هذه المرتبة من العقل بـ«المشترك» بالنظر إلى عدم الاختلاف فيها بين شخصٍ وآخر، وبين ظرفٍ وظرف. وتتجلَّى هذه المرتبة في مجموعةٍ من القضايا البديهية مثل: «استحالة التناقض»، «استحالة التسلسل والدور»، «حاجة الممكن إلى علة». وكذلك في القضايا التي تحمل قياساتها معها. ومن أبرز سمات هذا العقل أو هذه المرتبة من العقل، عمومها، وحجيّتها، وملازمتها لأحكام الشرع.

والمرتبة الثانية من العقل هي مرتبةُ العقل الخاصّ المحدود بالزمان والمكان وبالشخص العاقل، وهذه المرتبة من امتيازات الإنسان وخصائصه التي تميِّزه عن سائر المخلوقات. وهذا

العقل وإن كان حجّةً على صاحبه إلا أنَّه لا يمكن تعميمه بحدِّ ذاته وإلزام الآخرين به ما لم ينته إلى مصدر مشترك هو العقل الضروري أو الشرع. ولذلك لا يمكن الحكم بالملازمة بينه وبين الشرع، أو بكونه دليلاً مستقلاً عن الشرع وأحكامه. وهنا مكمن البحث وهو هل من طريق لضمان مطابقة مدركات هذا العقل لأحكام الشرع؟ وهي مسألةٌ على درجةٍ عاليةٍ من الحساسيّة والخطورة ولكنَّها تقع خارج إطار بحثنا في هذه المقالة. ولكن لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الإشكاليَّة تختصُّ بحالة الاستدلال العقلي المعتمد على العقل الخاصّ وحده دون أن يستند إلى أمرٍ من خارجه. وأمَّا إذا مدّ يد الاستعانة إلى المصادر الدينيَّة فإنّه لا يعود استدلالاً عقليّاً، بل يتحوَّل إلى اجتهادٍ ملزَمٍ بمراعاة حدود الفتوى وشروطها. وفي مثل هذه الحالة، يتحوَّل العقل إلى وسيلةٍ من وسائل الاستنباط. وعندما يقرِّر الفقهاء حجيَّة العقل يقررونها في حدود هذه الدائرة، ولا يوسّعون دائرة عمل العقل إلى غير الكشف والاستنباط.

العبور من مفهومي العلم والدّين إلى العلم الديني

المقصود من مفهوم الدّين أو جوهره بحسب ما تقدَّم في عباراتٍ سابقة، الدّين المحض كما هو في واقعه بحسب ما نزل على النبي (ص) في مرحلة التأسيس وبحسب ما أودعه النبي (ص) عند أوصيائه في مرحلة الحفظ والاستمرار. ووعاء هذا الدين ومستودعه هو كتابُ الله وقولُ المعصوم وفعله وتقريره وبهذا المعنى للدين تُقاس سائر المواقف والأفكار ليُحكم لها أو عليها.

وأمَّا الدين بحسب العقل المشترك، فقد تقدَّم توضيحه. ونعيد تحصيلاً للفائدة فنقول: إنَّ الدين بحسب العقل المشترك هو ما يراه العقل ضرورياً، ويؤمن به بالضرورة، ويرى وجوب طاعته والخضوع له، ولمَّا كانت مثل هذه الفكرة الدينيَّة غير موجودةٍ في العقل بحدِّ ذاته كان الله تعالى هو المنشئ لها والمقرّر لحقيقتها. وبعد هذا التوضيح يمكننا العبور إلى مركَّب «العلم الديني»، أو بعبارةٍ أخرى إلى معرفتنا بالعلم وبالدين ومستوى هذه المعرفة وكيفيَّتها. ولسنا نقصد بهذه المعرفة معرفتنا للعلم أو الدين، الأمر الذي تقدّم شرحه وتوضيحه. بل المقصود هو المعرفة الاجتهاديَّة التي هي العنصر المقوِّم لمفهوم «العلم الديني».

الاجتهاد بوصفه مقوّماً للعلم الديني

رغم الخوف من الإطالة إلا أنَّنا لا نجد مفرّاً من بيان معنى طرفي العنوان المذكور أعلاه:

الاجتهاد: لقد قدَّم الفقهاء والأصوليون تعريفاتٌ عدّةٌ للاجتهاد وناقشوا وأكثروا النقاش في

الطرد والعكس والجامعيّة والمانعيّة. ولكنّنا نرى ضرورة تعريف الاجتهاد بما يشمل الاجتهاد في الفقه وغيره من العلوم؛ ولذلك يبدو أنَّ التعريف المناسب هو: «**الاجتهاد هو استخراج المفاهيم والقضايا والمعارف والأحكام من النصوص الدينيّة وفق قواعد وضوابط محدّدة تقرّها الشريعة وترضى بها منهجاً ووسيلةً للاستنباط، سواءً استندت هذه الضوابط إلى العقل المشترك، أو إلى غيره مما ثبت جواز الاعتماد عليه. مع الالتفات إلى أنَّ نتيجة الاجتهاد، وإن كانت حجَّةً ويجوز بل يجب الخضوع لها وامتثال مقتضاها، إلا أنّها ليست ضروريَّةَ الصّدق، وإلا لو كانت ضروريَّة الصدق لما كانت اجتهاداً**».

هذا هو التعريف الذي نتبنّاه للاجتهاد، ونرى أنّه تعريفٌ جامعٌ شامل، ويبدو في هذا التعريف التفاته إلى أنَّ الاجتهاد هو وسيلةٌ وطريقٌ إلى اكتشاف الأمور الشرعيَّة. وينطبق هذا التعريف على الاجتهاد في الفقه والاجتهاد في غيره من العلوم الدينيَّة. ويشمل كذلك مسلك كلٍّ من الأصوليين والأخباريين؛ حيث إنَّ كلاًّ منهما يهدف إلى الغاية نفسها والفرق ليس إلاّ في شروط سلوك الطريق نحو الغاية وحدودها. وأهمّ وجوه الاختلاف بين المسلكين تكمن في الموقف من العقل وأمّا في غير العقل فالاختلاف أقلّ حدّة.

مفهوم العلم الديني

ربّما يكون ما تقدَّم حول العقل والدين في مقام شرح مفهوميهما وبين حدودهما وماهيّة كلٍّ منهما، مقدمةٌ تسمح لنا بالبحث حول مفهوم «العلم الديني» وبيان موقعه. وعلى ضوء ذلك نرى أنَّ العلم الديني له شكلان أو هو ينقسم إلى نوعين:

الأول: العلم الذي يسعى إلى دراسة الدين بما هو دين، بهدف شرحه وتعليمه وترويجه من ثم تطبيقه.

الثاني: العلم الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينيَّة، على الرغم من عدم كون الدين بما هو دين، ضامناً له وملتزماً ببيانه بالضرورة. ولكن مع ذلك وبالنظر إلى شمول الدين واستيعابه لعالم الإمكان، فإنَّه يتولىَّ وبغرض تحقيق الانسجام في هذا العالم، تقديمُ بعض المعارف وتعليمها ولو على نحو عامٍ وإجمالي. وعليه فإنَّ المعارف التي يتولىَّ الدّين تقديمها بشكلٍ خاص وتفصيليٍّ هي علمٌ دينيٌّ خاص، وأمّا العلوم والمعارف التي يقدِّمها الدين على نحوٍ كليٍّ وعام فهي علمٌ دينيٌّ عام. وربما يحتاج وضوح المطلب لمزيد بيان.

تعريف العلم الديني الخاص

هذا القسم من العلم الذي يلتزم الدين والنصوص الدينيَّة ببيانه، ربمّا يمكن الإشارة إلى مرتبتين له، هما:

المرتبة الأولى: وهي العلم الديني المشترك والعام، وهذه المرتبة تشتمل على ماهيَّة الدين بوجه عام كما ماهيَّة العقل الكلّي وتوضِّحها وتبينّ حدودها. ومن هنا فإنَّ الأصول والقوانين المشتركة بين جميع الكائنات العاقلة والتي هي ضروريَّةٌ وبديهيَّةٌ هي من العلم الديني في هذه المرتبة من مراتبه. وأمثلة هذه الأصول كثيرةٌ منها: أصول معرفة الربوبيّة، والأصول الملازمة لها كالنبوّة والوصاية وما شابهها من القوانين البديهيَّة لكلِّ العقول. وميزة هذه الأصول في كليَّاتها العامَّة عدم إمكان الاجتهاد فيها، بالنظر إلى وضوحها وبداهتها كما بالنظر إلى عمومها وعدم الاختلاف فيها.

المرتبة الثانية: العلم الاجتهادي، وهذه المرتبة من العلم متوقِّفةٌ على إعمال أدوات الاجتهاد المقرَّرة ووسائله ومصادره التي أمضتها الشريعة، وهي الكتاب والسنة كما عُرِّفت في الفقه الإمامي؛ أي قول المعصوم وفعله وتقريره. وأمَّا الإجماع والعقل فهما وإن كانا من الأدلَّة، إلا أنَّهما ليسا من المصادر، بل هما دليلان يقعان في طول المصادر الأصليَّة لا في عرضها. وقد بيَّنا ذلك في محلٍّ سابق.

وهكذا يتَّضح أنَّ العلم الديني الاجتهادي هو مرتبةٌ من العلم ومحاولةٌ لاكتشاف الدين أو موقفه من القضايا التي يُتوقَّع أن يكون له موقفٌ منها على ضوء الأدلَّة الأربعة المقرّرة في المنهج الاجتهادي. ولكن لا ينبغي أن يغيب عن الذهن أنَّ العلم الاجتهادي محاصرٌ بحدود إمكانيَّات استفادتنا من الأدلَّة وقدرتنا على توظيفها، كما هو محاصرٌ بقانون احتمال الخطأ، ومحاصرٌ أيضاً من جهةٍ ثالثة بحدود قدراتنا الإدراكيّة التي وإن كانت موصولةً بالعقل المشترك ومعتمدةً عليه، إلا أنَّها موصولةٌ به ضمن نطاق قوانا الإدراكيّة وقدراتها. وعليه فإنَّ علمنا الديني هذا علمٌ اكتشافيٌّ قد يخطىء وقد يصيب وهو حجَّة، إلا أنَّ حجيَّته لا تؤهِّله لتعميم نتائجه لتكون بمثابة العلم الديني من المرتبة الأولى. وهو محاولةٌ قد تنسخها محاولةٌ جديدةٌ أو تجعلها أكثر غوصاً في الأعماق وأشدّ وضوحاً أو خفاء. ولذلك كلِّه فإنَّ العلم الديني ممكن، ولكنَّه تدريجيٌّ وممكنُ الخطأ، وبالتالي لا يَسدُّ الباب أمام الاجتهادات اللاحقة ولا يسحب منها مشروعيَّة التعبير عن ذاتها. ويبدو لي أنَّ هذا المعنى هو المراد من شعار فتح باب الاجتهاد في غياب المعصوم، الأمر الذي أرسى أركانه النبي (ص) ومَنْ بعده من أوصيائه ليتاح للأجيال تحديد موقف الشريعة من الوقائع التي تحبل بها الأيام والليالي، وفق أصولٍ وقواعدٍ منظمةٍ في منهجٍ اجتهاديٍّ واضح المعالم.

سمات العلم الاجتهادي الخاص

ربما يمكننا حصر أهمّ سمات العلم الاجتهادي في ما يأتي:

1 - يعتمد العلم الاجتهادي الخاصّ على الكتاب والسنة، بوصفهما معيارين أساسين ونهائيين لكلّ المواقف الاجتهاديّة. والعقل والإجماع لهما دورهما الذي يؤديّانه وفق الأسس التي تحدَّثنا عنها في ما تقدَّم.

2 - الأصول والقوانين العامَّة التي تسمح أو تُنظِّم عمليّة الاجتهاد بمعناها العام تُعدّ قوانيناً للاجتهاد بمعناه الخاص، ولكن يبقى لكلِّ عمليةِ اجتهادٍ منطقها الخاصّ الذي يدير وينظّم حركتها. فعلم الأصول وما يشتمل عليه من قواعد وقوانين يمثّل منطقاً خاصاً للفقه، ويلعب دور المنطق الذي هو قوانينٌ لتنظيم عمليّة التفكير في الميدان الأرحب. وكما نحن بحاجة إلى منطق خاص ينظم الاجتهاد في الفقه، كذلك نحن بحاجة إلى منطقٍ ينظم الاشتغال الاجتهادي على الدِّين في مجالاته الأخرى التي لا تستغني عن ضوابطٍ خاصَّة بها، ولا يمكنها أن تكتفي بالمنطق بما هو مجموعةٌ من المعايير الناظمة للفكر بشكلٍ عام.

العلوم الاجتهادية الخاصة

ينطبق التعريف الذي ذكرناه للاجتهاد الخاصّ (الفقه) على سائر العلوم الاجتهادية التي تعمل في إطار الدين وتجعله محوراً لاهتمامها، وهي كما قلنا تحتاج إلى منطقٍ خاص بها قد يختلف من علمٍ إلى آخر. ولسنا فعلاً بصدد بيان كلٍّ منهما على حدة وشرح حدوده، وإنما نكتفي بالإشارة إلى هذه العلوم الاجتهادية بما هي مجالاتٌ يجمعها عنوانٌ مشتركٌ سواءً أكان الموضوع أم الهدف أم المنهج.

1 - العلم الإلهي بالمعنى الأخص، وهو العلم بالله بواسطة الأدلَّة الأربعة المشار إليها وهي الكتاب والسنّة والعقل والإجماع. ومن متفرّعات هذا العلم ما يتعلّق بأصول النبوّة والإمامة والمعاد، وأمَّا العدل فهو من العلم الإلهي بالنظر إلى كونه صفةً من صفاته تعالى.

2 - الكلام الإسلامي بمعناه الخاصّ وهو المستنبط من الأدلَّة الأربعة بطريقةٍ اجتهاديّة.

3 - الفلسفة الإسلامية بمعناها الخاص، وهي العلم المستنبط من الميتافيزيقا بالطريقة المعروفة للاستنباط.

4 - علم التفسير وهو محاولة اكتشاف مراد الله تعالى من كلامه، وكذلك يشمل محاولة فهم

مراد المعصومين في ما روي عنهم من أقوال. وتتسع دائرة هذا العلم لتضم إلى حدودها المعاني المحتملة من هذه النصوص.

5 - علم الفقه وقد تقدّم الكلام عنه وأوضحنا حدوده من خلال الحديث عن بعض ما يحيط به.

6 - علم أصول الفقه وهو العلم الآلي الذي ينظّم عملية الاجتهاد في الفقه وفي غيره أحياناً من خلال الاستناد إلى الأدلَّة الأربعة. وهو في أهم أبعاده يتولىَّ بيان ما يصحّ الاستدلال به وما لا يصح.

العلم الديني بالمعنى الأعم

ونطلق على هذا العلم الديني وصف الأعم بالنظر إلى أنَّ الدين بما هو دينٌ لا يلتزم بشكلٍ أوّلي أمر هذه المعارف ولا يتولىَّ تعليمها ولا ترويجها. ولكنه يتصدَّى لهذا الأمر بالعرض، ومن حيث إنَّه مظهرٌ من مظاهر كمال الله وتماميَّته، ومن هنا، يتصدَّى الدين لتوضيح بعض الأمور التي تكشف وجوه النظام في عالَم الإمكان أو تساعد على تحقيق الانسجام بين أجزائه.

وبعبارةٍ أوضح: دور الدين من حيث هو دينٌ لا يؤدَّى، إلّا إذا تصدّى الدين لمهمة توضيح بعض الأمور التي تدخل في دائرة اختصاصه وتحقّق أهدافه وغاياته. وأمَّا في الدائرة الثانية وهي دائرة العلم الديني بمعناه الأعم، فالهدف هو تقريب الكائنات العاقلة من ساحة العناية الإلهية، وتحقيق الانسجام بين النظام الفردي للكائنات وبين النظام الأحسن القائم في كيان العالم بأسره.

بيان إمكان العلم الديني العام

العلم من حيث هو علمٌ كائناً ما كان، يتوفَّر على بنيةٍ من الأنظمة، والعلاقات، والقواعد، والفرضيَّات، والاستدلالات، والمسائل، والحلول والاكتشافات والاستنباطات. والكائنات العاقلة المكتشِفة والحاملة للعلم والمعرفة، لا تتمتَّع بالعلم ولا تناله في مرتبة ذاته؛ أي ليس هو ذاتيٌّ من ذاتيَّاتها. وتدرك هذه الموجودات العاقلة عدم كون العلم ذاتياً لها وتؤيد التجربة والبرهان ذلك أيضاً.

وفي نظام الممكنات لا يتمتّع سوى المعصوم الذي جعله الله واسطةً في هداية المخلوقات، بالعلم اللَّدُني المكتسب بالفيض دون حاجةٍ إلى توسيط النظر والفكر.

وعليه يمكن القول أنَّ الكائنات العاقلة العادية تنال العلم وتحصل عليه من طريقين:

أحدهما: داخليٌّ يوصل هذه الكائنات إلى العلوم والمعارف من خلال الفطرة والاستدلال معاً، أو من خلال أحدهما.

ثانيهما: الطريق الذي فتحه الله في وجه الممكنات، وهو طريق من اختارهم الله واسطةً بينه وبين المخلوقات. ويُسمِّي الفلاسفة هؤلاء الوسائط بالعقول، وفي الدين والنصوص الدينيَّة يسمى هؤلاء بالمعصومين وهم: الأنبياء وأوصياء الأنبياء (ع). وعلى رأسهم نبينا خاتم الأنبياء (ص) ويليه في الفضل المعصومون الأربعة عشر (ع) كما يعتقد الإماميَّة. ويتمتَّع هؤلاء مضافاً إلى علمهم بالكتاب بالعلم اللَّدُني وغيره من الكمالات التي تجعلهم في صدر عالم الممكنات وفي أعلى قبّته.

وعلى ضوء ما تقدّم، يتّضح البرهان المثبت لإمكان العلم الديني بالمعنى العام. وهو العلم الذي لا يهدف منه إلى بيان ماهيَّة الدين وحقيقته، ولم يخصص ذلك أيضاً. ولكن هذا العلم من اللوازم التكوينيَّة التي تحف بالأغراض التشريعيَّة وتساعد على تحقيقها.

تقرير البرهان على إمكان العلم الديني العام

يمكن تنظيم البرهان المشار إليه آنفاً على النحو الآتي:

إنَّ الدين يهدف إلى سَوْق البشر والأخذ بأيديهم نحو الله [سواءً أكان هذا الأخذ بمعنى الهداية أم كان بمعنى السَّوْق والقيادة.] وهذا الأخذ بالأيدي نحو الله مساوٍ ومتوازٍ مع التطوّر المعرفي في نظام الكائنات.

وعليه يجب أن يتوفر في الهداة المعصومين كمالاتٌ تتناسب مع كمالات نظام عالَم الإمكان. بل يجب أن يكون ما يتوفَّر لهذه الموجودات من كمالات أرقى مما في غيرهم من موجودات عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق في حقّ كتاب الله الذي يجب أن يكون جامعاً لمراتب العلم والهداية. ويجب أن تظل هذه الهدايات وهذه الكمالات متوفِّرة ومتاحة ما لم تمنع من توفرها الموانع وتحجبها الحواجب، وهذه الهدايات مستودعة على نحو الإجمال في النصوص ولا بدَّ من أن تبقى ما بقي الإنسان محتاجاً إلى الهداية، وعلى نحو التفصيل عند المعصوم الذي إمَّا أن يكون حاضراً بين الناس، وإمَّا أن يغيب لأسبابٍ تدعو إلى غيابه مع تعلُّق الآمال بعودته وظهوره من جديد.

أسلوب استخراج العلم الديني العام من الدين

لم يكن الفقهاء في محاولتهم تنظيم قواعد العمل الاجتهادي بدعاً بين العلماء، ولا فنُّهم بدعاً بين العلوم والفنون. بل إنَّ كلّ العلوم تحتاج إلى منهجٍ ينظّم عمل الباحثين فيها ووجوه اشتراك العلوم في المنهج كثيرةٌ على الرغم من الاختلاف في بعض التفاصيل والخصوصيّات. وقد بيَّنا في محلّ آخر ما يصلح ليكون منهجاً عاماً للاجتهاد. ربما يكون بعض ما ذكرنا في ذلك المحل صالحاً

بوصفه منهجاً لاستخراج العلم الديني العام أيضاً. ويمكن تلخيص أهم ما أسسناه في ذلك المحل في النقاط الآتية بوصفها مراحل لا بدَّ من طيّها لاستخراج العلم الديني العام من الدين:

1- تحديد مسائل العلم المستهدف وتحديد مفهومٍ جامعٍ بين هذه المسائل للبحث حوله.

2- الرجوع إلى النصوص الدينيَّة للنظر فيها واكتشاف ما يمكن أن تقدِّمه حول هذا العنوان الجامع.

3- التحقيق في الكتب والأسانيد على المباني المتاحة كافَّة كي لا نطرح ما يمكن أن يكون من الدين وفيه ما ينفع لهذا المفهوم الجامع.

4- البحث في أنواع الاكتشافات الممكنة من النصوص الدينيَّة. وتشمل هذه المرحلة ما تقدَّم من المراحل السابقة وتستوعبها.

5و6- وضع النتائج المكتشفة من مجموعةٍ من النصوص وضمّها إلى بعضها، ومقارنتها بما يكشف أو يمكن اكتشافه من مجموعةٍ أخرى من النصوص.

7- عرض النتائج التي تمَّ اكتشافها من النصوص جميعاً على كتاب الله وعلى السنة القطعية الصدور. كما يحصل في الفقه حيث تعرض النتائج التي يتوصل إليها الفقيه على كتاب الله ليقبل منها ما يوافقه ويُردُّ ما يخالفه. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا العرض يتم على صعيدين وفي حالتين هما: حالة التعارض بين النصوص المستفاد منها، وحالة الرغبة في تثبيت النتائج حتى لو كانت النصوص غير متعارضة.

8- تحرير جهاز المعرفة من تأثير القسم الاكتسابي لهذا الجهاز؛ حيث إنَّ هذا القسم المركَّب من العقل والحس الخاصين يعيقان في بعض الأحيان عن قبول بعض النتائج العلميَّة. وهذه الإعاقة موجودةٌ في العلوم العادية؛ ولذلك لا بدَّ من تحرير الجهاز المعرفي من كلّ ما يعيقه عن قبول النتائج الصحيحة. وهذا ما يحصل في الفيزياء الذي هو علمٌ تجريبيّ في قسمٍ كبيرٍ منه، فإنَّ إجراء بعض التجارب أو التفكير فيها متوقفٌ على تحييد بعض النظريَّات ولو بشكلٍ مؤقت. والأمثلة على ذلك كثيرة منها بعض التجارب على الطاقة وحالاتها ومنها حالة نقد القانون الأول من قوانين ميكانيك نيوتن الذي يسمى بقانون Inertia (القصور الذاتي).

وعلى أيّ حال، تشير هذه المرحلة إلى ضرورة إقامة القوانين والاكتشافات العلميَّة على معاييرٍ واضحة المعالم عامَّة، ليسمح ذلك بتعميم القوانين حتى لو كان مأخذها خاصاً،

دون أن يؤدي إغفال بعض النظريّات العلميّة إلى الإخلال ببنية الدليل ونظامه.

نظريّة امتناع تجريد الحسيّات عن الأمور العقليّة

لا يبدو أنَّ نظريّة العلم الديني تصل إلى ما نريد لها من الوضوح والجلاء دون تسليط بعض الأضواء التكميلية عليها، ولهذا الغرض نرى ضرورة الحديث عن أمورٍ متمّمة ثلاثةٍ هي ما يأتي تباعاً:

أولاً: التجريد عن النظريّة

لقد ساد في بعض المراحل من تاريخ فلسفة العلم في الغرب وهي فترة أوج المذهب التجريبي، ساد الاعتقاد بإمكان تفريغ التجربة من النظريّة، وازداد هذا الاعتقاد عمقاً ورسوخاً مع المدرسة الوضعيّة المنطقيّة، ولكن بيَّنت التجارب الواقعيّة للعلم عدم إمكان الفصل بين التجربة والنظريّة وتجريد التجربة عن النظريّة. وممن رفع لواء النقد في وجه هذه الرؤية واتهم المعرفة الحسيّة بالطرق في النظريّات فيلسوف العلم المعروف **كارل بوبر**.

وأما في الفلسفة الإسلاميّة فالموقف السائد هو أنّ التجربة تركيبٌ بين الحس والعقل. وقد ميَّز الفلاسفة المسلمون بين الحسّ والشهود وبين التصوّر والتصديق، كما ميَّزوا بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، دون أن يؤدّي ذلك إلى الفصل بين هذه المجالات وتشتيتها وقد توصّلتُ في بعض دراساتي إلى عدم إمكان وجود قضيّة حسيّةٍ محض، وبالتالي لا يمكن لأيِّ موضوعٍ حسيٍّ خالصٍ أو موضوعٍ كذلك أن يعرف إلى عالَم القضيَّة طريقاً؛ وذلك أنَّ الأمر الحسي عندما يُجعل موضوعاً في قضيَّةٍ أو محمولاً فيها عليه أن يغادر حسيَّته الخالصة ويلبس لبوساً عقلياً، وإلّا لا يسمح لها بالدخول إلى حرم القضيَّة.

حلُّ مسألة التجريد عن النظريّة

وفق هذه الرؤية نقترح تبديل التساؤل من إمكان «تجريد الأمور» عن النظريّة، إلى التساؤل عن إمكان تجريد المعطيات الحسيَّة الواقعة جزءاً في قضيَّة عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة. وموقفي الذي توصَّلت إليه في نقد جهاز العقل، وربمَّا يكون تكميلاً أو تعميقاً للموقف المعروف في الفلسفة الإسلاميَّة في عصورها العشرة، هو: أنَّ تجريد القضيَّة، حتَّى لو كانت حسيَّةً، عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة، غير ممكنٍ كما أنَّ تجريد مورد السؤال والبحث عن القضيَّة غير ممكن. وأمَّا تجريد الشيء أو الدليل أو النظريَّة المكتسبة من النظريَّات المكتسبة التي لا تمثِّل أساساً ومنطلقاً للأمور المذكورة، فهو ممكنٌ ومتاحٌ.

ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ بين الإمكان والوقوع عموماً وخصوصاً مطلقاً، من جهة، وعموماً وخصوصاً غير مطلق من جهةٍ أخرى. وبين إمكان التجريد ووقوعه عقبات كأْدَاء لا بدَّ من اقتحامها. وعليه، إذا كان المرادُ من النظريَّة القائلة باستحالة التجريد عن النظريَّة وأنَّ الذهن والعقل الإنساني يتعامل مع الأمور وينظر إليها من خلال عدسة النظريَّة، حتَّى لو كانت هذه الأمور حسيَّة. إذا كان المقصود من هذه النظريَّة هو: عجز الذهن أو الجهاز المعرفي البشري عن السير في مسيرة الاكتشاف العلمي، مع التحرُّر من النظريَّات والانعتاق من أسرها. فإنَّ هذا الكلام يبطله ملاحظتنا بالوجدان، قدرة العقل على اختراق حصار النظريَّات، أو بعضها على الأقلّ والعمل على الكشف العملي بعيداً عن بعض النظريَّات.

وقد يُقبَل هذا الكلام إذا أُريد به عدم قدرة الجهاز المعرفي على التحرُّر من مقتضيات العقل المشترك وإلزاماته. وكذلك يصحّ إذا كان المراد من النظريَّات التي لا يمكن التحرُّر منها هو تلك التي تمثل أساساً ومرتكزاً تقوم عليه أحكام الموضوع محلّ البحث والدراسة.

العقل المشترك أساساً وهادياً

كائناً ما كان موضوع البحث ومتعلّقه، فإنَّ الجهاز المعرفي لا يخلو من قضيةٍ ترتبط بمتعلَّق المعرفة العام. وهذه القضايا التي تشمل القضايا الحسيَّة أيضاً، على أنواع:

القضايا العامَّة المشتركة التي يتشكَّل منها العقل: النظري، والعملي، والأخلاقي، والحسي.

القضايا الأساس التي يقوم عليها متعلِّقا البحث والاستدلال والتقويم.

القضايا الهادية التي تضفي على موضوع المعرفة وضوحه، سواءً أكان هذا الوضوح افتراضياً، أم واقعياً وحقيقياً. كالقضيَّة التي تبيِّن لنا أنَّ الجسم هو الشيء الذي يشغل حيزاً من المكان. أو القضيَّة التي تخبرنا بأنَّ الزمان هو ذلك الشيء الذي يصلح لقياس الحركة، أو الذي يُقاس به مكث الشيء في مكان محدَّد. أو مثل تلك القضية التي تكشف لنا افتراضياً عن أنَّ الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) هو: الجسم الساكن في مكانٍ أو المتحرك الذي لا يقبل القسمة، ولا يمكن نسبة الطول والعرض أو العمق إليه. نعم لا يمكن تجريد هذه الأشياء وما شابهها عن القضايا المعرِّفة لها؛ لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى استحالة تصوُّر الأشياء وعدم إمكان فهمها.

ثانيا: خواص العلم الديني[1]

إذا افترضنا استخراجُ علمٍ من العلوم كالفيزياء أو الكيمياء أو الميكانيك من النصوص الدينيَّة، فإنَّ هذه العلوم على الرغم من اتحادها مع نظرائها من العلوم غير الدينيَّة (لأنَّ المفروض توفُّر كلِّ علمٍ على بنية خاصَّة به، ولا يعني استخراج العلم من النص الديني اختلافه في البنية مع نظيره، إلا في منظومة علاقاته وفي خواصّه وفعاليّته؛ وذلك لأنَّ مهمَّة العلم العاديّ تنتهي بانتهائه إلى غايته وهي الاكتشاف. وأمَّا العلم الديني فإنَّه مشبعٌ بروح الدين التي تضجّ بالرغبة أوالترغيب باستكمال الإنسان، والسير به نحو الدخول إلى ساحة العناية الإلهيَّة. ولتوضيح الفكرة نستعين بمثالٍ محدّدٍ يلقي الضوء على ما نرمي إليه.

إنَّ علم الحياة يسعى في سبيل فهم الحياة من خلال التعرّف على: شروط الحياة وأقسامها، وعلاقاتها، وإمكاناتها، وخواصها؛ بهدف توضيحها وبيانها من خلال النظريَّات. وهذه الأفكار جميعاً حتَّى لو أصابت الواقع، فإنَّها لا ربط لها بالهدف الأصيل للإنسان وهو السعادة عن طريق تحقيق القانون الأخلاقي. وأمَّا علم الحياة المستنبط من النصّ الديني، لا يمكن أن يكون محايداً تجاه هذا الهدف، بل إنَّه يربط كلَّ هذه الأمور والأفكار بالمبدأ والمعاد، وهذا ما نشاهده في بعض النصوص الدينيّة التي تتضمن مثل هذه الأفكار، ككتاب «توحيد المفضل» الذي أملاه عليه الإمام الصادق (ع).

ثالثا: مراتب المعاني في العلم الديني

إنَّ العلم الحاصل بواسطة نظام الأسباب والمسببات وهو النظام المعتمد في العلوم البشريّة، لا يمكنه الانعتاق من أسر النظريَّات ولا استيعاب المعاني الخارجة عن حدودها، إلا إذا أُبطلت هذه النظريَّات، أو حُدَّت فعاليتها بحدود خاصة. بل لا يمكن للعلم أن يشتمل على المعاني التي تنتمي إلى ماضي العلم نفسه، فإنَّ طبيعةً العلم تنوء بالماضي، وتطرد المعاني القديمة، وتستبدلها بما يتناسب مع إطارها الجديد.

وهذا الضيق والعجز عن استيعاب ما مضى، أو ما سوف يأتي نتيجةً من نتائج الحدود التي يقبع الكائن الإنسانيّ داخلها، وأثراً من آثار عدم عصمته عن الخطأ. ومن هنا، فإنَّ ما يدفع العلم إلى التمسك ببعض الماضي ليس قوةً وبسطةً فيه أو في جسمه، بل هو بدافع الرغبة في التمسّك بشيءٍ كائناً ما كان، لعجز العلم الانطلاق من الصفر.

---

[1]- وهو العلم المستنبط أو الممكن استنباطه من ألنص الديني.

هذا بالقياس إلى الماضي، وأما حول المستقبل فإنَّ العلم عاجزٌ عن استيعاب، أو احتضان أيِّ جديدٍ في العلم فهو ابن اللحظة، إلا بالحدود التي تسمح بها أطره ومنطلقاته.

وعليه، فإنَّ علومنا ونظريَّاتنا ليست جمعيَّةً ولا شاملة، والنصوص الحاملة لها والمعبّرة عنها لا تملك القدرة على تقديم ما لا يتناهى. وأمَّا العلم الديني الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينية، فإنَّه يكون دائماً مشبعاً بروح النصوص الداعمة له، ألا وهي روح العلم اللَّدُني؛ ولذلك فهذا العلم من هذه الحيثيّة، لا من حيثيّة انتسابه إلينا، يحمل طاقات هذه النصوص وإمكانيَّاتها غير المتناهية.

إذاً، العلم الديني أو استنباطنا من النصوص الدينيَّة يتمتع بمجموعةٍ من الحيثيَّات المقوِّمة له التي تضفي عليه ماهيَّته الاجتهادية.

أولاً: حيثيَّة إمكان استخراجه من النص الديني.

ثانياً: حيثيَّة إمكان استنباطه من النص الديني، ولا يخفى أنَّ الحيثيَّة الأولى ممهدةٌ للثانية؛ وذلك لأنَّ الاستنباط هو المرحلة الأخيرة في النظريَّة الاجتهاديَّة. والاستخراج يشير إلى المعاني الممكنة. وأمَّا الاستنباط، فهو يشير إلى المعاني المقصودة لصاحب النص، وهو الشارع في محلِّ كلامنا وذلك على ضوء القواعد والمعايير المعتمدة في إسناد النصّ واكتشاف دلالته.

ثالثاً: حيثيَّةُ مطابقة النظريَّات المكتشفة لنفس الأمر الذي هو مضمون كلام الله، في كتابه وكلام المعصومين.

رابعاً: حيثيَّة مراتب المطابقة، ومدى شمول النظريات بالنسبة إلى تلك المراتب. وربما نكون في غنىً عن الإشارة إلى أنَّ هذه الحيثيَّة تتوقَّف على ما سبقها من الحيثيَّات الثلاث المتقدمة.

المبدأ الإنساني وجدل العلم والدين

جون بولكينغهورنJohn Polkinghorne [*]

يتحدّثُ العالِمُ الفيزيائيّ واللاهوتيّ البريطانيّ المعاصر جون بولكينغهورن في هذا البحث عن موقعيّة الإنسان في النشأة الكونيّة انطلاقاً مما قدّمته علوم الفيزياء الحديثة، كما يربط بين معطيات هذه العلوم والأسس اللاهوتيّة في إطار الجدل المفتوح بين الدين والعلم. في مستهل مقالته يبيّن بولكينغهورن أنّ الحياة الكربونيّة يمكنها فقط أن تتطوّر في كونٍ قدّ تمّ تعيينه بشكلٍ ملحوظٍ بما أُعطي من قوانين الطبيعة. التفسيرات المحتملة لهذا الإتقان المُحكم إما أنْ تميل إلى التخمين بتعدّد الأكوان أو إلى مفهوم الخَلْق. تُحاكِمُ هذه الورقة هذين التفسيرين المتنافسين.

المحرر

نشأ الكون الذي نلاحظه اليوم، قبل ما يقرب من الـ13.7 مليار عام، في حالةٍ فريدةٍ من الكثافة العالية والحرارة الشديدة جداً التي عند العامّة من الناس نُسميها "الانفجار الكبير". كان الكون في بدايته الأولى من الناحية التركيبيّة بسيطاً جداً، موجوداً تقريباً على هيئة كرةٍ متوسّعةٍ موحّدةٍ من المادّة/ الطاقة. أحد الأسباب التي تسمح لعلماء الكونيات بالتحدّث بدرجةٍ معقولةٍ من الثقة عن العهد الأول للكون هو أنّ الأشياء كانت غيرَ معقدةٍ، وبالتالي من السهولة نَمْذَجَتُها. لكن بعد ما يقارب الأربعة عشر مليار عام من الصيرورة التطوريّة فإنّ الكون أصبح شديدُ التركيب، بما يحتويه من مخّ الإنسان (بخلاياه العصبية الـ1011 وأكثر

*ـ قسٌّ وأستاذٌ في الفيزياء النظرية للجسميات الأوليّة ورئيس كليّة كوين في كيمبرج ومؤسس الجمعية الدولية للعلم والدين.

ـ المصدر: www.faraday-institute.org.

ـ العنوان الأصلي: The science and Religion - Debate - an Imtoduction

ـ ترجمة: الشيخ الدكتور حسن البلوشي.

من 1014 من الوصلات)، ذلك النظام الأكثر تعقيداً الذي صادفه العلم في مسيرة استكشافه للعالم.

تتضمن الصيرورةُ التطوريّة تفاعلاً بين ناحيتين من العالم الطبيعي، التي يمكن على طريقة الشعار تسميتها "الصدفة والضرورة". نسبةٌ قليلةٌ جداً فقط مما هو ممكن نظرياً حدث فعلياً وتمثل "الصدفة" التفاصيل المحتملة للأحداث الفعليّة. فعلى سبيل المثال، في بداية الكون الأولى كانت هناك تقلباتٌ قليلةٌ في توزيع المادّة. قدّمت عدم التجانسات هذه البذور العشوائيّة التي منها ستنمو في النهاية البنية الحُبُوبيّة للمجرات والنجوم. التفاصيل الفعليّة لهذه البنية الكونيّة كانت مسألةَ صدفة، لكن الصيرورة كذلك تضمّنت "الضرورة" القانونيّة التي تمثلت في فعل الجاذبيّة. فقليل من المادّة "هنا" تتضمن قليلاً من استقطابٍ جاذبيٍّ باتجاه "هنا"، تُنشئ صيرورةً متضاعفةً من، خلالها تتكثّف المجرات.

الرؤية المركزيّة للمبدأ الإنساني ((Anthropic Principle (AP) هي أنّ الطبيعة الخاصة للضرورة القانونيّة يلزم أنّ لها صورةً خاصةً جداً عادةً ما يُعبّر عنها بصورةٍ مجازيّةٍ "اتقانُ الصُنْع" (fine-tuning) لقوانين الطبيعة. هذا إذا كان ما سيؤول إنسانياً ([1] anthropoi) ممكناً أساساً على أمد التاريخ الكوني. بعبارةٍ أخرى، الاستكشاف التطوريّ البسيط لما يمكن أن يكون (صدفةً) لن يكون كافياً إذا ما كان الانتظامُ القانونيُّ للكون (الضرورة) لم يأخذ صورةً محددةً جداً كانت مطلوبةً للإمكانيّة الحياتيّة. كان عمر الكون مليارات السنوات قبل ظهور الحياة فيه، لكنّه كان محمولاً بتلك الإمكانيّة من البداية.

العديد من الرؤى العلمية تتشارك في المسير نحو هذه النتيجة غير المتوقعة. تتصل هذه الرؤى بالصيرورات التي حدثت في مراحل متعددةٍ من التاريخ الكونيّ، من اللحظات الأولى للانشطار الثاني بعد الانفجار الكبير، مروراً بالجيلٍ الأول للنجوم والمجرّات، إلى الصيرورات الفاعلة اليوم في الكون. سيكون كافياً أن نشير إلى بعض الأمثلة التي توّضح نوعَ التأملات المُتضمّنة. وللمعالجات التفصيليّة والشاملة، يمكن الرجوع إلى عددٍ من الدراسات التفصيلية[2].

[1]- الاستعمال اليوناني للبشرية - وهنا ليس بالضرورة حرفياً أن يعني الإنسانية بخصوصيتها التامة، بل بالمعنى العام لتعقيد الحياة الكربونية.

[2]- Barrow, J.D. and Tipler, F.J. The Anthropic Cosmological Principle, Oxford University Press (1986); Leslie, J. Universes, London: Routledge (1989); Holder, R.D. God, the Multiverse, and Everything, Aldershot: Ashgate (2004).

التحديد الإنساني

إذا كانت الحياةُ الكربونيّة ممكنةً، فإنّ القوانينَ التي تعمل في الكون ستكون موضوعاً لجملةٍ من المحدّدات.

الطبيعة المفتوحة

يعترف العلم بشكلٍ متصاعدٍ أنّ ظهور إبداعٍ حقيقيٍّ يعتمد على وجود أنظمةٍ يمكن القول عنها أنّها "على حافة فوضىً". والمقصود من ذلك أنّ الانتظام والانفتاح، النظام والفوضى، فيها، مترابطةٌ بشكلٍ حاذق. هي أنظمةٌ حيث يسيطر النظام الصلب بشكلٍ شديد المرونة ليسمح للظهور الجديد حقًّا. إعادةُ ترتيب العناصر الموجودة أمرٌ ممكن، لكنه لن يكون إبداعاً حقيقياً، إلا أنّ الأنظمة التي تكون شديدةَ الفوضى في طبيعتها تتعرض لعدم الاستقرار وهذا يعني أن لا شيءَ جديداً يمكنه الاستمرار إلى الأبد. والقصّةُ المألوفة للتطوّر البيولوجي تُبيّن الفكرة التي قدّمناها. فإذا لم يكن هناك تغييرٌ جيني، فإنّ الحياة لن تُطوِّر أبداً أشكالاً جديدة؛ وإذا كان هناك تغيّرٌ جيني كثير، فإنّ الأنواع لن تتأسس بحيث يمكن للانتخاب الطبيعي أن يعمل.

الطبيعةُ الأساسيّة لقانون الفيزياء هي الميكانيكا الكميّة، بالنتائج التي تتضمن كلاً من الاعتماد (reliability) (أيّ؛ استقرار الذرات) والانفتاح (openness) (أيّ: عدم القابلية للتخمين للعديد من النتائج). وإنّ من المعقول أنّ هذه المميزات كانت ضروريةً لظهور الحياة التي كانت ستكون مستحيلةً في كونٍ محكومٍ بالحتميّة النيوتنيّة.

الترتيب العام

إنّ استقرار المدارات الكوكبيّة كضرورةٍ واضحةٍ لتطوّر الحياة في أحدها، تَنبع من حقيقة أنّ الجاذبية تطيع قانون التربيع العكسي. فإنّ قانون التكعيب العكسي في المقابل، على سبيل المثال، كان سيجعل النظام الشمسي غير قادرٍ على التماسك ولو للحظة. فإن الطبيعة التربيعيّة العكسيّة للجاذبية متصلةٌ بأبعاد الفضاء، فلو كان الفضاء ذا أربعةِ أبعادٍ بدلاً من ثلاث، فإنَّ الجاذبية في الواقع كانت ستكون تكعيبيةً عكسيّة.

التحديد العددي

أربع قوى أساسيّة للطبيعة تعمل في كوننا. تتحدد قواها الذاتيّة بقيم أربعة ثوابتٍ متناظرةٍ

للطبيعة. ثابت البناء الدقيق (α) يُحدّد القوّة الكهرومغناطيسيّة؛ ثابت الجاذبيّة لنيوتن (G) يحدد قوّة الجاذبيّة؛ وثابتان يحدّدان قوةَ القوى النوويّة، (g_s) للقوة الشديدة التي تمسك النواة ببعضها، و(g_w) للقوة الضعيفة التي تسبّب بعض الاضمحلال النووي وأيضاً تتحكم بتفاعلات النيوترونات. مقاديرُ هذه الثوابت قد تحدّدت بشكلٍ دقيقٍ جداً من أجل تمكين الكون على إنتاج الحياة.

لو أن (g_w) كانت أصغر قليلاً، لكان الكون في بدايته تحوّل كلُّ ما فيه من هايدروجين إلى هيليوم قبل أنْ تَبْرُد تحت الدرجة التي تتوقف فيها صيرورة الطاقة النووية الكونية. لا يعني هذا فقط أنّ الماء الذي هو أساسيٌّ جداً للحياة لن يوجد، بل وأيضاً سيعني أنّه لن يوجد إلا النجوم المحترقة بالهيليوم، والتي لن تعيش لفترةٍ كافيةٍ لدعم تطوّر الحياة في أيٍّ من كواكبها. ولو أنّ (g_w) كان أكبر بعض الشيء لما حصلت الانفجارات النجميّة العظيمة.

للحقيقة السابقة نتائجٌ مهمّةٌ جداً بالنسبة للصيرورة الدقيقة والمتوازنة بشكلٍ حساسٍ تلك التي من خلالها تم إنشاء المواد الكمياوية الخام للحياة. ذلك أنّ الكون في بدايته الأولى كان بسيطاً، أنتج فقط عنصرين بسيطين هما الهايدروجين والهيلوم، وهما كميائياً لا يمكنهما تأسيس حياةٍ بل يتطلب الأمر أكثر من عشرين عنصراً مميّزاً، على رأسهم الكربون، من الذين يتّسمون بخصائصٍ كميائيةٍ تسمح لصورةٍ من الجزئيات المترابطة الطويلة التي تتحمل الأساس البيولوجي الكيميائي للحياة. والمكان الوحيد في الكون الذي يمكن فيه صناعة الكربون هي قعر الأفران النوويّة للنجوم. كلُّ المخلوقات الحيّة صُنِعَت من غبار النجوم. فَكُّ سلسلة التفاعلات النوويّة التي من خلالها تمّ إنتاج الكربون والعناصر الأثقل منه كانت إحدى انتصارات الفيزياء الفلكيّة للقرن الواحد والعشرين. فرد هويلي (Fred Hoyle)، الذي كان رائداً في هذا العمل، رأى أنّ إنتاج الكربون النجمي ممكنٌ فقط لأنّ رنيناً يحدثُ في طاقةٍ معيّنةٍ في الكربون، وكذلك هناك ضمورٌ لمثل هذا الرنين في الأوكسجين الذي حال دون ضياع الكربون لأنه جعلها كلّها تتحوّل إلى أوكسجين. هذه الخصائص النوويّة التفصيليّة تعتمد على قيمة (g_s)، ولو أنّ هذه القيمة كانت بعض الشيء مختلفةً، لما كان، إذاً، ممكناً وجود الكربون، وبالتالي الحياة الكربونية. عندما كَشَفَ عن ذلك، هويلي، والذي كان ملحداً، أُسْنِدَ إليه أنّه قال أن الكون كان "مؤامرةً". لم يكن يستطيعُ تصوّر أنّ مثل هذا الإتقان البالغ الأهمية كان مجرّد حدثٍ عبثي.

لا يمكن داخل النجم إنتاجُ عناصر بعد الحديد، الأكثر ثباتاً من بين الأنواع النووية. وهنا مشكلتان: كيف يمكن عمل عناصر أثقل، بعضها ضروريٌّ للحياة، وكيف يمكن إخراج العناصر

الأخفّ خارج النجم الذي صنعها؟ الانفجار النجميُّ العظيم يعالج المشكلتين، ذلك أنّ التفاعلات النيوترينوية التي تصاحبه هي الأخرى تَصْنَعُ عناصر أثقل من الحديد، مع الأخذ بالاعتبار أن (g_w) تتخذ قيمةً مناسبة.

للنجوم دورٌ آخر تؤديه في تمكين الحياة، وذلك ببساطةٍ من خلال تقديم مصادر من الطاقة طويلة الأمد (مليارات من السنوات) وثابتة نسبياً لتكون وقوداً للصيرورة. وهذا يتطلب نسبةً من الطاقة الكهرومغناطيسية للجاذبية (α - G) لتكون ضمن حدودٍ قريبةٍ - عدا ذلك فإنّ النجوم إما أنْ تحترق بشكلٍ شديدٍ بحيث لا يمكن العيش إلا بضع ملياراتٍ من السنوات أو تحترق بشكلٍ ضعيفٍ بحيث تكون غير قابلةٍ للاستخدام.

العديدُ من المحدّدات الإنسانية الأخرى يمكن ذكرها أيضاً. إحدى تلك المحددات الأكثر دقةً تلك التي تتصل بالثابت الكوني (λ)، المعامل الذي ينتمي للنوع المضاد للجاذبية، الذي يقوم بتنافر المادّة. شخّصَ آنيشتاين إمكانيّة اللاصفر لـ (non-zero λ) لكن العلماء من بعد تَنظّروا أنه لو وجدت أساساً فإنّها ستكون صغيرةً جداً، لأنّ البديل عن ذلك هو أنّ الكون كان سينفجر بشكلٍ سريعٍ جداً. ونحن نعلم اليوم، أنَّ قيمة λ يلزم ألاّ تكون أكثر من 10^{-120} مما يفترض أن يكون من قوتها المتوقعة. وهذا يمثل درجةً استثنائيةً جداً لإحكام الصُنع الضروري.

الظروف الأولى وغيرها

التاريخ الكونيّ عبارة عن كرٍّ وفرٍّ في حرب بين اتجاهاتٍ متقابلةٍ من شدٍّ انقباضيٍّ للجاذبيّة (شدّ المادة ببعضها) ومجموع الآثار الانبساطية (مثل تلك السرعات الأولى بعد الانفجار الكبير مع الآثار الأخرى، مثل تلك الراجعة للحالة اللاصفرية لـλ). هذان الإتجاهان يلزم أن يكونا متوازنين بشكلٍ قريب جداً إذا ما أُريد للكون أنْ يبقى ولا ينهار بسرعةٍ إلى حالة "الانقباض الكبير" (big crunch)، أو يُصبح بشكلٍ سريعٍ جداً خفيفاً جداً بحيث تكون الصيرورة المنتجة لتشكّل الكون مستحيلة. وفي الواقع، عندما يعود علماء الكونيات إلى عصر بلانك؛ عندما كان الكون بعمر 10^{-43} ثانية، فإنّهم يستنتجون أنّ الاختلاف كان يمكن أن يكون فقط جزءً واحداً في 10^{60}. سنعود لهذه النقطة تحديداً لاحقاً مرةً أخرى.

يؤكد روجر بنروز (Roger Penrose) حقيقة أنّ الكون يبدو أنّه قد بدأ في حالةٍ من النظام العالي جداً (أو العشوائية المنخفضة "low entropy"). هذا ما يُظنّ أنّه متصلٌ بشكلٍ وثيقٍ بخصائص

الديناميكية الحراريّة للكون، بل ومن الممكن أن يكون متصلاً بطبيعة الزمن. يُقدّر بنروز[1] أنّ احتماليّة حدوث هذا بالصدفة هو واحد في عشرة مرفوع بقوة 10^{123}.

الضرورة الإنسانية الأخرى هي حجم الكون المُلاحَظ، بمجرّاته الـ10^{11} كلّ واحدة منها تحتوى بمعدل 10^{11} نجم. على الرغم من أنّ مثل هذه الضخامة يمكنها في بعض الأحيان أن تبدو مُرْعِبَةً للسكان الذين يمثلون نقطةً في هذا الغبار الكوني، لكن علينا ألاّ ننزعج من ذلك، لأنّ كوناً على الأقلّ بحجم كوننا يحتاج إلى البقاء لأربعة عشر مليار سنة لكي يصبح بإمكان البشريّة الظهور على مسرح الحياة. أما لو كان الشيء أصغر من ذلك بشكلٍ كبير فسيكون له تاريخ قصير جداً.

الاعتبارات البيولوجيّة

تعقيدُ علم الأحياء (البيولوجيا) بالمقارنة مع الفيزياء يجعل استنباط المحدّدات الإنسانية بشكلٍ مباشرٍ من تفاصيل الصيرورات البيولوجيّة أمراً أكثرَ صعوبة. إلا أنّه من الواضح أنّ الحياة تعتمد من عدّة جهاتٍ على تفاصيل خصائص المادة في عالمنا[2]. المثال البسيط لذلك هو الخاصيّة الغريبة للماء بأنّه يتمدّد عند تجميده، وبالتالي يمنع البحيرات من أنْ تتحول إلى ثلوجٍ صلبة من عمقها إلى أعلاها الذي يؤدّي إلى قتل أيّ حياةٍ ممكنةٍ داخلها. التغييرات في قيمة α يؤدّي إلى تغيرٍ في هذه الخصائص.

قدّم هذا القسم مخططاً عاماً للاعتبارات التي جعلت من الواضح أنّ الكون الإنساني هو كونٌ خاصٌ جداً في واقع الأمر. كما أنّه من النافع الالتفات إلى أنّه في الوقت الذي تُحدّد الشروط المتعدّدة ثوابت الطبيعة، فإنّ هناك مجموعةً من القيم وبشكلٍ متسقٍ تتناسب معهم جميعاً؛ حقائق ملحوظة في حدّ ذاته عن تكوين العالم.

التفسير

يتفق جميع العلماء أنّ النسيج الفيزيائي للكون عليه أن يتّخذ شكلاً محدداً إذا ما أُريد للحياة الكربونية أن تتطوّر ضمن تاريخ الكون. يبدأ الاختلاف بينهم عند مناقشة ما الذي قد يكون مهماً لهذه الحقائق الملفتة للنظر.

بالنسبة للعديد من العلماء، إحكام الصُنع الكوني يأتي كصدمةٍ غير مرحبٍ بها. مهنياً، يطمح

[1].Penrose, R. The Emperor's New Mind, Oxford University Press (1989), pp.339- 345
[2].See Denton, M.J. Nature's Destiny, New York: The Free Press (1998).

العلماء نحو التعميم، وهذا يجعلهم حذرين بشكلٍ مفرطٍ من التخصيص، وهمْ يميلون للإيمان بأنّ كوننا مجرد عيّنة نمطيّةٍ مما يمكن أن تكون عليه الأكوان. لكن المبدأ الإنساني يُبيّن أنّ المسألة ليست كذلك، بل إنّ كوننا خاص، واحدٌ من تريليون، كما يقال. الإعتراف بذلك يبدو كأنه مضادٌ للثورة الكوبرنكية. صحيحٌ أنّ الإنسان لا يعيش في وسط الأكوان، لكن البنية الفيزيائية الجوهرية للعالم عليها أنْ تتقيّد ضمن حدودٍ ضيّقة إذا ما أريد لتطوّر الحياة الكربونيّة أنْ تكون ملائمة. البعض يخشى أيضاً أنهم يكتشفون هنا خطراً غير مرحّبٍ به للإيمان. فإذا كان الكون موهوباً بإمكانية مُحكمة الصُنْع، فإن هذا يشير إلى أنّ هنالك مُحكِماً إلهيّاً للصنع.

بذلك، فإن شكلاً جديداً جداً من حجّة التصميم على وجود الله أدرجت في القائمة. الرؤية الداروينية قد سلبت قوّة الشكل القديم لحجّة التصميم على وجود الله، والتي تمّ تبنّيها في السابق من قبل البعض كجون راي (John Ray) ووليام بالي (William Paley). فهم قد أكّدوا على الاستعدادات الوظيفيّة للكائنات الحيّة، لكن التفكير التطوّري بيّن كيف يمكن أنّ تؤدي تجمعات عرضية وغربلات لاختلافاتٍ صغيرةٍ إلى ظهور تصميمٍ من غير استدعاء تدخّلٍ مباشرٍ من المصمّم الإلهي. توصّل اللاهوتيون إلى أنّ النوع السابق لعلم اللاهوت الطبيعي قد ارتكب خطأً بوضع نفسه منافساً للعلم في مجاله الشرعي، وذلك بمحاولة التعامل مع أسئلةٍ مثل أصل النظام البصري لعيون الثديات، التي أجوبتها توجد بشكلٍ معقولٍ ضمن القدرة البيولوجية. هذا النقد لا يمكن توجيهه للشكل الجديد للحجّة؛ الإمكانية الإنسانية. فعلم اللاهوت الجديد يسعى ليكون متكاملاً مع العلم بدلاً من أن يكون منافساً له. ذلك أنّ اهتمامه هو قوانين الطبيعة ذاتها، الشيء الذي لا يمكن للعلم الصادق تفسيره باعتبار أنّ عليه افتراضها باعتبارها أسساً غير مشروحةٍ لتفسيراته التفصيلية للحوادث. جادل ديفيد هيوم بقبول خصائص المادة باعتبارها حقيقةً بهماء، لكن سمة الطبيعة المحكمة الصنع تجعل الأمر غير مُرْضِي فكرياً أن يتوقف السؤال للفهم عند هذه النقطة. انتقد ديفيد هيوم الشكل القديم لحجّة التصميم باعتبارها مُجسّمة (أو مشبهة) جداً، كما لو أنّ عمل الخالق يمكن أن يقارن بشكلٍ ملائمٍ مع عمل النجارين في صنع سفينة. هذا النقد لا يمكن توجيهه للحجّة الإنسانيّة، باعتبار أنّ المادة الموهوبة بإماكنياتها الذاتية ليس لها قياسٌ بشري. بمصطلحات الكلمات العبريّة المستخدمة في العهد القديم، فإنّ إحكام الصُنع تتطابق مع البارا (bara) (الكلمة المختصة بالفعل الإلهي)، بدلاً من آسا (asah) (الصنع، التي تستخدم لله وللإنسان).

الخطوة الأولى في الاحتجاج حول تفسير هذا الإحكام في الصُنع هو بالتفريق بين عدّة صياغاتٍ للمبدأ الإنساني. الصياغة الأكثر اِعتدالاً هي المسمّاة بـ"المبدأ الإنساني الضعيف" (Weak

(Anthropic Principle، WAP)، والذي ببساطةٍ يطرح الرؤية الآتية: إنّ سمة الكون الذي نلاحظه يلزم أن يكون متناسقاً مع وجودنا كملاحظين له فيه. بالنظرة الأولى، قد لا تبدو هذه الفكرة نقطةً مثيرةً فكرياً بما فيه الكفاية، ذلك أنّه من الواضح، على سبيل المثال، أنّ من غير المفاجئ أن نرى كوناً بعمر أربعة عشر مليار سنة، لأن كائنات معقدة مثلنا ما كانت يمكن أن تظهر لمسرح الحياة في الحقب الأولى. هذا؛ لكننا رأينا في القسم السابق أنّ البحوث العلمية قد بيّنت أنّ الشروط الإنسانية الكاملة التي تحقق المبدأ بعيدةٌ جداً عن أن تكون بديهيّةً. ومرجع ذلك أنّها تتضمنُ نوعاً من التحديدات التي تجعل الحدود ضيقةً في القيم المطلوبة من ثوابت الطبيعة التي تحدّد النسيج الفيزيائي للعالم.

آخرون مالوا لتعريف "المبدأ الإنساني الصلب" ((Strong Anthropic Principle (SAP)، الذي يزعم بأنّ الكون بالضرورة كان يلزم به أنْ يكون لديه مثل هذه الخصائص باعتبارها ستسمح بالحياة في وقتٍ ما أن تتطوّر في داخله. المشكلة مع هذا الطرح تتمثل في محاولة النظر في أنه ماذا يمكن أن يكون مصدر هذه الضرورة المؤكدة. المبدأ الإنساني الصلب هو بشدةٍ مقولةٌ غائية. كمؤمنين متدينين، سيكونون سعداء بتأسيس هذه الضرورة تحت إرادة الخالق، لكن وضع المبدأ الإنساني الصلب كإدعاءٍ علمانيّ صرف يعتبر غامضاً، فهو بالتأكيد لا يبدو متأسساً في العلم بذاته.

هناك صياغتان أخريتان للمبدأ الإنساني عادةً ما تُناقشان. المبدأ الإنساني التشاركي (Participatory Anthropic Principle (PAP) الذي يؤكّد بأنّ الملاحظين يمثّلون ضرورةً لإيجاد الكون في الوجود. بعضُ ما يطرح هنا كتفسيرٍ مستمرٍّ للنظريّة الكميّة التي تتحدث بحيثيّة "الملاحظ الخالق للواقع"[1]، لكنّه من الصعب الاعتقاد بأنّ الكون لم "يوجد" حتى ظهر الملاحظون. هنالك أيضاً المبدأ الإنساني النهائي ((Final Anthropic Principle (FAP)، والذي يدّعي بأنّه منذ أن بدأت الصيرورة المعلوماتيّة الذكيّة في الكون (intelligent information-processing)، فإنه يلزم أن تستمر إلى الأبد. وهنا مرة أخرى، يبدو من الصعوبة بمكان أن نجد مصدراً علمانياً لهذه الضرورة المزعومة. المبدأ الإنسانيُّ التشاركيُّ والمبدأ الإنسانيّ النهائيّ يبدوان أقل إقناعاً من المبدأ الإنساني الصلب.

المسار الآخر من الهجوم على الاستدلال الإنساني لخاصيّة الكون يحاول إبطال مدّعى الخصوصيّة الكونيّة، وذلك بالقول بأننا فعلياً ليس أمامنا إلا كوناً واحداً قابلاً للدراسة، فكيف يمكن للمرء أن يستنتج كلّ ذلك من عيّنةٍ واحدة؟ إلا أنّه بخيالاتنا العلميّة يمكننا زيارة أكوانٍ ممكنةٍ أخرى

[1]- لملاحظة نقد هذه الأطروحة، أنظر: **Polkinghorne, J.C. Quantum Theory: A very short introduction, Oxford University Press (2002), pp. 90-92.**

تشابه كوننا إلى حدٍّ معقول. والاعتبارات التي ذُكرتْ في القسم السابق في المقال عن العوالم التي ثوابتها الطبيعيّة تتخذ قيماً مختلفةً عن تلك التي في هذا الكون تصلح أن تكون مثالاً على إمكانية المعرفة. ومن خلال المجموع النظري من المعلومات حول العوامل الجارية لنا، نجد أنّ مجموعةً قليلةً جداً منها فقط يمكنها أن تشاركنا الإمكانيّة الإنسانيّة. وبكلِّ تأكيدٍ فإنّ هذا كافٍ لتأسيس درجةٍ من التحديد التي تستدعي نوعاً من الفهم الماوراء علمي (metascientific) للإمكانية الإنسانيّة.

مقاربةً أخرى تقترح أنّه في الحقيقة قد يكون هنالك فقط عالمٌ واحدٌ ممكن، ذلك الذي، بالضرورة، تتخذ فيه القوى القويّة القيم التي نحن نلاحظها فعلياً. مؤيّدوا هذه الأطروحة يستندون إلى الصعوبة التي يجدها الفيزيائيون في الجمع بنجاحٍ بين النظرية النسبيّة العامة والنظرية الكميّة، وهم يقترحون أنّه من الممكن وجود النظرية الموحدة الكبرى (Grand Unified Theory) التي تحقّق ذلك، والتي تحدّد قيم كلّ الثوابت الطبيعية. حتى لو كان الأمر كذلك - وهو يبدو بالنسبة لكثيرين أنه من غير المحتمل أن النظرية الموحّدة الكبرى ستكون كُلّياً متحررةً من مقياس المُعاملات - فإنّ على المرء أنّ يقدّم تفسيراً لماذا النظريّة النسبيّة والنظريّة الكميّة يُتعامل معها باعتبارها معطيات مسلّمة. فهما بكلِّ تأكيدٍ يبدوان ضرورات إنسانية، لكنّهما ليسا بأيِّ معنىً حتميات منطقية. مضافاً إلى ذلك، لو كانت هنالك واقعياً نظريةٌ موحّدةٌ كبرى متميّزة، فإنّ الصدفة الإنسانية الأعظم بالنسبة للجميع ستكون بكلِّ تأكيدٍ أنّ هذه النظرية المحدّدة على أسس التناسق المنطقي تُثبت أيضاً أن تكون أساساً لعالمٍ قابل على أن تكون الأحياء المتطوّرة قادرةً لفهم ذلك التناسق.

الأطروحة الأكثر اعتدالاً وواقعيةً تلك التي تقترح أنّ بعض الصدف الإنسانية يمكنها أن تكون نتائج لنظريةٍ أعمق، وبالتالي هم لا يتطلبون إحكام الصُنع. المثال الفعلي لهذا الاتجاه ربما يُقدّم في حالة التوازن الحساس بين الآثارات الانبساطيّة والانقباضيّة في البدايات الأولى للكون التي ناقشناها سابقاً. إنّه من المعتقد اليوم أنّ الكون عندما كان عمره 10^{-35}ثانية قد حدثت مرحلة التحوّل الكوني (نوع من الغليان في الفضاء)، الذي بالنسبة لفترته القصيرة انفجر الكون بسرعةٍ مذهلة. هذه الصيرورة، والتي تسمى بالتضخّم، قد تكون وسّعت الكون وخلقت توازناً دقيقاً بين الاتجاهات التوسّعيّة والانقباضيّة التي نلاحظها اليوم. إلا أنّه وعلى الرغم من ذلك، فإنّ التضخّم بحدّ ذاته، إذا ما كان سيعمل بشكلٍ صحيحٍ، يتطلّب أنْ تعمل النظريّة الموحدة الكبرى في الكون بشكلٍ محدّدٍ جداً، وبالتالي فإنّ الخاصيّة الإنسانية لم تُفقد لكن دفعت إلى مستوى أعمق في نسيج العالم.

يمكن للمرء في المقابل أن ينظر إلى نوعٍ من المبدأ الإنساني المعتدل[1]، الذي يلاحظ سمةً خاصةً للكون ويعترف أنها من المفترض ألاّ تُعامل كحدثٍ اعتباطي، ولذلك فإنها تتطلّب بعضاً من التفسير.

قُدّمت مقاربتان نقضيتان ما وراء - علمية في مقابل المبدأ الإنسان. يروي جون لسلي (John Leslie)، الذي يحب أن يتفلسف بالشكل الاحتمالي، قصةً تُبيّن بشكلٍ تخطيطيٍّ المسائل[2]. أنت على وشك أن يُنفذ فيك حكم الإعدام، وبنادق الخبراء الرماة مصوّبة على صدرك. أُعطيَ ضابطُ الأمرَ بإطلاق النار... ثم تجد نفسك لا تزال على قيد الحياة! هل تقوم وتمضي بعيداً فحسب، وتقول: "كادت أن تقع!؟" بالتأكيد لا، وذلك لكون الحدث ملفتاً جداً للانتباه، والتالي بكلّ تأكيدٍ يستدعي تفسيراً. لسلي يقترح أنّ هذا يلزم أحد شكلين. إما أنّ هنالك العديد من الإعدامات جرت في هذا اليوم، ولأن الرماة عادةً ما يَغفلون عن أحدٍ ما، فأنت بالصدفة ذلك الذي غفلوا عنه من بينهم. وإما أنّ هنالك أموراً أكثر من ذلك تجري وراء الكواليس وأنت لست واعياً بها - كأن يكون الرماة يقفون في صفك وقد غفلوا عنك عن قصدٍ وسابق اصرارٍ وتصميم. هذه الحكاية الساحرة قد ترجمت إلى المقاربتين التاليتين في تناول مسائل المبدأ الإنساني بما يناسبها من الجديّة.

الأكوان المتعدّدة.

تقترح هذه المقاربة أنّه من المحتمل أنْ يكون هنالك العديد من الأكوان المختلفة، كلُّ واحدٍ منها يحتوي على أنواعٍ مختلفة من قوانين الطبيعة. في هذا السجل الهائل للكون، بمجرد الصدفة هناك كونٌ واحدٌ قابلٌ لتطوير الحياة الكربونيّة، وهذا بالطبع كوكبنا، حيث إننا نتمتع بحياةٍ كربونية. فالمبدأ الإنساني الكوني ببساطةٍ مجرد تذكرةٍ نادرةٍ رابحةٍ في اليانصيب المتعدد الكوني.

النسخة الأكثر اعتدالاً لهذه الفكرة تفترض أن هذه العوامل المختلفة هي فعلياً مجالاتٌ ضخمةٌ ضمن كونٍ فيزيائيٍّ منفرد. فالطريقة التي من خلالها انشطر تناظر النظرية الموحّدة الكبرى في بدايتها؛ كتوسّعٍ بردّ الكون ومن ثم ولّد قوىً هي التي تعمل فعلياً اليوم، لا يلزم أن ينظر إليها على أنّها حرفياً كونيةٌ عامة لجميع الأكوان المحتملة. بل في المقابل يمكن أن يكون الكون فسيفساء من مجالاتٍ مختلفةٍ بحيث يكون فيها انشطار التناظر قد سلك صُوَراً مفصّلةً مختلفةً عن الأخرى. ونحن غير واعيين لذلك، والسبب أنّ التضخّم الذي حدث للكون الأول قد سلك بكلِّ مجالٍ في حيّزٍ خارجٍ عن

---

[1] Polkinghorne, J.C. Reason and Reality, SPCK (1991), pp.77- 80.
[2].Leslie, J. op. cit.[2], pp. 13- 14.

حيّز الآخر وبالتالي خارج عن مجال رؤيتنا، ومجالنا الذي نحن فيه هو ذلك الذي بات نتيجةً لانشطار التناظر الذي يتناسب مع ضرورة المبدأ الإنساني. هذه الفكرة معقولة، لكنّها في واقع الأمر مجرّد تعديلٍ إلى درجةٍ ما لمتطلبات الخصوصيّة، ذلك أنّه لا يزال ضرورياً أن تتخذ النظرية الموحّدة الكبرى المتأصلة شكلاً، عندما ينشطر تناظره، يمكن أن يسفر عن قوىً قويةً مناسبة.

أيّ مقترحٍ أكثر تطرفاً من هذا سيأخذ بالمرء إلى حقلٍ من التخمين خارج مجال التفكير الفيزيائي الرصين. هذه المحاولات المهزوزة تلجأ لقناعات مختلّة التحديد للكونيات الكموية بالتعاضد مع فرضياتٍ خاصة للفوارق المتطرفة بين السمات القانونية للعوالم مفترضةً على أنها تعمل بهذه الطريقة. نظرية الأكوان المتعدّدة بهذه الصورة ليست أكثر من تخمينٍ ميتافيزيقيٍّ لإسرافٍ وجوديٍّ مفرط - يُلجأ إليه، كما يبدو - بشكلٍ جزئيٍّ من أجل منع أنّ يكون الإيمان منتمياً للمقاربة الثانية.

الخلق

يمكن للمؤمن أن يعتقد بأن هنالك كوناً واحداً فقط تعكس فيه السمات الإنسانية ببساطة هبة الإمكانيّة الممنوحة من خالقه من أجل أن يكون للكون تاريخٌ مثمر. هذه الفكرة هي الأخرى تعدّ تخميناً ميتافيزيقياً لكنه، في مقابل نظرية تعدّد الأكوان، يؤدي العديد من الوظائف التفسيريّة الأخرى بالإضافة إلى معالجته لمسائل المبدأ الإنساني. على سبيل المثال، فإن قابلة العالم للفهم وروعته الأخّاذة المدهشة جداً للعلماء يمكن فهمها على أنّها انعكاسٌ لعقل خالقه. المشاهدات الإنسانية الشائعة للتجارب التي تتصل بالتلاقي مع الواقع المقدّس يمكن فهمها على أنها نابعةٌ من الاستقبال الفعلي للوجود المحتجب لله. بفهم الأمور بهذه الطريقة، فإن المحددات الإنسانية لعالمنا لا يُدّعى لها أنّها تقدّم حجّةً صلبةً منطقياً للإيمان بالله بحيث يُعدّ المنكِرُ لها أحمقَ، بل إنّها تساهم بتقديم بصيرةٍ للحالة التراكميّة للإيمان، وذلك باعتبارها التفسير الأفضل لطبيعة العالم الذي نقطنه.

نقد العقل الأوروبي

مأزق الانفصال بين العلم والإيمان

عمر الأمين أحمد عبد الله[*]

يركّز هذا البحث على تفكيك البنية المعرفيّة والحضاريّة للعقل الأوروبي ويُبيّن الاختلال الأنطولوجي الذي أصابه بسبب إنبنائه على الفصل الحاد بين العلم والإيمان الديني.

وفي سياق بحثه يحاول الكاتب والمفكّر السوداني البروفسور عمر الأمين أحمد عبد الله تقديم منظوريّةً معرفيّةً إسلاميّةً تُعيد وصل ما قطعه العقل الغربي من أواصر الوحدة والتواصل في الحضارة الإنسانيّة الحديثة.

"المحرر"

لو تجاوزنا عن اختصاص العقل باللّغة العربيّة وبيئتها، ثم نظرنا إلى العقل بوصفه خاصيّة ارتفاقٍ بالإنسانية إلى مقامٍ علميٍّ أسمى، فذلك يُطلق سؤالاً حاراً عن مبرِّرِ نقصان مكوّنٍ في أصل الإنسان الأوروبي يُخرجه من رتاج هذه المنزلة المتاحة لمطلق الإنسان.

وأظنّ أنّه بعد أن بات واضحاً أنّ العقل ليس تكويناً بايولوجياً في الإنسان، وهو ليس الجهاز الذي يقوم بالعمليات التفكيريّة، لكنّه يبدو كخيارٍ مميز عن خيارات حيويّةٍ إنسانيّةٍ متعددة، يتميّز عنها لكونه خياراً حاكماً لمسارات ترقٍّ إنسانيٍّ عبر طريق العلم والمنهج العلمي. فاستنتاج الآخر المقابل لهذه النتيجة، أن تدبير الإنسان وتفاكيره المنحرفة هي التي أقعدت به ومنعته عن ارتياد آفاق هذا الترقّي. وهنا تعود بنا الدائرة لاتهام أوروبا بحكم قيادها المعرفي للعالم. لكن لا بدّ أن يأتي

*ـ مفكّرٌ إسلاميٌّ سودانيٌّ وأستاذٌ محاضرٌ في جامعة الخرطوم.

سؤالٌ عن إمكانيّة تفادي وقوع أوروبا خارج خيارات العقل. فهل يمكن لأوروبا استجلاب مفقودها العقلي هذا؟ أم أنّ الإنسان الأوروبي هو إنسانٌ ناقصُ التكوين من أصله؟ وهذا سؤالٌ يفرض علينا أن نقوم بفحص أوروبا ذاتها كمكوّنٍ إنسانيٍّ من كافة أبعاده الطبيعيّة والتاريخيّة كي نتمكن من تحرّي إجابةٍ عن هذا السؤال الهام، والذي يبدو أنه يستبطن حقيقة وجود عجزٍ ذاتيٍّ أوروبيٍّ موروثٍ ومقيمٍ ومتأصلٍ يُبعد الإنسان الأوروبي عن ارتياد حضرة العقل. وهذا ما أودّ أن نتبيّن أمره خلال هذا الفحص:

أوروبا.. كم وكيف وما هي؟

دُخولنا الفاحص على أوروبا سيكون دخولاً تأويلياً عبر أربع نوافذ. تطلّ النافذة الأولى على جغرافيتها والثانية على تاريخها والثالثة على المميزات البارزة لنسقها الحضاري. أمّا النافذة الرابعة فستفتح مباشرةً على ماهيّتها شكلاً ومحتوى، أي تبحث شكلانيّة تكوينها، وكذلك حقيقتها البنائيّة التكوينيّة. وهذا بالطبع فحصٌ يطال أوروبا مظهراً ومخبراً.

وستكون إجابتنا عن هذا السؤال من خلال نظرنا من الثلاث نوافذ الأولى. فإذا ما كانت إجابتنا مأخوذةً عن الكمّ الأوروبي منظوراً إليه من نافذة الجغرافيا، فأوروبا هي جزءٌ من اليابسة تفصلها جبال الأورال في حدودها الشرقية عن القارة الآسيوية، ويفصلها البحر الأبيض المتوسط الذي يقع جنوبها عن القارة الأفريقية. لكن الجغرافيا التي تقرّر مثل هذا التقرير هي جغرافيا تقليديّة عفا عليها دهرٌ كبير. خاصةً بعد أن التحقت أميركا الشماليّة وأستراليا بأوروبا فأصبحتا مضافتين أوروبيّتين قلباً وقالباً مما يجوّز ضمّهما إلى جغرافيّتها.

أمّا، كم أوروبا منظوراً إليها من نافذة علوم التاريخ؟ فسنمرّ على وجود أوروبا اللاّحق بتاريخ العالم القديم. فقد كانت أوروبا مجهولةً قدر ما يقارب الثلاثة آلاف عام الأولى، والتي تمثل ثلاثة أرباع عمر أول مركزٍ للحضارة الإنسانية. وقد تمّ تحديد تاريخ هذا المركز بناءً على ما قرّره المؤرخون الأوروبيون أن بدايته كانت في العام 4000 قبل الميلاد. وهذا التاريخ هو ما يعتبره المؤرخون الأوروبيون بداية التاريخ الإنساني على عمومه. وعلى الرغم من أن هذه البداية التي يقول بها المؤرخون الأوروبيين مركوزةً رايتها في القارة الأفريقية بحضارتها الفرعونية النوبيّة القديمة، إلا أنّها كتقريرٍ تعاني من إشكالات ضعفٍ ظاهرةٍ. إذ يعتمد تصنيف المؤرخين الأوروبيين للدولة المصريّة القديمة كبدايةٍ للتاريخ على مفهومٍ يعتمد على حقيقة ظهور الكتابة التي يكتسب بُعدها السجل التاريخي صفة التوثيق الكتابي وهذه عندهم وعند غيرهم مصدرٌ تاريخيٌّ لا خلاف على موثوقيّته.

لكنّه يصير عند المؤرخين الأوروبيين الخط التاريخي الفاصل. فكلّ ما هو بعد ظهور الكتابة فهو تاريخ، أمّا ما يسبق ظهورها فهو يمثل عندهم حقبةً تاريخيةً مغايرةً بحسب عدم موثوقية سجلّها التاريخي. فظهور الكتابة يمثّل للمؤرخين الأوروبيين حداً فاصلاً بين ما هو تاريخيٌّ وما هو لا تاريخيٌّ ويصطلحون له مصطلح (prehistoric) وترجمته "ما قبل التاريخي".

فإذا ما نظرنا إلى العام المأخوذ كحدٍّ يفصل بين ما هو تاريخي وما هو قبل تاريخي، أي العام 4000 قبل الميلاد، فهو يتطابق بحسب ما صنّفه المؤرخون الأوروبيون مع بداية الدولة المصريّة القديمة، التي يعتبرون بدايتها بفترة حكم الأسرة الأولى ويمثّلها الفرعون مينا الأول. ونلاحظ أن من أهم المميزات والمعالم التاريخية لتلك الدولة، أنّها بدأت بتمكّن هذا الفرعون من توحيد دولتين كانتا تمثلان الوجهين البحري والقبلي، وعاصمته تقع في المنطقة المعروفة الآن بمنطقة الجيزة حيث الإهرامات الثلاثة الكبيرة للفراعنة خوفو وخفرع ومنقرع.

الناظر بحذاقة مباحثيّةٍ لهذا التصنيف يلاحظ أنّه تصنيفٌ ذو ميولٍ واضحةٍ لا تتمتع بمنطقٍ يمكن قبوله دونً أن يخضع لمساءلات. إذ يظهر فيه عسفٌ في التراتيب التاريخيّة لا يصمد أمام أيّ محاولةٍ لاستنطاق الدوافع التي تقف خلفه. بل سرعان ما يتكشّف ويتعرّى أمام أولى محاولات الاستنطاق. فمقولةُ توحيد دولتي الوجهين القبلي والبحري لا يبدو أنّها تحتوي على منطقٍ يشير إلى بدايةٍ تاريخيّةٍ لظهور دولة، بل يفهم بداهة أنّه تاريخٌ لتوحيد دولتين، ما يجعله مرحلةً لاحقةً لوجودٍ سابقٍ لدولتين منفصلتين لم يحن إلى ذلك الحين أوان توحيدهما. فإذا ما لاحظنا أن تلكما الدولتين لم تعدما صفة استعمال الكتابة، فذلك مما كان يفترض فيه أن يدخلهما كليهما في حيّز التاريخ، فيتزحزح بالتالي الحدّ الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ الذي يقترحه المؤرخون الأوروبيون إلى زمنٍ أكثر بكورةً.

إضافةً إلى عسف التراتيب التاريخية، فذاتُ المفهوم الذي يعتبره المؤرخون الأوروبيون كمعنىً لمصطلح الدولة المصريّة القديمة يعاني هو نفسه من داء ضعف ضبط المصطلح. إذ نلاحظ أن المؤرخين الأوروبيين يأخذون الدولة المصرية القديمة بفهمٍ لمصر أكثر حداثةً ومعاصرةً لا يتطابق مع حقيقة هذا المصطلح التاريخية. وقد لا يتيح تاريخ سبك المصطلح واستعماله في علوم المصريات، ذلك الذي وقع متزامناً مع حملة نابليون بونابارت لغزو مصر، عذراً يمكن القبول به كسببٍ لظهور خلل في تصنيفهم للمصري بالمفهوم المعاصر. فالوجهان القبلي والبحري لا يمثلان معاصر ما هو معروفٌ بالدولة المصريّة التاريخيّة. إذ إن وجودهما التاريخي يفرض أن يتمّ الأخذُ

بالمفهوم التاريخي للنوبة السفلي والتي تشمل الحدود المصريّة الحالية والنوبة العليا التي تمتد إلى ما هو خارج حدود مصر المعاصرة إلى مقرن النيلين الأبيض والأزرق في ما يعرف حالياً بدولة السودان. وذلك بطبيعة الحال يقود إلى نقض عرى مقولات من شاكلة القول أنّ الأسرة التي صنّفها المؤرخون الأوربيون كأسرةٍ أولى ليست هي الأسرة الأولى تماماً، ولا هي الأسرة التي تشكّل بداية المملكة المصرية بمعناها التاريخي الحقيقي. فالمملكة المصرية تقوم تاريخياً على مركزٍ دينيٍّ موحّدٍ للإله الكبير (آمون رع)، الذي يُعتبر موقع معبده الشهير هو المرجعية التاريخية للدولة المصرية بمفهومها التاريخي الحقيقي وبجغرافيتها الممتدة من النوبة العليا في أواسط ما يعرف الآن بالسودان إلى مصبّ نهر النيل في البحر الأبيض المتوسط. ومركز الإله آمون رع يقع في جبل البركل في قلب النوبة العليا، وتاريخ تلك الدولة تشير وثائقه المكتوبة بلغةٍ هيروغلوفيةٍ واضحةٍ إلى ما يزيد بألفي عام عن مملكة الفرعون مينا الأول، أي قبل العام 6000 قبل الميلاد[1].

لكن يبدو أنّ هذه الصورة المغايرة لما دفع به التصنيف التاريخي الأوروبي تُوفّر أرضيةً صالحةً لحقيقةٍ لا تقع موقعاً حسناً في المخيّلة الأوروبيّة، أنّ أصول ومرجعية الحضارة المصرية النوبية هي أصولٌ منداحةٌ من أواسط حوض وادي النيل ومتجهةٌ إلى الشمال، الأمر الذي لا يعجب المؤرخين الأوروبيين ويحملهم إلى إهمال مثل هذا التحقيق التاريخي، فيلجأون إلى افتعال أطرٍ تاريخيةٍ وجغرافيةٍ للمملكة المصرية القديمة في منطقة الجيزة الحالية كي يتم اعتبارها مرجعيّةً تاريخيةً، يمكن أن يضعها موقعها القريب من القارة الأوروبية في تصوّر وإدعاء أن أصولها تقع في الميثولوجيا الأوروبية القديمة. ويقولون تحديداً أنّها حضارةٌ تابعةٌ لحضارةٍ أوروبيةٍ ما زالت مفترضةً تفتقر إلى الشواهد التاريخية أو الآثارية لقارةٍ يقولون أنها مفقودةٌ تسمّى (قارة أطلانتس) وردت فقط على لسان المعلم الأثيني أفلاطون. وهذا ما يعنون به مباشرةً أن الحضارة المصريّة أتت منداحةً من الشمال إلى الجنوب، أي أنّ أصولها ومرجعيّتها التاريخية هي مرجعيةٌ أوروبية. وهذا زعمٌ لم يستطيعوا منذ أفلاطون إلى يومنا هذا أن يوفروا له أيّ شواهد تاريخيةٍ من أيّ شاكلةٍ كانت، درجة أن وقع أصحابه من المؤرخين الأوروبيين لقمةً سائغةً في فك المؤرخ الأفريقي السنغالي الكبير الشيخ أنتا ديوب، فهشّم وكسّر مباني وهياكل أطروحاتهم، التي لم تقوَ على الصمود كثيراً أمام باهر منطق التحقيق التاريخي الرصين.

[1] - وحتى لو سلمنا جدلاً أن العام 6000 قبل الميلاد قد يمثل مفصلاً تاريخياً أكثر واقعية لبداية التاريخ المسجل كتابة، فهو لا يسلم من احتمال وارد ينبغي أخذه في الحسبان أن هذا التاريخ لا ضير في أن يتكشف لاحقاً أن حدوثه قد تم في عهد أكثر بكورة من تشييد معبد الإله آمون رع في جبل البركل في أواسط السودان الحالي، وربما أكثر توغلاً إلى الجنوب كما هو مقترح حضارة الشهيناب النيلية التي يعود تاريخها إلى ما يقارب الثلاثين ألف عام قبل الميلاد.

لكن وحتى ولو بنينا على ما يبدو أنّه متوفرٌ ضمن ما هو معروفٌ عند الأوربيين ببداية التاريخ بحسب مرجعيّة ما بعد ظهور الكتابة في حضارة حوض وادي النيل، فالقارة الأوروبية كانت وحتى فترة ما قبل الألفية الأخيرة قبل الميلاد يقطنها سكان الغاب، وكان إنسانها الذي يقطنها يعيش إلى حينها فترة ما عرف تاريخياً بالعصر الحجري القديم حينما كانت تسود حقبة ساكني الكهوف. أما بُعيد بدايةِ الألفية الأخيرة قبل الميلاد فقد انتقل إليها، من جزر بحر (إيجة) المتصلة بالحضارة المصرية القديمة عبر البحر الأبيض المتوسط شيءٌ من التمدين مهّد لظهور دويلاتٍ في مدنٍ مثل أثينا وطروادة وأسبرطة ولاحقاً في مقدونيا. اقرأ وراجع البروفسير مارتن برنال «أثينا السوداء» مطبعة جامعة ديوك، سبتمبر 2001م.

أما عندما نماسسُ مصطلح أوروبا خلال النافذة الثالثة لنرى مميزات نسقها الحضاري الذي يحدّد شكلها وملامحها، فأوروبا حينها ستعني مصطلحاً بالغ التعقيد تتسم بالتفرّد والغرابة. فمنذ بروزها كحضارةٍ في بدايات الربع الأول من القرن الأول قبل الميلاد، فقد كانت تعمل بعزمٍ واجتهادٍ على غزو العالم واستعماره. فقد احتل البطالمة اليونانيون مصر وحوضي البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر. كما احتل الإسكندر المقدوني شمال أفريقيا وجنوب غرب القارة الآسيويّة حتى بلغت إمبراطوريته في حدودها الشرقيّة نهر السند. ثم تابع الفعل نفسه الإمبراطور الروماني يوليوس قيصر الذي احتل مصر، وتابع الأمر بقية الأباطرة الرومان الذين حكموا شمال أفريقيا والشام وكثيراً من أجزاء القارة الآسيوية. ثم جاء بعد ذلك الإمبراطور نابليون بونابرت الذي استولى على مصر وأجزاءٍ من آسيا، وانتهى الأمر بالإنجليز والفرنسيين والبلجيك والبرتغاليين والإسبان لاحتلال واستعمار بقية العالمين القديم والجديد.

ويمكننا القول أن ممارسات النسق الاستعماري الأوروبي للعالم قد أسفرت عن تغييرات طالت حتى ملامح جغرافيته. فقد قام الاستعمار الأوروبي بتطهير قارتين كاملتين كانتا مملوءتين بسكانهما تطهيراً عرقياً كاملاً أدى إلى إلحاق تلكما القارتين بالجغرافيا الأوروبية، وذلك كنتيجةٍ مباشرةٍ لإحلال المستعمر الأوروبي لأوروبيين بعد إبادةٍ شبه كاملةٍ لسكانها الطبيعيين. تلكما القارتان هما أميركا الشمالية وأستراليا.

كذلك عانى العالم من فرض أحاديّة حضاريّة تابعة لنوعٍ ما سمّي بالاستعمار الحديث حيث وظّف الاستعمار وكلاءً عملوا بمساعدته على الاحتفاظ بتحكّمه السلطوي على المنوال نفسه لنسقه الحضاري في ما كان يستعمره من العالم استعماراً استيطانياً، أيّ كلّ أرجاء المعمورة خارج أوروبا.

لذلك فمصطلح أوروبا وبفضلٍ من استعماريّته أصبح يمتلك خارطة الحضارة الإنسانية على نطاق عالمنا يرسم خطوطها وفواصلها كيفما شاء.

لذلك وعلى أيامنا هذه في بداية العقد الثاني من القرن الحالي والذي يسمّونه القرن الحادي والعشرين[1]، فإنّه حضارياً لا يمكن إخراج اليابان وكوريا الجنوبية وكثيرٍ من دول الهند الصينية عن منظومة الحضارة التي تنتمي إلى أوروبا، بما في ذلك الملحقات كأميركا الشمالية وأستراليا اللتين أصبحتا كما ذكرنا كأنما هما جغرافيا أوروبية أصيلة. ويمكن في هذا الصدد أن نثمّن نجاح القارة الأفريقية في تطهير أرضها من نظامين للاحتلال الاستعماري قام بهما أوروبيون عنصريّون أقاموا دولتين أوربيتين في ما كانا يسميانهما روديسيا الجنوبية ودولة جنوب أفريقيا.

ويقول البعض أن استعمار أوروبا للعالم قد كان خطوةً هامةً في سبيل تحضّره ونقله إلى مصافّ حضارة القرن العشرين بما أضفته من خيرٍ عميمٍ شمل كافة المجتمعات الإنسانية. وينسى القائلون بمثل هذا الحديث، أن الأوروبيين قد أوقفوا باستعمارهم العالم تجربةً مجتمعيّةً ثريّةً ومتنوعةً، كان من المفترض أن تُؤسس لنماذج ربما تكون ذات اختلاف عن صورة الحضارة الأوروبية التي حُملت عليها شعوب المجتمعات العالمية قوةً وتجبرّاً. ولنا أن نتوجّه لهؤلاء بالسؤال التالي: ماذا فعلت أوروبا لإلحاق مستعمراتها بحضارتها غير أن رصّتها صفوفاً إما كموردٍ للخامات الزراعيّة والطبيعية، أو سوقٍ لتصريف ما يتم عندها تصنيعه من هذه المواد الخام؟.

وتلخيصاً أقول: إنّ الضبط الجغرافي التاريخي الحضاري الذي عمدتُ على إجرائه لأوروبا قصدتُ منه أن يكون ضبطاً صالحاً للاستعمال حينما أعمد إلى فحص أسباب الاختصاص الأوروبي بأزمات العلم والمعرفة والمنهج والعقل، وهو كما سترون سيكون ذا فائدةٍ جمّةٍ عندما نعمل على توصيف الإنسان الأوروبي وتحديد موقعه من منظومة العقل البشري بمفهومها العلمي الصحيح.

ماهيّة أوروبا وكينونتها:

ونحن نطلّ من النافذة الرابعة كي نرى ماهيّة أوروبا وكينونتها، فإننا سنواجه صعوبة البحث عمّا كان يسود القارة الأوروبية قبل الألفية الأخيرة قبل الميلاد وذلك لقلة وربما انعدام الآثار المادية لما يمكن أن نعتبره شواهد لحياة تجمعات إنسان الغاب الأوروبي. لكن يمكن تجاوز هذه الصعوبة من خلال استنطاق بواكير الحضارة الأوروبية في أسبرطة وأثينا وطروادة، ثم استنتاج معلومات عن شكلانيتها

[1]- وقد سبق أن أوضحت المفارقة بين تعداد أو إحصاء ما قضينا من سنين وبين حساب تاريخنا. أرجو أن يرجع لمراجعة ذلك في المبحث الثالث.

مما حكته الميثولوجيا الإغريقية خاصة منظومتي الشاعر الإغريقي هوميروس الإلياذة والأوديسّا.

الملاحظة الأولى شديدةُ الوضوح مما لا تحتاج إلى كثير تمعّن، وهي أن هنالك اختلافاً بين ما هو موجودٌ في حياة حوض وادي النيل وما هو موجودٌ في أوروبا. إذ تشير الشواهد التاريخيّة لحياة حوض وادي النيل إلى وجود حالة تمدّن باكرة، من أهم مواصفاتها وجود صناعات معماريّةٍ وأدوات فخّاريّةٍ رفيعة التقنية، إضافة إلى وجود نشاطٍ زراعيٍّ يوحي بوجود حالة استقرارٍ ومجاوراتٍ مجتمعيّةٍ وادعة ومسالمة، وفي ذلك ما هو واضح الخلاف عما حكته المنظومتان الإغريقيتان. فما يبدو يشير إلى أن ما كان يقع ما بين أثينا وطروادة وأسبرطة هو صنو ما يفعله الحداد بمطروقاته. وذلك بطبيعة الحال لا يخالف حقيقة ما روي في العهود الإغريقية الأولى، ثم ما تلاها في العهد الروماني من حكايا لآلهة الإغريق والرومان من تباغضٍ وتحاسدٍ ومؤامراتٍ وصلت درجة اغتصاب الإله زيوس كبير الآلهة الأوروبية لآلهة أوروبا التي تحمل اسمها تلك القارة المتنافرة المتدافعة تاريخانيتها. واقع حال ما حدث في تاريخٍ مرصودٍ بعد عهود الميثولوجيا الإغريقية هو ما قادنا إلى أن نقرر باستحالة أن تكون تلك الصورة تعبيراً عن حالةٍ عارضةٍ أو منبتّة تختلف عن صبغة بواكير الحضارة الأوروبية التي سادت ما بعد القرن الأول قبل الميلاد. وتتميز هذه البواكير باعتمادها على شخصية أوروبية تتأرجح ما بين النبالة والفروسيّة المقابلة للسيادة أو العبودية المقابلة للجمهور الأوروبي الذي عاش تاريخياً حالةً ثابتةً من القنانة والخنوع السلطوي حتى ليصير الجالس على سدّة الإمبراطورية هو المالك الفعلي لرقاب رعيّته. وذلك يبدو أنه سببُ ومرجعيّةُ ما حدث بعد الاجتماع المديني الأثيني أو الروماني الباكر من قنانةٍ استمرت إلى ما بعد سقوط الدولة الرومانية وتحول السيادة الإمبراطورية التي أصبحت في أيدي النبلاء ملاّك الأراضي. فالدولة في أثينا وروما ثم في دولة النبلاء والإقطاع في العصور الوسيطة يتكون اجتماعها المديني من السادة النبلاء ثم يليهم الفرسان وبعض الملحقين لأداء الخدمات المساعدة المسمَّين بالبرجوازية. وما سوى ذلك لم يكن يوجد سوى أقنانٍ مملوكين بالكامل لسادتهم، أو عبيد تمّ استجلابهم كنتاجٍ للغزو والاستعمار يعملون في خدمة هؤلاء السادة والفرسان. والمجموعتان كلاهما لا تمثّلان مواطنين معترفاً بمواطنتهم الأثينية أو الرومانية أو في دولة الإقطاع والقنانة في العصور الأوروبية الوسطى والمظلمة.

هذه الصورة التي كانت تتميز بها المواطنة الأثينية ثم الرومانية وما لحق بهما، توفّر نموذجاً يبين التركية البنائية للمجمعات الحضريّة الأوروبية. وأتحاشى إطلاق صفة المجتمع على ما أسميته تجمّعاتٍ حضريةٍ أوروبية، ذلك أن التصنيف التأويلي الصحيح الذي يعتمد على منطقٍ مقبولٍ لظهور الكيان المجتمعي يتنافى مع بنائية مثل هذا النوع من التراكيب. لذلك فالفرضية الأوّلية التي

تدفع بها هذه الأطروحة أن المجتمع كصيغةٍ درجت التجمعات الإنسانية على تشكيل هويّتها من خلالها، هو أمرٌ منعدمٌ تماماً في أوروبا، ويوجد بدلاً عنه فقط تجمعات سكانية حضرية فاقدة تماماً للصفة المجتمعيّة.

ولفحص أركان هذه الأطروحة لا بدّ من تأويل مصطلح المجتمع كي نتبين كيفيّة بنائيته الأولية التي ذكرنا أنّها تخالفُ صيغة الاجتماع الأوروبي.

بدايةً، لا بدّ لي أن أذكر أنّني وإلى حين كتابة هذه السطور لم أتوصّل إلى تأويلٍ جازمٍ للمصطلح (مجتمع) كي أتبيّن ما إذا كان يعبّر تعبيراً صحيحاً عمّا جرى ويجري من اجتماعٍ إنسانيٍّ في مختلف مناحي عالمنا الأرضي؟ أم أنه يعاني من استلافٍ أو ضعفِ ترجمةٍ بوصفه يعبّر عن اجتماع شرائحٍ إنسانيّةٍ بعينها؟ وأظن أنّه يستحسن بنا القبول بهذا المصطلح بوضعه الحالي كتعبيرٍ وبصيغته الحالية، وذلك لحين توجهنا بسؤالنا عن تأويل كينونة ومآلات هذا المصطلح لأهل الذكر.

لغةً يعبّر مصطلح المجتمع عن اجتماعٍ أو تجميعٍ. وذلك أخذٌ بتفعيلة الفعل جمع يجمع جمعاً، والنحو بها ناحيةَ تفعيلة استفعل في الفعل اجتمع يجتمع اجتماعاً. وربما يبدو في صيغة الاستفعال استبطانٌ لعملية التكوين التي ربّما ترمز إلى فعل فاعلٍ مستترٍ أو ربما مبنيٍّ للمجهول لكن ذي تأثيرٍ وروحٍ تضفي بسمتها على صفة وطريقة التكوين.

خارج نطاق اللّغة تشير عملية تأويل ما هو متاحٌ من معرفةٍ بالمصطلح إلى أنّ شكل المجتمع وطابعه التركيبي ربما يأخذ شكل المجسّم ذي الثلاثة أبعاد كما هي المباني، إذ يحتوي على وحداتٍ بنائيةٍ ومادةٍ لاصقة لهذه الوحدات. بذل المزيد من الجهد التأويلي يوصل إلى تفصيلات شكل الوحدات البنائيّة والكشف عن نوعيّة المادة اللاصقة لتلك الوحدات. ففي مجال الوحدات البنائية لا يختلف المجتمع عن أيّ تجمعاتٍ كيفما يكون شكلها مدينيّة أو حضارية أو بدوية حيث يمثل الفرد الإنساني هذه الوحدات البنائية. أما عند الحديث عن المادة اللاصقة فالحديث يطول. فإنه وكما هو ظاهرٌ لا يحتاج لكشّافٍ فاحصٍ، وفي بواكير الخروج من التجمعات الإنسانية الصغيرة في العصر الحجري القديم، قد حدث أن كانت صيغة تلك التجمعات تنتمي لمجموعات ذات إثنيةٍ واحدة، أي تتمتع بصفة القرابة العشائرية. وما هو واضحٌ أيضاً ولا يحتاج إلى كشّاف فاحصٍ، أن تلك العشائرية كانت متطلباً حياتياً ضرورياً القدر نفسه الذي تؤخذ به كواقع حالٍ طبيعيٍّ لازم تلك التجمّعات التي كان ديدنها هو قدرتها على الصراع من أجل بقاء النوع في حياة الغاب الباكرة بمفترسِاتها أو مفترَساتَها. وقد كان من واجبات تلك الجماعة - كما هو شأن كثيرٍ من الثدييات

العليا من آكلة اللحوم – هو الصيد الجماعي التعاوني وذلك لكفاية الجماعة. كما يمكن القبول بخاصية تعاون تلك الجماعة في تحديد الأماكن ذات الوفرة في إنتاج الثمار أو البقوليات وربما تأمين وجود الجماعة في تلك المناطق للثديات التي تجمع بين أكل اللحوم والثمار. لذلك وبناءً عليه فما يمكن أن يوصف بالتجانس الإثني والتجانس في متطلبات تلك الجماعة هو ما يضفي بميزاتٍ حيويةٍ تقود إلى القول بذوبان الفرد في تلك الجماعات الباكرة ذوباناً تاماً شكلاً ومحتوى، إذ لا حاجة ولا ضرورة لمتخالفاتٍ أو ذواتٍ متفردة.

وبلا شك، فالراجح أن تكون بعض غرائز ذوات الثدي الكبرى تفعل فعلها وسط هذه التجمّعات، وكذلك فبعض تلك التجمّعات، شأنها في ذلك شأن الثدييات العليا، تمتلك تجريباً بيئوياً يتمثل في الهجرة لا طلباً لمناطق الوفرة الغذائية وحسب، بل وأحياناً مفارقة لمناطق كثيرة الأمطار إلى مناطق أقلّ ربما هرباً من مثل ذبابة التسي تسي. مثل تلك الهجرة تقوم بها ثدييات أعالي حوض نهري الدندر والرهد الموسميين بأواسط السودان من أعالي الهضبة الحبشية إلى سهل البطانة في هجرة لا شكّ أن تاريخها يمتدّ لحقبةٍ استقرّ فيها مناخ كوكبنا على ما هو عليه حالياً. ويمكن القول أن بعض تلك التجمعات تتحول بفعل الهجرة إلى قطعانٍ كبيرةٍ ومتوسطةٍ وصغيرةٍ أحياناً. فصفات التجانس التي كانت تتمتع بها التجمعات الصغيرة، هي نفسها وليس غيرها ما يسود بين القطعان كنتيجةٍ لوحدة البيئة الحاضنة لتلك التجمعات ووحدة الأصول العرقيّة كذلك. تلك الهجرات نفسها تحدث في مناطقٍ أخرى من القارة الأفريقية جنوب خط الاستواء من مناطقٍ متاخمة لخط الاستواء إلى مناطق مدارية. ومن البداهة أن تحدث بعض التمايزات إذا ما تمت المقارنة بين تجمعات الثدييات في أيٍّ من الهجرتين لأسبابٍ ربما تكون نتيجةً لاختلاف البيئة الطبيعية بما تسببه من تحوّرات بيئية، أو كنتيجةٍ لاختلافات في الجينات الوراثية بين أفراد المجموعتين. لذلك فمن تحصيل الحاصل أن نقرّر أنّ ناتج مثل تلك التباينات والتماثلات يؤدي إلى وجود تشابهات أو تمايزات بين مختلف مجموعات الثدييات بما في ذلك الإنسان تبعاً للبيئة الجغرافية أو التناسل. ومن ذلك نلاحظ الفروقات والتماثلات بين حيوان وإنسان المناطق القطبية الباردة وحيوان وإنسان المناطق المدارية، أو الفروقات بين حيوان أو إنسان المناطق الجبليّة وحيوان أو إنسان السهول.

إضافةً إلى ذلك فهناك تمايزاتٌ أخرى يخلقها تكوين التجمّعات الصغيرة أو التجمعات ذات الطبيعة القطعانية الكبيرة والمتوسطة. فمما هو مرصودٌ من آثارٍ للعصور الحجريّة القديمة، نلاحظ أن طرق التواصل قد وصلت حدّ التعبير بالرسومات. وذلك لا يعطي صورةً كاملةً لنوع التواصل الصوتي وما إذا كان قد وصل حدّ اللغات المنطوقة المتداولة، أم كان التواصل الصوتي ما يزال

يعيش أطوار بدايات التخليق اللغوي في شكل أصواتٍ تم التعارف على ما تمثله من حالات مثل التحذير من الخطر أو التهديد لحمل الآخرين بعيداً عن مجالات البعض الحيوية، أو خلافه من كثير مما يمكن ملاحظته من تواصلٍ صوتيٍّ بين مختلف مراتب مملكة الحيوان على عمومها. والإنسان بالطبع قد أتى عليه حينٌ من الدهر لم يكن فيه شيئاً مذكوراً بغير حيوانيته التي لا تختلف إلا اختلافاً طفيفاً عن بقية إخوته في مملكة الحيوان في أطوار نشأته الحيوانية الأولى. ومما هو في بداهة مفهومة، أن طرق التواصل الصوتي، ولاحقاً طُرق التواصل اللغوي هي نفسها مما يدخل تلك المجموعات الكبيرة والمتوسطة والصغيرة في دورةٍ أخرى من التمايزات والتشابهات، بما يمكن من استعمال تلك التمايزات في الفرز والتفريق بين تلك المجموعات.

وبالطبع، ومما تسبغه قناعاتٌ يفرضها واقع الحال الإنساني، أن بيئةً وافرة العطاء كانت خير معينٍ على ظهور تجريبٍ حيويٍّ وبيئويٍّ طبيعي، أفضى إلى حراكٍ وتحولاتٍ نوعيةٍ وسط المجموعات الإنسانية الأولى حتى وصلت إلى بدايات المعارف الإنسانية على إطلاقها، ألا وهي المعارف التصميمية.

وينبغي هنا الاعتراف بأنّ علم التصميم هو الذي مكّن من انتقال الإنسان من بيئته الحيوانية الأولى إلى بيئةٍ أكثر تقدماً ورقياً ووفرةً تجريبية. فإنسان العصر الحجري هو المصمم الإنساني الأول، ومعارفه التصميميّة هي مفتاح حقول التجريب التي قادت إلى مسلسل التراكم المعرفي، وبالطبع فقد كان ذلك مما ساهم مساهمةً كبيرة في عملية تجميع المجتمعات البشرية الأولى. كيف؟

تأويلٌ انثروبولوجيٌّ

بادئُ ذي بدءٍ، ينبغي تسليط المزيد من الضوء التأويلي لرؤية أيِّ مقارباتٍ ما بين الوسائل والآليات التكوينيّة الأوليّة للمجتمع، وبين الأشكال السابقة التي مهّدت لتلك التجميعات. ويمكن النظر للتفريق بين التجمّعات الأولى لساكني الكهوف، وبين تجمعاتٍ أخرى لاحقة تطورت عندها حرفة صيد الحيوان بعد تمكّنهم من صنع الآلات الحجرية. ونسوقُ ذلك في ارتباطٍ مع مستنتجٍ أوّليٍّ تعلمناه في المدارس الأوّليّة لا أودّ أن أعارضه، أن استئناس وترويض النار كان قد تم في طورٍ أكثر بكورةً وأقل وفرة معرفية من عصر صنع الآلات الحجرية. ويمكننا أن نستنتج أيضاً أن هجرات الثدييات قد مكّنت بعض المجموعات الكبيرة والمتوسطة من السكن بجانب بعض الأنهار الدائمة الجريان حيث الوفرة المستدامة للموارد، إضافةً إلى اعتدالٍ متوسّط الأمطار واعتدال المناخ بصورةٍ

أكبر. وقد يبدو أن ما توفر لساكني ضفاف الأنهار من استقرارٍ ربما كان ضمن أقوى العوامل التي أفضت إلى اكتشاف الزراعة ثم استئناس وتربية الحيوان. وقد نلاحظ اهتزاز منطق السبق ما بين اكتشاف الزراعة وتربية الحيوان ومدى تساوقهما أو تتابعهما مع تصنيع الآلات الحجرية. لكن وبطبيعة الحال فإن مثل هذا الاهتزاز قد لا يحدث في عنصر السبق إذا ما نظرنا إلى مرحلة تصنيع الأدوات الفخّاريّة اللاحقة.

فصناعة الفخار رغم بكورتها فهي لا يمكنها أن تتساوق مع اكتشاف الزراعة أو تربية وتأليف الحيوان، إذ إن تصنيعها لا بدّ أن يرتبط بعنصر الاستقرار. وهي كصناعةٍ تتميزُ بكونها ذات ارتباطٍ عضويٍّ بوجود مساكنٍ لأناسٍ بعينهم يصنعون ويتملّكون ويحتفظون بتلك الأدوات. إضافةً إلى أن تصنيع الأدوات الخزفية هو تصنيعٌ لا يتميز بالمباشرة ولا البساطة التصميمية، بل هو عملٌ مركبٌ من مادةٍ خامٍ يتم تشكيلها ثم تحضير محارقٍ لحرقها، ثم حرقها بكيفيةٍ معينة. كل ذلك يشير إلى مدى تعقيد هذه العملية التي يمكن أن يُرى في ظهورها ظهورٌ باكرٌ لتنظيمٍ مجتمعيٍّ جديد، طرأ على تلك الجماعة.

وما يمكننا أن نستخلصه من هذا الجهد التأويلي، أنّ مجموعةً من العناصر التمييزية قد بات بالإمكان ملاحظتها في التجمعات الإنسانية الباكرة. ويبدو أنه في اللحظة التي وصلت بالتجريب الإنساني إلى الاستقرار الزراعي وصناعة الأدوات الفخاريّة لا بدّ أن يكون قد صاحبه تطويرٌ للتواصل الصوتي البسيط إلى تواصل لُغويٍّ أكثر تعقيداً وأكثر قدرةً على التعبير. فإن ذلك كله مما يمكن استخدامه لتمييز فترة ظهور المجتمعات الباكرة الأولى. فالتجمّعات المستقرة التي قامت على ضفاف الأنهار تمارس الزراعة وتصنّع الأدوات الفخارية، هي تجمعاتٌ ذات تعقيدٍ تكوينيٍّ أكثر من تجمّعات ساكني الكهوف الصيادين وملتقطي الثمار. هذا الانتظام والانسجام في تجمعات الاستقرار الزراعي على ضفاف الأنهار، أوجد وحدةً عضويةً بين مكونات تلك التجمعات، جعل من الفرد لبنةً بنائيّةً لجماعةٍ متناغمةٍ منسجمةٍ تؤدّي واجباتها الجماعية في تناغمٍ وانسجامٍ. وإذا ما لاحظنا تشابه سحنات وملامح أفراد هذه المكونات وتشابه تكويناتهم الجسدية، فسنقرّر بعدها أنّه قد أصبح هنالك بناءٌ مجتمعيٌّ تلتصق مكوناته بفضل مادةٍ لاصقةٍ هي عبارةٌ عما تفرزه البيئة الطبيعية وما تضفيه من مميزاتٍ على هذه التجمعات من مقوماتٍ منها لغة هذه الجماعة والأساليب التي تتخذها في ممارساتها من صيدٍ وزراعةٍ وتصنيعٍ للآلات الفخاريّة. كذلك فلا بدّ أن نلاحظ أنَّ كثيراً من هذه الصفات مكتسبةٌ كنتيجةٍ لهذا النظام التجميعي، وهي صفاتٌ ينبغي أن يتزود بها أيّ فرد كي يكون صالحاً للانتظام ثم الانسجام داخل هذه الجماعة. لذلك ينشأ نهجٌ تعليميٌّ أو تقويميٌّ

يتوسّل به الأفراد لنيل صفة الانتماء لهذه الجماعة، إذ إن انعدام هذه الصفات ضعفٌ لا يُتيح للفرد الانتماء والانسجام مع مجموعته. هذا النهج التقويميُّ هو في الوقت نفسه نهجٌ لاستعدال اعوجاج الفرد كي يستقيم عوده بهذه التسوية التي تؤهّله لعضويّة هذه الجماعة.

إنّ النهج المكسب لصفات الانسجام هذه، وهو العنصر التقويميُّ الذي يستعدل اعوجاج الفرد كي ينسجم مع الجماعة، هو الذي نعنيه مباشرةً بالمصطلح العربي "ثقافة". إذ إنّ تقويم الفرد معناها التأويليّ المباشر هو تثقيفه، والتي هي نفسها استعدال اعوجاجه. لذلك فاللبنات البنائية التي يقوم عليها بناء المجتمع هي الإنسان المفرد الذي يلتصق بغيره من الناس الأفراد بمادةٍ لاصقةٍ هي الثقافة، فيكوّن مجتمعاً. وبالطبع لا يسمح انعدام المادة اللاصقة ترصيص اللبنات، فلا يقوم بناء. فانعدام الثقافة لا يصيّر أيّ تجمعٍ إنسانيٍّ مجتمعاً نتيجةً لانعدام عنصر البناء الأساسي. وذلك حكمٌ ثابتٌ يشير إلى وجود رباطٍ دائمٍ ما بين المجتمع والثقافة حتى ليعني انعدامها نفياً مباشراً وصريحاً لصفة أن يكون أيّ تجمعٍ إنسانيٍّ هو مجتمعاً بالضرورة.

ومع نضوج مصطلح "مجتمع" وبعد أن تميّز بتكوينه الذي يقوم على الثقافة، فلا بدّ من إعمال أجهزة ضبطٍ مصطلحيّةٍ تزيل ما بإمكانه أن يأتي بما يضعف نضوجه نتيجةً لعدم استقرار معنى المصطلح في اللّغة العربيّة مع تراجمه في اللغات الأوروبية المصاحبة. فقد درج المترجمون على ترجمة مصطلح ثقافة بالمصطلح الإنجليزي المقابل (CULTURE). وما ينبغي أن نذكره هنا أن في المصطلح الإنجليزي تأثيرٌ ناتجٌ عن اختلاف بيئتيه الطبيعية والمجتمعيّة. فقد أفرز تلك البيئة جذراً لغوياً للمصطلح يتخالف مع الجذر اللغوي العربي. فالجذر اللغوي للمصطلح الإنجليزي يعني النماء أو النمو أو الإنبات كما يبدو في مصطلح علوم الطب (Blood Culture) وترجمته (استزراع الدم) ويستعمله الأطباء كما هو معلومٌ لاستزراع الجراثيم. أو المصطلح (Agriculture) ومعناها الزراعة بمعناها العريض. في حين يرجع جذر المصطلح العربي، كما سبق ذكره، لعملية استعدال الاعوجاج، للعصا أو لقناة الرمح إلخ. والفرق ظاهرٌ لا يتيح لمترجمي المصطلحات أن يقولوا بمثل هذه الترجمة، إذا ما كانوا يركنون لعلميّة تحكّم تراجم مصطلحياتهم. فهذه المعلومة تقود إلى اتهامٍ بالضعف اللغوي للمترجمين الذين يقرّرون أن المصطلح الإنجليزي (culture) هو ترجمةٌ للمصطلح ثقافة في اللّغة العربيّة، بينما صحيحٌ أنّ ترجمته هي الإنبات أو الاستزراع أو النمو.

وفي حقلٍ قد لا يمتُّ لحقل العلم بصلةٍ، قد يصدر ما يعيق التفكير العلمي المستقيم الذي لا بد أن ينبني عليه البحث العلمي. هذا الحقل تقوم به مؤسسات سياسيّة ذات طبيعةٍ تتصل بالعلوم.

ومثالي على ذلك (منظمة اليونسكو) التي أُنشئت لترعى العلوم والثقافة. والشاهد أن طبيعة وقوانين هذه المؤسسة وشبيهاتها مبنيّةٌ على اتفاقات سياسيةٍ ربما كان من شأنها أن تلوّن العلوم بألوانٍ سياسيّة مما يمحقها. ذلك أن واقع حال مثل هذه المؤسسات بطبيعته يفرض عليها أن تُخضع ما تقرره لهذه الاتفاقات السياسيّة غير العلمية. ومن ذلك تعريفٌ صدَر لهذه المؤسسة الدولية لتعريف الثقافة، فرأت أن تجمع فيه كلُّ ما يُمكن أن يدخل في إنشاء وقيام المجتمعات في مصطلحٍ واحدٍ فعرَّفت الثقافة بأنها: «الكلُّ المركب من العادات والتقاليد والمعتقدات والفنون والآداب والمنتجات المادية وطُرق وأساليب العيش والميزات الإثنية والفولكلور وذلك مما تنتجه أو تتعلق به أيّ تجمعات إنسانية.» ويبدو أنّ في هذا التجميع ما قد يرى كمتناقضاتٍ مثل تجميع طرق ووسائل العيش كعمليةٍ يمثلها المصطلح (culture) مع عملية تسوية وتعديل الفرد كي ينسجم مع الجماعة ويمثلها المصطلح العربي "ثقافة". ولا يمكن أن تقول أن المجتمع الأوروبي قد قام على ثقافةٍ مجتمعيّة، إذ نكون قد أقحمنا أفراده في ما لا يتحمّلونه أو يطيقونه من تقييد. وعادةً ينبت الأوروبي في بيئته بالكيفية التي ينبت بها دونما مثقّفٍ يقيّد طريقة إنباته فينبت ويشبّ عن الطوق ويترعرع على نمط فرادنيّةٍ لا تجميع أو تسوية أوتعديل فيها. وذلك ربما يشير إلى طريقةٍ مخالفة في ترصيص لبنات تجمّعاتٍ إنسانية مخالفة للنمط العتيق في تكوّن المجتمعات وتقع في الغربِ الأوروبي. وقد قاد هذا الإتجاه السياسي إلى تقرير أنّ ثقافةً مختلفةً توجد في الغرب الأوروبي يسمونها ثقافة الفردانية. وما هو مؤكد أن مثل هذا السبك المصطلحي هو سبكٌ غريبٌ يجمع متناقضات لا يمكن تجميعها حتى لتبدو غرابة في استعمال مصطلح «ثقافة الفردانية» إذ تهزم الفردانية الثقافة من حيث إن الثقافة تجميعٌ يسوى له الأفراد ويُثقّفوا كي يصلحوا لتنميطٍ جمعيٍّ، في حين تؤدي الفردانية إلى التفرّد الذي يتمرّد على النموذج المجتمعي الموحّد. وقد يلاحظ أن في سيادة (نمط النمو الفرداني) تنتج تجميعاً نحا بطبيعته نحو الصراع وتفشّي ظاهرة الاستعباد في التجمعات المدينية الأوروبية الباكرة، تلك التي آلت إلى نشوء ظاهرة الطبقية الطاغية على الاجتماع الأوروبي.

وما هو معلومٌ هو أنّ تطوراً قد طرأ على الاجتماع الإنساني أدّى إلى ظهور المدن بشكلها المعاصر، أي كمراكزَ حضريّةٍ تتمركز حولها مناشط الفاعلية الإنسانية. وهذا ما ينبغي أن نحسن تأويله كي نرى موقع عمليّتي التمدّن والتحضّر من المجتمع ومن ثقافته.

أوّلُ ما يتبدّى من شكل البناء المديني وما يتبعه من بناءٍ حضري، هو أن تينك بنيتان حقوقيّتان، أي تتصلان بضبط وتنسيق الفاعليّة الإنسانية. وذلك يعني أنّهما كبنيتين تقعان أعلى من البناء المجتمعي ذي الصفة التحتية الملتصقة بمحض اجتماع الإنسان البسيط الأوّلي، أي قبل أن يترقّى

وجوده حتى تصير له فاعليّةً منتظمةً في شكل بنيةٍ حقوقيّةٍ فوقيّةٍ كما هي بنية التمدين والتحضّر اللاحقة لوجود وظهور المجتمع. لذلك فينبغي أن نفرّق بين اجتماعين، الاجتماع الأول الذي يقوم على الانتماء الثقافي، والاجتماع الثاني الذي يقوم على فاعليّة الإنسان ونشاطه. فالمهندس والطبيب وعامل البناء والميكانيكي والجندي في الجيوش النظاميّة فهؤلاء كلّهم ينتمون إلى النوع الثاني من الاجتماع. ذلك الذي يقوم على فاعليّة الإنسان. أما النوع الأول فيتجه مباشرةً إلى صفات إنسانيةٍ أوليّةٍ كالانتماء القبلي، فالجهيني أو القرشي أو الفارسي أو الشايقي أو الكناني، هؤلاء كلّهم ينتمون إلى الاجتماع الأوّلي ذي الانتماء الثقافي.

ويمكننا أن نحضّر مثالين عن هذين النوعين من الاجتماع كي نتمكن من المقارنة بينهما حيث يمكن رؤية النوع ذي البعد الثقافي حاضراً في مختلف المناطق السكنية في الشرقين المتوسط والأقصى. ويمكنني أن أقدم مثالاً لهذا النوع مما ألمسه لمساً في المناطق حول العاصمة السودانيّة الخرطوم كما هي جزيرة توتي التي تسكنها قبائل المحس ذات الأصول النوبيّة، أو ضاحية أم ضبان التي كانت تسكنها قبيلة الكواهلة السودانية ذات الأصول العربية. أما النوع الذي ينسب تكوينه إلى الفاعليّة فذلك نجده في حالة (إشلاق عبّاس) الذي كان يمثل ثكنةً عسكريةً تقع على أطراف مدينة الخرطوم، أو منطقة (البركس) والتي كانت ثكنات للجيش الإنجليزي إبان فترة استعمار الإنجليز للسودان، ثم تحوّل بعد ذلك كسكنٍ لطلاب جامعة الخرطوم. ففي إشلاق عباس أو منطقة (البركس) لا يمكن أن نقول بوجود مجتمع، بل يمكننا تسميتها بمنطقةٍ سكنيةٍ للجنود والضباط من الجيوش التي كانت تعمل في السودان ثم سكن لطلاب العلم بعد ذلك. بينما يمكن اعتبار جزيرة توتي وقرية أم ضبان منطقتين تحتويان على مجتمعٍ بكلِّ ما تحمله كلمة مجتمعٍ من صفاتٍ ومعانٍ ثقافيةٍ وهويّاتيّة (هويّة).

ولا يمنع بالطبع أن يتمكّنَ مجتمعٌ بصفته الثقافيّة من أن يوظّف ما بحوزته من فاعليةٍ لتكوين مركزٍ حضري. المثال التاريخي لذلك هو كما في دولة سبأ التي كان يسكنها إلى جانب العرب القحطانيين العاربة، قبائل حبشية ذات أصولٍ سامية أفريقيةٍ كقبائل الأمهرا وبعض قبائل البجا. ولا يمكن بالطبع إنكار فاعليّة المركز الحضاري لدولة سبأ السبّاقة إلى تقنية إقامة السدود. كذلك مدينة مكة التي سكنتها قبيلة قريش ذات الريادة في مجال التجارة العالمية، وهناك أمثلةٌ كثيرةٌ يصعب حصرها.

لكن وعلى الرغم من باهر ما في هذه الأمثلة، فلا يعتبر شأناً شائعاً صبغ التمييزات الثقافية على المراكز الحضريّة، كما لا يعتبر من معتبراتها ولا يعتد به. فالمدينة لا تأبه للصفة التي لا تضيف كثيراً

لفاعلية مواطنيها. فالانتماء القرشي أو الشايقي لا يمتلك أن يؤثر كمفهومٍ في صفة فاعليّة الفرد. إذ لا يمكن القول بعلاقةٍ بين أن تكون طبيباً أو مهندساً أو ميكانيكيّاً وبين أنْ تكون قرشياً أو جهنياً أو جعلياً، فهذا مما يصعب تركيبه على هذا.

وبالطبع نتبيّن هنا المخالفة بين ما يتمّ صياغته ثقافياً من مجتمعاتٍ وما يتمّ تجميعه مدينياً من تجمّعات سكانيّة قد لا يتعدّى معنى اجتماعها غير تنشيط فعاليتها. وبالطبع فإنّ المجتمع هو ذاك الذي يراعي لمنشأ أفراده ويعجم عودهم بتوحيد عاداتهم ومعتقداتهم وتقاليدهم وقيمهم وشعائرهم الدينية وأصولهم الإثنية فالكلّ المتكون من هذا التعديل والتسوية يمثل الهوية التي يضيفها مجتمعٍ ما على أفراده، فيميزهم بانتماءهم الثقافي الذي عجموا ذواتهم كي يكونوا داخله مميزين عمن سواهم. وهذا أسلوبٌ وطريقةٌ في العيش اشتهرت في المجتمعين الشرقي والشرق أوسطي بحسب انتظام أصول هذه المجتمعات على قيمٍ ثقافية ذات صفةٍ أوليةٍ في تأسيسٍ اجتماعيٍّ، هل كان محتوياً على هذا المكوّن التأسيسي، أم كان تأسيساً يقوم فقط على مقومات الفاعلية المجتمعية ذات الانتظام خلف القوانين المنظمة للتمدّن ولمؤسساته السلطوية؟ الإجابة عن هذا السؤال توجب علينا أن نعمد إلى تشريح جسد الاجتماع الأوروبي كي نتبيّن الطريقة التي تمّ من خلالها تجميعه بها، فإلى مضابط هذا التشريح والفحص.

هل تم تأسيس مجتمع في أوروبا؟

ويتوجّب في البداية ولضمان الإجابة عن هذا السؤال، الوقوف على تعقيدات أحدثتها نشوء المدن كمراكزٍ حضريّةٍ تقوم برعاية فاعلية ونشاط التجمّعات الإنسانيّة آنذاك. خاصةً بعد أن نحت تلك المدن نحواً تُجاوز تأسيس عناصر التمدّن والتحضّر في ما عرف تاريخياً بحضارة المدينة الواحدة، إلى تكوين منظومات حضريّة أكبر وأكثر تعقيداً كما هو مثال الدولتين الأوروبيتين أثينا وروما والدولة الفارسيّة خارج أوروبا، ولاحقاً إلى تكوين الدولة الوطنية القُطرية التي تسود عالمنا المعاصر.

وينبغي منهجياً أن نتحسّب لما يبدو أنه ضعفٌ يحيط بتنزيل جدليّة مقومات منظومة الحضارة المعنية بتأسيس المجتمع الأوروبي مع المكوّن التأسيسي الثقافي الأوّلي، في حين أن ذلك الضعف ربما يبدو وكأنّما هو نتيجةٌ للتخليط المعتاد الظهور بين الذاتي والموضوعي. فقبل أن نفترض أن تأسيس المجتمع الأوروبي كان قد قام على أحاديّةٍ تأسيسيّةٍ لا تنظر إلى هذا المكوّن الأساسي ولا تعتدّ به فإنه ينبغي أن نفتح أعيننا على حقيقة ضعف مقاربة مقومات منظومة الحضارة من بنى فوقيّةٍ حقوقيةٍ

وربما مؤسسيّة، مع منظومة الثقافة كبنيةٍ تحتيّةٍ بحسب أنّ الأولى لا تؤدي إلى تكوين مجتمعٍ، بل إلى ظهور تجمّعاتٍ سكنيّة كما هو في إشلاق عباس أو البركس، في حين تؤدي الثانية إلى تكوين مجتمعٍ كما هو في جزيرة توتي وقرية أم ضبان. والحقُّ أنّ تلك ليست حقيقةً مانعةً لأن يمتزج المكونان في تجريبٍ مجتمعيٍّ، فقط يحتاج ذلك التجريب إلى قياد ماهرٍ عبر مشروعٍ واضح الأركان والمقومات. وتلك حقيقةٌ تشير إلى أنّ أحادية التجريب في المجتمع الإنساني المعاصر إنما هو واقعٌ مفتعلٌ يقوم على خلفيّة استيلاء التجريب الأوروبي وسيطرته على تجريب بقيّة المنظومات على نطاق البسيطة، ومن ثم فرض أحادية التجريب عليها. ومن ناحيةٍ أخرى، فلو أحسنّا النظر إلى بواكير ثم لاحق تكوين المراكز الحضريّة الأوروبيّة في أثينا وإسبرطة وطروادة ومقدونيا وفي روما، ثم في دويلات قنانة النبلاء الأوروبيين في العصور الأوروبيّة الوسيطة، ثم في لاحق معاصر الدولة الوطنية، لرأينا كيف تتطابق شكلانية ومحتوى إشلاق عباس كثكنةٍ عسكريّة على تلك التجمعات الحضرية الأوروبية. فمن ناحية المحتوى، فتلك الحواضر تتكون وحداتها البنائية من النبلاء والسادة الملاك، ويليهم الفرسان، ثم يلي ذلك طبقةٌ وسطى صغيرةٌ مساعدةٌ يسمونها الطبقة البرجوازية، ثم عبيد أو أقنان لا يتم اعتبارهم مواطنين، بل قطعانٌ مملوكةٌ بالكامل للسادة النبلاء والملاك. تسير كلُّ هذه التجمعات ذات الفرز الطبقي الدقيق بسيرورةٍ لا تحتوي على أيّ قدرٍ من السّلم والموادعة، بل تقوم على تراتبٍ تحكميّةٍ تحت يد قبضة قوى مسلّحةٍ دقيقة التنظيم وقوية الشكيمة. هذا الفرز الطبقي العتيق في التجمعات الحضرية الأوروبية لا يفتح مجالاً لأيّ شكلٍ من أشكال الثقافة المجتمعية. فكلّ طبقةٍ لها تقاليد طبقية مبنية على العلو والتأفف مما هو موجودٌ في الطبقة التي تحتها. لذلك تخلو تلك التجمعات السكنية تمام الخلو من أيّ شكلٍ من أشكال الثقافة التجميعيّة، بل تقوم فقط بتجويد نسق انتظامها الحضاري من توضيبٍ قانونيٍّ ومؤسسي. وهذا ما جعل الثورة الفرنسية التي قامت ضد هذا الوضع الطبقي اللاإنساني تطالب بالحريّة والإخاء والمساواة. ويبدو أن إعلان الدولة الأوروبية الجديدة التي تمخضت عن نجاح تلك الثورة في ركل تلك المنظومة الطبقية وبشكلها ذاك، ومن ثم الاتجاه لإقامة جمهوريات تعني في ما تعني إعطاء اعتبار لحرية وكرامة الإنسان الأوروبي الذي كان قِناً. فقد أدّت الثورة الفرنسية إلى إقامة دولةٍ جديدةٍ تقوم على عقدٍ اجتماعيٍّ جديد. وأرجو ألاّ يفوت علينا هنا أن ننظر إلى إعادة تأسيس شكل العلاقات الإنسانية في الاجتماع الأوروبي، ومدى اعتماد تأسيسه على تعاقدٍ يكرّس عدم تعدّي الدولة على أسس التعاقد الطبقي القديم. وهذه مشتبكاتٌ ذات تعقيداتٍ تحتاج للمزيد من التأويل كي نرى مزيداً من حقائقها التكوينيّة ما لا يسع مجالنا هنا لذكرها، فنتوقف هنا متجنّبين أن تجرفنا رغبةٌ حارّةٌ لإجراء المزيد من فضح أسس تشكيل الاجتماع الأوروبي. وعلى هذه

الشاكلة فقد كانت جلّ المناولات الأوروبية لرفد التجريب الإنساني لا تحتوي على غير المؤسسيّة والعسكريتاريا. ففي فصلٍ دراسيٍّ في مجال تاريخ التصميم المعماري أقامته جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا العام 1996، أشار الدكتور هاشم خليفة محجوب إلى حقيقة ريادة العمران الروماني في مجال التخطيط العمراني. وقد أوضح الدكتور هاشم في هذا الصدد كيف أن حلّ وارتحال الوحدات العسكريّة الرومانية وفق تراتبها، وهي في غالبها محمولةً على مركباتٍ تقتضي تعبيد الطرق التي تسير عليها. وبواقع حالها الذي يقتضي أن يكون بداية تحرّكها من حالة الظعون، إلى أن تضع مطارحها للسكون مرة أخرى، أن يتم ذلك وفق انتظام بحسب تراتب الجيوش الرومانية وتقسيمها إلى وحداتٍ منتظمة التحرك، بالقدر نفسه الذي ينظم طريقة وضع المضارب وطريقة فتح مسارات بينها، وهذا تخطيطٌ عمرانيٌّ باكر رفدت به عسكريتاريا الدولة الرومانية التجريب الإنساني، تشير إليه المقولة التاريخية الشهيرة: كل الطرق تؤدي إلى روما.

وليت شعري، أيكون في الفعل عبدٌ يعبّد تعبيداً، في الجملة «تعبيد طرق روما» إشارة إلى استعمال العبيد في عمليات التعبيد هذه؟ وهذا سؤال أسوقه بكلّ الجدّ إلى العارفين باللغة العربية عسى أن يقودونا إلى تسكين شكوكٍ وهواجسَ في عملية التعبيد هذه.

وأتمنى أن نكون قد وصلنا إلى تلخيصٍ مناسبٍ عن ظروفِ وملابساتِ نشأة التجمعات السكنية الأوروبية، وكيفية مخالفة ظروف نشأتها لظروف نشأة المجتمعات في الشرقين الأقصى والمتوسط، حيث يتم تأسيس المجتمعات الشرقية على قدرٍ معتبرٍ من الثقافة المجتمعيّة فتدخل في طبيعة تكوينها المجتمعي. من ذلك نستطيع أن نقرر بحسب اعتماد التجمعات السكانية الأوروبية فقط على تنظيم وتنسيق المصالح المرسلة ضمن تنسيق وتنظيم فاعليّة ونشاط إنسانها، فستكون بالتالي ظروف نشأة وتكوين تلك التجمعات خالية تماماً من البعد الثقافي الذي لا تحتاجه لتنسيق فاعليتها ونشاطاتها. لذلك لا يمكن أن يُطلق على ما تؤسسه تلك التجمعات السكنية صفة مجتمع، فهو عبارةٌ عن قطاعات سكنيّة لمواطنين تمّ تجميعهم ضمن صياغة قوى الإنتاج الأوروبية في وحداتٍ إنتاجيّةٍ صغيرة لا روابط ثقافية بينها. ولو تتبعنا شكل ومحتوى الأسرة في المجتمع الأوروبي، لجمّعنا ما لا يمكن إحصاؤه من مميزاتٍ تتميز بها الأسر الأوروبية من صغرٍ في التكوين، وخلوٍّ من المبادرة المجتمعيّة، والاعتماد على عقودٍ اجتماعيةٍ صيغت فقط لأجل حقوقٍ وواجباتٍ قانونية، وتختفي تمام الاختفاء أيّ شكلٍ لأنساقٍ أو كياناتٍ تقوم على قيمِ ثقافةٍ مجتمعيةٍ ربما تتعدى أطر العقود الاجتماعية في رُقيّها القيمي والأخلاقي.

وبطبيعة الأشياء، فإنه يمكن أن يُرى في الطابع الأوروبي ذي الميول الحضاريّة في تأسيس شكل اجتماعه الإنساني، أن ما قدمه من نموذجٍ يحتوي على تمردٍ على الثقافة المجتمعية، وربما يُرى فيه صورة من صور العداء للثقافي كسمةٍ تاريخية ملازمة. وذلك ربما يعطي تبريراً كافياً لعدوانية سلوك التشكيلة الحضاريّة الأوروبية في مرّ عصور تاريخها على جيرانها، وذلك بدءًا مما قام به الإغريق من غزو لطروادة مستعملين حيلة الحصان الخشبي الشهيرة، ثم ما تلا ذلك من غزوٍ واحتلالٍ قامت به دولة الإغريق البطالمة على سكان حوضي البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر. وما قاموا به من تأسيس موانئ في شكل قِلاعٍ وحصونٍ على ساحل البحر الأحمر كميناء أدوليس وميناء بطليموس ثيرون وذلك لأجل اصطياد وترحيل الرقيق الأفريقي. ثم ما تبع ذلك من غزو واحتلال روماني لمصر وَصل حتى أواسط أفريقيا في دولة مروى. وكذلك احتلالهم سواحل البحر الأبيض المتوسط وبعض مناحي وسواحل الشام. هذا الاحتلال والاستعمار الذي تواصل في القرن الثامن عشر، ثم القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين في شكل استعمارٍ استيطانيٍّ تقليديٍّ قديم، تبعه استعمارٌ آخر حديثٌ في القرن العشرين لا يتسع المجال هنا لتوصيفه. وربما هنالك ذيول ما زالت شاخصةً لحقبة الاستعمار الاستيطاني الأوروبي بمفهومه التقليدي من احتلالٍ تقوم به بعض الدول الأوروبية هنا وهناك في أفريقيا وآسيا وأستراليا وبعضاً من الأمريكيتين، كما هو في مستعمرة جنوب إسبانيا، وسبيتا ومليلة في المغرب العربي ومستعمرة جزر الفولكلاند الأرجنتينية وجزر المارتنيك إلخ.

وقد يُقال أن في بعض المناطق كأوروبا مثلاً قيمٌ للصدق والأمانة والتعاضد الإنساني وهذه مما تحسب ضمن القيم الثقافية العليا. ومع القبول على مضض بهذا القول، فإنه يجدر بنا أن نفرّق بين المكونات الذاتية للشخصيّة الأوروبية، وبين مكانة هذه القيم من تجمعاتٍ نودّ أن ننظر في ما إذا كان بإمكانها الالتزام بثقافةٍ جماعيّةٍ تقود إلى تأسيس مجتمعٍ أم لا.

وقد يقال كذلك بوجود ثقافة في تجمعات المراكز الحضريّة الأوروبية تسمى بثقافة الفردانية. وكما ذكرت سابقاً فهذا تجميعٌ إصطلاحيٌّ غريب، إذ إن التفرد يهزم الفعل الثقافي في حقيقته التكوينية الأساسية كتجميعٍ بحسب القيم التي شملها التعريف أعلاه. وبالطبع والبداهة فالفردانية والتفرد يخالفان عنصر التجميع، الذي يفترض فيه أنه يقود إلى شيوع صفاتٍ مشتركة شكلاً لأفراد مجتمع ما.

لذلك وبناءً عليه فإنّه لا يمكن أن يُوصف ما قام في أوروبا من اجتماعٍ إنسانيٍّ بغير أنه مجمّعات سكنيّة تم تأسيسها على صفات التفرد التي لا تمتّ إلى الثقافة المجتمعية بكثير صلة، ولا تمكّن في الوقت نفسه وصف ما أسسته بالمجتمع. لذلك فتأسيس المجمعات السكنية الأوروبية هو تأسيسٌ

يقوم على نقصٍ كبيرٍ في أساسه التكويني وذلك كنتيجةٍ مباشرةٍ للفقد الكبير، ألا وهو عدم وجود ثقافةٍ مجتمعيّةٍ تؤدي إلى تكملة تأسيس البناء المجتمعي عليها.

هذا التقرير يقودنا إلى احتواء ما يمكن أن يُقال عن تأسيس مجتمع في أوروبا على حقيقة خلوّ المكوّن المجتمعي الأوروبي من الثقافة كمصطلحٍ بمعناه في اللّغة العربيّة ويقوم اجتماعها الذي يخالف قيم التكوين المجتمعي على النمو الفرداني الحرّ الذي يعبّر عنه المصطلح (culture). لذلك فهو بداهة أن النظر من جانب خلوّ الاجتماع الأوروبي من القيم الثقافية لا يمكننا من إطلاق صفة مجتمعٍ على هذا التأسيس، بل يقودنا واقع حال سلوك تشكيلة الاجتماع الأوروبي إلى تقرير أنّ ما تمّ تأسيسه من اجتماعٍ يميّزه تمرّد على الثقافة يصل إلى حدّ التعدّي عليها. وهذه بالطبع مقولاتٌ لها ما بعدها مما تقتضيه من الفحص المتأني الذي لا بد أن يبحث في مسببات حدوث مثل هذه الحالة فيحدد، أهي مكونٌ أصيلٌ في بيولوجيا الإنسان الأوروبي؟ أم هي خيارٌ من خياراته قادته إلى التجافي عن تجارب تاريخيةٍ مجتمعيةٍ ناجحةٍ سبقت تاريخ ووجود الاجتماع الأوروبي؟ وسأحاول في الفقرة التالية تخريج مقولات تحوي معالجاتٍ لمصطلح الثقافة قد تساعد في توسيع دائرة قراءته وبالتالي تبيين مسببات لاثقافيّة النموذج الأوروبي.

في الجغرافيا الثقافيّة لأوروبا

يتبادر إلى الذهن سؤال: هل هنالك وجودٌ فعليٌّ لمسمّى جغرافيا الثقافة؟ فإذا كانت الإجابة بنعم، فهل لأوروبا في هذه الجغرافيا حيّزٌ يضمّها؟

وهو منطقيٌّ أن يكون أوّل ما يتبادر على ذهن المجيب عن السؤال الأوّل بأنّه سؤالٌ استنكاريٌّ يُقابل قول: ولم لا يكون للثقافة جغرافيا؟! أليست هي فعاليّةً إنسانيةً تضفي تمييزات على من يكتسون بها؟ وهل من يكتسون بها هم خارج التصنيف الجغرافي للإنسان في عالمنا؟

حسناً قبلنا وآمنّا وتُبنا إلى الله أن نظن بوقوع الثقافة خارج مصنفات الجغرافيا. فشعوب العالم، بلا أدنى شك، تتميز بصفاتٍ تكوينية تقوم في غالبها على ما يتمايز بينها وبين شعوبٍ أخرى، وهذه بالطبع مما يقال أنّها تشي بصفات الهويّة التي تميّز كثيراً من سكان عالمنا بميّزاتٍ مقروءةٍ في سماتهم ومطالعهم دون الحاجة إلى سؤالهم سؤال الهويّة والانتماء. وهذه بطبيعة الحال جغرافيا للثقافة مطروقة ومتداولة دون أن تتبلور في مصطلح.

ولا تتملكني كثيرُ حيرةٍ أنّ مصطلحاً هاماً كمصطلح جغرافيا الثقافة لم يتم تدشينه إلى يومنا

هذا بصورةٍ تتكافأ مع ما يفترض أن يمثله من أهميّة تساوي إنْ لم تكن تضارع جغرافيا الحضارة. ولست في مكانة مباحثيّةٍ أتأكد منها بأنّ ما أقوم به الآن أهو إفتراعٌ لهذا المصطلح، أم أنه سبق له أن تمّ افتراعه هنا أو هناك؟ لكنّي في كلتا الحالتين لم أصادف مبحثاً وُضِع فيه هذا المصطلح موضع الأخذ والرد غير محاولاتٍ محدودةٍ سبق أن قمت بها في العام 2006 في مبحثٍ نشرته في بابٍ أسبوعيٍّ كنت أحرّره في صحيفة الصحافة السودانية تحت عنوان «مفاكرة الجمعة» عقّب عليه بصورةٍ لاحقةٍ المفكر السوداني الدكتور عبد الله علي إبراهيم. لذلك يصبح عندي ويمسي، إلى أن أتبين أن هنالك طرحاً أو معالجةً سابقةً لهذا الباب المعرفي الهام، أن هذه الأطروحة صاحبة فضل افتراع هذا المبحث الهام وتدشينه. وليس في ذلك فضلٌ إذا ما ثبت سبق الافتراع. فمصطلح جغرافيا الثقافة لا يبدو كمصطلحٍ غريب يستعمل لأول مرة، بل يبدو مألوفاً كأنما هو ذو وجودٍ سابقٍ معلومٍ بالضرورة، غيّبته ملابسات غير طبيعيّة الوجود بل عن نيّةٍ وبإصرارٍ وترصّد. فالجغرافيا مفهومةٌ للعامٍ والخاص، أما ثقافتها فهي معروفةٌ كذلك رغم أنّ معرفتها يتداخل معها التعريف ذو الصبغة السياسية الذي يخلط ما بينها وبين المصطلح الأوروبي المخالف (culture). وذلك ما أودّ أن أجدّد تأكيده هنا أن ما نعنيه من هذا المُصطلح هو معنى مصفّى من تخليطات السياسة بحيث يقع خيارنا مع المصطلح الذي يعطي المجتمع الإنساني المربوط بالهويّة الفردية ألا وهو المصطلح العربي ثقافة الذي يقوم على التسوية والتعديل الهَوْيَوي لأفراد المجتمع. وسنتبين من خلال هذا الفحص دوافع ومسببات تغييب هذا المصطلح الهام.

استيضاحُ واستنطاقُ معالم جغرافيا الثقافة يشير بوضوحٍ لا يحتاج إلى ترجيعِ معلوماتيٍّ إلى وجود ثلاثة أقاليمَ عالميّةٍ ذات تصنيفِ جغرافيٍّ طبيعيٍّ وجغرافيٍّ ثقافيٍّ متمايز. هذه الأقاليم الثلاث هي الإقليم الشرقي ويمتدّ من جبال الأورال في غرب القارة الآسيوية حتى تخوم الصين واليابان شرقاً. ثم الإقليم الغربي ويمتد من جبال الأورال في ناحيتها الشرقية إلى حدود الجزر البريطانية في ما قبل اكتشاف ما سمي حينها جغرافياً بالأراضي الجديدة. ثم إلى الشواطئ الغربية لأميركا الشمالية بعد (تطهيرها)[1] عرقياً من سكّانها الأصليين وانضمامها بحسب الجغرافيا السياسية إلى الغرب الأوروبي.

---

[1]- ونحن نرمي إلى ضبط المصطلح، فلا بد لنا أن نلاحظ أن مصطلح التطهير العرقي الذي درج على استعماله مؤخراً يعاني من اختلال لغوي. فالإبادة لا تمت بكثير صلة إلى الطهارة المأخوذ منها صيغة المصطلح والتي تعني النظافة. وربما يؤدي استعمال هذا المصطلح بصيغته هذه، إذا ما عرفنا أن كلمة التطهير معناها التنظيف، إلى معنى معاكس تماماً، أن سكان بقعة ما هم سوى أوساخ بحكم استعمال مصطلح (تطهير) ليدل على معنى إبادتهم.

أما ثالث الأقاليم فهو الشرق الأوسط أي الجزء من اليابسة الذي يتوسط الإقليمين الشرقي والغربي.

وما هو مُعطى في جغرافيا العالم، غُضّ النظر عمّا إذا كان وسطها هو خطُّ طول قرينتش الإنجليزية أو خطّ طول مكة المكرّمة، فما تمّت تسميته بالشرق فهو أوّل ما تشرق الشمس عليه في أيِّ يوم يتم اختياره من أيام تقويماتها المعروفة، والغرب هو مكان آخر غروب لشمس عالمنا في ذلك اليوم نفسه. ويحتل الشرق المتوسط منطقة الوسط الجغرافي، وهو أيضاً منطقة توسّط مشرق ومغرب شمس عالمنا في أيِّ يوم من أيام تقويماته المعروفة.

والشاهد أنه لأيٍّ من هذه الأقاليم تصنيفه الثقافي الذي يتطابق مع موصوفات جغرافيّته الطبيعية والثقافية. فمن الناحية الثقافية، فالشرق يبدو أنه غارق في لجج كثيفةٍ من الروحانيات النافية لأيِّ شكلٍ من أشكال الحيوانية في الإنسان. فنيرفانا الشرق تتسامى بالإنسان إلى مصاف تجريب روحانيٍّ صرفٍ لا يعترف بأيِّ قدرٍ من الماديّة في النفس الإنسانية، فيدّعي بأنّها نفسٌ روحانيةٌ صرفة. فالديانة البوذية والهندوسية ولاحقاً الكونفوشية، كلّها معتقدات تتفق على روحانية الإنسان الصرفة النافية لأيِّ قدرٍ من الحيوانية. ومعلومٌ أنّ هذه المعتقدات الدينية تنتشر تقريباً على أرض ما أسميته بالإقليم الشرقي، حيث بلغ التجريب الروحاني هناك شأناً كبيراً فأصبح يتمتع بمعارفٍ تجريبيةٍ مسَّ بعضها معرفيتنا الحيويّة لما هو معروفٌ عندنا بعلوم الأحياء أو البايولوجيا. فالصينيون ذوو تجريبٍ لمسالكٍ روحيّةٍ في جسم الإنسان غير مرئية، مع ذلك فشكّها بإبرٍ بعينها في مرابط لمجاريها توصلت إليها تجريبيّة الروحانية الصينية، ما يجعلهم يتحكمون في القوى الجسمانية درجة التحكم في الألم بإيقافه تماماً.

أما الإقليم الغربي، الذي يتمثّل في القارة الأوروبية وملحقتها أميركا، فهو غارقٌ إلى شحمة أذنيه في ما أسماه المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه «العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» باللاهوت الأرضي. وهو كما يصفه حاج حمد معتقدٌ ماديٌّ لا يعترف بأيِّ وجود روحيٍّ عُلويٍّ أو مثالي. وقد درجت أوروبا في باكورة تاريخ معتقداتها على أن تُؤسس منظومةً لألوهيّةٍ خاصةٍ بها، قوامها أناسٌ بعينهم تشكّلُ سيرتهم طغياناً وقوّةً مفرطة لا تقاوم، يستسلم لها الأوروبيون استسلاماً تاماً. فالآلهة زيوس وهيركوليز وبرومثيوس إلخ متهمون وفق قراءةٍ تحليليّةٍ لما بين أيدينا من حكيٍ تاريخي، بأنهم ليسوا سوى أناسٍ بعينهم عاشوا مراحل باكرة من تأسيس تجمعاتٍ إنسانيّةٍ لمن نسميهم عادةً بالإنسان الأول. وهم، بطبع عصرهم، ضعاف التأهيل بمعدات القتال، ويعتمدون في غالب أمرهم على وسع حيلتهم مقروءة مع وفرة قوّتهم البدنية

لابتكار حلولٍ يتغلبون بواسطتها على متربصين بهم من حيواناتٍ مفترسةٍ وقوى طبيعةٍ أكثر افتراساً لا يعرفون لها من مصدر. وبما أن تأليه الأسلاف كظاهرةٍ إنسانيةٍ متفشيةٍ لها فوائدها أحياناً ومضارها أحياناً أخرى كثيرة، فهذه الآلهة الأوروبية ليس لها من طريق للخروج عن مثل هذه التصورات الإنسانية الباكرة، مما يشير إلى أن القصة في حقيقتها هي ليست سوى تأليه لذواتٍ إنسانية بعينها كما جاء في الميثولوجيا الإغريقية والأخرى الرومانية. ويبدو هذا ظاهراً في أن تلك الآلهة ذات مواصفاتٍ تُعتبر امتداداً للنفس الإنسانية في أدنى سلّم حيوانيتها. فهي تتباغض وتتحاسد وتتدابر وتتآمر وتسرق وتغتصب وتستعبد، وتستعمل في كلِّ ذلك قوةً طاغيةً لا تُقهر، تؤجّجها ناحية سيادة هذه القوة المفرطة. ونادراً ما تلعب هذه الآلهة أدواراً تبدي فيها شيئاً من التعاطف والحب، فهي كلّها كآلهةٍ أسيرة لشهواتها وتستعمل قوتها المفرطة لأجل إشباع هذه الشهوات. وهذه معلوماتٌ متوفرةٌ في أيّ مطبوعةٍ عن الميثولوجيا الإغريقية أو الرومانية.

أما في الشرق المتوسط، ومنذ بدايةٍ باكرةٍ تعود إلى ما يقارب الثلاثة آلاف عام قبل الميلاد، فالملاحظ أنه مُهّد إلى ما يسمى بالديانات الكتابية الرئيسية الثلاثة اليهودية ثم المسيحية ثم الإسلام. وما يميز هذه الديانات هو توحيد الآلهة وإفرادها كقوّة خيرٍ مطلقة تتعالى عن صغائر الذات الإنسانية. كذلك مما يميز هذه الديانات قديمها الوثني وحديثها الممثّل في الديانات الكتابية الثلاثة، أنّها كلّها تؤمن بالبعث والنشور وحياة ما بعد الموت ومحاسبة الإنسان على تحصيله الحيوي. ونلاحظ كذلك أن معتقديّة الشرق أوسطية قديمها وحديثها تؤمن بتوسّط الإنسان ما بين الروحانية وتساميها وبين احتياجاتٍ حيوانيةٍ أرضيةٍ يحتاجها الإنسان. وتمييز هذه المعتقدية بدخول عصر توحيد الآلهة في تاريخٍ باكرٍ يمتد إلى ما يفوق الثلاثة آلاف عام قبل الميلاد هي عمر أول كتابٍ سماويٍّ منزّلٍ على سيدنا موسى – عليه السلام – يقوم على شرائع تنظّم حياة الإنسان، وعلى إيمانٍ بمعادٍ فيه محاسبة على مدى التزام هذا الإنسان بقيم السماء التي تدعوه إلى خُلقٍ رفيعٍ ومسالمة ومواعدة وحبّ خير وتعاطف وتوادد بينه وبين إخوته في الإنسانية.

وما يمكننا استنتاجه بسهولة ويسر معرفيٍّ فنضعه بوصفه أولى لبنات بناء معارف الجغرافيا الثقافية، ما يسمح لنا أن نقرر أنه تلازمٌ طبيعيٌّ لهذا التصنيف الجغرافي مع تصنيفٍ ثقافيٍّ لهذه المناحي نفسها. فمشرق الشمس الجغرافي يتميز أهله بتماثلهم مع مشرق شمس الروح في الإنسان والذي هو – كما هو حادث فعلاً – مغرب شمس ماديّة وحيوانيّة الإنسان. أما أهل مغربها فهم يتماثلون مع مغرب شمس الروح، أي شروق حيوانية المادية الأرضية. وبالطبع يتوسط أهل الشرق المتوسط عالمي الروحانية والمادية.

وما يبدو بوضوحٍ أن هذه التقسيمات كأنّما هي المغذي لقناعة ذات منطق مقبول، أن الجغرافيا الطبيعية للعالم تؤشر بقوة إلى صحة مقولات الجغرافيا الثقافية التي لم تعرها منظومة المعارف الإنسانية أيّ اهتمام. فنيرفانا المشرق الممتدة من الجزر اليابانية ثم الصين إلى تخوم غرب شبه القارة الهندية تكاد تنطق بمسالمة ووداعة إنسانها ووداعة ومسالمة منظومته المجتمعية، فيبدو مظهرها الثقافي لا يخالف مخبرها من حيث الالتزام بالقيم الإنسانية الرفيعة المهذبة. وذلك غير ما يرفد به الغرب هذا العالم من العدوانية والتعدي ومعتقديته التي يبدو انغماسها في حيوانيتها واضحاً في شيوع ظاهرة التعري الجسدي، وجموح رغبات نفوسهم الطفولية. وأصدق مثال على ذلك هو تفشي ظاهرة المثلية الجنسية كظاهرةٍ تاريخيةٍ ومعاصرة أوروبية بلغت درجة أنها أصبحت من متطلبات حقوق الإنسان الأوروبي المنصوص عليها قانونياً. أما في الشرق المتوسط، فيبدو هنالك توسطٌ ثقافيٌّ حضاريٌّ يبدو بوضوحٍ في معتقديتها التي تسودها الأديان السماوية الكتابية الكبرى الثلاثة.

ماهيّة علم المنظور

في دراسةٍ سابقةٍ لي حول علم المنظور، سبق لي أن خُضت في تصنيف لما رأيت فيه متلازمة التكوين التصويري البصري عند الإنسان، مقروءة مع مردوده الذهني، وانعكاس كلّ ذلك على ذهنيته وبالتالي معتقديّته. وأظنّ أني حينها قد توصلت إلى قراءة طيّبة وبالتالي استنتاجاتٌ تدعم مقولات جغرافيا الثقافة وتضيف إليها قدراً معتبراً من تصورات تبدو بمنطقٍ مقبول، أضعها في مبحثي هذا كمقولات أولية تحتاج للمزيد من العناية والتدقيق والفحص المعلوماتي.

تعتمد متلازمة تكوين الصورة البصري مع المردود الذهني على بداهة حقيقة معرفية، أن البصر يشكّل المصدر الأكبر لدخول المعلومات إلى الذهن، ويحتفظ بالتالي بأكبر منطقةٍ في الجهاز المسؤول عن عماية التسيير الذهني عند الإنسان ألا وهو الجهاز العصبي أو المخ تحديداً. وتحتل الصورة مكانتها الطبيعية الكبيرة من هذه (الكوتة) المعلوماتية، وبالتالي من مساحة ما يستعمل من هذا الجهاز. والحال هذه فالصورة كمدخلٍ معلوماتيٍّ تتميز بحضورٍ طاغٍ يستند في غالب أمره على مكونات هذه الصورة التي لا تكاد تفارق بيئتها الطبيعية وجغرافيتها، اللتين لا بدّ أن تفعلا فعلهما في كليهما، الكوتة والجهاز. وتطلّ علينا هنا علومٌ مختبئةٌ تتوارى عنا في تمنّعٍ معرفيٍّ ينتظر استقواء فهومنا وارتفاقها لمقامه. وهي معارفٌ تتصل بعلوم التصوير على عمومها. وأضرب مثالاً عن ذلك في ما أسميه جوعاً وشبعاً بصرياً يتصل بعنصر تصويريٍّ بيئويٍّ وجغرافيٍّ أساسيٍّ ألا وهو عنصر اللون. فإنسان الإسكيمو الذي يعيش في الدائرة القطبية هو ذو شبعٍ صوريٍّ بصريٍّ

من اللون الأبيض الزجاجي الشفاف الذي يسدّ أمامه أفق منظوره التصويري. وذلك بالطبع يقابل جوعه البصري عن اللّون الأحمر القرنفلي أو اللون الأخضر الزمردي المعدوم تماماً عنده في حين أنه يسدّ الأفق المنظوري التصويري عند أهل جزيرة زنجبار الأفريقية، والذين يمثلون المكوّن المضاد من ناحيتي الشبع أو الجوع المنظوري التصويري لسكان الدائرة القطبية. وبالطبع فهنالك ما يضيّق وسع هذا البحث عن استيعابه من توسط بين الشبع والجوع وبالطبع لونها على مكوّن معلوماتية الذهن. أما من ناحيةٍ أخرى تتصل بتشكيل الصورة المنظورية مما هو مخفيٌّ ضمن هذا الخفاء المعرفي، فما نسميه بعلم المنظور الخطّي الذي يعالج تكوين الصورة المنظورية، ويمارسه التشكيليون والمصممون المعماريون. هو ذو صلةٍ لا يُستهان بها بالسلوك الذهني الإنساني أرجو أن أوضح هنا نزراً يسيراً منه.

تخضع الصور المنظوريّة لنسق هندسيٍّ تتسبب فيه آلة البصر وهي العين. فالأرض تبدو في شكلٍ مستوى سفليٍّ يقابل السماء الذي يبدو في شكل مستوى علويٍّ حيث يلتقي هذان المستويان في مستوى وهميٍّ يسمّى خط الأفق. كذلك يحدّ هذين المستويين مستويان آخران هما المستويان الجانبيان اليساري واليميني. هذه المستويات الأربع تشكّل أكبر وأقرب أضلاعٍ قاعدتها لعين المشاهد ما يسمى بمستوى الصورة، والذي هو شبه مستطيلٍ يقبع في أقرب نقطةٍ تصويريّة من العين، ثم يتصاغر هذا المستطيل أو مستوى الصورة إلى أن يصل في أقصى امتدادٍ له بعيداً عن عين المشاهد إلى ما يسمّى أحياناً بنقطة التناهي البصري أو بنقطة التلاشي البصري أحياناً أخرى. وهنالك مستويان بصريان آخران، وكلاهما مستوى حقيقي لكنه غير منظور. المستوى الأول منهما هو مستوى يتطابق مع خطّ الأفق ويمتدّ منه إلى تنصيف مستوى الصورة تنصيفاً أفقياً إلى مستويين سفليٍّ وعلويٍّ، فنسمّي خط تلاقيهما بمستوى النظر الأفقي الذي يتطابق تماماً مع خط الأفق. مثل هذا الخط يتكرّر رأسياً مقسّماً مستوى الصورة إلى نصفين يساري ويميني ويمكن تسميته بمستوى النظر الرأسي. تطابق مستوى النظر الأفقي مع خط الأفق يجعل من الثاني متحركاً إلى أعلى وأسفل تبعاً لتحرك الأول، فيرتفع خط الأفق تبعاً لارتفاع مستوى النظر، وبالتالي ينخفض بانخفاضه. وبما أن قاعدة الصورة البصريّة الأساسيّة أفقية وذلك بحكم وقوع العينية الأفقي مع بعضهما البعض من ناحية، واستنادهما على قاعدتي الأرض والسماء كأكبر مكوّنٍ تصويري بصري من ناحيةٍ أخرى، فإن النسق الأفقي للصورة المنظورية هو الأكثر تأثيراً في الكيفية التي تنتظم بها مكونات هذه الصورة وبالتالي الطريقة التي تتم بموجبها رؤيتها.

وبالطبع تتباين هذه الصور تبعاً لارتفاع أو انخفاض مستوى نظر المخلوقات بحسب ارتفاع

قامتها، أي خطّ أفقها المنظوري. فالطيور ترى صورةً تختلف في تشكيلتها عمّا تراه الزواحف، وذلك كلّه يختلف عمّا يراه الزراف وهو ينظر إلى صورة شجرة يسير نحوها كي يأكل من أغصانها، وذلك بالطبع يخالف تنسيق صورة الشجرة نفسها في عين سمكةٍ في بركة ماءٍ صافيةٍ تقع محاذيةً لتلك الشجرة تحت فخذي هذه الزرافة. وفي أيّ من هذه الصور يلعب مستوى النظر في مطابقته مع خط الأفق دوراً حاسماً في شكل وتكوين هذه الصور. فالطيور وهي تحلق على ارتفاعاتٍ تفوق العشرة أمتار فوق مستوى سطح الأرض، يرتفع مستوى نظرها وخط أفقها المنظوري حتى ليكاد أن يلتصق بالمستوى العلوي لصورتها التي تراها حتى لتتوزع الصورة في عين الطائر لتكون نسبة مساحة السماء تتراوح ما بين ثُمن إلى خُمس الصورة. بينما تتمدّد صورة الأرض لمساحةٍ تصل إلى ما بين سبعة أثمان إلى أربعة أخماس مساحة تلك الصورة. ولذلك بالتحديد يسمى الإظهاريون المعماريون مناظير مخططاتهم المعمارية المأخوذة من مثل ذلك العلو بمنظور عين الطائر. ويختلف بالطبع منظور عين الطائر عن منظور عين السوائم. إذ تنعكس الصورة هنا تماماً فتحتلّ مساحةَ السماء سبعة أثمانٍ إلى أربعة أخماسٍ مساحة الصورة التي تراها الأغنام، وذلك بحكم انخفاض مستوى نظرها وبالتالي أفقها المنظوري الذي لا يتعدّى ارتفاعه من سطح الأرض ما بين 40 إلى 20 سنتمتراً فما أدنى، هي بالتقريب ارتفاع مستوى عيون الأغنام عن سطح الأرض.

ما هو مستنتجٌ بصورة طبيعيّةٍ من هذا التصنيف هو أن الطيور في تحليقها الفضائي، تتمتع بمنظورٍ فيه افتقارٌ سمائيٌّ وذلك لاحتلال الأرض لأربعة أخماس مساحة صورتها المنظورية، في حين يفتقر منظور عين السوائم افتقاراً أرضياً وذلك لاحتلال السماء لأربعة أخماس مساحة صورتها. وبقراءة واقع حال الطيور والسوائم في بيئتيهما السمائية والأرضية. فالطيور لا تعاني كثير معاناةٍ كالسوائم وذلك لأن واقع حالها يوفر لها نوعاً من الأمان عمّا في الأرض من كثير مهددات. فهي تهرب بأعشاشها إلى أعالي الأشجار الباسقة، أو إلى جزرٍ بحريّةٍ نائيةٍ يقل فيها خطر المتربصين بصورة كبيرة نسبياً. في حين تظل السوائم صيداً سهلاً لمفترساتها لا تحميها سوى طبيعتها ككائنٍ ولودٍ يحافظ بكثرة إنجابه على نوعه.

وبطبيعة الحال فلا بدّ أن ينطبع مردود شكل الصورة المرئية مقروءة مع واقع الحال البيئوي لكليهما الطيور والسوائم. فالافتقار الأرضي، وهو بالطبع نقصان مردود، مقروءاً مع إحساسٍ نسبيٍّ بالأمان يجعل من الطيور - كما هي الصورة المعروفة عنها - بأنّها مثالٌ للسلم والموادعة والحب. ونراها كذلك مثالاً نادراً للتعاضد والتكافل الأسري في بناء أعشاشها، وفي إطعام صغارها، حتى صارت رمزاً لذلك يتغنّى بها شعراء معنيون بالتعبير عن المشاعر الإنسانية الدافئة.

أما السوائم فهي دائمة الاحتطاب، تسير وهي في غالب أمرها منكسة رؤوسها إلى أسفل، باحثةٌ عما تقتات به، أو ناظرةٌ إلى إخوتها في قطيعٍ ذي فحل لا ينقطع صوته المزمجر طيلة النهار وأجزاءً مقدرةً من الليل وهو يقوم بتعشير إناث ذلك القطيع. فإذا ما علمنا أن مجموعةً مقدرةً من السوائم كالأغنام والضأن قد صارت داجنةً تعيش تحت حماية الإنسان، فواقع حالها لا يسرّ أصدقاءها ولا أعداءها من الذئاب الذين كانوا تاريخياً يتربصون بها قبل تدجينها. فهي تعيش بلفةٍ تاريخية كبيرة لم تتوصل رغم انقضاء دهورٍ غير قصيرة عليها بأنها ما هي سوى ذبائح مدخرة يستعملها الإنسان في طعامه. لذلك لم تلهم السوائم الإنسان أي إحساسٍ مواتٍ إلا مع صفات انحطاطٍ وغباءٍ كثيف، فالذي يوصف بأنه (خروف) أو (غنماية) فهو في سلمٍ متدنٍ من الغباء والحيوانية. ويبدو أن في ذلك تطابقاً في واقع حالها البيئوي وأفقها المنظوري بالغٍ الانخفاض والانحطاط الأرضي.

الشاهد أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمشي وهو منتصب القامة على قدميه، هذا إذا ما تجاوزنا عن انتصاب القامة الذي تنتهجه قردة الشامبانزي والغوريلا في بعض الأحيان. وذلك استواءٌ طبيعيٌّ فيزيائيٌّ ينصّف أي مماس يمثل قاعدة مثلث متساوي الضلعين يبدأ من رأس أي إنسان يقف مُفرداً قامته على ظهر هذه البسيطة. كذلك يُعتبر المنصف العمودي لهذا المثلث كمحورٍ للكرة الأرضية يمرّ بمركزها ويخترقها حتى ليمكن أن تدور حوله هذه الكرة متى ما وجدت قوة الدفع اللازمة لذلك. وهذا استواءٌ تمّ كنتيجةٍ مباشرةٍ لتسوية وتعديل القامة الإنسانية ضمن أطوارها التكوينية. هذا الاستواء له مستحقاتٌ معطاةٌ للإنسان قد لا تتوفر معرفيتها له، لكنها بالتأكيد هي مستحقات أفاد منها الإنسان دون أن تثير في ذهنه تساؤلاتٌ عن فعاليتها وفائدة تلك الفعالية هي ما يجنيه منها بسلاسة وفي طبيعية. ضمن هذه المستحقات ما يبدو أنه تركيبيةٌ معقدةٌ في طريقة تكوين الصور التي يراها الإنسان في ما يحيط به من مناظير. فلم يتساءل الإنسان عن عملية الخداع التصويري الذي تمارسه أدوات البصر من تصغيرٍ وتكبيرٍ للصور المنظوريّة، ومن ثم تعديلٍ وتسويةٍ بصرية وصلت حدّ استجلاب صورة السماء لتلتقي بالأرض في خط الأفق. وذلك خداعٌ بصريٌّ لا وجود له كحقيقةٍ فيزيائيّةٍ واقعيّة، بل هو محض صورةٍ تهرب إلى الأمام كلما اقتربنا منها، مع ذلك تُشكّل مدخلاً معرفيّاً لا غناء للإنسان عنه لم يحدث أن أخضع لأيِّ تساؤلاتٍ تطمح في تفسير منطق وقوعه بالقدر الذي يستجلب منه ما يحلو له من معارف. ولو لاحظنا ودققنا في طريقة تكوين الصورة لرأينا في تقسيماتها الثلاثة التي قسمناها أمراً جللاً. إن خط الأفق الذي يرتفع وينخفض في مناظير عيون الطائر والسوائم يتنصّف تماماً في عين ذلك الإنسان المنتصبة قامته على سطح البسيطة إذا ما كان وقوفه في منطقة استواءٍ أرضيٍّ لا تقع في مرتفعٍ ظاهر الإرتفاع أو منخفضٍ ظاهر

الإنخفاض. فارتفاع قامة هذا الإنسان المتوسطة ما بين القصر أو الطول الشاذين، قد حدث أن كان اتفاق الإظهاريين المعماريين على أن ارتفاع العين المبصرة لهذه القامة يبلغ 165 سنتمتراً بالتقريب. وهذا هو ارتفاع القامة الذي يؤدي إلى تنصيف صورتي الأرض والسماء حيث يتوسط مستوى الصورة الأفقي أو خط أفق هذه الصورة تماماً. وذلك بالطبع يتخالف مع منظور الطيور ذي الافتقار السماوي، أو منظور السوائم ذي الافتقار الأرضي. فصورة المنظور الإنساني هي بطبيعة حالها صورةٌ متوازنةٌ لا افتقار أرضيًّا ولا سمائيًّا يعتريها. وبالطبع والبداهة فضمن ما أدّى إلى ما يتمتع به الإنسان من وسعٍ ذهني يفوق به الطيور والسوائم، فهو الانعكاس الذهني للمناظير بما يمثله للبصر من مردودٍ في تكوين الذهنية الإنسانية، وبما يلعبه التوسط المنظوري للإنسان ونفيه للافتقارين الأرضي والسمائي.

مع ذلك فدورة أخرى للجغرافيا تعيد تكوين الصور المنظوريّة الإنسانيّة وتعيد تخليط سمات افتقارها التي فارقها الإنسان مرةً أخرى فتعيد تصنيفه مستدلةً بهذه العودة الإنسانية للحيوان الذي فارقه باستواء قامته ومن ثم توسّط منظوره. فالصورة التي يراها إنسان أعالي الجبال تختلف عن الصورة التي يراها ساكنو عميق الوهاد، وتختلف كذلك عن من يراها ساكنو الأراضي المنبسطة كما هي الصحاري والمنبسطات السهلية في شمال أفريقيا والشرق الأوسط. ومن ذلك يمكننا أن ننظر إلى الإنسان كما هي الطيور المحلقة في أعلى مرتفعات الشرق الأقصى كما هي منطقة جبال الهملايا أو هضبة التبت الصينية، وننظر إلى مطالعته صوراً أشبه بما تراه الطيور في تحليقها كما هي مطالعة صورة سور الصين العظيم التي تُرى كما تطالع الطيور مناظيرها. بنفس القدر الذي ينكس فيه الأوروبي بصره إلى الأسفل تبعاً لبيئته السكنية التي يختارون لها عادة وهاداً أو سفوح أوديةٍ يسهلّ بناء القلاع أو الحصون وأسوارها الحجرية العالية ذات البروج عليها. ونلاحظ التصاق هذا المكوّن المعماري بالطبيعة واحترامها كما هي الطبيعة التصميميّة لمباني مسرح الكولوسيم الروماني ذو الدرجات المنحدرة إلى أسفل حيث تبدو الاستفادة تصميميةً من الشكل الطبيعي المنحدر والمتدرج للتلة التي بني فقط بنحتها وتشذيبها. كذلك نلاحظ التداخل المميز لمبنى البارثنون، ذو الأصول الأثينية التي تواصل عطاءها المعماري في العصر الروماني، بالطبيعة وتداخله مع أشجارٍ باسقةٍ في السفح الجبلي الذي شيّد عليه. وبالطبع فاحترام الطبيعة وتحويرها معمارياً تعتبر عقيدةً معماريةً أوروبيةً ثابتةً ما زالت تفعل فعلها إلى يومنا هذا. وهي بالطبع الرافد الذي بصم ببصمته على كيفية تصميم المسارح ودور المشاهدة تاريخيةً كانت أم معاصرة.

وبمراجعة السلوك الذهني الذي يرتبط بصلةٍ ما بهذا المكوّن البصري التصويري. فالناظر من سفحٍ

من سفوح جبال الهملايا إلى ما يمتد أمامه من شاهقات أو لصورة سور الصين العظيم يمتد إلى ما لا نهاية له، يرى صورةً تبعث في نفسه إحساساً طاغياً بالضخامة واللانهائية، ومعها بالطبع إحساساً بضآلته وقلّةِ حيلته مقارنةً مع ما يراه. وهذه بالطبع تدعوه دعوةً موجّهةً مباشرةً إلى دواخله للتواضع والتزام الوهيطة وترك التكبّر والخيلاء مما يدعم في نفسه التسامي الذي يحلّق به في أجواء الروحانية وما فيها من سلّمٍ وموادعة تتشابه مع سلّم ووداعة تشتهر بها الطيور. ولو تأملنا صورةً منظوريةً لسور الصين العظيم لرأينا صورةً أقرب لما تراه الطيور من مناظيرٍ محلقة. وذلك يكاد يتطابق كمنظورٍ مع مجمل صورٍ يراها إنسان الشرق في هضبة التبت أو في جبال الهملايا أو في مرتفعات فيتنام أو في تلالٍ وأودية الجزر اليابانية. فكلّ مناظير هؤلاء كأنما هي مناظير طيورٍ محلقة.

وتتعاكس تماماً صور الطيور المحلقة مع ما يراه الإنسان الأوروبي من مناظيرٍ محصورةٍ داخل جدران القلاع والحصون المقامة على السفوح والمنحدرات الجبلية. فالناظر إلى شارعٍ متعرجٍ ومنحدرٍ إلى أسفل في أيّ قريةٍ أو حاضرةٍ أوروبية، أو الجالس على مدرّجات مسرح الكولوسيَم يشاهد المصارعة الرومانية القديمة التي ربما تنتهي إلى مقتل أحد المتصارعين. أو مشاهدة عبيد يطلقون داخل حلبة مصارعة مفتوحٌ بابها إلى أقفاص أسودٍ مجوّعةٍ خصيصاً كي تهاجم هؤلاء العبيد وتلتهمهم أمام المشاهد الروماني الذي يستمتع بمثل هذه المشاهد وهو يحتسي من قناني خمورهم المعتقة. مثل هذه المناظير تتميز بأن طبيعة النظر إليها يقوم على تنكيس الرأس كما هي السوائم. وما تراه من رؤى فيه تفحّص سوائمي لمكونات صورةٍ يزداد صغر حجمها كلّما تباعدت عن عين المشاهد مما يبعث في المشاهد إحساساً بضآلتها وبالتالي إحساسٌ بكبر مقارن في هيئة المشاهد مما يبعث فيه شعوراً بالخيلاء والتكبر. فالناظر إلى مبنى ال (كولولسيّم) الروماني، أو معبد البارثنون الأثينوروماني، فإنه سيستشعر أولاً كثافة وقوة الإلتصاق بالطبيعة مضافاً إلى ما ذكرناه من تنكيس للرأس، وما يتبع ذلك من مناظر بالغة البشاعة يُرى فيها حياة الإنسان مهدرةً تحت رغبات ذلك الاحتطاب السوائمي الدفينة كما هي في مشاهدة عملية افتراس العبيد في مسرح هواءٍ طلق. لذلك فكأنما هو طبيعيٌّ أن يتماثل أهل مشرق الشمس مع مشرق شمس الروح، فيصيروا كأنما هم الطيور المحلّقة في وداعتهم ومسالمتهم، في حين يقبع أهل مغرب الشمس مع مغرب شمس الروح وما يميز غروبها من بروز حيوانيّةٍ كثيفةٍ وإحتطابٍ سوائمي. أما عند النظر إلى حالة التوسط المنظوري في سهول وصحاري منطقة الشرق المتوسط فنلاحظ وجود توازنٍ افتقاريٍّ سمائيٍّ وأرضي، ما يؤدي إلى اعتراف إنسان تلك المناحي بحيوانيّةٍ فيه فلا ينفيها كماً ينفيها النيرفانيون الشرقيون، ويحترم كذلك روحانية سماوية لا ينفيها كما ينفيها الغربيون الأوروبيون، وفي ذلك

توسطٌ ماديٌّ روحانيٌّ لا يحدث إلا في منطقة مهبط الأديان السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام، منطقة الشرق الأوسط.

طبيعيٌّ كذلك أن نرى في هذين المثالين - تحليقاً أو احتطاباً - تماثلاً وتطابقاً مدهشاً ما بين الجغرافيا الطبيعية والجغرافيا الثقافية وما يدعمهما من علمٍ منظور. وذلك شأنٌ يتطلب المزيد من البحث والتقصي كي يبوح بما يحمله في داخله من أسرار.

ونختتم هذه الجزئية البحثية بملاحظةٍ مصاحبة، أن التاريخ المرصود عن عالمنا هو تاريخٌ يختص بالدولة ومؤسسيتها. وذلك تاريخٌ مقروءٌ بعينٍ واحدةٍ تغفل تاريخ الثقافة وما أفرزه من جغرافيا يمكن أن يُقرأ خلالها مدى تمحور الإنسانية حول محاورٍ قيم الثقافة العليا، أو بالتالي فإنّ جفاءها عن ذلك ما يمكن أخذه كمسبباتٍ لتجافٍ إنسانيٍّ عن الانتظام في سلك دوائر جغرافيا الثقافة، قد يصل إلى اعتبار عدم القبول بما تطرحه من قيم. وبالطبع يمكن أن يستتبع ذلك أدبٌ مقارن يبيّن مدى ملاءمة منظومةٍ مجتمعيّةٍ مع ما تدّعيه من تمسّكٍ بالقيم العليا أو عدمه. وفي هذا الصدد أظن أنه من الممكن النظر في شأن غياب مصطلح جغرافيا الثقافة. فهو بحكم الجفاء الأوروبي عن هذه القيم، فطبيعيٌّ أن يكون انعكاس ذلك لا ينحصر داخل حدود هجر جغرافيتها وحسب، بل يتعدى ذلك إلى حالة حربٍ خفيّةٍ بين طفوليّة ويفاعة القيم الأوروبية، وبين باهر المثل العليا الثقافية في الشرق الأوسط والشرق الأقصى.

العلم والدين.. بداية كل الأشياء

هل يمكن أن تكون هناك نظرية واحدة لكل الأشياء؟

هانس كونغ Hans Kung [*]

هذه الدراسة للفيلسوف واللاهوتي السويسري المعاصر هانس كونغ، مثيرةٌ لإشكاليات شتى لا سيما لجهة قوله بنظرية النسبية المعرفية التي تنطبق على الدين والعلم. الأمر الذي يستدعي التعامل مع هذا النص تعاملاً نقدياً على الرغم مما يذهب إليه في اعتبار العلم والدين بداية كل الأشياء في الوجود. في هذه الدراسة التي هي ترجمةٌ للفصل الأول من كتاب شهيرٍ له بعنوان: "العلم والدين ـ بداية كلّ الأشياء". يتناول كونغ العلاقة بين الرؤية الأنطولوجيّة للوجود وواقعيّة الخلق الفيزيائي، وذلك انطلاقاً من مبدأ التلازم الوثيق بين الدين والعلم في النظر إلى الوجود وإن بلغة مختلفة. من الجدير هنا لفت عناية القارئ إلى تضمّن هذه المقالة جملةً من الإشكاليّات المركزيّة، كما سبق وأشرنا. لعل أبرز ما يطرح بهذا الخصوص نظريّة التكامل بين العلم والدين بمعنى التفاعل النقدي والبناء بينهما. وانطلاقاً من هذه الفرضية يدعو كونغ إلى نفي جميع أنماط المطلقات سواءً في العلم أو في الدين، كما أنّه يعتبر اللاهوت علماً لابدّ وأن يخضع لمنهج التجربة والخطأ. وهذا كما نرى يؤدّي إلى انسحاب سلبيات العلم من النسبيّة وإلى عدم القطعيّة في الدين أيضاً، وعليه فلا حقيقة غائيّة يمكن الوصول إليها. فمشروع كونغ للتلاحم بين العلم والدين ورفع التناقض بينهما، هو في الحقيقة تنازلٌ من جانب الدين لصالح العلم ليصبح الدين فرضيّةً قابلةً للنقاش والأخذ والرد، وهذا مرفوضٌ وعودٌ على بدء.

«المحرر»

يحقّ لعلماء الفيزياء أن يفتخروا بكلِّ نتائج أبحاثهم التي اكتشفوها، وتفكَّروا فيها، وأكّدتها لهم التجارب. كما يجب على باقي العلماء -في الواقع- أن يعودوا باستمرار لهذا العلم الأساسي، الذي

---

*ـ فيلسوف ولاهوتي سويسري معاصر (1922 -......).

ـ العنوان الأصلي بالألمانية: Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion
Hans Küng

ـ المصدر: Piper Verlag GmbH, Munich 2005

ـ العنوان الأصلي بالإنكليزية: (The Beginning of All Things (Science and Religion

المصدر بالإنكليزية: (Published June 1st 2007 by William B. Eerdmans Publishing Company, 2007 (220 pages

ـ نقله من الألمانية إلى الانجليزية جون بودن.

ـ ترجمة: د. صلاح الدين عثمان - د. بهاء درويش

ـ مراجعة: د. جاد مقدسي من فريق مركز دلتا للأبحاث المعمّقة.

يختبر ويحلّل الجزئيّات الأوّليّة والقوى الأساسيّة للواقع المادي. من هنا يمكننا أن نفهم أنّه على أساس النجاحات العظيمة المنجزة التي لا خلاف عليها والتي تحققت، يتوقع بعض علماء الفيزياء أنّه سيكون من الممكن في يوم ما سبر غور الكون. أمّا كيف؟ فمن خلال إيجاد نظريّة «لكلّ شيء»، أي لكلّ القوى الطبيعيّة، ولكلّ شيءٍ يمثّل صياغةً (formula) للعالم يمكنها حلّ الألغاز العميقة لكوننا، لعالمنا، وبالتالي تفسير الواقعيّة كلّها عن طريق الفيزياء.

لغز الواقعية

للكلمة اليونانيّة «الكون cosmos» تاريخٌ طويل. لقد كانت في الأصل تعني «النظام». جاء أوّل ذكرٍ لها في «هوميروس» في القرن الثامن قبل الميلاد لتعني الجيش المنظّم. ثم أصبحت تعني «الزينة decoration»، وهو المعنى الذي اختبره فيثاغورس أوّل مرّةٍ في القرن السادس قبل الميلاد. وأخيراً، فمع بداية العصر الذي نعيشه، صارت تعني «انسجام» الكون، ثم استخدمت بعد ذلك لتعني «نظام العالم» والكون. من هنا فإنّ كلمة «الكون cosmos» تعني العالم من حيث إنّه كلٌ منظّمٌ. أو الكون في مقابل الفوضى.

إنّ كلمة «العالم universe» تعني «التحوّل إلى الواحد» مشتقّة من الكلمات اللاتينيّة unus, vertere, versum. من حيث إنّها وحدةٌ. ومن ثم فإذا شئنا الدقّة، فإنّ «الكون» يعني «الكلُّ المكوّنُ من أجزائه». من هنا فإني في هذا الكتاب سوف أستخدم مصطلحي «universe»، و«cosmos» بمعنى واحد، محاولاً أن أصل إلى أصل ومعنى الكون.

اللغز الثنائي A Twofold Riddle

ينطوي هذا العنوان البسيط «بداية كلّ الأشياء» على سؤالٍ ذي شقين:

السؤال الرئيسي عن «البداية بصفة عامة»: لماذا يوجد الكون؟ لماذا لم يكن غير موجود؟

السؤال حول «الظروف المحيطة بالبداية»: لماذا الكون على ما هو عليه؟ لماذا له هذه الخصائص المعيّنة الحاسمة لحياتنا البشريّة وبقائنا؟

المسألة إذاً، ليست أقلّ من أصل الكون ووجوده ككل، أي الواقعيّة ككل.

ولكن، ما هي «كليّة» هذه الواقعيّة؟ هل هي فقط «الطبيعة»، أم أنّها «الروح» أيضًا؟ هل يمكن للعلوم أن تدرج الروح أيضاً كموضوعٍ لها؟ وهل يجب علينا في بعض الحالات أن نعتقد بوجودِ أكثر من كون واحد؟ بأكوان عدّة، كلٌّ منها من نوعٍ مختلف؟ «كون متعدّد»، وإن لم يكن هذا ليكون أكثر من مجرّد افتراضٍ لن تدعمه أيّ ملاحظة مباشرة؟ ما هي الواقعيّة؟ سوف أبدأ من وصفٍ أوليٍّ وكاملٍ يحوي «كلّ الأشياء». الواقعيّة هي «كلّ» ما هناك.

صاغ الناس في العصور الوسطى أسئلتهم صياغةً غرضيّةً: ما الغرض من شيءٍ ما؟ أمّا في العصور الحديثة، فقد وُضع السؤال بطريقةٍ غائيّة: لماذا الشيء هو على ما هو عليه؟ كيف صنع؟ ممَّ يتكون؟ وما هي القوانين التي يستجيب لها؟ إذا ما أردنا أن نعرف ما هو كلّ شيء، يجب أن نعرف كيف جاء كلّ شيءٍ للوجود. إذا أردنا أن نعرف ما هو الكون، يجب أن نعرف كيف أتى للوجود. لقد كان ما فكّر فيه غالباً المفكّرون نظريًّا في أوائل العصر الحديث، وما اكتشفته التجارب وصمد أمام كلّ أشكال المقاومة وحارب من أجل صورةٍ جديدةٍ للعالم شيئاً مبهراً.

واليوم لا يجب أن نفهم تاريخ العالم فقط من حيث كونه تاريخ الإنسان (ذلك الذي امتدّ لمئات الآلاف من السنين) ولكن من حيث كونه التاريخ الحقيقي للعالم الذي امتدّ منذ 13.7 بليون عاماً منذ الانفجار العظيم.

على كلّ حال، لقد احتاج «النموذج» الفيزيقي الفلكي للعالم، وهو الأساس العلمي للصورة الحديثة للعالم، لأربعة قرون من الزمان لكي يتأسس.

النموذج الحديث للعالم: كوبرنيقوس، كبلر، جاليليو

لم يكن عالِماً علمانيَّ النزعة، ولكن رجلاً من رجال الكنيسة (من بولندا إلى ألمانيا) يُدعى نيقولاس كوبرنيقوس (1473 – 1543م) ذلك الذي تبنّى فكرة أريستاركوس من مدينة ساموس Aristarchus of Samus (القرن الثالث قبل الميلاد)، وعلى أساس ملاحظاته وحساباته وتفكيره الهندسي الحركي، قدّم التصوّر الرائع لنموذجٍ ثوريٍّ بالفعل للعالم. على كل حال، فإنّه كان قد درس في إيطاليا وقدّم – كما هو معروف- في كتابه (ستّة كتب في ثورات الميادين السماويّة De revolutionibus orbium coelestium libri V1، Six Books on the Revolutions of Heavenly Spheres)[1] نظريّةً أحلّ فيها هذه الصورة محلّ النموذج التقليدي المغلق للعالِم الذي قدمه بطلميوس Ptolemy، والذي كان يثبت بشكلٍ متزايدٍ على عدم موافقته لحساب أماكن الكواكب على فتراتٍ زمنيّةٍ أطول، بنموذج شمسي المركز.

لقد كان هذا تغيراً في النموذج الإرشادي بامتياز، بدأ في الفيزياء ثم أصبح له تأثيرٌ على صورة العالم الكاملة وميتافيزيقا الإنسان. لقد أصبح هذا التحوّل الكوبرنيقي هو البداية لعددٍ آخر من التحولات الثوريّة الأساسيّة التي تشكّل ما يُعرف بالحداثة. كما أنّه المثال الأوّلي لما نعنيه «بالتحوّل في النموذج الإرشادي». إنّه أكثر من كونه مجرّد تغييرٍ في «طريقة التفكير» شكّل رؤيتنا العالميّة

---

[1]- راجع: (N. Copernicus, De revolutionibus orbium coelestium libri Vi (1543) طبعة نقدية جديدة. (Hildesheim, 1984)

للزمن، إنّه التغيير الذي وصفه توماس كون بأنّه «المجموعة الكاملة للمعتقدات والقيم والآليات التي يشترك فيها أعضاء مجتمعٍ ما»[1].

أكّد يوهانز كبلر (1571 – 1630) ـ الذي درس اللاهوت البروتستانتي في توبنجن Tubingen- هذا النموذج للعالم الذي قدّمه كوبرنيقوس بطريقة نظريّة محضة وصحّحه أيضاً. ثم تحول كبلر بعد ذلك إلى الرياضيات والفلك: ليست مدارات الكواكب دائريّةً ولكن بيضاويّة.

لقد أصبحت قوانين كبلر الثلاثة لحركة الكواكب هي أساس كتابه «الفلك الجديد an (Astronomia nova) 1609»[2]. ولقد أصبحت المعرفة التي يمكن اختبارها تجريبياً وتلك التي يمكن قياسها، هي فقط التي يمكن بها تفسير الطبيعة. ومع هذا، -بالنسبة لكبلر- إنّ الفلكي صاحب النظرة الفلسفيّة الكليّة لا يستبعد معه الاعتقاد في وجود إلهٍ خالقٍ أو انسجامٍ إلهيٍّ في عالم كلّ الأشياء والعلاقات ذات الأساس الرياضي[3].

بدا هذا النموذج الجديد للعالم مهدِّدًا للصورة التقليديّة للعالم، وذلك عندما اكتشف الرياضي والفيزيائي والفيلسوف الإيطالي جاليليو جاليلي (1564 – 1642)[4] بالتلسكوب (المصنوع بنموذج هولندي) أوجه كوكب فينوس، وأربعة أقمار من أقمار كوكب المشتري، وحلقات الكوكب زحل. كما اكتشف أيضاً أنّ البريق الغائم لدرب اللّبّانة milky way يتكوّن من نجومٍ مفردة. بهذا التأكيد للنموذج الكوبرنيقي غير القابل للدحض، والذي وفقاً له تدور الأرض حول الشمس ومن خلال تقديم التجارب الكميّة (قوانين البندول والجاذبيّة) أصبح جاليليو مؤسس العلم الحديث.

لقد وضعت الآن الأسس للبرهان على قوانين الطبيعة والبحث غير المحدود فيها. لقد أدرك جاليليو نفسه كيف تهدّد أبحاثه الرؤية الإنجيليّة للعالم. لقد أراد من حيث المبدأ أن يكتب الطبيعة بلغة الرياضيات، وأن يجعل لكتابها الجديّة نفسها التي «لكتاب الإنجيل». لقد أوضح في رسالةٍ كتبها لبندكتين كاستيللي Benedictine Castelli 1613 آراءه في العلاقة بين الإنجيل والمعرفة بالطبيعة: لو أنّ المعرفة العلميّة يقينيّة وتناقض ما جاء في الإنجيل، فإنّه من الضروري تقديم تفسيرٍ جديدٍ للإنجيل[5].

---

[1]- T.S. Kuhn, the Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed.
(الطبعة الثانية). بحاشية. 175 (Chicago, 1970).

[2]- راجع (J. Kepler, an Astronomia nova (Prague, 1609, في الأعمال الكاملة Munich, 1937, vol.3; The New) .(Astronomy Cambridge, 1922

[3]- V. Bialas, Johannes Kepler (Munich 2004)
وخاصة الفصل الثالث , " The Harmony of the World", يقدم صورة كاملة عن كبلر

[4]- G. Galilei, Dialogo (1632); Dialogues Concerning Two New Sciences (New York, 1954).

[5]- Galilei, letter to B. Castelli, 21 December 1613, in Opere, vol.5 (Florence 1965), 281, 88.

ولكن ماذا كان ردّ فعل الكنيسة أمام هذه الصورة الجديدة للعالم؟ كيف كان رد فعلها أمام هذا التغيير الكوبرنيقي الكلّي؟ هذا التغيير في النموذج الإرشادي؟

الكنيسة ضد العلم

من المعروف -وهو أمرٌ له دلالة- أنّ كوبرنيقوس أخّر نشر أعماله إلى ما قبل وفاته بفترة قصيرة، خوفاً من القائمة الكاثوليكيّة الرومانيّة للكتب الممنوعة ومن النار. هل كان هذا مثالاً للخوف الكاثوليكي الروماني من الفلسفة الطبيعيّة الجديدة، والعلم الطبيعي الجديد؟ لا، إذ قد رُفض عمله من قبل المصلحين لوثر و فيليب ميلانكتون Melanchthon. ولأنّ عمله أُعطي له أساسٌ نظريٌّ ويُقال أنّه قُدم فقط كافتراض، فلقد اعتقدوا أنّه من الممكن عدم الانتباه له. ثم إنّ كوبرنيقوس كان قد وُضع ضمن الممنوعين فقط عام 1616، عندما وصل موضوع جاليليو لذروته. ومن وقتها أصبح الدين قوّةً مضادّةً، والكنيسة الكاثوليكيّة مؤسسةً شيمتها الرقابة وتسجيل الأسماء الممنوعة والاستجوابات، بدلاً من أن تهتم بالفهم والجهد والقبول لما هو عقلاني.

ففي عام 1632 تم استدعاء جاليليو للاستجواب، واتهم بأنّه تخطّى بنظريّته في مركزيّة الشمس التي أعلنها عام 1616 خطأً يُمنع تخطّيه. نعم، ربمّا لم يذكر جاليليو الاقتباس الذي ينسب له كثيراً «ومع هذا فها هي الأرض تدور»، كما أنّه لم يتم تعذيبه -كما يُزعم غالباً- إلاّ أنّه من الثابت أنّ الضغط كان كبيراً لدرجة أنّه في 22 يونيو 1633 اعترف بأنّ خطأه كان خطأً كاثوليكيًّا مقدساً. ولقد حكم عليه بالإقامة الجبريّة في فيلته الكائنة في مقاطعة «أرسترى Arcetri»، وهناك فقد جاليليو بصره بعد أربعة أعوام، وعاش بعدها ثمان أعوام مع مجموعة من طلابه، وكتب كتابه في الميكانيكا وقوانين الجاذبيّة الذي كانت له أهميّةٌ بالغةٌ للتطوّر اللاّحق في علم الفيزياء.

«وفقاً للحالة الحاليّة «لأبحاث جاليليو» لا خلاف على أنّ المكتب المقدس Holy Office في 1633 أطلق حكماً خاطئاً، ولقد كان جاليليو مسؤولاً مسؤوليّةً جزئيّةً عمّا اتّهم به». بهذه الكلمات يُعارض مؤرّخ الكنيسة الكاثوليكيّة جورج دنزلر Georg Denzler في كتابه المعنون (لا نهاية لحالة جاليليو No End to Galileo Case)[1] المدافعين عن الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة النشطين حتى يومنا هذا.

[1]- G. Denzler, "Der Fall Galilei und Kein Ende," Zeitschrift Fur Kirchengeschichte 95, no.2 (1984): 223- 33, 228 هنا

هل كان خلاف جاليليو مع الكنيسة حدثاً مفرداً يعبّر عن سوء حظ؟

لا، لقد كانت سابقة سمّمت العلاقة بين العلم الناشئ الجديد والكنيسة والدين، خاصةً أنّه في الفترة التالية أيضاً لم يتغيّر اتجاه روما، بل على العكس أصبح أقوى في مواجهة تقدّم العلم (وبعد ذلك خاصة بالنسبة لأبحاث تشارلز دارون). وبعد الاستبعاد الكارثي لكلٍّ من لوثر والبروتستانت من قبل روما، تلا واقعة جاليليو شبه هجرةٍ جماعيّةٍ للعلماء من الكنيسة الكاثوليكيّة وصراعٍ دائمٍ بين العلم واللاهوت الدائم. وبالتالي – تحت نيرّ الاستجواب- لم يعد هناك في إيطاليا وأسبانيا حتى القرن العشرين علماءٌ يستحقون الذكر. ولكنّ القمع الكنسي لم يستطع الاستمرار في مواجهة أدلّة العلوم الطبيعيّة.

انتصار العلم

لم تستطع حتى روما أن توقف انهيار بنية العصور الوسطى للعالم، ولم تستطع أن توقف علمنة demystification الطبيعة والتغلّب على اعتقاد العصور الوسطى في الشياطين والسحر والخرافة. وبعد خمسين عاماً من اتهام جاليليو وعندما كانت الكنيسة الكاثوليكيّة في قمّة مقاومتها للاصلاح ومقاومة الشعور السائد بالانتصار في العصر الباروكي، تمّ تصوير رؤية العصور الوسطى القديمة في كنيسة سان اجنازيو San Ignazio للجزويت في روما: كان صحن الكنيسة بأكمله مزيّناً بجداريّةٍ ضخمة تصوّر السماء بزينة الثالوث وكلّ الملائكة والقساوسة، كما لو كان التلسكوب لم يُخترع بعد ولم يحدث أيّ تغيرٍ باراديمي في الفلك والفيزياء. ولكن على المدى الطويل، لم يستمر هذا الوهم- الذي عبرّ عنه التصوير- ضدّ الثورة العلميّة. ولم تعد السلطات التقليديّة مع الوقت مقنعة.

لقد قدّمت واقعة جاليليو مادةً لمسرحيّات كثيرةٍ: للماركسي برتولت بريخت Bertolt Brecht، واليهودي ماكس برود Max Brod، والكاثوليكي جرترود فون لفورت Gertrud von Le Fort، وغيرهم. بل لقد أدهش الأب جون بول الثاني في أيامنا هذه- والذي تعدّ أحكامه الخاصّة على تحديد النسل وقبول المرأة كراعيةٍ في الكنيسة خاطئةً تمامًا مثل خطأ سابقيه عن الفلك والفيزياء- العلماء والمؤرخين بملاحظته الغامضة الخاصة بواقعة جاليليو. لقد أعلن بمنتهى الجديّة عام 1979 – بعد 350 عاماً من وفاة جاليليو- أنّه يريد فتح تحقيقٍ في واقعة جاليليو.

ولكن عندما انتهى التحقيق، تجنّب بوضوحٍ في كلمته التي ألقاها بتاريخ 31 أكتوبر 1982 الإقرار بذنب سابقيه، واستجوابات الهيئة المسؤولة عن الدفاع عن المباديء الكاثوليكيّة، ونسب الواقعة التي

لم يحدّدها بدقّة «لأغلبيّة لاهوتيي هذا الزمان». لقد كان هذا «إحياء جديداً لم يحدث»[1].

وعلى كل، لقد أعادت أسماءٌ بارزةُ إحياء جاليليو، إذ تأكّدت في الواقع اكتشافاته بعد مرور جيلين بواسطة عالم الرياضيات والفيزياء والفلك- والذي لا يقل تميزاً عن جاليليو- سير اسحاق نيوتن (1634 – 1727) والذي كان أستاذاً يعمل في جامعة كامبردج. ففي كتابه "المبادئ الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة"[2] المنشور 1687 صاغ نيوتن ثلاثة مبادئ في الميكانيكا وقانونه في الجاذبية- وهو ما كان قد تم اكتشافه قبل ذلك بعقدين من الزمان- وهي جميعها تنطبق على حركة الأجرام السماوية. ومن ثم فقد أمكن وجود «ميكانيكا سماويّة». إنّ قوّة الجاذبيّة نفسها التي تجعل التفاحة تسقط على الأرض، هي ما تربط القمر بالأرض. وكذلك اكتشف نيوتن طبيعة الضوء والكهرباء، كما اخترع الحساب في الوقت نفسه الذي اخترعه ليبنتز. وإذا كان كبلر وجاليليو قد قدّم كلٌّ منهما عناصر لنظريّة شاملة، فإنّ نيوتن قد استطاع من اكتشافاتهما واكتشافات غيرهما أن يصيغ نظاماً جديداً مقنعاً للعالم، أمكن البرهان عليه بصورة عقليّةٍ وبقوانين رياضيّةٍ وكميّةٍ دقيقة. وعلى هذا النحو أضحى نيوتن – بعد جاليليو – المؤسّس الثاني للعلم الدقيق، أي مؤسس الفيزياء النظريّة الكلاسيكيّة.

ولم يضع أحدٌ صورة نيوتن الردية الحتميّة والواقعيّة للعالم موضع سؤالٍ إلا مع بداية القرن العشرين من خلال النظريّة النسبيّة لأينشتين ونظريّة (الكم) الكوانتم.

هنا أصبح من الواضح أنّ الفيزياء لا يمكنها قطعاً وصف العالم على ما هو عليه، مستقلاً عن المنظور الذي يراه منه الملاحظ كما افترض نيوتن. ليست نظرياته ونماذجه أوصافاً دقيقةً للواقع على المستوى الذرّي (الواقعيّة الساذجة)، ولكنّها محاولاتٌ انتقائيّةٌ ورمزيّةٌ، تصوّر بُنى العالم ومسؤولةٌ عن ظواهر معيّنة قابلة للملاحظة: واقعيّة نقديّة تدرك الواقع الفيزيقي ليس ببساطةٍ من خلال الملاحظة ولكن بالاشتراك مع تفسيرات وتجارب[3].

---

[1]- راجع: الأبحاث بواسطة مؤرخ العلم م. سيجرى M. Segre «ضوء على حالة جاليليو" Light on the Galileo Case مجلة Isis (History of Science Society) 88، 1997: 484 – 504. يبين هذا الملف كيف عاد القس جون بول الثاني 1992 في رأيه الذي أعلنه عام 1979. راجع: Segre, " Galileo: A 'Rehabilitation' That Has Never Taken Place," Endeavour 23, no.1 20 :(1999)-23. Segre, "Hielt Johannes Paul II sein Versprechen?" in Der Ungenandigte Galilei. Beitrage zu einem Symposiun. Ed., M. Segre.and E. Knobloch.(Stuttgart 2001), 107-11.

[2]- I. Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica (London, 1687; 3rd ed. طبعة جديدة من مجلدين 1726 - 1972 Cambridge, Mass.

[3]- I. G. Barbour, Religion and Science (San Fransisco, 1998), الفصل السابع.

عالم الفيزياء واللاهوتي الشهير الذي ميز نفسه بالحوار بين الدين والعلم وقدم تحليلا علميا وفلسفيا دقيقا للاختلافات الابستمولوجية بين الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الحديثة.

الوصف الفيزيقي للبداية

في النموذج الإرشادي ذاته الذي وضعه نيوتن، تلا ذلك حسابات دقيقةٌ واكتشافاتٌ أخرى كثيرة، إلى أن أصبحت الفيزياء ناضجةً بشكلٍ كافٍ لتتحمّل معه تغيرّاً آخر في النموذج الإرشادي: تغيراً في الفيزياء والذي وفقاً له- وعلى غير المتوقعً- أصبح الزمان والمكان كائنين مرنين جداً بحيث لم يعد من الممكن التفكير فيهما بشكلٍ مستقل.

الفيزياء الجديدة: المكان – الزمان النسبيان لأينشتين

مع بداية القرن العشرين وضع ألبرت أينشتين (1879 – 1955) هذا النموذج الجديد لعالمٍ يختلف كثيراً عن العالم اللامتناهي لفيزياء نيوتن الكلاسيكيّة[1]. يمكن اشتقاق هذا النموذج الجديد من المعادلات الأساسيّة للنظريّة النسبيّة العامة التي وضعها خلال 1914 – 1916. لقد رفع سرعة الضوء 300,000 كيلو متر في الثانية، ليكون ثابت الطبيعة المطلق وغير القابل للتغير. فلا يوجد ما يمكن توصيله بأسرع من الضوء، والذي يتساوى بالنسبة لسائر الملاحظين مهما كانت سرعة حركتهم الواحد بالنسبة للآخر. على هذا النحو، انصهرت الجاذبيّة النسبيّة لأينشتين والمكان والزمان - والتي كانت هي الثوابت في نسق نيوتن – في كيانٍ فيزيقيٍّ جديدٍ هو المكان-الزمان. فالكتلة تلوي (تشوه) الزمان والمكان. لذا ليست قوّة الجاذبيّة سوى «التواء» المكانً والزمان بالكتل المحتوية فيه. وتكون النتيجة مكان زمان ذي أربعة أبعاد رائعة لا يمكن تصوره: تحدث فيه الحسابات انطلاقاً بهندسة إحداثيات مكانيّة زمانيّة لا اقليديّة. في مايو 1919 وبقياسات تمّ إجراؤها أثناء كسوفٍ كاملٍ للشمس، تأكد تخمين أينشتين أنّ ضوء الأجرام السماويّة البعيدة يلتوي – قياسياً- بكتلةٍ ضخمةٍ مثل الشمس (بضعف الشدّة التي توقعتها ميكانيكا نيوتن). لقد كان «المكان الملتوي» Space Warped هو الخبر المثير. فالكون الملوي في المكان يعني أنّنا يجب أن نفكر في الكون من حيث كونه غير محدود ولكن له كتلة محدّدة. يمكننا فهم هذا بالقياس لمكانٍ ذي ثلاثة أبعادٍ (وليس أربعة أبعاد)، مثلا، سطح جسم كروي: فالخنفساء التي تزحف ولا تجد نهاية، من الممكن أن تعتبر المكان لا متناه. فهو ذو سطحٍ متناهٍ ولكنّه لا يعرف حدوداً.

كونٌ ممتدٌّ

إن لنموذج المكان الزمان لأينشتين عيوباً أيضاً: فهو يتخيّل – مثله في ذلك مثل كلّ الانجازات العلميّة في القرن التاسع عشر- كوناً ساكناً لا يتغيّر وأبدي. فلقد اعتقد أرسطو أنّ الكون محدودٌ في المكان ولكن لا بداية ولا نهاية له في الزمان.

[1]- A. Einstein, Relativity: The Special and The General Theory (1917: New York, 1961), بصفة خاصة الصفحات 30 – 32 "Considerations about the World as a Whole"

وفي مقابل هذا، ورغم المقاومة الشديدة، تأسّست رؤيةٌ ديناميكيّةٌ جديدةٌ للكون. أسّسها – والغريب أنّه كان لاهوتياً- عالم الفلك الفيزيائي في جامعة لوفان «أبيه جورج لامتر Abbe Georges Lemaitre» (1894 – 1966) الذي كان تلميذاً ثم زميلاً لكلٍّ من أدنجتون وأينشتين والذي استطاع أن يضع – من داخل إطار النظريّة النسبيّة العامة - عام 1927 نموذجاً لكونٍ ممتدٍّ كما أنّه كان أوّل من وضع افتراض «الذرة البدائيّة primeval atom» أو «الانفجار العظيم Big Bang» و(الذي هو في أساسه كُنية nickname).

ولقد حدّد الفيزيائي الأميركي أدون هابل Edwin Hubble – والذي تسمى تلسكوب الفضاء الضخم «هابل» على اسمه- في فترةٍ مبكّرةٍ جداً 1923 – 1924 في باسادينا Pasadena المسافة التي تفصل مجرّة أندروميدا عن الأرض، وذلك عن طريق نجومٍ يمكن تقسيمها، وعلى هذا النحو أمكن للمرّة الأولى أن يبرهن على وجود أجرامٍ سماويّةٍ خارجَ درب التبّانة، واضعاً بذلك أسس علم فلكٍ جديدٍ خارج المجرّات. فلقد انتهى عاماً 1929 من التحولات الحمراء في خطوط طيف مجرّاتٍ درب التبّانة (تأثير هابل) إلى النتيجة بأن الكون مستمرٌّ في الامتداد[1]. هذا يعني أنّ الأنساق الضخمة للمجرّات ليست ببساطةٍ شاغرةٍ لمكان، ولكنّها آخذةٌ في الامتداد في كلّ الاتجاهات بسرعةٍ هائلةٍ (مثل البالون على قارورةٍ من الهليومٍ).

ومن ثم فإنّه في هذا الكون الشديد الظلمة، ليست النجوم موزّعةً بالتساوي في الأعماق التي يبدو أنّها غير متناهية للفضاء. ولكنّها تتغير وتتطور باستمرار. فخارج درب التبّانة التي ننتمي إليها، تسير المجرات بعيداً عنّا بسرعةٍ تتناسب مع بعدها عنا. منذ متى وهذه الظاهرة تحدث؟ لا يمكن بالطبع أن يكون هذا يحدث منذ زمنٍ غير متناه. إذ لا بدّ أنّه كانت هناك بداية: الانفجار العظيم وهو ما يبدو أنّ الفيزياء والرياضيات قد برهنا عليه. وبعد أن زار أينشتين زميله هابل على جبال ويلسون، ترك الآخر التصوّر الثابت للكون، وقبل بنموذج الكون الممتد، ولكنّه لم يقبل نظريّة الكم التي كانت قد صيغت في الوقت نفسه رغم البرهان التجريبي عليها. لذا، رغم شهرته العالميّة، أخذت عزلته كباحثٍ تزداد إلى أن أصبح تقريباً معزولاً تمامًا.

الانفجار العظيم ونتائجه

بإمكان علماء الفيزياء الفلكيّة الآن أن يصفوا بشكلٍ دقيق بداية الكون من منظور علميٍّ، وذلك على أساس هذه الاكتشافات والحسابات الدقيقة التي وصفتها باختصار، كيف نشأ الكون، أو كيف – كما يقال- حدث الخلق. إنّ الاتفاق الذي وصل إليه العلماء اتفاقٌ عظيمٌ جداً لدرجة أنّنا يمكننا أن نتحدث عن نموذجٍ قياسيٍّ لم تستطع النماذج المنافسة له أن تصمد. ما يلي هو تخطيطٌ مختصرٌ له.

[1]- F. Hubble, The Realm of the Nebulae (New Haven, 1936).

لقد انضغطت في البداية كل الطاقة والمادة في كرةٍ ناريّةٍ - حارة أوليّة وصغيرة لدرجة لا يمكن تخيّلها- ذات أصغر أبعادٍ يمكن تصوّرها وأضخم كثافةً وحرارة. كانت خليطاً من الاشعاع والمادة، بلغت كثافتها وحرارتها حداً جعل من المستحيل على المجرات أو النجوم أن توجد فيها. فمنذ انفجار القنابل الذريّة التي هي «صغيرة جداً» بالمقارنة بالكون، يمكننا أن نفهم بسهولةٍ أكثر كيف بدأ الكون منذ 13.7 بليون سنة بانفجارٍ كونيٍّ ضخم (وهو أحدث تقديرٍ وصل إليه علماءُ الفيزياء الفلكية). لقد تمدّد بسرعةٍ وأصبح أكثر برودةً، ولكن بعد مائة جزءٍ من الثانية ظلّ محتفظاً بحرارةٍ درجتها مائة بليون درجة وكثافتها تعادل أربعة بليون كثافة الماء. وظلّ الكون يتمدّد بالطريقة نفسها في كل الاتجاهات.

من المحتمل أنّ جزئيات أوليّةً تكوّنت في الثواني الأولى من فوتونات شديدة الثراء في الطاقة، وخاصة البروتونات والنيوترونات وجزئياتها المضادة، مع جزئياتٍ أوليّة خفيفةٍ وخاصة الالكترونات والبوزيترونات. وبعد دقائق قليلة تكونت نوى الهليوم من النيوترونات والبروتونات بواسطة عمليّة اندماج (انصهار). ثم تكونت بعد مئات الآلاف من السنين ذرات من الهيدروجين المحايد والهليوم بواسطة ربط الالكترونات. وبعد ما يقرب من عشرين مليون عاماً -مع انخفاض ضغط ما كانت في الأصل كميات خفيفةٌ عاليةُ الضغط ومع انخفاض الحرارة- أمكن للغاز أن يتكثّف بقوّة الجاذبيّة ليتحوّل إلى كتلٍ من المادة ثم أخيراً إلى مجرات، أي إلى ما يقرب من مائة بليون درب تبانة، تسيطر كلٌّ منها على ما يفوق عشرة بليون نجم.

لا يوجد تفسيرٌ حتى الآن لما سبب هذا التركيز للمادة لتتحول إلى مجرات. هناك تفسيراتٌ للمراحل التي يمكن وصفها بالتبسيط على النحو التالي: لقد أدّت الجاذبيّة بسحب الغاز إلى أن يتكثّف ويصبح نجوماً وذلك عندما انهارت تحت ثقلها الذاتي. ثم حدثت فيها تفاعلاتٌ نوويّةٌ أنتجت بالإضافة إلى الهيدروجين والهليوم أيضاً عناصر ثقيلة، مثل الكربون والأكسجين والنيتروجين. بعض هذه النجوم لم يظل ثابتاً عبر الزمان، وانفجر وألقى بكتلٍ ضخمةٍ لا يمكن تصوّرها للمواد الخام المتكونة حديثاً في الفضاء الواقع بين النجوم، لتعود وتكونَ مرةً أخرى سحب غازٍ ضخمة، وهو ما تكثّف مع الوقت ليصبح نجوماً.

ولم تتكون شمسنا في أحد الأذرع الخارجيّة لمجرّتنا اللولبيّة، والتي يبلغ قطرها مائة ألف سنة ضوئيّة إلاّ مع نجوم الجيل الثاني هذه، والتي تحوي أيضاً عناصر ثقيلةٍ إلى جانب الهيدروجين والهليوم. ولم يحدث هذا إلا بعد تسعة بليون عاماً.

لقد تكثفت المادة في شكل كواكب، والتي تحوي أيضاً الآن على كربون وأكسجين ونيتروجين وعناصر ثقيلة أخرى ضروريّة جداً للحياة على الأرض. لقد شكل هذا الجيل الثاني من النجوم والكواكب أساس تطور الحياة والوعي.

ولقد برد الإشعاع على مدار بلايين السنين بحيث إنّه يمكن القول أنّه لا يوجد سوى إشعاعٍ كونيٍّ خلفيٍّ منخفضٍ تكاد درجته تصل للصفر (-273.15 درجة مئوية). وفي عام 1964 اكتشف بالمصادفة المهندسان الأميركيان أرنو بنزياس وروبرت ويلسون (اللذان مُنحا جائزة نوبل في الفيزياء عام 1978 لاكتشافاتهما) بواسطة مقاييس مستوى الصوت باستخدام تلسكوب لاسلكيٍّ أنّ الموجة الصغيرة الكونيّة، أو الإشعاع الطبيعي الخلفي الذي كشفا عنه من كل الاتجاهات، في محيط السنتيمتر والديسيمتر، لم يكن سوى بقايا الإشعاع الحراري الناتج عن الانفجار العظيم. ونتيجةً لامتداد الكون، تحول هذا الإشعاع المتبقّي إلى إشعاعٍ ذي درجة حرارةٍ منخفضة. ومنذ اكتشاف وقياس ميدان الإشعاع الكوني هذا، عُدّ نموذج الانفجار العظيم مقياساً يقاس على أساسه.

ولم يظهر الإنسان على سطح الأرض إلا بعد 13.7 بليون عاماً متكونًا من ذرات من الكربون والأكسجين، وهي المادة الكيميائيّة الخام للحياة وهي أيضاً المادة التي تكوّن منها الجيل الأول من النجوم. فكما قال الشاعر نوفالس Novalis «نحن غبار النجوم stardust».

ما الذي يحمل العالم كله في وجوده الأعمق

بالطبع، لا يجيبُ النموذج القياسي على كلّ الأسئلة، ويبرز ذلك في عدم وجود تفسيرٍ لتوزّع المادة المتجانس بشكلٍ كبيرٍ ودقيق، ولماذا أدى التوزيع العادل للمادة إلى تكوين البُنى: المجرات ومجموعات المجرات. على هذا النحو، نجحت الفيزياء الجديدة بصورة مذهلة في تقديم وصفٍ تجريبيٍّ دقيق لبداية الكون. وليس عجيباً أنّ بعض علماء الفيزياء يحاولون التغلغل في الواقع بصورةٍ أعمق من هذا المستوى العالي للمعرفة، لكي يقدموا إجابةً محدّدةً لسؤال جوته الذي وضعه على لسان فاوست: «ما الذي يحمل العالم كلّه في أعماقه؟»

هايزنبرج ونظريّة الكم

لقد افترض ألبرت أينشتين – وهو افتراضٌ صحيحٌ- أنّ المكان والزمان لم يظهرا في الفضاء الخالي، ولكن مع واقعة الانفجار العظيم. فالمادة لم تتكثف والمجرات والنجوم لم تأت إلى الوجود إلا مع المكان والزمان الممتدين. فالواقعة بأسرها حدّدتها الجاذبيّة. ففي تكملة منطقيّةٍ مع نظريّة النسبيّة ولعقودٍ من الزمان بعد عام 1920، حاول أينشتين أن يقدّم نظريّةً في المجال «الموحّد» تشمل الجاذبيّة والديناميكا الحراريّة، إلا أنّه لم ينجح كما نعرف. فهو لم يأخذ في الاعتبار متطلبات نظريّة الكم وفيزياء الجزيئات الأوليّة، وخاصة وجود مثل هذه التأثيرات المتبادلة كالقوى النوويّة.

وعلى أيِّ حال، فلقد أدرك مبكراً -عام 1900- الفيزيائي ماكس بلانك في برلين أنّ الطاقة المغناطيسيّة الكهربائيّة تصاب بالإشعاع فقط في أجزاءٍ متقطّعةٍ محدّدة، في كميات من الطاقة. على هذا النحو

ولدت نظريّة الكم: وهو أكبر تغيرّ حدث في الفيزياء منذ نيوتن، إذ لولاها لما وجدت طاقةٌ نوويّةٌ حتى الآن، أو ساعات ذريّةٌ أو خلايا شمسيّة، أو ترانزيستور أو ليزر. فبينما انتقد أينشتين أفكار بلانك، أحدث الفيزيائي الدنماركي نيلز بور تقدماً محدداً بنموذجه الذري- فالإلكترونات المشحونة سالباً تدور حول نواةٍ ذريّةٍ مشحونةٍ شحناً موجباً.

وبعد عقد من الزمان، بدءاً من 1925 استطاع كلٌّ من الألماني فيرنر هايزنبرج تلميذ العالم بور (1901 – 1976) والنمساوي أرفن شرودنجر(1887 – 1961) كلٌّ على حدة اقتراح نظريّةٍ للكم أكثر تطوراً، وهي ما طوّرها بصورةٍ أفضل ماكس بورن (1882 – 1970) والبريطاني بول ديراك (1902 – 1984). تصف ميكانيكا الكم هذه ميكانيكا عالم الذرات والجزيئات الصغيرة غير المرئيّة: إذ يمكنها أن تستوعب كلاً من الجزيء والخاصيّة الموجيّة لأصغر كتلةٍ للطاقة تظهر كوحدة (كم) ومن ثم تجمع بدون تناقضٍ كلاً من النظريّة الموجيّة والجسيميّة. ومن ثمّ أصبحت فيزياء الكم أساس الكيمياء الحديثة والبيولوجيا الجزيئيّة.

ولكن كما يحدث غالباً، يأتي جهلٌ جديدٌ مع كلّ معرفةٍ جديدة: أضحت فيزياء الكمّ موضوعاً لقانون العلاقات غير المحدّدة أو الغائمة الذي صاغه هايزنبرج.

فإذا عرفنا مكان الإلكترون، لا يمكننا معرفة ما يفعل. فمهما استطعنا أن نحسب ونقيس، لا يمكننا قياس مكان وقوّة دفع الجزيء في الوقت نفسه، لأنّ القياس يصبح غائماً. المغزى هنا أنّه لا يوجد يقين فيزيقي ولكن فقط احتمالٌ إحصائي. وتكون النتيجة أنّه لمّا كان من المستحيل القياس الدقيق للحالة الحاليّة لموضوعٍ ما (بالمعنى الكلاسيكي)، فإنّه لا يمكننا أيضًا توقّع مستقبله بدقة. وهو ما يعني أنّ الصدفة أضحت بالضرورة عنصراً مرتبطاً بنظريّة الكم، ولا يمكن حذفها بملاحظاتٍ أخرى أكثر دقّة.

لهذا السبب، وعلى الرغم من أنّ أينشتين استطاع التنبّؤ بنظريّة الكم عام 1905 بالافتراض العبقري عن الكم الخفيف، فإنّه قاوم حرباً ضروساً ضدّ هذا الفرض: «من المؤكد أن ميكانيكا الكم تفرض نفسها، إلا أنّ صوتاً داخلنا يقول أنّها ليست بعد الشيء الواقعي. تخبرنا نظريّة الكم بالكثير، إلاّ أنّها لا تقرّبنا من سر النظريّة الأقدم. وعلى أيّ حالٍ فإنيّ على قناعةٍ أن الله لا يلقي بالنرد».[1]

صياغة العالم – أمل عظيم

قد يطمئن كلّ من هو غير متخصّصٍ في الفيزياء بقول رتشارد فينمان -الحاصل على جائزة

[1]- A. Einstein, Letter to Max Born of 4 Dec. 1936, in Albert Einstein and Max Born, The Born Eistein Letters: Friendship, Politics and Physics in Uncertain Times (New York 2005), 129f. (راجع أيضا 118).

نوبل وأحد روّاد نظريّة الكم- «إنّ كلّ من يزعم أنّه فهم نظريّة الكم لم يفهمها». فالعلاقة الغائمة في الواقع لا تتناسب لا مع نموذج نيوتن ولا نموذج أينشتين للعالم، والذي وفقاً له يخضع سائر الكون من الكواكب وحتى أصغر جزيئات لقوانينه التي تفرض نفسها. ومنذ ذلك الحين تركّز عمل علماء الفيزياء في محاولة دمج قوانين الجاذبيّة التي تصف العالم كلّه وفيزياء الكم التي تصف البناء الأصغر للمادة في نظريّة واحدة. وبعد كلّ هذه النجاحات السابقة، بدا أنّ النظريّة الشاملة لكلّ قوى الطبيعة أو «صياغة العالم» كامنة في ميدان ما هو ممكن.

كان أينشتين قد قدّم بالفعل نسخةً أوّليّةً لصياغة العالم في عام 1923، ولقد تم البرهان على وجود أخطاءٍ في هذه الصياغة، بل وفي الصياغات التالية عليها. لقد كان فيرنر هايزنبرج هو من حاول بعد الحرب العالميّة الثانية تقديم مثل هذه النظريّة الموحّدة للمادة بمساعدة نظريّة مجال الكم، وهي صياغة العالم لكلّ الجزيئات الأوليّة وتأثيراتها المتبادلة. ولكن حتى «صياغة العالم التي قدمها هايزنبرج» 1958 والتي اكتشفت أخيراً لم تقنع الفيزيائيين.

وأخيراً قدّمت «نظريّة الأوتار string theory» أملاً في حلّ المشكلات الأساسيّة بتوجّه جديد. هذه النظريّة لا تعدّ أكثر الجزيئات الكميّة أوليّةً كنقاط لا امتداد لها، ولكن كأوتار دقيقة جداً تتذبذب بتردّدات مختلفة. وعلى كلّ حال، فقد ثبت عند محاولة تكميم هذه النظريّة أنّه من الصعب تقديم وصفٍ رياضيٍّ متّسق لهذه الأوتار. لقد توصّل العلماء لأكثر من أحد عشر بعداً مكانياً زمانياً، وألف كون ممكن حيث يختلف أحدهما عن الآخر، ولكنهم لم يتمكنوا من تفسير لماذا الكون الذي نحياه هو الكون الذي تحوّل إلى واقع[1].

لقد بدا أنّ بعض علماء الفيزياء -وليس هايزنبرج- يحلمون -بتأثير هذه النظريّة- بإمكان التوصّل إلى نظريّة فائقة لا لبس فيها بأنّ الإله الخالق ما كان سيكون له خيارٌ بشأن كيفيّة خلقه للعالم، وهو ما يجعل الله لا لزوم له أو أنّ بينه وبين صياغة العالم المنشودة هويّة. إنّ هؤلاء العلماء مازالوا يفكرون – بوعي أو بدون وعي- إنطلاقاً من نموذج العلم الميكانيكي المادي الذي كان شائعاً منذ القرن التاسع عشر، وكان الاقتناع بأنّ بإمكانه حلّ مشكلات العلم خطوة خطوة. ولم يجعل أحد الخلفيّة الأيديولوجيّة واضحةً مثل العالِم الذي حاول مؤخراً عمل نظريّةٍ كبيرةٍ موحّدةٍ ترى الإله الخالق لا لزوم له.

GUTالنظريّة الموحّدة الكبرى بدلا من GOD الإله ؟ هوكنج Hawking

لقد كان عالم الفيزياء الانجليزي ستيفن هوكنج Stephen Hawking (المولود 1942) في

[1]- في نقد نظرية الأوتار الفائقة وما يعرف بالنظريات الموحدة الكبرى راجع: **M. Gell Mann, the Quark and the Jaguar ((New York, 1994**

كمبردج الذي نال عن استحقاق إعجاب النّاس (وذلك لأنّه بسبب خللٍ عصبيٍّ لا علاج له في الحبل الشوكي، لم يكن بإمكانه التواصل مع البيئة الخارجيّة إلا من خلال الكمبيوتر)، هو من أمل في أبحاثه عن الكون في الحالة التي أعقبت الانفجار العظيم أن يضع نظريّةً موحدة كبيرة يدمج فيها كلّ التفاعلات المعروفة. كان المقصد من هذه النظريّة هو تفسير «ما يحمل العالم بأسره في وجوده الأعمق». فإذا كان هايزنبرج بنظريّته في ميكانيكا الكم استطاع أن يقدّم نظريّةً كبيرةً تم التحقق منها بصورة تجريبيّة، وتظهر في الوقت نفسه احتراماً كبيراً للجانب الديني، فإن هوكنج في كتابه الذي حقق أعلى نسبة مبيعات «تاريخٌ ملخصٌ للزمان (لقد تم بيع 25 مليون نسخة من هذا الكتاب رغم صعوبة فهمه حتى للعلماء) وَعَدَ - حيث يملؤه الأمل في تحقيق التنوير- بتقديم نظريّةٍ واحدةٍ كبيرةٍ لا تقدم فقط تفسيراً لمعطياتٍ تجريبيّةٍ محدّدة، ولكن تمكننا من «معرفة عقل الله»[1].

لقد وُضعت هذه الملاحظة عن قصد وقُصد بها التهكّم. ذلك لأنّ رأي هوكنج كان يتلخص في أنّ العالم بهذه النظريّة الشاملة التي ستفسّر كلّ شيءٍ سيفسّر نفسه، ولن يكون هناك حاجةٌ لافتراض وجود الله كخالق للكون. فإذا ثبت أن العالم كيانٌ مغلقٌ على نفسه، بدون مفردات وحدود، وأمكن تفسيره تماماً بنظريّةٍ موحدة، فستبرهن الفيزياء على أنّه لا حاجة لافتراض إلهٍ خالق.

وفقاً لرأي هوكنج القائل بأنّ العالم كيانٌ مغلقٌ لا مفردات فيه أو شروط أوليّة، وذلك في مقابل نظريّة الانفجار العظيم، لن يكون هناك «تفرداً» وفقاً له يكون لله الحريّة التامّة لوضع شروط بداية العالم وقوانينه. «سيظل لله بالطبع حريّة اختيار القوانين التي يخضع لها العالم. إلاّ أنّ هذا لن يكون اختياراً. فقد يكون هناك نظريّةٌ واحدةٌ فقط أو مجموعةٌ صغيرةٌ من نظريات موحدة تامة، مثل نظريّة الأوتار المغلقة تتصف بالاتساق الذاتي وتسمح بوجود بُنى معقّدة مثل الكائنات الحيّة تبحث في قوانين الكون وتسأل عن طبيعة الإله» [2].

هل هذه «نظريّة موحدة كاملة»؟ لقد أجاب هوكنج – بوعي- أنّه رغم عبقريّة المعادلات لكلّ شيءٍ، فإنّ واقعيّة كلّ شيءٍ لم تعط بعد.

ويظلّ السؤال قائماً عن مبرّر وجود الكون من الأساس. «حتى وإن أمكن وجود نظريّة واحدة، فإنّها ليست سوى مجموعة من القواعد والمعادلات. ماذا هناك بحيث يشعل النار في هذه المعادلات بحيث تصف عالماً؟ إنّ الأسلوب المتبع في العلم والقائم على إيجاد نموذجٍ رياضيٍّ لا يمكنه أن يجيب على السؤال لماذا يجب أن يكون هناك عالمٌ يصفه هذا النموذج.» [3]

[1]- S. Hawking, A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes (London and New York, 1988), 175.

[2]- Hawking, Brief History of Time, 174.

[3]- Hawking, Brief History of Time, 174

وعلى كلّ حال، فقد عبرّ هوكنج بوضوح عن أمله بأن تتمكن نظرية GUT يوماً ما من تقديم مبرّرٍ لوجود الكون. «وعلى كل، فإذا اكتشفنا نظريّةً كاملة، يجب من حيث المبدأ أن تكون قابلةً للفهم بواسطة الجميع وليس فقط مجموعة صغيرة من العلماء. عندئذ سنتمكن جميعاً – فلاسفة وعلماء وأناس عاديون- من المشاركة في السؤال حول مبرّر وجودنا ووجود الكون. ومتى وجدنا الإجابة على هذا السؤال، سيعدّ هذا أكبر انتصار للعقل البشري- لأنّنا عندئذٍ سنعرف عقل الله.»[1] إلّا أن الأمور سريعاً ما سارت على خلاف هذا تماماً.

صياغة العالم – إحباط عظيم

لقد اعتقد هوكنج أنّه بالإمكان إيجاد صياغة كاملة لقوانين الطبيعة: أي مجموعة من القواعد تمكّننا من حيث المبدأ على الأقل من توقّع المستقبل «بدقّةٍ تعسفيّة»، ومن ثم نتمكن من تحديد حالة الكون في زمن معينّ. لقد افترضت الفيزياء الكلاسيكيّة أنّه متى عرفنا جزيئات وقوة دفع كلّ الجزيئات، يمكننا أيضاً حساب الأماكن والسرعات في أيّ زمنٍ آخر. ولكن فيزياء الكم أظهرت أنّ هناك حالات لا يمكن حسابها من حيث المبدأ. وعلى كلّ، فقد كان هدف هوكنج وكلّ من يفكر على منواله أن يجد وصفاً شاملاً للواقعيّة بما في ذلك نظريّة الكم، وصفاً يحتوى أو لا يحتوى على إله.

وهنا نصل إلى المفاجأة الكبرى: فقد لاحظ هوكنج في محاضرةٍ ألقاها عام 2004 في كامبردج أنّه توقف إلى الأبد من حيث المبدأ عن البحث عن «نظريّة موحّدة كبيرة»[2]. وانتهى إلى أنّ الأمل في إيجاد نظريّةٍ شاملة تامة تعرّف العالم في أعماقه، ومن ثم تتحكم فيه كان خدعة. فلم يكن من الممكن بالنسبة له أن يؤسس نظريّةً للكون بعددٍ محدّدٍ من القضايا.

ما يثير الدهشة أنّ هوكنج هنا يشير إلى نظريّة عدم الاكتمال الأولى لعالم الرياضيات النمساوي كورت جودل 1906 – 1978 الذي قد يعدّ أكثر المناطقة أهميّة في القرن العشرين. من عام 1930، تقول هذه النظريّة أنّ النسق المتناه للمسلّمات يحوي دائماً صيغاً لا يمكن لا البرهان عليها ولا دحضها داخل النسق نفسه[3]. يشبه هذا الموقف المثال المعروف منذ القدم حين يقول شخص ما «هذه القضيّة كاذبة». وإذا ما افترضنا أنّ كلّ قضيّةٍ هي إمّا صادقة أو كاذبة (وهذا هو اكتمال

[1]- Hawking, Brief History of Time, 175

[2]- Hawking, "Godel and the End of Physics," متاح على الرابط www.damtp.com.ac.uk/strtst/dirac/hawking

[3]- بالنسبة لهؤلاء الذين هم على علم بالموضوع، فإن الصياغة الدقيقة هي: في كل نسق صوري مؤسس على قواعد انطلاقاً من مسلمات وخال من التناقض، ويمكن وصفه في المنطق من المستوى الأول ووصف الأعداد الطبيعية فيه بالإضافة والضرب، فإن هناك دلئماً صيغ لا يمكن لا اثباتها ولا تفنيدها داخل النسق.

النسق)، فإن هذه القضيّة تصدق تحديداً إذا كانت كاذبة. لذا فهناك تناقض[1].

وبغض النظر عما إذا كان هوكنج قد اقتبس من جودل وفهمه جيداً أم لا، فإنّ ما فعله بكلّ هذا هو أنّه كرّر الخبرات التي كانت لعلماء الرياضيات والفيزياء النظريّة السابقين عليه لعقود مضت. ذلك لأنّ تطوّر الرياضيات أدى تقريباً عام 1910 إلى خلاف حول أسسها، وهو الخلاف الذي مازال قائماً حتى الآن، وخاصة حول مكانة نظريّة الفئات ومبدأ الثالث المرفوع[2]. فلن يندهش أولئك الذين يهتمون بشدّة بنتائج العلم - وهو ما أفعله منذ 1970 -[3] بالتغير الذي حدث في تفكير هوكنج. لذا، فهل هناك إله GOD بدلاً من نظرية موحدة كبيرة GUT؟ أريد أن أتحقّق من هذا المبدأ تحديداً، ولكن بعد أن أتناول مشكلات أسس الرياضيات.

الخلاف حول أسس الرياضيات

منذ بداية العصر الحديث، تطوّرت الرياضيات جنباً إلى جنب مع الفيزياء بخطٍّ مستقيم. ومع انطباقها على الميكانيكا السماويّة وعلوم الصوتيّات والبصريّات والكهرباء وأخيراً على كلّ فرعٍ من فروع العلم والتكنولوجيا، كانت تحقّق نصراً بعد نصر. وبالتالي ألا يمكن تحقيق حلم وجود علم رياضيٍّ شاملٍ ذلك الذي بدأه ديكارت وليبنتز؟ سأحاول في هذا الجزء أن أتناول مشكلةً عويصةً تؤثّر بشكلٍ أساسيٍّ في أولئك المهتمين بالرياضيات والمنطق، إلا أنّ لها تأثيرات هامة على العلاقة بين العلم والدين. وبإمكان أولئك الأقل اهتماماً بالرياضيات والمنطق تخطّي هذه الصفحات.

هل يمكن أن تكون هناك رياضيات بدون تناقض؟ جودل

إنّ ما أدّى إلى هذه المشكلة هي محاولة جعل الرياضيات العلم الأساسي والشامل لكلّ شيءٍ: لقد هدّدت نظريّة الفئات التي اخترعها عالم الرياضيات الألماني جورج كانتور (1845 – 1918) دقة الرياضيات وخلوّها من التناقضات. إذ أدت إلى ظهور معضلات ومفارقات وتناقضات: قضايا يمكن البرهان على صدقها وكذبها في الوقت نفسه. المثال الشهير هو مثال «فئة كلّ الأعداد الترتيبيّة» (وفقاً لبورالي- فورتي): لكلّ فئة من فئات الأعداد الترتيبيّة هناك عددٌ ترتيبيٌّ أكبر من كلّ الأعداد الترتيبيّة الموجودة في الفئة. إلا أنّه لا يمكن لأيّ عددٍ ترتيبيٍّ أكبر من «فئة الأعداد الترتيبية» أن يوجد

[1]- يمكن تقديم البرهان هنا بمثال يثبت عدم إمكانية البرهان عليه. أشعر بالامتنان لأورلريك فلجنر **Ulrich Felgner** أستاذ المنطق في جامعة توبنجن «أسس وتاريخ الرياضيات **The Foundations and History of Mathematics**» لهذا المرجع ولاقتراحاته القيمة الأخرى.

[2]- راجع عرض المناظرة في

C. Parsons, "Mathematics, Foundations of," in Encyclopedia of Philosophy (London, 1967) 5:188- 213.

[3]- H. Kung, Does God Exist? An Answer for Today. (London and New York, 1978), A.III.1: "The Epistemological Discussion".

في هذه الفئة (لأنّه أكبر)، ومع هذا – كما يمكن البرهان على ذلك في الوقت نفسه- يجب أن يوجد في الفئة (وإلاّ لن يكون لدينا فئة كلّ الأعداد الترتيبيّة). ومن ثم فقد أدّى التعامل مع المفارقات الرياضيّة المنطقيّة، وكذلك المفارقات اللغويّة (البنائيّة أو السيمانتيكيّة) في الرياضيات إلى ظهور أزمة خطيرةٍ حول أسس الرياضيات. فلأول مرةٍ في تاريخ الرياضيات تظهر مشكلة خلوّ النظريّة الرياضيّة من التناقض. ولقد ظهرت محاولاتٌ كثيرةٌ لحلّ هذه المشكلة بأساليب وطرق مختلفة في التفكير. وفي النهاية ظهرت ثلاثة تفسيرات قياسيّةٍ مختلفة في المنطق، ولكن يناقض أحدها الآخر (وكانت في الوقت نفسه مدارس في الرياضيات): النزعة المنطقيّة (فريدريك لودفيج جوتلوب فريجة، F. L. G. Frege، برتراند رسل B. Russell، ألفرد نورث وايتهد A. N. Whitehead)، النزعة الحدسيّة (لويتزن اجبرتس جان بروور L. E. J Brouwer)، ثم النزعة الصوريّة (دافيد هلبرت D. Hilbert). ولكن لم تستطع النزعة المنطقيّة التي تشتقّ المنطق من الرياضيات ولا النزعة الحدسية التي حاولت أن تؤسس المنطق إنطلاقاً من بعض الحدوس الرياضيّة الأساسيّة أن تلقى قبولاً عاماً. والأمر ينسحب أيضاً على النزعة الصوريّة التي رأت في كلٍّ من المنطق والرياضيات في الوقت نفسه نسقاً من القواعد نتج عن حساب المصادرات (تاركة كل المعاني جانباً).

على هذا النحو تقف النظريّة الثانية لعدم الاكتمال لكورت جودل 1930 في سياق تاريخي. لقد برهن جودل في هذه النظريّة أن المرء لا يمكنه أن يثبت خلوّ نسق - معقد بشكل كاف- من التناقض بوسائل من داخل النسق ذاته. وهو ما يعني أن معظم أنساق المسلّمات الرياضيّة ليست في وضعٍ يمكنها معه أن تبرهن على خلوّها هي ذاتها من التناقض. لم يكن من الممكن حماية الفكر الرياضي ببراهين بنائيّة متناهيةٍ عن الخلوّ من التناقض بطريقة ملزمة بشكلٍ عام. ودارت الملاحظة الذكيّة والمضحكة في الوقت نفسه التالية بين علماء الرياضيات: اللّه موجودٌ لأنّ الرياضيات خاليةٌ من التناقض، والشيطان موجودٌ لأنّه لا يمكن البرهان على هذا الخلو من التناقض (أندريه وايل Andre Weil).

لاحظ عالم الرياضيات والمنطقي هانز هرمز Hans Hermes في كتابه الشهير الصادر عام 1961 (إمكانية العد، إمكانية التحديد، إمكانية الحساب Enumerability, Decidability, computability) أنّه «بالنسبة للدور المهم الذي تقوم به الرياضيات اليوم في تصورنا للعالم... فإنّه من المهم للغاية... أنّ عالم الرياضيات استطاع أن يبيّن بمناهج رياضيّةٍ دقيقة أن هناك مشكلات رياضيّةً لا يمكن تناولها بمناهج حساب الرياضيات»[4]. يتحدث هرمز هنا – متابعاً في ذلك نهج

[4]- **H. Hermes, Enumerability- Decidability- Computability (Berlin 1969), vi.**

يشير هنا هرمز إلى مبدأ جودل الأول في عدم الاكتمال. راجع فيما يتعلق بصعوبة الانتقال من اللغة العادية إلى اللغة الصورية للرياضيات والمنطق: (**Hermes, Einfuhrung in die mathematische Logik. Klassischer Pradikaten Logik, 2nd. Ed. Stuttgart 1969**).

ايميل بوست Emil L. Post- عن «القانون الطبيعي الخاص بحدود ريضنة mathematizing قوة الإنسان العاقل.»[1]

علماء الرياضيات أنفسهم إذاً، يريدون رياضيات خاليةً من الأوهام. وقد يبدو الحكم الذي أطلقه عالم الرياضيات الأميركي المهم موريس كلاين (1908– 1992) وفقاً لبعض زملائه حكماً مبالغاً فيه -بل وضاراً- ولكنّه حكمٌ يمكن فهمه في ضوء الكثير من الشكوك uncertainties الأساسيّة التي لا يعي بها الكثير من علماء الرياضيات إلا قليلاً. لقد اتضح هذا الأمر بصورة جيّدة بالنسبة لي من خلال الحوارات. فلقد كتب كلاين عام 1975 وذلك قبل ظهور كتاب هوكنج -الذي حقّق نسبةً عاليةً من المبيعات- بعقد من الزمان، يقول:" إنّ الحالة الراهنة التي عليها الرياضيات حالةٌ مؤسفة. إذ عليها أن تهجر إدعائها الصدق. لقد فشلت محاولات استبعاد المفارقات، كما فشل التأكيد على خلوّ بُناها من التناقضات. والجميع يختلفون بشأن تطبيق مسلماتها... علينا أن نهجر إدعاء البرهان غير القابل للاعتراض عليه. وأخيراً، فلم يستطع التصور السائد عن الرياضيات بأنّها مجموعةٌ من البنى، يتأسس كلّ منها على مجموعةٍ من المسلمات أن يضم كلّ ما كان يجب أن تحتويه الرياضيات»[2].

نظرية نهائية لكل شيء[3]:

في الممارسة الرياضيّة اليوميّة، تؤدي التساؤلات التي تثيرها المشكلات المتعلقة بأسس الرياضيات دورًا ثانويًا؛ فما هو مهمٌ بالنسبة لمحورنا هو أنّ الرياضي أو الفيزيائي الذي يهدف إلى «معرفة عقل الإله» قد يكون مضطرًا إلى التصدّي بجديّةٍ للتساؤلات الفلسفيّة واللاهوتيّة مثلما هو الحال في الفيزياء. والسؤال الذي نطرحه الآن: إذا كانت أسسُ الرياضيات غير مبرهنةٍ غالبًا، فهل ينبغي على المرء صياغة الدعاوى الكليّة للرياضيات والتفكير العلمي بمزيد من التواضع وضبط النفس؟

اليوم يرى ستيفن هوكينج Stephen Hawking أنّه «إذا كانت هناك نتائجُ رياضيّةٌ لا يمكن البرهنة عليها، فإن ثمة مشكلات فيزيائيّة لا يمكن التنبؤ بها... فنحن لسنا ملائكة تشاهد الكون من الخارج، بل إنّنا ونماذجنا بالأحرى جزءٌ من الكون الذي نصفه، ومن ثم فالنظريّة الفيزيائيّة لها مرجعيّتها الذاتية، مثلما هو الحال في مبرهنة جودل، ولذا يمكن للمرء أن يتوقع أنّها إمّا غير متّسقةٍ أو غير مكتملة»[4].

[1]- Hermes, Enumerability- Decidability- Computability, vi.

[2]- M. Kline, “Les Fondements des mathematiques,” La Recherche 54 (Mar 1971): 200- 208, 208 هنا. Kline, Mathematical Thought from Ancient to Modern Times (New York, 1972).

[3]- بدءاً من هنا حتى نهاية الفصل، الترجمة للأستاذ الدكتور صلاح عثمان، أستاذ المنطق وفلسفة العلوم جامعة المنوفية.

[4]- لهذا الاقتباس والاقتباسات الثلاثة التالية، انظر هوكينج: «جودل ونهاية الفيزياء» Gödel and the End of Physics.

على أنّه بعد فشل محاولته الهادفة لوضع نظريّةٍ موحّدة تزعم معرفة عقل الإله، اعترف هوكينج في النهاية بشكلٍ مباشر أن «بعض الناس سوف يُصابون بخيبة أملٍ كبيرة إذا لم تكن ثمة نظريّة نهائيّة يمكن صياغتها كمجموعةٍ متناهية من المبادئ». وذهب هوكينج إلى أنَّه ينتمي إلى هذا المُعسكر، مُعبرًا عن ذلك بقوله: « لكنّي غيرّتُ رأيي، وأنا الآن سعيدٌ بأنّ سعينا نحو الفهم لن ينتهي أبدًا، وأنّنا سنواجه دومًا تحديًا بكشف جديد». لذا يجعل هوكينج من الضرورة Necessity فضيلة؛ «فبدونها سوف نُصاب بالركود، وقد أكدت مبرهنة جودل أن ثمة عملاً بشكلٍ دائم لعلماء الرياضيات»، وبالطبع لعلماء الفيزياء.

فرصة للاستفادة من النقد الذاتي:

وهكذا فإن الطموح المتغطرس للفيزيائي الذي أراد أن يُدرج العالم بأكمله في نظرية فيزيائية واحدة، غير عابئ بما تثيره الفلسفة واللاهوت والأنثربولوجيا من مشكلات، قد سقط على أرض الواقع. وبإمكاننا أن نفهم تعليق جون كورنويل John Cornwell (مدير مشروع البُعد العلمي والإنساني بكليّة يسوع بكاليفورنيا، إذ صرَّح قائلاً: «إن شُهرة هوكينج» - التي لم تُثمر أيّ نظريّة تمّ اختبارها على مستوى نظريات آينشتين Einstein، بوهر Bohr، ديراك Dirac، أو هيزنبرج Heisenberg - «كانت تقوم على فكرة أنّه كان في سباق مع الزمن من أجل اكتشاف الحقيقة النهائيّة للوجود قبل موته. وباعترافه أنّ هناك دائمًا شيئًا لمْ يُكتشف بعد، ينضم الآن إلى صفوف العامة فكريًا. بل قد يُسلّم - كما فعل العالم البريطاني اللامع جون بوردون ساندرسون هالدن B. S. Haldane - بأن الكون قد لا يكون فقط عصيًا على التخيّل، بل عصيًا أكثر مما يمكننا أن نتخيل»[1].

وقد بيّن هوكينج مع صديقه وزميل عمله روجر بينروز[2] أنّ «نظريّة آينشتين في النسبيّة العامة تنطوي على أنّ المكان والزمان قد بدأ بالانفجار العظيم، وينتهيان في الثقوب السوداء»[3][4]. لكن هوكينج قد صحَّح أيضًا وجهات نظره التجريبية حول الثقوب السوداء، تلك التركيزات الهائلة من

---

[1]- ج. كورنويل: «مطلب هوكينج: بحث بلا نهاية» Harwking's Quest: A Search without End، تابلت، 7 مارس 2014.

[2]- السير روجر بنروز Sir Roger Penrose (من مواليد سنة 1931)، عالم رياضيات وفيزياء بريطاني، وهو حاليًا أستاذ كرسي روز بول Rouse Ball للرياضيات بجامعة إكسفورد (المُترجم).

[3]- قارن: «عن ستيفن - تاريخ مختصر لي» About Stephen: An Brief History of Mine، فيديو متاح في:
http://www.hawking.org.uk/about/about.html

[4]-* المُترجم: المرجع المشار إليه عبارة عن ملف فيديو كان مُتاحًا على موقع ستيفن هوكينج، وربما تم حذفه أو نقله إلى موضع آخر. ويمكن للقارئ مشاهدة الفيديو ذاته على موقع يوتيوب متبعًا الرابط التالي:
Movie Hunter. (2015, Jan. 7). Stephen Hawking: A Brief History of Mine (2013) [Video file]. Retrieved from= https://www.youtube.com/watch?v=0A0J3WHgUx0

وثمة فيديو آخر مماثل تحت عنوان تاريخ مختصر لستيفن هوكينج، متاح على الرابط التالي:
Perimeter Institute for Theoretical Physics. (2011, Nov. 23). Brief History of Stephen Hawking [Video file]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=utNQe7ZPH0Y&feature=youtu.be

الكتلة الكثيفة للغاية التي تتشكل لدينا في مركز درب التبانة، وربما أيضًا في مركز معظم المجرات[1]. إن الثقب الأسود - الذي وصفه وحدَّد قياساته منذ زمنٍ بعيد الفيزيائي الألماني كارل شفارتزشيلد (1873 - 1916) - ينشأ حين يحترق وينهار نجم ضخم بشكلٍ بارز، وتحت ضغط جاذبيّته الخاصة يتكاثف إلى كتلة من المادة مركّزة للغاية، بحيث تستعصي على الخضوع لقوانين الجاذبيّة وقوانين ميكانيكا الكمّ. على سبيل المثال، لكي تتحول الأرض إلى ثقب أسودٍ يجب أن تكون بمثابة كرةٍ نصف قطرها أقل من سنتيمتر، ولكي تتحول الشمس إلى ثقب أسود يجب أن يصل نصف قطرها إلى أقل من ثلاثة كيلومترات[2].

ووفقًا لنظرية هوكينج المبكّرة سنة 1976، فإنّ كلّ شيءٍ يتجاوز حدًا معينًا (أفق الحدث Event Horizon)[3] يتم ابتلاعه داخل الثقب الأسود بسبب الثقالة والكثافة الشديدة، التي تمنع حتى الضوء من الفرار منه، وقد صادر هوكينج على فكرة الإشعاع النقي Pure Radiation الذي لا يحوي أيّ معلومات. وفي سنة 1997، راهن هوكينج على نطاق واسع -بمشاركة زميله الأميركي جون بريسكيل[4] - على أنّ المعلومات التي يبتلعها الثقب الأسود تظلّ مخفيّةً إلى الأبد ولن يتم إطلاق صراحها على الإطلاق.

ومع ذلك، أعلن هوكينج - في المؤتمر السابع عشر عن النسبيّة العامة والجاذبيّة الذي عُقد في يوليو من سنة 2004 بمدينة دبلن - أنّ المعلومات في النهاية يمكن أن تظهر من خلال التقلّبات على حافة الثقب الأسود. لقد خسر رهانه، وفي الوقت ذاته، نقّح وجهة نظره التي طرحها قبل ثلاثين عامًا، القائلة بأنّ الاختفاء المزعوم للمادة والطاقة داخل الثقب الأسود ينبغي تفسيره بفكرة الأكوان الموازية لكوننا. إنّ الاضطرابات الهائلة التي تحدث عندما تنهار النجوم لا ترسل الطاقة والمادة التي امتصّتها إلى كون موازٍ، بل إنّ كلّ شيءٍ يظلّ في كوننا وينجو من الفناء في الثقب الأسود في شكلٍ مضغوط؛ «فليس ثمةً كون وليد كما ظننت من قبل»[5]، وأعرب هوكينج عن أسفه الشديد لأنّه اضطر إلى تخييب ظنّ المجتمع العلمي.

[1]- للاطلاع على ما يلي انظر التقرير المنشور في صحيفة إنترناشيونال هيرالد تريبيون بتاريخ 18/17 يوليو 2004، «هوكينج يتراجع عن الثقوب السوداء» **Hawking Backpedals on Black Holes**.

[2]- هذا مع ثبات الكتلة الحالية لكل منهما، تلك التي تنضغط لتصبح بلا فراغات بينية في ذراتها وبين جسيمات نوي ذراتها (المُترجم).

[3]- أفق الحدث وفقًا للنسبية العامة هو حدٌ في المكان - زمان يُشكل منطقة حول الثقب الأسود، بحيث لا يستطيع الراصد من إحدى جهتيه أن يلحظ أية حوادث بالجهة الأخرى المحيطة بالثقب الأسود، وذلك لأن الضوء المنبعث من هذه الجهة لا يمكن أن يتجاوز هذا الحد ليصل إلى الراصد. وترجع عدم قدرة الضوء على النفاذ من هذا الحد إلى الجاذبية الشديدة للثقب الأسود التي تبتلع الفوتون داخل الثقب وتحول دون نفاذه. وقد وجد هوكينج لاحقًا أن هذا الوصف لأفق الحدث يتعارض مع قوانين الفيزياء الكمية، حيث أن تأثيرات ميكانيكا الكم حول الثقب الأسود تتسبب في تقلب كبير في نسيج المكان - زمان تجعل من المستحيل تواجد حد واضح في الفضاء، أي أن أفق الحدث من الممكن أن يختفي في النهاية مما يسمح بخروج أي شيء كان محتجزاً بداخله (المُترجم).

[4]- جون فيليب بريسكيل John **Phillip** Preskill (من مواليد 1953)، أستاذ الفيزياء النظرية بمعهد كاليفورنيا للتكنولوجيا (المُترجم).

[5]- ستيفن هوكينج: «رسالة من أسوشييتد برس» **S. Hawking, communication from AP**، 22 يوليو 2004.

علاوةً على ذلك، ووفقًا لــ رودولف تاشنر Rudolf Taschner (أستاذ الحوسبة العلمية بفيينا)، تؤدي مبرهنة جودل الأولى في عدم الاكتمال إلى النتائج التالية لخبراء الحاسوب: ليس ثمة إجراء كلّي يمكن أن تقوم به آلة حاسبة، بحيث تقرر - بالنسبة لكل برامج الحاسوب - ما إذا كانت هذه البرامج ستتوقف في النهاية لتُنتج خرجًا، أم أنّها ستظل تعمل دون انقطاعٍ في حلقة لا متناهية. تلك هي الرسالة الفائضة للمعتقد الديني غالبًا، أعني عدم إمكانيّة وجود حاسوب لديه معرفة بكلّ شيءٍ، وقادر على كل شيء. وعلى أيّ حالٍ فإنّ التصور الدقيق للآلة الحاسبة لابدّ وأن يُواجه بالفشل، لأنّنا سنظلّ دومًا أمام شيءٍ يصعب فهمه[1]. وحتى قبل تاشنر، أدرك جودل وبرهن على أن «مشكلة التوقف Stop Problem» [2] لا حلّ لها.

ألم يأن إذن لكلٍّ من هوكينج وكافة العلماء من ذوي العقليّة المماثلة - وأنا أسأل نفسي - أن يفحصوا، ليس فقط التخيمنات الرائعة وبعض وجهات النظر التجريبيّة، ولكن أيضًا الأسس الوضعيّة لفكرهم العلمي، تلك التي تمتدّ جذورها إلى القرن التاسع عشر؟ لن تكون هذه العمليّة هينة على أيّ حال، نظرًا لتأثيرها على أسس الرياضيات والمنطق؛ فالوضعيّة Positivism أكثر من مجرّد نظريّة؛ إنّها وجهة نظرٍ إزاء العالم، ولا يُلاحظ بعض علماء الطبيعة أنّهم يبحثون في العالم من خلال الرؤى الوضعيّة، وهوٍ ما يستلزم منّا الآن إلقاء الضوء على وجهة نظر الوضعيّة إزاء العالم.

أوجه القصور في الوضعية:

لا يحتاج ستيفن هوكينج إلاّ للتشاور مع زميله البريطاني البارز كارل بوبر Karl Popper (فيينا 1902 - لندن 1994) الذي كان أستاذًا للمنطق والعلم النظري بكليّة الاقتصاد في لندن منذ سنة 1946، كي يزداد معرفةً في مرحلةٍ مبكرةٍ بالحدود الأساسيّة للعلوم الطبيعيّة؛ فقد كان بوبر في شبابه على مقربةٍ من حلقة فيينا الوضعيّة، والتي شملت فلاسفة ورياضيين وعلماء التفوا حول مورتز شليك Moritz Schlick تلميذ ماكس بلانك Max Planck [3]. وقد ضمت الحلقة أيضًا كورت جودل، ونشرت في سنة 1922 بيانًا تحت عنوان «رؤية علمية للعالم» Scientific View of the

[1]- رودلف تاشنر: الأرقام في عملها: منظور ثقافي **Der Zahlen gigantische Schatten**، فيسبادن، 2004.

[2]- مشكلة التوقف**Stop or Halting Problem** هي إحدى مشكلات نظرية الحوسبة، وتتمثل ببساطة في عدم قدرة الحاسوب، إذا ما كان به برنامج عشوائي ذو مدخل معين، على تحديد ما إذا كان البرنامج سيُنهي عمله بناتج معين أم سيستمر في العمل إلى ما لا نهاية. وقد أثبت آلان تورنج سنة 1953 أنه لا توجد خوارزمية عامة (سلسلة من الخطوات الثابتة) بإمكانها حل مشكلة التوقف (المُترجم).

[3]- قارن مورتز شليك: «مقالات مُجمعة 1936/1926» **1936-Gesammelte Aufsdtze 1926** (فيينا 1938). وبالنسبة لشخصية شليك المعقدة (حيث لم يكن ضد الميتافيزيقا تمامًا) راجع الخطاب التذكاري الذي أعاد تلميذه فريدريك وايزمان **Friedrich Waismann** طباعته كتصدير للكتاب المذكور؛ ففي سنة 1930 أعلن شليك «التحول في الفلسفة»، مشيراً إلى كل من ليبنتز وفريجه ورسل، وفتجنشتين بصفة خاصة.

World [1]، أكدت فيه أنّ نوعين فقط من الجمل يمكن اعتبارهما جملاً ذات معنى؛ يتمثل النوع الأول في جمل الرياضيات والمنطق، وهي جملٌ صوريّةٌ خالصةٌ دون محتوى تجريبي؛ بينما يتمثل النوع الثاني في جمل العلوم التجريبيّة، وهي الجمل التي يمكن إثباتها تمامًا من خلال التجربة. فهل كلّ الجمل الميتافيزيقيّة - غير الخاضعة للفحص التجريبي - لا معنى لها؟

هل يمكن رفض الجمل غير الخاضعة للفحص التجريبي؟ (بوبر):

لم تعد الوضعيّة المنطقيّة، التي تفترض شيئًا ما كـ «معطى» بالمعنى التجريبي كأساسٍ نهائيٍّ لحُججها، ترغب في قبول خبرة الحواس كنقطة ابتداء، مثلما هو الحال بالنسبة للوضعيّة التجريبيّة القديمة التي دشّنها الفيلسوف الفرنسي أوجست كونط Auguste Comte، حيث صكَّ كونط مصطلح «الوضعية» سنة 1830، لكن خبرة الحواس كانت تُعد السلطة المسيطرة لصحّة كلّ التأكيدات، وإلى هذا الحدّ تحدّث الناس عن الوضعيّة المنطقيّة الجديدة أو النزعة التجريبيّة.

لقد تأثر الوضعيّون الجُدد بعمق - بعد قرنٍ من كونط - بموضوعيّة وصرامة ودقّة العلوم الطبيعيّة والرياضيات، وطالبوا أيضًا بالفحص التجريبي للفلسفة، بمعنى فحص مدى قابليّة كلّ جمل الفلسفة للتحقق؛ فلا تُعدّ أيّ جملة واقعيّة وذات معنى إلا تلك التي تُعبرّ عن حالةٍ تخضع مباشرةً للملاحظة، أو تكون قابلةً للفحص من قبل التجريبيين. ومن الواضح أنّه في مثل هذا العلم وتلك الفلسفة لن يكون هناك أي اعتبارٍ للقضايا غير الخاضعة للفحص التجريبي، بما في ذلك القضايا الدينيّة وقضايانا عن الله. وبهذا المعنى تقتصر وظيفة الفلسفة على التحليل المنطقي للغة العلم، حيث يتم استبعاد الميتافيزيقا تمامًا، ويغدو اللاهوت بشكلٍ قبلي بلا معنى.

ومع ذلك، وبشكلٍ عام، أليس «اعتراف» الوضعي بأنّ المشكلات الميتافيزيقيّة مجرد مشكلات زائفةٍ بلا معنى يمثل تفكيرًا رغبويًا (مجرد أمنية)؟ كان هذا هو اعتراض بوبر في مرحلةٍ مبكرة:

[إن هذه الرغبة... يمكن دائمًا أن تكون مرضيّة. ولا شيء أسهل من تبيان أن مشكلةً ما لا معنى لها أو زائفة. كل ما عليك فعله هو أن تركزّ على المعنى الضيّق المريح لكلمة «معنى»، وسوف تجد نفسك على الفور مُلزمًا بأن تقول عن أي سؤال غير مريح أنك غير قادرٍ على أن تجد له أيّ معنى! وفضلاً عن ذلك، إذا سلَّمت بأنّه ما من مشكلةٍ ذات معنى بخلاف تلك التي تنطوي عليها العلوم الطبيعيّة، فإن أيّ مناقشةٍ حول تصور «المعنى» سوف تغدو أيضًا بلا معنى. إن معتقد المعنى -

[1]- بالإضافة إلى مورتز شليك وكورت جودل ورودلف كارناب، ضمت حلقة فيينا كأعضاء أساسيين كل من هربرت فيجل **Herbert Feigel**، فيليب فرانك **Philipp Frank**، هانز هان **Hans Hahn**، فيكتور كرافت **Vietor Kraft**، كارل مينغر **Karl Menger**، أوتو نيوراث **Otto Neurath**، وفريدريك وايزمان (بالارتباط مع هانز ريشنباخ **Hans Reichenbach** في برلين.

بمجرد تتويجه – يعلو إلى الأبد فوق المعركة؛ فلا يتسنى بعدها مهاجمته، بل يغدو – على حد تعبير فتجنشتين Wittgenstein – مُحصنًا وحاسمًا][1].

لكن الأمل الممتزج بالتفاءل لكلٍّ من مورتز شليك ورودلف كارناب Rudolf Carnap، وغيرهم من أعضاء حلقة فيينا، بأن المستقبل سوف يؤول إلى النزعة التي تهدف قبل كلّ شيءٍ إلى الوضوح، قد دمرته النازيّة والفاشيّة؛ ففي بواكير سنة 1935 هاجر كارناب إلى الولايات المتحدة الأميركية، وفي سنة 1936 قُتل شليك بطلق ناريٍّ من تلميذ سابق له، وفي سنة 1937 هاجر بوبر إلى نيوزيلاندا، وفي سنة 1938 هاجر الأعضاءُ الآخرون بحلقة فيينا، الذين كان أغلبهم من اليهود وتم حظر نشاطهم. ومع ذلك، وبسبب هذا تحديدًا، امتدت الوضعيّة المنطقيّة إلى العالم الأنجلوسكسوني، وهذا يجعل الأمر الأكثر إلحاحًا هو السؤال النقدي: هل ثمة مشكلات زائفة فقط بلا معنى؟

هل ثمة مشكلات زائفة فقط بلا معنى؟

كانت تلك هي المعضلة الداخليّة [2] التي سبّبت أزمةً لبرنامج الوضعيّة المنطقيّة، بل واعترف بها المناطقة أنفسهم في نهاية المطاف. وقد تعدّدت الاعتراضات على مثل هذا الإيمان بالعلم؛ فهل يمكن مثلاً أن نضع تعريفًا مُحددًا بوضوح للتصورات الأساسيّة للعلوم الطبيعيّة مثل تصور «الذرة»؟ ألاّ يعتمد هذا على مجرى البحث الذي يتغيّر باستمرار، بحيث إنّنا كلّما سعينا إلى وضوح التصورات عجزنا عن بلوغه؟ ألم ينبذ العلم كلمة «الذرة» ذاتها (غير القابلة للتجزئة)؟ وهل بإمكاننا في المعرفة والبحوث الرياضيّة والعلميّة أن نستبعد تمامًا الذات العارفة (أي الشروط والافتراضات ووجهات النظر والرؤى الذاتية)؟ وهل يجب على كلّ علمٍ أن يتبنّى المنهج الرياضي العلمي بوصفه المنهج الشرعي الوحيد؟ ألم يتم السعي في ذلك الوقت إلى لغةٍ موحدة للعلم، وفي معيّتها ثبت بوضوح أن وحدة العلم مجرد وهم؟

ومع ذلك، علينا أن نطرح سؤالاً أعمق حول «المعنى» و«اللامعنى»: هل من المشروع أن يستبعد المرء تساؤلات قبليّة معيّنة بوصفها «بلا معنى» إذا لم يستطع أن يُحدّد ما يعنيه بـ «المعنى» باستخدام مصطلحات تجريبيّة رياضية؟ وبأيّ حق يجعل الخبرة التجريبيّة للحواس معيارًا للمعنى؟ ألا يتخذ بذلك موقفًا ميتافيزيقيًا، ومن ثم بلا معنى، ويُعلن في الوقت ذاته أن ألفي سنة من التفكير الناقد في الميتافيزيقي بلا معنى؟ هل «التغلب على الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة» – وتلك

[1]- كارل بوبر: منطق الكشف العلمي (1934 The Logic of Scientific Discovery؛ لندن 2002)، ص 29.
[2]- Aporia: كلمة يونانية تعني الهوة التي لا قرار لها، أو الطريق المسدود، وقد استخدمها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida (1930 – 2004) لنقد النصوص التي تحتوي على ثغرات وتناقضات (المُترجم).

عبارة كارناب - قد تم تحقيقه بمثل هذا التوجه؟ وهل كل ما هو ميتافيزيقي لا يعدو أن يكون بالفعل سوى ضرب من ضروب الخيال؟ هل الجمل الميتافيزيقية مجرد جمل زائفة حقًا؟ وهل التصورات الميتافيزيقية مثل المطلق Absolute، غير المشروط Unconditional، كينونة الكيان Being of the entity، أنا The I، محض تصورات زائفة؟ ألا تختلف كلمة «إله» God عن كلمة مُختلقة بلا معنى مثل «بابيغ» Babig، التي لا تخضع لأي معيار للمعنى؟[1] هل التمييز بين التوحيد Theism والإلحاد Atheism واللاأدرية Agnosticism حقًا بلا معنى؟ هل يجب أن ينتهي بنا الأمر إلى إعلان «موت الإله» في «اللغة» بسبب نجاح الرياضيات والعلم؟ على العكس: ليس المنطق الحديث ونظريّة العلم في حاجة إلى أن يكونا بالضرورة على طرف نقيضٍ من الميتافيزيقا واللاهوت. لماذا؟

استحالة البرهنة

كل الجمل صادقة، حتى في العلم

في وقتٍ مبكر من سنة 1935، حلَّل كارل بوبر بدقّة في كتابه المؤثر «منطق الكشف العلمي» The Logic of Scientific Discovery قواعد التوّصل للفروض والنظريّات العلميّة، وأثبت قصور المنهج الاستقرائي في العلوم التجريبيّة. لقد طرح السؤال التالي: كيف يصل الباحث إلى نسق نظريٍّ من خلال تجارب جزئيّة؟ وكيف يمكن تحقيق رؤى علميّة جديدة؟ وجاءت إجابته المُحيِّرة على النحو التالي: ليس من خلال التحقق Verification والبرهان Proof، بل من خلال التكذيب Falsification والتفنيد Refutation.

إن مبدأ التحقّق، وهو مبدأ محوريٌّ للوضعيّة المنطقيّة، بمعنى أنّه المطلب الجذري للتحقّق التجريبي من كل الجمل الإنسانيّة، لن يضع حدًا للجمل غير الخاضعة للتجربة، وسوف يُبطل الفروض التجريبيّة في الوقت ذاته، وبالتالي كلّ المعرفة العلميّة: «ففي مسعاهم لإبادة الميتافيزيقا، أباد الوضعيّون المناطقة أيضًا العلم الطبيعي»[2]. لماذا؟ لأنّ معظم الجمل العلميّة لا يمكن التحقّق منها تجريبيًا، ومن ثم يجب رفضها باعتبارها جملاً زائفة، «بل إنّ قوانين العلم لا يُمكن أن تُرد أيضًا إلى جملٍ أوليّةٍ للتجربة». خذ مثلاً الجملة التالية: «كل النحاس مُوصل للكهرباء»؛ فلكي نُحقق

[1]- انظر رودلف كارناب: «استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة» **Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache**، إركينتنيس، العدد 2 (1931): 219 - 241، ص 227.

[2]- كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ص 13.

هذه الجملة تجريبيًا لابد وأن نُخضع كلّ النحاس في الكون للفحص للتحقق من هذه الخاصيّة، وهو أمرٌ مستحيل بالطبع. لذا فإنّ أيّ نظريّة لا يمكن أن تكون محلّ ثقةٍ استنادًا إلى التجربة التي تم تعميم النظرية انطلاقًا منها.

لقد تمثّل موقف بوبر المعارض في أنّ القوانين العلميّة - التي يجب أيضًا أن تجعل التنبؤات الحاسمة بالمستقبل ممكنة - لا يمكن التحقق منها، بل يمكن فقط تكذيبها باستخدام منهج التجربة والخطأ. خذ مثالاً آخر: إنّ الجملة «كل البجع أبيض» لا يمكن التحقق منها لأنّنا لا نعرف كلّ البجع على امتداد العالم، لكنّ بجعةً سوداء واحدة تمّ اكتشافها في أستراليا كانت كافيةً لتكذيب الجملة «كل البجع أبيض». فلنتحلّ إذن بالتواضع! «ومن المؤكد تمامًا.. أنّ المثاليّة العلميّة القديمة قد توارت بما لدينا من معارف مؤكدة لتتجلي كوثن، أو فلنقل بشكلٍ إيجابي: كلّ جملة علميّةٍ يجب أن تظلّ مؤقتةً إلى الأبد، قد تكون حقًا مُعزّزة، لكن كلّ تعزيزٍ إنمّا يتعلق بجملٍ أخرى»[1].

وهكذا، ففي بداية معرفتنا، لا تكون لدينا سوى تخمينات، افتراضات، نماذج وفروض تخضع للفحص. وثمة أساس نهائي للجمل العلميّة التي لا يمكن انتقادها، هو بالنسبة لـ بوبر «الاعتقاد» Belief الذي ينتهي إلى معضلةٍ ميؤوسٍ منها. وقد تبنّى بوبر هذا الرأي انطلاقًا من الفيلسوف الألماني فرايز يعقوب فريدريش Jacob Friedrich Fries (1773 - 1843)؛ فإمّا التأكيد البسيط على الدوجماطيقيّة، Dogmatism أو التراجع اللامتناهي نحو استنتاجٍ جديدٍ دائمًا، أو النزوع النفسي نحو تعميم الخبرات الفردية[2]. وكل هذه الطرق غير قابلة للتطبيق.

ماذا يعني هذا بالنسبة لمعيار التحقق؟ يعني أنّه لا يمكن أن يُستخدم كمعيارٍ إيجابيٍّ للمعنى، أو كقاعدةٍ للتمييز بين الجمل ذات المعنى وتلك التي لا معنى لها. ربّما أمكننا استخدامه فقط كمعيارٍ لتعيين الحدود، أي للتمييز بين الجمل الموثوق بها وغير الموثوق بها في المنطق والرياضياتٍ والعلوم التجريبيّة. ويعني هذا - وضعيًا - أن هذا المعيار العقلاني - غير الإيجابي - لتعيين الحدود يفسح المجال أيضًا للجمل غير الفيزيائيّة وغير التجريبيّة ذات المعنى، والتي هي

[1]- المرجع ذاته، ص 280.

[2]- قارن هانز آلبرت: «مقال في العقل النقدي» **Traktat über kritische Vernunft** (الطبعة الثالثة، توبينجن، 1975)، ص ص 13 - 15. حيث تغير هذا الوصف ليُعرف باسم معضلة مونكاوزن الثلاثية = = **Munchausen Trilemma**: التراجع اللامتناهي - الحجة الدائرية - الدوجماطيقية. (ومؤدى هذه المعضلة التي ناقشها الفيلسوف الألماني هانز آالبرت في كتابه المذكور، أننا لا نستطيع إثبات صحة أي شيء أو إثبات عدم صحته، لأن الأدلة التي نقدمها في البداية تحتاج إلى أدلة جزئية تدعمها، والأدلة الجزئية ينبغي أن تدعمها أدلة جزئية أُخرى لتثبت صحة الأدلة الجزئية الأولى، وهكذا ندور في حلقةٌ مغلقة لا تنتهي. والحلول المفترضة - غير المقنعة - لهذه المعضلة ثلاثة: 1) التراجع اللامتناهي: حيث تصبح الأدلة سلسلةً لا تنتهي من الأدلة الجزئية التي ترتد على بعضها البعض وتطالب بالمزيد؛ 2) الحُجة الدائرية: حيث يكون الدليل إثباتًا للنظرية، والنظرية إثباتًا للدليل. أو كما يقول المثل العربي: فسّرَ الماءَ بالماءِ؛ 3) الدوجماطيقية: حيث تُعد فيه الأفكار بديهيات أو مصادرات ثابتة من البداية، ونقطة انطلاق لسنا في حاجة إلى البرهنة عليها - المُترجَم).

ميتافيزيقيّة بالمعنى الواسع؛ أي الجمل التي تتجاوز نطاق المجال العلمي. ويصل بوبر من هذا إلى نتيجة مؤدّاها أن التحليل العقلاني للتساؤلات الميتافيزيقيّة ممكن من حيث المبدأ. وهذا يشمل كلّ «مشكلة الكوزمولوجيا» التي «تعني بكل الكائنات المفكرة»: مشكلة فهم العالم بما في ذلك أنفسنا، ومعرفتنا، كجزءٍ من العالم[1].

وهكذا، نستطيع القول وفقًا لبوبر: «إنّها لحقيقة أنّ الأفكار الميتافيزيقيّة المجرّدة - وبالتالي الأفكار الفلسفيّة - كانت ذات أهميّة قصوى للكوزمولوجيا؛ فمن طاليس Thales إلى آينشتين Einstein، ومن المذهب الذري القديم Ancient atomism إلى تكهنات ديكارت Descartes حول المادة، ومن تكهنات جلبرت Gilbert ونيوتن Newton وليبنتز Leibniz وبوسكوفيتش Boscovic حول القوى إلى تكهنات فاراداي Faraday وآينشتين حول مجالات القوى، كانت الأفكار الميتافيزيقيّة علامةً مضيئةً على الطريق»[2]. ماذا يعني هذا كلّه بالنسبة لمعرفتنا بالواقع؟

استقلالية وحدود المعرفة العلمية:

لقد حاول العلماء حقًا، وبنجاح كبير، الارتقاء بمعرفتهم إلى حد اليقين الرياضي، والنموذج المعياري للانفجار العظيم، مثالٌ لهذا مثير للإعجاب، فالبحث في فروع العلم من الفيزياء النوويّة إلى الفيزياء الفلكيّة، ومن البيولوجيا الجزيئيّة إلى الطب، يمكن أن يتم بهذه الدرجة من الدقّة التي تُحقق أكبر قدر ممكنٍ من اليقين الرياضي. وهكذا، فالعلم الموجَّه رياضيًا مُبرَّرٌ ومستقلٌّ وقائمٌ بذاته تمامًا، ولا ينبغي على أيّ لاهوتيٍّ أو كاهن أن يُشكك فيه بالإشارة إلى سُلطة أعلى (الله، الكتاب المقدس، البابا، الكنيسة). نستطيع القول أيضًا أن المواجهة مع محاولات السيطرة من قبل السلطات الدينيّة، من النوع الذي يُشكل حتى الآن تهديدًا مستمرًا لمسائل مُحدّدة تتعلق بالتمييز بين الجمل الرياضيّة العلميّة والجمل الفلسفيّة واللاهوتيّة المتجاوزة للتجربة، هي مواجهة مُبرَّرة وضروريّة مبدئيًا.

هذا التمييز لا يقتصر فقط على العلم؛ فالعلم يُفضل التمييز. وإذا كانت تساؤلات العلم تتم مناقشتها حقًا وفقًا لمنهج ونمط العلم، فإن تساؤلات العلوم الإنسانيّة؛ أعني تساؤلات النفس البشريّة والمجتمع: القانون والسياسة والتاريخ؛ علم الجمال والأخلاق والدين - يجب أن تُناقش أيضًا وفقًا لمنهج ونمط مميز يتوافق مع أهدافها. ومع تأكيدنا المشروع على استقلاليّة وذاتيّة التسيير الذاتي للعلم، فإن مشكلاتٍ أسسه لا ينبغي تجاوزها؛ فلا ينبغي التغاضي عن السمة الفرضيّة لقوانينه؛ ولا يجب أن نخلع على نتائجه طابعًا مطلقًا.

---

[1]- كارل بوبر: المرجع السابق، ص xviii.

[2]- الموضع ذاته.

لقد أثمر التاريخ الأحدث لكلٍّ من الفيزياء والرياضيات نتائج مثيرةً للإعجاب، لكنّه يُظهر أيضًا حدودًا أساسيّةً للمعرفة الفيزيائيّة والرياضيّة. ويجب أن يكون هذا مهمًا بالمثل للبيولوجيا، التي تستند إلى الفيزياء والرياضيات، وبصفة خاصة بيولوجيا الأعصاب.

لقد واجهت الفيزياء حدودًا أساسيّة في معيّة ميكانيكا الكمّ، لاسيما بعد تبنّي هايزنبرج لعلاقة اللاتحديد Indeterminacy relation: فحيث إنّنا لا نستطيع تحديد موضع أيّ جسيم وقوّته الدافعة في الوقت ذاته، فلن يمكننا مبدئيًا قياس بعض الحوادث الذريّة سلفًا. إنّ اللاتحديد لا يسمح سوى بالاحتمال الإحصائي.

وقفت الرياضيات أيضًا ضد حدودٍ أساسيّة، خصوصًا في مشكلة أسسها؛ فوفقًا لمبرهنة عدم الاكتمال الثانية لكورت جودل سنة 1930، ليس ثمة براهين استدلاليّة متناهية يمكن أن تقدم ضمانةً مقنعةً كليًا على أن الفكر الرياضي خالٍ من التناقض.

كل هذا يعني أنه إلى جانب الإمكانات الضخمة للعلم، علينا أيضًا أن نلاحظ حدوده، فثمة حدٌّ تنتهي عنده كفاءة الرياضيات والفيزياء. وفي مواجهة خطر السيطرة على الفكر والفعل الإنسانيين، ليس فقط من قبل الدين، ولكن أحيانًا من قبل العلم بالمثل، يجب أن نضع في اعتبارنا دائمًا أنه لا يوجد معيارٌ رياضيٌّ أو علميٌّ يمكن وفقًا له التصريح بأنّ الجمل غير الخاضعة للتجربة، الفلسفيّة - اللاهوتيّة، ليست بذات معنى، أو أنّها بمثابة مشكلات زائفة. إنّ تحقيق الدقّة الرياضيّة لا يمكن أن يكون هدفًا لأيّ علم، ولا يمكن تحقيقه من خلال التاريخ الذي يُعالج أحداثًا مفردة، ومن الواضح أنّه قد وقف أيضًا ضد الحدود في علم النفس والفلسفة.

على أيِّ حال، لقد تحوّلت النبرة الرياضيّة بعد الثمانينات من التساؤلات المؤرقة حول أسسها - والتي عجزت بوضوح عن تقديم إجابات نهائيّةٍ عنها - إلى موقفٍ أكثر واقعيّةً تمثل في طرح مشكلات ملموسة. وهنا أتاح الحاسوب إمكانات غير متوقعةٍ، ولكن لدي الآن أكثر من سبب للعودة من الرياضيات إلى التساؤلات الفلسفيّة الكليّة التي ترتبط بالواقع على هذا النحو.

الشك في الواقع:

ذكرت في المقدمة أن الواقع هو كلّ شيءٍ حقيقي؛ الكيانات، والمجموع الكلي لها، والوجود قائم بهذا المعنى. ولكن هل هذا تعريف للواقع؟ لا، فالواقع لا يمكن تعريفه بشكلٍ قبلي. ولا يمكن تعريف الكل - الجامع الشامل - على نحوٍ محدد. وكي لا نتحدث بطريقةٍ مجرّدة وفارغة، فسوف أشير بكلمات قليلةٍ إلى ما أعنيه بالواقع.

إنّ الواقع ليس واقعًا قبليًا متعاليًا، يستعصي على الشك، ولا جدال فيه؛ لكنّه واقعٌ مشكوكٌ فيه في العديد من الجوانب. لماذا؟

الواقع في المقام الأول هو عالمنا، الأصل الذي ننتمي إليه، كوننا، العالم وكلّ ما يُشكل العالم في المكان والزمان، الماكروكوزم والميكروكوزم بكلّ أغوارهما، المادة وضد المادة، البروتونات ومضادات البروتونات، الجسيمات الأوليّة، مجالات القوى والسطح المنحني، الأقزام البيض[1] White dwarfs، العماليق الحُمر[2] Red giants، والثقوب السوداء. لكن الواقع أيضًا هو العالم بتاريخه الذي يمتدّ إلى ما يقرب من ثلاثة عشر مليار سنة منذ الانفجار العظيم، وخمسة مليارات سنة منذ تشكل الشمس، وثلاثة ونصف مليار سنة منذ بزوغ الحياة، وفقط حوالي 200.000 سنة منذ أنسنة البشر[3] Hominization. إنّه العالم شاملاً الطبيعة والثقافة، بكلّ ما فيه من عجائب وأهوال. هو ليس «العالم في مجمله»، بل العالم الحقيقي بكلّ شكوكه وهشاشته، وبكلّ مخاطره العينيّة وكوارثه الطبيعيّة، وبؤسه الحقيقي وأنماط معاناته التي لا حصر لها. إنّه الحيوانات والبشر في صراعهم من أجل الوجود، في خروجهم إلى الحياة وفنائهم، في تأرجحهم بين آكل ومأكول.

الواقع العالمي هو بصفةٍ خاصة البشر؛ البشر من كلّ المستويات والطبقات، كلّ الألوان والأعراق، الأمم والمناطق، الفرد والمجتمع - عظمة وبوس العرق البشري. إنّه الإنسان ككائنٍ طبيعي؛ كموضوع للعلم والطب، وهو في الوقت ذاته الإنسان ككائن حُر؛ كموضوع للعلوم الإنسانية؛ الإنسان غير الخاضع لدقة الحساب، والذي غالبًا ما يُمثل لُغزًا لنفسه، فالبشر مسؤولون عن التقدم التكنولوجي الهائل، لكنهم أيضًا مسؤولون عن التدمير غير المسبوق للبيئة، وعن الانفجار السكاني ونقص المياه والإيدز وما إلى ذلك.

الواقع هو بصفة خاصة «نفسي»؛ فأنا يمكن أن أصبح هدفًا لنفسي كموضوع، لدي الوعي بذاتي؛ الواقع هو نفسي روحًا وجسدًا، استعدادًا وسلوكًا، بمواطن قوتي وضعفي، مرتفعاتي وأعماقي،

[1]- القزم الأبيض، ويُعرف أيضًا بالقزم المنحل **Degenerate dwarf** عبارة عن بقايا نواة نجمية مؤلفة في الغالب من مادة إلكترونية منحلة، ويتميز بكثافته الشديد، إذ تماثل كتلته كتلة الشمس، بينما يماثل حجمه حجم الأرض. كما يتميز القزم الأبيض باللمعان الخافت الناجم عن انبعاث طاقة حرارية مخزنة. وأقرب قزم أبيض إلى الأرض هو الشعرى اليمانية ب **Sirius B**، ويبعد عن الأرض بحوالي 8.6 سنة ضوئية. وقد صك الاسم (القزم الأبيض) عالم الفلك الهولندي - الأمريكي ويليام لويتن **Willem Luyten** سنة 1922 (المُترجم).

[2]- العملاق الأحمر نجم يبلغ قطره من خمسة عشر إلى خمسة وأربعين مرة قطر الشمس، ويعادل لمعانه حوالي مائة مرة أو أكثر لمعان الشمس، وهو نوع من أنواع النجوم في الفضاء المحيط بمجرتنا مجرة درب التبانة. وتصل درجة حرارة سطح العملاق الأحمر إلى ما يقرب من 8.540 فهرنهيت (المُترجم).

[3]- يشير مصطلح «أنسنة البشر» وفقًا لنظرية التطور إلى نقطة التحول إلى الإنسان، ويذهب علماء التطور والأنثروبولوجيا إلى حدوثها منذ ما يقرب من 200.000 سنة (المُترجم).

وجوانبي المشرقة وضلالي. ووفقًا للرؤى العلميّة، أنا خاضعٌ تمامًا للسببيّة الماديّة والبيولوجيّة: السببيّة دون أيّ ثغرات على ما يبدو، لكنّي من خلال خبرتي المؤكدة بنفسي (وخبرتي بعددٍ لا يُحصى من الآخرين الذين يمكن أن يكونوا أيضًا موضع تفكير) أدرك أنّني قادرٌ على معرفة نفسي، واتخاذ قرارٍ عن نفسي، والتفكير والعمل بشكلٍ استراتيجي.

من الممكن إذن أن أجيب عن السؤال الذي طرحته في البداية: ما الواقع؟ وأقول: الواقع ليس أحاديّ البُعد أو على مستوى واحد، لكنّه غنيُّ الأوجه[1].

الواقع متعدّد الأبعاد، ومتعدّد الطبقات:

يُقال أنّ العلم يهدف إلى سبر أغوار الأشياء (التماس الجذر Radix)، لكن الإحاطة الحقيقيّة والتجذير لا ينبغي تحديدهما من جانبٍ واحدٍ أو من بُعدٍ واحد؛ ففي مواجهة العقلانيّة المطلقة، وفي مواجهة أيديولوجيا المذهب العقلاني، يجب أن ننتبه بشكلٍ قبلي للسمة المميّزة الواقع، ألا وهي كونه متعدّد الأبعاد ومتعدّد الطبقات؛ فالواقع يتجلّى قطعًا بطرقٍ مختلفة للغاية، ويمكن أن تكون له سمة مختلفة للغاية.

في هذا الصدد، أتذكر زيارة المتحف الوطني في أثينا بصحبة أصدقاءٍ من دفعتي في مدرسة لوسيرن Lucerne school، وقد فوجئت بأنّ واقع المتحف ذاته يمثل شيئًا بعينه للكيميائي الذي يُلاحظ قبل كلّ شيءٍ مشكلات صبّ البرونز والعمليات التقنيّة الأخرى. وهو شيءٌ ثانٍ بالنسبة للمؤرخ الذي يهتم بتطوّر الفن من قديم إلى كلاسيكي إلى هلينستي Hellenistic. وهو شيء ثالث بالنسبة لمُحب الفن الذي تفتنه جماليات المعروضات دون غيرها! ويمكن وصف القناع الذهبي ذاته لملك مايسيني Prince of Mycenae وتقدير قيمته من وجهات نظر مختلفة. ومن المهم أن نلاحظ أن كل وصف وتقييم - سواءً أكان للكيميائي أم للمؤرخ أم لمُحب الفن - يمكن أن يكون صادقًا اعتمادًا على المنظور.

ومن الواضح أنّ الواقع ذاته يختلف اعتمادًا على المنظور الذي يبدو فيه للملاحظ، فضلاً عن اهتمامات هذا الأخير، ومن ثم فليس هناك واقع «في ذاته»، بل ثمة جوانب وأبعاد وطبقات عديدة مختلفة للواقع. وقد كان فيرنز هيزنبرج (في وقتٍ مبكر من سنة 1942، خلال الحرب العالميّة الثانية)

[1]- سوف يجد القارئ في الأقسام التالية ردًا غير مباشر على الواحدية المادية أو الطبيعية Materialistic or Naturalistic Monism التي طرحها - على سبيل المثال - عالم البيولوجيا الأمريكي إدوارد أوسبورن ويلسون E.O. Wilson في كتابه «التطابق: وحدة المعرفة» Consilience: The Unity of Knowledge (نيويورك، 1998).

في مقدمة كبار الفيزيائيين الذين أشاروا إلى هذه الحقيقة، إذ تحدث في «نظريّة طبقات الواقع» عن الطبقة الأدني، التي يمكن فيها للعلاقات السببيّة للظواهر والعمليات أن تكون موضوعيّة، وعن الطبقة الأعلى للواقع، التي تتسع فيها الرؤية لتلك الأجزاء من العالم التي لا نتحدث عنها إلا في الحكايات الرمزيّة: الأساس الأخير للواقع[1].

يعني هذا - بالنسبة لممارسة البحث والتدريس والحياة - أنّه لا يوجد تفسيرٌ واحدٌ (أي التفسير الفيزيائي) للموضوعات البسيطة مثل المناضد والدراجات، بل مستويات عديدة من التفسير (بما فيها التفسير الوظيفي). ولا يمكن التوصية بإضفاء الطابع المطلق على جانبٍ نوعيٍّ من جوانب الواقع، لأنّ المرء في هذه الحالة يُصبح أعمى حرفيًا بالنسبة للآخرين. وبين الفلاسفة وعلماء اللاهوت والفقهاء، وكذلك بين علماء الرياضيات والفيزيائيين وعلماء الفيزياء العصبيّة، وكل العلماء، يمكن للعماء المهني أن يغدو بسهولةٍ عماء تجاه الواقع، إذ لن تعد لديهم رؤيةٌ للواقع كما هو بالفعل، بل كما يريدون رؤيته. ويحدث هذا في المناقشات التي تتعلق بـ «نظريّة كلّ شيء»، تلك التي تبدو - حين ننظر إليها عن كثب - نظريّةً لكلّ ما هو فيزيائي، ولا تُسهم إلا قليلاً في فهم شكسبير Shakespeare وهاندل Handel، أو نيوتن Newton. كذلك يحدث هذا في النقاش حول الدماغ وحريّة الإرادة كما سنرى لاحقًا.

تأمّل بصفةٍ خاصة الشخصيات العظيمة التي أعطت زخمًا للعلم الحديث؛ فلاسفة مثل ديكارت Descartes، سبينوزا Spinoza، وليبنتز Leibniz، بل وفولتير Voltaire، ليسينج Lessing، وكانط Kant، وكذلك علماء الطبيعة أمثال كوبرنيكوس Copernicus، كبلر Kepler، جاليليو Galileo، نيوتن، وبويل Boyle: هل كانوا سيستسلمون ببساطة لإنكار بُعد آخر بخلاف ذلك الذي يرصده العقل الرياضي العلمي، أو يرفضونه بوصفه بُعدًا بلا معنى؟ في هذا الصدد، من الخطأ على الأقل أن نُدرج هؤلاء المفكرين العظام تحت ما نسميه المذهب العقلاني، فهم ليسوا ممثلين لأي مذهب، ولم يكونوا عميانًا تجاه الجوانب الأخرى للواقع.

ومع ذلك، يجب أن أحذّر فورًا من سوء الفهم؛ فعلى الرغم من وجود العديد من مستويات الواقع، لا يمكن للمرء أن يقول ببساطة أنّ الطبقات المختلفة للواقع هي بمثابة وقوع (جمع واقع) Realities مختلفة. وفي ما يتعلق بجميع الأبعاد المتعدّدة للواقع، لا يجوز للمرء أن يغفل الوحدة في الأبعاد المختلفة. وفي جميع المنظورات والطبقات والأبعاد والجوانب والتمييزات، هناك واقعٌ واحدٌ يتقاسمه البشر، دائمًا على حساب إنسانيّتهم الكاملة في هذا العالم. لذا نجد أنّ ثنائيّة ديكارت:

[1]- فيرنر هيزنبرج: «الواقع وترتيبه» 1942 (Ordnung der Wirklichkeit)، في «الأعمال الكاملة» Gesammelte Werke تحرير وولفغانغ بلوم وآخرين (مونيتش، 1984) المجلد الأول: 117 - 306، ص ص 294 - 302.

بين الذات والموضوع، الفكر والوجود، الروح والمادة، النفس والجسد، الإنسان والحيوان، قد تعرّضت للانتقاد في مرحلةٍ مبكرة. لكن وحدة وحقيقة الواقع - في مواجهة الثنائيّة بين العقل والإيمان، والفلسفة واللاهوت - يجب التعبير عنها مرارًا وتكرارًا: فالسؤال الذي طرحته الفلسفة اليونانيّة عن وحدة وحقيقة الوجود، والسؤال الذي طرحه العبرانيين القدامى حول الخلاص ومعنى الكل، لم يُحسما قط. وهنا يجب أن أتوقف قليلاً.

العقل، ولكن ليس العقل وحده:

منذ القرن السابع عشر - عصر اللايقين العظيم الذي لم يكن علم الكونيات الجديد سببه الوحيد - تعلَّم البشر أن يجدوا في العقل أساسًا جديدًا لليقين (الكوجيتو: أنا أفكر إذاً أنا موجود Cogito, Ergo Sum)، وتعلموا استخدام العقل على نحوٍ شاملٍ أكثر من أيّ وقت مضى في محيط الشك. وقد كان لهذا التوجه ما يبرّره من حيث المبدأ، بل هو ضروريٌّ من المنظور التاريخي للبشر في التنوير العلمي بضرورة البحث في الطبيعة وقوانينها دون تحيز، وبطريقةٍ عقلانيّةٍ ونسقيّةٍ، وكذلك للبشر أنفسهم في علاقاتهم الاجتماعيّة بكلّ جوانبها المختلفة.

لكن البشر لا يحيون بالعقل وحده؛ فعلى الرغم من أنّ العقل المستقل والمعرفة العلميّة لهما ما يبرّرهما من حيث المبدأ، بل وضروريان تاريخيًا، فإنّ العقلانيّة المطلقة مرفوضة. وسواءً أكان المرء فيزيائيًا أم فيلسوفًا أم أيًا كان، فإنّ كلّ رجلٍ أو امرأة لديه - أو لديها - ما هو أكثر من العقل؛ لديه الرغبة أو الشعور، الخيال والاستعداد، والعواطف والشهوات، تلك التي لا يمكن ببساطة ردُّها إلى العقل. وإلى جانب التفكير العقلاني المنهجي - الذي تجلى في روح الهندسة Sprit de géométrie عند ديكارت - هناك أيضًا معرفة حدسيّة كليّة، واستشعار Sensing، وشعور، وروح الإبداع Esprit de finesse.

ومع ذلك فبإمكان المرء أن يعترض قائلاً: أليس «الموضوعي» فقط هو الواقعي؟ على أيّ حال، حتى الموضوعيّة العلميّة - التي هي في غاية المركزيّة بالنسبة للعلم الحديث - مرّت بمراحل تاريخيّة في الأزمنة الحديثة[1]. وربما كان في استطاعتنا القول أنّ الموضوعيّة ليست في هويّةٍ مع الحقيقة؛ فكما أنّ العدالة بعيدة تمامًا عن استنفاد قائمة من الفضائل الاجتماعيّة، فكذلك الموضوعيّة، بعيدةٌ تمامًا عن استنفاد الفضائل الإبستيمولوجية. وكما أنّ العدالة يمكن أن تتعارض مع الخير، فالموضوعيّة يمكن أن تتعارض مع جوانب أخرى للحقيقة. ومهما كانت صيغ الفيزياء والرياضيات والكيمياء تبدو موضوعيّةً، إلا أنّها ليست على الإطلاق المعايير الوحيدة للواقع. إنّ

[1]- قارن لورين داستون: «هل للموضوعية العلمية تاريخ؟» **Can Scientific Objectivity Have a History**، أليكساندر فون همبولدت - ميتريلونجن 75 (2000)، ص ص 31 - 40.

العلماء لديهم أيضًا خبرة ثابتة بعالم الألوان والنغمات والروائح، لكن الثروة الحسيّة للعالم أكثر ثراءً بشكلٍ لا متناهي من كلّ الصيغ الفيزيائيّة والكيميائيّة. وقبل أن يتمكن علماء الفيزياء أو الكيمياء من ملاحظة الموجات الكهرمغنطيسيّة عديمة اللون ذات الأطوال والترددات المتفاوتة، رأوا أيضًا – بكلّ العواطف المصاحبة للحالة – الأحمر والأصفر والأزرق والأخضر بآلاف من تبايناتها.

من جهة أخرى، يجب التصدّي لنزعة ردّ المعرفة العلميّة عن طريق العقل؛ ولقد كان كانط مُحقًا حين صرَّح قائلاً: إنّ الدين الذي يعلن الحرب على العقل من دون تفكّر في العواقب لن يتمكّن من الصّمود أمامه على المدى الطويل[1]. وقد صاغ اللاهوتي جورجن مولتمان[2] Jürgen Moltmann – من توبنجن Tübingen العبارة الصحيحة المناظرة لمقولة كانط، فكتب قائلاً: «حتى العقل، في انتصاره التنويري على ما أسماه الإيمان، لم يكن قادرًا على الصمود بمفرده، بل وضع أشكالاً غير معقولة للغاية من المصداقيّة الساذجة»[3]. والحق أنّ عبادة العقل كإلهٍ لم تمنع إرهاب المقصلة إبّان الثورة الفرنسيّة. وحتى العلم، الذي هو عقلانيّ للغاية، غالبًا ما يعمل بطريقةٍ غير عقلانيّة تمامًا، ويؤدي أحيانًا إلى نتائج غير عقلانيّة.

العلم واللاهوت: وجهات نظر مختلفة:

لقد فقد العلم منذ وقت طويلٍ عذريّة بداياته الأولى، وتبخّرت نشوة التقدّم في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وعلى مدى العقود الماضية أصبح من الواضح بشكلٍ متزايدٍ أنّ التقدم العلمي هو أبعد ما يكون عن التقدم الإنساني دائمًا.

العلم: الأساس وليس الكل:

كل مظاهر التقدّم العلمي والتكنولوجي الكبير تقريبًا (التكنولوجيا النوويّة، تكنولوجيا الجينات، العناية الطبيّة المركّزة، الثورة الخضراء، أتمتة الإنتاج، عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا والاتصالات) كانت لها أيضًا عواقبها السلبيّة التي ينبغي وضعها في الاعتبار؛ فبعد انهيار الاقتصاد الفقاعي في نهاية القرن العشرين، حتى الاقتصاديين من الليبراليين الجُدد لم تعد لديهم قناعة بأنّ الأسواق التي تمّ الزعم بأنّها ذاتيّة التنظيم يحكمها العقل. وحتى في الألفيّة الثالثة يتم استثمار مليارات الدولارات في صناعة الأسلحة بمختلف أنواعها بدلاً من مكافحة الفقر والجوع والمرض والأميّة، وهذا كله يتعارض مع العقل.

[1]- ورد هذا النص في تصدير الطبعة الأولى لكتاب كانط: «الدين في حدود العقل وحده» Religion within the Limits of Reason Alone (1793) (المتُرجم).

[2]- جورجن مولتمان، لاهوتي إصلاحي ألماني، من مواليد سنة 1926، ويعمل أستاذًا فخريًا للاهوت النسقي بجامعة توبنجن الألمانية (المتُرجم).

[3]- قارن جورغن مولتمان: «اللاهوت في عالم العلم الحديث» Theology in the World of Modern Science، مجلة الأمل والتخطيط Hope and Planning (لندن 1971): 200 – 223، ص 207.

والواقع أنّ الحرب في كلّ من أفغانستان والعراق كان من المفترض أن تُقاوم بعقلانيّةٍ كبيرة في بداية القرن الحادي والعشرين، لاسيما مع توافر تكنولوجيا رفيعة المستوى لها عواقب مدمرة للبلدان المعنيّة والعالم أجمع، وتدفع كثير من الناس إلى التشكيك فيما إذا كان الجنس البشري لديه أيّ سببٍ على الإطلاق لإطلاق عنان التكنولوجيا الحربيّة. وهذا كله بالتأكيد ليس حجّةً ضدّ العقل والعلمٍ، لكنّه حُجّة ضدّ العلم الذي يخلع على العلم والتكنولوجيًا طابعًا مطلقًا.

لقد أصبح العلم بحق أساسًا للتكنولوجيا والصناعة الحديثتين، وللصورة الحديثة للعالم، وللحضارة والثقافة الحديثتين، لكن العلم لن يُحقق هذا الدور بشكلٍ عادل إلا إذا كان الأساس متينًا بما يكفي لحمل المبنى بأكمله؛ إذا رأى الناس النسبيّة والوقتيّة Provisionality، والتكيف الاجتماعي والآثار الأخلاقيّة، في كلّ صورةٍ للعالم، وفي جميع التصميمات والنماذج والأوجه؛ وإذا ما كانت العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة مسموحًا بها إلى جانب المناهج العلميّة، فضلاً عن الفلسفة واللاهوت. وبعبارةٍ أخرى، يجب ألاّ يكون العلم هو منفذنا الوحيد للنظر إلى العالم، فالعلم - مهما كانت دقّته ونظرته الثاقبة -حين يتشح بالطابع المطلق يغدو أضحوكةً للجميع، بل وخطرًا مشتركًا. وإذا حاول علاج الوهم الذي يكتنف كافة المجالات الأخرى - بلغة التحليل النفسي - فسوف يُعالج وهمه هو ذاته في نهاية المطاف. لكنّنا هنا في حاجةٍ إلى مناقشة نقطةٍ مضادة.

اللاهوت أيضًا في حاجة إلى النقد الذاتي:

وجهات نظرٍ مختلفة: العلم أكثر اهتمامًا بتحليل المعطيات والوقائع والإجراءات والعمليات والطاقات والبني والتطورات، وهو مُحقٌّ في ذلك. لكن علماء اللاهوت - والفلاسفة إن أرادوا ذلك - يمكن فقط أن يكونوا على حقّ في الاهتمام بالتساؤلات التي تدور حول المعاني والغايات النهائيّة أو الأولى، بالإضافة إلى القيم والمثل العليا والمعايير والقرارات والمواقف. ونحن نرحب اليوم أيضًا بأن يعترف العلماء بأنهم لا يمكنهم تقديم حقائق محدّدة ونهائيّة، إذ يبدون على استعداد أكثر من أيّ وقت مضى لمراجعة وجهات نظرهم، بل وإخضاعها برمتها للفحص مرةً أخرى وفقًا لمنهج التجربة والخطأ.

من جهة أخرى، ينبغي بالمثل على علماء اللاهوت والفلاسفة أن يحتفظوا بتواضعهم وقدرتهم على النقد الذاتي في نقاشهم مع العلماء، لأنّهم وإن كانت تشغلهم أيضًا حقيقة الإيمان بحكم مهنتهم، فإنّهم لا يمتلكون هذه الحقيقة بشكلٍ قبلي وقاطع؛ عليهم السعي نحو الحقيقة مرّةً تلو الأخرى كشأن غيرهم من الناس، وبإمكانهم فقط تقريبها. عليهم أيضًا أن يكتشفوا الحقيقة باستخدام منهج التجربة والخطأ، وأن يكونوا مستعدين لتنقيح وجهات نظرهم. إنّ تفاعل الخُطط، والنقد،

والنقد المضاد، والتحسين، كلّها أمورٌ ممكنة ومطلوبة بشكلٍ مبدئيٍّ في اللاهوت إذا اعتبرناه علمًا وليس مذهبًا دوجماطيقيًا عقيمًا.

كذلك يجب على علماء اللاهوت عدم جعل الجدل مع العلماء سهلاً بإقحام حجّة تتعلق بالسُلطة في النقاش؛ الحُجّة التي تبين على الأقل منذ عصر النهضة أنّها غير علميّة، وهو سلوكٌ يتجلّى في الانسحاب إلى العصمة المزعومة للكتاب المقدس والبابا وقرارات المجامع الكنسيّة التي لا تسمح بمزيدٍ من النقاش والفحص[1].

ولا شكّ أنّ اللاهوت الألماني في حاجة ملحّة إلى تطوير علاقته بالعلم؛ فلقد تم منع أعضاء مدرسة كارل بارث Karl Barth' School من الحوار مع العلماء تحت تأثير الكراهية التاريخيّة لأيّ «لاهوت طبيعي» Natural Theology. وفي مدرسة رودولف بولتمان Rudolf Bultmann's School كان هناك تركيزٌ على الوجود المضيء للإنسان، مصحوبًا بتجاهلٍ تام للكوزمولوجيا. وكان علماء اللاهوت الكاثوليك مهتمين فقط بالوثائق الكاثوليكيّة الرومانيّة المدمِّرة وإعادة تأهيل جاليليو وتيلار دي شاردان[2] Teilhard de Chardin.

وكانت الأمور مختلفةً تمامًا على الصعيد الأنجلوسكسوني، إذ لم يكن علماء اللاهوت فقط مغرمين بالفيزياء، بل كان علماء الفيزياء أيضًا منشغلون إلى حدٍّ بعيد باللاهوت، وقدموا أعمالاً بيّنية هامة. وعلى مدى عقود، كان العديد من الباحثين بمثابة نماذج أثمرت عددًا من المنشورات الهامة، ومنهم مثلاً الفيزيائي واللاهوتي الأميركي إيان بربور[3] Ian G. Barbour (نورثفيلد، مينيسوتا)، وقد سبقت الإشارة إليه[4]؛ وكذلك الكيميائي وعالم اللاهوت البريطاني آرثر بيكوك Arthur Peacoeke (أكسفورد)[5]، و جون بولكينغهورن John Polkinghorne أستاذ الفيزياء الرياضية واللاهوت بكامبردج[6].

---

[1]- هذا ما طالب به الفيلسوف الألماني برنولف كانيتشيدر **Bernulf Kanitscheider** في لقاء له مع مجلة طيف العلم **Spektrum der Wissenschaft** الألمانية في نوفمبر سنة 1995، ص ص 80 – 83.

[2]- تيلار دي شاردان (1881 – 1955)، فيلسوف وكاهن وجيولوجي فرنسي تخصص في حفريات ما قبل التاريخ، وساهم في اكتشاف «إنسان بكين» **Peking Man**، أحد أشهر نماذج الإنسان المنتصب **Homo Erectus** (المُترجم).

[3]- إيان بربور (1923 – 2013)، فيزيائي ولاهوتي أمريكي تخصص في العلاقة بين العلم والدين (المُترجم).

[4]- انظر بصفة خاصة إيان بربور: «الدين في عصر العلم» **Religion in an Age of Science** (لندن 1990)، وقد سبقت الإشارة لكتابه: «الدين والعلم» **Religion and Science**.

[5]- قارن آرثر بيكوك: «اللاهوت لعصر العلم: الكينونة والصيرورة – الطبيعية والإلهية» **Theology for a Scientific Age: Being and Becoming — Natural and Divine** (أكسفورد 1990)؛ وأيضًا بيكوك: «ممرات من العلم نحو الإله: نهاية كل تحرياتنا» **Paths from Science towards God: The End of All Exploring** (أكسفورد 2001).

[6]- جون بولكينغهورن: «الاعتقاد في الله في عصر العلم» **Belief in God in an Age of Science** (نيوهافن، 1998)، وينطوي الكتاب على ملخص جديد لفكره. وانظر أيضًا جون بولكينغهورن: «العلم واللاهوت – مدخل» **Science and Theology: An Introduction** (لندن 1998)، وكذلك عرض أستريد دينتر **Astrid Dinter** لأعمال بولكينهورن المبكرة بين عامي 1979 – 1990 ذات التوجهات الإبستيمولوجية والأخلاقية، 1999.

ولا يعترني القلق هنا إزاء التوازي في المنهج بين العلم واللاهوت والتصور الموحد للعلم والعقلانيّة، من النوع الذي نجده لدى بولكينغهورن في كتبه المبكرة. على العكس، حيث إنّ الاستقلاليّة المنهجيّة لكلّ من العلم والعلوم الإنسانية، خصوصًا الفلسفة واللاهوت، تبدو لي هامة، كما أنّ أيّ موقف دفاعيٍّ تبريريٍّ أراه غريبًا. وبخلاف العلماء الأنجلوسكسونيين، أرغب في مقارنة نتائج العلم قليلاً بالمعتقدات الهلينستية للبابوات اليونانيين، تلك التي تعرضت لفحصٍ تاريخيٍّ دقيق بالغ الأهمية[1]، مقارنة بما يحويه العهدين القديم والجديد، مثلما يتضح من الشروح التاريخيّة النقديّة المعاصرة[2].

أخيراً، وفي عملية المقارنة مع العلم، لن يكتفي المرء بالنظريات الكلاسيكية لنيوتن، بل يواجه بثبات نظريتي النسبية والكم[3].

المعرفة الفيزيائية لا يمكن أن تتجاوز عالم الخبرة:

كان إيمانويل كانط في رؤيته مدركًا غالبًا لحقيقة أنّ المعرفة الفيزيائيّة لها علاقة بالمكان والزمان، ولكن ليس بالعالم «في ذاته» مستقلاً عن ذواتنا؛ فالفيزياء تُعالج فقط عالم الظواهر، ولا يمكن أن تتجاوز من حيث المبدأ خبرتنا بالمكان والزمان.

ومع ذلك، فالفيزياء الحاليّة تختلف مع كانط في نقطتين:

أولاً: أنّ التحديدات الأساسيّة للطبيعة مثل المكان والزمان والسببيّة لا ينبغي أن تُفهم كمعطيات موضوعيّة، بل هي فحسب شروط قبليّة لمعرفتنا، وعالم الخبرة لا يرتكز بأكمله على الذاتيّة الخالصة.

ثانيًا: ليس التفوّق المطلق للذاتيّة الخالصة للعلم هو ما تم استبعاده فقط، بل لقد أصبح «الشيء في ذاته» تصورًا إشكاليًا؛ فالوعي التكويني ليس بمثابة سُلطة أبديّة، ولا هو بمثابة محتوى موضوعي لعالم ما وراء الظواهر. وبعبارة أكثر وضوحًا نستطيع القول أنّ البعد الفيزيائي هو عمليّةٌ لا يمكن أن ترتكز فقط على الذات،أو تقوم ببساطةٍ في عالم الأشياء في ذاتها، ولكنّها تشكل عالمًا خاصًا بها، هو ما يسميه والتر شولتز Walter Schulz «عالم الفيزياء»[4].

---

[1]- قارن هانز كونج Hans Kung: «المسيحية - حوهرها وتاريخها» Christianity, Its Essence and History (لندن ونيويورك، 1995)، وأيضًا هانز كونج: «المفكرون المسيحيون الكبار» Great Christian Thinkers (لندن ونيويورك، 1994).

[2]- انظر كونج: عن كونك مسيحيًا On Being a Christian (لندن ونيويورك 1977).

[3]- هنا أبني تحليلاتي على الأسس المنهجية التي وضعتها من قبل في كتابي: «هل ثمة إله؟» Does God Exist؟، لاسيما الفقرة المعنونة: العقل أم الإيمان؟: ضد المذهب العقلاني من أجل العقلانية Reason or Faith? Against Rationalism for Rationality، والفقرة المعنونة: إله الكتاب المقدس: الله وعالمه The God of the Bible: God and His World. وانظر أيضًا أندرياس بينك Andreas Benk: = = «الفيزياء الحديثة واللاهوت» Moderne Physik und Theologie، أطروحة ما بعد الدكتوراه Moderne Physik und Theologie، حيث يُقدم نقاشًا نقديًا شاملاً لنظريتي النسبية والكم.

[4]- قارن والتر شولتز: «الفلسفة في عالم متغير» Philosophie in der Veranderten Welt(بولينجن، 1972) ص ص 114 وما بعدها.

ويترتب على ذلك أن الفهم الذاتي الكلاسيكي للعلم، الذي يمكن للمرء أن يصفه بوصفه كيانًا كما هو بالفعل، أي كـ «شيء في ذاته»، لم يعد من الممكن الحفاظ عليه اليوم. إنّ ميكانيكا الكم ومناقشات أسس الرياضيات تشير إلى عدم اكتمال وغموض المعرفة البشريّة، والحق أنّنا حتى لو تمكنا من جمع كلّ النظريات العلميّة في حقلٍ محدودٍ من الصحّة، ولو تمكنا من جلبها جميعًا داخل صورةٍ علميّةٍ للعالم، فلن تزداد الموثوقيّة التجريبيّة بالضرورة.

أما بالنسبة للعلماء الذين يأخذون نسبيّة رؤاهم للواقع مأخذ الجد، على المستوى الأعلى كما فعل هيزنبرج، أو على المستوى العميق كما أفضّل القول، فإنّ السؤال الذي يفرضه موقفهم هو التالي: ما الذي يجعل العالم متماسكًا في باطنه؟ وليس هذا سؤالٌ عن القوّة الرابطة بين أصغر الجسيمات (الكوركات Quarks) في النوي الذريّة (وقد فاز كل من جروس D. J. Gross وويلكزيك P. Wilczek وبوليتزر H. D. Politzer بجائزة نوبل سنة 2004 عن عملهم في هذا الصدد)، لكنه سؤال عن أساس ومعنى الواقع بأكمله.

ولا يزال علماء الرياضيات وعلماء الفلك اليوم يتبعون أسلافهم نيكولاس كوزا Nicholas of Cusa، وكبلر Kepler، وجاليليو Galileo، وحتى كانتور Cantor وبلانك Planck يفترضون - على غرار أفلاطون وفيثاغورث - أن الخواص الرياضية للأشياء هي بمثابة مشيرات لأصلها الإلهي.

ومع ذلك، فبعد مناقشة الأسس، يجب أن نفكر أكثر من أيّ وقتٍ مضى في أنّ الرياضيات، التي هي اختراع للروح الإنسانيّة والعالم، والتي لم تكن خلقًا حرًا للبشر، مناسبة تمامًا للجميع على نحو مثير للدهشة؛ فهي تبدو عقلانيّةً للكل على حدٍّ سواء، ومنظمة، وبسيطة جدًا في النهاية. الآن يجب أن يكون واضحًا كيف أفهم العلاقة بين العلم والدين.

مفهوم الدين وتصنيف الأديان

التحليل العلميّ والرؤى الفلسفيّة

مصطفى النشار[*]

نقرأ في هذه الدراسة للباحث المصري مصطفى النشار مفهوم الدّين والرؤى الأديانيّة المختلفة لهذا المفهوم، انطلاقاً من تأسيس كلِّ دينٍ لماهيّته والغاية الإلهيّة منه، كما يمضي إلى عقد رؤيةٍ تحليليّة لموقف الأديان من العلم سواءً في الفضاء الإسلامي أو في الفضاء الغربي المسيحي، قاصداً جلاء جملةٍ من المجهولات المعرفيّة المتّصلة بهذا الشأن.

المحرر

الدّين، ذلك اللفظ الساحر الذي ما أنْ يسمعه أيُّ امرؤٍ حتى يهتزّ وجدانه، إنّه جوهرُ الحضارات الإنسانيّة عبر العصور وإن علاَ شأنه في بعض الحضاراتِ وابتعد عن الصورة في بعضها الآخر. ومع ذلك يظلّ الدّين أحد المنجزات البشريّة التي تضافرت الفطرة فيها، الفطرة التي فطر اللّهُ الناسَ عليها، مع الرسالات السماويّة التي أرسلها الله لهداية البشر في تجنيب الإنسان الخوف من الأساطير الكثيرة حول معبوداته التي ابتدعها منذ فجر التاريخ، وجعله يهتدي إلى الإله الواحد الأحد. ومع ذلك فلا تزال حتى وقتنا هذا الديانات الطبيعيّة التي يمكن أن نطلق عليها دياناتٌ فلسفيّةٌ باعتبارها صناعةً إنسانيّةً إلى جوار الديانات السماوية، كما أنه لا تزال هناك دعواتٌ وتياراتٌ إلحاديّةٌ رافضةٌ للإيمان بالوجود الإلهي على أيِّ شكلٍ من الأشكال. هذا هو الإنسان وهذه هي جبلّته التي خلقه الله عليها كما ورد في الآيات البيّنات للقرآن الكريم في مثل قوله تعالى: «من شاء فلْيؤمن ومن شاء فليكفر»، «ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها»، «لكم دينكم ولي دين».

*- أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

وفي الآية الأخيرة ما يشير حتماً إلى أن الإنسان وإن لم يكن من المؤمنين بوجود خالقٍ للكون، فهذا بحدّ ذاته يعدّ عقيدةً وديناً!!

ولعلّ هذا هو ما يدعونا بدايةً إلى تعريف الدّين لغةً واصطلاحاً حتى تتضح الصورة في ما يتعلق بمعنى الدين والمقصود باللفظ ذاته لغةً واصطلاحاً.

أولاً: المعنى اللغوي للدين:

إن الدّين كما عرّفه «المعجم الوجيز» هو «اسمٌ لجميع ما يتديّن به وجمعه أديان»[1] أما المعنى الحرفي للفظة الدين فلها معاني شتّى عند العرب؛ يقال: دانه ديناً أي جازاه ومصداق ذلك قوله تعالى: «إنا لمدينون» أيْ مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، ومنه الديّان وهي صفةٌ من صفات الله جل وعلا، والدين: الجزاء، والدين: الحساب، كما في قوله تعالى: «مالك يوم الدين»، والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان. والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديدني أي عادتي[2].

أما القاموس المحيط، للفيروز آبادي فيعرّف الدين بأنّه ماله أجل كالدِينة (بالكسر): أدين وديون ودنته (بالكسر) وأدنته، أعطيته إلى أجلٍ وأقرضته، ودان هو أخذه، ورجلٌ دائنٌ ومدينٌ ومدان. والدِّين (بالكسر): الجزاء وقد دنته بالكسر ديناً، وقد دنت به (بالكسر): العادة والعبادة[3].

ونفس هذه المعاني اللغوية لدى الرازي في «مختار الصحاح» حيث يقول «الدين بالكسر: كالعادة والشأن، ودانه يدينه ديناً بالكسر: أذلّه واستعبده فدان. وفي الحديث: الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. والدّين أيضاً: الجزاء والمكافأة: يقال دان يدينه ديناً أي جازاه. يقال «كما تدين تدان» أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. والدين أيضاً الطاعة. ومنه الدين والجمع الأديان[4].

ويتضح من كلِّ هذه التعريفات اللغويّة أنّ الدين في اللّغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعاً وذليلاً أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. إن الدين إذاً حالةُ المرء إزاء شأن ما، ولا شكّ أن هذا المعنى اللّغوي بكلِّ اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين؛ طرفٌ أعلى وطرفٌ أدنى، والدين هو حالةٌ للطرف الأدنى الذي هو محتاجٌ للطرف الأعلى. ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام

[1]- المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة 2009، ص241.

[2]- انظر ابن منظور: لسان العرب(مادة دين)، الجزء 17، ص-24 30.

[3]- الفيروز ابادى: القاموس المحيط، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبى، بدون تاريخ، القاهرة، نقلا عن د. سعيد مراد، المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، مكتبة الرشيد بالزقازيق، 1998م، ص7.

[4]- نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003، ص-13 14.

والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعةً له وذُلاً في الطلب.

أما في اللّغات الغربيّة الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقّةٌ عن اللاتينية Religio وهي تعني بشكلٍ عامٍ الإحساس المصحوب بخوفٍ أو تأنيبِ ضمير، بواجبٍ ما تجاه الآلهة[1].

وبوجهٍ عام فإنّ الدين سواءً في اللّغة العربيّة أو في اللغات الأخرى من دان أي خضع وذلّ، ومنها دانٌ بكذا فهي ديانةٌ وهو دينه، وتديّن به أي أصبح متديناً. والكلمة إذا أطلقت يُراد بها: ما يتديّن به البشر، ويدين به من اعتقادٍ وسلوك. وبمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكرٍ ومبادئ. ويميّز في اللغة العربية بين الدين باعتباره العادة أو الشأن أو الحال، وبين التديّن الذي هو الخضوع، والاستعباد، والديّان التي تطلق على الإله الخالق الذي يوكل إليه في النهاية الحساب من ثواب وعقاب حيث ينبني الدين على المكافأة أو الجزاء فيجازى الإنسان على عمله إن خيراً فخيرٌ وإن شراً فشر.

وأديانٌ هي جمع دين: أما رجال الدّين فهم المطيعون المنقادون، وقد يُحمّل الدينُ الإنسانَ ما يكره، ومن هنا تأتي كلمة الدين بمعنى القرض، إما بالأخذ أو بالعطاء في ما كان له أجل، كما أجله الجزاء والحساب والطاعة والمواظبة والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والحاسب والمُجازي الذي لا يضيّع عملاً بما يجزي بالخير والشر؛ ففي الديانة: عزّةٌ ومذلّةٌ، وطاعةٌ وعصيانٌ، وعادةً في الخير أو الشر والابتلاء[2].

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للدين:

تتعدد التعريفات الاصطلاحيّة للدين حسب جهة النظر التي يؤمن بها ويعتقد فيها صاحب التعريف؛ فالفلاسفة المحدّثون أكّدوا على عدّة معانٍ للدين منها «أنه جملةٌ من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جرّاء حبّها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره». ومنها «أن الدّين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدّم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانيّة، ففضل المؤمنون بهذه القيم كفضل المتعبّد الذي يحبّ خالقه ويعمل بما شرّعه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتّصف به من تجرّدٍ وحبٍّ وإخلاصٍ وإنكارٍ للذات»، ومنها أن «الدين مؤسسةٌ اجتماعيّةٌ تضمّ أفراداً يتحلّون بالصفات الآتية:

أ- قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

---

[1]- انظر: لالاند: المعجم، معجم لالاند الفلسفي، ترجمهُ إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لالاند الفلسفية" د. خليل أحمد خليل، دار عويدات بباريس وبيروت، الطبعة الثانية 2001م، المجلد الثالث، ص1203 - 1204.

[2]- انظر: مادة " دين - معتقد" في ويكيبيديا- الموسوعة الحرة. Wikipedia.org/wiki/ ودين- معتقدP.2

ب- إيمانهم بقيمٍ مطلقةٍ وحرصهم على تأكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج- اعتقادهم أن الإنسان متصلٌ بقوّةٍ روحيّةٍ أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة »[1].

وإذا ما انتقلنا من هذه الكلمات العامة إلى معان محدّدة أعطاها بعض الفلاسفة للدين فنجد أن اميل دوركايم اعتبر أن «الدين مؤسسةٌ اجتماعيّةٌ قوامها التفريق بين المقدّس وغير المقدّس، ولها جانبان أحدهما روحيّ مؤلّفٌ من العقائد والمشاعر الوجدانيّة، والآخر ماديّ مؤلّفٌ من الطقوس والعادات»[2].

وبالطبع فإنّ التعريف الذي قدّمه دوركايم هنا يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريفٌ للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين والتمييز بين المقدّس وغير المقدّس، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة وممارسة الشعائر.

أما التعريف الذي يقدّمه لنا وايتهد فيقول: إنّ الدين عيانٌ لشيءٍ يقوم في ما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجرى، أو في باطنه؛ شيءٌ حقيقيٌّ ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيءٌ هو بمثابة إمكانيّةٍ بعيدة، ولكنّه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة؛ شيءٌ يخلع معنى على كلّ ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنّه مع ذلك يند عن كل فهم؛ شيءٌ يعدّ امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنّه في الآن نفسه عصيٌّ بعيدُ المنال، شيءٌ هو المثل الأعلى النهائي ولكنّه في الوقت نفسه مطلبٌ لا رجاء فيه»[3].

ويغلب على هذا التعريف بالطبع المنحى الصوفي إذ إنّه نابعٌ عن خبرة صاحبه الدينية الخاصة، وربما يتفق ولتر ستيس مع وايتهد في هذا التعريف الحدسي الصوفي للدين حيث إنّه يعلّق عليه قائلا بأن «الدّين هو تعطش النفس إلى المستحيل؛ إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور.. وأن الدين ينشد اللامتناهي؛ واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيلٌ أو بعيد المنال فهو إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل إلى بلوغه أبدا.. والدين أيضاً ينشد النور ولكنّه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أيّ مكان، أو في أيّ زمان. إنه ليس موجوداً في أيّ مكان أو هو النور الذي لا وجود له أصلاً في عالم المكان.. إنّ الدين هو النزوع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معاً أو هو الرغبة في التحرّر تماماً من أغلال الكينونة.. إن الدّين هو هذا النهم الذي هيهات لأيِّ وجودٍ ماضياً كان أم

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني ببيروت، 1978م، مادة "ألدين"، ص572 - 573.

[2]- نقلا عن نفس المرجع السابق، ص573.

[3]- Whitehead (A.N.) Science and the Modern World, Ch. 12.

نقلا عن وولتر سيتس: الزمن والأزل- مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص37.

حاضراً أم مستقبلاً، بل هيهات لأيِّ وجودٍ فعليٍّ أو لأيِّ وجود ممكنٍ في هذا العالم أو في أيِّ عالم آخر على الأرض أو فوق السحب والنجوم مادياً كان أو نفسياً أم روحياً، هيهات له أن يشبعه..»[1].

أما الدين من منظور علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فهو «مجموعة الأفكار المجرّدة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة، ولذلك فالدّين هو رؤيةٌ لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال، والمعتقد الديني يرتبط عادةً بالطبيعة، الوجود، وعبادة إله واحد أو آلهة، وإشراك الآلهة في الكون والحياة البشريّة وقد يتعلّق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قِبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات، أما في الديانات الإبراهيميّة (السماوية) فمعظم المعتقدات الأساسية قد كشفت من خلال الإله[2] (أي عبر الوحي الإلهي لأحد الأنبياء أو الرسل).

وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة والفلسفيّة والأنثروبولوجية إلى المنظور الإسلامي لتعريف الدين فإنّ الدين عند فلاسفتنا القدامى يُطلق «على وضعٍ إلهيٍّ يسوق ذوي العقول إلى الخير»[3].

وهذا المعنى الذي أشار إليه تحديداً أبوالبقاء في كتابه «الكلّيات» حينما قال في معرض تعريفه للدين أنه «عبارةٌ عن وضعٍ إلهيٍّ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبيّاً كالاعتقاد والعلم والصلاة. وقد يتجوّز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملّة، وعليه قوله تعالى: «دينا قيما ملّة إبراهيم» (سورة الأنعام- آية 161)، وقد يتجوّز فيه أيضاً فيطلق على الفروع خاصة، وعليه «ذلك دين القيمة» (البينة- آية 5)، أي الملّة القيّمة يعني فروع هذه الأصول. والدين منسوبٌ إلى الله تعالى. والملّة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملّة اسمٌ ما شرّعه الله لعبادِه على لسان نبيّه ليتوصّلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملّة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه»[4].

وفي نفس السياق يتحدث الجرجاني في تعريفه للدين حيث يقول «أنه وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول صلّى الله عليه وسلم. الدين والملّة متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار؛ فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمّى ديناً، ومن حيث إنها تجمع تسمّى ملة. ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمّى مذهباً، وقيل الفرق بين الدين والملّة، والمذهب أن الدين منسوبٌ إلى الله تعالى، والملّة منسوبةٌ إلى الرسول، والمذهب منسوبٌ إلى المجتهد»[5].

---

[1]- وولتر ستيس، نفس المرجع السابق، ص39 - 43.

[2]- Wikipedia. Org./wiki/ دين , P. 3– 4.

[3]- انظر جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص572.

[4]- أبو البقاء: الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982م، ص327 - 329. نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص9.

[5]- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983م، ص105 - 106.

ولنأخذ في الاعتبار من التعريفين السابقين التمييز الدقيق لدى العلماء المسلمين بين الدّين والملّة والمذهب، فهذه مصطلحات ثلاث وإن كان بينها ارتباطٌ حيث إنّها كلّها تعود إلى الأصل وهو الدين، فالملل يمكن أن تتعدّد بتعدّد التابعين لهذا الدين أو ذاك تبعاً لوجود أتباعه جغرافياً وبيئيّاً وثقافياً، إذ تتلقّى هذه الجماعات الدين بصور قد تختلف في بعض التفاصيل. وبالنسبة إلى الدين الإسلامي فالمسألة ربما تكون أكثر وضوحاً حيث إنّ الدين من الله (أي من الوحي)، والملّة هي ملة الرسول والأنبياء وآخرهم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم في (السنة النبوية الشريفة)، والمذهب يعود إلى أولئك المجتهدين، بالقياس على أصل الشريعة في القرآن والسنة النبويّة، مثل اجتهادات الأئمة الأربعة أو غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية.

وعود إلى بدء فإنّ تعريف الدين عموماً من زاويةٍ فلسفيّةٍ في المعجم الفلسفي هو «أن الدين يُعبرّ عن المطلق في إطلاقه وعن المحدّد في محدوديته وعن العلاقة بينهما. ولهذا يتصف أيّ دينٍ بما يأتي:

أ- ممارسة شعائرٍ وطقوسٍ معيّنة.

ب- الاعتقاد في قيمةٍ مطلقةٍ لا تعدلها أيّ قيمة أخرى.

ج- ارتباط الفرد بقوّةٍ روحيّةٍ عليا وقد تكون هذه القوّة متكثّرةً أو أحادية[1].

ولعلّ هذا هو ما يقودنا إلى التأكيد على أنّ ثمة خصائص تتميز بها الأديان ومن أهم هذه الخصائص[2]:

- الإيمان بوجود إلهٍ أو كائنات فوق طبيعية، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالقٍ واحدٍ أو عدّة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما وبالبشر وكافّة الكائنات الأخرى.

- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.

- وجود طقوسٍ عباديّةٍ يقصد بها تبجيل المقدّس من ذاتٍ إلهيّةٍ وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسيّة.

- قانونٌ أخلاقيٌّ أو شريعةٌ تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب إتباعها من قبل الناس ويعتقد المؤمنون عادةً أنها آتيةٌ من الإله.

- الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال باللّه أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

[1]- يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979م، ص299.
[2]- انظر: Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد , P. 4.

- رؤيةٌ كونيّةٌ تشرح كيفيّة خلق العالم وتركيب السموات والأرض وبعض الأديان تحتوى على آليّة الثواب والعقاب أي كيف ينظم الإله شؤون العالم.

- شريعةٌ أو مبادئ شرعيّة لتنظيم حياة المؤمن وفقاً للرؤية الكونيّة التي يقدّمها هذا الدين.

ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكلٍ عام أيّاً كان نوعها وصورتها وعصرها التأكيد على ثلاث حقائقٍ أو مستوياتٍ مشتركة بين هذه الأديان[1]:

- أن الدّين- أيُّ دينٍ- يقدّمُ تفسيراً لعالم الوجود وموضع الإنسان، وهي بمثابة المقولات التي يطلق عليها «عقائد الدين».

- إن من شؤون الدّين أن يقول لأتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجيّةٍ خاصة في واقع الحياة وأن تعملوا بهذه التوصيات التي يطرحها هذا الدين في إطار مجموعةٍ من التعاليم التي تمثّل القسم الثاني للدين أي «التعاليم الأخلاقية».

- «عباداتٌ دينيّةٌ» وهو ما يجسّد المستويين السابقين، وهي مجموعةٌ من الأعمال والسلوكيات الرمزيّة والشعائريّة ومجموعة هذه الأعمال مثل الصلاة والصوم والحج..إلخ.

ومن ثم فإنّ الدين عمومًا ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ في الأغلب الأعم وهي:

العقائد الدينيّة. 2 - الأخلاق الدينيّة. 3 - العبادات الدينيّة.

وفي هذا السياق أيضا ينبغي الإشارة إلى أنّ الدين، أيُّ دين، له خمسة أسسٍ وثوابتٍ محدّدةٍ وهي:

- **مؤسّس الديانة:** وهو الشخصيّة التي أسست العقيدة وحدّدت ثوابتها ونظّمتها وأوّل من بشّرَت بها أو هي التي أنشأتها أو هي التي أُوحيَ إليها بالكتاب المقدّس.

- **اسم الديانة:** ويطلق اسم الديانة حسب اسمها المعتقد وله معنى، أو تطلق حسب اسم منشئِها أو حسب المكان الذي خرجت منه.

- **الكتاب المقدس:** ولكلِّ عقيدة دينيّةٍ كتابها المقدس أو ربما عدّة كتبٍ مقدسةٍ وهو الكتاب أو الكتب التي أنشأها المؤسس الأول أو من اتبعوه من عظماء هذه الديانة، وعادةً ما يضمّ هذا الكتاب المقدس كلّ ما يتعلق بأركان هذه الديانة من فروضٍ وعقائدٍ وأخلاقياتٍ وسلوكياتٍ وتشريعاتٍ واجتماعيّاتٍ وتقويمٍ وأعيادٍ وعباداتٍ ومعاملاتٍ. ويظهر ذلك الكتابُ أو الكتبُ إما باعترافها

[1]- انظر: مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبانجي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2009م، ص16 - 17.

بتأليفها كما في البوذيّة والكونفوشيّة والطاوية والجينيّة، أو القول بأنّها مُوصى بها من قبل الله كما في اليهودية والمسيحيّة والإسلام.

- **التقويم:** لكلِّ دينٍ تقويمه الخاص الذي يتحكّم في كلِّ مواعيده مثل الأعياد والصيام ومواعيد الحج.. إلخ ويبدأ التقويم غالباً من وقتِ إنشاء الدين مثل التقويم الهجري عند المسلمين والتقويم الميلادي عند المسيحيين والتقويم العبراني عند اليهود.

- **اللغة:** ولكلِّ دينٍ لغة نزل بها، وهي ذات اللّغة التي تُمارس بها الشعائر[1].

ولعلّ السؤال الآن عن أسباب نشأة الدين ولماذا يبدو التديّن أمراً ضرورياً في حياة الإنسان في كلتا الحالتين سواءً أكان مؤمناً أم غير مؤمن؟!

ثالثًا: نشأة الدين وبواعثه بين الفلسفة والعلم:

يختلف الفلاسفة والعلماء حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان. وإن كان أغلبهم يميل إلى أنّ الدينَ فطرةٌ في النفس البشريّة. والفطرة هي الطبيعة التي خلقها الله في جميع البشر، ومن هنا فإنّ الحقيقة التي أجمع عليها مؤرّخو الأديان «هي أنه ليست هناك جماعةٌ إنسانيّة، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكّر في مبدأ الإنسان ومصيره وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه ودون أن تتخذ لها من هذه المسائل رأياً معيناً حقّاً أو باطلاً، يقيناً أو ظنّاً، تُصوّر به القوّة التي تخضع لها هذه الظواهر في شأنها والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها»[2].

وربما يكون ذلك هو ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأن الدين أو الاعتقاد هو عملٌ لا شعوريّ سواءً أكان ذلك العمل اللاشعوري طريقه العقل الباطن أم الإلهام فهو في نظرهم عمل اختياريٌّ لا دخل للمرء في تكوينه ولا قدرة له على ردّه عنه. ومن هنا فإنّ الدين في نظرهم يخالف العلم لأنه قائمٌ على الشعور والإرادة»[3].

بينما الرأي الأرجح عند جانبٍ آخر من الفلاسفة مثل ديكارت وهيجل ووليم جيميس أن الإيمان أو العقيدة من عمل العقل والإرادة معاً وأنّه لا يمكن تجريد الاعتقاد أو الدين عن عمل الاختيار والإرادة. انظر إلى هيجل وهو يدافع عن ذلك الرأي فيقول: «إنّ الفكر هو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان.. ومن العجيب أن نباعد بين الفكر والوجدان أو الشعور حتى لنجعلهما ضدين بحيث نعتقد أن الفكر يُلوّث الشعور- ولا سيما الشعور الديني- ويشوهه بل ويقضي عليه» ومن العجيب

[1]- انظر: Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد , P. 4–5.

[2]- د. محمد عبد الله دراز: الدين- بحوث مهداة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة السعادة بالقاهرة 1969م، ص34.

[3]- د. رؤوف شلبي، الأديان القديمة في الشرق، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1983م، ص29.

أيضاً «أن نتصوّر أنّ الديّن والتقوى قد شبَّا بعيداً عن الفكر وأنّهما اعتمدا على شيءٍ آخر سواه» ومن يتصور ذلك ينسى في الوقت ذاته «أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقد إلى القانون والأخلاق»[1].

إن هيجل مِن الذين يرون أنّ الدين ليس مسألةً لا شعورية لدى الإنسان وإنما هي مسألةٌ فيها قدرٌ كبيرٌ من الوعي الشعوري ومن الفكر، فالدين عند الإنسان ناتجُ الفكر ويدلّل على ذلك بأنّ الفكر هو ما يميّز الإنسان عن الحيوان، وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتديّن كما أنه هو الوحيد المبدع للقانون والأخلاق، فالدين لديه إذن ناتج درجةٍ من درجات الفكر والوعي، وإن كانت بالطبع درجةٌ من الفكر تقلّ قليلاً لديه عن درجة الفلسفة العقليّة الخالصة.

بالطبع فإنّ هذا الرأي يتّفق مع الحقيقة التي نراها واضحةً لا تحتاج كثيراً إلى برهان وهي أن الدين ظاهرةٌ صاحبت الإنسان- دون غيره من المخلوقات- منذ نشأته على الأرض في جميع العصور وفي شتّى بقاع الأرض. وهذه الحقيقة لا يختلف حولها لا العلم ولا الأديان السماويّة، فإن أخذت بما جاء في الكتب السماويّة من أن آدم أبو البشر وهو أول إنسانٍ ظهر على هذه الأرض فإن آدم كما هو معروف أول الأنبياء. وإذا أخذت بنظريّة التطور العلميّة أي نظريّة النشور والارتقاء فإن انبثاق الإنسان ارتقاءً من الحيوان أو بمعنى آخر فإن آخر ارتقاء الإنسان من طور الحيوانيّة إلى طور الإنسانيّة جعله يتميّز بعدّة أمور منها اللّغة واستخدام الألفاظ الدالة على المعاني التي يريد أن يعبّر عنها، ومنها كذلك استخدام الأدوات والآلات التي يسيطر بها على الطبيعة ويسخّرها لخدمته، ومنها بالطبع التدين والعبادة. ومنذ فجر هذا التاريخ الإنساني يتميز الإنسان بالتدين[2]، وأصبح له معتقده الديني الذي انفرد به عن بقية الكائنات.

وإذا تجاوزنا هذه النظريّة التي تفسّر نشأة الدّين بأنه فطرةٌ عقليّةٌ فطر اللّه الناس عليها وهي النظريّة التي تكاد تَلقى إجماعاً من العلماء والفلاسفة وأصحاب الأديان على حدٍّ سواء، فإن ثمة نظريات أخرى تفسّر نشأة الدين منها النظريّة الاجتماعيّة عند دوركايم، تلك النظرية التي يرى صاحبها أن الدين ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ تختلف باختلاف الظروف الاجتماعيّة التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، وقد دلّل على ذلك بثلاثة حججٍ هي:

- التجانس المطلق والاطّراد الدائم في الظواهر الدينية عامة، فلا يوجد دينٌ إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان من العقائد السابقة واطّرد عنها منذ الديانات البدائية.

[1]- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص51.
[2]- د. أحمد فؤاد الأهواني، تقديمه لكتاب ستيس: الزمان والأزل، سبق الإشارة إليه، ص9.

- استقلال الحقائق الدينيّة وموضوعيّتها باعتبارها مستقلةً إلى حدٍّ كبيرٍ عن الأفراد قائمةً بذاتها ومن ثم فهي موضوعيّة بكلِّ ما في الموضوعيّة من معنى.

- جبريّة الحقائق الدينية وهي حقائقٌ آمرةٌ مسيطرةٌ تضع التكاليف وهي في جميع صورها عاليةٌ آمرةٌ لأنها تنبثق من المجموع وتعود إليه»[1].

إن المحور الأساسي للدين يتمثّل في تقسيم الأشياء إلى: مقدّسٍ ومدنّسٍ؛ فالمقدّسُ يشمل جميع الأمور ذات النفع للمجتمع، والمدنّس أو غير المقدّس هي الأمور الفرديّة العادية. ويرى دوركايم من خلال مطالعته حول الأديان، أن الأديان البدائية وخاصةً الوثنيّة في القبائل الأسترالية، تعتبر الوثنية منشأ الأديان الكبيرة وتمثّل عبادة الصنم تجسيداً لمقدسات المجتمع ودينه. ويعتقد دوركايم أن الأقوام البدائيّة حصرت الرّوح الجمعيّة لديها والتي تتمتع بقدراتٍ فوق فرديّةٍ في قالب الصنم، وينعكس ذلك في تقديس حيوان أو نباتٍ مقدّس، وهذه الظاهرة ظاهرة تقديس الوثن تكاملت بالتدريج في المراحل اللاحقة من حركة المجتمعات البشريّة إلى تقديس الأرواح وأخيراً تقديس وعبادة الإله الواحد. وعلى هذا الأساس ظهر الاعتقاد الديني في مجالين؛ مجالٌ مقدّس ومجالٌ غير مقدس. ومعتقد دوركايم أن سائر المعتقدات الدينية كالاعتقاد بالروح والخلود وغيرها تنحو هذا المنحى في معرفة المنشأ لها، وعلى سبيل المثال فإن الشعائر الدينية تُعتبر عاملاً من عوامل تقوية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد[2].

والحقيقة أن نظرية دوركايم يواجهها الكثير من الانتقادات حيث إنّه لا يوجد دليل على أن الوثنية كما يقول دوركايم تُعتبر منشأً لأديان أخرى، كما أن الوثنية في استراليا لا تعتبر نموذجاً فريداً للوثنية في المجتمعات البشريّة الأخرى. وكذلك فإن المجتمع مع كونه يتمتع بقدراتٍ كبيرةٍ للتأثير على الفرد إلا أنّه في مسألة العقائد الدينية، فإن الفرد يخضع لهيمنة معتقده الديني أكثر من خضوعه في أحيانٍ كثيرةٍ لهيمنة المجتمع بحيث يمكن للفرد أن يتحرك في مواجهة المجتمع بسبب وجود الدافع الدينيّ لديه أو ربما يختار العزلة والابتعاد عن المجتمع بسبب ذلك المعتقد الديني. وإذا كان دوركايم يعتقد بأن الدين وليدُ قوى المجتمع، فإنّ الواقعَ يقول أن الاختلاف الديني ووجود الفِرق والمذاهب المختلفة في المجتمع يدلُّ على أن الدين ربما يكون عاملاً من عوامل الفرقة وتمزيق المجتمع مثلما أنّه يمكن أن يكون عاملاً من عوامل توحيده[3].

وهناك نظريةٌ أخرى لتفسير نشأة الدين وهي النظرية الماركسية التي تعتبر أن العامل الاقتصادي

[1]- د. علي سامي النشار: نشأة الدين- النظريات التطورية والمؤلهة في نشرة مكتبة الخانجي بمصر، بدون تاريخ، ص14 - 15.
[2]- أبوالفضل محمودي، منشأ الدين، ضمن كتاب الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبانجي، سبق الإشارة إليه، ص33 - 34.
[3]- نفسه، ص35 – 36.

هو الأهم؛ فماركس يعتبر أن الدين ناتجٌ عن استغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصليّة بسبب الظروف الاقتصاديّة والتفاوت الطبقي الذي يرتبط في بنيته التحتيّة بعواملٍ اقتصاديّةٍ وشكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع. ويعتقد ماركس وأتباعه بأن كلّ مجتمعٍ إنما ينبني على بُعدين أساسيين هما البنية التحتية والبنية الفوقية؛ والمقصود بالأولى العلاقات الاقتصادية وأشكال الإنتاج الاقتصادي في المجتمع، أما المقصود بالثانية المراتب الحقوقيّة والنظم السياسية والعقائد الدينية والأفكار الأيدلوجية والفنون والفلسفات وغيرها. والدين في نظر ماركس رغم كونه من الأمور الفوقيّة إلا أنّه يتأثر بالبنى والعوامل التحتية وهي عواملٌ متغيرةٌ ومتحولةٌ في حياة البشر. ومن ثم فإنّه عندما يحدث تغيّرٍ في الحياة الاقتصادية وأنماط الإنتاج في المجتمع فإن ذلك يترتب عليه إيجاد تغييرٍ في المعتقداتٍ الدينية لدى الناس. كما يرى ماركس أن الدين عبارةً عن أيدلوجيةِ الطبقة الحاكمة حيث يقدم للفقراء توصيات لحفظ النسيج الاجتماعي ويقرر أن النظام السياسي مقدّرٌ محتومٌ على أفراد المجتمع فلا ينبغي مواجهة هذا النظام من موقع الرفض والتمرّد. فوظيفة الدين عند ماركس إذن هي تفسير العالم ومنح المشروعيّة للوضع الموجود ومواساة المحرومين. ومن هنا فهو يتنبأ بزوال الدين تدريجياً مع زيادة الوعى الطبقي ومعرفة الإنسان لذاته وللعالم[1].

وبالطبع فإن هذه الرؤية الاقتصاديّة لنشأة الدين واعتباره أداةً أيدلوجيّة تسخّرها الطبقة الحاكمة للسيطرة على فقراء المجتمع ليسلموا بالواقع أيّاً كان نوعُ الظلم الذي يعانون منه مسألةٌ فيها نظر لأن الواقع كثيراً ما كذّب ذلك، فالحقيقة هي أن الدين ربما يكون من العوامل الأهم للثورة على هذه النظم الحاكمة التي تحاول استخدام الدين استخداماً سياسيا. وليس أدلّ على ذلك من أن الدين كان هو العامل المحرّك لموسى وأتباعه في مواجهة الفرعون دفاعاً عن المحرومين والفقراء من بني إسرائيل، كما أنّ الدين لدى نبي الإسلام محمد صلوات الله وسلامه عليه كان حركةً في مواجهة أشراف قريش وتحكّمهم الاقتصادي، فضلاً عن أن تجربة البلدان الاشتراكية التي طبّقت الماركسية هي ذاتها تُكذّب نظريّة ماركس ونبوءاته فهي لم تساعد في زوال الدين، بل ربما حدث العكس وليس أدلّ على ذلك من أن الشعوب التي خضعت لهذه التجربة الاشتراكية ظلّت محافظةً على عقائدها الدينية وما أن زالت الحكومات الاشتراكية عادت هذه العقائد الدينية إلى الظهور وعاد أتباعها لممارسة شعائرهم الدينية دون خوف من بطش هذه الحكومات الشيوعية التي كانت معاديةً للدين والمتدينين. ومن جانبٍ آخر فإنّه إذا كان ماركس والماركسيون يقولون بالمنشأ الاقتصادي للدين، فإن ثمة نظريات مقابلةً ترى العكس تماماً، فها هو ماكس فيبر عالم الاجتماع الشهير يرى أن الدين يمثّل الأساسَ والأصلَ للاقتصاد ويمثّل البنية التحتيّة للاقتصاد ودلّل على ذلك بأن

[1]- نفسه، ص36.

البروتستانتية كانت عاملاً رئيسيّاً من عوامل ظهور الرأسمالية والنظام الرأسمالي[1].

وثمة تفسير آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه التفسير النفسي (السيكولوجي) لنشأة الدين يقدّمه كلاًّ من فرويد ويونج من علماء النفس المحدثين؛ إذ يرى فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزيّة داخل نفسه، وينشأ الدين كما يضيف فرويد في كتابه «مستقبل وهم» أن الدين ينشأ في مرحلةٍ مبكرةٍ من التطوّر الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدّي لهذه القوى الخارجية والداخلية، وكان الدين في رأي فرويد تكراراً لتجربة الطفل حيث يتعامل الإنسان مع القوى المهدّدة له بنفس الطريقة التي تعلّم بها وهو طفل، وعلى هذا اعتبر فرويد أن الدين وهم، بل وخطرٌ لأنه يميلُ إلى تقديس مؤسسات إنسانيةٍ سيئةٍ تحالف معها على مرِّ التاريخ[2]. ويعتقد فرويد أنّ الدين يستمد فاعليته من الانفعالات الداخلية المتولّدة من حالة الكبت الجنسي في مرحلة الطفولة في ما يطلق عليه فرويد «عقدة أوديب»؛ فالاعتقاد بالله يعكس ميول ورغبات كامنة في اللاشعور تظهر على شكلِ حاجةٍ إلى أبٍ سماوي يملك قدرةً كبيرةً لحماية الإنسان، كما كان الطفل يشعر بالحاجة للأب لحمايته في مرحلة الطفولة. وعلى هذا الأساس فالدين يمثّل حالةً نفسانيّة ناشئةً عند الإنسان من أوهامٍ وآمالٍ ورغباتٍ نفسيّةٍ في أعماق وجوده[3].

وفي نفس الإطار يرى يونج من خلال كتابه «علم النفس والدين» أن جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا. ويربط بين اللاشعور والتجربة الدينية على أساس أن اللاشعور يمكن أن يكون مجرّد شطرٍ من العقل الفردي، بل هو قوّةٌ تند عن سيطرتنا وتؤثّر على عقولنا. ومن ثم فإن الخبرة الدينية تتسم بضربٍ خاصٍ من الخبرة العاطفيّة تتمثل في الخضوع لقوّةٍ أعلى سواءً أأطلقنا على هذه القوّة اسم الإله أم أطلقنا عليها اسم اللاشعور[4].

والحقيقة أنّه على الرغم من أنّ هذه النظريّة النفسيّة لنشأة الدين قد لاقت رواجاً واسعاً بين المختصين سواءً بالموافقة أو بالرفض، فإنّها نظريّةٌ أحاديّةٌ الجانب تركّز على المنشأ الجنسي للسلوك الإنساني عموماً والسلوك الديني على وجهِ الخصوص، وتدّعي أن تصرف الإنسان إزاء الدين واعتناقه إياه نتيجةً لكبتٍ جنسيٍّ طفوليّ وهذا أمرٌ غايةٌ في الغرابة لأنه لا يمكن لأحد عالماً كان أو فيلسوفاً أن يدّعي أن هذا الطفل لديه وعيٌ جنسيٌّ لأنه لا يوجد أساساً ميل

[1]- نفسه، ص38-39.

[2]- نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص23.

[3]- أبوالفضل محمودي، نفس المرجع السابق، ص39.

[4]- اريك فروم: الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، 1977م، ص21 - 23. نقلا عن سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص24 - 25.

جنسيٌّ لدى الطفل في هذه المرحلة والذي يمكن أن يظل يؤثر عليه حتى بعد بلوغه.

ومن جانبٍ آخر فإنّ هذه النظريّة الفرويديّة فيها نوعٌ من الدور المنطقي؛ فمن جهة تقرّر أن الحضارة البشريّة والاجتماعيّة تحدّد من ميول الفرد وتؤدي إلى كبتها وقمعها فتظهر على شكل «عقدة أوديب»، ومن جهةٍ أخرى فالحضارة والفنون البشريّة وليدة هذا الكبت والميول الجنسية من خلال عملية التفعيل والإسقاط حيث تظهر انعكاسات هذا الكبت على شكل دينٍ وفنٍّ وغير ذلك. إن ثمة تناقضاً هنا في مضمون هذا الكلام[1].

وفي اعتقادي الشخصي أن هذه النظريات الثلاث الأخيرة إنما تركّز كلُّ واحدةٍ منها على بُعدٍ واحد من أبعاد نشأة الظاهرة الدينية في المجتمعات الإنسانية. وهذا التفسير الأحاديّ البعد عادةً ما يكون تفسيراً قاصراً لأنّ أيّ ظاهرةٍ إنسانيّةٍ إنما هي في واقع الحال ظاهرةٌ معقدةٌ ينبغي عدم قصر فهمها على أحد عواملها أو أحد مصادرها.

والخلاصة أننا نرى أنّ الدين فطرةٌ فطر اللهُ الناسَ عليها، فهم منذ فجر التاريخ بإرادتهم وعقولهم يعتقدون في دين ما. اختلفت مظاهر العبادة وأسماء المعبودات لكنهم في النهاية يؤمنون بعقيدةٍ ما حول أصل الخلق ونشأة الوجود وما وراء هذه الظواهر الطبيعية. وهذه الفطرة ليست لا شعورية بقدر ما هي فطرة عاقلة حيث إن الإنسان هو الكائن الوحيد المتديّن في هذا الوجود ولم يكن ممكناً له أن يكون كذلك إلا عبر عقله الواعي وإرادته الحرّة. وهذه الحقيقة هي ما عبّر عنها القرآن الكريم بوضوحٍ في قوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا» (الأعراف- آية 172).

إن هذه الآية إذن تتضمن النظريّة الإسلاميّة لنشأة الدين، إذ يعرّف فيها القرآن حقيقةَ الباعث على التدين، فقد استخرج الله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم التي سوف توجد جيلاً بعد جيل في قرن بعد قرن، وسألهم ألست بربكم؟ فأجابوا: بلى.. فكانت الفطرة التي خلق الله عليها الإنسان فطرةً سيمةً من حيث استطاعتها التعرّف على الله دون حاجةٍ إلى وسيط، فإذا انحرفت عن ذلك بعد ذلك فلا علّة لها ولا عذر. ولذلك فقد أبرز الله الحكمة منً هذا السؤال والناس لا يزالون في عالم الذر يوم أن أخذ الله عليهم هذا الميثاق فقال تعالى: «أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين»، «أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون». وقد فسّر ابن عباس آية الأعراف التي سبق الإشارة إليها بقوله: إن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة فأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً وتكفل لهم بالأرزاق ثم أعادهم في صلبه فلن تقوم الساعة حتى يولد من أعطاه الميثاق يومئذ، فمن أدرك منهم الميثاق

[1]- أبوالفضل محمودي، نفس المرجع السابق، 41.

الآخر فوفىّ به نفعه الميثاق الأول، ومن مات صغيراً قبل أن يدرك الميثاق الآخر مات على الميثاق الأول أي على الفطرة، ومن هنا ندرك حقيقة أن التدين مرتبطٌ بالفطرة وهي الميثاق الأول وهو قوله تعالى «فطرةُ الله التي فطر الناس عليها»[1].

إن الدين في المفهوم الإسلامي هو قانون الله إلى الإنسان عامة، حيث انقاد الكون كلّه إلى الناموس الإلهي حسب قوله تعالى «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين» (فصلت: آية 11)، ولم يبق في الكون إلا الإنسان فأنزل الله له الدين وحياً سماويًّا من عنده جلّ شأنه حسب قوله تعالى: «أفغير دين الله يبغون، وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون» (آل عمران- آية 83). وهذا الدين الذي أنزله الله على البشر جميعاً مصدره الوحي الإلهي إلى الأنبياء جميعاً على امتداد التاريخ البشرى. وهذا ما تعبّر عنه الآية الكريمة «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده» (النساء: آية 163)[2].

وعلى كلِّ حال فإن تعدّد الديانات وتعدّد صور الألوهيّة لا يند عن هذه الرؤية إلا بما يميّز الدين الإسلامي عن الديًانات والعقائد السابقة منذ آدم حتى الآن. والخلاصة أن الدين فطرةٌ من الله فطر الناس عليها ومن يشذ عن ذلك فإنما خالف الفطرة وخرج عليها. وهو من ثم دائم الإحساس أن ثمة ما ينقصه حتى ولو ادّعى غير ذلك عبر أسانيد وحجج واهية يمكن ببساطة أن يختبرها جميعاً بالنظر في ذاته متسائلاً كيف خلق وكيف خُلقت كلّ هذه الًخلائق وأين مصدرها وأين منتهاها..؟؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي إن أمعن النظر فيها أدرك أن الفطرة الصحيحة هي الإيمان بالله الخالق ومن ثم اكتشف ضرورة الدين وعبادة الخالق الواحد الأحد.

إن ثمة بواعث عديدة للإيمان بالله والتديّن بعقيدة ما لخّصها ول ديورانت في خمسة نقاط وهي: الخوف والدهشة والأحلام والنفس والروحانية[3]، واتفق معه كثيرون من العلماء بشكلٍ أو بآخر، فلقد قالوا أن بواعث الاعتقاد خمسة هي:

- الحاجة الفردية.

- الخوف من الطبيعة والإحساس بروعة المجهول.

- الاعتقاد بأن لكلِّ مادةٍ روحاً تحمل فيها وأنّ الاستحواذ على هذه الروح يمكّن الإنسان من استخدامها والانتفاع بها.

- السحر الذي اعتبره البعض المصدر الذي دفع الإنسان إلى التدين.

---

[1]- د. رءوف شلبى، نفس المرجع السابق، ص36 - 37.

[2]- نفسه، ص39 - 40.

[3]- انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص99 - 102.

- العادات والتقاليد حيث إن الأجيال تحرص دائماً على تقليد بعضها البعض في التديّن وهذا يلخص قوله تعالى: «وجدنا آباءنا كذلك يفعلون»[1].

ولعلّ الخلاف بين ول ديورانت وأولئك خلافاً في التصنيف، فديورانت يعتبر أنّ السحر من طرائق الدين وليس من بواعثه. ومن جانبٍ آخر فإنّ ما قاله ول ديورانت عن الدهشة والأحلام كبواعث للدين ليس دقيقاً، فليس كلّ ما يعلَم به المرء أيّاً كانت درجة غرابته باعثاً للإيمان والتدين، وكذلك ليس ما يدهش المرء باعثاً للعقيدة الدينية اللهم إلّا إنْ كانت الدهشة أمام إعجازٍ إلهيٍّ ما سواءً شاهده المرء في الكون من حوله أو من دعوةٍ جاءت على يد نبيٍّ من الأنبياء أو رسولٍ من الرسل من أصحاب الرسالات. وعلى كلِّ حالٍ فإنّ تعدّد هذه البواعث أيّاً كان موقفنا منها يترتب عليها صورًا عديدةً من الأديان؛ فما هي هذه الصور وكيف نصنفها؟

رابعًا: تصنيف الأديان من منظورٍ موضوعيٍّ شامل:

إنّ المعتقدات الدينيّة لدى شعوبِ وحضاراتِ العالم تتعدّد وتتنوّع أصولها وتفريعاتها لدرجةٍ يصعب بالفعل حصرها وتصنيفها، وقد اجتهد كثيرٌ من علماء تاريخ الأديان وعلماء مقارنة الأديان في تصنيفها. وبالطبع فقد اختلفت هذه التصنيفات تبعاً لميول هؤلاء العلماء وتبعاً للمناهج المتعدّدة التي اتبعوها. وإن كنت أميل إلى الأخذ بتصنيف العالِم المصري د. محمد خليفة، حيث يميّز بين نوعين كبيرين من التصنيفات؛ تصنيفاتٌ غير علميّةٍ وغير موضوعيةٍ، وتصنيفاتٌ علميّةٌ موضوعيةٌ. وبالطبع فإن التصنيفات التي يرى ونحن معه أنّها علميّةٌ يشوبها الكثير من أوجه النقص التي تمنع من اعتمادها وإقرارها، بينما التصنيفات العلميّة فهي لها أساسٌ علميٌّ موضوعيّ يمكن أن نختلف حوله لكنّه مقبولٌ نظراً للأساس العلمي الذي يستند عليه.

(أ) التصنيفات غير العلمية[2]:

تصنيف الأديان إلى حيّة وميتة، وهذا التصنيف يستند على وجود هذا الدين أو عدم وجوده على مسرح الحياة الحديثة والمعاصرة؛ فالأديان الحيّة هي التي لها وجودٌ حاليٌّ ولها أتباعٌ يؤمنون بها. أما الأديان الميتة فهي التي زالت من الوجود وانتهت في التاريخ ولم يعد لها أتباع يؤمنون بها حاليا. وأساس عدم علميّة هذا التصنيف أنّه أغفل حقيقة أنّ الفكرة الدينية لا تموت وأنها قد تنتقل إلى صورةٍ أخرى أو تتطور إلى شكلٍ آخر. ومن ثم فالأديان لا تموت موتاً حقيقياً كما في الكائنات

[1]- د. رؤوف شلبي، نفس المرجع السابق، ص30.
وراجع كذلك: على سامى النشار، نشأة الدين. سبق الإشارة إليه، ص30 وما بعدها.
[2]- انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان- دراسة وصفية مقارنة، بدون دار نشر، 2000م، ص33 - 39.

الحيّة وإنما تنتقل أفكارها ومفاهيمها من دينٍ إلى دينٍ آخر. فما نتصور أنها دياناتٌ ماتت هي ليست كذلك، وعلى سبيل المثال فإن الفكر الهندي الدينيّ القديم السابق على الهندوسيّة البراهمانية لم يمت تماماً وإنما هو موجود بصورةٍ أو بأخرى في الهندوسيّة وفي البوذيّة وفي الجينية. حتى الفكر الديني البدائي لا يزال له وجوده الحالي إما في شكلٍ مستقلٍّ أو من خلال تسرّبه في بعض الديانات الأحدث. ففي القارة الأفريقية مثلاً دخلت بعض هذه الأفكار الدينية البدائية في المسيحيّة والإسلام حال انتشارها في هذه القارة وهذا ما حدث في كلّ ديانات الشرق الآسيوي حيث تسرّبت الأفكار الدينية البدائية القديمة في الديانات الحديثة التي يؤمن بها المحدثون.

تصنيف الأديان إلى طبيعيّة وغير طبيعية، وهو تصنيفٌ يعتمد على فصل الأديان الطبيعيّة أي التي تستمد فكرها الديني من الطبيعة عن الأديان التي تركّز على الفكر الماورائي (الميتافيزيقي) وهذا فصلٌ تعسفيٌّ نظراً لأن الأديان عموماً تنظر إلى الطبيعة والوجود نظرةً كليّةً وتُكوّن تصوراً شاملاً للعالم الطبيعي وعالم ما وراء الطبيعة حتى وإنّ ركّزت على أحد العالمين دون الآخر؛ فالديانات البدائية مثلاً يُنظر إليها على أنّها دياناتٌ طبيعيّةٌ ارتبط فيها الإنسان بالطبيعة، ومع ذلك لم ينفصل الإنسان المؤمن بها رغم فكره البدائي عن عالم ما وراء الطبيعة وإن جاء تعبيره عن ذلك من خلال الأساطير وليس من خلال الأفكار العقليّة المجردة التي ربما حلّت في ما بعد في مرحلة لاحقة من تطوّر هذه الديانات الطبيعيّة محل الأسطورة حيث إن موقف الإنسان من الطبيعة مرتبطٌ بدرجة التقدّم الفكري ومدى قدرته على فهم أسرار الطبيعة. ومن ثم فإن التمييز المزعوم بين الأديان الطبيعيّة والأديان الميتافيزيقيّة ليس تمييزاً علميّاً.

تصنيف الأديان إلى حقيقية وباطلة، وهو تصنيفٌ ذاتيٌّ يخضع لرؤيةٍ دينيّةٍ أو مذهبيّةٍ معينة. ولذلك فهو يكون عادةً تمييزاً بين دينٍ واحدٍ حقيقيٍّ هو ديني أنا وطائفتي الذي نؤمن به، وبين ديانات أخرى باطلةٍ وزائفةٍ لأننا لا نؤمن بها. وبالطبع فهو تصنيفٌ بنيَ على التمييز والتعصّب من البداية، لأن كلَّ صاحب ديانةٍ يعتبر دينه هو الحق وبقية الأديان باطلة. ولذا فهو تصنيفٌ تعسفيٌّ فكلّ دينٍ لدى صاحبه إنما هو طريقةٌ للوصول إلى الحقيقة وما دام البشر مختلفون حول هذه الحقيقة وتتعدد رؤاهم حولها، فإنهم بالتالي سيختلفون في عقائدهم الدينية. ولا يرى المتعصّب لدينٍ ما أيّ حسنات لأيِّ دينٍ آخر. وعلى ذلك فإن هذا التصنيف لا يقوم على أساسٍ علميٍّ بل يقوم على أساس الرؤية المذهبيّة المتعصبة والمتحيزة مقدما.

التصنيف الإحصائي للدين، وهو تصنيفٌ يستند على أعداد المؤمنين بكلِّ ديانة من الديانات، ومن ثم فهو يتدرج من أكثر الديانات أتباعاً حتى أقلّها في عدد التابعين. وهو بالتالي تصنيفٌ نسبيٌّ متغيرٌ عليه الكثير من المآخذ حيث إن أهميّة الأديان وقيمتها لا تُقاس بعدد التابعين لها؛ فهناك

أديانٌ على قدر كبيرٍ جداً من الرقي والتقدّم الديني ولكن أتباعها قليلون لأسبابٍ قد تخصّ أصحاب الدين أنفسهم الذين يضعون قيوداً على التحوّل إلى دينهم ويمنعون انتشاره مثل ما هو حادثٌ في اليهودية؛ فهي ديانةٌ توحيديّةٌ راقيةٌ ومتقدمة، ولكنّ أهلها حوّلوها إلى ديانة قوميّة خاصة بهم دون غيرهم، فمنعوا انتشارها وقلّ عدد أتباعها. وهناك دياناتٌ كثيرةُ الأتباع ولكنّها قليلةُ القيمة ومتدنيةٌ في فكرها الديني وهذا وضع الديانات البدائية المنتشرة في بعض مواضع القارة الأفريقية، وآسيا وأمريكا الجنوبية واستراليا. فضلاً عن أن ثمة ديانات قليلة الأتباع لكنها ذات تأثير قويٍّ وخطيرٍ في غيرها من الأديان كالزرادشتية ذات التأثير في كلٍّ من اليهوديّة والمسيحيّة، وكاليهودية ذات التأثيرِ القوي في المسيحية. ولعلّ من أصعب ما يواجه هذا التصنيف من الانتقادات أن أعدادًا كبيرةً من المنتمين إلى بعضها يعدّ انتماؤهم شكلياً وبالاسم فقط، وهذا الأمر واضحٌ جداً في أوربا وأمريكا وفي الاتحاد السوفيتي المنحل. إن معظم بل ربما كلّ هؤلاء يُحصَون ضمن المؤمنين بالمسيحية في حين أن الواقع أن الكثير منهم تحوّلوا إلى العلمانيّة ورفضوا الدين واعتبروه أمراً شخصياً، وكذلك تقف ظاهرة تحوّل البعض من دينٍ إلى دينٍ أخر دون الإحصاء الدقيق لأتباع هذا الدين أو ذاك.

(ب) التصنيفات العلميّة[1]:

التصنيف الجغرافي للأديان، وهو تصنيفٌ يعتمد على ما سمي في علم الجغرافيا بجغرافيّة الأديان وهو يختص بدراسة التوزيع الجغرافي للأديان وعمل الأطالس الجغرافيّة التي تحدّد مناطق انتشار الأديان في العالم وتهتمّ بتحديد الصّلة بين العوامل الجغرافية والفكر الديني وتأثير البيئة الجغرافيّة في العادات والتقاليد الدينية. ومن صور هذا التصنيف، النظر إلى الأديان من خلال التمييز بين أديان الشرق وأديان الغرب وذلك حسب تقسيم أقاليم العالم إلى شرقيّة وغربية، ومن صوره أيضاً التصنيف القاري للأديان فيقال أديان آسيا، أو أديان أفريقيا أو أديانُ أوربا وهكذا. والحقيقة أنه تصنيفٌ رغم استناده إلى بعض المعايير العلميّة إلاّ أنه قاصرٌ نظراً لأن ما يسمّى مثلاً بأديان الغرب مثل اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام هي كلها أديانٌ ظهرت في الشرق ولها أتباعها في كلّ مكان في العالم.

وإذا كان البعض ينظر إلى اليهودية والمسيحية تحديداً بأنهما ديانتان غربيّتان فهذا خطأ لأنهما في الأصل دياناتٌ شرقيّةٌ كما قلنا، فضلاً عن أنه لا يمكن أن ينظر إلى الإسلام على أنه دينٌ غربيٌّ أو شرقيٌّ فهو جغرافيًّا ينتمي إلى الشرق وله انتشاره في الغرب. وهكذا الحال في ما ينظر إليه على أنها دياناتٌ شرقيةٌ بحتة مثل الديانات الهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية وغيرها. فهذه أيضاً دياناتٌ ظهرت في الشرق الآسيوي وخاصةً الشرق الأقصى ولكن الآن لها أتباعها في كثيرٍ من دول

[1]- انظر: نفس المرجع السابق، ص40 - 47.

العالم وخاصة في الغربي منه. وعلى أيّ الأحوال فإن هذا التصنيف الجغرافي للأديان إنما يستند على أساسٍ علميٍّ واضح يمكن الاستفادة العلميّة منه في أحيان كثيرة حيث يحدد الأماكن التي يكثر انتشار أتباع ديانة معيّنة فيها وحجم هذا الانتشار، وتكشف هذه الدراسات الجغرافية للأديان عن حركة انتشار هذه الأديان وانتقالاتها مما يقضي باستمرار متابعة توزيع هؤلاء الأتباع وإعادة التوزيع الجغرافي لهم حسب الواقع الديني للشعوب.

التصنيف التاريخي للأديان، وهذا التصنيف معنيٌّ بترتيب أديان العالم تاريخياً حسب ظهورها في التاريخ، فيقسّم الأديان حسب عصورها التاريخية مثلما يُقال أديانٌ قديمة، وديانات وسيطةٌ، وديانات حديثةٌ وأحياناً ما يتم التقسيم التاريخي إلى ديانات بدائية وديانات حضارية. وهذا التصنيف رغم استناده إلى بعض الحقائق التاريخية إلا أنه يُواجهه مشاكل عديدة مثل عدم تحديد زمان نشأة بعض الديانات بدقة، كما أن ثمة ديانات متزامنة في ظهورها ويصعب ترتيبها ترتيباً تاريخياً مثلما هو الحال في ديانات الزرادشتية والبوذية والكونفوشية والطاوية فكلها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد وقد ارتبطت في ظهورها بشخصيات يُحاط الكثير منها بأساطير تحجب الرؤية التاريخية لعصورهم وظروف تأسيس دينهم. كما أن التمييز بين أديان وسيطة وأديان حديثة غير دقيق لأن المقصود به ليس نشأة الدين وإنما فقط الأوضاع الدينية في العصرين الوسيط والحديث.

التصنيف الديني الموضوعي للأديان، وهذا التصنيف يعتمد على العامل الديني وليس على العلوم كالتصنيف الجغرافي أو التاريخي. ويعدّ هذا التصنيف أكثر التصانيف مناسبةً للأديان؛ إذ يقوم على أساسٍ من تشابه الأديان واختلافها في العقائد والمفاهيم الدينية، مثلما نصنف الأديان إلى أديان إلهية وأديان غير إلهية على أساس الإيمان بالألوهية، وهناك الديانات التعدّدية والديانات التوحيديّة على أساسٍ من التمييز بين الأديان التي يؤمن أتباعها بآلهة متعدّدة والديانات التي يؤمن أتباعها بإله واحد فقط. ويتبع المجموعة الأولى من الديانات معظم الديانات الشرقيّة واليونانية القديمة حيث تعددت فيها الآلهة وعبادة العناصر الطبيعيّة والكائنات الحية. أما المجموعة الثانية فهي تُطلق على الديانات السماوية الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام). وثمة ديانات تمثّل مجموعةً ثالثة من الديانات الثنوية أو الإثنية الثنائية مثل الزرادشتية والمانوية[1] والمزدكية[2].

[1]- نسبة إلى ماني بن فاتك (216-274م)، وهي ديانة تعتبر مزيجًا من الزرادشتية واليهودية والمسيحية. وقد ادعى ماني النبوة في بابل بعد أن اطلع على الأديان الموجودة وسمى نفسه "فارقليط" الذي أخبر عنه السيد المسيح ومن أقواله: يبشر الأنبياء بأوامر الإله أحيانًا من الهند بواسطة زرادشت والآن أرسلني الله لنشر دين الحق في بابل " و" أرسني الله نبيًا من بابل حتى تصل دعوتي العالم أجمع ". د. إمام عبدالفتاح إمام، هامش بترجمته العربية لكتاب جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص129.

[2]- المزدكية دين ثنوي منبثق من المانوية ومؤسسه الزعيم الديني الفارسي مزدك المتوفى حوالي 528م. وقد قاد حركة اشتراكية مناهضة للزرادشتية السائده في عصره، ودعى إلى ديانة دعت إلى المشاركة في الأموال والنساء. لكن الكهنة والنبلاء من الزرادشتيين والفرس ثاروا عليها، وقتل مزدوك وأتباعه. Wikipedia.org/wiki/ مزدكية, P.1.

وهناك في هذا الإطار تصنيفٌ آخر يقوم على التمييز بين الديانات السماوية والديانات الأرضيّة، فالديانات السماويّة هي الديانات المُنزلة من الله عبر الوحي، والديانات الأرضية مصدرها المعرفة الإنسانية الأرضيّة دون الاعتماد على الوحي أو على أيّ مصدرٍ خارجيٍّ للمعرفة.

ويمكن أن يندرج تحت هذا التصنيف التمييز بين الديانات الفلسفية في مقابل ديانات التوحيد المعتمدة على الوحي الإلهي.

وهناك تصنيفٌ آخر على نفس الأساس الديني يصنف الأديان إلى عالميةٍ وقوميةٍ أو عالميةٍ ومحليةٍ وذلك حسب رؤية من يؤمنون به لطبيعة دينهم وطبيعة علاقتهم بالإله المعبود؛ فالديانة العالمية يعتقد أهلها أنّها ديانةٌ صالحةٌ لكلِّ زمانٍ ومكانٍ وللعالم كلّه وليست خاصةً بقومٍ دون غيرهم مثل الإسلام والمسيحية والبوذية فهي دياناتٌ تقولُ بالعالمية، أما الديانة القوميّة أو المحلية فهي دياناتٌ خاصةٌ يعتقد أهلها أنّها تخصهم دون غيرهم مثل الهندوسية واليهودية اللتان تدّعيان الخصوصيّة ومنها أيضاً الديانات القبليّة البدائيّة التي يرتبط فيها الإله بالقبيلة وبالجماعة في رباطٍ عرقيٍّ دموي ومثلها أيضاً الديانات التي تعبد الآباء والأجداد.

واستناداً إلى هذا التصنيف الذي يعتمد على العالمية أو الخصوصية يمكن تقسيم الأديان إلى أديانٍ دعويّةٍ تسعى إلى الانتشار وتقوم بجهودٍ في سبيل نشر عقائدها ومفاهيمها، وأديانٍ غير دعويّةٍ أو غيرِ تبليغيّةٍ حيث إن طبيعتها عدم تبليغ الدعوة لغير المؤمنين بها أصلا.

خامسًا: الأديان الخاصة والأديان العامة في العالم الحديث:

إن عنوان هذه الفقرة والتصنيف المقترح الذي أقدّمه هنا يستند على أسسٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ حديثةٍ وهو عند مؤسسه السياسي جيف فانتراوب يستند في التمييز بين العام والخاص، على النموذج الليبرالي في السياسة والاقتصاد الذي ينظر إلى التمييز بين العام والخاص أساساً بوصفه تمييزاً بين إدارة الدولة واقتصاد السوق[1]. وقد حوّله خوسيه كازانوفا صاحب كتاب «الأديان العامة في العالم الحديث» إلى إطارٍ تحليليٍّ في مجال الدين ليميّز من خلاله بين الأديان العامة والأديان الخاصة في العالم الحديث مرتكزاً على أربعة أسسٍ للتمييز هي:

1- التصوّف الفردي في مقابل المذهبية:

إن التمييز بين التدين الفردي الخاص أو ما يسمونه دين الذات الخاصة، وبين كلِّ الأشكال

[1]- خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، نشر المنظمة العربية للترجمة، وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2005م، ص72.

العامة للدين التجمعي، إنه كالفرق بين ما يسمّى لدى البعض بالدين غير المرئي والدين الكنسي. إن هذا الدين الخاص يعبرّ عنه الكثيرون بصيغٍ مختلفة؛ خذ مثلاً قول جان جاك روسو: «إن دين الإنسان.. لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس»، أو قول توماس جيفرسون: «أنا بحدِّ ذاتي فرقةٌ دينية»، أو قول توماس باين: «فكري هو كنيستي». وهذه كلّها تعبيراتٌ نموذجيّةٌ عن الشكل الحديث للدين الفردي. أما أطرف التعبيرات عن ذلك الدين الفردي هو ما أطلقته سيدة تُدعى شيلا على ديانتها، لقد أطلقت اسمها على ديانتها فقالت«شيلانيتي» وصرّحت بأنها غير متشدّدة دينياً ولا تذكر المرّة الأخيرة التي ذهبت فيها إلى الكنيسة، وقد ختمت تصريحاتها قائلة: لقد حملني إيماني شوطاً بعيداً. إنها شيلانيتي صوتي الخافت فقط لا غير». وهذا ما حدا بمن أجروا معها الحوار إلى القول بأنه يمكن أن نجد -بناء على ذلك- أكثر من 220 مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكلّ فرد. وقد اختلف المنظّرون حول هذا التطرّف الديني فبعضهم اعتبر أن هذا هو الشكل الحديث للوثنية، إنه ليس الشرك بالله، بل هو النرجسيّة البشريّة، في حين اعتبره البعض الآخر بأنه الصور المعاصرة والمستقبليّة للدين. فقد قال أحدهم: إن التصوّف الفردي هو دينُ المستقبل، حيث وجد في أمريكا تربةً خصبةً وكانت «التقوية الإنجيلية» أو «دين القلب» هما الوسيلة لنشر هذا التصوّف الفردي وأضفت عليه طابعاً ديمقراطيّاً وشعبيّاً.

وهذا التديّن الفردي أو التصوف في أمريكا والعالم الأوربي الحديث يقابل العقائد المذهبيّة التقليديّة التي شهدت، هي الأخرى إحياء ممثلة في البروتستانتية، والكاثوليكية مضافةً إلى اليهودية، التي تعتبر الآن هي الأشكال المذهبية المحترمة للدين الأمريكي[1].

2 - الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها:

وهذا التمييز يقوم على التمييز بين الأديان الخاصّة والعامة في إطار التقليد السياسي الليبرالي لجهة الفعل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وهو يأتي انسجاماً مع النزعة الليبرالية لحصر النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجمّع سائر النطاقات ضمن قطاعٍ «خاص» واسع، حيث تعرف كلّ كنائس الدولة المعترف بها بالأديان «العامة» في ما تعتبر كلّ الأديان الأخرى أدياناً «خاصة». إن الدين بالمفهوم الليبرالي هو شأنٌ خاصٌ ولا بدّ أن يظلّ كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو في الوقت ذاته، الخوف من مؤسسة قد تهدّد حرية المعتقد الفرديّة ومن المنظور المعياري للحداثة لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام وأن يتّخذ شكلاً عاماً إلا إذا قبل بمبدأ الخصوصيّة غير القابل للانتهاك وبقدسيّة مبدأ حريّة المعتقد[2].

[1]- نفس المرجع السابق، ص83 - 85.
[2]- نفسه، ص88 - 90.

3 - الديانات المدنيّة العامة مقابل الديانات الدينيّة الخاصة:

يرتبط المفهوم الحديث للدين المدني منذ بداياته بأعمال جان جاك رسو، حيث إنه متى تعلّق الأمر بالدين. يميز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديان تؤدّي وظيفة عبادة الجماعة السياسية من جهة، وبين عبادات محليّةٍ خاصة، وديانات خلاصيّة (أي الصوفيّة المؤمنة بالخلاص الفردي) وتُعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجاً تلك العقائد الدينيّة الخلاصيّة التي تحرّر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسيّة وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبلٍ فرديّةٍ باطنيّةٍ نحو الخلاص[1].

إن روسو يرى أنه «ما من دولةٍ قامت لم يكن أساسها الدين» ولكنّه يقرّر أنّ لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة في عصره يستوفي الشروط من أجل «حكم صالحٍ» لأن «دين الكاهن» (أي الكاثوليكية) غير نافعٍ سياسيّاً وشرير؛ فداخلياً يمنح هذا الدين للبشر شريعتين وزعيمين ويطلب منهم واجبات متناقضة ويحول دون كونهم رجالاً أتقياء ومواطنين في آن. وخارجياً تتجاوز المؤسسات الكنسيّة المتعديّة الجنسية الحدود القوميّة والمحلية والجماعة السياسية والسيادة المعيارية للدولة-الأمة، وبالتالي لا تستطيع أن تنتج رعايا مخلصين. وخلافاً لذلك فـ «دين المواطن» من شأنه أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة، ولكن هذا الدين هو شرٌّ كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيف ويؤدّي إلى شوفينيّة قوميّة غير متسامحةٍ وغلوٍّ دمويٍّ في الوطنية، وأخيراً يعتبر «دين الإنسان» ديناً مقدساً وسامياً في أنّه يُحوّل كلّ الكائنات البشريّة إلى أخوة، ولكنه لا يجدي نفعاً سياسياً لأنه لا يضيف- نظراً لعدم ارتباطه بالجسم السياسي- أيّ شيءٍ إلى شرعة القوانين أو إلى الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة. وعلاوةً على ذلك فهذا الدين يقوّض الفضيلة الجمهورية مستبدلاً في قلوب المواطنين تعلّقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيويّة الخاصة. ومن هنا فقد نادى روسو بالحريات الدينية وحريّة الرأي اللتين لا يحقّ لأيِّ حاكمٍ أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وأكّد على الحاجة إلى «إعلانٍ إيمانيٍّ مدنيٍّ صرف يقرّر الحاكم مواده لا بالتحديد كعقائدٍ دينيّةٍ بل كمشاعرٍ مجتمعيّةٍ يستحيل بدونها أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين»[2].

لكن الحقيقة أن هذا الرأي لروسو فيه نظر حيث إنه بدلاً من المناداة بهذا الدين المدني - كما يسميه - المرتبط بإعلانٍ يقرّر الحاكم مواده، يمكن دراسة الأساليب التي يمكن للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة أن تضطلع بأدوارٍ عامةٍ بنّاءةٍ وظيفيّاً في النطاق العام، أو حتى إذا تم

[1]- نفسه، ص91.

[2]- نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص92 - 93.

الأخذ برأيه حول الدين المدني «فمن الضروري نقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية التي ستفرضه إلى مستوى المجتمع المدني[1] والتفاعل الاجتماعي بشكلٍ طبيعيٍّ وتلقائي.

وإذا ما أردنا تطبيقاً لرؤية روسو في الواقع المعاصر فربما نجده في المجتمع الأمريكي، حيث إن السياسة الأمريكيّة كانت في وقت من الأوقات داخل دينٍ مدنيٍّ مؤلفٍ من تركيبةٍ خاصة تقوم على المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية، النفعية / والدينية/ الأخلاقية. كما أن المبادئ الثلاثة التي تشكّل الدين المدني الأمريكي لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة عند روسو[2].

4 - النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام للعمل والشرعية:

إن هذا المنظور النسوي من وجوه التحليل للتمييز بين الدين العام والخاص برز في العصر الحاضر في إطار الفلسفة النسويّة المعاصرة حيث يستند على التمييز النسوي بين العالم الذكوري والعالم النسائي الخاص. حيث لم يعد الدين في نظرهم شأناً عاماً بقدر ما هو شأنٌ خاص؛ فالموقع الذي تحدّده الحداثة للدين- كما يقول أتباع الاتجاه النسوي هو «المنزل» لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل بل بمعنى «المكان الثابت لعواطف المرء»، فالمنزل هو نطاق الحب والتعبير والحميمية والذاتيّة والعاطفيّة والفضيلة والروحانيّة والدين، وعلاوةً على ذلك فهذا النطاق المنزلي هو النطاق الأنثوي بامتياز. ومن ثم فقد وصفت آن دوجلاس السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في القرن التاسع عشر في أمريكا بأنّها عمليّةٌ «تأنيثيّةٌ»[3].

إن الدين وكذلك الأخلاق بعد إعفائهما من العقلانيّة والمسؤولية الخطابيّة العامة التي يمثلها الرجال، أصبح مجرّد مسألةِ ذوقٍ فرديٍّ خاص. لقد كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين بدءاً من الأفعال الإيمانيّة الجماعيّة في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعي، بينما تنزع المجتمعات الحديثة خلافاً لذلك إلى إدانة أيّ استعراضٍ عام للدين. وفي الواقع تبلغ خصخصة الدين مبلغاً يصبح فيه استعراض المرء لدينه علناً أمام الآخرين عملاً غير جديرٍ بالاحترام، وينم عن «ذوقٍ سيّئ «.!

ورغم هذا البعد النسوي التفسيري لانزواء العقيدة الدينية لتصبح شأناً خاصاً داخل المنزل

[1]- خوسيه كازانوفا، نفس المرجع، ص94.

[2]- نفسه، ص93.

[3]- انظر: Ann Duglas: The Feminization of Amercan Culture, New York 1977.

نقلا عن خوسيه كازانوفا، نفس المرجع السابق، ص97.

وليس شأناً عاماً تمُارس الشعائر فيه بشكلٍ جماعي، فإن الغالبية تميل إلى الإقرار مع خوسيه كازانوفا إلى أن الدين لا يزال يتمتع ببعدٍ عامٍ يتخطّى كلّ هذه الضغوط والتحليلات. وأي نظريّةٍ تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث هي بالضرورة نظريةٌ غير مكتملة[1].

سادسًا: تعقيب:

إنّ ما قدمناه من تصورات وآراءٍ حول مفهوم الدين وتصنيف الأديان إنما هي آراءٌ بشريّةٌ متفاوتة حول الدين. وفرق كبير بين القراءة البشريّة للدين: نشأته وتعريفه وأنواعه، وبين التصوّر الذي رسخ لدى المؤمنين بكلِّ دين على حدة. لكن الذي لا شك فيه أن التمييز الأكثر وضوحاً لتصنيف الأديان إنما هو الذي يميّز ببساطةٍ بين الديانات البشريّة أي التي انتسبت إلى بشر واستندت على أقوالهم وأفعالهم، وبين الديانات السماويّة التي مصدرها الوحي الإلهي وهي ببساطةٍ ما تسمّى بالديانات الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية المسيحية والإسلام).

ولا يستطيع أيُّ فيلسوفٍ للدين أن يُهمل النظر إلى كلّ ما في العالم من دياناتٍ بشريّة كانت أو سماويّة، فالعقائد الدينية تعدّدت ولا تزال عبر التاريخ البشري إلى درجةٍ يصعب بحق تصنيفها وإدراك كلّ تفريعاتها وإحصاء المتدينين بها والممارسين لشعائرها؛ إذ لا تزال ديانات العالم تتراوح بين عبادة الإله الواحد والآلهة المتعدّدة، تتراوح بين الإيمان بالحياة الأخرى، والاكتفاء بالهداية الدنيويّة، تتراوح بين ممارسة الشعائر والطقوس المقدسة وبين الشعائر والمظاهر الدنيوية المدنية. لا تزال ديانات العالم تتراوح بين الاهتمام بالشأن الدنيوى والاهتمام بالشئون الما ورائية الأخروية، تتراوح بين ديانات الأسرار وديانات العقل الواضح، بين الديانات المؤمنة بالخلاص الفردى والديانات المؤمنة بالمصير الجماعى كل حسب عمله وميزان هذه الأعمال، بين الديانات التي ترى أن ثنائية الخير والشر ترجع إلى ثنائية الآلهة والتى ترى أن الخير والشر من فعل الإنسان، وبينهما ما يرى التكليف مناطا للكائن العاقل الذي عليه إرادة فعل الخير وإرادة فعل الشر.

[1]- انظر: نفس المرجع السابق، ص98 - 100.

هل يحتاجُ العلم إلى الدين؟

روجر تريغ Roger Trigg[*]

السؤال عن احتياج العلم إلى الدين يبدو مدهشاً وشاقاً إشكالياً في الوقت نفسه، فهو سؤالٌ غير مألوف ضمن مناخٍ معرفيٍّ وثقافيٍّ يتموضع العلمُ فيه مكانةً مرجعيّة. فقد بات يشكّل منظومةً مُغلَقةً ويَفترضُ أنّ كلَّ الواقع يقعُ ضمن قبضته؟

بما أنّ العلم ـ حسب البروفسور روجر تريغ أستاذ الفلسفة في جامعة وارويك ـ ينأى عن الاستقلاليّة ويتولّى منهجُه تعريفَ العقلانيّة، فإنّه يستندُ إلى فرضيّاتٍ كُبرى. يمُكننا أن نُسلِّم جدلاً بوجود الطبيعة المنظّمة في العالم الماديّ، وقدرة العقل البشري على إدراكها، إلا أنّ الإيمان بالله يُوضِّحُ هذه الطبيعة وذلك من خلال الاحتجاج بعقل الخالق.

هذه المقالة تضيء على جملة إشكالياتٍ في هذا الصدد.

المحرر

قد يبدو المفهوم الذي يُفيدُ أنّ العلم ليس وافياً، وأنّه ليس المثال الأسمى للعقل البشري، غريباً في عيون كثيرٍ من الناس في مطلع القرن الواحد والعشرين. يعتقدُ هؤلاء أنّ العلم بحدّ ذاته هو مصدرُ المعرفة وأنّه المحدِّدُ لما يمُكن قبوله عقلياً، وبالتالي فهم يصرفون النّظر تلقائياً عن إمكانيّة ترجمة: هبة ناصر. احتياجه لتبريرٍ إضافيٍّ خصوصاً إذا كان هذا التبريرُ دينياً. لهذا السبب، غالباً ما يبدو

*ـ أستاذ الفلسفة في جامعة وارويك والرئيس المؤسِّس للجمعية الفلسفية البريطانية ومؤسِّس الجماعة البريطانية لفلسفة الدين التي يتولّى حالياً منصب نائب الرئيس فيها. أصدر تريغ العديد من المنشورات حول العلاقة بين العلم والدين والفلسفة ومن ضمنها الكتابين التاليَّيْن «العقلانية والعلم: هل يستطيعُ العلمُ تفسيرَ كلِّ شيء؟» (1993) و«العقلانية والدين: هل يحتاج الإيمان للعقل؟» (1998).

- العنوان الأصلي:: **Does Science Need Religion?**

ـ المصدر: **www.Faraday-institute.org**

ـ ترجمة: هبة ناصر.

العلم متيناً ومؤكّداً، بينما يبدو أنّ الإيمان الديني قد أخذ بالتراجع تزامناً مع نموّ المعرفة العلمية. في بعض الأحيان، قام المؤمنون وبالتعويل على عجزٍ مؤقّت للعلم بتقديم تفسيرات لظواهر معيَّنة، ولكنّ هذه الإستراتيجية تحفلُ بالمخاطر. حيث إنّنا إذا لم نعرف السبب الكامن وراء شيءٍ محدَّد فهذا لا يعني أنّ علينا الرجوع إلى الله باعتباره السبب الجليّ له، فقد تكونُ المشكلة ناتجةً عن جهلٍ مؤقَّت من جهتنا، وهو ما أنتج عدّة فجوات في الإيمان، وفي الحين الذي قام التقدّم العلمي فيه بملء هذه الفجوات في معرفتنا ساهم في زوال هذه الأسباب التي أصبحت ركائز الإيمان، بالتالي، فإنّ ما يُسمّى بـ«إله الفراغات» هو إلهٌ في غاية التزعزع ويمُكن التخلُّص بسرعةٍ من الحاجة إليه.

قام ماثيو أرنولد بشكلٍ بارزٍ بتصوير تراجع الإيمان في قصيدته المشهورة تحت عنوان «شاطئ دوفر»، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر (الذي نعتبره في وقتنا الحالي عصراً دينياً). يُشاهدُ الشاعرُ انحسارَ التيّار فيصفه بـ«بحر الإيمان» مع «صوت هديره الكئيب، المتصِّل، المنسحِب». كثيراً ما تُقتبَسُ هذه العبارة وما زال يتردّدُ صداها. من السهل أن نعتقد بأنّ العلمَ هو أحد العوامل الرئيسية التي تسبَّبَتْ بهبوطٍ قاسٍ ومتوقَّعٍ في الإيمان الديني كانحسار البحر بعد ذروة المدّ. في الواقع، تحملُ الفكرة الاجتماعية المتمثِّلة بالعَلْمَنة نفسَ الدلالات، وتُفيدُ وجودَ ابتعاد «شبه قانوني» عن الإيمان والتوجُّه نحو النظر إلى العالَم بطريقةٍ تستغني عن الدين. وعليه، يبدو أنّ العملية التي تعني أنّ الدين محكومٌ عليه بالتراجع إلى حدّ الاندثار هي حتميّة. من المؤكَّد أنّ الانطباق الظاهري لهذه الملاحظة على الوضع الحالي في أوروبا الغربيّة لا يعني أنّه يعكسُ الواقع الاجتماعي في أماكن أخرى من العالم حتّى في الولايات المتّحدة نفسها حيث يتمتّعُ العلم الحديث بالتأثير.

هل يأخذُ العلمُ الفعلَ الإلهي بعين الاعتبار أو يعترفُ بجريان الإرادة الإلهية؟ كثيراً ما يُعتقَد بأنّ فهم العلم يكون وفق الشروط الخاصة به وأنّه لا يعتمدُ على أيِّ شيءٍ خارج ذاته. وفقاً لهذا الرأي، فإنّ العلم هو أنقى تعبيرٍ عن العقل البشري وتكمنُ وظيفتُه في إبعاد الخرافات والإيمان الأعمى عن الفرد. يمُثِّلُ هذا الاعتقاد تراثَ عصر التنوير الذي شهده القرن الثامن عشر، والذي يتّجهُ إلى رؤية العالَم كآليةٍ ماديةٍ مستقلّة والعقل البشري كمفتاحٍ لفهم طريقة عمل هذه الآلية. كانت تُعتبر أيّ إشارة إلى الله أمراً فائضاً عن الحاجة في أفضل الأحوال وهبوطاً إلى اللاعقلانية في أسوأها، وقد سلّمتْ الحركةُ التنويريّة جدلاً بقوّة العقل البشري. بالرغم من ذلك، لا يمُكن أن نفترض بسهولةٍ إمكانية وجود العقل والحقيقة أو النظام والانسجام في العالَم الذي يستكشفُه العلم الطبيعي. كثيراً ما اعتُبرت العقلانية حقيقةً قُصوى وفي بعض الأحيان كان الناس على وشك تأليهها كما حدث بعد الثورة الفرنسية حينما تمّ تحويل الكنائس إلى "معابد للعقل"، وقد بدا أنّ العقلانية

والمادية مُتلازمان إلى درجةٍ تقتربُ فيها «العقلانية» من أن تكون مرادفاً للإلحاد.

بالرغم من نظرتهم إلى العالَم من الناحية الميكانيكية إلّا أنّ البشر قد استطاعوا الوقوف خارج الآلية لفهمها. في النهاية، إذا كان العقلُ بحدّ ذاته نتيجةً لآليةٍ عرضيّة - كآلية الساعة المعقّدة - فلا يُمكن أن نضمن بأنّ ما تمّ اقتيادنا للاعتقاد به هو الحقيقة الحتمية. نحن نعتقدُ ببساطة بما يتمُّ دفعُنا للإيمان به سواءً وُجدت أسبابٌ وجيهةٌ لهذا الاعتقاد أم لا. إذا أخذنا نظرية التطوُّر على سبيل المثال، فإنّه بالإمكان وفق مبدأ الانتقاء الطبيعي أن نتطوّر على نحوٍ يُخوِّلنا أن نحمل اعتقاداتٍ معيَّنة بشكلٍ طبيعي. قد تكون بعض المعلومات مفيدةً وتُساعدنا في البقاء على قيد الحياة وتكثير النسل، ويحتجُّ بعضُ الناس أنّ المعتقدات الدينية تندرجُ ضمن هذه الخانة. يكمنُ مقصد هذه الجدليّة غالباً في التوضيح المنطقي لسبب انتشار بعض المعتقدات بالرغم من كونها باطلة، ويتطلّبُ التوضيح وضعَ الثقة في القوة المستقلّة للعقل البشري.

شاع الإيمان بالعقلانية العامة في ما يُسمّى بـعصر الحداثة، ولكنّ العقلانية قد خضعتْ في السنوات الأخيرة لتحدِّي حركة «ما بعد الحداثة». كيف يُمكننا التيقُّن من امتلاكنا جميعاً لنفس القدرة على التعقُّل وإمكانية الوصول معاً إلى حقيقةٍ ثابتةٍ لدى الجميع؟ تُنكرُ حركة «ما بعد الحداثة» هذه الفكرة وتؤكِّد بدلاً من ذلك على وجود الاختلافات في التعاليم والحقبات. ما يعتبره الناس صحيحاً بنحوٍ جليٍّ في زمانٍ ومكانٍ معيَّن قد يختلفُ بشكلٍ جذري عن الفرضيات المثارة في زمنٍ آخر. لا وجود لعقلانيةٍ جامعة، أو محورٍ استدلاليٍّ مشتركٍ لدى جميع البشر، أو حقيقةٍ موضوعيةٍ تثبُتُ من جيلٍ إلى آخر. تُساهمُ هذه التأكيدات (التي يبدو أنّها بنفسها دعاوى على الحقيقة الموضوعية) في تقويض الأساس المنطقي التام للعلم الطبيعي، وعليه لا يُمكن أن يُعتبر العلم بعد ذلك تطبيقاً منهجياً للعقل البشري بل مجرد نتيجة للآراء غير العقلانية التابعة لتقليدٍ معيّن. بالتالي، يُمكننا التطرُّق إلى العلم «الغربي» أو العلم «الحديث» والاكتشافات التي ليست اكتشافاتٍ على الإطلاق بل هي مجردُ تطويرٍ للفرضيات المشروطة تاريخياً.

رحّب البعض بطريقة قيام حركة ما بعد الحداثة بإفراغ ادّعاءات العلم لأنّهم اعتقدوا بأنّ ذلك يفتحُ المجال أمام سير عمل الدين. إذا لم يستطع العلم ادّعاء الحقيقة، فلا يُمكنه استبعاد الدين على أساس أنّه باطل. يأتي هذا الاستنتاج بثمنٍ فادحٍ حيث لا يُعَدُّ العلم الطبيعي عاجزاً فحسب بل لا يُمكن للاعتقاد الديني حينئذ أنّ يدّعي الحقيقة. إذا انتفى سبب الانشغال بالعلم، ينتفي كذلك سبب الالتزام الديني. وفقاً لهذا الرأي، مع تدمير «العقل» تتمثّلُ النتيجة الوحيدة بالنظر إلى العلم

والدِّين كحقلين إيمانيَّيْن مُختلفين ومُتواجدَيْن في مقصورتين مستقلتين. لا يُمكن لأيٍّ منهما أن يُهاجم الآخر أو يدعمه أو يُصرِّح بشيءٍ يتّصلُ به، وعليهما أن يدعا بعضهما لشأنهما.

قد يُرحَّب في بعض المواضع بهذا الانفصال بين الحقلين. يوجد عددٌ كبيرٌ من العلماء المستعدِّين للقبول بنصف القصة - أي إنّ الدين والعلم لا يتعلّقان ببعضهما على الإطلاق - ويتردّدون حيال الموافقة على فكرة ما بعد الحداثة التي تُفيدُ أنّ العلم ليس نتاج العقل ولا يُمكنه ادّعاء الحقيقة. تتمثّل إحدى فرضيات العلم المثمَّنة في أنّه إذا صحّت ادّعاءاتُ العلم، فإنّها تصحُّ على الدوام ويجري هذا الأمر سواءً كُنتَ في واشنطن أو بكين. تتعلّقُ هذه الادّعاءات بالقوانين المادية التي تنطبقُ بالتساوي على هذا المكان والزمان، وسواءً كنتَ في طرف الكون أو في بداية الزمان.

الفصل بين العلم والدين

تبنّى العالِم المتخصِّص في التطوُر البيولوجي ستيفن جاي غولد الفكرة التي أسماها «النطاقات غير المتداخلة» والتي تعني أنّ الدين والعلم لديهما مجالات اهتمامٍ خاصة بهما وأنّهما يختلفان عن بعضهما ولا يتحاوران. بتعبيرٍ آخر، فإنّ اللغة الدينية لا تصفُ المعلومات كما يفعلُ العلم؛ فالعلم يُصرِّح بما يحدث وأمّا الدين فيقومُ بشرح سبب حدوثه. لا يندرج العلم والدين في نفس دائرة الكلام، ولا يُمكنهما أصلاً أن يتشاجرا بسبب اختلاف وظيفتيهما.

ينجذبُ إلى صورة الانفصال التام بين العلم والدين أولئك الذين يودّون إيقاف الدِّين عن التدخُّل بالعلم ولكنّهم يحترمون حريّة عمله في ميدانه الخاص به. بهذه الطريقة، يتحرّر العلم من الادّعاءات المتسلِّطة التي تصدرُ عن أيِّ تسلسلٍ هرمي كنسيّ أو تفسيرٍ للإنجيل، ويبقى المنطق العلمي نائياً عن جميع الاعتبارات اللاهوتية ويسلَم من الحاجة للخوض في مجابهاتٍ فوضوية مع الإيمان الديني. وعليه، يمُكن أن يذهب كلٌّ من العلم والدين في طريقه الخاص. يتطابقُ هذا الأمر مع المحاولات الراهنة التي لا ترمي فقط للفصل بين الكنسية والدولة بل أيضاً لجعْل الدين مسألةً شخصيةً وخاصة وبعيدةً عن الدور الاجتماعي العام الذي يلعبه العلم.

لا يُشكِّل فصلُ العلم عن الدين للحيلولة دون مشاجرتهما سوى نصف القصّة. وفقاً لمفهوم ما بعد الحداثة، لا يُمكن لأيٍّ منهما أن يدّعي الأفضلية ولكنّ الكثير من العلماء لا يعتقدون بهذا المفهوم ويعتبرون أنّ العلم يمُكنه أن يدّعي الحقيقة من ناحيةٍ موضوعية وأن يُظهر الحق لجميع الناس في كلّ الأزمنة. ما زال يُمُثِّلُ العلم التعبيرَ عن العقلانية الإنسانية، وبالتالي حتّى لو تمّ إبعاد الدين عن اتّهامات البطلان الصريحة الموجّهة إليه ينبغي أن يُنظَر إليه على أنّه يجري في نطاقٍ لا

تثبتُ فيه الحقيقة اللفظية التي يدّعيها العلم الطبيعي. يتحدّث الدين عن «القيم» التي تتميّز عن «المعلومات» ويهتمّ بالمعنى والهدف اللَّذين نُضفيَهما على حياتنا، ولكن لا يُمكن فهم الدين على أنّه يضع نفسَه في موضع الخصام مع العلم. يُخبرنا العلم بالحقيقة وأمّا الدين فإنّه يتعاملُ مع القضايا الشخصية. بتعبيرٍ آخر، فإنّ العلم موضوعيٌّ والدِّين ذاتي، والعلم نتاج العقل بينما الدين نتاج قدرةٍ غامضة تُسمّى «الإيمان». يُخبرنا العلم عن العالَم بينما يسمحُ الدين لكلِّ فردٍ منّا أن يتوصّل شخصياً إلى ما يهمّه. يستطيعُ العلمُ أن يأخذ مكانَه في العالَم عموماً ولكنّ الدين يُمثِّلُ مسألةً خاصة.

إذا كان العلمُ حاكماً على الحقيقة ولا يتعاملُ مع الحوادث غير المادية، فإنّه يستبعدُ بطبيعته أيَّ إمكانيةٍ لوجود التدخُّل الغيبي والإلهي في العالم المادي (وبالتالي فإنّه يستبعد الادّعاءات الأساسية للعقيدة المسيحية المتمثِّلة بالتجسيد والقيامة). وعليه، فإنّ امتناع العلم عن التعاون مع الدِّين يؤدّي بشكلٍ حتمي إلى الفكرة التي تُفيدُ أنّ الدين لا يُضيفُ شيئاً إلى فهمنا لعمليات العالم التي يستكشفها العلم. وفقاً لهذا الرأي، ينبغي أن تخضع المعرفة المقبولة لمعايير الاختبار العامة أي الملاحظة والقياس والتجربة، وقد جُعل العلم حاكماً على المعرفة المقبولة واعتُبرت مناهجه مُحدِّدة للحقيقة. وعليه، فقد اعتقد مناصرو هذا المفهوم أنّ أيَّ أمرٍ يقعُ خارج نطاق العلم هو غير قابلٍ للإثبات.

يبعدُ هذا المفهوم قيد أُنملة عن النظرة الوضعية التي تُفيدُ أنّ ما لا يمكن اختباره وإثباته علمياً يفتقدُ للمعنى. كما عبرّ آ.ج.آير في كتابه «اللغة والحقيقة والمنطق» فإنّ «جميع القضايا التي تتضمّن محتوى واقعياً هي فرضياتٌ تجريبية» وقد أسهب حول هذه النقطة مُصرِّحاً بأنّ «كلَّ فرضيةٍ تجريبية ينبغي أن تتّصل بتجربةٍ واقعية أو ممكنة». وعليه، فإنّ العبارات الميتافيزيقية التي تتجاوزُ التجربة هي خاليةٌ من المعنى حصراً ولا تحظى بأيِّ محتوى. تمّ التخلّي عن مذهب "الوضعية المنطقية" منذ أمدٍ بعيد ويعودُ ذلك جزئياً إلى عجز هذا المذهب عن التعامل حتّى مع الوحدات النظرية في الفيزياء. بالرغم من ذلك، ما زال تأثيره قائماً وخصوصاً حين التمييز بشكلٍ بسيطٍ بين المعلومات العلمية والعالم الضبابي لردّات الفعل الشخصية تجاهها. يتعاملُ العلم مع ما هو «واقعي» وبالتالي ينبغي استثناء الدين. وعليه، يجب ألاّ يتعدى كلٌّ من العلم والدين حدودَ الآخر، وتُفيدُ الفرضية غير المصرَّح بها أنّ الادّعاءات العلمية تعتمدُ على المنطق بينما ينتمي الدين إلى مملكة اللاعقلانية.

إنّ العلم بطبيعته حقلٌ تجريبيٌّ ومنهجه هو المنهج التجريبي من دون منازع. لم يكن العلم

ليتقدّم قط لو افترض الناسُ ببساطةٍ مفرطة أنّه مع عدم توفُّر التفسير التجريبي لأمرٍ محدَّدٍ، ينبغي أن يلجأ الفردُ إلى السِّحر أو ما وراء الطبيعة. يُركِّزُ العلمُ على العالَم المادي ويتوقّع العثور على تفاسيرٍ ماديةٍ ولكن قد يعني هذا أنّه ينظرُ إلى العالم كمنظومةٍ مُغلَقة ومستقلّة. مع ظهور فيزياء الكم، أدرك البشر أنّ هذا المفهوم هو تبسيطيٌ وأنّ هناك ثغرات أنطولوجيّة على المستوى المجهري. ولكن مع ذلك، يُعتَقَد ببساطةٍ أنّ الحوادث غير المعلَّلة هي عشوائيةٌ على الدوام ولا يُمكن تفسيرُها على ضوء أيِّ فاعلٍ خارجي.

حقّق المنهج العلمي بعض النتائج، وقد تراكمتْ معرفتنا بالعالم المادي وعملياته. وعليه، يبدو أنّ أيَّ لجوءٍ إلى الفاعل الغيبي هو «غير علمي». ولكن ماذا نستنتجُ من ذلك؟ يفترضُ كثيرون أنّ الحديث عن الله غير منطقيٍّ لأنّ العقلانية بتمامها تقعُ ضمن نطاق العلم. ولكنّه مع ذلك قد يُظهرُ بالتوازي المحدوديات الداخلية للعلم لدى مواجهته لأبعاد الواقع التي تتجاوزُ العالم المادي الطبيعيّ.

قد يكونُ الامتناع عن افتراض وجود الكائنات غير الطبيعية طريقاً لإحراز التقدُّم في العلم، ولكنّ ذلك لا يعني عدم وجود تلك الكائنات أو انعدام التدخُّل الإلهي في بعض الأحيان. لا ينبغي أن يلجأ أيُّ عالِمٍ إلى الخرافات، ولكنّ ذلك لا يقتضي أن يكون العالَم المادي قابلاً للتفسير فقط وفق شروطه الخاصة من دون الإمكانية المنطقية المتمثِّلة بفاعلٍ خارجي. حينما نظنُّ بأنّ العلم يستطيعُ تفسيرَ كلِّ شيء، فإنّ أيّ أمرٍ يقع خارج نطاقه يكون غير واقعي. لا يستطيعُ العلم أن يتعامل مع الحوادث والكائنات غير المادية. من المفارقات أن يكون العلم نتيجةً للعقل البشري ولكنّه يتعاملُ فقط مع مفهوم الذهن عبر اختزاله في أصوله المادية. يُظهر هذا الأمر الحدود المحتملة للعلم كأسلوبٍ لاكتساب المعرفة ولا يحولُ دون طرح مسألةٍ ما يُمكن أن يكون حقيقياً. من الأهمية بمكان أن نَفصل أسئلة الإبستمولوجيا (التي تعني الكيفيةَ التي نكتسب من خلالها المعرفة) عن الميتافيزيقا (التي تعني وجودَ ما يُمكن معرفته). لا ينبغي أن نفترض أبداً - من دون حجج إضافية - أنّ ما لا يستطيعُ العلمُ تفسيرَه لا يُمكن أن يكون موجوداً.

هل يحتاجُ العلم إلى الله؟

لا يُمكن للعلم أن يفرّ من الفرضيات الفلسفيّة التي تتناولُ الإطار الذي يضمُّ نشاطه الخاص به. على سبيل المثال، يتحتّم عليه افتراضَ وجودِ عالَمٍ واقعيٍّ يتمتّع بطابعٍ معيَّنٍ وأنّ العلم ليس منظومةً خياليةً مفصَّلة. مع ذلك، فإنّ الفكرة التي تُفيدُ ضرورةَ عزل العلم عن الفروع الأخرى من

المعارف المشهورة ليست منطقيةً إلا إذا أطلق الفردُ حكماً بأنّ العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة وأنّه لا تقع أيّ حقيقةٍ خارج نطاقه. في اللغة الإنكليزية، تمّ تضييق نطاق الكلمة اللاتينية الدالّة على المعرفة (Scientia) لتعني المعرفة التجريبية فحسب، ويُرجّح أنّ هذا يعكسُ افتراضاً عاماً.

يُسلِّم كثيرون جداً بوظيفة العلم ولكنّهم لا يُتعبون أنفسهم في التفكير بالافتراضات اللازمة لتحقّق هذه الوظيفة. ولكن ما الذي يُبرِّر افتراضنا بأنّ الملاحظة، والتجربة، والهيكلية التامة للمعرفة الاختبارية تستندُ إلى أساسٍ صحيح؟ ما يُثير الدهشة هو أنّ بعض الملاحظات أو الاختبارات هنا أو هناك تُعمَّم لتنال تطبيقاً عالمياً. لا يُمكن للعلم أن يسير إلا وفق الافتراض الذي يُفيدُ أنّ كلّ جزءٍ من الطبيعة يُمثِّلُ أجزاءً أخرى حتّى في أماكنٍ أخرى من الكون. كذلك، لا يُمكن للعلم أن يكتشف ما يُسمّى بـ«إطّراد الطبيعة» لأنّنا لا نستطيعُ الوصول إلا إلى جزءٍ صغير من العالم المادي، ولكن بالرغم من ذلك فإنّنا نفترضُ أنّ القوانين المادية هي واسعةُ النطاق وأنّها تستطيعُ مساعدتنا في توقُّع ما لم يتحقّق إلى حدّ الآن. من خلال الاستقراء، نظنُّ على الدوام أنّه باستطاعتنا الانتقال ممّا اختبرناه إلى ما لم نختبره بعد، ومن المعلوم إلى المجهول.

لم يظهر العلم في العصر الحديث من فراغ. لماذا حلّ التأكيد المعاصر على الاستدلال التجريبي مكانَ الاتّجاه السابق المتمثّل بالاستدلال التخميني؟ بدلاً من تفسير الكيفيّة التي ينبغي أن يكون عليها العالَم – ربمّا عبر علم الهندسة- أدرك العلماء أنّ عليهم التحرِّي عن حقيقته الفعلية حيث تنامى الاعتراف بحدوث العالَم الماديّ. نفى البعض أن تكون هناك حاجة لكي يخلق الله العالم بطريقة معيَّنة. على سبيل المثال، اعتقد روبرت بويل أنّ قوانين الطبيعة تعتمدُ كلياً على إرادة الله الذي لا يُقيِّده أيّ شيءٍ خارج ذاته. استتبع ذلك ضرورة استخدام العقل البشري لاكتشاف الكيفية الفعلية لخلق الكون. ولكن هل تستطيعُ عقولنا فهم ذلك؟ يبدو أنّه ليس هناك الكثير من المجال لكي نفترض بأنّ عقولنا الضعيفة هي مؤهَّلةٌ للشروع في هذه المهمّة، ولن يكون هناك إذاً أيُّ يقينٍ بأنّ العالَم يسيرُ بطريقةٍ مُنتظَمةٍ قابلة للفهم من حيث المبدأ.

لكي يكون العلم ممكناً، ينبغي أن يكون العالم مُنظّماً للجريان بطريقةٍ دوريّةٍ وواضحةٍ ومفهومةٍ من قِبل الذهن البشري على وجه الخصوص. لا ينبغي الإستهانة بهذه الأمور. في القرن السابع عشر في عصر نيوتن وبويل، كان يُعتبر أنّ وجود الأنماط الأساسية والنظام في العالم المادي يعودُ إلى العقل الإلهي، وأنّ الله هو مصدر وأساس كلّ أمرٍ عقلي. لأنّ العالم قد خُلِق من قِبلِ عقلٍ إلهي، فإنّ النظام يُشكِّل أساسه. بالتالي فإنّ العالم يسري وفق إرادة الله على نحوٍ متوقَّعٍ ومُنتَظَم. بالفعل،

فإنّ ورودَ ذِكر (Logos) في بداية إنجيل يوحنّا وتحديد كون الله هو «لوغوس» يُشيرُ إلى أمرٍ أبعد من "الكلام والخطاب". في الفلسفة اليونانية، تُشيرُ كلمة "لوغوس" بحدِّ ذاتها إلى العقلانية وإلى الوضوح الكامن في كلِّ شيء. وعليه، يمُكننا أن نتحدّث عن البيولوجيا أي «اللوغوس» المتعلّق بالحياة، وحتّى اللاهوت أي "اللوغوس" المتعلّق بالله. اعتبر الناس أنّ العقلانية الكامنة في الأشياء والتي تعكسُ عقلَ الخالق تُساهِمُ أيضاً في جعل التأمُّل والاستكشاف العقلي أمراً ممكناً. يمتلكُ البشر القدرة على الاستدلال العقلي بسبب وجود بُنيةٍ منطقيّةٍ في العالَم، بالإضافة إلى ما اعتُقِد من أنّهم قد خُلقوا على صورة الله وبالتالي فهم يشتركون بقدرٍ قليلٍ في عقلانيته.

نشأتْ بداياتُ العلم الحديث من الاعتقاد بوجود منطق كامنٍ في الكون المادي لأنّ خلقَه قد انبثق من مصدر المنطق برمّته. إذا كان المنطق متغلغلاً في الكون ووُهبنا قسماً من ذاك المنطق، يمُكننا أن نفهم طريقة عمل الكون ولو بمقدارٍ ضئيلٍ. يُجيبُ الإطار اللاهوتي عن سؤالين مهمين: لماذا نستطيع افتراضَ وجود النظام في العمليات الفيزيائية -سواءً كانت مُحدَّدة بشكلٍ كليّ أم لا- وكيف يمُكن لأذهاننا أن تُدرك هذه العمليات؟ تمَثّلَ شعارُ مدرسة الفلاسفة وعلماء اللاهوت المعروفين باسم «أفلاطونيّي كامبريدج» -والذين كانوا مؤثّرين في زمن تأسيس" الجمعية الملكية" بعد عصر عودة الملكية- في أنّ «العقل شمعةُ الرب». لم يكن هناك مجالٌ لإعجاب الإنسان بذاته واعتبار نفسه سيّدَ الخلق فعقلُه باهتٌ ومتأرجح كالشمعة بالمقارنة مع نور حكمة الله. بالرغم من ذلك، فإنّ العقل يكفينا لكي نكتسب بعض المعرفة. اعتُبِر أنّه يوجدُ مجالٌ واسعٌ للخطأ والمعرفة الجزئية ولكنّ الإنسان قد خُلق على صورة الله ويستطيعُ إحراز وميضٍ من الفهم عبر العلم والعمليات الأخرى التي يُجريها العقل البشري. استناداً إلى هذا الرأي الذي يعتبرُ أنّ مصدر المنطق هو الله، فإنّ العقل البشري يلقى الدعم. بشكلٍ عام، اعتُبِر أنّ العقل يكشفُ عن أهداف الله كما الوحي الخاص الذي تتحدّث عنه تعاليمُ الدين المسيحي. استطاعت الحركة الأفلاطونية في جامعة كامبريدج التعامل مع التعارض بين المعرفة المتذبذبة غير اليقينية في الزمن والوقت الحالي، وبين المعرفة الكاملة في عالمٍ آخر. تنعكسُ تلك الحقيقة الأسمى في عالمنا الماديّ وبالتالي فإنّ هذا العالَم ببُنيته ونظامه يستندُ في معناه إلى شكلٍ أعلى من الوجود.

على خلاف المفكّرين في القرن التالي، فإنّ الأفراد الذين مهّدوا الطريق للعلم الحديث كانوا يحترمون العقل ويعتقدون بأنّ أهميته تكمنُ في صلته بعقل الخالق. قد لا يستطيعُ المنطق الإجابة عن جميع الأسئلة ولكنّنا نستطيعُ الإعتمادَ عليه إلى حدٍّ ما لأنّه قدرةٌ موهوبةٌ من الله. يُناقضُ هذا الرأي قطعاً أيّ إنكارٍ لقوّةِ العقل في مرحلة ما بعد الحداثة، ويُعارضُ أيضاً النظرة التي ظهرت في

أواخر عصر التنوير والتي تُفيدُ لزومَ ربط العقل بالتجربة على نحوٍ يستبعدُ الغيب. على خلاف المعادلة التي تجمعُ بين الماديّة والعقلانيّة، اعتبر مؤسِّسو العلم الحديث أنّ التعقُّل بحدّ ذاته يحتاجُ إلى إطارٍ خارق للطبيعة، وقد منحهم إيمانهم بالله الثقة بإمكانيّة فهم العالم المادي بكلِّ تعقيداته ومداه الواسع. لا يقومُ العلم فقط بتلخيص تجاربنا الماضية ولكنّه يهدف أيضاً إلى لفت أنظارنا إلى ما يُحتمل أن نختبره. بالتالي، فإنّ العلم يتولّى التوقُّع بالإضافة إلى الوصف.

يُفيدُ الواقع التاريخي أنّ العلم الحديث قد تطوّر من عملية فهم العالم كخلق الله المنظَّم الذي يمتلكُ منطقاً متأصّلاً، ولكنّ السؤال هو: هل يستطيعُ العلم أن يسير بثقةٍ بعد نبذه لجميع الفرضيات الإلهية؟ لماذا يسيرُ العالَم بشكلٍ منتظَمٍ يسمحُ للعلم بإجراء تعميماتٍ وادّعاءاتٍ عامّة حول طبيعة الواقع المادي؟ لماذا يحظى العالم بمنطقٍ متأصّلٍ تستطيعُ عقولُنا إدراكه؟ كيف تستطيع الرموز الرياضية المجرَّدة التي صنعها العقل البشري أن تُعبِّر عن طريقة عمل العالم؟ من دون اللجوء إلى الله باعتباره مصدر العقل وأساسه وخالق العالم بطريقةٍ منطقية، يبدو أنّه ليس هناك مجالٌ لتقديم تعليلٍ خارجيٍّ للعلم. ولكن إذا يتطلّب الأمر القبول بهذا اللجوء وفق الشروط الخاصة به أو عدم القبول به كلياً، سوف يقومُ العديد من الناس برفضه تماماً ولن يبدو أكثر من تحيُّزاتٍ ثقافيّةٍ لمجتمعٍ معيَّنٍ في وقتٍ مُحدَّد.

هذا لا يُقيِّدُ فكرةَ العقلانية وما هو متاحٌ للمنهج العلمي فحسب، بل ينزع أيّ ثقةٍ بقدرة عقولنا على حلّ الألغاز الكامنة في العالم المادي. يؤدِّي الفصل بين العلم والدِّين إلى إنكار تعاملهما مع نفس العالَم ولعلّه يُشيرُ أيضاً إلى أنّ الدين لا يصف الواقع على الإطلاق ولا يمتلكُ نفسَ القدرة التي يمتلكها العلم على ادّعاء الحقيقة.

إذا لم نأخذ العلم وفق تقييمه الخاص (المفرط في ثقته) ولم نسترسل في أيّ اهتماماتٍ فلسفية حول أساسه المنطقي، ينبغي أن نتلقّف بجديّةٍ الحقيقة التي تُفيدُ أنّ الإيمان بالله الخالق قد قدّم في الماضي قاعدةً راسخةً للإدراك العلمي وأنّ الرغبة بفهم آثار الله كانت حافزاً أساسياً للعلم. احتاج العلم إلى اللاهوت في القرن السابع عشر في زمن نيوتن وبويل إلا أنّ القرن الثامن عشر قد شهد اعتقاداً متنامياً بأنّ العلم يستطيعُ الاستمرار لوحده. تُشيرُ الهجمات المعاصرة على فكرة العقلانيّة «الحديثة» أنّ العلم لن يستمرّ في الازدهار إذا افتقد إلى قاعدةٍ حقّة.

العلم والدين

جدليّة الاتصال والانفصال وإشكاليّة الأنساق المعرفيّة

الشيخ عدنان الحساني[*]

ينطلق هذا البحث في سياق مقاربته لجدليّة الانفصال والاتصال بين العلم والدين من أربع إشكاليات معرفيّة تشكل الأساس المنهجي في التعامل مع رؤيتين متفاوتتين منهجياً هما: العلم والإيمان الديني.

أما هذه الإشكاليات التي يطرحها الكاتب فهي:

1 - إشكاليّة الإمساك بزمام السلطة المعرفيّة..

2 - إشكالية تعيين الحدود المعرفيّة ضمن مناطق الفراغ.

3 - إشكالية توزيع السلطات في إدارة الثابت والمتغير.

4 - إشكاليات تعيين الصلاحيات في نطاق المحكي والمسكوت عنه.

المحرر

يشكّل البعد العلمي للتطوّر العالمي اليوم، بحسب التصوّر الثقافي الحديث، الركيزة الأهم في تحديد معايير النظام الأيديولوجي الأوفق للإنسانيّة. فبقدر ما تقدّمه الحضارة، أيّ حضارةٍ كانت من علومٍ إنسانيةٍ وتقنيات مخبريّةٍ، بقدر ما تكون تلك الحضارة مهيئةً لاستلام استحقاقها الريادي والقيادي، بصرف النظر عن المبادئ والقواعد الأخلاقيّة التي تستند إليها اليوم. وبسبب هذه النزعة تحوّلت الرؤية الثقافية لدى الكثير من المثقفين العرب والمسلمين نحو الجنوح إلى العلمانية

*- باحث في الفكر الإسلامي - العراق.

باعتبارها ضرورةً ثقافيّةً مُلحّةً، من أجل تكوين البنية العلميّة للمثقف أو العالم أو السياسي بوصفه متفلسفاً بقيم فصل الدّين عن السياسة.

وراحت النزعات العلمويّة ذات النسق العلماني تحيط نفسها بهالةٍ من القداسة، ولكن على طريقة الطقوس الماديّة، فهم يرفضون أن يكون لعالم المعنى والدين دوراً في تركيز الأصول الأخلاقيّة للعلم لأن الدين بتصورهم منزوع الصلاحيّة من أيّ دورٍ يقترب أو يتقارب مع العلم..

وعلى هذا فإن خلاف المثقف الديني باعتباره معبئًا بالمعنى مع المثقف العلموي هو أنّ ما يضعه الأخير من تضادٍ بين العلم والدين، وحين ينصّب نفسه كنصيرٍ للعلم على حساب الدين إنما جاء نتيجة خطأ في التقدير. إذ ليس ثمة تضادٍ بين العلم والدين إنّما التعارض قائمٌ بين مسلكين مختلفين للفهم والتفسير. من هنا فإذا كانت هناك قطيعةٌ فهي ليست بين العلم والدين، وإنّما بين النهجين العلمي بوصفه تجربةً ماديّةً والبياني بوصفه تعبيراً عن عالم المعنى. فالعلم يعتمد على معطيات الواقع والتحليل العقلي وهو ليس معنيًّا بالنصوص الدينيّة وعلاقاتها مع المعاني ذات النسق الروحي أو الميتافيزيقي، وعلى خلاف منهج العلمويّة العلمانيّة يصدق الأمر مع المنهج البياني المعنوي الذي يجد في النص وما وراءه من معان ودلالات روحيّةٍ مصدره الرئيسي لتكوين المعرفة وما يساوقها من مقامات واعتبارات عقليةٍ وعقلائيّةٍ ولا يشكل ذلك مفارقةً مع العلم لأنّ العلم أيضاً له دورٌ محوريٌّ في تكوين البنية المعرفية وتزويد حقول المعرفة الدينية بالكثير من المعطيات ذات السّمة التطبيقية أو التحليلية على حدٍّ سواء.

لهذا فإنّ المثقف الإسلامي معنيٌّ بحلِّ هذه القطيعة عبر عملية التوفيق بين النزعتين من دون اللجوء إلى استلاب صلاحيات منطقةٍ على حساب أخرى فإن منطقة العلم خاضعةً لمسلمات العقل والتجربة، ومنطقة الدين خاضعةٌ لمسلمات العقل والبيان. فهو - أي المثقف الإسلامي - من جانب يتقبل النتاج العلمي والسلوك المنهجي الذي يتبعه العلماء في الكشف عن أسرار الواقع وخفاياه لكنّه من جانب آخر حريصٌ على التمسك بالمبادىء والقيم التي جاء بها النص والمبادئ الدينية المتعلقة باعتباراته الشرعيّة والأخلاقيّة، مما يجعل من المثقف الديني مختلفاً تماماً عن النهج الذي عليه المثقف العلموي الذي يذهب بعيداً نحو التطرّف في إزاحة الدين عن أيّ صلاحيّة معرفيّة.

وبالتالي يرى المثقف الديني أن العلم والدين منسجمان إلى حدِّ الاندماج بل إنّ المثقف الديني يعتبر النتاج العلمي لعلماء الطبيعة يشكل دعماً كبيراً لتأييد ما ينطق به النص وما تقتضيه ظروف عالم المعنى.

من هنا نجد أنّ الرؤية الثقافيّة النقديّة قائمةٌ على تشخيص الإشكالية التي أراد المثقف العلموي تركيزها من خلال إيجاد حالةٍ من القطيعة بين العلم والدين.

وبهذا نستطيع أن نعيّن إحدى أهم الوظائف التي ينبغي أن يحملها المثقف الديني على عاتقه وهي المزاوجة بين النهجين البياني والعلمي وبعبارةٍ أدق أن يزاوج بين العلم والدين أو الواقع الذي يتصل به العلم والواقع الذي يحكي عنه النص..

كما نستطيع أن نحدّد المجال المعرفي الذي تتقاطع فيه الرؤى الكونيّة الإسلاميّة مع الرؤى الكونيّة الماديّة والغربيّة حيث لابد أن نركز دائماً على ضرورة تنقية العلوم الإنسانية (القانون والسياسة والاجتماع.. وإلخ) من مخلّفات الثقافة الغربيّة ومن إلقاءات النزعة الحداثيّة والعلمانيّة من خلال إيجاد فضاءٍ من المقاربات المعرفيّة بين هذه العلوم والعلوم الدينية.

ولعلَّ المعيار الأول لاكتساب المعرفة والعلم للصلاحيات المناسبة للتداول الثقافي هو معيارُ الإيمان فهذا المعيار هو الكفيل بتغطية حاجات النفوس البشريّة بما يناسبها من مكتسبات ثقافيةٍ وعلميّةٍ ومعرفيّةٍ لأن مقتضيات الإيمان هي الأقرب والأوفق مع مجريات السنن التاريخيّة فكلّ نكوصٍ وتسافلٍ في المجتمع البشري سببه الثقافات الهدّامة التي لا تستند إلى الإيمان والتوحيد، وكلّ ارتفاعٍ وتقدمٍ وبقاءٍ وديمومةٍ يعود إلى مدى التزام المجتمع بأسس الإيمان والطاعة والمثاقفة التي تستند إلى تلك الأسس.

وحينما نريد أن نُجري مقارنةً بين هذه الرؤية وبين الرؤية الماديّة للعلاقة بين العلم والإيمان أو العقل والإيمان فإننا سنكتشف إشكاليات متنوعةً تحكم سير العلاقة التي تربط بين العقل من جهةٍ والدين من جهةٍ أخرى ويأتي ذلك تبعاً لإشكالية القراءات المتعدّدة في تفسير هذه العلاقة ويمكن تمييز هذه الإشكاليات وفق المحددات التالية:

1 - إشكاليّة الإمساك بزمام السلطة المعرفيّة..

2 - إشكاليّة تعيين الحدود المعرفيّة ضمن مناطق الفراغ.

3 - إشكاليّة توزيع السلطات في إدارة الثابت والمتغيّر.

4 - إشكاليّات تعيين الصلاحيات في نطاق المحكي والمسكوت عنه.

وغيرها من الإشكاليات التي تتعقد وتتداخل وفق تنوّع المدارس العقليّة والدينيّة المختلفة وهي الإشكاليّة الأعقد أقصد أن التنوع المدرسي بحدِّ ذاته يعدّ إشكاليّةً أساسيّةً في تحديد دائرة هذه

العلاقة فالمدرسة اليونانية في حاق كونها مدرسةً عقليّةً فلسفيّةً فهي أيضاً مدرسة دينية ميتافيزيقية تؤمن بما وراء الطبيعة وربما تستند إلى شريعةٍ وقانونٍ ديني بل ذهب بعض الباحثين إلى القول بنبوّة أرسطو ونلاحظ تاريخياً أنه كلما تناسخت الشرائع تتناسخ معها إشكاليّة العلاقة مع العقل فنجد أن العديد من المسائل ذات النسق الفلسفي العقلاني عند اليهود تبدّلت إلى نسقٍ آخر مختلف عند النصارى وهذا يثبت أن العقلانيّة التي تتحايث نسقياً مع الدين هي في الأغلبً ما يدور مع مقتضيات العقل العملي وما يرتبط بفلسفة الدين والأخلاق وما يترتب على الارتكازات ذات النسق الانتزاعي (العقل الاعتباري). أما الشؤون العقليّة النظريّة (الأوليّة) أو التوليديّة (التحليلية) فهي نسقٌ ثابتٌ غير قابلٍ للتقريظ البنيوي للمدارس (الدينية وغير الدينية) فلقد (قام اللاهوتيين المسيحيين بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفيّة الإغريقيّة القائلة بعقلانية العالم السماويّة القابلة للفهم من جهة والعقيدة الدينيّة اليهودية القائلة بعالم الربّ الإبداعي المتجلّي عن إرادة الربّ السماويّة والمضفي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي، ففي المسيح أصبح اللوغوس إنساناً أصبح التاريخي والأزلي المطلق والشخصي واحداً).

فمن خلال هذا النص الذي عرضه (تارناس) كإنموذجٍ تاريخيٍّ صارخٍ لامتهان العقلانية بحسب تصوّره نعلم أن جميع المدارس البشرية تتفهم علاقة العقل بالدين إلاّ أنّها غير قادرةٍ على استجلاء هذه العلاقة بالكيفيّة التي تتصل من خلالها بالواقع فتارةً تتأطر بكيفيةٍ تركيبيةٍ بنيويةٍ وأخرى بكيفيةٍ تفكيكيةٍ..

وحينما نتتبع مشكلة العقلانية الغربيّة في منهجها التجريبي نجد ثمة مجالين علميين تعاقبا في تكوين البنية التحتيّة لهذا المنهج عند الغرب مع أن كلاًّ من هذين المجالين استحلاّ مرتبةً عاليةً في التطور العلمي البشري مما أتاح لهما تكوين أصولٍ منطقيةٍ لكلّ منهما وأقصد على وجه التحديد المنطق الفيزيائي والمنطق الرياضي، وبما أن مجالَ الفيزياء أسبق رتبةً في التحوّل المنطقي عند الغرب من المجال الرياضي فهو يعد المرتكز الأقدم للمنهج التجريبي لديهم..

فلم تكن النظريّة النسبيّة لانشتاين مجرّد إضافةٍ علميّةٍ أثّرت في التطور التقني والفيزيائي للعالم، بل إنها تعتبر مرجعيّةً تأسيسيّةً للتنظير والتعميم المنطقي في شتى مجالات العلوم..

أكثر من ذلك حيث إنّها تخطّت بحسب التنظير الغربي مساحة العلوم وانتقلت إلى مساحات فلسفيّةٍ رحبةٍ من قبيل نسبية الأخلاق، وإحالات اللغة، ونسبيّة الفهم، وتعدد القراءات وعُممت على مستويات تنظيرٍ مختلفةٍ من قبيل النسبيّة الذاتيّة والنسبيّة الفرديّة والنسبيّة التطوريّة.. إلخ..

من هنا فإن المحدد الأساس الذي تستقر عنده النتائج المتولدة عن أصول المنطق الرياضي والفيزيائي على حدٍّ سواء هو عنصر الاستقراء، نعم ثمة محددات أخرى دخيلة في توليد هذه النتائج ترتبط بمراكز الوقائع والاحتمالات ودوال الاحصاء إلا أنّها جميعاً تتصل بعوامل من قبيل التكرار والكمّ وهي عوامل استقرائيّةٌ بحتة.. فكان منطلق العقلانيّة الغربيّة لتفريغ الحالة الميتافيزيقية للدين من حمولتها العقليّة هو هذه المفارقات التجريبيّة والنظريات القائمة على الاحتمالات والاستقراء ومن ثم نفي الاطلاق والاتجاه نحو النسبية..

إذن معيار الإيمان أو القاعدة الدينيّة في توسيط الحدود العقليّة هي المرجعيّة الأساس لتحديد العلاقة مع القيم العلمية فكلما كانت هذه القيم منسجمةً مع نواميس الكون والطبيعة ومع السنن التاريخيّة السويّة كلّما اكتسبت صلاحيات مناسبة في تمرير مفاعيلها الاجتماعية وتضاعيفها الحضارية..

العقلانيّة والعلاقة مع فلسفة الدين

الدين في منطق القرآن الكريم ليس بديلاً عن العقل في تقصّي الحقائق، بل هو مرشد له في المناطق غير الأهلة بعناصر القياس ومقرٌّ له في مناطقه المحدّدة بمعاييره التامة أو الناقصة كما في البرهان أو الاستقراء وغيرها من أدوات العقل المعرفية..

ولعلّ منشأ الاختلاف بين المنهج الديني والمنهج العقلاني الغربي هو في تفسير وظيفة هذه المرجعيّة (العقل) فثمة اتجاه يرى أن العقل هو الطريق إلى الحقيقة بما هي حقيقة يقينيّة وبالتالي يعيّن لنا كيفيّة الإمساك بالطريقة والأيديولوجيا الموحّدة والثابتة التي تناسب طبيعة الوجود الإنساني وموقعه في العالم وتتصل بالأصول العامة للحياة والوجود.. وهذا الاتجاه هو الدين.

أما الاتجاه الآخر فيرى أن العقل ليس سوى طريقٍ إلى التكامل والتطور والتكوثر الانفصالي للعلم، أي أنّنا لسنا معنيين بالحقيقة بقدر إهتمامنا بالوصول إلى درجة التكامل العلمي والترف المعرفي الذي يوفّر للبشر رفاهاً اجتماعياً متقدماً، فما ننتظره من العقل هو قدرته على توفير فرص التكامل من حيث الاستكشاف وهذا الاستكشاف ليس هو الغاية وإنّما هو محطّة لمعرفة ما ينسجم مع تلك الحقيقة العلميّة التي ستكون بمثابة تحوّلٍ اجتماعيٍّ واقتصاديٍّ وتقنيٍّ باتجاه التكامل والرفاه. وبما أنّ الغاية تبرر الوسيلة، فإنّ الوصول إلى هذا الترف والرفاه لا يمكن أن تكون وسيلته منبسطةً مع قيمٍ منطقيةٍ ذات مناشئ انتزاعٍ ميتافيزيقيٍّ لأن هذه المناشئ تقدّس الحقيقة بوصفها الأبسيتيمي وتهتم بها أكثر من اهتمامها بالبنية التكوينيّة التي تتعامل مع المعقول بوصفه

الفينومولوجي لذلك انتهج هذا الاتجاه طريقة التماثل بالتجربة، بمعنى أن نعطي أحكام المثل للمثل من خلال التجربة والملاحظة والاستقراء فقط لا بالقياس والبرهنة والمشاكلة الصارمة بين الحدود ذات الأبعاد التجريديّة الصرفة..

ولعلّ المنطلق البراغماتي الذي اعتنقه أتباع هذا الاتجاه أتاح لهم التجرّد عن أغلب القيم ذات الحيثيات التقييدية أن على مستوى الفكر أو على مستوى السلوك ووضع بين أيديهم أفاقاً منفلتةً أخضعت كلّ شيءٍ للقيم ذات الحيثيات التعليلية والتجريبية..

فلم تكن مشكلة المعقول اللاحسي عند المدارس الغربيّة مشكلة تقابلٍ عدميٍّ فحسب، بل راحت تبحث عن متقابلاتٍ قلقةٍ علّها تحمل أجوبةٍ جدليّةٍ تنفلت عن عقال الحقائق الخلفيّة للطبيعة والوجود، فلو بحثنا عن مفهومٍ محدّدٍ عند هذه المدارس وليكن مفهوم الواقعيّة على سبيل المثال فإننا لا نجد بالمقابل منه ثمة تمثّل لا واقعي بمعناه العدمي وإنّما تمثلات مختلفة ومتباينة من حيث التنظير والتأصيل المنطقي فنحن نتحدث في مقابل الواقعيّة عن المثاليّة وعن الشكلية وعن الظاهراتيّة و...إلخ وإذا تحدثنا عن مفهوم النظام بشكله الطبيعي فإنّنا لا نتحدث بالمقابل عن اللانظام بقدر حديثنا عن الفوضويّة أو الصدفة أو الطفرة أو الانتخاب أو...إلخ وهذا يعني أن العقل لا يملك سلطةً معرفيّةً تخوله التأثير كوسط اثباتيٍّ للحقيقة، وإنما مجرّد مثيرٍ نفسيٍّ يتماهى مع الظاهرة ويتلبس تموّجاتها المتحوّلة من أجل أن تستجيب لتساؤلاته الصادرة بموجب التجوال النفسي للمستشكل..

بل ذهب بعض مفكري الغرب إلى أكثر من ذلك، حيث رفض أن يتسلّم العقل مفتاح الحكم فضلاً عن الإدراك والاستكشاف. وإنّما يجدر بالعقل بحسب زعمه أن يقع نتيجةً من نتائج العلم وهو ما صرّح به غاستون باشلار من أن (ليس ثمة عقلٌ ثابتٌ يحكم جميع أنماط معرفتنا فالعقل نتيجةٌ من نتائج العلم وهو إنشاءٌ لاحقٌ غايته الإفصاح عن المناهج العلميّة).

من هنا لا يمكن أن نحدّد ضابطةٌ موضوعيّةٌ صريحةٌ ومحددةٌ حول مفهوم العقلانيّة عند الغرب وأعتقد أن السبب يعود إلى ذلك الأساس المعرفي الذي انتهجته هذه المدارس لاستكشاف العلاقات الموضوعيّة بين القضايا والأشياء.. وهذا الأساس يعتمد التجربة وما يدور في فلكها من أدوات وعناصر ومفاهيم كمويّة كالملاحظة، التكرار، الظاهرة، الاحتمال، الإحصاء، الاستقراء، ولكي نقيم هذا الأساس لا بد أن نستعرض مواصفاته المعياريّة..

هذا من الناحية العلمية، أمّا من الناحية النقديّة فإنّ العقلانيّة الغربيّة سوّغت لنفسها أن تنتزع

من الأيدلوجيات الدينيّة مبرزاتها القيميّة، وتمارس في حقّها أبشع عمليّات التشويه، وذلك باتباع طرائق نقديّة تستند إلى افتراضاتٍ مجرّدة عن التصّور العقلي الخالص فضلاً عن التصديق وعناصر الحكم المنطقي السليم (فهي اتجهت إلى حذف القداسة من مصادر المشروعية ومنابع المعنى، واتجه مبدأ هذا الحذف بصورةٍ خاصةٍ نحو رؤية العالَم لأنّها النواة المركزيّة التي تدور في فلكها جميع عناصر الثقافة الأخرى (المعرفية، والقيمية، وغيرهما). فرؤية العالَم ليست انطباعاً شخصياً عن العالَم المحيط بنا فحسب، إنمّا هي كيفيّة فهمنا للعالم، وطريقة التفكير فيه، ومقاصد الفعل الإنساني التي يسلك الإنسان من أجلها. فالرؤية موصوفةٌ بالكلّية والشمولية. والعقل الحداثي قدّم لنا صورة «عقلانية للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالَم الصغير في العالَم الكبير، وفي رفض كلّ ثنائيّةٍ للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي».

في المقابل من ذلك فإن المنطق القرآني كما أسلفنا وضع العقل في مرتبته اللائقة من دون أن يستلزم ذلك تعطيلاً لمدركاته.

في منطق القرآن يحتلّ الوحي موقع القيادة والتوجيه لباقي مصادر المعرفة وخصوصاً العقل، لماذا؟، لأن الوحي هدايته ترتبط بكلّ الأبعاد الفوقيّة والتحتيّة التشريعيّة والتكوينيّة المبادئ والنهايات، بينما العقل هدايته بنيويّة ذات مبادئٍ أوليةٍ تتصل بالفطرة والقياس إلى الواقع بوصفه طريقاً للحس أو الخيال أو الوهم أو الإدراك العقلي.

نخلص من كلّ ذلك إلى أن الكمال الإنساني متصلٌ بتحصيل السعادة، وللسعادة طريقٌ واحدٌ يمرّ باليقين ليصل إلى الحقّ ولا يمكن للمثقف الواعي أن يتّخذ من الباطل سبيلاً لأن الثقافة ليست مجرد تراكم معلومات وخبرات بل هو نسقٌ منظوميٌّ متحركٌ باتجاه التكامل مع الحقّ والحقّ طريقه اليقين واليقين منشأه الاتصال بمبادئ الثقافة الحقّة وهذه المبادئ هي المعايير التي حدّدها الدين بوصفه إلهياً لتكون منشئاً للثقافة الحقّة من قبيل (العقل والوحي)..

فلسفة الدين وأصالة اليقين من المنظور القرآني

حينما نريد أن نستكشف الماضي ونستحضر محتواه الداخلي لتقديمه كمنجزٍ حضاريٍّ مفعم بالحيوية والعطاء والتجدّد علينا أن نعيّن تأصيلاً ثابتاً قادراً على تحويل ذلك المضمون إلى خيارٍ استراتيجيٍّ للتعامل مع المتغيرات الحضاريّة المتجدّدة من خلال تكوينه في أنساقٍ وصياغاتٍ وأطرٍ وبرامج تتوافق تماماً مع متطلبات العصر...

لكن ماهي الأصالة التي تستحق أن تكون نقطة إرجاعٍ واسترجاعٍ وتكوين الحالة الثقافية مجتمعياً وحضارياً؟ لأن الأصول هي التي تميز الحضارات، وتعين نقاط ارتكازها الحضارية والثقافية، فثمة مدارس اتخذت مثلاً أصالة القوّة كنقطة ارتكاز للتنمية الحضاريّة، ومنها من اتخذت أصالة العمل، وأخرى أصالة المجتمع، وهكذا فما هي الأصالة التي نستطيع من خلالها تعيين نقطة الارتكاز الحضاري الذي نؤمن به كمسلمين؟

وبما أن معظم المدارس الغربية حينما تريد أن تستكشف الحضارات القديمة من حيث آثارها المادية والثقافية فهي تحاول استحضار أربعة مفاهيم بحسب ما يطلقون عليه بالأركيولوجيا وهي:

1 -مفهوم الحادث الذي يتعارض مع الخلق والإبداع.

2 -مفهوم السلسلة الذي يتعارض مع الوحدة.

3 -مفهوم الاطراد الذي يتعارض مع الأصالة.

4 -مفهوم الإمكان الذي يتعارض مع الدلالة.

من هنا فإن الأركيولوجيا تتناول الانقطاع والانفصال ولا تهتم بالبدايات والنهايات. ولعلّ أغلب هذه المدارس تؤمن بالقيم الانفصاليّة للثقافة والمعرفة والقليل منها من يؤمن بالقيم الاتصاليّة ذات المسوّغ التاريخي التراكمي التطوري.

بالمقابل من ذلك فبما أننا من أنصار الاتجاه الاتصالي إلاّ أن لنا أصولاً وأسساً تختلف جذرياً عن تلك المدارس ونقاطها الارتكازيّة فما هي الأصالة التي نعود إليها كنقطة استرجاعٍ حضاريٍّ بحيث نستحضر معها (الوحدة والأصالة والدلالة بالإضافة إلى الخلق والإبداع والتطور).

نعتقد أن الحضارة الإسلاميّة بوصفها حضارةً قرآنيةً، فهي مرتبطة تأصيلاً بالتوحيد كعقيدة، والعبادة لله تعالى كسلوكٍ، وبما أن العبادة تتصل بدالة اليقين بوصفه غاية ومقام (وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فالأصالة المعرفيّة عند المثقف المسلم هي (أصالة اليقين).

فاليقين هو نقطة الارتكاز بين العقيدة والسلوك من جهةٍ وبين متطلبات الحضارة السياسيّة والاجتماعية المتجدّدة والمتطوّرة من جهةٍ أخرى.

وبذلك نكون قد أحرزنا مفهوم الوحدة والدلالة والاتصال بعالم المعنى من جهة وبالتاريخ ومضامينه الثابتة من جهةٍ أخرى وتلك هي مفاهيم القيم الاتصاليّة والتطوريّة للمعرفة والمثاقفة بين المجتمع وأصوله الثقافية.

وبذلك تكون العبادة طريقاً نحو أصالة اليقين، واليقين موضوعاً للتوحيد، والتوحيد هو الاتصال بالحقيقة الأولى (معرفة الله) وبالحقائق ذات المعاني المتعالية والتي تحقق للإنسان وصوله إلى السعادة المعنوية.

ولكن ينبغي أن نفهم أنّ أصالة اليقين التي نؤمن بها كنقطة ارتكازٍ معرفيٍّ وحضاريٍّ لا تتقوم بالعناصر الوحيانيّة فحسب وإن كانت تلك العناصر تشكّل مضمونها ومحتواها ومحورها الأساس إلا أنّ ثمة عنصر آخر بنفسه اتخذ من قبل العنصر الوحياني كمعينٍ ومحددٍ أصيلٍ في تحريك خاصية الارتكاز الثقافي والمعرفي وهو العقل فالعقل هو العنصر الخام الذي توفّر مواده الأوليّة وحدودة المبدئيّة إمكانات الإنتاج المعرفي منضماً مع المنجز الوحياني المتعالي فالوحي هو منظومة امتيازٍ معرفيٍّ خاصة تتقاطع مع العقل في مناطق معيّنةٍ وتتصل به في مناطق أخرى..

واليقين على شرط الإسلام ليس مجرد توجّه الذهن وإذعانه بنتيجة البحث والاستكشاف بل هو استحضارٌ للقيم الحقّة واستبعاد الباطل ولا يتأتى الاندماج بالحق إلاّ من خلال التخّلق به، فالغاية إذن من المعرفة هو الاندماج بالحقّ والتخلّق به من خلال الطاعة والعبادة والانصراف عن كلّ القيم الهابطة التي تضرّ بهذا المسار المعنوي والسلوكي للإنسان.

أصالة اليقين والمصدر القرآني للمعرفة

لم يكن التأصيل لمقولة اليقين مجرد مقاربةٍ وتوليدٍ نظريٍّ، بل هو إنشاءٌ وجعلٌ وحيانيٌّ يجسّد عناصر الواقع الموضوعي لحركة المجتمع القرآني والجعل اليقيني ليس معناه جبراً ذهنياً للمعرفة ونتائجها، بل هو نسقٌ ينعزل عن بعض المناطق التي يضيء عليها عقل الإنسان بوصفه محدود القياسات ويتصل مع العقل - يؤيّده أو يهديه - في بعض المناطق ذات الأبعاد التكوينيّة أو ذات المناشئ الصناعيّة من قبيل التدليل والتعليل والبرهنة.. في حين أن مجمل المدارس الغربيّة باتت ترفض الاتصال بشيءٍ اسمه اليقين حتى أن (بوبر) باعتباره من منظّري المنطق العلمي الحديث يقول بأنّ (النظريّة تكون علميةً فقط إذاً هي كانت قابلةً للتفنيد). ويستنج من ذلك أن هدف العلم لدى بوبر لا يتمثل إذن في الوصول إلى ماهو يقينيٌّ وحقيقيٌّ بطريقةٍ نهائيةٍ بل العكس هو الصحيح في هذا المنظور الجديد للعلم.. وهذا تنكّرٌ واضحٌ للبديهيات وانقلابٌ شاملٌ على كل الأسس الفكريّة للإنسان السوي.

وحينما نريد أن نستنبط ظاهرةً يقينيّةً من خلال آيات الكتاب الكريم فلا يسعنا إلاّ أن نفتش عن تلك الأصول المعرفيّة التي ثبتها الكتاب الكريم وهذه الأصول تتصل بطرقٍ وآلياتٍ متعدّدة، منها الطريق

الحسيّ، ومنها الطريق العقليّ، ومنها الطريق الوجدانيّ (الحدس والإلهام)، ومنها الطريق القرآني الذي يعتمد البرهنة المباشرة كما في قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً).

من هنا فإن أصالة اليقين هي منهجٌ للوصول إلى معارف القرآن الكريم والمعارف الإسلاميّة الأخرى واليقين له مراتب ومستويات منها ما يحقق الاطمئنان العالي بأيّ طريقةٍ كانت (الكشف والشهود.. الاستدلال المباشر.. الاستدلال غير المباشر.. المقطوع به من النص) ومنها ما يحقق الظن الموجب للاطمئنان (النقول والسمعيات والاجماعيات وغيرها).

والكتاب الكريم باعتباره نصاً متعالياً قطعيَّ الصدور فهو المصدر الأساس للمعارف والذي يحقق بموجبه مقتضيات اليقين والبرهنة الوحيانية المباشرة.

ولكن كيف لنا أن نستنطق القرآن الكريم بناءً على تلك الأصول المعرفية بحيث تتكون لدينا بنيةٌ معرفيّةٌ متأصلةٌ باليقين أو بما هو موجبٌ لاستقرار النفس واطمئنانها..

لا شك أن عملية الاستنطاق ليست أمراً سهلاً ومتاحاً لكلّ الناس خصوصاً وأنّ الكتاب الكريم له مراتب وبطون، وفيه المحكم والمتشابه، وفيه الناسخ والمنسوخ، والخاص والعام.. وإلخ.

ولكنَّ الجوَّ العام الذي يتيح للإنسان الاتصال بالحد الأدنى لعمليّة الفهم يمكنه أن يعطينا عناصر الاستنطاق ذات النسق الاجتماعي المتحرك فالمجتمع القرآني هو المجتمع الذي يتفاعل مع القرآن وتعاليمه من منطلق الفهم العام والأجواء اللغويّة الظاهرة على سطح الوعي ولو بمعونة التنبيه والتبليغ الراشد أي بمعونة التعليم والتزكية فإن التعليم والتزكية توفر للمجتمع حالةً من الوعي المناسب للتحرك باتجاه الأصول المعرفيّة الواعية للقرآن الكريم.

العلم والدين وإمكانات التخطي لمراحل التطور التاريخي

حينما نتكلم عن مجتمع ما بعد الحداثة وفق المنظور الغربي فبالضرورة لا نخرج عن دائرة الاحتياجات. الفارق بين احتياجات عصر مابعد الحداثة عما قبلها هو أنّ الحضارة الغربيّة عاشت في عصر الحداثة تكوين الذات ضمن معطيات التطوّر الاقتصادي وعلاقته بالنظم السياسية، أما عصر مابعد الحداثة فهو عصر الانتقال إلى مرحلة الانفصال عن الذات والاتصال بالأشياء في دائرة طبيعتها الترفيّة أو التوكيل عن الذات حيث أصبح للآلة والروبوت الحضور الأول في الفعاليات الحياتيّة ولم يبق للإنسان إلاّ الانصياع للهامش وعليه سوف يكون النظام الاجتماعي وبالتبع السياسي في حالة سباتٍ فتنامٍ تبعاً لذلك فعاليات الفطرة والاعتدال الغريزي، ويسيطر الترف على ميوله فتتصعّد عوامل

الطغيان والعدوان على سائر الحضارات التي لا تعيش عصور السوبر حداثة وما بعدها.

من هنا نفهم السر في تركيز الإسلام على قيم النفس والذات وتهميش قيم الأشياء والحاجات إلا بقدر الضرورة وذلك لأن كمال النفس يعطيها حافزاً للاحترام فتكون ثقافة الاحترام هي السائدة بين الإنسان ونفسه وبينه وبين الآخرين، وتبعاً لذلك تتلاشى الميول إلى الظلم والعدوان، وبالتالي تكون الحاجة إلى النظام السياسي غير خاضعة لتلكم الميول ما يسهم في الاستقرار الاجتماعي والسياسي وبالتالي تتصاعد قيم المجتمع نحو العصمة.

طبعاً هذا من حيث النظريّة والمبدأ، أما من حيث الواقع العملي فلا ريب أن العالم الإسلامي وهو ينوء تحت قيم الاستضعاف من جهةٍ وقيم الابتعاد عن القيم من جهةٍ أخرى وضعه في دائرة الحرمان القيمي، وبالتالي فهو غير جديرٍ في هذه المراحل على إدارة نفسه فضلاً عن إدارة الحضارة الإنسانية ككلّ، لذا فإن الفقه السياسي الإسلامي ومن خلال ما يتمتع به من مناطق فراغٍ تشريعيّةٍ على شرط مدرسة الإمامة يحاول أن يدير هذه المراحل وفق الظروف الاستثنائية المتاحة، ووفق نظرياتٍ فقهيّةٍ غير إجماعية.

التفسير المعرفي لهذه المرحلة

أما ما هو الفارق بين نظرة الغرب إلى قيم ما يسمّونه ما بعد الحداثة، وهو بحسب أمانيهم سيكون ناتجاً عن معطياتٍ وقيمٍ علميّةٍ تقنيّةٍ صرفةٍ، بحيث تنعدم القيم الذاتية فضلاً عن القيم الكبرويّة الكليّة، بينما بحسب نظرتنا الإسلاميّة وقيمنا ومعطياتنا فإن مثل هذه المرحلة والتي لا يمكن الانتقال إليها إلا بقدرةٍ بشريّةٍ استثنائية متمثلة بالمعصوم ناتجة عن تغليب الثوابت السلوكية وأهمها ثابتة العدل، بالإضافة إلى قيم العلم والتطوّر التي ستتأتى بحسبنا عن الاتصال بملاكات الحقيقة العلمية المطلقة وأهم فارقٍ بين النظرتين هو كالتالي:

إذ تعتمد نظرية الحداثة في تقنين قواعد العلوم على مبدأين أساسيين:

الأول: النسبيّة.

الثاني: الشك المنهجي (الريبة).

والمبدأ الأول هو وليد نظريّة أينشتاين في الفيزياء الحديثة وهي النظريّة التي تحدّد الإطار النظري لفهم العالم في أبعاده الكبرى.. النجوم.. المجرات وتجمعات المجرات.

والمبدأ الثاني هو وليد نظريّة هايزنبرغ في صياغته الجديدة لنظريّة ميكانيكا الكوانتم، وهي النظرية التي أول من شكّل مفاهيمها الفيزيائي الألماني (ماكس بلانك) وتطوّرت بعد ذلك على يد مجموعةٍ من الفيزيائيين وهم (لويس دي بروليه، وأرفين شرودنغر، وماكس بورن) ومن ثم جاء هايزنبرغ الذي أسس هذا المبدأ باعتباره يحدّد خصوصيّة نظريّة (الكوانتم) وهي النظريّة التي نشأت على انقاض نظريّة النسبيّة وإنْ لم تلغها من بعض خصوصياتها ومبادئها التي إلى الآن تدرس في الجامعات.

وبما أنّ النسبية والشك ضد الحتميّة والإطلاق فإن جميع الخصوصيات الناتجة عن هذه القواعد العلمية لا يمكن الركون إليها وتعميمها على السياقات التطوريّة للمجتمع والسياسة، نعم نتائجها التقنية قد تكون مضمونة خصوصاً وهي ترتبط بالخواص الفيزيائيّة والكيميائيّة للأشياء، ونحن قلنا أن القيم المرتبطة بالأشياء لا يجوز أن تعمم على قيم الإنسان ومن أهم القيم الإنسانية المحرمة والتي ليس من حق أحدٍ التلاعب بها هي قيمه الاجتماعية وإدارته السياسية لذلك نحن نرى أن الديمقراطية باعتبارها أحد مخارج النسبيّة والتعدديّة لا تمتلك قيمةً ذات بعدٍ معنويٍّ أصيلٍ يتصل بالحقائق التكوينية للبشر والتي لا يمكن الاتصال بها إلا من خلال تشريعاتٍ وتقنيناتٍ خاصةٍ ترتبط بملاكاتٍ علميّةٍ خاصة لا يملكها إلّا المعصوم بحسب اعتقادنا.

أما النظرية الإسلاميّة في تقنين مبادئ العلوم فهي تقوم على ركيزتين:

ـ البرهان العقلي أو (الإطار المعرفي).

ـ الوحي أو (الإطار ما فوق المعرفي).

ولكن مع أنّ هاتين الركيزتين من حيث الصلاحيات المتّصلة بملاكاتهما التامة قادرتان على تحريك القيم المتصلة بالإنسان وبالأشياء معاً، حيث يمكنهما تحريك الإطار الحضاري التطوري، إلا أنهما من حيث القابليات البشرية منفصلتان عن واقع الأمة، إلا بحدود بعض الملاكات الناقصة المرتبطة بالقدرة ذات الطابع اللامعصوم عن الخطأ.

ولذا فإن عصر مابعد الظهور سيكون عصر حضور الملاكات التامة للعقل والوحي معاً، فتتحرّر العلوم من النقص الملاكي أو النسبيّة والشك، وينبسط اليقين ليتحقق بذلك الطور ما فوق المعرفي للإنسان الذي سيتصل بعوالمه العقلية بصورةٍ مباشرةٍ.

وبالتالي تكون العصمة العلمية كفيلةً بتحقق العصمة الإداريّة والسياسيّة، فيكون المجتمع

مؤهلاً لتقرير مصيره، وإدارة حركته التاريخية وفق القيم اليقينيّة التي ستكون شاملةً لجميع السنن التاريخية والنواميس الطبيعية.

العلم الحديث والرؤية الكونية الغربية.. قراءة نقدية

1 -نظرية المعرفة ونظريات الفيزياء في الفكر الغربي

لا يخفى على من له اطلاعٌ معرفيٌّ جيد في أروقة المدارس الغربية من أن المفاهيم التي لها علاقة في تكوين النظريّة المعرفيّة هي متغيرة وغير ثابتةٍ، فهي تختلف في الحقل المعرفي الواحد من مفكّر إلى آخر، وما ذلك إلاّ لأنّ مصادر المعرفة غير ثابتةٍ وكذلك القيمة المعرفية لهذه المصادر غير مضمونة النتائج، وذلك بسبب النزعة الماديّة الحسيّة التجريبيّة التي تتميز بها هذه المدارس. فنجد الكثير من المفاهيم التي تتكون منها نظريّةٌ معرفيّةٌ ما لا تخرج عن كونها مصادرات متسلمة من نظرياتٍ وقوانينٍ طبيعيةٍ إمّا فيزيائية أو كيميائية، في حين من المفترض أنّ نظرية المعرفة هي القانون العام الذي يتسيّد على جميع الحقول المعرفية، لا أنه يستلم منها مفاهيمه العامة خصوصاً وأنّ أغلب القوانين الفيزياوية مستندةٌ إلى نظريات وليس إلى بديهيات ذاتية أولية ثابتة. ولعل أهم ثلاثة مفاهيم مقتنصة من عموميات قوانين الفيزياء هي:

ـ التجربة.

ـ النسبية.

ـ التعميم.

ونتعرض إلى بعض النظريات والقوانين الفيزيائية التي أثارت الكثير من الجدل في المدارس الفكريّة وهي:

1 -نهاية المادة في نظر الفكر الحداثي.. المدرسة الرأسمالية أنموذجاً.

يفترض ونحن نتعرض إلى الفكر الرأسمالي ونظرته إلى التاريخ ومابعد الحداثة، أن نلاحق النظريات الجديدة والمحدثة لهذه المدرسة، وذلك من أجل مناقشة الأشياء بحاضرها، لا بماضيها التأسيسي وفقاً للحاجة العصرية في مواجهة الأفكار المعاشة بصورة موضوعية.

فعلى الرغم من أن الرأسمالية استطاعت أن تنتج أكبر الأمبراطوريات وأقواها في العصر الحديث، إلاّ أنّها غير قادرةٍ إلى الآن على إثبات وجهة نظرها من حيث تفسير القوانين التاريخية

وتطويعها لرؤيتها الفكرية والاقتصادية. وبدا هذا واضحاً من خلال ما يتجلّى من رؤيةٍ تشاؤميّةٍ صارخةٍ تصدع بها كتابات الفلاسفة والمؤرخين الرأسماليين، أو الذين يتناغمون معها سياسياً فهذا شبنجلر الألماني يتنبأ بتدهور الغرب وفق ما يسميه بصدام الحضارات والذي على أساسه يصار إلى بناء نظامٍ عالميٍّ جديد، قد لا تجد الرأسمالية فيه موطئاً لقدمها، وهذا الكتاب على الرغم من كونه قد سبق بروز الأمبراطورية الأميركيّة كقوّةٍ عظمى إلاّ أنّه بقي مرجعاً لتشاؤم الرأسمالية وخوفها من المستقبل.

بل إنّ هذه النظرة التشاؤميّة تركّزت وأخذت بعداً علميّاً مع وصول الأمبراطورية الأميركية إلى مرحلة الأوج في الاقتصاد والقوة.

«فعلى الرغم من أن المجتمع الأميركي حديث التكوين الحضاري، ولا يمتلك رصيداً تاريخياً موغلاً في القدم، فضلاً عن انصرافه إلى النشاطات العلميّة التكنولوجيّة والعمرانيّة أكثر من النشاطات الفكريّة والفلسفية والتاريخية، على الرغم من ذلك إلا أنّ نجاح أميركا في صراعها القطبي في مواجهة الشيوعيّة دفع المنظرين الرأسماليين الأميركيين إلى رسم تفسيراتٍ ونظرياتٍ تتماشى وخط الفلسفة السياسية والاقتصادية الأميركية».

وفي ما نحن بصدده فإن المفكرين والفلاسفة وعلماء الفيزياء المحسوبين على الرأسمالية هؤلاء على الرغم من أنهم لم يتورّطوا في تفسير أزليّة المادّة بقدر ما تورطت الماركسيّة خصوصاً وأن نظريّة الديناميك الحراريّة نشأت من هذه المدارس، إلا أنّهم أيضاً غير قادرين على توفير ضماناتٍ علميّة لثبات هذه النظرية وعدم تبدّلها خصوصاً وأنّها تحوي جملةً من نقاط الضعف - من حيث ربطها بالعلاقات الاقتصادية - بعد التجاوز عن نقاط القوة التي تدعم ما يذهب إليه الإلهيين من حدوث المادة وعدم أزليتها والتي أشار إليها السيد الشهيد في مناقشته للماركسية.

وأهم نقاط الضعف التي قد تؤشر على هذه النظرية - بصرف النظر عن مدى انطباق النظرية مع الواقع الكوني - هي كالتالي:

1 -ربط القوانين الفيزيائيّة بقوانين الاقتصاد والمال وهو ربطٌ غير علميٍّ وذلك لأنّ القوانين الفيزيائية لها مطابق إما مادي أو طبيعي، بينما قوانين الاقتصاد والمال هي قوانينٌ اعتباريةٌ ليس لها ما بإزاء سوى أطراف الطلب والعرض أي إنّ مناشئها افتراضية.

2 -إقحام اللغة الفيزيائية وتوظيفها لبيان العلاقات الاقتصادية، وهذا التوظيف أيضاً لا يتمتع

بقدرٍ من العلمية بعد التقصّي من أن لغة الاقتصاد محدودة المصطلحات وذات مداليل ومحددات منقحة يقول اوجست سوانينبيرج.

جديرٌ بالذكر أنّ للاقتصاد لغته الخاصة التي يجب التعامل معها كأيّ لغةٍ أجنبيّةٍ.... ولحسن الحظ فإن عدد الكلمات الاقتصادية الغريبة محدودة.

3 -إهمال البعد التاريخي للنظرية من حيث الأزلية والحدوث، وربطها بالبعد الاقتصادي، في حين أن ارتباطها في البعد الأول أقرب من حيث الملازمة والاستنتاج من ارتباطها بالبعد الثاني. يقول جيرمي ريفكن -وهو من أكبر منظّري الرأسمالية المعاصرين- في كتابه "مجتمع الصفر وهامش التكلفة": (لقد توقّع علماء الاقتصاد هذه التغيرات قبل حوالي قرنٍ من الزمن، ليدخل العالم لعصر الغزارة لا الندرة، ولكنهم لا يعرفون ما نوع النظام الاقتصادي القادم. ويبدو بأننا ندخل عصر نظامٍ اقتصاديٍّ جديد من قلب النظام الرأسمالي القديم، حيث ستكون المنتجات المجانية في ازدياد مضطردٍ مع الزمن. كما أن النظام الرأسمالي، الذي اعتبر الآلية ذات الكفاءة العالية في تنظيم النشاطات الاقتصادية، معرّض للخطر لسببين. والسبب الأول هو الاختصاصات العلميّة الجديدة المتداخلة، والتي جمعت علوم البيئة، والكيمياء، والأحياء، والهندسة، والهندسة المعمارية، وعلوم تخطيط المدن، وعلوم المعرفة التكنولوجية، تتحدى اليوم النظريات الاقتصادية التقليدية، وبنظريات اقتصاديةٍ جديدة، مرتبطة بقوانين الثرموديناملك، أي الديناميكا الحرارية. فالنظرية الرأسمالية التقليدية صامتةٌ أمام العلاقة بين النشاطات الاقتصادية، والتحديات البيئية الأيكولوجيّة، التي فرضتها قوانين الطاقة. فقد فشل علماء الاقتصاد التقليديين في معرفة، أن قانون الديناميكية الحرارية، تحكم جميع النشاطات الاقتصادية. فالقانون الأول والثاني فيها تؤكد بأن مجموع الطاقة الكونية ثابتة، وبأن مجموع «الانتروبيا» في ازديادٍ مستمر، فالطاقة موجودة في الكون كما هي، ولكن تتغير باستمرار، من طاقةٍ متوفرةٍ للاستخدام، إلى طاقةٍ غير متوفرةٍ للاستخدام (انتروبيا). وهنا يلعب القانون الثاني دوره، حيث تتغير الطاقة من الطاقة الحارة، إلى الطاقة الباردة، ومن طاقةٍ متجمّعة، إلى طاقةٍ متناثرةٍ، ومن طاقةٍ منتظمة، إلى طاقةٍ فوضويّة. فمثلاً حينما نحرق الفحم الحجري، تبقى الطاقة الناتجة ثابتة، ولكنها تنتشر في الفضاء، في شكل ثاني أوكسيد الكربون، وأوكسيد الكبريت، وغازات أخرى. فمع أننا لم نفقد الطاقة، ولكن تبقى الطاقة الناتجة لا يمكن الاستفادة منها، ولذلك يعرّف علماء الفيزياء الطاقة التي لا يمكن الاستفادة منها «بالانتروباثي». فجميع النشاطات الاقتصادية تعتمد على الطاقة الموجودة في الطبيعة لتستخدم في تحويلها لبضائع وخدمات، وفي كلّ خطوةٍ من آليّة الإنتاجية، والتخزين، والتوزيع، تستخدم الطاقة لتحويل الموارد

الطبيعية، إلى بضائع وخدمات استهلاكية. فكل الطاقة التي استهلكت في صناعة البضائع، وفي تقديم الخدمات، تكون على حساب الطاقة الكونية، التي استخدمت وفقدت، لتحرك النشاطات الاقتصادية إلى سلسلة القيمة المضافة. وحتماً ستستهلك البضائع التي نتجها، أو تتلف، أو تمرّ بدورتها الطبيعية، وتترافق بزيادة الأنتروبي، أي زيادة الطاقة الطبيعية التي لا يمكن الاستفادة منها، وعلى حساب الطاقة التي يمكن استخدماها. وفي رأي المهندسين وعلماء الكيمياء، لا توجد قيمةٌ ربحيّةٌ في الطاقة للنشاطات الاقتصادية، بل فقدان الطاقة الموجودة في الكون، في آليّة تحويل الموارد الطبيعيّة، إلى قيمةٍ اقتصادية).

ولم تقف الرأسمالية عند هذا الحد من الاستهتار الفكري، بل إنها وضعت رؤيةً لمرحلة مابعد الحداثة تلتقي مع قيم العبثية والفوضى واللاوعي مروراً باللاواقعية الافتراضية، وليس انتهاء بالميوعة ومن ثم موت الإنسان وهذه الرؤية تنسجم تماماً مع مبدأ اللامبدئية ومنتهى اللاهدفية التي جاهدت من أجلها المدارس الوضعية الغربية منذ أمدٍ بعيد.

يقول جيرمي ريفكن:

إن نموذجاً أصيلاً جديداً من البشر يتوالد الآن، العيش المريح جزء من حياتهم في المجال السايبري وفي عوالم افتراضية وهم حسنوا الاطلاع على طريقة عمل اقتصاد الشبكات وأقل اهتمام بتكريس الأشياء لكنهم أكثر اهتماماً في الحصول على تجارب ممتعةٍ ومسلّيةٍ وقادرون على التفاعل مع عوالم متوازيةٍ بصورة آنية وسريعون في تغيير شخصيّاتهم لتتماشى مع واقعٍ جديدٍ يوضع أمامهم سواءً أكان ذلك حقيقياً أم مزيفاً. إنهم رجال ونساء القرن الحادي والعشرين وهم نسلٌ مختلفٌ عن أبائهم وأجدادهم من برجوازيي العصر الصناعي.

من هنا نفهم أن مابعد الحداثة بالنسبة إلى الرأسمالية تمثل حالة إنفصالٍ تامةٍ مع التاريخ بكلّ ما يحمل من قيمٍ حتى تلك المادية بمعناها الفيزيائي فضلاً عن معناها الاقتصادي ويبقى يدور في فلك التيه يقول ريفكن في مورد آخر.

هؤلاء الرجال والنساء الجدد قد بدأوا للتو يتركون التملك خلفهم، إن عالمهم هو صورة متزايدة الحدث فوق الحقيقي والتجربة اللاحضوية عالم من الشبكات وحراس البوابات والاتصالية[1]. إن الوصول بالنسبة لهم هو ما يجب الاحتساب له وإذا كان أحدهم قد فك ارتباطه فذلك معناه الموت.

[1]. connectivity.

إنهم أول من يعيش في ما دعاه المؤرخ البريطاني الراحل أرنولد توينبي بعصر ما بعد الحداثة.

في المقابل من ذلك فثمة صدمة تعرضت لها المدرسة الماركسيّة، فإن المتتبع للتطور الفكري الذي مرّت به البشرية خلال نصف القرن المنصرم يتلمس إلى حدٍّ ما مدى خيبة الأمل التي أصابت ورثة المدرسة الماركسيّة وأنصارها حتى إنهم باتوا يعترفون بكثير من التغيرات التي كانوا يعدونها ثوابت لا تقبل التغيير في أيّ ظرفٍ كان، ومن الإشارات على ذلك ما أقره أنصار مدرسة التاريخ الجديد وهي المدرسة القريبة من الماركسيين حيث يقولون:

لقد تبيّن للمؤرخين الماركسيين أنه يمكن دراسة الثقافة المادية من دون إيجاد وساطة بين ما هو اجتماعي وما هو تاريخي ومن دون تقديم تفسيرٍ مبنيٍّ مثلاً على تطور المادة والطاقة وهذا يعني أنه يجب أخذ الظروف الماديّة التي تتطور ضمنها العلاقات الاجتماعية بعين الاعتبار وتبين وسائل الإنتاج من خلالها من دون إعطائها قيمة سببيّة.

2 - ما بعد الحداثة والنظرية الفيزيائية الأخيرة (عرض ومناقشة)

تعد نظرية الأوتار الفائقة أو ما يسمونها بـ (نظرية كل شيء) من الصياغات المنسجمة مع مرحلة ما بعد الحداثة وهي لا زالت في طور التشكيل. ومع ذلك فإن هذه النظرية تحاول تفسير بداية الكون والمادة والطاقة من خلال الخصوصيات النسبيّة لأصغر أجزاء الذرّة، وهذا يعني محاولة استكشاف الحقائق إنّياً، ومتابعة التكثر الكمومي الذي يبتعد كثيراً بالمستكشف عن الحقيقة التوحيديّة والتي تعتمد على الاستكشاف اللمّي من خلال متابعة الموازين الكلية العامة. وبالرغم من ذلك نجد أرباب هذه النظرية يدّعون أنّهم توصّلوا من خلال النظرية إلى رؤيةٍ توحيديةٍ عامّة يقول ستيفن وينبيرغ:

التوحيد هو ما نسعى لتحقيقه، لأن هدف الفيزياء الأساسي هو أن نصف المزيد والمزيد من ظواهر الكون بطرقٍ ومبادئ أبسط وأبسط.

ويقول مايكل غرين:

إن قدرتنا على وصف الظواهر الهائلة العدد بشكلٍ بسيطٍ واحدٍ هو خطوةٌ خطيرةٌ جداً في مفاهيمنا عن الكون ووجوده.

ولكن نجد أن مشاكل هذه النظرية أكثر من سابقاتها ويمكن تلخيص هذه المشاكل على الوجه التالي:

1 -إنها تفترض أنّ الكون عبارةٌ عن غشاءٍ متداخلٍ من الأوتار، له أحد عشر بُعداً، ثلاثة منها محسوسة، والبقية غير مرئية، وهذه الأوتار المتحركة المترابطة تؤدي بالنتيجة إلى حركة الغشاء الكوني العام، ومن ثم يفترضون أنّنا نحتاج إلى غشاءٍ كونيٍّ آخر يكون مؤثّراً في حركة غشاءنا في الكون الذي نعيشه، وهكذا بالنسبة إلى الغشاء الكوني الجديد، وبذلك تصطدم هذه النظرية بعائق التسلسل الباطل أو العودة إلى مربع مشكلة الأزلية المادية.

2 - إنّ وجود أبعادٍ غير مرئيّة اعترافٌ ضمنيٌّ بميتافيزيقيّة الحقائق الكونيّة، فتخرج الفيزياء عن نسبيتها وماديتها ونتائجها التجريبية.

3 - اعتراف نفس أرباب النظرية.. وهو أنها تواجه مشكلةً مهمّة، فبالإضافة لكونها تحتاج لكثير من الافتراضات... فلا يمكن التحقق من وجود الأوتار في المخبر حالياً لصغرها الشديد... وهذا يضعها في خانةٍ فلسفيّةٍ لا علمية، فالعلم مبنيٌّ على الاستقراء والملاحظة والقياس.

وبما أن أكثر النظريات الفيزيائية تعتمد على القواعد النسبيّة التي أصّلها أينشتاين في نسبيتيه العامة والخاصة، فإنها سوف لن تلقى حالةً من الثبات العلمي الذي يستقر إلى الحقائق في ذاتها الواقعيّة نعم من حيث أفاق الاستثمار التقني لمثل هذه النظريات قد يكتب لها النجاح في استكشاف العلاقات القائمة بين القوانين اللامرئيّة، كما هي الحالة مع البعد الكهرومغناطيسي والتي أدّت إلى اكتشافاتٍ عظيمةٍ بناءً على نظريّة النسبية الخاصة، ولكن من حيث التصادق مع الواقع فإن النظريّة لا تقدم تفسيراً حقيقياً لنشوء الكون وعلاقته بالمادة والطاقة والسبب في ذلك هو عدم إيمان هذه المدارس بالبعد الميتافيزيقي للأشياء وغاية ما يؤمنون به هو الملاحظة ونحن نعترف أن علماء الفيزياء ممن ينتمي إلى هذه المدارس يمتلكون قوّة ملاحظة منقطعة النظير، إلا أنّ المعاني والحقائق لا يمكن الإحاطة بها من دون اليقين في حدّه الواقعي أما الاكتفاء بمعرفة الشيء والمعنى في حدّه الملحوظ لا يعطي أكثر من النتائج الظنية الاستقرائية ومع ذلك نجد هؤلاء يرفضون فكرة الإطلاق ويعتمدون النسبية بناءً على هذه الآلية. ويحاول أينشتاين أن يجعل صلاحيات القانون العلمي مستمدّةً من قبل الملاحظ المدرك فليست لها صلاحيّةٌ تجريديّةٌ، وإنّما بالقياس إلى الملاحظ وذلك لأن مبدأ النسبيّة الخاصة قائم على حقيقةٍ بسيطةٍ وهي أننا في أيّ وقتٍ نناقش فيه السرعة مثلاً (سرعة الجسم واتجاه حركته) لا بد أن نحدد بالضبط من أو ما الذي يقوم بالقياس.. في حين أن القاعدة العلمية الفيزيائية المفروض أنها تستمد صلاحيتها من العلاقات الكونية بين الأشياء سواءً وجدَ ملاحظٌ وقائسٌ أم لم يوجد، ثم أن وجود القائس (العالم) وإن كان

شرطاً لتحقق الاتحاد مع المعلوم بناءً على نظرية صدر المتألهين في وحدة العالم والمعلوم إلا أنّ هذا الشرط متعلقٌ بعالم الاعتبار على قاعدة شرط المحمول، وإلا فإنّ المعلوم متعلقٌ بحقيقته العلميّة الثابتة في عالم الحقائق، فالموجود حقيقة هو العلم أما المعلوم فبالقياس إلى العالم وهما بالقياس إلى الاعتبار، والانتفاع في ظرف الاجتماع وليس هذا الظرف هو المنشأ الواقعي لانتزاع الحقائق المرتبطة بالقوانين الكونية. فالنظام الكوني الأحسن هو أحسن بذاته حتى مع عدم وجود نظامٍ اجتماعيٍّ بالمرة وذلك على قاعدة (ليس بالإمكان أحسن مما كان).

منابع:

الاقتصاد الكلي: أوجست سوانينبيرج.

التاريخ الجديد: مجموعة باحثين، إشراف جاك لاغوف.

ريتشارد تارناس، ترجمة فاضل جكتر.

عصر الوصول: جيرمي ريفكين.

غاستون باشلار. الطبعة الاولى، 1984، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: لبنان.

فلسفة التاريخ والنهاية الحتمية للحضارة والدولة: د/ عبد الجبار ناجي..

كتاب موقع الثقافة، هومي بابا.

الكون الأنيق: برايان غرين.

مقال بروسيومر وخسوف رأسمالية الغرب: د/ خليل حسن، صحيفة إيلاف الالكترونية.

نقد الحداثة: ألان توران، ترجمة: عبد السلام الطويل، المغرب، افريقيا الشرق، ط 2010.

حلقات الجدل

تاريخ العلاقة بين العلم والدِّين

من التأسيس حتى الفترة المعاصرة

هيلين دي كروز Helen. D. Cruz [*]

تُقدِّمُ هذه الدراسة لأستاذة الفلسفة في جامعة أوكسفورد هيلين دي كروز نظرةً عامةً إلى المواضيع والنقاشات حول العلم والدِّين. وفيها تتناول كلا المجالَيْن وكيفيّة اتّصالهما ببعضهما، ثم تنظر إلى العلاقة بين العلم والدِّين على ضوء المسيحيّة، كما تناقش المواضيعَ المعاصِرة في الاستفسار العلمي حيث يتداخلُ العلم والدين مركّزةً على مسألة الخَلْق والفعل الإلهي ومبدأ الإنسان.

المحرر

تخضعُ العلاقةُ بين الدِّين والعلم لجدال مستمرٍّ في الفلسفة واللاهوت، وتُطرَحُ الأسئلة التالية: إلى أيِّ حدٍّ يتطابقُ الدِّينُ مع العلم؟ هل تؤدِّي العقائدُ الدينيّة أحياناً إلى العلم أو أنّها تُشكِّلُ عقباتٍ محتومة أمام الاستفسار العلمي؟ يسعى الحقل المعرفي المركَّب من «العلم والدِّين» - والذي يُطلَق عليه أيضاً «اللاهوت والعلم»- إلى الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، ويقومُ بدراسة التفاعلات التاريخية والمعاصِرة بين هذين المجالَين، ويُوفِّرُ تحليلاتٍ فلسفيّةٍ عن كيفيّة ترابطهما.

---

*ـ أستاذة الفلسفة في جامعة أكسفورد، بروكس، متخصصة في فلسفة الدين والفلسفة التجريبيّة وفلسفة العلوم المعرفيّة.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: Religion and Science.

ـ المصدر: موسوعة ستانفورد للفلسفة – طبعة ربيع 2017 – إدوارد. ن زلتا.

https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/religion-science.

ـ ترجمة: هبة ناصر.

1. ما هو العلم والدين وكيف يرتبطان؟

أ) تاريخٌ موجَز عن ميدانيّ العلم والدِّين:

منذ الستينيات، قام علماءُ اللاهوت والفلسفة والتاريخ والعلوم الطبيعية بدراسة العلاقة بين العلم والدين. يُمثِّلُ «العلم والدين» حقلاً دراسياً مُعترَفًا به ويحظى بدوريات خاصّة (كـ«زايغون»: دوريّة الدين والعلم)، وكراسي أكاديميّة (ككرسيّ أندرايس إدريوس لأستاذ العلم والدين في جامعة أوكسفورد)، وتجمُّعات علميّة (كمنتدى العلم والدين)، ومؤتمرات مستمرة (كمؤتمر الرابطة الأوروبية لدراسة الدين واللاهوت الذي يجري كلَّ سنتيْن). مُعظم المفكِّرين في هذا الحقل هم إمّا علماءٌ في اللاهوت (مثل: جون هات وسارة كوكلي)، أو فلاسفةٌ مهتمّون بالعلم (مثل: نانسي مورفي)، أو علماءٌ (سابقون) قديمو الاهتمام بالدين وبعضهم علماء دين رسميين (مثل: الفيزيائي جون بولكينغهوم، الاختصاصي في الكيمياء الحيويّة أرثور بيكوك، والعالِم الفيزيولوجي في مجال الجزئيات أليستر ماكغراث).

بدأتْ الدراسةُ المنهجية للعلم والدين في الستينيات مع مفكِّرين من أمثال إيان بربور (1966) وثوماس ف.تورانس (1969) اللَّذيْن تحدّيا النظرةَ السائدة التي تُفيد أنّ العلمَ والدينَ هما إمّا متعارضان أو لا يكترثان ببعضهما. وضع بربور في كتابه «قضايا في العلم والدين» (1966) عدّة مواضيع ثابتة في هذا الحقل، ومن ضمنها المقارنة بين المنهجية والنظرية في المجالَيْن. في العام 1966 كذلك، تمّ تأسيس «زايغون» وهي الدوريّة الأولى المتخصِّصة بالعلم والدين. بينما ركّزتْ الدراسةُ المبكِّرة للعلم والدين على القضايا المنهجية، قام المفكِّرون منذ أواخر الثمانينيات إلى سنوات الألفيّة الجديدة بتطوير مقاربات سياقيّة بالإضافة إلى أبحاث تاريخيّة مُفصَّلة عن العلاقة بين العلم والدين. قام بيتر هاريسون (1998) بتحدّي النموذج الحربي من خلال احتجاجه بأنّ المفاهيم اللاهوتية البروتستانتية عن الطبيعة والبشريّة قد ساعدتْ على إنشاء العلم في القرن السابع عشر. أمّا بيتر باولر (2001، 2009)، فقد لفت الأنظار إلى حركة واسعة تشكّلتْ من المسيحيين الليبراليين والنشوئيين في القرنين التاسع عشر والعشرين الذين سعوا للتوفيق بين نظريّة التطوُّر والإيمان الديني.

في التسعينيات، قام مبنى الرصد الفلكي التابع للفاتيكان (في كاستِل غاندلفو، إيطاليا) ومركز اللاهوت والعلوم الطبيعيّة (في بركلي، كاليفورنيا) برعاية سلسلة من المؤتمرات التي تتمحورُ حول الفعل الإلهي، وشارك فيها أشخاصٌ متخصِّصون بالفلسفة واللاهوت (مثل نانسي مورفي) والعلوم الطبيعية (مثل فرنشيسكو أيالا)، وقد تمثّل هدفُ هذه المؤتمرات بالتوصُّل إلى فهْم الفعل الإلهي

على ضوء العلوم المعاصِرة. كلُّ واحدٍ من المؤتمرات الخمسة، بالإضافة إلى المجلّد المحرَّر التابع لكلٍّ منها على حدة، تطرّق لمجالٍ من العلم الطبيعي وتفاعله مع الدين، وقد تضمّنت المواضيع علم الكون الكميّ (1992)، الفوضى والتعقيد (1994)، بيولوجيا التطوُّر والجزيئات (1996)، علم الأعصاب والإنسان (1998)، وأخيراً ميكانيكيا الكم (2000).

في الميدان العام المعاصِر، تتعلّقُ أبرزُ التفاعلات بين العلم والدين بنظريّة التطوُّر ونظريّة الخَلق/ التصميم الذكيّ. تُشيرُ الصراعات القانونية (على سبيل المثال: محاكمة كيتزميلر ضدّ دوفر في العام 2005) والضغوط المحيطة بمسألة تعليم نظريّة التطوُّر أو نظريّة الخلْق في المدارس الأميركيّة إلى أنّ الدين والعلم يتعارضان. ولكن إذا ركّز الفردُ على كيفيّة تلقّي نظريّة التطوُّر، فإنّ العلاقة بين الدين والعلم تتّسِمُ بالتعقيد. على سبيل المثال، سعى العلماء ورجال الدين والمؤلّفون المشهورون في المملكة المتّحدة للتوفيق بين العلم والدين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بينما شهدتْ الولاياتُ المتّحدة تنامي المعارضة المتشدّدة ضدّ فكرة التطوُّر وقد تمثّل ذلك بمحاكمة سكوبس في العام 1925.

في العقود القريبة، أصدر قادةُ الكنيسة بياناتٍ عامّةً استرضائيةً حول نظريّة التطوُّر، وقد أكّد البابا جون بول الثاني (1996) على نظرية التطوُّر في رسالته إلى الأكاديميّة البابويّة للعلوم، ولكنّه رفضها في ما يتعلّق بالروح البشريّة التي كان يعتبر أنّها جاءت كنتيجة لخلْقٍ مُنفصلٍ ومميَّز، وقد قامتْ كنيسةُ إنكلترا علانيةً بتأييد نظريّة التطوُّر مع اعتذارٍ موجّهٍ إلى تشارلز داروين بسبب رفضها الأوليّ لنظريّته.

خلال السنوات الخمسين الماضية، تمثّل العلم والدينُ فعلياً بالعلم الغربي والدين المسيحي، أي إلى أيِّ حدٍّ يمُكِنُ مواءمة العقائد المسيحيّة مع نتاج العلم الغربي؟ منذ فترةٍ قريبةٍ فقط، اتّجه حقْلُ العلم والدين نحو بحث التعاليم غير المسيحيّة كاليهودية، والهندوسية، والبوذية، والإسلامية ممّا وفّر صورةً أثرى من التفاعل.

ب) ما هو العلم وما هو الدِّين؟

لكي نفهم نطاقَ العلم والدين وما هي التفاعلات بينهما، ينبغي أن نتوصّل على الأقل إلى فهمٍ تقريبيٍّ لهما فـ«العلم» و«الدين» ليسا مُصطلَحينْ ثابتَين على الدوام وواضحَينْ. في الواقع، وُضِعَ هذان المصطلحان حديثاً وقد تغيّرت معانيهما عبر الأزمان والثقافات. قبل القرن التاسع عشر، نادراً ما كان يُستَخْدَم مصطلح «الدين»، وكان يعني هذا المصطلح بالنسبة لمؤلِّفي القرون الوسطى كتوماس الأكويني التقوى أو العبادة ولا يمتدُّ إلى المنظومات «الدينية» التي اعتبرها خارجَ العقيدة

الصحيحة بنظره. اكتسب مصطلحُ «الدين» معناه الحالي الأوسع بكثيرٍ من خلال مؤلّفات علماء الأنثروبولوجيا المتقدّمين كتايلر (1871) الذي قام بشكلٍ منهجيٍّ بتطبيق المصطلح على الأديان الموجودة في أرجاء العالم.

أمّا مصطلح «العلم» كما هو مُستَخْدمٌ في يومنا الحالي فقد شاع أيضاً في القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كان يُشارُ إلى «العلم» على أنّه «فلسفةٌ طبيعيّة» أو «فلسفةٌ تجريبيّة». وحّد ويليام وِيويل (1834) مصطلحَ «العالِم» ليُشيرَ إلى مُزاولي الفلسفات الطبيعيّة المتنوّعة، وحاول فلاسفةُ العلم أن يفصلوا العلم عن المساعي الأخرى لاكتساب المعرفة وخصوصاً الدين. على سبيل المثال، ادّعى كارل بوبر (1959) أنّ الفرضيات العلمية (على خلاف الفرضيات الدينية) هي قابلةٌ للإبطال بالمبدأ. يُؤكِّدُ كثيرون وجودَ فرقٍ بين العلم والدين حتّى ولو كانت معاني المصطلَحيْن طارئةً تاريخياً، ولكنّهم يختلفون في كيفيّة الفصل بين الميدانَيْن بشكلٍ دقيقٍ وعلى نحوٍ تعبرُ الأزمانَ والثقافات.

إحدى وسائل التمييز بين العلم والدين هي الادّعاء الذي يُفيدُ بأنّ العلم يتعلّق بالعالَم الطبيعي بينما يتعلّقُ الدين بكلٍّ من العالَميْن الطبيعي والخارق للطبيعة. لا تُشيرُ التفسيراتُ العلمية إلى الكيانات الخارقة للطبيعة كالآلهة أو الملائكة، أو القوى غير الطبيعية (كالمعجزات والـ«كارما» وطاقة الـ«كي»). على سبيل المثال، عادةً ما يقومُ علماءُ الأعصاب بتفسير أفكارنا على ضوء حالات الدماغ وليس بالإشارة إلى الروح أو النفس غير المادية.

يُفرِّقُ علماءُ الطبيعة بين المذهب الطبيعي المنهجي، وهو مبدأٌ إبستمولوجيٌّ يقْصُرُ على الاستفسارَ العلمي على الموجودات والقوانين الطبيعية، والمذهب الطبيعي الأنطولوجي أو الفلسفي الذي يُعَدُّ مبدأً ميتافيزيقياً يرفضُ البُعد الخارق للطبيعة. بما أنّ المذهب الطبيعي المنهجي يهتمُّ بتطبيق العلم (وعلى وجه الخصوص يهتمُّ بأنواع الموجودات والعمليات المستثارَة) فإنّه لا يُعلِنُ شيئاً عن وجود الكيانات الخارقة للطبيعة أم لا. قد توجدُ هذه الكيانات في الواقع إلا أنّها تكمنُ خارجَ نطاق التحقيق العلمي. يعتقدُ بعض المؤلِّفين (كروزنبرغ) أنّ أخْذَ نتائج العلم على محمل الجدّ يؤدّي إلى تقديم أجوبة سلبيّةٍ عن الأسئلة الملحّة كالإرادة الحرّة أو المعرفة الأخلاقية. ولكنّ هذه الاستنتاجات أشدّ إثارةً للجدل.

بشكلٍ أعم، تُقبل النظرة التي تُفيدُ أنّه يمُكنُ فصْلُ العلم عن الدين في طبيعته المنهجيّة. على سبيل المثال، في محاكمة كيتزميلر ضدّ دوفر، قام المدّعون باستدعاء فيلسوف العلم روبرت بينوك للإدلاء بشهادته حول ما إذا كان التصميمُ الذكي شكلاً من نظريّة الخلْق وبالتالي يكون ديناً. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ إدارة مدرسة دوفر ستكونُ قد انتهكتْ بندَ التأسيس الوارد في التعديل الأول

لدستور الولايات المتّحدة. استناداً إلى مؤلَّفات سابقة، احتجّ بينوك أنّه من خلال رجوع التصميم الذكي إلى الآليات الخارقة للطبيعة، فإنّه ليس طبيعياً وفقاً لعلم المنهج. المذهب الطبيعي المنهجي هو عنصرٌ جوهريٌّ في العلم، وبالرغم من أنّه ليس ضرورةً عقائديةً إلّا أنّه ينبثِقُ من مقتضياتٍ إثباتيّةٍ عقلانيّةٍ كالقدرة على اختبار النظريات تجريبياً.

قام بعضُ الفلاسفة الطبيعيين كإسحاق نيوتن، يوهانس كيبلِر، روبرت هوك، وروبرت بويل أحياناً باللجوء إلى العناصر الخارقة للطبيعة في فلسفتهم الطبيعية (التي نُسمّيها الآن «علماً»). ولكن إجمالاً، كان هناك ميلٌ لتفضيل التفاسير الطبيعيّة في الفلسفة الطبيعية، وربّما تمّ التشجيع على تفضيل العلل الطبيعيّة من خلال حالات النجاح السابقة للتفاسير الطبيعية التي أدّت بمفكّرين رياديين مثل بول درايبر (2005) إلى الاحتجاج بأنّ نجاح المذهب الطبيعي المنهجي يمُكن أن يكون دليلاً على الطبيعية الأنطولوجية. نشأ المذهب الطبيعي المنهجي الصريح في القرن التاسع عشر مع بروز نادي x، وهو مجموعةٌ قام ثوماس هاكسلي ورفاقه بتأسيسها في العام 1864 لممارسة الضغط من أجل إضفاء الطابع المهني على العلم، وقدْ سعتْ هذه المجموعة لترويج العلم المستقلّ عن العقائد الدينية. يمُكن أن يكون نادي x قد اندفع جزئياً بسبب الرغبة لإزالة التنافس الذي يمُثِّله علماء الدين غير المحترفين في الميدان العلمي وبالتالي فتْح المجال للخبراء المتفرّغين.

بما أنّ «العلم» و«الدين» يستعصيان على التعريف، فقد تكونُ مناقشةُ العلاقة بين العلم (عموماً) والدين (عموماً) فاقدةً للمعنى. على سبيل المثال، احتجّ كيلي كلارك أنّه يمُكننا فقط الاستفسار بعقلانيّةٍ عن العلاقة بين ادّعاء علميٍّ مقبولٍ بشكلٍ واسعٍ (مثل: ميكانيكيا الكم أو المكتشفات في ميدان علوم الأعصاب) وادّعاءٍ خاصٍ لدينٍ محدَّدٍ (كالفهم الإسلامي للعناية الإلهية أو الآراء البوذية عن الذات المنعدِمة).

ج) نماذج التفاعل بين العلم والدين

هناك عدّة تصنيفات تمُيِّزُ عمليةَ التفاعل بين العلم والدين. على سبيل المثال، يُفرِّقُ ميكائيل ستِنمارك (2004) بين ثلاثة آراء: الاستقلاليّة التامة (حيث لا تداخُل بين العلم والدين)، الاتّصال (حيث يوجد بعض التداخُل بين الحقول)، والاتّحاد بين ميدانيّ العلم والدين. يعتبرُ ستِنمارك أنّ هناك المزيد من الفروع ضمن هذه المبادئ حيث يمُكن مثلاً أن يأخذ الاتّصال هيئةَ التعارض أو التناغُم. من ناحيةٍ أخرى، ما زال أكثر نموذجٍ مؤثّرٍ من العلاقات بين العلم والدين هو ذاك الذي وضعه بربور (2000) ويتمثّل بـ: التعارض، الاستقلال، الحوار، والدمْج، وقد قام بعضُ المفكّرين اللاحقين - بالإضافة إلى بربور نفسه - بصقل هذا التصنيف وتعديله. أمّا آخرون (مثل كانتور

وكيني)، فقد احتجّوا بأنّه من غير المفيد فهْم التفاعلات الماضية بين الميدانَيْن. أحد الأسباب هو أنّ هذا النموذج يُركِّزُ على المحتوى المعرفيّ للأديان على حساب الأبعاد الأخرى كالشعائر والبُنى الاجتماعيّة. علاوةً على ذلك، لا يوجدُ تعريفٌ واضحٌ لمعنى التعارض (استدلالياً أو منطقياً)، وهذا النموذج ليس متطوراً فلسفياً كبعض النماذج التي تبعته كنموذج ستِنمارك. بالرغم من ذلك، وبسبب تأثيره المستمر، تجدرُ مناقشة هذا التصنيف بشكلٍ مُفصّل.

يعتمدُ نموذج التعارض – الذي يعتبر أنّ العلم والدين يتعارضان بشكلٍ دائم ورئيسي – بشدّة على مسألتيْن تاريخيتين: محاكمة غاليليو وتلقّي النظريّة الداروينية. تولّى الكتابيْن التاليَيْن تطويرَ نموذج التعارض والدفاع عنه في القرن التاسع عشر وهما: «تاريخ التعارض بين الدين والعلم» (1874) الذي ألّفه جون درايبر، والعمل الكبير البالغ مجلّدين «تاريخ الصراع بين العلم واللاهوت في العالَم المسيحي» (1896) الذي ألّفه وايت. احتجّ المؤلّفان على أنّ العلم والدين يتعارضان حتمياً لأنّهما يُناقشان نفسَ الميدان بشكلٍ جوهري. تنتقدُ الأغلبيّةُ الساحقة من المفكِّرين في مجال العلم والدين نموذج التعارض وتعتبرُ أنّه يعتمدُ على قراءة سطحيّةٍ ومتحيِّزةٍ للسجلّ التاريخي. ولكن تكمنُ المفارقة في أنّ المذهب المادي العلمي والليبراليّة الإنجيلية المتطرّفة - وهما بالكاد يتشابهان - يتّبعان نموذج التعارض ويفترضان أنّه إذا كان العلم مُحقاً فإنّ الدينَ مُخطئٌ وبالعكس. بينما تؤمنُ أقليةٌ بنموذج التعارض في الوقت الحالي، إلا أنّه قد قام البعضُ باستخدام الاستدلال الفلسفي أو بإعادة فحص الأدلّة التاريخيّة كمحاكمة غاليليو للاحتجاج لصالح هذا النموذج، وقد احتجّ ألفين بلانتينغا (2011) على أنّ التعارضَ لا يكمنُ بين العلم والدين بل بين العلم والمذهب الطبيعي.

أمّا نموذج الاستقلاليّة، فإنّه يُفيدُ بأنّ العلم والدين يستكشفان ميادين مُنفصلة تطرحُ أسئلةً مُتميِّزة. قام ستيفن جاي غولد بتطوير نموذج استقلاليٍّ مؤثِّر من خلال مبدئه المسمّى NOMA (الميادين غير المتداخلة) حيث ينبثقُ انعدامُ التعارُض بين العلم والدين من انعدام التداخُل بين ميدان الخبرة المهنية التابع لكلٍّ منهما. اعتبر غولد أنّ اختصاص العلم هو الاستفسارات التجريبيّة حول تركيبة الكون، بينما اختصاص الدين هو القيم الأخلاقيّة والمعنى الروحي. مبدأ الـ NOMA وصفيٌّ ومعياريٌّ في نفس الوقت حيث يعتبرُ أنّ على القادة الدينيين الامتناع عن تقديم الادّعاءات الوقائعيّة عن نظريّة التطوُّر على سبيل المثال، كما أنّه على العلماء في الميدان الطبيعي عدم ادّعاء امتلاك المعرفة المعمّقة بالمسائل الأخلاقية. اعتبر غولد أنّه يُمكن أن تتحقّق بعضُ التفاعلات على حدود كلِّ ميدان كقضيّة مسؤوليتنا تجاه المخلوقات. ولكن إحدى المشاكل الواضحة في نموذج الاستقلال هو أنّه: إذا كان الدين ممنوعاً عن التصريح بأيّ جُملة واقعيّة فإنّه يصعُبُ تبرير الادّعاءات القيميّة والأخلاقيّة، أي لن يستطيع الفردُ الاحتجاجَ مثلاً بأنّه ينبغي أنّ يُحبّ الإنسانُ

جارَه لأنّ ذلك يُرضي الخالق. علاوةً على ذلك، تقومُ الأديان بتقديم ادّعاءاتٍ تجريبيّةٍ كظهور المسيح بعد موته أو مرور العبرانيِّين من المياه المنشقَّة للبحر الأحمر.

من جهةٍ ثالثة، يقترحُ نموذج الحوار وجودَ علاقة تبادليّة بين الدين والعلم. على خلاف نموذج الاستقلال، فإنّ هذا النموذج يعتبرُ أنّه يوجد أساسٌ مُشتركٌ بين الميدانَيْن ولعلّ ذلك حاصلٌ في منهجيْهما وافتراضاتهما ومفاهيمهما. على سبيل المثال، قد تكونُ العقيدة المسيحية المتمثِّلة بالخلق قد شجّعتْ العلم من خلال إفادتها بأنّ عمليّة الخَلق (التي تنتجُ عن المصمِّم) هي واضحةٌ ومُنتَظَمَةٌ وبالتالي يمكن أن يتوقّع الفردُ وجودَ قوانينٍ قابلةً للاكتشاف. بما أنّ الخَلق هو نتيجةٌ لأفعال الله الاختيارية فإنّه مُمكن، وبالتالي لا يُمكن تعلُّم قوانين الطبيعة عبر التفكير البديهي وهذا يُثيرُ الحاجة للتحقيق التجريبي. وفقاً لبربور، فإنّ كلاًّ من الاستفسار العلمي واللاهوتي يعتمدان على النظرية (أو على النموذجيّة على الأقل حيث تؤثِّرُ مثلاً عقيدةُ الثالوث على الكيفيّة التي يقومُ من خلالها علماء اللاهوت المسيحيون بتفسير الفصول الأولى من سفر التكوين)، ويستندان إلى المجاز والمثال، الارتباط القيمي، الشموليّة، والفائدة. في نموذج الحوار، يبقى الميدانان مُنفصلين ولكنّهما يتحاوران مع بعضهما باستخدام مناهجٍ ومفاهيمٍ وافتراضاتٍ مُشتركة. احتجّ ونِتزِل فان هويستين (1998) لصالح نموذج الحوار واقترح بأنّ العلمَ والدين يُمكن أن يشتركا في ثنائيّةٍ جميلةٍ استناداً إلى تداخلاتهما الإبستمولوجية.

أمّا نموذج الدمْج فإنّه أكثر شموليّةً في توحيده للعلم واللاهوت. يُحدِّدُ بربور ثلاثة أشكالٍ من الدمج: الأول هو اللاهوت الطبيعي الذي يقومُ بصياغة الأدلّة على وجود الله وصفاته، ويستخدمُ نتائجَ العلوم الطبيعيّة كمبانٍ في أدلّته. على سبيل المثال، يردُ الافتراضُ بأنّ الكون يمتلكُ منشأً زمنياً في الأدلّة الكونيّة المعاصِرةً على وجود الله، بينما تُستَخدَم الحقيقة التي تُفيدُ بأنّ الثوابت الكونية وقوانين الطبيعة تسمحُ بوجود الحياة (بينما لا تسمحُ العديد من التركيبات الأخرى من الثوابت والقوانين بوجود الحياة) في الأدلة المعاصِرة حول التوافق الدقيق للكون. أمّا الشكل الثاني، وهو اللاهوت الطبيعي، فإنّه لا يبدأ من العلم بل من الإطار الديني، ويفحصُ كيف يُمكنُ لهذا الإطار أن يُثري الاكتشافات العلميّة أو حتّى أن يُنقّحها. على سبيل المثال، قام ماكغراث (2016) بتطوير لاهوتٍ طبيعيٍّ مسيحيٍّ وبحثَ الكيفيّة التي يُمكن من خلالها النظر إلى الاكتشافات الطبيعية والعلميّة عبر عدسةٍ مسيحيّة. ثالثاً، اعتقد بربور بأنّ فلسفة الصيرورة التابعة لوايتهيد هي طريقةٌ واعدةٌ لدمْج العلمِ والدين معاً.

بينما يبدو أنّ الدمج هو جاذبٌ (وعلى وجه الخصوص بالنسبة لعلماء اللاهوت)، إلا أنّه يصعُبُ إنصافُ كُلٍّ من الأبعاد العلميّة والدينيّة لأيِّ ميدانٍ محدد، خاصة مع أخذ تعقيداتها بعين الاعتبار.

على سبيل المثال، انتهى الأمرُ ببيير تيلار دي شاردين (1971) - الذي كان مُلمّاً بعلم أصول البشر واللاهوت - بالاعتقاد بنظرةٍ غير مألوفةٍ حول التطوُّر تتمثّل باعتباره غائياً (ممّا أدخله في متاعب مع المؤسّسة العلمية) والاعتقاد بلاهوتٍ غير تقليديٍّ (مع تفسيرٍ غير مألوف عن الخطيئة الأصليّة أدخله في متاعبٍ مع الكنيسة الكاثوليكية). ما يُعتبر بدعةً من المنظار اللاهوتيّ ليس بحدِّ ذاته سبباً للشكّ بنموذجٍ معينّ ولكنّه يُشيرُ إلى التعقيدات التي تقف أمام نجاح نموذج الدمْج في المجتمع الأعم الذي يتألّفُ من علماء اللاهوت والفلاسفة. علاوةً على ذلك، يبدو أنّ نموذج الدمج يميلُ نحو الإيمان بالله حيث إنّ بربور قد أشار إلى الأدلّة المستندة إلى النتائج العلميّة الداعِمة (ولكن غير المثبَتة) للإيمان بالله، إلا أنّه قد فشل في مناقشة الأدلّة العلميّة الداعمة (ولكن غير المثبِتة) لمسألة إنكار الإيمان بالله.

د) الدراسة العلميّة للدين

يرتبطُ العلم والدين بشكلٍ وثيق في عمليّة الدراسة العلميّة للدين التي يُمكن اقتفاء أثرها وصولاً إلى التواريخ الطبيعيّة للدين في القرن السابع عشر. حاول المؤرّخون الطبيعيون تقديمَ تفاسيرٍ طبيعيّةٍ للثقافة والسلوك البشري وللمجالات كالدين والمشاعر والأخلاق. على سبيل المثال، قدّم برنارد دي فونتينيل (1724) في كتاب (De l'Origine des Fables) بياناً عابراً عن الإيمان بالظواهر الخارقة للطبيعة، وقد اعتبر أنّه كثيراً ما يقومُ الناس بالتأكيد على التفسيرات الخارقة للطبيعة حينما لا يفهمون الأسباب الطبيعيّة الكامنة وراء الحوادث الاستثنائية قائلاً «إلى الحدّ الذي يكونُ فيه الفردُ أكثر جهلاً أو ذا تجارب أقل، فإنّه يرى معجزاتٍ أكثر»، وقد مهّدت هذه الفكرة لاعتقاد أوغوست كومت (1841) بأنّ الأساطير تُخلي السبيلَ تدريجياً أمام البيانات العلمية. كتاب هيوم «التاريخ الطبيعي للدين» هو أشهر مثالٍ فلسفيٍّ عن التفسير التاريخي الطبيعي للإيمان الديني. يقومُ هذا الكتاب بتتبُّعِ أصولِ الشرك - الذي اعتبر هيوم أنّه أوّل أشكال الاعتقاد الديني - وينسبها إلى الجهل بالأسباب الطبيعية والخوف والتوجُّس من البيئة. من خلال تأليه بعض الأبعاد في البيئة، حاول البشر الأوائل إقناع الآلهة أو تقديم الرشاوي لها وبالتالي نالوا الإحساس بالتحكُّم.

في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قام مفكّرون من حقولٍ معرفيّةٍ ناشئة حديثاً -كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس- ببحث الجذور الطبيعيّة المزعومة للاعتقاد الديني. سعى هؤلاء المفكّرون لإنجاز ذلك بشكلٍ عام، وحاولوا شرحَ الأمر الذي يُوحِّدُ المعتقدات الدينية المتنوّعة في الثقافات بدلاً من تفسير الاختلافات الثقافية. في الأنثروبولوجيا، كانت الفكرة التي تُفيدُ بأنّ جميع الثقافات تتطوّرُ وتتقدّمُ وفقاً لنفس المسارات مُنتشرةً (التطوُّر الثقافي)، وفُسِّرتْ

الثقافات التي تحتوي على آراء دينيّةٍ مختلفة على أنّها في مرحلة مبكّرة من التطوُّر. على سبيل المثال، اعتبر تايلور (1871) بأنّ الإحيائيّة -وهي الاعتقاد الذي يُفيدُ بأنّ الأرواح تُعطي الحياة للعالَم- هي الشكل الأول للاعتقاد الديني. أمّا كومت (1841)، فقد إرتأى بأنّ جميع المجتمعات تمرُّ في محاولاتها لفهم العالَم بنفس مراحل التطوُّر: المرحلة اللاهوتية (الدينية) هي أولى المراحل حيث تسودُ التفاسير الدينيّة، وتتلوها المرحلة الميتافيزيقيّة (حيث لا يتدخّل الإله)، وينتهي الأمر بالمرحلة الوضعيّة أو العلميّة التي تتّسمُ بالتفاسير العلميّة والملاحظات التجريبيّة.

اعتبرَ عالِمُ الاجتماع إميل دوركهايم (1915) أنّ المعتقدات الدينيّة هي هراءٌ اجتماعيٌّ يُساعِدُ في تماسُك المجتمع. أمّا عالِمُ النّفس سيغموند فرويد (1927)، فقد اعتبر بأنّ الإيمان الديني هو وهمٌ يُشبه رغبةً طفوليّةً بوجود شخصيّةٍ أبويّة. القصّة التامّة التي يُقدّمها فرويد هي غريبةٌ تماماً وتُفيدُ أنّه في العصور الغابرة كان يقوم الأبناء بقتْل الأب الذي يحتكرُ جميعَ نساء القبيلة ويقومون بأكْله. بعد ذلك، كان يشعرُ الأبناء بالندم وأصبحوا يعبدون أباهم المقتول، وهذا الأمر - بالإضافة إلى المحظورات كأكْل لحوم البشر وسِفاح القربى - هو الذي أدّى برأيه إلى نشوء الدين الأول. كذلك، اعتبر فرويد أنّ «الشعور المحيط» (وهو الشعور بالمحدوديّة والارتباط بالعالَم) هو أحدُ مناشئِ الاعتقاد الدينيّ، واعتقد بأنّ هذا الشعور هو بقيةٌ من إحساس الطفل بذاته قبل فطامه. قام مُفكِّرون كدوركهايم وفرويد، بالإضافة إلى منظِّرين اجتماعيين ككارل ماركس وماكس ويبر، بتقديم نماذجَ عن نظريّة العلمنة التي تعتبرُ بأنّ الدين سوف يتدهور في مقابل التكنولوجيا المعاصِرة والعلم والثقافة. كان الفيلسوف وعالِم النفس ويليام جيمز (1902) مهتماً بالجذور الفلسفيّة وفينومينولوجيا التجارب الدينية التي كان يعتقدُ بأنّها المصدرُ الأعلى للأديان التأسيسيّة.

منذ العشرينيات فصاعداً، أصبحتْ الدراسة العلميّة للدين أقلّ اهتماماً بالبيانات الموحَّدة الكبيرة وكثّفتْ التركيز على بعض التعاليم والمعتقدات الدينية. لم يعد يعتمد علماءُ الأنثروبولوجيا من أمثال إدوارد إفانز بريتشارد وبرونيسلاو مالينوسكي بشكلٍ حصريٍّ على الروايات المنقولة (الضعيفة غالباً وذات المصادر المحرّفة)، بل قاموا بعملٍ ميدانيٍّ جدّي. تُشيرُ أوصافهم للأعراق البشرية بأنّ التطوُّر الثقافي خاطئٌ وأنّ المعتقدات الدينية أكثر تنوّعاً ممّا كان مُتصوّراً من قبل، وقد احتجّ هؤلاء العلماء على أنّ المعتقدات الدينية لم تأت نتيجةً للجهل بالآليات الطبيعية. على سبيل المثال، أشار إفانز بريتشارد إلى أنّ أفرادَ قبيلة الأزاندي كانوا يعلمون جيداً بأنّه يُمكن للبيوت أن تنهار حينما يأكلُ النمل الأبيض أُسسها، ولكنّهم مع ذلك كانوا يلجأون إلى الشعوذة لكي يشرحوا سبب انهيار أحد البيوت. مؤخّراً، وجدتْ كريستين ليغار أنّ الناس المنتمين إلى ثقافات مُختلفة يقومون بصراحةٍ بدمْج التفاسير الخارقة للطبيعة مع التفاسير الطبيعية. مثلاً، يعلمُ أهلُ جنوب

أفريقيا بأنّ مرض الإيدز يأتي كنتيجةٍ لأحد الفيروسات ولكنّ بعضهم يعتقدُ أيضاً بأنّ مُشعوذةً تقفُ وراء هذه العدوى الفيروسيّة في النهاية.

بدأ علماء النفس وعلماء الاجتماع ينظرون بارتيابٍ إلى الأفكار التي تُفيد بأنّ المعتقدات الدينية تتجّذر في اللاعقلانيّة، والأمراض النفسيّة، والحالات النفسية الغريبة الأخرى، وهذا ما كان يعتقدُ به جيمز (1902) وغيره من علماء النفس الأوائل. في الولايات المتّحدة خلال فترة أواخر الثلاثينيات إلى الستينيات، اكتسب علماء النفس اهتماماً متجدِّداً بالدين، وكان هذا الاهتمام مدفوعاً بملاحظة مقاومة الدين للأفول ومروره بما يبدو على أنّه إحياءٌ كبيرٌ (ممّا ألقى ظلال الشك على نظريّة العلمنة). قام علماءُ النفس المتخصّصين بميدان الدين على نحوٍ متنام بالتفريق بشكلٍ دقيق بين أنواع التديُّن ومن ضمنها التديُّن الظاهري (أولئك الذين يُظهرونَ التديُّن للوصول إلى غايةٍ، مثلاً: اكتساب المنافع التي تأتي من جرّاء الانتساب إلى مجموعةٍ اجتماعيّةٍ معيّنة) والتديُّن الباطني (أولئك الذين يلتزمون بالدين انطلاقاً من مبادئهم). في الوقت الحالي، عادةً ما يقوم علماء النفس وعلماء الاجتماع بدراسة التديُّن كمُتغيرٍ مستقلٍ يؤثِّرُ على الصحة والجريمة والبُعد الجنسي والشبكات الاجتماعية.

إحدى التطوّرات الحديثة في الدراسة العلمية للدين هي العلم المعرفي للدين، وهذا حقلٌ متعدِّدُ المجالات يضمُّ مفكّرين من علم النفس التنمويّ، الأنثروبولوجيا، الفلسفة، وعلم النفس المعرفيّ وغيرها من الحقول. يختلفُ هذا العلم عن المقاربات الأخرى إزاء الدين وذلك من خلال افتراضه بأنّ الدين ليس مجرّد ظاهرةٍ ثقافيّة بل هو نتيجة لعمليات إنسانية إدراكيّة مألوفة وعامّة قد نمتْ في وقت مبكّر. يعتبرُ بعضُ المفكّرين بأنّ الدين هو حصيلةٌ ثانويةٌ للعمليات الإدراكية التي لا تمتلكُ وظيفةً محدّدة مُتطوِّرة للدين. على سبيل المثال، استناداً إلى بول بلوم (2007)، ينبثقُ الدين كحصيلةٍ ثانويّةٍ لتفريقنا الحدسي بين العقول والأجسام حيث يُمكننا أن نعتبر بأنّ العقل يستمرّ بعد موت البدن (من خلال نسْب الرغبات إلى فردٍ متوفىّ من العائلة)، وهذا يجعلُ الاعتقاد بوجود الحياة الآخرة للأرواح المنفصِلة عن الأجساد أمراً طبيعياً وتلقائياً. من ناحيةٍ أخرى، تعتبرُ مجموعةٌ أخرى من الفرضيات بأنّ الدين هو أمرٌ بيولوجيٌّ أو ردٌّ ثقافيٌّ تكيُّفيٌّ يُساعِدُ البشر على حلّ المشاكل التعاونية. من خلال الاعتقاد بوجود آلهةٍ كبيرةٍ وقويّةٍ لها القدرة على المعاقبة، قام البشر بالتعاون بشكلٍ أكبر وهذا قد سمح للمجموعاتِ الإنسانيّة بالتوسُّع لتصبح أكبر من مجتمعات الصيد والزراعة. بالتالي، فإنّ المجموعات التي كانت تعتقدُ بوجود آلهةٍ كبيرةٍ قد تفوّقتْ خلال العصر الحجري في المنافسة للحصول على المصادر في مقابل المجموعاتِ الأخرى التي لم تكن تمتلكُ هذه المعتقدات، وهذا يوضِّحُ نجاحَ الاعتقاد الراهن بهذه الآلهة.

ه) المعتقدات الدينيّة في الوسط الأكاديمي

حتّى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان من الشائع للعلماء أن يمتلكوا معتقداتٍ دينيّةٍ يسترشدون بها في أعمالهم. في القرن السابع عشر، بلغَ دليلُ التصميم ذروةَ شعبيّته واقتنع الفلاسفة الطبيعيون بأنّ العلم الطبيعي يُقدّمُ الدليل على قيام الله بعمليّة الخلق. على سبيل المثال، كان الفيلسوف الطبيعي إسحاق نيوتن يتحلّى بمعتقداتٍ دينيّةٍ قويّةٍ بالرغم من أنّها لم تكن تقليدية. ولكن على النقيض من ذلك، يقلّ اليوم مستوى تديُّن العلماءِ المعاصِرين عن السكّان بشكلٍ عام. توجد بعض الاستثناءات كعالِم الجينات فرانسيز كولينز الذي كان سابقاً قائد مشروع الجينوم البشريّ حيث يقوم كلٌّ من كتابه «لغة الله» (2006) والمؤسّسة التي أنشأها تحت اسم (BioLogos) بالدفاع عن الانسجام بين العلم والمسيحية.

لقد دقّقت الدراساتُ الاجتماعيّة في قضيّة الاعتقادات الدينية للعلماء، وعلى وجه الخصوص أولئك المتواجدين في الولايات المتّحدة، وتُشيرُ هذه الدراسات إلى الاختلاف في نسبة تديُّن العلماء بالمقارنة إلى عدد السكّان العام. خلُصت الدراسات كتلك التي أجراها[1] إلى أنّ نحو 9 من 10 بالغين في الولايات المتّحدة يعتقدون بوجود الله أو بوجود روحٍ كونية، ولم يتدنّ هذا العدد إلا قليلاً في العقود القريبة. أمّا الراشدون الأصغر سناً، فإنّ نسبة المؤمنين فيهم تبلغُ نحو 80 بالمئة. بالرغم من ذلك، ينتشرُ الإلحاد واللاأدريّة بين الأكاديميين الشباب وخصوصاً أولئك الذين يعملون في المؤسسات النخبوية. في دراسةٍ حول أعضاء «الأكاديمية الوطنية للعلوم» (وهم جميعاً من كبار الأكاديميين الذين ينتسبون بشكلٍ كبيرٍ إلى الكليات النخبويّة)، تبيّن أنّ الأغلبيّة لا تؤمنُ بوجود الله (72.2%)، بينما 20.8% هم من اللاأدريّين، وفقط 7% يؤمنون بوجود الله. قام إكلاند وشايتل (2007) بتحليل الإجابات التي تلقّوها من العلماء (الذين يعملون في مجال العلوم الاجتماعية والطبيعية) من 21 جامعةٍ نخبويّةٍ في الولايات المتّحدة. وصف نحو 31.2% أنفسهم على أنّهم مُلحدون بينما وصف 31% أنفسَهم بأنّهم لاأدريّون. أمّا العدد المتبقّي، فإنّ 7% يؤمنون بوجود قوّةٍ عُليا، و5.4% يؤمنون أحياناً بوجود الله، و15.5% يعتقدون بوجود الله ولكن مع شكوك، بينما يؤمن 9.7% بوجود الله من دون شك. على خلاف عموم السكّان، فإنّ العلماء الأكبر سنّاً في هذه العيِّنة لم يُبدوا تديُّناً كبيراً وفي الواقع كانوا أكثر ميلاً للتصريح بعدم إيمانهم بالله. من ناحيةٍ أخرى، قام غروس وسيمونز (2009) بفحص عيّنةٍ أكثر تبايناً من العلماء في الجامعات الأميركية ومن ضمنها الكليّات الأهلية، المؤسسات النخبويّة المانحة للدكتوراه، والكليات غير النخبويّة ذات المرحلة الدراسيّة البالغة أربع سنوات، والمعاهد الفنيّة الصغيرة الليبراليّة. توصّل هذان الباحثان إلى أنّ

[1]. Pew Forum.

أساتذة الجامعات بأغلبهم (الدائمين أو المساعدين) يتحلّون بالعقائد الإيمانيّة حيث يؤمن 34.9% بوجود الله، ويعتقدُ 16.6% بوجود الله مع بعض الشكوك، ويؤمن 4.3% بوجود الله أحياناً، بينما يعتقدُ 19.2% بوجود قوّةٍ عُليا. تأثّر الإيمانُ بالله بنوع المؤسّسة (حيث تدنىّ الإيمان في الكليات ذات المستوى الأعلى) وبالحقل المعرفيّ (حيث تبيّن أنّ الإيمان كان أدنى في ميدان العلوم المادية والبيولوجيّة من ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانيات).

تُشيرُ هذه النتائج إلى أنّ الأكاديميين يتمتّعون بتنوُّعٍ دينيٍّ أكثر من الاعتقاد السائد وأنّ الأغلبية لا تُعارِضُ الدين. مع ذلك، فإنّ نسبة الملحدين واللاأدريّين في الوسط الأكاديمي في الولايات المتّحدة هي أكبر من النسبة الموجودة لدى عموم السكّان، وهذا تفاوتٌ يحتاجُ إلى التفسير. قد يتمثّلُ أحد الأسباب بالتحيُّز ضدّ المؤمنين في الميدان الأكاديمي؛ على سبيل المثال، حينما سُئل علماء الاجتماع عن استعدادهم لتوظيف شخصٍ مسيحيٍّ إنجيلي، صرّح 39.1% أنّهم سيكونون أقلّ استعداداً لتوظيفه، وقد انطبقتْ نتائجٌ مُشابِهةٌ على فئاتٍ دينيّةٍ أخرى كالمسلمين أو الموارنة. قد يتمثّل سببٌ آخر باعتقاد المؤمنين بآراءٍ نمطيّةٍ اجتماعيةٍ سلبيّةٍ تؤدّي بهم إلى الأداء دون المستوى المطلوب في المهام العلمية وإلى فقدان الاهتمام باتّباع حياةٍ مهنيّةٍ علميّة. توصّلتْ كمبرلي ريوس وغيرها (2015) إلى أنّ المشاركين غير المتديّنين يعتبرون بأنّ المؤمنين – خصوصاً المسيحيين – هم أقلّ كفاءةً وأقلّ وثوقاً بالعلم. حينما لاحظ المشاركون المسيحيون هذه الفكرة النمطية، أصبح أداؤهم أسوأ في المهام التي تتطلّبُ استدلالاً منطقياً (والتي تمّ إظهارها بشكلٍ مُضلّلٍ على أنّها «اختباراتٌ استدلاليةٌ علميةٌ») أكثر من الوقت الذي لم تُذكَر فيه هذه الفكرة النمطية.

من غير الواضح إذا ما كان نمط التفكير الديني والعلمي متعارضَيْن من الناحية الإدراكية. تُشير بعض الدراسات إلى أنّ الدين يستفيدُ بشكلٍ أكبر من النمط التفكيري الحدسي الذي يختلفُ عن الاستدلال التحليلي الذي يتّسمُ به العلمُ الطبيعي. من ناحيةٍ أخرى، فإنّ القبول بالآراء اللاهوتية والعلمية معاً يعتمدُ على الوثوق بالشهادة، وقد توصّل علماء الإدراك إلى وجود مُتشابهاتٍ في الكيفيّة التي يفهمُ الأطفالُ والبالغون من خلالها الشهادة بوجود كياناتٍ خفيّةٍ في الميدانيْن الديني والعلمي.

علاوةً على ذلك، فقد كان اللاهوتيون من أمثال الآباء والأساتذة الكنسيّين تحليليّين للغاية في كتاباتهم وأشاروا إلى أنّ الرابطة بين التفكير الحدسيّ والدينيّ قد تكون تحيُّزاً غربيّاً حديثاً. تبرزُ الحاجة لإجراء المزيد من الأبحاث لكي نتحقّق فيما إذا كانت الأنماط الفكريّة الدينيّة والعلمية متنافرةً جوهرياً.

2. العلم والدين في المسيحيّة والإسلام والهندوسيّة

كما ذكرنا سابقاً، فقد تركَّزتْ معظمُ الدراسات حول العلاقة بين العلم والدين على العلم في المسيحيّة. طُبِعَ عددٌ قليلٌ فقط من المنشورات التي تتناولُ التعاليم الدينيّة الأخرى، ويهتمُّ نزرٌ يسيرٌ نسبياً من الدراسات بالعلاقة بين العلم والدين في الأوساط غير المسيحية. بما أنّ العلم الغربي يُقدِّم ادّعاءاتٍ مُطلقة، يسهُلُ الافتراض بأنّ لقاءه مع التعاليم الدينيّة الأخرى يُشبِه التفاعلات الملحوظة في المسيحيّة. ولكن بما أنه توجد عقائدُ دينيّةٌ مختلفة (مثلاً، في التعاليم الهندوسية، لا يتميّز الإله بشكلٍ تام عن الخَلق وذلك بخلاف المسيحيّة واليهودية)، وبما أنّ العلم قد حظي بمسارات تاريخيّةٍ مُختلفةٍ في الثقافات الأخرى، يمُكن للفرد أن يتوقّع وجودَ تناقضاتٍ في العلاقة بين العلمِ والدينِ في التعاليم الدينية المتنوّعة. من أجل تقديم معنىً لهذا الاختلاف، يُقدِّمُ هذا القسم نظرةً عامةً إلى العلم والدين في المسيحيّة والإسلام والهندوسية.

المسيحيّة دينٌ إبراهيميٌّ توحيديٌّ يُشكِّلُ أكبر ديانةً في يومنا الحالي، وقد انبثقتْ المسيحيّة عن اليهوديّة في القرن الأول الميلادي على يد مجموعةٍ من أتباع المسيح. يلتزمُ المسيحيون بالوحي المؤكَّد الموصوف في سلسلةٍ من النصوص الكنسيّة، ويتألّفُ هذا الوحي من العهد القديم الذي يضمُّ نصوصاً موروثةً من اليهودية، والعهد الجديد الذي يضمُّ أناجيل ماثيو، مرقص، لوقا، ويوحنّا (وهي رواياتٌ حول حياة المسيح وتعاليمه)، بالإضافة إلى الحوادث وتعاليم الكنائس المسيحيّة الأولى (مثلاً، أعمال الرُسُل، رسائل بولس)، وسِفر الرؤيا الذي يتناولُ أحداثَ آخر الزمان.

نظراً إلى أهميّة نصوص الوحي في الديانة المسيحية، يُعَدُّ «مثالُ الكتابينْ» نقطةَ انطلاقٍ مفيدة لبحث العلاقة بين المسيحية والعلم. وفقاً لهذا المثال، أظهر الله كيانه عبر «كتاب الطبيعة» بقوانينه المنتَظَمة و«الكتاب المقدّس» برواياته التاريخيّة وسرده للمعجزات. احتجّ أوغسطين (354-430) أنّ كتاب الطبيعة هو أيسر الاثنين لأنّ الكتاب المقدّس يتطلّبُ المعرفة بالقراءة بينما يمُكن للمتعلّمين والأميِّين معاً أن يقرأوا كتابَ الطبيعة. في كتابه (Ambigua)، قام ماكسيموس المعترِف (580-662) بتشبيه الكتاب المقدّس والقانون الطبيعي بردائين يُحيطان بكلمة الله المجسَّدة حيث تُظهرُ الطبيعة إنسانيةَ المسيح بينما يُظهِرُ الكتاب المقدّس ألوهيّته. خلال القرون الوُسطى، بدأ يُدركُ المفكِّرون من أمثال هيو سانت فيكتور (حوالي 1096-1141) وبونافنتورا (1221-1274) أنّ كتاب الطبيعة ليس واضحاً على الإطلاق. بما أنّ الخطيئة الأولى تُشوِّهُ منطقنا وفهمَنا، ما هي الاستنتاجات التي يستطيعُ البشر استخلاصَها بشكلٍ صحيحٍ عن الحقيقة القُصوى؟ استخدم بونافنتورا مثالَ الكتابينْ إلى درجةٍ أصبحتْ عبارة «كتاب الطبيعة» مرادفاً للخَلق، أي العالَم الطبيعي، وقد احتجّ بأنّ الذنب

يحجُبُ عقْلَ الإنسان إلى الحدّ الذي يُصبِحُ فيه كتابُ الطبيعة غيرَ قابلٍ للقراءة، وتبرزُ الحاجة للكتاب المقدّس لانطوائه على التعاليم عن العالَم.

ما زال يُجادِلُ المفكّرون المسيحيون في ميدان العلم والدين حول كيفيّة ترابُط هذين الكتابيْن. يمُثِّلُ المنحى التطبيقيّ محاولة تفسير الكتاب المقدّس على ضوء العلم المعاصِر ويُعَدُّ منهجاً هرمنيوطيقياً لتأويل الإنجيل حيث يتوقّع الفرد بأنّ الإنجيل يُنبّئُ عن نظرياتٍ علميّة كالانفجار الكبير أو التطوُّر. ولكن كما يحتجُّ دينيس لامورو، فإنّ العديد من عبارات الإنجيل التي تبدو علميّةً هي باطلةٌ حيث إنّ حبّة الخردل ليستْ أصغر الحبوب، والنطف لا تتضمّن أشخاصاً صغيري الحجم، ولا يوجد سماء تفصل بين الماء على الأرض والماء في الفضاء، والأرض ليستْ مُسطّحةً أو مُستقرّة. بالتالي، فإنّ أيّ هيئةٍ معقولةٍ لدمْج كتاب الطبيعة والكتاب المقدّس سوف تقتضي المزيد من الفروقات الدقيقة والتعقيد. قام بعض علماء الدين من أمثال جون وِسلي (1703-1791) باقتراح زيادة مصادر المعرفة وإضافتها إلى الكتاب المقدّس والعلم. تمُثِّلُ الرباعيّة الوِسليّة (وهو مصطلحٌ لم يضعْه وِسلي نفسه) التفاعل النشيط بين الكتاب المقدّس، والتجربة (ومن ضمنها المكتشفات التجريبيّة للعلوم الطبيعية)، والتراث، والعقل.

حاول العديد من المفكّرين المسيحيين دمْجَ العلم والدين، واتّجهوا نحو تفسير مُكتشفات العلوم الطبيعية -كنظريّة التطوّر أو نظريّة الفوضى- من الناحية اللاهوتيّة مُستخدمين نماذج لاهوتية ثابتة كالإيمان الكلاسيكي، وعقيدة الإخلاء، وعقيدة الخَلق. احتجّ جون هاوت أنّ النظرة اللاهوتيّة المتمثِّلة بالإخلاء (تفريغ الذات) تمُهِّد الطريق لمكتشفات علميّة كنظرية التطوُّر، أي أنّ الإله المفرِّغ لذاته (أي الذي يحدُّ كيانه) ويخلقُ عالَماً متميزاً ومستقلاً، يمنحُ هذا العالَم اتّساقاً ذاتياً وهذا بدوره يُنتِجُ كوناً مُنظِّماً لنفسه. تتمثّل النظرة الإبستمولوجيّة السائدة في العلم والدين المسيحي بالواقعيّة النقدية، وهي موقفٌ ينطبقُ على كلٍّ من اللاهوت (الواقعيّة اللاهوتيّة) والعلم (الواقعيّة العلميّة).

أدخل بربور هذه النظرة إلى أدبيات العلم والدين، وقام علماءٌ لاهوتيون كآرثر بيكوك (1984) وونتزل فان هويستين (1999) بتطويرها. تهدفُ الواقعيّة النقديّة إلى تقديم طريقٍ وسطٍ بين الواقعية البسيطة (أي العالَم كما نتصوّره) والفلسفة الذرائعية (أي كوْن تصوّراتنا ومفاهيمنا ذرائعيّةً محضة). تُشجّع الواقعيّة النقديّة على التأمُّل النقدي حول التصوُّر والعالَم وبالتالي فإنّها «نقدية»، وتتّسمُ بتوجّهات متنوّعةٍ في أعمال المؤلِّفين المختلفين. على سبيل المثال، قام فان هويستين بتطوير شكلٍ ضعيفٍ من الواقعيّة النقديّة ضمن مفهومٍ عن العقلانية أتى بعد الفلسفة التأسيسية حيث تمّ تشكيل الآراء اللاهوتية من خلال عواملٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ وبيولوجيّة مُتطوِّرة. أمّا مورفي، فقد قام بتلخيص الشروط العقائدية والعلمية لمقاربات العلم والدين واعتبر أنّ أيّ مقاربةٍ متكاملةٍ ينبغي أن

تتماشى بشكلٍ عام مع العقيدة المسيحية - وخصوصاً المبادئ الرئيسيّة كعقيدة الخَلق - وأن تسير في نفس الوقت وفقاً للملاحظات التجريبية من دون تقويض التطبيقات العلمية.

احتجّ عددٌ من المؤرِّخين بأنّ المسيحيةَ كانت عاملاً أساسياً في تطوُّر العلم الغربي. اعتبر بيتر هاريسون أنّ عقيدة الخطيئة الأولى قد لعبت دوراً مهماً في ذلك واحتجّ على وجود اعتقاد منتشر في أوائل الفترة المعاصِرة يُفيدُ بأنّ آدم قبل سقوطه كان يمتلكُ حواسّاً سامية، وذكاءً، وفهماً. نتيجةً لهبوطه، أصبحتْ الحواس الإنسانية أقلّ فعاليةً، وتقلّصتْ قدرتنا على القيام بالاستنتاجات الصحيحة، وغدتْ الطبيعة بحدِّ ذاتها أقلّ وضوحاً. لم يعد البشر بعد السقوط قادرين على الاعتماد بشكلٍ حصريٍّ على استدلالهم البديهي لكي يفهموا الطبيعة وأصبحوا بحاجةٍ لتكملة استدلالهم وحواسّهم من خلال إجراء الملاحظات بمساعدة آلاتٍ خاصّةٍ كالمجهر والمِنظار الفلكيّ. كما كتب روبرت هوك في مقدّمة كتابه «الفحص المجهري» (Micrographia): «بسبب الفساد المستَمَد، المتأصِّل والمولود معه، وبسبب تنشئته وحديثه مع الناس فإنّ كلَّ إنسانٍ معرّضٌ للانزلاق في جميع أنواع الأخطاء...هذه هي المخاطر الكامنة في عملية المنطق البشري، ولا يُمكن أن تنبثق علاجاتها جميعاً إلا من الفلسفة الحقيقية والميكانيكية والتجريبية (العلم المستنِد إلى التجربة)».

لعلّ إحدى التطوّرات اللاهوتيّة الأخرى التي سهّلت تصاعد العلم الطبيعي كانت «إدانة باريس» (1277) التي حظرت تعليم أو قراءة الآراء الطبيعية الفلسفية التي كانت تُعَدُّ بدعةً كرسائل أرسطو المادية. نتيجةً لهذا الأمر، فتحت الإدانة المجال الفكري للنظر أبعد من الفلسفة الطبيعية اليونانية القديمة. على سبيل المثال، كان بعضُ فلاسفة القرون الوُسطى كجون بوريدان (القرن الرابع عشر) يعتقدون بالمبدأ الأرسطي الذي يُفيدُ عدم إمكانيّة وجود الفراغ في الطبيعة. ولكن حينما غدتْ هذه الفكرة معقولة، أصبح بإمكان الفلاسفة الطبيعيين كإفانجليستا توريتشيلي (1608-1647) وبلايز باسكال (1623-1662) إجراء التجارب على الضغط الجوّي والفراغ.

لكي يقدّموا أدلةً إضافيّةً على الدور التشكيلي الذي لعبه الدين المسيحي في تطوير العلم الطبيعي، أشار بعض المفكّرين إلى العقائد المسيحية التي كان يؤمنُ بها فلاسفة طبيعيّون بارزون في القرن السابع عشر. على سبيل المثال، كتب كلارك ما يلي: «حينما تستثني الله من تعريف العلم الطبيعي، فإنّك تقومُ من خلال حركةٍ واحدةٍ باستبعاد أعظم الفلاسفة الطبيعيين في ما يُسمّى بالثورة العلمية وهم: كِبلِر، كوبرنكوس، غاليليو، بويل، ونيوتن على سبيل المثال لا الحصْر».

أمّا مفكّرون آخرون، فإنّهم يذهبون إلى حدّ الادّعاء بأنّ المسيحيّة كانت فريدةً ومهمّةً في تحفيز الثورة العلمية. يعتبرُ رودني ستارك (2004) أنّ الثورة العلمية كانت بالفعل تطوّراً بطيئاً وتدريجياً

انبثق عن اللاهوت المسيحي في القرون الوُسطى. ولكنّ هكذا ادّعاءات لا تعترفُ بالمساهمات الحقيقية للعلماء المسلمين واليونانيين (على سبيل المثال لا الحصر) في عملية تطوُّر العلم المعاصِر. بالرغم من هذه التفاسير الإيجابية للعلاقة بين العلم والدين في المسيحية، ما زالت توجد مصادرٌ للتوتُّر المستمر. على سبيل المثال، ما زال الأصوليون المسيحيون يرفعون أصوات المعارضة ضدّ نظرية التطوُّر.

3. الروابط المعاصِرة بين العلم والدين

يشتملُ العمل الحالي في ميدان العلم والدين على سعةٍ من الموضوعات ومن ضمنها الإرادة الحرّة، الأخلاق، الطبيعة البشريّة، والوعي. يُناقِشُ علماءً اللاهوت الطبيعي المعاصرون وجود الدقّة في العالَم - وعلى وجه الخصوص أدلّة التصميم التي تعتمدُ على هذه الدقّة - وتفسير علم الكون المتعدّد، ومعنى الانفجار الكبير. على سبيل المثال، قام مفكّرون من أمثال هاد هادسون (2013) باستكشاف الفكرة التي تُفيدُ بأنّ الله قد خلق أفضل الأكوان الممكنة على الإطلاق. في ما يلي، نُقدّمُ نظرةً عامة لموضوعَيْن قد أثارا اهتماماً وجدلاً كبيراً خلال العقود الماضية وهما: الفعل الإلهي (ومسألة الخَلق التي ترتبطُ به بشكلٍ وثيق) ومنشأ الإنسان.

أ) الفعل الإلهي والخَلق

قبل أن يقوم العلماء بتطوير آرائهم حول علم الكون ونشأة العالم، كانت الثقافات الغربيّة تمتلكُ عقيدةً تفصيليّةً حول الخَلق تعتمدُ على النصوص الإنجيلية (مثلاً: أول ثلاثة فصول من سفر التكوين وسفر الرؤيا) وكتابات الآباء الكنسيّين كأوغسطين. تحملُ هذه العقيدة السمات المترابِطة التالية:

أولاً، ابتدع الله العالَم من لا شيء، أي بتعبيرٍ آخر، لم يحتاج الله لأيِّ موادٍ موجودة سابقاً لصنع العالَم وذلك على خلاف خالق الكون المادي (في الفلسفة اليونانية) الذي خلق العالَم من المادة الفوضويّة الموجودة مُسبقاً. ثانياً، يختلف الله عن العالَم، فالعالَم ليس مُساوياً له أو جزءاً منه (على خلاف مذهب الحلوليّة أو وحدة الوجود) وليس انبعاثاً (ضرورياً) صادراً عن وجود الله (على خلاف الأفلاطونية الجديدة). في الواقع، خلق الله العالَم بإرادة حرّة، وهذا يُحدِثُ انسجاماً جذرياً بين الخالق والمخلوق حيث إنّ العالم يعتمدُ بشكلٍ جذريٍّ على فعل الله الإبداعيّ وقيمومته بينما لا يحتاجُ الله بنفسه للخَلق. ثالثاً، تُفيدُ عقيدة الخَلق بأنّ المخلوقات تتمتّع بالخير الجوهري (وهذا ما يؤكّده سفر التكوين مراراً). يحتوي العالَم على الشرّ ولكنّ الله لا يتسبّب بحدوث هذا الشرّ بشكلٍ مباشر. بالإضافة إلى ذلك، لا يُحافظ الله على المخلوقات بدون فاعليّةٍ ذاتيّةٍ من قِبله

بل يقوم بدور فعّال من خلال الأفعال الإلهية الخاصة لرعاية المخلوقات (المعجزات والوحي). رابعاً، أعدّ الله الأمور لنهاية العالَم وسوف يقومُ بخلق جنّةٍ وأرضٍ جديدة، وبهذه الطريقة سوف يُستَأصلُ الشرّ.

ترتبط بعقيدة الخلق آراءٌ حول الفعل الإلهي. وعادةً ما يقومُ علماء اللاهوت بالتفريق بين الفعل الإلهي العام والخاص. للأسف، لا يوجد تعريفٌ متّفقٌ عليه بشكلٍ عام حول هذين المفهومَين في ميدانيّ اللاهوت أو العلم والدين. تتمثّلُ إحدى وسائل التمييز بينهما في اعتبار أنّ الفعل الإلهي العام هو الخلق وقوام الواقع، أمّا الفعل الإلهي الخاص فهو مجموع الأفعال الصادرة عن العناية الإلهية في أوقات وأماكن معيّنة كالمعجزات وإلقاء الوحي إلى الأنبياء. يسمحُ هذا التمييز للمخلوقات بأن تكونَ مُستقلّةً ويُشيرُ إلى أنّ الله لا يتحكّم بشكلٍ دقيق بكلّ تفصيلٍ في عالم الخلق. بالرغم من ذلك، فإنّ هذا التفريق ليس دائماً واضحَ المعالم لأنّه يصعب تحديد كوْن بعض الظواهر فعلاً إلهياً عاماً أو خاصاً. على سبيل المثال، يبدو أنّ مسألة القربان المقدّس في المذهب الكاثوليكي (حيث يُصبح الخبز والخمر جسد المسيح ودمه) أو بعض معجزات الشفاء خارج الكتاب المقدّس هي اعتياديةٌ بما فيه الكفاية لتكون جزءاً من الفعل الإلهي العام ولكن يبدو أنّها تشتملُ على نوعٍ من التدخُّل الإلهي الخاص من قِبل الله. قام ألستون (1989) بالتفريق بين الأفعال الإلهيّة المباشرة وغير المباشرة حيث اعتبر بأنّ الأفعال المباشرة تجري دون استخدام الأسباب الطبيعية بينما تتحقّق الأفعال غير المباشرة من خلال الأسباب الطبيعية. بالاستفادة من هذا التفريق، يوجد أربعة أنواعٍ من الأفعال التي يمُكن أن يُجريها الله: يمُكنه عدم التصرُّف في العالم على الإطلاق، أو التصرف بشكلٍ مباشرٍ فقط، أو التصرف بشكلٍ غير مباشر فحسب، أو التصرف بشكلٍ مباشر وغير مباشر معاً.

في أدبيات العلم والدين، يوجد سؤالان رئيسيان حول الخلق والفعل الإلهي. إلى أيِّ حدٍّ يمُكن أن تتطابق العقيدةُ المسيحيّة عن الخلق والآراء التقليديّة عن الفعل الإلهي مع العلم؟ كيف يمُكنُ فهمُ هذين المفهومَيْن ضمن إطارٍ علمي، مثلاً: ماذا يعني قيام الله بالخلق والفعل؟ ينبغي أن نُلاحظ بأنّ عقيدةَ الخلقِ لا تُصرّح بشيءٍ عن عمر الأرض ولا تُحدِّد نمطاً من الخلق، وهذا يسمحُ بوجود نطاق واسعٍ من الآراء الممكنة ضمن العلم والدين حيث تُعَدُّ نظريّة خلق الأرض الفتيّة واحدةً من الآراء التي تتطابقُ مع الكتاب المقدّس. بالفعل، فإنّ بعض النظريات العلمية كنظريّة الانفجار الكبير التي اقترحها لأوّل مرّةٍ الراهب البلجيكي جورج ليميتر (1927) تبدو متناسبةً مع عقيدة الخلق حيث يظهر دعمُها لمبدأ الخلق من العدم لأنّها تنصُّ على أنّ الكون قد تشكّل من وضعٍ اتّسم بغاية الحرارة والكثافة منذ نحو 13.8 مليار سنة بالرغم من أنّ بعض الفلاسفة قد عارضوا التفسير الذي يُفيدُ بأنّ الكون له مبدأٌ زمنيّ.

تمثّلتْ المحصّلة النهائية للاكتشافات العلمية منذ القرن السابع عشر بحسب المنهج الغربي بإبعاد الله بشكلٍ متنامٍ إلى الهامش، وقد تحقّق خرْق العلم لميدان الدين (المسيحي تحديداً) عبر طريقين: أولاً: قامت الاكتشافات العلمية - من الجيولوجيا ونظريّة التطور على وجه الخصوص - بتحدّي البيانات الإنجيلية حول مسألة الخلق وحلّت مكانها. بينما لا تحتوي عقيدةُ الخلق على تفاصيلٍ حول كيفيّة الخلق وزمانه، إلا أنّ الإنجيل كان يُعتَبَرُ حجّة. ثانياً، يبدو أنّ المفهوم الصادر عن القوانين العلمية للفيزياء في القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يترك مجالاً للفعل الإلهي الخاص. سوف نناقش هذين التحديّين في ما يلي مع حلولٍ مقترحةٍ في الأدبيات المعاصِرة للعلم والدين.

عادةً، يعتمد المفكّرون المسيحيون على الإنجيل كمصدرٍ للمعلومات التاريخية، ولكنّ التفسير الإنجيلي لقصص الخلق - وعلى وجه الخصوص القصص الواردة في أول فصلين من سفر التكوين (وبعض الفقرات الأخرى المتناثرة كتلك الواردة في سفر أيوب)- يبقى مليئاً بالصعوبات. هل ينبغي تفسير هذه النصوص بأسلوبٍ تاريخيٍّ أو مجازيٍّ أو شعريّ؟ وماذا نفعل بحقيقة وجود الاختلاف في ترتيب الخلق ضمن هذه القَصص؟ قام جيمز آشر (1581-1656)، رئيس الأساقفة الأنغليكانيين، باستخدام الإنجيل لكي يحدّد أنّ بدءَ الخلق كان في السنة 4004 قبل الميلاد. بالرغم من أنّ هذه التفاسير الحرفيّة لقصص الخلق في الإنجيل لم تكن نادرةً وما زال يتّبعها المؤمنون بنظريّة خلق الأرض الفتيّة في يومنا الحالي، إلا أنّه سبق وقام علماء اللاهوت قبل آشر بتقديم تفاسيرٍ بديلةٍ وغير حرفيّةٍ للمضامين الإنجيلية. منذ القرن السابع عشر فصاعداً، تعرّضت عقيدة الخلق في المسيحية للضغط من علم الجيولوجيا حيث أشارت الاكتشافات إلى أنّ عمر الأرض هو أكبر بكثير من 4004 عام قبل الميلاد. من القرن الثامن عشر، قام فلاسفةٌ طبيعيون من أمثال ميليه، لامارك، تشيمبرز، وداروين باقتراح نظرياتٍ تحويليّةٍ (ما يُسمّى اليوم تطوُّرية) تبدو غير متطابقةٍ مع تفاسير الكتاب المقدّس حول الخلق المميّز للأنواع. بعد نشر كتاب داروين «أصل الأنواع» (1859)، نشأ نقاشٌ مستمرٌ حول كيفيّة إعادة تفسير عقيدة الخلق على ضوء نظريّة التطوُّر.

قام تيد بيترز ومارتينيز هيولِت (2003) بتحديد نطاق الفعل الإلهي من أجل توضيح المواقف المختلفة حول الخلق والفعل الإلهي في الأدبيات المعاصِرة للعلم والدين، وفرّقا بين بُعدَين في هذا النطاق وهما: درجة الفعل الإلهي في العالَم الطبيعي وهيئة التفاسير السببيّة التي تربطُ الفعل الإلهي بالعمليات الطبيعية. في أحد الطرفين، يقفُ المؤمنون بالخلق الذين يعتقدون بأنّ الله قد خلق العالَم وقوانينه الأساسية وأنّه يقومُ أحياناً بأفعالٍ إلهيّةٍ مميّزةٍ (المعجزات) التي تتدخّل في نسيج القوانين، ويُنكرون وجودَ أيِّ دورٍ للانتقاء الطبيعي في أصل الأنواع. في عقيدة الخلق، توجد نظريّة خلق الأرض القديمة ونظريّة خلق الأرض الفتيّة. تقبلُ النظريّة الأولى بعلم

الجيولوجيا ولكنّها ترفض البيولوجيا التطوّرية بينما ترفضُ النظرية الثانية الاثنين معاً. إلى جانب عقيدة الخلق، تردُ مسألةُ التصميم الذكي التي تؤكّدُ على التدخُّل الإلهي في العمليات الطبيعية. يعتقدُ المؤمنون بالتصميم الذكي في عملية الخلق بأنّ الدليل على هذا التصميم يقعُ في التعقيدات غير القابلة للاختزال الكامنة في الكائنات الحيّة، وعلى هذا الأساس يستنتجون وجودَ التصميم والهدفية. كغيرهم من المؤمنين بقضيّة الخلق، يُنكرون وجودَ دور مهم لعمليّة الانتقاء الطبيعي في تشكيل التعقيد العضوي ويؤكّدون على التفسير التدخُّليّ للفعلِ الإلهي. لأسبابٍ سياسيّة، لا يُحدّدون بأنّ المصمّم الذكي الذي يؤمنون به هو الله لأنّهم يأملون تجنُّبَ الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة في الولايات المتّحدة الذي يحظرُ تعليم العقائد الدينيّة في المدارس الرسميّة.

أمّا علماء التطوّر المؤمنون بالله، فإنّهم يتّخذون منهجاً غير تدخّليٍّ تجاه الفعل الإلهي ويعتبرون بأنّ الله يخلقُ بشكلٍ غير مباشرٍ عبر قوانين الطبيعة (الانتقاء الطبيعي مثلاً). على سبيل المثال، يعتبرُ عالم اللاهوت جون هاوت (2000) بأنّ العناية الإلهيّة هي حبٌّ للغير وأنّ الانتقاء الطبيعي وغيره من العمليات الطبيعية هي تجلياتٌ لهذا الحب لأنّها تدعمُ الاستقلال والحرية. بالرغم من أنّ علماء التطوُّر المؤمنين بالله يسمحون بمقدارٍ من الفعل الإلهي الخاص -خصوصاً معجزة تجسُّد المسيح- إلا أنّ الربوبيّين من أمثال مايكال كوري (1994) يعتبرون أنّه يوجد فقط فعلٌ إلهيٌّ عام: أي أنّ الله قد وضع قوانينَ الطبيعة وتركها تجري كالساعة من دون تدخُّلٍ إضافيٍّ من قِبله. بالرغم من ذلك، فإنّ مذهب الربوبيّة بعيدٌ جداً عن المادية الأنطولوجيّة التي تُفيدُ بأنّ العالم المادي هو وحده الموجود.

تأثّرتْ الآراءُ حول الفعل الإلهي بالتطوّرات الفيزيائيّة وتفسيراتها الفلسفية. في القرن السابع عشر، قام الفلاسفة الطبيعيون من أمثال روبرت بويل وجون ويلكينز بتطوير نظرةٍ ميكانيكية إلى العالَم تُفيدُ بأنّ العمليات النظاميّة والقانونية هي التي تحكمه. ولكنّ القوانين الثابتة قد شكّلت صعوباتٍ أمام مفهوم الفعل الإلهي الخاص، إذ كيف يُمكنُ لله أن يتصرّف في عالمٍ محدَّدٍ بالقوانين؟ إحدى أساليب النظر إلى المعجزات والأشكال الأخرى من الفعل الإلهي الخاص هي اعتبارها أفعالاً تُعلّقُ أو تُهملُ القوانين الطبيعية بطريقةٍ ما. على سبيل المثال، عرّف ديفيد هيوم المعجزة كـ«انتهاكٍ لإحدى قوانين الطبيعة بمشيئةٍ محدّدة للإله أو تدخُّل فاعلٍ غير مرئيّ»، وبعده، قام ريتشارد سوينبورن بتعريف المعجزة كـ«انتهاكٍ لقانون طبيعيٍّ من قِبل الإله». عادةً ما يوصف مفهوم الفعل الإلهي على أنّه تدخُّلي، والتدخُّلية تعتبرُ بأنّ العالَم محدَّدٌ سببياً وبالتالي على الله أن يفتح المجال أمام الأفعال الإلهيّة الخاصة. ولكن على النقيض من ذلك، تقتضي أشكال

الفعل الإلهي غير التدخليّة أنّ العالَم في إحدى مستوياته هو غير محدَّدٍ سببياً وبالتالي يستطيعُ الله التصرُّف من دون تعليقٍ أو إهمالٍ لقوانين الطبيعة.

في القرن السابع عشر، أفاد شرحُ آليات الطبيعة على ضوء القوانين الفيزيائية الدقيقة في الدلالة على عبقريّة المصمّم الإلهي. وصل دليل التصميم إلى ذروته خلال القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وليس مع إصدار كتاب ويليام بايلي «اللاهوت الطبيعي» (1802) الذي يُعَدُّ صوتاً متأخراً في الجدال حول دليل التصميم. على سبيل المثال، اقترح ساموِيل كلارك وجودَ برهان استدلاليٍّ منبثقٍ من التصميم وذلك من خلال الرجوع إلى علم نيوتن، ونبّه إلى وجود «الانتظام الرائع لحركاتٍ جميع الكواكب من دون أفلاك التدوير، والمحطات، والارتدادات أو أيّ انحرافٍ أو ارتباكٍ على الإطلاق».

إحدى الاستنتاجات الأخرى التي أشارت إليها الفيزياء الجديدة المستندة إلى القوانين هي أنّه باستطاعة الكون الجريان بيسر من دون الحاجة إلى تدخُّل الإله. يبدو أنّ فهم الكون بطابع حتميٍّ وعلى أنّه محكومٌ من قبل القوانين السببيّة الحتميّة - كما أبرزه لابلاس (1749-1827) مثلاً - لم يترك أيَّ مجالٍ للفعل الإلهي الخاص الذي يُعَدُّ عنصراً رئيسياً في العقيدة المسيحية المتمثّلة بالخلق. اعترض نيوتن على هذه التفاسير في ملحق كتابه Principia في 1713هـ واعتبر أنّه يُمكن شرح حركة الكواكب وفقاً لقوانين الجاذبيّة إلا أنّ مواقع مداراتها ومواقع النجوم التي تبتعد بما فيه الكفاية حيث لا تؤثّر على بعضها من ناحية الجاذبيّة تقتضي تفسيراً إلهياً. احتجّ ألستون (1989) - على خلاف المفكّرين من أمثال بولكينغهورن (1998) - أنّ الفيزياء الميكانيكيّة قبل القرن العشرين تطابقتْ مع الفعل والإرادة الحرّة الإلهية. حينما نفترضُ وجود عالمٍ محتومٍ بشكلٍ تام ووجود العلم الإلهي الكلي، يُمكن أن يقوم الله بوضع الشروط الأوليّة وقوانينَ الطبيعة بطريقةٍ تُحقّق خططه، وفي هكذا عالمٍ ميكانيكيٍّ يكونُ كلُّ حدثٍ هو فعلٌ إلهيٌّ غير مباشر.

قامتْ أوجه التقدُّم في الفيزياء في القرن العشرين ـ ومن ضمنها نظريات النسبيّة العامة والخاصة، ونظريّة الفوضى، ونظريّة الكم ـ برفض النظر إلى الخلق كآلية الساعة الميكانيكية. في النصف الأخير من القرن العشرين، تمّ استكشاف نظريّة الفوضى وفيزياء الكم كوسائلٍ ممكنة لإعادة تفسير الفعل الإلهي. اقترح جون بولكينغهورن (1998) بأنّ نظرية الفوضى لا تُقدِّم حدوداً إبستمولوجيةً لما يُمكن أن نعرفه عن العالَم فحسب، بل تُوفِّرُ للعاَم أيضاً «انفتاحاً أنطولوجياً» حيث يُمكن لله أن يتصرّف دون انتهاكٍ لقوانين الطبيعة. تكمنُ إحدى صعوبات هذا النموذج في انتقاله من معرفتنا بالعالم إلى الافتراضات حول ماهيّة العالم: هل تعني نظريّة الفوضى أنّ النتائج غيرُ محدّدة فعلاً أو أنّنا كبشرٍ محدودين لا نستطيع التنبُّؤ بها؟ اقترح روبرت راسل (2006) أنّ الله يتصرّف في الحوادث

الكميّة، وهذا يسمح له أن يعمل بشكلٍ مباشر في الطبيعة من دون نقض قوانينها، وبالتالي يكونُ هذا النموذج غير تدخُّليٍّ. بما أنّه لا توجد أسبابٌ طبيعيّةٌ فعّالةٌ على المستوى الكمّي وفقاً لتفسير كوبنهاغن لميكانيكيا الكم، يتمّ اختزال الله في الأسباب الطبيعية، وقد لخّص مورفي (1995) نموذجاً تصاعدياً مماثلاً حيث يتصرّف الله في الفضاء الذي يوفّره عدم التحديد الكمي. لقد لاقت هذه المحاولات لتحديد أفعال الله ضمن ميكانيكيا الكم أو نظرية الفوضى - والتي أطلقتْ عليها ليديا جايغر «الفيزيائية زائد الله» - نقداً شديداً، فمن غير الواضح في النهاية إذا كانتْ تسمح نظرية الكم بحدوث الفعل الإنساني الحرّ فضلاً عن الفعل الإلهي الذي لا نعرف الكثير عنه. إلى جانب هذا، احتجّ ويليام كارول (2008) استناداً إلى الفلسفة التومائيّة على أنّ المفكّرين من أمثال مورفي وبولكينغهورن قد أخطآ على مستوى المقولة، فالله ليس سبباً بنفس الطريقة التي تكونُ فيها المخلوقات أسباباً فيتنافس مع الأسباب الطبيعية، ولا يحتاج الله إلى عدم التحديد لكي يتصرّف في العالم، بل إنّ الله كسببٍ رئيسيٍّ يدعمُ ويضع الأساس للأسباب الثانوية.

بينما يتوافقُ هذا الحلّ مع مذهب الحتميّة (حيث لا تهم كثيراً التفاصيل الدقيقة للفيزياء وفقاً لهذه النظرة)، إلا أنّه يُشوّش الفارق بين الفعل الإلهي العام والخاص. علاوةً على ذلك، فإنّ عقيدة التجسيد تُشير إلى أنّ فكرة كون الله ضمن الأسباب الطبيعيّة ليست غريبةً في اللاهوت وأنّ الله يتصرّف أحياناً كسببٍ طبيعي.

برز جدالٌ حول الدرجة التي تكونُ فيها العشوائيّة ميزةً أصيلةً للخلق وكيف يترابط الفعل الإلهي مع الصدفة. تُشكِّلُ الصدفة والعشوائيّة خصائص مهمّة في نظريّة التطوّر (أي الاستبقاء غير العشوائي للاختلافات العشوائية). في تجربةٍ فكريّةٍ شهيرة، تخيّل غولد أنّه بإمكاننا إرجاع شريط الحياة إلى زمن «طَفل بورغيس» (أي منذ 508 مليونَ سنة)، ولكنّ فرصة وصولنا إلى أيِّ شيءٍ يُشبه الكائنات الحيّة في زمننا الحالي هي ضئيلةٌ إلى درجة الانعدام.

وفقاً للتفسير الإلهي، قد تكونُ العشوائيّة بُعداً ظاهراً فقط للخلق أو ميزةً أصيلة. يُشيرُ بلانتينغا إلى أنّ العشوائية تفسيرٌ فيزيائيٌّ للدليل، وهناك إمكانيّة بأنّ الله قد هدى كلَّ طفرةٍ في عملية التطوُّر. بهذه الطريقة، يكون الله قد هدى مسيرة التاريخ التطوُّري عبر التسبُّب بإحداث الطفرات الصحيحة في الوقت المناسب وبالتالي قام بحفْظ أشكال الحياة التي أفضتْ إلى النتائج التي توخّاها.

من ناحيةٍ أخرى، يعتبرُ بعضُ المفكّرين أنّ العشوائية هي ميزةٌ أصيلة في التصميم وليست مجرّد مظهرٍ فيزيائيٍّ خادع. يكمنُ التحدّي الذي يُواجههم في تفسير كيفيّة تطابُق العناية الإلهية مع العشوائية الفعليّة (وفق نظرة مذهب الربوبيّة، يُمكن للفرد أن يقول ببساطة بأنّ الله قد أنشأ الكون ولكنّه لم يتدخّل في مجراه ولكنّ هذا الخيار ليس مُتاحاً أمام المؤمنين بالألوهيّة، ومعظم المفكّرين في ميدان العلم والدين هم مؤمنون وليسوا ربوبيين).

الدين والذكاء الاصطناعي

لمن الأصالة: للإنسان أم لإبداعه؟

علي رضا قائمي نيا [*]

يتناول هذا البحث واحدةً من القضايا المعرفيّة التي أخذت مساحةً بيّنةً من الجدل منذ عصر التنوير إلى يومنا هذا، عنينا بها علاقة الدّين بالتحوّلات العلميّة الكبرى ولا سيما ما يعني قضية الذكاء الاصطناعي.

يتمحور البحث حول السؤال المركب التالي:

ما هو التأثير الذي يتركه الادّعاء القائل: (إنَّ الحاسوب الآلي يفكّر، أو إنّ الشيء الوحيد الذي يستطيع التفكير هو الحاسوب الآلي)، في بعض معتقداتنا الدينيّة؟ وبالتالي، هل يتعارض هذا الادّعاء مع مضامين النصوص الدينيّة؟

المحرر

في ما يتعلّق بالذكاء هناك ادعاءان هامّان، وهما: إن البعض يدّعي أنّ الحاسوب الآلي يفكّر بالمعنى الحقيقيّ للكلمة (فرضيّة النظام الرمزي)[1]. والبعض الآخر يدّعي أنّ الذي يفكّر إنمّا هو الحاسوب الآلي (فرضيّة النظام الرمزي القوي)[2]. كما أنّ النصوص الدينيّة تستند في بعض الموارد إلى التفكير والتعقّل. فهل يُستعمل التفكير في كلا الموردين بمعنى واحدٍ؟ وهل يمكن للدّين والنصوص الدينيّة أن تُظهر بعض الاختلافات بين الإنسان والحاسوب الآلي؟

---

*ـ عضو اللجنة العلمية في (برژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي). عالم دين ومن المحققين والباحثين في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية للعتبة العباسية.

ـ تعريب حسن علي مطر.

[1]. The symbol system hypothesis.

[2]. The strong symbol system hypothesis.

الكلمات المفتاحيّة: الدّين، الذّكاء، الذّكاء الاصطناعي، فرضيّة النّظام الرّمزي، فرضيّة النّظام الرّمزي القويّ، التعقّل، الغرفة الصينيّة.

إنّ الذكاء الاصطناعي[1] الذي يُطلق عليه في بعض الأحيان (AI) اختصاراً، يُعدّ واحداً من أكثر الفروع الفلسفيّة التحقيقيّة إثارةً للانبهار والتعجّب. وقد أحدث ظهور الحاسوب الآلي قفزات ملحوظةً جداً في حياة البشر، وكان لحقل الفلسفة نصيبه من ذلك. فقد أثار الفلاسفة تساؤلاتٍ فلسفيّةٍ كثيرةٍ حول اختلاف ذكاء الإنسان عن ذكاء الحاسوب الآلي، وقد أفضت جميع هذه التساؤلات إلى طرح بحث <الذّكاء الاصطناعي>.

إنّ الغاية من <الذكاء الاصطناعي> هي فهمُ طبيعة الذكاء البشري من خلال دراسة تركيبة البرامج الحاسوبيّة، وطريقة حلّ المسائل بواسطة الحاسوب الآلي. يذهب المتخصصون في هذا الحقل إلى الاعتقاد بأنّ من شأن هذه الدراسة أن توضّح أسلوب وطريقة عمل وجزئيات الذكاء البشري.

إنّ دراسة العلاقة والصّلة بين هذا الحقل والدّين يعدّ من أحدث حقول أبحاث <العلم والدين>. وقبل الدخول في هذا البحث لا بدّ من بيان بعض الأمور العامة والكليّة بشأن الذكاء الاصطناعي.

مصطلح الذكاء

يجب قبل كلّ شيءٍ بيان مراد المتخصصين في الذكاء الاصطناعي من مصطلح <الذكاء> [2]؛ وذلك بسبب الاختلاف التام لرؤيتهم تجاه مقولة الذكاء والمفاهيم المرتبطة به، مثل: العقل والذهن وما إلى ذلك. واليوم نجدُ في العلوم الراهنة استعمالاً واسعاً لمصطلح الذكاء في علم النّفس، حيث يبحث علماء النّفس في حظوظ الأشخاص من الذكاء والأمور المرتبطة به. وأمّا في الذكاء الاصطناعي فهناك توظيفٌ واستعمالٌ مختلفٌ لهذا المصطلح (Desouza, 2002, p. 27).

في الذكاء الاصطناعي يتمّ ـ قبل كلِّ شيءٍ ـ تقديم تعريفٍ عمليٍّ للذكاء. وفي العادة يبدي الفلاسفة ميلاً أكبر إلى التعاريف المفهوميّة، ويسعون إلى إيضاح مفهوم الذكاء والعقل وما إلى ذلك. في حين أنّ المتخصّصين في الذكاء الاصطناعي ـ ولأسبابٍ تخصّصهم ـ يميلون إلى التعريف العملي. ومن بين تلك الأسباب أنّ النّزاعات المفهوميّة لا تنطوي على فائدة تذكر، وغالباً ما تكون نتائجها عقيمة. فإذا أردنا العثور على طبيعة وماهيّة العلاقة والارتباط بين <الذكاء> و<التفكير> من خلال تعريف مفهوميهما، لنرى ما إذا كان الذكاء هو التفكير أم لا، فإننا سندخل حينها في نزاعٍ لفظيٍّ لا نهاية له. إذ

[1]. Artificial Intelligence.

[2]. Intelligence.

لا شكّ في وجود اختلاف مفهوميٍّ بين هاتين المفردتين، ولا يمكن لهما أن تشيرا إلى شيءٍ واحد، وبذلك فإنّهم لا يدّعون التساوي المفهومي بين هاتين الكلمتين. بل إنّهم ـ كما سيأتي توضيحه لاحقاً ـ يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ هذين المصطلحين يشيران إلى حقيقةٍ قابلةٍ للتقييم.

وفي إطار تحديد معنى الذكاء قدّم ألان تورينج[1] ـ وهو من طلائع بحث الذكاء الاصطناعي ـ في معرض بيان الأهداف العمليّة التي ينشدها من وراء الذكاء الاصطناعي، تعريفاً مقبولاً بالنسبة إلى الجميع. وكان الدافع من وراء طرح هذا الملاك يرمي ـ كما أسلفنا ـ إلى تجنّب النّزاعات اللّفظيّة والأبحاث الفلسفيّة العقيمة. لقد أدرك تورينج أنّه لا يستطيع من خلال الخوض في الأبحاث الفلسفيّة السائدة بشأن هذه الكلمة أن يقيم ارتباطاً بين وظائف الآلات والذهن البشري. ومن هنا يقترح تورينج التخلّي عن المسائل اللفظيّة والمفهوميّة في هذا الشأن، وتقديم اختبارٍ بسيطٍ في هذا المجال، ونعمل بعد ذلك على دراسة ذات الآلة بشكلٍ عينيٍّ وملموسٍ. كما توقّع أنّ أجهزة الحاسوب الآلي ستخرج ـ حتى عام 2000 م ـ من هذا الاختبار بنجاحٍ، وأنّ التعاريف المخالفة ستبدو عندها فاقدةً للمعنى.

إنّ اختبار تورينج يقوم على أساس لعبةٍ اسمها <لعبة التقليد>[2]. وفي هذه اللّعبة هناك ثلاثة أشخاصٍ غرباء، اثنان منهم ـ وهما الشاهدان ـ من جنسين مختلفين (ذكر وأنثى)، والثالث هو السائل. وفي هذه اللّعبة يسعى السائل من خلال طرح الأسئلة إلى التعرّف على جنس الشاهدين، وإن أحد الشاهدين ـ وهو الرجل ـ يحاول إخفاء جنسه، في حين أن الشاهد الآخر ـ وهو المرأة ـ يجيب عن الأسئلة بكلِّ صدقٍ وصراحةٍ. فإن أمكن للسائل أن يصل إلى الإجابة الصحيحة تكون المرأة هي الفائزة، وأمّا إذا لم يصل إلى الإجابة الصحيحة يكون الفائز هو الشاهد الرجل. ولكي لا يحصل السائل على أيِّ أدلّة تساعده على حلِّ اللّغز والتعرّف على الجنسين، من قبيل الأصوات والوجوه وما إلى ذلك، يتمّ توجيه الأسئلة والأجوبة عبر الآلة الكاتبة ومن وراء الجدار. تقوم رؤية تورينج على القول بأنّنا لو استبدلنا الحاسوب الآلي بالشاهد الرجل، وأدركنا أنّ هذا الجهاز يستطيع أن يستغفل السائل بشكلٍ ذكي، فإنّه سيخرج من هذا الاختبار بنجاحٍ (Haugeland, 1985, p. 6).

كيف أصبحت هذه اللعبة العجيبة والغريبة اختباراً معتبراً للذكاء؟ إنّ الاستفادة من الآلة الكاتبة البعيدة والرجل الذي يسعى إلى خداع السائل وما إلى ذلك، يمثّل في مجموعه ـ بحسب الحقيقة

[1]. **Alan Turing.**
[2]. **imitation game.**

والواقع ـ كواليس وديكور الاختبار. وأمّا أصل وأساس الاختبار فهو الحوار. فهل يمكن للحاسوب الآلي أن يتكلّم مثل الإنسان؟ أم أنّ هناك فرقاً واختلافاً بين الإنسان والحاسوب الآلي؟

بحث الاختبار

إنّ المشكل الرئيس لهذا النّوع من الاختبارات يكمن في أنّ للذكاء درجاتٌ متفاوتة. فإنّ درجة ذكاء الأشخاص تختلفُ من واحدٍ لآخر، بحيث يمكن لنا تقييم ذكاء الأفراد وبيان الفارق بينهم في الذكاء. بيد أنّ هناك شكّ في قول ذلك بالنسبة إلى الحاسوب الآلي. والذي يمكن قوله بشأن هذه الأجهزة هو أنّ بإمكانها العمل بدقّة طبقاً لبرمجتها الخاصّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّها إنمّا تعمل على أساس البرمجة، ولكنّها هل تفكّر حقاً؟ وفي معرض الجواب نجدُ المتخصصين في الذكاء الاصطناعي ـ من أمثال تورينج ـ يعرّفون مفهوم <الفكر> أو <الذكاء> بحيث يشمل الآلة أيضاً. إلاّ أنّهم بدلاً من حلّ المسألة، يُدخلون فرضاً خاطئاً يؤدّي إلى المصادرة على المطلوب.

خصائص الذكاء الاصطناعي

إنّ الذكاء الاصطناعي يتّبع برنامجاً خاصاً لحلّ المسائل. إنّ الالتفات إلى خصائص الذكاء الاصطناعي ينفع في مقام الاستفادة من هذا النوع من البرامج. وهناك خمس خصائصٍ منها تحظى بأهميّةٍ خاصّة (بونيه، 1993 م، م، ص 15 ـ 20)، وسوف نشرحها على النحو الآتي:

1 ـ الحسابات الرمزيّة: الخصيصة الأولى هي أنّ الذكاء الاصطناعي يعتمدُ في حلِّ المسائل على الرموز العدديّة. إنّ الذكاء الاصطناعي يعمل في حل المسائل على أساس منظومةٍ ثنائيّةٍ قوامها الصفر والواحد. ومن هنا ذهب بعض المخالفين إلى القول بأنّ أهمّ نقصٍ يعاني منه الذكاء الاصطناعي يكمن في أنّه لا يفهم غير الصفر والواحد. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحاسوب الآلي لا يفهم غير <نعم أو لا>، ولا يمكنه فهم الحالة المتوسّطة بين هذين المفهومين.

وفي الطرف المقابل قال أنصار الذكاء الاصطناعي: إنّ الذكاء الطبيعي (ذكاء الإنسان) يفهم الظواهر والأمور بدوره على أساس منظومةٍ ثنائيّةٍ أيضاً، فلو درسنا وحلّلنا الخلايا العصبيّة للإنسان، سندرك أنّ الفهم البشري يقوم على حالةٍ ثنائيّة، وأنّ الجهاز العصبي يحوّل المفاهيم والتصورات إلى حالات ثنائيّة. وبطبيعة الحال فإنّ بيان طريقة هذا التحويل في المفاهيم والإدراكات المعقّدة أمرٌ صعبٌ، بيدَ أنّ دراسة برامج الذكاء الاصطناعي قامت بتذليل هذا الأمر الصعب.

2 ـ أسلوب الكشف[1]: الخصيصة الثانية في الذكاء الاصطناعي تعود إلى نوع المسائل التي يقوم بحلّها. في العادة ليس لهذه المسائل طريقة حلٍّ لوغاريثميّة. ومرادنا من اللوغاريثم[2] سلسلةٌ من المراحل المنطقيّة التي تؤدي إلى حلِّ المسائل. إنّ الذكاء يطوي هذه المراحل خطوةً بخطوة، حتّى يصل إلى حلِّ المسألة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ طيَّ هذه المراحل في اللوغاريثم يضمن الوصول إلى النتائج بشكلٍ طبيعيٍّ. إنّ المسائل التي يعمل الذكاء الاصطناعي على حلّها ليس لها طرق حلٍّ لوغاريثميّة، بمعنى أنّنا في العادة لا نستطيع لحلِّ هذه المسائل اللوغاريثميّة أن نعثر ـ بعبارةٍ أخرى ـ على سلسلةٍ من المراحل المنطقيّة التي تضمن الوصول إلى النتائج. وعلى هذا الأساس فإنّ الذكاء الاصطناعي يعمل في حلِّ المسائل من خلال الاعتماد على أسلوب الكشف، أي أنّه يعتمد على أسلوبٍ لا يمكن لسلوكه أن يضمن الوصول إلى النتائج. في أسلوب الكشف هناك طرقٌ متعددةٌ لحلِّ المسائل، وإنّ اختيار أحدها يُبقي الباب مفتوحاً أمام اختيار الطرق الأخرى، وإنّ اجتياز بعضها لا يحول دون اجتياز الطرق الأخرى. وبالتالي فإنّ البرامج ذات الحلول الضامنة لا تُعدّ جزءاً من برمجيات الحاسوب الآلي؛ إذ لا يوجد لها حلٌّ لوغاريثميٌّ خاصٌ.

إنّ برامج لعبة الشطرنج شكّلت أرضيّةً ميمونةً للذكاء الاصطناعي؛ إذ لا يوجد أسلوبٌ معروفٌ لتعيين أفضل نقلةٍ في مرحلةٍ خاصةٍ من هذه اللعبة الفكريّة، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إنّ عدد الاحتمالات الموجودة في كلِّ حالةٍ من الكثرة بحيث لا يمكن استيعابها ورصدها بأجمعها.

ثانياً: إنّ إدراكنا لمنطق الخيارات والحركات التي يقوم بها اللاّعبون منخفضٌ جداً. وإنّ عدم الإدراك هذا يعود إلى اللاّوعي بشكلٍ وبآخر، وعلينا ألاّ نغفل عن أنّ اللاعبين قد يتعمدون عدم الكشف عن منطقهم أحياناً.

بالالتفات إلى النكتة أعلاه، ذهب هيربرت دريفوس[3] ـ أحد المخالفين للذكاء الاصطناعي ـ إلى الادّعاء بعدم وجود أيِّ برنامجٍ للوصول إلى مستوى لاعب الشطرنج الجيّد (Dreyfus, 1972). بيدَ أنّ ظهور البرامج المتطوّرة في لعبة الشطرنج منذ عام 1985 م، أثبت عدم صوابيّة هذا الادّعاء من دريفوس.

---

[1]. heuristics.
[2]. Algorithm.
[3]. Herbert Dreyfus.

3 ـ التظهير المعرفي[1]: إنّ برامج الذكاء الاصطناعي تختلف عن البرامج الإحصائيّة في <التظهير المعرفي>، بمعنى أنّ برامج الذكاء الاصطناعي تعبرّ عن تطابق العمليات الاستدلاليّة الرمزيّة للحاسوب الآلي مع عالم الخارج. ويمكن لنا إيضاح هذه النقطة من خلال مثالٍ بسيطٍ:

إنّ <التظهير المعرفي> عنوانٌ لمجموعةٍ من المسائل المعرفيّة، من قبيل:

1 ـ ما هي المعرفة المنشودة للذكاء الاصطناعي، وما هي أنواعها وما هي بنيتها؟

2 ـ كيف يمكن تظهير المعرفة من خلال الحاسوب الآلي؟

3 ـ ما هو نوع المعرفة التي يعمل التظهير المعرفي على بيانها؟ وما هو الشيء الذي يتمّ التأكيد عليه فيها؟

4 ـ كيف يمكن الحصول على المعرفة، وكيف يجب تغييرها؟ (Stillings & Weisler, 1995, p. 141).

4 ـ نقص المعلومات: إنّ الذكاء الاصطناعي يصل إلى حلِّ المسألة في حالةٍ لا تتوفر فيها جميع المعلومات التي تمسّ الحاجة إليها. وهذه الحالة تحصل في الكثير من الموارد الطبيّة، فإنّ المعلومات المتوفّرة لدى الطبيب لا تساعده في الغالب على تشخيص المرض، ولا تتوفر له فرصٌ كبيرةٌ للعلاج، ولذلك يتعيّن عليه الإسراع في اتخاذ القرار.

إنّ الافتقار إلى المعلومات اللاّزمة يجعل النتائج الحاصلة غير يقينيّةٍ أو أن يكون احتمال الخطأ فيها وارداً. ونحن في حياتنا العمليّة نتّخذ قراراتٍ لا تستند عادةً إلى المعلومات، وعليه تكون هذه القرارات عرضةً للخطأ دائماً.

6 ـ تناقض المعلومات: يمكن للذكاء الاصطناعي عند تناقض المعلومات وتعارضها، العثور على حلٍّ مناسبٍ للمسألة. إنّ الذكاء الاصطناعي في مثل هذه الموارد يقدّم أفضل الحلول للمسألة ويعمل بذلك على رفع التناقض.

تغيير الرّموز

إنّ الحاسوب الآلي عبارةٌ عن منظومة تعمل على التصرّف في الرموز وتغييرها. يعمل الحاسوب الآلي طبقاً للبرامج المقدّمة له على التحكّم في الرموز ويغيرّ من أوضاعها، ويعمل البرنامج المنشود

[1]. knowledge representation.

على بيان وإيضاح جزئيات التدخّل والتصرّف خطوة بخطوة، ويعمل الحاسوب الآلي على طبقها بشكلٍ دقيق. إنّ هذه الرموز يتمّ صنعها في ذاكرة الحاسوب الآلي بواسطة الكهرباء. لنفترض أنّ هذه الرموز مؤلفة من الرقمين: الصفر والواحد (وفي الحقيقة فإن برامج الحاسوب الآلي تكتب بهذين الرقمين)، وعلى سبيل المثال نبيّن الرموز المنشودة من خلال الأسطر الأربعة أدناه:

1101

1001

0001

0011

يقوم الحاسوب الآلي بإجراء عملياتٍ على طبقِ الرّموز (في الأسطر الأربعة أعلاه) في ضوء البرامج المقدّمة له. والمثال أدناه برنامج لتغيير الرموز[1].

1 ـ استنسخ محتوى سطرٍ خاصٍ في سطرٍ آخر.

2 ـ احذف رموز سطرٍ خاص.

3 ـ اكتب سلسلةً من الرموز المحددة في سطرٍ خاص.

4 ـ قارن بين رموز سطرين محددين.

5 ـ استعمل رمزاً خاصاً لتسمية سطرٍ محددٍ.

في البرنامج المنشود يتمّ تحديد ما الذي يتعيّن على الحاسوب الآلي أن يقوم به وعلى أيّ سطرٍ. إنّ هذا النوع من عمليات تغيير الرموز يسمّى بـ (العمليات الجذريّة). وعليه يمكن تعريف الحاسوب الآلي بأنّه (منظومةٌ أو جهازٌ يستطيع القيام بعددٍ من العمليات الجذريّة).

فرضيّتان في الذكاء الاصطناعي

في الذكاء الاصطناعي يتمّ إخضاع الكثير من الفرضيّات إلى البحث. ومن بين تلك الفرضيّات هناك فرضيّتان تحظيان بالأولويّة. والفرضيّة الأولى أكثر اعتدالاً من الفرضيّة الثانية حيث تشتمل على الحدّ الأدنى من الادّعاء. وهاتان الفرضيتان عبارةٌ عن:

[1]. symbol-manipulation

1 ـ فرضيّة النّظام الرمزي[1]: مفاد هذه النّظرية كالآتي:

<يمكن برمجة الحاسوب الآلي بحيث يفكر>.

والتقرير الآخر للفرضيّة أعلاه: <يمكن للحاسوب الآلي أن يفكر>.

2 ـ فرضيّة النّظام الرمزي القوي[2]: ومفاد هذه الفرضية كالآتي:

<إنّ الذي يمكنه التفكير هو الحاسوب الآلي>.

واضح أنّ الفرضيّة الثانية أكثر تطرّفاً من الفرضيّة الأولى، حيث تشتمل على الحدّ الأعلى من الادّعاء. إذ إنّ كلَّ شيءٍ يفكّر في ضوء هذه الفرضيّة ـ حتى الكائنات الطبيعيّة ـ يجب عدّه نوعاً من الحاسوب الآلي. وبذلك يكون الذهن البشري آلةً شاملةً وجامعةً من الرموز، وأنّ التفكير البشري من الناحية الماهويّة لا يختلف عن التفكير المستعمل بالنسبة إلى الحاسوب الآلي، فالتفكير في كلا الموردين عبارةٌ عن قدرة التصرّف والتغيير في أوضاع الرموز.

استدلال الغرفة الصينيّة

يطرح هذا السؤال نفسه في ما يتعلّق بمدّعيات الذكاء الاصطناعي، إذ يقول: بأيِّ أسلوبٍ يجب الإجابة عنه؟ فهل ينبغي في إطار العثور على الجواب المناسب، اللجوء إلى التجربة وجمع الشواهد؟ أم أنّ لهذه الأسئلة ماهيّةٌ فلسفيّةٌ بحتةٌ، وفي سياق الإجابة عنها يجب انتهاج الأساليب الفلسفيّة؟ حاول المتخصصون في الذكاء الاصطناعي الإجابة عنها وإثباتها من خلال الأسلوب التجريبي وجمع الشواهد التجريبيّة.

يذهب جون سيرل[3] ـ وهو من الفلاسفة البارزين في العصر الراهن ـ إلى الاعتقاد بأنّ المتخصصين في الذكاء الاصطناعي قد سلكوا طريقاً خاطئاً باعتبارهم هذه المسائل أموراً تجريبيّة. فإنّ مسألة <أنّ الأجهزة التي تعمل على تكثير الرموز، أجهزةٌ مفكرةٌ>، ليست مسألةً تجريبية، ولا يمكن لجمع الشواهد أن يحمل إجابةً لذلك. وادّعى أنّنا نستطيع الآن إبطال فرضيّة أنظمة الرمز دون الالتفات إلى هذه الشواهد. إنّ هذه الفرضيّة ـ من وجهة نظره ـ تنكر حقيقةً تحليليّةً (من قبيل: <الرجال ذكور>)، مع فارق أنّ إدراك خطأ هذا المثال في غاية البساطة؛ إذ يمكن إثبات

[1]. The symbol system hypothesis

[2]. The strong symbol system hypothesis

[3]. John Searl

عدم صوابيّته من خلال الرجوع إلى المعاجم اللّغويّة. وأمّا إبطال فرضيّة أنظمة الرمز، فهو بحاجةٍ إلى بحثٍ فلسفيٍّ دقيق. وقد طرح سيرل استدلالاً على ردّه، وهو الاستدلال الذي عرف لاحقاً بـ استدلال الغرفة الصينيّة[1].

قلنا: إنّ الحاسوب الآلي هو الجهاز الوحيد الذي يعمل على تغيير الرموز، وكلُّ ما يقوم به هو المقارنة بين الرموز، أو يعمل على حذفها أو استنساخها وما إلى ذلك. وسرعان ما يطرح هذا التساؤل نفسه: هل يمكن للحاسوب الآلي أن يفهم؟ بمعنى: هل يمكنه أن يفهم جملةٌ في لغةٍ طبيعيّةٍ بعينها (من قبيل اللّغة العربيّة مثلاً)؟ يجيب سيرل عن ذلك بالقول: إنّ الحاسوب الآلي لا يستطيع فهم عبارات اللّغة الطبيعيّة. وقد أجاب بألفاظٍ فنيّةٍ، إذ يقول:

<إنّ الجهاز الذي يتصرّف في الرموز، إنّما لديه مهارةٌ في النحو[2] فقط، والمهارة في خصوص النحو ليست كافيةً في إدراك المعاني[3]> (Searl, 1989: p. 31).

إنّ الكفاءة في النحو تعني القدرة على التصرّف والتغيير في الرموز اللغويّة، وهذا لا يعني بالضرورة الكفاءة والقدرة على فهمها. إنّ الحاسوب الآلي هو أستاذٌ في قواعد النحو؛ بمعنى أنّ برامج الحاسوب الآلي ليست سوى مرشدٍ للقيام بسلسلةٍ من الخطوات النحويّة. ومن هنا فإنّه لا يستطيع التحرّر من قيود النحو، والانطلاق في فضاء معرفة المعاني.

إنّ استدلال سيرل معقّدٌ إلى حدٍّ ما، ويحتاج إلى تقريرٍ بسيطٍ نسبياً. لنفترض أنّنا عملنا على تصميم برنامجٍ لفهم القصص. إنّ هذا النّوع من البرمجيات في الذكاء الاصطناعي يعرف بـ (Sam) اختصاراً لـ (Script Applier Mechanism). فلو عملنا على تزويد هذا البرنامج بقصّةٍ، وطرحنا عليه أسئلةً بشأنها، فإنّه سيجيبنا عنها بأجوبةٍ مناسبةٍ دون تردّد. سبق لنا أن ذكرنا أنّ برامج الحاسوب الآلي تكتب على طبق منظومةٍ من الأعداد الثنائيّة هي (الصفر والواحد). وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ مرحلةٍ من هذا البرنامج تبدو على شكل سطرٍ من أعداد الصفر والواحد، ويمكن لنا ترجمتها على شكل قاعدةٍ. نستعرض السّطر الآتي على سبيل المثال:

1100 0111 00000011

ففي هذا السطر نجد الرمز (0111) الذي يشير إلى العدد 7، والرمز (1100) الذي يشير إلى

[1]. Chinese room argument.
[2]. Syntax.
[3]. semantics.

العدد 12، والرمز (00000001) [الذي يشير إلى العدد 1]، يمثل أسلوباً كي نقول للحاسوب الآلي: (قارن). وعلى هذا الأساس فإنّ السّطر أعلاه يُترجم إلى هذه القاعدة:

<قارن محتوى العدد 7 بمحتوى العدد 12، واكتب 1 إذا كانت متّحدة، واكتب 0 إذا كانت مختلفة>.

لو كتبنا كلّ برنامج الـ (Sam) على طبق هذا الأسلوب، بمعنى أن نعيد كتابة جميع سطوره على شكل قواعدٍ في إطار لغة طبيعيّة، سوف تكون لدينا مجموعةٌ من الكتب المشتملة على القواعد. إنّ هذه المجموعة ستحتوي على مجلدات كثيرة، وإنّ عمليّة إكمال هذه المجلّدات سوف تستدعي شهوراً بل سنوات طويلة وصبر أطول. لنفترض أنّنا قد أمكن لنا العثور على مثل هذا الشخص الصّبور الذي أبدى استعداداً للقيام بإعادة كتابة هذه المجلدات، فسوف يتعيّن على هذا الشخص الفذّ والاستثنائي أن يحبس نفسه في مكتبة زاخرة بالكتب ذات الصّلة بقواعد هذه الكتابة. كما يجب أن تحتوي هذه المكتبة على الكثير من الأوراق البيضاء وآلاف الأقلام. وإنّ وسيلته الوحيدة للتواصل مع العالم الخارجي ستكون عبارةً عن كوّتين صغيرتين إحداهما للاستقبال والأخرى للإرسال. يقوم المختبرون بإرسال قصّة مرفقة بأوراق الأسئلة عبر كوّة الاستقبال، ليحصلوا على الأجوبة من خلال كوّة الإرسال ضمن فترة قصيرة جداً. إنّ هذا الشخص لا يمارس الخداع أو التمويه في إعداد وتقديم الإجابات. وإنّ جميع القصص والأسئلة قد كتبت باللّغة الصينيّة، وهو لا يعرف هذه اللغة، بل إنّه لا يدرك أنّ الاستقبال والإرسال في الأصل عبارةٌ عن جُمل في لغة خاصة. إنّ جميع هذه الأمور والنماذج بالنسبة له فاقدةٌ للمعنى. إلاّ أنّه بمجرد الحصول على قصّة مرفقة بأسئلة من كوّة الاستقبال، يراجع كتاب قواعده ويعثر للرموز المنشودة على سلسلة متناسبة من أعداد الصفر والواحد. إنّ عليه القيام بآلاف التعديلات وملء الأوراق البيضاء بسلسلة من أعداد الصّفر والواحد. وبالتالي فإنّه سيصل إلى الصفحة الأخيرة من كتاب قواعده التي وضعت أرقاماً خاصة بإزاء الأبجديّة الصينيّة. وبعدها يقوم بإرسال الإجابات الكاملة إلى الخارج عبر كوّة الإرسال. إنّ هذه الأبجديّة من وجهة نظر المختبرين دقيقةٌ للغاية، في حين أنّها من وجهة نظر ذلك الشخص القابع في المكتبة المغلقة لا تعدو أن تكون مجرد خبطات عشوائيّة وغير مفهومة.

يرى سيرل أنّ هذا الشخص لا يفهم القصّة ولا الأسئلة، وأنّ الاستقبال والإرسال بالنسبة إلى هذا الشخص يتألّفان من مجرّد رموز اعتباطيّة فاقدة للمعنى. ولكنّه في الوقت نفسه يقوم بجميع المهام التي يقوم بها الحاسوب الآلي، ويقوم بأداء برنامج الـ (Sam) بدقّة كاملة. ولكن حيث إنّ القيام بهذا العمل لا يستوجب أن يفهم هذه اللّغة، فإنّ الحاسوب الآلي بدوره من خلال قيامه بهذا البرنامج لا يفهمها أيضاً.

وبشكلٍ عام فإنّ استدلال الغرفة الصينيّة يثبت وجود جهازٍ يعمل على مجرّد تغيير الرموز، ولا يمكنه أن يفهمَ شيئاً، أو أن يعتقد بشيءٍ، أو أن يفكّر في شيءٍ. وعليه فإنّ صدق هذا الاستدلال يستلزم كذب فرضيّة النظام الرمزي.

إنّ استدلال الغرفة الصينيّة قد أثار الكثير من الأبحاث بشأن الذكاء الاصطناعي، حيث أدلى الكثير من المخالفين والموافقين بدلائهم في هذا المجال. من ذلك أنّ <كوبيلاند>[1] ـ على سبيل المثال ـ قام بنقد هذا الاستدلال. إذ يرى أنّه يحتوي على مغالطةٍ دقيقة، وهي من قبيل: (مغالطة الجزء والكلّ). عندما نسأل الشخص الحبيس في الغرفة الصينيّة: هل العمل على تغيير الرموز يدفعه إلى فهم الأسئلة الوافدة إليه عبر كوّة الاستقبال؟ سيكون جوابه هو النفي. وبذلك فإنّ سيرل يستنتج من هذه المقدّمة أنّ تغيير الرموز لا يكفي في الوصول إلى الفهم. يرى كوبيلاند أنّ مشكلة سيرل تكمن في أنّه يتصور وجود مجرّد شخصٍ واحد في الغرفة الصينيّة، وأنّ وظيفته تتلخّص في تغيير الرموز. في حين أن هناك شخصاً آخر يجلس إلى جوار ذلك الشخص، ولكنّه يتواجد هناك بشكلٍ سرّيٍّ، ويمكن القول أنّه نتاجُ أعمال الشخص الأوّل. فهو من خلال تغيير الرموز يعمل على إيجاد ذلك الشخص الخفي. إنّ الشخص الأول لا يعتريه التّعب، ويقوم لذلك بإنجاز الكثير من الأعمال، إلاّ أنّ الشخص الثاني يتحدّث اللّغة الصينيّة بشكلٍ جميلٍ وطليق، ويمتلك القدرة على الخروج من قيود الشخص الأول، ويتعرّف على تفاصيل ودقائق اللّغة الصينيّة. ومن هنا لا بدّ من سؤال سيرل عن سبب توجيه السؤال إلى خصوص الشخص الأول بشأن فهم الرموز؟ فهو لا يشكّل سوى جزءٍ من هذه الآلة. وأمّا إذا وجّهنا هذا السؤال إلى الشخص الثاني فإنّه سيقول: إنّ المهام التي يقوم بها الشخص الأول تمكّنه من فهمها. وعليه يمكن صياغة استدلال سيرل على النحو الآتي:

ـ مهما بالغ هذا الشخص في تغيير الرموز، لن يستطيع أن يفهم النتائج المرسلة والمكتوبة باللّغة الصينيّة (المقدمة).

ـ مهما بالغ هذا الشخص في تغيير الرموز، فإنّ المنظومة التي يُعتبر هو جزءاً منها، لن تمكّنه من فهم النتائج المرسلة والمكتوبة باللغة الصينيّة (النتيجة).

إن هذا الاستدلال غير معتبرٍ، إذ لا يحتوي على صلةٍ منطقيّةٍ بينه وبين النتيجة (Copeland, 1993: p. 6 - 125).

يسعى كوبيلاند إلى إثبات أنّ هذا النظام وإن كان في بعض أجزائه لا يستطيع فهم اللّغة، إلاّ أنّه

[1]. Copeland

بمجموعه يستطيع ذلك، وأنّ سيرل لم يثبت غير القول بأنّ جزءاً منه لا يفهم اللغة. إنّ كلام كوبيلاند لا يبدو مقنعاً؛ إذ لا يزال هذا السؤال مطروحاً: كيف يمكن لتغيير الرموز أن يجعل مجموع المنظومة قادرةً على فهم اللغة؟ ثم أنّ ما هو الفرق بين هذا الكلّ والجزء الذي يجعل من كلّ المنظومة مجموعاً يفهم اللّغة الصينيّة؟ يُثبت سيرل أنّ كل ما يحدث في المنظومة هو تغيير الرموز، وهذا لوحده لا يكفي لفهم اللّغة. وأمّا كوبيلاند فيدّعي أنّ هذا الأمر يجعل كلّ المنظومة قادرةً على فهم اللغة. وعليه لا بد من إثبات هذا الادّعاء.

الدين والفهم الميكانيكي للتفكير

إنّ أبحاث الذكاء الاصطناعي مرتبطةٌ بالمعتقدات الدينيّة في الكثير من الموارد، وهي تثير الكثير من الأسئلة في هذا الشأن، ويمكن بيان بعض هذه الأسئلة على النحو الآتي:

1 ـ هل الفهم الموجود في الذكاء الاصطناعي ينسجم مع الدين؟

2 ـ ألا تثير الفرضيات القائمة في الذكاء الاصطناعي نقاشاً حاداً حول تفوّق الإنسان على سائر الكائنات؟

3 ـ ألا يكتسب أسمى نشاط بشريٍّ ـ وهو النشاط المتمثّل بـ (التفكير) ـ في ضوء الذكاء الاصطناعي صبغةً ماديةً وطبيعيّةً؟

4 ـ هل يُثبت الذكاء الاصطناعي أنّ جميع النشاطات البشريّة الكبيرة قابلةٌ للتفسير بشكلٍ طبيعيٍّ؟

يبدو أنّ أسئلةً من هذا النوع ترتبط في نهاية المطاف بالسؤال الأول، وأنّ السؤال الأول أكثر جوهريّةً منها. ومن هنا سنكتفي بطرح هذا السؤال ومناقشته من المنظار الديني.

إنّ جوهر <الذكاء الاصطناعي> هو الفهم الميكانيكي للتفكير؛ وإنّ التفكير لا يعدو أن يكون مجرّد القيام بخطوات ميكانيكيةٍ تتمثل بـ (تغيير الرموز). وهذه هي العمليّة التي تقوم بها الآلة. ومن هنا فإنّ التفكير بمعناه الحقيقي لا يختص بالبشر، أو بعبارةٍ أخرى: إنّ التفكير من مختصات الآلة.

في الرؤية الدينيّة يمتاز الإنسان من سائر الموجودات في العالم بميزةٍ خاصة. وإنّ هذه الميزة لا تُختزل بطاقاته الروحيّة والمعنويّة فقط، بل هي مرتبطةٌ بقواه الفكريّة والعقليّة أيضاً. وإنّ اتصاله بعالم الغيب والتوصّل إلى دور الله سبحانه وتعالى في مصيره يكمن إلى حدٍّ ما في قواه وطاقاته الإدراكيّة والعقليّة.

لقد اختزل سيرل الفارق الهام بين الذكاء الاصطناعي والعقل الطبيعي للبشر في فهم اللّغة. إنّ القدرة على فهم اللغة تختصّ بالطاقات العقليّة الخاصة. وإنّ اللّغة ظاهرةٌ هامةٌ للغاية إلى الحدّ الذي قام معه بعض الفلاسفة بتعريف الإنسان بأنّه <حيوانٌ متكلمٌ>. ولكننّا بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم نجد أنّه يشير إلى امتيازات أخرى للبشر، ويمكن لهذه الامتيازات أن تكون هي الوجه والفارق الهام الذي يميّز الإنسان من الآلة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى موردين منها:

1 ـ فهم التاريخ والاعتبار به: يمكن للإنسان أن يفهم الظواهر التاريخيّة، وأن يستلهم منها الدروس والعبرَ. وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذه الحقيقة في سورة يوسف إذ يقول في محكم كتابه الكريم:

{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ}[1].

إنّ لهذه الآية أجزاء متنوّعة، يمكن بيانها على النحو الآتي:

أولاً: إنّها تتحدّث عن السيرة التاريخيّة للنبي الأكرم (ص).

ثانياً: إنّها تأمر المخاطبين بالضرب والسير في الأرض من أجل الاعتبار بعواقب ومصائر الأمم السالفة.

ثالثاً: إنّها تتحدّث عن عالم الآخرة والتقوى.

وفي نهاية المطاف تعمل على توبيخ المخاطبين بسبب عدم توظيف العقل والتفكير. وإنّ الدعوة إلى التفكير واستخدام العقل ترتبط بمختلف مضامين وأجزاء الآية.

والقسم الثاني من الآية يدعو إلى التأمّل في الآثار الباقية في الأرض عن الأمم السابقة. وإنّ المخاطَبَ من خلال تدبّره في آثار الماضين والسير في الأرض، ومن خلال حركته الميكانيكيّة ينتقل إلى الأزمنة الماضية، ويأخذ دروس العبر منها (كموني، ص 2 ـ 101، 2005 م).

لا يمكن لأيّ نشاط ميكانيكيٍّ أو لتغيير الرموز أن تكون له القدرة على الوصول إلى مثل هذا التفكير. ولا يمكنٍ للذكاء الاصطناعي الخوض في البُعد الزماني من خلال البُعد المكاني والمعلومات المستنتجة من خلال الآثار المتبقّية على الأرض، وأن يحصل منها على العبر بالنّظر إلى الأزمنة الماضية.

---

[1] - يوسف / 109.

2 ـ فهمُ القوانين الطبيعية: إنّ العقل البشري من الناحية الدينيّة لا يقبل التقليل إلى مستوى التغيير في الرموز، وإنّ له الكثير من النشاطات الأخرى التي لا يمكن لنا أن نتوقعها من الذكاء الاصطناعي أبداً. إنّه يستطيع فهم قوانين الطبيعة وارتباطها بالله سبحانه وتعالى. قال الله تعالى في سورة الحديد: {اِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[1].

إنّ الحياة والموت الطبيعي يمثّل نوعاً من الظواهر الطبيعيّة والمرتبطة بقوانين الطبيعة. وإنّ هذه الآية تدعو الجميع إلى التدبّر والتأمّل في هذه الظاهرة والتعرّف عليها. إنّ هذه الظاهرة هي من جملة الآيات الإلهيّة التي تستحق التأمّل والتدبّر. وكذلك قال تعالى في سورة الحج: {وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ}[2].

إنّ حياة الأرض تبدأ بهطول المطر، ثم تخرج النباتات الجميلة من بطنها. إنّ هذه القوانين البسيطة هي التي تحكم الطبيعة، والتي تُعدّ من ناحيةٍ أخرى من الآيات الإلهيّة، ومن هنا نجد القرآن الكريم يدعو الجميع إلى التدبّر فيها.

إنّ الذكاء الاصطناعي لا يستطيع القيام بما هو أكثر من تغيير الرموز. ومن الواضح أنّه في كلّ مسألة يروم حلّها يتعيّن عليه قبل كلّ شيءٍ أن يُترجمها بنحوٍ مناسبٍ إلى رموزٍ قابلةٍ لفهمه، وهي لغة الصفر والواحد. إنّ التأمّل في قوانين الطبيعة وفهم الآيات الإلهيّة يستتبع على الدوام نوعاً من الحيرة، ويرتبط بمستويات أعلى من التفكير البشري. إنّ هذا النوع من الأمور يستحيل صبّه في قوالب رموزٍ يمكن للذكاء الاصطناعي أن يفهمها.

يعمد الوجوديون عادةً إلى التفريق بين السرّ والمسألة. إنّ المسألة تندرج في دائرة العلوم، ويمكن مقاربتها وحلّها بواسطة العقل الحسابي، وعليه يمكن للذكاء الاصطناعي أن يعمل على حلّ هذه المسائل، وتغدو ترجمتها إلى لغة الرموز وتغييرها في مثل هذه الموارد ناجعة. وأمّا السرّ فيتعلّق بالشؤون الجوهريّة من حياة الإنسان، من قبيل: الموت والفرح والحزن وما إلى ذلك. إنّ الخلفيات العقليّة التي نواجهها في الدين هي من قبيل السرّ، ولا شك في أنّ الذكاء الاصطناعي لا يستطيع التسّلل إلى حريمها. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: {وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ}[3].

---

[1] - الحديد / 17.
[2] - الحج / 5.
[3] - الأنعام / 32.

يمكن للإنسان أن يتدبّر في الحياة الدنيويّة وأن يكتشف النواحي السلبيّة فيها. وإنّ هذه النواحي تجعل من الحياة الدنيويّة مجرّد لعبٍ ولهوٍ. ولكن يمكن للعقل أن يفهمها ويتخلّى عنها. إنّ هذا النوع من الأمور يعتبر من الأسرار، ولا يمكن لنا حلّها بواسطة الذكاء الاصطناعي. إنّ من بين مشاكل التفكير الحديث تحويل العقل إلى مجرّد عقلٍ حسابيٍّ، وهو الذي يمثّل حقيقة التفكير في الذكاء الاصطناعي. إلاّ أنّ النصوص الدينيّة تقدّم نوعاً آخر من التفكير الذي يستحيل تحويله وتقليله إلى مجرّد عقلٍ حسابيٍّ.

المصادر العربيّة:

1. القرآن الكريم.
2. بونييه، ألاين، الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله، نقله إلى اللّغة العربية: علي صبري فرغلي، عالم المعرفة، الكويت، 1993 م. وهو ترجمة لكتاب:
3. Bonnet, Alain. Artificial Intelligence, Prentic Hall, (1985).
4. كموني، سعد، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005 م.
5. المصادر الأجنبية (الإنجليزية)
6. Copeland, Jack, Artificial Intelligence, A Philosophical Introduction, New York: Blackwell (1993).
7. Desouza, Kevin. Managing Knowledge With Artificial Intelligence, London: Westport, (2002).
8. Haugeland, John. Artificial Intelligence, The Very Idea, Massachusetts, The MIT Press. (1985).
9. Searl, John, Minds, Brains and Science, London: Penguin, (1989).
10. Stillings, Neil & Weisler, Steven. Cognitive: An Introduction, New York: Massachusetts, Institute of Technology, (1995).

جدليات العلم والدين والسياسة

مقاربة الإشكال من منظورٍ قرآنيٍّ

جهاد سعد[*]

يمضي هذا البحث نحو تظهير منظومة فهمٍ للعلاقة بين العلم والدين والسياسة مؤسّسةً على منظورٍ معرفيٍّ تتكامل فيه هذه العلاقة الثلاثيّة الأبعاد من دون أن يشوبها أيّ تناقض.

يؤسس الباحث رؤيته على المنهجيّة القرآنيّة كمرجعيّةٍ محيطة بالأبعاد المشار إليها، ثم يصل إلى جملة استنتاجات أبرزها تقريره أنّ العلم بلا سياسة خادمٌ للدين، والدين بلا سياسة يشمل كلّ معاني العلم، ويتجاوزه إلى ما لا تصل إليه العلوم البشريّة بغير الوحي.

المحرر

لعبت السياسة على مدى التاريخ بالعلم والدين، حتى أصبح كلّ بحثٍ فلسفيٍّ يتعلّق بماهيّة العلم وغاياته، وحقيقة الدين وأهميته، ملزماً بتحرير المصطلحات من تهويمات السياسة. فالعلم ليس هو «العلمويّة" التي تمثّل أيديولوجيا ترفع العلم فوق الدين، وتُكلّف العلم بمعناه التجريبيّ الأخص بكلِّ الوظائف بما فيها الوظيفة التي قرّرتها سلطة الحداثة الغربيّة للعلم، وهي باختصارٍ شديدٍ إقصاء الدين عن الحياة البشريّة.

الأبحاث المتأثّرة بهذا التوجّه الحداثوي تُعلي من شأن العلم التجريبيّ المحض وتُدخل الدين إلى مختبرات العلوم البحتة، كما تدخل الأنبياء والأولياء إلى مناهج التحليل النفسي والأنثروبولوجي لتنتهي إلى نتيجةٍ تريدها سلفاً نتيجة، وهي أنّ الدين مرحلةٌ من مراحل التفسير الأسطوري للظواهر الطبيعية، وبناءً على ذلك فإنّ معنى كلمة «تقدم» في سياق تلك النظريّات تعني التخلص من الإيمان لصالح الأيديولوجيا العلموية.

---

* ـ باحث في الفكر الإسلامي ـ لبنان.

لسنا بصدد إثبات توافق الدين مع العلم التجريبي الذي أصبح صنماً في وثنيّة الحضارة المعاصرة، ولا بصدد إقصاء العلم الذي لن يعود إلى وظيفته الحقيقية إلّا بيد الوحي.

مرجعنا في هذه الفرضيّة هو القرآن الكريم، الذي احتفل بالعلم وبيَّن وظائفه المتعدّدة وأبعاده الإلهيّة والإنسانية، وحرّره من ظلم السياسة وجعله حكماً وحاكماً لا بمعناه التجريبي الخالص بل بمعناه الأعم الذي يشمل عالمي الغيب والشهادة، قال تعالى: بل اتَّبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علمٍ فمن يهدي من أضلَّ اللهُ وما لهم من ناصرين، فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون. (االروم: 29_30)

الآيتان من سورة الروم تتحدث عن أهواءٍ قدّمت نفسها على أنّها «العلم» وهي في العمق «أهواء بغير علم»، وعن الدين كفطرةٍ إنسانيّة عميقة لا سبيل إلى اقتلاعها أو تبديلها ولذلك سعى الظالمون «لسترها» وتكفيرها، والكفر كله في اللغة يأتي بمعنى الستر والطمس والجحود بحسب درجاته. والمضي في فهم الآيتين يصل بنا إلى «سلطة علمٍ» تقف في وجه «علم السلطة» عندها يتغير مفهوم «السياسة» ومصداقها فلا تعود «فنّ الممكن» كما يقول كلاوز فيتز بل تصبح «فنّ التمكين» بحسب تعبير القرآن الكريم: **(الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور)**. (الحج:41).

1_ السياسة من فنِّ الممكن إلى فنِّ التمكين:

إنّ مهمّة العلم والفلسفة والدّين في هذا العصر لا تقتصر على التحرّر من ألاعيب السياسة بل تصل إلى مستوى تحرير السياسة نفسها من مدلولها المعاصر الذي هو ثمرة الممارسة الاستبداديّة للسلطة سواءً كانت سلطة الفرد في الشرق أو المؤسسة في الغرب، فالسياسة لا تهدف في مدلولها القرآني إلى بسط السيطرة بل إلى تمكين «الأمة» من السيطرة على نفسها ببسط العدل الاجتماعي «أتوا الزكاة»، وتمكين الفرد من السيطرة على نفسه بإقامة الصلاة. والأمر بالمعروف ليس إرادة السلطة بل إرادة الأمة لتحسين النوع الإنساني مؤيّدةً بالقيم الإلهية، والنهي عن المنكر ليس تعسفاً في الخضوع بل ترفّعاً إلى مستوى تخلّي المجتمع في سبيل التحلّي والتجلّي. ولكي يرفع القرآن شبهة التسلّط باسم الأمر والنهي ختم الآية بقوله: ولله عاقبة الأمور. فالتمكين سيرٌ من الخلق إلى الحق وارتقاءٌ بأساليب ممارسة السلطة بحيث يكون الحاكم والمحكوم في رحلة التمكين سواء، وضمن هذا الفهم تكون رحلة التمكين عمليّة انسحابٍ تدريجيٍّ للسلطة وصولاً إلى حجمها الوظيفي المطلوب بمقدار الضرورة، أو قل عمليّة قبضٍ للسلطة بدل أن تكون عملية بسط للسيطرة. لو نظرنا إلى السياسة من هذا المنظار سنجد أنّ علينا أن نعكس مسار التاريخ الذي مكّن السلطة

وليس الأمة أو الأمم من التمدّد والتدخّل في كلِّ شيءٍ حتى في مسارات العلم ووظائف الدين في المجتمعات، وهذا تماماً عكس ما أراده الأنبياء والأولياء، وسنرى في طيّات هذا البحث كيف أن مهمة العلم أصبحت مقتصرةً على تمكين السلطة من التدخّل حتى في الجينات الوراثيّة والحيوات الشخصيّة والجغرافيا الثقافيّة وأنماط الحياة وطرق التفكير. فالعلم اليوم جاسوس السّلطة وخادمها وكشّافها الباحث عن مناطق لا تزال بعيدةً عن عملية «بسط السيطرة» وهذه المهمة أصابت العلم بازدواجيّة الشخصيّة فهو يعاني من موضوعيّة البحث ولا موضوعية الدوافع والغايات والمسار.

والأمر نفسه أصاب المؤسسة الدينية التي تستخدم اليوم لنشر العصبيات وخلق الإيديولوجيات، وإنتاج الحروب وكأنها حربٌ من المؤسسة الدينيّة «المسيسة» على ماهيّة الدين الفطريّة التي تمثّل وحدة الخلق في الخالق وتوحيد الخلق بتوحيد الخالق... «إما أخٌ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق».

فلا عجب إن عجزت «سياسة اليوم» عن فهم حاكمٍ إلهيٍّ كعلي عليه السلام، فكيف يتخلّى حاكمٌ عن سيطرته من أجل عدله؟ وكيف يفصل بسلوكه بين ضرورة السلطة وأضرارها؟ هذا بعيدٌ عن قواميس المستبدين الذين أرادوا لنا أن نفهم السياسة كما يمارسونها، وأن نقيس النجاح السياسي بمقياس القهر والضبط الذي يمارسه الحاكم على رعيّته متجاهلين الفرص التي تخسرها الأمة عندما تخسر قدرتها على المبادرة والاستقلاليّة في التفكير.

2_ تحرير العلم في القرآن الكريم:

أ_ العلم الخالص:

وردت كلمة «العلم» هكذا بأل التعريف في 28 موضعاً من القرآن الكريم، وكلّما وردت بصيغة «جاءك من العلم» أو «أوتوا العلم» كانت تشير إلى العلم المُنزْل من الله سبحانه وهو وحده العلم الخالص من شوب الهوى وأيادي الشياطين الذي لا سبيل إليه إلاّ بالوحي:

قال تعالى: (**وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ**)(البقرة: 120) .

(**وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ وَاقٍ**). (الرعد: 37).

(**ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآئِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ**). (النحل:27).

(**قُلْ آمِنُواْ بِهِ أَوْ لاَ تُؤْمِنُواْ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا**). (الإسراء:107).

وهذا العلم كما هو ظاهرٌ من الآيات لا يدحضه علمٌ آخر، بل المقابل له والبديل عنه هو اتباع الهوى مهما تزيّن هذا الهوى بلبوس العلم أو السلطة، (**لَّـكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ**) (النساء: 162).

ثم تُقرر هذه الآية أنّ الطريق إلى العلم الخالص المنزل هو الرسوخ في العلم مع الإيمان وبذلك تحكم على أيِّ علمٍ لا يؤدّي إلى الإيمان بالسطحيّة والافتقار إلى العمق، وترسم إلى علم الله طريقين هما التعمّق في العلم والإيمان الذي هو ثمرة التصديق والتسليم بما يأتي به المرسلون.

ونتائج هذا البيان خطيرةٌ منها أنّ هناك أبواباً من العلم ستبقى موصدةً طالما أن البحث العلمي يتبع منهج الفصل بين العلم والإيمان. ومنها تقرير نسبية العلم البشري بصورةٍ مطلقةٍ وهذا ما سنفصله بعد استكمال معاني وأبعاد العلم في القرآن الكريم.

ب- العلم السلطان:

عندما يذكر القرآن الكريم علماً يؤدّي إلى التحكّم أو يَهدف إلى التحكّم فإنّه يسمّيه «سلطانا»، سواءً كان تحكّماً بالأذهان والأفهام، أو تحكّماً بقوى الطبيعة عن طريق اكتشاف السنن الكونية.

قال تعالى:

(**إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**). (غافر: 56)

وهنا نكتةٌ لطيفةٌ ينبغي التنبه إليها، وهي أنّ الآية الكريمة ختمت بالأمر بالاستعاذة بالله وعادةً ما تكون الاستعاذة من عملٍ شيطانيّ، فما وجه الصّلة بين المجادلين في أيات الله والحاجة إلى الاستعاذة بالله؟

أولاً: هم لا يملكون برهاناً علميّاً يمكنه أن يتحكّم بالعقل السليم وهو ما يسمّيه القرآن سلطان، فيهربون من ساحة الأفهام إلى ساحة الأوهام، والوهم منطقة عمل الشيطان في النفس لذلك وجبت الاستعاذة من جدالهم بالله السميع لحججهم البصير بما في قلوبهم من غايات وأهواء.

ثانياً: لأن قوّةَ الأوهام لا تأتي إلا من الاستماع إليها فليست مالكةً لقوّة الإقناع وحدها بل ما يساعدها هو هوى النفس وليس العقل السليم.

قال تعالى:

(وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم). (إبراهيم: 22)

(إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ). (النحل: 99_100)

(إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى). (النجم: 23).

ليس وراء الوثنيّة القديمة أو الحديثة علمٌ أو برهان، إنما هي مصالحُ تمّت ترقيتها إلى مستوى الآلهة، وأُضفيت عليها أسماءٌ مبهرةٌ تقمع الأفهام ولا تنيرها، ولكن مهما علا هذا الوهم فإنّه لن يصل إلى مستوى التحكّم الكامل. وقديماً حوّلت تلك المصالح إلى آلهةٍ من تمرٍ أو حجر، أما أسماؤها اليوم فتتعدّد بحسب توسّع مجالات التحكم، ومع تقدم طرق التلاعب باللغة ودلالاتها ترتقي الأسماء وتتوالد ويُصبح مجرّد حفظها وترادها دليلاً على الثقافة والعلم. هذا في مجال إنتاج أيديولوجيات التسلّط على الأذهان.

أما في مجال التحكّم بقوى الطبيعة فقد ورد قوله تعالى: **(يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ)**. (الرحمن: 33).

المجال في العلوم الطبيعيّة مفتوحٌ باعتبار الاقتراب من حقائق الكون رحلةٌ إلى الله سبحانه الذي خاطب خلقه بلغة التكوين، وعليه فإن العلوم الكاشفة لسنن الطبيعة وأسرارها بريئةٌ من لوثة الشّرك والكفر وينبغي الفصل بين الاكتشاف العلمي البحت، وتحميل الأهواء والأسماء ما لا يحتمله العلم ولا يريده ولا يقصده عن طريق ما أسميناه بالإيديولوجيات العلمويّة. وهنا تنشأ الحاجة إلى «علمٍ يهدي العلم» وهذا ما يسميه القرآن الكريم «بالنور».

ج_ العلم النور:

لم تَرِد كلمة النّور في القرآن الكريم إلّا بصيغة المفرد، مما يعني أنّ النور في القرآن «وجودٌ مشكّكٌ» بحسب المصطلح الفلسفي، أي حقيقةٌ واحدةٌ لها عدّة مستوياتٍ ودرجاتٍ من الظهور والتجلّي والتأثير. وبالمقابل تأتي الظلمات بصيغة الجمع لتعدّد طرق حَجب النّور، فليس للظلمات حيثيّة وجوديّة بل هي فقط «عدم النور». والاستفادة الفلسفيّة من وحدة النور هي أن المستنيرين من

كل العالم على اختلاف مقارباتهم لحقائق الكون والوجود ينتهون إلى نورٍ واحد... بعد أن يتجاوزوا درجات ومستويات النور في كلّ مناحي الحيوات ارتقاءً من الحياة البيولوجيّة إلى حياة القلوب والعقول إلى الأعمال التي تبقى حيّة عندما ترفع بالنية الخالصة لوجه الله.

ولمّا كنا بصدد الكلام عن معاني العلم فلا بدّ من بيان حاجة العلم إلى نور الهداية، والسبب في ذلك هو أننا نعرف أن البحث العلمي يمنح الإنسان قدرةً محايدةً تحتاج إلى من يستخدمها بالوجه أو الوجهة النافعة للإنسان، وفي هذا يقول العلماء إنّ العلمَ مصباحٌ والمصباح يمكن استخدامه لقراءة كتابٍ كما يمكن استخدامه لانتقاء المتاع الأفضل عند السرقة.

فهناك مرحلتان هما حصول العلم أولاً، واستخدام القدرة الناتجة عن العلم ثانياً، وإذا ارتقينا في البحث نلاحظ أنّ علم الكلام الإسلامي اعتبر العلم والقدرة والحياة من صفات الذات الثبوتية بخلاف صفات الأفعال، فالله سبحانه ذاتهُ علمٌ وذاتهُ قدرةٌ وذاتهُ حياة، ويمكننا أن نفهم كيف ترتقي هذه الصفات لتكون نوراً واحداً بسيطاً بالمثال التالي:

إن الإنسان يختبر المسافة بين علمه وقدرته ليغيّر حياته عندما يُلاحظ أن ارتفاعه في درجات العلم أو في القدرات الماديّة والمعنويّة يمكّنه من ردم الهوّة تدريجاً بين ما هو عالمٌ فيه وما هو قادرٌ عليه، وهكذا كلّما زادت القدرة أمكنه تطبيق العلم وكلّما طبّق العلم زادت القدرة وبالتالي تغيرت حياته نحو الأفضل. وإذا ارتفعنا في الجدل الصاعد من الإنسان إلى أعلى مراتب العلم والقدرة فإن العلم والقدرة والحياة تصبح شيئاً واحداً في ذاتٍ بسيطة هي ذاتُ الله سبحانه فعلمه سبحانه عينُ قدرته وقدرته عين حياته وكلّها عين ذاته. وإذا عدنا إلى الجدل النازل فإنّ النور الإلهي يتجلّى في عالم الكثرات إلى كلٍّ بقدره وحسبه: قال تعالى: **(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)**. (الحجر: 21).

يفسّر هذا المدخل تعدّد تجليات النّور في القرآن الكريم، ولكن الفكرة الجامعة لها، هي أنّ العلم نورٌ والهداية الإلهيّة نورٌ على نورٍ أو نور استخدام القدرة الناتجة عن نور العلم.

وبما أن الطواغيت على اختلاف أنواعهم يحولون دون اتصال نور الفطرة بنور الهداية فإنهم يضيفون إلى ظلمات «ستر الفطرة» عند الذين كفروا، ظلمات تحول دون الاستخدام الصحيح لنور العلم. وهذه آيةٌ جامعةٌ تشير إلى أن الحالة الأصليّة للإنسان نورانيةٌ ولكنّ حجابَ الكفر يعينُ الطواغيت على إخراج الإنسان من حالته الأولى ليسبح في بحور الظلمات.

قال تعالى: **(اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)** (البقرة_ 257).

وفي الآية التالية نلاحظ ستراً من نوعٍ آخر، وهو إخفاء الحقائق المعلومة لأنّها تهدّد سلطة الأحبار والرهبان، فالقرآن هو أول من أطاح بالسلطة الكنسيّة والحبريّة قبل ما سمي «بعصر الأنوار»، وأشار إلى أنّ التماديَ في حجب العلم الخالص سيؤدّي إلى النزاع فيما يؤدي «نور الهداية» إلى سبل السلام الهادية إلى الصراط المستقيم. الصراع هنا بين علمٍ ناقصٍ وعلمٍ خالص، وبين مصالح وسلطات يتمسّك بها أهل الكتاب فتؤدّي إلى الحروب وبين كتابٍ مبينٍ يهدي إلى سبل السلام في الأنفس والآفاق.

(يا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿15 المائدة 5﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) ﴿16 المائدة﴾

ثم تتطور طرق كتم العلم وحجب النور فينشأ إعلامٌ ضدّ العلم، يُخفي تحت عنوان أنه يُبدي، فيتصدى أحبار وكهنة الهياكل الإعلاميّة لإطفاء النور «بأفواههم» وهنا يصوّر القرآن معركة الإعلام التي تشن على الوعي فتهدف إلى «تزوير الوعي» أو «شل الوعي» أو «كي الوعي» على اختلاف طرق وتقنيات الإعلام المعادي للنور الإلهي.

(يرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) (32 التوبة 9).

وهنا لا بدّ من ملاحظةٍ بالغة الأهمية نتذكر فيها موقف كنيسة القرون الوسطى من العلم ومن النظريّات العلميّة المخالفة لما اعتمدته من نظريات، ثم نعبر إلى المؤسسة السلفيّة الوهابية التي تتمسك بالأرض المسطحة، وذلك التأسيس الخبيث للعداء بين «التدين» وحقائق العلم ونظرياته حتى أصبح البسطاء من أتباع تلك المدارس «يخافون على الله» من العلم، والحال أن الله يدعوهم للتقرّب إليه بالمزيد من العلم وكشف الحجب والأستار والتعمّق في البحث لأنه السبيل الأقوم إلى ذروة الإيمان والخضوع والخشوع: **(وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ)**. (فاطر: 28).

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ

تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (35 النور 24).

3_ نسبيّة العلم البشري مقابل العلم الربّاني الخالص:

قلنا أنه علمٌ خالصٌ من هوى النفس وأيادي الشياطين، ولكن حتى لو أحسنّا النية ونظرنا إلى العالِم أو الفيلسوف الذي يتجرّد طالباً الحقيقة النقيّة، فإنّ ما يخبرنا به تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم يشير إلى أن ذاك العالِم المخلص، سيصطدم بنسبيّة الفهم البشري التي لا تولِّد حتى بعد الجهد إلا علماً ناقصاً في مقابل العلم الخالص: **(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)** (الإسراء_85).

أ_ تاريخ الفلسفة:

يقول اتيان غيلسون في كتابه القيم «وحدة التجربة الفلسفيّة»: كيف يمكن فعلاً أن نثق بالفلسفة، إذا كان ما قاله بيتاغوراس من زمنٍ بعيدٍ صحيحاً، أن كلّ فرضيّةٍ فلسفيّةٍ يمكن أن تُدحض بنفس السهولة التي أثبتت فيها، حتى بنفس الفرضيّة ذاتها؟... هنا من جديدٍ قد نشعر بإغراء اللجوء إلى التأثيرات التاريخيّة كشرحٍ ممكن للمدّ الصوفي الذي انتشر في القرنين الرابع عشر والخامس عشر[1].

وما هو المدّ الصوفي إن لم يكن استبدال رحلة العقل برحلة النفس والقلب، ومزج العبادة بالتفكّر، واستجلاء صفحة القلب لتصبح مرآةً لتجليات الباري في النفس والآفاق، كلّ التجربة الفلسفيّة في الغرب والشرق انتهت إلى العرفان الفلسفي أو العملي، وهذا يحتاج إلى تفصيل يخرج عن نطاق هذا البحث ولكن باختصارٍ شديد:

لم تتوقف الفلسفة بعد ابن رشد (520هـ_ 595هـ)، بل قدّمت طلباً للجوء عند مدرسة التصوّف الفلسفي والعرفاني عند ابن عربي المعاصر (558هـ_ 638هـ). ثم أكملت الهجرة بنصّها الأصلي من الأندلس إلى غرب الغرب وشرق الشرق، وانتهت في الغرب كما يخبرنا غيلسون إلى نزعةٍ صوفية، فيما التقت شرقاً بالحكمة الإشراقية مع السهروردي وميرداماد والشيرازي، وهذا الأخير يشكّل قمة اللقاء بين دقة الفقه، وعمق الفلسفة المشائيّة والإشراقية، ورحابة العرفان.

[1]- إتيان غيلسون: وحدة التجربة الفلسفية، ترجمة طارق عسيلي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية،سلسلة الدراسات الغربية، ط1،2017، بيروت،ص98_99 بتصرف.

وهذا الاندماج الرحب والتكامل العقلاني بين الفلسفة واللاهوت أو علم الكلام من جهة، والسير القلبيّ الإشراقيّ العرفانيّ من جهةٍ أخرى، هو النتيجة التي توصّل إليها غيلسون في رحلته الممتعة في تاريخ الفلسفة، كما رأينا علماء وفلاسفة غربيون آخرون يؤيدون هذا التكامل كلّ من موقعه واختصاصه نذكر على سبيل المثال لا الحصر: إريك فروم الفيلسوف والعالم النفساني، وعالم الأحياء الكسيس كاريل، والفيلسوف المسلم رجاء غارودي وهذا الأخير أيضاً يشكّل نسخةً فريدةً حيث كانت حياته رحلةً فلسفيّةً انتهت إلى البعد الكوني والعالمي للإيمان في رحاب النظرة العرفانية للعالم.

نعود إلى غيلسون لنقتبس منه الصورة التكامليّة التي لخّص فيها العلاقة بين الفلسفة واللاهوت بقوله: أسهل طريقةٍ بالنسبة للاهوتيين في الدفاع عن موضوعهم أن يبيّنوا أن الفلسفة ليست قادرةً على الوصول إلى نتائجٍ مقبولةٍ عقلياً حول أيِّ مسألةٍ تتعلّق بطبيعة الإنسان ومصيره. من هنا جاء شكّ الغزالي بالفلسفة التي حاول إصلاحها، كما الحالُ عادة، من خلال التصوّف الديني. فالله الذي يعجز العقلُ عن إدراكه، يمكن كنهه بالتجربة الروحية؛ والعالم الذي لا يستطيع العقل الإنساني أن يفهمه، يمكن التعالي فوقه والتحليق عالياً بصحبة روح النبي. لا حاجة للقول، إن الفيلسوف بما هو فيلسوفٌ ليس ضدّ التصوّف؛ ما لا يحبّه الفيلسوف هو التصوّف الذي يفترض أن هدم الفلسفة شرطٌ ضروري. فإذا كانت الحياة الصوفية - وهذا يبدو صحيحاً - واحدةً من الحاجات الدائمة للطبيعة الإنسانية، فلا يجب احترامها فحسب، بل يجب حمايتها من الهجمات المتكرّرة للعقول السطحية. مع ذلك، يصحّ قولنا إن المعرفة الفلسفية حاجةٌ ثابتةٌ للعقل الإنساني وأن هذه الحاجة أيضاً يجب أن تحترم. هذا الأمر بالنسبة إلينا في غاية الصعوبة، ولكن في نفس الوقت شديد الأهمية، ففي خضمّ هذه المشاكل، علينا أن نحافظ على كلِّ هذه الأنشطة الروحيّة التي تُجلّ الطبيعة الإنسانيّة وتعظّم حياة الإنسان. فنحن لا نكسب شيئاً إذا دمّرنا شيئاً لننقذ آخر. فإمّا أن يستمرّا معاً أو يسقطا معاً. إذاً، فالتصوّف الحقيقي لا يوجد مطلقاً بلا بعض اللاهوت، واللاهوت السليم ينشد دائماً دعماً فلسفياً؛ لكن الفلسفة التي لا تفسح بعض المجال على الأقل للّاهوت، هي فلسفةٌ قصيرة النظر، إذاً كيف نسمّي ما لا يسمح بمجرّد احتمال وجود تجربةٍ صوفيةٍ لاهوتاً؟

كان الشعور الملتبس بهذه العلاقات الضروريّة حافزاً للّاهوتيين من أجل التعامل بطريقةٍ أقلّ تطرّفاً مع التفكير الفلسفي. فعوضاً عن محاولة القضاء عليه من خلال التشكيك بكتابات الفلاسفة، رأى بعض رجال الدين أنه من الأفضل تطويع، وإذا جاز التعبير، تدجين الفلسفة من خلال دمجها باللاهوت. أعتقد أننا سنرتكب خطأً كبيراً إذا بحثنا عن خطّةٍ مخادعةٍ أو غادرةٍ وراء هذه الخطوة.

فعندما حاول رجال اللاهوت، بصرف النظر عن معتقداتهم، إعادة صوغ الفلسفة لتتناسب مع معتقداتهم، كانوا مدفوعين لهذا الفعل بقناعة خالصة أنّ الفلسفة في ذاتها شيءٌ ممتاز، وأنها جيدةٌ، وأن السماح باندثارها أمرٌ مخز. من جهةٍ أخرى، وحيث يفترض أن توجد الحقيقة الموحاة، الحقيقة المطلقة، تكون الطريقة الوحيدة لإنقاذ الفلسفة بإثبات أن ما تعلّمه يتماهى في حقيقته مع ما في الدين الموحى. فالأنساق المختلفة التي يمكن إيجاد مصدرها المشترك في هذا الموقف هي دائماً جليلة القدر ومؤثّرة، وأحياناً عميقة، ونادراً جداً تكون فاقدةً للأهمية. وبسبب جدّية مقصدها، وشجاعتها في التعامل مع المسائل الميتافيزيقية، كانت هذه التعاليم في الغالب مصدراً لتقدّم الفلسفة. فهي تشبه الفلسفة، وتتحدّث مثل الفلسفة، وأحياناً تُدرَس وتُدرَّس في المدارس باسم الفلسفة: مع ذلك في الواقع، إنها ليست أكثر من تعاليمٍ لاهوتيّةٍ بلباسٍ فلسفي. فلندعو هذا الموقف «لاهوتانية» Theologism ونرى كيف يعمل[1].

أقول: وهذا ما انتهى إليه صدر الدين الشيرازي عندما قال: «العقل أصل النقل، فالقدح في العقل، لأجل تصحيح النقل، يقتضي القدح في العقل والنقل معاً»... و«تبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة»[2].

أما هنري كوربان فيتحدث عن دور القرآن الكريم في طرح التحديات أمام العقل الفلسفي الإسلامي ويصحح النظرة الغربيّة لمسار الفلسفة الإسلامية في الشرق بقوله:

«ثمة زعم لاقى نصيباً من الرواج في الغرب ومؤداه ألاّ فلسفة ولا تصوُّف في القرآن، وأن الفلاسفة والمتصوفين لا يدينون للقرآن بشيء. ولسنا نبغي في هذا المقام مناقشة ما يجده الغربيون في القرآن، أو ما لا يجدونه، ولكن في أن نعلم ما وجده المسلمون أنفسهم فعلاً فيه».

من هنا تبدو الفلسفة الإسلامية عند كوربان كعمل مفكرين ينتمون إلى جماعة دينيّةٍ قبل كلِّ شيء، جماعة يخصها التعبير القرآني باسم أهل الكتاب، ويُراد منه ـ في تصور كوربان ـ الإشارة إلى مجتمعٍ له كتابٌ مقدّس، وديانته مبنيّةٌ على كتابٍ منزلٍ من السماء، أُوحي إلى نبي، ومجتمع تعلّمه من هذا النبي.

وإذا كان يراد بأهل الكتاب عموماً اليهود والنصارى والمسلمين، فهذا يعني أنّ ما يعمّ هذه الجماعات مشكلة تطرحها عليها الظاهرة الدينية الأساسية التي تشترك فيها، ألا وهي ظاهرة الكتاب

[1]- غيلسون: م.س، ص41_43.

[2]- عبد الرسول عبوديَّت: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب السيد علي عباس الموسوي، مراجعة الدكتور خنجر حمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص91_92.

المقدس التي تجعل المهمّة الأولى والأخيرة هي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب الذي هو القرآن الكريم عند المسلمين.

وعلى هذا الأساس يرى كوربان أنّ من غير السليم العودة -حسب قوله- بترسيمة الحياة الروحيّة، وحياة التأمل الفلسفي في الإسلام إلى أولئك الفلاسفة المتهلينين الآخذين بالهلينية.

ثانياً: يرى كوربان أن أعمال ابن رشد فيلسوف قرطبة أعطت بترجمتها اللاتينية ما يسمى في الغرب بالرشديّة التي طغت على السينويّة اللاتينية، أما في الشرق فقد مرّت الرشديّة مروراً غير ملحوظ، ولم تُعرف فيه مدرسة ابن رشد، ولم يُنظر إلى نقد الغزالي للفلسفة على أنه وضع حدًّا للسنة التي ابتدأها ابن سينا، ولا حتى فهمت انتقادات الغزالي على حقيقتها التي غالباً ما فسّرها مؤرخو الفلسفة الغربيون على أنها كانت بمثابة ضربةٍ قاضيةٍ للفلسفة.

وقد عزب عن بال هؤلاء كذلك، ما كان يحدث في الشرق حيث مرَّت مؤلفات ابن رشد دون أثرٍ ملحوظ، فلا دار في خلد نصير الدين الطوسي أو الميرداماد أو هادي السبزواري ما تعلقه تواريخ الفلسفة عند الغربيين من أهمية ومعنى على ذلك النقاش الجدلي الذي دار بين الغزالي وابن رشد، بل إننا إذا أوضحنا لهم ذلك لأثار الأمر دهشتهم كما يثير دهشة خلفهم اليوم[1].

ويوافق جعفر آل ياسين في كتابه عن صدر الدين الشيرازي، أن الفلسفة الإسلامية استأنفت نشاطها بعد ابن رشد في مدرسة أصفهان وبلغت الأوج مع الحكيم الشيرازي.

أقول: ولكنّها استأنفت نشاطها باتجاهين، حيث تلّقف توما الأكويني في الغرب المباني الرشديّة ليستخدمها لنفس الغرض الرشدي وهو مصالحة العقل مع النقل، وأكملت الفلسفة طريقها في الشرق الأصفهاني لتلتقي مع الإشراق والعرفان والحكمة المتعالية.

ومن هنا فإن تأمل المسار الذي سلكته الفلسفة في الغرب يعيننا على اكتشاف إضافات الشيرازي على الصيرورة الكلية للفلسفة.

أنظر إلى هذه الصورة برحابةٍ، وتأمّلٍ كيف تتحول الفلسفة والدين والعرفان إلى ألوان الطيف التي تندمج لإظهار النور الإلهي الواحد فلا النص يعطّل العقل ولا العقل يعطّل النص، هنا يتسع معنى العلم فيصبح «نوراً» يهدي العلم التجريبي ويكمل الطريق حين تحترق اقدام التجربة كما سنوضح تفصيلاً في تاريخ العلم وفلسفته.

[1]- http://www.kalema.net/v1/?rpt=973&art زكي الميلاد.

ويبقى السؤال: لماذا مارست السياسة الغربيّة المعاصرة عمليات الفصل والتفسيخ بحجبها الظلمانية فأقصت الدين وحاربته، ثم أعلنت موت الفلسفة، وقزّمت أبعاد العلم إلى مجرّد أداة؟

والجواب: ليس من مصلحة السلطة الحاكمة في العالم اليوم أن يُطلق العنان لكلّ أبعاد الإنسان، الذي أرادته عبداً يفكّر ضمن مساحة سيطرتها، ويستهلك ما تنتجه شركاتها، ويموت في حروبٍ ونزاعاتٍ تُضعف من قدرة البشريّة على التمرّد على هيكلها وأصنامها في وثنيّةٍ معاصرةٍ تتاجر «بالأسماء» وتُحوّل حتى القيم إلى منتجٍ يتم تصنيعه.

وصلت جرأة الوثنيّة المعاصرة إلى تنظيم الحروب بين القيم نفسها، فالحريّة التي صنمها الغرب تحارب اليوم العدالة في كلّ العالم، وتكرّس الاستبداد بكلّ أشكاله لخدمة ثقافة السوق.

إنها «حريةٌ أن تفعل ما تريد طالما أنك تفعل ما يريدون» كما يقول نعوم تشومسكي، «وفي ثقافة السوق الحريّة هي التي تضطهد» كما يقول غارودي.

والمفكر موظفٌ ينتج ما حدّدته له السياسة فإذا أرادت حروباً كتب عن «صدام الحضارات» وإذا أرادت هيمنةً ناعمةً كتب عن «القوة الناعمة». فلا فلسفة ولا دين ولا قيم تعبرّ عن تكامل الأدوار ووحدة القيم ورحابة العلم...

قال تعالى: (**ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم**) (البقرة: 257)، (**لا انفصام لها**) فلا توحيد يعادي الإنسان، ولا حريّة تحارب العدالة، ولا عدالة تحدّ من الحريّة، ولا دين يعطّل العقل، ولا فلسفة تتنكّر للدين، ولا علم يسير بلا هدى الإيمان والفكر والعرفان... (**ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور**). (النور: 40)

ب_ تاريخ العلم من اليقين إلى الشك:

يقول إمري لاكاتوش: «إن فلسفة العلم من دون تاريخه خواءٌ، وتاريخ العلم من دون فلسفته عماء» والصياغة هي تطبيقٌ لقول إيمانويل كانط في «نقد العقل المحض»: إن المدركات الحسيّة من دون تصوّراتٍ عقليّةٍ عماء، والتصوّرات العقلية من دون مدركاتٍ حسيّةٍ خواء» ويضيف إيمانويل في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه: «أن العالم (بكسر اللام) لا يعرف من الطبيعة إلا ما يفرضه عليها»[1].

والعلم «لا يفكر بذاته» كما يقول هيدغر، ولذلك أقول: إن «العلمويّة» أو فلسفة العلم تتصدى

[1]- يمنى الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول _الحصاد_ الآفاق المستقبلية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 264، ص 409.

للتفكير في العلم عنه، والفكروية أو الإيديولوجيا عندما تبني منظومةَ مفاهيمٍ و«تفكر» فإنها «تغير» لأنها أضافت العقل والنفس والتاريخ والسلطة إلى الحقيقة.

إن تاريخ العلم كما يقدّمه توماس كون وغاستون باشلار وجورج ستانسيو وروبرت أغروس ويمنى الخولي، ما هو إلا رحلة من اليقين إلى الشك، عندما هرب الغرب من البحث الفلسفي رافضاً اللاهوت الكنسي، ولجأ إلى العلم التجريبي بحثاً عن اليقين، وعاش هذا الاعتقاد الراسخ بقدرات العلم مجده في القرن التاسع عشر، ثم بدأ انهيار النماذج الإرشاديّة مطلع القرن العشرين مع نظريّة الكوانتم لماكس بلانك 1900م والنظريّة النسبية لآينشتاين 1905م وتزعزعت أركان فيزياء نيوتن التي كانت كتاب الفيزياء المقدس.

لم يؤد الأمر إلى انهيار اليقين العلمي فقط بل أدّى إلى تغيير مفهوم العلم وآليات التقدم فيه، فلم يعد العلم: اكتشافاً لحقيقة الأشياء، بل أصبح: مجرّد نشاطٍ تقدّميٍّ لحلّ المشكلات، أما آلية تقدمه فهي: الشك بكلِّ ما هو قائمٌ أو ما يسمى اليوم عند كارل بوبر: مبدأ إمكانية التكذيب، فكلّ نظريةٍ علميّةٍ هي قابلةٌ للدحض بآلياتٍ علميّةٍ جديدةٍ وفي إطار نموذجٍ إرشاديٍّ آخر. وهكذا يُكرّر بوبر في منتصف القرن العشرين في العلم ما قاله بيتاغوراس في الفلسفة قبل المسيح عليه السلام[1].

أما تاريخ الفلسفة فهو تاريخٌ فشل «العقل المحض» في التحكم بحقائق العالم، وطموح المفكر أن يصبح عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم الكوني، فيما أصبحت العقلانيّة المستنيرة تعني التخفف من ادعاء اليقينية العلمية لحساب نظريّات التقدم العلمي.

أولاً_ نقد التماميّة:

لا يمكننا أن نقارب مسألة المعرفة والإدراك، إلّا من خلال جمع ما جادت به العلوم على مدى العصور، فالمدخل إلى نظريّة المعرفة هو البحث في إمكانها أولاً وعلى أيِّ نحو، يعني علاقة الذهن البشري بالواقع الخارجي... واختلاف المدارس العلميّة بين تجريبيّةٍ ووضعيةٍ.. والفلسفية بين المشائيّة والعرفانيّة والكلاميّة نابعٌ أصلاً من ادعاء كلٍّ منها من أنّها الطريقُ الأقومُ للوصول إلى الحقائق المفيدة للاطمئنان الذي يفيد بدوره إمكانية العمل على أساسها.

وإذا جمعنا مسارات العلم التجريبي والفلسفة الوضعية فإن النتيجة لن تُعجب الحكيم العظيم أرسطو، فهناك من كلا الناحيتين وعلى نحو مستقل إثبات، بأنّ المعرفة فيما يتعدّى المحسوسات

[1]- راجع: يمنى الخولي: م.س.

الفيزيائية أي في كلِّ ما هو حيٌّ أو متصورٌ «ليست مطابقةً للواقع» بل إنها في العلوم الدقيقة حتى في الفيزياء أيضاً ليست مطابقة للواقع ولكنّها كافيةً للعمل على ضوئها لأن نسبة الخطأ تكون في هذه الحالات ضئيلةً جدا.

الأمر يمكن تقريبه إلى الذهن بعلم البصريات فنسبةٌ كبيرةٌ من الناس لديها «قصر في النظر» بالمعنى الحرفي ولكنه لا يؤثر على أعمالها اليومية أو يمنعها من الحركة الطبيعية...

يصدق هذا الأمر في كلّ أبحاث الحواس، ولكن المكتشف الآن هو أن المخ بسبب حالةٍ نفسيةٍ معينةٍ يمنعنا غالباً من معرفة الأمور على حقيقتها، يعني أنه ليس مجرد مرآةٍ تعكس الواقع فكلمة واقعٍ هنا تشتمل على ما يأتي من الخارج وما ينبع من الداخل، والصورة التي تتشكّل في النهاية مزيجٌ من حالة النفس بكلِّ ما تختزنه من أهواءٍ وأحاسيسٍ وتمنياتٍ وشهواتٍ... وصحوة العقل وسلامة النشاط الفيزيولوجي للمخ.

وبدون إطالةٍ هذا المزيج هو ما «نعرفه» هو الصورة المرسومة عن الواقع في أذهاننا بريشة المؤثرات الخارجيّة والحالات النفسيّة والتنبه العقلي والنشاط الفيزيولوجي، ونحن متفاوتون في علاقتنا بالواقع نتيجة هذا التفاوت في المؤثرات. يعني عندما تريد أن تتعرّف على الواقع فالنتيجة هي أنت والواقع، فعلمنا دائماً ناقصٌ أو مشوبٌ بخطأ أو أضافت إليه النفس من عالمها شيئا.

ولكن هل هذا النقص عيب؟ الظاهر من الأبحاث أنه ضرورةٌ بل العيب هو ادعاء التمامية والعلم المحيط، فالشعور بالتمامية ثم إضفاء القدسيّة على ما هو قائمٌ من نظريات علميّةٍ يجمّد العلم ويمنع التقدم. نلاحظ هذا الأمر بوضوح فيما اكتشف عن دور «السلب» و«الإيجاب» في إنجاز عمليات الإدراك والتفكير وفي مسارات الفلسفة والعلم كما يشرح لنا نبيل علي في كتابه القيم: «الثقافة العربية وعصر المعلومات»:

(أ) السلب والمخ البشري: والآن إلى وظائف المخ البشري، التي تؤهل صاحبه للتكيّف مع مطالب حياته وبيئتها وواقعها، وجميعها أمورٌ تجعل من التعامل مع «السلب» أمراً أساسياً، حيث يمكن القول إن الوجود برمته هو قسمةٌ ما بين الموجب والسالب. يساهم عنصر السلب في وظائف المخ على اختلاف مستوياتها: الدنيا والوسطى والعليا. في مستواها الأدنى، تعمل الخلايا العصبية، وحدة البناء الأساسية للمخ، بمبدأ الإثارة والإحباط، وأداء الوظائف الذهنيّة الأوليّة ـ بالتالي- هو حاصلُ تفاعل ثنائيّة الإيجاب والسلب تلك: موجب الإثارة وسلب الإحباط. وقد ثبت عملياً أن عدد الخلايا العصبيّة المحبطة أو المطفأة ـ باستخدام المصطلح الكهربي ـ يفوق في أي وقت

وبكثير ـ الخلايا المثارة أو المتوهّجة. إنه ـ بقول آخر ـ اقتصاد الفسيولوجي يعمل على ترشيد استخدام الموارد البيولوجيّة.

تمثل معالجة المخ للمعلومات ـ سواءً تلك التي تُغذّى إليه عبر الحواس، أو التي تنتقل إليه من الذاكرة ـ الآلية الأساسية التي يعتمد عليها المخ البشري في تأدية وظائفه الوسطى. ولنسمع ما يقوله لنا ـ في هذا الصدد ـ ميشيل واتانكا عالم اللسانيات الأعصابية، حتى يتبين لنا الدور الحاسم الذي يلعبه عنصر السلب في تأدية وظائف المخ الوسطى، يقول واتانكا: «إن قدرة العقل على معالجة المعلومات تعتمد بصورةٍ أساسيةٍ على «فقد» المعلومات لا الاحتفاظ بها». فقدرة العقل على التجريد ـ مثلاً ـ تعتمد على حذف التفاصيل، من أجل إبراز الجوهر واستخلاص المغزى من شواش الضوضاء التي تغفله. إن الفقد الذي نعنيه هنا هو عملية الاختزال التي تصوغ المعلومات الغفل في هيئة بُنى وأنماطٍ مفهوميّة. فالمفاهيم ـ كما هو معروف ـ هي لبنة المعمار الفكري التي يمكن لها أن تتفاعل فيما بينها لتوليد المعرفة الجديدة، ويا لها حقاً من خاصيّةٍ فريدةٍ لمخنا البشري، تلك التي تحيل السلب: فقداً واختزالاً، إلى الانتظام: بناءً وأنماطاً، لتزيد بذلك من قيمة المعلومات وتفاعلها، وهي تلك الخاصية الذهنية نفسها التي يحلم بها مهندسو الذكاء الاصطناعي في محاولتهم إضفاء نوعٍ من الذكاء على آلتهم الصماء، فهم منشغلون حالياً بكيفيّة إكسابها «فضيلة النسيان»، حتى يمكنها التعامل مع الواقع وخارجها بمنطقٍ إحصائيٍّ. وأخيراً، وفي ذروة أدائه الإبداعي، وهو يبادر ويخترع ويكتشف، يزداد تعامل المخ البشري مع عنصر السلب، فالإبداع من منظور علم النفس هو وليد ذلك التوازن الدقيق بين الالتزام بالقواعد وانتهاكها. إقامة الفروض وتفنيدها، وتحطيم البنى من أجل إعادة بنائها. إنه ـ أي الإبداع ـ ناتج رحلة التضاد الرائع التي ينتقل خلالها العقل ما بين التركيب بالتحليل تارة، والتحليل بالتركيب تارة أخرى. وقبل أن ننهي حديث السلب والمخ البشري، هل لنا أن نسأل ونتساءل مرةً أخرى: هل يحق لأحدٍ بيننا ـ مربياً كان أو داعيةً ـ أن يحرم تلك العجينة الورديّة، كما يطلق عليها أهل الفرنسية، ذات بلايين الخلايا العصبية من حقّها في أن تلهو دوماً بموجبها وسالبها، لتنأى بنفسها عن أحاديّة الفكر ودوجمائيته وإستاتيته؟ وهل من تعارض بين ذلك والمهمة الأساسية التي أوكلها إلى الإنسان خالقه الأعظم؟ ونقصد بها «الإبداع» ولا شيء سواه.

(ب) السلب والفلسفة: يمكن القول ـ بصفة عامة ـ إن تاريخ تطوّر الفلسفة منذ عهد أرسطو وأفلاطون هو سلسلةٌ متعاقبةٌ للتأرجح بين الانحياز إلى الإيجاب، كما نلحظه في فكر فلاسفةٍ مثل سبينوزا وبرجسون، والانحياز إلى السلب كما في فلسفة هيجل التي قامت على التضاد الديالكتيكي،

وفلسفة نيتشه القائمة على نسف ما قبلها ومداومة البداية من الصفر. وهي الفلسفة التي استلهمها ـ كما أشرنا سلفاً ـ فكر ما بعد الحداثة القائم على مبدأ «التباين»، على النقيض من فكر الحداثة القائم على مبدأ «التطابق». إنه هذا التأرجح بين مثاليّة العقل في سعيه إلى فرض إرادته وتشوقه إلى رؤية حلمه واقعاً، وبين ارتداده صاغراً يؤرّقه الشك، مُقراً بضعف النفس وحقائق الواقع وقوانين الكون. وفي تأرجحه هذا، وعلى الرغم منه، يظلّ الفكر يسلك مساره الحلزوني المتصاعد نحو الأعمق والأصدق والأشمل والأجدى، مؤكداً قدر الإنسان المحتوم في سعيه الحثيث للإمساك باليقين الذي سيظل يفلت منه دون لحاق أو اكتمال. وقد قيل في علاقة السلب مع الفكر، وما أكثر ما قيل، إن سقراط هو أكثر الناس حكمةً لأنه أكثرهم جهلاً، ومن لم يشك لم ينظر لدى الغزالي، وقيل حديثاً «من لم ينتقد لا يعتقد».

(ج) السلب وتاريخ العلم: في «بنية الثورات العلمية» أوضح لنا توماس كون أن رحلة تقدم العلم هي نفسها رحلة أخطائه، جاعلاً من «سلب» الخطأ شرطاً لعملية العلم، فلا يعدّ العلم علماً ـ كما أوضح لنا كارل بوبر ـ إلا إذا كان قابلاً للتنفيذ، يحمل في جوفه بذرة تخطئته، ويرفض كارل بوبر كذلك وضعيّة مدرسة فيينا التي ترفض أن يندرج في نطاق العلم إلا ما يمكن إثباته علمياً. فالعلم في رأيه ليس رهينة الإثبات، بل يتقدم من خلال إقامة الفروض ومداومة نقضها، أو الإثبات بالسلب كما يطلق عليه، ويقصد به إثبات الشيء باستحالة إثبات ما يناقضه. فالمعرفة كما يقول لنا هي وليدة التجربة والخطأ، وخطأ النظرية ـ كما يقول لنا لاكاتوش ـ لا يعني بالضرورة رفضها ما إن نكتشف الخطأ، بل يجوز لنا الاحتفاظ بها خاطئةً كما هي، حتى يتم إحلال أخرى صحيحة محلها أو لنقل أقلّ خطأ. بقول آخر: إن النظريات لا يُحكم عليها بميزان الصواب والخطأ، بل ما يهم هو أن نظلّ نبحث عن حقائقٍ جديدةٍ لتعضيدها أو لتقويضها. لقد أثبت تاريخ العلم أن مسار تطوره يتّسم بدرجةٍ عاليةٍ من عدمِ الخطية، فهو ـ كما أوضح باشلار، وأوردت يُمنى الخولي ـ يسير عبر عقبات وقهرها، كلّ عقبةٍ تُقهر تتبعها قطيعةٌ معرفيّةٌ مع الفكر القديم انطلاقاً صوب الجديد، وترى يُمنى الخولي في «سلب» القطيعة المعرفيّة هذا تجسيداً رائعاً وبلورةً متألّقةً لفعل الإنجاز والإبداع وإضافة الجديد والانتقال إلى مرحلة أعلى[1].

أقول: دعوى الإحاطة الشاملة لم تعد من العلم أصلاً، وما نجهله وما نعلمه وما ننساه وما نستحضره ونجرّبه يؤكّد حاجتنا إلى نور العلم الخالص، كما يفتتح مجالاً للعقل للتعامل مع المُنزل

[1]- نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والفنون، الكويت، العدد265، ص208_211 بتصرف.

من الآيات كحقائقٍ كونيّةٍ تحتاج إلى إعمال العقل فيها واكتشافها باستمرارٍ في مسيرةٍ تواكب فيها آيات التكوين كتابَ التدوين.

أصبحت يد العلم تشير إلى الغيب بعدما كانت قابضةً على العقل بسلطة الحداثة المادية، وهذا ما يسمّى اليوم بالمنظور الجديد للعلم.

ثانياً: العلم في منظوره الجديد.

بكثافةٍ ولطافةٍ يشرح لنا عالمين كبيرين رؤية العلم الجديدة في القرن العشرين بعد تفنيد أخطاء ومحدوديّة النظرة المادية القديمة التي هيمنت على القرن التاسع عشر. روبرت أغروس وجورج ستانسيو يقدمان لنا عصارة أبحاثهم في كتاب «العلم في منظوره الجديد» وهذه خلاصة ما توصّلوا إليه:

حتى الآن ركّزنا في حديثنا على أوجه التضاد بين النظرة العلميّة القديمة والنظرة العلميّة الجديدة في مجالات المادة والعقل والجمال والله وعالم النفس والعالم والماضي. ونحن الآن على استعدادٍ للموازنة بين هاتين النظرتين بوصفهما وحدتين كاملتين. ونتوقع من أيِّ نظرةٍ كونيّةٍ أن تكفل ثلاثة عناصر: الرحابة والوحدة والنور: فمن رحابتها نتوقع أن تحتفظ بوفرة ما نخبره ونحسّ به، ومن وحدتها أن تحقق الانسجام بين الأشياء بطريقةٍ بسيطة، ومن نورها أن يجعلنا نفهم أشياءً هي لولاه غامضة[1].

وفي كلٍّ من هذه الفئات الثلاث تقصر النظرة القديمة عن النظرة الجديدة. فمن حيث الرحابة تتّسم النظرة القديمة بضيق الأفق، ذاهبة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة أيِّ شيءٍ ما خلا المادة وخواصها. وهي تواجه عناءً في التوفيق بين القيم الأخلاقية والجمالية والفكرية والغاية والله. ويشتكي ايرون شرودنغر في كتابه «العقل والمادة» (Mind and Matter) من الصورة الهزيلة التي يقدّمها «عالم العلم». ولكن إذا تدبّرنا كلماته أدركنا أنه إنما يتحدّث عن النظرة القديمة. يقول. «لقد أضحى «عالم العلم» من الإيغال الرهيب في الموضوعيّة بحيث لم يعد يترك مجالاً للعقل ولأحاسيسه المباشرة. وعالمُ العلم مجردٌ من كلِّ ما كان معناه مرتبطاً على وجه الحصر بالذات المتأمّلَة والمدركة والواعية. وأنا أعني بالدرجة الأولى القيم الأخلاقيّة والجمالية، بل أيّ قيمٍ أخرى من أيِّ نوع، أي كلّ ما له صلة بمعنى ونطاق الموضوع بأكمله[2].

ويوافق روجر سبري على أن ماديّةَ النظرة القديمة ضيّقةُ الأفق قائلاً: «الوعي وحرية الإرادة

[1]- روبرت أغروس وجورج ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، سلسلة عالم المعرفة،ا المجلس الوطني للثقافة والعلوم والفنون، الكويت، العدد 134، ص123.

[2]- المصدر نفسه، ص123 ـ 124.

والقيم، ثلاث شوكات قديمةٍ العهد في جنب العلم، وقد أثبت العلم المادي عجزه عن معالجتها حتى بصورة مبدئية لا لمجرد كونها عسيرة المركب فحسب، بل لأنّها تتعارض تعارضاً مباشراً مع النماذج الأساسية. ولقد اضطر العلم إلى التخلّي عنها، بل إلى إنكار وجودها، أو إلى القول إنها تقع خارج نطاقه. هذه العناصر الثلاثة تشكّل، عند السواد الأعظم من الناس بالطبع، بعض أهم الأشياء في الحياة. وعندما ينكر العلم أهميتها، بل وجودها، أو يقول إنّها خارج نطاقه، فلا بدّ للمرء من أن يتساءل عن جدوى العلم»[1].

.... أما فيما يتعلّق بالدين فالظاهر أن مستقبل النظرة الجديدة يوحي بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان. وأخيراً، وعلى صعيد الفنون، تزيل النظرة الجديدة من علم النفس وعلم الكونيات أسباب النفور والعبثية، مستعيضةً عنهما بالغائيّة والله والجمال والعناصر والروحيّة وكرامة الإنسان. وهكذا نجد للفنون مرةً أخرى ما يستحقّ أن تمجّدَه وللشاعر ما هو جديرٌ بأنشودته: إن الكون هو المكان الطبيعي للإنسان[2].

لقد تعمدنا أن نعرض ما توصل إليه العلم بلسان العلماء لأننا لسنا بصدد إثبات أيِّ شيءٍ بل بصدد رصد المسار الطبيعي للفلسفة والعلم، الذي أفضى إلى حاجة الإنسان إلى رؤيةٍ للعلم تتمتع بالرحابة والوحدة والنور كما بيَّنّا في النظرة القرآنية لمعاني وأبعاد العلم.

4ـ جرائم السياسة بحق العلم والدين:

إنّنا في المشرق العربي والإسلامي، لم نعرف الحداثة إلاّ من خلال الاستعمار في المرحلة الأولى، والأنظمة الاستبدادية في المرحلة الثانية، مما عزّز لدينا الاعتقاد بأن الحداثة هي عبارةٌ عن تنميةٍ في مركزها الغربي، وتخلفٍ في الأطراف. وحتى ثورة المعلومات والاتصالات التي يفترض فيها أن تكسر بعض القيود، رأيناها تخدم نظام العولمة الأمنية وتعميم الصور النمطية المصنّعة هناك.

على المستوى الأمني لا توجد «فجوة رقميّة» بين العرب والغرب، فقد تمكنت الأنظمة من فتح ملفٍ للأجنّة في البطون، وازدهرت كاميرات «الديجيتال» للمراقبة هنا وهناك، وتسببت بمزيدٍ من التهديد للحريات الشخصيّة هناك والمزيد من المصادرة لما تبقى من حريات هنا... ولهذا السبب بالذات أعتقد أن الأمن عندنا يمكنه أن يتطوّر عن الأمن عندهم، بسبب غياب القيود القانونية والمجتمع المدني الفعّال في ديارنا.

---

[1]- المصدر نفسه، ص124.

[2]- المصدر نفسه، ص135 ـ 136.

يكمن أصل المشكلة في عدم تقديرنا لمعنى السلطة والتقليل من أهميتها دائماً لصالح العلم، والحقّ أنّ العلمَ فشِل في التحوّل إلى سلطة، ولكنّ السلطة نجحت في التحوّل إلى علم.

ساهم المتحمّسون لمواكبة الحداثة في وقوعنا بهذا الفخ، وبنيّةٍ طيّبةٍ نقلوا لنا علوم الغرب لنتقدم، ولكننا رأينا العلم يزيدنا «قابليةً للاستعمار»، ويفتح شهيتنا على الاستهلاك والتنميط، وفقاً لأجندةٍ سلطويّةٍ تبيّن أنّها كامنةٌ لا في حسِّ المؤامرة بل في آليّة اشتغال العقل الغربي، الذي وعى مبكّراً ضرورة تعزيز الطبيعة النفعيّة للعلم على حساب الطبيعة الإنسانية.

حدثت الثورات العلمية هناك تحت ضغط الحروب الساخنة والباردة، وكان المطلوب من كلِّ نظريّةٍ فيزيائيّةٍ أن تتحوّل إلى قنبلةٍ أو قذيفةٍ أومنظارٍ ليليٍّ أو شبكة تجسّسٍ... ومن تلك البداية تربّعت الفيزياء على عرش العلوم، وما إن بزغ فجر القرن العشرين، حتى توالت الاكتشافات المذهلة، وانفجرت قنبلة الفيزياء فاجتاحت فلسفة العلم، وأخضعت كلّ بحثٍ علميٍّ لنتيجةٍ فيزيائية، يعني للعنف الفيزيائي.

لا شكّ أنّ النزعة الإنسانية التي صبغت الثورات: الإنكليزية والأميركية والفرنسية، كانت من ضحايا ذلك الانفجار، إذ ما معنى أن نتحدث عن قوّةِ القانون في مقابل قوّة المدفع والدبابة والطائرة، اللقاء بين القوتين كان لمصلحة الفيزياء أيضاً فتحوّلت النزعة الإنسانية من دافعٍ حاكمٍ إلى صبغةٍ تُغلّف العنف الفيزيائي بالعنف الرمزي والمصطلح الأخير لبيير بورديو.

بحسب توماس كون: تحدث الثورة العلمية عندما يتغير النموذج الإرشادي الذي يعمل في حقله المجتمع العلمي، وبحسب التاريخ السياسي والعلمي كانت السلطة السياسية هي المحدّد الأساسي للنموذج الإرشادي، بل إن بسط السلطة والسيطرة كان النموذج الإرشادي الوحيد الذي يولّد للعلم نماذجه الإرشاديّة، وخلف الموضوعية البحتة التي تتمتع بها العلوم الطبيعية، كانت أيديولوجيا السلطة هي المحدّد الأساسي للاتجاه الذي يجب أن ينمو فيه العلم.

لا أريد أن أردّد هنا ما قررته: جماعةٌ مرموقةٌ من المفكرين والعلماء في موجة ما بعد الحداثة، أمثال ميشال فوكو وإدوارد سعيد، وبيار بورديو، وجان فرنسوا ليوتار، ونعوم تشومسكي وطلال أسد، وإلى حدٍّ أبعد أرنست غلنر وفريتس شتيبات، ولكن ألفت النظر إلى أهميّة ما قالوه في العلاقة بين العلم والسلطة، والذي يمكن تلخيصه بإيجاز مخلٍّ أحياناً عبر القول: بأن العلم وألعاب اللّغة والسرديات، كلّ ما هو كلمة وكلّ ما هو شيء في الفضاء الغربي، تحوّل مع نمو تجربة الدولة إلى حقلٍ من حقول السلطة، أو بحسب التعبير الأنثروبولوجي الحديث: تحوّل إلى فعاليّةٍ من فعاليات السيطرة، تفسّر آليات اشتغال السلطة.

ويعود هذا الأمر ـ كما أوضح لنا المفكر اللبناني نظير جاهل، والمفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري ـ يعود إلى الارتباط الوثيق بين الحضارة الغربية والتجريد الهيغلي لفكرة الدولة المطلقة التي أصبحت أعلى المقدسات، ثم أن الدولة استغنت عن مشروعيّةٍ مستمدّةٍ من خارجها بفكرة السيادة الدوغمائية المقفلة التي تستمد المشروعية من ذاتها لا من غيرها.

تابع هذا المسار ستجد أن القانون الوضعي يعرّف الدولة بأنها: «التشخيص القانوني لأمة ما.»

وهذا التعريف الذي يختزل الأمة في الدولة، يمهّد لاختزال الأمّة والدولة في السلطة،التي تحوّل الوجود الهيولاني التجريدي للدولة إلى مادّة وصورة، والجهد العلمي المركّز لصياغة نظريات السلطة في الغرب والذي شهد اهتماماً خاصاً وتطوراً لافتاً ناتجٌ في الأصل عن حاجةٍ ملحّةٍ لردم الهوّة بين الدولة ـ الإله وفيزياء السلطة التي تصدم وتغيّر وتقولب.

فليس من الغريب على هذا السياق أن تكلّف السلطة الحاكمة علم الفيزياء بإمامة بقية العلوم ليتمدد تحت اسم هندسة، فتوجد الآن هندسةٌ لغويّةٌ وهندسةٌ وراثيّةٌ وهندسةٌ زراعيةٌ، بالإضافة للهندسة الصناعية والإلكترونية والمدنية والمعمارية والمعدنية والبيئية....وليست المسألة مسألة مؤامرةٍ بقدر ماهي منحى واتّجاه وسياق يفضي بطبيعة نموّه إلى هذه النتائج، وفي كلِّ علمٍ من هذه العلوم يوجد ما يتجاوز تطوير الطبيعة إلى تغيير الطبيعة..

بالمقابل نجد العلم في رحاب القرآن الكريم عمليّة تحرير مستمرةٍ من جاهليّة الأهواء وظلم الطغاة، إنه سلطةٌ قائمةٌ بذاتها تعود إليها وتحتكم عندها كلّ السلطات. ويؤسس الفهم القرآني للعلم لإمامة الثقافة والقيم في كلّ مجالات الحياة، ويشبّه العالم الخادم للطاغية «بالكلب»، قال تعالى: (**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**) (الأعراف: 175 ـ 176)... لاحظ «فانسلخ منها» وكأن تلك الآيات ملازمةٌ للحمه ودمه وهويته ووظيفته كإنسان عالم، فما إن «ينسلخ»، منها حتى يتحول إلى «حيوانٍ وفيٍّ للسلطة «يلهث ملبيا خدماتها طلباً للمكانةً عندها، وهنا فرق كبير بين أن تنصت إلى صوت الفطرة والطبيعة ويأتي جهدك العلمي ملبياً لهذا النداء الإلهي في الخلق، مهما تعارضت نتائج البحث مع إرادة الحكام، وبين أن تعيش وهم القدرة على إنشاء علومٍ لتغيير الحياة وليس فقط لتطويرها وفقاً لنموذجٍ أيديولوجيٍّ صنعته السلطة ـ القيصر ونفذه العبد ـ العلم.

إنّ القرآن الكريم يقرر في هذه الآية أنّ البعد الإنساني للعلم هو نفسه البعد الإيماني فإذا فقدنا

الإيمان بالغيب فقدنا الإنسان، وأصبحنا أسرى الحاجات والأهواء التي تُخضع العلماء لظلم الطغاة.

5ـ خلاصة:

ـ يبدأ البحث العلمي من الفرضيّة أو الشك ويتقدّم بالشكّ فيما هو قائم، وهكذا يجب أن يبقى وإلا فقد العلم كونه نشاطاً تقدمياً لحلِّ المشكلات، هذا مجاله فليذهب إلى أقصاه من دون عوائق.

ولكن الإيمان يبدأ من اليقين ولا يتركه في الفلسفة الإسلامية إلا ليعود إليه: (**إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَى وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**) (القصص: 85).

منشأ الأزمة في العالم الحديث هو هذا الخلط بين المجالين فمن يطلب من العلم أن يتحوّلَ إلى إيمانٍ يُجمّد العلم ويُزعزع الإيمان، ومن يطلب من الإيمان أن يخضع لسلطة العلم بمعناه التجريبيٍ المعاصر(لا بمعناه القرآني) يُفقد الإيمان أكبر خدمة يقدّمها إلى البشريّة وهي اليقين والإطمئنان، ولذلك يمكن تلخيص أزمة العالم الحديث بأنها أزمةُ يقين. فلا الفلسفة الإيمانية مضت في طريقها كما يجب ولا العلم اكتفى بحدوده العملية بل تسلّحت به السلطة المادية لفرض نفسها على الإيمان.

ـ إنّ أفضل الطرق لتحصين الإيمان هو التعمّق في العلم، وليس الخوف من تقدمه، بل وتحرير العلم من سلطة المؤسسة السياسية التي تمنع أنسنة البحث العلمي لأنه يهدّد أركانها ويفضح تحكمها وسوقها العلم إلى المجالات التي تخدم بسط السيطرة بدل بسط التمكين لكلِّ إنسانٍ والإنسان كله.

ـ إنّ علماء السلاطين لا يمثلون ديناً يبرر ظلم الطغاة بل هم أقلّ من البشر لا إنسانية لهم ولا مشروعية. وآيات الله بريئةٌ منهم انسلخوا عنها فمسخوا دينهم وإنسانيتهم، فهم في صف السلطة وليسوا ممثلا لرسالة الدين عموماً والإسلام خصوصاً. وجهود العلماء الحقيقيين يجب أن تستهدف تحرير الدين والعلم من استخدامات السياسة وهذه الجهود بإمكانها أن تحرّر السياسة نفسها من مفهومها الاستبدادي المعاصر.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّةٍ رياديّةٍ ذات حضورٍ وتأثيرٍ في نطاق الحضارة العربيّة والإسلاميّة، أو في نطاقٍ عالميٍّ، كما هي حال عددٍ وازنٍ من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانيّة بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

الإسلام علماً

الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري ناظراً في علوم زمانه

أحمد عبد الحليم عطيّة

الإسلام علماً

الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري ناظراً في علوم زمانه

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

في هذا البحث إطلالة على إحدى أبرز الشخصيات العربيّة الإسلاميّة في عالم المناظرة بين الدين والعلم، وهو الفيلسوف المصري الشيخ طنطاوي جوهري، 1862م ـ 1940م، وهو من أكابر حكماء الأزهر الشريف الذين أثروا الحياة الفكريّة في مصر والعالم الإسلامي في زمنٍ احتدمت فيه القضايا الدينيّة مع العلوم الحديثة، مترافقةً مع التدفّق الهائل للعلوم إثر حملة نابليون بونابرت الاستعماريّة والآثار المعرفيّة والفكريّة والاجتماعيّة التي ترتّبت على الثقافة الدينيّة على مصر والمنطقة، في هذه الحقبة بالذات برز حضور الشيخ طنطاوي جوهري كشاهدٍ على تلك الحقبة وتعلّم من أعلام الفكر والثقافة الإسلامية الأصيلة.

المحرر

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامي الشيخ طنطاوي جوهري إلى أكثر من دراسةٍ تستوفي جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعدّدةٍ في مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعي، وهو أيضاً مفكرٌ ذو اهتمامات فلسفية: قراءةً وبحثًا، تأليفًا وترجمة، دراسةً وتدريساً يُعلي من شأن العلم ويوسّعه بالتطوّر. صاحب رؤيةٍ يوتوبيّةٍ في إصلاح العالم والسلام الدولي على طريقة الفيلسوف الألماني كانط الذي تأثر به وترجم له بتصرفٍ كتابه «في التربية»[2].

*ـ باحث وأستاذ الفلسفة الغربية في جامعة القاهرة ـ مصر.

[2]-كانط: التربية، نقلته إلى الإنجليزية أنت تشرتون، وإلى العربية طنطاوي جوهري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1355هـ.

وسوف نتناول في هذه الدراسة الجانب الفلسفي والعلمي عند طنطاوي جوهري، فنعرض لكتاباته الفلسفيّة، والأسس النظريّة لأفكاره، وما قدّمه في كتاباته وتفسيره من آراءٍ علميةٍ وأخيراً محاضراته بالجامعة المصريّة القديمة، التي كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدّة محاضرات عن «الفلسفة العربية والأخلاق». وتمثل هذه المحاضرات جزءاً مهماً من بدايات الدرس الفلسفي بالجامعة المصرية، الذي يمثل بدوره أساساً من الأسس التي كوّنت الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر، والتي تحتاج إلى بحثٍ متعمّقٍ لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار، الذي لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق في البحث مختلفة تماماً عمّا هو سائد في الحياة العقلية قبلها، سواءً في التعليم العام أو التعليم الديني، وسواءً ما قدّمه الأساتذة العرب أم الأوروبيون؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري داخل هذا الإطار.

وينقسم بحثنا الحالي إلى: مقدمة عامة في الاهتمامات الفلسفية لطنطاوي جوهري، ثم دراسة تحليليّة تاريخية مقارنة لمحاضرات «الفلسفة العربية والأخلاق» التي ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات في سياقها التاريخي مع أعمال سنتلانا وماسينون والكونت دي جلارزا من جانب، وسلطان بك محمد وعلي العناني ومنصور فهمي من جانبٍ آخر. والقسم الثالث تحليل لأعماله وكتاباته حول نظريّة التطور بالمقارنة مع ما قدّمه الأساتذة العرب حولها. حتى نلقي الضوء على مفكرٍ مغمورٍ ربمّا يجهله الكثيرون، أسهم في الكتابة والتدريس في بداية القرن العشرين، وكان له دوره الإصلاحي مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة.

القراءة الفلسفيّة العلميّة لأعمال طنطاوي جوهري:

هناك بعض المحاولات السابقة التي حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العربي المسلم، والذي أطلق عليه «الفيلسوف الشيخ» و«الأستاذ الحكيم»، إلا أنّ هذه «القراءات» تناولته من نواحٍ جزئيةٍ مختلفةٍ وقدّمته في صورٍ كثيرةٍ كادت تتناقض، أو على أقلّ تقدير كانت تضع أفكار الرجل في مواضع متباينة، ولا تلتقي عند ملامحٍ معيّنةٍ يتّسم بها تفكير وكتابات هذا المفكر الجاد الطموح غزير الإنتاج، الذي نتوقف الآن أمام نتاجه الفكري وخطابه الإصلاحي ويوتبياه العالميّة ودرسه الفلسفي بالجامعة الأهلية، محاولين تقديم قراءة لأعماله. ورغم تعدّد القراءات السابقة التي تدل

على أهمية الكاتب المفكر، إلا أن أيّاً منها لم تقدم صورةً متكاملةً أو رؤيةً شاملةً لأفكار المفكر الإصلاحي الذي قورن دوماً بالشيخ محمد عبده، بل عدّه البعض أكثر جذريةً منه. ومن هنا علينا إعادة النظر في نتاجه الفلسفي من أجل تقديم قراءة جديدة له.

لقد عُرف الشيخ في هذه القراءات بـ «المفسّر»، حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهبي في «التفسير والمفسرون»[1] ومصطفى الحديدي في «اتجاهات التفسير في العصر الحديث»[2]وبنت الشاطئ في «القرآن والتفسير العصري»[3] الناحية الدينية في خطابه اعتماداً على أهمّ وأضخم كتاباته «الجواهر في تفسير القرآن» وما يرتبط به من كتابات مثل: «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»، و«القرآن والعلوم العصرية»، حيث يعدّ تفسيره موسوعةً علميةً ضربت في كلّ فنٍّ من فنون العلم مما جعل هذا التفسير يوصف بما وُصف به تفسير الرازي. فالشيخ كما يرى الذهبي معروفٌ بتفسيره للقرآن على نمطٍ علميٍّ اختصه لنفسه لم يسبقه إلى مثله ولم يقلده فيه أحد[4]، فهو يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات، ثم يتلوه بالشروح والإيضاحات والكشف كما يقول عبد المجيد عبد السلام «أي أنه يشرح متوسّعاً في الفنون العصرية المتنوعة»[5].

وكانت صورة المفسر تلك في هذه القراءة من أهم الجوانب في كتابات الشيخ التي أشار إليها وأشاد بها معظم من كتب عنه فهي غير تقليديةٍ وغير مسبوقةٍ نجد ذلك لدى علي الجمبلاطي الذي رأى فيه عالماً في طليعة أولئك الناظرين البُصراء إلى حقائق زمنهم، آمن إيمان الدين المتين أنّ التقدم العصري رهين العلم[6] وكتب رجاء النقاش مقالين: عن «القرآن والفكر الجديد تفسيرٌ للقرآن بالخرائط والصور»[7]، و«حول تفسير القرآن: أضواءٌ جديدةٌ على عالمٍ كبيرٍ مجهول»[8] يتحدث فيهما عن تفسير الجوهري الذي يقف متميزاً بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن، «فالشيخ هو أحد علماء الدين البارزين، وواحدٌ من المفكرين النابهين في هذا العصر، برغم أنّه لم

[1]-د. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1976، ص505 وما بعدها.
[2]-مصطفى الحديدي: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.
[3]-بنت الشاطئ: القرآن والتفسير العصري، القاهرة، 1970.
[4]-محمد حسين الذهبي: المرجع السابق، ص505.
[5]-عبد المجيد عبد السلام المحتسب: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، وأفرد الفصل الثالث (التفسير العلمي) للشيخ طنطاوي جوهري، ص273 وما بعدها.
[6]-علي الجمبلاطي: ذكرى طنطاوي جوهري، القاهرة، 1962م، ص6، 7.
[7]-رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد 2508، 3 نوفمبر 1972م.
[8]-رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد 2511، 24 نوفمبر 1972م.

يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام»[1]، ويرى محمد عبد الجواد أنّ علم الرجل لا ينحصر في دائرةٍ محدودةٍ وكتابه الموسوم بـ«الجواهر» موسوعةٌ علميةٌ إسلاميةٌ حديثةٌ أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة: كالفلك والنبات والحيوان[2]، وأشار عبد العزيز عطية في التقويم نفسه لدار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متّجهاً إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وكان أكبر همّه أن يذيع في العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام[3] وكتب في المعنى نفسه عبد المنعم البحقيري في مجلّة «الوعي الإسلامي» مبيناً كيف استطاع أن يقدم صورةً لتعاليم الإسلام السمحة في دعوته إلى المحبة والسلام[4].

ومقابل تلك الصورة الدينية التي عُرضت للشيخ ضمن «اتجاهات التفسير في العصر الحديث» سواءً في شكلها التقليدي لدى من تناوله في إطار «التفسير والمفسرون» أو في الدراسات العصريّة التي ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث، فإن هناك صورةٌ أخرى وقراءةٌ ثانية - ربما تكون ضد القراءة الأولى وهي تتناول الشيخ كرائدٍ من روّاد البحث الروحاني اعتماداً على كتابه «الأرواح»، الذي يدافع فيه عن علم الروح محاولاً التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبيهاتها في العلوم الروحيّة الحديثة ويقدم لنا هذه الصورة كلّ من: عبد الجليل راضي في «مجلة الروح» ورؤوف عبيد في «مفصل الإنسان روحٌ لا جسد» فهو عنده رائدٌ من روّاد الروحيّة، وأبرز علماء العرب المحدثين. وكذلك يكتب عنه أيضاً كلٌّ من عبد اللطيف الدمياطي في «الواسطة الروحية» وعبد العزيز جادو، الذي كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله في البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وريادته الروحية في كتابه «الروح والخلود بين العلم والفلسفة»، ثم خصص فصلاً مهماً عن الشيخ طنطاوي الرائد الروحي في كتابه عنه[5] ونشرت جريدة الجمهورية مقالاً بتوقيعٍ مستعارٍ عن «طنطاوي جوهري الرائد الروحي». وتمُثّل هذه الكتابات السابقة جوانب متعدّدةٍ من اهتمام المفكر الديني، وتظهره عالماً مفتوناً بدراسات الباراسيكولوجي متعلقاً بأهداب الغيبيات مؤمناً بعالم الأرواح والاتصال بها والانقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به يخوض المعارك الفكرية والتاريخية انطلاقا

[1]-المرجع السابق.
[2]-محمد عبد الجواد: تقويم دار العلوم، القاهرة، 1947م، ص191.
[3]-عبد العزيز عطية: تقويم دار العلوم، القاهرة، 1947م، ص196.
[4]-عبد المنعم البحقيري: مجلة الوعي الإسلامي، العدد 52، السنة الخامسة، يونيو 1969م.
[5]-د. عبد العزيز جادو: الشيخ طنطاوي جوهري، دار المعارف، القاهرة، 1980م، الفصل السادس.

من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسة أخت هارون الرشيد رداً على ما كتبه جرجي زيدان عنها. وربما لا يكتفي بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائداً من روادها[1].

وهناك قراءةٌ أخرى توقّف أصحابها أمام الجانب الأدبي عند الكاتب الأديب طنطاوي جوهري، وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذي يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقةٌ كبيرةٌ في نهضة المسلمين واستعادتهم مجدهم وعمارتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فسادٍ واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذي لا يخامره فيه شك[2]. وربما تجد هذه القراءة ما يؤكدها ليس فقط في كتب الشيخ الأدبية مثل: «مذكرات أدبيات اللّغة العربية»، «سوانح الجوهري»، «جوهرة الشعر والتعريب» بل أيضاً في كتاباته الأخرى التي يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن» «الزهرة في نظام العالم والأمم»، و«نظام العالم والأمم»، و«جمال العالم»، و«جواهر العلوم» الذي وضعه على هيئة رواية مثل كتاب «أين الإنسان؟»؛ لذا فإننا نجد قارئه كما يؤكّد علي الجمبلاطي لا يتعثّر في لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاصٌ يقصّ عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع[3]. والقراءة نفسها يقدّمها محمد عبد الجواد في «تقويم دار العلوم» حيث يراه «حاضر الذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الاطلاع، أوتي من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة»[4]، وقد بين عبد العزيز عطية «أن الشيخ بعد أن روي من معين العربية وكوثر العلوم الشرعيّة والفقه الأكبر وكثير من العلوم طار صيته في معمور الأرض»[5]. ويجعله عبد العليم القباني من روّاد الشعر السكندري فقد كان الشيخ يعمل مدرسا بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية في قصائد من نظمه.

ولا تعطي تلك القراءات – رغم أهميتها - الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التي اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من: فلسفة وعلوم رياضيّة وطبيعيّة متعدّدة، والتي تظهر لنا من خلال كتاباته، التي نجد فيها أسماء لابلاس ودارون

[1]-المصدر السابق، ص73.
[2]-محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، القاهرة، 1959م، ص-310 311.
[3]-علي الجمبلاطي: المصدر السابق.
[4]-محمد عبد الجوار: تقويم دار العلوم، ص-191 192.
[5]-عبد العزيز عطية: المصدر السابق، ص196.

وايفبري[1] مع كانط وأرفلد كوليه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوي جوهري مدى اتساع ثقافته وتنوع مصادره الفكريّة كما ظهرت في مؤلفاته الكثيرة التي نستطيع عند تحليلها جميعاً قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي المعاصر في بواكيره الأولى.

ويمكن القول أنّ مجمل كتابات المفكر المصري ذاتُ أساسٍ فلسفيٍّ عقلاني يُبني عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوي الذي يوضّح جوانب تفكيره المختلفة الدينية الإصلاحية، التي تنطلق أساساً من موقفه السياسي والاجتماعي كأحد دعاة الحزب الوطني (القديم) وكأحد كتّاب جريدة اللواء المعبّر عنه اتجاههما الوطني الإسلامي، كما تمثّل في كتابيه «نهضة الأمة وحياتها»[2] و«نظام العالم والأمم» وغيرهما مما ميّز ما قدّمه طنطاوي جوهري عن غيره من مفكري هذه الفترة بسمةٍ فلسفيّةٍ علميّةٍ واضحة.

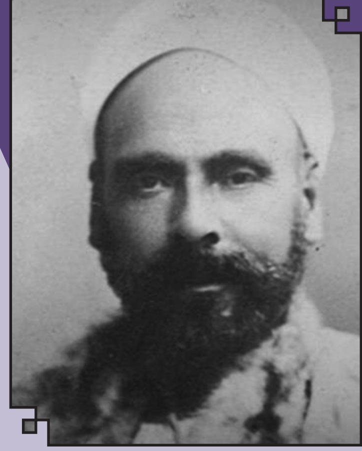
والصورة التي نقدّمها هنا في قراءتنا الحالية – هي صورة الفيلسوف، فقد عُرف جوهري بألقاب متعدّدة، وكان الغالب عليه لقب "الفيلسوف الحكيم" وهو الاسم الذي كان يميل إليه ويسبق اسمه دائما على أغلفة كتبه[3]، وقد حدّد علي الجمبلاطي هدفه من الكتابة عن «ذكرى طنطاوي جوهري» بأنه يريد تقديم سيرة فيلسوف الإسلام في العصر الحديث[4]، ويرى عبد العزيز جادو «أن الفيلسوف والحكيم (ويقصد جوهري) في مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا نزال إلى اليوم نذكرهم»[5]، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلحٌ دينيٌّ مجدّدٌ تقدمي[6]، وقد جاء في ما نشرته عنه الجمعية الأسيوية الفرنسية «أنه فيلسوفٌ حكيمٌ بقدر ما هو عالم دين»[7]، ولقبته جريدة «مصر الفتاة» في عددها 343 الصادر في نوفمبر 1959م بأنه «فيلسوف مصر»، وهو عند محمد عبد

[1]-راجع كتابات طنطاوي جوهري: «رسالة أصل العالم»، و«رسالة الحكمة والحكماء» التي تظهر مدى تعمقه في تاريخ الفلسفة.
[2]-طنطاوي جوهري: نهضة الأمة وحياتها، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات في جريدة اللواء التي يصدرها الحزب الوطني القديم، انظر جادو ص25.
[3]-فقد طبعت مطبعة الرشديات بالإسكندرية «محاضرات بين العلم والسياسة» أولها محاضرة «الفلسفة عند العرب» التي ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه «السر العجيب» تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري المدرس بمدرسة المعلمين، وكتب على «جوهرة الشعر والتعريب» جملة قطع من النظم لمشهوري شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربي حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوي جوهري.
[4]-علي الجمبلاطي، ص7.
[5]-د. عبد العزيز جادو، ص5.
[6]-المصدر السابق، ص6.
[7]-انظر مقال الجمعية الأسيوية الفرنسية في كتاب طنطاوي جوهري «الحكمة والحكماء»، ص71.

طنطاوي جوهري

الفيلسوف الشيخ

من سيرته الذاتية



يعدّ طنطاوي جوهري من الشخصيات الجدليّة البارزة، ويعود ذلك لشخصيّته العلميّة المميّزة، التي تمعّنت وأتقنت مختلف العلوم، بل وأنتجت عدّة مؤلفات، ما جعله يحمل لقب العالم والمفكّر والفيلسوف المصري.

ولد طنطاوي جوهري عام 1862 بقرية عوض حجازي الواقعة بالمنوفيّة شمال العاصمة المصريّة، حيث حفظ القرآن الكريم في سنٍّ مبكّرة، ثم التحق بالأزهر عام 1877 وانتهل من علمائه العلوم العقليّة والنقليّة. وفي عام 1889 التحق بدار العلوم. وكان يجيد اللّغة الإنجليزية إلى جانب العربيّة.

تقلّد طنطاوي عدّة وظائف ومسؤوليات، حيث اشتغل في التدريس في عدّة مدارس، ثم انتقل لتدريس التفسير بدار العلوم في سنة 1911، ثمّ عُيِّن بالجامعة المصريّة كمحاضرٍ في الفلسفة الإسلاميّة، وتولّى رئاسة تحرير مجلّة "الإخوان المسلمين" عام 1933.

أبرز ما يميّز التجربة الفكريّة والعلميّة لطنطاوي جوهري انتهاجه المنهج العلمي في تفسير القرآن الكريم، وتأثّره الفكري بجمال الدين الأفغاني

وتلميذه محمد عبده، وقال في ذلك:" أما بعد فإني خلقت مغرماً بالعجائب الكونيّة، معجباً بالبدائع الطبيعيّة، مشوقاً إلى ما في السماء من جمالٍ وما في الأرض من بهاءٍ وكمالِ آيات بينات وغرائب باهرات، ثم إني لما تأمّلت الأمّة الإسلاميّة وتعاليمها الدينيّة ألفيتُ أكثر العقلاء وبعض جلّة العلماء عن تلك المعاني معرضين، وعن التدبّر فيها ساهين لاهين، فقليلٌ منهم من فكّر في خلق العوالم وما أودعت من الغرائب، فأخذت أؤلف لذلك كتابي".

لقد كان لهذا المفكّر المخضرم علميًّا نشاطاتٌ سياسيّةٌ ضدّ الاحتلال البريطاني، حيث أسس "الجمعيّة الجوهريّة" التي نشطت في بثّ الوعي القومي والثقافي بين الشباب. ومن خلال نشاطاته وكتاباته في مختلف الصّحف عُرف بأنّه داعيةُ إصلاحٍ وصحفيٌّ مميّز. كما أنّه اهتم شديد الاهتمام بالتصوّف الإسلامي والعناية بكتب الإمام الغزالي المهتمّة بنهوض علوم الدين، فيما أعطى حيّزاً كبيراً من اهتمامه في الجانب العلمي للموسيقى العربيّة وربطها بالفكر الإسلامي، والاهتمام بعلوم الطبيعة وحياة الحيوان، والطب والفلك. إن هذا الإلمام الواسع في العلوم المختلفة جعل طنطاوي يبدع في كتابة تفسيرٍ علميّ يتألّف من 26 مجلداً تحت عنوان "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" بل قام أيضاً بالتنظير لهذا المنهج العلمي الذي لطالما لاقى نقوداً من مختلف مدارس التفسير، حيث إنهم يعتبرون القرآن الكريم كتاب هدايةٍ لا كتاب علم،

أما طنطاوي فيرى القرآن الكريم على أنّه سرّ العلوم، وأنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم القرآن حقّ الفهم ما لم يعرف العلوم الحديثة، وقام بالربط بين رسالة القرآن العلميّة والإعجاز، كما دعى لربط العلم الطبيعي بالدين لأجل نشر النهضة في بلاد الإسلام.

إن هذا المنهج الذي انتهجه طنطاوي جوهري جعل منه شخصيّةً جدليّةً بين أوساط العلماء، حيث اختلفت فيه الآراء فقال فيه عميد كليّة اللّغة العربيّة في باكستان محمد حسن الأعظمي :"لم تشتهر في الشرق شخصيّةٌ من المصريين كما اشتهر شيخنا العلاّمة طنطاوي جوهري... الشرقيّون يعتقدون أنّه المصريُّ الوحيد الذي عرَف الثقافة الدينيّة الحديثة أتمّ المعرفة". أمّا السيد قطب فقد انتقد منهجه التفسيري ورأى أنّه ارتكب أخطاءً منهجيّةً بسبب ربطه الحقائق القرآنيّة القاطعة المطلقة بحقائقٍ غير نهائيّةٍ.

ومن مؤلفاته: أين الإنسان، أحلام السياسة وكيف يتحقق السلام العام، جواهر العلوم، نهضة الأمم وحياتها، علاقة الإنسان بالحضارة، حياة العالم، التاج المرصّع بجواهر القرآن والعلوم، الجواهر في تفسير القرآن الكريم.

رُشح عام 1939م إلى الدوائر الغربيّة لنيل جائزة نوبل للسلام، رشّحه للجائزة الدكتورعلي مصطفى مشرفة بوصفه عميداً لكليّة العلوم والدكتور عبد الحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعيّة الشبان المسلمين،

وقامت وزارة الخارجية بإرسال مؤلفاته إلى البرلمان النرويجي مشفوعةً بتقريرٍ عن جهوده في سبيل العلم والسلام وشهادات علماء إنجلترا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا في قيمة هذه المؤلفات، لكن وفاة الشيخ "طنطاوي" حالت دون إتمام الأمر.

توفي طنطاوي جوهري سنة 1940 بالقاهرة، بعد أن كان داعياً للسلام العالمي حيث أولى اهتماماً خاصاً بالسلام العالمي، ووضع نظريّةً في هذا المجال استمدّها من مفاهيم القرآن، وخلاصة رأيه فيها أن "سياسة الأمم إن لم يكن بناؤها على حسابٍ كحساب العلوم فإنّ النوع الإنساني سيحلّ به الدمار ولا يستحق البقاء". كما جعل علوم الرياضة والفلك والنبات والكيمياء والتشريح وعلم النفس وسيلةً توصل إلى حلّ مشكلة السلام العام، وله كتابان وجّههما إلى العالم في هذا الشأن هما: "أين الإنسان" وصاغه على هيئة روايةٍ سياسيّةٍ فلسفيّةٍ تناول فيها آراء عددٍ من الفلاسفة مثل "الفارابي" و"ابن طفيل" و"توماس مور"، وكتاب "أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام".

الجواد «عالم أديب فيلسوف»[1]، وعند سنتلانا المستشرق الإيطالي «أحد رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية التي انتشرت في طبقات الشعب الإسلامي كافة تحت اسم «الجامعة الوطنية»[2]، وكذلك أشاد به مرجليوث في مجلة الجامعة الأسيوية الملكية مقارنا بينه وبين كانط[3]، وهو نفس ما فعله جب في جريدة المقطم 8 يناير 1938م، وريتشارد هارتمان الذي ربط بينه وبين محمد عبده والغزالي، وكذلك كارادي فو في «مفكري الإسلام»[4]، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أنّ زملاءه وإخوانه جهلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلميّة لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصري يُرشّح لهذه الجائزة[5].

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحي وبيان أسس تفكيره فإن إشارةً موجزةً إلى كتاباته تلقي الضوء على خطابه الفلسفي والعلمي وتحدد محاوره النظرية.

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوي جوهري مثل «الفرائد الجوهرية في الطرق النحوية» و«مذكرات في أدبيات اللغة العربية» و«جوهر التقوى في الأخلاق» أو حتى نحّيناها جانباً مؤقتاً باعتبارها ذات منحى تعليمي كتبت للطلاب. وكذلك إذا أبعدنا كتابيه «الأرواح» و«براءة العباسة أخت هارون الرشيد» التي قيل: إن روحها اتصلت به ليصحح أخطاء جرجي زيدان في بيان قصتها التاريخية: فإننا نجد أن تآليفه كلّها رغم تعدّد موضوعاتها يجمعها اهتمامٌ واحدٌ يسري في كلّ أجزائها وكأنّها مجلدٌ واحدٌ أو سفرٌ ضخمٌ صدر في أجزاءٍ متعددة، ويؤكد ذلك رأي الجمعية الأسيوية الفرنسية في كتابه «نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا» ويرتبط بهذا رسالة «الزهراء في نظام العالم والأمم» وهي دراسةٌ مترجمةٌ عن الإنجليزية نقلها عن اللورد إيفبري (السير جون لويك) الذي تأثّر به كثيرا في كتاباته. ويتناول في هذه الدراسة عالم النبات والزهور وكل ما يتعلق به، وهي توضّح اهتمامه بالطبيعة وتأمّلها، ذلك الاهتمام الشاعريّ الرومانسيّ الذي سيطر على أجزاءٍ متعدّدةٍ من كتاباته التي يغلب عليها التأمل، ويعدّ تأمّل الطبيعة سمةً أساسيةً في تفكير

[1]-محمد عبد الجواد، ص192.

[2]-سنتلانا: ملخص كتاب «أين الإنسان؟»، مجلة العلوم الشرقية، ترجمة مصطفى بك رياض، بعنوان «صدى صوت المصريين في أوروبا»، مطبعة دار المعارف بمصر، ص10.

[3]-انظر جادو: ص108.

[4]-المصدر السابق، ص111 وما بعدها.

[5]-المرجع السابق، ص102.

طنطاوي جوهري، بل إن كتبه في التفسير تهتم في الأساس، كما يبدو من تحليلها ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر في كتابه «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم» الذي يقسمه إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرةً كلّ منها تفسير آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ في هذا الكتاب أنّه استخدم العرض الموضوعي لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها، ويظهر في هذا الكتاب المنحى التوفيقي الذي اتخذه المؤلف بين القرآن من ناحيةٍ والفلسفة اليونانية من ناحيةٍ ثانية، والكتاب دعوةٌ صريحةٌ للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان 1906م، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها: اليابانية والفارسية والهندية والروسية.

وقد كان للمفكر الوطني مواقف ضدّ الاحتلال الإنجليزي للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة في إطار وحدةٍ جامعةٍ على أسسٍ إسلاميةٍ عقلانية مصحوبة بفهمٍ معاصرٍ لنظم الحياة المختلفة ذي منهج إصلاحي. وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية. كما يتّضح مما كتبته الجمعيّة الملكية الإنجليزية، التي تناولت الخطاب الطنطاوي في الإطار الإبستمولوجي المعرفي لا السياسي الثوري - تعليقاً على كتاب «نهضة الأمة وحياتها» - بقولها: «إن الإنجليز مطمئنون إلى أن الشيخ لم يرد بلفظ النهضة ثورةً يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورقي الأمة، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغاني، وليس في ثنايا كتبه ما يحضّ على الثورة أو يشير إلى عصيان»[1]. وفي ختام المقال نذكر رأيه في سياسة الأمم، وهو في الحقيقة مقصود الكتاب الذي وضع للحكومات نظاماً جميلا؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه؟ وما الحكومات العادلة؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها؟ وما طريق الانتخاب؟

وينطبق الرأي نفسه على كتابه «النظام والإسلام» الذي كان أيضاً مجموعة مقالات نشرت بـ«المؤيد»، وقد ترجم أيضا إلى التركية والهندية. وفي الإطار نفسه نجد كتابه «جمال العالم» الذي يتفق من حيث الاسم مع «نظام العالم والأمم» و«الزهرة في نظام العالم والأمم»، ويتفق من حيث المحتوى أيضا مع هذه الكتب ومعه «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود في العالم، ليعبّر عن قدرة الخالق الذي أوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم الأدلة التقليدية نفسها التي يستخدمها الفلاسفة، إلا أنه يستعين في

[1]-المرجع السابق، ص25.

ذلك بالدراسات العلمية في مجال الطبيعة والحيوان، وهي سمةٌ تظهر في كلّ كتاباته؛ مما جعل كثيراً من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحبّ الطبيعة حباً غير خفي. وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التي توضح الاتصال وعدم الانفصال نتيجة نقاشٍ طويلٍ بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذي استمع طويلاً إلى أفكار الكتاب ونصحه بقوله: «لو دون هذا الكلام في كتاب لترقت الأمة المصرية»[1].

ويهدف بكتابيه: «جواهر العلوم» و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» إلى الغاية نفسها. الكتاب الأول وضعه على هيئة رواية وهو نفس ما فعله في «أين الإنسان؟» وقد قرّرت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذي جعله الشيخ كما يذكر لنا سُلّماً إلى فهم ما هو أدق وأرقى في الفكر وهو و«ميزان الجواهر»، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه الباطنة رابطاً بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوروبيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية. والكتاب الثاني «ميزان الجواهر» يدور أيضا حول التفسير العلمي لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالي والرازي، يقول الشيخ حمزة فتح الباب في تقديمه للكتاب مخاطبا مؤلفه: «ولقد ذكرني ميزانك ما قاله السعد في شرح المقاصد نقلاً عن الإمام حجة الإسلام في أثناء تعريف علم الكلام... وما قاله القطب الرازي في «شرح مطالع الأنوار» والشيخ الأكبر (ابن عربي) في فتوحاته».

وفي كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابةً من المفكر لحاجات الواقع، فقد جاءت رسالته في «أصل العالم» رداً على تساؤلٍ من الشيخ عبد العظيم فهمي يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التي تفسر طبيعته، وهي من الرسائل الفلسفية المهمة التي توضّح رأيه في المسائل الأنطولوجيّة والكونيّة الكبرى معتمداً على النظريات العلمية الحديثة التي قال بها لابلاس وغيره من العلماء. وجاءت ترجمته لكتاب كانط «في التربية»، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابةً لطلبٍ من مجلة النهضة النسائية ليكتب شيئاً يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والمبادئ التي على الأمم الإلمام بها لإعداد جيل صالح[2].

[1]-المرجع السابق، ص26.

[2]-انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة جوهري لكتاب كانط «في التربية».

وفي الاتجاه الأساسي نفسه لأعمال الأستاذ الفيلسوف يأتي أهم أعماله: «الجواهر في تفسير القرآن» و«بهجة العلوم في الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية» ويبدأه الشيخ كعادته بقوله: إن الإنسان مهيئٌ بفطرته لقبول الفلسفة ويتحدث في تاريخ علومها ويتوقف أمام عناية الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبيّن جهود الفارابي، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة... ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية في الفلسفة منذ القدم، وسقراط وأفلاطون، وكتابه «القرآن والعلوم العصرية» كما جاء على غلافه: «خطاب إلى جميع المسلمين وإن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن، وإن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عموما. ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل. فالعقل الصحيح والرأي الرجيح والعمل بهما المنجي في الدنيا والآخرة»[1]. وفي «سوانح الجوهري» يبينّ لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضةٍ إسلاميةٍ شاملة. وبالإضافة إلى تلك الكتابات الدينية التي تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه العلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنساني في الكون والطبيعة من أجل دعوة المسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثاً ودراسة.

وتشمل الكتابات والأوراق الفلسفيّة التي تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التي ألقاها في العام الدراسي 1912/ 1913م على عدّة كتبٍ ورسائل أخرى منها: «رسالة الحكمة والحكماء»[2] التي تحتوي على مجموعة من الدراسات التي تحمل خصائص أسلوب الشيخ وتعبّر عن الاهتمامات نفسها مثل: المقصود من هذا العالم؟ ووجهة العالم واحدة هي النظام العام، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب. وكتابه «المدخل إلى الفلسفة»، الذي يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره في دراسةٍ مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل في محاضراته عن «الموسيقى العربية» التي تناولها أيضا في المحاضرات نفسها[3].

وتأتي محاولته الجادة التي يبدو فيها متأثراً بكانط من جهةٍ والعلوم الرياضية من جهةٍ أخرى من

[1]-جوهري: القرآن والعلوم العصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1923م، ص3.

[2]-طنطاوي جوهري: رسالة الحكمة والحكماء، مطبعة جرجي عرزوزي، الإسكندرية، 1915م.

[3]-أصدر جوهري عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول الموضوع نفسه مثل: «أصل العالم»، «رسالة الحكمة والحكماء»، «الفلسفة عند العرب»، «المدخل إلى الفلسفة».

أجل صياغة نوعٍ من السلام العالمي واليوتوبيا الشاملة التي تجمع الشعوب كلّها في إطار وحدةٍ إنسانية، كما يظهر في كتابيه: «أحلام في السياسة والسلام العالمي»[1] و«أين الإنسان؟» اللذين اعتز بهما كثيراً وأرسلهما إلى معظم مفكري العالم المحدثين لدعوتهم إلى رؤيته نفسها، واستجاب له كثيرٌ منهم وفي مقدمتهم سنتلانا المستشرق الإيطالي الذي سبقه في التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخّص الكتاب «أين الإنسان؟» في مجلة العلوم الشرقية التي يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالّة في الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية، والحق يقال إنه لعملٌ إنسانيٌّ عظيم في قالب احتجاجٍ سياسيٍّ ولم يك كتاباً موجهاً إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التي يريد حلّها هي مسألة العالم كلّه بالإجماع. ويمثّل كلّ من «أحلام في السياسة والسلام العالمي» وكذلك «أين الإنسان؟» محاولةً أولى مبكرةً في التفكير اليوتوبي العربي المعاصر؛ حيث[2] نجد فيهما صدىً لما قدّمه كانط، ويمثلان معاً نظرية المفكر المصري في السلام العالمي، فهو يسعى إلى مماثلة نظام المجتمع البشري بما عليه الكون والطبيعة من اتفاق وائتلاف. يريد تحويل النفوس في المجتمع من الطبيعة السبعية (من سبع) أو البهيمية إلى إنسانيةٍ بشريةٍ يحلّ بينها التعاون والتوافق بدلاً من النزاع والصراع. وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطّلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكُتّاب العرب المعاصرين.

ولأهمية هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ في الدعوة إلى السلام العالمي والأسس التي تقوم عليها هذه الدعوة.

الدعوة إلى السلام العالمي:

فالحكيم الفيلسوف يحاول في كتابه «أين الإنسان؟» بيان استخراج السلام العالمي في الأمم من «نواميس الطبيعة» والنظامات الفلكية والفطرة الإنسانية، وبنيان السياسة على أساس الطبيعة، وأن مدنية اليوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنسان لم يفهم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد. وخطابٌ موجّهٌ لفلاسفة الأمم ونوّابها وملوكها ودعوة الأولين لبحث هذا

[1]-تأثير كانط في طنطاوي جوهري كبير يتجاوز ترجمته لكتاب «في التربية» والإشارات العديدة له في «أين الإنسان؟» إلى استلهام محاولة كانط «مشروع للسلام الدائم» في عمله «أحلام في السياسة والسلام العالمي» وقد أكد التشابه بين العملين مرجليوث في مقالته عن طريق جوهري بمجلة الجمعية الأسيوية الملكية 1937م.

[2]-سنتلانا: ملخص «أين الإنسان؟»، ص11.

الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا (الكتاب) عبارة عن رواية بين طنطاوي جوهري وروح من الأرواح القاطنة بمذنّب هالي لما اقترب من الأرض وسأل عن السلام في العالم وعن أخلاق نوع الإنسان وهو عشرون فصلا[1].

في الفصل الأول مقدمة الكتاب في أحوال مذنّب هالي، والثاني سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلّم لكان أرقى، ويدور الفصل الثالث في أخلاق الإنسان، والرابع في علومه ومعارفه، والخامس في استعداد الإنسان للعلوم والأخلاق، والسادس في أنواع الحكومات والفلاسفة، والسابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة في المادة والعقل، والتاسع يتناول الفلسفة القديمة والجديدة، والعاشر في المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه كما يقول المؤلف الحقيقة المرة في مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصول بعد ذلك الصعود إلى كوكبٍ جديدٍ ومقارنة ظلم الإنسان بالعدل في عالم السماوات، وفي الفصل الرابع عشر يقدّم تحليلاً للمدنيّة العصرية، وفي الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل في الفصل التالي على أية قاعدةٍ تُبنى سياسة الأمم، ويتبعه في الفصل الثامن عشر في درس تعليم الأطفال الحب العام، والفصل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشرح معاني الحكمة، والفصل الأخير بيان السبيل للوحدة العامة في سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب.

ويحاول في «أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام»[2]. بيان الصورة المثاليّة لما ينبغي أن يكون عليه نظام العالم والسبل التي تُوصِل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعاً، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب الجوزاء ووصف ما فيه ولقاءه بالفلاسفة الذين امتحنوه في الحساب والسياسة معا. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها على حسابٍ كحساب العلوم المختلفة فإنّ الدمار سيحل بالنوع الإنساني. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذي يبحث في ائتلاف الكون وإيجاد نظامٍ عامٍ لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثيرٍ من المفكرين ذوي الرأي، فهو لا يكتفي بأن يفكر في السلام العام بل يعمل من أجله، يقول: إنني أعلم الأمم جمعاء بهذا النظام السياسي الموافق لنظام هذه

[1]-طنطاوي جوهري: أين الإنسان؟، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978م.
[2]-طنطاوي جوهري: أحلام في السياسة والسلام العام، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1935م، ص3.

العوالم التي نعيش فيها أن هذه هي الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان في هذه الحياة.

وقد رأى البارون كاردي فو – الجزء الخامس من كتابه «مفكرو الإسلام» - في عمل الحكيم الفيلسوف مدينةً فاضلةً حديثةً ويوتوبيا معاصرة يقول: «وكتاب «أين الإنسان؟» هذا وضعه المؤلف بهيئة روايةٍ فلسفيةٍ سياسية، فهو في هذا يشبه الفارابي من حيث أصل الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو في الأسلوب يذكرنا بأساليب علمائنا وأدبائنا في أوروبا مثل: توماس مور، وكامبانيلا وألدوس هكسلي».

إن جهود الشيخ الحكيم أهلته للدعوة للسلام العالمي من منطلقٍ إسلاميٍّ مبنيٍّ على تفهم واعٍ للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكري العالم له في دعوته، فأرسل لهم كتاباته ليعلمهم بموقفه من مشكلات السلام العالمي. وقد رُشّح لجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصريٍّ يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجيّة المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ، لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعي، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبد الحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية الشبان المسلمين، وقد قامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجي مع تقرير عن جهوده في سبيل العلم والسلام، وفي أثناء ذلك عاجل القدر الرجل في 12 يناير 1940م ليتوقف كلّ شيء، فالجائزة لا تعطى إلا لعبقري أدى خدمات للإنسانية وما زال على قيد الحياة.

الإنجازات العلمية العربية

وبعد أن تناول طنطاوي جوهري الفلسفة وفروعها، نجده في أكثر من موضعٍ يتناول الإنجازات العلمية العربية الإسلامية وعلى ما عثرَ عليه في كتب أسلافنا، وظنّته أمم الفرنجة كشفاً حديثا. وحدد جوهري هذه الإنجازات العلمية في عدّة مسائل، نشير إليها بإيجاز قبل تناول ما كتبه عن نظرية التطور ومعرفة العرب بها:

المسألة الأولى التي أشر إليها هي مسألة الساعة الدقاقة التي يرجعها الغرب إلى جاليليو(4651 – 2461). فقد رأى جاليليو، كما جاء في قاموس لاروس، في كنيسة ببيزة، المصباح المعلق في قبة

الكنيسة، يهتز ببطء، ولاحظ أن الهزات تتناقص في الاتساع مرة بعد مرة حافظة دائما لوقت واحد. فكان ذلك سببا في كشفه ناموس توازن هزات الرقاص. ورغم أن هذا هو الرأي السائد الآن في بلاد الشرق والغرب، فقد كذب هذا القول العلامة «سيديو» الفرنسي في كتابه تاريخ العرب، إذ أبان أن الحروب استمرت على الأمة المحمديّة أكثر من مائتي سنة، وانطفأت مصابيح العلم تقريباً إلا من مصر، فصارت مركزاً جديداً للاشتغال بالعلوم والفنون زمن الفاطميين، واشتهر أبو الحسن عباس بن أبي عبد الرحمن بن حمد المشهور بابن يونس بن عبد الأعلى، بأنه كان متصرفاً في سائر العلوم. فاخترع رقاص الساعة الدقاقة، ثم مات سنة 1007 ميلادية. معنى هذا كما يخبرنا طنطاوي جوهري أن جاليليو مسبوق به بستة قرون. يكمل جوهري نقلاً عن «سيديو» صفحة 512: «ولقد تعجب أهل طليطلة من ساعته الدقاقة وذلك في نحو نصف القرن الثاني عشر الميلادي». فكان اختراع «ابن يونس» لم يعرف في طليطلة إلا بعد مائة وخمسين سنة.

ويخبرنا طنطاوي جوهري بخصوص المسألة الثانية؛ مسألة دوران الأرض بذكر ما جاء في قاموس لاروس من أن (كوبرنيكوس) فتح فتحاً جديداً للإنسانية وحرّك الأرض بعد سكونها وأيقظها من سنة الغفلة بعد نومها حتى يسرد لنا تاريخ مسألة الأرض بأوجز عبارة فيقول: إن فيثاغورس كان يُعلّم تلاميذه في إيطاليا على طريقة حركة الأرض قبل الميلاد بخمسمائة سنة حتى جاء بطليموس قبل الميلاد بمائة وأربعين سنة. فاختار القول بسكون الأرض وحركة الشمس ودورانها عليها، فاشتهرت في البلاد العربية الإسلامية خاصةً عند علماء الإسلام. كلّ ذلك جاء في كتاب العلامة عبدالله باشا فكري الناقل عن كتاب (أسرار الملك والملكوت وشرحه المرسوم بأفكار الجبروت) وهو باللغة التركية، ويواصل جوهري، ثم ظهر (كوبرنيكوس) الذي مهر في العلوم الرياضية من سنة 1500 إلى سنة 1530، فرجع إلى طريقة فيثاغورس. فظهر أن دوران الأرض حول الشمس هي القديمة وتسميتها الجديدة خطأ محض وجهل بتاريخ علم الهيئة. والطريقتان مذكورتان مستفيضتان في الكتب الإسلامية وقد ذكرهما العلامة (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد) المتوفي سنة 756 من الهجرة في كتابه المسمى (**بالمواقف**) وأورد على طريقة دوران الأرض إعتراضاتٍ ثلاثة. ثم كرّ على تلك الإعتراضات بالنقض والرد، وجرى معه على ذلك شارحه (السيد الشريف علي بن محمد الحرجاني) المتوفى سنة 816هـ في شرحه. وكان فراغه من تأليفه سنه 807هـ. ويورد له جوهري

بعض ما قاله المصنف في متنه مع شارحه صفحة 174 على النحو التالي:

الحركة اليومية (حركة الشمس) لا توجد، إنما تُتخيل بسبب حركة الأرض، إذ يتبدل الوضع من الفلك دون أجزاء الأرض، فيُظن أنّ الأرض ساكنةٌ والمتحرك هو الفلك، بل ليس ثمة مطمئن وذلك كراكب السفينة: فإنّه يرى السفينة ساكنةً مع حركتها حيث لا يتبدل وضع جريها معه، وكذلك يرى القمر سائراً إلى الغيم حيث يسير الغيم إليه، وهذا كلّه من غلط الحس. فها هو ذا عضد الدين قبل كوبرنيكوس بنحو 180 سنة فيكون هذا كشفاً للأوروبيين، لأنهم كادوا يقتلون كوبرنيكوس وغاليليو الذي أتبعه لكفرهما في نظر علماء الدين كما هو معلوم، أما عضد الدين وأمثاله فكانت كتبهم تدرّس في الشرق.

ويتناول في المسألة الثالثة الجاذبية، حيث يزعم علماء الفرنجة أن الكاشف للجاذبية إنما هو إسحاق نيوتن الإنجليزى وأنه رأى ثمرةً سقطت من الشجرة على الأرض، فأخذ يفكر في الجاذبية. ويبيّن الشيخ الحكيم أن هذا البحث سبقه فيه علماؤنا بقرون. كما جاء في شرح العلامة محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة 606 هجريّة على كتاب الإشارات لأبن سينا صفحة 117 الذي جاء فيه: (قال بن ثابت بن قرة أن المدرة تعود إلى الأسفل؛ لأن بينها وبين كلية الأرض مشبهة في كلّ الأعراض: أعني البرودة والكثافة والشيء ينجذب إلى الأعظم). وثابت بن قرة كان في أيام المطيع العباس المتوفي سنة 363 هجرية وقال الشارح في صفحة 216: (إنا إذا رمينا المدرة إلى فوق فإنها ترجع إلى الاسفل فعلمنا أن فيها قوّة تقتضي الحصول في السفل حتى إنا لما رميناها إلى فوق أعادتها تلك القوة إلى أسفل). وقد أطال ابن سينا وشارحه في هذا الموضوع، فظهر من هذا مسألةُ الجاذبية وسبق لها علماء الشرق بقرون عدة. فإن ثابت بن قرة سبق إسحق بن نيوتن بنحو ستة قرون والرازي سبقه بنحو ثلاثة قرون.

ومن العجيب أنني بعد ما سطرت هذا، يقول طنطاوي جوهري، قابلني صديقي عبد الحميد بك فهمي، فأراني كتاباً فرنسياً في تاريخ العرب ومغاربي إسبانيا، فترجم لي منه ما لفظه في صفحة 175 من الجزء الثاني لمؤلفه الشهير لويز فياردو: وأخذ العلامة (كيبلر) الشهير معلوماته عن إنكسار الضوء في الجو بعد إطلاعه على ما ألفه (أبو الحسن علي بن سهل) المتوفي سنة 1038 ميلادية بمدينة القاهرة وهو شهير بما ألفه من الكتب في الضوء وما كتبه عن الشفق وربما كان إسحق نيوتن

نفسه مديناً للعرب بمعرفة المعلومات الأولية لمعظم العالم أكثر مما يدين لتفاحة قصره (ولسترد): إذ يظهر محمد بن موسى عندما كان يؤلف كتبه في حركة الأجرام السماوية وخواص الجذب كان أسبق منه إلى ولوج هذا الباب، فتكلم عن هذا القانون العظيم المستنبط منه ما سواه وقال في صفحة 204 من الجزء الثاني. ومن الغرابة بمكانٍ عظيمٍ أن نبحث في كثيرٍ من الأشياء المختلفة فنجد أن العرب كانوا نموذجاً للفرنجة في أوروبا.

ويذكر لنا العلامة الحكيم ثلاثة أنباء في الإكتشاف: نبأ عن علي باشا مبارك بنفسه، ونبآن عن أستاذه الشيخ حسن الطويل؟ أما النبأ الأول فذلك هو الخاص ببحيرة فيكتوريا نيانزا، وذلك أن علي مبارك باشا ناظر المعارف العمومية، كان كثير العناية بطلبة دار العلوم، لأنه هو الذي أسس المدرسة، يقول: وبينما كنت جالساً في الفصل وقد كان يمتحنني أستاذي إسماعيل بك رأفت في الجغرافيا أخر السنة الأولى إذ دخل الوزير رحمه الله عليه، فسألني عن منبع النيل فقلت: بحيرة فيكتوريا نيانزا فقال: ألم يكشفها العرب؟ فقلت: كلا، قال بل كشفوها وعندي مساحتها بالحبة والدانق والقيراط في كتابٍ بخط اليد! فقلت: إذن لماذا يقال:"أن كاشفها الانجليز؟ فقال: أمرونا فكتبنا!

أما النبأ الثاني فذلك رسم المنحنيات: قال لنا أستاذنا الشيخ الطويل: جلست مع وزير المعارف علي باشا مبارك فأخذ يذم القدماء من المهندسين المسلمين ويقول إن كتبهم عقيمةٌ سقيمة! فقلت: لماذا قال عندي رسالة في فنِّ رسم المنحنيات مخطوطةً باليد. ولمّا لم أفهمها جاءني رجلٌ فرنسيٌّ وأريتها إيّاه طلبها فأعطيتها إياه منذ عشر سنين، فأرسل اليوم هذا الكتاب الضخم في رسم المنحنيات بالفرنسيّة فقال: إن ما فيه هو مكبر ما في تلك الرسالة الصغيرة! فقال أستاذنا الطويل: ياباشا، كانوا يؤلفون للمهندسين!

أما النبأ الثالث فهو الكتابة بالفضة على الزجاج، وذلك أنّنا ونحن في السنة الأولى من سنين دار العلوم، هكذا يذكر طنطاوي جوهري، جاءنا رجلٌ أفرنجيّ وأخذ يحضّر عقاقيراً لإحداث أثار الفضة على الزجاج مدّعياً أنه الكاشف له. وحضرنا جميعاً عمليته. فلما كان اليوم الثاني أخبرنا أستاذنا الشيخ حسن الطويل أنه أخذ الشيخ (محمد) الإيباري والأستاذ أحمد الأزهري بك وأراهما ليلاً صاحباً له مصرياً يعرف هذه الصنعة عن أجداده، ووصف لهم العملية نفسها التي وصفها الإفرنجي

وقال: إنه كان في زمن شبابه يكسب منها أكثر من هذا الزمان الذي كسدت فيه هذه الصناعة.

وعند ذلك قال لنا شيخنا في الدرس: كيف يأخذ هذا الرجل سبعين جنيها من الحكومة مكافأةً على عمله وهو مبطل فى دعواه؟ وكيف تنطلي تلك الحيلة على وزير المعارف؟ كيف يجهل وزير الصناعة في بلاده؟ وكيف يجهل ذلك ناظر المدرسة إبراهيم بك مصطفى وهو الذي أخذ الشهرة والبكوية بعلم الكيمياء؟) عن العددين 69-68 السنة الثانية من النشرة الاقتصادية المصرية بتاريخ 23-16 مايو 1922).

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكّل بجملتها مفاتيح معرفيّة للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أومصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الدين والعلم

تعريفٌ في المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي دلالات المفهوم والمضمون

خضر أ. حيدر

الدين والعلم

تعريف في المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي دلالات المفهوم والمضمون

خضر أ. حيدر[*]

يتضمّن البحث التالي في باب "عالم المفاهيم" تعريفاً عاماً بالقواعد والمرتكزات العامّة التي ينبني عليها كلٌّ من الدين والعلم. وهو قسمان، يتناول القسم الأول إطلالةً إجماليّةً على معنى الدين ومفهومه، وقد عرض الكاتب ما قدّمته الأدبيات الغربيّة في مجال علم اجتماع الدين، وما قدمته الأدبيات الإسلامية في تعريفها للدين وفقاً لما جاء في القرآن الكريم. أما القسم الثاني، فيتناول تعريفاً لمصطلح العلم من خلال ما جاء في التراث العالمي من مقاربات في هذا الشأن.

المحرر

يظلّ السؤال حول تعريف ما هو العلم وما هو الدِّين قائماً على الرغم من الكمّ الهائل من التعريفات التي اشتغلت عليها الثقافات الدينية المختلفة، فضلاً عن العلوم الإنسانيّة وخصوصاً الغربيّة منها.

ولكي نفهم نطاقَ العلم والدين وما هي التفاعلات بينهما، ينبغي أن نتوصّل على الأقل إلى فهمٍ تقريبيٍّ لهما فـ«العلم» و«الدين» ليسا مُصطلَحينْ ثابتَين على الدوام وواضحَينْ. في الواقع، وُضِعَ هذان المصطلحان حديثاً وقد تغيّرت معانيهما عبر الأزمان والثقافات. قبل القرن التاسع عشر، نادراً ما كان يُستَخْدَم مصطلح «الدين»، وكان يعني هذا المصطلح بالنسبة لمؤلِّفي القرون الوسطى كتوماس الأكويني التقوى أو العبادة، ولا يمتدُّ إلى المنظومات «الدينية» التي اعتبرها خارجَ العقيدة الصحيحة بنظره. اكتسب مصطلحُ «الدين» معناه الحالي الأوسع بكثير من خلال مؤلّفات علماء

---

*ـ صحافي وباحث في اجتماعيات التواصل ـ لبنان.

الأنثروبولوجيا المتقدّمين كتايلر (1871) الذي قام بشكلٍ منهجيٍ بتطبيق المصطلح على الأديان الموجودة في أرجاء العالم.

أمّا مصطلح «العلم» كما هو مُستَخْدمٌ في يومنا الحالي فقد شاع أيضاً في القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كان يُشارُ إلى «العلم» على أنّه «فلسفةٌ طبيعية» أو «فلسفةٌ تجريبية». وحّد ويليام وِيويل (1834) مصطلحَ «العالِم» ليُشيرَ إلى مُزاولي الفلسفات الطبيعية المتنوّعة، وحاول فلاسفةُ العلم أن يفصلوا العلم عن المساعي الأخرى لاكتساب المعرفة وخصوصاً الدين. على سبيل المثال، ادّعى كارل بوبر (1959) أنّ الفرضيات العلمية (على خلاف الفرضيات الدينية) هي قابلة للإبطال بالمبدأ. يُؤكّدُ كثيرون وجودَ فرقٍ بين العلم والدين حتّى ولو كانت معاني المصطلَحينْ طارئة تاريخياً، ولكنّهم يختلفون في كيفيّة الفصل بين الميدانَيْن بشكلٍ دقيق وعلى نحوٍ يعبرُ الأزمانَ والثقافات.

1: تعريف الدين لغوياً واصطلاحياً

أ- **لغوياً:** تتعدّد الدلالات اللغويّة حول معنى الدين، وحول الدلالة الذاتية لهذه المفردة في الحضارات الإنسانية المختلفة. إلا أن الوقوف على معناه في اللغة ضروريٌّ للوصول إلى معرفة ماهيّته. حتى أن بعض تعاريف الدين الاصطلاحية جاءت على غرار تعريفه اللغوي. فعلى سبيل المثال: قال كارل يونغ (Karl Gustav Jung) الطبيب والفيلسوف السويسري في تعريف الدين:

يمكننا تعريف الدين بالاستناد إلى معنى اللفظة في اللغة اللاتينية (Religion) بأنه: عبارةٌ عن حالة من الرقابة والتذكر والارتباط بجملة من العوامل الفاعلة، والتي يستحسن أن نسميها (العوامل القسرية)[1].

مع ذلك ثمة دلالات مشتركة في استعمالات اللفظة في اللغات السامية، وهي في معنى المذهب، والضمير، والتعاليم، كما تقترب أيضاً من كلمة (دنتا)، وهي اللفظة التي ترددت كثيراً في اللغة السنسكريتية حيث ترمز إلى المذهب والمعتقد. وذهب البعض إلى القول بأن كلمة الدين كانت قد انتقلت إلى اللغة العربية عن اللغة الآرامية إذ كانت تدل في بادئ الأمر على معاني الانقياد والطاعة، وقد تدل أيضاً على الحكم والعقاب[2]. أما في اللغة الإنكليزية فللكلمة (Religion) معان متعددة منها: الالتزام، والتعاليم، والإذعان[3]، وكذلك الإيمان بالآلهة أو بالله الذي خلق العالم، أو هي تلك التعاليم الخاصة بالعبادة، وكل ما ينبغي فعله[4].

[1]- راجع: مرسيا إلياد – البحث عن التاريخ والمعنى – في الدين- ترجمة سعود المولى – المنظمة العربية للترجمة – 2009 – ص 65.

[2]- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 1566.

[3]- **Merriam Webster's Collegate dictionary, P. 677.**

[4]- **A.s.hornbg, Oxford Advanced Learner, Dictionary of current Ehglish. P. 988.**

ب- إصطلاحياً

يبدأ تاريخ الدين مع أشكال الديانات البدائية، وحتى المتكاملة منها، وهي تختلف أيضاً في تقاليد مجتمعاتها، من هنا تبرز الصعوبة في تحديد تعريف للدين، يجمع تلك الخصائص والمتغيرات كلّها، إلا أنّنا يمكن أن نشير إلى أبرزها:

أولاً: لا يمكن الجزم في تحديد قاسمٍ مشتركٍ لجميع الأديان.

ثانياً: لو افترضنا وجود القاسم المشترك[1]، فسنكون أمام إشكاليتين:

إنّ تحريف بعض الأديان، وبعدنا الزمني عنها، سيمنعاننا من الوقوف على واقعها.

نفتقد - قبل أن نضع التعريف الجامع المانع - إلى ملاك ثابت، يحدد لنا مصداق الدين ويميّزه عن غيره، لنحدّد الأديان ونستنبط القاسم المشترك بينها.

ثالثاً: بما أنّ الدين ظاهرةٌ متغيّرةٌ، لذا ستتأثر الآراء بالأمزجة والميول الذاتية والجماعية[2].

ج. تعريف الدين في المصادر الغربية

في المصادر غير الإسلامية التي عنيت بتعريف الدين، قدّم الغربيون تعاريف مختلفة ومتشعبة لهذه المفردة، بحيث يصعب تناولها أو جمعها. بل ليس باستطاعة بحثنا أن يتطرق إلى طائفة منها؛ لذا سنذكر بعض أقسامها، مع ذكر منهجية (فيتغنشتاين) في تعريف الدين.

ما من شك في أنّ تصنيف هذه التعاريف أمرٌ لا يخلو من الصعوبة. والسبب يعود إلى أن التمايز بين كل تعريف وآخر واسع بما لا يسمح بوضعهما تحت مجموعة واحدة؛ ولهذا السبب أيضاً سترد التقسيمات المنهجية المتبعة من قبيل تقسيمات علم الظواهر، أو علم الاجتماع، أو علم النفس. أو يكون التقسيم وفقاً لآراء العلماء أنفسهم، من قبيل تعاريف علماء الاجتماع، أو علماء النفس، وحتى الفلاسفة... وفي ما يأتي أبرز الرؤى في علم اجتماع الدين الغربي[3]:

الرؤية العقلانية (Intellectual isticdefinitions):

تركز تعاريف هذا الاتجاه على الجانب المعرفي للدين، بوصفه منظومة من المعارف، من قبيل ما جاء في تعريف (هاربرت سنسر): جوهر الدين هو الإيمان المطلق بالأشياء على أنها تجليات

---

[1]- مرسيا إلياد - المصدر نفسه - ص 71.

[2]- المصدر نفسه.

[3]-Wiliam Alston (Religion) The Encyclopedia of philosophy, ed. Paul Edwards v. 78-, p. 140.

القدرة التي تفوق المدارك المعرفية.

الرؤية العاطفية (Affectivitic definitions):

وذلك من قبيل تعريف العالم الألماني فريدريش شلاير ماخر (FridrichSceleirrocer): الدين هو أن تمتلك إحساساً عارماً بالحاجة المطلقة لشيء ما.

الرؤية التطبيقية (Practical definitions):

وهي التعاريف التي تميل في الغالب إلى البعد العملي، كما في تعريف (ماتويو آرنولد): الدين هو تلك الأخلاق التي تكتسب حيويّتها من العواطف.

التعاريف المركبة (ompound/ Complex definitions):

وهي التعاريف التي تلحظ أركانها أكثر من بعد للدين، من قبيل قولهم:

الدين: عبارة عن معتقدات وواجبات، يتجه من خلالها بعض الناس إلى أهدافهم في الحياة.

ويفضل علماء الاجتماع التعريف التطبيقي على سائر التعاريف، وإن كانت بعض الانتقادات اللاذعة له، وقد جعلت من بعض الاجتماعيين يجنحون إلى المعطيات النظرية في مقابل العملية[1].

تعريف علم الأديان:

ظهر مصطلح (علم الأديان)، لأول مرة، ترجمة حرفيّة لكلمة ألمانية هي: (Religions wissenschaft)، التي استعملها ماكس مولر، عام 1868م، عنواناً لكتابه، وكانت تعني حرفياً (الدراسة العلمية للأديان)، ثم استعملها الفرنسي إميل بورنوف (E. Burnouf) في فرنسا عام 1870م، إسماً لكتاب ألّفه في باريس؛ ليصف به مجموعة متفرقة من العناصر الخاصة بدراسة الأديان، ويدعوها (علم الأديان)، وكان اسم كتابه هذا (La Science des religions)[2].

يرى عالم الأديان الهولندي فان در ليو(Van der Leeuw) "أن ما هو موضوع في نظر الدين يصبح هو المحمول في دراسة علم الأديان، فالله هو الذي يعملُ في نظر الدين، بالنسبة إلى الإنسان. أما العلم، فإنه لا يعرف إلا عمل الإنسان بالنسبة إلى الله، وإن العلم ليعجز عن الكلام عن عمل الله" (العوّا: 1977م: 11).

وهذا يعني أن علم الأديان علم دراسة علاقة الإنسان بالمقدس، وما ينجم عن ذلك من تراثٍ

[1]- ipid, 145.

[2]- خزعل الماجدي- علم الأديان: تاريخه، مكوناته، مناهجه، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث – الرباط – المغرب – -2016 ص 49-50.

شفاهي، أو مكتوب، أو معمول؛ إذ يدرس العلم هذا التراث، ويصل، من خلاله، إلى وصف وتفسير الشعور الديني.

أما إي. رويستون بيك (E. Roystone Pike)، فيعرّف تاريخ الأديان بقوله إنه "دراسةٌ علميّةٌ وموضوعيّةٌ تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة. وهذه الدراسة تتوخّى دراسة الديانات في ذاتها، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، عبر ذلك، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني. وعلى هذا، إن (علم الأديان) مبحثٌ وسطٌ يقف بين التاريخ من جهة، وبين علم النفس وعلم الاجتماع من جهة أخرى" (العوّا: 1977م: 61).

ويرى جون باروزي (J. Baruzi) "أن تاريخ الأديان دراسةٌ علميّةٌ موضوعيّةٌ تتناول أديان العالم المختلفة، الغابرة والحاضرة، غرضها دراسة هذه الأديان، أولاً، والعمل، ثانياً، على كشف ما بينها من تشابه وتباين بغية الوصول إلى دراسة الدين بذاته؛ أي: مميزات العاطفة الدينية" (العوّا: 1977م: 12).

باختصار، إن علم الأديان هو أحد العلوم الإنسانية المعنيّة بدراسة الأديان دراسة علمية، وفق مناهج البحث التي وفّرتها العلوم الإنسانيّة ومناهجها، فهو يشبه علم الاجتماع الذي يدرس المجتمع، ويشبه علم الأنتروبولوجيا الذي يدرس بقايا الإنسان وثقافته، ويشبه علم الاقتصاد الذي يدرس حركة المال والبضائع والنظم الاقتصادية في التاريخ والعالم المعاصر...إلخ.

لا يمكن لعلم الأديان، ولا لأيِّ علمٍ آخر، أن يصل، تماماً، إلى معرفة جوهر أيّ دين، أو جوهر الأديان مجتمعة، بسبب ما يحيط الشعور الديني من غموضٍ يتّصل بالنفس وأعماقها من جهة، وبالنظر إلى الكون وأعماقه من جهة أخرى، لكن علم الأديان يحاول أن يقترب من الظاهرة الدينية، وجوهر الأديان، بوسائلٍ علميّةٍ وفكريّةٍ تجود بها طرق البحث العلمي في كلِّ زمان[1].

مفهوم الدين في التعريف الإسلامي

لا شك بأن التنوع والشمول في تعريف الدين يفرضان عدم وجود جهة مشتركة جامعة بين الأديان المختلفة، وهو ما ينفي إمكانية تقديم تعريف واحد للدين مبتنٍ على أساس القواسم المشتركة. ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الإشكالية، لا مفر من العدول عن تعريف كلمة الدين إلى تعريف الدين المحدد الذي نعتقد به ونسلط الضوء عليه، فإذا هدفنا إلى إجراء تقسيم كلّي عام للأديان وجدناها تنقسم إلى أديان إلهية وأخرى بشرية؛ أما الأديان الإلهية أو الوحيانيةً فهي التي تملك جذراً غيبياً، وترتكز أسسها على الوحي والرسالة الإلهية، بخلاف الأديان البشرية، فإن

[1]- الماجدي ـ المصدر نفسه ـ ص 51.

جذورها ترجع إلى الاحتياجات البشرية، وبالتالي فهي مصطنعة ومختلقة من قبل البشر أنفسهم[1].

لذا، فإن العناصر الرئيسية والبناء لمحتوى الدين ليست من نوعٍ واحدٍ بل هي مجموعة من الأمور التي تشكل بانضمامها شيئاً يسمى الدين الإلهي، وعليه يتشكل الدين المبني على الوحي من أصول ثلاثة هي:

أ- الحقائق والاعتقادات التي يطالب المتدينون بالإيمان بها، ويشكّل الإيمان بها أساس التدين، وهي: الله، وجود القيامة، الثواب والعقاب الأخروي (الجنة والنار)، وهذا القسم من الدين يسمى بالعقائد.

ب: الشريعة والمناسك، ويشكلان القسم الآخر للدين، وهذا القسم يشمل التعاليم المتصلة بكيفية الارتباط بالله تعالى وعبادته، وكذلك تنظيم العلاقات الحقوقية والمدنية والقوانين والمقررات المتصلة بآداب السلوك الاجتماعي، وكيفية تنظيم العلاقات الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

ج: الأخلاقيات، وتشتمل التعاليم والإرشادات المتعلقة بمعرفة الفضائل والرذائل الأخلاقية، والترغيب والحث والحضّ على التخلق والتأدب بها[2].

تعريف الدين في النصوص القرآنيّة

نزل القرآن الكريم كتاباً للهداية والدين، ومصدراً أساسياً للمسلمين، ولهذا فإن نصوصه هي الأولى بشرح مفهوم الدين، وتحصيل معناه التام، وقد وردت كلمة (دين) في القرآن 93 مرة كاسم صريح (مضافاً، أو غير مضاف)، أما كجمل فعلية، فقد ورد ثلاث مرات فقط على الشكل التالي:

أولاً: بمعنى المعتقد والديانة: بما يقرب من 65 موضعاً، إثنان منها على شكل جمل فعلية. فمن أمثلة الاسم الصريح، قوله تعالى:

- (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)[3].

- (لكم دينكم ولي دين) [4].

- وجاء على لسان فرعون (إني أخاف أن يبدل دينكم) [5].

[1] - أحمد الواعظي – الدولة الدينية- تأملات في الفكر السياسي الإسلامي – مؤسسة الغدير – بيروت – الطبعة الأولى – 2002 – ص 24.

[2] - المصدر نفسه ـ ص 26.

[3] - سورة التوبة: الآية 33؛ سورة الفتح: الآية 28، سورة الصف: الآية 9.

[4] - سورة الكافرون: الآية 6.

[5] - سورة غافر: الآية 26.

يلاحظ في الآيات المذكورة أن كلمة الدين وردت بمعنى المعتقدات والديانة (إلهية وغيرها)، أي السنن والقوانين الحاكمة في المجتمع.

ثانياً: بمعنى الرسالة الإلهية الحقة، فقد وردت الكلمة مضافة إلى ما يبين الحق فيها، أو يستفاد ذلك من السياق، كقوله تعالى:

- (اليوم أكملت لكم دينكم)[1].

- (وأن أقم وجهك للدين حنيفا) [2].

- (إن الدين عند الله الإسلام) [3].

أما أمثلة الجمل الفعلية فهي من قبيل الدعوة إلى اعتناق الدين الحق:

- (ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق)[4].

ثالثاً: بمعنى الطاعة وردت في عشرة مواضع منها:

- (ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن)[5].

أي: ومن أفضل طاعة ممن سلّم أمره لله [6].

- (دعوا الله مخلصين له الدين) [7].

رابعاً: بمعنى الأجر والجزاء وقد وردت في 19 موضعاً، منها:

- (مالك يوم الدين) [8].

- (الذين يكذبون بيوم الدين) [9].

يتضح من استعمالات النص القرآني لمفردة الدين أنها لم تتعدَّ معانيها اللغوية، كالتسليم والجزاء أو المعتقد.

---

[1] - سورة المائدة: الآية 3.
[2] - سورة يونس: الآية 105؛ سورة الروم: الآية 30.
[3] - سورة آل عمران: الآية 19.
[4] - سورة التوبة: الآية 29.
[5] - سورة النساء: الآية 125.
[6] - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة: دين.
[7] - سورة يونس: الآية 22؛ سورة العنكبوت: الآية 29.
[8] - سورة الحمد: الآية 4.
[9] - المطففين: الآية 11.

4. تعريف الدين في الأحاديث الشريفة

لقد تعددت دلالة هذه اللفظة في أحاديث المعصومين (ع)، نذكر منها:

-1 بمعنى المعتقد: روي عن الإمام الصادق (ع) أنه قال:

"ثلاث خصال يقول كلّ إنسانٍ أنّه على صوابٍ منها: دينه الذي يعتقده، وهواه الذي يستعلي عليه، وتدبيره في أموره"[1].

وأينما وردت كلمة (أديان) في الأحاديث فهي بمعنى المعتقد.

-2 بمعنى دين الحق: يقول الإمام علي (ع):

- "لا حياة إلا بالدين، ولا موت إلا بجحود اليقين"[2].

-3 بمعنى التديّن وشروطه: يقول الإمام علي (ع):

- "الدين شجرة، أصلها التسليم والرضا"[3].

لقد قدّم علماء المسلمين آراءهم وتحليلاتهم في مفهوم الدين، انطلاقاً مما يحملونه من رصيد قرآنيٍّ وروائيٍّ. ويمكن تقسيم نتائج آرائهم إلى التالي:

أ ـ يعرِّف العلاَّمة الطباطبائي (الدين) في "تفسير الميزان" في أكثر من مناسبة بأنه: أسلوب الحياة الاجتماعية، فقال في ما قال: "هو طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا، ولا محيص له عن سلوكه"[4].

ب ـ ينص هذا القسم على أنّ الدين عبارةٌ عن منظومةٍ من العقائد والأخلاق والقوانين المتّبعة في صناعة المجتمعات الإنسانية، وتنشئة البشر[5].

ج ـ تعريف الدين في المعتقدات الإلهية النازلة، بهدف التنمية، ومؤدى ذلك أن الدين عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأحكام والأوامر الإلهيّة، بعث الله - عز وجل - بها رسله لهداية الإنسان، تحقيقاً لسعادته الدنيويّة والأخرويّة.

---

[1]- محمد الريشهري، ميزان الحكمة، ج2، ص 945، ج 618.

[2] - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج77، ص 418، ج 40.

[3] - الآمدي، غرر الحكم، ج 1255.

[4] - محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص 134، أنظر أيضاً المصدر نفسه، ج2، ص 130، ج4، ص 122، ج10، ص 189، ج16، ص 178.

[5] - الطباطبائي، مصدر سابق، ج16، ص179.

ووفقاً لهذا التعريف يتكون الدين من ركنين أساسين:

الركن الأول: الاعتقادات، كالاعتقاد بوجود الله الواحد العادل ذي القدرة المطلقة، وكذلك الاعتقاد بالمعاد وغيره...

الركن الثاني: المنهاج المتّبع في تحقيق الهدف المنشود، وهذا المنهاج يتمثل بالقوانين والواجبات والأخلاقيات، بالإضافة إلى الأحكام الفقهية.

د ـ ثمة فرق بين الدين ومفهوم التدين، ومع ذلك نرى بعض التعاريف لا تفرق بينهما، كهذا التعريف:

"الدين في الاصطلاح، يعني الإيمان بخالق للكون والإنسان، مع الامتثال لجملة من الأوامر ذات الصلة. ولهذا ليس متديناً من لا يعتقد بوجود الخالق، ويرى أن العالم لم يظهر إلا صدفة أو نتيجة تفاعلات مادية وطبيعية"[1].

5ـ الأصل القرآني للدين

يقوم الأصل الأول للدين في القرآن الكريم على أن الخالق تعالى أحسن صنع نظام الخلق فجعله النظام الأحسن وهو الحاكم على العالم. من وجهة نظر القرآن الكريم، يمثل "العالم الموجود" أفضل العوالم الممكنة، لأن الله تعالى قد أحسن كلّ شيء خلقه (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ)[2]، كما لا يوجدُ في الخالقية الرحمانية أي خللٍ واختلال: (مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ)[3].

يحكم على العالم نظامان: تأثيري وتدبيري، هما:

النظام "الطولي العلّي"، والنظام "العرضي الإعدادي".

النظام الطّولي يتشكّل من سلسلة من العلل والمعاليل، والنظام العرضي يتكوّن من شبكةٍ من المعدّات والمستعدّات. تبدأ سلسلة العلل والمعاليل، وطبقات العوالم ومراتب الوجود، بصورة "الأشرف فالأشرف والأعلى فالأعلى"، من المستويات الأدنى لعالم الخلقة، وتنتهي إلى ساحة قُدسِ خالق العالم. والرابطةُ بين مراتب هذه السلسلة وحلقاتها رابطة وجودية، أي أنّ كلّ معلولَ محتاج إلى علّته في أصل وجوده وحاقّ كينونته. أما في الشبكة العرضية، فتهييء المعدّات الأرضية

[1] - الواعظي، نقلاً عن كتاب محمد إقبال اللاهوري بعنوان: إحياء الفكر الديني في الإسلام" الصفحتان 13 ـ 14.
[2]- السجدة/ 32: 7.
[3]- الملك/ 67: 3 و4.

لتأثّر المستعدَّات من العلل، والحقُّ تعالى يعمل إرادته ومشيئته الإلهية من طريق "الأسباب المادية الظاهرية".

ثانياً: يتمثل هذا الأصل للدين في القرآن الكريم بالاعتقاد بأن الله تعالى هو محور الوجود والتوحيد أساسه. وعليه، لا توجدُ مسألة وقعت محلاًّ لاهتمام القرآن والأدبيات الدّينية الإسلامية بمقدار ما وقعت مقولةُ المبدأ والتوحيد. ولقد اختُصّ هذا البحث في النُّصوص المقدّسة الإسلامية من حيث كثرة الألفاظ وتكرار المفردات، وكذلك من حيث العمق والنطاق المعنوي، بأكبر حجم ونصيب لفظي ومعنوي. ولم يكن لبعثة النبي الأكرم (ص) محصَّلة أعظم وأعمق، وأوفر وأجلّ من التوحيدً الإسلامي الخالص. الرؤية الكونية الإسلامية تتمحور في الله تبارك وتعالى، وتتأسّس على التوحيد. وفي ما يتعلّق بهذا الأمر، يمكن الإشارة بإيجاز إلى جملة مرتكزات أعلن عنها سبحانه في كتابه العزيز:

أ- إن الله حاضرٌ دوماً وفي كلّ مكان. وبتعبير أدقّ، ربُّ الأرباب خارج عن المكان والزّمان. وتدلُّ الآيات الآتية على هذا الأمر: {هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمُ}[1]. {ولله المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إنَّ اللهَ واسِعٌ عليمٌ}[2].

ب: مبدأ الوجود وغايته هو الله تعالى. العالم والإنسان "له" و"إليه"، أي أنّ الوجود لله، وهو يطوي المسير نحوه، وفي النهاية سوف يرجع إلى محضره تعالى. بعضُ الشواهد القرآنية هي الآتية:

(الَّذينَ إذا أَصابَتْهُم مُّصيبَةٌ قَالوا إنَّا لله وَإنَّا إلَيْهِ راجِعُونَ)[3]. (اللهُ يَبْدَؤُا الخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ ثُمَّ إلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[4].

ج: الله هو الخالق، وهو الربُّ أيضاً. خلقُ العالم والإنسان على عاتقه، وبيده تدبيرها وتربيتها كذلك، وهو ما فَتيء يواصل ذلك.يقول تعالى:(أَلَا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرَ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمينَ)[5]. (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شَأْنٍ)[6]. (يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأَرْضَ)[7].

د: كلُّ العالم هو عين الفقر والحاجة إلى الله، وإله العالم هو الغني المحض والمطلق. وهناك آياتٌ كثيرةٌ تؤيّد هذا المطلب منها قوله تعالى:{يا أيها الناس أنتم فقراء إلى الله والله هو الغني الحميد}[8].

---

[1]- الحديد/ 3:57.

[2]- البقرة/ 115:2.

[3]- البقرة/ 156:2.

[4]- الرّوم/ 11:30.

[5]- الأعراف/ 54:7.

[6]- الرحمن/ 29:55.

[7]- السجدة/ 5:32.

[8]- فاطر/ 15:53.

هـ - كلُّ العالم مسخّرٌ لقدرته، وكلُّ الكائنات طائعةٌ له، وهذه الطاعة متحقِّقة في مقام التكوين، ومتوقَّعة في مقام التشريع، كما ورد في الآيات الآتية:{أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ}[1].

تعريف العلم:

معناه اللغوي والإصطلاحي والاستعمالي

1 - ماهية العلم (Science)

هناك كلمات في ثقافتنا يحظى ما تحيل إليه بدرجة عالية من التقدير، بحيث إنها نادراً ما تنطوي على إحالات مطلقاً. خذوا، مثلاً، "الواقع" و"العقل" و"الحقيقة". وخذوا الكلمة التي تبيّن بمرجعيّة أكبر الأساس الثقافي للحديث باسم الواقع والعقل والحقيقة: العلم. يصدر ثبات الإحالة إلى حدٍّ ما عن الطرق التي يضم فيها "العلم" بين ثناياه الوصف والتوجيه معاً. وعلى العموم يُعتبر من الجيّد أن يكون المرء علمياً ويتحدث باسم العلم، ولهذا السبب يدعي كثيرون أنهم يحملون هذا اللقب: علم العائلة، علم التغذية، علم الإدارة. وتصوّر كثير من الممارسات في الوقت الحاضر نفسها بأنها علمية أكثر من السابق.

في الوقت نفسه، هناك إحساسٌ بوجودِ أشياءٍ هي الآن أقلّ علميّة قياساً بما سبق. ففي بواكير الحقبة الوسطى، كانت الكلمة اللاتينية (sciential) تعني فقط المعرفة، التي غالباً ما كانت بمعنى متن المعرفة المنظمة نسقياً، المكتسبة من خلال المشاركة في فصل دراسي. يستعرض كتاب فرانسيس بيكون (De augmentisscientisrum) (الذي ترجم في القرن السابع عشر بصيغة: تقدم المعرفة) "تقسيم العلوم"، وكان يُفهَم منها أنها تضم التاريخ والفلسفة ومبادئ الأخلاق واللاهوت (الذي كان يعتبر تقليدياً "ملكة العلوم") (Fisher, 1990). في عام 1660، حين أرادت "جمعية لندن الملكية" المؤسسة حديثاً أن تشير إلى أنهم لن يهتموا كثيراً بأشياء مثل التاريخ المدني وعلم السياسة واللاهوت العقائدي، فلم يصفوا عملهم بأنه "علم"، بل إنّه "تطويرٌ للمعرفة الطبيعيّة". وخلال مساق القرن التاسع عشر، وبالذات القرن العشرين، طغى على "العلم" بيان تلك الممارسات التي تنبع من الملاحظة والتجريب، ومن ثم صار يهجر التاريخ والفلسفة، ويترك العلوم الاجتماعية عنوان مجاملة، بموثوقية محدودة في الثقافة العامة أو بين العلوم الطبيعية "الخاصة" (Geertz, 2000). علاوة على ذلك، فقد نشأ نزاع حول السلطة العالمية للمنهج العلمي الطبيعي، وتنازعه أولئك "العلماء" الإنسانيون والاجتماعيون الذين حسبوا أن "العلوم الإنسانية" (Geisteswissenschaften)

[1]- آل عمران/ 3:83.

كان يجب أن ترفض إجراءات "العلوم الطبيعية" (Naturwissenschaften) وأهدافها[1].

من الناحية اللغوية، كان هذا المعنى الأكثر حصراً "للعلم" صنيعة الطريقة التي تطور فيها الاستعمال الإنكليزي وتغير في القرون الأخيرة. ومنذ القرن العشرين، وصولاً حتى وقتنا الحاضر، كانت صيغة الجمع الفرنسية "العلوم" (les sciences) تميل بدرجة كبيرة إلى الاعتراف بالمشابهات الإجرائية والمفهومية بين الجيولوجيا، مثلاً، وعلم الاجتماع، وحصل الشيء نفسه مع صيغة المفرد في الروسية (nauka) (ومشتقاتها السلافيات) والكلمة الألمانية (Wissenschaft) (ومشتقاتها الإسكندنافيات والألمانيات). وكان الاستعمال الإنكليزي يستخدم من قبل "العلم" بمعناه اللاتيني الحصري الأصلي (كما في المثل التشكيكي: "إذا زاد العلم، زاد الحزن")، ولكن بحلول القرن التاسع عشر، لم يعد "العلم" في العادة بحاجة إلى الصفة المحددة "الطبيعي" لإظهار فكرة البحث المنهجي المنظم في الأشياء والظواهر والملكات التي تنتمي إلى الطبيعة في مقابل الثقافة.

2 - تصنيفات الإغريق للعلم

صنّف أرسطو فروع العلم المختلفة إلى: فروع نظرية، وفروع عملية، وفروع إنتاجية:

- الفروع النظرية تشمل الرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا، وفي مقدمتها الفلسفة واللاهوت. وليس لهذه الفروع هدف سوى إدراك الحقيقة وتأمُّلها.

- الفروع العملية هي الأخلاق والسياسة، وتُعنَى بتنظيم السلوك الإنساني.

- أما الفروع الإنتاجية فتشمل الفنون[2].

والواقع أن أرسطو لم يشر إلى هذه القسمة صراحة، وإنما يمكن أن نستنتجها من إشارات مختلفة وردت في كتبه؛ فنجده في الأخلاق إلى نيقوماخوس مثلاً يقول: "لقد قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها فضائل للخُلق Character والأخرى فضائل للعقل Intellect... والحالات التي بفضلها تملك النفس الحقيقة بطريقة الإثبات أو النفي، خمس وهي: الفن والمعرفة العلمية والحكمة الفلسفية والعقل الحدسي[3]". ويمكننا انطلاقاً من هذه القسمة أن نفهم الأساس الذي بنى عليه ساتورن قسمته للعلوم عند أرسطو[4].

وتمتاز موضوعات الحكمة العملية بشكل عام بأنها ترتبط بالفعل، فـ "مجال العلم العملي هو

[1]- طوني بينيت – لورانس غروسبيرغ – مفاتيح اصطلاحية جديدة – ترجمة: سعيد الغانمي – المنظمة العربية للترجمة – بيروت -2010 ص 504.
[2]- سارتون، جورج: تاريخ العلم، جـ3، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 1978م، ص: 194.
[3]- Aristotle, Ethica Nicomachean, Op. Cit, 1138.
[4]- جمال محمد أحمد سليمان – إيمانويل كانط وانطولوجيا الوجود – دار التنوير – بيروت – 2009 – ص 108

المفعول أو ما يمكن أن يُفعل، أي موضوعات ونتائج وقرارات الإنسان الحاسمة لأن يفعل، أي إن هدف العلم العملي أن يفعل[1]". وبشكل عام يجب أن نلاحظ أن الحكمة العملية عند أرسطو معنيّة بتأسيس الأفعال الفاضلة سواءً على مستوى الفرد (الأخلاق)، أم على مستوى الجماعة (السياسة).

2ـ العلوم العملية:

تنقسم العلوم العملية إلى قسمين: علم الأخلاق وعلم السياسة:

أ- علم الأخلاق:

تُعنَى الأخلاق عند أرسطو بشكل عام بدراسة سلوك الفرد من حيث ينبغي أن يكون سلوكاً فاضلاً، ويذهب إلى أن الخير هو غاية كل علم وفن؛ فيقول: "كل فنّ وكل بحث - وبالمثل كل فعل ومسعى - يُعتقَد أنه يهدف إلى خير ما؛ ولهذا السبب يتضح بحق أن الخير هو ما تهدف إليه كل الأشياء. لكنّ اختلافاً معيَّناً يكون موجوداً بين الغايات؛ فبعضها فاعليات، والأخرى منتَجات منفصلة عن الفاعليات التي أنتجتها من الفاعليات[2]. والآن حيث يكون هناك أفعال وفنون وعلوم عديدة فإن غاياتها أيضاً عديدة. إن غاية فن الطب الصحة، وغاية بناء السفن السفينة، وغاية الفن الاستراتيجي النصر، وغاية الاقتصاد الثروة[3].

ويذهب أرسطو إلى أن الغاية النهائية هي السعادة؛ إذ يقول: "إن الشيء الذي نتمسك به [بوصفه غاية] فوق كلّ الأشياء الأخرى هو السعادة؛ لأننا نختار السعادة دائماً لذاتها، وليس لأجل شيء ما آخر، بل نختار كلّ الأشياء الأخرى من أجل السعادة[4]".

ب: علم السياسة:

ينظر أرسطو إلى السياسة على أنها جزءٌ من الأخلاق، بل إن هناك من يذهب إلى القول: "إنه يعتبر الأخلاق والسياسة أجزاء لبحث واحد"[5].

وبشكل عام ينظر أرسطو إلى الدولة على أنها اجتماعٌ لمجموعة من الأفراد يهدف إلى تحقيق الخير؛ فـ"كل دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألّف إلا لخيرٍ[6]". ويُرجع نشأة الدولة إلى التطوّر الطبيعي للعلاقات الأسرية والاجتماعية.

---

[1]- Joachim, H., Acomontry on Aristotle EthicaNicomachea, Oxford Press, London, 1950. P. 13.

[2]- المصدر نفسه ـ ص 109.

[3]- Ibid, 1094.

[4]- Ibid, Loc.Cit.

[5]- Irwin, Trence, His Introduction yo his translation, Op.Cit, P. xvi.

[6]- أرسطو: السياسة، المرجع السابق، ص: 92.

ج: علم الفن:

نظر أرسطو إلى الفن الجميل على أنه محاكاة لعمل الطبيعة، لكنه ليس تقليداً أعمى له، بل هو محاولة من جانب الفنان للوصول إلى الصورة الكلية لاستكمال عمل الطبيعة بشكل مجاوز لها. ومن هذا المنطلق ذهب إلى أن "الفنان ينبغي عليه أن يؤْثر دائماً المستحيل المحتمل على الممكن غير المحتمل ويجب ألا تُؤلف القصة من أحداث غير ممكنة، بل يجب أن يستبعد منها كلّ ما هو غير ممكن[1].

العلوم النظرية:

العلوم النظرية عند أرسطو تشمل الطبيعيات والرياضيات واللاهوت، وأيضاً الفلسفة الأولى، وهذا النوع من الحكمة هو ما يستحقّ لفظ العلم على الأصالة من وجهة نظره:

1 - علم الرياضيات:

الرياضيات بشكل عام – من وجهة نظر أرسطو – هي ذلك العلم الذي يُعنى بدراسة الأجسام الساكنة دراسةً نظريّةً. من هذا المنطلق ينظر إلى الرياضيات على أنها "علمٌ نظريٌّ يتعامل مع الأشياء التي تكون ساكنةً لكن موضوعاتها لا يمكن أن تكون منفصلة[2]". أي إنّها وإن كانت علماً نظرياً فإنها لا تعالج موضوعاتها بشكلٍ منفصلٍ تماماً عن الأشياء المادية؛ أي لا بد أن يكون لها تطبيق ممكن.

2 - علم الطبيعة:

علم الطبيعة عند أرسطو هو علمٌ معنيٌّ بدراسة الطبيعة دراسة نظرية بهدف معرفة المبادئ التي تحكم الأجسام المتحركة، وهو يقول: "هناك علم للطبيعة ومن الواضح أنه يجب أن يكون مختلفاً عن العلم العملي والإنتاجي؛ لأنه في حالة العلم الإنتاجي يكون مبدأ الحركة موجوداً في المنتج، وليس في الإنتاج سواءً أكان فنّاً أم ملكة ما أخرى. وبالمثل في العلم العملي لا توجد الحركة في الشيء المفعول بل في الفاعل. لكن علم الفيلسوف الطبيعي يتعامل مع الأشياء التي تملك في ذاتها مبدأ الحركة. ومن هذه الوقائع يتضح أن العلم الطبيعي لا يجب أن يكون علماً نظرياً".

3 - علم ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا":

"هناك ـ كما يقول أرسطو ـ علم يبحث في الوجود بما هو وجود، والخصائص التي تنتمي إليه

[1]- أرسطو: فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ت)، ص: 205-206.
[2]- Aristotle, Metaphysica Op. Cit, 1064.

بفضل طبيعته. أما الآن فإن هذا العلم ليس شبيهاً بأيٍّ من العلوم المسماة العلوم الخاصة؛ لأنه لا يوجد من هذه العلوم ما يعالج الوجود بما هو وجود بشكلٍ عام... ومن الواضح عندئذ أن عمل العلم هو دراسة الأشياء التي تكون موجودةً من حيث الوجود... ومن ثم فإن فحص كلٍ أنواع الوجود لما هو وجود هو عمل العلم الذي يكون علماً شاملاً، وفحص الأنواع العديدة هو عمل الأجزاء الخاصة بهذا العلم". فهذا العلم إذاً يشمل جميع العلوم الأخرى.

في هذا المجال، يصرّ هيدغر في مواضع عديدة من كتابه (ميتافيزيقا أرسطو) على أن أرسطو لم يطرح صيغة البحث في الوجود بما هو موجود، وإنما يتحدَّث عن موضوع الميتافيزيقا بوصفه "البحث في وجود الموجود Sein des Seiende".

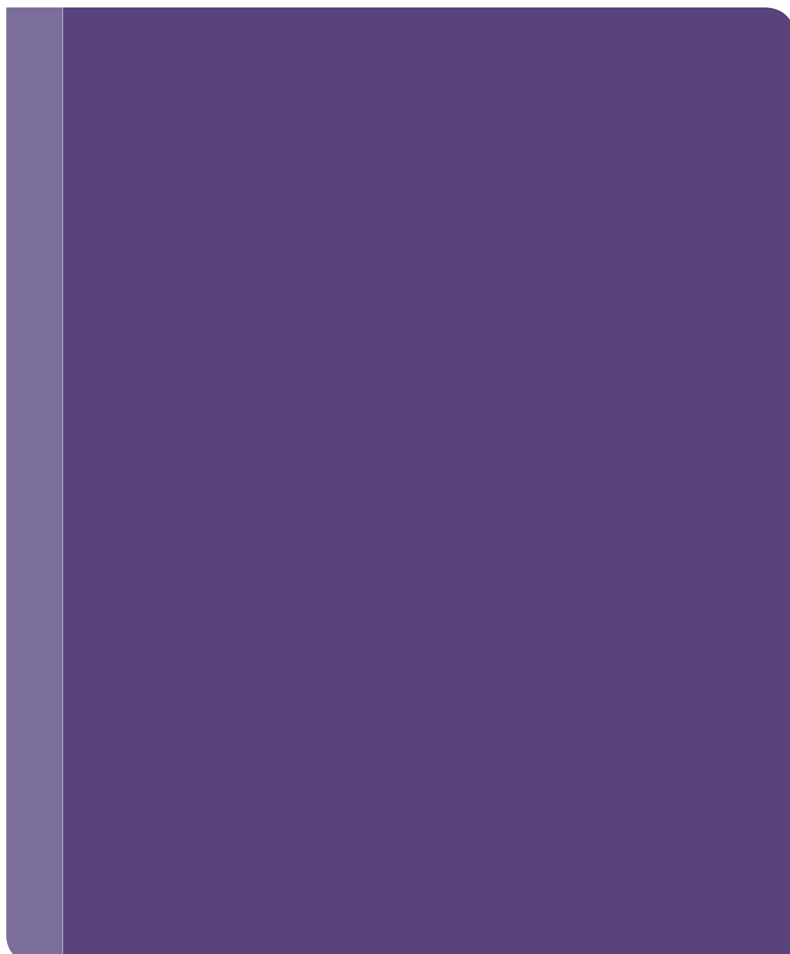
على أية حال، يرى أرسطو أن النحو الأول من الأنحاء التي يوجد عليها الوجود هو الجوهر، سواءً أكان ذلك بالمعنى الأول أم الثاني؛ ومن ثم نراه يجعل معرفة الجوهر موضوعاً للفلسفة الأولى؛ إذ يقول: "إن ما يكون موضوعاً للمعرفة بالمعنى السامي هو علم الجوهر. ويجب أن يكون من طبيعة الحكمة؛ لأنه طالما أن الناس تعرف الشيء نفسه بطرق متعدّدة؛ فإننا نقول أنّ من يدرك ما يكون الشيء بواسطة وجوده كذا وكذا، ويعرف بتمام أكثر مماً يدركه لا بواسطة أن وجوده كذا وكذا... ويعرف بتمام أكثر ممن يعرف ما يكونه الشيء".

لأن التعريف "الرسمي" أو "الاجتماعي" للعلم ينحّي جانباً المظهر التوجيهي، فقد رضيت قلّةٌ من المثقفين بترك القضايا هناك. وبُذلت جهودٌ لفصل العلم عن صور الثقافة الأدنى، ولجعل العلم متاحاً كنمطٍ تنبغي مضاهاته، وانطوت تقليدياً على تخصيص محتواه الذي افترض أنّه محتوى مفهوميٌّ فريد، ولا سيما منهجه الفاعل على نحو لا يبارى. مع ذلك، وعلى الرغم من الثقة المفرطة بالصور المختلفة للمنهج العلمي، الذي عُرض طوال القرون الماضية، فلم يحصل أبداً أن تم الاقتراب من إجماعٍ حول ما هو ذلك المنهج.

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



peut penser est l'ordinateur" dans nos croyances religieuses? Une telle affirmation s'oppose-t-elle aux contenus des textes religieux?

Sous le titre "Les dialectiques de la science, la religion et la politique" le chercheur libanais Jihad Saad examine les compléxités qui ont bouleversé la modernité occidentale à la suite de ce triptyque. Il développe ensuite, par le biais de l'analyse, un système permettant de comprendre le rapport entre la science, la religion et la politique, basé sur une perspective cognitive islamique dans laquelle s'achève ce rapport tri-dimensionnel sans qu'une contradiction y culmine.

Dans son article intitulé "La nouvelle vision scientifique et le retour de la religion", le chercheur irakien Amer Abed Zaid al-Waeli opère des mesures analytiques visant à étudier le rapport entre la vision scientifique moderne, et la reprise de la vision religieuse comme phénomène contemporain en Occident. Le chercheur analyse également la nouvelle vision scientifique appuyée sur le dépassement de la méthodologie traditionnelle des sciences, à partir de ce qu'on a nommé "la théorie du chaos" et son impact sur les positions des savants et penseurs sur la religion.

Dans "Le témoin", le Professeur Ahmad Abdel Halim Attiyeh décrit une personnalité religieuse et scientifique, considérée parmi les acteurs principaux du débat entre la science et la religion: le philosophe égyptien Tantaoui Johari (1862-1940). Il y aborde la biographie de Johari après l'expédition d'Égypte (menée par Bonaparte), et les effets intellectuels et sociaux qui résultent de la culture religieuse, ainsi que le débat qui éclate sur le rapport entre la science moderne et l'authenticité de l'Islam.

Dans "Le monde des notions" Kodhor Haidar propose une définition générale des bases sur lesquelles se fondent la science et la religion. L'étude se divise en deux parties: la première procure un aperçu sur le sens et le concept de la religion, le chercheur expose les apports des littératures occidentales dans le champ de la sociologie de la religion, et ceux des littératures islamiques par rapport à la définition de la religion en raison du Saint Coran. La deuxième partie aborde une définition de la science, à partir de rapprochements de l'héritage universel.

science, aussi bien dans l'espace islamique que dans celui de l'Occident chrétien, afin de clarifier certains inconnus cognitifs annexes.

La question "La science a-t-elle besoin de la religion?" est celle posée par le professeur de philosophie Roger Trigg, président et fondateur de La Société bretonne de philosophie.

Cette question semble, à la fois, impressionnante, rigoureuse et problématique. Elle est d'ailleurs inédite au sein d'un climat cognitif et culturel où la science se prétend référence. Cette dernière configure désormais un système et suppose que toute la réalité se situe sous ses auspices.

Sous le titre "Science et religion: dialectique de liaison et de séparation entre science et religion et problématique des systèmes cognitifs", le chercheur irakien Adnan al-Hassani aborde quatre problématiques cognitives qui constituent le fondement d'analyse de deux visions distinctes méthodologiquement: la science et la croyance religieuse. Le chercheur tente de distinguer ces problématiques selon les critères suivants: celle de disposer du pouvoir cognitif; de préciser les limites de la connaissance dans les régions vides; de distribuer les pouvoirs par rapport à une constante et une variable; enfin de définir les compétences dans les limites de l'explicite et de l'implicite.

Dans "Cercles de débat", on lit les articles et études suivants:

Sous le titre "Histoire du rapport entre la science et la religion", Helen D. Cruz, professeure de philosophie à l'Université d'Oxford, propose un regard général sur les thèmes de discussion autour de la science et la religion. Dans ce cadre, elle fixe son attention sur la question de la création, l'action divine et le principe de l'homme. Elle aborde également les courants futurs adoptés dans l'étude du rapport entre la science et la religion.

Le chercheur iranien Ali Redha Quaemi Neya écrit un article intitulé "La religion et l'intelligence artificielle". Il y aborde une des questions principales qui se fait une très large place dans le débat depuis les Lumières jusqu'aujourd'hui: le rapport entre la science et les transformations scientifiques, notamment l'intelligence artificielle. L'étude porte sur la question suivante: quelle est l'influence de l'affirmation de "l'ordinateur pense, ou encore, la seule chose qui

religieuse compte tenu des équations de la science et la religion. Il l'explique également à partir de la loi proposée dans la scolastique et les études qui s'intéressent à la jurisprudence

Sous le titre "Le principe humanitaire et la débat entre la science et la religion", on trouve un article rédigé par le théologien anglais John Polkinghorne. Il parle de la place de l'homme dans l'univers, à partir de ce qui est établi par la physique moderne. Il associe également les données physiques et les fondations théologiques au sein de la controverse entre la science et la religion.

Sous le titre "Critique de la raison européenne", les deux chercheurs Omar al-Amine et Ahmad Abdallah abordent le caractère obligatoire de la décomposition de la structure cognitive et civilisationnelle de la raison européenne. Ils montrent, dans le contexte de leur recherche, le dérèglement ontologique qui caractérise la raison moderniste qui se fonde sur la séparation passionnée entre la science et la foi. Ils tentent également de proposer une perspective cognitive islamique qui ré-associe les liens d'unité et de communication rompus par la raison occidentale

"La science et la religion: le commencement de tout" est le titre d'une étude du philosophe et théologien Hans Küng. Il s'agit d'une traduction du premier chapitre de son essai (La science et la religion: le commencement de tout). Küng aborde dans ce chapitre la relation entre la vision ontologique de l'être et la réalité de la création physique, et ce à partir de la corrélation étroite entre la religion et la science pour envisager autrement l'existence. Il convient de préciser des problématiques principales, dont certaines posent à cet égard la théorie de complémentarité entre science et religion, c'est-à-dire l'interaction critique entre les deux. Cette dernière contribue à purifier le relativisme des attitudes négatives de la science et rejette le caractère définitif de la religion. C'est pour cela, sur la base de cette affirmation, le projet de Küng pour unir la science et la religion et ôter la contradiction entre les deux est en effet une résignation de la part de la religion au profit de la science, de sorte que la religion puisse constituer une hypothèse contestable.

Le chercheur égyptien Mostapha Annachar écrit un article intitulé "La notion de religion et le classement des religions". Il y aborde la divergence des vues religieuses sur la notion, à partir de l'essence et la finalité de chaque religion. Il livre également une vision analytique des attitudes des religions en ce qui concerne la

Résumés du numéro 13 de la revue Al. Istighrab

Le numéro 13 de la revue Al-Istighrab englobe différents articles qui abordent le thème "science et religion", et les problématiques cognitives et philosophiques qui caractérisent ce dualisme au cours de l'histoire de la modernité occidentale.

Dans la rubrique "Al-Mobtada", le rédacteur en chef écrit un discours préliminaire intitulé "La science retournant à son inspiration"; il théorise une démarche qui a pour but de développer des visions critiques profondes pour faire connaître à la modernité occidentale la relation inégale entre la science et la religion.

Dans la rubrique "Entretiens", on lit un débat sur la science et la religion dans la perspective islamique; ce débat a eu lieu en 2003 et réunit M. Sayed Huçein Nasr et M. Mouzafar Iqbal. La discussion soulève un ensemble de questions liées à la notion générale d'Islam et les attitudes des musulmans vis-à-vis de la science moderne, ainsi que la restauration de la tradition islamique de l'apprentissage, et le rôle des musulmans de l'Occident pour revigorer cette tradition, et les moyens nécessaires pour maintenir les différentes dimensions de la civilisation islamique.

Dans "Le dossier", on trouve les études et les articles suivants:

Sous le titre "La science, la religion et la vérité", on trouve une étude rédigée par le chercheur breton John Taylor. Il tente d'enraciner la notion de vérité dans les récits réels. Il souligne ensuite le débat sur les explications réelles et relativistes de la science dans le contexte littéraire de Thomas Cohen consacré aux modèles et révolutions scientifiques. L'étude a raisonné sur la contestation de l'attitude relativiste selon laquelle on ne peut comprendre le désaccord sur la croyance religieuse qu'à travers la compréhension de la vérité objective, ce qui constitue, pour le chercheur, une voie à une explication réelle de cet aspect de la religion qui tente de fournir une explication fondamentale des particularités de la réalité.

Le penseur islamique Ali Abed Shahroudi a écrit sur la notion de science religieuse, tentant d'en enraciner la thèse à partir de la théorisation des équations qui régissent la relation entre science et religion. Il explique la notion de science

Table des matières

Table des matières

Lebanese researcher Jihad Saad discusses the complications that have stormed through the western modernity in terms of this triplet; then he proceeds analyzing in order to bring forth a system of a notion for the relation between science, religion and politics founded on an Islamic scientific perspective in which this trio dimensional relation is integrated without being smeared with any contradiction.

 In the section **"The Witness,"** the research professor Ahmad Abdel Haleem A'tiyeh writes about a religious and scientific figure considered one of the most outstanding Arabian Islamic figures in the world of debate between religion and science. He is the Egyptian philosopher Sheikh Tantawi Jawhari 1862 -1940. In the research, he discusses the biography of this philosopher during the period in the wake of Napoleon Bonaparte Crusade against Egypt, and he discusses the scientific, intellectual and the social effects that affected the religious culture in addition to the debate that raged then over the relation between modern science and the fundamental Islam.

 In the section "The World of Concepts," the researcher Khoder Haidar writes a general definition of the foundations and the general bases on which both religion and science are based. The research is divided into two sections: The first section discusses a general overview of the meaning of religion and it's concepts; the writer presents for what the western literature has contributed to the area of the sociology of religion in addition to what the Islamic literature has contributed to defining religion according to what has been embedded in the Holy Quran. While in the second section, he discusses the definition of the term science through relevant approaches that have been contributed to the world heritage.

 Under the title: "Science and Religion: The Dialectic of Connection and Separation and the Scientific Themes." The Iraqi researcher Sheikh Adnan Al Hassani approached the dialectic of separation and connection between science and religion starting out from four scientific problems which comprise the methodological basis upon dealing with different visions of discipline, and namely they are science and religious faith. The author sought to distinguish between those problems according to the following conditions: The problem of seizing scientific authority, the problem of designating the scientific limits within the scopes of space, the problem of authority distribution in administering the constant and the variable, and finally, the problems of designating the authorizations in the scope of the expressed and the tacit.

• In the section **"Debate Circles,"** we have got a set of researches revolving about science and religion and they have come sequenced in the following manner:

 Under the title "The History of the Relation Between Science and Religion," Professor of Philosophy Helen D. Cruz at Oxford University presents a general view of the subjects and the discussions about science and religion. In this frame, she focuses on the issue of creation and the godly action and the beginning of Man. It discusses as well the future directions in studying science and religion.

 The Iranian researcher Ali Rida Kaemi Niya writes about "Religion and the Artificial Intelligence." Herein, he discusses one of the most outstanding scientific issues that has occupied a vast area of debate since the enlightenment till today; we meant the relation of religion and the gigantic scientific changes particularly the issue of artificial intelligence. This research revolves around the compound following question: What is the effect that the following claim leaves upon some of our religious beliefs? "The computer thinks, or that the only thing that can think is the computer." Subsequently, does this claim contradict with the contexts of religious texts?

 Under the title "The Dialectics of Science, Religion and Politics," the

western reason has discontinued of the unity ties and communication in the modern human civilization.

- " The Beginning of All Things: Science and Religion" is a study by the theologian contemporary Swiss philosopher Hans Kung, and it is a translation of the first chapter from a well-known book by the author. Kung discusses in this chapter the relation between the vision of the ontology of the existence and the reality of the physical being starting from the principle of strong correlation between religion and science upon the reality even if it is in a different language. It is noteworthy to draw the attention of the reader that this article includes a number of the central problems, some of which proposes in this concern the theory of complementation between science and religion in the sense of critical and constructive interaction between both of them. Kung's project for amalgamation between science and religion and the relinquishment of the contradictions between them is, in fact, condescension on the side of religion for the advantage of science so religion would be an assumption open for debating, but this is rejected and a fast return to an old issue.

- The Egyptian researcher Mustafa Al Nashar wrote about "The Concept of Religion and the Classification of Religions". He discussed the various visions of religions of the concept in it, starting off from the foundation of every religion of its essential nature and the godly goal of it; also, he recognized an analytical view of the stance of religions towards science whether in the Islamic sphere or in the western Christian sphere intending to unveil a set of scientific unknowns connected with this matter.

- "Does Science Need Religion?" is research title is the research which was analytically touched on the professor in the philosophy of religion and the president and founder of "The British Society for the Philosophy of Religion," Roger Trigg. The question in this research seems simultaneously surprising, wearying, and debatable. It is an unfamiliar question within a cultural and scientific climate where science is situated as a referential authority. It has formed a closed system and supposedly the reality as a whole lies in its grip.

and Truth," a vision over both concepts of relativism and realism. The researcher included his study a tracing of the concept of the truth in the realist and the relativist accounts of science in the course of the literary influential work by Thomas Kuhn focused on the models and the scientific revolutions. The study also justified the objection to the relativist position stating that the nature of religious belief cannot be comprehended except through comprehending the objective truth; and this is what opened up the way, in the opinion of the researcher, for a realistic interpretation of this side of religion which concerns itself with introducing a fundamental interpretation for the features of reality.

- The Islamic thinker Ali Abidi Shahroudi has written about the religious science as a concept, and headed for tracking the origin of the science of religion thesis starting from the engineerial knowledge of the formulae which organizes the relation between science and religion. He explains the concept of the science of religion in the light of existing balancing between science and religion, and he starts off from the proposed law in theology past and new, and from the researches and studies which theorize for the Islamic jurisprudence in the science of fundamentals.

- In a research titled: "The Science and Religion – Debate – An Introduction," the British theologian contemporary physicist John Polkinghorne talks about the position of man in the universal making starting off from what the modern physical sciences have offered. He connects between the given of those sciences and the fundamentals of theology within the frame of open argumentation between religion and science.

- Under the title "Criticizing the European Reason," the Sudanese researcher and thinker Omar Al Ameen Ahmad Abdullah talks about the necessity of decomposing the knowledge and the civilizational structure of the European mind. In the course of his research, he points out the ontological misbalance that has befallen the modernizing reason due to its being built up on the sharp separation between science and religious faith. Also, he endeavored to introduce a scientific Islamic perspective that would reconnect what the

Summary of the Research Essays Included in the 13th Issue of Al-Istighrab

Issue # 13 of the bimonthly "Al Istighrab" has been released; its topics and researches have treated the issue of religion and science in terms of their philosophical and epistemological problems that have accompanied this twinness over successive centuries of the history of modernity in the West.

The issue included a set of researches that have attempted to explore the depth of the issue and to reach its most outstanding problems.

At the start, the researcher Mahmoud Haidar writes the editorial with this title: "Science Returning to Its Revealer" in which the writer opens up on a theoretical quest aiming at highlighting profound criticism visions to give a better understanding of western modernity related to the disproportional relation between science and religion.

- In the section "**Discussions,"** we will read an argument about science and religion from an Islamic perspective which took place in 2003 between Professor Sayed Husein Nasr and Professor Muzaffar Iqbal. The debate dealt with a broad range of issues revolving about the general concept of Islam, and the stances of Muslims towards the contemporary science, in addition to the revival the Islamic tradition represented in science acquisition, and the role of the Muslims inhabiting the West as for reviving this Islamic tradition, and the tools to maintain the various dimensions of the Islamic civilization.

- In the "**Portfolio**," there is a selected set of studies and researches that came in the following sequence:

- A study by the British researcher John Taylor titled: "Science, Religion

contents

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

13

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 13 - 4rd Year - 1440 H - Autumn - 2018

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

13

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.13 - 4rd Year 1440H. Autumn - 2018

الاستغراب

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.13- 4rd Year - 1440 H - Autumn 2018

الأسعار

الإمارات (30 درهم) ـ الأردن (2 دينار) إيران (15000 تومان) السعودية (30ريال) الكويت(3 دينار) ـ السودان (25 جنيه) الجزائر (250 دينار) ـ البحرين (3 دينار) العراق (7000 دينار) المغرب (30 درهم) الصومال(3500 شلن) ـ أميركا الشمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريال) تونس (5 دينار) ـ عمان (3 ريال) فلسطين (3 دولار) مصر(15 جنيه) موريتانيا (200 أوقية) ـ سورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

تطبيق المجلة

app qrcode

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مكتب بيروت

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

14

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت

العدد الرابع عشر ـ السنة الرابعة ـ 1440هـ ـ شتاء 2019م

هيغل

الفيلسوف المحروس بالنقائض

الملف

حلقات الجدل

الشاهد

المبتدأ

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها تأسيساً على هذه الغاية، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ **الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

14

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الرابع عشر السنة الرابعة 1440هـ شتاء 2019م

الإمام علي (ع):

"شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوف أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ،وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَد جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ "

نهج البلاغة

Occidentalism
الاستغراب
AL-ISTIGHRAB
14
دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)
مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016
العدد الرابع عشر السنة الرابعة ـ 1440هـ شتاء 2019م

للتواصل
بيروت لبنان طريق المطار مدخل مدرسة الــقتال
مقابل محطة (Hypco) بناية الجود، بلوك B الطابق الرابع.
ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي
Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

الملف

المحتوى

فجوة هيغل

"دَنْيوَة" المطلق.. وذريعة مكر العقل

■ محمود حيدر

هل نمضي إلى هيغل كمثل من مضوا إليه وهم على حذرٍ مقيمٍ؟..

لسنا على يقينٍ من أنّ هؤلاءِ جانبوا الصواب في ما حذَّروا منه. لكن سيبدو تحذيرهم كما لو كانوا يومِئون إلى مفزعةٍ معرفيّةٍ ستواجه كلّ من شاء الدخول إلى عالم هذا الفيلسوف. وأنىَّ كان الأمر فمن المفيد للداخل إلى هذا العالم المكتظّ بالفجوات، ألاَّ يركن إلى البراءة وحسن الظن. ربما لهذا السبب سينعقد الرأي على أن من أبسط المآخذ على هيغل أنه اقترف كتابةً غلب عليها الغموض والتعقيد وعسر الفهم.

تلقاء ما تقدم سوف نقترب على نحو الإجمال من أبرز الأنحاء المؤسِّسة للميتافيزيقا الهيغلية بوجهيها الأنطولوجي (علم الوجود) والإبستمولوجي (علم المعرفة). وهو ما ستضيء عليه بإسهاب أبحاث ودراسات هذا العدد من «الاستغراب».

❊ ❊ ❊

يتّخذ هيغل من الديالكتيك دُربةً لفهم العالم وكشف أحاجيه. إلا أنّه لم يجرِ في دربته مجرى الحكيم اليوناني هيراقليطس حيث أسس للجدل كصراط لفهم الكون بوصفه انسجاماً محضاً لا تفاوت فيه. ومع أن أثر هيراقليطس حاضرٌ بعمقٍ في نظام هيغل الفلسفي إلا أن الأخير خالفه في المذهب: بدل أن يمضي هيغل بجَدَلِه نحو الانسجام والتكامل في نظام الوجود، سينتهي أمره إلى الوقوع في مَصْيَدة النقائض. ومع أنّه ابتنى استراتيجيّته المعرفيّة على مبدأ التضادّ بين الأشياء والأفكار، إلا أن هذا المبدأ لا يلبث أن ينتهي إلى تناقضٍ صريح. كلّ شيءٍ – عند هيغل- يريد نقض نفسه ونقض نقيضه الذي يفعل بدوره الشيء نفسه. ولمَّا كانت النتيجة أنّ النقيضين لن يجتمعا أبداً، رأى أن يكون الحل بثالثٍ يولد من النقيضين ويلمُّ شملهما. سوى أن المعادلة الهيغلية عادت لتستولد مجدداً محنة الاجتماع المستحيل للنقائض. فلربما غاب عن هيغل في هذا الموضع أن يميّز بين نوعين من التضاد: أحدهما تضاد يستحيل الجمع بين طرفيه

في شيءٍ واحد، وتعريفه مذكورٌ في علم المنطق، والآخر تضادٌّ يستوى على اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ لكنّهما على تنافرٍ متواصلٍ. سوى أن اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ ليس بمستحيل. ولنا أن نقول بناءً على هذا، أن عدم التمييز بين هذين النوعين سيغدو أحد أبرز المشكلات في مجمل عمارته الفلسفية.

من بعد ما أضناه مبحثُ الوجود بذاته، سيُعرِضُ هيغل عن «ورطته اللاهوتيّة» ليحكم على الوجود بالخلاء المشوب بالعدم. فلا وجود عنده إلا ما هو ظاهرٌ وواقعٌ تحت مرمى الأعين. وفي هذا لم يأتِ بجديد يَفْرُق بينه وبين السلف من أرسطو إلى ديكارت مروراً بكانط ومن شاطرهم الرأي. فليس ثمة على ما يبدو من مائزٍ جوهريٍّ بين ما ذهب إليه وما قرّروه. أخذ عنهم دربتهم ثم عكف على مجاوزتهم حتّى اختلط الأمر عليه حدّ الشبهة. آمن هيغل بالوجود ثم أخضعه للديالكتيك على خلاف ما استلهمه من جوهر الإيمان المسيحي. هو لم يفعل ذلك من أجل توكيد كفاية الوجود لذاته بذاته، بل للتقرير أنه متناقضٌ في ذاته. ومعنى هذا -كما يبيِّن في مدّعاه- أن وجود المجرّد – قبل وجود الطبيعة – يحتمل ألا يكون موجوداً وموجوداً في الآن عينه. أي إنّه ينطوي هو نفسه على الوجود واللاوجود في الآن عينه. والحال فقد اصطدم كل من هذين النقيضين في نظامه الفلسفي لينجم من ذلك أن تحوَّلَ فكرُه بكامله إلى العكوف على ظواهر الموجودات، ثم ليسري مذهبه التناقضي إلى كلّ موجود، سواءً أكان طبيعة أم إنساناً أم مجتمعاً.

من المفيد للذكر.. أنّ إحدى أبرز النظريّات التي طرحها هيغل هي نفي (الوجود المحض) جملةً وتفصيلاً. ذلك لاعتقاده أنّ كلّ وجودٍ إنّما ينشأ إثر تركيبه مع العدم، بمعنى أنّ الوجود والعدم يجتمعان مع بعضهما ليتمخّض عنهما الوجود الطبيعي. ولقد سعى الرجل إلى توليفٍ ملتبسٍ يجتمع فيه الضدان والنقيضان، ثم ليكون هذا التوليف مؤسَّساً على فرضيتين أساسيتين:

مؤدى الأولى: أن كلّ شيءٍ يكون موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحدٍ.

ومؤدى الثانية: أن التناقض في الموجودات هو أساس حركتها وتكاملها.

نظرية كهذه، هي في عين كونها فلسفيّة هي منطقيّةٌ أيضاً، وتلقاء سعيها لبيان حقائق الأشياء، تروح هذه النظرية تسلّط الضوء على قانون عمل الفكر. وإفصاحاً لمقصده يرى هيغل كلّ أمرٍ ذهنيٍّ هو أمرٌ واقعيٌّ في المقابل يرى عكس ذلك صحيحاً. ما يعني اعتقادُه بوجود نحوٍ من التطابق بين الذّهن والواقع الخارجي.

المعترضون على هذا التنظير يقولون: ليس من شأن العدم أن يتّصف بالوجود على أرض الواقع باعتباره نقيضاً له، لذا لا يمكن تصوّر حدوث انسجامٍ واتّحادٍ بينهما. بناءً على ذلك، سيخطئ هيغل ومن تَبِعُه لمَّا قالوا أنّ اتّحاد الوجود والعدم في (الصيرورة) يدخل في أصل اجتماع النقيضين واتّحادهما مع بعضهما. فهذه الصيرورة تنقض مبدأ امتناع اجتماعهما.

لعلّ أقصى ما بلغه هيغل في ميتافيزيقاه هو الوقوف عند المطلق كظهور للواقع، بما ينطوي عليه من روح لا متناهي. ذلك بأنّ المطلق حسب هيغل واحدٌ، وهو الشيء ذاته أبدياً. وعليه فإنّ كلّ عقلٍ معينٍ تاريخيًا ينظر إلى ذاته ويدركها، ينتج فلسفةً حقيقيةً ويقرّر مهمّةً تشبه قراره. وهذه المهمة هي الشيء نفسه في جميع الأوقات. وما ذلك إلاّ لأن قدر العقل المدرِك – ذاتياً أن يعمل في الفلسفة مع ذاته، حيث إنّ كلية عمله، مثل نشاطه، تكمن في ذاته. إذاً، المطلق هو الذات بلا منازع في فلسفة هيغل. إنه مبدأ الهوية الكامن خلف كلّ التعددية الظاهرة في التاريخ. وأما الفلسفة فهي الإدراك لهذا المطلق في التحقق – الذاتي. لذا سيقال أن الفلسفة الهيغلية تشكل في جوهرها كليةً ديناميكيةً لحركة المطلق التي تعبر التاريخ بحركةٍ دائريةٍ لا مستقيمة. ونهاية حركة هذا المطلق محتواة ومتضمَّنة في بداية المطلق نفسه. والفرق بين البداية والنهاية هو فقط الفرق بين الفورية والتوسطية. ولذا فالهيغلية هي فلسفة تظهير صيرورة إدراك – الذات عند المطلق. ينظر هيغل إلى كل الواقع – الطبيعي، البشري، والفكري- انطلاقاً من علاقته بالمطلق ومن أجله. وهذا المطلق الواقعي ميسورٌ إدراكه ومعرفته. ولقد انفرد بهذا المدَّعى لينقض ما ذهب إليه الأسلاف من أن النومين (الشيء في ذاته) موجودٌ إلا أنّه يتعذّر إدراكه نظرياً أو في حقل التجربة. وحجة هيغل أن المطلق الذي ينشده يتأبىَّ مفارقة العقل. فهو معقولٌ في استتاره وظهوره بوساطة العقل الكلي. وهذا العقل هو ما يفتح السبيل إلى معرفة المطلق ما دام هذا الأخير ماكثاً في ذات العقل نفسه. لذلك اعتقد أنّ تاريخ الوعي الإنساني هو انعكاسٌ لتاريخ وعي الروح المطلق عن ذاته. وأن تطوّر الوعي الإنساني يتجسّد موضوعيّاً في عددٍ من الفعاليّات والحركات التاريخيّة والإبداعات الروحيّة ذات الطابع الملموس.

ثمّة مطلقان يواجهان هيغل: الله والكون. وفهمهما عنده لا يكون إلا وفق مبدأ التضاد. وبالتالي فإن الوصول إلى معرفتهما لا يكون إلا وفق ديالكتيك التناقض. إلا أن هذا الجمع غير المتكافئ سيجعله في مَعْثَرَةٍ كبرى لها تداعياتها المزعزعة لمنظومته الميتافيزيقية برمتها. كان عليه أن يواجه استحالة تواجد المحدود والمطلق بصيغةٍ تُفضي بهما إلى الاتحاد الحلولي، إلا أنه لم يفلح. ذاك أن فجوةً مستحيلةً كانت تنتظره وهو يتصدى لمقولة الوجود. كان يقول: «الوجود هو ذات الوجود لا أنه وجود شيءٍ معيّن، فهذا الشيء المعينّ إن أخذناه بنظر الاعتبار لوجدناه عدماً بذاته لا عدم وجود. وهذه الفكرة هي في الحقيقة مركز جاذبيّة نظام هيغل الفلسفي. إلا أنها ستشكل الفجوة الكبرى التي ستخترق بنية هذا النظام. فلقد بدت مساعي هيغل على خلاف ما توصل إليه مارتن هايدغر في مباحثه الوجودية خصوصاً سؤاله الأثير عن السبب الذي أفضى إلى وجود الوجودات بدلاً من العدم؟.. الإجابة كانت بديهيةً من طرف هايدغر: إن الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد. لكأنما يرد على هيغل من دون أن يسمّيه؛ ثم

يضيف متعجِّباً: كيف يكون هناك وجودٌ محدّدٌ وغير محدّدٍ في آنٍ واحد. ومن جهتنا نضيف: كيف لهيغل أن يرتضي لنفسه السؤال عن شيءٍ ليس موجوداً؟.

❊ ❊ ❊

تجري الهيغلية في اتجاهين متباينين: فلسفة تاريخ تَتَغَيَّأ التعرُّف إلى ماهيات الظواهر، وفلسفة فوق تاريخية ترمي إلى معرفة المطلق. ولأن التباين بين الاتجاهين هو حصيلةٌ منطقيةٌ لديالكتيك التناقض فقد ظَهَرَا في وضعيّةٍ شديدة الالتباس. ولأنه كان شغوفاً بميتافيزيقا المطلق، وبشغفٍ موازٍ بفلسفة التاريخ، راح هيغل يسعى إلى التوليف بينهما، مع ما سيلحق بهما جرّاء هذا التوليف من أضرارٍ فادحةٍ.

كتابه «فينومينولوجيا الروح» (1807) حَوَى هذين الشَّغَفَيْنْ المتناقضين معاً. ربما لم يكن هيغل يدرك ما قد يترتب على رعايته للنقائض من معاثر، إلا أن الذين اتبَّعوه على غير هدى، سيوسِّعون من «فجوة التناقض» في نظامه الفلسفي. لقد اتخذوا من قوله أن «التاريخ هو مجرد صيرورة للعقل المطلق» سبيلاً إلى توسيع تلك الفجوة. فالعقل الذي ابتنوه –تبعاً للمعلِّم- ليس ذاك الذي يتجلى في الفرد، بل الذي يطوي الفردية بين جناحية ويُذيبُها في الروح اللامتناهي للجماعة الحضارية. ذلك أن الفرد الهيغلي ليس إلا لحظات مارّة في التاريخ؛ ولذا لا يعوَّل عليه ما دام منفصلاً عن الكلي.

مع هذا النحو من التنظير يبتدئ الالتباس الهيغلي حول موقعية الفرد في التاريخ. فهل هذه الفكرة محايثة للتاريخ فعلاً، وهي بالتالي غايته التي يتحقق فيها حضور الإنسان، أم أنها العقل المطلق الذي يكون الإنسان سطوته مجرد حامل أو حارس؟... إن ذلك على وجه الدقة ما يُعبرّ عنه هيغل نفسه بما يسميه تيه التاريخ وضلاله؟

يجمع هيغل ويفرِّق من دون أن يهتز له احساس بانقلاب الفكرة على نفسها. فلا شيء في منظومته أغرب من الفصل بين الفكرة المطلقة وتجلِّيها في التاريخ. والأشدّ غرابةً اعتقاده بواحدية المطلق والمحدود في التاريخ من غير أيّ انفصالٍ. ولكن كيف له إذاً أن يقترف مثل هذه المفارقة الغريبة؟

ربما تناهى إلى هيغل مثل هذا السؤال، ليجيب عليه بمستخرجٍ مثيرٍ للشبهة حين يتحدث عن مكر العقل وخديعته. فلقد ألقى باللاّئمة على القدر المحتوم لمسار التاريخ البشري. العقل الماكر –كما تبيِّن المنحوتة الهيغلية- هو الذي يقود التاريخ بمعزلٍ عن إدراك الإنسان. إنّه العقل نفسه الذي يظهر على شكل روح مطلق يسري في الزمن ويستعمل الرجال العظام ليؤدّوا وظائفهم من دون أن يتمكنوا من السيطرة عليه.

من أيّ مصدر أتى هذا العقل ليمارس مكراً «كلي الجبروت» على الإنسان وتاريخه؟

لا شك أن هيغل سيلتمس الجواب لماّ كتب «جوهر المسيحية». انعقدت قناعته حينئذٍ على أن الرعاية

الإلهيّة محيطةٌ بالفكر والكينونة من كلّ الجهات. إلا أنّه على الرغم من إقراره بهذه الحقيقة المتعالية وتدبيراتها يعود ليهبط إلى «دَنْيوَة» هذا الإقرار. حجّتُه في هذا، أن الاعتناء الإلهي بالعالم بات سارياً فيه ولم يعد ثمة ضرورة للنظر إليه كتدبيرٍ مستقلٍّ بذاته. زد على ذلك اعتقاده أن لا فجوة بين المحدود والمطلق ينبغي سدُّها عبر جدلٍ منطقيٍّ يعتمد على السببيّة. ذلك لأنّ وجود المطلق ثابتٌ في جدليات الفكر الإنساني الذي يكشف عن العلاقة الحقيقية بين المحدود والمطلق. عند هذه النقطة بالذات ينعطف هيغل- وبتأثيرٍ من فلاسفة الحداثة الذين سبقوه- نحو «علمنة» الحضور الإلهي ليحصره بالفكرة المطلقة المتجلية بالتاريخ الواقعي.

لقد رمى هيغل من كتابه «فينومينولوجيا الروح» إلى التمهيد للمعرفة المطلقة. وسيذهب فيه إلى أن وضعية الإنسان تبدو مختلفة تمام الاختلاف عما هي عليه من منظور فلسفة التاريخ الكلاسيكية. فليس الإنسان - برأيه - هو الذي يؤوِّل الوجود، بل إنّ الوجود هو الذي يُعبرّ عن ذاته عن طريق الإنسان. بهذا الفهم لن يكون الإنسان هو المطلق أو الغاية الأسمى، وإنما ملتقى الطرق. فالإنسان في النطاق المتقلب للعقل المتناهي(الدنيوي)، هو مجرد كائنٍ متلقٍ وهو يعمل كواسطةٍ ومن خلالها فقط يكون ثمة عقل أو روح مطلق.

لكي يفارق التشاؤم الذي تثيره فكرته حيال إنسان يتلقى الأقدار من دون أن يكون بوسعه ردُّها أو تبديلها، ابتكر هيغل فرضيته الملتبسة حول «مكر العقل وخديعته». لقد عنى بالخديعة والمكر، الواسطة التي يعتمدها العقل المطلق، وبمعزلٍ عن إرادة الإنسان، من أجل تمرير غاياته أنىّ كانت النتائج المترتبة عليها غير أخلاقية. ومع كون هيغل لا يقصد تبرير الخدعة كمعصيةٍ أخلاقية، إلا أنه يتعامل معها بوصفها أساساً لفلسفة التاريخ، وتجلّيًا للعقلانية التي تتجذر في حياة الأمم وتاريخ الحضارات البشرية. وعلى الرغم من أنّ المخادعة مرفوضةٌ عمومًا من الزاوية الأخلاقوية (moraliste)، فقد أعطى هيغل صورةً باهرةً لخديعة العقل بوصفها قدراً محتوماً يحكم تطورات العالم البشري وتحولاته.

لنا هنا أن نسأل عن الكيفية التي سوَّغت لهيغل أن يصِل إلى هذا المفهوم الغريب ليجعله أساساً أصيلاً في فلسفته للتاريخ؟

اللاَّفت لنا أن صاحب «فينومينولوجيا الروح» لا يضيره على ما يبدو أن تصير الأهواء- وبسبب من الخديعة المدَّعاة- حاكمةً على التاريخ الإنساني كله. فهي- كما هو يرى- التي تحدد فعل الناس، بمن فيهم أولئك الرجال الاستثنائيين الذين تتطابق خصوصيتهم الذاتية مع المضمون الموضوعي لروح الزمن. وهكذا تبدو خديعة العقل- بعيداً من إعرابها العميق عن هُوَام توتاليتاري- متساوقة مع مفهوم التجلِّي التاريخي

للعقلانية المتجذرة في الروح الأوروبية. وهي العقلانية الأداتية نفسها التي ورثها هيغل عن أسلافه ليمضي في «الأسطرة الفلسفية» لحضارة الغرب.

لم يكن أمام هيغل وهو ينظر إلى الحداثة كيف تتداعى أواصرها إلا أن يجد في الدولة المقتدرة تجسيداً خاصاً لفينومينولوجيا الروح. أراد أن يستعيد ألق التنوير عن طريق إرادة الاقتدار التي يحل فيها كلّ فردٍ في جسد الجماعة الحضارية. سوف نرى كيف تظهر ماكيافلية هيغل على نحوٍ صريحٍ في تأليه الدولة بوصفها تمثيلاً لـ «فينومينولوجيا الروح». على هذا الأساس، تعتبر الدولة أداةً ضروريةً لتحقيق التوافق والانسجام بين مصالح متناقضة، والدفاع عن المتحد التاريخي. ولئن تراءى قريباً مما طرحه فيلسوف التاريخ الإيطالي جامباتيستافيكو بصدد العناية الإلهية للتاريخ البشري، إلا أنه سينتهي إلى حصر الإقرار بهذه العناية في الدولة التي هي عنده تعبير عن اللامتناهي، ولها حياةٌ مستمرةٌ بذاتها ولا يمكن اختصارها في مجموعةٍ من المواطنين وجدوا في فترةٍ معيّنةٍ من الزمن.

ربما كان هيغل على درايةٍ من أن الذي يعيش الخديعة ويعاينها هو الأقدر على معرفة السرّ المحفوظ بمكر العقل المطلق وخديعته. لهذا السبب سينحو في السنين الأخيرات من عمره إلى الانخراط في قلب الحدث الأوروبي وضوضائه، ويمضي إلى الحد الأقصى من التحيُّز للأمة الجرمانية من أجل أن يفقه الروح المطلق وتجلياته.

فلو كان من نعتٍ لميتافيزيقا هيغل السياسية وهو يستظهر تعالي روح الغرب، لصحّ نعته بفيلسوف الإمبريالية الممتدة. تلك التي تتغذى من العقل الخادع للتاريخ ذرائعيتها وعوامل ديمومتها. ومع أن ثمة من وجد لهيغل مبرراً لتحيُّزه العرقي عن طريق إنشائه ميتافيزيقا محكمة الإتقان، فعليه أن يقرأه بعنايةٍ كرةً أخرى ليرى كيف استحالت فلسفته كهفاً أيديولوجياً للمطلق الغربي.

هذا العدد من "الاستغراب" خصّصناه لأعمال الفيلسوف الألماني جورج هيغل، وقد تضمّن مقاربات نقدية لمنظومته الفلسفية من أبرز نواحيها، وشارك في تقديمها مفكرون وباحثون وأكاديميون من العالم العربي والإسلامي، فضلاً عن ترجمات لمقالات ودراسات مختارة كتبها مفكرون وعلماء اجتماع من أوروبا وأميركا الشمالية.

الملف

هيغل وخديعة العقل

هوام توتاليتاري بتغطية ميتافيزيقيّة

جاك دهونت Jacques D’Hondt[*]

تؤسس هذه المقالة فكرتها على تحليل وتفكيك ونقد ما يعرف في فلسفة هيغل بـ "خديعة العقل"، والمعني بالخديعة هي الوسائط التي يعتمدها العقل لتمرير غاياته أياً كانت النتائج المترتبة عليها غير أخلاقية.

وعلى الرغم من كون هيغل لا يقصد تبرير الخداع بما هو منقصة أخلاقية، إلا أنه يتعامل معه بوصفه أساساً لفلسفة التاريخ وتجليّاً للعقلانيّة الأداتيّة التي تتجذر في حياة الأمم وتاريخ الحضارات البشرية.

المحرر

على الرغم من أنّ الخديعة مرفوضةٌ عمومًا من الزاوية الأخلاقوية (moraliste)، أعطى هيغل فلسفتَه صدىً شعبيًا من خلال إنشاء الصورة الباهرة لخديعة العقل التي تَحكم العالم البشري.

تدلّ الخديعة على فكرٍ مُعقّدٍ ومَخفيٍّ. بغية فهمها، من المفيد أن نُميّز -بادئ الأمر- بين حجّتين يخلط هيغل أحيانًا -على ما يبدو- بينهما: خديعة الإنسان (نشاطه، عمله) تجاه الطبيعة، وخديعة عامّة تُمارَس على الجميع لتؤلّفَ منهم مجتمعًا تاريخيًا. هل تبقى هذه الخديعة العامّة محايثةً للحياة الاجتماعية، أو يجب أن تُنسَب إلى كائنٍ مُتعالٍ؟ يُعبرّ هيغل مراوحةً عن هذين التصوّرين المتُعارضين.

* ـ فيلسوفٌ فرنسيٌّ، مؤسس مركز البحث والتوثيق حول هيغل وماركس CRDHM، وترأس الجمعيّة الفرنسيّة للفلسفة بين سنتي 1982-1995.

ـ العنوان الأصلي: La Ruse de la raison

ـ المصدر: revue laval theologique et philosophique 51,2 (juin 1995):293-310.

ـ ترجمة: عماد أيوب . مراجعة: فريق التحرير والترجمة.

كما تقول «موسوعة ديدرو» بتحفّظ: «عارٌ أن يُخدَع المرءُ، لكنّ العار الأكبر أن يَخدَعَ»[1] ألا يجب على العقل الهيغلي أن يخجل ممّا يدعوه هيغل بـ الخديعة؟ كيف استطاع هيغل أن يصِل إلى هذا المفهوم الغريب «خديعة العقل» ولِمَ جعله أحد الأسس في فلسفته للتاريخ؟ هل كان بإمكانه أن ينتصر على المفارقة التي كان يُواجهها؟

العار

بلا ريب، يمكن في حالاتٍ استثنائيةٍ أن يتّخذ بعض الناس قناعًا لإخفاء عارهم، أيًا يكن السبب. يذكر ديكارت ذلك في «أفكارٍ خاصّةٍ» على النحو التالي: «كما يضع المُمثّلون قناعًا كي لا يُرى العار على جباههم، كذلك، حين أدخل إلى العالم الذي لم أكن فيه سوى مشاهد، أتقدّم مُتنكّرًا (larvatus prodeo)»[2]

ثمّة، إذًا، مناسبات عدّة يُتَهاوَن فيها مع الخديعة والكذب والتنكّر، أو تُطالب بها أذهان فاضلة. أيضًا تبقى صلاحيتها الأخلاقية وقتيةً.

لكن، عمومًا، هذه التصرّفات مرفوضة، وبطريقةٍ مُتطرّفة يُنكرها أساتذة علم الاخلاق المُتزمّتين. يقول القديس أوغسطين: إنّ الموت أفضل من إنقاذ الحياة بكذبة! يُميّز القديس توما بين خديعة الألفاظ (dolus) وخديعة الأفعال (fraus)، ويَدينهما معًا. إنّ فلاسفة الأنوار لا يبدون أقلّ تزمّتًا. في هذا الصدد، يبلغ كانط قمة العناد، مُستبعدًا بصورةٍ قبلية كل ظرفٍ مُخفِّفٍ.

حتى الذين يمنحون الخديعة أعذارًا عرَضيّة، لا يجعلون منها -على غرار هيغل- الخاصية الرئيسيّة للعقل التاريخي! فهي لا تُقدّم في أيٍّ من أشكالها جانبًا مُطَمْئنًا أو مُغرِيًا. إنّ التاريخ وعلم الأساطير والأدب تُغدِق علينا أمثلة كثيرة التنوّع، مُشتَبَهًا فيها ومُقلِقة.

إنّ جوبيتر، العاجز عن جذب الزوجات المُخلصات يتنكّر في شكل إوزّةٍ لكي يتغلّب بصورةٍ ماكرة على مقاومتهن. والثعلب مُخادع كبير أيضًا، فهو، بكلامٍ لبق، يحصل على قطعة من الجبن التي ما كان ليتنازل الغراب عنها –طوعًا- له! على مستوى آخر من السمعة، يتظاهر هوراس بالهرب أمام الكورياسيين Curiace كي يتمكّنَ بعدها من القضاء عليهم واحدًا تلو الآخر. خُدع حربية، خُدع ديبلوماسية، خُدع شرّيرة، خُدع وُدّية: الطريقة بذاتها ليست برّاقةً.

[1]- Encyclopédie de DIDEROT (17511780-), article : Tromer

[2]- DESCARTES, OEuvres (Adam et Tannery), tome X, 1978, p. 213

الخُدعة ليست وسيلةَ قتال إلا ضدّ عدوٍّ أقوى أو أكثر عزيمة: هي ملاذ الضعفاء والجبناء. يتعلّق الأمرُ في كلّ مرّةٍ بالنسبة إلى الخُدعة بحمْل الآخر -من دون أن يفهمَ ذلك- على فعل ما لم يكن ليقوم به بمعرفة الوقائع وبمِلء إرادته. في كلّ الحالات، تسخر الخُدعة من الحرية وتُحوّل إرادة الذي يُسمَّى ضحيّتها، في كل مرّة يتمّ استخدامها -حتى بزعم خيرها- بفضل سذاجتها أو ولائها. إنّ الخادع والمخدوع لا يُقاسان كشخصين مُتساويين في عزّة النفس والقيمة: في هذه الحالة، المَخدوع يجد نفسه مُختزلاً إلى شيءٍ بسيطٍ، صالحٍ للاستعمال بلا حياءٍ، إلى وسيلةٍ بسيطةٍ مُسخّرة لغاياتٍ لا يسعى وراءها بنفسه ولا يُدركها.

ليس فقط أنّ الخُدَع المُستخدَمة مرفوضة، وإنّما أيضًا الهدف الذي ترمي إليه الخُدعة: فإذا كان هدفًا جديرًا بالاحترام، أو ببساطةٍ هدفًا شريفًا، لِمَ قد تحتاج الخُدعة إلى التدخّل؟ فهي تبقى في نهاية التحليل، وبحسب تعريفها المُشترك، «طريقةً لَبِقةً وماكرةً للوصول إلى غاياتها[1]»

تشترك الخُدعة مع الكذب والمكْر، وحتى لو أظهرت الذكاء والفِطنة، نادرًا ما تستحقّ أن تُوصَفَ بأنّها معقولة في الاستعمال الاعتيادي لها من قبل البشر، ويندر أكثر وصفها بِأنّها عقلانية rationnel: فهي -بلا ريب- تُساعد الذين تستغلّهم والذين تجعلهم في بعض الأحيان موضوع سخرية من خلال إذلالهم، تُساعدهم على الإفلات من التشريع ومن المعايير الكلّية والشفّافة للعقل.

ألا يبدو -بادئ الأمر- مُخالفًا تمامًا للمطالب الأساسيّة للعقل أن يكون هناك فيلسوف عقلاني -بالتحديد- يُحاول أن يدفع الآخرين إلى القبول بأطروحاتٍ مقبولةٍ في ذاتها، بفضل حِيَل أو وسائلَ احتياليةٍ، مُتخلّيًا عن الإقناع بحجج عقليّة تتمتّع بالاستقامة والوضوح؟ ليس هناك قارئ سيتّهم هيغل بِمثل هذه الحقارة، خلا الانصراف عن قراءة أعماله.

عندئذٍ، كيف يمكن لهذا الأمر الفريد أن يَنسب إلى العقل الكلّي آفةً يُحافظ عليها؟ هو يخجل من السخرية من بعض التلامذة البسطاء، لكنّ العقل الكلّي، بالشكل الذي يفهمه، يقود العالم أجمع على هواه هو!

إنّ «خديعة العقل» تصدم قرّاء هيغل اليَقظين. ومع ذلك، ينبغي الاعتراف في الوقت عينه، وبسبب هذا الأمر بالذات، بأنّها تُثير انتباههم، وتُفسِد هدوءهم. بل قد تُغريهم وحتى تُبهرهم.

إنّ هذا المبدأ الذي يدعو إلى الدهشة -إضافةً إلى مبادئَ أخرى- أمّنَ للمذهب الهيغلي اهتمامًا

[1]- Le Petit Larousse, édition 1994, article : Ruse

شعبيًا، وحافَظَ عليه من النسيان، حيث كادت تدفنه الصعوبات والتعقيدات والغموض الأسطوري للمذهب. لكنّه لا يُؤدّي فقط هذا الدور التربوي والإعلامي، حتى وإنْ قدّم نفسه كصورة، فهو لا يُمثّل أقلّ من مجموعة أفكارٍ بدونها تفتقر الفلسفة الهيغلية إلى الترابط المنطقي.

خديعة العقل! كيف يمكن لِما يُرى تناقضًا في العبارات أن يصلح لإعطاء مزيدٍ من الترابط المنطقي -الظاهِر على الأقلّ- لتصوّرٍ عامّ للعالم البشري ولتاريخه؟

بغية محاولة فهْم ذلك، من المُلائم والمفيد، وربما من الضروري، أن نُميّز -في مذهب هيغل- بين نوعين من الخدع يُظهر هيغل الفروق الفعليّة بينهما، لكنّه يخلط بينهما على نحو مُجرّدٍ تحت الاسم ذاته. يتعلّق الأمرُ في بعض الأحيان بما يمكن أن نُصنّفه بالتحديد بـ «خديعة الإنسان»: الخديعة التي يستخدمها الجنسُ البشري عبر تاريخه تجاه الطبيعة. وفي منظورٍ آخرَ، يتعلّق الأمرُ بما يمكن أن نُخصّص له على نحوٍ أخصَّ، اصطلاحًا، اسم «خديعة العقل»: الخديعة التي يستخدمها العقلُ الكلّي التاريخي تجاه الجنس البشري. الضحية ليست هي نفسَها في الحالتين. في إحداهما، الطبيعة هي التي تستسلم وتُستَغَلّ. في الحالة الأخرى، المُستغِلّ للطبيعة، أي الإنسان، هو الذي، على مستوى آخر من التجربة التاريخية، يصبح ألعوبةً.

الشرف

بالنظر إلى الوضع الحقيقي للإنسان في الطبيعة، يعتقد هيغل أنّه يستطيع مُلاحظة أنّه يُؤثّر في الطبيعة مباشرةً، وبلا توسّط، وبوجه ما، على نحو سحريّ. فهي لا تنقاد لشهواته الخَفيّة، ولا لأوامره الجازمة. إنّ الطبيعة «لم تُصنَع لأجل الإنسان»، بل وُضِعَت قبلُ في متناوله. ربمّا هو سيّدها «بالقوة»، لكن يقينًا لا رأسًا «بالفعل»، وعليه الانتقال إلى الفِعل لتحيين هذه القوة. لو عبرّنا عن ذلك نثريًا: يجب على الإنسان أن يؤثّر agir فعليًا، أي، من حيث الأساس، أن يعمل كي يبقى فرديًا ونوعيًا على قيد الحياة. عليه بذل الجهد وأن يتكبّد العناء.

يرفض هيغل ويدحض النظرة الاختزالية للغائيّة الأنتروبو-مركزويّة التقليدية. عندما تَعرِض الطبيعة للإنسان بمثابة نوع من الجنّة مُتكيّف تمامًا أو بدرجة مقبولة مع حاجاته ورغباته ونزواته، يجب عليه الامتناع عن تغييرها أو تحويلها أو الاعتناء بها ولو إلى حدٍّ ضئيل. لا تتسبّب باضطراب أفضل العوالم الممكنة! عندئذ سيتنزّه المرء في هذه الحديقة ويلتذّ من ثمارها. سينقاد كإداريّ أو

«مُدبِّر» للطبيعة[1]، مُقتصِرًا، عند الضرورة، على تصحيح بعض الأخطاء؛ وعند الحاجة، على إحياء المسار الطبيعي للعالم المُتعثّر عرضًا.

نظرة خادعة، إلى حكم هيغل! فهو يضع في الحسبان دومًا عداءَه لِما يُسمّى «الغائية القديمة»، الغائية الطبيعية كما وصفها سابِقوه، وبخاصّة وُلف Wolff. تُعبّر إحدى كتاباته الأولى -من ناحية خاصّة- على نحو ملموس وحَيّ عن هذا التنافر. في نصّ يعرض فيه تفاصيل رحلة قصيرة إلى الألب قام بها سنة 1796، يكتب:

إنني أشكّ في أنّ عالِم اللاهوت الأكثر إيمانًا يتجرّأ على أن ينسب إلى الطبيعة الغائية المُرتبطة بِفائدةٍ مُعينة [أكّدَ هيغل عليها]، لأنّ على الإنسان أن يتحمّل عناء سرقة القليل من الطبيعة، والاستعمال الهزيل لها؛ فليس متأكّدًا من أنّ ما يسرقه (abstehlen)، كسرقة القليل من العشب، لن يُفرّق الحجارة، ولن يُحدث رُكامًا ثلجيًا؛ وليس متأكّدًا من أنّ الكتاب التعيس الذي بين يديه، لن يُقضى عليه في ليلة ما. في هذه الصحارى المعزولة، استطاع بعض البشر إنشاء كلّ النظريات وكل العلوم، لكنهم لم يستطيعوا أن يصوغوا هذا الجزء من علم اللاهوت الفيزيائي الذي يُثبت للإنسان الذي يُصيبه العجب بالنفس أنّ الطبيعة أعدّت كل شيءٍ من أجل متعته ورفاهيته. إنّه عُجب يُمَيّز حقبتنا لأنّ الإنسان يجد ارتياحًا لفكرة أنّ كائنًا غريبًا يفعل كل شيء لأجله أكثر مما يجده في إدراك أنّه هو الذي وَطَّدَ كلّ هذه الغائية في الطبيعة [...][2]

يعرف هيغل تعميم هذا الحكم: «إنّنا معزولون عن الطبيعة، لا نرى في هذه الأشياء يد القوة الواهبة، بل فقط ألمنا[3]»

لو لاحظنا غايات في الطبيعة، فتلك هي الغايات التي يُدخلها البشر إلى الطبيعة، لا لله، هذا «الكائن الغريب»!

كيف أدخلوها إلى الطبيعة؟ لقد نجحوا، من خلال فعلهم وعملهم، في تكييف الطبيعة مع حاجاتهم في بعض المناطق على نحو أفضل منه في «أوبرلاند» Oberland. لو قبلنا بغائيةٍ طبيعيةٍ، فهذه التدخّلات البشرية تستحقّ في حقيقة الأمر نعوتًا من قبيل «نهب»، «سرقة»، «اختلاس»... وبدونها، تحتفظ هذه الكلمات بقيمتها التوضيحية.

---

[1]- Encyclopédie de DIDEROT, article : Art.

[2]- HEGEL, Journal a›un voyage dans les Alpes bernoises, traduit par R. Legros, 1988, p. 76.

[3]- Écrit en 1793, dans Hegels Theologische Jugendschriften, Tiibingen, Nohl, 1907, p. 355

وحده عناء البشر يسمح لهم بالبقاء، في ظروف هشّة أحيانًا، وأكثر سعادة أحيانًا أخرى. نُدرك الاختلاف بين هذا الانقلاب الهيغلي والعلاقة التقليدية إنسان-طبيعة وعن «الثورة الكوبرنيكية» الشهيرة لـ كانط. إنّ كانط، الذي استبعَدَ التقليد، يُدير معرفيًا الأشياء حول الذات المفُكّرة، وحول كل أزليّة. يحكم هيغل بأنّ الإنسان سَيُدير، دائمًا وأكثر، الأشياء حول نفسه.

يُشدّد على الدور الكبير للتدخّل العملي، الفيزيائي للإنسان في الطبيعة –الطبيعة التي لا يقتصر الإنسانُ على النظر إليها وتأمّلها (zusehen)، بل ينسلّ فيها (einschieben) مع أدواته. لكن في الوقت عينه، يعترف بالكلّية والثبات للسببيّة الطبيعية، وقوانين الطبيعة، كذلك بالقوة الهائلة للقوى الخاصّة بهذه الطبيعة بالمقارنة مع قوى البشر.

لِذلك يُطرَح المشكل على هذا النحو: كيف يضع الإنسان في خدمته هذه القوى والعناصر التي ليست مُعَدّة له مُسبقًا ولا مُتكيّفة معه، والتي ليست أقوى منه؟ كيف يمكنه التغلّب على ما يقدّم نفسه بادئ الأمر بوصفه عدوًا غير متكافئ؟

يعتقد هيغل أنّه يستطيع حلّ هذه المعضلة بالتطرّق إلى الخديعة. ففي مقابِل القوّة المُعادية، أو على الأقلّ اللامُبالية للطبيعة، لا يُمكن للإنسان أن يضع غير الخديعة (die List). يتعلّق الأمرُ بأن يأمر الإنسان الطبيعة فتخضع له. يحكم هيغل بأنّ الإنسان يُجيد تحويل تطبيقات قوانين الطبيعة لِصالحه من دون الإضرار بها، وذلك بتوسيط وإدخال أشياء بينها، أشياء هي عناصر تنتمي إلى هذه الطبيعة، وذلك من خلال إشارات طبيعية، من أجل غاياتٍ هي رهينة بالطبيعة ذاتها.

يُزحزح الحصاة أمام قليل من الماء، ينصب شَرَكًا أمام عصف الريح: يتدبّر أمره، كأبطال الأساطير اليونانية القديمة، كي تؤثّر القوى في بعضها البعض أو تُقاوم بعضها البعض، حيث لا يمكنه أن يحكمها على نحو سحريّ؛ يتلاعب بِها، و«يخدعها»، أو «يُديرها» على هواه، من أجل استغلالها، لا يحدث لها شيء: لا تُفسّر هذه الحِيَل الجاذبية ومقاومة موادّ البناء. لأنّها طيِّعة، في لامبالاتها، مُجرّدة من كلّ غائيةٍ خاصّة.

إنّ هذه اللعبة البشرية تنجح على نحوٍ أفضل عندما تَتَزوّد بأدوات بدائية، بخلاف بعض الحيوانات. إنّ هيغل فَهِمَ فرانكلن ولا شكّ: «الإنسان حيوان يصنع الأدوات» هو ذكيّ وحِرَفيّ وخدّاع!

تُصبح الأداةُ الوسيلة المُفضّلة للتدخّل البشري في مُركّب القوى الطبيعية. على مستوىً مُعينّ

من التطوّر التاريخي، تَصلح لإشباع رغبات مُتجدّدة ومتنوّعة بالتسلسل. لقد اكتشف كانط قبلُ: إنّ الوسائل «ضرورية حتمًا لبلوغ الغاية». إذا أردتُ إشباع إحدى رغباتي، فإنّني أحتاج أيضًا إلى الوسيلة التي ستؤمّن هذا الإشباع. بدون ذلك، تبقى الرغبة «نذرًا تقيًّا».

إنّ الوسيلة المُحكمة للوصول إلى نتيجةٍ مَرجوّة، جاهِزة لإنتاج وسائل أخرى. إنّ السُلّم المصنوع لقطف الثمار يسمح بالقطاف اللاحق. إنّ الحقل المُسْتصلَح بقصد الحصاد سيسمح بعمليات بذرٍ أخرى، من سنةٍ إلى أخرى. تتجاوز فعّالية الوسائل (الأدوات) وقيمتها كثيراً وجود وقيمة الرغبة أو الإشباع الموقّتين. إنّ الوسيلة تكسب الوقار الخاصّ بالغاية التي هي أعلى من الغايات التي تتعلّق بها الوسيلة أولاً:

على هذا النحو، الوسيلة هي شيء ما أعلى من الغايات المتناهية للغائية الخارجيّة؛ -فالمحراث مُثقَل بالأمجاد (ehrenvoller) أكثر من اللذّات (die Genüsse) التي من خلال المحراث تجد نفسَها مُهَيّأة بل هي الغايات. إنّ الأداة تبقى في حين أنّ اللذّات المُباشِرة تختفي ويكون مصيرُها النسيان. في هذه الأدوات يمَلك الإنسان السلطة على الطبيعة الخارجية، حتى وإن كان -وفقًا لِغاياته- خاضِعًا لها[1].

بذلك تنكشف الأداة بوصفها الخادم الجيّد للخديعة، وتحليلها يجب أن يُساعِدَ في أن نفهم بشكلٍ أفضل ما تعنيه خديعة العقل لـ هيغل. بل من المفيد -لهذا السبب- الاهتمام بهذا التجاوز للأداة المُتمثّلة في الآلة.

تتحكّم الآلة في وقت واحد بأدواتٍ عديدة. وقبل كلّ شيء تُحرّكها طاقات طبيعية (الريح، مجرى مائي، الفحم)، لا قوّة العضلات، كما كانت الأداة:

لا تفهم الأداة [...] النشاط في ذاته. إنّها شيء ساكن، لا تقوم بنقد ذاتي. معها يكون عليَّ أن أعمل. بين الواقع الخارجي وبيني، أدسُّ الخدعة einschieben كي أعتنيّ بنفسي وأحافظ على وجودي، تاركًا الأداة ترثّ [...]. في هذه القضية، لا أتحاشى إلا الكمّية، لكنني ألتقط الكَنَبات[2].

ولكن مع الآلة تتغيّر استراتيجية الخديعة تغيّرًا كبيراً. بفضل الخديعة، سَيُفلِتُ الإنسان من الكنبات. تضع الخديعة قوى الطبيعة في خدمة الإنسان بحيث لا يُضطرّ، في بعض الحالات، إلى استخدام قوته الخاصّة. إنّ الطحّان يترك الريح تهبّ وتنضب وتمرّ، ويقتصر على النظر (zusehen)

[1]- HEGEL, Science de la logique, II, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 363
[2]- ID., Jenenser Realphilosophie II, Leipzig, Meiner, 1931, p. 198

بهدوء إلى طاحونته وهي تعمل (er sicht ruhig zu). يوجّه هذا العمل بقدر ضئيل جدًا من الطاقة. وقد ينام بينما طاحونته تَعمل... بذلك يُحوّل الإنسانُ قوى الطبيعة عن تطبيقها المباشر والأعمى. يُصادرها، «يسترجعها»:

النشاط الخاصّ بالطبيعة، مرونة الطاقات، الماء، الريح، تُسْتَعمَل، في وجودها الحسّي، لِتنفيذ شيء ما مُختلف كلّيًا عمّا تُريده هي. إنّ فعلها الأعمى يتحوّل إلى نشاطٍ غائيّ، ضمن النقيض الذي من شأنها: سلوك الطبيعة العقليّ، قوانين، في وجودها الخارجي. لا يحدث شيء للطبيعة نفسها؛ إنّ أهدافًا خاصّة بالكائن الطبيعي تُصبح شيئًا من قبيل الكلّية [...].

يُشير هيغل بالتحديد إلى هذا السلوك البشري: «تعرّض الجانبُ الكبير للقوة للاعتداء بواسطة رأس الخديعة (List). إنّه يعكس شرف الخديعة التي تُواجه القوة العمياء، عوضًا عن تنظيمها من أحد جوانبها بحيث تنقلب ضدّ نفسها[1]».

إذا خضعت الطبيعة رأسًا لرغبات الإنسان، كما لِرغبات سيّد مطلق، كما تخضع لله، فلا حاجة للمكر معها. إنّ الخديعة لا تُخاطِب إلا من لا يستسلم سلفًا، من يُقاوم ، ومن يتمرّد.

بحسب هيغل، إنّ هذه الخديعة تمُيِّز ماهيّة العمل البشري، في شكله الأعمّ، المجرّد: في صُنْع وإنتاج وابتكار الأعمال والأشياء القابلة للاستعمال. غيرَ آبهٍ بقوى الطبيعة ومُخاطِرًا بها، يتزوّد الإنسان بوصفه كائنًا جنسيًّا (مُتعلّق بجنس من الأحياء) بما يحتاج إليه. ولمّا كان غير قادرٍ على خرْق قوانين الطبيعة، قام بتغيير وجه الأرض التي لو خُصَّت بشخصية لكانت مُختلَسة ومخدوعة. إنّ علاقته الأولى التي تقوم على الخدمة غدت سيطرة على الطبيعة، وازدادت اتّساعًا.

يُثبِت المذهب الهيغلي على طريقته الفعل العملي والجهد، العناء الذي يتكبّده البشر كي يهيّئوا لأنفسهم منزلة رفيعة في العالم. بعد مذهب فيخته، يُثير المذهبُ الهيغلي، أو على الأقلّ يُذكي الحماس عند بعض الشباب الألماني المتُعطّش للعمل في كلّ المجالات. وللمذهب الهيغلي نزعات عميقة ترتبط بهيغل نفسه، الرجل المُستمرّ في عمله. يستلزم المذهبُ الهيغلي نوعًا من التشاؤم من الأصول الذي لا يخلو بالتأكيد من سوابق في تاريخ الفلسفة: يظهر الإنسان بادئ الأمر بوصفه الأكثر تجرّدًا بين الكائنات الحيّة. لكنّ المذهب الهيغلي ينمو وسط تفاؤل مُستقبلي ومنهجي: لقد اهتدى الإنسانُ إلى أن يجعلَ من الطبيعة امتدادًا لاعضويًا لجسده، إنّه يمضي نحو الحرية.

---

[1]- Ibid., p. 198- 199.

الغَصْب usurpation

إنّ هذه الرؤية، المقبولة في حدّ ذاتها، هي نتيجة عملية تجريد بغية جعلها مُمكنة، حيث يُفصَل عن جملة النشاط البشري أحدُ الجوانب، الهامّة من حيث المبدأ.

إذا انحصر المصير البشري كلّه فيه، نكون أمام غزليّة idylle ثقافية، وذلك لعدم توفّر غزليّة طبيعية. يعيش البشر بحرية وسعادة، بفضل عملهم اللبِق، وبفضل الاتّساع المتُدرّج لسلطتهم. ثمّة هنا ما يُشبه الإثبات لبعض الأطروحات الأساسية في فلسفة الأنوار.

لكنّ الأمر لا يسير على هذا النحو.

يمنح تاريخُ الجنس البشري مشهدًا مُختلفًا تمامًا. اضطُرّ هيغل ومُعاصروه إلى أن يُلاحظوا أكثر فأكثر، بصورة علنية -خلال حياتِهم- الإخفاقات المتُعاقبة والمتنوّعة للأنوار، وأخيرًا، إفلاسها العامّ. ظاهرًا، لا تُدير الأفكار الواضحة والمُختلفة العالم البشري، كما لا تُديره حتى الأفكار المُظلمة والمُلتبسة. يبدو أنّ التاريخ يتطوّر برغم المقاصد والمشاريع، وبِرغم المغامرات الفعليّة. لكنّ هذا التاريخ يصنعه الرجال: إلا أنّه لا يخضع لقراراتهم!

ضمن منظور الأنوار، قدّم فيكو هذا التفريق الشهير إذ قال اختصارًا إنّنا لا نُسيطِر على الطبيعة لأنّنا لسنا نحن الذين صنعناها. أما التاريخ، فنحن على العكس نُسيطِر عليه لأننا نحن الذين نصنعه.

لكنّ فيكو أخطأ. إنّنا نُسيطر على الطبيعة سيطرةً تزداد اتّساعًا. وبالعكس، يُفلِت التاريخُ البشري منّا، لا يتعرّض للمسار الذي نُريده ونتمنّاه، رغم الجهود المشكورة لبعض الأبطال. أيضًا قراءة الصحف تكشف ذلك كل يوم من جديد: العالم مجنون! على الأقلّ يبدو كذلك لدى الذين يتصوّرون له مسارًا عاقلاً من النمط نفسه الذي يفرضه الإنسان جزئيًا على الطبيعة. جميع الشخصيّات التاريخية الكبيرة تقريبًا استطاع أن يقول: لم أكن أريد ذلك!

أحد الإسهامات اللافتة للمذهب الهيغلي يقوم على فكرة أنّه، من خلال الحصول فعليًا على ما يشتهونه، ومن خلال العمل والفعل الذكيّ، يُنتج البشر في الوقت نفسه، دائمًا، شيئًا ما لم يكونوا يُريدونه، مزيدًا من الآثار التي لم يُفكّروا بها، والتي ليسوا قادِرين على تخيّلها. لكنّها بالتحديد هي الإضافات اللاإرادية التي تُحدّد مسار العالم (weltlauf)، العالم كما يمضي.

إنّ العالم البشري وتاريخه، اللذَين لا يستسلمان لإرادتهما الذكيّة، واللذين يكشفان بوجهٍ ما عن استقلالهما إزاء نشاطهما الواعي، لا يفتقران إلى الترابط المنطقي. عند الفحص، نكتشف فيهما

صفةً عقليّةً معيّنة. وتمكّن المؤرّخون من تفسيرهما استعاديًا. وأظهروا نجاحًا كبيرًا: الجنس البشري يستمرّ، ليس هذا فحسب، بل ينمو أيضًا، ورغم كل حماقاته الواضحة، يتكاثر عمومًا. يبدو، إذًا، أنّ العالم البشري عمومًا، كي لا نتعقّب الصفة العقلية للأفعال البشرية الإرادية، لا يشتمل بدرجةٍ أقلّ على منطقه الخاصّ، بوصفه صفةً عقلية تقبل النقاش.

إنّ الصفة العقليةَ للعمل لا تُفسّر الصفة العقلية للتاريخ تفسيرًا كاملاً. إنّ السيطرة النسبية على الطبيعة من قبل الإنسان لا تؤمّن له سيطرةً مُشابهة على الحياة الاجتماعية. كيف نُفسّر هذا النوع من قلْب الصفة العقلية؟

يُعبرّ هذا القلْب عن نفسه في القول الشعبي المأثور: «الإنسان في التفكير والله في التدبير»، ويمكن الاستناد إلى قوةٍ مُتعاليةٍ لتفسيره. في هذا المعنى يقول بوسييه إنّه «لا توجد قوّة بشرية لا تنفع رغمًا عنها مشاريع أخرى غير مشاريعها[1]». رغم تلك القوة! لاحَظَ سان-جوست Saint Just المُلحد أنّ «قوّة الأشياء تقودنا غالبًا حيث لم نفكّر[2]»،

إنّ الانطباع بِأنّ الأفعال البشرية الحرّة تولّد أحداثًا لا تتحكّم بها والتي تخضع لضرورة هذه الأفعال، ينتشر بشكل لافت في عصر هيغل، ويمكن مراكمة الشهادات عليه.

نجدها عند المُفكّرين الأقرب من هيغل، عند أصدقائه. بذلك أعلن شيلينغ في العصر الذي عَملَ فيه هؤلاء في جوّ من الألفة: القول إنّه يجب أن تكون هناك ضرورة في الحرية، فذلك يعني أنّه من خلال الحرية نفسها، وفيما أعتقد أنّني أتصرّف بِحرية، يجب أن ينبجس بطريقةٍ لاواعية، أعني بلا تدخّلٍ مني (ohne mein Zutun)، ما لا أنظرِ إليه (was ich nicht beabsichtigte). أو أيضًا بعبارةٍ أخرى: في مقابل النشاط الواعي، وبالتالي النشاط المُوجِب طوعًا الذي استنتجناه من قبلُ، ينتصب نشاط لاواعٍ من خلاله، ورغم الممارسة غير المحدودة للحرية، ينبجس تمامًا، على نحوٍ لاإراديّ، وربمّا خلافًا لإرادة الذي يفعل، ينبجس شيء ما لم يستطع المرء تحقيقه بإرادته. إنّ هذه القضية، التي لا تقلّ مفارقةً عمّا يمكن أن تبدو عليه، ليست من حيث الأساس إلا تعبيرًا مُتعاليًا عن العلاقة المقبولة على نحوٍ عمومي، والمُفترَضة سلفًا، التي تَربط بين الحرية والضرورة الخَفيّة التي نُسمّيها تارةً القدَر، وتارةً أخرى العناية الإلهية، من دون أنْ يُقدّم أيّ من التعبيرين معنىً واضحًا؛ علاقة بفضلها، ومن خلال الفعل ذاته لهما، ولكن خلافًا لإرادتهما،

[1]- BOSSUET, Discours sur l’histoire universelle. Tours, 1899, p. 451

[2]- SAINT-JUST, Discours de Ventôse — 26 février 1794

يصبح البشر عللاً لِشيءٍ ما لم يُريدوه، أو على العكس، يجب أن يفشَلَ شيء ما وأن يُقضى عليه، شيء أرادوه طوعًا وبكلّ قواهم [...][1]

يطرح شيلينغ بوضوح المشكل الذي وجد له هيغل حلاً في خديعة العقل. يُشدّد على التعارض («رغم» «خلافًا للإرادة») حيثما الاختلاف يكفي ربمّا. يُذكّر بالتفسيرات «الخارجيّة» المقُدّمة عمومًا، لكنّه لا يتردّد في استبعاد الطريقة الخاصّة بتجنّب الصعوبة: «[...] تفسير الصعوبة من خلال العناية الإلهية أو القدَر، يعني عدم تفسيرها[2]»!

لم يستطع هيغل تجاهل رأي زميله الأقرب إليه.

لقد عثرا معًا على هذا الارتسام لنظرية الاغتراب alienation عند أستاذهما كانط: «[...] إنّ البشر وبعض الشعوب، وهم يسعون وراء غاياتهم الخاصّة، كل فرد حسب شعوره الشخصي، وغالبًا الواحد ضدّ الآخر، لا يُفكّرون في أنّهم يتوجّهون من دون أن يعرفوا باتّجاه تدبير الطبيعة، الذي هو مجهول بالنسبة إليهم، ويعملون من أجل تحقيقه؛ فذلك، حتى وإن عرفوه، يكون مهمًا قليلاً لهم[3]

القدَر، العناية الإلهية، الطبيعة؟ سيقول هيغل: العقل. إنّ ماهيّة السيرورة التي جرى تحليلها تبقى ذاتها، تحت تسمياتٍ متنوّعة.

لقد فضّل شيلر Schiller تحميل هذه المسؤولية للتاريخ، وذلك في محاضرة ألقاها سنة 1789:

ثمّة بعض الشذوذ الذي تَجيء به حرية الإنسان في سيرْ الأشياء (weltlauf) ينظر التاريخ بهدوء (sieht ruhig zu) إلى هذا النشاط الفوضوي، لأنّ عينيه النافِذتين تريان من بعيد الموضع حيث الحرية المتُسكّعة تُكبّلها (geleitet) قيود الضرورة. هذه الحقيقة التي تُخفيها الحرية عن وعي كلّ من كروميل Cromwell وغريغوار Gregoire، لا تجد الحرية حرجًا في الإعلان عنها للبشر، ومفادها: يمكن أن يسعى الإنسان الأناني وراء هدفٍ بغيض لكن من دون أن يُريد ذلك [unbewubt: من دون معرفة ذلك] هو يساعِد في انتصار الخير[4]!

[1]- SCHELLING, Le système de Vidéalisme transcendantal (1800), traduit par Ch. Dubois, Louvain, 1978, p. 230.

[2]- Ibid., p. 231

[3]- KANT, dans Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique

[4]- SCHILLER, « Qu'appelle-t-on histoire universelle, et pourquoi l'étudie-t-on ? » (1789), dans Mélanges, traduction française par F. Wege, Paris, 1840, p. 47

إنّ الجملة الأخيرة من نصّ شيلر يُذكّر فيها، على نحو لا يمكن تجنّبه، بتصريحات ماندفيل Mandeville التي نعلم أنّ هيغل قرأها بانتباهٍ شديد. إنّ خرافة النحل Fable des abeilles تتضمّن، كما يُشير عنوانها، «تحليلاً نُثبِت فيه أنّ عيوبَ الأمور الفريدة تمَيل لِصالح العامّة[1]

بحسب ماندفيل، يفعل الناس الخير من دون أن يريدوا ذلك، ومن دون أن يُدركوا، وحتى عندما يكتشفوا ذلك، «رغمًا» عنهم، أو «خلافًا» لمقاصدهم: «وهكذا، يُساعد أفرادُ المجتمع بعضهم بعضًا -إذ لا حيلة لهم- وذلك باتّباع طرقٍ مُعاكسةٍ تمامًا[2]»

في الحياة الاجتماعية، يتصارع الأفراد تلقائيًا ضدّ بعضهم البعض بالطريقة نفسها التي تُثار بها قوى الطبيعة على نحوٍ اصطناعي ضدّ بعضها البعض من خلال خديعة العقل. إنّ الخير العامّ هو نتيجة هذا التصارع الذي يُسبّبه بعضُ الأفراد طوعًا ويستخدمونه بدراية: «لم يُخبِر السياسيون عن بصيرتهم وسلطتهم وكذلك عملهم والرعاية في سبيل تمدين المجتمع على نحوٍ أفضل ممّا يكون في الاستعانة بأهوائنا ضدّ بعضها البعض[3]»

هكذا ندفع الآلة الاجتماعية إلى العمل. لكنّها تعرف جيّدًا، بالمناسبة، أن تعمل لوحدها! تتعارض الأهواء مع بعضها البعض، والنتيجة لا تُعبّر عمّا يَهدِف إليه كل منها.

بخلاف ماندفيل، لا يتجاهل هيغل ولا يستخفّ بالأفعال الغيرية، النبيلة. لكنّه يعرف حدودها، وحقل ممارستها الضيّق، وندرة الذين يأتون بها: «هم أفراد معزولون، قليلو العدد بالنظر إلى عديد البشر، وكذلك مجال تطبيق الفضائل ليس له سوى مدىً ضئيلٍ نسبيًا.» ينقاد الأفراد العاديون وراء مصالحهم وأهوائهم، وأيضًا أبطال التاريخ. يُعلِن هيغل بصراحة: «في العالم، لا شيء عظيمًا أنجِزَ بدون هوىً[4]»

أليس ثمّة هنا تلميح إلى روشفوكو Rochefoucauld أو هلفتْيوس Helvétius؟

ليس ذلك بالضبط، لأنّه، بحسب هيغل، نتيجةُ الأفعال المُختصّة، الأنانية، لا تتوافق كلّيًا مع النتيجة التي يهدف إليها مَن يأتون بها. إنّ أفعالهم تندرج ضمن جدليةٍ مُسْتقلّة عن هذه المصالح،

[1]- MANDEVILLE, La Fable des abeilles, avec un commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers.
tendent à l'avantage du public, traduction de l'anglais sur la 6e édition, Londres, 1740.

[2]- Ibid., p. 11.

[3]- Ibid., p. 166.

[4]- HEGEL, La raison dans l'histoire (Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire), traduit par K. Papaoiannou, Paris (Le monde en 101965 ,(18/, p. 102 et 108- 109.

وهذه الأنانية التي تُظهرها. على عكس روشفوكو الذي يستلهم هيغل منه، لا يُثقِل هيغل الحبّ الخاصّ بكلّ الخطايا، فبدونه لا يُنجز شيء.

أولاً، لا تُنجَز الأفعال، بحسب الشهوات، إلا عندما تجتمع شروطُ إمكانها الموضوعية: «عندما تحضر جميع الشروط، ينبغي أن يكون الشيءُ فعليًا [...][1]» وإلا تتحوّل الشهوة الضعيفة إلى أحلام ويوطوبيا. إنّ الفِعل والعمل يجب أن يتّفقا مع ميراثٍ موضوعيٍّ، هو ثمرة الأعمال السالفة، مُسْتعادٍ بوصفه مادّةً أولية لبلورةٍ جديدة.

في هذا الوضع، لا يبقى الفعل أنانيًا بقدر ما تظنّ. من خلال لعبة العلاقات البشرية التلقائية، ما يفعله كل فردٍ لنفسه ينفع الكلّ، بفضل التبادل. ينجم عن ذلك عمل عقلاني للمجتمع. القلب هو المخدوع في هذه القضية.

إنّ كلّ فردٍ يؤدّي بلا ريبٍ دورًا بأعلى درجة من الخبث، وذلك بإخفاء شغفه أو عجرفته بستارٍ من الكلمات العظيمة. هو يخرج بحذق من اللعبة: كل واحد لأجل ذاته! لكنّ جميع الذرّات البشرية تفعل الكثير من ذلك. من فوضى المهمّات الفردية يَنتج نظام مُعينّ. هيغل، على أثر خبراء الاقتصاد الذين عاصروه، والذين استلهموا أيضًا من ماندفيل، يكشف النقاب عن هذا التضليل الكوني.

على غرار ما توصّل إليه كانط، إنّها «الانطوائية» التي، في الحياة الحديثة، تؤسّس «الألفة»، وتُبقي على الوحدة والتماسك. بدون «تنافراته» الداخلية، لا يبقى الجنس البشري ولا يُحرِز تقدّمًا[2]. هو يشبه «مملكة الحيوان الروحية» (das geistige Tierreich)، يقول هيغل: غابة خلقها العقل البشري. يتسلّح صراع البشر فيما بينهم بنتاجات العقل، ويصبح مُرعِبًا أكثر. ولكن، بالإجمال، ليست حال ذلك سيّئة جدًا، على الأقلّ بالنسبة لهذه الجملة الروحية التي هي البشريّة.

وجَدَ شيلينغ الوصف الصحيح للسيرورة التي وصفها: إنّها مُفارِقة. لا شيء أغرب، بالنسبة إلى الوعي العامّ، من أن يتفطّن المرء لِهذه الخديعة: إنّ البشر، الذين خُلِقوا على صورة الله، وقعوا ضحية الغشّ من طرف العناية الإلهية، التي يُسْتَعاض عنها بسهولة بالقدَر، حريتهم المزعومة تُخضعهم لضرورة صارمة!

---

[1]- ID., Encyclopédie des sciences philosophiques, traduit par B. Bourgeois, I, Paris, Vrin, 1970, p. 396
[2]- KANT op., cit.

الضِّيق

نفهم اضطراب الفلاسفة الألمان أمام هذه المفارقة، في بداية القرن التاسع عشر.

هم مثاليّون على نحو صارم. يعتقدون أنّ إرادة حرّة وعقلانيّة تحكم أو يجب أن تحكم العالم. لكن في ظلّ وجود ما يُسمّيه هيغل «الإيجابية» ثمّة حقائقُ موضوعية تُعارِض النمط البشري للعقل وتقف ضدّه، و»أشياء» يُناقضها، ولا يَصِل إلى استيعابها.

لِمَ لا يَسود العقل والروح والإرادة، بكلّ أشكالها؟ في بعض الأحيان اتّسمت استبداديّتُها بالغرابة. ينقد شيلينغ بفظاظة «التبجّح» thrasonisme الحماسة المُتشدّدة عند فيخته الذي يُعبرّ بالقول: «الكلّ هو لأجل الأنا، وبواسطة الأنا[1]» لكنّه يُدافِع عن مثاليةٍ مُتعالية لا تكتفي بيُسرْ بِنظام أشياء مُسْتقلّ عن الروح وغريبٍ عنها في الظاهر.

في ما يتعلّق بالتاريخ البشري، يشعر المُلحد أو الماديّ بالضيق نفسه. هو لم يكن بمقدوره أن يُفلِتَ من بُعْد النظر الذي تميّز به سان-جوست Saint-Just عندما أساء الظنّ في «قوّة الأشياء»، وكانت هذه «الأشياء» بشريةً، جدّ بشرية على هواه/حسب رغبته: سلوكات، قوانين اقتصادية، نزعات نفسانية أو سوسيولوجية. «ينبغي أن نرى إلى الحقائق الاجتماعية بوصفها أشياء»، قال دوركهايم في ما بعد، -لكنّها سُمّيَت هكذا- وهي تُصبح عند الإنسان بمثابة أشياء: بليدة، غير مهمّة أو متينة.

بالنسبة إلى المثاليّ، ليس ثمّة أدنى شكّ في أنّ هذه «الأشياء» الاجتماعية يُبدِعها الذهن، بوصفها إيجابيّة تمُثّل له «مصيرًا». يعاني المجتمعُ من كوارثَ وهزّاتٍ أرضيةٍ وعواصفَ لا يقلّ طابعها التدميري أهميةً عن طابعها الطبيعي.

فتلك هي ثمرات النشاط الذكيّ للبشر الذين يتحرّرون بطريقةٍ استفزازية، ويتحجّرون في استقلالهم، والذين، كما يُقال، «ينقلبون» على أربابهم. إنّ انقلاب الطابع الطوعي العقلاني إلى طابع إيجابي ضروري يُشارك على نحو كامل في ما يُسمّيه هيغل الاغتراب (Entfremdung).

يجب أن يقبل الفيلسوف صراحةً بأنّ من نشاط البشر «يجب أن ينتج بعامّة شيء آخر غير ما يطمحون إليه ويبلغونه، وغير ما يعرفونه ويُريدونه رأسًا. هم يلبّون مصلحتهم؛ لكن في الوقت عينه

[1]- SCHELLING, Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, traduit par J.-F. Marquet, Paris, P.U.F.,
1983, p. 108.

ثمّة شيء يتحقّق في داخل تلك المصلحة، إلا أنّه غير موجود في وعيهم ولا في نيّاتهم[1]»

كيف يتمّ هذا التعويض؟ لقد أراد هيغل دراسة القضيّة في العمق من خلال تغيير تفسيرات الذين سبقوه، واستغلال وسيلة النجاح الغامضة التي مهّدوا لها -وأعانه في ذلك مُلاحظة وقائع جديدة دالّة. وبغية التوفيق بين حرية الإنسان وإدارة المصلحة الكونية للبشرية، أنشأ هيغل مفهوم «خديعة العقل» الذي يُثير المفارقة والذي نجد التعبير الأكثر اضطرابًا والأكثر شهرة له في الموسوعة:

العقل ماكر بقدر ما هو قويّ. تتمثّل الخديعة بعامّة في النشاط الوسيط الذي يترك الأشياء وفق طبيعتها الخاصّة تؤثّر في بعضها البعض وتصير إلى الابتذال، دون أن تتدخّل مباشرةً في هذه السيرورة، النشاط الذي لا يقعد عن بلوغ هدفه. في هذا المعنى يمكن القول إنّ العناية الإلهية، إزاء العالم وسيرورته، تتصرّف كالخديعة المطلقة. يترك الله البشر يعملون وفقًا لِأهوائهم ومصالحهم الخاصّة، وما ينتج هو تحقيق هذه الأغراض التي هي شيء مُختلف عمّا لأجله يتكبّد أولئك العناء، أولئك الذين يستخدمونه في هذه المناسبة[2]

هل يمكن أن تنطويَ جملتان على المزيد من الأفكار المتُناقضة؟ تُحَدّ حرية البشر بِأهوائهم ومصالحهم. تتمثّل حرية الله في: «دعْه يفعل» «دعْه يمرّ». يتماهى العقل مع هذا الإله -التسامحي- ومع العناية الإلهية على حدٍّ سواء. فهذه العناية لا تصنع ولا تتوقّع شيئًا: تنظر إلى «ما يقع»، وإنّها نواياه. فهل يُعقَل أن يدّعي المرء في الوقت عينه أنّ العناية الإلهية «تُنجز» هدفها، بينما خلافًا للخديعة، لا «تتدخّل» في السيرورة، ولا «تنزلق» إليها، ولا تُدخِل فيها وسائلَ وأدوات؟ هل هي قويّة بينما ينبغي تصوّرها وهي تعمل عن طريق الخديعة؟ وهل يمكنها أن تتصرّف بشكلٍ مُختلف؟ وهل هي حرّة بذلك؟ هل نُدينها بالخداع، وإلى الأبد؟

أعلن أحد المُعلّقين أنّه، بالنسبة إلى هيغل، «الروح تُحوّل لصالحها الشهوات والأهواء والمصالح الخاصة وآراء الأفراد والشعوب، بمعيّة الخديعة [...]» لكن ثمة تفسيرات تَلفت نظرنا بخاصّة إلى أنّ العقل الهيغلي بالتحديد لا «يُحوّل» شيئًا لصالحه؛ هو لا يتدخّل البتة، ويقتصر على النظر! وفي ذلك يختلف عن «خديعة الإنسان»!

إنّ التحويل détournement وانقلاب الأمر الخاصّ إلى كلّيّ يتحقّق بنفسه.

أن لا يُنسَب هذا التبديل retournement المُحايث للسيرورة إلى العناية الإلهية، وإلى الله، فهذا

[1]- HEGEL, La raison dans l’histoire, p. 111.
[2]- ID., Encyclopédie, I, p. 614 (Addition au paragraphe 209).

واضح من خلال اضطرابُ بعض الصياغات الهيغلية، ومن خلال صعوبة نقلها إلى الفرنسية. إنّ مقدّمة (فينومينولوجيا الروح) تَصِف الخديعة على الشكل التالي، بحسب أحد مُترجميها الماهرين: إنّ النشاط المرُتبط بالمعرفة هو «الخديعة التي تتصنّع الاحتراز من أن تكون فعّالة وتُلقي نظرةً كي ترى كيف أنّ التعيين وحياته الواقعية، على وجه التحديد من جهة أنّها تتصوّر أنّها تُشجّع وتصون مصلحتها الخاصّة، كيف أنّهما يمُثّلان العكس: نشاط يضمحلّ ويصنع من ذاته لحظة مُتعلّقة بالكلّ[1]»

أيُّ التواءات للّغة! تستحقّ الأفكار أن توَضّح. إذا كانت المعرفة «تتصنّع»، كما قِيل هنا، فهي تكشِف عن نشاط. لكن، في النصّ الألماني، نجد أنّها «تبدو» أو «تظهر» في حالة احترازٍ من كلّ نشاط، من دون أن يكون هذا الاحتراز نتيجة نزوةٍ خاصّة. هي لم تُقرّر بخصوص انفعاليّتهاً!

إنّ هذه الانفعالية -نقص الفعل- لا تمنع المعرفة من الملُاحظة. فعِوضًا عن أن تكون عمليّةً، تبدو نظريةً. «لا تُلقي نظرةً» على حياتها الواقعية، لكن، على غرار «تاريخ» شيلر، والطحان أمام طاحونته، تنظر (zusehen). ليس من باب الصدفة استخدام كلمة zusehen، حتى لو لم يكن الخيار مُعَدًّا تمامًا. النظر والتأمّل، zusehen، يُقابِله باللاتينية théôrein: العناية الإلهية، الله، التاريخ، العقل، وهو ما «تُنظّر» له الفلسفة!

بينما في «خديعة العقل»، التي هي في الواقع مهارة ذكيّة، لو أنّ الطبيعة التي تُطبّق عليها الخديعة، لو أنّها لا تُتَصوّر كشخص، فالتدخّل هو الذي يُنتِج الغائية: على الطحان أن يُدير آلته ويُوجّهها مُقتصِدًا في الطاقة؛ والفلاح في جبال الألب « يسرق» من الطبيعة. أما العقل والعناية الإلهية والله فهم -برأي هيغل- لا يصنعون شيئًا في التاريخ البشري، ولا يتولّون موضوع مواجهة أهوائهم، ويشاهدون العواصف من بعيد: suave mari magno...

هل نُسامح هذا «النشاط» الماكر على احترازه من طابع»الفعالية»، ومن أن يتحوّل إلى «نشاطٍ» يضمحلّ...؟ إنّ هذه الرطانة لا تُغطّي على الملاحظة الرئيسة: ليس ثمّة نشاط!

في الحقيقة إنّ هيغل لا يتوصّل بِيسْر إلى الإبقاء على تصوير خديعة العقل على أنّها خديعة الإنسان. فالخديعة لا تتأسّس إلا على مقارنةٍ جريئةٍ يعرِضها هيغل بكل بساطة. فبعد الإشارة إلى الاستخدام اللبق للعناصر الطبيعية من قبل الإنسان (خديعة الإنسان!)، يُضيف: «إنّه بالطريقة ذاتها (In ähnlicher Weise) تَشفي الأهواء غُلّتها؛ تتحقّق تبعًا لِتحديدِها الطبيعي

[1]- ID., Phénoménologie de l'esprit, traduit par J.P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 63.

وتُنتِج نظام المجتمع البشري الذي ضمنه تَعهد للقانون والنظام بالسلطة ضدّ نفسها[1]»

يمكن لهيغل أن يغتبط لهذا التناظر الذي يُريد جعله أساسيًا. فالتناظر يتمثّل في تطبيق قانون عقلانيّ كلّي على نظام التاريخ: «يجب أن يتحقّق الكلّي من خلال ما هو استثنائي[2]»

يتعلّق الأمرُ بأن نُبيِّن أنّ الفردي -الفرد البشري- الذي لا يزال موجودًا في تفرّده، مع كلّ ما يُعيِّن هذا التفرّد («تحديده») -ويعمل بالتالي ضمن هذا الهدف بشغف- أنّه يعمل ويُستنزَف في الحقيقة، بوعي أو من دونه، في سبيل الكلّ الذي ينتمي إليه، وفي سبيل الكلّيّ؛ لصالح الكلّي (الشعب، الحضارة، الجنس البشري) يُضحّي الفرد بنفسه. يُضحّى به له مُسبقًا. من يُرِد الهرب يَندثر!

إنّ البشر وأهواءهم كائنات مُتناهية، صائرة إلى الهلاك. التلَف والموت يصنعان حياة الكلّ.

لكنّ هيغل يُصرّ على وضع كل هذه السيرورات تحت مُراقبة العناية الإلهية. من جهة يُصرّ على طوعيّتها ومُجانستها واستقلالها. ومن جهة أخرى يُحمّلها اتّجاهًا خارجيًا، فوطبيعيًا، يحكم عليها بالتبعية. يرفض هيغل في الظاهر أن يختار بين هذين التصوّرين. ومع ذلك يبدو بقاؤهما غير ممكن.

إنّ عدم الاتّساق في تصوير «خديعة العقل» على أنّها «خديعة الإنسان» يُلاحَظ عند أدنى تحليل. كي تستمرّ المقُارنة، ينبغي ردّ الأفراد، الذين لا يعلمون ولا يريدون ما تصنعه الخديعة بهم، إلى حالة الأشياء التي يمكن أن لا يُؤبَهَ بها كما الريح والماء والطاقات. ماذا تُصبح عندئذ حريتهم، التي تُصوَّر على أنّها نزوات العاطفية؟ إنّ ما يبتغي الفيلسوف مساعدتهم فيه هو أن يُدرِكوا وضعَهم! سيكتشفون الغِشّ الذي وقعوا ضحيّته.

بإعلان أنّ الأهواء تَشفي غُلّتَها «بالطريقة ذاتها»، لا يبدو هيغل مُدركًا أنّه يُغيّر ذاته بهذه الطريقة. وهذا يبرز من خلال الانتقال إلى الفعل المُصرّف مع ضمير الفاعل: الأهواء تَشفي غُلّتها، الأمر الذي لا يمكن أن يُقال عن قوى الطبيعة.

من جانب تُستخدَم هذه القوى وتُطبّق من خلال ذوات واعية وماهرة (angewendet, gegen sich selbst gebraucht): نعرف الرابحين والإجراءات المرُتبطة بعمليتهم التي تضع الغائية الاصطناعية مع السببية الطبيعية.

أمّا، من الجانب الآخر، فالعقل «يدع البشر يفعلون» من دون أن يتدخّل في قضاياهم: «تتحقّق الأهواء، وأهدافها، وفقًا لِتحديد طبيعي».

[1]- ID., La raison dans l'histoire, p. 107 (traduction modifiée).
[2]- Ibid., p. 108.

تنافر

إنّ تعارض أنواع العلاقات التي يُقيمها هيغل بين الإنسان والطبيعة وبين الأهواء والمجتمع لا يمكن أن يُفلِتَ من فكر ثاقب كفكر هيغل. فلو كان مهتمًا بالوضوح، لكان عليه أن يُطلق الاسم نفسه على السيرورتين.

في النهاية، إنّ حركة الأهواء شديدة التضادّ أو التي تتناقض هي التي تبني وتُعزّز المجتمع. في هذه الوظيفة، لا حاجة لوجود قائد للأهواء، وهي لا تَرضخ لِمَطالب كائن «غريب». تتصرّف «وفقًا لِتحديدِها الطبيعي»، من دون أن تهاب أي محاولة تدخّل في عالمها.

ولا يذكر هيغل العناية الإلهية أو الله، في صفحات (العقل في التاريخ) التي تهتمّ على الخصوص بخديعة العقل.

لو اقتُصِرَ على هذا العرض الحضوري (نسبة إلى مذهب الحضورية immanentisme) للتاريخ، ولمّا كان الكثير من قرّاء هيغل لديهم شعور بذلك، نحن نحتاج إلى شكلٍ من وحدة الوجود المثالية (Panthéisme)، القريبة من الإلحاد -حتى لو لم تكن هذه المصطلحات قابلة لأن تُدرَك من قبل الذين عاصروا هيغل بالصرامة ذاتها التي يتّصفون بها في زمننا. في هذه الأوضاع ليست الخدعة سوى صورة.

ولا يبقى، تصوّرًا، شيء منها عندما يُصرّح هيغل: «العقل مُحايث للواقع التاريخي، هو يتحقّق فيها وبها»[1]

يعرض هيغل في بعض الأحيان توسيعه لفكرته من دون أن ينطق باسمه المجازي. في أحد مقاطع كتاب (مبادئ فلسفة الحق)، يصف حركة العلاقات البشرية التي تؤلّف بنظره الحياة الاقتصادية:

بواسطة هذا الارتباط المتُبادل في العمل وفي تلبية الحاجات، تتحوّل الأنانية الذاتية إلى إسهام في تلبية حاجات كل الآخرين، بتوسّط الفريد عن طريق الكلّي، في حركة جدلية تفوز وتُنتِج وتلتذّ لأجل ذاتها، ما يُساعد كل واحدٍ في أن يفوز ويُنتِج في الوقت عينه من أجل مُتعة الآخرين. إنّ هذه الضرورة التي تكمن في التشابك المتُقلّب الذي يخلقه ارتباط الكلّ هي، بالنسبة إلى كل واحد، الثراء العامّ، الثراء المديد. كل واحدٍ لديه الإمكانية للمساهمة في هذا التشابك من خلال ثقافته

[1]- Ibid., p. 110.

ومهارته، لتأمين بقائه وبالطريقة نفسها يُبقي الربْح بواسطة العمل ويُنمّي الثراء العام[1]

عندما يتعلّق الأمرُ بكشْف خديعة العقل في نصٍّ ما، حيث لا تُقرّ باسمها، يكتسب أدنى فارِق في الترجمة أهمّية. حرفيًا، لا يقول هيغل إنّ وساطة الخاصّ بواسطة الكلّي تتمّ «ضمن حركةٍ جدلية»، بإمكان الخديعة أن لا تُشارِك فيها. يُصرّح تحديدًا أنّ الوساطة، التي تُوصَف بأنّها «خديعة العقل»، هي أيضًا الحركة الجدلية: «إنّ وساطة الخاصّ بواسطة الكلّي هي الحركة الجدلية». لا تُضاف الوساطة إلى الحركة الجدلية، إنّها تُشكّل نمطها Modalité

من المعلوم أن بعض المترجمين شعروا هنا ببعض الملل. فمن جهةٍ، لا يميلون بعامّةٍ إلى الاعتراف بمحايثةٍ ما؛ ومن جهة أخرى، يتذكّرون مبادئ هيغل التي تتظاهر باستبعاد تلك المحايثة.

لكنّ، في الأسطر اللاحقة، يُفصِح هيغل عن مذهبه بتوضيح مُضيء: «إنّ العقل المُحايِث (die immanente Vernunft) لِترتيب الحاجات البشرية وحركاتها الجدلية هو الذي يُحوّل هذا الترتيب إلى كلّ عضويّ يضمّ عناصرَ مُتمايزةً[2]»

في هذه الجملة، أُضِيفَت كلمة dialectiques من قبل المُترجم. يُفسّر المُترجم المعنى الواضِح بذاته للكلام: ما يُسمّيه هيغل «خديعة العقل»، بلغة «التمثيل»، هو، بالمفهوم التصوّري، الوساطة (الجدلية بالضرورة) للخاصّ والكلّي!

عندما يضع هيغل صراحةً هذه السيرورة تبعًا للعناية الإلهية أو الله، يتّبع إذًا هذا «الانتقال المُلتبس» (Verstellung) الذي في مُناسبات أخرى يلوم كانط عليه أشدّ اللوم.

يستعمل هيغل لغة أخرى، ليس هذا فحسب، بل يُدخِل مصطلحًا آخر في خطابه.

لا يخلو ذلك من صعوبات نظرية كبيرة. فِيمَ يمكن، إذًا، للخديعة أن تقوم وهي التي تستخدمها العناية الإلهية؟ النظر لا يعني الاحتيال، لكنّ مجرّد النظر نفسه يستلزم ازدواجية المتأمّل وغرضه. إنّ مذهب مُحايثة العقل الجدلي للتاريخ يستبعد الخديعة بقدر ما يستبعد الرؤية.

عندما تؤخَذ الخديعة والرؤية بوصفهما مُمكنتين في شروط فلسفة هيغل، يَحرص على تطوير هذه الفرضية، كما فعل مع الفرضية المُضادّة، وصولاً إلى نتائجها القصوى.

وتُفضي الحُضورية إلى وحدة الوجود أو إلى الإلحاد.

[1]- ID., Principes de la philosophie du droit, traduit par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 225
[2]- Ibid.

لم يُرِد هيغل الاعتراف بمذاهب كهذه، إمّا لأنّها تُثير نفورَه منها، أو لأنّه يهاب إدانتها من قبل الرأي العامّ ومن قبل السلطات.

وعلى العكس، لا يُخفي نتائج الاستعلائية التي ضُمَّت إلى الافتراضات الجدلية المتُعلّقة بمفهومه لِمسار العالم البشري.

عندما تَقود العناية الإلهية العالم، يجب أن يتمّ ذلك، في هذه الشروط، من دون أن يعلمه البشر أو يُريدوه. بذلك يكونون «الأدوات» العمياء أو المُحسّنات لِقوّة يجهلون أهدافَها.

إنّ العالم البشري في كلّيته يُختَزَل في هذه الحالة إلى غِشّ هائل، وخديعة «مُطلقة». إنّ الواقع الموضوعي، أو الذي يؤخَذ بوصفه كذلك، ليس سوى تَزوير، وغِطاء خدّاع تستَتِر تحته حقيقة مُختلفة تمامًا عنه: «الموضوعية إذًا، بوجهٍ ما، غطاء يتوارى تحته المفهوم[1]»

وبلا ريب، فإنّ مهمّة الفيلسوف هي رفْع هذا الغطاء، ونزْع هذا القناع. لكنّ هذا الكشْف لا يُغيِّر الطبيعة نفسها للعالم «الموضوعي»: «إنّنا نعيش في هذا الوهْم، وفي الوقت عينه يُشكّل وحده العامِلَ الفاعِلَ الذي عليه تقوم المصلحة في العالم. الفكرة في سيرورتها تخلق بنفسها هذا الوهْم، ويُعارِضها آخرُ بينما يقوم سلوكها على حذف هذا الوهم[2].

فالذي يقبل بالتحدّث بلغتين لا يعلم في النهاية ما الأمر الصحيح. ويَفرض على القرّاء مهمّة إبطال الخديعة المُعقّدة والخطيرة للفيلسوف.

[1]- ID., Encyclopédie, I, p. 614 {Addition au paragraphe 209).

[2]- Ibid., p. 615.

مسار الروح بين هيغل وصدر الدين الشيرازي

الحركة الجوهرية نقيض الديالكتيك الهيغلي

علي حقّي ـ حسين شورفزي[*]

ملا صدرا بطرحه مسألة الحركة الجوهريّة، ساق مبحث الحركة في الفلسفة إلى مضمار ما بعد الطبيعة، وقد أثبت تجرّد النفس على ضوء اعتقاده بأنّ جميع الكائنات تسير نحو الكمال.

وأمّا هيغل فقد اعتبر تأريخ الفلسفة بأسره عبارةً عن مسيرةٍ للروح المطلقة التي تتأمّل بذاتها عن طريق الأذهان المحدودة لكي تبلغ مرتبة الكمال، أي تصبح حرّةً برأيه.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى الحديث عن الحركة في الفلسفة على ضوء آراء ونظريات الفيلسوفين ملا صدرا وهيغل، ثمّ أثبتا وجود الكثير من المشتركات بينهما على هذا الصعيد، إذ يمكن القول أنّهما تبنيا نظرةً متكافئةً حينما طرحا مسألة الحركة في منظومتيهما الفلسفية رغم اختلافهما في الأصول الفكرية.

المحرر

بعد أن طرح ملا صدرا نظريّة الحركة الجوهريّة ضمن مباحث حكمته المتعالية، شهدت الكثير من مسائل الفلسفة تحوّلاً مشهوداً على صعيد الطرح والتنظير، وهذا الأمر لم يقتصر على الفلسفة فحسب، وإنّما طرأ على الأخلاق أيضاً بعد أن شهدت الكثير من مسائلها تحوّلاً واسع النطاق. فهذه الأطروحة تؤكّد على الدور الفاعل للأخلاق في ظهور الإنسان وبنيته وتربيته، بمعنى أنّ الفعل

---

*ـ علي حقّي: أستاذٌ مشاركٌ في جامعة فردوسي بمدينة مشهد.
ـ حسين شورفزي: باحثٌ في الفلسفة ـ إيران.
ـ المصدر: المقالة نشرت في مجلة "حكمت صدرائي" النصف سنوية - سنة 2012م.
ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

الذي يقوم به يعدّ في بادئ الأمر حالاً ثمّ يتحوّل إلى ملكةٍ وفي ما بعد يصبح صورةً جوهريّةً، وبما أنّه يتجلّى في رحاب صورةٍ جوهريّةٍ فالنفس تكون بالنسبة له بمثابة المادّة، وهذه الصورة بالنسبة له ليست سوى صورةٍ، وعلى هذا الأساس فالحقيقة تتبلور من مجموع هذه المكوّنات.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفيلسوف المسلم قد حاد عن المسلك الذي اتّبعه الفلاسفة الذين سبقوه بعد أن طرح نظريّة الحركة الجوهريّة، إذ إنّه لم يقبل بمسألة الإدراك الحسّي للحركات السطحيّة، ولم يرق له النهج العرفاني الشعوري الذي كان سائداً على نطاقٍ واسعٍ في عهده، بل اعتمد على فكرٍ أنطولوجيٍّ متقوّمٍ على مبدأ أصالة الوجود لإثبات حقيقة الحركة العامّة والأساسية في العالم المادّي على ضوء براهين عديدةٍ ومتنوّعةٍ.

وأمّا مفهوم الروح في الأصول الفلسفيّة التي تبنّاها هيغل، فهي تعتبر الأهم من بين سائر المفاهيم التي تطرّق إلى الحديث عنها بالشرح والتحليل، وقد بلغت درجةً من الأهميّة بحيث لا يتسنّى لنا فهم منظومته الفكريّة الفلسفيّة دون معرفة دلالتها حسب الآراء التي طرحها؛ لذا على ضوئها نتمكّن من فهم سائر المفاهيم التي طرحها مثل الإدراك الكلّي ومعرفة النفس والاستعلاء والإطلاق والحرّية والوجود لأجل طرفٍ آخر، وما شاكل ذلك.

الإدراك أو الرّوح حسب وجهة نظره عبارةٌ عن موضوعٍ يتجلّى في بادئ الأمر على هيئةٍ ذهنيّةٍ مكنونةٍ في باطن الذات الإنسانيّة، وهو في هذه الحالة يسعى إلى أن يصبح أمراً مطلقاً، وفي هذا السياق يسلك نهجاً منطقياً للولوج في مقولات الفكر، ولكن نظراً لكون عالم الإثبات محدوداً ونظراً لأنّ رغبة الإنسان تتمحور حول بلوغ عالم الثبوت، فهذا الأمر في عالم الطبيعة يسير نحو التحوّل إلى أمرٍ خارجٍ عن نطاق الذات ليصبح من جملة الأشياء الموجودة في عالم الخارج. وبالتالي فالرّوح وفق مبادئ علم الفلسفة هي التي تبلور وحدة النفس في نطاق الذهن والخارج، أو أنّها الفكر والوجود الذي يبلغ ذروة الوعي وقمّة الحرّية.

أوّلاً: نظريّة ملا صدرا

صدر الدين الشيرازي المعروف باسم ملا صدرا وصدر المتألّهين، هو أوّل من ابتكر مسألة الحركة الجوهريّة، في حين أنّ الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق والميرداماد طرحوا الحركة على صعيد الأعراض، أي في الكمّ والكيف والأين والوضع بحيث اعتبروها مستحيلة الحدوث في مجال الجوهر.

المسألة المحوريّة التي أكّد عليها ملا صدرا في نظرية الحركة الجوهرية هي أنّ الحركة تعدّ أمراً ذاتياً للكائنات المادّية ما يعني عدم وجود أيّ كائنٍ ماديٍّ ثابتٍ ذاتياً، ومن هذا المنطلق لا صواب لقول من قال أنّ الله عزّ وجلّ خلق عالم المادّة أوّلاً ثمّ جعله متحرّكاً، بل خلق هذا العالم متحرّكاً بذاته، وهو في حركته ليس بحاجةٍ إلى فاعلٍ وعلّةٍ.

الحركة حسب مبادئ الفلسفة المتعالية لا تعني الكون والفساد والتغيّر الوضعي وفق أطروحة الرئيس ابن سينا، وإنّما هي عبارةٌ عن تغيّرٍ جوهريٍّ تدريجي، وحدوثٍ تدريجيٍّ، أو حصولٍ أو خروجٍ من الاستعداد إلى الفعلية، وهذه الحركة التجريديّة تطرأ على وجود الشيء المادّي لا على ماهيته.

ننوّه هنا إلى أنّ الحركة والمتحرّك يجسّدان أمراً واحداً في عالم الخارج برأي ملا صدرا.

الحركة الجوهريّة برأي هذا الفيلسوف المسلم تحتاج إلى من يفيض الوجود، وهي في غنًى عمّا هو مفيض للحركة، بينما الحركات العرضيّة التي تحدث في عالم الطبيعة والتي تتبلور في نطاق إحدى المقولات العرضيّة مثل الحركة في الكيف أو الكمّ أو الوضع، هي بحاجةٍ إلى محرّكٍ يفيض عليها الحركة.

إذاً، الطبيعة المتجدّدة في الحركة الجوهريّة تفتقر إلى مفيضٍ يفيض الوجود عليها، حيث يتجلّى هذا الأمر في رحاب الحركة الذاتية للجوهر ما يعني أنّ الجعل المتحرّك - الجسم - في الحركات العرضية ليس ذات جعل الحركة، وهذا يعني أنّه معلّلٌ بمحرّكٍ خارجٍ عن نطاق ذاته. ومن هذا المنطلق أكّد ملا صدرا على أنّ كلّ متحرّكٍ لا بدّ وأن يكون مفتقراً إلى محرّكٍ ثابتٍ، إلا أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الحركات الجوهريّة لكون جعل الطبيعة هو عين جعل الحركة، ومن ثمّ فالجوهر ليس مفتقراً في حركته إلى محرّكٍ خارجٍ عن نطاق ذاته، وإنّما افتقاره مقتصرٌ على جاعل الوجود فحسب.[1]

ومن جملة ما أكّد عليه أنّ الحركة ما دامت تعني قابليّة الشيء للاتّصاف بالتحرّك، فهذا يقتضي أن تكون العلّة القريبة منها لا تتّصف بذاتٍ ثابتةٍ وفي غير هذه الحالة سوف لا تتلاشى أجزاء الحركة وإثر ذلك لا تصبح حركةً وإنّما تكون مجرّد سكونٍ. إذاً، الفاعل المباشر للحركة هو أمرٌ تكون الحركة لازمةً لوجوده الذاتي، وبطبيعة الحال حينما تكون هذه الميزة من اللوازم لأمرٍ ما فهو ذو ماهيّةٍ غير متحرّكةٍ؛ ولكن مع ذلك فهي ليست منفصلةً عنه من الناحية الوجودية، وكلّ شيءٍ يكون

[1] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسفار أربعه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 39 - 40.

من مقتضيات وجود أمرٍ ما فلا يوجد جعلٌ بينه وبين مقتضاه. وفي هذا السياق قال: إنّ جاعل الحركة يعتبر في جوهره جوهراً لنفسه.[1]

الفاعل المباشر للحركة استناداً إلى ما ذكر، هو ليس العقلَ المحضَ الذي لا يمكن أن يكون عرضةً للتغيير، وليس النفسَ من حيث ذاتُها وحقيقتُها العقلية، وإنّما هو النفس من حيث كونها موجودةً في الجسم ومتعلّقةً به، ومن هنا يطلق عليها عنوان «طبيعة». إذاً، طبيعة الشيء هي الفاعل المباشر للحركة لا أعراضه، فالأعراض تابعةٌ للجوهر في وجودها وفي أفعالها وآثارها[2] ما يعني أنّ الحركة الذاتية عبارةٌ عن جوهرٍ.

وبتعبيرٍ بسيطٍ يمكن وصف الحركة الجوهريّة كما يلي: الجوهر هو الأساس والبنية للكون، وجميع الجواهر تتحرّك بشكلٍ دائمٍ دون انقطاعٍ ولو للحظةٍ واحدة، فحتّى أعراض الجوهر مثل اللون والحجم هي في حالة تغيّرٍ متواصلٍ جرّاء الحركة الدئمة المستبطنة في ذات الجوهر الذي عرضت عليه. ومن ثمّ يمكن القول أنّ الحركة الجوهريّة هي عين وجود الجوهر ولا تفتقر إلا إلى فاعلٍ إلهيٍّ خالقٍ للوجود، أي إنّ إيجاد الجوهر هو عين إيجاد الحركة الجوهرية، في حين أنّ حركة الأعراض تابعةٌ للحركة الجوهريّة.[3]

كما ذكرنا أعلاه فالتغييرات التي تطرأ على الأعراض ناشئةٌ من طبيعة الجوهر الذي تعرض عليه، وهذا يعني عدم وجود أيّ ترديدٍ في حركة أعراض كلّ جوهرٍ، فلون التفاحة يتغيّر على سبيل المثال، والسبب في تغيّره هو الحركة الجوهريّة لجوهره، ومن هذا المنطلق يجب أن يكون الفاعل الطبيعي لهذه التغييرات متغيّراً أيضاً، وبالتالي فالجوهر الذي يعتبر فاعلاً طبيعياً للحركات العرضيّة لا بدّ وأن يكون متحرّكاً.

الجدير بالذكر هنا أنّ ملا صدرا ساق الكثير من الأدلّة لإثبات نظريته التي طرحها في مجال الحركة الجوهرية، أحدها المسيرة التكامليّة للنفس الحيوانيّة التي تبلغ مرتبة النفس الناطقة والإدراك العقلي، إذ إنّ كلّ كائنٍ له غايةٌ في مسيرته التكاملية، وهي لا تتحقّق إلا على ضوء الاتّحاد لا الانفصال، وعلى هذا الأساس بمجرّد أن يتجاوز المتحرّك مرتبة الكمال، يصبح عين غايته في نهاية المطاف.

---

[1] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المشاعر، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م، ج 2، ص 623 - 624؛ محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تصحيح محمّد موسوي، إيران، طهران، منشورات حكمت، 2006م، ص 83 - 84.
[2] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المشاعر، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م، ج 2، ص 624.
[3] - مرتضى مطهّري، مقالات فلسفي (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات صدرا، 1994م، ص 286.

ومن أطروحاته في مجال تكامل مراتب العقل النظري، أنّ العقل الهيولاني يتّحد مع العقل الفعّال بعد أن يبلغ مرتبة العقل المستفاد،[1] وهذا الأمر يقتضي تحقّق الحركة الجوهرية وتغيرّ ذاتي الشيء، كما أنّ حصول التصوّرات الجزئيّة التي تعتبر مبادئ للحركات الجزئيّة يكون تدريجياً وعلى هذا الشكل: كلّ حركةٍ تعتبر متجدّدةً بحدّ ذاتها، ومن ثمّ تصبح جميع نقاط انطلاقها من تصوّراتٍ وعلومٍ متجدّدةً أيضاً ما يعني أنّ المؤيّدين للحركة الجوهرية يستنتجون من مسألة تجدّد العلوم أنّ الجوهر متحرّكٌ بذاته، وأنّ النفس الناطقة لكي تبلغ مرتبة الكمال لا بدّ أن تكون متغيّرةً في كلّ لحظةٍ، وهذا التغيرّ يحدث إثر تجدّد الصور.

النفس الإنسانية تطوي مراحلها التكاملية بعد خلقها جرّاء الحركة الجوهرية الموجودة في البدن الذي تتعلّق به، وبالتالي تصبح لها القابلية لامتلاك جميع الإدراكات الحسّية والتصوّريّة والوهميّة وكذلك العقلية، والعقل برأي ملا صدرا يطوي مسيرةً تكامليّةً ضمن أربع مراتب كالتالي:

المرتبة الأولى: العقل الهيولاني

العقل الهيولاني هو عبارةٌ عن استعدادٍ وقابليةٍ بحتةٍ، وفي هذه المرحلة لا يمتلك أيّ انفعالٍ إزاء البديهيات والعلوم النظرية.

المرتبة الثانية: العقل بالملكة

العقل بالملكة بإمكانه إدراك البديهيات الأوّلية وهو مستعدٌّ لمعرفة العلوم النظريّة.

المرتبة الثالثة: العقل بالفعل

العقل بالفعل تتبلور فيه بديهياتٌ ونظرياتٌ، حيث يستنتج العلوم النظرية من البديهيات المكنونة فيه.

المرتبة الرابعة: العقل المستفاد

العقل المستفاد يضمّ في باطنه جميع المعقولات البديهيّة والنظريّة، وله القابلية على مقارنتها مع الحقائق الموجودة في العالم المادّي والعالم العلوي، ومن ثمّ يمتلك علماً حضورياً.[2]

---

[1]- محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبيه في المناهج السلوكيه، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، 1981م، ص 130.

قيل في تعريف العقل المستفاد أنّه يتعامل بشكل محض مع المفاهيم التجريدية التي توصل إليها العقل بالفعل. (المترجم)

المصدر: https://ar.wikipedia.org/wiki/مستخدم:Hasanisawi/الفارابي_حول_العقل

[2]- محمّد حسين دهقاني محمود آبادي، ملا صدرا وتحليل عقلاني معاد جسماني (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة أنديشه الفصلية الدينية، تصدر من جامعة شيراز، 2010م، العدد 36، الصفحات 101 إلى 124، ص 112 - 113.

يشار هنا إلى أنّ المقصود من أجزاء الصور الجوهريّة في الحركة الجوهريّة هو تلك الدرجات والمراتب المتفاضلة التي يعيّن العقل لكلّ واحدةٍ منها ماهيّةً مستقلّةً وحدّاً مشخّصاً،[1] وعلى هذا الأساس يقال أنّ الحركة التي تعتبر خروجاً من الاستعداد إلى الفعليّة، هي في الحقيقة خروجٌ من النقص إلى الكمال باعتبارهما وصفين لشيءٍ متحرّكٍ بشكلٍ متوازٍ مع الحركة.[2]

ولدى بيانه طبيعة الحركة الجوهريّة، أكّد ملا صدرا على أنّ الجوهر يتحرّك لأجل أن يتكامل، ومن هذا المنطلق فالعالم الجسماني قاطبةً يتكامل في كلّ آنٍ ولحظةٍ ما يعني أنّ اللحظة الثانية غير اللحظة الأولى، وهذه الحركة الدائبة في الصور التي تستقرّ بهيئتها الأشياء، هي في الواقع غطاءٌ كائنٌ على غطاءٍ آخر، ومن ثمّ تعتبر ارتداءً على ارتداءٍ وليست من سنخ الارتداء بعد الخلع.

الكائنات في هذا العالم على أساس ما ذكره ملا صدرا بخصوص الحركة الجوهرية، تتّصف ذاتياً بالإمكان أو الفقر الوجودي ما يعني أنّ كلّ شيءٍ بحدّ ذاته في هذا العالم ليس سوى عدمٍ، فالوجودات فيه تعلّقيّةٌ بحيث لو جرّدت للحظةٍ واحدةٍ من تعلّقاتها تصبح عدماً نظراً لفقرها الذاتي، فكلّ كائنٍ ينزع إلى نفي نفسه بمقتضى فقره الوجودي، وهذا هو ذات المعنى الذي نستلهمه من مفهوم السيلان والتجدّد المطروح في فلسفة ملا صدرا، إذ نقول على أساس الحركة الجوهرية بأنّ كلّ ظاهرةٍ مادّيةٍ لها القابلية على التغيّر والتحوّل وفق مقتضى ذاتها وجوهرها، ومن ثمّ فإنّ وجودها في كلّ لحظةٍ هو غير وجودها الكائن في اللحظة التي سبقتها أو التي تليها الأمر الذي يعني دوام فعل الخلقة من قبل الذات الإلهية المطلقة، فالخلقة متواصلةٌ ومفاضةٌ في كلّ آنٍ دون انقطاعٍ.[3]

ملا صدرا في نظريّة الحركة الجوهريّة أكّد على أنّ الروح ثمرةٌ للتحوّل الحاصل من حركة البدن الجوهرية، إلا أنّ هذا لا يعني كون الروح معلولةً للبدن وقائمةً به، أو أنّها صفةٌ ذات طابعٍ طفيليٍّ بالنسبة له، وإنّما البدن يمثّل أرضيّةً وقابليّةً لها، فهي تتنامى وتترعرع في أحضانه، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يعني أنّ البدن يلد الروح، فغاية ما يفعله هو توفير الظروف المناسبة لظهورها. الروح بهذا البيان عبارةٌ عن صورةٍ تعدّ كمالاً بالنسبة إلى مادّة البدن وفعليّةً جديدةً تنالها هذه المادّة، كما

[1] - جواد مصلح، فلسفه عالي يا حكمت صدر المتالهين (باللغة الفارسية)، تلخيص وترجمة لمباحث (الأمور العامّة والإلهيات) من كتاب الأسفار الأربعة، إيران، طهران، منشورات جامعة طهران، 1974م، ج 1، ص 147.

[2] - عبد الله جوادي الآملي، شرح حكمت متعاليه اسفار اربعه (باللغة الفارسية)، القسم الأوّل من الجزء السادس، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 2007م، ص 463.

[3] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المشاعر، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م، ص 281 - 283.

أنّها تمثّل وجوداً خاصّاً بحاجةٍ إلى أرضيةٍ مادّيةٍ كي تظهر، لكنّها في الحين ذاته مستقلّةٌ عن المادّة والشروط المادّية في بقائها ودوامها.[1]

وأمّا بالنسبة إلى النفس، فقد تبنّى فكرة أنّها غير مفتقرةٍ لحاملٍ مادّيٍّ في مقام بقائها ودوامها، حيث ذكر مثالاً رائعاً حول العلاقة بينها وبين البدن، وتقريره كما يلي: النفس كالطفل الذي هو بحاجةٍ إلى رحم أمّه في بادئ الأمر، لكنّه حينما يتكامل وجودياً يصبح في غنى عنه.[2]

فضلاً عمّا ذكر، أكّد على أنّ كلّ بدنٍ ضمن حركته الجوهرية يبحث عن روحٍ تتلائم معه، وهذه الروح لا تكون في بادئ الأمر شيئاً، بل تتنامى وتترعرع في مواكبة البدن لتكتسب خلال هذه المسيرة فعليتها وصورتها الخاصّة بها[3] .

ينبغي التنويه هنا على وجوب الاعتقاد بكون النفس حاملةً للبدن وفق مبادئ فلسفة هذا الحكيم المسلم، والعكس ليس صحيحاً، فالنفس هي التي تفعّل الجسم وتكوّنه وتسوقه نحو جهاتٍ عديدةٍ وتدبّر شؤونه كيفما تشاء، أي أنّها هي التي تتولّى مهمّة فاعلية البدن والعكس ليس صحيحاً.[4]

ومن جملة آرائه الأخرى أنّ النفس ضمن حركتها الجوهرية لا بدّ أن تجتاز منازلَ ومراتبَ متنوّعةً، فهي عبارةٌ عن حقيقةٍ واحدةٍ ومشكّكة، ومن هذا المنطلق تجرّب في مسيرتها العديد من النشآت، والدنيا خلال هذه المسيرة تعدّ واحدةً من منازلها، ولربّما تكون أوّل منزلٍ لها، لذا لا محيص لها من اجتياز هذه المرحلة التي تفرض عليها إلزاماتها وتبعاتها. إذاً، لا بدّ من الاهتمام بالأمور الدنيويّة وعدم الغفلة عن البدن الذي هو في الواقع عبارة عن مركبٍ للنفس، إذ إنّ اجتياز هذه المرحلة يقتضي وجود مركبٍ تمتطيه النفس، والبدن بطبيعة الحال هو مركبها في الدنيا.[5]

النفس الأولى تظهر على هيئة جسمٍ، ثمّ تتحوّل إلى نفسٍ نباتيّة[6] عن طريق الحركة الجوهرية، وبعد ذلك تصبح نفساً حيوانيةً، وفي نهاية المطاف تتحوّل إلى نفسٍ ناطقةٍ إنسانيةٍ. وجميع هذه

---

[1] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبيه في المناهج السلوكيه، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، 1981م، ص 347.

[2] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسفار أربعه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 393.

[3] - المصدر السابق، ص 394.

[4] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين آشتيانى، إيران، قم، منشورات بوستان، 2001م، ص 353.

[5] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تصحيح محمّد موسوي، إيران، طهران، منشورات حكمت، 2006م، ص 115.

[6] - قيل في تعريف النفس النباتية أنّها مشتركة بين الأجسام الحية والنبات والحيوان والإنسان. (المترجم)
المصدر: https://www.arab-ency.com/ar/البحوث/النفس

المراحل مكنونةٌ في الجوهر على نحو الاستعداد، حيث تتحرّر من تعلّقها بالمادّة وتخرج من نطاق الاستعداد المحض بواسطة التحوّل الذاتي الباطني، وكما هو معلومٌ فالرأي الذي تبنّاه صدر الدين الشيرازي في هذا السياق نستشفّه من عبارته المعروفة: «**النفس جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء**»، وهو يجسّد ما ذكرنا أعلاه[1]. ومن جملة ما أكّد عليه في منظومته الفكريّة أنّ البدن الدنيوي يتحوّل من صورته الدنيويّة إلى صورةٍ برزخيّةٍ وصورةٍ أخرويّةٍ، ومن ثمّ اعتبره خالداً وأخروياً على أساس خلود النفس، كما قيّد شخصيّة الإنسان وهويّته بالصورة الكماليّة والنفس الناطقة، وذهب إلى أبعد من ذلك ليعتبر تشخّص البدن متحقّقاً على هذا الأساس.[2]

وممّا طرحه حول الجوهر أنّ وجود جميع الكائنات هو عين السيلان والشوق للمبدأ، والجوهر في الواقع هو الذي يجسّد السيلان والحركة، وعلى ضوء ذلك فالتحوّل في الأعراض والظواهر منبثقٌ من الحركة الجوهرية، لذا يمكن اعتبار عالم الطبيعة بأسره مضماراً للحركة والانفعال والشوق بغية الوصول إلى الموجود أو الموجودات المجرّدة التي هي خاتمةٌ للحركة ومحلٌّ للثبوت والسكون، فهذه المجرّدات هي التي تفيض السيلان وتعتبر بحدّ ذاتها علّةً للحركة. إذاً، يمكن القول بأنّ هناك نظاماً للكائنات الخالدة المتحرّرة من قيود الزمان في ما وراء النظام المادّي الذي يمتاز بطابعٍ تدريجيٍّ ويكون بحدّ ذاته عرضةً للفناء والزوال، وهذه الكائنات محيطةٌ بنظام الخلقة ومقدّمةٌ عليه، بل إنّها تشرف عليه، والحقيقة أنّ جميع الكائنات تسير نحو هذا النظام الخالد على ضوء حركتها الجوهريّة.[3]

وقد اعتبر ملا صدرا رفض فكرة الحركة الجوهريّة واحداً من آثار الاعتقاد بأصالة الماهيّة، فكلّ شيءٍ حسب هذا الاعتقاد له ماهيّةٌ وجوهرٌ محدّدان يجسّدان الحقيقة والوجود الخارجي. يشار هنا إلى أنّ واقع كلّ شيءٍ منوطٌ بماهيته، لذا فكلّ تغيّرٍ وتحوّلٍ يطرأ عليها يسفر عن انتقاض واقع متعلّقها، وعلى هذا الأساس رفضت مبادئ الحكمة المتعالية فكرة أصالة الماهية لتتبنّى رؤيةً جديدةً - تتقوّم على فكرة أصالة الوجود - فقد أكّد ملا صدرا على أنّ وجود الأشياء، ما دام أصيلاً وماهيتها اعتباريّةً، لا بدّ وأن يطرأ التغيير عليه لكون كلّ تغييرٍ إنّما يحدث في باطن الواقع والحقيقة، وهنا ليس سوى وجود الأشياء لا ماهيتها.

---

[1] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسفار أربعه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 390.

[2] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين آشتياني، إيران، قم، منشورات بوستان، 2001م، ص 367.

[3] - محمّد شريفاني، نظريه حركت جوهري: پيامدهاي فلسفي وتربيتي (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة أنديشه الفصلية الدينية، تصدر من جامعة شيراز، 2008م، العدد 29، ص 98.

ثانياً: هيغل

الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل طرح فينومينولوجيا الروح في إطار ثلاث مراحل أساسيّة لعمليّة الإدراك، وهي كما يلي:

1) الفكرة المنطقيّة أو المفهوم

2) الطبيعة

3) الروح

هذه المراحل تشمل ثلاثة أقسامٍ أساسيّةٍ هي المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح.

أوّل مرحلةٍ تجسّد إدراكاً للأمور الموضوعيّة الخارجيّة - غير الذاتية - مثل الأشياء المحسوسة التي هي في موازاة الأمور الذهنيّة - الذاتية - وهي التي أطلق عليها هيغل عنوان وعي أو شعور أو إدراك.[1]

ثاني مرحلةٍ وصفها بأنّها إدراكٌ بالذات[2] وقد تطرّق فيها إلى الحديث عن الإدراك الذاتي الاجتماعي بشكلٍ مسهبٍ.

ثالث مرحلة اعتبرها مرحلة العقل،[3] وهي تمهّد الطريق لاتّحاد المرحلتين الأولى والثانية، أي أنّ العقل عبارةٌ عن بنيةٍ للموضوع الخارجي والأمر الذهني.

أهمّ ما أفاده هيغل في نظرياته الظاهراتيّة يتمحور حول كيفيّة اجتياز مرحلة المعرفة الأوّلية البسيطة وبلوغ مرحلة المعرفة المطلقة الأكثر دقّةً وعمقاً، وهو يعتقد بعدم وجود بون واختلاف حتميٍّ بينهما، إذ إنّ المعرفة المطلقة برأيه كامنةٌ في باطن ذات الشعور البسيط والمعرفة الابتدائية. ولا نبالغ لو قلنا أنّ مسألة الإدراك هي المرتكز الأساسي في جميع مبادئ هيغل الظاهراتية، ومما قاله في هذا المضمار: «**الإدراك على غرار الروح في ظهوره، وعلى ضوء تكامله فهو يتحرّر من الوسائط ويتجرّد من تحجّره الخارجي، ثمّ ينال معرفةً خالصةً**».[4]

بناءً على ما ذكر يمكن القول أنّ معرفة الصور ضمن الفكر الظاهراتي الذي تبنّاه هذا الفيلسوف الغربي، تحدث في إطارٍ عقليٍّ أو مفهوميٍّ، وأهمّ ميزةٍ لها في هذه الحالة أنّ المتعلّق والمعرفة قد

[1] - Bewusstsein.

[2] - Selbstbewusstsein.

[3] - Vernunft.

[4] - Hegel, G. W. F. (1969), Hegel’s Science of Logic. A. V. Miller. New York: Humanity, p. 58.

انضويا تحت مظلّة وحدة تامّة، وهذه الحالة وصفها بكونها إدراكاً في مسيرة الحركة التقدّمية باتّجاه الوجود الحقيقي للنفس، وسوف يبلغ نقطةً يزيح معها ظواهر ارتباطه بكلّ ما هو غريب عن ذاته ويزيل جميع أشكال الغيريّة منها ليبقى كائناً لذاته فقط، وهذه هي النقطة التي يتّحد فيها الظاهر مع الذات والوجود، لذلك يرتبط ظاهره مع العلم الحقيقي للروح، ومن ثمّ تتجلّى طبيعته في إطار إدراكٍ ذاتيٍّ مطلقٍ بعد أن يصل إلى مرحلة إدراكها.[1]

ومن جملة ما أكّد عليه أنّ الروح تبدأ مسيرتها من مرحلة اليقين الحسّي[2] ثمّ تطوي مراحل تتمكّن من خلالها بلوغ مرتبة الإدراك المطلق، وخلال هذه المرحلة يمتلك الإنسان ضرباً من الإدراك البسيط والابتدائي على نسق ما يدركه الطفل، حيث يتمثّل وعيه على ضوء مقولاتٍ من قبيل «أين» و«هنا» و«الآن» لكونه ينال على ضوئها معرفةً محدودةً ومقتضبةً.

المعرفة في مرحلة الإدراك[3] ترتبط بالعلاقات بين الأشياء، فعلى سبيل المثال حتّى وإن لم يكن هناك ارتباطٌ ضروري بين اللون الأبيض والطعم المالح بحيث إنّ كلّ واحدٍ منهما يمكن تشخيصه في معزلٍ عن الآخر، لكن ما نسمّيه ملحاً وندركه بهذا الاسم، قد اجتمع فيه هذان الأمران، إذ ما نعيه في مرحلة الإدراك هو فهم واقع العلاقة بين الظواهر.

المرحلة الثالثة من المراحل التي أشرنا إليها في بادئ البحث تعتبر البنية الأساسيّة للنزعة الظاهراتيّة التي تبنّاها هيغل، وهي العقل[4] الذي يدرك ضرورة العلاقة بين الظواهر، وإضافةً إلى هذا الإدراك الذي يعتبر من وظائف عمليّة الفهم، فالعقل يبلغ مرتبة إدراك ضرورتها، ومثال ذلك أنّ إدراك حقيقة العلّة والمعلول يندرج ضمن مهام العقل، وقيل في هذا السياق: «**الإنسان حينما يشاهد الظواهر، يسعى شعوره إلى تجاوز نطاقها بحيث يصل إلى مستوى أعلى منها، ومن ناحيةٍ أخرى فهو يصوغ مفهوماً للضرورة الكامنة في باطنها كقانونٍ لها**».[5]

وقد طرح فرضيّةً مطلقةً تعمّ جميع الكائنات باعتبار أنّ عالم الطبيعة ليس سوى انعكاسٍ لسلسلة مراتبه، وهذا الإطلاق يبدأ من أدنى مستوى للوجود ليتحرّك نحو مختلف الأشياء كالجمادات والنباتات والحيوانات، ثمّ يبلغ مرحلته النهائية حينما يتبلور في أعلى مراتبه التكامليّة والمنتظمة

[1] - Inwood, M. J. (1994), Hegel. London and Boston and Melborn and Henley. Routledge and Kengan Paul, p. 370.

[2] - Certitude sensible.

[3] - Perception.

[4] - Entendement verstand .

[5] - جان هيبوليت، پديدار شناسي روح بر حسب نظر هگل (باللغة الفارسية)، اقتباس وتدوين كريم مجتهدي، إيران، طهران، منشورات علمى وفرهنگى، 2004م، ص 59.

ضمن الإدراك الذاتي الذي يناله الإنسان، وعلى هذا الأساس قال: إنّ الأمر المطلق عبارةٌ عن بنيةٍ حيّةٍ وكلّيةٍ يتنامى ويترعرع وينتظم في نطاق ذاته، فهو الذي يحدّد مصيره ولا يتمّ التعرّف عليه إلا عن طريق إدراكه ذاتياً، وهذا الإدراك هو ذات الفهم الذي يتحقّق لدى الفاعل العارف بالأمور، وهكذا يصبح ممكناً.[1]

وقد اعتبر الإدراك الذاتي أو الوجداني[2] قابلاً للتحقّق في إطار الرغبة في معرفة الغير، وهذا يعني أنّه ينصبّ في محرّكه الدافع له من منطلق الرغبة التي تعدّ كالجسر الرابط بين الإدراك الذاتي والأشياء التي ندركها، أو أنّها تقع في مقابل رغبةٍ أخرى لأجل تحقيق هدفها الأساسي، وأبرز مثالٍ لهذه الفكرة ما جاء في حكاية السيّد والعبد، فالمواجهة الخارجية قد تغلغلت في باطن كلّ واحدٍ منهما، ومن ثمّ تحوّل الإدراك الذاتي إلى ضربٍ من التضادّ الباطني الذي يعتبر بحدّ ذاته وسيلةً لتحليل نفسيّة كلّ إنسانٍ لأجل معرفة توجّهاته وطباعه الخاصّة.

هيغل في كتابه الذي دوّنه تحت عنوان «ظواهريّة الروح» طرح مبحثاً حول الآلهة والعبد، ومن جملة ما قاله في هذا القسم من الكتاب: **«الرغبة أو الطموح الإنساني يجب وأن يكون متعلّقاً بطموحٍ آخر، لذا إن أريد تحقّقه لا بدّ أوّلاً من وجود عدّة طموحاتٍ حيوانيّةٍ، وهذا يعني أنّ الإدراك الذاتي لا يتحقّق على ضوء نفس القابليات الشعورية المكنونة فيه، وكذلك الطبيعة الإنسانيّة لا تتبلور في رحاب الطبيعة الحيوانيّة إلا إذا كانت الطبيعة الحيوانيّة متعدّدةً في ذاتها؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن للإنسان أن يظهر على الأرض ما لم يكن هناك عددٌ كبيرٌ من البشر».**[3]

وفي سياق كلامه حول السيّد والعبد، أكّد على أنّ ظاهر الأمر في البداية يدلّ على امتلاك السيّد كلّ شيءٍ بحيث يسخّر العبد للعمل في هذا العالم المادّي، لكنّه مع ذلك بحاجةٍ إلى أن يُعرف من جديدٍ. والجدير بالذكر هنا أنّ العبد يحترم سيّده، لكنّ هذا السيّد ينظر إليه وكأنّه مجرّد شيءٍ من الأشياء بحيث لا يمتلك أيّ وعيٍ مستقلٍّ بما للكلمة من معنى، وعلى هذا الأساس عجز السيّد عن بلوغ المعرفة والاحترام الذي تفتقر إليهما نفسه. وأمّا بالنسبة إلى حالة العبد، فهو ليس على غرار تلك الحالة التي اتّصف بها في بادئ الأمر، ومن المؤكّد أنّه لا يحظى بالاحترام كما ينبغي باعتباره ليس سوى شيءٍ من الأشياء حسب رأي سيّده، إلا أنّه رغم كلّ ذلك يساعد على رقي العالم بفضل جهوده وعمله خلافاً للسيّد الذي لا يمتلك سوى حياة البذخ واللذّة على ضوء استهلاكٍ قصير الأمد.

[1] - Beiser, 1996, p. 5 - 6.

[2] - Conscience.

[3] - جورج ولهلم فريدريك هيغل، خدايگان وبنده (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، 1989م، ص 30.

لا شكّ في أنّ العبد يصوغ أشياءَ مادّيةً بجهوده ومساعيه، ومن هذا المنطلق يبلور تصوّراته وأفكاره على هيئة شيءٍ عينيٍّ ملموسٍ وأمرٍ خالد لا يزول، وهو خلال هذه العملية يدرك ذاته، وهذا الإدراك يتحقّق لديه بصفته أمراً خارجياً أو شيئاً من الأشياء، وحين مزاولته عمله سواءً تحت إشراف صاحب ذهنٍ تناهض توجّهاته ما يجول في ذهنه أو تحت إشراف غيره، فهو يتمكّن من استكشاف حقيقة ذهنه المستقلّ.[1] السيّد في هذا المثال يفرض قيمًا أخرى على العبد وكأنّه هو المعيار لذلك، والعبد بدوره يلمس حقيقة نفسه في الطرف المقابل، لذا يتبنّى كلّ واحدٍ منهما أسلوباً يختلف عمّا يتبنّاه الآخر.

الروح تعتبر مدركةً ذاتياً برأي هيغل، وهذا الإدراك الذاتي يجعلها حرّةً، ولكن بما أنّها تجهل كونها حرّةً، فهي مسترقّةٌ، ومن هذا المنطلق أكّد على كونها تسعى بحدّ ذاتها لنيل هذه الحرّية، وبيان ذلك كما يلي: إدراك الروح بكونها حرّةً هو الدليل الأنطولوجي على وجودها، لذا فهي تجسّد الغاية للعالم الروحي الذي يعتبر جوهرياً وأساسياً في حين أنّ العالم المادّي تابعٌ له، وعلى هذا الأساس يقال أنّ الغاية لهذا الكون بشكلٍ عامٍّ تتمثّل في إدراك الروح لكونها حرّةً ومعرفتها لحقيقة هذه الحرّية.

إذاً، الحرّية هي جوهر الروح والغاية التي تسعى الروح لتحقيقها على مرّ العصور،[2] ونستشفّ من المسيرة التأريخية للبشريّة أنّ الإنسان طوال تأريخ وجوده قد ارتقى من مستويات متدنية في الحرّية إلى مستويات عليا، حيث تحوّلت السلوكيات الأقلّ حرّيةً إلى مستويات أكثر تطوّراً. وخلاصة الكلام أنّنا نتمكّن من فهمٍ واقع فلسفة تأريخ هيغل على ضوء ما طرحه من أفكارٍ حول الحرّية[3].

ومن جملة أطروحاته الفكرية أنّه استعرض مسيرة الروح المطلقة في رحاب مفهوم الديالكتيك، وكما هو معلومٌ فالبنية الأساسيّة لهذا الفكر هي النفي، فكلّ شيءٍ خلال عملية التحوّل الديالكتيكي يظهر قابلياته الكامنة عن طريق نفي أو نقض هويته الفعلية، وعلى هذا الأساس يثبت وجوده.

الفكر الديالكتيكي يتشكّل من ثلاثة أجزاءٍ، كالتالي:

الجزء الأوّل: يتقوّم على البنية التي تعني بساطة الشيء الابتدائية والتي تنطبق بالكامل على كيانه.

الجزء الثاني: هذا الجزء في مقابل نفي البساطة الابتدائية، وهو عبارةٌ عن نفيٍ، أي أنّه غير منطبقٍ على كيان الشيء.

---

[1] - بيتر سينجر، هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات طرح نو، 2000م، ص 117 - 121.
[2] - بين كيمبل، فلسفة تاريخ هگل (باللغة الفارسية)،، ترجمه إلى الفارسية عبد العلي دستغيب، إيران، طهران، منشورات بديع، 1994م، ص 71.
[3] - Edwards, Paul. (1967). The Encyclopedia Of Philosophy. Vol .3. The Macmilan Campany and The Free Press. New York, p. 446.

الجزء الثالث: هو نفي النفي الذي يتكوّن من وحدةٍ منطبقةٍ وغير منطبقةٍ على كيان الشيء.

الجزء الأخير يتبلور على هيئة عنصرٍ أكثر كمالاً ووضوحاً، وهو في الحقيقة ثمرةٌ للجزئين السابقين في تجلّي الوجود، وبدوره يتقوّم على ثلاثة مرتكزاتٍ جديدة.

المفهوم المحض للوجود برأي هيغل يعدّ نقطة البداية للحركة الديالكتيكية في الفكر، والتي لا يتحقّق فيها أيّ تعينّ،[1] ومن هذا المنطلق يمكن للحركة أن تسير قدُماً لتصل مرحلة الأوّل السابق لجميع المقولات، وهذه المرحلة هي التي يتبلور في ضوئها المثال المطلق، وبيان ذلك كما يلي: لو أنّ الوجود هو السبب في تحقّق المقولة النهائية، فهذه المقولة هي السبب في مقولته، وهكذا يرجع الفكر وجميع أجزاء السبب إلى ذاته، ونظراً لعدم القدرة على البحث عن سببٍ مقدّمٍ عليه فهو البنية المناسبة التي يمكن اللجوء إليها في معرفة حقيقة الكون.[2]

الفلسفة برأي هيغل ذات بنيةٍ منتظمة يتنامى الفكر ويتطوّر في رحابها، حيث تنطلق من مبدأ بسيطٍ للغاية يتمثّل في إطار فكرٍ غير محدّدٍ بالكامل أو من فكرٍ يتمحور حول عدم التعينّ الصرف، وهو ما أطلق عليه عنوان «وجود». المرحلة التالية هي تنميةً هذا الفكر والرقي به باتّجاه سائر الأفكار الأكثر تعيّناً، وهذه العمليّة تشمل الاختلافات التي نتمكّن على أساسها من فهم واقع السير نحو المراحل الأكثر تطوّراً، وثمرة ذلك هي تنامي الفكر وتشكيل بنيته ومعرفة حقيقته باعتباره وجوداً كلّياً ومنسجماً وموحّداً.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الاعتقاد بسيادة العقل على الكون بين فلاسفة العهد القديم قد ظهر للوجود منذ زمان أناكسوغوراس والأزمنة اللاحقة له، حيث لم يكن يعتقد بشكلٍ عامٍّ بإمكانيّة الصدفة في الكون خلافاً لأبيقورس، لكنّ هيغل أكّد على أنّه عجز عن بيان حقيقة العقل الحاكم على الكون ولم يتمكّن من توضيح غايته الحقيقية.[3] ومن هذا المنطلق بادر هيغل إلى بيان حقيقة الكون وغايته، وقد أشار في هذا المضمار إلى أنّ العقل هو الحاكم على الكون بحيث أشاع العقلانيّة على تأريخ البشرية، لأنّه جوهرٌ وقابليّةٌ غير متناهيةٍ وأساسٌ لكلّ وجودٍ ماديٍّ وروحيٍّ،[4] فهو الذي تتبلور على ضوئه الحقيقة وذات كلّ شيءٍ، ومادّته مكنونةٌ في ذاته، لذلك يقال أنّه ليس على غرار الوجودات المحدودة بداعي عدم افتقاره للانفعال الماديّ الذي يطرأ على الخارج، وغايته تعدّ من

[1] - Hegel, G. W. F. (1975), Hegels' Logic. translated by william Wallace. Oxford and London. Oxford Univerity Press, p. 124.

[2] - وولتر ستيس، فلسفه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 23 و154.

[3] - كريم مجتهدي، دربارة هگل وفلسفة او (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 97 - 98.

[4] - جورج ولهلم فريدريك هيغل، عقل در تاريخ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات جامعة آريا مهر، 1957م، ص 31.

ناحيةٍ ذات طبيعة مطلقة تعمّ كلّ شيءٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فهو يعدّ بحدّ ذاته عاملاً لتحقّقها عن طريق قيامه بتفعيلها في العالمين المادّي والروحي، حيث يخرجها خلال المسيرة التأريخية العامّة من هيئتها الباطنية - الكامنة - ليبلورها إلى حالةٍ خارجيّةٍ أو فعليةٍ.

العقل برأي هيغل خالدٌ وقادرٌ على كلّ شيءٍ بحيث يمتلك القابليّة على إبراز ذاته في الكون، وكلّ أمرٍ يتجلّى في رحاب هذا الكون هو في الواقع ليس سوى العقل، كما أنّ المسيرة التأريخية متقوّمةٌ به، وليس المقصود هنا العقل الذهني والجزئي، وإنّما العقل الربّاني المطلق، فالكون ليس ألعوبةً للصدفة والاحتمال، إذ هناك مرادٌ نهائيٌّ في جميع الأحداث والوقائع التي تطرأ في حياة مختلف الشعوب والأمم.[1] الجدير بالذكر هنا أنّ الحرّية هي مقصود هيغل من الغاية الكلّية والنهائية.

حينما يقول هيغل: «**الروح تجعل ذاتها منسجمةً مع عددٍ كبيرٍ من الأذهان المحدودة بشكلٍ فاعلٍ، فهي في هذه الحالة توجد عالماً منسجماً، وخلال ذلك تمسي مدركةً لذاتها وتمتلك قابليةً عقلانيةً**»، فهو في الحقيقة يؤكّد على أنّ الروح هي التي تصوغ الكون دون أن تدرك كيف تقوم بذلك، حتّى إنّها لا تدرك كونها قامت بذلك، لذا تعتبر الكون أمراً مستقلاً عن ذاتها. فضلاً عن ذلك اعتبرها في نهاية المطاف تتمكّن بالضرورة من معرفة هذه الحقيقة، حيث تدرك بأنّ الكون الذي تصوّرته مستقلاً عن ذاتها ليس سوى ثمرةٍ لوجودها، حيث تتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ الكون أمرٌ عقليٌّ من الممكن إدراكه باعتباره ثمرةً للعقل. بناءً على ذلك، ذهب إلى القول بأنّ الروح تدرك حقيقة نفسها في رحاب الكون وتنال طمأنينتها وسرورها فيه.[2]

ولو تتبّعنا ما ذكر على ضوء النزعة الظاهراتية، نستنتج أنّ مقصوده من المعرفة المطلقة لا يعدّ مجرّد طرح منطقٍ نظريٍّ بحتٍ أو نظامٍ فلسفيٍّ جديدٍ، بل هو ادّعاءٌ على انفراج عالمٍ جديدٍ للروح، إذا تمكّنت الإنسانيّة بحدّ ذاتها من امتلاك وعيٍ وشعورٍ تصبح قادرةً على أساسه في تعيين مصيرها بنفسها ومن ثمّ تكون حاكمةً عليه.

ثالثاً: مقارنة بين نظريتي ملا صدرا وهيغل

صدر الدين الشيرازي أكّد على أنّ الموجود بحدّ ذاته مركّبٌ من شيئين، أحدهما استعدادٌ -قابليةٌ- والآخر فعليّةٌ، ومن ثمّ يكون استعداده مؤهّلاً للخروج من نطاقه والظهور في إطار الفعليّة بمعونة موجودٍ آخر، وهذا الخروج يحدث بشكلين، تدريجيٍّ ودفعيٍّ؛ حيث اعتبر الأوّل حركةً في

[1] - المصدر السابق، ص 32.

[2] - جون بلامناتز، فلسفه اجتماعي وسياسي هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين بشيريه، إيران، طهران، منشورات ني، 1992م، ص 66.

ما اعتبر عدم الخروج من الموضوع سكوناً[1]. استناداً إلى ما ذكر أكّد على كون الحركة خروجاً من الشيء المستعدّ أو أنّها خروجٌ متجدّدٌ من الاستعداد إلى الفعلية[2].

وأمّا فريدريك هيغل فقد اعتبر النظام الفلسفي المتنوّع على مرّ العصور سبباً في مواصلة المسيرة التكامليّة وفق أساليبَ مختلفة، وخلال آلاف السنين من الفكر الفلسفي نشأت منظومة المعرفة البشريّة الكبرى على يد معمارٍ واحد، وهذا المعمار ليس سوى الروح الواحدة التي طبعها التفكّر وبلوغ مرتبة الإدراك الذاتي والعروج إلى مراتب وجوديّة أعلى[3].

الحركة الجوهريّة في فلسفة ملا صدرا هي عبارةٌ عن حركةٍ باطنيّةٍ ذاتيّة، وعلى هذا الأساس يتغيّر الشيء في جوهره وذاته فيتحرّك ليتحوّل من جوهرٍ أضعف إلى جوهرٍ أقوى وذاتيٍّ أكثر تكاملاً، والحركة الجوهريّة هي التي تتيح هذا الإمكان الذي تتبدّل على ضوئه الحقيقة المادّية الجسمانية لتصبح حقيقةً مجرّدةً[4].

وعلى ضوء الحركة الجوهريّة تبنّى فكرة حشر ذات البدن والنفس الدنيويين للإنسان في يوم القيامة، وهو لم يؤكّد فقط على وجود حركةٍ تكامليّةٍ للإنسان، بل أكّد أيضاً على كون عالم الطبيعة بأسره يتحرّك في مسيرةٍ تكامليّةٍ لأنّ جميع الكائنات تسير نحو غايةٍ لها، وبالنسبة إلى حشرها في يوم القيامة، اعتبر أنّ كلّ موجودٍ يحشر تناسباً مع طبيعته، لذا يختلف حشر الإنسان عن حشر الشياطين والحيوانات والنباتات والجمادات، فكلّ واحدٍ من هذه الكائنات يحشر وفق طبيعته الخاصّة ومكانته الوجودية[5].

وما أكّد عليه أيضاً أنّ الروح تسعى بشكلٍ دائبٍ إلى استكمال حرّيتها، وهذا السعي يعتبر من ذاتياتها، والجدير بالذكر هنا أنّ حرّية الروح لا تتحقّق على ضوء طمأنينتها، وإنّما من خلال تجرّدها عن كلّ ما من شأنه تعريض هذه الحرّية للخطر، ولكن كلّ شيءٍ يعود في أساسه إلى إدراكها الذاتي. وهناك اختلافٌ كبيرٌ بين معرفة الروح بكونها حرّةً وبين جهلها بذلك، فهي مسترقّةٌ في الواقع حينما

---

[1] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في أسفار أربعه العقلية (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد خواجوي، إيران، قم، منشورات مطبعة، 2004م، ص 120.

[2] - حسن أمين، برداشتي از مشاعر ملا صدرا (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات فراهاني، 1972م، ص 246.

[3] - حسن مهرنيا، مراتب تجلي روح در تاريخ (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة فلسفه دين، السنة السادسة، العدد السادس، 2008م، ص 106.

[4] - محمّد فتحعلي خاني، بنياد انسان شناختي اخلاق در حكمت متعاليه (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة إنسان پژوهي ديني، السنة السابعة، العدد 24، 2010م، ص 64.

[5] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسالة سه أصل (باللغة الفارسية)، مقدّمة وتصحيح محمّد خواجوي، إيران، طهران، منشورات مولى، 2005م، ص 197.

تجهل بكونها حرّةً، وتكون في هذه الحالة راضيةً برقّها دون أن تدرك عدم استحقاقها قيود الرقّ.[1]

الروح وفق مبادئ فلسفة هيغل بعد أن تبدأ حركتها تبلغ الذروة دون أن تعرف شيئاً عن ذاتها، وعبر اجتيازها المراحل الثلاثة التي تتمثّل بالفنّ والدين والفلسفة، تبلغ مرتبة الإدراك الذاتي، وبيان ذلك كما يلي:

المرحلة الأولى: (الفن) الروح تدرك حركتها هذه في المرحلة الأولى عن طريق الذهن والروح الإنسانية.

المرحلة الثانية: (الدين) تعرف الروح نفسها بعد المرحلة الأولى ضمن الدين المسيحي.

المرحلة الثالثة: (الفلسفة) تبلغ الروح مرتبة العقلانية المحضة في رحاب الفلسفة فتنفصل بالكامل عن عالم المادّة.

وأضاف أنّ حركة الروح المطلقة تبدأ منذ باكورة خلقتها في إطار حركةٍ متّصلةٍ مداومةٍ على مرّ التأريخ وفق أسلوبٍ ديالكتيكيٍّ لتبلغ مرتبة الإدراك الذاتي.

ومما يعتقد به ملا صدرا أنّ اتّصال الوجود يعني تجلّي حضور جميع الوجودات الآنفة في الوجود الحالي للشيء، وهذا الحضور ليس من سنخ التركيب الوجودي الفعلي للوجودات الآنفة، وإنّما الوجود الفعليّ عبارةٌ عن حقيقة واحدة تنتظم فيها جميع الكمالات الوجوديّة للوجودات الآنفة مع كمالاتٍ وجوديّةٍ أعلى مرتبةً على نحوٍ البساطة والوحدة. وعلى هذا الأساس توصف الحركة بكونها كالامتداد الواحد والمتواصل على مرّ العصور، وأمّا المتحرّك فهو خلال جميع مراحل حركته يحتفظ بوحدته الحقيقية لكي يبلغ مرتبة الكمال والتجرّد، ووفق هذا التحليل أكّد ملا صدرا على أنّ غاية الحركة الجوهرية هي التجرّد من جميع أشكال المادّة.

تنامي الفكر وسيره نحو الكمال برأي هيغل، علامةٌ على وجود حرّيةٍ في التغلّب على القيد الطبيعي ما يعني أنّ الإدراك المتكامل يعي معقوليّة التعقّل، أي إنّه يدرك معقوليّة الأشياء الخارجيّة فيعي هذا الاتّحاد الموجود مع الخارج، لذا يجب التنويه على أنّ حريّة الإدراك للقيد الطبيعي من وجهة نظر هذا الفيلسوف الغربي لا تؤدّي إلى الانفصال عن عالم الخارج.[2]

ومن جملة ما أكّد عليه أنّ شخصاً لو اعتبر الوجود أصيلاً ذا مراتبَ متعدّدةٍ يكون الوجود هو وجه التمايز والاشتراك في ما بينها، سوف يدرك أنّ الطبيعة هي الأخرى مرتبةٌ من مراتب الوجود،

[1] - بين كيمبل، فلسفة تاريخ هگل (باللغة الفارسية)،، ترجمه إلى الفارسية عبد العلي دستغيب، إيران، طهران، منشورات بديع، 1994م، ص 62.
[2] - Marx, Werner. (1975). Hegel's Phenomenology of Spirit. A Commentary Based on the Preface and Introduction Translated by Peter Heath, The University of Chicago, p. 1 - 14.

لكنّها آخر مرتبةٍ له،[1] ونتيجة ذلك هي بقاء الوجود كصورةٍ جوهريّةٍ في جميع مراحل الحركة لأنّ المتحرّك ليس سوى الأجزاء المتنوّعة للجوهر، بمعنى أنّ الكائن المادّي يمتلك حدوداً جوهريّةً غير متناهيةٍ تتحرّك بشكلٍ دائبٍ من حدٍّ إلى آخر، وجميع هذه الحدود تمثّل مراحل متعدّدة للجوهر.

كلّ كائنٍ باعتقاد ملا صدرا يعتبر متجدّداً من حيث وجوده، لكنّه ثابتٌ من حيث ماهيته، ووجه اختلافه عن الحركة هو ذات ثبوته الماهوي لأنّ الحركة عبارةٌ عن نفس التجدّد والانقضاء، لذا يصحّ قول من قال أنّ موضوع الحركة يجب وأن يكون أمراً ثابتاً من حيث ذاته، إذ المقصود من موضوع الحركة هو موضوعها بحسب ماهيتها، والأمر الذي يصبح موضوعاً للتجدّد هو ما يعرض عليه التجدّد، ومن هذا المنطلق فالموضوع من جهة ذاته وماهيّته لا يكون متجدّداً.[2] إذاً، الهويّة الوجوديّة للجوهر الجسماني ضمن نظرية الحركة الجوهرية، هي التي تتّصف بالحركة لا ماهيته[3].

وقد اعتبر هيغل التأريخ بأنّه يجسّد فعليّة الأمر المطلق - الروح - في نطاق الزمان، وقال بأنّ الروح تتكامل عن طريق مختلف مراحل الحياة الاجتماعية، وبما أنّ الحرّية هي ذات الروح، فمضمون تأريخ الفلسفة والكون يتنامى في رحاب هذه المراحل، كما أنّ تكامل حرّية الإنسان يتبلور على ضوء الأنواع المتوالية للنظام الاجتماعي كمّياً ونوعياً. وعلى هذا الأساس بات كلٌّ من الروح والحرّية مفهومين أساسيّين في فلسفة هيغل.

الحركة على ضوء الفلسفة المتعالية لا تعني الكون والفساد والتغيير الوضعي حسب ما هو مطروحٌ في فلسفة الحكيم ابن سينا، بل هي عبارةٌ عن تغييرٍ جوهريٍّ تدريجيٍّ وحدوثٍ تدريجيٍّ أو أنّها حصولٌ أو خروجٌ من الاستعداد إلى الفعليّة، وهذه الحركة التدريجيّة تتبلور في وجود الشيء المادّي لا في ماهيته، وهي بحسب رأي ملا صدرا من سنخ الارتداء بعد الارتداء، لا الارتداء بعد الخلع، كما أنّ الحركة والمتحرّك في الخارج هما عبارةٌ عن شيءٍ واحدٍ[4]. هذا الأمر في فلسفة هيغل ذو سنخٍ آخر يختلف عمّا تبنّاه ملا صدرا، فالعنصر الأساسي في الديالكتيك هو النفي، أي أنّ الشيء من خلال نفيه نفسه يفعّل استعداده الكامن، ففي رحاب مقولة الوجود على سبيل المثال، يقوم الوجود بنفي نفسه كي تتحقّق مقولة العدم؛ وقد اعتبر هيغل الوجود بكونه هو المبدأ لبحوثه

[1] - مهدي دهباشي، پژوهشي تطبيقي در هستي شناسي وشناخت شناسي ملا صدرا ووايتهد (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات علم، 2007م، ح 73.

[2] - محسن نقد علي، نظريه حركت جوهري ومسئله ماده وصورت (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة پژوهش هاى إسلامي، السنة الرابعة، العدد السادس، 2010م، ص 282.

[3] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسالة القطب والمنطقة، تصحيح حسن حسن زاده الآملي، إيران، طهران، منشورات بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1999م، ص 39.

[4] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسفار أربعه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 186.

الفلسفية والديالكتيكية، فالوجود عبارةٌ عن نفيٍ يقوم من خلال نفيه نفسه بإيجاد نفي النفي، ومن ثمّ فالصيرورة هي التركيب بين الأمرين[1].

ومما قاله ملا صدرا أنّ الحركة تبدأ من العقل الهيولاني الذي هو ذات المادّة العارية من الفعلية، وهذه المادّة معتبرةٌ على نحو الغموض ودون تعيّن فقط، لذا لا تأثير لها، بل غاية ما تفعله هو استعدادها لطروء التغيّر عليها، لأنّها ليست شيئاً متحصّلاً وبالغاً مرحلة الفعلية، فشأن المادّة هو الاستعداد والإمكان والنقصان، وبما أنّها مادّةٌ فهي عبارةٌ عن وجودٍ في مرحلة الاستعداد وتمتاز بوحدةٍ ضعيفة يتحقّق تحصّلها وفعليّتها وتعيّنها بواسطة الصورة[2]. وهذا الأمر في فلسفة هيغل ينعكس بذات الشكل، إذ إنّ الحركة برأيه تنطلق من وجودٍ غير متعينٍ، لذا يكون الوجود هو نقطة الانطلاق لها، ومقصوده من الوجود بهذه الصورة كونه مفهوماً تمتزج في رحابه مبادئ الفكر والواقع، لذا لا يمكن اعتبار الوجود منفرداً، والوجود غير المتعيّن ليس سوى عدمٍ، ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ الوجود هو ذلك الشيء الذي يتبلور من باطن العدم، والعدم بدوره عبارةٌ عن فقدان الوجود، أي أنّ الوجود عدمٌ أيضاً لكونه يستبطن ما ينافيه[3].

الحركة هي المادّة الأساسية للكائنات في الكون سواءً الحية منها أو الجمادات، وكذلك تعدّ مادّةً لوجود النفس؛ فهي جامعةٌ لكلّ شيءٍ، وجميع الكائنات المادّية هي ذات السيلان والشوق للمبدأ الأوّل، لذا لا بدّ لها من غايةٍ ذاتيّةٍ وإلا يصبح اتّصافها بهذا الأمر عبثياً ولا طائل منه، والواقع أنّ الوجود لا يطرأ عليه الباطل. ملا صدرا لدى إثباته المعاد قال: إنّ الكون بأسره يسير في حركةٍ دائبةٍ وخالدة، فهو مثل الطفل غير الرشيد، ورشده الذي يعتبر وجهةً لحركته، هو في الواقع المعاد والقيامة.[4] والمعاد بطبيعة الحال هو الصورة التامّة لجميع الحركات التي حدثت قبل تحقّقه.

المنظومة الفلسفيّة لهيغل تختم في نطاق الروح المطلقة، وفي هذه المرحلة يتّحد الذهن مع الخارج ليصبح الإنسان الفلسفيّ أرقى مظهرٍ للعقل في الكون، وقد اعتبر الأصول الفلسفيّة التي تبناها بأنّها حقائقُ مطلقةٌ تتبلور في صورةٍ مطلقة، كما أكّد على كونها الانعكاس الحقيقي لجميع الأصول الفلسفية السابقة، وشبّه ذلك بانعكاس مبادئ جميع الأديان المتدنية في رحاب الديانة المسيحية. الفلسفة في هذا المقام تثمر معرفة المطلق، ولم يعتبرها هيغل على غرار الفنّ الذي يتجلّى على هيئة

[1] - وولتر ستيس، فلسفه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 148.

[2] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبيه في المناهج السلوكيه، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، 1981م، ص 635.

[3] - روجيه جارودي، شناخت انديشه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية باقر برهام، إيران، طهران، منشورات اگاه، 1983م، ص 150.

[4] - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسفار أربعه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وشرحه عبد الله جوادي الآملي، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م، ص 159.

أمر مادّي محسوس، أو مثل الدين الذي يتبلور في إطارٍ تمثيليٍّ، وإنّما هي برأيه مطلقةٌ بحسب ما عليه حالها وتجسّد مثالاً، وقال: إنّ الروح بعد أن يطوي مسيرةً طويلةً يتجلّى في رحابه العديد من الأمور مثل غربته عن ذاته وظهوره في مختلف الأطر المنطقيّة والأفق الطبيعية، يبلغ في نهاية المطاف بغيته القديمة، ألا وهي وحدة الذهن والخارج ليصبح غير متناهٍ في عين تناهيه[1].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ملا صدرا وهيغل قد أكّدا على أنّ النقطة النهائية للحركة تجسّد الصورة الكاملة السابقة لجميع الصور التي كانت قبلها، والحقيقة أنّ مفهوم المعاد الصدرائي والروح المطلقة الهيغليّة يجسّدان في باطنهما فعليّةً لجميع الصور التي سبقتهما.

هناك ضربٌ من الحركة نحو الكمال في فلسفتي هذين الفيلسوفين، ففي رحاب فلسفة ملا صدرا يتبلور الكمال من باطن الحركة، وهذا الكمال هو الصفة الوجوديّة للشيء، لذا من المستحيل تكامل أيّ شيءٍ في منأى عن الحركة، وخلال سير الحركة وجريانها وضمن الخروج التدريجي من الاستعداد والدخول في مرحلة الفعلية يتبلور الكمال، إذ إنّ الحركات المتواصلة والمترابطة تفعل الكمال وتخرجه من نطاق الاستعداد.

الروح في فلسفة هيغل تبدأ من الوجود المجرّد، ثمّ تطوي العديد من المراحل لكي تبلغ مرحلة الإدراك الذاتي، وهنا تصل إلى مرتبة الحرّية والكمال.

*- نتيجة البحث

المعرفة هي المسألة التي طرحها الفيلسوف الغربي فريدريك هيغل، وهدفه من طرحها هو المعرفة الحقيقيّة، وهذا الهدف لا يتحقّق إلا حينما يواصل الإدراك الطبيعي حركته من مسيرة المعرفة الظاهراتيّة ليتحرّك بشكلٍ متوالٍ من مرحلة إلى أخرى ويواصل تطوّره وتناميه لكي يبلغ أسمى أشكال المعرفة وأكثرها واقعيةً، وهنا يصل إلى مرحلة الحرّية.

الإدراك والحرّية في فلسفة هيغل عبارةٌ عن مفهومين مترادفين، فكلّما كان الإنسان أكثر إدراكاً فهو أكثر حرّيةً.

ملا صدرا من خلال طرحه نظريّة الحركة الجوهرية، أكّد على أنّ الكائنات تسير في حركةٍ ذاتيّةٍ تسوقها نحو الكمال المجرّد من جميع أشكال المادّة.

هناك تشابهٌ كبيرٌ بين آراء هذين الفيلسوفين بخصوص الحركة، فهي تعتبر أهمّ ركنٍ في فلسفتيهما، ويمكن القول أنّهما تبنيا وجهات نظرٍ متكافئةٍ تقريباً في هذا المضمار.

[1] - Inwood, M. J. (1994), Hegel. London and Boston and melborn and Henley. Routledge and Kengan paul, p. 515.

الحركة برأي ملا صدرا عبارةٌ عن أمر تدريجي، كما أنّ سير الروح في فلسفة التأريخ التي طرحها هيغل تجتاز مراحل ومراتب تدريجية، ويمكن اعتبار كلّ شعبٍ وأمّةٍ مرحلةً من مراحل مسيرة الروح المطلقة.

الحركة في فلسفة ملا صدرا عبارةٌ عن خروج من الاستعداد والدخول في مرحلة الفعلية، وهذا هو الكمال بحدّ ذاته، بينما حركة الروح الكونية طوال التأريخ في فلسفة هيغل تعدّ انتقالاً من مراتب الاستعداد إلى مراتب الفعلية، واستشهد على ذلك بمختلف الشعوب والأمم السالفة مثل الإغريق والرومان والشرقيين والألمان، وغيرهم.

الغاية التي تتحقّق على ضوء الحركة في رحاب مبادئ الحكمة المتعالية لملا صدرا، هي نيل الكمال والفعلية، بمعنى الاستقلال والحرّية. وحسب مبادئ فلسفة التأريخ الهيغلية، فحرّية الروح هي غاية الحركة، والروح بذاتها تسعى إلى نيل الحرّية، إذ إنّ تحرّرها هو الأساس لسيرها وحركتها.

ومع ذلك هناك اختلافاتٌ واضحةٌ بين آراء هذين الفيلسوفين على صعيد ما ذكر، إذ إنّ طريقة طرحهما للموضوع تختلف، ومثال ذلك أنّ البنية الأساسية للفلسفة الصدرائيّة تتقوّم على أساس الوحي ومن ثمّ فالله عزّ وجلّ له دورٌ أساسي فيها، بينما الفلسفة الهيغلية ترتكز على النزعة الذاتانية الإنسانية.

إنّ كلا الفيلسوفين أكّد على وجود غاية للإنسان، فهو يتحرّك بصورة ذاتيّة برأي ملا صدرا، إلا أنّ حركته هذه جبريّةٌ من وجهة نظر هيغل، والغاية من الحركة باعتقاد الثاني تتمثّل في الإدراك الذاتي المطلق الذي هو عين الحرّية، بينما ملا صدرا يعتبرها تجرّداً مطلقاً.

❋- مصادر البحث

1 - وولتر ستيس، فلسفه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م.

2 - حسن أمين، برداشتي از مشاعر ملا صدرا (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات فراهاني، 1972م.

3 - جون بلامناتز، فلسفه اجتماعي وسياسي هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين بشيريه، إيران، طهران، منشورات ني، 1992م.

4 - عبد الله جوادي الآملي، شرح حكمت متعاليه اسفار اربعه (باللغة الفارسية)، القسم الأوّل من الجزء السادس، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 2007م.

5 - مهدي دهباشي، پژوهشي تطبيقي در هستي شناسي وشناخت شناسي ملا صدرا ووايتهد (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات علم، 2007م.

6 - محمّد حسين دهقاني محمود آبادي، ملا صدرا وتحليل عقلاني معاد جسماني (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة أنديشه الفصلية الدينية، تصدر من جامعة شيراز، 2010م، العدد 36، الصفحات 101 إلى 124.

7 - بيتر سينجر، هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات طرح نو، 2000م.

8 - محمّد شريفاني، نظريه حركت جوهري: پيامدهاي فلسفي وتربيتي (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة أنديشه الفصلية الدينية، تصدر من جامعة شيراز، 2008م، العدد 29.

9 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبيه في المناهج السلوكيه، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، 1981م.

10 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسفار أربعه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وشرحه عبد الله جوادي الآملى، إيران، طهران، منشورات الزهراء، 1989م.

11 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسالة القطب والمنطقة، تصحيح حسن حسن زاده الآملى، إيران، طهران، منشورات بنياد حكمت إسلامي صدرا، 1999م.

12 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين آشتيانى، إيران، قم، منشورات بوستان، 2001م.

13 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في أسفار أربعه العقليه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد خواجوي، إيران، قم، منشورات مطبعة، 2004م.

14 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، رسالة سه أصل (باللغة الفارسية)، مقدّمة وتصحيح محمّد خواجوي، إيران، طهران، منشورات مولى، 2005م.

15 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تصحيح محمّد موسوي، إيران، طهران، منشورات حكمت، 2006م.

16 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، المشاعر، إيران، قم، منشورات بوستان كتاب، 2007م.

17 - محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم: سورة يس، تصحيح محمّد خواجوي، إيران، قم، منشورات بيدار، 1402هـ.

18 - محمّد فتحعلي خاني، بنياد انسان شناختي اخلاق در حكمت متعاليه (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة إنسان پژوهي ديني، السنة السابعة، العدد 24، 2010م.

19 - بين كيمبل، فلسفة تاريخ هگل (باللغة الفارسية)،، ترجمه إلى الفارسية عبد العلي دستغيب، إيران، طهران، منشورات بديع، 1994م.

20 - روجيه جارودي، شناخت انديشه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية باقر برهام، إيران، طهران، منشورات اگاه، 1983م.

21 - كريم مجتهدي، دربارة هگل وفلسفة او (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م.

22 - جواد مصلح، فلسفه عالي يا حكمت صدر المتالهين (باللغة الفارسية)، تلخيص وترجمة لمباحث (الأمور العامّة والإلهيات) من كتاب الأسفار الأربعة، إيران، طهران، منشورات جامعة طهران، 1974م.

23 - مرتضى مطهّري، مقالات فلسفي (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات صدرا، 1994م.

24 - حسن مهرنيا، مراتب تجلي روح در تاريخ (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة فلسفه دين، السنة السادسة، العدد السادس، 2008م.

25 - محسن نقد علي، نظريه حركت جوهري ومسئله ماده وصورت (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة پژوهش هاى إسلامي، السنة الرابعة، العدد السادس، 2010م.

26 - جورج ولهلم فريدريك هيغل، عقل در تاريخ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات جامعة آريا مهر، 1957م.

27 - جورج ولهلم فريدريك هيغل، خدايگان وبنده (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، 1989م.

28 - جان هيبوليت، پديدار شناسي روح بر حسب نظر هگل (باللغة الفارسية)، اقتباس وتدوين كريم مجتهدي، إيران، طهران، منشورات علمى وفرهنگى، 2004م.

29- Edwards, Paul. (1967). The Encyclopedia Of Philosophy. Vol .3. The Macmilan Campany and The Free Press. New York.

30 - Hegel, G. W. F. (1961), Phenomenology of Mind Translated. with an Introduction and Notes by J. B. Baillie. Printed in Great Britain. Fifth Impression, Billing and Sons LTD.

31 - Hegel, G. W. F. (1969), Hegel's Science of Logic. A. V. Miller. New York: Humanity.

32 - Hegel, G. W. F. (1975), Hegels' Logic. translated by william Wallace. Oxford and London. Oxford Univerity Press.

33 - Inwood, M. J. (1994), Hegel. London and Boston and Melborn and Henley. Routledge and Kengan Paul.

34 - Marx, Werner. (1975). Hegel's Phenomenology of Spirit. A Commentary Based on the Preface and Introduction Translated by Peter Heath, The University of Chicago.

هيغل ناقداً كانط

معاثر الذاتية في الاستنباط الترانسندنتالي

دينيس شولتنغ Dennis Schulting[*]

غالباً ما انحكمت العلاقة بين الكانطية والهيغلية بإشكاليات فهمٍ لم يكن لكلٍّ من المدرستين معاً القدرة على النفاذ منها إلى يومنا هذا. لكن المشكلة الأصلية تعود إلى قراءة هيغل لكانط، وما شابها من خصومةٍ ومن التباساتٍ وتعقيداتٍ جمّةٍ.

هذه المطالعة التي قدمها الباحث والمؤرخ البريطاني دينيس شولتنغ، تحاول الوقوف على واحدة من أهم ما أشكل فيه هيغل على كانط في سياق نقده لأعماله، عنينا بها أطروحة الذاتية في الاستنباط الترانسندتيالي.

المحرر

يُعتبر جورج فيلهلم فريدريش هيغل (G.W.F. Hegel) واحداً من أكثر القرّاء فهماً لكانط. فقد كان تفسيره في تقريره الشامل عن كانط الموسوم بالإيمان والمعرفة (Faith and Knowledge 1802) منحازاً لقراءة فلسفة كانط من منظور نظامٍ لم يكن قد اكتمل بعد، وهو الذي صار يُعرف بـ «المثاليّة المطلقة»، إنّها مثاليّة هيغل التي تنطلقُ من مثاليّة كانط الترنسنداليّة بطرقٍ عدّةٍ. لكن،

---

*ـ أستاذ الميتافيزيقا وتاريخها في جامعة أمستردام، هولندا، ومتحصلٌ على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة وارويك، المملكة المتحدة، في عام 2004. وهو متخصصٌ في كانط والمثاليّة الألمانيّة، وبالتحديد في قضايا فلسفة العقل ونظريّة المعرفة والميتافيزيقا.

ـ العنوان الأصلي للبحث: **On Hegel's Critique of Kant's Subjectivism in the Transcendental Deduction**

ـ المصدر: هذا المقال عبارةٌ عن الفصل الثامن من كتابٍ للمؤلف دينيس شولتنغ جاء تحت عنوان:

Kant's Radical Subjectivism: Perspectives on the Transcendental Deduction

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

ـ مراجعة: فريق الترجمة والتحرير.

وخصوصاً في الإيمان والمعرفة، وفي ما يعدّ في المنطق الكبير والمنطق الصغير، أبدى هيغل، وعلى الرغم من هواجسه حيال الاستراتيجيات العامة لكانط، تفهّماً عظيماً لجوهر الاستنباط الترنسندالي (Transcendental Deduction) أو على الأقل لبعض تفاصيله الجوهريّة. يعتقد هيغل أن فكرة كانط عن وحدة فهم التوليف - الأصلي هي «واحدةٌ من أعمق مبادئ التطوّر الفكري». وخلافاً لمعظم الكانطيين، ورغم هواجس هيغل حيال إجراء كانط، فقد أصاب عندما رأى أنّ الاستنباط الترنسندالي يتعلّق باشتقاق مبادئ التعيّن الموضوعي للتمثّلات التي «هي وحدة «الأنا» مع ذاتها»، وهذا يعني أنّ الذات متماهيةٌ مع موضوع وحدة تمثّلات التوليف-الأصلي. وبالنسبة لهيغل، كما بالنسبة لكانط، إنّ شروط هويّة وعي الذات هي في الواقع نفس الشروط التي تحكم هويّة موضوع وعي. هكذا أصاب هيغل في تحديد دليل كانط، في الفصل 17 من (B-Deduction) على وحدة التمثّلات الموضعيّة، الذي يرتكز على الوحدة الترنسنداليّة للوعي الذاتي ويبدأ بتعريف الموضوع من حيث ارتباطه بموضوعيّة الفكر ذاته[1]، إنّه "تماهي المفهوم والشيء، وهذا يعبرّ عن الحقيقة".

لكن ما هو واضحٌ أيضاً أنّ هيغل يسيء التفسير في عدّة جوانبَ أخرى مهمّة من حجج كانط، كما أنّ قراءته تكشف أجندته الفلسفيّة الخاصة في مواجهة استراتيجيّة كانط العامّة. لكنّني في هذا الفصل، سأركّز على قراءة هيغل للاستنباط الترنسندالي في الإيمان والمعرفة، من باب التفسير فقط؛ ولن أركّز تحديداً على مدى انحياز تفسيره لكانط، وتشكيله جزءاً متمّماً لاقتراحه المثاليّة المطلقة التي لم تتطور فعلاً إلاّ في التقريرات اللاحقة لفينومينولوجيا الروح (Phenomenology of Spirit) وعلم المنطق (Science of Logic). وهكذا لم تكن مقارنة القيمة الجوهريّة لنظام التفكير الهيغلي مع قيمة نظام كانط موضوع مناقشتي في هذا البحث. كما أنّني ركّزت على التقرير الأوّل لكانط في "الإيمان والمعرفة"، لأنّني أعتقد أنّه يوفّر الإطار الأساسي لرأي هيغل بكانط الذي يبقى متماسكاً في تفسيراته المتأخرة لكانط، وبشكلٍ خاصٍّ تلك الموجودة في المنطقين معاً، وفي محاضرات تاريخ الفلسفة[2].

كثرت المناقشات في الكتابات التي تناولت هيغل الشاب، حول أنّ كتاب "الإيمان والمعرفة" صيغ أساساً في النموذج المفهومي للفيلسوف شلنغ، وأنا أعتقد أنّ اللّغة على الأقل والفائدة الرئيسيّة لمقالة هيغل متجذّران جداً فيه. وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال الاستعمال الأساسي

[1]- Cf. Pippin (2005: 32). See also my discussion of Pippin’s views in Chap. 3 (this volume).
[2]- See, by contrast , Houlgate (2005), who believes there is a chasm.
between Hegel’s critique of Kant in Faith and Knowledge and Hegel’s later philosophy . My view in this respect agrees with that of Sedgwick (2012).

لمصطلحات مثل "الهويّة المطلقة"، "القوّة"، وعدم الاهتمام العام بالنسبة إلى الذاتيّة بشكلٍ عام، التي كانت أكثر وضوحاً من موقف هيغل، كما جاء في المنطق الكبير الذي صدر بعد عشر سنوات، أو ربمّا حتى المتناقضة معه، فمثلاً، الجذور الشلنغيّة للتفسير الهيغلي ظاهرةٌ في مقاطع شبيهةٍ بالمقطع التالي، الذي يبدو أنّه مقتبسٌ مباشرةً من كتاب شلنغ "نظام المثاليّة الترنسندالية" (System of Transcendental Idealism) الذي نشر قبل ذلك بسنتين:

إذا أمكن اعبار الفكر لذاته تعبيراً مجرّداً عن الشكل في ثلاثيّته، فإنّه واحدٌ سواءً أعتبر فكراً للوعي أم فكراً للطبيعة، شكلاً من الذكاء الواعي أم غير الواعي: فكما يُعتبر الوعي متصوّراً في الأنا، فإنّه يعتبر متحققاً في الطبيعة.

بالنسبة لمصطلحات شلنغ، لا سيّما مفهوم "الهويّة المطلقة"، الذي سيتبيّن أنّه مساعدٌ، سوف أناقش في تحديد الطريقة التي يؤكّد فيها هيغل ويرجّح جوانبَ محدّدةً من الاستنباط الترنسندالي، كما سأناقش في إثبات الأسس التي يعتقد هيغل أنّ كانط لم يتبعها من خلال ما يعتبر أنّه العناصر "المثاليّة" القيّمة والأصيلة لما يسمّيه (Keim des Spekulativen) في الفكر الكانطي. ومن الأسباب الأخرى لاعتبار تقرير هيغل عن الاستنباط الترنسندالي الكانطي مفيداً هو الطريقة التي يمكن من خلالها اعتبار هيغل الناقد النموذجي للتصوريّة الكانطيّة، أي الأطروحة القائلة بأنّ بعض المضمون الحسّي ليس مصنّفاً وأنّه لا يمكن أن يصنّف ضمن مفاهيم الفاهمة، وأن الحدس لا يحتاج إلى وظائف الفاهمة. ويعتقد هيغل أنّ كانط لا تصوّريٌّ، كما أنّه يرى أنّ هذا يتناقض مع تصوريّة كانط الصارمة، أي إنّ كانط يجمع بين نظريّتين متعارضتين حيال العلاقة بين المفاهيم والحس. ويدعو هيغل إلى وجوب تطهير ما بقي من لا تصوريّة كانط، من خلفيّةٍ كانطيّة، وإلى وجوب فهمه على نحوٍ صحيحٍ، فبدون الوسائل التجريبيّة والسيكولوجيّة غير الضروريّة، يمكن اعتبار كانط تصوّريًّا أصيلاً.

هذا يرتبط بأسف هيغل على ذاتيّة كانط المزعومة (أي ما سمّيته "الذاتيّة السيّئة" في المقدّمة)، أي الموقف القائل أنّ الحقيقة حيال الموضوعات هي حقيقة مخطّطنا المفهومي، ولا داعي لضرب مثلٍ على مقولاتنا من الأشياء الواقعيّة في ذاتها. إنّها الذاتيّة التي ترى أنّ ما نعرفه صحيحٌ فقط بالنسبة إلى منظورنا الخاص، وذلك بسبب كيفيّة إعدادنا سيكولوجيًّا (أو ثقافياً، أو معرفياً، إلخ)، وهذا يختلف عن الذاتيّة "النقديّة" التي ترى أن الفاعليّة الذاتيّة هي المكوّن الأوّل للموضوعيّة، إذ لا يمكن أن يكون أيُّ شيءٍ موضوعيًّا، مهما كانت طبيعته، بدون الصور الذاتيّة للفاهمة. لكن هيغل لا يميّز بين ذاتيّةٍ رديئةٍ وذاتيّةٍ "نقديّةٍ". بالنسبة لهيغل في كتاب "المعرفة والإيمان" على الأقل،

الذاتيّة رديئةٌ وحسب[1]. وسوف نناقش لاحقاً لماذا يعتبر أنّ ذاتيّة كانط "النقديّة" هي مجرّد شكلٍ آخر من أشكال الذاتيّة الرديئة. الاتهام بالذاتيّة مرتبطٌ مباشرةً بنقد ما يسمّى أطروحة التقييد الكانطيّة، أي الأطروحة المثاليّة التي ترى أنّ مقولات التجربة لا تنطبق على الأشياء في ذاتها، وهذا أيضاً ما سأناقشه لاحقاً.

ولأسبابٍ تتعلق بحجم البحث، لن أوغل في المسائل المرتبطة باللاتصوريّة المرتبطة بنقد هيغل لكانط (للاطّلاع على هذا الموضوع انظر تفسيري في شولتنغ)[2]. ناقشنا نقد هيغل لذاتيّة ومثاليّة كانط "السيكولوجيّة" المزعومة في القسم 8.3. والقسم 8.4. التي تناولت ما أعتقد أنّه الخطأ الأساسي في تفسير هيغل لكانط، وهو الذي بواسطته يساعد هيغل نفسه على قراءة الخيال المنتج باعتباره العقل نفسه، وفي اختلافٍ واضحٍ مع وجهة نظر كانط حيال المخيّلة بوصفها "تأثيراً للخيال على الإحساس". لكنّني أولاً سأعيد سرد أسس هيغل العامّة لنقد كانط كنموذجٍ للفلسفة التأمّليّة "غير النقديّة" (القسم 8.2.).

8.2. نقد الفلسفة ال تأمليّة

في كتاب "الإيمان والمعرفة" ينقد هيغل ما يسمّيه "الفلسفة التأمليّة" حيث يزعم أنّ فلسفة كانط هي ممثّلٌ نموذجيٌّ للتخلي عن الهدف الرئيس للفلسفة، أي التفكير بـ "المطلق"، في المقابل يدفع بفكرة أن "العقل يجب أن يتخلّى عن وجوده في المطلق". كما ينقد هيغل كانط بسبب قنوعه بدور العقل المحدود من خلال اعتباره مجرّد شكلٍ فارغٍ لما هو تجريبي، وبسبب محاججته بأنّ العقل متمظهرٌ بالفاهمة، "يتلقّى مضمونه" من النقيض الذي يتوجّه إليه فقط، أي المضمون التجريبي أو "الحقيقة التجريبيّة". ومن جهةٍ أخرى، يرى هيغل إشكاليّةً كبرى في اعتبار كانط أنّ المضمون الإمبريقي مطلقٌ، أي التسليم به كمعيارٍ يجب أن يقاس كلُّ شيءٍ به. كما رأى هيغل تناقضاً تاماً في فكرة كانط بأنّ المزاعم التصوّريّة حيال الواقع لا يمكن أن تكون حقيقيّةً إلاّ إذا كان لها أساسٌ في التجربة الإمبريقيّة مع ما ينبغي أن تطمح إليه الفلسفة الحقيقيّة.

---

[1]- انظر especially Houlgate (2015) and Ameriks (2015) .

[2]- أنا أمتنع أيضًا عن التعليق على كتاب هيغل الثاني حول نقد هيغل لفلسفة كانط النقديّة. يمكن ايجاد مناقشات مهمة في:
Ameriks (2000, 2015) , Bowman (2013), Bristow (2007), Düsing (1995 , 2013), Ferrarin (2016), Görland (1966), Horstmann (2004) , Houlgate (2005 , 2015) , Longuenesse
(2015, Part II), Kreines (2015) , McDowell (2009) , Pippin (1989, 1993, 2005, 2014, 2016), Redding (2010), Sedgwick (1992, 1993, 2001, 2005, 2012), the essays in Verra (1981) and Westphal (1996, 2000). See also my review of Bristow's book in Schulting (2009) and my review of Sedgwick (2012) in Schulting (2016a). I discuss Pippin's reading of Hegel's critique of Kant extensively in two separate essays (Schulting 2016b, c).

وهذا سبب انتقاد هيغل لفلسفة كانط لكونها في الأساس شكلاً من "الإمبريقيّة الفلسفيّة".

من جهةٍ أخرى بالنسبة لكانط، وكما أثبت هيغل، فإنّ التصوّريّة والمضمون الإمبريقي لا يكونان مرتبطين إلاّ إذا بقيت الطبيعة الشكليّة للفاهمة معتمدةً على المضمون المادي الخارجي في حالة المعرفة، أي إنّ الشكل التصوّري والمضمون المادي لا يجتمعان إلا من جهة "الهويّة النسبيّة"، ولا يمكن فهمها من جهة "الهويّة المطلقة" حيث لا يعود المفهوم والمضمون متعارضين بالمطلق، بل يصبحان موضوعاً أصيلاً للتفكير من خلال علاقتهما العقليّة الصحيحة، حتى لو تعذّر اختزال أحدهما بالآخر. هذا جانبٌ مهمٌّ من نقد هيغل، إنّه يقول بأن كانط ليس منسجماً بما يكفي في تأمّله بالعلاقة بين مختلف العناصر المتلازمة في المعرفة. ويتحدث هيغل عن نقصٍ في "التأمل بالمقابل" في فكر كانط وهذا يعني أن شكل التصورية "الوحدة"، ومضمون "الكثرة" لا يُتصوران في علاقتهما العكسيّة. أي إنّ نفس التقابل بين العبارات المتقابلة لا يتم تصوّره بموضوعيّة، كي تبدو الكثرة نفياً للتصوريّة، وفي الوقت عينه تبدو التصوريّة نفياً للكثرة[1]. غير أن التقابل يُفهم تماماً، كما لو كان معلومةً مسبقةً (يشير هيغل إلى هذا بأنّه قوام الأطروحة النقيضة المطلقة) وبالتالي فإنّ وحدة المفهوم والكثرة الإمبريقيّة "يواجه أحدهما الآخر باعتبارهما مجردين". ما يعنيه هيغل بهذا هو أنّ كانط يعتبر صورة المفهوم ومادة التعدّد الإمبريقي ليسا إلا تعابيرين مجرّدين، شكليّين، ثانويّين، عن الوحدة التي يشكّلانها بالضرورة في المعرفة، الوحدة التي وفقاً لقراءة هيغل لكانط كانتا تشكّلانها دائماً. لقد عبّر هيغل عن تجرّد الاعتبارات التأمليّة للعلاقة بين الوحدة والكثرة على الشكل التالي:

تتعيّن الكثرة بالوحدة [...] كما يمتلئ فراغ الهويّة بالكثرة [...] سواءً أكانت فاعلةً أم منفعلةً، وكلٌّ منها يعرض للآخر بطريقةٍ شكليّةٍ باعتباره شيئاً غريباً. لا ينتج عن هذه المعرفة الشكليّة إلاّ هويّاتٌ ضعيفةٌ، وتتيح للأطروحة النقيضة البقاء على إطلاقها التام.

هذا التجرّد هو النتيجة المباشرة للصيغة التي تعمل فيها الفلسفة التأمليّة، أي من خلال المقاربة التأمليّة، التي تبدأ من وجهة نظرٍ شكليّة، "نقطة الأنا الثابتة" وتسعى لدمج شكليّتها الخاصة (أشكالها وإجراءاتها) بمضمونٍ يأتي من خارجها، مما هو واقعيٌّ (ولا شكليٌّ). إنّ وجهة النّظر الشكليّة هي وجهةُ نظر الفاهمةِ بوصفها "مبدأ التعارض" التي تسعى للاتحاد بالمضمون الخارجي

[1]- Sedgwick (2012, passim) highlights this element of Hegel's critique of Kant: conceptuality and sensibility are mutually determining, in contrast to Kant's emphasis on the determination, by the understanding, of sensibility, as the merely determinable.

الذي لا تندمج معه أبداً. ينتقل هذا المنظور الشكلي، وبعد إجراء التغييرات الضروريّة، إلى كلّ الموضوعات التي تُعنى بها الفلسفة التأمليّة سواءً أكانت تُعنى بمسائل الفلسفة النظريّة أم العمليّة. وهذه المسألة كما يرى كانط، في مبدأ "إطلاق التناهي، الذي ينتج عنه، والأطروحة النقيضة للتناهي واللاتناهي، الواقعيّة والمثاليّة، المحسوس وما فوق الحس، وما ورائيّة ما هو واقعٌ حقاً ومطلقٌ". إن الفلسفة التأمليّة وبسبب نقطة بدايتها الشكليّة الصادرة في الاعتراف بالأطروحة النقيضة كأمرٍ واقعٍ، تخفق في طبيعة الحال بالوصول إلى معرفةٍ ما تهدف الفلسفة أن يكون موضوعاً لها، المطلق، اللانهاية، الواقع الحقيقي، أي ما هو متجاوز لمجرّد الاعتقاد والمعرفة المحدودة، وما يشكّل بحقٍّ وبدون شروطٍ المسألة في الواقع.

هذه إذاً هي الميزة الرئيسيّة للفلسفة التأمليّة: إنّها تبقى متمسّكةً بمتقابلاتها التأمليّة (الذهن/ العالم، الشكل / المضمون، ما قبل / ما بعد/ الذات / الموضوع، الوحدة / الكثرة، الواقع / المثال، التناهي / اللاتناهي... إلخ.)، في حين أنّها تخفق في التأمل بهذه المتقابلات التأمليّة، وفي أخذ هذه المتقابلات بنظر الاعتبار كافتراضات غير متأمّلٍ فيها (بقدر تعلقها بإطلاقها المزعوم)، والمفارقة أن هيغل في الواقع يتّهم الفلسفة التأمليّة، ومن ضمنها فلسفة كانط، بافتقارها المحدّد إلى التأمّل، وتحديداً من خلال اعتبار نقطة البداية التأمليّة، افتراضاً لا إشكالياً. وينتج عن هذا نسبيّةٌ، ذاتيّةٌ، سيكولوجيّة، ومثاليّة لم تُتصوّر من خلال بناها التأمليّة وافتراضاتها النظريّة، وفي المقابل تضفي الإطلاقيّة على هذه الافتراضات المسلّم بها، الصادرة في ثنائيّة فلسفيّة وثوقيّة، تعجز عن تحقيق ما تسعى إليه: أي معرفة ما هو واقعٌ صحيحٌ، من غير أن تكون مقيّدةً بأيّ مسلّماتٍ أو افتراضاتٍ غير متأمّلٍ فيها. المشكلة الأساسيّة في الفلسفة التأمليّة، ومن ضمنها فلسفة كانط، هي حيثيّتها الثنائيّة والنسبيّة أو الشكوكيّة التي تنتج عن هذا.

لكن لا سيّما في فهم كانط للتوليف الما قبلي -سنبحث تقييم هيغل بتفصيلٍ أكثر في الفقرات التالية- الميزة الثنائيّة للفلسفة التأمليّة التي يواجهها المرء في الاستنباط الترنسندالي[1] هي ما فيه من تناقضٍ داخليٍّ: لأن التصوريّة إذا قامت أساساً على توليفةٍ قبليّة، كما يرى كانط، "إنها بالتأكيد تحتوي على التحدّد والتميّز في داخلها" ونظراً لأن التحدّد تأسّس أولاً بواسطة التوليف الما قبلي، التحدد -وكذلك الفرق المحدّد أو الأطروحة النقيضة بين الشكل والمضمون- لا يأتي من خلال الكثرة الحسيّة، ومن خلال المضمون، وخارجياً، بل من داخل التوليف الما قبلي. يبدو أنّ هيغل

[1]- المناقشة التامة هي مجرد تحليل للتجربة وفرضياتها.

an absolute antithesis (Antithesis) and a dualism" (GuW, 4:334/FK, 78).

لاحظ أن الكثرة حتى لو كانت خارجةً عن المفهوم، فإنّ خارجيّتها، وبالتالي تميّزها عن المفهوم هي شيءٌ يمكن أن يتحدّد من داخل المفهوم. وبتعبيرٍ آخر "التمايز هو لحظة أساسيّة للمفهوم". المضمون المادي و"الهويّة التأمليّة الفارغة" أو "الكليّة المجرّدة" لا يتعارضان في ما بينهما بمعنى أنّهما في الواقع خارجيان عن بعضهما بالنسبة للآخر و"منفصلان جوهرياً".

هذه حجّةٌ تصوريّةٌ وهي حجّةٌ يستعملها الكانطيون أيضاً عادةً في تفادي القراءات غير التصوريّة للعلاقة بين الحدس والمفهوم. لكن بالطبع القول بأنّ التمييز بين الحدس والمفهوم لا يمكن أن يتحدّد إلا داخل المنظور التصوري هو الشرط الضروري للتعيّن، كما في التفسير الكانطي، هذا لا يدلّ على أنّ الحدس ذاته تصوريٌّ، كما أنّه لا يدلّ على أنّ الحدس والمفهوم متوازيان دائماً (ولا يمكن أن ينفصلا جوهريّاً). يبدو أنّ هذا يضعف أيّ نقد قويٍّ لما يسمّى بالمواقف الثنائيّة في الفلسفة التأمليّة، وتحديداً ما يسميّه هيغل "التأمّل السيكولوجي" الكانطي باعتبار التصوريّة محدودةً بالحس، ويبدو أنّ هيغل يريد أن يدمج التصوريّة مع الحدس إلى حدٍّ لا يكون الحدس مجرّد مندمجٍ بالضرورة مع التصوريّة بقدر ما تحصل مزاعم حول الموضوعات (من خلال الفاهمة)، لكنّهما في الواقع متّحدان بالضرورة، مع مبسّط التصوريّة، بصرف النّظر عن مسألة ما إذا كانت للفاهمة مزاعمُ فعليّةٌ حول الموضوعات. يرى هيغل قيود كانط المعرفيّة، التي يمكن التعبير عنها من خلال الادعاء الشكلي M*[1] تماماً نتيجة لـ "الانعكاس السيكولوجي" للمنظور الإبستيمولوجي الشكلي المذكور سابقاً. لكن نتيجة هذا النقد التصوري القوي لتواضع كانط المعرفي، هي أن التمييز المطلق الذي قام به كانط بحذرٍ بين أشكال التصوريّة وأشكال الحس، في سياق نقد المثاليّة التصوريّة للعقليين، تنذر بأن تكون ضبابيّةً[2].

الذاتيّة و"المثاليّة السيكولوجيّة" المزعومة عند كانط

نتيجةً لانحياز كانط "التأمّلي" الذي بدا واضحاً من خلال اختياره لنموذجٍ منطقيٍّ استطراديٍّ، ثمّة تشديدٌ، وفقاً لهيغل، على نقاء المفهوم، الذي بالتالي يعتمد على المضمونٍ الإمبريقي لاكتساب المعنى: يتحدث هيغل عن "فراغ المفهوم الذي يحرز مضمونه وأبعاده بشكلٍ حصريٍّ تماماً في الإمبريقي وبالتالي من خلال صلته به". ولهذا السبب يعتقد هيغل أنّ مثاليّة كانط حيال الموضوعات ليست إلاّ "إتماماً لسيكولوجيا لوك الإمبريقية وجعلها مثاليّة"، حيث تكون وجهة نظر الذات أعلى

[1]- (M*) بالضرورة لو رأينا الحدس مساهما بالمعرفة الممكنة بالموضوعات، فاذا الحدس مصنفٌ تحت المقولات بوصفها الشروط المفهومية التي تكوّن شروط المعرفة تحتها ممكنة.

[2]- See further my account in Schulting (2016b).

نقطة استشرافٍ فيها. وفقاً لهذا الرأي، فإنّ أطروحة كانط حيال موضوعيّة الموضوعات، الزعم الرئيسي للاستدلال الترنسندالي، لا يثبت الحقيقة حيال الأشياء الموجودة في العالم (كالأشياء في ذاتها)، بل فقط حيال الطريقة التي نفهم فيها الموضوعات بوصفنا ذواتٍ عارفةً، وكيف تبدو لنا بوصفنا كائناتٍ بشريّةً محدودةً، لا كيف تكون الأشياء في جوهرها. هكذا تكون مثاليّة كانط مجرّد مثاليّة ذاتيّة، "مثاليّة ذاتيّة (مبتذلة)"، "مثاليّة المتناهي" التي تأخذ في النهاية شكل الشكوكيّة، ولهذا فهي ليست الحقيقة، المثاليّة الموضوعيّة التي تتصور تقابُل المتناهي واللامتناهي، الحسّي والفائق للحس، العقل والعالم، من خلال تصوّر وحدتها الحقيقيّة، وكذلك "الحقيقة الأصيلة" أو "الصحيحة". أحياناً يعبّر هيغل عن ذلك بعبارة "المصطلح الوسطي" الذي تفتقر إليه الفلسفة التأمليّة، حيث يتمّ إلغاء كلٍّ من الطرفين، فيخفقان في تقابلهما أو تناقضهما: وهذا الإلغاء للمتقابلات هو الذي يشكّل ما يسمّيه هيغل المطلق أو الهويّة المطلقة. هذا "المصطلح الوسطي" هو ما يفتقر إليه "الفكر التأمّلي" الذي يفكر فقط في متقابلاتٍ مجرّدة (المتناهي / اللا متناهي، الشكل / المضمون، الذات / الموضوع ... إلخ). ولا يصوّر التوسط التبادلي للعبارات المتقابلة.

اتضح أنّ مقدمات نقد هيغل لكانط هي إمكان تصوّر الهويّة المطلقة للمتناهي واللامتناهي، للتعدّديّة الإمبريقيّة والمفهوم. فهيغل يرفض تمييز كانط المطلق بين الحدس والمفهوم مباشرةً. وهذا يبدو إثارةً للشك حيال مقدّمات كانط المنطقيّة، وهو نتيجةٌ لما يبدو أنّ نقد هيغل سلك توجّهاً خاطئاً من البداية. بالطبع من الإنصاف القول أنّ هيغل انتقد كانط بشكلٍ صحيحٍ في قبوله بوجوب توجيه العقل الإنساني نحو الإمبريقي، وأنّ أيّ شيءٍ لا يُقاس من خلال تطبيقٍ أمبريقيٍّ ممكن أن يصل إلى مستوى رفع شعاراتٍ فارغةٍ إذا اختلف المرء مع تأكيد كانط على وجوب أن يكون للمزاعم التصوريّة أساسٌ في الحقيقة الإمبريقيّة، وإلا فإنّها ستكون مفتقرةً لمشروعيّةٍ حقيقيّة. يبدو من النظرة الأولى على الأقل، أنّ هيغل على حقٍّ في اعتقاده بأنّ الفلسفة عند كانط ليست إلاّ "ثقافةَ تأمّلٍ ترقى إلى مستوى النّظام"، غيرَ نقديّةٍ، لا شيء أكثر من فلسفة منطقٍ سليمٍ في الواقع، حيث إنّ الفلسفة "الحقيقيّة" هي الفلسفة التي تملك فكرة "الموضوعيّة المطلقة" كموضوعٍ مركزيٍّ لها نزلت رتبتها إلى مستوى "التأمّل الفارغ"؛ فالموضوعيّة المطلقة أو الهويّة هي، بالنسبة لكانط، على الأغلب "مسلّمةٌ لن تتحقق أبداً". أمّا بالنسبة لهيغل فإنّ هذا الموقف الميتافلسفي يشبه في جوهره فلسفةً معاديةً للفلسفة.

رأى هيغل أنّ الفلسفة ينبغي أن تبدأ بفكرة الموضوعيّة المطلقة، وهذه الموضوعيّة المطلقة ينبغي أن تكون مضموناً وحيداً للفلسفة –الفكرة التي تعبّر عن "نفي النقيض" المطلق أو "الهويّة

المطلقة" التي هي "الحقيقة الأصيلة الوحيدة"- ولا تنتهي به كمجرّد مسلّمة، كما فعل كانط. المقصود بهذا هو أنّه سيكون غريباً، على سبيل المثال، افتراض أنّ التمييز بين العقل والعالم، بين الذات والموضوع، هو معطًى ما قبل فلسفيٌّ مطلقٌ ويتعذّر رفضه؛ فهو لن يتوافق مع قواعد النقد من وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ خالصة. فهيغل يتهم كانط بهذه الفرضيّة التي لا تتوافق مع قواعد نقد معطًى ما قبل فلسفيٍّ. لكن "الحقيقة الأصيلة الوحيدة" التي تكلّم عنها هيغل ليست العالم الحقيقي الواقعي الموجود خارج الذهن، بل هي الحقيقة التي لم تعد تعرف التمييز المطلق بين الذهن والعالم، حقيقة ألاّ يكون الذهن خارج العالم، بل حقيقة ألاّ يعود العالم خارج الذهن. كذلك يتكلم هيغل عن "هويّةٍ مطلقة للفكر والكينونة". إنّ رأي هيغل بالمثاليّة كرأيه بالواقعيّة لا يعبّر عنه بالكلمات، فلا العقل ولا العالم يمكن أن يُختزل أحدُهما في الآخر.

في المقابل، تحتاج رؤية كانط النقديّة إلى معطًى خارجيٍّ، قائمٍ على حقيقة أنّ المنطق الذي استعمله كانط هو منطقٌ استطراديٌّ، يتطلّب فصلاً دقيقاً بين مصطلحين معرفيين غير قابلين للاختزال، وهذا ما يمكن أن يدمج لأهداف اكتساب المعرفة فقط. فقد انتقد هيغل اعتماد كانط على الأحاسيس المفترضة في الكثرة الإمبريقيّة بالحدس بوصفها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن ندخل من خلالها إلى الواقع، أي إلى الأشياء في ذاتها التي تؤثّر فينا. هذا الافتراض للإحساس، بوصفه الوسيلة للوصول إلى الواقع، لم يشرحه كانط أبداً، لكنّه افترضه كواقعٍ فقط -يسمّيه شيئاً "مستغلقاً" في منظومة كانط الفكريّة-شيئاً لا يُحسب له حساب. لكن فرض أن تكون الإحساسات معطى، وعلاقتها بالواقع لا تدلّ على أنّ كانط يفترض-كما جعلنا هيغل نعتقد- أنّ هناك تمييزاً مطلقاً بين الذهن والعالم، وأنّه لا يمكن ردم الهوّة بينهما. إنّ التمييز بين "أنا أفكر" شكليّةٌ ومحتوًى ماديٌّ مفترضٌ (أنظر في القرة التالية 8.4) يمكن أن يُقرأ كما هو، لكنّه لا يدعم الموقف الميتافيزيقي الذي يقول أنّ الذهن والعالم متمايزان بمعنًى مطلق. بالإضافة إلى أن هذا الموقف يتعارض مع أطروحة التقييد الكانطيّة حيال إمكان معرفة الحقائقِ المطلقة. فلا فهم لحقيقة الأشياء في ذاتها، لذا لا نستطيع أن نفترض تمييزاً مطلقاً بين الذهن والعالم، لأنّ هذا العالم يشير إلى أنّنا نفهم العلاقة بين الأشياء في ذاتها.

إنّ هيغل يقرأ كانط من خلال الرؤية التي عرضناها سابقاً، والتي تبيّن أنّ في جذور نقد هيغل لكانط يكمن تصورٌ عامٌ للفلسفة شديدُ الاختلاف عن تصوّر كانط، رغم أنّ هيغل يعتقد أنّ نقده لكانط هو على الأقل إلى حدٍّ ما، من داخل الفكر الكانطي ذاته. يجد هيغل أصل هذه الفكرة في قول كانط المأثور "لا قيمة للمفهوم المعزول ولا الحدس المعزول؛ [و] أنّ الحدس بذاته أعمى وأنّ المفهوم بذاته فارغٌ"،

هنا يبيّن كانط أن الوصول إلى شكلٍ من الموضوعيّة والتطابق بين الفكر والوجود لا يتمّ إلا عندما يترابط المفهوم والحدس بعضهما ببعض. لكن حقيقة أنّ كانط يحدّد هذه الهويّة في الوعي، أي في التجربة الإنسانيّة، ولا يصفها وفقاً "للمعرفة العقليّة"، يعني أنّ كانط، وفقاً لهيغل، لا يفي بوعده بتطوير فكرة التطابق المطلقة والمعرفة المطلقة، وهكذا "تتراجع إلى التناهي المطلق والذاتية". التماهي هنا، التطابق بين المفهوم (كصورةٍ للفكر) والحدس (كصورةٍ للواقع)، هو مجرد "تطابق متناه" بمعنى إلى الحدّ الذي يرتبط بالمعرفة الإنسانيّة الإمبريقيّة. لكن هيغل يعتقد أنّ هذه الخطوة غير مضمونةٍ على أساس مقدّمات كانط المنطقيّة. إنّها الذاتيّة الرديئة التي يندبها هيغل في كانط أي الذاتيّة "البحتة" التي تبقى مكتفيةً بالتطابق المتناهي لمعرفتها بالموضوعات الإمبريقيّة، وتتعارض مع الجانب التأمّلي الصحيح المزعوم (سنتحدث عن هذا لاحقاً في الفقرة 8.4).

وبالتالي، يرى هيغل أنّ مثاليّة كانط الترنسنداليّة ليست في الواقع إلاّ "مثاليّةً سيكولوجيّةً" يعني بها هيغل أنّ المقولات هي "التعيّنات الوحيدة المستمدّة من الوعي الذاتي"، لكنّها ليست تعيّناتٍ متمثّلةً بالأشياء في ذاتها. العلاقة بين الذاتي والموضوعي هي مجرّد جانبين "لوجهتي نظر الذاتيّة".[1] لكن المشكلة المباشرة مع هذا الرأي الشكلي والذاتي البحت -"المثاليّة السيكولوجيّة" المزعومة لكانط- هو أنّ هويّة الذات الشكليّة "تجد نفسها في مواجهةٍ مباشرةٍ مع اللاهويّة اللامتناهية أو إلى جانبها، التي يجب أن تتحد معها بطريقةٍ مستغلقة". ترتبط هذه المواجهة بعلاقة الذات بالأشياء في ذاتها عن طريق، وفقط عن طريق، الحس الذاتي. بيد أنّ موضوعات معرفتنا الإمبريقيّة لا تحصل على شكلها الموضوعي (وهذا يحصل بواسطة مقولات الكيف: الواقع، النفي، الحدود)[2] إلاّ عن طريق فعل التعيّن الذي تقوم به الذات، من خلال هذه الإحساسات التي تقابلها في الحس الباطن. فالموضوعيّة مفروضةٌ، كما كانت، على الأشياء التي نواجهها بفضل إحساسنا، وفقط على ظهورها الذاتي في الحس. إنّ "عالم" الأشياء في ذاتها، بمعزلٍ عن الفوائد الملائمة للذات المعيِّنة، التي تطبّق المقولات على المضمون الحسّي في الحدس أيٍ "حالما تعزلها المقولات [...] لا يمكن أن تكون إلاّ كتلةً لا شكل لها"؛ ففي التفسير الكانطي، عالم الأشياء في ذاتها هو في الحقيقة ليس إلا "لا نهاية من الأحاسيس". وهكذا فإنّ كثرة الحسّ، الوعي الإمبريقي، الإحساسات، هي جميعها في ذاتها شيءٌ "غير مندمجٍ"، ولأنّ الحس هو طريقنا الوحيد للوصول إلى الأشياء في ذاتها، فإذا لم

[1]- يبدو أن هذا يتعارض مع تفسير هيغل المتأخر لمدعى كانط الأساسي القائل أن الموضوعية ليست إلا وحدة الوعي الذاتي، لكن وحدة الوعي الذاتي المقصودة هنا هي "الأنا" الحقيقية، التي يتحدث عنها هيغل في الايمان والمعرفة لا ما يسميه "الأنا" المتأملة للأنا أفكر التي تصاحب تمثلاتي، وهذا ما يرفضه باعتباره أمبريقيًّا بحت. See further Sect. 8.4..

[2]- See Schulting (2012, Chap. 8). See also Chap. 9 (this volume).

يكن الحس متعيّناً من خلال الفاهمة، فإنّ الأشياء في ذاتها لن تكون متعيّنةً كذلك.

إذاً يرى كانط أنّ "العالم يتفكّك"، وهذا ما اكتسب واقعيّةً وترابطاً موضوعياً، وحتى إمكاناً وفعليّةً، من خلال الذات. وأن يكون الإمكان (ما يعنيه هنا هو ما يسمّيه كانط الإمكان الحقيقي) والفعليّة متوفرين من خلال الذات هو نصف الحقيقة، لأن كانط يقوم بالتمييز بين الوجود بوصفه معطًى يحتوي على الأشياء في ذاتها، وبين تعيّن الوجود عن طريق مقولة الوجود (انظر إلى التمييز في الفصل التاسع): لا يمكن للذات أن تزوّد الشرط المشروط لوجود مبسّط الأشياء. مع أنّ التعيّن الموضوعي الكانطي في نظر هيغل هو فقط وبالضرورة تعيّنٌ مسقطٌ من خلال البشر على العالم بحدّ ذاته وهو عاجزٌ عن إزالة التناقض بينه وبين الأشياء في ذاتها:

يحصل التعيّن الموضوعي وأشكاله بالدرجة الأولى من الارتباط بينهما [الذات والشيء في ذاته]، [...] إذ يصبح الشيء في ذاته موضوعاً بقدر ما يحصل من الذات الفاعلة على بعض التعيّن [...]. وبمعزلٍ عن هذا فإنّهما متغايران تماماً.

بهذه الطريقة تصبح موضوعيّة المقولات، وضرورتها، شيئاً ممكناً وذاتيّاً من جديد، لأنّها لا تعيّن الأشياء بحدّ ذاتها، بل فقط من منظور التجربة الذاتيّة، كظواهر.[1] المعرفة بالموضوعات التي حصلت عبر الفاهمة ليست معرفةً حقيقيّةً بحقيقة الأشياء على ما هي عليه. ومع ذلك فإنّ التعيّن الموضوعي للموضوعات التي تحصل عليها الفاهمة عن طريق المقولات، سنبقى غير مدركين تماماً للطبيعة الحقيقيّة للموضوعات أي كأشياءَ في ذاتها. أو كما يعبّر يعقوبي (Jacobi) "كل ما نزعمه من معرفةٍ ما هو إلا تنظيمٌ لجهلنا."

هكذا يتّهم هيغل مثاليّة كانط بجعل معرفتنا محدودةً بالظواهر، وبالتالي فهي تعيق الوصول إلى معرفة أصيلةٍ وحقيقيّةٍ بالأشياء في ذاتها. وفي الواقع، إنّ هيغل يتهم كانط بالتناقض: فمن جهةٍ من غير المنطقي أن نقول أنّ أشكال المعرفة (المقولات) الحاصلة عن طريق وحدة التوليف الأصلية للاستبطان، تؤسس أولاً لموضوعيّة الموضوعات، وثم من جهةٍ أخرى، أن ننكر أنّ تلك الأشكال متمثلةٌ بالموضوعات التي يتحدّد جوهرها بها، في المقابل تنطبق على كثرة إحساسات الذات فقط. لكن يبدو أنّ هيغل هنا فقط يخلط شروط موضوعيّة الموضوعات (المعرفة) مع شروط وجود الموضوعات، ما يجعل الموضوعات أشياءَ ذاتَ وجودٍ مستقلٍّ عن معرفتنا بها.

[1]- See also WL, 12:21–22, نقد هيغل لكانط هنا ليس اعتباطيا، لأن الادعاء أن ذاتية كانط ليست مسموحةً ناتجٌ عن اعتقاد هيغل أن الكثرة في الحدس منفيةٌ بالمفهوم، وهذا يبين عن جوهره، وكذلك يمكن الادعاء في النهاية أن المفهوم من جديدٍ يمكن أن ينطبق على الكثرة في الحدس.

اللافت للنظر، أنّ هيغل يستنتج أنّ ما يتعيّن من خلال الفاهمة هو ظاهرٌ فقط، إذاً الفاهمة ذاتها لا يمكن أن تكون إلا ظاهراً، وهي في ذاتها ليست شيئاً:

الأشياء كما يدركها العقل، هي ظواهرُ فقط. إنّها ليست أشياءَ في ذاتها، وهذه نتيجةٌ صادقةٌ تماماً. غير أنّ النتيجة الواضحة جداً، هي أنّ العقل الذي ليس لديه إلا معرفةٌ بالظواهر ولا يدرك الشيء في ذاته، هو في ذاته ظاهرٌ فقط وليس شيئاً في ذاته. لكن على العكس، يعتبر كانط أنّ الفكر اللاسياقي، الذي يعرف بهذه الطريقة، هو مطلقٌ في ذاته. ففي المبدأ تعتبر معرفة الظواهر، النوع الوحيد من المعرفة الموجودة، أمّا المعرفة العقليّة فهي مرفوضةٌ. إذا لم تكن الأشكال التي توجد الأشياء من خلالها أشياءَ في ذاتها، فيجب ألاّ تكون أشياءَ في ذاتها بالنسبة للعقل العارف. مع ذلك يبدو أنّ كانط لم يكن لديه أدنى شكٌّ بأنّ الفكر هو مطلق الروح الإنسانيّة. فالفكر (بالنسبة له) هو المطلق الثابت، ومحدوديّة العقل البشري التي لا يمكن تخطّيها.

تعرض الجملة المكتوبة بالخط المائل استنتاجاً غريباً: لمَ تدلّ حقيقة أنّ ما نعرفه عن طريق الفاهمة هو مجرّد مظهر لا معرفةٌ بالأشياء في ذاتها، وعلى أنّ الفاهمة ذاتها هي مجرّد مظهر، وبالتالي تقوّض مدعى كانط بأنّ ما نعرفه عن طريق الفاهمة يكون مطلقاً، "ثابتاً"؟ فالتناقض واضحٌ هنا وهو أن "ما يحدد شيئاً باعتباره مظهراً فقط لا شيئاً في ذاته، لا يمكن أن يكون هو بذاته شيئاً في ذاته، وبالتالي لا يكون في ذاته إلا وهماً، ولا يكون حقيقياً إلا من الناحية الذاتيّة. لكن وبمعزل عن حقيقة أنّ كانط يمُيّز بوضوح بين (Erscheinung) و(Schein)، لم يقل كانط على الإطلاق أنّ ما تحدّده الفاهمة يكون مطلقاً، أو أنّ الفاهمة ذاتها مطلقةٌ. وبالأحرى نحن نستطيع تحديد أنّنا لا نعرف إلا الظاهر، ذلك لأنّ علينا أن نحدّد من المنظور المحدّد للفاهمة – أنّه ليس لدى العقل فهمٌ مباشرٌ للواقع. فالاستنتاج المنطقي الذي قام به كانط مترابطٌ من داخله، لأنّه وفقاً لما تنصّ عليه فرضيّة كوبرنيكيوس لا يمُكننا أن نحدّد ما قبليّة الأشياء بما وضعناه في الأشياء مسبقاً. وليس لهذا أيّ علاقة بالتأكيد الوثوقي حيال مجال إدراكنا، بل يظهر اعتدالاً في ما يتعلق بميدان الفاهمة (والعقل). بالتأكيد لا يمكن للمرء أن يفسّر الاعتدال بأنّه وثوقيّةٌ، وهذا ما يحاول الهيغليون إثباته دوماً، كما لا ينبغي لفهمٍ يتعلق بمحدوديّتنا ضمناً أن يتساوى مع منظور محدودٍ وذاتيٍّ بحت، أو أسوأ من ذلك أن يكون مجرّد مظهر. بالطبع من المنظور الهيغلي للمطلق، ما تحدّده الفاهمة هو مجرد مظهرٍ، لكن هذا المنظور يثير الأسئلة حول موقف كانط[1].

[1]- لكن انظر (see Schulting 2016c) لرأي أفضل عن العلاقة بين المنطق الميتافيزيقي بين كانط وهيغل.

كان هيغل في كتاب علم المنطق (Science of Logic) أكثر صراحةً حيال سبب اعتقاده بأنّ استنتاج كانط بأنّ المعرفة المقوليّة بالأشياء في ذاتها متناقضةٌ. ففي تفكير هيغل ما زال الموضوع في الحدس شيئاً "خارجياً، غريباً"، مجرّد "مظهر"، وهو يتغيّر من خلال الفكر إلى شيءٍ مفترض، شيءٍ لم يعد مجرّد شيءٍ يمثّل ذاته في مباشرته، بل شيءٍ يفترضه العقل، بوصفه شيئاً، وموضوعاً. ورغم أن الموضوع في ذاته ولذاته (An-und-fürsichsein) غير مكتملٍ في الحدس، فإنّه لا يكون في الحقيقة إلاّ في ذاته ولذاته (an und für sich) إلا إذا فُهِم هكذا في الفكر. وعندما يفهم الموضوع في الفكر، برأي هيغل، لا يعود ظهوراً (Erscheinung)، بل شيئاً في ذاته حقيقيًّا يفهم أيضاً كذلك من خلال الفكر، إنّه شيءٌ في – و- لـ - ذاته. وإنّ أصالة الشيء في ذاته ولذاته (An-und-fürsichsein) هي موضوعيّته للفكر. هكذا يكون فهم الظاهر (Erscheinung) عند هيغل مختلفاً تماماً عمّا عند كانط، على الرغم من أنّه يقدّمه على أنّه منسجمٌ مع جوهر رأي كانط على الأقل في الاستنباط الترنسندالي. لكن من الواضح أنّ الظاهر في رأي كانط لا يتحوّل فجأةً إلى شيءٍ في ذاته، عندما يتعيّن بمقولات الفاهمة. وهذا يفسّر إلى حدٍّ كبيرٍ لماذا يعتبر هيغل أنّ مثاليّة كانط هي مثاليّةٌ ناقصةٌ وأنّها مثاليّةٌ "سيكولوجيّةٌ" خالصةٌ، لكن أيضاً ومن خلال نفس الإمارة، يفسّر لماذا أخطأ هيغل بالنسبة للبند الرئيسي من مثاليّة كانط حيال الموضوعات.

8.4 التمييز بين "الأنا الفارغة" و"الأنا الحقيقية":

المدخل لفهم إساءة قراءة هيغل للاستنباط الترنسندالي

على الرغم من أنّ هيغل صرف نظره عن أنّ كانط "حسم مسألة الظاهر بدون تحفّظ"، ما يدلّ على أنّ مثاليّته "سيكولوجيّةٌ" في الصميم، وأنّ في فلسفة كانط التأمليّة، "الفكرة الأعلى تفسد بالوعي الكامل"، إلاّ أنّ هيغل يؤمن بوجود جانبٍ "تأمّليٍّ حقيقيٍّ" في فلسفة كانط. "هذا الجانب التأملي الحقيقي من فلسفة كانط" يرتبط بفكرته عن الخيال المنتج أو المتعالي. يقول هيغل:

علينا [...] أن نقدّر قيمة كانط في تقديمه لفكرة القبليّة الأصيلة على شكل خيالٍ ترنسندالي؛ وأيضاً في وضعه بداية فكرة العقل في الفكر نفسه. فقد نظر إلى التفكير، أو الشكل، لا كشيءٍ ذاتيٍّ، بل كشيءٍ في ذاته؛ لا كشيءٍ عديم الشكل، لا كاستبطان فارغ، بل كفكر، كشكلٍ صحيح، أي كثلاثيّةٍ. وجوهر التأمل يكمن في هذه الثلاثية فقط. لأنّ الحُكم الأساسي، أو الثنائيّة، موجودةٌ فيها كذلك، من هنا فإنّ نفس إمكان المابعديّة (a posteriority)، التي تتوقف في هذه الطريقة عن أن تكون مقابلةً مطلقًا للماقبليّة، في حين أن الماقبل، لهذا السبب، يتوقّف أيضاً عن أن يكون هويّةً

شكليّةً. سنصل في ما بعد إلى الفكرة التي ما زالت أوضح للفكر التي هي في نفس الوقت ما بعد (a posteriori)، فكرة الفكر الحدسي بوصفه الوسط المطلق.

بمعزلٍ عن الخيال، يوجد مصطلحان أساسيان إضافيان يذكرهما هيغل هنا، وهما يعرضان "جوهر التأمل" في حجة الاستنباط الترنسندالي: الثلاثيّة والعقل الحدسي. وعلى الرغم من الأهميّة العليا للعقل الحدسي وملاءمته إلى أقصى حدٍّ لفهم مشروع هيغل وعلاقته بكانط، فإنّني لن أكون قادراً على مناقشته، لأنّ هذا سيحتاج إلى تحليلٍ أعمق لا تتسع له المساحة المتاحة هنا؛ فدور وأهميّة العقل الحدسي في فهم هيغل لكانط هو أيضاً لا جدال فيه[1]. على كلّ حالٍ اتضح من نص الإيمان والمعرفة أنّ هيغل الشاب، بطريقةٍ أو بأخرى، مثل شلنغ استوحى من مناقشة كانط للعقل الحدسي في الفصول 76 – 77 من النقد الثالث، الذي يعتبره تأكيداً لقراءته لحجج كانط في الاستنباط الترنسندالي حول الخيال المنتج بوصفه الوحدة التوليفيّة الأصليّة.

سأركز هنا على فكرة الثلاثيّة لديه. ما يفصله هيغل من أجل وضعٍ خاصٍّ في تفسير كانط في الاستنباط الترنسندالي هو فكرة «الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان» أو «الهويّة الأصليّة للوعي الذاتي» التي يطابقها هيغل مع الخيال المتعالي. هذه الوحدة التوليفيّة الأصليّة هي فكرةٌ مهمّةٌ «لأنّ لها جانبين، المتقابلات تكون حتماً واحدةً فيها». هذا إذاً ما تؤدّي إليه فكرة الثلاثيّة: وحدةٌ أصليّةٌ أو هويّةٌ تتحد فيها المتقابلات بشكلٍ أوليٍّ، والأهم، يكون فيها أيضاً التفاضل الأوّل. إنّ الثلاثيّة تنعكس من خلال الفكرة الأساسيّة عند كانط حول القبليّة التوليفيّة للمفهوم والحدس.

كما يناقش كانط فعلاً، في الفصل 15 من (B-Deduction)[2] أنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان ليست الوحدة التوليفيّة التي هي وحدةٌ ما بعديّةٌ مجموعةٌ، وحدة "تجميعٍ للكثرات المختارة أولاً" بواسطة ذاتٍ موحِّدة، لكنها كما يرى هيغل "الوحدة التوليفيّة الحقيقيّة أو الهويّة العقليّة" أي "تلك الهويّة التي تكون رابط الكثرة مع الهويّة الفارغة، الأنا"، أو "المفهوم". من هذه الوحدة التوليفيّة الأصليّة، "الأنا بوصفها الذات المفكرة" و"الكثرة بوصفها جسماً وعالماً يفصلان ذاتيهما أولاً". لكن لا ينبغي اعتبار الخيال المنتج أو الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان "اصطلاحاً وسطياً" يتموضع من جهةٍ، بين "مطلق موجودٍ" لكن "أنا" شكليّة فارغة للذات الفاهمة، ومن جهةٍ أخرى، "تمايز" الكثرة في الحدس، أي "عالمٍ مطلق موجودٍ". ويصحّ

[1]- See e.g. Westphal (2000).

[2]- لاحظ أن كانط لا يرى وحدة التوليف الماقبلي كنتيجة لفعل الجمع بل يراه كامناً في أساس أي جمعٍ ضروريٍّ، راجع: (see B129–31). Cf. Schulting (2012:141ff).

القول أنّ الخيال المنتج يكمن في أصل الاثنين: الذات الشكليّة للفاهمة، وعالم الموضوعات.

إذاً، هنا أيضاً يكمن مفتاح قراءة هيغل لفكرة الما قبل التوليفي الكانطي، بينما يشير في الوقت نفسه إلى أن أكثر فكرةٍ تأمليّةٍ عند كانط هي التي تبيّن حقيقة الموضوعيّة المطلقة، وتزعم أنّها تزوّد بنقد داخليٍّ لكانط. يرتبط هذا الجانب الأخير بالحقيقة التي تزعم بأنّ كانط أثناء تقديمه الفكرة التأمليّة، في شكل الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، فإنّه لا يتمسّك بها، لأنّه يردّ تعيين هذا المبدأ التأمّلي إلى الفاهمة فحسب. إنّه "يعبرّ عن [الفكرة] و[في ما بعد] يدمرها بوعي من جديدٍ بطريقةٍ واعية". الدليل هو التمييز الذي يقوم به هيغل، من جهة، بين ما يسمّى "الهويّة الفارغة" أو "الهويّة الشكليّة" أو "الأنا المجرّدة"، ومن جهةٍ أخرى، "الذات الحقيقيّة" وهي "هويّة توليفيّةٌ أصليّةٌ، إنها المبدأ" أي، مبدأ الوحدة التوليفيّة الحقيقيّة للاستبطان[1]. ويقول هيغل أنّ الاستنباط الترنسندالي لا يمكن أن يُفهم ما لم يميّز المرء "الأنا" الممثلة (المصاحبة) "أنا أفكر الكانطيّة"، التي هي ذات الفكر، عن الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، أي الخيال المنتج بين "الأنا الفارغة" و"الأنا الحقيقيّة". فما الذي سمح لهيغل بالتمييز بين هاتين "الأنوين"؟ وما هي علاقة ذلك بمفهوم الخيال المنتج أو الخيال الترنسندالي؟

يريد هيغل أن يبرهن على أنّ الخيال الترنسندالي، الذي يعتبره "الأنا الحقيقيّة" أو الهويّة التوليفيّة الأصليّة، ليس الفاهمة أو "الأنا" المتأمّلة أو الحاكمة أو المصاحبة. هذا كما يناقش هيغل أنّ الفاهمة، "الأنا" المتأمّلة والحاكمة تبدو أولاً كواحدة من المتقابلات المتّحدة أصلاً في الوحدة التوليفيّة الأصليّة. فالوحدة التوليفيّة الأصليّة موجودةٌ في المتقابلين على التوالي، في الفاهمة، التي هي الذات المتأمّلة، وكذلك "المستغرقة" "غير المتميزة" في الكثرة الحدسيّة. غير أنّها من الناحية المنطقيّة ليست حاضرةً بوصفها الهويّة المطلقة للمتقابلات، لكن كهويّةٍ نسبيّة فحسب، إما ضمنيًّا، كما في الكثرة المحسوسة، أو بشكلٍ ظاهر، كما في الفاهمة، التي تميّز ذاتها عن الكثرة، أو حتى أكثر من ذلك في الحاكمة التي تظهر هذا التقابل حرفيًّا، أي بالطريقة التي تكون فيها المحمولات والموضوعات منفصلةً بصرياً[2]. حيث إنّ في الكثرة المحسوسة لا الفارق النسبي ولا الهويّة النسبيّة بينها وبين شكل الفاهمة يصبح ملحوظاً فيها، "الهويّة متماهيةٌ تماماً مع التمايز

[1]- Cf. Sedgwick (2005).

[2]- الحاكمة نموذجيةٌ بالنسبة للهوية النسبية للأنا الشكلية أو الهوية الشكلية للفاهمة المشتقة عن الأنا الحقيقية المؤسسة لها. الأنا الحقيقية هي الهوية الأصلية التي تشطر ذاتها، وتبدو مفصولةً داخل شكل الحاكمة، كموضوعٍ ومحمولٍ أو جزئيٍّ وكليٍّ.

كما تكون في المغناطيس" في الفاهمة تتضح الهويّة النسبيّة، وكذلك الفارق النسبي، مع الكثرة في الحدس، من خلال الحالة التي تميّز فيها الفاهمة أو التصوريّة نفسها عن المضمون الإمبريقي أو الحس. هذا "التمايز عن" يشير في الأساس إلى التصوريّة (الكانطيّة) اللاسياقيّة؛ فهي تبيّن أن الثنائيّة متجذّرة في التصوريّة اللاسياقيّة. يقول هيغل:" الوحدة التوليفيّة هي مفهومٌ فقط لأنّها تربط التمايز بطريقةٍ يخرج منها أيضاً، ويواجهها في نقيضة نسبيّة. المفهوم الخالص في العزلة هو الهويّة الفارغة. فالمفهوم لا يكون مفهوماً إلا عندما يكون متماهياً نسبياً مع الشيء الذي يواجهه".

قبل هيغل بما قاله كانط بأنّ الكثرة لا تُعطى من خلال "الأنا" المصاحبة، لذلك فهي "أنا" فارغةٌ. ذلك لأنّها شكليّةٌ بحتةٌ، فـ "أنا" "الأنا أفكر" متعلقّةٌ بكثرةٍ من تمثلات مضمون الفكر. لكنّه أيضاً فهم أنّ كانط يعني أنّ "الأنا الفارغة" تنبثق بالدرجة الأولى من التماهي المطلق مع الكثرة، بحيث يكون التمييز بين "الأنا" الشكليّة الفارغة وبين الكثرة ثانويًّا بالنسبة للوحدة التوليفيّة الأصليّة، الهويّة المطلقة، التي هي "الأنا الحقيقيّة"، التي تجعل -في الفهم الهيغلي- الأنا الفارغة المصاحبة الشكليّة "أنا" مشتقّةً مقارنةً مع الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان. لكن في هذا يثير الشكوك بكانط، الذي يناقش بوضوحٍ تامٍّ، في الفصل 16 من (B-Deduction)، أنّ "الأنا" المصاحبة في "الأنا أفكر" للوعي الذاتي هي "الأنا" الأصليّة غير المشتقّة لهويّة الوعي الذاتي، التي تنشأ في فعلٍ أصليٍّ لتوليفةٍ قبليّة. (for extensive discussion, see Schulting 2012, esp. Chap. 6). إنّ كون فعل المصاحبة ناشئًا في التوليفة القبليّة لا يسمح بفصلٍ حادٍّ بين الاثنين، بالطريقة التي يقترحها هيغل، أي إنّ "الأنا" الواحدة الفارغة للفاهمة مشتقّةٌ من "الأنا" الحقيقيّة للخيال الترنسندالي وثانويّةٌ لـها (أي الوحدة التوليفيّة الأصليّة). التأسيس هو تأسيسٌ منطقيٌّ، وهو يعني أنّ لكلِّ فعلٍ من أفعال المصاحبة تمثّلاته من خلال "أنا" متأمّلة، هناك حالةٌ من التوليف القبلي، وبالعكس ينتج بطبيعة الحال عن كلِّ حالةٍ من حالات التوليف القبليّة فعل مصاحبة. الوحدة التحليليّة للـ "أنا أفكر" المصطحبة لتمثّلاتها تكون "ذات امتداد واحد دقيق"، كما عبرّتُ عنها في (Schulting 2012)، مع توليفة قبليّة. وهذا يعني عدم إخفاق أيّ توليفةٍ قبليّةٍ في إنتاج فعل مصاحبةٍ من خلال "أنا أفكر"، ولا فعل من أفعال هذه المصاحبة غير مؤسسٍ على توليفةٍ قبليّة. لأنّ ال "أنا أفكر" واستبطان التوليفة الأصليّة تُختزل إلى نفس فعل تفكير الوعي الذاتي، لأنّ كلّ حالةٍ فعليّةٍ من حالات وعي الذات، أي -كما يرى كانط- كلّ حالة حكمٍ فعليّةٍ. لا شيء في تفسير كانط يشير إلى أنّ الفاهمة أو الحاكمة أو ال "أنا أفكر" المصاحبة ليستَ الاستبطان الأصلي، الذي هو فعلٌ قبليٌّ أصليٌّ للتوليفة أو وحدةٌ توليفيّةٌ أصليّةٌ.

لا يمكنني هنا أن أكرّر القصّة الشديدة التعقيد عن رأي كانط بالوعي الذاتي المتعالي الأصلي، لكن فصل الـ "أنا" التي تصاحب تمثّلاتها عن الوعي الذاتي الأصلي، كما فعل هيغل، ليس مضموناً تماماً على أيّ حالٍ. ليس فقط أنّه غير مضمونٍ، بل أيضاً يزيد من صعوبة كيفيّة انسجام قراءة هيغل مع فكرة كانط الحاسمة حيال الوعي الذاتي من حيث علاقته بفعلٍ حدسيٍّ، ويبدو أنّ هيغل يريد أن يفصل فكرة الوحدة التوليفيّة الأصليّة أو الهويّة عن أيّ نوعٍ من النشاط الصادر عن الذات المفكّرة، وبالفعل عن "الأنا" التي تصاحب تمثّلاتها (هذا يبدو شبيهاً ب McDowell، كما أشرت في الفصل 5). أما بالنسبة لكانط، فإنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة بين الذات والموضوع، بين شكل تفكيرنا والمحتوى المادي في الحس، ليس معطًى أو هويّةً أوليّةً، حتى لو كانت هويّةً قبليّةً، بل هو شيءٌ يحتاج إلى أن يتأسّس في فعل الفاهمة، من خلال ذاتٍ واعيةٍ بفعلها المصاحب، ودمج تمثّلاتها لأجل كلِّ إدراكٍ عابرٍ.

يتهم هيغل كانط بالأمرين، وهو يناقش بطريقةٍ متناقضةٍ مؤكّداً على أنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة تكمن في أصل كلّ دمجٍ ممكنٍ للمتقابلات (الفاهمة والحاسة) ومفترضاً أن الملكة الأساسيّة التي تسبب هذه الوحدة التوليفيّة الأصليّة مناقضةٌ أيضاً لما توحّده، بتعبيرٍ آخر، هي واحدة من المتقابلات في المركّب. وبتعبيرٍ آخر، إنّ الذي يوحّد المتقابلات لا يمكن أن يكون هو نفسه مكوّناً من مكوّنات تلك الوحدة، أي أنْ يكون واحداً من المتقابلات. هذا الاتّهام هو جوهر الزعم الهيغلي بأنّ تفسير كانط متناقضٌ داخلياً، أو على الأقل ليس صحيحاً في حكمه الواعد والأكثر تأمليّة. لكن التناقض المزعوم لا ينشأ إلا لأنّ هيغل يميّز تمييزاً حاداً بين "الأنا" الفارغة و"الأنا" الحقيقيّة، حيث تكون الأخيرة هي وحدة المتقابلات، في حين أنّ السابقة هي مجرّد واحدةٍ من النقائض. وهكذا يثير نقد هيغل سؤالاً واضحاً على مدّعى كانط بأنّ الفاهمة، بواسطة الخيال المنتج في الحاسة، هي بذاتها الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان.

بسبب سوء استبطان التمييز الشكلي البحت بين الـ "أنا أفكر" المصاحبة أي الـ "أنا" التي تعبّر عن الوحدة التحليليّة للاستبطان وبين الأنا الحقيقيّة للوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، يفصل هيغل بطريقةٍ غير عادلة الخيال المنتج عن الفاهمة، وبالتالي يحوّل قليلاً فكرة التوليفة القبليّة -كالتي من منظورٍ شكليٍّ، تجمع المضمون المادي (كما عند كانط) - إلى فكرة توليفةٍ قبليّةٍ حيث يجمع الماقبل الشكل ومبسِّط المضمون المادي، أي على نحوٍ مطلق. وفقاً للمنظور السابق، لم يعد بالإمكان اعتبار الشكل خارجاً عن الجمع الماقبلي بين الشكل والمضمون، لأنّه بذاته جزءٌ من المجموع. إذاً قد لا يكون منطقياً بالنسبة لكانط -كما يحاول هيغل أن يبرهن- الاعتقاد بأنّ المضمون

المادي يجب أن يكون فرضاً مسبقاً، أي يجب أن يتم تزويده من خارج الشكل أو المنظور الشكلي للذات الجامعة للفاهمة. لأنّ المضمون والشكل الماديين للفكر متّحدان مسبقاً. لكن إذا كان ادعاء الوحدة في كثرة التمثّلات بالحدس مشروطاً، أي، طالما أنّ الكثرة موحدةٌ بفعلٍ من الفاهمة، فهناك وحدةٌ في الكثرة بالحدس، إذاً لا يوجد عدم ترابطٍ في حجّة كانط بالطريقة التي يزعمها هيغل. ولكن الاتهام بعدم الترابط لا يصمد، لأنّ الوحدة التوليفيّة الأصليّة بالنسبة لكانط ليست على الإطلاق وحدةً بين الصورة والمادة، الذهن والعالم، المبسّط، أو اللامشروط. فقط طالما أنّ المضمون هو ما قبليّةٌ متعيّنةٌ، بواسطة قدرة الفاهمة على الربط بفضل الخيال، هناك وحدةٌ بين الشكل والمضمون، الحاسة والفاهمة. في المقابل، يعتقد هيغل أنّ هذه القوّة الرابطة، أي الوحدة التوليفيّة الأصليّة للاستبطان، هي، ببساطةٍ، حاضرةٌ مسبقاً في الحاسة بشكلٍ أوّليٍّ، ضمنياً، وفقط بعد ذلك تصبح واضحةً في الفاهمة والحاكمة - هذا شبيهٌ باستنتاج ماكدويل (McDowell) بأنّ القدرات التصوّريّة فعّالةٌ مسبقاً في الحاسّة لكنّها لا تتصور بالضرورة في النشاط الاستطرادي أو في الحاكمة (راجع موقف ماكدويل في الفصل الخامس). لكن بالنسبة لهيغل كما بالنسبة لماكدويل لا يكون تفعيل القابليات التصوّريّة التي تربط الشكل والمضمون في الأساس ناجماً عن الفاهمة، أو ناجماً عن فعل الحاكمة، حتى لو كانت واضحةً أو يمكن (أو يجب) أن تُجعل واضحة في الحاكمة من أجل أن ينبثق منها إدراكٌ تصوريٌّ. فوفقاً لهيغل، الخيال المنتج هو المسؤول الوحيد والحصري عن هذا التفعيل في الحاسة.

واضحٌ أنّ هيغل يعتبر الحدس الخالص والمفاهيم الخالصة مجردات، وأشكالاً فارغةً ليس لها وجودٌ مستقلٌ. وفي رأيه يجب اعتبار ثنائيّة الكثرة والفاهمة، والنقيضة، أوليّةً. يقول هيغل: إن الكثرة لا توجد بشكلٍ مستقلٍّ عن مبدأ الوحدة التوليفيّة. وهذا يستبعد بالأساس احتمال المضمون اللاتصوري، المضمون الذي لم يكن مندمجاً مع الصورة المفهوميّة، حتى لو بشكلٍ أوّلي فقط. فلا حقيقة خارج الصورة المفهوميّة، التي يجب على المضمون أن ينطبق عليها بمعنًى تصوريٍّ مبهمٍ. كما أنّ هيغل يحاول في المنطق الكبير أن يبرهن على أنّ فلسفة كانط الترنسنداليّة تفترض بطريقةٍ خاطئةٍ تعارضاً مطلقاً بين صورة الفكر والمضمون المادي، وهذا ما ينبغي أن يضفي الواقعيّة على المفهوم، كما لو كان هذا المضمون، بوصفه طريقنا إلى الواقع، متاحاً أو حاضراً سلفاً وبشكلٍ مستقلٍّ. وهذا ينسجم مع كيفيّة تفسير هيغل لرأي كانط المزعوم القائل أنّ الواقع لا يمكن أن "يُستحضر" من المفاهيم التي تشير إلى نقد كانط للبرهان الأنطولوجي على وجود الله. يقول

هيغل، مادة الحس أو المحسوس ليس ما "يجب المصادقة عليه بوصفه الواقع المغاير للمفهوم"[1]. لكن كانط، بالطبع لا يسلّم بأنّ الواقع الموضوعي معطًى خارج التصوريّة المحتومة، بل يفترض أنّ الواقع الموضوعي معطًى (من المنظور التجريبي)، حتى لو لم يكن هذا الافتراض في ما يتصل بذلك مبرراً فلسفياً من قبل، ثم يسعى لتبيين أنّ الواقع الموضوعي قائمٌ بالضرورة على بعض شروط الإمكان إلى الحد الذي يكون فيه ما هو معطًى محدّداً مفهومياً باعتباره واقعاً موضوعياً (من المنظور الترنسندالي). الحس بالنسبة لكانط، ليس هو الواقع، بل هو يشير إليه فقط، من جهةِ جانبه المادي، لا بقدر ما يتعلق بشكله البنيوي (الذي يتوقف على الفاهمة، وأشكال الحدس، المكان والزمان). لكن بالطبع، لا يمكن إنكار وجود مغايرةٍ لا يمكن إزالتها بين آراء كانط وهيغل حيال معنى الواقع الموضوعي[2].

8.5 الخاتمة: "الفكرة التأمليّة"

"من خلال سطحيّة" الاستنباط يرى هيغل أنّ كانط منح امتيازاً لـ"وحدة التأمّل" باعتبارها أعلى وجهة نظرٍ فلسفيّة، وأنّه ما زال متمسّكاً بالمتقابلات: الذهن والعالم، الشكل والمضمون، "أنا" والطبيعة، إلخ. في المقابل، إنّ نظرة هيغل إلى الفلسفة ترى أنّ فكرة "الموضوعيّة المطلقة" هي "النفي المطلق" لهذه المتقابلات، التي تعبّر عن "الواقع الحقيقي الوحيد" الذي يجب أن تسعى إليه الفلسفة الحقيقيّة. فالمثاليّة الحقيقيّة هي الإقرار بأن ليس لأيٍّ من المتقابلات (الجسد / النفس، "أنا" / الطبيعة، الشكل / المضمون/، الذهن / العالم) وجودٌ مستقلٌّ – أي إنّها من حيث هي "لا شيء". فهيغل يرى هذه المثاليّة الحقيقيّة في قول كانط المأثور بأنّ لا المفهوم ولا الحدس يملك وجوداً مستقلاً (هكذا يقرأها على الأقل)، أو في سؤاله الشهير "كيف تكون الأحكام التوليفيّة القبليّة ممكنةً؟" الذي يعبّر عن هويّةٍ أصليّةٍ للعناصر المتغايرة. لكن لسوء الحظ، عندما يحلّل هيغل حجج كانط في الاستنباط الترنسندالي، فإنّه يرى أنّ المرء يمكن أن يلقي نظرةً خاطفةً فقط على هذه الفكرة من خلال سطحيّة استدلال المقولات". ويقول هيغل، في حين أنّ فكرة الهويّة الأوليّة لما هو مختلفٌ أو غيرُ متشابهٍ هي تفكير كانط العقلاني الحقيقي -وهو يبدّدها من جديدٍ- من خلال الإعلان عن أن يكون الإدراك المحدود صورةَ المعرفة الصحيحة الوحيدة، بفضل "الهويّة الشكليّة" البحتة للفاهمة.

[1]- ناقش هيغل في المنطق أن الحقيقة هي في الواقع مشتقةٌ أو صادرةٌ عن المفهوم على عكس رأي كانط بأن الوجود لا يمكن أن ينتج من خلال الفاهمة أو العقل. الواقع ليس شيئا خارجيا برأي هيغل، بل يجب أن يشتق من المفهوم ذاته في ما يتوافق مع اللوازم العلمية. الحس أو الحدس ما قبليان بالنسبة للفاهمة المفهومية بقدر ما يتم توضيح أن العقل هو شرطها.

[2]- See further Schulting (2016c).

لكنّني برهنت على أنّ قراءة هيغل لكانط تبدأ من افتراضٍ مختلف تماماً، وهو أنّ المواقف الثنائيّة غيرُ نقديّة، وبالتالي لا أساس لها في الفلسفة الحقيقيّة. والنقطة البدائيّة المنهجيّة لكانط كانت -للوهلة الأولى- مختلفةً تماماً. يفكر كانط بواسطة العناصر القابلة للاختلاف في المعرفة، من خلال التحليل، آخذا بالاعتبار البحث عن وحدتها في المعرفة. وعليه، فالقبليّة التوليفيّة ليست افتراضاً؛ إذ يجب أولاً إثبات أنّها تحصل بفضل "تحليل ملكة الفهم". ويركّز هيغل على الخاصيّة التوليفيّة للفكر بمعنًى أوسع بكثيرٍ، ليس بالضرورة المعرفة التجريبيّة تماماً، حيث يبدو أن افتراض هيغل الأساسي هو الحقيقة القبليّة التوليفيّة، التي يمكن تبيان أنّها ظاهرةٌ بالطريقة التي نفكر فيها حيال كونها فقط وتحديداً في المنطق الكبير. يبحث كلٌّ من كانط وهيغل عن عنصر الوحدة التوليفيّة التي تكمن قبلياً في الفكر، إما بالمعنى الضيّق (كانط) أو بالمعنى الواسع (هيغل)، لكن من زاوية مختلفة: يسعى هيغل بانتظامٍ لوحدة العقل في توظيف المفاهيم، في حين يبحث كانط عن الوحدة التوليفيّة التي تكمن في أفعال الفاهمة في الأحكام التوليفيّة حيال الموضوعات، بقدر ما تكون هذه الموضوعات صحيحةً موضوعياً. وكما يزعم هيغل فإنّ كانط يعمل فعلاً بعبارات تفكيرٍ تفاضليّة (الشكل / المضمون؛ ما قبل / ما بعد؛ الذات / الموضوع؛ أنا / الطبيعة)، لكنّه لا يساوي بين هذه وبين الكيانات الميتافيزيقيّة؛ فهي لا تفيد إلاّ في التحليل الشكلي لاحتمال المعرفة التجريبيّة. فكانط ليس من المعتقدين بثنائيّة ميتافيزيقيّة. لكن هيغل يتهم كانط بـ "تثبيت" أو "إطلاق" عبارات التأمّل في مقابلها، مشيراً إلى أنّ كانط يعطيها وضعاً ميتافيزيقياً. ونتيجة هذا "التثبيت"، وفقاً لهيغل، هي أنّ المرء لا يمكن أن يحقّق الوحدة العقليّة الحقيقيّة، أعني الوحدة من منظور العقل (مقابل الوحدة من منظور الفاهمة الضيق) بين عبارات التأمل المختلفة، والوحدة غير المشروطة بين الذات والموضوع، الصورة والمادة، الذهن والعالم، الفكر والوجود، إلخ.

لكن لا يمكن نفي الفارق بين مقاربات هيغل وكانط في نموذج الديالكتيك الهيغلي، ذلك لأنّه رغم تركيزهما المشترك على الوحدة التوليفيّة في الفكر فإنّ منهجيهما وافتراضاتهما الابتدائيّة مختلفةٌ تماماً. وباختصار، إنّ نقد هيغل لكانط يثير التساؤل حول المنهج الفلسفي عند كانط ذاته الذي يرتكز على المنطق الاستطرادي، بالتالي لا يمكن أن يكون نقداً داخلياً إذا لم يقبل المنهج الفلسفي (أو على الأقل يحسب حساباً للفوارق المنهجيّة، التي فشل هيغل في تحديدها). إنّ نقد هيغل لمنطق كانط الاستطرادي صحيحٌ بقدر قبولنا بافتراضات هيغل العامة حيال ما يفترض أن تكون فلسفة هيغل؛ لكن أيّ نقد لكانط يجب أن يأخذ هذه الافتراضات بنظر الاعتبار. إذ لا يوجد نظامٌ فلسفيٌّ ذو وجهة نظرٍ حياديّةٍ، على الرغم من أنّ اعتقاد هيغل الأساسي يقول بالتحديد أنّ

الفلسفة يجب أن تكون حياديّةً في وجهة نظرها، وأنّ مثاليّتَه المطلقة توفّر الوسائل المناسبة لتكوين وجهة النظر المحايدة هذه. فانحياز هيغل هو الانحياز الذي يسعى بانتظامٍ إلى وحدة الفكر من داخل منظور العقل الواسع، وهو الذي يسأل السؤال عما هو عقليٌّ، في حين أنّ تركيز كانط على الوحدة موجّهٌ لتبرير توظيف المفاهيم الماقبليّة لا سيّما في الأحكام المتعلّقة بالموضوعات، أي من أجل الحصول على مزاعمَ معرفيّةٍ تجريبيّةٍ مبررةٍ بالعالم. إنّ هدف هيغل أكثر ارتباطاً بالتماسك أو الترابط الداخل تصوري لهذه المزاعم المعرفيّة أو لغيرها من المعارف أو توظيف المفاهيم في السياق الأوسع لاستعمال المفهوم وشروطه المنهجيّة والتاريخيّة[1].

وبالإجمال نقول أنّ النقد الهيغلي القائل بوجوب اعتبار أنّ منهجيّة كانط الفلسفيّة ناتجٌ عن تناقضات في الفكر الكانطي، أو أنّ كانط بنفسه أشار إلى وجهة النظر الحياديّة للمثاليّة المطلقة، أي الفكرة التأمليّة للهويّة المطلقة، حتى لو كانت أوليّةً، أخفقت، كما بيّنت، لأنّ هيغل أخطأ في فهم العلاقة الحميمة بين "أنا" الفاهمة المصاحبة (المزعوم أنّها تأمليّة بحتة) والوحدة التوليفيّة الأصليّة التي أصاب في ربطها بالخيال المنتج، لكنّه أخطأ في فصلها عن الفاهمة. وعليه مهما كان فضل الاعتقادات الفلسفيّة لهيغل ونتائج نقده لكانط على فكر كانط نفسه، فإنّ ما يسمّى نقد هيغل الداخلي لكانط لا يمكن أن يصمد أمام التحقيق.

[1]- See further the discussion in Schulting (2016c).

الفن كتعبير عن الروح المطلق عند هيغل

منظور انتقادي لمعنى الصورة وصورة المعنى

ثريا بن مسمية[*]

تهدف هذه الدراسة للباحثة التونسية ثريا بن مسمية إلى بيان أحد الأوجه الأساسية المحجوبة في منظومة هيغل الفلسفية، عنينا به الوجه الجمالي (الأستطيقي) الذي يقاربه هيغل كمعطى أنطولوجيٍّ يؤسس للأفكار لا كمجردِ مشهديّةٍ لا صلة لها بروح التاريخ.

تسعى الباحثة في دراستها إلى تظهير حقيقة موقف هيغل من الفن باعتباره نتاجاً من نتاجات الروح المطلق الذي سيوظف أخيراً في نطاق الإمبراطورية الجرمانية المنشودة.

المحرر

أخذت المعرفة الغربيّة من الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم هيغل قسطها الأوفر مما أنجزه في فلسفة التاريخ وقوانين الديالكتيك وسائر العلوم الإنسانيّة، وعلى الأخص فلسفة الجمال. حتى إنّ المفكّر الفرنسي باتريس هونريو سيصرّح بشيءٍ من الحماسة ويقول: «كلّنا هيغليون على معنى أنّ زماننا ما كان ليكون ما هو عليه لو لم يكن هيغل قد فهمه، وكذلك لأنّ المدخل إلى فهم أفكارنا إنّما يمرّ بذلك الفكر»[2].

- لكن لِمَ هيغل كفيلسوف جمالٍ، هو موضوع بحثنا؟ ولمَ نهتم بالمبحث الأستيطيقي الهيغلي دون غيره من المباحث؟ ولِمَ فنّ الرسم بالذات؟

هذه الأسئلة تبدو ضروريّةً لعملنا هذا، لأنّ الغرض من هذا العمل هو النظر في ما به تستقيم

---

*- باحثةٌ في الفلسفة وأستاذة الدراسات الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس.

[2]- « Nous sommes tous hegelins en ce sens que notre temps ne serait pas ce qu'il est si Hegel ne l'avait pas compris, et aussi parce que l'accès à la compréhension de nos pensées passe par cette pensée ». Patrice Henriot, La peinture, Hatier, p.55.

الرابطة الجماليّة بين الصورة والمعنى في فنّ الرسم داخل الأستيطيقا الهيغليّة، الذي انتقل معها من مجرّد تصورٍ للطبيعة إلى استبطانٍ للمعنى.

إذاً، فقد أضحى فنّ الرسم مع هيغل، إحالةً إلى فكرةٍ بدلاً من الإحالة إلى الطبيعة: «يؤكد هيغل في هذا المضمار على أنّ مضمون الأثر الفنّي يكون بالضرورة مطلقاً، فآنية الحدس والتمثّل المتخيّل تجلب نهاية الصورة المتحقّقة في الوجود- هنا لمادةٍ محدودةٍ»[1].

هذا التحول في فنّ الرسم هو ما يحملنا إلى مبحثٍ يُعبّر عنه عند هيغل بضرورة العبور من الصورة إلى المعنى أو ما عبرنا عنه بالانتقال الصيروري من معنى الصورة إلى صورة المعنى. فالرسم لم يعد مع هيغل نقلاً للأشياء بقدر ما هو إتباع للأفكار.

وهكذا فإن العبور من معنى الصورة إلى صورة المعنى في فنّ الرسم، يدخل تحت إطار تحولٍ أشمل يخص المبحث الأستيطيقي الهيغلي برمته، فهيغل قد صاغ نسقاً في المثاليّة الأستيطيقيّة تقوم على تجاوز الحكم الجمالي الشكلاني، إذ بيَّن حدود إرجاع المسألة الجماليّة إلى مجرّد مسألة ذوقٍ وحكمٍ كما حصل في المثاليّة الترنسندنتاليّة مع كانط، لذا كان يشدّد دوماً على فكرة مثاليّة الجميل.

هذه المثالية للجميل سيؤكد عليها هيغل منذ الكلمات الأولى لكتابه «مقدمة في الأستطيقيا» بقوله «هذا الكتاب يهتم بالأستيطيقيا أي بفلسفة وعلم الجميل، وبأكثر دقة بالجميل الفني بمنأًى عن الجميل الطبيعي»[2].

لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن المبحث الهيغلي في الأستيطيقا لم يحتل عين المنزلة المتقدمة التي احتلتها منذ البدء المباحث المنطقيّة والسياسيّة والتاريخيّة، فالدارسون والمؤرخون للهيغليّة لم يهتموا بأستطيقا هيغل بقدر ما اشتغلوا أولاً على علم المنطق وفلسفة الحق والتاريخ، وقد تكون العلّة في ذلك، أنّ النصوص التي نشرها هيغل بنفسه نزلت على خلاف التنزيل الذي اتصفت به دروسه في هايدلبرغ وبرلين ومنها دروسه في فلسفة الفنّ وفي الأستطيقيا، فهذه الدروس لم تنشر إلاّ بعد وفاته، وظلّ يحال إليها

[1] - «Hegel insiste bien que le contenu de l'œuvre d'art soit effectivement absolu, l'immédiateté de l'intuition et la représentation imagée entraîne la finitude de la figure réalisée dans l'être là d'un matériau fini». Yan Patocka. Hegel et le temps, P.O.L, 1990, p.275.

[2]- « Cet ouvrage est consacré à l'esthétique, c'est-à-dire à la philosophie, à la science du beau, plus précisément du beau artistique, à l'exclusion du beau naturel ». Hegel: Introduction a l'esthétique Aubier, Paris,1964, tome I, p.9.

كنصوصٍ تابعةٍ للنصوص المعروفة «فنيومينولوجيا الروح» «علم المنطق» «موسوعة العلوم الفلسفيةٍ» و«أصول فلسفة الحق».

ماهيّة الفن الهيغلي

ما يخصنا نحن في هذا الإطار، هو أنّ المبحث الأستيطيقي ورغم كلّ الصعوبات التي سبق ذكرها قد صار شيئًا فشيئًا يحتلّ منزلةً مرموقةً في النسق الهيغلي كافةً.

فما هي الدلالة النسقيّة العامة التي تتصف بها دروس هيغل في الأستيطيقا؟

إنّ علم الأستيطيقا جزءٌ لا يتجزّأ من النسق الهيغلي لأنّه يقوم بالدقّة على فلسفة الروح، ولعلنا بهذا المعنى يمكن أن نقول بأنّ المثاليّة الأستطيقيّة ليست إلا انبساطاً نظريًّا لمثاليّة الروح المطلق عند هيغل ـ كما يقول ـ «فالروح تغدو ما هي عليه بتحقيق ذاتها فعليًّا في العالم، فهي ليست لا متناهياً منفصلاً عن المتناهي فلو كان الأمر كذلك لكانت لا متناهياً محدوداً وهذا غير معقولٍ، إذاً فهي اللامتناهي الذي يشمل على المتناهي ويحقق ذاته في المتناهي»[1].

لقد شكلت دروس هيغل في «الأستيطقيا» أرضيّةً تحاورت فيها الفلسفات الألمانيّة في الفن، وبخاصةٍ المثاليّة الترنستدنتاليّة لكانط، حيث صاغ هيغل نسقاً في المثاليّة الأستطيقيّة قام من خلاله بنقد ومجاوزة فلسفة كانط في الفن كما صاغها، واتضح ذلك خاصة في القسم الأول من «نقد ملكة الحكم (1790)».

معنى هذا أنّ هيغل قد استأنف الاشتغال على مسألة الفن لا في سياق تأسيس علمٍ في الأستطيقيا وحسب، بل كذلك في سياقٍ فلسفيٍّ نقديٍّ يتحدّد في ضرورة الوقوف على حدود فلسفة الفنّ كما تمّت صياغتها في نظريات الفنّ عامة، وكما هي عند غوته وشلر والفلسفة الرومنطيقية، ثم في نقد ملكة الحكم عند كانط على وجه الخصوص.

إنّ دروس هيغل في الأستيطقيا بما هي علمٌ إنمّا تلتمس الخروج على تنزيل مسألة الجميل والحكم الأستطيقي في سياق الحكم الذوقي. لأنّ مثل هذا التنزيل ينتهي في نظر هيغل إلى إرجاع المسألة الأستطيقية برمتها إلى مقام الذاتيّة الأستيطقية، وهو ما يتنافى تماماً مع شرط قيام علمٍ في الأستطيقيا، نعني بذلك إدراج المثاليّة الأستطيقيّة في سياق مثاليّة الروح المطلق، وذلك ما يتجلّى في المقدمة العامة للأستطيقيا عند هيغل (الفصل الثالث خاصة)، حيث يحتكم هيغل في نقد فلسفات الفنّ الحديثة إلى فلسفته في الروح، وهو ما يتوضّح أكثر في تناوله لفكرة

[1] - جيرار برا، هيغل والفن، ترجمة منصور القاضي، ص 9.

الجميل حين يثبت منذ الفصل الأول ارتباط المسألة الأستيطقيّة بالفكرة والروح المطلق.

لذلك ينتهي هيغل في نقد فلسفات الفنّ الحديثة إلى تقرير مثاليّة الجميل، نعني كونه نتاجاً مخصوصاً من نتاجات الروح المطلق.

يقول هيغل ناقداً الفلسفة الكانطيّة:»تلك هي إذاً النتائج الرئيسيّة للنقد الكانطي، في حدود اهتمامنا هنا. ويشكّل هذا النقد نقطة الانطلاق لتفهّم حقيقيٍّ للجمال الفني، ولكنّه ينطوي على بعض الثغرات كان من الضروري ردمها حتى يغدو هذا التفهم أكثر صلاحيّةً واكتمالا»[1].

لكن ما تجدر الإشارة إليه بالنسبة لمبحثٍ يخصّ فنّ الرسم، أي يخصّ الأستطيقيا الهيغليّة أنّ هذه النصوص لم تكن نصوصاً معدّةً للبحث، بل هي جملة من الدروس في الأستطيقيا تنتمي إلى طور تدريس هيغل بجامعة برلين، وقد تم نشرها لأول مرةٍ في 1835 في ثلاثة أجزاء ضمن أعمال هيغل، كما صدرت بفضل ترتيب وجمع أصدقائه وطلبته ومن بينهم (امرهاينكه وغانس وهننغ وهوته وميشليت وفورستر) ولعلّنا قد نعتبر هذا الأمر سبباً من الأسباب التي جعلت هذه الدروس لم تنل القدر الكافي من الدراسات والأبحاث مثلما هو الحال في ما يتعلق بالأبواب الأخرى من نسق هيغل في الفلسفة كعلم المنطق وفلسفة السياسة وفلسفة التاريخ، وهذا ما يمثل في حدّ ذاته صعوبةً كبيرةً في الاشتغال على مثل هذا الموضوع وخاصةً أنّ جلّ الدراسات المتعلقة بأستيطيقيا هيغل كتبت باللسان الألماني.

إذاً، هيغل يجعل من المبحث الأستطيقي مبحثاً عقليًّا، ويخصّص له دروساً تتناول أشكاله وتاريخه، بل إنّ تاريخ الفنّ نفسه يرتبط عند هيغل بفلسفته الميتافزيقيّة، حيث يتطور الفنّ منطقيًّا في أنواعٍ وأشكالٍ من الأدنى إلى الأعلى رتّبها في ثلاثة أنواع: فنٍّ رمزيٍّ، وفنٍّ كلاسيكيٍّ، وفنٍّ رومنتيكيّ. وكلّ فنٍّ منها يخضع بدوره إلى مراحل البداية والتحقق والأفول.

هذا الترتيب النسقي للفنّ يعتمد على مبدأٍ أساسيٍّ، وهو العلاقة بين الروح والمادة أو المضمون والشكل، فلمّا كانت المادة تطغى على الروح أو الفكرة في الفنّ الرمزي كانت العمارة هي الممثلة لهذا الفن، وعندما تطابقت الفكرة مع مضمونها في الفنّ الكلاسيكي أصبح النحت هو الممثل لهذا النوع من الفنّ. أما عندما انسحبت الروح إلى الداخل متخليةً عن المادة متوحدةً مع ذاتها، ظهرت

[1] - « Tels seraient les principaux résultats de la critique kantienne pour autant qu'ils nous intéressent ici. Cette critique constitue le point de départ pour une véritable appréhension du beau artistique, mais elle présentait certaines lacunes qu'il importait de combler, pour rendre l'appréhension plus efficace et plus complète ». Hegel: introduction a l'esthétique , tome I, p.124

أشكالٌ أخرى من الفنّ تعبرّ عن الانسحاب والابتعاد عن المادة كالرسم والموسيقى والشعر، إنّه الفنّ الرومنطيقيّ.

يقول هيغل:«تلخيصاً لهذه العلاقة بين المضمون والشكل في الفنّ الرومانسي، سنقول أنّه حينما يظهر في مظهره الصادق، تشرق النبرة الأساسيّة للفنّ الرومانسي -إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المضمون المحدّد للتمثل، وذلك بحكم الشموليّة التي تبلغ فيه أعلى درجاتها وبحكم النفس الساعية إلى التعبير فيه عن ذاتها، لا تنقطع عن البحث والتنقيب في أعماقها الأكثر حميميّةً- من الطبيعة الموسيقيّة بل من الطبيعة الغنائيّة. والغنائيّة في حقيقة الأمر تكون السمة الأساسيّة والجوهريّة للفن الرومانسي»[1].

إنّ ما يخصّنا من الفنون في هذا الإطار من المبحث الأستطيقي الهيغلي الفن الرومانسي دون غيره، ويتمثل المبدأ الأساسي الذي يرتكز عليه هذا الفن، هو انسحاب الروح من العالم الحسيّ الخارجي، فهو يركز الحياة الداخليّة للنفس ويبتعد بالتدريج عن جانب التجسيد الحسيّ.

بمعنى آخر نقول أن الفنّ الرومانسي هو فنٌّ يركّز على الذاتيّة الداخليّة للفنّان التي تقلب التجسيد الحسي تصوّراً عقليًّا وذهنيًّا.

لذا يقول هيغل:«إنّ المطلق الكلّي في ذاته، كما يعرض ذاته للوعي الإنساني، هو بذاته يؤلف المضمون الداخلي للفنّ الرومانسي، وهذا الفنّ يجد مادةً له لا تنفذ ولا تنضب في الإنسانيّة جمعاء وفي مجمل تطورها»[2].

جدل الاغتراب والاقتراب

الفنّ الرومانسيّ بمنظور هيغليٍّ يحتوي على ثلاثة فنون، وهي الرسم، الموسيقى، والشعر. تعرض لنا هذه الفنون مساراً الروح في ما سميناه بالاغتراب مِن أجل الاقتراب، ففي كلّ فنٍّ من هذه الفنون تحاول الروح أن تغترب عن عالم الحواس وتقترب من مضمونها الروحاني الخاص. إنّه اغترابٌ عن ذاتها من أجل ذاتها.

[1] - «Pour résumer ce rapport entre le contenu et la forme dans l'art romantique, nous dirons que là où il apparaît sous son aspect authentique, le ton fondamental de l'art romantique, en raison de l'universalité qui s'y trouve poussée au degré le plus élevé et du fait que l'âme, pour s'y exprimer, ne cesse de fouiller dans ses profondeurs les plus intimes, est de nature musicale et vu le contenu précis de la représentation physique. Le lyrisme, à vrai dire, constitue le trait élémentaire essentiel de l'art romantique... ». , Hegel-l'art romantique, Op.cit, p.24-p.25.

[2] - هيغل- الفن الرومانسي- ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 245.

هذه الثنائية، ثنائية الاغتراب والاقتراب، تتمظهر في الفنون الرومانسيّة من رسمٍ وموسيقى وشعرٍ. كما أنّ الاشتغال على هذا المبحث الأستطيقي بفنّ الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ أول دون غيره من الفنون، يقلّص لنا الأبعاد الثلاثة للفضاء إلى بعدٍ واحدٍ وهو السطح الذي يتخذ منه وسطاً يعمل فيه.

يقول هيغل «فنّ الرسم يقلّص الأبعاد الثلاثة للفضاء إلى السطح»[1].

فنّ الرسم على هذا النحو تجاوز فنّ النحت، إذ إنّه لا يتخذ من المادة الجامدة الثقيلة مادةً له، بل إنّ خيال الفنّان وموهبته الإبداعيّة هي ركيزة العمل.

وعلى هذا الأساس نقول بأنّ الوجود الحسّي للعمل المعماري أو للنحت كان شيئًا ماديًّا بالفعل، بينما نجد أنّ الجانب الحسّي للرسم ليس ماديًّا بحتاً وإنّما فيه جزءٌ عقليٌّ وذهنيٌّ من إنتاج مخيّلة الفنّان الرسام.

هذا الخروج من المادي إلى الإبداعي، ومن الموضوعي إلى الذاتي، ولو جزئيًّا، هو ما قد أعطانا مشروعيّة الحديث في فنّ الرسم عن تحوّلٍ من معنى الصورة إلى صورة المعنى أو بتعبيرٍ أشملَ من الصورة إلى الرسم.

أردنا من خلال هذا الإشكال بيان خروج فنّ الرسم في رؤية هيغل من مجرّد تصويرٍ إلى ضربٍ من التمثّل الذاتي بما هو استبطانٌ للمعنى، فنّ الرسم بهذا الشكل تحوّل من مجرّد نقلٍ للصورة الخارجيّة إلى إبداعٍ ذاتيٍّ وسيلته الروح وغايته الروح. إنّه إبداعُ المعنى الذي يتخذ من العالم الخارجي مجرد مادةٍ يشتغل عليها، بهذا تتحول اللوحة الفنيّة من مجرّد صورةٍ إلى رسمٍ، وبمعنى أشمل يتحوّل فنّ الرسم من مجال معنى الصورة إلى صورة المعنى.

ولقد ارتأينا في بحث هذا الإشكال -من معنى الصورة إلى صورة المعنى- أن ننظّم العمل على نحو أطوارٍ أربعةٍ حاولنا من خلالها مزيد التعمق في البحث، بدءاً بالطور الأول الذي نعتناه «الروح حراكٌ دوريٌّ» أو «بالاغتراب من أجل الاقتراب»، هو طورٌ بيّن فيه أن الروح يتخذ في كلّ مرّةٍ شكلاً من أشكال التعبير عنها لتنفصل عنه في ما بعد وتتجاوزه إلى شكلٍ أرقى، وهذا ما قد يتجلّى في فنّ الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ أوّل.

قد يمثل هذا الطور من البحث تمهيداً له لا بدءاً فيه، ولكنّه طورٌ لازمٌ قد سمح لنا بالبدء في

---

[1] - « La peinture réduit les trois dimensions spatiales à la surface » Hegel, La peinture- la musique, Aubier-Montaigne, Paris, p.18.

الاشتغال بالمسألة التالية وهي «الرسم والفكرة» أو «مسألة المعنى في الصورة»، هذا العنصر الذي حاولنا فيه أن نجعل من قراءتنا للنص الهيغلي قراءةً تأويليّةً تخرج من مجال القراءة إلى مجال «الفهم» لذا بدأنا في الحديث عن هذا الإشكال بعنصر «الإبداع أو أسلوب الخلق الفني» الذي حاولنا من خلاله تبيان جملةٍ من أساليب الفنّان الرسّام في الإبداع، الذي يُخرج هذا الفنّ من مجال الصورة إلى مجال الرسم أو من معنى الصورة إلى صورة المعنى.

لكن لا يقتصر الإبداع الفني في الرسم على الأداتية، بل يتجاوزها إلى عنصرٍ أهمَّ، وهو ما نعتناه «بالذاتيّة الفنيّة أو الروح الإبداعيّة في معنى الصورة كفنّ رسمٍ».

هذه الروح الإبداعيّة تتجلى من خلال رهافة إحساس الفنّان الرسام ودقّة ملاحظته، التي تزيد الرسم واقعيّةً وجماليّةً نابعةً من روحه فتتحول الصورة إلى رسمٍ حي، لذا يقول هيغل «في الفنّ الرومانسي الكلّ منغّمٌ، ومرمّزٌ، الأشياء لم تعد أشياءَ إنمّا رموزاً حيّةً»[1].

في هذا العنصر من البحث تحدثنا عن الإحساس كمحتوى أساسيٍّ للرسم، وعن متعة الفنّان في رسم الأشياء وفي رسم المتزائل أو العابر، هذه العناصر اتضح من خلالها أنّ فنّ الرسم هو إبداعٌ، أي إنّه إعادة حضور الأشياء حضوراً فنيًّا لا حضوراً واقعيًّا، هذا الإبداع الذي يخرجنا من الصورة إلى الرسم أو من معنى الصورة إلى صورة المعنى.

ثم قدّمنا العنصر الثالث من البحث كعنصر تأريخيٍّ لفنّ الرسم حسب دراسة هيغل له، ولقد أدرجناه في هذا الطور من البحث رغبةً منّا في التمهيد للعنصر اللاحق الذي يخصّ فنّ الرسم اليوم، أو فنّ الرسم كانقلابٍ من معنى الصورة واستلاب في صورة المعنى.

فنّ الرسم كانقلابٍ من معنى الصورة إلى صورة المعنى، هو قولٌ يحتاج إلى تدرّجٍ في الفهم، أردنا من خلاله التصريح بأنّ الخروج الهيغلي من الفنّ إلى الجماليّة -وهو ما عبّرنا عنه داخل فنّ الرسم من معنى الصورة إلى صورة المعنى- هو خروجٌ مرتبطٌ بجملة فلسفته الأستيطيقيّة بما هي فلسفةٌ تبحث في الجمال الفنّي دون الجمال الطبيعي ساعيةً نحو تجسيد المطلق الفكري في الخلق الفني.

الرسم على هذا الشكل أضحى فنًّا للمعنى، فالصورة أضحت ملأى بالمعاني، إنّها صورةُ المعنى بامتيازٍ، وبهذا الشكل قد يدخل فنّ الرسم كغيره من مجالات الفكر كالكتابة - بما هي كتابةٌ بالرسم-

[1] - هيغل، فن الشعر، المصدر نفسه، ص 261.

إلى ضربٍ من التأويليّة قد تسمح لنا بالحديث عن تحوّلٍ من معنى الصورة إلى صورة المعنى. لذا اخترنا أنْ نتوّج العمل بمجموعة من الرسوم لـ (Margritte René)، لنبيّن مدى حضور المعنى داخل اللوحة، ليجعل منها صورةً للمعنى لا معنى للصورة أي رسماً لا صورة.

I-الـروح حـراكٌ دوريّ: الاغتراب من أجـل الاقـتـــراب

1-حركة الروح من الشكل المادي إلى الفكر الروحي:

ليس الفنّ محاكاةً للطبيعة أو تعبيراً عنها، هذا ما يؤكده هيغل تجاوزاً للرؤية الأفلاطونيّة التي هيمنت على نظريّة الفلاسفة حول الفنّ خلال الحقبتين القديمة والوسيطة والتي لم يتم القطع معها على نحو جذريٍّ إلا انطلاقاً من الأستيطيقا الكانطية، فقد يفقد الإنسان حريته داخل هذا العالم -عالم الأشياء- لكن مع الفنّ يختلف الأمر فهو يمثل التقاء اللامتناهي، التقاء الروحي في تجسيدٍ حيٍّ خارجيّ، فليس الفن إذاً محاكاةً للطبيعة أو تعبيراً عنها لذا:

هكذا يضعنا الفنّ على أرضٍ مختلفةٍ تماماً عن تلك التي نواجهها في الحياة اليوميّة العادية، فالوقوف أمام لوحةٍ فنيّةٍ ليس وقوفاً أمام شيءٍ حيٍّ، بل هو وقوفٌ أمام روحٍ تتجلّى من خلال وسيطٍ حسيٍّ هو اللوحة، لذا يختلف إدراكنا أو بالأحرى تقبّلنا للأثر الفنّي اختلافاً أساسيًّا عن إدراكنا للموضوعات الحسيّة العاديّة، لأنّ تقبّل الأثر الفني يفترض تمثّل ما هو روحيٌّ فيه أي ما هو تمظهرٌ للروح وإن كان يتوسل ما هو حسيٌّ أو ماديٌّ بما أن:

«الروح تغدو ما هي عليه بتحقيق ذاتها فعليًا في العالم، فهي ليست لا متناهياً منفصلاً عن المتناهي، فلو كان الأمر كذلك لكانت لا متناهياً محدوداً وهذا غير معقولٍ، فهي إذاً اللامتناهي الذي يشتمل على المتناهي ويحقّق ذاته في المتناهي»[1].

فالفنّ يحرّر الظواهر من المظهر الخالص والخداع الخاص بهذا العالم ليعطيه واقعيّةً أسمى، وهي واقعيّةٌ تنتجها الروح المبدعة. إنّ الفنان الرسام إذاً لا ينقل لنا الأشياء كما هي بل يقدمها في شكلٍ إبداعيٍّ، وهذا ما يجعل اللوحة الفنيّة تخرج من مجال الصورة إلى مجال الرسم أي إلى مستوى الإبداع والخيال الفني:

«فالتخيّل لا يكتفي من جهةٍ أخرى، بهذا الإدراك البسيط للواقع الخارجي والداخلي، إذ ليس

[1] - جيرار برا، هيغل والفن، ص 6.

العمل الفنيّ مجرد كشفٍ عن الروح المتجسّد في أشكالٍ خارجيّة، لكن ما ينبغي عليه أن يعبّر عنه في المقام الأول هو حقيقة الواقع الممثل وعقلانيّته»[1].

فنّ الرسم على هذا الشكل هو استعادةٌ للفكر وتمثلٌ له بواسطة حسيّةٍ مخصوصةٍ مقارنة بغيره من الفنون، وعبر هذه الوساطة يقهر الإنسان غرقه في الجزئيّ والحسيّ والعرضيّ إذ يقول هيغل:

«المبدأ الأساسي لفنّ الرسم كما أسفلت القول، متكونٌ من الذاتيّة الداخليّة والحيّة بأحاسيسها وتمثلاتها وأفعالها، متّخذاً كموضوع له كلّ ما هو موجود في السماء وعلى الأرض بتعدد مواقعها وتمظهراتها الخارجية والجسمانية»[2].

فنّ الرسم إذاً، فنٌّ رومانسيٌّ يدرجه هيغل كمرحلة انتقاليّة من المادي إلى الروحي، وبما أن الفلسفة الهيغليّة هي فلسفة الحركة الدائريّة، فهي تُقيم تصنيفًا للفنون يعتمد اقترابها من الفكرة، أي تحوّلها من المادي إلى الروحاني، حيث تبدأ بالرمزي ثم الكلاسيكي ويليها الفنّ الرومانسي، وحتى داخل هذه الفنون يبقى التصنيف الدوري، فمن فنّ العمارة إلى النحت ثم من الرسم إلى الموسيقى إلى الشعر.

هذا الحراك الدوري هو أساس الفلسفة الهيغليّة من حيث هي ذات مسارٍ اسطوانيٍّ (cylindrique) تجعل العلاقة ما بين الفنون علاقةَ تجاوز، أي تجاوز وسيلة الاغتراب من أجل الاقتراب، أي أنّ وسيلته تتمثل في بحث الروح عن التحرر من عالم الأشياء بدءاً بالأشياء واغتراباً عنها:

«المضمون اللامحدود والشكل المحدود، مستقلٌّ كلُّ واحدٍ منهما عن الآخر، لكنهما متّحدان داخليًّا في الجمال»[3].

لذا قد يمثل فنّ الرسم في الفلسفة الهيغليّة أحسن نموذجاً على هذه الحركة الجوهريّة للروح، فهيغل يأخذنا في هذا الفنّ من معنى الصورة إلى صورة المعنى أي من الصورة إلى الرسم، فالصورة بما هي تقليدٌ للأشياء هي ظاهر الشيء، أما الرسم فهو خروجٌ عن الصورة ليكون إبداعاً تحضر فيه

---

[1] - جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص 441.

[2] -« Le principe essentiel de la peinture , ai-je dit plus haut, est constitué par la subjectivité interne et vivante, avec ses sentiments, représentations et actions ayant pour objets tout ce qui se trouve dans le ciel et sur la terre, avec la multiplicité de ses situations et de ses manifestations extérieurs et corporelles », Hegel, la Peinture- la Musique, Op.cit, P.18.

[3] -« Le contenu infini et la forme finie indépendants l'un de l'autre mais intérieurement unis dans la beauté » Yan Potocka, Op.cit, P.259.

روح الفنّان وذاته الخلاقة لتنقل الصور إلى رسوم، أي لتجعل من اللوحة الفنيّة عالماً مستقلاً عن العالم الطبيعي، فالرسم على هذا الوجه أضحى اتباعاً لأفكار الفنّان لا نقلاً للأشياء كما هي، ولذا يحضر المعنى في الرسم ليكون «معنى الصورة» هو «صورة المعنى» بامتيازٍ.

ولعلّ هذا المرور من المادي إلى الروحي أو هذا الحراك الدوري من الشكل المادي إلى الفكر الروحي لا يمكن الحديث عنه بتفصيلٍ إلا إذا ما درسنا فكرة تشكّل الجميل في الفلسفة الهيغليّة بأطوارها الثلاثة الرمزي- الكلاسيكي- الرومانسي.

فكيف ذلك؟

2- أطوار تشكّل فكرة الجميل: الرمزي-الكلاسيكي-الرومانسي:

نرى منذ البدء أن هيغل يقرّ بأنّ دراسته هي للجمال الفنّي دون الجمال الطبيعي، كما يعطي قيمةً أرفع للجمال الفنّي عن الجمال الطبيعي لأنّه نتاج الروح، فكلّ ما يأتي من الروح هو أسمى من الطبيعة، وفي هذا الإطاريقول هيغل:

«ليس جميلاً إلا ما يجد تعبيره في الفنّ بوصفه خلقاً روحيًّا خالصاً ولا يستأهل الجمال الطبيعي هذا الاسم إلا في نطاق علاقته بالروح»[1].

على هذا الأساس تُرتّب الفلسفة الهيغليّة الفنون، فإذا قمنا بربط هذه الفنون الخاصة مع الأشكال الثلاثة يمكن القول عندها أنّ الفنّ المعماريّ هو رمزيٌّ، والنحت كلاسيكيّ، أما الرسم والموسيقى فهما رومنسيان.

يشكّل الفنّ المعماريّ كفنٍّ رمزيٍّ أول الفنون، ويستخدم هذا الفنّ للتعبير عن أفكاره الروحيّة الرمزَ الذي يوحي بالمعنى ولا يعبرّ عنه أي لا يجسّده ماديًّا، لذا نعتبر أنّ المضمون الروحيَّ في الفنّ الرمزيّ لا يعتمد إلا على التجريد المحض بالرغم من أنّه يتخذ من كتل المادة الجامدة الضخمة وسطاً يظهر فيه:

«بوجه الإجمال، كلّ مضمار الفنّ الرمزيّ هذا يُؤلّف -كما سبق لنا القول- مضماراً نستطيع أن نصفه بأنّه ما قبل فنّيٌّ بمعنى أنّه يقدّم مدلولاتٍ غيرَ منفردةٍ بعد، بمعنى أنّ الأشكال المرتبطة به يمكن أن تكون مطابقةً وغير مطابقةٍ على حدٍّ سواءٍ[2].

[1] - هيغل: المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، نفس الطبعة، ص 15.
[2] - المرجع نفسه.

أما النحت كفنٍّ كلاسيكيٍّ، وعلى الرغم من أنّه لا يزال يستخدم المادة الجامدة كوسطٍ يعمل فيه إلا أنّ الجمال الشكلي للجسم البشري يظهر فيه بشكلٍ أفضل مع كلّ استقلاليّته لأنّ الجسم البشير هو التجسيد الأقرب للتعبير عن الروح، لكن يبقى النحت كشكلٍ فنيٍّ تقليديٍّ للغاية إذ يغيب فيه تصوير التعابير الانفعاليّة ليقدّم لنا ملامحَ ساكنةً ومستقرّةً.

وتبدأ مع الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ حركة انسحاب الروح من العالم الحسي الخارجي، إذ يتخذ هذا الفنّ من الذاتيّة مبدأ له ويبتعد تدريجيًّا عن جانب التجسيد الحسي وفي الوقت نفسه يحاول أن يصوّر كلّ الخصائص الانفعاليّة والعرضيّة، لذا نرى بأنّ الجانب الحسي للرسم ماديٌّ، ليس بكلّه، إنمّا جزءه الباقي عقلي، ويتمثل هذا الانسحاب من الحسي إلى الروحي في مبدأ الفنّ الرومانسي إذ يقول هيغل:

«لأنّ الروح في المرحلة الرومانسيّة يعرف أنّ حقيقته لا تتمثّل في الغوص في الجسماني، بل على العكس، فهو لا يعي حقيقته إلاّ بانسحابه من الخارج ليرجع إلى ذاته، أي بعزوفه عن العالم الخارجي لأنه لا يجد فيه عناصر وجودٍ ملائمٍ»[1].

إلاّ أنّ الرسم يحتوي على مبدأ سقوطه وتجاوزه في الوقت عينه، وذلك باتجاهه في بعض الأحيان إلى تمثيل مجرّد ماديّة الأشياء، فيخرج من الرسم إلى الصورة أي من العنصر الروحاني الإبداعي إلى التصوير المادي المجرد، لكن إذا ما انتقلنا إلى الفنّ الرومانسيّ الثاني وهو الموسيقى فسنجد أنّ هذا الفنّ ينفي المكان تماماً ولا يستخدم إلا الزمان، فالموسيقى تقلّص المسطّح إلى نقطة لتجعل منه ذبذبةً، وهنا تجد الروح نفسها أقرب للعالم الروحي لأنّها تستغني عن المكان وعن مادية الأشياء لتبقي فقط على الصوت، ليجعل هذا السلب الكامل للمكان الموسيقى فنًّا ذاتيًّا خالصًا.

لكن هذا الوجود الروحي في فنّ الموسيقى يبقى وجوداً منقوصاً، لذا يكون الشعر فنًّا بامتيازٍ وفي الوقت عينه تجاوزاً للفنّ باتجاه العنصر الروحي الصرف، فالشعر كفنٍّ هو كلامٌ غايته الأصليّة مخاطبة داخليتنا وإثارة وبثّ الحيويّة في الانفعالات الحارة والعواطف الدفينة، إنّه يستهدف الجمال كمعنى أصليٍّ للوجود وللقول ويرتفع عن الواقع المادي بروتنيّته الاستهلاكيّة ليشكّل بنشاطه الروحي الداخلي ما هو عقلانيٌّ ويجعل له تمظهراً خارجيًّا صادقاً.

[1] -« Car à la phase romantique l’esprit sait que sa vérité ne consiste pas à se plonger dans le corporel ; au contraire, il ne prend conscience de sa vérité qu’en se retirant du dehors pour rentrer en lui-même, et en renonçant au monde extérieur, parce qu’il n’y trouve pas les éléments d’une existence adéquate », Hegel- Du romantique en général, Aubier, Montaigne, 1964, P.9- 10.

فالروح هي المبدأ المحرّك في الشعر، إذ الفكرة حسب هيغل هي في حدّ ذاتها تعبيرٌ مرسلٌ وسيلانيٌّ، أي إنّ الفكرة حاملةٌ للمعنى، فالمعنى ما هو إلا فيضٌ عن الفكرة، وبهذا الشكل يكون الشعر كفنٍّ رومانسيٍّ تجاوزاً للرسم وللموسيقى.

لذا قد تتساءل في ما يخصّ فنّ الرسم كفنٍّ رومانسيٍّ أوّل: كيف يمثّل هذا الفنّ حركة الروح في الاغتراب من أجل الاقتراب ؟

أي كيف تحوّل فنّ الرسم مع هيغل إلى ضربٍ من الإحالة الذاتيّة ليخرج من «معنى الصورة» إلى «صورة المعنى» فيصبح اتباعاً للأفكار لا نقلاً للأشياء ؟

وما هي الأداة أو الأسلوب الذي يتبعه الفنّان الرسام ليجسد هذه الأفكار ؟

أهي تتمثل في ذاته الإبداعيّة أم في جملةٍ من الوسائل الماديّة أم مزيجٍ من هذا وذاك؟

كلّ هذه الأسئلة تجعلنا نبحث في معنًى هيغليٍّ بامتيازٍ وهو معنى الأستيطيقا:

فهل تعني الأستيطيقا في فنّ الرسم موتاً للفنّ، أو بالعكس فهي تعني توسّعاً لمجالاته إلى حدّ فقدانه داخل المعنى حين يتحول هذا الفنّ إلى ضربٍ من الإحالة الفكريّة فيتحوّل فيه الفنّان الرسّام إلى مفكّرٍ وتصبح فيه المقاييس الأستيطيقيّة مقاييس فكريّةً وفلسفيّةً أكثر منها جماليّةً ؟

ألا تكون الأستيطيقيا مفهوماً استحدثه هيغل ليمنح الفلاسفة حقّ اقتحام مجال الفنون باسم فلسفة الفنّ؟

نقد نظريّة الوجود الهيغلية

رؤية العلامة مرتضى مطهري

علي دجاكام [*]

يعتبر الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيغل أحد أشهر فلاسفة العصر الحديث، وقد حظيت معظم نظرياته الفلسفيّة بمكانةٍ رفيعةٍ لا يمكن إنكارها، وتضمّنت كثيراً من الأصول والقواعد الصحيحة التي أمست في ما بعدُ مرتكزاتٍ للنظريات الفلسفيّة الجديدة التي طرحت في الفكر الماركسي وفي مبادئ الفلسفة الوجوديّة. والحقّ أنّهم لم يبالغوا حينما قالوا أنّ هيغل أحدث ثورةً في الفلسفة الغربيّة.

هذه الدراسة تضيء على رؤية الفيلسوف العلامة الشيخ مرتضى مطهري للفلسفة الهيغليّة في الميدان الأنطولوجي حيث تتركز على مبحث الوجود عند هيغل ونقدها الاستثنائي لعلم الإلهيات الإسلامية.

المحرر

الوجود حسب مبادئ نظريّة هيغل يعدّ أعلى المقولات مرتبةً، وقد طرح هذا الفيلسوف السؤال الآتي ثمّ أجاب عنه: ما الدليل على كون الوجود أعلى المقولات مرتبةً؟ وقد تسلسل في الإجابة من المراتب المتقدّمة، إذ قال أنّ الجنس هو أحد المعاني التي تصدق على الموجود وهو مقدّمٌ على الفصل، ثمّ استدلّ بالمثال الآتي: حينما تكون لدينا منضدةٌ صلبةٌ لونها بنّيٌّ برّاقٌ، فإنّنا حتّى وإن جرّدناها عن لونها لكنّنا لا نستطيع أن نجرّدها عن حقيقتها، إذ تبقى منضدةً، وكذلك قد نتمكّن من تجريدها عن صلابتها وفي هذه الحالة أيضاً تظلّ منضدةً كما هي حقيقتها. ولكن

---

*ـ باحثٌ في الفلسفة الغربية الحديثة ـ إيران.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

إن جرّدناها عن وجودها فعندئذٍ لا تبقى على حقيقتها، أي إنّها ليست منضدةً بعد ذلك.

يريد هيغل من هذا المثال إثبات أنّ الوجود بمنزلة الجنس، وسائر الصفات بمثابة الفصل.

- نقد نظريّة هيغل

ذُكر على نظريّة هيغل إشكالٌ لا يرتبط بمسألة الوجود، لذا قد لا يمسّ بأصل استدلاله، وهو: حسب تعاليم مدرسة أرسطو فالمنضدة لها مادّةٌ وصورةٌ وصفاتٌ، ولنفرض أنّ مادّتها من الخشب أو المعدن، والصورة هي الميزة التي تجعلنا نطلق عليها عنوان (منضدة)، أي إنّها صنعت بشكلٍ جعلها تتّصف بهذا الأثر الخاصّ؛ وهذه الأمور هي التي تقوّمها وتجعلها مصداقاً لعنوان (منضدة). أمّا سائر الصفات مثل صلابتها ولونها البنّي البرّاق فهي عوارض غير مقوّمةٍ لها، لأنّ المقوّم هو ذات الصورة أو المادّة أو كلاهما، أي إنّنا لا نتحدّث هنا عن معنى الوجود، فهي تبقى موجودةً أيضاً حينما نسلب منها صورة المنضدة ونجعلها بصورة كرسيٍّ، وهنا نكون قد جرّدناها عن ماهيتها السابقة وصوّرناها في ماهيّةٍ جديدةٍ.

لو تساءل أحدٌ بالقول: شيئيّة الموجود إنّما تتحقّق بصورته فقط لا بمادّته، نقول له أنّ كلامك صحيحٌ، إذ حتّى وإن تغيّرت مادّة المنضدة فهي تبقى منضدةً ولا فرق في ذلك بين كونها خشبيةً أو معدنيّةً أو مطّاطيّةً، لأنّ الصورة هي الأساس. بحثنا هنا لا يتمحور حول دخول المادّة والصورة بنسبةٍ واحدةٍ في ماهيّة الشيء، وكذلك لسنا بصدد إثبات أن الصورة هي الأساس، لأنّ هذه المسائل لا تأثير لها على موضوع بحثنا. ما نحن بصدده هنا هو ذلك الأمر الذي إن جرّدنا الماهية منه تصبح معدومةً ويصدق عليها أنّها غير موجودةٍ، وكذلك الأمر الذي إن جرّدنا الماهيّة منه فهي لا تنعدم ولكنّها تصبح ماهيةً أخرى، كما لو قلنا إن هذه الماهيّة التي كانت منضدةً لم تعُد كذلك لأنّها أصبحت كرسياً بعد أن سلبنا صورتها السابقة وأضفينا عليها صورةً أخرى، لذا فهي ليست معدومةً. تدرّجنا في هذا الكلام لنصل إلى رأي هيغل الذي ذهب إلى القول بأنّ تجريد الشيء عن وجوده يعني انعدامه وزوال شيئيّته، وقد ردّ عليه حكماؤنا بالآتي: الجنس عبارةٌ عن شيءٍ له قابليّة على تكوين ماهيّةٍ ما بالاشتراك مع الأجزاء الأخرى، إلا أنّ القضيّة المطروحة هنا هي عدم اتّساق الجنس مع الفصل، فليس أيٌّ منهما جزءاً للآخر، بل هما جزءان للنوع الذي يجمعهما، أي إنّ الجنس هو جنسٌ للنوع لا للفصل، والفصل بدوره هو فصلٌ للنوع لا للجنس؛ لذا إن اتّصفت الأجناس والفصول بشيءٍ غير الوجود - بالمعنى العامّ - فلا إشكال في ذلك، ولكن إذا عددنا الوجود هو

الجنس المضاف إلى الفصل الذي هو شكل المنضدة من حيث كونها صلبةً وبنّيةً وبرّاقةً، وعددنا هذه الأشياء هي التي أوجدت ماهيّتها، فعندئذٍ يطرح السؤال الآتي: هل إنّ الفصول موجودةٌ في الأساس ثمّ أُضيفت للوجود أو أنّها غير موجودةٍ؟ هذه الفصول بحدّ ذاتها - في نفس الأمر - إمّا أن تكون موجودةً أو غير موجودة، فإذا قلنا أنّها غير موجودةٍ بذاتها وقد أُضيفت للوجود فهذا يعني أنّها معدومةٌ ولكنّ الوجود موجودٌ، وبالطبع لا يمكن الحصول على جنسٍ وفصلٍ من انضمام موجودٍ إلى معدومٍ. من المؤكّد هنا أنّ الفصول لا يمكن أن تكون معدومةً، وهيغل أيضاً لا يريد أن يقول بعدميتها، وهنا نذكّر بوصفه للوجود بكونه أعلى المقولات، فهو يقصد من ذلك أنّه المظلّة التي يستظلّ تحتها كلّ شيءٍ فهو الأمر الذي تتصوّره أذهاننا خارجاً عن الماهيات ولكنّه في واقع الحال محقّقٌ في كلّ شيءٍ. عندما نقول (هذه منضدة) فهذا يعني أنّها موجودةٌ، وعندما نقول (لونها بنّي) فهذا يعني أنّ اللون البنّي موجودٌ، وعندما نقول (برّاقة) فهذا يعني أنّ البريق موجودٌ؛ ولكن ليس من الضروري أن تمتاز سائر الأشياء بهذه الصفات، لذا يمكن عدّها دليلاً على أصالة الوجود الذي لا يتّصف بما تتّصف به.

ولتقريب الاستدلال نقول: إمّا أن تكون هذه الصفات حقائق انتزع الذهن منها مفهوم الوجود، وإمّا أن يكون الوجود هو الحقيقة الوحيدة وكلّ هذه الصفات من صناعة الذهن؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن تنصيفها وادّعاء أنّ أحد نصفيها وجودٌ والنصف الآخر ماهيّةٌ. إذا عددنا الوجود هو الجنس وجعلنا له فصلاً، فهذا الفصل لا بدّ من أن يكون موجوداً ليكون فصلاً، إذ لو كان معدوماً لا يمكنه بتاتاً أن يكون فصلاً حينئذٍ؛ وعلى هذا الأساس فهو ما دام موجوداً فلا مناص من كونه جنساً لأنّ كلّ وجودٍ جنسٌ، ومن ثم لا بدّ من وجود فصلٍ لهذا الجنس؛ وهذا يعني كينونة هذا الفصل فصلاً لفصلٍ آخر، ومرّةً أخرى ينتقل الكلام إلى فصل الفصل كما فعلنا في بادئ البحث، ومن ثمّ تصبح لدينا أعدادٌ غير متناهيةٍ من الفصول والأجناس.

إذاً، استناداً إلى ما ذكر لا يمكن عدّ الوجود جنساً في مقابل الفصل، وكما ذكرنا آنفاً فالوجود يعمّ كلّ شيءٍ وبما في ذلك الفصل لجميع الأنواع، فالأمر الأعمّ الذي يشمل جميع الأشياء من أجناسٍ وأنواعٍ وفصولٍ - سواءً أكان اعتبارياً أم حقيقياً - لا يمكن عدّه جنساً وادّعاء أنّ سائر الفصول تنضوي تحت مظلّته، كذلك ليس من الصواب ادّعاء أنّه فصلٌ وسائر الأشياء أجناسٌ له؛ وهيغل نفسه أكّد على أنّه أعلى المفاهيم والمقولات، لذا لو دقّق في معنى دلالة (أعلى) لما عدّه جنس الأجناس، إذ إنّ معنى كون الوجود أعلى المقولات هو شموله كلّ الأشياء بحيث لا يمكن عدّه في

مقابل أيّ شيءٍ كان أو القول بأنّه جزءٌ من شيءٍ آخر، إذ إمّا أن يكون هو وسائر الأشياء تعيّناتٍ من وضع الذهن، أو أن تكون سائر الأشياء تعيّناتٍ ويكون هو مفهوماً انتزاعياً، لذلك لا يمكن تصوّره إلى جانب الأشياء الأخرى.[1]

- الوجود والعدم

الوجود هو أوّل المقولات التي بدأ هيغل بالبحث فيها، حيث قال: إنّ الوجود هو ذات الوجود لا أنّه وجود شيءٍ معيّن، فهذا الشيء المعيّن إن أخذناه بنظر الاعتبار لوجدناه عدماً بذاته لا عدم وجودٍ. هذه الفكرة في الحقيقة هي نقطة انطلاق فلسفة هيغل، ولكنّ البحوث الفلسفيّة التي طرحها الحكماء المسلمون تتقدّم رتبةً على بحوث هيغل، فقد كانت بدايتهم صحيحةً وهي طرح المسألة الآتية للبحث والنقاش: هل إنّ الوجود بما هو وجودٌ يعدّ فراغاً محضاً؟ أو إنّه عدمٌ؟ أو إنّه الحقيقة بذاتها والماهيات تعدّ فراغاً محضاً بغضّ النظر عنه؟ ومعنى العبارة الأخيرة هو أنّنا إذا نسبنا الوجود إلى الموجود (أ) فهو فراغٌ محضٌ لا أنّ وجوده فراغٌ محضٌ.[2]

- الماهيّة في فلسفة هيغل

تبنّى هيغل وأتباعه مبدأ تبدّل الكمّية إلى النوعية في عالم الطبيعة، ومعنى ذلك أنّ الأشياء تطرأ عليها تغييراتٌ كمّيةٌ متواصلةٌ سوف تصل إلى مرحلة التغيير الأقصى فتتحوّل إلى تغييراتٍ نوعيّةٍ - كيفيّة - ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو السبب في تحوّل التغييرات الكمّية إلى نوعيةٍ حينما تصل درجة الذروة؟

يا ترى لِمَ يتحوّل الماء المغليّ إلى بخارٍ؟ فما السبب الذي جعل التغيير الكمّي الذي طرأ عليه يتحوّل إلى تغييرٍ نوعيٍّ؟ ألا يمكن عدّ تبخّر الماء تغيّراً كمّياً؟ قيل في الإجابة عن هذا السؤال أنّ الماهيّة هنا تغيّرت، فهي قبل نقطة التحوّل والانقلاب كانت لدينا ماهية (ماء) وبقيت على حالها إلى أن وصلت نقطة الذروة لتتحوّل إلى (بخارٍ)، وفي هذه الحالة لا يمكننا إطلاق عنوان (ماء) عليه. هذا الكلام يثبت أنّ هيغل وأتباعه أقرّوا بوجود الماهيّة وقالوا بأنّها تتغيّر إثر تغيّر القوانين الخاضعة لها، أي إنّ القوانين الحاكمة على الناتج الجديد تختلف عن تلك القوانين التي كانت حاكمةً على أصله، وهذا يشير إلى حدوث اختلافٍ ماهويٍّ. إذاً، تحوّل الكمّ إلى كيفٍ هو في الحقيقة من مباحث الماهيّة.[3]

---

[1] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 49 - 55.

[2] - المصدر السابق، ص 94.

[3] - المصدر السابق، ج 4، ص 293 - 294.

- إنكار الماهيّة في فلسفة هيغل

أحد الآراء التي طرحها الفيلسوف هيغل يستتبع إنكار الماهيّة، حيث يقول بأنّ أجزاء العالم تسير نحو الارتباط مع بعضها البعض وماهيّتها هي عين هذا الارتباط، وقد توصّل إلى هذه النتيجة بعد أن قام بطرح نظريّته ابتداءً من المسائل الذهنيّة. استناداً إلى هذا الرأي فالإنسان عبارةٌ عن سلسلةٍ من العلاقات التركيبيّة التي تربطه بسلسلةٍ من الأشياء الأخرى، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الأرض والسماء، بمعنى أنّ الأشياء كلّها ليست سوى إضافاتٍ، لذا عندما تتغيرّ هذه الإضافات سوف تتغيرّ ماهياتها.

أمّا أتباع نظريّة هيغل من الديالكتيكيين فقد تطرّقوا إلى هذا الموضوع من زاويةٍ مادّيةٍ خلافاً لهيغل الذي تناوله في إطارٍ ذهنيٍّ، وقالوا أنّ كلّ شيءٍ هو عبارةٌ عن نوع ارتباطٍ مع سائر الأشياء، وليس للأشياء ذاتٌ بالإضافة إلى الارتباط، أي إنّ الارتباط هو عين ذاتها، فالميتافيزيقيا هي التي تحكم بأنّ الإنسان الذي يذهب إلى القمر يبقى إنساناً أو لا يبقى كذلك، وهذا الحكم بالتأكيد عائدٌ لنوع الارتباط. وقد اعتمد هؤلاء على بعض الأصول العلميّة لإثبات مدّعاهم، ومن جملتهم المفكّر (أنور خامه) الذي حاول ذلك لكنّه لم يفلح. لا شكّ في عقم رأيهم هذا، فكما ذهب القدماء إلى القول بحركة الأشياء، ذهب الديالكتيكيون إلى أنّ الأشياء هي عين الحركة، وهناك من قال بارتباط الأشياء في ما بينها، وهم قالوا أنّها عين الارتباط، وإن قلنا بكون الأشياء متحرّكةً فمعنى ذلك أنّ الشيء يكون في حالة حركةٍ دائمةٍ ويبقى هو نفسه في جميع الأحوال السابقة واللاحقة، ولكن إن عددناه عين الحركة فهو ليس بذاته في الأحوال السابقة واللاحقة. فضلا عن ذلك يترتّب على قولنا بترابط الأشياء في ما بينها أنّ تغيرّ هذا الارتباط لا يغيرّها - أي لا يغيرّ ماهيّاتها - بل تبقى على حالها، ولكن إن قلنا بأنّ الأشياء هي عين الارتباط ففي هذه الحالة تتغيرّ ذاتها - أي تتغير ماهياتها - وهذا ما يترتّب على رأي هيغل ومن حذا حذوه.

إذاً، نستشفّ من نظريّة هيغل إنكار الماهيّة، في حين أنّ الفلاسفة يقولون بأنّها جوهرٌ يقبل الارتباط والنسبة والإضافات ومختلف الأعراض.[1]

- العلّة الأولى وحقيقة العالم

معظم آراء فريدريش هيغل تختلف عن آراء الفلاسفة الذين سبقوه، فقد تساءل قائلاً: ما معنى

[1] - المصدر السابق، ص 302 - 308.

الفلسفة؟ وأجاب عن هذا السؤال بقوله: الفلسفة تعني بيان حقائق عالم الوجود. ثمّ طرح السؤال الآتي: كيف نتمكّن من بيان حقائق عالم الوجود؟ فأجاب: إلى هذه اللحظة حاول الفلاسفة بيان حقائق العالم عن طريق بيان مبدأ العلّية، لكنّ هذا الأسلوب متقوّمٌ على قياسٍ خاطئ، إذ أدركوا أنّه من الممكن بيان القوانين الحاكمة على الأمور الجزئيّة عن طريق العلّية وقوانينها، مثلاً حينما نسألهم عن سبب انجماد الماء يقولون أنّ انخفاض درجة الحرارة دون الصفر تؤدّي إلى ذلك، وعندما نسألهم عن سبب تبخّره حينما يغلي يقولون أنّ ارتفاع درجة الحرارة وبلوغها 100 درجة مائويّة هو السبب في ذلك. تصوّر هؤلاء أنّ حقائق الكون يمكن بيانها على أساس مبدأ العلّية، ولكنّ هذا الأمر ضربٌ من المحال، وذلك لما يأتي: لنفرض تنزّلاً أنّهم على حقٍّ، فنقول إنّ الأمر كذا معلولٌ لكذا علّة، وهذه العلّة معلولةٌ لكذا أمر، وهذا الأمر بدوره معلولٌ لعلّةٍ أخرى، وهلمّ جرّاً ولا ندري هل نصل إلى نتيجةٍ أو لا نصل مطلقاً. لو أنّنا لم نصل إلى نتيجةٍ فهذا يعني جهلنا بحقائق العالم، مثلاً حتّى وإن وضّحنا حقيقة (أ) بالعلّة (ب)، فإنّ (ب) أيضاً بحاجةٍ إلى توضيحٍ، لذا حينما نبحث عن العلّة سنجدها (ج)، وهذه العلّة هي الأخرى بحاجةٍ إلى توضيحٍ ودواليك إلى ما لا نهاية، ومن ثم لا نتمكّن من بيان حقيقة العالم.

حتّى وإن وصلنا إلى العلّة الأولى التي هي على رأس جميع العلل، فسوف يتوقّف بياننا للعالم، والفلسفة في هذه الحالة تكون عاجزةً عن أداء دورها، إذ كيف يمكنها بيان حقيقة العلّة الأولى؟! كما لا يمكنها بيان سبب كونها علّةً أولى. إذاً، هذا هو السبب في عجز العلماء المادّيين وكذلك علماء اللاهوت عن بيان حقيقة العالم، لأنّهم أرادوا ذلك على أساس مبدأ العلّية، فمنهم من قال بأنّ الله هو علّة العلل، ونحا بعضهم منهجاً سوفسطائياً وعدّ الذهن علّةً للعلل، في حين أنّ المادّيين أكّدوا على كون المادّة هي علّة العلل؛ ولكنّهم جميعاً لم يفلحوا في بيان حقيقة العلّة الأولى.

بعد ذلك أكّد هيغل على ضرورة الاعتماد على البرهان بغية بيان حقائق العالم، إذ لا فائدة من مبدأ العلّية على هذا الصعيد، فهناك اختلافٌ بين العلّة والمعلول من جهةٍ، وبين الدليل والنتيجة من جهةٍ أخرى؛ وتوضيح ذلك في المثال الآتي: لنفرض أنّ (أ) يساوي (ب)، و (ب) يساوي (ج)، إذاً (أ) يساوي (ج). هذه النتيجة في الواقع لا صلة لها بقانون العلّية، إذ لا (أ) علّةٌ لـ (ب) ولا (ب) علّةٌ لـ (ج)، وكذلك ليست الفرضية علّةً للنتيجة، أي إنّها ليست علّةً لأن (أ) يساوي (ج)، إلا أنّ القاعدة ليس لها سوى هذه النتيجة، وهذا هو حكم العقل.

إضافةً إلى ما ذكر فقد قال هيغل أنّ الفلاسفة أخطأوا في الأمور الجزئيّة أيضاً بعد أن تصوّروا

إمكانيّة بيانها على أساس قانون العلّية، وهذا يعني أنّ بيان حقيقتها باطلٌ. لذا لو سُئل: ما السبب في انجماد الماء؟ فحسب رأي هذا الفيلسوف وأتباعه ليس من الصواب الإجابة بأنّ انخفاض درجة الحرارة إلى ما دون الصفر هي السبب في ذلك. وعندما نسأل: لِمَ يتجمد الماء عندما تنخفض درجته إلى ما دون الصفر؟ ولِمَ لا يحدث العكس؟ وإن حدث العكس فكيف ستكون حالة الماء؟ هل إنّ انعكاس هذه الحالة يعني حدوث تناقضٍ في الكون؟ ما المشكلة في ما لو انخفضت درجة حرارة الماء إلى ما دون الصفر فتبخّر؟ فالإجابة هنا لا يمكن عدّها استنتاجاتٍ عقليةً بحتةً، بل التجربة أثبتت لنا ذلك، أي إنّنا عرفنا قانون العلّية في هذا الصدد عن طريق التجربة التي هي المعيار، فقد لمسنا بالتجربة أنّ (أ) علّةٌ لـ (ب)، و (ب) علّةٌ لـ (ج)، وهذه الخصوصيّة لاحظناها في مختلف جوانب حياتنا بشكلٍ متوالٍ ومتواصلٍ، لذلك استنتجنا منها إجاباتنا؛ وحتّى لو حدث عكس ما لاحظنا لما كانت هناك مشكلةٌ والعقل لا يحكم باستحالة ذلك.

نقول لمن تبنّى هذه النظرية: من الخطأ بمكانٍ تصوّر أنّ العلم والتجربة لهما القدرة على بيان حقائق الكون، والواقع أنّهما لم يتمكّنا من ذلك وغايةً ما في الأمر أنّهما وضّحا ذلك الشيء الموجود والمتحقّق بشكلٍ ملموسٍ من دون توضيح سبب وجوده ومن دون بيان السبب في حدوث عكسه.

يعتقد هذا الفيلسوف أنّنا بحاجةٍ إلى بيان حقائق الأشياء حينما تكون هناك ضرورةٌ منطقيةٌ، ولكن شريطة أن تكون النتيجة مستبطنةً في الدليل نفسه بحيث نتوصّل إليها عبر شرحه وتحليله، ومثال ذلك: إذا افترضنا أنّ (أ) يساوي (ب)، و (ب) يساوي (ج)، والنتيجة هي أنّ (أ) يساوي (ج)؛ فهذا لا يعني أنّنا توصّلنا إلى هذه النتيجة عن طريق معرفة قيمة (أ) ثمّ قيمة (ب) ولاحظنا أنّهما متساويان، ومن ثمّ تعرّفنا على قيمة (ج) ولاحظنا أنّها تساوي قيمة كلٍّ من (أ) و (ب) فتوصّلنا إلى نتيجة أنّ (أ) يساوي (ج) حسب القواعد المنطقية. لقد توصّلنا إلى هذه النتيجة لأنّنا لاحظناها هكذا، والمنطق يقتضي أن تكون بهذا الشكل.

وقد ادّعى أنّ المبادئ الفلسفية التي طرحت في العالم حتّى الآن لا تعتبر فلسفيّةً في واقع الحال لأنّها ترتكز على قانون العلّية، فالعلم فقط هو الذي يجب أن يعتمد على هذا القانون، وذلك من منطلق كونه يذكر تفسيراً مقتضباً لحقائق الأشياء، ومن هذا المنطلق فهذا القانون يفيدنا على الصعيد العملي فقط، بل إنّ ما نستحصله منه ليس تفسيراً في الواقع؛ في حين أنّ الفلسفة تهدف إلى بيان حقائق الكون بأسره.[1]

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 194 - 196.

وبالنسبة إلى خلقة الكون فقد رأى هيغل عدم ضرورة البحث عن العلّة الفاعلة لأنّ العقل يحكم ببطلان التسلسل وفي الحين ذاته يبحث عن العلّة الأولى، وقال: «حتّى لو عرفنا العلّة الأولى فإنّ لغز الخلقة يبقى مضمراً، ومن ثم يبقى السؤال الأساسي مطروحاً، وهو: لِمَ أصبحت العلّة الأولى علّةً أولى؟ لذا إن أردنا وضع حلٍّ لهذا اللغز، علينا معرفة غاية الوجود أو سببه، فلو عرفنا السبب الذي يحكم به العقل في هذا الصدد سوف نقتنع ولا نبحث حينها عن علّةٍ أخرى، ومن البديهي أنّ كلّ أمرٍ لا بدّ من أن يكون له تفسيرٌ معقولٌ، إلا أنّ نفس التفسير لا يمكن أن يفسّر».

نقول في نقد هذا الكلام: حسب مبادئ فلسفة أصالة الوجود فإنّ العلّية الموجودة بين الموجودات هي غير العلّية الموجودة بين الماهيات، لأنّ العلّة طبق هذه المبادئ الفلسفيّة توضّح المعلول، وهذه المسألة مطروحةٌ في أعلى مراتب المعرفة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلّية - اللمّية - التي تعني معرفة المعلول عن طريق علّته، تعدّ إحدى أهمّ البراهين، لكنّ هيغل يقول بمعرفة العلّية لكن عبر التجربة فقط، وهذا يعني أنّ التجربة عبارةٌ عن قضيّةٍ وجوديّةٍ وليست ضروريةً؛ وكلامه هذا صحيحٌ ودقيقٌ ويتناسب مع ما ذهب إليه الآخوند الخراساني في مبحث اتّحاد العاقل والمعقول.

قال بعض العلماء أنّ اللمّية هي مناط علم الخالق تعالى، بمعنى أنّ ذاته المباركة علّةٌ تامّةٌ للكائنات، وهو تعالى له علمٌ بذاته، وبما أنّ هذا العلم هو علّة الكائنات، فالنتيجة أنّه علمٌ بها. هناك من اعترض على هذا الاستدلال وقال: إذا كان العلم هو نفس العلم الحصولي والتصوّري، بمعنى أنّه العلم بالماهيات، فهذا الكلام مردودٌ بداعي أنّ العلم بالماهيّة ليس علماً بعلّتها، ومن المستحيل أن يكون علم الخالق تعالى تصوّرياً، إذ يترتّب على ذلك كون علمه انفعالياً؛ ولكن إذا كان العلم علماً بالوجودات لا بالماهيات فهو علمٌ بحقيقة العلّة والمعلول على حدٍّ سواءٍ، وهو بالتالي علمٌ حضوريٌّ لأنّ وجود العلّة يعني وجود المعلول بنحوٍ أتمّ خلافاً للماهيّة التي لا يمكن أن تكون فيها ماهيّة العلّة عين ماهيّة المعلول لأن الماهيات متباينةٌ بالذات.

إذاً، العلّية والدليل مقولتان مختلفتان عن بعضهما في جميع الأحوال، ومن المؤكّد أنّ العلّية التجريبيّة والعلم الانفعالي هكذا، لكنّ العلّية الوجوديّة ليست كذلك.[1]

الذين تصدّوا لشرح آراء فريدريش هيغل وتحليلها عجزوا عن وضع تبريرات لها والاستدلال على صوابها، إلا أنّنا لو تأمّلناها قليلاً لأدركنا مراده بكلّ وضوحٍ. إن أردنا بيان جوانب هذا الموضوع على أساس مبادئنا الفلسفية وبشكلٍ ينسجم مع رأي هيغل أو على أقلّ تقديرٍ بشكلٍ يتقارب معه، فلا بدّ

[1] - المصدر السابق، ص 200.

حينئذٍ من الإيمان بالله تعالى بصفته أمراً يقبله الذهن مباشرةً من دون أيّ إجبارٍ. هناك اختلافٌ بين الأمر الذي يقبل الذهن لـمّيته بشكلٍ مباشر فيكون الإقرار به طبيعياً، وبين الأمر الذي يقبله بالإجبار لكي يعدّه دليلاً على بطلان ما يقابله، أي إنّه يقبله لأنه لا يمتلك دليلاً يعتمد عليه لإثبات هذا البطلان؛ ومن جهةٍ أخرى عندما يبطل الأمر المقابل بالبرهان فهذا يعني أنّنا ملزمون بقبول ما يقابله، إذ ليس من الممكن بطلان كلا الأمرين معاً، وحسب القواعد المنطقية لا بدّ من الإذعان بوجود أحد النقيضين، وهذا يعني أنّ بطلان أحدهما دليلٌ على وجود الآخر؛ وبطبيعة الحال فإنّ الإقرار بوجود أمرٍ على أساس بطلان نقيضه هو إلزامٌ ذهنيٌّ، لكنّه ليس إقناعاً، وكما هو معلومٌ هناك اختلافٌ واضحٌ بين إجبار الذهن على قبول أمرٍ وبين إقناعه بذلك، ففي كثيرٍ من الأحيان يلتزم الإنسان جانب الصمت إزاء أحد الأدلّة المطروحة إلا أنّ الشكّ في دلالته يبقى كامناً في باطنه.

أراد هيغل مـمّا ذكره التأكيد على ضرورة البحث عن العلّة الأولى والإقرار بوجودها، ولكن بما أنّ الذهن غير قادرٍ على إدراكها بشكلٍ مباشرٍ، فهو يقبلها حذراً من الوقوع في فخّ التسلسل، ومع ذلك فهو يدرك أنّه لا مفرّ من حدوث هذا التسلسل، لذا ليس من الممكن معرفة الفرق بين العلّة الأولى المستغنية عن كلّ علّةٍ أخرى وبين سائر العلل التي هي بحاجةٍ إلى علّةٍ تتقوّم بها. هذا الكلام يعني أنّنا عاجزون عن فهم السبب الذي جعل العلّة الأولى علّةً أولى، ولكنّنا إن بحثنا عن الغاية سوف ندرك غايةً تكون غائيتها عين ذاتها بحيث لا تحتاج إلى غايةٍ أخرى.

باعتقادنا هناك مشكلتان فلسفيتان أسفرتا عن ظهور شكٍّ لدى هيغل وأمثاله بالنسبة إلى العلّة الأولى، وإلى الآن لم تطرح الفلسفة الغربيّة إجابةً شافيةً لهما، إحداهما تتمحور حول موضوع أصالة الوجود والأخرى ترتبط بالمناط في حاجة المعلول إلى العلّة. بحثنا الراهن ليس في صدد بيان أصالة الوجود أو الماهيّة، ولكن نشير إلى ذلك بشكلٍ مقتضبٍ ونقول: القول بأصالة الماهيّة هو رأيٌ بدائيٌّ غير دقيقٍ، فعلى أساسه تكون ذات الله تعالى كسائر الذوات التي لها ماهيةٌ ووجوديّةٌ، وهذا الأمر مرفوضٌ جملةً وتفصيلاً، فحتّى القائلين بأصالة الماهيّة أنفسهم لا يرتضون به لأنهم يعدّون ذاته المقدّسة وجوداً محضاً؛ لذا فالأسئلة الآتية تطرح نفسها هنا: ما السبب في حاجة كلّ ذاتٍ إلى علّةٍ وعدم افتقار ذات الله تعالى إلى أيّ علّةٍ؟ لـِمَ ذات الله تعالى واجبة الوجود في حين سائر الذوات ممكنة الوجود؟ أليس جميعُ الذوات عبارةً عن ماهياتٍ عرض عليها الوجود؟

أمّا بالنسبة إلى الرأي القائل بأصالة الوجود، فالقضية تختلف بالكامل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكيم صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) هو الرائد في طرح هذا المبدأ.

إذاً، ذوات الأشياء استناداً إلى نظريّة أصالة الماهيّة ليست من سنخ الوجود، ولا بدّ من وجود مصدرٍ يفيض الوجود عليها وهو الذي نعدّه علّةً لها. ولكن استناداً إلى نظرية أصالة الوجود فإنّ ذوات الأشياء هي عين وجودها، إذ ليس هناك ذات تحتاج إلى مصدرٍ يفيض الوجود عليها. إذاً، لو اقتضت الضرورة أن تفيض العلّة الخارجية أمراً إلى الشيء، فهذا الفيض في الحقيقة هو ذات الشيء وعين وجوده وليس أمراً عارضاً مضافاً إلى ذاته.

بعد هذا الاستدلال يُطرح السؤال الآتي: هل من الواجب إفاضة الوجود -بما هو وجودٌ- من قبل مصدرٍ آخر؟ إن كانت الإجابة (نعم) سوف يترتّب عليها أنّ الوجود بما هو وجود يكون عين الفيض والارتباط والتعلّق بالغير، وكذلك يكون عين الأثر، ومن ثم فهو متأخّرٌ رتبةً مـمّا يعني أنّه عين التقيّد. فيا ترى هل إنّ الأمر هكذا حقّاً أو هناك جانبٌ آخر غير ما ذكر؟ للإجابة نقول: حقيقة الوجود في عين اتّصافها بمراتبَ ومظاهرَ مختلفة، هي ليست أكثر من كونها حقيقةً، لذا ليس من شأنها بتاتاً أن توجب حاجة الموجود إلى شيءٍ آخر، إذ إنّ معنى الحاجة في الوجود يختلف عن الحاجة في الماهية، فالحاجة في الوجود تعني عين النقص والفقر، لذا لو كانت حقيقة الوجود كذلك للزم تعلّقها بحقيقةٍ أخرى غير ذاتها؛ في حين أنّها لا تمتلك تصوّراً لهذا الغير.

من المؤكّد أنّ كلّ شيءٍ مغايرٍ لذات الوجود يعدّ عدماً أو ماهيةً اعتباريةً متناسقةً مع العدم، وعلى هذا الأساس نقول بأنّ حقيقة الوجود من حيث كونها حقيقةً للوجود توجب استقلاله واستغناءه عن غيره، كما توجب إطلاقه وعدم تقيّده، فضلاً عن أنّها توجب تجريده عن العدميّة بكلّ صورها، في حين أنّ الحاجة والتقيّد والتعلّق بالغير هي أمورٌ تنسجم مع العدميّة، أي إنّها من إحدى الجهات تنشأ مـمّا هو ليس وجوداً صرفاً بحيث يكون معلولاً لغيره ومتأخّراً رتبةً عنه.

الوجود من حيث كونه وجوداً محضاً يوجب استقلال الموجود واستغناءه عن غيره، وبما في ذلك العلّة؛ في حين افتراض أنّه بحاجةٍ إليها يعني عدم كونه حقيقةً للوجود، وهذا معنى صدوره من فيض الذات الإلهية المباركة؛ وسوف يترتّب على الأمر الذي يتلقّى الفيض أنّه يصبح متأخّراً رتبةً ومفتقراً إلى المفيض الحقيقي.

إذاً، استناداً إلى الرأي القائل بأصالة الوجود تكون النتيجة أنّ الربط بين رأي العقل وحقيقة الوجود يعني أنه تحقّقَ استغناءٌ ورتبةٌ عليا، وهذا يعني أنّ حقيقة الوجود تكافئ الوجوب الذاتي، وكما قال هيغل فالصورة المعقولة لحقيقة الوجود هي استغناؤها عن العلّة. ومن الجدير بالذكر هنا

أنّ الحاجة إلى العلّة تعني التقيّد والتأخّر في الرتبة عن حقيقة الوجود، وبتعبيرٍ يناسب رأي هيغل نقول بأنّ الحاجة للعلّة هي الصورة غير المعقولة للوجود[1].

- الله في فلسفة هيغل

فريدريش هيغل يؤمن بوجود إلهٍ يختلف عن الإله الذي يؤمن به الماديّون وأتباع الأديان السماويّة على حدٍّ سواء، فهو يؤمن بإلهٍ ليس خارجاً عن نطاق هذا العالم ولا يعدّه العلّة الأولى.[2]

طبقاً لمبادئ الفلسفة الهيغلية، فالديالكتيكية متقوّمةٌ بذاتها وهي في غنى عن كلّ ما سواها، ومن هذا المنطلق فالإله المطروح فيها ليس علّةً للكون، بل هو فكرةٌ مطلقةٌ ممتزجةٌ مع منظومتها المادّية، لذا أصبحت مبادؤها الفلسفية إلحاديةً تنكر الربّ الحقيقي، ويمكن القول أنّها تؤمن بمثالٍ مطلق تعدّه إلهاً. النتائج التي توصّل إليها هذا الفيلسوف صحيحةٌ على وفق حساباته ومتبنّياته الخاصّة، إلا أنّ الإشكال الذي يطرح عليه يتمحور حول المقدّمات والأصول التي ارتكز عليها، وأحد الأصول التي ارتكزت منظومته الفكريّة عليها هو أنّه قيّد مهمّة الفلسفة في بيان حقائق الكون لا تعليله، وذلك من منطلق اعتقاده بكون التعليل لا يبيّن شيئاً ولا يقنع أحداً، وذلك لسببين:

أوّلاً: كلّ شيءٍ في تسلسل علله لا بدّ من أن ينتهي إلى علّة العلل.

ثانياً: العلّية هي أمرٌ تجريبيٌّ تترتّب عليه أمورٌ وجوديّةٌ من سنخ القضيّة المطلقة العامّة وليست المنطقيّة الضروريّة، والذهن على هذا الأساس يدرك من خلال التجربة بأنّ وجود كذا أمرٍ سببٌ لوجود الأمر الكذائي أيضاً، وهو بالطبع أمرٌ وجوديٌّ وليس منطقياً.

الإشكال الأوّل الذي يطرح على هذا الرأي هو أنّ التعليل سيصل إلى طريقٍ مسدودٍ في نهاية المطاف، لأنّ علّة العلل تبقى دون توضيحٍ، وثاني إشكالٍ هو أنّ العلّة ليس من شأنها أن تكون موضّحةً في بادئ الأمر، حيث إنّه من الناحية العقليّة ليس هناك فرقٌ بين تبخّر الماء إثر ارتفاع درجة الحرارة أو انجماده عند انخفاضها، ولكن هناك مواضيعُ تعدّ توضيحيةً في واقع الحال وتتمثّل في القضايا التي تتطلّب شرحاً وتحليلاً، أي حينما يتمّ استكشاف قضيّة من باطن قضيّةٍ أخرى أو استنتاج مسألةٍ من أحد المواضيع، ففي هذه الحالة يصوغ العقل قضيّةً حقيقيّةً ليست خارجةً عن طبيعة الأمر، وكأنّه يقول: إن أردت للقضيّة أن تتحقّق فلا بدّ من أن تكون كذلك ولا يمكن أن تكون

---

[1] - المصدر السابق، ج 1، ص 494 - 499.

[2] - المصدر السابق، ج 13، ص 202.

بشكلٍ آخر. هذه القضيّة في الحقيقة هي من سنخ القضايا التحليليّة، واستناداً إليها وصف أرسطو البرهان بأنّها تحليلٌ وتركيبٌ، إذ إنّ المقدّمات عبارةٌ عن تحليلٍ والنتائج هي التركيب. هذه المسائل يستنتجها الذهن، أي إن افترضنا أنّ (أ) هو ذات (أ)، فليس من المستحيل حمل (ب) عليه، ومن ناحيةٍ أخرى إن كان (ب) هو ذات (ب) فمن الممكن حمل (ج) عليه، ومن ثم فالمنطق والضرورة يقتضيان حمل (ج) على (أ)، وخلاف هذا الأمر محالٌ؛ ولكن كيف يمكن تطبيق هذه القاعدة على مسألة تبخّر الماء إثر الحرارة وكيف بإمكاننا إثبات أنّ انجماده في هذه الحالة مستحيلٌ؟ هذا الأمر في الواقع ليس مستحيلاً بحسب القواعد العقلية، وهو ما استنتجناه لحدّ الآن، إذ ليست هناك ضرورةٌ توجب تحقّقه.

حينما يتمحور الحديث حول الضرورة المنطقيّة سوف يتبادر إلى الذهن مبدأ الاستغناء عن العلّة، أي إن كان أحد الأشياء موجوداً بالضرورة لا لعلّة، فإنّ افتراضه يكون كافياً، ذلك لأنّ الذاتي لا يُعلّل. مثلاً حينما نقول (الإنسان حيوانٌ) فإنْ كان كذلك بالإمكان فهو مفتقرٌ إلى علّة، ولكن بما أنّه كذلك بالضرورة فهو ليس محتاجاً إلى علّة. وحسب القواعد العقلية فالعلّية تطرح عندما تكون العلاقة بين الشيئين ممكنةً لا ضروريّةً، وأفضل ما قيل على هذا الصعيد هو كلام العلماء القدامى في مبحث (الجعل)، حيث قالوا: «ما جعلَ اللهُ المشمشةَ مشمشةً ولكن أوجدها»، فالجعل إمّا أن يكون متعلّقاً بالماهيّة أو بالوجود، وهو في كلا الحالتين عبارةٌ عن جعلٍ بسيطٍ. استناداً إلى ذلك فالجاعل يجعل للإنسان وجوداً لا أن يجعل وجود الإنسان وجوداً؛ ولو تعلّق الجعل بالوجود فهو يتعلّق بالماهيّة عرضياً، أي مجازاً. خلاصة الكلام أنّ الجعل لا يتعلّق بالوجود والماهّية حقيقةً، ومن ثم هما ليسا مجعولين لأنهما ذاتيين حسب مبادئ المنطق الإيساغوجي، وكذا هو الحال بالنسبة إلى ذاتي البرهان، مثلاً قولنا: (الإنسان ممكن بالضرورة) يعني أنّنا متى ما تصوّرناه سنتصوّر الإمكان ملازماً لذاته، وحسب القواعد الفلسفيّة فالذاتي لا يعلّل.[1]

- وحدة الذهن والخارج

من الأصول التي يتبنّاها هيغل، وحدة الذهن والخارج - وحدة المعقول والواقع - بمعنى أنّه لا يتّفق معنا حول مبدأ الفصل بينهما، فهو رفض وجود أمورٍ ذهنيّة وأخرى عينيّة من منطلق اعتقاده بأنّ الذهن هو عين الخارج ومن ثم فالخارج يكون نفس الذهن، أي إنّهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ ولهذا

[1] - المصدر السابق، ج 13، ص 884 – 886.

السبب نجد أنّ الذهن البشري تكامل على مرّ التأريخ تزامناً مع تكامل عينه - بدنه - لذا لا يمكن القول بأنّ الخارج يكون مقابلاً للذهن.[1]

لقد حاول هذا الفيلسوف كسر الحاجز الموجود بين الذهن والخارج، لذلك أكّد على كونهما شيئاً واحداً لا أمرين مستقلّين عن بعضهما، وأراد إثبات أنّهما عنوانان لحقيقةٍ واحدة.[2] بناءً على هذا فقد رفض القول بكون الذهن شيئاً والخارج شيئاً آخر، إذ إنّ تكامل العالَم هو تكامل العلم نفسه، وتكامل العلم هو عين تكامل الفلسفة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الذهن، فدائماً ما يسير وراء الدليل؛ والعالم المادّي - عالم الخارج - أيضاً يجري وراء الدليل. كما نلاحظ فهو يشبّه حركة العالم بحركة الذهن، لذلك يؤكّد على أنّ الذهن وحده لا يستدلّ، بل الاستدلال يحدث أيضاً في الخارج،[3] وهذا يعني أنّ الاستدلال هو الأساس في عالم الذهن والخارج على حدٍّ سواء.[4]

طبقاً لمتبنّيات هيغل الفكرية فكلّ أمرٍ من شأنه أن يُنسب إلى الذهن لا بدّ من أن يُنسب إلى الخارج أيضاً، لذا إن نسبنا الإيجاب إلى الذهن وقلنا أنّه هو الذي يوجب تحقّق الشيء في الخارج، ففي هذه الحالة يجب أن ننسب نفس هذا الأمر إلى الخارج أيضاً ونقول بأنّه يوجب تحقّق الشيء في الذهن؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الإنكار الذي يقابل الإيجاب، فهو في الذهن والخارج واحدٌ.[5]

2- القضايا التجريبيّة والضروريّة

تطرّق هيغل إلى بيان مجموعة من المسائل الفلسفية، وقد أكّد على وجود بعض القضايا التي يمكن عدُّها ضروراتٍ عقليّةً لا يجوز افتراض ما يتضادّ معها مطلقاً، أي لا يمكن تصوّر خلافها بتاتاً، كالقضايا الرياضية، التي عدَّها قضايا تحليليةً. مثلاً يقول علماء الرياضيات بأنّ مجموع زوايا المثلّث يبلغ 180 درجةً أو يساوي زاويتين قائمتين، والعقل يحكم بصحّة هذه القاعدة بالضرورة، أي إنّه لو أراد تصوّر مثلّثٍ، فهو مباشرةً يحكم بأنّ الضرورة تقتضي أن يكون شيئاً مجموع زواياه 180 درجةً من دون أدنى نقصٍ أو زيادة. وكذا هو الحال بالنسبة إلى جميع القضايا المطروحة في المباحث المنطقية والفلسفية، أي إنّها ضروريّةٌ بأجمعها وليس من الممكن تصوّر أمرٍ يتعارض

---

[1] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن(باللغة الفارسية)، ص 194.
[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار(باللغة الفارسية)، ج 1، ص 501.
[3]- مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 280.
[4] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار(باللغة الفارسية)، ج 13، ص 200.
[5] - المصدر السابق، ص 542.

معها، والأمثلة في هذا المضمار كثيرةٌ لا حصر لها ومن جملتها استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما؛ ولكن هناك قضايا تجريبيّةٌ لا يضفي لها العقل أيّ ضرورةٍ لدى تصوّره لها، بل يصفها كما استقبلها، فنقول هي كذلك لأنّنا جرّبناها أو شاهدناها بهذا الشكل، والمثال الذي استشهد به هيغل في هذا المجال هو تبخّر الماء، إذ قال أنّ البشريّة في جميع تجاربها أدركت أنّ الماء يتبخّر لدى بلوغه درجة الغليان، ثمّ وصفت هذه الحالة بـ (العلّية)، ونحن نقول بأنّ الحرارة هي السبب في تبخّر الماء، كذلك نقول بأنّ انخفاض درجة حرارته دون الصفر هي السبب في انجماده.

من الآراء المعهودة عن هذا الفيلسوف هو عدّه الأمور التجريبيّة قاطبةً خارجةً عن نطاق الضرورات العقلية، فالإنسان يحكم على ما يشاهد طبقاً لمشاهدته، وعلى هذا الأساس يحكم على كون النار سبباً لتبخّر الماء والبرودة سبباً لانجماده لأنّه شاهد ذلك منذ ولادته ولا دخل لعقله في هذه المشاهدة، لذلك لو فرضنا أنّه شاهد عكس ذلك، أي انجماد الماء بالحرارة وتبخّره بالبرودة، لتغيّر حكمه اليوم طبقاً لهذه المشاهدة، وهذا يثبت أنّ العقل لا دخل له في هذا الحكم، لأنّ هذه الحالة تعكس قضيّةً موجودةً على أرض الواقع كانت وما زالت موجودةً بهذه الصورة.

كلام هيغل إلى هنا صحيحٌ ولا غبار عليه، وقبل ذلك فالشيخ الرئيس ابن سينا أدرك هذه الحقيقة وأشار إليها في آرائه الفلسفيّة مؤكّداً على كون التجربة هي المعيار في العلوم الطبيعيّة لكن لا يمكن استنتاج ضرورةٍ من الضرورات العقليّة على أساسها. إذاً، ما هو مدى عدّ القوانين الطبيعيّة حسب هذا الرأي؟ هل يمكننا الحكم على القوانين التجريبيّة اعتماداً على القوانين الفلسفية طبقاً لمبدأ العلّية؟ قيل هنا حينما تكون التجربة دليلاً على وجود علاقةٍ بين الأمرين، كما في مثال تبخّر الماء وانجماده، يمكن البتّ عندئذ بوجود عليّة، إذ لولا قانون العلّة والمعلول لما حدث ما حدث، ومن ثم فالعلّة الحقيقيّة لا يمكن استبدال أيّ علّةٍ أخرى بها مطلقاً، ولكنّ البحث يدور هنا حول ما إن كانت هذه العلّة هي نفسها التي ندركها في حواسّنا عن طريق التجربة أو لا، فهذه العلّة غير مؤكّدةٍ الأمر الذي جعل العلوم التجريبيّة تتغيّر بين الفينة والأخرى، فكثيراً ما تنسخ بعض القوانين وتستبدل بها قوانين جديدة. مثلاً حينما شاهد التجريبيون الحجر وهو يسقط من الأعلى إلى الأسفل قالوا إنّ الجاذبية موجودةٌ فيه وهي التي تسيّره نحو مركز الأرض، وقد توصّلوا إلى رأيهم هذا بعد تجاربَ مضنيّةٍ دامت سنينَ مديدةً لدرجة أنّهم اتّفقوا على ذلك، ولكن بعد أن جاء إسحاق نيوتن تغيّرت الفكرة وطرحت قاعدةٌ جديدةٌ أكّدت على أنّ الجاذبيّة موجودةٌ في مركز الأرض وهي التي تستقطب الحجر نحوها، وبعد ذلك طرحت النظريّة النسبيّة التي أُعيد النظر فيها إلى القواعد التي طرحت قبل ظهورها.

استناداً إلى ما ذكر، فالقدر المتيقّن هنا أنّ كلّ ما يحدث لا يخلو من علّة قد تسبّبت في حدوثه، ولكنّ البحث يتمحور حول ما إن كان العلم قادراً على إدراك هذه العلّة أو لا، إذ لا أحد يعلم ذلك ومن ثم من الخطأ بمكان عدّ كلّ علاقةٍ نتوصّل إليها بأنّها علّةٌ، وحتّى لو تمكّنا من خلال هذه العلاقة من تفسير سبب تحقّق أمرٍ ما، لكن مع ذلك لا يمكن عدّ هذا التفسير علّةً حقيقيّةً، فلا الحرارة علّةٌ حقيقيّةٌ لتبخّر الماء ولا البرودة علّةٌ حقيقيّةٌ لانجماده، كما أن الجاذبية الأرضيّة ليست علّةً حقيقيةً لسقوط الحجر من الأعلى إلى الأسفل.

هناك اختلافٌ جليٌّ بين القوانين الطبيعيّة وقوانين العليّة، فالإنسان على سبيل المثال لا يمكن أن يبصر النور في الحياة الدنيا حسب القوانين الطبيعية إلا إثر التناكح بين الذكر والأُنثى والذي يتمّ فيه تلقيح البويضة بواسطة الحيمن، ولكن هل يمكن القول أنّ هذا القانون هو القانون الأصيل الحاكم بحيث نطلق عليه عنوان قانون العلّية؟ فهل تستحيل ولادة إنسان في غير هذه الحالة؟ أَليس من الممكن نشوء خليّةٍ في رحم المرأة تمتلك القابليّة على أداء وظيفةً الخلية الذكريّة؟ العقل لا يفنّد هذا الافتراض، وإنّما يقول: حتّى اليوم شاهدنا عمليّة الولادة تجري بهذا النحو، ولكن ليس من المستحيل أن تتمّ بنحوٍ آخر، فمن الممكن حدوثها بشكلٍ آخر لم ندرك كُنهه حتّى الآن، وهذا الافتراض لا يقدح بقانونٍ العلّية وإنّما القانون الطبيعي هو الذي يتغيّر، وهذا ما يطلق عليه (معجزة)، لذلك تمّ تعريف المعجزة بأنّها خرقٌ لنواميس الطبيعة.

نعود مرّةً أخرى إلى ما ذكره هيغل، فقد قال: لو ادّعى أحدٌ النبوّة وقال: إنّ معجزتي هي رسم مثلّثٍ يبلغ مجموع زواياه 190 درجةً، فهو كاذبٌ قطعاً، لأنّ العقل يحكم باستحالة ذلك، وكما ذكرنا فالمعجزة تعني نقض قوانين الطبيعة لا قوانين العقل الثابتة. كما يجب تكذيبه في ما لو زعم أنّه قادرٌ على فعل شيءٍ دون علّة، لأنّ العقل يحكم باستحالة حدوث شيءٍ من غير علّةٍ، ولكنّ الأمر يختلف في ما لو ادّعى أنّه قادرٌ على فعل أمرٍ يتعارض مع القوانين الطبيعية، أي فعل أحد الأمور التي وصفها هيغل بأنّها لا قيمة لها وغاية ما في الأمر أنّنا لاحظناها هكذا، ففي هذه الحالة يمكن تصديقه.

إذاً، القوانين العقليّة ذات ماهيّة مطلقة وليست مشروطةً بشروطٍ معيّنة، في حين القوانين الطبيعيّة مشروطةٌ بذلك، فحينما نقول بأنّ مجموعٍ زوايا المثلّث يبلغ 180 درجةً أو زاويتان قائمتان، تكون النتيجة قطعيّةً ولا مجال لاشتراط أمرٍ آخر فيها بقول إن كان المقدار كذا فالنتيجة تتحقّق وإذا لم يكن كذا فلا تتحقّق، وذلك لأن النتيجة ثابتةٌ عقلاً. أمّا في القوانين الطبيعيّة، فيمكننا القول مثلاً أنّ

قانون الجاذبيّة يقتضي حركة الجسم الأصغر باتّجاه الجسم الأكبر، أي إنّ الأكبر يستقطب الأصغر في ما لو لم يكن هناك مانعٌ؛ فلو وضعنا حاجباً بينهما حال دون حركة الأوّل نحو الثاني ففي هذه الحالة يتوقّف قانون الجاذبيّة ولا يتحقّق.

خلاصة ما ذكر هي أنّ الإنسان عاجزٌ عن استكشاف العلل الحقيقيّة، فهي مكنونةٌ عنه وإنّما يتمكّن من معرفة بعض العلاقات التي هي في متناول إدراكه، والله عزّ وجلّ وحده قادرٌ على معرفتها جميعاً لأنّه علّة العلل.[1]

- نظرةٌ تأريخيّةٌ على النزعة الديالكتيكية

قبل عهد سقراط وأفلاطون اعتمد الفلاسفة على مبدأ الجدل في الاستدلالات التي كانت تهدف إلى تفنيد رأي الخصم، أي إنّ المجادل لم يكن يسعى لاستكشاف الحقيقة، بل كان يعتمد على قدرته الجدليّة لإفحام الطرف الآخر بغضّ النظر عمّا إذا كان رأيه صائباً أو باطلاً، وقد أمست هذه الظاهرة ميزةً للسوفسطائيين الذين عدّوا جدلهم فنّاً بلاغيًّا وأساساً للنزاعات اللفظيّة في عين إقرارهم بعدم أهميّة الحقيقة بالنسبة إليهم، لأنّ هدفهم هو الظفر على خصمهم مهما كلّف الأمر وبأيّ نحوٍ كان.

تغيّرت وجهة مصطلح الجدل في فلسفة سقراط وأفلاطون، حيث اتّصف هذا المصطلح بجانبٍ إيجابيٍّ بعد أن ركّزا جهودهما على كشف الحقيقة وتحصيل اليقين ورفضا مبدأ الجدل في الظفر على الخصم، وأطلقا عليه عنوان (ديالكتيك) إلا أنّ أرسطو أعاد إلى هذا المصطلح معناه السابق وعدّه بمعنى الجدل الهادف للغلبة على الخصم، في حين أنّه أطلق على البرهان الذي يهدف إلى كشف الحقيقة عنوان (أنالوطيقا)، وبقي هذا العنوان حتّى القرن التاسع عشر وطرح في إطار مصطلحاتٍ أخرى مشابهةٍ، وفي عهد هيغل (1770 - 1831 م) طرح مبدأ الجدل في ضمن مفهومٍ لا يدلّ على الجمع بين الضدّين أو النقيضين، إذ اختار لنفسه منطقاً خاصّاً وأسلوباً معيّناً بغية منح الفرصة للعقل لكشف الحقائق فأطلق عليه اصطلاح (ديالكتيك)،[2] وعلى هذا الأساس أقحم مفهوم التناقض فيه لأنّه عدّه شرطاً أساسياً للفكر ولكلّ ما هو موجودٌ، بل رأى أنّه يعمّ الوجود بأسره من فكرٍ وطبيعةٍ.[3]

الديالكتيكية الهيغليّة يجتمع فيها الضدّان والنقيضان، لذا لا بدّ لنا فيها من أخذ مسألتين بعين الاعتبار، هما:

أوّلاً: كلّ شيءٍ يكون موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحدٍ.

---

[1] - مرتضى مطهّري، تفسير قرآن (باللغة الفارسية)، ج 1 - 2، ص 211 – 215.
[2] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 72.
[3] - المصدر السابق، ص 782؛ مرتضى مطهّري، علوم اسلامي (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 73.

ثانياً: التناقض الكامن في الأشياء هو الأساس في حركتها وتكاملها.[1]

نظريّة هيغل هذه، في عين كونها فلسفيّةً هي منطقيّةٌ أيضاً، أي إنّها في ضمن بيانها لحقائق الأشياء هي تسلّط الضوء أيضاً على قانون الفكر، لأنّه يرى كلّ أمرٍ ذهنيٍّ واقعياً ويرى عكس ذلك صحيحاً مـمّا يعني اعتقاده بوجود نحوٍ من التطابق بين الذهن وعالم الخارج.[2]

الديالكتيك الذي طرحه هذا الفيلسوف يؤكّد على أنّ حركة الأشياء في الذهن وعلى أرض الواقع تقتصر على ثلاث مراحل هي الإيجاب والنفي ونفي النفي (الوجود والعدم والصيرورة)،[3] أي إنّ التغيير يحصل عبر الصراع بين المتناقضات، وهذا الصراع يفرز أمراً جديداً يسمى (التركيب) وهو بدوره يتصارع مع نقيضه. الهدف الأساس الذي يراد تحقيقة من وراء الفكر الديالكتيكي هو تصوير عالم الطبيعة والذي هو في حركة دائبة وكأنّه في غنًى عن كلّ أمرٍ ماورائيٍّ، وهذا الفكر بكلّ تأكيد خاطئٌ ومرتكزٌ على مبادئ فلسفيّةٍ لا أساس لها من الصحّة، فأطروحاته لا أساس لها من الصحّة بتاتاً ولا تنسجم مع المنطق القرآني بوجهٍ.[4]

- ماهيّة الحركة

الديالكتيكية الهيغلية تبدأ من الوجود، فقد قال بأنّنا لو نظرنا إلى الوجود بما هو وجود بحيث نجرّده عن أيّ اعتبارٍ آخر، فهو عدمٌ - وجودٌ عدميٌّ -، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا يرى اختلافاً بين العدم والوجود العدمي. إذاً، الوجود استناداً إلى هذا الرأي يعني الإيجاب، والعدم يعني النفي، ومن ثمّ يتركّبان مع بعضهما لينتجان الحركة (الصيرورة).[5] الصيرورة باعتقاد هيغل ليست وجوداً ولا عدماً، وإنّما هي تركيبٌ من كلا الأمرين إذ تتجسّد في الحركة التناقضيّة،[6] وعلى هذا الأساس فالحركة هي تركيبٌ من الوجود والعدم،[7] أي إنّها مفهومٌ منتزعٌ من أمرين على نحو الضرورة الذاتيّة المنطقيّة، وهي من سنخ اللازم والملزوم اللذين نعدّهما في مبادئنا الفلسفيّة في غنىً عن الجعل، حيث نقول بأنّ العلاقة الذاتيّة تعدّ ضروريّةً بنفسها ومستغنيةً عن الجعل لأنّ الذاتي لا يمتلك هويّةً

---

[1] - المصدر السابق، ص 783.

[2] - المصدر السابق، ص 784.

[3]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 6، ص 784. هذا ما يعبرّ عنه بالمثلّث الهيغلي أو مثلّث الديالكتيك، بمعنى أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة سببه تبدّل الشيء إلى ضدّه، ثمّ هذا الضدّ يتحوّل إلى ضدّه ليحدث التركيب في مرحلة ثالثة. إذاً، المراحل الجدلية الثلاثة في ديالكتيك هيغل هي: الفكرة، النقيض، التركيب بين الفكرة والنقيض.

[4]- مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 177.

[5]- مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 522 - 523.

[6]- المصدر السابق، ص 159.

[7]- مرتضى مطهّري، فلسفه تاريخ (باللغة الفارسية)، ص 80.

مستقلّةً عن ذاته، وكذلك فإنّ تعدّد الذات والذاتي هي تعدّديّةٌ يصوغها الذهن، لذا فالذات والذاتي لا اختلاف بينهما في عالم الواقع ونفس الأمر، أي إنّ هويتهما واحدةٌ.[1]

الديالكتيكية الجدلية تقول: الوجود يعني الحركة ولا وجود لأمرين أحدهما طبيعيٌّ والآخر ميتافيزيقيٌّ، كما لا يذهب أتباعها إلى القول بكون الطبيعة تعني الحركة والميتافيزيقا تعني الاستقرار والاستمرار والخلود؛ أي إنّ الوجود في حقيقته يساوي الصيرورة والحركة. وعلى هذا الأساس فالحركة الديالكتيكية ليست كسائر الحركات، فهي حركةٌ تعتقد باستحالة الاستقرار والخلود، وكل شيءٍ في الوجود يسير نحو العدم والفناء.

- منشأ الحركة

أكّد هيغل على أنّ الحركة ناشئةٌ من التضادّ، وهو لا يريد العلّية من هذا المنشأ، بل يقصد أنّ الحركة هي نتيجةٌ للتضادّ وليست معلولةً له، أي إنّنا نستحصلها منه مثلما نستنتج في المسائل الرياضية البسيطة نتيجةً واحدةً من شيئين.[2]

- تفسير الحركة

باعتقاد هيغل الحركة تنشأ من التضادّ الحاصل بين الوجود والعدم، ذلك لأنّ الذهن والخارج برأيه صورتان لشيءٍ واحدٍ؛ وهذا الأمر هو من استنتاج الذهن.[3]

- العلاقة بين التضادّ والحركة

كما أشرنا آنفاً فقد عدّ هيغل الحركة ناشئةً من التضادّ الحاصل بين الوجود والعدم، وعلى هذا الأساس فقد أكّد في مبادئه الفلسفيّة على أنّها نتيجةٌ للتضادّ. إذاً، الحركة عبارةٌ عن حقيقةٍ مستوحاةٍ من التضادّ بين الوجود والعدم، لذا لو سألنا: هل إنّ الحركة في الخارج ناشئةٌ من الوجود والعدم؟ سوف يجيب هيغل: نعم، هي كذلك، إذ ليس لدينا ذهنٌ وخارجٌ، فما يحدث في عالم الذهن نفسه يقع في عالم الخارج لأنهما من سنخٍ واحدٍ. هذا الاستنتاج بكلّ تأكيدٍ يعدّ خطأً فادحاً وقع فيه هيغل.[4]

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 892.
[2] - مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومة (باللغة الفارسية)، ج 4، ص 280.
[3] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 171.
[4] - المصدر السابق، ص 170.

- نقد نظريّة هيغل

لا شكّ في هشاشة نظريّة هيغل الديالكتيكية، ونقول في تفنيدها:

1) من المعلوم أنّ مبدأ الحركة يعدّ أحد الأصول التي طرحت من قبل الفلاسفة القدماء، لذا فإنّ هيغل لم يبتدعه في ضمن مفهوم الديالكتيك، إذ قلّما نجد فيلسوفاً أنكره، وأكثر من اشتهر به في العهد الإغريقي هو الفيلسوف هرقليطس الذي طرحه واستشهد عليه بأنّه لا يمكن العوم في نهرٍ واحدٍ مرّتين.

2) حينما يقال أنّ التضادّ هو منشأ الحركة فهذا يعني وجود قابليّتين باطنيتين ساكتتين تتجلّيان على شكل حركةٍ، فعندما تلتقيان تصبحان منشأً للحركة؛ وبشكلٍ عامٍّ لـمّا يقال أنّ التضادّ هو منشأ الحركة فالمراد هو كونه منشأً لحركة المحرّك لا كونه منشأً للحركة بذاتها.[1] الدور الذي يفيه التضادّ في الكون هو أنّه يحرّك المحرّك.[2]

لا ريب في أنّ هذا التضادّ له تأثيرٌ على واقع الحركة، وهذا الكلام ليس جديداً، بل طرحه القدماء أيضاً، وقد تحدّث صدر المتألّهين عن التضادّ الموجود في الطبيعة قائلاً: «لولا التضادّ لما حدث حادثٌ»، وقال الحكماء أيضاً: «لولا التضادّ ما صحّ الفيض عن المبدأ الجواد».[3] إذاً، لا يمكن إنكار دور التضادّ في الحركة برأي القدماء والمحدثين.[4]

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ وجه الاختلاف في مسألة الحركة بين الفلاسفة المسلمين والغربيين من أمثال هيغل لا يقتصر فقط على النتيجة التي توصّل إليها الغربيون والتي زعموا فيها اجتماع النقيضين،[5] بل هناك اختلافٌ جذريٌّ بينهم في الأصل الفلسفي للموضوع على الرغم من اتّفاقهما في ظاهر الحال على تكافؤ الوجود والعدم في الحركة.[6]

- الحركة الهوهويّة (الكثرة الغيريّة)

الفيلسوف فريدريش هيغل تبنّى أصولاً فلسفيّةً تفرّد بها عمّن سبقه من الفلاسفة الغربيين، وعلى

---

[1] - المصدر السابق، ص 175.
[2] - المصدر السابق، ص 176.
[3] - المصدر السابق.
[4] - المصدر السابق، ص 177.
[5] - النتيجة التي توصّل إليها هيغل من مسألة تكافؤ الوجود والعدم في الحركة هي عدم استحالة اجتماع النقيضين، ذلك لأنّ الوجود والعدم اللذين يتّصفان بالتناقض قد اجتمعا مع بعضهما وأوجدا الحركة (الصيرورة).
[6] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 171.

هذا الأساس ركّب بين الوجود والعدم واستنتج منهما الصيرورة، إذ قال أنّهما ينطبقان على الخارج، أي إنّ حقيقة الوجود تتركّب مع حقيقة العدم لتنتجا الصيرورة؛ ولكن بما أنّ القدماء كانوا يعتقدون بكون الأشياء مستقرّةً فقد ذهبوا إلى القول بالهوهوية بمعنى أنّ الشيء هو هو. على أساس مبدأ الثبات والاستقرار فكلّ شيءٍ يبقى على حاله ويحتفظ بهوهويته، ولكنّ الأمر ليس كذلك حسب مبدأ الحركة، فكلّ شيءٍ لا يبقى على حاله ولا يحتفظ بهوهويته، لأنّ عدم الثبات يعني التغيّر في كلّ لحظةٍ والتغيّر بالطبع يعني حدوث غيريّةٍ.

ذات الحركة هي ذات التغيّر لذلك عرّفها بعضهم بالغيريّة لأنّ الشيء لا يبقى بنفسه دائماً وذاته تتبدّل باستمرارٍ ما دامت الحركة مستمرّةً، وبغضّ النظر عن صحّة هذا الرأي أو سقمه، لكنّ تفسيره صحيحٌ لأنّ الحركة هي التغيّر والتحوّل المتواصل حقّاً. إذاً، كما أنّ اجتماع النقيضين محالٌ على أساس مبدأ الحركة، كذلك الهوهوية مستحيلةٌ إذ يحلّ محلّها مبدأ الغيريّة، ومن ثم يبطل الرأي القائل بالثبات واستحالة اجتماع النقيضين وينتفي أصل الهوهوية الثابتة. أصحاب هذا الرأي عدّوا مبدأ الثبات ميتافيزيقيًّا وزعموا أنّ هذا النمط الفكري يرى الأشياء ثابتةً ومن هذا المنطلق أكّدوا على استحالة اجتماع النقيضين وقالوا بزوال الهوهوية.

ذكرنا آنفاً أنّ الحقيقة ليست كما يدّعي هؤلاء، فجميع استدلالاتهم غير تامّةٍ، إذ لم يكن الفكر الفلسفي القديم يؤكّد على الثبات وأرسطو نفسه أكّد على مبدأ الحركة في أربع مقولاتٍ من مقولاته المعروفة، فقد قسّم الأشياء إلى ساكنةٍ ومتحرّكةٍ، وهذا يعني أنّه لم يكن يعتقد بسكون جميع الأشياء. وبعد أرسطو طرح الفلاسفة هذا المبدأ على نطاقٍ أوسع بحيث عدّوا أن لا شيء في الطبيعة ساكنٌ وأنّ كلّ ما فيها متحرّكٌ. وعندما طرحت نظريّة الحركة الجوهريّة وُضع تفسيرٌ لمسألة الصيرورة التي هي ذات الحركة، ولكنّه يختلف عمّا طرحه الفلاسفة الغربيون لارتكازه على أصالة الوجود لا الماهيّة، وذلك كما يأتي: الوجود بذاته إمّا ثابتٌ وإمّا سيّالٌ، والسيّال هو الحركة التي هي مرتبةٌ من مراتب الوجود وليست تركيباً من الوجود والعدم، فهي عين السيلان وليست ذاتاً لها السيلان.

الهوهوية في الحقيقة ترتكز على مبدأ الوحدة، لذلك عُدّت من لواحقها في المباحث الفلسفية، فالعنوان السائد في المواضيع الفلسفية هو (في لواحق الوحدة من الهوهوية وأقسامها)، ولإثبات القضية نقول: إمّا أن تكون هناك وحدةٌ أو لا، فإن لم تكن موجودةً سوف لا تكون هناك كثرةٌ، لأنّ الكثرة تعني اجتماع وحداتٍ مع بعضها والكثير هو اجتماع أكثر من واحدٍ. ونقول أيضاً: لو كانت الوحدة باطلةً، فمن الأولى أن تكون الكثرة باطلةً أيضاً، وإن لم تكن هناك وحدةٌ لانعدمت الأشياء

من الكون، لأنّ الوجود مساوقٌ للوحدة ولا يمكن أن ينفكّ عنها مطلقاً كما سنثبت لاحقاً، أي لا يمكننا نفي الوجود وإثبات الوحدة في آنٍ واحدٍ، إذ لا يمكن القول أنّ كذا أمراً له وجودٌ حقيقيٌّ لكنّه لا يتّصف بالوحدة.

إذاً، متى ما انعدمت الوحدة فالوجود قطعاً يكون معدوماً، ولا فرق في ذلك بين كونها بهذه الأوصاف التي أشرنا إليها، أو أنّها تعني الاتّحاد المطروح في مبحث الحمل والذي له مفهومان؛ فالنتيجة في جميع هذه الأحوال واحدةٌ، وعلى هذا الأساس إن زالت الوحدة ستزول الهوهوية إثرها، فما دام (هو) غير موجودٍ فلا وجود لهويّته. وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحركة، ففي كلّ حركةٍ لا بدّ من أن توجد وحدةٌ متواصلةٌ تدوم معها خلال جميع مراحل حركتها منذ لحظة انطلاقها وحتّى نهايتها ويصطلح عليها عنوان (حركةٌ توسّطيةٌ)، وبيانها هو: لو تحرّك شيءٌ من نقطةٍ محدّدةٍ نحو نقطةٍ أخرى، فحتّى وإن كان في كلّ لحظةٍ يتحرّك فيها فهو ليس كما كان في اللحظة السابقة، لكنّه خلال هذه الحركة هو عبارةٌ عن شيءٍ متذبذبٍ يتحرّك في هذا المسير، أي إنّ حركته من لحظةٍ إلى أخرى ليست من سنخ الوجود والعدم. إذا تحرّك شيءٌ من نقطةٍ إلى أخرى ولو افترضنا أنّه في كلّ آنٍ يكون في نقطةٍ معيّنة، فهذا لا يعني أنّه ينتقل من مكانٍ إلى آخر على شكل طفرةٍ زمنيّةٍ رغم عدم صواب افتراض كون (آن) أصغر وحدةٍ زمنيّة، حيث لا يمكن تعيين آنٍ زمنيٍّ لمسير الحركة، لذا لا يصحّ تصوّر أنّه في هذا الـ (آن) كان هنا وبعد ذلك انعدم ليظهر في (آنٍ) آخر من جديدٍ بحيث تستمرّ حركته بهذا النمط، بل إنّ الحركة هي أمرٌ واحدٌ سيّالٌ.

هناك مسألةٌ تحظى بأهميّةٍ بالغةٍ في مبحث الحركة، وهي أنّ الشيء حينما يكون متحرّكاً بحيث يصبح في كلّ آنٍ في نقطةٍ معيّنة، فهل إنّ هذه الآنات والنقاط هي انتزاعاتٌ ذهنيّةٌ أو لا؟ أي هل إنّ الذهن يفترض بعض النقاط للجسم أو أنّه يفترض نقاطاً منتظمةً في خطٍّ معيّنٍ رغم عدم وجود هكذا شيء في الحقيقة؟ فهل إنّ ذهننا يتصوّر الآنات الزمانيّة والنقاط المكانيّة على طول مسير الحركة رغم كونها غير موجودة في عالم الواقع من منطلق عدّه الحركة وجوداً متّصلاً سيّالاً؟ إذا كان الأمر كذلك، فالوحدة متحقّقةٌ من بداية الحركة حتّى نهايتها، وكما أنّ الخطّ عبارةٌ عن وحدة واحدة يقوم ذهننا بتجزئتها إلى نقاطٍ، فالحركة هي الأخرى وحدةٌ متّصلةٌ سيّالةٌ وليست لها أجزاءٌ منفصلةٌ وذهننا هو الذي يتصوّر هذه الأجزاء الافتراضية. إذاً، لا شكّ في أنّ كلّ حركةٍ هي وحدةٌ حقيقيّةٌ في عين كثرتها، لأنّ الذهن هو الذي يعدّ لها الكثرة.

وفي مقابل هذا الرأي هناك من قسّم الحركة إلى عدّة مراحل، إذ قيل أنّ الذهن حينما يفرض

نقطةً مكانيّةً محدّدةً في كلّ آنٍ من الحركة فهذا يعني تعدّد الوجودات أثناءها، بمعنى أنّ الوجود في النقطة الأولى يختلف عن الوجود في النقطة الثانية، ومن ثم فإنّ الوجودين في النقطتين الأولى والثانية يختلفان عن الوجود في النقطة الثالثة، أي لدينا في هذه الحالة ثلاثة وجوداتٍ.

بما أنّ فرض المحال ليس محالاً، لذلك نفترض وجود ثلاث نقاط مكانيّةٍ وثلاث نقاط زمانيّةٍ وثلاثة وجوداتٍ لا وحدة بينها، أي إنّ الوجود الأوّل يزول ثمّ يحلّ الثاني محلّه وبعد ذلك يحلّ الوجود الثالث بدلاً عنهما من دون أن يوجد ارتباطٌ بينهما مـمّا يعني عدم وجود أيّ حملٍ بين هذه المراتب الثلاثة لانتفاء الوحدة بينها وكأنّها قطعٌ من الطابوق المرتّبة إلى جانب بعضها البعض ولكلّ واحدةٍ منها وجودها الخاصّ بها. أصحاب هذا الرأي قالوا لو قمنا بتحليل واقع الحركة وتعمّقنا فيها لوجدناها بهذه الهيئة، إذ ليس لدينا شيءٌ متّصلٌ سيّالٌ، لذا ليس من شأنها بتاتاً أن تكون وحدةً متّصلةً، فمن تصوّرها كذلك فهو مخطئٌ كما أخطأ الذي تصوّر أن الجسم واحدٌ، في حين أنّه مكوّنٌ من أجزاءٍ منفصلة وما تراه العين من وحدةٍ فيه يعدّ خطأً؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الحركة، فمن قال بوحدتها مخطئٌ لأنّ الوجودات فيها متواليةٌ ومتراصفةٌ إلى جانب بعضها البعض.

إذاً، النظريّة الأولى التي وصفت الحركة بكونها ارتباطاً وسيلاناً واحداً، تفنّد ما ذهب إليه أصحاب نظريّة الذين عدّوها غيريةً، لأنّ الحركة عبارةٌ عن وحدةٍ حقيقيّةٍ في عين غيريّتها، بل إنّ هذه الغيريّة اعتباريّةٌ وليست حقيقيّةً. فضلا عن ذلك فلا يمكن نفي الهوهوية عن الحركة حتّى إذا قلنا أنّها مركّبةٌ من أجزاء لا تتجزّأ باعتبار أنّ المكان هو مجموع الأجزاء المكانيّة التي لا تتجزّأ - طبعاً الأجزاء الكلاميّة لا تتجزّأ وليس لها بُعدٌ لا الأجزاء الديموقريطيسية التي لا تتجزّأ - وباعتبار أنّ الزمان هو مجموع الأجزاء الزمانيّة التي لا تتجزّأ، ولا تنتفي كذلك حتّى وإن قلنا أنّها مجموع الأكوان التي لا تتجزّأ إلى (قبل) و (بعد) وفي كلّ لحظةٍ زمنيّةٍ لها كونٌ خاصٌّ في نقطةٍ خاصّة. صحيحٌ أنّه لا توجد هوهويةٌ بين المراتب بداعي أنّ كلّ مرتبةٍ تختلف عن الأخرى، ولكن مع ذلك فكلّ مرتبةٍ لها هوهويتها الخاصّة بها.

خلاصة الكلام هي أنّنا حتّى وإن فسّرنا الحركة تفسيراً خاطئاً، لكن ليس من الممكن بتاتاً تفنيد أصل الهوهوية التي تعني أنّ كلّ كونٍ يبقى نفسه حينما يحلّ في كونه الآخر، إذ لا يصحّ قول أنّ الشيء ليس نفسه، ومن ثم لا مناص من القول بأنّ سلب الشيء عن نفسه محالٌ والهوهوية تبقى أصلاً متعارفاً وصائباً.[1]

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ص 476 – 479.

- التأثير المتبادل

التأثير المتبادل بين الأشياء هو مبدأ يعبرّ عنه أحياناً بالترابط، ولو ألقينا نظرةً على هذا المبدأ في معناه الأوّلي سوف يتبادر إلى أذهاننا السؤال الآتي: هل إنّ أجزاء عالمنا منفكّةٌ عن بعضها أو لا؟ مثلاً فيه إنسانٌ وأرضٌ وماءٌ وهواءٌ وإلخ، فيا ترى هل إنّ كلّ واحد من هذه الأشياء مستقلٌّ عن غيره أو إنّه مرتبطٌ معه بحيث يكون العالم شبيهاً بالماكنة العظيمة المكوّنة من أجزاءٍ مرتبطةٍ مع بعضها البعض ونحن البشر جزءٌ منها؟ فإن أخذنا بنظر الاعتبار هذه الماكنة العظيمة المكوّنة من مليارات الأعضاء الصغيرة - الأجزاء - فالإنسان فيها عبارةٌ عن جزءٍ صغيرٍ وكأنّه خليةٌ في بدنٍ كبيرٍ.

مسألة الترابط ليست جديدةً في الأوساط الفلسفية، فقد كانت مطروحةً بين العلماء على مرّ العصور ولا سيّما بين الذين يعدّون الكون إنساناً كبيراً بقولهم أنّ أجزاء هذا العالم تناظر خلايا بدن الإنسان والتي تبدو في ظاهر الحال أنّها مستقلّةٌ لكنّها في الواقع جزءٌ لا يتجزّأ منه، فكلّ إنسانٍ حتّى وإن استقلّ في وجوده إلا أنّه جزءٌ من هذا العالم، وكذا هو الحال بالنسبة إلى جميع الكائنات من ملائكةٍ وعقولٍ مجرّدةٍ وموجوداتٍ لا يحصي عددها إلا الله سبحانه وتعالى. فهذا الكون العظيم بماديّاته ومجرّداته في السماوات والأرض بمثابة بدنٍ واحدٍ، وهذا الترابط ذهب إليه سائر العلماء أيضاً، لكنّ هذه الحقيقة طرحت في الفكر الديالكتيكي بصيغةٍ أخرى، فأصحاب هذا الفكر لا يقولون فقط بارتباط الأشياء مع بعضها كارتباط أجزاء الآلة الواحدة أو البدن الواحد، وإنّما يذهبون إلى أبعد من ذلك ويؤكّدون على أنّه أوثق من ذلك بكثيرٍ، وأحياناً يتجاوزون هذا الحدّ أيضاً كما فعل فريدريش هيغل الذي عدّ الأشياء عين الترابط مع بعضها لا أنّ كلّ واحدٍ منها مرتبطٌ بالآخر، وهذا يعني أنّنا لو جرّدناها عن الترابط لزالت من الوجود ولم يبق منها شيءٌ، فماهيّة (أنا) هي عبارةٌ عن سلسلة ارتباطها بالكائنات الأخرى سواءً في الماضي أو الحاضر، لذا لو تمّ تجريدها عن ذلك سوف لا يبقى لها معنًى، فكلّ معناها يكمن في ارتباطها مع غيرها، وعلى هذا الأساس تكون جميع الأشياء مرتبطةً ببيئتها. وعلى هذا الأساس ليس هناك أيّ أمرٍ مطلقٍ في الكون، وكلّ شيءٍ ننقله من بيئته إلى بيئةٍ أخرى سوف تتغيّر ماهيته، وهذا يعني عدم وجود شيءٍ مستقلٍّ في الكون، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الدين، فهو مرتبطٌ بالظروف البيئيّة والزمانيّة ومعلولٌ لها بحيث لا يمكن تصوّره في إطارٍ آخر.[1]

[1] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 153 – 154.

- التضادّ

الفكر الجدلي الديالكتيكي يتقوّم على مبدأ التضادّ، وقد أكّد هيغل على أنّ محور هذه النزعة الفكرية هو كون الأضداد تنشأ من باطن بعضها البعض، بمعنى أنّ كلّ شيءٍ يستبطن ضدّه، إذ قال: «كلّ شيءٍ يريد نقض نفسه ونقيضه يريد ذلك أيضاً، لذا فهما لا يجتمعان مع بعضهما، وهذا التناقض لا يُحلّ إلا بطرفه الثالث الذي له قدرة على جمع هذين النقيضين ليظهر من باطنهما». وتجدر الإشارة هنا إلى وجود نوعين من التضادّ، أحدهما تضادٌّ يستحيل الجمع بين طرفيه في شيءٍ واحدٍ، وتعريفه مذكورٌ في علم المنطق، والآخر تضادٌّ يعني اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ لكنّهما في تنافرٍ متواصلٍ، أي إنّ اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ ليس مستحيلاً.

المتضادّان حسب المعنى الأوّل لا يمكن أن يجتمعا في شيءٍ واحدٍ بتاتاً لأنّ كلّ واحدٍ منهما يعني عدم الآخر، فكرويّة الدائرة تجعل من المستحيل لها أن تتّصف بالتضليع، فمن المحال تصوّر شيءٍ دائريٍّ - مربّعٍ في آنٍ واحدٍ، فعندما توجد الدائرة ينعدم المربّع والعكس صحيحٌ. إذاً، هذا النمط من التضادّ لا يمكن تسويغه حسب تعريف الديالكتيكيين. أمّا بالمعنى الثاني، فهو كما ذكرنا يعني اجتماع أمرين في شيءٍ واحدٍ لكنّهما متنافران وفي صراعٍ متواصلٍ وكأنّهما عدوّان متناحران؛ وبه توصف العناصر الطبيعية لتضادّها مع بعضها وكأنّها تتنازع في ما بينها إثر اختلافها وعدم اتّساقها. هذا التضادّ في الحقيقة مقبولٌ لدى قاطبة العلماء، كما أنّ الإمام عليّ (عليه السلام) أشار إليه في ضمن إحدى خطبه في نهج البلاغة ناهيك عن أنّ سائر الأئمّة (عليهم السلام) أشاروا إليه أيضاً، كما أنّ الفلاسفة الذين قالوا باستحالة اجتماع الضدّين قد ذهبوا إليه أيضاً. أمّا في مبادئ الفكر الجدلي الديالكتيكي فقد طرح بمعنى خاصّ فحواه أنّ كلّ شيءٍ لا بدّ من أن يستبطن قابليةً مضادّةً لذاته ولها القدرة على محوه من الوجود، وكما قال هيغل فهو يستبطن سبب نقضه، وهذه القاعدة برأيه ورأي أتباعه جاريةٌ في جميع الكائنات من دون استثناءٍ، فالموت على سبيل المثال لا يستبطن الهلاك في باطنه، ومن ثم فإنّ هذا التضادّ الذاتي هو السبب في الحركة.

إذاً، التضادّ هو علّة الحركة، ولولاه لما حدثت، فهي حصيلة نقض الشيء لذاته، وفي المرحلة الآتية يحدث تركيباً بين الحالتين السابقة واللاحقة، والعامل الجديد بعد أن يتغلّب على سابقه ويدحضه سوف ينشأ عاملٌ ثالثٌ مركّبٌ من الحالتين الأولى والثانية لتبدأ مرحلة التكامل، وعلى أساس هذه القاعدة يحدث التكامل في الكون. بعد أن طرح الماركسيون هذه القاعدة ادّعوا أنّهم اكتشفوا علّة الحركة وزعموا أنّهم فنّدوا بها آراء الفلاسفة المتديّنين.

النظريّة الدينيّة أكّدت على التغيّر والحركة في الكون باعتبار أنّه مدبّرٌ من لدن حكيم عليم، أي هناك علّةٌ محرّكةٌ توجد الحركة والتغيير في الكائنات وهي ليست سوى البارئ الخالق جلّ شأنه، وبرهان المحرّك الأوّل الذي طرحه الحكيم أرسطو أكّد على هذه الحقيقة، كما أنّ تعاليمنا الإسلامية استندت إلى هذا التعليل، إذ جاء في الذكر الحكيم قولى تعالى: (**وَكَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَبًا قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغًا قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**)[1]. فحوى هذه الآيات هو أنّ كلّ شيءٍ في الكون متحرّكٌ ومتغيّرٌ ومصيره إلى الأفول، وهذا دليلٌ على وجود ما هو غير متحرّكٍ ولا متغيّرٍ ولا آفلٍ، وهو ليس سوى الربّ العظيم تبارك وتعالى.

أتباع المذهب المادّي الديالكتيكي يقولون أنّ محور البحث هو حاجة الحركة إلى محرّكٍ، ويدّعون أنّهم تمكّنوا من كشف هذا المحرّك - العلّة - في باطن الأشياء، وهو التضادّ الموجود فيها، وعلى هذا الأساس فالمحرّك طبيعيٌّ وليست هناك ضرورةٌ للبحث عنه في القضايا الماورائية - الميتافيزيقية - لأن الحركة في الطبيعة متقوّمةٌ بذاتها، لذا لا حاجة للسعي بحثاً وراء محرّكٍ آخر.[2]

الخطأ الذي وقع فيه هيغل هو عدّه العلاقة بين الضدّين على صعيد الشرّ في الكون من سنخ التضادّ المنطقي الذي يقضي باستحالة اجتماعهما، وبرأي حكمائنا فكلّ شيءٍ لا بدّ من أن يكون مركّباً من عناصر عدّةٍ متنافرةٍ في ما بينها لكنّها في النهاية بعد شدٍّ وجذبٍ تنسجم مع بعضها، وسبب هذا التضادّ باعتقادهم هو أنّ طبيعة كلّ عنصرٍ تكون متضادّةً مع طبيعة العنصر الآخر، فالماء على سبيل المثال طبيعته باردةٌ رطبةٌ، في حين أنّ النار ذات طبيعةٍ حارّةٍ وجافّةٍ، وهذه العناصر حينما تتركّب في ما بينها خلال ظروف معيّنة سوف تؤثّر على بعضها البعض فينقل كلّ واحدٍ منها خصوصيّته إلى الآخر ليحدث شدٌّ وجذبٌ في ما بينها إلى أن تتحقّق حالة اتّزانٍ واستقرارٍ نسبيٍّ، وهو ما عبّر عنه القدماء بـ (المزاج) الذي لا يمثّل هذه العناصر كلاً على حدة إلا أنّه يعمّها جميعاً. عندما ينتج مزاجٌ جديدٌ تستعدّ طبيعة الشيء لقبول صورةٍ جديدةٍ، فيتولّد مركّبٌ جديدٌ إثر ذلك. إذاً، الأمور المركّبة ناشئةٌ من تضادّ العناصر الذي يعني تنافرها ومن ثمّ انسجامها

[1] - سورة الأنعام، الآيات 75 إلى 79.
[2] - مرتضى مطهّري، شناخت در قرآن (باللغة الفارسية)، ص 149 – 152.

مع بعضها، وبكلّ تأكيدٍ هناك بونٌ شاسعٌ بين هذا الرأي وبين مبدأ التناقض الديالكتيكي.[1]

- الوجود

إحدى النظريات التي طرحها هيغل هي نفي (الوجود المحض) جملةً وتفصيلاً، وذلك من منطلق اعتقاده بكون كلّ وجودٍ إنّما ينشأ إثر تركيبه مع العدم، بمعنى أنّ الوجود والعدم يجتمعان مع بعضهما ليتمخّض عنهما الوجود الطبيعي، في حين أنّ الفلاسفة المسلمين من أمثال صدر المتألّهين الذي قال بأصالة الوجود، يؤكّدون على أنّ الوجود المحض هو الحقيقة بعينها وسائر الوجودات مترتّبةٌ عليه، فهو الذي يعيّنها ويقدّر لها الوجود، وعلى هذا الأساس فهو ذو مراتبَ تنازليةٍ، حيث يتدرّج حتّى يصل إلى وجودٍ ضعيفٍ، وهذا التدرّج عبارةٌ عن تشخّصٍ سيّالٍ يتواكب مع العدم ليظهر بشكل صيرورةٍ؛ وهذا الرأي يتعارض مع رأي هيغل بالكامل.[2]

- انسجام المتناقضات

كما أشرنا في المباحث السابقة فإنّ فريدريش هيغل يعد أبرز الفلاسفة الذين طرحوا مبدأ التضادّ في الفلسفة الغربية بحيث أصبح الفكر الجدلي الديالكتيكي يعرف بمبادئه الثلاثة التي أُطلق عليها المثلّث الهيغلي أو مثلّث الديالكتيك، بمعنى أنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة ناشئٌ من تبدّل الشيء إلى ضدّه، ثمّ هذا الضدّ إلى ضدّه، فيحدث التركيب في مرحلةٍ ثالثة (فكرة - نقيض - تركيبٌ بين الفكرة والنقيض). الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة الذين سبقوا هيغل طرحوا هذه النظرية، لكنّ تفسيره لها يختلف عمّا ذكروا، فهو فسّرها في إطار نشوءٍ وانسجامٍ بين المتناقضات، لذلك أصبح هو أوّل من أقحم مبدأ التناقض في الفكر الديالكتيكي، ومن ثم عُدَّ مؤسّساً للديالكتيك الحديث.[3]

على الرغم من اعتقاد الفلاسفة المسلمين بامتزاج الوجود مع العدم في عالم الطبيعة، إلا أنّهم في ذات الوقت يؤكّدون على استحالة اجتماع النقيضين لدرجة أنّهم عدّوا هذا الرأي أصلاً ثابتاً وقضيةً لا نقاش فيها، ولكن هناك اختلافاً كبيراً بين قاعدة امتناع اجتماع النقيضين وبين مبدأ اتّحاد الوجود والعدم في الطبيعة والذي يعدّ من مقوّمات الصيرورة، أي من مقوّمات الوجود السيّال المتدرّج، لذا من الخطأ بمكانٍ تطبيق الأمرين على بعضهما، ولكنّ هذا الخطأ وقع فيه هيغل ومَن

[1] - مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (باللغة الفارسية)، ج 13، ص 867.
[2] - المصدر السابق، ص 172.
[3] - المصدر السابق، ص 158.

حذا حذوه، فهو لم يميّز بين اعتبارات العدم المتعدّدة، أي إنّه لم يدرك المعنى الذهني له.[1]

ليس من شأن العدم أن يتّصف بالوجود على أرض الواقع باعتباره نقيضاً له، لذا لا يمكن تصوّر حدوث انسجامٍ واتّحاد في ما بينهما، ولكن حسب عدّه في الخارج - في نفس الأمر - فهو متّحدٌ مع الوجود وليس نقيضاً له. بناءً على ذلك، أخطأ هيغل وأتباعه حينما قالوا أنّ اتّحاد الوجود والعدم في (الصيرورة) هو من سنخ اجتماع النقيضين واتّحادهما مع بعضهما، فهذه الصيرورة تنقض مبدأ امتناع اجتماعهما ما يعني نجاح النظرية الديالكتيكية الحديثة في تفنيد قاعدة امتناع اجتماع النقيضين. هذه الزلّة الفكرية ناشئةٌ من عدم الاكتراث بالمفهوم الحقيقي للموضوع وعدم الالتفات إلى مختلف اعتبارات العدم.[2]

لا ريب في أنّ كلّ من يدرك المفهوم الصحيح لمبدأ استحالة اجتماع النقيضين لا يمكنه بتاتاً تصوّر اجتماعهما، لذا يمكن عدّ ما تبنّاه المادّيون الجدليون ضرباً من المزاح العلمي وقد يكون ناشئاً من التعطّش الشديد لطرح مبانٍ جديدة وابتكار آراء لم يطرحها السلف. هذه القاعدة العقلية الثابتة بين العقلاء والفلاسفة مطروحةٌ أيضاً بين العلماء والمفكّرين بمختلف مشاربهم وتوجّهاتهم الفكرية، وحتّى بين العرفاء والشعراء الذين سبقوا هيغل رغم تبنّيهم للفكر الديالكتيكي، إذ أدركوا عدم إمكانيّة اجتماع الوجود والعدم مع بعضهما لأنهما أمران متناقضان، وهيغل نفسه أدرك هذه الحقيقة وأقرّ بأنّ النقائض التي قال بإمكانية اجتماعها تختلف عن تلك النقائض التي ترفض العقول اجتماعها.

يقول المفكّر الفرنسي بول فولكي في مقالته (ديالكتيك هيغل والتناقض): «باعتقاد هيغل فإنّ فكرة المثال المطلق تتّسم بصورةٍ واقعيّة في الطبيعة والذهن على أساس مبدأ التناقض المطروح في المنهج الديالكتيكي، ولكن لا بدّ لنا من الالتفات إلى أنّ ديالكتيك هيغل لا ينفي استحالة اجتماع النقيضين بالكامل، وبذلك فهو لا يختلف عن الفكر الديالكتيكي القديم الذي كان متقوّماً على مبدأ استحالة اجتماعهما... وعلى الرغم من أنّه طرح آراءً تختلف عن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، لكنّه في باطنه يؤمن بهذا المبدأ حاله حال كلّ إنسان آخر». كما قال في مقالةٍ أخرى دوّنها تحت عنوان (ما بعد الطبيعة): «هيغل نفسه وخلافاً لما يُنسب إليه، كان يعتقد باستحالة اجتماع النقيضين، لأنّ رأيه الذي أكّد فيه على إمكانية اجتماعهما وانتفائهما ناظرٌ إلى

[1]- المصدر السابق، ص 164.

[2] - المصدر السابق، ص 169.

التناقض الظاهري لا الواقعي. لقد أكّد هذا المفكّر على أنّ كلّ أمرٍ يتصوّره الإنسان حقيقياً فهو حقيقيٌّ بالفعل، ويبقى هكذا دائماً ويتجلّى في التركيبات اللاحقة، لذا فالتطوّر الفكري إنّما يقتصر على عدم قبول المبادئ العلمية التي يكون خطؤها ثابتاً».

الاختلاف بين الفلاسفة المسلمين والغربيين من أمثال فريدريش هيغل حول مسألة الصيرورة لا يقتصر فقط على النتيجة التي طرحها الغربيون على أساس تجويز اجتماع النقيضين، بل هناك اختلافٌ بنيويٌّ، فحتّى وإن اتّفقا في ظاهر الحال على أنّ الصيرورة هي نتيجةٌ لاجتماع الوجود مع العدم، لكنّ المبدأ مختلفٌ في الأمرين والفكرة ليست على حدٍّ سواءٍ.

شبح الهيغلية فوق أفريقيا

شرْعَنة المركزية الأوروبية فلسفياً

نيكولاس روسو Nicolas Rousseau[*]

ترصد هذه المقالة منطق هيغل في النظر إلى أفريقيا بما هي قارةٌ دونيّةٌ بالنسبة إلى الكائن الأوروبي. والواضح أن الكاتب والباحث الفرنسي نيكولاس روسو أراد من مقالته هذه بيان الأبعاد والعنصريّة في الشخصيّة الهيغليّة لا سيما حين يفصح الفيلسوف الألماني في سياق محاضراته حول أفريقيا عن هذا النوع الصارخ من العنصريّة في قوله أن «الأسود هو بيولوجيًّا دون الأبيض».

أهميّة هذه المقالة أنّها تلقي ضوءاً كاشفاً على شطرٍ مستترٍ من منظومة هيغل الفلسفية، وخصوصاً في الجانب المتعلق منها بولائه الشديد للعرق الجرماني.

المحرر

بمناسبة مطالعة كتاب أحمد علي ديانغ «**هيغل وأفريقيا السوداء**»، كنت قد حاولت فهم معنى نصوص هيغل عن أفريقيا، لأقرّر إذا ما كان الفيلسوف الألماني، يدرك جريرة عنصريّته (**الأسود** هو بيولوجياً دون **الأبيض**).علي ديانغ برّأ هيغل من هذه التهمة، مبيّناً أنّ استبعاد أفريقيا إلى مستوى خارجٍ عن تاريخ **العقل** ليست لعنةً، وإنّما هي وضعيّةٌ ممكنةٌ، ناتجةٌ من جغرافيّة القارة السوداء. ولكن تبقى شبهة المركزيّة الإتنيّة الهيغليّة (فيكون الأفريقي دون الأوروبي ثقافيًّا). تلك هي الصياغة الأولى للإمبرياليّة النظريّة للغرب، التي برّرت استعمار القارة، والتي لا تزال تفرض نفسها حتى اليوم. وعليه ليست الغاية بناء تهمةٍ، وإنّما فهم إنشاء خطابٍ منظّمٍ، موضوعه العالم بأسره، وذلك لأنّ هيغل يتكلم

---

*ـ نيكولاس روسو: صحافيٌّ وأستاذ الدراسات السياسية في معهد رين (1994-1999) - باريس فرنسا.

ـ العنوان الأصلي: **Benoît Okolo Okonda: Hegel et L’Afrique**

ـ المصدر: **Benoît Okolo Okonda: Hegel et L’Afrique. https: www.actu-philosophia.com**

ـ تاريخ الصدور: 7 شباط 2013.

ـ ترجمة: صلاح عبد الله.

بوصفه فيلسوفاً إلا أنّ أغلاطه بحق أفريقيا تقوم على أفكارٍ مسبقة، وهي الأفكار المنبثقة من آليات الديالكتيك، أي من المنطق الخاص لخطابه، الذي، إذ يقصد أن يدمج القارة السوداء سلمياً في تاريخ العالم، يبعدها عنه إلى حدود اللامعقول. إنّ ما يوحي بالحالة الأفريقية بطريقةٍ نموذجيّة ليس هيغل نفسه بقدر ما هو الوهم الناتج من تطبيق الفهم الديالكتيكي للعالم، من هنا تنطلق الشبهة التي يمكن أن تكون طريقةً في خطابٍ عامٍّ، لا يمكن الدفاع عنه دون رميه بشيءٍ من العيب.

هيغل دون هيغليّة

تشكل الذكرى الخمسون لاستقلال الدول الأفريقية مناسبةً لمراجعة شاملة للاستعمار الأوروبي[1]، ولمواضيع مثل موقع أفريقيا في التاريخ العالمي -خصوصاً لجهة استقلال دولها عن الدول الغربية- ومستقبل القارة وهي مناسبةٌ لا تكفي لإعادة قراءة هيغل. سنجد عند هذا الأخير التبرير الأول للدونيّة التاريخيّة لأفريقيا، وربما أيضاً الأدوات لتجاوز هذه النظرة (الأوروبيّة المركزيّة) ـ إذا كان حقاً قد أعطانا هيغل كلّ الأدوات لتجاوزها. وعلينا في الواقع القول أنّ هيغل على عكس مؤلفين آخرين، كان ربما أقلّ قلقاً من دحض قد يوجه إليه، بالمقارنة مع عدم الإمكانيّة التي ستواجه خلفاءه للخروج من نسقه. هكذا تصبح المواجهة مع هيغل وسيلةً لطرد شبح الهيغليّة، على النحو الذي صُوّر به السكان الأصليون في فيلم جان روخ حيث مارسوا طقوساً يقلدون بها المستعمرين البيض، حتى يتخلصوا من خلال عمليّة تقمّصهم من السيطرة الممارسة عليهم[2]. هذا الانعتاق هو من الصعوبة بمكان، لأنّ دسائس الديالكتيك الهيغلي تبدو عصيّةً على الانكشاف. فالهيغليون الأوائل يحبون أن يردّدوا، أنّ هيغل لا يمكن تجاوزه، وأنّ الذي يريد أن يكون مضاداً لهيغل يكون أكثر هيغليّةً من أي وقتٍ مضى إلخ. وبعض الهيغليين يتبادلون الإعجاب من خلال رؤيةٍ ذهنيّة لفيلسوف **العقل الكلي**، مثل فوكو في **نظام الخطاب**، حيث يقدّم لنا **سيّداً** غير مرئيٍّ، محتالاً ومخادعاً يترك **ضحاياه يعتقدون أنّهم تحرّروا ليعيد إخضاعهم لسطوته على نحو أفضل** «...لايعني استنجادنا ضدّه أن يكون، على سبيل الاحتمال، حيلةً تواجهنا وفي نهايتها تنتظرنا دون حراكٍ وفي مكان آخر»[3] .ثمة هنا، في ما يتعدى الاحترام نوعٌ من عبادة المفكر بإجلالٍ وهيبة. هل يوجد هنا مجاملةٌ في الموقف الهلع، أو اعترافٌ بحقيقة أنّه علينا تجاوز ذلك، بفهمٍ خاطئٍ للمفكرـ هيغليّة سيئةـ لنجد على نحوٍ أفضل في مرةٍ أخرى هيغلاً حقيقيًّا؟ وفي الحقيقة إذا اتبعنا

[1]- 1960 est l'année d'accès à l'indépendance d'une quinzaine d'Etats issus des empires coloniaux français, belges et anglais : Cameroun, Togo, Mali, Tchad, Sénégal… Voir la liste complète sur le site de France24.

[2]- Voir le film de Jean Rouch, Les Maîtres fous (1955).

[3]- L'ordre du discours, page 74.

منطق الفيلسوف نفسه، يكون من الضروري أن نفهمه بشكلٍ سيّئ في البدء، حتى لاحقا، تحديداً، نفهمه: الخطأ ليس إلاّ لحظةً من الحقيقة. هذا المساق الانعتاقي يبدو أنه يتطلب جهداً لا ينتهي... لنلحظ، على سبيل المثال أن امرأً مثل نيتشه آلى على نفسه على الدوام أن يحذّر من هذا الموقف التقديسي :إذ يعرض فكره بشكلٍ حادٍّ، جداليٍّ ومفرط في حيويّته،إنّه يحذر من أيّ تقديسٍ لكلامه أو لشخصه. الشفقة ليست الدرس الذي يعلّمه السيّد لتابعيه وإنمّا الخطأ الذي ينقله التابعون للدرس... ليس من الجائز في الحقيقة تقديس الذي كان قد تجرأ أن يقدم نفسه «كمهرّج الأبدية».

الأفارقة أكثر من كلّ قراء هيغل ملقّحون ضدّ تقديس السيد، كما يُظهر كتاب بنوا أوكولو أوكوندا، **هيغل وأفريقيا**[1]

«كيف سيستطيع الأفريقي أن يشارك في حياة العقل، إنْ لم يترك أثراً في تاريخ قراره؟ سيكون من الصعب على الأفريقي، أن يكون هيغليًّا إنْ لم يعد -بطريقة ما- إلى طرح التساؤل حول المشروع الهيغلي[2]

إذا كان من الممكن اليوم إعادة التفكر بأفريقيا، سيكون ذلك مع هيغل،وضد هيغل، وفي ما يتعداه.

سرير بروكوست الديالكتيكي

«هيغل بالنسبة للأفريقي لا ينتمي أبداً لفئة المؤلّفين، الذين تعتبر شروحاتهم وتعليقاتهم، شأناً أكاديميًّا أو مدرسيًّا، كما يؤكد أوكولو أوكوندا. إنّه فيلسوفُ قدر، أطروحاته وسيطات وحي، دراسته تقوم مقام تعزيم أوطرد الأشباح. ظلّه يسكن كشبح ماضي أفريقيا، كما حاضرها ومستقبلها. لا علاقة لاستيضاحه بتمرينٍ أكاديميٍّ. إنّه مسألة حياةٍ أو موت»[3].

نسق **العقل الكلي** بالنسبة للمؤلفين الأفارقة الذين يناقشون هيغل، يشبه بشكلٍ كبيرٍ التبرير النظري الأكثر اكتمالاً للهيمنة الاستعمارية. وإذا ما ظلّ الأفارقة في مرحلة الطفولة البشريّة، يكون من حقّ الأوروبيين بل من واجبهم إخضاع سكان القارة السوداء، لرفعهم إلى مستوى الحضارة: «إنّنا نأخذ على هيغل مركزيّتيه الإتنيّة والأوروبيّة: إنّ المعنى الكامل للتاريخ، للعقلانيّة التامة وللعالميّة بلغت ذروتها في أوروبا الغربيّة»[4]

[1]- **Benoît Okolo Okonda, Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements, Le Cercle Herméneutique, 2010.**

[2]- **Page 44.**

[3]- **Page 19.**

[4]- **Page 21.**

من أجل هذه الأسباب لا يُختزل شرح هيغل بشرح نصوصٍ أكاديميّة، ولكنّه يأخذ شكل عودةٍ إلى الماضي الاستعماري، إلى مراجعةٍ للغزو وإلى البحث عن مستقبلٍ آخرَ، بعيداً عن الارتهان للغرب.

إن غزو الدول الاستعماريّة لأفريقيا قد وسم بتأثيراته الثقافيّة صميمها، ولذلك فإنّ الهويّة الأفريقية حُدّدت تاريخياً بهذا التثاقف. ولهذا فإنّ أوكولو أكوندا لا يقترح دحضاً للديالكتيك الهيغلي ولكنّه أراد «تقدير ما يكلّف الانفصال عن هيغل».[1]

كيف يعرض الدور التاريخي لأفريقيا، إن لم يُخضع لمذلّة الديالكتيك؟ «دور أفريقيا في تاريخ العالم، يظهر بالاحتفال بالحيويّة المفرطة لحالة الطبيعة، وبإظهار تبعيّة حالة الطبيعة بالنسبة للمراحل الأخرى، حتى تكتسب هذه الحالة مغزاها الكامل»[2] هذه القارة تمثل لهيغل دوراً تاريخياً وتربوياً سلبياً: تبيّن لنا أفريقيا أنّ العقل لا يمكن أن يبقى في حالة الانصهار الأصلي مع كلّ ما هو محسوسٌ. إنّها إذاً مثل مضادٍّ في وسط مراحل تطور العقل في التاريخ. لا تاريخ الاّ بالدول وبمؤسساتها.» أفريقيا التي نحن بصددها هنا، يُنظر إليها ككلٍّ متجانسٍ. إنّها تتميّز بالثبات، بالبدائية، بغياب التاريخ والأخلاق، وبالفلسفة. إنّها بريّةٌ تماماً»[3]

إنّ كتاب علي ديانغ، يبيّن لنا أنّ هيغل لا يرفض من حيث المبدأ استعداد الأفارقة للثقافة. إنّه لا يتحقق ببساطةٍ في الوقائع من الدافع الحقيقي لتحقيقها: ثمة حقاً هنا ديناميّةٌ ولكن لا وجود للطاقة...

إنّ وحدة الرجل الأفريقي مع العالم أصليةٌ، مباشرةٌ وتتّصف بعدم التميّز، بعكس الوحدة النهائيّة التي تتوصّل إليها الحالة العقلانيّة، التي تُنتزع كمصالحةٍ خلال التاريخ. لا يزال الأفريقي في الوحدة الأوليّة للإنسان مع الطبيعة، في دوّامة الحياة ورقصها. لا تُرى أيّ صيرورةٍ قيد التشكّل في أفريقيا، ولا أيّ دولةٍ تُؤسّس لتضطلع بالبعد العالمي في قرراتها المتعدّدة. إذاً، اعتقد هيغل أنّه أسّس ليلقي بأفريقيا في طفولة العقل، واضعاً ختمه على قدرها.

أفريقيا المسحورة

في القسم الأول من كتابه يعرض بنوا أوكولو مختلف أبعاد التاريخ لدى هيغل: التاريخ الأصلي (الذي كتبه معاصرو الحدث)، والتاريخ الأخلاقي(نقد وتلخيص يحاكم الماضي بمقياس الحاضر)، ثم التاريخ الاستشرافي(الذي يستخلص المعنى العقلاني والحقيقي للأحداث). هذه

[1]- Page 23.
[2]- Page 37.
[3]- Page 38.

الفصول الأولى تشكل درساً جيداً للمدخل إلى فلسفة التاريخ الهيغلي، ولا تستدعي تعليقاً خاصاً.

القسمان الآخران هما أكثر أهميّة، حيث المؤلف يعبر عن انتقاداته، ويعرض طرقاً لتجاوز الهيغلية.

بالنسبة لكلّ قراء هيغل الرصينين، لا مجال لاتهامه بالعنصريّة: ليس الأفارقة محكومين من خلال طبيعتهم بالجهل وعدم الخبرة.عرف هيغل كيف يتجاوز نظريّة المناخ، التي كانت متبناةً في القرن الثامن عشر. لم يعد من الممكن أن تُشرح ثقافة شعب وأخلاقه بحسب هيغل بالظروف الطبيعية:

ريتر (Ritter)

يؤكد هيغل من جديد على نظريّة، هي كما يبدو ليست جديدةً، لأنّ من الممكن أن نجدها قبله لدى كانط: ثمة علاقة بين البيئة الطبيعيّة للإنسان وثقافته، لكن هيغل لا يربط على نحو مطلق بين الطبيعة والثقافة. إذ يرافق الارتهانَ للطبيعة مواجهةٌ وصراعٌ بين الطبيعة وعقل الإنسان. تحتفظ الروح بشيءٍ من الاستقلاليّة حيال الشروط الطبيعيّة. ولنكرر القول، هيغل بعيدٌ عن نظريّة الطبيعة وعن عنصريّة معاصريه»[1].

العقل (الروح) لا يستطيع أن يجد حقيقته، إلا بتفلّته من الطبيعة، حيث كان سجيناً في البدء. إلاّ أنّ هيغل، مع علمه بذلك، كان من الممكن أن يكون له هذا الموقف حيال أفريقيا، ولكن كان لا يزال لديه نظرةٌ مفرطةٌ ببساطتها عن القارة، ما جعله يعتبرها عالماً خالياً من أيّ تاريخانيّة. وإذا كان له أن يخترع على نحوٍ ما صورة إبينال لأفريقيا كطفلةٍ مسحورةٍ، ألا يكون ذلك على الأقل فعل فكرةٍ مسبقةٍ، ولكن لا بدّ من الأخذ بالاعتبار معرفة العصر»الهزيلة»:

«وإذ تكلم هيغل عن أفريقيا، هل كان يقصد أفريقيا هيرودوس القديمة، أو أفريقيا القرن السابع عشر، إبّان إرسالية جفازي، أو أفريقيا معاصريه في القرن التاسع عشر؟ نماذج أفريقيا هذه ليست متماثلةً، وتوحيدها يقتضي إخضاعها لعمليّة ديالكتيكية. أي ينبغي أن نُدخل إليها لعبة التاريخ، بقراءتنا المصادر التاريخيّة وكأنّها كتابٌ واحدٌ. إنّنا بالتأكيد نفتقد للبعد التاريخي لأفريقيا. وهو لن يكون العبوديّة ولا الاستعمار، الذي كان قد أدخل أفريقيا في التاريخ. وعلى العكس، ففي اللحظة التي كان فيها هيغل يتكلم عن أفريقيا، كانت عدّة ممالك وأمبراطوريات ذات شأن تقوم لتوّها رغم وجود العبوديّة والاستعمار تحديداً. وكان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر لا يزالان يشهدان ديمومة إحدى

---

[1]- Page 55.

أكبر الممالك الأفريقية: مملكة بنين، بغناها ونظامها واحتفالاتها الباذخة والفظة أحياناً»[1]

هيغل الذي أراد للديالكتيك، أن يكون تعبيراً عن صراعٍ جوهريٍّ ذي تحديداتٍ مفهوميّةٍ وزمنٍ تاريخي، فاته تعقيد القارة السوداء. فمن المسموح إذاً الذهاب أبعد من هيغل، أن نعيد إدخال الدعوى الدراميّة للتاريخ حيث الفيلسوف لم يكن يرى سوى أرضٍ يغفو فيها العقل. أوكولو أوكوندا يبيّن من جهةٍ أخرى أنّ نقصان المعلومات في ذلك العصر لا يعذر من كل شيء. كان لدى هيغل لائحة قراءاته، وعلى الرغم من إرادته الموسوعيّة، كانت معالجاته لا تزال مغلوطةً حيث إنّه فهم بشكلٍ سيِّئٍ عدة نقاط من روايات هيرودوس، حين كان هذا الأخير يناقش السحر والدين. إذ اعتقد أنّه يمكنٍ القول أنّ الدين في أفريقيا، ليس سوى سحرٍ وخرافاتٍ، وهذا ما لم يقله هيرودوس، فالمؤرخ اليوناني قال ببساطةٍ أنّ الكهنة أيضاً مارسوا السحر.

العبقرية الديالكتيكية لم تضع صانعها بمأمن من الأخطاء الواقعية والتفسيرات المتسرعة. هيغل استسلم لإغراء ادب الرحلات الذي كان تنقل روايات شعبية عن القرن الماضي ،ويستوقفنا، لدى أكثر من فيلسوف كبير من عصر الأنوار، كثيرٌ من مظاهر البهجة، إزاء طبع الزنوج الطفولي والضاحك[2]

ليس لنا أن نصدق هيغل في كلامه عن أفريقيا. وعلينا أن نقوم بالرهان الأفضل وهو أنّه لا يطلب أفضل من أن نناقضه في كلّ موضع حيث يبلغ نسقه حدوده ، ودون ذلك يصبح ديالكتيكه أفيوناً حقيقيًّا. إذا كانت الصفحات عن ديالكتيك الجوهر تستمر في إسكار وإدهاش أكثر من قارئ، إلاّ أنّ المقاطع عن أفريقيا، تستحق على الأقل أن تعيد أنسنة المفكر مبينةً أيضاً أنّه هو أيضاً يمكن أنٍ يُخدع.

شكلٌ جديدٌ للعناية الإلهية

لا بدّ هنا من ملاحظةٍ تجعل مسألة الهيغليّة (وتجاوزها) أكثر صعوبةً: لم يرتكب هيغل الخطيئة فقط بافتقاده لمعلوماتٍ أمبريقيّة، ذلك أنّ كل الاحتجاجات الواقعيّة التي نأخذه عليها لن تبلغ حدّها الأقصى لعناد النسق في تمدّده. فالبعض قد يتكلم عن الأيديولوجيا (بمعنى الخطاب الشامل الذي يشجب مسبقاً أي دحض يمكن أن نوجهه إليه)، ومع ذلك تبقى الكلمة غير ملائمةٍ.

[1]- Page 66.

[2]- « Il y a, dispersés dans toute l’Europe, des esclaves nègres chez lesquels personne n’a jamais trouvé trace d’ingéniosité. Mais l’on voit continuellement des Blancs de sang inférieur, sans instruction, se distinguer parmi nous dans toutes les professions » (Hume). « Les Noirs sont extrêmement vaniteux, mais à la façon nègre, et ils sont si bavards qu’il faut les disperser à coups de bâton » (Kant). Voir Le bêtisier des philosophes, de Jean-Jacques Barrère et Christian Roche, Seuil, 1997.

وكما بيّن جيرار ليبرون في **قفا الديالكتيك**[1]. لم يستطع هيغل أن يوضح نمط خطابه الفريد تماماً، لأنّه أجرى بعض الخيارات غير المعروضة، وغير المبرّرة والتي تحدّد مسبقاً خلاصاته. ونحن، بفضل الديالكتيك، لدينا الثقة أن العقل سنجده في كلّ مكان ،حيث يتمدّد، يشبه ذاته في كلّ تحولاته، متماثلاً وأبعد من اختلافاته .«إذاً لم يعد أي شيءٍ غريباً ولا أيّ شيءٍ نخشاه تحت شمس العقل. ولهذا نفهم ماذا يعني هذا التجديد الذي لا يتراخى والذي يسبغ على الديالكتيك هالته «النقدية والثورية» : ليس هو سوى فهرس الأمان الوجودي الأكبر(...) من أين لنا أن نتصور تخريباً أكثر لطفاً «وهذيانا مخمورا»، أكثر طمأنةً من ذلك؟»[2].

إنّ فهم التاريخ قد تم مسبقا: أكبر الأمبراطوريات اختفت، وأكبر المشاريع دُمّرت بين ليلةٍ وضحاها، والشعوب سيقت بالمئات أضاحيَ إلى مذبح التاريخ، ولكن في النهاية، ثمة معنًى يستخلص من هذه الجلجلة. المصير غير المتوقع، هو هنا مسحورٌ من جديد: الحكومات لا تموت إلا عندما يُستوفى قدرها. ليس من شعبٍ يظهر أو يختفي قبل أوانه، كلّ شيء له حينٌ يظهر فيه على مسرح العالم. جلجلة التاريخ تجري بهدوء، في موكبٍ مؤلم ولكن منظم جيداً. هنود أميركا يستسلمون ويتحوّلون إلى المسيحيّة، لأنّهم يعون مسبقاً أنّ زمنهم قد أفل، وما عليهم سوى الامتثال لسيرورة العقل... المطلب الهيغلي الأدنى في تحرّي الحقيقة، يخبئ بحسب ليبرون مطلباً أقصى في الإيمان بالآخرة: آخرة فداء الزمن، من أجل إدارة الحقيقة. تتحوّل الفلسفة إذاً إلى عنايةٍ إلهيّةٍ حقيقية: المفهوم في فعاليته لا يمكن أن يتمدّد على غير النحو الذي صنعه. هذا المساق المطمئن تماماً، ينبغي اليوم أن يبدو في غاية الإقلاق.

التيوديسيا الهيغليّة ترفض في النهاية البعد المأساوي للتاريخ: لا يوجد عنفٌ حقيقيٌّ موجهٌ للشعوب، لأنّ ما يتعرضون له أو ما ينزلونه بجيرانهم يأخذ في النهاية معنى وجهة نظر المفهوم-المحدود وبالتالي المنذور للإلغاء الذاتي. للمآسي جانب خاص وتستخلص من وجهة نظر، هي الأخرى خاصةٌ ومدعوةٌ لأن تُتجاوز. الخاص ينحلّ في العام الذي يجسّد الدولة. وضجة التاريخ وغضبه يهدآن في صمت العظمة والوئام.

حين قال نيتشه أن الأمبراطورية الرومانية كانت قد هزمت في زمن تألقها على يد المسيحية[3]،فإنّ رؤيته ليست، بدون شك، أكثر صوابيّةً تاريخياً[4]، وهي على الأقل ارتضت البعد المأساوي والخسارة

---

[1]- Voir le compte-rendu de ce livre sur ce site.

[2]- Gérard Lebrun, L’envers de la dialectique, page 314.

[3]- Voir l’Antéchrist, §58 : « Le christianisme a été le vampire de l’Empire romain ».

[4]- Pour une vision historique plus juste, voir le livre de Paul Veyne, Quand notre monde est devenu chrétien, Livre de Poche, 2010.

دونما تعويضٍ. نيتشه الذي أكد أيضاً أن أوروبا حذت حذو الحيوان المفترس حيال المستعمرين لم يحاول أن يبرِّر هذا الاحتلال بحججٍ أخلاقيّةٍ ويبيِّن الاستمراريّة بين المدنية والتوحش.

تاريخ لا-هيغلي لأفريقيا؟

لمواجهة أيّ نظرةٍ تجاه أفريقيا، من المناسب بحسب أوكولو أوكوندا أن نستعيد في تعقيداتها كلّ الصراعات والمساقات المتغيّرة للتثاقف الذي وسم القارة. قد نفهم إذاً أنّ العالم الأفريقي يتجاوز حدوده الجغرافيّة، من ناحيةٍ بإظهار التأثيرات الخارجيّة التي صاغته، ومن ناحيةٍ أخرى من خلال تأثيره الذي امتد إلى المناطق المجاورة من العالم. فلا تعود أفريقيا تظهر كقارةٍ منغلقة على نفسها، وكتلة متراصة وعصيّةٍ على الاختراق. وبحسب هيغل نفسه، «أن نكون في إسبانياً نكون أيضاً في أفريقيا» وذلك لسببين: المناخ الحار والجاف لوسط شبه الجزيرة الإيبيرية ومن جهةٍ أخرى، تراث الفتح العربي.

«أن نكون في إسبانيا نكون أيضاً في أفريقيا» هذا يوحي أن إسبانيا كانت في لحظة ما أفريقيّةً. سلالة الموحدين كانت قد أدارت إسبانيا انطلاقاً من المغرب. ولنلحظ أنه منذ قرون طويلة أصبح الإسلام عنصراً مميزاً لأفريقيا بشكلٍ عامٍّ، فهو لم ينحصر بأفريقيا الشماليّة. لقد امتدّ إلى أفريقيا الغربيّة. واجتاح أفريقيا الشرقيّة، كما أنّ بعض خصائص الثقافة العربيّة غزت أفريقيا الوسطى. لقد دعمت الظاهرة العربيّة إلى درجة معيّنةٍ الوحدة الأفريقية بدلاً من أن تعزل أفريقيا السوداء»[1]

سيأتي يومٌ لا نرى فيه العالم الأفريقي **وحدةً منغلقةً ولكن سنراه مركز اشعاعٍ نحو الخارج**. تلك هي على ما اعتقد إحدى الأفكار القويّة المستوحاة من هذا الكتاب:

«ماذا كان سيكون عليه الغرب لولا أوغسطين البربري؟ ماذا كانت ستكون عليه الرياضيات والعلوم الأوروبيّة لولا الأرقام العربية؟ ماذا كانت ستكون عليه الملاحة البحريّة والجويّة لولا البوصلة التي مصدرها الشرق؟ هل كان يمكن اكتشاف أميركا لولا مساعدة الأفارقة؟ هيغل لا يرى وحدة العالم القديم كمكان للتبادل المثري. الوحدة الهيغلية تبدو فارغة: ليست سوى فضاءٍ مشهديٍّ حيث يظهر مرةً بعد مرةٍ صناع التاريخ ليقولوا كلمتهم، ثم يختفون في الحال»[2].

أفريقيا هي بحسب شكسبير كالممثل الذي يتبختر ويتحرك على المسرح[3] ثم لا نعود نسمع عنه شيئاً ـ كذلك هو الأفريقي الذي يرقص ليسلي المستعمر الأبيض ثم عليه أن يختفي سريعاً إذا لم يرد أن يُطرد بفظاظة...

[1]- Page 66.

[2]- Page 68.

[3]- Macbeth, acte V, scène V.

أفريقيا الهيغليّة محكومةٌ أن تظلّ في غرفة انتظار التاريخ(...) التاريخ يغفو في أفريقيا والعقل يتحرك دون أن يتقدم. في أفريقيا يقيم فراغٌ روحيٌّ وثقافيٌّ، وغيابٌ للنظام والطبيعة(...) إنّ مزيداً من الجغرافيا ومزيداً من التاريخ قد يبشر أنّ بأفريقيا ديناميّة حيث العقل حيٌّ على الدوام ويتطور»[1]

أوكولو أوكوندا استعرض عدة مؤلفين اقترحوا تحضير تاريخ ليس ذا خطٍّ واحد، وغير موجّه نحو التقدم (نحو التقدم الغربي، في الحقيقة). دسائس الديالكتيك هي من الإطباق بحيث إنّها لا تُرى: لا يكفي الدفاع عن تاريخ ذي نظرةٍ إجماليّةٍ وصدفوي للتفلت من سجن النسق الهيغلي: «بادئ الأمر، الانقطاع التاريخي المواجه للاستمراريّة لا يعفينا (كذا) من الهيغليّة. لأنّ الاستمراريّة تستدعي الانقطاع باسم الديالكتيك، وهذا يعني أنّه باسم الانقطاع استبعدت أفريقيا عن التاريخ والفكر.(...) نقطةٌ أخرى: بيديما على حق إذ يضع النظريّة الاحتماليّة بمواجهة النظريّة الكلية. ولكن فضلا عن أنّ حقيقة النظريّة الكلية هي ضروريّةٌ لتفكّر نظريّة الاحتمال فإنّ النزعة الكليّة نفسها، تبدو مقيمةً في قلب أيٍّ كان، وفي النهاية فإنّ الاحتمال لا يبعدنا إلا قليلاً عن الهيغلية. ذلك أنّ تعدّد حيرة البعد اللاعقلاني حيال صيغ التاريخ المتعدّدة، تضعنا في حالة بحثٍ عن عقلانيّةٍ متشظيةٍ، وبصيغة الجموع»[2].

أوكولو أوكوندا ينتقد بعض أقوال المفكر الكبير الشيخ أنتا ديوب الذي، لأجل أن يعيد الاعتبار لأفريقيا، ينزع إلى تعظيم أصولها، حيث هيغل كان يحطّ من قدرها[3]. لقد أفرط في تعظيمها جاعلاً منها مهد الحضارة (رابطاً إياها تحديداً بمصر)، أنتا ديوب ارتكب نفس خطأ خصومه: أسطرة

---

[1]- Pages 69- 70.

[2]- Page 73. On pourrait toutefois préciser que, loin de méconnaître la contingence ou de vouloir l'expulser de son système, Hegel lui donne au contraire une place centrale. Voir le livre de Bernard Mabille, Hegel : L'épreuve de la contingence, Aubier Montaigne, 1999. A chaque étape de son développement vers la liberté, l'Esprit affronte une contingence de plus en plus grande.

[3]- Une question fort débattue quant aux origines de la culture africaine concerne la place de la civilisation égyptienne, au carrefour de l'Afrique et de l'Asie : peut-on dire que l'Egypte est africaine ? Autre question, celle de l'origine de la philosophie. La philosophie est-elle uniquement grecque ? Ne porte-t-elle pas l'influence de l'Inde et aussi de l'Egypte, donc de l'Afrique ? N'y avait-il pas une autre philosophie, proprement africaine, indépendante de celle née en Grèce ? Dire que la pensée rationnelle a existé aussi en Afrique, c'est mettre celle-ci à égalité avec l'Europe. Y avait-il une philosophie africaine avant l'arrivée des colons européens ? Dans sa préface au livre d'Okolo Okonda Bernard Stevens le nie, ce qui lui a valu plusieurs réponses très dures, comme celle de Louis Mpala Mbabula :Bernard Stevens, un scandale pour la philosophie africaine !. On peut toutefois se demander s'il faut absolument juger de la valeur d'une culture à la présence en celle-ci d'une « philosophie », au risque de donner au mot une extension qui en appauvrit considérablement le sens. Les paroles du sage Ogotemmêli, que Marcel Griaule recueille dans Dieux d'eau ne relèvent à l'évidence pas de la philosophie, mais pourraient définir un système de pensée cohérent quoique non philosophique - la cosmogonie Dogon en l'occurrence. Lire le livre Dieux d'eau - Entretiens avec Ogotemmêli sur le site des classiques des sciences sociales.

أفريقيا يحول بينها وبين صيرورة تاريخيّة:«ينبغي القول أن مقولات الشيخ ديوب تعزّز، من بعض النواحي نسق هيغل، فوسواس الأصول في أفريقيا يؤكد، مع بعض التحفظ «بدائية» الزنجي حين فتنة البدايات تحلّ محلّ فتنة النهايات»[1].

القدر الأفريقي

ينبغي رفض انغلاق أفريقيا على نفسها: إنّ العودة إلى وحدةٍ حقيقيّةٍ إلى جانب الاستعمار هي وهميّةٌ تماماً. ليس فقط أنّ هذه العودة مستحيلةٌ (لا نعود إلى الوراء) ولكن أولئك الذين يريدون أن يفترضوا، أن أفريقيا لم تدخل التاريخ ، إلاّ مع الملحمة الاستعمارية تكذبهم دراسة القرون السابقة. وإذا أرادت أفريقيا أن تكون قوّةً حرةً، عليها أن تواجه هذا القدر المفروض عليها من الخارج. لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يسمو فوق قدره إلا إذا بدأ بقبوله:

الفكرة الهيغليّة عن القدر، القريبة من فكرة هولدرن، لعبت دوراً كبيراً في فلسفة هيغل الشاب. هذا المفهوم العقلاني واللاعقلاني في آنٍ، يسمح له بإعداد جدل (ديالكتيك) الحياة والتاريخ. القدر يقترن بتاريخ العالم ويصوّب باتجاهٍ فضاء العالم. إنّه يتجسد في الأقدار الخاصة للشعوب والأفراد حيث العقل(الروح) أرهقته الأهواء التي تتسبب بتوتر بين النهائي واللانهائي، وبين الحرية والضرورة. قدر الشعب كما قدر الفرد هو معطًى لا يرد، ولكنّه هو أيضاً مهمّةٌ مستقبليّةٌ للشعب كما للفرد(...). مفسرو النصوص المعاصرون[2] لا يتبعون هيغل حتى الإقفال الأخير للمعرفة. إنّهم يتوقفون عند المرحلة الرومنطيقيّة للشاب هيغل. إلا أنّ القدر عندهم كما عند هيغل يُعطى في النهاية كرسالة محدّدة جيدا مآلاً خاصاً: إذا لم تكن أوروبا مدعوةً لتسيطر على الشعوب، فهي على الأقل مدعوةٌ لتحضيرها وتحريرها وروحنتها[3]

معرفة هيغل المطلقة يمكن أن تكون وبوعيٍ واضحٍ أمّ الخطابات الاستعماريّة («عبء الرجل الأبيض»). إنّ المنتج الثانوي لفلسفة التاريخ، علم السلالات وفلسفة السلالات تشكّلت في العلوم الوضعيّة، وحملت دفعاً عقلانيًّا لتفوق الرجل الأوروبي. والنضال ضدّ هذه العلوم المغلوطة سينتهي في اليوم الذي سنبيّن فيه تجذّر زيف المزاعم الهيغليّة فيها: «وينبغي على هذا المستوى أن نطرح مسعًى آخرَ في البحث، بحث تاريخ الفكر التقليدي لأفريقيا وأفكاره متفحصين عند الضرورة نتاج المؤرخين، الفنون، الآداب، الأديان، العلوم والعلوم المحليّة لنعطيها عمقاً تاريخياً.

[1]- Page 91

[2]- Okolo Okonda pense à Ricoeur, Heidegger et Gadamer, auxquels il a consacré sa thèse

[3]- Page 82.

(...) ومن أجل ذلك ينبغي الانطلاق من تعقيد المجتمعات الأفريقية، كما من أيّ فكرٍ آخر، وأيّ طبيعةٍ صراعيّة للعلاقات الاجتماعية، وارتقاء هذه الصراعات إلى مستوى الفكر. ذلك أنّ تجاوز الهيغليّة وفلسفة السلالات دونها مثل هذا الجهد»[1].

علم السلالات ينطلق في آن من الإرادة الحقيقية لفهم الشعوب الأخرى ومن ثقافة خاصة. إذا كان موضوعه عاماً، إلا أنّ خصوصيّته تزيّف فهم الشعوب الأخرى. عالم السلالات لا يتفلتُ إلا بصعوبةٍ من أفكاره المسبقة بسبب القيم الخاصة بثقافته التي يعيد إنتاجها في بحثه. ومن دون إرادةٍ منه يستمر في رؤية العالم وفقاً لآرائه المسبقة. إنّه يعيد إنتاج ترسيمة الهيمنة من خلال الخطاب، (الطوطميّة كدينٍ بدائيٍّ يخلط بين الإنسان والحيوانات).

وعلى نحو أكثر عموميّةً، فهو إذ يعرّف قيمة الثقافات، بحسب معاييره، تستأثر أوروبا لديه دائماً بالدور الخيرّ. إنّه الخصم والحكم، لا يضيره شيءٌ في أن يبرهن لماذا ظلّ الأفارقة على حالة الطبيعة. من أين لشعوب ليس لها تاريخٌ، ولا مؤسساتٌ، ولا دينٌ، ولا ثقافةٌ، ولا حتى كتابة أن تسجّل تمايزاً أصيلاً، إذ لا تاريخ من دون كتابةٍ، وبالتالي لا تقدّم، لا وعي ولا حريّة من دونها.

كل الخطابات التي تحاول أن تضع التاريخ والعلم والفلسفة كحصيلةٍ للكتابة هي خطاباتٌ مشبوهةٌ، لا لأنّها مزيّفةٌ بالمطلق، بل لأنّ الإرادة الصريحة في تأكيد امتياز الكتابة، تخفي نوعيّة المعارف المحصّلة في عالم المشافهة، والرغبة المخفيّة في الانخراط في نظامٍ ومعارفَ قائمةٍ، تخفي أيّ إمكانيّةٍ أخرى للبحث عن نظامٍ آخرَ.

إنّ هذا التلميح إلى تجاوز المشافهة ما كان إلا لتلميع تفوّق حضارة الكتابة على سائر الحضارات. ويذهبون أبعد من ذلك إذ يتكلمون عن المستوى العالي للكتابة الأبجديّة بالنسبة لأنماط الكتابة الأخرى. هكذا يرتفع الغرب إلى قمة صرح المعرفة [2].

وإذ يستخدم هيغل الكتابة كوسيلة تعبيرٍ قصوى عن العقل (العقل يكتمل باعترافه كلياً بالخطاب)، فإنّه يكرّس تراتبيّة قيمٍ بين الحضارات. وإذا كانت أفريقيا لا تذكر إلاّ ضمن مفاهيم سلبيّة، فلأنّها ليس لديها ما هو جوهريٌّ من أجل العقل، وليس لديها إلا حيّزٌ خارجيٌّ غيرُ محدّدٍ.

نجح هيغل في مشروعه، وذلك في تلخيص زمنه. لقد كتب على عتبة الاستعمار، ولخص من أجل الغرب ما كانت عليه أفريقيا في فكره. أراد أن يقوم بتوضيح كلّ شيءٍ، وأن يمسك بكل الماضي ليجيد ترك المستقبل مفتوحاً. وكان المفسرون قد ركزوا على البعد الهيرقلي والجبار

[1]- Page 83.
[2]- Page 95.

لمشروعه. فكروا أيضاً بالعملاق أطلس حاملاً العالم على ظهره، ويكاد ينسحق تحت هذا الحمل.

وكما أن المستقبل لا يمكن أن يكون موضوعاً للفيلسوف، فإن مستقبل قدر أفريقيا كما سائر الأمم الأخرى كان ينبغي أن يظلّ لهيغل صفحةً بيضاء.

لأنّه لم يرد أن يقول شيئًا أكثر مما هو حاصلٌ الآن، ولأنّ هيغل لم يأتِ بأحكامٍ مسبقةٍ عما سيكون. لم يكن هيغل يملك وسائل حقيقيّةً لتجاوز المركزيّة الإتنية في زمانه وكان يضطلع برفعة هذا الموقع كما بتبعيّته. ولأنّه كان يستطيع أن يحدّد حدوده الخاصة، أحدث في هذا النسق المقفل ظاهرياً ثغرةً، سيتسلل منها أولئك الذين يريدون تجاوزه: «أولئك الذين سيدفنوني هم بينكم». لا ينبغي إذاً التردّد في الإساءة إلى هيغل إذا كان ذلك سيسقط صنماً. «إذا كان لا بدّ من هيغل أفريقي، لن يكون شيئاً آخر غير هيغلٍ حقيقيٍّ، بريء من أيّ عقديّة أو أيّ مركزيّة إتنية[1]

أفريقيا ما بعد الاستعمار

أوكولو أوكندا يطلق في هذا الكتاب دعوةً من أجل المسؤوليّة والعالميّة والتثاقف ما بين الشعوب. «إننا إذ نحفر عميقاً نكشف غطاء العالميّة حيث مختلف التقاليد ليست سوى أمكنةٍ تتدفق منها الينابيع»[2].

لنعد إلى قول أرسطو أنّ الإنسان يعرّف بطرق شتى. إنّه يدافع عن الفكرة بأن «الكائن يظهر على أنحاء شتى» وأن الفلسفة ينبغي أن تأخذ في الحسبان هذه التعددية، وأن تكفّ عن الاعتقاد بالقبض الحصري على معنى الأشياء وتاريخها.

يستعيد المؤلف أيضاً مفهوم الهويّة الذي اقترحه بول ريكور:

«تصب الهويّة السرديّة في المسؤوليّة التاريخيّة: إنني أضطلع بسعادة أجدادي وبشقائهم، وأحمل عبء ضعفي التاريخي كما أحمل مجد مآثري، ومن خلال سلوكي الراهن، أريد أن أكون ابناً جديراً بأبيه، وأن أؤكد السمعة التي تشهد لها مآثري وأفعالي الماضية، وفي الوقت نفسه أريد أن أصحح ما يتوجب تصحيحه إذا اقتضى الأمر»[3]

استعادة التقاليد ضروريّةٌ للنظر إلى الماضي وجهاً لوجه، لكي لا نحمل وهماً بصدده، ولكي لا نبقى في الوقت نفسه أسراه. هكذا يحاول المؤلف أن يحدّد ما تكون عليه فلسفةٌ أفريقيّةٌ لما بعد

[1]- Page 97.
[2]- Pages 121- 122.
[3]- Page 107.

الاستعمار، إذا كنا نفهم ب«ما بعد الاستعمار» ما حدث بعده، ولكن بشكلٍ خاصٍّ تجاوز أطره الثقافية[1].

المسألة إذاً هي مسألة إيجاد فلسفة أفريقيةٍ، وإذا ما نفينا إمكانية ذلك، فإننا نقبل فكرة أن الأفريقيين لايفكرون : وإذا ما دافعنا عنها، نوشك أن ننشئ نسقاً فكريًا للهوية، خاصاً ويخون النزعة لإنشاء نظامٍ عالميٍّ. وإذا كان لهذه الفلسفة معنًى، ينبغي أن يفكر بشكلٍ خاصٍّ بمفهومٍ لأفريقيا.

سليم عبد المجيد اقترح في سنة 2011 سلسلة من المحاضرات عن هذه التيمة[2]، حول فكرة الوحدة الأفريقية. لن تجد أفريقيا وحدتها إلاّ من خلال تحديد إشكاليتها. خلف المقاربة الدولوزيّة (من دولوز) («توجد المشكلة»)،نكتشف تأثير آلان باديو، الذي عرف بحزم كيف يلقن أكثر من شاب دولوزي لغة الهويّة والوحدة والتفوق وأن يضع الدولة في قلب التاريخ.

وفي الوقت الذي لا تعود فيه أوروبا تدّعي نقل «الحضارة»، وإنما الإنماء تستمر في فرض رؤيتها للعالم، على أفريقيا السوداء بطرقٍ أخرى، ينبغي أن نتساءل: من الذي ينبغي عليه أن يحدّد ماهيّة المفهوم أو المسألة الأفريقية؟ هل ثمة هويّةٌ **واحدةٌ** ومسألةٌ **واحدةٌ**؟ أما زالت اللغة الشاملة لغة مختلف الدول التي باشرت باستعمارٍ جديدٍ غير معترفٍ به (بعد فرنسا الأفريقية والصين الأفريقية...)؟.

الفكر الأفريقي هو صرخةٌ يبيّن لنا أنّنا لم نعد نستطيع أن نظلّ على رؤية **العقل والمفهوم** المظفّرة. «السؤال الكبير هو: كيف يمكن وينبغي أن تكون أفريقيا؟ إن اعتباراتنا تلتقي مع الاعتبارات التي تقترحها رواية نغال، ينبغي التحرّر من عقدة المستعمَر، والالتزام بالقضيّة الأفريقيّة والتصالح مع تقاليد ديناميّة وحاسمة، حيث يُعبرّ عن تعدّدية الحكمة والفلسفة.(...) وعلى الأثر تنمحي النظرة العنصريّة: فيكون وداعٌ للاجماع ووداعٌ للفلسفة وللميتافيزيقيا المضمرة(...) تلك هي اللحظة التي يمكن أن نصرخ فيها كما تمبلس لدى نهاية فلسفة البانتو:

«هذا هو مغيب الآلهة. إنّنا حيال فيلسوفٍ بين عدّة فلاسفةٍ». لم يعد الفيلسوف الأفريقي يلعب

---

[1]- Voir cet entretien en ligne avec Jacques Pouchepadass : « est-il admissible que l'histoire se réfère toujours à l'histoire de la modernité et du parcours de l'Occident ? Ce parcours est-il le modèle nécessaire de l'histoire de tous les peuples de la planète ? Le capitalisme est-il véritablement une invention exclusivement européenne ? ».

[2]- Voir la présentation de son séminaire au Collège International de Philosophie.

دور العميل الوسيط لخطابٍ يأتي من الخارج، لا عمل له سوى إثارة الإعجاب. لقد وجد هويته، راضياً بتقاليده وبسائر التقاليد، وعلى نحوٍ حاسمٍ[1]

لقد أُعيد إذاً التفكير بهيغل في حدود كلامه عن أفريقيا، وبالمقابل أُعيد الاعتبار لأفريقيا في ما يتعدى الحدود التي كان هيغل قد سجنها داخلها. إنّ التواريخ الأفريقية كما التواريخ الأوروبية، مترابطة الارتهان في السراء وفي الضراء. ولتجاوز النزعة الهيغلية، ينبغي أيضاً تجاوز النزعة التي تعتبر أنّ أفريقيا هي أصل الحضارة، وإدراجها ضمن الصيرورة ومواجهة التحدي الذي أطلقه هيغل: تجاوز الشعور المأساوي واليأس، وبتعبير آخر، الخضوع لواقع الحال. إن ما يؤجج شعور الأفارقة وربما الشعور بالتشاؤم تجاه التاريخ، هو فكرة أن ليس بالإمكان فعل أيّ شيءٍ وأنّه ينبغي عليهم قبول البؤس والخضوع للمؤسسات التي ورثوها من الإمبراطوريات الاستعمارية.

الفلسفة الأفريقية بهذا المعنى هي دعوةٌ لوعيٍ فلسفيٍّ بشكلٍ عامٍّ. وكما نرى فإنّ بنوا أوكولو يؤول إلى موقفٍ هو في المحصلة، موقفٌ تصالحيٌّ وهادئٌ، يدعو إلى التفكير بقدرٍ مفتوحٍ ومسؤولٍ من أجل أفريقيا ـ لأنّه من غير المفيد تحريك السكين في الجرح وإعادة إحياء الأحقادٍ القديمة، ومشاعر الغضب والسخط، التي كان سيمينون شاهداً عليها، حين عاد بعد رحلة في أفريقيا الاستوائية في العام 1932 حيث شاهد بؤس المستعمرات الذي كان صداه مدوّياً حين نشر تحقيقه: « أيها السادة إنّ أفريقيا تخاطبكم: تباً لكم!».

[1]- Page 115.

هايدغر ناقداً هيغل

الكينونة والزمان كمنفسحٍ للمساجلة النقدية

فرانك درويش[*]

على أهمية النقود التي وجهت إلى هيغل في زمانه، وتلك التي قاربت نظامه الفلسفي بعد وفاته، تبقى متاخمات الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدغر "لهيغل والهيغلية" تحتل موضعاً مفارقاً في المراجعات النقدية لميتافيزيقا الحداثة.

في هذه الدراسة يسعى الباحث اللبناني البروفسور فرانك درويش إلى بيان العناصر الأساسية في نقد هايدغر للمنظومة الهيغلية. ورأى أنّ هذه العناصر كانت ولما تزل محل سجالٍ في حلقات التفكير الفلسفي المعاصر، ولا سيما منها أطروحات: الكينونة والزمان والتاريخ والميتافيزيقا.

المحرر

ما انتقده هايدغر في أعمال هيغل ربما أصبح معروفاً، على الرغم من تحفّظ البعض على ذلك، ومن تشابه فكر الفيلسوفَين في بعض النواحي[1]. هذا التشابه شمل عدّة موضوعات أهمها: الكينونة، الزمان، التاريخ، الحقيقة، والفلسفة. لقد رفَضَ هايدغر تجاوز الكينونة بالطريقة التي أوردها هيغل في بداية **علم المنطق**، معتبراً أنّها بالأحرى أكثر شيءٍ يستحقّ التفكُّر به. وانتقد اعتبار هيغل الزمان وحدة الخارِج السلبيّة، فقال بأنّ الزمان يمثّل أفُق سؤال الكينونة الترانسندنتالي، ثمّ فنّدّ مقولته القائلة بأنّ التاريخ هو عودة الروح إلى ذاتها، فأعاده بالأحرى إلى البَعث الدهري، وغير العقلانيّ

*ـ باحثٌ وأستاذٌ الفلسفة الغربية في جامعة البلمند ـ لبنان.

[1]- هذا ما يؤكّده ألان رونو مثلاً. راجع:

Alain Renaut, «La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie,» Etudes philosophiques, 4 (1977).

راجع ما يقوله بوفريه، مفنِّداً، بهذا الصدَد:

Heidegger, „Protocole d'un séminaire sur la conférence "temps et être"," Questions IV, trans. J. Beaufret and C. Roëls (Paris: Gallimard, 1990), p. 258.

للكينونة. أمّا الحقيقة، فدحض تحديدها الهيغلي كنتيجة نظريّة وأعادها إلى أصلها اليونانيّ ككشفٍ أو انكشاف ذاتي، (Unverborgenheit). وأخيراً، ليست الفلسفة بالنسبة لهايدغر بناءَ علمٍ أو العِلم الأعلى، بل عليها -وعلى العكس- أن تعود إلى البساطة، بل إلى «فِقر» (Armut) بدايتها[1].

بالتأكيد يمكن تقصّي هذا النقد، أمّا بالنسبة إلينا، فما يهمّنا ليس إعادة وعرض هذا النقد أو التوسّع بإحدى مزاياه الخمس، أو لأنّه يعطينا ضوءاً جديداً نسلّطه على الهيغليّة اليمينيّة أو اليساريّة، أو لأنّه يعارض توجّهات هيغل بشكلٍ لاذع، بل لأنّ نقد هايدغر لهيغل عبارةٌ عن مرافقةٍ له في درب تفكّره بشكلٍ يبيّن أهميّة هيغل في تشكيل فكرٍ جديدٍ وهو فكر **الكينونة والزمان**. هذه المرافقة، بنوعيّتها الخاصّة، هي ما جعلت من قراءة إتمام هيغل للميتافيزيقا قراءةً بنّاءةً، إذ فتحت باب الفلسفة على مصراعيه ليدخل الفكرُ في تاريخ تجاوَز تقليدها. شكّلت فلسفة هيغل إذاً، وكما سنبيّن، شرطاً أساسياً لظهور فلسفة جديدة تبلورت في **الكينونة والزمان**، ثمّ توسّعَت لتشمل اللغة والتاريخ والإنسان والآلهة، وذلك بشكلٍ أصبح العمل الفلسفي فيه غير ممكنٍ دون الدخول في حوارٍ مع هايدغر.

كتابات هايدغر المخصَّصة لهيغل تناولت مشكلة الحضور (1929) و**فينومينولوجيا الروح** (1930) أوّلاً، ثمّ السلب (1938-1939)، فمفهوم التجربة (2491-3491)، وأخيراً، في سنة 1958، تعلُّق هيغل بالإغريق وطريقة استعماله لفكرهم[2]. ولكن، ما يهمّنا في هذه المقالة هو المحاضرة التي ظهرت مؤخّراً في سلسلة الأعمال الكاملة لهايدغر،[3] وعنوانها «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا»، حيث يشرح مركزيّة هيغل، فيتبيّن لنا ضرورة قراءته نقديّاً، وبالتحديد قراءة **علم المنطق**، للانطلاق بفكر **الكينونة والزمان**[4].

كانت المحاضرة بحوزة ابنه هيرمان (Hermann)، وقد قدّمها لفرانسوا فيديي (François Fédier) بمناسبة عيد ميلاده الستّين، سنة 2000. ألقى هايدغر هذه المحاضرة في الثاني والعشرين

[1]- راجع:
Dominique Janicaud, „Hegel – Heidegger : un 'dialogue' impossible ?“ Heidegger et l'idée de la phénoménologie, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), p. 145- 8.

[2]- **Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (1929), GA, Bd. 28 ; Hegels Phenomenologie des Geistes, GA, Bd. 32 ; „Die Negativität“ (193839/), „Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels Phänomenologie des Geistes“ (1942), in Hegel, GA, Bd. 68 ; Seminare : Hegel-Schelling, GA, Bd. 86 ; „Hegel und die Griechen“ (1958), in Wegmarken, GA, Bd. 7 ; „Hegels Begriff der Erfahrung“ (1942/ 43), in Holzwege, GA, Bd. 5.**

ترجمات النصوص جميعها لصاحب هذه المقالة.

[3]- 2016-2017 للطبعة الألمانية في الأعمال الكاملة،
"Hegel und das Problem der Metaphysik", in Vorträge, GA, Bd. 80.

[4]- **GA, Bd. 80.**

من آذار، سنة 1930، أمام جمعيّة أمستردام العلميّة، أي بعد ثلاث سنين من ظهور (Sein und Zeit). وأمكننا بعد التمعّن فيها استخراج تأثير هيغل في تكوين هذا الكتاب وما تبعه، وهو تأثيرٌ يقوم على المرافقة النقديّة الخلّاقة لفكر فيلسوف يينا، (Iena). في هذا النقد تحرّرٌ وبناءٌ جديدٌ، وهذا ما سنُظهر معالمه وأعماقه في هذه الدراسة. علينا إذاً أن نحدّد فنسأل، قبل الدخول في تفاصيله: علامَ هو قائمٌ؟ وكيف سننظر إلى تفاصيله بشكلٍ يظهر فيه الانتقال من فكر هيغل إلى فكر هايدغر؟

النقد

عندما يقرأ هايدغر هيغل ناقداً، لا يقوم بذلك في سبيل «تجديد» الفلسفة، فالفيلسوف، مهما يكن، «يختنق ويخسر قوّته، في جوهره، **ما إن** نجدّده بطريقةٍ أو بأخرى».[1] نقد هايدغر لا يسعى إلى التوفيق بين فكر هيغل وتطوّر الفكر أو المجتمع أو العلم الحديث، ولا يريد أن يموضعه بشكلٍ يتناسق مع تفاعلات جديدة، فيخنق التجديد عمق فكر موضوعه. لا يبحث هايدغر عن هيغليّةٍ حديثةٍ كما كان هناك أفلاطونيّةٌ حديثةٌ. ما هو النقد هنا إذاً؟

هو أوّلاً حوارٌ متسائلٌ مع هيغل، والتساؤل لا يقتصر على تحديد سؤال هيغل، بل يبحث عمّا لم يُسأل في فلسفة هيغل، ليس لأنّه لا يخصّها بل لأنّه في صميمها كسؤال حصل تغييبه، لا فقط عند هيغل بل في تاريخ الميتافيزيقا بأجمعه، تاريخٌ أتمّه هيغل أو سعى إلى إتمامه في «العِلم»، (Wissenschaft). السؤال يخصّ إذاً قلب الفلسفة الهيغليّة، وهو قلبٌ سمح ببنائها وإقامة تركيباتها، وفي هذا القَلب نقصٌ تساؤليٌّ يخصّ الأساس الّذي تقوم عليه ولا تدخل في أصولِه: «الميتافيزيقا الّتي تبلُغ تمامها هي **الّتي** يبقى سؤال الميتافيزيقا الأساس خارجاً عنها[2].» سننظر إذاً إلى السؤال الأساس وتفسير غيابه لاحقاً في هذه المقالة.

والنقد ثانياً، هو انتظارٌ متفكّرٌ لتجلٍّ كاشف، يبدأ من البداية، وهذه البداية هي قمّة فلسفة هيغل، أي المنطق الهيغلي: علينا أن «نسعى إلى اختراق هذا العمَل، أي **الابتداء** بالفعل من بداية هذا المنطق[3].» عند ذلك، وعنده فقط، «ما يشكّل خصوصيّته يظهر بوضوحٍ بشكلٍ يكفي لقراءته[4].» الفكر الّذي يرافق هيغل متسائلاً، يبدأ تساؤلَه مع هيغل، حتّى يظهر له في

---

[1]- GA, Bd. 80, p. 282 : „… jeder Philosoph in seinem Wesentlichsten erstickt und kraftlos gemacht wird dadurch, daß man ihn – so oder so – erneuert.“

[2]- GA, Bd. 80, p. 300 : “… sich die Metaphysik vollendet, in der die Grundfrage ausgeblieben ist.”

[3]- GA, Bd. 80, p. 284 : “… in das Werk einzudringen, d.h. wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen.”.

[4]- GA, Bd. 80, p. 284 : “Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen.”.

سياق عمله ما هو موجودٌ في البدء، ما يستحقُّ السؤال لكونه أساسيّاً، وقد غاب وغيِّب. هذا مشروع هايدغر في وقتها، وقد تابعه حتّى أواخر خمسينات القرن المنصرِم.

النقد الخلاّق نكشف عنه هنا ونتابعه في طريقه، لنجد ما يولّده ويبيّنه. سنتناول ما يميّزه من خلال النظر في تشعّباته المترابطة في توجّهها نحو فكرٍ جديدٍ هو الفكر الهايدغري، فنبدأ بمفهوم إتمام الفلسفة، ثمّ ننظر في مشكلة الروح، فالسؤال الأساًس في أصل الفلسفة، فانفتاح سؤال الزمان ثمّ سؤال ماهيّة الإنسان. تشكّل كلّ من هذه المحطّات في الوقت ذاته مراحل نقديّةً وانطلاقاً واجباً نحو فكرٍ فلسفيٍّ جديدٍ.

الإتمام

المعروف عن هيغل ما رفعه هو نفسه كشعار وما ارتفع به من بعده الهيغليون اليساريّون واليمينيون، ألا وهو أنّ فلسفة هيغل أتمّت الفلسفةً، أي الميتافيزيقا وتاريخها، بأجمعها.

أوّلاً ليس إتمام الفلسفة مرادفاً لنهاية التاريخ، كما عند فوكوياما مثلاً[1]، وليس الهدف هنا الدخول في المناظرات العديدة الّتي أدّى إليها هذا الموضوع ولا يزال. ما يهمّ هايدغر هو التمعّن بما يجعل من فلسفة هيغل إتماماً للميتافيزيقا، كما أبرزه لاحقاً في محاضرة «هيغل والإغريق[2]». لهذا السبب ينظر بالتحديد، في محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا»، إلى **علم المنطق**: «ميتافيزيقا هيغل هي «منطقٌ» وكونها منطقاً هو بالضبط ما يجعل منها إتماماً لميتافيزيقا الغرب[3].» هذا الإتمام يعني به هايدغر «الوصول بكلّ المحاولات والمواضيع **الأساسية**، الّتي ظهرت في سياق تاريخ الميتافيزيقا، إلى أبعد نهاياتها والجمع بينها وصياغتها في مجموعة متوازنة ومتماسكة[4].» هذا بالفعل ما يؤكّده هيغل نفسه في **علم المنطق**: «علم المنطق، الّذي يشكّل الميتافيزيقا الأصيلة أو الفلسفة التأمليّة المحضة، تمّ تجاهله حتّى اليوم[5].» لا يحمل المنطق هنا معناه التقليدي: «ليس من المسموح (dürfen wir)

[1]- Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York : Macmillan, 1992).

[2]- "Hegel und die Griechen", in GA, Bd. 9, p. 362- 365.

[3]- GA, Bd. 80, p. 283 : "Hegels Metaphysik ist « Logik » und gerade als diese Vollendung der abendländischen Metaphysik."

[4]- GA, Bd. 80, p. 224 : „Unter Vollendung der abendländischen Metaphysik verstehen wir das einheitlich gestaltende Zum-Austrag-bringen der wesentlichen Ansätze und Motive, die im Verlauf der Metaphysikgeschichte herausgetreten sind."

[5]- G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik (Meiner : Leipzig, 2008) p. 6 : „...die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen."

التفكير هنا بذلك الفرع التقليدي من المعرفة. بل على هذا المنطق أن **يزول**[1]،» وذلك لأنّه «علم قوانين الذهن والعقل الضرورية... علم شكل الفكر فقط[2].» يعني هايدغر بذلك طبعاً، في هذا التذكير بتعريف كانط له، أنّ المنطق التقليدي لا يهتمّ بمادّة الفكر، أي بالكائن في وجوده العَينيّ. من هنا الانقلاب الكامل للمنطق عند هيغل، من ابتعاده عن الكائن في التقليد - «مبدئياً ونهائياً يستبعد المنطقُ [التقليدي/المدرسي] الكائن[3]» - إلى توجّهه الضروري نحوه: يؤكّد هيغل منذ بداية **علم المنطق** أنّ كتابه يخصّ «الكينونة» الّتي هي «المباشَر اللامحدَّد[4].» انتقل المنطق مع هيغل إذاً من الشكل إلى الكائن. ولكن، ما هو هذا الكائن؟ هل هو الكائن العينيّ كما نجده في المقطع 29 من (Sein und Zeit) مثلاً[5]؟ يمكننا الإجابة بوضوح: كلاّ. وهنا بيت القصيد.

يذكّرنا هايدغر أنّ انتقال المنطق بهذا الشكل مع هيغل مسلّطاً أنظاره على مسألة الكينونة - وإن يكن في صلبها العدَم والتغيّر- يبقيه في الميتافيزيقا بامتياز: «هذا المنطق لا يتناول الفكر [بمعنى الفكر المستقلّ عن الكيان في المنطق التقليدي] بل الكينونة. نعم! ولكنّ الكينونة هي موضوع الميتافيزيقا. ما أن يبدأ المنطق حتّى نجد أنفسنا معه في صلب الميتافيزيقا[6].» تبدُّل المنطق مع هيغل لم يوصله إذاً إلى العينيّة بل وضَعه في مجال الكينونة كما حدّدتها الميتافيزيقا. قد ترك هيغل فكر المنطق المدرسي، سواءً الأرسطي منه أو الوسَطي أو منطق بور روايال (Port Royal)، ولكنّه دخل بمنطقه في فكر بقي في كونيّة مفاهيم الميتافيزيقا. «موضوع» منطق هيغل «هو الفكر»، بمعنى «الفكر الّذي يتصوّر [المفاهيم]»، أي الّذي «يحوّل نظره إلى ما يتصوّره، وهو ليس هذا المتصوَّر (Begriffene) أو ذاك، بل فعل تصوّر الأشياء (Dinge)، [تصوُّر] الكائن بذاته[7].» مسألة الفكر عند هيغل هي بالتالي **مسألة مفهوم** الأشياء وما يفكّر بالأشياء كحقائق بمعنى ال(realitas)» أي «ما تسمّيه

---

[1]- GA, Bd. 80, p. 284 : "Bei dem Titel « Logik » aber dürfen wir nicht an die überlieferte Schuldisziplin denken. Diese überlieferte Logik soll gerade zum Werschwinden gebracht werden..."

[2]- GA, Bd. 80, p. 285 : „... die Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft...oder... von der bloßen Form des Denkens."

[3]- GA, Bd. 80, p. 286 : "Das Seiende... ist grundsätzlich und für immer aus der Logik ausgeschlossen."

[4]- Hegel, Wissenschaft der Logik, p. 101 : "Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare."

[5]- GA, Bd. 2, § 29.

[6]- GA, Bd. 80, p. 286 : "Nicht vom Denken handelt diese Logik, sondern vom Sein. Das Sein aber ist das Thema der Metaphysik. Mit dem Anfang der Logik stehen wir schon in der Metaphysik."

[7]- GA, Bd. 80, p. 286 : "Das Denken als begreifendes, d.h. im Hinblick auf das Begriffene ; aber nicht dieses oder jenes Begriffene, sondern das Begreifen der Dinge, des Seienden als solchen."

الميتافيزيقا التقليديّة أيضاً ب(essentia)، **الجوهريّة**[1].» من هنا قول هيغل في مقدّمة **علم المنطق**: «الجواهر (Wesenheiten) المحضة تشكّل مُحتَوى المنطق[2].» هذه الجواهر هي حقيقة الأشياء، أي حقيقة الكائن، أي، بحسب قول هيغل، «اللوغوس، عقلانيّة الموجود[3].» المنطق، باختصار، فكرٌ يمكّن كينونة الكائن. هو ليس استخداماً كغيره للّغة ينظّمها، بل هو اللوغوس بذاته، يرتفع فوق كلّ قولٍ ويحتضن الكلّ في آنٍ واحد. تصبح الصورة كاملةً إذا ما أضفنا ما يقوله هايدغر لاحقاً في المحاضرة، عند تناوله للميتافيزيقا في ذروتها الهيغلية: في هذا الإتمام الكامل الميتافيزيقي، «الكائن الأعلى، (ens realissimum)... يجمع في ذاته كلّ الوقائع، كل الجواهر، هو ما يمكّن وجود ما هو بالفعل. عندها أصبحت الميتافيزيقا كمنطق العقل المطلَق لاهوتاً تأمّليّاً[4]». إتمام الميتافيزيقا يؤدّي إلى الكائن الأعظم، ذروة الكائنات، (summum ens)، وسبب ذاته، (causa sui)، كما سيقول هايدغر لاحقاً في تفكيكيه لتاريخ الميتافيزيقا[5].

نستخلص الآن أنّ إتمام الميتافيزيقا مع نظام هيغل، «**ليس**... بمعنى أن تكون كلّ الأسئلة قد حُدِّدَت ووجدَت جواباً نهائياً لها»، بل هو، وهنا نقد هايدغر الواضح الملحّ، «إتمام تساؤلٍ لم يكن لموقفه في البداية كلّ الأصالة المرجوة[6].» مع هيغل تصل الميتافيزيقا إلى ذروتها، حتّى إنّها تُدخل في ال(Λόγος)، لوغوس (الكلام/اللغة)، الّذي يقفِل الحلقة، أي النظام بأسره، على ذاته، كلَّ الموجودات، فيصبح اسم الكائنات ككلّ الكينونة. يبقى خارج أسئلة الميتافيزيقا السؤال عن التوجّه الّذي قد اتّخذته منذ البداية نحو الكائن، دون أن تسأل ما هي كينونة الكائن. إتمام الميتافيزيقا هو إتمام توجّهٍ معيَّنٍ للسؤال الأرسطي عن كينونة الكائن[7] يصل إلى الكائن الأعلى والفكر الحاضن لكلّ الكائنات، تاركاً السؤال عن معنى الكينونة وراءه، ملتحفاً بالنسيان. دفع هذا

[1]- GA, Bd. 80, p. 286 : "Der Begriff der Dinge, jenes, das den Begriff der Dinge denkt, das ist für Hegel die Sache... in der Bedeutung ... realitas der Dinge, was die überlieferte Metaphysik auch essentia, Wesenheit, nennt."

[2]- Hegel, Wissenschaft der Logik, p. 9 : "...die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen."

[3]- Hegel, Wissenschaft der Logik, p. 27 : «... der Logos, die Vernunft dessen, was ist..."

[4]- GA, Bd. 80, p. 296 : "... ens realissimum, das, all Realitäten, Wesenheiten in sich einigend, die Ermöglichung der Wiklichen ist. Damit ist die Metaphysik als Logik der absoluten Vernunft zur spekulativen Theologie geworden."

[5]- Identität und Differenz, GA, Bd. 11, p. 77.

[6]- GA, Bd. 80, p. 317 : „Hegels Metaphysik ist nicht Vollendung der Metaphysik in dem Sinne, als seien für alle Zeiten alle Fragen entschieden und beantwortet... Wohl aber ist Hegels Metaphysik die Vollendung eines nicht ursprünglich angesetzten Fragens."

[7]- أرسطو، المقولات، 1b25-2a4؛ ميتافيزيقا، Γ.2.

الاكتشاف هايدغر إلى التحرّي عن الكينونة ومعناها وتوجّهاتها، وعن الفارق الأنطولوجي بين الكينونة والكائن[1]، وحقيقة الكينونة[2].

الروح

الإتمام عمليّةٌ. هو يُدخِل المنطِق، كما رأينا، في ديناميكيّةٍ تجعل منه مسألة تحوّلٍ وتغيّر. هذه الديناميكيّة الّتي مكّنَت تحريك المفاهيم المنطقيّة هي من عمل الروح، فتوجّب تناول هذا المفهوم وتبيين تداعيات النقد الهايدغري له.

الروح كما يريدها هيغل، هي فعل الفكر، اللوغوس، ديناميكيّته الخلاّقة عبر التاريخ، تعطي التاريخ والفكرة أوجههما، كما تظهر في الفنّ. الروح في فعلها تحلّ التناقض بين الفاعل/الذات والمفعول/الموضوع: «جوهر العقل روحٌ... الروح تيُعرّف نفسه كعلاقة العالِم بالمعلوم، يعرف نفسه في **التناقض** الّذي تشكّله الكينونة الواعية... يأخذ التناقض إلى قلب ذاته... في الروح يتمّ تجاوز التناقض بين الذات والموضوع».[3] هذا الحلّ هو في نهاية المطاف تصالح الهويّة المتمزّقة مع ذاتها، ما يعني اكتشاف وتعزيز «الانتماء المشترَك [Zusammengehörigkeit] للأنا واللاأنا، للفكر والطبيعة، للذات والموضوع[4].» يكون هيغل بذلك قد ارتفع بالتناقضات في تاريخ المعرفة والميتافيزيقا وحقّق التوافق بين الداخل والخارج، وأخرج الفكر من عزلته المنطقيّة والميتافيزيقية والإبستيمولوجية.

ينتقل الروح، في تاريخه المتّجه نحو التوفيق بين التناقضات المذكورة، من الوعي بشكله ومعناه العامَّين، وهو يركّز على الكائن الموجود أمامه، «في نفسه»، وهو الوعي **ككينونة**، إلى الوعي بالنفس، أي التفكير العكسي بالنفس، التفكير «لنفسه»، وهو الوعي **كجوهر**، ثمّ أخيراً إلى العقل، وهو التوحيد بين الوعي والوعي بالنفس، هو «في نفسه ولنفسه»، وهو الوعي **كمفهومٍ**[5]. يعني كلّ ذلك في نهاية

---

[1]- GA, Bd. 9, p. 123.

[2]- « Vom Wesen der Wahrheit », in Wegmarken, GA, Bd. 9.

[3]- GA, Bd. 80, p. 288 : „Das Wesen der Vernunft… ist Geist… Der Geist… weiß… sich als das Verhältnis des Wissenden gegen das Gewußte ; er weiß sich in diesem Gegensatz des Bewußtseins. In diesem Sichwissen hat er den Gegensatz in sich… zurückgenommen. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist im Geist aufgehoben.“

[4]- GA, Bd. 80, p. 292 : „… Zusammengehörgkeit von Ich und Nicht-Ich, Intelligenz und Natur, Subjekt und Objekt.“

[5]- GA, Bd. 80, p. 288.

راجع أيضاً:

Der deutsches Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (1929), GA, Bd. 28, p. 218.

المطاف أنّ الروح «قد ارتفع عن نسبيّة التنافر بين الذات والموضوع» [1]، أي هو قد توصّلَ إلى أنبل القمم الوجوديّة والفكريّة، أي الحرّيّة، بل وهو الحرّيّة بذاتها، في عمله المتواصل نحو التجاوز والوصول والإتمام للذات: «تصوُّر الذات لنفسها، هو **الحرّيّة**[2].» ولكن، في كلّ ذلك، في صلب فعل الروح الهيغليّ، هناك، كما سنرى، تناسٍ أساسيّ لا مفرّ منه لكونه من صميم المنهج الهيغلي.

نلمح أوّلاً أنّ حلّ التناقض بين الذات والموضوع ليس حلاًّ نهائياً أو إيجاداً لما يحلّ مكانهما فكريّاً بشكلٍ يتجاوز المقولات الميتافيزقية والميتافيزيقا عامّةً، بل هو حلٌّ يضع التناقض جانباً، فيرتفع به، وبالتالي، في هذا العلوّ، يحتفظ به، موحّداً[3]. أمّا هذا الوضع جانباً والارتفاع الّذي يتبعه فهما ثمرَة إدخال السلب الفاعل في المنطق الأنطولوجي. نلمح مشكلة هذا السلب هنا، ويحدّدها بشكلٍ أوضح هايدغر في سنة 1958: ما يسمّيه هيغل «بالسلب الّذي يتّصل بنفسه»، ليس بالحقيقة سلبياً. «سلب السلب هو بالأحرى ذلك الموقع الّذي يفرض الروح نفسه فيه كمطلَق، بفضل عمله[4]». بمعنى آخَر، هذا الروح، على الرغم من ديناميكيته الموفِّقة بين الثبات والحركةً، المقولات والموجودات، يؤدّي في آخِر المسار إلى المُطلَق بوصفه غايته العُليا: «جوهر العقل، ماهيته، حقيقته، هو الروح»، وهو، في تجاوزه لنسبيّة التعارض بين الذات والموضوع، «لم يعُد يخصّ واحداً دون الآخَر، بل ما يجعل النسبيّة ممكِنَةً، وهو إذاً **المُطلَق**[5].» مفاد ذلك أنّه على الرغم من إقحامه التغيّر، أي التاريخ، في الميتافيزيقا، مجدِّداً قوّة ودور المنطق في الفلسفة، ومُحدثاً زلزالاً في الفكر حرّك ركائزه محوّلاً فيها، غابت عن هيغل عينيّة الأشياء، أي وجودها ههنا. نبقى إذاً، مع هيغل، في الميتافيزيقا كما تبلورَت ابتداءً من اكتشاف أوغوسطينُس للإنسان الباطن ثمّ بالأخصّ في الحداثة الفلسفيّة في **التأمّلات** الديكارتيّة، أي في اليقين. يفسّر هايدغر في فترة كتابته «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» ذاتها، في الدورة التعليميّة في فرايبورغ (1930-1931)، معلّقاً على **فينومينولوجيا الروح**: «فينومينولوجيا الروح لهيغل هي... العَرْض الذاتي المطلَق الّذي يتطلّبه

[1]- GA, Bd. 80, p. 288 : „Der Geist hat sich über die Relativität des Gegensatzes von Subjekt und Objekt erhoben."

[2]- GA, Bd. 80, p. 290 : „Sichselbstbegreifen ist Freiheit."

[3]- GA, Bd. 80, p. 288.

[4]- GA, Bd. 9, p. 437 : „Wenn die Thesis durch die Antithesis negiert, diese ihrerseits durch die Synthesis negiert wird, wo waltet in solchem Verneinen das, was Hegel « die sich auf sich beziehende Negativität» nennt. Sie ist nichts Negatives. Die Negation der Negation ist vielmehr diejenige Position, in der sich der Geist durch seine Tätigkeit selbst als das Absolute setzt."

[5]- GA, Bd. 80, p. 288 : „Das Wesen der Vernunft, das, was sie ist, ihre Wahrheit, ist Geist... nicht mehr relativ, nicht mehr etwas Beziehungsweises, aber zugleich Ermöglichung der Relativität, ist er das Absolute."

الإشكال الموجِّه والأساسيّ للفلسفة الأوروبية... والعقل (ratio، لوغوس)... وجد هيغل الفاعليّة في الروح المطلَق[1].»

مع التغييب الضمنيّ للعينيّة وراء التغيّر المتّجه نحو المطلَق هناك توجّهٌ لا يسائل أساس العينيّة، أي كونها متناهيةً. هناك بالطبع -ولسبب اهتمام منهج هيغل بالتاريخ والتغيّر- توجّهٌ متعمّدٌ وأساسيٌّ نحو المتناهي، جاعلاً منه أحد اهتمامات المنطق المحرِّك/المتحرِّك الأساسيّة. ولكن، وهنا بيت القصيد، المتناهي ليس هدف الفكر الهيغلي بل هو ما يجب تجاوزه. فيؤكّد هايدغر في الدورة التعليمية ذاتها: يسعى هيغل، في **فينومينولوجيا الروح** إلى «تجاوز المعرفة المتناهية مستولياً على المعرفة اللامتناهية[2].» اللامتناهي يظهر عندها لا كنقيض المتناهي، ولا كاستحالة للتحديد العينيّ، بل كحقيقة المتناهي التي تبيّنها ديالكتيكيّة الأطروحة-النقيض-التوليف : «اللامتناهي الحقيقي للمتناهي، عند هيغل، هو الانتماء المشترَك للسعادة والحزن[3]»، أي ما يوفّق بين اليقين الحزين واليقين السعيد، كما يظهران في **فينومينولوجيا الروح**. **علم المنطق** هو تتويج وتحقيق هذا التوافق في أعلى ما يصل إليه، أي في اللوغوس كقول وفعل المطلَق. ما بدأ من الفكرة وأدخلها في التاريخ ترك العينيّة في نهاية المطاف جانباً، وترك معها السؤال عن المتناهي، ليصل إلى قمّة الميتافيزيقا، أي المطلَق، يحقّقه في الفكر والعمَل ولا يخرج منه، وتبقى الهيغليّة في الميتافيزيقا بامتيازٍ.

السؤال الأساس

هذا الانكماش الحادّ الّذي تفرضه الميتافيزيقا في تاريخها، بقي فيه هيغل كذروةٍ وكونيّة، لأنّه لم يسأل السؤال الأساس، ال(Grundfrage) الّذي تتضمّنه. هنا تكمن حقيقة التساؤل عن هيغل كتساؤلٍ مرافق له، كما حدّدنا في البداية: «مع هيغل، نسأل هذا السؤال الأساس[4]...» ونسأل الآن : ما معنىً ذلك؟ ما هو هذا السؤال؟ وما الّذي حصل له في الميتافيزيقا كما نعرفها؟

ما يميّز السؤال الأساس هو أنّه «ما أن نسأله بالفعل، حتّى يجعل من الميتافيزيقا **مشكلةً**، ما يؤدّي

[1]- GA, Bd. 32, p. 42 : “Hegels »Phänomenologie des Geistes« ist… sie die aus dem Leit- und Grundproblem der abendländischen Philosophie geforderte… in eine bestimmte Richtung gezwungene absolute Selbstdarstellung der Vernunft (ratio - λόγος)… Wirklichkeit Hegel im absoluten Geist gefunden hat.”

[2]- GA, Bd. 32, p. 16 : „… das endliche Wissen zu überwinden in der Gewinnung des unendlichen Wissens.“

[3]- GA, Bd. 32, p. 108: “Die Zusammengehörigkeit von Unglück und Glück…”

[4]- GA, Bd. 80, p. 282 : “Wir fragen mit Hegel jene Grundfrage…”

إلى **تحويل الفلسفة بكاملها**[1]». السؤال الأساس، ليس إذاً السؤال المؤسِّس فقط، ليس معناه معنى ما بُنِيَ عليه فقط، لا يبقى فقط في داخل الميتافيزيقا وتطوّرها. نعم، هو أساسٌ حصلَت منه انطلاقةٌ أعطت الميتافيزيقا وما ارتكز عليها، ولكنّه أيضاً أصلٌ أوّلُ حمل الإمكانيات الفكريَة التي لم تأخذها الميتافزيقا في توجّهها الصارم على عاتقها. لهذا السؤال هنا ميزتان علينا التشديد عليهما: هو أوّلاً سؤالٌ يخصّ الميتافيزيقا بأسرها، وثانياً هو سؤالٌ ما أن نتعرّف إليه فنسأله مجدَّداً حتّى تتحوّل الفلسفة، بل وقد تختفي الميتافيزيقا في طيّات تساؤلاتها الجديدة، فيكون السؤال الأساس التحضير لفكرٍ آخَر، أكثر أوّليّةً وأصالةً.

السؤال هو سؤالٌ فلسفيٌّ بامتياز، بل هو أهمّ أسئلة الفلسفة بما أنّه تفسيرٌ يذهب «إلى أعمق الحاجات الطارئة الملازمة لوجود الإنسان[2].» السؤال «يخصّ الكائن ككائن: هو يهدُف إلى **كينونة** الكائن... سؤال الميتافيزيقا الأساس ليس «ما هو الكائن ككائن؟»، بل «ما هي الكينونة ككينونة؟» باختصار : سؤال الميتافيزيقا الأساس هو الّذي يسأل عن **جوهر وعمق جوهر ما يجعل الكائن يكون ككائن، مهما يكن الكائن ومهما تكن طريقة وجوده**[3]». هذا السؤال لم تسأله الميتافيزيقا منذ بدايتها، أو جاوبت عنه دون أن تسأل عمّا يحمل جوابها من تساؤلٍ هو في صلب الكينونة، فكان جوابها انحجاباً أكبر للسؤال الأساس. جاوبت الميتافيزيقا : «الكينونة هي οὐσία (أوسيا/ جوهر)، [و]هذا الجواب بقي خارج التساؤل؛ لا سؤال بعد ذلك إلّا عن معرفة ما هي ال οὐσία (أوسيا/جوهر)، وكيف يمكن تحديدها بشكلٍ أكثر دقّةً[4].» فبقيت الكينونة بذاتها خارج السؤال طوال تاريخ الفلسفة. أمّا في إتمام الفلسفة في ميتافيزيقا هيغل، فبقي «في الحقيقة هذا السؤال بالضبط **غير مسؤول**، كما كانت الحال في كلّ الميتافيزيقا من قبله[5].» قد بقي هيغل في السؤال عن ال οὐσία (أوسيا/جوهر) دون أن يدخُل في الكينونة بذاتها. بقيت الكينونة عنده مبنيّةً على ال οὐσία (أوسيا/جوهر)، واضعاً هيغل إياها كموضوع للمعرفة الخالصة، أي المطلَق، الّذي -كما رأينا- يحتوي فيه اللامتناهي على المتناهي، أي على التاريخ، وينهيه.

[1]- GA, Bd. 80, p. 282 : "... wenn sie wirklich gestellt wird, die Metaphysik zum Problem werden läßt, d.h. die Philosophie im Ganzen verwandelt."

[2]- GA, Bd. 80, p. 281 : "... innerste Not der Existenz des Menschen."

[3]- GA, Bd. 80, p. 303, 304 : „... gefragt ist nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden... Die Grundfrage der Metaphysik lautet nicht : Was ist das Seiende als solches ?, sondern : Was ist das Sein als solches ?, kurz : Die Grundfrage der Metaphysik ist die nach Wesen und Wesensgrund dessen, was das Seiende, was und wie immer es sein mag, als Seiendes sein läßt."

[4]- GA, Bd. 80, p. 303 : „Die gefallene Antwort selbst, daß Sein οσία sei, bleibt außer Frage ; gefragt wird nur noch, was die οσία sei und wie sie näher zu bestimmen sei.»

[5]- GA, Bd. 80, p. 282 : "... die Frage, die... in der Metaphysik Hegels – und damit aller Metaphysik vor ihm – ungefragt geblieben ist."

من هنا بالطبع الحاجة إلى تكرار وإعادة السؤال، بدءاً من الاتّجاه الّذي أخذته ال(Leitfrage) (السؤال الموجِّه/المرشِد)، وذلك بشكلٍ يبيِّن لأوّل مرّةٍ ما هو مخفيّ في باطنها: «الإمكانيّة الوحيدة المتبقيَّة هي **إعادة** السؤال الموجِّه التقليدي – ما هو الكائن؟ – ولكن على شرط أن يقود السؤال إلى التساؤل الكامن والمخفيّ فيه، لكي يتبلور ويحصل السؤال العينيّ عن الجوهر والعمق الّذي يتجلّى فيه جوهر الكينونة[1].» فيقول هايدغر، في الفترة ذاتها: «... الإشكال الموجِّه للفلسفة القديمة هو السؤال (**τί τὸ ὄν**)، ما هو الكائن؟، وهذا السؤال الموجِّه، يمكننا أن نحوّله إذا ما فرضنا عليه في البداية الشكل الأوّليّ للسؤال الأساس: **ما هي الكينونة؟**[2]». هذا التحوّل يصبح لاحقاً وثبةً نوعيّةً عند هيادغر، ولكن نبقى هنا في ما حصل قبل **الكينونة والزمان** ومكّن كتابته[3]: التحوّل هو في التركيز على الكينونة بدلاً من الοὐσία (أوسيا/جوهر). الّذي يحصل عندها هو مركزيٌّ وضروريٌّ لقيام فكرٍ جديد.

ما يحصل بالفعل في هذا التحوّل هو تجلٍّ، ذلك التجلّي الّذي أراده هايدغر في بداية المحاضرة: «**البدء** بالفعل من بداية هذا المنطق. وعندها، ما يميّزه يقفز أمام أعيننا بشكلٍ يمكننا قراءته بوضوح[4].» يسأل إذاً هايدغر: «ما هو جوهر الكينونة...؟ ما هو العمق الّذي يمكن لهذا الفهم أن يقوم عليه؟» والجواب واضحٌ الآن، متجلٍّ: هذا العمق «هو الزمان[5]».

فتح سؤال الزمان

كما رأينا، الجواب النهائي عن السؤال «ما هي الكينونة؟» كان وبقيَ «الكينونة هي الοὐσία.» وبقي معه السؤال عن الكينونة ككينونةٍ دون جوابٍ أو تساؤلٍ متجدِّد.

غاب مع هذا الجواب ما حملته الأليثيا (الحقيقة)، ἀλήθεια، كما كرّره هايدغر لاحقاً في تحليله لاستيعاب هيغل للفلاسفة الإغريق في نظامه. الἀλήθεια (أليثيا، حقيقة) تحمل في

[1]- GA, Bd. 80, p. 317 : „Es bleibt nur die Wiederholung der überlieferten Leitfrage : Was ist das Seiende ?, aber so, daß sich dieses Fragen auf den ihr verborgenen zugrundeliegenden Grund zurückbringt, d.h. so, daß die konkrete Frage nach dem Wesen und Wesensgrund des Seins zur Ausarbeitung und wirklichem Geschehen gelangt. »

[2]- GA, Bd. 32, p. 59 : „Das Leitproblem aber der antiken Philosophie ist die Frage τί τὸ ὄν? Was ist das Seiende? Und diese Leitfrage können wir verwandeln zunächst in die Vorform der Grundfrage: Was ist das Sein?“

[3]- راجع: Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen : Neske, 1963), p. 161.

[4]- GA, Bd. 80, p. 284 : „... wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen. Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen.“

[5]- GA, Bd. 80, p. 317 : “Was ist das Wesen des Seins... ? Auf dem Grunde wovon ist dieses Seinsverständnis möglich ? Auf dem Grunde der Zeit.”

أصولها لغزاً، Rätsel[1]، هو قول الكينونة في صمتها الحقّ الّذي تمّ إسكاته ونسيانه لاحقاً، فقامت الفلسفة ومذاهبها على هذا النسيان. تحوّلَت الἀλήθεια (الأليثيا، الحقيقة) إلى certitudo (يقين) وإلى حساب، (calculation)، يقوم به العقل، (ratio). الكشف الذي أشارت إليه ἀ (ألِف) السَلب اختفى، وتوارى معه إمكان السؤال عمّا يحقّق الكشف دون أن يُكشَف بنفسه، أي الكينونة[2]. ولكن، يبقى اللغز في طيات تعريف الميتافيزيقا وهيغل معها للἀλήθεια (الأليثيا/ الحقيقة). يشير هايدغر في «هيغل والإغريق» إلى ذلك :

هيغل يختبر الكينونة عندما يفهمها كالمباشَر غير المحدَّد، ما تضعه الذات المحدَّدة والمتصوِّرَة. لهذا السبب، **لا** يمكنه، أن يفصل الكينونة بمعناها الإغريقي، الεἶναι، عن علاقتها بالذات وتحريرها في جوهرها (Wesen) الخاص. ولكن، هذا [الجوهر] هو الحضور (Anwesen) الّذي **يخرج** من انحجابه (Verborgenheit) ويبقي نفسه في اللاانحجاب (Unverborgenheit) **أمامنا**.[3]

للكينونة تاريخٌ له صفتان أساسيتان، هما الاختفاء المتزايد وراء تراكم المفاهيم الميتافيزيقيّة، والفهم المحدَّد لها في كلٍّ من المذاهب الفلسفية، وهو فهمٌ تقوم عليه ويسود في كلّ ثناياها. فهم هيغل للكينونة هو «المباشَر غير المحدَّد»، «unbestimmte Unmittelbare». هذا يعود إلى تكرار ما ذكرناه أعلاه، أي إنّ إقحام التاريخ في الكينونة عند هيغل لم يرافقه اهتمامٌ بالعينيّة والكائن العينيّ في تحديداته، بل كان وبقي اهتماماً مثابراً في ما هو غير محدَّدٍ، فتوجّه المذهب وروحه، في نهاية المطاف، نحو المطلَق.

مع ذلك، في جوهر الكينونة كـ εἶναι (فِعل الكينونة / كانَ)، يبقى السؤالُ الأساس موجوداً، فيظهر لمن يسأل ابتداءً من أصل الكينونة، في تحديدها كـAnwesen. ما يقوله هايدغر هنا، في سنة 1958، هو امتدادٌ لما أكّده في سنة 1930. فلنعُد إذاً إلى «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» ! :

---

[1]- "Hegel und die Griechen", in Wegmarken, GA, Bd. 9, p. 440 : "… die ἀλήθεια ist das Rätsel selbst – die Sache des Denkens."

«الλήθεια هي اللغز بذاته – مسألة الفكر.»

[2]- أشير هنا بالطبع إلى الدراسة الّتي خصّصها هايدغر لأسطورة الكهف :

"Platons Lehre von der Wahrheit", in Wegmarken, GA, Bd. 9.

[3]- GA, Bd. 9, p. 441: „… Hegel erfährt das Sein, wenn er es als das unbestimmte Unmittelbare begreift, als das vom bestimmenden und begreifenden Subjekt Gesetzte. Er kann demgemäß das Sein im griechischen Sinne, das εὸναι nicht aus dem Bezug zum Subjekt loslassen und es in sein eigenes Wesen freigeben. Das aber ist das Anwesen, d. h. das aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor-Währen."

الجواب القائل أنّ الكينونة هي الـοὐσία (أوسيا/جوهر) بقي نفسه خارج السؤال... ولكن ألا يجب على السؤال أن **يأخذ أصالةً أكبر** فيذهب أبعد سائلاً: لِمَ قول: كينونةٌ، يعود إلى قولِ: **حضورٌ دائمٌ**؟

إذا كان جوهر كينونة الكائن (Wesen des Seins des Seienden) قد تمّ تصوّره(begriffen)، في الزمن القديم وما تبعه، كجوهرٍ حاضرٍ (Substanzialität)، مهما كان تحديده، إذا كان قد تمّ فهمه إذاً كحضورٍ دائمٍ (beständige Anwesenheit)، هناك مع هذا التحديد للكينونة **التفات نحو الزمان**.[1]

في صلب الـοὐσία (أوسيا/جوهر) إذاً هناك قولٌ عن الزمان، بل ويقوم تحديد الـοὐσία (أوسيا/جوهر)، أينما يكون في تاريخ الميتافيزيقا، دائماً ومنذ البداية على الزمان. الجواب المخفي في الجواب هو العلاقة الأولى والدائمة بالزمان. يقول هيغل ما تقوله الميتافيزيقا: الجوهر الفردي هو حضورٌ دائمٌ، و«ما هو دائمٌ هو «دوماً» (immer)؛ الحضور هو الحاضر (Anwesenheit ist Gegenstand). الحضور والحاضر صفتان معيَّنتان للزمان[2].»

ذكّر هايدغر، في الفترة ذاتها، بأنّ هيغل قد اهتمّ بالزمان، ولكن كان اهتمامه بالماضي فقط، وبالأخصّ بقي هذا الاهتمام منطقيّاً ـ ديالكتيكياً. نقرأ في «**فينومينولوجيا الروح**» **لهيغل** : «دون شك يتكلّم [هيغل] أحياناً عن الكينونة-الماضية[3]»، ولكن، مهما كان كلامه عن الماضي، فهو «**يحدّد الزمان كما يحدّد الأنا، أي منطقياً-ديالكتيكياً**، على ضوء تصوّر للكينونة قد قُرِّرَ مسبَقاً[4]». هذا التصوّر هو بالطبع اعتبار الكينونة حضوراً، ما يحجب أصلها وفحواها. حدّد هيغل الزمان ابتداءً من هذا الفهم للكينونة، لا الكينونة من خلال فهمٍ لأصلها في الزمان. بهذا المعنى بقي الزمان غائباً لصالح المطلَق.

[1]- GA, Bd. 80, p. 303 : „Die gefallene Antwort selbst, daß Sein οὐσία sei, bleibt außer Frage... Aber muß nicht ursprünglicher gefragt werden, warum heißt Sein soviel wie beständige Anwesenheit ? (...)
Wenn in der Antike und fortan das Wesen des Seins des Seienden wird als Substanzialität, mag diese wie immer bestimmt sein, d. h. als beständige Anwesenheit, so ist bei dieser Bestimmung des Seins der Hinblick genommen auf die Zeit."

[2]- GA, Bd. 80, p. 305 : "Beständig ist das "Immer". Anwesenheit ist Gegenwart. Immer und Gegewart sind bestimmte Charaktere der Zeit."

[3]- GA, Bd. 32, p. 116 : "Hegel spricht zwar zuweilen... vom Gewesensein..."

[4]- GA, Bd. 32, p. 116 : "Hegel die Zeit ebenso bestimmt wie er das Ich bestimmt, d. h. logisch-dialektisch, aus der schon vorausentschiedenen Idee des Seins."

على أيّ حالٍ يتّضح إذاً السؤال الأساس: هو **التساؤل عن العلاقة الوطيدة بين الكينونة والزمان**[1]. وهو السؤال المخفيّ وراء التحديد المنطقي-الديالكتيكي للأنا[2] في «هنا» فارغ، إذ ال«هُنا» عند هيغل «لا يلتفت أبداً نحو هذا الشيء الّذي هو في كلّ مرّةٍ الشيء الذي هو هنا. الهُنا يتطلّب ما هو هنا ولكنّه مع ذلك يصدّه دائماً. **فيبقى** الهنا الفارغ واللامبالي، البساطة المنقولة، أي الكونيّة – تماماً كالآنية[3].»

يمكن الآن اختصار نقد هايدغر لهيغل في ما يخصّ مسألة علاقة الكينونة بالزمان كما يلي: الكينونة عنده، مثلها عند القدماء، هي للدخول الدائم في الحاضر الخالي، الجوهر غير الزماني، وهذا الفهم للكينونة لا يشكّل عنده مشكلةً في ما يخصّ إمكانيّته الباطنة، أي الكينونة والزمان[4]. نضيف أنّ التغيّر عنده هو لحظةٌ، ولكنّها لحظة الكينونة كأبديّة، وأنّ الذاتيّة عنده هي الجوهريّة، وهي ذاتيّةٌ لا تؤدّي إلى الزمان، المتناهي، البشري، بل هي مطلَقَةٌ، الروح المطلَقُ والمفهوم[5].

مع ذلك، ومن هذا المنطلَق بالذات، يصبح سؤال الزمان ملحّاً في التفكير النقدي الّذي يرافق هيغل. إذ نسأل، ويسأل هايدغر: عندما أفكرّ مع هيغل بالأبديّة، فابتداءً من أيّ أفق ذهنيٍّ أنا أفعل ذلك[6]؟ هيغل يحدّد الأبديّة كحاضرٍ مطلَق[7]. هي إذاً حاضرٌ: **الأبديّة هي الحاضر**. وبالتالي لكي نفهم الأبديّة علينا أن ننطلِق من الزمان. السؤال الّذي لم يسأله هيغل، وذلك لطبيعة نظامه ولبقائه في الميتافيزيقا في إتمامه لها، هو التالي: كيف يمكن تصوّر الأبديّة أنطولوجياً؟ كما ولا يتساءل عن جوهر الحاضر كمختلف عن الحضور. عندما نكتشف ذلك في مرافقته النقديّة، يسأل هايدغر: «أليست الأبديّة أكثر التناهي عمقاً[8]؟» ونكتشف مع هذا التساؤل الملحّ أنّ الزمان في الأبديّة، أي هو محتواها: «**الزمان، هو** بالضبط هنا، في الداخل. وبأيّ طريقةٍ؟ هو ال«**بِدون**» (ohne)[9].» هو

[1]- GA, Bd. 80, p. 305 : “Oder ist gerade diese Frage nach dem Zusammenhang von Sein und Zeit die Grundfrage in der Tat.”

(«أو قد يكون بالفعل هذا السؤال عن العلاقة الوطيدة بين الكينونة والزمان هو السؤال الأساس.»)

[2]- GA, Bd. 32, p. 116.

[3]- GA, Bd. 32, p. 89 : „Aber indem es dergleichen verlangt, kehrt es sich doch gerade nie an das Diesige selbst, das je das Hiesige ist. Das Hier verlangt das Hiesige und stößt es doch als je dieses von sich. Es bleibt das leere und gleichgültige Hier, die vermittelte Einfachheit, d. h. die Allgemeinheit - wie das Jetzt.“

[4]- GA, Bd. 80, p. 305 -306.

[5]- GA, Bd. 80, p. 311.

[6]- GA, Bd. 80, p. 311.

[7]- GA, Bd. 80, p. 313.

[8]- GA, Bd. 80, p. 315 : “Ist am Ende der Begriff der Ewigkeit nicht der Begriff der tiefsten Endlichkeit, der Endlichste aller Begriffe ?”

[9]- GA, Bd. 80, p. 315 : “Darin die Zeit und gerade sie. In welcher Weise ? Das «ohne».»

ال«بدون»، أي هو ما يجعل من اللامتناهي لامتناهياً، هو يعطي ال«بدون» نهايةً. وهذا العطاء أو الإعطاء هو بالضبط ما لم يره هيغل ولم يكن من الممكن له أن يراه من داخل نُظُم الميتافيزيقا. إعطاء الزمان لذاته هو السؤال الأساس، وهو أصل الأنطولوجيا المخفي. الزمان إذاً هو أصل ومفتاح الفهم والكشف الأنطولوجي - هو مركز الكينونة وجوهرها. من هنا انطلق هايدغر، ومن هنا ظهرت إشكالية **الكينونة والزمان**.

نضيف أخيراً، أنّ ما يتبيّن بوضوح في مجمَل هذه العمليّة النقديّة الّتي دخلنا فيها، أنّ من سأل ويسأل ويسائل جوهر الكينونة بهذه الطريقة الكاشفة، الفينومينولوجية، هو المتناهي بامتياز. ينتمي أو يعود جوهر الكينونة إلى المتناهي: «المطلَق لا يعرف كينونة الكائن. ليس هناك من كينونةٍ وفهمٍ للكينونة إلّا حيث هناك تناه للدازَين (Dasein)[1]...». ليس على الوعي بالذات أن يتجاوز نفسه، أي كونه متناهياً، لكي يصلٍ إلى اللامتناهي، فبذلك يخسر الكينونة والهنا والزمان؛ بل عليه أن يبقى ويسأل ابتداءً من ذاته كمتناهٍ بامتيازٍ، أي كإنسانٍ. فيقودنا أخيراً السؤال عن الكينونة إلى السؤال عن الإنسان.

إعادة فتح سؤال الإنسان

نعرف الآن، بعد هذا المسار المتسائل، أنّه إذا ما أردنا أن نفهم الكينونة فعلينا أن ننطلق من الزمان: الزمان مفتاح فهم الكينونة. ولكن «ليس الزمان شيئاً أبداً، بل هو **نفْسٌ**، **ذات**[2].» من هذا المنطلَق، يستنتج هايدغر:

إذا كانت الكينونة تُفهَم ابتداءً من الزمان، بل وإذا كان من الضروري أيضاً أن تُفهَم بهذا الشكل، ولكن إذا كان... الزمان ليس شيئاً هنا أمامنا أو موضوعاً، بل هو بالعكس يتخبَّط (treibt) في نفس الإنسان، في قلب الذات، فبلورة السؤال الأساس للميتافيزيقا بمعنى مشكلة الكينونة والزمان تصبح **سؤالاً يخصّ الإنسان**[3].

السؤال الأساس يخصّ إذاً الإنسان ومفتاح فهمه والتوسّع به هو في الإنسان. ولكن، هذا الإنسان ليس موضوع الأنثروبولوجيا أو حتّى البسيكولوجيا أو علوم الطبيعة على أنواعها، وليس بالطبع ما

[1]- GA, Bd. 80, p. 319 : «Das Absolute kennt kein Sein des Seienden. Sein und Seinsverständnis nur, wo Endlichkeit des Daseins.»

[2]- GA, Bd. 80, p. 305- 306 : «Zeit aber kein Ding, sondern Seele, Subjekt.»

[3]- GA, Bd. 80, p. 307 : „Wenn Sein aus der Zeit verstanden wird, ja vielleicht notwendig verstanden werden muß, Zeit aber nicht... ein vorhandenes Ding und Objekt ist, sondern in der Seele des Menschen, im Subjekt ihr Wesen treibt, dann wird die Ausarbeitung der eigentlichen Grundfrage der Metaphysik als das Problem von Sein und Zeit einer Frage nach dem Menschen.“

يدرسه علم الاجتماع. السؤال عن كينونة الكائن-الذات، أي الإنسان، هو غائبٌ عن كلّ أوجه الذات الحديثة، لأنّه «في الفلسفة الحديثة تصبحُ الذات (الوعي) مركز «الإشكالية»[1].» ذلك لأنّ ديكارت لا يصل إلى الأنا (ego) تحت ضغط سؤال جوهر الكينونة وبالتالي... الزمان،» بل وعلى العكس، ما يوجّه طريقة تساؤله يأتي من سعيه إلى الوصول إلى «أساسٍ حتميٍّ مطلقٍ للعلم وبالتالي للمعرفة الفلسفية – fundamentum inconcussum et absolutum[2].» السعي إلى اليقين المطلَق هو الّذي وضع الأنا في الموقع المركزي الّذي يحكم على الموضوعات والأشياء، فتكون «الكائن الحتميّ بامتياز[3].» هذه الذات-الحتميّة هي الّتي بقيت وتوسّعت في الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى فلسفات الذّات والفلسفات المثالية، أي فيشت (Fichte) وشيلينغ (Schelling) وأخيراً هيغل الّذي شكّل ذروتها[4]. كلّما عظُم شأن اليقين المطلَق وتطوّر تحديده وتوسّع نطاق حكمه على الموضوعات، كلّما هرب السؤال الأساس أمام الفلسفة أو خلفها بالأحرى. بقي صوت كانط وحيداً، وبقي وحده في تخوم السؤال الأساس، كما بيّن هايدغر قبل سنةٍ من هذه المحاضرة[5]. خلاصة هذا الاكتشاف هو ما قاله هايدغر لاحقاً، في «هيغل ومفهوم التجربة» : «الوعي هو أرضيّة (Land) الميتافيزيقا الحديثة»، وهذه الأرضيّة قد «استولت على نفسها ك«نظامٍ للعِلم» وقاست نفسها بالكامل (ausgemessen hat)[6].» وبالتالي، كما تشهد له محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» وكلّ أعمال هايدغر ابتداءً من **الكينونة والزمان**، لكي تتحرّر الفلسفة من وطء الوعي، يجب إزالة هذه الأرضية، سحبها كما يُسحَب البساط من تحت رجليَ الفكر. نتيجة ذلك نعرفها في فكر هايدغر: هناك من ناحيةٍ عندها القبول بالهاوية، ال(Abgrund) الّذي يمكِّن القلَق الحقّ في **الكينونة والزمان**[7]؛ ومن ناحيةٍ أخرى يصبح الانطلاق نحو فكرٍ يتجاوز الميتافيزيقا انطلاقاً يحتاج

---

[1]- GA, Bd. 80, p. 309 : «... im Beginn der neuzeitlichen Philosophie und der von ihr begründeten Vorrangstellung des « Subjekts auftaucht.»

[2]- GA, Bd. 80, p. 309 : „Denn Descartes stößt auf das ego nicht unter dem Zwang der Frage nach dem Wesen des Seins und gar ... nach der Zeit, sondern er ist in seinem Fragen primär geleitet von der Sorge, ein absolut gewisses Fundament... der philosophischen Erkenntnis in erster Linie zu gewinnen – fundamentum inconcusuum et absolutum."

[3]- GA, Bd. 80, p. 309 : «... das schlechthin gewisse Seiende...»

[4]- GA, Bd. 80, p. 309- 310.

[5]- في الكتاب الّذي خصّصه هايدغر لكانط والّذي صدر سنة 1929، ما يُدعى بال**Kant Buch**.

Kant und das Problem der Metaphysik, GA, Bd. 3.

راجع:

GA, Bd. 80, p. 309 .

[6]- GA, Bd. 5, p. 201: „... das Bewußtsein das Land der neuzeitlichen Metaphysik ist, welches Land jetzt sich selbst als « System der Wissenschaft » in den Besitz genommen und sich vollständig ausgemessen hat."

[7]- GA, Bd. 2, § 40.

إلى القيام بوثبةٍ نوعيّةٍ فوق الفراغ الّذي تتركه نهاية الميتافيزيقا، وهي وثبةٌ تتطلّب شجاعة الدخول في المجهول، الّذي هو بالذات القول الحقّ للكينونة الزمانيّة في مجال الكائن-ههنا، الدازَين. هذه الوثبة نراها في الكتاب الأساسي الثاني لهايدغر بعد **الكينونة والزمان**، أي **مساهمات في الفلسفة: في الحدث**، حيث يرافقها ما يمكّن حصولها: القرار الشجاع، خطر خسارة العالم والإنسان، القلائل القادرون على القيام بها وبناء تاريخٍ جديدٍ للكينونة[1].

نرى الآن بوضوحٍ أنّ مرافقة هيغل الناقدة كشفت عن حاجةٍ ملحّة، Not، إلى القيام بورشة عملٍ فلسفيّةٍ تخرج بالفكر إلى حقولٍ جديدةٍ خارج الميتافيزيقا ومن خلال الفينومينولوجيا الّذي يتوجّب تجاوزها بدورها. لم يعد تحديد الوعي ومجاله هو شغل الفلسفة الشاغل، بل اكتشاف الدازَين وإيقاظه، دون تفكّرٍ انعكاسي[2]، كفضاءٍ لكلّ الفلسفات[3]. لورشة العمل هذه اسم، هو **الكينونة والزمان**.

التجربة تأتي أحياناً كثيرةً كشاهد على فكرٍ يعيد النظر بالإنسان وعلاقته بالعالم. إذا كان كانط قد جدّد مفهوم التجربة في نقديّته الّتي بيّنَت أخطاء التجريبيّة والعقلانيّة ووفّقت بينهما، فأصبح للتجربة شرطان أساسيان، ماقبليٌّ-عقليٌّ وتجريبيٌّ؛ فقد قام هايدغر بتجديد التجربة بدوره لتكون في عينيّة الدازَين التاريخي وفي زمنيّته، أي في المتناهي. لم يكن لذلك أن يتمّ دون إعادة النظر بالتجربة كما وجدَت ذروتها الميتافيزيقيّة عند هيغل، أي دون مرافقة هيغل في منطقه الديناميكيّ وفي المتناهي الّذي ارتفعت به الروح نحو اللامتناهي، فوصلت إلى أبعد ما أمكن للميتافيزيقا أن تصل إليه، قبل أن تسقط وأن يفكّك هايدغر أسباب وأشكال سقوطها وتداعياته. كشفت لنا محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» أنّه لم يكن لهذه العمليّة التفكيكيّة أن تحصل لولا القراءة النقديّة الجديدة لهيغل، الّتي تخلّصت من تاريخٍ طويلٍ لا نزال نتخبّط فيه هو تاريخ الهيغليّة اليمينيّة والهيغليّة اليساريّة في أوجهها الفوضويّة والماركسيّة.

[1]- GA, Bd. 65, § 1, 5, 40, 44- 49, 112, 115- 167.
[2]- GA, Bd. 80, p. 319.
[3]- GA, Bd. 80, p. 321.

تأمُّلاتُ في فكر هيغل

هل الإسلام انعكاسٌ لليهوديّة؟..

إيفان دايفدسون كالمار Ivan Davidson Kalmar[*]

تسعى هذه المقالة للباحث والأنثروبولوجي الكندي إيفان دايفدسون كالمار إلى الخوض في فكر هيغل ضمن سياق تأمّليٍّ، وفيها يطرح سؤالاً جوهريّاً طالما شغل فكر الحداثة في جانبيه العلماني واللاهوتي على امتداد أحقابه، عنينا به السؤال حول أن الإسلام يشكل ـ بحسب المزاعم الهيغلية ـ انعكاساً أنطولوجيّاً للديانة اليهودية.

ومع تحفظنا المسبق على ما ذهب إليه كالمار في نقده لأطروحة هيغل تبقى هذه المقاربة النقدية مهمة من جانب باحثٍ غربيٍّ حاول تبيين الاختلالات المعرفية في نظرة هيغل إلى الإسلام.

المحرر

حينما دافع فيلهلم دوهم (Wilhelm Dohm)في القرن الثامن عشر عن منح الحقوق المدنيّة لليهود، فإنّه قد وصفهم بـ"اللاجئين الآسيويِّين البؤساء". في السابق، كان الجميع يُسلِّم جدلاً بأنّ اليهود هم شعبٌ شرقيٌّ وأنّهم أنسباء العرب بالرغم من أنّ العقود التي شهدها الشرق الأوسط من العداء العربي-اليهودي قد حجبتْ هذه الحقيقة وأوصلتها إلى حدّ النسيان. لطالما تمّت المقارنة بين اليهوديّة والإسلام، وقد ذكر إدوارد سعيد في العام 1978 أنّه "تتشابه معاداة السامية – كما ناقشتُها بفرعها الإسلامي - مع الاستشراق بشكلٍ وثيق" وقد عبرّ مراراً عن هذا الرأي. على الرغم من ذلك،

---

*ـ أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة تورنتو، ومشاركٌ في التعليم الجامعي الأول في كلية فيكتوريا ـ كندا.

ـ العنوان الأصلي للمقال: ISLAM AS JUDAISM GONE MAD: REFLECTIONS ON HEGEL

ـ المصدر: http://groups.chass.utoronto.ca/kalmar/426/hegel%20islam%20judaism.jhi.pdf

ـ ترجمة: هبة ناصر.

تمّ التغافل إلى حدٍّ كبيرٍ عن آراء سعيد لدى مناقشة مؤلّفاته. لحسن الحظ، أصبح تاريخ "اليهود" و"المسلمين" -كمصطلحين مرتبطَين بالخيال المسيحي الغربي- ينال منذ عهدٍ قريب أهميتهما المستحقَّة في المواد المنشورة. وعليه، سوف يتناول هذا البحث الصياغة المشتركة للـ"اليهودي" و"المسلم" في فكر جورج فيلهلم فريدريش هيغل.

اعتبر هيغل كجميع مُعاصريه أنّ اليهوديّة والإسلام هما دينَين نمطيَّيْن في غرب المشرق وأنّهما يتميّزان عن الأديان الشرقيّة المحضة في الهند والصين ويميلان إلى الغرب المسيحي. تناول هيغل اليهوديّة بتفصيلٍ كبيرٍ في سياقاتٍ متعدّدةٍ بينما تطرّق إلى الإسلام بشكلٍ متقطِّع. وعليه، لا يُمكننا أن نلوم الباحثين الذين عالجوا مسألة اليهوديّة وفقاً لهيغل بسبب عدم ذكرهم لشيءٍ تقريباً عن الإسلام. مع ذلك، وعلى الرغم من عدم اعتماد آراء هيغل حول اليهوديّة على فهمه للإسلام مطلقاً، إلا أنّ العكس ليس صحيحاً لأنّ فهمه للإسلام قد استند بشكلٍ حاسمٍ إلى الطريقة التي كان ينظرُ فيها إلى اليهودية. بالنسبة لهيغل، انتهت الدعوة اليهوديّة مع تجسُّد المسيح وكان ينبغي لها أن تختفي آنذاك، ولكنّها لم تزُل بل أنتجت عبر مبدئها الديني ردّة فعلٍ متأخّرةً، واندفاعاً غريباً من الحماس، ومجهوداً أخيراً من الطاقة تمثّل بالإسلام. بما أنّ هيغل قد اعتبر أنّ الإسلام هو يهوديّةٌ متأخّرة فقد أخفق إخفاقاً ذريعاً في تناوله التاريخ الشامل عن الشعوب والأديان.

يرى هيغل أنّه حينما انبعثت الروح اليهوديّة مجدّداً على هيئة الإسلام، فإنّها قد ظهرت في بيئةٍ تاريخيّة مختلفة عن إسرائيل القديمة. تنامى الإسلام في مقابل قوّةٍ جديدة تمثّلت بالمسيحيّة الغربيّة الألمانية، وقد اعتبر هيغل أنّ النظام السياسي والثقافة في ألمانيا خلال القرون الوسطى كانا همجيَّيْن بينما أنشأ الإسلام في الحقبة نفسها حضارةً باهرةً. بالإضافة إلى ذلك، ذكر هيغل أنّ الإسلام -كالدين المسيحي- قام بنبذ الاصطفاء اليهودي المتجلّي بإصرار اليهود على أنّ الله قد اختار شعبه على جميع الشعوب. لهذه الأسباب، أشار بعض المؤلّفين المسلمين إلى أنّ هيغل كان معجباً بالإسلام. في كتابه "أوروبا والإسلام"، يصفُ هشام جعيط نظرة هيغل إلى الإسلام التي تتّسم "بالصدق العميق والشاعريّة البارزة" على أنّها تتسامى فوق "اختصاص الإله اليهودي، وتأخذ فوراً الأرضيّة العالية المتمثّلة بالشمول وبالتالي فإنّها تنقّي الذكاء البشري وتحرّره".

هذه هي كلمات جعيط لا هيغل. على الرغم من أنّ هيغل كان يعتبر الاعتقاد بالاصطفاء اليهودي خللاً في اليهودية، إلا أنّه كان يعتبر أنّ الشموليّة بهيئتها الإسلاميّة ليست شيئاً أفضل بل هي أسوأ بكثيرٍ. أغلب ما أصرّح به هنا يقتفي أثر الفكرة التي طرحها جيل أنيدجار في كتابه "اليهودي

والعربي: تاريخٌ عن العدوّ". ما يحملُ أهميةً خاصةً هو أنّ أنيدجار قد أدرك الطابع "السياسي ـ اللاهوتي" الذي تتّسم به الرابطة بين اليهودي والمسلم المتخيَّلَيْن، وقد اعتبر أنّه في التاريخ الثقافي الغربي فإنّ الإخضاع التام للمجتمع في الشرق الإسلامي لحكم "الطاغي الشرقي" يُوازي الاستعباد الكامل للمسلم واليهودي على أعتاب إله بعيدٍ ومنسوبٍ إلى عالمٍ آخر. تظهر هذه المقارنة الضمنيّة في فلسفة هيغل بشكلٍ صريح، وأودُّ أن أستفيض في توضيح فكرة أنيدجار الأساسية هنا مع الإشارة إلى تفاصيل أكثر حول الأبعاد المتعدِّدة في فلسفة هيغل التي تتطرّق لمسألة الصياغة المشتركة للـ"المسلم" و"اليهودي".

لا يوجد إجماعٌ في المواد المنشورة حول درجة ثبات آراء هيغل عن اليهودية. يُشير إمانيويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) إلى أنّه "مع بعض التعديلات القليلة" فإنّ الآراء غير المادحة التي عبرّ عنها هيغل الشاب في فرانكفورت حول اليهوديّة "كان يُقدَّر لها الاندماج في المنظومة التي وعاها هيغل بشكلٍ تامٍّ في (مدينة) جينا[1] ". من ناحيةٍ أخرى، يُشير إميل فاكنهايم (Emil Fackenheim) إلى أنّ هيغل الشاب كان يعتبرُ اليهوديّة باطلةً ولكن حينما "نضج تفكيره" فقد "أدخل اليهوديّة إلى دائرة الحقيقة الدينيّة". لن نتطرّق إلى التعديلات الكثيرة التي أجراها هيغل في تقييمه النسبي لليهودية والإسلام مقارنةً مع الأديان الأخرى كتلك الموجودة في اليونان الوثنيّة أو الهند الهندوسيّة. مع ذلك، فقد صاغ أفكاره المتعلِّقة بطبيعة اليهوديّة والإسلام وعلاقتهما بالديانة المسيحيّة بشكلٍ تامٍّ تقريباً خلال فترة النضج التي قضاها في برلين وقد بقيت ثابتةً بالرغم من المراجعات العديدة لمحاضراته ومؤلّفاته.

على غرار فكره الجدلي، فإنّ آراء هيغل حول اليهوديّة والإسلام ترتكزُ على مجموعةٍ من التناقضات وأودُّ التركيز على اثنتين منها. أول تناقضٍ هو الروح المجرّد في مقابل الروح الملموس، وأمّا التناقض الثاني فإنّه يمُيِّز بين وجود الروح في صورةٍ عامةٍ تنطبق على جميع البشر (Weltgeist) وهيئاتٍ خاصة تتّصل بأقوامٍ أو مناطق محدّدةٍ (Volksgeist).

الروح المجرد والروح الملموس

في ما يتعلّق بالتناقض الأول، يقودنا المسار التاريخي من المجرد إلى الملموس. في "الرواية الكبيرة" الفلسفيّة، يعتبرُ هيغل أنّ التاريخ البشري يتطابق مع تاريخ الروح. حينما تحيا البشريّة في أشدّ مراحلها البدائيّة، فإنّها لا تستطيع معرفة الروح على الإطلاق (وهذا يعني وفقاً لبيان هيغل أنّ

[1]- مدينةٌ في ألمانيا تقع فيها جامعة "فريدريش شيلر" العريقة، وقد تولىّ هيغل مع غيره من الفلاسفة التدريس فيها.

الروح لم يبدأ بعد بإدراك نفسه)، وبالتالي يدرَك "الروح" بشكلٍ مبهم كجزءٍ من "الطبيعة". لاحقاً في هيئته "المجرّدة"، يتجلّى الروح للبشر في مقابل العالم الملموس. أمّا في هيئته الأخيرة "الملموسة"، يتمُّ إدراك تداخل الروح مع العالم الملموس (أي أنّ الروح يعرف نفسه). كما يبدو ظاهرياً، فقد عاد الروح إلى تطابقه البدائي مع الطبيعة، ولكنّ هذا بعيدٌ كلَّ البعد عن الحقيقة. في المرحلة البدائيّة، لم يتحقّق إدراكٌ للروح المجرّد على الإطلاق ولكن في أكثر مراحل "الروح الملموس" تطوُّراً لم يفقد المجرّد وجوده، ولم يحذف ظهورُ الروح الملموس حضورَ الروح المجرد. على الرغم من تشابكه مع العالم الملموس، إلا أنّ الروح في المرحلة المتطوّرة يبقى منفصلاً عن هذا العالم بشكلٍ ملحوظٍ. بدلاً من إزالة التجرُّد، يقومُ الروح الملموس باستيعاب التعارض بين المجرد ـ الملموس أو استبداله، وبالتالي يتوحّد كلٌّ من بُعدي الروح. تتّبع العملية التاريخية هنا نمطاً محدداً، وقد اعتبرها روبرت والاس (Robert M.Wallace) من سمات مؤلّفات هيغل: الفصل أولاً، ومن ثمّ التخصيص، وفي النهاية "الحفاظ على الهويّة عبر التخصيص".

تمثّلتْ أولى خطوات هذه العمليّة بفصل الروح عن الطبيعة الملموسة، وقد اعتبر هيغل في "محاضرات حول فلسفة التاريخ" في العام 1827 أنّ هذه الخطوة هي إنجازٌ فريدٌ لليهوديّة ضمن المشهد الديني الأعم في المشرق:

"بينما كان البعد الروحي بالنسبة للفينيقيّين مقيّداً بالطبيعة، إلا أنّنا نجده لدى اليهود منقّى بالكامل: أي الناتج النقي للفكر. يظهر التصوُّر الذاتي في ميدان الوعي، ويُنمّي البعد الروحي نفسه في تناقضٍ حادٍّ مع الطبيعة ولكن بالاتّحاد معها."

يُشير هيغل إلى أنّ هذا الإنجاز قد ميّز اليهوديّة عن الأديان الأخرى في المشرق، ولكن بما أنّه قد طابق بين اليهوديّة والإسلام كما سوف أُبيّن في موضعٍ آخر من هذا البحث، فقد كان بإمكانه أن يذكر الإسلام هنا أيضاً. وفقاً له، أعدَّت اليهوديّة الإنسانَ (مع العالم والروح) للخطوة التالية التي تجلّت في المسيحية والثالوث حيث عُدَّ تجسُّد المسيح بداية صيرورة الروح ملموساً. احتاجت هذه العملية من التحوّل إلى خطوةٍ طويلةٍ أخرى قد تُوِّجتْ بالمذهب المسيحي البروتستانتي (وكما قد يُشير بعض الباحثين فإنّ هذه العملية ما زالت مستمرةً لغاية الآن). في النهاية، نما البعد الروحي في مقابل الطبيعة ولكن أيضاً "بالاتّحاد معها".

السموّ

اعتبر هيغل أنّه تمّ إدراك الـ(Geist) (الروح) خلال المرحلة اليهوديّة من الدين على هيئة إلهٍ

عظيمٍ وقديرٍ لكن منفصلٍ تماماً عن العالم؛ الواحد الذي يُعدُّ العالم لا شيء بالمقارنة معه. حتّى سبينوزا (Spinoza) الذي يمُكن أن نحلّل بأنّه قد تخيّل إلهاً يسكنُ داخل العالم كان يُفكّر "كيهوديٍّ" وفقاً لهيغل. صرّح هيغل بأنّ فلسفة الدين لدى سبينوزا كانت "نظريةً شرقيةً" و"صدًى آتٍ من بلادٍ شرقيةٍ" لأنّه كان يعتقد بأنّ "الله وحده هو المتيَّقَن، والقطعيّ، والماهية المنفردة. أمّا جميع الأشياء الأخرى فإنّها مجرّد تعديلاتٍ لهذه الماهية" وبالتالي فإنّها لا شيء بجوهرها. انسجم هذا المفهوم حول الله مع فهم هيغل لفكرة "الأعلى" التي نالت قسطاً كبيراً من النقاش آنذاك. وفقاً لهيغل، فإنّ مفهوم السموّ يمُثّل "محاولة التعبير عن المطلق مع عدم العثور في ميدان الظواهر على شيءٍ يُناسب هذا البيان". آخذاً هذا التعريف بعين الاعتبار، أطلق هيغل على اليهوديّة تسمية "دين السموّ".

يؤدّي إدراك صغر العالم والإنسان مقارنةً بالخالق إلى إحساس الأفراد المؤمنين ب"الأعلى" أنّهم عبيدٌ في مقابل سيدهم. كان هيغل قارئاً ناقداً لكتابات كانط وقد تعرّض لهذا الموضوع كما غيره. اتّفق هيغل مع كانط حيث إنّه قد فهم الشعور الذي يُلازمنا لدى التفكُّر بالأعلى على أنّه شعورٌ بالتسليم التام. صرّح كانط بأنّ الشعور بوجود الأعلى يتلازم مع "الإحساس بفقدان حريّة الخيال نفسه". يُشيرُ أنيدجار إلى الطابع السياسي لهذه الفقرة حيث يُعدُّ فقدان الحريّة مقام الخاضعين لـ"العنف أو الهيمنة" و"الجبروت والقوة" وغير الممارسين لها. بالنسبة لأنيدجار، فإنّ كانط قد وضع القواعد لهيغل الذي اعتبر بدوره أنّ الخضوع اللاهوتي لليهود على أعتاب الإله الواحد العليّ (بسبب فقدانهم للحريّة) يُشبه الخضوع السياسي للمسلمين على أعتاب الله والطغاة الشرقيين.

لا ينتبه أنيدجار لإحدى الاختلافات بين كانط وهيغل ما يُعزّز استنتاجه الأخير بأنّ هيغل هو الذي قد "طرَحَ المسلم". تتألف نظرة كانط حول الشعور بالأعلى من خطوتين: الأولى هي الإحساس بالخضوع الذليل تجاه شيءٍ لا نستطيع تصوّره، وأمّا الخطوة الثانية فهي استعادة ثقة الفرد المتدبِّر. يحصل هذا حينما يُدرك العقل أنّه نظراً إلى قدرته على التفكير بالأمر الذي لا يمُكن تصوّره (أي الأعلى)، فإنّ العقل هو أعظم من ذلك الشيء.

"الذهول الذي يُقارب الرهبة، والرعب والارتعاش المهول الذي يعتري الناظر حينما يُشاهد سلسلة الجبال التي ترتفع إلى السماوات، والوديان السحيقة مع السيول التي تجتاحها، والأراضي المقفرة الغارقة في الظلال التي تُثير التأمُّل الحزين... نظراً إلى الأمان الذي يعلم الناظر أنّه يتمتّع به، فإنّ هذا الخوف ليس حقيقياً ولكنّه مجرّد محاولةٍ للتورّط الذاتي عبر الخيال من أجل الشعور بقوّة تلك القدرة الذهنيّة نفسها، ودمج حركة العقل المثارة مع هدوئه، وبالتالي نكون أسمى من

الطبيعة في داخلنا وكذلك في الخارج بقدر ما يؤثِّرُ ذلك على شعورنا بالهناء."

في الخطوة الثانية، يعودُ الاطمئنان والثقة. لا نشعرُ بالخضوع الذليل بل بنوعٍ من الاستكبار وأنّنا لسنا أدنى من الطبيعة. وعليه، فإنّ كانط لا يُساوي بين السموّ والخضوع التام. إذا كانت إحدى الأديان تُؤمن بالسموّ ديناً من الذل النفسي التام في مقابل الإله العظيم، فإنّه لا يمتُّ بصلةٍ إلى السموّ الذي تصوّره كانط. ولكنّه يتّصل بالسموّ الذي تصوّره هيغل. وفقاً لهيغل، فإنّ العابد اليهودي والمسلم (على خلاف الشخص الذي يراقب الجبل العالي في المثال الذي قدّمه كانط) لا يُدرك أنّ السمو الخارجي هو مجرّد مؤشّرٍ على العظمة الداخلية للإنسان. استناداً لهيغل، فإنّ الأعلى يطمسنا كلياً من خلال عظمته الخارجية وحينما نلاحظه فإنّنا نتّسم بالضآلة الباطنية. في الدين الذي يؤمن بالسمو، لا يُدرك الروح أنّه ملموسٌ ويسكن في العالم بل يكون مجرداً وخارج العالم بشكلٍ تام.

هيغل والمشرق

لم يكن هيغل أول مفكّرٍ يصف اليهوديّة بأنّها دينٌ شرقيٌّ يؤمن بالسموّ – بمعنى كونه ديناً يتهيّب من السموّ الإلهي الجذري الذي يعلو على التفاهة النسبيّة للوجود البشري - ولكنّه كان أكثر من أعلن عن آرائه بصراحةٍ. يبدو أنّ جوزف سْبِنس (Joseph Spence: 1699 -1768) كان أول من استخدم كلمة "الاستشراق" في اللغة الإنكليزية في مقالته المنشورة في العام 1726 التي تعالج ترجمة (Pope) لملحمة الأوديسة[1] . تُعلّق إحدى الشخصيات في مقالة سبنس على جملةٍ وردت في الملحمة:

"اختفت الشمس من السماء، واندفع الظلام ليشمل الأرض! هذه الرؤية التنبُّوية... هي السمو الحقيقي؛ وعلى وجه الخصوص تُقدّم استشراقاً يفوقُ ما نصادفه في أيِّ موضعٍ آخرَ في كتابات هومر".

لاحظ أنّ السموّ هنا لا يرتبط بالكتاب المقدّس اليهودي فحسب بل بتمام المشرق. (تطرّق سبنس للفرضيّة الشائعة آنذاك التي أفادت أنّ هومر قد تأثّر بالأسلوب الشعري الشرقي والإنجيلي). يُعدُّ هذا الموقف أساسياً في محاضرات روبرت لوث (Robert Lowth) عن "الشعر المقدّس لدى العبرانيّين" والتي نُشرت في العام 1753 حيث يقدّم أمثلةً عربيّةً لإبداء بعض آرائه المتحمِّسة عن اللغة العبرية. أمّا يوهان غوتفريد هِردِر (Johann Gottfried Herder)، فإنّه يبدأ كتابه "روح الشعر العبري" (1782-1783) عبر الإشارة إلى أنّ "الجميع يعرف كتاب الأسقف لوث الجميل الذي لقي

[1]- هي واحدة من ملحمتين إغريقيتين طويلتين منسوبتين إلى هومر.

ثناءً واسعاً". انتشرت الفكرة التي أفادت أنّ الإنجيل مشبعٌ بالسموّ الشرقي وربما كان هذا هو سبب اندفاع السموّ إلى مقدّمة التأمُّل الفلسفي.

على الرغم من ذلك، فإنّ هيغل لا يتقاسم الإعجاب غير الناقد بالسموّ لدى الأفراد السابقين على الرومانسيّين، ولا الإعجاب الأكثر تحفُّظاً لدى هردر. اعتقد هيغل أنّ السموّ في الدين هو خطوةٌ نحو انكشافٍ أعلى للروح كما أنّ اليهوديّة (وبالتالي الإسلام) هي خطوةٌ إلى دينٍ أعلى.

في النهاية، عالج هيغل المشرق واضعاً نصب عينه نفس هدف صديقه الشاعر هولدرلين (Hölderlin) والشاعر البريطاني كوليردج (Coleridge). أظهرت إملي شايفر (Emily Schaffer) أنّ هدف هذين الشاعرين كان إعادة طرح المذهب البروتستانتي المسيحي في وجه التحدّي المتمثّل باكتشاف الكتب الشرقيّة المقدّسة حيث تمّ العثور على الكثير من المبادئ الأخلاقية والقصص الإنجيلية في نصوص التعاليم الأخرى. تمثّل التحدّي في تنقية الأمور التي تنفرد بها المسيحيّة وإيجاد طريقةٍ للحفاظ على أفضيلتها مع توجيه كامل الاحترام للآخرين (ولكنّنا نشكّ بهذا لدى المراجعة). تنصُّ شايفر أنّ كولردج وهولدرلين قد قدّما "دفاعاً جديداً عن اللاهوت المتحرِّر فكرياً ما أنقذ المسيحيّة حتى نهاية العصر الفكتوري تقريباً". في هذا الدفاع، برز المشرق - لا اليهوديّة فحسب - كأمّ التديُّن الحقيقي، التديُّن الذي ينطبق في زمانه ويمُهِّد لما هو أكثر انطباقاً أيضاً.

قام هيغل بمنح اليهود (والمحمديِّين) شيئاً بإحدى يديه وسلبه منهم بالأخرى، ويظهر هذا الأسلوب في دفاعه الموجَّه ضدّ اتّهام سبينوزا بالإلحاد:

"ينبغي أن نرفض ذلك لأنّه يخلو من الأساس. لا يقوم (سبينوزا) بإنكار الله في هذه الفلسفة بل يعتبره الحقيقة الوحيدة الموجودة. كذلك لا يمُكن أن يُقال بأنّه على الرغم من وصف سبينوزا القطعي لله على أنّه الحقيقة الفريدة إلا أنّ هذا الإله ليس الإله الحقيقي وبالتالي فإنّه يُساوي عدمه. في هذه الحالة، إذا بقي (الفلاسفة) في مرحلةٍ ثانوية في ما يتعلق بالمفهوم (الإلهي)، يتحتّم أن نتّهمهم جميعاً بالإلحاد أيضاً؛ وينبغي ألاّ نتهم اليهود والمحمديّين فقط - لأنّهم يعرفون الله بصفته الربّ فقط- بل جميع المسيحيين الذين يعتبرون الله الجوهر الأعلى غير القابل للمعرفة والمنسوب إلى عالمٍ آخر."

من الواضح أنّ هيغل كان يعتبر سبينوزا مديناً للروح اليهوديّ الشرقيّ في فلسفته، وقد عرّف هيغل الـ"يهودي" بالتعريف العنصريّ الشائع. ما صرّح به هيغل عن سبينوزا ينطبق أيضاً على اليهوديّة والإسلام بشكلٍ عامٍّ في كلامه حيث قال في كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية":

"حينما نعتبر بشكلٍ تامٍّ وبسيط أنّ الله هو الجوهر ونقف هناك، فإنّنا نعرفه على أنّه الجبار الذي لا يُقاوَم أو – بتعبيرٍ آخر- الرب. بالطبع، فإنّ الخوف من الرب هو بداية الحكمة ولكنّه البداية فحسب.

في التعاليم اليهودية ومن ثمّ المحمديّة، فُسّر الله على أنّه الرب، وبشكلٍ أساسي الرب فقط."

يتحدث هيغل أيضاً في "فلسفة الدين" عن "الدين اليهودي والمحمدي حيث يُدرك مفهوم الله فقط من خلال اندراجه تحت المقولة المجرّدة المتمثّلة بالوحدة".

كان هيغل يؤمن بالاستبداليّة[1] كأيّ مسيحيٍّ بروتستانتيٍّ آخر. اعتبر هيغل أنّ يهوه يظهر في الكتاب المقدس اليهودي بشكلٍ أساسيٍّ كسيّدٍ غيور يتناقض مع شخصيّة المسيح المتواضعة والعطوفة. وسّع هيغل مفهومه لكي ينطبق أيضاً على ما أسماه الدين "العربي" حيث اعتبر أنّ فرضيّة وجود إلهٍ واحدٍ "غيور ولا يقبل بوجود آلهةٍ أخرى معه" هي "الفرضية العظمى للدين اليهودي والدين العربي عموماً في المشرق الغربي وأفريقيا". لاحِظ أنّ هيغل يتحدث هنا عن الدين "العربي" لا "المحمدي"، ولعلّ هاتين الكلمتين كانتا مترادفتين بالنسبة له تماماً كمعاصريه. ربما كانت كلمة "العربي" بالنسبة له متطابقةً مع كلمة "السامي" التي بدأ الآخرون باستخدامها، وهو استعمالٌ قد ظهر بشكلٍ ملحوظ بعد عدّة عقودٍ في قصص بنجامين دزرائيلي. من الواضح أنّ هيغل كان يعتبر الإسلام مديناً في طابعه للعرب، وأنّ "العربي" و"المحمدي" يمتلكان معنًى واحداً في المبادئ الدينيّة.

(Weltgeist) و (Volksgeist)

دعونا نلقِ نظرةً أعمق على ما قاله هيغل بشكلٍ مفصَّلٍ عن الإسلام. شكّلَ مكان النص الوحيد الذي تحدّث فيه هيغل عن الإسلام في فقراتٍ قليلةٍ مصدراً للحيرة بالنسبة لبعض المؤلفين. في "فلسفة التاريخ"، وردت فقرةٌ عن الإسلام ووُضعت ضمن القسم الذي يتطرّق لـ"العالم الألماني". يبدو هذا الأمر غريباً للوهلة الأولى، ولكن حينما نأخذ هدف هيغل بعين الاعتبار فإنّ هذا المكان منطقيٌّ بشكلٍ تام. أراد هيغل أن يُقابل بين العالم الألماني المتوحش ونظامه الشبيه بالإمبراطورية خلال القرون الوسطى مع إمبراطوريّة الإسلام الشرقية الباهرة. كما ذكرنا سابقاً، فإنّ الألمان كانوا قوماً غلاظاً في مطلع القرون الوسطى ويذكر هيغل أنّ "دينهم كان خالياً من العمق وينطبق ذلك أيضاً على أفكارهم حول القانون. لم يُعتبر القتل جريمةً ولم يكن موضع عقوبةٍ". مع ذلك، لا ينبغي إساءة

[1]- الاستبدالية (Supersessionism): تفسيرٌ خاصٌّ لعقائد وردت في العهد الجديد تعتبر أنّ علاقة الله مع المسيحيين هي بديلٌ أو إكمال للوعد مع الإسرائيليين أو اليهود.

تفسير هذا "الغلوّ في الشغف" و"الخشونة والقسوة الوحشيتين" في أوروبا خلال القرون الوسطى – والذي يتناقض بشكلٍ مدهشٍ مع عالم الإسلام الأكثر تحضراً آنذاك - واعتباره خللاً دائماً. على العكس، فإنّ الحقبة الألمانية الوضيعة خلال القرون الوسطى كانت مرحلةً تدريبيّة مهّدت لقيادة ألمانيا الأوروبيّة للمرحلة الأخيرة من حمل مشعل الروح (Geist). كانت تلك مرحلة الإنبات وبذل الجهد البطيء الصابر، أي الجهد الذي سوف يؤدي في النهاية إلى الحرية الإنسانية الحقيقية. وفقاً لهيغل، نُشاهد في هذه الفترة "قيام العالم الأوروبي بتشكيل نفسه من جديد. قامت الدول بترسيخ جذورها لكي تُنتج عالماً من الحقيقة الحرة التي تتوسع وتتنامى في كلّ اتجاه. لاحظنا كيف أنّ هذه الدول بدأت عملها عبر إدراج جميع العلاقات الاجتماعيّة تحت هيئة الاختصاص". من خلال "الاختصاص"، كان هيغل يُشير إلى تنمية الأنواع المختلفة من الروح الشعبيّة في الأبعاد المتعدّدة من الانتماء الألماني التي تتمثّل في المبادئ التوتونيّة[1] الكثيرة. انشغلت أوروبا في عمليّةٍ طويلة الأمد: أي الجهد الرامي إلى تطوير نماذج محليّةٍ خاصة من الروح (Geist) على هيئة (Volksgeist) التي تعني الروح المنسوب إلى شعبٍ (Volk) محدَّدٍ.

لقد تبيّن أنّ قيام الألمان في القرون الوسطى بالقتل والاغتصاب والنهب لم يكن إلا تجلّياً ظاهرياً لعمليّةٍ أعمقَ تُصبح من خلالها الروح الكادح ملموساً في القرن التاسع عشر. قام هيغل هنا بإجراء رابطةٍ شهيرةٍ بين ألمانيا والعمل الدؤوب بينما سلك أهل المشرق المتقلّبون الطريق السهل وأنشأوا إمبراطوريّةً باهرةً على نحوٍ فوريٍّ تقريباً. كانت الحضارة الإسلاميّة نتاجاً رائعاً ولكنّ بريقها قد أخفى صناعتها الرديئة. لم تكن نتيجة هذا العمل المتسرِّع التحقيق النهائي للروح بشكله الملموس بل تمثّلت النتيجة في "الروح المجرد" المعروف الذي شكّله المشرق بسهولةٍ حيث "تمّ إنتاج (النموذج الإسلامي للروح) على جناح السرعة وربما فجأة في النصف الأول من القرن السابع". تمّ إغفال الجهد اللازم لتطوير روحٍ شعبويٍّ (Volksgeister) محدّد، وهذا يأخذنا إلى ثاني المفاهيم المهمة التي أشرتُ إليها في بداية البحث أي مقابلة هيغل بين الروح العامّ وبين أنواعه الشعبيّة المحدّدة. تتّصل هذه المقابلة بالمفهوم الأول الذي يتمثّل بالروح المجرّد في مقابل الروح الملموس.

كانت كلمة (Volksgeist) إحدى المساهمات التي أدرجها هيغل ضمن مفردات الفكر السياسي خصوصاً باللغة الألمانية. بطريقةٍ دقيقةٍ وتقنيّةٍ، تَختصر هذه الكلمة التأملات الأقل رسميةً التي

[1]- التوتونية: في إشارة إلى "توتون" التي تدل على شخصٍ ينتمي إلى ألمانيا أو يمتلك أصولاً ألمانية.

قدّمها مونتسكيو وهيوم عن الطابع الوطني. يجمع هذا التعبير بين الـ(Geist) (الروح) و(Volk) التي قد تعني "الناسَ" أو "الشعبَ" أو مجموعةً عرقيّةً. تتّصل (Volksgeist) (الروح الشعبيّ) بـ(Weltgeist) (الروح العالميّ) بطريقةٍ تشبه بعض الشيء اتّصال الروح المجرد بالروح الملموس.

لم يمتلك المشرق الروح الشعبيّ بالمعنى الهيغلي ولم يستطع ذلك لأنّ الروح في المفاهيم الشرقية هو روحٌ مجردٌ وغير متميّز. على نحو دقيق، يتواجد الروح الشعبيّ فقط حينما تتحدّد الروح العالميّ عبر أرواحٍ عرقيّةٍ أو شعبيّة. نعم، اختلفت الشعوب الشرقيّة نوعاً ما في فهمها للروح ولكن لم يعتبر أيّ شعبٍ أنّ هذا الروح تتحدّد عبر أنواعٍ عرقيّةٍ - شعبيّةٍ معيّنة. في عجلته، أغفل الإسلام هذا التخصيص الضروري ولكنّ الألمان المسيحيين لم يُهملوه في عملهم الصبور ولكن الوحشي.

اعتبر هيغل أنّ الإسلام هو أساساً ردّة فعلٍ على جهود الغرب في القرون الوسطى. يتّخذ أسلوبه الجدلي منعطفاً متوقّعاً هنا. بما أنّ تطوّر الأوطان والحوادث التاريخيّة في الغرب كان خطوةً نحو "التخصيص"، يقترح هيغل أنّ "التحرك في الاتجاه المخالف كان ينبغي أن يتمّ من أجل اتّحاد الكل". بتعبيرٍ آخر، فإنّ جهود أوروبا في القرون الوسطى قد أثارت ردّة فعل جارتها الشرقيّة "المحمدية". الشعب المحمدي الأساسي كان العرب -أي الأنسباء الشرقيين لليهود - وكان من الطبيعي أن يستفيدوا من ميلهم اليهودي - الشرقي الجوهري نحو الروح المجرد غير المتميّز.

وفقاً لهيغل، يختلف الإسلام بشكلٍ جذريٍّ عن اليهوديّة من خلال بُعدٍ مهمٍّ، فقد اقتصرت اليهوديّة كدينٍ على شعبٍ واحدٍ بينما الإسلام شمل الجميع. اعتبر هيغل أنّ هذه الشموليّة قد مكّنت المسلمين من الحلم بإمبراطوريّةٍ شاملةٍ كالمسيحيين. في ما يتعلق بالإسلام، جاءت الشمولية كنتيجةٍ لأخذ اليهوديّة إلى حدّها الأقصى المنطقي. يُصبح الفصل الراديكالي للروح المجرد أو الله عن الوجود الدنيوي للطبيعة والمجتمع والعقل الذاتي أكثر اكتمالاً حينما تضعف أو تزول صلته بالناس الموجودين في العالم المادي. تخلّص الإسلام من "التخصيص" اليهودي، وهذا الأمر قد نقّى الفصل اليهودي بين المجرد والملموس الذي بقي في صميم الإسلام فأصبح الإسلام أكثر يهوديةً من اليهود.

اعتبر هيغل أنّ نهاية "التخصيص" اليهودي كان ضرورياً لارتقاء الروح إلى مرحلته المسيحية العليا، وقد اعتبر أيضاً أنّ تدمير الهيكل والدولة اليهوديّة المستقلّة هو فعلٌ قد حرّر "المبدأ اليهودي من تعلّقه بالمكان وجعل قدوم المسيحيّة أمراً ممكناً" على حدِّ تعبير ميشال هولين (Michel Hulin). ولكن

لدى الحديث عن الشموليّة بهيئتها الإسلامية، لم يعتبرها هيغل تحرّراً. وفقاً له، إذا كانت المسيحية التتمّة المثمرة والباقية لليهوديّة فإنّ الإسلام هو انبعاثها العقيم أي اندفاعٌ وجيزٌ من التألق قد تبعته قرونٌ من الاضمحلال المظلم. اعتبر هيغل أنّ الإسلام لم يُطوِّر الأبعاد الواعدة لليهودية بل قابليتها المرعبة والمدمِّرة التي تكمنُ في "حقيقة" تصوُّر اليهودية لعالمٍ خالٍ من الوجود الملموس لله.

وفقاً لتصوُّر هيغل، يُعتبر التخصيص اليهودي "عائقاً" أمام أسوأ نتائج الشمولية وهي ظهور الشمولية قبل أوانها، وذلك في سياق دين السموّ. من دون الضمانة التي يُقدّمها التخصيص اليهودي، استطاع الإسلام أن يندفع بسرعة إلى التعصُّب الذي يُعدُّ نتيجةً منطقيةً للدين الذي يضع الإله في مقابل كلّ ما هو موجودٌ في العالم. في الإسلام، "بالقدر الذي يمتلك الإله القيمة ويتحقّق، فإنّ جميع الاختلافات تفنى وهذا هو ما يُشكّل التعصُّب". "لم يعد الله يمتلك الهدف الإيجابي والمحدود للإله اليهودي". في الواقع، وبما أنّ "عبادة الواحد" في الإسلام هي الشيء الثابت الوحيد في العالم و"تختفي جميع الاختلافات الوطنية والطائفية"، ينصُّ هيغل على أنّ الإسلام لا يُحرّر نفسه فقط من التخصيص الوطني لليهودية بل أيضاً التخصيص الطائفي للهندوسية. يريد الإسلام أن ينأى عن كلّ نوعٍ من التخصيص وأن يُدمّر أيّ عوائق بينه وبين المطلق، حتّى أنّ المسلم يصل إلى درجةٍ يتمنّى فيها انتهاء الفصل عن المطلق الذي ينشأ عن "التقييد المادي". يُقدّم المسلم إلى الله موته المادي "فأعلى فضيلة هي الموت في سبيل الدين. من يُقتل في أرض المعركة يضمن الجنّة". (في ما يتعلق بالوقع المعروف الذي تحمله هذه النصوص الباعثة على الإسلاموفوبيا في يومنا الحاضر، ينبغي أن نذكر بأنّ الرعب من الإسلام موجودٌ لدى هيغل أيضاً بالرغم من أنّه قد ظهر في سياقٍ سياسيٍّ مختلفٍ للغاية. كان هيغل مؤيّداً سابقاً للثورة الفرنسية، وقد قال: "الدين هو الإرهاب؛ هذا هو المبدأ في هذه الحالة (أي الإسلام)، كما كان يعتبر روبيسبيير أنّ الحرية هي الإرهاب").

انعدام الاستقرار: التهديد الشرقي

من خلال الحماس، حصل المسلمون على نظامٍ سياسيٍّ متألقٍ ولكن لفترةٍ وجيزةٍ فقط، وقد تمثّل بالخلفاء الأوائل الذين كانوا منافساً أسمى للغرب. لم يحصل اليهود على هذا النجاح السياسي أبداً، وقد لخّص جيل أنيدجار الفارق بين اليهودي والعربي/ المسلم في الفكر الغربي على أنّه -بشكلٍ جوهريٍّ- الفارق بين "العدو اللاهوتي" و"العدو السياسي". بالنسبة لهيغل، فإنّ هذا التناقض يتمتّع بالصلاحيّة ولكن على مستوى التاريخ العملي فقط، والروح المجرّد هو الذي أنتج كلاًّ من اليهودي والمسلم.

يظهر مدى تماثل الروح اليهوديّة (أي العهد القديم وفقاً لهيغل) مع الروح العربية - الإسلامية حتّى في مجال السياسة، وذلك في الطريقة التي يناقش من خلالها هيغل التعارض بين الدولة والعائلة في المشرق. كما في مواضع أخرى، فإنّ الإسلام يعكس المبدأ "اليهودي" في أقصى حالاته. كتب إدوارد سعيد أنّه في المفهوم الغربي يُعتبر العربي مفتقداً للسياسة وحائزاً على العائلة فقط، وقد ربط سعيد ذلك الإجحاف بالإجحاف المعاصر الذي يعتبر أن العائلة العربيّة هي مرتعٌ للتناسل. هذا الإجحاف قديمٌ جداً ويمسّ المشرق بشكلٍ عام لا العرب وحدهم، وقد أرجعه ألان غروسريشارد (Alain Grosrichard) إلى أرسطو الذي كتب عن الشرق ما يلي: "وكأنّ الشعوب الآسيويّة غير لائقةٍ بالانضواء تحت نظامٍ سياسيٍّ، وأنّ عليها أن تنحصر إلى الأبد في العلاقات العائليّة". أظهر غروسريشارد كيف أنّ التفاسير الطويلة لمؤلفات أرسطو في القرن الثامن عشر قد أثّرت على التصوُّر الغربي الحديث عن النظام السياسي الشرقي.

على الرغم من أنّ غروسريشارد لا يذكر رأي هيغل في هذا المجال، إلا أنّ الفيلسوف الألماني مناسبٌ لهذا النموذج بشكلٍ مثاليٍّ. اعتبر هيغل أنّ الانتماءَ الشرقيَّ نفسه شبيهٌ بالعائلة حيث قال: "يمتلك المشرق انتماءً شبيهاً بالعائلة في أساسه". في خطاب هيغل، لا نجد أنّه يرجع إلى التراث اليوناني في ما يتعلق بهذه الفكرة بل يعتمد على فهمه الشخصي لليهودية حيث يكتب:

"تمتلك العائلة قيمةً جوهريّةً لأنّ عبادة يهوه تتصل بها وبالتالي يُنظر إليها على أنّها كيانٌ مهم. أما الدولة، فإنّها مؤسّسةٌ لا تتناغم مع المبدأ اليهودي... أصبحت العائلة وطُناً كبيراً: من خلال غزو أرض كنعان حصل (اليهود) على دولة كاملة وشيّدوا الهيكل في القدس لجميع الشعب. ولكن بالمعنى الدقيق، لم يكن هناك وجودٌ لاتّحادٍ سياسيٍّ."

وفقاً لهيغل، فإنّ هذه النظرة هي جزءٌ من التقييم الموجّه للمجتمع الشرقي الذي تظهر طبقيته بشكلٍ واضحٍ للغاية. يُشير هيغل إلى أنّ "الصلات العائلية" وكلّ أنواع الانتماء إلى المجموعة في المشرق هي قصيرة الأجل: "على الرغم من أنّ الانتماء الوطني، والروابط الطبيعيّة، والصلات العائلية، والوطن، وما إلى ذلك تبقى (صلات محدودةً بينما العلاقات الثابتة مسموحةٌ)، فإنّ خدمة (الإله) الواحد تتضمّن منطقياً محدوديّة كلِّ مادةٍ وتقلّبها". لا تضمّ لائحة المجموعات المتقلّبة "الشعب" فقط بل أيضاً "الطائفة" و"كل الادّعاءات السياسية حول الميلاد أو التملُّك":

"تشتمل خصائص الدين المحمدي على التالي: لا يُمكن أن يصبح شيءٌ ثابتاً في الوجود الفعلي، ويُقدَّر أن يوسِّع كلُّ شيء نفسه عبر النشاط والحياة في السعة اللامحدودة للعالم. وعليه، تُصبح

عبادة الواحد الرابط الوحيد الذي يستطيع الكل أن يتوحّد عبره. من خلال هذا التوسُّع والنشاط الفعّال، تختفي جميع الحدود والفروقات الوطنيّة والطائفيّة ولا يُنظر إلى أيّ عرقٍ أو ادّعاءٍ سياسيٍّ على الولادة أو التملُّك بل الإنسان فقط بصفته مؤمناً."

يعتبرُ هيغل أنّه في أوساط المسلمين، يتمُّ استبدال المجتمع السياسي بـ"اتّحادٍ" متقلِّب "من الأفراد":

"يؤدِّي الغزو إلى السيادة والثراء واتّحاد الأفراد، ولكن كلّ هذه الأمور عرضيّةٌ ومبنيّةٌ على الرمال؛ إنّها متحققةٌ اليوم ولكن لا غداً. بالرغم من الاهتمام الشغوف الذي يُظهره الإنسان المحمدي، ولكنّه لا يبالي فعلاً تجاه هذا النسيج الاجتماعي ويقتحم دوّامة الحظ المستمرة."

ولكن مع ذلك، يوجد شبهٌ دنيويٌّ-وسياسيٌّ نوعاً ما- في العلاقة بين الله الواحد وعباده، والعلاقة بين الجبّار والخاضعين له. في كتاب "روح القوانين"، أصّل مونتسكيو تقييم عصر التنوير لـ"الطغيان الشرقي" المؤثِّر على أجيالٍ من المفكرين السياسيين اللاحقين.

"في الحكومة الجمهورية، ترجع السلطة السياديّة إلى الناس كمجموعةٍ (أي الحكومة الديمقراطية)، أو كجزءٍ معيّنٍ من الشعب (أي الأرستقراطية). أما في الحكومة الملكيّة، فإنّ شخصاً واحداً يُمسك بزمام الحكم ولكن وفقاً لقوانين ثابتةٍ ومتأصلة بينما في الحكومة الطاغية يحكمُ شخصٌ وحيدٌ ولكن من دون اتّباع القانون والقواعد ويُسيِّر كلّ شيءٍ وفقاً لإرادته ونزواته."

في الممارسة الاجتماعيّة اليوميّة، فإنّ انعدام "الادّعاءات" المتينة على "الملكية" لا يُعبّر هنا عن حكومةٍ طاغية. تمّ التعليق كثيراً في تقارير الرحلات على المساواة في العبوديّة بين عامة الناس، ولا بد أنّ مونتسكيو قد قرأ بنهمٍ في هذا المجال كما هيغل في زمانه. قرأ مونتسكيو (ترجمةً فرنسية لعمل) أحد المؤلفين الإنكليز في القرن السابع عشر، وهو التاجر والدبلوماسي بول رايكوت (Paul Rycaut). كتب رايكوت عن الإمبراطورية حيث لا يساهم النسب ولا الأرباح في تقديم حمايةٍ دائمةٍ من نزوة الطاغي لوضع الناس في مستوًى واحدٍ.

"إنني أتفكّر في الحسنات القليلة للفضيلة وانعدام العقوبة على الإثم المربِح والمزدهر؛ وأتفكّر في كيفيّة تربية الرجال على التملّق والحظ ونيل رضا الأمير في حال عدم امتلاكهم للدم النبيل... إلى أكثر الأتباع أهميّةً وثراءً وشرفاً في الإمبراطورية؛ ... إنني أتفكّر في قِصر مدّة بقائهم، كيف أنّهم يتعرضون للهلاك بمجرد قيام أميرهم بتقطيب وجهه؛ كيف أنّهم يطمعون أكثر من جميع الناس في

العالم، ويتعطّشون ويُسرعون لنيل الثراء مع علمهم بأنّ كنزهم هو فخّهم وأنّهم يجهدون باعتبارهم عبيداً لراعيهم وسيدهم العظيم، وأنّ ما يجهدون لنيله سوف يؤدّي حتماً إلى هلاكهم ودمارهم (أي حينما يفقدون حظوة سيدهم)، بالرغم من وجود جميع حجج الوفاء والفضيلة والصدق الأخلاقي (التي يندرُ وجودها لدى الأتراك)[1] للدفاع عنهم والتشفُّع لهم."

اعتبر رايكوت بشكلٍ صريح أنّ الطغيان العثماني هو إنذارٌ لما يُمكن أن يحصل في أوروبا إذا قام حاكمٌ مطلقٌ بتجاهل الحقوق التقليدية للنبلاء. كتب مونتسكيو أنّه في الحكومة الطاغية، يمُكن أن يقوم الحاكم "بتجريد السيد من أراضيه وعبيده في أيّ لحظة". بما أنّ رايكوت كان باروناً[2] تحت حكم لويس الخامس عشر، فإنّه كان مرتاباً للغاية تجاه أيّ حكومةٍ تتجاهل امتيازات الأرستقراطية التقليدية. بعد قرن، توصّل هيغل من خلال اهتماماته الطبقية المختلفة إلى معادلةٍ مماثلة حول الاستبداد الذي لا يأخذ الطبقات بعين الاعتبار. لم يكن هيغل أرستقراطياً ولكن مع حلول زمانه كان معظم البرجوازيِّين -الذين كانوا في السابق داعمين للحكم المطلق كطريقةٍ لإزالة تلك الامتيازات التي تفجّع عليها مونتسكيو- قد أصبحوا من أنصار الدولة الليبرالية حيث لا يُسمح لأهواء الحاكم بالتدخُّل في منطق السوق.

حينما نفهم الموضوع بهذه الطريقة -التي نعترف بأنّ هيغل لم يوضّحها أبداً- فإنّ الشخصية المتقلّبة للحاكم وانعدام الثبات في المجتمع "المبني على الرمال" يُلخّصان سمةً تمُثّل أشدّ مخاوف اقتصاد السوق الليبرالي وهي: انعدام الاستقرار. في الحياة اليوميّة، ظهر انعدام استقرار الحكم الاستبدادي في قصصٍ عجيبةٍ كالحاكم "الذي يحبّ عبده ويمجد محبوبه عبر وضع كل (الأمور) الفخمة عند رجليه، ولكن من ناحيةٍ أخرى فإنّه مستعدٌّ للتضحية به بشكلٍ متهوِّر".

يُرجع هيغل تقلُّب النُظُم الشرقيّة الاجتماعيّة إلى خطته الفلسفية حيث يُقابل بين الروح المجردة والروح الملموس. لقد رأينا كيف أنّه وصف الطابع العالمي للإسلام بشكلٍ سلبيٍّ بالمقارنة مع ألمانيا القرون الوسطى حيث مرَّ الشعب في طور تنمية الأنواع الملموسة من الـ(Volksgeist) (الروح الشعبيّ) التي تنتمي إلى الـ(Geist) (الروح) العالميّ. وفقاً له، فإنّ الممالك الإسلامية قد افتقدت الثبات لأنّه "بمقتضى القاعدة التي تُقدّمها الشمولية، فلا شيء ثابتاً".

[1]- المعنى هنا شامل، والمقصود هم المسلمين لا العرق التركي بحدّ ذاته.

[2]بارون: أدنى مرتبة في سلسلة النبلاء البريطانيين.

خاتمة

يُشير أنيدجار أنّه في التاريخ الثقافي الغربي، "اليهودي هو العدو اللاهوتي (والداخلي) بينما المسلم هو العدو السياسي (والخارجي)". هذا مؤكّدٌ. ولكن بالنسبة لهيغل على الأقل، لم تكن السياسة الإسلامية سياسيةً حقيقيةً، وقد بُنيت الإمبراطورية الإسلامية على الرمال اللاهوتيّة لدين يهوديٍّ عن السموّ بالأساس. يتطابق المبدأ الأساسي للطغيان الشرقي مع جوهر اليهودية حيث إنَّ "الحكم الكلي في اليهودية هو الخوف من السيد المطلق" وإنّني أتحمّل مسؤولية "النظر إلى نفسي على أنّني لا شيء، وأن أُدرك اعتمادي التام أي كوني وعياً خاضعاً أمام السيد".

ينصح جيل أنيدجار بـ"تحليل (الشخصيتين الأدبيتين) المنقطعتيِ النظير: شايلوك وأوثيلو" وهو يعني اليهودي والمسلم. كما يوضّح أنيدجار أيضاً، لم تكن هذه النصيحة موضع حاجةٍ في عصر هيغل حينما كان اليهودي والموري[1] قابلَين للمقارنة لا فقط في البندقيّة بل في الغرب كلّه. ولكن في القرن العشرين، أصبحا منقطعيّ النظير. تشعّبت ثروتا اليهوديّة والإسلام بمجرد قيام "ابنيِ العم" الساميَّيْن بحمل واحدةٍ إلى أوروبا والثانية إلى آسيا وأفريقيا. ولكنّ الفكرة التي استمرت لقرونٍ وأفادت أنّ اليهود شعبٌ شرقيٌّ -وقد افتخر بها بعض الصهاينة الأوائل- قد دُفنت في الصراع الدموي في الشرق الأوسط. إذا كان دمجُ فكرتي "اليهودي" و"المسلم" يُنتج مزيجاً "قابلاً للانفجار" كما يُشير ديريدا وأنيدجار، فإنّ هذا الانفجار ليس ناجماً عن انصهار الجزئيات المتنافرة بقدر انتسابه إلى انشطار ما كان يوماً ما عنصراً واحداً - حتى وفقاً لهيغل.

[1]- مصطلح يُطلق على سكان شمال أفريقيا أي المنطقة المغاربية، وكان يُطلق في السابق على الشعوب المسلمة في أسبانيا والبرتغال. يتّسع هذا المصطلح ليدل على المسلمين بشكلٍ عام.

مآلات فلسفة الروح عند هيغل

متاخمةٌ نقدية لأيديولوجية تمجيد الذات الغربية

مجدي عز الدين حسن [*]

يندرج مفهوم الروح عند هيغل في رأس منظومته الفلسفية، فقد انبرى جمعٌ غفيرٌ من مجايليه، وممن جاؤوا من بعده إلى التركيز على مساجلة هذا المفهوم باعتباره نقطة الجاذبية التي تتمحور حولها وتغتذي منها مجمل أطروحاته في الوجود والأخلاق والفلسفة السياسية.

لقد ذهب كثيرون من هؤلاء إلى اعتبار "فيمينولوجيا الروح" بمثابة مرتكزٍ فلسفيٍّ مؤسّسٍ للعنصرية الجرمانية وتمجيد للأمم الأوروبية، حتى إذا حلّ القرن العشرون ظهرت الهيغلية كتسويغٍ للامتداد الاستعماري على القارات الكبرى الثلاث آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

في هذه الدراسة للباحث السوداني مجدي عز الدين حسن نجدنا أمام متاخمةٍ نقديةٍ "أنطو ـ أبستمولوجية" للمنظومة الفلسفية الهيغلية انطلاقاً من فلسفة الروح، كمفهومٍ مسيطرٍ على أعمال هيغل الفكرية بمجملها.

المحرر

يهدف هذا المقال إلى الاشتباك نقديّاً مع فلسفة الروح عند هيغل. وتستدعي طبيعة الموضوع أن نعرض أولاً لفلسفة الروح عنده، كما حدّدها في مؤلفاته العديدة، وهذا ما فعلناه في المحاور الأولى لهذا المقال. ومن ثم، بعد عرض وتحليل أفكار هيغل بهذا الخصوص، ذيّلنا المقال بخاتمةٍ نقديّةٍ تناولنا فيها ما سبق عرضه من أفكار.

وكخاتمة لهذه المقدمة، نقول أن التعرض لفلسفة الروح عند هيغل، هو في حقيقة الأمر تعرّضٌ لمجمل فلسفته: الأخلاقيّة والسياسيّة، فلسفة التاريخ، فلسفة الدين، فلسفة الجمال، وكذلك فلسفة

*ـ باحثٌ وأستاذٌ مشاركٌ بقسم الفلسفة، كليّة الآداب، جامعة النيلين- السودان.

الطبيعة والمنطق. «وما أسماه هيغل بشمول المنطق ينظر إلى كلّ شكلٍ من أشكال الوجود على أنه شكلٌ للعقل. والانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة، ومن هذه الأخيرة إلى فلسفة الروح (Philosophy of Mind)، يتحقق على أساس افتراض أن قوانين الطبيعة تنبثق من البنية العقليّة للوجود، وتقود بشكلٍ متصلٍ إلى قوانين الروح.[1] وبالتالي فإن اهتمامنا بفلسفة الروح عنده، يعني في حقيقة الأمر اهتماماً بجلّ فلسفته. ففلسفة الروح عنده هي بمثابة تتويج لمجمل النسق الفلسفي الهيغلي، وتمثل في نظرنا (روح) فلسفة هيغل بأكملها، وتقع موقع القلب منها، ويشكّل فهمها المفتاح إلى الفهم العميق لكلّ النسق الهيغلي.

لعل أكثر الأوصاف التي ذهبت في التصعيد حدَّ الغلو هو ما ذكره "باطاي " حين قال في حقّ الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831): "إنّ هيغل هو الحقيقة مكتملة". فإذا كانت فلسفة أرسطو تمثّل قمّة نضوج واحتراق الفلسفة اليونانيّة في العصر القديم، فإنّ فلسفة هيغل هي الأكثر عمقاً واكتمالاً في الفلسفة الحديثة، ما يجعل هذا الأخير مستحقاً وبجدارة لقب (أرسطو العصر الحديث).

فلا أحد من المتخصّصين في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وكذلك من المؤرخين لها، بوسعه إنكار الدور الكبير والهام الذي لعبه، وما يزال يلعبه، النسق الفلسفي الهيغلي في خارطة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فالفلسفة الهيغليّة، من جهة، تعتبر أعلى قمة بلغتها الفلسفة الحديثة، وتأتي كتتويجٍ لكلّ الجهود الفلسفيّة السابقة عليها، ومن جهة أخرى، كان للهيغلية تأثيرٌ كبيرٌ في الفلسفة المعاصرة. بمختلف توجهاتها وتياراتها وألوان طيفها. فبداية من الهيغليين الشباب مروراً بماديّة كارل ماركس إلى فينومينولوجيا هوسرل والفلسفة الوجودية، ومدرسة فرانكفورت، وانتهاءً بفلسفة الاعتراف عند الألماني أكسيل هونيث، لا تزال الفلسفة المعاصرة في تحركها داخل حدود السياج الفلسفي الذي اختطه هيغل ترنو للقفز فوقه والتحرّر من قبضته.

وعلى أيّ حال، ليس بالمقدور غض الطرف عن الحضور الطاغي للفلسفة التي أرساها هيغل، وإن في شكلٍ سلبيٍّ، داخل نصوص الفلسفة المعاصرة والتي عملت على الاشتغال عليه وإعادة تأويله واستثماره وتوظيفه بطرقٍ مختلفة.

فابتداءً من القرن التاسع عشر نشأت تياراتٌ فكريّةٌ شديدةُ التباين، كان من شأنها أنّها جعلت الهيغلية تبدو حيناً وكأنّها التفسير الأكثر عمقاً للمسيحية، وحيناً كأنّها الأساس الأكثر وثوقاً

[1]- See: Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1960). p.24.

للإنسانويّة الملحدة. كما جعلتها تبدو من جهة أخرى وكأنّها مصدر الوحدة الجرمانيّة حيناً، وحيناً كأنها جذر الماركسية[1].

ويكفي لإبراز الأثر العظيم الذي خلّفه هيغل في الفكر الفلسفي المعاصر، مطالعة القول المنسوب إلى الفيلسوف الفرنسي الكبير ميشيل فوكو الذي يعرّف الفلسفة المعاصرة بأنّها محاولةٌ مستمرةٌ للإفلات من قبضة النسق الهيغلي، وبالتالي يحدّد مهمتها بالخروج من الهيغلية. يكتب فوكو: «إنّ عصرنا كله، سواءً من خلال المنطق أو من خلال الإبستمولوجيا، عصرٌ يحاول أن يفلت من هيغل. لكن أن يفلت المرء فعلاً من هيغل، فهذا أمرٌ يتطلب تقديراً مضبوطاً لما يكتنفه الانفصال عن هيغل، وهذا يقتضي أن نعرف ما الذي ما يزال هيغلياً، ضمن ما يمكننا من التفكير ضد هيغل، وأن نقيس القدر الذي يحتمل فيه أن يكون سعينا إلى مناهضته خدعة ينصبها في وجهنا وهو ينتظرنا في نهاية المطاف هناك هادئاً».[2]

ويتساءل فوكو في كتابه (نظام الخطاب) عن إمكان التفلسف في غيبة هيغل، وبعيداً عن حدود فلسفته: فهل ما يزال بإمكاننا أن نتفلسف، هناك حيث لم يعد هيغل ممكناً؟ وهل ما يزال في إمكان الفلسفة أن توجد وألا تكون هيغليةً؟ وهل ما هو مضادٌّ للفلسفة هو بالضرورة غير هيغليٍّ؟ [3]

الحريّة بوصفها طبيعة الروح

اهتم هيغل في كتابه: «فينومينولوجيا الروح» (Phenomenology of Mind)، والذي يُعد من أشهر أعماله، بالكيفيّة التي يرتقي بها الروح صعوداً في سلّم المراتب من الأدنى إلى الأعلى، حتى يصبح هو والمطلق شيئاً واحداً. ودرس في كتابه: (العقل في التاريخ) الخصائص المجرّدة لطبيعة الروح، والتي هي ذاتها الطبيعة الجوهرية للحرية، وبيّن الوسائل التي يحتاجها الروح لكي يحقق فكرته في الوجود.

بدايةً نشير إلى أن الكلمة الألمانية (Geist) عادة ما يتم ترجمتها للغة الأنجليزية ب (Spirit) (الروح) وكذلك ب (Mind) أو (Reason) (العقل). وفي هذا المقال يكون من الأفضل والمفيد استصحاب هذه الترجمات معاً. فمقولة الروح هنا رديفٌ لمقولة العقل أو للفكرة المطلقة أو للوعي المجرد.

[1]- رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ترجمة: أدونيس العكره، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص 6.
[2]- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 64.
[3]- المصدر نفسه، ص 74.

فالروح، عند هيغل، وحدةٌ مثاليةٌ، وليس النفس والوعي والعقل إلا مراحلَ مختلفةً أو جوانبَ لحياةٍ واحدةٍ تنبض فيها كلها بغير انقطاع.[1]

هناك قولٌ مأثورٌ للعرب: (بأضدادها تعرف الأشياء)، وهو ذات ما يفعله هيغل في تعريفه للروح في كتابه: (العقل في التاريخ)، حيث يستهل شرحه لطبيعة الروح من خلال ضدها المباشر: المادة. فكما أن الثقل هو ماهيّة المادة، فالحريّة هي جوهر أو ماهيّة الروح. وكل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وإنّها كلها ليست إلا وسيلةً لبلوغ الحرية. والتاريخ الكليّ هو عرضٌ للروح وهو يعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة. وكما أن البذرة تحمل في جوفها كلّ طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة وشكلها، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخه كله.[2]

لكن علينا أن نحذر من الوقوع في فخّ الركون للفهم البسيط الساذج المتأسس على الثنائيات المتعارضة (روح- مادة) لفهم ما يعنيه هيغل، لأننا بذلك لا نكون قد أحسنا قراءته بل، على الضد تماماً، نكون قد أسأنا فهمه، خاصةً وأنّه لا يرى العالم الروحي كمقابلٍ للعالم المادي، وإنما ينظر إلى العالم المادي بوصفه مجرّد تمظهر للعالم الروحي لا غير. فالروح الذي تتجلى في التاريخ، هو المحرك الأساسي له، والعالم بأكملِه من خلقه، فالوجود كنتاجٍ للفكر ذو طابعٍ عقليٍّ محضٍ، ولا شيء فيه يخرج عن الفكر، لا خارجيّة الأشياء ولا تعالي الإله حتى. وبصورةٍ أعم، إن ما يحتل مكان الصدارة بالنسبة لهيغل هو الوعي، ولكن لا الوعي الذاتي، وإنما الوعي الموضوعي الذي يتماثل مع الكلي.

ونجد بالمقابل فلسفاتٍ ماديّةً، كالماركسية مثلاً، تذهب في الاتجاه المعاكس لهيغل حيث ترى أن العالم المادي هو الجوهري وما العالم الروحي إلا تابعاً له. وهذا ما أسمته الماركسيّة بالمسألة الأوليّة في الفلسفة، والتي تتمثل في السؤال: أيهما يسبق الآخر المادة أم الوعي؟ ماركس يجيب: المادة تسبق الوعي وبالتالي يعتبر هذا الأخير مشتقًّا وتابعاً للمادة التي هي خالقةٌ له. وهيغل يجيب: الوعي يسبق المادة، وبالتالي فالمادة ناتجٌ من نواتج الوعي.

إنّ الروحي هو وحده الحقيقي. وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكل روحيّةً.[3] هذه العبارة المنسوبة لهيغل تعني أن العالم الروحي هو الجوهري بينما يظلّ العالم المادي مجرد تابعٍ له، أو بلغة الفكر النظري ليس له حقيقة في مقابل العالم الروحي. وما يوجد بخلاف الروحي في العالم ليس إلا تجسيدات الروح وتمظهراته فيه.

[1]- أنظر: ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني: فلسفة الروح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2005، ص 15.
[2]- هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة: أمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص 87.
[3]-هيغل، المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1988، ص 9.

فبفضل أن الإنسان روحٌ يكون الإنسان إنساناً، ومن الإنسان باعتباره روحاً تنطلق التطورات العديدة للعلوم والفنون ومصالح الحياة السياسية وكل تلك الظروف التي لها صلةٌ بحرية الإنسان وإرادته.[1]

ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، نلاحظ كذلك الربط الذي يجريه هيغل بين الروح من جهةٍ والحرية من جهة ثانية، والتاريخ من جهةٍ ثالثة. وعلى ذلك تلعب ثلاثيّة (الروح أو العقل، التاريخ، الحرية) دوراً هاماً في فهم فلسفة هيغل بشكلٍ عامٍّ، وفلسفة الروح بشكلٍ خاصٍّ.

فالعقل يمثل الوجود الحقيقي، الذي يتجلى في الطبيعة ويصل إلى التحقق في الإنسان. هذا التحقق يحدث في التاريخ، ولما كان تحقق العقل في التاريخ هو الروح (mind)، فإن فكرة هيغل تتضمن القول بأن الذات الفعلية أو القوة المحركة للتاريخ هي الروح.[2]

والتاريخ عند هيغل هو عرضٌ لمسيرة الروح، وماهيّة الروح الحريّة، ومن ثم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية، لكنها ليست حريّةً فرديّةً سلبيّةً تعسفيّة، لأنّ مثل هذه الحريّة جزئيّة ومحدودة، وإنما الحرية المقصودة هنا هي أن يتبع الإنسان ماهيّته الخاصة وهي العقل، وهي تعني المشاركة في حياةٍ اجتماعيّةٍ أوسع هي الدولة.[3] يكتب هيغل: (إننا نذهب إلى أن مصير العالم الروحي، وتبعاً لذلك، العلة الغائية للعالم ككل -ما دام هذا العالم الروحي هو العالم الجوهري بينما يظل العالم الفيزيائي تابعاً له- هو وعي الروح بحريته الخاصة).[4]

وعي الروح بحريته (التي هي عين ذاته)، إذاً، هو الغاية النهائيّة لا للتاريخ وللعالم فحسب، إنما وقبل كلّ شيءٍ للروح نفسه. وهو، بحسب هيغل كذلك، الغرض الذي وضعه الله للعالم، لكن الله هو الوجود الكامل على نحوٍ مطلق، ومن ثم فلا يمكن له أن يريد شيئاً غير ذاته، أي لا يريد سوى إرادته الخاصة، وطبيعة إرادته، أي طبيعته ذاتها، هي ما يسميه هيغل هنا بفكرة الحريّة، وإذا ما ترجمنا الدين إلى لغة الفكر. ومن ثم فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا لا بدّ أن يكون هو السؤال الآتي: ما الذي يعنيه القول بأنّ الحريّة ماهيّة الروح؟ وما هي الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية هذا لكي يحقق ذاته؟.

---

[1]-هيغل، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2001، ص 23.
[2]- See: Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, p.227.
[3]-أنظر: هيغل، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص 9.
[4]-هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق الذكر، ص 89.

ثلاث درجاتٍ للوعي بالحرية عبر التاريخ

تاريخ العالم عند هيغل هو مسارٌ يكافح فيه الروح بصورةٍ دائبةٍ لكي يصل إلى وعيٍ بذاته، أي لكي يكون حرّا. هنا الحريّة كماهيّة للروح تعني بلوغ الروح مرحلة الوعي بذاته، وهذا الوعي لا يتحقق إلا عبر مسيرة الروح في التاريخ، حيث تمثل كلّ مرحلةٍ من مراحل سيره في التاريخ درجةً من درجات الوعي بالحرية. وفي هذا السياق، يتحدث هيغل عن ثلاث حالاتٍ تمثل ثلاث درجاتٍ مختلفةٍ للوعي بالحرية عبر التاريخ الكلي، ما يعني ثلاث درجاتٍ من وعي الروح بذاته:

أولها الأمم الشرقيّة القديمة كالصين والهند وفارس (التي تتضمن حضارات بابل وأشور) ومصر، التي هي في نظر هيغل تمثل طفولة التاريخ البشري، فهذه الحضارات لم تع الحريّة ولم تعرفها، وكلّ ما عرفته أن هناك شخصاً واحداً هو الحر. والمقصود به شخص الحاكم المستبد، أما الذين يحكمهم هذا الحاكم فهم جميعاً عبيد له. وينبهنا هيغل إلى أنّ حريّة الحاكم لم تكن تعني سوى انسياقه وراء أهوائه، وبالتالي لم تكن حريته تعبيراً عن ماهيته الحقة (أي العقل)، ومن ثم كان هذا طاغيةً لا إنساناً حراً.

وثانيها العالم اليوناني، والذي يشبّهه هيغل بطور المراهقة في تاريخ البشرية، حيث ظهر الوعي بالحرية لأول مرةٍ عند اليونان ومن بعدهم الرومان، حيث يبلغ التاريخ طور رجولته، فعرفوا أنّ البعض أحرار، أما بقية الناس في الأمم الأخرى فقد كان يُنظر إليهم على أنّهم محض برابرة. وبالتالي لا الشرقيين ولا اليونانيين توصّلوا إلى معرفة أن الإنسان بما هو إنسانٌ حر. وهو أمرٌ أوضح ما يكون في فلسفة أفلاطون وأرسطو اللذين لم يعرفا ذلك.

وثالثها، الأمم الجرمانية والتي استطاعت بفضل المسيحيّة أن تكون أول الأمم إدراكاً لحقيقة أن الإنسان حرٌّ بما هو إنسان. وأنّ حريّة الروح هي التي تؤلف ماهيتها. ويصف هيغل هذه المرحلة بطور الشيخوخة، والتي لا تعني عنده الضعف وإنّما الكمال والقوة ومنتهى النضج.

الدولة هي التحقق الفعلي للحرية

يتحدث هيغل عن فكرة الحرية بوصفها طبيعة الروح والغاية المطلقة للتاريخ. ويرى أن هدف الروح أن يحقّق ذاته في التاريخ، وأن يصل إلى فهمٍ لنفسه، ومعرفة بذاته، وذلك لا يتحقق في نظره إلا في ظلّ الدولة.

فالدولة، بذلك، هي التحقق الفعلي للحرية، وهي الغاية النهائيّة المطلقة، فهي توجد لذاتها. فالقيمة التي يملكها الكائن البشري، لا يملكها إلا من خلال الدولة. ف« ليس بمقدور الفرد أن

يكون حراً إلا بوصفه كائناً سياسياً. وهكذا يعد تفكير هيغل استكمالاً للنظرة اليونانيّة الكلاسيكية القائلة أن: دولة المدينة تمثل الحقيقة الصادقة للوجود الإنساني. وبناءً على ذلك، فإنّ التوحيد النهائي بين الأضداد الاجتماعية لا يتحقق بسيادة القانون، بل بالنظم السياسية التي تجسد القانون، أي بالدولة بمعناها الصحيح.[1]

وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان واعياً وعياً كاملاً، وعلى هذا النحو وحده يشارك في الأخلاق الذاتية كما يشارك في حياةٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ أخلاقيّةٍ عادلة. والكليّ إنما يوجد في الدولة، في قوانينها وفي تنظيماتها الكلية والعقلية. والدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، ومن ثم فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه في شكلٍ أكثر تحدداً. وفيها تبلغ الحرية مرحلة الموضوعيّة وتحيا حياة الاستمتاع بهذه الموضوعية، ذلك لأن القانون هو موضوعيّة الروح وهو الإرادة في صورتها الحقيقية. والإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرّة لأنّها تطيع نفسها وتخضع لذاتها.[2]

عمليّة تحرير الفرد تنتج بالضرورة الرعب والدمار طالما قام بها أفرادٌ ضدّ الدولة، لا الدولة ذاتها. إنّ الدولة وحدها هي التي يمكنها أن تمنح التحرير، على الرغم من أنّها لا تستطيع أن تمنح حقيقةً كاملةً وحريّةً تامةً. فهاتان الأخيرتان لا تتحققان إلا في مملكة الروح (realm of mind) بمعناها الصحيح، أي في الأخلاق والدين والفلسفة.[3]

هذا ما أقرّ به هيغل في كتاباته الأولى في فلسفة الروح (philosophy of mind) فقد كان أساس تحقق الحرية كفاءة نظام الدولة، وقد ظلّ مرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً. أما في كتابه (فينومينولوجيا الروح) (Phenomenology of Mind) فإنّ هذا الارتباط يكاد يضيع تماماً. فالدولة لا تعود ذات دلالة شاملة لكلّ شيء. والحرية والعقل يصبحان نشاطاً للروح الخالص(pure mind)، ولا يتطلبان نظاماً سياسياً واجتماعياً محدداً كشرطٍ مسبقٍ لتحقيقهما، وإنما يتماشيان مع الدولة الموجودة بالفعل.[4]

وبالإضافة إلى الدولة هناك المجتمع الذي ينظر إليه هيغل على أنه يمثل، أيضاً، شرطاً أساسياً لتحقيق الحرية. فالحرية بوصفها مثلاً أعلى لما هو أصليٌّ وطبيعيّ، لا توجد كشيءٍ أصليٍّ وطبيعيّ، بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها ونيلها، وذلك بعد توسط عملية تهذيبٍ وترويضٍ هائلة للقوى الأخلاقية والعقلية. ولذلك فإنّ حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها

[1]- Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, P.48.
[2]-هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق الذكر، ص 111.
[3]- Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, P.91.
[4]- Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, pp.91- 92.

الدوافع الطبيعية التي لم تروَّض والأعمال والمشاعر اللا إنسانية. ولا شك أن المجتمع والدولة يمارسان نوعاً من الحدّ لكنه حدٌّ للغرائز الفجّة وللانفعالات الوحشيّة وحدها، كما أنّه في مرحلة حضاريّة أرقى، حدٌّ للأنانيّة المتعمّدة التي تتجلى في النزوات والأهواء. وهذا اللون من التقييد هو جزءٌ من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقق الوعي بالحرية والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقية، العقلية والمثالية. فالقانون والأخلاق مستلزمان ضروريّان للمثل الأعلى للحرية.[1]

والملاحظ أنّ مفهوم هيغل للدولة يتعارض مع المفهوم الليبرالي لها، فمن منظور الأخير يكون الفرد هو الغاية لا الدولة. على عكس هيغل الذي عنده أنّ الدولة غايةٌ، وهي ليست بخدمة الفرد وإنما تتطلب من هذا الأخير خدمتها والتضحية بحياته إن تطلب الأمر ذلك.

ثلاث مستوياتٍ للروح

لا يتم تجلي المطلق في الإنسان إلا بواسطة تطورٍ جدليٍّ طويلٍ وشاقٍّ، فالروح لا يضع نفسه في الحال على أنّه روحٌ مطلق، ولكنّه يبدأ من مرحلةٍ دنيا من مراحل نموّه، ولا يبلغ تحقّقه الذاتي الكامل إلا تدريجياً. والأداة التي يستخدمها هيغل في تعقب هذا التطور التدريجي هي المنهج الجدلي.

يمكن لنا مناقشة فلسفة الروح عند هيغل من خلال ثلاث مستوياتٍ، هي: الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق.

الروح الذاتي

يمثل المستوى الأول، وهو دراسةٌ محضةٌ لسيكولوجيّة الحياة الداخليّة للإنسان، مضمونها العقل البشري منظوراً إليه نظرةً ذاتيّةً بوصفه عقل الذات الفردية، وتقسيماته الفرعيّة مثل: الإدراك الحسي، الشهوة، الفهم، العقل، الخيال، والذاكرة. في هذا المستوى تكون الروح مضمرةً. والخلاصة أن الروح الذاتي يعني هنا الروح منظوراً إليه من الداخل.

بدوره يتبدى الروح الذاتي على مستوياتٍ مختلفةٍ، وهذه المستويات، هي أيضاً، لحظاتٌ في التطور الديالكتيكي لأفهوم الروح. لذلك يميز هيغل بين النفس (موضوع الأنثروبولوجيا)، والوعي (موضوع الفينومينولوجيا)، والذهن (موضوع علم النفس). فالنفس هي الذهن من حيث ما يتعلق

[1]-هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق الذكر، ص 113.

بشروطٍ طبيعيّةٍ وفيزيولوجيّةٍ (العرق، المزاج، إلخ) أو حتى فيزيائيّة (المناخ مثلاً). وكلّ ما يجري في الذهن إنما أصله في الإحساس وفي الحالة العاطفية البدائية.[1]

وإذا كان ثمة واقعٌ لا مجال للمماراة فيه فهو امتلاك الروح للمقدرة على النظر إلى نفسه وبكلّ ما ينبثق عنه، ذلك أن التفكير يشكل بالفعل الطبيعة الأكثر صميميّةً وجوهريّةً للروح. وبفضل هذا الوعي المفكر الذي يمتلكه الروح تجاه ذاته ومنتجاته، يأتي سلوك الروح، إذا كان حقاً وفعلاً محايثاً فيها، مطابقاً لماهيّته وطبيعته.[2]

الروح الموضوعي

هذا المستوى الثاني تغطيه فلسفة هيغل الأخلاقية والسياسية، وفيه يخرج الروح من ذاته ليخلق عالماً موضوعيّاً خارجيّاً، يتمثل في انجازات الروح في نتاجاته الخارجيّة كالتنظيمات والمؤسسات الروحية كالقانون والأخلاق والدولة والعادات. وهي تموضعٌ للذات لا بوصفها فرديّةً بل بوصفها ذاتاً كليّة.

على ذلك، يعني الروح الموضوعي الروح وقد خرج من جوّانيته وذاتيته وأوجد نفسه في العالم الخارجي. وهذا العالم الخارجي ليس هو بالطبع عالم الطبيعة، إذ إنّ الروح يجد هذا العالم الأخير موجوداً بالفعل، لكنه العالم الذي يخلقه الروح لذاته لكي يصبح موضوعيًّا، أي لكي يوجد ويؤثر في العالم الفعلي. وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات. ولا يعني ذلك المنظمات الوضعيّة كالقانون والمجتمع والدولة وحدها، لكنه يشمل كذلك العرف والعادات والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية.[3]

والتمييز بين الروح الذاتي والروح الموضوعي يرتدّ إلى تمييزٍ آخر يقوم بين المعرفة والإرادة، فالمعرفة هي الأنا حين يفكر، بينما الإرادة هي الأنا حين يعمل.

يميز هيغل بين دائرة الوعي ودائرة الذهن، وبين المعرفة والإرادة أو بين الذهن النظري والذهن العملي. ف«الأنا تواجه الموضوع في دائرة الوعي. أما في دائرة الذهن (دائرة علم النفس) فإننا نجد أن الذات قد امتصت الموضوع في جوفها، وأنه قد ظهر بداخلها على أنه مضمونها».[4]

فالذهن أو الروح ليس مجموعةً من الملكات ترتبط ارتباطاً خارجياً كالمشاعر والإرادة والعقل،

---

[1]-رينيه سرو، هيغل والهيغلية، مصدر سابق الذكر، ص 35-36.
[2]-هيغل، المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال، مصدر سابق الذكر، ص 24.
[3]-أنظر: ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني: فلسفة الروح، مصدر سابق الذكر، ص 61.
[4]-المرجع نفسه، ص 53.

إذ ينبغي ألا نتخيل أن الإنسان في أحد جوانبه تفكيرٌ وفي جانبٍ آخرَ إرادةٌ. كما لو كان يضع الإرادة في جيب والفكر في جيبٍ آخر. فالذهن أو الروح وجودٌ واحدٌ يظهر في سلسلةٍ من المراحل التطورية: كالإرادة أو الفكر أو الشعور.[1]

وهكذا نجد أن الروح الموضوعي يقوم على نشاط الإرادة، فالمنظمات والمؤسسات هي عملٌ من أعمال الإرادة، حين تتجلى في العالم فتشكل مادته الخام وتحوله إلى عالمٍ جديدٍ للعقل. وللإرادة وجهان في هذا النشاط، الأول: هو أنها في سعيها نحو الكلي تريد نفسهاً لأنّ الكلية هي جوهرها، ولهذا السبب فإن العالم الجديد الذي خلقته ليس موضوعياً فحسب، لكنه روحيٌّ كذلك (فهو الروح الموضوعي) لأنه هو نفسه ما تصنعه الروح في العالم. والوجه الثاني هو أنّها تريد أن تجاوز نفسها وتريد أن تصل لا إلى ما هو ذاتي فحسب، بل إلى ما هو موضوعيّ.[2]

وبهذا المعنى، فإنّ العالم الخارجي نتاجٌ وتجلٍّ للروح الموضوعي، وبالتالي ليس له أيّ وجودٍ قائمٍ بذاته باستقلاليّةٍ تامةٍ عن الروح.

فالفكر يعرف أنّ مضمونه هو ذاته، وأنه بالتالي يحدّد مضمونه الخاص. فلم يعد ينظر إلى العالم على أنّه كتلةٌ صلبةٌ عنيدةٌ غريبةٌ عن الفكر، ولكنه، على العكس، مصنوعٌ على ما هو عليه، ومشكّلٌ ومَصُوغٌ ومحدّدٌ بواسطة الفكر. وعلى ذلك فإنّ الذات تشكّل العالم بنشاطها الخاص، وتلك هي الإرادة أو الذهن العملي.[3]

ويقوم الروح الموضوعي على فكرة الإرادة الحرة. والمؤسسات المختلفة هي منتجات للحرية: فالقوانين هي شروط الحرية. وبوصفي محكوماً بالقانون، فأنا محكومٌ بالكليّ، أي الذي أسقطه أنا نفسي على العالم. وأنا بالتالي محكومٌ عن طريق ذاتي، فأنا إذاً حرٌّ.[4]

ويتطور الروح الموضوعي في ثلاث مراحل هي: الحق المجرّد، الأخلاق الذاتيّة، والأخلاق الاجتماعيّة.

الحق المجرد (Abstract Right): دائرة الحقّ المجرّد هي دائرة الحقوق والواجبات التي تنشأ بوصفها مطالبَ مشروعةً للموجودات البشريّة، لا بوصفهم مواطنين في دولةٍ. ويقع الحق المجرد في ثلاث مراحل هي: الملكيّة(property)، العقد(contract)، الخطأ(wrong) . وهذه الحقوق

[1]-المرجع نفسه، ص 54.
[2]-المرجع نفسه، ص 62.
[3]-المرجع نفسه، ص 53.
[4]-المرجع نفسه، ص 63.

الثلاث لا تقوم على أساس وجود الدولة، وإنما على أساس الشخص الفرد.[1]

الأساس العقلي للملكية يتمثل في أنّ الشخص غايةٌ ولا يمكن استخدامه كوسيلةٍ، أما الشيء فيمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلةٍ تحقّق مطالبه الخاصة.

لكلّ إنسانٍ الحق في الملكيّة الخاصة، لكن تحديد كميّة الملكيّة التي ينبغي أن يملكها كلّ منهم لا يمكن أن يتم على أساس المساواة. إنّ كلّ إنسانٍ هو أكثر من شخصٍ محضٍ، إنه بالإضافة إلى ذلك إمكانياتٌ، وقدراتٌ، وسماتٌ، ويختلف الأفراد في ما بينهم من حيث هذه الصفات، ويقابل هذا الاختلاف تفاوتاً في كميّة الملكية التي يمكن أن يمتلكها كلّ منهم. فالأفراد متساوون من حيث إنّ كلاًّ منهم هو عبارةٌ عنّي أنا أو أيّ شخصٍ آخرَ. لكنّهم يختلفون في جوانب أخرى تجعل بينهم تفاوتاً.[2]

العقد هو نقلٌ للملكيّة، ويقوم الانتقال من الملكيّة إلى العقد على حقّ التنازل عن هذه الملكيّة.

أما الخطأ فلا يعني به هيغل هنا الشرّ الأخلاقي، فالحق هنا ليس هو الحق الأخلاقي لكنّه الحق التشريعي مثل حقّ الملكيّة والتعاقد. وبالتالي فالخطأ هنا هو خطأٌ تشريعيٌّ أو مدنيٌّ، أي إنّه خرقٌ لحقٍّ تشريعيٍّ. في دائرة الخطأ تنتهك حرمة الحقّ وتسلب.[3]

أما الأخلاقية (Morality) فالمقصود بها الأخلاق الذاتيّة أو الأخلاقيّة الفرديّة أو أخلاق الضمير. وإذا كان الحقّ المجرّد هو التموضع الخارجيّ للحريّة المتجسّد في الملكيّة في مرحلة، فإنّ الأخلاقيّة ليست شيئاً خارجياً كالملكيّة ولكنّها بالضرورة تهتم بحالة النفس: فهي موضوعٌ يتعلق بالضمير الداخلي للفرد. والفارق الرئيسي بين الحق المجرد والأخلاقيّة هو أنّ الأول يوجد ويتجسّد في العالم الخارجي في حين أنّ الثانية مسألةٌ تتصل بالوعي الداخلي.[4]

فالقانون الأخلاقي يشرع بإطلاقٍ ويكبت كلّ ميلٍ طبيعيٍّ، ومن يراه كذلك فإنّما يسلك حياله مسلك عبدٍ له. لكنّ القانون الأخلاقيّ هو في الوقت عينه الأنا نفسه، ويتأتى من صميم ماهيتنا الخاصة، فإذا امتثلنا له، فإنما نمتثل لأنفسنا وحسب، ومن يراه كذلك، فإنّما يراه من وجهٍ إستيطيقيٍّ. أن نمتثل لأنفسنا، فذلك يعني أن ميلنا الطبيعي يمتثل لقانوننا الأخلاقي.[5]

[1]-المرجع نفسه، ص 70.
[2]-المرجع نفسه، ص 72.
[3]-المرجع نفسه، ص 75.
[4]-المرجع نفسه، ص 80.
[5]-هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 201.

بالمقابل، يتمثل موضوع الأخلاق الاجتماعيّة (Social Ethics) في النظام الأخلاقي الذي يتألف من الأسرة، والمجتمع المدني والدولة. وهي (نتاج الذات نفسها أو إسقاطٌ من الذات لما بداخلها على العالم الخارجي. إنها الذات حين تخرج ذاتها إلى عالم الموضوعية).[1]

إنّ الأخلاقيّة الحقة هي، بالنسبة لهيغل، الأخلاقيّة الموضوعيّة، أي تلك التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تؤدّبه: العائلة، المجتمع المدني، الدولة. فالإنسان يبلغ الحرية الحقّة باندماجه بصورةٍ واعيةٍ في هذا الكلّ العينيّ، ألا وهو الهيئة الجماعيّة للدولة.[2]

في الواقع، عندما يعيش الإنسان القانون بدل أن يتلقاه من الخارج، يبطل هذا الأخير أن يكون بالنسبة إليه إكراهاً، ويصبح شكلاً من أشكال التحرّر، بحيث يؤدي به إلى السيطرة على فرديّته الإمبريقيّة، على هواه الأعمى، وعلى مصالحه الأنانية.[3]

وتمرّ الأخلاق الاجتماعيّة بثلاث مراحل هي: الأسرة (The family)، المجتمع المدني (Civil Society)، الدولة(The State) .

المجتمع المدني هو الذي يصبح فيه الشخص المستقل غايةً في ذاته. أما داخل الأسرة فلا يكون الشخص هو الغاية بل تصبح الأسرة هي الغاية.

والفارق الأساسي بين المجتمع المدني والدولة هو أن الفرد في المجتمع المدني ينظر إلى نفسه على أنه غايةٌ وحيدةٌ لدرجة أنه يصبح غايةً جزئية، في حين أن الدولة تعدّ غايةً أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة أن غايته تصبح كليّةً.[4].

الروح المطلق

في المستوى الثالث، نجد الروح المطلق، وهي تمثل الروح البشري في تجلياته العليا على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة. هذا المستوى تغطيه فلسفة الجمال وفلسفة الدين وفلسفة الفلسفة عند هيغل. والروح المطلق عنده هو مركبٌ من الروح الذاتي والروح الموضوعي. في هذا المستوى الأخير يصبح الروح حرًّا حريّةً مطلقة.

الروح المطلق هو الروح الكامل. وهو موجودٌ بداخلي، أعني داخل هذا الفرد الجزئي المعيّن بوصف

[1]- أنظر: ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني: فلسفة الروح، مصدر سابق الذكر، ص 92.

[2]- رينيه سرو، هيغل والهيغلية، مرجع سابق الذكر، ص 39.

[3]- المرجع نفسه، ص 39.

[4]- ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني: فلسفة الروح، مصدر سابق الذكر، ص 100.

أنّ جوهري وماهيتي ذاتها، لأنّه النموذج الذي صُنعتُ على غراره: لكن أنا هذا الفرد الجزئي المعينّ المليء بالأهواء اللامعقولة، وبالخصائص الجزئيّة الفرديّة، وبالأنانيّة لست إلا تشويهاً للروح المطلق. وإذا استخدمنا لغة الدين، لقلنا أنّه ليس شيئاً آخر غير روح الله الكامل العاقل العليم بكلِّ شيءٍ، الحكيم في كلّ شيءٍ. أما القول بأنّ الروح المطلق هو آخر مرحلةٍ من مراحل الروح البشري، فهو لا يعني أكثر من أنّ الروح البشري هو بالضرورة من النوع نفسه كروح الله، وأنّ كلّ إنسانٍ هو إلهيٌّ بالقوة.[1]

موضوع الروح في هذا المستوى هو الروح نفسها، ولا شيء غير الروح ذاتها. ومن ثم فالروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها. والروح المطلق هو تلك المرحلة النهائيّة التي يعرف فيها الروح أنّه في تأمله لنفسه فإنّه يتأمل المطلق أيضاً. ويتخذ إدراك المطلق ثلاثة طرقٍ تعطينا ثلاث مراحل للروح المطلق هي: الفن، الدين، الفلسفة.[2]

الفن كتجسيد حسيٍّ للفكرة هو جزءٌ من العقل المطلق، إلى جانب الدين والفلسفة. هو إذاً واحداً من ثلاثة أشكالٍ تتحقق فيها حرية الروح ويجري التعبير عنه. هو أول ظهورٍ للمطلق، هو تعبيرٌ محسوسٌ عن الحقيقة. يجتمع الفنّ مع الدين والفلسفة في نفس الإطار، إذاً، ولا يتميز الفنّ عنهما إلا في شكله، أي في تعبيره المحسوس. وهذه المجالات الثلاثة التي تمتلك، بشكلٍ أساسي، مضموناً واحداً وهو المطلق، ولا يتميز واحدها من الآخر إلا في شكل تقديم ذلك المضمون إلى الوعي الإنساني.[3]

دور الفنّ هو في أن يكون الوسيط أو الموفّق بين الواقع الخارجي المحسوس والفاني وبين الفكر المحض، أي بين الطبيعة والواقع المتناهي من جهة، والحرية اللامتناهية للفكر الأفهومي من جهةٍ أخرى. ففي الفنّ يبدو المحسوس مُرَوحِناً، ويرتدي الروحاني مظهراً حسياً. ومن شأن الفنّ أن يظهر الجوهري والكلي، فهو يستخرج القيمة الحقيقيّة من المظاهر الحسيّة ويعطي هذه الأخيرة واقعاً أسمى يولده الروح.[4]

ويعتبر هيغل الجمال الفنّي أسمى من الجمال الطبيعي لأنّه من نتاج الروح. فما دام الروح أسمى من الطبيعة، فإنّ سموه ينتقل بالضرورة إلى نتاجاته، وبالتالي إلى الفن. لذا كان الجمال الفنيّ أسمى من الجمال الطبيعي، لأنه من نتاج الروح. إنّ كلّ ما يأتي من الروح أسمى مما هو موجود في الطبيعة.[5]

[1]-ولتر ستيس، فلسفة هيغل، المجلد الأول:المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة: إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 126.

[2]-أنظر: ولتر ستيس، فلسفة هيغل، الجزء الثاني: فلسفة الروح، مصدر سابق الذكر، ص 128-129.

[3]-إ. نوكس، النظريات الجمالية (كانط-هيغل-شوبنهاور)، ترجمة: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985، ص 107.

[4]-رينيه سرو، هيغل والهيغلية، مرجع سابق الذكر، ص 42.

[5]-هيغل، المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال، مصدر سابق الذكر، ص 8.

أما بخصوص الدين، فيقطع هيغل بأنّ كلّ ما يسعى إليه الإنسان لسعادته وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصى في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور بالله. ومن ثم فإنّ الله هو بداية كلّ الأشياء وخاتمة كلّ الأشياء. ولما كانت كلّ الأشياء تنطلق من هذه النقطة، فإن الكلّ يرتدّ إليها ثانية. إنها المحور الذي يعطي الحياة، والذي يضفي طابعاً حيوياً ويحفظ في الوجود الإنساني كلّ الأشكال المختلفة للوجود العام. إنّ الإنسان يجد في الدين أماكن لنفسه في علاقةٍ مع هذا المركز، وحيث كلّ العلاقات الأخرى تركز نفسها. وبهذا العمل يرتفع إلى أعلى مستوى من الوعي وإلى النطاق الذي هو متحرّرٌ من العلاقة إلى آخر ليس ذاته، إلى شيءٍ مكتّفٍ بذاته على نحوٍ مطلقٍ، إلى اللا شروط، إلى ما هو حرٌّ، والذي هو كيانه وغايته.[1]

في الدين حيث ينشغل (الروح) بذاته بهذه الغاية تنزل الأثقال عن كاهله، أثقال كلّ تناهٍ ويكسب لذاته إشباعاً وخلاصاً نهائيين. فهنا لا يعود (الروح) يربط نفسه بشيءٍ غير نفسه، وهذا محدود، ولكن بالارتباط باللا محدود واللا متناهي، وهذه هي العلاقة اللا متناهية، علاقة الحرية، لا علاقة التزمتيّة أو العبودية. هنا يكون وعيه حراً حريّةً مطلقةً، ويكون في الحقيقة وعياً لأنّه وعيٌ بالحقيقة المطلقة. وهذا الشرط للحريّة في طابعه كشعورٍ هو الإحساس بالإشباع الذي نسميه اليمن أو البركة. بينما كنشاطٍ فإنّه ليس لديه شيءٌ أبعد ليفعله أكثر من تجلّية جلاليّة (الله) وكشف عظمته.[2]

إنّ هدف كلّ ديانة وماهيتها، بحسب هيغل، هما تنمية أخلاقية الإنسان، وكان يقرّ بأنّ على الدين الشعبي أن يترك مكاناً للقلب وللمخيلة وحتى للحواس أيضاً.

ويرى هيغل أنّ موضوع الدين، هو في العمق، موضوع الفلسفة نفسه. إنّه المطلق أو الله. فالمضمون النظري هو نفسه. غير أنّ ما يدركه الدين بشكلٍ حسيٍّ وصوري، أي بالتصور، تعقله الفلسفة بشكلٍ مطابقٍ عن طريق الأفهوم. وبمعنى آخر، إن وحدة النهائي واللانهائي التي تفكر فيها الفلسفة بواسطة الأفاهيم، يشعر بها الدين ويتخيلها.[3]

إذاً، المطلق هو الموضوع المشترك بين الفلسفة والدين، ويتمثل الفارق بينهما في أنّ الفلسفة تتعقل المطلق بوساطة المفاهيم التي تقوم برفع مضمونه إلى صورة الفكر المجرد، في حين أنّ الدين يدرك المطلق بواسطة الشعور والمخيلة. وأخيراً، نقول أنّ الروح المطلق هو كذلك ليس من ناحيةٍ هو خاصٌ ومتناهٍ، بل من حيث هو كليٌّ وكونيٌّ في حقيقته.

---

[1]-هيغل، مدخل إلى فلسفة الدين، مصدر سابق الذكر، ص 23-24.

[2]- المصدر نفسه، ص 24.

[3]-رينيه سرو، هيغل والهيغلية، مرجع سابق الذكر، ص 46.

تقويم ونقد

أولاً: يمثل هيغل أعلى قمّة بلغها الميراث الفلسفي العقلاني، منذ أفلاطون وحتى عصره، وتجسّد فلسفته هذا التراث في صورته الأكثر عمقاً وجذريّة، بحيث تجعل من العقل جوهر الوجود كلّه. فمع هيغل يتمّ التعاطي مع الوجود بوصفه معقولاً بالتمام. وينطلق هيغل في تشييد نسقه الفلسفي من مسلّمة فحواها أنّ كلّ شيءٍ موجود هو بالضرورة عقليٌّ، بمعنى أنّ له القابليّة للتعقل بصورةٍ مطابقة لما يشكّل جوهر كينونته، ولعلّ هذا هو ما دفع بالفيلسوف الوجودي سرن كيركجارد (S. kierkegard) إلى نقد المذهب الهيغلي، فمع هذا الأخير لم يعد يُنظر إلى الفلسفة بوصفها نسقاً مغلقاً أو مذهباً شاملاً، يحوي إجابةً لكلّ شيء، كما كان الحال مع هيغل، وإنّما بوصفها مجموعةً من الشذرات غير المكتملة وغير النهائيّة. ولم تعد الفلسفة تتكلم بلغةٍ قاطعةٍ جازمة، ويظهر ذلك بوضوحٍ في عناوين كتب كيركجارد، كمثال مؤلفيه: (شذرات فلسفيّة) و(حاشيةٍ ختاميّة غير علميّة). ومن ناحيةٍ ثانية، وخلافاً لهيغل، يرى كيركجارد، ومعه فلاسفة الوجوديّة، أنّ الوجود غير قابلٍ لحبسه في إنشاءات عقليّةٍ أو مقولات فكريّة.

أما عند هيغل فليس للعالم من تاريخٍ حقيقيٍّ باستقلال عن الروح، وماهو إلاّ أحد تجليات النشاط العملي للروح وأحد تمظهراته الماديّة، فهي تجسيدٌ لهذا كلّه في مسيرتها عبر الحقب التاريخيّة المختلفة. وجميع تمظهرات الروح المختلفة كالدولة ومؤسّساتها، والمجتمع ومؤسّساته، وكالفن والعلم والأخلاق والقوانين والدين، سواءً أكانت تجسيدات عينيّةً ملموسةً أم تمظهرات معنويّة، إنّما هي وسائل تتمكن عبرها وبواسطتها الذات من التعرف على ذاتها. على ذلك يصبح الروح هنا موضوعَ وجوهرَ وغايةَ كلّ الوجود، وكلّ التاريخ.

(العقل يحكم العالم)، إذاً، هي الفكرة التي يقرّرها هيغل، وما تخرج به فلسفته من تأملها للتاريخ، وبالتالي فإنّ تاريخ العالم يتمثل أمامه بوصفه مساراً عقلياً. فمن زاويةٍ أولى يشكّل العقل جوهرَ وأساسَ كلّ ما هو كائن، ويمثّل من الزاوية الثانية الغايةَ النهائيّة لهذا الوجود. وهو لا يتحقق ولا يتجسّد في العالم الطبيعي فحسب، بل أيضاً في العالم الروحي، وهذا العالم الأخير ما هو إلا تجسيد لانكشاف العقل عن نفسه في التاريخ، وتمظهره في العالم.

والخلاصة، أنّ العقل موجودٌ في التاريخ، والعقل يسيطر على العالم. والعبارة الأخيرة ليست نحتاً هيغلياً أصيلاً، فقد سبق وأن قال بها الفيلسوف اليوناني أنكساجوراس (Anaxagoras)، بل هو أوّل من ذهب إلى هذا القول. لكنّه، حسب هيغل، لم يكن محيطاً بالكيفيّة التي يتجلّى بها العقل في الوجود الفعلي.

ويشرح لنا هيغل هذه العبارة بقوله: « ليس المقصود بذلك الذكاء من حيث هو عقلٌ واعٍ بذاته، ولا هو الروح بما هو كذلك. إنّ حركة النظام الشمسي تحدث وفقاً لقوانين لا يمكن أن تتغير، وهذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها، لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين، يمكن أن يُقال بأنّ لها أيّ ضرب من ضروب الوعي. ولذلك فإنّ مثل هذه الفكرة التي تقول بأنّ الطبيعة هي تجسيدٌ للعقل وأنّها تخضع دوماً لقوانين كليّة، لا تبدو لنا على الإطلاق غريبةً أو مدعاةً للدهشة».[1]

ثانياً: ثمة رابطٌ قويٌّ بين الفكرة الهيغليّة التي فحواها: (أنّ العقل يسيطر على العالم، ويمثل غايته النهائيّة المطلقة) والفكرة الدينيّة التي تذهب إلى (أنّ العناية الإلهيّة توجّه العالم). بل إنّ هيغل نفسه يرى أنّ الفكرة الثانية ليست إلا صورة للأولى، وكلّ ما في الأمر أنّ إحداهما قيلت بصورة فلسفيّةٍ والثانية قيلت بلغة دينيّة. فالعناية الإلهيّة، حسب هيغل، هي الحكمة المزوّدة بقوةٍ لا متناهية تحقق غرضها في التدبير العقلي المطلق للعالم.

فالواقع عند هيغل يكشف دوماً عن نقصه وعدم اكتماله، ومن جهة ثانية: كلّ واقع قائم يستبطن بداخله (إمكاناً قابلاً للتحقق) أكثر رحابةً ممّا هو حاضرٌ بالفعل. هذا الإمكان بمثابة بديلٍ مؤجلٍ لما هو قائمٌ بالفعل، وهو بمثابة (سلب) للواقع. (ومن هنا كان الواقع ينطوي على سلب لوضعه المباشر بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة. وليست (الإمكانات) التي يحملها الواقع خيالات يخلقها ذهنُ عابث، وإنّما هي هذا الواقع نفسه منظوراً إليه على أنّه (شرطٌ) لواقعٍ آخر، وهكذا لا تكون أشكال الوجود الفعلي الموجودة أمامنا صحيحةً في مجموعها إلا بوصفها شروطاً لأشكالٍ أخرى للوجود العقلي، وعلى ذلك فإنّ صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعاً نهائياً.

رابعاً: وعند هيغل، الواقع زائفٌ أو هو لا يمثل الحقيقة النهائية، ذلك بأن الوقائع المعطاة التي تظهر للحسّ المشترك كمحتوى إيجابيٍّ للحقيقة، هي في واقع الأمر سلبٌ لهذه الحقيقة، بحيث إنّ الطريقة الوحيدة التي تتأسس بها الحقيقة لا تكون إلا بهدمها. وفي هذا الاقتناع النقدي تكمن القوّة الدافعة للمنهج الجدلي، فالجدل بأكمله مرتبطٌ بالفكرة القائلة بأنّ هناك سلبيّةً أساسيّةً تتغلغل في كلّ أشكال الوجود، وأنّ هذه السلبيّة تتحكم في مضمون هذه الأشكال وحركتها. نلاحظ أنّ الجدل يسير في اتجاهٍ مضادٍ للفلسفة التجريبيّة أو الوضعيّة. ذلك لأنّ المبدأ الذي ظلّت هذه الفلسفة ترتكز عليه منذ ديفيد هيوم حتى الوضعيّة المنطقيّة هو السلطة المطلقة للواقع. وكانت الطريقة النهائيّة للتحقق من أيّ شيءٍ في نظرها هي ملاحظة المعطى المباشر. وكانت هذه الفلسفة تحضّ الفكر

[1]-هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق الذكر، ص 80.

على أن يقنع بالوقائع ويتخلّى عن أيّ تجاوز لها، وأن ينحني أمام الأمر الواقع، فإنّ هيغل يعلمنا أنّ الوقائع ليس لها في ذاتها سلطةٌ، فكلّ ما هو معطى ينبغي أن يبرّر أمام العقل.[1]

والوضعيّة ترتكز على يقين الوقائع. ولكن كما يُبيّن هيغل، ففي عالم لا تمثل فيه الوقائع على الإطلاق ما يمكن وما ينبغي أن يكونه الواقع، يكون معنى الوضعيّة، هو التخلّي عن الإمكانات الحقيقيّة للبشر، من أجل عالم مزيّف غريب. فهجوم الوضعيُّ على التصورات الكليّة، على أساس أنّها لا يمكن أن ترد إلى وقائعَ ملاحظة، يستبعد من مجال المعرفة كلّ ما لا يمكن أن يكون واقعةً بعد. وإذ يُثبت هيغل أنّ التجربة الحسيّة والإدراك الحسي، اللذين تلجأ إليهما الوضعيّة، لا ينضويان في ذاتهما على الواقعة الجزئيّة الملاحظة، بل على شيءٍ كليٍّ، فإنّه يفنّد بذلك الوضعيّة من داخلها تفنيداً نهائياً.[2]

وهكذا تبدو، حسب تأوّل ماركيوز لهيغل، ثوريّة المثاليّة الهيغليّة بقدر ما يبدو الجانب المحافظ في الفلسفات الوضعيّة والتجريبيّة والمادية، وهي الفلسفات التي ترتكز على الواقع.

مع هيغل يأخذ الإنسان على عاتقه تنظيم الواقع وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلي الحرّ بدلاً من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقاً للنظام القائم والقيم السائدة. إنّ الإنسان كائنٌ مفكرٌ، وعقله يتيح له أن يتعرّف على إمكاناته الخاصّة، وعلى إمكانات عالمه. ومن ثمّ فهو ليس واقعاً تحت رحمة الوقائع المحيطة به، وإنّما هو قادرٌ على إخضاعها لمعيارٍ أرفع، هو معيار العقل. ولو سلّم الإنسان له القيادة، لوصل إلى تصورات تكشف عن تضادٍّ بين العقل وبين الأوضاع القائمة. وقد يصل إلى أنّ التاريخ إنّما هو صراعٌ دائمٌ من أجل الحريّة... ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع «غير المعقول» إلى أن يصبح متمشياً مع العقل.[3]

فالفكر ينبغي أن يحكم الواقع. وما يعتقد الناس بفكرهم أنه صوابٌ وحقٌّ وخيرٌ ينبغي أن يتحقق في التنظيم الفعلي لحياتهم الاجتماعية والفردية.[4] وهكذا فإنّ المفهوم الهيغلي للعقل يمتلك طابعاً نقدياً خلافياً مميزاً. فهو مضادٌّ لكلّ استعدادٍ لقبول الأوضاع القائمة.

خامساً: ثمة سؤالٌ يفرض نفسه علينا هنا بصدد ما كتبه هيغل في معرض وصفه وتحليله للشخصيّة الشرقيّة وعن صفات وخصائص المجتمعات الشرقيّة في الأخلاق والسياسة والفن والدين ومظاهر الحياة المختلفة، التي لا يزال الكثير من سماتها السيّئة قائمةً حتى يومنا الراهن. فإلى أيّ حدٍّ كانت كتاباته هذه أمينةً ودقيقةً؟

[1] See: Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, P.27.
[2] Ibid, P.113.
[3] Ibid, P.6.
[4] Ibid, P.6.

فالمركزيّة الأوروبيّة أوضح ما تكون مع هيغل حين يكتب: (إنّ تاريخ العالم يتّجه من الشرق إلى الغرب، لأنّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحوٍ مطلق، كما أنّ آسيا بدايته)[1]، وهو حين يكتب: (الشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أنّ شخصاً واحداً هو الحر، أما العالم اليوناني والروماني فقد عرف أنّ البعض أحرار، على حين أنّ العالم الجرماني، عرف أنّ الكلّ أحرار).[2] يكون أيضاً منسجماً بالكلية مع فكرة المركزيّة الأوروبية، التي تزاوج، كما يفعل هو، بين الغرب العقلاني ذو الأصول اليونانيّة الرومانيّة والمسيحيّة المحبة للحريّة.

والخلاصة أن آراء هيغل عن الأمم الشرقية القديمة تكشف عن سطحيّة ومحدوديّة المصادر التي ارتكز عليها. وتُفصح عن تحاملٍ ظاهرٍ وبيّنٍ بصدد كلّ ما هو غير أوروبيٍّ، كما تستبطن نظرةً دونيّةً للثقافات غير الأوروبيّة التي هيَ في نظرهِ تنطوي على خرافاتٍ وأساطير كثيرةٍ، وتعكس نبرةً استعلائيّةً مقيتةً يميل فيها إلى فرادة النموذج الغربي على حساب التقليل من المنجز الحضاري لباقي الشعوب الأخرى. ولا شكّ في عظم المساهمة التي قدّمتها الحضارات الشرقيّة القديمة للحضارة الإنسانيّة في مختلف المجالات من علوم وفنون وآداب. ويكفي أنّ ما تحقق لليونان أو الرومان أو لأوروبا الحديثة لم يكن ليحدث لولا التراكم الحضاري الذي ساهمت فيه الحضارات الشرقيّة القديمة إلى جانب الحضارة الإسلاميّة الوسيطة. فالرواية الهيغليّة تنفي الآخر الإنساني وتقدم المنجز الحضاري الأوروبي اليوناني على أنّه منبتُ الجذور للتراث الإنساني غير الغربي.

[1]-هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق الذكر، ص 188.

[2]-المصدر نفسه، ص 189.

نقد الجدل الهيغلي

من الرومانسية الثورية إلى براغماتية نهاية التاريخ

حسن حماد [*]

يسعى هذا البحث إلى تقديم مطالعة تحليليّة نقديّة لنظام الجدل الهيغلي باعتباره نقطة جذبٍ محوريةٍ في منظومة هيغل الفلسفيةٍ. فيه يبيِّن الباحث كيف أن هيغل لم يكن مخلصاً للمنهج الجدلي في سياق تطبيقاته على الأحداث المفصلية في التاريخ الغربي في عصره، ولا سيما لجهة نظريته حول نهاية التاريخ التي تحوّلت في زمن قياسيٍّ إلى أطروحةٍ تنطوي على تناقضٍ منطقيٍّ ثم إلى منظومةٍ أيديولوجيّةٍ في عصورٍ لاحقةٍ. حيث جرى توظيفها في سياق تبرير الاستعلاء الحضاري على الشعوب وترسيخ عقيدة المركزية الغربية.

المحرر

قد يكون من الصعب أن نطلق على عصرٍ بأكمله اسم أحد الفلاسفة، لكن في حالة فيلسوفٍ مروّعٍ مثل هيغل سوف يبدو هذا الأمر طبيعيّاً من وجهة نظري. فهيغل يختلف عن كلّ الفلاسفة الذين قد سبقوه، من هذه الجهة. فهو لم يكن مجرد جزءٍ من مرحلةٍ أو تابعٍ لعصرٍ من العصور. إذ يمكن القول بصراحة أنه فيلسوفٌ يشكّل بذاته مرحلةً تاريخيّةً هامّةً في تاريخ الأفكار، يمكن أن نسميه تاريخ الجدل. صحيحٌ أن المنطق الجدلي فكرةٌ تنتمي للفيلسوف اليوناني الكبير هيرقليطس، غير أنّ هيغل استطاع أن يبعث هذا المنطق من رقاده. فقد منحه من القوّة والحيوية قدراً استطاع من خلاله أن يقرأ تاريخ الإنسانيّة، ويفسر حضارتها، ويحلّل الواقع الإنساني بتفاصيله وجزئيّاته المرهقة. كان الجدل بالنسبة إليه هو الكلمة السحريّة التي من خلالها استطاع هيغل أن يحتلّ تلك المكانة الفريدة المتميزة في تاريخ الفكر الحديث. ربما لم يكن هيغل مخلصاً للمنطق الذي جعله

---

*ـ مفكرٌ وباحثٌ في الفلسفة وأستاذٌ مشرفٌ على الدكتوراه في جامعة الزقازيق ـ جمهورية مصر العربية.

عنواناً لفلسفته في مراحل تطوره الفكري، لكن هذا الإخفاق في الالتزام بالمنهج الجدلي لا يقلّل من شأنه. يكفيه أنّه قد ترك أثراً لا يمُحى في أعمال كلّ من جاؤوا من بعده. وفقد أثّر بدرجاتٍ متفاوتةٍ في العديد من فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين.

في هذا البحث سوف نعرض إلى الأبعاد الثوريّة، والأخرى غير الثوريّة، أو المحافظة في فكر هذا الرجل، محاولين الإجابة عن السؤال الصعب التالي: كيف استطاع هيغل أن يوظّف الجدل في إظهار الأبعاد الصراعيّة والتناحريّة في الواقع السياسي والاجتماعي، وبالمثل كيف تمكّن من توظيف هذا المنهج في تهدئة الصراع والوصول بالتاريخ إلى مرحلةٍ شبه نهائيّةٍ، أو محطةٍ أخيرةٍ تتوقف معها مسيرة التحول الجدلي؟

الطابع الثوري للجدل الهيغلي

على عكس تلك النظرة التشاؤميّة ذات الغايات المتواضعة التي تميّزت بها فلسفة كانط، حاول هيغل أن يقدّم لنا محاولةً فلسفيّةً متكاملةً للبحث في جميع المشكلات الفلسفيّة، ومنها تصور العقل ذاته من خلال رؤيةٍ تاريخيّةٍ. فقد نظر إلى كلّ شيء -ما عدا فلسفته- من منظورٍ تاريخيٍّ تطوري[1]. وعن طريق هذه النظرة التطوريّة استطاع هيغل أن يتلافى أخطاء ماديِي القرن الثامن عشر الذين كشفوا عن ضعفٍ ظاهرٍ في ما يتعلق بمسائل التطور، سواءً أكانت في الطبيعة أم في التاريخ، وقد انعكس هذا على فلسفتهم التي كان مضمونها فقيراً للغاية إذ ما قورن بما جاء به هيغل[2].

والحديث عن النظريّة التطوريّة لدى هيغل يؤدّي بنا مباشرةً إلى الجانب الثوريّ الحقيقيّ في فكر هذا الفيلسوف ألا وهو الجدل. والجدل كما يعرِّفه صاحبه: «... هو مبدأ كلّ حركةٍ وكلّ حياةٍ، وكلّ ما يتمّ عمله في عالم الواقع، بل إنّه أيضاً هو روح كلّ معرفةٍ تكون حقاً علميّةً»[3].

يرى هيغل أن التفكير الجدلي ليس حكراً على الفلاسفة وحدهم، بل هو قانونٌ نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي الأخرى، والتجربة خير دليلٍ على ذلك، فكلّ ما يحيط بنا يؤكد الطابع الجدلي، فجميع الأشياء المتناهية في جوهرها متغيرةٌ ومتحوّلةٌ، وهذا ما يسميه هيغل «بجدل المتناهي». ويعني به عمليّة تحوّل الشيء إلى شيءٍ آخرَ مختلفٍ عما هو عليه. ولا يقتصر الجدل

[1]- هنري أيكن: عصر الأيديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، الأنجلو المصرية، القاهرة سنة 1963، ص ص 90-91.

[2]- ج. بليخانوف: تطور النظرة الواحدية للتاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، 1969، ص ص67-68.

[3]- هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية: ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص217.

-عند هيغل- على الظواهر الطبيعيّة فقط، بل هو يشمل العالم الروحي للإنسان أيضاً ممثلاً في الأخلاق والقانون والسياسة. فالجدل يكمن في طبيعة الأشياء، كلّ الأشياء، وسواءً أتعلق الأمر بالطبيعة أم بالإنسان فنحن لم نتجاوز بعد أرض الجدل[1].

وخلافاً لهيراقليطس الذي أكدت فلسفته على الانسجام والتكامل في الكون، كان الجدل عند هيغل يعني أن الأشياء ليست في حالة انسجامٍ، وتصالحٍ وتناغمٍ، بل في حالةٍ دائمةٍ من الصراع والتناقض، وعليه فلا يمكن لنا أن نجد موضوعاً واحداً يخلو من التناقض، فكلّ الظواهر متناقضةٌ بصورةٍ أو بأخرى -حتى وإن بدت غير ذلك- بمعنى أنّها تحمل في داخلها العناصر التي تؤدي إلى ضدها[2].

يرتبط التناقض ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «السلب» الذي يمثل المقولة الرئيسيّة في المنهج الجدلي، والقوّة الدافعة للفكر الجدلي التي تُستخدم كأداةٍ لتحليل الواقع الزائف وفضح ما فيه من نقصٍ باطنٍ[3]. إنّ السلب هو الصفة التي تتغلغل في جميع أشكال الوجود، وهو الذي يتحكم في مضمون هذه الأشكال وفي حركة تطوّرها، أمّا الظواهر التي تبدو للذهن العادي بوصفها مظهراً إيجابياً للحقيقة، فهي في واقع الأمر سلبٌ لهذه الحقيقة، بحيث يستحيل إقرار الحقيقة إلا بهدمها[4]. وفي هذا المعنى يقول هيغل: «أمّا الجدل فهو يعني الميل المستمر الذي نتجاوز بواسطته التحديد، وأحاديّة الجانب لصفات الفهم بحيث توضع في وضعها الصحيح، أي يتضح ما فيها من سلبٍ لأنّ الشيء المتناهي يطمس معالم نفسه، ويضع نفسه جانباً»[5].

يكتسب مفهوم السلب عند هيغل معنىً إيجابياً، فالسلب لديه ليس عدماً، بل إنّه قوّةٌ خلاّقةٌ في الوجود والفكر معاً، فهو أساس الحركة ونبض الحياة. في علم المنطق يوضح ذلك فيقول: «إنّ السلبي هو إيجابيٌّ بدرجةٍ متساويةٍ، فأيُّ شيءٍ يواجهه التناقض لا يختزل إلى صفر، إلى عدمٍ مجرَّدٍ، بل يتحوّل من ناحيةٍ جوهريّةٍ إلى نفي محتواه الجزئي. وبعبارةٍ أخرى فإنّ مثل هذا النفي ليس نفياً تاماً، بل نفي الشيء المحدّد الذي يسير في طريق التحلّل، وهو لذلك نفيٌ محدّدٌ، لذلك فنتيجة هذا النفي المحدّد تستبقي محتوى، وتلك النتيجة مفهومٌ جديدٌ ولكنّه

[1]- (انظر) المرجع السابق: ص 210-221.
[2]- هنري لوفيفر: المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 1978، ص 14-15.
[3]- ماركيوز: العقل والثورة: ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، ص 14-44.
[4]- المرجع السابق، ص 44.
[5]- هيغل: المرجع المذكور، ص 217.

أعلى وأكثرُ ثراءً من المفهوم السابق، فقد أثراه نفيه أو بعبارةٍ أخرى أثراه التضاد»[1].

يربط ماركيوز بين مفهوم السلب باعتباره القوّةَ المحرّكة في الجدل، وبين مفهوم النقد عند هيغل، فيلاحظ: «إنّ السلب الذي يطبّقه الجدل... ليس فقط نقداً للمنطق التقليدي الذي يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضاً نقدٌ للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتب...»[2]. ولا يكتفي ماركيوز بإضفاء هذا الطابع النقدي على السلب، بل إنّه يضفي عليه طابعاً ثورياً راديكالياً فيرى في القدرة على التفكير السلبي أساساً لزعزعة الثقة الزائفة التي يشعر بها الإنسان العادي في موقفه الطبيعي حيال ذاته وحيال عالم الوقائع، والبرهنة على أنّ اللاّحريّة تكمن في قلب الأشياء، إلى درجة أنّ نموّ تناقضاتها يؤدي بالضرورة إلى نوعٍ من التغيّر الكيفي، وإلى انفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثةٍ مروّعة[3].

علينا الآن أن نتساءل عما ستكون عليه النتائج التي يمكن أن تترتب على تطبيق الجدل بمعناه الهيغلي المشار إليه؟ الحقّ أنّ الجدل باعتباره قوّةَ السلب أو النفي في الفكر والوجود معاً يمكن أن يؤدي إلى نتائج في غاية التقدميّة، ففلسفة هيغل الجدليّة كما يقول إنجلز «... لا تعد أيّ شيءٍ نهائياً مطلقاً، وهي تكشف الغطاء عن الصفة المؤقتة لكلّ شيء.. ولا تستطيع الثبات والصمود أمامها إلا عمليّةٌ متصلةٌ من الصيرورة والزوال، أي عمليّة الارتقاء الدائم من الأخفض إلى الأرفع، وما الفلسفة الديالكتيكية ذاتها إلا مجرّد انعكاسٍ لهذه العمليّة في المخ المفكر»[4].

وإذا كانت الفلسفة الجدليّة تعترف بأنّ هناك مراحلَ محدودةً من المعرفة والمجتمع لها ما يبرّرها من العصر والظروف التاريخيّة إلا أنّ الأمر يقف عند هذا الحد، إذ إن الطابع المحافظ في هذه النظرة نسبيٌّ، أما الطابع الثوري فهو المطلق، وهو المطلق الوحيد الذي يمكن لهذه الفلسفة أن تعترف به[5].

نعود إلى السؤال الأصلي: هل كان هيغل مخلصاً فعلاً لمنهجه الجدلي؟

إن الإجابة عن مثل هذا السؤال تقتضي أن نعرض بشيء من التفصيل لموقف هيغل النقدي،

---

[1]- اقتبسه لوفيفر في: المرجع المذكور، ص15.

[2]- ماركيوز: العقل والثورة، ص13.

[3]- المرجع السابق، ص16.

[4]- راشد البراوي: التفسير الاشتراكي للتاريخ، مختارات من فريدريك إنجلز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947، ص ص 32-33.

[5]- المرجع السابق، ص 33.

سواءً في مرحلة الشباب أو في مرحلة النضج، ونحاول أن نتبيّن من ذلك موقفه الحقيقي من الجدل.

نقد الفكر الكنَسي:

تتسم هذه المرحلة بنزعةٍ رومانتيكيّةٍ واضحة ممتزجةٍ برغبةٍ طاغيةٍ في نفي النظام السائد ونقد التقاليد الكنسية الجامدة، كان نقده بمثابة الضدّ الجدلي لما هو قائمٌ حيث يهفو تارةً إلى الماضي البعيد ممثلاً في الدولة اليونانية القديمة، وتارةً ثانية إلى ما يمجّد الثورة الفرنسيّة باعتبارها الحلم الذي تحقق على أرض الواقع. لكن هذا التمجيد يتجاوز النظرة الوصفيّة لعالم التاريخ إلى نطاق المفكر الحالم الذي تختلط لديه رؤى الخيال بعالم الواقع، فيرى هذه الثورة من منظورٍ أسطوريّ لا تاريخي.

مرحلة الشباب، أو المرحلة اللاهوتيّة الأولى كانت مرحلةً مهمّةً بالنسبة لتطور هيغل الفكري، إذ نجد فيها البذور الأولى لفلسفته ككلٍّ. وبدايةً نلاحظ أنّ النقد الهيغلي للاّهوت الكَنَسي ينطلق من رؤيةٍ معيّنةٍ للديانة المسيحية مفادها أنّ هناك نوعين من الديانة: الأول يسميه «الوضعي» (Positive religion)، والثاني يسميه «الذاتي» (Subjective Religion) وهو ينظر إلى النوع الأول بشكلٍ مستهجنٍ. أما الدين الذاتي، فهو الدين الحقيقي الذي ينبثّ في وجدان وروح البشر ويعبّر عن المشاعر والأفعال الإنسانيّة التلقائيّة، ومن ثم فهو يتجاوز المسافة التي تفصل بين المثال والواقع وبين المتناهي واللامتناهي[1]. ويطبق هيغل رؤيته تلك على كلٍّ من الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة.

أما عن المسيحيّة فإنّ هيغل يرى فيها ديانة الخطيئة والعذاب الروحي. إنها برأيه، الديانة التي ألقت في روع الإنسان أنّه مواطنٌ للسماء، وأنّه غريبٌ في هذا الكون. وهي الديانة التي جرّدت الحياة من طابعها الإنساني فجعلت الطبيعة مجرّد مجموعةٍ من القوى الماديّة التي يجب على المسيحي أن يقهرها ويتغلب عليها. وبذلك فقد جردت المسيحيّة الوضعية ـ في رأي هيغل ـ الإنسان من صفاته النبيلة وحرمته مشروعيّة الحياة وأحالته إلى مجرد إنسانٍ آثمٍ لا يصلح لإتيان أيّ عملٍ فاضلٍ[2].

وبالنظر إلى المحتوى السياسي والاجتماعي لهذا الخطاب السابق يتضح لنا أن نضال هيغل ضدّ الأنماط السائدة، كان بمثابة الوجه الأيديولوجي لصراعه ضدّ الاستبداد بشكلٍ عامٍّ[3].

[1]- Walter Koufmann: From Shakespearet to existentialism, Princeton, University Press, New York, 1980, PP.130- 131.

[2]- د. زكريا إبراهيم: هيغل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة والنشر، 1970، ص37-38.

[3]- Georgr Lukacs: The Young Hegel, Trans by Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1972, P.12.

لكن على الرغم من هذا البريق الثوري الذي تبدو عليه نصوص هيغل في تلك الفترة، إلاّ أنّ علينا أن نضع نقده للاهوت في مكانه الصحيح، إذ إنّ نقده للمسيحيّة واليهوديّة يقوم على اعتباراتٍ أخلاقيةٍ، فهيغل لم يكن يعنيه مستوى المعيشة المتدهور الذي كانت تعيش في ظلّه الجماهير المقهورة في تلك الفترة، ولكن ما كان يعنيه ويشغله هو الخضوع لشكلٍ من أشكال العبوديّة الروحيّة[1]. أيضاً يمكن القول أنّ نقد هيغل للمسيحيّة لم يتجاوز كثيراً نطاق حركة التنوير الألمانية، فهو لم يبلغ أبداً في هجومه على المسيحيّة المدى الذي بلغه مفكرو إنجلترا وفرنسا، فنقده للمسيحية لم يصل إطلاقاً إلى النقطة التي وصلت إليها فلسفة الإلحاد المادية، وعلى العكس تماماً فإنّ جوهر تفكيره هنا وفي الكتابات اللاحقة يبدو دينياً خالصاً، فدعواه تنصبّ على ردّ الدين وتحريره من العبوديّة ليجعل منه ديناً للحريّة والحياة التي تخلو من مظاهر التمزق والاغتراب[2]. وهذا ما سيتضح جلياً في البديل الذي يطرحه هيغل باعتباره المقابل الجدلي لهذه الصورة القاتمة التي تمثلها وضعيّة االلاهوت الكنسي بشكلٍ عامٍّ، وواقع المجتمع الألماني الذي عاصره هيغل بشكلٍ خاصٍّ. هذا البديل الذي يطرحه هيغل يتمثل في صورتين - كما أشرنا سلفاً - الأولى تنتمي إلى الماضي، وإلى الماضي البعيد تحديداً، إلى الدولة اليونانيّة القديمة، أمّا الثانية فتنتمي إلى الحاضر، إلى الثورة الفرنسيّة: فما هو موقف هيغل من هاتين الصورتين؟ الواقع أنّ هيغل يشارك حركة التنوير الألمانيّة حنينها الرومانتيكى للماضي، وبخاصةٍ شيلر، فهو يتغنى بحبّه لليونان، ويشيد بديانتهم.

جدل الحرية عند الإغريق

يرى هيغل أن مفهوم الحريّة عند المواطن اليوناني القديم كان يعني حريّة الخضوع للقوانين التي صنعها بنفسه، وحريّة الانقياد لسلطةٍ اختارها بإرادته، وعلى هذا النحو فقد كان مطلق المواطن اليوناني هو مدينته الأرضية، على عكس الأمر في العصر الحديث إذ أصبح المواطن إنساناً أنانياً، فردياً، ولم يعد إلهه متضمناً في مدينته الأرضية بل أصبح مفارقاً وغريباً عن عالم البشر[3].

تأمّلنا هذه الصورة الرومانسيّة لدولة اليونان القديمة سنجد أنّها تستمدّ الكثير من عناصرها من الدين، فالدين يلعب دوراً أساسياً في مثاليّة هيغل المبكرة، وهو يؤكد على هذا العنصر في كتابه

[1]- koufmann. Op.Cit., P. 149.

[2]- Lukacs: Op.Cit., p.9.

[3]- هيبوليت: ماركس وهيغل، ترجمة جورج صدقني، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1971، ص 48.

«وضعية الديانة المسيحية»، فيقول «إن الدولة تستطيع فقط أن تحمل مواطنيها على الاستفادة من هذه المؤسسات بغرس الثقة فيهم. والدين هو الأداة السامية لهذا الغرض. إنّ النجاح أو الإخفاق في الإنجاز الكامل لهذه المهمّة يعتمد على استخدام الدين من قبل الدولة. ومن الواضح أنّ هذا الغرض موجودٌ في كلّ ديانات البشر. فهناك شيءٌ ما تمتلكه كلّ الديانات بشكلٍ عامٍّ وهو أنّها جميعاً تسعى إلى خلق ذلك المناخ الأخلاقي الذي لا تستطيع أيّ تطبيقات للقوانين الوضعيّة أن تحقّقه..»[1].

أمّا موقف هيغل من الثورة الفرنسيّة، فالحقّ أنّ هيغل كان يشارك رفاقه من المثاليين الألمان إعجابهم بالثورة الفرنسيّة، فالثورة في رأيهم لم تقتصر فقط على إحلال النظام الاقتصادي والسياسي للطبقة الوسطى محلّ النظام الإقطاعي المستبد، بل إنّها أكملت ما بدأته حركة الإصلاح الديني في ألمانيا، فحررت الفرد وجعلت منه سيداً لنفسه بعد أن كان يخضع لقوًى اجتماعيّةٍ وطبيعيّةٍ طاغيةٍ[2].

ولقد كانت الثورة الفرنسيّة بالنسبة لهيغل بمثابة الضد الجدلي للواقع البائس الموجود في ألمانيا، فقد كان الواقع الألماني متخلفاً في جميع المجالات إذا ما قورن بفرنسا وإنجلترا، فقد كان الاقتصاد متدهوراً، وكانت الطبقة الوسطى ضعيفةً ومنقسمةً بين أقاليمَ متعدّدةٍ، وكانت مصالحها متباينةً ما كان يجعل من المستحيل توقع احتمال قيامها بثورة، كذلك لم تكن المؤسسات الصناعية المتناثرة سوى جزرٍ صغيرةٍ داخل نظامٍ إقطاعيٍّ متعفنٍ، وكان الفرد في وجوده الاجتماعي إما عبداً أو سيداً، لذلك فليس غريباً أن نجد أنه بينما كانت الثورة الفرنسية قد تحققت بالفعل، كانت المثاليّة الألمانيّة غارقةً في البحث عن مفهومٍ مجرّدٍ للحريّة[3].

وينظر هيغل إلى الثورة الفرنسية باعتبارها نقطة تحولٍ حاسمةٍ في تاريخ البشريّة، بفضلها استطاع الإنسان أن يُخضع الواقع المعطى لمعايير العقل. ومعنى ذلك أن الإنسان مع فجر الثورة الجديدة استطاع أن ينظم مفردات الواقع وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلى الحر بدلاً من خضوع أفكاره للنظام القائم والقيم السائدة[4]. وهنا يبدو موقف هيغل من الثورة الفرنسية - على حدّ قول هيبوليت - «حماسةً أفلاطونيةً بما فيه الكفاية»[5].

---

[1]- Quoted by Lukacs: Op.Cit., P.15.

[2]- ماركيوز: العقل والثورة، ص 25.

[3]- المرجع السابق: ص 26.

[4]- المرجع السابق: ص 27.

[5]- هيبوليت: المرجع المذكور، ص 44.

الصراع بين المنهج والمذهب أو بين الثوريّة والجموديّة:

قد يصعب على أيّ باحثٍ يتناول تلك المرحلة من حياة هيغل أن يجزم بصورةٍ قاطعةٍ حول مدى راديكالية هيغل، وما إذا كانت هذه الفترة تحتوي على ملامح نقديّةٍ رافضةٍ بالمعنى الماركيوزى - أم لا. وإذا توخينا الدقة فإننا نقول بأن كان ثمة صراعٌ في هذه المرحلة بين المنهج الجدلي باعتباره رمزاً للتطور المستمر والمذهب بوصفه قيداً أو حداً تقف عنده حركة التطور وتتجمد صيرورة الحياة: فمثلاً نجد في الفينومنولوجيا بعض الجوانب التي يمكنها أن تضع هيغل في مصاف الفلاسفة الراديكاليين، وبعض الجوانب الأخرى التي تهبط به إلى مستوى المفكر البورجوازي المحافظ، فقضايا مثل جدل «العبد والسيد»، و«الوعي التعس» و»الوعي النبيل»، والتحليل الأيديولوجي للعمل المغترب يمكنها أن تضم هيغل إلى الفئة الأولى ويمكنها بالتالي أن تلقي بعض الضوء على الملامح النقديّة في ظاهريات هيغل، لكن بمقدار ما يناقض هيغل هذه القضايا من منظورٍ مثاليٍّ خالصٍ يقف مع أصحاب الفئة الثانية. وتعكس كلمات كارل ماركس في المخطوطات هذه المفارقة، فيقول «إن الفينومنولوجيا... هي نقدٌ خفيٌّ لا يزال بالنسبة لنفسه نقداً غامضاً ومبهماً، ولكن إلى الحدّ الذي تحتفظ فيه الفينومنولوجيا برؤيةٍ محدّدةٍ حول اغتراب الإنسان - على الرغم من أنّ الإنسان يبدو في صورةٍ روحيّةٍ خالصةٍ - فإنّ فيها تكمن كلّ عناصر النقد، معدّة قبلاً ومتضمّنة بصورةٍ غالباً ما تتجاوز وجهة نظر هيغل الخاصة. إنّ «الوعي التعس» و«الوعي النبيل»، و«الصراع بين «الوعي النبيل والوعي المنحط».. إلخ هذه الأجزاء المنفصلة تحتوي - ولكن لا تزال في صورةٍ مغتربةٍ - العناصر النقديّة لمجالات بأكملها كالدين والدولة والحياة المدنية»[1].

إن هيغل في الفينومنولوجيا استطاع أن يضع يديه على أشياءَ خطيرةٍ، فهو يفسر مثلاً انهيار التضامن الإنساني في المجتمع الحالي بظاهرة السعي للربح التي تجعل مصالح الفرد تتعارض مع مصالح المجموع، وهو في تحليله لعلاقة العبد بالسيد لا يؤكد فحسب هذا التعارض، بل يؤكد كذلك العبوديّة الشاملة التي تنشأ عن قوّة المال في ظلّ الأنظمة الرأسمالية. ولكن لأن هيغل كان يدافع عن الملكيّة الخاصة باعتبارها أساس الشخصيّة وماهيّة المجتمع والدولة، لذلك فإنّه لم يستطع أن يتجاوز حالة الاغتراب الإنساني إلا بطريقةٍ وهميّةٍ وخياليّة، فبدلاً من أن يحاول هيغل القضاء على النزعة الفرديّة الأنانيّة عن طريق التغيير الفعلي لنمط الإنتاج -كما يفعل

[1]- Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Progress Publishers, Moscow, Third Printing, 1967, PP. 139- 140.

الاشتراكيون- نراه يردّ عمليّة التغيير الاجتماعي إلى تغيّر الوعي الذي بارتفاعه إلى مستوى الوعي الذاتي يتحقق له الشعور بأن ماهيّته الحقة تتمثل في أن يوجد من أجل الآخرين[1]. والحريّة التي تصفها الظاهريات ليست إلا حريّةً عقليّةً خالصةً فهي تصف الوعي التعس، وتعبر عن الشقاء الروحي للعالم الحديث، لكنها لا تهدف إلى تجاوز ذلك إلا في ملكوت الفلسفة باعتبارها الوجود الواقعي الحقيقي بالنسبة لهيغل[2].

والواقع أنّ هيغل بإحالته الوجود الإنساني الحقيقي إلى مملكة الروح أو الفكر اختزل المحتوى المادي للأشياء إلى مجرد فكر، وهنا تكف الحقيقة عن أن تكون وحدة الصورة والمحتوى وتتحدّد فقط باتفاق الصورة مع نفسها وباتساقها الداخلي وبالهويّة الصوريّة للفكر[3]. إن الحقيقة كما يقول هيغل «هي مجموع الفكر أو شموله...»[4]. وإنّ الفلسفة بالتالي لا تستطيع أن تعبرّ عن نفسها إلا من خلال نسق، فحقائق «الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضوية في النسق»[5]. والنسق، بمقدار ما هو نسقٌ، يلغي كلاًّ من التناقض والصيرورة، فالتناقض يتحول إلى ماهيّة منطقيّة، إلى مجرّد علاقة قابلة للتحديد قبلياً يمكن للروح أن تعثر عليها بطريقة آليّة في كلّ الأشياء[6]. والهيغليّة من هذا المنظور تؤكد بصورة غير مباشرة على أنّ كلّ صراعٍ ينطوي على حلّه وأنّ كلّ إخفاق أو نكسة لها خيرها الخاص ومبرّراتها الذاتية[7]. وبهذا يفقد الجدل الهيغلي طابعه الثوري الخلاق، وبدلاً من أن يكون السلب هو القوّة التي تدفع الروح إلى السير قدماً، يتحول إلى مرحلة مستقرة في نموّ الروح ويجعل التضاد يبدو كأنّه «لعبةٌ مقصودةٌ لا صراع حياة أو موت»[8]. وهكذا فإنّ «الجدل بدلاً من أن يعبرّ عن حركة المحتوى ويعكسها ينجب هذه الحركة، وهو أقرب إلى أن يكون منهجاً للبناء التركيبي والنسقي للمحتوى من أن يكون منهجاً للتحليل»[9].

إنّ هذا التغيرّ الذي نلمسه في معالجة هيغل لوظيفة الجدل، إنما يعكس نوعاً من التصالح بين

---

[1]- أوغست كورنو: أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الأداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1968، ص 48، 93.
[2]- هنري لوفيفر: المرجع المذكور، ص 50.
[3]- المرجع السابق: ص 35-36.
[4]- هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 70.
[5]- المرجع السابق: الصفحة نفسها.
[6]- لوفيفر: المرجع المذكور، ص 41.
[7]- ماركيوز: المرجع المذكور، ص 100.
[8]- المرجع السابق: الصفحة نفسها.
[9]- لوفيفر: المرجع المذكور، ص 37.

المثاليّة الهيغليّة وبين الواقع القائم، هذا التصالح يتجلّى بصورةٍ واضحةٍ في محاضراته عن فلسفة التاريخ التي بدأها عام 1818، وفيها نرى هيغل يقرّر بأنّ الدولة هي الشكل الكامل الذي يتحقق فيه العقل والحرية[1]. وهو لا يتردّد في أن يضفي على هذه الدولة صفات القداسة والجمود، فيقول: «... إنّ مبادئ الدولة ينبغي أن يُنظر إليها على أنّها صحيحةٌ في ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكناً إلا إذا نظرنا إلى هذه المبادئ بوصفها تجليات متعيّنةً للطبيعة الإلهيّة»[2]. ولاشك في أنّ صورة الدولة على هذا النحو الذي يريده هيغل قد جعلت البعض ينظر إلى مفهوم هيغل عن الدولة بوصفه الأساس الفلسفي لقيام الفاشية، فالجرائم التي ارتكبتها النازيّة، وممارساتها الوحشيّة مع المنشقين والمعارضين لها، ونقضها لمعاهداتها مع الدول الأخرى، كل ذلك تم تحت اسم الدولة وبدعوى المحافظة على كيانها[3].

ولا يكتفي هيغل بتقديم تلك الصورة الجامدة للدولة المثاليّة التي تكاد تنتفي فيها حركة الجدل، بل يتقدم خطوةً أخرى في طريق المثاليّة اللانقديّة ويتحول من النظرة الإنسانيّة غير المتعصّبة التي كنّا نلمسها في كتابات الشباب إلى نظرةٍ قوميّةٍ ضيقةٍ تنظر إلى أوروبا - وبالتحديد إلى ألمانيا - باعتبارها خاتمة التاريخ. يقول هيغل «إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأنّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحوٍ مطلق، كما أن آسيا هي بدايته...»[4]. وهو يقسم التاريخ وفقاً لهذه النظرة إلى ثلاث مراحلَ كلٌّ منها تمُثل مرحلةً خاصةً في تطوّر مفهوم الحريّة، المرحلة الشرقيّة، والمرحلة اليونانيّة الرومانية، والمرحلة الألمانيّة المسيحيّة، «... فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصاً واحداً هو الحر، أما العالم اليوناني والروماني فقد عرف أنّ البعض أحرار، على حين أنّ العالم الجرماني عرف أن الكلّ أحرار»[5].

وهكذا فإنّ هيغل يتناقض مع منطقه الجدلي فهو بتبريره للدولة البروسيّة والدين المسيحي إنما يضع نهايةً للجدل، ونهايةً لزحف حركة التاريخ، وبذلك فهو يردّ التطور التاريخي إلى تطوّرٍ منطقيٍّ ما يضفي على رؤيته للتاريخ طابعاً استنباطياً وقبلياً، فتصوّره للتاريخ يقوم أساساً على فكرة التقدم

---

[1]- هيغل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الأول، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1980، ص 153-154.
[2]- المرجع السابق: ص 159.
[3]- R.S. Peters: Hegel and the Nation - State (in) Political Ideas, (ed) by Thomson, D. Penguin, Books, 1984, P.135.

[4]-هيغل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، ص 242.
[5]-المرجع السابق: ص 243.

التي كانت شائعةً في الفلسفة العقلانيّة، وهي فكرةٌ كانت بمثابة التعبير الأيديولوجي عن نهضة الطبقة البورجوازية، بل وبرّرت صعودها إلى السلطة باعتباره شيئاً كامناً في عمليّة التاريخ. ولقد كان هيغل صوتاً معبّراً عن طموحاتِ وآمالِ بورجوازيّةٍ لم تكن ثوريّةً كما كانت البورجوازيّة الفرنسيّة في القرن الثامن عشر، وإنما كانت بورجوازيّةً محافظةً، ومن ثمّ فقد جاءت فكرته عن التقدم مقيّدةً بذلك الجهد الذي بذله لتبرير الواقع القائم ورفض أيّ محاولةٍ لتجاوز ما هو واقعيّ[1].

والحقّ أنّ هيغل بتبريره للواقع القائم إنّما يضع نهايةً لفلسفته، فحينما ننظر إلى النظام القائم على أنّه عقليٌّ تكون المثاليّة قد بلغت نهايتها. وعندئذ يجب على الفلسفة السياسية أن تمتنع عن تلقين الناس ما ينبغي أن تكون عليه الدولة. إنّ الدولة موجودةٌ وهي عقليّةٌ وهذا هو نهاية الأمر وهنا تصبح مهمّة الفلسفة هي المواءمة بين الناس وبين ما هو قائمٌ"[2].

إنّ مثاليّة هيغل على هذا النحو تصل إلى الطريق المسدود، لأنّها خانت الجدل، وحاولت أن تفرض شكلاً من الثبات والجمود على عالم الواقع، فضحّت بالحقيقة مقابل التصالح مع لحظةٍ تاريخيّةٍ زائلة. لكن الدول تنهار، والتاريخ يمضي، وتظلّ مملكة هيغل الفلسفيّة بعيدةً عن عالم البشر بكلّ واقعيّته الدرامية[3].

في آخر كتابٍ أصدره في حياته (أصول فلسفة الحق) يرفض هيغل حتى هذا الأمل اليوتوبي البسيط في تجاوز ما هو قائمٌ، بل ويعتبر ذلك مستحيلاً، يقول هيغل «إنّ مهمّة الفلسفة لتنحصر في تصوّر ما هو كائن، لأنّ ما هو كائنٌ ليس إلا العقل نفسه... وكما أنّه من الحمق أن نتصور إمكان تخطّي الفرد لزمانه فإنّه لمن الحماقة أيضاً أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص...»[4].

إن هذا النص الأخير المقتبس من" أصول فلسفة الحق" يؤكد أن هيغل الذى بدا فى أول كتاباته الفلسفية مفكراً إنسانياً وكونياً يعود ليرتدّ فى نهاية رحلته الفكريّة إلى نزعةٍ قوميّةٍ ضيقةٍ ومتطرفة. وغنى عن القول أن نذكر أن أثر هيغل الفكري والسياسي ظلّ باقياً حتى بعد وفاته، فقد تأثرت معظم النظريات السياسية الحديثة والمعاصرة بفكر هيغل من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، فهو بصورة أو بأخرى رائد اليسار الهيغلي، وهو ملهم الجدد منهم، من أمثال جورج لوكاتش وروجيه جارودى

[1]- أوغست كورنو: المرجع المذكور، ص56-58
[2]-هربرت ماركيوز: المرجع المذكور، ص 177.
[3]- لوفيفر: المرجع المذكور، ص 42-43.
[4]- هيغل: أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص 88.

و إريك فروم وهربرت ماركيوز وإرنست بلوخ وكارل مانهايم.. وغيرهم.

من جانب آخر يمثل هيغل أحد المصادر القوية لليمين الهيغلى وللتيارات الفاشستية التى انفجرت فى معظم دول أوروبا فى الثلاثينيات من القرن الماضى. ولم يتوقف تأثير هذا العملاق الفلسفي عند هذا الحد بل ظلت روحه الفلسفية ساريةً وفعالةً فى التيارات الليبرالية المعاصرة، ظهر ذلك بصورةٍ متطرفةٍ لدى المنظر الياباني الأميركى "فوكوياما" الذي استعاد الفكرة اللاهوتية عن نهاية التاريخ وألبسها ثوباً اقتصادياً وسياسياً، فاتخذ من سقوط الأنظمة الشيوعية والإشتراكية ذريعةً لبلورة فكرته ذات الطابع الأيديولوجي المحافظ، والتى عبر عنها بشكلٍ دعائيٍّ فى كتابه: "نهاية التاريخ والإنسان الأخير". وفى هذا الكتاب يوصد فوكوياما كلَّ أبواب التاريخ عند الحقبة الرأسمالية الأميركية، ويروّج بصورةٍ فجةٍ لليمين الرأسمالي الأميركي، والذي كان أحد الأسباب المباشرة وغير المباشرة في تفكيك العالم العربي وسقوط العراق وانهيار النظام الليبي وانشطار السودان واليمن وسقوط سوريا فى مستنقع الإرهاب. بالتأكيد نحن لا نُحمّل هيغل كل هذه الأحداث الكارثية، ولكن من الواضح أن الأثر الهيغلي على الأنظمة والتيارات اليمينية المحافظة كان أكبر من تأثير هيغل على التيارات اليسارية التقدمية التى لم يكتب لها النجاح والاستمرار مقارنةً بغيرها من التيارات اليمينية والليبرالية. ويبدو لي أن هيغل اليميني كانت له الغلبة على هيغل اليساري، تماماً مثلما انتصر النسق أو المذهب على المنهج، كذلك انتصر هيغل المحافظ على هيغل الثوري، وانتصر هيغل العجوز المتعصب للقومية الألمانية وللدولة البروسية على هيغل الشاب الذى طالما راوده حلم التحرّر والذي كان يوماً ما مفتوناً بالثورة الفرنسية ومسكوناً بالأمل في أن يعيد التاريخُ للعبيد والمقهورين حقوقهم المستلبة وإنسانيتهم المهدورة.

حلقات الجدل

إقصائية هيغل

نقد النظرة العنصريّة حيال الآخر

أحمد عبد الحليم عطيّة [*]

يتناول الباحث المصري أحمد عبد الحليم عطية في هذا البحث جانباً مثيراً في فلسفة هيغل السياسية والسيوسيولوجية، حيث يتطرّق إلى نظرته العنصرية حيال الآخر، وخصوصاً إلى العنصر الإفريقي باعتباره كائناً دونيّاً بالنسبة إلى العرق الجرماني.

يقوم البحث على تبيين المرتكزات الفلسفية التي اعتمدها هيغل في مؤلفاته ليصوغ نظرته الإقصائية للآخر، والتي شكّلت أحد أبرز التأسيسات المعرفية والثقافية للحداثة الاستعمارية..

المحرر

كتب يوهان غوته رسالةً امتزجت فيها مشاعر الخوف والهلع والصدمة إلى صديقه العالم الفيزيائي توماس يوهان سيبيك (1770 – 1831)، لكن سبب هذه المشاعر يعود أساساً إلى ما سبق وكتبه صديقه هيغل وهو ينظر إلى الآخر غير الجرماني. إن ما أرعب غوته في فكر هيغل هو منطق الإقصاء والإعدام، الذي لا يتجلّى فقط في الصورة المجازيّة/ الحقيقيّة الدالة على الصراع القائم داخل النبتة، والذي بموجبه تقصي الوردة البرعم و«تعدمه»، بل أيضًا تلك «البنية الفلسفيّة» التي نراها تنسج رؤية هيغل باسم الجدل الجامع بين الشيء ونقيضه، والمؤدي بالتالي إلى التجاوز والتركيب، فتطفح نزعةٌ إقصائيّةٌ وعنيفةٌ تجاه الوجود والطبيعة والأشياء. إنّ صورة النبتة المحتوية على صراعٍ إقصائيٍّ بين الوردة والبرعم، تلخّص فلسفة هيغل في الهويّة والغيريّة خير تلخيصٍ. فلا هويّة من غير صراعٍ مع الغير، ولا غيريّة إلا وفيها إقصاءٌ بل وإعدامٌ، والإعدام هنا ليس مجازيًّا فحسبٍ، وإن صعُب التمييز داخل فلسفة هيغل بين المجازي والحقيقي أليس «كلّ ما هو واقعيٌّ هو عقليٌّ، وكلّ ما هو عقليٌّ هو واقعيٌّ؟»[2].

---

*ـ باحث وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ـ جمهوريّة مصر العربيّة.

[2]- عبد الواحد التهامي العلمي: هيغل والآخر، الكونيّة المعطوبة، المنهل، 2015، https://goo.gl/X3sUGG، ص152.

يصرّ هيغل على أن هذا العالم حديثٌ بالمعنى المادي الفيزيقي، لذلك لا توجد أميركا القديمة بنظره، وإذا وجدت فإنّها في طريقها إلى الزوال، إذاً لا بد أن تزول بمجرّد لقائها مع الغرب. بروحٍ عجيبة البرودة يخبرنا هيغل أنّه في ما يتعلّق بالسكان الأصليين في أميركا «لم يبق إلا القليل من سلالاتهم». لقد أمعن هيغل في تصوير دونيّة السكان الأصليين ليُعلي من شأن الوافدين الأوربيين في حركة «جدليّة» ناجحة يقول: «إنّ الوداعةَ والنقصَ في العفويّة والوضاعة مع خضوعٍ حسير، هذه هي الخاصيّة الرئيسيّة للأميركيين (السكان الأصليين) ويجب الانتظار طويلاً حتى يستطيعَ الأوربيون أن يمنحوهم قليلاً من الكرامة الشخصيّة. إنَّ أمرَ دونيّة هؤلاء الأفراد في كلّ الأحوال، حتى بالنسبة لقاماتهم، ظاهرٌ كلّ الظهور»[1].

مزاعم دونيّة الإفريقي

ينعت هيغل الرجل الإفريقي بالرجل «الطبيعي بدرجةٍ أولى»، ومن المعروف أن الدنوَّ من الحالة الطبيعيّة عند هيغل يرادف الدونيّة. «إنّ الرجل الإفريقي يمثل الرجل الطبيعي بكلّ وحشيّته ونزقه. إذا أردنا فهمه، يجب تناسي كلّ طرائق رؤيتنا للأشياء نحن الأوربيين. يجب ألا نفكر لا في إلهٍ روحيٍّ ولا في قانونٍ أخلاقيٍّ، يجب تعليق كلّ احترامٍ وكلّ أخلاقٍ لما نسمّيه مشاعر. كلّ ذلك يُنقص الإنسان (الإفريقي)، الذي ما زال في مرحلةٍ خام، لا يمكن أن نجد في طبعه ما يمكن أن يذكّرنا بالإنسان». لا يجد هيغل ضالّته في إفريقيا السوداء، بل بعكس ذلك، إنّه يجد كلّ ما لا يناسب شروط انبثاق الروح الكونيّ. فإفريقيا مرتعٌ للحيوانات الأكثر توحشًا وشراسةً ومناخها سامٌ بالنسبة للأوربيين.

يتحدث هيغل في سياق جولته الإفريقية عن الحس الغريزي البدائي الذي يمنع الأوربيين من أكل لحوم البشر، ويلمّح بذلك إلى غياب هذا الحسّ الغريزي عن الكائن الإفريقي، كما يرفع هيغل من فعل أكل لحوم البشر إلى مبدأٍ عام وقارٍّ في الثقافة الإفريقيّة. ويعرّج على موضوع العبوديّة في «الحضارة» الإفريقيّة ويجعل منه «خاصيّةً» إفريقيّةً بامتياز، إذ إنّ «في كلِّ الممالك الإفريقيّة المعروفة تُشكّل العبوديّة مؤسّسةً محليّةً وهي تطغى بشكلٍ طبيعيٍّ». لهذا فهو بعد أن يخبرنا أنّ الأوربيين يبيعون الأفارقة كعبيدٍ في القارة الأميركيّة يعلق على ذلك قائلاً: «مع ذلك فمصيرهم في بلدانهم الأصليّة أنكى وأشدّ بسبب وجود عبوديّةٍ مطلقةٍ أيضًا»[2].

يذهب هيغل إلى أن الإفريقي هو أصل العبوديّة، وهو أصل استعباده لنفسه. ورغم أنّنا لا نجد كلاماً واضحاً عن العرق أو الأعراق عند هيغل، إلاّ أنّ كلَّ تحليلاته -كما يقول عبد الواحد التهامي-

---

[1]- المرجع السابق، ص154.

[2]-المرجع نفسه، ص 155.

توحي بأنّه كان يستبطن شيئًا من هذا ويحاذيه في مختلف تحليلاته ووقفاته عند ثقافات الشعوب، وإلا كيف نفسّر تراجعه عن المعايير الجغرافيّة المساعدة على الفاعليّة الحضاريّة، التي وضعها هو نفسه في بداية سفره الفلسفي عبر التاريخ، ثم التراجع عن ذلك عند السفر التطبيقي على الشعوب. كيف تكون القارة الأميركيّة معتدلة المناخ ومنتميةً للشمال المعتدل كما وصفه ولم يستطع شعوبها المساهمة في تحقيق الروح الكوني؟

يخلص التهامي إلى أنّ التجربة الفلسفيّة الغيريّة عند هيغل تنمّ عن كثيرٍ من الاختزال والقولبة الماهويّة للآخر. دائما ما ينزع إلى البحث عن ماهيّةٍ ثابتةٍ للآخر يختزله فيها، يقولبه على منوالها بدون أدنى حرجٍ أو تريّثٍ في الأحكام والتقييم. وعلى الرغم من أنّه أكثر الفلاسفة بحثاً عن تجليّات الروح الكوني أو العقل المطلق، إلا أنّه أشدّهم اختزالاً للآخر، وأكثرهم تبريراً للنزعة الفوقيّة التي سادت خطاب الغرب تجاه باقي العالم[1].

الهيغليّة والعالم الشرقي

يعرض الهيغلي المصري إمام عبدالفتاح إمام[2] في ترجمته للجزء الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ مقدمة عن «هيغل والعالم الشرقي»، الخصائص العامّة لفلسفة التاريخ عند هيغل، وفيها يوضّح أن التاريخ عند هيغل هو عرضٌ للروح، وماهيّة الروح الحرّ، ومن ثم فإنّ مسار التاريخ هو تقدّم الوعي بالحريّة، لكنّها ليست حريّةً فرديّةً سلبيّةً تعسفيّة. التاريخ عند هيغل غائيٌّ، فكلّ ما يحدث له معنًى، وله ما يبرّره. والغائيّة هي الجانب الموضوعيُّ الذي يمثل الضرورة في هذا المسار، لكن الضرورة أو الجانب الموضوعي لا يعمل لوحده، فهناك الجانب الذاتيّ الحر للأفراد، ومن ثم كان التاريخ ارتباطاً وثيقاً بين الضرورة والحريّة[3].

والسمة الأولى التي يذكرها إمام لفلسفة التاريخ الهيغليّة، هي أنّ الروح يكشف عن نفسه في حقيقته الأكثر عينيّة، فالروح منذ البداية يحمل إمكاناتٍ كثيرةً يبثّها في مراحل التاريخ المختلفة، مكتسباً معرفةً ووعياً بما هو عليه في ذاته. ومن هنا اقتضى التحقّق الكامل للروح: «أن تنمو المجتمعات لكي تُعبّر تعبيراً كاملاً عن العقل وتجسّده، ما دام الرّوح يحقّق نفسه في الزمان، فهدفه أيضاً أن يتحقق في التاريخ وأن يصل إلى فهمٍ لنفسه، ومعرفةٍ بذاته، وذلك يتحقق في الدولة. وتبدو السّمة الثانية واضحةً

[1]- المرجع نفسه، ص 157.

[2]- حول إمام عبد الفتاح إمام، يراجع: تجربتي مع هيغل، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، 2002. وانظر دراستنا: حق الفرد وديموقراطية الدولة، الهاجس السياسي في أعمال إمام، ص 37 – 57، في دفاتر فلسفية، العدد الرابع، إمام عبد الفتاح إمام والفلسفة الهيغلية، القاهرة، 2014.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام: مقدمة ترجمة كتاب هيغل، فلسفة التاريخ، المجلد الثاني (العالم الشرقي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص7.

في التأكيد على أنّ طبيعة الروح هي الحرية، غير أنّ الحريّة هنا ليست هي الحريّة الفرديّة السلبيّة، وإنّما هي الحريّة في أن يتّبع الإنسان ماهيّته الخاصّة المتمثّلة في العقل، وهذا يعني المشاركة في حياةٍ اجتماعيّةٍ أوسع في كيانٍ واحدٍ يسمّى الدولة، إذ في الدولة وحدها يكون للإنسان وجودٌ عاقلٌ».

مسار التاريخ عند هيغل، يشكّل حلقات متتابعةً تمثّل درجات مختلفةً من الوعي بالحريّة، فمراحلها الأولى هي تعبيراتٌ ناقصةٌ تماماً لما سوف تجسّده المراحل المتأخّرة بشكلٍ أكثر كفايةً وأكثر إقناعاً. إنّ تحقّق الرّوح ووعيه بذاته الذي يشكّل حرّيته، يتمُّ في التاريخ على مراحلٍ متعدّدة هي الحضارات المختلفة ومن هنا كان: «تاريخ العالم هو عرضٌ لمسار الرّوح في أعلى صورها، أي التقدّم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها. والصورة التي تتخذها مراحل التقدّم هذه هي «الأرواح القوميّة» المميّزة في التاريخ، وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقيّة وحكومتها وفنّها ودينها وعلمها[1].

تاريخ العالم -كما يتابع إمام شرحه لهيغل- هو مسارٌ يُكافح فيه الرّوح لكي يصل إلى وعيٍ بذاته، وكلّ مرحلةٍ من مراحل سَيْرِه تمثّل درجةً من الحريّة، المرحلة الأولى التي يبدأ منها الرّوح هيَ العالم الشرقي: الصين، والهند، وفارس، ومصر. وكلّ ما عرفه الشرق هو أنّ الحريّة منحصرةٌ في شخصٍ واحدٍ وهو الحاكم، أمّا المواطنون فهم جميعاً عبيدٌ لهذا الحاكم. مع ذلك فهيغل ينبّهنا إلى أنّ حريّة الحاكم لم تكن تعني سوى انسياقه وراء أهوائه وانفعالاته ونزواته، وبالتالي لم تكن حريته تعيّناً لذاته، ولا تعبيراً عن ماهيّته الحقّة (أي العقل)، ومن ثم كان الحاكم طاغيةً لا إنساناً حرًّا. أمّا المرحلة الثانية فتمثّلها الحضارة اليونانيّة والرومانيّة حيث اتسع نطاق الحريّة عما كان عليه عند الأمم الشرقيّة، فعرف بعض المواطنين اليونانيين والرومانيين الحريّة، وعليه كانوا ينظرون إلى شعوب باقي الأمم على أنّهم «برابرةٌ» أو «همجٌ»، ولهذا اتخذوا من أسرى الحرب عبيداً وأرقّاء. أقرّ أفلاطون وأرسطو نظام الرق لأنّهما لم يعرفا أن الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌّ. أمّا الأمم الجرمانيّة فقد كانت، بتأثير المسيحيّة أوّل الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌّ، وأنّ حريّة الرّوح هي التي تؤلّف ماهيّته وقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر في قلب الدين، المكان الذي يمثّل أعمق منطقة للروح. ولكن إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة .. يحتاج إلى عمليّةٍ ثقافيّةٍ طويلة الأمد، قامت بها الشعوب الأوروبيّة لا سيّما الأمّة الجرمانيّة.

يهتم إمام عبد الفتاح بـ «العالم الشرقي» لا لأنّه الخطوة الأولى التي خطتها الرّوح، ولا لأنّه كما يقول هيغل: «في آسيا أشرق ضوءُ الرّوح ومن ثمّ بدأ التاريخ الكلي»، ولكن لأنّه عالمنا نحن، فهو

[1]- المرجع السابق، ص10.

أكثر مراحل التاريخ أهميّةً لنا، إنّه تحليلٌ للشخصيّة الشرقيّة، التي لا يزال الكثير من سماتها السيّئة للأسف الشديد -في ما يرى إمام- قائمةً حتى يومنا الرّاهن، ويؤكّد إمام أنّ تعرّفنا على تحليلٍ عميق لهذه الشخصيّة يقوم به عقلٌ مثل عقل هيغل، له فائدةٌ مزدوجةٌ. فنحن، من ناحية، نجد أنفسنا في هذا التحليل العميق «للروح الشرقي» أمام مرآةٍ مكبّرةٍ تنعكس عليها شخصيّتنا بكلّ ما فيها من جمال وقبح، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ وصولنا إلى هذا الوعي الذاتي (إن وصلنا إليه أصلاً !) مسألةٌ بالغةٌ الأهمّيّة؛ لأنّه يمثّل الموقف المعرفيّ بأدقّ جوانبه، وهو الموقف الذي يساعدنا على أن نستيقظ فنقيم ونصحّح ثم نبني ونلحق بركب الحضارة![1].

يقسّم هيغل العالم الشرقي تقسيماً ثلاثيًّا، الصين ثم الهند وأخيراً فارس، ويلحق مصر بالإمبراطوريّة الفارسيّة لتكون الجسر الذي تعبر عليه الرّوح إلى العالم اليوناني. الصين عند هيغل هي النموذج الأوّل الذي تتحرّك فيه الروح في رحلتها الطويلة عبر التاريخ لكي تتحرّر من الطبيعة، وكان وجودها خارجيًّا فالمبدأ الذي يحكمها هو المبدأ الأبوي البطرياركي. من هنا ينتقل إمام في مقدّمته من الشرح والتوضيح ومتابعة هيغل في فلسفته للتاريخ وتطوّر الرّوح إلى تحليلٍ ومناقشةٍ ونقد أفكار الفيلسوف في ما يتعلّق بنظرته للعالم الشرقي وحضاراته المختلفة، ومصر على وجه الخصوص. وهي مسألةٌ سوف ينشغل بها إمام ويكتب فيها مرةً ثانيةً لبيان نظرة هيغل لمصر.

يرى إمام أنّه على الرّغم من عمق التحليل الهيغلي للعالم الشرقي، إلاّ أنّه قد وقع في بعض الأخطاء؛ وقع في خطأ ظاهرٍ عندما جعل مراحل التاريخ المختلفة تسير وفق فكرةٍ عقلانيّةٍ قبليّةٍ. هذا النقد سيتكرّر عند الكثير من الأساتذة العرب، الذين يرون في فلسفة التاريخ الهيغليّة تطبيقًا لفكرةٍ أوليّةٍ مسبقة على أحداث التاريخ، ويطبّقها ببراعةٍ على معطيات التاريخ . هذا يعني أنّ ما يقوله ليس مستخلصاً من أحداث التاريخ، ولكنّه على العكس يُعبّر عن «فلسفة هيغل العقليّة» كما عرضها في المنطق، مطبّقةً على مجال التاريخ. لا يهتمّ هيغل كثيراً -كما يؤكد إمام- بالمسار التاريخي للأحداث أو الدولة؛ فالصين لأنّها تمثل الوحدة الجوهريّة أو أوّل مقولةٍ في المنطق (الوجود الخالص) كانت هي البداية التي يبدأ منها التاريخ، ولمّا كانت الهند تمثّل المقولة الثانية (العدم) فإنّها تُعبّر عن الخطوة التالية، في حين أنّه جعل من مصر آخر ما ظهر لتكون الجسر الذي تعبر عليه الرّوح من الشرق إلى الغرب. وهذه التواريخ كلّها في ما يوضّح مشكوكٌ في صحّتها، فقد كشف المؤرخون عن حضاراتٍ في الشرق الأدنى ربمّا كانت أقدم بكثيرٍ من حضارة الصين أو الشرق الأقصى عموماً. إنّ القارئَ الشرقيَّ، بصفةٍ خاصّة، عندما يقرأ تحليل هيغل لعالمنا الشرقي تصدمه النظرة الضيّقة أحياناً، والعنصريّة الفظيعة أحياناً أخرى:

[1] - نفس المرجع، ص 14.

تصل العنصريّة الأوروبيّة البغيضة -كما يصف إمام تحليلات هيغل- إلى قمّتها في قول الفيلسوف: «إنّ القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيويّة أن تخضع للأوروبيّة، وسوف تضطرّ الصين في يومٍ من الأيام أن تستسلم لهذا المصير». لقد كذّب التاريخ المعاصر نبؤات هذا المفكر العملاق فاستقلّت الصين، وأصبحت تهدّد الدول الأوروبيّة، وذهبت الولايات المتحدة الأميركيّة بكلّ جبروتها تطرق بابها بعد أن أعياها الصّراع المضني في كوريا وفيتنام وغيرها، كما أنّها المنافِسة الخطرة للصناعات اليابانيّة والتي اعترفت بها الولايات المتحدة نفسها، وهذا دليلٌ قويٌّ وحاسمٌ على قدرة الإمبراطوريات الآسيويّة على الاستقلال عن الأوروبيين، بل والتقدّم إلى حدِّ المنافسة!

إنّ هيغل -كما يُلفت إمام- رغم ثقافته الموسوعيّة، لم يكن يعلم عن الإسلام إلاّ ما يقوله المبشّرون، وربمّا كان هذا هو السبب في أحكامه الضحلة عنه: «فالشاهنامة التي كتبها الفردوسي في القرن الحادي عشر ليس لها قيمةٌ كمصدرٍ تاريخيٍّ ما دامت محتوياتُها شعريّةً ومؤلّفُها مسلماً»!! أيُّ تعصّبٍ أعمى أو جهلٍ غريب يمكن أن تكشف عنه عبارةٌ كهذه ؟![1] . يذهب هيغل في تفكيره إلى أن العالَم الشرقي لم يعرف أنَّ الإنسان بما هو إنسانٌ حرٌّ، وإنّما عرف فحسب أن الحريّة محصورةٌ في شخصٍ واحد هو الحاكم، أمّا الحضارة الغربيّة لا سيّما الأمم الجرمانيّة منها فهي التي عرفت بفضل المسيحيّة أنّ الأنسان بما هو كذلك حرٌّ. أيمكن أن يُقبل هذا الكلام على علاّته؟! ألا يمكن أن نعترض عليه أبسط اعتراضٍ بأنّ المسيحيّة ذاتها هي عقيدةٌ نشأت ونمت واكتسبت سماتها المميّزة في تربةٍ شرقيّةٍ وارتبطت تاريخيًّا بعقائد الشرق القديمة ارتباطاً وثيقاً.

هذا ما جاء في مقدّمة ترجمة إمام عبد الفتاح لكتاب هيغل، الذي انتقد فيه بشكلٍ مجمل نظرته للشرق، خاصة الهند والصين. أمّا في ما يتعلّق بنظرته لمصر فقد خصّص لها مقالاً قصيراً بعنوان «مصر في عيون مفكري الغرب: هيغل». يختفي نقد هيغل ويظهر إعجابه بمصر، ما يُبيّن ازدواج نظرتنا للفيلسوف حيث ننقده في سياقٍ ونُبرز أفكاره ونُعليها في سياقٍ آخر. ننقده بسبب تأكيده غياب الحريّة في مجتمعاتنا ونشيد به حين يعرض لحضارتنا القديمة.

يعلي هيغل من شأن الحضارة المصريّة القديمة، فيجعلها أوّل حضارةٍ في التاريخ، وأول ظهورٍ للروح ومحاولته الخروج من إطار المادة، كما أنّها أول حضارةٍ آمنت بخلود النفس البشريّة ومن هنا اهتمّت بتحنيط الجسد لكي تعود إليه الروح، وهي التي علّمتنا أنّ الحضارة فكرٌ وروحٌ، الحضارة تجريد، ومهما

[1]- انظر: إمام عبد الفتاح: المرجع السابق، وهذا ما لاحظه عدد كبير من الباحثين حول قلة معلومات هيغل عن العالم الإسلامي، واعتماده على مصادر استشراقية. راجع في ذلك كل من: حسين هنداوي: دراسات هيغل والإسلام لوثـرية فـي ثوب فلسَفي، https://goo.gl/vTZMWo، 2013. ومحمد عثمان الخشت: صورة الإسلام عند هيغل، نقد الفصام الفلسفي، مجلة الاستغراب، ع 9، بيروت، 2018، ص 33 – 49. ورشيدة الرياحي: هيغل ثورة الشرق، دار الروافد وابن النديم، وهران، بيروت، 2012.

ابتعد الأحفاد عن هذه المفاهيم السامية سوف يظلّ للأجداد العظمة والرفعة فهم بناة الأهرام وأبي الهول وهي كلّها تجسّد أفكاراً بالغة الأهميّة لا تزال البشريّة حائرةً في فهمها إلى يومنا الراهن[1].

العنصريّة الهيغليّة والمركزيّة الأوربيّة

يذكر لنا أحمد الربعي أن إمام عبد الفتاح في مقدمة ترجمته «محاضرات في فلسفة التاريخ: العالم الشرقي»؛ وضع ما كتبه هيغل حول التاريخ «وشعوب الشرق» في إطاره التاريخي المتكامل، وأبان مدى تأثيره على جذور وأصول الاستشراق الغربي، أو جذور نظريّة «المركزيّة الأوربيّة»، وأوضح الأساس الفلسفي والنظري للرؤية العنصريّة لتاريخ البشر.

تتجلّى لنا «الرّوح» الهيغليّة العنصريّة بأوضح معانيها حين «يكتشف» شيئًا من الذكاء لدى المصريين، فيُعجب من ذلك أيّما إعجاب. يقول هيغل: «وإنّه يدهشنا حقًّا أن نجد بينهم وعلى مقربةٍ من الغباء الأفريقي ذلك الذكاء النظري، وذلك التنظيم العقلي...». المصريون كما يراهم هيغل على أيِّ حال «يغتسلون ويستحمّون كثيراً، ويقومون بتناول شرابٍ مطهّر للبطن مرةً كلّ شهر، ويُشير ذلك كلّه إلى الاستغراق في حالة السّلم المستقر». الرّوح المصريّة غارقةٌ في الطبيعة، وفي الوقت ذاته تحاول التحرّر منها. والوحدة لدى المصريين هي التقاء الجانب الحسّي مع الفهم المجرّد جنبًا إلى جنب. والمصريّون «كانوا صبيانًا أقوياء ممتلئين بطاقة خلاّقةٍ، لا يحتاجون إلى شيءٍ سوى الفهم الواضح لأنفسهم في صورةٍ مثاليّةٍ لكي يصبحوا شبابًا»[2].

وإذا كان إمام عبد الفتاح يتعرّض في خاتمته النقديّة بالنقد الحذر لفلسفة هيغل حول التاريخ، حين يوضّح طبيعة الصورة الهيغليّة المقلوبة في هذا المجال، فإنّ ما يقوله ليس مستخلصًا من أحداث

[1]- إنّ هيغل على الرغم من أنه جعل من مصر جزءاً من الإمبراطورية الفارسية، فإنه كما يستدرك إمام جعلها درةً ثمينةً في هذا التاج، ويورد قول هيغل: «إننا مع مصر نصل إلى المركب النهائي في العالم الشرقي، فهي الجسر الذي عبرت عليه الروح الإنسانية من الشرق إلى الغرب، وهي تسترعي الانتباه بصفة خاصة لا لأنها أرض الآثار فحسب بل لأنها: «تمثل النتيجة النهائية لعمل عظيم يفوق في ضخامته وجبروته كل ما خلفه لنا القدماء. كانت المهمة التالية التي قامت بها مصر هي توحيد هذه العناصر المتناقضة. ويركز هيغل في تحليله، كما كتب إمام، على صورة أبي الهول، ويرى فيها رمزاً للروح المصري: أبو الهول لغز غامض نصفه حيوان ونصفه إنسان؛ الرأس البشري يبرز من خلال جسم الحيوان، ويعرض الروح على نحو ما يبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة منتزعا نسفه. ويركز هيغل على الارتباط بين ما هو روحي وما هو مادي أو طبيعي عند المصريين القدماء: فالشمس والنيل هما الألف والياء في تصور المصريين لماهية الطبيعة. ولقد عبرت أسطورة أوزوريس عن ذلك كله أدق تعبير، فقد قتله شقيقه الذي يمثل رياح الصحراء المحرقة، أما إيزيس الطيبة التي حرمت من الشمس والنيل فقد جمعت عظام أوزريس المتناثرة وراحت تنوح عليه، ومعها مصر كلها، وهنا نجد الألم وقد أصبح شيئاً إلهياً، ثم يعود أوزريس ليحكم، ولكنه لم يكن إلهاً أو رمزاً فحسب، بل هو الذي أدخل الزراعة واختراع المحراث، وشرع القوانين. ووضع في يد الناس وسائل العمل وضمان إنتاجه.

ولو سرنا قليلاً متابعين إمام لوجدنا أن الفكرة تعمل على تحرير نفسها من الصورة الحيوانية المباشرة، بحيث ينبثق المعني الخفي والروحي بوصفه الوجه البشري من الصورة الحيوانية ولهذا تعددت الأشكال التي يتخذها أبو الهول ما يؤكد أن معنى «الروحي» هو المشكلة التي طرحها المصريون على أنفسهم في صورة لغز هو «أبو الهول» بصفة عامة لا يبوح بشيء مما هو مجهول، لكنه يمثل التحدي للكشف عنه، وهكذا نجد أن مصر قد حصرت نفسها في ارتباط وثيق بالطبيعة وإن حاولت أن تكسر هذا الارتباط ليبرز الروح الكامن تحت السطح..!».

[2]- أحمد الربعي، ص 214.

التاريخ، ولكنّه على العكس يُعبرّ عن فلسفة هيغل العقليّة كما عرضها في المنطق مطبقة على التاريخ. فالصّين هي المقولة الأولى في المنطق (الوجود الخالص) باعتبارها تمثل الوحدة الجوهريّة، في حين أنّ الهند هي المقولة الثانية (العدم) لأنّها الخطوة التالية. أمّا مصر فهي الجسر الذي مرّت عليه الرّوح في رحلتها من الشرق إلى الغرب.

يسقط هيغل عنصر الزمان في تحليله للتاريخ، فهو ينتقل من مقولةٍ مجرّدةٍ إلى مقولة مجرّدة أخرى دون أن يرى عامل الزمان وأسبقيّته في أحداث الواقع. كما ينطلق هيغل من عنصريّةٍ أوروبيّةٍ ترى الشرق رجلاً مريضًا ليس أمامه سوى الاستسلام لمصيره، أي الاستسلام لأوروبا. ينتقد إمام «بعض» مظاهر العصبيّة الهيغليّة، وأنّ هيغل «لم يكن يعلم عن الإسلام، إلا ما يقوله المبشّرون» وينتقد مفاهيم هيغل حول الأخلاق الهنديّة وغيرها، والمسألة ليست مسألة «نقص معلومات هيغل عن الشرق وعن الإسلام» لكنّها مسألةٌ مرتبطةٌ بفلسفةٍ متكاملةٍ ترى في الرّوح أساس وجودها.

يعتقد الربعي أنّ من الضروري وضع الفلسفة الهيغليّة حول تاريخ الشرق في موقعها التاريخي المناسب، فهذه الفلسفة المغرقة في عنصريّتها لم تكن مجرّد «آراءٍ فلسفيّةٍ لفيلسوف عظيم»، بل هي الوريثة الشرعيّة لكلّ الفكر العنصري ونظريّة «المركزيّة الأوربيّة»، وأخطر من ذلك فإنّ فلسفة هيغل للتاريخ، وخاصةً تاريخ الشرق، كانت أحد الأسس الهامّة التي اعتمد عليها الفكر الاستعماري والإمبريالي اللاّحق.

يشير البعض إلى التوظيف الاستعماري لفكر هيغل والتشابه الكبير بينه وبين بلفور، «إن هيغل يُخلق من جديدٍ في ثوب جيمس بلفور وهو يُلقي خطابًا في مجلس العموم البريطاني في الثالث عشر من حزيران 1910، يتحدث فيه لا بلغة الفيلسوف بل بلغة رجل السياسة، عن وضع الاحتلال الإنجليزي لمصر، يقول بلفور: «إنّ الأمم الغربيّة فور انبثاقها في التاريخ تُظهر تباشير القدرة على حكم الذات؛ لأنّها تمتلك مزايا خاصةً بها. ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكمله في ما يسمى بشكلٍ عامٍّ المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الإطلاق (إنك) لا ترى أمةً واحدةً من هذه الأمم تؤسّس بدافع حركتها الذاتيّة ما نسميه نحن من وجهة نظرٍ غربيّةٍ حكم الذات. هذه هي الحقيقة». ويعلق الربعي: أيّ تشابهٍ في الكلمات وتطابقٍ في المعاني بين هيغل وبلفور! أليس ما يقوله بلفور هو قراءةٌ هيغلية لمصر مستخدمًا الألفاظ والتعابيرَ نفسها؟

وهناك من يدين موقف هيغل في رفض ونبذ وعدم الاعتراف بالإسلام، ويقدّم قائمةً من الانتقادات، بل الاتهامات التي يذكرها عددٌ من الأكاديميين والباحثين العرب لموقف هيغل من الإسلام. إنّ ما قدّمه الفيلسوف الألماني في ما يخصّ الشرق على العموم والإسلام على الخصوص، يجيء في سياق

محاولته لاصطفاء الشعب الجرماني على أنّه أفضلُ الشعوب، مثلما كان أرسطو قبله بقرون ينظر لأفضليّة اليونانيين على من سواهم. غير أنّ الرّفض الذي يصل إلى حدِّ نبذ الآخر وعدم الاعتراف به مطلقًا لا يصحّ عند واحدٍ من كبار الفلاسفة في العصر الحديث مثل هيغل.

الهويّات وإقصاء الأمم

يسعى بودريس بلعيد في دراسته -وهي دراسةٌ علميّةٌ دقيقةٌ مبنيّةٌ على معرفة عميقة بالأنثروبولوجيا الأمازيغيّة، «هيغل ... وهويّة إفريقيا الشماليّة»- أن يحقق هدفين في غاية الأهميّة، كلٌّ منهما مرتبطٌ بالآخر. يتمثّل الأول في الدفاع عن هويّة [الأمازيغ] [أهل] إفريقيا الشماليّة، لغتهم، وجودهم التاريخي، مقاومتهم، استمراريّتهم. أما الثاني فهو عبارةٌ عن نقد مقولة هيغل في كتاب «العقل في التاريخ» حول الأمازيغ، ذلك أن هيغل يعتبر من أشهر الفلاسفة، هو أيضًا يمثّل علامةً بارزةً في فلسفة التاريخ. ومن هنا جاءت أهميّة الاطلاع على ما قدّمه، وضرورة مناقشة أطروحاته، ومسؤوليّة تفنيدها.

يرى بلعيد أنه من المفيد أن نتأمّل فهم هيغل الفلسفي، لسكّان شمال أفريقيا، والتصنيف الذي اعتمده في هذا الفهم، وهو أنّ سكان شمال أفريقيا لا هويّة لهم، وأنّهم كانوا دائمًا مواطنين من درجةٍ ثانيةٍ، أو يشتغلون في كواليس مسرح التاريخ، يقومون بأدوارٍ ثانويّةٍ. بل نكاد نستشفّ من كتاباته انعدام السكان «الأصليين» وغيابهم وتلاشيهم أمام توالي الوافدين باستثناء ذكرهم كقراصنةٍ، وأنّ هذا الجزء من أفريقيا هو الجزء غير المستقل فيها، إنّه الجزء الذي كان دائمًا في علاقةٍ مع الخارج. فقد كان أولاً مستعمرةً للفينيقيين ثم صار بعد ذلك مستعمرةً للرومانيين والإمبراطوريّة البيزنطيّة والعرب والأتراك. تلك هي الصورة السلبيّة التي يقدّمها هيغل والتي تستحق النقد والتحليل.

يواصل بودريس بلعيد تحليلاته في الدفاع عن الأمازيغيّة ضدّ الدعاوى الهيغليّة والوقائع التاريخيّة. لا بدّ أنّ هيغل قد اطّلع على «فتوحات» المرابطين والموحّدين التي نظّمت وموّلت -في ما يرى- نشر الإسلام في شبه الجزيرة الأيبيريّة من مرّاكش (بلد الله) ثم يحكم على تلك الحركات بأنّها تأكيدٌ على الارتباط مع «الآخر» القادم من الشرق، وفي هذا السياق تمّ استعمال هؤلاء «القراصنة الأمازيغ» من أجل النّهب وإغراق السفن.

ويتساءل بلعيد، رافضًا مستبعدًا هذه الأحكام، كيف تصدق أحكام هيغل على سكان الشمال الأفريقي وهم الشعوب والبطون العظيمة بتعبير ابن خلدون؟ كيف يمكن اعتماد هذه الخلاصات ونحن أمام وجودٍ ثقافيٍّ وحضاريٍّ صاحب كلّ الحضارات التي شهدها حوض البحر الأبيض المتوسط؟ ويَعرضُ لنا أنثروبولوجيًّا وتاريخيًّا الحضور الأمازيغي في الشمال الأفريقي، مخالفًا التأمّلات الهيغليّة، ومؤكّدًا

على ضرورة استخدام مناهجَ مغايرةٍ لفلسفة التّاريخ عند هيغل، وأنّ الواقعيّة المعقوليّة تفرض علينا النظر إلى الموضوع من زاوية نظرٍ أخرى. تحليلاتُ هيغل إذاً، كما يمكن أن نستنتج من قراءة بودريس بلعيد، لا توضّح لنا بصورةٍ دقيقة خصوصيّة الشعوب والمجتمعات والأعراق والإثنيات، فلم تكن الصورة التي قدّمها هيغل عن هويّة الأمازيغ ما يتّفق مع تاريخ وأنثروبولوجيا سكّان الشمال الأفريقي، بل وتتعارض وحقّهم في الاعتراف بهويّتهم وتاريخهم وواقعهم الحي. ويندرج ما قدّمه بودريس بلعيد في نفس السياق النقدي الذي يأخذ على هيغل قلّة إلمامه بالتاريخ الإسلامي وتوجّهاته الاستشراقيّة، التي تعرض للشعوب الشرقيّة من وجهة نظرٍ أوروبيّة لا تراعي دقائق تاريخها وأعراقها ومعتقداتها.

يتناول عفيف فرّاج في دراسته «هيغل والإسلام» غربة الرّوح الحرّة بين الشرق وثورته الإسلاميّة، موضحًا أنّ الفكرة الهيغليّة المجرّدة تعاني مع التاريخ الواقعي حالة الانقسام الذي عانته ميتافيزيقا أرسطو الشموليّة الإنسانيّة مع سياسته العنصريّة والتراتبيّة التي عيّنت جواهرَ ثابتةً متغايرةً لكلٍّ من السيّد والعبد، اليوناني والبربري. الجدلُ الصوفيُّ الهيغليُّ لا ينظّم الشعوب والثقافات في خطٍّ تطوّر العقل الواحد انطلاقًا من تتبّعٍ موضوعيٍّ لتقدّم الفكرة في الزمن، وإنّما عبر نظرةٍ راجعةٍ للتاريخ تحدّد الغرب عمومًا، والعالم الجرماني المتوّج بمسيحيّة لوثر خصوصًا، باعتباره غاية التطوّر ومنتهى طريق التقدّم الذي يشكّل الشرق «بدايته الحتميّة» لينتهي في الغرب «غاية تطوّر التاريخ المطلق». ويشير فراج إلى أنّ مصطلحي شرق-غرب يتعدّيان في فلسفة هيغل مدلولهما الجغرافي، ويشحنان بجواهرَ عنصريّة - ثقافيّةٍ ثابتةٍ متناقضةٍ يحدّد تمظهرها الوجودي مصائر متباينةً ويجعل من ثنائيّة شرق-غرب رديفًا عنصريًّا للثنائيات القديمة: يوناني-بربري، روماني-بربري؛ ثنائياتٌ تتنوّع بأسماءَ مختلفةٍ على ثنائيّةٍ أساسيّةٍ هي ثنائيّة السيّد بالقوّة والفعل، والعبد التابع في الجوهر والواقع. يتحوّل الشرق في منظور هيغل المركزوي الأوروبي إلى موطن اليأس الحضاري. وإذا استثنينا اللّحظة العبريّة من عمر آسيا فإنّ القارّة كلّها تخرج من التاريخ ومعها أفريقيا وشعوب أميركا وأستراليا الأصليّة[1].

يتساءل عفيف فراج: أين يقع الإسلام في مسار الحضارة الطويل؟ وما هي عناصر التماثل والتمايز بينه وبين المبدأ الشرقي السالب للذاتيّة، المعيق لتحرّر الذّات معرفيًّا وتاريخيًّا؟ ويرى أنّ أوّل ما يلفتنا في مقاربة هيغل للإسلام هو الحيّز الضيّق الذي يخصّصه له الفيلسوف (خمس صفحات من مؤلف يتكوّن من 457 صفحة). والأمر الثاني اللافت، وهو الأهم، أنّ هيغل، على الرغم من اعتباره الإسلام «ثورة الشرق» إلاّ أنّه ينتزع الإسلام من إطاره الشرقي، ولا يعرض له كمحصّلة لتطوّر الأديان السامية والثقافات الشرقيّة، وإنّما يضعه بين مزدوجين في سياق عرضه لمسار الرّوح المسيحي في العالم الجرماني! وهكذا يبدو الإسلام مفصولاً عن الشرق ومحصورًا

[1]- عفيف فراج: مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، ع33، 1985، ص 40، 41.

في الشريحة القروسطيّة كجسمٍ غريبٍ، وكتيّارٍ ثانويٍّ على هامش التاريخ العالمي.

يقصر الفيلسوف ثورة الشرق الإسلامية على البعد الديني، أي على مستوى الفكرة لا على مستوى الواقع التاريخي. وعلى الرغم من اعتباره غزو الإسكندر للشرق كان يستهدف الانتقام من كلّ ما تسبّبت به آسيا من آلام لليونان وحسم ذلك الصراع المزمن بين الشرق والغرب، فإنّه لا يشير بالمقابل إلى أنّ محمدًا كان جواب الشرق على تحدّي الإسكندر، وأنّ الإسلام كان الاستجابة الواعية لتحدّي الثقافة الإغريقيّة الرومانيّة.

إنّ الإسلام -في قول هيغل- قد حرّر الفكر من هذه الخصوصيّة اليهوديّة التي أعاقت الرّوح عن إدراك حقيقتها الكونيّة المجرّدة. والإسلام في روحه الكوني، وفي طهارته اللامحدودة، وفي وساطته المفهوميّة عيّن للشخصيّة الإنسانيّة هدفًا واحدًا لا يقبل الاستبدال، وهو تحقيق كونيّته وبساطة المبدأ المحمدي. إنّ هيغل الذي يعقد المقارنات بين الإله الإسلامي الكوني والإله اليهودي الخاص، وبين الإسلام والديانات الصينيّة والهنديّة، يتحرّج من عقد أيٍّ مقارنةٍ بين المسيحيّة والإسلام، متجاهلاً النزعة الكونيّة الجامعة بين الدينين؛ وذلك للاحتفاظ ربمّا بالجوهر الغربي في حالة النّقاء[1].

تكتسب ملاحظات هيغل صدقًا ونفاذًا وتألّقًا حين يتحدّث عن الرّوح المحمّدي النشط الذي تطهَّر من جميع التحديدات القوميّة والتمايزات الفئويّة الاجتماعيّة. فالإسلام قد تسامى على خصوصيّة العرق والمولد والملكيّة الفرديّة. فالرّوح المحمّدي لا يُدخل هذه الخصوصيّات في اعتباره: الإنسان كمؤمنٍ، هو المعتبر الوحيد فقط. ويعرّف هيغل الإنسان المؤمن بأنّه الذي يُمارس الصّيام والزكاة والجهاد[2].

لقد كان هيغل واحداً من أهم من أسّس لما سيعرف بـ «الاستشراق الحديث»، ولم يكن هذا الأخير ممكن النّشوء فقط لمجرّد وجود رجالٍ كبارٍ في حقل الفكر والثّقافة، من حيث الأساس. كان الأمرُ مرتبطاً بالمرحلة التاريخيّة التي عاش فيها وفي آفاقها هيغل (من 1770 الى 1831 ميلاديّة)، أي بمرحلةٍ كانت منعطفاً في تاريخ العالم، تحقّق فيها في الغرب تحوّلٌ كبيرٌ باتّجاه التكوين البورجوازي والتأسيس للنظام الرأسمالي. وفي سياق ذلك، كان هذا الغرب يحقّق سلسلةً مترابطةً من «الثورات»، الثورة الصناعيّة والأخرى العلميّة والثالثة السياسيّة والرابعة الثقافيّة.. .إلخ، ويلاحظ أنّ ذلك راح يتحقّق عبر اكتشاف «العالم الآخر» وهو بكيفيّةٍ خاصةٍ عالم الشرق، الذي سيوسّع لاحقاً تحت عنوان «الجنوب».

[1]- عفيف فراج: المصدر السابق، ص 43.
[2]- المصدر نفسه، ص44.

كان هيغل، الفيلسوف الكبير والغارق حتى أذنيه في لوثة «المركزيّة الأوروبيّة»، قد وضع يده -كما رأى آخرون- على ما اعتبره العلّة الحاسمة والكامنة وراء كون الشرقيين على النحو الذي قُدِّموا فيه. فهم -وفق ذلك- لا يملكون مبدأً آخر غير (الوحي). وهذا الأخير أمرٌ ثابتٌ وقاطعٌ لا يتطلّب أكثر من انصياع النّاس إليه والعمل بمقتضى ما يتطلّبه[1].

الشرق كما يراه هيغل في "محاضرات في فلسفة التاريخ"، نقيضٌ كاملٌ للغرب، وبالتالي فإنّه يتّسم بـ: "اللاعقلانيّة والطفوليّة، والاستبداد، والأنثويّة، والتخلّق، والقوّة، والبربريّة". وغنيٌّ عن القول أنّ تجربتي الصين والهند اللّتين اعتمدهما هيغل في جوهر نظرته التمييزيّة بين الشرق والغرب، وقد برهن عليهما من خلال التقدّم الهائل الذي لم يقتصر على ما حققتاه من تطوّرٍ اقتصاديٍّ، بل على بروز فعاليّات المجتمع المدني فيهما ونموّهما المطّرد وذلك على الرغم من اختلاف نظامي الحكم في البلدين وما يشوب الحضارتين من قصورٍ[2].

يؤّكد جميل قاسم على أنّ الفلسفة الهيغليّة مصدر النزعات الشموليّة والدولويّة والقوميّة بوجهيها اليساري واليميني ومنها النازيّة. إنّ فلسفة الحقّ الهيغليّة عنده شموليّةٌ ودولويّةٌ، وتطابقيّةٌ. على خلاف المفهوم الدستوري الحديث للفصل بين السلطات عند مونتسكيو، ومفهوم «العقد الاجتماعي» لروسو الذي يقوم على المشاركة، بحريّة، ومن دون إكراهٍ ولا إذعانٍ في «الإرادة العامّة» أو السياسة، بمعنًى آخر، نجد أنّ مفهوم هيغل للدولة مستمدٌّ من الفكرة المثاليّة الّتي يتطابق كلُّ ما هو عقليٌّ، فيها، بما هو واقعيٌّ، وكلُّ ما هو واقعيٌّ بما هو عقليٌّ، في نظرةٍ شموليّةٍ واحدة، لا تميّز «الكلّ» المنطقي، من الكليّة الشموليّة. ويعد هيغل الدولة التجسّد الملموس للفكرة الظواهريّة، التي يتطابق العقل فيها بالتاريخ والدولة، في فلسفةٍ جرمانيّةٍ-آريّةٍ عرقيّةٍ تقوم على الجمع بين العناية الإلهيّة ودولة العناية[3].

وقد أوضح سيد آدم عنصريّة هيغل؛ حيث أورد لنا نصًّا من محاضرات في فلسفة التاريخ: «ليس هناك –في طبيعة السود– ما يشبه الإنسان، ويصل احتقار الإنسان عندهم إلى مستوياتٍ غيرِ معقولة؛ فالاستبداد لا يعدّ ظُلماً، وأكل لحوم البشر أمرٌ مباحٌ وواسع الانتشار. ولا تعرف الصين معنى الكرامة. وفي غياب الكرامة يشيع التذلّل الذي ما يلبث أن يتحوّل –في سهولةٍ ويسر– إلى خُبث، ويرتبط الانحطاط الأخلاقي للصينيين بهذا الخُبث، وإذا كُشف ذلك الغشّ، فإنّه لا يُعدّ أمراً يؤاخَذ عليه. أمّا أبرز صفات الهندي فهي الخداع والمكر، وهو مذعنٌ وذليلٌ أمام السيد والمنتصر، ومتوحّشٌ

[1]- الطيب تيزيني: هيغل والشرق ذو البعد الواحد، جريدة الاتحاد، 2009، https://goo.gl/fKMG3e.
[2]- خلدون شمعة: الاستبداد الشرقي، مجلة العرب، ديسمبر 13، 2014https://goo.gl/ACYfyN.
[3]- جميل قاسم: هيغل وهتلر وأصول الاستبداد، جريدة الحياة، 2005، https://goo.gl/zMqXRR.

وقاسٍ، تماماً، مع المقهورين والمذعنين»[1]. وأكّد أنّ النصّ يُبينّ عنصريّةً واضحةً تكشف عن النظرة الـ «مركزيّة» الأوروبية لدى هيغل. المعروف في الدراسات الأخلاقيّة، أنّ «الفرد» هو الذي يوصف بأنّه «صاحب» أخلاق، أو بأنّه «منعدم» الأخلاق لا الشعب / المجموع، ما يعني أنّنا لو جعلنا الحسّ الأخلاقيّ «امتيازاً» لـ أعراقٍ، أو لـ شعوب، بعينها، فإنّ هذا الإجراء سوف يقضي على «القيمة» الأخلاقيّة من حيث إنّه سيفرغها من معناها...

لا شك بأن ما قدمه هيغل من أعمالٍ في هذا الصدد إنما يوضح كيف أن التغطية الفلسفية للحداثة قد أدّت إلى نشوء ثقافة تبريريّةٍ للإمبرياليات الأوروبية بخاصةٍ والغربية عموماً في سياق تعاملها مع المجتمعات والحضاراتٍ الأخرى في آسيا وأفريقيا.

[1]- سيد آدم: هيغل عنصريا، منتدى العقلانيين العرب، 2008، https://goo.gl/rf6PuM

نقد هيغل لشكوكية هيوم

التأسيس لنظرية الحتمية التاريخية

عبد الله نصري ـ أمير تركش دوز [*]

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان الأسس التي يتقوّم عليها الشكّ الفكري ومعانيه وأقسامه عند ديفيد هيوم، وقد سلّطا الضوء على مواقفَ هيغل حيالها حيث اعتبر شكوكيّة هيوم ركناً من أركان المثاليّة الذاتيّة وأحد أبسط صورها. ومن جملة المواضيع المطروحة للبحث في هذه المقالة، بيان واحدة من خصائص نقد هيغل على شكوكيّة هيوم والتي تتمحور حول تفنيد النزعة التأسيسيّة بما هي السبيل الوحيد لمواجهة أزمة الشكوكيّة.

وأمّا المباحث الأخرى فقد تمحورت مواضيعها حول النهج الذي اقترحه هيغل كبديلٍ من شكوكية هيوم، فالأوّل ضمن تأكيده على كون الإدراك يمرّ في عدّة مراحلَ ويسير بشكلٍ تكامليٍّ، فقد تبنّى فكرة أنّ النزعة الظاهراتيّة لا تنبثق إلا من حالة يأسٍ. لذا تمّ تسليط الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على بيان طبيعة الشكوكية القديمة، حيث إنّ بعض شرّاح آثار هيوم اعتبروها بديلةً عن شكوكيّته.

المحرر

المذهب الشكوكي ـ الشكوكيّة ـ (Scepticism) هو أحد الميزات الفارقة في الفكر الحديث، وقد صقل وبلغ درجة النضوج الفكري في رحاب آراء ونظريات الفيلسوف ديفيد هيوم، فمنذ تلك الآونة وحتّى عصرنا الراهن طرحت مواضيعه للبحث والتحليل من مختلف جوانبه إلا أنّ أحدَ هذه الجوانب لم يحظ بأهميّة تليق بشأنه العلمي، ألا وهو الجانب الهيغلي، أي موقف الفيلسوف فريدريك هيغل تجاهه، فقد أكّدً هذا المفكّر الغربي على أنّ الفلسفة تتبلور في تأريخها، ومن سمات مواقفه الفكرية

---

*ـ عضو الهيئة التعليمية في جامعة العلامة الطباطبائي.
ـ حائز على شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة العلامة الطباطبائي ـ إيران.
ـ المصدر: المقالة نشرت في مجلة «ذهن» ، السنة 2014م، العدد 60، الصفحات 65 إلى 86.
ـ تعريب: أسعد مندي الكعبي.

أنّه لم ينبذ أيّ رأيٍ أو وجهةَ نظرٍ وبما في ذلك النزعة الشكوكية، وإنّما اتّبع بدل ذلك نهجاً قوامه تعيين مكانة كلّ رأيٍ ووجهة نظرٍ ضمن مراحلَ تكامل الروح.

وأمّا أهميّة النقد الذي وجّهه هيغل لسلفه هيوم، فهي تتمثّل في كونه مطروحاً ضمن نطاق متباين مع نطاق النزعة العقلية، ومن هذا المنطلق أخذ بعين الاعتبار القيود التي تحدّد إطار الشّكوكيةً وإمكانياتها الذاتية كمرتكزين متلازمين على صعيد ازدهار التوجّهات الفكرية، فضلاً عن ذلك فإنّ تفنيده لمبادئ هذه النزعة لا يتمحور حول إبطال الأدلّة التي سيقت لإثباتها ونقضها عن طريق الاستدلال، فقد اعتبر مختلف أقسام الشكوكية طوال تأريخ الفلسفة تتضمّن لحظاتٍ مصيريّةً لكنّها في الحين ذاته عابرةٌ في مسيرة الفكر الديالكتيكي.

الاستراتيجيّة التي اتّخذها هيغل في هذا المضمار فحواها تهميش الشكوكية في زوايا ضيّقة من الحوار الفكري بصفتها موضوعاً لا قابليّة فيه لأن يكون بنيةً أساسيةً للفكر الجاد.[1] هذا الكلامُ لا يعني بطبيعة الحال عدم الاكتراث بالشكوكية من أساسها، إذ إنّ معرفة حقيقتها من حيث كونها وازعاً لتضييق نطاق الفكر، عادةً ما ترتبط بالهوامش الجانبية للبحوث والدراسات الفكرية.[2]

أوّلاً: الشكوكية في فكر هيوم

الفيلسوف ديفيد هيوم في الفصل الرابع من كتابه "تحقيق في الذهن البشري" تبنّى نهجاً شكوكياً على صعيد الشكوك التي تكتنف أداء الذهن البشري، وقد سلّط الضوء عليها ابتداءً من بيان السبب الذي يمنح الإنسان جرأةً في إصدار أحكامٍ تتعدّى نطاق إدراكاته الحسّية ومخزونه الذهني، ومن جملة معتقداته أنّ جميع الاستدلالات التي تساق حول الأمر الواقع تتقوّم في أساسها على العلاقة الكائنة بين العلّة والمعلول، لذا بدون هذه العلاقة لا نتمكّن من السير قدُماً إلى نطاقٍ يتعدّى حدود الإدراك الذهني والمعلومات المتحصّلة من حواسّنا.[3] هيوم لم يوضّح كيف توصّل إلى هذه النتيجة التي تتضّمن حكماً كلّياً، لكنّه مع ذلك ساق البحث نحو بيان كيفيّة تحقّق الحكم بالعلّية من خلال بيان كيفيّة نشأته، وممّا قاله في هذا المجال: **"لا يمكن للذهن مطلقاً افتراض معلولٍ لإحدى العلل ... وذلك لأنّ المعلول بصورته العامّة يختلف عن علّته، وتأسيساً على هذا لا يمكن أن يُستكشف في علّته".**[4]

[1] - جوزيف ماك كورني، هگل وفلسفة تاريخ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أكبر معصوم بيكي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م، ص 59 - 60.

[2] - المصدر السابق، ص 59.

[3] - المصدر السابق.

[4] - المصدر السابق، ص 111.

حينما نعجز عن استكشاف أساس العلاقة عن طريق الاستقصاء العقلي في آثار الأشياء وخصائصها، فمن الأولى في هذه الحالة الإذعان بعجزنا عن إثبات ضرورةٍ تحقّق هذه العلاقة، وحسب اعتقاد هيوم فترجيح السلوك الخاصّ لأحد الأشياء في مجال تفاعله مع سائر الأشياء يعدّ ترجيحاً بلا مرجّح. وفي موضعٍ آخر تحدّث عن الانفصال الحاصل بين العلّة والمعلول لكنّه لم يتحدّث عن الاختلاف التامّ بينهما، حيث أكّد على أنّ كلّ معلولٍ يمثّل حدثاً[1] منفصلاً عن علّته، لذا لا يمكننا استكشافه في علّته نفسها.[2]

استناداً إلى ما ذكر، لو أردنا نسبة أحد المعلولات إلى إحدى العلل عن طريق التحليل العقلي، ففي هذه الحالة نكون قد تحكّمنا بالعقل.

وفي عبارةٍ استعاريّةٍ قال هيوم: «إنّ الطبيعة جعلتنا نقبع على مسافةٍ بعيدةٍ عن أسرارنا ولم تمنحنا سوى معرفةٍ نوعيّةٍ لبعض المواضيع، كما أنّها -الطبيعة- كتمت علينا تلك القابليات والأصول التي يعود تأثير المواضيع قاطبةً إليها».[3] إذاً، النطاق الإبستمولوجي الذي يفسح للإنسان عن طريق حواسّه محدودٌ بحيث لا يشتمل على جميع الكيفيات المحسوسة للأشياء، وإنّما يعمّ فقط تلك الكيفيات التي لا تتحصّل عن طريق أمرٍ انضماميٍّ أو مقارنٍ. نستشفّ من هذا الكلام أنّ هيوم أراد إثبات انفصال متعلّق المعرفة الإنسانية.

ومع ذلك حتّى وإن عجز الإنسان عن معرفة تلك القوى التي توجب تحقّق تأثير بعض الأمور بنحوٍ خاص، لكن كلّما عرض عليه شيءٌ بكيفياتٍ ظاهريةٍ أو بتأثيرٍ من أحد المواضيع، أو حينما يرتقب صدور معلولٍ متشابهٍ من هذا الموضوع، ففي هذه الحالة تتكوّن لديه حالةٌ يتحقّق فيها أمرٌ يطلق عليه توقّع[4] صدور معلولاتٍ مشابهةٍ لما واجهه قبل ذلك في تجربته[5] من عللٍ متشابهة. وأكّد هيوم على أنّ اليقين -عدم الشكّ- بالنسبة إلى إمكانية تكرار التجربة يعني توالي حدوث أمرٍ بعد أمرٍ آخر، لا يعتبر ثمرةً للنشاط الذهني.[6]

ومن جملة ما تبناه هيوم من وجهات نظرٍ على صعيد ما ذكر، أنّ العلم بالكيفيات الظاهريّة لأحد الأمور لا يتيح لنا معرفة طبيعته، وبما أنّ الإنسان لا يمتلك علماً بالأمور الخفيّة فلا يمكن القول

---

[1] - event

[2] - المصدر السابق.

[3] - المصدر السابق، ص 113.

[4] - expectation

[5] - experience

[6] - المصدر السابق، ص 114.

بأنّ توقّع تكرار التجربة هو ثمرةٌ للنشاط الذهني، وعلى هذا الأساس تبلورت في آراء هيوم حالةٌ من الشكّ ضمن بيانه للعلاقة العلّية وحديثه عن السبب في كون علمنا يمنحنا معرفةً عن حقائق تفوق ما نناله بواسطة حواسّنا وأذهاننا، ومضمون هذه النزعة الشكوكيّة هو عدم وجود أمرٍ قطعيٍّ في مجال العلم بحقيقة أحد الأشياء والقوى الخفيّة الكامنة في باطنه والآثار التي تترتّب عليها. لكن رغم هذه النتيجة الشكوكية التي توصّل إليها، فقد تبنّى من الناحية العمليّة نهجاً آخر، حيث أقرّ بأنّ ما توصّل إليه من نتائجَ عمليّةٍ خلال تجاربه المكرّرة باعتباره إنساناً لا فيلسوفاً، أقنعته في ما بعد بإمكانيّة معرفة العلاقة الكائنة بين النتيجة والأمر المجرّب. إلا أنّ المسألة التي راودت هاجسه باعتباره فيلسوفاً، تمحورت حول معرفة السبب في كون الذهن البشري يرتقب تحقّق ما ذكر أعلاه، ومعرفة السبيل الذي يتحقّق في رحابه هذا الارتقاب -التوقّع- بصفته حالةً ذهنيةً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفيلسوف الغربي أعرب بصراحةٍ عن يأسه في وضع حلٍّ لما ذكر، ومن البديهي أنّ يأسه هذا يضرب بجذوره في واقع رؤيته الخاصّة بالنسبة إلى القابليات الفكريّة الإنسانيّة.

وبعد أن طرح شكوكياته، حاول فكّ رموزها على ضوء مذهبه الشكوكي، وفي هذا الفصل -من كتابه- اقترح بشكلٍ صريحٍ تبني نهجاً فلسفياً شكّياً أو أكاديمياً.[1] فقد أكّد على أنّ الشريحة الفكريّة الأكاديميّة تحرّرت من القيود الدقيقة للتحرّيات الذهنية، ورفضت جميع وجهات النظر الخارجة عن نطاق الحياة والتجارب العملية المتعارفة، وكمثالٍ على الفلسفة الشكّية نشير إلى ما ذكره هذا الفيلسوف حول العادة أو الطبع البشري، إذ ادّعى أنّ كلّ استدلالٍ يبدأ من التجربة، فيه خطوةٌ لا بدّ للذهن وأن يتّخذها، لكنّها في الحين ذاته غير مدعومةٍ من أيّ دليلٍ[2] أو نشاطٍ عقليٍّ، فالإنسان بطبعه يتجاوز إطار شهادة الحواس ومدّخراته الذهنية، والطبع في الواقع عبارةٌ عن رغبة.[3] والجدير بالذكر هنا أنّ هيوم أقرّ بأنّه لا يقصد معرفة سبب إيداع هذه الرغبة في النفس الإنسانية.

أكّد هيوم على أنّ كلّ عقيدةٍ نمتلكها بالنسبة إلى موضوعٍ واقعيٍّ[4] أو وجودٍ حقيقيٍّ، لا بدّ وأن تكون منبثقةً من طبعنا وعادتنا في ملاحظة إحدى العلاقات، فالعقيدة هي في الواقع واحدةٌ من نشاطات الروح[5] التي تنشأ على ضوء طبعنا، وقد وصف هذه الحالة بأنّها من جملة القابليات

[1] - المصدر السابق، ص 119.

[2] - argument.

[3] - propensity .

[4] - Matter of fact .

[5] - soul .

الذاتية -الغرائز الطبيعية- لدى الإنسان، وهي حالةٌ لا يمكن تحقّقها أو الحيلولة دون وقوعها عن طريق أيّ استدلالٍ عقليٍّ أو أيّ عمليّةٍ ذهنيّةٍ.[1]

ثانياً: نقد هيغل لشكوكيّة هيوم

قال بعض شرّاح آثار هيغل أنّ نقده لشكوكية هيوم يضرب بجذوره في نقاشاته التي طرحها حول آراء الفيلسوف الألماني جوتلوب إيرنست شولتسه[2] وآراء كينيث ويستفال،[3] حيث قال: «إنّ النزعة التجريبيّة بلغت ذورتها في باكورة القرن التاسع عشر الميلادي بفضل جهود شولتسه الذي حاول مرّةً أخرى توسيع نطاق النقد المطروح على المنظومة الفكرية لديفيد هيوم، ومن هذه البوّابه ردّ على فلسفة إيمانوئيل كانط النقدية متّبعاً نهجاً استقرائياً ومعتمداً على المفهوم المطروح حول العلّية في الأوساط الفكرية، لكن مع ذلك لم يتمكّن من معرفة واقع المعضلات التجريبية التي أشار إليها ديفيد هيوم».[4]

المقالة التي دوّنها هيغل حول العلاقة بين المذهب الشكوكي والفلسفة والتي تمحورت مواضيعها حول نقد آراء شولتسه، أكّد فيها على وجود اختلافٍ بين النزعة الشكوكية التي كانت سائدةً في بلاد الإغريق والشكوكيّة الحديثة -أي شكوكية هيوم ومن بعده شولتسه- فالنمط الأوّل -القديم- برأيه يتّصف بميزةٍ إيجابيّةٍ من حيث عدم ارتباطه بالمعطيات الحسّية الخارجية، في حين أنّ النمط الثاني -الجديد- يكون الذهن فيه تابعاً لمعطيات حسّيةٍ جزئيّةٍ بحيث يثبت سكونه وخموله قبل أن يبدر منه أيّ نشاط، وقد اعتبره هيغل متناقضاً من حيث كونه شكّيةً متقوّمةً على دوغماتيّةٍ تامّةٍ.[5] يشار هنا إلى أنّ أكثر البحوث النقديّة انسجاماً في ما طرحه هيغل على شكوكيّة هيوم بشكلٍ مباشرٍ، يتجلّى في كتابه «محاضرات في فلسفة التأريخ»، حيث تطرّق فيه إلى نقد آراء ونظريات هيوم وبيركلي تحت عنوان «المثالية والشكوكية»، ففي هذا المبحث المقتضب من الكتاب اعتبر شكوكيّة هيوم نمطاً من الشكوكيّة الحديثة، ثمّ ذكر وجه تباينها مع النمط القديم، فهي تتمحور حول كون الذهن مدركاً، وعلى أساس إدراكه هذا يمسي وكأنّه حركةٌ باطنيّةٌ ذاتيّةٌ، وهذا الإدراك الذاتي يكون في الوهلة الأولى صورياً وفردياً. ثمّ استنتج أنّ هذه الصورة من الشكوكية تختلف عن الصورة القديمة من حيث إنّها تجعل التصديق بالحقيقة نقطة انطلاقٍ لها، في حين أنّ الفلاسفة الشكوكيين

[1] - المصدر السابق، ص 123 - 124.

[2] - Gottlob Ernest Schulze .

[3] - Kenneth R. Westphal .

[4] - Westphal Kenneth R.; “Hegel`s manifold response to skepticism” in the phenomenology of spirit, proceedings of the Aristotelian society, 2003, 103.2, p. 160.

[5] - كريم مجتهدي، درباره هگل وفلسفه او (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 64.

القدماء كانوا يؤكّدون على ضرورة اللجوء إلى الإدراك الفردي بصيغةٍ لا تجعله أمراً فكرياً واقعياً، فشكوكيتهم حسب رأي هيغل لا تظهر النتائج التي يتمّ التوصّل إليها لكونها لا تبلغ درجةً إثباتيةً، ولكن بما أنّ جوهر الأشياء يعدّ أمراً مطلقاً حسب الفكر المعاصر ونظراً لكون وحدة الأشياء ضمنيّةً والإدراك الذاتي أمراً أساسياً، فالشكوكيّة هنا تتّسم بطابعٍ مثاليٍّ يتجسّد في إدراكها لذاتها ويقينها بوجودها باعتبارها حقيقةً عامّةً. أبسط أشكال هذه المثاليّة يتحقّق حينما يمكن لإدراكنا الذاتي -الفردي أو الصوري- اتّخاذ خطوةٍ تتعدّى نطاق تصوّره بأنّ جميع الأمور الموضوعيّة ليست سوى مفاهيمَ مختصّةٍ بنا، وأكّد هيغل على وجود هذه المثاليّة الذاتيّة في فلسفة بيركلي بصيغةٍ معيّنةٍ، وصيغتها الأخرى متجسّدةٌ في فلسفة هيوم.[1]

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ شكوكيّة هيوم تنتظم في إطارٍ معيّنٍ على ضوء فهمه الخاص لمسألة العلّية، وهذا الأمر طرحه هيغل للبحث والتحليل ضمن كتابه "محاضرات في فلسفة التأريخ"، حيث وصف التوجّهات الفكرية التي تبناها هيوم في هذا الصعيد بالساذجة لكونها تتقوّم على فرضيةٍ أوّليةٍ بخصوص مفهوم العلّية -العلّة والمعلول- لذا لا محيص لنا من معرفة العلاقة الضرورية في ما بينهما عن طريق التجربة فحسب. كما أكّد على أنّنا نستشفّ من التوجّهات الفكرية التي تبناها هيوم فشل التجربة المشار إليها -عدم صواب الفرضية الأوّلية المذكورة- وثمرة ذلك القول بعدم إمكانية تبرير الضرورة على أساس التجربة، فنحن الذين نسرّيها إلى باطن التجربة.[2] كما قال بأنّ الطبع برأي هيوم يعتبر من الأمور الضرورية في الإدراك، ومن هذا المنظار بإمكاننا ملاحظة مثالية هيوم الأساسية -أي على ضوء الطبع- وهذه الضرورة كائنةٌ في الإدراك، لذا تتجلّى المثالية في الطبع. أضف إلى ذلك قال هيغل: إنّ هذه الضرورة تعتبر أمراً يتجلّى بشكلٍ عارٍ بالكامل عن الفكر والصور العقلية.[3] إلا أنّ الإشكال الذي يُطرح على هذه الرؤية الخاصّة بالضرورة هو اعتبارها تركيباً من أمرين متعارضين مرتكزين بالكامل على ضربٍ من الطبع الذاتي، فهي كالسدّ الذي يحول دون وصول الإنسان إلى طبقةٍ أكثر عمقاً في عالم الفكر وذلك من منطلق عدم وجود صورةٍ عقليةٍ لها.

ومن جملة ما أكّد عليه هيغل أنّ العقل ذاتياً من وجهة نظر هيوم لا فاعلية فيه، أي إنّه لا يمتلك بذاته أيّ أصولٍ أو مضامين أو معايير، لذا ذهب الثاني إلى القول باستحالة إزالة الاختلاف الكائن بين الرغبات الفردية بذاتها واختلافها مع العقل، ومن هذا المنطلق يقال أنّ كلّ شيءٍ في نطاق

[1] - Hegel F. W. G.; Lectures on the History of philosophy, vol. 1, Tr. E. S. Haldane and Thoemmes Press, Bristol, England, 1999, vol. 3. Pp. 363 - 364.

[2] - Ibid, p. 371.

[3] - notion.

Ibid, p. 373.

المنظومة الفكرية الهيومية يتجلّى على هيئة وجودٍ غير عقلانيٍّ أو عار عن الفكر، وهذه الرؤية تختلف تماماً عمّا تبناه هيغل بخصوص الحقيقة وعلاقتها بالفكر، إذ إنَّ الحقيقة برأي هيوم غير كامنةٍ في الفكر، وإنّما تتبلور في رحاب الغرائز والرغبات.[1]

وأمّا الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور[2] فقد ادّعى أنّ هيغل سلّط الضوء على ذاتانيّة ديفيد هيوم ليس باعتبارها إقراراً يائساً بعجز الفكر الإنساني، بل بمثابة بيان لشعورٍ عميق فحواه أنّ كلّ أمر معتمد وهامٍّ لترسيخ أسس الحقيقة، يعدّ ميسّراً للإدراك البشري المحدود، وعلى هذا الأساس فإنَّ شكوكيّة هيوم على الصعيد الأخلاقي تنسف كلّ معيارٍ ذاتيٍّ للأخلاق الاجتماعية «الخلوقية»[3] وتسوقنا نحو شعورنا الأخلاقي.

الجدير بالذكر هنا أنّ هيوم وسائر مفكّري ذلك العصر وسّعوا نطاق إحدى النظريات التي طرحت حول الشعور الأخلاقي، وفي رحابها تمّ تسليط الضوء على مبدأ الاطمئنان العام بالإدراك الذاتي مرّةً أخرى باعتباره مرحلةً من مراحل حركة الروح.[4]

ثالثاً: هيغل ونقد مواجهة الشكوكية برؤيةٍ تأسيسيّة

المفكّر توم روكمور[5] هو أحد الباحثين الذين شرحوا آثار فريدريك هيغل، حيث أكّد ضمن شروحه على أهميّة الفكر الهيغلي على صعيد مواجهة التحدّيات الإبستمولوجية التي تعصف بالعالم في العصر الحديث، وقال بأنّ إحدى أهمّ ميزات هذا الفكر تتمثّل في تفنيد الرؤية الرتيبة المتقوّمة على وجود مواجهة بين النزعتين التأسيسية[6] والشكوكية، واعتبره السبيل الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في التصدّي للشكوكية. ومن جملة ما قاله في هذا الصدد، أنّ التصوّر السائد هو كون التأسيسية تعدّ السبيل الوحيد في التصدّي للنزعة المذكورة، لذا لو لم نتمكّن من الدفاع عنها ففي هذه الحالة لا يبقى لنا محيصٌ من تبنّي نهجاً شكياً.[7] وبعد أن قسّم الاستراتيجيات الإبستمولوجية إلى حدسانيّة[8] وتأسيسيّة واستداريّة -حلقة مفرغة[9]- أكّد على أنّ هيغل سار على

[1] - Ibid, pp. 374 - 375.
[2] - C. Taylor .
[3] - Sittlichkeit .
[4] - Taylor Charles, Hegel; Cambridge University Press, U. K., 5 - 5 - 1977, p. 527.
[5] - Tom Rockmore .
[6] - Foundationalism .
[7] - Rockmore Tom, on Hegel`s Epistemology an Contemporary Philosophy, Humanities Press, Newjersey, 1996, p. 29.
[8] - Intuitionism .
[9] - Circularity .

نهج الاستراتيجية الثالثة، وقال أنّ هذا الفيلسوف واجه النزعة الشكوكية على أساسٍ فكرٍ تأسيسيٍّ لا صواب له، وهو في حقيقته ليس سوى حلقةٍ مفرغة،[1] وادّعى أنّ مفهوم الحلقة الإبستمولوجية المفرغة[2] عبارةٌ عن مفهومٍ قديمٍ وثمرةٍ لبسط المفهوم الذي طرح قبل عصر سقراط، وهو أنّ الشبيه يعرف شبيهه.

الكلام حول واقع العلاقة المستقلّة بين العقل والواقع أو الفكر والذاتية البنيوية، طرح من قبل هيراقليطس بغموضٍ، ومن قبل بارميندس وأفلاطون بوضوحٍ، وذلك اتّكاءً على مفهوم الحلقة المفرغة، فالعلاقة بين العلم وهذه الحلقة في العرف الإغريقي القديم قد تزعزعت بفضل جهود الفيلسوف أرسطو.

إضافةً إلى أنّ هيغل اتّخذ مواقف تتعارض مع آراء أرسطو، رفض أيضاً ما قيل حول رؤية رينيه ديكارت البنيوية باعتبارها الحلّ الوحيد لمواجهة المذهب الشكوكي، لكن لو كانت النظريّة بحدّ ذاتها حلاً للمعضلة، فهي في هذه الحالة مستغنيةٌ عن اللجوء إلى أطروحة ديكارت أو أيّ أطروحةٍ أخرى، وهيغل الذي كان على علمٍ بأهميّة هذا الأمر، وصفه في الموسوعة كما يلي: «**بالنسبة إلى مفهوم الدائرة، فالمركز والمحيط كلاهما أمران ذاتيان لها، وكلاهما ميزتان مرتبطتان بها، لكنّهما في الحين ذاته مختلفان ومتضادّان مع بعضهما**».[3]

ومما ذكره توم روكمور في هذا المضمار، أنّ فكر هيغل الظاهراتي تمحور حول فكرة أنّ الحقيقة هي الكلّ أو النظرية التامّة التي لا تحتاج إلى أيّ أساسٍ آخر، كما أن هناك غموضاً حول اعتباره النظرية بمثابة كلٍّ واحد يمكن على أساسه معرفة الحقيقة، ومن هذا المنطلق أكّد روكمور على أنّ هيغل لم يطرح رأياً قطعياً حول كون النظرية أمراً متكاملاً وتامّاً، إذ اعتبر العلم وكأنّه يجري في رحاب عمليةٍ حيويةٍ وفاعلةٍ قوامها التكامل النظري، فالنظرية في بادئ الأمر ليست ثابتةً حسب رأيه، وإنّما يتمّ إثباتها تدريجياً وبشكلٍ متصاعدٍ لكي يتمّ بعد ذلك إثبات صواب نتائجها، وفي هذه الحالة يواجه المنظّر ضرباً من الاستدارية - الحلقة المفرغة - لكنّها لا تندرج ضمن الأخطاء الإبستمولوجية، بل تعتبر نتيجةً مقبولةً لكسب العلم.[4]

الباحث كينيث ويستفال[5] هو الآخر أحد الشّراح الذين حذوا حذو روكمور وتطرّق إلى بيان

[1] - Ibid, pp. 15 & 29.
[2] - Epistemological Circularity.
[3] - Ibid, p. 29.
[4] - Ibid.
[5] - Kenneth R. Westphal .

الإبستمولوجيا الهيغلية، حيث أكّد على أنّ هيغل عندما بادر إلى نقد الفكر البنيوي، سلّط الضوء في بادئ الأمر على إحدى ميزات هذا المسلك الفكري، ألا وهي النزعة التجريبية القصوى التي يمكن بيانها كما يلي: «**نحن نمتلك علماً مفهومياً مطلقاً حول الجزئيات المحسوسة**». وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معظم فلاسفة المدرسة الأسكتلندية لم يؤيّدوا هذه الفكرة رغم أنّ هيوم التزم بها في نظريته التي طرحها حول الانطباعات والتصوّرات، وهي نظرية النسخ أو الاقتباس[1] وأمّا الفكرة المشار إليها كانت شائعةً أيضاً بين أبرز العلماء التجريبيين الألمان من أمثال هامان[2] وياكوب[3] وشولتسه وكروج[4] إذ افترض هؤلاء أنّ العلم حينما يكون فيه مبدأ مطلق لأحد المفاهيم، ففي هذه الحالة يمكن الاعتماد عليه لبيان العلوم المشتقّة - الفرعية - وهذا العلم برأيهم يجنّبنا من الوقوع في الإشكاليات الناجمة عن نقطتي الغموض الموجودة في المعيار وبما فيها النقاط الغامضة التي طرحت من قبل الشكوكيين القدماء والتي ردّ عليها هيغل بكلّ حذاقة وتعقيد، وبيان ذلك كما يلي: لو امتلكنا علماً حسّياً مطلقاً حول المفهوم الخاصّ بالجزئيات، سوف لا نبحث عندئذ سوى عن الأمور الواقعية[5] المرتبطة به كي نتمكّن بواسطته من تجاوز كلّ تحدٍّ ووضع حلٍّ لكلّ معضلة بالاعتماد على العلم التجريبي. وادّعى ويستفال أنّ هذا الأسلوب يصون الأنموذج الأساسي للبنيوية الإبستولوجية التي يتمّ على أساسها التمييز بين العلمين البنيوي «الأصل» والمشتق «الفرع»، وهو أنموذج معتمد في إزالة غموض الشكوكية الكلاسيكية، أي الفلسفة الشكّية البيرونية.[6] وأضاف هذا الباحث أنّ هيغل بطبيعة الحال اتّخذ موقفاً تجريبياً مضادّاً لهذا الأنموذج البنيوي، حيث وضّح ذلك قائلاً: «**هذه الفكرة البنيوية باعتقاده - هيغل - عاجزةٌ عن وضع حلٍّ لإشكاليات المذهب الشكوكي، إذ لا يوجد هكذا علم بنيوي مطلق للدلالات المفهومية ... كما أنّ الأنموذج البنيوي للعلم التجريبي يعدّ سبباً للانحراف الفكري المفرط، فالأنموذج المذكور - تسويغ[7] العلم المشتق - يسلّط الضوء على المصطلحات في إطار مقارن، وفي غير هذه الحالة يفتقد قابليته المقنعة حين مواجهة الشكوكيين؛ ناهيك عن أنّه يعتبر كلّ جزءٍ من العلم البنيوي مستقلاً عن سائر الأجزاء، وقد عزم هيغل على تعديل مسار النهج الأصيل والواقعي التجريبي اعتماداً على نهجٍ آخر غير تجريبي من خلال اعتماده على**

[1] - Copy theory.
[2] - Hamman .
[3] - Jacobi .
[4] - W. T. Krug .
[5] - Facts .
[6] - Westphal Kenneth R.; "Hegel`s manifold response to skepticism" in the phenomenology of spirit, proceedings of the Aristotelian society, 2003, 103.2, p. 160.
[7] - justification .

العقل، وفي هذه الحالة تسنّى تبرير آرائه الخاصّة، حيث دافع عنها في ثلاثة فصولٍ من قسم الإدراك ضمن كتابه فينومينولوجيا الروح، ومحور كلامه في هذه الفصول الثلاثة هو أنّ المعرفة[1] التجريبية الإنسانية لا يمكن أن تنطبع في أذهاننا إلا بشكلٍ متفاعلٍ عن طريق أمرٍ موضوعيٍّ أو بواسطة حدث ما،[2] وعلى هذا الأساس أكّد على أنّنا لا نمتلك أيّ علمٍ بنيوي مما يُدّعى عن أيّ حقيقةٍ تجريبيةٍ بصورةٍ مستقلّة عن علمنا بسائر الحقائق التجريبية، لذا يتمّ تسويغ العلم التجريبي بشكله الكلّي،[3] وذلك بمعنى أنّ الأسباب التي دعتنا إلى تسويغ أحد الادّعاءات لها ارتباط مع الأسباب التي تسوّغ لنا توجيه الادّعات التجريبية الأخرى».[4]

وفي الفصل الذي دوّنه تحت عنوان "اليقين الحسّي" ضمن كتابه فينومينولوجيا الروح، بسط هيغل موضوع البحث بمحوريّة النزعة التجريبيّة المفهوميّة، وخلاصة كلامه إمكانيّة وضع تعريفٍ لكلّ حالةٍ تجريبيةٍ لكوننا نعتمد فيها فقط على المفاهيم القبليّة الأصيلة، مثل الأنا والآخر والزمان والأزمنة والمكان والتفرّدية.[5] وبهذا الشكل يتبينّ لدينا مدى قابلية تحقّق المعلوم. وفي الفصل الذي خصّصه لبيان معنى الإدراك، أكّد على أنّ ذات المفهوم الذي يمكن إدراكه حسّياً، هو أمرٌ قبلي، وفي الفصل الذي عنونه بعبارة "القدرة والذهن" طرح فكرة أنّ المفهوم المنطبع لدينا عن الأمر الذي يمكن إدراكه حسّياً عن المفهوم فقط، يمكن أن يكون معقولاً لدينا لأنّه أمرٌ قبلي.[6]

رابعاً: المقترح الهيغلي البديل لشكوكية هيوم

ذكرنا آنفاً أنّ أوّل مبادرةٍ قام بها فريدريك هيغل في نقد المذهب الشكوكي، تمثّلت في النقد الذي طرحه على نظريات شولتسه ضمن المقالة التي دوّنها تحت عنوان علاقة الشكوكية بالفلسفة، حيث تبنّى فكرةً تختلف تماماً عمّا تبناه شولتسه ولم يعتبر الشكّيّة أمراً متعارضاً مع الفلسفة، بل اعتبرها واحدةً من العوامل المحرّكة للفلسفة، كما أكّد على أنّ الشكّيّة والدوغماتية يجسّدان مرحلتين مختلفتين في المسيرة الأساسية لعلم الفلسفة. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ أفلاطون قبل ذلك أكّد على عدم ضرورة وجود تضادٍّ بين هذين الأمرين، بل من شأنهما إعانة بعضهما في هداية الذهن وتقريبه إلى الحقائق والمثُل.[7]

---

[1] - Knowledge.
[2] - event .
[3] - Holistic.
[4] - Ibid, p. 161.
[5] - individuation .
[6] - Ibid, pp. 162 - 163.
[7] - كريم مجتهدي، درباره هگل وفلسفه او (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات أمير كبير، 1991م، ص 63 - 64.

وفي مقدّمة كتابه فينومينولوجيا الروح فنّد الرأي القائل بكون المعرفة عبارةً عن وسيلةٍ، وعلى هذا الأساس رفض مدّعيات الشكوكيين بصفتها تحميلاً على الموضوع قبل تحقّقه، فالشكوكي يبدأ تفكيره من افتراض كون موضوع فكرةٍ معيّنةٍ موجوداً على أرض الواقع، ومن ثمّ تصبح معرفته مجرّد جزءٍ من الوسائل أو الوسائط التي نتمكّن من خلالها بلوغ هذا الواقع. من المؤكّد أنّ الانطلاق من هذا التوجّه يقتضي افتراض أمرٍ آخر يتمحور حول وجود اختلافٍ بيننا وبين الأمر الواقع - الأمر المطلق - والأسوأ من ذلك أنّ معرفتنا بحسب الاستدلال الذي تتقوّم عليه هذه الفرضية منفكّةٌ عن الواقع لكنّها في الحين ذاته تعتبر أمراً واقعياً، أي إنّها جزءٌ من الواقع غير المرتبط بها![1]

إن أردنا امتلاك صورةٍ صائبةٍ عن الرؤية التي تبناها هيغل تجاه المذهب الشكوكي، فلا محيص لنا هنا من ملاحظة مبادئ آرائه وفهمه الخاصّ لمفهوم غريزة الإدراك، فقد اعتبر الإدراك هويةً ذاتيةً متعاليةً، وهذا البيان نلمسه جلياً ضمن تحليله لمفهوم طريق اليأس في كتابه فينومينولوجيا الروح.

الباحث هاوارد كينز[2] ذكر في تقريرٍ له حول الموضوع أنّ هيغل في مقدّمة كتابه فينومينولوجيا الروح استخدم تعبيراً مجازياً حينما قال: إنّ الإدراك الطبيعي - الفينومينولوجي - يمكن أن يتّخذ كعنوانٍ دالٍّ على أمرٍ كلّي عندما يتبلور في طريق اليأس.[3] ويقصد من هذا الكلام أنّ كلّ رأيٍ متعينٍّ يسير نحو فنائه ومن ثمّ يفسح المجال لغيره لـمّا يصل إلى مرحلةٍ يصبح في رحابها أكثر تعيّناً وثبوتاً، وهذا الفناء يتجلّى في تحديد نطاق الرأي المتعينّ - الصريح - فضلاً عن ذلك فالشكّ يتبادر إلى الذهن بشكلٍ صريحٍ حول مدى صوابه.[4]

العلم الذي يعتبر بمثابة عملية مرحلية برأي هيغل، هو عبارةٌ عن فناءٍ أو موتٍ متواصلٍ لمواضيعه التجريبية المتعيّنة،[5] وهنا يطرح معنى خاص للموت بطبيعة الحال، إذ خلال مراحل فناء الجسد لا يتمّ التخلّي عن أيّ أمرٍ متعينٍّ، وإنّما يتّسم هذا الجسد الفاني بصورةٍ تجريبيةٍ جديدةٍ، وهذه الحالة هي التي أطلق عليها هيغل عنوان الانحلال والترفيع.[6]

وأمّا الباحث إنوود[7] فقد قال: إنّ هيغل عادةً ما كان يؤكّد على مسألة الانتقال من عنصرٍ إلى

---

[1] - بيتر سينجر، هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، 2000م، ص 103.
[2] - Howard P. Kainz .
[3] - pathway of despair .
[4] - Howard P. Kainz; Hegel`s Phenomenology; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 25.
[5] - Ibid, p. 27.
[6] - aufhebung .Ibid.
[7] - M. J. Inwood .

عنصرٍ آخر عن طريق نفي الأوّل، ومن ثمّ اعتبر العنصر صورةً لنفي سلفه دون واسطةٍ، وثمرة هذا الكلام أنّ تفنيد كلّ عنصرٍ من أساسه يعدّ ضرباً من الشكوكية.[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ هيغل لـمّا حاول اجتناب الوقوع في هاويتي الغرور والمبالغة في نقد المذهب الشكوكي، سلك نهجاً متقوّماً على شكّيةٍ سالمةٍ وجادّةٍ تجري بشكلٍ راق.[2] فقد قال في مقدّمة كتابه فينومينولوجيا الروح: «**الشكّ الراقي في واقعه على خلاف المذهب الشكوكي الضعيف الذي يبالغ في ما يطرحه، فالأوّل يعمّ نطاقه جميع جوانب الموضوع ومراحل الإدراك، وبالتالي يهيّئ الروح لأجل أن تنظم شؤون متابعتها وتحرّيها المطلق لحقيقة جميع آرائها وأفكارها وعقائدها الطبيعية**».[3] الشكّ الذي يجري نحو الرقي عادةً ما يواجه - بحسب طبيعته - تحدّيات قبال جميع الصور المعقولة أو المفاهيم المنطبعة في ذهن الإنسان، ولو أنّ هذه العملية المرحلية جرت بشكلٍ منتظمٍ وغير شاذٍّ، ففي هذه الحالة سوف تجعل العلم مضطرّاً لأن يسير نحو تحقيق هدفه بشكلٍ تدريجي، وهذه هي المرحلة التي وصفها هيغل قائلاً: « **... إنّها مرحلةٌ لا يتقيّد العلم فيها بتجاوز نفسه، إنّها مرحلةٌ لا يواجه العلم فيها إلا نفسه، وفيها ينطبق المفهوم على الموضوع والموضوع على المفهوم**». كما قال في مقدّمة كتابه فينومينولوجيا الروح: إنّ هذه المرحلة المتأخّرة يتساوق فيها الظهور مع الذات، وتبلغ ذروتها عندما يتّضح لنا على أساس وجهة النظر السابقة أنّها تتحرّك في رحاب وجودها المتعيّن الذي يقيّدها، أي إنّها تنتقل من المكانة التي عيّنتها لنفسها في مضمار وجودها التجريبي.[4]

هاوارد كينز فنّد الشكوكية المترقّية قائلاً بأنّها تعمل على تفنيد جميع جوانب الإدراك المتعيّنة، أي إنّها تسير بذاتها نحو الفناء، ومن هذا المنطلق اعتبرها متعارضةً بكلّ صراحةٍ مع المذهب الشكوكي؛ لأنّ صاحب هذا النهج الفكري يقيّد نفسه في جدران حصن الآراء المتعيّنة دون أن يبقي لنفسه أيّ منفذٍ للخروج، ومن ثمّ فهو يحرم نفسه من الحقيقة والأمر

[1] - Inwood M. J.; Hegel, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983, p. 130.

[2] - Howard P. Kainz; Hegel`s Phenomenology; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 25.

[3] - Hegel F. W. G.; Phenomenology of spirit; tr. A. V. Miller, intro. By J. N. Findlay , Clarendon Press, 1977, p. 136 - from: Howard P. Kainz; Hegel`s Phenomenology; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 25.

[4] - Howard P. Kainz; Hegel`s Phenomenology; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 26.

التامّ[1] ويتسبّب في عرقلتها عن السير في نهج متعالٍ رغم أنّه يقرّ ضمنياً بوجود أمرٍ تامٍّ.[2]

كما نستشفّ من مقدّمة كتاب هيغل "فينومينولوجيا الروح" أنّ المعرفة تسعى إلى أن تصبح على غرار الجوهر، وهذا التناسق بين الأمرين هو واقعٌ يمكن تحقّقه عبر طي مراحلَ متوالية، حيث قال في هذا المضمار: «**عادةً ما نتصوّر أنّ الصواب والخطأ يتعلّقان بتلك الأفكار التي تمّ تعريفها وبيان تفاصيلها بدقّة تامّة، أي الأفكار التي يدّعى أنّها ذات طابعٍ راسخٍ، وذلك كما يلي: أحد الأمرين يمرّ في مرحلة انفصالٍ غير مرنٍ في أحد جوانبه، والآخر كائنٌ في جانبٍ آخر دون أن يوجد أيّ ارتباطٍ في ما بينهما. نقول في نقض هذا الرأي، أنّ الحقيقة ليست كالعملة ذات الوجهين والتي تصنع في ورشة صكّ العملات بشكلٍ متكاملٍ وتامٍّ بحيث يمكن للإنسان استخدامها دون أي خللٍ**».[3]

ومن جملة معتقدات هيغل أنّ معرفة أحد الأمور بشكلٍ خاطئ يعني كون المعرفة وحدها لا تكفي في تحقّق العلم بتفاصيلها، فهي في هذه الحالة لم تتجانس بالكامل مع جوهرها ولم تنطبق عليه بشكلٍ متساوٍ، ومع ذلك فعدم التجانس هذا يعتبر بشكلٍ عام مرحلةً أو لحظةً لتجانسٍ ذاتي في المعرفة، إذ عندما تتحصّل لدينا معرفةٌ متجانسةٌ فهي تجسّد في واقعها حقيقةً ثابتةً.[4]

الباحث جاكوس هوندت[5] اعتبر هذا الجانب من الظاهراتية متضادّاً مع الدوغماتية،[6] وعلى أساس ما ذكر فالأمر الخاطئ الذي يتعارض مع الحقيقة قبل أن يتسبّب بحدوث شكٍّ وترديدٍ لدى الإنسان، فهو يجسّد لحظةً من مرحلةٍ يبحث العلم فيها عن إمكانية تجانسه مع جوهره.

خامساً: اختلاف المذهب الشكوكي عن سائر الشكّيات برأي هيغل

1) هيغل والشكوكية المتعارفة

الرؤية المقارنة التي لجأ إليها هيغل باعتبارها بديلةً عن شكوكية هيوم، لها القابلية على بيان مختلف دقائق وزوايا النزعة الشكوكية بكلّ وضوحٍ، وقد ذكرنا آنفاً أنّ الفكر ضمن حركته في طريق اليأس ينتقل من عنصرٍ إلى عنصرٍ آخر، وهو على ضوء هذه الحركة ينفي العنصر الأوّل، لكن لا ينبغي اعتبار هذا النفي المتعيّن بكونه ذات الشكوكية الفارغة المتحصّلة من تجاهل الأصول

[1] - the all .

[2] - Ibid, p. 27.

[3] - Loewenberg J. [editor]; Hegel Selections, Charles Scribners Sons; New York, 1957, p. 33.

[4] - Ibid, p. 34.

[5] - Jacques D. Hondt .

[6] - جاك دونيت، درآمدي بر هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد جعفر بوينده، إيران، طهران، منشورات «فكر روز»، 1998م ، ص 106.

المعرفية المتعارفة، وهذا الموضوع تمّ تقريره بوضوحٍ من قبل المفكّر بيتر سينجر[1] حينما قال: «**نفي الأمر المتعينّ يعتبر بذاته (أمراً) ... وهذا الأمر ليس سوى ثمرةٍ لمعرفتنا بكون الصورة الإدراكية الكذائية غير محبّذة، وهو بنفسه يمثّل صورةً جديدةً لهذا الإدراك، لذا نحن مضطرّون إلى السعي لنيل المعرفة الحقّة عبر الحركة المتواصلة من صورةٍ إدراكيةٍ إلى صورةٍ إدراكيةٍ أخرى**».[2]

الشكوكية المتعارفة بحسب ما قرّره الباحث إنوود، لا تتسرّى تلقائياً إلى موضعٍ آخر حينما تنتقد موضعاً سابقاً وتفنّده، وإنّما تنتظر لترى ما إن كان هناك أمرٌ جديدٌ يهيّئ نفسه للتفنيد أو لا، وإذا ما تحقّق ذلك فهو يقطع الطريق عليها بالكامل. وفي مقابل هذا الرأي وضّح هيغل مفهوم الشكوكية وعلاقته بالنفس المتعيّنة كما يلي: «**... وفي المقابل عندما تكون نتيجتها - نتيجة الشكوكية - على غرار ما هو موجود في الحقيقة، أي حينما يتمّ إدراكها تحت عنوان نفي المتعينّ، فبواسطة هذا الإدراك يظهر مباشرةً نمطٌ جديدٌ، ثمّ يحدث الانتقال تلقائياً عن طريق ذلك الأمر الذي يحدث التطوّر بواسطته على أساس سلسلةٍ كاملةٍ من الأنماط**».[3] القيد التلقائي الذي وضعه هيغل في هذه العبارات يشير إلى إحدى الميزات الهامّة في فكره الديالكتيكي، ولو أنّه علمٌ بفحوى الموضوع وفق أنماطٍ إدراكيةٍ متطوّرةٍ رغم يأسه من كسب مختلف أشكال الإدراك، ففي هذه الحالة يتحرّك إلى الأمام بدعمٍ من قابليةٍ تسمّى «الطموح»، وهذا الطموح يبلغ مرتبةً من الإدراك الراسخ الذي لا يمكن أن يزيحه أيّ شيءٍ.[4] وقد أكّد المفكّر جوزيف ماك كورني على اتّساق هذا الطموح مع مفهوم غريزة العقل وغريزة تحصيل الدلالة المفهومية.

تجدر الإشاره هنا إلى أنّ كلا المفهومين قد تطرّق إليهما هيغل في الصفحات 149 و 463 من كتابه فينومينولوجيا الروح، ووصف الطموح المذكور بكونه كالغريزة اللاشعورية العامّة للجنس البشري، وهذه الرؤية التي تؤكّد على كون العقل يمتلك جانباً غريزياً لاشعورياً هي - بحسب رأي ماك كورني - مختصّةٌ بهيغل فقط لا غير، إلا أنّ هذا الأمر ليس سوى ادّعاءٍ واضح البطلان، لكنّ هيغل رغم ذلك بقي متشبّثاً به جرّاء تأثيره في كيفيّة الحركة الديالكتيكية، وموقفه هذا يعدّ في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوع بحثنا، فقد اعتبر الثمرة المباشرة للاعتقاد بالجانب الغريزي اللاشعوري في العقل شاخصةً في إقحام عنصرٍ من الإرادة والشعور ضمن نطاق الفينومينولوجيا

[1] - Peter Singer .

[2] - بيتر سينجر، هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولادوند، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، 2000م ، ص 105 - 106.

[3] - Inwood M. J.; Hegel, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983, p. 130.

[4] - جوزيف ماك كورني، هگل وفلسفة تاريخ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أكبر معصوم بيكي، إيران، طهران، منشورات «آگه»، 2005م ، ص 61.

الديالكتيكية بحيث إنّ الديالكتيك على ضوئها يتحوّل من جدلية إبستمولوجية خالصة تخلق أنماطاً إبستمولوجيةً معروفةً، إلى جدلية تتقوّم على الرغبة في التحوّل، وبالتالي من الممكن أن يكون مصيرها على أساس مبدأ الظنّ أنّها تتبلور في خارج نطاق الإبستمولوجيا.

حينما تتمحور الرغبة حول إدراكٍ آخر يقوم بذات المهمّة التي كان موضوعها يؤدّيها، فالنتيجة هي أنّ السبيل المؤدّي إلى المعرفة المطلقة يتّخذ تدريجياً بعداً شبه شخصي ثمّ يفتح الباب على مصراعيه لحركة المجتمع والتأريخ البشري.[1]

إحدى الميزات الفارقة الأخرى لما يصطلح عليه طريق اليأس من المعاني المتعارفة للشكوكية وبما فيها المعنى الهيومي، هي الثقة بالنفس التي اتّصف بها هيغل ضمن مساعيه الرامية لإدراك معنى الحقيقة المطلقة اعتماداً على قابليات الذهن البشري، وفي هذا المضمار يطرح على الشكوكيين السؤالان التاليان: ما السبب في ضرورة عدم الثقة بقابليات العلم على صعيد إدراك الحقيقة المطلقة بذاتها؟ يا ترى ألا تحتّم الضرورة علينا في هذه الحالة عدم الثقة بالسبب الذي أفقدنا الثقة ؟ [2]

2) هيغل والشكوكية القديمة

أهميّة الشكوكيّة القديمة بالنسبة إلى موضوع بحثنا تتبلور في ما طرحه بعض الشرّاح باعتبارها في مبادئ فكر هيغل تعدّ بديلاً عن شكوكية هيوم ذات الطابع الجديد، وكما قال إنوود فقد أكّد هيغل على أنّ سلفه هيوم اتّخذ مواقف فحواها عدم صواب الاعتقاد بحقيقة الأمر التجريبي الذي تترتّب عليه تحدّيات قبال التعيّنات والقوانين الكلّية الشمولية، في حين كان ينبغي له اتّخاذ موقفٍ مماثل لما اتّخذه الشكوكيون القدماء وتوجيه نقدٍ للأمر المحسوس.[3] ومع ذلك سوف نلاحظ في المباحث اللاحقة أنّ هيغل حتّى وإن رجّح الشكوكية القديمة على شكوكية هيوم، لكنّه أكّد على أنّ كلا المذهبين الفكريين يعانيان من مشكلة واحدة. ولدى شرحه وتحليله مسألة الإدراك الذاتي في كتاب فينومينولوجيا الروح، تطرّق إلى الحديث عن إطلاق الإدراك الذاتي ثمّ تحدّث عن النزعة الشكوكية، وفي هذا السياق ادّعى أنّ صاحب الإدراك الشكوكي يخوض تجربةً وكأنّ إدراكه ظاهرةٌ متضادّةٌ في باطنها، ويتبلور من هذه التجربة نمطٌ إدراكيٌّ جديدٌ تجتمع فيه توجّهات موجبة وسالبة انفصلت عن بعضها بواسطة النزعة الشكوكية، والجدير بالذكر هنا أنّ الضرورة تقتضي تجاوز أطر عدم الدقّة في الفكر حول الذات وكذلك العمل على عدم فقدانها من أساسها، لأنّ الإدراك في واقع

[1] - المصدر السابق، ص 62.

[2] - **Howard P. Kainz; Hegel`s Phenomenology; part 1, Analysis and Commentary (pt. 1), Ohio University Press, 1976, p. 58.**

[3] - **Inwood M. J.; Hegel, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983, p. 73.**

الحال يتضمّن في باطنه الجانبين الموجب والسالب معاً، وعلى هذا الأساس يصبح هذا النمط الإدراكي الجديد أمراً واحداً يجعل من فكر صاحبه ازدواجياً، وهو ما عبّر عنه هيغل قائلاً: «**إنّه أمرٌ يعتبر متّسقاً بحدّ ذاته ومنقذاً للفكر وثابتاً لا يطرأ عليه أيّ تغيير**»، كما أنّه في ذات الوقت أمرٌ مثيرٌ للحيرة وسببٌ لانحراف الفكر، ناهيك عن أنّه بذاته متضادٌّ مع الوجدان المدرك.[1]

الباحث جون فندلي[2] وصف طبيعة المذهب الشكوكي في العهود القديمة على ضوء المسيرة الديالكتيكية للروح كما يلي: «**الشكوكية في الفكر الهيغلي تجسّد انعكاساً جلياً لأمرٍ لا نلمسه، وقد كان مطروحاً في الفكر الرواقي القديم بشكلٍ تلميحي**»،[3] وهذا يعني أنّ هيغل بلغ بالشكوكية التفنيدية الرواقية إلى ذروتها المنطقية، وهي في هذه المرحلة تغضّ الطرف عن كلّ إقرارٍ إيجابي.

يشار هنا إلى أنّ المذهب الشكوكي ولا سيّما النمط القديم منه، يعتبر ذريعةً يتشبّث بها البعض لإثبات مسألة الإدراك الذاتي على أساس مبدأ النفي والتفنيد، ومن ثمّ يعتبرون أنفسهم في درجةٍ من الطمأنينة والاستقرار الفكري رغم قيامهم بنقض دعائم اليقين الحسّي وتفنيد نظريات الإدراك العلمي والخروج من حيطة الأخلاق الاجتماعية الثابتة،[4] والمعضلة الأساسية التي يواجهونها هنا أنّ نزعتهم الفكريّة هذه حتّى وإن شكّكت بواقع الإدراك الطبيعي للإنسان، لكنّها عاجزةٌ عن نقضه وتفنيده، وفي هذا السياق أضاف فندلي قائلاً: «**الشكوكية مفتقرةٌ للدوغماتية، لكنّها في الوقت ذاته تسعى إلى نفيه ثمّ إثباته مرّةً أخرى، لذا أكّد هيغل على أنّ هذا الفكر يعاني من تناقضٍ ذاتي مشوبٍ بالجهل؛ وعلى أساس هذه الحقيقة واستناداً إلى الأصول الديالكتيكية الثابتة، تتحوّل الشكوكية إلى إدراكٍ يبرز فيه هذا التناقض الذاتي ولا يبقى مكتوماً على أحدٍ**»[5].

الباحث إنوود بعد أن نقل جانباً مما ذكر في الموسوعة الفلسفية حول الموضوع، قال إنّ هيغل قد أجاد في بيان طبيعة هذا التحوّل من حيث بنيته وكيفيته، وأكّد على أنّ مضمون فكرة انفصال الإنسان المدرك عن عالم الواقع قد تكرّر مراراً في مدوّنات هيغل باعتبار أنّ عدم الاتّحاد هذا يمثّل معضلةً ناجمةً من العقل، والعقل بدوره هو الذي يضع حلاً لها. وأضاف إنوود قائلاً بأنّ النزعة الرواقية القديمة التي انطبع فيها المذهب الشكوكي قد جسّدت مساعي فاشلة لحلحلة معضلة

---

[1] - Hegel F. W. G.; Phenomenology of spirit; tr. A. V. Miller, intro. By J. N. Findlay , Clarendon Press, 1977, p. 126.

[2] - John N. Findlay.

[3] - جون إن. فندلي وجون بربيج، گفتارهايي در باره فلسفه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن مرتضوي، إيران، طهران، منشورات «چشمه»، 2008م ، ص 123.

[4] - المصدر السابق.

[5] - المصدر السابق، ص 124.

الانفصال هذه، ناهيك عن أنّها فشلت أيضاً في التغطية عليها وتهميشها أو الالتفاف حولها. وأمّا من الناحية غير الفلسفية، فنحن بواسطة نشاطاتنا العملية قادرون على إيجاد بيئةٍ إنسانيةٍ غير طبيعيةٍ من تلقاء أنفسنا لأجل وضع حلٍّ مناسبٍ إلى حدٍّ ما للمعضلة المشار إليها، ولكن مع ذلك تبقى حجّية رأي هيغل القائل بأنّ عالم الواقع يعتبر أمراً منفصلاً عن الإرهاصات الفكريّة لكلّ مفكّرٍ.[1]

نستشفّ من كلام إنوود أنّ الديالكتيك لمختلف الإدراكات يعتبر منطلقاً لمعرفة طبيعة الفكر الرواقي الشكوكي، ولكنّ السؤال التالي يرد عليه هنا: ما هي الميزة الذاتية أو القابلية التي تجعل من الشكوكية قادرةً على إيجاد تحوّلٍ؟

الباحث جان هيبوليت[2] تطرّق أيضاً إلى ذات الموضوع وادّعى أنّ هذا التحوّل يمكن أن يتحقّق إحدى زوايا إدراك صاحب الفكر الشكوكي، حيث قال: «**إدراك صاحب الفكر الشكوكي هو في حقيقته ليس سوى إدراكٍ للنزاع الحاصل بين قابليات الروح الإنسانية وحركتها، أي إنّه إدراكٌ متحقّقٌ في رحاب نفي مطلق اسمه (فكر)**»، ومن ثمّ فالنفي الضمني في هذا المضمار لا يعمّ وجود ذات الشكّاك بالكامل إلاّ في إطار إدراكٍ سلبي،[3] وهذا النفي يعتبر نقطة انطلاقٍ أساسيةٍ للظاهراتية بأسرها لكونها الانعكاس التامّ للنشاط الإدراكي المراد منه ملء الفجوات الّتي يشعر الشكوكي بوجودها في نفسه.[4]

وأمّا الشكوكية القديمة، فعلى الرغم من أنّها تتّسم بقدرةٍ ذاتيةٍ كبرى على تفعيل الفكر الجدلي، لكنّها تواجه مشكلةً هنا؛ لأنّ الشكوكي بحسب هذا النمط الإدراكي حتّى وإن تمكّن من إيجاد تلاحمٍ بين أمرين منفصلين بنحوٍ ما، إلا أنّه عاجزٌ في الحقيقة عن إيجاد تلاحمٍ تامٍّ ومطلق بينهما، لذلك أكّد هيبوليت قائلاً: «**فلسفةُ صاحب الفكر الشكوكي نقضت واحدةً من الدعامتين الأساسيتين للإدراك بنفيها عالم الواقع، وضمن اللحظة التي يحدث فيها النقض أدّت إلى حدوث ازدواجيةٍ في الدعامة الأخرى؛ وهذا هو السبب الأساسي في معضلتها**».[5] بإمكاننا تقرير المعضلة الشكوكية التي أشار إليها هيبوليت اعتماداً على ما ذكره في مواضع أخرى، كما يلي: صاحب الفكر الشكوكي حتّى وإن كان لديه إدراك للعنصر الذي يسفر عن حدوث تغييرٍ فكري دائمٍ، إلا أنّه عاجزٌ عن القيام بنشاطٍ فكري يتزامن فيه هذا الإدراك مع أمرٍ إدراكي يقابله.

---

[1] - Inwood M. J.; Hegel, Routledge and Kgan Paul. 6, 1983, pp. 103 & 106.

[2] - Jean Hyppolite .

[3] - Ibid.

[4] - جان هيبوليت، ناخشنودي آگاهي در فلسفة هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسي باقر برهام، إيران، طهران، منشورات مؤسّسة «آگاه»، 2008م، ص 210، بتصرّفٍ من قبل كاتبي المقالة في ترجمة مصطلحي الروح والنفي.

[5] - المصدر السابق، ص 213.

أشرنا في القسم الأوّل من هذه المقالة إلى أنّ هيوم اعتبر الأداء العملي - النشاط التجريبي - علاجاً للفكر الشكوكي، ولو أمعنّا النظر في ما ذكره بعض شرّاح آثاره حول التضادّ الحاصل بين النظرية والتطبيق في المذهب الشكوكي القديم، سوف نتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ هيغل يعتقد بكون هيوم أيضاً عانى فكرياً من هذا التضادّ.

الباحث ليو راوتش[1] ذكر مثالاً على التضادّ أو التعارض الحاصل في الفكر الشكوكي من الناحيتين النظرية والتطبيقية حينما ينتج لدى الشكوكي إدراكٌ سلبي، ثمّ قال: «**باعتقاد الشكوكيين ... كما أنّ الاختلاف غير متحقّق بين الآلهة والعبد، كذلك لا معنى لأيّ قيمٍ أقرّها المجتمع لأعضائه؛ لكنّهم في الحقيقة يعيشون في المجتمع بحسب القيم الموجودة فيه رغم أنّهم يبحثون عن وسيلةٍ لنفيها!**

الفكرة المذكورة تسفر عن إيجاد إدراكٍ ازدواجيٍّ يحدث على ضوئه تناقضٌ في ذات الإنسان، وهذه هي الميزة الحقيقيّة لمسيحيّة القرون الوسطى».[2]

ويبدو أنّ صاحب الفكر الشكوكي يواجه تضادّاً ضمن إدراكه الذاتي في ذات لحظة تحقّقه، لأنّه في واقع الحال ينفي الإدراك من أساسه، لكنّه مع ذلك يبقى مدركاً؛ فهو ينكر الانطباعات الفكرية إلا أنّه يفكّر فيها![3] .

* نتيجة البحث

بعض جوانب النقد الذي ساقه فريدريك هيغل على شكوكيّة ديفيد هيوم، لا يمكن قبولها إلا إذا أذعنّا بمبادئ الفكر الهيغلي، لكنّ جوانبه الأخرى لا ترتبط بهذه المبادئ الفكرية.

الشكّ يعني التردّد في وجود انطباقٍ تامٍّ بين أحد المفاهيم وموضوعه، ورأى هيغل عدم وجود أيّ ارتباطٍ بين الصور المعقولة ومواضيعها، وبرّر ذلك قائلاً أنّ المقصود من هذا الانطباق هو ليس تطابق الصورة المعقولة مع موضوعها الأوّلي الذي يعدّ ضمنياً وذاتياً، بل المقصود منه تطابقها مع المواضيع التجريبية، وبما أنّ التجربة تعتبر ضرباً من الاختصاص المفهومي، نتيجةً لذلك فالموضوع الذي يتمخّض عنها يكون صريحاً وذاتياً وشأناً من شؤون الإدراك.

---

[1] - Leo Rauch .

[2] - ليو راوتش، فلسفه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد العلي دستغيب، إيران، عبادان وأصفهان، منشورات «پرسش»، 2003م، ص 56.

[3] - أبو القاسم ذاكر زاده، فلسفه هگل (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية، إيران، طهران، منشورات «إلهام»، 2009م، ص 113 - 115.

وإذاً، لا يكون نقد هيغل وجيهاً استناداً إلى ما ذكر إلا إذا أقررنا بكون الموضوع شأناً من شؤون الإدراك -من متعلّقاته- وأمّا بالنسبة إلى الجوانب النقدية الأخرى التي طرحها، بإمكاننا تشذيبها إلى حدٍّ ما، بحيث يمكن قبولها كنقدٍ واردٍ على شكوكية هيوم دون أن نضطرّ إلى الإذعان بمبادئه الفكرية التي تبنّاها.

ومن جملة الأمور التي تمّ تسليط الضوء عليها في هذه المقالة أنّ الإدراك برأي هيغل يعدّ أمراً متعالياً بذاته، وهذه الميزة المتعالية ليس من شأنها بتاتاً أن تتناغم مع الترديد الموجود في الفكر الشكوكي الذي هو في واقعه أمرٌ حاصلٌ في مقابل الأمور الحاصلة الأخرى، إذ إنّ صاحب هذا الفكر يجزم برأيه -الحاصل- حينما يروم تفنيد الرأي المقابل -الحاصل- وفي هذا السياق نجح هيغل حقّاً ضمن نقده لدى تعميمه الشكوكية على ذاتها وتسريتها إلى باطنها، لكنّه فشل من ناحيةٍ أخرى عندما حاول وضع حلٍّ لأهمّ المعضلات التي استكشفها بنفسه في شكوكية هيوم، وذلك كما يلي: ذكرنا في تفاصيل المقالة أنّ شكوكية هيوم تتقوّم من أساسها على رؤيته الخاصّة بالنسبة إلى العقل وطبيعة ارتباطه بالغريزة أو الرغبة، ومن جملة النقد الذي طرحه هيغل عليه أنّه لا يعتبر الحقيقة ماثلةً في الفكر، بل أكّد على تجسّدها في نطاق الغريزة والرغبة، ومن هذا المنطلق اعترض عليه متسائلاً: لماذا اعتبر هيوم العقل فارغاً بحدّ ذاته ولا يمتلك أيّ أصولٍ أو معاييرَ خاصّة به؟

ومن جملة الأمور التي تطرّق إليها الباحثان في هذه المقالة أنّ الأمر الذي يسوق الديالكتيك الهيغلي نحو الأمام، هو الجانب الغريزي واللاشعوري للعقل، ومن هنا بالتحديد تحوّلت جدليّته الإبستمولوجية إلى جدليّةٍ في الرغبة الغريزية، حيث أكّد على أنّ ارتكاز الغريزة على مسألة «إدراك الآخر» يؤدّي تدريجياً إلى تحوّل الحركة نحو المعرفة المطلقة لتصبح في ما بعد أصلاً اجتماعياً وتأريخياً، أضف إلى ذلك يمكن القول أنّ هيغل عبر لجوئه إلى النزعة البراغماتية -حينما حاول وضع حلٍّ لمعضلة البحث- واجه ذات المشكلة الشكوكية التي واجهها سلفه هيوم، وذلك لأنّه اعتبر العقل سبباً في الانفصال الحاصل بين صاحب الإدراك الذاتي وعالم الواقع، وفي الحين ذاته دعا إلى التمسّك بالعقل إنْ أُريد وضع حلٍّ لهذه المعضلة.

خلاصة الكلام أنّ هيغل بشكلٍ عام لجأ إلى مبادئَ تطبيقيّةٍ ضمن استراتيجيّته التي اعتمد عليها لإثبات صواب متبنياته الفكرية.

نقد مفهوم الاغتراب عند هيغل

تاريخيّة المفهوم وحضوره السجاليّ في التداول الغربي المعاصر

محمّد أمين بن جيلالي[*]

يوحي العنوان الفرعي ـ كما يقول الكاتب ـ بأنّ البحث لن يقتصر على تقصّي تاريخ مفهوم الاغتراب الهيغلي في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، لكن سيحاول أن يمُسك بأهمّ التداعيات النقديّة والإبستيمولوجيّة التي أفرزها التداول الاستعمالي للمصطلح، وكذلك البحث عن تاريخٍ نقديٍّ لعلم الاغتراب من خلال تتبع طبيعة المنطق الأساسي والإشكالي الذي سيحكم السجالات المعاصرة حول الظاهرة الهيغيلية للاغتراب.

لقد أخذ مفهوم الاغتراب عند هيغل بعداً متمادياً في التأويل.

وفي هذا البحث محاولة لتأصيل هذا المفهوم وتحليله انطلاقاً من حضوره التداولي في البحث الفلسفي المعاصر.

المحرر

ينطوي المفهوم الهيغيلي[1] للاغتراب (Alienation) على أسسٍ نقديّةٍ مفارقة؛ فهو مفهومٌ مجرّدٌ وعمليٌّ على حدٍّ سواء. حيث ينطلق من الرؤية «العقلية» ليصلَ إلى الوصفِ الفينومينولوجي. تحصيلاً لذلك، نمَتْ فلسفة الاغتراب عند هيغل على ضفاف المقاربة الديالكتيكية، التي ضَمِنت فهماً جيّداً للسياق الاجتماعي والتاريخي والفلسفي، باعتباره حقلاً خصباً ترعرعت على تربته فكرة فقدان الوحدة كميزةٍ أساسيّةٍ للحداثة عند هيغل. لقد اعترف ماركس بالجدليّة الهيغيلية، لكنّه رفض ميتافيزيقا الاغتراب كما وردت عند هيغل. من هنا حازت مواقف هيغل وماركس، بدورهما،

---

*ـ أستاذ العلوم السياسيّة، باحثٌ في الفلسفة المعاصرة-جامعة غليزان (الجزائر).

[1]- نسبةً إلى الفيلسوف الألماني جورج فيلهايم فريدريك هيغل G. W. F. Hegel (شتوتغارت، 1770 - برلين، 1831).

تأثيراً عميقاً على سجالات القرن العشرين حول الاغتراب. لقد أثبت الإطار الإبستيمولوجي المعاصر للاغتراب تجاوزه المعرفي ونقده الجذري للبعد السياسي والأيديولوجي في ما يرتبط بالظاهرة الهيغلية للاغتراب، حيث اتجهت الجهود الفكرية إلى تكوين رؤيةٍ شموليّةٍ تفسيريّة، وفقاً للتداوليات النقديّة للمفهوم في الفكر الغربي المعاصر.

بناءً عليه، يتحدّد الاغتراب عند هيغل وفقاً لرؤية الذات للعالم، على الضدّ من ذلك تنطلق التداوليات النقديّة المعاصرة في تحديدها للاغتراب من الرؤية الموضوعيّة للعالم؛ فالاغتراب بالمعنى الراهن حدثٌ أنطولوجيٌّ يُبرز تناقضات الوعي الهيغيلي.

التصور العام للاغتراب عند هيغل: مساراتٌ نقديةٌ

لم تكن فكرة الاغتراب في العصور الكلاسيكيّة حاضرةً بالاسم، لكنّها تَبدّت في مقابل ذلك بالفعل. فبدايةً من الأزمنة الإغريقيّة، مروراً بالحقبة الوسيطيّة والحديثة، وصولاً إلى اللحظة الهيغيلية من تاريخ الفلسفة، برز الاغتراب بوصفه فكرةً مخياليّةً، إلى أن جاء هيغل وحوّل هاته الفكرة إلى مسارها المعرفي حيث أضفى عليها طابعاً مفهوميّاً ونظريّاً وعمليّاً. في ما يخص الطابع العملي للاغتراب، جاء بشأنه تصريح إيفون كينيو (1950) (Yvon Quiniou) «اغترابُ الفكرةِ داخل الطبيعة عند هيغل»[1].

إذاً، غالباً ما كان الاغتراب موضوعاً لروايات خياليّة في تاريخ الفلسفة بسبب الاغتراب التصوّري (aliénation imaginaire): اغتراب العبد في كهف أفلاطون (428/427 ق.م-348/347ق.م)، [...] أو فقدان الكمال الأخلاقي الأصلي في المسيحيّة نتيجةً للخطيئة الأصلية، على سبيل المثال لا الحصر[2]. هذا ما جعل المصلح الفرنسي «جان كالفن» (Calvin Jean) (1509-1564) يتحدّث عن، «الغُربة بين الله والإنسان». الأمر الذي أدّى بالحركة البروتستانتيّة [في مجرى الإصلاح الديني الذي رُفعت رايته في القرن السادس عشر] إلى التركيز على نقد «الغربة» و«الانفصال» بين الإنسان والله، من حيث اعتبارهما «موتاً روحياً» بتعبير كالفن[3]. إنّ نقد الاغتراب كفكرةٍ دينيّةٍ بدأ مع المسيحيّة البروتستانتية (الكالفينية تحديداً) من منظور محاربة الوساطة بين الربِ والإنسان، فلا يمكن أن يتحرّر هذا الأخير من الاغتراب الروحي إلاّ بالتنصُّل من عُقدة الوساطة، هنا يصل الإنسان إلى الخلاص المنشود. لكن متى يتحوّل الاغتراب الروحي إلى اغترابٍ سياسيٍّ؟ لقد كان تمفصل

---

[1] - Yvon Quiniou, «Pour une actualisation du concept d'aliénation», Actuel Marx, vol. 39, N°.01, 2006, p.80.

[2] -Ibid, p.80.

[3] - فالح عبد الجبار، «المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب: هوبز، روسو، هيغل»، مجلة الكوفة، السنة الأولى، العدد الأول، جامعة الكوفة، خريف 2012، ص.10.

حالة الاغتراب في الدولة بمثابة التأسيس النقدي لمفهوم الاغتراب السياسي عند هيغل.

إنّ المفهوم الذي افترضه هيغل حول الدولة في دروس عام 1805 طوّر معنًى مختلفًا للاغتراب (Entäusserung): تخريجاً لمعرفة الذات نحو حقل الدولة. وهذا يعني أنّ الدولة تمثل إمكانيّة التمتع بمعرفة ذاتيّة شاملة غير مشروطة بأيّ قرار معيّن. هذه الشمولية مخصّصةٌ للمواطن ويجب تفسيرها على أنّها «هويّةٌ في الاختلاف (dans la différence une identité)»[1]. لم يتفق فلاسفة العقد الاجتماعي مع هيغل حول هذا المبدأ، فبرز مفهوم الاغتراب لديهم في سياق اجتماعيٍّ وأيديولوجيٍّ مغايرٍ تماماً، تمثّل في رعاية الحق والحرية والملكية عند الفرد باعتباره مواطناً متعاقداً مع الدولة. ما ترتّب عن ذلك هو نحت سياسةٍ لغويّةٍ جديدةٍ حول مصطلح الاغتراب.

يعتبر التخليّ، التنازل، الانفصال عن الحق الفردي، وتحويله إلى وجودٍ اجتماعيٍّ خارجيٍّ بالنسبة للأفراد من حيث المحتوى هو ألينة (Alienation)، لأنّ توماس هوبز (1588-1679) لا يستخدم تعبير الألينة مباشرةً لوصف التخلّي عن الحق أو التنازل عنه، أو الانفصال عنه، أو نقله إلى آخرَ، إلى حكومة (عاهل)، بل يستخدم تعابيرَ لغويّةً أخرى مثل:«Divest ،Renounce»أي نبذ، تنازل، كما يُستخدم تعبير «Transfer the Right» نقل الحق. [...] لقد استمرت فكرة التخلّي (التنازل، الانفصال، نقل الحق) عند جون لوك (1632-1704) [...] فالإنسان في الحالة الطبيعية (الفطرة) يتمتع بالحرية وحق الملكية، وهو غير منفصلٍ عنهما. ولا يحصل الانفصال الاّ بظهور الدولة، أي نشوء الحالة المدنية (الحضارة)[2]. انطلق جان جاك روسو (1712-1778) في أطروحته «أصل التفاوت بين البشر»[3] من تعريف العقد الاجتماعي على أنّه بنيةٌ غير مستقرةٍ. ما دامت الإرادة البشريّة قابلةً للاختيار في كلّ لحظة، فإنّ هناك إمكانيّةً لنقض العقد الاجتماعي، سواءً من قِبل الحاكم أو المحكومين. من هنا إمكانٌ ضياع الحرية، اغترابها طوعاً، مقابل نيل الطمأنينة، أو اغترابها قسراً (استلاب) بنشوء الاستبداد[4].

لقد أُشتق مفهوم الاستلاب من قاعدة السّلب/النفي الذي كان حاضراً بقوّةٍ في النسق الهيغيلي الجدلي المؤسّس لمفهوم الاغتراب، حيث يرتكز السلب في جوهره على قانون النزع

---

[1] -Eduardo Jochamowitz Cárdenas» ,La dialectique de l'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel ,«Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Master en Philosophie, Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie, arts et lettres ,École de Philosophie, Année académique 2016 -2017-P58..

[2] - فالح عبد الجبار، «المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب: هوبز، روسو، هيغل»، المرجع السابق، ص-ص.13-14.

[3] -Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.(1754)

[4] - فالح عبد الجبار، المرجع السابق، ص-ص. 17-18.

والتجريد. التجريد ليس بالمعنى النظري، ولكن بالمعنى الأنطولوجي للكلمة.

أن تكون مغترباً هذا يعني حرمانك من شيءٍ خاص بك، ينطوي ذلك على فكرة الحرمان والخسارة، ولا شكّ أنّه يأتي كنتيجةٍ سببيّةٍ لظروفٍ تاريخيّةٍ غير مواتيةٍ تماماً للوجود المطلق. ومع ذلك، يجب التأكيد على أنّ الاغتراب هو نزع الملكية (dépossession). لكن أيّ تجريدٍ من الملكية ليس بالضرورة اغترابًا. يمكن في الكثير من الحالات تجريد شيءٍ ما دون أن يؤدّي الأمر في الواقع إلى الاغتراب. لكي يتمّ نزع الملكية، غالباً ما يستلزم ذلك بالضرورة أن يُجعل الإنسان غريبًا عن بعض إمكانياته ويُمنع من تجسيد وجوده الحيوي. في هذه الحالة، يُصبح نزع الملكية عملية اغترابٍ وفقداناً للسلطة والحق في التصرف[1].

رغم كل هذه التجاذبات الأيديولوجيّة والسياقيّة في تحديد مفهوم الاغتراب داخل النظريّة الاجتماعيّة والسياسية الحديثة عامةً، والهيغيلية خاصةً، إلاّ أنّنا نجد في المعنى الأيتيمولوجي لدالة الاغتراب مُعطىً منهجياً يمكّننا من حصر المصطلح في أبعاده الإبستيمولوجية الصحيحة.

فتنحدر كلمة الاغتراب «alienation» من الجذر اللاتيني «alius»، الذي أُشتق منه مصطلح «alienus»، هذا الأخير يعني «مكان أو شخص آخر». وبهذه الطريقة يكون معنى الاغتراب ذا أهميّة مكانيّة ووجوديّة[2]. في القانون الروماني، أشار الاغتراب إلى النقل الطوعي للممتلكات إلى مالكٍ آخر. استخدم الفلاسفة وعلماء اللاّهوت مصطلح الاغتراب للإشارة إلى الانفصال (separation) عن الله، والعقيدة الصحيحة، عن الذات والعقل، عن الملكية أو الوجدان، عن الحقيقة، عن السلطة السياسية أو الاجتماعية[3]. هذا ما تؤكّد عليه الحقول المعرفيّة التي اشتغلت على الأساس النقدي التحوّلي لمفهوم الاغتراب.

فمن حيث إنّه (الاغتراب) «مصطلحٌ يُستخدم عادةً في عديد التخصّصات المعرفيّة لوصف وشرح الإحساس بالغربة الذي ينظّم العلاقة بين الموضوع وذاته من جهةٍ، والموضوع وعلاقته بالتاريخ والقوة والسلطة من جهةٍ أخرى. فمن ناحيةٍ أخرى هو: اغترابٌ عن الدولة لدى «هيغل»، وعن الله عند «لودفيغ فيورباخ» (1804-1872)، وعن العمل بالنسبة لـ«كارل ماركس» (1818-

[1] -Ousmane Sarr, Le problème de l'aliénation : Critique des expériences dépossessives de Marx à Lukács, Préface de Stéphane Haber, Paris, L'Harmattan, 2012, En marge d'une page P.16.

[2] -Neni Panourgiá» ,Alienation ,«in William A. Darity Jr) .Editor in Chief), International Encyclopedia of the Social Sciences, USA, Macmillan Reference, 2nd edition, Vol. 01, 2008 ,P.75

[3] -Devorah Kalekin-Fishman» ,Alienation: The critique that refuses to disappear ,«Current Sociology Review, Vol. 63, N ,2015 ,06.°P.917.

1883)، أو عن النشاط الجنسي الأساسي في تصور «سيغموند فرويد» (1856-1939). تشير كلّ من الأنثروبولوجيا والفلسفة والنظرية الاقتصادية وعلم الاجتماع والعلوم السياسية إلى التوترات الناتجة عن الشعور بالاغتراب الذي يعاني منه الشخص»[1]. فمن بين أبرز التصدّعات الاجتماعية الناتجة عن حالة الاغتراب هي شعور الفرد بالعزلة عن تاريخه وثقافته وإحساسه بالضعف الاجتماعي حِيال تهميشه من قبل السلطة، فالاغتراب الذي يتحدّث عنه هيغل هو اغترابٌ اجتماعيٌّ. لكنّه في حقيقة الأمر اغترابٌ سياسيٌّ يرجع إلى الروح المغترب في مساره لتشكيل الدولة الألمانيّة التي نتجت عن صراعٍ سياسيٍّ حول الأيديولوجيات السائدة.

من هنا يمكن معرفة الاغتراب عندما ننفي جوهره الذي يؤسس لمعناه الحقيقي. على هذا الأساس يمكن أن نختزل ضدّية الاغتراب في المقولة التالية: «إنّ اختفاء الاغتراب والمعاناة يعني المصالحة «La Réconciliation»[2]. إذا كان الاغتراب في دلالته العميقة هو الانفصام والانفصال، فإنّه يمكن أن يكون نقيضاً لجوهر الحرية.

وهذا ما يشير إليه هيغل عند حديثه عن «حرية الروح» (Esprit‘de l liberté)، يقول هيغل: «يجب أن نتمثّل الروح بوصفه حرّاً. حرية الروح تعني أنّه قريبٌ من ذاته، يفهم ذاته. وتتكون طبيعته في انضمامه إلى/اندماجه بالآخر، والعثور على ذاته هناك، والاجتماع مع ذاته، وحيازة ذاته، والتمتع بذاته»[3].

باختصار يمكن تحديد مفهوم الاغتراب لدى هيغل وفقاً لمسار من التحديدات النظريّة والعمليّة التي تصل بنا إلى اللحظة الفينومينولوجيّة للاغتراب، وهي مرحلةٌ أساسيّةٌ لتكوين التصور الجدلي للظاهرة.

على الرغم من أنّ «الاغتراب» بالنسبة لهيغل هو مصطلحٌ تقنيٌّ، إلاّ أنّه يكتسي صبغةً ميتافيزيقيةً. إنّه لحظةٌ ضروريّةٌ في العملية التي بواسطتها يُحقّق الروح (المطلق) معرفةً ذاتيّةً حقيقيةً، أو معرفة الذات للمطلق[4]. هناك، إذاً، في المفهوم الهيغيلي للاغتراب، لحظةٌ يمكن تسميتها لحظة «فقدان

[1] -Neni Panourgiá» ,Alienation ,«Op.Cit, P.75.

[2] -Marc Herceg » ,Le jeune Hegel et la naissance de la réconciliation moderne, essai sur le fragment de Tübingen ,«(1793-1792) Les Études philosophiques, vol. 70, N ,2004 ,03.°p386.

[3] -G. W. F. Hegel, Leçons sur 1´histoire de la philosophie, Introduction : Système et histoire de la philosophie, Traduit de l‘allemand par J. Gibelin, Gallimard, 1954, P.202.

[4] -Muhammad Iqbal Shah» ,Marx‘s Concept Of Alienation and Its Impacts On Human Life,« Al-Hikma, Vol. 35, 2015, PP.46.47-

الكائن، (perte de l'objet)، أو لحظة عدم وجود الكائن[1]. تُدعّم الفكرة السابقة إمكانيّة تحديد الاغتراب واقترانه بمعنى العدَميّة؛ هو ما سنناقشه في المحور الأخير من هذه الدراسة.

من جهة أخرى، يذهب هيغل إلى المستوى الإجرائي للمفهوم (الاغتراب) وهذا يبرز عندما يشير إلى أنّ «الإنسان في بناء حضارته، يخلق المؤسسات والقواعد التي هي في الوقت نفسه منتجاته الخاصة التي يفرض عليها قيوداً غريبةً عليه. قد لا يفهمها حتى تبدو غريبةً عنه. من وجهة نظر هيغل، بالطبع، إنّه بدون هذه المؤسسات والقواعد وبدون القيود التي يفرضها الإنسان على الإرادة، لا يمكن أن يصل العقل إلى مستوياتٍ أعلى»[2]. يمكن أن نفهم هذا المستوى من خلال أنّ هيغل يعتقد بالفرضيّة القائلة بأنّ القيود الخارجيّة (المؤسسة والسلطة والدولة والقانون والمجتمع) تُفضي بالإرادة إلى الاغتراب الذاتي.

عند هيغل، لا ينفصل مفهوم الغربة (Entfremdung) عن مفهوم العزلة (Entäusserung)[3] فيُستخدم هذا الأخير بمعنًى وصفيٍّ فينومينولوجيٍّ والذي لا يخرج وجودياً عن التداول المنهجي له: إنّه يُستخدم للتعبير عن النشاط الذي يسميه هيغل «الروح»، أي، المطلق، بقدر ما يكشف عن ذاته[4]. إنّ ركود الروح المطلق هو اغتراب الذات، فحيثما وجدنا الروح متوقّفاً لا يمارس نشاطه الجدلي فإنّ ذلك يعبّر عن لحظة اغترابٍ وسكونٍ للذات وانعدام تفاعلها مع الروح الموضوعي.

لقد احتفظ هيغل بالتمييز بين الاغتراب «العقلي» (mental) والاغتراب عن الملكية، مع تركيز انتباهه على الأول. أشار هيغل إلى الاغتراب «العقلي» في اتجاهين: كشرطٍ أو حالة وجود، وبوصفه أيضاً عملية تحول. في الحالة الأولى يتم تغريب الذات عن ذاتها وفي الثانية، التغريب يكون من الآخرين. في كلتا الحالتين استخدم هيغل الجدل لتشكيل وحدةٍ بين المتناهي واللاّمتناهي[5]. إنّ

[1] -Franck Fischbach» ,Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx ,«Revue germanique internationale, Vol.08, 2008, P95..

[2] -H. B. Action» ,(1967) hegel, georg wilhelm friedrich (1770–1831 ,«(Bibliography updated by Tamra Frei ,(2005) In Donald M. Borchert, Editor in Chief, Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, Vol.04., Macmillan Reference USA-Thomson Gale, 2006, P.263 .

[3] - يُعتبر مفهوم الألينة الموحّد بجسد مفردة واحدة ولكن متعدّد الدلالات، اكتسب في الألمانية، بسبب من تعدد ظلاله، ثلاث مفردات، ثلاثة تعابير، الشق الأول: نقل الحقوق، نقل الملكية، التخلي، يعادله في الألمانية (Veräusserung) والشق الثاني: الاغتراب، الاستلاب، الانفصال، ويعادله تعبير:(Entfremdung)، أما ظلّ المعنى المرادف للانسلاخ، أو الاستلاب فيجد التعبير عنه في مفردةٍ ثالثةٍ هي: انسلاب (Entäusserung) وإن كانت لهذه المفردة خصوصيّةٌ هيغليةٌ (وفيختية أيضاً). أنظر:

فالح عبد الجبار، الاستلاب: هوبز، لوك، روسو، هيغل، فويرباخ، ماركس، بيروت، دار الفارابي، ط.1، 2018، ص-ص.63-64.

[4] -Franck Fischbach» ,Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx ,«Op.Cit, P96..

[5] -Diane Einblau» ,Allienation: A Social Process ,«A Thesis Submitted In Partial Fulfilment Of The Requirements For The Degree Of Master Of arts ,The Department Of Political Science, Sociology and Anthropology, Simon Fraser University, December 1968, PP.17.18-

الحالة الثانية من تغريب الذات تتمثل في مشكلة الاغتراب والاعتراف. فالاعتراف يتحول إلى اغتراب عندما تقف الأنا حائرةً أمام الآخر وهو ما تعكسه التمثلات المعاصرة لممارسات الإقصاء والعنف والتطرف في مجتمعاتنا الحالية.

هيغل وفلسفة الاغتراب: تفكيك للمنظور الدياليكتيكي

ظهرت فلسفة الاغتراب في السياق الاجتماعي والتاريخي للفترة التي عاش فيها هيغل، إنّها فترةٌ مليئةٌ بالاضطرابات التاريخيّة العظيمة التي جعلت هيغل يُطوّر فكرة فقدان الوحدة كسمةٍ أساسيّةٍ للحداثة. هذا الضياع للوحدة ينطوي في نظره على ظهور الذاتية، التي تتميّز بالانفصال بين الإنسانِ والطبيعة، بين الموضوع والذات[1]. «إنّها (الذاتية) لحظة تدميرٍ للوحدة، هي أيضاً لحظة تشتُّت الروح القدُس»[2]. يشكّل هذا الانفصال إشكاليّةً بالنسبة لهيغل، الذي سيُطوّر فلسفته عن الاغتراب باعتبارها فقداناً للوحدة، داخل ثلاثة أماكن مختلفة مثّلت مراحل أساسيّةً لتطور المنظور الجدلي لمفهوم الاغتراب؛ أ) بيرن Berne (1793-1797): حول الإنسان والدين. ب) فرانكفورت Francfort (1797-1800): حول الذات والموضوع. ج) جينا Iéna (1801-1807): حول المؤسسة والعمل والذات الإنسانيّة. سيفسّر هيغل اللحظات الثلاثة السابقة من الاغتراب عن طريق الجدل[3].

حدثت في هذا المسار الطويل للروح المغترب عند هيغل علاقة مدٍّ وجزر بين الذاتيّة والغيريّة، لم يتعامل هيغل مع مفهوم الاغتراب على أنّه مفهومٌ واحدٌ، لكنّه وضعه في أنماطٍ متعدّدةٍ؛ الاغتراب الذاتي والاغتراب الروحي والاغتراب السياسي.

سمات اللحظة الأولى (البيرنية)؛ يمكن استشفافها من الفقرة 15 الواردة في نص فينومينولوجيا الروح: «من الممكن إذاً أن تكون عبارة حياة الله [...] تلك الحياة في ذاتها إنّما هي المساواة المطمئنّة والوحدة مع الذات نفسها التي لا تأخذ بجدٍّ الكونَ المغاير والاغترابَ ولا مجاوزةَ هذا الاغتراب. لكن هذا الفي-ذاته إنّما هو الكلية المجرّدةُ التي لا يُنظر فيها إلى طبيعتها كيف كونها

[1] -Claude SPENLEHAUER» ,Qu'est-ce Que L'Alienation ,«?Master 2 Education, Formation et Intervention sociale Université Paris 8, Vincennes/Saint-Denis, Juin 2015, P.25.

[2] -J. Peter BURGESS» ,Force et Resistance dans La Philosophie Politique de Hegel ,«Thèse presente pour obtenir le grade de Docteur, Discipline/Spécialité : Philosophie, Université François-Rabelais De Tours, Ecole Doctorale shs, 26 mars 2010, P.61.

[3] -Claude SPENLEHAUER» ,Qu'est-ce Que L'Alienation ,«Op.cit, PP.25- 26.

لذاتها»[1]. يسمّي هيغل هذه اللحظة –حسب ولتر ستيس-«باللحظة الكلية؛ الله، أو العقل الكلي»[2]. هنا توجد إشارةٌ لاهوتيّةٌ إنسانيّةٌ في المتن الهيغيلي، تُعبرّ عن مرحلة اتحاد الجزء بالكلّ.

أما عن اللحظة الثانية (الفرانكفورتية)، هناك نصٌّ فلسفيٌّ يؤسّس لها، ورد في الفقرة 527 من فينومينولوجيا الروح: «لكن الروح قد تُبيّن لنا أنّه ليس فقط لوذَ الوعي بالذات في الجوهر وليس اختلافه، بل هو هذه الحركة التي للهُوَ الذي يخترج عن ذاته، فينغمس في جوهره، ثمّ يغادره أيضاً، فيمرُّ من جهة ما هو ذات في ذاته، فيجعل من ذلك الجوهر موضوعاً ومضموناً، مثلما يُنسخ ذلك الاختلاف بين الموضوعيّة والمضمون ذلك التفكّر الأول انطلاقا من الحاليّة إنما هو انفراق الذات عن جوهرها، أو هو المفهوم الذي ينفصم [...]»[3]. يُضيف في الفقرة 506 من فينومينولوجيا الروح: «وعليه فاغتراب الماهيّة الالهية إنمّا يُوضع بحسب وجهه المزدوج؛ فالهو الذي للرّوح وفكره البسيطُ هما اللحظتان اللّتان يكون الرّوحُ ذاتُه وحدتَهما المَطلقةَ؛ أمّا اغترابُه فإنمّا يرجع إلى كون اللحظتين تتفكّكان، فتكون للواحدة قيمةٌ لا تعدِلُ التي للأخرى.»[4] وهي «اللحظة الجزئية» عند هيغل، على تعبير ولتر ستيس، حيث «يشطر العقل الكلي نفسه إلى الجزئية [...] فالعقل البشري يُدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، كما يُدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنّه خطيئةٌ وبؤسٌ.»[5]

إنّ انفصال الجزء عن الكلّ هو اللحظة الأساسيّة التي عبرّت عن حدوث الأيديولوجيا في الممارسة الغربيّة للاغتراب وهي كذلك تمثيل "صريح" لتناقض الفكر وتشظّي وحدة الوجود عند هيغل. هناك مقولاتٌ غربيّةٌ تصنع لنا مسرح رجوع الأيديولوجيا من جديد. هذه المقولات هي وليدة التناقضات الفكريّة في الجدليّة الهيغيليّة.

أخيراً، ضمن اللحظة الثالثة (الجينية، نسبةً إلى جينا)، فيُخصّص هيغل نصاً علائقياً، يُقدّم فيه لمحةً عن الجانب السياسي للاغتراب في الممارسات اليوميّة، خصوصاً في الفقرة 333 من كتابه العُمدة: «لكنّ سلطةَ الدولة هذه التي تكون بواسطة الاغتراب ما زالت لم تَصرْ وعياً-بالذات يعرف ذاتَه من جهة ما هو سلطةُ دولةٍ؛ وما يصلحُ إنمّا هو قانُونها وحسب، أو الفي-ذاته الذي لها؛ فهي لا

[1] - هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة-مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص.130.

[2] - ولتر ستيس، فلسفة الروح: المجلد الثاني من فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، 2005، ص.176.

[3] - هيغل، فينومينولوجيا الروح، ص-ص.770-771.

[4] - المصدر نفسه، ص.742.

[5] - ولتر ستيس، فلسفة الروح: المجلد الثاني من فلسفة هيغل، المرجع السابق، ص.176.

تمتلك بَعْدُ إرادةً جزئيّةً؛ لأنّ الوعي بالذات الخادمَ لم يتخرَّج بعْد الهُو الصرف الذي له، ولم يبثّ من روحِه في سلطة الدولة؛ بل لم يفعل ذلك أوّلاً إلاّ مع كينونته؛ فلم يُضحِّ للسلطة إلاّ بكيانه، لا بكونه-في-ذاته[1]. يمكن أن تُوسم تلك المرحلة «باللحظة الفردية»، وهي عند هيغل، وفقاً لقراءة ستيس، «عودة الجزئي إلى الكلي وعلاج الانقسام الذي حدث [...] هنا يسعى العقل البشري إلى إلغاء بُعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله أو ليتّحد ويتصالح معه. ويتمثل هذا الجهد في العبادة»[2].

يمكن أن نختزل هذه المرحلة في ما يُعرف بـ «فردنة الدولة»/دولة الفرد وهي أعلى درجات الاغتراب السياسي؛ أن يلتحم الفرد بالدولة إلى حدّ فقدان هويّته حتى يُصبح هي أو العكس. استنساخ مقولة الفرد على وحدة الدولة أبلغ مثال على ذلك، أصبحت الدولة تمتلك سلوكاً وقيماً وعلاقات مثل الفرد الذي يحمل انتماءات مذهبيّةً يدافع عنها ويحتمي خلفها. كذلك الدولة تلجأ إلى الاحتماء بالأيديولوجيات السياسيّة (اللِيبيرالية، الماركسية، القومية، إلخ).

على الرغم من أنّ هيغل رأى أيضًا الآثار السلبيّة للاغتراب، إلاّ أنّه افترض أنّ الاغتراب كانت له تأثيرات إيجابيّةٌ لأنّه من خلال وعي الأفراد الخارجي، فإنّ الروح تبنّى ثقافةً مشتركةً داخل المجتمع المدني [...] مثل هيغل، جادل سارتر أيضًا بأنّ الاغتراب عالمي، لكنّه أمرٌ حتميٌّ، يتضمّن الاعتراف بـ «الغريب عنّي» (alien Me)، أي الاعتراف بأنّ جزءًا من وجود الشخص يتجاوز خبرته الذاتية[3]. وهي رؤيةٌ وجوديّةٌ تختصر لنا معاناة الإنسان ومكابدته للظروف الاجتماعية القاسية التي تأتي نتيجةً لإكراهات خارجة عن قدرة الإرادة الإنسانية. فالاغتراب يمكن كذلك أن يُصيب حتى إرادة الإنسان، وعلى هذا الأخير مواجهة ذلك بقوة الإرادة لا بإرادة القوة كما يعتقد نيتشه.

دراسة مقارنة بين ماركس وهيغل حول مفهوم الاغتراب: نحو إعادة بناء مفهوم جديد

في سياق التحليل النقدي للنظام الرأسمالي المحتضر، ظهرت فكرة الاغتراب التي روّج لها ماركس في مسودّاته ومخطوطاته الباريسيّة[4] (الاقتصادية والفلسفية) لعام 1844[5]. في الواقع، يرى

[1] - هيغل، فينومينولوجيا الروح، المصدر السابق، ص.530.

[2] - ولتر ستيس، فلسفة الروح: المجلد الثاني من فلسفة هيغل، المرجع السابق، ص.176.

[3] -Kalekin-Fishman and Langman» ,Alienation ,«Sociopedia.isa ,Editorial Arrangement of Sociopedia.isa, 2013, P.1.

[4] -Karl Marx, Economic & Philosophic Manuscripts of 1844, Progress Publishers, Moscow, First Published, 1959.

[5] -Ousmane Sarr, Le problème de l'aliénation: Critique des expériences dépossessives de Marx à Lukács, Op.Cit, P.16.

بعض الماركسيين في هذه المخطوطات، أنّها النص الأخير لماركس الشاب، وهو النص الوحيد الذي يستخدم فيه مفهوم الاغتراب ويحلّل موضوعه[1]. إنّ المفهوم المستخدم في المخطوطات للتفكير في الاغتراب يعكس تراجع العلاقات الاجتماعية، وبالتالي اختفاء الطابع الاجتماعي للعمل والعلاقات بينهما. ومن هنا فإنّه في «المخطوطات»، يكتسي الاغتراب أبعاداً أنثروبولوجيّةً مع تلميحاتٍ مثاليّةٍ في كثيرٍ من الأحيان بسبب التأثير القوي لفيورباخ على ماركس[2]. في المقابل يؤكّد ألتوسير (Althusser) أنّه منذ عام 1845، وبشكلٍ ملموسٍ في الأيديولوجيّة الألمانية، يُحدث ماركس قطيعةً مع مشكلة الاغتراب. حيث طوّر ماركس مفاهيمَ نظريّةً جديدةً وأساسيةً لم تكن موجودةً في مخطوطات 1844، هذه المفاهيم تدلّ على قطيعةٍ جذريّةٍ ما قبل ماركسيّةٍ واعتُبرت مفاهيمَ ما قبل علميّةً ارتكزت على ثالوث جوهر الإنسان/الاغتراب/العمل المغترِب[3].

إنّ حالة الاغتراب المادي عند ماركس والتي يمكن أن نصفها بالاستلاب أي سلب القيمة المضافة من أجر العامل؛ هي الإشارة التي لم يُنوّه لها هيغل، نظراً لاختلاف منظومته النقديّة عن المنظومة الماركسيّة في نقد النظام الاجتماعي، وهذا ربمّا راجع لتباين في المرجعيّة الأيديولوجيّة، فهيغل كرّس فكره لخدمة البورجوازيّة الأوروبيّة الليبيراليّة في مرحلةٍ تاريخيةٍ محدّدة. على عكس ماركس الذي مثّل في مرحلته المنظّر الأول للنضال البروليتاري الاشتراكي ضدّ البورجوازية الرأسمالية.

بناءً عليه، قام ماركس بتحريك الجدليّة الهيغليّة من عالم الأفكار إلى أسسها الماديّة في الاقتصاد السياسي، مع مفهومٍ جدليٍّ للاغتراب كعمليّة اضطهاد وحالة نفسية متعثّرة، حيث طبّق ماركس «الاغتراب» على الوسط الاجتماعي والسياسي[4]. لقد تمّ فحصٌ تصور هيغل عن الاغتراب وفقاً للانتقادات الماركسية[5]. في المقابل، أعطى هيغل توضيحات لمذهب الاغتراب والتي جذبت بدورها ماركس في أربعينيات القرن التاسع عشر[6]. فكان لهيغل تأثيرٌ مهمٌّ على ماركس، عندما اعترف هذا الأخير بفكرة هيغل، لكنّه رفض في الوقت نفسه تفسيراته الميتافيزيقية (metaphysical explanation)

[1] -Ibid, P.17.
[2] -Ibid, P.20.
[3] -Ibid, P.23.
[4] -Devorah Kalekin-Fishman» ,Alienation : The critique that refuses to disappear ,«Current Sociology Review, Vol. 63, N ,2015 ,06.°P.918.
[5] -Sevg DOGAN» ,Hegel and Marx On Alienation ,«In partial fulfillment of The requirements for the degree of Master of arts In the department of philosophy, Middle East Technical University, february 2008, P. iv.
[6] -H. B. Action» ,(1967) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831 ,«(In Donald M. Borchert, Editor in Chief, Encyclopedia of Philosophy, Op.Cit, P.263.

للاغتراب. وعليه، حمل السجال الهيغيلي الماركسي بداخله تأثيراً عميقاً على مناقشات القرن العشرين حول الاغتراب[1]. إنّ لحظة فقدان الكائن التي طوّرها هيغل، سنرى فيها الدور المركزي الذي سيحتفظ به ماركس في تصوره الخاص عن الاغتراب، وهو دورٌ تمثّل في أنّه لن يتم اعتبار الاغتراب بأنّه مجرد لحظةٍ ولكن سيبدأ السجال القادم في تحمل معنى الاغتراب ذاته[2].

هذه هي الدلالة الحقيقية للاغتراب–في نظر ماركس-التي لم يستطع هيغل أن يصل إلى كُنهها؛ مفهوم الاغتراب ما بعد الميتافيزيقي (المادي) الذي تجاوز القضايا الفلسفية والفينومينولوجية المتصلة بالوجود والدين والروح والدولة.

يقول مسزاروس (Meszaros)، في هذا المضمار: «إنّ ماركس ذهب أبعد من الترابط بين الدين والدولة إلى العلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة والعائليّة التي تعبّر عن نفسها، دون استثناء، في شكلٍ من أشكال الاغتراب»[3]. ففي «مخطوطات عام 1844» يُبرز ماركس الاغتراب كمصدرٍ للعلاقات الاجتماعيّة الرأسمالية. حيث يُؤرّخ ما كان هيغل يعتبره مشكلةً للفرد في حالة الاغتراب، في تحليله لذلك «وقف ماركس على رأسه». «بالنسبة لهيغل، فإنّ عملية التفكير، التي يدفع بها نحو موضوع مستقل، تحت اسم المثل الأعلى، هي خلق العالم الحقيقي، والعالم الحقيقي هو المظهر الخارجي للفكرة فقط. معي –يقول هيغل- العكس هو الصحيح: المثل الأعلى هو شيءٌ ما عدا العالم المادي ينعكس في ذهن الإنسان، ويُترجم إلى أشكال من التفكير». على عكس تطوره عند هيغل، الاغتراب عند ماركس هو شكلٌ معينٌ من الوجود ينشأ عن علاقة الأجور، كما يقول مارشيلو موستو(Marcello Musto). هذا واضحٌ من تفصيل المفهوم في «مخطوطات 1844». هنا يصف ماركس أربعة أشكال من النشاط المُغترب: القطيعة مع المنتجات المباشرة؛ القطيعة في عمليات الإنتاج؛ الغربة عن كائناتنا (سيطرتنا على المجتمع الإنساني)؛ والانفصال الذي حدث بين الكيانات[4]. إذاً، عند هيغل يطال الاغترابُ الفكرة، أما عند ماركس فيصبغُ الوجود المادي. لكنهما يشتركان (هيغل وماركس) في توظيف مفهوم الجدل لفهم الاغتراب. يبرز اجتهاد ماركس في هذا السياق في تحويله لآلية الجدل المثالي إلى أداةٍ للنقد الموضوعي.

---

[1] -Kirk F. koerner» ,Political Aliénation ,«a thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of master of arts, the faculty of arts, dept. of political science, university of british columbia, april 1968, P.i) abstract.(

[2] -Franck Fischbach» ,Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx ,«Op.Cit, P95..

[3] -Sevg DOGAN» ,Hegel and Marx On Alienation ,«Op.Cit, P.88.

[4] -Matthew Greaves» ,Cycles of Alienation : Technology and Control in Digital Communication ,«New Proposals : Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry, Vol. 09, N ,01 .°November 2016, P.50.

اقترنت دراسة الاقتصاد السياسي بمنهجيّة ماركس في العرض والتحليل والنقد بالاتساق الداخلي للظواهر. وإلى هذا الحد، ينتبه ماركس مباشرةً لمفهوم النقد لأنّه، إذا عبرّ عنه، من ناحية الفحص المثير للجدل لأحد الأشياء، فإنه يُعرب، من ناحيةٍ أخرى، عن إعادة البناء. [...] هذا النقد مفهوميٌّ في المقام الأول، لأنّه يُحدّد المفاهيم الأساسيّة التي يمكن أنْ تُفسّر تعبير هاته الظواهر. في هذا الاهتمام المزدوج بالطريقة والتصور الذي يجتمع به ماركس مع فلسفة هيغل. [...] لا يمكن فهمه على أنّه مجرد ماديّةٍ جدليّة، بل كتحويلٍ نقديٍّ له؛ لذا فإنّ تحولها الجذري يعني أنّ الأسلوب الماركسي ليس مفهومًا كثيرًا كجدلٍ ماديٍّ، ولكن بوصفه نقداً يُفهم كصورةٍ فعّالةٍ للفلسفة[1].

في هذا السياق يمكن تحديد الفارق الأساسي بين هيغل وماركس؛ وهو الجدل الفلسفي بين التأمل والنقد في مسألة الاغتراب. فهيغل ينطلق من تأمله للروح في سرد مسيرة الاغتراب عند الإنسان حتى يصل إلى مفهومٍ متناقضٍ داخلياً وفكرياً. أمّا ماركس فينطلق من تحويل مفهوم الجدل إلى النقد الجذري لمثاليّة هيغل ليصل إلى مفهومٍ ماديٍّ واحدٍ للاغتراب يتعدّد في وسائله الاقتصادية وأبعاده النفسيّة واستخداماته الأيديولوجية.

فمن الأسباب التي أدّت إلى ظهور الأيديولوجية الألمانية وتوظيفها في الواقع الاجتماعي الأوروبي، والتي عرضها ماركس لفترةٍ وجيزةٍ في مقدمته «مساهمةٌ في نقد الاقتصاد السياسي»[2]، يختصرها في النص التالي: «لقد عقدنا العزم على العمل معاً لكشف العداء بين طريقة رؤيتنا والمفهوم الأيديولوجي للفلسفة الألمانية: في الواقع، لتسوية حساباتنا بضميرنا الفلسفي في الماضي، لقد تمّ تصميم ذلك في شكل نقد ضمن الفلسفة ما بعد الهيغلية»[3].

يمكن أن نستدعي في هذا الصدد التلازم الموجود بين الأيديولوجيا والتكنولوجيا والاغتراب في المجتمع الرأسمالي وهو المحور الذي اشتغلت عليه الماركسية، التي مهّدت في ما بعدُ للفلسفة ما بعد الهيغيلية المعاصرة مع أجيال فرانكفورت، خاصة في ما يتصل بالتوريث الماركسي لمفهوم

[1] -Marc LENORMAND et Anthony MANICKI» ,La critique philosophique en action : Marx critique de Hegel dans l'Introduction générale à la critique de l'économie politique ,«(1857)Revue de Sciences humaines [En ligne], 13 ,2007 | mis en ligne le 22 janvier 2009, consulté le 12 octobre 2018. URL : http://journals.openedition.org/traces/309; DOI/10.4000 : traces.309

[2] -Karl Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy, Progress Publishers, Moscow, First Published, 1859.

[3] -Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande (1848) Première partie: Feurbach, Traduction française, 1952. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002, P.4

الآلة وعلاقات الإنتاج وأثر ذلك على بروز مفاهيمَ جديدةٍ كالصَنميّة والسِلعيّة والتشيّؤ، تُعبرّ عن أزمات الإنسان في العالم المعاصر.

نقد مفهوم الاغتراب عند هيغل وتوظيفاته الأيديولوجية لدى الغرب:

يُعرّف جان-جاك شوفالييه (Jean-Jacques Chevallier) الأيديولوجيا على أنّها «نظامٌ متماسكٌ/متجانسٌ أو منظومةٌ من الأفكار، وتمثّلاتٌ فكريّةٌ يُحتمل أن تُحدِّد في اتجاهٍ معينٍ سلوك الإنسان». بالنسبة إلى رايموند آرون (Raymond Aron)، فإنّ الأيديولوجيات «مُثقلةٌ بإمكانيات عاطفيّة: فهي أقل في التوضيح منها عن الإقناع»، الأيديولوجيات هي «مجموعاتٌ عاطفيّةٌ-فكريّةٌ تُنظّم بشكلٍ أو بآخر بالحقائق والتأويلات والقيم»[1]. بمعنًى، يمكن أن ننطلق في هذه الجزئيّة من الفرضيّة التي ترى أنّ الاغتراب الهيغيلي تمّ استخدامه لتحقيق أغراضٍ أيديولوجيّةٍ في النظم السياسيّة والاجتماعيّة الغربية.

هذا ما يثبته الجهاز المفاهيمي الذي تقوم عليه الأيديولوجيات السياسيّة الحديثة الممتدة خلال الحقبة: من الثورة الفرنسيّة حتى توكفيل (Tocqueville)، فمركز أعمال هيغل -باعتباره ينتمي إلى الفترة نفسها- أنّ مفاتيح معرفة الأيديولوجيات السياسية ينبغي أن تكون في أشكالها الحالية والراهنة[2]. على هذا الأساس سنعتمد على استراتيجيّة استجلاء «التأويلات والحقائق والقيم» الموجودة خلف الأيديولوجيات السياسية في الفضاء الغربي الذي ينتمي إليه الوعي الهيغيلي بالحداثة. وذلك باتباع التحليل النقدي والإبستيمولوجي للاغتراب في البحث عن شموليّةٍ تفسيريّةٍ لنفس المفهوم.

إنّ مفهوم الاغتراب كبناءٍ أوّليٍّ ينطوي على فجوةٍ بين المعرفة والحقيقة، بين موضوعٍ كليٍّ (ذاتي-) واعٍ بالوضع الاجتماعي، والموضوع المسيَّس بشكلٍ صحيح[3]. بطبيعة الحال، في عام 1807، كانت المقاربة الأكثر دقّةً، من حيث الأسس الموضوعيّة، هي أنّ نقيض مفهوم الاغتراب يلفت النظر الآن إلى فلسفة المصالحة (بما في ذلك مع الحاضر التاريخي ومع الدين الوضعي، إلخ.)، لم يكن ذلك أكثر من التزامٍ نقديٍّ حاسمٍ، كما كان الحال قبل عام 1800. ولكن الاختلاف

---

[1] -Francis-Paul Benoit, Les ideologies politiques modernes: le temps de hegel, paris, Presses Univeritaires de France, 1980, P.9.

[2] -Ibid, P.14.

[3] -Slavoj Žižek» ,The Politics of Alienation and Separation: From Hegel to Marx… and Back ,«crisis & critique ,Vol.04, Iss. 01, P.448.

النظري الأبرز هو أنّ هيغل قد تحوّل من النموذج الطبيعي للاغتراب [= فقدان الطبيعة من خلال ضياع الطبيعة السوية للإنسان] إلى النموذج الروحي [= لحظة الظهور الجذري في عملية التأكيد التطوري للذات].[1]

يمثّل هذا الانتقال عند هيغل جدل الارتقاء (الاوفبوغون) إلى معاني التسامح والحرية والحق في الفضاء العمومي الغربي، لكن هذه القيم ذابت في النموذج السياسي الراهن للاغتراب نظراً لارتباطها بالحقائق الأيديولوجية، وهذا ما تلخصه لنا الرؤى التأويليّة التي وظفها فلاسفةٌ معاصرون في فهم الاغتراب الهيغيلي من حيث تاريخهُ النقديُّ وامتداداتُه التداوليّةُ الراهنةُ.

تشير تداوليات الاغتراب في الفكر الغربي المعاصر، إلى أنّه يوجد ثلاثة اتجاهات حاسمة تنتمي إلى الخط الماركسي الزمني، ضمن مفهوم الاغتراب، تنحصر في الغرب والشرق الأوسط، وتستخدم مصطلح الاغتراب بطرق متباينة[2]: أوّلاً، الاغتراب باعتباره تفسيراً عالمياً لحالة الإنسان، في الحقبة الصناعية وما بعد الصناعية، من منظور فلسفيٍّ ونفسيٍّ (مثل إيريك فروم وهيربرت ماركوز)؛ ثانياً، الاغتراب بوصفه فئةً مجردةً، غالباً ما يكون لأغراضَ دعائيّة، والذي يستخدم في الصراع الأيديولوجي ضدّ الرأسمالية من قبل الشيوعية-الاشتراكية (وخصوصاً في الماركسية العقائدية)؛ ثالثاً، الاغتراب كأداة للنقد الأخلاقي والإنساني ضدّ بعض الظواهر التي هي تجريبيّة في المقام الأول، في النظم الاجتماعية الحالية، في الغرب والشرق (انتقاد البيروقراطية، وعبادة الشخص، إلخ).

في الأنثروبولوجيا الفلسفيّة، يوصف الاغتراب بأنّه وضعٌ اجتماعيٌّ (social condition) يُحبط الاحتمالات البشرية للمجتمع ولإدراك الذات الذي يمُكِّن من تحقيق حياة مُرضية. تدور المناقشات حول ما إذا كانت هذه القيود بسبب الرأسمالية أو الحداثة أو الوضعية الإنسانية. كان للانتقادات الرئيسيّة للاغتراب ومعانيها وأسبابها واستراتيجيات التطوير حولها، لها تأثيرٌ دائمٌ. للأسف، لم يكن هناك نقدٌ كبيرٌ في السنوات الأخيرة[3].

بالرغم من ذلك سنحاول وضع منظومة نقديّة من خلال عرضٍ تقييميٍّ للقضايا الراهنة المرتبطة بالنواة المفهوميّة للاغتراب الهيغيلي وتمثلاتها الأيديولوجيّة في الواقع الغربي المعاصر، وذلك بالتطرق للمسائل التالية:

---

[1] -**Stéphane Haber» ,Le terme» aliénation ») «entfremdung (« et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la** Phénoménologie de l'esprit **de Hegel ,«** Philosophique **.36-5 ,2005 | 8 ,Conclusions**

[2] -**Ludz, P. C., 1973: L'alienation comme concept dans les Sciences Sociales [Alienation as a Concept in the Social Sciences, In: Current Sociology / La Sociologie Contemporaine, Vol. 21, N ,1973 ,01 .°P.40.**

[3] -**Devorah Kalekin-Fishman» ,Alienation: The critique that refuses to disappear ,«Op.cit, P.917.**

نقد الأساس المفهومي للاغتراب في الفكر الهيغيلي:

على هذا الأساس وَجدت فكرة الاغتراب تعبيراً داخل النقد الاجتماعي والسياسي في القرن الثامن عشر، وهي واضحةٌ بشكلٍ خاصٍّ في كتابات روسو. لقد كان هيغل هو أول من أعطى اهتمامًا منهجيًّا لمشكلة العزلة (estrangement)[1]، لكن في سياقٍ مغايرٍ تماماً، يبدو أنّ فيورباخ هو من كان أول من استخدم مفهوم الاغتراب بشكلٍ منهجيٍّ وواعٍ، لا هيغل، بمعنى أنّ الاغتراب لا يزال مفهومًا اليوم، بالمعنى النقدي[2]. في كتاب «هيغل الشاب» (The Young Hegel)، الذي نُشر عام 1948 ولكنّه اكتمل قبل ذلك بعشر سنوات، يركّز جورج لوكاتش بشكلٍ خاص على دراسة تشكيل مفهوم الاغتراب في الفكر الهيغلي من حيث ازدواجية المفهوم[3].

في تقديري، من جهةٍ يفترض هيغل أنّ الاغتراب هو تجاوزٌ للغيريّة نحو التمركز حول الذات (فكرة الاغتراب في مرحلتها الفرانكفورتيّة)، حينما تنغمس الذات في جوهرها وتنفصل عن موضوعها. هنا يبرز الجانب السلبي للاغتراب. لكن في الآن نفسه، يمكن للذات أن تتحرّر مما هو غريبٌ عنها من قيودٍ ومحددات فرضتها على نفسها بتأسيس وعيٍ جمعيٍّ يمكّنها من بناء حياةٍ سياسيّةٍ مدنيّةٍ مشتركةٍ مبنيةٍ على أساس مبدأ الاعتراف بالآخر. لكن تحصيل هذا الأخير كما تعتقد الفلسفة الغربية المعاصرة أيضاً يعتمد على اتباع منهجٍ صراعيٍّ، ولذلك أشار آكسل هونيث إلى ظاهرة «الصراع من أجل الاعتراف»[4]، وبالتالي بروز جدليّته حول الاغتراب والاعتراف.

2 -الاغتراب والاعتراف:

الاغتراب بوصفه بذيئاً، ذلك لأنّنا نرفض أن نرى العالم المجنون الذي نخلقه في تهوّرٍ قاسٍ، في رفض الاعتراف بالآخر في حدّ ذاته، الغيريّة التي تَعيشُ فينا وبدونها نحن لا شيء. نصبح شبحًا، أشباحًا تلاحق حياة الآخرين، الذين نرفض وجودهم[5]. لذلك، فالإنسان لا يرفع نفسه إلى مستوى

[1] -Kirk F. koerner,"Political Aliénation" , Op.cit ,P .i (abstract)

[2] -Franck Fischbach» ,Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx ,«Op.Cit, P.96.

[3] -Ibid, P.93.

[4] -Axel Honneth, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts ,Translated by Joel Andeson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, 215.p.

[5] -Jean Pichette« ,L'aliénation dans un monde de fous: L'héritage précieux de grand-papa Marx à l'heure des sciences administratives ,«Liberté ,N ,302.°Winter 2014, P.25.

الإنسانية في عزلة، بل في معركة لحدّ الموت من أجل «الاعتراف»[1]. هذا «الآخر» ليس إلّا ذاته (ومن هنا كانت لغة «العودة إلى ذاته»)[2].

على النقيض من ذلك، فإنّ مصطلح «الاعتراف» (Recognition)، يأتي من داخل الفلسفة الهيغلية، وتحديدًا من ظواهر الوعي. في هذا التقليد، يُقرّ الاعتراف بعلاقة متبادلة مثاليّة بين الموضوعات التي يرى كلّ منها الآخر على أنّه متساوٍ وكذلك منفصلاً عنه. تعتبر هذه العلاقة التأسيسيّة من أجل الذاتيّة (Subjectivity)؛ يصبح الفرد موضوعًا فرديًا فقط بسبب الاعتراف بموضوعٍ آخرَ والاعتراف به. [...] تمرّ الآن نظريّة الاعتراف بنهضة، حيث إنّ الفلاسفة الجدد مثل تشارلز تيلور(Charles Taylor) وأكسل هونيث (Axel Honneth) يجعلون منها محور الفلسفة الاجتماعية المعياريّة التي تهدف إلى البرهنة على «سياسات الاختلاف (the politics of difference)»[3].

يتفق كارل أوتو آبل مع يورغن هابرماس في نقد الأيديولوجيا، وبيان ممارساتـها القمعيّة التي تُعلي من شأن الاغتراب الرأسمالي، على حساب الحوار والتواصل، وقد اتجه آبل إلى ربط علاقات نقد الأيديولوجيا مع المسيرة التأويليّة العلميّة التي تتيح لإمكانيّة النقد، العملَ والتواصل، ووضع الأسس والأصول لنظريّةٍ اجتماعيّةٍ تقوم على أساس تفاعل الوحدات الاجتماعيّة مع بعضها في ظلّ الحريات الممنوحة، مع غيابٍ مطلقٍ لنزعات التسلّط والقمع، وبذلك عَدّ آبل مشروع نقد الأيديولوجيا نوعاً من السياسات المنهجيّة التي تقدّمها التأويليّة لتفسير الظواهر والفعاليات الاجتماعية[4].

بناءً على ما تقدم، فإنّ جدليّة الاغتراب والاعتراف في القرن الواحد والعشرين تمركزت حول فهم الآخر المختلف وتأويل ممارساته العلائقيّة مع الذات المغتربة والمحتقنة مع ذاتها. فالإنسان المعاصر حبيس غربة التطرف يجد في ممارسة الانفتاح على الآخر متنفّساً لاحتقانه الداخلي. لأنّ

---

[1] - بيير هاسنز، «جورج فلهلم فردرش هيغل: 1770-1831»، ترجمة آلان بلووم، في: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي (محرّراً)، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، الجزء الثاني، ترجمة محمود سيد أحمد وإمام عبد الفتاح، القاهرة، المشروع القومي للترجمة- المجلس الاعلى للثقافة، 2005، ص.376.

[2] -Borna Radnik» ,The Absolute Plasticity of Hegel‘s Absolutes ,«Crisis Critique, Vol. 4, Iss. 01, P.360. this” Other “is nothing but itself (hence the language of” return to itself(“

[3] -Nancy Fraser» ,Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation «In Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution Or Recognition? A Political-Philosophical Exchange, Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke Verso, London-New York, P.10.

[4] - محمد سالم سعد الله، «مدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية وفلسفة النص»، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة سطيف [الجزائر]، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد التاسع، أكتوبر 2009، ص.172.

الوعي الذاتي بالاغتراب لا يمكن أن يكون منفكّاً عن سلطة وقمع الأفكار المتطرفة إلاّ بقبول الآخر كطرفٍ في عمليّة الحوار والتفاهم والتسامح.

استلاب الحريّة والمعرفة:

سلب الحريّة: الحريّة لا يمكن تصورها دون نفي. [...] لأنّ هيغل يُدرك الدور المركزي الذي يلعبه النفي في تكوين الذاتيّة، إنّه فيلسوف الحريّة[1]. يرى هيغل، بأنّ المصلحة الذاتيّة لا علاقة لها بحريّة الموضوع، فهذا الأخير يعتمد على تغريب ذاته عن المصالح التي منحتها إياه الطبيعة والمجتمع. إنّ الموضوع الحر يُغرّب ذاته عن معطياته الخاصة، والدولة هي وسيلةٌ لجعل هذا الاغتراب واضحاً لهذا الموضوع، وهذا هو السبب في أنّ هيغل يُصرُّ عليه بشدّة. فقط من خلال تعريف ذاته مع الدولة بأن الموضوع يدرك أنّ حريته لا تكمن في السعي وراء مصلحته الشخصيّة بل في اقتلاع هذا السعي[2]. يظهر الموضوع الذي يؤكد على حريته فقط عندما يقبل تغريبًا أساسيًّا عما يخدم مصلحته الذاتية[3]. في كتابه «فلسفة الحرية عند هيغل»[4]، يشير «بول فرانكو» [...] إلى أنّ الدولة لا توفر فقط بيئةً يستطيع فيها الشخص التصرف بحريّةٍ دون خوفٍ دائمٍ على حياته. فالأكثر من ذلك، أنّها تُجبر الشخص على الخضوع لنبذٍ صريحٍ وضروريٍّ لمصالحه، ما يمكّن هذا الموضوع من فصل حريّته عن النهوض بمصلحته[5].

سلب المعرفة: المعرفة المطلقة، ليست موضوعًا للمعرفة [...] ولكن عمليّةً ديناميكيّةً [...] الروح هو تطورٌ ولكنّه «في الوقت نفسه يعود إلى ذاته»، [...] هذا ما يعنيه هيغل عندما يقول أنّ الطبيعة الحقيقية للروح هي «الهدف النهائي النشط الذي يخلق ذاته». «الغاية النهائية» (أي المعرفة المطلقة) هي نتيجة لنشاطه الخاص، وحركته الجدليّة الخاصة. «المعرفة المطلقة تنبثق من عملية تغريب ذاتيٍّ -ولكن طوال تطورها الروحي، فإنّه من خلال الاستقلاليّة الذاتيّة تتم تجربتها. أولاً كاغترابٍ- أي، كمواجهةٍ مستمرةٍ مع الآخر. يتم إنشاء هذا التباين من التناقضات الداخليّة الكامنة في تجربةِ الوعي[6].

إنّ تجربة السلب الأنطولوجي للحريّة والمعرفة يمكن اختزالها في مشكلة الهويّة والاغتراب.

---

[1] -Todd McGowan» ,The End of Resistance: Hegel‘s Insubstantial Freedom ,»Continental Thought & Theory A journal of intellectual freedom ,Vol.01, Iss.01: What Does Intellectual Freedom Mean Today?, P.100.

[2] -Ibid, P.107.

[3] -Ibid, P.108.

[4] -Paul Franco ,Hegel‘s Philosophy of Freedom ,New Haven: Yale University Press, 1999.

[5] -Todd McGowan» ,The End of Resistance: Hegel‘s Insubstantial Freedom ,»Op.Cit, P.123.

[6] -Borna Radnik» ,The Absolute Plasticity of Hegel‘s Absolutes ,«Op.cit, P.360.

فكلما كان التحقق الروحيّ للحريّة في واقع الذات الإنسانيّة بدرجةٍ عاليةٍ، كلّما ارتفعت درجة الإدراك المعرفي لهذا الواقع بصفة شمولية، وبالتالي يتجسّد المعنى الجوهري للهوية الذي يستمد أصوله من فقه اللغة/الفيلولوجيا (الهو، يعني الآخر) على هذا الأساس تكون الهويّة تدعيماً أساسياً للوعي الرافض للاغتراب.

تناقض الوعي الهيغيلي حول الاغتراب:

هناك مساران متعارضان يكمن وراءهما اغتراب الروح: إما أن نعترف بسلطة العقل كمبدأ منظم للحياة الاجتماعية، أو أن نُخرج من الواقع جميع الظواهر المضادّة له[1]. بمعنًى آخر، إمّا تصالحً العقل مع العالم أو تصادمه معه.

في الواقع، حتى لو لم يقترح هيغل أن يصنع تاريخًا من الروح داخل الفينومينولوجيا، فإنّه لا يتوقف عن استخدام العديد من الأحداث التاريخيّة كخلفيّةٍ لحجته. تنتشر تلك المتعلقة بالروح المغترب من اختفاء الأخلاق اليونانيّة الخيّرة حتى الثورة الفرنسية. وهكذا، لإصلاح خصوصيّة الاغتراب في سياق تاريخٍ عالميٍّ، فمن المعقول التأكيد على أنّه يشكل بوابةً للحداثة. إنّه المفصل بين واقعين متضاربين بينهما والروح المغترب يشهد على التحول من واحدٍ إلى آخر. عندما يريد هيغل تفسير هذا المقطع، فإنّه يلجأ دومًا إلى الانشقاق بين وعي الفعاليّة ووعي الجوهر[2]. هنا يجب تتبع أثر فلسفة كانط (Kant) النقديّة حول جدليّة الاغتراب التي طورها هيغل[3]. إنّ نقد الميتافيزيقا هو التوليف المفاهيمي لمستقبلٍ حاسمٍ يمكننا التعرف عليه في نهاية مسار الروح المُغترب. ومن ثم، فإنّ نقد التنوير (Aufklärung) للإيمان هو اكتشاف حقيقة الروح من خلال سلسلةٍ من اللحظات الخاطئة. ورغم ذلك، فيُعتبر حشد زيف المظاهر إعادة تعريفٍ متتاليةٍ من الوعي الذاتي، وذلك بهدف التوصّل إلى فهمٍ كافٍ للروح المغترب[4].

ترتيباً على السابق، يمكن أن نعتبر التاريخ بوصفه أداةً لنقد الاغتراب في السياق الحداثي الذي كشف عن العديد من التناقضات، والدليل على ذلك نجده في النظم الدينيّة الأوروبيّة -خلال عصر التنوير- التي بقيت شاهدةً على الصراع الممتد بين السياسي والديني منذ العصور الوسطى. فيُعدّ ذلك نتيجةً حتميّةً لظاهرة الاغتراب الفكري التي سادت في فترةٍ غلب عليها طابع النضال من أجل الحق المجرّد.

[1] -Eduardo Jochamowitz Cárdenas» ,La dialectique de l'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel ,«Op.Cit ,P.43.
[2] -Ibid ,P.41.
[3] -Ibid.
[4] -Ibid ,P.44.

في المقام الأول، هنا نتحدث عن عمليّة التنشئة الاجتماعية من «البيلدونغ، Bildung»[1]، التي وضعها هيغل كحركة متناقضة مع الحق المجرد. إنّ اغتراب الجوهر الاجتماعي هو عمليّةٌ تهدف إلى قمع الاعتراف الخالص بالفرد كموضوع للقانون، ولكنّه يؤدي إلى فعاليّة غير أساسية، يجسّدها الفرد الخاضع لـ لبيلدونغ. الطابع السلبي لهذه الجدلية يتكون في التعميم السلبي لعمليات التنشئة الاجتماعية في عالم الثقافة. بقدر ما يسعى البيلدونغ إلى تأكيد الفعاليّة الفرديّة من خلال تكييف الفرد مع الحياة الاجتماعية، تجدُ الذات في المجتمع ومؤسساته المختلفة شكلاً من الأشكال غير الضروريّة وأيضاً الأجنبيّة عنها. في مفهوم الطبيعة الثانية، يتمّ التعبير بوضوح أكثر عن سبب كون «البيلدونغ» مصدرًا للاغتراب بدلاً من التحرّر، والتأقلم مع المضمون الاجتماعي كطابع جديد يجب اكتسابه، ذلك يعتبر نفيًا لجوهر الحرية التي تحدّد الروح. وهكذا يمكننا أن نعترف بالطبيعة المزدوجة للاغتراب بصيغة جديدة للانقسام بين البورجوازي والمواطن[2]. الآن، كيف يمكن للبيلدونغ الهيغيلي أن يكون تأسيساً للاغتراب؟

يعتمد هيغل على التاريخ الطبيعي للكائن ليجعل من الثقافة التضاد، أي كاغتراب عن النشأة الطبيعية للكائن البشري، ثم تصالح وانسجام[3]. في نظري، وعلى أساس الرأي السابق، فإنّ حالة الاغتراب موجودةٌ حتى في انفصال الطبيعة عن الثقافة في فضاء الإنسان، لكن يمكن أن يخرج الإنسان من حالة الانفصال إلى حالة الاتصال بينهما، عندما يضع الموضوع الايطيقي المتمثل في «الذاتية المشتركة» من أولويات تفكيره واعتبارات سلوكياته.

لقد حدث تحولٌ كلّيٌّ على مستوى النقد الأخلاقي للاغتراب عند هيغل. إنّه يقترب من مسألة تجاوز الاغتراب لا كمسألة «واجبة» أخلاقياً وإنّما بوصفها ضرورةً داخليةً. وبعبارة أخرى، فإنّ فكرة «أوفبوغون،Aufhebung»[4] الاغتراب تتوقف عن كونها مسلمةً أخلاقيّةً: يعتبر ضروريًّا في عمليّة الجدليّة في حدِّ ذاتها. وفقاً لهذه السمة من فلسفة هيغل نجد أنّ مفهومه للمساواة له مركزٌ مرجعيٌّ هو عالم «الهو»، لا مفهوم «الواجب» القانوني والأخلاقي. الأمر يحتاج إلى «ديمقراطويّةٍ إبستيمولوجيّةٍ

[1] - «البيلدونغ» **Bildung**؛ مقولةٌ أو كلمةٌ لها في التراث الألماني الحديث دلالةٌ ثقافيةٌ وتربويةٌ هائلةٌ،]...[السياقات التي تنطبق عليها البيلدونغ هي مختلفةٌ، فهي تعني «الثقافة»، «التكوين»، «التثقيف»، «التربية»، «الصورة»، «التصوير»، «القولبة». أنظر:
محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، بيروت-الجزائر-الرباط، منشورات ضفاف-الاختلاف-دار أمان، ط.1، 2014، ص-ص.366-367.

[2] **-Eduardo Jochamowitz Cárdenas» ,La dialectique de l'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel ,«Op.Cit ,P.60**

[3] - محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، مرجع سابق، ص.386.

[4] - «أوفبوغون» **Aufhebung**؛ تجمع الكلمة في الوقت ذاته بين دلالات النفي والالغاء، ودلالات الاحتفاظ والإبقاء على شيء مما يُنفى، وتشدّد على هاته أو تلك بحسب الموضع أو السياق. انظر: هيغل، فينومينولوجيا الروح، المصدر السابق، ص.106.

epistemological democratism»- أي تأكيد الواجب وفقاً لكلّ إنسان قادر فعلاً على تجسيد المعرفة الحقيقية، شريطة أن يقترب من وظائف طبقات الجدل الهيغيلي، التي تُعتبر مكوّناً أساسياً لتصوره التاريخي للفلسفة، وبالتالي لا عجب، أنّه في وقت لاحق نجد أنّ كيركيغارد (Kierkegaard) يراه غير تاريخيٍّ بشكلٍ جذريٍّ ويستنكر، مع الازدراء الأرستقراطي، هذا «الكلي» للفهم الفلسفي للعمليات التاريخية. ومع ذلك، بما أنّ التناقضات الاجتماعيّة والاقتصاديّة نفسها يتمُّ تحويلها من قِبل هيغل إلى «كيانات فكريّة»، فإنّ الأفبوغون ضروريٌّ للتناقضات الظاهرة في العمليّة الجدلية. فهي ليست في التحليل الأخير سوى مفاهيميّة («مجرّدة، منطقيّة، فرضيّة») مُهمّة للتفوق على التناقضات التي تطبع واقع الاغتراب الرأسمالي دون منازع. لهذا السبب يجب على ماركس أن يتكلم عن «نظرية» هيغل غير النقدية. تظلُّ وجهة نظر هيغل دائماً نظرةً برجوازيّةً. لكنّه بعيدٌ كلّ البعد عن كونه غير مثير للاستشكال الجدلي. على العكس من ذلك، فإنّ الفلسفة الهيغلية ككل تُعرض بطريقة أكثر رسوخيّةً وهو الطابع المثير للجدل حول العالم الذي ينتمي إليه الفيلسوف نفسه. يتناقض العالم من خلال طبقاته، على الرغم من طابعها «المجرد والمنطقي»، وما تحمله من رسالة ضروريّة للتعالي والتناقض داخل العبارات الوهميّة، فمن حيث التسمية هي تصورٌ هيغيليٌّ خالصٌ. بهذا المعنى، تعتبر فلسفة هيغل كلياً بوصفها خطوةً حيويّةً في اتجاه الفهم الصحيح لجذور الاغتراب الرأسمالي[1].

الاغتراب والعدميّة:

إنّ مفهوم الاغتراب الذي ينتمي إليه ماركس يُنظر إليه على أنّه نموذجٌ للعدمية (Nihilism). جادل مايكل نوفاك (Michael Novak)، مؤكّداً على أولويّة تجربة العدم لديه، بأنّ كلاًّ من الاغتراب والعدميّة هي تفسيراتٌ إيديولوجيّةٌ لتلك التجربة. [...] بالتالي سيخضع تحليل التجربة البشريّة إلى اتجاهات مختلفة تمامًا، [...]. يقف القرن التاسع عشر كمثالٍ واضحٍ على هذا الاختلاف: في حين أنّ نيتشه (Nietsche)، بدايةً بمشكلة العدمية، يقود ماركس في اتجاه فلسفة اللعب، باستخدام مشكلة الاغتراب كنقطة انطلاق في كتاباته المبكرة، حيث يتحرّك نحو فلسفة النشاط البشري كعمل.[2]

لقد فُسّر العالم، بتوجيه الاغتراب فقط ضدّ كفاءة مجموعة معينة من الأشكال الأيديولوجية. العدميّة هي إنكارٌ لكلّ الأنطولوجيا، في حين أنّ مفهوم الاغتراب الذي يتّبعه ماركس ينطوي على التأكيد على الوجود وضرورة تحقيق الكائن البشري. [...] يمكن للمرء أن يحافظ على أنّ العدميّة هي أكثر جوهريّةً من الاغتراب بمعنى أنّه يتم التشكيك فيه، لكن هذه الأطروحات محدّدة، بشكلٍ

[1] -István Mészáros, Marx's Theory of Alienation, Andy Blunden ,1970 ,PP.24- 25.

[2] -Lawrence M. Hinman» ,The Starting Point of Philosophical Reflection: Nihilism or Alienation,«? Philosophy Today, Vol. 21, N ,4/1 .°Spring, 1977, P.90.

أساسيٍّ في مجالها الخاص المتصل بخطابها. [...] بالنسبة إلى العدميّ أو الشخص الذي عاش تجربة العدميّة كما وصفها نيتشه، فإنّ الاغتراب لا يعتبر تجربةً أساسيّةً مثل العدميّة، [...] بالنسبة لأتباع ماركس الشاب، فإنّ العدميّة هي رفاهيّةٌ برجوازيةٌ[1].

لكن هيغل باعتقاده أنّ الوجود هو النقيض الدياليكتيكي للعدم، وقع في سياج النقد لأنّه في مرحلةٍ محدّدةٍ من مسار الاغتراب الذي تحدث عنه إمّا بعدم الذات أو بعدم البنية السوسيولوجيّة. فعل الإعدام هنا هو إقصاء الفرد من دائرة التصالح مع ذاته أو التسامح مع الآخر المختلف. وبالتالي وقوع الإنسان في حالة وجودٍ اغترابيٍّ في كلتا الحالتين. هنا تبنّى هوركهايمر (Horkheimer) أطروحته الشهيرة حول «نهاية دور الفرد» وفاعليته داخل الحياة الاجتماعية والاقتصادية. يأتي هذا في إطار تحول النظام الرأسمالي من نزعته الفرديّة المرتكزة على الفلسفة الليبيرالية إلى توجهه الاستهلاكي القائم على الفعل الإنتاجي.

الاغتراب واللاّعقلانيّة:

يمكن اعتبار «حالة الاغتراب حالةً من اللاّعقلانية، (state of alienation is a state of irrationality)»[2]، فالاغتراب بوصفه شرطاً نفسياً يُشير إلى انهيار الترابط الطبيعي بين الأفراد وإنتاجهم وشعورهم بالانفصال عن الأوساط الاجتماعيّة حيث ينظر الفرد إلى علاقاته داخل السياق الاجتماعي على أنّه غير معقولٍ على الأمد الطويل[3].

تتخذ مدرسة فرانكفورت [تحديداً مع ماركيوز Marcuse] من نقد العقل الأداتي، أداةً لفهم مسألة الاغتراب، في قلب تحليلها ترتكز هاته المدرسة على تصور ماركس للاغتراب، لأنّه مستوحًى من الفئة الفلسفيّة التي تشتغل على تقديم النقد الجذري للطابع الأيديولوجي والدفاعي للتفكير الوضعي. في وقتٍ لاحقٍ، من خلال دراسة التطور التاريخي للعقلانيّة الأداتيّة (la rationalité instrumentale)، سنرى ما يستلهمه ماركيوز من نظريّةٍ توحي بالمفهوم الماركسي عن الاغتراب لتحليل المجتمع المعاصر[4]. وهكذا، في كتاب «العقل والثورة: هيغل وصعود النظريّة

---

[1] -Ibid, P.98.

[2] -Robert B. Pippin» ,Hegel on Social Pathology: The Actuality of Unreason ,«crisis & critique, Vol.04, Iss. 01, P.342.

[3] - Karam Adibifar, «Technology and Alienation in Modern-Day Societies», International Journal of Social Science Studies, Vol. 04, N°. 09, September 2016, P.64.

[4] - François Lavoie, «Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse», Aspects sociologiques, vol. 12, N°. 01, avril 2005, P199.

الاجتماعيّة»[1]، يلتزم ماركيوز بعرض الديالكتيك كأساس للنقد الاجتماعي في سياق عرض فلسفة هيغل وماركس[2].

لا ننس توجه جورج لوكاش -الذي يُعتبر من الجيل المناهض للتقليد الهيغيلي في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي»[3]-نحو الدعوة إلى تحطيم صنم الاغتراب من خلال البحث عن الأسس الأيديولوجية واللاّعقلانية التي تتحكم في العلاقات الاجتماعية القائمة على السلعة والتشيُّؤ. هذا ما ذهب إليه هابرماس، في إطار نقده للعقل الأداتي، عندما ربط بين توغّل التقنية داخل المجتمع وأثر ذلك على فقدان الذات لكيانها وانحراف الإنسان عن شعوره الحقيقي في تأكيد الذات. تتجلى كذلك حالة اللاّعقلانيّة عند ماركيوز في اتباع هذا الأخير براديغم الاختزال، بمعنى اختزال الحياة الإنسانيّة في بعدٍ واحدٍ هو التقدم التكنولوجي والعلمي.

خاتمة:

بعد تتبع المسار النقدي حول مفهوم الاغتراب الهيغيلي والبحث عن تاريخيّته الإبستيميّة وراهنيّته النقديّة، نلاحظ أنّ الاغتراب بدأ مع اللحظة الهيغيلية كبناءٍ اصطلاحيٍّ يُؤسّس للاستخدام المنهجي من جهة. من جهة أخرى، برزت أطروحةٌ ثنائيّةُ التأصيل تحمل بداخلها قيماً سلبيةً وخصائصَ إيجابيّةً للاغتراب. لكن الفلسفة الغربيّة المعاصرة في مرحلتها ما بعد الهيغيلية [من نيتشه إلى مدرسة فرانكفورت] عزمت التركيز على التقييم الحدّي للاغتراب الذي وُظّف للنظر من زاويةٍ ضيّقة ورؤيةٍ اختزالية، حيث باشرت التداوليات النقديّة المعاصرة مهمّة تفكيك البنية الأيديولوجيّة للاغتراب من خلال الاستعمال النقدي للمصطلح والظاهرة.

لم يتشكل هذا النقد إلاّ بعد الانطلاق من الرؤية الموضوعيّة للعالم، التي تُظهره على حقيقته الأصليّة من حيث إنّه انعكاسٌ للصورة السلبيّة للاغتراب القائمة على تناقضات وجدليات الوعي الهيغيلي، والذي زاد من حدّة خطورتها صعود المتغيّر العلمي والتكنولوجي وهيمنته على الحياة الإنسانية، وتحويل الإنسان عن غاياته الفطريّة ومشتركه الطبيعي المُرتسم في العيش معاً بعيداً عن الغربة النفسيّة والعزلة الذاتية. فالذاتيّة المشتركة أو «التذاوُت» هو السبيل العقلاني لإزاحة الغمامة الاغترابيّة التي عمّت وغشّت العالم المعاصر.

[1] - Herbert Marcuse, Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 2nd Edition, 1941, 439.p.

[2] - François Lavoie, «Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse», Op.Cit, P.204

[3] - Georg Lukács, History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, Translated by Rodney Livingston,. The Mit Press Cambridge, Massachusetts, 1971. 356.P.

فلسفة الإنكار

نقد نظر هيغل إلى الإسلام والشرق

محمود حيدر[*]

يقترب هذا البحث مما يختزنه العقل الغربي الحديث من ريبٍ حيال الآخر الحضاري والثقافي والديني. ولئن أخذت «الريبة» الغربيّة بالظهور على هذا النحو النافي للغير بدءاً مما سمي بعصر التنوير، فقد وجدت أصولها المعرفيّة في قلب الفلسفة المؤسِّسة للحداثة. هذا البحث يسعى إلى تظهير ما يسميه الكاتب بـ«فلسفة الإنكار» من خلال ما ذهبت إليه تنظيرات ميتافيزيقا الحداثة حيال الشرق عموماً والإسلام على وجه الخصوص. ولقد ارتأى مقاربة رؤية هيغل لتكون إحدى التمثّلات المؤسِّسة لفلسفة الإنكار، وبما تنطوي عليه من إبطالٍ لمشروعية حضور الآخر في المنظومة الفلسفية والمعرفية للحداثة الغربية.

المحرر

في عالمنا المعاصر تحيُّزان حضاريان حيويان، الغرب والإسلام، يتاخم واحدهما الآخر، متاخمة الضد للضد، ولا يلتقيان إلا لقاء النقيض للنقيض. وبحثنا يقوم على مقاربة هذه المتاخمة، وتأصيل طبيعة التقابل المعقد والإشكالي بين هذين التحيُّزين، متَّخذين من البيان الفلسفي للحداثة بعامة، ومن خطبة هيغل على وجه الخصوص منفسحاً لاستقراء تشكلات الوعي الغربي حيال الإسلام والشرق. وعليه يسعى بحثنا إلى تظهير ما يختزنه العقل الفلسفي الغربي من تنظيرات سوَّغت للتعالي على كل ما لا ينتسب إلى نقائه الحضاري، وراحت توظف منجزات الحداثة لفرض الغلبة عليه.

---

*ـ مفكر وباحث في الفلسفة والإلهيات ـ لبنان.

مؤدّى الفرضيّة التي يتأسس عليها مسعانا، أن التفكير العنصري هو حيِّزٌ معرفيٌّ متأصِّلٌ في فلسفة التنوير. ولو كان من استدلالٍ أوّليٍّ على هذا المدّعى لتيسّر لنا ذلك في ما درج عليه عدد من الرواد المؤسِّسين فقد انبرى جمعٌ من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه (kARL VON LINNE) إلى هيغل (HEGEL)[1]، وإلى من تلاهما من فلاسفة ومفكِّري الحداثة الفائضة، ليضعوا تصنيفاً هَرَميًّا للجماعات البشريّة، على مبدأ الأرقى والأدنى وجدلية السيد والعبد، الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظريّة النشوء والارتقاء الداروينيّة -على سبيل المثال- إلى فلسفةٍ سياسيّةٍ عنصريّةٍ في الأزمنة المعاصرة. أما أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربية، فهي تلك التي تزامنت مع نمو الإمبرياليات العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديداً باتجاه الجغرافيات العربية والإسلامية. من تمظهرات هذا التمدد على وجه الخصوص، ملحمة الاستشراق التي سرت كترجمةٍ صارخةٍ لغيريّةٍ إنكارية لم تشأ أن ترى إلى كلّ آخرَ حضاريٍّ إلا بوصفه كائناً مشوباً بالنقص. لهذا ليس غريباً أن تتحول هذه الغيرية الإنكارية إلى عقدة «نفسٍ حضاريةٍ» صار شفاؤها أدنى إلى مستحيل. وما جعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أنّ العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطٍّ موازٍ مع السلطة الكولونياليّة، ليعيدا معاً إنتاج أيديولوجيا كونيّة تنفي الآخر وتستعلي عليه[2].

المسألة الأكثر استدعاءً للنقاش في هذا الموضع، تتمثل في التأسيس الميتافيزيقي لثقافة الغرب الحديث حيال الغير. فقد كان للتنظير الفلسفي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفعولاً حاسماً في ترسيخ ثقافة الإنكار. وثمة من المؤرخين من عزا اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربيّة إلى تظافر عاملين:

الأول: الذهنية الحصرية لبعض مدوِّني الفلسفة لمَّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطٍّ ينتهي امتداده عند نقد المثاليّة الكانطيّة للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائي لدى رهطٍ من مفكري وفلاسفة أوروبا لما حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض.

مما ينبغي أن يذكر في هذا المنفسح ما انبرى إليه إيمانويل كانط حين قارَبَ مسألة الأعراق

[1] - خوليو أولالا – أزمة العقل الغربي – السمة الاختزالية للعقلانية – ترجمة: كريم عبد الرحمن – فصلية «الاستغراب» العدد الأول- خريف 2015.

[2] - محمود حيدر – الغيرية البتراء – فصلية «الاستغراب» – العدد العاشر» – شتاء 2018.

بتراتبيّةٍ هي أشبه بالطريقة التي قوربت فيها كائنات الطبيعة.[1]:

فلقد صنّف كانط المجموعات البشرية وفق مراتبَ وصفاتٍ كالتالي:

- **في المرتبة الأولى،** يتصف العرق الأبيض حسب كانط بجميع المواهب والإمكانيات.

- **في المرتبة الثانية: يتصف** الهنود بدرجةٍ عاليةٍ من الطمأنينة والقدرة على التفلسف، وهم مفعمون بمشاعر الحب والكراهية، ولديهم قابليّةٌ عاليةٌ للتعلم. وأما طريقة تفكير الهندي والصيني فإنها تتسم بحسب كانط بالجمود على الموروث، وتفتقد القدرة على التجديد والتطوير.

- **في المرتبة الثالثة: يتصف** الزنوج بالحيويّة والقوة والشغف للحياة، والتفاخر، إلا أنهم عاجزون عن التعلم رغم كونهم يحوزون على قابليّة التدريب والتلقين.

- **في المرتبة الرابعة والأخيرة:** يأتي سكان أميركا الأصليون، وهؤلاء غير قادرين على التعلم ولا يتسمون بالشغف، وهم ضعفاء حتى في البيان والكلام[2].

هذا هو رأي كانط الذي يُعتبر بداهةً من بين أشهر أربعة أو خمسة فلاسفة في تاريخ الغرب الحديث. سوى أنّ الأمر لم يقتصر عليه أو على من وافقوه على مدرسته من بعد، بل ثمة من يؤيّد هذا الرأي من المعاصرين الذين يجهرون بعدم وجود فلسفةٍ غير غربيّةٍ، وأنّ الموروث الفكري لتلك الشعوب إنمّا هو محض صدفةٍ تاريخيّة.

معضلة الهوية المنكِرة للغير

إنّها معضلةُ الهويّة التي تسلّلت إلى روح الحداثة، فأمسكت بها ولماّ تفارقها قط. ولسوف يظهر لنا ذلك اضطرابَها المزمن أمام عالمٍ متعدّد الأديان والثقافات والأعراق. فلقد تشكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كلّ تنوعٍ حضاريٍّ باعتباره اختلافاً جوهرياً مع ذاته الحضارية. ولم تكن التجربة الاستعماريّة المديدة في الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة سوى حاصل رؤيةٍ فلسفيّةٍ تمجّد ذاتها وتُدنيء من ذات الغير. من أجل ذلك سنلاحظ كيف أنشأ فلاسفة الحداثة

[1]- **Bryan W Van Norden**
is Kwan Im Thong Hood Cho Temple professor at Yale-NUS College in Singapore, professor of philosophy at Vassar College in New York, and chair professor at Wuhan University in China. His latest book is Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto (2017), with a foreword by Jay L Garfield.
[2] - **Bryonvan Norden, Ipid, P,75.**

وعلماؤها أساساً علمياً معرفياً لشرعنة الهيمنة على الغير، بذريعة تمدينه وتحديثه.

ما يضاعف من المعضلة المشار إليها ظهور أعراض «أزمة هويتيّة» (Crise Identitaire) عميقة الغور يعيشها العالم الغربي المعاصر، من دون أن يدرك أبعادها وحقائقها الواقعية. تبرز هذه الأعراض بشكلٍ خاص في التوتر الواضح بين تضخّم موقفه المرتبط بالحضارة الكونيّة، والطابع المحوري الذي تتخذه أزمة الهويّة فيه، وكذلك في علاقته ببقيّة العالم، وحيث تُختزلُ هذه العلاقة بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنساني، وفي قَلَقِه وضيقه الشديد حيال التنوّع الثقافي والإثني والديني[1].

نحن هنا لسنا بإزاء مُشكلٍ معرفيٍّ مستحدث. فلطالما شكّل «العالم الغربي» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدةٍ حول وجوده وتعريفاتٍ شتّى لهويته. جرى استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة إلى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهويّة التي رأى العالم الغربي نفسه ورآه العالم من خلالها. غير أنّ المفهوم الأنطولوجي الواقع في قلب تعريفه الذاتي، والذي استقت منه كلّ هذه العوامل معناها ومحتواها، هو مفهوم عالميّة حضارته. لقد طرح الغرب نفسه عبر التاريخ كمفهومٍ عالميٍّ، وبالتالي كنموذجٍ معياريٍّ وتعبيرٍ نهائيٍّ عن التطور البشري. ولقد بدا بوضوح أنّ جغرافية الغرب الأوليّة التي تمثّلت تعييناً بأوروبا أعطت لنفسها «رسالة تحضيريّة(Mission Civilisatrice)»[2]؛ ففي علاقة الغرب مع بقية شعوب العالم، بدت عدساته الثقافيّة مع الوقت مصبوغةً برؤيةٍ عالميّة. وهذا ما عرف بـ «العالميّةـالمرآة»، التي تعتبر أنّ «كل ما يشبهني هو عالميٌّ». وقد انبنت رؤيته التاريخيّة للغيريّة على النظر إلى الآخر باعتباره كائناً مختلفاً بصورة جذريةٍ. وعليه راح فلاسفته وعلماؤه، لا سيما علماء الطبيعة، يقدمون أساساً علميّاً وفلسفيّاً لشرعنة «رسالته التحضيريّة» وفق هرميّة الثقافات والأعراق والأجناس حسب بعض علماء الاجتماع، فقد تبلورت «العالمية المرآة» في الوعي التاريخي للغرب من خلال ثلاثة مجالات حديثة: حقوق الإنسان، والعمل الإنساني، والاقتصاد[3].

ففي إطار ديناميكيّة المركزيّة التاريخيّة التي نصّبها نموذج الحضارة الغربي لنفسه، تكتسب عالمية حقوق الإنسان شرعيتها بفعل السمة العالمية للنموذج الغربي نفسه. بمعنى أنّ الحضارة

[1] - دودو ديان – أزمة الهوية في العالم الغربي – ترجمة: رواد الحسيني – فصلية «الاستغراب» العدد الأول – خريف 2015.
[2] تحضيريّة: من حضرَّ أي أدخل في الحضارة أو جعل (ه) متحضراً، ترجمة كلمة (Civilisation) في صيغتها المصدريّة التفعيليّة.
[3] - دودو ديان ـ المصدر نفسه.

الغربيّة هي المكان الوحيد والمتميّز والحصري الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبرّ عن المرحلة النهائية من التطور البشري. لذا صارت "الرسالة التحضيريّة" للغرب تعبيراً طبيعياً عن هذه الشرعيّة الأنطولوجيّة. وعلى هذا النحو من التنظير والممارسة جرت ترجمة هذه الشرعيّة المدّعاة عبر خطبةٍ إيديولوجيّةٍ تقوم على مسلّمتَين حول علاقة الغرب بالعالم وهما:

أ- الإيمان بعالمية القيم الغربية.

ب- المماثلة القطعيّة والتطابق بين حقوق الإنسان والقيم الغربيّة.

تأسيساً على هاتين المسلَّمَتين، صار يُنظَر إلى أيّ معارضةٍ سياسيّةٍ للقيم الغربية على أنّها تشكيكٌ بعالميّة حقوق الإنسان. ومن الوقائع الدالة على ذلك استخدام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كأداةٍ إيديولوجيّةٍ تستهدف المعارضَين السياسيَيْن التاريخيَّين للغرب: وهما العالم الشيوعي والعالم الإسلامي المستعمَر. ما تجوز الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ نظريّة نهاية التاريخ التي أنتجتها النيوليبرالية في نهاية القرن العشرين المنصرم، شكلت التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالمية- المرآة» من جهة كونها تسلّم بأنّ النصر الأيديولوجي النهائي سيكون لليبراليّة السياسيّة والاقتصاديّة.

لنر الآن كيف جرى التنظير الغربي حيال الشرق والإسلام، انطلاقاً من تظهير النموذج الأمثل للتاريخ البشري الذي اشتغلت عليه الهيغلية وترسّخ عميقاً في الفلسفة السياسية المعاصرة...

الشرق كآخرَ ناقصٍ

عند هيغل كما سنرى بعد هنيهة، سوف يظهر الشرق كآخرَ سلبيٍّ يعتريه النقص من الوجهين الأنطولوجي والفينومينولوجي، فالشرق ـ تبعاً للرؤيوية الهيغلية ـ ليس مجرد تناظر جغرافي مع الغرب، وإنمّا هو تحيُّزٌ جيو- دينيٌّ وحضاريٌّ نقيضٌ لروح الغرب.

في التراث الاستشراقي الذي حفر سبيله بالتوازي مع صعود الحداثة وبداية تشكُّل المركزيّة الأوروبية سوف نقرأ العلامات الكبرى التي تأسس عليها وعي الغرب حيال الشرق عموماً، وتجاه الإسلام على وجه الخصوص. من أبرز تلك العلامات، النظر إلى الشرق كنقيضٍ وجودي للغرب، أي بما هو الوجه المغاير للعقلانيّة، والعلم، والتطور، والنمو الاقتصادي، والازدهار. وبتعبيرٍ آخر، لقد انبنى هذا الوعي على قاعدةٍ مؤداها أنّ كلّ عناصر التفوّق التي تحققت في الغرب كانت مفقودةً في الشرق. بنتيجة ذلك أهمل حقل البحث العلمي الاجتماعي والسوسيولوجي بشكلٍ أساسيٍّ

إجراء بحوثٍ حول التعقيد، والتغاير، والتحولات الكبرى في ما كان يسمى «الشرق»[1]. فمفاهيم مثل المجتمع المدني الإسلامي، والأيديولوجيات السياسية الإسلامية، والإسلام الحديث، كانت مثار جدل وتريُّب. وقد رفضها عددٌ من باحثي العلوم الاجتماعيّة المعاصرين والكلاسيكيين. وهذا يعود إلى أنّ الشرق بما هو شرقٌ لم يتسنّ له أن يسري بصورةٍ طبيعيّةٍ في الوعي التاريخي الغربي. ذلك بأن ما ترسَّخ في هذا الوعي هو صورة شرقٍ انتجه الغرب وفق منطقِهِ وتبعاً لرغباته.

في حقبةٍ لاحقةٍ على هيغل بدا تصوّر عالم الاجتماع الأميركي من أصل ألماني ماكس فيبر (Max Weber) حول «السوسيولوجيا الخالية من القيم»[2]، امتداداً لهذه العقدة حيال الشرق. كان فيبر يأخذ بفَرَضيّةٍ تقول أنّ حقل إنتاج المعرفة هو جزءٌ لا يتجزأ من إنتاج الروابط السلطويّة في المجتمعات الحديثة. وهذه الفرضيّة نجدها أيضاً لدى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (M Foucault)، وإن لم تندرج في السياق العنصري نفسه. ففي معرض تأصيله لهذه الفرضية يرى فوكو تلازماً بين السلطة والمعرفة، فحيث لا يوجد علاقةٌ سلطويّةٌ من دون القانون الملازم لحقلٍ معرفي، لا توجد معرفةٌ لا تسلّم بالعلاقات السلطويّة وتشكّل هذه العلاقات في الوقت عينه[3]. كذلك يؤكد أن «السلطة تنتج معرفة»، فإحداهما تحتاج الأخرى من أجل المحافظة على النظام الذي يخدم السلطة والمعرفة معاً، وعليه فإنّ انتصار العقل هو انتصارٌ لتحالف السلطة والمعرفة. فالتحالف بين هذين الجناحين سيؤدي إلى وجود «الآخر»، الذي يمكن أن يكون هو نفسه «المجنون»، و«المجرم»، و«المنحرف». وهذه الثلاثيّة من النعوت سوف تُخلع على الشرق كنقيضٍ حضاريٍّ للغرب. وهكذا تظهر المعادلة على الشكل التالي: الإنسان العاقل الحديث -حسب فوكو- هو حامل المعرفة والسلطة، ولذا فإنّه يحتاج إلى الجنون من أجل تعريف العقل السوي والحفاظ عليه. وعليه فلا فرق إن كان هذا «الإنسان العاقل» بنيةً حديثةً، أو تطوراً للإنسان العاقل القديم الذي تمتد جذوره إلى اليونان القديمة. فالعقل والجنون كانا ومازالا متلازمين كما يبين جاك ديريدا.[4] ويمكننا من خلال اتباع سير النقاش هذا، أن نقول بأنّ تصور الغرب لذاته، كان مرتبطاً مباشرة وبالضرورة بالبنية المنحرفة لـ «الآخر». وبالتالي فإن إيجاد نموذجي الشرق والغرب هو أحد صيغ

[1] - مسعود كمالي- تصور الآخر: تمييز ممأسس وعنصرية ثقافية – فصلية الاستغراب» العدد العاشر – شتاء 2018 – ترجمة طارق عسيلي.

[2]- For more discussion see, Lewis John (1975) Max Weber and value-free-sociology, London: Lawrence and Wishart.

[3] - Foucault Michel (1977) Discipline and Punish, The Birth of the Prison, London: Penguin books Ltd.

[4] - لمزيد من المناقشة والمقارنة بين أفكار فوكو ودريدا حول الجذور القديمة للعقل أنظر:

Boyne Roy (1994) Foucault and Derrida, The Other Side of Reason, London: Routledge.

السيطرة الغربية التي وجدت في الاستشراق سبيلاً بيّناً لإنجاز مراميها، فالاستشراق خطابٌ مؤلّفٌ من شبكةٍ من تصنيفات وجداول ومفاهيم يتم من خلالها تعريف الشرق والسيطرة عليه في الوقت عينه. وكل هذا على قاعدةٍ تقول: «أن تعرف هو أن تُخضِع». وعليه كان للثقافة العنصريّة الإمبريالية دورٌ حاسمٌ في تكوين التصور الغربي للإسلام وتحليل «المجتمعات الشرقية».[1] وقد لاحظ إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» السياسات الاستعماريّة والغربيّة المعادية للإسلام التي تشكلت بسبب التنميط الاستشراقي وكيف استخدمه الغربيون كخطاب إخضاعي. فأوروبا التي عرَّفت الشرق كانت مطبوعةً بما يسمى الشرق وكان لها علاقةٌ مزدوجة به. لم يكن هذا بسبب وجود الشرق على مقربةٍ من أوروبا، بل لأنّ أوروبا وجدت ضالَّتها هناك، في المستعمرات الأغنى والأقدم، مصادر حضارتها ولغتها، ومنافسها في الدائرة الثقافيّة، وواحدة من أكثر الصور الاعتيادية لـ «الآخرين الحقيقيين». لقد بدأت أوروبا مشروعها السوسيو- بوليتيكي في تكوين هويّةٍ أوروبيّةٍ أو غربيّةٍ منذ مطلع القرن السابع عشر في كلّ شيء: العقلانيّة، والديمقراطيّة السياسية، والفردانية. وباختصارٍ، كان يفترض أن تبدأ أوروبا عند حدود اليونان مقابل الشرق – المجال الجغرافي العامر الذي قدم إسهاماتٍ ثقافيّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً كبيرةً لكلّ العالم. فقد تبيّن أن كل الخصائص التي ساهمت في تمييز الغرب عن باقي العالم، مثل العلم، والفلسفة، والديمقراطية، كان لها جذورٌ في اليونان القديمة.[2] وكان ثمة تجاهلٌ متعمّدٌ للتأثير غير الغربي أي التأثير الشرقي كما يسميه التراث الغربي لفلسفة العلم. وكما عبرّ كنغ (King): «يبدأ كل تأريخٍ للفلسفة الغربية مع اليونانيين، ويتجاهل أي تأثيرٍ إفريقيٍّ وشرقيٍّ على اليونانيين القدامى. والأهم في هذا هو غياب الإشارة إلى الدور الذي قام به «تراث الأسرار» المصري والشرقي في تشكيل المقاربات والأفكار الفلسفية اليونانية»[3].

هيغل كمؤسس لفلسفة الإنكار

لم تفلح الحداثة في تجاوز الأفق الجيو- ديني لأوروبا وهي تصوغ فلسفتها السياسية. وحين أُبعدت الكنيسة عن عرشها السياسي ظلّت المسيحيّة حاضرةً ولكن بروحها الأيديولوجي في مجمل المنجزات المعرفيّة والفلسفيّة، سواءً ما تعلق منها بمعرفة ذاتها الحضارية، أو لجهة التعرُّف على صورة

[1] Daniel N. (1960) Islam and the West: the Making of an Image, Edinburgh: Edinburgh University Press. Southern R. W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge: Harvard University Press.
[2]- For more discussion in this specific issue, see Emanuel Chukwidi Eze (1999) Race and the Enlightenment.

[3] - مسعود كمالي – مصدر سبقت الإشارة إليه.

الآخر وما تعلق بهذه الصورة من أحكامٍ. تلقاء هذا الحضور، سيظهر الإسلام في الفلسفة السياسيّة التي أسهم هيغل في رسم معالمها كآخرَ مستنكرٍ. ومع الهيغلية بصفةٍ خاصةٍ تموضعت رؤية الغرب الفلسفي إلى الإسلام بوصفه شرقاً. ثم شيّدت على هذا التموضع تناظراً بين غربٍ ممتلئٍ بلاهوته ومزهوٍّ بحداثته، وشرقٍ هو بالنسبة إليها مجرد مكان فسيح لامتحان رغباتها.

في محاضراته التي ألقاها عام 1831 تعدّدت إشارات هيغل إلى الإسلام، لكنّه كان لا يزال بالنسبة إليه على هامش تاريخ الأديان[1]. في تلك المحاضرات لم تكن رؤيته للإسلام حاصل دأبٍ ذاتيٍّ في التعرف على واحد من أبرز أديان الشرق. بل هو نتيجة تحقيقات استشراقيّةٍ ولاهوتيّةٍ في الغالب الأعم. فقد استعان هيغل ببعض هذه التحقيقات ليعزّز متونه بهوامش عن الشرق والإسلام في سياق محاضراته في فلسفة التاريخ. وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن ما سمي بـ «علم اللاهوت المتحرّر» للقرن التاسع عشر، الناشئ عن التلاقي بين ليبراليّة المجتمع المدني الأوروبي وبين علم اللاهوت الإنجيلي، قد وَجَدَ بشائره التاريخيّة تحديداً في علم اللاهوت عند شلاير ماخر وفي فلسفة الدين لدى هيغل.

لقد تناول هيغل تطور التاريخ البشري من زاويةٍ غايةٍ في العلمانية. حدث هذا في الوقت الذي كان فيه اهتمام الناس متوجهاً أكثر فأكثر نحو هذا العالم، وليس نحو ذلك العالم. وعن طريق جعله الجلال الإلهي دنيويًّا بشكلٍ عميقٍ، وبشريّاً بدرجةٍ كبيرةٍ، أكد في «محاضراته في فلسفة التاريخ» أنّ الروح المتميّزة تنسق بين المجتمع البشري وثقافته. وبالنسبة لهيغل يتعلق الأمر فقط بتظاهراتٍ ومراحلَ للروح العالميّة، وهي منظمةٌ وفقاً للمعيار الزمني أو الدنيوي. من أجل ذلك يقول في كتابه «فينومنولوجيا الروح» (في عام 1807) أنّ الروح العالميّة لا يمكن أن تحقق إمكانياتها الكاملة إلا إذا غاصت بنفسها في الشروط المحدّدة للمكان والزمان، وهي بهذا الشكل تتحقق على أكمل وجه في العقل البشري[2] وطبقاً لرؤية هيغل فكلّ ما يجري في العالم يمكن بحثه على مستوى التطور التاريخي الذي يحمل معناه الخاص به ويحمل نهايته داخل ذاته. والتاريخ هو نوع من المشهد المسرحي بمعنى تنفيذ أو تحقيق ذلك الموجود في حالة كُمون، ونهاية هذه العملية هي الحرية التي يتم تعريفها بأنها التحقيق الكامل لجوهر وجود الإنسان في الفنّ والفكر وفي الحياة السياسية. والسبل التي بها أو من خلالها تحقق الروح ذاتها هي أهواء واهتمامات بعض أفراد البشر. ومن هنا

[1] - محمد عثمان الخشت – نقد صورة الإسلام عند هيغل – فصلية «الاستغراب» العدد العاشر – شتاء 2018.

[2] - عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام – تاريخ الأديان – نقله عن اللغة البوسنية جمال الدين سيد أحمد- المركز القومي للترجمة – القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ 2016 - ص 155.

فإنّ التاريخ البشري يتألف من مراحلَ متباينةٍ، وفي كلّ مرحلة من هذه المراحل تبدي الروح العلميّة ذاتها في إحساسٍ أو إرادةٍ قوميّةٍ خاصة. وهذه الروح مسيطرةٌ في زمانها وعصرها، ولكن لها قيودها التي تتناقض مع تلك القيود التي تقيمها الروح الجديدة لدى شعب آخر، وإذا حدث شيء كهذا فقد انتهى دور الإحساس القومي الذي كان قد برز في المرحلة السابقة[1].

ولكن أين المسلمون أو العرب في هذه العملية التاريخية؟

في منظور «فلسفة التاريخ الهيغلية – ينتمي العرب والمسلمون إلى الماضي في إطار تطور الروح البشرية. فلقد حققوا مهمتهم بالحفاظ على الفكر الفلسفي الإغريقي ونقله، أي بتسليم شعلة التطور الحضاري إلى الآخرين[2].

قد يعود السبب في عدم دقة التصور الهيغلي حيال الإسلام ـ حسب عدد من الباحثين ـ إلى خلطٍ جهولٍ وقع فيه هيغل فلم يميز بين الإسلام والأتراك العثمانيين، أو على نحوٍ أدق بين الإسلام بوصفه ديناً وحيانياً ورؤيةً شاملةً للوجود والحياة الإنسانية وبين بعض الممارسات التاريخيّة لقسمٍ من أتباعه. ولقد كان على هيغل بوصفه فيلسوفاً كبيراً أن يعمل على تحرير التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له[3].

ومع أنه لم يفعل ذلك فقد اضطر هيغل في بعض أعماله الفلسفية إلى النظر إلى الإسلام كدينٍ أسوةً بنظره إلى اليهودية والمسيحية.

وعلى الرغم من أنّه لم يخصّص الإسلام بدرسٍ فائضٍ في محاضرته حول فلسفة الدين، إلا أنّ حديثه عن الشرق كان بمثابة أطروحة شكَّل الإسلام أحد أبرز محاور هندستها الفلسفية. فالإسلام في نظره هو اتخاذ المبدأ الشرقي في أسمى صورة، ولكن معناه الحقيقي لا يتضح إلا متى وضع في فلسفة التاريخ الشامل، وبالتحديد في نطاق العلاقة بين الشرق والغرب الذي يشكل الإسلام أحد طرفيها، وذلك باعتبار التاريخ مادةً حيةً قائمةً بذاتها ومؤكدةً لوجودها من خلال تطورها الفعلي، ولكنها لا تزال بصدد اكتمال حلقتها الجلية، بانتظار الشكل المنظم حيث تتحقق وحدة الفكر والمادة، ووحدة العقل والواقع. وهكذا جاءت تأملات هيغل عن الإسلام والشرق مشبعةً بأفكارٍ لا

[1] - راجع: هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ كما ينقلها سيلاجيتش ـ المصدر نفسه، ص156.
[2] - المصدر نفسه، ص158.
[3] - المصدر نفسه.

يستهان بها من الفكر التاريخي الغربي وتؤثر على العلاقات التي تنحكم إليها هاتان الثقافتان[1].

رؤية هيغل الجيو ـ تاريخية للإسلام

تنطلق الرؤية الهيغلية للإسلام من منظور جيو – تاريخي للشرق، لتنتهي مقاربةً الإسلام كدينٍ في سياق معياريّةٍ مسبقة تقوم على مركزيّة العرق الجرماني من جهةٍ ومركزيّة المسيحيّة بصيغتها البروتستانتيّة من جهةٍ ثانية. لكن علينا قبل أن نعرض إلى الحكم الإقصائي الذي أصدره حيال الإسلام، تفترض أمانة النقل والتحليل، بيان المنهج الذي تأسست عليه رؤية هيغل للإسلام. في هذا الصدد سوف يكون علينا أن نلحظ المعياريّة المركبة لتلك الرؤية، ونعني بها معياريّة الفيلسوف ومعياريّة المسيحي البروتستاني. في المقتبسات التالية من نصوصه النادرة حول الإسلام والشرق قد نتبين بعض النوافذ الآيلة إلى التعرف على رؤيته ومواقفه في هذا الاتجاه:

أولاً: إنّ هيغل لم ينِء عن الاستقراء الموضوعي للإسلام لما نبّه إلى التعامل معه لا كمجرَّد ظاهرةٍ متواضعةٍ وإنّما كـ «دينٍ روحيٍّ مثله مثل الديانة اليهودية»، إلا أنّه لا يلبث أن يضعه في نفس تلك الديانة المسيحيّة.

ثانياً: في بعض أعماله النادرة وخصوصاً في المحاضرات التي ألقاها حول فلسفة التاريخ يحاول هيغل الفصل بين الإسلام كديانةٍ ومنظومة قيم وبين المسار التاريخي للامبراطوريات التي أنشأها. إلا أنه لم يتوصل إلى المحل الذي يميز فيه بعمقٍ بين ما يسميه الإسلام الأصلي الحضاري الذي انسحب أو اختفى من على ساحة التاريخ العالمي ودخل في هدوء الشرق ولامبالاته، وبين الامبراطورية العثمانيّة والحالة التي آلت إليها.

ثالثاً: يكاد لا يخفي إعجابه وتقديره لجوانب يراها نموذجيّةً في الإسلام مثل: ”إنّ العرب في فترةٍ قليلةٍ من الزمن وجدوا أنفسهم متقدّمين على الغرب بكثير»[2].

عندما يقارن بين المسيرة الطويلة للغرب، في تطور التاريخ العالمي من أجل تحضير الروح الملموس وبين التطور السريع الذي عرفه الشرق في الوصول إلى الروح المجرد[3]، ترك للإسلام أن يقوم بدور «ثورة الشرق». وسنرى في محاضراته المشار إليها كيف يدرس هيغل الإسلام، لا

[1]- د. محمدي رياحي رشيدة ـ هيغل والشرق ـ دار ابن النديم ودار الروافد الثقافية ـ الجزائر ـ بيروت ـ 2012 ـ ص 13.
[2] - Hegel, Leçons sur L'histoire de la philosophie, tome 5, p 1018.
[3] - Hegel, Leçons sur la philosophie de L'histoire, p. 274.

باعتباره جزءاً من العالم الشرقي، الذي اكتملت ثلاثيّته بالصين والهند وبلاد الفرس، والذي سبق تاريخياً العالم اليوناني – الروماني، بل باعتباره جزءاً من العالم الجرماني. وعلى حدّ تعبير ميشال هولين(Michel Hulin)[1]، إنّ دخول الإسلام في العالم الجرماني عند هيغل هو بمثابة المقابل لدخول المسيحيّة – الشرقيّة أيضاً في الأصل – إلى العالم الجرماني بمؤسساته وأخلاقه.

تلقاء هذه الإيماءات العابرة من الإقرار الهيغلي بحاضريّة الإسلام في التاريخ الكلي للشعوب، سنجد ما يعاكسه في النتائج التي آلت مقارباته إليها. فحين يعتبر هيغل أنّ ظهور الإسلام في التاريخ الكلي هو النقيض لتطور العالم المسيحي، فإنّما لتأثره بما ذهب إليه فيلسوف عصره آنذاك شليغل. فالذي أراده الأخير، ليس فهمه لهذا الدين «العدو» (Ennemie) بل البحث بعناية عن أيّ هوّةٍ مظلمةٍ خرج هذا الدين، والأضرار المفرطة التي أوقعت العالم المتحضِّر فيها[2].

إذاً، ثمة مزيجٌ فلسفيٌّ – لاهوتيٌّ، يغطي لهيغل مصادره المعرفيّة، ومن خلالها سيبني أحكامه على الإسلام والشرق. من هذه المصادر، يضيف الباحثون إلى شليغل كلاًّ من فلسفة مونتسكيو (Montesquieu) التي انطلقت من تعالي المسيحية على الديانات الكبرى في العالم، وفلسفة فولتير (Voltaire) التي مضت بعيداً في صيغتها التكفيرية للإسلام. ففي معجمه الفلسفي يضع فولتير مقالةً حول الإسلام تحت عنوان «الضروري» (Nécessaire). وفيها ما يفصح عن رفضٍ يكاد يصل درجة الإنكار الكامل لدين الشرق كما يقول.

الطابع الإنكاري للاهوت الهيغلي

لا يتوقف هيغل عند هذا الحد، فسيمضي ليبني على هذا التصور موقفاً لاهوتياً صارماً[3] عندما يرى إلى الإسلام باعتباره النفي الدقيق للديانة المسيحية في ما يتعلق بتصور وحدة الله والإنسان. في المقابل إذا كانت المسيحيّة هي ديانة المصالحة، للوحدة في حقيقتها وفي حريتها المحسوسة، وإذا كانت تبحث عن تحقيق الوحدة بين الذاتي والموضوعي عند كلّ البشر، فإنّ الإسلام على العكس هو دينٌ يفرض الانفصال بين الموضوعي والذاتي والذي يبحث عن «إثارة المحبة للكائن الواحد الأحد عند البشر»[4]. بمعانٍ أخرى، الوعي الإسلامي، بالنسبة لهيغل هو ذروة النفي

[1] - Hulin M, Hegel et l'Orient , éd, Vrin, Paris, 1979, p. 135.
[2] - Hegel, Leçons sur l'Histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1018.
[3] -- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, 3éme partie, p. 209.
[4]- Ibid, p. 210.

والفصل.حسب زعمه، إنّه يمقت وينفي كل ما هو محسوس»[1]. وإنّه الوعي الأكثر سلباً للحرية، إنّه «الاتجاه المعاكس».[2]

لا يخرج التقرير الهيغلي عن السياق الإجمالي للاهوت المسيحي في إصداره أحكامه السلبية على الإسلام. ومثل هذا الحكم سيعطي انطباعاً أكيداً على «مركَّبٍ عجيب» يستحكم بعقل فيلسوفٍ كبيرٍ كهيغل في ما هو يعاين الشرق كجغرافيا والإسلام كدين، بوصفهما عدوًّا لمسيحيّة الغرب وهويّته الحضاريّة. فلو كان ثمة من تفسيرٍ لهذه «الورطة الأيديولوجية» لفيلسوف «الروح الكلي». لظهر لنا ذلك على بيانات عددٍ من نقاده الجدد، ومنهم ما ذكره الفيلسوف واللاهوتي الفرنسي إتيان غلسون (1884- 1979) من أنّ المنهج الهيغلي المثير في تناسقه المعماري الظاهر، يعاني في جوهره من تناقضٍ عميقٍ بين وحدانيّة العقل الإنساني ـ الذي تفترض فيه الهيغليّة الشموليّة والكونيّة ـ وبين القراءة العنصريّة والتراتبيّة لتجليات هذا العقل في شتى الحضارات[3].

يتعدى مصطلحا شرق - غرب في فلسفة هيغل مدلولهما الجغرافي المحض. فالمصطلحان يكتظّان بجواهرَ عنصريّةٍ - ثقافيةٍ متناقضةٍ، ويجعل من ثنائيّة شرق-غرب رديفاً عصريّاً للثنائيات الكلاسيكيّة القديمة: يوناني-بربري، روماني-بربري، وهي ثنائياتٌ تتنوع بأسماء مختلفةٍ على مبدأ فلسفيٍّ تأسيسيٍّ يقوم على ثنائية السيد بالقوة والفعل، والعبد التابع في الجوهر والواقع، ووفقاً لهذه الفرضيّة سيقرّر هيغل أنّ الحضارات الشرقيّة هي عالم الغربة بالنسبة للعقل. فالشرق متاهة الروح الذاهب من المجرد والمطلق إلى الطبيعي والمحسوس، ومثل هذا الارتحال الدرامي للشرق يشهد على اختلاط الروح المجرّد بالطبيعي والمحسوس. «فالمحسوس كما يذهب هيغل هو مبدأ العقل الشرقي الكامن والمميّز»[4].

في موضع من مقارباته للشرق يمضي هيغل إلى تقديم توصيفٍ تأمليٍّ للشرق، هو أقرب إلى الشاعرية منه إلى التفلسف. إنّ الشرق هو موطن الشرقي المنخطف أبدا بالشروق الطبيعي، بالشمس الخارجيّة ونورها الخارجي الذي يعميه عن شمسٍ داخليةٍ تشعّ بالبريق الأنبل: «شمس الوعي» والغرب هو مستقر الشمس الخارجيّة الآيبة من الوجود إلى الماهيّة، من الخارج إلى الداخل

[1] -Ibid, p. 210.

[2]- Hegel, Leçons sur la philosophie de L'histoire, trad. Gibelin, 275.

[3] - عفيف فرّاج - هيغل والاسلام - غربة الروح الحرة بين الشرق و»ثورته الاسلامية» - مجلة «الفكر العربي المعاصر»، العدد 33/ك1 1984، ك2 1985، ص 40-47.

[4] - Ibid,p. 111

بعد نهار التاريخ القائط الطويل. وفي الغربي المستبطن لنوره الذاتي تجد الروح مستقرها ومأواها الأخير. يضيف: إنّ الشمس الطبيعيّة تغيب وتتلاشى في الذات الغربيّة التي تعي أنّ الله هو نور الوعي المشع في داخلها وليس من الخارج. ولأنّ حركة التاريخ الهيغلي لولبيّةٌ وليست دائريّةً، فإنّ شمس العقل لا تعود لتشرق من الشرق في دورةٍ جديدةٍ. فأسطورة العنقاء التي تبعث من رمادها هي أسطورة شرقيّةٌ تتصل برؤيةٍ دائريّةٍ لتاريخ يعيد نفسه، وهذه الأسطورة يرفضها العقل الغربي المؤمن بتقدّمٍ صاعدٍ متواصل وثابتٍ على اتجاهٍ واحد[1].

سوف يُرى إلى هيغل، تبعاً لهذا التصور على أنّه أحد أوائل مؤسسي مفهوم «الاستبداد الشرقي»، وقد استخدم هذا المفهوم ليجسّم «عالماً متحداً في ظلّ سلطانٍ واحدٍ». لقد انتهى هيغل إلى موضوعته الشهيرة القائلة بأنّ الروح «لم يتوصل في الشرق إلاّ إلى معرفة أنّ الواحد فقط هو الحرّ، أما اليونان وروما فقد أدركتا أنّ البعض هو حرٌّ، في حين أدرك العالم الجرماني أنّ الجميع هم أحرار[2].

وإذا شئنا تتبع رحلة ذهاب العقل بحسب النسق الذي يضعه له هيغل في فلسفة التاريخ نستطيع أن نلخِّص تمظهر هذا الروح كالتالي:

يبدأ الروح تمظهره على مسرح الزمان والمكان في الصين. يتمظهر في ديانة كونفوشيوس السالبة للذاتيّة ويعبر مسرعاً إلى الهند البوذيّة والهندوكيّة حيث تعيش الذاتيّة حالة الانتفاء، فيعبر إلى بلاد فارس وهناك يكتشف الروحُ النورَ مبدأ ماهيته، والنور ليس النور الطبيعي وإنّما النور الروحي ممثلاً بمبدأ الخير، وهكذا يبدأ الروح انفكاكه عن كثافة الطبيعي والمحسوس، «وتتعرف إلى وحدتها في هذا النور الجامع الذي يتشارك الجميع في جوره بما يضمن لكلّ فردٍ كرامته الشخصيّة»[3]. لكن هيغل ينتقد الفرس لأنّهم لم يشملوا شعوب إمبراطوريتهم بمبدأ النور الذي يساوي بين شتى الأعراق، وإن كان يعفي إمبراطوريّة الرومان الكبرى وقبلها إمبراطورية بركليس الأثينية الأصغر من نقدٍ مماثلٍ. ومن هنا يقرر هيغل أن الروح أقسى غربته في بلاد ما بين النهرين في ظلّ الإمبراطورية الآشورية-البابلية، كما في سوريا الداخلية والساحلية حيث يتجلى اغتراب الروح عن ذاته في تعدّد الآلهة وعبادة الأصنام والتضحية بالبشر من أجل إرضائها. فقط في أرض فلسطين، وفي الديانة

[1] - Op. cit, p. 358.
[2] - Ibid, p. 104.
[3] - Ibid, p. 175.

اليهوديّة، تدرك الروح نورها الداخلي، ويصبح النور ليس شيئاً آخر سوى الإنسان الطاهر الذي يرى إلى نفسه بعين نفسه. من بعد هذا كله يتوصل هيغل إلى نتيجة مؤداها أن الشرق لم يعرف مبدأ الذاتيّة المستقلة، فالأخلاق الهنديّة والصينيّة تنفي الذات، تأمرها بالتنازل والتضحية إلى حدّ التلاشي والامّحاء، تغيّبها ولا تؤكّدها. ورغم تجلي الروح الإنساني يسمو ديانات الهند والصين وفنونها وفي رفعة الأخلاقيات الغيريّة التي أبدعتها الأمتان، إلاّ أنّ الأمّتين «افتقدتا وبالكامل الوعي الضروري لفكرة الحرية[1]. فالأخلاق بالنسبة للصيني والهندي هي «قوانينُ خارجيّةٌ لا تختلف عن القوانين الطبيعيّة». إنّ أخلاق الأمّتين هي «أخلاقٌ أمريةٌ» تصدر من الخارج السياسي دون وساطة الضمير الشخصي.. أي إنّها أخلاقٌ تستمد مسوّغها من القسر والقوّة لا من التمثل والقناعة.

تناقضيّة هيغل

أول ما يلفتنا في مقاربة هيغل للإسلام هو الحيّز الضيّق الذي يخصّصه له (خمس صفحات من مؤلف في 457 صفحة). والأمر الثاني اللافت، وهو الأهم، أنّ هيغل، بالرغم من اعتباره الإسلام «ثورة الشرق»[2] إلا أنّه ينتزع الإسلام من إطاره الشرقي، ولا يعرض له كمحصّلةٍ لتطوّر الأديان السامية والثقافات الشرقيّة، وإنّما يضعه بين مزدوجين في سياق عرضه للمسار الروحي المسيحي في العالم الجرماني! وهكذا يبدو الإسلام «مفصولاً عن الشرق في الشريحة القروسطية كجسمٍ غريبٍ، وكتيارٍ ثانويٍّ على هامش التاريخ العالمي»[3].

يقارب هيغل الإسلام من منطلق الاختلاف بينه وبين العالم الجرماني في تلك المرحلة. في القرن السابع، كان الروح المسيحي يمزقه التناقض بين مبدأ الحريّة الذي ينطوي عليه بالقوة وبين الهياج والعنف الانفعالي البربري الذي كان يتمظهر فيه الروح بالفعل. وكان الروح يستجير بالكنيسة من شرور الصراعات الدمويّة بين السلالات الباحثة عن الامتيازات الخاصة، جاهلاً أنّ الأهداف الدنيويّة هي شغل الروح الشاغل.

إنّ الإسلام، يقول هيغل، قد حرر الفكر من الخصوصيّة اليهوديّة التي أعاقت الروح عن إدراك حقيقتها الكونيّة المجردة، والإسلام «في روحه الكوني وفي طهارته اللامحدودة وفي وساطته المفهوميّة

[1] - Ibid, p.71- 111.

[2] - Ibid, p. 356.

[3] - هشام جعيط، أوروبا والاسلام (بيروت – دار الحقيقة، ط 1، الترجمة العربية 1980)، ص 99.

عيّن للشخصيّة الإنسانيّة هدفاً واحداً لا يقبل الاستبدال وهو تحقيق كونيّته وبسطة المبدأ المحمدي»[1]. فالله الإسلامي -كما يظهر عند هيغل- لم يحمل هدف الإله اليهودي الإثباتي المحدود. فالذات المؤمنة مطالبةٌ بعبادة الواحد الكوني كهدفٍ وحيدٍ لنشاطها، ولكن هذه العبادة ليست تأمليّةً سلبيّةً نافيةً للذات، كما نشهد الكونفوشيوسيّة والهندوكيّة، «وإنّما هي مرفقةٌ بالفعل النشِط الذي يستهدف إخضاع الدنيوي لحكم الواحد». لكن، رغم هذا التحرّر المعرفي والتاريخي الذي يميّز الروح الإسلامي عن مبدأ الذاتيّة السلبيّة الشرقي، فالإسلام يعود ليلتقي بمبدأ الشرق موطن استلابات الذات الفرديّة حين يعجز عن جسر ثنائيّة الله المفارق من جهةٍ والذات الإنسانيّة من جهةٍ ثانية.

كما يتجلى استلاب الذات يتعالى الله عن كلّ سببيّةٍ أو قانونٍ طبيعيٍّ يربط بالضرورة بين العلّة والمعلول. إنّ مبدأ التعالي الإلهي الشرقي يستقل بالله عن كلّ الظواهر المحسوسة والمحدودة. فالله المحمدي، هو «تمامٌ» لا يحدّ نشاطه قانونٌ أو جوهرٌ، وهو قادرٌ على «خلق كلّ العوارض في الجواهر من دون وسائل طبيعيّةٍ ومن دون عون العناصر والأشياء»[2].

ومن اللافت أنّ هيغل الذي يعقد المقارنات بين الإله الإسلامي الكوني والإله اليهودي الخاص، وبين الإسلام والديانات الصينيّة والهنديّة، يتحرج من عقد أيّ مقارنةٍ بين المسيحيّة والإسلام، متجاهلاً النزعة الكونيّة الجامعة بين الدينين، وذلك للاحتفاظ، ربما، بالجوهر الغربي في حالة النقاء.

والسبب الذي يقدمه لتبرير ربط الإسلام بالمبدأ الشرقي السالب للذاتيّة هو استغراق الذات المحمديّة في موضوع عبادتها (عبادة الواحد) إلى حدّ الامحاء. والنتيجة التي تترتب على تنازل الذات العابدة عن ذاتها لموضوع عبادتها، يبقى «الواحد» هو الفاعل المجرد، ولا يجد هذا الإله الواحد المجرد سنده الإنساني المحدد. فلا الذات تنعتق لتصبح من جانبها حرّة الروح، ولا موضوع تقديسها (الواحد) يتموضع.

ويشير هيغل إلى أنّ العبادة المحمديّة ترفض وساطة الصور ولا تتسامح مع التجسيمات الحسيّة الرامزة لفكرة الله، لكنّه يبقى محايداً بالكامل إزاء هذه الموضوعيّة، ولا يتطرق إلى مقارنة هذا التجريد المتسامي مع الحروب المدمرة التي تكشفت عنها حرب الأيقونات في الغرب المسيحي. إنه يدرك أن محمداً يجمع بين النبوّة والإنسانيّة التي لا تدعي العصمة عن الخطأ. ولكنّه لا يستخلص

[1] - Ibid.

[2] - هيغل، دروس في تاريخ الفلسفة، ترجم الفصل الخاص بالفلسفة الإسلامية إلى العربية.

المردود الديمقراطي الذي تنطوي عليه إنسانيّة النبي المؤسس للدولة الجديدة.

لكنّه ينهي بحثه في الإسلام بملاحظةٍ تتعرّى من مهابة العقل الموضوعي لتفصح عن مشاعر مركزيّةٍ أوروبيّةٍ كان هيغل أحد أهم منظريها. إنّها مركزيّةٌ تتعامل مع الشرق وكأنّه كوكبٌ آخر، ومع الإسلام بوصفه معتقدَ الآخرِ. يقول في ملاحظةٍ ختاميّة: «وفي الزمن الحاضر، وبعد أن تم دحر الإسلام إلى ربوعه الآسيويّة والإفريقية، وحيث لم يعد يوجد إلا في جيبٍ أوروبيٍّ يبقيه فيه تحاسد القوى المسيحيّة، فإنّ الإسلام قد تلاشى عن مسرح التاريخ وتراجع إلى ربوع الشرق الساهي المسترخي»[1].

لقد نزع هيغل الإسلام من سياق التطور التاريخي في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، وذكره كشيءٍ عارضٍ على هامش تطور الروح المسيحي في الحضارة الجرمانيّة، وإن كان هذه المرة أكثر حظًا إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلد تجاوز 450 صفحة. ونظراً لأنّ تحليل هيغل للحضارة الإسلامية ليس موضوعنا الآن، فإنّنا سنكتفي بتحليل هيغل للإسلام بوصفه ديناً فقط[2].

إنّ تجاهل هيغل للإسلام في فلسفة الدين وعرضه كشيءٍ هامشيٍّ عرضيٍّ في فلسفة التاريخ، يعكس روح التعصب الأوروبي تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر. ويؤيد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرّفة للإسلام - على الرغم من أنّها متجاورةٌ مع بعض التحليلات العميقة والصائبة - التي أثارها هيغل في فلسفة التاريخ. فالإسلام مرتبطٌ عنده بالمبدأ الشرقي السالب للذاتية، وهو ذو هدفٍ سلبيٍّ يتمثل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أنّ الإسلام في منظوره قد انحلّ سريعًا مثلما صعد سريعًا.

هكذا يقدم هيغل مجموعةً من الأغاليط المركّبة عن الإسلام، ويجهل أنّ الإسلام مختلفٌ من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتية، كما يجهل أنّ عبادة الواحد الأحد لا تنطوي على أيّ سلبٍ للذات الإنسانيّة مثل أديان الهند، وإنّما عبادة الواحد الأحد تحرّر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليتها الكاملة عن هويّتها ومصيرها.

وفي الأحيان التي يسجل فيها هيغل شيئاً إيجابياً للإسلام فإنّه يردّه إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقه، فالتجريد الإسلامي عنده لا يعود إلى ترقّي الوعي بالإلهي،

[1] - Ibid, p. 361.

[2] - محمد عثمان الخشت - فصلية «الاستغراب» - مصدر سبقت الإشارة إليه.

وإنّما يعود إلى الانبساط الصحراوي الذي لا يمكن أن يتشكل فيه شيءٌ في بنيةٍ ثابتةٍ![1].

وما من شك في أن تفسير هيغل يفتقر إلى الدقة، لأنّه لو كان الانبساط الصحراوي هو المسؤول عن نبذ التجسيم والتشكل في الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهي في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيمٌ وبنياتٌ ثابتةٌ. فإذا ما جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، فليس من المقبول عقليًا تفسير ذلك تفسيراً جغرافياً سطحياً، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلومٌ من التاريخ النبوي مصادماً بعنفٍ لطبيعة الشعور عند عرب الجاهليّة والذي كان مرتبطاً بالتجسيم الوثني للإلهي قبل الإسلام[2].

الواضح أنّ هيغل لم يدرك حقيقة الإسلام لأنّه أسقط فهمه المسبق عليه تبعاً لفهمه لليهوديّة والمسيحيّة. أي إنّه عاين هاتين الديانيتين من خلال ظهورهما في التاريخ. أي بما هما معطيان فينومينولجيان. واضطراب فهمه للإسلام هو وليد جهله ببعده فوق الميتافيزيقي أي البعد الوحياني وخصوصيّة التوحيد كمنطقةٍ محوريّةٍ في هذا البعد.

التوصيف الهيغلي للدولة الإسلامية

حتى عندما يتحدث هيغل عن الدولة والمجتمع في تاريخ الإسلام نراه ينحو منحنىً إنكارياً ليقرر أن الدولة المنحدرة من الإسلام حسب هيغل هي بالضرورة دولةٌ لا عقلانيّة، لكن بالتوازي ومقارنة مع الدول الاستبدادية، فلتك المتعلقة بالإسلامي أكثر استبداداً، وذلك يعني برأيه النفي العام للحريّة. في المقابل، الدولة الإسلاميّة لاتستطيع أن تكون مستقرّةً ولا متحجّرةً مقارنةً بالدولة الصينيّة «التي هي أمبراطورية الديمومة «L'empire de la dureée»». وأما تلك الخاصة بالإسلام فتسمى عند هيغل بإمبراطوريّة الانقلاب السرمدي، من دون أن يُحدث هذا الانقلاب تغيرّاً كيفما كان في طبيعة المبدأ الذي على إثره تأسست الدولة الإسلامية.

أما بالنسبة للإرادة الفرديّة والحريّة الذاتيّة في الدولة المنحدرة من الإسلام، فليس هناك، حسب هيغل، إرادةٌ عقلانيّةٌ ولا حريّةٌ حسيّةٌ وواعيةٌ، هناك فقط «إرادةٌ متوحشةٌ» تنتج ضرورةً من الطبيعة نفسها التي يحتويها الوعي الإسلامي بين الذاتية المحسوسة من جهةٍ، والكلية المجردة من جهةٍ أخرى، طالما أنّها انفصلت من موضوعها الكلي[3].

[1]- Hegel، Lectures on the Philosophy of History، New York، Dover Publications، 1956. P. 357.

[2] - المصدر نفسه.

[3] - Ibid, p. 173.

لكن على الرغم من سعة توثيقه وتنوعه، فالشيء الوحيد والأكيد في كل البحث الهيغلي حول طبيعة الدولة الإسلاميّة، هو تأثره المباشر بروح الشرائع (L'Esprit des Lois) وهذا ما يتأكد بالفعل. هناك فولتير(Voltaire) وفولني (Volney) وجيبون (Gibbon) ولكن هناك دائماً مونتسكيو (Montesquieu) الحاضر بقوة. ما نؤكده في ما يخص الدولة الإسلامية هو أنّ مفهوم هيغل هو مطابقٌ لمفهوم مونتسكيو. والحال أنه، حتى معلومات مونتسكيو في هذا الموضوع هي أيضا توثيقيّةٌ محضةٌ، وهذا ما يعقّد المهمة أكثر، للعلم، إنّنا نقدر درجة أصالة الإسهام الفلسفي لهيغل في هذا المضمار[1].

مهما يكن من أمر، أمكن القول أن متاخمة هيغل للشرق بعامة وللإسلام بصفة خاصة، كانت على الإجمال منحكمةً إلى رؤيةٍ مبتورةٍ سواءً في وجهها الأنطولوجي المتأثر ببيئة البروتستانية أو في وجهها التاريخي المشحون بالولاء الشديد للعرق الجرماني.

من هذا المحل بالذات ستساهم الهيغلية في توطيد الأساس المعرفي والثقافي لفلسفة الإنكار التي توغّلت عميقاً في قلب العالم الغربي. وسيكون لنا من حصائد المنجز الهيغلي ما يبيِّن مدى هيمنته واستبداده بفكر الحداثة في الحقلين الأنطولوجي والتاريخي، الأمر الذي أفضى إلى تحويل الغرب الحديث إلى حضارةٍ إمبرياليةٍ شديدة الوطأة على العالم كله.

فلقد عُدَّتِ الحضارةُ الغربية في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصفها الحضارة الأخيرة والمطلقة، أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعاً. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقّانيّة الحداثة ومشروعيّتها الحضاريّة. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئيّةٍ بسبب من حجبها أو احتجبها في أقل تقديرٍ، ولذلك فهي لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أنّ التساؤلات النقديّة التي أُنجزت في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنّها شكّكت في مطلقيّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، إلا أنّها خلت على الإجمال من أيّ إشارةٍ إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربيّة. حتى إنّ توينبي وشبنغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحضارة الغربيّة، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارةٍ

[1]- عفيف فراج، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص50.

واحدةٍ حيّةٍ ناشطةٍ هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنةٌ[1]...

حين توصل جان بول سارتر إلى قوله المشهور «الآخر هو الجحيم»، لم يكن قوله هذا مجرد حكمٍ يصدِرهُ على آخر أراد أن يسلبه حريته أو علّةَ وجوده، وإنّما استَظْهَرَ ما هو مخبوءٌ في أعماق الذات الغربية. إذ لا موضع حسب سارتر للحديث عن محبّةٍ أو مشاركةٍ أو تآزرٍ بين الذوات، لأنّ حضور الذات أمام الغير، هو بمثابة سقوطٍ أصليٍّ، ولأنّ الخطيئة الأولى حسب ظنّه ليست سوى ظهورٍ في عالمٍ وُجِدَ فيه الآخرون..»[2].

لم يكن سارتر في هذا التوصيف الملحمي للآخر سوى ضرب من الاحتجاج على حداثة آلت إلى تمجيد الذات الغربية واختزال الذوات الأخرى والنظر إليها كجحيم لا ينبغي الاقتراب منه إلا على نحو السوء. وهو يعلم كما سواه من نقّاد التمدد الإمبريالي.

إن هيغل ومن سبقه من فلاسفة التصنيف العرقي للشعوب، هم الذين أطلقوا مسارات العقل الإنكاري لكلِّ آخرَ.

وبعد.. فلو كان من نعتٍ لهيغل وهو يفلسف تعالي روح الغرب على الشرق، لصحّ نعته بـ "فيلسوف الإمبريالية" في صعودها الأول وفي امتداداتها المعاصرة.

[1] - مسعود كمالي - مصدر سبقت الإشارة إليه.
[2] - محمود حيدر - الغيرية البتراء - مصدر سبقت الإشارة إليه.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّةٍ رياديّةٍ ذات حضورٍ وتأثيرٍ في نطاق الحضارة العربيّة والإسلاميّة، أو في نطاقٍ عالميٍّ، كما هي حال عددٍ وازنٍ من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانيّة بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

هيغل

الفيلسوف الشاهد على ولادة المركزية الأوروبية

رامي طوقان

جورج فريدريك هيغل

الفيلسوف الشاهد على ولادة المركزية الأوروبية

رامي طوقان[*]

يكاد يجمع الباحثون في الفكر الغربي الحديث على أنّ فلسفة هيغل من أصعب الفلسفات. والصعوبة في هذا المعنى لا تكمن فقط في تعقيدات مفاهيمها، بل حتى في إمكانيّة بلوغها وغربلة اتجاهاتها. ذلك أنّ هذا الفيلسوف الألماني الكبير كان أحياناً يُدخل مفاهيمَ جديدةً أو يُشدّد على نواحٍ ليست من صلب نظريّته. لقد دخلت في فلسفة هيغل أمورٌ متشعبةٌ أضفت عليها أحياناً مسحةً من الغموض والتناقض. لكنّ ذلك كان من صلب نظريّته المبنيّة على المنطق الجدلي، حيث يكون النقيض أساسيّاً في فهم وكينونة الفريض. ومع ذلك لم يكن هيغل معزولاً عن قضايا ومشاكل عصره، أو أنّه كان يعيش في صومعة فكريّة. لقد درَّس الفلسفة وتاريخها في أهم جامعات ألمانيا من توبنغن إلى يينا وفرانكفورت وأخيراً في جامعة برلين. ودخل في نقاشٍ واسعٍ حول الأنظمة السياسية، وكان مؤيّداً للثورة الفرنسيّة ولحملات بونابرت، التي وجد فيها إنقاذاً لأوروبا من ظلمات القرون الوسطى. ولكن نستطيع القول أنّ فلسفة هيغل، على الرغم من غموض موضوعاتها وتداخلها، فقد كانت في مساحةٍ واسعةٍ منها فلسفةً سياسيّةً تم تسخيرها في خدمة الاجتماع السياسي الأوروبي.

فالهيغلية -كما لاحظ بعض مؤرخي الفلسفة الحديثة- هي فكرٌ للفردانيّة، رغم ما يُقال عنها بأنّها فلسفةٌ «توتاليتارية». فالحريّة السياسيّة للمواطن الحديث هي في قلب فكر هيغل المناصر لأفكار ثورة 1789. هذا إلى جانب أنّ الفردانيّة الفيزيائيّة-البيولوجيّة والفردانيّة بالمعنى الماورائي للتعبير تحتلان مكاناً أساسياً في هذه الفلسفة. وبناءً على هذا الرأي فإنّ أبسط نقد لهيغل، لا أقلّ النقود أهميّةً، هو أنّه كتب بطريقةٍ غلب عليها الغموض وصعوبة الفهم. لذلك يظلّ السؤال مفتوحاً، وهو

*ـ مترجمٌ وباحثٌ في الفلسفة الغربية.

الذي يتعلق بمقدار ما تعلم هيغل من المعنى الذي قصده لوك من توضيح التصورات، أو من إرادة كانط لناحية توضيح آرائه وتسويغها[1].

وما من شكٍّ أنّ فكر هيغل هو، من نواحٍ عديدة، فكرٌ يعكس التغير عبر التوترات. فمن الثورة الفرنسيّة وأحداثٍ أخرى تعلم أن ينظر إلى التاريخ كعمليّة تشكيلٍ مندفعة جيّاشة، وفي أيّ وضعٍ تاريخيٍّ يمكننا دائماً أن نفهم هذه الحوادث التاريخيّة بالتفكير الانعكاسي العميق اللاحق بما حدث.

لقد وجهت في هذا المضمار عدة اعتراضات حول فلسفة هيغل. خصوصاً منها تلك التي وجهها الفيلسوف الوجودي كيركيغارد في قوله «أن ليس للفرد مكانٌ في نظام هيغل، أو بالنسبة إلى ما اعتبره نظاماً فلسفياً أدخِل الفرد فيه ضمن فكرة الكلي، أي في الدولة والتاريخ. فهو لم يعتقد أنّه يمكن للفرد أن يتدخل في التاريخ، أي إنّ من يصنع التاريخ ليسوا من سُمُّوا بالسياسيين العظام، بل التاريخ هو الذي يستعمل هؤلاء. وغالباً من غير أن يكون هؤلاء الفاعلون واعين بما يفعلون فعلياً. فقد ظنّ نابليون أنّه سيوحّد أوروبا، غير أنّ التاريخ استخدم نابليون ليؤسّس قوميّةً جديدةً. وعليه فالتاريخ يحقّق تقدمه المعقول الموضوعي سواءً أَفَهِم أناس ذلك الزمان أم لم يفهموا ما يفعلون. فللتاريخ منطقه الخاص الذي يمكن للفاعلين فيه أن يسيئوا تأويله.[2]

قد يبدو اعتراض كيركيغارد، من الوهلة الأولى، اعتراضاً صحيحاً. إذ من السهل إدانة دعم هيغل للوحدة الألمانية بغية تقوية الدولة الألمانية في ضوء المائة والخمسين عاماً التي تلت من تاريخ ألمانيا. غير أنّ مثل هذا الحكم ينطوي على مفارقةٍ تاريخيّة. وقد كان أمراً معقولاً في ذلك الزمان عند المواطن الألماني الواعي سياسياً أن يكافح من أجل تقوية الدولة. وعلى الرغم من أنّ هيغل نفسه اعتقد أحياناً أنّه كليُّ المعرفة، فإنّه ليس بالضرورة أن يكون عارفاً، أو أن يتحمل جزئياً مسؤوليّة الكوارث الألمانية السياسية في القرن العشرين، كما أنّه من المعقول الاعتقاد بأنّ ما كتبه هيغل في "فلسفة الحق" (The Philosophy of Right)، وتحت ضغط المراقبين، لا ينطبق بكامله على وجهات نظره الخاصة، بمعنى أنّ هيغل في أوساطه الخصوصيّة كان يعبّر عن وجهات نظرٍ ليبراليّة.

في ما يتعلق بمسألة توتاليتارية هيغل المفترضة، يمكننا القول أنّ هيغل الرسمي نجده، مثلاً، في كتاب «فلسفة الحق» حيث يدعم الدولة البروسية في زمانه (حوالى 1820). فالمثال الأعلى

[1]- فؤاد شاهين – مقدمة ترجمة كتاب: «هيغل والهيغلية» للباحث الفرنسي جان فرانسوا- كيرفغان –دار الكتاب الجديد المتحدة – بيروت -2017 ص 8.
[2] - المصدر نفسه، ص10.

الذي عبرّ عنه هيغل عموماً كان من نواحٍ عديدةٍ سلطوياً ولم يكن توتاليتارياً ولا فاشياً[1]. فقد دعم فكرة حكمٍ قويٍّ دستوريٍّ، ورفض فكرة دكتاتورٍ حاكمٍ وفقاً لنزواته. وعليه فإنّ ما أراده هيغل هو دولةٌ محكومةٌ بالقانون والحق، وازدرى اللاعقلانيّة، في حين أنّ الفاشيين امتدحوا اللاّعقلانيّة والحكم غير الدستوري. وتبعاً لهذه النظرة عن الفكر الشمولي تركّزت أبحاثٌ كثيرةٌ على تحليل الطبيعة المحافظة عند هيغل. والذين ركزوا على هذا الجانب المحافظ في شخصيّته هم المفكرون اليساريون على الأغلب. غير أنّ لمصطلح "محافظ" معانيَ عديدةً- كما له معانٍ مرافقةٌ إيجابيّةٌ وسلبيّةٌ. فإذا كان المعنيّ بـ «المحافظ» من يريد الحفاظ على الوضع القائم (status quo)، فإنّ هيغل لم يكن محافظاً، إذ رأى أنّنا لا نستطيع بشكلٍ دائمٍ «المحافظة» على أشكال الحكم القائمة لأنّ كلّ ما هو موجودٌ يخضع لتغيرٍّ تاريخيٍّ[2]. لذا، كان معارضاً، وبشكل مباشر، لفكرة المحافظة السكونيّة. والتغيرّ التاريخي في فكره إنما يحدث على شكل قفزات نوعيّة. أي إنّ التغيرّات حتميّةٌ، وتحدث عبر تحولات بعيدة الأمد. غير أنّ هيغل زعم أنّ ما هو جوهريٌّ، يحفظ، دائماً، في صورة حلولٍ (Syntheses) أعلى. فالقفزات الحتميّة النوعيّة تؤدي دائماً إلى حلولٍ تضم الطروحات (Theses) والنقائض (Antitheses) في مستوى أعلى. لذا، فإنّ الأشكال القائمة تكون محفوظة[3].

نقد الحتميّة التاريخيّة

لكن ماذا عن رؤية هيغل كفيلسوف تاريخٍ وخاصةً بالنسبة لموقفه من مقولة الحتميّة التاريخيّة؟

هذا السؤال شغل مساحةً واسعةً من النقاش في زمن هيغل، وفي الأزمنة التي أعقبت طروحاته الفلسفية. والمعروف أنّ نظريّة هيغل الخاصة بما يعرف ب «الفوز الديكالكتيكي» تتضمن تفاؤليّةً تاريخيّةً. ذلك أنّ التاريخ يجمع كلّ النواحي الفُضلى للخبرات السابقة. هنا بالتحديد يطرح نُقّاد هيغل مجموعةً من الأسئلة: هل نحن على يقينٍ من أنّ عصرنا هو جميعةٌ (Synthesis) لأفضل ما في الماضي؟ ألا يمكن أن تكون نواحٍ جوهريّةٌ قد فقدت؟ ألا يمكن ألاّ يكون كلّ تغيرٍّ شاملاً ومنتصراً في صعوده إلى مستوًى أعلى، وأن تكون معظم التغيرات ناتجةً من صراعات بين جماعاتٍ مختلفةٍ وثقافاتٍ مختلفةٍ. ولكن ألا يمكن أن تمثل فلسفة

---

[1] - يعترض هربرت ماركوز في كتابه العقل والثورة (Reason and Revolution) على هيغل ويرى أنّه كان أبعد ما يكون عن الفاشية، لأنه أيد فكرة دولةٍ دستوريةٍ تحكمها القوانين.

[2] - المصدر نفسه.

[3] - للمزيد من الوضوح حول الطابع المحافظ لفكر هيغل السياسي:

انظر The Hegel Reader. Edited by Stephen Houlgate. Oxford: (n.pb.) – 8991. 73 .PP

هيغل من هذه الزاوية شَرْعَنَةً للرابحين التاريخيين، ولو كانت «باهتة» من الوجهة السياسية؟

يعتقد بعض الهيغليين المحدثين أنّ التاريخ قد وصل إلى نهايته، أي: إن الجميعة الأخيرة (Synthesis) تبدو ماثلةً في رأسماليّة ذات دولة ضعيفة التنظيم، وسوق قوية التوجه، مع وجود حكمٍ ديمقراطيٍّ واعترافٍ بحقوق الإنسان، ولذا فلا وجود لنفيٍ مقبولٍ لهذه المؤسسات، ولا لانتصارٍ مقبولٍ على هذه المؤسسات. والتقدم التاريخي، منذ الآن فصاعداً، لا يعني سوى رأسماليّةٍ متحسنةٍ ومزيدٍ من الديمقراطيّة وحقوق الإنسان.

هل ذلك يعني أنّ «قوة النفي» لم تعد فاعلةً في العالم الحديث؟ إذا كان الأمر كذلك فإنّ الهيغليين اليمينيين سيكونون على صوابٍ مقابل الهيغليين اليساريين. والتأويل اليميني الهيغلي، يظهر هيغل مفكراً تاريخياً واقعياً. غير أنّه، حتى إذا افترضنا عدم وجود إمكانيّةٍ لظهور أشكالٍ من المؤسسات الاجتماعية ذات النوعيّة الأعلى، وأنّ التاريخ وفقاً لذلك المعنى قد بلغ نهايته، فإنّنا سنظلّ نختبر انهياراتٍ ونكوصاتٍ، حيث ينذر أن تبقى الحياة على وجه البسيطة كما هي وإلى الأبد، وهناك بشكلٍ دائم خطرُ حدوث أزماتٍ عظيمةٍ، إمّا لأسبابٍ خارجيّةٍ (من الطبيعة) أو لأسبابٍ داخليّةٍ (من أنظمتنا الاجتماعية وثقافتنا)[1].

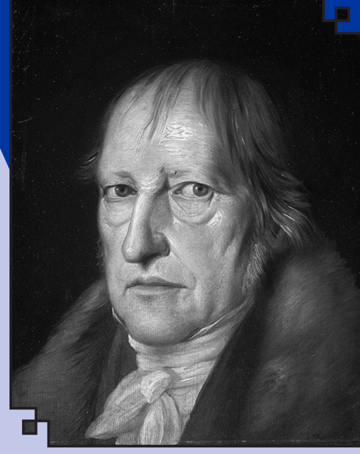
ثلاثيّة الديالكتيك والكليّة والتطور الصاعد

يلاحظ الباحثون أنّ هيغل كرَّس مفهومه حول الديالكتيك ليكون عماد فلسفته السياسية. لهذا السبب يتداخل في تأويله الديالكتيك مع مفهوم الكليّة الذي يؤكد اعتبار التفكير وسيلةً سياسيةً للتطور إلى الأمام. وهذا ما يتقاطع عموماً مع فلسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر(1700). علماً أنّ فلاسفة عصر التنوير اعتبروا الحقيقة متمثلةً في المعرفة العلمية وبمقدار كبير. أما عند هيغل، فإنّ الحقيقة الفلسفيّة تجد أساسها في تفكيره المنصبّ على الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية الناقصة. وكما قد نرى لاحقاً، فقد أكد الهيغليون اليساريون مثل الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس على تلك النقطة. وعندما يتكلمون عن الانعتاق والتحرّر فهم لا يعنون (مثل الليبراليين) تحرراً فردياً من التقاليد بوصفها أبعاداً فوق-فرديّة، وإنما يعنون تحرراً من اللاّعقلانيّة الاجتماعيّة كخطوةٍ نحو مجتمع أكثر عقلانيّةً. وهم يفعلون ذلك عبر التفكير النقدي (نقد الأيديولوجيا) الرافض

- [1]The Hegel Reader, Ipid. PP. 77.

هيغل

من سيرته الذاتية. الفلسفية



وُلد جورج ويلهلم فريدريك هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) في 27 آب/ أغسطس 1770 في شتوتغارت (Stuttgart)، من عائلة بُورْجوازيَّة صغيرة تدين بالبروتستانتيّة اللوثرية، وكان والده مُوظّفاً. درس في الثانويّة حيث حصل على ثقافة كلاسيكيّة مَتينَة عبر قراءته وترجمته وشرحه للمُؤلّفين الإغريق واللاتينيين. كان يُعَدّ للمسار الكنسي، الذي يمثّل الطريق المضمون في ورتنبرغ (Wurtemberg)، حيث يتمّ تكوين القساوسة وتُدفَع لهم الرواتب من قِبل الدولة. من ثم تمّ قَبوله عام 1788 في وقف توبنغن (Tubingen)، وهو عبارة عن مدرسة إكليريكيّة كبيرة يجري فيها إعداد قساوسة المستقبل، تلقّى هيغل فيها تكويناً فلسفياً ولاهوتياً تقليدياً، كان ردّ فعله ضدّ هذا النمط من التكوين في كتاباته الأُولى قوياً. من ثمّ تابع هيغل مع زميلَيْه في الدراسة شيلنغ (1854- 1775) (Schelling) وهولدرلِن (1843- 1770) (Holderlin)، أحداث فرنسا بشغف، ويُقال أنّهم غرسوا معاً شجرة الحريّة. إلاّ أنّ عصر الرعب [في فرنسا] سوف يُخفِّف من حماس هؤلاء الشباب الذين كانوا بالأحرى جيرونديين، فأُولى رسائل هيغل المحفوظة تُدين «حقارة الروبسبييريين» (Corresp., 1, 18). ولكنّه، بعكس آخرين (ومنهم شيلنغ)، لم يتراجع قطّ عن اعتناقه لمبادئ الثورة، التي تمتزج بالنسبة إليه بمبادئ الحداثة السياسيّة والاجتماعيّة[1].

في أواخر دراسته اقتنع هيغل أنّه لم ينشأ ليكون قسّا، بل سوف يصبح مربياً. وكانت محطّته الأولى برْن (Berne)، حيث قام في سنواته الثلاث الأولى بتدريس المبادئ الأوّلية لأطفال عائلة فون ستايغر

[1] - هيغل والهيغيلية، جان- فرانسوا كيرفغان، ترجمة: فؤاد شاهين، دار الكتاب الجديد، بيروت 2017، ص 9-10.

(Von Steiger) النبيلة، مستفيداً من مكتبتها الغنيَّة لتوسيع ثقافته.

اكتشف هيغل الاقتصاد السياسي بقراءته لترجمة المركنتيلي الإيكوسي جيمس ستيوارت (James Stuart)؛ وباشر في قراءة كتاب ثروة الأمم لآدم سميث (Adam 1723) (1790-Smith) الذي يذكره ويعلّقُ عليه في مخطوطات يينا (Iéna)، وقرأ أيضاً لهيوم (Hume) وجيبون (Gibbon) ومونتسكيو (Montesquieu) وروسو (Rousseau) («بطله»، حَسَب زميلٍ له في الوقف)، وبالتأكيد كانط (Kant) (كتاب الدين، المرجع الأساسي لكتابات الشباب). واستفاد أيضاً من فصل الصيف ليقوم برحلةٍ في جبال الألب، كما يظهر أنّ هيغل لم يكن مُولعاً برومانسيّة المناظر الخلاّبة للجبل! فما كان يُهِمُّه همّ الناس والوقائع الاجتماعية والتاريخ لا جمال الطبيعة. تشكل إقامته في بِرْن تاريخ أول كتابٍ تمّ نشره؛ ترجمة [بدون ذكر منجزها] كانت ترجمة (مغفلة) للرسائل السريّة لأحد ثُوّار بلاد الفود (Vaud) ج.ج. كارت (J.J. Cart). وكتب أيضاً مجموعة مُقتطفاتٍ بخصوص «الطابع الوضعي» للدين المسيحي وحياة المسيح، هذه الكتابات لم تكتمل ولم تُنشر.

في صيف 1796، غادر هيغل سويسرا ليلتحق بمركزٍ تدريسيٍّ جديد، في فرانكفورت هذه المرة، سيجدّد هناك اللقاء بهولدرلِن الذي سيكون له الفضل في حصوله على هذا العمل الذي سيشغله حتى آخر عام 1800. لا نعرف إلا أشياءَ قليلةً عن هذه الحِقْبة. سيقيم مُراسلةً مع صديقةٍ له من مرحلة الطفولة وهي نانيت أنديل (Nanette Endel)، لا علاقة لها بالمراسلات المتبادلة مع هولدرلِن ومايونيمته سوزيت كونتار (Suzette Gontard). لقد عاشر بانتظام إسحاق فون سان كلير (Isaac Von Sinclair)، صديق هولدرلِن وحاميه. ومرّ بفترة اكتئاب، لا تُقارَنُ بالانهيار النفسي لهولدرلِن، لكنّها تركت آثارها عليه. مع ذلك كانت الإقامة في فرانكفورت خِصبةً على الصعيد الفكري. أكيد، لم يَنْشُر هيغل شيئاً غير ترجمة النشرة الهجائيّة لِ«كارت» التي جرى تحضيرها في بِرْن؛ وتخلّى عن نشر مقالةٍ ذات ميلٍ جمهوريٍّ حول الوضع السياسي لورتمبرغ (Lunrtemberg).

بالإضافة إلى ذلك، بدأ بكتابة ما كان ينبغي أن يُصبح كتاباً حول وضعيّة

بونابرت) لم تعجِّل باحتضاره، وقد لوحقت هذه المخطوطة، ثم جرى التخلِّي عنها في بداية إقامته في يينا. بعد قرن من الزمن، اكتُشفت هذه المخطوطة بعنوان تكوين الإمبراطورية الألمانية وهي مُفعَمة بالروح الجمهورية المُستوحاة من مكيافيلي. لكن الأساسي في عمل هيغل يدورُ دائماً حول المسائل الفلسفيّة - الدينيّة. أصبح أقلَّ تأثّراً بكانط ممّا كان عليه في بِرْن، فاكتشف إطاراً مفهومياً فريداً لبحث ما تقصِّر فيه اللغة المعروفة، وهو ما أوصله إلى صياغة فلسفته الخاصة. حيث يقول: من الآن فصاعداً يجب تجاوز «الانفصال» الذي يطبع حياة الشعوب الحديثة، لكن بالاضطلاع به وبمُواجهته، يجب التوصّل إلى «الاجتماع مع الزمن» بوساطة الجدليّة (Francfort, 377).

بحث هيغل عن منصبٍ أكاديميٍّ مُلائم لشُهرته، وكان يأمل بكرسيٍّ في جامعة إيرلنغن (Erlangen)، لكن في النهاية وظَّفته جامعة هايدلبرغ (Heidelberg) وهو بعمر ست وأربعين سنة. قضى فيها سنتين، نشر خلالهما موسوعة العلوم الفلسفيّة (1817)، وهي اختصارٌ للنظريّة التي عرضت أخيراً بكاملها، ومن حينها أصبح يُدرِّس على قاعدة هذا الكتاب (وقد صدرت منه طبعتان عام 1827 و1830)، مُتوسّعاً في دروسه بهذا الجزء من الكُلّ أو ذاك.

إنّ مُعظم النشاط الفكري لهيغل في برلين لم يكن في مجال النشر: لقد عمل فصلاً بعد فصل في دروسه التي كان يُلقيها بالتناوب عن أجزاء النسق. نُشرت هذه الدروس من قِبل تلاميذه الذين استخدموا مُلاحظاته ودفاتر المُستمعين التي تُشكِّل مع الكتابات المنشورة خلال حياته، الطبعة الكبرى،

حيث ظهر عشرون مُجلَّداً منها انطلاقاً من العام 1832. وقد أصبحت بعد ذلك دروس التاريخ والفنّ والدين وتاريخ الفلسفة تحتلُّ في التأويل الهيغلي مكاناً مُعادلاً للكتابات المنشورة، إلى درجةٍ تبدو فيها أحياناً مبدّلةً لصورة هذا الفكر.

أما في ما يتعلَّق بحياة هيغل، فإنّها قد انتهت في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1831، إذ تُوفيّ متأثّراً بداء الكوليرا الذي أجهز عليه في أيامٍ قليلةٍ. غاب هيغل تاركاً أعمالاً صعبةً. وقد كان واعياً للأمر ولذلك تُعزى إليه هذه الكلمة: «واحد فقط فَهِمَني، ومع ذلك لم يفهمني». فالشهرة التي تعتبره أرسطو العصور الحديثة، لم تكن تُغيظه، بدليل أنّه ختم موسوعته باستشهاده من كتاب «ما وراء الطبيعة» الذي كان له الأثر الكبير في نظامه الفلسفي.

للافتراضات السابقة الترانسندنتالية الناقصة أي نقد (الأيديولوجيات) لصالح أطرٍ أوفى[1].

لا يبدو التاريخ، في نظرة التفكير التحريري للهيغلية، مجموعةً من الأحداث المنفصلة، بل هو عمليةٌ تفكيريةٌ تشق البشريّة الطريق من خلالها باتجاه الإطار الأفضل. تماماً مثلما رأى أرسطو أن البشر كانوا قادرين، في بادئ الأمر، أن يبينوا معنى تآلفهم ووحدتهم عبر تحقيق قدراتهم في الأسرة والقرية ودولة المدينة. رأى هيغل أنّ البشريّة كانت قادرةً في البداية، على تحقيق الإدراك الذاتي والمعرفة الذاتية وقد فهمت الكائناتُ البشريّةُ، أول ما فهمت، طبيعتها، عندما «عاشت» الأطر المختلفة واستطاعت أن تفكر بتلك العمليّة. وبكلماتٍ أخرى يمكن القول أنّ التاريخ هو العمليّة التي بفضلها يدرك البشر أنفسهم، عبر استعادة الماضي والتفكير فيه طبقاً لجميع الافتراضات السابقة الترانسندنتالية (طرق الوجود) التي عيشت واختبرت. وهكذا يؤدي التاريخ إلى بصيرةٍ ذاتيّةٍ متزايدةٍ. فالتاريخ بالنسبة لهيغل ليس شيئاً خارجياً يمكننا ملاحظته من الخارج. فنحن دائماً نلاحظ من خلال أبعادٍ ما، وتلك الأبعاد تتشكل في التاريخ. والبعد الذي به نفكر ونختبر هو نتيجة العمليّة التاريخيّة لتطور الذات. وهكذا، يبعد هيغل نفسه عن الموقف اللاتاريخي الذي غالباً ما يظهر مترافقاً مع المذهب التجريبي-الحسي الراديكالي. ولكن كيف لنا أن نعرف ما إذا كانت طريقة رؤيتنا للعالم هي الصحيحة وهي الرأي النهائي؟

زعمت التأويلات أن هيغل اعتقد اعتقاداً فعلياً بوجود مجموعةٍ من الأبعاد التي تمثل البعد الصحيح والنهائي (المعرفة المطلقة = فلسفة هيغل)، وأنه لم يعتقد إلا بأننا، وبشكلٍ دائمٍ، على الطريق نحو بعدٍ ينبغي أن يكون، ولكن ثبت أنّ تلك المعرفة المطلقة هي هدفٌ لا يمكن تحقيقه. وغالباً ما تقول الكتب المدرسيّة أنّ الديالكتيك الهيغلي هو نظريّةٌ عن كيفيّة تحول أطروحة (Thesis) إلى نقيضها (Antithesis) ثم تحول هذا النقيض، من جديد، إلى تركيب (Synthesis) الذي هو أطروحةٌ من نظامٍ أعلى، ثم يجلب هذا التركيب بدوره نقيضاً جديداً، وهكذا.

من المفيد أن نلاحظ في هذا المجال أنّه إذا كانت كلمة ديالكتيك المشتقة من الفلسفة اليونانية، تعني «النقاش»، فالديالكتيك عند هيغل هو التطبيق على المحادثات النظريّة وعلى العمليّة التاريخيّة الواقعيّة في الوقت نفسه. ولذلك ينشأ الديالكتيك في العمل النظري الهيغلي عندما تشير التصورات والمواقف إلى ما يتعداها من تصوراتٍ ومواقفَ أكثر كفايةً، أما في

[1] - غنار سكيربك ونلزغيلجي- تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين- ترجمة: حيدر حاج إسماعيل - المنظمة العربية للترجمة - بيروت 20 -12 ص 657.

الممارسة فالديالكتيك يظهر عندما تنشأ آفاقُ فهمٍ ترانسندنتاليةٌ مختلفةٌ متجهةٌ نحو اكتمالها في الدولة.

يذهب بعض نُقّاد هيغل إلى الحد الأقصى من النقد حين يقولون أن نظريته في الديالكتيك هي مجرد نسخٍ غير موفقٍ للفيلسوف اليوناني هيراقليطس. لذلك اعتبروا أنّ ما يسميه هيغل ديالكتيكاً ليس سوى خليطٍ مضطربٍ من العلم التجريبي-الحسي (مثل البسيكولوجيا) وما يشبه المنطق. ويبدو أنّ هذا الاعتراض قد صدر عن المدرسة التجريبية - الحسية المتطرفة، التي ترى أنّه لا وجود لمناهجَ مشروعةٍ، ما خلا مناهج العلم التجريبي - الحسي ومنطق الاستنباط. ومع أن المدرسة التجريبية - الحسية هذه هي ذاتها محل إشكال ونقد فهذا لا يعني أن هيغل الديالكتيكي ليس موضع شك.

الأسرة والمجتمع المدني

معظم المجالات التي تناولها هيغل في محاضراته الجامعيّة وكذلك في كتابه الشهير «فينومينولوجيا الروح» كانت خاضعةً لرؤيته الميتافيزيقية. ونذكر هنا على الخصوص الأمور التي تتعلق بتصوره للأسرة والدولة والمجتمع المدني. على سبيل المثال يبدأ هيغل من الأسرة؛ التي فيها يصير الفرد اجتماعياً وفردياً، أي يدخل عبرها إلى المجتمع والتقاليد. ويرى هيغل أن مسألة التوفيق بين حريّة الفرد والتماسك الاجتماعي هي المسألة الأساسية التي تواجهها الحداثة. لذا، يجب فهم فلسفة الأسرة عند هيغل في هذا الضوء، أي: الأسرة الصغيرة المقتصرة على الأم والأطفال والوالد، والتي تعتمد في عيشها على ثروة العائلة، هي، في نظر هيغل، الثقل الوازن لفرديّة المجتمع البورجوازي، لأنّ الحبّ والتماسك قيمتان أساسيتان للأسرة.

أساس الأسرة الحديثة هو الحبّ المتبادل بين الرجل والمرأة. وعبر الحبّ يتبادل الاثنان التعارف. وتتحدّد هويّة كلّ شخصٍ تحديداً مشتركاً مع تحديد هويّة الشخص الآخر. ويُعرف كلّ واحدٍ منهما بالآخر. لذا فإنّ هويّة كلّ واحدٍ منهما ليست صفةً فرديّةً منعزلةً ولكن قائمةً على العلاقة المتبادلة بين الشخصين. ولذا فإنّ الزواج شيءٌ مختلفٌ عن أن يكون مسألةً شكليّةً خارجيّةً، فهو أوسع منها. فالاعتراف المتبادل بين الرجل والمرأة داخل مؤسسة الزواج المعترف بها اجتماعياً يقيم تسويةً للحريّة على شكل حبٍّ وعاطفةٍ غراميّةٍ مع الهويّة المتبادلة والاعتراف الاجتماعي.

يُستنتج من ذلك أنّ هيغل كان يميل إلى المحافظة على نظرته إلى المرأة والأسرة. فهو يعتقد أنّ المرأة تكسب الاعتراف الكامل داخل الأسرة، زوجةً كانت أو أمًّا. ويشارك الرجل أيضاً في العمل خارج حدود الأسرة، وبذلك يكسب جزءاً من هويّته الاجتماعيّة من خارج الأسرة والزواج. وكذلك

ينسب هيغل إلى الرجل دوراً مزدوجاً مؤلفاً من كونه أباً للأسرة، وكونه عاملاً في ميدان الإنتاج. ومن جهةٍ أخرى نجد المرأة مرتبطةً بميدان الأسرة بكلّ أعمالها. وتكشف هذه النقطة كيف كانت نظرة هيغل إلى الأسرة مبنيّةً على مفهوم الأسرة البورجوازيّة في زمانه. وقد رأى النساءَ والرجالَ مختلفين وأعمالهما مختلفةً، فهو لم يناصر المساواة بين الجنسين.

أما بالنسبة إلى رؤيته للمجتمع المدني، فقد وضع هيغل هذا المفهوم في منطقةٍ تقع بين الأسرة والدولة، إذ إنّه يعدّ أحد المنظرين الأوائل الذين أثاروا موضوع المنظمات الخصوصيّة والطوعيّة المتنوعة، التي ظهرت في العالم الحديث بوظائفَ لا يمكن القيام بها من طرف الأسرة أو الدولة. والمعنى الواسع لفكرة المجتمع المدني يشمل الحياة المهنية واقتصاد السوق، غير أنّ هيغل ركز أيضاً، في المصطلح، على مسائلَ تُدرس اليوم في مقابل الدولة والسوق[1].

وراثة هيغل لكانط

السؤال المطروح هنا يكمن يدور حول المرجعيات الفلسفيّة التي تأثّر بها هيغل سلباً أو إيجاباً وكانت حافزاً له لبناء نظامه الفلسفي؟ ربما أمكن القول أنّ فلسفة هيغل كانت من عدة نواحٍ حصيلةَ سجالٍ عاصفٍ مع مواطنه إيمانويل كانط. فالموضوعات الأساسية التي قدمها الأخير ولا سيما منها التي تتعلق بالجانب الميتافيزيقي ستشكّل مدار هذا السجال الذي منه سيمضي هيغل إلى تظهير التأسيسات الإجماليّة لنظامه الفلسفي.

اعتقد كانط أنّه وجد افتراضاتٍ مسبقةً ترانسندنتاليةً ثابتةً مغروسةً في جميع البشر في جميع الأوقات صورت إدراكهم الحسي، وهي المكان والزمان والمقولات بما فيها مقولة العليّة. أما هيغل فقد زعم بوجود طيف أوسعَ من الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية، وأن الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية متغيرةٌ بدرجة كبيرة، فهي في ثقافةٍ ما، في مرحلةٍ ما من التاريخ ليست دائماً صحيحةً في ثقافات أخرى، وفي مراحل أخرى من التاريخ. وادعى هيغل أن الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية هي ذات نشوءٍ تاريخي، ولذلك، فهي نسبيّة للثقافة. وباختصارٍ نقول أنّ بعض الافتراضات المسبقة الترانسندنتالية ليست كليّةً شاملةً لجميع البشر، وإنما تخص بشراً معينين في ثقافاتٍ معينة.

يمكننا أن نعرِّف الافتراض المسبق الترانسندنتالي بالقول أنّه ذلك الذي منه نتكلم («ونحن»

[1] - غنار سكيربك ونلزغيلجي- المصدر نفسه – ص 956.

قد نكون أفراداً أو طبقات أو عهوداً زمنيةً). وكان كانط مهتمّاً بالافتراضات المسبقة التي لا نتخلى عنها إطلاقاً، لكنّنا نتحدث عنها وحسب، أما هيغل فقد وجّه اهتمامه للتي يمكن التخلي عنها، والحديث عنها. وفي حين بحث كانط عما هو يقينيٌّ وثابتٌ، نجد أنّ هيغل بحث عن عملية التشكيل التاريخيّة لنظرات العالم المتغيرة والمختلفة، فبدأ عنده أنّ المكوّن هو نفسه مكونٌ، وتكوين المكوّن هو التاريخ. ورأى كانط أن الذات المكوِّنة هي الصخرة التي لا تتزعزع، والتي لا تتغير وليست بتاريخية. غير أن هيغل اعتبر الذي يكوِّن هو المكوَّن في التاريخ، وبالتالي يصير مختلفاً عن سلسلة من الأحداث وأكثر من سلسلةٍ من الأحداث الماضية. فيصبح التاريخ تصوراً إبستيمولوجياً أساسياً، ويفهم التاريخ على أنه عمليةٌ جمعيّةٌ لأشكال أساسيةٍ من الفهم مختلفة وذات تطورٍ ذاتي. أما لناحية الفرق بين رؤية الفيلسوفين الألمانيين فقد تميزت العلاقة عند كانط بين المكوِّن والمكوَّن، بين الترانسندنتالي والتجريبي-الحسي، بأنّها علاقة اختلافٍ مطلق. أما عند هيغل كانت على العكس حيث تتحول تلك العلاقة إلى علاقةٍ مائعة. وذلك له صلةٌ باختلافٍ أساسيٍّ في طريقتي تفكيرهما. غالباً ما كان كانط يفكر بمفردات التضادّ الثنائي، بينما حاول هيغل أن يسوّي بين الأضداد، من خلال وضعها في سياقٍ ديالكتيكيٍّ. وهكذا، حاول هيغل التغلب على الثنائيّة الكانطيّة بين ظواهر التجربة والشيء في ذاته (Ding an sich) برفضه فكرة الشيء في ذاته. وبدلاً من ذلك اعتمد على العلاقة المتبادلة بين الكائن البشري والعالم. وتشير تلك العلاقة إلى وجود صراعٍ مستمرٍّ بين ما يبدو أنّه (المظهر) وما هو كائن (الوجود). وذلك التوتر الديناميكي بين المظهر والوجود، داخل العلاقة بين الإنسان والعالم هو أساسيٌّ في تفكير هيغل الديالكتيكي.[1]

كنا ذكرنا، في ما سبق، أنّ التجريبيّة-الحسية الإبستيمولوجيّة الراديكاليّة هي متناقضةٌ تناقضاً ذاتياً، بمعنًى من المعاني. تدّعي هذه التجريبيّة الحسيّة أن المعرفة التجريبية-الحسيّة والرؤية التحليليّة لهما وجودٌ، رغم أنّ هذه التجريبيّة الحسيّة ليست في حدّ ذاتها تجريبية حسيّة ولا تحليليةً. بكلامٍ آخرَ، فالتجريبية-الحسية (Empiricism) تمثل موقفاً فلسفياً كان علينا أن نرفضه لأسبابٍ منطقيةٍ بعد أن نظرنا فيه. والتفكير العميق في ذلك الموقف أدى بنا إلى تجاوزه. وكذلك فإن التفكير العميق بالافتراض المسبق الترانسندنتالي الذي يمكّننا من التخلي عنه قد يظهر لنا أنّ الافتراض غير حصينٍ فلا يمكن الدفاع عنه، وبالتالي يبعدنا عنه. وقد يخلق التفكير العميق تغيراً، ويقودنا نحو مواقفَ أكثرَ حصانةً.

[1] - غنار سكيربل ونلز غيلجي – مصدرٌ سابقٌ – ص 670.

اعتقد هيغل أنّه من الممكن النظر إلى التاريخ على أنّه سلسلةٌ من الأفكار يتم فيها اختبار افتراضاتٍ ترانسندنتاليةٍ مسبقة ومختلفة اختباراً كاملاً، ونقدها لكي تتقدم الروح البشريّة نحو أوضاعٍ متزايدةِ الصحة. (ويجب ألّا يُفهم ذلك بأنّه يعني أنّ هيغل اعتبر التاريخ مجرد فكر، لا فعلاً ومصيراً). فالفلسفة الترانسندنتاليّة عند هيغل هي فلسفةٌ فكريّةٌ وفلسفةُ تاريخٍ، أي إنّ التاريخ هو الحوار الداخلي الذي أدّى بنا عبر الزمن إلى المزيد من الآراء الفلسفيّة. وهذا يعني أنّ لهيغل تصوراً معيناً عن الخبرة. ففي التقليد التجريبي-الحسي كانت الخبرة تفهم بشكلٍ رئيسيٍّ على أنّها خبرةٌ حسيّةٌ. أما مفهومه للخبرة فهو بمعنى ما، أقرب إلى المفهوم اليومي للخبرة، حيث يكون للخبرة صلةٌ بنشاطنا. فلا وجود عند هيغل لذاتٍ منفعلة ولا لشيءٍ منفعل، لأنّ البشر والواقع يشتركان في تكوين أحدهما الآخر، وتؤدي الخبرة في هذه العمليّة دوراً مركزياً.

لقد اعتقد هيغل أنّ على كلّ فردٍ أن يعيش في عمليّة تطوّر الروح، ولكن في شكلٍ أقصر مدةً وأكثر تركيزاً. ثم يشير إلى تجربته الشخصيّة كمثالٍ ويقول في كتابه «فينومينولوجيا الروح»: «يمكننا أن نتذكر تطورنا الخاص «كسيرة حياة ذاتية»، وغالباً ما نقول أنّنا ننضج عبر الأزمات الدينيّة أو السياسيّة أو الوجوديّة، وعندئذٍ نرى النواحي الساذجة والناقصة في حالة وعي سابقة، وندفع إلى المضي قدماً. وهكذا يمكن فهم تطور الفرد على أنّه عمليّة تشكلٍ. ولهذا السبب غالباً ما كانت رسالة فنومينولوجيا الروح تقارن بما يسمى تربية الإنسان (Bildungsroman) (مثل كتاب غوته (Goethe) Wilhelm Meisters Lehrjahre). كما يمكننا أن نذكر كتاب إبسن (Ibsen) بير غنت (Peer Gynt): فهنا، أيضاً، تسرد القصة الطريق الذي يسلكه الفرد نحو نفسه الحقيقية، ومحاولة الفرد أن يجد نفسه. ورأى هيغل أنّ تلك المحاولة الرامية إلى أن يجد النفس، هي ما يحدث بشكلٍ رئيسيٍّ من خلال تفكيرٍ تاريخيٍّ-نقديٍّ. وقد قال هيغل أنّ الفنومينولوجيا هي «طريق الروح» التي تمرّ بمراحلَ مختلفةٍ يُدرك فيها الروح تدريجياً عيوب حالات وعيه السابقة، ونواقص الشروط السابقة الترانسندنتالية التاريخيّة المختلفة التي انطلاقاً منها يصدر تفكيرنا وفعلنا.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تُشكّل بجملتها مفاتيحَ معرفيّةً للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم، وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أو مصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مفاهيم هيغليّة

مصطلحات هيغل
في الفلسفة واللاهوت والتاريخ

خضر إ. حيدر

مفاهيم هيغليّة

مصطلحات هيغل في الفلسفة واللاَّهوت والتاريخ

خضر إ. حيدر[*]

حظيت مصطلحات هيغل (1770 - 1831) ابتداءً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر باهتمام لم ينقطع في فضاء الفلسفة الحديثة، وقد تحوّلت هذه المصطلحات في سياق المداولات التي تخطت النطاق الحضاري الأوروبي إلى مفاهيمَ تحمل عليها جملة من القضايا التي تدخل عميقاً في العلوم الإنسانية المختلفة من الفلسفة إلى اللاهوت إلى علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.

في هذا البحث الذي أعده خضر إ. حيدر سوف نطل على أبرز المصطلحات والمفاهيم الهيغلية والتي لا تزال ساريةً وحاضرةً بقوةٍ في الحقل الفلسفي المعاصر.

المحرر

من المفيد الإشارة في البداية إلى أنّ أحد المفاهيم الرئيسيّة عند هيغل هو تصور «علاقة الكلّ بأجزائه». وتوضيح ذلك أنّ أيّ جزءٍ من الكلّ هو على ما هو عليه بفضل علاقته بالنسق ككلٍّ وبالأجزاء الأخرى. وربمّا نلاحظ ذلك بصورةٍ أكثر وضوحاً في الكائنات الحيّة، ففي أيّ كائنٍ حيٍّ، يكون كلّ عضوٍ على ما هو عليه لأنّه جزءٌ من كلٍّ. ولا يمكن أن ينشأ جزءٌ أو يبقى إذا لم تدعمه الأجزاء الأخرى ويساعد هو في تدعيمها. (وهذا التفسير للكائنات الحيّة، الذي ربمّا يدين به هيغل لأرسطو، الذي يدين له بطرق كثيرة، هو تفسيرٌ صحيحٌ، على الرغم من أنّه قد يكون في نبات ما أو حيوان ما أجزاءُ قليلةٌ ليس لها فائدةٌ أو حتى أجزاءُ ضارةٌ مثل الزائدة الدوديّة في الإنسان، وقد أهمل هيغلٌ هذه الاستثناءات). وقد مدَّ هيغل مفهوم العلاقة بين الأجزاء والكلّ في الكائن الحي إلى

*ـ صحافي وباحث في اجتماعيات التواصل ـ لبنان.

كلّ حقيقةٍ وواقعٍ. فكلّ حقيقة أو واقعة (Fact) تعتمد على حقيقة أخرى أو واقعة أخرى، وتساعد بدورها في تحديدها. وقد عُرفَ هذا المذهب منذ عصر هيغل «بالنظريّة العضويّة للحقيقة والواقع»، (لأنّ كلّ شيءٍ محدّدٌ تحديداً داخلياً عن طريق علاقاته بكلّ شيءٍ آخر) من حيث إنّه يعارض المذهب المقابل وهو «تخارج العلاقات»، الذي نجده عند لوك. ويمكن القول أنّ تصوّر هيغل عن علاقة الكلّ بأجزاءه قد ساهم في تشكيل عمارته الفلسفيّة، وأثّر تأثيراً واضحاً في مجمل المفاهيم الواردة في أعماله الفلسفيّة.

ونستطيع أن نجمل في هذا البحث مفاهيم هيغل ومصطلحاته الفلسفية واللاهوتية وفي فلسفة التاريخ على النحو الآتي:

1ـ مفهوم الإيمان (La Croyance):

كان هيغل مهتماً بالاعتقاد (Glaube) في الكتابات اللاهوتيّة المبكرة. ففي هذه الكتابات لا سيما في مقاله «وضعيّة الديانة المسيحيّة» ومقاله «روح الديانة المسيحيّة ومصيرها»، حاول الإجابة عن السؤال: كيف أصبحت المسيحيّة ديانةً وضعيّةً؟ في هذا النطاق وافق هيغل على تصور اللاهوتي البروتستانتي مارتن لوثر الذي يقول: إنّ الإيمان ليس مسألة اعتقادٍ في وقائعَ تاريخيّةٍ معينةٍ بل هو الثقة بالله في تلقي الوعد الإلهي. وهذا التصور اللوثري للاعتقاد هو الذي نسبه للمسيح وإلى المسيحيين الأوائل. فالإيمان هنا ليس قبولَ شيءٍ ما على أنّه حقٌّ، إلاّ أنّه يعني الثقة في ما هو الإلهي.

لكن هيغل في كتابيه المذكورين آنفاً ينفر من تصور الاعتقاد سواءً أكان كاثوليكياً أم بروتستانتياً، لأنّه في حالاتٍ معيّنةٍ يصبح مضاداً للعقل. وعلى هذا الأساس تشكلت رؤيته للإيمان من عناصر متعدّدةٍ:

أولاً: تحت تأثير عصر التنوير يرى هيغل بأنّه لا بدّ من قبول نظرياتٍ معيّنةٍ وهي ببساطةٍ على أساس السلطة. فالنظريات، إذا أريد لها أن تُقبل، فلا بدّ للشخص أن يختبرها عن طريق «استبصاره» الخاص، بحيث لا تقبل على أساس سلطة الكنيسة أو الدولة.

ثانياً: رفض هيغل كلّ نظرةٍ مزدوجةٍ إلى العالم. تجعل هناك عالماً «علوياً» يفترضه الإيمان بوصفه الملجأ من العالم الأرضي أو الواقع الدنيوي.

ثالثاً: يعتقد هيغل أنّ مشكلة الإيمان في المسيحيّة تعود الى التشديد البروتستانتي على الذاتية، أي روح الاعتقاد وكثافته على حساب الموضوعية. وقد انعكست هذه العمليات على فكرة كانط وأتباعه، لا سيما «ياكوبي» و«فشته»، هذا ما يسجله هيغل في مقاله «الإيمان والمعرفة».

رابعاً: في نظر هيغل أنّ فلسفة الإيمان تقوم على عبور الهوّة بين المعرفة الفلسفيّة والحقيقة الدينيّة.

2ـ الله و(المسيحيّة) (Dieu et le Christianisme)

اختلف الباحثون في ما إذا كان هيغل مسيحيّاً مؤمناً أو ملحداً أو قريباً من الإلحاد. فعلى مستوى الإيمان يؤمن هيغل بالإله الشخصي للكنيسة اللوثريّة، إلا أنّه يقبل ببساطة هذه العقيدة دون محاولة فهمها وتبريرها عقلياً. ويثير الفكر الديني عند هيغل عدّة أسئلةٍ، أهمها ما أدّى إلى انقسام تلاميذه في شأن إيمانه أو إلحاده:

من هؤلاء على سبيل المثال «جوشل (Goschel)» وهو(من الهيغليين اليمينيين) الذي ذهب إلى أنّه مؤمنٌ تقليديٌّ، بينما ذهب آخرون من أمثال «شتراوس» (من الهيغليين اليساريين) إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة، ويتضمن هذا السؤال ثلاثة أسئلةٍ فرعيّة:

(1) هل كان مذهب هيغل الفلسفي، يعكس بنية المسيحيّة (في صورةٍ مختلفةٍ) بمعنى أنّ من يقبل المذهب يمكن أن يقال عنه في الحال أنّه مسيحيّ؟

(2) هل قامت ترجمة هيغل بتشويه المسيحيّة أكثر مما ينبغي (استيعاب الإنسان لله) بحيث لا يجوز أن تكون نسخةً من المسيحية؟

(3) هل ألغت الإعلانات المتكرّرة لهيغل بأنّه يؤمن بالمسيحيّة عيوب ترجمته الفلسفيّة لهذه الديانة...؟

إنّ اعتناق أفكار مثل: «الإيمان» و«الوجود الفعلي» و»الله» و«المسيحيّة»، يستبعد الإجابات الحاسمة عن هذه الأسئلة. غير أنّ إيمان هيغل بأنّ الأضداد يتحول الواحد منها إلى الآخر عندما تصل إلى ذروتها، يعني أنّه إذا ما وصل إلى الإلحاد، فإنّه لم يفعل ذلك إلاّ لأنّه مدّ نطاق التأليه إلى حدوده المنطقيّة القصوى.

3ـ مفهوم الأنا (Le Moi)

كلمة «أنا» في اللغة الألمانيّة المألوفة هي الضمير الشخصي الأول المفرد وهي تقابل «أنت» و«هو». لكنّها يمكن أن تكون اسماً: (الأنا، أو الذات) وهي تشير عندئذٍ إلى فرديّة شخصٍ ما، أو ذات ما أو أنا معيّن (في مقابل اللاَّ - أنا). لكن الأنا - في ما يقول هيغلٍ - قد أصبحت موضوعاً صريحاً واضحاً في الفلسفة فقط مع كوجيتو ديكارت: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود».

ولكن للأنا عند هيغل سماتٌ خاصةٌ متعدّدةٌ:

(1) الأنا هي انعكاسُ أساسٍ ذاتيٍّ، ومن ثم فالأنا لا هي شيءٌ ما، ولا هي جوهرٌ.

(2) «الأنا» كليّة، فإدراكي للأنا، وقولي «أنا» يجرّدها من كلّ سمةٍ متعيّنة ترد إلى ذهن المرء: كالجسد. وتشارك الأنا في هذه السمة كلمات «هذا» و«ذاك» التي يعنى استخدامها أيضاً وتجريدها من كلّ سمة متعيّنة بشريّةٍ أو غير بشريّةٍ يمكن الإشارة إليها. (انظر هيغل - «ظاهريات الروح» الكتاب الأولّ: «الوعي»).

(3) الأنا بالمعنى المتميّز، لكنّه مترابط، أي الذي لا ينجح فيه إدراكي للأنا، إلا في الظن. في تمييز فردٍ واحدٍ معيّنٍ بين أفرادٍ آخرين: فكلّ شخصٍ هو «أنا» أو «هذا الفرد الجزئي». وهذه الكلمة لها مغزاها عند هيغل، فهي تمكنه من رفض التجربة الفجّة لليقين الحسي، والمطالبة باستنباط وجود الموضوعات الفرديّة (انظر هيغل -«ظاهريات الروح» - الكتاب الأول).

وهكذا فإنّ تطوّر الأنا من الوعي حتى يصل إلى الوعي الذاتي الكامل، قد زوّد هيغل بنموذجٍ لبنية العالم التي صوّرها في مذهبه: فالفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقيّة توضع مقابل ضدها في الطبيعة، وهي في مستوياتها الدنيا غريبةٌ -نسبياً- عن الفكر، لكنّها تتقدم عن طريق المراحل الأعلى لتصل إلى مستوى الروح الإنساني الذي يفهم الطبيعة شيئاً فشيئًا، ويصل في النهاية -في الفلسفة- إلى إدراك الفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقيّة. بل أكثر من ذلك يميل هيغل في «ظواهريّة الروح» إلى أن يجعل هذه الأنا الكونيّة وتطورها مساوياً لله.

4 - الانعكاس (La Réflexion)

يستخدم هيغل كلمة «الانعكاس» (Réflexion) في سياق حديثه عن العلاقة. كما هي الحال في «الهويّة الذاتيّة» التي هي ارتباطٌ فحسب، لا على نحوٍ مباشرٍ، بل على نحوٍ منعكسٍ. وفي كتاب علم المنطق ثلاثة أطوارٍ يمرّ فيها المفهوم وهي:

1 - الانعكاس المنتج الذي بواسطته تشع الماهيّة، وبذلك تنتج الظاهر أو تضعه. وتقوم الماهيّة بذلك لأنّها تفترض سلفاً ما تنتجه وما تضعه: فهي لا تكون ماهيّةً إلا بفضل أنّها تضع الظاهر، ومثل هذا الظاهر لا يكون ظاهراً إلاّ لأنّ الماهيّة قد وضعته.

2 - الانعكاس الخارجيّ على موضوع ما. ويذهب هيغل -في معارضة كانط- إلى أنّ مثل هذا الانعكاس يعكس كالمرآة الفكر المحايث في الموضوع. إذا بحثنا عن كليٍّ لكي نطبقه على كائنٍ ما، فإنّنا لا نترك الكائن على ما هو عليه في مباشرته، فالكائن لا يصبح جزئياً إلا بفضل إدراجه على هذا النحو وهكذا يكون الكليُّ كلّياً.

3 - وينتهي هيغل إلى أن الفكر المتعينّ وحده وفكر الذات في موضوعٍ ما هو الذي يعكس الفكر المحايث للموضوع. وهكذا فإن التفكير الذاتي في موضوعٍ ما هو محايثٌ للذات، ما دامت الذات هي نفسها ماهيّةً تشعّ في تفاعلها الانعكاس مع الموضوع. وتنعكس الذات على نفسها

(الأنا الخالص) فتعكس انعكاس الموضوع في ذاته (الماهية) ويكمن ظاهرهما في السطح البيني المشترك بينهما.[1]

7ـ التضاد (L'Opposition)

تعني كلمة التضاد (Gegesatzs) الألمانيّة (عكس، نقيض) كترجمة للكلمة اللاتينيّة (Opposition). وهي كانت في الأصل مصطلحاً قانونياً يعني «إحضار شيءٍ ما لعقد مواجهة في قضيّة أو دعوًى». وقد نشأت عنها الصفة (Gegensatzlich) (ضد – عكس). كما يستخدم أيضاً الكلمة التي صيغت في القرن الثامن عشر من جذور يونانيّة وهي (Polaritat) (القطبية ـ التضاد القطبي) وكذلك الكلمة الألمانية (Gegenteil) (ضدٌ – عكس).

كان الفلاسفة اليونانيون يميلون إلى النظر إلى العالم على أنّه مؤلفٌ من قوًى متعارضة، وكيفيات وجواهر متضادّة مثل: النار – والماء، والحار ـ والبارد، الرطب ـ واليابس. ولقد لعبت هذه الأضداد دوراً هاماً في فكر انكسمندر، والفيثاغوريين، ثم بصفة خاصة في فكر هيراقليطس في الوحدة الجوهريّة للأضداد، وكثيراً ما وجد (مثل هيغل) تأكيداً لهذا الاعتقاد في اللغة.

ويذهب هيغل إلى أنّه في حالة بعض الأضداد فإنّ كلّ ضدٍّ لا يحتاج فقط إلى الآخر أو أنّه يتضمّنه فحسب، بل إنّ كلّ ضدٍّ –على حدٍّ سواء– هو هذا الآخر، أو أنّه يصبح هذا الآخر. ويصدق ذلك بصفة خاصة على الموجب والسالب. وفي عالم الأضداد ينتقل الواحد منها إلى الآخر عندما يصلا إلى حدّهما الأقصى. في «ظاهريات الروح» نجد أن السيادة التامة على العبد تؤدّي إلى تبديلٍ عكسيٍّ لمواقع السيد والعبد: رفض السيد الاعتراف بالعبد، يجعل العبد شيئاً لا قيمة له حين يعترف بالسيد، ومن ثم يصبح السيد سيداً على لا شيءٍ. في حين أن التزام العبد –على العكس– بالعمل يضفي عليه طابعاً من الوعي الذاتي يفلت من سيّده، ويصبح الانتصار الساحق هزيمة، كما تصبح الهزيمة انتصاراً. ونزوع التصورات المتضادة لانتقال الواحد منها إلى الآخر هو إحدى القوى المحركة لجدل هيغل.

التمثُّل أو التصور (La Représentation)

يستخدم هيغل «التمثّل» باتساق المعنى الضيق. وذلك، من ناحية، لأنّه يحتاج إلى مصطلح يتقابل مع «التصور أو الفكرة الشاملة»، ويغطي تلك الحالات الذهنيّة التي أنكر التسمية التقليديّة لها وهي «التصور». ومن ناحية أخرى، لأنّه لم يجد ثمة حاجة إلى مصطلح عامٍّ ليستولي على ما هو مشتركٌ بين الإحساسات، والإدراكات، والتصورات، عندما تتمايز هذه المصطلحات، في رأيه،

---

[1]- الموسوعة الهيغليّة الجزء الثاني فقرة رقم 275 – إضافة – يقارن هيغل بين تجلي الضوء وظهوره عندما يرتطم بحدة، وبين بلوغ «الأنا» مرحلة الوعي الذاتي من خلال وعيها بموضوعٍ غريبٍ عنها.

ومع ذلك ترتب ترتيباً جدليّاً وتصاعديّاً.[1]

فالتمثّل هو المرحلة المتوسطة التي تقع بين الإدراك الحسي للموضوعات الفرديّة الخارجيّة وبين الفكر التصوري، وهي تتضمن ثلاثة أطوارٍ رئيسيّةٍ هي: الاسترجاع، والخيال والذاكرة.

كلمة (Erinnerung) تعني بطريقة قياسيّة «الاسترجاع» أو «التذكر» إلا أنّ هيغل يشدّد على معناها الجذري الذي يعني «أن تجعلَ الشيءَ جوّانيًّا: نظراً لأنّ الفعل الانعكاسي «أن يتذكر أو يسترجع المرء، أو ينسحب إلى ذاته. فإنّ ذلك يحدث بواسطة تصوير أو صورةٍ للموضوع وهو على خلاف الحدس بالموضوع، قد تجرّد من تحارج الزمان والمكان «وتلّقنه كليةً الأنا».[2]

ثم ينتقل هيغل بعد ذلك إلى التفكير والأفكار التي تتميز عن التمثّل والإدراك، رغم ارتباطها نسقياً بها، والاختلافات هي كما يلي[3]:

1 - تتضمن الإدراكات فكراً، لكنّها تختلف عن الأفكار الخالصة، مثل فكرة الكيف من حيث إنّها تجريبيّةٌ، حتى إذا لم تكن بحاجةٍ إلى أيّ تصوير ذهنيٍّ. وهي ترتبط بالأفكار الخالصة بطريقتين متميّزتين فهي أولاً تحديداتٌ تجريبيّةٌ للفكر الخاصّ كما هي الحال مثلاً في إدراك الأحمر فهو تحديدٌ وتخصيصٌ لفكرة الكيف. وهي ثانياً «مجازاتٌ» للأفكار الخالصة كإدراكنا لوجود الله فهو مجازٌ لفطرة المطلق.

2 - مضمون إدراكٍ ما معزولٌ عن مضمون الإدراكات الأخرى، وهو معطًى ومباشرٌ.[4] ويرتبط الفكر، بالمقابل، بالأفكار الأخرى ويشتق منها.

التناقض (La Contradiction)

للتناقض في المنطق معنيان:

1 - معنًى ضيّقٌ عندما تتناقض قضيتان –أو تصوران– أي تناقض الواحدة منهما الأخرى إذا كانت إحداهما سلباً للأخرى.

2 - معنًى واسعٌ، تكون فيه القضيتان، أو التصوران تناقض الواحدة منهما الأخرى إذا كان لا يمكن اتفاقهما منطقياً، أرسطو كان أول من صاغه، على أنّه أعلى قانونٍ للفكر.

رأى هيغل أن التناقضات التي سلّم بوجودها في الفكر وفي الأشياء هي تناقضاتٌ بالمعنى التقليدي.

[1]- راجع تفسير هيغل للتمثّل في الجزء الثالث من الموسوعة فقرات رقم 451 – 464.
[2]- الموسوعة، فقرة رقم 402 .
[3]- الموسوعة، الفقرتان 463 – 468.
[4]- الموسوعة، الفقرتان 2 و455.

وتفسيره للتناقض يسير حسب تفسير «الاختلاف» و«التضاد» موحياً في بعض الأحيان بأنّ التناقض ليس سوى تضادٍّ مكثف. وفضلاً عن ذلك فإنّ أمثلته، لا سيما عن التناقضات الموضوعيّة، كثيراً ما تحمل تشابهات ضئيلةً مع التناقضات في المنطق الصوري، فالتناقضات الموضوعيّة، في الجانب الأعظم منها، هي صراعاتٌ داخليّةٌ يحدثها تشابكات أشياءَ مع أشياءَ أخرى، وكثيراً ما تكون التناقضات الذاتيّة، نتيجة لمحاولة الإبقاء على التصورات المتميزة من أمثال تصورات السبب والنتيجة، وهي التي يعتمد بعضها على بعضٍ من الناحية التصوريّة.

التعيُّن والتحديد (La Determination)

يستخدم هيغل في مؤلفاته كلمات «التعينّ» في سياقاتٍ ومعانٍ متعدّدةٍ، ففي كتاب «علم المنطق» نجد التعينّ (الكيف) عنواناً لأوّل قسمٍ من «نظريّة الوجود».

والتعينّ هنا مصطلحٌ عامٌّ يعني «التعين الكيفي» في مقابل «الكم» وهما عنوانا القسم الثاني والثالث. ويوافق هيغل على دعوى سبينوزا القائلة: «كلّ تعينّ سلبٌ»، بمعنى أن الشيء أو التصور لا يكون متعيّناً إلا بفضل تقابله مع أشياءَ أو تصوراتٍ أخرى تعينّ بأنّها ليست هو.

ويذهب هيغل إلى أنّ لا تعينّ الوجود، الذي في القسم الأول من المنطق، هو نفسه نوعٌ من التعينّ، طالما أنّ لا تعينّ الوجود يقابل تعينّ الكيف ويتميّز عنه.

والمصطلح، الذي يستخدمه هيغل عادة للتصورات التي يدرسها في المنطق، هو «تحديدات الفكر». وأول معنًى لهذا المصطلح هو أنّ هذه التحديدات هي طرقٌ يحدّد بها الفكر نفسه بدلاً من أن يظلّ بلا تعينٍّ أو تحديدٍ.

لكن المعنى الثاني الذي يستخدمه هيغل في بعض الأحيان هو أنّ تحديد الفكر هذا يتجه إلى أن ينتقل إلى تحديدٍ آخر للفكر.

وكثيراً ما يرادف لفظ «التعينّ» التصور أو «الفكرة الشاملة» ولو أنّ شيئاً ما حقق تعيّنه، فإنّه بذلك يحقّق فكرته الشاملة أيضاً، فمثلاً يفتتح هيغل كتابه «محاضراتٌ في فلسفة الدين» بتصور الدين ثم يسير إلى تحديد الدين، أعني الحديث عن الديانات التاريخيّة الخاصة حتى ينتهي إلى الدين الكامل أو قمّة الدين أي المسيحيّة.

وأما التصور فهو غير معينّ نسبيّاً، لكن تعيّنه يعني أن يحدّد نفسه. وفي النهاية يعود إلى كليته الأولى غنيّاً بالتعينّ الذي اكتسبه في هذه الرحلة.

التاريخ (L’Histoire)

يستعمل هيغل كلمتين في معنى التاريخ:

الأولى: الكلمة اليونانية (Historia) (البحث - المعرفة - العلم، التفسير المكتوب للبحث - الرواية - تاريخ الأحداث من الكلمة Historien: يبحث). وقد دخلت اللّغة الألمانيّة، عن طرق اللّغة اللاتينيّة في القرن الثامن عشر بكلمة (Historie). واستخدام وتطور الكلمة منذ القرن الثامن عشر قد قمع بظهور كلمة (Geschichte) بينما ازدهرت الصفة (Hisorish)«تاريخي» والاسم (Historiker) «المؤرخ». والمعنى الأصلي لكلمة «التاريخ» قريبٌ من معنى كلمة «التجربة». ويميل هيغل إلى استخدامها بمعنى (Empire) أكثر من استخدامها بالمعنى التخصصي الذي يعني التجربة التاريخيّة والأحداث، ويتحدث هيغل أيضاً بازدراءٍ عن «التاريخيّة» في اللاهوت، التبحّر التاريخي في الآراء والمؤسسات الدينيّة على حساب البحث التصوري في الحقائق الدينيّة.

والكلمة الثانية هي (Geschichte) (قصة، شأن، عمل، تاريخ) وهي كلمةٌ ألمانيّةٌ قوميّةٌ، وهي مشتقّةٌ من الفعل (geschehen) (يعمل - يحدث - يقع) وهي تعني في الأصل سلسلة أحداث. لكنّها ابتداءً من القرن الخامس عشر تساوت مع كلمة التاريخ (Histoire) وأصبحت تعني الرواية أو التقرير، ومع نمو البحث التاريخي والمعرفة التاريخيّة في القرن الثامن عشر أصبحت تعني - بصفةٍ خاصة عند «هردر» - التاريخ بوصفه بحثاً منظماً للأحداث الماضية، وهي الكلمة التي استخدمها هيغل «للتاريخ».

والطبيعة، في نظر هيغل ليس لها تاريخٌ وإنّما هي تتطور وتتغيّر في دوراتٍ وبطرقٍ متكرّرةٍ. وتتخذ الكتابة التاريخيّة ثلاثة أشكالٍ رئيسية:

(1) التاريخ الأصلي: حيث يقوم المؤرخ الأخباري بتسجيل أعمال شعبٍ ما في فترةٍ زمنيّةٍ ينتمي هو إليها ويشارك في روحها.

(2) التاريخ النظري: وهو يسجل أعمال الماضي، لكنّه يجسّد روح عصرٍ متأخرٍ ويؤوّل الماضي من منظور هذا العصر، وللتاريخ النظري أربعة أنواعٍ هي:

(أ) التاريخ الكلي: الذي يسجل تاريخ شعبٍ ما أو بلدٍ ما أو العالم، على أساس أعمال المؤرخين الأصليين.

(ب) التاريخ البراغماتي: الذي يحاول أن يتمثّل الماضي في الحاضر، ويستمدّ منه دروساً للحاضر. ويعتقد هيغل أنّ التاريخ يتضمّن تطوراً وأنّ أيّ طور من أطواره يلغي شروط انبثاقه، وقد ألزمه ذلك أن ينظر إلى الفترات التاريخية الألمانيّة على أنّها ليس لها صلةٌ وثيقةٌ مباشرةٌ بالحاضر. ويتنكّر هيغل تفسير الأعمال التاريخيّة في ضوء بواعثَ تافهةٍ لا تتميز بها أيّ فترةٍ تاريخيّةٍ، ومن ثم فقد رفض التاريخ البراغماتي كنوعٍ من أنواع التاريخ.

(ت) التاريخ النقدي: وهو عبارةٌ عن نقدٍ للروايات التاريخيّة الأخرى من حيث مصادرها

ومعقوليتها في «تأريخ التاريخ».

(ث) تواريخ لمجالات خاصة: مثل الفن، والحق، والدين، والفلسفة. ويرى هيغل في ما تزعمه مثل هذه «النظرة الكلية» ما يشكّل انتقالاً من التاريخ النظري إلى:

(3) التاريخ الفلسفي: ويستخدم المؤرخ الفلسفي النتائج التي وصل إليها المؤرخ الأصلي لكي يقوم بتأويل التاريخ على أنّه التطور العقلي للروح في الزمان، وذلك شيءٌ يفلت من صنّاع التاريخ. فروح العالم التي تجسّد الفكرة تحقّق عن طريق انفعالات الأفراد لا سيما الأبطال أو الشخصيات التاريخيّة من أمثال: ألكسندر، وقيصر، ونابليون، الذين مع إدراك مبهم فقط لغرضهم التاريخي، ولكن يقودهم «دهاء العقل»، تسبّبوا بطريقةٍ قسريّةٍ في ظهور حقْبةٍ جديدةٍ، تجسد مرحلةً أعلى وجديدةً للروح.

الجدل (La Dialectique)

كلمة الجدل الألمانيّة (Dialektik) مشتقّة من الكلمة اليونانيّة (Dialektike) وهي مأخوذةٌ من كلمة (Dialegesthia) «يحاور» وهي أصلا «فنّ الحوار»، غير أنّ أفلاطون استخدمها على أنّها المنهج الفلسفي الصحيح.

أمّا عند هيغل فإنّ الجدل لا يتضمّن حواراً لا بين المفكرين، ولا بين المفكر وموضوع بحثه بل يتصوره على أنّه نقدٌ ذاتيٌّ تلقائيٌّ، أو تطورٌ ذاتيٌّ لموضوع البحث أي لصورةٍ من صور الوعي أو الفكرة الشاملة.

ولقد تأثر هيغل بأحد جوانب الجدل عند كانط وهو استخراج النقائض من إجابتين متعارضتين تماماً لسؤال واحد مثل: هل للعالم بدايةٌ في الزمان أم لا؟ يجاور تجربتنا. وهكذا يتضمن الجدل عنده ثلاث خطواتٍ:

أ- يؤخذ أحد التصورات أو المقولات -أو أكثر- على أنّه ثابتٌ ومحدّدٌ بدقّةٍ ومتميّزٌ عن التصوّر الآخر أو المقولة الأخرى، وتلك هي مرحلة الفهم.

ب- عندما نفكر في هذه المقولات ينبثق منها تناقض أو أكثر - وتلك هي مرحلة الجدل بالمعنى الصحيح، أو مرحلة العقل الجدلي أو السلبي.

ج- نتيجة هذا الجدل هي مقولةٌ جديدةٌ أعلى، تشمل المقولتين السابقتين وتحلّ ما كانت تتضمناه من تناقضٍ وتلك هي مرحلة العقل النظري.

- الحدس (L’Intuition)

كلمة الحدس (Anschauung) هي من حيث أصلها كلمةٌ بصريّةٌ فهي مأخوذة من (anschauen) (يحدس، ينظر، يشاهد)، وقد دخلت إلى اللغة الفلسفيّة الألمانيّة على يد «إيكهارت» من الكلمة

اللاتينيّة (Contemplatio) بمعنى نتيجةٌ لنشاط أو تأمّل شيءٍ ما لا سيما ما هو إلهيٌّ وما هو أزليٌّ. وتتضمّن كلمة (Anschauung) معنى «المباشر»، و«الاتصال غير الانتقالي» بموضوعٍ ما، والاستغراق الكامل للذات في هذا الموضوع.

يتضمّن الحدس الحسي عند هيغل تحوّلاً لما تمّ الإحساس به حيث هو يصبح موضوعاً خارجيّاً. والفن يمثل المطلق في صورة حدسٍ حسيٍّ، في مقابل التمثّل الذي هو صورة الدين أو الشكل الذي يتّخذه المطلق في الدين.

ورغم أنّه يمكننا رؤية الأشياء ككلٍّ، بدلاً من أن نراها مجزّأةً، فإنّه يمكن فقط أن تتقدم المعرفة.[1] ورغم ذلك فإنّ منطق هيغل، طالما أنّه فكرٌ غير تجريبيٍّ يدور حول الأفكار، فإنّه يشبه إلى حدٍّ ما الحدس العقلي بالمعنى الكانطي. لكن هيغل خلاف كانط، لم يكن لديه أدنى ارتيابٍ حول امتصاص الإنسان في الله.

الحرية (La Liberté)

الكلمتان الألمانيّتان (Farheit) و(Frei) تطابقان تماماً «الحرية» و«حر» وهما معاً تشيران إلى حريّة الإرادة، والحريّة بكلّ معانيها الاجتماعية والسياسية. وهكذا فإنّ «الحرية» تقابل «العبوديّة»، و«التبعيّة»، و«القهر»، و«الضرورة»... إلخ. ويحاول هيغل أن يربط بين هذه المعاني المتنوّعة ويسلكها في نظريّة واحدة، والفكرة المحوريّة في الحريّة هي الآتي: يكون الشيء، وبصفة خاصة الشخص، إذا وإذاً فقط كان مستقلاً ومتحداً بذاته، فلا يحدّده، ولا يعتمد على شيءٍ آخر غير ذاته. كما يعارض هيغل التحديد السببي بطرقٍ شتّى خصوصاً: في كتابه «ظاهريات الروح» و«موسوعة العلوم الفلسفيّة».

الحقّ (Le droit)

كثيراً ما يستخدم هيغل كلمة الحقّ بالمعنى الضيق سواءً في «المدخل الفلسفي» الذي سبق كتاب «فلسفة الحق» أو في الموسوعة. [2]

غير أنّ «الحق» يستخدم في «فلسفة الحق» بالمعنى الواسع الذي يشمل «الأخلاقيّة الفرديّة» (أخلاق الضمير) والأخلاق الاجتماعيّة جنباً إلى جنب مع تاريخ العالم، كما يستخدمها بالمعنى الضيّق الذي يناظر الحق المجرّد: الملكيّة، والعقد، والخطأ، بما في ذلك «العقاب والجريمة».

[1]- الموسوعة، الجزء الثالث، الفقرة رقم 449.

[2]- راجع كتابه «فلسفة الحق»- الموسوعة الجزء الثالث، الفقرة رقم 448 وما بعدها.

الدين (La Religion)

كان عصر هيغل هو عصر الإيمان الديني العميق، وعليه فلا بدّ لأيّ فيلسوفٍ أن يعالج موضوع الدين، وأن يخصّص له مساحةً في فكره، ف«هردر» مثلاً رأى أنّ الدين هو ذروة «الإنسانيّة» وقمّة النمو المتناغم للقوى البشريّة.

ويتميّز «اللاهوت» عن «الدين» وكلمة اللاهوت (Théologie) مشتّقة من الكلمة اليونانية (Theos) التي تعني «إله» وكلمة (Logos) التي تعني العقل.

فالكلمة تعني دراسة الله أو الموضوعات الإلهية، واعتبرها هيغل تفكيراً متروياً في الحقائق التي يجسدها الدين في عصره، لكنّه لم يكن راضياً على الدين في عصره، فقد كانت هناك على الأقلّ أربعة أنواعٍ من اللاهوت قابلها باستهجان:

النوع الأول: هو اللاهوت الذي عبّر عنه مفكرو عصر التنوير من أمثال «فولف» الذي حاول البرهنة على وجود الله، وذلك يستغرق أكثر مما ينبغي، من الدين.

النوع الثاني: ردّ كانط الدين إلى الأخلاق ولا سيما في كتابه «الدين في حدود العقل».

النوع الثالث: نظرة «شلير ماخر»، و«ياكوبي» التي تقول أنّ الدين يقوم على الشعور أو المعرفة المباشرة. وهذه النظرة تجعل الدين، في ما يرى هيغل، يضع خطوطاً فاصلةً في مكانٍ فارغٍ.

النوع الرابع: اللاهوت التاريخي الذي يكتفي بسرد النظريّات الدينيّة دون أن يعرض لحقيقتها أو عقلانيتها. ومثل هذا اللاهوت لا يهتم إلا بالدين لا بالله.

الزمان والمكان والأزل (Le Temps, L'Espace et L'Eternité)

وجهة نظر هيغل عن الزمان والمكان والأزل مدينةٌ لفلاسفة اليونان القدماء بقدر ما هي مدينة للفلاسفة المحدثين.

والتفرقة بين الزمان والأزل ضمنيّةٌ عند «بارمنيدس» الذي أنكر حدوث «الصيرورة» ومن ثم أصبح الماضي والمستقبل، وكلّ شيءٍ متأنٍّ في الحاضر، والزمان في محاورة «طيماوس» لأفلاطون، وعند الأفلاطونية المحدثة بصفة عامة، هو الصورة المتحركة للأزل والأزل يسِم المثل بخصائصه فهي لا زمانيّةٌ، ويستبعد استعمال الأفعالً في صيغة الماضي والمستقبل فالزمان يتحد مع الدورة المنتظمة للأجرام السماوية التي أنشأها الإله الصانع.

ويشير أفلاطون في محاورة «بارمنيدس» إلى محيّرات الزمان مثلاً وضع «الآن»، اللحظة الدقيقة أو الماضي. ولقد أثرت هذه المحاورة في معالجة هيغل للزمان بقدر ما أثّر فيها أرسطو.

وينظر هيغل إلى الزمان والمكان لا على أنهما من اختصاص المنطق، بل فلسفة الطبيعة، وهو يناقشهما في «محاضرات ايينا» عن فلسفة الطبيعة، لا سيما في الجزء الثاني من الموسوعة.

فهو على خلاف كانط ينظر إلى الزمان والمكان، لا على أنهما صورتان للحساسيّة يتميزان عن تصورات الفهم، بل على أنّهما أعظم تجلٍّ أساسيٍّ للتصوّر (الفكرة الشاملة) في الطبيعة، أن سماتهما الرئيسية هي الأبعاد الثلاثة للمكان والزمان (الحاضر، والماضي، والمستقبل).

غير أنّ اشتقاقه القبلي، لا يحضر نفسه في الزمان والمكان: بل يستمر ليشتق مكان الجسم تصوريّاً، والأجسام ذاتها، والحركة. إنّ نظرة هيغل تعتمد على وقائع مألوفة كالقول بأنّ قياس الزمان وإدراكنا الحسي لمروره يتطلبان الحركة في المكان، لا سيما حركة الأجرام السماوية.

ولقد ذهب هايدغر في كتابه «الوجود والزمان» عام 1927 إلى أنّ هيغل استعاد العناصر الجوهريّة في تصوّر أرسطو للزمان. وأنه رأى الزمان متصلاً متجانساً، وأنه ركّز على الزمان في العلوم الطبيعيّة وتجاهل زمان التجربة البشريّة. وذهب كوجييف (kojéve) إلى أنّه عندما ذهب هيغل إلى أن الزمان هو «وجود الفكرة الشاملة نفسها» فإنّه ربط الفكرة الشاملة بالذات البشريّة واستبق نظريّة «هايدغر» في أنّ الزمان هو أساساً زمان القرار والفعل، وأن المستقبل هو بذلك سابقٌ على الماضي والحاضر.[1]

لكن ما يعنيه هيغل بذلك في الواقع هو أنّ الأشياء المتناهية، بفضل بنيتها التصوريّة والتناقضات التي تتضمنها، تتطور وتتغير، وتفنى. ومثل هذه التغيرات تستلزم الزمان، وبدونها لا يكون هناك زمان، ومن ثم كان الزمان هو «التصوّر الموجود»، وهذه النظرة قريبةٌ من وجهة نظر شلنغ.[2]

وهكذا نجد أنّ الزمان داخليٌّ أو ذاتيٌّ في الأشياء المتناهية، وليس صورةً مفروضةً عليها من الخارج، إلا أنّ هيغل ينظر أيضاً إلى الأزل اللازماني على أنّه أسبق من الزمان.

فالتصوّر والروح الذي يصعد إلى التصوّر أزليان، وليسا مؤقتين[3].

وهذا هو السبب في أنّ هيغل مثل فخته، وكانط، في «نهاية كلّ شيءٍ» لكن على خلاف شلنغ، لا يستطيع أن يعزو إلى الروح خلوداً أصيلاً.

- **السببيّة** (La Causalité)

في اللغة الألمانيّة كلمتان تدلان على السببيّة:

الأولى هي (Kausalitat) مع الصفة (Kausat) المشتّقة من الكلمة اللاتينيّة (Causa) ولقد

[1]- راجع مارتن هايدغر، الوجود والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت.
[2]- هيغل، الموسوعة، الجزء الثالث، الفقرات -449 -450 451.
[3]- الموسوعة، الجزء الثاني، فقرة 258.

استخدم الفلاسفة الألمان أيضاً كلمة (Causa) بمعنى «سبب Cause» لكن هيغل لم يستخدمهما إلّا وهو يناقش الفلاسفة الآخرين.

الثانية هي (Ursache) وهي الكلمة القوميّة الألمانيّة التي تعني «السبب» وهي مشتّقةٌ من المقطع «Ur» بمعنى يخرج من ... أي أصليٌّ. كانت في الأصل مصطلحاً قانونياً للدلالة على «الحادثة الأصليّة للفعل القضائي».

والكلمة المتضايفة مع السبب هي (Wirkung) (النتيجة)، من الفعل (Wirken) (يعمل، يسبب يحدث، يفعل) غير أن كلمة (Wirkung) كلمةٌ غامضةٌ ملتبسةُ الدلالة: فهي قد تعني "أثرٌ"، "ناتجٌ" أو النتيجة التي نبحث عنها، أو الفاعلة والفعل.

لم يضع هيغل أيّ تمييزاتٍ بين (Kausalitat وUrsachlichkeit)، لكنّه ميّز كغيره من الفلاسفة بينهما وبيّن علاقات متشابهةً، كالعلاقة بين «الأساس» و«التالي»، والعلاقة بين «الشرط» و«المشروط»، وبين «القوة» و«التعبير عنها».

ولكلٍّ من «الأساس» و«الشرط» استخدامٌ فعليٌّ واقعيٌّ واستخدامٌ منطقيٌّ في آن معاً: فهما معاً يشيران إلى لزوم قضيّةٍ من قضيّةٍ أخرى، كما يشيران إلى اعتماد حادثةٍ على حادثةٍ أُخرى.

السلب (La Négation)

الكلمة الألمانيّة للسلب هي (Vermeinung) من الفعل (Vermeinen) أن يجيب بالنفي: "لا" عن سؤالٍ ما، أو أن ينكر قراراً ما أو يناقضه.

إلا أنّ هيغل كان يفضل في العادة كلمة (Négation) المأخوذة من الفعل اللاتيني (negare) الذي يعني «ينكر» ومنها الفعل «يسلب أو ينفي» والصفة «سلبيٌّ»، أو أن يكون سلباً أو عملية السلب أو النفي.

وهذه الكلمات تقابل الواقعيّة، والإيجاب، وإيجابي، واثبات وكثيراً ما لا تقابل السلبي والسلبيّة، بل العقلي أو «الطبيعي» وتشير إلى الوجود المحض للشيء، كالقانون والدين مثلاً بغض النظر عن عقلانيّته.

كان المنطق (المنطق الصوري هو وحده الذي كان في متناول هيغل)، يقول إذا سلب شيءٌ ما، ثم سلب هذا السلب بدوره، فإننا بذلك نعود من جديدٍ إلى نقطة البداية.

أما عند هيغل فإنّ سلب السلب ينتهي إلى إيجاب، لكنّه إيجابٌ يختلف عن الإيجاب الأصلي الذي تمّ سلبه.

ويناقش هيغل الحكم الموجب والحكم السالب، لكنّه لا يهتم كثيراً بالسلب كسمة للأحكام. ومثل أفكار: التناقض، والاستدلال، والحكم ذاته، فإنّ السلب هو خاصيّةٌ أساسيّةٌ للأفكار الشاملة والأشياء.

إلا أنّ «السلب» و«السلبيّة» يحتفظان بنكهة نشطة لسلب الحكم وإنكاره. فالأشياء والتصوّرات ليست سلبيّةً أو مستبعدةً ببساطة، وإنّما هي تنفي بعضها بعضاً بنشاطٍ وفعاليّةٍ ويميل هيغل إلى دمج أفكار السلب التصوّري والسلبِ الفيزيقي.

- **ظاهريّات الروح** (La Phénoménologie de l'Esprit)

الظاهريّات تصوّر الأشكال المختلفة للروح كمحطّات في طريقها إلى ذاتها، كما تصوّر الطريق الذي تصبح الروح بواسطته معرفةً خالصةً أو معرفةً مطلقة. وكذلك الأقسام الرئيسيّة للعلم. وهي التي تنقسم بدورها إلى أقسام فرعيّة، ومن ثم فهي تدرس: الوعي، والوعي الذاتي، والعقل الملاحظ الفعّال، كذلك الروح ذاتها بوصفها روحاً اجتماعيّةً وأخلاقيّةً رفيعةً.

كما تدرس في النهاية الروح الديني في أشكاله المختلفة.

غير أنّ «ظاهريات الروح» لا تعرض التاريخ بطريقةٍ دقيقةٍ واضحة المعالم، «فالوعي»، مثلاً (الكتاب الأول) لا يوضع في حقبةٍ تاريخيّةٍ معيّنة.

و «الوعي الذاتي» (الكتاب الرابع) يسير من فترة ما قبل التاريخ إلى اليونان والرومان (الرواقيّة، ومذهب الشك) والمسيحيّة في العصر الوسيط (الوعي الشقي).

والعقل (الكتاب الخامس) يدرس العلم الحديث والأخلاق. ثم «الروح» (الكتاب السادس). وهي تعود إلى الحياة الأخلاقيّة المبكرة عند اليونان، ثم تسير هابطةً إلى الثورة الفرنسيّة، وأخلاق ما بعد الثورة.

ثم «الدين» (الكتاب السابع) وهو يتعقب الدين من الديانة اليهوديّة القديمة وديانة الفرس حتى المسيحيّة. وبذلك تُعالَج الفترات التاريخيّة على أنّها نماذجُ لأطوار الفكر والثقافة، كما أنّها كثيراً - لا دائماً - ما تُعالَج على أنّها نظامٌ منطقيٌّ أو نسقيٌّ لهذه الأطوار يتطابق مع نظام انبثاقها في التاريخ.

العقل والفهم (La Raison et L'Entendement)

كلمة العقل (Vernunft) الألمانيّة جاءت من الفعل (Vernehmen) وتعني: «يدرك» «يسمع»، لكنّها فقدت ارتباطها بالفعل وأدّت إلى ظهور الصفة (Vernunftig): «عقليٌّ» و«معقوليةٌ» بالمعنيين معاً الذاتي والموضوعي.

والاسم (Vernunftigkeit) وقد استخدمها «إيكهارت» و«مارتن هايدغر» التي تعني العقل أو ملكة العقل.

وكلمة (Vernunft) تتميز أيضاً عند هيغل عن اشتقاقاتها، ومرادفها اللاتيني (Rationalismus). فهذه الكلمات ترتبط عادةً بالمذهب العقلي في عصر التنوير، ولهذا فهي تشترك في خيوطٍ كثيرةٍ مع (Verstand) (الفهم).

(Verstand) (الفهم، أو ملكة الفهم) تحتفظ بارتباطها بالفعل المصدر وهو (Verstehen) وهي تعني «يفهم».

أما تصوّر هيغل، وتصوّر شلنغ للفهم والعقل فهو ينطوي على عناصر من كلّ وجهات النظر هذه.

يقول شلنغ: إنّ ماهيّة الفهم هي الوضوح بلا عمق. إنّه يثبت التصوّرات، ويعزلها عن بعضها البعض مثل: التناهي واللاتناهي، وهو يقوم بتحليلات واضحة، ويدلّ بطريقة استنباطيّة، وهو بذلك يرتبط بالتصوّرات بالمعنى التقليدي، ولا يرتبط بالتصوّر الهيغلي الذي يجعله ينساب في التصوّرات الأخرى ويستخرج منها أمثلتها الخاصة.

- **الفلسفة** (La Philosophie)

التعريف الموجز الذي قدّمه هيغل للفلسفة هو أنّها «الدراسة الفكريّة للأشياء»، ويعتمد معنى الفلسفة إلى حدٍّ ما على تنوع البحوث التي تقابلها:

أولاً: للفلسفة نفس «مضمون» الفنّ ومضمون الدين بصفة خاصة، وإن اختلف عنهما في «الصورة». فالفلسفة مثل -الدين- معنيّة بوجود الله، وخلقه للعالَم... لكنّها تصل إلى نتائجها عن طريق الفكر العقلي التصوّري، لا عن طريق الإيمان أو السلطة أو الوحي.

ثانياً: وهي تعرض نتائجها في صورة أفكار أو تصوّرات لا في تمثّلات، وهو أحياناً يشدّد على الطابع النظري للفلسفة إلى أقصى حدٍّ، فالفلسفة تفكر في الدين، لكنّ الدين لا يستطيع أن يفكر في الفلسفة أو أن يقوم بصياغة تمثّلات عن الفلسفة، وهو في كتابه «محاضراتٌ في فلسفة التاريخ» يذهب إلى أنّ الفلسفة تجمع بين التفكير الحرّ عن الأنظمة التجريبيّة وبين موضوعات الدين.

- **الفن والجمال والإستطيقا** (L'Art, La Beauté et L'Esthétique)

كلمة الفنّ (Kunst Die) (فنّ، مهارة، حرفة مأخوذة من (Konnen): يستطيع، قادر)، والفكرة الشاملة عن الفنّ تشمل فنّ العمارة، أو النحت، والموسيقى، والتصوير، والشعر، وهي ترتدّ إلى أفلاطون. وإن كان أفلاطون قد درس الفنّ والجمال منفصلين (درس الجمال في محاورة

«المأدبة»، ودرس الفنّ في محاورة «الجمهورية». ودرسها أرسطو في كتاب «الشعر».

ومصطلح «الإستطيقا» من الكلمة اليونانية (Aisthsis) «الإدراك الحسي»، وقد استخدم المصطلح لأول مرةٍ ليعني «دراسة الجمال الحسي» بما في ذلك جمال الطبيعة وجمال الفنّ في آنٍ واحدٍ.

لقد أثمر تفسير هيغل للفنّ، فهو في «ظاهريات الروح» يدرس الفنّ تحت عناوين «الدين» لا «الروح» - ديانة الفن (اليونان) تظهر بين «الديانة الطبيعيّة» (الفرس، الهند، ومصر)، وديانة الوحي المسيحيّة.

لكنّنا في «موسوعة العلوم الفلسفيّة» في الجزء الثالث نجد أشكال الفنّ مع أشكال الدين والفلسفة، أصبحت قسماً من «الروح المطلق»، الروح الذي تفترض سلفاً السيكولوجيّة الفرديّة «للروح الذاتي»، والمؤسسات الاجتماعية «للروح الموضوعي» لكن يتجاوزهما معاً.

في ذاته ولذاته (En soi et pour soi)

مصطلح «في ذاته» عند هيغل -على خلاف كانط- لا يُرادف «ما هو لذاته» بل يتقابل معه. غير أنّ «الوجود لذاته» فكرةٌ معقدةٌ وليس السبب في ذلك أنّها تقابل «الوجود في ذاته» فحسب، بل لأنّها أيضاً تقابل مصطلح «الوجود للآخر».

والتطوّر عند هيغل يتضمن عودةً إلى البداية أو إلى ما هو في ذاته، فالنبات في النهاية ينتج بذوراً من جديدٍ، والشيخوخة هي عودة من صراع خصائص الشباب إلى نسخةٍ راقيةٍ من تآلف الطفولة ورضاها عن العالم.

«الوجود في ذاته ولذاته» كثيراً ما يرى على أن المرء في بيته ومع نفسه، أو يعني وصول المرء إلى ذاته في الآخر.

وذلك شبيهٌ باللاتناهي وبصفةٍ عامةٍ فإنّ استخدامات هيغل لتعبيرات «ذاته» متنوعةٌ ومرنةٌ أكثر مما يوحي به تفسير مذهبه.

اللاتناهي (L'Infini)

مصطلحات «اللاتناهي» و«اللامتناهي» تقابل «التناهي» و«المتناهي»، وهي تشير إلى غياب النهاية أو الحد. والمراد اليوناني «الأبيرون» (Aperon) (اللامحدود - اللانهائي).

حاول هيغل أن يستعيد العالم المتناهي المنغلق على ذاته عند أرسطو في مقابل العالم ذي النهاية المفتوحة في عصر التنوير وفي علم نيوتن المليء بالأضداد بين الذات والله والعالم وبضروبٍ من

المتناهي عسيرة الهضم. غير أن هذه الضروب من اللاتناهي يصعب استبعادها:

يذهب هيغل إلى أنّ الزمان والمكان هما ضربان من اللامتناهي (الفاسد). ولم يلمح إلى أنّ المكان دائريٌّ حتى أنّ الحركة في خطٍّ مستقيمٍ لا بدّ في النهاية أن ترتدّ بنا إلى نقطة البداية من جديدٍ.

كما أنه لم يعمد مثل نيتشه إلى إحياء الفكرة الفيثاغورثية التي تتضمن العود الذي لا نهاية له للشيء نفسه بالضبط، ولا حتى الأحداث الممتدة في هويّةٍ واحدةٍ من الناحية الكمية.

ففكرة العود الأبدي تتعارض مع إيمان هيغل أنّ التاريخ يتقدم نحو هدف ما، لكن إهماله لها جعله يتأرجح بالتساوي بين النظرة التي تقول أنّ التاريخ يصل أو أنّه وصل إلًى نهاية، وبين النظرة التي تقول أنّه يسير نحو لامتناه، حتى لو استطعنا أن نعرف كيف سيواصل سيره وأنّنا لاً بدّ أن نحصر أنفسنا في اللامتناهي الحقيقيً الخاص بالحاضر.

المطلق (L'Absolu)

استخدم الفلاسفة الألمان بعد كانط بانتظامٍ مصطلح المطلق (das Absolute) للإشارة إلى الحقيقة النهائية، غير المشروطة، وقد يكون لهذه الحقيقة السمات التي ترتبط عادة بالله لكن ذلك ليس ضرورياً.

حسب هيغل، المطلق ليس شيئاً يكمن خلف عالم الظاهر، لكنّه يعني النسق التصوّري غير الساكن بل المتطور والذي يتجلى في مستوياتٍ عليا من الطبيعة وفي تقدم المعرفة البشريّة عبر التاريخ، وهو يصل إلى مرحلته النهائية في فلسفة هيغل نفسها، حيث يشكّل محور الروح البشري المطلق وهو الروح.

ويستخدم هيغل أيضاً كلمة «المطلق» كصفة، فهو يتوّج كتاب «ظاهريات الروح» «بالمعرفة المطلقة» في مقابل: العقل، والروح، والدين. وينتهي كتاب «علم المنطق» «بالفكرة المطلقة» في مقابل الحياء، وفكرة المعرفة، والقمة التي يصل إليها المذهب في «الموسوعة» والجزء الثالث - هي «الروح المطلق» في مقابل «الروح الذاتي» و«الروح الموضوعي».

المجرد والعيني (L'Abstrait et Le Concret)

في القرن السادس عشر استعار المفكّرون مصطلح (Abstrahieren) (يجرد) من الفعل اللاتيني (Abstrahere) الذي يعني حرفياً: «يحذف»، «يزيل» شيئاً من شيءٍ آخر.

استخدام هيغل لهذين المصطلحين - يتّفق مع التباس وغموض الاشتقاق اللغوي لمصطلحي «المجرد» و«العيني»، فالموضوع الحسي مثله مثل الفكرة أو الكلي - يمكن أن يكون مجرداً في حين أنّ الكلّي يمكن أن يكون عينيّاً.

والواضح أنّ أفكار المجرد والعيني تملأ فلسفة هيغل بأسرها، وبصفةٍ عامةٍ فإنّ وجهة نظره هي أنّ المجرد هو عنصرٌ جوهريٌّ في المنطق، ونحن نجرّد من العيني الحسي. كما أنّ الأفكار الشاملة ترى في البداية، وإن لم تكن كذلك في النهاية متميزةً بدلاً من أن تكون كتلةً لا تمايز فيها.

إنّنا نجد في تاريخ البشرية: تاريخ الفنّ، والدين، والفلسفة، أنّ المجرّد والتركيز عليه مرحلةٌ جوهريّةٌ، ونحن نجد في المجتمع الحديث أنّ الحقّ المجرّد والمبادئ المجردة والفرد المجرد هي سمةٌ جوهريّةٌ تسير جنباً إلى جنب مع الثراء العيني للشخص وعلاقات الاختلاف والاعراف.

الماهية (L'Essence)

تؤدي كلمة الماهيّة (Wessen) إلى ظهور الصفة (wesentlich) (الماهوي) في معارضة غير الماهوي، وهاتان الصفتان «الماهوي وغير الماهوي» يمكن أن تشكّلا جملاً اسميّةً، أي هي ما يكون ماهية الشيء.

ويدرس هيغل الماهيّة في كتابه «ظاهريات الروح» في القسم الثالث الخاص «بالوعي» حيث ترتبط هناك مع الفهم بعلاقةٍ متبادلةٍ، في كتابه «علم المنطق»، فإنّ الماهيّة مثل «الوجود» هي تشمل في آنٍ واحدٍ جميع تصوّرات الفكر وتعيناته في «دائرة الماهية»:

في دائرة الوجود نلتقي بالكيفيّات والكميّات، وهذه التعيّنات وتبدلاتها هي مباشرةٌ، بمعنى أنّها لا ترى على أنّها تنتمي إلى كيانٍ واحدٍ. ومبرّر هيغل للانتقال إلى الماهيّة هو أنّ نكوص اللامتناهي لتبدلات الكم، هو ما يؤكّده تغيّرات الكيف ويفسح الطريق أمام التحوّل المتبادل الحقيقي بين الكيف والكم.

الوعي (La Conscience)

للوعي الذاتي في تفسير هيغل ثلاثُ سماتٍ جديرةٌ بالذكر:

أولاً: ليس الوعي الذاتي «مسألة الكلّ أو لا شيء». وإنمّا هو يتقدم في مراحل تزداد كفايتها.

ثانياً: الوعي الذاتي هو أساساً، علاقةٌ بين أشخاصٍ، تتطلب اعترافاً متبادلاً من الموجودات الواعية بذاتها: فهو «الأنا التي هي نحن، وهو النحن التي هي أنا».

ثالثاً: الوعي الذاتي عملي بقدر ما هو معرفيٌّ: يجد نفسه في الآخر، وفي الاستيلاء على الآخر الغريب، الذي يوجد فيه الوعي الذاتي، متضمناً إقامة وعمل مؤسساتٍ اجتماعيّةٍ وبحثاً فلسفيًّا وعلميًّا على حدٍّ سواءٍ.

وتظهر هذه السمات عند السابقين عليه لا سيما شلنغ، غير أنّ وجهة نظر هيغل هي أصيلةٌ فعلاً.

الهويّة (والاختلاف والآخريّة) (L'Identité)

التعبير الألماني الشائع عن «نفس الشيء» هو (der, die, dasselble) وهو يشير في آنٍ واحدٍ إلى الهويّة العدديّة (الكميّة) والكيفيّة.

وكثيراً ما يستخدم هيغل كلمة (derselbe) (نفس الشيء)، لكنّه لا يناقشها في كتابه عن المنطق. وإنما يناقش الآخريّة الكيفيّة تحت عنوان «الوجود المتعيّن» حيث يتقابل «الآخر» مع «شيء ما».

كما يناقش الآخريّة العدديّة تحت عنوان «الوجود للذات» حيث يتقابل «الآخر» مع «الواحد» إلاّ أنّ الآخر والآخريّة هما فكرتان هامتان طوال المنطق، وخلال مذهبه ككلٍّ، فالوعي الذاتي والحريّة مثلاً يعتمدان أساساً على التغلب على الآخريّة.

وقد كان في ذهن هيغل، في هذا التفسير، ثلاثةُ أمورٍ:

«قوانين الفكر» في المنطق الصوري لا سيما قانون الهويّة الذي يقول «كلّ شيءٍ متحدٌ مع نفسه في هويّةٍ واحدةٍ»، أو أن أ = أ.

النظريات اللاهوتية، والميتافيزيقيّة عن الهويّة أو وحدة العالم مثل النظريّة الأفلاطونيّة المحدثة التي تقول أنّ العالم المتنوع فاض عن وحدة أصليّة، وافترض شلنغ وجود هويّة محايدة أو غير مكترثةٍ تكمن خلف الطبيعة والروح، ومذهبِ وحدةِ الوجود التي تقول بأنّ الله متحدٌ مع العالم في هويّةٍ واحدةٍ.

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles
Sommaires des articles et des recherches

principales dans les champs de l'ontologie, la phénoménologie, la philosophie de l'histoire et la prise de position à l'égard de la religion.

Dans la rubrique "Le monde des notions", Khodhor Haidar s'intéresse aux notions de Hegel, et aborde les principaux concepts de sa philosophie, qui sont encore valables dans le champ philosophique contemporain, et qui se présentent dans les débats qui se passent de la civilisation européenne vers des notions liées étroitement aux sciences humaines, y compris la philosophie, la théologie, la sociologie et la philosophie de l'histoire.

déterminisme historique", les chercheurs iraniens Abdallah Nasri et Amir Turkish Doz examinent les fondements qui, selon Hume, constituent le doute, ses significations et ses modalités. Ils portent au jour les partis de Hume en question. L'article analyse la critique hégélienne du scepticisme en focalisant sur l'idée selon laquelle le constructivisme est la seule voie pour échapper au scepticisme.

Le chercheur algérien Mohamad Amine Ben Jilali a rédigé un article intitulé "La critique de l'aliénation chez Hegel". Le chercheur examine l'histoire de l'aliénation dans la philosophie et les sciences humaines et sociales, en élucidant les principaux effets critiques et épistémologiques de l'usage courant du concept; il tente ensuite d'enraciner et d'analyser ce concept à partir de son usage dans la recherche philosophique contemporaine.

Le chercheur libanais Mahmoud Haidar a publié un article intitulé "La philosophie du déni – Critique de la vision hégélienne de l'islam et de l'Orient". Il tente de mettre en relief les théories de la métaphysique de la modernité sur l'Orient en général, et l'islam en particulier. D'ailleurs, il envisage la vision de Hegel qui constituera ainsi une représentation constitutive de la philosophie du déni. Cette dernière implique la négation de la légitimité de l'autre dans le système philosophique et épistémologique de la modernité occidentale.

Dans la rubrique "Le témoin", Rami Touquan esquisse la biographie philosophique de Hegel et jette quelque lumière sur ses thèses

Sous le titre "Le destin de la Philosophie de l'Esprit chez Hegel", Majdi Ezzedine Haçan nous propose une approche critique "ontologico-épistémologique" du système philosophique hégélien, basée sur la philosophie de l'esprit, comme concept dominant entièrment les travaux de Hegel.

Haçan Hammad tente, dans son article intitulé "Critique de la dialectique hégélienne: du romantisme révolutionnaire à la pragmatique de la fin d'histoire", de proposer une lecture analytique critique du système dialectique hégélien, considéré comme thème central dans la philosophie de Hegel. Dans cette Critique, Hammad montre que Hegel ne restait fidèle à la méthode dialectique dans le cadre de ses applications par rapport aux événements fabuleux de l'histoire occidentale à l'époque, y compris sa théorie de l'histoire, qui finissent par constituer une thèse qui recouvre une contradiction logique, et une idéologie dans les âges suivants.

Dans les cercles de débat, on lit:

Le professeur Ahmad Abdel-Halim Attiyeh écrit un article intitulé "La méthode de rejet de Hegel: critique de la vision raciste de l'autre". Attiyeh entre dans un aspect important de la philosophie politique et sociologique de Hegel; il évoque ensuite la vision hégélienne raciste de l'autre, y compris la race africaine considérée comme être inférieur par rapport à la race allemande.

Sous le titre "Critique du scepticisme de Hume. Élaboration du

"Le fantôme de l'hégélianisme règne en Afrique: la légitimation philosophique de l'europécentrisme". Rousseau met en relief les dimensions de la personnalité hégélienne, d'autant que le philosophe annonce dans le cadre de ses conférences sur le continent noir ce racisme fracassant en disant que "le noir, biologiquement parlant, est inférieur au blanc".

L'importance de l'étude est due au fait que le chercheur révèle une partie discrète de la philosophie de Hegel, d'autant que sa loyauté radicale pour la race allemande.

Le professeur libanais Frank Darwiche écrit un article intitulé "Heidegger, critique de Hegel – Être et temps comme espace de débat critique". Il met en évidence les éléments essentiels de la critique de Heidegger du système hégélien. Darwiche estime que ces éléments constituent encore un objet de débat dans les phases de la pensée philosophique contemporaine, y compris les thèses de l'être, le temps, l'histoire et la métaphysique.

L'essayiste anthropologue canadien Ivan Davidson Kalmar écrit un article intitulé "Réflexions sur la pensée de Hegel – l'islam est-il une transcription du judaïsme? Kalmar poursuit la pensée de Hegel dans un cadre spéculatif, et pose une question essentielle qui a intéressé les penseurs modernistes sur le plan laïque et théologique, celle concernant le fait que l'islam est –d'après les affirmations hégéliennes- une transcription ontologique du judaïsme.

parcours de l'esprit absolu qui pense lui-même à travers les esprits limités pour accéder à la perfection. Enfin, ils montrent les points communs entre Sadredine et Hegel.

"La critique hégélienne de Kant" est le titre de l'article de Dennis Schulting. Schulting jette quelque lumière sur des problématiques principales posées par Hegel dans le cadre de sa critique des travaux de Kant. Ces problématiques relèvent de la thèse de la subjectivité dans la déduction transcendantale.

Thouraya Ben Masmiya, professeure des sciences islamiques à l'université Zeytouna, examine la contribution de l'aspect esthétique, essentiel et invisible, à la philosophie de Hegel; cet aspect est considéré par Hegel comme donnée ontologique nécessaire à la pensée, plutôt qu'un phénomène non lié à l'esprit de l'histoire. Par cet essai, la chercheure tente de montrer la vision réelle de Hegel sur l'art comme un produit de l'esprit, qui sera instrumentalisé au sein de l'empire allemand.

Le chercheur iranien Ali Dajakam écrit un article intitulé "Critique de la théorie de l'existence chez Hegel: la vision de Muta'ari". L'enquête jette quelque lumière sur la vision de Muta'ari de la philosophie hégélienne dans le domaine ontologique, et focalise sur le thème de l'existence chez Hegel et la critique de la théologie islamique.

Le chercheur français Nicolas Rousseau écrit un article intitulé

Résumés du numéro 14 de la revue Al. Istighrab

Le numéro 14 de la revue al-Istighrab est consacré pour les travaux du philosophe allemand Hegel. Il comporte nombre d'articles et études de certains penseurs et chercheurs du monde arabe, de l'Europe et de l'Amérique.

Dans la rubrique "Al-Mobtada", le rédacteur en chef Mahmoud Haidar écrit un éditorial intitulé "La lacune hégélienne"

Dans "Le document", on trouve les études et articles suivants:

"La ruse de la raison" est le titre de l'article du philosophe français Jacques D'Hondt. Le point central de son étude: les moyens dont la raison dispose pour accéder à ses fins indépendamment des résultats. Bien que Hegel ne s'emploie pas à justifier la ruse en tant que imperfection morale, il la considère comme fondement de la philosophie de l'histoire.

Sous le titre "L'itinéraire de l'esprit: Hegel et Sadredine al-Chirazi", les deux essayistes iraniens Ali Haqui et Huçein Chourouzi partent de la théorie du mouvement substantialiste par laquelle Sadredine prouve le caractère abstrait de l'esprit et la prétention universelle à la perfection. Ils proposent ensuite une nouvelle approche de la théorie de Hegel; ce dernier considère l'histoire de la philosophie comme un

Table des matières

Cercles de débat

Le témoin

Le monde des notions

Les résumés du contenu en français et en anglais

Table des matières

Préface

Le dossier

In the Chapter on the World of Concepts:

The researcher Khoder I. Haidar wrote an essay about the Hegelian concepts in which he discussed the most prominent Hegelian terms and concepts which are still forcefully valid and present in the contemporary philosophical field that those terms have turned in the course of circulations which have surpassed the European scope into concepts laden with a group of issues which delve profoundly in various sciences of humanities from philosophy to theology to sociology and history philosophy.

the Concept of Migration to Hegel" in which he examines the history of Hegelian migration in philosophy, humanities and sociology highlighting the most significant consequences of criticism and epistemology that the usage circulation has produced; then he attempts to present a tracking of the origination of the concept and then analyzing it starting from his disseminative exposure in the contemporary philosophical study.

- Mr. Mahmoud Haidar, the Lebanese researcher, presents a study titled: "The philosophy of Repudiation – Criticism of Hegel's View of Islam and the East" in which he seeks to project the speculations of the modernity metaphysics toward the East generally and Islam in particular. Besides, he opined to approach Hegel's view so it would be one of the representations establishing for the philosophy of repudiation, including what it embeds of abolishing the legality of the other's existence in the knowledge and the philosophical system of the Western modernity.

- **In the Chapter of the Witness:**

Rami Abu Touqan writes about Hegel's subjective and philosophical biography; also, he sheds light on the most important theses presented by the German philosopher in the fields of ontology, phenomenology, history philosophy, and the attitude toward religion.

He points out in this essay how Hegel was not loyal to the approach of debate in the course of his applications on the critical events in the Western history contemporary to his age, particularly regarding his view about the end of history, which turned in a record time into a thesis embedding paradoxical logic and later in the following centuries into an ideological system.

- **In the chapter on Debate Sessions, we will read:**

- Professor Ahmad Atiyeh wrote under the title: "Hegel's Exclusion; Criticizing the Racist Look toward the Other" in which he discussed an exciting aspect in Hegel's political and sociological philosophy where he handles his racist view toward the other, particularly the African individual as he is considered an inferior being compared to the Germanic race.

- Both Iranian researchers Abdullah Nasri and Amir Turkesh Douz wrote a participatory study about the fundamentals upon which the intellectual suspicion, its meanings, divisions, according to Hume, is based; also, they both shed the light on his attitudes toward Hegel. There was an indication to one of the characteristics of Hegel's criticism about Hume's suspicion which revolves about rebuttling as the establishing tendency is considered the only way to encounter the crisis of suspicion.

- Mohammad Amin Bin Jalali writes an essay titled "Criticism

Time as an area for critical Debate" by the Lebanese researcher Frank Darwich points out Heidegger's fundamental elements upon criticizing the Hegelian system. He selected of those elements what were and still points of debate in the circles of contemporary philosophical intellect, particularly the theses: Being, Time, History and metaphysics.

- In his essay "Reflections on Hegel: Islam as Judaism Gone Mad," Ivan Davidson Kalmar, the Canadian anthropologist embarked upon Hegel's thought within a meditational context in which he proposes an essential question that has preoccupied the contemporary thought in both of its sides the secular and the theological over prolonged eras; we meant the question about whether Islam, as Hegelianism alleges, is an ontological reflection of Judaism.

- Majdi Ezzideen Hasan , the Sudanese researcher wrote a study titled "Prognoses of the Soul's Philosophy to Hegel" which placed us before critical "onto-epistemological" juxtaposition of the Hegelian philosophical system starting from the philosophy of the soul as a concept dominating Hegel's intellectual works altogether.

- Hasan Hammad, the Egyptian researcher seeks in his essay titled "Criticizing the Hegelian Debate from Revolutionary Romanticism to the Pragmatism of the End of History" to present an analytical and critical review of the system of the Hegelian debate for its being a gravitational and pivotal point in the Hegelian system.

aesthetic artistic Hegel approaches as an ontological given that establishes for ideas which is not mere scenic irrelevant to the soul of history. Through this study, the researcher seeks to project the reality of Hegel's attitude towards art and considering it one of the absolute soul's productions which would be invested finally within the scope of the aspired Germanic empire.

- The Iranian researcher in the Western philosophy "Ali Djakam" writes an essay titled "Critique of Hegelian ExistenialismTheory: The Outlook of the Erudite Murtada Mutahari" in which one will find Mutahari's vision of the Hegelian philosophy in the ontology domain, where it is focused on the research study of Hegel as well as on its exceptional critique of the Islamic theological science.

- The French writer Nicolas Rousseau points out in his essay titled "The Ghost of Hegelianism over Africa: Legalizing European Centralism Philosophically" the racist elements in the Hegelian character particularly when the German philosopher reveals in the context of his lectures about Africa this heinous type of racism when he says that: " The black is biologically inferior to the white." The importance of this essay is represented in such a way that it sheds a disclosing light on a concealed part of Hegel's philosophical system, particularly in what is relevant to his extreme fidelity to the Germanic race.

- The essay titled "Heidegger Criticizing Hegel - Being and

goals regardless what the consequences are; despite the fact that Hegel does not intend to justify deception for its being an immoral deficiency, he deals with it as a basis for the philosophy of history.

- An essay by the two Iranian researchers Ali Haqi and Husein Shorfazi titled "The Path of the Soul between Hegel and Sadr Eddeen Al Shirazi" where both researchers started out from Sadr Eddeen Al Shirazi's theory of the movement of essentialism through which he proved self objectivism and the procession of all beings towards perfectionism; then they approached what Hegel had proposed that the recording of philosophy altogether is but the procession of the absolute soul that contemplates on itself through the limited mentalities in order to reach the rank of perfection. Then, both researchers conclude by pointing out many common aspects between Sadr Eddeen and Hegel in this regard.

- Under the title "Hegel's Critique on Kant" (Kant's Radical Subjectivism: Perspectives on the Transcendental Deduction), the British researcher and historian Dennis Schulting shed a light on the most important drawbacks Hegel considered on Kant in the course of criticism over his works, and that was represented in the thesis of subjectivity in transcendental deduction.

- Thuraya Bin Musamiyah, a professor in Islamic studies at Al Zaytouna University, discusses one of the fundamental concealed aspects in the philosophical formation of Hegel; we meant the

Summary of the Research Essays Included in the 14 th Issue of Al-Istighrab

Hegel

The Philosopher Escorted by Paradoxes

This periodical of "Al-Istighrab" is restrictively focusing on the works of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, and it includes a group of essays and studies written by thinkers, academic researchers from the Arab and the Islamic regions, Europe, and America. The subjects are set in the following manner:

In the start, Mahmoud Haidar writes the preface with the title: "Hegel's Discrepancy."

In "The Portfolio," there comes a group of selected studies and researches that come in the following manner:

- A study by the French philosopher Jacques D' Hondt titled "La Ruse de la Raison" i.e. "The Trick of Reason" in which the researcher sheds a light on a significant point in Hegel's philosophy represented in the means used by the reason in order to pass its

contents

contents

Preface

The Portfolio

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

14

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 4 - 4rd Year - 1440 H - Winter - 2019

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Joud Bldg. Block B– 4th Floor

Telephone: 00961–1–274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

14

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.14 - 4rd Year 1440H. Winter- 2019

This quarterly

“Occidentalism” An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly “Occidentalism” is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they’re experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

الاستغراب
occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.14- 4rd Year - 1440 H - Winter 2019

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار)
إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)
الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه)
الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينار)
العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)
الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10
دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400
ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)
فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه)
موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

تطبيـق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

الاستغراب
Occidentalism
AL-ISTIGHRAB

15

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - بيروت
العدد الخامس عشر- السنة الرابعة - 1440هـ - ربيع 2019م

جناية التقنية
الحكاية الكبرى لعالم بلا روح

الملف

حلقات الجدل

منتدى الاستغراب

المبتدأ

15

الاستغراب

Occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)
العدد الخامس عشر السنة الرابعة 1440هـ ربيع 2019م

الإمام علي (ع):

" اتَّقُوا اللهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلاَدِهِ، فَإِنَّكُمْ مَسْؤُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ "

نهج البلاغة

Occidentalism
الاستغراب
AL-ISTIGHRAB

15

دوريّة فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الخامس عشر السنة الرابعة ـ 1440هـ ربيع 2019م

للتواصل

بيروت لبنان طريق المطار مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) بناية الجود، بلوك B الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

المحتوى

بسم الله الرحمن الرحيم

وثن التقنية وعبادة الشيء

محمود حيدر

ليس ثمة ما يدعو الى الاستغراب، حين يُرى الى حداثة الغرب وهي تنتقل بلا رويَّة من تقديس العقل الى تقديس الشيء الذي صنعه العقل. هذه الفَرَضية موصولة بالتساؤل عن حضارة استهلت رحلتها بعبادة العقل المحض، ثم هوت الى عبادة الفرد، وفي هذه الحال، كيف لهذه الحضارة ألا تنتهي الى عبادة الآلة؟..

الجواب سيكون مركَّباً بالضرورة. فالمسألة هنا لا تعود وحسب، الى السببية التاريخية واستقراءاتها المنطقية، وإنما أساساً الى البَدْءِ الميتافيزيقي الذي قام عليه عقل الغرب وروحه.

مفكرو الغرب من الذين آلَمَهُم المآل وشرعوا بنقد الذات، راحوا يكشفون عن رابط وطيد بين ثلاث صُوَر للإنسان الحديث: صورة الانسان المفكر، وصورة الإنسان الصانع، وصورة الإنسان الاقتصادي.

الإنسان المفكر ذو الذهن العقلاني يمكن أن يكون في الوقت نفسه قادراً على الهذيان والحُمق. والانسان الصانع، الذي يتقن صنع واستعمال الأدوات التقنية، كان قادراً منذ بدايات الإنسانية على انتاج أساطير لا تحصى. أما الانسان الاقتصادي الذي يُعرف انطلاقاً من مصلحته الخاصة، فهو انسان الاستهلاك، أو إنسان اللعب والإنفاق والتبذير. هذه الخصائص المتناقضة تبدو متداخلة بين بعضها البعض. في سياق مطالعاته النقدية لما سمَّاه "البربرية الأوروبية" رأى المفكر الفرنسي إدغار موران أن ترياق "الهذيان" و"الحمق" يمكث في أعماق العقل الحديث. يضيف: نظن في غالب

الأحيان أننا داخل العقلانية بينما لا نكون في واقع الأمر إلا داخل العقلنة. أي عقلنة ما هو غير منطقي وغير أخلاقي وغير معقول. إذ بإمكان العقلنة أن تخدم الهوى، وتقود الى الهذيان. فالانسان الصانع ينتج أساطير هاذية، ويمنح الحياة لأوثان متوحشة قاسية ترتكب أفعالاً بربرية وحروب إبادة لا تبقي ولا تذر. ومع أن هذه الأوثان هي من انتاج الذهن البشري، كما يلاحظ موران، إلا أنها تتمتع بحياة خاصة، وبسلطة تمكّنها من السيطرة على الأذهان. وبهذه الكيفية تنجب البربرية الإنسانية معبودات تكنولوجية قاسية تدفع البشر نحو البربرية. ثم ينتهي الى القول: إننا نحن الأوروبيين نشكل آلهة تشكِّلُنا بدورها. ذلك بأن التقنيات التي أنتجها الانسان، مثلها في ذلك مثل الأفكار، ترتد ضده، وتنفلت من عقالها لتلتهم الإنسانية المنتجة لها"...

❋ ❋ ❋

بدأت الحداثة الغربية كتحولٍ إنعطافي انطلق مع هيمنة العقل. فقد طمحت من خلال هذا التحول الى استيعاب شامل لما يُزعم بأنه "اللاَّمعنى". أي، لكل ما يختزنه وعاء الغرب من قيم واعتقادات لا تقع تحت عينه الاستدلالي واختباراته التكنولوجية. حتى إذا جاءت التحولات بدت صورة الحداثة شديدة التداخل والمفارقة: من الناحية النظرية كانت الغاية من مشاريع التحرر أن يكون الإنسان هو غاية تاريخه لا مجرد وسيلة له، أما من الناحية الإجرائية فقد حصل ما يخالف هذا المدَّعى. لقد انعطفت حركة التحديث بلا هوادة نحو زمن مشحون بعنف الهويات الايديولوجية. الشاهد أن القرن التاسع عشر الذي افتتحته الثورة الفرنسية عام(1789م-1799م) وانختم بمأساة الحرب العالمية الأولى، شكّل تأسيساً لزمن العنف المشار اليه. ولمَّا انفسح التاريخ أمام القرن العشرين، بلغت قيم التنوير نهايتها المحتومة. لقد تميز هذا القرن باستشراء الشموليات الأيديولوجية التي ستبدِّد جل ما أتى به فلاسفة التنوير، ثم توغلت في أرض الغرب لتحيلها الى مسرح يشهد على فجائعيتها المرعبة. فالعقل الذي افتتح مساره بإعلان تسيُّده على الكون، ما لبث ان وقع فريسة العنف القهري لكي يسيطر على كل شيء. كان العقل الأوروبي الصناعي في تلك الحقبة مهووساً بمصنوعه حدَّ التطيرُّ. الأمر الذي حدا باللاَّهوتي الإنجيلي ديتريش بونهوفر الذي قضى ضحية النازية عام 1945، الى القول: لقد صار سيد الآلة عبداً لها، وأمست الآلة عدواً للإنسان، وحرية الجماهير انتهت الى رعب المفصلة، والتحرير المطلق للإنسان سيختتم مساره بالدمار الذاتي"...

لا تبدو مآلات الحداثة التقنية في هذا السياق إلا كمحصول لعقلٍ استبد به الغلو، فانزاح عن غايته وانحدر صوب التشييئ المرّوع للإنسانية المعاصرة. هذا هو بالضبط ما أوْقَدَ حماسة هايدغر الى نقد ما جَنَتْهُ التقنية على الإنسان الحديث. لكن القضية عنده تتعدى السخط على مظاهر التقنية وأعراضها لتطاول طبقاتها الخفية والعميقة.

اتخذت التقنية في تفكير هايدغر أفقاً يجاوز ما دَرَجَت عليه التيارات النقدية، ولا سيما مدرسة فرانكفورت باعتبارها ظاهرة من ظواهر الاستلاب الرأسمالي. طفق هايدغر يقيمُها على أرض التأويل من أجل أن يكشف أبعادها القصِيَّة في ميتافيزيقا الحداثة. ولمّا وصفها بـ "الاصطناع المفروض" أراد أن يبيِّن كيف ان الانسان يفقد بسببها كل طابع ميتافيزيقي. ولأنه "فيلسوف الحنين إلى الكائن" كما يصفه عدد من قرائه، فقد عكف على كشف ما ينحجُب فيها من آثار مفجعة. جوهر التقنية بالنسبة إليه ليس بشيء تقني، وانما هو عامل مكوِّن للتفكير الميتافيزيقي في الغرب. من أجل ذلك راح يدعو إلى الاحتراس من هذا "الجوهر" الذي تأسست ملحمته الأولى مع بارمنيدس وافلاطون وأرسطو وجرى تكميله مع فلاسفة ومفكري عصر التنوير. وعلى هذا التأسيس الغائر في التاريخ، تظهر التقنية كطغيان لا رادَّ له على الحضارة الانسانية الحديثة. لذلك سعى هايدغر إلى متاخمتها بوصفها تعبيراً عن مأزق النزعة الأنسية التي تطلعت إلى تتويج الانسان كسيِّد للكون. ومعها بلغت الميتافيزيقا أوجها ونهايتها.

❋ ❋ ❋

من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات العقل الغربي، أنه صنع مدائن الحداثة، وما لبث إلا قليلاً حتى وقع في أسرها. كما لو أنه آنَسَ الى صنعته لتصير له أدنى الى كهوف ميتافيزيقية مغلقة. ومع ان مساءلة الذات في التجربة التاريخية للحداثة انتجت تقليداً نقدياً طاول مجمل مواريثها الفكرية وأنماط حياتها، إلا أن هذه المساءلة- على وزنها في تنشيط الفكر وبث الحيوية في أوصاله- لم تتعدَ الخطوط الكبرى التي وضعها لها نظامها الصارم.

بسبب من هيمنة العقل التقني، سنلاحظ ان جلَّ المنعطفات التي حدثت في حقل المفاهيم والنظريات والأفكار جاءت مطابقة لمعايير ومقتضيات الثورة العلمية. والذي حصل ما كان ليأتي على سبيل المصادفة. فالمعاثر التي عصفت بالعقل الغربي في طوره المعاصر لم تكن حديثة العهد، بل كانت موصولة بأصلها اليوناني ولم تفارقه قط.

لقد بذلت الميتافيزيقا مذ ولدت في أرض الأغريق والى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات. اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني) لكنها ستنتهي الى معضلة استحالة الوصل بينهما. كانت ذريعتها ان العقل قاصرٌ عن مجاوزة دنيا المقولات ولا ينبغي له العلم بما وراء عالم الحس. على هذا النحو انعطفت الميتافيزيقا الأولى نحو مفارقة سؤال الوجود كسؤال مؤسِّس، لتستغرق في بحر خضم يمتلئ بأسئلة الممكنات الفانية وأعراضها الزائلة.

❊ ❊ ❊

ظهرت التقنية كفجوة تتوسع يوماً إثر يوم في بنية العقل الغربي الحديث. لعل أشدها وقعاً توضيع العقل في مواجهة الإيمان، والتقنية في مواجهة البعد الروحي للإنسان. والنتيجة أن وقع العقل الحديث في أحادية جائرة ستجرِّده من إمكانات هائلة هي ضروريّة لتجدّده الحضاري. أمّا السبب فيعود إلى شغف العقل الحداثي غير العقلاني بعقلانية العلم ومنجزاته. فالغلو بالعقلاني حين يصل إلى حدّه الأقصى يحدثُ مساراً ارتدادياً على العقل نفسه، بحيث تظهر علاماته باضطراب السلوك وعدم القدرة على ضبط حركة التقدّم في الميادين الحضارية كافة. من المنطقي القول بإزاء فجوة التناقض بين التقدّم العلمي والإيمان، أن الأشياء والظواهر لا تتضاد أو تتصارع إلّا بين أجناسها. ولكن لم يدرك العقل التقني - وبسبب من استغراقه في دنيا الرقمية الصمَّاء - ان العلم لا يمكن ان يحتدم إلّا مع العلم، والإيمان لا يحتدم إلّا مع الإيمان. والصراع الشهير بين نظريّة التطوّر ولاهوت بعض الطوائف المسيحيّة لم يكن صراعاً بين العلم والإيمان، كما يبين الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليتش، بل بين علم يجرّد إيمان الإنسان من إنسانيّته، وإيمان شوَّه التأويل الحرفي للكتاب المقدّس تعبيراته. [تيليتش – 46]. تأسيساً على هذه الفرضية لن يكون ثمة من صراع بين الإيمان في طبيعته الحقيقية والعقل في طبيعته الحقيقية. هذا التأكيد يشمل حقيقة تالية، هي أنه لا يوجد صراع جوهري بين الإيمان والوظيفة الإدراكية للعقل.

في الحداثة التقنية حصل الانشطار المزعوم بين الحقيقتين المتلازمتين. ما أفضى الى "جاهلية جديدة" انبرى العقل يتوكَّأ فيها على المشاهدة والاختبار والتجريب. جاهليةٌ لا تعير أهمية إلا للعقل الأداتي الجزئي الاستدلالي، الذي لا شأن له سوى الاستدلال طبق قواعد المنطق الصوري.

أما الأهلية الوحيدة لهذا العقل فهي أن يصبّ القضايا المتأتية عن المشاهدة والاختبار والتجربة الحسية الظاهرية في قوالب الاستدلالات المنطقية المنتجة، ويقدم نتائج جديدة.

في ما يتصل بوجود الله سلكت الحداثة منحى إنكارياً حيناً، ولا أدرياً حيناً آخر. فالإنسان الحديث صنع لنفسه عالماً خاصًا بيده، هو عالم نسيان الله، وتفريغ المعرفة من مضمونها المقدس، والتضحية بمسؤولية الإنسان حيال الله لصالح الإنسان، وتدمير الطبيعة. والذين قالوا بهذا القول ينتهون الى الحكم التالي: "إن خير العالم الجديد الحداثي عَرَضي، وشرّه ذاتي؛ أمّا خير عالم الماضي ما قبل الحداثي فهو ذاتي، وشرّه عرضي. وهو يقصد هنا الماضي الذي كان فيه الوحي المسيحي حاضراً ومؤثراً في الوجدان الغربي.

❊ ❊ ❊

لكي يستقيم النقاش في شأن الاستعمال الحداثي للعقل سيكون علينا ان نتساءل عن المقصود من كلمة "عقل" حين تُواجَه بالإيمان. هل المقصود بها، كما هي الحالة في الغالب اليوم، أن تُطلَق بمعنى المنهج العلمي والصرامة المنطقية والحساب التقني؟ أم انها تُستعمَل، كما كان الحال في كثير من حقب الثقافة الغربية، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟

في الجواب نلحظ حالتين:

- في الحالة الأولى، أو حالة العقل الأدنى فإن هذا العقل يوفر الأدوات اللازمة لمعرفة الواقع والسيطرة عليه، ليهتم بتدبير الحياة اليومية لكل إنسان، وبالتالي فهو القوة التي تحدد الحضارة التقنية لعصرنا.

- في الحالة الثانية، أو حالة العقل الممتد، وهي التي يتماهى فيها العقل بإنسانية الإنسان في مقابل جميع الكائنات الأخرى. فهو عقل يشكل أساس اللغة، والحرية، والإبداع وحافظ القيم الإيمانية والأخلاقية.

العقل هو الشرط القبلي للإيمان -كما يبين تيليتش- لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الانجذابية إلى ما وراء ذاته. صحيح ان عقل الإنسان متناهٍ ويتحرك داخل علاقات متناهية حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. لكن هذا العقل ليس مقيداً بتناهيه، بل هو يعيه، وهو

بهذا الوعي، يرتفع فوقه. ولا يتحقق العقل إلا إذا سيق إلى ما وراء حدود تناهيه، أي إلى الحضور في المقدس. ومن دون هذه التجربة، يستهلك العقل نفسه ومحتوياته المتناهية، ويصبح مليئاً بالمحتويات اللاعقلية أو الشيطانية، فتدمره هذه المحتويات. وبهذا يصير العقل مسلّمة الإيمان، والإيمان هو تحقق العقل ولا يعود هنالك من تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل، بل يقع كل منهما في داخل الآخر.

❋ ❋ ❋

كانت التقنية حاضرة بقوة لمَّا نشر أوسويلد شبنغلر Oswald Spengler الطبعة الأولى من كتاب تدهور الحضارة الغربية The Decline of the West، في ستينيات القرن المنصرم. يومها عبرّ بعض القرّاء عن اعتراضهم على بعض نتائجه، مشكّكين باقتراب انهيار الحضارة الغربية، إلا أن غالبيّتهم كانت تتوقّع الانهيار منذ زمن طويل. لم يكن هذا بسبب الحرب العالمية الثانية. على العكس، كانت الحرب وقت حماس وتكريس تامّ للنفس من أجل هدف مقدّس، وغدت المخاوف والشكوك المقلقة بالنسبة لمستقبل الثقافة الغربية طيّ النسيان. مع ذلك كله كان واضحاً وقتذاك أن الحضارة الغربية تسير بثبات نحو الانحلال. أما كيف ستبدو صورة الانحلال في خواتيمها الأخيرة، فهذا ما أخذت تنبئ عنه الميديا منذ عقدين من سيرتها المدوية؛ إذ حوَّلت المعرفة البشرية الى مجرد رموز وأرقام وعالم بلا يقين...

محاورات

نقد روح التقنية

حوار مع أصغر طاهر زاده

نقد روح التقنية

حوار مع البروفسور أصغر طاهر زاده

جاءت هذه المحاورة لتضيء على عدّة نقاطٍ مهمّةٍ حول التطور التكنولوجي، أجاب فيها الباحث الإيراني البروفسور أصغر طاهر زاده عن جملة مسائل تمحورت أساساً حول مدى قدرة الإنسان على إدراك الكيفيات التي يفيد منها الإنسانية المعاصرة من وسائل وأدواة التقنية الحديثة دون أن تنساق إلى سلطانها المفضي إلى التشيّؤ والاستلاب والخضوع. وعليه كانت إجاباته تمهيداتٍ لبلورة حلولٍ هادفةٍ لضبط العلاقة بين الإنسان والتقنية، وسبر أغوار الجدليّة القائمة بين العلوم الغربية والعلم الديني.

المحرّر

السؤال: ما هو الحجم المقبول للاستفادة من الأدوات والوسائل بالنسبة إلى الفرد أو المجتمع أو الحضارة؟

الجواب: قبل الإجابة عن سؤالكم، أقول في تأييد كلامكم: أجل، إذا أردنا العبور من حضارةٍ إلى حضارةٍ أخرى، ترِد الكثير من الأسئلة في البين، وهي أسئلةٌ تثبت أن الموضوع مورد البحث قد دخل في فضاءٍ من الغموض بسبب غلبة الحضارة الغربية، وأرى بدوري أنّ هذه الأسئلة ما لم تتمّ الإجابة عنها بشكلٍ واضحٍ، لا يمكن اجتياز ثقافة الحداثة. وأما في ما يتعلق بسؤالكم لا بدّ من التدقيق في هاتين المقدمتين، وهما أولاً: إنّ على الإنسان أن يتخلّق بأخلاق الله. وثانياً: إن الله قد أقام نظام الإيجاد والخلق على أساس الأسباب والمسبّبات. وبالالتفات إلى هذا الأمر نعلم أن الإنسان سيصل في نهاية المطاف إلى أنه لا يفكر بأيّ شيءٍ إلا ويتجلى له ذلك الشيء في يوم القيامة. ومن هذه الناحية يتعيّن على الفرد أن يعدّ مقدمات حياته الأخرويّة في هذه الدنيا،

ـ مصدر الحوار: مستل من كتاب (علل تزلزل تمدن غرب) لكاتبه أصغر طاهر زاده.

ـ تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

وأن يعمل بالتدريج على خفض حاجته إلى هذه المعدات حتى يصل بها إلى الحدّ الأدنى. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الإنسان ما لم يصل إلى مقام العقل وما دام لا يزال باقياً في مقام النفس، يحتاج إلى الآلة والوسيلة في رفع حوائجه. وقيل في تعريف النفس: (النفس هي الكمال الأول لجسمٍ آليٍّ ذي حياة). وعليه فإنّ مقام النفس هو مقام الحاجة إلى الآلات والأدوات، خلافاً لمقام العقل حيث يعمل الإنسان في ذلك المقام على إيجاد حوائجه دون آلات أو أدوات. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإنسان في موطن النقص يحتاج إلى أداةٍ وآلة. ولكن حيث لا يعدٍّ هذا النقصَ من ذاتيات الإنسان، فإن الحاجة إلى الآلة والأداة لا تكونُ من ذاتيات الإنسان أيضاً، ويكون في موطن عدم الأداة والآلة. وعليه، بالالتفات إلى أنّ القيامة تمثل مقام أبديتنا، وهناك نعمل على رفع حوائجنا دون الحاجة إلى أداة، ونقضي مآربنا بإرادتنا، علينا أن نحدّد موضع الأدوات في الحياة الدنيوية، وأن نوليّها من الأهمية بمقدار حجمها. وقد رسم القرآن الكريم خصوصية القيامة بقوله تعالى: (**تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ**)[1]. لأن طبيعة القيامة بحيث لا يطلب الإنسان شيئاً إلا وخلق له دون أدوات.

عندما لا تكون الحاجة إلى الأداة من ذاتيات الإنسان، ومع ذلك يصبح الإنسان أسيراً ومرتهناً بيد الأدوات، ثم ينتقل إلى القيامة مشحوناً بهذه الصفة فإنّ الأمر سيتطلب منه تحمل مشقّةً لسنواتٍ طويلةٍ حتى يتحرّر من هذه الحالة، وعليه يجب من خلال النظر إلى القيامة أن نرى مدى وحجم ما يجب الاشتغال به من الأدوات والوسائل في الحياة الدنيويّة. إنّ أصحاب الجنّة بسبب اعتمادهم على الله يخلقون ما يريدونه، لأنّهم بواسطة الملكات التي حملوها معهم إلى الجنّة في إطار التوكل على الله، لا يكونون مكبّلين بأصفاد الأدوات. وأمّا أصحاب النار فحيث إنّهم يفتقرون إلى التوكّل على الله، ويعتمدون بشكلٍ مفرط على الأدوات والوسائل الدنيوية، لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً لأنفسهم في عالمٍ تتقطع فيه الأسباب، لأنّ كلّ اعتمادهم على الوسائل الدنيويّة لا على الله سبحانه وتعالى، في حين لا وجود للأدوات والوسائل الدنيوية في ذلك العالم. وفي الحقيقة فإنهم لا يمتلكون اعتماداً وتوكلاً على الله حتى تتمّ تلبية حوائجهم بمجرد طلبها من الله، لأنهم لم يعدّوا العدّة كي يمتلكوا هذه المَلَكات في حياتهم الدنيا.

إنّ من بين مراحل السير والسلوك هي أن يعمل الإنسان على بناء قيامته في هذه الدنيا، وعليه في هذا السياق أن يتجرّد في المرحلة الأولى من الارتهان للأدوات والوسائل، وأن يعمل في المرحلة الثانية على الخلق دون الاعتماد على الأدوات. وقد قيل في ذلك: (العارف يخلق بهمته)[2]، وذلك

[1] - البقرة: 166.

[2] - انظر: صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 267.

لأنه قام بتقوية الجانب المتجرّد من وجوده. وكلما غلبت الناحية المادية من وجودنا اشتدت حاجتنا إلى الأدوات والسبل، وفي المقابل كلما قويت الناحية المعنوية من وجودنا، أصبحنا أكثر تحرُّراً من الأدوات.

إننا في يوم القيامة سنواجه ذاتنا الواقعيّة والحقيقيّة بأنفسنا، إنّ القيامة تمثل مقام أبديتنا، إذاً يتعيّن علينا أن نقيّم أنفسنا في هذه الدنيا على أساس قواعد يوم القيامة، كي نتمكن من التعرّف على أنفسنا بشكلٍ صحيحٍ. قال الإمام علي (عليه السلام) بشأن القيامة: "قد ضلت الحيل وانقطع الأمل"[1].

إن هذه الأدوات لا تمثل الرأسمال الأبدي بالنسبة لنا، إنمّا رأسمالنا يكمن في التحرّر من هذه الأدوات، فعلينا أن نصل إلى بصيرةٍ يمكن لنا معها أن نقيّم أنفسنا بوصفنا فوق الأدوات والآمال والسُبُل. يقول العرفاء: يتم تزويدك في بادئ الأمر بجناحين كي تطير بهما، ثم يُنتزع منك الجناحان كي تواصل التحليق بدونهما. كما يتم تزويدك بالأسنان والطاقة كي تلتفت إلى وجود هذه الاستطاعة من نفسك، ثم تؤخذ هذه الأدوات منك كي تعثر على مقدرتك على تناول رزقك المعنوي وطاقتك الروحانية دون هذه الأدوات والسُبُل. وفي الحقيقة فإن تجريدنا من هذه الأدوات لا يهدف إلى سلبها منا، وإنما يراد تزويدنا بما هو أسمى وأرقى منها. حيث نستغني عن الأسنان لا أن نستغني بالأسنان. وهذا هو المراد من قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): "استغناؤك عن الشيء، خير من استغنائك به"، لأنّ الاستغناء أسمى من الامتلاك.

إنّ مسار الحياة يبدأ بالحاجة إلى الأدوات والسبل، ويجب أن ينتهي إلى الاستغناء وعدم الحاجة. فإذا بلغت شدّة حاجة الإنسان إلى الأداة والسبل حداً استحوذت على روحه ونفسه على أمد الحياة، لن يكون بوسعه الحصول في الأبدية على حياةٍ مريحةٍ وخاليةٍ من المشقة والعنت. إنّ الذين يبلغون سنّ الشيخوخة ولا يتمكنون من التحرّر من الأدوات والوسائل في مسيرة حياتهم، يبقون رازحين في مرحلة الطفولة. أما شيوخ المدرسة التوحيديّة فيمثلون عالماً معتزلاً فهم أسمى من الدنيا، ناهيك عن أن يكونوا من المبتلين أو المفتتنين بها.

بالالتفات إلى هذه المقدمات، نجيب عن السؤال المتعلق بمقدار الاستفادة من الأدوات والسبل، بالقول: إن ذلك يتوقف على ظروف الأفراد، فالطفل كلّ وجوده متوقفٌ على جسمه، فيجب إذاً أن ينمو جسمه، بيد أنّ المجتمع يتعيّن عليه ـ إلى جانب الاستفادة من البركات والنعم المادية في

[1] - نهج البلاغة، الخطبة رقم: 83.

إطار تلبية حاجاته الدنيويّة ـ ألا ينفصل عن أفكار الحكماء، وعلى الحكماء بدورهم أن يعملوا أبداً على توجيه المجتمع نحو أهدافه العالية. فلا تتم التضحية بالتوجهات المعنويّة أو تجاهلها تحت ذريعة التنمية الاقتصادية. لقد قام الإمام علي (عليه السلام) في فترة حكمه تحت غطاء التنمية بتقديم الله على الساحة الاجتماعية بأروع صورة. هناك في الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية سعيٌ إلى توفير الرفاه للمجتمع، إلا أنّ الرفاه المادي لا يشكل المشكلة الأصلية والرئيسيّة للمجتمع في الحكومة الدينية. في المجتمع الديني يعمل كلّ شخصٍ بحسب مرتبته الإيمانية تجاه الحقائق المعنويّة على توظيف الحدّ الأدنى من الأدوات والوسائل، كما ينظر الحكيم إلى الأدوات والوسائل بوصفها حُجباً، ويسعى على الدوام إلى النظر إلى الله بوصفه مسبب الأسباب. إنّ المجتمع الذي يستنير بنور الحكمة الإلهية، لا يعطي أدنى أهمية للأدوات، وقال (رينيه غينون)[1] في هذا الشأن: في التاريخ الماضي كان الناس يفكرون بشكلٍ خاصٍ، وقد عرّفوا الحياة بحيث لم يكونوا بحاجةٍ إلى هذه الكميّة الكبيرة من الأدوات والوسائل، لا أنهم لم يكونوا قادرين على صنعها. فعلى طول التاريخ قامت المجتمعات بصنع الأدوات التي تحتاجها، ولكنّها لم تفسر نمط الحياة لنفسها كما هو حاصلٌ مع المجتمعات الراهنة حيث تتلخص حياتها في الابتلاء بأنواع الأدوات والوسائل، بحيث تحتاج إلى الاستعانة بالتكنولوجيا حتى في فتح أبواب البيوت وإغلاقها.

آمل أن أكون بعد طرح هذه الأبحاث قد استطعت إيضاح هذه المسألة، وهي أنّ الناس هم الذين يقررون اتخاذ نمط الحياة الذي يرغبون به، وأنّ كلّ حياةٍ تخلق احتياجاتها الخاصة، وأنّ مهمة أصحاب المصانع والفنون في كلّ مجتمعٍ تتلخص بشكلٍ عامٍ في تلبية هذه الاحتياجات. إن عالم العلوم التجريبية لم يبادر أولاً إلى صنع المصباح الكهربائي ليفكر بعد ذلك كيف يمكن أن يستفيد منه، وإنما أدرك أولاً حاجة الناس في المدن الكبيرة إلى البقاء مستيقظين حتى ساعاتٍ متأخرةٍ من الليل، ثم عمل على صناعة المصباح الكهربائي لهذه الغاية. وعلى هذه الشاكلة ظهرت سائر الوسائل والأدوات التكنولوجية الأخرى. ويجب أن يتمّ توجيه الاهتمام الأكبر إلى هذه النقطة، وهي عدم نسيان العلاقة بين تعريف الإنسان المادي والحسّي للحياة والسقوط في الاحتياجات المتنوّعة. وفي هذا السياق يأتي تأكيدنا على أنه لو تبلور الاهتمام بالحضارة الإسلامية في مجتمعنا، وتمكن الناس من تعريف أنفسهم في فضاء الحضارة الإسلامية، فإنهم سيعملون على إظهار

[1] - رينيه غينون (1886 ـ 1951 م): كاتبٌ ومفكرٌ فرنسيٌّ. اعتنق الإسلام واتخذ لنفسه اسم (عبد الواحد يحيى). لا يزال مؤثراً في مجال الميتافيزيقا والعلوم المقدسة والدراسات التقليدية والرمزية والاستهلالية. أقام في آخر حياته في القاهرة حيث تعرّف على الشيخ محمد إبراهيم، وتزوج من ابنته سنة 1934 م، وأنجب منها أربع أبناء، حصل على الجنسية المصرية ورفض العودة إلى فرنسا. ترجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة. المعرّب.

الحاجات الخاصة بتلك الحياة في ظلّ تلك الحضارة، ويحافظون في الوقت نفسه على تطلّعهم إلى أفق ما وراء الأدوات والوسائل المادية.

يجب التدقيق في تحديد موضع تلك الأدوات والوسائل في شخصية الإنسان. ولتوضيح هذا الأمر يجب الالتفات إلى نقطتين، وهما أولاً: ما هي المرحلة التي يقف الإنسان فيها حالياً من بين المراحل الإنسانية. وثانياً: هل تلعب الأدوات دوراً واحداً بالنسبة إلى جميع الناس. إن الناحية السلبية من التكنولوجيا الغربية ترجح اليوم بالنسبة إلى أكثر الناس على الناحية الإيجابية منها، وقبل أن يتوصلوا بواسطة الأدوات إلى الأهداف التي رسموها لأنفسهم، تعمل التكنولوجيا على صنع الأهداف لهم، وتدفع بهم نحو أهداف الحياة الغربية. في حين لو تمّ تحديد موضع الأدوات في الحياة، يكون لكلّ أداة ـ بالنسبة إلى كلّ شخصٍ وفي إطار تعريفه لحياته ـ معنًى ومفهومٌ خاصٌّ، ومن هنا قد تمثل هذه التكنولوجيا قيمةً بالنسبة إلى مجتمعٍ ما، ولا تمثل أيّ قيمةٍ بالنسبة إلى مجتمعٍ آخر. وهذا كله في ما لو قام الناس منذ البداية بتعريف الحياة وغايتها بالنسبة لهم. ومن هذا المنطلق ذكرنا أنّ دورَ الأدوات رهنٌ بإنسانيّة الفرد والمجتمع. إن المجتمع بمقدار استفادته من الحكماء والهدف الذي يحددونه، لا يكونون مرتهنين للتكنولوجيا، لأنّ الحكيم شخصٌ قد بلغ نوعاً من الوحدة الشخصية، والحكيم المطلق هو الله، وإنّ الأنبياء والأئمة الأطهار (عليهم السلام) هم مظاهر الحكمة الإلهية. يمكن للحكيم ـ من منطلق وحدانيّته الشخصيّة ـ أن يعيّن مقدار الأدوات للمجتمع. ولو ابتعد المجتمع عن الحكماء، يكون في الحقيقة قد ابتعد عن الوحدة الشخصية والانسجام اللازم، وسقط في مغبة التكثر والانفصال، وبالنظر إلى أنّ الكثرة تنافي الوحدة، سيؤدي به ذلك إلى الاضطراب والقلق في روح الفرد والمجتمع، وبالتالي فإنّه سيطلب اللجوء من أداةٍ إلى أداةٍ أخرى، ويرى النجاة، خطأً، في تغيير الأدوات لا في تجاوزها والاستغناء عنها.

إنّ هذه النقطة تثير الاهتمام، وهي أن حياة الناس في المجتمع إذا استحوذت عليها الأدوات، فإنهم سيعيشون في اضطرابٍ دائم، لأنّهم سيعلقون الأمل في كلّ يوم على تقنيةٍ جديدة، وإنّ كلّ تقنيةٍ جديدةٍ ستحمل في أحشائها أملاً بتقنيةٍ أخرى أحدث منها، وإنّ عقد الآمال على التقنيات الأحدث يمثل إعلان طلاق مع التقنيات السابقة، وهكذا دواليك. في ظلّ هذا الفضاء لا يمكن لنا أن نعقد الأمل بشيءٍ نواصل به حياتنا حتى نستيقظ في الغد لنواجه منافساً جديداً يخلق فينا حاجةً جديدةً بحيث لا يمكن لنا معها الاقتناع بالتقنية السابقة.

لو لم يمتلك المجتمع تعريفاً منطقياً لنفسه، وأدمن على استخدام الأدوات والوسائل، فحيث إنّ الأدوات لا تنتهي، والمادة قابلةٌ لتغيير صورتها إلى ما لا نهاية له من الصور، فإنها

سوف تستحوذ على الإنسان بشكلٍ مطلقٍ وتسلب منه الاستقرار والهدوء والطمأنينة.

انطلاق الخيال

السؤال: هل يُعدّ ظهور جميع هذه الأدوات المتنوّعة أمراً مرتبطاً بالثقافة الغربية، أم هو استعدادٌ كان موجوداً في جميع الشعوب على طول التاريخ؟

الجواب: إن جميع الناس يتمتعون بقوة الخيال، ويمكن لكلّ شخصٍ أن يتصوّر صورةً ويسعى إلى تحقيقها في حياته، فإذا لم يكن في البين هدفٌ متعالٍ يضبط سلوك الإنسان، فإنّ الأخيلة المتنوّعة ستدفع الإنسان إلى خلق أعمالٍ متنوّعة، ولكن هذا في حدّ ذاته لا يُعدّ كمالاً. وعندما يتخذ المرء قراراً بتحقيق وتطبيق ما يتخيّله على أرض الواقع، يعمل على مصارعة الطبيعة حتى يصنع الصورة المنشودة له. إنّ الهيولى الأولى أو المادة الأولية قوةٌ محضةٌ وتقبّلٌ صِرفٌ، بمعنى أنها تتقبل جميع الصور. وعلى هذا الأساس يمكن للإنسان أن يفرض على الطبيعة ما لا نهاية له من الصور. يكفي أن يروم الفرد صنع شيء، حتى تكون الطبيعة طوع بنانه، مهما كان الشيء الذي يروم صُنْعه غبياً.

إنّ الشخص الذي لا يرى أيّ قيمةٍ لحياته، ويرى الحياة الدنيا غايةً له، ينفق كلّ عمره كي يترجم ما تخيّله على أرض الواقع وخارج مخيلته. إنّ ما تحقق في الغرب هو اعتباره هذا النوع من الأخيلة تحقيقاً علمياً، ولذلك نلاحظ أنه منذ القرن السادس عشر للميلاد أنفق الغربيون آلاف الساعات من أعمارهم في المختبرات كي ينتجوا ـ باسم التحقيق العلمي ـ ما نعرفه حالياً ودخل في دائرة حياتنا من المعدات والأدوات التكنولوجية الحديثة.

السؤال: عندما لا تتمكن المجتمعات الإسلامية من إبداء مقاومةٍ ملحوظةٍ في مواجهة ثقافة الغرب، فما هي النتيجة التي يمكن لنا أن نستخلصها في انتقاد الثقافة التكنولوجية؟

الجواب: في تقييمنا للمجتمع الإسلامي ونسبته مع ثقافة الغرب يجب ألاّ نقصر النظر على مجرّد الصورة المستغربة من المجتمعات الإسلامية، ونغض الطرف عن إرادة هذه المجتمعات التي تتطلع إلى الحياة القدسية وإلى ما وراء أهداف الحياة الغربية. إن لدى المجتمعات الإسلامية أهدافها الخاصة، غاية ما هنالك هو أن التصوّر العام لا يرى في الاستفادة من التكنولوجيا الغربية ما يتعارض أو يتنافى مع تلك الأهداف. إن الذي تسعى إليه الأبحاث النقدية في الغرب هو التذكير بهذا الأمر وهو أن هذا لا يتحقق بشكلٍ عام، وقبل أن نتمكن من تطويع التكنولوجيا لأهدافنا، نجد أكثر أبناء شعبنا متأثرين بالثقافة المحمولة إلينا على متن التكنولوجيا الغربية. وحيث ترى

المجتمعات الإسلامية قيمةً جوهريةً لأهدافها، فإنها إذا وصلت إلى هذا المستوى من الوعي وأدركت أن الاقتراب من التكنولوجيا الغربية سيقضي على الثقافة الوطنية، فإنها لا محالة سوف تحتاط لنفسها ولن تفرط في استخدام التكنولوجيا، وتبدأ في هذا الشأن بنفسها.

إنّ المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية بحيث إنّها ستدرك الأضرار الثقافيّة المنبثقة عن التكنولوجيا الغربية عاجلاً أم آجلاً. وبطبيعة الحال يجب علينا أن نفصل حساب حكومات المجتمعات الإسلامية ـ التي هي في الغالب عميلة للغرب ـ عن حساب الشعوب المغلوبة على أمرها. والسرّ في ذلك يكمن في أن المجتمعات الإسلامية تتجه نحو التوحيد، رغم أنها ترزح حالياً تحت نير الثقافة الغربية في غفلةٍ تاريخية. ولا يزال هناك الكثير من المسائل المتعلقة بالثقافة الغربية وأثرها في تحطيم الروح الإسلامية لم يتم طرحها ومناقشتها بشكلٍ صحيحٍ وجاد... وإلا فإن الناس عندما يدركون أن قبح الثقافة والحضارة الغربية لا يكمن في مجرد معاقرة الخمور والإباحية الجنسية فحسب، بل إن روح هذه الثقافة يعارض الطهر والقداسة، سيتخلَّوْن عنها بالكامل ويُطلّقونها طلاقاً بائناً. إذاً يتعيّن علينا ألاّ نتجاهل وفاء وإخلاص المجتمعات الإسلامية للروح التوحيديّة الإسلامية الخالصة. وعلى هذا الأساس عندما نلتفت إلى أن الناس يعيشون حياتهم بمقدار وفائهم وإخلاصهم للثقافة الصحيحة، لا بمقدار ما يتجلى في ظاهر حياتهم، يجب ألاّ يستولي علينا اليأس والقنوط لمجرد مشاهدة بعض الظواهر الغربية في حياتهم، بل يجب أن يحدونا الأمل بتراجعهم عن تلك الحياة.

نقد التكنولوجيا والاتكاليّة

السؤال: مع افتراض النقطة المتقدمة هل يمكن أن يترتب على نقد الغرب في اللحظة الراهنة ـ حيث التكنولوجيا الغربية تهيمن على جميع مناحي الحياة ـ تأثيرٌ عمليٌّ وقصيرُ الأمد؟

الجواب: نعم يمكن قول ذلك من بعض الجهات، وبشكلٍ عام هناك ثلاثة أنواع من الأشخاص في ما يتعلق بمواجهة الثقافة الغربية، ويمكن بيان هذه الأنواع الثلاثة على النحو الآتي:

النوع الأول: هم أولئك الذين إذا أدركوا نقاط الضعف الجوهرية في الثقافة الغربية، فإنهم يتحلَّوْن بالشجاعة والإرادة الكافية للوقوف في وجه جميع العلاقات الاجتماعية الناتجة عن تلك الثقافة الخاطئة. وهذا الأسلوب أشبه بنهج الأنبياء حيث كانوا يقفون بكلّ وجودهم في مواجهة ثقافة الكفر في عصرهم.

النوع الثاني: هم الأشخاص الذين يتمتعون بقوةٍ وإرادةٍ نسبيةٍ. وهؤلاء عندما يدركون نقاط

ضعف الثقافة الغربية، يسيرون على هامش الثقافة السائدة في المجتمع بحيث لا يقعون في مخالبها، ولكنهم في الوقت نفسه لا يرون في أنفسهم إرادة الوقوف في وجهها، وهؤلاء سيتمكنون في نهاية المطاف من إنقاذ أنفسهم.

النوع الثالث: الناس العاديون الذين يدركون أنّ هذه الثقافةَ قبيحةٌ، ولكنهم لا يمتلكون القدرة على مواجهتها. إن هؤلاء في الوقت الذي يعبرون عن وفائهم وإخلاصهم لثقافتهم الأصيلة، إلا أنهم لا يستطيعون اختيار طريق آخر غير الطريق الذي رسمته الثقافة الغربية أمامهم، أو أن يُبدوا مقاومةً في مواجهة أزواجهم وأولادهم الذين اختاروا لأنفسهم نمطاً غربياً في الحياة. ولكنهم في واقعهم غير منبهرين بتلك الثقافة. وهذه الجماعة متى ما سنحت لها الفرصة للخلاص من الثقافة الغربية، فإنهم سيبادرون إلى اغتنامها وتخليص أنفسهم وأهليهم؛ لأنّ الثقافة الغربية لم تستحوذ عليها إلى الحدّ الذي يتنكرون معه لدينهم. إن سرّ هؤلاء يكمن في طلب شيءٍ آخر، على الرغم من أنهم لا يرون من الناحية العملية مؤشراً محدداً على ذلك الطلب.

وفي قبال هذه الشخصيات الثلاثة، يمكن تصوّر شخصٍ رابعٍ يتماهى مع ثقافة الغرب بالكامل وينصهر في تلك الثقافة تماماً. إن هذا الشخص لا يكتفي بتبني التكنولوجيا الغربية فقط، وإنما يضيف إلى ذلك الإيمان بالثقافة التكنولوجية أيضاً، وحيث إنّ روح الثقافة الغربية تعارض القداسة، لا يسعه البقاء وفياً ومخلصاً للثقافة التوحيدية، وسوف ينفصل حتماً عن الثقافة التوحيدية. إن المشكلة الرئيسة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية تتلخص في هذا النوع الرابع من الأشخاص الذين هم على الرغم من قلتهم، إلا أن القائمين على الثقافة الغربية وساسة الغرب يتخذون منهم أذرعاً لبسط سيطرتهم على جميع شؤون العالم الإسلامي. إنّ نقد الثقافة الغربية لا يضيّق الخناق على هذا النوع من الأشخاص ويمنعهم من النشاط في المجتمع فحسب، بل ويمثل مشعل هداية أمام الجماعات الأخرى كي يتلمسوا طريقهم للخروج من معضلة الحياة الغربية. إن المجتمعات التي تمكنت من إنقاذ نفسها من شخصية النوع الرابع، قد عملت على تخليص نفسها من الاستئصال التاريخي وانعدام الهوية.

اختلاف العلم الغربي عن العلم الديني

السؤال: لو قام علماء الكيمياء باكتشافاتهم في إطار الرؤية التوحيدية، هل كان ذلك يُحدث فرقاً في النتيجة عن اكتشافاتهم التي تمّت في إطار الرؤية غير التوحيدية؟

الجواب: لا بدّ من الالتفات إلى أن العالم من وجهة نظر القائل بأنه عبارةٌ عن آياتٍ إلهيةٍ،

يختلف ـ بشكلٍ جوهريٍّ ـ عن وجهة نظر العالم الكيميائي الذي يعتبر أنّ العالمَ عبارةٌ عن عناصرَ ميتةٍ لا تكمن من ورائها أيّ إرادةٍ مقدسة. ففي الرؤية الثانية يسمح الإنسان لنفسه بجميع أنواع التصرّف في الطبيعة وعناصرها، وإن النتيجة المترتبة على هذا التصرف المنفلت هي ما نراه من الواقع الراهن حيث تعاني البشرية من التلوث الطبيعي الكارثي، كما قام هذا العلم بصنع عقاراتٍ اضطرت معها الولايات المتحدة الأميركية إلى إقامة مشروعٍ يمتد لخمسين سنة من أجل القضاء على التداعيات والتبعات السلبية التي ترتبت على الأدوية الكيميائية على أمد قرنين من الزمن.

إن عالم الكيمياء الذي يسعى إلى التعرّف على قوانين عالم الوجود والتوصّل من خلالها إلى بعض النتائج، يختلف عن الكيميائي الذي لا يؤمن بوجود نواميس في العالم، وبذلك يختلف توجههما إلى العالم ولا تكون نتائج أعمالهما واحدة. لقد تمخض علم الكيمياء عن الأسمدة الكيميائية التي أخرجت التربة الهولندية بعد خمسين سنة من الخدمة حيث أصبحت غيرَ قابلةٍ للحياة، الأمر الذي دعا السلطات الهولندية إلى إصدار قانون يحظر بموجبه استخدام الأسمدة الكيميائية في عموم البلاد إلى الأبد.

إذا كانت هناك نظرةٌ من قبل العلماء إلى نواميس العالم، فإن ذلك سيؤدي إلى الاقتصاد في استهلاك الطاقة واستثمار الطبيعة في إطار الأهداف الإنسانية، وبذلك لن يعمل على تحطيم الطبيعة، ولا يضطر بعد ذلك إلى صرف كل هذا الوقت الثمين من أجل القضاء على تبعات إساءة استغلال الطبيعة لتلبية مآربه الدنيوية. وتكمن المشكلة الكبرى في أننا نرى التعاطي مع الأدوات عملاً، ولا نعتبر ذكر كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) عملاً. إن أعمارنا هبةٌ إلهيةٌ، ويجب علينا في هذه الحياة أن نعمل على تطهير قلوبنا وتزكية أنفسنا. عندما يتمّ تجاهل تزكية النفس، سوف يتم إنفاق وقتٍ طويلٍ من أعمارنا في تغيير الطبيعة، وفي ظلّ هذه الأوضاع يفقد الإنسان هويته من الناحية العملية.

إن مراد أولئك الذين يقولون: "إنّ العلم الحديث علمانيٌّ"[1]، هو أن العلم الحديث لا ينظر إلى الجهات المعنوية الجارية في الوجود، لأنّ العلم عبارة عن وحدة وزن وقياس، وما لا يمكن قياسه أو وزنه لا يمكن أن يكون متعلقاً لذلك العلم. صحيح أنهم يقولون أن العلم لا شأن له بالدين أو اللادينية، ولكن يجب الالتفات إلى أن العلم حيث يكون غريباً عن الدين، فإنه سوف يؤدي إلى نفي الدين من الناحية العملية، وسوف يتخذ موقف المنكر للدين لا محالة. وفي هذه الرؤية لا تكون نتيجة العمل في إطار الرؤية التي تنظر إلى الإنسان والطبيعة بوصفهما من الأمور المقدسة، شيئاً واحداً.

[1] - انظر: الدكتور داوري، مقاله تجدد وسكولاريسم (التجدد والعلمانية)، ص 11.

إن غاية العلم في الرؤية الغربية ـ الأعم من زاوية الكيمياء أو الفيزياء وغيرهما ـ هي بسط السيطرة على الطبيعة والتصرّف فيها، وهذا على النقيض تماماً من الثقافة الدينية التي يتم فيها توظيف العلم من أجل إدراك واكتشاف الحقيقة والتواصل معها. عندما يكون الهدف هو السيطرة على العالم والتصرّف فيه، فسوف يتمّ إنكار جميع العلاقات بين معرفة العالم والأخلاق، في حين لو كانت الرؤية التوحيدية هي الأساس، لما أمكن لهذا النوع من العلوم أن يستمر بهذه الهوية، لأن شرائط ظهور هذه العلوم تقضي على الاعتدال الضروري واللازم في الحياة البشرية.

إن الانتشار السريع للعلم الحديث في الحضارة الغربية في ضوء الاتجاه إلى العالم المحسوس، إنما أمكن منذ أن تعرّض العلم الإلهي للهجوم، بحيث إنّ ما نراه اليوم في العلوم الحديثة إنّما قام على أساس الماديّة أو إنكار الحكمة الدينية في الحدّ الأدنى، ولذلك يمكن القول: إن ظهور هذا النوع من العلوم في العالم الإسلامي غير ممكنٍ أبداً. وبهذا التحليل يجب القول: إن العجز في صنع التكنولوجيا الحديثة هو عين الكمال.

عندما يفقد الإنسان هويته ومفهومه، فإنّه بدلاً من العيش في أحضان الطبيعة من أجل التقرّب من الله، يتحوّل كلّ همّه إلى تغيير الطبيعة من أجل إثبات هويته. في هذه الرؤية ستكون وجهة العلم ـ الأعم من علم الكيمياء والفيزياء وغيرهما ـ هي الذهاب إلى محاربة الطبيعة، وأن ينهمك الإنسان في هذه الحرب على أمد الحياة إذا أمكن تسمية ذلك (حياة)، وينفصل عن حياته الحقيقية المتمثلة بالتقرّب إلى الله. وعلى كلّ حال يمكن القول اعتماداً على ما تقدم بيانه باختصار: لا شك في أنّ علم الكيمياء من وجهة نظرٍ توحيديّةٍ، ليس هو العلم المعروف حالياً بـ (علم الكيمياء)[1].

السؤال: ألن يتعرّض الشخص الذي يريد التماهي مع الأوضاع التقنية للعالم المعاصر إلى الانسحاق تحت عجلاتها؟

الجواب: لا بدّ بطبيعة الحال من الانسجام والتناغم مع الأدوات الراهنة في العالم. من ذلك على سبيل المثال: إذا كانت المسافة بعيدةً جداً يجب استخدام السيارة، ولا يمكن الاكتفاء بركوب الخيل والحمير والبغال. ولكن الكلام هو أن عليكم ألاّ تنظروا إلى السيارة بوصفها نعمةً مطلقةً، بحيث يتم تجاهل التبعات التي ترتبت على اختراع السيارة. عندما نلتفت إلى هذه الناحية سوف لا نعطي الأدوات والتكنولوجيا الراهنة أكبر من قيمتها الحقيقية، ونقتصر في استخدامها على حدود الحاجة، ولا تكون التكنولوجيا غاية مطمحنا. وفي هذه الحالة لن نتجاهل الأضرار التي تلحقنا من

[1] - للوقوف على المزيد يرجى الرجوع إلى مقال: تمدن زائي شيعه (بناء الحضارة الشيعية)، للمؤلف.

ناحية هذه الوسائل والأدوات، والأهم من ذلك ألاّ نعتبر ملاك تنمية وعدم تنمية المجتمع في وجود وعدم وجود الوسائل والأدوات.

إن الماكنة ـ على حدّ تعبير بعض العلماء ـ قد ساهمت في القضاء على الترابط الأسري وصلة الرحم والإحسان إلى الوالدين. وقد تحول التواصل الصحيح والطبيعي والإنساني إلى مجرّد علاقات عابرةٍ وغير طبيعيةٍ. إننا في العالم المعاصر لا نمتلك علاقات اجتماعيةً ولا نتواصل مع الآخرين. إن نمط الحضارة الراهنة بحيث لا نعمل على الاستفادة من الفرص، وإنما نعيش على الدوام هاجس المستقبل، وإن قلوبنا في اللحظة الراهنة تخفق على مستقبل لم يحن أوانه، وبالتالي فإننا لا نستفيد من لحظتنا الراهنة، ثم حيث نواجه المرحلة القادمة نحمل معنا ذات القلق. بمعنى أن حياتنا بأجمعها تغدو عبارة عن عدم استقرارٍ متواصلٍ، ولا تتوفر على فرص الحياة.

صحيح أننا لا نستطيع في اللحظة الراهنة أن نتخذ خطوةً محددةً ومباشرةً، بيد أننا إذا تعرّفنا على الحضارة الإسلامية، وناقشنا روح ومنشأ الحضارة الغربية، فإن الطريق إلى الانفصال عن الحضارة الغربية من جهة، والاقتراب من ظروف تحقق الحضارة الإسلامية من جهةٍ أخرى سوف ينفتح بالتدريج. والأهم من ذلك هو تقوية روح المقاومة في مواجهة الإعلام الداعي إلى تغريب المجتمع أكثر فأكثر.

ومن خلال مقاومة الإعلام الداعي إلى مزيد من الاغتراب، تتجلى في أذهاننا معتقداتٌ جديدةٌ، وندرك أننا إذا سمحنا لأنفسنا بأدنى غفلة، فإننا سنفقد جميع مدخراتنا التاريخية المعنوية العظيمة، ويتمّ القضاء على سرّ بقائنا وهويتنا، وهي الهوية التي فتحت لنا الطريق إلى سماء المعنوية، وتفتح أفئدة الناس على الحقائق اللامتناهية، كي نعيش أحياءً ضمن تلك الحقائق.

السؤال: ما هو سبب تغيّر التقنية واتباع الناس لهذا النمط من الحياة؟ وبعبارةٍ أخرى: لِمَ تتخذ الحياة والتقنية شكلاً جديداً على الدوام، وتتخلى عن أنماطها القديمة؟

الجواب: إن الإنسان يعمل دائماً على رسم بعض الأهداف لنفسه، ويسعى جاهداً إلى تحقيق تلك الأهداف، وربما حالفه النجاح في ذلك وقد لا يحالفه. إننا نعتبر العالم وسيلةً للوصول إلى أهدافنا، فإذا تمّ إعداد تلك الوسيلة ـ بمعزل عن الأدوات والوسائل العادية في التاريخ البشريـ على أساس أهدافٍ وغاياتٍ خاصّة، فسوف تظهر بوصفها تكنولوجيا خاصة بتلك المرحلة. إن جذور الصورة الخاصة لتلك التكنولوجيا تعود إلى الأهداف التي آمن بها الناس في تلك المرحلة الزمنية.

لقد أفرط الإنسان الغربي بعد عصر النهضة في نزعته الانبساطية[1]، وأخذ يعمل على توظيف كلّ طاقاته من أجل تلبية هذه النزعة. وفي هذه الأجواء يأتي اهتمام الإنسان بالتكنولوجيا بوصفها هدفاً في الحياة. إنّ الإنسان الغربي أخذ منذ ذلك الحين يرى مفهومه ومعناه في صنع التكنولوجيا المنشودة له. وبعبارةٍ أخرى: إنّ التكنولوجيا بمفهومها المعاصر قد دخلت التاريخ منذ أن تغيّرت رؤية الإنسان إلى نفسه، ولم يعد يبحث عن ذاته في السير نحو عالم القدس والمعنى. وفي الرؤية الجديدة أخذ العالم المحسوس يكتسب أصالةً بالنسبة إلى الإنسان الغربي بشكلٍ مفرطٍ، ومن هنا أصبحت الوسيلة والأداة التي تساعده على بسط سلطته وسيطرته على العالم المحسوس غاية ومطمحاً له، وأضحت التكنولوجيا هي الغاية. إذا كانت رؤية الإنسان إلى نفسه بحيث تحتمّ عليه أن يحفظ نفسه من انحرافات النفس الأمّارة، ولا يمكن ذلك إلا من خلال السير في الذات لا في الخارج، فإن خيارات هذا الإنسان بشكلٍ عامٍّ هي عبارةٌ عن الموضوعات المعنوية، وليست الوسائل التي تشكل عناصر بسط السلطة والسيطرة على العالم. إن مثل هذا الإنسان العاقل يعمل على توظيف ذكائه من أجل تعاليه الروحاني، في حين كان عصر النهضة يمثل مرحلة توظيف ذكاء العباقرة من أجل صنع الوسائل والمعدات للسيطرة على الطبيعة. في المراحل السابقة كان أصحاب الأخيلة الجامحة يطمحون إلى الطيران، ولكنهم لم يمتلكوا الذكاء والاستعداد الكافي لتحقيق هذا الطموح، لأن المفكرين والعلماء كانوا يعملون في الغالب على توظيف فكرهم في موضوعاتٍ يغلب عليها الطابع الإلهي والإنساني. وأما في المرحلة الجديدة فقد عمد العباقرة ـ وجلهم من أصحاب النزعة الانبساطية ـ إلى تلبية مطامحهم العادية والخيالية، فأنتجوا الحضارة الغربية.

لقد جاء تغيير التقنية منذ عصر النهضة من تغيّر تحليل وتعريف الإنسان لنفسه. فقد كان للناس قبل عصر النهضة تقنيتهم التي تتناسب مع مرحلتهم، ولكنهم حيث كانوا في تلك المرحلة أكثر انطواءً[2] على ذواتهم وكانوا يسعون إلى الحفاظ على أصالتهم الروحانية، لم يكونوا يعمدون إلى صنع مثل هذه الوسائل والمعدات الجبارة. لقد كان إنسان ما قبل عصر النهضة على قدر من احترام وتقديس القيَم الإنسانية بحيث لم يكن على استعداد للتضحية بكنوزه المعنوية من أجل تحقيق رغباته المادية. فلم يكن على استعدادٍ لكي ينفق أربعين سنة من عمره في المختبرات، لكي يكتشف عدداً من عناصر المادة. لقد عملت الثقافة الغربية من خلال تأصيلها للمادة وعالم

[1] - الانبساطية (extraversion): اتجاه يعكس اهتمام المرء بكل ما هو خارج عن الذات. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (معجم إنجليزي / عربي)، ص 421.

[2] - الانطواء الذاتي (introversion): الانكفاء على الذات. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (معجم إنجليزي / عربي)، ص 605.

الحسّ بحيث قوّضت منظومة القيَم حتى أخذت تعتبر العلماء الكبار هم اليوم أولئك الذين ينفقون ثماني عشرة ساعة من يومهم في المختبرات. في حين أن هذا النوع من الحياة مصحوبٌ بنوعٍ من الغفلة عن الذات السامية.

وكما تقدّم أن ذكرنا فإن تأصيل المادّة قد ترك تأثيره على البنية النفسية للإنسان المعاصر بحيث تم تحديد قواه الإدراكية بحدود إدراك الظواهر المادية. إلى الحدّ الذي قال معه (رينيه غينون): "في الحقيقة لم يبق هناك من سببٍ يقبل معه الإنسان بوجود شيءٍ لا يستطيع تصوّره من طريق الحس والإدراك لا من طريق العقل"[1]. وقد بلغ الأمر مرحلةً تمّ معها إخراج جميع الموضوعات المقدسة والمثاليّة من دائرة اهتمامه، بحيث إنّه حتى إذا لم ينكرها يتمّ تهميشها، حتى تعدّ من الأمور الاستثنائية.

السؤال: هل يمكن اعتبار التقنية نوعاً من العلم الذي يمكن له إيضاح بعض المجهولات لنا؟

الجواب: إنّ التقنيةَ عبارةٌ عن آثار نوع من الرؤية إلى الإنسان والكون، حيث تم صنع وتصوّر الأدوات والوسائل بفعل تلك الرؤية، وحيث إنّهم في اختراع تلك الوسائل قاموا بالتحقيق في إمكانات الطبيعة فقد أطلقوا على نشاطهم صفة (العلم)، في حين كانت الطبيعة ولا تزال تمتلك آلاف الآلاف من الإمكانات التي تمّ تجاهلها والغفلة عنها في تلك الرؤية. وعليه فإن العلم الذي يعني فتح درجة من مراتب الحقيقة الخافية عنا، غير موجودٍ في الحضارة التي أنتجت التكنولوجيا. إن التقنية من خلال تصرّفها في الطبيعة، تضع نظام عالم المادة في ظروفٍ خاصّة، حتى إذا كان لنا علمٌ بقدراتٍ أكبر للطبيعة، لا يمكن عدّ الظروف الجديدة بوصفها أفضليةً للحضارة الغربية. كنا في مرحلةٍ من الزمن نعيش الانسجام مع الطبيعة وكنا نقيم جدران البيوت من الطين والتبن، وكنا نتعايش مع ذلك الجدار الطيني بوصفه جزءاً من حياتنا، وإذا انهار هذا الجدار بعد مدّة، عدنا إلى إقامته من جديدٍ وبكلّ يُسرٍ دون الإضرار بتوازن الطبيعة. ولكننا نعتزم في وقتٍ آخر بناء جدارٍ يصمد إلى الأبد، فنلجأ عندها إلى بناء جدارٍ من الآجر والإسمنت ونستعيض عن التوازن الطبيعي القديم بتوازنٍ جديد، هذا في حين أننا إذا أردنا تقويض الجدار الإسمنتي فإننا بالإضافة إلى الجهد الكبير الذي سننفقه في تحطيم هذا الجدار، لن نستطيع إعادة مواده إلى حالتها الطبيعية، ولن يكون بمقدورنا استعمالها في بناء جدارٍ جديد، وهذا يؤدي بدوره إلى ظهور اضطراباتٍ وهواجس كبيرةٍ تنعكس على روح الإنسان؛ لأنه صعّب الحياة على نفسه وجعلها غير قابلةٍ للتحمّل. فلو كان الجدار الطيني يتعرّض لضررٍ أمكن إصلاح الوضع بإضافة شيءٍ من الطين والتبن وينتهي الأمر

[1] - رينيه غينون، سيطره ى كميت (سلطة الكمية)، ص 118.

عند هذا الحد، ثم نواصل حياتنا بهدوء. في حين أنه في الرؤية الغربية واعتماداً على التكنولوجيا والمعدات المهولة انقطعت الصلة القديمة بين الإنسان والطبيعة، ولم يعد يتم توظيف مواد الطبيعة لخدمة الإنسان بتلك السهولة، وإنما يتمّ إخضاعها بقوة التكنولوجيا.

عندما تنفصل روح الإنسان عن الطبيعة، تبدأ المعدات والأدوات المهولة بمحاصرته والضغط عليه بمخالبها، ويتفشى الاضطراب الروحي الناشئ عن التعايش مع هذا النوع من التكنولوجيا التي صُنعت من أجل القضاء على الطبيعة. هذا بالإضافة إلى أن التكنولوجيا الغربية ذاتها ـ بسبب تحديثها المتواصل لحظة بلحظة ـ تعمل على طرد المسنين من النساء والرجال وإخراجهم من دائرة الحياة، حيث تحوّلهم إلى مجرّد كائناتٍ عاجزةٍ لا تجد لنفسها إمكانيّة العيش في ظلّ الظروف الجديدة.

إن جوهر العالم الحديث حيث يدار ويمضي قدماً على أساس أخيلة الناس، فهو بحيث يعمل في كلّ لحظةٍ على صنع شيءٍ جديدٍ، إذ حلّ الخيال محلّ العقل، تكمن الجذور النفسيّة للثياب والأواني الجاهزة ذات الاستعمال الواحد، في أنّ الإنسان المعاصر لم يعد يتقبل كينونته وأخذ يتجه نحو جزر الواق واق، وفي هذا الإطار يمكن تحليل عصر السرعة الذي يحكم العالم الراهن. إن ما نراه من السرعة والاستعجال الذي أضحى جزءاً من ماهية وذات الحضارة المعاصرة يعود إلى أنه يسعى إلى الهروب من ذاته وماضيه بأقصى سرعته، بحيث لا يعود هناك من شيءٍ يمكن أن يعيده إلى الماضي أو يربطه به.

وقد عمدوا باسم العلم إلى صنع نوعٍ من التكنولوجيا بحيث يتمكنون من الاستجابة لخيالاتهم، وهذا غير العلم بذلك المعنى الذي يستطيع الإنسان بواسطته أن يتعرّف على حقائق الوجود، ويعمل من خلال تواصله مع الحقائق الثابتة في الوجود على تعزيز شخصيته وتوسيع آفاقها وأبعادها.

الحدّ الأدنى من التأثير

السؤال: بالنظر إلى أنّ كلّ وسيلةٍ وأداةٍ تحمل معها ثقافتها الخاصة، ولا مندوحة لنا من استعمالها، كيف يجب علينا الاستفادة منها بحيث نكون في مأمنٍ من تداعياتها الثقافية وتأثيراتها السلبية؟

الجواب: يجب الالتفات ـ كما ذكرتم ـ إلى أنّ كلّ وسيلةٍ تجلب معها ثقافتها الخاصة، وإن هذا الالتفات والإدراك يمثل الخطوة الأولى للتقليل من التداعيات الثقافية والآثار السلبية للتكنولوجيا الغربية. على كلّ واحدٍ منا أن يدرك كيف أمكن لركوب الحافلات أن يخلّ بالتوازن الطبيعي الذي

كان يحكم العلاقة القائمة بينه وبين أبويه، حتى يتمكن من الاستفادة من وسائط النقل ويواصل ركوب الحافلات دون أن تخضع قراراته في الحياة لضغطٍ تفرضه عليه ثقافة ركوب الحافلات. عندما ندرك أن ابتعاد البيوت عن بعضها ليس بالشيء الذي يمكن تداركه بواسطة ركوب الحافلات، بل إن جوهر الإيمان بركوب الحافلات هو الذي فرض علينا هذا النمط من الحياة، سوف نقبل على ذلك بمزيد من الضبط والسيطرة، ونصل بتداعياتها وتبعاتها إلى الحدّ الأدنى. عندما أصبحت ثقافة ركوب الحافلات جزءاً من حياتي، فإنها قبل أن تساعدني على تفقد والديّ أكثر من ذي قبل، فرضت عليّ مسائل جديدةً لم أكن أعاني من همومها قبل أن ترتبط حياتي بركوب الحافلات. على الإنسان أن يدرك أنّه قد وقع في ظروف فرضت عليه العيش تحت ضغط التكنولوجيا الظالمة، ولا يمكنه رفع ذلك الضغط من خلال الاستمرار بهذه التكنولوجيا، وفي هذه الحالة سوف تتمّ السيطرة على استخدام التكنولوجيا. تماماً كما لو تسلل طعامٌ لذيذٌ وشهيٌّ إلى نظامنا الغذائي، بحيث ننسى معه نظامنا الغذائي القديم، فنجد أنفسنا من جهةٍ قد فقدنا إمكانية إعداد ذلك الطعام البسيط القديم، ونجد أنفسنا من جهةٍ أخرى نحتاج إلى الطعام الجديد، إذاً نحن مضطرون إلى تناول الطعام الجديد. ولكننا إذا انتبهنا إلى التبعات السلبية والأضرار التي يشتمل عليها الطعام الجديد، فإننا في الوقت الذي لا نمتنع عن تناوله بالمرة، نأخذ جانب الاحتياط ولا نفرط في استهلاكه والثناء على جودته. وهكذا الأمر بالنسبة إلى استخدام التكنولوجيا الغربية، فنحن نعتقد أن عدم الاستفادة منها في المرحلة الراهنة يُعدّ عملاً خاطئاً، وأنّ امتناعنا عن استخدامها يعني توقيعنا على وثيقة موتنا، ولكن علينا في الوقت نفسه أن نلتفت إلى الآثار السلبية المترتبة على هذه الثقافة. وهذه المرحلة من أكثر مراحل اختيار الشعب دقةً حيث تكون قد بلغت مرحلة الوعي والإدراك والنضج الفكري، فلا تختار العزلة بشكلٍ اعتباطيٍّ وغير مدروسٍ، ولا تحرم نفسها من أهدافها السامية.

لقد قرأت نصاً كتبه هنديٌّ أحمرُ من السكان الأصليين في أميركا، قال فيه: "إنكم لا تعلمون ما هو الكنز الذي أخذوه منا. لقد كانت قبائلنا تتحاور مع الطبيعة، وكانوا يفهمون الطبيعة، وكانت الطبيعة تفهمهم، ولم تكن حياتهم أجنبيةً عن عالم الطبيعة، ولذلك لم يكونوا يشعرون بالسأم أو الضجر من تلك الحياة، ولم تحصل لديهم رغبةٌ اعتباطيةٌ تجذبهم للتوجه خارج بيئتهم، ولم يكونوا يعانون من ضعة النفس والروح؛ حتى جاءت الحضارة الجديدة وجردتنا من كل ذلك، ولم تعوضنا بشيءٍ". إنّ روح الإنسان تعرف بلاشعورها أبعاداً من الحياة تجهلها ثقافة الحداثة، ولذلك لا يمكن للإنسان الحديث أن يتعايش مع ذاته.

في الظروف المثالية لا معنى لاختيار التكنولوجيا الغربية، ولكن الشيء الوحيد الذي يمكننا

القيام به في الظروف الراهنة هو أن نقلّل من استخدامها ما أمكن، ولا ننظر إليها نظرة إعجابٍ وانبهار. وفي نهاية المطاف ستدركون أن الانفصال عن التكنولوجيا وإن كان يتسبب لنا ببعض المشاكل، إلا أن قيمة الأبعاد المعنوية التي سنحصل عليها بفعل الابتعاد عن التكنولوجيا، أكثر بكثير من الأشياء التي سنفقدها بسبب الانفصال التدريجي عن التكنولوجيا. ولا بدّ من الالتفات بطبيعة الحال إلى أن هذا النوع من الرؤية يرتبط بالاختيار الشخصي بشكلٍ عام، وعلينا ألاّ نتوقع من الناس ـ دون أن نأخذ ظروفهم واستعدادهم الروحي والفكري بنظر الاعتبار ـ أن يتنكروا للتكنولوجيا الغربية فجأةً وبجرّة قلمٍ، فإذا كنت من الذين يقضون مآربهم اليومية من خلال استخدام الوسائط النقلية ـ على سبيل المثال ـ لا أستطيع ولا يحق لي أن أنتقد استخدامك لهذه التكنولوجيا، وذلك أولاً: لأن الكثير من الوسائل التكنولوجية في الوقت الراهن قد ارتبطت بحياتنا اليومية بحيث لم يعد بالإمكان فصل الحياة عنها أو فصلها عن الحياة. وثانياً: هناك اختلافٌ في نوع الحياة وظروف الأشخاص، بحيث لا يمكن تعميم وصفةٍ واحدةٍ على الجميع.

السؤال: كيف يمكن توظيف التكنولوجيا الحديثة في خدمة الدين؟

الجواب: أن تكون في صُلب الطبيعة فهذا يمثل عين الحياة الدينيّة. ولذلك فإن الإسلام لم يطلب منا أن ننفصل عن المجتمع وعن الطبيعة. إن لزواج النبي الأكرم (ص) من القداسة ما لتهجده في غار حراء أيضاً، ولذلك لم ينقطع الوحي الإلهي عن النبي بعد زواجه. إنما الشيء المهم في البين هو أن نتمكن من إدارة التكنولوجيا بحيث لا يضعف ارتباطنا الروحاني مع العالم المقدّس، ولا يتغلب الطابع التكنولوجي على طابعنا القدسي. فلو تعاطينا مع التكنولجيا بهذا الحذر، فإننا سنعمل في البداية على استخدامها بالمقدار الضروري، ثم نحدث تقنيةً تعمل على إبقائنا في متن الطبيعة وتساعدنا في الوقت نفسه على الحياة بشكلٍ رغيد، لا أن نعمل على مواجهة الطبيعة ومحاربتها. وفي ظلّ هذه التكنولوجيا والحضارة لن تتأثر روح الإنسان بمساوئ وآفات التكنولوجيا، بل يمكن توظيف التكنولوجيا عندما نحسن استخدامها في تطوير وازدهار الحياة الإنسانية. وفي ظلّ هذه الرؤية تعد كلّ خطوةٍ ومجهودٍ يقوم به الإنسان سعياً نحو الغاية المعنوية والمقاصد الروحية. في حين أن التعاطي والتعامل بالتقنيات الجديدة تسلب الإنسان طاقته الروحية، وتبتليه بأنواع الاضطرابات، ومن هنا يقال أنّ الأجواء التكنولوجية الغربية تتعارض مع المعنويات.

إن ماهية هذه التقنية حيث لا تكون في صُلب الطبيعة، فإنها توشك على ارتكاب كارثةٍ في أيِّ لحظةٍ، وأنت بوصفك مهندساً عليك أن تتنبأ بوقوع الحادثة قبل أوانها، لتعمل بعد ذلك على رفعها، ومن هنا تكون بشكلٍ عام في اضطرابٍ دائمٍ، ولا يمكنك التركيز من الناحية الفكرية. بمعنى أنك

ستخرج عن وحدتك التي تمثل وسيلة ارتباطك بالوحدة المطلقة.

إذا لم تكن خيارات الإنسان في تعاملٍ مع الطبيعة، وتكون تلك الخيارات كلاً على الطبيعة، فإنها ستمثل جثماناً ثقيلاً على روح الإنسان، بحيث تعيقه عن ممارسة وظائفه الأساسية. إن من أسباب اعتبار الشيخوخة في المرحلة الجديدة مساوِقةً للمرض أن المواجهة الدائمة مع الطبيعة سوف تؤدي بعد فترةٍ إلى عجز الإنسان عن إدارة الجسد، وسوف ينهار التناغم بين روح الإنسان وجسمه.

والخلاصة هي أن الحياة الدينية تعني أن ندرك أن الله الحكيم قد خلق العالم على أحسن شكل، كي يتمكن الإنسان من عبادة الله في متن الطبيعة، وإذا كان الدين وسيلةً ليقيم الناس ارتباطاً صحيحاً مع الكون والإنسان، فإنّ التقنية الجديدة والتكنولوجيا الحديثة ليست في خدمة الحياة الدينية، بل إنها تقف في مواجهة النظام الإلهي الحكيم، وعليه يجب ألاّ نتوقع من التكنولوجيا الحديثة ـ بشكل عام ـ أن تكون في خدمة الدين.

السؤال: هل يمكن أن يكون للتكنولوجيا المناسبة دورٌ في حضور الدين في المجتمع، وهل يمكن أن يكون من بين مهام ومسؤوليات علماء الدين إبداء الحساسية في ما يتعلق بأنواع الأدوات والوسائل المطروحة في المجتمع؟

الجواب: عندما نلتفت إلى أنّ كلّ ثقافة تختار نوعاً من أنواع الحياة، وتصنع بعض الأدوات والوسائل بما يتناسب وذلك النوع من الحياة، يكون الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، ويتعيّن على العلماء عندها ـ حقياً ـ أن يحملوا هاجس المسؤولية الثقافية تجاه الوسائل والأدوات، كي لا تتعرّض دائرة ظهور الدين إلى الحرج، بل يُوجِد المجتمعُ ظروفَ وشروط التأسيس للدين في وجوده وكيانه. إذا كنت تعتبر الحياة مهلةً، فسوف تنتخب أداةً ووسيلةً خاصةً لتحقيق نتائج تلك المهلة، وإذا كنت تنظر إلى الحياة بوصفها مجرد فراغٍ، فسوف تختار نوعاً آخر من الأدوات لملء هذا الفراغ. هذه هي طبيعة الإنسان، فإنّه إن واجه فراغاً فإنه سيعمل على إمضاء الوقت ولن يسعى إلى الاستفادة من أوقات فراغه، وأما إذا كانت هناك مجرد مهلة، فإنه سيُحسن الاستفادة منها. هناك هدفٌ كامنٌ في مفهوم المهلة، حيث يجب العمل من أجل تحقيق هذا الهدف، ومن هنا فإن ذلك النوع من البيوت التي نبنيها على طِبق ثقافة إمضاء الأوقات يختلف عن نوع البيوت التي نبنيها من أجل تقوية العبودية في أيام المهلة. من الواضح أنّ نوع العمارة يتوقف على نوع الثقافة، وأنّ ثقافة المهلة تختلف عن ثقافة الفراغ. وإن التكنولوجيا الراهنة إنما هي لغرض إمضاء أوقات الفراغ، لا لتوظيفها بما يتناسب وأيام المهلة.

لقد تبلورت ثقافة عصر النهضة على أساس الاتجاه القائل: كيف يمكن لنا أن نواصل الحياة من دون دين؟ ضمن هذه الرؤية اتخذت الحياة معنًى آخر، ومن هنا ظهرت ثقافة إمضاء أوقات الفراغ في هذه الحياة الدنيا، وتم صنع أنواع التكنولوجيات تلبية لهذه الغاية. في هذه الثقافة تضمحل مشاعر الإنسان تجاه مسؤولياته الإلهية، وتقوى نزواته إلى إشباع غرائزه، ومن هنا فقد تقدم ذكرنا أن التكنولوجيا الغربية ليست وسيلةً حياديةً، وإنما هي تمثل تجسيداً لثقافة تسعى إلى الاستيلاء على العالم في إطار إشباع أهوائها ونزواتها النفسية. وفي هذا الإطار لا بدّ من الالتفات إلى أن هذه الثقافة ـ خلافاً لما تدعي ـ ليست حياديةً تجاه الدين، ولذلك فإنّ التكنولوجيا المرتبطة بها لا تتمتع بالحيادية تجاه الدين أيضاً، بل تفرض نفسها على روح وجوهر كيان الأفراد بحيث تدفع بالدين ليبقى بعيداً وعلى هامش الحياة.

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ تنمية هذا النوع من التكنولوجيا مقرونةٌ بالثقافة التي تتخذ موقف الإنكار للدين، وعليه كيف يمكن تصوّر ألاّ يكون لعلماء الدين ـ الذين يحملون هموم الدين ـ هاجسٌ وقلقٌ تجاه دور التكنولوجيا الغربية في تهميش الدين؟

التمرّد على الطبيعة

لا شك في أننا لم ننس أنّ الإنسان في مرحلته التوحيدية المتقدمة حيث كان يروم تغيير نفسه ليكون جديراً بالقرب من الله، قد أخذ يعدّ الأدوات المناسبة لتلك الحياة في إطار تحقيق هذه الغاية. في حين تحوّل تصوّر الإنسان لنفسه في المرحلة الجديدة إلى ضرورة تغيير العالم بشكلٍ يتناسب مع أهوائه، وعمد إلى صنع وسائله الخاصة حيث لم يبقَ لتعالي البشر محلٌّ من الإعراب. في المرحلة التي غفل الإنسان عن ذاته الأصيلة وعن الله، وعدم اعتباره العالم مظهراً لحكمة الله وقدرته، بدأت التكنولوجيا الحديثة بالظهور، والثابت أن هذه التكنولوجيا هي غير التكنولوجيا البشرية التي ترى العالم مخلوقاً لله ومهداً لظهور حكمته، وتنظر إلى الطبيعة بوصفها منطلقاً للتعالي المعنوي، وبالتالي فإنّ الوسائل التي تصنعها لا تهدف إلى تغيير ذاته، ولا تصبّ في إطار الإيمان بالطبيعة التي صنعها خالقٌ حكيمٌ، وفي هذا السياق ظهرت وسائل ومعداتٌ مهولةٌ ساهمت في تحطيم الطبيعة. في صلب هذه التكنولوجيا تمّت الغفلة عن أمرين، الأمر الأول: الإنسان الذي يتعيّن عليه الوصول في مهلة الحياة على الأرض إلى الصعود الروحاني، والأمر الآخر: الله الذي خلق الطبيعة بوصفها مهداً لكمال الإنسان، ولذلك يجب عدم التوجه إلى محاربة الطبيعة، وإلا فإن الله سينتقم.

السؤال: يقال أنّ خصوصيّة التكنولوجيا الحديثة واختلافها عن الطبيعة تكمن في تعقيدها. وعليه نطرح السؤالين الآتيين:

أولاً: هل تكنولوجيا الحضارة الجديدة معقّدة، وإذا كانت كذلك، هل يعدّ تعقيدها امتيازاً لها؟

ثانياً: هل يمكن القول أن النظام الطبيعي بسيطٌ وسطحيٌّ بالقياس إلى التكنولوجيا الحديثة والمتطوّرة؟

الجواب: لا بدّ من الالتفات أولاً إلى أن التعقيد بمعنى الوهم غير التعقيد بمعنى الكمال. ومن نماذج ذلك أسلوب الأنبياء حيث كانوا يرسخون تعاليم الغيب في قلوب الناس بشكلٍ خاص، ويكشفون لهم عن أسرار ذلك العالم، لا أن يحبسوه في تضاعيف الدنيا. وكانت نتيجة هداية الأنبياء (عليهم السلام) تتجلى على شكل سير الإنسان نحو التضاعيف العميقة من وجوده، فيصل إلى مراحل الازدهار والكمال، وعليه يحتوي الإنسان ـ بهذا المعنى ـ على بعض التعقيدات، بيد أن الوصول إلى تلك التعقيدات يعد تكاملاً روحياً، في حين أن تعقيدات الدنيا بمعنى الخوض في أمور يفرضها على الدنيا بحسب أوهامه وأخيلته ستؤدي به إلى الذبول والانهيار.

وفي الحقيقة فإن التعالي نحو عالم الغيب ينطوي على حيرة بحيث إنّ الروح في مواجهتها مع خالق العالم تقع في حيرةٍ بحيث تقول معها بكلّ وجودها: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾[1]. في هذا النوع من الالتفات إلى العالم المتعالي، يمكن العثور على ملاذٍ آمنٍ للنفس وغاية أنسٍ للروح، وإن الإنسان يبحث في ذلك العالم عن وطنه الأصلي[2]، في حين لا تعتري الإنسان مثل هذه الحالة عند المواجهة مع تعقيدات التكنولوجيا.

إنّ الإنسان الواهم يجلب على نفسه من الاحتياجات المتنوّعة بحيث يضطر معها إلى إعداد أنواعٍ مختلفةٍ ومتعددةٍ من الوسائل والأدوات من أجل الحصول عليها، علّه يحصل على ما يلبّي ذلك النوع من احتياجاته، وبذلك يعمل على توريط نفسه في أنواع الوسائل والأدوات المعقدة التي يحتاج التواصل معها إلى إنفاق الكثير من الوقت، ومن العجيب أن يعدّ إنفاق سنواتٍ من العمر من أجل الارتباط مع تلك الأدوات امتيازاً وكمالاً، لا خسارة. من ذلك على سبيل المثال أن ظهور الكمبيوتر في حياة الإنسان قد جاء معه بعددٍ هائلٍ من البرمجيات بحيث يحتاج التعامل معها إلى إنفاق الكثير من الأعوام من أجل التخطيط لمعرفةٍ كيفية الارتباط بهذه الأجهزة والتعرّف على

[1] - الشورى: 11.

[2] - وفي هذا الشأن يطلب النبي الأكرم (ص) من الله سبحانه وتعإلىقائلاً: (ربّ زدني فيك تحيراً...). انظر: الميرزا أحمد الآشتياني، طرائف الحكم أو (أندرزهاي ممتاز)، الترجمة الفارسية للجزء الأول، ص 257.

طرق معالجتها، في حين لم يحصل الإنسان من هذه الأجهزة على زيادةٍ في الكمال، وإنّما زاد من عدد التواضعات والمعلومات والأرقام لا أكثر. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ إذا زاد عدد شوارع المدينة سوف نضطرّ إلى زيادة معلوماتنا بشأنها، ولكن يجب ألاّ نعد ذلك علماً وكمالاً حقيقياً. إن كثرة الأرقام والأعداد حبستنا ضمن جدرانٍ عاليةٍ من المعلومات، في حين أن علم الأنبياء بشكلٍ خاصٍ والمعارف الدينية بشكلٍ عامٍ ليست من هذا القبيل. إن هذا النوع من التعقيدات التي تعود في الغالب إلى كثرة الأمور المتوازية، يختلف عن تعقيدات أسرار عالم الغيب، وفي الحقيقة فإن هذا النوع من التعقيد إنما هو تعقيدٌ وهميٌّ وغيرُ حقيقيٍّ. وقد روي عن الإمام علي (عليه السلام) أنه قال: "العلم نقطة كثرها الجاهلون"[1].

السؤال: ما هو شكل الدور الذي يلعبه الدين في مواجهة العالم الحديث؟

الجواب: في ما يتعلق بقبول الدين هناك ثلاث نقاط يجب آخذها بنظر الاعتبار كي يتضح أيّ دينٍ يمكنه صيانة المتدينين من آفات الحداثة. النقطة الأولى: أن نتقبل الدين بوصفه وسيلةً وأداةً لرفعٍ احتياجاتنا الدنيوية، وهذا النوع من التدين ما هو في الحقيقة إلا إدارة للدنيا، ولكنها إدارةٌ سليمةٌ للدنيا. النقطة الثانية: أن ننظر إلى الدين بوصفه حقيقةً متعاليةً، فنؤمن به من أجل الحصول على التعالي والتكامل الذي يمكن في ضوئه ممارسة السلوك السليم في الحياة الدنيا أيضاً. النقطة الثالثة: بعد اعتناق الدين من أجل التعالي والتكامل، نمهّد الأرضية لتوجيه الآخرين نحو الدين.

وبعد اعتناق الدين بشكلٍ جيّدٍ، وتوصُّلنا إلى تجزئةٍ وتحليلٍ صحيحٍ للثقافة الغربية، سيكون التعاطي مع مظاهر الثقافة الغربية منتجاً ومؤثّراً أيضاً. والجواب المنشود لنا عن هذا السؤال يكمن في كيفية انتقال المجتمع من روح الحداثة إلى الروح الدينية، وهي مسألة بالغة الدقة والحساسية. إذ ينبغي من جهةٍ الحفاظ على روح الدين إلى جانب ظاهر الدين، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الانتقال من روح الحداثة يحتاج إلى بديلٍ مناسبٍ، ولا يمكن تحقيق ذلك بجرّةٍ من قلم، وإنما ينبغي توفير الأرضية للبديل المناسب بشكلٍ تدريجيٍّ، يبدأ من التربية والتعليم حتى يصل إلى الإنتاج والتصنيع، وعليه يجب توجيه المجتمع للخروج من جوهر العلمانية المهيمنة على التعليم والتصنيع وهدايته نحو المعنويات. إننا نحتاج إلى سنواتٍ من البرمجة والتخطيط كي نتمكن من بناء منظومةٍ تعليميةٍ نعرّف الإنسان من خلالها بوصفه خليفةَ الله، أو أن نحدث تصنيعاً يُنتج لنا ما نحتاجه في التعامل مع الطبيعة لا في مواجهتها. إذا أراد الدين أن تكون له كلمته مع أفراد المجتمع، وأن يمدّ لهم يد العون كي يتجاوزوا المشاكل، فعليه أن يأخذ جميع المستويات الإنسانية بنظر الاعتبار، وأن يحافظ

[1] - مجموعه ي رسائل ومصنفات كاشاني (سلسلة رسائل ومصنفات الكاشاني)، ص 665. (مصدر فارسي).

على ارتباطه بأدوات العصر بنحوٍ من الأنحاء. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه لا يمكن القول للناس بأن عليهم أن يُبعدوا عن أذهانهم فكرة امتلاك البيوت الخاصة، وأنّ عليهم أن يشتركوا ـ كما في السابق ـ في السكن في منزلٍ واحدٍ من خلال الحفاظ على روح التآخي والتفاهم. وبطبيعة الحال يجب إيضاح ضعف هذا التصور القائل بأنّ الناس قد ابتلوا بالنزعة الفردانية، بيد أنه لا بدّ من تدارك هذا النقص في مساحةٍ جديدةٍ، لا من خلال العودة إلى الماضي؛ إذ لا يبدو ذلك عملياً في الوقت الراهن.

إن الناس يدركون الحقائق، وإن مجرّد إدراك الحقائق وتصوّرها يكفي في اعتبارها من الاحتياجات الضرورية، ثم السعي إلى تلبيتها. إن تكن هناك تكنولوجيا أو وسيلة تصوّر الناس أنهم يستطيعون بواسطتها حلّ مشكلة محددة من مشاكلهم فإنهم سوف يسعون إلى الحصول عليها. إن التصوّر والتصديق من الناحية الفلسفية ليسا من الأمور الاختيارية، وإنما العمل على طبق ذلك التصوّر هو الذي يدخل ضمن حدود اختيارات الإنسان. فعلى سبيل المثال عندما شاع استخدام الوسائط النقلية، كان تصور ركوب الحافلات والاستفادة من هذه التكنولوجيا لقطع المسافات الطويلة يخطر في أذهاننا لاإرادياً. فعندما حلّ تصور الحافلات وأدرك الفرد أن بإمكانه قطع المسافات الطويلة بواسطة الحافلات، لم يعد بإمكان أقدام الإنسان أن تحمله في قطع هذه المسافات.

وعليه فقد اتضح أنك لا تستطيع أن تمنع الناس من تصور الشيء الذي يمكن تصوره بوصفه حقيقةً خارجيةً، وعلى ذات المنوال لا يمكن منع الناس من تصوّر الذهاب إلى المناطق الراقية في المدن أو في الضواحي وبناء البيوت والقصور فيها والانتقال إليها بسرعة فائقة عبر استخدام الحافلات. فهذا التصور يحصل من تلقاء ذاته لأنه متحققٌ في الخارج. وبطبيعة الحال فإنّ هذا التحقق الخارجي مصحوبٌ بتبعاتٍ جانبيةٍ، من قبل الازدحام والاختناقات المرورية وما إلى ذلك. والآن بوصفك مديراً يجب عليه التخطيط للمجتمع والمحافظة عليه من السقوط في آفات الحداثة، هل يمكنك تجاهل حضور ظاهرة التنقل عبر الحافلات، والتخطيط بمعزلٍ عن هذه الثقافة؟ كلا قطعاً. ومن ناحيةٍ أخرى تدركون أن التكنولوجيا الغربية تحمل معها ثقافةً غربيةً، إذاً يمكن تجاوز التكنولوجيا الغربية عبر إبدالها بالتقنية المحلية والوطنية، حتى يتغلب بالتدريج تصوّر التقنية البديلة على تصور التقنية السابقة ويتجه الناس نحو التقنية الجديدة. وبطبيعة الحال فإن الناس إذا التفتوا إلى آفات هذا التصوّر وحسنات التصوّر الآخر، فإن عملية اختيارهم سوف تتمّ بشكلٍ أيسر. إن دور الدين يتمثل في توجيه الأنفس إلى التقنية التي تنسجم مع فطرة الإنسان وروح الطبيعة.

الخيال والتسليم

إن نظرة الذين يمثلون المرجعية العلمية والعملية للناس إلى الظواهر، هي بحيث يستشعرون التكليف والمسؤولية تجاه كيفية إيضاح وظيفة جمع المسلمين مع هذه الظواهر في هذا العصر، بحيث يتمكنون من العيش في العالم الحديث ضمن رعاية الأصول الإسلامية. إنك بوصفك شخصاً واحداً قد تستطيع التخلي عن الكثير من الظواهر الحديثة، ولكنك لا تستطيع فرض هذه الرؤية على جميع المسلمين. إن عامة الناس بحيث إذا قيل لهم: حيث إن التكنولوجيا الغربية مقرونةٌ بالثقافة الغربية، فإنها سوف تصدّكم عن الإسلام، وعليه يجب عليكم عدم استخدام التكنولوجيا الغربية، سيتنكرون للإسلام. إذ لا يسعهم تصور التكنولوجيات الحديثة وسهولة استخدامها، ويتمكنون مع ذلك من التخلي عنها.

يتم في الأبحاث الفلسفية تناول موضوع بعنوان (الفاعل بالعناية)، بمعنى أن تصور عمل في بعض الأحيان يعمل من تلقاء ذاته على توجيه الأفراد والتأثير عليهم، بحيث إن تصور ركوب الحافلة بوصفه (فاعلاً بالعناية) يعمل على كبح أقدام الإنسان التي نالها التعب والإعياء، ويعمل على توجيهها وحملها على مواصلة الطريق بواسطة استخدام الحافلة. إن سبب استسلام الإنسان للتعب يكمن في تصوّر وتخيل الحافلة التي يمكنه مواصلة بقية الطريق بواسطتها، ولهذا السبب لا يمكنهم حمل أرجلهم على مواصلة الطريق مشياً ودون الاستعانة بواسطة أخرى تحمل عنهم العناء والتعب. عندما يمتلك الإنسان تصور الانتقال عبر الحافلة، لا يمكنه في الوقت نفسه أن يحافظ على إرادة الانتقال عبر المشي على قدميه.

يقال في مورد (الفاعل بالعناية) ودور التصور في إصدار الأمر إلى الأعضاء: يمكن تصور شخصٍ يمشي على جدارٍ مرتفعٍ بعرض مسطرة. إن إمكان سقوط هذا الشخص وأن تزلّ قدمه أكثر مما لو كان يمشي على الأرض عبر مجاز بالعرض نفسه، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ دور الخيال وتصوّر السقوط في الحالة الأولى دورٌ فعالٌ للغاية، حيث يشتد تصور السقوط لدى الشخص بحيث قد يتحول هذا التصور في الذهن كلّ لحظةٍ إلى حقيقة، حتى يصدر الذهن أمراً إلى الجسم بالسقوط فعلاً، فيسقط حقيقة. في سياق هذا النوع من السقوط الذي يتحقق أولاً هو تخيل السقوط، ثم يتحقق السقوط ثانياً، بمعنى أن علة السقوط هي تخيّل السقوط، لا شيء آخرُ. لأن تصور السقوط يضعف من قدر عضلات الأرجل والأقدام على التماسك، وبعد ذلك تقوم العضلات بعملٍ يتناسب مع السقوط، ويحدث السقوط بالفعل. وهنا يتبلور تصور السقوط أولاً في خيال الشخص، وعليه فإن علة السقوط أو فاعل السقوط هنا هي العناية، بمعنى أنه اعتنى بالسقوط فسقط، وكانت هذه العناية هي العلة والفاعل في السقوط.

عندما ندرك دور الفاعل بالعناية ودور التصور في الإرادات، عندها لن نتوقع أن تقوم لدى الناس إرادةٌ وسلوكٌ على خلاف تصوراتهم. إنني مدركٌ لإمكان السيطرة على الخيال والتصوّر، ولكن لا ينبغي توقع ذلك من الناس. لأن الناس يتصوّرون ويستشعرون دور التكنولوجيا في العالم الحديث بكلّ وجودهم ويأخذون هذا الدور بجديّةٍ كاملة، وقد جاء الدين لكي يأخذ بيد الناس ـ على ما هم عليه من الخصائص ـ نحو السعادة. وفي هذا الإطار يفتح الفقه الشيعي مكاناً لأبسط تصوّرات الإنسان ويعمل على تلبيتها والاستجابة لها. إن قادة العلم والعمل في المجتمع يتعاملون مع الناس بمقدار عقولهم[1]، كي يأخذوا بأيديهم تدريجياً إلى دائرة التوحيد، ويعملوا على تحريرهم من الهيمنة المفرطة عليهم من قبل الوسائل التكنولوجية.

إنّ إدراك الآثار والتبعات السلبية للتكنولوجيا الغربية يحتاج إلى بصيرةٍ يتم طرحها بعنوان (الوعي الذاتي)، إن الوعي الذاتي شيءٌ يفوق الوعي، إذ في الوعي الذاتي يكمن نوعٌ من العزم والإرادة، وعندما نلتفت إلى التداعيات السلبية المترتبة على التكنولوجيا الغربية على مستوى الوعي الذاتي، سوف نُخطط من أجل تجاوز هذه التداعيات. وفي هذا الإطار يتجلى دور الدين الإسلامي ولا سيما التشيّع بشكلٍ خاصٍّ.

[1] - روي عن رسول الله (ص) أنه قال: "إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم". انظر: الشيخ الصدوق، الأمالي، ص 419.

الملف

الأخلاق التقنية

هوام توتاليتاري بتغطيةٍ ميتافيزيقيّةٍ

مارك غراسّان Mark Grassin[*]

يذهب الباحث والطبيب الفرنسي مارك غراسّان في هذه الدراسة إلى أنّ التقنية أمرٌ تتضمّنه الحركة الأولى للبشريّة، إلا أنّه لا يمكن القول بأنّ أيّ تطبيقٍ للتقنية أمرٌ مرغوبٌ فيه، لأنّها لم تكتف بتغيير الواقع المادي للوضع البشري وإنّما أسهمت في التأثير على واقعه الرمزي والأنطولوجي. كما يسلّط الباحث الضوء على الفاعليّة التقنية ونتائجها العمليّة لناحية الإعلاء من شأن الذات وبالتالي مركزيّتها، وأنّ الحلم بتقنيةٍ مركزيّةٍ أنتربولوجيّةٍ وإنسانويّةٍ تكون في خدمة الإنسان يضمحلّ بمجرّد فهم حقيقة الذاتيّة التي تتبناها الليبراليّة المعاصرة.

المحرّر

يمثّل القرن العشرون أكثر القرون تقدّماً في حقل التقنيات. برز ذلك في ازدهار فعاليّتها والانتشار غير المحدود لِحقولها التطبيقية، ما عجّل في حركة تحوّل المجتمعات إلى حدّ بقي فيه الإنسان حائرًا لجهة قدرته على مرافقة واستباق ما يرتسم. فالقضية ليست إلا نفسيّةً. إنّها تتمحور حول تحوّل طبيعة التقنية نفسها، التي تُحطّم وتكسِر «الذي هو إلى ذلك الحين أنتروبو-وجودي" في الإنسان[2]. إنّ التقنية الحديثة ليست الأداة التي تزيد في امتداد القوة، البَدَل المُرافق والمُسهّل

---

* ـ باحثٌ في الفلسفة، وأستاذٌ محاضرٌ في الصيدلة والأخلاقيات الطبيّة - فرنسا

ـ المصدر: Revue d'éthique et de théologie morale 2011/3 n 265 p. 75 - 89

ـ العنوان الأصلي: Technophilie et technophobie: quelle critique possible?

ـ ترجمة: عماد أيوب.

[2]- في «التنكيد بواسطة الآلات»، يؤكّد سلوترديك أن الجراح النرجسية التي تؤدّي إليها التحوّلات العميقة الناجمة عن الموقع المُتنامي للتقنية واستخدام التكنولوجيا لا تُحَلّ من خلال إعادة تهيئة نفسيّة. إننا نعيش «قلْبًا كوبرنيكيًا» حقيقيًا يفرض إعادة بلورة عميقة للتمثيلات التي ما تزال تحكم وتضمن إمكانية فهْم العالم. يقترح سلوترديك عدم تقييد الانقلابات بالرأي الكوبرنيكي الكلاسيكي الذي يقول بمركزية الشمس وبنظرية داروين حول التطوّر وباكتشاف اللاوعي. علينا الاعتراف بحالات عدّة من «التنكيد» التي يتعرّض لها الإنسان، خصوصًا ما تُسبّبه «الآلات»، وذلك بغية تقييم الآثار والنتائج.

P. SLOTERDIJK, L'Heure du crime et le Temps de l'oeuvre d'art, Paris, Hachette littératures, coll. «Pluriel», 2001

للانتماء إلى العالم. كما أنّها ليست أداةَ تحويلٍ وإعادةَ إنتاجٍ للطبيعة، بل هي العضو الخاصّ بإعادة تشكيل الطبيعة بِما هي كذلك وإعادة تشكيل الوضعِ البشري. من هنا فإنّها تَتَسبّب في الكثير من القلق والحماسة[1]. إنّ التحوّلات التي تَتَسبّب بها التقنيةُ، والوسائل الجديدة التي تُدخِلها إلى العالم، تجعل الإنسان المعاصر تائهًا يتنازعه الذهول أمام محاسنها والرعب من انزلاقاتها. ذلك أنّ الوسائل الجديدة التي نُحسّ بها ليست تحوّلًا صغيرًا في الهوامش، يترك العالم وكلّ المعرفة التي اكتسبناها وصبرنا على اكتسابها، يتركهما سليمين. إنّ طبيعة التحوّل مزدوجةٌ: من جهة أولى، هو إقرارٌ فعليٌّ لسلطة شبه كليّةٍ على الطبيعة[2]، ومن جهةٍ أخرى، فهو يُعيد تشكيلَ عناصرَ أنتروبولوجيةً أساسيةً كانت تبدو إلى حدّ ذلك التاريخ في منجًى مثل الزمان والمكان والرمزي واللغة[3]. إنّنا مَدعوّون إلى أن نأخذَ على عاتقنا إعادة التفكير بطريقةٍ تقلبنا رأسًا على عقِب، بما في ذلك إعادة التفكير في الأبعاد التي -إلى الآن- لا يُؤثَّر فيها، وثابتة، وأزليةٌ، وبنيويةٌ. يتعلّق الأمرُ بتغيّرٍ حقيقيٍّ، وليس هذا فحسب، بل باختبارٍ وتحدٍّ. إنّ الوضع المعاصر، بِقطع النظر عمّا نعتقده بشأنه، يُجبر على الدخول في كون جديد، يأخذ المرءُ فيه على عاتقه عدم التعينّ القبلي لِما نحن عليه أو نعتقد أنّنا عليه. إنّه بالتأكيد صدْمةٌ للإنسان الهزيل عندما يتعلّق الأمرُ بِدمْج الوسائل الجديدة، ذلك الذي "ما يزال لم يُفهَم"، لكنّ الصدمة أكبر بالنسبة إلى الفكر نفسه، الذي من أجل أن يكون وفيًا لِما هو عليه، لا يمكنه أن يتفادى ما يجري ويُوطَّد. وعندما يجد الفكرُ فيه توجّهًا مُثيرًا للقلق وغامضًا لِمصير الإنسان، يكون مُضطرًّا إلى إعادة توظيف المصطلحات والتمثيلات التي عرف الاحتفاظ بها كي يُحرزَ تقدّمًا بصفاءٍ نسبيٍّ.

في بعض الأحيان، وسواءً أكانت التقنية عونًا مهمًّا وشريكًا للأنسنة أم مسؤولةً عن كلّ الأوجاع التي نتجت عن نزع الطابع الإنساني وعن تشْيِيء العالم الإنساني، نعتقد أنّنا مُجبرَون على اختيار فريق ما، كما لو أنّ الانضمام إلى فريق معيّن في نظر التقنية له معنًى. إنّ الأكثر اعتدالًا، الذين يَقيسون الدَيْن الضخم الذي نَدين به للتقنية ويتذكّرون أنّها كانت -من خلال المزاوجة بينها وبين

[1]- لم نَصِل إلى تعريف للتقنية بوصفها مهارةً في فنّ أو مهنة. تُصبح التقنية الحديثة مُستقلّة تمامًا، وتولّد ذاتيًا تطوّرها وعللها.

[2]- وهذا ما يتناسب مع المشروع الغربي الحديث. من المُمكن القول، على الأقلّ رمزيًا، أنّنا وصلنا إلى الوضع الذي أصبحت فيه المُراقبة كلّية. إنّ ازدهار علم الوراثة الحديث والتكنولوجيات الأحيائية للكائن الحيّ تُثبت الاتّساع اللافت لقدرة السيطرة. إنّ القدرة على الحياة لا تمُثّل، في حقل الطبّ، القدرة على التصحيح والإصلاح، وإنمّا القدرة على الصناعة أو التأسيس. إنّ الاعتراض القائل بأنّ السيطرة فكرة محدودة، وبأنّه في الوقائع تُذكّر الطبيعة بضعف وهشاشة الواقع، إنّ هذا الاعتراض لا يمنع أن تكون فكرة السيطرة مُثبتة ومدموجة ثقافيًا

[3]- "الميزة الأكثر إثارةً للانتباه في الوضع الدولي الراهن، في مجال تاريخ الفكر والتقنية، تتمثّل تحديدًا في أنّ الثقافة التكنولوجية تُنتج رُكامًا لغويًا ونصّيًا لا يشترك في أيّ شيءٍ مع تأويلاته التقليديّة من قبل الدين والميتافيزيقا والإنسانويّة» **P. SLOTERDIJK, La Domestication de l'être, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 75**

العلوم- الحليف الموضوعي للإنسانويّة والحداثة. يُكرّرون بالإجماع المبدأ القائل بأنّ التقنية ليست هي المشكلة، بل المشكلة في استعمالها. لذلك يدعون إلى تحمّل المسؤولية في استعمال التقنية، وإلى الوعي والأخلاق من أجل تأطير الإضافات الجوهريّة والتأثيرات التي جاءت بها العلوم والتقنيات على الوضع والحياة البشريين، مُنتصِرين بذلك للتقنية البشريّة[1]. إنّ المتشائمين والقلِقين لديهم هذا الشيء العتيق والسخيف، بقَدَر ما يكون للرّفق بالإنسانية وقعٌ حسنٌ في خطابهم، كما لو أنّ النيّة والتصريح والكلام المفخّم تكفي لتأكيد عالم الغد. يعبرون فوق القلق بسبب عدم وضوح ما يحدث، فيجدون في التقنية كبش فداءٍ يُجنّبهم إيضاح الأسباب الحقيقية لِتعزيماتهم (incantations) المتشائمة، كذلك أسباب فقدانهم بعض المواقع التي اكتسبوها، ولَحِقَت بها الإهانة من جرّاء إعادة تشكيل الوقائع. أخيراً، فالمتفائلون ومُحِبّو التقنية المُعتادون عليها يُثيرون السخرية لدى البعض الذي لا يُبالي بالكارثة، وقد أصابه العمى بعد أن قام -بشكلٍ إراديٍّ أو لا، على الدّوام أو موقّتًا- بتخدير الجهد النقدي للفكر. مُحِبّو وكارهو التقنية، مُتطرّفون أو مُتشدّدون، ينضمّون ويضعون أيديهم بأيدي بعضهم دون أن يبدو عليهم ذلك، وذلك كي لا يأخذوا على عاتقهم إلى النهاية تأثير البعد الأنتروبولوجي المقُوّم للتقنية، أي وجوب التفكير بحركة الإنسان «المُجدَّد» (innové) من خلال هذا الجزء الفعّال منه (التقنية).

لا مجال لاختيار فريق والانضمام إليه. إنّنا نعيش وننتفع بالسرعة ذاتها من عصر التقنية، وذلك بالاستفادة من هباتها السخيّة على الرغم من السيّئات «الصغيرة»، التي سرعان ما يتمّ نسيانها عند العودة إلى ميزان الربح والخطر[2]. الهرب من التقنية وشيطنتها يقودنا إلى "معيشةٍ" مُستحيلة من الناحية الموضوعيّة، فنُضطرّ إلى الانسحاب من العالم أو الانفصال عنه. قد يترتّب على هكذا انطواءٍ كارهٍ للتقنية تقهقر الشروط المادّيّة بحيث يصعب إدراكه، ما دام الاعتراف بالذاتية الليبراليّة

[1]- يبقى أن نعرف ما يعنيه ذلك وما إذا كان لذلك معنى. يؤكّد هوتوا **Hottois** أنّ التقنية ليست غير بشرية، ولكنّها لامُبالية وتجهل الإنسان، وتجهل الجوهر اللوغوسي-النظري والخِلاقي للإنسان. انظر **G HOTTOIS, Le Signe et la Technique. La philosophie à l'épreuve de la technique, Paris, Aubier, 1984**

[2]- إنّ مساوئ بعض الوسائل الجديدة تُعوّضها (أي يتمّ التغاضي عنها أو نسيانها) المنافع التي توفّرها. الجدير بالذكر أنّ ميزان ربح / خطر لا يتمّ احتسابه بالضرورة في حقل التدخّل نفسه. مثلاً، المشكلات الإتيقية الناجمة عن البحث حول الجنين تُخفيها جزئيًا المنافع التي يمكن أن يوفّرها البحث المزعوم لمرضٍ معيّن. يوجد اختلالٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ مُرتبطٌ بالقدرة المتّسعة للتقنية.

مُلصَقًا بها[1]. إنّ التقنية واقعةٌ إنسانيةٌ وجوهريّةٌ كغيرها من الوقائع الأخرى للوضع البشري. لا يتعلّق الأمرُ باختيار مجموعةٍ من التقنيات، وإنما بفتْح طريقٍ بشريةٍ تَليق بالإنسان، عبر الانفتاح (Béance) السعيد والشرّير الذي شقّته التقنية. يقول الأقدمون أنّه انقضى زمانٌ لم تعرفه أوساط الشباب، زمانٌ سعيدٌ تقاسَمَت فيه الكائنات والوجود والطبيعة والتقنية الأدوار، وقدّموا أطرًا مفهوميّةً موزّعةً ومُنظّمةً. إنّ محاربة الفوضى في العالم بدأت بالسعي إلى الفصل والتفريق والترتيب. وجدتْ التقنية إطارها، وهو أن تكون في خدمة أولية الكائن، خادمٌ يُتحكّم به لأجل غاية. إنّ طريق العالم التقني نحو تحقيق تاريخٍ مركزيٍّ-أنتروبولوجيٍّ (anthropocentrique) ووجوديٍّ، طويلٌ وجميلٌ، يمكن أن يبدأ. إنّ القدرةَ الضعيفة على إعادة تشكيل الوقائع الماديّة، والبطء في تسلسل التجديد التالي، يُحافظان على الأطر المفهوميّة السليمة. كلّ شيءٍ كان يحدث كما لو أنّ التقنية لم تؤثّر في طبيعة الإنسان. إنّ التغيير الذي أدخلته التقنية لم يكن مُمكنًا إلا في إطار استمراريّةٍ صافيةٍ للتطوّر.

ولأنّنا نستطيع تجريب ذلك، علينا مُلاحظة أنّ عصر الحركة المُستمرّة ليس جليًا. فهو لم يكن العصرَ السعيد المزعوم حيث ظلّت الحدود باستمرارٍ جزءًا من اللّوغوس. وترتسم الحدودُ من جديد، فترسم أشكالًا جديدةً ومخطّطات للفكر، وتُشوّه أو تطمس ما يمكنه أو يجب عليه أن يُحدّد نسقًا ما. إنّ النسق القديم للتوزيع المُحدّد مُسبَقًا بات وراءنا، من دون أن يعني هذا أنه كذلك أو أنّه لا يعلّمنا شيئًا عن أنفسنا. إنّ التحدّي الحديث ماثلٌ هنا، في هذه الحرية لشخصٍ نشيطٍ وصانعٍ، والتي تقع بين قوة الاختراع -التي للعالم- وإرث التمثيلات والتوزيع التي سمحت لنا بالوصول إلى هنا. في الخاتمة، يتعلّق الأمر بأن نأخذ على عاتقنا ضرورة نقد العلاقة بين التقنية والإنسان بشكلٍ غير قبلي.

الصديق الأفضل للإنسان ليس الكلب

على عكس الفكرة السابقة، فالصديق الأفضل للإنسان ليس الكلب وإنما التقنية. بالنسبة إلى الأفضل والأسوأ، التقنية تُشبه الزواج، فالأفضل ليس أكيدًا، وكذلك الأسوأ. التقنية خليطٌ مُضطربٌ ينبغي على المرء باستمرار أن يُفاوضه ويأخذه على عاتقه. تُولَد المغامرة الإنسانيّة من

[1]- إنّنا نُوافق هنا على فرضية أن الشروط المادّية وتنامي سيطرتها تُسهم في تعزيز مفهوم مُعينّ للذاتية الليبرالية. إنّ الإقرار بالذاتية مرتبطٌ ارتباطًا جزئيًا بالقدرة التقنية التي تؤمّن لها، من خلال المُراقبة والسيطرة والابتكار، إمكانية الظّهور بمظهر الحرية الذاتية. وهكذا، يُمهّد التحرّر التقني الطريق إلى شكلٍ جديد من التعبير عن الذاتية الليبرالية الحديثة التي هي ضربٌ من نزع طعم الذاتية، ما يترك قيمةً أكبر للعوامل الخارجية من دون التمكّن من التحكّم بها. عن طريق التقنية، تتغلّب طبيعة التوازن بين خضوع العالم لما يكون ويصبح وبين أن يخضع المرء لِعالمٍ يتحكّم به لأكثر ممّا يفترضه.

الحركة التقنية[1]. إنّ الأنسنة، كما يُذكّر ب. سلوتردايك (Sloterdijk) في كتاب "تدجين الكائن" (Domestication de l'être) مُرتبطةٌ بالتقنية[2]. فهي تسمح بفعل شيءٍ آخر، بطريقة مُختلفة، من خلال تحويل الشروط المُحدّدة للطبيعة والبيئة إلى إمكانيّة حرية. يولَد الإنسان وهو يُدرك أنّ بالإمكان -والأدوات في يده والتكنولوجيا بقلبه- تغيير الواقع، «وإحداث الثغرات في قفص البيئة[3]". إنّ هذا التغيّر -بعيدًا عن كونه مجرّد وضْع يدٍ أو ملكيةٍ أو تفتيشٍ- يحمل اسم الحريّة. إنّ البيئة التي ننتمي إليها تُصبح عالمًا لأنّه يمكن تقرير شكلها وأساسها. يُصبح العالم من خلال التقنية موضوع تصنيعٍ، يتحدّث جيلبرت هوتوا عن الاصطناع المتنامي[4]. أن يكون المرء في العالم أو أن يكون جزءًا من عالمه، يعني تشكيل وإعادة تشكيل الواقع. فالطبيعة، التي تعني (phusis)، وتعني الوضع البشري، لم تعد هذه الأرض المقدّسة التي لا تمُسّ بل باتت الرهان والغرض للغزو ولسيطرةٍ أكثر فعاليّةً بقدر ما يتطوّر العلم والتقنية ويتعاونان. ليس من باب المبالغة القول أنّه، من خلال التقنية، الحرية تكبر بينما الإنسان ينمو ويتطوّر. لكنّنا بذلك لا نقول أنّ التقنية هي الشرط الوحيد للحرية، ولكنّها شرطٌ ضروريٌّ. تطبيق التقنية على العالم أمرٌ ينطوي على تعريض طريق الحرية للخطر. وتأثير ذلك لا بد أن ينعكس على تمثيل الطبيعة التي لا تعود قابلةً للفهم بوصفها واقعًا دائمًا، أبديًا ومُقدّسًا. بل على العكس، عندما تُصبِح الطبيعة منزوعةَ القداسة لتكون في مُتناول الإنسان، فإنّها تُرسّخ قيمة الحرية، وتُعطيها أشكالها وهدفها. ذلك بلا ريب هو مصدر القلق المعاصر. فالإنسان الذي يتمتّع بقدرته التقنية يجد أمامه الوضع المُقلِق المُتمثّل في أنّ عليه أن يُقرّر كلّ شيء، حتى طبيعته، وأن يأخذ على عاتقه حريته إلى النهاية، وأن يصنع مساحةً أكبر للراحة حيث لا يجب سوى العيش. فالإنسان ينتمي إلى الوجود الذي يأخذ على عاتقه الوجوب العملي المُتعلّق بتقرير العالم والذات. واليوم يظهر ذلك للجميع لكنّه -في الواقع- يندرج منذ الحركة التقنية، ومنذ الحركة البشرية الأولى. إنّ التكنولوجيات الأحيائيّة الخاصّة بالكائن الحيّ أتمّت في هذا الصدد إعلان الحقيقة «البشرية» للإنسان، «البشرية» جدًا كما يقول البعض. التحكّم بالشيفرة الوراثية وتركيبها، اصطناع الحيوان أو الإنسان، الإنجاب الاصطناعي، كلّ ذلك أيًا يكن ما نعتقده بشأنه يُعبرّ عن هذا

[1]- إنّ هذا الافتراض لا يستبعد أنّ الإنسان يولَد ضمن وبواسطة الكلمة. يجب الدفاع عن فكرة أنّ التقنية والكلمة تستجيب إحداهما للأخرى بوصفها التعبير الوحيد عن الحرية التي تستميل حريات أخرى بما هو ثابت ولا يتغيّر، وتختبر قدرتها على التمتّع بالحرية

[2]- من المهمّ أن نفهم فيمَ تكون التقنية ما يسمح بالانتقال مما قبل الإنساني إلى الإنساني، ما يُحوّل البيئة إلى عالم بشري.

[3]- "يُنتج ما قبل الإنسان الثغرات"، (p. 51) "لا يتحدّر الإنسان من القرد ولا من العلامة، بل يتحدّر من الحجر، من الوسيلة القاسية الأولى والشقوق في حلقة البيئة بعد أن يصبح، بعمله ومحاولاته، مُخترع تقنية الفعل على مسافة التي تجرّ على نفسها آثارًا رجعية غريبة"
La Domestication de l'être, p. 50

[4]- G. HOTTOIS, Essais de philosophie bioéthique et de biopolitique, Paris, Vrin, coll. « Pour demain », 1999, p 187 et ID., Le Signe et la Technique, p. 220

الوضع البشري الذي جرى إيضاحه أخيراً. تحدّت الطبيعة قدرة الإنسان. وبإحياء هذا التحدّي، جعل الإنسان من هذه القدرة علامة مصنعه. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفهم الطبيعة، وكلّ ما له علاقة بها. إنّ تطبيق التقنية على الكائن الحيّ أمرٌ تتضمّنه الحركة الأولى، فهو «طبيعي» و«مُترابطٌ» من ناحية خصوصيّة الإنسان. لكننا بذلك لا نقول أنّ أيّ تطبيقٍ للتقنية أمرٌ مرغوبٌ فيه، وإنّما فقط أنّ الأمر المرغوب يتشكّل ويندرج وينفتح على هذا التغيّر البشري والطبيعي «الصانِع» و«المُسيطِر» لجملة الإنسان.

لم تغيّر التكنولوجيا الواقع الماديّ للوضع البشري فقط، وإنّما غيّرت أيضًا واقعه الرمزي والأنطولوجي. لقد غيّرت التكنولوجيا الطريقة التي يرتبط بها الإنسانُ بالعالم، ويفهمه. وغيّرت التكنولوجيا الطبية، في أقلّ من أربعين سنة، مفهوم الموت، ومفهوم الولادة، ومفهوم الحدود، وقلبت رأسًا على عقِب تمثيل الجنين والعضو والصحة، فمهّدت لشكلٍ جديد من الماديّة (corporéité) البيولوجيّة والبشريّة. إنّ تكنولوجيات الإعلام أوجدت علاقةً جديدةً بالمكان، لا مُتناهية وبلا مسافة، لها زمنٌ مباشرٌ وبلا ذاكرة، فطوّرت مناهج جديدةً خاصّةً بقابليّة ردّ الفعل وقابليّة التكيّف مع الأحداث، ومع الوضع البشري الراحِل والمُتقلّب، بحسب أطروحة بيتر سلوتردايك (Sloterdijk)[1]. مع التقنية تَرجح كفّة الأنتروبولوجيا في عالمٍ تصنعه حريّةٌ مفتوحةٌ على العنصر غير المُعيَّن في ما نعتزم إنتاجه[2]. إنّ حرية الإنسان، المُستندة إلى أداته والتي هي صديقه المُفضّل، تحمل اسم السيطرة والقوة. لا يزال الإنسان أقرب ما يكون من سوء التفاهم إزاء نفسه، يستسلم لذاته في هذا «الفعل» العجيب والفعّال الذي يكتشفه بلا انقطاعٍ، صانعًا الشروط الخاصّة بما يكون وما سيكون. يتخلّى أيضًا، في الوقت عينه، عن هذا الشيء الصغير الذي يُقاومه، وعن هذا الجزء من العالم والحياة اللذين لا يلتقيان ولا يؤولان إلى الزوال إلا ضمن علاقةٍ غير مُسيطَرٍ عليها، غير صانعةٍ، غير محكومةٍ إزاء إرادة تشكيلٍ فعّالةٍ.

تعزيزٌ وقوةٌ

إنّ القدرة المُوسّعةُ وغيرُ المحدودة للتقنية الحديثة تكشف للإنسان عن هذا الميْل المُتجذّر

[1]- P. SLOTERDIJK, La Mobilisation infinie, vers une critique de la cinétique politique, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 2003 [1re éd. fse: Christian Bourgois, 2000]

[2]- يتحدّث مارك هونيادي في هذا الصدد عن الطبيعة المقلوبة، فالطبيعة لا تقول لنا ماذا نكون، بل ما نكونه هو الذي يخبرنا عن طبيعتنا: انظر: Mark HUNYADI, Je est un clone, Paris, Éd. du Seuil, 2004, en particulier le chap. 1 « La nature renversée », p. 19-46

فيه عميقًا للقوة والسيطرة والتحكّم بذاته. إنّ التحكّم بالحياة والسيطرة عليها والتحكّم بِشروطها والمُمكِنات التي في خدمة الإنسان، تظهر على أنّها خيار التاريخ في مواجهة قدر العالم، وخيار الظهور بمظهر مالِك العالم وسيّده. يُحدّد بيتر سلوتردايك الحداثة بوصفها مشروع التجريب الذاتي للذات. إنّ الذات، وهي تقرن الحفاظ على الذات بالتجريب المُتنامي، تُفكّر في أفق مشروع تقوية الذات[1]. فما من شكٍّ في أنّه يجوز إثبات أنّ الفعاليّة التقنية ونتيجتها العملية تعملان بوصفهما حافزاً لتعجيل هذا المَيْل للذات، وهذا التمركز للذات من أجل الذات. يوجد في الطابع غير المحدود (أو على الأقلّ غير المحدود في الظاهِر) للتقنية مُحرّك «رغبة» الذات التي ترتسم بوصفها مَيْلاً للقوّة. إنّ تقوية الذات، أو بتعبيرٍ آخر، إنّ هذه القوة التي تُحاول أن تجد مكانًا لها في العالم تُصبِح مشروعًا «أنطولوجيًا» لِكائنٍ لا يتحقّق إلا شريطة أن يفعل ويُقرّر ويُسيطِر[2]. فالتقنية تبني وتكشف تمثيلاً للعالم غير منطوقٍ به، ليس هذا فحسب، بل تمثيلاً للذات يجعل من مُستطاع الفعل التقني طريقًا تؤدّي إلى السعادة البشرية الجماعية وإلى الحريّة الكاملة. هكذا تُرسَم الطريق عبر هذه القوة المُخترِعة والخلّاقة حيث يتّحد الذكاء البشري والمعرفة والتنظيم الاجتماعي والاقتصاد، ما يعني وفق سلوتردايك أنّ الحداثة تتميّز باتّحاد المعرفة والسلطة، فينشأ خليطٌ مُتفجّرٌ يُعجّل هيمنة الفعل على كلّ طريقة أخرى لاحتلال مكان في العالم. إنّ الحلم بتقنيةٍ مركزيّة أنتروبولوجيّةٍ وإنسانَويّة، في خدمة الإنسان بعامّة، وكلّ البشر بخاصّة، يضمحلّ بقدر ما يتمّ فهْم الذاتيّة الليبراليّة المعاصِرة أكثر فأكثر بوصفها غائيّةً وحيدةً للوجود والنشاط. إنّ هذا الانطواء على الذات، مَقرونًا باللاتمايز التقني إزاء الإنسان الذي تحدّث هوتوا (Hottois) [3] عنه، هو الانقلاب القاطِع للحداثة المعاصرة، الذي يضع العالمَ في خدمة الذات أو -بتعبير أدقّ- في خدمة أولئك الذين يملكون القدرات والوسائل للسيطرة على مجال التطبيق التقني المُتعاظِم في العالم البشري. إنّ العالم المَبنِيّ يُصبح عالَمًا خاصًا ببعض الأشخاص، الذي يتوفّر على فيزيولوجيا وعلم نفس مُكيّفين للعيش في هذه الحركة التي هي

[1]- إنّ الفهم الصحيح لتعريف الحداثة لا يُقرَأ في كتاب سلوتردايك **Sloterdijk** إلا بتقاطع النصوص. تشتمل أطروحات كل من كتبه على الأطروحات الأخرى، على الرغم من أنّه جرى التحدّث عنها بأشكال مُختلفة والحِقَت بالوصف. وهذا يُشكّل الحالة لاستكمال التعبئة غير المحدودة بساعة الجريمة ووقت العمل الفنّي

[2]- استطعنا هنا أن نقرأ الأطروحات النقدية للذاتية الليبرالية عند جان-كلود ميشيا **L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2007** وعند داني –روبرت دوفور **Dany-Robert DUFOUR, La Cité perverse, libéralisme et pornographie, Paris, Denoël, 2009** كلاهما، على طريقته، يرسم ويكشف القسم المُعتم من الذاتية الليبرالية المعاصرة والعلاقة الوثيقة بين تعزيز الذات والهيمنة

[3]- عندما تُستخدَم التقنية في أمر آخر غير الحِفظ، وهي وظيفة تُخالف جوهر التقنية البنيوي الابتكاري الخدّاع، فإنّها تُبرِز أطر المركزية البشرية، وبالتالي، تنمو خارج حقلِ الأخلاق» **Le Signe et la Technique, p. 168**

قيد البناء. تلك هي الأطروحة التي دافَعَ عنها كتاب (La Mobilisation infinite)، والتي تُؤكّد أنّ إتيقا الحداثة هي «يوطوبيا حركيّة»، أي القدرة على الحركة، بل أيضًا خيار الحركة لأجل الحركة، من دون غائيةٍ أخرى غير خيار القيام بالحركة. إنّ الحركة لأجل الحركة هو الأمر «المُخيف» حقًّا في الحداثة، لأنّه يقودنا إلى أن نعيش، لا نهاية التاريخ، وإنما التاريخ بلا نهاية للفعل وللصناعة، أو ما تُسمّيه «زمن النهاية بلا نهاية[1]». وهذا ليس مُمكنًا إلا على أساس «القدرة على التقدّم»، فرط النشاط (activisme) أمام واجبات جديدة تَفرضها حركة هذه الطريقة الجديدة في الارتباط بالعالم وصنْع المجتمع. فالمجتمع لا يمكنه إلاّ أن ينقسم أو بتعبيرٍ أدقّ أن يُبرز الوحدة «الميتافيزيقية» في فئتين، الأهل وغير الأهل، القابِل للتكيّف وغير المُكيّف، «الفائزين» و«الخاسرين» . تمتاز البشرية على أساس القدرة الفعلية على المشاركة الفاعِلة والفعّالة والمسرورة في الحركة.

والحقيقة أنّنا نعلم أنّه عندما تتفوّق التقنية وتحكم، فإنّها تقود الإنسان إلى خسارة هذا الشيء الصغير «البشري»، «البشري حتْمًا» الذي هو الواجب الناظِم للوشيجة. إنّ بطل الحداثة ليس وسيطاً كما الكاهن والسياسي والوالد وأيّ شخصيّةٍ أخرى يُشار إليها بوصفها حاملةَ رسالةٍ، أو أفقاً حيًّا للجزء البشري، بل المهندس والمقاول[2]. في دراسة في التسميم الإرادي (Essai d'intoxication volontaire) يُميّز سلوتردايك الإنسان الحديث بوصفه رسولاً بلا رسالة، فَقَدَ وظيفة الوساطة مع الآخرين والماضي والتاريخ، ومع المستقبل[3]. فمن الجائز بلا شكّ أنْ تُعرّف الحداثة نفسَها ضمن علاقة مُتناقضة ومُلتبسةٍ ومُظلمةٍ بين تملّك الذات لإقامة وتحديد العلاقة، وإلغاء الاتّصال بكلّ ما لا يتناسب مع المطلب الذي تَفرضه الحاجة إلى تعميم وتوسيع هذه العلاقة الصانعة بكلّ مستويات الإنسان. ثمّة في الإنسان الحديث ازدواجيّةٌ لا تُختزَل، وهي إرادة أن يكون بشريًا (أي في صميم العلاقة التي تجذبه إلى نفسها من خلال الامتحان على يد الآخر -الذي هو أيضًا امتحان الذات)

[1]- انظر **L'Heure du crime ou le Temps de l'art** تُحدّد الحداثة الوحشية من خلال الطابع الروتيني للتمدّد على كل مستويات الأرض والإنسان، «جريدةٌ يوميةٌ» هي في الوقت عينه خروج من «منزل الكائن». إنّ هذا المسخ الذي يجعل من الأرض «شغورًا مُتجانسًا»، هو في الوقت عينه «تفكير في السموّ ضمن ما يصنعه الكائن البشري» مما يجعل وضوح ما يهيئ نفسه ويتحوّل أمرًا حسّاسًا من شأنه أن يجعل النقدَ بذيئًا.

[2]- يزعم سلوتردايك، في "نقد العقل البذيء" **(Critique de la raison cynique (Paris, Christian Bourgois, 1987** فقدان الطابع الشهواني للعلاقة بالحقيقة. ربما معه ومع آخرين، من دون الاستغراق في وُطان **nostalgie** مَرَضيّ، يجب الاعتراف بأنّنا فقدنا، في هذه المشكلة المُلحّة المُتعلّقة بالفعالية، هذه الحماسة بلا مُبرّر والمُتّقدة لما وراء العالم وما وراء الإنسان، وهي حماسة سمَحت إلى الآن للإنسان باحتلال مَوقع اصليّ، فريد في باطِنٍ ما لا نستطيع أن نقوله أو نفعلَه.

[3]- يؤكّد الكاتب على أهمّية الحِرمان المُعمّم من المزايا الطبيعية أو الإنسانية **(déshéritage)**، فليس ثمّة شيء يُنقَل إلى الأجيال اللاحقة. **P. SLOTERDIJK, Essai d'intoxication volontaire, Paris, Hachette, coll. « Littératures », 2001**

وأن يصنَعَ هذه العلاقة كما يُبنى غرض ما، لجعله فعّالاً، كي لا نقول عمليًا، أي مفيدًا.

في بحثه عن نقدٍ للحداثة يَليق بحركة العالم، يتعمّق بيتر سلوترديايك في هذا التوتّر القاتِم، الذي يصعب على المرء تحمّلُه والسيطرةُ عليه. يتعلّق الأمرُ بالسيطرة على «ما يُدرّبنا» على العالم البشري، البشري حقًّا، في البادرات الخاصّة بإنتاج التقنية وفي هذا الماضي الرمزي الذي يُعبرّ أيضًا وبطريقةٍ مُختلفة عن وضع الإنسان. بالإقامة في ماضي الطبيعة، ماضي الآلهة أو الله، الذي يتعلّق بما نُسمّيه الخالق أو أيّ أسماءٍ أخرى، يبرز التحدّي المُتمثّل في إعادة انفتاح الإنسان على ما كان يميل إلى تغطيته في مسار ومشروع تقويته. يقول سلوترديايك أنّ الحداثة تُشبه «الحُمّى التي تُصيب الجميع»، وهي بمثابة «جوّ أكثر منها مشروعٍ يُعرّف نفسه مفهوميًا». وتُشكّل الحداثة امتدادًا للعلاقة الفاعلة بالعالم، بدءًا بالطابع اللامُتناهي لهذا الامتداد، وصولاً إلى دفْع الإنسان إلى أن ينسى ماضيه وميتافيزيقيته وكل ما يصدر من أعماق ذاكرته، مُبيّنًا له أنّ طريقه هو أيضًا الطريق الذي ينبني من خلال العلاقة بالعالم، الفاعلة بشكلٍ مختلفٍ. وباحثًا بين أحداث العالم المعاصر عن المعطى «الأنتروبو-أنطولوجي» المعاصر، لا يدعو لا إلى تقديس الجهد الصانع الفعّال للعالم لصالح الخوف، ولا إلى تقديس النقد[1]. إنّ الجزءَ التقنيّ من العالم والحياة البشرية ليس هو الخطر الحقيقي. لا يكون إنقاذُ الإنسان بصرف النظر عمّا يُمكّنه من الحصول على حريته. كما أنّ غضّ النظر عن الحقيقة التي تُنشئ العالم وتؤثّر فيه يعني أن نُخطِّئَ العدوّ بدل أن نُصدّقه. إنّ العدوّ الحقيقي للجزء الإنساني من العالم الذي نبنيه تُعبرّ عنه الفكرة المظلمة والمُقلقة القائلة بأنّ التقنية (تطبيق التقنية) تسمح بتجنّب اللغة البشرية، أو أنّ بإمكانها التعويض عنها. عندما تتوقّف اللغة، يختفي الإنسان -ما يفترض الاعتراف بأن العنصر البشري في الإنسان يرتبط بإثبات جزءٍ أخلاقي من الإنسان لا يُختزَل-، لكن لِمَ علينا بالضرورة الاعتقاد بهذا الواقع الذي ينتمي إلى اللغة، وبأهمّيته، بل بضرورته؟ إنّ إمكانية الانخراط في العالم تبدو متوقّفةً على الفرط في النشاط والقدرة على أن نكون في خدمة تحويل الحياة الاجتماعية والبشرية إلى تقنيةٍ إلى حدّ أنّ اللغة لا تبدو سوى معونةٍ صغرى، بل رادعًا، تبدو آتيةً من قلب العصور حيث لم يكن الزمن محسوبًا من هذا العصر القديم الذي لم يكن قد اكتشف بعد القدرة الأسطورية للتقنية لكي توجد، أي قدرة تحرير شكلٍ خاصٍّ من الوجود: القوة وإثبات الذات.

إنّ قوة فرض التقنية، المرُتبطة بفعاليتها العملية وبالقدرة العجيبة المعُطاة للإنسان، تطرد الكلام،

[1]- الحجّة الأسوأ في ما يتعلّق بالتقنية هي تلك التي تُفيد بأنّه «لقد كان الأفضل من قبل، سيدي»، كما لو أنّ العالم يتحمّل على نحوٍ أفضل ثبات وصلابة الماضي أكثر من التغيير.

وتُبعِده إلى مرتبة النقاش التافِه. بالنسبة للتقنية الجاهزة للعمل، تظهر فعّالية اللغة هشّةً، مُثيرةً للسخرية قليلاً عندما تبرز هنا الحاجة إلى فعل شيءٍ. إنّ صناعة العالم والسعي وراء مغامرته التقنية لا ينتظران، خاصّة عندما تتكاتف التكنولوجيا والاقتصاد من أجل أن يَعدا الإنسان بغدٍ أفضل. عندما لا يكون الخطاب الموجّه للإنسان سوى الخطاب الدنيء الذي يخدم التقنية، لا يعود مُوجّهًا إلى الإنسان. فجأةً لا يعود العالم يتحدّث مع البشر كي يتحدّث فقط عمّا يستطيع القيام به. مع الكون التقني، يُفرَض المعنى ويُعطى كما تكون الصدمة، وهذا بخاصّةٍ عندما يترافق مع القوة العظيمة للتسويق الثقافي والتجاري، والخادِم للسيطرة على سوق التقدّم التكنولوجي، الذي هو ضروريٌّ. يترافق العالم البشري الذي غزته التقنية مع خطر اختفاء اللغة بالاستبدال والإبدال، أو تفشّي الخطاب الذي له وظيفةٌ حقيقيةٌ وحيدةٌ هي جعل الاستعمال التقني عمليًا من الناحيتين الاجتماعية والثقافية. يتعلّق الأمر بـ «بلْع الحبّة»، أعني جعل أيّ استخدامٍ للتقنية مُلائمًا ومشروعًا، أساسيًا، ومَرغوبًا به وضروريًا، وفي خدمة تمثيل الكائن بوصفه تأكيدًا للذات وقوةً لها. إنّه لأمرٌ مُعبّرٌ أن يترافق التنظيم الاجتماعي المرتكز على التقنية مع خطابٍ حول الاستعمال، يُسمّى «المُمارسات الجيّدة»، ويزيدان سنناً وإجراءاتٍ تسمح بـ «دمْجٍ مقبولٍ». وهذا يترك المجال للمرء ليفهمَ أنّ اهتمام الإنسان يُشكّل جوهر النشاط، ويبقي غائيته، ويكون مُؤطّرًا على نحوٍ يكون فيه تطبيق التقنية الحديثة على الحياة كاملاً وعمليًا واجتماعيًا من جهة، ولغويًا وأخلاقيًا من جهةٍ أخرى. إنّ التقنية تُشبِع (كي لا نقول تجتاح) الجسم الاجتماعي بخطابها ونتيجتها، وتُشبع في الوقت ذاته وجود الإنسان. بوجهٍ ما، ولا غرابة في ذلك، ترتكز التقنية على الخطاب. يبقى أن نعرف ما يُنتجه عالم الخطاب بلا ألفاظ. هل ما يزال عالماً بشريًا بالكامل؟ ذاك هو السؤال الأخلاقي الذي تطرحه علينا التقنية اليوم. وبالتأكيد ليست التقنية بوصفها كذلك هي المشكلة، بل خطر أن تؤدّي إلى «تاريخ بلا ألفاظ» وبالتالي إلى تاريخٍ «بلا إنسان».

صادَفَ الطبّ هذه الصعوبة وأحسّ بها بشكلٍ عميق، ولمّا قدّم ثقل التقنية العون، طُرِحَ السؤالُ عمّا بقِيَ من الإنسانوية الطبّية في التسعينات، ووُجِدَ جوابه في تصاعد مدّ الأخلاق الطبّية الأحيائية والسريرية. وهذا ما كانت تتضمّنه مطالبات المرضى بأن يُسمَعوا ويؤخذوا في الاعتبار. لم يكن النقد يتمحور حول توظيف التكنولوجيا في الطبّ، الذي يعلم الكلّ حسناته، بل حول الحاجة إلى تحمّل المسؤولية في «جوف الرابط»، في ما لا يمكنه الاقتصار على خطاباتٍ بلا ردٍّ. المطالبة بطبٍّ بشريٍّ في جوف لغةٍ تعترف وتُوجِد الإنسان المريض لا يختلف عن المطالبة الصريحة وغير الصريحة التي تُعبّر عن حاجة الإنسان -سواءً المُحوّل إلى تقنية أم لا، بأيّ درجةٍ كانت حاجته- إلى

لغةٍ يستدعيها بواسطة الوشيجة واللقاء الفعّال بين الكلمات المتُبادلة. إنّ بيئة الشركة تُصادِف هذه المساءلة نفسها. من خلال تبيين النتائج الضارّة إنسانيًا أو على الأقلّ غير الكافية لجهة أن لَيس على المؤسّسة إلا أن تكون فاعلاً للمناهج التي لا تحتاج في الحقيقة إلى التزام بالوشيجة، تشعر من دون معرفة كيفية ذلك بالحاجة إلى تَتِمّة روح. وتعرف أنّ الإنسان يُطالِب أيضًا بهذا الجزء الذي يحتاج إلى شيءٍ آخر غير أن يكون الذراع المُسلّحة لاهتمامٍ عمليٍّ محضٍ.

خاتمة

المسألة ليست: أين نحن من التقنية؟ بل: أين نحن من الكلام؟ إنّ مسار تطبيق التقنية على الحياة البشرية والبيولوجية والاجتماعية والسياسية يتعذّر اختزاله، طبعًا باستثناء أنّه لا توقفه أحداثٌ أقوى تُجبِر على التغيير. من الصعب تخيّل أن الإنسان يمكنه أن يُقرّر شيئًا آخر بطريقةٍ مُختلفة، وفي الوقت عينه من الصعب تخيّلُ حدثٍ ما يمكن أن يقع. ثمّة إمكانيّةٌ أخرى ترتسم، أكثر بطءًا، وأكثر تجريبيّةً، وأكثر ظاهراتيّةً. إنّها تتعلّق بالتجريب الملموس للصعوبة، بل للاّإنسانيّة في العيش مع هذا الاختفاء للكلام. إنّ الإفناء والتوهين في هذا السباق نحو الذات، الذي هو حربٌ ضاريةٌ ضدّ الآخر، يمكن أن يقود إلى قصْد أمرٍ آخر. وهذا الأمر الآخر يتضمّن كلامَ الآخر، والآخرين، والهمس الذي يدلّ به أحد ما على هشاشة «اتّصاف الذات بالرصانة والجدّية». فجأة، يمكن للإنسان أن يعود إلى الاعتقاد بالفعاليّة البشريّة للكلام وضرورته وأوليّته، على نحوٍ ما، لا يختفي الكلام كليًا، فالإتيقا والدين والسياسة والفنّ تُبقيه حيًا. وكلّ وساطةٍ بشريةٍ، ضمن أسلوبها الخاصّ، تعمل كناطق رسميٍّ لِما يتعإلىويتخطّى قدرتنا على وصف وفهم العالم. وتتضمّن -من باب التنبيه والمطلب- تعاليًا يُعيد إدخال الإنسان في العالم. ليس من قبيل التعسّف في الاعتقاد -لهذا السبب- بأنّ التاريخ يبقى وسيبقى تاريخًا بشريًا، يتجاوزه الردّ على الإنسان بأنّ باستطاعته التحدّث مع نفسه لأجل العمل. لكنّنا في الوقت عينه نتوقّع أن إبقاء الكلام محكومٌ بالطريقة التي تنبني بها هذه الوساطات التي لا تُفلِت من حركات العالم لاختراع العالم. إنّ هذه الوساطات يعترضها القلق الذي يُخفيه البشر الذين يقومون بها.

الأصل في التقنية

دراسة في نقد أبعادها الأنطولوجية

صفاء عبد السلام علي جعفر [*]

تستقرئ هذه الدراسة الأبعاد القصيّة في ما انطوت عليه محاضرة الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر المعروفة تحت عنوان "السؤال عن التقنية". ولقد سعت الباحثة إلى كشف الغموض عن مراد التقنية الذي يصبو إليه هايدغر، لاسيما لجهة ما يرمي إليه سؤاله عنها بما هو سؤالٌ مركّب أنطولوجي وتاريخي في الوقت عينه. كما تبين الدراسة على وجه التحديد مقصد هايدغر من دعوته إلى ضرورة الدخول في علاقةٍ حرّةٍ مع التقنية.

المحرر

"السؤال عن التقنية" هو من أبرز محاضرات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر التي يكتنفها قدرٌ غير ضئيلٍ من الغموض. ربما يرجع ذلك إلى أن المحاضرة - موضوع هذا البحث - ليست كما قرأها عددٌ من المفكرين الغربيين وصفاً للتقنية في عصرنا الحالي، وكذلك ليست بحثاً تاريخياً في تطور التقنية الحديثة، كما أنّها ليست محاولةً لتفادي ويلاتها المدمرة على إنسان هذا العصر[2].

إن محاضرة "السؤال عن التقنية" غامضةٌ، لأن موضوعها ليس التقنية، وإنما "الأصل" في التقنية، فهي سؤالٌ عن "الأصل" أو "الماهية". ويبدو أن "السؤال عن التقنية" عند هايدغر ليس سوى "السؤال عن الوجود"[3]، والسؤال عن حركة "التحول" (Kehre rcturning) من "نسيان الوجود" إلى "حضور الوجود" كما سنرى في سياق البحث.

---

* ـ أستاذة الفلسفة الحديثة، رئيس قسم الفلسفة - كليّة الآداب جامعة الاسكندريّة - جمهورية مصر العربيّة

[2]- Sallis, J.: Heidegger and the Path of Thinking "Duquese, Uni. Press, U.S.A., 1970, P. 158.

[3]-Ibid, p. 159.

إن موقف هايدغر من التقنية أبعد من أن يكون هجوماً على التقنية الحديثة، فهو عندما يتناول مسألة التقنية بدءاً من اليونان وحتى العصر الحديث، إنما يسعى إلى مواجهة "التحدي" الذي تفرضه على إنسان اليوم، وهو ينشد في سعيه بهذا التفكير التأملي الحقيقي في الوجود أن يتجاوز ميتافيزيقا الذات الكلاسيكية[1]، بحيث يكون هذا التفكير هو الاستجابة الوحيدة الممكنة لنداء الوجود، علماً بأن هذا التفكير عند هايدغر ليس مذهباً مغلقاً جامداً، وإنما هو رحلةٌ متجدّدةٌ عبر طريق الوجود.

ماهية التقنية ليست هي التقنية:

يمكن القول بأن التقنية في معناها الواسع، وفي ضوء تعدّد ظواهرها، تعدّ تخطيطاً من صنع الإنسان، إلا أنّها تجبره أحياناً على اتخاذ القرار في أن يصير تابعاً لها، أو أن يحتفظ بسيادته عليها.

يشير ذلك المعنى إلى أن الإنسان هو مركز الوجود، ويرجع إليه كلّ ما في الوجود[2].

قلَب هايدغر هذا المعنى الشائع للتقنية رأساً على عقب، فالتقنية لم تعد شيئاً من صنع الإنسان، ولكنها جزءٌ من المصير (Geschick-destiny)، تشكّل أهدافنا وتُحقّقها[3].

يقول هايدغر: ".. التقنية لا تتساوى مع ماهية التقنية[4]"، فعندما نبحث عن ماهيّة "الشجرة" ندرك أن ما جعل الشجرة يابسة ليس هو ما يمكن أن نجده في سائر الشجر، بالمثل فإن ماهية التقنية لا علاقة لها بما هو تقني. ونحن لن نعرف علاقتنا بماهية التقنية ما دمنا ندور في فلك التقنية.. فنحن دوماً مقيدون بالتقنية سواءً أتعاطفنا معها أم أنكرناها"[5]. يشير النص السابق إلى أن هايدغر في محاضرته عن التقنية قد انتهج طريق التفكير ليصل إلى ماهيّتها من خلال اللغة، وهدفه هو إعدادنا لتجربة الدخول في علاقةٍ حرةٍ مع التقنية. وما دمنا نعجز عن معرفة علاقتنا الحقيقيّة بالتقنية فإنّه يرى بأنّنا سنظل نعاني من هذه القيود، ما دمنا لم نتعلم بعد التفكير في ماهيتها[6] التي تختلف عن التقنية وما هو تقنيٌّ، كما تختلف عما هو صنع الإنسان.

---

[1]-Langan, T.: "The Meaning of Heidegger" Aceitical Study of the Existentialist Phenomenology, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, Great Britain, 1959, p, 192193-.
[2]-Heidegger, M.: "Identity & Difference", P.25.
[3]-Inwood, M.: "A Heidegger Dictionary", P. 214.
[4]- "Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wsesn der Technik- Technology is not equivalent to the essence of technology".
[5]-Heidegger, M.: "Die Frage.." ,S. 13.
[6]-Kockelmans, J,J.: "On the Truth.." ,p.230.

إذاً، فإنّ علاقتنا بالتقنية سوف تصبح علاقةً حرةً فقط إذا حققت لوجودنا الإنساني الانفتاح على ماهية التقنية[1]. وفي ذلك أشار هايدغر إلى الوهم المضلّل بأنّ التقنية الحديثة هي تطبيقٌ للعلم الفيزيائي[2]، ورأى أن التقنية يجب ألّا يُساء تفسيرها بوصفها مجرد تطبيق للعلم الطبيعي الرياضي، فضلاً عن رأيه بأن العلم الحديث ذاته يتأسس على ماهيّة التقنية، ذلك أنّ النظرية الفيزيائية الحديثة عن الطبيعة تمهد السبيل لا للتقنية وإنما لماهية التقنية الحديثة، كما أن العلوم الحديثة تنتمي إلى تلك الماهية، وهذه الماهية ليست تعبيراً عن العلاقة المتبادلة بين العلم والتقنية، وإنما هي بمثابة "الكشف" عن الماهية المشتركة التي تسيطر عليهما[3].

نستخلص مما سبق أن القول الشائع بأن التقنية هي تطبيقٌ لنتائج العلم الحديث -أيًّا كان من أمر صحته- يبتعد تماماً عن محور اهتمام هايدغر الرئيسي وهو السؤال عن ماهيّة التقنية الذي هو بدوره سؤالٌ عن ماهية الوجود.

إن التقنية -في حدّ ذاتها- أمرٌ محايدٌ، ويمكن استخدامها بصورة إيجابيّةٍ أو سلبيّةٍ، وعلى الإنسان أن يتخذ قراره بشأن هذا الاستخدام، إلا أنّ هذا الأمر الحيادي لا يعرفنا ماهية التقنية[4] كما يرى هايدغر.

ماهية التقنية بوصفها "تخنى" :Techné

حاول هايدغر البحث في ماهيّة التقنية في اتجاهين مختلفين ومع ذلك ارتبط كلٌّ منهما بالآخر، أما عن الاتجاه الأول فهو يدور حول ماهيّة التقنية والعلاقة العليّة كما سبق أن أوضحنا، وأما الاتجاه الثاني فهو يتناول ماهية التقنية بوصفها "تخنى" كما يلي[5]:

ذهب هايدغر إلى أن كلمة التقنية (technology, technicity, technique) مشتقةٌ من الكلمة اليونانيّة (Technikon)، وهي ترتبط بتخنى![6]» (Techné)[7]، فضلاً عن أنّ اليونان قد أطلقوا كلمةً

[1]-Ibid.
[2]-Heidegger, M.: "Die Frage..", S.13.
[3]-Sallis J.:"Heidegger and the path of Thinking" , P.161.
[4]-Kockelmans, J,J.: "On the Truth of Being" ,P.230.
[5]-Ibid., P.231.
[6]-يمكن القول بأن المصطلحات الانجليزية التالية مشتقة من الكلمة اليونانية (techné) وهي: (machination, enframing, technology, technik, technique) (الفن - الصناعة اليدوية) في مقابل كلمة (science) "العلم".
(Cp.: Inwood, M.: A Heidegger Dictionary, P. 209.
[7]-Heidegger, M.: "Die Frage..", S. 20.

واحدةً على العامل اليدوي والفنان وهي "تخنيتس (technités)"، ولا تعني هذه الكلمة أي نوعٍ من أنواع الصنعة أو الإنجاز العملي، بل تعني أسلوباً من أساليب المعرفة، والمعرفة بالمعنى اليوناني (episteme)[1]، كانت ضرباً من الرؤية بمعناها الأعم، أي إدراك الموجود بما هو موجودٌ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة، أي تجلي الموجود وظهوره من الخفاء.

إذاً، "التخنى" بهذا الفهم اليوناني هي إظهار الموجود من الغموض والخفاء بالمظهر الذي تراه العين فيه، "والتخنيتس" (technités) ليس هو الصانع اليدوي، بل ذلك الذي يجعل الموجود يظهر على الحقيقة أو يجعل حقيقته تظهر فيه[2].

لاحظ هايدغر أمرين في ما يتعلق بمعنى كلمة "التقنية" أو تخنى (techné)، أما عن الأمر الأول فهو أن هذه الكلمة ليست فقط اسماً للأنشطة والمهارات المتعلقة بالعامل اليدوي، وإنما تدل أيضاً على الفنون الرفيعة والفنون الجميلة[3]، لذا فإنّ "تخنى" تعبر هنا عن معنىً في الشعر (Poiésis)، كما أنها ذات طبيعةٍ شاعريةٍ[4][5].

أما عن الأمر الثاني، فيرى هايدغر أنه حتى عصر أفلاطون ارتبطت كلمة "تخنى" (techné) بكلمة (episteme) أي المعرفة، وأنّ كلا الكلمتين يعني "أن نشعر بالألفة مع شيءٍ ما وأن تتوفر لدينا تجربةٌ معه ومعرفةٌ به[6] والكلمتان تعبران عن المعرفة و(Erkennen Wissen, Knowing) بالمعنى الواسع للكلمة[7].

كما يرى هايدغر أن مثل هذه المعرفة تزودنا بالانفتاح Aufschluss - an opening (up)، وهذا الانفتاح هو بمثابة كشف (Entbergen – revealing)، "فالتخنى" هو نوعٌ من "الأليثيا" (allétheuein)، أي أنّها تكشف عما يحتجب عنا، ولا نراه أمام ناظرينا، أو عما يظهر ثم يطرأ عليه التحول بطريقةٍ أو بأخرى. يقول هايدغر: ".. إنّ الأمر الحاسم في "التخنى" لا يكمن إطلاقاً

[1]- قبل أفلاطون كانت "تخنى" (techné) تتفق مع (episteme)، وكلاهما يعني: يعرف أو يتصبر، أما عند أرسطو فقد أصبحت تعنى "الإحضار" (a bringing – forth) كما سيأتى بيانه:

(Cp. Kockelmans, J.: "On the.." ,P.233.

[2]- عبد الغفار مكاوي: مقال حذاء فان جوخ في "مدرسة الحكمة" دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة، 1970، ص:302 303-.

[3]- "Die sc..nen K..nste- the fine arts.

[4]- Poietisches-Poetic.

[5]-Heidegger, M.: "Die Frage", S.20.

[6]- das Sichauskennen in etwas, das Sichversehen auf etwas - to be entirely at home in something, and be expert in it".

[7]-Ibid., s21.

في الصناعة[1]، ولا في التصنيع[2]، ولا في استخدام الوسائل، إنه بالأحرى يكمن في الكشف"[3].

نستلخص مما سبق أن هايدغر عندما يتحدث عن ماهية التقنية اليوم، إنما يقصد الأمر الثاني الذي يبدو أنه يعبر أكثر عن المفهوم الأنطولوجي "للتخنى"، كما يؤكد هايدغر أن تجاوز المفهوم الأدواتي للتقنية السابق ذكره يمكننا من الوصول إلى ماهيتها[4].

إن "التخنى" كما فسرها هايدغر إنما هي صورةٌ من صور الكشف، وهي كشفٌ عن التحجّب، وما هو أساسيٌّ في "التخنى" ليس الصناعة أو التصنيع أو استخدام الوسائل، وإنما الكشف، بمعنى أن "التقنية" يتم إحضارها في مجال حدوث الحقيقة أو الكشف أو اللاتحجب (alétheia)[5].

يرى هايدغر أنّ "الشعر" عند اليونان (poiésis) هو وجودٌ من العدم "حضور"، وأن هذا الحضور كان واضحاً قبل كلّ شيءٍ في الطبيعة أو الـ(Physis)، وهذا الحضور يتجلى من خلال الشيء ذاته. كما يرى بأن "التخنى" (techné) بدورها صورةٌ من صور (الإحضار)، وهذا الإحضار يتجلّى في شيءٍ آخر من خلال الفنّ والصناعة، حيث يشارك الإنسان في إعادة تشكيل المادة والمنظور، وفي إحضار الشيء إلى الوجود. إن اليونان -من وجهة نظر هايدغر- توصلوا أيضاً إلى الفنون العقليّة "تخنى"، حيث تلقوا بانفتاحٍ كلّ ما يوجد، وحاولوا الكشف عن الوجود في كلّ ما قابلهم، كما حاولوا السيطرة عليه، وتلك السيطرة تجلّت في الفلسفة اليونانية.

يتضح مما سبق، أن مفهوم هايدغر لماهية التقنية بوصفها "تخنى" هو بمثابة المصدر الحقيقي لعصر التقنية الحديث، ف"التخنى" معرفةٌ كاشفةٌ وأسلوبٌ للإحضار وهو بدوره نوعٌ من الكشف، والتقنية الحديثة مثل "التخنى" بمعناه اليوناني القديم -من حيث المصدر المنبثقة عنه- هي أسلوبٌ للكشف، والوجود عندما يسود كلّ ما يوجد إنما يتجلّى من خلاله ذلك الكشف.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الإنسان في العصر التقني الحديث لم يعد يفرض سيطرته على الواقع، بمعنى أنه لم يعد يتمثل الواقع وفقاً لتصوره الخاص رافضاً ظهور الأشياء كما هي عليه، ولأن "الكشف" الذي يحققه "التخنى" يفرض سيطرته على كلّ ما يوجد، فهناك علاقةٌ وثيقةٌ بين مصير الوجود، والفعل الإنساني كما سيأتي بيانه[6].

---

[1]-Machen - making.
[2]- Veferting - manufacturing.
[3]-Ibid., S.21.
[4]-Langan, T.: "the Meaning of Heidegger", P. 193.
[5]-Kockelmans, J,J.: "On the Truth"‥, P.233234-.
[6]-Lovitt, W.: "the Question‥" PXXIV, XXV, XXVIII.

تعقيـــب:

نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي:

ما النتائج التي ترتبت على تفسير هايدغر لماهية التقنية بوصفها "تخنى"؟

النتيجة الأولى: أن " التخنى" (techne) -كما أوضح هايدغر- هو معرفةٌ ورؤيةٌ بالمعنى الأعم للكلمة، فهو وفقاً لما ذهب إليه اليونان لا يعني أي نوعٍ من أنواع الصنعة، وإنما هو أسلوبٌ من أساليب المعرفة، أي إدراك الوجود بما هو موجودٌ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة أو تجلي الوجود وظهوره من الخفاء.

النتيجة الثانية: أن "التخنى" هو شعر (poiésis) بمعنى أنه إبداعٌ وإنتاجٌ، وصورةٌ من صور "الإحضار": إحضار الشيء إلى الوجود، وإعادة تشكيل المادة والمنظور، وهذا الإحضار بدوره يمثّل نوعاً من الكشف.

النتيجة الثالثة: أن "التخنى" هو ألفةٌ مع الشيء ودخولٌ في تجربةٍ معه "بمعنى معرفته" وهذه المعرفة تزودنا بالانفتاح على ذلك الشيء، أو بالكشف عنه.

النتيجة الرابعة: أن "التخنى" هو نوعٌ من الأليثيا أي الكشف عن المتحجّب بمعنى الحقيقة، فالتقنية يتم إحضارها في مجال حدوث الحقيقة أو الكشف.

النتيجة الخامسة: أن "التخنيس" (technités) ليس هو الصانع اليدوي، وإنما هو -كما رأى اليونان- ذلك الذي يجعل الموجود يظهر على الحقيقة، أو يجعل حقيقته تظهر فيه.

الكشف بوصفه نداءً للتحدي

يقول هايدغر: ".. الكشف الذي يسود التقنية الحديثة يتسم بمعنى التحدي، وهذا التحدي يحدث عندما تتفتح الطاقة المحتجبة في الطبيعة.. حيث يتم إخضاع كلّ ما يوجد للتنظيم ليكون في متناول اليد، ويلبي الحاجة إليه.. (كما أن) إضفاء طابع النظام[1]، والأمان[2] هما السمتان الأساسيتان للكشف في حال التحدي"[3][4].

---

[1]- Seturung-regulating,
[2]- Sicherung-securing,
[3]- das herausfordern Entbergn-the challenging revealing.
[4]-Heidegger, M.: "Die Frage"., S. 24.

ويعني ذلك أن التقنية الحديثة عند هايدغر - من حيث الماهية هي "كشفٌ يتحدى"، فهي بمثابة "نزاع" مع كل ما يوجد بحيث تحاول أن تجعله جاهزاً للاستخدام.

وأساس هذا الأسلوب من الكشف نجده لدى الإنسان عندما يحاول السيطرة على كلّ ما يقع خارج ذاته، حيث يتمثله ويجعله موضوعاً في متناول اليد[1].

ولكن ما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا الكشف؟

يرى هايدغر أن الطاقات الطبيعية تستثير قوى الإنسان، بحيث يجد نفسه مندفعاً نحو الكشف الذي يتحدى، أي إنّ الإنسان في غمرة اهتمامه بالكشف الذي يتحدى قواه يُوجّه إليه نداءُ التحدي بحيث يبقى النداء ومصدره محتجبين[2].

يرى هايدغر أن "المنفتح"[3] يطرأ عليه التحول، وما يتحول يتم تخزينه ثم توزيعه، وتجزئته وإعادة صياغته من جديد. إذاً، الانفتاح والتحول والتخزين والتجزئه[4] إنما هي أساليبٌ للكشف، وهذا الكشف لا يصل إلى نهايةٍ ما، علماً بأن الإنسان يحاول الكشف عن الواقع عن طريق تنظيمه بوصفه مخزوناً (Bestand - Standing resources) وأن هايدغر يميّز ما بين المخزون (Bestand) والشيء (Gegenstand)، فالطائرة في حال عدم إقلاعها تكون شيئاً، وفي حال إقلاعها تتحول إلى مخزونٍ، وتدين في حضورها لاستخدام الإنسان لها[5].

ولعلّ أصل فكرة الطبيعة بوصفها "مخزوناً" يرجع إلى النزعة الذاتيّة في الميتافيزيقا الكلاسيكية، ومن ثم إلى تطور العلم الحديث. فالفيزياء تجعل الطبيعة إطاراً متسقاً من القوى التي يمكن حسابها سلفاً ثم السيطرة عليها، بحيث يمكن القول بأن كشف التحدي قد سيطر على الفيزياء قبل أن تخضع تقنية الآلة للتطور.

إن مصطلح "المخزون" الذي يستخدمه هايدغر في توضيح طريقة حدوث الأشياء في انتمائها إلى الكشف يتخذ معنى الإنشاء أو الإنتاج الموجود في الشعر بمعناه الأصلي (Poéssis)[6]، فضلاً

[1]-Lovitt, W.: "The Question.., Introduction" PXXiX.
[2]-Sallis, J.: "Heidegger and the path of Thinking", P.162163-.
[3]-DAS Erschlossene-the unlocked.
[4]- وهي على التوالي:
Erschliessen-Unlocking, Umformen-transforming, -speichern-storing- Vertei- len- distributing.
[5]-Inwood, M.: "A Heidegger, Dictionary", P.210.
[6]-Kockelmans, J.J.: "On the Truth..", P. 236.

عن أن "المخزون" يتخذ شكل التحدي بحيث تصبح الطبيعة مصدراً للطاقة يمكن استخراجها وتخزينها وأخيراً استخدامها. بعبارةٍ أخرى، فإن الطاقة التي كانت محتجبةً في الطبيعة قد تحولت الآن، وتم تخزينها، وتوزيعها واستخدامها، وهذه الفعالية الإنسانية إنما هي أساليبُ للكشف، على الرغم من أن الكشف لا يصل قط إلى نهايته كما سبق بيانه.

تعقيـبٌ...

"تمكن هايدغر من أن يُحدث إنقلاباً في مفهومه عن العلم الحديث، بحيث أصبح تطور العلم الحديث، والفيزياء الرياضية، وتقنية الآلات، رهناً على إدراكه للحقيقة بوصفها كشفاً، وفهمه للطبيعة بوصفها مخزوناً للطاقة بعيد الأمد". نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي: ما النتائج المترتبة على تفسير هايدغر للكشف بوصفه نداءً للتحدي؟

أما عن نتائج التفسير فهي كما يلي:

النتيجة الأولى: أن النزعة الذاتية[1] في الميتافيزيقا الكلاسيكية هي المسؤولة عن فكرة الطبيعة بوصفها "مخزوناً" ومن ثم تقف وراء تطور العلم الحديث، حيث تجعل الفيزياء من الطبيعة إطاراً متسقاً من القوى يمكن حسابها سلفاً والسيطرة عليها.

النتيجة الثانية: أن "المخزون" في رأي هايدغر يفسر طريقة حدوث الأشياء في انتمائها إلى الكشف، ويتخذ معنى الإنتاج الموجود في الـ(Poiésis) أو الشعر بمعناه الأصلي، ويتخذ شكل "التحدي" بحيث تصبح الطبيعة مصدراً للطاقة يمكن استخراجها وتخزينها لتصبح في متناول اليد.

النتيجة الثالثة: أن "الانفتاح" على الموجود، والتحول والتخزين، والتجزئة إنما هي أساليبُ لكشف لا يتوقف، فضلاً عن أن الإنسان يحاول الكشف عن الواقع عندما يقوم بتنظيمه بوصفه مخزوناً.

النتيجة الرابعة: أن الإنسان "يستجيب" للنداء الموجه إليه لقبول التحدي عندما يجد نفسه دوماً في حقيقة الانكشاف، ما يعني أن التقنية الحديثة -في رأي هايدغر- ليست من صنع الإنسان، وأن كلّ تحدٍّ يُفرض على الإنسان لتنظيم الواقع بوصفه مخزوناً، وهذا التحدي يتفق مع أسلوب تجلي الكشف.

النتيجة الخامسة: أن ثمة وجهين للتحدي:

[1]- Subjektivit..t - Subjectivity.

"الوجود" يواجه تحدياً في ترك الموجودات لتظهر في مجالٍ يمكن حسابه.

"الإنسان" يواجه بدوره تحدياً في أن تصبح الموجودات موضوعاً لحساباته ومشروعه في المستقبل.

ماهية التقنية بوصفها "جشطلت"[1]« تجميعاً (Ge-stell).

يقول هايدغر: ".. إن "Ge-stell" هو "تجميعٌ" يجعل الإنسان على استعدادٍ ليكشف الواقع كمخزونٍ قابل للتسخير. إن الإنسان الذي يواجه هذا التحدي يقف في المجال الأساسي للـ(Ge- stell) أو "التجميع"، وليس بمقدور الإنسان أن يتحمل مباشرةً علاقةً معه، وذلك لأن السؤال عن معرفة كيف نستطيع الدخول في علاقةٍ مع ماهيّة التقنية هو سؤالٌ يأتي دوماً متأخِّراً.. [2] ولكن السؤال عن معرفة متى وكيف ندخل نحن أنفسنا في مجال الـ (Ge- stell) أو "التجميع ذاته هو سؤالٌ لا يأتي قط متأخراً"[3].

يتضح مما سبق أن الـ (Ge-stell) أو التجميع، هو الاسم الذي أطلقه هايدغر على هذا التحدي الذي يضع الوجود والإنسان اليوم كلاً في مواجهة الآخر بما في ذلك كلّ ما يوجد.

والكلمة يستخدمها هايدغر بطريقةٍ اصطلاحيةٍ ليعبر بها عن ماهية التقنية الحديثة، فهي لا تعبر فقط عن التحدي الذي يواجه الإنسان للكشف عن الموجودات، وإنما تميز ما يسميه اليونان بالشعر (Poiésis) بوصفه إنتاجاً، وإنشاءً بحيث يصبح الشكلان الكلاسيكي والحديث من الإنتاج مترابطين من حيث كونهما أسلوبين من أساليب الكشف عن الحقيقة[4]. إذاً الـ (Ge-stell) أو التجميع تعني طريقة أو أسلوب الكشف الذي يتحكم في ماهية التقنية الحديثة، وهو في حدّ ذاته ليس تقنياً[5] كما سيأتي بيانه.

---

[1]-تعنى كلمة Ge-stell بالأنجليزية الوضوع a position أو تجميع شيء ما (something put together) أو الإطار (a framework) والكلمة الألمانيّة مشتقة من (stall) بمعنى (position) أي وضع أو مكان، والسابقة "ge" تعني (With) أو(together) أي "معا" بالعربية واستخدمت في ما بعد لتعبر عن أسماء جمعيّة مثل (Gebirge) أي "سلسلة جبليّة" و (Gem..t) من (mut) أو الشجاعة بمعنى كل ما يتعلق بأفعال ومشاعر الإنسان المعبرة عن الشجاعة، كما تعبر عن نتيجة فعلٍ ما مثل (Geschenk) بمعنى (gift) أو هدية من الفعل يهدي (give – schenken).

(Cp. Inwood, m.: "A Heidegger Dic..", p.210)

[2]-Ibid., S.31.

[3]-Ibid., S.32.

[4]-Kockelmans, J.J.::On the Truth..", P. 237239-.

[5]-Heidegger, M.: "Die Frage.." ,S.28.

تعقيــب...

يمكن القول بأن هايدغر قد استخدم مصطلح الـ(Ge-stell) أو "التجميع" بطريقة تختلف تماماً عن الطريقة المألوفة في استخدام هذا المصطلح، ونحن في توضيحنا لذلك نحاول الإجابة عن السؤال التالي:

ما النتائج المترتبة على تفسير ماهية التقنية عند هايدغر بوصفها تجميعاً أو (Ge- stell)؟

أما عن النتائج فهي كالتالي:

النتيجة الأولى: إن إدراك الوجود بوصفه عالم التقنية ممتنع، لأن "التقنية" تحجب عنا رؤية الإنسان والوجود رؤيةً حقيقيّةً، وليس أمامنا من مخرجٍ سوى أن نتوقف عن إدراك التقنية بوصفها شيئاً تقنياً من صنع الإنسان وحده وأن نحاول إدراك ماهيتها بوصفها "تجميعاً".

النتيجة الثانية: أن "التجميع" يعبر عن التحدي الذي يواجه الإنسان لتنظيم عناصر الواقع في صورة "مخزون"، كما يعبر عن ماهية التقنية الحديثة من حيث إنه تحدٍّ يواجهه الإنسان في الكشف عن الموجودات من حيث إنه يميز ما يسميه اليونان بالـ(Poiésis) بمعنى (الشعر) أو الإنتاج في الكشف عن الحقيقة.

النتيجة الثالثة: أن "التجميع" مصيرٌ يهدف إلى بلوغ الكشف الذي يتحدى، وهذا المصير هو الذي يضع الإنسان على الطريق إلى الكشف أو إلى حضور ماهية التقنية، وليس ذلك من صنع الإنسان. إذاً ماهية التقنية تستقر في "التجميع" بوصفه أحد تجليات المصير، وهي لا تحدث بمنأى عن الإنسان، وإن لم تكن من صنعه وحده.

النتيجة الرابعة: أن ماهية التقنية ليست مسألةً إنسانيّةً خالصةً، لأن الإنسان أساساً على الطريق إلى الكشف الذي لا يحدث عن طريق الإنسان وحده، وإنما يتلقى الإنسان "نداء الوجود" للقيام بهذا الكشف.

النتيجة الخامسة: "التجميع" إرسال للوجود: يرسل الإنسان إلى طريق الكشف، وهذا التجميع ليس أمراً تقنياً، إنه الأسلوب الذي ينكشف من خلاله ما هو موجودٌ، علماً بأن "الإرسال" الذي يضع الإنسان على الطريق إلى الكشف ويحدّد ماهية التاريخ بأسره، ليس ملزمًا بجبر الإنسان، وإنما تتحدّد حرية الإنسان بقدر انتمائه إلى مجال الإرسال، بحيث يصبح "منصتًا" لما يمليه عليه نداء الوجود.

إذاً، الحرية عند هايدغر هي "مجال المصير" الذي يعمل باستمرارٍ على الكشف عن

الحقيقة، ولكن بأسلوبٍ خاصٍّ لا يرتبط أساساً بالإرادة أو بالعلاقة العليّة المألوفة.

ماهية التقنية ومفارقة الخطر هو ما ينقذ (Die Gafahr- the danger)

(أ) - ماهية التقنية تهديد للكشف:

يقول هايدغر: ".. مصير الكشف.. في كلّ صورةٍ من صوره هو بالضرورة خطر[1]».. إن مصير الكشف في حدّ ذاته.. هو الخطر بما هو كذلك.. وما هو خطيرٌ ليس التقنية.. وإنما الخطر هو ماهية التقنية بوصفها مصيراً للكشف"[2].

يرى هايدغر في تفسير ذلك أن المصير عندما يسيطر على طريقة الـ(Ge-stell) أو "التجميع"، يكون الخطر الحقيقي، وهذا الخطر يؤكد نفسه بطريقتين: فالمنكشف لم يعد يشغل الإنسان بوصفه شيئاً أو موضوعاً، وإنما بوصفه مخزوناً، والإنسان في غمرة ذلك لم يعد يهتم إلا بتنظيم المخزون، حتى إنه يعتبر نفسه مخزوناً، وفي الوقت نفسه، يعتبر نفسه سيد الأرض بما في ذلك من مفارقة، ويترتب على ذلك أن يسود الانطباع بأنّ كلّ ما يلقاه الإنسان يوجد فقط ما دام من صنعه، ويؤدي هذا الوهم إلى وهمٍ آخر مؤداه أن الإنسان في كلّ مكانٍ وزمانٍ إنما يلتقي بذاته، والحق أن إنسان اليوم على وجه الخصوص لم يعد يلتقي بذاته أو بماهيّته في أيّ مكانٍ.

إن الإنسان يقف دائماً في انتظار تحدي "التجميع" وهو في ذلك لا يدرك هذا التجميع بوصفه نداءً، فضلاً عن أنّه يخفق في أن يدرك أنّه ذلك المنادي، ويخفق من ثم في الإنصات إلى الطريقة التي يوجد بها من خلال ماهيته، ومن ثم لا يلتقي أبداً بماهيته.

أما عن الطريقه الثانية التي يظهر من خلالها الخطر، فيرى هايدغر أن "التجميع" يحوّل الإنسان إلى نوعٍ من التنظيم، وعندما يسيطر هذا التنظيم على فعالية الإنسان، فإنّه يؤثر على كلّ إمكانيّةٍ للكشف[3]، فضلاً عن أن "التجميع" يحجب المعنى الحقيقي للكشف بوصفه تجلياً للظهور، أي إنّه يحجب الكشف ذاته، والحقيقة أو الأليثيا التي تحدث بحدوثه. إذاً، يحجب "التجميع" تجلي الحقيقة، ويسيطر عليها، ما يعني أن المصير الذي يتجه في إرسالاته نحو التنظيم إنما هو "الخطر الحقيقي".

أشار هايدغر إلى أن التهديد الذي يواجه الإنسان لا يأتي لأول وهلةٍ من قبل الآلات وأجهزة

[1]- "Das Geschick der Entbergungen ist.. Gafahr".
[2]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P. 3435-.
[3]-Ibid., P.3435-.

التقنية، فالخطر الحقيقي يؤثر على الإنسان من حيث ماهيته، استناداً إلى أن "التجميع" يهدّد بإنكار قدرته على الدخول في كشفٍ أصليٍّ[1]، أو تجربة الحقيقة الأصلية[2][3].

كما أشار إلى أن السؤال عن التقنية هو السؤال حول التجميع (Constellation) الذي يحدث فيه الكشف والحجب معاً، أي الذي تحدث فيه الحقيقة.

ويعني ذلك أن ماهية التقنية -كما يرى هايدغر- إنّما تهدّد الكشف، حيث يتم استنفاد كلّ كشفٍ في عملية التنظيم وتحويل كلّ شيءٍ إلى "مخزون".

وعلى الرغم من ذلك فإن "التفكير الإنساني" بوسعه أن يفترض أن "ما ينقذ" من ذلك الخطر لا بدّ وأن يكون من طبيعةٍ أسمى مما يهدّد بالخطر، مع أن ثمة صلةً وثيقةً تجمع بينهما[4] كما سنرى تفصيلاً.

يتضح لنا مما سبق أن "التقنية" تهدد الإنسان بتحويله إلى "حيوانٍ آليٍّ"[5]، ما يحتم علينا تأسيس سيطرتنا عليها في إطار نسقٍ أخلاقيٍّ ملائمٍ يسمح لنا بالتخلص من هيمنتها على الإنسان[6].

(ب)- المفارقة في ماهية التقنية: "الخطر هو ما ينقذ"

اختتم هايدغر محاضرته "السؤال عن التقنية" بمفارقة نوضح طرفيها كما يلي:

(1)- الخطر (أو الأزمة في ماهية التقنية)

يمكننا إجمال أهم سمات "الخطر" في ماهية التقنية على النحو التالي:

السمة الأولى: سيطرة التجميع أو الـ (Ge-Stell)

يقول هايدغر في هذا الصدد: ".. حيث يسيطر التجميع يتمثل الخطر الأعظم"[7].

ومع ذلك، فحيث يوجد الخطر يوجد أيضاً ما ينقذ، أي إنّ "التجميع" لا يسيطر بوصفه خطراً فحسب، وإنما بوصفه المنقذ أيضاً، فالخطر هو ما ينقذ[8]، و"التجميع" كشف ينجلي في الابتعاد

[1]- ein urspr..nglicheres Entbergen- Original revealing.
[2]- anf..nglicheres Wahrheit- primal truth.
[3]-Ibid., P.35- 36.
[4]-Ibid., P.41- 43.
[5]-Inwood, M.: "A Heidegger Dic." ,P.211.
[6]-Sallis, J.: "H eidegger and the Path of Thinking", P.164.
[7]-Hiedegger, M.: "Die Frage..", P.36.
[8]-Sallis, J.: "Heidegger and the path of Thinking" , P. 167.

عن معنى الوجود، وغربة الإنسان عن الوجود؛ ومع ذلك يظل كشفاً.

إذاً، "التجميع" يحمل في أعماقة الخطر المحدق بالإنسان من ناحيةٍ وإمكانيّة تحرّر الإنسان من شعوره بالغربة والوحشة من ناحيةٍ أخرى، وذلك كي يتمكن من الدخول في علاقةٍ أساسيّةٍ مع الوجود ليتلقى معنى الحضور في كل ما يوجد[1].

السمة الثانية: الانشغال عن ماهية التقنية

يقول هايدغر: "إننا في حال السؤال (عن التقنية) نكون شهوداً على الأزمة، أي انشغالنا البعيد عن ماهية التقنية، بمعنى أننا لم ندخل بعد في تجربة معها، وأننا في إدراكنا للإستطيقا، لم نعد نعرف ماهيّة الفن، ولم نعد نحافظ عليها، وكلّما تساءلنا وأمعنا في التفكير حول ماهية التقنية، زاد غموض ماهية الفن، وكلّما اقتربنا من الخطر، تجلت لنا الطرق المؤدية إلى ما ينقذ"[2].

يشير النص السابق إلى أنّنا في مواجهة التقنية نخفق في فهم ماهيتها ما دمنا نفهمها من ناحيةٍ أدواتيّة، وأن ماهية التقنية تتجلى من حضور ما هو حاضر، أي ذلك الوجود الذي لا يسيطر عليه الإنسان قط وإنما يمكنه على أحسن الفروض أن يخدمه[3]، وينطبق ذلك على إدراكنا لماهية الفن بوصفها إنشاءً أو إنتاجاً. أو شعراً كما سيأتي بيانه.

السمة الثالثة: حجب الكشف، تهديد علاقة الإنسان بذاته

يرى هايدغر أنه كلما ابتعد الإنسان عن معرفة ذاته أو انتزع من تلك المعرفة انتزاعاً تحت سيطرة التقنية، فإنه يصبح أكثر قرباً من حافة الهاوية، أي إمكانيّة أن يتحول هو نفسه إلى "مخزون" بحيث لا يظل "سيداً على الأرض أو مالكاً لها" كما كان من قبل.

ويعني ذلك أن الإنسان قد احتجبت عنه ماهيته الصميمة بوصفه كذلك، ومع ذلك يتوهم أن كل ما يلتقي به يوجد بقدر ما يدخل في التركيب الذي صنعه بيديه، أي إنّه يخفق في أن يفهم بوصفه المنادى الذي يتلقى نداء الوجود، ويحسن الإنصات إليه[4].

ومن ناحيةٍ أخرى، يرى هايدغر أن الخطر الكامن في ماهيّة "التقنية" يحدّد مقياس الأشياء جميعاً من خلال الكشف الذي يتحدى الإنسان، وأن هذا الكشف -من ثم- "يحجب" بطريقةٍ ما كل

[1]-Lovitt, W.,: "The Question Concerning Technology"- Introduction, P.XXXV.
[2]-Heidegger, M.: "Die Frage.." ,S.4344-.
[3]-Sallis, J. "Heidegger and the path of Thinking" , P.166.
[4]-Kockelmans,J.J: "On the Truth.." ,P.240241-.

إمكانيّةٍ أخرى للكشف، تلك الإمكانية التي تمثل حضوراً أصلياً وصميماً للأشياء[1].

السمة الرابعة: سيطرة التفكير الحسابي[2]

يرى هايدغر أن من سمات الخطر -فضلاً عما سبق- انشغال الإنسان بكلّ ما هو مباشر، وتفسيره للأشياء في ضوء العلاقة العلية، وفي ضوء التفكير الحسابي الذي أصبح يسيطر على الإنسان، بحيث انتهي إلى نوعٍ من الكشف لا يزيد عن كونه نظاماً حسابياً، ما يستبعد كلّ أمكانية أخرى للكشف.

إذاً، في ظل الخطر الناجم عن التقنية تبقى الحقيقة محتجبةً، مقنعةً، وخافيةً عنا[3].

السمة الخامسة: نسيان الوجود

أشار هايدغر إلى أنه في التقنية تصبح علاقتنا باللغة والأشياء "مهددة"؛ لأنه من خلال اللغة تكون الأشياء لأول مرة، ويتحقق لها الوجود، ما يعني أنّ سوء استخدام اللغة يدمر علاقتنا الحميمة بالأشياء، وهذا التهديد يكمن مصدره في التهديد الأساسي المتمثل في "نسيان الوجود" حتى يمكن القول بأن جذور الإنسان في عصرنا هذا مهدّدة حتى الصميم.

إن هايدغر يدعونا إلى أن نترك أنفسنا لندخل في حركة "التحول" (Kehre-turning) التي تكفل لنا عودةً من جديد إلى جذور الإنسان، وهذه العودة تدعونا بدورها إلى الإنصات إلى نداء الوجود، والتحدث بلغةٍ هي لغة العودة إلى الأصل أو (الوطن) المسؤولة عن أسلوبه في الكشف. و"التجميع" هو أعظم الأخطار في هذا الصدد، لأنه يهدد بإنكار دخول الإنسان إلى مجالٍ يمكّنه من الإنصات إلى نداء[4] الوجود؛ بل إنه يدفعه دفعاً إلى نسيان الوجود.

يعني ذلك أن الإنسان لن يكون بوسعه أن يرى أيّ نوعٍ من الكشف، وأنه يصبح غافلاً عن ذلك الكشف الذي يمكّنه بدوره من رؤية ماهية المنكشف. والخطر كله يتمثل في أنّ الإنسان قد يسيء فهم المعنى الحقيقي للإرسال، أيًّا كانت طبيعة إرسال الكشف، ووقت حدوثه[5].

إن التجميع في ماهيّة التقنية لا يحجب فقط طريقة الكشف، وإنما يحجب أيضاً الكشف ذاته، أي الحقيقة التي تحدث معه؛ أي إنّ "التجميع" يحجب بحق نور حقيقة الوجود[6].

---

[1]-Sallis, J.: "Heidegger and the path of Thinking", p.166.
[2]-Calculative thinking.
[3]-Kockelmans, J.J: "On the Truth..", p. 241- 242.
[4]-Sallis, J.J: "Heidegger and the path of Thinking" , p.168.
[5]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." ,p.241.
[6]-Ibid., S.243.

إذاً، الخطر الحقيقي -كما يرى هايدغر- لا صلة له بالمخاطر التي تحدق بالإنسان الحديث في كلّ مكان وزمان، ولا بالخطر الذي تسببه أكثر الأسلحة تدميراً للإنسان. إنّ الخطر الحقيقي هو احتجابً الوجودً، فالأمر هنا ليس وصفاً للموقف التاريخي للتقنية بقدر ما هو وصفٌ لتجمع الوجود الذي يتجه بذاته إلى الإنسان. كما أن من تفرض عليه التقنية سيطرتها، فهو لا يزال عاجزاً عن الاستماع أو رؤية أعمق أسرار الوجود تحت سيطرة التجميع أو الـ (Ge-stell) "إن الخطر الحقيقي -كما يراه هايدغر- ناجمٌ عن ماهيّة "التجميع"، حيث يتحول الوجود من الحضور إلى النسيان[1]، وفي هذا التحول الذي يحجب معنى الوجود يكمن الخطر الحقيقي بالنسبة للإنسان، حيث يفقد علاقته الحقيقية بنفسه وبالآخرين هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تصبح اللغة مجرد وسيلة لتبادل المعلومات، بدلاً من أن تكون تجربة الإنسان في الفكر والوجود[2]. إنّ أعظم الأخطار[3] ليغشي أبصارنا عن أكثر الحقائق أصالةً في ماهيتنا أو في طبيعتنا الأساسية والمنقذ[4] هو إدراك ماهية ذلك الغياب[5].

2 - ما ينقذ (حل الآزمة):

يمكن القول بأن حل "الأزمة" أو الاتجاه نحو "ما ينقذ" يتم على المراحل التالية:

المرحلة الأولى: السؤال عن ماهية التقنية إتجاه نحو ما ينقذ

يقول هايدغر مقتبساً عن هيلدرلين:

لكن هناك حيث يكون الخطر هناك أيضاً ينمو ما ينقذ[6]

يرى هايدغر أن الفعل "ينقذ" (retten – save) في معناه المألوف إنما يشير إلى العمل على إيقاف ما يهدّدنا حتى يعود الأمان والطمأنينة كما كان الحال من قبل؛ ومع ذلك فإن الفعل "ينقذ" يعني عند هايدغر أكثر من ذلك. إنه يعني "العودة إلى الأصل أو الماهية وذلك لإحضار الماهيّة لأول مرة في صورتها الحقيقيّة[7]، ففي اللحظة نفسها التي يحتجب فيها الوجود، فإن "ما ينقذ" يتخذ جذوره من هذا الاحتجاب، وإذا ما طبقنا ذلك على ماهية التقنية، فإن التجميع أو الـ (Ge-

[1]-Ibid., p.246249-.
[2]-Lovitt, W.: "The Question Concerning..", Introduction, P.XXXiV.
[3]- Die h..chste Gefahr- the highest (outermost, extreme).
[4]- Das Rettende- the Saving power.
[5]-Lanagan, T.: "The Meaning of Heidegger..", P.:197.
[6]- Wo aber Gefahr ist, Wächst Das Rettende auch".
"But where danger is, grows the saving Power also".
(Cp. Hiedegger, M.::Die Frage..". S. 36.
[7]-Hidegger, M.: "Die Frage.." , S.36.

stell) يحجب[1]« في ذاته "ما ينقذ"[2]، ولكن -يتساءل هايدغر- ألا يمكن للنظرة الفاحصة في ماهية "التجميع" بوصفها مصيراً للكشف أن تظهر "ما ينقذ"؟ وإلى أيّ مدى يمكن لما ينقذ أن ينمو حيث يوجد مكمن الخطر؟ يرى هايدغر أنه وفقاً لكلمات الشاعر فليس لدينا الحق في أن نتوقع أننا سوف نكون قادرين على السيطرة على "ما ينقذ" مباشرة دونما إعداد، حيث يكون الخطر[3].

إن الأمر المثير للدهشة في نظر هايدغر ليس أن عالمنا قد أصبح تقنياً تماماً، وإنما بالأحرى أننا لم نستعد بعد للتحول الكامل نحو "ما ينقذ"، وأنّنا مازلنا عاجزين عن مواجهته بطريقةٍ تأمليّةٍ بحيث نضع التفكير التأملي وجهاً لوجهٍ أمام التفكير الحسابي[4].

ويؤكد هايدغر في هذا السياق أن التفكير التأملي لن يعمل على إدانه العلم والتقنية، ولن يدعو إلى التخلص منهما، وإنما يحاول أن يضع تصوراً لأسلوب التعامل مع التقنية يحول دون أن تسيطر علينا أو تحولنا إلى مجرد عبيدٍ.

ومن ناحيةٍ أخرى يتعين علينا أن "نفكر" في حضور الوجود ذاته بوصفه موضوعاً خليقاً بالتقكير، ولذلك علينا أن نتساءل أولاً كيف يمكننا أن نفكر، لأنّ التفكير هو الفعل الحقيقي، لأنه يعمل على إحضار الوجود إلى اللغة. فاللغة تكفل الطريق الذي ينبغي أن يسلكه كلّ إنسانٍ يسعى إلى فعل التفكير، وبدونها يفتقر كلّ فعلٍ إلى البعد الأصلي الذي عن طريقه يتوقف أسلوب الإنسان في الوجود، واستجابته لنداء الوجود بما يتضمنه ذلك من الدخول في علاقة انتماءٍ مع كلّ ما يوجد، والتفكير التأملي هو بصفةٍ خاصةٍ هذه الاستجابة الأصلية[5].

ويمكن القول بأن التفكير التأملي يتجاوز المباشر والواضح، ويبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود من خلال الكشف الذي يحقق الانتماء بينهما، كما أنه يختلف عن التفكير الحسابي، لأنّه يدور في فلك التراث الفكري لدى اليونان وغيرهم، والإفادة مما سبق التفكير فيه، ولأنه تفكيرٌ قد تحرّر من كونه مجرد عودةٍ إلى الوراء، وإنما هو توثّبٌ نحو الأمام ينحصر في التخطيط والتنظيم والتجهيز للاستخدام[6] الذي يتسم به التفكير الحسابي.

[1]-Bergen- harbor.
[2]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." P. 244.
[3]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.37.
[4]- meditative thinking- calculative thinking.
[5]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." , P.242247-.
[6]-Lovitt, W.: "The Question..", Intro, P.XXXVII.

وغنيٌّ عن البيان أن التفكير التأملي بهدف "العودة إلى الوجود" لا يمكنه أن يبرهن على ذاته مثل المعرفة الرياضية، وليس ذلك لأنه أقل شأناً من العلوم الدقيقة، وإنما لأنه يتجلى من خلال استجابتنا للنداء الموجه إلينا كي نفكر، وكي نتحول من نسيان الوجود إلى مصير الوجود[1].

المرحلة الثانية: الكشف وما ينقذ

ذهب هايدغر إلى أن كلّ مصيرٍ للكشف هو بمثابة "منحة"[2] تكفل للمنقذ في هذا المصير أن يزداد وينمو، ذلك لأنّ هذه المنحةً هي أول ما يحقق للإنسانً المشاركة في الكشف.

إذاً، الإنسان يرتبط بحدوث الحقيقة، "والمنحة" التي يتم إرسالها بطريقةٍ أو بأخرى إلى الكشف هي "المنقذ" من حيث هو كذلك، ذلك لأن المنقذ يترك الإنسان ليدرك ماهيّته الصميمة، وتلك الماهية التي تمكّن في تأمل الكشف وأيضاً تأمّل احتجاب كلّ ما هو موجودٌ.

يقول هايدغر: "إن ماهيّة التقنية تحجب في ذاتها الظهور الممكن للمنقذ.. ونحن عندما نتأمل هذا الظهور، نقوم بالتجميع من جديد.. من خلال ما يتحقق له الحضور في التقنية بدلاً من النظر في ما هو تقنيٌّ"[3].

إن التجميع عند هايدغر هو بمثابة إرسال مصير الإنسان بحيث يضعه على طريق الكشف، وهذا الإرسال يُزوّد الإنسان بمدخلٍ إلى شيءٍ ليس من صنعه أو اختراعه، لذا فهو الخطر الجسيم والمنقذ في آنٍ واحد، فضلاً عن أنّ كلّ إرسالٍ يقوم بعمليّة الكشف يحدث من خلال "المنحة"، علماً بأن تلك "المنحة" تحقق للإنسان مشاركته في الكشف الذي هو حدوث لحقيقة الوجود التي يبحث عنها.

يترتب على ذلك أن الإنسان في ضوء ما يحتاجه ويستخدمه يتمنى حدوث الحقيقة، كما يترتب على ذلك أن "المنحة" التي ترسل الإنسان إلى عملية الكشف هي أيضاً "ما ينقذه" لأنها تترك الإنسان ليبلغ أسمى مراتب وجوده الصميم[4].

يتساءل هايدغر في هذا الصدد بقوله: ".. ألا يمكن أن يكون هناك كشفٌ أساسيٌّ يمنح ما ينقذ انبثاقه الأول في غمرة الخطر؟ إنه - في رأي هايدغر - ذلك الكشف الذي "يحجب" أكثر من كونه "يكشف" في عصر التقنية"[5].

[1]-Sallis, J.: "Hiedegger and the Path of Thinking", P.165.
[2]-ein Gewähren- a granting.
[3]-Heidegger, M.: "Die Frage.." , P.40.
[4]-Kockelmans, J.J:"On the Truth..", P.245.
[5]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.40.

كما يرى هايدغر أن الإرسال الراهن للوجود هو "التجميع" وهو إحدى صور إحضار الوجود، وهي الصورة التي سوف تتحول إلى صورةٍ أخرى من حينٍ إلى آخر، علماً بأنّ مصير الوجود يتحدّد في إرسالاته في كلّ حالٍ وعندما يحدث تغيُّرٌ في الوجود، فإنّه يرسل نفسه في صورةٍ أخرى تعبر عن حضوره بحيث لا تستبعد الصورة الأولى، ولا يتم إلغاؤها[1].

المرحلة الثالثة: الفن والشعر وما ينقذ

يقول هايدغر: ".. في ما مضى لم تكن التقنية وحدها هي التي تحمل اسم "تخنى"، وإنما كانت كلمة "تخنى" تعني أيضاً هذا الكشف الذي يحضر الحقيقة في تجلي الظهور، وكانت "تخنى" في ما مضى تعني أيضاً حضور الحقيقي في الجميل[2]، لأن إنتاج (poiesis) الفنون الجميلة كان يسمى أيضاً "تخنى"[3].

أشار هايدغر في النص السابق إلى أنّه في بداية المصير الغربي ارتفعت الفنون عند اليونان إلى أعلى مستوى من الكشف، فكانت هذه الفنون تكشف عن حضور الآلهة، وعن الحوار بين ما هو طبيعة إلهية[4]، وعن المصائر الإنسانية. والفن في ذلك الحين لم يكن اسمه "تخنى" فكان كشفاً فريداً ومتنوعاً، وتقياً[5] بمعنى أنّه طيّعٌ لقوّةٍ حقيقيّةٍ، وقادرٌ على الحفاظ عليها، والأمر الهام هو أنّ الفنون -وفقاً لما يراه هايدغر- لم تكن تستمد أصلها من الإحساس الفني، فالأعمال الفنيّة[6] لم تكن قط موضوع متعةٍ جماليّةٍ[7].

يتساءل هايدغر: ماذا كان الفنّ في هذه اللحظات القصيرة الرائعة من التاريخ؟ ولِمَ حمل اسم "تخنى"؟ ذلك لأنه كان انكشافاً منتجاً، ولذلك كان ينتمي إلى الشعر (Poiésis) أو الإنتاج بالمعنى الأساسي للكلمة. إنه ذلك الكشف الذي يتحكم تماماً في كلّ فنٍّ جميلٍ، أو هو الشعر، وكلّ ما هو ذو طبيعةٍ شاعريّةٍ.

[1]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." P. 246247-.
[2]-das Schöne- the beautiful.
[3]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.42.
[4]- das göttliche - divine.

[5]- الصفات على التوالي هي:

einziges - vielfältiges - fromm - single - manifold - pious.
[6]- Die Kunstwerke - Art works.
[7]-Ibid., P.42.

انظر أيضاً: محمد سبيلاً... "التقنية - الحقيقة - الوجود"، ص 84.

فهل ينبغي للفنون الجميلة أن تُدعى إلى المشاركة في الكشف الشعري[1]؟ وهل يمكن من جانبها أن تعبرّ عن نموّ ما ينقذ، وأن توقظ وتؤسس من جديدٍ النظرة المتجهة إلى "ما يمنح" لتضع بالتالي ثقتنا فيه[2]؟

وإذا كانت الإمكانية العليا لما ينقذ ممنوحةً للفنّ وسط الخطر الأقصى، فهل يمكن لماهية التقنية أن تحدث مع حدوث الحقيقة؟

يرى هايدغر في الإجابة عن ذلك السؤال أن ماهية التقنية ليست شيئاً تقنياً، لذا فالتأمل الجوهرى حول التقنية، والمواجهة الحاسمة معها يحدثان في مجالٍ يكون من جهةٍ مدركًا لماهية التقنية، ومن جهة أخرى يختلف أساساً عنها[3].

يتضح مما سبق أن فعالية الإنسان وحدها لا تمكّنه من مواجهة الخطر بصورةٍ مباشرةٍ، وأن عليه أن يفكر في "ما ينقذ" بحيث تكون ماهيته أسمى مما يهدد بالخطر.

يعثر هايدغر على هذه الماهية في عصرٍ مضى حيث كانت كلمة "تخنى" لا تشير فقط إلى التقنية، وإنما إلى الكشف الذي تتجلى من خلاله الحقيقة، استناداً إلى أن كلمة "تخنى" تعني "حدوث الحقيقي في صورة الجميل" ذلك أن "التخنى" بوصفها فنَّ كشفٍ فريدٍ، ومتنوعٍ، قادر على الحفاظ على الحقيقة[4].

ومن ناحيةٍ أخرى يشير هايدغر إلى أن الشاعر الذي يقول:

لكن هناك حيث يكون الخطر

هناك أيضاً ينمو ما ينقذ ما ينقذ

يقول أيضاً: ".. سكن الإنسان شاعري"[5] على هذه الأرض.

فالشعر يضع الحقيقي في أفق ما يسميه أفلاطون في محاورة "فايدروس" ما يستضيء وينير

---

[1]- das dichterisch Entbergen - Poetic revealing.

[2]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.43.

[3]-Ibid.

قارن: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح: "التقنية.." ص 85.

[4]-Kockelmans, J.J: "On the Truth..", P. 245246-.

[5]-dichterisch wohnet der Mensch anf dieser Erde - Poetically dwells man upon this earth.

بمنتهى الصفاء"، فما هو شاعريٌّ ينقذ كلّ فنٍّ وكلّ فعلٍ تنكشف من خلاله ماهية الجميل[1].

إذاً، كلّ كشفٍ يتخذ جذوره الأساسيّة من التفكير التأملي الذي أطلق هايدغر عليه اسم "الكشف الشاعري"[2]، من حيث إنّ كلّ كشفٍ أساسيٍّ عنده هو كشفٌ شاعريٌّ[3].

المرحلة الرابعة: الانفتاح على ماهية التقنية

أوضح هايدغر أنه إذا كان "التجميع" بين الوجود والإنسان من خلال عالم التقنية ضرورةً، فإن ذلك "التجميع" هو بمثابة مقدماتٍ للحادث[4]، وفي هذا الحادث يتم التغلب على سيطرة "التجميع"، والتخلص من هيمنة التقنية ليعود الإنسان من جديدٍ سيداً لها. ويعني ذلك أن "الحادث" هو ذلك المجال الذي يصل من خلاله كلّ من الإنسان والوجود إلى الآخر من حيث ماهيتهما الحقيقية، ومن خلاله أيضاً يتخلصان من كل الصفات التي نسبتها إليهما الميتافيزيقا الكلاسيكية. إن التفكير في "الحادث" عند هايدغر يقضي بأن يتلقى التفكير الوسائل الضرورية لا من عالم التقنية، وإنما من بنية اللغة، بهدف الدخول في علاقةٍ حرةٍ مع ماهيّة التقنية.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ تحديد المصير لا يلزم الإنسان بأن يرتبط بالتقنية ارتباطاً أعمى أو بأن يتمرد عليها يائساً منها كما لو كانت من عمل الشيطان؛ فالعكس هو الصحيح. إذاً، إنّ الانفتاح على ماهية التقنية يحررنا للاستجابة لنداء الوجود، كما يحررنا للإنصات إلى معنًى جديدٍ[5] كامنٍ في التقنية الحديثة، وهذا المعنى لم يخترعه الإنسان وليس من صنعه، فضلاً عن أنّه يكشف عن نفسه بطريقةٍ غير مباشرةٍ، ويحتجب في الوقت نفسه، وتلك هي السمة الأساسية لما يطلق عليه هايدغر اسم "السر" (mystery). ويصف هايدغر السلوك الذي يمكّن الإنسان المعاصر من أن يظلّ منفتحاً

---

[1]-Heidegger, M.: " Die Frage..", P.43.

قارن أيضاً: محمد سبيلا..: "التقنية - الحقيقة.." ص85.

[2]- The fundamental Dictare.

[3]-Langan, T.: "The Meaning.."m P.197.

[4]-Ereignis - event of appropriation Ereigins.

Das Ereigins: تُرجمت كلمة **Ereigins** في الإنجليزية إلى عدة ترجمات منها **appropriation** و**Concern**، وتعنى: ما يتعلق بالإنسان وينتمى إليه، وتعنى حرفياً التمييز بالعين والرؤية، وهي مستمدة من **Con-Cerno** اللاتينية، وأحد معاني **Cerno** هو التمييز والرؤية، ومن ثم تتشابه مع **Ereigins** إصطلاحياً المشتقة من **augen** بمعنى يوضح، ومنها **Auge** أو العين، فتصور **er-eigen** مستمد أصلاً من النشاط البصري، أما فكرة الحدوث التي تؤدي معنى هذا المصطلح، فهي تشير إلى الذات وامتلاكها، وتشير إلى قرب الوجود الشديد منه، وتقربنا من الوجود الذي ننتمي إليه، بحيث يمكن القول أنها تصف المجال الداخلي الذي يتلامس فيه كلّ من الوجود والإنسان وفقاً لماهيّة كلّ منهما، ومن خلاله يحقق كلّ منهما طبيعته الأساسيّة.

(Cp. Heidegger, M.: "Essays in Metaphysics: Identity & Difference", P. 27, P. 73.

[5]-Kockelmans, J.J: "On the Truth..", P. 240241-.

على المعنى المحتجب في التقنية "بالانفتاح على السر"[1]، علمًا بأنّ ذلك الانفتاح يمنحنا القدرة على أن نتخذ من هذا العالم مستقرًّا لنا بطريقةٍ جدِّ مختلفةٍ، كما أن هذا الانفتاح لا يتم إلا من خلال التفكير التأملي الذي سبقت الإشارة إليه[2].

يتضح لنا مما سبق أن "السؤال حول التقنية" هو سؤالٌ عن الكشف والحجب اللذين تَحدُث من خلالهما الحقيقة، لذا فهو يساعدنا على رؤية الخطر، وعلى أن نكتشف ما فيه من نمو "لما ينقذ" أو[3] ما يمكن أن ينقذنا.

المرحلة الخامسة: دور الإنسان في الكشف (التحول إلى الوجود)

لم يذكر هايدغر أهمية دور الإنسان في الكشف عن ماهية التقنية، ذلك أن ماهية التقنية لا تحدث تغيرّاً يذكر بمعزلٍ عن الإنسان من حيث ماهيته، فضلاً عن أن حضور الوجود لا يتم بمنأًى عن وجود الإنسان لكي يتم الحفاظ عليه بوصفه وجوداً للموجود.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الإنسان لا يمكن أن يتغلب على التقنية بذاته، ذلك أن ماهية التقنية يمكن تجاوزها فقط إذا أمكن للإنسان العثور على مكمن الحقيقة في التقنية، كما أن التغلب على "التجميع" بوصفه إرسالاً للوجود لا يتم من خلاله وصول إرسالٍ أخر لا يمكن حسابه علمياً بصورةٍ مسبقةٍ[4].

وإذا كانت الحقيقة أو "الكشف" أو "اللاحجب" تبقى محتجبةً تحت سيطرة التقنية، فإنها سوف تتجلى من جديدٍ من خلال ذلك الحجب، ليتجلى الوجود بدوره، ولن يتم ذلك بدون الإنسان، لأن كل كشفٍ عن الوجود مستحيلٌ بدون الإنسان[5]، أو بعبارةٍ أخرى بدون الإنسان لا يمكن أن يظهر الوجود في مجال الانفتاح بوصفه وجودَ ما يوجد.

إنّ هايدغر إنّما يدعونا هنا إلى تجاوز التراث الميتافيزيقي الكلاسيكي تجاه التقنية الحديثة التي ترد الإنسان إلى مجرد شيءٍ مصنوعٍ[6] أو مخزونٍ ليس بمقدوره الفرار من طغيانها.

أوضح هايدغر طبيعة التحول من نسيان الوجود إلى حقيقة الوجود، فحيثما يكون الخطر، يكون

[1]((()Openness to the mystery.
[2]-Ibid., P.243.
[3]-Ibid., P.245.
[4]-Ibid., P.247.
[5]-Lovitt, W.: “The Question..” Intro, P.XXXV- XXXVI.
[6]-Langan, T.: “The Meaning of Heidegger..” P.197.

أيضاً تحرّر الوجود، وهذا التحول إنما يحدث عن طريق الوجود ذاته، وبصورةٍ فجائيّة، وهو بالتأكيد لا يتم عن طريق علاقة "السبب-النتيجة"[1]، فضلاً عن أن هذا التحول يتم في إطارٍ "التجميع" ومن خلال ماهيّة التقنية بوصفها خطراً.

وفي هذا التحول يتحقق للوجود الحضور والانفتاح وتحدث حقيقة الوجود، على أن نضع في الاعتبار أن كلمة "يوجد" (Esist-It is) لا بد أن ننظر إليها أولا من خلال الوجود لا من خلال الموجود ذاته، والشيء نفسه يقال عن "التجميع" إذ إنّه في التجميع لم يزل هناك إرسالٌ أساسيٌّ للوجود، فإذا استجاب الإنسان في وجوده إلى نداء البصيرة[2] استناداً إلى أن التبصرّ في ما هو موجودٌ يسمّى "حدث تحول الوجود" فإن "الحادث" ذاته ومن خلاله تنكشف حقيقة الوجود في صورة[3] "إنارةٍ".

ومن ناحيةٍ أخرى، لأنّ الإنارة الفجائيّة لحقيقة الوجود التي تحدث في ماهية التقنية، هي رؤيةٌ للوجود ذاته، ولما يوجد، ولا يعبر ذلك عن رؤية الإنسان، فإنّه بالأحرى كشف الوجود عن ذاته.

وهايدغر يستخدم كلمة "الحادث" كما سبق الإشارة للتعبير عن هذه الإنارة التي هي كشفٌ ذاتيٌّ "يتحول" في إطار الوجود ذاته، إنّه الكشف الذي يحدث، وهو إحضارٌ للرؤية بحيث يعيد الوجود إلى ذاته، ويرد ماهية التقنية إلى ذاتها بوصفها كشفاً بحيث يمكن القول بأن "التجميع" والكشف بهذا المعنى هما "التجميع" نفسه، كما يمكن القول بأن "التجميع" هو صورةٌ سلبيّةٌ لهذا الكشف، حيث يلتقي الوجود والإنسان في "التجميع" لقاءً غريباً، بينما يتجليان في نور الكشف الحقيقي وينتمي كلّ منهما إلى الآخر وتظهر ماهيتهما الصميمة[4].

لقد عرف اليونان بالفعل علاقة المعيّة بين الإنسان والوجود، ولكن في عصرنا الحالي يمكن إلقاء الضوء على الكشف الذي يحدث ويجعل كلاً من الإنسان والوجود في علاقة "انتماءٍ" يمكن تجربتها دوماً من جديدٍ.

يرى هايدغر أنه في "التجميع"، وخصوصاً في "التحدي" المتبادل بين الإنسان والوجود للدخول في علاقةٍ حسابيّةٍ لما يمكن أن يخضع للحساب، ما هو جديدٌ في هذه العلاقة يظهر ويتجلى، بحيث يتوقف على الانتماء بين الإنسان والوجود أسلوب المعيّة بينهما؛ أي إنّه من خلال حضور ماهية

[1]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." P.248.
[2]-Einblick - the insight.
[3]-Ibid., P.248249-.
[4]-Lovitt, W.: "The Question..", Introduction, P.XXXVI-XXXVII.

التقنية الحديثة تنبثق إمكانيةٌ جديدةٌ أكثر ثراءً للعلاقة بين الإنسان والوجود، ومن ثم بين الإنسان وكلّ ما يوجد أو ما وجد من قبل[1].

تعقيـب...

نستلخص مما سبق أن "المصير" عندما يسيطر على طريقة التجميع أو الـ (Ge- stell) يواجهنا الخطر الحقيقي بحيث تنطوي هذه المواجهة على مفارقةٍ.

نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي: ما النتائج المترتبة على مفارقة "الخطر هو ما ينقذ" التي فسّر من خلالها هايدغر ماهيّة التقنية؟

"الخطر في العبارة يعبر عن "الأزمة" التي تواجهنا في البحث عن ماهية التقنية -موضوع هذا البحث- وهو الطرف الأول من المفارقة ويترتب على هذا الخطر النتائج التالية:

النتيجة الأولى: سيطرة الـ (Ge-stell) أو التجميع، حيث ينشغل بتنظيم المخزون حتى إنّه يبتعد عن ماهيته الصميمة، بمعنى أنه لم يعد يدرك "التجميع" بوصفه "نداء" ويخفق في إدراك أنه المنادى، وفي الإنصات إلى نداء الوجود.

إذاً، "التجميع" يحجب المعنى الحقيقي للكشف بوصفه تجلياً للظهور، ويهدّد بإنكار قدرته على الدخول في كشفٍ أصليٍّ أو في تجربة الحقيقة الأصلية.

النتيجة الثانية: الانشغال عن ماهية التقنية، بمعنى عدم الدخول في تجربةٍ حقيقيّةٍ معها، وكلما زاد انشغالنا عنها، واستغراقنا في المخزون، اقتربنا أكثر فأكثر مما ينقذ.

النتيجة الثالثة: حجب الكشف وتهديد علاقة الإنسان بذاته، ذلك أن الخطر في ماهية التقنية أن "الكشف الذي يتحدى الإنسان" يصبح مقياس الأشياء جميعاً، وهذا الكشف يحجب مقياس الأشياء جميعاً، وهذا الكشف "يحجب" كلّ إمكانيّةٍ أخرى للكشف، تلك الإمكانية التي تمثل حضوراً أصلياً وحميماً للأشياء.

النتيجة الرابعة: سيطرة التفكير الحسابي، حيث ينشغل الإنسان بكلّ ما هو مباشر، ويفسر الأشياء في ضوء العلاقة العلية والتفكير الحسابي، فينتهي إلى نوعٍ من "الكشف الحسابي" الذي يستبعد بدوره كلّ إمكانيّةٍ أخرى للكشف تؤدي إلى الحقيقة.

[1]-Ibid., P.XXXVII.

النتيجة الخامسة: نسيان الوجود، ففي التقنية تصبح علاقتنا باللغة والأشياء مهدّدةً، لأنه من خلال اللغة تكون الأشياء لأول مرة، ويتحقق لها الوجود، والتقنية تحوّل اللغة إلى مجرد وسيلةٍ لتبادل المعلومات ما يدمر علاقتنا الحميمة بالأشياء، ويهدّد بنسيان الوجود، وحجب المعنى الحقيقي لإرسال الوجود.

أما "ما ينقذ" في العبارة فيعبر عن (حل الأزمة) وهو الطرف الثاني من المفارقة، وقد ترتب عليه ما يلي من نتائج:

النتيجة الأولى: "ما ينقذ" هو العودة إلى الأصل والماهية لأول مرة في صورتها الحقيقية، ولن يتم ذلك إلا عن طريق "التفكير التأملي" بوصفه الفعل الحقيقي للإنسان بما هو كذلك، وهذا التفكير يعمل على إحضار الوجود إلى اللغة التي تكفل بدورها الطريق إلى فعل التفكير.

كما أنّ التفكير التأملي يتجاوز المباشر والواضح، ويبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود، في ضوء الكشف الذي يحقق الانتماء بينهما، فضلاً عن أنّه تحرّر وثبةً إلى الأمام لا تنحصر في التخطيط والتنظيم في التفكير الحسابي. إنه "العودة للوجود"، وهو في ذلك لا يبرهن على ذاته، وإنما يتجلى من خلال استجابتنا للنداء الموجّه إلينا كي نفكّر، وكي نتحول من نسيان الوجود إلى مصير الوجود.

النتيجة الثانية: "ما ينقذ" هو الكشف، ذلك أن مصير الكشف هو بمثابة "منحة" تكفل للمنقذ في هذا المصير أن يزداد وينمو، وهذه "المنحة هي أول ما يحقق للإنسان المشاركة في الكشف، بمعنى أنّها هي التي ترسله إلى الكشف، وتنقذه عندما تتركه ليبلغ أسمى مراتب وجوده الصميم.

النتيجة الثالثة: ما ينقذ هو الفن والشعر، فالفن -كما يرى هايدغر متأثراً باليونان- هو "تخنى" بمعنى أنه كشفٌ فريدٌ، متنوعٌ، قادرٌ على الحفاظ على الحقيقة، فضلاً عن أنّه انكشافٌ منتجٌ، لذا فهو (Poiesis) شعرٌ بمعنى الإنتاج، وهو "تخنى" لا بمعنى التقنية المتداول، وإنما بمعنى الكشف الذي يتجلى من خلاله الخطر، أو حدوث "الحقيقة" في صورة "الجميل".

يرى هايدغر أن "ماهو شاعريٌّ" هو "ما ينقذ" كلَّ فنٍّ وكلَّ فعلٍ تنكشف من خلاله ماهية الجميل، أي إن "ما ينقذ" كلّ كشفٍ يتخذ جذوره الأساسية من "التفكير التأملي" الذي هو بتعبير هايدغر "الكشف الشاعري".

النتيجة الرابعة: ما ينقذ هو الحادث الذي يتم من خلاله التغلب على سيطرة التجميع وهيمنة

التقنية. والحادث هو المجال الذي يلتقي من خلاله الإنسان والوجود من حيث ماهيتهما الصميمة.

كما أن الحادث يحقق الانفتاح على ماهية التقنية، ويحرّر الإنسان من أجل الاستجابة لنداء الوجود، والإنصات إلى معنًى جديدٍ للتقنية الحديثة؛ إنّه بالأحرى، يُمكّن الإنسان من الانفتاح على المعنى المحتجب في التقنية أو "الانفتاح على السر"، وهذا الانفتاح يجعلنا نتخذ من العالم مستقراً لنا بطريقةٍ مختلفةٍ تقوم على "التفكير التأملي" في معنى الوجود.

النتيجة الخامسة: ما ينقذ هو التحول إلى الوجود الذي يُمكّن الإنسان من التغلب على الخطر إذا توصل الإنسان إلى مكمن الحقيقة في التقنية، أي تغلب على "التجميع" بوصفه إرسالاً للوجود من خلال إرسالٍ آخر لا يمكن حسابه مسبقاً بطريقةٍ علمية.

ومعنى ذلك أنه بدون الإنسان لن يظهر الوجود في مجال الانفتاح بوصفه وجودَ ما يوجد، وبدونه لن يتم تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية والتقنية الحديثة التي تجعل من الإنسان مجرد شيءٍ مصنوعٍ أو مخزونٍ أو حيوانٍ آليٍّ.

إن ما "ينقذ" عند هايدغر هو "التحول" من نسيان الوجود إلى حقيقة الوجود، وهذا التحول يحدث عن طريق الوجود ذاته، وبصورةٍ فجائيّةٍ ولا صلة له بالعلية، ومع ذلك فالتحول يتم في إطار "التجميع"، ومن خلال ماهية التقنية بوصفها خطراً، وفيه يتحقق للوجود الحضور والانفتاح وتحدث حقيقة الوجود.

وفي الكشف الفجائي لحقيقة الوجود -الذي يحدث في ماهية التقنية بتأثير التحول-رؤيةٌ للوجود ذاته ولما يوجد؛ إنه كشف الوجود عن ذاته.

أما عن "التجميع فهو صورةٌ سلبيةٌ للكشف، وفيه يلتقي الإنسان والوجود لقاءً غريباً، بينما يتجليان في نور الكشف الحقيقي الذي يجمع بينهما في علاقة "انتماء" أي إنّه من ماهيّة التقنية الحديثة ينبثق ما "ينقذ" أيّ إمكانيّةٍ جديدةٍ أكثر ثراءً للعلاقة بين الإنسان والوجود.

الخاتمــة:

والآن.. كيف يمكننا الاستجابة للتقنية من وجهة نظر هايدغر؟

بالطبع ليس عن طريق الفرار إلى التصوف والنزوع إلى اللامعقول[1] وإنما عن طريق "التفكير

[1]-Inwood, M. "A Heidegger Dictionary", P211.

التأملي" الذي سبقت الإشارة إليه، لا "التفكير الحسابي"[1] السائد في هذا العصر. يمكننا على وجه الخصوص أن نفكّر في ماهية "التقنية"، تلك الماهية التي تختلف عن التقنية وتؤدي في نهاية المطاف إلى التفكير في الفن والشعر بوصفهما إنتاجاً وكشفاً عن الحقيقة.

فلتكن الأدوات في عصر التقنية الحديثة في متناول اليد على ألاّ تهيمن علينا بحيث نفقد ماهية الإنسان الصميمة، وإنتماءه للوجود، فالتقنية ليست أداةً من صنع الإنسان، يسيطر عليها، وإنما هي تلك الظاهرة التي يسيطر فيها الوجود ذاته على التاريخ الغربي بأسره[2].

وإذا كانت التقنية قد أحكمت قبضتها على إنسان العصر الحديث منذ الثورة الصناعية، والثقة المطلقة في قدرة العقل، والصناعة، والعلم، بحيث أصبح الإنسان سيد مصيره على هذه الأرض، فإن كوارث الحربين العالميتين، وحروبٍ أخرى لا حصر لها، والتدمير الذي لا هوادة فيه للبيئة[3] والعالم المحيط، قد ساعدت جميعاً في توجيه انتقاداتٍ حادةٍ للتقنية الحديثة. يرى هايدغر أن تجاوز السيطرة التقنية لن يتم إلا عن طريق إدراك ماهيتها، وتجاوز سيطرة الميتافيزيقا الكلاسيكية التي انصب اهتمامها على الموجود لا الوجود، وأن هذا التجاوز هو البداية الحقيقية للكشف عن الماهية الصميمة للإنسان بحيث يكون سكن الإنسان على هذه الأرض شاعرياً[4]. كما سبق بيانه.

ولعل أهم إسهام لهايدغر في فلسفته عن التقنية الحديثة هو أنه يذكرنا بأن التقنية الحديثة هي المرحلة الأخيرة من تاريخ حجب الوجود ونسيانه[5]، والحل هو التحول من جديدٍ إلى السؤال عن معنى الوجود، أي التحول من نسيان الوجود إلى التفكير في الوجود[6]، علما بأن "السؤال عن معنى الوجود إذا فهمناه فهماً صحيحاً إنما هو السؤال عن ماهية التقنية"[7] في كشفها عن العلاقة الحميمة بين الإنسان والوجود.

يقول هايدغر في نهاية محاضرته "السؤال عن التقنية": إننا أصبحنا أكثر تساؤلاً، لأن السؤال هو تقوى التفكير[8].

---

[1]-Heidegger, M.: "Identity & Difference", P.32.
[2]-Lovitt, W.: "The Question…", Introduction. PXXiX.
[3]-Zimmerman, M., E.: "Heidegger's Confrontation with Modemity- Technology, Politics and Art", Indi- ana Uni. Press, U.S.A., 1990, P.248249-.
[4]-Langan, T.: "The Meaning of Heidegger.."m P.199.
[5]-Ibid., P.248.
[6]-Sallis, J.: "Heidegger and the Path", P.167.
[7]-Ibid., P. 158.
[8]-"Denn des Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" for Questioning is the Piety of Thought".

والتقوى هنا تشير إلى أن التفكيرَ تضحيةٌ وشكرٌ: هو "تضحيةٌ" لأنّه يلبي مطلب الوجود، وهو المحافظة على حقيقة الوجود على الرغم من كلّ ما يحدث للإنسان (في عالم التقنية)، وكل ما هو موجودٌ، وفي هذه التضحية نعبر عن ذلك "الشكر" للفضل الذي أغدقه الوجود على طبيعة الإنسان حتى يأخذ على عاتقه - في علاقته بالوجود - حماية الوجود. والشكر الحقيقي هو "صدى" المعروف الذي قدمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكاناً ويسبب هذا الحدث الفريد وهو "وجود الموجود".. هذا الصدى هو استجابة الإنسان لنداء الوجود الذي لا صوت له.

إن التفكير تضحيةٌ لا تتحمل أيّ حسابٍ، لأن الحساب يخطئ دائماً في تقدير التضحية ويغض الطرف عن سمو الغايات وانحطاطها، ويشوه طبيعة التضحية بالبحث عن غرضٍ يكدّر صفو التوفير[1].

إذاً، "التقوى" هنا تشير إلى معناها المعروف: "الطاعة والاستسلام"[2] أي الاستجابة لموضوع التفكير و"الإنصات للسؤال"، ومحاولة فهم معناه، علماً بأن كلّ تفكيرٍ يبدأ في أن يكون تساؤلاً عند هايدغر، وعندما يبدأ في أن يكون تساؤلاً عند هايدغر عندها يبدأ بحثه الدؤوب عن المعنى الحقيقي للوجود. هذا هو درب هايدغر الخاص، وتلك هي غايته، ولم يبق إلا أن نحاول شدّ الخطى معه على دربه الشاق الفريد!

[1]- فؤاد كامل: "الحاشية" في "مارتن هايدغر - ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا، هليدرلين وماهية الشعر"، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، سلسلة النصوص الفلسفية (2)، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة 1973م، ص: 134- 135.

[2]-Lovitt, W.: "A Question Concerning Technology", Introduction. P. XXXIX.

أخلاق الإبداع التقني

بحث في طبيعة العلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا

محسن شيراوند ـ السيد أمين عظيمي[*] [**]

تناقش هذه المقالة إشكاليّة العلاقة غير المتكافئة بين أصل حقيقة الإنسان وغايتها من جهةٍ، والتكنولوجيا وتقنية المعلومات من جهةٍ أخرى. وقد اعتمد الكاتبان على فرضية تظهير بعدين تأسيسيين: البعد الميتافيزيقي للإنسان، والبعد الفزيقي اليتيم للتكنولوجيا.

وقد تطرّق الباحثان إلى التعاليم الواردة في حقل الأنثروبولوجيا الدينيّة وأراء ثلّةٍ من الفلاسفة وقسّماها ضمن محورين أساسيين:

- دراسة ذات وماهية التكنولوجيا من ناحية تقنية وناحية أنطولوجيّة.

- دراسة حقيقة الإنسان من منظارٍ أنطولوجيّ.

المحرر

كشف المفكرون في حقل فلسفة التكنولوجيا اللثام عن الكثير من الآفات في حقل الارتباط بين الإنسان والتكنولوجيا، بيد أننا إذا أردنا بيان أهمّ تلك الآفات في هذا الشأن، تعيّن علينا ذكر «تعرّض التكنولوجيا» للإنسان. يرى هايدغر ـ بوصفه فيلسوفاً ناشطاً في حقل فلسفة التكنولوجيا ـ أنّ الرؤية الآليّة للتكنولوجيا صحيحةٌ، ولكنها ناقصةٌ وغيرُ كافيةٍ. ولكنّه بناءً على هذا التعريف الصحيح يعمد إلى بيان ما يجب أن يكون، أي بيان التفكير السائد بشأن السؤال عن التكنولوجيا.

*-محسن شيراوند: أستاذٌ مساعدٌ في فرع فلسفة الأخلاق، جامعة إصفهان (كاتب مسؤول: m.shiravand23gmail.com).

**- السيد أمين عظيمي: طالبٌ على مستوى الدكتوراه في الجامعة الافتراضية في مدينة قازان في روسية الفدرالية، بمنحة من جامعة إصفهان.

ـ المصدر: مقالٌ منشورٌ باللغة الفارسية في مجلة: (إنسان بژوهي ديني) العلمية التحقيقية، السنة الرابعة عشرة، العدد: 37، ربيع وصيف عام 1396 هـ ش، تحت عنوان: (بررسي تكنولوژي وأخلاق فناوري در برتو تبيين عناصر حوزه انسان شناسي ديني).

ـ ترجمة: حسن علي الهاشمي

يتعمّد هايدغر توقع الطريق الذي فتحه من خلال إثارة الشك، ويعمل هنا على التمييز بين الصحيح أو الصادق والحقيقي (بين الأمر الصحيح والأمر الحقيقي). لذلك ذهب إلى أن الأمر الصحيح (التعريف الصحيح والصادق لموضوع ما) هو الأمر الذي يتعرّض إلى الأمور المرتبطة به، والتي لا تكون مقوّمةً للذات، ولا داخلةً في الذات، ويتحدّث عنها ويعمل على تعيينها. أما «الأمر الحقيقي» فيتعرّض إلى ذات ذلك الموضوع (لا إلى الأمور المحيطة به)، ويعمل على كشف اللثام عن ذات ذلك الموضوع ومقوّماته الذاتيّة. إذاً، فالأمر الصحيح ينظر بشكلٍ جزئيٍّ، بمعنى أنّه يقصر نظرته على جزءٍ خاصٍ أو جهةٍ خاصة من ذلك الموضوع، ويغفل عن سائر الأجزاء والجهات الأخرى، أما الأمر الحقيقي فهو ينظر بشكلٍ شاملٍ ويتعرّض إلى جميع أجزاء وشرائط وحيثيات الموضوع (مورد البحث). وخلاصة ذلك، أنَّ الأمر الحقيقي ناظرٌ إلى الباطن ما يجعله بليغاً بما فيه الكفاية ليكشف اللثام عن وجه الحقيقة، في مقابل الأمر الصحيح الذي قد يكون حجاباً يسدل الستار على الحقيقة الجوهريّة.

وعلى هذا الأساس فإن التعريف الآلي والإنساني للتكنولوجيا هو تعريفٌ صحيحٌ ولكنّه جزئيٌّ، ويتمّ تحديده بواسطة مجموعةٍ من الشرائط الذهنيّة. أما التعريف الحقيقي للتكنولوجيا فهو لا يقتصر على مجرّد مجموعةٍ من الأمور والنشاطات، بل هو وجهٌ من الحقيقة، وبعبارةٍ أخرى فهو ميدانٌ ومساحةٌ يمكن للأمورٍ والنشاطات أن تظهر بالصورة التي هي عليها. إنّ تفسيرَ التكنولوجيا بهذا المعنى يتجاوز الدور الآلي، ويحصل على تعريفٍ أكمل، يتمثّل في كون التكنولوجيا أسلوباً ونمطاً من الانكشاف والحضور. وعلى هذا الأساس يجب فهم التكنولوجيا الجديدة أيضاً في إطار ودائرة الانكشاف وإماطة اللثام. وفي الحقيقة، إنّ الانكشاف الحاكم في التكنولوجيا الحديثة يُعدّ نوعاً من التعرّض، أي التعرّض الذي يضع الطبيعة في مواجهة هذا التوقّع الاعتباطي ليكون ضامنا لإنتاج الطاقة، وفي النهاية إمكانيّة استخراج الطاقة من حيث هي طاقةٌ من بطن الطبيعة[1].

وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ التكنولوجيا الجديدة والتكنولوجيا القديمة يشتركان في كونهما نوعاً من الانكشاف. إلا أن طريقة الانكشاف في التكنولوجيا الجديدة تختلف عن طريقة الانكشاف في التكنولوجيا القديمة. إن الانكشاف الحاكم على هذه التكنولوجيا ينطوي على نوعٍ من الانكشاف التعرّضي، وهذا النوع من الانكشاف الحاكم على التكنولوجيا الجديدة يستلزم امتلاك رؤيةٍ جديدة وخاصةٍ إلى الطبيعة، بمعنى النظر إلى الطبيعة بوصفها مصدراً لتوفير الطاقة. وعليه تستلزم هذه الرؤية الخاصة إلى الطبيعة تبلور علاقةٍ خاصةٍ وجديدةٍ بين الإنسان والطبيعة،

---

[1] - انظر: علي زماني، أمير عباس، ماهيّت تكنولوژي از ديدگاه هايدگر (ماهية التكنولوجيا من وجهة نظر هايدغر)، ص 222، مقال منشور في مجلة: نامه مفيد، العدد: 23. (مصدر فارسي).

وهي علاقة تعرّضٍ وتصرّفٍ شاملٍ في الطبيعة (والتعاطي مع الطبيعة). وفي هذه النسبة الجديدة التي حصل عليها الإنسان مع الطبيعة، يقع كلّ شيءٍ في معرض التعرّض والتصرّف. إن حصيلة هذا التعرّض تكمن في إيجاد هذه النقطة، وهي كأنّ كلّ شيءٍ في حالة استعداد كي يتم تسويقه مباشرةً بمجرّد أن يتعلق به الطلب. إن أهمّ تحوّل حصل في مرحلة ظهور التكنولوجيا هو التغيّر الطارئ على نظرتنا للعالم، إذ حلّت رؤيةٌ جديدةٌ محلّ الرؤية القديمة[1]. وفي الحقيقة، فإن هذا النوع من الرؤية تحول في حدّ ذاته إلى تبلورٍ في الأمور، بحيث إن هذا التبدّل والتغيّر في الموجودات إلى مصدر ثابتٍ قد أسس لرؤيةٍ جديدةٍ. وهي الرؤية التي يتمّ من خلالها فهم الهويات بوصفها أشياءً. يقول هايدغر في هذا الشأن:

«لقد حدثت ثورةٌ شاملةٌ في رؤية البشر بشأن الفلسفة الجديدة. لقد تعرّض العالم اليوم بوصفه شيئاً إلى هجمات من قبل التفكير الحسابي، وهي هجماتٌ لا يُتوقع لأيّ شيءٍ أن يصمد في مواجهتها. وقد تحوّلت الطبيعة إلى مخزنٍ عظيمٍ ومصدرٍ للطاقة في الصناعة والتكنولوجيا الجديدة. وإن نسبة الإنسان هذه إلى العالم هي في الأساس نسبةٌ تكنولوجيةٌ»[2].[3]

إن هذا النوع من المواجهة يمثل النسبة القائمة بين الإنسان والطبيعة، وفي الوقت نفسه فهو يُبيّن ماهيّة التكنولوجيا بشكلٍ جيّدٍ. وعلى الرغم من أن التكهّن بشأن التغيّرات العميقة في مستهل وقوعها في إطار التكامل التكنولوجي في غاية التعقيد، إلا أن التمدّد التكنولوجي يتواصل بسرعة متزايدة، ولا يمكن أن يتوقف أبداً. إنه لمن المصائب البشرية أن نشهد نمواً متسارعاً وغير منطقيٍّ للتكنولوجيا، بحيث لم يترتب على ذلك من غاية سوى «سرعة النمو». وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من أنّ الهدف الأول للتكنولوجيا كان قائماً على إمكانية التأسيس لحياةٍ سعيدةٍ للإنسان، إلاّ أنّ هذا الهدف قد اضمحلّ بمرور الوقت، وأصبحت «التكنولوجيا في حدّ ذاتها، وسرعة تطوّرها بمعزلٍ عن غايتها» هي الغاية النهائيّة، وفي الحقيقة يقول هايدغر:

«إن وجود البشر محاصرٌ بقوى التكنولوجيا من جميع الجهات، وإن حلقة هذا الحصار تزداد ضيقاً يوماً بعد يوم. إن هذه القوى تستهدف الإنسان في كلّ مكان تحت ذريعة التدابير والاختراعات التقنية المتنوّعة، وتعمل على اجتذابه واستقطابه وتقوم بالضغط عليه، وتفرض نفسها عليه، وحيث

[1] - انظر: المصدر أعلاه.

[2] - هذا الكلام جزءٌ من كلمة ألقاها هايدغر بعنوان (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، وقد عمدنا إلى نقله بنصّه.

[3] - انظر: هايدغر، مارتين، وارستگي: گفتاري در تفكر معنوي (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، ص 55، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا جوزي، منشور في سلسلة مقالات الفلسفة وأزمة الغرب، نشر: هرمس، طهران، 1382 هـ ش.

إنها ليست من صنع يد الإنسان[1]، فقد ذهبت إلى أبعد بكثيرٍ من رغبته وإرادته، كما أنّها تنمو بشكلٍ أكبر من ظرفيّة قراراته»[2].

يبدو أنّ الفرصة لا تزال قائمةً أمام البشر، بأن يعمل الإنسان على تجديد رؤيته من خلال إعادة بلورة أو قراءة العناصر الجوهرية في حقل الأنثروبولوجيا، ذلك من قبيل الاهتمام بامتلاك الإنسان لبعدين، وتأصيل حقيقته الوجودية المتمثلة في الاهتمام بالبُعد الروحاني (في الحقل الأنطولوجي والحقل الأنثروبولوجي)، والاهتمام بالكمال والسعادة الروحية والميتافيزيقية للإنسان، وأن يستفيد بنحوٍ من الأنحاء من الوسائل التقنية، وأن يتحرّر من قيودها في الوقت نفسه من خلال الاستفادة الصحيحة منها. وبذلك فإن ارتباطنا مع التكنولوجيا سيكون بسيطاً ومريحاً بشكلٍ مذهلٍ. وبهذه الرؤية لا إشكال في دخول التكنولوجيا إلى حياة الإنسان وأموره اليومية، لوجود إمكانيّةٍ دائمةٍ وسهلةٍ لخروجها أيضاً.

من الواضح أن هذه الرؤية في شأن التكنولوجيا سلبيةٌ-إيجابيةٌ. إن الاستدارة نحو التقنية والتكنولوجيا في حدود التوظيف جديرةٌ بالاهتمام، بحيث يمكن ببساطة فصلها عن بيئة حياة الإنسان، ويبدو أنّ هذه الرؤية الطاردة للتكنولوجيا إنما يمكن تذليلها إذا تمّ التعرّف على ماهيتها بشكلٍ صحيح، وتحديد زاوية رؤيتنا لها. ولكن بغض النظر عن جميع هذه الأوصاف، هل التكنولوجيا مطلوبة للإنسان؟ وبعبارة أخرى: إن أهم سؤالٍ بشأن ارتباط الإنسان بالتكنولوجيا، هو السؤال القائل: في خدمة من يجب توظيف التكنولوجيا و«الأدوات التكنولوجية»؟ لا شك في أن الجواب عن ذلك هو أن التكنولوجيا وأيّ تقنيةٍ أخرى يجب أن تكون في خدمة الإنسان. بيد أن لبّ المسألة يكمن هنا تماماً. فمن هو الإنسان، وما هو العنصر الذي يبلور حقيقته الواقعية؟ أليس التكنولوجيا يجب أن تكون في خدمة «حقيقة الإنسان»، وكماله وسعادته؟ إن هذا السؤال هو الأكثر جديّةً في حقل الرؤية الفلسفية إلى التكنولوجيا. ولا شكّ في أنّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي بحثاً جاداً في حقيقة الإنسان.

حقيقة الإنسان الأنطولوجية

أ ـ حقيقة الإنسان في القرآن الكريم

إن الإنسان يحظى من بين مخلوقات الله بمكانةٍ خاصةٍ. كما أن الله قد وصف نفسه بعد

[1] - لقد أشار هايدغر في موضع إلى مثال قال فيه: إن الفلّاح ينثر البذور في الأرض، وتعمل الأرض على تغذية وتنمية هذه البذور. وأراد من خلال هذا المثال أن يعمل على تطبيق التكنولوجيا عليه، ويقول: إن الفلاح والمزارع لا يتعرّض إلى الأرض، بيد أن التكنولوجيا الحديثة تتعرّض إلى جميع المصادر.

[2] - انظر: هايدغر، مارتين، وارستگي: گفتاري در تفكر معنوي (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، ص 78، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا جوزي، منشور في سلسلة مقالات الفلسفة وأزمة الغرب، 1382 هـ ش.

بيان خلقه للإنسان بقوله: { **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** }[1]. وخاطب اللهُ الإنسان بوصفه أفضل مخلوقاته. فما هو سبب هذا الخطاب الخاص؟ وما هي الحقيقة الأصيلة للإنسان التي جعلته مستحقاً لهذا الخطاب الخاص؟ لا شك في أن هذا السؤال الجوهري يجب الإجابة عنه من زاوية محدّدة. بمعنى أنّ السؤال القديم القائل: هل الإنسان كائنٌ ماديٌّ أم مجرّدٌ؟ يعد من أهم الأسئلة، وأن الإجابة عنه مصيريّةٌ وحاسمةٌ لجميع أنواع الأبحاث الأنثروبولوجية. ليس هناك من يعتقد في وجود الإنسان بواقعيّةٍ أخرى غير هذه الأعضاء المادية والطبيعية التي لها قوانينها الخاصة، حيث إنّ جميع نشاطات وتداعيات الإنسان ناشئةٌ عن الأعضاء الماديّة والطبيعيّة لوجوده. أما القرآن والإلهيون فيعتقدون بأنّ الحقيقة الإنسانية تكمن وراء الجانب المادي من وجود الإنسان، ويرون أن الآثار والأنشطة غير المادية للإنسان تنبثق عن هذه الحقيقة غير المادية. إن هذه الحقيقة غير المادية هي التي تبلور أصل وجوهر الإنسان. ولكن ما هي كينونة الروح؟

تُعدُّ كينونةُ الروح من أعقد المسائل الفلسفية والكلامية، ولا يتسع هذا المقال لبحثها. ولكننا نقول إجمالاً: إن النفس ـ من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين ـ هي غير الجسد، فهي موجودٌ مجرّدٌ تعود إليه جميع الآثار والأنشطة الجسديّة وغير الجسديّة. وتكمن عظمة الروح الإنسانية في أنها في سلم الصعود تمتلك القدرة والاستعداد للوصول إلى أعلى درجات الكمال، ويمكنها بلوغ عظمة لا يمكن لأيّ مخلوق أن يبلغها. وقد قال الله تعالىفي هذا الشأن: { **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** }[2]. وعلى هذا الأساس فإن حقيقة الإنسان تعود إلى بُعده الروحاني المجهول جداً، الأمر الذي جعل منه أكثر الكائنات غموضاً في الوجود بعد الخالق سبحانه وتعالى. إنّ المفسرين عاجزون عن بيان حقيقة البُعد الروحي للإنسان، بيد أنهم يذكرون أن العلم والتفكير والتعقل والإرادة الإنسانية من مختصات هذا البُعد، ويعتبرون وصول الإنسان إلى مرتبة العقل الكامل من جملة ظرفياته الوجودية. ويعتقدون كذلك بأن هذه الأوصاف هي التي جعلت الله سبحانه وتعالىينسب الروح إلى نفسه تعظيماً وتكريماً لها، وإلا فإن التركيب والجزئية في الله تعالىمحالٌ[3].

إن الذي تمّ تجاهله في حقل الحياة الإنسانية بجميع توابعها المرتبطة بحقل التكنولوجيا، هو عدم الاهتمام بهذا الموضوع الأساسي في الحقل الأنثروبولوجي، أي الرؤية ذات البُعد الواحد للإنسان ودخول الإنسان وجميع تحقيقاته إلى مدار خاطئ تماماً. إن على الإنسان أن يمتلك هذه الفراسة التي تريه أولاً: أن الإنسان كائنٌ ذو بعدين، وثانياً: أن بُعده الروحاني هو الذي يُشكّل

[1] - المؤمنون: 14.

[2] - الإسراء: 85.

[3] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 155 و251، مطبوعات إسماعيليان، قم، 1392 هـ ش.

حقيقته لا بُعده الجسماني. وهذا يمثل جوهر جميع التحقيقات والدراسات التي يمكنها توجيه حقل التكنولوجيا: «إن أصل الإنسان هو لُبّه، وأصل وحقيقة الإنسان هي روحه الملكوتية». إن الذي يمنح الإنسان هويته هي الناحية الروحانية والملكوتية منه والتي أودعها الله في وجوده، إذ يقول تعالى: { **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي** }[1]. إن التعرّف الكامل على الإنسان يعود إلى حيثيته ما بعد الطبيعيّة والماورائية، لذلك كان تحديد الإنسان في الحيثيّة الطبيعية يوفر لنا معرفةً محدودةً بهذه الناحية، ولا يعبرّ عن حقيقته الكاملة[2]. وعليه ما لم تصل البشرية إلى هذا النضج الفكري والتحوّل في المنهج المعرفي، فإن التكنولوجيا لن تغيرّ رؤيتها الصاخبة عرضياً ولا طولياً، وبالتالي لا يمكن أن نتصوّر حدًّا لها يمكن أن تقف عنده.

إنّ ماهيّة وحقيقة الإنسان موضوعٌ طالماً شغل الأذهان البشريّة لأزمنة طويلة، وقد أنفق الكثير من المفكرين في كافة أنحاء العالم أعمارهم في قراءة ودراسة هذا الموضوع. إنّ الإنسان من وجهة نظر القرآن الكريم كائنٌ ذو بعدين: مِلكي وملكوتي، وأرضي وسماوي، وله روحٌ رحمانيّةٌ ونفسٌ شهوانيّةٌ، وهو مجمعٌ لأضداد صفات الخير والشر، حيث يجب الالتفات إلى هذه المسألة. وفي هذه الحالة فقط يمكن الادعاء بوجود معادلة منصفة بين البعد الفيزيقي والميتافيزيقي في العالم. ولا شك بطبيعة الحال في أنّ لكلّ واحد من هذين البُعدين في وجود الإنسان صفاته وحياته الخاصة. ذلك أن الخصائص والصفات متفرّعةٌ عن وجود الحياة. إن البُعد الجسماني للإنسان يعبر عن مشابهته وقربه إلى الطبيعة والخصال الحيوانية، وفي الحقل الأنطولوجي والأبستيمولوجي ليس لديه أيّ حقيقة سوى أنه وسيلةٌ لإيصال بُعد الإنسان الروحاني إلى غاياته ومقاصده السامية. إنّ حقيقة البُعد الجسماني لا يمكن حتى للطبيب أن يعمل على تشخيصها، وهذا في حدّ ذاته يُثبت أن هذا البُعد من الناحية الأنطولوجية يقع في أخسّ المراتب. في حين أن الخصائص الوجودية للبُعد الروحاني في غاية الصلابة، وقد انعكس هذا الأمر في كلام الوحي أيضاً.

ب ـ الحقيقة الأنطولوجية للإنسان في الفلسفة

ربما أثيرت هذه الشبهة، وهي أنّ دراسة حيثيّة الإنسان ذات البُعدين في النصوص الدينية تكفي لبيان علاقته بالتكنولوجيا، ولا حاجة إلى طرح هذه المسألة في فلسفة الوجود. إلا أن مثل هذا الفهم يُعدّ نوعاً من الفهم السطحي، بل وربما يرقى إلى مستوى الجهل وعدم العلم أيضاً. إذ إنّ بحث الحيثيّة الفلسفيّة التكنولوجيّة تحظى اليوم في المؤسسات والأكاديميات العلمية في العالم بأهميّة

[1] - الحجر: 29؛ ص: 76.

[2] - انظر: جوادي آملي، عبد الله، صورت وسيرت انسان در قرآن (صورة وسيرة الإنسان في القرآن الكريم)، ص 60، نشر: إسراء، قم، 1382 هـ ش.

كبيرةٍ. وفي الحقيقة فإنّ «فلسفة التكنولوجيا» حقلٌ علميٌّ، والنظرة الفلسفيّة إلى هذا الموضوع في غاية الأهمية. ومن هذه الناحية وبالالتفات إلى تنظيم وتبويب هذه الدراسة ضمن الإطار الديني، من الضروري بيان آراء الفلاسفة البارزين بشأن الحيثيّة الثنائيّة للإنسان باختصار.

لقد تمّ اعتبار البحث الأنطولوجي للنفس الإنسانيّة ـ في آراء الفلاسفة المسلمين ـ بوصفها كائناً مغايراً للجسد، أمراً بديهياً ولا يحتاج إلى دليل. لأنّ كلّ شخصٍ يعلم بنفسه بالعلم الحضوري، في حين أن علمه بجسمه من العلم الحصولي. إن كلّ إنسانٍ بالإضافة إلى الجسم له نفسٌ يدركها بشكلٍ مباشرٍ ومن دون واسطة شيءٍ آخر، وهذا العلم الحضوريٍ هو الذي يغنينا عن تعريف النفس وإثباتها، لأنّ العلم الحضوري لا يقبل الخطأ. ومن هنا سوف ندخل في بحث أصل المسألة دون الدخول في تعريف النفس الإنسانية والأدلة التي تمّ طرحها في الفلسفة بشأن وجودها.

إنّ حقيقة الإنسان هي النفس الناطقة، وحقيقة النفس الناطقة ـ التي هي عين الوجود وجزء الوجود والتي لا تعتبر تشخصاً لشيءٍ آخر ـ تتجلى وتظهر في مرجع الضمير «أنا». إن معرفة ما يتمّ تعريفه على أنه الذات والأنا لا يمكن بيانه من طريق المفاهيم والصور الذهنية. لأن الصور الإدراكية أياً كانت ليست هي الذات الإنسانية، ولا يمكن الإشارة إليها بالضمير «أنا»، وإنما هي مجرّد مفاهيم، ويمكن أن يشار إليها بالضمير «هو» أو «ذلك». إذاً، لا يمكن أبداً أن نحصل للنفس الناطقة والزاخرة بالحيوية والنشاط والإدراك على وجودٍ أو صورةٍ ذهنيّةٍ، والإشارة بذلك المفهوم إلى حقيقة ذات الإنسان. لأنه في مثل هذه الحالة سيفقد ماهيته ولن يكون عبارة عن الـ «أنا» الحقيقية[1].

لقد عمد صدر المتألهين ـ كما هو شأن فلاسفة السلف ـ إلى تعريف الإنسان بأنه حيوانٌ ناطقٌ، وقال بأنّ النطق ـ الذي يمثل الفصل المنطقي للإنسان ـ يعني إدراك الكليات التي تعبّر عن حقيقة، وتلك الحقيقة هي الفصل الحقيقي للإنسان، أي: نفسه الناطقة وهي خاصةٌ بالإنسان، لأن العلم والإدراك من خصائص الكائنات المجرّدة، والعلم ليس شيئاً آخر غير «حضور المجرّد عند المجرّد». ولكن لا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار أن الإنسان في عالم الخلق ليس مجرّد نفسٍ ناطقة، بل هو مركّبٌ من نفسٍ وجسد، ولكن لا بنحو تركيب جزئين مستقلين عن بعضهما. وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من اختلافٍ النفس والروح في المنزلة والرتبة، إلا أنهما على مستوى الذات حقيقةٌ واحدةٌ، ولهما في عين الوحدة والبساطة درجتان متفاوتتان. تماماً مثل الشيء الواحد الذي يحتوي على طرفين. طرفٌ هو الفرع ويكون في حالةٍ متواصلةٍ من التحوّل والتبدّل والفناء، وطرفٌ هو الأصل وهو باقٍ وثابتٌ،

[1] - انظر: الشيرازي، صدر الدين محمد (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة، ج 8، ص 343، طبعة مصطفوي، قم، 1368 هـ ش؛ أخلاقي، مرضية، حقيقت انسان وجايگاه آن در نظام هستي (حقيقة الإنسان ومنزلته في الوجود)، ص 15، 1392 هـ ش. المنشور على الموقع أدناه: http://www.mullasadra.org

ويمثل شخصيّةً وهويّةً واحدةً ترتقي في الأصل والجوهر، وتكون وحدتها الشخصيّة محفوظةً في جميع المراتب. غاية ما هنالك أنّها في كلّ مرتبةٍ تغدو أكملَ، وكلّما تكاملت النفس في وجودها، يكتسب الجسد نقاءً وصفاءً أكبر، ويغدو اتصالُه وارتباطُه بالنفس أوثقَ، ويقوى الاتحاد في ما بينهما حتى يبلغ بهما الأمر عند وصول الإنسان إلى مرتبة الوجود العقلي ويصبح الإنسان عقلاً، سيكون أمراً واحداً لا تشوبه أيّ مغايرةٍ أبداً[1].

ويذهب ابن سينا إلى الاعتقاد بأنّ النفس جوهرٌ واحدٌ يشكّل حقيقة الإنسان، وهي مصدر مختلف الأفعال التي تصدر عن الإنسان. إن الإنسان جسمٌ طبيعيٌّ يتألف من المادة والصورة، ومادته هو الجسد وصورته هي النفس التي بها يمتاز الإنسان عن سائر الكائنات الحية الأخرى. إنّ النفس مخلوقةٌ وحادثةٌ، بمعنى أنّها لم تكن موجودةً قبل وجود الجسد، وإنها وإن كانت تبقى بعد فناء الجسد، ولكنها لا توجد إلا عند ظهور الجسد. وبعبارةٍ أخرى: إنّ للنفس بدايةً، ولكن لا نهاية لها، والدليل على حدوث النفس أنّها لا تتعينّ إلا بواسطة الجسد. وذلك لأنّ النفس إذا كانت موجودةً قبل وجود الجسد، فالأمر لا يخرج من إحدى حالتين، إما أن تكون متعدّدةً أو تكون واحدةً لجميع الأجسام. في حين أنّ النفس ما دامت مجرّدةً تكون ماهيّةً غير مختصّةٍ بشيءٍ، ولا طريق إلى تعددها، كما أنّ الوحدة لا يمكن القبول بها أيضاً. لأن تمايز الأشخاص عن بعضهم لا يقتصر على أجسامهم فقط، وإنما يعود إلى نفوسهم أيضاً[2].

إن دراسة الحيثيّة الثنائيّة للإنسان في النصوص الدينية وفي آراء الفلاسفة، تمثل تأكيداً على غاية هذه الدراسة التي ترمي إلى إثبات أن التكنولوجيا لا يمكن أن تمثل رؤيةً حياديّةً تجاه هذا الموضوع. وإن تجاهل الحيثيّة الميتافيزيقيّة للإنسان والكون ينطوي على آفات أنطولوجيّة في غاية الخطورة. إنّ ما يعيشه العالم حالياً ـ للأسف الشديد ـ هو العبور من مرحلة الأزمة إلى مرحلةٍ أخرى أخطرَ منها بمراتبَ كثيرةٍ.

غاية كمال وسعادة الإنسان

قبل الدخول في التعريف بكمال الإنسان في الإطار الديني، نرى من الضروري التأكيد على أنّ الاستناد إلى اللذّة والمتعة في هذه الدنيا إذا لم تلحظ بوصفها الغاية الوحيدة لكمال الإنسان

[1] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 98، مطبوعات إسماعيليان، قم، 1392 هـ ش.
[2] - انظر: ملك شاهي، حسين، ترجمة وشرح باللغة الفارسية لكتاب: (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا، ص 122، نشر: سروش، ط 3، طهران، 1375 هـ ش.

المعاصر، فهي واحدةٌ من الأهداف الأساسية للبشر. يرى المفكر المعاصر (جان بودريار)[1] أن إنسان ما بعد الحداثة يشبه ساكن الصحراء الذي يتمتع بأفضل الإمكانات والوسائل والأدوات، ويعيش في رفاهٍ كاملٍ ويتقلب في أقصى حدود المتعة واللذة، بيد أنه لا يمتلك غايةً وهدفاً يتجه إليه. وإنما تقتصر غايته وطموحه على الاستفادة الكاملة من هذه المتعة واللذة. ويزعم (بودريار) أنّ هذا الشخص لا يبدي امتعاضاً أو انزعاجاً من هذه الحالة، لأنّ هذه النقطة هي التي تمثل كمال الإنسان الذي يجب التوقف عنده. وعلى هذا الأساس فإن الحياة دون أن يكون هناك مثالٌ يُطمح إليه ودون أن يكون هناك هدفٌ متعالٍ، أمرٌ ممكنٌ. وعليه يمكن للإنسان في مجتمع ما بعد الحداثة أن يعيش ويموت دون أن يفكر في الأمر المتعالي وما هو فوق الأشياء الأخرى[2]. وفي معرض تمثيله عن المجتمع المعاصر، يشير (بودريار) إلى عنصر «اللذة» قائلاً:

«من الآن فصاعداً لن يكون هناك موضعٌ للرغبة وحتى للذوق والمنحى الخاص، وإنما سنواجه فضولاً عاماً وشاملاً، بمعنى «أخلاق التسلية» أو التكليف بالسعادة والاستفادة القصوى من جميع الإمكانات، للحصول على الاغتباط واللذة»[3].

وقد ذهب (جان بوديار) إلى أبعد من ذلك، حيث طرح اللذة بوصفها «تكليفاً» للإنسان الغربي المعاصر[4]. لم يعد الأمر وكأنّ اللذة حقٌّ طبيعيٌّ للإنسان، وأمرٌ مسموحٌ له به، بل إنّ الإنسان مكلّفٌ باللذة لكي يحقق ذاته. إنّ الإنسان المستهلِك يرى نفسه ملزماً بالتلذّذ، واعتبار نفسه بوصفه مؤسسةً للاستمتاع والتلذّذ[5]. وفي الحقيقة فإنّ غاية الكمال والسعادة القصوى التي يمكن تصوّرها للإنسان المعاصر، تكمن في تحقيق اللذة في ما يتعلق بجميع الإمكانات الفعلية أو تفعيل جميع الإمكانات الكامنة بالقوّة. والنقطة الجديرة بالتأمّل في هذا النوع من الرؤية هي أن القيَم في هذا الإطار لا يتمّ اكتشافها ولا نفيها، وإنما يتمّ «خلقها». إن القيَم والواجبات والمحظورات تشكل جزءاً لا يقبل الانفصال عن حياة الإنسان. وعندما لا يعثر الإنسان على غايةٍ وقيمةٍ متعاليةٍ في حياته اليومية،

---

[1] - جان بودريار (1929 ـ 2007 م): منظِّرٌ ثقافيٌّ وفيلسوفٌ ومحللٌ سياسيٌّ وعالمُ اجتماعٍ فرنسيٌّ. تصنف أعمال بودريار بشكلٍ أساسي ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. من أعماله: (نظام الأشياء)، و(مجتمع الاستهلاك: الأساطير والبنى)، و(في ظلال الأغلبية الصامتة)، و(استراتيجيات قاتلة)، و(وهم النهاية). المعرّب.

[2] - انظر: بيابانكي، سيد مهدي، مقايسه انسان شناسي اسلامي وبست مدرن وتأثير آن در فلسفه أخلاق (مقارنة الأنثروبولوجيا الإسلامية وما بعد الحداثة وتأثير ذلك على فلسفة الأخلاق)، مقال مطبوع ضمن مقالات المؤتمر العالمي الأول للعلوم الإنسانية الإسلامية، ج 1، ص 145، نشر آفتاب توسعه، 1394 هـ ش.

[3] - انظر: رشيديان، عبد الكريم، از فرد مدرن تا شخص بست مدرن (من الشخص الحداثوي إلى الشخص ما بعد الحداثوي)، ص 119، المنشور في مجلة: فلسفة، 1385 هـ ش.

[4] - إن المتخصصين في فلسفة الأخلاق والمحققين في حقل الحياة الإنسانية مطلعون على العمق المعرفي لهذا المصطلح، حيث يمكن مشاهدة السقوط المعرفي للإنسان إلى حضيض المراتب الوجودية بوضوح.

[5] - انظر: المصدر أعلاه.

بحيث يغدو راغباً في اكتشافها والحصول عليها، يعمد إلى خلق هذه القيَم[1]. وقال (فيبر)[2] في كتابه (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية):

«حيث لا يمكن نسبة تحقق التكليف إلى أسمى القيَم المعنوية والثقافية مباشرةً... يعمد الفرد بالتدريج إلى التخلي عن سعيه في تبريرها. وتحل الدوافع المادية محل الدوافع الروحية والصوفية، وتعمل أساليب اللذة في الحياة على إشباع ذاتها بواسطة اللذة»[3].

ولكن هل النصوص الدينية تنشد هذا النهج حقّاً؟ إن الإنسان في الإطار الديني يحتوي على بُعدين وكمال واحد. وإنّ مفهوم «الكمال » يتمّ تفسيره بالالتفات إلى البُعد الحقيقي من الإنسان. ولا شك في ضرورةٍ أخذ بعض المقدمات للوصول إلى الكمال النهائي للإنسان بنظر الاعتبار كي لا نقع في فخ المغالطة والسفسطة. يجب البحث عن الكمال والسعادة الحقيقية ـ لا الوهمية ـ في الآراء المختلفة المطروحة بشأن الإنسان. إن اختلاف الرؤية في خصوص سنخ معرفة الإنسان (وما إذا كان الإنسان كائناً ذا بُعدين أو ذا بعد واحد)، ووجود الآراء المتعددة في خصوص هذا التحليل الجوهري، أدى إلى توفير الأرضية للتنوّعٍ في النظريات المرتبطة بالكمال والسعادة. وعلى هذا الأساس فإن المذهب القائل بأن الإنسان كائنٌ ماديٌّ، يرى أنّ سعادته رهنٌ بتلبية احتياجاته الماديّة، ومن هنا ذهب البعض إلى القول بأنّ كمال الإنسان يكمن في حصوله على المقدار الأكبر من الملذات المادية، وإن الذي يرى العقل معياراً للإنسانية، يرى السعادة في ازدهار العقل في طريق المعارف والحقائق الإلهية.

إن المنهج العرفاني يرى الإنسان كائناً مسجوناً في قفصٍ يحول بينه وبين أصله وموطنه، ويرى أيضاً أن سعادته تكمن في مقدار استفادته من العشق، وأما تلك الجماعة التي ترى ـ مثل (فريدريك

[1] - انظر: بيابانكي، سيد مهدي، مقايسه انسان شناسي اسلامي وبست مدرن وتأثير آن در فلسفه أخلاق (مقارنة الأنثروبولوجيا الإسلامية وما بعد الحداثة وتأثير ذلك على فلسفة الأخلاق)، مقال مطبوع ضمن مقالات المؤتمر العالمي الأول للعلوم الإنسانية الإسلامية، ج 1، ص 146، نشر آفتاب توسعه، 1394 هـ ش.

[2] - ماكس فيبر (1864 ـ 1920 م): عالمُ اقتصادٍ وسياسيٌّ ألمانيٌّ وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية. وعمله الأكثر شهرة هو كتاب: (الأخلاق البروتسّتانتية وروح الرأسمالية) وقد أشار فيه إلى أن الدين عاملٌ غير حصريٍّ في تطور الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقية. وفي عمله الشهير الآخر (السياسة كمهنة) عرّف الدولة بأنها الكيان الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوّة الطبيعية محورياً في دراسة علم السياسة. المعرّب.

[3] - فيبر، ماكس، اخلاق بروتستان وروح سرمايه داري (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد المعبود أنصاري، طهران، 1374 هـ ش.

نيتشه)[1] ـ القوّة هي الأساس في البين، فإنها ترى أن الإنسان السعيد هو الإنسان القوي[2]. وأما طبقاً لنظرية الإسلام، فقد تمّ تعريف الإنسان على النحو الآتي: إنه كائنٌ يتمتع بطاقات مختلفة، ويتألف من روحٍ وجسدٍ، وليس مادياً بحتاً، وإن حياته الحقيقية والأصلية تعود إلى عالمٍ آخر، وقد خُلق للخلود، وإنّ فكره وعمله وسلوكه وأخلاقيّته هي التي تبلور كيانه الأخروي. وعلى أساس هذه الرؤية، تتحقق سعادة الإنسان من خلال الازدهار المنسجم مع طاقاته والتلبية المناسبة لحاجاته الروحية والجسدية. وفي هذا الشأن يقول العلامة الطباطبائي ما مضمونه: إن سعادة كلّ شيءٍ عبارةٌ عن وصوله إلى خيره الوجودي، وإن سعادة الإنسان ـ الذي هو مركب من روحٍ وجسد ـ عبارة عن وصوله إلى خيراته الجسمانية والروحانية، وتنعّمه بتلك الروح التي هي من الله { **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي** }[3]، وإن سعادته رهنٌ بالتقرّب من الله، بمعنى عودته إلى المبدأ الذي نشأ منه[4].

وقد بيّن المفكر والفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي[5] هذه المسألة ضمن إطارٍ فلسفيٍّ ـ دينيٍّ، ومال إلى الاعتقاد بأن للوجود حركةً وثورةً، وأنّ هذا الأمر ذاتيٌّ في جميع الكائنات الحية وغير الحية في الطبيعة وما وراء الطبيعة. إن العالم الذي نعيش فيه يشتمل على ذاتٍ متحرّكة. وهو في حال تغيّرٍ وتحوّلٍ مستمرٍّ، أو بعبارةٍ أخرى يحتوي على نظامٍ حركيٍّ لا يعرف الاستقرار. إن جميع كائنات العالَم ـ بما في ذلك الجمادات ـ في حالة تحرّكٍ وسيرٍ إلى جهةٍ معيّنة. ولكن ما هي هذه الجهة حقاً؟ وما هو منتهى هذه الحركة؟ يجيب صدر المتألهين عن هذا السؤال بالقول: «إن جميع الحركات الموجودة في العالم لها غايةٌ، وإن هذه الحركات الهادفة ناشئةٌ عن علمٍ وشعورٍ وإدراكٍ كامنٍ في جميع الكائنات. ولذلك فإنّ كلّ واحدٍ من الموجودات في عالم الطبيعة ـ وحتى الجمادات ـ تسير إلى جهةٍ وغايةٍ موجودةٍ في خارجها. وطبقاً للحركة الجوهرية فإن العالم في حركةٍ واحدةٍ وحيويّةٍ لا تعرف السكون والركود»[6].

[1] - فريدريك فيلهيلم نيتشه (1844 ـ 1990 م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ وناقدٌ ثقافيٌّ وشاعرٌ وملحّنٌ ولغويٌّ وباحثٌ في اللاتينية واليونانية. كان لنشاطه تأثيرٌ عميقٌ على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. وكان من أبرز الممهدين لعلم النفس. من أعماله: (هكذا تكلم زرادشت)، و(العلم المرح)، و(ما وراء الخير والشر)، و(إنسان مفرط في إنسانيته). المعرّب.

[2] - انظر: استرن، جوزيف بيتر، نيچه (نيتشة)، ص 123 ـ 128، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، نشر: طرح نو، طهران، 1373 هـ ش.

[3] - ص: 72.

[4] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 28، مطبوعات إسماعيليان، قم، 1392 هـ ش.

[5] - محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (980 ـ 1050 هـ / 1572 ـ 1640 م): فيلسوف شيعي جمع بين المعرفة النظرية والعملية. كما يُنسب إليه منهج الجمع بين الفلسفة والعرفان المسمّى بـ (الحكمة المتعالية). ومن مؤلفاته: (الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية)، و(المبدأ والمعاد)، و(الحكمة العرشية)، و(مفاتيح الغيب). المعرّب.

[6] - انظر: الشيرازي، صدر الدين محمد (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، ج 3، ص 21، طبعة مصطفوي، قم، 1368 هـ ش.

إن المهم في هذه الرؤية هو تحليل الوجود على أساس رؤيةٍ غائيّة تسير نحو الكمال. وفي الحقيقة فإنّ عالم الطبيعة هو عين الحركة، وإن هذه الحركة ليس لها من غايةٍ سوى الفعلية الكاملة والمتعالية. وليست أجزاء الطبيعة والعالم وحدها، بل جميع الوجود في كافة مراتبه ـ سواءً في حركته الصعودية أو النزولية ـ يتصرّف على نحوٍ هادف. إن غاية الهيولى (المادة الأولى) هي التحول إلى عنصرٍ، وغاية العناصر هي التحوّل إلى مركّباتٍ، وغاية المركّبات هي التحوّل إلى نباتٍ، وغاية النبات في الحيوان، وكمال الحيوان في النفس الناطقة، وكمال النفس الناطقة في التجرّد المحض، وغاية المجرّدات هو التشابه التام مع الله. وعلى هذا الأساس فإنّ الطبيعة تميل دائماً إلى التعالي من أجل الوصول إلى الله[1].

إن الإنسان بوصفه آيةً إلهيّةً يُعدّ -طبقاً لمبنى الحكمة المتعالية- الغاية من جميع الحركات في العالم والهدف الغائي من الخلق. ففي الوقت الذي تكون لجميع الكائنات في عالم الخلق غاية، فإنمّا غايتها تأتي في جهة غاية الإنسان. وبعبارةٍ أخرى: إنّ كمال الكائنات يُعدّ مقدمةً لكمال الإنسان[2]. ثم إنّ السعادة لا تنفصل عن الكمال. وإنَّ الإنسان إنمّا ينال من السعادة بمقدار ما يبلغه من الكمال. إن سعادة الروح تكمن في القرب من الله والوصول إليه، وفي هذه الحالة يكون قد بلغ غاية كماله. بيد أنّ المنهجيّة المنشودة في هذا البحث منهجيّةٌ جديدةٌ في هذا الباب، بحيث نعمد إلى دراسة السعادة والكمال من زاوية تقسيم عوالم الوجود.

لقد قسم الفلاسفة المسلمون عوالمَ الوجود إلى ثلاثة أقسام، وهي:

1 ـ عالم المادة أو الطبيعة.

2 ـ عالم المثال.

3 ـ عالم العقل، وهو عالمٌ مجرّدٌ من المادة وتداعياتها وآثارها.

ومن الناحية الذاتيّة والفعليّة فإنّ عالم المثال مجردٌ من المادة، ولكنّه لا يتجرّد من آثار المادة. وأمّا عالم المادة فهو ماديٌّ ويشتمل على الآثار الماديّة أيضاً[3].

يرى صدر المتألهين أنّنا كلّما ابتعدنا عن عالم الطبيعة، واقتربنا من عالم العقل، سنكون أكثر سعادةً ونكون قد وصلنا إلى الكمال النهائي. وفي هذه الهندسة الفكرية يُشكل الإنسانُ حلقةَ الوصل بين عالم الأمر والخلق، وحيث يعتبر الإنسان عصارةً لكلا هذين العالمين، فإنه يكون على معرفةٍ وإحاطةٍ

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ج 9، ص 386.
[2] - انظر: المصدر أعلاه.
[3] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص 379، دفتر تبليغات انقلاب اسلامي، ط 3، قم المقدسة، 1373 هـ ش.

جيّدةٍ بقوانين وأسرار وخفايا كلا هذين العالمين. ومن ناحيةٍ أخرى حيث إنّ للعالم بأكمله غايةً، فإن أفضلَ موجودٍ يمكنه أن يبلغ به إلى المنزل والغاية المنشودة هو الموجود المطلع على قوانينه، وإن جميع هذه الخصائص متوفرةٌ في الإنسان. وإلى ذلك فإنّ الإنسان ترجمانُ قوس الصعود والنزول في العالم. ومن هذه الناحية يجب اعتبار الإنسان من جهة كونه كائناً على مستوى عالم الأمر، ومن ناحيةٍ أخرى يجب اعتباره كائناً على مستوى عالم الخلق، ومن هنا كان خليفة الله بحق.

تحليل وبيان

بعد دراستنا لآراء كلّ من بيكون، وهايدغر، وجان بودريار، وغيرهم من الناشطين في حقل التكنولوجيا، توصلنا إلى بعض النقاط البارزة التي يجب التعرّض إليها باختصار. إن الحقيقة هي أن التكنولوجيا يراد توظيفها في حياة الإنسان في هذا العالم، وهي تشتمل على ذات آليّة. وفي الحقيقة فإنّ التكنولوجيا وتقنية المعلومات تحظى بماهيّةٍ فيزيقيّة، لا يتجاوز شعاع نشاطها أبعد من ذلك، ولا يتوقع منها أكثر من ذلك. والحقيقة هي أنّ الاهتمام بحاجة الإنسان في الحقل الفيزيقي، يعدّ اهتماماً بجانبٍ هامٍّ من الاحتياجات الحقيقيّة للإنسان، ولا أحد يُنكر ذلك. بيد أنّ التركيز البحث على هذا الجانب قد أدّى إلى حذف ـ أو في الحدّ الأدنى تجاهل ـ الجانب الأصلي من الاحتياجات في الحقل الميتافيزيقي. والحقيقة أنّه قد تمّ الاهتمام بهذه المسألة من زاوية الرؤية الدينيّة أيضاً، ويمكن لنا بواسطة رؤيةٍ إجماليّةٍ إلى كلّ واحدة من أنشطتنا ورغباتنا أن ندرك بوضوح أنّ الدافع والعامل الرئيس لنا في القيام بالأعمال أو الابتعاد عن بعض الأمور يعود إلى تحصيل اللذة أو تجنّب الألم. وهذه المسألة في ما يتعلق بالملذات الحسيّة واضحةٌ تماماً[1].

أما المسألة الأساسيّة فهي أنّ النصوص الدينيّة ـ وكذلك الفلاسفة المسلمون ـ ترى أنّ الحقيقة الحقّة في الحقل الأنثروبولوجي هو البُعد الميتافيزيقي من الإنسان، حيث تشكلُ دراسة مسألة السعادة والكمال الجانب الأهم في هذا البُعد. إن الاهتمام بالحياة السعيدة من أهم البرامج الدينية، والسؤال المطروح في هذا الشأن يقول: ما هي السعادة المنشودة في التعاليم الدينية؟ وعلى الرغم من أن هذه الدراسة لا تُعنى بالإجابة عن هذا السؤال، ولكننا نتعرّض إليه على نحو الإجمال فنقول بأنّ السعادة والكمال النهائي للإنسان يُبحث فيها من خلال تظهير وإبراز «القرب الإلهي»، حيث إن سعادة وكمال الإنسان في المنظور الديني إنما يمكن تفسيرهما في إطار الالتفات إلى الغاية النهائية من الخلق، ألا وهي القرب الإلهي. إنّ النقطة الرئيسة التي يكمن فيها لبّ هذه الدراسة، هي أنّ هذه

[1] - انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي، نقد وبررسي مكاتب اخلاقي (نقد ومناقشة المذهب الأخلاقي)، ص 158، تحقيق وإعداد: أحمد حسين شريفي، مؤسسة آموزشي بژوهشي امام خميني، قم المقدسة، 1393 هـ ش.

الغاية النهائية إنما تتحقق من خلال التأكيد على النقاط البديهية[1] الآتية:

1 ـ التأكيد على أنّ الإنسان كائنٌ ذو بعدين.

2 ـ إنّ أصالة الإنسان وجميع حيثياته تكمن في بُعده الميتافيزيقي.

3 ـ إنّ كمال وسعادة الإنسان المتمثلين بالقرب الإلهي إنما يتحققان في إطار القول بالفقرتين أعلاه، لا على أساس التضحية بهما تحت ذريعة الحياة السعيدة.

إن حذف وإلغاء العناصر الأساسية في حقل الأنثروبولوجيا لا يؤدي إلى عدم تحقق مقدمات السعادة والكمال للإنسان فحسب، بل إن السعادة الإنسانية إنما تحصل إذا اهتم الإنسان بإيجاد الرفاه من خلال توظيف جميع طاقاته وإمكاناته الفيزيقية والميتافيزيقية. واليوم حتى فلاسفة التكنولوجيا يعمدون إلى انتقاد الاستخدام المفرط للتكنولوجيا، ويمكن القول بكلّ جرأةٍ أنّه ليس هناك من يدعو إلى الاستفادة من التكنولوجيا بشكلٍ مطلق ومنفلت، إذ تجلى لجميع الناس الكثير من الشواهد الدالة على عدم نجاح الحياة القائمة على التكنولوجيا، وأن ذلك الادعاء الأول القائل بأن الشرارات الأولى لذلك قد انقدحت في عصر (فرانسيس بيكون)، أخذ يواجه بالتردّد والتشكيك. وفي الحقيقة فإنّ التكنولوجيا المقبولة هي التكنولوجيا الناظرة إلى السعادة والكمال الحقيقي للإنسان.

الأمر الآخر يكمن في السؤال القائل: هل يمكن للتكنولوجيا في الأساس أن تكون ناظرةً إلى السعادة والكمال الديني الحقيقي؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال بشكلٍ إيجابيٍّ، يجب أن نجيب عنه بشكلٍ سلبيٍّ ونقول: هل التكنولوجيا التي لا تكون في خدمة البُعد الميتافيزيقي للإنسان ولا تعمل على تحصيل مقدمات سعادته وكماله أو لا تكون بصدد تحقيق هذه المسائل في الحد الأدنى، تستحق الاهتمام؟ وكما سبق أن ذكرنا فإنّ كاتب المقال ليس بصدد تجاهل الاحتياجات في الحقل الفيزيقي (الاحتياجات الجسديّة) للإنسان، بيد أنّ نتيجة التكنولوجيا التي تؤدي إلى إلغاء أو تجاهل العناصر الميتافيزيقية من الحقل الإنثروبولوجي بدورها مرفوضة قطعاً. والغاية الأخيرة والنهائية من هذه الدراسة هي الاهتمام بهذه الفقرة.

أما الجواب الإيجابي عن هذا السؤال فهو أن الإنسان الغربي بعد العصور الوسطى حيث خرج لتوّه من جور سياط الجمود والركود الذي فرضه عليه رجال الكنيسة، كان يرى من واجبه مواجهة كلّ ما يحمل بصمةً ميتافيزيقيّةً. إنّ الإنسان الحداثوي وما بعد الحداثوي من خلال التأسي بهذا

[1] - لقد تعمدنا هنا استعمال مصطلح البديهي، لاعتقادنا بأن تجاهل الأصول البديهية في الحقل الأنثروبولوجي والغفلة عن هذه الأمور في البهارج والزخارف المادية المعاصرة، هو السبب في الكثير من المصائب والابتلاءات البشرية.

المفهوم الخاطئ للعصور الوسطى، سعى إلى إظهار هذه المسألة، ألا وهي «مسألة رفاه وسعادة الإنسان في هذا العالم رهنٌ بإلغاء العناصر الميتافيزيقيّة في حقل الأنثروبولوجيا»، بوصفها مسألةً عامّةً وعالميّةً. يذهب كاتب هذه السطور إلى الاعتقاد بأنّ مسار الاكتشافات والاختراعات المرتبطة بالتكنولوجيا لو تحقق على يد الصالحين من المطلعين على البُعدين اللذين يتألف منهما الإنسان والعالم، وكانوا يتمتعون بالدوافع الإلهية ـ كما كان هذا هو حال العلماء في عصر الأئمة الأطهار (ع) ـ لما شهد العالم المعاصر جميع هذه المصائب الناشئة عن التكنولوجيا. إن القيود التي تكبل الإنسان المعاصر ناشئةٌ من اعتبار التكنولوجيا خطأ هي الغاية (بمعنى الراحة بمعزل عن الطمأنينة)، والاستفادة من المنهج التجريبي البحت، والأهم من ذلك كله عدم العلم بالمساحة الميتافيزيقية، أو الغفلة عنها وتجاهلها عند اتخاذ القرارات من قبل المختصين في الشأن التكنولوجي. يُعد تجنّب ميتافيزيقيا العصور الوسطى في إبداع أيّ نوعٍ من التكنولوجيا هو الأصل الأول، الذي شغل كلّ اهتمام القائمين على صناعة التكنولوجيا وتقنية المعلومات، وربما لا يمكن لنا أن نتصوّر أيّ غايةٍ غير هذه الغاية للتكنولوجيا. وإن كلّ ما نرومه في هذه الدراسة هو التأكيد على هذه النقطة وهي أن التكنولوجيا يجب أن تكون على صلةٍ وثيقةٍ بالميتافيزيقا والأنثروبولوجيا، ومن دون أخذ هذه المسألة بنظر الاعتبار، لن يكون الرخاء والرفاه الإنساني سوى سرابٍ.

النتيجة

من خلال دراسة التعاليم الواردة في حقل الأنثروبولوجيا الدينية، والاهتمام بالأفكار الفلسفية للفلاسفة المسلمين حول حقيقة الإنسان، والسعادة والكمال النهائي من جهة، ودراسة ذات وحقيقة التكنولوجيا الراهنة بوصفها أداةً غايتها تحقيق الرفاه في هذه الدنيا، ويكمن فخرها في السرعة العرضية، والتخريب والتعرّض، يمكن لنا أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن هذا الاتجاه والغاية ما دامت هي المترتبة على التكنولوجيا، لن يكون هناك أدنى أمل بتحقيق السعادة والكمال الحقيقي. ومن هذه الناحية لا يمكن تصوّر ارتباطٍ ماهويٍّ أو سنخيّةٍ حقيقيّةٍ بين التكنولوجيا وحقيقة الإنسان. من قبيل:

1 ـ إن ذات التكنولوجيا والتقنية الموجودة آليةٌ، والحدّ الأقصى الذي تستطيعه هو استيعابها للحيثية الفيزيقيّة للإنسان، وهي عاجزةٌ عن الخوض في البعد الروحاني للإنسان والطبيعة.

2 ـ إن ذات التكنولوجيا ستؤدي إلى قطع الارتباط بين البُعد الفيزيقي والبُعد الميتافيزيقي.

3 ـ حيث إن السعادة والكمال النهائي للإنسان أمرٌ ميتافيزيقيٌّ، فإن التكنولوجيا بحقيقتها الآلية لا يمكنها أن تبدي اهتماماً كبيراً بهذه الأمور.

التقنية الحديثة ثمرة العقل المِتافيزيائيّ الغربيّ

التبصّر الهايدغريّ في اختلال العلاقة بين الكينونة والكائنات والإنسان

مشير باسيل عون [*]

يقارب البرفسور مشير باسيل عون في هذه الدراسة المسألة التقنية بوصفها إحدى أبرز ظواهر الميتافيزيقا الحديثة، وعصارة عقلها الأداتي. ولقد وجد في مطالعات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الحقل المعرفي، الذي تأخذ فيه المقاربة سياقها الاستقرائي، لتظهر الاختلالات الحاصلة في العلاقة بين المكونات الكبرى التي يرتكز إليها العقل الميتافيزيقي الغربي: الكينونة والكائنات والإنسان.

تحاول هذه الدراسة كشف الأبعاد الأنطولوجيّة لظاهرة التقنية على نحوٍ يُفضي إلى فهم الأثر العميق والمدمّر الذي تحدثه في واقع الإنسانيّة المعاصر، ومقبلها.

المحرر

التقنية الحديثة والتباسات دلالاتها

في الاقتباس الاستهلاليّ المستلّ من خاتمة المحاضرة التي ألقاها مارتن هايدغر (1889-1976) في العام 1953 في المدرسة التقنية العليا (مونخن، ألمانيا)[**] إصرارٌ على تجاوز ظاهرة التقنية الحديثة، من أجل البلوغ إلى عمق ماهيّتها: «بما أنّ ماهيّة التقنية ليست من التقنية بشيءٍ، يجب على التفكّر الجوهريّ في التقنية وعلى المجادلة التي تُشبكنا بها أن ينشطا في مجالٍ هو، من

*ـ أستاذ الفلسفة الألمانيّة في الجامعة اللبنانيّة.

**ـ “Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muß die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist”.

ناحيةٍ، على قربى من ماهيّة التقنية، ومن ناحيةٍ أخرى على اختلاف أساسيٍّ معها»[1]. استنادًا إلى مثل هذا التصريح الخطير، يمكن القول بأنّ التقنية تنطوي على أبعادٍ هي غير الأبعاد المادّيّة الآليّة الإنتاجيّة التي نختبرها فيها اختبارًا ظاهريًّا. فأين إذًا يقع معنى التقنية أو مضمونها الأعمق الناشب في ماهيّتها؟ أوَفي الإتقان؟ كلاّ. أوَفي الصناعة؟ كلاّ. أوَفي الإنتاج؟ كلاّ. أوَفي الرغبة الابتكاريّة الساعية إلى الرخاء والهناء وإدامة الملذّة وإطالة العمر؟ ربمّا. غير أنّ هذه الغاية لا تسوِّغ نشوء التقنية الحديثة على هذا النحو من الإسراف في استنزاف الأرض، واستنفاد الكائنات، واستخراج الطاقات. أصلُ التقنية، بحسب هايدغر، يكمن في الفكر الماورائيّ، أي في المتافيزياء التي تعيِّن للأشياء شروطَ تصوّرها، وأحكامَ انعقادها، وقواعدَ انبساطها، ومبادئ أدائها، وقوانين فاعليّتها. ومن ثمّ، يعتبر هايدغر أنّ هذه الأشياء التي يتواطأ ائتلافُها على إنشاء عالمٍ ككلٍّ متماسك، باتت تخضع لسلطان العقل الماورائيّ، الذي أباح لإرادة القوّة والتسلّط أن تفعل فعلَها في الكائنات: «إنّ الشكل الأساسيّ للظهور الذي فيه تنتظم إرادةُ الإرادة هي بعينها وتحتسب كلّ شيءٍ في لاتاريخانيّةِ عالم المتافيزياء المنجَزة يمكن تسميته بوضوح 'التقنية'. وبذلك يشتمل هذا الاسم على جميع ميادين الكائن التي تجهّز في كلّ مرّةٍ مجموعَ الكائن، أي الطبيعة وقد انقلبت موضوعًا للتناول، والثقافة وقد أضحت موضوعًا للانشغال، والسياسة المصنوعة، والمثُل المتسامية. وعليه، فإنّ التقنية لا تعني هنا مختلف ميادين الإنتاج الآليّ والتجهيز الآليّ. [...] إنّ تسمية 'التقنية' تُفهم هنا فهمًا مشتقًّا من ماهيّتها بحيث تُوافق عنوان المتافيزياء المنجزة»[2]. يدلّ مثل هذا الكلام على أنّ أصل التقنية المتافيزيائيّ مقترنٌ اقترانًا وثيقًا بإرادة الإرادة المنبثقة من تواطؤ ثلاث مرجعيّات، عنيتُ بها العقل الإنسانيّ الحسّاب، والإغلاق المتافيزيائيّ على حرّيّة الكينونة، وارتضاء الكينونة عينها الانحجابَ الطوعيّ في زمن الهيمنة الكونيّة القصيّة. فالذات الإنسانيّة الساعية إلى إدراك الكائنات والكينونة أفضت إلى تعظيم اقتدارها حتّى غدت تريد محضَ إرادتها. والتصوّرات الماورائيّة التي

[1]الشاهد الألمانيّ الافتتاحيّ مُستلٌّ من كتاب هايدغر (محاضراتٌ ومقالاتٌ، غونتر نِسكه، بفولّينغن، 1954، الطبعة السادسة (1990)، ص 39).
Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Günther Neske, Pfullingen, 1990, S. 39.

[2]- هايدغر، محاضراتُ ومقالاتٌ، مرجع مذكور، ص 76.
“Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Wille zum Willen im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig ‘die Technik’ heißen. Dabei umfaßt dieser Name alle Bezirke des Seienden, die jeweils das Ganze des Seienden zurüsten : die vergegenständliche Natur, die betriebene Kultur, die gemachte Politik und die übergebauten Ideale. ‘Die Technik’ meint hier also nicht die gesonderten Bezirke der maschinenhaften Erzeugung und Zurüstung. […] Der Name ‘die Technik’ ist hier so wesentlich, daß er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel : die vollendete Metaphysik” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 76).

أغلق فيها الفكرُ المتافيزيائيّ الغربيّ على رحابة الكينونة، أضحى هو السبيل الوحيد الاضطراريّ من أجل البلوغ إلى معنى الكينونة، والكينونة عينها، من جرّاء عدوان الذات الإنسانيّة عليها، ومن جرّاء انحباسها في قفص المقولات المتافيزيائيّة، قرّرت، بحسب هايدغر، أن تنكفئ إلى هيكلها الخاصّ الذي لا يدنو منه أصحابُ السلطان.

يرسم هايدغر هذا المشهد في تصوّره ماهيّة التقنية الحديثة، وفي يقينه أنّه يواظب على رسالته الفكريّة التي اختطّها لنفسه في كتابه الكينونة والزمان (1927) حين أعلن أنّ معنى الكينونة ساقطٌ اليوم في النسيان، وأنّ الفكر الجديد ينبغي له أن يقف ذاته في خدمة الاستذكار الوحيد الذي يليق بكرامة الكائنات، عنيتُ به استذكار حقيقة الكينونة التي بها تنبسط الكائناتُ في حقول تجلّياتها الحيويّة الحرّة. بيد أنّ البلوغ إلى حقيقة الكينونة لا يتهيّأ للفكر الجديد إلّا إذا تأوّل تاريخ المتافيزياء الغربيّة تأوّلاً يبلغ بها إلى حدودها القصوى أو أصولها الأولى حيث الفكرُ عينُه يغدو، لا فكرَ الذات الإنسانيّة المتسلطّة، بل فكرَ الكينونة نفسها. من جرّاء هذا التأويل الهدميّ الترميميّ تَظهر السماتُ الحقيقيّة التي تنطوي عليها الكائناتُ في كدحها الوجوديّ إلى معاينة حقيقتها القصوى. هو نضالُ التاريخ بأسره ينعقد في مسعى الفكر الجديد إلى الانعتاق من أسر المتافيزياء الغربيّة من أجل استعادة كرامة الكينونة وكرامة الكائنات، ومن بينها كائنُ الكائنات الذي فيه تعتمل استفساراتُ الوجود القصوى، ألا وهو الدازاين (Dasein)[1]، ذاك الإنسان الكائن في معترك التاريخ، المنفطر كيانُه على التماس الكينونة في مختلف أطوارها، والمنعقد فهمُه على تطلّب الشروط الأصليّة في تدبّر الأشياء والكائنات والموجودات.

ومن ثمّ، فإنّ هايدغر يعلن في الخمسينيّات من القرن العشرين أنّ الزمن الراهن هو زمن المتافيزياء المنجزة، أي المتافيزياء التي بلغت أوج طاقتها في ضبط الهويّات، وإحكام المقولات الواصفة، وإغلاق الآفاق المعنويّة الناظمة، واستدعاء الكائنات قاطبةً واستنهاضها واستثمارها واستنفادها. الزمن البشريّ المنطوي بانطواء القرن العشرين كان، في نظر هايدغر، بمنزلة الإنجاز الختاميّ للمتافيزياء العقلانيّة الحسّابة القاهرة الغربيّة. من علامات الإنجاز الاختتاميّ الانتشارُ

[1]- يعترف هايدغر في رسالته إلى صديقه الفيلسوف الفرنسيّ جان بوفره (Jean Beaufret) بأنّ الاصطلاح الألمانيّ دازاين (Da-sein) يكاد أن يستحيل نقله إلى الفرنسيّة. وهو يعارض معارضةً صريحةً الترجمة الفرنسيّة التي تضع العبارة «هوذا أنا» (me voilà !) مقابلاً أو عديلاً لهذا الاصطلاح. ولذلك يقترح على بوفره أن ينقله إلى الفرنسيّة في هذه الصورة : كينونة-ال-هنا (être-le-là)، على أن تكون الهُنا (le-là) هي موضع الأليثيا (الحقيقة الإغريقيّة)، أي موضع الانكشاف الذي تأتينا به الكينونة عينُها (رسالة هايدغر إلى جان بوفره، 23 تشرين الثاني 1945، في هايدغر : أسئلة 3-4، باريس، غالّيمار، 2005، ص 130).

Heidegger, Lettre à Jean Beaufret (Fribourg, 23 novembre 1945), dans Heidegger, Questions III et IV, **Paris, Gallimard, 2005, p. 130.**

الكونيّ للتقنية في جميع أبعادها وهيئاتها ومقتضياتها[1]. فالتقنية مهيمنةٌ في الكون الأسفل والكون الأعلى. وهي أضحت المتافيزياء الجديدة في الزمن الراهن. ما من مِتافيزياء معاصرة تعلو عليها أو تضارعها تسيّدًا وهيمنةً واستقطابًا وإغراءً للعقل الإنسانيّ الكونيّ. وبما أنّ التقنية أضحت هي المتِافيزياء الوحيدة الممكنة في الزمن الراهن، فإنّها تأسر العالم بأجمعه، فلا تكتفي بإنتاج الآلات وصناعة المختبرات والاختبارات، ولا تقتصر على ضبط العلوم وتوجيهها بحسب مقاصدها الإكراهيّة التسلّطيّة، بل تجتاح أيضًا حقولاً ما كانت قطّ في دائرة اعتناءاتها، ألا وهي حقول الثقافة الإنسانيّة المعاصرة، من آدابٍ وفنونٍ وسياسةٍ واقتصاد. التقنية هي اليوم الأفق المعرفيّ الوحيد المرتسم في رحاب الوجود التاريخيّ، الذي يقيّد الفكر الإنسانيّ في ضربٍ وحيدٍ من ضروب النشاط والإفصاح، هو ضرب المعاينة المتفحّصة التي تعاين الكائنات في بُعدها الإنتاجيّ، فتُطبق عليها استدراجًا واستنطاقًا واستثمارًا واستنفادًا. مثل هذا الاستفحال يجعل الكائنات، ومن ورائها الكينونة، خاضعةً لجميع ألوان التعذيب الآليّ حتّى تَستحضر على الفور مُكرهةً ما تختزنه من مضامينَ وطاقاتٍ وإيحاءات. لا مناص ولا فكاك من هذه التقنية، لأنّها هي الأفق الوحيد الممكن حاليًّا. بيد أنّ الفكر الاستذكاريّ، حين يتأمّل في الإشارات والإيماءات والإيحاءات المنبثقة من صميم الكينونة الحرّة، يمكنه أن يجتاز هذا الأفق من غير أن يخضع خضوعًا مميتًا لأحكامه ومراسيمه وشعائره.

الاستذكار استفسارٌ لِلمتافيزياء عن مباني الإكراه ومقولات التسلّط

يحمل هايدغر تفكيكَ المتِافيزياء على معنى الاستذكار، فلا يثق كثيرًا بالهدم السلبيّ. السببُ جليٌّ في ذلك. فالهدم السلبيّ يعني أوّلاً أنّ الذات الإنسانيّة العاقلة الحسّابة هي التي تفرض إرادتها على الكينونة والكائنات، وهي التي تقيم الحدَّ على كلّ انحرافٍ أو خللٍ، في حين أنّ الخلفيّة الفكريّة التي ينتمي إليها هايدغر تقضي عليه بالحذر الشديد من العقلانيّات الذاتيّة المستفحلة، والركون في سكينة التأمّل إلى مراسيم القدَر ومُرسلاته. والهدم يعني ثانيًا أنّ هذا القدَر، وهو قدَر الكينونة عينها، هو الذي يرسم مسرى التفكيك والتجاوز والعودة إلى الأصول واستخراج المكنون من تضاعيف المتِافيزياء الغربيّة، منذ زمن انبلاجها الأفلاطونيّ الأوّل الفتّاح حتّى اختتامها النيتشويّ الأخير الجبّار. والهدم السلبيّ يعني ثالثًا أنّ المتِافيزياء الغربيّة ستسقط كلُّها في عدميّة الإلغاء، في حين أنّ المطلوب هو جعل الكينونة تجتاز المتِافيزياء الغربيّة الضالّة حتّى تهديها السراط القويم.

[1]- راجع :
Margreiter R. (éd.), Heidegger. Technik - Ethik - Politik, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

أمّا إذا انجرفت المتافيزياء في العدم المطلق، فإنّ الاجتياز يصبح مستحيلاً، فتُترك الكينونة الحقّة في الخواء المطلق. والحال أنّ الفكر الغربيّ لم يعرف إلاّ هذه المتافيزياء، ولئن اختبرت شعوبٌ أخرى ضروبًا مختلفةً من تحسّس الكائنات والأشياء والموجودات.

وعليه، فإنّ الاستذكار يتّخذ هيئة الاستفسار الأجرأ والأفصح والأقدر، حتّى يستطلق في التصوّرات المتافيزيائيّة الغربيّة المتعاقبة مستوراتها ومُنحجباتها ومواضع شططها وضلالها. وحده هذا الاستذكار قادرٌ على استخراج ماهيّة المتافيزياء، والاستدلال على المواضع المنحجبة التي انكتم الحديثُ عنها[1]. فالمكتوم في تاريخ الفلسفة هو الذي يسترعي انتباه هايدغر، في حين أنّ قراءة هيغل للتاريخ تستطلع المنجز، وتصهره في بوتقة الجدليّة الشاملة. النهج الناظم في هذا التأويل الهايدغريّ هو البحث عن إرادة القول أو مشيئة القول التي تستوطن كتابات الفلاسفة الغربيّين. في صميم هذه المشيئة تنحجب ماهيّة المقاصد الأولى، التي يبحث عنها هايدغر في استذكاره الجريء المقدام. أمّا المعيار الأساسيّ الذي يقيس به هايدغر مقدار التوافق بين ما قاله الفلاسفة الغربيّون وما كانوا يرومون قوله (مشيئة القول)، فهو السؤال المركزيّ عن الكينونة. سؤال الكينونة، بحسب البُعدين اللذين تنطوي عليهما دلالةُ الإضافة في فقه اللغة (الكينونة هي عينها تُسأل وتَسأل)، هو الذي استوطن المسعى المتافيزيائيّ الغربيّ منذ البداية حتّى النهاية، وهو الذي أفضى إلى مباني النظريّات المتافيزيائيّة المتعاقبة التي اختبرتها الفلسفة الغربيّة. فالمعيار مستخرجٌ من صلب المسعى المتافيزيائيّ وليس هابطًا عليه من فوق. لذلك كان مقصد هايدغر أن يُظهر أنّ جميع الفلاسفة الغربيّين، ما خلا بعض الاستثناءات النادرة، أهملوا سؤال الكينونة وسؤال معناها، واكتفَوا بمساءلة كائنيّة الكائن (die Seiendheit des Seienden). فنشأ من جرّاء هذا نوعان من الإشكال، إشكال الانحراف عن إصابة سؤال الكينونة، وإشكال نسيان الكينونة ونسيان النسيان. ذلك أنّ فلاسفة المتافيزياء ظنّوا أنّهم أصابوا في مساءلتهم الكينونة في ذاتها، في حين أنّهم كانوا يسائلون كائنيّة الكائنات وحسب؛ وظنّوا أيضًا أنّهم واعون بما يفعلون حين كانوا يسائلون، في حين أنّهم كانوا في إغفال حقيقيٍّ لحقيقة السؤال وفي إغفالٍ أخطر لواقع النسيان. ينبغي القول هنا أنّ هايدغر تطوّر في انتقاده للنسيان المتافيزيائيّ. في مرحلة إنشاء كتاب الكينونة والزمان كان يودّ تفكيك الأنطولوجيا المتافيزيائيّة الغربيّة ليستطلع مواضع النسيان. أمّا في المرحلة التي عقبت

[1]- راجع :

Jules Maidika Asana Kalinga, Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger, Paris, L'Harmattan, 2013.

المنعطف في فكره، فإنّه آثر استذكار التراث الفلسفيّ الغربيّ على طريقة الاستساغة والاستدخال والهضم والتمثّل. فإذا بتأويل المتافيزياء يغدو في كتابات ما بعد المنعطف الهايدغريّ خطوًا إلى الوراء (Schritt zurück) به يستعيد الفكرُ حقيقة الكينونة بما هي عينُ الاختلاف بين الكينونة والكائنات. فالاختلاف الأنطولوجيّ الذي سهت عنه المتافيزياء الغربيّة هو التباين الرقيق بين الكينونة في ذاتها والكائنات في اعتلانها. وحين أكبّت الفلسفة الغربيّة على استنطاق كائنيّة الكائن لم تستطع أن تتدبّر الكينونة في ذاتها، بل في اقترانها القسريّ بالكائنات.

ومن ثمّ، فإنّ هايدغر يعتقد أنّ المتافيزياء التي سادت في الفلسفة الغربيّة منذ أفلاطون حتّى الأزمنة المعاصرة كانت تجتهد في معالجة مسألةٍ واحدة، ألا وهي مسألة تعريف الكائن (das Seiende). فكانت تروم أن تتجاوز الكائن (meta) إلى كائنيّته حتّى تفوز بإدراكٍ قويمٍ لكائنيّة الكائن. غير أنّ مثل هذا التجاوز ظلّ، بحسب هايدغر، مأسورًا بالبحث عن الكائن وعن كائنيّته، مقيَّدًا بأفق كائنيّة الكائن، وعاجزًا عن مساءلة الكينونة (das Sein) في ذاتها. فإذا بالمتافيزياء تنظر في الكينونة نظرَتها في الكائن، فتخلط بين الإثنين. ولا تلبث أن تحمل الكينونة على معنى الكائن، فتنسب إليها ما تنسبه إلى الكائن. فإذا بالكينونة هي تارةً الكائن الأسمى، على هيئة المثُل الأفلاطونيّة العليا، وهي تارةً أخرى جوهرٌ لصيقٌ كامنٌ في الأشياء، يحايث الكائنات بوصفه قوامَها الأصلب الأمتن الأبقى. وتبلغ مساءلة الكينونة مبلغًا خطيرًا حين تعمد المتافيزياء إلى تصوّر كينونة الكائن وكينونة الكائنات على هيئة الحضور الدائم المستمرّ المطّرد القابل للمحاصرة والمداهمة والإمساك. في جميع الأحوال، لا تستطيع مثل هذه المتافيزياء الغربيّة أن تتحسّس ضربًا آخر من ضروب انبساط الكينونة في ذاتها، عنيتُ به الكينونة في صميم تمايزها من الكائن ومن كائنيّته واختلافها وافتراقها عنهما. فالتباين الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائن لا يمكن أن تستجليه هذه المتافيزياء لأنّها منحصرةٌ في استنطاق كائنيّة الكائنات على تعاقب استحضاراتها واستدعاءاتها. فالكينونة في المتافيزياء الغربيّة لا تأتي إلى الكائنات في حرّيّة الانبساط العفويّ، ولا تومئ إيماءات الخفر في الاعتلان والتهيّب من الظهور، ولا تُخلي المجال للأشياء في تشابك انعقاداتها التاريخيّة، بل تحضر حضورًا قاهرًا في كلّيّتها الممكنة حتّى تهيّئ للعقل الحسّاب أن يُخضعها لإملاءاته. لذلك تغيب الكينونةُ، بما هي كينونةٌ، في المتافيزياء الغربيّة غيابًا فاضحًا أفضى بهايدغر إلى القول بأنّ المتافيزياء، بما هي متافيزياء، هي العدميّة بعينها لأنّها تُعدم الكينونة في معتقلات الكائنات وكائنيّة الكائنات[1].

[1]- راجع التوسّعات التي استودعها هايدغر أبحاثه في ماهيّة العدميّة وضرورة تجاوز المتافيزياء والتي نُشرت في مجموعة الأعمال الكاملة (المتافيزياء والعدميّة : 1. تجاوز المتافيزياء؛ 2. ماهيّة العدميّة) :

M. Heidegger, Metaphysik und Nihilismus : 1. Die Überwindung der Metaphysik; 2. Das Wesen des Nihilismus, GA 67, Frankfurt, Klostermann, 1999, S. 48- 50.

استنادًا إلى هذا التأويل التفكيكيّ يتبيّن أنّ المتافيزياء الغربيّة صاحبةُ وجهَين متقابلين متعاضدين (zwiegestaltig) : الوجه الأوّل يتجلّى في الاعتناء بترصّد جميع سمات الكائنيّة في الكائن، أما الوجه الثاني فيعتلن في السعي إلى ضمّ جميع هذه السمات ونسبها إلى أسمى الكائنات طرًّا : «غير أنّ المتافيزياء تتصوّر كائنيّةَ الكائن على وجهَين اثنَين. في الوجه الأوّل تتصوّر كلّيّةَ الكائن، بما هي كذلك، على معنى سماته الأعمّ؛ وفي الوقت عينه، في الوجه الثاني، تتصوّر كلّيّةَ الكائن، بما هي كذلك، على معنى الكائن الأسمى، ومن ثمّ، الكائن الإلهيّ»[1]. يدلّ هذا القول على أنّ المتافيزياء اليونانيّة انقلبت مع أفلاطون إلى أنطولوجيا تبحث في كائنيّة الكائن وإلى تيولوجيا (لاهوت) تبحث في إلهيّة الكائن المتسامي، أصلِ جميع الكائنات. فالمتافيزياء، بوصفها أنطولوجيا، تتحرّى عن الصفات أو المحمولات العامّة التي تُنسب حكمًا إلى الكائن بما هو كائن، في حين أن المتافيزياء، بوصفها تيولوجيا، تجتهد في تأصيل الكائن في كائنيّته، فتتحرّى عن أصله، أي عن السبب الأوّل أو العلّة الأولى، لتعاينه في الكائن الإلهيّ الأسمى. لا شكّ في أنّ مثل هذا الازدواج المثنّى في المتافيزياء يعود إلى أرسطو الذي أقرّ به قبل هايدغر. غير أنّ هايدغر أسلكه في مسرى نسيان الكينونة الذي ضرب تاريخ الفلسفة الغربيّة بأكملها. هو نسيانٌ جرّته المتافيزياء الغربيّة على الكينونة بسبب من إغفال الاختلاف العميق بين الكينونة والكائن، وبسبب من الإعراض عن ملاقاة الكينونة في ذاتها وقد انعقد كيانُها على استضافة الاختلاف. من جرّاء هذا كلّه كانت المتافيزياء الغربيّة النّشّاءة حاملةً آثارَ هذا الإغفال. وعلاوةً على ذلك، فإنّ هايدغر يذهب مذهبًا لم يسبقه إليه أحدٌ، إذ يعلن جهارًا أنّ الكينونة هي أيضًا التي قرّرت أن تنحجب وأن تُخلي الساحة لاجتهادات المتافيزياء الغربيّة الحسّابة. ومن ثمّ، فإنّ نسيان حقيقة الكينونة يقترن في وجهٍ بإغفالات المتافيزياء عينها، وفي وجهٍ آخر بقرار الانحجاب الذي اعتزمت عليه الكينونةُ ومضت فيه من غير أن تنثني أو تتراخى.

الانحجابات الثلاثة للكينونة على تعاقب أزمنة المتافيزياء الغربيّة

يعتقد هايدغر اعتقادًا راسخًا أنّ الكينونة، بما هي حقيقة كلّ الكائنات والأشياء والموجودات، خضعت لمشيئة النسيان على تراخي الحقبات الزمنيّة التي اجتازتها الفلسفةُ الغربيّة منذ أيّام

[1]- الاقتباس مستلٌّ من المقدّمة التي وضعها هايدغر لبحثه في المتافيزياء («ما المتافيزياء؟») :
“Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zweifacher Weise vor : einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge (on katholou, koinon); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (on katholou, akrotaton, theion)”(Heidegger, “Einleitung zu : Was ist Metaphysik?”, in Heidegger, Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 378).

أفلاطون. فالفلاسفة الذين أتوا قبل سقراط كانوا على إصغاءٍ خفِرٍ لاعتلانات الكينونة الحرّة، فيما الفلاسفة الغربيّون الذين ورثوا هؤلاء الفلاسفة الإغريق الأوائل ما استطاعوا أن يصونوا حرّيّة الكينونة ومشيئتها، فأطبقوا عليها بمقولاتهم الاستقصائيّة. استنادًا إلى هذا التواطؤ الموضوعيّ بين الكينونة والمتافيزياء طفق هايدغر يستطلع الحقبات الأساسيّة التي اجتازتها المتافيزياء في سعيها إلى استجلاء حقيقة الكينونة. الحقبة الأولى هي الحقبة الإغريقيّة التي افتتحها أفلاطون وأرسطو. الحقبة الثانية هي الحقبة الرومانيّة الوسيطيّة. أمّا الحقبة الثالثة، فهي الحقبة الحديثة التي صنعتها فلسفة ديكارْت، وفلسفة كانط، وخصوصًا فلسفة نيتشه الذي اعتنى به هايدغر اعتناءً فريدًا لشدّة ما استوقفه النقدُ الجذريّ الذي ساقه نيتشه إلى المتافيزياء الغربيّة. هي حقباتٌ تناسب، في وجهٍ من الوجوه، ما رسمته الكينونة عينُها من انحجابٍ لها تستطلق به ما تشاء من اعتلاناتٍ خفرةٍ لحقيقتها. في كلّ حقبةٍ من هذه الحقبات يسود تصوّرٌ شاملٌ للحقيقة وللوجود وللإنسان وللتاريخ. بيد أنّه ليس ثمّة من تشابكٍ جدليٍّ بين هذه الحقبات على منوال التشابك الجدليّ الذي ينشئه هيغل في تأوّله تاريخَ اصطراعِ الفكرة في معترك الوجود، بل تعاقبٌ حرٌّ ينساب انسيابًا مؤاتيًا لقرارات الكينونة.

فالانحجاب الأوّل للكينونة ارتُكب في التناول الأفلاطونيّ الذي ورث عن الأوائل تعريفًا للحقيقة (aletheia) يعاين فيها تعاقبًا هنيًّا للإقبال والإدبار، والإقدام والانكفاء، والاعتلان والانحجاب. ذلك أنّ الكائن في كلّيّته الذي كان الإغريق يعاينونه في الطبيعة (phusis) إنّما كان يكشف عن ذاته في هيئاتٍ شتّى وفي أطوارٍ متعاقبةٍ، من غير أن يتقيّد في صورةٍ واحدةٍ أو قالبٍ واحد. أمّا الكائنات، فكانت، بحسب أفلاطون، تفوز بحقيقتها في الإيديا (idea)، أي في الفكرة الأولى أو المثال الأوّل الذي نُحتت هي بموجبه. في الأصل الإغريقيّ الأوّل تنبت الإيديا في حقل الطبيعة لأنّها هي التعبير عن الوجه، أو الهيئة، أو الصورة التي تتّخذها الكائنات حين تنبثق من صميم الطبيعة. فهي إذًا ثمرةٌ من ثمار الانكشاف التلقائيّ العفويّ الذي تعتمده الطبيعة كلّما شاءت أن تُفصح عن حقيقتها في كائناتها. هو هذا الأصل الإغريقيّ الذي يميل إليه هايدغر في تصوّره للصنيع الفنّيّ الذي يراعي تفوّرات الطبيعة وتموّجاتها[1]. أمّا الانعطاف الذي حدث في مثاليّة أفلاطون، فهو الذي أبعد الإيديا عن أصلها الطبيعيّ، فنصّبها مثالاً أعلى للكائنات في الطبيعة. فأمست هي معيار الكشف الصحيح في الطبيعة، وميزان الاستقامة في استواء الكائنات على حقيقتها. ومن جرّاء هذا التسلّط، غدت الكائنات لا تقوى على الإفصاح عن الكينونة الكامنة في الطبيعة إلّا على قدر ما تعتمد أحكام

---

[1]- راجع:
C. Jamme (Hrsg.), Martin Heidegger. Kunst - Politik - Technik, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

الوضوح والبيان والدقّة والإتقان التي تفرضها مثاليّةُ الإيديا (الفكرة). وانقلبت الكينونة مقيَّدةً ومسخَّرةً لخدمة التسويغ الذي أغفل الانسياب الحرّ للكينونة، وأقفل عليها في تراتبيّة الارتقاء من الكائنات الحسّيّة إلى المثُل العليا، ومنها إلى الكائن الأسمى. وبينما كانت الكينونة، في الزمن الإغريقيّ الأوّل قبل أفلاطون، تنعم بقربها السعيد من محضنها الأصليّ الفوسيس (phusis)، ومن حقل اعتلانها العفويّ وانحجابها الطوعيّ (aletheia)، أضحت لدى أفلاطون لا تنكشف إلاّ بحسب معايير الوضوح والدقّة والاستقامة والإصابة التي تُنشئها مثاليّةُ الفكرة الأصليّة المفترضة (idea). هي معايير النظر الموثوق إلى حقائق الأشياء تفرضها النظرةُ الموضوعيّةُ المجرّدة (theoria). فلا غرابة، من ثمّ، أن تصبح النظريّةُ المشتقّة من التيوريّة الإغريقيّة استقصاءً يتعدّى مجرّد النظر المتأمّل المتّضع الخفر ليصل إلى تخوم الضبط والإمساك والإكراه والزجر والاستجواب. وهي كلّها من أفعال العلميّة الحديثة التي تنتشب بجذورها في تربة الانحراف الأفلاطونيّ.

لا ريب في أنّ مثل هذا التحوّل الأفلاطونيّ الخطير في تصوّر الكينونة، وفي تصوّر الحقيقة، وفي تصوّر الكائنات، جعل المتافيزياء الغربيّة تخضع كلّها للمثاليّة الأفلاطونيّة. حتّى الحركة التصحيحيّة التي اضطلع بها أرسطو عجزت عن إلغاء الآثار السلبيّة التي خلّفها الإرثُ الأفلاطونيّ. ذلك أنّ أرسطو أخضع الحقيقة لمعيار التطابق بين الذهنيّات والأعيان، أي بين الأحكام والوقائع، وبين الأقوال والأشياء، وبين القضايا والموجودات. فإذا كان القول الصادر عن الذهن قادرًا على الإفصاح الدقيق عن الحقيقة، فإنّ الكينونة تنقلب بكلّيّتها خاضعةً لأوامر الذهنيّات العاقلة الرابطة الحاكمة. ومع أنّ أرسطو ناهض أفلاطون حين ذهب إلى أنّ الأشياء، بفعل الطاقة التي تنطوي عليها ذاتيًّا، تنبسط في الوجود انبساطًا حرًّا يجعل الفكر قابلاً لإدراكها ووصفها وتعريفها، إلاّ أنّه ظلّ مقيّدًا بالمثاليّة الأفلاطونيّة التي ترسم أنّ التطابق بين الأذهان والأعيان هو ضمان الحقّ في اعتلان الحقيقة. فالإصرار على التطابق يجعل أرسطو يميل أكثر إلى الذهنيّات ويهمل الوقائع. ينضاف إلى ذلك أنّ تعيين الكينونة في حركة الانتقال من القوّة إلى الفعل هو تقييدٌ لها في مسرًى واحد لا تخرج منه إلاّ بالسقوط في العدم. فالكينونة هي كينونةٌ على قدر ما تخضع لمثل هذا الانتقال، وعلى قدر ما تعتلن فعلاً منجزاً في تضاعيف الوجود. فالمُنجَزيّة أضحت هي هويّة الكينونة المحقّقة في التاريخ.

لذلك يمكن القول بأنّ الانحجاب الأوّل للكينونة في أعمال أفلاطون وأرسطو يُخضع الكينونة لمقولة الاستمرار المطّرد في الحضور. ذلك أنّ ماهيّة (ousia) الكينونة تصبح هي استدامتها في الحضور القابل للنظر والمعاينة. فالاستدامة في الحضور (parousia) هي السبيل الأضمن للبلوغ بالكينونة إلى موقع التسليم والاستسلام للإكراه التقنيّ الذي يستند إلى حالة الانتقال المطّرد من

القوّة إلى الفعل. ثمّة علاقة وثيقة بين الأوسيا (ماهيّة الكينونة) والباورسيا (الاستدامة في الحضور) تنشأ من تسلّط الإيديا (الفكرة-المثال) على الكينونة ومن خضوع الكينونة لمعادلة الأومويوسيس (omoiosis) أو التطابق بين القول الواصف والواقع الموصوف. الأومويوسيس الأرسطيّة (نظريّة التطابق) تُطبِق على الكينونة في قالب التماهي بين الذهنيّات والعينيّات، في حين أنّ الكينونة كانت، في الزمن الإغريقيّ الأوّل، تستثير في النظر الإنساني الرغبة الخفرة في اقتبال التعاقب الحرّ الجذلان بين الانكشاف والانحجاب. وما لا شكّ فيه أنّ سقوط الاختبارات الإغريقيّة الأولى في شباك المثاليّة الأفلاطونيّة وشباك الواقعيّة الأرسطيّة مهّد السبيل إلى بناء التصوّرات النظريّة العقليّة القادرة على محاصرة الأشياء والكائنات واستنطاقها واستجلابها وإخضاعها لأحكام التقنية الحديثة.

هذا في الانحجاب الأوّل. أمّا الانحجاب الثاني، فيتجلّى، بحسب هايدغر، في مباني التصوّرات الرومانيّة التي استندت إلى مقولة الأمر القاطع أو المشيئة المتسلّطة (imperium). فالإمبراطوريّة الرومانيّة نهضت على أساس الأمر والائتمار، أي النظام والخضوع، وأفضى تطوّر الفكر فيها إلى تصوّر الحقّ على هيئة الانضباط أو الاستقامة، أي القانون وقد غدا هو التعبير الأنسب عن مطابقة مضامين الأمر. وبذلك تنقلب الحقيقة، حقيقة الكائنات والأشياء والموجودات والأحداث، موضعًا سنيًّا لتحقّق المطابقة بين الأمر والمأمور به. الحقّ أو الواقع (verum) يُضحي هو القانون (rectus) الذي به تنضبط معاييرُ هذه المطابقة. ينجم عن مثل هذه المطابقة بين الحقّ والقانون أنّ الكينونة تتغيّر ماهيّتُها تغيّرًا خطيرًا لتصبح هي الواقع وقد تحقّقت قابليّاتُه في حقل الفعل المنجَز (actualitas). يربط هايدغر مثل هذا التغيّر الخطير بالآمريّة الرومانيّة التي تربط الإنِرغيا الأرسطيّة (energeia) بعمليّة الإنجاز المتعمَّد، في حين أنّ أرسطو كان يعاين فيها إقبالَ الواقع المنجحب إلى الانكشاف الطوعيّ: «يترجم الرومانيّون، أي يتفكّرون الإرغون (ergon) انطلاقًا من العمليّة (operatio) وقد أدركوها على معنى العمل (actio)، ويجعلون أكتوس (actus) بدلًا من الإنِرغيا (energeia)، والأكتوس عبارةٌ مختلفةٌ كلّ الاختلاف تنسلك في حقل من الدلالة يختلف اختلافًا كلّيًّا»[1]. من جرّاء هذا الانحجاب الثاني، انقلبت الحقيقة عند الرومان مرادفًا للاستقامة (rectitudo) والضبط والائتمار بقوالب الصياغة السليمة والمقولات المؤاتية. وعليه، يغدو التاريخ الغربيّ بأسره تاريخًا رومانيًّا، ويكفّ عن أن ينتمي انتماءً صريحًا إلى الأصول الإغريقيّة الأولى الواعدة. ذلك أنّ

[1]- يربط هايدغر مثل هذا التغيّر بالآمريّة الرومانيّة :
“Die Römer übersetzen, d. h. denken ergon von der operatio als actio her und sagen statt energeia : actus, ein ganz anderes Wort mit einem ganz anderen Bedeutungsbereich” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 46).

الكينونة، حين تنحصر في الواقع وقد ارتسمت حدودُه في سياق الفعل المنجَز (actualitas)، تفقد مرونتها وحيويّتها ولاسيّما حرّيّتها الأصليّة اللصيقة بها.

يستهلّ ديكارت (1596-1650) الانحجاب الثالث حين يعرّف الحقيقة باليقين. مثل هذا التعريف لا يصحّ إلّا حين يستغرق الإنسانُ في تمثّله الواقع وإخضاعه الأشياء وإقحامه الكائنات في مقولاته العقليّة. فالإنسان غدا هو الذاتَ العاقلةَ صاحبةَ القرار الأخير في استنطاق الأشياء والكائنات والموجودات. وبما أنّ يقين الكوجيتو الديكارتيّ (أفكّر فأنوجد) هو الحقيقة المطلقة التي تقهر كلّ أصناف الشكّ، فإنّ الذات الإنسانيّة العاقلة التي تعتصم به تتقدّم على كلّ الموجودات، وتتقدّم على العالم بكلّيّته، وتتقدّم على كلّ فكرةٍ لتضحي هي المركز القطب الذي يأتي إلى الوجود من تلقاء ذاته، ويستجمع كلّ شيء في بصيرته، ويحكم على كلّ شيء وفاقًا لمرجعيّته المعياريّة. الذات المتيقّنة من حقيقتها المعرفيّة تغدو هي المقوِّمَ الأصليَّ لجميع الكائنات بها يمكن الكائن أن يتحقّق فيُظهر كائنيّته. على هذا النحو، يصبح من اليسير ولوج عصر الحداثة من جرّاء تعاظم القدرات التمثّليّة التي تدّعي الذاتُ الإنسانيّة امتلاكها والتصرّف بها: «حتّى زمن ديكارت كان كلُّ شيء قائمٍ بذاته يُعتبَر 'ذاتًا'. ولكن الآن أصبحت 'الأنا' هي الذات البارزة التي لا تتحدّد الأشياء الأخرى بما هي عليه إلّا بالرجوع إليها. ولأنّ الأشياء – رياضيًّا – تكتسب أوّلًا شيئيّتها من علاقتها التأسيسيّة بالمبدأ الأسمى وبالذات المقترنة بهذا المبدأ (الأنا)، فإنّها في ماهيّتها هي ما يقوم كآخر من جهة الارتباط بالذات، أي ما يقابل الذات كموضوع. الأشياء عينها تصبح 'موضوعةً'»[1]. كلّ شيءٍ ينقلب إلى حالة الوضع في قُبالة الذات العارفة العالمة المتيقّنة، حتّى إنّ الذات تُنشئ مواضيعها على قدر ما تستوثق من حقائق هذه المواضيع وتتثبّت من مضامينها. وقد تصبح الذات هي الموضوع الأوّل، بحسب هايدغر، لأنّها هي موضع اليقين الأصليّ في الكوجيتو الديكارتيّ. استنادًا إلى هذا التصوّر، تضحي جميع الكائنات والأشياء والموجودات في حالة مقابلة الذات، أي في حالة الوجود الموضوعيّ، على قدر ما تخضع ليقين الذات الإنسانيّة وعلى قدر ما تأتمر

[1]- هايدغر، السؤال عن الشيء، ص 106.
“Bis zu Descartes galt es als “Subjekt” jedes für sich vorhandene Ding; jetzt aber wird das “Ich” zum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches die übrigen Dinge erst als solche sich bestimmen. Weil sie – mathematisch – ihre Dingheit erst durch den begründenden Bezug zum obersten Grundsatz und dessen “Subjekt” (Ich) erhalten, sind sie wesentlich solches, was als ein anderes in Beziehung zum “Subjekt” steht, ihm entgegenliegt als obiectum. Die Dinge selbst werden zu “Objekten”” (Heidegger, Die Frage nach dem Ding : Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, GA 41, Frankfurt, Klostermann, 1984, S. 106).

بالمخطّط العلميّ الكونيّ الشامل (mathesis). المعرفة عينها تصبح تيقّنًا من امتلاك القدرة على إخضاع الأشياء لتصوّرات الذات.

في صميم هذا الانقلاب يعاين هايدغر نشوء العقلانيّة الحسّابة الحديثة، التي تستند إلى متافيزياء اليقين الذاتيّ وتشرّع الأبواب لهيمنة المعرفيّة الكونيّة الشاملة التي تُخضع الكائنات كلّها لمخطّطها العلميّ القاهر. هو تخطيطٌ علميٌّ شاملٌ يقرن الكائنات بالذات الإنسانيّة، فيسلبها قوامها الخاصّ وينسبها إلى الحقل الذاتيّ، ويستحضر هذه الكائنات في صورة الوضع الإلزامي في قُبالة الذات الإنسانيّة حتّى تصبح قابلةً لأداء الحساب والخضوع المستكين. مثل هذه العقلانيّة الديكارتيّة المتافيزيائيّة تصوّر إذًا الطبيعة كلَّها في هيئة الآلة الضخمة التي تعمل وفاقًا لنظامٍ صارمٍ من الدقّة والانضباط والائتمار الوظيفيّ التلقائيّ. بناءً على تأسيسات ديكارت المتِافيزيائيّة، تنتشر العقلانيّة الحسّابة انتشارًا واسعًا في الفلسفة الغربيّة المعاصرة. فإذا بكانط يربط شروط إمكان المعرفة وأغراض المعرفة بشروط الاختبار والمعرفة اللصيقة بالذات العارفة[1]. بذلك تقتصر إمكانات الكينونة، انبساطًا وانتشارًا وفعلاً وأثرًا، على إمكانات الاختبار، ولا سيّما الاختبار المعرفيّ. فالكينونة تُضحي على هذا النحو أسيرة الأنا العارفة وأسيرة شروط الاختبار التي تلتزمها الذات العارفة[2]. هي هذه الشروط عينها التي ترسم حدود الموضوعيّة في الأشياء، وتفرض معايير الصحّة والصواب والإصابة. فتتملّك على الكائنات وتعيّن لها كينونتها. ومن ثمّ، فإنّ حصر كينونة الكائنات في شروط إمكان الاختبار المعرفيّ يبلغ بالعقلانيّة الديكارتيّة إلى مشارف الاختتام الأقصى، والإطباق على الأشياء، وانتزاع الكينونة من محضنها الأصليّ الحرّ، وإخضاعها لسلطة الذات العاقلة العارفة. وعوضًا من الاعتناء بحقيقة الكينونة، تنصرف العقلانيّة الحديثة إلى استنزاف الكائن. وما من استنزافٍ أشدّ إهلاكًا للكائن من هيمنة الإرادة الذاتيّة على حقيقة الكائنات[3].

في ثنايا هذا الانحجاب الثالث تنطوي إذًا كلّ القابليّات الاستنزافيّة، التي يحملها التحوّل

---

[1]- راجع ما قاله هايدغر في شروط إمكان المعرفة الأنطولوجيّة عند كانط في كتابه كانط والمشكلة المتافيزيائيّة :
Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, Frankfurt, Klostermann, 1991, S. 8891-.

[2]- يتحدّث هايدغر غن الأنيّة (Ichheit) المشتقّة من الأنا والمقترنة بالذات العارفة. ويميّز تصوّر ديكارت للأنا كذات خاصّة من تصوّر كانط للأنا كوعي عامّ يقترن بشروط الاختبار المعرفيّ التي هي لصيقة ببنية الوعي المعرفيّ العامّ للذات. راجع :
Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 82.

[3]- تتجلّى الديمقراطيّة في فكر هايدغر مرتبطةً بإرادة إثبات الذات التي تستبطنها المِتافيزياء الغربيّة في منتوجها الأخير، عنيت به التقنية الحديثة :
Rolland J., « Technique et invention démocratique », in Le Cahier du Collège International de Philosophie, Heidegger. Questions ouvertes I, 1988, numéro spécial,, 1989, pp. 161172-.

الديكارتيّ في الأزمنة المعاصرة. ولذلك يستطلع هايدغر في جميع أطوار الفلسفة الغربيّة المعاصرة خيوط الانتظام المنطقيّ في سلك العقلانيّة الديكارتيّة الحسّابة. وعليه، ليس هناك من تخالُف أو تخارُج أو تناقض بين الكوجيتو الديكارتيّ والإرادة النيتشويّة. ذلك أنّ هايدغر يضع نيتشه في مصفّ آخر الفلاسفة الغربيّين المتافيزيائيّين الذين حملوا أمانة الإرث الأفلاطونيّ وساقوه إلى خواتيمه القصوى. ومع أنّ نيتشه أعلن موت الله ونهاية المتافيزياء الأفلاطونيّة، إلاّ أنّه في تعظيمه الإرادة الإنسانيّة وإرادة الإرادة نقل الذاتيّة الحسّابة إلى مستوى السيادة القاهرة في هيئة الإرادة المطلقة. معنى ذلك أنّه قلب المتافيزياء الأفلاطونيّة، فأسقط الكائن الحقيقيّ الأفلاطونيّ في وهاد الزيف والوهم والضلال وأفرغه من كلّ فاعليّةٍ تاريخيّةٍ ملموسة، وجعل الكائن الحسّيّ والحياة والصيرورة والفعل التاريخيّ في مستوى الكائن الحقّ. أراد أن ينشئ قوامًا مستقلاًّ للحياة ولإرادة الحياة في الإنسان الأعظم. ولكنّه ظلّ أسير المنطق المتافيزيائيّ لأنّه تصوّر الكينونة قيمةً تستلّها إرادة الاقتدار من معين التدفّق الفيّاض للحياة، وتفرضها على الوجود فرضًا لا يسوّغه سوى حبّ إثبات الذات في إرادة الاقتدار. فإذا بمثل هذه الإرادة المطلقة تمسي هي عينها مريدةً ذاتَها، طالبةً عينَ مطلبها، راغبةً في تكثيف قوامها الذاتيّ، بحيث إنّ هذه الإرادة تستولي على الكائنات وتنقلب هي جوهرَ هذه الكائنات وحقيقتها القصوى.

هو نيتشه الذي يبلغ بالعقلانيّة الحسّابة وبالمتافيزياء الأفلاطونيّة إلى التسلّط التقنيّ على الكائنات. فالقيم التي تخلقها إرادة الاقتدار ليست سوى السبُل التي بها يصون الإنسان هذه الإرادة ويعظّمها حتّى إنّ إرادته تصبح هي السمة الأساسيّة في الكائن: «إذا كان نيتشه يتصوّر القيَم بما هي شروطٌ - أي بما هي شروط الكائن بما هو كذلك (بتعبير أفضل، شروط الواقعيّ والصائر)، فإنّه يتفكّر الكينونةَ تفكّرَه للكائنيّة بحسب المعنى الأفلاطونيّ»[1]. ولا غرابة، من ثمّ، أن يضحي نيتشه، في نظر هايدغر، أفلاطونيًّا على قدر ما يرى في كائنيّة الكائن الشرطيّةَ التي تمكّن الإرادة من نَسْب القيمة إلى الأشياء. فالكائنيّة هي الشرطيّة لأنّها هي التي تمكّن الكائنات من الخير والصلاح. ولذلك يظلّ نيتشه أسيرَ التمكين الأفلاطونيّ الذي يغترف للكائنات قوامَها ومُكنتَها وقيمتَها من معين المثُل العليا، مثُل الخير والصلاح التي تهب الكائنات كائنيّتها وقيمتها حين تُعتقها من سلاسل المادّة وظلال العالم الحسّيّ السفليّ. وعليه، فإنّ نيتشه يصبح، في نظر هايدغر، الفليسوف

---

[1]- هايدغر، نيتشه: العدميّة الأوروبيّة، ص 302.

"Sofern Nietzsche die Werte als Bedingungen begreift, und zwar als Bedingungen des "Seienden" als solchen (besser des Wirklichen, Werdenden), denkt er das Sein als Seiendheit platonisch" (Heidegger, Nietzsche : Der europäische Nihilismus, GA 48, Frankfurt, Klostermann, 1986, S. 302).

الغربيّ الأخير للمتافيزياء الأفلاطونيّة وقد بلغت أقصى درجات التسلّط على الكائنات. ذلك أنّ تحويل كائنيّة الكائن إلى محض إرادةٍ في الاقتدار والتجاوز أوصل المخطّط العلميّ الديكارتيّ إلى أوج هيمنته على الكون بأجمعه. فالكائنات تضحي من جرّاء هذه الإرادة موضوعةً ليس في خدمة الذات وحسب، بل أيضًا في خدمة التهيّؤ لجميع ضروب الاستغلال والاستثمار والاستنفاد. الكائنات تمسي أشبه بأغراض تُنشئها الذات بقدرة إرادتها، وتمنحها ما تستنسبه من قيمة. ولكنّها قيمةٌ غريبةٌ عن الكائنات لأنّ وظيفتها الوحيدة تقتصر على مضاعفة اقتدار الإرادة الذاتيّة. بذلك يسقط كلّ شيء في قبضة التملّك الإراديّ الذاتيّ، وينقلب العود الأبديّ النيتشويّ تعبيراً عن الماهيّة المتافيزيائيّة التي تنطوي عليها التقنية الحديثة. وها هو ذا هايدغر يستفسر نيتشه عن أبلغ المقاصد التي طواها في فكرة العود الأبديّ : «ما هي إذًا ماهيّة الآلة المحرِّكة الحديثة إلّم يكن غير رسم صورة العود الأبديّ للأمر عينه؟»[1]. العود الأبديّ تعبيرٌ بليغٌ عن استزادة إرادة الاقتدار وسعيها المحموم إلى التولّد الذاتيّ ومضاعفة الطاقة طمعًا بسلطانٍ لا يأفل هو أشبه بتطلّبٍ أبديٍّ لرغبة الهيمنة عينها.

لا يحسن أن يُختم هذا التصاعد المتفاقم في الاقتدار من دون ذكر تواطؤ الماركسيّة المادّيّة التي تنتمي هي أيضًا، بحسب هايدغر، إلى متافيزياء الذات المقتدرة، وقد تواطأت تواطؤًا مريبًا مع إرادة الإرادة والعود الأبديّ. هي ماركسيّةٌ تستند إلى أنطولوجيا الإنتاج المطّرد[2]. ذلك أنّ كائنيّة الكائن تتحقّق، وتُستنفد بالفعل عينه، في منتوج العمل. أمّا الغاية القصوى التي يمكن البلوغ إليها، فهي الإنتاج الذاتيّ المطلق الذي يستغرق جميع حقول الطبيعة. فالإنسان المنتِج والطبيعة القابلة للإنتاج يتواطآن حتّى الاتّحاد، فيصيران جسدًا واحدًا في التاريخ يحمل آثار الاقتدار الخطير الذي تخضع له الكائنات والأشياء والموجودات. كلّ شيء يصبح مكشوفًا، معرَّضًا، قابلاً للتموضع والتحقّق. حينئذ تكتمل دورة المتافيزياء الغربيّة وتبلغ مقاصدها القصوى وخواتيمها السحيقة. فتستسلم الكينونة لتخدّر النسيان، وتغرق الكائنات في لجّة الالتهاب التقنيّ الذي يلتهم الكون بأجمعه. مردُّ ذلك كلّه إلى أنّ تاريخ الفلسفة أو تاريخ المتافيزياء، والعبارتان مترادفتان في قاموس هايدغر، ليس سوى تاريخ انتشار الفكر المبنيّ على تطلّب المثال أو القيمة المطلقة للأشياء. هو

---

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 122.
"Was ist das Wesen der modernen Kraftmaschine anderes als eine Ausformung der ewigen Wiederkehr des Gleichen" (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 122).

[2]- راجع :
Jean Vioulac, L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique, Paris, PUF, Épimethée, 2015.

تاريخ الأفلاطونيّة التي تتصوّر الوجود كلّه راغبًا في الاستزادة من قيمته بالتخلّي الطوعيّ عن دفين سرّه، وخبيئ طاقته، ومحجوب قوامه، ومُستتر عنصره. لا تستطيع المِتافيزياء، والحال هذه، أن تدرك خطورة الوضع الذي آلت إليه حين أسقطت الكينونة في قعر النسيان، وحين أغفلت فعلتها هذه وأضحت عاجزةً عن التبصّر في ضرورة العودة إلى الكينونة. هو موقف الإهمال واللامبالاة تقفه المِتافيزياء الغربيّة من ضيق الأوضاع التي خلّفتها التقنية الحديثة. وتتفاقم حدّة هذا الضيق حين يظنّ الناس أنّهم في نجوة من الضيق الكيانيّ. هو ضيق انعدام الشعور بخطورة الضيق يضرب في الوجود من كلّ أنحائه حتّى يشلّه ويُقعده عن التجلّي[1].

التقنية الحديثة في ماهيّتها المِتافيزيائيّة القصوى

ينظر هايدغر إلى واقع المسكونة في الزمن الحديث والمعاصر نظرته إلى انحجابٍ كونيٍّ تفتعله الكينونة عينها التي تتوارى عن الأنظار في هيئة الهيمنة التقنية الساحقة. طالما أنّ هايدغر لا ينِي يضطلع بمأساة الضيق الكونيّ من موقع التبصّر الفلسفيّ، لا من موقع التحليل الاجتماعيّ الأنتروبولوجيّ الاقتصاديّ السياسيّ، فإنّ المحنة الكونيّة التي تزعزع أساسات الوجود كلّه إنّما تنبثق من نسيان الكينونة. وهو نسيانٌ شاءته الكينونة لذاتها وجرّته أيضًا عليها الهيمنةُ المقلقة للعلم الحديث. فالعلم الحديث يفرض على الطبيعة تصوّرًا كاملاً يجعلها خاضعةً لمسلّماته الإبّيستِمولوجيّة ومطيّةً لمطامحه التقنية[2]. لذلك يعرّف هايدغر العلم الحديث تعريفَه لنظريّةٍ في الواقع تستفزّ الواقع وتنهره وتعيد بناءه بحسب مبادئها وأحكامها وقضاياها. العلم كنظريّةٍ في الواقع يصوغ الواقع صوغًا يجعله خاضعًا لإرادة الاستغلال المبثوثة في أحكام النظريّة[3]. في صياغته

[1]- هي العدميّة بعينها يصفها هايدغر بانعدام استشعار خطر الضيق المحدق بنا : «انعدام الضيق يقوم في أنّنا نتخيّل أنّنا نقبض قبضًا حميدًا على الواقعيّ وعلى الواقع، وفي أنّنا ندرك ما هو الحقيقيّ، من دون أن تكون بنا حاجةٌ إلى أن نعرف أين ينبسط جوهر الحقيقة» (هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 87). يؤثر إسماعيل المصدق تعريب الكلمة الألمانيّة (Not) باستخدام الجذر الذي يُستخدم في عديل الكلمات الألمانيّة الأخرى التي تحمل الجذر الألمانيّ عينه (Not-) والتي يستنسب تعريبها بالضرورة (Notwendigkeit) وبالاضطرار (Nötigung). راجع الحاشية رقم 34 الموضوعة في تعريب نصّ هايدغر، الأسئلة الأساسيّة للفلسفة : «مشكلاتٌ» مختارة من «المنطق»، ترجمة وتحقيق وتعليق إسماعيل المصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2018.

“Die Not-losigkeit besteht darin zu meinen, daß man das Wirkliche und die Wirklichkeit im Griff habe und wisse, was das Wahre sei, ohne daß man zu wissen brauche, worin die Wahrheit west” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 87).

[2]- أنظر توسّعات هايدغر في محاضرته التي ألقاها في التاسع من حزيران من العام 1938 وعنوانها «زمن تصوّرات العالم» (هايدغر، دروب الغابة، الأعمال الكاملة، الجزء 5، فرانكفورت، كلوسترمان، 1977، ص 75-113).

Heidegger, Holzwege, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 75 -113.

[3]- راجع تعريف هايدغر للعلم كنظريّة في محاضرته التي ألقاها في مونخن في الرابع من شهر آب من العام 1953 وعنوانها «العلم والتأمّل» (هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 52-54) :

Heidegger, “Wissenschaft und Besinnung”, in Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 52 -54.

هذه يجتهد أيضًا في ضبط قوانين الاعتلان التي ترسم لكلّ كائن أن يظهر وفاقًا للمعادلة الفيزيائيّة الموضوعة له. بيد أنّ الاجتهادات النظريّة التي ينشئها العلم لا تقوى على تقييد الطبيعة التي تظلّ في حيويّتها وحرّيّتها وحميميّتها عصيّةً على التمثّل الأحاديّ والإدراك القالبيّ.

من المفيد أن يشير المرء هنا إلى تأثّر هايدغر بالانتقاد الذي ساقه هوسّرل إلى العلوم الحديثة حين عاين تنكّر هذه العلوم للأصل الحيويّ الحياتيّ الذي انبنت عليه، ألا وهو البيئة الحيّة أو المحيط الحيّ أو عالم الحياة (Lebenswelt) الذي يكتنف الوجود كلّه[1]. بيد أنّ هذا التأثّر اقتصر على انتقاد العلم[2]، فلم يلتقيا على الاستدلال المشترك على أصل الاعتلال. ذلك أنّ هايدغر لم يشارك أستاذه هوسّرل في هذا التناول الفِنومنولوجيّ للحياة، بل ذهب إلى أنّ الأصل الفَجْريّ الإغريقيّ الذي ينبغي لكلّ علمٍ أن يعود إليه إنّما هو حقيقة الكينونة في حيويّة التماعاتها وأفولاتها. وما التقنية الحديثة سوى ضربٍ من ضروب الأفول الغروبيّ الذي يلقي بظلاله الحالكة المقتمّة على الكائنات، فيسلبها حرّيّتها ويزجّها في أتّون الاستهلاك والاستنفاد. وعليه، يعتقد هايدغر أنّ الأزمنة الراهنة تهيمن عليها في المقام الأوّل ظاهرةُ التقنية التي تشتمل هي أيضًا على العلم اشتمالَها على جانب من جوانب استفزازيّتها المتفاقمة.

في الأُملية الجامعيّة التي ألقاها هايدغر على طلّابه في جامعة فرايبورغ في فصل صيف 1941، يصف الوضعيّة العامّة التي تسم الأزمنة الحديثة بالوضعيّة التقنية : «إنّ الوضعيّة الأساسيّة للأزمنة الحديثة هي الوضعيّة 'التقنية'. ليست هي تقنيةً لأنّ هناك آلات تعمل على البخار، ومن بعدها المحرّك الحراريّ. بخلاف ذلك، مثل هذه الآلات موجودةٌ لأنّ العصر هو العصر 'التقنيّ'»[3]. لا ريب في أنّ التقنية التي يتحدّث عنها هايدغر هي غير التقنية المألوفة التي يأنس إليها الناس في صنائعهم اليوميّة. في التقنية بعدٌ أداتيٌّ صاحَبَ تطوّر الحرفة الإنسانيّة منذ تفتّح الوعي الأوّل.

[1]- أنظر تناول هوسرّل لأزمة العلوم الأوروبّيّة :
Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. von Walter Biemel, Husserliana, GW 6, Leuven, 1976.

[2]- يستخدم هايدغر العبارة عينها، أزمة المعرفة (**Krisis des Wissens**)، في الأملية التي ألقاها في فصل صيف 1941 في جامعة فرايبورغ، وعنوانها المفاهيم الأساسيّة :
Heidegger, Grundbegriffe, GA 51, Frankfurt, Klostermann, 1991, S. 15.

[3]- المرجع نفسه، ص 17.
"Die neuzeitliche Grundstellung ist die "technische". Sie ist nicht technisch, weil es da Dampfmaschinen und dann den Explosionsmotor gibt, sondern dergleichen gibt es auch, weil das Zeitalter das "technische" ist" (Heidegger, Grundbegriffe, op. cit., S. 17).

لذلك قد يظنّ بعضُهم أنّ التقنية المعاصرة نجحت في تطوير هذا البُعد الأداتيّ، فأدخلت عليه خصائص الفاعليّة والإنجازيّة المثمرة. إلّا أنّ هايدغر لا يقتنع بمثل هذه المضاعفة في القدرات، بل يذهب إلى أنّ ماهيّة التقنية المعاصرة تتخطّى البُعد الأداتيّ الذي ضخّمته التطوّرات العلميّة الحديثة والمعاصرة. وبذلك أضحت التقنية الحديثة تتجاوز الإرادة الإنسانيّة بما يحتشد فيها من اقتدارٍ خطير الشأن.

لا بدّ إذًا من مقارنة التصوّرات الإغريقيّة الأولى للتقنية بالتصوّرات الحديثة التي رسمتها العقلانيّة الحديثة في مخطّطها العلميّ الكونيّ. كان الإغريق الأوائل يتحسّسون التقنية في أصلها الفَجريّ (technè) مقترنةً بالتفتّح الاعتلانيّ العفويّ التلقائيّ (poiesis). فالتقنية الإغريقيّة هي ضربٌ من ضروبِ التفتّح الاعتلانيّ، لا تحتمل أيّ صنف من أصناف الاصطناع والإنتاج : «إنّ السمة الحاسمة في التقنية لا تقوم البتّة في الصنع والاستعمال، ولا في استخدام الوسائل، بل في الكشف. فالتقنية هي تفتّحٌ اعتلانيٌّ بما هي كشفٌ، لا بما هي صنعٌ»[1]. المسألة كلّها تتعلّق بالتحوّل الخطير الذي انتاب الأزمنة الحديثة حين أعرضت عن المعنى الإغريقيّ اللصيق بالتقنية، وقد اتّضحت دلائلُه في مفهوم التفتّح الاعتلانيّ الحرّ في الكائنات وفي الأشياء وفي الموجودات، وانحازت إلى التصوّر العقلانيّ الحديث الذي يجعل التقنية تغزو الطبيعة، فتصطنع منها ما لا طاقة فيها عليه. الكشف الإغريقيّ هو غير الاصطناع الحديث لأنّ تصوّر الحقيقة يختلف اختلافًا كلّيًا بين الثقافتين. وما العمل الفنّيّ الذي يتأمّل فيه هايدغر سوى التعبير الأفصح عن فرادة التقنية في تناولها الإغريقيّ. الحقيقة الإغريقيّة اعتلانٌ عفويٌّ للإشارات المعنويّة الحرّة التي تزخر بها الأشياء، في حين أنّ الحقيقة الديكارتيّة الحديثة قهرٌ للدلالات، وإرغامٌ للمضامين، وتطويعٌ للمعاني، وضبطٌ حسّابٌ للمعادلات.

ومن ثَمَّ، فالكشف المتحقّق في التقنية الإغريقيّة هو غير الكشف المنجز في التقنية الحديثة[2]. الكشف الإغريقيّ تحريرٌ لطاقات الأشياء، أما الكشف الحديث استنفارٌ للطاقات، واستفزازٌ للقابليّات، وإخضاعٌ للإمكانا،ت حتّى تذعن وهي صاغرةٌ، فتُستنزف استنزافًا يتيح للاقتدار

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 17.

"Das Entscheidende der technè liegt somit keineswegs im Machen und Hantieren, nicht im Verwenden von Mitteln, sondern in dem genannten Entbergen. Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die technè ein Her-vor-bringen" (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 17).

[2]- راجع :

Otto Pöggeler, "Kunst und Politik im Zeitalter der Technik", in Fresco M. (Hrsg.), Heideggers These vom Ende der Philosophie, Bonn, Bouvier, 1989, S. 93 -114.

الإنسانيّ أن يستجمعها ويوضّبها ويستودعها مخزونًا مؤهّلاً للاستخدام العقلانيّ الطليق من كلّ استشعارٍ أو تحسّسٍ أو تعاطف. وما مستودعات الطاقة التي تشيّدها المجتمعات الغربيّة المعاصرة المتطوّرة سوى الدليل على هذا الاستفزار الذي ينتهك حرمة الطبيعة، فيذلّها إذلالاً حتّى تؤتي مكرهةً كلّ ثمارها، اليانعة منها وغير اليانعة. عشقَ هايدغر التناولَ الإغريقيّ لأنّه عاين فيه رعايةً فائقةً لإيقاعات الطبيعة وإيقاعات كائناتها، بينما التقنية الحديثة تنهال على الكون انهيالاً لتستخرج منه بالقوّة الغاشمة كلّ مكانز دفائنه، القابلة منها للاعتلان الناضج وغير القابلة لمثل هذا الاعتلان. جميعُ طاقات الكون مسخّرةٌ في خدمة الإنتاج. والإنتاج مسخّرٌ في خدمة إرادة الاقتدار. وإرادة الاقتدار مسخّرةٌ في خدمة ذاتها، أي في خدمة اقتدارها وتعاظمه وتفوّقه. في هذا الترابط العبثيّ ترتسم انحرافاتُ العقلانيّة الغربيّة التي أفضت إلى الاسترقاق التقنيّ الكونيّ الجارف.

سعيًا في الإمساك بالمعنى الأقصى الذي تنطوي عليه التقنية الحديثة، يبتكر هايدغر اصطلاحًا ألمانيًّا (Ge-stell) يشتقّه من الفعل الألمانيّ (stellen) ويزيّنه بالبادئة (Ge-) التي تخوّله أن يحمّله معاني الاستفزاز والاستجرار والاستجلاب. وقبل أن ينسب إلى هذا الاصطلاح كلّ هذه المعاني الاعتدائيّة، يحلو له أن يستصفي الصدى الدلاليّ الإغريقيّ الأصليّ[1]. فيذكّرنا بأنّ الفعل الألمانيّ (stellen) يدلّ على وضع الأشياء في موضعها الطبيعيّ السليم. ويمكنه أيضًا أن يدلّ أيضًا على الانسياب التلقائيّ إلى الظهور (her-stellen) والتعرّض للعِيان النظريّ (dar-stellen). فإذا بالحقل الدلاليّ الذي تنبسط فيه هذه الأفعال يرمز إلى انتصاب الأعمال الفنّيّة في المشهد العِيانيّ الذي يأنس الناسُ إليه في انبهارهم بجمالات الطبيعة وبهاءات الفنون الإغريقيّة القديمة. على هذا المعنى ينبغي إدراك فعل الإنتاج التقنيّ في محمولاته الإغريقيّة الأصليّة (poiesis). وهو فعلٌ تتعزّز فيه حركةُ التفتّح الاعتلانيّ العفويّ متصدّرةً عمليّةَ الافتعال الإنسانيّ المحض الذي يستتليه فعلُ الإنتاج.

في إثر هذا الاستذكار الإغريقيّ، يعود هايدغر إلى اصطلاح الاستجلاب أو الاستنهار[2] (Ge-stell) يصف به التحشيد الاستفزازيّ الذي تنطوي عليه التقنية الحديثة : «الاستنهار يعني استجماعَ الزجر الذي يستدعي الإنسان، أي يستفزّه لكي يكشف الواقع كشفَه لمنتَضَدٍ يؤتَى إليه على سبيل

[1]- أنظر الشروحات التي ساقها هايدغر في تسويغ هذا التأصيل في محاضرته «سؤال التقنية» (هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 24).
Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 24.

[2]- في البحث المضني عن عديل الاصطلاح الألمانيّ غشْتِل عثرتُ على صيغة الاستنهار، وأصلها فعل نهر الشيء، أي زجره حتّى ينهر ما فيه. أمّا الفعل اللازم (نَهِرَ الشيءُ)، فيعني كثُر وغزُر. فيكون الاستنهار استفزازًا للطبيعة حتّى تستطلق ما فيها من قدرات وطاقات، وقد تكاثرت وغزرت، وأضحتَ قابلة للاستغلال. في الاستخدام الألمانيّ المألوف تدلّ كلمة غشْتِل على الجهاز أو الإطار أو المشبك أو المنضد. غير أنّ هايدغر يحوّر في دلالتها، فيحمل البادئة (**Ge-**) على معنى الاستجماع والتحشيد، ويحمل الفعل (**stellen**) على معنى الوضع والرسم والتصوير والأمر والمطاردة والملاحقة والاستحثاث والاستنهاض والاستجلاب.

التطلّب. الاستنهار يعني هذا السبيل من الكشف الذي يسود ماهيّة التقنية الحديثة من غير أن يكون هو شيئًا تقنيًّا»[1]. مثل هذه الماهيّة تهيمن على كلّ نشاطات الإنسان في الزمن المعاصر، سواء تلك التي تتعلّق بالإنتاج الصناعيّ أو تلك التي ترتبط بالصناعة الثقافيّة. ذلك أنّه يحتكر المادّة والعقل ويجعل الإنسان يتصوّر الطبيعة والواقع في هيئة المستودع الحيّ الذي ينبغي استثمار طاقاته المخبوءة وتحويل عناصره إلى أغراضٍ استخداميّة محضة. هو العلم الحديث الذي يفرض مخطّطه الحسّاب على الطبيعة يستحثّها على استحضار جميع قدراتها ومواردها. الاستنهار يختضر مكانز الطبيعة، أي يقتطفها قبل أوان نضجها، ويتمادى في استثارة دفين أسرارها حتّى تنكشف عاريةً مستسلمةً خاضعةً أمام آلاته الجبّارة. من جرّاء مثل هذا الاستفزاز المتمادي يكفّ الإنسان عن اختبار الكائنات والأشياء بما هي تجلّيات لحقيقة الكينونة، فتنقلب جميع هذه العناصر أسيرةَ الأخذ النفعيّ. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإنسان ليس هو من يفتعل هذا الاستنهار لأنّه هو أيضًا محكوم به. فالاستنهار يستفزّ أيضًا الإنسان ويدفع به إلى التصرّف تصرّفًا عدائيًّا. ذلك أنّ الاستنهار هو الكيفيّة الحديثة التي عليها يحلو للكينونة أن تنحجب انحجابًا تتّقي به نوائب العقلانيّة الحسّابة.

تدليلاً على هذا التحوّل الخطير في كائنيّة هذه الأشياء والعناصر والكائنات، يستأنس هايدغر بتوليدٍ لغويٍّ آخرَ يُفصح به عن حال الطبيعة وقد تكوّمت وتكدّست طاقاتها وأضحت جاهزةً للاستغلال. هو اصطلاح المُنتَضَد (Bestand) الذي يجمع مَتاعَ الأشياء بعضَها فوق بعض وينضدها ويخزنها في أهراء التوضيب حتّى تضحي جاهزةً للاستخدام والاستثمار والاستغلال : «كلُّ شيءٍ (الكائن في كلّيّته) يصطفّ للتوّ في أفق نفعيّة ومأموريّة أو، بتعبير أفضل، في أفق مطلوبيّة ما ينبغي الهيمنة عليه. ما من شيءٍ عاد يقوى على الظهور في حياديّة التقابل الموضوعيّة. لم يعد هناك سوى أغراضٍ مُنتَضَدة من مخرونات واحتياطات ووسائلَ»[2]. من جرّاء هذا الاستنهار الكونيّ تنقلب الطبيعة كلّها خزّانًا رحبًا من الطاقة المستودعة تغترف منه التقنيةُ كلّ موارد إنتاجيّتها. الطبيعة تضحي

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 24.

“Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 24).

[2]- هايدغر، حلقاتٌ (حلقة طور، 11 أيلول 1969)، ص 368.

“Alles (das Seiende im Ganzen) reiht sich ohne weiteres in den Horizont der Nutzbarkeit, der Beherrschung oder besser noch der Bestellbarkeit dessen ein, dessen es sich zu bemächtigen gilt […]. Es kann nichts mehr in der gegenständlichen Neutralität eines Gegenüber erscheinen. Es gibt nichts mehr als Bestände : Lager, Vorräte, Mittel” (Heidegger, Seminare, GA 15, Frankfurt, Klostermann, 1986, S. 368).

هي المُنتَضَد الأعظم الذي تنضوي فيه كلّ مخزونات الاقتدار التقنيّ الضارب في المسكونة قاطبةً. أمّا الإنسان، فينقلب هو أيضًا موردًا من الموارد الأساسيّة في العالم، ومستودعًا ضخمًا للطاقات المهيّأة الصالحة للاستخدام. وبذلك ينتظم الوجود كلّه في مخطّط علميٍّ كونيٍّ يستوجب الإعداد والاستباق والتمهيد والاستطلاع والاستشراف حتّى تظلّ مستودعات الطاقة جاهزةً للاستخدام المباشر وغير المباشر، وقابلةً للديمومة حتّى في حالة انعدام الحاجة المنظورة إليها.

ولمّا كان الأمر على هذا النحو، عاد الإنسان لا يقوى على معاندة التقنية في جوهرها الغالب. فالقوى الاستغلاليّة التي استثارها الاستنهار الكونيّ أضحت هي التي تسيّر مجرى الأحداث في العالم وهي التي تهيمن على إرادات الناس. فهي سبق أن تجاوزت حدود الإنسان وخرجت من دائرة سيطرته. السبب الأساسيّ في ذلك الخروج أنّها أصلاً ليست منبثقةً من إرادته الذاتيّة. هيمنة الاستنهار الكونيّ متأتّيةٌ من زمن الغروب الحضاريّ الذي فيه سقطت الكينونة في غياهب النسيان، وكأنّي بهايدغر ينسب إلى الكينونة قرار الاستفحال التقنيّ في الكون من بعد أن قرّرت الكينونة أنّها لا تستطيع أن تتجلّى في براءة حرّيّتها وفي صفاء حقيقتها وفي إيماءات سرّيّتها القصيّة. وعليه، فإنّ زمن التقنية هو زمن اكتمال الهيمنة المتافيزيائيّة على الكينونة وعلى الإنسان وعلى العالم. وليس ينفع الإنسان أن يتدبّر بالخطط الوقائيّة اجتياحات التقنية الكونيّة، لأنّ اقتدار الاستنهار منبثقٌ رأسًا من مراسيم الكينونة عينها. كلّ تصوّرٍ أنتروبولوجيٍّ، أو تدبيرٍ سوسيولوجيٍّ، أو علاجٍ سياسيٍّ، مآله الإخفاق لأنّ الإنسان إمّا أصبح، في أسوأ الافتراضات، غرضًا من أغراض التقنية الحديثة، وإمّا غدا، في أفضل المشاهد المأساويّة، هو الموظّف المنتدَب والمنفّذ الأمين لأحكام الاستنهار الكونيّ.

رأس الكلام في هذا كلّه أنّ التقنية الحديثة هي إرسالٌ أمريٌّ، أو انتدابٌ ناظمٌ، أو إيفادٌ قدَريٌّ حاكمٌ. هنا يستعين هايدغر بموارد اللغة الألمانيّة لينشئ رباطًا دلاليًّا بين كلمة القدَر الألمانيّة (Geschick) وفعل الإرسال أو الانتداب أو الإيفاد (schicken) : «إنّ الاستنهار، وشأنه في ذلك شأن كلّ ضربٍ من ضروب الانكشاف، هو إيفادٌ من القدَر»[1]. فالقدَر هو قدَرنا لأنّه يرسم للكون وللإنسان وللعالم ما ترتأيه الكينونةُ في سرّ تعاقب اعتلاناتها واحتجاباتها؛ وهو الذي يبعث إلينا بالإيفادات الناظمة لأفق مداركنا ولتحوّلات الكائنات عندنا ولإيماءات الكينونة نحونا. والرسم هو هديٌ إلى الانخراط الكلّيّ في الطور الأخير من استنفاد طاقات المتافيزياء الغربيّة حتّى تُقبل طوعًا

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 28.
“Das Ge-stell ist eine Schickung des Geschickes wie jedes Weise des Entbergens” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 28).

إلى اختبار القربى الخاشعة من بهاءات الحقيقة في الزمن الأخير من التاريخ. وما التقنية الحديثة، في استنهارها الكونيّ، سوى التعبير الأفصح عن مثل هذا الاستنفاد. وعليه، فإنّ الإنسانيّة تحيا اليوم في زمن التقنية، أي في زمن استهلال الاختتام الأقصى حيث تبلغ المِتافيزياء ذروة تسلّطها. ولذلك كانت التقنية هي «المِتافيزياء الناجزة» وقد استُهلّ زمنُها استهلالاً مهيبًا[1]. غير أنّ الاختتام لا يعني انتهاء عمل التقنية وتعطّلها الدائم وتوقّفها النهائيّ. الاختتام يدلّ على استنفاد مطاوي الماهيّة التي تحملها المِتافيزياء الغربيّة. وهي الماهيّة التي يستمدّ هايدغر قوامَها ومعناها من إرادة القوّة التي نادى بها نيتشه. ماهيّة المِتافيزياء الغربيّة ليست سوى إرادة الإرادة تريد ذاتها وتسعى وراء ذاتها وتطلب الاقتدار لذاتها. هي إرادةٌ لا ترضى بأيّ مسعى غير مسعاها، ولا تقبل بأيّ غاية سوى غايتها، ولا تركن إلى أيّ تسويغ إلّا التسويغ الصادر عنها[2]. هي تسعى طلبًا للسعي بعينه، وتنتج رغبةً في الإنتاج بذاته، وتخزّن طمعًا بالتخزين ليس إلّا. وبما أنّ هذا كلّه ينشط بمعزل عن الحاجات الإنسانيّة الواقعيّة الضروريّة، فإنّ إرادة الإرادة، وقد استجمعت فيها كلّ استفزازات المِتافيزياء الغربيّة، تُفضي إلى افتعال الاختلال الكونيّ الكارثيّ (Anarchie der Katastrophen)[3] حيث يتحوّل الإنسان والكائنات إلى جوقة من الخدَم المنتدبين من أجل المواظبة على تعزيز منطق الهيمنة التقنية الشاملة. ومن ضرورات هذا التعزيز أن ينسج الناسُ بعضُهم على منوال بعضٍ، فيكبّون على تطلّب اللباس عينه، والمأكل عينه، والمشرب نفسه، والمسلك نفسه، ويركنون إلى التعبير الواحد، والإنشاء الواحد، والتفكير الواحد. ذلك أنّ وحدة الإرادة المِتافيزيائيّة تفرض على الكائنات وحدةً في الكائنيّة عينها.

هل من سبيل إلى الانعتاق الرضيّ من أسر المِتافيزياء الغربيّة وقيد التقنية الحديثة ؟

في مختتم البحث الذي تناول فيه هايدغر مسألة التقنيه، يغوص سميرُ المِتافيزياء الغربيّة غوصًا سحيقًا في تبصّر معاني الخطر الداهم. في عمق المحيط لا يجد أمامه سوى حبل النجاة الشعريّ الذي يُسعفه به الشاعر الألمانيّ فريدريخ هولدرلين (1770-1843) : «ولكن حيث الخطرُ، هناك

---

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 76.

"Das Zeitalter der vollendenten Metaphysik steht vor seinem Beginn" (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 76).

[2]- راجع هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، 85-86.

Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 8586-.

[3]- المرجع نفسه، ص 86.

أيضًا ينمو ما به الخلاصُ»[1]. إذا كانت المتافيزياء الغربيّة قد حبست على الكينونة في الكائن، فإنّها جعلت التقنية الحديثة تستفحل في اجتياح الكائن وقد سُلبت منه حرّيّةُ انتسابه العفويّ إلى منفسحات الكينونة الحرّة. أمّا إرادة الإرادة، فهي الطور الأخير من انعقاد كائنيّة الكائن على افتراض الصلابة الذاتيّة، واليقين الذاتيّ، والطاقة الإنتاجيّة المطلقة. عزلت المتافيزياءُ الغربيّة الكينونةَ، أو بالأحرى تصوّرتها على هيئة الكائن الأعلى الذي وضعت فيه كلّ آمال الجبروت البشريّ. فأسقطت كلَّ شيء في قبضة الاستنهار الامتلاكيّ. ظنّت أنّها تعاين في مثل هذا الكائن أرحب مقدار من الواقع المنظور، فأقصت كلّ إمكانات النقص والغياب والانحجاب. على قدر ما عزّزت فيه الحضور الصمديّ، نزعت عنه كلّ مبادرات الحرّيّة في الإقبال والإدبار. لذلك أولجت المَتافيزياءُ الغربيّةُ الإنسانيّةَ زمنَ العدميّة[2]، أي زمن إفراغ الكينونة من قوامها الذاتيّ وزمن سلبها حرّيّتها الذاتيّة. وعليه، أضحت الكينونة هي الضيق عينه، وهي الغياب عينه، وهي العدم عينه[3].

غير أنّها ما انفكّت، في معترك محنتها، تنادي الإنسان وتضطرّ إلى ملاقاتها حيث هي، لا حيث هو الآن. ذلك أنّ الإنسان، بحسب تعبير هايدغر، هو المقُبِل إلى الضيق: «الدازاين هو الانعطاف إلى الضيق»[4]. والضيق منبثقٌ من عوز الكينونة إلى الإنسان الحصيف النبيه الوديع المصغي إلى إرسالات القدَر، وقد تنوّعت نبراتُه بتنوّع الحقبات الإغريقيّة والوسيطيّة والحديثة والتقنية الأخيرة. في كلّ إيفاد قدَريّ تنادي الكينونةُ الإنسان من صميم غيبتها، وتستدعيه لإدراك مغازي الحقبة المرتسمة في معترك الوجود. خطر التقنية الجارفة يصاحبه، على خفر، نداءٌ صامتٌ تبعث به الكينونةُ إلى الإنسان حتّى يتجاوز انسدادات المتافيزياء، ويتخطّى إرباكات الإصراريّة التقنية. فينعطف إلى اختبار آخر لمعنى الانبساط التاريخيّ الراهن. فالتاريخ هو ميدان تعاقب الإيفادات القدَريّة التي تُفرج عنها الكينونةُ وتضعها في متناول الاختبار الإنسانيّ. والصلة بيّنةٌ في الاصطلاح الألمانيّ بين عبارة التاريخ (Geschichte) وعبارة القدَر (Geschick). ذلك أنّ التاريخ، في نظر هايدغر، ينشأ من تراخي الحقَب، أي من توالي الإرسالات التي تأتينا من الكينونة. وفي كلّ إرسال رسالةٌ يجب أن يتبلّغها

[1]- المرجع نفسه، ص 39.
“Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 39).

[2]- راجع :
Michael E. Zimmerman, “Heidegger on nihilism and technique”, in Man and World, 8 (4), 1975, p. 394414-.

[3]- أنظر التوسّعات التي أنشأها هايدغر في تناوله مسألة تجاوز المتافيزياء في زمن العدميّة الأوروبّيّة :
Heidegger, Nietzsche : Der Metaphysik und Nihilismus, GA 67, Frankfurt, Klostermann, 1999, S. 148150-.

[4]- قالها هايدغر في محاضرته «في ماهيّة الحقيقة» (هايدغر، معالم الطريق، 197-198).
“Das Dasein ist die Wendung in die Not” (Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 197198-.

الإنسان حتّى يفوز بالقربى الحقيقيّة من سرّ هذه الكينونة : «إنّ حِقَب تاريخ الكينونة المختلفة، أي مختلف الانقباضات الذاتيّة التي تعاقبت على الكينونة في قدَرها، هي حِقَبُ الكيفيّات المختلفة التي عليها أُرسِل الحضورُ قدَريًّا للإنسان الغربيّ»[1]. يصّر هايدغر في هذا النصّ على رسم كلمة الحضور (Anwesenheit) بالخطّ المائل لأنّه يروم أن يلقي ببالنا إلى الكيفيّة التاريخيّة الراهنة التي عليها ندرك الكينونة حضورًا دائمًا قابلًا للاستملاك والاستغلال. فالكينونة في زمن التقنية الحديثة تنقبض على ذاتها وتتوارى، وفي هذا محمولُ الفعل الألمانيّ (sich entziehen)، وتوفد إلينا من صميم تواريها هذه الكيفيّةَ التاريخيّة التي بها نستطيع أن نتبصّر في معناها. ولكنّها كيفيّةٌ تبيح للإنسان أن يتصرّف بها وفاقًا لأحكام العقلانيّة الحسّابة والتمثّل اليقينيّ الديكارتيّ وإرادة القوّة النيتشويّة وإرادة الإرادة الكونيّة. من جرّاء تعاقب هذه الكيفيّات المرسلة تتكوّن مادّةُ التاريخ وتتكثّف وتتواطأ عناصرُها على مناصرة الاقتدار التقنيّ الجارف في الزمن الراهن.

ليس على الإنسان، وهو «موظّفُ التقنية»[2]، أن يحارب التقنية لأنّها غالبةٌ لا محالة. ولكنّه يستطيع أن يجاريها، على تخفّفٍ من تورّطه، وأن يداورها، على دربةٍ في استطلاع وجهها الآخر. على هذا النحو يمكن الإنسان أن يستشرف إرسالًا آخر للكينونة يتجاوز به مَزاجز الاستنهار ومغاليقه وإطباقاته، إذ ليس في فعل النهر التقنيّ وهرٌ مطلقٌ، أي إيقاعٌ للإنسان في ما لا مخرج له منه. ولكن على الإنسان أوّلًا أن يختبر ضرورة الضرورات، أي ضرورة الانعطاف إلى الكينونة لأنّ الكينونة هي دائمًا صاحبة المبادرة في إرسال الاعتلان وفي إرسال الانحجاب. وهي اليوم في إرسال الانحجاب تنوء تحت أعراض التقنية الحديثة. بيد أنّ إنسان التقنية الحديثة عاد لا يميّز شعور القنوط من شعور الاغتباط لأنّه بات يظنّ نفسه مكتفيًا بما أنجزه من فتوحات صناعيّة. لذلك كانت أخطر المخاطر أن يُعرض الإنسان عن محنة الضيق. فيعود الضيق لا يتجلّى ضيقًا، بل اكتفاءً واقتناعًا وامتنانًا. ويعود الإنسان لا يستطلع هيئةً أخرى له، بل ينكمش على هيئته الراهنة التي رسمتها له المِتافيزياءُ الغربيّة وقد بلغت في التقنية الحديثة شأوها الأخير. الإنسان الذي اصطبغ بصبغة «الحيّ العامل» و«الحيوان الكادح» قد يفقد ماهيّته الإنسانيّة إنْ هو أوغل في خضوعه لسلطان التقنية. وحين يفقد الإنسان هذه الماهيّة، يعود

---

[1]- هايدغر، حلقاتٌ (حلقة طور، 11 أيلول 1969)، ص 367.
«Die verschiedenen Epochen der Geschichte des Seins – das unterschiedliche und aufeinander folgende Sichentziehen des Seins in seinem Geschick – sind die Epochen der verschiedenen Weisen, in denen sich dem abendländischen Menschen die Anwesenheit zuschickt” (Heidegger, Seminare, GA 15, Frankfurt, Klostermann, 1986, S. 367).

[2]- هايدغر، دروب الغابة، ص 294.
“Funktionär der Technik” (Heidegger, Holzwege, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 294).

خطر الإفناء الماديّ للبشريّة وللأرض من أقلّ الأخطار. ذلك أنّ حقبة التقنية الحديثة مستمرّةٌ إلى أجلٍ غيرِ معلومٍ. وليس في مستطاع الإنسان أن يستثير بمحض إرادته تحوّلًا عميقًا في الإيفادات القدَريّة التي ترسلها الكينونةُ إلى الإنسان وإلى الكائنات. فالغروب الذي ينتاب الكون يمكن أن ينقلب «ليلًا من أجل فجرٍ آخرَ»[1]. ولكنّه قادرٌ أيضًا على الإعلان المأساويّ عن «شتاءٍ لا نهاية له»[2]. هي الكينونة عينها صاحبةُ القرار في ذلك كلّه. فإمّا أن ترسل من عندها إرسالًا آخر ينبئ عن انبلاج فجر جديد للإنسانيّة، وإمّا أن تنغمر انغمارًا في حقبة اكتمال المتِافيزياء، فتنحجب وتصمت صمتًا بليغًا. قبل ذلك ينبغي للأرض أن تجتاحها ويلاتُ الاقتدار الأعظم: «قبل أن تنبسط الكينونةُ في حقيقتها الأصليّة، يجب أن تُكسَر الكينونةُ بما هي إرادةٌ، ويجب أن يُصرَع العالم، ويجب أن تُكتسَح الأرض، ويجب أن يُكرَه الإنسانُ على العمل وحسب»[3]. حينئذ يمكن استشراف التحوّل الخلاصيّ في إرسالات الكينونة. وهو تحوّلٌ يتّخذ هيئة الانسلاك في حقبةٍ تاريخيّةٍ جديدةٍ.

يستطيع الإنسان أن يشارك في هذ التحوّل على قدر ما ينظر نظرًا حصيفًا في الخطر: «إنّنا نبصر الخطر فنستبصر نموَّ ما به الخلاص»[4]. ومع أنّ هايدغر يحرّض الإنسان على الترقّب الفطن، إلاّ أنّ الترقّب لا يعني الإذعان والخضوع. نصيحة هايدغر ألّا ينجرّ الإنسان وراء الفعل الإراديّ، فيظنّ نفسه قادرًا بوسائل التقنية الحديثة أن يصارع التقنية الحديثة. الترقّب يعني أن ينعطف الإنسان إلى الكينونة حتّى يصغي إلى ندائها الجديد. لذلك غالبًا ما يتحدّث هايدغر عن التوبة والارتداد، وقد يكون في تحدّثه هذا شيءٌ من الأثر اللاهوتيّ القديم في تنشئته الكاثوليكيّة. توبةُ الإنسان هي توبةٌ إلى الكينونة، يُكسبه إيّاها تحسّسٌ آخر لمعاني السكن على الأرض، ومعاني القرى من الأشياء، ومعاني التماس سرّ الكون الفسيح. هي دعوةُ الفكر إلى الذكر أو الاستذكار حيث ينجلي للإنسان أنّ الخلاص إنمّا يأتي المائتين من موقع توبتهم العميقة الناشبة في عمق ماهيّتهم: «إنّ الخلاص يجب أن يأتي من حيث

---

[1]- هايدغر، دروب الغابة، ص 325-326.

[2]- المرجع نفسه، ص 295.

[3]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 69.

“Ehe das Sein sich in seiner anfänglichen Wahrheit ereignen kann, muß das Sein als der Wille gebrochen, muß die Welt zum Einsturz und die Erde in die Verwüstung und der Mensch zur bloßen Arbeit gezwungen werden» (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 69).

[4]- المرجع نفسه، 37.

“Wir blicken in die Gefahr und erblicken das Wachstum des Rettenden” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 37).

يصيب المائتين تحوّلٌ في ماهيّتهم»[1]. لا ريب أنّ توبة الإنسان إلى الكينونة تستوجب التزامًا فكريًّا صريحًا، غير أنّ مثل هذا التحوّل لا يدركه إلّا الفكر المستذكر. ذلك أنّ الفكر الاستذكاريّ لا يفعل ولا يصنع ولا يُنجِز على غرار التقنية الحديثة. الفعل الإنسانيّ الصحيح هو فعل الفكر لأنّ «الفكر هو الفعل الحقيقيّ». أمّا أوّل التزامات الفكر، فهو الالتفات إلى الالتباس الذي يصيب الكينونة في زمن التقنية. فزمن التقنية الحديثة هو في الوقت عينه زمن الضيق وهو زمن الارتداد إلى الكينونة. ولذلك يصحّ فيه، على سبيل التجوّز، الصورة المجازيّة التي ينطوي عليها رأسُ إيانوسيوس[2].

ومن ثمّ، فإنّ الارتداد إلى الكينونة يكون في رعايتها لا حاضرًا قابلاً للإمساك، بل إقبالاً إلى الحضرة به يحتجب كلّ غنى الغياب. الكينونة، إقبالاً إلى الحضرة، تأتي إلينا (An-wesen) في صورة الإيفاد القدَريّ: في زمن التقنية قد تتّخذ الكينونة اسم الاستنهار الكونيّ، ولكنّها أيضًا تلتحف بأسماء أخرى من غير أن تماثلها وتتماهى وإيّاها لأنّ الكينونة تستكره الهويّات الصلبة: فهي تارةً وهبٌ، وتارةً أخرى إرأيغنيس، وطورًا الرباعيّ أو الأربعيّ Geviert (الأرض والسماء، والمائتون والآلهة)، وأطوارًا لعبة الأشياء والعالم. فالارتداد يتحقّق باستذكار جميع الأسماء التي لا تناسب الكينونة بحيث إنّ الكينونة تصاب بأزمة عميقة في هويّتها. لذلك يحمّل هايدغر الاصطلاح الألمانيّ (Ereignis) دلالاتٍ تتجاوز مجرّد المعنى الحرفيّ المعتمد[3]. وهو، في ختام بحثه في

---

[1]- هايدغر، دروب الغابة، 273.

“Die Rettung muß von dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihrem Wesen wendet” (Heidegger, Holzwege, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 296).

[2]- هو الإله الرومانيّ ذو الوجهين (Janus)، يرمز إلى الماضي ويرمز إلى المستقبل. يفتح الرومان معبده في زمن الحرب ويغلقونه في زمن السلم. ومنه اشتقّت في اللغة اللاتينيّة تسمية الشهر الذي به يُختم العام المنصرم ويُستهلّ العام الجديد (Januarius). في أصله اللغويّ يعثر الشاعر اللاتينيّ أوفيدُس (43 ق. م. – 14 ب. م.) على دلالة العبور والانتقال. وقد يكون هايدغر قد استهوته دلالةُ التردّد بين زمنين، وقابليّة التلبّث والانتقال، واحتمال السلب والإيجاب في شخصيّة هذا الإله حتّى يعتمده وصفًا لحقبة التقنية الحديثة.

[3]- كلمة مشتقّةٌ من فعل الاستملاك الذاتيّ أو الاستدخال الذاتيّ أو التخصيص الذاتيّ (ereignen). وبحسب هذا المعنى الأوّل، فإنّ الإرأيغْنيس تعني بلوغ الكائنات إلى كينونتها الخاصّة وبلوغ الكينونة إلى أصالتها الذاتيّة. وفي هذا جوهر المسعى الذي يبرّر إعراضَ هايدغر عن المقاربة المتافيزيائيّة للكينونة حيث العقل الحسّاب ينصّب الكينونةَ علّةً أولى وجوهرًا صمدًا وكائنًا أسمى. والاستملاك لا يعني في هذا السياق الاستحواذ على الشيء، بل بلوغ الشيء إلى ذاته الخاصّة واستدخاله لكينونته في عمق ذاته. وثمّة معنى آخر للكلمة في صيغة الفعل المتضمّن للفاعل (sich ereignen). وهو معنى يدلّ على حدوث الشيء وتأتّيه في الوجود. أمّا المعنى الأخير المشتقّ من الفعل الألمانيّ القديم الحامل لدلالة النظر (er-äugnen)، فيشير إلى اعتلان حقيقة الشيء واستدعائها لنظر الدازاين حتّى يستدخلها في موضع اختباره للكينونة (da). أنظر ف. فرشتراتن، «معنى الإرأيغْنيس في الزمن والكينونة»، الدراسات الفلسفيّة، كانون الثاني – آذار، 1986، ص 113-133؛ ج. غريش، «الهويّة والاختلاف في فكر مارتن هايدغر. سبيل الإرأيغْنيس»، مجلّة العلوم الفلسفيّة واللاهوتيّة، عدد 57، 1973، ص 71-111؛ ج. كوكلمانس، في حقيقة الكينونة. ضروبٌ من التفكّر في فلسفة هايدغر الأخيرة، منشورات جامعة إنديانا، 1984.

Ph. Verstraeten, « Le sens de l’Ereignis dans Temps et Être », Les Études philosophiques ; J. Greisch, « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l’Ereignis », Revue des sciences philospohiques et théologiques ; J. Kockelmans, On the Truth of Being. Reflections on Heidegger’s later Philosophy, Indiana University Press.

الهويّة والاختلاف[1]، يضع الإرأيغنيس مقابل الغشْتِل[2] : فالتلازم الانتمائيّ بين الكينونة والإنسان هو سبيل الخلاص، على أن تكون الصدارة للكينونة لا للإنسان. فالإرأيغنيس ليس حدثًا يحدث، بل هو شركةٌ عفويّةٌ بين الكينونة والإنسان. إنّه الانسجام العفويّ بين الكينونة والإنسان به تُقبل الكينونة إلى الإنسان ومن ثمّ الإنسان إلى الكينونة من غير استدعاء شرعيّ أو استجلاب منفعيّ. ولكن، قبل ذلك كلّه، أي قبل التوبة والارتداد إلى حقيقة الكينونة المتجلّية في الإرأيغنيس، يجب على الإنسان أن يختبر حالة التشرّد الضلاليّ (Irre)[3] باحثًا عن الكينونة من أجل الفوز بالانتماء الحقيقيّ. ذلك أنّ التقنية الحديثة هي في وجه من الوجوه «تنظيم الفاقة»[4]، تمتحن الإنسان امتحانًا قبل أن يجرؤ على الانعطاف والتحوّل.

ما السبيل العمليّ إذًا إلى الاستذكار الذي يجعل الإنسان يتجاوز الضيق ويتجاوز نسيان الضيق. يبدو أنّ المسألة تستلزم خطوتين اثنتَين: الأولى تبادر إليها الكينونة، والثانية يضطلع بها الإنسان. في الخطوة الأولى علينا أن نترقّب فضلاً من أفضال الكينونة أو نعمةً (Huld) من نعمها، على حدّ تعبير هايدغر. ذلك أنّ الكينونة هي وحدها قادرةٌ على إسعاف الإنسان، فتزيّن فكرَه باستعداد إصغائيٍّ يجعله «يختبر التشرّد الضلاليّ»، ويرضى بمعاينة الضيق وما وراء الضيق من انفراجٍ تنسلّ إلى منفسحاته الكينونةُ في خفرٍ عظيم. أمّا الخطوة الثانية، فهي أشبه بارتداد يهيّئ الإنسان للاضطلاع الرضيّ بالضيق وبما يستتليه من انعطاف نحو الحقيقة المتلألئة من وراء الانسداد الكالح في الأفق. غير أنّ مثل هذا الاضطلاع لا يعني على الإطلاق الخضوع لحتميّة التقنية وإلزاميّة التشرّد الضلاليّ. فالإنسان لا يتحرّر بنزع محدوديّته الناشئة من انسلاكه التلقائيّ في كائنيّة الكون والعالم والكائنات، بل يتحرّر على قدر ما يرضى بالقسمة، قسمة مقامه بين الكائنات، وبالنصيب، نصيب إحرازه الإدراك الملائم، وبالمصير، مصير انتاسبه إلى تاريخيّة الكينونة، وبالقدَر، قدَر الإرسالات المتعاقبة التي تمنّ الكينونةُ بها عليه: «ما انفكّ قدَرُ الكشف يهيمن هيمنةً على الإنسان. ولكن ليس ذلك على حتميّة الاضطرار. ذلك أنّ

[1]- أنظر هايدغر، التماثل والاختلاف :

Heidegger, Identität und Differenz, GA 11, Frankfurt, Klostermann, 2006.

[2]- في الكتاب الضخم (إسهاماتٌ في الفلسفة : في الإرأيغنيس) الذي يوازي كتاب الكينونة والزمان، يتحدّث هايدغر عن انعطافة في الإرأيغنيس عينه صوب الغشْتِل :

Heidegger, Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, GA 65, Frankfurt, Klostermann, 1989, S. 407.

[3]- يتحدّث هايدغر عن اللاحقيقة بما هي تشرّدٌ ضلاليّ في بحثه الذي يحمل العنوان : «في ماهيّة الحقيقة»، معالم الطريق، 196.

“Die Un-wahrheit als die Irre” (Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 196).

[4]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 91.

«Die Technik ist [...] die organisation des Mangels» (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 91).

الإنسان لا يصبح، على وجه الدقّة، حرًّا إلّا على قدر ما ينتسب إلى ميدان القدَر، فيغدو، على هذا النحو، كائنًا مُصغيًا، لا كائنًا مُذعنًا»[1]. معنى هذا القول أنّ الإنسان ينبغي أن يُقبِل إلى الكينونة في كشفها الأخير وهو في حالة الإصغاء الحرّ، لا في حالة الإذعان والخضوع والانسحاق. غير أنّ حرّيّته تنبثق من بهاء الكشف الأخير: «حين نتفكّر، بخلاف ذلك، في ماهيّة التقنية، نختبر الاستنهار اختبارنا لقدَر من أقدار الكشف. وبذلك نكون قد سبقنا فأقمنا في المنفسح الحرّ للقدَر»[2]. المطلوب إذًا أن ينفتح الإنسان على ماهيّة التقنية حتّى يفوز بالنداء المحرِّر المنبثق من الكينونة في كشفها الأخير.

غير أنّه ليس من زمنٍ معيّنٍ للكشف الأخير أو للخلاص. ولا يمكن الإنسان أن يحتسب الزمن على هذا النحو لأنّ الاحتسابَ يخالف ماهيّة الإنسان الأصليّة التي تجعله كائن الترقّب والاضطلاع الرضيّ بالضيق المقبل إلى الانفراج. لكي يستطيع الإنسان أن يعاين المنعطف الخلاصيّ ويختبر الأشياءَ أشياءً حرّةً منعتقةً من كلّ تموضعٍ علميٍّ استغلاليٍّ، ينبغي له أن يترقّب تجلّي الكينونة في هيئة البرق الخاطف الذي يشقّ أجنحة الليل ويضيء ظلمة التقنية الحسّابة. إلّا أنّ المنعطف لا يأتي بعد التقنية الحديثة على هيئة التعاقب الزمنيّ، بل هو ينبثق من معاناة التقنية ليُظهر ماهيّة الكينونة في وجهها المشرق، في حين أنّ التقنية تُظهر الكينونة في وجهها المظلم. في الزمن الحاضر تتّخذ الكينونة هيئة الاستنهار (الغشْتِل)، في حين أنّ الخلاص يأتينا حين تتّخذ الكينونة هيئة الإرأيغنيس الذي يضمّ الكينونة والإنسان والأشياء في تناغم الانتماء العفويّ التلقائيّ. وحده الحسّ الشعريّ الرهيف يبصر المنعطف وقد حلّ حلولًا صاعقًا: «ما من تحوّل يجري من غير مواكبة تشير أوّلًا إلى السبيل. ولكن كيف للمواكبة أن تقترب إنْ لم يُضِئ الإرأيغنيس الذي، إذ يستدعي ماهيّة الإنسان ويستثيرها إليه، يجعلها في نُصب النظر، أي في مدارك الاستبصار، والذي يقود، بهذا الاستبصار، بعضًا من المائتين إلى المبنى التفكّريّ الشعريّ؟»[3].

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 28.

“Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 28).

[2]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 34.

“Wenn wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, dann erfahren wir das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung. So halten wir uns schon im Freien des Geschickes auf” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 29).

[3]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 95.

“Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit. Wie aber naht ein Geleit, wenn nicht das Ereignis sich lichtet, das rufend, brauchend das Menschenwesen er-äugnet, d. h. er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens bringt?” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 95).

مثل هذا الحسّ الرهيف يأتينا من الإصغاء إلى نبرات الأرض: «لنا آذانٌ لأنّنا نستطيع أن نُعير الأذن الصاغية الواعية، وبفضل هذا الإصغاء الواعي يُتاح لنا أن نُنصت إلى نشيد الأرض، وإلى ارتعاشاتها وتموّجاتها، وهو النشيد الذي يظلّ بمنأًى عن الضجيج الهائل الذي يجرّه الإنسان بين الآونة والأخرى على سطحها المكتسَح»[1]. المطلوب أن ينفتح الإنسان على ماهيّة التقنية حتّى يفوز بالنداء المحرِّر. ذلك أنّ الطبيعة تحتمل وجوهًا شتّى من الانكشاف والتجلّي. فهي منفسحُ الحرّيّة المطلقة للأشياء تُقبل وتُدبر، في كرٍّ وفرٍّ، وعلى تعاقب الإرسالات القدَريّة التي تُفرج عنها الكينونة بحسب ما ترتأيه هي من تدابيرَ: «الطبيعة (الفوسيس) هي في نظر الإغريق الاسمُ الأوّل والجوهريّ للكائن عينه في كلّيّته. الكائن هو في نظرهم ما يتفتّح ويتحقّق، من بعد أنْ ينمو بذاته من غير أن يُكره على أيِّ أمرٍ، ولا يلبث أن يعود إلى ذاته وينقضي، وهو بذلك الملكوتُ الذي لا ينفكّ يتعزّز بانبساطه وبانقباضه»[2]. صونًا لحركتَي الانبساط والانقباض، لا يستطيع الإنسان إلاّ أن يعتصم بالعزوفيّة (Gelassenheit)[3]، أي بالسكونيّة المنصتة الراعية. هي الغِلاسِّنْهايت التي ترضى بأن تترك (lassen) الأمور تجري في الطبيعة على مزاجها، فتعزف طوعًا عن أيّ ضرب من ضروب المعانفة أو المغالطة أو التحامل. وما لا ريب فيه هو أنّ هايدغر يعتقد اعتقادًا راسخًا أنّ ماهيّة الكينونة، وهي الاسم الآخر للطبيعة (الفوسيس) الإغريقيّة، هي التي تُملي مثل هذا العزوف على الإنسان. فالكينونة ليست جوهرًا أو كائنًا من الكائنات أو ذاتًا، بل هي انكشافٌ أو وحيٌ أو اعتلانٌ أو تجلٍّ يصاحبه انحجابٌ أو انكفاءٌ أو ارتدادٌ أو خفاءٌ. في زمن الإغريق الأوّل انبثق لمثل هذا التوتّر الخفر في الكينونة علمٌ «حقيقيٌّ على وجه مختلف»[4]. لذلك ما كان في مقاصد هايدغر أن يخاصم

---

[1]- هايدغر، بداية الفكر الغربيّ. المنطق : نظريّة هيراقليطس في اللوغوس، مجموعة الأعمال الكاملة، 55، فرنكفورت، كلوسترمان، 1987، ص 247.

“Wir haben Ohren, weil wir horchsam hören können und bei dieser Horchsamkeit auf das Lied der Erde hören dürfen, auf ihr Erzittern und Beben, das doch unberührbar bleibt von dem riesenhaften Lärm, den der Mensch auf ihrer vernutzten Oberfläche bisweilen veranstaltet” (Heidegger, Heraklit. Der Anfang des abendländichen Denkens. Logik : Heraklits Lehre vom Logos, GA 55, Frankfurt, Klostermann, 1987, S. 247).

[2]- هايدغر، نيتشه : إرادة القوّة بما هي فنٌّ، ص 94.

“Phusis is für die Griechen der erste und wesentliche Name für das Seiende selbst und im Ganzen. Das Seiende ist ihnen dasjenige, was eigenwüchsig und zu nichts gedrängt aufgeht und hervorkommt und in sich zurückgeht und vergeht, immer aber das aufgehende und in sich zurückgehende Walten” (Heidegger, Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst, GA 43, Frankfurt, Klostermann, 1985, S. 95).

[3]- أنظر هايدغر، العزوفيّة، غونتر نِسكه، بفولِتنغن، 1959.

Heidegger, Gelassenheit, Günther Neske, Pfultingen, 1959.

[4]- هي عبارة جان بوفريه، تلميذ هايدغر النجيب في فرنسا، ساقها في محاوراته :

Jean Beaufret, Entretiens, Paris, PUF, 1984, p. 63.

التقنية ويُعرض عن مكتسباتها ويدين جهودها السليمة، ولا أن يحنّ حنينًا مرَضيًّا إلى العصور القديمة أو البدائيّة المنصرمة. جلُّ همّه كان الفوز بفهم أعمق لماهيّة التقنية الحديثة بما هي موضعُ اعتلان لمنحجبات الإرسالات التي تمنّ بها الكينونةُ على الكون. عوضًا من الحنين إلى الماضي، يجب مواجهة التقنية في أخطر منزلقاتها حتّى نستطيع أن نتدبّر وجهًا آخر للكينونة في الأزمنة المقبلة. على قدر ما يقوى الإنسانُ على استشعار الخطر الداهم في التقنية، يتهيّأ له لا أن يتخلّى تخلّيًا وهميًّا عن الوسائل السليمة التي تتيحها التقنية، بل أن يغيّر موقفه منها ومن وعودها الزائفة. اللجوء السليم إلى التقنية ليس هو الخطيئة المميتة، بل الخطيئة الأعظم هي في الخضوع المنسحق لسلطان التقنية وفي تشويه علاقة الإنسان بالأشياء، ومن وراء الأشياء بالكينونة. مسؤوليّة الإنسان أن ينهج إلى الأشياء سبيلاً آخر غير سبيل الاستنهار. وليس من تدبير عمليّ يستطيع أن يساعد الإنسان في مثل هذا النهج أنجع وأمضى وأرقى من تدبير الفكر الاستذكاريّ: «الفكر يُنجز علاقة الكينونة بماهيّة الإنسان»[1]. هو الفكر عينه الذي يمارسه هايدغر عندما يستذكر ضروب الاعتلان وضروب الاحتجاب التي اختبرتها الكينونةُ على تراخي عصور المِتافيزياء الغربيّة. هو فكرٌ يروم أن يضع الإنسان في قربى الكينونة وأن يهيّئ للكينونة الموضع الأمثل لتفتّحها العفويّ الوهّاب. فإذا كانت التقنية الحديثة تعيق مثل هذا التفتّح، فإنّ الفنون والأعمال الفنّيّة يمكنها أن تهب الكينونة المنفسح الأنسب لاعتلاناتها. غير أنّ العمل الفنّيّ هو عودٌ إلى التقنية في مدلولها الفجريّ الإغريقيّ الأوّل حيث كان الإنسان يلوذ بالفنّ استلهامًا لحضورٍ حرٍّ تأتي إليه الكينونةُ في ثنايا العمل الفنّيّ المتقن.

التباسات الربط السببيّ بين المِتافيزياء الغربيّة والتقنية الحديثة

يحسن في الختام أن يسأل المرء عن مسوِّغات هذا الربط السببيّ بين المِتافيزياء الغربيّة والتقنية الحديثة. هل يجوز أن نصاحب هايدغر في نقده الجذريّ الذي يجرّم هذه المِتافيزياء ويعيب عليها ما جرّته على الأشياء والكائنات والموجودات من عدوان شنيع مقيت؟ وهل يمكننا أن نركن إلى الكينونة وحدها في تسيير أمور العالم وفي تدبّر شؤوننا بحسب مزاجها المتقلّب المتأرجح بين اعتلان لا يلبث أن ينحجب في ذروة اعتلانه، وانحجاب لا يعتّم أن يعتلن في صميم انحجابه؟ وهل يحقّ لنا أن نحصر قابليّات الكون ومستقبلات العالم وكيفيّات الوجود وطاقات التاريخ في وجه واحد من وجوه اختبار الأشياء، وهو الوجه الذي يومئ إليه هايدغر في ربطه التقنية بالمِتافيزياء

[1]- هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، معالم الطريق، ص 313.
“Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen” (Heidegger, “Brief über den ‘Humanismus’”, Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 313).

إمّا مرتسمًا في معارج الكينونة المتلألئة، وإمّا منحلاًّ في منحدرات التقنية المنحرفة؟ وهل يصحّ أنّ التقنية التي تستثمر طاقات الأرض وتطمح إلى استعمار الكواكب القريبة في الفضاء الأرحب هي الطريق الضيّقة التي ستفضي إلى العدميّة المطلقة أم أنّ هذه التقنية قد تُفرج عن حالاتٍ في المباني الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة تهيّئ لاختبارات جديدة لم يألفها الكائن الإنسانيّ في مركّبه الجسمانيّ الحاليّ؟ هي حالاتٌ قد يأنس إليها الكائنُ الإنسانيّ في مركّبه المصطنع المعقّد الذي قد تتآلف عناصره في هندسة جينيّة جديدة مقبلة إلينا ستستدخل إلى بنية الإنسان الدماغيّة محسّنات تكوينيّةً بنيويّةً تبلغ به إلى تجاوز كلّ الآفاق المعرفيّة الإنسانيّة التي تعوّد ارتيادها حتّى الآن الاختبارَ الإنسانيّ. حينئذ هل يظلّ الإنسان الهايدغريّ هو الدازاين الذي فيه تعتلن حقائق الكينونة وأسرارُها؟ ربمّا. ولكنّ هذا الاستمرار قد يتحقّق على كيفيّات أخرى لم تألفها المِتافيزياء الغربيّة عينها[1].

أمّا الفائدة الفكريّة من ربط التقنية الحديثة بالمِتافيزياء فيجب أن نقرنها بما ساقه أهل المعرفة الذين سبقوا هايدغر إلى انتقاد العقلانيّات الأداتيّة المسيطرة على المجتمعات الغربيّة المعاصرة. فالعقلانيّة عقلانيّاتٌ، منها الأداتيّة، ومنها التسويغيّة، ومنها الغائيّة[2]. أمّا هايدغر، فنجح في انتقاد الأداتيّة والتسويغيّة، ناسجًا على منوال من سبقه من فلاسفة نقد العقلانيّة الحديثة. غير أنّ انتقاد العقلانيّة الغائيّة التي تستجلي المقاصد القصوى والمعاني القوّامة والمثُل العليا، فلا يجوز إبطالها من جرّاء انحراف حدث هنا والتواء جرى هناك وتشويه افتُعل هناك. قد يعاتب المرء هايدغر على نقده الشموليّ للعقلانيّة في جميع وجوهها، وتعميماته المجحفة الظالمة التي تجرّد العقل الإنسانيّ من كلّ قدرة على التبصّر والتمييز والحكم والإفتاء. استجلاءً لهذه الخلفيّات التاريخيّة التي أثّرت تأثيرًا بيّنًا في فِسارة هايدغر التفكيكيّة، لا بدّ من الإشارة المقتضبة في هذا السياق إلى النقد الذي عقده ماكس فيبر (1864-1920) حين فكّك الأنظومة التقنية التي تنطوي عليها الرأسماليّة المعاصرة، وأبان أنّ الأصل يقترن بالنظرة الشاملة إلى الكون. وهي نظرةٌ فلسفيّة أخلاقيّة تعزّز مقولة الاستثمار، فتُظهر الوشائج الخفيّة التي تصل الرأسماليّة بروح المذهب البروتستانتيّ. ويحسن أيضًا الالتفات إلى الجيل الأوّل من فلاسفة مدرسة فرنكفورت، ولاسيّما هِربِرْت ماركوزه (1898-1979) وتيودور

[1]- راجع :

Luc Ferry, Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme, Paris, Grasset, 1992 ; Id., La révolution transhumaniste : comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies, Paris, Plon, 2016.

[2]- راجع البحث الذي أنشاه الفيلسوف الألمانيّ كارل أوتّو أبّل (1922-2017) في العقلانيّات الحديثة :

K. O. Apel, «Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité», Le Débat, mars-avril 1988, 49, p. 142- 163.

أدورنو (1903-1969) اللذين عابا على العقلانيّة الغربيّة مطامحَها التسلّطيّة وانحرافاتها الأخلاقيّة. ويمكن أيضًا الحديث عن إرنست يونغِر (1895-1998) الذي نظر إلى شكل (Gestalt) أو هيئة العامل نظرتَه إلى الصورة النافذة المهيمنة في العالم المعاصر[1]، ولئن ارتسمت هذا الشكلُ في أفق الإنسان المتفوّق المتجاوز لذاته والعابر للمحدوديّة الإنسانيّة. لذلك تبقى هذا الشكل، بحسب هايدغر، مقيّدًا بإرادة الهيمنة التي تنطوي عليها إرادةُ الاقتدار النيتشويّة التي تحوّلت في حقبة المتافيزياء المنجَزة إلى إرادة الإرادة.

لا جرم أنّ الفرق واضحٌ بين التفكيك الهايدغريّ لمسرى المتافيزياء الغربيّة والانتقاد البنيويّ الذي ساقه هؤلاء جميعًا في سياق تقويم العقلانيّة الغربيّة الحديثة. فالتفكيك يبلغ بهايدغر حدود الارتياب من مطالب العقل عينه ومن مطامحه ومقاصده[2]. فالعقل هو السلطان الذي ينبغي تقويضه عند هايدغر، فيما هو الميزان الذي يجب ضبطه وتقويمه وتأهيله عند الآخرين. وحين يصرّ هايدغر على افتضاح كلّ التواءات العقلانيّة الحسّابة في مطاوي المتافيزياء الغربيّة، يتبيّن له أنّ أفضل السبُل للنجاة من سلطان العقل هو عزل الإنسان عن مقام الصدارة والركون إلى الطبيعة وإلى الأشياء وإلى الجريان الكونيّ العفويّ وإلى الكينونة وإلى الأقدار والأسرار. ومن ثمّ، لا يبقى للإنسان سوى الاعتصام بلغة أخرى هي غير لغة العقل والتمثّل والتصوّر والمحاسبة والمحاكمة. إنّها، بلا أدنى ريب، لغة الشعر والتصوّف والعرفان والانخطاف العلويّ أو السفليّ. بيد أنّ المشكلة الكأداء تظلّ ناشبةً في هذا الإصرار الرهيب على أعظميّة القرار القدَريّ الذي تبتّه الكينونةُ على تعاقب إرسالاتها الكونيّة منذ انفطار التفكّر الإنسانيّ في الزمن الفجريّ الإغريقيّ الاستهلاليّ.

فإذا ثبت أنّ الإنسان ينزع إلى الانحراف ويميل إلى الهيمنة ويبتهج بالاستبداد، وقد تعاظم هذا كلّه في زمن التقنية الكونيّة، فالوسيلة الأنجع لا تكون بعزله، بل بتقويمه وتهذيبه وتأهيله لمقامٍ يليق بوعيه الذاتيّ النقديّ الخلاّق. لا ريب في أنّ الركون إلى الكينونة يظلّ من الحلول الصوفيّة الأخّاذة. ولكنّه سبيلٌ محفوفٌ بمخاطر الاستقالة والاعتزال والتلبّث الوجدانيّ الترقّبيّ، في حين أنّ

[1]- أنظر : **Ernst Jünger, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.**

[2]- لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ثلّة نابغةً من الفلاسفة الغربيّين تأثّروا تأثّرًا حميدًا بالانتقاد الهايدغريّ، فاستلهموه وأنشأوا منه مذهبًا فلسفيًّا يراعي خصوصيّة الطبيعة والبيئة، ولكن من غير أن يطرد الإنسان من موقعه المتدبّر المسؤول. راجع :
Jacques Ellul, La technique ou l'enjeu du siècle, Paris, Armand Colin, 2008 ; Hans Jonas, Technik, Medizin und Ethik : Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1985 ; Andrew Feenberg, Questioning Technology, New York and London, Routledge, 1999.

الناس يتوقون إلى حياة الكرامة والمساواة والعدل والأخوّة. وهي قيمٌ لا يمكن مناصرتها وتعزيزها وإنشابها في البنى القانونيّة والتشريعيّة الكونيّة بمجرّد التماس البوح الخليليّ بين الكينونة والإنسان. فالتحدّيات العلميّة والإشكاليّات التقنية والاستصلاحات الجينيّة في كائنات الطبيعة وفي الكائن الإنسانيّ لا يستطيع الإنسان أن يضطلع بها اضطلاع المتأمّل في المشورات السرّيّة التي تومئ إليها الكينونة من مقامها القدسيّ المقتدر. صحيحٌ أنّ الحرص الهايدغريّ على كرامة الكائنات وكرامة الكينونة وعلى سلامة البيئة وسلامة الإنسان والإنسانيّة يظلّ هو الأفق السليم الذي ينبغي أن تنسلك فيه كلُّ المباحثات العقلانيّة. فالعقل حمّال وجوه ومخزنُ طاقات. هو قادرٌ على معانفة الطبيعة والكائنات والأشياء، ولكنّه أيضًا خليقٌ برعايتها وملاطفتها وصيانتها واستخراج مختمر مكنوناتها، على نحو ما يهواه هايدغر نفسُه. فلمَ الاقتصار على وجهٍ واحدٍ من العقلانيّات المتقابلة المتعارضة في التراث الفلسفيّ الغربيّ؟ رأس الكلام في هذا كلّه أنّ الفكر الذي يجرؤ على نقض بنيانه وإعادة إعماره إنّما يكتنز في ثناياه طاقاتٍ جليلة من الابتكار استخدمها هايدغر نفسُه، وهو ابن هذه المتافيزياء الغربيّة الرفيعة، ويستخدمها كلّ فيلسوفٍ غربيٍّ أعلن موت الغرب وموت الفكر الغربيّ وموت الإنسان الغربيّ. فلا غرابة، من ثمّ، أن يكون مثل هذا الإعلان هو خاتم التصديق على الاقتدار الابتكاريّ الذي تختزنه المتافيزياء الغربيّة، وقد تنوّعت تجلّياتها في كوكبةٍ جليلةٍ من المذاهب الفلسفيّة الغربيّة منذ الأفلاطونيّة والأرسطيّة والأفلوطينيّة، مرورًا بالأغسطينيّة والتومائيّة والرشديّة والسينويّة، بلوغًا إلى الديكارتيّة والإسبينوزيّة والكانطيّة والهيغليّة والهوسّرليّة والهايدغريّة عينها. لا عجب، من ثمّ، أنّ يكون الخيط الناظم الذي اصطفاه هايدغر لتأوّل تاريخ الفكر الغربيّ، عنيتُ به نسيان الكينونة والاقتصار على الكائن وإهمال الفرق الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائن وإخضاع الكائن للعقلانيّة الحسّابة، يشبه خيوطًا ناظمةً أخرى آثرها فلاسفة آخرون عاينوا مسرى الفكر الغربيّ ممهورًا إمّا بحركة تحقّق الروح المطلق في التاريخ (هيغل)، وإمّا بإخضاع الوجود لفعل المشيئة الذاتيّة والبناء التصوّريّ الذاتيّ (شوبنهاور)، وإمّا بالصراع بين إله التعقّل الحكيم (أبولون) وإله النشوة الخلّاقة (ديونيسيوس)، على ما يذهب إليه نيتشه. وقد يكون هايدغر متأثّرًا بهذه التأوّلات ومستلهمًا لها على خفرٍ وتخيّرٍ واستصفاءٍ. غير أنّ الإصرار على ضرورة إنقاذ الكينونة أو، بالأحرى، على ضرورة ترقّب الخلاص الآتي من الكينونة لا يسوِّغ إخضاع تاريخ المتافيزياء كلّه لمشيئة الكينونة عينها. هو تأوّلٌ يروم أن يضمّ شتيت المحاولات التفسيريّة في بوتقة الإدراك

المستند إلى انسحاب الكينونة من التاريخ وسقوطها الطوعيّ في النسيان. وقد أكسبه هايدغر قدرةً على الإمساك جعلته تأوّلاً قابلاً لجميع أصناف الاستقطابات. بيد أنّ الاختبار الفكريّ الكونيّ لا يُختزَل في قالبٍ تفسيريٍّ واحدٍ، ولئن ادّعى الرغبة في التوسعة المطلقة حتّى يشمل كينونة الكائنات قاطبةً، وحقيقة الحقائق طرًّا، ومعنى المعاني إطلاقًا. يأتي الامتحان الأشدّ إرباكًا في مثل هذا التأوّل الهايدغريّ من أنّ التوسعة المطلقة في ترسُّم قوام الكينونة قد يُفضي إلى الخواء المضمونيّ الذي يلامس العدم. فتصبح الكينونة والعدم مترادفين متصاحبين متلازمين، ونعود بالقهقرى إلى زمن التحسّس الإغريقيّ الأوّل حيث استحالة القول في الكينونة هو ضربٌ من ضروب العدم. وما أثبت التاريخ الإنسانيّ قطّ أنّ العدم مُنجبٌ موثوقٌ للمعنى البنّاء.

التكنولوجيا البيولوجية

حيث يصبح الإنسان أدنى إلى شيءٍ غيرذي قيمةٍ

رونالد كول تورنر Ronald Cole-Turner [*]

في هذه الدراسة، يعالج أستاذ علم اللاهوت والأخلاق الأميركي رونالد كول تورنر حقيقة التكنولوجيا البيولوجيّة المعاصرة، وكيفيّة تطورها واتساع مساحة تطبيقاتها، لتشمل النبات والحيوان ومن ثم الإنسان، وهو ما أدى إلى الاحتجاج من جانب المؤسسة اللاهوتيّة وإصدار مواقف نقديّةٍ حادةٍ إزاء إجراءات الاختبار الوراثي وما نجم عنه من تداعيات. يركّز الباحث على أساسياتٍ هذه التقنية مشيراً إلى مخاوف انهيار النوع البشري ذاته من خلال استعمال «التكنولوجيا البيولوجية ما بعد الجينومات» التي ستجعل البشر ينتمون إلى أكثر من نوعٍ واحدٍ من الأحياء. الأمر الذي قد تصبح الأجيال القادمة معه مجرّد منتجاتٍ تكنولوجيّةٍ فاقدةٍ لمقوّمات تأسيس مجتمعٍ بشريٍّ طبيعيٍّ.

المحرّر

التكنولوجيا البيولوجية هي مجموعةٌ من التقنيات يقومُ من خلالها البشر بتعديل الكائنات الحيّة أو استخدامها كوسائلَ. توظِّفُ التكنولوجيا البيولوجية في هيئتها المعاصرة تقنيات بيولوجيا الجزيئيات، وذلك من أجل فهم عناصر البناء الأساسية للكائنات الحيّة والتحكُّم بها. في مرحلتها الأولى، تمّثلت التكنولوجيا البيولوجية في التناسل الانتقائي للنباتات والحيوانات من أجل تحسين قيمتها الغذائية وأعقب ذلك استخدام الخميرة لصناعة الخبز والخمر وماء الشعير.

---

*ـ أستاذعلم اللاهوت والأخلاق في مدرسة بيتسبرغ اللاهوتية.

ـ العنوان الأصلي: Biotechnology.

ـ المصدر: https://www.encyclopedia.com/people/science-and-technology/genetics-and-genetic-engineering-biographies/biotechnology

ـ ترجمة: هبة ناصر.

بدأت هذه الأشكال الأولى من التكنولوجيا البيولوجية منذ نحو 10 آلاف عام، وترمزُ إلى الانتقال الثقافي البشري من مجموعات صغيرةٍ من الصيّادين وجامعي الثمار إلى مجتمعات كبيرة ومستقرّةٍ تسكنُ في المدن والدول ما أدّى إلى نشوء الكتابة والتكنولوجيات الأخرى. من المشكوك فيه أن يكون علماء التكنولوجيا البيولوجية الأوائل قد فهموا آثار أعمالهم منذ البداية، وعليه فإنّ سبب إصرارهم على اتّباع التناسل الانتقائي عبر مئات الأجيال لتحصيل الفائدة الكبيرة على مستوى القيمة الغذائية يبقى لغزاً نوعاً ما.

ظهرت الأديان التاريخية العالمية في بيئة الزراعة والتكنولوجيا البيولوجية البدائية، وكما يتوقّع الفرد فإنّها تتآلف مع تلك البيئة (من الأمثلة على ذلك تأكيدها على الأعياد الزراعية). اعتبر الدين المسيحي أنّ الطبيعة بحدّ ذاتها تملكُ تاريخاً، حيث كانت الطبيعة في البداية جنّةً منظمةً بشكلٍ مثاليٍّ، إلاّ أنّه وبسبب قيام البشر برفض العيش ضمن حدود معيّنة لعنها خالقها أو قام بإخضاعها للفوضى. هذه اللعنة تجعل الطبيعة تاريخيةً، وفوضويّةً، ومتآلفةً مع حياة البشر ومعاديةً لها في الوقت نفسه، وقابلةً للتحسُّن عبر الجهد البشري. تقع هذه التأثيرات بشكلٍ خاصٍّ على الزراعة والولادة لكونهما مجالين محوريين في التكنولوجيا البيولوجية.

مع حلول زمن تشارلز داروين (1809-1882)، تأنّى مربّو الحيوانات والنباتات ونجحوا بشكلٍ عالٍ في تطبيق تقنيات التناسل الانتقائي لتحقيق نتائجَ محدّدةٍ ومقصودة. انبنت نظريّة التطوُّر التابعة لداروين بشكلٍ جزئيٍّ على ملاحظته لقدرة مربيّ الحيوانات على تعديل الأجناس، وقد ساهمت جهود المربّين بتوجيه أنظار داروين إلى تغيُّر الأجناس وحيويّتها وقابليّتها على التحوُّل. بإلهامٍ من نجاح التناسل الانتقائي المتعمَّد، طرح داروين نظريّة الانتقاء الطبيعي حيث تعمل الطبيعة من دون قصدٍ كمربٍّ بشريٍّ. تستعمل الطبيعة آلية الانتقاء البيئي التي تُفضِّل بعض الأفراد على غيرهم في عملية التناسل. بالطبع، أدّت نظرية الانتقاء الطبيعي إلى تحوّلٍ عميقٍ في الوعي البشري حول مرونة الحياة، وهذا بدوره دعّم التكنولوجيا البيولوجية المعاصرة ورؤيتها حول قابلية تحسين الحياة. على الرغم من أنّ الدين المسيحي قد تصارع مع الدلالات الأخرى للداروينيّة، إلا أنّه لم يعارض إمكانية أن يقوم البشر بتعديل الطبيعة وربما الطبيعة البشرية أيضاً.

ظهور التكنولوجيا البيولوجية المعاصرة

في القرن العشرين، وبالتزامن مع قيام علماء البيولوجيا بإصلاح طرح داروين واستكشاف علاقته مع علم الوراثة، قام مربّو النباتات من أمثال لوثر بوربانك (1849-1926) ونورمان بورلاغ (1914-2009) بإيصال التناسل الانتقائي إلى مستوياتٍ جديدةٍ من النجاح، حيث ازدادت نوعيّة وكميّة

المحاصيل الزراعيّة بشكلٍ كبير. مع ذلك، فإنّ التقدُّم في أواخر القرن العشرين في مجال بيولوجيا الجزيئات والهندسة الوراثيّة هو الذي أرسى القاعدة التقنية للتكنولوجيا البيولوجية المعاصرة. أدّى اكتشاف وحدات المعلومات الوراثية -أي الجينات- داخل الخلايا في جُزيئة طويلة اسمها الـ DNA إلى فهم هذه البُنية وتقنية التحكُّم بها. لم تعد التكنولوجيا البيولوجية مقتصرةً على الجينات الموجودة في الطبيعة أو تلك التي يُمكن نقلها داخل أحد الأجناس عبر التناسل. وعليه، أصبح بإمكان المهندسين البيولوجيين نقل الجينات من جنسٍ إلى آخر أو من البكتيريا إلى البشر وتغييرها داخل الكائنات الحيّة.

لم يكن اكتشاف بُنية الـDNA في العام 1953 من قِبل فرانسيس كريك (المولود في العام 1916) وجيمز واتسُن (المولود في العام 1928) إلا إحدى الخطوات الأساسيّة في رواية بيولوجيا الجزيئيات. خلال عقدين، فتح هذا الاكتشاف المجال أمام معرفة ما يُسمّى بالأبجدية الجينية أو رمز الأسس الكيميائية التي تحمل المعلومات الوراثية، وفتَحَ الطريق أمام فهم العلاقة بين ذلك الرمز والبروتينات الناجمة عنه واكتساب القدرة على تعديل هذه البُنى والعمليات (الهندسة الوراثية).

شهد عقد الثمانينيات أولى الثدييّات المعدّلة وراثياً، أي المعدَّة لحمل جينة من جنسٍ آخر ونقلها إلى ذريتها، بالإضافة إلى بروز التقدُّم الهام في القدرة على مضاعفة نُسَخ الـDNA (التفاعل المتسلسل للبوليميريز). بدأ المجهود الدولي المتمثِّل بـ"مشروع الجينوم البشري" في العام 1990 تقريباً من أجل تفصيل جميع معلومات الـDNA الموجودة في الخلايا البشرية، وقد أثار هذا المشروع تطوُّر المعلوماتية الحيوية أي استخدام الحواسيب القوية لحيازة المعلومات الوراثية وتخزينها ومشاركتها وفرزها.

وعليه، تمّ التعرُّف إلى التسلسل النمطي للـDNA البشري بشكلٍ تام (ونُشر في شباط 2001)، وعلاوةً على ذلك أصبح من الممكن تحديد الرمز المفصَّل لأيٍّ جديلة من الحمض النووي بسرعةٍ وبشكلٍ رخيصٍ، وهو تطوُّرٌ يُرجّح أن يكون له تطبيقاتٌ واسعةٌ في الطب والدائرة الأكبر من العلوم. تعتمدُ التكنولوجيا البيولوجية على علم الأجنّة والتكنولوجيا التناسليّة، وتُمثِّل سلسلةً من التقنيات التي يتمّ من خلالها دعم التناسل الحيواني أو تعديله. تمّ تطوير هذه التقنيات إلى حدٍّ كبيرٍ لغايات زراعيةٍ وتتضمن التلقيح الاصطناعي والتخصيب المختبري والوسائل الأخرى للتحكُّم بالأجنّة أو الخلايا التناسلية المنتِجة لها. في العام 1978، وُلد أوّل طفل أنبوبٍ، وما زالت تُضاف التقنيات الجديدة إلى عيادات الإنجاب لمساعدة النساء في الحمل.

لقيت هذه التطوُّرات معارضةَ العديد من علماء اللاهوت الأرثوذوكس والكاثوليك وبعض

البروتستانت (خصوصاً بول رامسي)، أما التعاليم التابعة للأديان الأخرى فقد قبلت عموماً بهذه التكنولوجيات. بالإضافة إلى ذلك، قام بعض العلماء المؤيِّدين لحقوق المرأة بتوجيه النقد للطبِّ الإنجابي على أنّه يُحقِّق رغبات الرجال على حساب النساء وصحّتهن. حينما يتمُّ تقدير الطب الإنجابي وفقاً لخصائصه الذاتية فإنّه يُثير المخاوف الجديدة في حال انضمامه مع أشكالٍ أخرى من التكنولوجيا البيولوجية كالاختبار الوراثي والهندسة الوراثية. في التسعينيات، اجتمع التخصيب المختبري مع الاختبار الوراثي ما سمح للأطبّاء بمعالجة الأزواج المعرّضين لخطر الأمراض الوراثية عبر توفير فرصة الحمل بعدّة أجنّة وفحصها للتأكُّد من خلوها من الأمراض قبل الزرع، ومن ثمّ زرع الأجنّة التي لا يُرجَّح لها أن تكتسب المرض. تُعرف هذه التقنية باسم «التشخيص السابق على الزرع» وتلقى قبول العديد من علماء الدين المسلمين واليهود والبروتستانت، ولكنّها تُرفض من قبل المسيحيين الأرثوذوكس وفي البيانات الكاثوليكية الرسمية. يكمنُ سبب هذا الرفض في ضرورة نيل الجنين البشري الاحترام نفسه الذي يناله الإنسان مع تشديدٍ خاصٍّ على احترامه لأنّه ضعيفٌ وعاجزٌ. من المسموح معاملة الجنين كأحد مرضى المستشفيات، ولكن ينبغي عدم إلحاق الضرر به أو إتلافه من أجل معالجة العقم أو انتفاع شخصٍ آخر. في الجهة المقابلة، تتمثّل الحجة المضادّة عادةً في رفض ضرورة احترام الجنين باعتباره إنساناً أو حاملاً للحياة الإنسانية.

الخلايا الجذعية والاستنساخ

تُوفِّر التطوُّرات في مجال الاستنساخ وتقنية الخلايا الجذعية وسائل جديدةً في التكنولوجيا البيولوجية. غالباً ما يُعدُّ الاستنساخ في الفهم الشائع واحداً من تقنيات التناسل، وهو يحمل في طيّاته تلك الإمكانية قطعاً. كانت ولادة النعجة المستنسَخَة دوللي التي تمّ الإعلان عنها في العام 1997 إنجازاً مُفاجئاً دلّ على إمكانيّة تشكيل أيّ حيوانٍ من الثدييات -وحتّى البشر- من خليةٍ مأخوذةٍ من كائنٍ موجودٍ مُسبقاً.

يجدُ العديد من الداعمين للتكنولوجيا التناسلية عموماً -ومن ضمنها التقنيات من قبيل التخصيب المختبري- أنّهم يُعارضون الاستنساخ البشري، ولكنّهم لا يعرفون كيف يُميِّزون بين الاثنين بطرقٍ مُقنعة دينياً أو أخلاقياً. لقي الاستنساخ البشري معارضة المؤسّسات الدينية والقادة المنتمين إلى جميع التعاليم الدينيّة مع قليلٍ من الاستثناءات، وربما كان السبب الوحيد هو عدم إمكانية تخطّي قضايا السلامة في المستقبل القريب. في الوقت نفسه، لم يتطرّق أحدٌ للدلالات الدينيّة أو الأخلاقيّة لدى تطبيق الاستنساخ على الثدييات لا البشر، ولكن تمّت الإشارة إلى أنّه من غير الحكيم أو المناسب استخدام هذه التقنية لإنتاج أعدادٍ كبيرةٍ من المواشي بهدف أكلها، بسبب

الخوف من تدمير أحد مسبّبات الأمراض للقطيع بأكمله. يُمكن للتقنية المستخدَمَة في تشكيل دوللي -أي نقل نواة الـDNA من خليةٍ بالغةٍ وزرعها في بُويضةٍ وبالتالي إنتاج جنين وجعله يمرّ في مرحلة النموّ الخاصة به- أن تُحقّق غاياتٍ مختلفةً عن التكاثر، وهذه الغايات الأخرى هي التي تهمُّ التكنولوجيا البيولوجيّة بشكلٍ خاصٍ.

يحظى الجمع بين تقنية زرع النواة واستخدام الخلايا الجذعيّة الجنينيّة لمعالجة الأمراض البشرية باهتمامٍ خاصٍ. في العام 1998، أعلن الباحثون نجاحهم في استخراج خلايا جذعيّة جنينيّة من أجنةٍ بشريّةٍ تمّ التبرُّع بها، وظهر أنّ هذه الخلايا هي واعدةٌ لمعالجة العديد من الأمراض. حينما تمّ استخراجها، بدا أنّه يمُكن إدخالها في تحفيزٍ تكاثريٍّ إلى أجلٍ غير محدود، وتبيّن أنّها تنقسم وتتضاعف كلّ 30 ساعة. يملكُ الباحثون بعضَ الثقة أنّه يمُكن مع حلول العام 2002 زرْع هذه الخلايا في الجسد البشري في موضع المرض أو الإصابة حيث تتكاثر وتنمو بشكلٍ إضافيٍّ وبالتالي تأخذ مكان الخلايا التي تعرّضت للتلف أو الفساد. بالطبع يمُكن استخراج الخلايا الجذعية من مصادر غير الأجنّة، وما زالت الأبحاث جاريةً لاستكشاف إمكانيّة التداوي عبر الخلايا الجذعية المستَخرَجة من المصادر البديلة.

تكمنُ فائدتان في استخدام المصادر الأخرى:

الفائدة الأولى: هي عدم إتلاف الأجنّة خلال استخراج هذه الخلايا. بالنسبة لأيِّ شخصٍ ينسبُ أهميةً عاليةً لحماية الجنين البشري، فإنّ إتلاف الجنين يستدعي السؤال عن أخلاقية أيّ استخدامٍ للخلايا الجذعية الجنينية.

الفائدة الثانية: هي أنّ استخدام الخلايا الجذعية من مصادر أخرى غير الأجنّة قد يؤدّي مع الوقت إلى أن يتعلم الباحثون في مجال الطب كيفية استخراج الخلايا الاستشفائية من جسد المريض نفسه. تكمنُ المصلحة هنا في أنّ جهاز المناعة لن يرفض هذه الخلايا حينما يتمُّ زرعها في الجسد، بينما الخلايا الجذعية الجنينية -التي قد تحمل منافع على ضوء مرونتها التنموية- تواجه المشاكل بسبب الردّ المناعي. إحدى أساليب تفادي الردّ المناعي هو استخدام عملية نقل النواة لتشكيل جنينٍ خاصٍ بالمريض لحصد الخلايا الجذعية منه (وبالتالي تدميره) وزرع الخلايا المستَخرَجة في بدن المريض. بما أنّ هذه الخلايا تحمل الـDNA الخاص بالمريض، فلا يتمّ رفضها. هذا المنهج معقدٌ من الناحية الطبية ويتألف من الخطوة الإشكالية على الصعيد الأخلاقي والتي تتمثّل بتشكيل جنينٍ من أجل تدميره لصالح شخصٍ آخر.

التطبيقات على غير البشر

كنتيجةٍ للتطوُّرات الحاصلة على صعيد العلم الطبيعي والتكنولوجيا، تستطيع التكنولوجيا البيولوجيّة تعديل أشكال الحياة بطرق تبدو محدودةً فقط في الخيال أو طلب السوق. أنتجت التكنولوجيا البيولوجية أحياءً دقيقةً معدّلةً وراثياً لغاياتٍ تتراوحُ بين تنظيف النفايات السامة إلى إنتاج الأدوية. على سبيل المثال، من خلال زرع جينةٍ بشريّة في البكتيريا التي تنمو في الكتل، تستطيع التكنولوجيا البيولوجية إنشاء مصنع من الكائنات الحيّة المعَدَّة لتشكيل إحدى البروتينات البشرية.

يمُكن أن تُستخدم هذه التكنولوجيات لتعزيز مقدار الحدّة الجرثومية للكائنات الحية وصناعة الأسلحة المستخدمة في الإرهاب البيولوجي أو البحث عن وسائل الدفاع ضدّ هذه الأسلحة. في ما عدا القلق الواضح حول تطوير الأسلحة، لم تعترض المؤسّسات الدينية وعلماء الدين على استخدام التكنولوجيا البيولوجية على الرغم من أنّ بعض المجموعات البروتستانتية تتساءل حول ضرورة وجود براءات الاختراع خصوصاً في ما يتعلّق بجيناتٍ محدّدةٍ.

ما زالت النباتات محوراً للجهود المكثَّفة، ولعلّها أولى الكائنات الحية التي تمّ تعديلها عبر التكنولوجيا البيولوجية. في العام 2000 تقريباً، وقع تقدُّمٌ كبيرٌ في بحث الجينوم النباتي وأدّى إلى إمكانية دراسة المنظومة الجينيّة الكاملة لبعض الأجناس النباتية بشكلٍ مفصَّلٍ، بالإضافة إلى حصول فهمٍ جديدٍ لطرق استجابة النباتات لبيئتها.

يُوجَّه بعض الاهتمام إلى النباتات لغاياتٍ صيدلانيّةٍ، ولكنّ موضع الاهتمام الرئيسي للتكنولوجيا البيولوجية هو تحسين قيمة النباتات وفاعليتها كمصدرٍ للطعام. على سبيل المثال، جرت محاولاتٌ لزيادة القيمة البروتينية للنباتات من قبيل الرز. يمُكن أيضاً تخفيض الاعتماد على السماد ومبيدات الآفات عبر التكنولوجيا البيولوجية من أجل إعداد نباتاتٍ مقاومةٍ لحشراتٍ معيّنةٍ مثلاً.

قوبل الاستخدام الآخذ بالتوسُّع للنباتات المعدَّلة وراثياً في ميدان الزراعة في التسعينيات بقلقٍ متنامٍ إزاء تأثيراتها على الصحة والبيئة. إضافة البروتينات إلى النباتات عبر تعديل جيناتها قد يُثير المشاكل الصحية لبعض الذين يأكلون هذه النباتات، ولعلّ ذلك يحصلُ من خلال الردود الفعليّة التحسُّسيّة النادرة. قد تتسبّب الجينات المنتجة للبروتينات الضارة ببعض الحشرات إلى إلحاق الضرر بكائناتٍ حيّةٍ أخرى، وقد تنتقل من نباتات المزرعة المعدَّلة إلى النباتات البريّة النامية في مكانٍ قريبٍ.

يعتقدُ البعض أنّ المستهلكين يملكون الحقّ في تفادي الأطعمة المعدَّلة عبر التكنولوجيا

البيولوجيّة، وأنّه من الضروري تطبيق الفصل الصارم بين الأطعمة المعدّلة وغير المعدّلة ووضع العلامات عليها. تُشكِّل القيم الراسخة حول الطعام أساس العديد من هذه المخاوف. في أوروبا والمملكة المتّحدة حيث واجهت الأطعمة المعدَّلة وراثياً معارضةً قويّةً، قامت بعض الكنائس بالاعتراض على الاعتماد المفرط على التكنولوجيا البيولوجية في عملية إنتاج الطعام ودعمت حقّ المستهلكين في الاختيار، ولكنّها اعترفت في الوقت نفسه بأنّ التكنولوجيا البيولوجية تستطيع زيادة كمية ونوعية الطعام المتاح لأفقر الناس على وجه الكرة الأرضية.

تتعرّض الحيوانات للتعديل أيضاً عبر التكنولوجيا البيولوجية وهذا يُثير القلق الإضافي حول سلامتها، وعادةً ما يتّصل هدف عملية التعديل بالصحة البشرية. على سبيل المثال، يُمكن لعلماء التكنولوجيا البيولوجية إنتاج حيوانات من أجل تحصيل المواد الصيدلانيّة أو يُمكنهم إنتاج نماذج حيوانيّة بحثيّة تنطبق عليها الأمراض البشرية. غالباً ما تتضمّن هذه التعديلات تغيير الخط الجنسي الحيواني، أي تكون قابلة للانتقال إلى الأجيال المستقبلية وتؤثّر على كلّ خليةٍ في الجسد. يُمكن أن تخضع هذه الحيوانات لبراءة الاختراع، على الأقل في بعض الدول. كلّ هذا يُثير القلق ما جعل البعض يعتبره إضفاءً للطابع السلعي على الحياة، والتسبب بالمعاناة غير الضرورية للحيوانات، واتّخاذ الموقف الاختزالي تجاه الطبيعة الذي يَعتبر الحيوانات مجرّد موادَّ خامةٍ يُمكن إعادة تشكيلها وفقاً لمصلحة الإنسان.

التطبيقات البشرية

التطبيقات البشرية للتكنولوجيا البيولوجية هي التي تُثير أشدّ الردود الدينية وأكثرها شمولاً. منذ العام 2002، بدأت تُستَخدم التكنولوجيات الوراثية لفحص نطاقٍ واسعٍ من الظروف الجينيّة، ولكنّ عمليات معالجة هذه الأمراض تتقدّم على نحوٍ بطيءٍ. في الميدان الطبّي، انتشرت عملية فحص الحوامل والمواليد الجدد والبالغين وإخضاعهم للاختبار، واستُخدمت المعرفة الناجمة من أجل التخطيط ضدّ الأمراض أو إنهاء الحمل للحيلولة دون ولادة طفلٍ يعاني من مشاكلَ صحيّةٍ أكيدةٍ في المستقبل.

توجِّهُ بعض الجهات الدينية، وخصوصاً المسيحيين الكاثوليك والأرثودوكس، النقد الشديد لاستخدام الاختبار الوراثي. تتمثّل إحدى الاستخدامات بتحديد جنس الجنين وإسقاط الإناث، ويُعتقد بأنّ هذا الإجراء منتشرٌ في الثقافات التي تمنح أولويةً كبيرةً لإنجاب الذكور مع أنّ الإجراء بحدّ ذاته يخضع للنقد العالمي.

يُعتقد بأنّ عمليات الفحص سوف تزداد، بينما ستتأخر التكنولوجيات الرامية إلى معالجة الأمراض. تقع المحاولات الهادفة للعلاج في مسارَين عامين: المنتوجات الصيدلانية والمعالجة

الجينية. تُقدِّم التكنولوجيا البيولوجية نظرةً جديدةً إلى العمليات الأساسية للمرض إما من خلال إنشاء نماذج حيوانيةٍ جديدةٍ أو التدقيق في وظائف الخلايا البشرية. من خلال هذا الفهم، يستطيع الباحثون صناعة منتوجاتٍ صيدلانيةٍ مع معرفةٍ دقيقةٍ بآثارها الجزيئية والخلوية، وإدراكٍ أكبر لهوية المرضى الذين سوف ينتفعون، وبروز آثارٍ جانبيةٍ أقل. هذا الأمر يقودنا إلى ثورةٍ في المواد الصيدليّة، ويُثبت فاعليته في معالجة سلسلة من الأمراض ومن ضمنها السرطان، ولكن التكاليف تشهد ارتفاعاً سريعاً وسط المخاوف المتنامية من عدم الحصول على هذه المنافع خصوصاً في الدول الأفقر.

بدأ تطبيق العلاج الوراثي على البشر في العام 1990 من أجل معالجة الأمراض عبر تعديل الجينات المؤثِّرة على نموّها. تمثّلت الفكرة الأولية في معالجة الأمراض الوراثية الكلاسيكية كمرض «تاي ساخس» أو التليُّف الكيسي، وتوقّع الباحثون أنّ هذه التقنية سوف تُقدّم مع الوقت بعض المساعدة في معالجة هذه الأمراض. من الأرجح أن يحظى العلاج الوراثي بتطبيقٍ أوسع في معالجة الأمراض الأخرى التي لا يُنظَر إليها عادةً على أنّها وراثيةٌ، لأنّ الباحثين قد توصّلوا إلى فهم الدور الذي تلعبه الجينات في ردة فعل الجسم إلى كلّ مرض. قد يكون تعديل ردة الفعل طريقاً إلى علاجاتٍ جديدةٍ يستطيع الجسد من خلالها معالجة نفسه على المستوى الجزيئي. على سبيل المثال، ظهر أنّ الجينات المعدَّلة تستطيع استثارة تجدُّد الأوعية الدموية المحيطة بالقلب. مع الوقت، يُرجَّح أنّ هذه المقاربات سوف تجتمع مع تقنيات الخلايا الجذعية وغيرها من التقنيات الخلوية، وبالتالي يحصل الطب على سلسلةٍ من المناهج الجديدة لتعديل الجسد بُغية تجديد الخلايا والأنسجة.

بشكلٍ عام، يدعم الرأي الديني العلاج الوراثي ويعتبره امتداداً للعلاجات التقليدية. ناقش كلٌّ من علماء الدين وعلماء البيولوجيا الأخلاقيّة حول هذه التكنولوجيات معتبرين أنّها قد تُستخدم لا فقط لعلاج الأمراض بل لتعديل الصفات أيضاً كالقدرة العقلية أو الرياضية التي لا تتصل بالمرض، وبالتالي يتمُّ تعزيز هذه الصفات لغاياتٍ تنافسية. يقبل الكثيرون بمفهوم العلاج، ولكنّهم يرفضون فكرة التحسين، ويعتقدون بوجود اختلافٍ هام بين الهدفين. في الجهة المقابلة، يُشكّك العديد من الباحثين بإمكانية التفريق بين العلاج والتحسين فضلاً عن فرضه.

مجرد الشروع في مسار العلاج الوراثي قد يعني أنّ التحسين البشري الوراثي سيأتي على الأرجح. يُثير هذا الاحتمال مخاوف دينيةً من قيام الأثرياء بحيازة مصالح على الصعيد الوراثي تقودهم إلى المزيد من المنافع، أو أن يقوم الناس باستخدام هذه التكنولوجيات لإسداء خدمةٍ لتحيُّزاتهم الاجتماعية بدلاً من دفعها. يُتوقَّع أيضاً أن تجتمع هذه التقنيات مع التكنولوجيات التناسلية وبالتالي يبرز احتمال تعديل البشر في الأجيال المستقبلية.

ينظرُ العديد من الناس إلى فكرة التعديل الوراثي للخط الجنسي بخوفٍ ومعارضة، ويعودُ ذلك عادةً لأسبابٍ دينية. في أوروبا، يُرفض عموماً التعديل الوراثي للخط الجنسي باعتباره انتهاكاً للحقوق البشرية للأجيال الآتية خصوصاً الحق في امتلاك جينوم غير متأثرٍ بالتكنولوجيا. أما في الولايات المتّحدة، فإنّ المعارضة أقل حدّةً، ولكن يعتريها القلق العميق حيال قضية السلامة والتأثير الاجتماعي على الأمد الطويل لما يُسمّى شعبياً بـ«الأطفال المصمَّمين». دعمت الهيئات الدينيّة هذه المخاوف ودعت إما للمعارضة التامة أو الدراسة المتأنية. يُقيِّد المدى الذي تستطيع التكنولوجيا البيولوجية الوصول إليه بالعمليات الحياتيّة خصوصاً الدقة في التفاعل بين الـDNA والبيئة. تُساعد التكنولوجيا البيولوجية الباحثين في اكتشاف هذه الدقة، وبقدر ما تعتمد التكنولوجيا البيولوجية على علم البيولوجيا وعلم الوراثة ينبغي أن نُلاحظ بأنّ التأثر متبادلٌ بين التكنولوجيا والعلم الطبيعي.

من المثير للدهشة كيف أنّ «مشروع الجينوم البشري» قد تحدّى النظرة الشائعة في علم الوراثة المعاصر حول وجود علاقة وثيقة بين كلّ جينةٍ والبروتين التابع لها، أي المبدأ الذي يُسمّى بـ"جينةٌ واحدةٌ، بروتينٌ واحدٌ". اتّضح أنّ البشر يملكون نحو 100 ألف بروتين، ولكن 33 ألف جينة فقط، وأنّ الجينات هي أكثر غموضاً وديناميكيةً ممّا كان يُعتقد في السابق. يبدو أنّ سلاسل الـDNA التابعة لكروموزوماتٍ متعدّدة تتجمّع لتصبح جينةً فعّالةً، أي النموذج التام اللازم لتحديد البروتين، ويمُكن لهذه السلاسلِ المختلفة أن تجتمع بأكثر من طريقةٍ ما يساهم في إنتاج أكثر من بروتين. يَسمح هذا التعقيد الديناميكي لنحو 33 ألف سلسلةٍ رمزية من الـــDNA بالعمل كنماذج لـ100 ألف بروتين. ولكن نظراً إلى الفهم المحدود للعمليات التي تُحدّد هذا التعقيد، فإنّ القدرة على تعديل سلاسل الـDNA قد تحظى بنجاحٍ محدودٍ ونتائج لا يُمكن التنبُّؤ بها، وهذا يخفض الثقة بالهندسة الوراثية خصوصاً حينما تُطبَّق على البشر.

تتقيّد التكنولوجيا البيولوجية أيضاً بالعوامل الاقتصادية، إذ تتم أغلب تطبيقاتها في السياق التجاري، وينبغي أن يتوفّر العائد المالي على الأمد القريب لدعم العمليّة البحثيّة. تعتمدُ التكنولوجيا البيولوجية على رأس المال والحماية القانونية للملكية الفكرية، ومن الأمثلة على ذلك السياسة المثيرة للجدل المتمثِّلة بمنح براءة الاختراع لاكتشاف سلاسل الـDNA أو الجينات والكائنات المعدَّلة وراثياً ومن ضمنها الثدييات. هذه التبعيّة الماليّة هي بحدِّ ذاتها مثيرةٌ للجدل وتُثير المخاوف من تحوُّل الحياة بحدّ ذاتها إلى مجرد سلعةٍ أو اقتصار القيم على قيم السوق.

نظرةٌ إلى الأمام

لا يوجد سببٌ للاعتقاد بأنّ التكنولوجيا البيولوجية قد وصلت إلى حدود قوّتها، بل على العكس فإنّها تنمو لا فقط في نطاق تطبيقاتها بل أيضاً في قوة تقنياتها ومداها. تستطيعُ التكنولوجيا البيولوجية الوصول إلى الجينوم الكامل للبشر والأجناس الأخرى، وهذا يعني أنّه يُمكن مراقبة النشاط الديناميكي والتفاعل بين مجموعةٍ تامةٍ من الجينات.

من ناحيةٍ معيّنة، يُؤذِنُ اكتمال الجينومات بما أطلق عليه البعض "التكنولوجيا البيولوجية ما بعد الجينومات" التي تتميّز بنظرةٍ عامةٍ منهجيةٍ إلى الخلية والكائن الحيّ. لقد أثبت هذا الأمر قيمته في منح فهمٍ جديدٍ للسرطان باعتباره سلسلةً من التحوّلات التي تحصلُ في مجموعةٍ من الخلايا الجسدية. يتوجّه الاهتمام حالياً من دراسة الجينات إلى دراسة البروتينات التي تفوق الجينات عدداً، وتتمتّع بديناميكيةٍ أكبر، وتنبعث وتندثر بسرعةٍ في تريليوناتٍ من الخلايا الموجودة في الجسد البشري طبقاً لعلاماتٍ زمنيةٍ ومكانيةٍ دقيقة. تتشكّلُ أغلب البروتينات البشرية في نسبةٍ ضئيلةٍ من الخلايا، وخلال مرحلةٍ محدودةٍ من النموّ البشري، وبكمياتٍ منظّمةٍ بدقّة. تمُثِّل دراسة المجموعة التامة من البروتينات بتمام ديناميكيتها الوظيفية مهمةً هائلةً تتطلّبُ تكنولوجياتٍ غير موجودةٍ في مطلع القرن الواحد والعشرين. قد تغدو الدراسة المنهجية للبروتينات التي تُسمّى بروتيوميات (proteomics) مشروعاً عالمياً جديداً في البيولوجيا، وأن يؤدّي هذا المشروع مع الوقت إلى توسعةٍ جذريّةٍ لطاقات التكنولوجيا البيولوجية. مع مرور الوقت سوف يُطوِّر الباحثون مناهج جديدةً وقويّةً لتعديل الـDNA، ربما بدقةٍ وفاعليةٍ أعلى بكثير ممّا تسمح به التقنيات الحالية، وربما مع القدرة على نقل كمياتٍ كبيرةٍ من الـDNA إلى الخلايا والكائنات الحيّة.

ما زالت القوة الحاسوبية -التي تُعدُّ ضروريّةً لأنشطة «مشروع الجينوم البشري» وتطبيقاته- في طور النموّ بالإضافة إلى تطوّراتٍ من قبيل ما يُسمّى بـ"الرقاقة الجينية" التي تستخدمُ الـDNA كجزءٍ متكاملٍ مع الجهاز الحاسوبي. يُشيرُ التقدُّم في الهندسة على المستوى الدقيق جداً، وهو ما يُعرف بتكنولوجيا النانو[1]، إلى أنّ الأدوات على المقياس الجزيئي قد تُستَخدم يوماً ما لتعديل الوظائف البيولوجية على المستوى الجزيئي. على سبيل المثال، يُمكن زرع أجهزة تكنولوجيا النانو في الجسد البشري لكي تدخل إلى الخلايا حيث يُمكن أن تُعدِّل الـDNA أو الجزيئيات الأخرى.

في مجالٍ بحثيٍّ آخر، يُحاول العلماء استكشاف إمكانية استخدام الـDNA نفسه كحاسوبٍ أو جهازٍ لحفظ المعلومات. تستطيع الـDNA تخزين المعلومات بطريقةٍ أكثر

[1]- من نانومتر، أي مقدار مليار من المتر.

فاعليةً من وسائل التخزين المعاصرة، ويمُكن الاستفادة من هذه القابلية.

يستحيل التنبُّؤ بموعد تطوير التقنيات الجديدة أو الطاقات الناتجة عنها ولكن من الواضح أنّه سيتمّ العثور على تقنيات جديدة وأنّها ستتلاقى في فاعليتها لتعديل الحياة. سوف تُصبح المنتوجات الصيدلية المصمّمة بدقّة متوفِّرةً لعلاج كلّ مرضٍ تقريباً، ويتمّ ذلك غالباً عبر اعتراض المرض على المستوى الجزيئي بأساليب متطابقةٍ مع الحاجات المحدّدة للمريض. من الأرجح أنّه سيتمّ استخدام الخلايا الجذعية -سواءً أكانت مستَخرَجةً من الأجنّة أم المرضى- لتجديد كلّ خليّةٍ أو نسيجٍ في البدن تقريباً وربما أيضاً أجزاء الأعضاء ومن ضمنها الدماغ. سوف يتمّ تعديل الجينات في أجساد المرضى إما لتصحيح الأخطاء الجينية التي تمُثّل أساس المرض أو لاستثارة ردٍّ خاصٍ في خلايا محدّدةٍ لعلاج أحد الأمراض أو إحدى الإصابات.

من أصعب الأمور التنبُّؤ بالحجم التام لتداعيات التكنولوجيا البيولوجية طويلة الأمد على الأنواع غير البشرية والنظام البيئي ومستعمرات الحياة خارج الأرض والنوع البشري بحدّ ذاته، والتقديرات تختلف بشكلٍ هائلٍ. يُشير البعض إلى أنّ البشر سوف يقومون بهندسة زياداتٍ بيولوجيةٍ وربما الوصول إلى درجة الانتماء إلى نوعين من الأحياء أو أكثر. أثارت فكرة التحوُّل عدة ردودٍ دينيةٍ، وانقسم العلماء من أديانٍ متعددةٍ في تقييمهم للموضوع.

يقوم الداعمون للتكنولوجيا البيولوجية بالتأكيد على مسألة المسؤوليات العبادية المتمثِّلة بشفاء المرضى وإطعام الجوعى. يعتقد أغلبهم أنّه ينبغي تحسين الطبيعة -ربما بحدود- وأنّ البشر يمتلكون الصلاحية لتعديل عمليات الحياة. يُشيرُ البعض إلى أنّ عملية الخلق ليست ساكنةً بل تقدُّمية، وأنّ البشر يتشاركون مع الله في الخالقية من أجل تحقيق تمام الآمال المعقودة على عملية الخلق. أمّا آخرون، فإنّهم يعتقدون أنّ التكنولوجيا البيولوجية سوف تُفسد الطبيعة وتُقوّض الوجود الإنساني وقاعدته الأخلاقية. على سبيل المثال، يحتجّ هؤلاء بأنّ التعديلات الوراثية للذرية سوف تُلحق الضرر بعلاقة الأهل مع الأطفال من خلال جعل الأولاد مجرد أشياءٍ ومنتجاتٍ تكنولوجيةٍ وسوف تحدُّ من حريتهم في أن يُصبحوا أشخاصاً تربطهم علاقاتٌ مع الآخرين.

يُحذِّر البعض من أنّ القبول بالتكنولوجيا البيولوجية الآن سوف يجعل رفضها مستحيلاً في المستقبل، بينما هناك من يُشيرُ إلى أنّ المسألة لا تكمنُ في إيقاف التكنولوجيا البيولوجية بل العيش بشكلٍ إنسانيٍ مع طاقاتها ومحاولة إبعادها قدر الإمكان عن الاستخدامات الأنانية أو المفرطة وتوجيهها نحو الغايات العطوفة والعادلة.

الاغتراب التقنيّ

فقدان ضرورة السيطرة على الذات والطبيعة

حسن حمّاد [*]

أخذت مقولة الاغتراب المساحة العظمى من المساجلات النقديّة على امتداد أزمنة الحداثة. وستشهد وقائع القرن العشرين نشوء مدارسَ وتيارات نقديّةٍ طاولت عمق القيم التي قامت على المنظومة الحضارية في الغرب. غير أن نقلةً جديدةً ستحدث في السياق الاغترابي للحداثة لتضع الإنسان المعاصر أمام تحدياتٍ أشدَّ وطأةً مع الطفرة التقنية التي انفجرت خلال العقود القليلة المنصرمة. هذا البحث يستطلع الأثار الكارثية للتقنية الجديدة وخصوصاً لناحية اضمحلال قدرة الإنسان في السيطرة عليها وتحوله إلى مجرّد تابعٍ لها.

المحرر

يرتبط اغتراب التقنية ارتباطاً وثيقاً بعملية فقدان السيطرة، التي بمقتضاها تصبح منتجات الإنسان خارج سيطرته، وربما تقف ضده وتأخذ موقع العدو. وعادةً ما يكون الحديث عن اغتراب العلم منصبًّا على نتائج البحث العلمي وتطبيقاته. وعلى الرغم من أن تطبيقات العلم لنتائجه النظرية ليست هي العلم نفسه، إلا أن بعض المفكرين ينساقون إلى الخلط بينهما، وهو ما يجعل العلم يجني تبعة تطبيقاته سواءً في البناء أو التدمير. وقد أدى ذلك إلى نظرةٍ أحاديّةٍ للعلم تصبّ هجومها على التفكير العلمي بشكلٍ عام. بعبارةٍ أخرى، فإنّ الهجوم على التكنولوجيا كثيراً ما يمتدّ إلى العلم نفسه، وهو ما يجعل الأمر مبرّراً.

لقد جاءت الهجمات على العلم بادئ ذي بدءٍ من جهاتٍ متعدّدة، واُستُخدمت فيها أسلحةٌ متباينةٌ. فالأخلاقيون التقليديون من رجال الدين -خاصةً أصحاب الاتجاهات الأصولية- كانوا ينظرون بشيءٍ من الريبة إلى العلماء، ويعتبرونهم أعداءً للدين من حيث إنّهم كثيراً ما يقدّمون

*ـ باحثٌ في الفلسفة، وأستاذٌ مشرفٌ على الدكتوراه في جامعة الزقازيق - جمهورية مصر العربية.

تفسيرات ورؤىً تخالف ما يعتقدون فيه من آراءٍ وأفكارٍ واعتقادات. وعليه، امتدت موجات العداء تجاه العلم لتشمل بعض المفكرين والفلاسفة، خاصةً أولائك من ذوي الميول الرومانتيكيّة، من أمثال "جان جاك روسو"، "وشيللر" ومفكري الوجوديّة، ومدرسة فرانكفورت، الذين وضعوا الحضارة الصناعية في قفص الاتهام، ووجهوا إليها أصابع الإدانة بوصفها المسؤولة عن تعاسة وبؤس الإنسان الحديث. فلم يرحب هؤلاء المفكرون بمقدم الآلة بوصفها القوة الجديدة التي سوف تُمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة. إذ سرعان ما وجدوا أنفسهم قد استحالوا إلى مجرد آلاتٍ. ولم يلبث الفلاسفة المؤمنون بثنائية الروح والمادة أن وجدوا في هذا الوضع نزولاً بالروح إلى مستوى المادة، أما الرومانتيكيون فقد لجأوا إلى الطبيعة البكر بوصفها معياراً للجمال والقيمة والطهر والبراءة، في حين هاجموا الحضارة الحديثة لأنها أحالت الإنسان إلى شيءٍ وإلى كائنٍ مجرّدٍ لا هويّة له[1].

كانت الثورة العلمية الأولى والتي أصدرت بيانها الأول في علم الميكانيكا سبباً في تفجير الثورة الصناعية الحديثة، التي تجلت في توظيف الآلات في الإنتاج أو ما يسمى بالميكنة. ثم أعلنت الثورة العلمية الثانية في الفيزياء النووية، التي عبرت عن نفسها في ما يطلق عليه الآلية الذاتية أو "الأتمته" (**Automation**).

لقد كانت الآلية التي استخدمتها الثورة الصناعية الأولى بديلاً لعضلات الإنسان، أما الآلية في الثورة الثانية فقد كانت بديلاً لعضلات الإنسان وعقله معاً[2].

كشفت الثورة الصناعية الثانية عن قضيّةٍ خطيرةٍ، تتمثل في اقتران العلم عند أذهان الكثير من المفكرين بالصورة التي جسدتها تطبيقاته، وأصبح العلم في تصورات عددٍ كبيرٍ من الباحثين يتخذ صورة المخلوق الذي تمرد على خالقه. وهو الحال الذي ترسمه رواية "فرانكشتين" حيث تجسد ذلك الكائن الشائه الذي ساهم في تكوينه أحد العلماء، ثم ما لبث هذا الكائن حتى انطلق ليدمر كلّ شيءٍ في طريقه حتى صانعه نفسه. أو كاد أن يصبح مثل "جالاتيا" الجميلة التي كانت تمثالاً نفخ فيه "بيجماليون" الحياة ومنحها حبه، لكنّها سرعان ما وهبت قلبها لغيره وتركته وحيداً[3].

إن هذا الأمر الأخير هو ما حدا "بـ "جاك ألول" لأن يذهب إلى أنّ التكنولوجيا قد خلقت حالةً جديدةً من العبث أو كما يقول: «ونحن لا نعرف ماذا نفعل بهذه التقنيات المدهشة الفعالة،

[1]- فيكتورس. فيركيس: الإنسان التكنولوجي، الأسطورة والحقيقة، ترجمة زكريا إبراهيم ويوسف ميخائيل أسعد، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥، ص ص 89-90.

[2]- صلاح قنصوة: فلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 220.

[3]- المرجع السابق: ص ١٢١.

ويعني هذا أنّه على الرغم من أنّنا لا نودّ تخليق فرانكشتينات فنحن نخلق ما لا نعلمه"[1].

الاغتراب التكنولوجي

يتخذ الاغتراب التكنولوجي موقفين متعارضين: الموقف الأول، يعتقد أصحابه أنّ التقدم التكنولوجي سوف يحلّ كلّ المشكلات البشرية، لأن من شأن الرخاء أو الوفرة أن تقضي على الصراع الطبقي، وأن تؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على الصراع الدولي، ولهذا يقرّر "ألفن م. فينبرج" أن «العلاج التكنولوجي سيكون هو الكفيل بتوفير الحلول السهلة أو البسيطة لمعظم المشكلات الرئيسيّة سواءً أكانت محليّةً أم عالميّةً»[2]. ومن أصحاب ذلك الموقف نجد الوضعيين والتطوريين على الرغم من اختلاف مذاهبهم الفلسفية والفكرية، وقد بلغ تقدير هؤلاء للعلم حدًّا لم يصل إليه غيرهم، فقد أصبح العلم لديهم مثالاً علوياً يستوجب محاكاته واتباعه. ومع ذلك فقد اختلفت أراؤهم، ولم يتفقوا على شيءٍ محدّد، لأنهم طلبوا من العلم ما لا يمكن أن يعطيه. أما الموقف الثاني المعارض فهو دعوًى تقرّ بإفلاس العلم، بل ويصل بهؤلاء الأمر إلى أن التكنولوجيا هي مصدر كلّ الشرور، ومعظم البلايا التي يعاني منها الإنسان المعاصر[3]. ولعلّ أبرز من يمثل الاتجاه الثاني أو الاتجاه المعارض للعلم هو التيار الرومانتيكي، وهو تيارٌ متسعٌ يبدأ مع "جان جاك روسو" ويمتد لدى العديد من الفلاسفة والمفكرين ممن ينتمون إلى التيّار الوجودي، وتيّار ماركسية القرن العشرين. ومن المفيد لهذه الدراسة أن نعرض بشيءٍ من التفصيل لأهم انتقادات التيار الرومانتيكي لهيمنة التقنية أو التكنولوجيا على حياة الإنسان المعاصر.

إذا بدأنا من مؤسس الرومانتيكية: "روسو" سنجد أن هذا الرجل يشير إلى فكرة اغتراب الإنسان في العديد من كتاباته النقدية للحضارة والمجتمع، فهو يرى أن الحضارة الصناعية قد سلبت الإنسان ذاته، وجعلته عبداً للمؤسسات الاجتماعيّة والنماذج السلوكيّة التي أنشأها، فلم يعد ذاته، وإنما أصبح ذاتاً أخرى محدّدةً بشكلٍ يتم خارج إرادة الإنسان. والاغتراب بناءً على ذلك يصبح مرادفاً للتبعيّة أو الامتثال وفقدان الذات والهويّة[4].

وفي السياق نفسه، نجد أيضاً الفيلسوف الألماني "شيلر" يستخدم في كتابه: "التربية الجماليّة" (1795) مصطلح الاغتراب، ليعبر به عن تمزق الإنسان الحديث الذي أضحى في ظلّ التخصّص

---

[1]- جاك ألول: خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤، ص ص ٢٤٩-٢٥٠.

[2]- فيكتورس: المرجع المذكور: ص ٨٨.

[3]- صلاح قنصوة: المرجع المذكور: ص ٢٢٦.

[4]- **Oskar Schatz and E. F. Winter: Alienation, Marxism and Humanism (in) Fromm (ed): Socialism Humanism, Doubleday & Company, Inc., New York, 1965. P. 320.**

الدقيق لا يرتبط في أداء عمله إلا بجزءٍ صغير من الكلّ، الذي يعمل من خلاله، ما جعله يتحول إلى مجرد شذرة إنسان لا قيمة لها وسط زمجرة الأصوات المملة التي تنبعث من تروس الآلة التي يديرها. لذا فقد هذا الإنسان روح التناغم والانسجام في حياته، وبدلاً من أن يعبرّ في عمله عن طبيعته كإنسان أصبح مجرد صورةٍ مشوهةٍ للعمل الروتيني الذي يؤديه. كذلك يرى شيلر أن الإنسان الحديث يعاني الانفصال ما بين غرائزه الطبيعية وملكاته العقلية. هذا الانفصال ينعكس داخل المجتمع في شكل فوضى أخلاقيّة تكون الحضارة مصدرها، والحلّ يكمن -كما يرى شيلر- في المصالحة بين هذين الجانبين: الغريزي والعقلي، وبذلك يمكن للإنسان أن يحقق وحدته ويصل إلى حريته[1].

والعلماء في نظر الفيلسوف الأسباني "أورتيغا إي غاسيت" يعانون حالةَ اغترابٍ خاصةً جداً، فالعالِم يمثل صورةً بشريّةً لا مثيل لها في التاريخ كله، فقبل ظهور التخصصات الدقيقة في العلم كان الناس ينقسمون إلى علماء وجهلاء، لكن الاختصاصي أي المختص في مسألةٍ علميّة خاصة لا يندرج تحت مقولات العلم والجهل، فهو ليس بجاهلٍ ولا بعالمٍ، وهنا تكمن المفارقة المربكة والمحيرة، ويوضح غاسيت هذه الفكرة بقوله:

"فهو ليس عالماً لأنه يجهل قطعاً كلّ ما لا يدخل في اختصاصه، لكن، ليس هو جاهلاً أيضاً لأنه رجلُ علم، ويعرف معرفةً جيدةً هذا الجزء من عالمه. فلا بد لنا من القول أنه عالمٌ - جاهلٌ، وهي قضيّةٌ جدّ خطيرةٍ، لأن ذلك يعني أنه سيّدٌ يتصرف مع كلّ المسائل التي يجهلها، لا كجاهلٍ، وإنما بكلّ زهوٍ في مسألته الخاصة، كعالم.

وهذا هو في الواقع، تصرف الاختصاصي، الذي يتخذ في السياسة والفن والعادات الاجتماعية وفي العلوم الأخرى، مواقف إنسانٍ بدائيٍّ وجاهلٍ للغاية، لكنّه يتخذها بقوةٍ وكفايةٍ من غير أن يقبل -وهنا المفارقة- باختصاصيين في هذه الأمور، وقد جعلت الحضارة الاختصاصيَّ مقفلاً وراضياً داخل نطاق دائرته، لكن هذا الإحساس العميق ذاته بالسيطرة والكفاءة جعله راغباً في مزيدٍ من الهيمنة خارج اختصاصه"[2].

وينتهي إي غاسيت إلى أن العلماء يتحولون في نهاية المطاف إلى برابرة، أو إلى طائفةٍ همجيّةٍ تنتمى إلى الدهماء، وهو يعزو إلى العلم السبب في فقدان العلماء لإنسانيتهم وتحضرهم أو كما يقول: «وينتج عن ذلك أن رجل العلم الحالي هو نموذجُ الإنسان الجمهور. وليس ذلك مصادفة ولا لعيبٍ مبهمٍ في كلّ رجلٍ من أهل العلم، وإنما لأن العلم نفسه - وهو

[1]- Regin. (Dric): Sources of Cultural Estrangement, Mouton, The Hague, Paris, 1969, PP. 89 -90.

[2]- أورتيجا إي جاسيت: تمرد الجماهير، ترجمة إبراهيم علي أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ٢٠٠٧، ص ١٣٠.

جذر الحضارة - يحوّله آليًّا إلى إنسانٍ - جمهور، أي إنّه يجعل منه بدائياً وبربرياً معاصراً"[1].

ونترك "إي غاسيت" في شطحاته الغريبة والمفجعة تجاه العلم ونتجه إلى فيلسوفٍ وجوديٍّ آخر: "مارتن هايدغر" ففي دراسته حول "مسألة التقنية" يرى أن هذه التقنية تهدّد الوجود الإنساني، وتمارس دوراً مضللاً تجاه اكتشاف الحقيقة -حقيقة هذا الوجود- أو كما يقول: "تحجب ماهيّة التقنية عنا ألق الحقيقة وقوتها". فالاكتفاء بما تقدمه لنا التقنية من اكتشاف حقائق جزئيّة تكون بمثابة وسائل لتحقيق نتائج سريعةٍ يحرمنا من كشفٍ أكثر أصالةً يمكنه سماع نداء الحقيقة"[2].

ويعبر الكاتب الفرنسي «ألبير كامو» عن المعنى نفسه، ولكن بصورةٍ دراميّة، إذ يصوّر "بروميثيوس"* -البطل الأسطوري اليوناني الذي سرق النار من كبير الآلهة اليونانية (زيوس) وأهداها إلى الإنسان- وقد أصبح مرهقاً، ضعيفاً، عجوزاً، متسلطاً، طاغيةً، يأمر الناس أن يسيروا وراءه بدون أن يتساءلوا أو يشكّكوا في قدرته على المعرفة، وإلا سوف يلاقون ما لاقاه هو سابقاً، إذ سيُقيّد من يعترض عليه فوق صخرةٍ نائيةٍ ويتركه فريسةً للطيور الجارحة. وهكذا يتحول بروميثيوس رمز النور والنار والعلم والمعرفة إلى "زيوس" جديدٍ وقيصرٍ يأمر فيُطاع ويطلب فيُجاب. إنه يمارس السيطرة باسم سلطة المعرفة، ويمارس القمع باسم مسؤوليّة إنقاذ البشرية، ويهدّد البشر بتعذيبهم بالأسلوب نفسه الذي تعذّب به هو عندما عاقبه كبير الآلهة «زيوس» بأنْ ربطه على حجر وسلّط عليه نسراً ينهش قلبه كلّ صباح، فإذا أدركه المساء نما بصدره قلبٌ جديدٌ، وكأنّ الضحيّة قد اتخذ موقع الجلاد، والمقهور تقمص دور الطاغية[3].

إن ما يُقال عن اغتراب «بروميثيوس» يُقال أيضاً عن العلم، بوصفه المخلّص الجديد الذي كان يمثل بالنسبة للعصر الحديث القوة التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يرسم حدود عالمه الجديد، وهو الوسيلة الوحيدة التي تمكّنه من أن يشرّع قيمه، ويرسي مبادئه، ويشكل أنظمته ومؤسساته. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ هدف عصري النهضة والتنوير كان هو: كيف يمكن أن يُصاغ الواقع وفق تصوراتِ العقل الإنساني؟ (والذي يمثل العلم أهم وأروع منتجاته). ومن هنا فقد جرى الدفاع عن العقل بوصفه المحرّر من كلّ شرور خطايا العصور الوسطى، والمبشّر بميلاد عصرٍ جديدٍ يكون فيه الإنسان هو القوة العليا والقيمة التي لا تفوقها قيمة. ولكن يبدو أن هذا العقل المنتشي بانتصاراته

---

[1]- المرجع السابق: ص ١٢٧.

[2]- مارتن هايدغر: الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨، ص ٨٤.

(*)- وميثيوس هو البطل الأسطوري اليوناني الذي سرق النار من كبير الآلهة عند اليونان (زيوس) وأهداها إلى الإنسان. ولذلك أصبح اسم بروميثيوس معشوقاً لدى الأدباء والمفكرين المعاصرين، وعادة ما توصف أي ثورة علمية أو سياسية أو فكرية تستهدف تحرير الإنسان بأنها بروميثية. ولذلك يقترن اسم بروميثيوس دائماً بالعلم، التنوير، الحرية، الثورة، التمرد، الإبداع، الاكتشاف، التقدم، العقل، النزعة الإنسانية.. إلخ.

[3]- جرمين بري: ألبير كامو، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص635-636.

المذهلة على سلطة الخرافة نسي في غمرة هذه الانتصارات أنّه ناضل من أجل تحرير الإنسان لا استعباده، وأنه استهدف من وراء السيطرة على الطبيعة أنسنة الطبيعة لا تدميرها، وأن ثورته كانت من أجل تحقيق الفردوس الأرضي لا لفتح أبواب الجحيم.

وبالإضافة إلى التيار الوجودي الذي يمثل امتداداً طبيعياً للنزعة الرومانتيكية، نجد تياراً آخر ينطوي على رومانتيكيّة خفيّة ويقف من العلم موقفاً نقدياً مشابهاً للموقف الوجودي على الرغم من اختلاف جذوره ومنطلقاته، ونعني بهذا التيار: الماركسية الجديدة، وهو تيارٌ يضمّ بين جنباته عدداً من الرموز الثوريّة والفكريّة مثل "غيفارا" و"ماو سى تونج" و"هوشي منه" و"هربرت ماركيوز" و"ماكس هوركهيمر" و"روجيه غارودي" وغيرهم. وقد صدرت هذه العقيدة الجديدة عن أفكار كارل ماركس الأولى، وتأثرت بكتابات ماركس الشاب، خاصة مخطوطات ١٨٤٤، واتخذت موقفاً ثورياً تجاه الحضارة الصناعية في كلٍّ من الأنظمة الاشتراكيّة والرأسماليّة معاً[1].

والواقع أنّ لمفهوم الاغتراب عند الماركسيين الجدد جذوراً عميقةً متأصلةً في تربة الرومانتيكية. وآية ذلك أن الاغتراب تعبيرٌ عن القطيعة التي تتم بين الإنسان والطبيعة، أو بينه وبين ذات مثاليّة تمثل الحقيقة المفترضة. ولقد كان الاغتراب عند فيورباخ وماركس مجرّد اغترابٍ جنسيٍّ، بمعنى أنه كان - أولاً وقبل كلّ شيء - بمثابة كبت للغريزة الجنسية. بعبارةٍ أخرى، فإنّ فكرة الاغتراب قائمةٌ على الاعتقاد بأن هناك ماهيّةً حقيقيّةً للفرد تتألف - بصورةٍ أساسيّة- من بنيته الغريزيّة، وربما من مظاهر أخرى ذات طابعٍ ثقافيٍّ وإنسانيٍّ مثل: التفرد والرغبة في تحقيق الذات، والنزوع نحو الجماعيّة أو الانخراط في المجموع الإنساني. وفي الاغتراب يكون الفرد مضطراً إلى إنكار كلّ هذه الجوانب المختلفة من شخصيته، ذلك من أجل العمل على الخضوع للمطالب المفروضة عليه، من حيث هو عاملٌ أو مستهلكٌ أو كائنٌ سياسيٌّ، وهو في كل هذه الحالات يبدو كممثلٍ يؤدي كلّ هذه الأدوار، ولكن دون أن تشترك ذاته الحقيقيّة في هذه المهمة. ومعنى هذا أنه مضطرٌّ إلى ارتداء قناعٍ حتى يخفي ذاته الحقيقية. وقد يحدث في بعض الأحيان أن يتم إحلال هويّةٍ زائفةٍ أو بديلةٍ محلّ الهوية الأصيلة أو الحقيقية، وعندئذ يصبح القناع هو الوجه الحقيقي. وهذا هو السر الذي لاحظه عالم النفس الأميركي «إريك أريكسون» من أن مشكلة الهوية أو الذاتية قد أصبحت هي المشكلة الرئيسيّة في عصرنا الحاضر. والحق أن الاتهام الموجه إلى المجتمع الصناعي إنما هو إتهامٌ مزدوجٌ يقوم على الاعتقاد بأنّ فقدان الحريّة وفقدان

[1]- فيكتورس. فيركيس: المرجع المذكور، ص 87.

الهويّة ظاهرتان متوازيتان تماماً، وأنّهما بالتالي تمثلان في حقيقة الأمر ظاهرةً واحدةً بعينها، هي نزع إنسانيّة الإنسان وتحويله إلى مجرد خادمٍ للآلة أو كائن سلبيٍّ وممتثلٍ ليس لديه القدرة على الاحتجاج أو الرفض أو مناهضة النظام القمعي القائم[1].

ويعبر المفكر الألماني «هربرت ماركيوز» عن هذه الحالة الاغترابية في العديد من مؤلفاته التي ظهرت في القرن العشرين. وفي هذه المؤلفات يرى ماركيوز أن التقدم التقني، وتطور الصناعة الكبيرة سواءً في المجتمع الأميركي أو المجتمع السوفيتي، يتضمن اتجاهين متناحرين يمارسان تأثيراً حاسماً على هذه العملية:

الاتجاه الأول: يخدم قضية التحرّر الإنساني، فقد ساعدت عمليّة ميكنة وعقلنة العمل على تحرير كميّةٍ متزايدةٍ من الطاقة والوقت الإنسانيين، وخلّصت الإنسان من الخضوع للأعمال الماديّة البحتة، وسمحت له بأن يستغل هذه الطاقة وهذا الوقت في التوظيف الحرّ للملكات الإنسانية بعيداً عن عالم الإنتاج المادي.

الاتجاه الثاني، فهو ضدّ الإنسان، فقد نشأ عن عمليّة الميكنة والعقلنة أيضاً، كنوعٍ من الامتثال والخضوع الشديد للآلة بحيث أصبح الإنسان امتداداً لها لا العكس، وأصبحت هي معيار القدرة على الاندماج والتكيّف مع المجتمع، ولا الاستقلال والتلقائيّة معيار الإنسان السوي[2].

ويلاحظ ماركيوز أن الاتجاه الثاني هو الاتجاه السائد في كلا المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي. فالتأميم والمركزيّة المطبّقان في الاتحاد السوفيتي يتعارضان تماماً -في نظر ماركيوز- مع طبيعة الاتجاه الأول، أي التلقائية، والتوظيف الحرّ للملكات الإنسانية، وبالتالي فهما يلتقيان مع الاتجاه الثاني القائم على الخضوع للآلة ولعبودية العمل. لذا فإن ”التقدم في عملية التصنيع يترافق مع التقدم في عملية السيطرة“[3].

إنّ المجتمع الصناعي المعاصر -سواءً أكان رأسمالياً أو اشتراكياً- هو مجتمعٌ قمعيٌّ في أساسه، غير أن مفهوم القمع في شكله الحديث يختلف عن صورته التقليدية القديمة، فهو لا يتم اليوم إنطلاقاً من نقص الحاجات أو عدم النضج الطبيعي والفني للإمكانات، وإنما من خلال مركز القوة. فإمكانيات المجتمع الصناعي الذهنيّة والماديّة اليوم تفوق بكثير إمكاناته بالأمس، وهذا معناه أنّ هيمنة وسيطرة المجتمع على الفرد أصبحت أكبر وأشدّ مما سبق[4].

---

[1]- المرجع السابق: ص108-110.
[2]- Marcuse (Herbert): Soviet Marxism, Columbia University Press, New York, 1958, P.84.
[3]- Ibid: P. 85.
[4]- Marcuse: One Dimensional Man, Beacon Press, Boston, 1960, P. x.

والقمع في المجتمع الصناعي المعاصر يرتبط لدى ماركيوز بعاملين أساسيين:

العامل الأول: هو الطابع السلعي للمجتمع الصناعي المتقدم، فقد استطاع هذا المجتمع بإمكاناته الضخمة، وجهازه الإنتاجي الهائل أن يخلق مزيداً من السلع والحاجات التي تربط الجماهير بالنظم السائدة وتقوم بعملية احتواءٍ عقليٍّ وغريزيٍّ للطبقات الكادحة، فمعظم الكادحين اليوم من العمال والفقراء في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة يشاركون الطبقة الوسطى حاجاتها واهتماماتها[1].

ويذهب ماركيوز إلى أن هذه الحاجات التي ينتجها المجتمع الصناعي اليوم أصبحت تضرب بجذورها في أعماق البنية الغريزيّة للإنسان، لذلك فهو يرى أن أيّ محاولة ".. لتحويل المجتمع القائم إلى مجتمعٍ حرٍّ من خلال التغيير الراديكالى، يجب أن تصل إلى بُعدٍ للوجود الإنساني نادراً ما تناولته النظريّة الماركسية. إنه البعد البيولوجي الذي تتعلق به الحاجات الحيويّة الضروريّة للإنسان، وطالما أن هذه الحاجات وتلبياتها تعيد إنتاج الحياة في شكلها الاستعبادي، لذلك يستلزم التحرّر تغيرّاً قبلياً لهذا البعد البيولوجي. إنّه تغيّرٌ يستلزم ظهور حاجاتٍ غريزيّةٍ مختلفةٍ، واستجاباتٍ مغايرةٍ للجسد والعقل على السواء"[2].

العامل الثاني: فهو العامل التكنولوجي، فالسيطرة الاجتماعية السائدة اليوم في نظر ماركيوز هي سيطرةٌ تكنولوجيّةٌ، بمعنى أن التكنولوجيا التي كان ينبغي أن تكون وسيلةً تحرِّر الإنسان أصبحت وسيلةَ القمع الأساسيّة. والتكنولوجيا تفعل ذلك من خلال إخضاع الجماهير للتقسيم الاجتماعي للعمل، وكذلك من خلال خلق الكفاية والوفرة المادية، وبذلك فهي تمتص كافة التناقضات الاجتماعية، وتحتوى أسباب الاحتجاج والرفض[3].

ويذهب ماركيوز إلى أن القمع في المجتمع الصناعي يتخذ صورةً جديدةً مغايرةً للقمع في الديكتاتوريات التقليدية، فهو أولاً قمعٌ عقليٌّ ومنطقيٌّ يندمج بصورةٍ مباشرةٍ مع مقومات التنظيم الاجتماعي، وأنه ثانياً قمعٌ يمارس على الإنسان كله، فهو يشمل تفكيره وعواطفه وغرائزه بقدر ما يشمل مظاهر حياته الخارجية، وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الإنسانية[4].

[1]- Marcuse: An Essay on Liberation, Beacon Press, Boston, 1969, P. 15.

[2]- Ibid: PP. 1617-.

[3]- Marcuse: One Dimensional Man, P. 9.

[4]- Marcuse: Negations, Benguin Books, 1967, P. xiii.

ولأن القمع المعاصر يتم الآن باسم العقل، ومرتبطٌ برفاهيّة الازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، لذلك فليس غريباً أن يصبح القمع ولأول مرة في التاريخ قمعاً مقبولاً يدافع عنه ضحاياه أنفسهم[1].

ويعتقد ماركيوز أن هناك مرضاً قد أصاب الحضارات الصناعية المتقدمة بشقيها الرأسمالي والاشتراكي اسمه "البعد الواحد"، ومقولة البعد الواحد على نحو ما تظهر في كتابات ماركيوز مؤداها: أن تكنولوجيا المجتمعات الصناعية المتقدمة، قد مكنت تلك المجتمعات من استبعاد كافة أشكال الصراع الكامنة فيها عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظلّ الأنظمة الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج[2].

بعبارةٍ أخرى، فإنّ الإنسان يصبح ذا بعد واحد عندما يفقد قدرته على النفي، على معارضة النظام القائم، فالبعد الواحد يساوي البعد الإيجابي، الممتثل، المغترب الذي افتقد كلّ قدرةٍ على التفرّد والتمرّد والإبداع، بكلمةٍ واحدةٍ، الذي أصبح في مصاف الآلات.

صنمية الآلة

استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة من خلال الآلة، وبذلك أصبح سيّد الكون. جسدت الآلة انتصار الإنسان على الطبيعة، فالرافعة والمحرك والسيارة والطائرة.. وغيرها هي أمثلةٌ قاطعةٌ على صحّة الانتصار، وعلى إخضاع العالم الخارجي للإنسان في تجارب التكيّف مع الوسط المحيط به.

وقد تحرّر الإنسان من المرحلة الحيوانيّة عن طريق الأدوات أو الآلات، إذ بقي الحيوان طيلة الآلاف من السنين يستعمل أعضاءه الطبيعيّة في عمليّة تكيّفه مع الطبيعة ولم يبتكر إلا نادراً وفي حدودٍ ضيّقة. أما الإنسان فقد ابتكر مجموعةً هائلةً من الآلات، وطورها خلال العصور المختلفة، وأورثها لأولاده وأحفاده كما أورثهم علوماً وضعيّةً وحضارةً مدونةً، فكان تقدمه عظيماً وأصبح سيد الكون بلا منازع[3].

لقد أراح الإنسان أعضاءه الطبيعيّة واستعمل مكانها الآلات، وبذلك حرّر جسده وعقله من العلاقة المباشرة بالطبيعة والاحتكاك المادي المباشر بالأشياء الخارجية، وأصبح يتعامل مع العامل الخارجي من خلال مجموعةٍ من الآلات والتقنيات التي ابتكرها واستعملها. فالملعقة والشوكة

---

[1]- فؤاد زكريا: هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، 1978، ص 44.

[2]- Macinture: Marcuse, Modern Masters, Fontana, Collins, 1970, P.63.

[3]- محمود جمول: الإنسان والعلم، دراسة منشورة بمجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد الثالث والستون، مارس 1991، ص 96.

والسكين والزجاج والسيارة والعدسات والسيارة والطائرة.. إلخ كلّ هذه الأشياء أصبحت مجموعةً من الوسائل العازلة بين الإنسان والعالم الخارجي، فهي تعزل جسمه وحياته وتحميه من اللقاء المحسوس والمباشر بالأشياء وأخطارها وأشكالها البدائية والهشة[1].

وهكذا كانت الآلة في المرحلة الأولى للحضارة الإنسانية في يد الإنسان، وكانت بذلك وسيلةً من وسائل السيطرة على الطبيعة الخارجية. في هذه المرحلة لعبت الآلة دوراً إيجابياً في مساعدة الإنسان وتطويره، وساعدته على التحكم بظروف حياته ومحيطه، وطورت أعضاءه وعقله إلى حدٍّ عظيمٍ.

أما المرحلة الثانية أو الجديدة، فهي تمثل اِنقلاباً في علاقة الإنسان بذاته وعلاقته بأشيائه. وفي هذه المرحلة نجد الإنسان وقد وقع في قبضة الآلة، وأصبح أسير التقنية وعبداً لاختراعاته واكتشافاته. وهنا أصبح الإنسان يواجه مشكلةً من نوعٍ جديد. لقد غدا الإنسان خاضعاً للآلة التي اخترعها وهو يركض ويلهث من أجل اللحاق بها. إن أعضاءه قاصرةٌ ومحدودةٌ في السرعة والقدرة والطاقة، وهي لا تستطيع أن تنافس السيارة أو الصاروخ أو المحرك أو الآلة الحاسبة. لذلك أصبح على الإنسان أن يتكيّف مع الآلة التي ابتكرها ومع التقنية التي طورها، هذا إلى جانب تكيّفه مع المحيط الخارجي والطبيعي والاجتماعي. وهنا بدأت مأساة الإنسان الحديث وبدأ إحساسه بالاغتراب والضياع واليأس والإحساس بالعجز والتقصير، كما نشأ لديه عالَم جديدٌ من القيم الماديّة المستحدثة القائمة على إفرازات وحاجات وضرورات فرضتها التقنية على الإنسان الحديث. وقد تركت هذه المرحلة أثرها في الشخصية والسلوك والثقافة في كلّ مجالاتها من شعر وفنٍّ وأدب وفلسفة.. إلخ، كما أنّها أفرزت نماذجَ جديدةً للتفكير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فضلاً عن أنّها أوجدت رؤيةً جديدةً للنظر إلى الذات والآخرين وسائر الشعوب المغايرة[2].

وإذا كانت المرحلة الثانية في علاقة الإنسان بالآلة قد خلقت حالةً خاصةً من العبودية -عبودية الإنسان للآلة- فإنّها شهدت أيضاً مولد نظريات جديدة خاصة في علوم الفيزياء والأحياء، كما أنها شهدت تزايداً في التخصّص. ولا شك في أن اتساع العلوم، وكثرة الاختصاصات، وابتكار المزيد من الآلات، جعلت الإنسان يرى أن الكون المحيط به كبيرٌ ولا نهائيٌّ بل ومخيفٌ، وأنّ الإنسان صغيرٌ وضئيلٌ وتافهٌ وعابرٌ إلى جانب هذا الكون العملاق. فعلم الذرة وعلم الفلك واستعمال المراصد وآلات الغوص والكمبيوتر والرادار جعلت الإنسان يرى أن الطبيعة الخارجية ليست بهذه البساطة والسذاجة والسهولة كما ظنّها في السابق! فالأبحاث الحديثة في الطب والفيزياء والكيمياء وعلوم

[1]- المرجع السابق: ص ص 96-97.
[2]- المرجع السابق: ص 97.

النبات والحيوان، جعلت المرء يعيد النظر في كلّ ما عرفه وتعلّمه في الماضي، وقدّمت له صورةً مخيفةً عن الكون وأبعاده وقوته وإتساعه، كما أظهرت بالمقابل ضعف الإنسان وهشاشته في الكون.

ومن هذه النقطة نفسها انطلقت بعض الفلسفات الدينيّة الحديثة تدعو الناس للعودة إلى الإيمان بالله، كما انطلقت مجموعةٌ أخرى من الفلسفات الملحدة التي انتهت باليأس والغربة والعدمية. خاصةً وأنّ هناك أخطاراً عديدةً تهدد حياة الإنسان وتهدد مصيره وبقاءه نتيجة احتمالات تفجير الطاقة الذرية، فربما يكون الخطأ أو القصور أو العبث أو الجنون أو الرغبة في السيطرة سبباً لاندلاع حربٍ ذريةٍ غير محدودة، يكون الجنس البشري ضحيتها. ولقد نبه علماءٌ ومفكرون عديدون إلى خطورة التفجير الذري وعلى رأسهم آينشتين. وهذا لم يمنع من استعمال القنبلة الذرية في الحرب وتدمير وحرق هيروشيما ونغازاكي[1].

إن الدمار الذي حاق بالبشريّة بعد الحربين الأولى والثانية، إنما يعبر بصورة بالغة عن الكارثة التي لحقت بالإنسان الحديث، ويبين كيف أنّ ذلك الإنسان يمكن أن يصبح أبشعٍ الكائنات على الإطلاق. فإذا كانت الحيوانات تستطيع أن تفتك بأفراد جنسها بطريقةٍ فرديةٍ، فإن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يقتل بوحشيّةٍ ويقتل أيضاً بطريقةٍ جماعيةٍ[2].

إن الخطر الذي يتهدّد الإنسان المعاصر -من وجهة نظر "إريك فروم"- هو تزايد النزعة الآليّة التي ستؤدي بالإنسان حتماً إلى أن يصبح "روبوت" **Robot** أو آلة. والحق أن الإنسان الآلة لا يستطيع أن يحبّ أو يثور أو يتمرد، بل يستطيع فقط أن يقتل ويدمر بدمٍ باردٍ! أو كما يقول فروم «لقد كان الخطر الذي يداهمنا في الماضي هو أن نكون عبيداً، أما الخطرٌ الذي سيواجهنا في المستقبل هو أن نصبح آلاتٍ، والحق أن الآلات لا تثور.. ولا يمكن أن تحيا، وأن تظل سويّةً، فالإنسان الآلة يصبح مُشوّهاً، وسوف يدمر عالمه بنفسه، لأنه لا يستطيع تحمل أي قدرٍ من الملل الذي ينشأ عن حياةٍ عديمة المعنى"[3].

[1]- المرجع السابق: ص 97.
[2]- حسن حماد: الاغتراب عند إريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٩.
[3]- Fromm (Erich): The Sane Society, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1962, P. 360.

النظريّة النقديّة للتكنولوجيا

هل غدت الديمقراطية الغربية محضَ وهمٍ؟

آندرو فينبيرغ Andrew Feenberg [*]

تهدفُ هذه المقالة للفيلسوف الأميركي آندرو فينبيرغ إلى تلخيص الأفكار الرئيسية الواردة في النظرية النقدية حول التكنولوجيا، وترمي إلى إظهار صلتها بمصدريْها: النظرية النقدية التي تبنّتها مدرسة فرانكفورت، والجهود الأولية في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا. ومن أبرز الأفكار التي تطرق إليها الباحث هي تلك التي تتناولُ تحديد النظرية الفاعلية البشرية من قِبل المنظومة التكنوقراطية المهيمنة على المجتمعات المعاصرة. ويخلص الباحث من طرحه هنا إلى أنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا تعتبر أنّ التكنولوجيا ليست عديمة الأهميّة ولكنّها تفتقد للشمولية، وفي الوقت نفسه تطرحُ نظريةً صريحةً حول التدخُّلات الديمقراطية في الميدان التكنولوجي.

المحرر

اِستجابت دراسات العلم والتكنولوجيا في السنوات الأخيرة إلى ظهور المشاركة العامة في تحديد السياسة التكنولوجية، واقتربت أكثر من دائرة اهتمام النظرية النقدية حول التكنولوجيا[2].

ما زالت النظرية النقدية حول التكنولوجيا تتميّزُ عن أغلب مساهمات دراسات العلم والتكنولوجيا، وذلك عبر تأكيدها على مواضيع محدّدةٍ مستقاةٍ من مدرسة فرانكفورت، خصوصاً

*ـ فيلسوفٌ وباحثٌ أميركي ومديرُ مختبر التواصل والتكنولوجيا التطبيقية، وصاحب الكرسي البحثي لفلسفة التكنولوجيا في جامعة سايمون فرايزر في كندا. حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1973 من جامعة كاليفورنيا وقد درّس في العديد من الجامعات المرموقة. يتبوأ حالياً منصب مدير البرامج في الكلية الدولية للفلسفة في باريس. تُرجمت مؤلفاته إلى العديد من اللغات منها التركية، الإيطالية، اليابانية، والبرتغالية.

ـ العنوان الأصلي: A Critical Theory of Technology

ـ المصدر: Handbook of Science and Technology Studies. Ulrike Felt, Rayvon Fouché, Clark A. Miller, Laurel Smith -Doerr, eds., MIT Press, 2017, pp. 635- 663.

ـ ترجمة: هبة ناصر

[2]- Chilvers, Jason and Matthew Kearnes. 2016. Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics. London and New York: Routledge.

نقد العقلانيّة في الثقافة المعاصرة. وعليه، فإنّها تمدّ جسور الصلة بين هذه الدراسات والنقد الاجتماعي الذي غالباً ما تمّ التغافل عنه. وعليه، كما لا يمكن اعتبار النظرية النقدية بديلاً عن دراسات العلم والتكنولوجيا، فهي دعوةٌ لانفتاح هذه الدراسات على نطاقٍ واسعٍ من النظريات الفلسفيّة والاجتماعية حول الحداثة.

سوف نقومُ أولاً بتصوير العلاقة بين النظرية النقدية حول التكنولوجيا وبعضٍ من أبرز العلماء والإبداعات المنهجية في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا. بعد ذلك، سوف نَشرعُ في توضيح التحفّظات المهمة المتعلقة بمفهوم التناغم الذي كان تاريخياً موضع اهتمامٍ رئيسيٍّ في دراسات العلم والتكنولوجيا. بعدها، سوف ننطلقُ في تفسير المفاهيم الرئيسية والطرق التي تتبّعها النظرية النقدية حول التكنولوجيا ونناقش تداعياتها السياسية. أمّا في الختام، فسوف نُظهر كيف تُحلِّل النظرية إحدى الحالات الدراسية المثيرة للاهتمام في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا.

تصوير النظرية النقدية حول التكنولوجيا

قبل أن تندرج دراسات العلم والتكنولوجيا بشكلٍ رسميٍّ في مجال البحث العلمي، نُسبت الدراسة الاجتماعية للتكنولوجيا إلى الماركسية والبراغماتية وفلسفة الظواهر وفقاً لهايدغر ونظريات الحداثة المختلفة، وقد تولّت هذه النظريات الواسعة والتخمينية في أغلب الأحيان استكشافَ العلاقة بين التكنولوجيا والمجتمع. سعت هذه النظريات لفهم الميزة الخاصة بالحداثة على ضوء الثورات العلميّة والتكنولوجية والانطلاق بناءً على ذلك في تفسير المساوئ الكثيرة للحداثة خصوصاً تراجُع الفاعلية البشرية في مجتمعٍ أصبح ذا سمةٍ تكنولوجيّة. أضحت المواضيع مألوفةً الآن: التكنوقراطية، استبداد الخبرة، إبدال الحكمة بالمعرفة والمعرفة بالمعلومات، النظر إلى الكائن البشري والمجتمع كمنظومات وظيفيّة معقَّدة، خلّو الحياة المعاصرة من المعنى، زوال الإنسان، وما إلى ذلك. أما التكنولوجيا، فإنّها تضيعُ بحدٍّ ذاتها في أوساط هذه المخاوف الكثيرة.

نجحت دراساتُ العلم والتكنولوجيا بشكلٍ كبيرٍ في إقصاء هذه المقاربات المتنافسة، ووضع دراسة الحالات الإفرادية للتكنولوجيات الفعلية مكانها. في يومنا الحالي، يستندُ القليلون فقط إلى مامفورد (Mumford) أو ديوي (Dewey) أو هايدغر (Heidegger) أو ماركوزه (Marcuse) لنيل المعرفة المعمّقة بالتكنولوجيا. ولكن حينما وجّهت دراسات العلم والتكنولوجيا اهتمامها إلى دراسة الحالات الإفرادية باستخدام مناهجَ متجذِّرةٍ في الأنماط الفكرية الأخرى، أصبحت تُركِّز بوتيرةٍ أقلّ وبطموحٍ أخفَّ على المخاوف الاجتماعية والسياسية الأعم. تهتمُّ هذه المقالة بشكلٍ خاصٍّ بتضاؤل التأكيد على اهتمام منظِّري الحداثة بالتناقض بين الفاعلية السياسية والعقلانيّة التكنوقراطيّة.

يعودُ هذا الامتناع عن الدخول في الميدان السياسي إلى ما أطلق عليه وايبي بيجكر(Wiebe Bijker) «الانعطاف نحو الأكاديمية» الذي اعتُبر ضرورياً من أجل إرساء دراسات العلم التكنولوجي كعلم اجتماعيٍّ[1]. بالطبع، لم يسلك الجميع الانعطاف الشهير ولكنّ الميدان امتاز بالامتناع عن الجدال السياسي ما شكّل متاعبَ لمناصري الفكر النقدي السابق. تكلّم لانغدون وِنير(Langdon Winner) بالنيابة عنهم في مقالة تحت عنوان مهم: «الصندوق الأسود الفارغ: البنّائية الاجتماعية وفلسفة التكنولوجيا»[2]. أما أنا، فقد قدّمتُ ردّاً مختلفاً عبر مراجعة النظرية النقدية بُغية استيعاب المبتكرات المنهجية لدراسات العلم التكنولوجي[3]. بدلاً من دعوة هذه الدراسات لتبنّي الروح النقدية، تبنّيتُ مناهضة كلٍّ من الحتمية والوضعية في دراسات العلم التكنولوجي من أجل دعم النظرية النقدية للتكنولوجيا.

اتّسعت دائرة اهتمام دراسات العلم التكنولوجي بالتزامن مع تسبُّب الجدالات المنتشرة حول العناية الطبية والشبكة العنكبوتية والبيئة بإدخال التكنولوجيا في العديد من الأبعاد المختلفة للحياة السياسية المعاصرة. وعليه، أصبحت دراسات العلم التكنولوجي سياسيةً ولكنّها تمتلك أحياناً مفهوماً غير مُقنعٍ عن السياسة[4]. أثّرت نظرية شبكة الفواعل وجهود شيلا جاسانوف (Sheila Jasanoff) وبراين واين (Brian Wayne) وكثيرون غيرهم بشكلٍ كبير على محاولات دراسات العلم والتكنولوجيا الرامية إلى فهم سياسة التكنولوجيا[5]. تتحدّى الدراساتُ عن المنتديات

[1]- Bijker, Wiebe. 1995. Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Socio-technical Change. Cambridge, Mass.: MIT Press.

[2]- Winner, Langdon.1993. “Upon opening the black box and finding it empty: Social constructivism and the philosophy of technology”. Science, Technology, & Human Values 18 (3): 365–368.

[3]- Feenberg, Andrew. 1991. Critical Theory of Technology. Oxford: University Press.

[4]- Brown, Mark. 2015. “Politicizing Science: Conceptions of Politics in Science and Technology Studies.” Social Studies of Science 45 (1): 330- and Soneryd, Linda. 2016. “Technologies of Participation and the Making of Technologized Futures. “In Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics, 144161-. London and New York: Routledge.

[5]- -Latour, Bruno and Peter Weibel. 2005. Making Things Public: Atmospheres of Democracy. Cambridge, MA: MIT Press.

-Jasanoff, Sheila. 2004. “The Idiom of Co-Production.” In States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order, 112-. London: Routledge.

-Wynne, Brian. 2011. Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making. London and Washington D.C.: Earthscan.

المختلطة والإنتاج المشترك الفهم الضيّق للديمقراطية السائد في الفلسفة والنظرية السياسية[1]، وقد أدرك بعض الباحثين في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا المقاربات المسيَّسة للغاية التي يُفضِّلها العالم النامي خصوصاً أمريكا اللاتينية[2]. ولكن كيف يمُكن للإنجازات السابقة لدراسات العلم والتكنولوجيا -التي تظهر في العديد من الدراسات الباهرة- أن تُحفظ في إطار التحقيقات المشحونة سياسياً حول القضايا الجدلية؟ يُثيرُ هذا الأمر إشكالات لأسباب متجذِّرة في دراسات العلم والتكنولوجيا، وسوف نطرح وسيلةً لحلّ تلك الإشكالات في هذه المقالة.

تستندُ النظرية النقدية للتكنولوجيا على دراسات العلم والتكنولوجيا في وضع القضايا ضمن إطار نقد مدرسة فرانكفورت للحداثة. أقدم الماركسيون الألمان في سنوات العشرينيات والثلاثينيات على تطوير النظرية النقدية، وكان أشهرهم ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، ثيودور أدورنو (Theodor Adorno)، هربرت ماركوزي (Herbert Marcuse)، ووالتر بنجامين (Walter Benjamin). تأثّر هؤلاء بجورج لوكاكس (George Lukács) الذي يصفُ مفهومه عن «التشيُّؤ» اختزالَ العلاقات الاجتماعية المعقَّدة والديناميكية في تفاعلات بين الأشياء (الاجتماعية) هي محكومة ظاهرياً بالقانون[3]. يحتجّ لوكاكس بأنّ التشيُّؤ يُصوِّر أعضاءَ المجتمع كأفرادٍ معزولين، وهكذا لا يستطيعون تغيير قوانين الحياة الاجتماعية، بل استخدامها فقط كقاعدة للتلاعبات التقنية. تقدّمت مدرسة فرانكفورت على هذا المسار النقدي، وأزالت الغموض عن المؤسسات التشيُّئيّة، وفتحت المجال أمام احتمالاتٍ نقديّة يحول دونها اللجوء المغرض إلى القوانين الاجتماعية والاقتصادية. منذ الأربعينيات فصاعداً، تنامى تركيز أعضاء مدرسة فرانكفورت على انهيار كُلٍّ من الثقافة البرجوازية والحركة الشعبية في وجه الثقافة الجماهيرية (Mass Culture) والفاشية.

[1]- -Chilvers and Kearnes, 2016.
-Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2011. Acting in an Uncertain World. Translated by Graham Burchell. Cambridge: MIT Press.
-Jasanoff, 2004.
[2]--Dagnino, Renato. 2008. Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico. Campinas: Editora Unicamp.
-Kreimer, Pablo, Hernán Thomas, Patricia Rossini, and Alberto Lalouf, eds. 2004. Producción y uso social e conocimientos. Estudios Sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina. Quilmès: UNQ, Bernal.
-Rajão, Raoni, Ricardo B. Duque and Rahul De' (eds). 2014. "Voices from within and Outside the South—Defying STS Epistemologies. Boundaries, and Theories". Special issue of Science, Technology, & Human Values.
[3]- Lukács, Georg. 1971. History and Class Consciousness. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press.

أدخلت الأيديولوجية الليبرالية السائدة التي صبغت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الادّعاءات التكنوقراطية إلى واجهة الخطاب العام. وتمّ تبرير الترتيبات الاجتماعية بالاستناد إلى طابعها العقلائي بينما رُفضت المعارضة باعتبارها سخافةً عاطفيّةً. اكتسب ماركوزي شهرةً في الستينيات بعد أن نال هجومه على الليبرالية نجاحاً شعبياً، وقد أثّر كتابه الصادر عام 1964 «الإنسان ذو البعد الواحد» بشكلٍ كبيرٍ على اليسار الجديد. تطابق نقده للمجتمع الأميركي كمنظومة مندمجة للغاية يحكمها «المنطق التكنولوجي» مع اهتمامات الشباب في العالم الرأسمالي المتقدِّم. لم تُدرس التفاصيل التقنية لنظريّة ماركوزي حول التكنولوجيا بشكلٍ واسعٍ أو تُفهم آنذاك، ولكنّها تحظى اليوم بأهميّةٍ مفاجئة. لم يقتصر ماركوزي على الادّعاء بأنّ القوى الاجتماعيّة الرأسماليّة هي التي صاغت التكنولوجيا وسيطرت على تشكيلها، بل احتجّ أيضاً على إمكانية وقوع التغيّر التكنولوجي التقدُّمي تحت تأثير القوى الاجتماعية الأكثر إنسانيةً.

أدّى مفهوم ماركوزي عن «المنطق التكنولوجي» كأيديولوجيةٍ مانحةٍ للشرعيّة إلى تطوير المفاهيم الماركسية التي سبقتْ منطق السوق. تبدو الحياة الاجتماعية في زمننا الحالي بشكلٍ متنامٍ غير معتمدةٍ على العلم والتكنولوجيا فقط، بل تعكسُ أيضاً العمليات العلمية والتقنية. يُقال بأنّ الفاعلية منطقيّةٌ وتستحق الاحترام في جميع ميادين الحياة الاجتماعية. وعليه، يؤدّي المنطق دور المبرِّر للكثير من أنواع التغيير الاجتماعي. يستمدّ «شعار الفاعلية» القوة من هذه الصلة على الرغم من أنّ لديه نتائج كارثيّة على بعض المتأثرين[1]. تُنتزع أسلحة هذا النقد حتّى قبل نهوضه إذ تُوجّه إليه التهمة الشاملة باللاعقلانيّة، فمن يجرؤ على التشكيك بشموليّة العلم وحياديّته ومساهمته المستمرة؟ وعليه، يَسهلُ عدم الاكتراث بـ«اللاعقلانيّين الرومنسيِّين» نظراً إلى النجاح الساحق للعلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن.

يُلخِّص نموذج ماركوزي عن النظرية النقدية المضمونَ الجوهري الوارد في مفهوم لوكاكس حول التشيُّؤ، أي المفهوم الذي يُفيدُ بأنّ الرأسمالية تفرضُ ثقافةً عقليّةً تمنحُ الامتياز للتلاعب التقنيّ على جميع الصلات الأخرى بالحقيقة. تحصرُ هذه الثقافة الفهمَ والحياة البشرية ليتطابقا مع لوازم المنظومة الاقتصاديّة وبالتالي تُحدِّد الرأسماليّة هيئة التفاعل والتجربة الاجتماعية. يدّعي ماركوزي أنّه «حينما يتّخذ العلم التطبيقي الشكل العام للإنتاج المادي فإنّه يُطوِّقُ ثقافةً برمّتها ويُقدِّم شموليةً تاريخيّةً، أي 'عالماً'»[2].

[1]- Alexander, Jennifer. 2008. The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control. Baltimore: Johns Hopkins.

[2]- Marcuse, Herbert. 1964. One-Dimensional Man. Boston: Beacon Press.

اتّباعاً لهذه المقاربة، تُحدِّد النظرية النقدية للتكنولوجيا التحيُّز الضمنيّ الوارد في الحلول «الفعّالة» للمشاكل الاجتماعية والتقنية، ولكنّها تختلفُ بشكلٍ كبيرٍ عن المؤلّفات السابقة لماركوزي ولوكاكس. تتمثّلُ النقلة الكبرى للنظرية النقدية للتكنولوجيا في الاستناد إلى الافتراضات الأساسية لدراسات العلم والتكنولوجيا لدى الإسهاب حول الموضوعات التي تتناولها الأنماط السابقة.

كالمنظّرين حول الحداثة، اعترضت دراسات العلم والتكنولوجيا على الأيديولوجيا التكنوقراطيّة، ولكنّها لم تتبنّ النقد الفلسفي الشامل. تبنّى منهج دراسة الحالة الأدلة التجريبية لهدم الافتراضات الوضعيّة والحتميّة التي تُشكِّل أساس الاحتفاء الليبرالي بالمجتمع العقلانيّ. تتمثّلُ الافتراضات الرئيسيّة البديلة التي يُقدّمها الفكر الاجتماعي البنّائي بالفاعِلين، التحديد الناقص، المرونة التحليلية، والإتمام. على الرغم من أنّها طُرِحت بُغية تفسير حالات محدّدة إلا أنّ هذه الافتراضات تستطيعُ تقديمَ الدعم للنقد الموجّه إلى التعبئة الأيديولوجية لمفهوم العقلانية. تضمُّ النظريّة النقديّة للتكنولوجيا هذه الافتراضات بالإضافة إلى مفاهيم البرمجة والتفويض والإنتاج المشترَك التي تُستخرج من نظرية شبكة الفواعل. مع ذلك، تستفهمُ النظرية النقدية للتكنولوجيا عن أكثر الاستنتاجات تطرُّفاً التي يُقدّمها المنظّرون في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا كالتعامل المتناغم مع أصحاب النقاش في الجدليات التكنولوجية والتناغم بين البشر وغير البشر. سوف تُفصِّل الأقسام التالية: متى تعتمدُ النظرية النقدية للتكنولوجيا على نظريات دراسات العلم والتكنولوجيا ومناهجها ومتى تنفصلُ عنها؟

مساهمات البنّائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل

تطبيقُ مناهج البنّائية الاجتماعية على تكنولوجيات محدَّدة هو أمرٌ مُثمرٌ ويمنع الرجوع الأيديولوجي إلى تبريرات شبه عقلانيّة، وذلك عبر إظهار تدخُّلِ العوامل الاجتماعية في القرارات التي تؤدّي إلى «الإتمام» أو النجاح في إنجاز تصميمٍ معيّن. يحتجُّ هذا النمط من البنّائية الاجتماعية على أنّ فهم المشاكل التقنية يعتمدُ على تفسير المجموعات الاجتماعية أو «الفاعلين». غالباً ما تتضمّن المراحل الأولى من تطوُّر الأداة تعدُّديةً في الفاعلين مع تفسيرات مختلفة عن طبيعة المشكلة التي ينبغي حلُّها. قد تنسبُ مجموعاتٌ اجتماعيةٌ مختلفةٌ أهدافاً متباينةً إلى أدواتٍ متشابهةٍ أساساً من المنظور التقني، وتنشأ القرارات حول التصميم من هذه التعيينات.

أحد أكثر الأمثلة المذكورة في هذه المقاربة هو المثال الذي يُقدِّمه تريفور بينش ووايبي بيجكر عن التاريخ المبكِّر للدراجة الهوائية. يُقدِّم الباحثان نوعين متنافسَيْن من الدراجات الهوائية في الأيام الأولى لتصميم الدراجات: الدراجة السريعة ذات العجلة الأمامية الكبيرة والعجلة الخلفية

الصغيرة، والدراجة الأقل سُرعةً مع عجلتين بالحجم نفسه. في يومنا الحالي، تبدو الدراجات من النوع الأول أسلافاً بدائيّةً بالنسبة للدراجات التي نركبها حالياً، ولكن هذا التصميم كان يُناسب في وقته مجموعةً محدّدةً من المستخدِمين. يقترحُ بينش وبيجكر معالجةً «متناغمةً» للتصميمَيْن الرئيسيَّيْن تأخذ بعين الاعتبار معناهما الاجتماعي المعاصر بدلاً من النظر إليهما على ضوء ترتيبٍ زمنيٍ متخيَّلٍ.

طُرِح «مبدأ التناغم» بشكلٍ أوليٍّ لتوجيه دراسة الجدل العلمي إلى معالجةٍ عادلة لكلٍّ من الرابحين والخاسرين. وعليه، اقتضى الأمر رفض الإسناد المعهود للمنطق الأعلى إلى الرابح وبدلاً من ذلك تقييم الغايات المختلطة والافتراضات المريبة الواردة في جميع جهات الجدلية. اقتضى «مبدأ التناغم» البنّائي في تطبيقه على التكنولوجيا نظرةً متوازنةً تجاه التصميمات المتنوّعة المتنافسة منذ البداية والتي لم يكن أيٌّ منها أفضل في نظر المعاصرين.

لقيت تصميماتُ الدراجات الهوائية التي درسها بينش وبيجكر استحسانَ فاعلين مُختلفين، فالدراجات ذات العجلات الأمامية العالية نالت إعجاب الشباب الذين يحبّون التسابق، بينما فضّل العوام الذين يستخدمون الدراجات كوسيلةٍ للتنقُّل التصميم العادي. كانت معظم قطع الدراجتين متشابهة وبدا التصميمان كدراجةٍ هوائيّة ولكنّهما كانا في الواقع تكنولوجيتين مختلفتين فُهمتا بطريقةٍ متفاوتةٍ من قِبل الفئات الاجتماعيّة المختلفة. في النهاية، ومن خلال التجديد، ساد النموذج الآمن. لم يكنْ نجاحه عائداً إلى أفضليّة تقنية مُطلقة بل إلى تطوُّرات تاريخيّة طارئة. حُدّدت النتيجة عبر اعتبارات تقنية محضة ولا يُمكن فهمها إلا بالالتفات إلى جهود الفاعلين للتحكُّم بعملية التصميم. يفتحُ التحديد التقني للأشياء مجالاً للاختيار الاجتماعي بين تصاميم مختلفة تملكُ وظائف متداخلة، ولكنّها تخدم إحدى الاهتمامات الاجتماعيّة بشكلٍ أفضل. تختصُّ هذه «المرونة التحليليّة» للأشياء ببُعد تفسيري تمّ التغاضي عنه في التفاسير الآليّة المعهودة. وعليه، فإنّ «المجتمع العقلاني» ليس «الطريق الفضلَى الوحيدة» بل يتوقّف على القيم والمصالح.

على حدِّ تعبير بينش وبيجكر، فإنّ «التحليلات المختلفة للفئات الاجتماعية حول جوهر الأشياء تؤدّي -عبر سلسلات متباينة من الإشكالات والحلول- إلى المزيد من التطوّرات المختلفة...»[1]. تدورُ نقطتهم الرئيسية حول تأثير البعد الاجتماعي على «جوهر الشيء» بحدّ ذاته لا فقط على العوامل الخارجية كسرعة التنمية أو التوضيب أو الاستعمال. هذا يعني أنّ الإطار ليس أمراً خارجياً عن التكنولوجيا فحسب بل يخترقُ منطقها بالفعل ويُدخِل المقتضيات الاجتماعية في آلية الأداة.

[1]- Pinch and Bijker, 1987, 42.

يمُكن لهذه الحجة أن تدعم الرواية الماركسية حول تطوّر التكنولوجيا الرأسمالية في مقابل الحجج الحتمية لتكنوقراطية ما بعد الحرب. في الواقع، يمُكن ملاحظة شبهٍ مع مقاربة بينش وبيجكر وذلك في مؤلّفات مؤرّخي التكنولوجيا الماركسيين من أمثال هاري برايفرمان (Harry Braverman) وديفيد نوبل(David Noble). أكّدت مدرسة فرانكفورت على الطبيعة الرأسمالية للتكنولوجيا على أساس المصادر الواردة نفسها في مؤلفات ماركس التي أثّرت على هؤلاء الباحثين. على سبيل المثال، يكتبُ أدورنو:

«التكنولوجيا ليست كارثيةً ولكنّ تشابكها مع الظروف الاجتماعية التي تُكبِّلها هو الكارثي... الاهتمام بفوائد الأرباح والهيمنة قد حرّكا مسار التطوُّر التقني فأصبح الآن متطابقاً بشكلٍ فتّاك مع مُستلزمات التحكُّم. لم يُصبح ابتكار وسائل الدمار بالصدفة نموذجاً للنوعية الجديدة من التكنولوجيا. في المقابل، ذبلت إمكانياتها التي تحيدُ عن الهيمنة والمركزية والعنف ضدّ الطبيعة والتي تُتيح إصلاح معظم الخراب الذي تسبّبت التكنولوجيا به فعلياً ومجازياً.»[1]

تُوفِّرُ هذه الحجج جسراً محتملاً بين الماركسيّة والبنّائية. كالبنّائيين، ينسبُ أدورنو تصميم التكنولوجيا إلى الفاعلين الذين يُسيطرون على عملية التصميم. أمّا غيره من الباحثين -كأولئك المذكورين في أعمال برونو لاتور- فإنّهم يُعارضون هذه المقاربة لأنّها تُضفي الإطلاق على المجتمع في الوقت نفسه الذي تجعل فيه التكنولوجيا نسبية. تسعى نظرية شبكة الفواعل وفق صياغة لاتور إلى فصْل البنّائية عمّا يعتبره تأكيداً مفرطاً على النية البشرية. ومن أجل تسليط الضوء على الطبقات الماديّة في الشبكة، تبسطُ نظرية شبكة الفواعل الحجّة البنّائية لتشمل الأشياء المدرَجة في الشبكات التقنية وتحتجُّ لصالح «تناغمٍ» مفهوميٍّ ووظيفيٍّ «بين البشر وغير البشر» يختلفُ عن النموذج الاجتماعي البنّائي للتناغم. يتحقّقُ التناغم في نظرية شبكة الفواعل من خلال طمس الاختلاف بين الأفعال التفسيريّة والمتعمّدة للبشر من جهةٍ والقوى السببيّة للأشياء من جهةٍ أخرى، فيُمنح الاثنان المصطلح الحيادي المتمثّل بـ«الفاعلية». يرتبطُ الناس والأشخاص معاً في الشبكات ويمُارسون التأثير على الشبكات التي ينتمون إليها. يُؤدّي مفهومُ «البرنامج» في نظرية شبكة الفواعل دور المفهوم البنّائي حول التفسير ولكن بشرط امتلاك الأشياء للبرامج أيضاً بمعنى أن تلعب دوراً في حياة الشبكة.

تقومُ هذه المقاربة بتفادي الذاتية والنسبية اللَّتين تُنسبان أحياناً إلى البنّائية الاجتماعية، ولكنّها تفعل ذلك بطريقةٍ غريبةٍ حيث لا تُعيد تقديم الخصائص الموضوعيّة للأشياء المحدَّدة بالبحث

[1]- **Adorno, Theodor. 2000. Introduction to Sociology. Translated by Edmund Jephcott. Cambridge: Polity Press.**

العلمي، بل تصفُ أدوارها في الشبكات التي تنتمي إليها. يُجرِّدُ الاختزال الشبيه بهذا البشرَ من جوهرهم ومبادرتهم. ينبغي أن يُفهم البشر والأشياء كفاعلين **أساساً** في الشبكات لا كموضوع ومحمول. إذاً، يُفسَّر الفصل بين الموضوع والمحمول والمعنى والسببية كعمليّةٍ إبستمولوجيّة محظورة تختصُّ بالحداثة ويُسمّيها لاتور «التطهير»[1]. هذه العملية المتأخرة تحجبُ الأهمية التأسيسيّة للحقائق الاجتماعيّة-التقنية الهجينة للشبكات.

بناءً على ذلك، تفترضُ نظرية شبكة الفواعل وجود الهجائن قبل أجزائها. ويُنبّه مفهومها حول «البناء المشترَك» أو «الإنتاج المشترَك» إلى الاعتماد المتبادل بين الفاعلين الإنسانيين والعالَم التقني الذي يُحيطُ بهم. لا يتشكّل الفواعل فقط عبر الروابط الاجتماعية المحضة، ولكنّهم يتكتّلون حول التكنولوجيات التي تدعم التفاعل بين الأعضاء. لا ينبغي منح الأفضليّة للفاعليّة البشريّة على الفاعليّة الشيئيّة. هذه الجدلية -كتلك التي تُقدّمها البنّائية الاجتماعية- تُخرّب الثقة البسيطة بالطابع «المنطقي» المحض للعالم التقنيّ، والذي يظهر الآن على أنّه مسرحٌ ينشط فيه العديد من أصناف الفاعلين على ضوء تشكيلةٍ من «البرامج» المختلفة.

تستندُ النظرية النقدية للتكنولوجيا على البنّائية الاجتماعية لتقديم بديلٍ عن الحتميّة التكنولوجية، وعلى نظرية شبكة الفواعل لفهم شبكات الأفراد والأشياء. تُؤكِّدُ المقاربة البنّائية على دور التفسير في تطوير التكنولوجيات، وتستكشفُ نظرية شبكة الفواعل انعكاسات الشبكات التقنية على الهويّات والعوالم. تنسجمُ هذه المفاهيم مع النقد المبكِّر لمدرسة فرانكفورت الموجَّه ضدّ العقلانية الخالية من الإطار، والذي يُقدِّم خلفيّةً لمفهوم تحيُّز التكنولوجيا في النظرية النقدية للتكنولوجيا[2]. وعليه، تُجسِّد النظرية النقدية للتكنولوجيا مقاربة مدرسة فرانكفورت عبر تطبيق مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا.

حدود التناغم

أثمرت مناهج البحث البنّائية في دراسات العلم والتكنولوجيا، فقد طرحت أفكاراً جديدةً حول التصميم التكنولوجي وعلاقة الشعوب بالوساطات التقنية التي تربط أعضاءها معاً. هذا تقدّمٌ مهمٌ على النظريات الاجتماعيّة والسياسيّة المعهودة المتجرّدة عن البعد التكنولوجي كلياً أو التي تُبالغُ

[1]- Latour, Bruno. 1993. We Have Never Been Modern. Trans. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.

[2]- -Horkheimer, Max. 1995. “On the Problem of Truth,” in Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings. Translated by G. F. Hunter, M. S. Kramer, and J. Torpey, 177215-. Cambridge, MA: MIT Press.

-Feenberg, Andrew. 2014. The Philosophy of Praxis. London: Verso.

في تقديره بشكلٍ حتميٍّ. مع ذلك، فإنّ الخطوات الأخرى -غير النقد والمنهجية- الرامية إلى تأسيس إبستمولوجيا نسبيّة وشبكة أنطولوجيّة جديدة هي أقلّ إقناعاً. تبرزُ الإشكاليات في المحاولات الرامية إلى تعميم دراسات العلم والتكنولوجيا كنظريةٍ سياسيةٍ تامة. كما شهدنا، فإنّ مبدأيّ التناغم يستلزمان اتّباع المناهج والشروط نفسها لدى معالجة أطراف النزاع ومسألة البشر وغير البشر. يملكُ هذان المبدآن دلالاتٍ سياسيّة متعارضة، فمن ناحية، يُضعّفان سلطة التكنوقراطية وينحتان مكاناً للمبادرات الديمقراطية في الميدان التقنيّ، ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّهما يُصعِّبان فهم طبيعة الصراع الاجتماعي في بيئةٍ غير متجانسةٍ كالمجتمع الرأسمالي الحديث.

يُثبت المبدأ البنّائي حول التناغم فاعليته في منح القيمة لمساهمات الأفراد العاديِّين في إعادة تصميم التكنولوجيات الفاسدة أو التي تكونُ محدودةً بشكلٍ غير ضروريٍّ. أحياناً، يتغاضى الخبراء المرتبطون بالمصالح والتقاليد عن الإشكاليات والاحتمالات التي تظهر حينما تنتشر منتوجاتهم بشكلٍ واسعٍ[1]. تنبني قضيّة حماية البيئة بشكلٍ كبير على حساسيّة المستخدمين والمتأثرين تجاه مستويات التلوُّث التي تُعَدُّ مقبولةً بادئ الأمر من قِبل القطاع التجاري والكوادر المتخصّصة فيه. من خلال الشبكة العنكبوتية، قدّم المستخدمون مساهمةً غير قابلةٍ للإنكار في سبيل تطوير منظومةٍ تكنولوجيةٍ كبرى.

تتضمّنُ بعض هذه التدخلات من القطاع العام تضارباتٍ مهمة مع المؤسّسات القائمة. بالطبع، كان الصراع في المجتمع موضع اهتمامٍ رئيسي للماركسيين من أمثال لوكاكس وماركوزي. أسندت البنّائية الاجتماعية المبكِّرة نقاشها حول التكنولوجيا على نوعٍ آخر من الصراع: الجدلية العلمية. يُشكِّلُ هذا الأمر معضلةً في ما يتعلّق بتعميم مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا لتنطبق على المجتمع بشكلٍ عام. انفصلت العديد من المحاولات اللاحقة في دراسات العلم والتكنولوجيا لفهم الصراع الاجتماعي عن هذا النموذج الأولي، ولكنّ التناغم البنّائي ما زال مفهوماً مهمًّا يُرجع إليه غالباً. بالنسبة لي، يبدو هذا تناقضاً ذاتياً.

عادةً ما يسيرُ العلماء بصدق ويستندون لإثبات مبتغاهم إلى الأدلة حتّى وإن اختلفوا في تفسيرها، وقد طُرح المبدأ البنّائيّ المتمثِّل بالتناغم تسليماً بهذا الأمر، وكان الغرض من تطبيقه في مجال العلوم الاجتماعيّة التأكُّد من انطباق المناهج نفسها على جميع الجهات المتنازعة مع تفادي معالجةٍ أحاديةِ الجانب للجدليات العلمية. كما ذُكر آنفاً، فإنّ النسبيّة المنهجيّة الّتي فرضتها المعالجةُ المتناغمة تُعطِّل الميل إلى تمجيد الرابح والتقليل من قيمة ذكاء الخاسر

[1]- Oudshoorn, Nelly and Trevor Pinch (eds.) 2003. How users matter: The co-construction of users and technology. Cambridge MA: MIT Press.

وعقلانيّته (أو العكس، تشويه سمعة الرابح والمغالاة في حقوق الخاسر وعدالته).

على سبيل المثال، لا يمُكن أن يُنسب رفض بريستلي (Priestly) لاكتشاف لافوزيير (Lavoisier) لآلية الاحتراق إلى مجرد التصلُّب بالرأي أو المصلحة الشخصية أو العناد، فينبغي إذاً النظر إلى رأيه على أنّه محاولةٌ عقلانيةٌ للفهم وإن كانت مُخفقةً[1]. للأسف، فإنّ العديد من الجدليات التقنية تختلفُ تماماً عن هذا النموذج حيث يتحيّز غالباً أحد الجانبين أو كلاهما بسبب المصالح الاقتصادية، أو الادّعاءات الكاذبة، أو الهلع غير العقلاني، أو التحيُّز العرقي أو الجنسي، أو فساد الفاعلين في المجال العلمي أو العام. يمُكن لمبدأ التناغم أن يكون مُضلِّلاً في هذا السياق إن تمّ تطبيقه بشكلٍ غير حكيم. يحملُ تطبيقه في حالاتٍ محدّدة خطر تقديم الأعذار لمكائد الفاعلين عديمي الضمير أو للتمييز المنهجي. لا يكون المنهج النسبي موضع فائدة حينما يسودُ الكذب أو التحيُّز[2]. مبدأ التناغم غير متناسب مع صراعات الجدليّة التكنولوجيّة وهو أيضاً معرَّضٌ لخطر حذف الإسنادات العاديّة للمسؤوليّة التي نعتمدُ عليها في الحياة العامة. قد تتحوّل معالجة القرارات السيئة بطريقةٍ عادلةٍ إلى تبريرٍ لأولئك المسؤولين عن اتّخاذ هذه القرارات.

فلننظر إلى حادثة Challenger[3] كما يُفسرّها تريفور بينش وهاري كولينز[4]. ألقى الرأي العام حول الحادثة اللوم على نفاد صبر المدراء في وكالة NASA[5]. هذا التفسير غير المتناغم يتطابق مع أفكارنا العامة حول المسؤولية، ولكن هل هو صحيح؟ لم يُختبر مدى خطورة إطلاق المكوك في الطقس البارد على الرغم من وجود مصدرٍ للقلق حيث أبدى المهندس الموكل بالتحقيق في المشكلة ملاحظات عن دراية. يذكرُ بينش وكولينز أنّ ملاحظاته لقيت التجاهل لا لأنّ الإدارة رفضت الحذر المنطقي، بل لأنّ ملاحظاته لم تُلبِّ «المعايير التقنية السائدة»[6]. نجح مبدأ التناغم ولكن هُزمت المسؤولية. يبقى السؤال حول سبب تفضيل «المعايير التقنية» في هذه الحالة، ولِمَ تمّ تجاهل الملاحظات الخبيرة لمصلحة دليلٍ أدقّ لم يكن متوفّراً؟ هل يمُكن أن ينكسر التناغم على المستوى المعرفي؟ في كثيرٍ من الأحيان، تغلبُ النزعة العلميّة جميع الأدلّة الأخرى حينما تخدمُ مصالح الفاعلين الاجتماعيّين المهيمنين ولكن فقط في تلك الحالة. هذا مثالٌ جيّدٌ عن مفهوم ماركوزي حول

[1]- من أجل حيازة صورة موجزة وواضحة عن مبدأ التناغم في هذه الحالة، يُرجى مراجعة(Mauskopf (2006 الصفحة 76.

[2]- كان أنصار حقوق المرأة المنضوون في دراسات العلم والتكنولوجيا أول من لاحظ وجود مشكلة في التناغم. راجع:
Wajcman (2004) وأيضاً 126 صفحة Micheals (2008) وOreakes and Conway (2010).

[3]- اسم مكوكٍ فضائيٍّ أميركيٍّ تحطّم بعد لحظاتٍ من إقلاعه بتاريخ 28 كانون الثاني 1986.

[4]- Collins and Pinch, 1998.

[5]- الوكالة الأميركية الوطنية للفضاء والطيران.

[6]- Ibid., 55.

«الفكر الأُحادي الأبعاد» الذي يُفضِّل الدقّة الكميّة على المعرفة المستمدَّة من التجربة[1].

تملكُ نظرية شبكة الفواعل مشاكلَ أخرى مع السياسة. أدّت المقاربة الشبكيّة إلى المفهوم المتبنَّى على نحوٍ واسعٍ والمتمثِّل بالإنتاج المشترك للمجتمع والتكنولوجيا، ويتناسبُ هذا المفهوم بشكلٍ جيّدٍ مع فهمٍ الجَدليات السياسيّة حول التكنولوجيا، وينطوي على إمكانيّة إحداث انقلابٍ في النظرية السياسية من خلال تركيز الاهتام على الوساطة التقنية للتنظيم الاجتماعي. ولكنّ برنامج لاتور النظري الطَموح لا يتمتّع بدرجة النجاح نفسها التي تحظى بها المدوّنات المفصّلة للحالات حيث يتمّ تطبيق مفهوم الإنتاج المشترك. كان المقصد من مبدأ تناغم البشر وغير البشر هو توجيه البحث نحو هيكل الشبكات التي تجمعهما. قيل بأنّ هذه الشبكات تُفسِّرُ جميع الكيانات الكبيرة مثل «الدولة»، «الأيديولوجيا»، «الطبقة»، «الثقافة»، «الطبيعة»، و«المصلحة الاقتصادية». ولكنّ النقّاد اتّهموا لاتور بالتحيُّز لصالح المنتصرين في الصراع الدائر حول تعريف الطبيعة لأنّه احتجّ -تماشياً مع التطبيق الجيّد لدراسات العلم والتكنولوجيا- بأنّ الشبكة تُنشئ الطبيعة بمعناها الصحيح. ولكن ماذا إن كانت الطبيعة بهذا المعنى تفريقيةً؟ إلامَ يُمكن للخاسرين في الصراعات حول العرق أو الجنس أن يرجعوا إن لم يكن إلى مساواة «طبيعيةٍ» مبنيّةٍ على تعريفٍ مختلفٍ للطبيعة؟[2] توصّل لاتور في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأنّه قد استرسل في تأكيدٍ ماكيافليٍّ على النجاح.[3]

قدّم لاتور ردوداً على نقّاده في كتاباته حول البيئة، واحتجّ بأنّ الفاعلين يُمكنهم تقديم أدواتٍ جديدةٍ في العالم المأخوذ بعين الاعتبار من قبيل النفايات السامة والضباب الدخاني. إنّ حريةَ المناقشة لدى إنشاء «المشترك» تضمنُ عدم وقوع الهيمنة الاقتصادية أو التكنوقراطية، وهذه ليست بدايةً سيئةً في سبيل فهم المشاكل البيئية مثل التغيُّر المناخي ولكنّها لا تعودُ بالنفع الكثير كروايةٍ للصراع الواقعي بين المؤكِّدين والمنكرين والفجوات الواقعة في الإدراك الوطني للتوصيات في مجال السياسة العامة حول التغيُّر المناخي التي قدّمتها لجنة الأمم المتّحدة. يُؤدّي رفض لاتور لـ«النقد» والمفاهيم الكبرى في النظرية الاجتماعية إلى تجريده من الوسائل التي يتمُّ من خلالها تناول الاهتمامات والأيديولوجيات في المواقف التقريرية حول القضايا. ولكن من دون الوصول إلى هذه المقولات، لا يُمكن للبحث أن يتناول النظرة الرئيسية لمدرسة فرانكفورت، أي دور الرأسمالية في التعميم الثقافي للعقلانية. بالفعل، من الواضح أنّ المفاهيم الماركسية القديمة

[1]- دخلتُ في جدال حول هذا الادّعاء مع (Kochan (2006)، Feenberg (2006)، و(Collins and Pinch (2007).

[2]- Radder, Hans. 1996. In and About the World: Philosophical Studies of Science and Technology. Albany: SUNY Press. 111--112.

[3]- Latour, Bruno. 2013. An Inquiry into the Modes of Existence. Trans. C. Porter. Cambridge MA: Harvard University Press. 64.

المتمثِّلة بالمصلحة والأيديولوجيا تلعبُ دورها حينما يقومُ الزعماء في مجال الطاقة من أمثال الأخوة كوتش (Koch) بتعبئة مليار دولار أو أكثر لدعم إنكار التغيُّر المناخي ومساندة المرشّحين السياسيين من ذوي السياسات التي تحمي محفظاتهم المالية[4].

في أحد مؤلّفاته المبكرة، طرح لاتور مصطلح « البرنامج المضاد» للدلالة على البعد المتضارب لشبكاته[2]. تُقدِّمُ النظرية النقدية للتكنولوجيا مبدأً جديداً للتناغم يستندُ إلى هذا المفهوم. لقد طرحتُ ما أسمّيه «تناغم البرنامج والبرنامج المضاد» لتفادي أي تحيُّز لصالح الفاعل المهيمن في الشبكة[3]. تصوغُ البرامجُ المتطابقةُ مع نيّات الفاعلين مجموعاتٍ جزئيّةً من العناصر المترابطة التي تجتمعُ في الشبكة. حينما يتصارعُ الفاعلون، قد تُظهر البرامج المختلفة عناصرَ متباينةً، وعلى سبيل المثال، المصنع ذاته الذي يبدو لمدرائه وحدةً اقتصاديةً قد يراه جيرانه على أنّه مصدرٌ للتلوُّث. ينتمي المدراء والجيران إلى شبكة المصنع نفسه ولكن تتجلّى علاقاتهما المختلفة بالمصنع في برامج مختلفةٍ، مثلاً: في خطةٍ تجاريّةٍ أو دعوًى قضائيةٍ.

تحتجُّ النظريّة النقديّة للتكنولوجيا لصالح تطبيقٍ تمييزيٍّ لمبدأي التناغم المتمثِّلَيْن بالبنّائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل، وترفضُ المذهبَ التجريبي والفردانيّة المنهجية. هذا لا يستلزمُ عودةً إلى مذهبي الواقعية والإنسانية ما قبل البنّائية ولكنّه يفتحُ جسراً لاسترداد الأفكار الرئيسيّة للفكر الاجتماعي، وهي أفكارٌ تُساعدُ في فهم التوتّرات بين الأفراد والمجتمع الذي تمّ إضفاء العقلانيّة عليه.

مع تقدُّم دراسات العلم والتكنولوجيا عبر السنين، تعاملت هذه الدراسات بشكلٍ متنامٍ مع قضايا حساسةٍ من الناحية السياسية. نادراً ما يتمّ التصدّي لمشاكل التناغم بشكلٍ مباشر. مع ذلك، تُترك المقتضيات الصارمة للنزاعات المنهجية المبكرة ويتمّ تطبيق المناهج والأفكار النافعة، بالإضافة إلى الأفكار المستقاة من العديد من الميادين. النتيجة واعدةٌ، وتستطيعُ دراسات العلم والتكنولوجيا تقديمَ الكثير من المساهمات في فهم السياسة المعاصرة. وعليه، فإنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي محاولةٌ لطرح إطارٍ نظريٍ محتملٍ لهذه التشكيلة المنهجية.

[4]- Rich, Frank. "The Billionaires Bankrolling the Tea Party." The New York Times 28 Aug. 2010. Web.
[2]- Latour, Bruno. 1992. "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." In Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change, edited by Wiebe Bijker, and John Law. Cambridge, Mass: MIT Press. 251--252.
[3]- Feenberg, Andrew. 1999. Questioning Technology. New York: Routledge. 116--119.

المواطنية التقنية

تتّفقُ النظرية النقديّة مع نظريّة شبكة الفواعل في الاعتقاد باستحالة النظر إلى الفردانيّة بشكلٍ مستقلٍّ عن الأشخاص والأشياء الأخرى. وعليه، لا فائدة من الحديث عن الوعي المحض من دون مساندة مادية. ينبثق الفرد من «الشبكة» المؤلّفة من العائلة وبيئتها المادية والثقافية ومن ثمّ يُصبح مرتَهناً على الدوام بأدوارها في الشبكات التي تنتمي العائلة إليها. ولكن حينما يتشكّل الفرد فإنّه يُحافظ على هويته مع انتقاله من شبكة إلى أخرى ولا يمُكن أن يذوب في أدوارها. يُشكِّل الثبات النسبي للفردانية قاعدة المؤهلات التأمُّلية التي تمُكّن الفرد من إبعاد نفسه عن الشبكات التي يُشارك فيها وانتقادها.

تهتمّ النظرية النقدية للتكنولوجيا بالتهديد الذي تُشكّله مزاعم التكنوقراطية على القدرة النقدية للفرد، فادّعاءات العقلانية التقنية تُجرِّد العقلانية التأمُّلية من سلاحها. وفقاً لمدرسة فرانكفورت، تُعدُّ الفردانية إنجازاً تاريخياً. عمّمت الثقافة البرجوازية القدرة على الفكر المستقل إلى درجةٍ غير مسبوقة. هذه هي قاعدة الفاعلية الشخصية والسياسية، والقوة على تحديد الهوية الفردية وتنمية المصالح الذاتية. بالمبدأ، رمت الثورة الاشتراكية إلى توسعة هذه القدرة لتشمل كلّ إنسان، ولكن تبيّن في القرن العشرين أنّ الفردانية تنتمي إلى مرحلةٍ وجيزةٍ للغاية بين المجتمعات، حيث يُغمر الفكر المستقل إما عبر التقاليد أو الامتثال الديني أو إضفاء الشرعية التكنوقراطية على المجتمع ككلّ.

أسّس مفهوم الفردانية التابع لمدرسة فرانكفورت نقداً للعقلانية المتجسِّدة التي يتنامى تنظيمها للحياة الاجتماعية في المجتمعات المتقدِّمة. يشهدُ تدمير الفردانية على بروز السيطرة التكنولوجية حيث حُكم على عامة الشعب بالامتثال المستسلِم، بينما حافظت أقليةٌ فقط على استقلالها الذهني عبر النقد النظري والفني[1]. وتأخذُ النظرية النقدية للتكنولوجيا هذا المنظور النقدي في حقبةٍ تاريخيةٍ مختلفةٍ، حيث ظهرت مقاومة التسلُّط التكنولوجي بأشكالٍ جديدةٍ.

في السنوات الأخيرة، رأينا كيف اتّسعت رقعة هذا الجدال والنشاط العام لتشمل القضايا التكنولوجية التي كانت تُعدُّ سابقاً خارج حدود المناقشة. ومع اتساع المجال العام، ظهرت أشكالٌ جديدةٌ من الفاعليّة التقنية، وقد أنتج هذا ما أسماه ديفيد هيس (David Hess) «صراعات الأدوات»، وهي الصراعات الدائرة حول كيفية تشكيل التكنولوجيات لخدمة مصالحَ ومفاهيمَ مختلفةٍ حول

[1]- Marcuse, Herbert. 2001. “The Individual in the Great Society.” In: Towards a Critical Theory of Society, edited by Douglas Kellner. New York: Routledge., 69--74.

الحياة الطيبة[1]. تكمنُ طبيعة هذه النزاعات في قلب هذا القسم، ويطرحُ انتشارها أسئلةً جديدةً حول التكنولوجيا والديمقراطية. هل أصبحنا مواطنين تكنولوجيين؟ وبشكلٍ أدق، هل يوجد شيءٌ يُمكن أن نسمّيه الفاعلية السياسية في الميدان التقني؟ وإن وُجد، فما هي علاقته بالخبرة التقنية والفاعلية السياسية التقليدية؟[2]

الفاعلية بالمعنى الذي أستخدمه ليست خاضعةً للتفضيلات الاعتباطيّة، بل هي متجذِّرةٌ في التجربة التي تُتيحها أوضاعٌ اجتماعيّةٌ محدّدةٌ. تُثيرُ المنظومات التقنية ما أسمّيه مصالح المشاركين حيث تضمّ هذه المنظومات الأفرادَ في شبكات تربطهم بأدوارٍ متنوعة مثل مستخدمي التكنولوجيا أو مُشيِّديها أو حتّى ضحايا آثارها الجانبية غير المتوقَّعة، وعليه فإنّ المصالح تتدفّقُ من هذه الأدوار حيث يستطيعُ الأفراد إدراكها.

يكتشفُ سائقو السيارات أنّهم أصبحوا يهتمون بسلوك الطرقات الأفضل، وأنّهم لم يكونوا يكترثون بذلك قبل الانضمام إلى شبكة سائقي السيارات. كذلك، يكتشف ضحايا التلوُّث أنّهم يريدون الهواء النقيّ وأنّ الفكرة لم تكن لتخطر في أذهانهم لو أنّهم لم يعانوا مع أولادهم من المشاكل التنفُّسية التي يتسبّب بها أولئك السائقون. يشترك السائقون والمتضرّرون والسيارات في تشكيل شبكة ينتمي إليها الجميع وهذا الأمر بحدّ ذاته يُبرز بعض المصالح التي كانت لتبقى لولا ذلك خاملةً أو غير متحقِّقةٍ على الإطلاق.

حينما ينخرطُ الأفراد في إحدى الشبكات، لا يكتسبون مصالح جديدةً فحسب، بل يُحرزون في بعض الحالات معرفةً بالشبكة ونفوذاً محتملاً على نموّها. تختلفُ هذه المعرفة والقوة الداخلية عمّا يمتلكه الأفراد الذين لا تربطهم صلةٌ بالشبكة. حتّى من دون المعرفة الخبيرة، يستطيعُ الأفرادُ الداخليون تحديدَ المشاكل ونقاط الضعف ويمتلكون القاعدة لتغيير رموز التصميم التي تصيغ الأشياء المضمومة إلى الشبكة. هذا هو الإنتاج المشترك الواعي: التفاعل المتبادل بين عناصر الشبكة والرموز التي تُحدِّد الأدوار والتصاميم.

في النظرية النقدية للتكنولوجيا، تُسمّى أفعال المواطنين المتورطين في نزاعات حول التكنولوجيا بـ«التدخُّلات الديمقراطية». معظم هذه التدخلات هي «لاحقة» (a posteriori) أي إنّها تتحقّق

[1]- Hess, David. 2007. Alternative Pathways in Science and Industry: Activism, Innovation and the Environment in an Era of Globalization. Cambridge: MIT Press.

[2]- بما أنّه تمّ تطبيق الفاعلية على أمور واقعة تحت نفوذ نظرية شبكة الفواعل، يلزم إجراء توضيحٍ أوليٍّ للمصطلح الذي أستخدمه. لا أعني من خلال «الفاعلية» أيّ نشاط-سواءٌ أكان صادراً عن الأشخاص أم الأشياء- ولديه تأثيرٌ على شبكةٍ ما. سوف ألتزم بالمعنى المعهود للفاعلية السياسية الذي يُفيد القدرة على تنفيذ أفعالٍ مقصودةٍ لديها أثرٌ عام.

لاحقاً وبعد إدخال التكنولوجيات في القطاع العام. هناك العديد من الأمثلة المعاصرة كالجدل حول التلوُّث أو العلاجات الطبية ما يؤدّي إلى جلسات استماعٍ ودعاوى قضائيّةٍ ومقاطعات، وغالباً ما تؤدّي هذه الخلافات إلى تغيّر القواعد والممارسات. أماً النمط الثاني من التدخُّل وهو الإدخال الإبداعي للتكنولوجيا فإنّه يتضمّن تقطيع أو إعادة إختراع الأدوات من قِبل مستخدميها من أجل تلبية المتطلبات غير المتوقَّعة، وقد لعب هذا النمط دوراً مهماً في تقدُّم الإنترنت[1]. أما النمط الثالث من التدخُّل، فيمكن تسميته «بالسابق على التجربة» (a priori) لأنّه يتضمن العمل قبل إدخال التكنولوجيات. يأخذُ هذا النمط شكلين رئيسيين: المشاركة العامة في «هيئة المحلَّفين المؤلفة من المواطنين» أو «المنتديات المختلطة» من أجل تقييم المبتكرات المقترحة والتعاون في عملية التصميم. في هذه الحالات، تحثُّ السلطات الأفرادَ على المشاركة بدلاً من الدخول في حوارٍ لاحقٍ مثيرٍ للنزاع[2].

التمييز والنقل

يطرحُ مفهوم المواطنيّة التقنية أسئلةً حول دور الخبرة. يتدخّلُ الأفراد العاديون في القرارات التقنية على قاعدة التجربة اليومية بدلاً من إتقان أحد الحقول المعرفية التقنية. أما الخبراء، فإنّهم يملكون المهارة وهم مؤهّلون لتطبيق القرارات التقنية على نحوٍ لا يستطيعه أغلب العوام. ينبغي التوفيق بطريقةٍ ما بين ادّعاءات كلٍّ من التجربة والحقول المعرفيةً التقنية في عملية التصميم، علماً بأنّ المعضلة تبدو غير قابلةٍ للحل من المنظور الضيّق المتصلّب. في العالم الواقعي للتكنولوجيا، يُعدّ الحوار غير المعترف به بشكلٍ كبيرٍ بين العامي والخبير ميزةً طبيعيةً لعملية اتّخاذ القرار التقني وتحتاج للمزيد من التطوير[3].

ولكن إذا امتلكنا انطباعاً مختلفاً وخشينا من الخبرة المتعجرفة والتجربة غير العقلانية، فإنّ هذا ناشئٌ عن وضعٍ تاريخيٍ فريد نشأ خلال القرن التاسع عشر. قبل ذلك الزمن، كانت المفاوضات بين الحرفيِّين والمجتمعاتٍ الواقعة تحت سيطرة السلطات القضائية تُساهم في تنظيم المظاهر الخارجية المؤذية للإنتاج. جسّد قانون السوابق القضائية الحكمة المتراكمة للتجربة حال تطبيقها

[1]- Abbate, Janet. 1999. Inventing the Internet. Cambridge, MIT Press.

[2]- Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2011. Acting in an Uncertain World. Translated by Graham Burchell. Cambridge: MIT Press; Chilvers and Kearnes 2016; Feenberg 1999.

[3]- Collins, Harry M. and Robert Evans. 2002. “The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience.” Social Studies of Science 32 (2): 235--296.

على النشاط التقني[1]. تمهّدت الطريق في القرن التاسع عشر للتقدُّم التقني السريع على حساب العاملين والمجتمعات ومُستخدمي التكنولوجيا، وحلّت أجهزة القيادة الإدارية المركزية المدعومة من قبل السلطة الخبيرة مكان القيود القضائية التقليدية التي تحدُّ التكنولوجيا، وقد ترافق هذا التغيّر مع تمييزٍ أشدّ للمجتمع تحت وطأة الرأسمالية الصناعية.

يُعدُّ الفصل بين العمل التقني والحياة اليومية بُعداً مهماً في عملية التمييز المتمثّلة بالعصرنة. على سبيل المثال، كانت نقابات الحرفيين في القرون الوُسطى منظمات اجتماعيّةً ومهنيّةً أيضاً. بالإضافة إلى تنظيم الأسعار والتدريب والجودة، أدّت هذه النقابات العديد من الوظائف الأخرى ولم تكن الحِرف معتمدةً على حقول معرفية تقنية متخصَّصة بالمعنى المعاصر، بل على المعرفة التقليدية بالأدوات والممارسات وأحكام التجربة بالإضافة إلى ما يُسمّيه الفرنسيون "tours de main"[2]. كان يتحتّم الحفاظ على «أسرارهم» لأنّها كانت قابلةً للانتقال إلى الخبراء من المستهلكين. في الواقع، كثيراً ما كانت المرحلة الأخيرة من الإنتاج تقتضي أن يقوم المستهلكون بإنهاء الأداة في عمليةٍ تُسمّى «الاقتحام».

يعتمدُ العمل التقني المعاصر على المعرفة العلمية المتخصِّصة. يستطيعُ المبتدئون والمتدرِّبون فقط فهم لغة الحقول المعرفية التقنية، ويتمّ انتزاع الاهتمامات الاجتماعية والدينية للنقابات بالإضافة إلى استقلالية العامل التقني. في يومنا الحالي، يجري معظم العمل التقني في المشاريع التجارية ما يُحدث تغيّراتٍ كبيرةً في طابعه وأهدافه.

تتأثّر منظومة الملكية التي تستندُ إليها التجارة بعملية التمييز أيضاً. تضمّنت الملكية في المجتمعات السابقة الرأسمالية على مسؤولياتٍ كبيرةٍ، وكان مالكو الأراضي يتولّون وظائفَ سياسيّةً وقضائيّةً ودينيّةً. أمّا الرأسمالية فإنّها تنزع جميع هذه الواجبات والقوى وتوجِّه تركيزَ المالك على جنيْ الأرباح، بينما يتمّ تدريجياً إغفال الأهداف الأخرى مثل تأمين الوظائف وحماية المجتمع[3]. يُوضِّحُ هذا النوع الجديد من الملكية المنطقَ المدمِّر للثورة الصناعية، وقد ساهم عدم الاكتراث بالطبيعة والبشر في تشكيل التكنولوجيا المعاصرة. خلال عملية التنمية، طُبِّقتْ المعرفة العلمية والتقنية بُغية كسب الأرباح من دون الاهتمام بالإطار الاجتماعي والطبيعي للمشروع، وقد تناسبت التخصيصات والأهداف الاقتصادية الضيقة مع بعضها البعض. لقد

[1]- Fressoz, Jean-Baptiste. 2012. L’Apocalypse Joyeuse: Une Histoire du Risque Technologique. Paris: Le Seuil.

[2]- حِيَل اليدين.

[3]- Simmel, Georg. 1978. The Philosophy of Money. Trans.T. Bottomore and D. Frisby. Boston and London: Routledge & Kegan, Paul. 331--354.

ساهمت التبسيطات الناجمة بتعجيل العملية التقنية ولكنّها تسبّبت بمشاكل بدأنا للتوّ بتناولها.

على أمد أجيال، كان ضحايا التقدُّم ضعفاء للغاية أو جاهلين أو مهمّشين ما حال دون احتجاجهم بشكلٍ فعّال، ولكنّ الظروف تغيّرت تدريجياً خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، إذ ظهرت الآثار الجانبية للتكنولوجيات الأقوى وأثارت رداً عاماً فنالت الاتحادات والحركات الاجتماعية النفوذ وطالبت بتنظيم الصناعة. كنتيجة لذلك، دخلت مرحلةٌ جديدةٌ من «العصرنة الانعكاسية» في عمليةٍ إصلاحيةٍ بطيئةٍ ما زالت قائمةً إلى يومنا الحالي[1].

في هذا الإطار، تتّخذُ التجربة اليومية أهميةً جديدةً. في السابق، كان النجاح الإدراكي يتطلّب عدم اعتماد المعرفة التقنية على التجربة اليومية، أما التجربة في الوقت الحالي فإنّها تقيسُ نتائج المعرفة التقنية والتصاميم[2]. لا ينبغي التغافل عن هذه النتائج بعد الآن، ويتحتّم تعقّبها إلى أصلها في البقع المخفيّة للحقول المعرفيّة التقنية وتقييدات المنظور التجاري. يقومُ المستخدمون والضحايا بالدفاع عن أنفسهم في وجه التكنولوجيا التي يتمُّ تصوّرها بشكلٍ ضيّق استناداً إلى فهمهم لتجربتهم[3]. هذه التدخلات الديمقراطية تُشكِّل الخلفية الاجتماعية للنجاح الواسع للمبادرات الجديدة في ميدان الحقول المتداخلة، كدراسات العلم والتكنولوجيا التي تُحاول فهم الأشكال المنبثقة من المواطنية التقنية.

تُشكِّل تيارات ما بعد الحرب هيئاتٍ أصليةً تُزيلُ التمييز، وهي تقدُّميةٌ في طبيعتها لا تراجعيّة. من ناحيةٍ، تجمعُ العلوم التقنية العلم والتكنولوجيا معاً في تركيباتٍ قويةٍ تتجاوزُ الحدود الراسخة بين ما هو حقيقيٌّ وبين ما هو نافعٌ. أما من ناحيةٍ أخرى، وبشكلٍ متناسبٍ مع ظهور العلم التقني وآثاره الجانبية المتنامية الخطورة، يتجاوز التنظيم الحكومي الخط بين الدولة والاقتصاد ما يُجبر المشروع الرأسمالي على العمل تحت نطاقٍ من التقييدات آخذٍ بالتوسُّع. يتحتّمُ على العلاقة الجديدة تطويرَ مؤسّساتها الخاصة لترجمة المعرفة الاجتماعية حول الآثار الضارة للتكنولوجيا أو احتمالاتها المغفول عنها إلى تحديدات تقنيةٍ من أجل تصاميم أفضل. سوف تغدو عمليات النقل هذه أمراً روتينياً على الأمد الطويل مع ازدياد الانخراط الشعبي، وسوف تُغلَق الدائرة حيث تقومُ التكنولوجيا بتغيير المجتمع وتخضع نفسها للتغيير.

[1]- Beck, Ulrich. 1992. Risk Society. Translated by Mark Ritter. London: Sage.

[2]- Wynne, Brian. 2011. Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making. London and Washington D.C.: Earthscan.

[3]- هذا الانخراط العام ليس نعمةً خالصة. يرتكبُ العوام الأخطاء أيضاً كما في حالة رفض التلقيح ضدّ أمراض الطفولة ولكنّ كلّ تقدم ديمقراطي يمنح قوىً جديدة لـ«غير المؤهَّلين». بعد أن يُحرز الأفراد المواطنة، يُصبحون في موضعٍ يُخوِّلهم الانخراط في العملية التعليمية التي تؤهّلهم تطبيقها.

مراجعة العقلانية

خاطبت مدرسة فرانكفورت في أولى مراحلها بيئةً ثقافيةً تتّسم باعتقادٍ غير مسبوق بالمنطق التقني، وقد نسبت هذه المدرسة تدهور الفاعلية إلى الثقافة العقلانية المتمثّلة بالعصرنة، وهذا الأمر ليس مجرد ميْلٍ ذاتيٍّ، بل ينعكسُ في ازدياد البروقراطيات والتكنولوجيات التي تُنظِّم بفاعليةٍ وتتحكّم في أغلب أبعاد الحياة الاجتماعية اعتماداً على الحقول المعرفية التقنية. يتمّ بشكلٍ متنامٍ تخفيض قيمة المعرفة التي يحملها الناس العاديون، واختزال الفاعلية البشرية في التلاعب التقني بالمنظومات العقلانية.

ما زال الوضعُ قائماً حيث تقوم التدخلات الديمقراطية بتوجيه التحدّي إلى التكنوقراطية في يومنا الحالي، ولكنّ الصياغات الأصلية العامة التي طرحتها مدرسة فرانكفورت لم تترك مجالاً لعودة الفاعلية. من أجل تفسير النزاعات الدائرة حول التكنولوجيا، تقومُ النظرية النقدية للتكنولوجيا بإعادة صياغة النقد الموجَّه للعقلانية على هيئةٍ أكثر ميلاً نحو التجريبية.

بينما اقترحت مدرسة فرانكفورت نقداً عاماً للغاية لـ«العقلانية المتجسِّدة» أو «الآلية»، اعتنت النظرية النقدية للتكنولوجيا بنقد أكثر واقعيّةً لانحياز التكنولوجيات والمؤسسات الاجتماعية. يتمُّ تصوير الثقافة العقلانية على أنّها تعتمد على تقليد المناهج والمفاهيم المصوغة على أساس الرياضيات والعلم الطبيعي والمعمَّمة كإطارٍ للفكر والعمل في كلِّ الميادين. على سبيل المثال، تعتمدُ علاقاتُ السوق على القياس الذي يظهر في هيئة الأسعار. كذلك، تُصنِّف البيروقراطية حالاتٍ معيّنةً تحت قواعد مصوغة بدقّة تُشبه أحكام الطبيعة في هيئتها وادّعائها للشمولية. تتورّط التكنولوجيا في التطوُّر العلمي، وتحديدُ الانحيازات في هذه الميادين يُوظِّف مناهج تمّ استكشافها في دراسات العلم والتكنولوجيا ويُنتج أيضاً نقداً ثقافياً وسياسياً للمؤسسات الحديثة.

يُشكّل الإسهاب في هذا النقد تحدياً، لأنّنا نقوم عادةً بتحديد وقوع الانحياز حينما تؤثِّر الأحكام المسبقة والمشاعر والمعلومات المزيفة على الأحكام التي ينبغي أن تنبني على المعايير الموضوعية. أسمّي هذا الأمر «الانحياز الواقعي» لأنّه يستندُ إلى مضمون الاعتقاد، مثل فكرة امتلاك بعض الأعراق لذكاء متدنٍّ. علّمنا عصر التنوير كيف ننقد هذا النوع من الانحياز، وقد التجأ فلاسفة ذلك العصر إلى الأسس والمعلومات والنظريات العقلانية غير المتحيّزة من جرّاء أحكام مسبقة، وعلى هذا الأساس رفضوا إضفاء الشرعيّة على المؤسّسات الإقطاعيّة والدينية. لا شكّ بأنّ النقد الذي نشأ خلال عصر التنوير ما زال يلعبُ دوراً مهماً في السياسة التحرّرية، ولكنّه ينطوي على قصورٍ مهمٍّ لأنّه يدّعي حياديّة وشموليّة المؤسّسات التي تزعمُ امتلاك قاعدةٍ عقلانيةٍ. هذا هو

الحال على سبيل المثال مع السوق حيث لا يتمّ تفسيره بالأساطير والقصص والمراجعات العاطفية بل بالمنطق الجاف الذي يُساوي المال بالبضائع.

لم تسلم العقلانية بهذا الشكل الاجتماعي من التحدّي، فقد نسب النقد الرومانتيكي بشكلٍ لا يُصدَّق الانحياز الواقعي إلى المنظومات المنطقية، وبالتالي نفى العقلانية عن العقلانية. يُفترض أنّ اختيار العقل على العاطفة ينحاز لتفضيل نمط الحياة البرجوازية أو الأيديولوجية الذكورية وفقاً لبعض الصياغات الحديثة، ويُنسب هذا الموقف إلى الثقافات الفرعية الفنية والسياسية، ولكن تأثيره قليلٌ على تنظيم المجتمعات المعاصرة[1]. يتطلّبُ النقد الفعّال للمنظومة المنطقية كالأسواق والتكنولوجيا أو العملية الإدارية مقاربةً مختلفةً، وينبغي أن يقوم التحليل الأدق بتحديد الإجحاف الواقع في التحقّق الملموس للهيئة المنطقية. استحدث ماركس هذا النوع الجديد من النقد خلال تحليله للإجحاف الواقع في السوق. تُظهر دراسات العلم والتكنولوجيا في يومنا الحالي بأنّ التصميم المنطقي تقنياً لا يُحدَّد عبر الاعتبارات التقنية المحضة، وبالتالي يكون مُنحازاً تحت تأثير المعايير الاجتماعية[2]. من ناحيتي، أُسمّي تجسُّد المصالح والأيديولوجيات في الحقول المعرفية التقنية بـ"التحيُّز الرسمي".

يملك التحيُّز الرسمي دلالات سياسية. يستفيدُ البعض أكثر من الآخرين من التكنولوجيات المحيطة بنا، ومن الأمثلة على ذلك الممرات المنحدرة على الأرصفة[3]. تُناسبُ حافة الرصيف العالية المشاة، ولكنّها تمنع المرور الحرّ لكراسي المعوّقين، فتمّ ابتكار الممرات المنحدرة تلبيةً لحاجاتهم. إذاً، أُدخلت مصلحةٌ ضمنيةٌ إلى المنظومة ولم تكن النتيجة تكنولوجيا غير متحيِّزة، بل بشكلٍ أدقّ تكنولوجيا تُترجِمُ نطاقاً أوسع من المصالح.

لا مكان في هذا السياق للتناقض المعروف بين المجتمع غير المنطقي والتكنولوجيا المنطقية التي تستندُ إليها الأيديولوجية التكنوقراطية. التصميم المتحيِّز الذي يسود في النهاية لدى تطوير كلّ تكنولوجيا هو الإطار الذي تكون فيه تلك التكنولوجيا منطقيةً وفعّالةً. الفاعلية ليست معياراً مُطلقاً لأنّه لا يُمكن قياسها بطريقة مجرّدة، بل هي متّصلةٌ فقط بمتطلّبات طارئة تُؤثِّر في التصميم. التكنولوجيا مشحونةٌ بالقيم تماماً كغيرها من الحقائق الاجتماعية الأخرى التي تُؤطِّر تجربتنا اليومية، ولكن حينما تترسّخ التكنولوجيات جيداً يبدو هذا التحيُّز واضحاً وحتمياً ونكفّ عن

[1]- Löwy, Michael and Robert Sayre. 2001. Romanticism against the Tide of Modernity. Durham: Duke University Press.

[2]- Pinch and Bijker, 1987.

[3]- Winner, Langdon. 1989. The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology. Chicago: University of Chicago Press.

النظر إليه كتحيُّز بل نفترض أنّ التكنولوجيا ينبغي أن تكون كما وجدناها. الكشفُ عن التحيُّز الضمنيّ يُشكِّلُ «النقدَ المنطقي للعقلانية» الذي وعدت به مدرسة فرانكفورت[1].

الطبقات والرموز

يُبرز ظهور المواطنية التقنية الإمكانَ والتعقيد الكامنَيْن في الأدوات التقنية التي تسترها التوضيحات التقنية. في هذا السياق، أقترح مفهوم الطرس[2] كقياسٍ فعّال. يملكُ الطرس طبقات أو أبعاداً متنوّعةً تظهرُ تحت السطح، والتصميم التكنولوجي يُشبه الطرسَ حيث يمتلك طبقاتٍ متعدّدة من التأثير تنبع من أماكن مختلفة للغاية من المجتمع، وتستجيبُ لوحدات المنطق المتباينة وحتّى المتعارضة التي تنصبُّ على أداةٍ واحدةٍ. وعليه، فإنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي بمثابة «علم الأطراس».

لطالما تعامل التاريخ الاجتماعي مع الأدوات كأطراسٍ. في سياق ملاحظاته على تاريخ المال، رسم ماركس القاعدة المنطقية لهذه المقاربة وكتب بأنّ «الملموس هو ملموسٌ لأنّه مجموعةٌ من الأدوات المتعدّدة ذات الأغراض المختلفة، أي إنّه اتحادٌ للعناصر المتنوّعة. في فكرنا يبدو كعملية تركيب، كنتيجة، لا كنقطة انطلاق على الرغم من أنّه نقطة الانطلاق الحقيقية، وبالتالي يكون أيضاً نقطةَ انطلاقِ الملاحظة والفهم»[3]. يرفضُ ماركس المفهوم الأرسطي حول الشيئيّة، حيث يبقى الجوهر صامداً على الرغم من التغيّرات الطارئة، ويعتبر أنّ التحليل ينغي أن يُحدِّد الاختلافات الأنطولوجية على مستوى بناء الأدوات ومعناها في كلّ مرحلة من تطوّرها. تتعاملُ هذه المقاربة المفكّكة مع «الأشياء» الاجتماعية -مثل المصنوعات والمؤسّسات والقوانين- كمجموعةٍ من العناصر الوظيفية المتماسكة من خلال أدوراها الاجتماعية، وهذه العناصر تنقسم وتتركب مجدداً مع تغيُّر المجتمع.

في ما يتعلّق بالتكنولوجيا والمنظومات التقنية، تعكسُ هذه الإنشاءات القوة النسبية للفاعلين المنخرطين في عملية التصميم، وتتمثّلُ نتيجة جهودهم وتعاونهم بـ«القاعدة التقنية» التي تُحدّد المعنى الاجتماعي الأوسع للخيارات التقنية المندرجة في التقاطع المستقرّ للخيار الاجتماعي والتحديد التقني. تُترجَم القواعد التقنية إلى بعضها البعض عبر ما تُسمّيه شبكة الفواعل بـ«التوكيل». وعليه، فإنّ الحاجة الاجتماعية للمزيد من الأرصفة التي تُتيح حرية التنقُّل تُصبح عاملاً محدِّداً

[1]- Adorno, Theodor. 1973. Negative Dialectics. Translated by E.B. Ashton. New York: Seabury.

[2]- الصحيفة التي تمُحى ثمّ يُكتب عليها.

[3]- Marx, Karl. (1857) 1904. A Contribution to the Critique of Political Economy. Translated by N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr.

لمشاريع البناء. تُترجم حقوق المعوَّق بمنحدر معيَّن، وحينما نأخذ هذا المنحدر بمعزل عن غيره، فإنّه يبدو أمراً تقنياً محضاً، ولكنّه يملك في إطارِه أهميةً سياسيةً موجودةً في القاعدة[1]. لا تُدرَج هذه الرموز فقط في التصاميم بل تخرق الحقول المعرفية التقنية أيضاً.

تميِّزُ النظرية النقدية بين نوعين من القواعد التقنية: قواعد المصنوعات المحدَّدة وقواعد الميادين التقنية التامة. يُظهر مثال الأرصفة قاعدة المصنوعات، بينما تدخلُ القواعد المتّصلة بالميادين التقنية في تعريف التقدُّم. اقتضت القاعدة الميدانية التي وقع في ظلّها التقدُّم الصناعي خلال القرن التاسع عشر، إبدال العمل الماهر بالآلات. ما زالت هذه القاعدة نافذةً إلى يومنا الحالي، وحيثما تُواجَه بالاعتراض نجد الدور المستمر للنشاط الشعبي في تحديد المستقبل التقني[2]. أمّا القواعد الميدانية في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة فإنّها تُترجم إلى معان أعلى مثل الأيدولويجيات والنظرات الكونية. على سبيل المثال، يُترجمُ المفهوم التكنوقراطي للفاعلّية المصالح الخاصة إلى ترتيبات تقنية تؤدّي إلى تطبيق السلطة الإدارِية[3]. قد يُعدُّ إضفاء الطابعُ المادي القاعدةَ الميدانية القصوى للرأسمالية، واصفاً المبادئ الأساسية التي تتقيّد بها جميع المجالات الأدنى.

تُعبرِّ النظرية النقدية للتكنولوجيا عن هذه التعقيدات عبر تحليل التصميم على ضوء الطبقات الوظيفية[4]. التصميم هو حقلٌ تقومُ فيه المجموعات الاجتماعية بتعزيز مصالحها، ويتقدّم عبر جمع الطبقات الوظيفية المتطابقة مع المعاني المختلفة التي ينسبها الفاعلون إلى الشيء المصنوع. يتحتّمُ على دراسة التكنولوجيا تحديد الطبقات وتوضيح علاقاتها، وهذا يُنتج روايةً «ملموسةً» وفقاً لماركس، ويكشفُ الإنتاج المشترَك للمجموعات الاجتماعية التي تشكّلت حول التكنولوجيا بالإضافة إلى التصميم التكنولوجي الذي يُشكّلها.

يوازي إضافة الطبقات القبول بالمزيد من المساهمات الاجتماعية، ويأخذ هذا الأمر أشكالاً مختلفةً، وغالباً ما يتمّ التوفيق بين المصالح المتعارضة ظاهرياً إلى درجة ما في التصميم النهائي. مثال الطرس موضِّحٌ في هذه الحالات، لأنّ كلَّ مجموعة اجتماعية تُساهم في تقديم طبقة إلى التصميم النهائي. المصنوعات ليست أفراداً مترابطةً بقدر ما هي سلسلاتٌ وتجمّعاتٌ من الأقسام المندمجة تقريباً. تماماً كالطرس، تُجسِّد أقسامها مستوياتٍ من القيمة تعكسُ تنوُّعاً في التأثيرات الاجتماعية والتقنية.

[1]- لقد طوّرتُ ما أسمّيه «نظرية الأداتية» لشرح «الأبعاد المزدوجة» للتكنولوجيا. راجع (Grimes and Feenberg (2013 للاطّلاع على سرد وأمثلة قليلة.

[2]- للاطّلاع على مثالٍ معاصر مستخرج من ميدان التعليم، راجع(Hamilton and Feenberg (2012.

[3]- Alexander, 2008.

[4]- تردُ أمثلةٌ عن هذا المنهج في دراستين، وهما (Feenberg 2010) الفصل العاشر و(Cressman (2016

قد تتضمّن النتيجة تبادلات وتسويات ينجمُ عنها تصميمٌ غير مثاليٍّ بالنسبة لجميع الجهات. من الأكثر إثارةً للاهتمام هي تلك الحالاتَ التي تُتيحُ فيها الإبداعات اللطيفة تلبية الرغبات المختلفة من دون وقوع نقصٍ في الفاعلية. يُطلق خيلبير سيموندون (Gilbert Simondon) على هذه الإبداعات تسمية «تجسيدات»[1] ولكنّ هذا المصطلح خادعٌ، لأنّ سيموندون لا يقصد المقابلة بين المتجسّد والمجرَّد مفهومياً. إنّ مصطلحه -مثل ماركس- هو هيغليٌّ تقريباً، ويقومُ بتعريف التجسيد كدمجٍ لوظائف متعدِّدة في بُنيةٍ واحدة. يمُكن ملاحظة هذا الأمر في مثال الدرّاجة الهوائية الذي يُقدِّمه بينش وبيجكر حيث لبّت العجلاتُ القابلة للنفخ كُلّاً من رغبة المتسابقين بالسرعة وحاجات عموم المستخدمين للنقل.

أحدث هذا الإبداع المتجسِّد التوافق بين جميع الفاعلين في تصميمٍ واحدٍ مثاليٍّ. تُنشئُ التجسيدات تحالفات بين الفاعلين الذين تتجسّد مطالبهم المختلفة في شيءٍ واحد. يتجاوز هذا الشيء الحدود بين المجموعات الاجتماعية المتباينة، وتُفسِّره كلّ مجموعةٍ وفقاً لنظرتها إلى حاجاتها وتقومُ بإدخاله إلى عالمها الخاص. يتنامى طلب هذه «الأشياء الحدودية» المتجسِّدة في الصراع بين أنصار البيئة وممثّلي الصناعة[2]. تُتيحُ التجسيدات للصناعة العثور على مسارٍ تنمويٍّ جديدٍ يُلبّي دائرةً من الاحتياجات كانت مُهملةً في السابق. ينقضُ التقدُّم في مجال التجسيد المعارضة المفترضة بين المعلومات والقيم، وبين الإنجازات العقلية والمعارضة الأيديولوجية التي تُبرِّر مقاومة التكنوقراطية للتغيير. إنّ تحديد هذه الأمثلة من التقدُّمية يُضفي الصلاحية على السياسة الديمقراطية للتكنولوجيا.

---

[1]- Simondon, Gilbert. 1958. Du Mode d'Existence des Objets Techniques. Paris: Aubier.

[2]- Star, Susan and James Griesemer. 1989. "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907 -39". Social Studies of Science 19 (3): 387–420.

-Dusyk, Nicole. 2013. The Transformative Potential of Participatory Politics: Energy Planning and Emergent Sustainability in British Columbia, Canada. University of British Columbia, Doctoral Dissertation.

مستقبل الغرب الرقمي

الأصول اللاَّثقافية للقارّة الأوروبيّة

عمر الأمين أحمد عبد الله[*]

تستعيد هذه الدراسة للباحث والمفكر السوداني عمر الأمين أحمد عبد الله المرتكزات اللاهوتيّة والأيديولوجيّة التي قامت عليها حضارة التقنية في الغرب الأوروبي. وفي هذه الاستعادة يلاحظ الكاتب ما يسميه بالأصول اللاثقافيّة للقارة الأوروبية، ليبيّن البعد البربري الذي نشأت فيه تلك القارة، والأثر العميق الذي ترتب عليه. فقد جاءت التقنية برأيه كمحصول تاريخيٍّ لهذا البعد، وهو الأمر الذي تدل عليه وقائعية العصر الحديث وخصوصاً لجهة تهافت البنية الأخلاقيّة والقيميّة للمجتمع الغربي.

المحرر

بات معلوماً أنّ أوروبا هي وجودٌ جغرافيٌّ وتاريخيٌّ في آن واحد؛ جغرافيًّا فهي كانت ضمن جغرافيا العالم القديم ثم أصبح لها وجودٌ مختلفٌ بعد اكتشاف العالَم الحديث أي بعد اكتشاف الأميركتين وأستراليا.

وقد قامت أوروبا ما بعد الحداثة بإضافة أميركا الشمالية وأستراليا إلى نظامها السياسي الذي أصبح يمثل العالم الأول أو المركز الحضاري. وأصبحت هي حاكمةً لهذا العالم بما لها من قوة. ثم أضافت إليها لاحقًا اليابان بعد الحرب العالمية الثانية، فانقسم العالم إلى عالم أوّلَ ويمثله المركز الأوروبي، ثم عالم ثانٍ تمثله بعض الدول الوسيطة في التحاقها ببعض الدول الأوروبيَّة مثل البرازيل وتايلاند ومؤخراً دولُ الخليج، وعالمٍ أخيرٍ يمثل قاع التخلف والفقر ويمثل العالم الثالث ويقع في هامش النظام الذي صاغت عليه أوروبا عالَمنا المعاصر.

---

*- مفكرٌ وأستاذٌ في الفلسفة الإسلاميّة - السودان

مستدركاتٌ مصطلحيةٌ:

قد يتداخل الاستعمال المصطلحي تداخلاً قد يخل بما نقصده هنا في هذا المبحث، فما نعتقد أنه دون هذا التداخل يستند إلى صحيح المفاهيم اللغوية كأصولٍ ينبغي ألاّ يفارق صحيحها صاحب أي صياغةٍ لأي مصطلحٍ. مثالٌ على ذلك قولنا «معرفة علمية» وهذا لفظٌ يربط ما بين متخالفين في المنشأ، فالإنسان لا يملك العلم ولكنه يملك معرفته. لذلك فاتصال المعرفة بالعلم لا يلقي بأيّ ظلالٍ معرفيةٍ على العلم، بل يظل العلم في كامل صحته مترفعاً عن أي تعلقاتٍ معرفيةٍ. ولولا ذلك لكانت المعرفة العلمية التي تطهّر منها العلم - كما هي مسألة دوران الشمس حول الأرض التي كان يقول بها المعلم الإغريقي أرسطو- حقيقةً علميةً وراسخةً إلى يومنا هذا. لكنها معرفةٌ ثبت بطلانها دون أن تؤثر على الحقيقة الراسخة بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس كحقيقةٍ ثبت رسوخها علميًّا لم تصب بدنس الجهل والغفلة المعرفية التي يتصف بها الإنسان بما لا يؤثر على حقيقةٍ علميةٍ أصيلةٍ.

فما نعرفه من المعرفة العلمية الصحيحة كان كما تقرر لاحقًا حول الخطأ المعرفي للمعلم أرسطو، أو جهلاً كما هو قول علماء الفيزياء بعد إساحق نيوتن وقبل اكتشاف الطيف الكهرومغناطيسي. إن الكهرباء ما هي إلا سائلٌ يسري في الأسلاك، فذلك يدلل على طفولتنا ويفاعتنا المعرفية، ويدلل كذلك على هطلنا وعدم معرفتنا بما نمتلكه من علمٍ والذي هو قليل جداً.

استدراكٌ مهمٌّ يثيره هذا السؤال عن القياس الكمي لأوروبا. يثور هذا السؤال خاصةً عندما نصطدم بمفهوم الاتحاد الأوروبي. لكن يسعفنا ما يُثار هذه الأيام حول (البريكزيت) أي خروج بريطانيا عن حظيرة الاتحاد الأوروبي، كذلك يصطدم مفهومنا عن الاتحاد الأوروبي بمفهومٍ يشار إليه أعلاه حول الكيفية الأوروبية إذ تنضم حينها، أميركا الشمالية بشقيها وأستراليا واليابان فنعتبرها ضمن هذا المصطلح.

موجبات الاصطدام المفهومي ينحل عندما نلاحظ أن الاتحاد الأوروبي نفسه كمّاً غير كاملِ الانسجام، إذ إنّه اتحادٌ تجاريٌّ يقوم على اتفاقٍ بين أعضائه على تجنب موجبات المنافسة التجارية في وجه الخصوم التجاريين، والذين هم بالضرورة خصومٌ سياسيون. مع ذلك فالخصومة بين عضوية الاتحاد الأوروبي والتي هي ضمن ما هو مقدورٌ عليه في إطار التفاهم السياسي لا تتصادم كثيراً مع واقع إخوتهم خارج هذا الاتحاد ممن ينضوون تحت قبعة النظام الرأسمالي الاحتكاري للعالم الأول، فيصبح حينها ما نقصده من مصطلح أوروبا هو مفهوماً سياسيًّا لا نكاد نرى فيه فرقاً بين الولايات الأميركية وفرنسا وإنجلترا وألمانيا...إلخ.

يبدو أن النظر لأوروبا في التاريخ يوصلنا ببساطةٍ إلى أنها في حاضرنا ترى نفسها ممسكةً بمقود العالم المعرفي والعلمي، فهي لذلك ترى نفسها ذات مسؤوليةٍ معرفيةٍ وعلميةٍ نظريةٍ وعمليةٍ تجعل العالم مصطفًّاً حولها مأخوذًا بمقوده بواسطتها.

ولا يبدو أن هذا الأمر قد حدث كيفما اتفق. فأوروبا هي في واقع الأمر ممسكةٌ بمقود العالم السياسي والاقتصادي منذ القرن الثامن عشر ولم تتخلّ عنه إلى يومنا هذا. فإذا كان الأمر كذلك فإن إمساكها بالقياد المعرفي يبدو عندها طبيعيًّا ومنطقيًّا ما يجعلها تعتقد وتعلن بعد ذلك من اعتقادها صراحةً أنها صاحبةُ القول الفصل العلمي في هذا العالم.

نظرةٌ بسيطةٌ إلى هذه النتيجة تجعلنا نرى أن استيلاء أوروبا على السلطة السياسية والاقتصادية لهذا العالم لم يكن بسبب قدرتها العسكرية فقط، إنما إضافةً إلى ذلك فقد كان حراكها عبر سلسلةٍ من التطور الإنساني، عبر دولتها في حالاتها الثلاث: دولة الإمبراطورية، ثم دولة النبلاء (أي القنانة والإقطاع)، ثم دولة سيادة الطبقة البرجوازية والرأسمالية (أي مايسمى بالجمهورية). وكانت أوروبا ترى في حملها العالم إلى عبور دولة ما قبل الرأسمالية إلى الدولة الرأسمالية الحديثة بعيد القرن الثامن عشر، أي بعيد استعمار العالم، أن تلك رسالةٌ يجب أن تؤديها في حقّ الإنسانيَّة. ثم ساعد على ذلك إنجاز الثورة الصناعية وما حدث بعدها من تحولاتٍ عميقةٍ في بنية المجتمع الإنساني، وذلك كان تعزيزاً لما تراه من رسالةٍ تطويريّةٍ كانت تؤديها لصالح الإنسانيَّة.

ويبدو أنّ أوروبا بعد إنجازها ثورة التحول الصناعي لم تتوقف عندها بل أضافت بعداً جديداً، وذلك بإضافة إنجازٍ جديدٍ وهو التحول إلى ثورةٍ جديدةٍ ألا وهي الثورة الإلكترونية، وهي الآن تستشرف عهدًا جديدًا هو عهد الثورة الرقمية بما في ذلك من إضافة وسائط التواصل الاجتماعي كبعدٍ جديدٍ يضع العالم أمام تحولاتٍ عميقةٍ قد لا نستطيع إجادة التحسب لها. ويبدو أن هنالك سؤالاً كبيراً: هل كان نتاج ما تحقق في أوروبا من نمو عبر مراحل دولتها المختلفة، ثم ما أوصل إلى ذلك من ثورةٍ صناعيةٍ ثم ثورةٍ إلكترونيةٍ، هل كان كلّ ذلك كافيًا لأن يسلم العالم لأوروبا قياده كي تنجز تحولاً في ضخامة تحولات الثورة الرقمية التي ربما تؤسس لانقلابٍ مجتمعيٍّ كبيرٍ في عالمنا المعاصر؟!

إشكالاتٌ عميقةٌ في المفاهيم العلمية الأوروبيَّة

ولو كانت أوروبا تمسك بمقودٍ ذي سدادٍ معرفيٍّ يتسم بأنه يمتلك ناصية العلم، لكان ذلك مدعاة لاتفاقنا معها اتفاقا تامّاً، ومدعاةً كذلك لاصطفافنا خلف مقودها. لكننا نرى الاعوجاج الظاهر في هيئتيها المعرفية والعلمية. فهي تعاني من خللٍ منهجيٍّ كبيرٍ ناتجٍ من ظنها أنّها تمتلك

ناصية العلم، في حين أن علومها لا تستخرج إلا من باب علم الإبستملوجيا التي يُقصد بها ما هو مبرهنٌ عليه علميّاً من تجريبٍ صادقٍ.[1]

وهذا النوع من التفكير الأوروبي يرى أن العلم مستخرجٌ من المعرفة. فهو يقرر ذلك وهو مطمئنٌ وغيرُ آبهٍ بطفولته المعرفية التي كان يرى فيها إلى عهد قريبٍ أن الأرض هي مركز الكون وأن الشمس تدور حوله وأن الكهرباء ما هي إلا سائلٌ يسري في الأسلاك. ولم يسعف أوروبا استنتاجاتٌ ذهنيةٌ تجريبيةٌ لاحقةٌ أثبتت خطأ ما كانت ترى مما ذكرنا أعلاه ثم صححته، وقد كان هذا التصحيح يقتضي أن ترى أوروبا طفولتها العلمية تحيط بمعرفتها. لكنها في سبيل تجاوز الاعتراف بطفولتها المعرفية في مجال العلم، خلُصت بعد ذلك بأن أضافت مفهوماً يقول أن العلم ما هو إلا تجريبٌ تراكميٌّ يصحح ثم يزحزح بعضه بعضاً بما لا يمكننا بأن نضع له حدّاً تعريفياً ذا ثباتٍ معرفيٍّ يمكن أن نركن إليه. فتحررت من خلال الطفولة المعرفية حولته بإلقائه على كاهل العلم.

هذا الموقف يمكن أن يرى فيه خللٌ منهجيٌّ كبيرٌ. فإذا لم تكن الشمس تدور حول الأرض أصلاً منذ بداية تكوينها، فإن ما سبق تقريره حول ذلك، بكونها تقوم بالدوران حول الأرض في يوم من الأيام، هو خطأٌ بيّنٌ. هذا الخطأ يشكل قصوراً لا يختص به حقيقة دوران الأرض حول الشمس، وهذه هي الحقيقة العلمية التي لا يلحق بها أي خطأ في حقيقتها التكوينية، بل كل الخطأ ناتجاً في وعن فهومنا الغضّة. إذ إن العلم لا يتراكم كما هي الحقائق الجوهرية القانونية التي تسري في عالمنا منذ نشأته وتكوينه الأول، إنما الذي يتراكم هو معرفيتنا لها التي هي كانت نفسها خاطئة لمفهومٍ علميٍّ هو في كمال صحته وسداده.

ويبدو أن الخلل الذي ذكرنا أنّه ناتجٌ عن طفولة أوروبا المعرفية وطفولتها العلمية، ليس هو بالعامل المعروف لأوروبا كي يُكبح جماحها في أن تتحكم في مقود الإنسان العلمي والمعرفي. لكنها مع ذلك أمسكت به في نهاية أمرها، وذلك لتحكمها السياسي في عالمنا المعاصر. وذلك أمرٌ يحتاج إلى مزيدٍ من التوضيح.

الخلفية التاريخية لنظام أوروبا المعرفي

بالرجوع إلى ما كان حادثًا في تاريخ الفهوم الأوروبيّة -التي رأينا أنها كانت في طفولتها ويفاعتها المعرفية- فذلك أمرٌ لا تلام أوروبا عليه، إذ إنها ليست بدعاً من عالمٍ كان بالكاد يتخارج من تخوم

[1]- أندريه لالاند، معجم تقنيات ونقد الفسفة، الجمعية الفلسفية الفرنسية،23\5\1901.

العصر الحجري الحديث تخارجاً وئيداً في اتجاه الوصول للحضارات الإنسانيَّة. الأولى في حوضي واديي نهر النيل الأدنى، فتلك فترةٌ زمنيةٌ لا تتجاوز ألفين ونصف عام، وهي فترةٌ قصيرةٌ جدًّا مقارنةً بآماد التجذيب الإنساني وانتقالاته. فالدولة الرومانية مثلاً في أوروبا قد قامت بصورةٍ ما بملامسة تاريخيّةٍ لبعض عصور العصر الحجري الحديث. فقد كانت أوروبا جلها وقارة آسيا وقارة إفريقيا كلّها كانت مازالت تعتمد الآلات الحجرية في كثيرٍ مما كانت تود أن تنجز به أعمالها، فالإنسان الإفريقي أو الأوروبي إلى تخوم القرن الثامن عشر كان يطحن حبوبه الغذائية بأحجار (الرحى)، وكان يتسخدم الفخار في أدوات طبخ وتناول الطعام، وتلك كلها كانت سمات متدليةً من العصر الحجري المتأخر أو ما يسمى بالعصر الحجري الحديث. ورغم اكتشاف المعادن قبل تلك الفترة بكثير إلا أن استعمالاتها قد اقتصرت على الجوانب العسكرية فقط، فقد ساعد اكتشاف المعادن في صنع الآلات الحربية كالسيوف والرماح والعربات التي تجرها الخيول، في حين ظل الاحتياج الإنساني للفرد في منزله يقبع في تاريخٍ متأخرٍ يعود إلى العصر الحجري حيث كانت صناعة الفخار فقط هي التي تساعد الفرد في تخيّرٍ أدواته المنزلية. وقد صار حال الإنسان في شأن احتياجاته المنزلية ينتظر عهداً لاحقاً سيتحقق بعد الثورة الصناعية في أوروبا التي انتظمت بُعيد القرن الثامن عشر كي تحل أدواتٌ معدنيةٌ مكان أدواته الخزفية.

حملت هذه التحولات التي انتظمت من المركز الحضاري في حوض وادي النيل وحوض البحر المتوسط تغييراتٍ جوهريةً في بنية المجتمع بحسب تراكم خبراته العملية في الحضارات القديمة أي مابعد إنسان العصر الحجري، ثم التحولات الأوروبيَّة اللاحقة، أي مابعد الدولة الرومانية (دولة القنانة)، ثم الثورة الصناعية، ثم المرحلة الأخيرة التي تحالفت فيها طبقة الرأسمالية والبرجوازية لإنجاز مرحلة التحولات إلى دولة الجمهورية. كل هذه التجمعات كانت تحتفظ بسجلٍّ تاريخيٍّ لتطور مجتمعاتها وتطور أنظمتها السياسية لكنها في عمومها كانت تحمل مفاهيمَ تستند على كلِّ ماهو أسطوريٌّ.

وقد يعتبر، في أوروبا، القرنُ التاسع عشر عهدَ ظهور الذهنية التجريبية والمؤسسة العلمية بما فيها من معامل لاختبارات هذه الذهنية التجريبية. وترى أوروبا أن تطور هذه الذهنية هو تجربةٌ أوروبيةٌ تمت نتيجةً لتراكم الخبرات العملية التي أدت إلى تراكم المفاهيم المعرفية، تلك التي أدت -كما هو المفهوم الأوروبي- إلى ظهور مفاهيم علميّةٍ متحققاً منها ومجربةً معملياً كما هي الظاهرة الكهربائية مثلاً. وبما أداه ذلك الظهور لهذه الذهنية التجريبية من تصحيحٍ لكثيرٍ من المفاهيم الأسطورية التي تستند إلى الأساس الأسطوري، فإن أوروبا في ذلك الحين قد استشرفت بعد الثورة

الصناعية والانقلاب المجتمعي الذي صاحبها ثورة التطور العلمي اللاحقة لظهور الآلة البخارية خاصةً بعد اكتشاف الفحم الحجري ثم البترول.

ولا تبدو لأوروبا مراجعاتٌ كانت ينبغي أن تستدرك بها لتصحيح معارفها أن العلم كمصطلحٍ أصله إسلاميٌّ وقرآنيٌّ نزل منذ القرن السابع الميلادي، الذي انتظر بعد ذلك خمسة قرون في خفاءٍ لم ينبجس إلا في القرن التاسع عشر في الثورة العلمية في أوروبا.[1] وليس العلم كمصطلحٍ فقط هو الذي ظهر، بل كان مصاحباً لظهوره ظهور آليته العلمية، وهي نظام الحساب العشري، تلك التي أسست لمقايساتٍ في الرياضات وأساليب لمعالجة الكم والكيف وفق هذه الآلية، ما كان ممكنًا إحداث أي منجزٍ علميٍّ دونها. فقد كان للحساب العشري أصلٌ إسلاميٌّ استند إلى طريقةٍ استندت بدورها إلى أصولٍ تنزيليّةٍ أوضحها وعلمنا إياها المصطفى -عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم- كمسلمين يجب علينا معرفة كيفية حساب الزكاة والمواريث وحسابات الديون والتجارة كقيمٍ تعبدية. هذه الطريقة التي علّمنا إيّاها المصطفى تستند إلى طريقة الحساب العشري الذي يبدأ بالرقم العشري (صفر) وتنتهي حساب آحاده بالرقم (تسعة)، (فتلك عشرة كاملة)[2] وتمثل الأساس في حساب النظام العشري. وقد اعتمد حساب الزكاة والمواريث على أساس (الصفر) كرقمٍ له أهميته في عملية الجمع والطرح والقسمة كذلك في الكسور العشرية وجمع وضرب وقسمة الكسور الاعتيادية، وأيضاً في طريقة تحقيب الكم الرقمي إلى حزمٍ حسابيّةٍ تتكون من آحادٍ وعشراتٍ ومئات..إلخ يسهل كتابتها، ما كان يذخر به التراث الحسابي الإسلامي وتخلو منهما كافة تجارب الحساب الإنسانيَّة في كافة قارات الدنيا[3]، ومثالنا الظاهر على ذلك هو عجز الحروف الرومانية عن إجراء أيّ عملياتٍ حسابيّةٍ لعدم وجود حرف (الصفر) فيه ولعدم وجود تحقيب الآحاد والعشرات والمئات تلك التي جاء بها لأول مرة في البشرية بحساب الزكاة والمواريث وعلّمنا لها أستاذنا المصطفى عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم وسيدنا أمير المؤمنين على بن أبي طالب كرّم الله وجهه.

وعلى الرغم من وجود آلية الحساب العشري وعلموية موضعتها للفصل الكمي والكيفي للمسائل المطروحة في التجريب المجتمعي الإنساني، إلا أن سيادة المفاهيم العلمية قصرت عن أن تصحح خلل الطفولة واليفاعة المعرفية التي ألقت بظلالها على كلّ الإنسانيَّة، واختصت بها أكثر ما اختص به سواها الدولة الرومانية ثم دولة القنانة ثم دولة التحالف الرأسمالية والبرجوازية

[1]- عمر الأمين أحمد، العلم والمعرفة والعقل: مقاربات نقدية ومفاهيمية، فرح غرافيك، الخرطوم 2013.
[2]- استعارة من التنزيل الحكيم
[3]- عمر الأمين أحمد، مرجع سابق

اللاحقة. فالذهنية الإنسانيَّة التي صاحبت الفتوحات الإسلامية للعالم لم تكن تلقي بكثير ظلال الاستعباد والاستحواذ والتسلط، فدخلت معظم الشعوب الآسيويّة في كنف الإسلام كردّ فعلٍ لعدل هؤلاء الغزاة فيهم مقارنة بسطوة وعسف الإمبراطوريات التي كانت تحكمهم قبلها وتسومهم سوء العذاب. ثم انتزع الإسلام طوعاً لا كرهًا الجزء الشرقي من الإمبراطورية الرومانية، أي تركيا ومنطقة البلقان، تلك التي فضلت الدخول في الإسلام عن الاستمرار في وثنيةٍ رومانيةٍ ملتبسة بزيٍّ مسيحيٍّ كان نتيجةً لمواءمةٍ أحدثها ما يسمونه بالرسول(بولس) ما بين ذهنيتين الوثنية الرومانية والذهنية المسيحية الناشئة.

ولم يكن الرشاد هو ديدن ما تبقى في الدولة الرومانية الغربية بعد تفككها إلى دويلات، فقد سادتها ذهنيةٌ سلطويةٌ متنزلةٌ تنزلاً حقيقيّاً عن سليلتها الباطشة، وهي الدولة الرومانية القديمة، فقد خاضت الدول الأوروبيَّة المتخندقة في حدودها للدولة الوطنية القطرية حربين طاحنتين انتظمت فيهما كلّ أوروبا من أقصاها إلى أدناها، وأسموها زوراً وبهتاناً بالحرب العالمية الأولى (1914-1918م) والحرب العالمية الثانية (1939-1945م). وهما في واقع أمرهما ليستا حربين عالميتين، إنما هما حربان أوروبيتان، يمكن أن يشيرا إلى يفاعة الذهنية الأوروبيَّة الممسكة بشؤون إدارة الدولة. إذ لا يمكن أن توصف الذهنية التي أدت لمقتل عشرات الملايين من الأوروبيين في هاتين الحربين وهدم وتكسير كلّ البنية المدنية الأوروبيَّة أن نقول أنّها كانت نتيجة ذهنيةٍ معقولةِ التفكير، بل هي ذهنيةٌ منفلتةٌ لا مطاوعة لها للحكمة والعقل السليم.

ثم كان أن قاد توازن الرعب بين الخصماء الأوربيين المتحاربين، أي ما يسمونهم بـ(الحلفاء) ضد دول (المحور) إلى وضع السلاح جانباً وذلك رضوخاً لتوازن ميزان الرعب ورضوخاً دون استعمال آلة الفتك والتدمير التي أصبح يمتلكها كافة أطراف الدويلات الأوروبيَّة المتصارعة. وقد قاد وضع هذا السلاح والاتفاقيات الناتجة عنه إلى أن اتجهت الدول الأوروبيَّة التي تقاسمت العالم بين قواها الفعالة، فقامت إنجلترا وفرنسا وإسبانيا والبرتغال باقتسام العالم في ما بينهم. فحكمت أوروبا العالم من أقصاه إلى أدناه وذلك بعد أن غزته ثم استولت على سلطاته ومقدراته، وذلك باستعماره استعمارًا استيطانيًّا كاملاً. قام هذا الاستعمار بنهب ثروات شعوب العالم وتسخير بعضها في منظومة استعبادٍ لبناء بعض المناطق التي تحتاج للعمالة، فتم استرقاق السود في أميركا الشمالية وفي كثيرٍ من المناحي الأوروبيَّة، وذلك مضاف إلى استعبادهم في بلدانهم كمعظم حال غرب وجنوب إفريقيا إلى منطقة البحيرات وبعض مناطق شرق إفريقيا كروديسيا الجنوبية وجنوب إفريقيا وتنجانيقا... إلخ.

قادت أوروبا العالم بعد ذلك مرغماً إلى هجر أنظمته السياسية التقليدية، ثم التحول باتباع النظام السياسي الجديد الذي أجبرت العالم على الإمساك به، ألا وهو الدولة الوطنية القطرية. وقد أحكمت سيطرتها بهذا النظام أن جعلته تحت قياد عالميٍّ واحدٍ، هو قياد الهيئة العامة للأمم المتحدة، ثم وضعت أعلاها مجلس الأمن الدولي الذي يدين بمطلق سلطاته إلى أوروبا.

محصلة هذه الترتيبات قد أدت إلى أن تقوم أوروبا بقياد العالم في انتظامٍ حضاريٍّ كانت هي تشكل مركزه، فهو غير مكفولٍ له إلا أن يظل هامشاً لها يمدها بالمواد الأوليَّة ويستهلك منتجاتها الصناعية. وقد سار هذا النظام بعد ترتيباتٍ أوروبيةٍ دعته للخروج عن مرحلة الاحتلال الاستيطاني إلى مرحلة التحكم الاقتصادي والسياسي، فوضعت في أعلى تلك المجتمعات المتُحكّم عليها نخبةً هي من أهل البلاد المستعمَرة نفسها لكنّها متحكمةٌ سلطويًّا وتابعةٌ للمركز الحضاري الأوروبي كوكيلةٍ له في تلك البلاد.

ومع اكتمال النشوء اقتضى واقع حالٍ جديدٍ قامت فيه برجوازيات العالم الثاني والثالث بوضع شعوبها في خطّ سلسلة الالتحاق بما سُمي بمرحلة (مابعد الحداثة الأوروبية)، ذلك الذي يعني في مجمله ارتفاعَ قامة مجتمعات العالم الثاني والثالث إلى مستوى مستهلك لمنتجات العالم الأول، وما يقتضي ذلك من تحديثٍ شكلانيٍّ يتوافق مع الانضباط العالمي في منظومة الدولة الوطنية القطرية الصغيرة المتفككة المحكومة بنظامٍ عالميٍّ هو نظام الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي.

وقد أجاد الماسكون بالعالمين الثاني والثالث من اتباع سادتهم، فأمسكوا بأنظمةٍ سياسيةٍ تابعةٍ لمنبعها -أي نسق التمركز الحضاري- فأجاد سياسيو العالمين الثاني والثالث، وتفوقوا على أنفسهم في إنجاز ما هو موكولٌ لهم، فساهموا مساهمةً فعالةً في ما يريده ويرضاه العالم الأول الأوروبي من تكسيرٍ للأنظمة البنائية لمجتمعات العالمين الثاني والثالث، ومن ثم وأد الثقافة المجتمعية كمصنفٍ أساسيٍّ لمجتمعات العالمين الثاني والثالث ويخلو منها تماماً اجتماع إنسان العالم الأول.

تأويل ما وراء الخلفية التاريخية الأوروبية:-

انتظم سردنا لتوصيفٍ صارت نتائجه على أيامنا هذه ماثلةً للعيان، فقد سار المجتمع العالمي في سيرةٍ وسيرورةٍ وصيرورةٍ تتلبّس الترتيب الذي وضعته أوروبا لمسير هذا العالم، أي كما ذكرنا المركز الحضاري وما يتبعه من هامشٍ عالميٍّ كبيرٍ منتظمٍ تحت لواء الدولة الوطنية القطرية.

وتسير موصوفات هذه السردية وهذا النمط على إحلال الداء الأوروبي المقيم، ذاك الذي أفرز

مثل هذا النمط وشكل ما وراء هذه الصيرورة التاريخية، التي تسير على محصلة الذاتية الأوروبيَّة ذات الخلو التام عن الثقافة كمكونٍ مجتمعيٍّ هام ويكون حينها أمر إحلاله سهلاً على بقية العالم.

وللركون إلى هذه النتيجة ينبغي أن نعرف أن العداء الذي يكنّه العالم الأوروبي الأول للثقافة هو داءٌ مقيمٌ يتصل بالأصول التكوينية للاجتماع الأوروبي، فالثقافة بوصفها نظاماً يتضمن هوية أفراد المجتمع الذي ينتمون إليه، ويتصل ببنية تلك المجتمعات التكوينية، بحيث يصير هنالك اتفاقٌ ثقافيٌّ عامٌ على جماع من القيم والعادات والتقاليد والموروثات التي ينبغي أن ينصلح الفرد بانتظامه خلالها، فمصطلح (ثقافة) العربي يعني التعديل والتسوية. ثقّف قناة الرمح معناه أن قناةً معوجّةً تم ربطها إلى أخرى مستقيمة تسمى (ثِقافة) فاستقامت المعوجّة تبعاً للأخرى. عليه فهي في المجتمع تعني تسوية وتعديل الفرد ليكون صالحاً للعيش وسط الجماعة. لذلك تميل المجتمعات التي تأخذ بالثقافة كمكونٍ أساسيٍّ تحتيٍّ لمجتمعاتها إلى جماعيّة في تربية الأفراد على نمطٍ متفق عليه مسبقاً بواسطة هذه الجماعة، تمت صياغته خلال تجريبٍ أصبح ضمن ثوابت وموروثات تلك المجتمعات، وهذه موروثاتٌ تنضبط غالباً بضمانات كريم العادات والمعتقدات. ولما كان نشوء الاجتماع الأوروبي على عنصر كفاءة وفعالية الأفراد، ويشمل ذلك قدراتهم على الصراع من أجل الاستحواذ على المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية[1] فإن تأويل نشأة الأفراد في المجتمعات الأوروبيَّة، يؤدي إلى وضعه تحت مصطلح (culture) ذلك المصطلح الذي يمكن تأويله هو الآخر إلى معاني النمو والإنبات. والنمو والإنبات هنا لا يفيد تسوية وتعديل الأفراد ولا تربيتهم الجماعية التي تؤدي إلى تكوين مجتمعٍ مكوّنٍ من أفرادٍ ذوي هويّةٍ مشتركة. فما يقوله منظرو الغرب أن مجتمعهم يقوم على ثقافة الفردانية. ومع تحفظنا على إضافة مصطلح (ثقافة) العربي الأصل ذي الجذر التأويلي الذي يخالف الجذر التأويلي لمصطلح (culture) فإن الفردانية هنا تهزم المصطلح (ثقافة) الذي يقوم على جماعيّةٍ ظاهرةٍ وباطنة.

فالفقد الثقافي هو عوارٌ بنيويٌّ ظاهرٌ يلتصق ببنية المجتمع الأوروبي، ولا أدري أيرجع هذا العوار إلى البنية البيولوجية للمجتمع الأوروبي أم إلى البنية الاجتماعية؟!

ومع ميلي بالطبع إلى أن العوار هو عوارٌ تكوينيٌّ مجتمعيٌّ، فهو سمة يتسم بها الفرد الأوروبي في نزوعه إلى التحكم والتفرض والسيطرة، وهذا بالطبع لا يمكن أن يكون صفةً بيولوجويةً بقدر ما يكون صفةً مكتسبةً اجتماعياً ربما قاد إليها نزوعٌ إلى التمرد الذي ينتاب الفردانية الأوروبيَّة منذ

[1]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ص151.

نشأتها الباكرة. ولا يلاحظ في اجتماع الإنسان الأوروبي نشوء بطون وعشائر وأُسر ممتدة تكوّن قبائل بالمفهوم الشرق أوسطي للقبيلة. وأظن أن هذا ينسجم مع هجرة الإنسان الأول أي إنسان العصر الحجري من أرض كوش، أي أرض النيل العظيم بفرعيه التاريخيين سيحون وجيحون أي النيلين الأبيض والأزرق [1]، إلى أرض الجزيرة العربية ومنها إلى أواسط آسيا عبر باب المندب ومنها إلى الهند والصين ثم إلى أوروبا عبر جبال القوقاز في هجراتٍ تقول أغلب الدراسات التاريخية أنها كانت لإنسان العصر الحجري الوسيط بُعيد ذوبان الجليد في أوروبا قبل عشرة آلاف عام قبل الميلاد. ويسودني يقينٌ ملاحظة استيطان قبائل اليونان والإيطاليين ثم القبائل الجرمانية ثم قبائل الغال، أي فرنسا الحالية، إضافة إلى بعض القبائل الأخرى (الفايكينغ) و(الأنجلو ساكسونيين) إلى أقصى الشمال، فهذه كلها قبائلُ متسلحةٌ بسلاح إنسان العصر الحجري الوسيط وجاهزة للدفاع عن حيازاتها الأرضية التي ستحتكر فيها لاحقًا صيد حيواناتها وجمع خيراتها الزراعية. فمجمل سيرة التاريخ الأوروبي ما قبل نشوء الحضارات في هذه المناطق هي سيرٌ أسطوريّةٌ لآلهةٍ ذات بعدٍ جسدانيٍّ أرضيٍّ طاغٍ تتصارع في ما بينها - كالإله (هيركوليزو زيوس) والآلهة (أوروبا) نفسها[2] في الميثولوجيا الإغريقيةِ والرومانية القديمتين- لامتلاك سطوة التحكم والسيطرة. ثم لحق بذلك أقدم سِيرَ التاريخ الأوروبي كحرب (طروادة) التي لا نتمكن للاستدلال على موقعها استدلالاً آثارياً كاملاً حتى الآن، أو فرسان المائدة المستديرة في أسطورة الأدب الإنجليزي تلك التي لا يملك الآثاريون الإنجليز أو الأوروبيون أي إثباتاتٍ تاريخيةٍ لكليهما (إسبارتا وفرسان المائدة المستديرة) ولكننا لا نطالب بهذه الإثباتات، إذ إنه يكفينا من هذه الأساطير الاستدلال أن معظم تاريخ أوروبا القديمة كان يقوم على الصراع العسكري الضاري.[3] لكن الشاهد هو أن مثل هذا التحملق السلطوي العنيف طبع دولة أثينا بطابعه فقامت كدولةٍ تستعبد ما حولها من أُناسٍ يخدمهم عبيد مجلوبون من إفريقيا وآسيا وأوروبا نفسها، وعلى ذلك سارت الدولة الرومانية تلك التي غزت واستولت على العالم القديم من حوض السند إلى أقصى مغربه ما قبل بحر المانش. فكلتا الدولتين كانت تقوم على نظامٍ هو أشبه ما يكون بالنظام الطبقي لكنه أكثر إيغالاً بأنه نظامُ رقٍّ وعبوديّة، أي طبقةٍ عليا للملوكٍ والمُلاّك وطبقةٍ للمملوكين وطبقةٍ نصفيةٍ مساعدة بين هذا وذاك تتكون غالبها من الجنود.

هذا كله يشير إلى أن تأويل الأصول التاريخية التي نمت وترعرعت عليها المركزية الأوروبيَّة

[1]- منتصر الطيب (بروفيسور)، التاريخ الوراثي للسودان والساحل وما جاورهما، إصدارات: مركز الأمة للبحوث والدراسات، الخرطوم، 2018، ص15.

[2]- The encyclopaedia prittanica , the Greek mythology,2002.

[3]- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق. ص151.

التاريخية هي أصولٌ لا ثقافيّةٌ، فذلك موروثٌ ثابتٌ يتمدد فعله في سلوك المركزية الأوروبيّة الذي انتهى بها الأمر إلى استعمارين: قديمٍ استيطانيٍّ وحديثٍ اقتصاديٍّ وسلطويٍّ. وقد نرى مظاهر شتى لهذا الأمر الذي يبدو ظاهراً كعوارمَ في بنية المجتمع الأوروبي بتشكيلاتٍ مختلفة، إذ تميل صياغة مفاهيم الاجتماع الأوروبي إلى تكلُّسٍ ظاهرٍ تعتقله هذه الرغبة السلطوية المتحكمة، وذلك في مقابل وعيٍ متولدٍ ومتكوّنٍ في مجتمع الشرق والشرق الأوسط، الذي وسّع من مواعين مفاهيميه لتحمل شتّى صنوف ثقافته المتعدّدة المآخذ وكثيرة التشابهات والتمايزات. ولا بد أن يميل هذا الاختلاف التكويني في وعيٍ شرق أوسطيٍّ ببنية هذا الاجتماع بحكم أنه ملازمٌ لنشأة المجتمع الإنساني في مختلف تجلياته التاريخية أيّاً كانت درجة اختلاف بنياته الأساسية في مختلف مراحل نموها التاريخي، سواءً أكان في بداية تخليق المجتمع في شقيه البدوي والمتمصر، أم في بعد ذلك في بداية مجتمعه التمديني.

والحديث عن البنية الثقافية هو حديثٌ ذو صنوفٍ شتّى، وله مآخذُ شتى ويُسفر كذلك نتائج شتى، كلها تنصبّ في مختلف تجليات الثقافة وعلى مختلف تجلياتها، وتؤخذ اللغة، لا بوصفها لغةَ خطابٍ وحسب، إنما بوصفها حاملاً لمختلف هذه التجليات الثقافية في ظرفيها كحيّزٍ حاملٍ، وكمصدرٍ منتجٍ لهذه المفاهيم. ولا نفارق هذه النقطة إلا بعد أن نوضح أن تجليات الثقافة في المجتمع الشرق أوسطي أكثر ما تبين في تعدّد معانيها، تبعاً لتعدّد مآخذ مصطلحاتها التي تعبر عن واقع حالٍ ثقافيٍّ متنوعٍ.

فالمصطلح (إنسان)، يأتي بعده مصطلحٌ ثانٍ متخارجٌ عنه يسمى (الناس) ثم مصطلحٌ تالٍ لذلك ويسمى (البريّة) ثم مصطلحٌ رابعٌ يسمى (البشر)، فنرى في ذلك التعدد أنه يأتي لا من باب غنى التنوع اللفظي وحسب، بل من مفاصلةٍ ثقافيةٍ بعينها لبنية تطور الإنسان، بحيث يأخذ كل مصطلحٍ من هذه المصطلحات حقه في تبيين مفاصلةٍ واضحةٍ ما بين الإنسان، كبعدٍ أوّليٍّ وخام، والناس كوجود تالٍ يختلف من حيث بنيتهم التكوينية التاريخية، ثم البريّة كأناسٍ يعدون إعداداً خاصاً، ثم أخيراً البشر كبنيةٍ أكثر تطوراً لا يرتقي إليها الإنسان إلا بعد مروره على مرحلة (الأُناسة) ومرحلة (البريّة).

وما لا شك فيه هو أنّ هنالك حكماً كبيراً للغة والثقافة العربيتين، ترتقي إليه هاتان الصيغتان، فلا يفارقهما إلا وقد أحكم ووضب ما استحكم فيه منهما. هذا الحكم هو القرآن الكريم ذلك الذي

هو حكمٌ عربيٌ زيادةً على أنّه معجمٌ للمصطلح العربي معنىً ومفهوماً. فإذا قايسنا على هذا الحكم مصطلحاتنا الأربعة التي ذكرناها آنفاً لاستأنسنا بسلم التطور التاريخي الذي يبني عليه القرآن الكريم مصطلح الإنسان، والذي هو عنده مذمومٌ بحسب أوليته، وما يتمثل في هذه الأولوية من قيمةٍ يأخذها من ماضي حياته كحيوان إلى مستقبلها التي تتصل بالأُناسة ثم البرية ثم بالبشر، فالإنسانيّة محكومٌ عليها قرآنياً بوصفها حالةً تتراوح ما بين الحيوانية والبشرية، لذلك هو دائما مذمومٌ بحسب حمله بالشق الحيواني، فانظر لقوله جلّ وعلا: (قُتل الإنسانُ ما أكفرَه)[1] أو قوله: (انَّ الإنسان لربِّه لكنود)[2] أو قوله: (إنَّ الإنسانَ لفي خُسر)[3].

وهذا يختلف من مقام الأناسة الأرفع، انظر إلى قوله تعإلعلى لسان ابن مريم عليه السلام: (أأنتَ قُلت للناسِ اتخذوني وأمِّيَ إلهينِ من دونِ الله)[4] أو قوله جلّ وعلا: (وأذِّن في الناسِ بالحجِّ يأتوك رجالاً وعلى كلِّ ضامرٍ...) [5]. فحيث يتضح أمامنا أن الناس هم أرقى في سلّم التطور التاريخي من الإنسان، إذ إنّهم على أقلّه يفرقون ما بين الحق والباطل. ثم انظر إلى قوله جلّ وعلا: (إن الّذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شرّ البريّة)[6] وقوله كذلك: (انَّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البريّة)[7] فانقسم الناس حينها في هذه المرحلة بين المؤمنين والكافرين.

ثم انظر لقوله جلّ وعلا: (ماكانَ لبشرٍ أن يؤتيَه الله الكتابَ والحكمَ والنبوَّة ثم يقولَ للناسِ كونُوا عباداً لي من دُون الله...)[8]، أو قوله تعالى: (قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يُوحَى إليَّ أنما إلهُكم إلهٌ واحدٌ...)[9]. ثم نتبينّ أن البشر هم في قمة هذا التصنيف بامتلاكهم للكتاب والحكم وارتفاقهم بخاصية الأنبياء من الوحي. ونستأنس بهذا الحكم القرآني فيدلنا إلى تصنيف هذه المصطلحية في الثقافة العربية إلى ترتيب متسامٍ للتطور الإنساني الأناسي البشري.

[1]- 17، عبس.
[2]- 6، العاديات.
[3]- 2 العصر.
[4]- 116، المائدة.
[5]- 27، الحج.
[6]- 6، البيّنة.
[7]- 7، البيّنة.
[8]- 79، آل عمران.
[9]- 110، الكهف.

نحمل هذه الملاحظة التي استأنسنا بها في اللغة والثقافة العربيتين، فنضعها في موقف مقارنةٍ مع مقومات الاجتماع الأوروبي، فنلاحظ أنّ خلو الثاني عن الثقافة يحمل هذه المقارنة إلى تقرير خلوّ اللغة الأوروبيَّة من مثل هذا الارتفاق في بنية إنسانها. فالإنسان كقيمةٍ أوليّةٍ في اللغة والثقافة العربية يقابله لفظ (human been).

في حين تخلو تمامًا اللغات الأوروبيَّة لما يقابل المصطلح (الناس) أو مصطلح (البرية) أو مصطلح (البشر). ولا يسعفنا مصطلحٌ أوروبيٌّ آخر هو (people) الذي يقابله مصطلح (شعب) ولا المصطلح الآخر (public) الذي يقابل مصطلح (جمهور). وهذان المصطلحان الأوروبيان لا يمتان بصلةٍ إلى التكوينات الثقافية بقدر ما يمتان إلى صيغة التمدين والتحضر اللاحقتين لنشوء المجتمع غير المتداخلتين مع تكوينه الأولي.

عندما نعود مرة أخرى إلى بنية الثقافات المفارقة تماماً لأُسِّ التمركز الحضاري، نلاحظ أن مصطلحات (برية)،(بشر)،(الناس) التي هي بلا مقابل في اللغات الأوروبيَّة، فذلك يحمل مميزاتٍ ثقافيّةً تفتقدها اللغات الأوروبيَّة تماماً ثم المآلات المستقبلية للإنسان الأوروبي.

ومثلٌ آخرُ للتمايز الثقافي العربي: نُلاحظ وجود فروقاتٍ في بنية التطور العشائري القبلي لقبائل (البقّارة) في السودان كتكويناتٍ قبليةٍ تعمل في رعي الماشية. نأخذ ذلك كمقارنةٍ لظاهرة (الكاوبوي) في أميركا الشمالية الذي يعمل هو نفسه في رعي الماشية. فالفرق ما بين البنيتين فرقٌ ظاهرٌ ما بين بنى التعاضد الثقافي المجتمعي وبين استفحال ظاهرة التفرد المصاحب للعنف والسطوة والسيطرة والتحكم الظاهر في بنية (الكاوبوي).

نتائج تأويل ظاهراتية بنية الاجتماع الأوروبي ومآلات الثورة الرقمية

و الحال هذه فلا بد أن تكون بنية الاجتماع الأوروبي مصفوفةً خلف السمات العامة للشخصية الأوروبيَّة التي تميل إلى التفرد وحب السيطرة والتحكم، لذا فقد كانت أبسط مظاهر الشخصية هو تحقيق أكبر قدر من الفاعلية التي تنعجم فيها الشخصانية لتتحول تأويلاً إلى سماتٍ اجتماعيةٍ، فتصير الفاعلية الاجتماعية هي الميزة التي تصاحب الاجتماع الذي بالتإليهمه همّاً مباشراً اصطفافه الحضاري. ولما كان الثقافي يميل أفراده في جانب إنتاجهم المادي لتلبية حاجاتهم المجتمعية، فإن فاعليتهم تصبح متقيدةً بقيودٍ ثقافيةٍ ثقيلةٍ حتى لا يصير هنالك فائض إنتاجٍ يزيد عن حاجة

تلك المجتمعات. لذا فقد كان إنتاج تلك المجتمعات ذات البنية الثقافية هو إنتاج كفاية، في حين أنّ إنتاج المجتمعات ذات التمركز الحضاري يتصل بالتجارة التي تتصل بتنمية رأس المال الذي بدوره يتصل اتصالاً مباشراً بفائض الإنتاج، ولو مايزنا بنظرةٍ تأويليّةٍ ما بين بنية المجتمع ذي الأصول الثقافية وما بين بنية الاجتماع ذي التمركز الحضاري لرأينا كل السمات التي تتصل بالفئة الأولى هي سمات كفاية وضروريات، في حين أنّها في الحالة الثانية سماتُ إنتاجٍ وتراكمٍ واحتكارٍ...إلخ.

لذا فقد صارت مآخذ الاجتماع الأوروبي وكافة مناولاته هي مناولاتٌ تتأرجح ما بين الفائدة المادية المباشرة والمصالح ذات السمات التجارية، فالعالم كلّه إما سوقٌ لتصريف إنتاج العالم الأول أو موردُ خامات للصناعة للعالم نفسه، وتلك المنظومة التي تصبغ بصبغتها كل المناولات الاجتماعية حتى العلم، بصفته يرتبط بالتجريب البشري ويصير إنتاجاً لا يصلح إلا باستخدامه في رفع وتيرة المناولات التجارية المختلفة. فإذا كان العلم نفسه قد وضع كمثالٍ ما بين الفئتين الثقافية والحضارية، فإن اتصاله ببنية الثقافة قد يحصره في مجال إنتاج المفاهيم، إذ تتحقق به الكفاية التي تنتجه بها هذه الفئة، أما عند الثانية فلا بد له أن يصير سلعةً، فتكون تطبيقيته هي جواز مروره وصلاحيته حتى يصير إلى إنتاجٍ ذي مردودٍ تجاريٍّ واضحٍ. وقد يبدو أن الخلل المنهجي قد يتصل بالفصيلتين، لكن اتصاله بالفصيلة الأولى لا يلقي عليه بظلالٍ كثيفةٍ إلا فقط عبر جهل الفصيلة الأولى به. أما الخلل المنهجي في الفصيلة الثانية ذات التمركز الحضاري فهو خللٌ مركبٌ وذلك لاتصاله بالتجارة التي تجعله ممعناً في الذاتية وبعيداً عن الموضوعية على عكس الفئة الأولى.

وإذا خرجنا من هذه النظرة التأويلية لاستنتاج مفهومٍ عام، فإننا نلاحظ أن الداء الأوروبي القديم -بإحلال الذاتية بدلاً عن الموضوعية- لا يختص فقط بالعلم، بل صار هو نفسه قيمةً ظاهراتيةً تتصل بالبنية التكوينية للمجتمع الأوروبي. فقد قام العالم الأول كدأبه في تحويل كل ما تمسه يده إلى قيمةٍ تجاريةٍ باستئصال كثير من السمات الثقافية التي تتسم بها المجتمعات التي دانت لسطيرة، ما كان يؤخذ به كتنوّعٍ يميز إنسان هذا العالم، كالأزياء مثلاً ذات القيمة الثقافية الظاهرة التي كان تتصف بها أي فئةٍ من فئات المجتمعات الإنسانيَّة كسمةٍ تميزها بها. إلا أنه بدخول الصناعة تتحول الأزياء إلى نمطٍ واحدٍ تفرزه اتجاهاتٌ تعتمد على القيمة التسويقية، أي التجارية، حتى تم تهديد سمات التنوع الثقافي للأزياء في عالمنا المعاصر التي أصبحت مهددةً بالتحول إلى نمطٍ أُحادي الجانب.

ويمكننا أن نأخذ كنتائج شبيهة لذلك، أن محصلة المناولات الأوروبيَّة لعالمنا المعاصر كلها

ترمسها أوروبا في حوض مميزات اجتماعها وهو في غالبه حوضٌ آسِنٌ بفعل المصالح الذاتية، فالتقاليد الثقافية والعلوم إذا أُخذت كمناولاتٍ أوروبيةٍ، فهي تُرى في مجموعها حاملةً لجرثومة الخاص الأوروبي، فإذا كان الحال كذلك بما يميز مميزات المناولات الأوروبيَّة فلا بد أن نرى ما سيحل بالثورة الرقمية الحالية من مصير. أيكون مصير الثورة الرقمية هو مصير الثورة الصناعية نفسه التي انتظمت العالم الأول، عالم الرأسمالية الأوروبية؟ ويمكن أن تكون الإجابة عن هذا السؤال تعتمد على الإجابة عن سؤالٍ آخرَ: أتمتلك الثورة الرقمية -إذا ما كان التحكم عليها يتم بواسطة المنظومة الأوروبيَّة- ما يمكّنها من التخارج من إشكاليات ذاتيات التمركز الحضاري الأوروبي للعالم الأول؟!

وقد يكون من يجيب بداهةً أن الثورة الرقمية في ذاتها بدأت عبر مركزة وسائل الاتصال الرقمي، وذلك بابٌ أوليٌّ للسيطرة والتحكم. هنا يبرز سؤالٌ آخر أكثر أهمية: أتتيح الثورة الرقمية ما يؤدي إلى تأكيد وتأييد سمات الذاتية الأوروبية؟! أي هل تُمكّن الثورة الرقمية لسيطرة العالم الأول على العالمين الثاني والثالث أن تكون أكثر مضاءً وفاعلية؟!

وقد لا أستطيع أن أجيب بلا، ذلك أن التطبع في واقع الحال لا يسبق الطابع الأصيل بقدر ما ينصبغ بصبغته. مع ذلك فإن الإجابة بنعم قد تطل برأسها من بين براثن السيطرة والتحكم، إذ إن المجتمع قد يكون حيّاً يطالب الاجتماع الأوروبي بالالتفات إلى مصرعه، إذ إن المجتمع الأوروبي الذي وقع صريعاً بعد طحن الثقافة تحت براثن مخالب السيطرة والتحكم للمركز الحضاري فإن بقايا روحٍ تطلّ منه، تقول كما تقول الثورة الفرنسية وكومونة باريس لطبقة النبلاء الأوروبيين المتحكمة والمتسيطرة:" لقد طعنتم المجتمع طعنةً نجلاء وألقيتموه صريعًا يغالب الموت بعد أن انتزعتم روحه الثقافية فحولتموه إلى اجتماعٍ ذي تمركزٍ حضاريٍّ". واليوم قد يُرى في إطلالة "ظاهرة السترات الصفراء" بقايا حياةٍ لمجتمعٍ لم يتم دفنه بالكامل بل هو يعيش فقط في غيبوبة. عليه فهذه الدراسة الصغيرة تقترح أن المجتمع صريعٌ في أوروبا، بحكم النخبة المسيطرة منذ أثينا وروما إلى دولة الاستعمار والإمبريالية الرأسمالية الأوروبيَّة الحالية، وتقترح أيضًا هذه الدراسة أنه ربما تكون هنالك فرصة مواتية للمجتمع في أوروبا أن ينهض، فيزيل قيود الدولة وقيود الاجتماع الأوروبي، فيتحرر منها، وبالتالي قد يتحرر العالم من منظومة السيطرة والتحكم للعالم الأول، وربما تكون الثورة الرقمية بما تعطيه لآفاق سيطرةٍ غير مباشرةٍ إلى انحلال قيود سيطرة وتحكم العالم الأول.

و يمكن أن يُرى أيضًا في العالم الأول ثورة لا يمكن أن نسميها غير ثورة المجتمع على الدولة المتحكمة في مقدراته والتي لم يفهم عالمنا الثاني والثالث إلى الآن أنها دولةٌ وُضعت عليه بفعل فاعل. وما يجدر ملاحظته هو أن من وسائط اتصال ثورة المجتمع الحالية في العالمين الثاني والثالث والتي ما نسمي جزءًا منها بالربيع العربي أنها تستعمل أجهزة اتصالٍ رقميّةٍ كآليّة نشرٍ لأدب هذه الثورة وموجهاتها فتستعمل على ما قُصر به التحكم والسيطرة عليها كآليةٍ لفضّ موجبات التحكم والسيطرة هذه.

خلاصة الأمر هي أن مستقبل الثورة الرقمية في أوروبا على الرغم من أنه في غالبه مستقبلٌ قاتمٌ إلا أنه مستقبلٌ قد ينبعث من قتامته هذه ضوءٌ خافتٌ بعيدٌ لموجبات كسر أغلال سيطرة التحكم الحضاري عن عالمنا المعاصر.

حلقات الجدل

التقنية والعزلة

دراسة في الأنثروبولوجيا الفلسفيّة عند بردیائيف

صابرين زغلول السيد[*]

تسعى هذه المقالة إلى الإضاءة على أطروحة "التقنية والعزلة" كما تظهر في أعمال الفيلسوف الروسي نيقولا بردیائيف. فالمعروف عن هذا الفيلسوف الذي عاش جلّ حياته في أوروبا الغربيّة مذهبه النقدي للعلمانيّة الحادة لا سيما حيال موقفها من الدين. تركز الدراسة على نقطة جوهريّةٍ عند بردیائيف وهي مسعاه إلى تحويل روح الإبداع التقني إلى حقبةٍ روحيةٍ تُستخدم لتحقيق غاياتٍ بشريّةٍ بنّاءة، بدلاً من كونها ظاهرةً تعمل على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه. إلى ذلك تجيب الدراسة عن مجموعةٍ من التساؤلات المتمحورة خصوصاً حول التقنية وعلاقتها بالإنسان والطبيعة والله، والآثار المترتبة على هذه العلاقة لجهة تدمير الشخصيّة الإنسانيّة في بعدها الروحي.

المحرر

أصبحت التقنية في واقعنا المعاصر ليست بمنأى مستقلٍّ عن حياتنا اليومية، بل أصبح النظام التقني بأكمله يرتبط به كلّ إنسان ولا يمكن اعتباره نظاماً مستقلاًّ عن الحياة البشرية، ذلك أنّ وظيفته ووجوده يحددان العلاقة التي ترِبط الإنسان بالمجتمع. فقد اقتحمت التقنية جميع مجالات الحياة باعتبارها شبكةً معقدةً وقوةً مهيمنةً تفرض ذاتها وسيطرتها، ليس هذا فقط، بل إنّها اقتحمت كذلك البيئة الطبيعية، وأضافت إليها بيئةً ثانيةً مليئةً بالآلات والتقنيات، حتى صارت الحياة مثل الكائن الإصطناعي، نظراً لانتشارها في كلّ مكان. علاوةً على أن التقنية (في جوهرها) وسيطٌ مزدوجٌ، فقد تكون وسيطًا إيجابيًا يعمل على رفاهيةِ الإنسان وراحته وتقلّل من الوقت والجهد، إلا أنّها في الوقت نفسه قد تكون وسيطاً سلبياً يعمل على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه، فيتحول

*ـ أستاذة فلسفة الدين- جامعة عين شمس- جمهورية مصر العربية.

الإنسان من سيدٍ لنفسه إلى عبدٍ للآلات والتقنيات، التي هو في الأساس من صنعها وطورها. ما يُفضي لأن يفقد الإنسان استقلاليته وسيادته لذاته وللطبيعة من حوله، ويساعد على عزلته ووحدته في عالمٍ صنعه هو بنفسه.

لقد صنع الإنسان فناءه بيده، ولقد صارت التقنية عقلانيّةً مغلوطةً بتعبير ماركيوز، وأقامت لنفسها محكمةً تحاكم كلّ من تجاوز حدود التعامل معها.

ولا شك في أنّ الفلسفة تولي اهتمامًا خاصًا لمشكلة الوجود البشري في عالم التقنية والمعلومات، لا سيما بعد النمو المكثف للتكنولوجيا في القرن العشرين، وما صحبه من تطوُّرٍ حضاريٍّ سريعٍ يهدد السير الطبيعي للمجتمع البشري، بل يهدّد استمرار وجود البشريّة جمعاء.

لقد وجه الفلاسفة اهتماماتهم إلى المشاكل والمفاهيم الرئيسية التي تربط التقنية بما يعانيه الإنسان من مشاكلَ، خاصةً بالتقنيات وتكنولوجيا المعلومات، التي هي نتيجة للنشاط الإبداعي البشري. ولما كان الإنسان يفكر فيها وينتجها، كان لزاماً عليه أن يفهم ظواهرها، لأن عملية الخلق التقني لا تغير العالم من حوله فحسب، بل أيضًا تغير الإنسان نفسه. وهذا هو السبب في ارتباط الفلسفة بشكلٍ وثيق بالأنشطة البشريّة في التقنيات وتكنولوجيا المعلومات، ما يتيح للإنسان البحث عن إجاباتٍ لأصعب الأسئلة المتعلقة بوجوده، لا سيما تلك المتعلقة بمعقوليّة ومشروعيّة نشاطه التحويلي المتمثل في التقنيات المختلفة. ولهذا كان لا بد أن نقف عند بعض الأسئلة الهامة التي تربط الإنسان بالتقنية أهمها:

كيف تؤثر التقنية على الشخصية الإنسانية؟

لِمَ تحولت التقنية إلى قوةٍ مسيطرةٍ على الإنسان؟

هل الإنسان محكومٌ عليه بالخضوع للإنعكاسات السلبية الناجمة عن التطور التقني، أم إنّه سيجد لنفسه ملاذاً للحفاظ على طبيعته الإنسانيّة في مجالاتٍ أخرى كمجال الإبداع الفني؟

هل تستطيع التقنية أن تقضي على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه أم إنّها ستصنع له جدارًا من العزلة يحول بينه وبين ذاته ومجتمعه؟

كيف نستطيع التغلب على الآثار السلبية التي تجلبها التقنيات؟

لقد شغلت هذه الأسئلة الكثير من الفلاسفة، فمنذ ما يقرب من 80 عاما، حذر الفيلسوف الروسي الوجودي نيقولاي بيرديائيف (1874 - 1948م) من أن المشاكل التكنولوجية الجديدة تحتاج إلى معالجةٍ أنثروبولوجيّةٍ فلسفيّةٍ جديدةٍ.

وكان ذلك نتيجةً لما طرأ من مشاكلَ وجوديّةٍ ظهرت مع عصر الحداثة، حيث ظهر في النصف الأول من القرن العشرين مجالٌ جديدٌ من المعرفة الفلسفيّة، يسمي «أنثروبولوجيا التقنية»، وهي علم الإنسان للتقنية الذي يعبر عن البيئة التقنية كوسيلة للوجود البشري، ومهمته اكتشاف التقنية كسمةٍ ضروريّةٍ للحياة البشرية، إلا أنه غالبًا ما يحلّل التقنية من وجهة نظرٍ بيولوجيّة، ليكتشف مصادر الإبداع التقني في النشاط البيولوجي للإنسان، حيث يعوض الإنسان إخفاقه البيولوجي مع التقنية.

ولهذا كانت دعوة بيرديائيف لمعالجة التقنية من خلال أنثربولوجيا فلسفيّةٍ جديدةٍ في نوعها، وهذا لا يعني أنه لم يتم تناول المسألة الانثروبولوجية من قبله، بل يوجد العديد من وجهات النظر هي بالأحرى تتبع التقاليد الأنثروبولوجية القديمة، والتي غالباً ما تعتمد على تأويلاتٍ قديمة يلتبسها بعض التشويه لتأويل الحقيقة، حيث ترى أن آدم لم يكن لديه الكمال للعمل في حديقة عدن، ولذلك فقط نشأت التكنولوجيا نتيجة للخطيئة.

ونتيجةً لهذا التشويه في تأويلات علاقة الإنسان بالتقنية نظر برديائيف والفلاسفة الوجوديون بوجهٍ عام إلى تأثير التقنية على الوجود والمستقبل البشري نظرةً مأساويّةً، حيث فسروا تطور العلم والتكنولوجيا كسببٍ للتوحد والاغتراب العام والشخصي. وعليه نظروا إلى التقنية على أنّها تحدٍّ لحرية الإنسان يساعد على تحول الطبيعة البشرية والإنسان إلى آلةٍ بلا روح، وهذا يؤدي إلى فقدان الروح البشرية والأخلاق والثقافة.

لذلك اتجهت فلسفة برديائيف إلى مشاكل الإنسان التي وجد أنها «محوريّةٌ بلا منازع في عصرنا»[1]، ووجد أن دراسة هذه الإشكالية، يمكن أن تثري فهمنا للمناقشات، وذلك من خلال تسليط الضوء على تحويل النظرة الفلسفية إلى نظريّةٍ علميّةٍ واجتماعيّةٍ مختلطةٍ بكافة أشكال المعرفة لدينا.

لقد كان برديائيف ذا بصيرةٍ نافذة، حيث تنبأ بالشرور والمساوئ التي ستجلبها التقنية والميكنة الحديثة، بأن شخص وصول التقنياتٍ إلى شكلٍ من أشكال الشعور بالضيق الروحي الذي يعاني منه الإنسان.

لهذا بدا له بالنظر في التحديات التي نواجهها في عالمنا «التكنولوجي» مدى التهديد الذي

[1]2-Nicolas Berdyaev , “Man and Machine.” In Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology. Edited by Carl Mitcham and Robert Mackey. New York: The Free Press, 1972, p-13.

تشكله للإنسانية، ومدى الآثار الاجتماعية التي تجلبها التقنية. ومن ثم قام بتحليل عواقبها الاجتماعية، ووصف التقنية بأنها نقطة تحوّلٍ لمصير الإنسان.

وصل بردیائيف إلى يقين بأن التحدي التكنولوجي يكمن في «النظرة المسيحية للإنسانية،لأنه لم يعد بوسعنا أن نرضى بالأنثروبولوجيا الدينية أو المدرسية أو الإنسانية، بل علينا أن نعالج الأمر ونتجه للأنثروبولوجيا الفلسفية التي تتمركز حول: علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالكائن الحي، وعلاقة الإنسان بالكون» وهي ما يجب أن يُتعامل معه[1] ومن هنا أكد على «إقامة علاقة بين المعرفة كأداة للمجتمع وبين المعرفة كوسيلة لتحقيق الاتصال الروحي الوجودي»[2].

ولذلك أعطى عنايته الكبرى للشخصية الإنسانية واستقلالها الروحي من أجل الحفاظ والإبقاء على كرامة الإنسان. يرى بردیائيف أن «الفلسفة معرفة أولاً وقبل كلّ شيء، ولكنها معرفةٌ جامعةٌ تحيط بكلّ نواحي الوجود الإنساني، وهدفها الأساسي هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى»[3]، ولهذا فإنّه «ينبغي أن يكون هدف أيّ فلسفة عينيّةٍ هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعيّة والمعرفيّة وأن تضع الأسس لفلسفةٍ اجتماعيّةٍ»[4].

لهذا كرس بردیائيف فلسفته لتحليل الجوانب المختلفة لمفهوم الشخصيّة الإنسانيّة، وأشار إلى أن الإنسان يجب أن يدرك حقيقة أن جوهره يكمن في وجوده في العالم، وبالتالي حاول أن يعطي تفسيراً جديدًا لجوهر الإنسان من خلال نظريّته عن طبيعة الشخصية، التي تعتبر ركيزة تصوره في علاقة الإنسان بالآلة والتقنية.

مفهوم الشخصية في فلسفة بردیائيف

يحاول بردیائيف أن يعطي تفسيراً جديدًا لجوهر الإنسان من خلال نظريته عن الشخصية، حيث تؤكد فلسفته على حقيقة الإنسان باعتباره لغزاً في العالم يستوجب البحث عنه، ذلك أن «معظم الأفراد يلعبون دوراً في الحياة ليس لهم»[5]، ومع ذلك فلا ينبغي أن نبتعد وننعزل عن العالم، فإنّ الإنسان عليه إدراك أنّ حقيقته وجوهر وجوده يكمنان في العالم، ولن يستطيع أن يكتشف واقعه الفريد إلا من خلال العالم. وبمحاولته لمعرفة سر الكون سيجد أيضًا أن هناك مبدأً خفيًّا، وواقعاً

[1] - Ibid: p13

[2] نيقولاي بردیائيف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، دار النهضة المصرية، سلسلة الألف كتاب، العدد 289 (بدون تاريخ) ص100.

[3] المرجع السابق: ص10.

[4] المرجع السابق: ص106 .

[5] Nicolas Berdyaev, Slavery and Freedom, trans. R. M. French (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p25.

أعلى، ينتمي إلى أمر مختلف لا بدّ من اكتشافه. وبالتالي تتعقد المشكلة أكثر، ليصبح الإنسان هو ذاته مشكلة، أكثر عمقًا وتعقيدًا. ومن هنا وجد برديائيف أن مشكلة الإنسان هي المشكلة الأكثر جوهريّةً في العالم. من أجل ذلك سلط الضوء عليها، وجعلها المحور لكلّ فلسفته.

لقد نظر برديائيف لقيمة الإنسان على أنّها «تكمن في داخله من خلال شخصيته»[1]، وذلك بالطبيعة المزدوجة الكامنة فيه، وفرّق أيضاً بين الفرد والشخصيّة، فرأى أن الإنسان هو التقاءٌ بين عالمين: عالم الطبيعة أو العالم المادي، ومن خلاله ينتمي الفرد إلى الطبيعة البيولوجية والاجتماعية، وليس له أيّ وجودٍ مستقلٍّ يتجاوز العرق أو المجتمع، وعالم الروح أو عالم الإنسان الإلهي، والذي يكون فيه الإنسان ذا أبعاد دينيّة وروحيّة حيث لا يتدخل عامل الوراثة أو الوالدين في تكوين الشخصية؛ لأنها لا تأتي إلا من الله، ومن خلال الله يتلقى الشخص قوةً تجعله قادرًا على الانتصار على عبوديته وتمكنه من غزو البيئة الطبيعية وتحقيق استقلاليته، وتتكون من خلاله الشخصية التي يراها برديائيف بأنها «صورةٌ وشبهٌ لله وقطرةٌ في محيط ضرورات الطبيعة[2]. ولهذا كانت الشخصيّة أعلى من الفرد الطبيعي أو الاجتماعي.

وفقاً لبرديائيف، ليس كلُّ فرد هو شخصيةً، حيث تتحدد صفات الفرد من خلال المجتمع والثقافة التي يعيشها وتميزه عن الأفراد الآخرين، ولذلك يتشكل الفرد وسط منظومة عالميّة، يخضع فيها للقوانين الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي يصبح موضوعاً لعلومٍ معينةٍ مثل البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع.

في حين أن الشخصية هي جزءٌ من الواقع الروحي و«لا يوجد قانونٌ ينطبق عليها» [3]. فبالتالي لا تصبح هدفاً للتحقيق العلمي أو التجريبي، وهذه هي الفرضية الأساسية لفلسفة بيرديائيف الوجودية، والتي تتوازى مع فلسفة سورين كيركيغارد(1813 - 1855)، كارل ياسبرز(1883 - 1969)، ومارتن هايدغر(1889 - 1976) وجان بول سارتر(1905-1980).

يوضح برديائيف بأنه من أجل أن يصبح الإنسان شخصيّةً، فإن عليه أن يكون واعيًا إلى الصوت الداخلي في نفسه، الذي يعلو على كلّ الأصوات الخارجية المحيطة به» فالشخصية تستمع فقط للصوت الداخلي وترفض الامتثال لكلّ ما يتعلق بالعالم المادي»[4]، ولذلك كانت الشخصيّة هي تجلي الروح في الطبيعة، وفي الوقت نفسه هي التعبير المباشر عن تأثير الروح في الطبيعة الجسدية والعقلية للإنسان.

---

[1]8- Ibid, p27

[2]9- Nicolas Berdyaev/ The Meaning Of The Creative Act. (London: Victor Gollancz Ltd., 1955) p. 60

[3] Nicolas Berdyaev, Slavery and Freedom, p21

[4] - Ibid ,p49

إن هذا الوعي الذي ينادي به برديائيف يتغلغل فيه بلا شكٍّ وعيٌ صوفيٌّ يتشكل في علاقة الإنسان القوية بالله، وهو الذي يجعل الشخصية غير قابلة للذوبان وسط الحشد والتموضع، لأنها وفق منظوره ليست فقط صورةً للإنسان، بل هي أيضاً صورةُ الله. وفي هذه الحقيقة تكمن كل ألغاز وأسرار الإنسان، بل يكمن سرّ الإنسانية الإلهية، وهذه المفارقة كما يقول بردياييف «لا يمكن التعبير عنها بعبارات عقلانيّة»[1]، من حيث إن الشخصية ليس لها مثيلٌ أو مقابلٌ، كما أنّها لا يمكن مقارنتها بأيّ شيءٍ في العالمِ المادي، حيث لا تتحدد سماتها من خلال علاقتها بهذا العالم الذي استعبد بالتشيّؤ والتقنية، بل تتحدد بعلاقتها بالله. لذا لا تتحدد سمات الشخصية من خلال الطبيعة، ولكن من خلال الروح، حيث يكون الإنسان بالطبيعة فرداً فقط [2].

ويضيف برديائيف بأنه من خلال التحرير الروحي للإنسان يتم «تحقيق الشخصية الإنسانية التي تؤدي إلى تحقيق الكمال، ولكنها في ذات الوقت تؤدي إلى الصراع»[3]، المتمثّل في تكيّف الشخصية داخل الحشد الاجتماعي وداخل العالم المملوء بالمادة الذي يناقض طبيعتها الروحية.

لذلك كانت تجربة الإنسان حتى يصبح شخصيّةً تجربةً مؤلمةً للغاية، بسبب دخوله في صراعٍ دائمٍ مع العالم الموضوعي الرازح تحت سيادة التقنية، فتبدّلت الأدوار ليصبح الإنسان هو نفسه آلةً تدور وسط العالم المادي المتصف بالتشيّؤ نتيجة مساوئ التقنية ذاتها.

وعلى الرغم من ذلك يرى برديائيف أن للشخصيّة قدرةً على تحمّل الألم الذي هو متأصّلٌ فيها.

ومن هنا نجد أن الشخصيات الخلاقة والعباقرة بصفةٍ خاصة قد تعاني من صعوباتٍ جمة من خلال تواصلها بالعالم اليومي العادي، ما قد يجعلها تعادي هذا العالم وتتمحور حول ذواتها، ولكنها في الوقت ذاته لا يظهر إبداعها وإدراكها للكون إلا من «خلال هذا العالم»[4]. ويظهر ذلك من خلال علاقة الذات بالآخر أو علاقة الأنا بالأنت، تلك العلاقة التي بُنيت عليها فلسفات الغيرية، والتي برزت عند الفيلسوف اليهودي مارتن بوبر (1878--1965 م)[5]، واستعارها منه برديائيف وبعض الفلاسفة المعاصرين.

---

[1] - Ibid , 44

[2]- Ibid, p21

[3](- Berdyaev, "The Problem of Man," http://www.berdyaev.com/ berdiaev/berd_lib/1936_408.html (16 July 2014).

[4]- بردیائیف: العزلة والمجتمع، ص233

[5] ثنائية الأنا والأنت عند بوبر هي المعبرة عن مختلف أشكال الوعي والتفاعل والوجود التي يتعامل الفرد من خلالها مع الآخرين، سواء كانوا بشرًا أو شيئاً آخر. فمن خلال هذا الثنائي الفلسفي (أي « أنا-أنت»)، يتطرق بوبر إلى المنظور المعقد لوجود الإنسان أي لوجوديته». فالشخص،كما يعبر عنه بوبر، يتفاعل دومًا، وبطرق شتى، مع العالم المحيط؛ لذا فإن « أنا-أنت» هي تلك العلاقة التي تؤكد ما هومتبادلٌ وكلانيٌّ.

إن علاقة الأنا بالأنت أو بالآخر هي التي تُظهر عمق الشخصية وتفاعلها بشكلٍ إيجابيٍّ من خلال هذا العالم، لأن هذا الآخر قد يكون جاري وقد يكون الله ذاته، ذلك أن الشخصية هي الفعل الخلاق الذي يتحرك نحو أشخاصٍ آخرين وفي نهاية المطاف نحو الله. لذلك لا يتم تحقق الشخصية إلا من خلال «الله وهو أعلى منزلةً لها، كما أنه مصدر استقلالها وحريتها»[1]. وهنا يضيف برديائيف للشخصية صفةً محوريّةً في فلسفته من خلال الحرية، بحيث لم يبعد عن الإطار العام لنظرائه من الفلاسفة الوجوديين في الاهتمام بربط الحرية بجوهر الشخصية الحقيقية، حيث احتل مفهوم الحرية المكانة الرئيسيّة في فلسفته، لدرجة أن أطلق عليه معاصروه لقب «أسير الحرية».

إن ما يميز الشخصية عن الفرد في فلسفة برديائيف هو حريتها، حيث إنّ «الشخصية ليست مجرد حريّةٍ، بل هي الحريّة نفسها» [2]. كما يرى برديائيف أن الإنسان عبدٌ، لأنّ الحريّة صعبةٌ، في حين أن العبودية سهلةٌ، ولذلك يحبس الفرد ذاته داخل وعيه الخاص، ما يمنع عنه صفة التواصل بالآخرين التي هي جوهر الشخصية. ومن أجل أن تصبح الشخصيّة فعالةً وحقيقيّةً كما يقول برديائيف «فعليها أن تدرك أنّها متجذرةٌ في عالم الحرية، أي عالم الروح، ومن ذلك المصدر تستمد قوة الصراع والنشاط، وهذا هو المعنى ذاته لكونك شخصًا، ولكونك حرًا».[3] ولذلك كانت الشخصية لا يمكن أن تستمد كيانها إلا من خلال الحرية التي هي الأساس الذي لا أساس له من الوجود، لأنها أسبق من الوجود ذاته. إنها أعمق من كلّ شيءٍ، ولا يمكننا التسلل إلى قاعدة الحرية بأيّ تصوّرٍ عقلانيٍّ.

إنّ الحرية بئرٌ عميقٌ لا يمكن الوصول إليه، حيث يوجد في داخله السرّ النهائي للوجود الإنساني.

ويعبر برديائيف عن ذلك بمصطلح (unground) للدلالة على عمق مفهوم الحرية، ذلك المصطلح الذي استخدمه المتصوف الألماني البروتستانتي يعقوب بوهمة (JACOB BOEHME 1575-1624)م[4] بمعنى «الهاوية المظلمة»[5] باعتبارها هي السر الذي يكمن وراءه حقيقة الشخصية، ويقول أن «ما وراء أي شيءٍ معيّنٍ يكمن في كونه لا يزال أعمق» ([6]) أي لا يزال مجهولاً، ولذلك

---

[1]- Berdyaev, "The Problem of Man," http://www.berdyaev.com/ berdiaev/berd_lib/1936_408.html (16 July 2014).

[2] - Ibid .

[3]- Berdyaev, Slavery and Freedom, p, 139

21[4] – يعقوب بوهمة وأحياناً بالإنجليزية بوهم، فيلسوف ومتصوف ألماني كان له أكبر الأثر على هيغل الذي كان متصوفاً في شبابه تستهوية فكرة الفناء في الله

[5] - هو صراع النور والظلام من أجل الحرية، ويرى بوهمة أن داخل الله نفسه يوجد مبدأ للظلام،هذا الظلام ليس هو الشر ولكن المعارضة مثلما يعارض الابن أبيه مع وجود المحبة بينهما، ولذلك فالنور الإلهي لا يمكن أن ينكشف إلا من خلال معارضة الآخر، وقد تأثر هيجل تأثرًا كبيراً بفلسفة بوهمة وحاول أن يقدم فلسفة إنسانية جوهرها أنه وسط الظلام يجب أن يوقظ النور وهذا هو نفسه ما أخذه بيرديائيف عن بوهمة.

[6] - Nicolas Berdyaev, Slavery and Freedom,p 66

كانت الأولوية للحرية على الوجود، وللروح على الطبيعة، وللذات على الموضوع، و لشخصيّة على العالم، و للإبداع على التطور، وللثنائيّة على الأحادية، وللحب على القانون»[1]. لذلك كانت الشخصية فريدةً من نوعها، وغير قابلةٍ للتكرار»[2].

ذلك أن معنى الحرية أكثر مدلولاً مما قد يذهب إليه الفرد، فلا يمكن اختزال مفهوم الحرية في الإرادة الحرّة، حيث إنّ الإرادة الحرة تختار بين الخير والشر، بينما الحرية هي في الأساس وسيلةٌ للتحرر من التموضع والتشيؤ الموجود في العالم. لذلك ينبه برديائيف بأنّه ينبغي «ألاّ تكون الحرية إعلاناً لحقوق الإنسان، بل يجب أن تكون إعلاناً عن التزامات الإنسان»[3].

ومن هنا كانت الشخصية في فلسفة برديائيف تعبر عن الإبداع الذي يخرج من الحرية، والإبداع ليس هو التطورالذي ينتج الشيء الجديد لأول مرةٍ، إنما هو الحراك والديناميّة المستمرة للروح التي تعمل على بُعد الإنسان عن الاغتراب وعن التموضع داخل العالم. وبالتالي «فحرية الشخصية تكسر سلسلة الضرورات التي يتقيد بداخلها الإنسان فتصيبه بالتشيّؤ والتموضع، ومن ثم تصيبه بالاغتراب، وحتى يتجنب الإنسان هذا الاغتراب فعليه أن يكون مؤثرًا غير متأثّرٍ بكلّ ما يحيط به، ولن يتسنى له هذا التأثير إلا من خلال الحب»[4]، وبالحب تتواصل الشخصية مع العالم وبالحب تظهر الشخصية، حيث إن «الحب الأصيل هو دائمًا نذيرٌ لمجيء ملكوت الله»[5]. الحب يخلق التواصل دون خوفٍ من الموت، لأنّ الحب أقوى من الموت.

ولما كانت الشخصية تظهر الحب الذي هو تعبيرٌ للشخصيّة الأبدية، لذا كانت «الشخصية هي قبل كلّ شيءٍ الطاقة الروحية للأصالة، والنشاط الروحي الذي هو صميم القوة الخلاقة »[6]. وحتى تتحقق هذه القوة للشخصية الروحانية لا بد من إزالة العديد من العوائق التي تقف عقبة في سبيل تحققها، وتجعلها في عزلةٍ بعيدًا عن المجتمع وبعيدًا عن أن تكون قوةً إبداعيّةً وخلاقةً، من أجل ذلك يطرح برديائيف مفهوم التقنية كأحد أهم الأسباب التي تتسبب في تشيؤ الإنسان وعزلته.

[1] - Ibid , p. 10.
[2] - Ibid, p. 25
[3] - Ibid, p ,48
[4] ويشرح بيردياييف الحب كما جاء في المصطلحات اليونانية من خلال الحب (agape) و الحب (Erose).
فإذا كان الحب إيروس هو الحب العاطفي وحب الجمال والفن، فإن الحب "أغاب" هو التضحية، تضحية الروح التي تغرق في عالم المعاناة، في العالم الذي تعذب فيه وإذا كان الإيروس يسعى إلى القيم المثالية في الفن والفلسفة فإن الأغاب يسعى نحو الجار الذي يعاني وبحاجة إلى مساعدته، ولذلك كان.
[5]- Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press,p 102.
[6]-Nicolas Berdyaev, Freedom and the Spirit, trans. Oliver Fielding Clarke , London: Nicolas Berdyaev, Geoffrey Bles, 1935, p. 101.

التقنية والتشيؤ

بعد أن قدم برديائيف مفهوم الشخصية وارتباطها بما هو روحيٌّ، وجد أن هناك عوائق تمنع هذا الارتباط. وفي مقدمة هذه العوائق وصول التقنيات في الفترة الحديثة إلى أفاقٍ عاليةٍ بشكلٍ يفتح فصلاً جديدًا تمامًا في العلاقة الإنسانيّة بالكون، فمع التقنيات «تشاركت الروح مع الواقع وتشابكت الذات بالموضوعات»[1]، حتى أصبحت روح الإبداع الإنسانية ترتبط بالطبيعة المادية لارتباط الآلات والتكنولوجيا بها. وبالتالي، فعلى الرغم من أن وصول التقنيات يُعدّ مرحلةً في التنمية الروحيّة للبشرية، إلا أنّه في الوقت نفسه يؤدي إلى استعباد الكائنات البشرية في العالم، وهذا صحيحٌ، فبقدر ما تتخلى البشرية عن أهدافها من القيم الروحية، تسعى في الوقت ذاته إلى معجزات العلوم التطبيقيّة لتوفير رفاهيّة الحياة وتحقيق المعنى النهائي للسعادة في ما يعتقدونه([2]). ولهذا دخل التاريخ البشري إلى واقعٍ جديد، وأصبحت التقنيات تشكل تحديًا للوجود البشري. ذلك الوجود الذي انفصل فيه الإنسانُ عن الله والقيم الروحية، فتحول إلى بناءٍ وتنظيمٍ داخل عالم المادة محاولاً العثورعلى معنى السعادة والأمن.

وبالضبط كانت التقنيات هي الوسيلة التي تسعى بها البشرية الحديثة وبواسطة أجهزتها الخاصة إلى تحقيق الغايات المفيدة المرجوة لنفسها. ومع السعي لتحقيق هذه الغايات وقع الإنسان فريسة التشيؤ المادي، ففقد روحه الحقيقية التي تسعى دائما للتوحد مع الروح الإلهيّة، ما ساعد على اغترابه وتموضعه.

وقد نظر برديائيف إلى مسألة تشيؤ الإنسان بواسطة التقنية والآلة بأنّها أهم المشكلات البارزة التي يجب على الفلسفة الاهتمام بها، حيث أعلن عن قلقه بأن الحياة بلغت مبلغ السرعة الجنونيّة إلى الحدّ الذي يجعل الإنسان يجد صعوبةً في الاستجابة لها، ولهذا تلجأ هذه الشخصيات إلى الاتصال الاجتماعي المتغيرّ، والذي تمثل فيه التكنولوجيا والآلة أهم جوانبه، ويرى برديائيف أن التكنولوجيا سلاحٌ ذو حدين، حيث إنّها تساعد على تحسين الاتصال بين الناس من ناحيةٍ، إلا أنّها من ناحيةٍ أخرى تساعد على توسيع الفجوة بينهم فبدلاً «من أن تقلّل من التباعد الأساسي بينهم فإنّها تعمل على اِتساع رقعته»[3]. كذلك تمثل التكنولوجيا أهم أشكال التطرف لماديّة الوجود الإنساني حيث إنّها لا تعطي اهتمامًا للاتصال الروحي الذي هو أساس بناء الشخصية. وعلى

[1] - Spirit and Reality. Translated by George Reavy. London: Geoffrey Bles: The Centenary Press,.1939,p,43

[2] - bid , p, 71.

[3] - بردیائیف: العزلة والمجتمع، ص233.

الرغم من مساهمة الاختراعات -مثل الطائرة والسيارة والسينما واللاسلكي- مساهمةً كاملةً في سهولة التواصل والاتصال بين الناس، ما أتاح للإنسان التحرّر من بيئته المحلية إلى بيئةٍ عالميّةٍ أكثر اتساعًا، إلا أنها من ناحيةٍ أخرى وفي الوقت نفسه بفضل هذه الوسائل أدت إلى «القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحي، بل إنّ أثرها يعزل الإنسان عزلاً مطلق[1]. ويحلل برديائيف ذلك من خلال الأنثروبولوجيا الفلسفية، بأنّ كلّ شيءٍ في العالم له مظهران: أحدهما سلبيٌّ والآخر إيجابيٌّ. حيث كان الأفراد في المجتمع الأبوي أو النوعي على حدٍّ سواء يتصل بعضهم ببعضٍ بطريقةٍ لا شخصية، ومع التطور اتخذ التواصل بين الأفراد شكله الشخصي وكان على الشخص أن يعاني العزلة وهنا «تنفصل الأنا من روابطها العضوية»[2]. و يُرجع برديائيف ذلك إلى التكنولوجيا التي أسهمت في هذا السبيل مساهمةً وفيرةً، فعملت «الآلات بدرجةٍ كبيرةٍ على استغلال الإنسان والحيوان. وقد كان هذا الاستغلال عقبةً في سبيل الاتصال الروحي»[3]. ويضفي برديائيف طابع السحر أيضاً على التكنولوجيا، فكما كان البدائيون لهم سحرهم الخاص بهم، فإن هذا العصر له سحره من خلال التكنولوجيا التي وصل إليها الإنسان بعد المرور بعددٍ من المراحل التي تشكلت فيها الذات الواعية من خلال علاقتها بالطبيعة والمجتمع، حيث يحدث في العالم سيرورةٌ لا إنسانيةٌ، تطغى على كل شيءٍ. وعليه تظهر فترةٌ تاريخيةٌ حرجةٌ خلال تطور التقنية والتكنولوجيا، تبدأ مع تطور البداية المبدعة في الإنسان الذي ارتبط «في البداية بالطبيعة وهذا الارتباط كان نباتياً وحيوانياً. لكن بعد ذلك بدأ ارتباطٌ جديدٌ للإنسان مع الطبيعة الجديدة، ارتباط تقنيٌّ-آليٌّ... وهنا تكمن كل المشاكل المضنية»[4].

ومن خلال ارتباط المجتمع بالتقنية يعرض برديائيف أربع مراحل أساسيّةٍ لعلاقة الإنسان مع الكون والمجتمع:

1 - انغماس الإنسان في الحياة الكونية.

2 - التحرر من سيطرة القوى الكونية.

3 - الإحالة الآلية للطبيعة والامتلاك العلمي- التقني للطبيعة، وتحرير العمل واستعباده باستغلال أدوات الإنتاج، وضرورة بيع العمل للحصول على المعاش.

[1] - المرجع السابق: ص 233.
[2] - المرجع السابق: ص233.
[3] - المرجع السابق: ص 234.
[4] - **Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1961, p. 83.**

4 - انحلال النظام الكوني وتشكل تنظيمات جديدة... والابتعاد عن العضوية، ونماء قوى الإنسان بتشكلٍ مخيفٍ فوق الطبيعة، وعبودية الإنسان من قبل اكتشافاته الذاتية[1] لا سيما بعد اكتشافه للعديد من التقنيات والآلات التي ساعدت على استعباده، وجعلت منه سجينًا داخل كهفٍ من العزلة والتموضع.

إن ظهور الآلة يؤدي إلى الإحالة الآلية للحياة، والتي بدورها تؤدي إلى الإحالة الموضوعية القصوى للوجود الإنساني، حيث يصبح الإنسان غريباً في عالمه، هذا العالم البارد غير الإنساني الذي صنع فيه الإنسان تشيؤه واغترابه، والذي تنصهر فيه الأنا، وبدون وعيٍ منها داخل هذا العالم المادي لتصبح مغتربةً ومتموضعةً مثلها مثل أي آلةٍ قامت بصنعها. وفي هذا يشير برديائيف إلى أن التكنولوجيا يتكون من خلالها واقعٌ جديدٌ وحقيقةٌ جديدةٌ، من حيث إنّها «تعيد إنتاج علاقة المبدع بخلائقه مرةً ثانيةً، ولكن من وجهة نظرٍ مغايرة: حيث يبدع المبدع بوعيٍ وعقلانيّةٍ، ولا يؤثر هذا الإبداع على حقيقة وجود مبدعه، حيث تنتفض الخلائق ضدّ الخالق ولا تذعن له في ما بعد. وهنا يكمن سرّ الخطيئة الأولى ضدّ الخالق. وتتكرّر الخطيئة في كلّ تاريخ الإنسانية... حيث تُبدل التقنية بالعضوية، ويُبدل اللاعقلي بـ المنظم- العقلي، فتولّد التقنية آثاراً لاعقلية في الحياة الاجتماعية»[2]. ولاتكتفي التقنية بالتموضع في العالم كما يذهب برديائيف، بل تحاول أن تملك جذورًا ميتافيزيقيّةً، وبذلك تتكشف إمكانيّةٌ جديدةٌ لوجود التموضع يبرز في أن ما ينتج من سيرورة التموضع، يمكن أن يملك وجوداً مستقلاً، خارج الروح اللاعقلية. لذا كانت إحالة الحياة تقنيًا وإحالة التقنية لحياةٍ إنسانيّةٍ تعني التموضع والاغتراب الأقصى، حيث تُحوّل التقنية جسم الإنسان إلى واسطةٍ وأداةٍ، أي إلى وظيفةٍ تقنيةٍ.

ولهذا فقد حاول برديائيف تقديم نظريّةٍ من شأنها القضاء على حالة التشيؤ والاغتراب التي بمقتضاها يفقد الإنسان جوهره الروحي ويتحول إلى شيءٍ بلا روح وبلا إنسانيّة. لذلك قام بتحليل العديد من الأشكال التي تجعل الإنسان يشعر بتشيؤه واغترابه ومن أهمها: المجتمع، الحضارة، المعرفة، الآلة، الأخلاق، الدين، الفن، الكنيسة، العلم، التاريخ، الزواج والأسرة، النظام العالمي، الظلم الاجتماعي، الباطل ...إلخ، وسأقتصر هنا الحديث على التشيوء الناتج عن الحضارة، المعرفة، الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الآلة، على آساس الارتباط الوثيق للتقنية بهذه الموضوعات.

يعتقد برديائيف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع إلى الاستعباد، ما يجعل الفرد يتموضع داخل نفسه، حيث يجعل الفرد المجتمع مثلاً أعلى ويسبغ عليه العظمة والجلال، ويؤلّه الدولة ويخلق

[1]- Ibid, p, 169.
[2] - Ibid, p, 169

منهما أساطير، وبذلك يستعبد نفسه، ما يؤدي إلى ثقل كاهله بتعقيدات الوجود وتعدد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متعثراً في شباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية.

إن أبشع أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه، فقد يتنازل الإنسان في كثيرٍ من الأحيان عن حريّته بمحض إرادته، وهذا يظهرأكثر كما يرى برديائيف في «الدول الآخذة بالنظام الشمولي حيث يصبح الناس عبيدًا، ويتقبل أغلبيتهم التنازل عن حريتهم في سرورٍ وارتياحٍ»[1]، ولذلك كانت الفرديّة هي الأنانيّة من حيث إنّها تحصر كلّ شيءٍ في نطاق الذاًت التي هي مصدرٌ رئيسيٌّ من مصادر الاستعباد، ويحذر برديائيف بأنه يجب على الإنسان البعد عن الأنانية، ذلك أن الشخصية بمفهوم بردیائيف بعيدةٌ عن الأنانيّة التي هي مصدرٌ رئيسيٌّ من مصادر الاستعباد والعزلة بين الناس، إذ يتقوقع الإنسان داخل وعيه الخاص ما يتسبب بتموضعه الذي ينتج عنه حجب شخصيته وحجب علاقته بالآخرين، هذا بالإضافة إلى طمس دوافع الحب والإبداع الكامنة داخله، ومن هنا شيئاً فشيئاً تتموضع روحه وتتشيّأ، ويساعد على ذلك وبشكلٍ سريع تطور التقنية والآلات التي تصاحب التطور الحضاري والصناعي، فيساعدان إلى حدٍّ كبيرٍ في استعباد الإنسان، وسقوطه داخل العالم المتشيّئ، فيشعر الإنسان بالاغتراب بينه وبين ذاته وبينه وبين الأخرين وبينه وبين الخالق. ولما كان المجتمع يرى الشخصية بأنها لاعقليّة وذلك بسبب حياتها الباطنية ومصيرها الفريد، لذا لجأ لقهرها حتى يجعل مصيرها معقولاً. ولهذا السبب يرد بردیائيف تأسيس الجمعيات السرية» -كجماعة الماسونيين الأحرار مثلاً أو غيرها من الجمعيات الروحية- ويوجّه النقد لهذه الجمعيات السرية، لأنّها لا تمهد الطريق للاتحاد الروحي بسبب طابعها الاجتماعي، ولهذا فقد نجد الشخصية نفسها مرةً أخرى في استعبادٍ أشدّ مما كانت تعانيه، وذلك لارتباط المجتمع بسرعة التطور الحضاري الذي يساعد هو الآخر على الخروج من الوجود الشخصاني، و فقدان للكلية من خلال دخول الشخصية في الحضارة، حيث تستعبد الحضارة الإنسان من خلال فكرة «الإنسان السعيد المتوحش»([2]). ويضيف بردیائيف أنّ نشاة الإنسان خلال الحضارة والتقنيات المتعددة، ساعد على تموضع روحه داخلها بإحالتها للانغماس داخل المجتمع، ومن هنا كانت الحضارة عاملاً أساسيًّا في قتل فعل الإنسان الإبداعي وخضوعه للقوانين، وهذا ما أثار قلق بردیائيف وجعله يعاني من تقدم الحضارة فيقول: «في الحضارة يتموضع فعل الإنسان الإبداعي، حيث تسقط الحرية في مشروع الضرورة، وتقبل صيغة المواضيع المائتة والمغتربة عن حياة الروح»[3]، ما يؤدي إلى قتل الروح الإنسانية واستعبادها،

---

[1] بردیائف: العزلة والمجتمع، ص ن.

[2] المرجع السابق: ص ن.

[3]- **Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World.p162.**

حيث يحيل الروح إلى منطق الضرورة ويبعدها عن الحرية، فتسقط الحرية والشخصية في عالم الموضوعات بواسطة الإبداع، والتطور المستمر للتقنيات.

ويرى برديائيف بأنه كما أن الحضارة تسهم إسهامًا كبيراً في عزلة الإنسان وتموضعه، كذلك الصناعة، ذلك أن عصر الصناعة متجهٌ أبدًا إلى المستقبل وقيمة اللحظة عنده في أنّها وسيلةٌ للحظات التالية، وحينما يكون الأفراد مسوقين ومدفوعين بتيار الزمن على هذا النمط فإنهم لا يحظون بالراحة ولا تتاح لهم الفرصة ليظهروا قدراتهم بأن يكونوا قوى حرة لخلق المستقبل.

إن ممارسة التفكير الهادئ والاستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخلاقة، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذراً، ونتيجةً لهذه الحياة التي يحياها الإنسان في غمرات السرعة تتحلل النفس الإنسانيّة وتنقسم إلى حالاتٍ عقليّة متتابعة الحلقات، والتي من شأنها أن تؤثر على قدرات الإنسان المعرفية، حيث ترتبط المعرفة كما يراها برديائيف «بالوعي المتطور الذي هو قدر الروح ومصيرها بهذا العالم، لذلك كان العبور عبر التموضع هو قدر الروح بهذا العالم»[1].

ويوجه برديائيف النظر إلى أن أزمه الإنسان والإنسانية «ناجمةٌ عن التطور السريع للتقنية[2] حيث اعتبر التقنية عاملاً يحدد نشاط الحياة البشرية، ولهذا يشير إلى أن المصير الإنساني يتم التعبير عنه في العالم الموضوعي بحيث يصبح عبداً للزمان الرياضي المنقسم، والحياة الروحية وحدها هي التي يمكن أن تتحرر حقاً من الزمان العددي، «فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها في اللحظة الحاضرة»[3].

ولهذه اللحظة دلالةٌ إذا نظرنا إليها بطريقين متباينين تمامًا:

أولا: إن اللحظة جزءٌ دقيقٌ من الزمن، فهي صغيرةٌ من الناحية الرياضية ولكنها منقسمةٌ بدورها، ومندرجةٌ في تيار الزمان بين الماضي والمستقبل.

ثانياً: هناك أيضاً اللحظة الحاضرة للزمان فوق ـ العددي غير المتقسم، اللحظة التي لا يمكن أن تنحل إلى الماضي والمستقبل، لحظة الحاضر الأبدي، التي لا تنقسم، وهي جزءٌ متكاملٌ مع الأبدية، وهذه هي اللحظة التي عبر عنها كيركغارد في فلسفته، ولهذا يؤكد برديائيف أن النظر إلى مشكلة الزمان -و على الأخص في عصر التكنولوجيا والسرعة- أصبحت مشكلةً حادةً. فقد خضع الزمان لسرعة جنونيّة ينبغي على إيقاع الزمان الإنساني أن يتجاوب معها، فلم تعد لأيّ لحظة قيمةٌ داخليةٌ أو أي امتلاءٍ، بل إنها تفسح المجال للحظة اللاحقة، وكلّ لحظةٍ هي وسيلةٌ للحظة التي

[1]- Berdyaev, The human being and the machine. Questions Philos. 1989, p, 162.
[2]- Ibid , 162.
[3]- برديائف: العزلة والمجتمع.

تتبعها، وكل لحظةٍ يمكن أن تنقسم انقساماً لا نهائياً ومن ثم تصبح بغير أساسٍ من الصحة.

وهذه الظاهرة كما يقول بردياثيف هي علامةٌ على عصرٍ جديد، عصر يحكمه نوعٌ من السرعة الأليّة التي تجعلنا داخل حياةٍ تكمن داخل ألة تتحرك بلاوعي وبلا إرادة ومن ثم أصبحت للسرعة «القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتلٍ على الأنا الإنسانية، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها»[1]، ما ترتب عليه أن فقدت الأنا الإنسانية وحدتها وتحولت إلى أشلاءٍ نتيجة لتلك السرعة الفائقة.

إن ما يحدّد وحدة الأنا وتكاملها وارتباطها «بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله، وباللحظة الراهنة في امتلائها... اللحظة التي هي أكثر من وسيلةٍ للحظة اللاحقة، باللحظة التي هي أيضاً اتصالٌ بالأبدية»[2].

ولهذا يحذر بردياثيف بأن عصر التكنولوجيا موجّهٌ بأكمله نحو المستقبل، المستقبل يحدّده سير الزمن، ولا يسمح للأنا بأيّ فراغٍ وقد اجتاحها تيّار الزمن، ولذلك فعلى الشخصية الإنسانية «أن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل»[3]، وذلك عن طريق الوعي التام بعلاقة الإنسان بالتقنية بحيث يستطيع أن يخرج من سيطرة التقنية عليه، فبدلاً من أن تسيطر الآلة على الإنسان، يسيطر هو عليها.

وهنا تظهر نظرةٌ تفاؤليّةٌ لبردياييف، فعلى الرغم من أن التموضع الناتج عن الآلة عنصراً سلبياً لسجن الإنسان واستعباده إلا أنه في الوقت نفسه يملك معنى إيجابياً في العالم الساقط، وذلك بوصول الشخصية إلى ذروة الوعي في تلامسها مع ما فوق الوعي، حيث تعمل التقنية على تحرير الروح الإنسانيّة وهنا «قد تصبح المعرفة اشتراكاً ومشاركةً روحيّةً»[4]، ولذلك يشدّد بردياثيف على أن التموضع هو فقط طريقةٌ للتعبير عن الذات الوجودية الأصلية، لذلك كانت كلّ المعارف الأصليّة بكلّ جوانبها تتعلق بالذات الوجوديّة نفسها: «الخطيئة، الخلل، السقوط. البحث عنها ليس في المعرفة بل في الوجود ذاته... والمعرفة بالرغم من تموضعها هي معرفةٌ وفيها شيءٌ ما أصليٌّ ينكشف ويظهر»[5]. لذلك كانت المعارف في فلسفة بردياثيف هي مخططٌ للتعالي وفي الوقت نفسه هي مرتبطةٌ بالوجود. ولذلك كانت المعرفة كوجودٍ وتموضعٍ إنما هي جوهرٌ لكلّ محاولات

[1]- - بردياثيف: العزلة والمجتمع، ص182.
[2] - المرجع السابق: ص، 182
[3] العزلة والمجتمع ص181.

[4] -Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World.,p108.
[5]- Ibid, p, 108.

التعالي، وفي هذه المحاولات لا ينتصر الإنسان على الطبيعة فقط بل ينتصر على ذاته هو شخصياً.

نقد برديائيف للتقنية في الدول الشمولية وألمانيا النازية

يرى برديائيف أنه بعد التطور الاقتصادي الكبير أصبحت الدول الشمولية لا تفكر إلا بالكليات ورموز الأرقام، وأصبح الفرد في الآلة الضخمة رقماً من الأرقام، وقد كانت هذه الظاهرة من سمات المجتمعات الرأسمالية، فمع تقدم التكنولوجيا سعى الإنسان إلى استخدام قدراته الصناعية والفنية، واقترنت المصالح الذاتية البشرية والأهداف القومية بالتقنيات، والتي لعبت دوراً هاماً في إنتاج الشرور الجماعية، ولا سيما في القرن العشرين، ولذلك يرى برديائيف أن التقنيات هي شكلٌ رئيسيٌّ من أشكال الوثنية الحديثة التي يسعى البشر من خلالها إلى تأسيس علاقةٍ زائفةٍ بالكون من أجل الحصول على نتائج كافيةٍ للحياة والسعادة. ويوضح أن الاستخدام الشريرَ للتكنولوجيا ينشأ من التطور المتزامن للتقنية والهمينة في الفترة الحديثة. وفي كتابه «مصير الإنسان في العالم الحديث» (1935)، يقول: «إن الاستخدام الخبيث للتقنيات في ألمانيا نشأ من الحاجة المشوهة لعقليةٍ وثنيةٍ لتنفيذ الأهداف العنصرية، وخاصةً ضد اليهود»[1]. فكانت دوافع ألمانيا العنصرية وراءها جماهير أحبطت بالفعل نتيجة الحرب والأيديولوجيات الجماعية التي كانت سائدةً في المجتمع حينئذٍ، ولهذا شعرت الجماهير في ألمانيا «بقوة التقنيات» الموجودة بالفعل، والتي تهيمن على حياتهم، وتوقعوا من النواحي النفسيّة ومن خلال خيالٍ مشوّهٍ سيطرتهم على الدول الأخرى نتيجة التفوق العرقي. ولهذا يرى برديائيف أن أهدافهم العنصرية ترجمت إلى سياسةٍ قوميّةٍ تم تنفيذها عن طريق التقنيات. وهكذا تطورت الهيمنة الوثنية حول الأهداف الشمولية على حساب الشخصية الفردية والحرية[2] ما ساعد على زيادة الفردية والعزلة لسائر الجماهير.

ولهذا فإن النازية قد خلقت كردّ فعلٍ جزئيٍّ على وصول التقنية إلى المجتمع الحديث، وعلى الرغم من استخدامها في تنفيذ الفظائع النازية، إلا أن برديائيف لا يجد أيّ تناقضٍ في تحليله لهذا الدور المزدوج للألمان على حد السواء باستخدام ورفض التقنيات، لأن التناقض الحقيقي يكمن في العلاقة الخبيثة الغادرة للعالم تجاه الكائنات، والتي فيها اثنان من أشكال التناقض على ما يبدو، فأحدهما يستغل التكنولوجيا لغايات الشر، والأخر يرفضها وبضيقٍ شديدٍ لأسبابٍ رومانسيّةٍ.

و هذه العلاقة الخاطئة بالكون هي سبب محنة الإنسان الحديث البعيد عن الله والطبيعة، والتي أنتجت للأسف طغيان الدولة النازية، حيث تركزت هذه الدولة على المفاهيم العنصرية والرومانسية

[1] - Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World ,p 83.
[2]- Ibid , p 94.

للدم والتراب، والتوقع الخيالي لمملكةٍ ألفيّةٍ «أنتجت بدلاً من ذلك اثنا عشر عاماً من الجحيم»[1] كما يذهب برديائيف.

ويلاحظ بردياثيف بأنّه على الرغم من حقيقة بلوغ الثقافة الألمانية قمتها مع كانط، غوته، هيغل، شيلر، وفيشتة، والعديد من الآخرين، إلا أن هذه الثقافة العظيمة المزهرة لم تمنع ألمانيا من الحقبة النازية. وهذا هو السقوط من المرتفعات الثقافية العظيمة إلى الحضارة النازية المنحلة، والتي يجب أن يُنظر إليها من الناحية الروحية على أنها فقدانٌ للطاقات والقيم السامية، والتي ساعدت ألمانيا على الاستعباد الذاتي للفرد.

يُعرب بردياثيف عن دهشته أن أحدًا لم يطور فلسفةً شاملةً لنقد التقنيات، ويخص الطائفة المسيحيّة على معالجة هذه المسألة باهتمامٍ عاجلٍ، فيقول: «إن المفكرين المسيحيين المسؤولين إذا لم يدينوا ببساطة التقنيات والتطبيقات العلمية، ستتخذ هذه الجهات منظوراً معيناً يتجاوز الحياد أو اللامبالاة أو الرفض الرجعي والرومانسي لجميع الإنجازات التقنية»[2]. ولذلك يجب على المرء ألّا يبقى متغافلاً عن مسألة التقنيات، ذلك أن التقنيات تهدد بتدمير الصورة البشرية وحتى العالم المادي في القرن العشرين.

ينبهنا بردياثيف إلى خطورة عصر الحداثة الذي سعى للسيطرة حصريًا على الحياة، وفي مقدمتها التقنيات، ولهذا علينا أن ندرك أن هناك تطورًا خبيثًا في الحداثة حيث تتطلع القوى الجماعية (الجماهير) بواسطة الاقتصاد والتقنيات لتزويد البشر بالسعادة التامة والرفاهية، وكانت النتيجة عكسيةً من حيث وقوع الإنسان في شباك التشيؤ والعزلة داخل مجتمعه. ولهذا يعد بردياثيف التقنيات المشكلة الأكثر أهميّةً في الحداثة التي ستسود البشرية ما لم يعالج البشر تطورها الخبيث ويكثفوا علاقتهم الروحية بالكون.

ولذلك كان أحد التشخيصات النهائية لنقد بردياثيف للتقنيات ينطوي على أن ثقة البشرية الحديثة في غير محلها، لأن الولاء للعلم والتكنوقراطية والتي أصبحت تمثل «طبقة حاكمة جديدة*»[3]. ليس هذا فحسب، بل إن التقنيات تأتي لتحلّ محلّ المعجزات، حيث أرادت الإنسانية دائمًا أن تكون في تحدٍّ دائم لله، ولهذا رد بردياثيف حادثة المحرقة ومساوئ التقنية لعدم وجود القيم الروحية، لا سيما القيم الشخصية المسيحية، حيث لم يكن لدى أوروبا الحديثة -قبل وأثناء المحرقة- أساسٌ

[1]-Ibid,p, 102.

[2]- Ibid, p. 49.

[3]* هذا ما ذهب إليه جاك أيلول في كتابه "خدعة التكنولوجيا" متأثرا بما ذهب إليه بردياثف.

- جاك إيلول: خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، دار سطور، ضمن سلسلة القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب،، 2004،ص، 32.

للقيم المناسبة التي يمكن بها أن تتنافس بنجاح على هجمة النازية والدول الشمولية، فلم يكن لديها إلا الأيديولوجيات العلمانية المعادية للكرامة الإنسانية»[1] في الوقت الذي لا يسمح به الإيمان المسيحي الأصيل لمثل هذا التمجيد الوثني للعرق والتراب والدولة.

ولهذا أكد بردياييف -متأثراً بالفيلسوف الوجودي بول تيليش- أن المسيحية في الأساس على خلاف مع الخصوصيّة من العنصرية والقومية، حيث يرى أن المسيحية «تتبنى المساواة والتوسع العالمي الأخلاقي من خلال تعبيرها الأصيل عن الحب واحترام العدالة والحرية»[2]، وعلى الرغم من ذلك -كما يعترف بردياييف- حدث في الواقع وبكلّ سهولة «تشويهٌ» تاريخيٌّ للمسيحيّة في الحضارة الغربية، وهذا التشويه هو الذي ساهم في نجاح النازية»[3]، لذا يحذر بأن وصول التقنيات يعرض البشرية لتحديات غير مسبوقة، وفرصة لصحوة روحيّة من أجل تكثيف العلاقة الإيجابية الكاملة بين البشر والطبيعة، لتتم المصالحة بين الله والكون، وبالتالي فإن المغزى النهائي للعصر التقني هو انفتاحه على الحساب الروحي الجديد مع الواقع نفسه، خاصةً بالنظر إلى إخفاق الأيديولوجيات السابقة في دعم البشرية [4].

وحتى تتمكن البشرية من استعادة السيطرة على مستقبلها، فعليها استعادة الأولويات الروحية، لذلك نبه بردياييف إلى ضرورة خروج الشخصية من السقوط داخل متاهات الحداثة والتطور التقني. ومن أجل أن تصبح الحياة الإنسانية هدفًا ذا دلالة دينية، فإن على الإنسان ضرورة الاتصال الروحي، والذي بدوره كما يراه بردياييف يقتضي المشاركة المتبادلة، والاندماج المتبادل بين الأنا والأنت، ولن يتم الاندماج والمشاركة بين الأنا والأنت إلا من خلال الله الذي يكون من خلاله الاتصال الروحي «داعمًا على رفع التقابل بين الواحد والمتعدد، بين الجزئي والكلي»[5].

إن أيّ حلٍّ خارج النطاق الروحي -في ما يرى بردياييف- سينتهي بالإخفاق، لذلك يعترض بردياييف على المفكر الروسي الكبير تولستوي، الذي رأى أن معالجة ذلك الخلل يكون من خلال الرجوع لحقبة ما قبل الحداثة، للرومانسية، في محاولة لمواجهة مسيرة العلم والتقنيات المتقدمة. ويحلل بردياييف ذلك بأن الرومانسية «كانت تدبيرًا مؤقتًا عقيمًا للعودة بشكلٍ غير واقعيٍّ إلى الماضي المفقود، وبالتالي فهي محاولةٌ غير كافيةٍ لمعالجة مشكلة التقنيات»[6]. وعلى غرار ديستوفسكي،

[1]- Berdyaev: The Fate of Man in the Modern world ,p 182.
[2]- Ibid ,p. 102.
[3] -Ibid, p. 122.
[4]- Berdyaev , the Realm of Spirit and the Realm of Caesar. London: Victor Gollancz, 1952. P, 56.
[5] بردياىف: العزلة والمجتمع، ص 234.
[6] - Ibid , p. 49.

الذي قدم العديد من الرؤى الثاقبة والتي كان لها أكبر الأثر على برديائيف، يعتقد برديائيف أن سعي البشرية لهمينة التقنيات والاقتصاد من أجل الرفاهية التامة سيؤدي فقط إلى الاستعباد الذاتي للإنسان. ولهذا يذكر القول المأثور لدوستوفسكي في هذا الأمر أنه «عندما يتخلى البشر عن الله، فإنهم يتخلون عن ذواتهم و يخونون أنفسهم»[1]. كذلك يتفق برديائيف مع ديستوفسكي بأن النزعة الإنسانية المضللة كانت من المحتم أن تؤدي إلى استعباد البشرية ذاتياً، ولن يصحح هذا الوضع إلا من خلال الصورة المستعادة لله في الإنسانية، فهي فقط تستطيع تصحيح هذا الوضع، فالله هو الذي يعطي الحرية والكرامة للوجود الإنساني.

لذلك أكد برديائيف على أن «تكثيف الروحانية» هو الوحيد الذي يُخضع بشكلٍ كافٍ أهداف التكنولوجيا لغايات الروح والإنسانية؛ لذا يجب تقدير العلم، وفي الوقت نفسه علينا رفضٍ العلمانية الوثنية.

إن المتتبع لفلسفة بردیائیف یجد أنّ هناك نظرةً تشاؤميّةً متغلغلةً في معظم فلسفته بسبب مساوئ التقنية، ما قد يصيب القارئ باليأس في ما يتعلق بالنتيجة النهائية للحضارة الغربية، ومع ذلك نجد أن بردیائیف لا یزال قادرًا على الحفاظ على الأمل في المستقبل، وهذا الأمل لا يستتبع شيئا أقل «من الروحانية الكاملة للحياة»[2]، حيث توقع بردیائیف تحويل روح الإبداع التقني إلى حقبةٍ روحيةٍ تستخدم العلم فقط لتحقيق غاياتٍ بشريّةٍ بنّاءةٍ.

ولذلك فإن القراء المطلعين على كتابات بردیائیف سیعرفون أنه شخصٌ يمتلك الأمل الدائم المرتكز على قناعةٍ لاهوتيّةٍ بانتصار الخير على الشر. وبالتالي، لا يصل بردیائیف إلى تقييمٍ سلبيٍّ تمامًا للإنسانيّة الحديثة واستخدامها للتقنيات، حيث يقدم الأمل، في تحقيق نتيجةٍ إيجابيةٍ للإنسانيةٍ الغربية التي تعتمد على العمل الإنساني المدروس والمسؤول واتخاذ القرارات، وتحديداً في إخضاع المصالح الفنيّة للغايات الروحية والقيم.

[1]-Ibid , p. 49.
[2]- Berdyaev , Realm of Spirit, p. 56.

الانتهاك التقنيّ للمقدس

وهم الفردوس الأرضي وتشيؤ الإنسان

غيضان السيد علي[*]

يهتم هذا البحث بنقد النتائج المترتبة على تطبيقات التقنية في مجالاتٍ مختلفةٍ منها: الإخصاب الصناعي، أطفال الأنابيب، تأجير الأرحام، الإجهاض، زرع الأعضاء، والاستنساخ. يسعى الباحث إلى إجراءاتٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ لهذه التقنيات والنتائج التي ظهرت بسببها على البناء القيمي للعالم الحديث. وقد انطلق الباحث من المنزلة الرفيعة التي خصّ بها الله تعالىالإنسانَ مظهراً بذلك الانتهاك الفظيع الذي تتعرض له البشريّة نتيجة الاجتياح التقني لعالمها حاضراً ومستقبلاً.

المحرر

رفع التقدم التقني شعار تحقيق رفاهيّة الحياة ورفع الكدح والمعاناة عن كاهل البشرية، مغريًا الإنسان بغدٍ أفضل، وبمستقبلٍ أكثر إشراقًا تتحقق فيه الأمنيات التي باتت بالأمس مستحيلة، وهو ما يمكننا أن نطلق عليه الإغراء بوهم الفردوس الأرضي. وكان هذا هو القناع المبهر الذي قدَّم التقدم التقني نفسه من خلاله، لكنه أخفى تحت هذا القناع وجهه القميء المتمثل في انتهاك قدسيّة الحياة البشرية، وتحويل الإنسانيّة -بتعبيرٍ كانطيٍّ- من الكرامة إلى التشيّؤ. ولذلك يجب ألاّ تخدعنا النتائج الإيجابية الفورية للتقنية في خطوتها الأولى، حيث تحمل خطواتها التالية -التي يفقد الإنسان السيطرة عليها تمامًا- ويلاتٍ لا قِبل له بها.

فقد بات التقدم التقني المزعوم يهدد إنسانيّة الإنسان وقدسيّة الحياة بشكلٍ غير مسبوقٍ وبصورٍ

*ـ أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بآداب بني سويف، جمهورية مصر العربية

شتّى لعلّ أشهرها في مجال البيولوجيا محاولات الإنتاج الصناعي للحياة؛ إذ أصبح هناك تسابقٌ بين الشركات التجارية إلى تمَلُّك تكنولوجيا الإنسان المعُدل أو المقُوى أو المسُتزاد إمّا بالتحسين أو التهجين. كما أصبح من ضمن أهداف هذا التدخل التقني استنساخ الإنسان، وولادة أطفالٍ بمواصفاتٍ معينةٍ، أو إنشاء كائناتٍ بشريّةٍ في مختبرات البحث واستعمالها كأدواتٍ ووسائل لتحقيق أهدافٍ غير مشروعة، وهذا من شأنه أن يجعل الكائن البشري عرضةً للتجريب أو جعله مجرد عيّنةٍ في المختبرات البحثية كأن يقوم علماء الهندسة الوراثية بتخليق أجنة ويجربونها في دراساتهم ثم يقتلونها، فضلاً عن أن نمو مثل هذه الأجنة المعدلة وراثيًا وجينيًا يمكن استغلالها في تحقيق أغراضٍ تجاريةٍ لا تأبه بقدسية الحياة البشرية. هذا فضلاً عن المشاكل الأخرى التي تنتج عن استخدام الأشكال المختلفة للتقنية في الطبيعة، والمجتمع، والإنسان، فتهدد حياة الأجيال القادمة التي يبرز حقهم الأخلاقي في ألا نُورّثهم أرضاً خراباً، أو تلك المخاطر التي تهدد الحياة على كوكب الأرض نفسه. فهل صنع الإنسان فناءه بيده؟ وهل التقنية -بتعبير ماركيوز- عقلانيّةٌ مغلوطةٌ؟

قدسيّة الحياة في ظلّ البيولوجيا المعاصرة

أمام هذا التحول الراديكالي النوعي المتمثل في الانتقال من صناعة الأشياء إلى صناعة الكائن الحي في إطار البيولوجيا المعاصرة، باتت قدسيّة الحياة البشرية مهددةً بطريقةٍ غير مسبوقةٍ أمام العديد من التدخلات التقنية في عالم الإنسان منذ ظهور البوادر الأولى لمحاولة الإنتاج الصناعي للحياة أو قبلها في تجارب الاستنساخ، أو بنوك المني، أو تطوير آليات تحسين النسل أو حمل الأجنة في قوارير زجاجيّةٍ، أو مع اكتشاف الخرائط الجينيّة للكائنات الحية وضمنها الإنسان، وتقطيع الجينوم، وغير ذلك من الاختراقات والعبث التكنولوجي بقدسيّة الحياة البشرية. فما هو المقصود - أولاً - بقدسية الحياة البشرية؟

يعود مصطلح «قدسيّة الحياة» في المقام الأول إلى جذورٍ دينيّةٍ، إذ إنّه قد اُستخدم للتعبير عن «حرمة الإنسان» (Inviolability) وحقه في الحياة وفي الاستمتاع بها. فالحياة نفخةٌ من روح الله، وقبسٌ من الألوهيّة، والروح الإنساني جزءٌ من الروح الإلهي، وهي من أمر الله. ومن ثم استمدت قدسيتها، وألزمت الإنسان بالمحافظة عليها سواءً أكانت حياته الخاصة أم حياة الآخرين. فـ«لا تقتل» كانت الوصية السادسة من الوصايا العشر أرفع الآثار الموسوية وأبرزها في التراث اليهودي المسيحي، والتي تلقفها موسى منقوشةً على لوحي الشريعة في جبل حوريب. وقد دعا الدين

الإسلامي في كثيرٍ من الآيات والأحاديث النبويّة الصحيحة إلى حفظ النفس والتشديد على حمايتها وعدم قتلها. بل توعدت الآيات من يقتل عمدًا نفسًا بغير حقٍّ شرعيٍّ بأشد العقوبات في الدنيا والآخرة، ومن ذلك قوله تعالى: [وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ. ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] (الأنعام: 151). وقوله تعالى: [وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا] (النساء: 93). كما نهى الإسلام عن إزهاق الروح أو الانتحار بقوله تعالى:[وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ. إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا] (النساء: 29). فكان النهي عن قتل النفس يشمل قتل الإنسان نفسه. ومن ثم كانت المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجباً مقدساً، فلا يجوز الإجهاض دون ضرورةٍ شرعيةٍ، ولا الحيلولة دون الزواج أو الإنجاب إلا في وجود ضرورةٍ تمنع ذلك.

وقد تعددت الآراء حول المقصود بمفهوم «قدسيّة الحياة البشرية»، فمن الباحثين من رأى أنَّ المقصود بقدسيّة الحياة هو تقديرنا واحترامنا لها لأنها أثمن من أن تُهدر. أي إنَّه أينما وجدت الحياة البشريّة لا يوجد أي شيءٍ يمكن أن يقلل من قيمتها، ولا يمكن القضاء عليها بأي شكلٍ من الأشكال. ومنهم من رأى أن قدسيّة الحياة تتوقف على نوعيّة الحياة التي يعيشها أصحابها، فحياة الإنسان تكون مقدسةً إذا كانت تستحق أن تعاش. ومنهم من رأى أن قدسيَّة الحياة هي خاصيّةٌ تميز الحياة فطالما وجدت الحياة فلا يمكن التخلص منها، فالحياة أقدس من أن نتخلص منها، وأنَّ القدسيّة تَوَجُّهٌ عام للحياة، إذ هي أقرب إلى تعهدٍ نفرضه على أنفسنا بالالتزام بحياة الآخرين وحياتنا[1]. وأرى أن قدسيّة الحياة البشريّة تعني صونها من كل عبثٍ إنسانيٍّ، فكل شيءٍ يخرج من يد الله طيبًا وجميلا، وتَدَخُّل الإنسان هو الذي يفسده. والحياة البشرية هي أغلى وأثمن ما يمتلكه الإنسان؛ إذ إنَّها تفقد قداستها، وينكشف سترها عندما توضع تحت مجهر العلم ومبضع التشريح من أجل التربح المالي من خلال الاتجار بأعضائها أو ما بات يُعرف بـ« تسليع الإنسان».

فلا يجوز بحالٍ من الأحوال أن يتساوى الإنسان مع الأشياء التي خلقها الله وسخرها لخدمته، فلا يمكن أن يتساوى الخادم بالمخدوم، الأدنى بالأعلى، التابع بالمتبوع، الوسيلة بالغاية. فالإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة، ولا يصح أن يكون وسيلةً لغايةٍ أخرى، كما لا يصح أن نسأل عن الغاية التي يحيا من أجلها الإنسان. ومن ثم يضعه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) رئيسًا في مملكة الغايات، وجعل لكل موجودٍ في هذه المملكة ثمناً أو كرامة: فما له ثمنٌ فمن الممكن أن

[1]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، يونيو/ حزيران 1993، ص 111-116.

يُبدل بشيءٍ آخرَ مكافئٍ له، أما ما يعلو على كلّ ثمن، وما لا يسمح – تبعًا لذلك- بأن يكافئه شيءٌ، فإن له كرامةً[1]. ويضع كانط هنا ميزانًا أخلاقيًا لتمييز الإنسان عن غيره، فالإنسان لا ثمن له ولا يُقدّر بثمنٍ، وإنما له كرامة. ولذلك كان الإنسان عند كانط غايةً في ذاته بغض النظر عن جنسه أو دينه أو مركزه الاجتماعي. ولذلك وضع أهم قاعدةٍ أخلاقيّةٍ عرفتها البشرية منذ ظهور الأخلاقيات، وهي «افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كلّ إنسانٍ سواك بوصفها دائمًا وفي الوقت نفسه غايةً في ذاتها، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجردَ وسيلةٍ»[2]. وقد سار هيغل على هدي كانط في إرساء مبادئ الكرامة الإنسانية وقدسيّة الحياة البشريّة فذهب إلى القول بأن الأمر المطلق للحق هو «كن شخصًا، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصًا»[3]. وحاول نيتشه أن يرتقي بالإنسان إلى أرقى مكانةٍ، فأوصى بأن يتخلص هو في ذاته من كافة ما يتعلق بأخلاق العبيد، ويتخلق بأخلاق السادة، ليحافظ بذلك على قداسة وجوده بعيدًا عن كل ما يدنس البشرية. وانشغلت الفلسفات القديمة والحديثة في الشرق والغرب على طول الفكر الفلسفي بفكرة الإنسان الكامل، وصنفت فيه مؤلفات عديدة، رأت أنَّ الإنسان الأول يؤدي دورًا كونيًا، ومن ثم يتم تفسير العالم على أساس التناظر بين العالم الصغير والعالم الأكبر، أي المبدأ القائل بأن العالمَ إنسانٌ كبيرٌ، وأن الإنسانَ عالمٌ صغيرٌ.

وفي العصر الراهن دافع الكثير من الفلاسفة ورجال الدين عن «قدسيّة الحياة» وعن «النوع الإنساني» و«لكرامة الإنسانية» فرأى فوكوياما أنَّ الله قد كرّم الإنسان وخلقه في أحسن صورة ما يجعل جميع البشر مخوَّلين بمستوًى من الاحترام أعلى من بقية المخلوقات الطبيعية الآخرى. كما يستشهد «فوكوياما» بقول البابا يوحنا بولس الثاني بأنَّ «الفرد البشري لا يمكن إخضاعه ليصبح وسيلةً مجردةً أو آلةً مجردةً، سواءً للنوع أو للمجتمع. إنَّ له قيمةً بذاته يستطيع بذكائه وبفرادته أن يشكل علاقةَ مشاركةٍ وتضامنٍ وبذلٍ للنفس مع أنداده... وبمقتضى روحه الدينيّة يمتلك الشخص الكامل مثل هذه الكرامة حتى في جسده»[4]. كما ندد «فوكوياما» بما أسماه «فكرة مجاوزة الإنسانية» وعدَّها الفكرة الأخطر في العالم؛ لأنَّها فكرةٌ تتهدد مفهوم الطبيعة الإنسانيّة الذي هو أمرٌ أساسيٌّ من حيث إنّه يقدم أساسًا مفهوميًّا أو تصوريًّا صلبًا لتجربتنا من حيث إننا نوعٌ. وهذه الطبيعة هي بجانب الدين ما يحدد قيمتنا الأكثر أساسية. فتعديل المعطيات البيولوجية الأساسية لأفراد النوع

[1]- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص81.

[2]- المرجع السابق، ص 73.

[3]- هيغل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، الطبعة الثانية، 1983، ص146.

[4]- فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري- عواقب ثورة التقنية الحيوية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2006، ص 190.

معناه «نهاية الإنسان». ومن هذا المنطلق ذاته ينطلق هابرماس إلى التأكيد على فكرة قدسية الحياة البشرية والتي تعني: عدم قابلية الطبيعة الإنسانية للمساس، وهو المعنى الملموس لقدسيتها.

وبناءً عليه تكون الحياة البشريّة حياةً مقدسةً لا ينبغي المساس بها، أو العبث بها تحت أيّ حججٍ علميّةٍ أو نفعيةٍ، حيث قد بات بإمكان العلماء التدخل في تركيب الإنسان الوراثي، وهم يحلمون بأن يتحكموا بهذا التركيب ويتلاعبوا به إلى حد إنتاج نسخٍ عديدةٍ من إنسانٍ واحد. ومن ثم لا يكون انتهاك قدسيّة الحياة البشرية مرهونًا بالقتل أو التعذيب ولكن بمعنى مختلفٍ تمامًا؛ فعلماء الهندسة الوراثية لا يقتلون، بل بالعكس، قد يساعدون على إنماء الإنسان وتطويره وإعطائه صفاتٍ وراثيةً تزيد من قدراته، ومع ذلك فهم ينتهكون حرمته وقدسيته. ومن ثم ترى ناهدة البقصمي ضرورة تحويل المقصود بقدسية الحياة من «لا تقتل بدون مبررٍ قويٍّ» إلى معنى أوسع فحواه «لا تقتل ولا تتلاعب بالحياة بدون مبرر قوي»[1].

ولذلك فالتدخل التقني في التكوين البشري الذي تتبناه البيولوجيا المعاصرة بات يشكل تهديدًا وخطرًا مهولاً لا مرد له من حيث هو تدنيسٌ متعمدٌ لقداسة الحياة البشرية.

التقنية وصور متعددة لانتهاك قدسية الحياة

إذا كنا قد انتهينا إلى أنّ الحياة البشريّة حياةٌ ذات قدسيّةٍ خاصةٍ لا يمكن المساس بها بأي صورةٍ من الصور، سواءً بالقتل أو بالتعذيب أو بالتلاعب الجيني الوراثي. فإنه كان من الضروري أن نقف وقفةً تقييميّةً لخطورة وتبعات التقدم التقني الذي أخذته الغطرسة العلمية حتى عمل على التعديل الوراثي للصفات البشرية أو ما أصبح يُعرف بالتحسين الوراثي حتى لا يأتي يوم وتتغير الحصيلة الإرثية للبشر بشكلٍ كاملٍ، وننتهي إلى إنسانٍ آخر غير هذا الإنسان المعروف منذ أن خلقه الله وأورثه الأرض.

وإذا كانت التقنية هي مجموع الوسائل والأدوات التي يخترعها الإنسان اعتمادًا على العلم، والتي تهدف إلى توفير خدماتٍ مختلفةٍ للإنسان وتساعده على التغلب على حوائجه الطبيعية، وعلى الأمراض المستعصية، ومظاهر النقص، وتمكنه من تقليص المسافات، واختصار الأزمنة، وتقريب البعيد إلى غير ذلك من الفوائد، فإن التطور الهائل الذي واكب التقنية الحديثة قلب المعادلة، وأصبح هذا التطور يهدد وجود الإنسان نفسه بأشكالٍ متعددةٍ وصورٍ مختلفةٍ، إذ إنَّ رغبة الإنسان

[1]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 119.

نفسه في السيطرة على كلّ شيءٍ جعلته يتلاعب بكلّ ما حوله، حتى نفسه تلاعب بها وتدخل في طبيعتها تقنيًا، فتعددت أشكال التدخل التقني في حياة الإنسان وأخذت صورًا شتى، ومنها:

1- المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تقنيات الإنجاب الحديثة:

أخذ الإنسان يبحث عن طريقةٍ مثلى يتغلب بها على مشكلات عدم الإنجاب، فاستطاع العلماء المتخصصون من التوصل إلى عدة طرقٍ يتغلبون بها على مشكلة العقم لدى أحد الزوجين فتوصلوا إلى تقنياتٍ متعددةٍ مثل: الإخصاب خارج الرحم، واستعارة الأرحام، والإخصاب بعد الموت، والتبرع بالبويضات والأجنة. وقد ظن الإنسان نفسه أنه على بُعد خطواتٍ من الفردوس الأرضي، لكنه فوجئ بما لم يكن في حسبانه إذ طرحت هذه التقنياتُ مشاكلَ وجوديّةً وأخلاقيّةً لم تكن تخطر بباله للوهلة الأولى لعل أهمها على الإطلاق أنّه لا أحد يعرف بالضبط النتائج المتتابعة لهذه التقنيات المختلفة، فإمكانية أن تأتي نتائجُ مخالفةٌ تماماً لما أراده الإنسان واردةٌ جدًا. وقد تعددت هذه المشاكل بتعدد التقنيات المختلفة، حيث عكست كل تقنيةٍ مجموعةً من الانتهاكات لقدسيّة الحياة البشرية، نعرض لها في ما يلي:

أ- الإخصاب الصناعي:

الإخصاب الصناعي هو تقنيةٌ تقتضي أن يوضع مَنِيُّ الزوج أو منيُّ أحد المتبرعين في المسالك الطبيعيّة للزوجة في مرحلة التبويض، وقد تم اقتراح هذه التقنية للتغلب على إصابة أحد الزوجين بالعقم أو بضعفٍ يمنع إتمام الحمل. كما تم اقتراح هذه التقنية لأهدافٍ أخرى غير معالجة العقم، كتلافي نقل أمراضٍ وراثيةٍ خطيرةٍ، أو للتغلب على مناعة الأم ضدّ الفئة الدمويّة لزوجها. وفي الوقت الذي انفرجت فيه أسارير المحرومين من الإنجاب في شتّى بقاع العالم اصطدمت أحلامهم بتلك الموبقات التي أقضّت مضجع الإنسان بتلك الإنتهاكات المتعددة، ومن أهمها تلك التي مست بشكلٍ مباشرٍ قدسيّة الحياة البشرية وحقوق الإنسان وكرامته. والتي تمثلت في الأسئلة الآتية:

ماذا لو كان الحيوان المنوي من واهبٍ خلاف الزوج العقيم؟

ماذا لو كانت البويضة من واهبةٍ غير الزوجة العقيمة؟

ماذا لو كان الجنين كله موهوبًا من أبوين خلاف الزوجين؟

ماذا لو تم التآمر بين الزوجة ومخبر التخصيب لأخذ منيّ رجلٍ أجنبيٍّ دون علم الزوج، وبعد ذلك عرف الزوج أنه عقيمٌ لا ينجب أبدًا؟

وفضلاً عن تلك الأسئلة التي تؤرق الإنسان ولا تجعله يستريح تمام الراحة إلى مثل هذه التقنية، فإن هناك بُعدًا آخر أخطر من ذلك، إذ قد يحدث خلطٌ في العلاقات بين البشر؛ فإذا كان هناك أكثر من مائتي مليون حيوانٍ منويٍّ، في المرة الواحدة في حين أن التلقيح لا يحتاج إلا لحيوانٍ واحد، فإنّ معنى ذلك أنّه يمكن لشخصٍ واحدٍ أن يتبرع بالسائل المنوي لبنك من البنوك فيُستخدمُ لتلقيح عشرات النساء دون علمه. وقد يحدث بعد ذلك أن يتزوج أحد أبنائه بإحدى بناته، أو حتى يتزوج هو نفسه إحداهن. وحسب صحيفة القبس الكويتية في تاريخ 3/27/ 1985 أنَّ رجلًا يدعى (ألفين) أُستخدم سائله المنوي، الذي تبرع به لأحد البنوك أكثر من مرة لتلقيح تسعمائة امرأة، وأنه تم الوضع في 806 حالاتٍ بنجاحٍ. فلا شكّ أن أمرًا كهذا لا يثير معضلةً شرعيةً وقانونيةً فحسب، وإنما يؤدي إلى ظهور مشكلاتٍ بيولوجيةٍ خطيرةٍ يمكن أن يتوقع ظهورها، منها على سبيل المثال، تشوه الأجنة بسبب حدوث إخصابٍ بين بويضةٍ وسائلٍ ينتميان إلى الجذور البيولوجية نفسها. وقد يؤدي أيضًا إلى إحداث ضعفٍ في الجنس البشري، لأن الاختلافات البيولوجية الموجودة بين البشر هي التي تجعل العالم يسير[1].

كما أن الإخصاب الصناعي قد يهدر قدسيّة الإنسان، إذ تعطي الفرصة لعودة أسواق الرقيق بصورةٍ جديدةٍ مختلفة، كما يمكن أن يؤدي إلى انتشار ما يسمى (بالأسر الواحدية الأب) بمعنى أن تلجأ بعض النساء للإخصاب الصناعي دون الارتباط بزوج، أو أن يلجأ الرجل إلى طريقة الأم البديلة، أيضًا، للهدف نفسه. كذلك من الممكن أن يلجأ الأشخاص الشاذون جنسيًا إلى مثل هذه العمليّة لتكوين أسرٍ شاذةٍ في تركيبها[2].

كما نتج عن هذه التقنية (الإخصاب الصناعي) عدةُ إشكالاتٍ قانونيةٍ وأخلاقيةٍ أخرى تعمل على إهدار القدسية البشرية، خاصة في ما يتعلق بمصير البويضات واللقائح الزائدة عن عملية التخصيب الصناعي الخارجي، وكيفية التصرف فيها، هل تُجمد[3] لغرض استعمالها مرة أخرى؟ أم تقدم لمراكز البحوث لإجراء التجارب عليها؟ أم يتم القضاء عليها والتخلص منها؟ ففي حالة التجميد ألا يمكن استعمال اللقيحة استعمالاً مُحرَّمًا في حالة وفاة الزوجين؟ كما أنَّ مدة التجميد قد تطول، ما يؤدي إلى ميلاد أطفال لأكثر من مدة الحمل القانونية، وما يترتب على ذلك من مخاطر

[1]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 170.

[2]- المرجع السابق، ص 171.

[3]- ويقصد بتجميد الأجنة وضعها في ثلاجات أو غرف كيمائية صغيرة تستخدم مادة النيتروجين السائل لتبريدها في درجة حرارة 200 تحت الصفر، قصد إيقاف نموها، وعندما يريد الأطباء الاستفادة منها يرفعون درجة حرارتها تدريجيًا فتعود لها الحياة مرة أخرى في مدة 12 ساعة ثم يعاد زرعها في الرحم.

على الطفل، لأنَّ البويضة الملقحة هي أول أطوار حياة الإنسان، وأول مراحل وجوده، كما لا يجوز بأي حالٍ من الأحوال تجميد الأجنة لما في ذلك من انتهاكٍ لقدسية الحياة الإنسانية وإمكانية العبث بها، وخاصة بعد ظهور الطابع التجاري للعملية، حيث أصبحت اللقائح تستخدم كمستحضراتٍ في مواد التجميل[1].

أما عن إمكانيّة تقديم اللقائح الزائدة لمراكز البحوث لإجراء التجارب عليها، فهذا يعتمد على الإجابة عن سؤال: متى تبدأ الحياة؟ وهو المبحث الذي سنعود له بالتفصيل لاحقاً، فإذا كان بعض من الأطباء والفقهاء قد توصلوا إلى أن الحياة تبدأ منذ لحظة التقاء الحيوان المنوي بالبويضة، ما يعني أن للجنين حرمةً وقدسيةً أخلاقيةً مساويةً لحرمة وقدسية أي إنسانٍ بالغ، فإن هذا يعني أنه لا يجوز إجراء التجارب عليها، ولا قتلها والتخلص منها، وإلّا لما كان هناك معنًى بعد ذلك للحديث عن قدسيةٍ للحياة البشرية.

ب- أطفال الأنابيب:

وتعرف تقنية أطفال الأنابيب أيضًا بالإخصاب الصناعي خارج الرحم، فبعد أن يتم الحصول على منيّ الرجل يتم الجمع بينه وبين البويضة في أنبوبٍ زجاجيٍّ لأجل إحداث عملية الإخصاب، ثم يقوم الطبيب بإعادة زرع الجنين الذي بدأ يتشكل في رحم المرأة المريضة، وهناك يستأنف مراحل الحمل الطبيعية[2].

وعلى الرغم من محاولة تسويغ هذه العملية في العديد من البلاد الإسلامية التي أجازت هذه التقنية بأن وضعت حدودًا للحالات البسيطة لتطبيقات تقنية طفل الأنابيب. والحالة البسيطة نعني بها الزوجة التي تعاني من انسدادٍ في أنابيب البويضات، أو عدم توافقٍ ذاتيٍّ، أو خللٍ في الحركة العكسية لقناة فالوب، أو وجود وسطٍ مهبليٍّ يقتل الحيوانات المنوية، أو أسبابٍ أخرى مثل قلة عدد الحيوانات المنوية أو قلة حيويتها. ووضعت لكلّ ذلك شروطٌ واضحةٌ محددةٌ، وهي أن تكون الحيوانات المنوية من الزوج نفسه، وأن تكون البويضات من الزوجة، وأن يكون استنبات البويضة المخصبة في رحم الزوجة نفسها. إلا أنّه على الرغم من ذلك ينتج عنها مشكلاتٌ أخلاقيةٌ كبيرةٌ تجعل من هذه التقنية مجال اعتراضٍ من الكثيرين، فضلاً عن السؤال المحير الذي طرحناه من قبل

[1]- جمال غريسي، المبادئ التي تحكم عملية التلقيح الاصطناعي والإشكالات التي يثيرها في الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، أعمال الملتقى الدولي الثاني «المستجدات الفقهية في أحكام الأسرة»، 24-25 أكتوبر، 2018، ص 406.

[2]- عمر بوفتاس، البيوإتيقا- الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، الدار البيضاء، دار إفريقيا الشرق، 2011، ص38.

في عملية الإخصاب الصناعي عن مصير الأجنة الفائضة، وهل يتم تجميدها؟ أو تقديمها لمراكز البحوث لإجراء التجارب عليها؟ أو التخلص منها؟ ومن أهم الأسئلة التي تطرح حول هذه التقنية وتثير إشكاليات دينيةً وأخلاقيةً:

أليست هذه العملية غير الطبيعية انحرافاً عمّا درج الله الإنسان عليه؟

أليست هذه التقنية معرضةً لحدوث حملٍ خارج الرحم؟

أليست هذه التقنية تعطى احتمالاتٍ كبرى لوجود أطفالٍ مشوهين بتشوهاتٍ خَلقيةٍ خطيرةٍ؟

أليست هذه التقنية من الممكن أن يتم استغلالها في نقل منيٍّ من واهبٍ خلاف الزوج أو بويضة من واهبةٍ غير الزوجة ما يدخلنا في دوامة اختلاط الأنساب؟

فهذه الأسئلة وغيرها فضلاً عن أنها في بعض وجوهها تهدّد قدسية الحياة البشرية بشكلٍ مباشرٍ، إلا أنّها تجعل المقبلين على هذه التقنية يفكرون ألف مرةٍ قبل إجرائها.

ج- تأجير الأرحام:

وهي تقنيةٌ تقتضي أن تحمل امرأةٌ ما طفلاً لزوجين، أي أن تحمله بدلاً من امرأة عاقرٍ، وتلتزم بالتخلي عنه بعد ولادته كي تتمكن المرأة العاقر أن تتبناه، وهنا تنحصر مهمة تلك المرأة ذات الرحم المستأجر أو الرحم المستعار دون أن تسهم فيه وراثيًا. كما أن هذه التقنية أخذت وجهًا آخر حيث تكون الزوجة في حالة عقرٍ تام فيتم إخصاب امرأةٍ معينةٍ بمنيّ زوج المرأة العاقر، وهكذا تحل الأم البديلة بشكلٍ كاملٍ بيولوجيًا ووراثيًا محل غيرها... وهنا يكمن العديد من الإشكاليات الأخلاقيّة التي تنتهك قدسية الحياة البشرية، ومنها:

أليس من الممكن أن تقوم المرأة ذات الرحم المستعار بابتزاز الزوجين ماديًا أثناء فترة الحمل بأن يدفعا لها أكثر وإلا ستنهي حملها؟

وأليس من الممكن أن تمارس تلك المرأة عادات سيئة تضر بالجنين وتؤثر على سلامته الصحية بتناولها التدخين أو المخدرات أو الخمور؟

أليس من الممكن ألّا تقوى عاطفة المرأة ذات الرحم المستعار على التنازل عن الطفل بعد ولادته فتمتنع عن تسليمه لأبويه؟

أليس من الممكن أن يستغني الأبوان عن تسلم طفلهما من الأم البديلة بعد ولادته بسبب تشوه الطفل أو انفصال الزوجين؟

ماذا لو فكرت أمٌ بديلةٌ في أن تحمل من عمها أو عمتها، أو خالها أو خالتها، أو من فردٍ من جيل أجدادها كان مجمدًا لعشرات السنين في بنوك الحيوانات المنوية؟

ألا تغطي « الأم البديلة» مفهوم الأمومة -ذلك المفهوم المقدس- بحاجزٍ ضبابيٍّ يجعل هذا المفهوم غير واضح؟ بل وفي ظلّ وجود رحمٍ صناعيٍّ يجعل الطفل في هذه الحالة أشبه بصغار الدجاج التي تفقس في معامل صناعية؟! ليتم بعد ذلك القضاء على الرابطة الإنسانية التي تربط الأم بطفلها.

كل هذه الأسئلة تحيلنا إلى الجحيم الذي تصنعه التقنية الحديثة ليجد الإنسان نفسه في دوامةٍ لا يستطيع الخروج منها، حيث يصبح كل شيءٍ قابلاً للبيع والشراء فلا قدسية في الأمر ولا كرامة لإنسان... الإنسان أصبح سلعةً يتم تداولها لمن يدفع، وهنا يخرج الإنسان –حسب كانط- من دائرة الإنسانية إلى دائرة الأشياء.

د- الإجهاض:

انقسم الناس من الإجهاض إلى ثلاثة أقسام: قسم حرَّمه وجرَّمه، وهو ذلك القسم الذي يرى أن حياة الإنسان تبدأ مع لحظة الحمل أو التحام الحيوان المنوي بالبويضة، حيث يرى هذا الفريق أنَّ لحياة الإنسان قدسيّةً لا يمكن انتهاكها تحت أي ظرفٍ من الظروف. وقسمٌ ثانٍ دافع عنه مرتيئًا أن الشخص لا يتحدد فقط بوجود مادةٍ وراثيةٍ بشريةٍ، بل يتحدد بتشكل الشعور والتعبير عن الأحاسيس، والقدرة على التواصل، والوعي بالذات، والاعتراف الاجتماعي. في حين رأى القسم الثالث أنَّ المرأة هي التي تواجه الصعوبات والمخاطر المرتبطة بالحمل والولادة وأعباء تربية الطفل، وبالتالي فهي وحدها التي يمكنها أن تقوم بتقييم آثار حمل وولادة الطفل على كيانها الجسمي والنفسي، ويمكن أن تؤدي معاناتها في هذا الإطار إلى الرغبة في التخلص من حملها، ومن ثم فهي صاحبة القرار الأول والأخير في الإقبال على الإجهاض أو عدمه ولا يلومها أحدٌ على قرارها[1]. وإذا كان القسم الأول حرمه وجرمه فهذا لا غبار عليه، أما القسم الثاني فهو أمرٌ يرفضه كلّ عاقلٍ إذ هو دعوةٌ صريحةٌ لقتل النفس للذي لا يرى حرمةً للنفس الإنسانية إلا إذا تواصلت مع غيرها وعبرت عن نفسها! فهذا رأيٌ بيّنٌ خطؤه. أما القسم الثالث الذي يرى أن قرار الإجهاض يعود للمرأة الحامل وحدها، فإننا نتساءل إذا كان قرار الإجهاض حقًا أصيلاً للمرأة فأين حق الجنين في الحياة؟ وأين يمكن وضع قدسية الحياة البشرية ذاتها؟ وأين حق المجتمع في الإنجاب؟

[1]- المرجع السابق ص 36-37.

ولما كانت مشكلة الإجهاض هي مشكلةً قديمةً إلا أن التقدم العلمي والتكنولوجي قد ساعد الكثيرات من النساء الراغبات في التخلص من أجنّتهنّ عبر اللجوء إلى تقنيتها غير المؤلمة، وهن جاهلاتٌ بأعراضها الجانبية التي تتمثل في التصحر العاطفي، والأرق، وفقدان القدرة على اتخاذ القرار، والاضطرابات العصبية، وهذيان الجنين، والرغبة في الانتحار. فالإجهاض جريمةٌ تضاف إلى جريمةٍ أخرى سبقتها في أغلب الحالات، فهو أقصى درجات اليأس والقنوط، وفي البداية والنهاية هو إهدارٌ لقدسية الحياة وتطاولٌ على حق الله واهب الحياة والموت.

2 - المشكلات الأخلاقية التي يطرحها إجراء التجارب على البشر:

يقصد بـ « التجارب على البشر» إخضاع بعض الأشخاص لتجارب تستهدف اختبار فرضية عن طريق الوقائع التجريبية، لتجربة دواءٍ جديدٍ ومراقبة مفعوله على المرضى أو لفحص طريقةٍ جديدةٍ في العلاج[1]. وقد قوبلت عملية إجراء التجارب على البشر برفضٍ شديدٍ من قبل المجتمع البشري وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية حين تم فضح مساوئ مثل هذه التجارب في محاكمات نورمبرج (Nuremberg) عام 1947م كرد فعلٍ ضدّ التجارب التي أجرتها ألمانيا النازية على المعتقلين في ذلك الوقت. وأدى ذلك إلى قيام الدول الأوروبية بوضع معاهدةٍ تهدف إلى فرض قيودٍ على مثل هذه التجارب تحت اسم معاهدة نورمبرج، وكان من أهم بنودها، ألا تتم التجربة إلا بعد موافقة الشخص موضوع التجربة، بمعنى أن تكون لديه مقدرةٌ قانونيةٌ وعقليةٌ على رفض أو قبول هذه التجربة دون تدخل أي عاملٍ خارجيٍّ يمكن أن يؤثر على قراره. ولابد أن تؤدي التجربة إلى نتائج تهدف إلى خير المجتمع. ويجب ألا تستمر أي تجربةٍ حين يكون هناك سببٌ قويٌّ للاعتقاد بأنها ستؤدي إلى موت أو إعاقة الشخص موضوع التجربة[2].

و في ضوء ذلك سعت الأخلاقيات الطبية والحيوية إلى وضع الكثير من الشروط التي تحكم عمليات إجراء التجارب على البشر وكان من أشهرها :

أن يكونوا متطوعين حقيقيين وألا يجبروا على القيام بذلك.

ألا يكونوا معرضين لمخاطر حقيقيةٍ بل فقط لانعكاساتٍ جانبيةٍ خفيفةٍ.

أن يكونوا مؤَمنين بشكلٍ صحيحٍ تحسّباً لما قد يحدث من طوارئ.

---

[1]- المرجع السابق، ص 31.

[2]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 50.

وانظر أيضًا: Lewis, M.A:" Law and Ethics in the Medical Office" F.A Davis Company, Philadelphia, 1983, p.117.

وأن يكون «المتطوع» بدون مقابلٍ ماديٍّ وهذا هو الشرط الأكثر أهميةً.

وهنا يتم التأكيد على مبدأين لإجراء التجارب على البشر:

الأول: وهو مبدأ «الموافقة الواعية» لمن تجرى عليهم التجارب من البشر.

الثاني: مبدأ عدم الإساءة للمرضى.

كما تقتضي العدالة الإنسانية أن يُكافأ المتطوعون للتجارب العلمية بدافع الإيثار والغيرية بالمكافأة نفسها التي يكافأ بها غيرهم.

وعلى الرغم من ذلك فإنَّ هوس التقنية في الغرب والرغبة في الوصول إلى نتائج غير مسبوقةٍ تضمن تميزًا ملحوظًا على الآخرين أجرت ألمانيا النازية عقب الحرب العالمية الثانية تجارب على السجناء، وكان من بينهم أطفال، ضاربةً بكل التعهدات السابقة عرض الحائط، حيث تمّ إجبار السجناء على المشاركة في تلك التجارب، حيث إنهم لم يتطوعوا برغبتهم، ولم يتم تبصيرهم بإجراءات التجربة لأخذ موافقتهم. وكانت نتائج هذه التجارب على المشاركين نموذجيًا هي الموت، والأضرار الجسدية، والتشوه أو الإعاقة الدائمة. كذلك قامت الوحدة (731) من الجيش الإمبراطوري الياباني خلال الحرب اليابانيّة الصينيّة الثانية بإجراء التجارب على السجناء عن طريق تشريحهم وبتر أطرافهم، وحقنهم بتطعيماتٍ بكتيرية. كذلك أُجريت تجاربٌ بيولوجيّةٌ على السجناء وأسرى الحرب. وأُجريت في الولايات المتحدة تجاربُ على أفرادٍ من القوات المسلحة بحقنهم بعوامل معديةٍ لرصد آثارها عليهم دون علمهم. وفي كل يومٍ تتعدد الانتهاكات في بلاد الغرب تجاه سجناءَ أو أفارقةٍ، ولا يتوقفون أمام هوس التقنية والربح المالي.

3 - زرع الأعضاء:

وتعد مشكلة نقل الأعضاء أو زرعها من أهم القضايا التي تتعرض لها التقنية الطبية، لما لها من أهميةٍ في حياة البشر وإنقاذهم من الموت وتجنبهم الآلام والمعاناة الشديدة، سواءً على المستوى العضوي أو النفسي أو الاجتماعي. ويقتضي زرع الأعضاء انتزاع الأعضاء السليمة من شخصٍ مانحٍ (ميتٍ) كالكلية، والقلب، والقرنية، والعظام لأجل زرعها لشخصٍ (مستقبِلٍ). كما يمكن أن يتم زرع الأعضاء اعتمادًا على مانحين أحياء أو متبرعين.

وبلا شكٍّ أثارت هذه التقنية مشكلاتٍ أخلاقيةً وخاصةً من قِبل المتبرعين الأموات، فهل الموت هو الموت الطبيعي أو الموت الدماغيٍ أي نهاية الحياة الإنسانية الواعية والمدركة.. ومن ثَمَّ تم

وضع العديد من الشروط التي تختص بالمتطوع الحي حتى لا يتطور الأمر إلى مافيا سرقة الأعضاء البشرية، من أهمها:

لا يُقبل التبرع إلا بالأعضاء القابلة للتجدد والتي لن يؤدي انتزاعها إلى ضررٍ كبيرٍ.

عدم انتزاع أعضاء لا تتميز بالتعويض الذاتي.

عدم إجبار أي شخصٍ على التخلي عن عضوٍ من أعضائه الجسدية.

ألّا يقوم الجراحون بزراعة عضوٍ لأيّ شخصٍ قبل التأكد من موافقة المتبرع بصفةٍ شخصيةٍ واتباع كافة الأساليب القانونية لذلك.

ألّا تتم عمليات نقل أعضاء من أشخاصٍ مجهولين.

وعلى الرغم من تلك التوصيات التي تحفظ لعمليات نقل الأعضاء ماء وجهها الناصع، إلا أن عمليات سرقة الأعضاء في المستشفيات من المرضى دون علمهم، ودون وعيهم وتبصيرهم بما يجري في أجسادهم مع طبيبٍ معدومِ الضمير لا ينظر إلا إلى الربح المالي، أو استغلال الفقراء والمعدمين في بيع أعضائهم سدًّا لحاجتهم، تبقى اتهاماتٌ مهمةٌ تشير إلى إهدار قدسية الإنسان الذي تحولت أعضاؤه إلى سلعةٍ تباع لمن يدفع أكثر! ليتحول معها الطبيب إلى تاجرٍ أو سمسارٍ، والأعضاء البشرية إلى قطع غيارٍ مطروحةٍ بالأسواق.

4 - الموت الرحيم:

ويعد مصطلح الموت الرحيم (Euthanasia) كلمةً مستعارةً من اللغة الإغريقية القديمة وهي مكونةٌ من مقطعين Eu أي الموت، وThanasia أي برفق وراحة، أما معناه الاصطلاحي فهو ذلك الفعل الذي يؤدي إلى وضع نهايةٍ لحياة شخصٍ مصابٍ بمرضٍ عضالٍ لا يُرجى شفاؤه وذلك رحمةً به وشفقةً عليه من استمرار معاناته لآلامٍ مضنيةٍ بدون جدوى، إنه فعلُ إماتةٍ رحيمةٍ يساعد المرضى الميؤوس من علاجهم على موتٍ مريحٍ وهادئٍ وخالٍ من الألم[1]. وتتعدد تصنيفات فلاسفة الأخلاق لصور هذا القتل (فهو قتلٌ وليس موتًا)، ولكننا سنقف عند أشهر التصنيفات وأبسطها وهو تصنيف فيلسوف الأخلاق المعاصر الأسترالي بيتر سينغر (Peter Singer 1946)، حيث يميز بين ثلاثة أنواعٍ من القتل الرحيم على النحو التالي:

[1]- عبدالرازق الدواي، حول إشكالية ميلاد مفهوم جديد، مقالة بكتاب « المفاهيم تكونها وسيرورتها» منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، ص 27.

القتل الرحيم الاختياري وهو الذي يتم تنفيذه بناءً على رغبة المريض حيث لا يقوى على التخلص من الحياة، فيطلب من شخصٍ ما، غالبًا ما يكون الطبيب، تنفيذ هذه المهمة حتى يستريح من الألم والمعاناة.

القتل الرحيم الإجباري وهو قتل شخصٍ لم يقدم موافقةً على القتل، ولم يطلب التخلص من الحياة رغبةً في التخلص من آلامه.

القتل الرحيم اللا إختياري وذلك حين يكون المريض عاجزًا عن فهم الاختيار بين الحياة والموت مثل الأطفال شديدي الإعاقة وكبار السن[1].

ويحاول بيتر سينغر أن يبرر النوع الأول ويدين بدرجات متفاوتة النوعين الأخيرين مبررًا موافقته على النوع الأول انطلاقًا من مبدأ الرحمة بالمريض والإحسان إليه (كما في بعض حالات النوع الثالث)، مع التأكيد على أن احترام حق الإنسان في الموت يماثل حقه في الحياة. ولكننا نعترض على هذا فمنذ متى كانت حياة الإنسان ملكه؟! الله تعإلهو واهب الحياة وهو وحده الذي يأخذها. إن القتل الرحيم- في اعتقادي- هو دعوةٌ إلى الانتحار والتخلص من الحياة، وهذا يتناقض مع مبدأ قدسية الحياة الإنسانية المستمد من الأديان المختلفة، التي ترى أن الإنسان خلقه الله على صورته، وأن حياته أمانةٌ إلهيةٌ ليس من حقه ولا من حقّ أيِّ أحدٍ من أقربائه أخذ قرار التخلص منها، فهذا اعتداءٌ على حق الله الذي بيده الموت والحياة، أو كما يقول فوكوياما:«إنها تضع البشر في مكان الإله في خلق حياةٍ بشريةٍ أو تحطيمها، وهو ما يمثل انتهاكًا لمشيئة الله الذي خلق الإنسان على صورته ومثاله»[2]. ومن ثم يكون القتل العمد في كل الحالات خطأً دينيًا وأخلاقيًا في المقام الأول.

إن محاولة تبرير القتل الرحيم تحت دعاوى: استحالة الشفاء من المرض، أو طول المعاناة، أو المعاناة التي لا تحتمل، أو الألم الذي يصعب تسكينه، أو الرغبة الثابتة والواعية في الموت أو غيرها من دعاوى تبرير القتل، تعد في الحقيقة أقوى تعبيرٍ عن فشل التقنيات الحديثة في تحقيق فردوسها الأرضي المزعوم، وتبدو هذه المبررات للقتل وكأنها تقف ساخرةً تخرج لسانها لكلّ وسائل التقنيات الحديثة والتي جعلت الإنسان يفضل الموت على الحياة.

وتبقى الحياة الإنسانية مقدسةً، وأن القتلَ الرحيمَ مهما كانت مبرراته في جميع الحالات والظروف

[1]- مختار بسيوني، أخلاقيات المهنة – القتل بدافع الرحمة بين الأخلاق والدين، القاهرة، وكالة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، 2002، ص 27.
[2]- فرنسيس فوكوياما، نهاية الإنسان-عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 123.

هو نوعٌ من الاعتداء على الحياة الإنسانية. وهذا ما حاولت العديد من الجمعيات الأخلاقية تفاديه والتوصل إلى بديلٍ لهذا القتل، فانتهت مؤخرًا إلى ما يعرف بـاسم «المرافقة» وتعني أن يحاط المريض، بتلك الأمراض التي لا يرجى شفاؤها، بالأقارب والأصدقاء والمحبين وبطاقمٍ طبيٍّ يساعده متطوعون. فإن هذا يخفف عليهم من وطأة اللحظات الأخيرة. ويعد الطبيب الفرنسي موريس بيفين (Maurice Biven) رائدًا في طب «مرافقة المحتضرين»، حيث أسس في المستشفى الدولي بباريس أول وحدةٍ متخصصةٍ في هذا التخصص، حيث يُحاط المرضى بأقربائهم وذويهم فضلاً عن فريقٍ طبيٍّ يساعده متطوعون لتخفيف الألم من خلال توفير جوّ من الصفاء والهدوء المغلف بالحب. وما زال هذا التخصص الجديد في حاجةٍ إلى المزيد من التطوير والتحديث المستمر وخاصة في إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين المريض والطبيب المعالج، لأن مواساة المريض قد تتم بواسطة الانصات والاهتمام والحرارة الإنسانية التي عادة ما يحرم منها المريض.

ومن المنطلق نفسه يتم رفض التدخل التقني في ما يُعرف بإطالة عمر المريض بواسطة تدعيم ماكينات التنفس الصناعي عندما لا يستطيع أن يتنفس بنفسه، ولذلك يجب أن ندعه يموت بشكلٍ طبيعيٍّ، فالموت قدرنا المحتوم، ومن الكرامة الإنسانية أن نموت بلا عبث، وندع الطبيعة تأخذ مجراها دون تدخلٍ بشريٍّ ينتهك إنسانية الإنسان وكرامته.

5 - الاستنساخ:

وهي تقنيةٌ فحواها أن الوراثيين بإمكانهم الآن تخليق جينات جديدة معمليًا، واستحداث تباينات في الجينات المعروفة والتي هي نتيجةٌ طبيعيةٌ لتطور الحياة، أي أن الأطقم الجينية لصور الحياة المختلفة يمكن أن توضع على مائدة العمليات الوراثية لتصبح مطوعةً للجراحة الوراثية لتغيير وظائفها البيولوجية من أجل تبديل الإمكانات الوراثية للكائن الحي، إمّا لتخليق صفات مرغوبة، كالذكاء والنبوغ والمواهب والملكات الفائقة، أو لإضافة خاصيةٍ أو صفةٍ لم يكن يملكها من قبل بالتحكم في التشكل والنمو وإنتاج الإنسان العملاق (Gigantic Man)[1].

وهكذا أمكن العبث بأهم خصوصيات الإنسان وهي شفرته الوراثية، فقد سيطرت موجةٌ من الذعر الشديد على كافة المخلوقات البشرية في العالم عقب ظهور صورة «العنزوف» على غلاف مجلة « Nature» عام 1983، وهو حيوانٌ يجمع بين جنس العنز وجنس الخروف. إذاً، بات بالإمكان

[1]- مختار الظواهري، مقدمة كتاب: ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 17.

التلاعب بالجينات، وإنتاج نسخٍ من الكائنات الحية عن طريق خليةٍ منتزعةٍ منها.

وعلى الرغم من الرفض الشديد الذي قوبلت به هذه التقنية والتنديد بتطبيقها على البشر، إلا أن هناك من يؤيدون استخدامها دون وضع حدودٍ أو قيودٍ عليها. بل إنَّ هناك من يدافعون عنها ويدعون إلى تطبيقها لما لها من فوائدَ شخصيةٍ؛ فاستنساخ البشر سيتيح للنساء اللاتي بلا بويضات، والرجال الذين بلا حيوانات منوية أن ينجبوا ذريةً لها علاقةٌ بيولوجيةٌ بهم، كما سيمكّن الزوجين أيضًا الذين يكون أحدهما مصدر خطرٍ لنقل مرضٍ وراثيٍّ خطيرٍ من أن ينجبوا دون التعرض لهذا الخطر[1].

وإذا كانت هذه التقنية تمثل تقدمًا علميًا هائلاً يمكّن البعض من تحقيق سعادتهم وأمانيهم عن طريق الإنجاب، وكذلك عن طريق تلافي نقل بعض الأمراض الوراثية إلى ذريتهم المستنسخة، فإن هناك العديد من الباحثين من يعتبرها نتاج الغطرسة العلمية[2]، فهي تقنيةٌ تفتقد إلى مبرراتٍ شرعيةٍ لوجودها. كما أنَّها تخلف العديد من المخاطر الجسيمة، إذ إنها ستخلف نسخًا طبق الأصل من البشر، ما يلغي واحدة من أهم الخصائص التي خص بها الخالق سبحانه وتعإلىالمادة الوراثية وهي المقدرة على إحداث التباين بين الأفراد، ليصبح كلّ فردٍ مميزًا من بين كافة البشر، وإلا لما كان للحياة معنى. ولنا أن نتخيل كيف يكون شكل الحياة لو أنَّ الله خلق كل البشر نسخا طبق الأصل من بعضهم. كما حذر البعض من حدوث تسرب كائناتٍ خطيرةٍ «ميكروبات أو فيروسات» من أحد معامل الهندسة الوراثية، فإن أحدًا لن يستطيع محاصرتها أو إيقافها، أو من استخدامها في تقنية الهندسة الوراثية في الحروب[3].

كما أن الاستنساخ سيخلق شكلاً من أشكال اللامساواة بين الفرد النسيخ والفرد العادي، فإذا حدث وكان الفرد النسيخ أكثر ذكاءً وعبقريةً من الإنسان العادي، فإنه سيحتل مكانةً مميّزةً في كل شيءٍ -في المدرسة والجامعة والعمل- وهو ما يعني أن الآباء الأغنياء سيحاولون بفضل المال الحصول على أطفالٍ لم يكن بمقدورهم إنجابهم في الظروف العادية، وهذه الإمكانية لا تتحقق لباقي الآباء الفقراء. كما سيؤدي هذا إلى وجود شركاتٍ خاصةٍ لصنع الأفراد المستنسخين. وما يدرينا ألا يكون هؤلاء المستنسخون على شاكلة هتلر أو موسوليني.

[1]- مارتسي نسبوم، كاس. ر. سانشتين: استنساخ الإنسان: الحقائق والأوهام، ترجمة مصطفى إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 144، 145.

[2]- Hans Jonas, Ethics and Biogenetic Art, in Social Research, Vol.52. No.3, 1985, p. 491.

وانظر أيضًا: وجدي خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة- أخلاق المسئولية (هانز يوناس نموذجا)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2009، ص128.

[3]- مختار الظواهري: مرجع سابق، ص 18.

فإذا كان من حق البعض أن يكون لديه أولادٌ، فيمكنه تحقيق ذلك من خلال الإخصاب الصناعي داخل الرحم أو خارجه، وإن كنا نضع في اعتبارنا أيضًا بعض المخاطر الاجتماعية والأخلاقية والدينية والقانونية التي نراها في ذلك، لكننا نعتقد أنها أقل وطأة من عواقب الاستنساخ[1].

فالاستنساخ بنوعيه مرفوضٌ أخلاقيًا سواءً أكان الاستنساخ العلاجي أم الاستنساخ التكاثري؛ وإن كان البعض يريد تبرير الاستنساخ العلاجي بحجة أنه يستخدم لإنتاج أعضاءٍ تستخدم لأغراضٍ علاجيةٍ بديلةٍ حينما يصاب العضو الأصلي، فهذا بلا شكٍّ يفتح الباب على مصراعيه للاتجار بالبشر ولا يقل خطورة عن النوع الثاني وهو الاستنساخ التكاثري الذي يسعى إلى خلق نسخ طبق الأصل من البشر، وهو ما اتفق على رفضه الغالبية العظمى من البشر، لكنه مادام مطروحًا فسيأتي من البشر تحت الاغراءات المادية والمعنوية من يقوم باستنساخ البشر، وهو الأمر الذي حدا بكثيرٍ من الأنظمة التشريعية في العديد من البلدان إلى أن تسن القوانين التي تحد وتنظم القيام بأبحاث الهندسة الوراثية حتى لا تحول الإنسان إلى مجرد شيءٍ وتهدر كرامته وإنسانيته، وبذلك تهدئ من روع البشرية وقلقها.

خاتمة:

وهكذا لم تحقق التقنية الحديثة وتدخلها في حياة الإنسان ذلك الفردوس الأرضي المزعوم الذي تمثل في مزاعمَ شتّى أهمها: تطويل العمر البشري، وإقصاء الأمراض والآلام، والتخلص نهائيًّا من أمراض الشيخوخة أو إبعاد الموت، أو تقوية الإحساس بالسعادة... بل إن أرض الواقع باتت تشهد كوارثَ شتّى، حيث انتهت هذه التقنيات إلى تبرير القتل وتمني الموت وتفضيله على الحياة، بل كانت أهم هذه الكوارث انتهاك قدسية الإنسان ومعاملته على أنه مجرد شيءٍ أو موضوعٍ من الموضوعات التي يمكن أن تُعرض للتجربة، واختزال الإنسان إلى مجرد عينةٍ. وتم التلاعب بجيناته الوراثية حتى أصبح من الممكن أن يعاد تشكيل هذه الجينات وفقًا لتصميماتٍ تكنولوجيةٍ معينةٍ من أجل إيجاد كائنٍ بشريٍّ بصفاتٍ محددةٍ سلفًا، لينقلب الإنسانُ الصانع على نفسه ويهيئ له أن يقوم بدور الإله الخالق... على الرغم من أن الخالق أبدع هذا الكون

[1]- وجدي خيري نسيم، مرجع سابق، ص 128-129.

على غير مثالٍ سبق ووضع كل شيءٍ في أحسن تقويم له...أمّا الإنسان عندما تدخّل في الكون عن طريق التقنية أساء إلى كلّ شيءٍ، فعندما تَدَخَّلَ في الطبيعة محاولاً إخضاعها له من أجل إرضاء احتياجاته الضرورية وغير الضرورية، وظن أنه أصبح قادرًا عليها، وأنها أصبحت طوع يمينه وملكه، فاجأته الطبيعة بردّها على عدوانه الإنساني، وتنبأ كثير من علماء الأيكولوجيا أن الطبيعة سوف تحسم الصراع لصالحها، وسوف تسحق هذا الكائن المتطفل الذي عبث بنظامها وسبب خللاً به. الأمر ذاته عندما استخدم التقنية ضد بني جنسه من البشر، فاخترع القنابل النووية والهيدروجينية والذرية التي فتكت بملايين البشر بل مازالت تحمل التهديد المستمر في دمار الكوكب بكلّ ما فيه وما عليه. كذلك كان سوء استخدام التقنية في علوم الحياة البشرية ما أدى إلى انتهاك قدسيتها وإهدار كرامة الإنسان، لتتحول وعودها بتحقيق فردوسٍ أرضيٍّ إلى كابوسٍ مرعبٍ. خلاصة القول أن التقنية كانت أداةَ الشر، بل أكثر من ذلك فهي أداةٌ للشر غير المحدود سواءً أستُخدمت مع الطبيعة أو مع البشر الآخرين أو في الحياة الإنسانية نفسها.

ولذلك يجب ألّا تخدعنا نتائج الخطوة الأولى من التقنية التي تحمل لنا نتائجَ إيجابيً فوريةً، لكنها في الخطوات التالية تفلت من السيطرة البشرية وتبدأ في معاقبة البشرٍ الذين يقفون أمام ويلاتها مذعورين عاجزين.

البيوتيقا والتقنية والتحوّلات المعاصرة

هابرماس أنموذجاً

عامر عبد زيد الوائلي[*]

تركز هذه الدراسة على التحولات الحاسمة التي أنتجت ما يسميه الباحث "عصر نهاية الآمال الفلسفية خاصة في العلاقة بين العلم والتقنية والسياسة والبيوتيقا" استناداً إلى معالجات الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. فقد قدم هابرماس مجموعةً من الأفكار تركزت على نقد العقل التقني وصولاً إلى تبنيه تصوراتٍ بديلةً تقوم على نظرية الأخلاقيّة التواصليّة بدل الأخلاقيّة الأداتيّة، ليحذّر من هيمنة الدولة الليبراليّة على تحديد النسل والتلاعب به، والوصول بالطبيعة البشريّة إلى عصرٍ أكثر تحرّراً من الاستبداد التقني بحياتها.

المحرّر

قد يكون من الصعب التنبؤ بتحولات المستقبل، لكن مؤشرات اليوم توحي بتحوّلاتٍ جذريّةٍ عميقةٍ ستؤثر في الكون عامّةً والإنسان خاصّةً. وظهرت هذه التحولات على مستوياتٍ عدة من قبيل السياسة، والأخلاق، والإبسيمولوجيا وغيرها. وأصبحت هذه التحولات تشكّل تحدياتٍ كبيرةً ومقلقةً وأحياناً معقدةً ومفزعةً تواجه الإنسان بجميع مرجعياته المختلفة، وهذا ما يحتم عليه الوقوف عندها، ومحاولة الإحاطة بها، خصوصاً العلاقة بين العلم، والتقنية، والسياسة، والبيوتيقا.

يبدو أنّ هناك إشكاليّةً تجمع عدّة مشاكل يربطها ناظمٌ مشتركٌ، وأنّ للتحولات العلميّة والتقنية أثارها إلى جانب التوظيف السياسي في حياة المجتمع. وبالتالي حدثت انزياحاتٌ كبيرةٌ في منظومة القيم، ويعود هذا بالأساس إلى انتقال السلطة من الدين إلى العلم.

يحيلنا البحث إلى التحولات الحاسمة التي حدثت في تاريخ البشريّة من خلال ظهور العصر

---

*ـ أستاذ مادة الفلسفة الوسيطة في جامعة الكوفة – العراق.

العلمي والتقني، والذي بلغ ذروته في عصرنا الحاضر. ويرتبط نشوء هذا العصر بالانفصال التدريجي الذي حدث بين العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة على مشارف القرن الخامس عشر الميلادي، " وهو الانفصال الذي تميّز في أوروبا اقتصادياً ببداية نشوء الاقتصاد الرأسمالي، واجتماعياً بنشأة البرجوازيّة ونشوء المدن الكبرى، وبتبلور مكانة ووعي الفرد بنفسه، وسياسياً بانتقال المشروعيّة السياسيَّة من المشروعيَّة الدينيّة إلى المشروعيَّة المؤسساتيّة، وفلسفياً ببلورة العقلنة والنزعة الإنسانيّة"[1].

إنّ لحظة التمفصل المهمّة جاءت مع عصر الحداثة والتصنيع، أي في القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين الذي يعدّ نهاية جميع الآمال الفلسفية. فكانت العدمية -بحسب نيتشه- هي النتيجة التي انتهت إليها الحضارة الغربيّة المعاصرة، إذ شهد القرن العشرون ازدهاراً ملحوظاً للتيارات المنتقدة للنزعة الفلسفية ومباحثها، فأصبح الإنسان فاقداً للقيمة من خلال ظهور الكثير من التيارات التي دعت وأكدت على ضرورة الاهتمام بالمعرفة العلمية كبديلٍ عن المعرفة الفلسفية، وهذا ما شهدناه مع الوضعيّة المنطقيّة. وكذلك ظهور ما يعرف بخطاب النهايات، إذ تعالت صيحات بعض المفكرين، فتنبّأ بعضهم بنهاية العالم، وبعضهم بنهاية التاريخ، في حين أعلن آخرون نهاية الفلسفة، ومن ثمّ نهاية الثقافة إلى أن وصلوا إلى نهاية الإنسان، "وهكذا أصبحَ واضحاً في نهاية القرن العشرين أنّ الفلسفة التي أرادت أن تكون علماً دقيقاً قد أخفقت في محاولتها هذه".[2]

وقد تم تعزيز الرؤية القائمة على هيمنة الإنسان على الطبيعة، المنحدرة من أصول لاهوتيّةٍ وفلسفيّةٍ. إذ تقوم هذه الرؤية على كون الإنسان منفصلاً جذريّاً عن الطبيعة ومتفوّقاً عليها ما يجيز له التحكم بها. بغية تبرير وجهة النظر هذه، كثيراً ما يلجأ الناس في الثقافة الغربية إلى قصة الخلق في سفر التكوين، إذ يطلب الله من البشر قائلاً: انموا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلّطوا على أسماك البحر طيور السماء وكلّ حيوانٍ يدبُّ على الأرض(تكوين 1:28)[3].

لقد تم تفسير النص تفسيراً يقوم على التمركز والإخضاع، وهي رؤيةٌ كان لها أثرها في هيمنة التقنية، إلا أن هناك الكثير من المواقف النقديّة التي جاءت بها العلوم الاجتماعية شغلت دوراً

[1]- سبيلا، محمد،الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص124.

[2]- أحمد ماريف، الفلسفة والتحولات العلمية الراهنة، ضمن كتاب جماعي (الاتيقيا المتشضية مقاربات فى الفلسفة التطبيقية) مجموعة باحثين، دار جيكور للطباعة والنشر،ط1، بيروت، 2017، ص11. وانظر: جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون،منشورات الاختلاف،الجزائر، ط1، 2008، ص16.

[3]- جيمس ب.ستيريا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، ترجمة، جوان صفر، مؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، ط1، بيروت، 2014، ص131.

مهمّاً في نقد المجتمع الأوروبي الغربي، والمساءلة النقدية لمشروع التنوير والعقلانيّة الأداتيّة، فهي يجب أنّ تُقدم نقداً للحياة السياسية القائمة وتغدو نظريةً نقديّةً بمثابة «وسيلةٍ للتحريض على التغيّر الاجتماعي من خلال توفير المعرفة لقوى الظلم الاجتماعي الذي يمكن بدوره أن يبلغ التحرر أو على أقله أن يظهر التناقضات والتفاوتات في داخل النظام.»[1]

وقد مهدت هذه الرؤية النقدية إلى تحولاتٍ عميقةٍ في الثقافة الغربية، إذ شهد عصر ما بعد الحداثة ثورةً في التقنيّات والنظريّات العلمية، وإعادة النظر في كثيرٍ من الأساليب والمناهج خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، ما مهد إلى قطع الصلة مع الماضي وبداية إرهاصات عميقةٍ، وظهور ملامح ثقافةٍ جديدةٍ في العالم الغربي، كانعكاسٍ مجتمعيٍّ في نقطة الوعي، سببه عدم القدرة على مساندة الواقع بشروطه الجديدة اقتصادياً وسياسياً. وكانت البداية تتبنى مبادئ تقوم أساساً على هدم القيم وتبلور الخطاب الرافض للكلي وتكريس النسبي واليومي مقابل الحتمي والتاريخي[2].

كان لهذا التمفصل العلمي أثره في تطور خطابٍ أخلاقيٍّ مرافقٍ ومستجيبٍ لتلك التحولات، يسمى «البيوتيقا» وهي فكرٌ أخلاقيٌّ جديدٌ، جاء لتجديد مبحثٍ أو فرعٍ أساسيٍّ من فروع الفلسفة وهو مبحث القيم. بحسب التقسيم الكلاسيكي للفلسفة إلى ثلاثة مباحث أساسيّة والمتمثلة في: «مبحث الوجود، مبحث المعرفة، ومبحث القيم». فقد تطور مبحث القيم كاستجابةٍ للتحولات العميقة التي أحدثتها الحداثة الزائدة بكلّ أشكالها المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسية والتقنية. ومن ثمّ، كان للفلاسفة دورٌ كبيرٌ في نشأة البيوتيقا وتطورها، وفي إضفاء الطابع العلماني عليها، وبالتالي فصلها عن الأخلاق الطبيّة الكلاسيكيّة التي كانت غارقةً في اللاهوت المسيحي.

أمّا عن موضوعات البيوتيقا -بحسب تقسيم «غي ديوران»- فقد جاءت على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يبحث في موضوعات الإجهاض، التجارة في البشر، التشخيص المبكر، القتل الرحيم للحمائل، الإخصاب الصناعي، البنوك المنوية، أطفال الأنابيب، الأمهات البديلات، الاستنساخ، السجلات الوراثية، تعقيم المعاقين، زراعة الأعضاء، أبحاث الجينوم[3].

[1]- علي عبود، ومهنانة إسماعيل، مدرسة فرانكفورت النقدية، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2012، ص: 24

[2]- سبيلا، محمد،الحداثة وما بعد الحداثة، ص124.

[3]- أما مصطلح جينوم فهو مصطلحٌ جديدٌ في علم الوراثة يجمع بين جزئي كلمتين انجليزيتين هما: (gen) وتعني المورث (الجين)، و(ome) وهي الصبغيات (الكروموزومات) أما الدلالة فهي الحقيقة الوراثية للإنسان داخل نواة الخلية البشرية وهي المسؤولة عن جميع الصفات والخصائص الجسمية والنفسية.

القسم الثاني: يبحث حول منع الحمل ووسائله، وحول الأسلحة البيولوجية والكيميائية، والتعذيب، والأحكام بالإعدام.

القسم الثالث: أخذ الطابع الأخلاقي أكثر من الطابع العلمي، خاصة في تصور الصحة والمرض، وعلاقة الأخلاقيات بالقانون وحقوق الإنسان، وعلاقة الأخلاقيات بالتكنولوجيا[1].

هكذا تبلور مفهوم حقوق المرضى والأجنَّة وكذا الأشخاص الذين تُجرى عليهم التجاربُ، فضلاً عن حقوق الأجيال الإنسانيّة القادمة، وعلى رأسها حقّ الحفاظ على هويتها وتنوعها. هذا الحق الذي يتعرض حاليًّا للانتهاك، وخاصّةً في إطار التصرف في الجينات الحاصل في مجال الهندسة الوراثيّة وما يصاحب ذلك من تخطيطٍ للقيام بمحاولة استنساخ الإنسان. ويؤدي مشروع الجينوم البشري إلى تحديد مواقع الجينات بشكلٍ أسرع بكثير من تطوير علاجاتٍ للأمراض التي تسببها، واكتساب المعارف الوراثية التي تسبق بكثير جميع القوى العلاجية، وهذا الوضع يطرح صعوباتٍ استثنائيةً أمام المعرفة الوراثية.[2]

يورغن هابرماس(Jürgen Habermas):

بعد استعراض التحولات التي جاءت مع العلم وآثارها العميقة في مبحث البيوتيقا، نحاول هنا أن نقف عند هذا الفيلسوف وما قَدّمه من تأويلاتٍ تظهر الإرث الكانطي ومدرسة فرانكفورت في هذا المجال، فقد كانت له مواقفُ نقديَّةٌ يمكن أنْ نقف عندها في الآتي:

أولا، الفرضية المضادة:

هي التي ينتقدها هابرماس، وهي" العقل الاستراتيجي"، إذ تمتد هذه الرؤية النقدية للعقل الغربي إلى مدرسة فرانكفورت التي انتقدت -خصوصاً مع هوركهايمر وأدورنو- التعامل مع العقل كأداةٍ[3]. وهو ما أشار إليه هابرماس حين وصف العقل الأداتي بوصفه دليلاً على ظاهرة التمركز حول العقل التقني التي أرساها المجتمع الحديث[4].

[1]- عمران صورية، ضمن كتاب جماعي (الإتيقيا المتشضية مقاربات في الفلسفة التطبيقية) مجموعة باحثين، دار جيكور للطباعة والنشر،ط1، بيروت، 2017، ص181. وانظر: أحمد عبد الحليم عطية، مقدمة في الأخلاق النظرية والتطبيقية، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، القاهرة، 2013، ص 138.

[2]- عمران صورية، الحتمية الجينية وسؤال الأخلاق، ص183. وانظر: دانييل كيفليس وليري هود: الشفرة الوراثية للإنسان، ترجمة: أحمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1997، ص213.

[3]- انظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة،ط1، دمشق، 1995، ص 482.

[4]- انظر: يورغن هابرماس، التقنية والعلم كايديولوجيا، ص88.

العقل الاستراتيجي: هو عقلٌ لا يقوم على التفاهم التواصلي، بل يقوم على الهيمنة، لأنَّهُ يفعل بغضّ النظر عن الوسائل المعتمدة من أجل تحقيق الغاية أو الفعل، كون الغاية هي المصلحة الذاتية، فهي المحرك الأساس. وإذا ما تم استعمال الحوار، فهو مجرد أداةٍ أو وسيلةٍ من أجل تحقيق غايةٍ أنانيّةٍ، لأن الحوار في العقل الاستراتيجي هو حوارٌ يعتمد على طرفٍ واحدٍ، يتوجه إلى الأخر وهو يضمر مخططاً. فالحوار لا يقوم على "التواصل والتكامل والتفاهم"، وبالتالي لا يصل إلى الاعتراف بحقّ الآخر، لأن العقل الاستراتيجي يهدف إلى الإخضاع والسيطرة بقصد الربح على حساب الآخر. فهذا الفعل سواءً أكان يقوم به أفرادٌ أم مؤسساتٌ له أنساقٌ هاجعةٌ سياسيةٌ واقتصاديةٌ هدفها المصلحة والغاية، وتكمن النتيجة في الهيمنة على حساب الطرف الآخر.

التقنية والفعل الاستراتيجي:

في إطلالةٍ عامة على التحولات العلميّة، يتوقع العلماء والعديد من الفلاسفة أن تسيطر على الرأي العام في الربع الأول من هذا القرن نقاشاتٌ حادةٌ حول طبيعة الإدماج المرغوب فيه ونوعه، بين المزج بين جزئي الدانه (ADN) والرقاقات الإلكترونية، أو بعد إحلالها محلّ السيليكون والبلور في مكوّنات الحاسوب وأعضائه[1].

والسؤال الذي يطرحه الجميع بين الهندسة الوراثية والمعلومات: ما هو السبيل القويم إلى الجمع بين ما هو ممكنٌ في المجال البيولوجي وماهو مقبولٌ من المجال الأخلاقي؟ وما هي طبيعة العلاقة المرجوّة بين المعرفة والمصلحة؟

والجواب عن هذا السؤال يظهر في مقاربة التحولات في الفضاء العلمي، إذ تغيرّ من سيماته الكثير، فلم يعد يهتم بالموضوع العيني فحسب، كما تعدّ الفيزياء والكيمياء وحدهما من يرفع شعار فهم العالم وظواهره، فعلوم الطفرة التكنومعلوماتيّة تسيَّدت الرحال وحطمتها في بقاعٍ مجهولةٍ من الكائن والطبيعة على حدٍّ سواء. وكثيرٌ من الحقائق لحقها العطب وسقط الكثير من الحدود، وبالأخص ما نعدَّه "طبيعةً" قارةً في الإنسان والحمولة العضويّة التي كنّا نقدمها على أنّها مستقرةٌ إلى الأبد. لقد اهتزّت قناعاتٌ كثيرةٌ من خلال إمكانيّة التدخل في الطاقم الوراثي -الجينوم- وإمكانية إنتاج أعضاءٍ بيولوجيّةٍ من خلال تقنيات الزّراعة والحواضن الطبيعية

[1]- حسن مصدق، يورغن هابرماس ورهانات "مستقبل الطبيعة الإنسانية " النظرية التواصلية في مواجهة قضايا تحسين النسل والولادة المبرمجة والاستنساخ، ضمن كتاب جماعي (البيوتيقا و المهمة الفلسفية....) مجموعة باحثين، منشورات ضفاف،ط1، بيروت، 2014، ص233.

(Couveuses)، وبالتالي إمكانيّة تربية حظائر بشريَّةٍ على الشكل نفسِه التي تُربّىَ فيه دواجنُ في حظائرَ حيوانية[1].

ثانيا، أطروحة هابرماس:

بالمقابل كانت دعوة هابرماس تحاول أن تتجاوز ذلك عبر تبنّي "الأخلاقيّة التواصليّة" بدل الأخلاقيّة الأداتيّة. إنَّ قضيَّة التوازن بين الانتماء إلى الطبيعة والاستثناء فيها تم التطرق إليها فلسفياً قبل هايدغر، وذلك عندما قوبل مفهوم العقلانيَّة العميق مع أصل العقلانيّة الأداتيّة أو العقل الأداتي. لكنَّ هايدغر انشغل بـ"معرفة أين يُفرض الفصل المثالي بين الذاتيّة والطبيعة؟ وأين وكيف يتم تجاوزه؟" فكان طرح الأخلاق التواصليَّة. لقد حاول هابرماس من خلال الفعل التواصلي تحرير علم الاجتماع من الأطروحات التقليَّدية القائمة على الوعي. وتكمن أهميَّة فلسفته في التواصل النقدي، وفي نقد الديمقراطيَّة التمثيليَّة، وفي محاولة تحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيّؤ والاغتراب.. لأنّ الفعل التواصلي يستلزم برأيه المحاججة والمناقشة النقدية، إلى جانب الحقّ في الرفض أو القبول. انطلاقاً من تلك الأخلاق ظهرت مواقف هابرماس من موضوع البيوتيقا، ويتّضح لنا أنّ لديه خشيةً كامنةً في الحذر من الخلط بين الطبيعي فينا والمعالج ما يؤدي إلى التشويش في فكرنا البيوتيقي. يشير هابرماس في مقدمة كتابه «مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة ليبراليّة"»[2] إلى تساؤلٍ طبيعيٍّ بقوله: «ربما ما يجب على الإنسان عمله كي لا يفسد حياته، يطرح ذلك كخلفيّةٍ تتناقض مع سؤالٍ متأخرٍ، وهو سؤالٌ يطرح لدى الجدل الذي تثيره التقنية الوراثيّة: هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التحفظ نفسه تجاه المساءلة المطروحة في أخلاقيات النوع الإنساني أم الجنس البشري[3]؟

يناقش هابرماس الأمر من زاويةٍ فلسفيةٍ أخلاقيةٍ لا من زاويةٍ دينيةٍ فيقول: وقد دافعت عن فكرةٍ ترى أنّ على الفكر ما بعد الميتافيزيقي أن يفرض تحفّظاً حين يقوم باتخاذ مواقف لها سمة الالتزام تجاه مسائل جوهريّةٍ تتعلق ب"الحياة الصالحة"، وهو هنا ينظر إلى التدخل في التعديل الجيني وبين الحرية لدى الفرد الذي يفقدها عندما يتم رسم مستقبله من دون أخذ حريته بنظر الاعتبار. «إذ

[1]- حسن مصدق، يورغن هابرماس ورهانات "مستقبل الطبيعة الإنسانية " ص239.
[2]- النسالة "(Eugenisme)" تعبيرٌ وجد عام 1883، وقد نحته فرنسيس غالتون ليشير من خلاله إلى "العلم " الذي يعتمد لتعديل الصفات الوراثية عند الناس. العلم التطبيقي هذا، يهدف إلى دفع العناصر الأكثر موهبةً في المجتمع (من خلال قياس الذكاء)، وذلك من أجل تعزيز إعادة توليدهم وإلى تحديد العناصر الغبية من أجل الحد من تناسلهم. انظر: جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، دار كلمة، ط1، أبو ظبي، 2009،،ص1050.
[3]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانيّة نحو نسالةٍ ليبراليةٍ، ترجمة: جورج، كتورة، المكتبة الشرقية، ط1، بيروت، 2010، ص7.

لا قِبَل للإنسان بأن يتحمّل أن تكون حياته ومستقبله محدّدين جينيّا، مع ما نعلم من مدلول ذلك بالنسبة إلى حرّيته، إذ لا يمكن للفرد أن يبقى مؤمناً بحرّيته إذا كان مستقبله ومآل أفعاله معلومَيْن له من قبلُ." نجد هنا هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجيني بواسطة التقنية وعلم البايلوجيا، أن يعتبره أمراً مرفوضاً لأسبابٍ أخلاقيّةٍ وإنسانيّةٍ وقانونيّة.[1]

وقد نظر إليها من زاوية حرِّية الفرد بوصفها حقاً أصيلاً للإنسان، على الرغم من مدحه وإشادته بالقيمة العلميَّة المدهشة التي حققها علم الوراثة، وعلى عظمة الفتح الذي أتاحه للإنسانيّة إبستيمولوجيًّا، إلا أنّه يمكن أن يُستعمل لغايات لا أخلاقّية أصلاً، تتمثل في جنس التعقيم القسري، أو التّصفية الجماعيَّة أو التّنقية النسليّة. ذلك لأنّ رسم خارطة الجين البشري لا بدّ أن يصاحبه إطارٌ بيوتيقيٌّ يحدّد ملامحها الأخلاقيّة. غير أنّ نظرة هابرماس إلى مجال البيوتيقا يمكن أن نتلمسها في تناول إشكاليَّة التداخل بين التقنية والبايولوجيا التي تفضي إلى ظهور «البيوتقنية» أي الطريق الموصل في النهاية إلى إشكاليّة البيوتيقا. ويبدو أنّ موقف هابرماس مازال يدور في الإرث النقدي عبر التحذير من هيمنة الدولة الليبراليّة على تحديد النسل والتلاعب به، وهذا جزءٌ من المتن العقائدي لليبراليَّة التي تعمل بمبدأ تكافؤ الفرص من أجل «تكييف حياتهم بشكلٍ مستقلٍّ»[2]. إلا أنّه يؤكد على الحريّة الفرديّة، فهو ينتمي إلى وعيٍ ليبراليٍّ ينظر إلى الأشياء من زاويةٍ إلى حدٍّ ما، زاوية أنّ ميكانيزمات السوق تتأسس على وفق المبادئ التي تحدّد العناصر الأساس للقانون المدني (كالتعاقد والملكية). هذا التأسيس المشرعن موجهٌ لكي يضمن للفاعلين داخل السوق بأن يقوموا بأفعالهم على وفق الأنموذج بما أنَّهم في الواقع أحرارٌ في ممارسة أفعالهم على وفق التفاهمات التي يصلون إليها، وهم فوق هذا وذاك يخططون ويفكرون على وفق معايير الربح والخسارة[3].

التقنية والبايولوجيا:

إذا تمَّ التحالف بين السلطات -الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة- من أجل توظيف العلوم والتنمية في مجال البايولوجيا، ستصبح التقنيات قادرةً على اختراق التركيبة البايولوجيّة للإنسان، وإمكانيّة التحكم ببنيته الجسديّة وتكوينه القيمي، وهذا ما يرفضه هابرماس، فإنّ هذه الهيمنة بواسطة الخبراء من جهةٍ، والسياسيين من جهةٍ أخرى، تؤدي إلى قتل حريّة الإنسان. ويتجسّد ذلك من خلال منطق التحسين والعقلنة التي يسعى إليها السياسيون بمعيّة العلماء وبمعيّة الانتماء

[1]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2011، ص260.

[2]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص34

[3]- يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1، بيروت،2010، ص47.

الفكري والسياسي. وبالتالي تكون حصيلة التداخل بين التقنيَّة والبايولوجيا «البيوتيقيا» والتي بدورها تنتج أشكالاً أخلاقيّةً، إذ يقول هابرماس «إن العلم والتقنية قد تحالفا طبيعيًّا حتى الآن مع الفكر الليبرالي، الذي يَعدُ بأن يكون لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها، من أجل تكييف حياتهم بشكلٍ مستقلٍّ»[1].

إنّ التدخّل الوراثي قد تمّ بوساطة شخصٍ ثالث لا بإرادة الشخص المعّدل وراثيًّا بالذات. وإنّ الشخص المعنيّ سيطّلع استرجاعيًّا بعد الولادة على التدخل الذي قد حصل فيه قبل الولادة. وهذا الإنسان سيفهم نفسه كشخصٍ عُدِّلت سماته الخاصة، لكنَّه ظلّ متماهياً مع نفسه، لأنّه قادرٌ على اتِّخاذ موقفٍ ما تجاه التدخل الوراثي»[2].

التدخل الوراثي هو بمثابة تعاون ثلاثة أطراف:«الأهل والتقنية والسياسة». أمّا دور الأهل فيتمثّل في قمع حرية الإنسان-الابن. وأما دور التقنية فيتمثل في السيطرة عليه والنيل منه، وتحقيق الأمر برمته يتمحور في تحديد الإنسان المصنّع بحسب الإطار الأيديولوجي[3].

يؤكد هابرماس على:« أنّ الأشخاص المبرمجين لا يستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرتهم الخاصة بهم وحدهم دون شراكة، هذا أولاً. وثانياً، إنهم لا يستطيعون أن يعتبروا أنفسهم على قدر المساواة من حيث الولادة مقارنةً بالأجيال التي سبقتهم.»[4]

ويرى هابرماس أيضاً:« أنّ الإشكاليّة التي تنبع من هذا التدخل تمسّ ثلاثة حقوق عالميّةٍ ترفضه وتجعله مستهجناً وهي: (الحرية، والمساواة، والكرامة)»[5]. أمّا الحريَّة (فاختيارات الآباء لتعديلاتٍ معيّنة على أبنائهم لن تكون عندئذٍ إلا قدراً جديداً يفرض ذاته على الأجيال القادمة، لهذا فقياس الحرية كما يرى هابرماس:« ينبغي أن تناقض حريّة التحسين الجيني»)[6]. أما المساواة، يقول هابرماس:« فنحن عندما نستهلك الأجنَّة ونعدل فيها، فهذا منته حتماً وبالضرورة إلى تراتبيّاتٍ في الكائن الإنساني». أما الكرامة، فبسبب إمكانيّة التلاعب به والسيطرة عليه، ومن دون وعيٍ

[1]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 34.

[2]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 106.

[3]- علي عبود، الفعل الاستراتيجي ومأزق الأخلاق، ضمن كتاب جماعي (البيوتيقا و المهمة الفلسفية....) مجموعة باحثين، منشورات ضفاف،ط1، بيروت، 2014، ص 226.

[4]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 98.

[5]- علي عبود، الفعل الاستراتيجي ومأزق الأخلاق،ص226، وانظر تبعا له: عادل حدجامي، مسألة التحسن الجيني فى الفلسفة الالمانية المعاصرة، سلوتردايك ضد هابرماس ضمن كتاب البيوتيقا مجموعة مؤلفين، دار بترا للنشر والتوزيع،ط1، سوريا، 2010، ص101.

[6]- علي عبود،الفعل الاستراتيجي ومأزق الأخلاق،ص228، وانظر تبعا له: عادل حدجامي، مسألة التحسن الجيني فى الفلسفة الالمانية المعاصرة، سلوتردايك ضد هابرماس، ص103.

منه لمّا يحصل تعديلٌ في قيمته وتحديدٌ في سلوكياته[1]. ويراهن هابرماس على أنّه «بمجرد أن يعرف الإنسان أن جينومه الشخصي قد تمت برمجته، لهو عاملٌ يؤدي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً على ما نحن عليه. ومن هذا الحدث سيولد نمطٌ جديدٌ من العلاقات اللامتوازنة...»[2].

ثالثا، نقد فكر هابرماس:

أثار الأمر الكثير من المواقف حول علاقة الأخلاق بالعلم، وما نجم عنه من ظهور البيوتيقا. فهناك من طالب بإرجاء الأمر إلى المستقبل إذ "كلّ هذه العوامل والظروف طرحت مشكلة دور الفيلسوف في زمن العلم والتقنية. وحول هذا الدور للفلسفة والفيلسوف يوضح (ريتشارد رورتي) (1931 - 2007 م) أنّه يجب ترك المسألة للمستقبل الذي سيحدّد ما ستكون عليه الفلسفة لاحقاً، ويتوقف هذا بطبيعة الحال على عبقريَّة الفلاسفة القادمين، فهم وحدهم من سيحدّد مصير الفلسفة مستقبلاً، فالأمل يبقى في مجيء جيلٍ جديدٍ من الفلاسفة"[3]. فهذا الرأي لا يريد إصدار أحكامٍ بشأن التحولات العلميّة، وجعل الأمر مرتهناً بتطور الفكر الفلسفي الذي سوف يرتبط ببرهاناتٍ أكثر، وبالتالي تكون لهم إضافاتٌ تتناسب مع المستجّدات المستقبليَّة.

لكن بالمقابل يمكن أن نضع مقاربةً لهذا التأجيل بطرح قولٍ أخر يقول به (بول ريكور) في مقال «الأخلاق والسياسة والأيكولوجيا» -وهو حوارٌ أجرته اديث وجون بول دلياج- حيث يقول:» إنّ التقنية علمٌ يُحيلنا إلى حالاتٍ ممكنةٍ لتدمير الأرض وحياة الإنسان ولكن لا يمكننا استخلاص أيّ تشاؤم يعني بهذه الأنساق التي تشتغل دائماً بالعطالة أو بالسرعة المكتسبة يجب أن نستدل عليها فكرياً حتى نعرف كيف تشتغل، وذلك ليس من قبيل الصدفة، بل هو ما أطلقنا عليه مبدأ المسؤوليّة واستقراء المشاكل ووجوب التوجه للبحث عن حلٍّ». على الرغم من تنبيه بول ريكور بوجود عقباتٍ ليست من قبيل النظام الفلسفي أو الإيديولوجي، ولكنّها من قبيل الأيكولوجي ومن قبيل التباعد الاقتصادي والذي يقينا صعوبات كبرى[4].

أما على صعيد الساحة العربية فهناك من حاول كما فعل (برهان غليون) وجاءت محاولته

[1]- نفس المصدر، ص228.

[2]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص55..

[3]- أحمد ماريف، الفلسفة والتحولات العلمية الراهنة، ص14.

[4]- شريقي أنيسة،، اتيقا مبدأ المسؤولية عند هانس يوناس، ضمن كتاب جماعي (الاتيقيا المتشضية مقاربات في الفلسفة التطبيقية مجموعة باحثين، دار جيكور للطباعة والنشر،ط1، بيروت، 2017، ص212. وانظر: سمية بيدوح، مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ص 378.

في تقديم كتابٍ يحمل عنوان "يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" لمؤلفه الباحث المغربي حسن مصدق، الذي يقدم خدمةً تعريفيّةً كبيرةً للمتلقي العربي، عبر الإسهام في التبيئة العربيّة لفكر وريث "مدرسة فرانكفورت". برأي غليون، ثمة ثلاثة عناصر أساسيّةٍ تبرر الاهتمام بفكر هابرماس والحماس للتعريف به في بيئتنا العربيّة المعاصرة: هناك أولاً الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة هابرماس وسعيه المستمر إلى ربط النظرية بالممارسة، حتى اعتقد بعضهم أن فلسفته ليست في الواقع إلا تأسيساً نظرياً لمواقفَ سياسيَّةٍ طبعت مسيرة مثقفٍ انخرط منذ البداية ولا يزال في الحياة العموميَّة.

ثانياً هنالك ثقلٌ في النظريّة النقديّة التي تبناها هابرماس وأعاد بناءها، وهي النظرية التي انطلقت من القراءة النقدية للآثار السلبيَّة للفلسفة الوضعيَّة والعلمويَّة، تلك الفلسفة التي تحوّلت في نظر "مدرسة فرانكفورت" إلى تبريرٍ فكرانيٍّ للعقلانيّة الخاصَّة بالرأسماليّة، وهي الفلسفة التي قادت إلى أزمة الحداثة.

وأخيراً هناك مفهوم الفضاء العمومي، ومعلومٌ أنَّ هذا المفهوم الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط ـ حيث يشكل مفتاحاً للممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس الذي عمّم استعماله منذ السبعينيات من القرن الماضي.

هذه المفاهيم الثلاثة التي تشير إلى مسألة مقام المعرفة وعلاقتها بالممارسة، ومن ثم إلى دور المثقف في المجتمع الحديث من جهةٍ، وتقارب مقاربةً نقديّةً مشاكل عصرنا وفي مقدَّمتها مشروع الحداثة ومصيره وآفاته من جهةٍ ثانية، وتطرح مسألة إعادة بناء الفضاء العمومي الذي يشكل شرطاً لقيام أيّ تجربةٍ ديمقراطيّةٍ قابلةٍ للحياة المعاصرة من جهةٍ ثالثة. هي اليوم محور نقاشٍ يتجاوز أوروبا ليعمّ العالم أجمع، ومن ضمن هذا العالم، نجد بالطبع عالمنا العربي والإسلامي، ومن هنا أهميَّة الاستئناس باجتهادات أبرز فيلسوفٍ ألمانيٍّ معاصرٍ[1].

هناك ردٌّ على قول هابرماس من قبل الفيلسوفة آن فاڤـو- لارڤـو فهي تقول أنّه: "يعتقد أنّ التّحوير الجينيّ لكائنٍ بشريٍّ لم يولد بعد هو بمثابة التّأثير في مسار حياةٍ بأكمله بما لا يترك لهذا الكائن البشريّ أيّ مجالٍ للاختيار. سيصبح دميةً تحرّكها أيادي من صنعوه. وهو ما يعدَّهُ هابرماس نوعاً من العبوديّة. ومن وجهة نظري فإنّ هذا التّحليل وإن كان موثّقاً إلاّ أنّه يشهد على إنكارٍ للوضعيّات الحقيقيّة. في كلّ العصور، كان من الممكن الشّكّ في أنّ الكهول يريدون إنجاب الأطفال لدوافع

[1]- زهير الخويلدي، التواصل عند هابرماس، الأربعاء, 19 كانون2/يناير 2011 14:37.

سيّئة، كبيعهم عبيداً أو استعمالهم في الحقول أو لمواصلة مهنة أبيهم إلخ.. اليوم، يتمتّع الأطفال بـ"حقوق" تضبطها نصوصٌ دوليّةٌ ووطنيّةٌ، وهذا تقدّم. لست متأكّدةً من أنّه ينبغي التّنصيص في هذه النّصوص على أنّ إنجاب طفلٍ بالاستنساخ هو تعدٍّ على حقوقه الأساسيّة، ولا أيضاً من أنّ علاجاً جينيًّا كذلك الّذي يُعطى "للأطفال الفقاقيع» (enfants-bulles) هو انتهاكٌ لحقوقهم الأساسيّة (على الرّغم من وجود تحكّمٍ في المورّثة الأساسيّة:الجينوم.) وعلى افتراض أنّنا سنصبح غداً قادرين -بعد التّشخيص ما قبل الولادة أو ما قبل الزّرع- على التّدخّل لإصلاح تشوّهٍ خِلْقيٍّ أو لإضافة عنصرٍ وراثيٍّ وتقرير الحياة للطّفل (وهذا حتّى الآن بمثابة الخيال العلميّ، إذ لا نعرف اليوم أيّ شيءٍ سينجرّ عن ذلك)، فهذا الأخير سيولد بمعطىً آخر، وسيكون على حرّيّة هذا الطّفل أن تتشكّل على هذا الأساس. هل سيكون الطّفل أقلّ حرّيّة إذا منحناه من خلال عمليّةٍ جينيّةٍ (ما زالت خياليّة حتّى اليوم) عنصراً وراثيّاً يقاوم السّيدا؟ لا أظنّ ذلك. يتمثّل التّدخّل المكثّف في جينوم فردٍ ما سيولد في أن ينقل إليه أبواه جيناتهما. إنّه لا يملك حلاًّ آخر، وعليه أن يتعايش مع هذا مثلما عليه أن يتعايش مع محيطه (الاجتماعيّ والتّربويّ والثّقافيّ)، وكلّ ما هو موجودٌ وعلى أساسه تتأسّس الحرّيّة. أمّا في ما يخصّ الفكرة القائلة بأنّه من الممكن برمجة سلوك كائنٍ بشريٍّ عن طريق عمليّةٍ جينيّةٍ فهي فكرةٌ ساذجةٌ، لأنّ الشّروط الاجتماعيّة والتّربويّة والدّينيّة، أكثر حتميّةً من ذلك بكثير[1].

يبدو أنَّ أغلب مقارباتِه هي محاولةٌ تستند على إرث الخطاب التنويري والكانطي وفي الوقت نفسهِ تهمل الجانب الديني بشكلٍ كبيرٍ، ولعلّ هذا الأمر يشكل بعداً مؤسّساً في الكثير من الثقافات التي تحاول مقاربة الأمر مقاربةً دينيةً، لأنه يؤسس على جانبٍ شرعيٍّ في سلوكها ولا تكتفي فقط بالجانب الأخلاقي وهذا يشكل عاملاً مهمًّا نجده تلاشى عند هابرماس.

الخاتمة

كل المؤشرات اليوم أضحت تتنبأ بمدى عمق التحولات الجذرية، التي يمرّ بها عالمنا المعاصر، إذ ارتبط نشوء هذا العصر بالانفصال التدريجي الذي حدث بين العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة. وهي لحظة التمفصل المهمة، إذ انطلقت من تشابك العلاقات بين العلم والتقنية والسياسة والبيوتيقا لتنتج تحوّلاً جذريًّا في الحياة والطبيعة. فأصبح الإنسان فاقداً للقيمة أو بدون قيمةٍ، وعليه ظهرت الكثير من التيارات التي دعت وأكدَّت على ضرورة الاهتمام بالمعرفة العلميّة كبديلٍ عن المعرفة الفلسفيَّة، وهذا ما يعرف بخطاب النهايات إذ تعالت بعض المواقف وقالت بنهاية التاريخ.

---

[1]- الفيلسوفة آن فاڤـو- لارڤـو، في حوارها:مع: آريان بولنتزاز وعنوانه (البيوطيقا: سلطة التّقنية وتنافر القيم).

إنّ هذه المواقف جاءت مع هيمنة التقنية، إلا أن هناك أيضاً عدة مواقف نقديّةٍ جاءت بها العلوم أثّرت عميقاً في الثقافة الغربية، وقد حدثت مراجعاتٌ مهمّةٌ تمخّض عنها إعادة النظر في الكثير من الأساليب والمناهج. وبرز في خضم هذه التحولات مبحث القيم كاستجابةٍ للتحولات العميقة التي أحدثتها الحداثة الزائدة بكلّ أشكالها المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والتقنية. لقد ساهم هذا المبحث في التأكيد على طابعه الشمولي، وذلك من خلال ربط التحولات بأخلاقيات البيئة، وإِغناء أحد المفاهيم الأساسية في مبحث الأخلاق وتطويرها، وهو مفهوم المسؤوليّة. وقد توسعت مباحث الأخلاق (البيوتيقا) لتشمل موضوعات:(الإجهاض، التجارة في البشر، التشخيص المبكر، القتل الرحيم للحمائل، الإخصاب الصناعي، البنوك المنويَّة، أطفال الأنابيب، الأمهات البديلات، الاستنساخ، السجلات الوراثية، تعقيم المعاقين، زراعة الأعضاء، أبحاث الجينوم.)

هذا ما أشار إليه هابرماس الذي وصف العقل الأداتي بوصفه دليلاً على ظاهرة التمركز حول العقل التقني التي أرساها المجتمع الحديث بوصفه عقلاً لا يقوم على التفاهم التواصلي، بل على الهيمنة، لأنّه يفعل بغض النظر عن الوسائل المعتمدة من أجل تحقيق الغائيَّة أو الفعل، كون الغاية هي المصلحة الذاتية، فهي المحرك الأساس. هابرماس يناقش الأمر من زاويةٍ فلسفيَّة أخلاقيةٍ لا من زاويةٍ دينيّةٍ وهو كما وجدناه لا يراعي البواعث الدينية بل يقارب الأمر مقاربةً تنويريَّةً تعود إلى إرث كانطيٍّ، ويرى جانباً واحداً من المسألة كونها تمسّ بحريّة الفرد الذي يفقدها عندما يتم رسم مستقبله، و المساواة مع غيره بقوله: عندما نستهلك الأجنّة ونعدّل فيها سننتهي حتماً وبالضرورة إلى تراتبياتٍ في الكائن الإنساني. والأمر الثالث هو الكرامة، ويؤكد أنّه بمجرد أن يعرف الإنسان أنّ جينومه الشخصي قد تمت برمجته، سيؤدي هذا إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً على ما نحن عليه.

التقنية والجريمة المعلوماتية

تأصيلٌ نقديٌّ لرؤية هانز يوناس التشاؤميّة

عادل عبد السميع عوض [*]

أخذت التقنية في عصر الحداثة وما بعدها سياقاً مهيمناً على حياة الفرد والجماعات الحضارية في المجتمع الغربي، ولعلّ الظاهر الأبرز في هذا السياق من الهيمنة هو التدفق الهائل للمعلومات ونشوء حربٍ افتراضيةٍ كان لها أثرٌ كبيرٌ على بنية المؤسسات والدول.

في هذه الدراسة يسعى الباحث إلى معالجة ظاهرة جرائم المعلوماتية من وجهة نظر عددٍ من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وأبرزهم الألماني هانز يوناس الذي يعتبر أحد مؤسسي التيار التشاؤمي في عالم التقنية.

المحرر

يعتقد أنصار النظرة التشاؤمية أن الإنسان قد دخل بسبب التكنولوجيا الحديثة في ثلاثة أنواع من الصراعات: صراعه مع الطبيعة المادية، إذ حقق عليها انتصاراتٍ كبيرةً لإرضاء احتياجاته الضرورية وغير الضرورية. لم تنته المعركة بعد، فقد بدأت الطبيعة في رد العدوان على الإنسان، ما جعل علماء الأيكولوجيا يتوقعون حسم الصراع لصالح الطبيعة. سوف تسحق الطبيعة، من وجهة نظرهم، هذا الكائن المتُطفل الذي كان سبباً في خلل نظامها.

أما الصراع الثاني فيتمثل في: صراعه مع رفاقه (أبناء الجنس البشري)، وعلى الرغم من دعوات أنصار السلام بنزع السلاح، فإن سباق التسلح مازال مستمراً، ومازال يهدد لا

*- باحث وأستاذ في الفلسفة - جامعة المنصورة - جمهورية مصر العربية.

بفناء الإنسان فقط، بل بفناء كلّ الأنواع الحية التي تسكن هذا الكوكب[1].

أما الصراع الثالث فيتمثل في: صراع الإنسان مع نفسه، فقد بات الإنسان -بسبب إساءة استخدام التكنولوجيا- قادراً على التدخل في تعديل صفاته الوراثية وإطالة حياته وتقصيرها، وذلك يشكل خطراً على جوهر وجوده وكرامته بوصفه إنساناً[2].

لقد عارض عديدٌ من الفلاسفة التكنولوجيا، وانصبّ معظم هجومهم عليها في أنها: «مسؤولة عن التلوث وعن تحول المجتمع إلى مجتمع صناعيٍّ زائف، وعن اغتراب العمال، وعن تفتيت الثقافة الحديثة. فقد هاجم معظم الفلاسفة الوجوديين التكنولوجيا هجوماً شديداً، فمثلاً عند كارل ياسبرز نلمس إدانةً شاملةً للتكنولوجيا من خلال ما أدت إليه من تحول الإنسان إلى مجرد وظيفةٍ من الوظائف العاجزة عن وجدان سبيلٍ إلى العلو الجدير بالوجود الإنساني الأصيل. أما «برديائيف» فهو في الكثير من مؤلفاته ولعلّ أبرزها «الإنسان والآلة»، يدين التكنولوجيا التي قصد بها أن تكون طريقاً للتحرر، فإذا بها تتخذ كياناً موضوعياً مغترباً عن الوجود الإنساني. أيضاً إلى المنحى نفسه اتجه معظم المنتمين لمدرسة فرانكفورت، ومنهم «تيودور أدورنو» و «إيريك فروم» استناداً على ما تمخض عن التكنولوجيا من اغترابٍ أضحى الإنسان يعاني منه في كل لحظةٍ من لحظات حياته[3].

الجريمة المعلوماتية نموذجاً لنقد التكنولوجيا

إن ارتباط الجريمة المعلوماتية بجهاز الحاسوب وشبكة الإنترنت أضفى عليهما مجموعةً من السمات المميزة عن الجرائم التقليدية الأخرى، وهي:

الجريمة المعلوماتية عابرة للدول: المجتمع المعلوماتي لا يعترف بالحدود الجغرافية، فهو مجتمعٌ منفتحٌ عبر شبكاتٍ تخترق الزمان والمكان.

صعوبة اكتشاف الجريمة المعلوماتية: تتميز الجريمة المعلوماتية بصعوبة اكتشافها وإثباتها،

---

[1]- Irving Kristol. “Is Technology a Threat to liberal Society?” in public Interest Vol. 143, No.1, 2001, P. 45. 8p.

نقلاً عن:-

وجدى خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسئولية هانز يوناس نموذجاً، تقديم أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2009، ص133.

[2]- وجدي خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسؤولية هانز يوناس نموذجاً، مرجع سابق، ص133.

[3]- محمد عبد الحميد يوسف، مرجع سابق، ص45-46.

وإن حدث ذلك، يكون بمحض الصدفة. ويمكن رد الأسباب التي تقف وراء الصعوبة في اكتشافها إلى أنها لا تترك أثراً خارجياً بصورةٍ مرئيةٍ.

أسلوب ارتكاب الجريمة المعلوماتية: إذا كانت الجرائم التقليدية تتطلب نوعاً من المجهود العضلي، الذي قد يكون في صورة ممارسة العنف والإيذاء مثل جريمة القتل أو الاختطاف، فإن الجرائم المعلوماتية هي جرائمُ هادئةٌ بطبيعتها لا تحتاج إلى العنف، بل تحتاج القدرة على التعامل مع جهاز الحاسوب بمستوًى تقنيٍّ يوظف في ارتكاب الأفعال غير المشروعة.

تتميز الجريمة المعلوماتية بأنها تتم عادةً بتعاون أكثر من شخص على ارتكابها، لتحقق أضراراً بالجهة المجني عليها.

خصوصية مجرمي المعلوماتية: المجرم الذي يقترف الجريمة المعلوماتية أو الذي يطلق عليه المجرم المعلوماتي، يتسم بخصائص معينةٍ تميزه عن المجرم الذي يقوم بالجرائم التقليدية، فالجرائم التقليدية لا أثر فيها للمستوى العلمي والمعرفي، أما الجرائم المعلوماتية فهي تتسم بالمعرفة والقدرة على استخدام الحاسوب والتعامل مع الإنترنت[1].

يختلف مجرمو الحاسوب والإنترنت تماماً عن المجرمين العاديين، حيث إنهم يتمتعون بمستوًى عالٍ من التدريب والخبرة والذكاء في مجال تكنولوجيا المعلومات. وفي المستقبل ومع ازدياد هذا النوع من الجرائم سوف يتغير شكل المجرم من مجرد لصٍّ جاهلٍ إلى شخصٍ متعلِّمٍ، فلصوص المعلومات المعروفون بالقراصنة لديهم القدرة على إنشاء برامج للفيروسات ونشرها عبر الإنترنت لتدمير قواعد البيانات[2]. ويمكن تصنيف مجرمي الحاسوب إلى المجموعات التالية:

الأولى: أكثر المجموعات رأفةً ويمثلها طبقةٌ من الشباب لديه قدرٌ لا بأس به من الخبرة المعلوماتية.

الثانية: تزيد على خاصيات المجموعة الأولى بأنّها تلجأ إلى أفعال الاعتداء العمد.

الثالثة: أكثر المجموعات ضرراً، ولها كفاءة المجموعة السابقة، لكنها لا تكتفي بالملاحظة، بل تلجأ إلى أفعال الاعتداء العمد.

[1]- نهلا عبد القادر المؤمني، الجرائم المعلوماتية، دار الثقافة، عمان، 2008، ص50-59.
[2]- محمد صلاح سالم، العصر الرقمي وثورة المعلومات، دراسة في نظم المعلومات وتحديث المجتمع، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2002، ص188.

الرابعة: أكثر المجموعات خطورة، ولها هدف المجموعة السابقة نفسه، أي الإرهاب المعلوماتى، ولكن باستخدام وسائل على قدرٍ كبيرٍ من البراعة، كزرع برامج الفيروسات والقنابل المنطقية، والتي ينشأ عنها أضرارٌ جسيمةٌ.

الخامسة: الموظفون الساخطون على مؤسساتهم الذين يعودون لمواقع العمل بعد فترات العمل الرسمية، إما لغرض السرقة أو لغرض التخريب.

السادسة: الموظفون العاملون بمراكز الحاسوب، ويمثلون الغالبية العظمى من مرتكبي تلك الجرائم.

السابعة: فئة العابثين، وهم الذين لديهم سلطة استخدام الحاسوب، ولكنهم مغرمون بالعبث وهم يستخدمونه من أجل التسلية، وليس بغرض التخزين، وغالباً ما يكونون من هواة الحاسوب.

الثامنة: الفئة التي تعمل في مجال الجريمة المنظمة باستخدام الحاسوب، إذ يقوم هؤلاء باستخدام الحاسوب في شكلٍ غير قانونيٍّ في معرفة الأشياء المتعلقة بالأساليب الأمنية المتبعة لتأمين المؤسسات التي يسطون عليها.

التاسعة: فئة صانعي، وناشري الفيروسات[1].

تحمل الجرائم على وجه العموم في طياتها درجةً عاليةً من الخطورة الموجهة ضد أمن واستقرار المجتمعات البشرية، فهي تمثل تهديداً لمختلف نواحي الحياة الاجتماعية، كما تسهم في خلخلة الروابط الإنسانية القائمة في كافة المجتمعات. بالإضافة إلى ما تمثله من تهديدٍ للحقوق الأساسية للإنسان، ولا سيما حقه في الحياة والتملك وسلامة البدن والشرف والاعتبار، أو هي بوجهٍ عام خروج على القيم والتقاليد والأعراف والمثل التي يقوم عليها مجتمع ما من المجتمعات مهدداً للمصالح العامة والخاصة على السواء[2].

تعد جرائم المعلوماتية، أو جرائم الحاسوب والإنترنت، أو جرائم التقنية العالية، أو الجريمة الإلكترونية، أو السيبر كرايم (Cyber crime) ظاهرةً إجراميةً تقرع في جنباتها أجراس الخطر لتنبه مجتمعات العصر الراهن لحجم المخاطر والخسائر الناجمة عنها، بوصفها تستهدف الاعتداء على المعطيات بدلالتها التقنية الواسعة (بيانات ومعلومات خاصة وتجارية وأمنية وبرامج بكافة

[1]- جعفر حسن جاسم، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، دار المناهج للنشر ، عمان ،2006، ص196-197.
[2]- عبد الناصر حريز، الإرهاب السياسي، دراسة تحليلية، القاهرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص95.

أنواعها)، فتمس الحياة الخاصة للأفراد وتهدد الأمن القومي والسيادة الوطنية، وتشيع فقدان الثقة بالتقنية وتهدد إبداع العقل البشري. فقد بات من الواضح أن جانباً من الفضاء السيبراني أصبح خارجاً عن القانون وتسوده جرائم من نوعٍ جديد، أصبحت تعرف بالجرائم السيبرانية. لقد حددت منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD)، هذه الجرائم كما يلي: «الجريمة الحاسوبية هي كلّ تصرف مخالفٍ للقانون أو مخالفٍ للأخلاق، فالجريمة المعلوماتية إذاً هي سلوكٌ إجراميٌّ يتم بواسطة الحاسوب، أو هي كلّ جريمةٍ تتم في محيط الحاسبات الآلية. ويمكن أيضاً تعريف جريمة الحاسوب بأنها الجريمة التي يتم ارتكابها إذا قام شخصٌ ما بطريقةٍ مباشرةٍ باستغلال الحاسوب أو تطبيقاته بعملٍ غير مشروعٍ وضارٍ للمصلحة العامة ومصلحة الأفراد. ويمكن القول بشكل عام: إن الإجرام المعلوماتي هو ذلك الإجرام الذي يتم عن طريق الحاسوب والإنترنت. كذلك هو إجرام الأذكياء بالمقارنة مع الإجرام التقليدي، والذي يميل فيه المجرم إلى العنف. لذلك فإن الصورة التي نحن بصددها يطلق عليها الإتلاف المعلوماتي الناتج عن تقنيات تدميرٍ ناعمٍ. وتمثل جرائم الإنترنت مجموعة الأفعال غير القانونية التي تتم عن طريق الإنترنت، أو تبث عبر محتوياته، فهو يمثل أحدث تكنولوجيا العصر التي تم استخدامها في مختلف جوانب الحياة [1].

ينقسم الإرهاب الحاسوبي إلى قسمين: الأول يشمل الأعمال والتصرفات التي تستهدف الحاسوب، منها السرقة والسطو عن طريق التطبيقات الحاسوبية، وتحويل البيانات والملفات أو إتلافها أو تغييرها من أجل التخريب أو الابتزاز. أما الثانى فيشمل الأعمال والأفعال التي تستعمل الحاسوب كوسيلةٍ إجراميةٍ، من قبيل تحويل الأموال، أو تحويل معايير أدوية بعض المرضى بقصد الإجرام كما حدث في الولايات المتحدة، أو تبيض أموال الدعارة والمخدرات، أو قرصنة البرمجيات أو المنتجات الثقافية كالأفلام والقطع الموسيقية[2].

السرقة التكنولوجيّة

يمكن تعريف جريمة السرقة بأنّها عبارةٌ عن قيام المجرم بعمل أو أعمال ينتج عنها الاستيلاء أو السيطرة على حقوق الآخرين. أما جرائم السرقة التي تتم عن طريق تكنولوجيا المعلومات، فهي تلك التي يتم خلالها السيطرة على معلوماتٍ فكريةٍ مملوكةٍ للغير، أو الاستيلاء على دسكات أو

[1]- جعفر حسن جاسم، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات،مرجع سابق، ص192، 193.
[2]- علي مصطفي الأشهر، مصطفي عمر التبر، البهلول على البعقوبى، الأخلاق العلمية والتكنولوجية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2005، ص159.

أقراص مكتنزة تتضمن معلوماتٍ وبياناتٍ أنتجها الآخرون، وثمة أنواعٌ للسرقات، مثل سرقة الوقت، سرقة الأقراص الصلبة، وسرقة المال[1].

ففي ظل انتشار التجارة الإلكترونية عبر الإنترنت بشكلٍ كبيرٍ، أباح الاعتماد على بطاقات الائتمان وسيلةً مثاليةً لعمليات البيع والشراء، ولكن هذه الطريقة مازالت وسيلةً محفوفةً بمخاطر استيلاء سارقي البطاقات على رقم بطاقة الإئتمان في أثناء إجراء عملية الشراء، وبالتالي احتمال استخدام هذه البطاقة في عمليات شراء يتحمل أصحاب البطاقة قيمتها، وتقدر قيمة المبالغ المسروقة بواسطة بطاقات الإئتمان بحوالي 80 مليار دولار سنوياً، في حين تصل خسائر الشركات المصدرة للبطاقات إلى ثلاثة مليارات سنوياً[2].

يتضح من ذلك، أن الإنترنت أصبح مجالاً لمن له سلعُ أو خدماتٌ تجاريةٌ يريد أن يقدمها، وبوسائلَ غير مسبوقةٍ كاستخدام البريد الإلكتروني أو عرضها على موقعٍ على الشبكة. ومن الطبيعي أن يساعد استخدام هذه الوسائل في عمليات النصب والاحتيال التي تتميز بقدرة مرتكبيها على الإسراع في الاختفاء والتلاشي. وأنّ كثيراً من صور النصب والاحتيال التي يتعرض لها الأشخاص في حياتهم اليومية منتشرةٌ على شبكة الإنترنت، مثل بيع السلع أو خدمات وهمية أو الإسهام في مشاريعَ استثماريةٍ وهميةٍ أو سرقة معلومات البطاقات الائتمانية واستخدامها، وتعد المزادات العامة على البضائع من أكثر السبل للقيام بعمليات النصب والاحتيال على الإنترنت[3].

فتعد سرقة وقت الحاسوب واحدة من الأنواع الشائعة لجرائم الحاسوب، حيث يقوم المستخدمون المخولون بفتح حسابات الشركات أو المؤسسات لأغراضٍ غير شرعيّة، مثل اللعب بالحسابات الشخصية، ومزاولة بعض أنواع الألعاب في الحاسوب للوصول إلى الأسرار الخاصة بالمؤسسة عن طريق كسر كلمات السر الخاصة بالأنظمة خلال خطوط شبكات الهاتف، بعد ذلك محاولة سرقة وقت الحاسوب[4].

يمكن القول بأن شبكة الإنترنت تعبر عن معلومات، وبالطبع يمكن استخدام المعلومات بطريقةٍ غير شرعيةٍ عن طريق الآخرين. ويتضح هذا الأمر بوجه خاص عند التجارة على الإنترنت، فيقود المروجون على مواقع الوايب معارك ضاريةً لإقناع الأشخاص بأن تبادل المعلومات المتعلقة

---

[1]- جعفر حسن جاسم، التطبيقات لتكنولوجيا المعلومات،مرجع سابق، ص207.
[2]- حسن عبد الله عباس وصلاح محارب الفضلي، أخلاقيات الكمبيوتر، جامعة الكويت، الكويت، 2005، ص38.
[3]- حسام شوقي، حماية وأمن المعلومات على الإنترنت، دار الكتب العلمية، القاهرة، 2003، ص87.
[4]- علاء عبد الرازق السالمي، تكنولوجيا المعلومات، ط2، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2002، ص432

ببطاقات الائتمان أمرٌ آمن تماماً. وعلى الرغم من هذا الإدعاء فإننا نكاد نؤكد أنه ليس هناك ما هو آمنٌ بنسبة 100% على الإنترنت. على سبيل المثال، لاحظ أحد الأشخاص أنه قد تم تصفية حسابه البنكي، وقاد التحقيق في هذا الأمر إلى أن أحد الأشخاص قد قام باستخدام رقم بطاقة الحساب الخاصة بالأول لشراء مشتريات بحوالي 1400 دولار من موقع (Amazon.com). وقد تمت سرقة رقم البطاقة، من الشخص الأول حال قيامه بشراء أشياءٍ من هذا الموقع[1].

ينقسم جواسيس الحاسوب إلى هواةٍ ومحترفين، وكما هو الأمر في معظم الهوايات. فالهواة هم جواسيسُ عن قصدٍ، مع أنهم قد يملكون أسباباً قويّة للتطفل، إلا أن عيشهم لا يعتمد على هذا، يملك هؤلاء خبرة بالحواسيب أكثر بقليل من المستخدم العادي، لكن هذا لا يعني أنهم تقنيون جداً، إنما يحتاجون وقتاً أكثر بقليل لتعلم التقنيات المتنوعة التي يمكن استخدامها للوصول إلى الأجهزة الحاسوبية. ويميل الجواسيس المحترفون إلى امتلاك خبرةٍ تقنيةٍ أكثر من الجواسيس الهواة، فعملية التجسس على الناس هي جانبٌ من جوانب مهنة المحترفين. وقد يكون التجسس مشروعاً، كما في حالة موظف الاستخبارات ينفذ أمراً قضائيًّا متعلقاً بجريمة قتل، أو قد يكون غير مشروع[2].

إن فرصة التواصل مع الآخر البعيد التي منحتها تكنولوجيا المعلومات أتاحت لكثير من الناس ولا سيما الذين لديهم القدرة على اختراق المجال المعلوماتي والإضرار به خلال ارتكاب جرائم عديدة، ومنها جريمة التجسس والتخريب والقرصنة داخل شبكات المعلومات العالمية. وباتت المؤسسات الأمنية التي كانت مسؤولةً عن حماية الناس والدولة بات أمنها مهدّداً بفعل أولئك الذين بات مكانهم اختراق الحدود الأمنية التي رسمتها تلك الدوائر، بل ودولها أيضاً[3].

برامج «الفيروسات» هي عبارة عن برنامج تصيب جهاز الحاسوب عن طريق ربط نفسه ببعض البرامج الأخرى، وعادة ما يكون جزءًا من نظام التشغيل. لنفترض أنك تُحمّل برنامج «اللعبة العظيمة» من الإنترنت على جهاز الحاسوب الخاص بك. هذا البرنامج قد يكون أكثر من مجرد «لعبة عظيمة»، وكجزءٍ من تنفيذه فإنه قد يهدّد ملف نظام التشغيل على جهاز الحاسوب الخاص بك عن طريق إدراج بعض الرموز الإضافية. وقد يتعلق هذا البرنامج بالتاريخ وعندما يصل إلى تاريخ معين، فإنه يمسح جميع الملفات الموجودة على القرص، فالفيروسات شائعة في بيئة

[1]- بريستون جرالا وشيرى كينكوف، كيف تحمى طفلك من المواقع الضارة على الإنترنت، دار الطارق، القاهرة، 2001، ص29.
[2]- أناستاسيا محمد أكرم، أمن الحاسب وأمان المعلومات، شعاع للنشر والعلوم، حلب ، سوريا، ص11.
[3]- جعفر حسن الطائي، التطبيقات الإجتماعية لتكنولوجيا المعلومات ، مرجع سابق، ص127.

الحاسوب الشخصي، وقد أصبحت شائعةً في الواقع إلى حدّ أن بعض الحواسيب الشخصية تأتي اليوم مصحوبةً بنسخةٍ معدلةٍ من برامج (مضادة للفيروسات). وأكبر خطر قد يتشكل هو عندما تقوم باستخدام برامج من مصدرٍ غير موثوقٍ به، فالتحميل من الإنترنت هو مصدرٌ شائعٌ للفيروسات، ويمكن الكشف عن تلك الفيروسات في وقتٍ مبكرٍ عن طريق مقارنة حجم كافة ملفات النظام ومقارنتها بحجمها الصحيح[1].

المواقع الإباحية والقرصنة

تعد غرف المحادثة (Chat Rooms)، من أكثر خدمات الإنترنت شعبيةً وإقبالاً من قبل مستخدمي الإنترنت، إلا أنها مثل بقية خدمات الإنترنت، يتم إساءة استخدامها من البعض، ولعلّ إساءة الأطفال من أخطر الإساءات التي يتم فيها استخدام غرف المحادثة، فقد أظهرت بعض الإحصائيات أن من بين 24 مليون طفل يستخدمون الإنترنت هناك واحدٌ من كلّ خمسة أطفال يتعرضون للإساءة الجنسية عبر هذه الغرف، وتقدر اليونيسيف أن هناك مليون طفل يجبرون على دخول عالم الدعارة، وهذا الوضع قد دفع العديد من شركات الحاسوب إلى إغلاق غرف المحادثة في العديد من دول العالم[2].

ولقد ساعدت هذه التكنولوجيا الحديثة على إنتاج عددٍ لا حصر له من المواد الإباحية بسرعةٍ أكبرَ وبتكاليفَ أقلَّ مما كان عليه الحال من قبل، كما ساعدت على سرعة انتشارها، فمُتلقّي هذه المواد يستطيع أن يشاهدها، وأن يقوم بتخزينها أو بطباعتها، وأن يقوم بإرسالها من جانب إلى آخر، وذلك خلال مدةٍ زمنيةٍ قصيرةٍ[3]. ويمكن تقسيم المواد الإباحية إلى نوعين «الإباحية البسيطة» و«الإباحية الصريحة»، وتتمثل الإباحية البسيطة في الصور الثابتة التي تظهر جسد الإنسان العاري، وبخاصة المرأة، وتتمثل الخلاعة الصريحة في المقابل في المشاهد المتحركة لجميع أشكال وأنواع الممارسة الجنسية، وبخاصة تلك التي تقع بين الرجل والمرأة، وهي أكثرها تأثيراً في المشاهد الثابتة لما للحركة من تأثيرٍ قويّ في انطباع هذه المشاهد في ذهن الإنسان[4]. تكتظ شبكة الإنترنت بالصور الإباحية، وتمثل سوقاً هائلاً لها، وبالطبع عددٌ كبيرٌ منها يكون على شكل صورٍ متوسطة

[1]- Kevin. W. Bowyer ,ethics & computing, living responsibility in a computerized IEEE. Press, Marketing Second edition, N.Y., 2000, P.82.

[2]- حسن عبد الله عباس وصلاح محارب الفضلي، مرجع سابق، ص ص 37-38.

[3]- نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي الاقتصادية، منشورات الحلبي ، لبنان، 2005،ص39.

[4]- حسن عبد الله عباس وصلاح محارب الفضلي: مرجع سابق، ص9.

الحجم، والتي تجدها في كثير من المجلات أو في متاجر الكتب، وبخلاف المجلات، يمكن للمستخدمين أن يحصلوا على هذه الصور دون الحاجة إلى البحث عنها في متاجر الكتب، حيث يمكنهم رؤيتها دون خوفٍ أو حرجٍ خلال جهاز الحاسوب الخاص بهم بدلاً من التوجه للمحال التجارية. هذا بالإضافة إلى وجود مواد جنسية أكثر إثارة من التي توجد في المتاجر[1]. ولكي تكون الصورة خادشةً للحياء يجب أن يتوفر فيها الشروط الثلاثة الآتية:

مخالفةُ أعراف المجتمع وتقاليده بشكلٍ يثير الغرائز.

وصفٌ أو عرضٌ لسلوكٍ شاذٍّ، قام بتحديده قانون الدولة، أو يخالف العادات والتقاليد المعروفة.

افتقاد هذه الصور للقيم الفنية والسياسية والعلمية[2].

يتضح من ذلك، أن المرء قد يقرأ كتاباً داعراً أو يشاهد صورةً جنسيةً فاضحةً داخل حدود بيته وفي سرية تامةٍ، ولا يتعرض لأيّ مسؤوليةٍ قانونيةٍ مهما كان مدى الفحش والبذاءة التي ينطوي عليها هذا الكتاب أو هذه الصورة، وذلك استناداً إلى القانون والعرف الأميركي. وأيضاً بالنسبة للقانون المصري الحالي. ولكن بعض أشكال العلاقات الجنسية بين البالغين تعد فاحشةً ومنفرةً للغاية، ويجرم القانون أيّ شخص يقوم بالاتجار فيها أو عرضها على الجمهور العام، والتعبير بالكتابة والصورة والفن وسائر أشكال التعبير الأخرى عن موادّ فاحشةٍ داعرةٍ وعرضها للبيع أمرٌ يحرمه القانون، وتطبق هذه القواعد القانونية في المجتمع الأميركي[3]. وما لا شك فيه هو أن شبكة الإنترنت أتاحت أفضل الوسائل لتوزيع الصور الفاضحة والأفلام الإباحية بشكلٍ علنيٍّ فاضحٍ تقتحم على الجميع بيوتهم ومكاتبهم، فهناك على الشبكة طوفانٌ هائلٌ من هذه الصور والمقالات والأفلام الفاضحة بشكل لم يسبق له مثيلٌ في التاريخ. وما يطلق عليه «جنس الأطفال»، هو من أخطر هذه الممارسات في الوقت الحالي[4].

إن الشبكة العنكبوتية ما هي إلا إبداعٌ اجتماعيٌّ أكثر من كونها إبداعاً تكنولوجياً، فما صُممت إلا من أجل مساعدة الأشخاص على العمل، وليست لعبة تكنولوجية، فالهدف الأساسي من الشبكة العنكبوتية هو دعم وتحسين وجودنا أو تواجدنا الشبكي في العالم، إلى أن ظهر متسللون أساؤوا

[1]- بريستون جرالا وشيرى كينكوف: مرجع سابق، ص108.
[2]- المرجع نفسه، ص111.
[3]- بهاء شاهين، الانترنت والعولمة، عالم الكتب،القاهرة، 1999، ص71.
[4]- حسن طاهر داوود، جرائم نظم المعلومات، ط1، أكاديمية نايف لعربية للعلوم الأمينة، الرياض، 2000، ص93.

استخدام هذه الشبكة، وهم ما يطلق عليهم القراصنة، فماذا تعني كلمة قرصنة؟[1] كثر الحديث في الآونة الأخيرة عما يسمى بالقراصنة، والذين يحاولون اقتحام الحواسيب إما لأغراضٍ نبيلة، وإما للسرقة والوصول إلى معلوماتٍ سريةٍ أو للتدمير أحياناً، ويملك هؤلاء المتطلفون خبرةً ودرايةً كبيرة في علوم وبرمجة الحاسوب[2].

لكن تطور معنى كلمة "قرصنة" بطريقةٍ مؤسفة، فقد كانت تعني الشخص الذي لديه دوافعُ إيجابيةٌ ومثمرةٌ في الأساس، وكان القرصانُ (المتسلل) شخصاً يحب أن يأخذ على عاتقه مشاريع الحاسوب الكبيرة والصعبة لمجرد التحدي. وإذا لم يكن هناك مشروعٌ متاحاً يظل يحلم به حتى يأتي، ونجد أشخاصاً مثل (Brian Kernighan)، (Dennis Ritchie)، (Ken Thompson)، هم من علماء الحاسوب البارزين الذين لهم الأثر الكبير في تطوير نظام يونكس، هؤلاء الذين اخترعوا مشاريع حاسوب غير رسميةٍ في مختبرات بيل وبونكسس. أما الآن فهذا المصطلح يستخدم لوصف الأشخاص الذين يتسللون على نظام الحاسوب إما للمتعة أو لأسبابٍ أكثر خبثاً. فنرى من حيث الدوافع والقدرة الفنية، أننا نتحدث عن نوعين من الناس فالمتسلل الحق سيكون مبدعاً في الاستخدام غير المصرح به لأنظمة الحاسوب، ومن ناحية أخرى قد يكون المتسلل مدفوعاً بشغفه في القيام بشيءٍ غير مشروعٍ. ومشكلة تباين معاني تلك الكلمة معروفة للجميع. وقد تسبب هذا التباين في إطلاق غالبية الناس على من يخترق أنظمة الحاسوب تسمياتٍ مختلفةً[3].

ومن الممكن إجراء عملية القرصنة عن طريق رشوة عاملين في المؤسسة يتولون الكشف مباشرة على الحاسوب، فمن الناحية القانونية، فإن ملاحظة الذين يمارسون نشاطاتهم بهذا الوجه مشكلة مستعصية. أما بالنسبة لنسخ البرامج فيتم بصورةٍ بسيطةٍ جداً بتشغيل سواقات الأسطوانات الحاسوبية اللينة على الشكل التالي:

تقليد البرامج المعروفة بصورةٍ غير مشروعةٍ، وبغير وجه حق، بعد إجراء التعديلات عليها.

النسخ أو الغش من قبل الموزع الذي يبيع البرامج إلى الزبائن على أنها أصليةٌ.

---

[1]- Pekka Himanen The Hacker Ethic and the Sprit of the information Age, Random House Inc., USA, New York, 2001, pp. 184--185.

[2]-نبيل مصطفي صالح، أخلاقيات التطور الثقافي في استخدامات الشبكة الدولية للمعلومات وسرية وأمن المعلومات، مقالة في كتاب، فرج صالح عبد الرحمن وعبد العزيز محمد البوني: أخلاقيات التعامل مع الثقافات الحديثة، ط1، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، تونس، 2008، ص339.

[3]- Kevin. W. Bowyer, ethics & computing, living responsibility in a computerized, P.81.

النسخ غير المرخص به من قبل المستهلكين، فالعديد من الناس ينسخون برامج عن حسن نية، مع جهلهم المسبق بأن الأمر غيرُ شرعيٍّ.

إنتاج برامجَ مماثلةٍ للبرامج الرائجة من قبل الشركات المنافسة وبيعها على أساس أنها أصلية[1].

للحماية من القراصنة والاختراق يجب متابعة كل التغيرات الأمنية الحديثة في أقسام التأمين بالمواقع المختلفة على شبكة الويب. حينما تتصل بالإنترنت يجب منع الإتصال بأجهزة حاسوبٍ أخرى ومنع تشارك الملفات أو الطابعات، فأي شخصٍ آخر يستطيع الحصول على عنوان الإنترنت أثناء الاتصال يمكنه الاختراق بسهولةٍ[2].

اختراق الخصوصية

اهتم الكثير من الفلاسفة بوضع تعريفٍ لمعنى الخصوصية. فالمناقشات تتمحور هنا حول فكرة (الوصول - الولوج)، حيث يعني الولوج التقرب البدني لشخص أو المعرفة عن هذا الشخص. فهناك عمليات شدٍّ وجذبٍ بين الرغبات؛ الحقوق والمسؤوليات الخاصة بالشخص الذي يريد الاستئثار بهذا الولوج لنفسه، وحقوق ورغبات ومسؤوليات الأجانب (الدخلاء) بهذا الوصول. وقد أخذ المفكر السياسي الإيرلندي (أدموند بيرن) بوجهة النظر التي تسعى إلى تقييد هذا الولوج عندما عرف الخصوصية بأنها «منطقة عدم إمكانية الوصول» الذي يحيط بالشخص. فأنت تملك من الخصوصية ما يمكنك من التحكم في الوصول إلى منطقة «صعوبة الوصول». فعلى سبيل المثال، يمكنك ممارسة خصوصيتك عند غلق الباب خلفك عند استخدام المرحاض، يمكنك أيضاً ممارسة خصوصيتك عندما تختار ألا تخبر الكاتب أو الموظف في أحد متاجر الفيديو رقم ضمانك الاجتماعي. ومع ذلك، فالخصوصية ليست الشيء نفسه. فيمكن لإثنين من الناس أن يكون لهما علاقتهما الخاصة، يمكن أن تكون علاقةً جسديةً، والتي فيها يمكن أن يسمح شخص لآخرَ بالتقرب منه جسدياً، ويمكن أن يتسبعد آخرين. وقد تكون علاقةً فكريةً، والتي يتبادلان فيها الرسائل التي تحتوي على أفكارٍ خاصة [3].

عادةً ما تعدّ الخصوصية أحد سمات الاستقلال، إلا أنه بسبب أهميتها في ما يتعلق بتكنولوجيا الحاسوب تستحق أن يتم التعامل معها بشكلٍ منفصلٍ، ذلك أن الخصوصية هي الحرية الممنوحة

[1]- علاء عبد الرازق السالمي، تكنولوجيا المعلومات، مرجع سابق، ص433-434.

[2]- عبد الحميد بسيوني، الحماية من أخطار الإنترنت، دار الكتب العلمية، القاهرة،2003، ص143.

[3]- Michael J. Quinn, ethics for the information age, grea tobin, pearson Addison Wesley, boston, 2006, p. 213.

للأفراد للسيطرة على عرضها وإعلانها للآخرين، وهناك تمييزٌ بين الخصوصية المعلوماتية والخصوصية الفكرية. إن الخصوصية الفكرية هي السيطرة على الشخص والبيئة الشخصية للفرد، وتتعلق بالحرية التي يجب تركها دون رقابةٍ أو تدخلٍ من الآخرين. والخصوصية المعلوماتية هي سيطرة الفرد على المعلومات الشخصية في صيغة نصٍّ وصورةٍ وتسجيلاتٍ[1].

عندما ننظر إلى الخصوصية من وجهة نظر الغرباء الذين يسعون إلى الوصول، فالمناقشة تدور حول أين نرسم الخط الفاصل بين ما هو خاصٌّ وما هو عامٌّ، فإن تجاهل هذا الخط وانتهاك خصوصية أي شخصٍ هو إهانةٌ لكرامة ذلك الشخص. فأنت تنتهك خصوصية أي شخصٍ إذا تعاملت معه كوسيلةٍ لتحقيق غايةٍ. لنفترض أن أحد الأصدقاء يدعوك لرؤية فيلم فيديو وهو متاحٌ على شبكة الإنترنت، وتبعته إلى معمل الحاسوب. وقد جلس على أحد الأجهزة المتاحة وبدأ بكتابة اسمه وكلمة المرور الخاصة به، فمن المقبول بوجه عام أنه ينبغي عليك أن تغمض عينيك عندما يقوم شخصٌ ما بكتابة كلمة المرور الخاصة به، فهي شيء يجب ألا يُعرف إلا من قبل المستخدم فقط[2].

إذاً، تعد الحماية الكاملة للفرد سواءً في شخصيته وممتلكاته مبدأ قديماً بقدم القانون العام، ولكن وجد أنه من الضرورى من آنٍ لآخر أن يتم تعريف طبيعة ومدى هذه الحماية بشكلٍ محددٍ، وأن التغيرات السياسية، الاجتماعية، والاقتصادية غالباً ما تنطوي على الاعتراف بحقوقٍ جديدةٍ، لذا، فإن القانون العام في بدايته الأولى كان ينمو ليقابل المتطلبات الجديدة للمجتمع. ولذا، كان في العصور الأولى يقدم القانون علاجاً فقط لحالات التدخل الجسدي في الحياة والممتلكات، ثم جاء «الحق في الحياة ليحمي الفرد من الاعتداء بكافة أشكاله[3].

وثمة ثلاثةُ أوجهٍ مختلفةٍ للخصوصية، وهي: خصوصية النشاط، أي ألّا يتم التجسس علينا، وخصوصية المعلومات «بمعنى الحق في الاحتفاظ بها»، والحق في قدرٍ من التحكم في نوعية واستعمال المعلومات التي يحتفظ بها طرفٌ ثالثٌ. ويمثل هذا الأخير مجال حماية البيانات. ويوجد في المملكة المتحدة حقٌّ كافٍ في خصوصية المعلومات الشخصية التي يؤيدها القضاء، ويحاكم القانون على مخالفة هذا الحق. ويمكن انتهاك الخصوصية بواسطة أدوات التنصت، كألات التصوير المخبأة، واختراق المحادثات الهاتفية والرسائل عن طريق شبكات الحاسوب،

[1]- Philip brey, disclosive computer ethics, in Richard A. spinello, Herman T.Tavani, Readings in cyberthics, P. 63.

[2]- Michael J. Quinn, ethics for the information age, P. 213.

[3]- Samuel D. Warren & Louis D. Brandeis; The Right to Privacy, in Adam, D. Moore; Information Ethics, Privacy , Property and Power, University of Washington Press, U.S.A., 2005, P. 209.

وحتى لو ارادت الشرطة القيام بذلك، يتوجب عليها الحصول على تفويضٍ قانونيٍّ، على الرغم من أن الشرطة تستطيع انتهاك الخصوصية في الحالات الطارئة[1]. ولقد فرق الفلاسفة -بوجه عام- بين القيم الجوهرية، حيث إن قيمة بعض الأشياء في حد ذاتها، والتي تقود إلى تحقيق إنجازاتٍ في نهاية الطريق. وفي تحليل أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة دلفن للتكنولوجيا والسياسة والإدارة «فان دن هوفن» (Jeroen Van Den Hoven) للخصوصية، فرق بين ما هو جوهريٌّ وما هو وظيفيٌّ، فالخصوصية - طبقاً للرأي السابق- تعد قيمةً في حدّ ذاتها، أي قيمة جوهرية[2].

وتمثل الخصوصية ترتيباً اجتماعيًّا يسمح للأفراد بأن يكون لديهم مستوى من السيطرة على من هو قادر على الوصول إلى معلوماتهم الشخصية. وأظهر القانوني «مارتن ليفن» (Martin Levine)، كيف أن إيماننا بحقوق الخصوصية انبثق من حقوق الملكية الخاصة بنا. وكانت تقاليد القانون العام الانجليزى ترى أن (منزل الرجل هو قلعته) ولا يستطيع أحد دخوله[3].

الحق في الخصوصية وجهان متلازمان هما: حرية الحياة الخاصة، وسرية هذه الحياة. فحرية الحياة الخاصة تعني حرية الفرد في اختيار أسلوب حياته دون تدخلٍ من الغير أو السلطة، لكن هذه الحرية ليست مطلقةً لكن مقيدةً بالنظام الاجتماعي داخل المجتمع ويضع القانون حدودها من أجل تنظيم كيفية ممارستها كي لا تضر بالآخرين. وسرية الحياة هي سريّة كلّ ممارسات الفرد في حياته الخاصة، ونطاق سرية الحياة الخاصة نطاقٌ شخصيٌّ يرتبط بالشخص ذاته، فهو يشمل جميع البيانات والوقائع التي يقرر الفرد أن من مصلحته الاحتفاظ بها لنفسه أو لغيره من الأشخاص المتصلين به ويريد إطلاعهم عليها[4].

انتهاك حقوق الملكية

تُعرف الملكية الفكرية بأنها حقُّ امتلاك الفرد لأعماله الفكرية والإبداعية كالاختراعات، والمصنفات الأدبية والفنية، والصور، والرسوم، والنماذج ...إلخ، ولم تكن الملكية الفكرية وليدةَ هذا العصر، بل كانت مبدأ قديماً بقدم القانون العام.

ذهب كثيرٌ من الباحثين إلى القول بأن الملكية بدأت أولاً كملكيّة جماعية (Propriete collective)، تشترك فيها جميع أفراد القبيلة ولا يستأثر بها أحد منهم، فكانت الأرض والأسلحة

[1]- مايكل هيل: أثر المعلومات في المجتمع ، مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية ، الامارات، 2004، ص207.
[2]- German T. Tavani; Information Privacy; Conccepts, Theories and Controversies, PP. 156--157.
[3]- Michael J. Quinn, ethics for the information age, p. 214.
[4]- نهلاً عبد القادر المومني، الجرائم المعلوماتية،مرجع سابق، ص164، 165.

والعديد من الأمور بوجهٍ خاصٍّ مملوكةً ملكيةً جماعيةً للقبيلة في الحضارة البدوية. ولما استقرت الجماعات على الأرض وتطورت الأرض، تطورت الملكية مع تطور الحضارة، فأصبحت ملكيةً عائليةً، وانتهت الملكية بعد تطور إلى أن تكون ملكيةً فرديةً، ولكن مع بقاء بعض أثار الملكية العائلية كالميراث والنصاب الذي يجب أن يتبقى للورثة دون أن تجوز الوصية فيه. ففي العصور الرومانية القديمة كانت الملكية جماعيةً وعائليةً، وكانت فردية في بعض الأشياء الاستثنائية المحددة، كالمنقولات، وكان معنى الملكية يختلط بالمعنى الديني وبمعنى سيادة الدولة، ولكن ما لبثت العصور الوسطى والعادات الجرمانية أن عقدت الملكية الفردية من جديدٍ وكانت الملكية في العادات الجرمانية ملكيةً فرديةً[1].

تعد ملكية برامج الحاسوب أحد مناطق الجدل في أخلاقيات الحاسوب. وظهرت العديد من وجهات النظر حولها، على سبيل المثال، اعتقد مبرمج الحاسوب «رتشارد ستالمن» (1953م) (Richard Stallman) الذي أنشأ مؤسسة السوفت وير المجانية- أن ملكية البرامج يجب ألا يكون مسموحاً بها للجميع، ويدعي أن كل المعلومات يجب أن تكون مجانيةً، وكل البرامج متاحة للنسخ والدراسة والتعديل من أي شخصٍ يرغب في القيام بهذا. ويعتقد آخرون أن شركات البرامج لا تبذل قصارى جهدها – بالإضافة لما تنفقه من أموالٍ في تطوير البرامج– إذا لم يحصلوا على المقابل في شكل رسوم ترخيص أو مبيعات[2]. ومن ثم، لابد من وضع قوانين خاصة للملكية الفكرية لحماية منتجات الأشخاص الفكرية.

حتى عام 1988م، كانت حقوق الملكية الفكرية على البرمجيات تندرج مع بقية الحقوق الفكرية في إطار قانونٍ واحدٍ، ولكن في ذلك العام صدر أول قانونٍ خاصٍ بحماية الملكية الفكرية للمنتجات الفكرية الرقمية (Digital Copy Right Act)، في الولايات المتحدة الأميركية، وإذا كان هذا القانون يشمل كافة أشكال الملكية الرقمية مثل الصور والتسجيلات الموسيقية والأفلام المخزنة على الأقراص المدمجة، فإن القسم الأكبر منه كان مختصاً لمكافحة سرقة البرمجيات[3]. وانتشرت الانتهاكات الخاصة بالملكية الفكرية على الإنترنت في الأونة الأخيرة بشكلٍ كبيرٍ، وكثيراً ما قام الأفراد بالاستحواذ على الملكيات الفكرية للأفراد الآخرين ونسبوها إلى أنفسهم.

---

[1]- عبد الرازق أحمد السنهوري، الوسيط في القانون المدني، العقود التي ترد على الملكية، ج4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1984، ص423.

[2]- Terrell Ward Bynum; Ethics and the Information Revolution, In Richard A. Spinello & Herman T. Tavani; Reading in Cyberethics, Sudbury Mass, Jones and Bartlett, 2004, P. 22.

[3]- حسن عبد الله عباس & صلاح محارب الفضلى، مرجع سابق، ص136.

لا يسمى الانتهاك انتهاكاً بمجرد الاستحواذ على ملكية الغير فقط، بل إن مجرد الدخول إلى مواقع البريد الإلكتروني والإطلاع على الوسائل الموجودة بداخله دون إذنٍ من صاحبه، يعد جريمة انتهاكاً لسرية المراسلات المكفولة بنصوص الدستور، وقد أصدر الاتحاد الأوروبي توجيهاً عام 1995، والخاص بمعالجة البيانات الشخصية وحرية انتقال مثل هذه البيانات، وحدّد مسؤولية من يتعرض لسرية هذه البيانات والمعلومات، كما اهتمت الهيئات الدولية بإصدار توجيهاتٍ بشأن حماية السرية، فقد أصدرت منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، المبادئ التوجيهية لحماية الخصوصية وتدفقات البيانات الشخصية عبر الحدود عام 1980م [1].

وثمة أربعة حقوق، يمكن منم خلالها حماية الملكية الفكرية على الإنترنت وهي:

حقوق الطبع: تحمي غالبية القوانين أعمال التأليف الأصلية من الاستخدام غير القانوني، أو إعادة الطبع غير القانوني، أو التعديل، أو التوزيع، ويحمي كل ذلك حق التعبير عن الأفكار.

العلامات التجارية: تحمي القوانين العلامات التجارية، الأسماء والكلمات.

براءات الاختراع: تحمي القوانين الاختراعات الجيدة والمفيدة والجديدة من العمليات، والآلات، والإنتاج.

الأسرار التجارية: السر التجاري لأيّ معلومةٍ تستخدم في العمل، وتعطي مالكها مميزات عن الآخرين في كيفية معرفتها أو استخدامها[2].

تعد سرقة البرمجيات من أكثر جرائم الحاسوب التي تسحوذ على اهتمام الأوساط القانونية، لما لها من تأثيرٍ على حقوق الملكية، وهي من أكثر جرائم الحاسوب شيوعاً، إذ يقدر أن نسبة البرمجيات المسروقة إلى البرمجيات الأصلية تصل إلى 20% في البلدان المتقدمة في حين تصل إلى 80% في بعض بلدان العالم الثالث. توجد صورٌ عديدةٌ لعملية سرقة البرمجيات، ومن أمثلتها المعروفة نسخ الأقراص المرنة أو المدمجة أو تحميل البرامج عن طريق الإنترنت بطريقةٍ غير مصرحٍ بها، وقدرت خسائر شركات البرمجة من جراء سرقة البرمجيات بحوالي 5.5 مليار دولار في عام 2002 وحده[3].

[1]- خالد ممدوح، أمن المستندات الإلكترونية، الدار الجامعية، الاسكندرية، 2008، ص155.
[2]- رباب البدائية، الأمن وهرب المعلومات، دار الشروق، القاهرة، 2006، ص223.
[3]- حسن عبد الله عباس، صلاح محارب الفضلي: أخلاقيات الكمبيوتر، مرجع سابق، ص29.

معضلة التقدّم العلمي

حداثة الغرب في متاهات التقنية

فاطمة إسماعيل [*]

يُعدّ الجانب المنهجي أهمّ مقوّم من مقومات التقدم العلمي، والأداة الرئيسة في تحوّل المعرفة، لذلك كانت الميثودولوجيا موضوع فلسفة العلم المعاصرة.

مسعى هذا البحث الذي تقدّمه أستاذة فلسفة العلوم في جامعة عين شمس-مصر الدكتورة فاطمة إسماعيل، مقاربة ميثودولوجيا تقاليد البحث عند كلٍّ من لودان وكون ولاكاتوش، التي تضيء بشكلٍ مباشرٍ على سيرورة التقدم العلمي التاريخيّة. كما يتطرّق بصورةٍ أساسيّةٍ إلى النقود الموجّهة لنظريّة النماذج العلميّة، ونظريّة برامج البحث، والفكرة النسبويّة عن التغيّر العلمي.

المحرّر

في ظل التحولات العميقة والواسعة النطاق التي أحدثتها تكنولوجيات المعلومات والاتصالات، تشق الفلسفة طريقاً جديداً يتماشى مع الانفجار المعلوماتي وأثره على واقعنا الإنساني، وهو ما يجعلنا أمام حاجةٍ ماسة إلى فلسفة جديدة لاستيعاب طبيعة المعلومات ذاتها على نحوٍ أفضل ومعالجة القصور المفاهيمي الكبير، والأثر الأخلاقي لتكنولوجيات المعلومات والاتصالات علينا وعلى بيئتنا- كما يقول لوتشيانو فلوديدي صاحب كتاب الثورة الرابعة، كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني؟- نحن في حاجةٍ إلى الفلسفة لتحسين الديناميات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمعلومات. نحن في حاجةٍ إلى فلسفةٍ لبناء الإطار الفكري المناسب الذي يمكن أن يساعدنا على إدراك الدلالات (semanticize) (إعطاء معنًى وإيجاد منطقٍ) لمأزقنا الجديد. باختصارٍ، نحن في حاجةٍ إلى فلسفة المعلومات بوصفها فلسفةً تخص عصرنا، من أجل عصرنا.

لذلك جاءت هذه الدراسة حول مشكلة التقدم العلمي، التي تعدّ من المشكلات التي فرضها عصر العلم والتقدم العلمي على فلسفة العلم المعاصرة. فكان الحديث عن مناهج العلم والمشاكل التي

*- أستاذة فلسفة العلوم -جامعة عين شمس ـ مصر.

تعرضت لها نقطةً مركزيّةً لبناء فلسفةٍ تستوعب الانفجار المعلوماتي، وأثره على واقع الإنسان المعاصر.

إنّ الحديث عن مشكلة التقدم العلمي يعني الحديث عن فلسفة التقدم العلمي، وكما يقول د. نجيب الحصادي: «لو لم تكن هناك إشكالياتٌ يعجز نهج العلم الطبيعي عن حسمها، وعلى تعلقها باقتدار نهجه على التبليغ إلى ما يستهدف من غايات، لما كانت هناك حاجةٌ لفلسفة تُعنى بهذا الضرب من الأنشطة البشرية، ما يعني أن قيامها رهنٌ بعجزه. ولو لم تكن هناك فلسفةٌ للعلم الطبيعي تُعنى بتقويم قدرات نهج العلم الطبيعي المعرفي، لما أفاد القائمون عليه من الرؤى الفلسفية التي أسهمت في تحديد معالمه، وتسويغ أصوله، ما يعني أن شرعيّته رهنٌ بقيامها»([1]).

ميثودولوجيا تقاليد البحث

إنّ لودان، مثله مثل كون، ولاكاتوش، لا يتعامل مع نظرياتٍ مفردةٍ، بل يتعامل مع مركّبٍ من نظرياتٍ يطلق عليه «تقليد البحث».

يوضح لنا لودان، ما هو تقليد البحث؟ وما هي مكوناته، ووظيفته، وما يحدث له من تعديلاتٍ إذا تطلب الأمر، وكيف نُميِّز بين تعديلٍ يحدث في تقليد البحث وبين استبداله بآخر؛ فيقول: «إن تقليد البحث هو مجموعة افتراضات عن أنواعٍ أساسيةٍ لكياناتٍ موجودةٍ في العالم، وهي افتراضاتٌ تبين كيف تتفاعل هذه الكائنات، كما أنّها افتراضاتٌ عن المناهج المناسبة المستخدمة لتكوين نظرياتٍ عن تلك الكيانات وطرق اختبارها. وخلال مسيرة تطورها، تواجه تقاليد البحث والنظريات الراعيّة لها عدداً من المشكلات، ويتمّ اكتشاف حالات شذوذ، كما تظهر مشكلاتٌ تصوريةٌ أساسيةٌ، وفي بعض الحالات، عندما يقوم المؤيدون لتقليد البحث بتعديل نظرياتٍ معينةٍ ضمن التقليد، فيجدوا أنفسهم عاجزين عن استبعاد تلك المشكلات الشاذة والتصورية. وفي مثل هذه الظروف، من الشائع بالنسبة لأتباع تقليد البحث أن يكتشفوا ما هي أنواع التغيرات (الحدّ الأدنى) التي يمكن أن يتمّ عملها في المستوى العميق لميثودولوجيا ذلك التقليد أو للأنطولوجيا الخاصة به لاستبعاد حالات الشذوذ والمشكلات التصورية التي تواجه نظرياته الأساسية المكوّنة له. وأحياناً، يجد العلماء أنّ أيّ تحسينٍ لافتراضٍ أو لآخر في تقليد البحث لا يؤدي إلى استبعاد حالاته الشاذة أو مشكلاته التصورية، ما يشكّل أسساً قويّةً للتخلي عن تقليد البحث (بشرط توفر البديل). لكن، ربما يجد العلماء غالباً أنه بتقديم تعديل أو تعديلين في الافتراضات الجوهرية التي تمثل صلب تقليد البحث، يمكنهم حلّ كلّ من حالات الشذوذ البارزة والمشكلات التصورية وكذلك يمكنهم الاحتفاظ ببراعة بمعظم افتراضات تقليد البحث»[2].

[1]- إشكالياتٌ فلسفيةٌ في العلم الطبيعي، تحرير ددلي شابير، ترجمة : نجيب الحصادي، تحرير ترجمة: محمد عمران أبو ميس، الجماهيرية الليبية،من تقديم المترجم ص 7.

[2]- Laudan, Larry (1977), Progress and Its Problems, pp 97- 98.

من الواضح جداً تأثير كل من كون ولاكاتوش معاً على لاري لودان، لكن ذلك لا يمنع اختلافه عنهما. إنه - خلافاً لـ لاكاتوش- يسمح بتعديل تقليد البحث على المستوى العميق، أي يمكن أن يتم التعديل في صلب تقليد البحث، وهو أمرٌ لا يسمح به لاكاتوش، غير أنّه يتفق معه في أن وجود تقاليد البحث (أو إن شئت برامج البحث) هو القاعدة لا الاستثناء – وذلك خلافاً لـ كون-، كما أنّه يتفق مع لاكاتوش في أنّ التقدم في العلم يتم بالنمو التدريجي لا بالثورة الانقلابية-خلافاً لـ كون. كما أتت هناك بعض الاختلافات سنشير إليها تباعا.

التقدم والعقلانية العلمية

إنّ أحد أكثر المسائل الشائكة في فلسفة القرن العشرين هو ما يتعلق بطبيعة العقلانيّة، حيث يقترح بعض الفلاسفة تفسيرات مختلفةً للعقلانية، جميعها لا يخلو من الصعوبات الفلسفيّة والمنطقيّة. ويرى لودان أنّه من السهل نسبيًّا أن نوضح أنّ تاريخ العلم يشتمل على حالاتٍ هائلة -حالات يكاد يتفق فيها كلٌّ منّا حدسيًّا على تحليلها العقلاني- ومع ذلك فهي مضادة لكل نماذجٍ العقلانية المعروفة([1]).

يرى لودان أنّ نظريّة تقاليد البحث والتقدم التي يقدمها تُشكّل تطوراً جوهريًّا في نظريات العقلانيّة الآن باللغة المشتركة بين الفلاسفة (إن كان ما يُقصد بالتطور تقديم تفسير أكثر دقة للعوامل المعرفية الموجودة في الحالات الفعلية لاتخاذ القرار العلمي)([2]).

يوضح أنّ هناك حالاتٍ تاريخيةً مهمّةً حيث:

(1) استشهد العلماء بما أسموه مشكلاتٍ شاذةً «غيرَ مفنّدةٍ» على أنها اعتراضاتٌ خطيرةٌ على النظريات.

(2) اهتم العلماء بتوضيح المفاهيم وتقليص أنواعٍ أخرى من المشكلات التصوريّة.

(3) قام العلماء بمتابعة نظرياتٍ واعدةٍ (أي عالية التقدم) و دراستها، حتى وإن كانت هذه النظريات أقل كفاءة من النظريات المنافسة لها.

(4) انتفع العلماء بحججٍ ميتافيزيقيةٍ وميثودولوجيةٍ مُعارضةٍ للنظريات العلمية ولتقاليد البحث، كما انتفعوا أيضا بتلك التي تدعمها.

(5) وافق العلماء على نظريات واجهتها العديد من حالات الشذوذ.

(6) لقد أظهرت أهمية مشكلة ما، وحتى وضعها كمشكلةٍ، تقلباتٍ جامحةً.

[1]- Ibid,pp.121- 122.
[2]- Ibid,122.

(7) وافق العلماء على نظريات لم تحلّ كل المشكلات الإمبيريقية التي حلتها النظريات التي سبقتها.

يزعم لودان أنه على الرغم من أنّ الحالات المعروضة من (1) إلى (7) لم يتم تأسيسها بشكلٍ جيدٍ عقليًّا ومعرفيًّا، إلا أنّ النموذج الذي طوّره يسمح بتحديد الظروف التي يمكن فيها تبريرها عقلانيًّا. كما يعتقد أن أيّ نموذجٍ آخر موجود عن النمو العلمي والتقدم لا يمكنه تقديم زعمٍ مماثلٍ لهذا الذي يقدمه([1]).

لقد حاول لودان –من خلال كتابه التقدم ومشكلاته- إثبات أن أعم الأهداف المعرفية في العلم هو حلّ مشكلة ما، كما زعم أن حلّ أقصى حدّ من المشكلات الإمبيريقية، وكذلك إحداث أدنى حدّ من المشكلات الشاذة والتصوريّة التي يمكن أن نوّلدها في عمليّة الحلّ يمثل المبرر لاعتبار العلم نشاطاً معرفيًّا، كما زعم أنّ أيَّ تقليدِ بحثٍ يستطيع أن يُمثّل هذه العملية عبر الزمن يكون تقليد بحث تقدميًّا، وينتج عن هذا أن الطريقة الأساسيةَ المثلى ليكون التقليد معقولاً أومنطقيًّا من الناحية العلميّة هو أن يقوم بكلّ ما يمكن أن يقوم به لتعظيم قيمة تقدم البحث العلمي. و يزعم أنّ العقلانيّة تكمن في قبول أفضل تقاليد البحث المتاحة. كما يؤكد النموذج أنّ أيَّ تقييمِ عقلانيّةِ قبول، أيّ نظريّة أو تقليدِ بحث معينّ هو تقييمٌ ثلاثيٌّ العلاقة: فهو متصلٌ بالنظريات وتقاليد البحث المنافسة والمعاصرة له، ومتصلٌ بالمباديء السائدة لتقييم النظرية، وبالنظريات السابقة في إطار تقليد البحث ذاته([2]).

وكما يرفض لودان أن يكون الصدق هدفاً أسمى للعلم، يرفض أيضاً أن يتمّ النظر إلى التقدم على أنه البلوغ التدريجي للصدق عبر عمليّة الاقتراب من الصدق والتصحيح الذاتي. بل يقلب الرأي المعتاد رأساً على عقبٍ حيث يجعل العقلانيّة متطفلةً على التقدم. الأمر الذي جعل د. يمنى طريف الخولي تعتبر أن موقفٍ لاري لودان هذا يعدُّ خطوةً ثوريّةً انقلابيّةً، حين جعل العقلانيّة متعلقةً بإمكان التقدم، بل متطفلة عليها، والاختيار العقلاني هو الاختيار التقدمي([3]). وبناءً على هذا الرأي، كما يقول لودان:»عندما نتخذ خياراتِ عقلانيّةً يعني أننا نتخذ خياراتِ تقدميّةً (أي، خيارات تزيد فاعليّة حلّ المشكلات التي تواجه النظريات التي نقبلها). وبهذه العلاقة بين العقلانية والتقدميّة، أقترح أنه من الممكن أن يكون لدينا نظريةٌ عن العقلانية دون أن نفترض أيّ شيءٍ بشأن صدق النظريات أو احتمال صدقها كي نحكم عليها بأنّها عقلانيّةٌ أو لا عقلانية«([4]).

---

[1]- Ibid, pp.122- 123.

[2]- Ibid.,, p.124.

[3]- د. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين،عالم المعرفة، ص 400.

[4]- Progress and Its Problems, p.125.

لكن لودان يتوقع أن يرى البعض أن الثمن الذي يجب دفعه مقابل هذا المنظور مرتفعٌ للغاية، لأنّه يستلزم أن نجد أنفسنا نؤيد نظريات بوصفها تقدّميّةً أو عقلانيّةً، ويتضح في النهاية أنّها كاذبةٌ، (مع التسليم بأنّنا بالطبع لم نتمكن يقيناً من إثبات أيٍّ من هذه النظريات كانت كاذبة). لكن لودان يرى أنه ليس ثمة داعٍ للقلق من هذه النتيجة، لأن معظم نظريات العلم السابقة كان يشتبه بالفعل في أنها كاذبةٌ. بل من المفترض أن نتوقع أن النظريات العلميّة الحاليّة سوف تعاني من مصيرٍ مماثلٍ. لكن مع ذلك فإنّ افتراض كذب النظريات العلميّة وتقاليد البحث لا يجعل العلم لاعقلانيًّا أو غيرَ تقدميٍّ.[1]

كيف يبدو العلم مشروعاً جديراً ومهماً من الناحية العقلية، حتى مع التسليم بأنّ كلّ نظريّةٍ للعلم قد تكون كاذبةً؟

مع لودان لقد أصبح الاحتفاظ بالعلاقات الكلاسيكية بين التقدم والعقلانية والصدق مرفوضاً بالضرورة رفضاً قاطعاً، لأنّه أصبح يرى أنه في موقفٍ يجعله قادراً على اتخاذ قرارٍ عمّا إذا كان العلم يُعدّ عقلانيًّا وتقدميًّا أم لا[2].

كيف يمكن اتخاذ هذا القرار بدقةٍ؟

إنه يتضمن حتماً، كما يقول: تقييم الحالات النوعيّة المستمدة من تاريخ العلم، وعما إذا كان العلم ككلٍّ يُعدّ عقلانيًّا و تقدميًّا فذلك يعتمد بالطبع على ما إذا كانت مجموعة الاختيارات الخاصة بالنظريات وتقاليد البحث قد أظهرت التقدم والعقلانية أم لا. لذا، قد نتساءل، عما إذا كان ردّ فعل المجتمع العلمي على بحث آينشتاين عن الظاهرة الكهروضوئيّة قد أدى إلى تعديلٍ تقدميٍّ في النظريات الفيزيائية أم لا؟ وعند مستوًى آخرَ، قد نتساءل عما إذا كان الانتصار العام الذي حققه تقليد بحث نيوتن على تقاليد البحث الديكارتيّة وعلى تقاليد بحث ليبنتز في القرن الثامن عشر، قد نتساءل عمّا إذا كان تقدميًّا أم لا؟

للإجابة عن مثل هذه الأسئلة، يؤكد لودان على ضرورة أن نصغي بعنايةٍ شديدةٍ لمعايير (براميترات:parameters) النقاش والجدال العلمي للعصر الذي نتحدث عنه، حيث يمكن للمؤرخ أن يكتشف فيه تحديداً ما هي المشكلات الإمبيريقية والتصوريّة التي كان معترفاً بها. عندئذ يمكنه الوصول إلى معنىً معقولٍ وواضحٍ عن ثِقل أو أهميّة هذه المشكلات. وعن طريق التحليل الدقيق للحالة الفعليّة (لا عن طريق ما يُطلَق عليه إعادة بنائها العقلاني، في إشارةٍ منه إلى لاكاتوش) يمكن للمؤرخ- أو العالِم المعاصر- كما يقول لودان أن يُحدّد عادة الدرجة التي على أساسها كانت تقاليد

[1]- Ibid. p.126.

[2]- Ibid. p.127.

البحث المتنافسة، أو النظريات المتنافسة في إطار تقليد البحث ذاته، تقدميّةً في تُعديلاتها[1].

والشيء المهم الذي يؤكد عليه لودان هنا هو أنّه يجب أن نوسِّع من شبكات التقييم بدرجة كافية لتشمل كلّ العوامل ذات الصلة معرفيًّا والتي كانت موجودةً بالفعل في الموقف التاريخي. ولا يجب أن نفترض مسبقاً، كما فعل بعض مؤرخي العلم، أنّ المعايير (البراميترات) المهمة فقط كانت تجريبيّةً أو بشكلٍ أوضح كانت «علمية». ولأنه ينبغي دمج النظريات وتقاليد البحث في إطار شبكة أوسع من الاعتقادات والتصورات المسبقة، كان على أيّ تقييم دقيق لحدث تاريخيٍّ ما أن يهتمّ بعنايةٍ بالتيارات الفلسفيّة، واللاهوتيّة، والتيارات الفكرية الأخرى التي تؤثر على الحالة قيد البحث[2].

كما يُؤكد النموذج أنه عندما يتبنى العلماء في أيّ ثقافة تقليدَ بحث أو نظريّةٍ ما تكون أقلّ كفاءة في حلّ المشكلات مقارنةً بغيرها المتاح في الثقافة نفسها، فذلك يُعدّ سلوكاً لاعقلانيًّا. وبهذه الجوانب المهمة، يرى لودان أنّ النموذج الذي يقدّمه يثبت أنّ هناك بعض الخصائص العامة لأيّ نظريّة عن العقلانية، خصائص تتجاوز ما هو زمانيٌّ، و ما هو ثقافيٌّ، ويمكن تطبيقها على فكر ما قبل سقراط، أو على تطور الأفكار في العصور الوسطى، و كذلك على تاريخ العلم الأكثر حداثةً. ومن ناحيةٍ أخرى، يُؤكد أيضاً على أن ما يُعدّ عقلانيًّا بصفة خاصة في الماضي يكون إلى حدٍّ ما دالةً على الزمان والمكان والسياق، كما أن أنواع الأشياء التي يتمّ اعتبارها مشكلاتٍ إمبيريقية، وأنماط الاعتراضات التي يتمّ الاعتراف بأنّها مشكلاتٌ تصوريةٌ، إلى جانب معايير الوضوح، ومقاييس التحكم التجريبي، والأهمية أو الوزن المُحَدِّد للمشكلات، جميعها تمثل دالةً على الاعتقادات المنهجيّة المعياريّة لمجتمع المفكرين على وجه التحديد.[3]

وإذا كان التقدم يتمحور حول نوع العلاقة بين السابق واللاحق بالنسبة للنظريات العلمية، فإنّ التقدّم -في نظر لودان- يمكن أن يحدث فقط إذا كان تعاقب النظريات العلمية في أيّ مجالٍ يوضح درجة تزايد فعاليّة حلّ مشكلةٍ ما، وهنا **يمركز لودان فكرة التقدم على مواقف معيّنة** أكثر من امتداداتها الزمنيّة، ما يجعله يربط التقدم بتغيير نظريّةٍ ما أو تعديلها أو حتى إحلال نظريّةٍ جديدةٍ محلّها.

لكن متى يكون التغيير أو التعديل تقدّمًا؟

كي نعتبر التغيير أو التعديل تقدُّماً، فذلك يعتمد على كفاءة النظريّة وفعاليّتها في حلّ مشكلة ما مقارنةً بسابقتها، أو منافستها، يقول:» يمكن أن نقول في أيّ وقتٍ أنّنا نُعدِّل نظريّةً ما أو نستبدل بها

[1]- Ibid.,, pp.127- 128.
[2]- Loc. Cit.
[3]- Ibid., pp130- 131.

أخرى، ويُعدّ ذلك التغيير تقدميًّا فحسب إذا كانت النسخة الأخيرة أكثر كفاءةً وفعاليّةً في حلّ المشكلة من سابقتها([1]).

لكن هل يقتصر التقدم على ذلك فحسب؟ أعني، هل هناك طرقٌ أخرى للتقدم؟

توجد طرقٌ عديدةٌ يمكن أن يتحقق بها التقدم. يمكن تحقيقه ببساطةٍ عن طريق توسيع مجال المشكلات الإمبيريقيّة المحلّولة في ظلّ ثبات كافة موّجِهات التقييم الأخرى. وفي مثل تلك الحالة، يمثل إحلال T_2 محلّ T_1 (التي تحلّ مزيداً من المشكلات الإمبيريقية) عملاً تقدميًّا بوضوح. ويمكن أن يتحقق التقدم كذلك نتيجةً لتعديل النظريّة التي تستبعد بعض حالات الشذوذ الصعبة أو التي تحلّ بعض المشكلات التصوريّة. وبالطبع، غالباً ما يحدث التقدم كنتيجةٍ لكافة المتغيرات المتحولة بإحكامٍ والمتصلة بالموضوع[2].

وفي موضعٍ آخرَ يوضح ما أثبتته الدراسات التاريخيّة من ملامح التغيّر العلمي والعقلانية في عملية التقدم في العلم فيقول:[3]

لقد أوضحت دراسات التطور التاريخي للعلم أنّ أيّ نموذجٍ معياريٍّ للعقلانيّة العلميّة لا بدّ أن يشتمل على مصادر تبين أن العلم كان مشروعاً عقلانيًّا واسع النطاق يصل إلى مصطلحاتٍ ذات ملامحَ دائمةٍ معينةٍ للتغير العلمي. ويستنتج لودان من الأدلة التاريخية ما يلي:

(1) تحولات النظرية ليست تراكميّةً بصفةٍ عامة، أي لا يمكن الاحتفاظ تماماً بالمحتوى المنطقي أو الإمبيريقي (أو حتى «النتائج المؤيدة») للنظرياتِ السابقة وذلك عندما تقوم نظرياتٌ أحدث بإزاحة تلك النظريات السابقة لتحلّ محلّها.

(2) لا يتم بصفةٍ عامة رفض النظريات ببساطةٍ لأنّها تنطوي على حالاتٍ شاذّة، كما لا يتم بصفةٍ عامةٍ قبولها ببساطةٍ لأنّها مؤيّدةٌ إمبيريقيّاً.

(3) التغيرات في النظريات العلمية والمناقشات التي تصاحبها غالباً ما تدور بشأن المسائل التصورية (المتعلقة بالمفاهيم)، أكثر مما تدور بشأن مسائل الدعم الإمبيريقي.

(4) مبادئ العقلانية العلمية النوعيّة و«المحلّية» التي ينتفع بها العلماء في تقييم النظريات ليست ثابتةً بشكلٍ دائمٍ، وإنما قد تتغير بشكلٍ كبيرٍ عبر مسيرة العلم.

[1]- Ibid.,, p. 68.

[2]- Loc. Cit.

[3]- Laudan, Larry (1996): Beyond Positivism and Relativism: method, theory and evidence, published in U.S.A. by Westview Press, pp. 77- 78.، وقد قمت أنا بترجمة هذا الكتاب، المركز القومي للترجمة، تحت الطبع.

(5) هناك نطاقٌ واسعٌ من المواقف العقليّة المعرفيّة التي يتبناها العلماء تجاه النظريات يشتمل على القبول، والرفض، والمتابعة، والترحيب. وأيّ نظريّةٍ للعقلانيّة تناقش فقط القبول والرفض لن تستطيع هي ذاتها أن تواجه الغالبية العظمي من المواقف التي تتحدى العلماء.

(6) يوجد نطاقٌ لمستويات عموميّة النظريات العلمية، وهو نطاقٌ يمتدّ من القوانين في أحد الأطراف حتى يصل إلى الأُطر المفاهيميّة الواسعة في الطرف الآخر. كما يبدو أن مبادئ اختبار النظريات ومقارنتها وتقييمها تتفاوت بشكلٍ مختلف الدلالة من مستوًى لآخرَ.

(7) من المعلوم أن الصعوبات الشهيرة المتعلقة بأفكار «الصدق التقريبي» -في كلٍّ من المستويات الدلالية والمعرفية- تجعلنا لا نصدق أن السمات المميزة للتقدم العلمي تنظر للتطور على أنه يتجه إلى مثال الصدق الأعظم بوصفه هدفا مركزيا للعلم، ما يسمح لنا أن نتمثل العلم على أنّه نشاطٌ عقلانيٌّ.

(8)إنّ التواجد المشترك للنظريات المنافسة إنما هو القاعدة أكثر منه الاستثناء، ولذلك فإن تقييم النظرية هو في المقام الأول مسألةُ مقارنةٍ.

إنّ التحدي الذي يظهره لودان هنا إنّما يعبر عمّا إذا كان يمكن أن توجد فلسفة علمٍ يمكنها أن تجد مكاناً لمعظم ملامح العلم التي ذكرها، أو لكلّها، أم لا.

غير أن لودان الذي ينظر إلى نظرية كون (Kuhn) عن «النماذج» العلمية، ونظرية لاكاتوش عن «برامج البحث»، باعتبارهما من أفضل الجهود المعروفة التي تصدت لمشكلة التطور العلمي، وتناولتا طبيعة تلك النظريات الأكثر عموميّةً (more general). لكن ذلك لم يمنعه من نقدهما كما يلي:

نقد لودان لنظرية «النماذج» العلمية عند كون :

على الرغم من أن لودان يتفق مع كون ولاكاتوش في القول بالنظريات الكبرى الأكثر عموميّة (البراديم، برنامج البحث)، ويقول بـ «تقليد البحث»، إلا أنه يختلف معهما في كثيرٍ من النقاط، وفي المعالجة نفسها، وذلك يرجع إلى اختلاف منطلقات كلٍّ منهم، أو بالأحرى اختلاف طبيعة الميثودولوجيا لدى كلٍّ منهم.

وفي ما يلي نلخص نقاط الضعف التي أخذها لودان على نموذج كون:

يبدأ لودان بنقد فكرة البراديم (أو النموذج الإرشادي) التي تشكل الدعامة الأساسية لنموذج التقدم العلمي عند كون، ويصفها بأنها مبهمةٌ، بل يصعب وصفها على نحوٍ دقيق، وعلى الرغم من أنها «طرقٌ للنظر إلى العالم»، إلا أنّها في رأي لودان تبصراتٌ شبهُ ميتافيزيقيّة واسعةٌ، أو حدوسٌ عن كيفية تفسير ظاهرةٍ ما في مجالٍ معينٍ. وكلّ باراديم مؤسسٌ جيّداً يضمّ عدداً من النظريات الخاصة، كلٌّ منها يفترض

مسبقاً عنصراً أو أكثر من عناصر الباراديم. غير أن أحد مزاعم كون بالغة التطرف -في نظر لودان- أنه في أيّ علمٍ «ناضج»، يقبل العلماء الباراديم ذاته معظم الوقت، ويسود ما يعرف بـ «العلم السوي»، وفي هذه الفترة يعتبر العلماء الباراديم السائد غير قابلٍ للتغيّر (unalterable) ومستثنًى من النقد. لكن بالنسبة للنظريات الفردية الخاصة، التي تمثل جهوداً «للتعبير عن الباراديم»... من الممكن نقدها، وتكذيبها والتخلي عنها، لكن الباراديم نفسه لا يتم اختباره. إنّه يظل كذلك إلى أن تتراكم «حالات الشذوذ» بدرجةٍ كافيةٍ، ويأخذ لودان على كون أنّه «لم يوضح إطلاقاً كيفيّة تحديد هذه الدرجة... لقد أطلق «كون» على هذه الفترة اسم فترة «الأزمة». وأثناء الأزمة، يبدأ العلماء ولأول مرةٍ في البحث الجاد عن نماذج بديلة. فإذا أثبت أحد هذه النماذج البديلة أنه يشكل نجاحاً إمبيريقيًّا أكثر من الباراديم السابق، تقوم الثورة العلمية، ويُتوَّج باراديمٌ جديدٌ، ومن ثم تبدأ فترةٌ أخرى لعلمٍ سويٍّ جديد.»[1]

بالطبع يؤكد لودان أنّ وجهة نظر كون تحتوي على أمورٍ كثيرةٍ ذات قيمة عالية. فقد اعترف بفضله في القول بأنّ النظريات الكبيرة (maxi-theories) تحمل وظائفَ معرفيّة مختلفة موجهة ومساعدةً على الكشف (heuristic) مقارنةً بالنظريات الصغيرة (mini-theories). و قد يكون كون (Kuhn) أول مفكر يشدّد على تماسك وصلابة جودة النظريات الشاملة (global) حتى عند مواجهة حالات الشذوذ الخطيرة. كما أنه رفض خاصية التراكم في العلم المُسلّم بصحتها على نحو واسعٍ. لكن مع أن نموذج «كون» عن التقدم يضم الكثير من جوانب القوة، إلا أنه يعاني من بعض الصعوبات التصورية والإمبيريقية الحادة -من وجهة نظر لودان- الذي يشير أيضا إلى النقد الشامل الذي قام به شابير (Shapere) لتفسير «كون» للبراديمات (للنماذج) ومساراتها، كما يشير إلى نقد فيرآبند وغيره ممن شدّدوا على الخطأ التاريخي في اشتراط «كون» بأن «العلم السوي» يمثل شأناً نموذجياً أو سوياً»[2].

لذا فمن أوجه الاختلاف بين لودان وكون؛ أن لودان يرى «أنّ كلّ حقبةٍ رئيسيّةٍ من تاريخ العلم تتميز بوجود أمرين: **أولهما**: الوجود المشترك (co-existence) للعديد من النماذج المتنافسة، دون أن يمارس أحدهما سيطرة على مجال التخصص، و**ثانيهما**، وجود نمطٍ متواصلٍ ومستمرٍّ على أساسه تتمّ مناقشة الافتراضات الأساسيّة لكلّ باراديم داخل المجتمع العلمي. كما يتفق لودان مع العديد من النقاد الذين لاحظوا تعسفيّة نظريّة الأزمة عند كون، فكما يقول كون: إذا لم تسبب القليل من حالات الشذوذ أزمةً فإن «الكثير» منها هو الذي يحدث الأزمة، فيتساءل لودان: كيف يمكن لعالم أن يحدّد «درجة الأزمة»؟ [3]

[1]- **Progress and Its Problems,p. 73.**
[2]- **Ibid.p.74.**
[3]- **Ibid.,p.74.**

ويستمر لودان في ذكر ما يراه عيوبًا خطيرةً في نظرية كون وأكثرها أهمية ما يلي:

1- لقد أخفق كون في إدراك الدور المهم الذي تقوم به المشكلات التصورية في النقاش العلمي وفي تقييم البارادايم، على الرغم من أن كون يُسلِّم بوجود معايير عقلانيّةٍ لاختيار البارادايم أو لتقييم «تقدميته»؛ إلا أن هذه المعايير -في رأي لودان- تُعدّ وضعيةً تقليديةً مثل: هل تفسر النظرية وقائع أكثر من سابقتها؟ هل يمكنها حلّ بعض حالات الشذوذ الإمبيريقي التي عرضته النظرية السابقة؟ كما لم يجد لودان تمثيلاً جاداً في تحليل كون يبين أهمية الفكرة الكلية للمشكلات التصورية وعلاقتها بالتقدم.

2- من وجهة نظر لودان كون (Kuhn) لم يقدم حلاًّ على الإطلاق للسؤال شديد الأهمية عن العلاقة بين البارادايم ونظرياته المقوِّمة له. فلم يوضح: هل يستلزم البارادايم نظرياته المقوّمة له، أم إنّه يُحدِّثها فحسب؟ وهل تلك النظريات تُبرر البارادايم فور تطورها، أم إن البارادايم يُبرِّرها؟ لم يتضح حتى في دعوى «كون» ما إذا كان البارادايم يسبق نظرياته أو يظهر بعد تكّونها رغمًا عنها.

3- كما يرى لودان أنّ نماذج كون ذاتُ صرامةٍ في البنية ما يحول دون تطوُّرها عبر مسار الزمن، لتتجاوب مع حالات الضعف والحالات الشاذة التي تحدثها. علاوة على ذلك، لأن كون جعل الافتراضات الأساسية للبارادايم مستثناةً من النقد، فلا يمكن أن توجد علاقةٌ تصحيحيةٌ بين البارادايم والمعطيات. وبناءً على ذلك، من الصعب جداً أن تتفق صلابة النماذج عند كون مع الحقيقة التاريخية القائلة بأن كثيراً من النظريات الكبرى قد تطورت عبر الزمن.

4- تُعدّ نماذج كون أو «المنظومات البحثية» (disciplinary matrices) دائماً مُضمرةً أو مفهومةً ضمنيًّا، فلم تظهر أبداً بوضوحٍ تامٍّ. وكنتيجة لذلك، فمن الصعب أن نفهم كيف يستطيع أن يُفسِّر الكثير من الخلافات النظرية التي حدثت في تطور العلم، طالما أن العلماء يسلمون فحسب بمناقشة الافتراضات التي صيغت صريحةً على نحوٍ معقول.

5- وبما أن النماذج تُعدّ مضمرةً إلى حدٍّ بعيدٍ ويمكن تعريفها فحسب بالإشارة إلى «أمثلتها»، فينتج عن ذلك أنه كلما انتفع عالمان بهذه الأمثلة ذاتها، فإنهما -طبقًا لوجهة نظر «كون»- ملتزمان بالبارادايم ذاته بطبيعة الحال. مثل هذا المنظور -في رأي لودان- يتجاهل الواقعة المستمرة والقائلة بأن العلماء المختلفين غالباً ما ينتفعون بالقوانين أو بالأمثلة ذاتها، ومع هذا يقبلون بآراءٍ مختلفةٍ جذرياً عن معظم المسائل الأساسية الخاصة بالأنطولوجيا والميثودولوجيا العلمية[[1]].

6- كما يرفض لودان القول بأن الثورة العلمية (مع «تغير البارادايم» المصاحب لها) هي المقولة

[1]- **Ibid. pp. 74- 75.**

الأساسية لمناقشة تطور العلم. ويرى أنه على الرغم من أن الثورات العلمية تمثل ظواهرَ تاريخيّةً مهمةً بلا شكٍّ، لكنها لا تملك الأهمية ولا السمة المعرفية التي ترتبط بها غالبا. لقد احتلت الثورات العلمية هذه المكانة المميزة حيث أسيء وصف تركيبها بطرق تجعلها تبدو على خلاف جذريٍّ مع العلم في حالته المعتادة. وأدت المبالغة في التمييز بين «العلمً الثوري» و«العلم السائد» ببعض الكُتَّاب إلى التأكيد بشدة على «فترات النشاط الثوري» بأكثرَ مما تستحقه([1]).

7- يؤكد لودان على نقطة مهمة -يختلف فيها أيضا مع كون- وهي أن وجود اثنين (أو أكثر) من تقاليد البحث في كلِّ مجالٍ من هذه المجالات يمثل القاعدة لا الاستثناء. بل من الصعب بالفعل أن نجد أيَّ فترةٍ زمنيةٍ (حتى بنظامِ العقد) يسود فيها تقليد بحث أو باراديمٌ واحدٌ فقط في أيِّ فرعٍ من فروع العلم([2]). ويختار لودان بعض الأمثلة التي استشهد بها «كون» نفسه، ليوضح مدى إخفاق تحليله([3])، وليثبت من خلالها أن التواجد المستمر لتقاليد البحث المتعارضة، هو الذي جعل التركيز على الحقب الثورية مضلّلاً للغاية. حيث تتطور هذه التقاليد باستمرار، وقد يتغير ثراؤها النسبي عبر الزمن، وفي الغالب قد تحل التقاليد الحديثة محل القديمة، لكن ليس من المفيد عامة تركيز الانتباه على بعض مراحل هذه العملية باعتبارها ثوريةً وعلى بعضها الآخر بوصفه تطوريا([4]).

نقد لودان لنظرية برامج البحث عند لاكاتوش

في نقد لودان لميثودولوجيا لاكاتوش، نجده يطبق أفكاره عن العلاقة بين النموذج القديم والنموذج الجديد، من حيث إن الجديد يعد تطويراً للقديم، ويحلّ بعض المشكلات التي عجز النموذج السابق عن حلّها، ومع ذلك فقد يتسبب في مشكلات جديدة، كما أنه في الوقت نفسه ينفي فكرة التقدم الثوري، أي تنتفي القطيعة بين السابق واللاحق؟ لكن هلً يعني ذلك أن يكون التغيير تقدميًّا؟؛ ويكون التقدم تراكميًّا؟، ويتأكد المعنى القائل بأن المعرفة لا تبدأ من الصفر بل تبدأ من النقد، نقد السابقين، والمعاصرين؟

يقارن لودان بين كون ولاكاتوش، موضحاً أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما، وكيف كانت نظرية لاكاتوش استجابةً كبيرةً لهجوم توماس كون على بعض الافتراضات التي حرصت عليها فلسفة العلم التقليديّة، وكيف كانت تطويراً لها في الوقت نفسه، كما يبين أيضا بعض عيوب نظرية لاكاتوش، ثم يبدأ من حيث انتهى كلٌّ منهما، على الرغم من أنه يقول بتطوير فكرته في تقليد البحث من نقطة البداية

[1]- Ibid, p133.
[2]- Ibid, pp133- 134.
[3]- See: Ibid, pp.135- 136.
[4]- Ibid, p. 136.

تقريبا، مع اعترافه بالفضل الكبير، والدين العظيم الذي يدين به لكل من كون ولاكاتوش؟. وسنرى إلى أي حدّ يتفق معهما وإلى أيِّ حدٍّ يختلف، وهل هو أقربُ لأستاذه كون أم أقربُ لـ «لاكاتوش»؟

نعرض ما لخّصه لودان عن نظرية لاكاتوش[1] :

يقول لودان: «أعلن إمري لاكاتوش (Imre Lakatos) عن نظريّةٍ بديلةٍ تهتم بدور تلك «النظريات الفائقة (السوبر) (super-theorie) في تطور العلم. أطلق لاكاتوش على هذه النظريات العامة «برامج بحث"، ويرى أنها تحتوي على عناصرَ ثلاثةٍ هي:

1- مركزٌ صلبٌ (أو «مساعد على الكشف سلبي») للافتراضات الأساسية التي لا يمكن التخلي عنها أو تعديلها دون التنصل من برنامج البحث.

2- «مساعدٌ على الكشف إيجابي» يحتوي على «مجموعة مقترحاتٍ مترابطةٍ جزئياً أو إشاراتٍ عن كيفية تغيير... أو تُعدّيل، أو صقل» نظرياتنا النوعيّة متى رغبنا في تحسينها.

3- «سلسلة من نظريات T_1، T_2، T_3... إلخ «حيث كلُّ نظريةٍ لاحقة «تنتج من إضافة بنود مساعدةٍ (auxiliary clauses) إلى... النظرية السالفة». وتلك النظرياتُ هي التجسيدات المحدِّدة لبرنامج البحث العام. ويمكن لبرامج البحث أن تكون تقدميّة أو متردية متدهورة (regressive) بعدة طرق: غير أن **التقدم- بالنسبة لـ لاكاتوش حتى أكثر من «كون»**- هو دالة النمو الإمبيريقي للتقليد حصريًّا. إنه حيازةُ «محتوًى إمبيريقيٍّ» أكبر أو «درجةِ تعزيزٍ إمبيريقيٍّ «أعلى تجعل النظرية أكثر تفوقاً على نظريةٍ أخرى، وأكثر تقدميةً مقارنةً بها.

يُعدّ نموذج لاكاتوش، من عدة جهاتٍ، تطويرا لنموذج كون. وبخلاف كون، فإن لاكاتوش يأخذ بعين الاعتبار، بل يشدد على الأهمية التاريخية لتواجد العديد من برامج البحث البديلة في الوقت نفسه، وفي المجال ذاته. خلافاً لكون (Kuhn) الذي كثيراً ما يأخذ بالرأي القائل بأن النماذج غير قابلة للقياس (incommensurable) وبالتالي فهي لا تخضع لمقارنةٍ عقليةٍ، في حين يؤكد لاكاتوش أننا نستطيع أن نقارن على نحو موضوعيٍّ التقدم النسبي لتقاليد البحث المتنافسة. وأكثر من كون، يحاول لاكاتوش أن يتصدى للمسألة الشائكة الخاصة بعلاقة النظرية الفائقة بالنظريات الصغرى المكونة لها.

لكن في مقابل ذلك، يشترك نموذج لاكاتوش لبرامج البحث في الكثير من عيوب نماذج كون، بل ويثير عيوباً أخرى جديدة أيضاً:

1- كما هو الحال مع كون، **يُعدّ مفهوم التقدم عند لاكاتوش** إمبيريقياً بشكلٍ حصريٍّ، والتُعديلات

[1]- Ibid.,,pp.76- 78.

التقدميّة الوحيدة في نظرية ما، هي تلك التي يزيد نطاقُ مطالبها الإمبيريقية.

2- إن أنواع التغيرات التي يسمح بها لاكاتوش ضمن النظريات الصغيرة التي تشكل برنامجه البحثي هي محدودة للغاية. في الأساس، كل ما يتعلق بالعلاقة بين أيّ نظرية والنظرية اللاحقة لها في برنامج البحث، يسمح لاكاتوش فقط بإضافة افتراضٍ جديدٍ أو إعادة تفسير سيمانطيقي لمصطلحات النظرية السابقة. وطبقاً لهذه الرؤية المهمة للأشياء، يمكن لنظريتين فقط أن تكونا معاً في برنامج البحث نفسه، وذلك لو أن واحدةً منهما استلزمت الأخرى. وفي الغالبية العظمى من الحالات، فإن تتابع نظرياتٍ معينة في إطار نظريّة كبيرةٍ يتضمن استبعاد افتراضات معينةٍ وكذلك إضافة افتراضاتٍ أخرى، ونادراً ما توجد نظرياتٌ متعاقبةٌ تستلزم النظريات التي تسبقها.

3- إن العيب الجسيم في فكرة برامج البحث عند لاكاتوش هو أنها تعتمد على أفكار تارسكي-بوبر المتعلقة بـ «المحتوى الإمبيريقي والمنطقي». إن كافة مقاييس التقدم عند لاكاتوش تتطلب مقارنة المحتوى الإمبيريقي لكل عضو في سلسلة النظريات التي تُشكّل أي برنامج بحث. وكما أوضح غرونباوم (Grunbaum) وآخرون بشكلٍ مقنعٍ، فإن محاولة تحديد مقاييس محتوى بالنسبة للنظريات العلمية تُعدّ إشكالية للغاية، إن لم تكن مستحيلة فعليا. ولما كانت مقارنات المحتوى مستحيلة بصفة عامة، فلم يستطع لاكاتوش ولا أتباعه تحديد أيّ حالة تاريخية يمكن أن ينطبق عليها بدقةٍ تعريف لاكاتوش للتقدم.

4- ولأن وجهة نظر لاكاتوش ذات طابعٍ خاصٍّ، إذ ترى أن قبول النظريات نادراً ما يكون عقلانيًّا في أيّ وقت، فإنه لم يستطع أن يترجم تقييمه للتقدم إلى توصياتٍ عن الفعل المعرفي (بافتراض أنه استطاع تقييم التقدم!). على الرغم من أن أحد برامج البحث قد يكون أكثر تقدماً من برنامج بحث آخر، إلا أننا، طبقاً لوصف لاكاتوش، لا نستطيع أن نستنتج من ذلك شيئًا يبيّن أي برنامج بحث يجب أن يكون مُفضلاً أو مقبولاً. ونتيجةً لذلك، لا يوجد أبداً ارتباطٌ بين نظرية التقدم ونظرية إمكانيّة القبول العقلاني (أو بلغة لاكاتوش، بين «التقييم» المنهجي و«النصيحة»).

5- إن زعم لاكاتوش بأن تراكم الحالات الشاذة ليس له أي تأثير على تقييم برنامج البحث تعرض للتفنيد على نطاقٍ واسعٍ من قبل تاريخ العلم.

6- تُعدّ برامج البحث عند لاكاتوش، مثلها مثل نماذج كون، ذات صلابةٍ من حيث بنيتها المركزيّة الصارمة التي لا تسمح بتغيراتٍ جوهرية.

لذلك يؤكد لودان على أن عملية فحص المبادئ الأساسية، واستكشاف الأطر البديلة، وإحلال منظوراتٍ أخرى أحدث وأكثر تقدميّةً محلّ المنظورات القديمة هي عمليةٌ تحدث باستمرارٍ في العلم

-مثلما تحدث في كلّ النظم الفكريّة الأخرى- وهذا لا يعني بالطبع أنّ كلّ عالِم (كما يرى بوبر) ينتقد باستمرار الإطار أو التقليد الذي يعمل خلاله، فالعديد من العلماء في أيّ زمنٍ معيّن يتعاملون مع التقليد على أنه «مُسلّم بصحته» ويحرصون بشكلٍ إيجابيٍّ على تطبيقه على نطاقٍ أوسعٍ لحلّ المشكلات الإمبيريقية غير المحلولة (وهو ما يطلق عليه كون»حلّ المعضلات»). لكن أنَّ نتخيّل أن جميع العلماء يفعلون ذلك طول الوقت – في ما عدا الفترات النادرة للأزمة – هو ما يعني أننا نُحرِّف بشكلٍ لافتٍ للنظر حقيقة التطور الفعلي للعلوم[1].

إن ما أراد لودان أن يوضحه -من هذا الاستعراض المختصر جداً لاثنين من النظريات الرائدة في التغير العلمي- هو وجود عددٍ من الصعوبات التحليلية والتاريخية التي تواجه النظريات الكبيرة ودورها. وبالطبع يضع لودان هذه الصعوبات في الاعتبار حين يقدم نموذجاً بديلاً للتقدم العلمي، يقوم على ميثودولوجيا ما أسماه «تقاليد البحث»، ويرى أن الاختبار الحاسم لهذا النموذج الذي يقدمه سيدل على مدى قدرته على تجنب بعض المشكلات التي أعاقت النماذج التي سبقته. كما أنه يعترف بوجود الكثير جداً من العناصر المشتركة بين النموذج الذي يقدمه ونموذجي كون ولاكاتوش (ويعترف عن طيب نفسٍ بديْنٍ كبير لعملهما الرائد)، لكنه يؤكد أنه يوجد قدرٌ كبيرٌ وكافٍ من الفروق بينهم، ويقوم لودان بتطوير فكرة «تقليد البحث»، (التي تماثل البراديم، وبرنامج البحث)، تقريبا من نقطة البداية.[2]

ولما كان لودان يقوم بتطوير فكرة تقليد البحث من جديد، باعتبارها تمثل جوهر نظرية الميثودولوجيا عنده، وجوهر نظرية التقدم العلمي، فإنه يسهب في إعطاء أمثلة لتقاليد البحث، تكاد تجمع كل فروع المعرفة، العلمية وغير العلمية. كما يقوم بإيضاح طبيعة تقاليد البحث ودورها المساعد على الكشف، ودورها التبريري، وقابلية انفصال النظريات عنها، وكيفية تطورها، وكيفية تقييمها، والعلاقة بينها وبين وجهات النظر عن العلم. يحاول لودان أن يتجنب معظم عيوب النماذج السابقة، فإذا كان كون (Kuhn) لم يقدم حلاً على الإطلاق للسؤال شديد الأهمية عن العلاقة بين البراديم ونظرياته المقوِّمة له؛ فإن لودان يقدم إجابةً عن هذا السؤال وغيره عندما يتحدث عن تقاليد البحث[3].

مشكلة التغير العلمي.

معارضة الفكرة النسبوية عن التغيّر العلمي:

يشير لودان إلى الخلاف الأساسي بين العلماء الذين فكروا في عملية التغير العلمي، حيث يوجد

[1]- Progress and Its Problems, p.136.
[2]- Ibid.,pp.76 -78.
[3]- Ibid.,,pp.73- 78.

خلافٌ بين أولئك الذين استوقفتهم الانتفاضات الثورية المتتالية للفكر العلمي، و بين هؤلاء الذين تأثّروا جدًّا بالتتابعات غير المنقطعة أو بالاستمرارية اللافتة للنظر التي يعرضها العلم على مرّ تاريخه[1].

فيرى أن المدرسة «الثورية» تؤكد على وجود أنواعٍ مختلفةٍ تماماً من ميتافيزيقا الطبيعة المفهومة ضمناً في الفترات العلمية المتعاقبة. لذا، اعتقد أرسطو باستحالة وجود فراغٍ، وهو ما رفضه علماء المذهب الذري في القرن السابع عشر. اعتقد الكيميائيون في القرن الثامن عشر بأن الهواء مكوَّنٌ من مواد كيميائيةٍ عالية التفاعل، وأن النار ليست عنصراً. والجيولوجيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر نظروا إلى تاريخ الأرض من منطلق عمليات التغير والتحول التي تختلف تماماً عن كل ما يحدث حالياً على سطح الأرض. ومن جهةٍ أخرى تأثر بعض الجيولوجيين في القرن التاسع عشر بالصفة الانتظاميّة المطردة لتاريخ الأرض[2].

وعلى العكس، يؤكد «القائلون بالتغير التدريجي» (gradualists) أن درجة نجاح العلم تكمن في الحفاظ على معظم ما تمّ اكتشافه. وبالنسبة لكل ما يبدو «ثورات» في البصريات منذ بداية القرن السابع عشر، يشير التدريجيون إلى أننا مازلنا نتبنى بطريقةٍ أساسيةٍ قانون جيب زاوية الانكسار نفسه الذي وضعه ديكارت. وعلى الرغم من نظريات آينشتين فقد أشاروا إلى أن الميكانيكا المعاصرة مازالت تنتفع تماماً بمعظم التقنيات أو بالتقديرات التقريبية المعقولة التي قدمها العلماء النيوتنيون. كما يرى التدريجيون عملية اكتساب المعرفة بوصفها تدريجيةً بطيئةً و تراكميةً، مصحوبةً بحقائق جديدةٍ، أو تقريبات أفضل تضيف باستمرار إلى مخزون القوانين التي تراكمت منذ العصور القديمة عن الطبيعة. كما أشاروا أيضاً إلى أن العديد من الابتكارات التصورية التي تبدو جذريةً لا تتجاوز غالباً سوى القليل من التجاور البارع أو إعادة تنظيم لعناصر تقليدية.[3]

يقف لودان عند العديد من فلاسفة العلم المعاصرين الذين تناولوا مشكلة التغير العلمي، خاصة أولئك الذين ينتمون للمعسكر «الثوري» الذين استوقفتهم اللامقايسة الجذرية(radical incommensurability) بين تقاليد البحث المتعاقبة، هؤلاء، في نظره، عندما وصلوا بالموقف «الثوري» إلى أقصاه، ذهبوا إلى أن نظريات ما قبل الثورة تختلف جذرياً عن نظريات ما بعد الثورة بحيث لا يمكن لنا أن نتحدث حديثاً ذا معنى عن أيّ تشابهٍ بينها. مؤكدين أن مؤيدي كوبرنيكوس وبطليموس، أو أصحاب مذهب لامارك والداروينيين، أو النيوتونيين والفيلسوف النسبي جميعهم ينظرون للعالم بطرقٍ

[1]- **Ibid, p. 139.**

[2]- **Ibid, p.139.**

[3]- **Ibid, pp.139- 140.**

مختلفةٍ (ربما حتى «ينظرون إلى» عوالم مختلفةٍ)[1].

يقف لودان عند هذا الرأي باعتباره طريقةً غريبةً لطرح المسألة، ويرى أن هؤلاء (مثل هانسن (Hanson)، وكواين(Quine)، وكون (Kuhn) وفيرآبند (Feyerabend) قد استنتجوا بعض النتائج المتشائمة جداً في ما يتعلق بإمكان وجود عقلانيةٍ في العلم، وفي كثير من الحالات، وصلوا إلى قرارٍ بأنه من المحال، من حيث المبدأ، إثبات أن هناك أي تقليد بحث ينتصر عقلانياً على تقليد آخر، ويقودهم منطق حججهم (الذي يفحصه لودان باختصار) إلى استنتاج أن تاريخ العلم ما هو إلا تعاقب لوجهات نظر مختلفة عن العالم، ولا يمكن اتخاذ الاختيار العقلاني من بين هذه الأنظمة المختلفة عن الكون، ونظراً لأن كلَّ نظام له أساسه المنطقي الداخلي وكماله (integrity)، فلا معنى للرأي بأن أحد الأنظمة أكثر (أو أقل) عقلانية من الآخر[2].

ما الحل الذي يقدمه لودان إذاً؟

يرى لودان أن حجتهم (حجة اللامقايسة) هي حجةٌ مهمّةٌ، فإن كانت صادقةً، فهذا يعني أن العلم لا يطالبنا بالإخلاص المعرفي، وإذا لم يكن هناك أسس معقولة للاختيار العقلاني بين تقاليد البحث المتنافسة، عندئذٍ يصبح العلم مسألة هوى ونزوة، يفوز فيها أحد التقاليد حين يجذب معظم الأتباع المؤثرين ووكلاء الدعاية الأقوياء. ربما يكون هذا هو حال العلم، لكن قبل أن نقبل هذه النتيجة المُحبِطة بأن العلم ينبغي أن يكون كذلك بالضرورة، من الجدير أن نفحص بعنايةٍ الحجج التي يقدمها هؤلاء عن الفكرة النسبويّة للتغير العلمي[3].

وبإيجاز، تبدو حجتهم الأساسية كما يلي: تحدد النظريات العلمية بشكلٍ مضمرٍ المصطلحات التي تستخدمها. ومن ثم، إذا كان هناك نظريتان مختلفتان، فإن كل المصطلحات الموجودة لدى كلٍّ منهما لا بد أن تحمل معانيَ مختلفةً، (لذا، عندما يشير فيزيائي آينشتاينيٌّ إلى «كتلة» الجُسيم، فإنه يقصد شيئًا مختلفاً عما يقصده الفيزيائيُّ النيوتونيُّ عندما يشير الأخير إلى «كتلة» الجُسيم). فضلا عن أن الحجة تستمر، حتى إذا كان ما يُسمى بالتقارير الملاحظاتية التي يقدمها العلماء الذين يعملون على نظريات مختلفة تجعلها لا قياسية، ذلك لأن مصطلحاتهم التي تقوم على الملاحظة تكون محملة بالنظريةِ (laden- theory)، أعني، أنها تكتسب معناها بفضل إحدى النظريات أو بأخرى. على الرغم من أن العلماء الذين يعملون في تقاليدِ بحث مختلفة قد يستخدمون أحياناً التعبيرات اللفظية نفسها، فلا يعني هذا أن نفترض أنهم يؤكدون الشيء نفسه. ومن وجهة النظر هذه، كي نقبل نظريةً ما ذلك يعني

[1]- Ibid, pp.140- 141.
[2]- Ibid, p.141.
[3]- Ibid.

أن نقبل لغةً شبه خاصة لا يمكن أن يفهمها أو يُدركها أي شخصٍ لا يقبل هذه النظرية. ونتيجة لذلك، لا يمكن للعلماء الذين يعملون في تقاليد بحث مختلفة أن يتواصلوا مع زملائهم من العلماء في تقاليد البحث الأخرى أو يفهموا عباراتهم. وبافتراضٍ حالة عدم الفهم هذه، وظهور العلم كصورة جديدة لحصن بابل، لا يمكن مقارنة النظريات بعضها ببعض ولا يمكن تقييمها عقلانياً لأنه على ما يبدو أن تلك المقارنة تتطلب لغةً مشتركةً كي نتحدث حديثاً مفهوماً عن العالم([1]).

ويرى لودان أن هذه الحجة معيبةٌ من عدةِ جوانبَ، إنها ترتكز على نظريةٍ خاصة جداً (idiosyncratic) عن كيفية اكتساب الكلمات لمعانيها (أي، نظرية التعريف المُضمر). و هي تثير عدداً من الأسئلة عن استخدام المترادفات والترجمة من لغة إلى أخرى. إلا أن نقطة ضعفها المركزية، تكمن في افتراضها المسبق بأن الاختيار العقلاني يمكن أن يتمّ فحسب بين النظريات التي يمكن فقط ترجمتها إلى لغة أخرى نظيرة أو إلى لغة ثالثة، لغة «نظرية محايدة» (neutra theory-). وكما يشير كون (Kuhn) إلى هذه النقطة بقوله:«تتطلّب الـمقارنةُ بين اثنين من النظريات المتعاقبة لغة يمكن بها على الأقل ترجمة النتائج الإمبيريقية للنظريتين دون نُقصان أو تغيير». غير أن لودان يثبت، عكس ذلك، فيقول:»إذ لو قبلنا حتى الرأي القائل أن كل الملاحظات تكون محملة بالنظرية لدرجة تجعل محتواها لا ينفصل عن النظرية التي تُعبر عنها، فمازال من الممكن وضع آلية لعمل مقارنات موضوعيةٍ عقليةٍ بين النظريات العلمية وتقاليد البحث المتنافسة»[2].

ويستند لودان على حجتين لتبرير هذه النتيجة التي تؤكد إمكان عمل مقارناتٍ موضوعيةٍ عقليةٍ بين النظريات العلمية و تقاليد البحث المتنافسة.

الحجة الأولى مستمدةٌ من حلّ المشكلات

يعود بنا لودان إلى موقف الوضعية المنطقية الذي أدى ببعض فلاسفة العلم المعاصرين إلى القول باللامقايسة ورفض الموضوعية، فيقول:«إن الوضعية المنطقية في أوجها، كانت ترى عادةً أن تقييم النظريات المتنافسة يتمّ عن طريق مقارنة نتائجها «القائمة على الملاحظة»، ومع سيادة الاستعارة اللغوية في ذاك الوقت، فُهمت هذه العملية عادة على أنّها ترجمة توقعات النظريات المتنافسة إلى لغة ملاحظةٍ خالصة (عبر ما يُطلق عليه قواعد التناظر)، ونظرا للاعتقاد بأن لغة الملاحظة خاليةٌ من أي تحيزاتٍ نظريةٍ تأمليةٍ، كان يعتقد أنها تقدم أسساً موضوعيةً للتقييم الامبيريقي للنظريات المتنافسة، ومع زيادة الشكوك حول وجود قواعد تناظر بين النظريات وحول وجود لغات ملاحظة خالية من النظرية (free-

[1]-. Ibid.,pp141- 142.
[2]- Ibid.,, p.142.

theory)، بدأ بعض الفلاسفة مثل كون(Kuhn) وهانسن(Hanson) وفيرآبند (Feyerabend) في قطع الأمل في إمكانية وجود معيار موضوعيٍّ لمقارنة النظريات المختلفة، واقترحوا أن النظريات غير قابلة للقياس، وبالتالي فإنّها لا تقبلُ المقارنة الموضوعية»[1].

يرى لودان أن ما يتجاهله هذا المنظور هو أنه لا قواعد التناظر ولا لغة الملاحظة الخالية من النظرية تُعدّ ضرورية بالنسبة لمقارنة النتائج الإمبيريقية للنظريات المتنافسة. لأننا حتى بدون قواعد تناظر، وبدون وجود لغة ملاحظة خالصة، يمكن أن نتحدث حديثاً له معنى عن نظريات مختلفة تتعلق بالمشكلة ذاتها، حتى عندما يعتمد الوصف النوعي لتلك المشكلة بشكلٍ أساسيٍّ على العديد من الافتراضات النظرية[2]. ويستمر لودان موضحاً كيف أن النظريات المختلفة تواجه المشكلة ذاتها؛ مدافعاً عن وجهة نظر ترى أنه في أي مجال من مجالات العلم توجد بعض المشكلات المشتركة، موضحاً ذلك بالوقائع التاريخية فيذكر على سبيل المثال، أنه خلال نهاية القرن السابع عشر، تناولت العديد من نظريات الضوء المتعارضة مشكلة الانعكاس (بما فيها نظريات ديكارت (Descartes) وهوبز(Hobbes) وهوك (Hooke) وبارو(Barrow) ونيوتن (Newton) وهويجنز (Huygens)). وأصبحت كل النظريات البصريّة المتنوعة معنيّة بحلّ مشكلة الانعكاس، لأنه قد أمكن وصف هذه المشكلة بطريقة مستقلة عن أيّ نظريةٍ من النظريات التي سعت لحلّها[3]...وعندما اختلف الجيولوجيون الأوئل في القرن التاسع عشر حول تفسير تكَوُّن أو ترسّب طبقات الصخور أو الرواسب في القشرة الأرضية (stratification)، جميعهم -سواءً أكانوا من مؤيدي انتظام وتماثل العوامل الجيولوجية (uniformitarians) أم ممن قالوا بالاتجاه الكارثي (catastrophists)[4]، أم ممن كانوا نبتونيين (Neptunists)[5] أم كانوا براكانيين (Vulcanists) [6]، سواءً أكانوا أتباع هوتن(Huttonian) أم فرنر (Wernerian)، أو من كان يتقي الله أم ممن ينكر وجوده، سواءً أكانوا فرنسيين، أم إنجليزاً، أم ألمانًا- اتفقوا على أن المشكلة الأساسية لأيّ نظريةٍ جيولوجيةٍ كانت هي تفسير كيف تكونت هذه الطبقات المنتظمة والمتميزة[7].

وهكذا يرفض لودان بشدة رأي النسبويين في التغير العلمي، واللامقايسة، بل ذهب إلى أن «كون»

---

[1]- **Ibid., p. 143.**

[2]- **Ibid., p. 143.**

[3]- **Ibid., p. 144.**

[4]- الاتجاه الكارثي مذهب في الجيولوجيا يرى أن التغيرات الكبيرة في قشرة الأرض هي نتيجة الكوارث، لا نتيجة لعمليات التطور.

[5]- النبتونيون: ذهبوا إلى أن القسمات المميزة لشكل الأرض حدثت بفعل المياه عندما ألقى البحر رواسبه على اليابسة ثم انحسرت المياه وتكونت الظواهر الجيولوجية.

[6]- البركانيون، قالوا بأن الحرارة هي القوة الدافعة.

[7]- **Progress and Its Problems, p.145**.، يُلاحظ هنا أن لودان يؤكد على أن العلم مشترك إنساني عام لا دخل فية للجنس أو اللون أو القوميات أو الانتماءات الجغرافية و الوطنية، أو الإيمان أو الإلحاد..إلخ.

قد خُدع باكتشافه أن بعض المشكلات الإمبيريقية ليست مشتركةً بين التقاليد المختلفة أو النماذج (paradigms) المختلفة، ذلك لاعتقاده بعدم وجود مشكلات متطابقة (وهذا صحيح بالتأكيد). غير أن تعميم دعوى عدم قابلية قياس المشكلات تُعدّ دعوًى منحرفةً تماماً كما أن الدعوى المحدودة القائلة بعدم التداخل الجزئي هي دعوًى مبهمةٌ»[1].

الحجة الثانية مستمدةٌ من التقدم.

مع أن لودان يتوقع أن بعض الفلاسفة سينكرون وجود نظريات تتعامل مع المشكلات نفسها، لكنه يُصِّر أنه مازال يوجد مجالٌ لتقييم موضوعيٍّ لنظريات وتقاليدِ بحث لاقياسيةٍ والمقارنة بينها، لذا يعود إلى رؤيته بأن العقلانية تتوقف على قبول تقاليد البحث التي تتمتع بأعلى فاعليةٍ في حلّ المشكلات، فيؤكد على أن البداية تكون من التحديد التقريبي لفاعليّة أيّ تقليدِ بحث، أي نبدأ من داخل تقليد البحث نفسه؛ فنسأل ببساطة عما إذا كان تقليد البحث قد حلّ المشكلاتٍ التي حددها لنفسه أم لا؛ ونسأل عما إذا كان قد نتج عن عملية الحل شذوذٌ إمبيريقيٌّ أو مشكلاتٌ تصوريةٌ أم لا، ونسأل عما إذا كان، بمرور الوقت، قد نجح في توسيع نطاق مشكلاته التي فسَّرها، ونجح في تقليل عدد ما تبقى من المشكلات التصوريّة وحالات الشذوذ وتحديد مدى أهميتها أم لا. وبهذه الطريقة يمكن الوصول إلى توصيف تقدميّة تقليد البحث (أو تدهوره). إذا فعلنا هذا مع كل تقاليد البحث الرئيسية في العلم، عندها نستطيع عمل ما يشبه تصنيفاً أو ترتيباً تقدميًّا لكل تقاليد البحث في وقت معين؛ لذا من الممكن، على الأقل من حيث المبدأ وربما بالممارسة مع الوقت، أن نكون قادرين على عملِ مقارنة لتقدميّة تقاليد البحث المختلفة، حتى وإن كانت تقاليد البحث هذه لا قياسيةً تماماً من منطلق المزاعم الجوهرية التي تقدمها عن العالم[2]

وهكذا يُصِّر لودان على رفض اللامقايسة، وإمكان عمل مقارنة بين نظريات أو تقاليدِ بحث مختلفة، فيقول:«حتى لو لم نتمكن أبدا من إيجاد طريقة لترجمة ميكانيكا نيوتن إلى الميكانيكا النسبية، حتى لو لم نجد أبدا طريقة للمقارنة بين المزاعم الأساسية لفيزياء الجُسيمات في القرن العشرين والمذهب الذري في القرن التاسع عشر، وبشكل أعم حتى لو لم نتمكن على الإطلاق من القول بأن نظريتين قد تعاملتا مع بعض المشكلات نفسها»[3]؛ أي حتى لو لم نُسلِّم بحجته الأولى، فإنه يرى أنه مازال من الممكن- من حيث المبدأ- أن نقوم بعمل تقييم للمزايا النسبية لتقاليد البحث هذه (أو غيرها)، على أسسٍ عقليةٍ، هذه الميزة يمكن تعميمها بسهولة حين نلاحظ وجود العديد من المعايير لمقارنة

[1]- Ibid, p.145.
[2]- Ibid.,, p.145 -146.
[3]- Ibid., p.146.

النظريات المتنافسة والتي لا تتطلب أيّ درجةٍ من درجات قابلية القياس على مستوى الملاحظة. قد نقارن النظريات-مثلا- من منطلق اتساقها الداخلي أو من حيث تماسكها. و بالمثل، ربما نتساءل عن نظريتين (أو أكثر)، أيهما أبسط؟ أو أيهما قد تمّ تفنيدها؟ أو أيهما قد توصل لتوقعات أكثرَ دقةً؟ و نظرا لأن مثل هذه الخواص يمكن تحديدها بالتأكيد (بما في ذلك التقدميّة)، يمكن أن نقول بأن اللامقايسة المحتملة (possible incommensurability) بين النظريات وتقاليد البحث (طالما تمّ الاهتمام بمزاعمها الجوهرية عن العالم) لا تمنع وجود تقييماتِ مقارنةٍ لتحديد مقبوليتها[1].

خاتمة

وجود برامج البحث (أو تقاليد البحث) هو القاعدة لا الاستثناء عند كلٍّ من لاكاتوش ولودان، على عكس كون.

عند كون، يكون التقدم تراكميًّا في المرحلة المستقرة للعلم السائد، في ظلّ البراديايم القائم المتفق عليه من النخبة العلمية، أو المجتمع العلمي، وعندما يعجز البراديايم عن الوفاء بمتطلباته أو تحقيق أهدافه يتم التخلي عنه بالثورة عليه لصالح براديايم جديد تماماً في كلّ مكوناته. تحدث الثورة في العلم مقترنةً بالتغيّر الكلّي والجوهري للبراديايم: مفاهيمه مناهجه أدواته، قيمه، أساليب حلّ الألغاز أو المعضلات، ويرفض كون أن تكون عملية الانتقال من براديايم إلى آخرَ عمليةً تراكميّةً تتم عن طريق تعديلٍ في عناصرها، أو تحسينٍ أو توسيعٍ لمجاله.

إن الفلسفة لا يمكن أن تعمل بمعزلٍ عن العلم، بل هذا قدرها، وعليها أن تنتظر دومًا حتى يقع الحدث العلمي، أو حتى يقول العلم كلمته، وكذلك العلم لا يعمل بمعزل عن مشورة الفلسفة. على الفلسفة أن تنتظر مزيداً من التقدم في العلم حتى تستطيع أن تمارس عملها، والعلم لا يتوقف عن العمل، سواءً أكان يقودنا إلى مرحلةٍ أكثر اكتمالاً أم إنّه يحلّ مشكلاتٍ ويتسبب في أخرى. ومهما كان التقدم نعمةً ملتبّسةً بالنقمة فإنّه لا مفرّ منه، ولا من فلسفته.

[1]- Ibid.

منتدى الاستغراب

مناظرةٌ حول تقنيّات الحاضر

جان لوك نانسي- بينوا غوتز

مناظرةٌ بين فيلسوفين فرنسيين حول تقنيّات الحاضر

الزمن الذاوي في سيئات الحداثة

أعدت الحوار هيئة تحرير مجلة (le **Portique**) الباريسية

جرت هذه المحاورة في ستراسبورغ، في 4 تشرين الأول 1998، بين الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي ومواطنه أستاذ الفلسفة المعاصرة بينوا غوتز. تتناول المحاورة نطاقاً واسعاً من القضايا المتمحورة حول التقنية ومجالات تطبيقها. اشتملت المسائل التي تم التطرق إليها على التقنية والفنّ ومدى تأثير الطبيعة في مفهوميهما، كما طرح المحاوران عدة مواضيع من قبيل الفنّ والعمل والبطالة والعدميّة والطبيعة التي كشفت عن دور التقنية الفعّال في كلّ هذه المجالات ما أنتج إنساناً فنيًّا أو إنساناً كثمرةٍ للتقنيات.

وفي ما يلي الحوار الكامل الذي دار بين جان لوك نانسي وبينوا غوتز.

المحرّر

ـ جان-لوك نانسي (Jean-Luc Nancy): ما رأيكم لو بدأنا هذه المحاورة من مقطع إشكاليّ يتعلّق بعلاقة التقنية بمفهوم الزمن، أقول التالي: "**في الزمان لا يتجلّى تفريق الزمان. ولا يتجلّى الحيّز الوقتي للزمان. والحيّز الوقتي نفسه لا يفتح جوفه في الزمان والمكان. لذلك ينبغي توفّر تقنية تسمح في نهاية المطاف بِإعادة خلق الإبداع الذي لم يحدث**"[1].

ـ بينوا غوتز (Benoît Goetz): هذا المقطع من كتاباتك هو نفسه الذي وضعناه على غلاف هذا العدد من مجلّة (le **Portique**)، إذ بدا لنا أنّه يحثّ على الذهاب إلى داخل ما يُمثّل مشكلاً في

---

[1]- جان لوك نانسي: فيلسوف وأستاذ فخري في جامعة العلوم الإنسانيّة في سراسبورغ.

بينوا غوتز: أستاذ الفلسفة في جامعة بول فيرلين في ميتز، و رئيس تحرير مجلة الفلسفة والعلوم الإنسانية "لو بورتيك"، وعضو في مختبر لورين للعلوم الاجتماعية والشبكة الدولية (PhilAU).

- العنوان الأصلي: **Techniques du présent**.

- المصدر: **Revue "Le Portique", "Techniques et esthétique, 1999/3**

- ترجمة: عماد أيوب.

هذه الدراسة التي تحمل عنوان (التقنية والاستطيقا). وليس بمقدور المرء أن يتجاهل أنّ هذا المقطع -الذي أعيدَ إلى سياقه- مُختزَلٌ جدًا. هل يمكنك أن تُخبرنَا أكثر، اليوم، «حول ما كنت تُريد قوله»؟ كيف يمكنك تأكيد أنّ التقنية لم يتمّ التفكير فيها، بعد ماركس ولُرْوا-غوران وسيموندون، حتى لا نأتي مُباشرةً على ذكر هايدغر؟

جان ـ لوك نانسي: القول أنّه لم يُبحَث في التقنية فيه شيءٌ من الفظاظة أمام كلّ أولئك الذين أشرْتَ إليهم...

ـ لُرْوا غوران، بصورةٍ خاصّة، يقول شيئًا قريبًا من ملاحظاتك حينما يُلمّح إلى أنّنا نُفكّر بصورةٍ خاطئة تمامًا بالتقنية، عندما يُنظر إليها بوصفها شيئًا خارجاً عن الإنسان، طرأ عليه من الخارج واعترضه، في حين أنها امتدادٌ له، وتعبيرٌ عن هيكله وعضلاته وجهازه العصبي وخياله.

- أعتقد أنّه ينبغي أن نقول أنّها أكثر من «تعبير» و"امتداد"...، ينبغي أن نقول أنّ الإنسان نفسه حيوانٌ تقنيٌّ. فليس الإنسان سوى حيوانٍ تقنيٍّ، أي، ببساطة، هو حيوانٌ غير طبيعيٍّ. والتعارض الكبير بين «التقنية» و«الطبيعة» مشروعٌ إذا كان يعكس تعارضًا بين ما له غايةٌ مُبرمجةٌ في ذاتها -كالطبيعة المُسلّم بها- وما ليس له غايةٌ بذاتها.

بهذا المعنى، يمكن القول أنّ الإنسان فنّيٌّ أو هو ثمرةُ التقنيات، وليس هذا فحسب، بل هو الحيوان التقني، لأنّه لا يتوفّر على غايةٍ بذاته. وهو حيوانٌ غير مُحدّدٍ، كما قال نيتشه. وهذا هو الأمر الذي من الصعب علينا التفكير فيه

بالتأكيد، سَبَقَ التفكير في مسألة التقنية، لكنّ الرأي غير الفنّي هو الذي يُهيمِن دائمًا، من دون أن يجري البحث في نتائج التقنية. لقد كان من الصعب على هايدغر أن يُعبرّ عمّا سمّاه «مسألة التقنية»[1]، ذلك أنّ كل العالم يرى دائمًا إلى التقنيات بوصفها وسائل مُتعلّقة بأهداف. لقد أوضح هايدغر ذلك في «مسألة التقنية»، أو على الأقلّ، كان لديه هاجسٌ كبيرٌ يتعلّق بشيءٍ آخر غير الذي فهمناه منه بعامّة. ثمّة فهمٌ خاطئٌ بخصوص هايدغر حول ما يتعلّق بمسألة التقنية، وهو أمرٌ مُلفتٌ. لقد رأينا هايدغر مرارًا يحتقر التقنية، كما كلّ العالم، في حين أنّه بحقٍّ من أوائل الذين حاولوا القول أنه ينبغي التفكير في ما كان موجودًا «destinal" في التقنية، التقنية بوصفها «إرسال الكينونة». ذلك يعني أن التقنية لا

[1]- Martin HEIDEGGER, « La question de la technique », in Essais et conférences, Tel/ Gallimard.

تكمن في الخارجيّة المتُعلّقة بِأداةٍ، وإنما هي مُكوّنٌ جوهريٌّ، ولحظةٌ جوهريّةٌ للبشريّة.

ما يُثير انتباهي عندئذ، هو أنّ التقنية ليست بالضبط «وسائل لا حدّ لها"، وهو ما يُشير إلى أحد عناوين أغامبيم (Agambem) بل بالأحرى نمطٌ من الانتقال الدائم للغايات. لنأخذ مثالاً بسيطًا وهو السرعة، التي تُصبح غايةً تقنيةً في لحظةٍ ما، على نحوٍ مُبكّرٍ بلا ريبٍ. التوصيل السريع للرسائل هو وسواسٌ منذ القدم.

-أظنّ أنّك تُلمّح إلى أنّ الذعر من التقنية يرتبط باصطدامنا عبر التقنية بِتناهينا الخاصّ.

-إنّ ما يصعب علينا التفكير فيه، ويُمثّل كل الصعوبة حيث إنّنا نُفكّر بزماننا، هو أنّ التقنية وكلّ عصرنا يعرِض لنا نمطاً من غياب الغاية والتحقّق والهدف والغائية وعلم الآخرة. بالنسبة إلينا، لِنهاية العالم معنًى واحدٌ: الكارثة. تنقصنا الأخبار والنهايات. وذلك، على ما أعتقد، هو ما يصعب علينا كثيراً أن «نهضمه»، من أجل أنّ هناك حضارةً وراءنا وجّهت تفكيرَها نحو التحقّق والغاية. لكنّني لا أزعم أنّ بإمكاننا الاكتفاء، ونحن مسرورون بالتفكير في غياب الغاية والهدف. ينبغي بالأحرى أن نُحاول نقل خطاطة الفكر كاملةً.

-في حاشية كتابك (يكون مفردًا وجمعًا) تُورِد هذه الجملة التي قالها نيتشه: «الإنسان والأرض التي يعيش عليها لم يُكتشَفا بعدُ"[1]، أي من تعليق ملكة الغايات والمعنى المفروض، ثمّة مشهدٌ آخر يُكتشف ولم نبدأ النظر فيه بعدُ. إنّه بدايةٌ لا إنجاز يَعرِض لنا.

-ما يتمّ اكتشافه هو أنّ العالم لم يعد على حاله ولا الأرض على حالها. والطبيعة غير موجودة. بل علينا القول أنّها أحد الأشياء التي من الصعب جدًا تقديمها هنا أيضًا، في العقليات إن لم يكن ذلك في الفكر، بما أنّ الفكر يعلم ذلك منذ أمدٍ طويلٍ: كتبت ماري ماك كارثي هذه الرواية (عصافير أميركا Les Oiseaux d’Amérique) التي تنتهي بهذه الجملة التي قالها كانط وتوفيّ في أحد المستشفيات الأميركية: "Die Natur ist tod, mein Kind". وذلك معلومٌ، بوجهٍ ما، منذ أمدٍ طويلٍ. ولا أودّ القول كذلك أنّ الرأي يبقى جاهلاً. فالرأي هنا فئةٌ سيئةٌ. لكنّ فكرة اللا-مجانسة الجوهرية، ما زالت لم تتحدّث ولم تضع خطاطةً لثقافتنا.

[1]- Ainsi parlait Zarathoustra, Première partie, « De la vertu qui donne», 2, traduction Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, OEuvres, II, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 342

- لهذا السبب من الصعب علينا أن نتخلّص من ورطة مفاهيم «الفنّ» و«التقنية»، بِما أنّها لا تعمل إلا بمعيّة مفهوم الطبيعة.

-بالضبط ولهذا السبب من المهمّ إيراد الإيضاح التالي: في وقتٍ أصبحت التقنية بالنسبة إلينا قضيةً مُقلقةً، أو على الأقلّ، مُزعِجةً جدًا. لا نعرف ماذا نصنع مع هذه الأداة التي يبدو لنا أنّها تتكاثر حتى تُلقي علينا عتمةً (وهذا بعد كلّ شيءٍ إدراكٌ صائبٌ للأمر، بما أنّ الأداة ليست بحقّ أداةً)، ففي الوقت عينه بدأ ما يُسمّيه البعض بـ«التضخّم» في دور الفن. لقد بدأنا الحديث إذًا عن «وضع الفلسفة يدها على الفنّ». وشرع الفنّ باحتلال هذه المكانة التي لم يحتلّها من قبل. أصبح الفنّ مكانًا يضمّ تساؤلاتٍ هي في النهاية تلك التي تتمحور حول هذا النشاط الذي لا حدّ له. نشاطٌ لاطبيعيٌّ يُرافق الطبيعة ضمن علاقة «مُحاكاةٍ»، لكنّ كلّ الفنّانين الكبار وكلّ المفُكّرين الكبار عرفوا دائمًا أنّ هذه المحاكاة لم تكن نسخةً. ومع ذلك، الخطاطة الكبيرة للرأي كانت المحاكاة بمعنى إعادة الإنتاج، وبالتالي: لوم الأصلي «الطبيعي».

عندما يُهتمّ بتاريخ نظريّة الرسم –والرسم هو في صميم قضيّة مُماثلة ومُحاكاة الطبيعة- فإنّ ما يُثير الانتباه كثيراً هو أن نقرأ في النصوص الكلاسيكية أنه لا يحقّ لنا بصورةٍ خاصّةٍ إعادة إنتاج الشخص كما هو، أو كما نراه. علينا أن نتفطّن إلى أنّ المُماثلة الحقيقيّة في الرسم هي مُماثلة إنسانٍ داخليٍّ، ليس حاضرًا هنا، ولا في الطبيعة، وغير مرئيٍّ.

ثمّة هنا التقاءٌ مزدوجٌ بين الفنّ والتقنية. فالأول يتعلّق باللاجنسانيّة وغياب الغاية. إنّ الالتقاء الأول يحدث بواسطة التوازي. لكن، في الوقت عينه، وهذا أكثر فضولاً وأكثر صعوبةً، ثمّة التقاءٌ بواسطة التراكب. كلّ شيءٍ يحدث كما لو أنّ الفنّ يجب أن يكون حقيقة التقنية: بما أنّ التقنية تُلغي الغايات «الإتيقيّة-اللاهوتيّة-السياسيّة»، أو على الأقلّ، تُخرّب ترتيب هذه الغايات، فإنّ الفنّ يحتلّ موقعًا لم يحتلّه في أيّ حضارةٍ، فيتمّ الحديث عن الحقيقة في الفنّ الذي يحتلّ الفنانُ فيه موقعًا أكثر أهميّةً، في حين هو لا يعرف بتاتاً ما الفنّ الذي يصنعه، بِما أنّه ليس هناك مدافعٌ أو قاعدةٌ أو نموذجٌ. لكن هناك حضورٌ دائمٌ للفنان...

-هذا أمرٌ رومانتيكيٌّ بمعنًى واحدٍ. الفنّ اليوم ليس رومانتيكيًا وإنما هذا الفكر يبقى رومانتيكيًا...

-نعم، ثمّة شيءٌ ما رومنتيكيٌّ. لقد سبق للرومانتيكيّة أن أدركت تركيز الأسئلة والمطالب على الفنّ، والتي لم يكن بإمكانها التغاضي عن النمط اللاهوتي لكن، من جهةٍ أخرى، لم تكن الرومانتيكية تُفكّر

في مسألة التقنية، وفي ذلك هي وراء ظهورنا. فالرومنتيكيون لم يعتقدوا بوجود نموذجٍ أو فكرةٍ للفنّ الذي قد يجد المرءُ فيه بديلاً. غالبًا، يأخذ ذلك شكلاً لامُتناهيًا. في النزعة الرومنتيكية، هناك انتقالٌ، وليس هناك شكلٌ نهائيٌّ، بل هناك ضربٌ من «الغاية اللامُتناهية». وهناك الفنان لا العمل الفني. بيدَ أنّه يبقى هناك فكرٌ يتعلّق بنتيجةٍ، حتى لو كانت نتيجةً لامُتناهيةً، وحتى لو كانت هذه النتيجة ضمن الحياة لا ضمن العمل، إلخ.

إذاً، إنّ ما يفصلنا عن الرومانتيكية، هو أنّنا نعرف أنّ علينا التفكير بضربٍ من اللانتيجة الجذريّة، وأنّه بالتالي –وهذا هو الجانب الثالث من الالتقاء بين الفنّ والتقنية- بعد وقتٍ ما استطعنا فيه الاعتقاد بأنّ الفنّ هو الموضوع الذي تُعطي فيه الحضارة التقنية نفسها شكلاً أو هويّةً (هناك الكثير من ذلك في ضربٍ من الجماليّة، بين بداية القرن والأعوام القريبة منا) الآن أظنّ أنّ هناك شيئًا آخر يضع موضع إشكال فكرةً مُعيّنةً أو تمثيلاً مُعيّنًا للفنّ. ويصبح على الأرجح من الصعب تثبيت مفهوم الفنّ...

-لو عدنا إلى هذا المقطع الشهير الذي اقتبسناه من دراستك في «التقنية والاستطيقا»، فإنّك تكتب أنّ هناك اليوم تفكيراً فوق الحدّ حول الفنّ، وليس ثمّة اختراعٌ للفنّ...

-لقد قلْت «هذه -على الأقلّ- هي المظاهر». يُقال في العادة أنّ هناك فيضًا من الخطابات حول الفنّ، ولكن «ليس ثمّة فنّ». لكنّ ذلك، على الأقلّ، يعتبر حكماً مُبكراً. إنني أشبه الكثير من المُنظّرين المُجبَرين على الحديث عن الفنّ. وهذا، بذاته، ذو دلالةٍ إذ لم أعتقد منذ ثلاثين عامًا أنّني مُجبرٌ على التحدّث عن الفنّ. وبالنسبة إليّ، لم يكن الأمر يُجاري الأسئلة الفلسفيّة. ولكنّنا عندما نكتب عن الفنّ نُنساق سريعًا إلى السؤال المقابل، مثل ضربٍ من المرتدّة (boomerang)، وهو معرفة منزلة الخطاب الذي يتناول ما يقع خارج الخطاب، والذي يعاني بسبب سلوكين: إعطاء الفنّ معناه وحقيقته من الخارج، «مباركته" و تقديسه. ونُدرك على الفور خطر وبطلان هذا الرأي، أو على الضدّ من ذلك نُحاكي الفنّ. أشعر بأنّي أمتلك ميلاً قويّا لمحاكاة الفنّ. هناك على الأرجح انجذابٌ ضروريٌّ للفيلسوف نحو الشعر. هذا يعني أنّه في لحظةٍ ما، نشعر بأنّنا نستطيع إنشاء خطابٍ حول الفنّ، وليس هذا فحسب، بل يجب أن يحدث ذلك في الفنّ.

-لديّ سؤالٌ ذو طابعٍ «شخصي»: كيف تُلاقي الفنّ في فكرك؟ وأنا أُفكّر، بصورة خاصة، في هذا المُصنّف الذي ظهر توًا والذي يتناول الفنّان التصويري كاوارا (Kawara): "تقنية الحاضر". هل تغيب علاقةٌ فرديّةٌ بينك وبين الفنّ المعاصر، علاقةٌ مُختلفةٌ عن تلك القائمة بين دولوز وباكون، أو بين ليوتار

وبورين مثلاً؟ ألا يكون لنا الانطلاق، على وجه التحديد، من هذه العبارة «تقنية الحاضر»؟ أليست فكرتك نفسها، بمعنىً ما، هي تقنية الحاضر؟ ألم تَختَرْ، في إطار فكرتك، شيئًا قريبًا جدًا من بعض الفنانين مثل الفنان التصويري أون كاوارا (On Kawara)؟ إذا كان «عملُك»، كما يُقال في ما يتعلّق بالفنانين المُعاصرين، هو أيضًا تقنيةٌ للحاضر، ذلك يعطيه الفرصة للقرب الفردي من بعض فنّاني اليوم. ما يشرح -بتعبيرٍ ساذجٍ- موقفك «المؤيّد ل" الفنّ المعاصر؟

-في النهاية نعم... أنا "مع"، لكن بنبرتين. إنني «مع» بقدر ما أنا «ضدّ» الآراء التي تُهاجم الفنّ المعاصر والتي وجدتها حقًّا سخيفةً. فأصحاب تلك الآراء يفترضون أنّهم يفهمون جيدًا ماهيّة الفنّ وهذا شيءٌ لا يُقدّم. ثانيًا أنا في العادة مستاءٌ أو مُضطربٌ -أو أحيانًا ثائرٌ- بسبب ما يفعله بعض الفنّانين المُعاصرين، وأرى في هذا مشكلاً. يطرح ذلك عليّ مشكلاتٍ رهيبةً، فأنا أعرف أنّني أبدو أحيانًا كمن يُطلِق إشارة ترحيب بأيّ شيءٍ -بينما في الواقع، في «حساسيتي»، وحكمي، وأيضا في حكمي السياسي، لستُ سعيدًا البتّة بشيءٍ معيّنٍ أجده قبيحًا. لا يمكنني القول مثلاً أنّني أوافق على استخدام الأشياء الرديئة في الجداول. لكن عندما يكون من واجبي أن أشرح السبب فإنّني أرتبك. لأنّني أفهم أنّنا ننتهي إلى هنا، لكن في الوقت عينه أجد هنا شيئًا ما مُزيّفًا تائهًا... لكني لا أعلم جيدًا إلى متى يمكنني قول ذلك. وأعترف أنني أفتقر هنا إلى «مفهومٍ ناظِمٍ"...

-لكن، بغية العودة إلى الفنّان التصويري أون كاوارا (On Kawara)، يحدث ذلك من جهة الطهارة المتُطرّفة.

-بلا ريب... لكن عندما تقول "تقنية الحاضر" في ما يتعلّق بعملي...

-نعم، فكرتك تبدو لي مُوجّهةً إلى شيءٍ يقوم على إتيقا أولى، لا فنّ العيش (art de vivre) بل فنّ الوجود (art de l'existence)، أو فن الحياة... لا غرابة إذًا في أن نلاقي فنانين مُعاصرين مشروعهم هو إعداد آلياتٍ لِطرح السؤال حول معرفة الكينونة-هناك.

-هنا أنا موافقٌ، لكن بإمكانك قول ذلك على نحوٍ أفضل مني. ذلك يجعلني أفكّر في شيء كنت أفهمه لدى فوكو، في حين أنّ فوكو شخصٌ لا أمتلك معه الكثير من نقاط التجاذب. إنّها فكرة «العناية بالذات» و«تحويل الحياة إلى عملٍ فنّيٍّ». لكن ما كنتُ أتساءل بشأنه، عندما باشر فوكو بتناول هذا الدافعِ، هو أنّ ذلك لم يبقَ خاضعًا لهيمنة التشكيل، و«نحت الذات»...

-ذلك ينطلق لديك من فكرة التفريق (espacement) التي لا تتعلّق بفرض شكل على المادّة، ولا تتعلّق بلا شكٍّ بأفق التنفيذ...

-ثمّة شيءٌ بالغ الأهمّية يحدث هنا، على مستوى السؤال عن العمل. إلى أيّ درجةٍ ثمّة ضرورة للعمل، وإلى أي حدّ ثمّة ضرورةٌ للبطالة؟ من وجهة النظر هذه، أعتقد أنه ليس بإمكاننا رفض أنّ مع «البطالة»، اكتشف بلانشو (Blanchot) شيئًا أساسيًّا.

-أذكر لك: «فنانون، حرفيّون، صانعو الأسهم النارية: هؤلاء يفتحون كلّ مرّةٍ المكان-الزمان، ومن داخل الطبيعة يستبعدون الطبيعة وفنيّي الحضور»...

-«فنيّو الحضور»، عبارةٌ تعني أيضًا، لو تذكّرنا لرْوَا-غوران (Leroi-Gourhan)، أنّ الإنسان حيوانٌ يتّخذ أماكن للعيش والسكن -كهف، كوخ، وكل ما تريده- حيث تضمّ وظائف أخرى منها الحماية والتجهيز. توجد رسومٌ داخل المغاور علمًا أنّ الرسوم لا توجَد في كلّ المغاور... لكن ذلك لا يُنافي أنّه قبل العصر الحجري المصقول كان البشر يخزنون كمياتٍ من الصّباغ والمنتجات الخاصّة بتصنيع الصّباغ. لقد اكتشفنا أنّ هناك منتجاتٍ لصناعة الصباغ جرى نقلها بكمياتٍ كبيرةٍ وعلى مسافاتٍ طويلةٍ (لم يكن هناك عجلةٌ في ذلك الوقت!). ولا تؤدّي الصبغة دور الحماية، ويُخصّص للأجسام والثياب والجدران، ذلك يعني بالتالي أنّ هناك هذا الإفراط التقني.

-أقترح عليك إذًا أن تلجأ إلى مفهوم «البقايا»[1] الذي اخترتَه للحديث عن الفنّ المعاصر، أو ما يكشفه الفنّ المعاصر في كل فنّ. فهو مفهومٌ حسّاسٌ يجعلنا نُفكّر خطأً بإستطيقا الأنقاض، ويأتي أيضًا من اللاهوت، لكنّك تُغيّره بالكامل. بالنسبة إليك البقايا هي أثر العبور، وهنا نهتدي إلى تأويلك عن الفنّ الجداري (parietal): فعل الإنسان ذلك كي يُشير إلى عبوره هو، ولكي يُلاحظ نفسه. يبدو لي أنّه يجب تذكّر أنّ (vestigio) هي مرادف لـ(illico) التي تعني (in eo loco) -كما يقال «illico» «على الحقل»، أي «في هذا المكان بالذات»، «على الفور»... هنا، إذًا، يتقاطع المكان والزمان. إنّ بقاياك لا علاقة لها بالخراب ولا بشيءٍ من اللاهوتي. هي تسمح لك بأن تُبيّن أنّه في الفنّ -منذ لاسكو وفي كلّ فنّ- وُجِدَ هذا الأثر للعيش. حتى عندما كان الفنّ خاضعًا للتمثيل الحسّي للفكرة، كان هناك هذا الأثر للفنّان الذي كان هنا...

[1]- Jean-Luc NANCY, « Le vestige de l’art » in Les Muses, Galilée, 1994. Cf. également « Peinture dans la grotte» (Ibid.).

-عندما تقول "انتزاع الفنّ من سياقه اللاهوتي»، فذلك لا يتمّ من حيث إنّ ما دفعني هو الاختلاف، الذي استخرجه علماء اللاهوت، بين البقايا والصورة. فالبقايا هي أثرٌ، بلا صورةٍ، كما الدخان الذي لا يُشبه النار. أعتقد أنّ من المهمّ فهْم أنّ في كلّ فنٍّ، بما فيه «التصويري»، هناك دائمًا الصورة والبقايا.

-إذًا، يكشف الفنّ المعاصر عن حقيقة الفنّ، وما كان يُمثله الفنّ دائمًا...

-إنّه ذلك الأمر... بوجه ما، يُشير اختفاءُ الصورة والتمثيل، علانية، إلى البقايا. لذا، يُزعزع ذلك إلى حدٍّ كبيرٍ كلّ رؤيتنا للفنّ، لكوننا نجد صعوبات جمّة في التفكير بالبقايا وحدها.

-دائمًا في النصّ نفسه عن الفنان التصويري أون كاوارا (On Kawara)، وجدتُ مقطعًا غير مألوفٍ يُعدّ أساسيًا في مسألة «الفنّ/التقنية». نقابل في العادة بين دهّان المنازل والفنّان الدهّان، وذلك تمييزًا بين نشاطين يتمّ وضعهما في خانة المهنة نفسها، ويتعلّق أحدهما بمهمّة الفنّان النبيل، والآخر بالوظيفة البسيطة للحِرَفيّ الفنّي. لكنّك تكتب: «لِمَ تقوم بطلاء جدران الغرف؟ لا من أجل «التجميل»، بل لأنّه، من دون الطلاء، تختفي الجدران وتنهار في قعر بلا قعرٍ، ومعها المنزل. لكن ينبغي أن يكون هناك منزلٌ: إقامةٌ، مكوثٌ، استبقاءٌ، عطلةٌ، احتجازٌ، تأخّرٌ. الحاضر المحجوز في مقابل وقوع الزمن، والحاضر المحجوب عن الزمن، المبْعَد.» يمكن تأكيد أنّ دهّان المنازل والفنّان -على الأقلّ الفنّان المعاصر- و"فنّيّ الحاضر" ينضمّان.

-نعم! ذلك يمكن أن يبدو مُثيرًا للسخرية، لكنّه شيءٌ يحظى بالنظر من جانبي. لقد كان الغموض سبب حيرتي لفترةٍ طويلة، وهو غموضٌ يمكن أن يتطوّر إلى مفارقة، بين دهّان المنازل والفنّان الرسّام. ذلك مَدعاة للضحك. لو قِيلَ «هو دهّان منازل»، فالشخص الذي أُعلِنَ عنه يتدحرج من علياء الاعتزاز الفنّي. لكن، في الواقع، لو اعتقد المرء أنّه قبل الرسم على الحامِل كان الرسم الجداري يُغطّي الجدران كافة في بومبي (Pompéi: مدينة رومانية)، أو في الكنائس، في البلقان بخاصّة... لذا، من المشروع طرح السؤال: لِمَ نطلي؟ يمكن ببساطة الاعتراض على الجملة التي ذكرتها -"الجدران بلا طلاء تختفي"- بأنّ للجدران دائمًا لونًا مُعيّنًا، ويمكننا أن نسأل لماذا لا نرتضي هذا اللون. وهذا أمر يحدث أحيانًا. توجد منازلُ عصريةٌ تُترَك فيها الجدران بلا طلاء. لكنّ ذلك يعني أنّنا نرى هذه الخَلَفية بوصفها مساحةً (لقد أخطأتُ بالحديث فقط عن الأصباغ)، وذلك يعني أنّه للسكن يُحتاج دومًا إلى تحديد مساحة السكن كمساحةٍ. ذلك يعني أيضًا أنّ الإنسان لا يجعل نفسه في مأمنٍ، أو لا يسكن عندئذٍ، بل يقوم بالاحتماء، والأمر ليس نفسه. عندما يهطل المطر أبحث عن سقيفةٍ أحتمي تحتها، أما لو كنت

أسكن في مكانٍ ما، فسيكون تصرّفٌ آخرُ. وهذا التصرّف لا يتعلّق بزخرفةٍ أو زينةٍ ما. إنّه أمرٌ مُختلفٌ...

-نعم. ليس ذلك من أجل "التجميل"، بل يتعلّق بتقنية الحضور أو تقنية العيش. هنا ينكشف أنّ الإنسان كائنٌ تقنيٌّ. وهذا يُفضي إلى فكرة هايدغر التي ترى أنّ الإنسان هو ساكن (habitant).

-وأنا مُستعدٌّ لأقول ذلك فبالنسبة إليّ، وكما تُلاحظ، هو مَطليّ بالأبيض، تقريبًا غير مَطليّ...

-إلى جانب هذا اللوح الكبير الأبيض أحاديّ اللون: أبيض على أبيض على أبيض...

-وهذا اللوح الآخر الخاصّ بـ سوزانا فريتشر: مربّعٌ زجاجيٌّ عليه يتلفّ اللون من أعلى إلى أسفلَ. إنّه بالكاد مرئيٌّ.

-أيضًا لديّ سؤالٌ لو سمحت. بالنسبة إليك، الفنّ والفلسفة ليسا ميّتين، لكن هناك شيءٌ جرى تفحّصه. إنّك لم تقل، على غرار آلان باديو (Alain Badiou) أنّه يمكن استئناف العمل بِآراء أفلاطون وفلسفته بين ليلةٍ وضحاها. وهذا الحدّ الذي نُظِرَ فيه، بمعنى ما، هو نفسه بالنسبة إلى الفنّ والفلسفة. وفي كل الحالات، فإنّ الحدود التي ينظر الفنّ والفلسفة فيها تلتقي اليوم. إننا أمام ضربٍ من نفاد الفكرة، أو على الأقلّ ما أسمّيه المعنى المفروض. لكنّك لا تقول بالعدميّة (nihilism)، وفي مُداخلتك على شاشة التلفاز مساءً، بخصوص موريس بلانشو، شدّدت على القول أنّ بلانشو، بخلاف بعض المظاهر التي تفرض نفسها سريعًا، لا يقول بالعدميّة. إذًا هذا النفاد الذي ليس تعبًا يقوم على عدم إنكار أنّ -كما يُقال منذ هيغل[1]- شيئًا مُتعلّقًا بالفلسفة قد اكتمل. إنّك لا تعتقد على غرار دولوز (Deleuze) وباديو أنّ الفلسفة خالدةٌ ومُبدِعةٌ. ثمّة غايةٌ جرى النظر فيها وهذا خبرٌ جيّدٌ. عند هذا المستوى أنت لا تقول بالعدمية. يبقى العالم، أي المعنى الصريح الذي يُنتظر اكتشافه (انظر عبارة نيتشه التي ذكرناها في موضعٍ سابقٍ).

-لكن، لا أفهم الفلسفة كما فهمها باديو ودولوز، ولا أختلف معهما. أظنّ أنّها أكثر من مجرّد كلمةٍ. لأنّه عندما نتحدّث عن «غاية الفلسفة»، مع هايدغر، لا يتعلّق الأمر بشيءٍ آخرَ غيرِ غاية الميتافيزيقا أو اللاهوت الوجودي، أي غاية «المعنى المفروض»، لكنّ قول ذلك بهذه الطريقة قد لا يُعدّ كافيًا. هذه هي غاية الفكرة التي توصِل إلى نتيجة. عندئذ، مع هيغل، جرى النظر في أحد الحدود وتحقّق إنجازٍ ما. وليس من باب الصدفة أنّ كل الذين يحتقرون «غاية الفلسفة»، بالمعنى الذي قصده هايدغر، لا

[1]- Signalons le très éclairant Hegel, l'inquiétude du négatif, de Jean-Luc NANCY, Hachette, 1997

يُفكّرون لدقيقتين في ما جرى بعد هيغل وعصره: ماركس ونيتشه وفرويد... وبعدهم الإحياء الفلسفي في علم الظواهر الهوسرلي.

فقط، بالضبط، وللاقتصار على هوسرل... ثمّة جانبان لديه. هناك الجانب الذي بفضله يُقيم هوسرل صرحًا كبيرًا (هل يمكننا تسميته بالضبط وجودي-لاهوتي؟) له معنىً عقلانيٌّ، لكنّ أفق هذا المعنى، لدى هوسرل نفسه، يبقى بعيدًا جدًا. ومن جهةٍ أخرى، يُفيد معنى المحاولة الظاهراتيّة الانطلاق بعد توقّف، لكنّه يُفيد أيضًا ضربًا من الانفتاح غير المحدود. لديّ انطباعٌ بأنّ الفلسفة لا يمكنها الاكتمال، حتى لو كان هناك أفق «الإنسانية الغربية الأوروبية». لدى هوسرل، يوجد عملٌ آخر يبدأ وسيُسمّيه هايدغر «التفكيك»، الذي تجدّد نشاطه على يد دريدا(Derrida)، وآبُو«Abbau" لكلّ نظام المعنى الغربي... إذاً، في هذه اللحظة، «الفلسفة محدودة»، لكن يمكن أيضًا أن نقول أنّها تبدأ من جديدٍ باستمرارٍ. وفي هذه الرؤية دولوز على حقٍّ...

-لكنّ دولوز وباديو يتّبعان المنهج البنيوي ويضعان النظريات بطريقةٍ إثباتيّة. بمعنى ما، هما فيلسوفان-فنّانان. إنّك في جانب "الترحيب بما هو قائم"، بالرغم من أنّ هذه العبارة ليست من تأليفك، وفي جانب ضرب من «الانفعالية»...

-إنّها مسألة التقليد بلا شكّ. أنا أنتسب إلى التقليد الألماني أكثر منهما، وفي هذا التقليد لا يمكن تفادي السلبي أو على الأقلّ يُضطرّ المرء إلى طرح السؤال حول ذلك. وربمّا بهذه الطريقة نصل قسرًا إلى العدمية (nihilism) بالمعنى الذي ينكشف فيه بلا ريب عدميٌّ ما أو شيءٌ ما في جهةٍ ما. لكن، كما يقول نيتشه، هناك عدميّةٌ ارتكاسيّةٌ وعدميّةٌ فعّالةٌ. والسؤال يتعلّق بمعرفة ماهيّة أو ما يعنيه هذا «الشيء الذي من شأن المعنى»، وهذا البطلان لكلّ الأفكار وكلّ المعاني التي تُنشئ العدمية.

هناك جملةٌ قالها نيتشه أحبّها كثيراً وهي: «إدخال معنىً. هذه المهمّة ما زالت لم تُنجَز تمامًا، ولا تتضمّن أيّ معنىً."[1] أظنّ أنّ هذه هي حقيقة العدمية. ولهذا أشعر بدهشةٍ كبيرةٍ عندما يُقال أن بلانشو يقول بلا ريب بالعدمية. لقد أمضى بلانشو وقته وهو يحاول أن يتعمّق في هذا «اللاشيء» أو هذا «الخواء المعنوي" الذي لاحظه، بوجه ما، بوصفه «الثمرة» وفي الوقت عينه بنيّة الكتابة. غير أنّ المعنى ليس مُنفردًا (يقول أدورنو: إنّ الكتابة هي ما يبقى عندما لا يكون هناك معنى) بالنسبة إلينا أظنّ أنّ ذلك

[1]- Frédéric NIETZSCHE, Fragments posthumes automne 1887 – mars 1988, trad. Pierre Klossowski, OEuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1976, p. 34

يشتمل على جانبين: من جهة، نقول: «لا يوجد شيء، إنّه الخواء» وليس هناك كلمات أخرى سوى الكلمات السلبية لتسمية ذلك. ولكن، من جهةٍ أخرى، نتوقّع أيضًا -يمكننا أن نفهمَ- أنّ هذه الكلمات خاطئةٌ، أو أنّ هذا الخواء ليس سوى خواء الدلالة كما نعرفها...

-بذلك تنقلب العدمية...

-عندئذ، أعلم أنّه يمكن القول إنّها جدليّةٌ...

-هذا مُطابق لذوق العصر... يكثر أولئك الذين يُكرّرون الحديث عن الجدلية...

-إذا كان مطابقًا لذوق العصر فنعم الحدث! لكنني أقول أنّه ينبغي التفكير في جدليّةٍ لامُتناهية لا تُفضي إلى نهاية التاريخ، في معنى أنّنا ظننّا أنّنا نستطيع الاعتقاد أنّ هيغل فكّر في تلك الجدلية. يجب ألّا ننسى أنّه في نهاية فينومينولوجيا الروح، يذكر هيغل أبيات شعرٍ قالها شيلر (Schiller) وقد عدّل فيها بعض الشيء: «في ما يتعلّق بالذهن المُطلق وكأس مملكة الفكر، وحدها الروح التي تكشف زبد اللاتناهي». ذلك شيءٌ لافتٌ للنظر، نعني أنّ نهاية «فينومينولوجيا الروح» ليست بنهايةٍ، لكنها تنفتح على هذا «الفيض اللامُتناهي». الذات هي التي تختصّ بذاتها، التي لا تضع حدًا لذلك. وبوجهٍ ما، هي لا تختصّ أبدًا بذاتها.

-أولا تظنّ أنّه، أحيانًا، لا تَميل إلى «تحسين» هيغل؟

-لا. أنا لا "أحسّنه". فهيغل شخصٌ يسمح بالتفكير أبعد منك. ولتمحيص موضوعنا، الأمر المفُيد هو أنّ نهاية «فينومينولوجيا الروح» تتضمّن الاستشهاد بشاعر. وفي حين تنتهي الموسوعة (Encyclopédie) باستشهادٍ منقولٍ من أرسطو، ينتهي «فينومينولوجيا الروح» الذي هو أكثر «فعالية» وأكثر حركةً لأنّه أكثر «مأسويّة»، ينتهي بأبياتٍ لِأحد الشعراء. وهذا ليس من باب الصدفة.

-أظنّ أنّه يمكننا أن ننقل عن الشاعر هولدرلين (Hölderlin) قوله: «لا بأس! إذا لزم الأمر سنُحطّم قياثيرنا التعيسة ونصنع ما لم يصنعه الفنّانون، أي الحلم»[1]

-في جملةٍ كهذه لم يُفكّر هولدرلين في الثورة... وبالنسبة إلينا، ثمّة هنا شيءٌ بالغ الأهمّية إذ كما تعلمون لا وجود للثورة... ولهذا السبب يضع الفنّ نفسه في موقع الثورة، حيث إنّه لم يتوقّف عن

[1]- HOLDERLIN, Lettre à C. L. Neuffer, 1794.

ذلك منذ دادا (Dada). ليست فقط ثورة داخل الفنّ وعالم الأشكال، بل هي مُرتبطةٌ بالثورة الاجتماعية والسياسية. إلى الآن يرى الفنّ أنّه مُجبرٌ على أن يكون ثوريًا، ربما آن الأوان عندئذ للثورة كي تُفكّر في نفسها من ناحيةٍ فنيّةٍ...

- بالمعنى الذي قصده أتباع حركة ضدّ راهنيّة (حركة طالبية ضد الواقع) (situationniste)؟

-في الحقيقة، إنّ هؤلاء الأتباع أدركوا ذلك. لكنّ ما يُثقل كاهلَ خطابهم هو أنّ الميتافيزيقا ما تزال مطروحةً. يمكننا أن نلوم هذا الخطاب على اعتقاده بـ الفنّ الكبير (Grand Art)، وبأنّه يحتلّ موقعًا مُنيفًا، يمكن انطلاقًا منه القول «كل ذلك ليس سوى مشهدٍ وتمثيلٍ، لكن هناك الأصالة والحياة الحقيقية». على الضدّ من ذلك، يجب علينا فهم ما يعنيه العيش في عالمٍ غير أصيلٍ في حال حرصنا على الإبقاء على هذه الكلمة. سترى كيف يُفضي ذلك إلى مسألة الفنّ والتقنية. يقضي المرء وقته في القول أنّ التقنية ليست أصيلةً لأنّها غير فطريّةٍ، بينما الزراعة البيولوجيّة يجب أن تكون أصيلةً وفطريّةً...

-هناك أيضًا الموقف المُعاكس، كموقف فرانسوا داغونييه (François Dagognet)، الذي -في مقالة متأخّرةٍ- يمدح التقنية التي تَقينا من خشونة الطبيعة. أولئك الذين يؤيّدون التقنية مُنساقون إلى الإساءة إلى الطبيعة.

-لا أقول أنّه ينبغي «الإساءة إلى الطبيعة»، لكن هناك شيءٌ ننساه في كلّ اللازِمات ضدّ التقنية، وهو الصعوبة الرهيبة المتُعلّقة بشروط حياة الإنسان في «الطبيعة». السؤال الذي يجب أن يُطرَح هو لِمَ تُوجد ثقافةٌ وحضارةٌ؟ أقصد حضارتنا الغربيّة التي اخترعت فكرة الطبيعة. لأنّه أساسًا، لا أملك الوسائل لقول ذلك بيقينٍ، لكن لديّ انطباعٌ بأنّه ليس ثمّة حضارةٌ أخرى غير الحضارة الغربية لديها هذه الفكرة عن الطبيعة. في الحضارات الأخرى، كالصينيّة مثلاً، ثمّة طريقةٌ للنظر مليًا في الطبيعة أو المشهد، الذي يضعها على الفور ضمن الفنّ. لذا فإنّ إشكاليّة المحاكاة (mimesis) تختفي تمامًا. وليس ثمّة طبيعةٌ إلا حين يكون هناك تفريقٌ تامٌّ ينتمي إلى الإنسان، مثل نظام اللوغوس (Logos) والمدينة (Cité)... أي عندما يكون هناك انهيارٌ لكلّ التغطية الأسطورية المُقدّسة. في هذه اللحظة هناك شيءٌ يُشبه الطبيعة. عندئذ سيثور مشكل لأنّ هذه الطبيعة تُعطى كنسق من التحقّق الذاتي، وما هو غير مكتملٍ، أو ما يكتمِل بعيدًا عن الاكتمال الفطري، أو يصبح إشكاليّةً. على ذلك ننسى أنّ أول من عرّف التقنية (technè) وهو أرسطو، عرّفها بوصفها ما يُحقّق غاياتٍ لا تُحقّقها الطبيعة. وبالنسبة

إلى أرسطو ليس هناك ما يُنذِر بالكوارث. أشعر بالفضول لمعرفة متى بدأنا فعلاً الافتراء على التقنية...

- هناك نقد التقنيات السيئة عند أفلاطون...

-نعم، لكن هناك الجيّد منها والسيئ، وليست (technè) بوصفها كذلك هي ما نُناقشه... علمْتُ للتوّ أنّ الكنيسة دانت، في البداية، القذّافة لأنّها بالغة القوة وكانت ميزاتها تمُكّنها من تخطّي الدروع. إنّه أمرٌ يُحرّك خيالي. ولم نكفّ عن إدانة الأسلحة الفتّاكة... وتمُثّل القذّافة قفزةً تقنيةً، لكن في هذا النوع من الإدانة –ولا أقول أنّه لا ينبغي إيجاد حلٍّ لاستخدام الأسلحة!- شيءٌ بلا قيمة. وبدا الأمر كما لو أنّ هناك ضربًا من السلاح والقتال طبيعيًّا. وطالما أنّ القوة الجسدية تُستخدَم في استعمال السيف أو القوس، فهذا يبقى مقبولاً، في حين أنّه عندما تكون لدينا هذه القوة الإضافيّة التي أوجدها معلاق القِدر، يصبح ذلك مُدانًا...

-ليس من الصدفة أنّك كتبْتَ عن التقنية (technè) في مقالةٍ حول الحرب[1]. هنا يُطرَح المشكل بحدّةٍ أكثر.

-بالتأكيد. لكنّ التقنية تكشِف -في كلّ مكانٍ لا فقط في الحرب- القدرة المُدمّرة التي تُوازي القدرة البنّاءة. قِيل لنا أنّ الشاشات من شأنها أن تتسبّب في تلف العين، وربما يكون هذا صحيحًا. وأفكّر في الأمر بسبب البريد الإلكتروني. ففيه يطرأ على الشكل الخطّي -أي الرسالة كموضوع- ضربٌ من التدمير والتوافق. وأنا حسّاسٌ تجاه ذلك، بيدَ أنّ الأمرَ لا يمنع أنّه في الرسائل التي أتلقّاها يبقى هناك دائمًا -بالرغم من كل شيء- شيءٌ خاصٌّ بمؤلّفي تلك الرسائل. أهِيَ آثار أم بقايا؟ لا سبيل إلى تدمير هذا.

[1]- « Guerre, Droit, souveraineté – Technè», in Etre singulier pluriel, Galilée, 1996.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تُشكّل بجملتها مفاتيحَ معرفيّةً للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم، وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أو مصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مفهوم التقنية

خضر إ. حيدر

مفهوم التقنية

دلالة المصطلح، ومعانيه، وطرق استخدامه

خضر إ. حيدر[*]

يضيء هذا البحث على مصطلح التقنية في معانيه ودلالاته اللغوية والاصطلاحية، وكذلك على طرق استعماله في الأدبيات العلمية والثقافية الحديثة. كما يتناول الباحث في هذا المجال أبرز المفاهيم والمصطلحات الفرعية ذات الصلة مثل التكنولوجيا والتطور والتقدم والعلوم التجريبية، هذا بالإضافة إلى التقنيات التي شهدتها التجربة الإنسانية الحديثة، وخصوصاً تلك التي تتعلق بتقنيات النانو والميديا والاستنساخ وسواها.

المحرر

معنى المصطلح ودلالته

التقنية أو كما تعرف بـ(Technology) هي كلمةٌ إنجليزيّةٌ مشتقّةٌ من(techno) و (logia) حيث تعني (techno) الفن و الحرفة، وتعني (- logia) الدراسة و العلم. أما على الصعيد الاصطلاحي فإنّها تعني التطبيقات العلمية للعلم والمعرفة في جميع المجالات التي يعيشها المجتمع الحديث في الغرب. وبعبارات أخرى تدل التكنولوجيا على الطرق التي يستخدمها الناس في اختراعاتهم واكتشافاتهم لتلبيةً حاجاتهم وإشباع رغباتهم. فقد كان لزامًا على البشر منذ أزمنة بعيدة جدًا أن يكدحوا ليحصلوا على المأكل والملبس والمأوى. ولقد قام الإنسان عبر العصور باختراع الأدوات والآلات والمواد، والأساليب لكي يجعل العمل أكثر يُسرًا. كما اكتشف أيضًا الطاقة المائيّة والكهرباء وغير ذلك من مصادر الطاقة التي زادت من معدّل العمل

*ـ صحافيٌّ وباحثٌ في اجتماعيات التواصل ـ لبنان.

الذي يقوم بإنجازه. وبناءً على هذا التعريف العام تشمل التقنية أيضاً، استخدام الأدوات والآلات والمواد والأساليب ومصادر الطاقة لكي تجعل العمل ميسورًا وأكثر إنتاجيّةً. وتعتمد الاتصالات الحديثة، ومعالجة البيانات على التقنية، وخاصة تقنية الإلكترونيات. إلى ذلك يستخدم المصطلح أحيانًا لوصف استخدام معيّن للتّقنيات الصناعية الطبّيّة العسكرية إلخ. وتهدف كلّ واحدة من التقنيات المتخصصة إلى أهداف محدّدة وتطبيقات بعينها، كما أن لها أدواتها ووسائلها لتحقيق هذه الأهداف. وتُعَدُّ مهنة الهندسة مسؤولةً عن الكثير من التقنيات الصناعية الحديثة[1].

علاقة التقنية بالعلم

يلاحظ المختصون أن ثمة خلطاً كبيراً بين كلٍّ من العلم والتقنية. وفي هذا المضمار يقول هؤلاء أنّ هاتين المفردتين بالإضافة إلى جميع المصطلحات أو المفردات المتفرعة عنهما تحمل صفة الترادف. أي أنّها تدل على المعاني نفسها. إلا أنّ الحقيقة تختلف عن ذلك تماماً، فضلاً عن أن هذه الاعتقادات تندرج تحت قائمة اللُبس والخطأ التي يجب تصويبها وتقويمها. فعلى سبيل المثال يشكل العلم ميداناً معيناً، بينما تشكل التقنية ميداناً آخرَ تماماً، وإنّ أيّ التقاء بينهما يجعل من العلاقة تكامليّةً وترابطيّةً ويمكننا وصفها أيضاً بالعلاقة التبادلية، ولا يمكننا الحديث عن هذه المفردات تحت مسمّى التشابه أبداً.

في ما يلي سنسلط الضوء على المعنى الدقيق لكلٍّ منهما، وكذلك على أبرز الفروقات التي تميّزهما الواحد عن الآخر:

أولاً العلم: يُعبرّ مصطلح العلم بمفهومه العام عن المنهج الضخم الذي يضمّ مجموعة المعارف، والأفكار، والمهارات، والمعلومات النظرية غير التطبيقية، التي اكتشفها العقل البشريّ عن طريق الملاحظة والتجربة والشعور، والتي ما زال يكتشفها بشكلٍ مخطّط ومقصود أو غير مقصود، ويسعى إلى تطويرها وتنميتها مع الوقت. ويضمّ هذا المصطلح كافّةً الحقائق التي عرفها الناس حتى اليوم في مختلف المجالات النظرية سواءً الاقتصاديّة، أو الاجتماعيّة، أو الثقافيّة، أو الإنسانيّة، أو الطبيعيّة، أو التاريخيّة أو غيرها، ويمثل العلم أحد أهمّ الركائز التي يقوم عليها تقدم المجتمعات وتطوّرها، وتحقيق العيش الكريم لكافة البشر.

ثانياً التقنية: تمثل التقنية الجانب التطبيقيّ من العلم، أي إنّها عبارةٌ عن ذلك النشاط الذي يُترجم من خلاله العلم على أرض الواقع. وهي تترجم آخر ما توصّل إليه العقل البشري من الأدوات والطرق التكنولوجية الحديثة والمتطوّرة التي من شأنها أن تسهّل الحياة على البشر في مختلف المجالات، والتي تهدف بشكلٍ رئيسيٍّ إلى اختصار الوقت والجهد، وجعل الحياة أقلّ تعقيداً. كما تساهم هذه الطرق في تضييق المسافات التي تفصل بين العوالم حيث تجعل العالم قريةً صغيرةً

[1]- - "What is Technology?", www.edu.pe.ca, Retrieved 282018-10-. Edited. Andy Lane 14- 9- 2006

يستطيع الإنسان من خلال التقنيات الحديثة الوصول إلى كل ما يريد بأسهل السُبل وأقلهّا حاجة للجهد البدني والعقلي. وعليه يختلف العلم عن التقنية، من جهة أنّ العلم نظريٌّ بينما التقنية تطبيقيّةٌ، كما أنّ العلم يتمّ بالملاحظة، والتعلمّ، والحفظ، والفهم بشكل قد يكون مقصوداً أو غير مقصود، بينما التقنية تحتاج إلى تدريب وتأهيل مسبق للتمكّن من التعامل معها، ويشترك كلّ منهما في أنّهما يخدمان البشرية بشكلٍ كبيرٍ، وأنّهما أداةٌ حتميةٌ لمستقبلٍ وحياةٍ أفضل[1].

«التقانة» في التعريف والاستعمال

هناك كلمةٌ رديفةٌ للتقنية وهي «التقانة». وغالباً ما تستعمل في المجال العام تبعاً للثقافات العالمية المتعددة. لكن لا تختلف مفردة التقانة عن مفردة التقنية من حيث المحتوى والمضمون. إلا أن دلالتها توسعت في الاستعمال المعجمي العربي. فالتِّقانَة هي التعريب الذي اقترحه مجمع اللغة العربية بدمشق ثم اعتمدته جامعة الدول العربية. وهي كلمةٌ شائعةٌ أيضاً بلفظ التكنولوجيا[2]. وقد عُرّفت كلمة التقانة بعددٍ من التعريفات، اخترنا من بينها ما يلي:

أ - التقانة هي: «تطبيق المعرفة على الأشياء ذات الأغراض الصالحة، وتعبر عن قدرتنا على تسخير مصادرنا لمنفعة الإنسانية. لذا فالتقانة هي تعني إيجاد طرقٍ أفضل وجديدة لحل المشكلات وسد الاحتياجات».

ب - التقانة: هي: «استخدام المعارف والمهارات والمفاهيم بطريقةٍ إبداعيّةٍ لتصميم وصناعة منتجاتٍ ذاتٍ مستوًى جيدٍ».

ج - التقانة هي: «استخدام المعارف والمهارات والآلات لزيادة قدرة الإنسان على التحكم في إمكانات بيئته والاستفادة منها، ولجعل عمل الإنسان أسهلَ وأكثرَ إنتاجيةً».

د - التقانة هي: الوسائل الفنية التي يستخدمها الناس لتحسين محيطهم. كما أنها معرفة استخدام الأدوات والآلات لإنجاز المهمة بكفاءة. ونحن نستخدم التكنولوجيا للتحكم في العالم الذي نعيشه. والتقنيون أناسٌ يستخدمون المعرفة، الأدوات، والنظم لجعل حياتهم أفضلَ وأكثرَ سهولةً. فالناس يستخدمون التكنولوجيا (التقنية) لتحسين مقدرتهم للقيام بالعمل. فمن خلال التقنية يتحسن الاتصال بين الناس، ويزداد الإنتاج وتتحسن نوعيته، وتكون مبانينا أفضل حالاً باستخدام التقنية. كما أننا نسافر براحة أكبر وأسرع نتيجةً للتقنية. فالتقنية في كل مكان وبإمكانها توفير حياةٍ أفضل. كما يتضمن هذا التعريف المسهب جميع أنواع التقانة بما في ذلك الفيتامينات، والتقنية المساعدة والتقنية المتكيفة.

---

[1] - راجع: رزان صلاح- مقالة منشورة على موقع: **https://mawdoo3.com**

[2]- التعريب الذي اقترحه مجمع اللغة العربيّة بـ «دمشق» وإعتمدته [الجامعة العربيّة] وعدّة دول عربيّة لكن ليس كلّها. وهي شائعةٌ بلفظ الـ [تكنولوجيا]. راجع: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - أنظر موقع: «التقانة» -**ref>[http://www.arabacademy.gov.sy/-magazine.aspx**

بالنظر إلى هذه التعريفات الأربع -وغيرها كثير- يمكن صياغة بيانٍ واضح نسبياً حول مفهوم التقانة. فالتعريفات السابقة تشير في جزءٍ مهمٍّ منها إلى: استخدام المعارف والمهارات والمفاهيم والأدوات والآلات لغرض عمل وفعل الأشياء لإنجاز المهمة بكفاءة. أما الآلة فهي: عمل وفعل الأشياء لإنجاز المهمة بكفاءة، ولعل هذا هو ما نطمح إليه من التعليم الفني والتدريب المهني[1].

في أواسط القرن العشرين حققت التقانة إنتصاراً هاماً بقدرتها على استكشاف الفضاء. والتقانة تعرف اصطلاحاً بأنّها كل ما قام الإنسان بعمله، وكل التغييرات التي أدخلها على الأشياء الموجودة في الطبيعة، والأدوات التي صنعها لمساعدته في أعماله. في تلك الحقبة جرى تعريف التقانة بطريقتين: من ناحية هي تدل على «السعي وراء الحياة بطرق مختلفة عن الحياة»، ومن ناحية أخرى هي «مادة لا عضوية منظمة». يشهد هذا العصر تطوراً هائلاً وسريعاً في التكنولوجيا من حيث الجوالات وتطور أجهزة الحاسب الآلي، وشتى الطرق والتقنيات، حيث إنّها تقنياتٌ جذابةٌ وميسورةٌ لأغلب الناس، لكنها في الوقت نفسه مضرةٌ، فالتعرض الطويل لإشعاعات الحاسوب أو الجوال يؤدي إلى حدوث الإصابة بأمراضٍ سرطانيّةٍ بسبب كثرة الاستخدام أو الإفراط في سوء استخدامها استخداماً صحيحاً. فضلاً عن هذا فإنّه يمكن تعريف التقانة أو التكنولوجيا بشكلٍ أوسع باعتبارها الأشياء الموجودة بنوعيها، المادية واللاّمادية، والتي تم تخليقها بتطبيق الجهود المادية والفيزيائية للحصول على قيمةٍ ما. وفي هذا السياق، تشير التقانة إلى المعدات والآلات التي يمكن استعمالها لحل المشاكل الحقيقية في العالم.

إلى جانب التعريفات المتنوعة، يصنّف الخبراء دلالات هذا المصطلح بحسب أنواعه وخصائصه:

أولاً: أنواع التقانة

جرت العادة على تقسيم التقانة إلى ثلاثة أنواعٍ رئيسيةٍ وهي:

أ- تقانة موفرة لرأس المال، وهي من الأفضل استخدامها في الدول النامية.

ب- تقانة موفِّرة للعمل، وهي من الأفضل استخدامها في الدول المتقدمة.

ج- تقانة محايدة، وهي التي تزيد رأس المال والعمل بنسبةٍ واحدةٍ.

من هذا استنتجنا أن الهدف من التطور التقاني هو: نتيجة الحاجة المستمرة للرفع من إمكانيات المنتوج والاستجابة لرغبات الزبون[2].

[1]- راجع معنى «التقانة» – مركز أضواء الاستشاري للدراسات والبحوث - دمشق- 2004.

[2] - المصدر نفسه.

ثانياً: خصائص التقانة

1. التقانة علمٌ مستقلٌّ له أصوله وأهدافه ونظرياته.
2. التقانة علمٌ تطبيقيٌّ يسعى لتطبيق المعرفة.
3. التقانة عمليةٌ تمس حياة الناس.
4. التقانة عمليةٌ تشتمل مدخلاتٍ وعملياتٍ ومخرجاتٍ.
5. التقانة عمليةٌ شاملةٌ لجميع العمليات الخاصة بالتصميم والتطوير والإدارة.
6. التقانة عمليةٌ ديناميكيّةٌ أي إنّها حالةٌ من التفاعل النشط المستمر بين المكونات.
7. التقانة عمليّة نظاميّةٌ تعنى بالمنظومات ومخرجاتها وهي نظمٌ كاملةٌ أي إنها نظامٌ من نظامٍ.
8. التقانة هادفةٌ تهدف للوصول إلى حلّ المشكلات.
9. التقانة متطورةٌ ذاتيًا تستمر دائمًا في عمليات المراجعة والتعديل والتحسين[1].

ثالثاً: التقانة أو التقنية كأسلوب حياة

تعتبر التقانة أو التقنية مهمّةً كونها تُستخدم بجميع مجالات الحياة خاصةً العملية، فعندما نتأمل روتين حياتنا اليومية ونحاول أن نحصي أدوات التقنية، عندها سندرك أهميّة التقنية في حياتنا، مثل: استخدامنا للسيارات، والحاسوب، والإنترنت، والتلفون، والتلفاز، والآلات الكهربائية وغيرها الكثير. يمكن تعريف التقنية على أنّها كلّ ما يقوم به الإنسان من تغييرات أو تعديلات أضافها إلى الأشياء المتواجدة في الطبيعة، بالإضافة للأدوات بمختلف أنواعها والتي قام بصناعتها لتسهيل الأعمال التي يقوم بها، حيث إنّ التقنية تشمل مناحيَ كثيرةً في الحياة مثل: الغذاء، والدواء، والسكن، واللباس، والاتصالات، والمواصلات، والرياضة، والعلم وغيرها الكثير. استعمالات التقنية تستخدم التقنية في مجالات حياتنا بشكلٍ كبير، وهي: تقنية الاتصالات: تتضمن هذه التقنية تسهيل التخاطب والتواصل الإنساني مثل: الاتصالات المرئية، والهواتف الخلوية، وأجهزة النداء الآلي. التقنية المنزلية: وتشمل جميع النشاطات المنزلية، مثل: الأغذية المجمدة والمجففة، والمايكرويف، والآلات الكهربائية الخاصة بالمنازل. تقنية المعلومات: وتتضمن هذه التقنية جميع التطبيقات التي تعتمد على الحاسوب، مثل: البريد الإلكتروني، والإنترنت، والحواسيب المنزلية والمحمولة، وآلات المسح الرقمي، وأدوات التصوير. تقنية الترفيه والإعلام: وتشمل كل مجالات الترفيه التي تظهر بإطار رقميٍّ، مثل: الستلايت، والتلفاز، والمنشورات على الإنترنت، وأجهزة الراديو، وألعاب الفيديو. التقنيةُ الطبية: وتتضمن جميع الأدوات، والأبحاث، والدراسات الطبية من أجل حل مشاكل جسم الإنسان والحيوان الناتجة عن

[1] - المصدر نفسه.

الأمراض والإصابات، مثل: الأعضاء الاصطناعية، واللقاحات، وضابط النبض وغيرها. تقنية التربية: وهي التي تتضمن تطبيق مبادئ علميّةٍ من أجل تسهيل وتبسيط التعلم والتعليم.

أنواع التقنية: تقنية لتوفير رأس المال، وغالباً ما يتم استخدامها في الدول النامية. تقنية لتوفير العمل: وغالباً ما يتم استخدامها في الدول المتقدمة. تقنية محايدة: والتي تعمل على زيادّة رأس المال والعمل.

خصائص التقنية: تعتبر علماً مستقلاً بأصوله ونظرياته وأهدافه. تُعدّ علماً تطبيقياً يهدف لتطبيق المعرفة. تخص حياة الإنسان. متكاملة أي تتضمن مدخلات وعمليات ومخرجات. شاملة لجميع عمليات التطوير والتصميم والإدارة. نظامية أي تُعنى بالمنظومات ومخرجاتها. هادفة من أجل حل المشاكل. مستمرة ومتطورة. مُستلزمات التطور التقني التقدم في العلوم الفيزيائية. يجب توفر علماء ومختصين على قدر المسؤولية. يجب توفّر الخيال العلمي. الحاجة الملحة وكما يقول المثل «الحاجة أم الاختراع». أهداف التقنية تنمية الابتكار في تحليل ودراسة المشاكل وإيجاد الحلول المناسبة. إضفاء المتعة والبهجة على الحياة العملية والعلمية. تطبيق قواعد السلامة العامة. ترشيد استعمال الموارد المتاحة في الطبيعة من أجل حل المشكلات باستعمال المواد الخام غير المستغلة. الحد من الأخطار الطارئة[1].

رابعاً: التقنية الحديثة ومخاطرها

في العام 2000 احتدم نقاشٌ حادٌّ داخل المجتمع العلمي. كتب بيل جوي، أحد مؤسسي سن كومبيوترز، مقالاً محرّضا دان فيه التهديد المميت الذي نواجهه من التقنية المتقدمة. في مقال له في مجلة «وايرد» (Wired) بعنوان مستفزٍّ، «المستقبل لا يحتاج إلينا»، كتب ما يلي: «إنّ أقوى تقنياتنا في القرن الحادي والعشرين -الإنسالية، والهندسة الجينية والتقنية النانوية- تهدد بجعلنا صنفاً مهدداً بالفناء». شكك ذلك المقال المثير في أخلاقية مئات العلماء المجتهدين الذين يعملون في مختبراتهم على مواضيعَ متقدمةٍ في العالم. تحدّى المقال فحوى بحوثهم نفسها، ذاكراً أن مزايا هذه التقنيات تتضاءل كلّها أمام التهديدات الهائلة التي تفرضها على البشر[2].

لقد وصف جوي واقعاً مراً عندما رأى أن التقنية الحديثة سوف تؤدي إلى تحطيم الحضارة. وحذّر من أن تنقلب ثلاثة من ابتكاراتها ضد البشر:

أولاً: ربما تهرب الجراثيم المهندسة بيولوجيًّا يوماً ما من المختبر وتدمر العالم. بما أنك لا تستطيع إعادة احتواء أنواع الحياة تلك، فربما تنتشر على نطاقٍ واسعٍ، وتطلق أوبئةً مميتةً أسوأ من تلك التي

[1]- راجع: هايل الجازي- ماهية التقنية - مقالة منشورة على موقع **https://mawdoo3.com**

[2] - ميشيو ماكو، مستقبل العقل، الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطويره وتقويته، ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ابريل (نيسان) 2017. ص 175.

ظهرت في العصور الوسطى. ربما تغير التقنية البيولوجية التطور البشري، خالقة «عدة أصناف غير متساوية ومنفصلة من البشر... ما يهدد مبدأ المساواة التي هي حجر الأساس في نظامنا الديموقراطي».

ثانياً: ربما تتحول «الإنساليات النانوية» إلى وحوش مستعرة يوماً ما، وتبذر كميات غير محدودة من «مادة رمادية لاصقة» تغطي الأرض، وتقتل أشكال الحياة كلها. بما أن هذه «الإنساليات النانوية» «تهضم» مواد عادية، وتخلق أنواعاً جديدةً من المادة، فقد تعمل بشكل سيئ وتصبح مسعورةً وتلتهم معظم الأرض. كتب يقول: «بالتأكيد ستكون المادة الرمادية نهايةً كئيبةً للمغامرة البشرية على الأرض، أسوأ بكثير من النار أو الجليد، والتي يمكن أن تنجم عن حادثةٍ مخبريةٍ بسيطة...»[1].

ثالثاً: ربما ستهيمن الإنساليات يوما ما على الأرض وتحل محل البشرية. ستصبح ذكيةً جدًّا بحيث تنحّي البشرية ببساطة جانباً. ستترك كملاحظة هامشيّة على عملية التطور. كتب يقول: «لن تكون الإنساليات بأيّ معنًى على الإطلاق أطفالنا... على هذا المنحى، ربما ستضيع البشرية».

ادّعى جوي أنّ الأخطار التي تطلقها هذه التقنيات الثلاث جعلت أخطار القنبلة النوويّة في الأربعينيات تبدو ضئيلةً بالمقارنة. في ذلك الوقت، حذّر آينشتاين من قدرة التقنية النووية على تحطيم الحضارة وكان يقول: لقد «أصبح من الواضح أن تقنيتنا تجاوزت إنسانيتنا». لكن القنبلة الذرية بُنيت بواسطة برنامجٍ حكوميٍّ ضخمٍ خاضعٍ للتنظيم الصارم، بينما تطور التقنيات الحالية يتمّ من قبل شركات خاصة، بتنظيم محدود، أو من دون تنظيم على الإطلاق. ثم يخلص إلى التأكيد بأن هذه التقنيات قد تخفف بعض معاناة البشر على الأمد القصير. لكن على الأمد الطويل، سوف تنقلب المعاجلة لأن هذه التقنيات ستطلق ابتكاراتٍ علميّةً ربما تهدد الجنس البشري[2].

حسب بعض العلماء فقد كان لهذا النقاش تأثيرٌ مباشرٌ في مستقبل الدماغ. في الوقت الحاضر ما زال علم الأعصاب بدائيًّا. يمكن للعلماء أن يقرأوا ويصوروا أفكاراً بسيطةً من الدماغ الحي، ويسجلوا بعض الذكريات، ويصلوا الدماغ بأذرعٍ ميكانيكيّة، ويمكّنوا المرضى المقعدين من التحكم في آلات حولهم، ويسكتوا مناطقَ معينةً من الدماغ بالمغناطيسية، ويحددوا مناطق الدماغ التي يصيبها الخلل في الأمراض العقلية.

مع ذلك، ربما تصبح قوة علم الأعصاب في العقود القادمة كبيرةً جدا. فالبحث العلمي الحالي على أعتاب اكتشافات علمية جديدة من المحتمل أن تذهلنا. قد نتمكن في يوم ما من التحكم في الأشياء حولنا بشكلٍ روتينيٍّ بقوة العقل، وأن نحمّل ذكريات على العقل، وأن نعالج أمراضاً عقليّةً، وأن نطور ذكاءنا، وأن نفهم الدماغ عصبوناً عصبوناً، وأن نخلق نسخاً احتياطيّةً للدماغ، وأن نتواصل بعضنا مع بعض بالتخاطر عن بعدٍ. عالم المستقبل سيكون عالم العقل.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 181.

[2] - المصدر نفسه.

لم يشكك بيل جوي في إمكانية هذه التقنية في تخفيف الألم والمعاناة البشرية. لكن ما جعله ينظر إلى هذه التقنية بفزعٍ كان احتمال تطور أفراد ربما يسببون انقسام البشرية. في المقال، رسم جوي صورةً كئيبةً لنخبةٍ ضئيلة تمتلك الذكاء والعمليات العقلية المطورة، بينما تقبع جماهير الناس في الجهل والفقر. خشيةً أن ينقسم الجنس البشري إلى قسمين، أو ربما يتوقف عن أن يكون بشرياً على الإطلاق.

لقد غيرّت التقنية كلّ شيءٍ كما يقول العلماء ويضيفون: لم نعد مضطرين إلى البحث عن غذائنا، فنحن نذهب ببساطةٍ إلى السوق المركزي. لم نعد نحتاج إلى حمل أغراضٍ تقصم الظهر، إذ أصبحنا بدلاً من ذلك نحملها بسياراتنا. (في الحقيقة، فإن التهديد الرئيس الذي نواجهه من التقنية، والذي قتل ملايين الناس، ليس الإنسالي القاتل أو «الإنساليات النانوية» المسعورة – بل هو أسلوب حياتنا المدلل، الذي خلق مستوياتٍ قريبةً من الوباء من السمنة والسكري وأمراض القلب والسرطان وغيرها. وهذه المشكلة جلبناها نحن إلى أنفسنا)[1].

4 - تقنية الاستنساخ

يعدُّ النجاح الصاعق لتقنية الاستنساخ[2] مثالاً مبهراً على ما أطلق عليه عالم الأنثروبولوجيا دان سبيبر اسم «عدوى الأفكار» أو «داء التصوّرات».. يعتبر انتشار الاستنساخ مثالاً إيضاحيّاً على تصوّر حادٍّ بصورة خاصّة. إنّه لمن الواضح أن الاستنساخ ليس مجرّد ممارسة في حقل التكنولوجيات الحيويّة، بل إنّه أيضاً «تصوّرٌ ثقافيٌّ»، حيث يمكن دراسة هذا التصوير الثقافي بوصفه كذلك، أي تفسيره. ويمكن لذلك ترجمته إلى تصوّرات أخرى أو وضعه في إطار جملة من التصوّرات الثقافيّة المترابطة[3]. يمكننا على سبيل المثال وضع التصوّر الثقافي «الاستنساخ» مقابل التصوّر الثقافي «النسل»، أو التصوّر الثقافي «النرجسيّة»، أو التصوّر الثقافي «الخلود»... إلخ. إن النسل والنرجسيّة والخلود هي تصوّراتٌ ثقافيّةٌ بالمعنى الذي قصده سبيبر، أي «تصوّرات تم توزيعها على نطاق واسع وباستمرار على مجموعة اجتماعيّة ما». بيد أن وباء التصوّرات يظهر هذه الخصلة التي هي أنّ التصوّرات الثقافيّة تتحوّل في أثناء بثها في المجموعة الاجتماعيّة، ولكنّها لا تتحوّل كيفما اتّفق: «إنّها لا تتحوّل بصورة اعتباطيّة، بل في اتّجاه المضامين التي تتطلب الحد الأدنى من الجهد العقلي، والتي تحدث تأثيراتٍ معرفيّةً أكبر».

ويمكن للمرء أن يرى بوضوح عمليّةً كهذه، وصفها سبيبر بأنّها قانونٌ، في حالة الاستنساخ، حيث مسح كل التعقيد الكامن في بيولوجيا الاستنساخ، ومسحت كافّة ضروب عدم الاكتمال والنواحي الإشكاليّة فيه لصالح تصوّرات ثقافيّة أكثرَ هيمنةً بكثير. كما يمكن للمرء أن يلاحظ أن هذه العمليّة تقود إلى نتائج شديدة المفارقة، لأنّ الاستنساخ رفضٌ بوصفه فقداناً للهويّة. وإذا كنتُ

[1] - ميشو ماكو، المصدر نفسه.
[2]- كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيويّة – ترجمة: ميشال يوسف – مركز دراسات الوحدة العربيّة – بيروت – 2007 – ص: 500.
[3]- Dan Sperber, La Contagion des idées: Théorie naturaliste de la culture (Paris: Odile Jacob, 1996), p. 52.

اثنين في كائن واحد فإنني لستُ وحدي. ويطعم للتو وهم وحدانيّة المجتمع بفاعليّة مخيفة. وإن جهةً أخرى، توجد الرغبة في الاستنساخ بوصفه بديلاً من الخلود، الأمر الذي يعتبر بالطبع شديد المفارقة. إن الأمر يتعلّق مع الخلود باعتقاد من مستوى ما لا يمكن إخضاعه للملاحظة. وتقودنا هذه الملاحظة إلى ملاحظة أخرى لسبيربر: «إنّ عدداً كبيراً، وربمّا أغلبيّة المعتقدات الإنسانيّة، لا تقوم على إدراك مواضيع الإيمان، بل على التواصل مع هذه الموضوعات». إن الاستنساخ يملك إذاً في مسيرة التصوّرات الثقافيّة مستقبلاً كبيراً من دون أن يتوافق بالضرورة مع أيّ حقيقة متواترة أو شائعة. هل يمكن تحييد فيروس الاستنساخ عبر إحلال تعبير أكثر حياديّةً يصعب معه تطعيمه بتصوّرات حسيّة؟ وقد تمّ اقتراح تعبير «نقل الخليّة النوويّة الجسديّة» (Somatic Cell Nuclear Transfer) باعتباره تعبيراً وصفيّاً أو تقنيّاً خالصاً لا يملك أي وجه ذي دلالة أنطولوجيّة فائضة. وتبدو عمليّة ممارسة دور الشرطة اللغويّة يائسةً إلى حدٍّ كاف، ففي سوق التصوّرات تبدو تلك التي تُعنى بتقطيع الكائن الحي أو تقسيمه وبتطعيمه ناشطةً بصورة خاصّة. وإذا لم نجرؤ على الاستنساخ التكاثري، فإنّنا يمكن أن نجرؤ على استنساخ الخلايا بهدف إنتاج أنواع خلايا خاصّة، بل أعضاء أيضاً، ولمَ لا؟ ويمكننا أن نوصي أيضاً باستخدام خلايا الأرومة، سواءً أكانت بالغةً أم جنينيّةً، لغايات علاجيّة، ولا يمكن لأيّ منطق فلسفيٍّ جديٍّ أن يعارض ذلك. وهكذا تنفتح منظوماتٌ أخرى على الاستنساخ خلاف الاستنساخ التكاثري، منظوماتٌ لا تطرح الاعتراضات الأنطولوجيّة نفسها[1].

5 - تقنية الإستهلاك

منذ القرن الرابع عشر، كان للاستعمال المبكر للفعل «يستهلك» (Consume) دلالة إيحاء غير محبّذة -يُدمِّر، يُهلِك، يُضيِّع، يُبلي تماماً- حاضرة في الوصف الشعبي للسل الرئوي باعتباره هلاكاً. وتولّد عنه اسمان في الإنجليزيّة: «الإهلاك» (Consumption)، ومنذ القرن السادس عشر، المُهلك (Consumer)، وكلاهما يحمل معنى الدمار نفسه. وفي ما بعد اكتسبت لفظة «المستهلك» معنًى حيادياً، مع انبثاق الاقتصاد السياسي البورجوازي في القرن الثامن عشر، لوصف علاقات السوق، وصار المستهلك يقابل المنتج، وبالمثل، يقابل الاستهلاك الإنتاج، ثمّ، صار «المستهلك» و «الاستهلاك»، في مذاهب علم الاقتصاد، يدلان على مظاهر أفعال المتاجرة بالسلع في السوق والحسابات المتعلّقة ببعض نتائجهما المالية إفراداً وجمعاً. كان الاقتصاد السياسي يُعنى في الغالب بالقيمة المتغيّرة لموادّه في التبادل، أكثر من الاستعمالات التي يمكن أن تودع فيها. ولم يتصوّر الاقتصاديّون الاستهلاك بوضوح باعتباره إشباعاً للحاجات الإنسانيّة من خلال وسائل اقتصاديّة إلاّ في بواكير القرن العشرين (Wyrwa, 1998: 436)، فصار معنًى ايجابياً لا معنًى حيادياً. وتعميم تبادل الأسواق، والحجوم المتسعة للبضائع والخدمات، ونتائج النمو الاقتصادي، هي التي تربط معاً بين معنيي الاستهلاك كصفقة متاجرةٍ وكدمارٍ ماديٍّ. وأبقى

[1] - كلود دوبرو – المصدر نفسه.

هذان المعنيان على استواء أضداد ظلت التوترات فيه تحمل دلالةً أخلاقيّةً وسياسةً ملحوظةً[1].

اندمجت إيحاءات الدمار والضياع السلبيّة في النقاش الأخلاقي والاجتماعي الشعبي لطرق استعمال الأشياء وإنفاق النقود في المجتمعات الحديثة. كانت الثقافات التطهريّة تشكك بالاستهلاك الحديث، لا فقط لكونه قد يشجع على الإنفاق المفرط بدل الادخار، بل أيضاً خشية أن يشجع على الرغبة في الأشياء الكماليّة ويعلو بها فوق الأشياء الضروريّة لإشباع الحاجات الإنسانيّة الأساسيّة. وتم توضيح عدم الثقة أيضاً بالدوافع الكامنة وراء الإنفاق المتزايد بألفاظ مثل الاستهلاك الجلي، وهو مصطلحٌ صاغه تيودور فيبلن (Veblen, 1899)، للإشارة إلى الميل الذي يميّز المنزلة الاجتماعيّة من خلال التباري باستعراض الممتلكات. وغالباً ما يُستعمل مصطلح الاستهلاك الجملي، الذي يحمل مشاعر الأسف لانتشار طلب مادة ذات مواصفات قياسيّة من نوعيّة فقيرة، ليدلّ على الاعتدال الثقافي. وحين اقترنت هاتان السمّتان السلبيتان في أواسط القرن العشرين بانتقادات التسليع المتزايد في المجتمع الرأسمالي، كما في تحليلات «مدرسة فرانكفورت» أو اليسار الجديد، تم تصويرهما باعتبارهما جزءاً من منظومة الهيمنة التي كانت تهدئ الطبقات التابعة من السكان. لقد أُمسك بالرأسماليّة ناقصةً لا فقط في علاقات الإنتاج فيها، بل أيضاً لأثرها في التشجيع على الخصوصيّة الضائعة، المجرّدة من المعنى، والسلوك الثقافي الموهن.

شهدت أواخر القرن العشرين إعادة تقييم عميقة لمحيط الاستهلاك داخل علم الاقتصاد، القائم على الاحتفاء بسلطة المستهلك كمشترٍ في مناخٍ اقتصاديٍّ يفضل الأسواق، ومن منظور الدراسات الثقافيّة معاً.

مع ذلك، تستمر في الوجود تحفظاتٌ جوهريّةٌ على الاستهلاك (ما بعد) الحديث. فمفاهيم مثل مجتمع المستهلك وثقافة المستهلك ما زال يطغى عليها استواء الأضداد أخلاقياً وسياسياً. وتشمل الاعتراضات الأخلاقيّة والسياسيّة معايير الاقتصاد الحاليّة: النوعية المثيرة للخلاف للبضائع المنتجة جملياً، وتصاعد المشكلات البيئيّة، والتوزيع الدولي غير المتساوي بإفراطٍ لموارد الاستهلاك، والميل نحو مصالح المستهلكين لتخطي مصالح منتجي البضائع والخدمات، كما في المعامل المتدنية. ويجري النقاش الأخلاقي حول فضائل النماذج المعاصرة في الاستهلاك وتبريراتها بمنأًى عن الوصول إلى نهايته.

6 - تقنية التنمية (Development)

في عدد من الاستعمالات المعاصرة، ما زال مصطلح التنمية يشير إلى معنى النشر والبسط والترقية والتغيير الذي يرثه من الكلمة الفرنسية من أواخر القرن السادس عشر (desvoleper).

[1] - طوني بينيت – لورانس غروسبيربرغ- مفاتيحٌ اصطلاحيةٌ جديدةٌ، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت – 2010، ص 74.

يدرس علم النفس التطوري (Developmental) التغيرات والارتقاء في تفكير الأطفال والمراهقين والبالغين والكبار وسلوكهم. وينعكس هذا الاستعمال «للتطور»: كتغيّر وتقدم نحو هدف ما أيضا في لغة الموسيقى والتصوير والرياضيات. تُنزل المؤسسات التجاريةً مبالغَ طائلةً منً الأموال للتخطيط وتحسين المنتجات والخدمات، ويبرز «البحث والتنمية» (R&D) في جداول أعمال الاجتماعات الكبرى لأغلب الشركات. تحمل «التنمية»: بهذا المعنى معنى النقل نحو الإثمار، والتحسين، كما تحمله في بحث المستهلك من أجل الإنماء الشخصي. على أن هذه الفكرة عن التحسين تتضح مزيداً من الاتضاح في إنماء العقارات، في العلاقة بالأراضي بنصب مبان جديدة كبيرةٍ في الغالب، وهي حالة الضواحي والمدن، في فكرة الإنماء الحضري. هكذا «تصدّر رئيسً الوزراء الأسترالي السابق، بول كيتنغ، حلقات النقاش حول معمار سدني ومستقبلها كمدينة من الدرجة العالمية. وتمثل دعوته إلى فلسفة صقيلة للتنمية المستقبلية لسدني نقاشاً معاصراً يًجب الإبقاء عليه»(Sustainable Sydney Conference, 2001)[1].

يقول رايموند وليامز (Williams, R., 1983): إن الاستعمال الحديث الأكثر إثارةً للتنمية» يرتبط بطبيعة التغير الاقتصادي. مع ذلك استعملت الكلمة، منذ الحرب العالمية الثانية، وتم تطويعها كثيراً بحيث أضيفت مصطلحاتٌ مثل: التنمية الإنسانية، والتنمية الاجتماعية، وتنمية المحافظة، والتنمية العادلة، والتنمية المتركزة حول الناس، إلى معجم التدخل في شؤون ما يشير إليه وليامز مراراً بأنه البلدان المتخلفة (Underdeveloped) والبلدان الأقل نمواً، والبلدان «المتراجعة». وفي حين ما زالت كلّ هذه المصطلحات الطيعة ترتبط بالتغير الاقتصادي، فإنّ لكلٍّ منها أهميةً بلاغيّةً مختلفةً في نقاشات أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين للتنمية.

تم تحسين التنمية بالمعنى الذي استخدمه وليامز من قبل بنوك التنمية التعددية. في مؤتمر بريتون وودز عام 1944، دفعت الولايات المتحدة والمملكة المتحدة نحو تأسيس «البنك الدولي للإعمار والتنمية»، المعروف أوسع باسم «البنك الدولي»، الذي أعد لتسهيل الاستثمار الخاص في أوروبا والبلدان الفقيرة غير الاشتراكية. من خلال تقديمه القروض، كانت الأولوية الأولى لدى المصرف تتمثل في إعمار أوروبا، ولكنّه في وقت مبكر منذ عامي (1948 و1949) قدم أيضاً قروضَ مشاريعَ خاصة إلى بلدان في أميركا الشمالية. فًي الوقًت نفسه، أسس حلفاء الحرب العالمية الثانية، متبعين نموذجً خطة مارشًال، برامج ثنائيّة لتوفير الدعم لإعمار أوروبا وأجزاء من آسيا. وقد عدّ توفير ما صار يعرف باسم مساعدة التنمية للمساًعدة في تأسيس البنى الاقتصادية والاًستقرار السياسي، ومن ثم لمنع انتشار الشيوعية. (بقي يعتقد لفترةٍ أن مصطلح المعونة (aid) لمساعدة التنمية مصطلحٌ موفقٌ، على الرغم من أن هوس وسائل الإعلام بالمركبات الجذابة قد استقر مؤخراً على مصطلحات مثل «المعونة

[1] - طوني بينيت، لورانس غروسبيربرغ، مفاتيحٌ اصطلاحيةٌ جديدةٌ، ترجمة سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط-1، بيروت 2010، ص 218.

الاسترالية» (Ausaid) و«المعونة النيوزلندية» (Nzaid) و«المعونة الأميركية» (USAID)[1].

7 - تقنيات التجربة (Experience) والتجريبي (Empirical)

التجربة من أكثر الكلمات استخداماً وتملّصاً في اللغة. كانت ذات يومٍ شديدة الارتباط بـ «التجريب» (experiment)، كما في قول سبنسر: «دفعتْه إلى القيام بتجربة/ على وحوش البريّة» (الملكة الجميلة، 1596)، غير أن ذلك المعنى، كما لاحظ رايموند وليامز في "مفاتيحُ اصطلاحيّةٌ"، أُهملَ منذ زمن بعيد. وفي الوقت الحاضر غالباً ما تستعمل الكلمة في عدد من الطرق المتداخلة وأحياناً المتناقضة التي تنطوي على لجوءٍ إلى الوقائع المعيشة واليقينيات الميتّة (أحياناً أخرى). فمن ناحية، هناك المعنى الذي تؤشره على نحو مثير أغاني البراءة والتجربة لبليك وكذلك الاستعمال اليومي، وهو المعنى الذي يرى أن التجربة هي شيءٌ مريرٌ وتهذيبيٌّ: على سبيل المثال، حين نكبر من الطفولة إلى الكبر، نتعلم بالتجربة أن العالم لا يمكن تشكيله وفق رغباتنا. وعند الشعراء الرومانسيين وجميع من تأثّر بهم منذ بواكير القرن التاسع عشر، فإن تراكم التجربة عمليّةٌ بائسةٌ فيها، كما يعبّر وردزورث، «تبدأ ظلال السجن بالانطباق/ على الفتى الذي يكبر» (1806). ومن ناحية أخرى، هناك المعنى الذي تكون فيه «التجربة» شيئاً مرغوباً فيه إلى حدٍّ كبيرٍ لأنّه ينم على نمط مركّزٍ وحذر حسياً من العيش في العالم؛ فالحديث عن شيءٍ باعتباره «مجرَّباً» يعني القول أنّه خارجٌ ما هو اعتياديٌّ بشكلٍ بارز، سواءً أكان جيداً أم رديئاً، ولا شك في أن سؤال جيمي هندركس: «هل أنت ذو تجربة؟» (1967) قد أوحى بعالمٍ إدراكيٍّ ومعرفيٍّ لا يتوفر لدى البشر العاديين الذين لم يواجهوا بعد تجربة جيمي هندركس. (هنا يوجد معنى إضافي، يرتبط بالعقاقير التأثيرية أقل مما يرتبط بالجنس، تكون فيه «التجربة» مجرّد اختصارٍ للتجربة الجنسيّة، وهي تُطلب أو تُخشى لذلك السبب وحده)[2].

وبعموميّة أكثر، تدل «التجربة» على عالم الصلابة الصخريّة واليقين، على النقيض من التجريدات الهوائيّة في الفلسفة والنظريّة الاجتماعيّة. وهي غالباً ما تمنح السلطة حين تُقرَن بتجربة الحياة المباشرة في مقابل «التعلم من الكتب».

8 - التجريبي (Empirical) أو التقنية الواقعية

يحتفظ مصطلح التجريبي والتجريبية (empiricism) بصدى ما سمّاه رايموند وليامز في "مفاتيح اصطلاحيّة" بـ «الاقتران القديم بين التجربة والتجريب» (Williams, R., 1983: 116): حيث يوحي المصطلحان بمنهجٍ يقوم على الانطباعات الحسيّة، والممارسة الماديّة، و/ أو المعطيات الملموسة التي تجمع عن طريق المحاولة العشوائيّة، في مقابل المناهج التي تعتمد في الأساس

[1] - المصدر نفسه.

[2] - طوني بينيت – لورانس غروسبيرغ – مفاتيحٌ اصطلاحيةٌ جديدةٌ، ترجمة سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط-1، بيروت 2010، ص 169.

على الاستشهاد بمذهب سابق أو تطبيق الممارسات والقواعد الموروثة. وفي الفلسفة الغربيّة، غالباً ما كانت تُماهى التَجريبيَّة بالاعتقاد بأنّ البشر هم «ألواحٌ بيضاءُ» تتعلم بالممارسة والتجربة المتراكمة، التي توضع على هذه الأسس، في مقابل نظريّات الإدراك «العقليّة» القبليّة؛ وبعبارةٍ أكثرَ عاميّة، تعارض التجريبيّة بالنظريّة والتطبيق على العموم، كما هو الحال حين يقول الناس أنّهم أكثر اهتماماً بالدليل التجريبي أو الملاحظة التجريبيّة من أي مرجعيّةٍ متداولةٍ -في القضايا السياسيّة أو العقليّة أو الدينيّة- في كلّ ما يقولونه عن العالم.

ظهر المصطلحان في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كجزءٍ نقديٍّ من علمنة المعرفة مابعد كوبرنيكوس في الغرب، وبالذات، في ما يتعلق بالعلم والطب. وتشهد تجاريب غاليلو المحتفى بها، على سبيل المثال، على إرادة وليدة بين الناس المتطلعين إلى معرفة العالم الطبيعي، على وضع المعتقدات عن المادة والحركة على أسس الملاحظة المباشرة لا على الأسس الكيفيّة التي كان يعلِّم بها آباء الكنيسة (في ما يتعلّق بالعلم) أو المرجعيّات الإغريقيّة القديمة مثل جالينوس (في ما يتعلّق بالطب) أتباعهم أن يؤمنوا بها. والحقّ أن ما يشار إليه الآن بوصفه «المنهج العلمي» إنمّا هو بالتحديد هذه الإرادة للتصرف بالملاحظات عن طريق التجريب، وتطوير إجراءات متبعة لقياس موثوقيّة الملاحظات وإمكان تكرارها. لذلك تحمل التجريبيّة معها إيحاءات بواقعيّةٍ جيّدةٍ تخلو من السفاسف، وتتبنى اليقينيّات المفترضة للعلم والواقعة العجماء. على أنّ «المنهجَ العلمي» نفسه، في الأيام الأولى من الثورة ما بعد الكوبرنيكية، لم يكن قد صيغ بعد صياغةً معياريةً، وكانت التجريبية قد اقترنت بالدجل والشعوذة كما اقترنت بالتجريب والملاحظة.

9 - التقنية الميدياويّة

لكن ما يبعد إنسان الأزمنة الجديدة، خاصّةً عن بداية تاريخه، هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم، والوضعيّة الأساسيّة ضمن الموجود. إنّ الوضعيّة الأساسيّة للأزمنة الجديدة هي الوضعيّة «التقنية». وهي ليست تقنيةً لأنّنا نعثر فيها على آلاتٍ بخاريّة، أو أنّها في ما بعد المحرك المعتمد على الانفجار، بل على العكس من ذلك، فإنّ أشياء منٍ هذا النوع توجد فيها لأنّ هذا العصر عصرٌ «تقنيٌّ». إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليست فقط أداةً، أو وسيلةً يمكن أن يكون إنسان اليوم سيّدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك وفي ما وراء هذه الوضعيّات الممكنة، نرى أن هذه اليقينيّة هي نمط تأويلٍ للعالم، تمّ إقراره من قبلُ، نمطٌ لا يحدّد فقط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائيّة وصناعة المسليات، بل يحدّد كلّ موقف للإنسان -في إمكانياته الخاصّة- أي أنّه نمطٌ يضرب بميسمه كل قدراته على التجهيز. وهذا ما يجعل التقنية غير قابلةٍ للخضوع والتحكّم فيها، إلا عندما نخضع لها دون شرطٍ ودون تحفظ. وهذا معناه: أن التحكم العملي في التقنية يفترض، من قبل، الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيءٍ، انطلاقاً من مخططاته وتصميماته، ليطبقها بدورها في فتراتٍ طويلةٍ، من أجل وضع

ما هو قابلٌ للاستمرار في وضعٍ مأمونٍ، بوعيٍ وسبق إصرارٍ، لمدّةٍ تطول قدر الإمكان[1].

هناك من ناحية، إمبراطوريات امتدّت فترتها على أمد آلاف السنوات لأن استمراريتها لم تتم إلّا على التكرار، لكن هناك من ناحيةٍ أخرى سيطراتٌ على العالم مخططٌ لها بوعي على أمد بضع آلاف من السنوات، وذلك عندما تستمد ضمانة الاستمرار من الإرادة التي ترى هدفَها الأساسي في المدّة الأطول بقدر الإمكان، بالنسبة إلى نظامٍ معينّ من الكتل الواسعة والكبيرة بقدر الإمكان. وهذه الإرادة هي ماهيّة ميتافيزيقا العصور الجديدة منذ ثلاثة قرون، فهي تبدو في أشكال وهيئات متنوّعة ليست متأكّدة لا من ذاتها ولا من ماهيتها. أن يكون على هذه الإرادة أن تتوصل في القرن العشرين إلى صورة اللامشروط، فهذا ما فكر فيه، بوضوح، نيتشه من قبل. إن الإرادية التي تشارك وتساهم في إرادة الهيمنة اللامشروطة للإنسان على الأرض، تحتوي في ذاتها، بالقدر نفسه الذي يتطلب فيه إنجازها لهذه الإرادة، على الخضوع للتقنية، وهو الخضوع الذي لا يتجلى أيضاً على شكل إرادةٍ مضادةٍ ولا إرادة بل كإرادة، وهو ما يعني أن هذا الخضوع ساري المفعول هنا أيضاً.

ولكن عندما نؤول تحقق هذه الإرادة الميتافيزيقيّة كـ «نتاج» للإصرار المسبق ولاعتباطية «المستبدين» و «الدول السلطويّة»، فإن ما يتحدث هو فقط الحساب السياسي والدعاية، أو غياب الحس الميتافيزيقي الخاص بفكر تورط منذ قرون - أو هما معاً مجتمعين. تقدم بعض الظروف السياسيّة، والوضعيّات الاقتصاديّة، والنمو الديمغرافي... إلخ فرصاً وقطاعات تطبيق مباشر لهذه الإرادة الميتافيزيقيّة لتاريخ العالم في الأزمنة الجديدة، لكنّها ليست أبداً هي أساسها ولا «هدفها» بالتالي. إن إرادة الحفاظ التي تؤول دوماً بإرادة إنماء الحياة وتطويلها، تشتغل بقصدٍ ووعيٍ ضد الخسوف والانتهاء ولا ترى في ما لا يدوم مدّةً قصيرةً، إلا تعثّراً ونقصاً.

10 - التقنية ونظرية الكوانتا

على الرغم من التطوّرات الهائلة في مسوحات الدماغ والتقنية العالية، يدعي كثيرون أن أصحاب هذه التقنية لم يفهموا سرّ الوعي، لأنه فوق مجال المنجز الذي حقّقوه. في الحقيقة، إنّ الوعي بحسب رأيهم أكثرُ أساسيةً حتى من الذرّات والجزئيّات والعصبونات، وهو الذي يحدّد طبيعة الحقيقة نفسها. بالنسبة إليهم فإن الوعي هو الوحدة الأساسيّة التي خلق منها العالم المادي. وللبرهنة على نظريّتهم، يشيرون إلى إحدى أعظم المشاكل في العلم كله، والتي تتحدى تعريفنا للحقيقة نفسها: معضلة قطة شرودينغر. حتى اليوم، ليس هناك توافق عام حول هذه المعضلة، حيث اتخذ حائزو جائزة نوبل مواقف متباعدة منها. ما هو على المحك ليس أقل من طبيعة الحقيقة نفسها، وطبيعة التفكير نفسه[2].

في العام 1925 طرح شرودينغر معادلته الموجية الشهيرة، والتي تحمل اسمه، وتعد إحدى

[1] - راجع: مقاربات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر حول التقية.

[2]- ميشيو ماكو - مستقبل العقل - ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2017، ص: 399.

أعظم المعادلات في التاريخ. لقد حققت المعادلة شهرةً فوريّةً، ونال عليها جائزة نوبل للعام 1933. وصفت معادلة شرودينغر بدقة التصرف الموجي للإلكترونات، وعند تطبيقها على ذرة الهيدروجين فسرت خصائصه الغريبة. وبشكل معجز، يمكن تطبيقها أيضاً على أي ذرة، وتفسير معظم خصائص عناصر الجدول الدوري. بدا كأن الكيمياء كلها (وبالتالي البيولوجيا) ليست سوى حلول لتلك المعادلة الموجية، إلى درجة أن بعض الفيزيائيين ادعوا أن الكون بأكمله، بما في ذلك النجوم والكواكب وحتى نحن، لا شيء سوى حلول لهذه المعادلة.

لكن الفيزيائيين بعد ذلك بدأوا يطرحون سؤالاً إشكالياً ما زال يتردد صداه حتى اليوم: لو وصف الإلكترون بمعادلة موجية، فما الذي يموج؟

في العام 1927 اقترح فيرنر هايزنبرغ مبدأً جديداً قسّم المجتمع الفيزيائي إلى نصفين. يذكر مبدأ عدم التأكد لهايزنبرغ أنه لا يمكنك معرفة موقع الإلكترون وعزمه معاً بشكلٍ مؤكد. عدم التأكد هذا ليس ناجماً عن بدائيّة أجهزتك، لكنه كامنٌ في الفيزياء نفسها. لذا فالمعادلة الموجية لشرودينغر وصفت في الحقيقة إمكانية العثور على الإلكترون. لقد قضى العلماء آلاف السنين يحاولون جاهدين التخلص من عامل المصادفة، ومن الاحتمالات في أعمالهم، والآن يسمح هايزنبرغ للاحتمالات بالدخول من الباب الخلفي.

يمكن تلخيص الفلسفة الجديدة كما يلي: الإلكترون جسمٌ نقطيٌّ، لكن إمكانية العثور عليه تعطى بعلاقةٍ موجيةٍ، وهذه الموجة تطيع معادلة شرودينغر، وتؤدي إلى مبدأ عدم التأكد.

انقسم المجتمع الفيزيائي إلى نصفين. على أحد الجانبين لدينا فيزيائيون مثل نيلز بوهر وفيرنر هايزنبرغ ومعظم فيزيائيي الذرة يتبنون بحماس هذه الصيغة الجديدة. وكانوا يعلنون يومياً تقريباً عن اختراقات جديدة في فهم خصائص المادة. منحت جوائز نوبل للفيزيائيين الكوانتيين كما تمنح الأوسكار. وأصبح ميكانيك الكم مثل كتاب للطبخ. لا يحتاج إلى أن تكون فيزيائياً محلقاً لتصنع إسهاماتٍ نجميّةً – عليك فقط أن تتبع وصفات ميكانيك الكم، وسوف تحقق اختراقاتٍ مذهلةً.

على الطرف الآخر، أثار حاملون قدامى لجائزة نوبل مثل ألبرت آينشتاين وإرفين شرودينغر ولوي دي بروي اعتراضات فلسفيةً. اشتكى شرودينغر، الذي ساعد عمله في بدء هذه العملية كلها، بأنه لو كان يعلم أن معادلته سوف تدخل الاحتمالية في الفيزياء، فإنه لم يكن ليخلقها في المقام الأول.

دخل الفيزيائيون في جدل استمر لمدة ثمانين عاماً، وما زال مستمراً إلى اليوم. من جهة يدعي آينشتاين أن «الإله لا يلعب النّرد بالعالم». ومن جهة أخرى يرد نيلز بوهر عليه بالقول: «توقّف عن إخبار الله بما عليه أن يفعل».

11 - العلم التقني والحقيقة الموضوعية

يعود مبدأ الحقيقة الموضوعية إلى مكتشف قانون الجاذبية "إسحاق نيوتن"، ويقوم هذا المبدأ على المعادلة التالية: تشبه الذرة والجسيمات تحت الذرية كرات فولاذيةً ضئيلةً، وهي توجد في نقاط محددة في المكان والزمان. ليس هناك اختلافٌ في تحديدٍ موقع هذه الكرات، كما يمكن تحديدٍ حركتِها باستخدام قوانين نيوتن في الحركة. نجحت الحقيقة الموضوعية بشكلٍ رائعٍ في وصف حركة الكواكب والنجوم والمجرات. وباستخدام النسبية، يمكن لهذه الفكرة أن تصف الثقوب السوداء، والكون المتمدد. لكنها تخفق في موقعٍ ما بشكلٍ مزرٍ، وهو داخل الذرة.

اعتقد الفيزيائيون الكلاسيكيون، مثل نيوتن وآينشتاين، أن الحقيقة الموضوعية أزالت في النهاية المثالية الذاتية من الفيزياء. وقد لخص والتر ليبمان هذا عندما رأى أن الحداثة الجذرية للعلم الحديث تقع بالضبط في رفض الاعتقاد... «بأن القوى التي تحرك النجوم والذرات مرتبطةٌ بتفضيلات العقل البشري».

لكن ميكانيك الكم سمح بعودة نوعٍ جديد من المثالية الذاتية إلى الفيزياء. في هذه الصورة، يمكن للشجرة قبل أن تلاحظها أن توجد في أيِّ حالة ممكنة من هذه الحالات (أي شتلة، محروقة، نشارة، نكاشات أسنان، مهترئة). لكنك عندما تنظر إلّيها تنهار الموجة فجأةً، وتبدو كشجرة. تحدث المثاليون الذاتيون الأصليون حول أشجار تكون ساقطةً أو لا. أما شخصانيو فيزياء الكم الجدد فإنهم يدخلون الحالات الممكنة للشجرة كلها.

كان هذا كثيراً جداً بالنسبة إلى آينشتاين، وكان يسأل ضيوفه في بيته: «هل يوجد القمر لأن فأراً ينظر إليه؟» بالنسبة إلى فيزيائي الكم، فالجواب بمعنى ما هو نعم.

تحدى آينشتاين وزملاؤه بوهر بالسؤال: كيف يمكن للعالم الميكروي الكمي (بقطط ميتة وحية في الوقت نفسه) أن يتعايش مع عالم الإدراك السليم الذي نراه حولنا؟ كان الجواب بأن هناك «جداراً» يفصل عالمنا عن العالم الذري، وعلى إحدى جهتي الجدار يحكم الإدراك السليم، وعلى الجهة الأخرى من الجدار تحكم نظرية الكم. يمكنك إزاحة الجدار لو أردت وستبقى النتائج نفسها.

مهما بدا التفسير غريباً فإنه درسٌ لثمانين عاماً من قبل فيزيائيي الكم. في وقت أحدثَ كانت هناك بعض الشكوك حول تفسير كوبنهاغن[1]. لدينا اليوم التقنية النانوية، والتي نستطيع بواسطتها التحكم في الذرات المفردة كما نشاء. وعلى شاشة مجهرٍ نفقيٍّ ماسحٍ تبدو الذرات مثل كرات تنس غائمة.

كما ناقشنا، يتجه عصر السيليكون ببطء نحو نهايته، ويعتقد البعض أن الترانزيستورات الجزيئية ستحل محل الترانزيستورات السيليكونية. إذا كان الأمر كذلك، فإن المشاكل المحيرة

[1]- تفسير كوبنهاغن هو ما وضعه نيلز بوهر وفيرنر هايزنبرغ وآخرون في السنوات 1925 إلى 1927 لشرح ميكانيكا الكم.

لنظرية الكم ستقع في قلب كلّ حاسوبٍ في المستقبل. ربما يعتمد اقتصاد العالم في النهاية على هذه المشاكل المعقدة.

12 - التقنية والعقل الكوانتي

تدّعي ميكانيكا الكم ونظرية الشواش أن الكون غير قابلٍ للتنبؤ، وبالتالي يبدو أن الإرادة الحرة الموجودة. لكن دماغاً مهندساً بطريقة عكسية مصنوعاً من ترانزيستورات سيكون بالتعريف قابلاً للتنبؤ. بما أن الدماغ المهندس عكسياً مطابقٌ نظرياً للدماغ الحي، لذا فالعقل البشري حتميٌّ أيضاً، وليست هناك إرادةٌ حرة. من الواضح أن هذا يناقض المقولة الأولى.

تدّعي أقليةٌ من العلماء أنك لا تستطيع مطلقاً هندسة الدماغ عكسياً، أو حتى خلق آلة تفكر بحق، بسبب النظرية الكوانتية. الدماغ، كما يحاججون، جهازٌ كوانتيٌّ، لا مجردُ مجموعةٍ من الترانزيستورات. بالتالي، فمصير هذا المشروع هو الإخفاق المحتّم. في هذا المعسكر الفيزيائي يوجد روجر بنروز من جامعة أكسفورد، العلامة في نظرية النسبية لآينشتاين، وهو يدّعي أن العمليات الكوانتية ربما هي المسؤولة عن وعي الدماغ البشري. يبدأ بنروز بالقول أن الرياضي كرت غودل برهن أن علم الحساب غير تام، أي إن هناك مقولات صحيحة في الرياضيات لا يمكن البرهنة عليها باستخدام بديهيات الحساب. بالمثل، ليست الرياضيات فقط غير تامة، لكن الفيزياء كذلك أيضاً. يختم بالقول أن الدماغ أساساً جهازٌ ميكانيكيٌّ كوانتيٌّ، وأن هناك مشاكل لا يمكن لأيّ آلةٍ أن تحلّها بسبب نظرية غودل في عدم الاكتمال. لكن البشر يمكنهم حل هذه المعضلات باستخدام البديهة.

بالمثل فإن الدماغ المهندس عكسياً مهما بلغت درجة تعقيده ما زال مجموعةً من الترانزيستورات والأسلاك. في مثل هذا النظام الحتمي، يمكنك أن تتنبأ بدقة بتصرفه المستقبلي لأن قوانين الحركة معروفةٌ جيداً في النظام الكوانتي، مع ذلك فإن النظام غير قابلٍ للتنبؤ ضمنياً. كل ما يمكنك حسابه هو احتمال أن شيئاً ما سيحدث، بسبب مبدأ عدم التأكد.

إذا تبين أن الدماغ المهندس عكسياً لا يمكنه إعادة إنتاج التصرف البشري، فربما يضطر العلماء إلى الاعتراف بأن هناك قوًى لا يمكن التنبؤ بها تعمل (أي تأثيرات كوانتية داخل الدماغ). يحاجج الدكتور بنروز بأن هناك داخل العصبون بنًى ضئيلةً، تُدعى أنابيب ميكروية، تسيطر فيها العمليات الكوانتية.

لا يوجد في الوقت الحاضر إجماعٌ بشأن هذه المسألة. بحكم ردود الفعل على فكرة بنروز عندما اقترُحت لأول مرة، من المضمون القول أن معظم المجتمع العلمي يشكّ في مقاربته، لكن العلم ليس سباقاً على الشعبية، لكنه بدلاً من ذلك يتقدم من خلال نظرياتٍ قابلةٍ للاختبار والتكرار والتخطئة.

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

Fatima Ismael, chercheuse en philosophie des sciences. Elle y illustre l'aspect méthodologique en tant que moment constitutif du progrès scientifique, et outil principal de transformation du savoir. Elle vise à traiter la méthodologie de recherche de Lodan, Conn et Lacatouch, pour clarifier directement le continuum du progrès scientifique historique.

Dans la rubrique "Forum de l'Istighrab" on trouve un entretien intitulé "Techniques du présent", entre deux philosophes français. L'entretien se déroule à Strasbourg le 4 octobre 1998 entre Jean-Luc Nancy et Benoît Goetz. La discussion cible un éventail de thèmes relatifs à la technique et ses champs d'application. Les questions abordées relèvent de la technique, l'art et l'influence de la nature sur ces deux concepts; les deux interlocuteurs ont également évoqué d'autres sujets comme l'art, le travail, le chômage, le nihilisme et la nature qui révèle le rôle de la technique dans tous ces domaines. Cela a pour conséquence la naissance d'un homme technophile.

Dans la rubrique "le monde des notions" on lit une étude intitulée "Le concept, son sens, ses significations et ses usages". Cette étude met en lumière le concept de technique et ses significations linguistiques et terminologiques, ainsi que ses usages dans les sciences et les cultures modernes. Le chercheur Khodhor I. Haïdar traite les notions principales et les concepts dérivés relatifs à la technologie, le développement, le progrès et les sciences empiriques, ainsi que les techniques produites par l'expérience humaine moderne, notamment les nano-technologies, les médias et le clonage, etc.

du philosophe russe Nikolai Alexandrovich Berdyaev qui vise à transformer l'esprit de la créativité technique en une époque spirituelle destinée à réaliser des fins humaines, plutôt que d'être un phénomène pour promouvoir l'aliénation de l'homme vis-à-vis de lui-même et de sa société.

-le professeur de philosophie contemporaine Ghidhan Assayed Ali écrit un article intitulé "Atteintes techniques au sacré". Il y dénonce les résultats des applications techniques dans ses différents domaines. Il part de la place éminente accordée par Dieu à l'homme, et montre les atteintes massives à l'humanité à la suite de l'invasion actuelle technique.

-sous le titre "Bioéthique, technique et mutations contemporaines", le chercheur irakien Amer Abed Zaïd al-Waeli approche les changements décisifs qui ont produit ce qu'il nomme "Âge de fin des espoirs philosophiques en matière du lien entre la science, la technique, la politique et la bioéthique". Sa vision est basée sur celle du philosophe allemand Jürgen Habermas qui s'intéresse à la critique de la raison technique, en adoptant des conceptions basées sur une théorie d'éthique de communication plutôt qu'une éthique instrumentale, et met en garde contre l'influence de l'Etat libéral, pour conduire la nature humaine à une époque plus libre vis-à-vis du despotisme technique.

-le chercheur égyptien Adel Abdessamii Awad aborde le problème de la technique, à l'époque de la modernité et la post-modernité, en tant que contexte dominant la vie de l'individu et des communautés de la société occidentale, notamment le flux énorme des informations et la guerre virtuelle qui a exercé une influence profonde sur la structure institutionnelle et étatique. L'objet de l'étude est de traiter les crimes informatiques du point de vue philosophique et sociologique, y compris celui de Hans Jonas.

-"Problème du progrès technique" est le titre de l'article écrit par

de Pittsburgh. Il traite la biotechnologie contemporaine, son développement et l'extension de ses applications. Cela porte à une contestation d'ordre théologique et des critiques passionnées en confrontation avec les démarches de l'expérience génétique et les résultats qui en découlent.

-le chercheur égyptien Haçan Hammad écrit un article intitulé "L'aliénation technique". L'article traite les effets catastrophiques de la nouvelle technique, en particulier le fait que l'homme se trouve incapable de dominer et se sent alors dépendant, notamment après la torsion du contexte de la modernité, où l'homme se confronte à des grands défis après le surplus technique des dernières décennies.

-sous le titre "La théorie critique de la technologie", le philosophe américain Andrew Feenberg condense les idées principales de la théorie critique de la technologie. Il cherche ensuite à montrer le lien qui lie la technologie et ses deux sources: la théorie critique adoptée par l'école de Franckfort, et les efforts primaires des études de la science et la technologie.

-le penseur soudanais Omar al-Amine Ahmad Abdallah écrit une étude intitulée "L'avenir numérique de l'Occident" en reprenant le cadre de référence théologique et idéologique sur lequel la civilisation européenne technique consiste. Dans cette reprise, le chercheur souligne les origines non culturelles de l'Europe et montre sa dimension barbare et l'influence profonde qui en découle. Il voit la technique comme un résultat historique de cette dimension. Cela est confirmé par les faits de l'Âge moderne, en particulier le déclin de la structure éthique de l'Occident.

Dans les cercles de débat, on lit:

-Sabrine Zaghloul Assayed, spécialiste de philosophie de la religion, a réalisé une étude intitulée "La technique et la solitude". Il est question de la technique en tant que aspect de l'œuvre

-sous le titre "La technique est origine", la chercheure égyptienne Safaa Abdessalam Ali Jaafar présente une nouvelle lecture de l'essai de Heidegger "La question de la technique". Cet article s'applique à lever certaines ambiguïtés sur la technique dans la mesure où Heidegger part de la question de la technique jusqu'à celle de l'existence, pour établir ensuite un rapport libre avec la technique.

-les deux chercheurs iraniens Mohçen Chirawand et Amine Azimi ont écrit un article intitulé "Ethiques de la créativité technique". Ils lancent une discussion sur la problématique du rapport non équivalent entre l'origine de l'homme et sa fin d'une part, et la technologie et la technique de l'information d'autre part. Ils prennent pour base la thèse de deux dimensions fondatrices, la dimension métaphysique de l'homme et la dimension physique unique de la technologie. Ils abordent les disciplines établies par l'anthropologie religieuse et opinions philosophiques.

-le professeur de la philosophie allemande Mouchir Bassil Aoun écrit un article intitulé "La technique moderne, fruit de la raison métaphysique occidentale". Le chercheur approche la question technique en tant que phénomène majeur de la métaphysique moderne, et synthèse de la raison métaphysique instrumentale. Pour lui, les lectures de Heidegger constituent un champ cognitif où l'approche impose un contexte inductif. Les incohérences du lien entre les composants principaux sur lesquels la raison métaphysique occidentale s'appuie, apparaissent alors: l'être, les êtres vivants et l'homme. L'essayiste cherche à dévoiler les dimensions ontologiques de la technique de manière telle que l'étude déboucherait sur la compréhension de l'influence profonde et destructrice exercée par la technique sur la réalité humaine contemporaine.

-"La biotechnologie" est le titre de l'étude de Ronald Cole Turner, professeur agrégé de théologie et de bioéthique à l'Université

Résumés du numéro 15 de la revue Al. Istighrab

Le numéro 15 de la revue al-Istighrab porte sur la question de la technique; il réunit des articles qui cherchent à approcher ce thème et rendre compte de ses principaux problèmes.

Dans la rubrique "Avant-propos", le rédacteur en chef Mahmoud Haïdar écrit un article intitulé "Idole de technologie et culte de l'objet". L'objectif de cet article est d'étudier une stratégie d'enracinement de la technique pour dégager son origine métaphysique. Il considère le phénomène de la technique comme une simple réduction de la vérité par les sens, après la séparation opérée par la modernité entre la réalité et la métaphysique. La technique devient alors une idolâtrie dominante au monde.

Dans la rubrique "Entretiens", on lit un entretien avec le professeur Asghar Taher Zada. Il traite des questions centrales liées au progrès technologique. Il répond également aux questions qui visent à organiser le lien entre l'homme et la technique, et examine la dialectique entre les sciences occidentales et la science religieuse.

Dans le "Dossier", on trouve les études et articles suivants:

-Sous le titre "Technophilie et technophobie, quelle critique possible?" le chercheur français Marc Grassin aborde la question de la technique. Cet article met en évidence la technique, supposée intrinsèque du premier mouvement de l'humanité qui est inspirée par elle. La recherche débouche sur le fait que l'aspiration à une technique centrale et humaniste, instrumentalisée par l'homme semble sombrer dès qu'on comprend la vérité de la subjectivité admise par le libéralisme contemporain.

Table des matières

Cercles de débat

Forum de l'Istighrab

Le monde des notions

Les résumés du contenu en français et en anglais

Table des matières

October 4th, 1998 between the French philosopher “Jean-Luc Nancy” and his fellow contemporary professor of philosophy “ Benoît Gauthier”. The discussion covers a wide range of issues centered around technology and its areas of application. The topics covered included art and the extent of nature’s influence on both of their concepts. The two axes also discussed several topics such as art, work, unemployment, nihilism and nature, which revealed the role of effective technology in all these fields, which produced a technical person or a human being as a product of technology.

- In the section “The World of Concepts,” we read an article titled “The Indication of the Term, its Meaning and Methods of Use” by the researcher Khoder Haidar. This article sheds light on the term “technical” in its meaning, its linguistic and theological implications, as well as on the methods used in modern scientific and cultural literature. It also deals with the most important concepts and related sub-concepts such as technology, development, progress and experimental sciences in addition to the technologies witnessed by modern human experience, especially those related to nanotechnology, media, cloning and others.

approaches the critical transformations that have produced what he calls "the era of the end of philosophical hopes, especially in the relationship between science, technology, politics and biotics." This is based on the vision of German philosopher "Jürgen Habermas," And to adopt alternative perceptions based on the theory of communicative morality instead of the instrumental moral system, to warn against the domination of the liberal state and attaining with human nature to a more liberal era from technical despotism in its life.

- In his study, the Egyptian researcher "Adel Abdel-Samei Awad" discussed the problem of technology in the era of modernity and beyond as a dominant context over the life of the individual and civilizational groups in the Western society, especially in terms of the massive flow of information and the emergence of virtual war which has had an immense effect on the structures of foundations and states. The focus of this study is to address the phenomenon of informatics crimes from the point of view of a number of philosophers and sociologists, most notably is the German Hans Jonas.
- "The Dilemma of Scientific Progress" is the title of a research by the researcher in the philosophy of sciences "Fatima Ismail," in which she highlights the methodological aspect as the most important component of scientific progress, and the main tool in the transformation of knowledge. Her endeavor in this research is to approach the methodology of research traditions with both " Larry Laudan," " Thomas Kuhn" and "Imre Lakatos," which illuminates directly the process of the historical scientific progress.
- «In the Forum of Istighrab" we will read "A debate between two French philosophers on "Techniques du Présent" (The Techniques of the Present). This conversation took place in Strasbourg, on

technology studies.

- The Sudanese thinker “Omar Amin Ahmed Abdullah” wrote about “The Future of the Digital West”, recollecting the theological and ideological underpinnings on which the civilization of technology in the Western Europe was based. In this recollection, he refers to the non-cultural origins of the European continent so he would show the barbaric dimension in which that continent had grown, and the profound resultant impact. In his opinion, the technology has come to be seen as a historical crop of this dimension, which is evidenced by the factivity of the modern era, especially in terms of the debacle of the moral and moral structure of the Western society.
- In the “Debate Sessions” section, a research group on technology is as follows:
- In a research titled “Technology and Isolation”, Professor of Religion Philosophy “Sabrin Zaghloul” speaks of technology and isolation, as reflected in the works of the Russian philosopher “Nikola Berdiyev” in his attempt to transform the spirit of technical innovation into a spiritual era used to achieve constructive human goals, instead of its being a phenomenon working on the alienation of man away from his self and his society.
- Professor of Contemporary Philosophy “Sayyed Ali” wrote an article titled “The Technical Violation of the Holy” criticizing the consequences of the application of technology in its various fields. He began his study from the high status of man attributed to the Almighty, showing the terrible violation that humanity is exposed to as a result of the technical invasion of the world present and future.
- Under the title “Biotics, Technology and Contemporary Transformations,” the Iraqi researcher “Amer Abd Zaid Al-Waeli”

modern metaphysics phenomena and the essential substance of its instrumental mind. He found in the reviews of the German philosopher Martin Heidegger in which the approach takes its extrapolating context in order to the resulting misbalance between the big constituents which the metaphysical western mind relies on: the being, the beings and man. The researcher endeavored to uncover the antological dimensions of the technology phenomenon so that it would result in comprehending the profound and the destructive effect which it inflicts on the contemporary human reality and its future.

- “Biotechnology” is the title of the research that was discussed by “Ronald Cole-Turner,” the Professor in theology and ethics at “Pittsburgh Theological Seminary.” He discusses in it the reality of contemporary biological technology, how it developed and the expansion of its applications which led to theological seminary protest and issuing severe critical stances towards the procedures of the DNA test and its consequences.
- The Egyptian researcher Hassan Hammad wrote about “Technical Alienation” and touched on the disastrous effects of the new technology, especially on the subject of the decline of human ability to control and his turning into a mere follower, especially after the new turn in the context of westernization of modernity, which put contemporary man in front of more severe challenges with The technical boom that has exploded over the past few decades.
- Under the title “Critical Theory of Technology,” The American philosopher “Andrew Feenberg” sums up the key ideas in critical theory about technology and then endeavors to demonstrate its relevance to its origins: the critical theory adopted by the Frankfurt School, and the initial efforts in the field of science and

- A study by the French researcher “Mark Grassin” titled “Technophilia and Technophobia: What Criticism Possible” in which he sheds light on technology as a matter including the first movement of humanity that has contributed to the influence on its symbolic and ontological reality. The study reaches a result denoting that dreaming about a central anthropological humanized technology for serving man would languish once the subjective reality adopted by contemporary liberalism is comprehended.
- Under the topic “The Origin in Technology,”
  The Egyptian researcher “Safaa Abdel Salam Ali Ja’afar” presents a new reading about the lecture by the German philosopher Martin Heidegger “The Question Concerning Technology” where she endeavored to extrapolate his writing so she would uncover the mystery of the purpose Heidegger aspires to especially that he aims to ask about technology so he could ask about the existence, then getting ready to get into a free relation with technology.
- Both Iranian researchers Muhsen Shirawnd and Sayed Amin Ozaymi jointly wrote an essay titled “The Ethics of Technological Inventiveness” in which they discussed the disproportionate relation between the origin of man’s reality and its purpose from one side, and technology and information technology from another side. Both writers depended on the hypothesis of projecting two fundamental dimensions namely they are the metaphysical dimension of man and the orphan physical dimension of technology. They expanded to the incoming teachings in the field of religious anthropology and the opinions of a few philosophers.
- Professor of German at the Lebanese University, Dr. Musheer Basil Aoun wrote using the title “The Modern Technology, the Fruit of the Metaphysical Western Mind” where he approached the technology question for its being one of the rather prominent

Summary of the Research Essays Included in the 15 th Issue of Al-Istighrab

The Crime of Technology
The Big Narrative of a World without a Spirit

Al Istighrab Quarterly Issue # 15 has been released as its topics and researches revolve about the question of "technology" as a notion, an exposition and criticism; the new issue includes a set of researches and studies both Western and Arabic which endeavored approaching this question and thoroughly presenting its rather salient problems.

- At the start, under the title "The Idol of Technology and Worshipping the thing " Mahmoud Haidar revisits the origin of technology and attributes it to its metaphysical origin. Also, he sees that this phenomenon is nothing but the resultant of reducing reality in the world of sense in the wake of the horrible separation which the Western modernization has brought about between reality and the metaphysical. By that, technology has turned into neo-paganism dominating the world.
- In the "Discussions" Section, we will read a debate by Professor Asghar Zadah that handles a set of central questions about technological development, and it answers a set of questions aiming to organize the relation between man and technology in addition to exploring the depths the current argumentation between the Western sciences and the science of religion.

contents

contents

Preface

Entretiens

The Portfolio

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

15

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 5 - 4rd Year - 1440 H - Spring - 2019

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

15

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.15 - 4rd Year 1440H. Spring- 2019

يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الإشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: 100$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: 150$، مؤسسات حكومية: 200$ بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الإسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية: ....

- العنوان بالتفصيل: ....

- البريد الإلكتروني: ....

- رقم الهاتف: أرضي: .... خلوي: ....

التوقيع:

ملاحظة : يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying
and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.15- 4rd Year - 1440 H - Spring 2019

الأسعار

لبنان 7500 ليرة لبنانية ـ مصر 45 جنيه

المغرب 50 درهم ـ تونس 15 دينار

العراق 7000 دينار ـ سوريا 1500 ليرة سورية

الأردن 3 دينار ـ ايران 30000 تومان

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد 100 $

ـ مؤسسات أهلية 150 $

ـ مؤسسات حكومية 200 $

تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مكتب بيروت

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

16

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - بيروت

العدد السادس عشر- السنة الرابعة - 1440هـ - صيف 2019م

الإنسان نقيض "الجندر"

الملف

حلقات الجدل

الشاهد

المبتدأ

16

الاستغراب

Occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد السادس عشر السنة الرابعة 1440هـ صيف 2019م

﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾

سورة لقمان: 28

16

Occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد السادس عشر السنة الرابعة ـ 1440هـ صيف 2019م

للتواصل

بيروت لبنان طريق المطار مقابل محطة (Hypco)

بناية الجود، بلوك B الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المُبتدأ

الملف

حلقات الجدل

المحتوى

رِفعةُ المُثنَّى.. تهافتُ "الجندر"...

■ محمود حيدر

ربمّا لن يمتدَّ الوقتُ كثيراً حتّى تظهر في الغرب عبارة «ما بعد الجندر». لا نقول هذا حصراً لأنّ المزاج الغربي بات أسيرَ غوايةِ الانقلاب على مفاهيمه ومصطلحاته؛ وإنّما لكون الموجة النسويّة في الغرب لم تعثر على هويّتها بعد، ولم تستوِ على قرارٍ يختم اضطرابها ومنازعاتها. ما يعني أنّ المفهوم النسَوي لم يُنجز بعد، ولو أنّ أهله سلكوا دروبَ التحيُّز والسَخَط منذ إرهاصاته الأولى. ربمّا لهذين السببين ولسبب جوهريٍّ يعود إلى المعاثر التكوينيّة التي تعتريه، جاز حملُهُ على محمل «المابعد». وأرجّح القول إنّ الموجة النسويّة التي طاولت قرناً كاملاً من أزمنة الحداثة لن تنجو ـ ولو بعد حين ـ من غواية المراجعة والتجاوز.

❊ ❊ ❊

ليس ما نذهب إليه مجرّد توقُّع عارضٍ منشؤُه حكم القيمة السلبي على «الجندريّة»، الأمر الذي يطيب لكثرة أن يحتجُّوا به، ممن لاً يزالونَ على سيرتهم الأولى في تلقي المفاهيم كيقينيّاتٍ لا ترتضي المساءلة. ولإن كانت مسألةً ـ كالتي نحن بصددها ـ تبتغي محلاً استثنائيًّا من التدبّر، كان مسعانا على وجه الضبط، تعيين أصل النزاع بمنأى من الاستغراق في تفصيلاتٍ لا طائل منها. ذلك بأنّنا هنا تلقاء مشكلةٍ سوسيو-ثقافيّة حوَّلتها مساجلات الحداثة إلى ضربٍ من معضلة وجوديّة مفتعلة. سوى أنّ المشكلة حاصلةٌ ولاً مناصّ من مراجعتها وفهم تداعياتها وأَبعادها. ما يضاعف من وجوبِ الاعتناء بها، أنها تسلَّلت إلى بيئاتٍ وازنة في العالمين العربي والإسلامي، وصار لها أثرٌ بيِّنٌ في أوساطها. فالتركيز المكثّف على «الجندر» بدلاً من العناية بقضايا المرأة وحقوقها البديهيّة لم يكن شيئاً محمولاً

على البراءة المعرفيّة. لقد بدا هذا التركيز أدنى إلى رحلة مضنية تروم صناعةً ظاهرةً، وإن جاءت أضرارها فادحةً حتّى على المرأة نفسها. المفارقة في التنظير الجندري أنّه جاء في الغالب الأعم في سياق رؤية مضطربة دفعت مشكلات المرأة نحو مسار لا مستقرّ له. رؤيةٌ تبدأ من الفوارق البيولوجيّة والتكوينيّة ولا تنتهي بالفوارق الثقافيّة والتاريخيّة أو الاستلاب الطبقي والمعنوي. لكأن العقل اللاّواعي للفكرة الجندريّة يجري على نحو لا يُراد فيه لهذه الفكرة أن تنضبطَ داخل حدود المفهوم، بل أنْ تبقى ساريةً في حقلٍ لا متناهٍ من الجاذبيّة المفتوحة. في المقابل حرص الوعي الجندري على نقل هواجسه إلى ميدان التجربة وهنا تكمن المفارقة التي تصل حدّ التناقض بين أفعاله وتنظيراته. الأمر الذي حال دون التوصّل إلى تعيينٍ صريحٍ لهويّته الملتبسة.

***

إذا كان ملفوظ الجندر، ينطوي بالأصل على دوافعَ غريزية بيولوجيّة، فإنّ هذا الملفوظ سيتمدّد بالفعل ليعبرِّ عن نفسه بظهور تيّارات نسويّةٍ اتّخذت خطاباً أنطولوجيًّا وسوسيولوجيًّا وحضاريًّا في آن. وعلى الرغم من التنظيرات التي زعمت أن التمييز بين الجنسين لا يتحدّد وفق المقترب البيولوجي، بل على أساس الأدوار والوظائف الاجتماعيّة، فإنّها لم تستطع أن تطوي سجل الحديث عن النزعة البيولوجيّة من أجل تظهير هويّتها التمثيليّة. ذلك ما سنلاحظه في الخطبة الجندريّة التي بدت حريصةً على تظهير النوع الأنثوي ككينونة منفردة ومستقلّة في عالم الوجود. فضلاً عن ذلك، فقد تبيَّن أنّ التيارات النسويّة التي انخرطت في الصراع السياسي الاجتماعي، لم تُسقط الوجه البيولوجي من خطابها، ولو أنّ هذا الوجه استتر غالباً تحت عناوين محض حقوقيّة. ما يدلّ على هذا أنّ القضيّة النسويّة في الغرب استحالت مع التنظير الجندري من مشكلة استلاب لحقوق طبقيّة ومعنويّة يمكن تسويتها في إطار «عقد اجتماعي»، إلى معضلة أنطولوجيّة غُلِّقت أبوابها أمام التسويات. فلئن كانت مشكلة المرأة وحقوقها تتعيّن في أبعادها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والمعنويّة، وهي مشكلةٌ مرتبطةٌ بظروف كلِّ محيط حضاريٍّ ومستوى تطوّره، فإنّ خصوصيّات المعضلة تكمن في اندفاعها إلى الحدود القصوى. أي نحو أفق «مابعد طبيعي» يحيل المرأة إلى نوعٍ جوهرانيٍّ لا تتحقق جوهريّته إلّا بالانفصال عن منشئه الأصلي الذي هو الإنسان.

***

لقد أنشأت «الجندريّة» بمسلكها الانفصالي ضرباً من غيريّةٍ متحيّزة ذات سمة إيذائيّة للأصل الإنساني. لم تجرِ الأطروحة النسويّة التأسيسيّة على نحوٍ تنظر فيه إلى الأنثى كمخلوقٍ مؤسّسٍ للنوع الإنساني. الأمر الذي يحجب عنها حقّ الإقرار ببعدها التكويني ككائنٍ متميّزٍ عن سائر

الكائنات. لقد انبرى منظِّروها إلى نسيان الحقيقة الوجوديّة التي تقرّر أنّ الرجل والمرأة زوجٌ ينتمي طرفاه إلى نفسٍ واحدة. وهذا مرجعه إلى التشظيّات التي أحدثتها الحضارة التقنيّة في البنية النفسيّة والثقافيّة للإنسان الحديث. فما اقترفته هذه الحضارة من جنايات سوف تودي بالوحدة الطبيعيّة بين الرجل والمرأة إلى الاستغراق التامّ في قيم الماديّة ومعاييرها. ولمّا كان للقيم تأثيرٌ حاسمٌ على سلوك الإنسان، فإنّ مدى تركيز الأفراد على المساعي والغايات الماديّة سيكون له تأثيره الحاسم على الطريقة التي يتعاملون فيها مع بعضهم البعض. ففي هذه الوضعيّة يصبح الناس الآخرون -كما يُبيِّن الفيلسوف الألماني مارتن بوبر- مختزلين إلى كائناتٍ أو إلى أشياءٍ لا تختلف إلا قليلاً عن المنتجات التي يمكن أن تُشرى وتستخدم ويُستغنى عن ضرورتها.

لا تنأى تعليقة بوبر عمّا انصرفت إليه الجندريّة لجهة صوغ فكرتها على آخَريّةٍ ذات طبيعةٍ إقصائيّة. بل يجوز القول إنّها إقصائيّةٌ مستمدّةٌ من «عنصريّةٍ بيولوجيّة» غايتها تقويض المركزيّة الذكوريّة وإنشاء مركزيّةٍ أنثويّةٍ تُعيد صياغة معادلة (ذكر-أنثى، وامرأة-رجل) على نصاب النِّدِّية والاختصام...

***

لم تكن الحركة الجندريّة خارج احتدامات الحداثة وتحولاتها الفكريّة والاجتماعيّة. أفادت كثيراً من نزعات التحديث الفلسفي والتقني من أجل أن تصوغ نظريّة المعرفة الخاصّة بها. لقد تأثّرت على وجه الخصوص بالنزعة العدميّة حتّى بلغت في أحوالٍ محدّدة مراتبَ الذروة. لهذا السبب حقَّ توصيف النسويّة (Feminism) بأنّها إحدى أبرز الاستظهارات الصادمة لحقبة مابعد الحداثة. فمثلما وقعت هذه الأخيرة في زحمة الاضطراب المفاهيمي منذ ولادتها إلى يومنا الحالي كذلك كان حال الجندريّة. على سبيل المثال، لا يوجد، ما يومئ إلى إجماعٍ ثقافيٍّ واضحٍ في التفكير النسوي حول ماهية الجندر ووظيفته وإطاره التمثيلي. وهذا منطقيٌّ ما دام الإعراب عن ماهية أيِّ حركةٍ أو فكرةٍ يستلزم توفّر هندسة تعريفيّة جلية لهويّتها ودورها وغاياتها. وهذا ما نلاحظه في النزعة التبريريّة التي شهدها تاريخ الفكر النسوي لجهة سعيه إلى مجابهة التمثيل المشوَّه للنساء، والسعي إلى استعادة التمثيل السليم والعمل على ابتكار الأشكال المناسبة له.

وممّا يشهد على عمق المأزق التمثيلي استشراء ظاهرة التسليع النسوي عبر إدخال المرأة في حِمى المنافسات الاقتصاديّة للرأسماليّة النيوليبراليّة. وهو ما أشارت إليه الباحثة الكنديّة «ليندا هنتشيون» بما اعتبرته اقتصاداً جنسيًّا يُفضي إلى تحويل الجسد الأنثوي إلى إشكاليّة. وهذا هو أحد المواقع المفصلية الذي تتلاقى فيه الحداثة النيوليبراليّة والحركات النسويّة لكونهما يركّزان معاً على تمثيل الجسد باعتباره تحدّيًا أنثويًّا لأسس النظام الأبوي والذكوري.

من هذا النحو وجب النظر إلى أزمة الجندر كامتداد لأزمة الإنسان الحديث وكثمرةٍ غير ناضجة لمعاثر مابعد الحداثة بأبعادها الفلسفيّة والمعرفيّة وأنماط سلوكها. ومن البيِّن في هذا الصدد أنّ الميتافيزيقا التي تعاملت مع الإنسان الحديث كمركز للكون ما لبث أن جعلته خاضعاً لأوثان التقنيّة. ولقد نالت الأطروحة النسويّة نصيبها الوفير من مآلٍ كهذا. فقد شكّلت التقنيّة ليست فقط تهديدًا للمصير الإنساني، وإنّما أيضًا وأساسًا، تبديدًا لأسس الميتافيزيقا التي انبنى عليها عصر التنوير. فأزمة الأنسية -كما يقرّر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر- عائدةٌ إلى التقنيّة التي كشفت عن مسارٍ عامٍّ يسير نحو نزع الإنسانيّة (Disumanizzazione)، ويترجم انحطاط قِيَمَها وتهافت معاييرها.

***

رجوعٌ على بَدءٍ..

ليست غايتنا من هذه الفسحة نقض الأطروحة الجندريّة في مقصدها المجتمعي والحقوقي، وإنّما لبيان المغالطة الأصليّة التي تحيل المرأة إلى نوعٍ أنطولوجيٍّ مكتفٍ بذاته. مع ما يترتّب على هذا الاكتفاء من إعراضٍ عن فهم حقيقته الوجوديّة. مثل هذه المغالطة لا مناصّ من مسعى لتصحيحها في إطار مقترحٍ يقوم على تكامل النوع البشري بدلاً من فصله وتجزئته. وهذا التكامل يفترض النظر إلى الرجل والمرأة كزوجٍ وجوديٍّ لا يقبل الانفصال. فالإنسان ليس جوهراً مفرداً بمعنى إما أن يكون ذكرًا أو أنثى، وإنّما هو كينونةٌ جوهريّةٌ تستوي في مقام المثنى. فالإنسان مشكّلٌ من زوجيّة الذكر والأنثى. أنسٌ مع أنسٍ يساوي الإنسان. وبهذا التأويل الذي ينفرد به لسان العرب تصبح كلمة إنسان مفردة بصيغة المثنى؛ فإذا انشقَّ إلى نصفين يُبطِلْ أحدهما الآخر، فلا يعود الإنسان إنساناً، وتنتفي الذكورة والأنوثة معاً، وهذا محال كما تُقرّر حكمة الخلق.

***

يظهر الأساس الأنطولوجي للمثنى بوصف كونه تمثيلاً حيًا للزوجيّة المؤسِّسة للنوع البشري. وهو فضلاً عن ذلك يحوي «النشأة الأصليّة لهذه الزوجيّة التي تؤلّف بين جناحين ينتسبان لأصلٍ واحدٍ. ففي زوجية المثنى لا انفصال عن الأصل ولكن تمييز بين كلّ من طرفي الزوجية في الصفة والوظيفة والدور. هما نظيران متعادلان في أصل النشأة، لكنّهما يتمايزان ويختلفان بحكم ما يفترضه تجدّد الخلق وتطوّر الحياة. فالكون مثلاً يدار بسلسلة من الأنظمة والقوانين الذاتية الثابتة التي لا تتغير. وهذه القوانين والأنظمة هي نظائرٌ متعادلةٌ في أصل ظهورها في الوجود رغم الاختلافات والتفاوتات بين شخوصها وأفرادها.. ولذا يقوم العدل في نظام النشأة الكونية على وجود مراتبَ مختلفةٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ للوجود. وهذا هو منشأ ظهور الاختلاف والنقص والعدم. ولأنّ التفاوت

والاختلاف والنقص في المخلوقات أمورٌ لا تتعلق بأصل الخلق، بل هي من لوازم ومقتضيات تلك المخلوقات، فمن الخطأ الظنّ بأنّ الخالق قد رجّح بعض مخلوقاته على بعض. أما الترجيح فهو الذي يؤدي إلى نقض العدالة والحكمة وهو من فعل الفاعل البشري[1].

ولئن كان المثنى هو في حيثيةٍ ما حاصل لقاء الغيرية في الموجودات، فذلك يعني أنّ حاضريّته في الوجود هي نتيجةٌ فعليةٌ لاستبدال مفهوم التناقض الوضعي بمفهوم التكامل والوحدة. ولذا لا يقوم المثنى على قانون نفي النفي كما تُقرّر المادية الديالكتيكية؛ ولا على قانون التناقض السلبي كما وجدت الهيغلية، وإنما على ما نسميه بـ«زوجية التناغم الخلاَّق في عالم المثنّى»... ففي هذا العالم بالذات يولد المثنى كمبدأٍ إلهيٍّ للتناظر الخلاَّق بين الكثرات الوجوديّة بحيث لا يعود النظير نقيضًا لنظيره وإنّما هو سيرية امتداد جوهريٍّ للنظائر المتآلفة في ما بينها. في مثل هذه الوضعيّة يصير كلُّ نظيرٍ محفوظًا في محراب المثنى. الذات باقيةٌ تحتفظ بفرديّتها واستقلالها، وكذلك ذات النظير بالمثل. وإذ يجري كلٌّ منهما مجرى المودّة يُفتح لهما باب الكمال لينالا مقام الكرامة الإنسانيّة المؤسَّسة على العدل.

تبعاً لمبدأ الامتداد يغدو كلّ طرفٍ من طرفيَ المثنى متضمناً في نفس الآخر فلن ينفصلا أبداً، فيما تتولىّ الرحمانيّة بعنايتها تثبيت المثّنى وتسديده. ولذا يدخل كلُّ موجودٍ بحسبه في سُنَّة التدافع، بما هي سُنّةٌ عمرانيةٌ تمنع الفساد في الأرض، وتؤسّس لإعمارِ دنيا الإنسان وتُيسِّر سبيله إلى السعادة القصوى.

بهذا يستطيع كل من طرفي المثنى أن يتمثّل حال سواه ويكوّنه، بشرط أن يعقد النيّة على الخروج من كهف الثنائيّة واحترابها. ففي هذا الكهف تحتدم الموجودات مع كلّ ما يغايرها هويتها. وحالئذٍ يغدو كل منهما نقيضين متنافرين لا يلتقيان على كلمةٍ سواء. بل قد يسعى كلٌّ منهما إلى تدمير نظيره، أو -في أحسن حال- ليقيم معه توازن هلع لا يلبث بعد هنيهةٍ أن ينفجر لتصيب شظاياه الإثنين معاً. وإذن لا يولد المثنى الكامل إلاّ في مكانٍ نظيفٍ خارج الكثرة المشحونة بالتحاسد. وسيكون له ذلك حين تبلغ أحوال العالم درجة الاختناق. فعند هذه الدرجة لا يعود ثمة انبثاق للحقيقة السامية إلاّ حين يُفارق النوع الإنساني جاهليته ليصبح معادلاً للصفاء الكوني.

***

كان نيتشه يتساءل ـ وهو ينقد ثنائية الخير والشر في عقل الحداثة ـ عن الكيفية التي يمكن لشيءٍ ما أن يولد عن ضدّه: الحقيقة عن الضلال، إرادة الحقيقة عن إرادة الخداع. الفعل الغيري عن

[1]- مرتضى مطّهري -العدل الإلهي- ص: 82.

المصلحة الذاتية. ونظر الحكيم النيّر الخالص عن الشهوة... وكان يقول: إنّ تولُّدًا من هذا النوع ممتنعٌ.. إذ يجب أن يكون للأشياء ذات القيمة الأسمى منبع آخر وخاص. وهذه القيمة لا يمكن أن تُشتّق من هذه الدنيا الفانية الغاوية المخادعة الوضيعة، أو من هذا الهرج والمرج من الأوهام والأهواء. إن منبع هذه القيمة الأسمى يجب أن يكون هنالك في حضن الكون، في اللاّفاني في الإله المخفي، في الشيء في ذاته، هناك، وليس في محلٍّ آخر[1].

***

على هذا النصاب من التكامل الخلّاق، سيُكتبُ للزوجيّة أن تجتاز التناقض المرير لتجد سبيلها إلى الانسجام في وحدة المثنّى. لقد صار الأمر بيّناً لمن رأى نقيضه قائماً في ذاته. في هذه الحال لا يعود لأحد من حاجةٍ لأحد إلى البحث عن صاحبه في غير ذاته، لأن كلاًّ من الزوجين قائمٌ في ذات الآخر، وكلّ منّهما يحسّ بزوجه. ولنا في هذا مثال: فلو علمتَ أنّ الحركة في كلّ من الزوجين النظيرين تنتهي وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحد، لَوَجَدْتَ أن السبب في ذلك إنما هو من أجل أن تظلّ مستمرّةً دائماً وأبداً. فالشيء المتحرّكُ الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحد، إنما هي حركةٌ مستمرةٌ لا تتوقف. أما ما يحكم التفاعل في المثنّى الذي يحتضن الآخر والذات معاً، فإنّما هو مبدأ التحوّل والتكامل. ذاك أنّ طرفي المثنّى هما في تحوّلٍ مستمّرٍ بحكم أنّ نهاية الطرف الأول هي بداية الطرف الثاني.

***

ومن بعد.. حين يكون «الجندر» انشقاقاً أو انزياحاً عن الأصل، فإنّه يفقد أصلاً من وجوده ومكانته، وحين يفتقد نظيره في التكوين لا يقدر على بلوغ رِفعة المثنى، ثم يتيه في ضلالات التفكيك والانشطار...

بالمثنى إذاً، يُحفظ حقَّ المرأة في الأصل والفرع، وبالجندر يضيع المبتدأ والخبر...

***

يعتني هذا العدد من "الاستغراب" بمفهوم الجندر في نشأته التاريخية وتداعياته الفكرية والثقافية والسوسيولوجية، سواءً في المجتمعات الغربية حيث نما وتطوّر، أو في تداعياته على المجتمعات العربية والإسلامية. وقد تناولت الأبحاث والدراسات التي شارك فيها مفكرون وباحثون عرب وغربيون نقداً لأبرز المباني المعرفية للنظريات النسوية.

[1]- نيتشه - ما وراء الخير والشر – ترجمة: جيزيللا فالور حجار، إشراف: موسى وهبة - دار الجديد- بيروت 1995، ص 18.

الملف

الإسلام في مواجهة النسويّة

تناظرٌ مفارق في الرؤية والأهداف

محمد لغنهاوزن[*]

تهدف هذه المقالة للمفكِّر والباحث الأميركي محمد لغنهاوزن إلى تظهير رؤيةٍ فلسفيةٍ كلاميةٍ تشكّل مدخلاً لمقاربة موضوع النسويّة من وجهة نظرٍ إسلاميةٍ. وفي هذا السياق تمضي المقالة في نقاشٍ معمَّق حول التصوّرات الكلية للفلسفة النسوية الغربية بالمقارنة مع الفلسفة الإسلامية لتثبت التقابلَ بين النظريتين وعدم إمكان التوفيق بينهما. ومن ثم يتطرق الباحث إلى النهضة النسائية الإسلامية.

المحرر

أدّت النسوية في النصف الثاني من القرن العشرين إلى تغيّراتٍ أساسيّةٍ في الفكر الغربي، أثّرت أكثر من غيرها من الحركات الاجتماعية على الآداب والعادات والتقاليد الاجتماعية. في هذه النهضة (النسوية) ننظر إلى الثورة الجنسية والحرية بوصفها ثورةً على قيود الفضيلة. وقد أدت هذه النهضة إلى تشجيع المطالبة بحرية المثليّة الجنسية وقوننة أوضاعهم المدنية والاجتماعية. وكان من نتيجة ذلك التخفيف من القيود الرقابية على المطبوعات وزيادة نشر ما كان يعد نشره مستهجناً قبل ذلك.

وفي الحديث عن الآثار المترتبة على هذه الحركة يمكن الإشارة إلى تفكّك الأسرة بمعناها التقليدي، وزيادة معدلات الطلاق، وارتفاع نسبة المواليد غير الشرعيين بحيث وصلت في البلاد الأسكندنافية إلى نصف عدد الولادات وفي أميركا إلى الثلث.

تم كسر الكثير من القيود والقواعد التي كانت تتحكم بالسلوك الجنسي بصورةٍ متسارعةٍ ومدهشةٍ، ولم تقتصر «الثورة الجنسية» على إلغاء الرقابة، بحيث أوصي أصحاب الفنادق بعدم

* ـ أميركي مسلم، أستاذ في الفلسفة الغربية وعضوُ الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، قم-إيران.

التدخل في «الأمور الشخصية» للنزلاء بعد أن كانوا ممنوعين من استضافة غير الأزواج في غرفةٍ واحدة. وواجهت المحاكم مسائل وقضايا ترتبط بالزواج أو شبه الزواج حول قواعد الملكية لهذا النوعً من الأشخاص المرتبطين ببعضهم. وقد نتج عن كل ذلك آثارٌ سيئةٌ على طبيعة ومفهوم الأسرة[1].

وفي ظلّ هذه الأجواء ازداد حضور النساء في أماكن العمل وميادين السياسة والجامعات، ما جعل النسويين يجدون بسهولةٍ من يستمع إلى خطابهم الصريح. ولم تكن التحولات المذكورة أعلاه صنيعة الحركة النسوية والنسويين وحدهم، بل كان للشباب الناقم على المؤسسات الاجتماعية القديمة وتأييد الفكر اليساري أثرٌ عظيمٌ في إيجاد هذه التحولات. وبتقديري أنّ النسوية تهدف في ما تهدف إليه من خلال رفض ربط الدور الاجتماعي بالذكورة والأنوثة، إلى تدمير كيان الأسرة وإشاعة المثلية وغيرها من العلاقات الجنسية غير المشروعة.

ولم تنج اللغة وطرائق التعبير الأدبي من سطوة النسوية، حيث نجح التيار النسوي في إنشاء لغة لا تمييز فيها على أساس الجنس، أي لغةٍ غيرِ جنسيةٍ (Non Sexist Language) ونتيجة ذلك كانت زيادة استخدام ضمير المؤنث بشكل ملفت، في المسرحيات والإعلان التجاري وغير التجاري كإعلانات التوظيف في المؤسسات الحكومية وغيرها، وكان ذلك من أبرز الأبواب التي نفدت منها النسوية إلى الأذهان.

عملت النسوية على الترويج لمبادئها خارج العالم الغربي مستفيدةً من القدرات المتاحة لها، وفي سبيل الوصول إلى هذا الهدف عملت على تضعيف الثقافات المحلية للبلدان المستهدفة بدعاياتها. ولم يكن الأمر بهذه السهولة، بل قاومت هذه الثقافات وما زالت تقاوم ومن بينها الثقافة الإسلامية. ولذلك كان لزاماً علينا في هذه المقالة الإشارة -رغبةً منا في الوضوح ورفع الإبهام- إلى الحركة النسوية وانقسامها وتاريخها وأهدافها وماهيتها. وقبل ذلك لا بدّ من الحديث عن التصور الإسلامي لدور المرأة لنخلص من ذلك بمقارنةٍ بين الإسلام والنسوية نثبت فيها عدم التلاقي بين الفكرين.

النسوية، لمحةٌ تاريخيةٌ موجزةٌ:

التمايز بين النسوية وغيرها من الحركات النسائية.

منذ أن ارتكب الإنسان الخطيئة الأولى والمرأة واقعةٌ تحت ضغط أمواجٍ من الظلم وهي ما زالت

[1]- W.V. Quine, Quiddities, (Cambridge: Harvard University Press, 1987), Pp.207- 208.

تجاهد للإفلات من نيره. ويمكن تسمية كلّ تحركٍ يهدف إلى رفع الظلم والحيف اللاحق بالمرأة عبر التاريخ بـ «نهضة النساء». وبهذا المعنى يمكن عدّ الإسلام واحدةً من المحاولات الهادفة إلى تحقيق ذلك الأمر المهم من خلال الأوامر والنواهي التي أقرتها الشريعة الإسلامية لرفع الظلم عن المرأة. ولا يخفى أن المرأة الغربية لا تنظر إلى الإسلام بهذه النظرة وتقصر النظرة الغربية وصف «نهضة المرأة» على المحاولات الغربية الهادفة إلى تطوير وضع المرأة في المجتمع الغربي.

إن الثورة الصناعية التي شهدها الغرب في القرن التاسع عشر وارتفاع معدلات الهجرة من الريف باتجاه المدن حوّل المرأة إلى قوةٍ عاملةٍ خارج إطار الأسرة، بينما كانت في الريف تعمل داخلها وتشارك سائر أعضاء الأسرة في الكسب وتحصيل لقمة العيش. في ذلك العهد كانت المرأة محرومةً من أيّ نشاطٍ سياسيٍّ، وما تجدر الإشارة إليه أن حقوق الإنسان التي دعت إليها الثورة الفرنسية هي حقوق الرجل وحده، والتحول الأساس الذي حصل إثر ذلك في عصر الأنوار هو توق المرأة إلى الخلاص من استعباد الرجل والاستقلال عنه وأخذ فرصٍ مساويةٍ لفرص الرجل في السياسة والعمل والاقتصاد والتعليم.

تعرف النسوية غالباً بأنها حركةٌ تهدف إلى إعطاء المرأة حقوقاً مساويةً لحقوق الرجل. والأمر الأكثر لفتاً للانتباه في النسوية هو تجاوز هذه الحركة مسألة المساواة وسعيها إلى ما هو أكثر من المساواة أمام القانون، أي إلى إعدام كلّ الفوارق بين الجنسين على مستوى الأدوار الاجتماعية المبنية على الاختلاف في الجنس بينهما. وهذا ما يميز النسوية عن غيرها من التيارات والحركات النسائية[1]. ومع ذلك، فإن الحركة النسوية تشمل في من تشمل عدداً كبيراً من الكتاب والناشطين المختلفين في كثير من المسائل الفلسفية والسياسية والأخلاقية، ولا يجمعهم سوى شعار إزالة الفروقات المبنية على الجنس. وبناءً عليه فربما يمكن اعتبار النسوية فرعاً من الحركة المطالبة بحقوق المرأة، على الرغم من وجود شيءٍ من الغموض عند بعض الكُتّاب في استخدامهم لمصطلح النسوية (Feminism).

وسوف نركّز في ما يأتي من هذه المقالة على النسوية في بُعديها السياسي والكلامي (الإلهيات) على الرغم من وجود أبعادٍ أخرى تستحق الاهتمام مثل: البعد النفسي، والقانوني، والنقدي والأدبي.

[1]- وقد عرّف معجم دودن (Duden) الألماني النسوية بأنها: تيار في داخل الحركة النسائية يسعى إلى تطوير فهم جديد للمرأة, وهدم الفوارق التقليدية في الدور الاجتماعي لكل من الجنسين.

النسوية والاشتراكية:

ربما يكون الفرنسي تشارلز فوريي(Charles Fourier 1772-1837) هو أول من استخدم مصطلح "النسوية" (Feminisme).

وتبنى أتباع هنري دو سان سيمون (Henri de Saint-Simon) فكرة أصالة الخنثى (Androgyny principle) وبناءً على الأصل آمنوا بأن الوجود الإنساني انطلق من موجودٍ يحمل خصائص الأنوثة والذكورة. ورفض النسوييون الاشتراكيون تقسيم العمل على أساس الجنس ودعوا إلى تقاسم مراكز العمل مناصفة بين الرجال والنساء.

وبعد تغلب الماركسية على غيرها من الاشتراكيات ألقت هذه الكلية بطلابها على النسوية، وقد طرح أنغلز تصوراته حول الموضوع في كتابه «أصل العائلة» عام 1844م. وقد دعا أنغلز في كتابه هذا إلى نبذ فكرة العائلة وإلى شيوعية الجنس والأطفال لكي لا يبقي سلطةً لفردٍ آخرَ.

وعلى الرغم من فقدان الاشتراكية لكثير من بريقها في الآونة الأخيرة، إلا أن الفكر الاشتراكي ما زال له من يؤيده ويدعو إليه في الجامعات حتى الأميركية منها. ويلاحظ المتتبع للفكر اليساري ميلاً منه نحو النسوية وتأييداً لها كما يلاحظ وجود آثارٍ ماركسيةٍ في معظم الكتابات النسوية.

وربما يكون الدرس الأكثر أهميةً الذي استفاده النسويون من الماركسية هو استخدام أسلوبها في الجدل، وقد نفذت النسوية إلى عقول الكثيرين وتحولت إلى ما يشبه الإيديولوجيا، حيث إنك تجد في بعض المراجع المحترمة من الناحية العلمية أنها لا تقتصر في حديثها عن النسوية على التوصيف، بل تدعو إلى رفض كلّ تمييزٍ جنسيٍّ بين الرجل والمرأة. وعلى أيّ حالٍ تبدو هذه النزعة الإيديولوجية بوضوحٍ في كثيرٍ من الكتابات النسوية، ومن ذلك أنهم يبرّرون أفكارهم بواسطة مفاهيم ماركسية كصراع الطبقات وغيرها من المفاهيم المشابهة.

ج- الفلسفة النسوية:

ربما يمكن القول من دون أي تردد: إن أشهر الفلاسفة النسويين على الإطلاق هي سيمون دو بوفوار (Simon de Beauvoir 1908 -1986). فقد نشرت عام 1949 كتاب «الجنس الثاني» وحللت فيه العلاقة بين المرأة والرجل على أسسٍ وجوديةٍ ـ ماركسيةٍ. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حريّة اختيار الإنسان لماهيته، تدّعي دو بوفوار أن الإنسان يختار جنسه بإرادته

أيضًا، ويؤمن بأن علم الحياة يستخف بنا معشر البشر، حيث إنّه حرّر الإنسان الذكر من قيود توليد المثل بينما يعطي هذه الحرية للمرأة، ولذلك فإنه يعتقد بأن الأنوثة تمثل سدّاً في وجه التحول إلى إنسانٍ حقيقيٍّ.

وقد انتقد النسويون المتأخرون دو بوفوار لتحقيرها لجسد المرأة ورأوا أنها تريد «ترجيلها»، على الرغم من اعترافهم بأن ما طرحته دو بوفوار من أفكار كان لـه أثره المهم على الكتابات النسوية اللاحقة، مثل: تمييزه بين الجنس والجنوسة (Sex - Gender). وقد استفاد النسويون المتأخرون من أفكار ميشيل فوكو وجاك دريدا لتحليل موضوعاتٍ كثيرةٍ ترتبط بالمرأة كعلم نفس المرأة والظلم السياسي اللاحق بها وما شابه ذلك، ومن أبرز ما استخدموه من طرائقَ هذان العلمان الجينالوجيا (Genalogy) من فوكو والتفكيك (Deconstruction) من دريدا. بينما نجد أن سيمون دو بوفوار انطلقت من فلسفة سارتر الوجودية.

وعلى أيِّ حالٍ لم يقتصر تعاطي النسويين مع الفلسفة على الاستفادة منها فحسب، بل كان لهم مواقفُ وآراءٌ في كثيرٍ من القضايا الفلسفية ولذلك نجد كثيراً من القراءات النسوية لموضوعاتٍ عدة من قبيل: القراءة النسوية لتاريخ الفلسفة، فلسفة العلم النسوية، نظرية المعرفة النسوية، الفلسفة السياسية النسوية، الأخلاق النسوية، وحتى الأنطولوجيا النسوية. ويشار في هذا المجال إلى تأسيس الرابطة الفلسفية النسائية عام 1972 ونشرها لمجلة «هيباتنا» تيمناً بإحدى الفيلسوفات اليونانيات.

وقد وضع النسويون نصب أعينهم هدفين من دراستهم لتاريخ الفلسفة: الأول منهما هو السعي لكشف التوجه الذكوري أو المعاداة في تاريخ الفلسفة بدءاً من أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى جون راولز. وكان لديكارت السهم الأوفى من النقد في هذا المجال[1].

والهدف الثاني هو تظهير دور المرأة في العمل الفلسفي، وكان من نتائج السعي لهذا الهدف نشر كتاب في ثلاثة مجلدات بعنوان: «تاريخ النساء» لـ «ماري إلن وايث»[2].

وأما الاتجاه النسوي في فلسفة العلم وعلم المعرفة فقد كان يهدف إلى إبطال دعوى حيادية العلم تجاه الجنوسية وإبراز الخلفية الجنوسية في كثير من مؤلفات العلماء وآثارهم. وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه إثبات أن النظرة إلى العالم بنظرةٍ أنثويةٍ من شأنه أن يعطينا نتائجَ علميةً مختلفةً عن النظرة الذكورية.

[1]- See: A.NYE, Philosophy and Feminism: At the Border, (New York, 1995).

[2]- Marry Ellen Waith, A history of Women Philosophers, 3 Vols, (Dordecht, 1987- 1991).

وفي فلسفة الأخلاق يهتم النسويون بالبعد السياسي للمسألة، وبعبارةٍ أخرى ينظرون إلى السلطة أكثر من نظرتهم إلى الحُسن والقُبح الأخلاقيين، وغالباً ما يُوجّهون نقدهم للأخلاق التقليدية؛ لأنهم يرون أنها أنتجت أو برّرت سلطة الرجل على المرأة. ومن ذلك دعوة آليسون جاغر (Alison Jagger) إلى ضرورة أن تقترح فلسفة الأخلاق برنامجاً لتخليص المرأة من سيطرة الرجل[1] .

ولقد طرحت السحاقيات النسويات فلسفة الأخلاق النسوية على ضوء هذه القضية وهي: أن المرأة لا يمكن أن تؤسِّس لعلاقةٍ مع الرجل دون أن تقع تحت سلطته وفي قبضته، ولذلك فإن الهدف الأساس والأسمى هو بناء فلسفة الأخلاق على أساس البحث عن الحرية ومعرفة الهوية الذاتية للإنسان، لا على أساس الفضيلة وأيضًا على قاعدة الاختيار لا على قاعدة الواجب والتكليف[2].

وعلى الرغم من أن ليس كل النسويين مثليين إلا أن المثلية كانت بمثابة مؤشّرٍ بارزٍ على رفض الدور التقليدي لكلٍّ من المرأة والرجل.

ووجّه النسويون انتقاداتهم لكلّ من يؤمن بوجود أخلاقٍ خاصةٍ بالرجال وأخرى للنساء. وقد نالت سهام النقد عالمة نفس الأخلاق المعروفة كارول جيلغان (Carol Gilligan) التي رأت أن طريقة الاعتناء والمتابعة أكثر انسجاماً مع التنمية الأخلاقية للبنات، في مقابل أستاذها لورانس كولبرغ (Lawrence Kohlberg) الذي اعتمد هذه الطريقة لشرح وتوضيح كيفية التطوّر الأخلاقي للبنين[3].

ورأى النسويون أن التمسك بهذه الطريقة تكرس النظرية التقليدية القائلة بوجود فرق بين الرجل والمرأة. ومن هنا فضّت النسوية أيّ تصورٍ يميز بين الرجل والمرأة في فلسفة الأخلاق؛ لأن دعوة المرأة إلى وضع الأمومة في أولوياتها سوف يجهض كلّ محاولةٍ للتخلص من عقلية المجتمع البطريركي الذكورية. ومن هنا يمكن القول إنّ الرسالة الأخلاقية للنسوية تختصر في إعادة النظر في التاريخ الفكري للإنسانية لنقد ومحاربة كلّ توجّهٍ ذكوريٍّ فيه أو كل توجّهٍ يُعطي للمرأة خصوصياتٍ تختلف عن خصوصيات الرجل.

---

[1]- Allison Jagger,«Feminist Ethics», in: L. Becker and C. Becher, eds, The Encyclopedia of Ethics, (New York, Garland, 1992).

[2]- Sarch Lucia Hoagland, Lesbian Ethics.

[3]- Carol Gilligan, in a different voice: Psychological the oryand woman's development, (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

د- النظرية السياسية للنسوية:

بدا أن النظرية السياسية للنسوية مع الماركسية، حيث يرى ماركس وأنغلز أن النظام الطبقي هو أصل كلّ المظالم الاجتماعية. والنظام العائلي هو انعكاسٌ لهذا النظام الرأسمالي وتقويضٌ للنظام العائلي المتفرِّع منه.

ونجد أن بعض النسويين تبنّوا الموقف الماركسي من العائلة بحرفيته، بينما نجد آخرين رأوا أن النظام العائلي هو الأساس والمنطلق للنظام الرأسمالي وليس نتيجة لـه، ولذلك نجد أن كيت ميليت (Kate Millit)، وهي من الأعضاء الناشطين في حركة تحرير المرأة، تصرِّح بأن بناء الظلم الاجتماعي في المجتمع الإنساني يتأسّس على سلطة الرجل لا على الرأسمالية.

وفي التأريخ لتطور الحركة النسوية، يتبنى بعض الباحثين أن هذه الحركة مرت بمراحلَ ثلاثةٍ هي:

المرحلة الأولى: الحركات الاشتراكية وحركة تحرير العبيد في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ومن الآثار الفكرية التي تعود إلى هذه المرحلة يشار إلى كتاب أنغلز «أصل العائلة»، وكتاب جون ستيوارت مل «خضوع المرأة» وكتابات ومحاضرات إيما غولدمن الأميركية من أصل روسي. وربما يُدخل بعضهم في نطاق هذه المرحلة كتابات دو بوفوار أيضًا. ومن هنا فإن النسوية في هذه المرحلة ليست سوى حركةٍ سياسيةٍ اجتماعيةٍ.

المرحلة الثانية هي للنسوية التي طُرحت في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين، والسمة البارزة في هذه المرحلة هي التطرف، فبينما كان يسعى نَسويِّو المرحلة الأولى إلى رفع حالات التمييز القانوني بين الرجل والمرأة نجد أن أهل المرحلة الثانية يرون الحديث عن دورٍ اجتماعيٍّ للرجل وآخر للمرأة من مخلّفات المجتمع البطريركي ولذلك لا بد من التخلص منه ومن كل المفاهيم المشابهة لـه.

المرحلة الثالثة من مراحل النسوية تعود في تاريخها إلى العقد الثامن والتاسع من القرن العشرين وتميزت هذه المرحلة عن سابقاتها في أنّ النسويين المتقدمين كانوا يتحدثون عن حقوق المرأة وتحريرها بشكلٍ كليٍّ وعامٍّ، بينما في المرحلة الثالثة نجد كثرة الحديث عن أنواعٍ مختلفةٍ من التأنيث يختلف باختلاف الملل والأعراق والطبقات، وينظرون إلى هذا الأمر بوصفه لازماً طبيعياً لرفض التصورات التقليدية حول المرأة. ومن هنا يعتقد مؤسّسو هذه المرحلة ضرورة إبدال الشعار

الواحد حول تحرير المرأة بشعاراتٍ عدةٍ، فالحرية عندهم بمثابة تنوعٍ للفرص الموجودة لتحقيق علاقاتٍ جنسيةٍ مختلفةٍ وأدوارٍ مرتبطةٍ بالجنس كذلك.

ويمكن تقسيم الحركة النسوية على أساسٍ آخرَ، فتكون الأقسام على النحو الآتي: النسوية الليبرالية، النسوية المتطرفة، النسوية الاشتراكية، نسويّة ما بعد الحداثة. وترتد الأولى في جذورها إلى مؤلفات ماري والستون كرافت (1757- 1797) (Mary Wollstone Craft) وجان ستيوارت مل (John Stuart Mill 1806 -1837) اللذين يطالبان بالمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة. في العقد السادس من القرن العشرين وضع النسويون الليبراليون في أميركا نصب أعينهم مجموعة من المطالب وسعوا للحصول عليها، وهذه المطالب هي:

حق الإجهاض، الدفاع عن حقوق الأم الموظفة، تيسير سبل الحصول على دور الحضانة للأطفال، الحصول على تمثيلٍ نسائيٍّ أكبرَ في الدولة والسوق والجامعة. وقد أفضت هذه المطالبات إلى سنّ مجموعةٍ من القوانين في مجال التوظيف تعتبر الأنوثة والانتماء إلى أقليةٍ مرجِّحاً من المرجحات الوظيفية، والهدف من هذه القوانين هو الحدّ من سوء توزيع الوظائف. والخلفية التي انطلقت منها النسوية الليبرالية هي المشاركة في الإنسانية بين الرجل والمرأة، بينما تنطلق النسوية الراديكالية من خلفيةٍ مختلفةٍ تماماً تمُجّد وتُبرز الاختلاف الموجود بين تجارب كلّ من الرجل والمرأة، ولذلك يرى هؤلاء أنّ ضرب تجارب المرأة أدى إلى تلوّن كلّ شيءٍ ثقافيٍّ وأدبيٍّ إلى العلم والقانون والسياسة بلونٍ ذكوريٍّ مدافعٍ عن حقوق الرجل وحاكٍ عن عواطفه ومشاعره. وبالنسبة إلى النسوية الاشتراكية فقد تكلمنا عنها في ما مضى من هذه المقالة فلا نعيد. وأما نسوية ما بعد الحداثة فيبدو أنها تسمية أخرى للمرحلة الثالثة من مراحل النسوية المشار إليها سابقاً.

هـ- اللاهوت النسوي (الأنثوي)

بدأت موجة اللاهوت النسوي مع بداية العقد السابع من القرن الماضي من خلال مجلة كونسيليوم (Concilium). وانعقدت المؤتمرات الأولى للبحث في هذا الشعار في أميركا. وبعد ذلك دعا المجتمع العالمي للكنائس إلى مؤتمرٍ في برلين حول «الجنسانية» (Sexing) أي التمييز على أساس الجنس، وبعدها طبعت ماري دالي (Mary Daly) كتابها «أبعد من الله الأب» (Beyond God the Father)[1].

---

[1]- Mary Daly, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of women's Liberation, (Boston, 1973).

وترتبط فكرة لاهوت النسوية بلاهوت التحرير بروابطَ وثيقةٍ على مستوى التاريخ والتنظير، وكلا المفهومين متأثّرٌ بالماركسية على الرغم من تصديهما لنقدها. وهذان المفهومان ينظران إلى الدين بوصفه وسيلةً من وسائل تحرير الإلهيات النسوية تنقسم إلى شعبتين معتدلةٍ ومتطرفةٍ في الأولى يسعى أصحابها إلى مقاربة الأديان بشكلٍ مختلفٍ لتزال عناصر ترجيح كفة الرجل على المرأة، بينما تتجاوز الثانية ذلك لتتوصل إلى رفض محورية الرجل في الأديان وتُبدّل عبادة الإله والإيمان به بعبادة الآلهة (المؤنثة) بل حتى السحر.

ومن المجالات التي أخذت قسطاً من الاهتمام العلمي للنسوية المعتدلة تاريخ الكنيسة، لذلك تدّعي إليزابيت شوسلر فيورنزا (Elisabeth Schuss Fioranza) أن المسيحيين الأوائل كانوا يعتقدون بالمساواة بين الرجل والمرأة، ولكن عندما بدأت تشكيلات الكنيسة تأخذ طابعها الرسمي بدأ التمييز لمصلحة الرجل ثم سرى ذلك إلى أبحاث اللاهوت[1].

إن المنهج الذي اعتمد عند سوشلر فيونزا هو منهجٌ اجتماعيٌّ بشكل عام، ويعتمد على لاهوت التحرير. ويمكننا عد النتائج التي انتهت إليها هذه الأفكار النقدية معتدلةً نسبيّةً، ومن بين هذه الأفكار يُشار إلى ضرورة انتهاء النقد النسوي إلى إجراء عملية إصلاحٍ في الكنيسة[2] والنسويون الذين اعتمدوا طرائق التحليل النفسي كانوا عادةً أكثر تطرّفاً. ومن بين هؤلاء تجدر الإشارة إلى كريستا مولك (Christa Molack) التي تعدّ من أتباع مدرسة سي. جي. يونغ (C.G. Young) وتعتقد بأن الدين الذي يعطي للرجل سلطةً لا بدّ أن يضمحل فيه البعد الأنثوي.

وعلى ضوء هذا التصور اعتبر أنبياء بني إسرائيل عصاة وثواراً في وجه الإلهة العظمى (The Great Goddess). وقد تبنى النسويون الذين أخذوا بالتحليل النفسي رفض نظرية "المساواة النسوية" (Equality Feminism) وروجوا في مقابلها لمركزية المرأة (Feminism Gynocentric)، وهؤلاء وصلوا في تطرفهم إلى نبذ المسيحية ورفضها بدل إصلاحها. وعلى الرغم من كون هؤلاء أقليةً في مقابل الآخرين إلا أنّهم كانوا ذوي تأثيرٍ كبيرٍ في الحركة النسوية العالمية.

ومن أشهر النسويات في مجال اللاهوت الراهبة السابقة في الكنيسة الكاثوليكية ماري دالي التي

---

[1]- Elisabeth Grossman, In Memory of Her: A Feminist theological Reconstruction of Christian Origins, (New York, 1983).

[2]- يشار في هذا المجال إلى شخصيات من قبيل:
Elisabeth Grossman, Rosemary Reuther, Cathrina Halkes, Elisabeth Molt Mann Wendel

تُدعى أحياناً أم اللاهوت النسوي. وهي المرأة الأميركية الأولى التي حصلت على درجة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة فرايبورغ، وكتابها الأول هو: «الكنيسة والجنس الثاني» الذي يعكس بوضوح الكثير من أفكار ونظريات سيمون دو بوفوار وهي في هذا الكتاب تصنف بين المعتدلين، حيث تدعو إلى إصلاح الفكر المسيحي لينسجم مع نظرية المساواة. إلا أنها تجاوزت تيار الاعتدال في أشهر كتبها المعنون: بـ (Beyond Good The Father)، حيث تُثبت في هذا الكتاب أنّ اللاهوت المسيحي مؤسسٌ على توجهٍ ذكوريٍّ، وبالتالي فهو لا يقبل الإصلاح. وفي هذا الكتاب تطرح شعارها المشهور: «إذا كان الله مذكّراً فالذكر هو الله»[1] وهي تعتقد بأن سلطة الذكر وتفوقه لازمٌ من لوازم عقيدة التثليث المسيحية، حيث إن الشخص الثالث في الثالوث المقدس هو الابن والأول هو الأب، ومن هنا فإنها تدعو إلى اعتبار الله كائناً غير شخصيٍّ يمثل مركز الوجود والناظم لأجزائه. وهذا يذكرنا بتصوّر بول تيليخ عن الله.

وتقطع دالي في كتابها (Gyn Ecolage: The Meta ethics of Radical Feminism) كلّ صلةٍ لها بالمسيحيّة وتحل محلّ الإله الإلهة وتعمل على تمجيدها ومدح الاعتقاد بالسحر الذي كان سائداً في العصر الأمومي، وفي هذا الكتاب تدعو بصراحة إلى العلاقة بين المرأة والمرأة، وترفض بشكلٍ قاطعٍ فكرة كون الرجل مُكمّلاً للمرأة وبالعكس. وتتجاوز كل هذه الأفكار في كتابها "الشهوة المحض" (The Pure Lust) وتتبنى كون الشهوة فضيلةً تمكّن الإنسان من الوصول إلى السلطة الكاملة.

وعلى الجانب الفرنسي يُشار إلى لوس إيريغراي ومؤلفاتها في اللاهوت النسوي، وهي تُبشر في كتاباتها بالمجتمع الذي تولد فيه نسويّةٌ جديدةٌ وامرأةٌ متحرّرةٌ بالكامل من سلطة الرجل وليس مجتمعها المثالي هو مجتمع المساواة فحسب. وهي أيضًا مثل دالي تختلف مع المسيحية لأجل فهمها لفكرة الثالوث وللطابع الذكوري الكامل فيه. وعلى الرغم من إيمانها بحاجة المرأة إلى الإله إلا أنها ترفض مفهوم الإله المقبول في الأديان الإبراهيمية.

وبحسب لوسي إيريغاري يبقى احترام الإله قائماً ما دام المرء غافلاً عن كون الله قناعاً يستر سيطرة الذكر على العائلة وأما بعد الالتفات إلى هذه المسألة فإنه سوف ينكشف للمرء أن الذكر استفاد من فكرة الإله لبسط سلطته على المرأة وممارسة الظلم عليها، وعندها لا بد من الشك في الله بدل اعتباره

[1]- Mary Daly, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of women’s Liberation, (Boston, 1973). Pp.19

غير مذكرٍ ولا مؤنثٍ كما يصوره لنا الليبراليون.[1] ولذلك تعتقد بأن الإله المؤنث هو وحده الذي يمكِّنه تحرير المرأة وإسعادها مع سائر أفراد المجتمع.[2] ولا أدعي أنّ كلّ النسويين متطرفون إلى هذا الحد، ولكن على أيّ حالٍ فإنّ غير هؤلاء يمكن اعتبارهم من المعتدلين بالقياس إلى هؤلاء فحسب. وفي الحقيقة، إنّ معتدلي اللاهوت النسوي يقبلون التوجهات الكلية العامة النسوية ومن ذلك: رفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة، قبول فكرة العائلة غير التقليدية (المثلية) مع أولاد أو من دون أولاد، الأم العازبة، وأيضًا قبول الهرمنوطيقا الهادفة إلى كشف مكامن التمييز على أساس الجنس في النصوص الدينية. وبناءً على الأمر الأخير فهم يدعون إلى إعادة كتابة النصوص الدينية بهدف إبدال التعبير عن الله من صيغة المذكر بصيغةٍ مشتركةٍ أو صيغةٍ ذكوريةٍ أنثويةٍ من قبيل الموارد التي يُشار فيها إلى الله بوصفه «أبونا» فيقترحون استبداله «أمنا وأبونا»...

التعارض بين الإسلام والنسوية:

وفي تقييم العلاقة بين النسوية والإسلام لا يَسَعُني رفضَ أيّ أرضيّةٍ مشتركةٍ بين الاثنين، ولكن الاختلاف واقعٌ في كثيرٍ من الأصول والقيم. ومن المشتركات يمكن أن يُشار إلى الاشتراك في نبذ أيّ ظلمٍ أو حيفٍ يُمارَس على المرأة فهي صاحبة السلطة على نفسها وأموالها ولها حق التصرف في ما كسبت، وكذلك يُشار إلى الرفض المشترك لمقولة «الله الأب». ومن موارد الاختلاف والتضاد هو أن الإسلام ينظر إلى المرأة بعد العبودية لله أمًّا وزوجةً وكذلك يختلفان في مقولة الله الأم فالله ليس ذكراً ولا أنثى[3].

الشعارات المتضادة بين الإسلام والنسوية

ترفض النسوية كما تقدم فكرة التكامل بين الرجل والمرأة وأما الإسلام فيؤكد هذا المفهوم على أساس الدور الاجتماعي الذي يلعبه الطرفان. والنسوية ترى في الزواج وسيلةً لتسلّط الرجل على المرأة، بينما نرى أن الإسلام يدعو الرجل والمرأة إلى إقامة مؤسسة العائلة على أساس الزواج ويشرِّع من القوانين ما يحفظ لكلٍّ من الطرفين حقوقه ويحدّد لـه واجباته، وتعطي القوانين الإسلامية سلطةً للرجل في إدارة العائلة الأمر الذي لا تقبل به النسوية بأيِّ حالٍ.

[1]- Luce Irigaray, Sexes and Genealogic, ER. Gillianc. Gill, (New York: Colombia, University Press, 1993).
[2]- Ibid. P.72.

[3]- بمعنى أن هذه الأوصاف لا تتناسب مع مقامه عز وجل.

تعتقد إليزابيت مولتمن وندل بأنّ جوهر اللاهوت البطريركي هو سلطةٌ تدل على الارتباط بين العقل والجسم: «سلطة الإدارة اللاشعور، سلطة التاريخ على الطبيعة وتفوق الرجل على المرأة»[1].

والإسلام يرى ضرورة التسليم والانقياد الكامل وفق مشيئة الله ولكن لا يقع على الإنسان في هذا التسليم وأثره أيّ ظلمٍ بل هو يتكامل من خلاله، بينما يعتقد النسوييون بأن المرأة تتكامل من خلال تحرّرها وعدم خضوعها ولذلك فهم يرون أن الفضيلة هي: حريّة التعبير وإرضاء الميول والرغبات. وأما الفضيلة في الإسلام فهي الفناء في الله والوصول إلى مقام لقائه وكبح الميول غير المشروعة.

التكامل، العائلة، الجنوسة:

يعترض الكثير من مفكري أوروبا على الإسلام، أنّه يقبل الجنس ثم يضع لـه القيود. وفي العصر الفيكتوري كان يُنظر إلى الإسلام على أنه دينٌ شهوانيٌّ حيث يعد القرآن المؤمنين بتلبية كثير من رغباتهم في الآخرة، وانقلبت هذه النظرة في العصور اللاحقة مع فرويد وغيره وصار الإسلام بنظرهم متزمتاً في قيوده التي يفرضها على الجنس. وهاتان النظرتان إلى الإسلام نجدهما في الكتابات النسوية، ويرجع الاختلاف بين النسويين إلى اختلاف التصور الرائج في عصر كلّ كاتب. مثلاً: يرى بعض النسويين أن الدعارة عملٌ مجازٌ ولذلك هم يفضّلون تسمية العمالة الجنسية (Sexual Worke) بدل الأسماء التي تطلق على هذا الصنف من النساء، بينما يرى آخرون أن الدعارة والصناعة الجنسية (Sexual industry) هي تجسيدٌ فاقعٌ لإذلال المرأة. ومن هنا فإننا نجد بعض النسويين يطالبون بتغيير المجتمعات الإسلامية للوصول إلى تحرير المرأة جنسياً وآخرين يطالبون بتقييد حرية الرجل في هذه المجتمعات.

وأما عن موقف الإسلام من الجنس، فلا شك في أنه يعترف بهذا البعد من الشخصية الإنسانية، ولا يرى في الشهوة رذيلة كما يبدو من بعض النصوص الدينية المسيحية. ولكنه مع ذلك يشرع عدداً من القيود على تلبية هذه الغريزة والاستجابة لها. ويُميِّز بين الرجل والمرأة في هذه القيود فيعطي للرجل حق تعدّد الزوجات ويمنع المرأة من تعدّد الأزواج. ولا ننكر أن الرجل قد يسيء استخدام هذا الحق في بعض الأحيان، بحيث يكون في ممارسة هذا الحق ظلمٌ يلحق المرأة،

[1]- Elisabeth Motmann Wendel,«Werkstatt ohne angest», forum Religion, 334 ,1987/, Cited in Manfred Houke, God or Goddess? Pp.95.

ولذلك عندما ينظر النسويون إلى الواقع الاجتماعي للمسلمين يُحمّلون الإسلام مسؤوليّة هذه الممارسات الخاطئة. ولكن نقول في الرد على هذه الدعوى وما شابهها: إننا نلاحظ الأمر عينه يحصل في المجتمعات غير الإسلامية من شيوعيةٍ وليبراليةٍ ومسيحيةٍ وغيرها، أفهل يصح القول: إن كل هذه القوانين تبيح ظلم المرأة؟ بل حتى لو وُجد مجتمع خالٍ من أيّ قانونٍ ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة، فسوف يظلم بعض الرجال النساء. ولذلك أعتقد أن المشكلة لا تكمن في القانون بقدر ما تكمن في أخلاقيات الرجل الذي يسيء استخدام القانون لمصلحته وتوصّلاً به إلى مقاصدَ غيرِ مشروعةٍ.

وعلى الرغم من كل التشريعات التي أعطت للمرأة الأميركية حقوقها وحريتها، لا بد من النظر بعين الريبة والشك إلى دعوى أن وضع المرأة الحالي أفضل من وضعها السابق؛ حيث تظهر الإحصاءات أن معدّل الفقر بين النساء أعلى منه بالقياس إلى ما مضى ويزيد في الفقر سهولة إجراءات الطلاق وتحميل الأم مسؤولية إعالة الأطفال. وحذراً من هذه المآزق أقرّ الشرع الإسلامي مجموعةً من التدابير أساسها قوامة الرجل على العائلة مع ضوابط تحول دون تجاوز الرجل حدوده خلال ممارسته لهذا الدور. ولكن مع ذلك حفظ الإسلام للمرأة حقها في المناورة لتحول دون سيطرة الرجل الكاملة على الطلاق. ويبدو لي أن هذه التدابير هي أفضل بدرجاتٍ من التشريعات الغربية التي، وإن أعطت للمرأة شيئاً من حقوقها ولكن نتج عنها قصر عمر العائلة بحيث صار متوسط عمر الزيجات في الغرب إلى خمس سنواتٍ تنتهي في الغالب بعلاقةٍ جديدةٍ خارج مؤسسة الزواج.

دور المرأة في الإسلام:

إن من أهم الأدوار التي أُعطيت للمرأة في المصادر الإسلامية هي دور الأمومة والزوجية، على الرغم من أننا لا نستطيع حصر دور المرأة بهذين الأمرين، بل فتح الإسلام في وجه المرأة كثيراً من أبواب المجتمع لتحقيق ذاتها من خلالها، وذلك في الاقتصاد والتجارة والعمل كما في مثال السيدة خديجة رضي الله عنها زوجة النبي صلى الله عليه وآله وفي السياسة كما في مثال السيدة فاطمة عليها السلام بنت النبي صلى الله عليه وآله. نعم منع الإسلام المرأة من احتلال بعض المناصب كما في إمامتها للرجال في الصلاة.

ويعتقد الغربيون أن القيود التي فرضت على العلاقة بين الرجل المرأة في الإسلام تؤدي بالضرورة إلى منع المرأة من ممارسة دورها في السياسة والاجتماع وأقدم نموذجاً يكشف خطأ

هذا التصور وهي حادثة مورغان شوستر عن حوادث سنة 1911 في طهران حيث يقول:

في تلك الأيام المظلمة بدأت تروّج بعض الشائعات عن وجود ضعفٍ في المجلس النيابي الإيراني في مقابل تهديدات روسيا لإيران، يومها خرجت مجموعة من النساء الإيرانيات مدفوعاتٍ بالحماس وحب التضحية في سبيل الوطن من حصار أسوار البيوت قاصدات إلى المجلس النيابي متجلببات بالثوب الأسود والخمار الأبيض. تجمدت النسوة أمام البرلمان وطالبن بلقاء رئيس المجلس فما كان منه إلا أن استجاب لرغبتهن واجتمع بهن. في هذا الاجتماع شهرت كل واحدة منهن مسدساً كانت تخفيه تحت ثيابها وكشفن عن وجوههن وهددن المجلس ورئيسه بأنهن سوف يقتلن أبناءهن وأزواجهن ثم ينتحرن إن بدا من النواب ضعف أو خور في مواجهة العدو الخارجي.[1]

وعلى أي حال ليست هذه هي المرة الوحيدة في التاريخ الإسلامي، فقد كانت المرأة ذات فعلٍ في التاريخ الإسلامي في كثير من عصوره على الرغم من عدم تصديها للقيادة بشكل مباشر. وبالنظر إلى القرآن الكريم يتبين لنا أن المسألة ليست مسألة تاريخ فحسب، بل القرآن مليءٌ بالآيات الداعية المرأة للقيام بدورها الاجتماعي والسياسي، وضَمِن لها الأجر والثواب على ذلك وجعل المعيار والدافع إلى القيام بالعمل هو رضا الله لا المنفعة الشخصية المؤقتة. وقد مجّد الإسلام نموذجين للمرأة العاملة وقد يكون ذلك بهدف بيان القدوة الصالحة وهما: مريم عليها السلام وقضية حملها من دون زوجٍ ودعوتها إلى تحمّل اللوم والعتاب من قومها، والثانية هي زوجة فرعون التي اشترت بالروح إيمانها بموسى.

بلى لقد أولى الإسلام عنايةً خاصةً لدوري الزوجية والأمومة وهذا ما يثير حفيظة النسويين؛ لأن مشروعهم الأساس هو تحرير المرأة من هذين الدورين، ففي التحرر منهما يكمن تقدم المرأة باعتقادهم ولذلك على المرأة أن تحقق ذاتها في ميدان العمل والعلاقات الجنسية غير التقليدية. وفي المقابل يهتم الإسلام بالزواج ويرى فيه مصلحةً للأكثرية الساحقة من نساء العالم مع عدم رفضه أو تحقيره لممارسة الأعمال التجارية أو الاجتماعية. ولا تختلف المرأة كثيراً عن الرجل في ممارستها لدورها الاجتماعي فهما يمارسان معاً أدوارهما بشكلٍ متكاملٍ فلا زوجة دون زوج، ولا أم من دون أب...

[1]- W. Morgan Shuster, the strangling of Persia, Pp. 197- 198.

اختلاف الإسلام والاشتراكية:

تدّعي الاشتراكية نهاية عصر التقليد وحلول نظامٍ جديدٍ للقيم المملة تساوى فيه الحقوق والواجبات والفرص بشكلٍ كاملٍ ومتطرفٍ، الأمر الذي يرفضه الإسلام ويرى فيه افتئاتاً على حقوق عددٍ من المواطنين.

ولا يخفى ما بين الرؤيتين المادية الاشتراكية واللامادية الإسلامية من تعارضٍ. ويتجلى التعارض في أوضح صوره عندما ننظر إلى الرؤية النسوية الاشتراكية التي ترى في العائلة التقليدية رمزاً من رموز الاستغلال الطبقي، بينما يقدس الإسلام العائلة ويدعو إلى بنائها والمحافظة عليها. وتشترك التيارات النسوية ذات الميل الاشتراكي في الدعوة إلى هدم صرح العائلة التقليدي ورفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة، والإسلام يخالف كلّ هذه التصورات ويقف منها موقف الرفض.

التعارض بين الإسلام والفلسفة النسوية:

يقف الإسلام موقفاً رافضاً من كثيرٍ من القيم الأخلاقية التي تروِّج لها النسوية سواءً في ذلك نسوية المساواة بين الرجل والمرأة أم نسوية مركزية المرأة. حيث يُروج النسويون لفكرة الاختيار الحر بعيداً عن أيّ نمطٍ أو دورٍ محدّدٍ ترسمه الآداب والتقاليد والأعراف للرجل والمرأة. والعدالة في الإسلام هي عبارة عن وضع الأشياء في مواضعها ولا تعني بالضرورة المساواة. وتعيين مصداق العدالة بحسب التصور الإسلامي يحتاج إلى بصيرةٍ نافذةٍ وتأملٍ وسبرٍ لأغوار حياة النماذج المعصومة في التاريخ وهي حياة النبيصلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام.

والفكر الفلسفي الإسلامي كغيره من الأبعاد الفكرية والثقافية هو انعكاسٌ لمفهوم التوحيد، ومن هنا ينظر إلى جميع جوانب الوجود بوصفها تجلّياً للتوحيد، والعقل وظيفته الأساس فهم التوحيد والدفاع عنه. وفي المقابل فإن أصحاب الفكر الفلسفي النسوي يسيرون في الاتجاه المعاكس تماماً، فهم بدل السعي لكشف وجوه الاشتراك في الوجود يشتغل على كشف مكامن الاختلاف، وبدل العمل لتحقيق علاقةٍ عاديةٍ بين الرجل والمرأة على ضوء العقل ومقتضياته، تجدهم يعملون بوحي عواطفهم ومشاعرهم ويرون أن العقل هو وسيلةٌ من وسائل سيطرة الرجل على المرأة ويستخدمون مصطلح (Logo-Centrism) كنوعٍ من الإهانة.

يسعى الفيلسوف المسلم والفلسفة الإسلامية للتغلُّب على أهواء النفس ومشتهياتها بينما نجد

أن الفلسفة النسوية تروج للمرأة المثالية التي تتأمل في تجاربها الذاتية لكشف جذور الظلم الذي يمارس عليها من خلال التمييز الجنسي، ويدعون المرأة للخلاص من نير ظلم الرجل ولو بإطلاق العنان للميول والرغبات والأهواء.

يسعى الإسلام ويضع نصب عينيه القرب من الله تعالى والتسليم لإرادته، ويحاول أن تكون هذه الروحية هي الروحية الحاكمة على العلاقات الاجتماعية هذه العلاقات المحكومة لمعيار العدالة الذي على ضوئه تتحقق مقتضيات الوجدان الأخلاقي، والعادات الاجتماعية، وأوامر الله الواضحة الصريحة. وأما النسوية فلا وجود عندها لمفهوم الأوامر الإلهية، والسعي كلّ السعي يكون لإحداث ثورة في الأخلاق والانتفاض على تقاليد المجتمع لأجل تحرير المرأة وإطلاق سراحها من سيطرة الرجل.

الإسلام والفلسفة السياسية النسوية:

في النظرية السياسية الإسلامية ينظر الإسلام إلى الظلم بوصفه معصيةً لله وخروجاً عن إرادته، والحاكم الذي يستولي على السلطة بالغصب إرضاءً لميوله وأهوائه هو عاصٍ لله بالدرجة الأولى ويتفرّع عن هذه المعصية معصية الظلم الواقع على الرعايا والمحكومين... بينما نرى أن الفلسفة النسوية في مجال السياسة تروج لكون تسليم المرأة لإرادة الرجل هي المعصية الأولى وبالتالي فإن رفع أشكال الظلم الاجتماعي مرهون لثورة المرأة على سلطة الرجل.

ولما كان هدف الإسلام الأول هو تقريب الإنسان من الله كان من البديهي اعتبار الهدف الخاص بالنظام السياسي الإسلامي تأمين الأجواء والظروف الملائمة لتحقيق الهدف الأساس وهو القرب عبر العبادة وغيرها من الطاعات، وهذا عمل يحتاج إلى توازنٍ وانسجامٍ اجتماعيٍّ تامٍّ بين الأفراد والمؤسسات بل والعادات والتقاليد الاجتماعية. ولا تهدف الفلسفة السياسية النسوية إلا إلى الحرية ونبذ كل القيود المؤسسة على التفاوت في الجنس بين الرجل والمرأة وإقامة نظامٍ اجتماعيٍّ وعائليٍّ جديدٍ لا يلحظ أيّ قوامةٍ لأحدٍ على أحد.

الإسلام واللاهوت النسوي:

لا وجود لفكرة الثالوث المقدس في الإسلام وبالتالي لا أب ولا ابن وهذا هو أحد الفروقات الأساسية بين المسيحية والإسلام وعندما يعبرّ القرآن عن الله يعبرّ عنه بصيغة المذكر ومع ذلك

لا مجال لتوجيه الانتقادات النسوية للتصور الإسلامي عن الله.

ومن جهةٍ أخرى لا مجال لفكرة الإلهة النسوية (Goddess)، فالله في الإسلام ليس أنثى وليس لـه بنتٌ ولا ولدٌ. ولكن بعض الأبحاث الكلامية حول صفات الله تشير إلى صفاتٍ ذكوريةٍ وصفاتٍ أنثويةٍ بل ربما تتقدّم بعض هذه الأخيرة على سابقاتها[1].

ويشير ولفسون (Wolfson) في بعض أبحاثه عن الكلام الإسلامي[2] إلى أن إمكان المقارنة بين الأبحاث الكلامية الإسلامية حول صفات الله وبين بعض أبحاث التثليث، وعليه فليس فقط لا يوجد في علم الكلام الإسلامي توجيهٌ ذكوريٌّ ضدّ المرأة، بل إنّ في بعض الصفات الإلهية ما ينسجم مع احترام المرأة وتقديرها مثل: تقدم صفة الرحمة على صفة الغضب عنده سبحانه وتعالى[3].

النسوية بوصفها إمبرياليةً ثقافيةً:

لقد تحولت النسوية لمدةٍ طويلةٍ إلى أداةٍ من أدوات الحرب الاستعمارية ضد الشعوب الأخرى، حيث كان يجري العمل على استخدام الشعارات النسوية لتضعيف الثقافات المحلية وفتح أبواب البلاد في وجه الثقافات الوافدة[4].

لقد كانت المعرفة الغربية بالإسلام ضعيفةً قبل القرن العشرين، وكانت ترجع في الكثير من أسسها وأركانها إلى رواسب الحروب الصليبية. وواحدةٌ من الوسائل التي اُستخدمت في الهجوم على الإسلام مسألة موقف الإسلام من الجنس وما يتعلق به من تعدد الزوجات وحجاب المرأة. وقد ظل كثيرٌ من الأوروبيين يعتقدون حتى القرن الثامن عشر أن المرأة لا روح لها بحسب التصور الإسلامي.

وحاولت دوائر الاستعمار الغربي طوال القرن التاسع عشر وخاصةً بريطانيا الاستفادة من هذه الأفكار الخاطئة للتشويش على الثقافة الإسلامية والترويج لبرامجها الخاصة. ومن الاعتقادات التي كانت رائجةً في العصر الفيكتوري أن قمة التكامل البشري تقع في بريطانيا ولذلك من الطبيعي أن يحكم الشعب البريطاني غيره من الشعوب الأقل تطوّراً. وقد استفاد المستعمر من النهضة النسوية

[1]- Sackiko Murata, The tao of Islam, especially, Part 2.

[2]- H.A. Wolfson, the Philosophy of the Kalam, Cambridge Harvard, 1976.

[3]- Sakiko Murata, The tao of Islam, Pp. 55, 203- 222.

[4] لقد عالجت الباحثة ليلى أحمد هذا الموضوع بالتفصيل في كتابها Woman and Gender in Islam فمن أراد فليراجع.

التي كانت في أوان تشكلّها واستخدم شعاراتها للقول بأن المسلمين يظلمون نساءهم، ولذلك لا بد من تحضيرهم واستبدال ثقافتهم بثقافةٍ جديدةٍ.

والأمر عينه استخدم في وجه الحضارات الأخرى، ومن الأفكار التي جرت محاولاتٌ لترسيخها أن التخلف الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية يعود إلى تصوراته حول المرأة والقوانين التي يطبّقها عليها، حيث نُظِر إلى الحجاب بوصفه إهانةً لها ووجِّهت لهذا الأمر أكثر سهام النقد وعليه فإن الخطوة الأولى في سلّم الترقّي الاجتماعي، باعتقادهم، تكمن في تغيير لباس المرأة واستبداله باللباس الأوروبي.

يقول قنصل بريطانيا في مصر (من عام 1882 إلى 1907) «الإسلام يذل المرأة ويحتقرها والمسيحية تعلي من شأنها» ومن المفارقات المضحكة أن هذا القنصل كان من الدعاة الأوائل والمؤسسين لجمعية رجالية تهدف إلى منع المرأة من حق الانتخاب. وعلى أي من النقاط البارزة في دعاواه حول الإسلام ووضع المرأة في مصر أن تطور المرأة المصرية مرهونٌ بخلع الحجاب للحاق بركب التمدن الغربي الذي يبشر به الاستعمار[1].

وقد ركّزت البعثات التبشيرية المسيحية على وضع المرأة لتبرير عملها في العالم الإسلامي، ومن المؤسف أن ذلك تم تحت حماية ورعاية المستعمر، وروجت النسوية الغربية أيضًا لفكرة نبذ الأحكام الإسلامية الخاصة بالمرأة.

تكتب ليلى أحمد: «مضافاً إلى بعثات التبشير المسيحي ورجال الدولة، وُجِد الكثير من المفكرين، ومنهم المقيمون في مصر، الذين روّجوا للفكرة عينها ومنهم النسويون الأوروبيون الذين حموا ودافعوا عن هدى الشعراوي دعوا الفتاة المسلمة إلى تبنّي التصوّر الغربي للحجاب واعتبروا أن الخطوة الأولى في معركة تحرير المرأة هي رفض المفهوم التقليدي للحجاب»[2]. وما زالت أصداء هذه الفكرة تتردّد حتى عصرنا هذا عند كثيرٍ من النسويين المعاصرين الذين جعلوا مسألة الحجاب أكبر همهم.

وقد تلقّف دعواتِ النسويةِ في أكثرها حدةً مجموعةٌ من الطبقة الحاكمة في المجتمعات الإسلامية وأكثر هؤلاء هم ممن تلقى تعليمه في المدارس الأوروبية ومنهم: آتاتورك ورضا شاه،

[1] مصدر سابق، ص 152-153.

[2]- **Leila Ahmed, op. cit, p.154.**

اللذان تمسكا بشعارات النسوية وجعلاها في رأس أولوياتهما، ووافقا التصور الاستعماري القائل بضرورة إبدال الثقافة الوطنية بالثقافة الأوروبية الوافدة. والفرق الوحيد بينهم وبين المستعمرين أنهم كانوا يصرّون على تنفيذ هذه السياسات بشكل مباشر وبأيديهم وربما بقسوة أشد. وكانوا يعتقدون أن السبيل إلى الحضارة والرقي يمرّ بتعميم النموذج الذي تعلمته الطبقة الاجتماعية الحاكمة من الغرب ويقع اللباس الغربي في رأس قائمة السلوكيات الجديدة ولذلك منعوا اللباس التقليدي في بلدانهم.

أصدر رضا شاه عام 1936م، مرسوماً تحت عنوان «تحرير المرأة» ينص على منع الحجاب. وأعطيت المرأة عام 1963م، حق المشاركة في الانتخابات، وفي قانون «حماية العائلة» مُنع من تعدد الزوجات، وأعطيت المرأة حق حضانة الأولاد في حالة الطلاق. وقد تغيرت أغلب هذه القوانين بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران انسجاماً مع أحكام الإسلام.

والعلاقة بين النسوية والإمبريالية الثقافية تبدو واضحةً في هذا النص للسيدة ساشتيكو مراتا، حيث تقول: أعتقد أن وجهة النظر النسوية حول كثير من الأمور التي وجهت النسوية الغربية نقدها إليه من الإسلام والمجتمع الإسلامي، وجهة النظر هذه تقوم على رؤيةٍ كونيةٍ غربيةٍ عن الرؤية الكونية التي تصدر عنها الأحكام الإسلامية. وتظهر معظم الانتقادات التي وُجّهت ذاتَ طابعٍ أخلاقيٍّ إصلاحيٍّ، وبالتأمل في هذه الإصلاحات التي كانوا يسعون إليها يظهر بوضوح أثر المقاييس الغربية فيها. وهي في جوهرها تدعو إلى فكرةٍ واحدةٍ ألا وهي فرض قيم جديدة، وهي عبارة أخرى عن نقل قيم الرجل الأبيض وتحميله مسؤولية إصلاح العالم، ولم يُعد يقال لنا أن الصلاح والنجاة في اتباع الدين المسيحي بل في العلم[1]

وتتابع الكاتبة وتقول ما حاصله: إن اعتقاد النسوية أن أي طاعةٍ للرجل وانقيادٍ لـه رذيلةٌ وظلمٌ للمرأة لا بدّ من التنديد به ورفضه. هذه النقطة تستحق من المسلمين وقفة تأمل ليسألوا أنفسهم: هل يمكن القبول بهذه القيم الأخلاقية المضادة لدينهم؟ إن الإسلام لـه سلسلة من المقررات والضوابط الأخلاقية والفقهية التي شرحها عرفاء الإسلام وفقهاؤه وحكماؤه عبر القرون، ولا ننفي وجود الظلم في المجتمعات الإسلامية، بل النقطة الأساس هي: أن مشكلات المجتمع الإسلامي وهمومه لا يمكن أن ترتفع باعتماد قيم الثقافة الغربية.

[1]- Sachiko Murata The Tao of Islam, p.4.

إن الجنس المذكر كما الجنس المؤنث سيفٌ ذو حدين، وكلٌّ من الجنسين لـه خصوصياته وقيمه المثبتة والسالبة، ولا يمكن تلطيف التصور البطريركي إلا بالنظر إلى إيجابيات العنصر النسائي في المجتمع. ولا يتمكن المسلمون من القيام بهذا الأمر إلا إذا حاولوا ذلك بوصفهم مسلمين لا مقلدين للغرب فحسب[1].

النتيجة:

أ- نضال الإسلام في مقابل النسوية:

على الرغم من إمكان الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً لإثبات الاختلاف الجوهري بين الإسلام والدعوة النسوية، إلا أن الاختلاف بين الاثنين لا يقتصر على تفسير الشريعة أو على طبيعة وحدود الحقوق التي ينبغي أن تعطى للمرأة، بل الاختلاف يعود إلى مجال جذورٍ أعمقَ تتعلق بالمسائل الأساس في مجال الميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والأخلاق والسياسة والإلهيات.

فالمرأة المسلمة لا ترى في النسوية بدعةً غربيةً ترتبط بالمرأة الغربية المرفهة فحسب، بل تمثل النسوية لها إيديولوجيا لم تقدّم للمرأة سوى حريةٍ مزعومةٍ حولتها إلى شبه رجلٍ وأداةٍ جنسيةٍ (Sex object) له.

والمرأة المسلمة ترى الحجاب رمزاً لعفتها واحترام الإسلام لإنسانيتها بينما يرى معظم الحركات النسوية في الحجاب رمزاً لسيطرة الرجل على المرأة في المجتمعات الإسلامية.

ب- النهي عن الظلم في الإسلام:

لم ينهَ الإسلام عن شيءٍ كما نهى عن الظلم. وقد اهتم الإسلام بالموارد التي تتم ممارسة الظلم على المرأة فيها وخصها بالذكر وأبرزها. ولكنه تحدّث بشكلٍ عامٍّ أيضًا ووضع معياراً واضحاً لتمييز العدل من الظلم وهو الوجدان الأخلاقي للفرد المسلم، وإلى جانب هذا الوجدان أوضحت الشريعة معيار صحة الفعل ولم تكتف بالصحة بل ميزت بين صحة الفعل وبين كونه مطلوباً، ولذلك لا يمكن اعتبار كل فعل صحيح بنظر الشرع مطلوباً لـه ومندوباً إليه. ومثال ذلك من العبادات أن الفرد المسلم يمكنه أن يأتي بصلاةٍ جامعةٍ لشرائط الصحة ولكنها مع ذلك قد تكون مكروهة.

[1]- Ibid, p. 323.

ج- سوء الاستفادة من الإسلام لممارسة الظلم:

لقد عرفت بعض المجتمعات الإسلامية مواردَ من ممارسة الظلم على النساء وبأشكال مختلفة، فحُرمت المرأة نتيجة وضعها الاجتماعي من بعض المواقع والمنافع التي ينبغي أن تُعطى لها بحسب الشريعة الإسلامية، ومثال ذلك أن بعض الناس يستغل دعوة الإسلام إلى تقنين الاختلاط بين الرجل والمرأة لمنع المرأة من التعلم كما حصل في أفغانستان. وفي بعض الأحيان يستفاد من اسم الشريعة وظاهرها لممارسة الظلم على المرأة مع أن ذلك يؤدي في كثير من الأحيان إلى تجاوز روح الشرع ومقاصده الأصلية. وهذه الموارد كثيرة بحيث لا نجد ضرورةً للإشارة إليها.

وقد استندت الدعوات النسوية إلى هذا النوع من الممارسات لتبرير الدعوة إلى حذف الشريعة نفسها من المجتمعات الإسلامية، ولكن لا بد من القول بوجود وسائل أخرى لرفع الظلم عن المرأة وأهم وسيلة من هذه الوسائل هي الرجوع إلى روح الشريعة وجوهرها الأصيل، وعدم السماح لكل مغرض باعتبار الشريعة إطاراً فارغاً تمارس من خلاله كل الأعمال السيئة والصالحة باسم الإسلام.

وعلى المسلمين أن يُنَشِّطوا في داخلهم الإحساس بضرورة إصلاح الوضع الحالي لمجتمعاتهم بقدر ما يهتمون بألفاظ الشريعة وظاهرها. ويبدو لي أنّ فقدان البصيرة موجودٌ عند الطرفين: النسويون وأولئك الذين يتمسكون بمشجب الشريعة من أجل تبرير تصوراتهم الظالمة عن المرأة. وذلك لأنّ كلاًّ من الطرفين لا يرى غيرَ ظاهرٍ من أمر الشريعة فحسب.

وهذا من الأمور التي التفت إليها الشهيد مطهري حيث يقول: "إن هذه القسوة والظلامات ما هي إلا نتيجة للتصورات التي يحملها بعض الناس ويحمّلونها للدين وهي أكثر ضرراً بالإسلام من الدعاية التي يمارسها الغرب"[1].

ولذلك فهو يدعو إلى تشكيل مؤسسة تهدف إلى تحرير المرأة المسلمة والنهوض بواقعها ولكن نهضةً إسلاميةً بيضاء، لا على غرار النهضة الغربية السوداء[2].

نهضة المرأة المسلمة:

يمكن إطلاق تسمية «نهضة المرأة المسلمة» على كل المحاولات الإسلامية الهادفة إلى رفع

---

[1]- Ibid. p.306.

[2]- مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص59.

الظلم والحيف عن المرأة، حيث قامت محاولاتٌ عدةٌ في المجال الإسلامي لتحقيق هذا الأمر الأساسي والمهم وقد كانت بعض هذه المحاولات انعكاساً للنسوية الغربية.

ولم يكن واضحاً تمام الوضوح الأفق الذي يحكم كثيراً من هذه المحاولات هل هو الإسلام والفكر الإسلامي أو النسوية الغربية وأفكارها بغطاء إسلامي. وفي بعض الأحيان يصعب التمييز بين التيارين فبعض المهتمين بشؤون المرأة المسلمة يعتقدون بأن التفسير الصحيح للإسلام هو ذلك الذي يؤدي إلى المساواة بين الرجل والمرأة. ومن جهة أخرى هناك تيارٌ يؤمن بعدم وجود أيِّ داعٍ أو مبرّر لإصلاح الفقه الإسلامي أو تبديل بعض أحكامه. ومن هنا يمكن القول بوجود توجهاتٍ مختلفةٍ بين المهتمين بقضايا المرأة المسلمة منهم من هو مخالفٌ للنسوية الغربية ويسعى بجد للبحث عن الفهم الصحيح للإسلام وللفقه الإسلامي ولتعاليم النبي محمد(صلى الله عليه وآله)، ومنهم من يتلبس بلباس الأحكام الإسلامية من أجل إجراء وتنفيذ برامج النسوية الغربية ولو على حساب الإسلام وأحكامه ومقرراته في الفقه والأخلاق.

وقد التفت دعاة النسوية إلى أن المرأة المسلمة هي في الغالب وفيةٌ للإسلام ومتعلقةٌ بأهداب تعاليمه، ويوجه بعضهم هذا الأمر بأن المرأة المسلمة قد تكون مخدوعةً وغير عالمةٍ بأن كثيراً من أحكام الإسلام التي تحترمها هي ضدها وتؤدّي إلى خلاف مصلحتها ومن هؤلاء ليلى أحمد.[1] ولا شك في غرابة هذا التبرير، فأيُّ امرأةٍ مسلمةٍ لا تعرف بتفاوت الحصة بين الرجل والمرأة في الإرث.

وعلى أيِّ حالٍ يعترف بعض النسويين بأن بعض الوقائع الاجتماعية أو السياسية التي حصلت في بعض المجتمعات الإسلامية انتهت إلى نتائج كانت في صالح المرأة كالثورة الإسلامية في إيران فإنها نقلت المرأة الإيرانية من حالٍ إلى حالٍ[2].

ويبدو أن هالة أفشار تعتقد بأنه إذا كان الإسلام يحقق شعارات النسوية فليكن ذلك باباً من أبواب المصالحة معه ولا ضير عندها في ذلك. وتشترك مع أفشار الكاتبة الإيرانية زيبا مير حسيني حيث تقول: "... ودليلي هو أنه وبخلاف ما كان يقال سابقاً أو ما زال يقال حتى الآن، فإن الثورة

[1]- ليلى أحمد، مصدر سابق.

[2]- Haleh Afshar,«Woman and politics of fundamentalism in Iran», in: Haleh Afshar, ed. Woman and politics in the third world, Pp. 126.

الإسلامية حملت شيئاً من الحرية للمرأة بمعنى أنها مهّدت الطريق لوعي نسوي عام"[1].

ويبدو من هذا النص لزيبا مير حسيني اتفاقها مع زميلتها هالة أفشار حول عدم المنع من المصالحة مع الإسلام. ويبدو كذلك أنها تعتبر كل محاولات تحسين وضع المرأة نسوية، سواءً أحملت الإيديولوجيا النسوية أم الإسلام...

وعلى أيِّ حالٍ، في الختام يمكننا التفاؤل والاستبشار بكل محاولات رفع الظلم عن المرأة شرط أن يُتّخذ موقفٌ من كلّ هذه الموضوعات المطروحة بالبحث ولا يضعف بنية العائلة المسلمة ولا يخل بالطاعة المبنية على المحبة والعشق لله تعالى.

[1]- **Ziba Mir – Hosseini, Woman and Politics in Past – Khomeini Iran, in: Haleh Afshar, Woman and politics in the Third World, Pp. 143.**

إيديولوجيا الجندر

غموض في المفهوم وسوء في التوظيف

إعداد فريق "حركة المظاهرة لأجل الجميع" ـ فرنسا [*]

قد يكون العنصر الجوهري في هذه المقالة هو التركيز على غموض المفهوم ورماديّته وتعدّد استعمالاته في الأوساط الفكرية والأكاديمية. واللاّفت في هذا المضمار أن الوسط الثقافي الغربي حيث وُلِدت الحركة الجندرية وتحوّلت إلى تيّارٍ عارمٍ، ظلّ الالتباس والاضطراب في التفسير والتأويل والتوظيف هو الحالة السائدة.

هذه المقالة تضيء على "الجندرية" كمفهومٍ إيديولوجيٍّ تحوّل في فترةٍ قياسيةٍ إلى موضوع تجاذبٍ بين المدارس الفكرية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

المحرر

منذ خريف سنة 2012، كان معارضو قانون «الزواج للجميع» يعلمون أنّ هذا الكفاح لا يقتصر على رفض قانونٍ جائر. كانت الرهانات في كلّ التظاهرات تذهب إلى ما هو أبعدُ، بما أنّ الأمر كان يتعلّق بالطعن أيضًا في تعميم المساعدة الطبية على الإنجاب (PMA)، وفي تشريع المعدّل التراكمي (GPA) والإلغاء الإرادي للتساوي بين الجنسين. والأمر الأخير شكّلَ -على نحو تحذيريٍّ وطريفٍ- هدفًا للشعار القائل «نُريد الجنس، لا الجندر».

بعد استئناف التدريس سنة 2013، أكّدت الوقائع اهتمامات المتظاهرين في السنة المنصرمة: تفكيك (أو تدمير) مُقولَبات الجندر دخل إلى المدارس الابتدائية، وبَرَزَ بين الأنشطة ما قبل المدرسية في مدارس فرنسا كافةً. وظهر هذا التفكيك في دور البلديات التابعة لمدنٍ عدّةٍ، من بينها باريس.

---

* ـ إعداد حركة "المظاهرة لأجل الجميع" La Manif Pour Tous، حركة اجتماعية تأسست سنة 2012م في فرنسا، للدفاع عن الغيرية الجنسية.
ـ العنوان الأصلي: L'idéologie du genre.
ـ المصدر: http://www.lamanifpourtous.fr/wp-content/uploads/2016/07/LMPT-L-ideologie-du-genre.pdf
ـ ترجمة: عماد أيوب .

وبالتالي ليس استئنافُ التدريس سنة 2013 يُشبه ما قبله، فهو يُمثّل عودة «الجندر» إلى الصفوف الصغيرة، ومشروعًا جديدًا وطموحًا لتكييف (أو إعادة تربية) الأولاد البالغين.

وعليه نحن كثيرو الحديث عن «الجندر»، ويعود ذلك إمّا من أجل الابتهاج به، أو أنه حديثٌ نابعٌ من اللامُبالاة، أو لأجل دقّ ناقوس الخطر. لكن عمَّ نتكلّم تحديدًا؟ المُلاحظة الحالية تسمح بِأن نفهم على نحوٍ أفضلَ دلالاتِ وتاريخَ مفهوم «الجندر»، وألاّ نخلط بين «دراسات الجندر» و«إيديولوجيا الجندر»، وأن نُقدّر بدقّةٍ الأخطار المُرتبطة بتلك الإيديولوجيا.

أصل إيديولوجيا الجندر وتطوّرها

سنعود إلى التحليل المفُصّل في ما يتعلّق بِأصل كلمة «جندر»، والمعاني التي يمكن أن تشتمل عليها.

وحتى ألخّص، تُستخدَم كلمة «جندر» بصورةٍ رئيسةٍ في الآتي:

-هي بمثابة توريةٍ، بالانكليزية، عوضًا عن كلمة (Sex) التي تعني على نحو التخصيص النشاط الجنسي: هكذا في الطبعات الانكليزية للوثائق الدولية الهادِفة إلى تعزيز المساواة بين الجنسين (بالانكليزية: gender equality).

-تعني الأنحاء المتفاوتة التي بها يُدرِك المجتمع ويُعزّز الاختلاف بين الجنسين، بذلك يكون «الجندر» نظام «شيفراتٍ» يقود الانتظارات والصور والأدوار، إلخ... لكلا الجنسين.

-تنظير الاختلاف بين الجنس البيولوجي من جهةٍ، والجنس النفساني والاجتماعي، في حالات الازدواجية التناسلية («الخُنثية») أو اضطراب الهُويّة الجنسية (التحوّل الجنسي transsexualisme): الإمكانية المُتعلّقة بـ «جندرٍ» نفسانيٍّ يتناقض مع «الجنس البيولوجي»، أو يكون ثمّةَ تباعدٌ كبيرٌ بينهما.

الدلالة الثانية هي التي تُستَخدَم اليوم لِمحاربة «مقولَبات الجندر» (stéréotypes de genre) -في المدرسة مثلاً- في حين أنّ الدلالة الثالثة تُشكّل الخلفيّة للنضال من أجل الاعتراف بـ «هويّات الجندر» (مثلاً في LGBT). إنّ تفكيك الجندر، الذي تأثّر بخاصّة بِـ «جوديث باتلر» (Judith Butler)، يكفل في الحالتين الفكرة القائلة بِأنّ الجنس ذاته يتعلّق بـ «بناءٍ اجتماعيٍّ»

بذلك تكون النقطة المشتركة بين مختلف أشكال إيديولوجيا الجندر، هي رفض تجذّر الوضع

الأنثوي أو الذكوري في الجسم . ثمّة حدٌّ مُطلقٌ يجب أن يفصل ما يُقال أنّه «مُعطًى» بيولوجيٌّ محضٌ، بلا قيمةٍ جوهريةٍ، عمّا يتعلّق بالحرية الفردية (اختيار الهويّات الذاتية، «أدوارٌ» يتمّ تبنّيها في الحياة الاجتماعية، إلخ...)

سنُبقي لأجل هذه الملاحظة فقط على الهدف الأخير الذي سنُشير إليه تحت تسمية «إيديولوجيا الجندر»، من حيث إنّ هذه الإيديولوجيا:

- لا تتداخل مع بعض النضالات المشروعة للحركات النسوية التي تُحارب المقولَبات الاختزالية.

- هي بمثابة ذريعةٍ لِتدخّلات الدولة، باسم تحرير الأفراد، في النطاق التربوي، وعلى حساب حرية الأهل ومسؤوليتهم.

- تتوفّر على تعريفٍ واضحٍ: إيديولوجيا الجندر رأيٌ فلسفيٌّ وسوسيولوجيٌّ يؤكّد أنّ الهويّة الجنسية ليست إلا بناءً اجتماعيًّا مُستقلاًّ عن كلّ واقعٍ بيولوجيٍّ كما الجسم.

مَن يدعم تطوّر إيديولوجيا الجندر؟

يمكن باختصار الاهتداء إلى المجالات والقطاعات النضالية التي «تحمل» اليوم إيديولوجيا الجندر:

العلوم الاجتماعية

ليس كل العلوم الاجتماعية ولكن أقسام دراسات الجندر (gender studies) أو بعض الفرق البحثية التي لا تُخفي تأييدها لفكرة الجندر. تمُثّل دراسات الجندر مجالاً بذاته في العالم الأكاديمي الأميركي وبصورةٍ أشملَ في الجامعات التي يُشكّل هذا النموذج خاصّيةً لها (البلدان الأنكلوفونية، أوروبا الشمالية، إلخ...) وحلّت أقسام دراسات الجندر محلّ دراسات المرأة أو الدراسات النسوية، وهي فروعٌ هامّةٌ لِما ندعوه عمومًا الدراسات الثقافية. فهي أقسامٌ تابعةٌ لِكلّيات الأدب التي تعتني خاصةً بالبنيوية والاتجاهات الفكرية الصادرة عنها. ويعمل فيها علماء التاريخ والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا وعلماء النفس، إلخ.

ما زال التقليدُ الفرنسي يظهر اليوم مُتردّدًا تجاه تأسيس أقسامٍ مُتخصّصة من هذا الجندر، لكن هناك عدد من الباحثين والفرق البحثية المتُخصّصة في هذا المجال (لِبعضِ الفِرَق البحثية صِلةٌ بالنضال تأخذ شكل جمعيةٍ تتدخّل في الوسط المدرسي). إنّ وجهات النظر النسوية، مثلاً، يتمّ إدراجها غالبًا

ضمن أقسام التاريخ أو العلوم الاجتماعية. بيد أنّ هذا التقليد الفرنسي يمرّ بحالة تآكلٍ.

المؤسّسات الدولية

ليس ثمّة عملٌ موثوقٌ به فعلاً في ما يتعلّق بهذه المسألة، لكن يمكن على نحوٍ شرعيٍّ افتراض أنّ وجهة النظر القائلة بالجندر تُؤثّر في بعض المُشتغلين في هذا المجال. إنّ الاستعانة بكلمة «جندر» هي أحيانًا انتهازيةٌ ألسنيةٌ، لكن يمكن في بعض الأحيان أن تنطويَ أيضًا على تأييدٍ حقيقيٍّ لإيديولوجيا الجندر. تحوي البرامج الموجّهة نحو المساواة الجندرية، غالبًا، عناصرَ كلاسيكيةً تتمحور حول تمدرس الفتيات، مثلاً، وأخرى تتركّز على «الصحة الإنجابية» (مَنْع الإنجاب والإجهاض) -خاصّةً ما يتّصل بمشكلة السيدا (الإيدز)- ومكافحة التمييز أو تجريم الممارسات المثلية.

اختصاصيّو التربية

هم ليسوا المُدرّبين أو المُعلّمين، بل الخبراء العاملين في وزارة التربية الوطنية أو المُنتدَبين من قبلها، من أجل أن يأخذوا على عاتقهم «النضال ضدّ مُقولبات الجندر». ويُعدّ ذلك من الاهتمامات القديمة ضمن أوساط وزارة التربية الوطنية، يُغذّيه خاصّةً إصرار وربما تفاقم الاختلال بين الجنسين في قطاعات التعليم العالي (تفوّق الذكور في الهندسة، والإناث في الطبّ، إلخ...) إلى هذا الاهتمام تُضاف، منذ ما يقارب عشرين عامًا، ظاهرة «العنف الجنسي» أو «رهاب المثليين» في الوسط المدرسي.

الشبكات الفكرية النضالية

تكون أحيانًا، لا دائمًا، مُرتبطةً بمجموعات بحثٍ جامعية، وتُعبّر عن نفسها غالبًا من خلال مجلة رمزية (دفاتر GRIF Groupe de recherche IF ؛ بينيلوب (Pénélope)؛ القضايا النسوية الجديدة؛ (CLIO)؛ دفاتر الجندر (Cahiers du genre)؛ العمل Travail؛ الجندر والمجتمع، إلخ) وتضمّ جامعيين وباحثين مُستقلّين، وتُنظّم ندواتٍ، وتُحيي ترجمات بعض المؤلّفات الهامّة، وتتدخّل في الوسط المدرسي أو في شركاتٍ من خلال محاضراتٍ ومعارضَ، إلخ...

الأقلّيات النشيطة

حسب نموذج جمعيات المثليين والسحاقيات التي ظهرت خاصّة في فترة ظهور مرض السيدا،

تأسّست أيضًا جمعيات المتُحوّلين جنسيًا، مثلاً، التي لا تُخفي انحيازها لِنظرية الجندر. تبتغي (Inter LGBT) توحيد هذه الحركات، ومنحها ظهورًا إعلاميًا وسياسيًا.

لِمَ تَلقَى هذه الإيديولوجيا صدىً؟

إنها مفهومٌ غامضٌ

إنّ الغموض الذي يكتنف مفهوم الجندر يؤهّله لخدمة كل أنواع المطالبات. فالجندر هو كيسٌ يضمّ مُناضلين ليس هناك ما يضمن أنّ لهم أهدافًا مُتطابقة: نِسويّون مُهتمّون بالمساواة بين الرجل والمرأة، مُناضلون من أقلّيات جنسية، همُّهم إقرار حقوق «كل الاتجاهات الجنسية»، ناشِطون يؤيّدون التحوّل الجنسي ونظرية كوير (queer) ويناضلون ضدّ «ازدواجية الشكل الجنسي» (الفكرة القائلة بأنّ هناك جنسين فقط) إلى ذلك يُضاف الأمر الأكيد الذي تُقدّمه هذه الكلمة التقنية في النقاشات: والأمر الأكيد يكون أحيانًا حقيقيًا، كما في حالة بعض الأعمال التاريخية أو السوسيولوجية حول الجندر، وأحيانًا يكون ظاهرًا فقط كما في حالة معظم تأمّلات جوديث باتلر.[1]

إلهامٌ ثانٍ من أجل النسوية الراديكالية

الحديث عن «الجندر» يسمح بتجديد الخطاب النسوي المبهور، وذلك بِفتْح آفاقٍ جديدةٍ للطابع الجذري. فهذا هو، ربما، أحد الرهانات الأساسية: لو أنّه، من نواحٍ عدّةٍ، نجحت النسوية في مجتمعاتنا ـ إنّنا ننعم جميعًا بالتحوّل الذي طرأ على العلاقات بين الرجل والمرأة والذي ساهمت النسوية بشكلٍ ملحوظٍ في تحقيقه ـ ، ولكنّها أخفقت من نواحٍ أخرى. هي أخفقت من حيث إنّ «الفتوحات» النسوية (دخول عالم العمل، الحق في مَنْع الإنجاب والإجهاض وتنظيم أمور الطلاق، إلخ) لم تُنتِج من خلال الافتتان مجتمعًا مساواتيًا حقيقيًا. والأسوأ من ذلك، تؤدّي عدّةُ مؤشّراتٍ إلى افتراض أنّ الوضع النسوي أصابه الوهن، وأنّ أشكالاً جديدةً من عدم الثبات والاستغلال نمَت في ظلّ «تحرير المرأة»

يسمح الخطاب المرُتكِز على الجندر للنسوية الراديكالية بإدامة مبدأٍ تقدّميٍّ، مُشيرًا إلى أنّ، إذا لم يكن التطوّر المأمول مُحقّقًا، وإذا استمرّت اللامساواة والفصل بين الرجل والمرأة، وأحيانًا على نحو سلبي، إلخ...، فهذا لأنّنا لسْنا بعيدين كثيرًا.

[1]- يجب أن نأخذ بالحسبان التقلّب في الرأي عند جوديث باتلر، علماً أنّه جرى نقل بعض كتبها القديمة إلى الفرنسية.

يصلح «الجندر» لِتشريع خطابٍ حول «المقُولبات الاجتماعية» (في موضوع الاختلاف بين الجنسين) «الذي استُبْطِنَ منذ الطفولة الأولى» – وبذلك زُحزِحَ عن موقعه وجرى إصلاحه من خلال إظهار أنّ «الجندر» يفعل فعله بوجهٍ ما منذ الولادة، أي حين -إن شئنا أن نستعير مثالاً مُفيدًا مُفضّلاً لدى الذين يُحامون عن نظرية الجندر- نُلبس الصبي الصغير لباسًا أزرق، والفتاة الصغيرة لباسًا زهريًا (وهو أمر يحصل كثيرًا). بمعنى آخر، يبدأ «التكييف» منذ بداية الحياة؛ لذلك يجب منذ بداية الحياة أن نُناضل – والوجهة المُفضّلة لهذا النضال هي الجندر.

الحكومات ليس بيدها شيءٌ

تُواجه الأوليغارشيات (oligarchie حكم الطغمة الصغيرة) في أوروبا تحديدَين: أولاً إكراهات العولمة (التي تصبح النسخة الحالية للمصير الإغريقي وذريعة الجبرية الجديدة)، وثانياً مطالب «بروكسل». يصبح من الصعب التوصّل إلى سياسةٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ، وحتى سياسةٍ قصيرةٍ.

في سنة 1983، قاد تخلّي اليسار الصريح عن الصراع الطبقي أولاً، ثم تخلّيه عن الناخبين العمال، وبعدها عن إرادة محاربة الرأسمالية، إلى «نزعةٍ مُهاجِرةٍ» (préférence immigrée). على نحو تخلّقي (mimétique)، تؤدّي «نزعة التحوّل الجنسي» إلى ظهور الأقليات الجنسية على أنّها صورةٌ جديدةٌ للاستبعاد التامّ الذي سيصبح المُستفيد والعامل الرئيس في التحولات الاجتماعية القادمة. لقد رأى اليسار في الأقليات المثلية ضحايا للتاريخ فأخذ بثأرها منه. باختصار، لقد كانت البديل عن الطبقة الكادحة (البروليتاريا) وعن المسيحية البروليتارية[1]، من أجل معركةٍ جديدةٍ في سبيل حقوق الإنسان[2].

وفي الوقت عينه، يتمثّل الذوق في الحركة والتجديد والتطوّر. وللاشتراكي الإصلاحي الألماني إدوارد برنستاين (Edward Bernstein 1850- 1932) تعبيرٌ مُفيدٌ في هذا الصدد حيث يقول: «الهدف النهائي، أيًا يكن، لا يعني شيئًا بالنسبة إلي، الحركة هي كل شيء». بذلك، عندما لا يكون بإمكاننا التوصّل إلى سياسة ونُضطرّ إلى «التحرّك»، فإنّنا نُعوّض عن الخسارة بإجراء إصلاحاتٍ مجتمعيةٍ «الستارة المُدخّنة للإصلاحات المجتمعية» حسب تعبير جان-كلود ميشيا (Jean-Claude Michéa).

[1]- Jean-Claude Michéa, Les mystères de la gauche, Climats, 2013.
[2]- Frédéric Martel, Global Gay. Comment la révolution gay change le monde, Flammarion, 2013.

اللوحةُ مُبسِّطةٌ جدًّا إذا كنّا ندّعي تشييد فصْلٍ بين اليمين واليسار في ما يتعلّق بالجندر. ليس ثمّة عنصرٌ، لا في الوقائع ولا في برامج أحزاب اليمين، يعني أنّ تعديل اتّجاه هذه النزعة هو موضوع نظرٍ في هذه اللحظة.

التاريخ هو تطوّرٌ مُستمرٌّ، يجب أن يكون حديثًا

إنّه البرهان الرئيسي للأشخاص الذين لا يُعارضون هذه التغيّرات. هم يخافون من الأحكام التي تُطلَق في وسائل الإعلام، ومن حكم التاريخ أو ببساطةٍ مِمَّن يُجاورهم. مُقاومة التطوّر تعني أن يكون «أميش» (Amish) وأن يُدافع عن عودة الملكية المطلقة، إلخ...

ليس لهؤلاء الأشخاص، التقدّميين على صعيد السياسة، القدرة الإدراكية الضرورية للتمييز، على غرار جملة كليمنصو بخصوص الثورة الفرنسية، يعتقدون أنّ المُكتسبات الاجتماعية ينبغي تقييمها بلا تمييزٍ. ومحاربة أحد هذه المكتسبات يعني تشكيكًا في الخيارات السابقة (طلاق، إجهاض، إلخ...)

يجب تدمير النظام القديم من أجل بناء نظامٍ جديدٍ

في هذه الفئة نجد الإيديولوجيين.

التفريق هو تمييزٌ: يقول جوان سكوت (Joan Scott) إنّ الجندر «يعني بصورةٍ رئيسةٍ علاقاتِ السلطة». بعبارةٍ أخرى، إنّ ما يتقرّر في «مُقولَبات الجندر»، هو دائمًا شكلٌ من الهيمنة: هيمنة الرجل على المرأة، هيمنة مُغاير الجنس على المثليّ، هيمنة الفرد «المُستقيم» على أصحاب نظرية كوير (Queer)، إلخ...

يجب أن نُحارب المعايير: لا يتعلّق الأمر باستخدام الجندر لتغيير العلاقات بين الجنسين، وإنما بجعله أداة نقد جذريّ لازدواجية الشكل الجنسي ذاتها، ولعاقبتها الوخيمة، وهي تطبيع المغايرة الجنسية، أي «المَزيّة» الممنوحة اجتماعيًا للمغايرة الجنسية (hétérosexualité). من هنا فإنّ الاتجاهين الرئيسيّين في رؤية كوير (طريقة جوديث باتلر): إبراز المثلية الجنسية بوصفها جنسانية شرعية كغيرها[1] (لا شيء يُهيّئ سلفًا بصورةٍ فطريةٍ الرجل لكي يحبّ المرأة، وبالعكس)، ومن جهة أخرى إبراز «الهويّات الجنسية» المُضطربة أو اللانموذجية -في مقابل الفكرة القائلة بأنّ ليس هناك، بصورة رئيسة، إلاّ جنسان.

[1]- بذلك أصبح العقم الفطري لدى الأزواج المثليين عقماً «اجتماعيًا» مما فتح المجال أمام مساعدات من الدولة (المساعدة الطبية على الإنجاب).

المجتمع هو لا شيءٌ، والفرد هو كل شيءٍ: إنّ فرضيّة الكلّية المتُعلّقة بالهيمنة يحملها المطمح الطوباوي (في قطاعات كبيرةٍ من الحضارة الحديثة) لبناء مجتمع حيث لا تمييزَ فيه يكون شرعيًا، أو على الأقل، يمكن أن تَحوز الاختلافات التي تُختار بحرية الصدارة. بالتالي يمكن، من وجهة نظرٍ معيّنة، نظريةٍ وفكريةٍ، التأكيد على أنّ هذه الفرضية تُثبت أنّ الفرد أسمى من المجتمع، أي أنّ المجتمع غيرُ موجود: إذ -وهذا هو الدرس الرئيسي للعلوم الاجتماعية- ليس هناك مجتمعٌ بشريٌّ إلا حيث توجد قواعدُ، واختلافاتٌ ومواقفُ مُكمّلةٌ. إنّ الخطاب عن الجندر، من حيث هو يهدِف إلى «حرمان الجنس من حقوقه» يؤدّي اليوم وظيفةً يراها الكثيرون مُلحّةً: فهو يُفسح المجال من خلال قوة غير مسبوقة لِتشجيع الاعتراف بالهويّات الذاتية -هويّات اختيرَت واضطلع بها- على حساب انتظارات المجتمع بشأن أعضائه.

بذلك يمكن أن يزول المجتمع: إنّ الولع الراهن بالجندر هو إشارةٌ بليغةٌ إلى أنّه، للمرّة الأولى ربما في التاريخ، ثمّة مجتمعٌ لا يُبالي أساسًا ببقائه -الذي يتقرّر تحديدًا في اللقاء الجنسي بين الرجل والمرأة.

تدمير المجتمع لا يُلحق ضررًا بالأعمال، بل بالعكس

خلال الأشهر الأخيرة، كانت «قضية المثلية الجنسية» تلقى دعْم 278 شركةً خاصّةً في المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية. ومن هذه الشركات، الشركات العملاقة في المجال الرقمي: آبل (Appel) غوغل (Google) أمازون (Amazon) ميكروسوفت (Microsoft) آدوب (Adobe) إيبي (eBay) إنتل (Intel) أوراكل (Oracle) تويتر (Twitter)... نُضيف إليها شركات كبرى تختصّ بمجالات أخرى: غولدمان ساكس (Goldman Sachs) جونسون أند جونسون، نايك (Nike) سي بي أس (CBS) ستاربكس (Starbucks)[1] وديزني (Disney) علماً أنّ هذه الشركات تعتني جيدًا بصورتها. تُوضِح جان شاكتر، وهي أستاذة الحقوق في جامعة ستانفورد أنّه، بالنسبة إلى هذه الشركات، دعم زواج المثليين هو طريقة للقول: «نحن المستقبل».

بصورةٍ أعمقَ، يظهر المتُحمّسون للمركنتيلية وكأنّهم يهتمّون بالانفجار الذي تشهده البُنى الأسرية، المؤسَّسة على الغيرية الجنسية. إنّ المثلية الجنسية ووجوهها هي الحركة، والتأكيد الأقصى للفرد، صانعِ ذاتِه والزبون النّهم. ثمّة مَن ينظر إلى الأسرة كحصنٍ بارزٍ حيث تستمرّ المقُولَبات، والقيم التقليدية، وتماسك المجموعة، وهيبة السلطة. ولهذا السببِ يجب أن تخضعَ لِعمل المصلحين

[1]- التي ترعى الآن مبيعات الكتب المتُعلّقة بِمقولبات الجندر للأطفال في المدارس الفرنسية

الاجتماعيين المنُقادين وراء «الخبراء» في التحرير الفردي[1]. بالنسبة إلى الذين يريدون أن يبيعوا، من دون توقف، الجديد والزائل فإنّ الفردانية وانعزال الفرد والحركة الدائمة ونسْف المعالم هي شروطٌ مُلائمةٌ أكثرَ. وصراع آدم سميث (Smith) وفنسنت بِيْيون (Peillon) واحدٌ.

بيد أنّه يمكن أن يُشكّل التحالف بين الرأسمالية الجديدة و«قضية المثلية الجنسية» ظرفًا وإيديولوجيا، مُرتبطين بالنضالية الشخصية لِعددٍ من الأسياد الذين أعلنوا مثليّتهم أو سلوكهم المثلي المسالم. إنّ مقولة «الزواج المثلي جيّدٌ للأعمال» لا يوافق عليه كل خبراء الاقتصاد ولا كلّ المقاولين.

لِمَ هذه الإيديولوجيا خطيرةٌ؟

إنّ إيديولوجيا الجندر هي إيديولوجيا مُدمّرةٌ، وظلاميةٌ ولا اجتماعيةٌ ولا شعبيةٌ وأيضًا لا فطريةٌ.

إيديولوجيا الجندر ثوريةٌ في جوهرها.

ابتداءً من سنة 1990، خرجت إيديولوجيا الجندر من الأوساط الأكاديمية وأصبحت آلة حربٍ للفكر التفكيكي المؤُسَّس على الشبهة. حسب منظور هذه الإيديولوجيا، تصنع الاختلافات علاقاتٍ بين طرفين: المهُيْمِن والمهُيمَن عليه، تكون نتيجتها بالضرورة صراعًا عنيفًا لا يُغتفَر يُفضي إلى تحوّلٍ ثوريٍّ في العلاقات الاجتماعية. بذلك تملك إيديولوجيا الجندر القدرة على زعزعة العلاقات الاجتماعية العقلانية. ولهذا السبب تغاضت عنها الدراسات الاجتماعية والأدبية في الجامعات الأميركية التي تأثّرت هي أيضًا بالمفكّرين الفرنسيين الذين اشتغلوا على موضوع التفكيك في الستينات. ارتكز الجندر على التطوّر التكنولوجي وأصبح شعارًا متآلفًا من أجل الثورة الانتروبولوجية.

إيديولوجيا الجندر شموليّةٌ في جوهرها

إنّ إيديولوجيا الجندر أداةٌ فعّالةٌ في خدمة ما سمّاه المؤرّخ والناقد الاجتماعي الأميركي كريستوفر لاش (Christopher Lasch 1932 -1994) الدولة العلاجية. بعبارة أخرى، هي نزعةٌ مُعاصِرةٌ على نحوٍ خاصٍّ، لفهْم الدولة بوصفها عاملاً مُكلّفًا بتسكين «الألم».

إنّ هذه المهمّة العظيمة، التي يمثّل الجانبُ الأوضح منها «مقاومة كل أشكال التمييز»،

[1]- Christopher Lasch, Un refuge dans ce monde impitoyable. La famille assiégée, François Bourin, 2012

تفترض الاستعانة بالخبراء: إنّهم هنا المُشتغِلون في «الدراسات حول الجندر»، وقد ذاع صيتهم في المؤسّسات الاجتماعية لناحية فهْم هذه الإيديولوجيا وخاصّةً تحسينها. إلى هؤلاء الخبراء المُنتَمين إلى حقل العلوم الاجتماعية -أو بالأحرى إلى بعض القطاعات التابعة لهذه العلوم- يُضاف اليوم، بشكلٍ مُتزايدٍ، الخبراء الآخرون وهم الباحثون في التكنولوجيا الأحيائية، أي كل الذين يعملون كي يجعلوا الإنجابَ أمرًا مُمكنًا من الناحية التقنية، حيث تحوّل الأطفال إلى أمورٍ مادّيةٍ تتعلّق بالرغبة (وبذلك، في نهاية المطاف، جعل الإنجاب مَرغوبًا به من ناحيةٍ جوهريةٍ).

إنّ انعتاق المرأة والمثليين وكل مَن ينتمي إلى «الأقلّيات الخلقية» بحثًا عن الاعتراف، يمرّ بالتحكّم بالمسار التربوي أولاً، ثم بالمؤسّسات والمُنظّمات كافّةً حيث يكون التقاءٌ بين أفراد مُختلفين. في كلّ مكانٍ، وبهيئة أنظمةٍ جديدةٍ، وبرامجَ جديدةٍ، وقوانينَ جديدةٍ، يجب الاستعاضة عن المعايير الاجتماعية القديمة بمعاييرَ تُناسب مدافع الحكمة الجديدة.

أخيرًا، إنّ القدرة على صياغة كلماتٍ جديدةٍ تحوي مفاهيمَ لا تقبل التوفيق في ما بينها، هي إشارةٌ أورويليةٌ (orwellien) إلى التوتاليتارية. بذلك، يبدو لنا استعمال كلمة «جندر»، ليس فقط من أجل التذكير بالاختلافات الحقيقية بين الرجل والمرأة ولكن أيضًا من أجل الوصول إلى إيديولوجيا تفكيكيةٍ خاصّةٍ بالأنتروبولوجيا الكلاسيكية، يبدو لنا هذا الاستعمال كذبةً فكريةً. لِمَ يُرفض المزيد من الوضوح؟

إيديولوجيا الجندر تزيد من اضطرابات الولد

كما أنّ إضعاف المؤسّسة الأسرية وتزايد العائلات المُكوّنة «خارج النظام» يُسبّب اضطراباتٍ لدى الطفل والمراهق الأمر الذي يستدعي اختصاصيين اجتماعيين وتربويين واختصاصيين نفسانيين لمواجهتها، كذلك يمكننا تأكيد أنّ «سَحْب فكرة الجندر» من المؤسّسة المدرسية والممارسات الاجتماعية سوف يُحدِث كل أنواع الاضطرابات والعُصاب عند الشباب الفرنسي. إنّ المشكلات المؤسفة التي يُواجهها الكثير من الأطفال الذين يتمّ تبنّيهم، على الرغم من إعادة تشكيل بيئةٍ قريبةٍ من الأسرة البيولوجية، وعلى الرغم من الحب الحقيقي الذي يضمره الوالدان لطفلهما الذي تبنّياه، لا تفتأ تُثبت لنا أنّ للأولاد الحقّ في الاستفادة قدر الإمكان من بيئةٍ مستقرّةٍ حاميةٍ لنموّهم.

تُظهر الإيديولوجيات والنظريات باستمرارٍ حدودها. بذلك، أوقِفَت الاختبارات التي تسْتند إلى إيديولوجيا الجندر. إنّ تعلّق الأهل بأولادهن، وسعيهم من أجل ضمان تطوّرٍ موزونٍ لهم، وكونهم

لا يريدون أن يواصل الخبراء اختباراتهم الاعتباطية على الأجيال القادمة، كلّ ذلك لَهو دليلٌ يُخالَف تطوّر هذه الإيديولوجيا.

إيديولوجيا الجندر تُساهم في الإفقار الاجتماعي

إنّ مجتمعًا يهدف بصورة رئيسة إلى الاعتراف بالهويّات الذاتية هو مجتمعٌ تُرهقه السلوكات النرجسية، ما يُقلّل من أهمّية الصلاتِ الاجتماعية. إنّ المجتمع العادل، أو المجتمع اللائق، يعترف بِأنّ الاحترام الحقيقي للأشخاص ليس من اختصاص القانون أو سلطة الدولة وحسب، لكنّه يكمن ويتطلّب دومًا الجهد الشخصي، والإصلاح الداخلي، والتوسيع، من خلال الحبّ، لظاهرة قصر النظر والقلب.

إنّ المجتمع الذي يمتدح الفردانية المُتطرّفة يَهدِف إلى الاستنقاص من المُستضعَفين والمُعدَمين، والبؤساء والمرضى والعجزة، وبصورةٍ أعمّ، ضحايا مختلف أشكال الفقر الاجتماعي. إنّ المجتمع الذي يمتدح الحركة المستمرّة وخرق القانون بوصفهما غاياتٍ بذاتها يكسر صلات الذرّيّة والتضامن الفعلي الذي ينبع منها (سواءً تعلّق الأمر بالجدّ والجدّة اللذين يُغيثان أحفادهما، أو تعلّق بالأولاد الذين يهتمّون كما ينبغي بذويهم). في عالمٍ يملؤه العنف نتيجة الفردانية المُتطرّفة والمركنتيلية، يُنذِر تحطيم التضامن التقليدي الأسري والاجتماعي (يعطي ويتلقّى ويردّ) بإسقاط جزءٍ كبيرٍ من المجتمع في الدناءة الاجتماعية. ولهذا فالذين يعتقدون، غالبًا بالارتكاز على تجربتهم الشخصية، أنّ الأسرة المؤسّسة على الزوجين تبقى أحد الأمكنة الفضلى التي يتمّ فيها إيلاء الشخص، أيًا تكن ميزاته الفردية، الاهتمام والحب والحماية التي تتطلّبها عزّة النفس غير القابلة للتصرّف فيها، إنّ هؤلاء لا يمكنهم إلا أن ينتقدوا بشدّة إيديولوجيا الجندر ومشروع المجتمع الذي يُنشدونه.

إيديولوجيا الجندر إيديولوجيا ظلاميةٌ

بإعادة النظر في البيولوجيا (التي تؤثّر على الخصوص في عمل آن فوستو-سترلينغ Fausto-Sterling)، يمكن اعتبار إيديولوجيا الجندر شكلاً من الظلامية، ما يُبرّر الملاحظة المتأخّرة للفيلسوفة سيلفيان أغاسينسكي (Sylviane Agacinski): «نشعر بالسخط اليوم عندما نجد في الولايات المتّحدة الأميركية مُناضلين دينيين يدعمون العقيدة الخلقية في مقابل علوم الحياة، لكنّنا لا نضطرب إذا فعلت نظرية الجنسانية، المقتصرة على مسألة اللذّة والتوجّهات الجنسية، الشيء نفسه من خلال الاشتباه في علوم الحياة[1].

[1]- Sylviane Agacinski, Femmes entre sexe et genre, Seuil, Paris, p. 63- 64.

بالطريقة ذاتها، في مقالة ظهرت في لوموند (Le Monde) بتاريخ 4 أيلول 2011، اعترضت عالمة الإحاثة باسكال بيك (Pascal Picq)، باسم احترام المعطيات البيولوجية، على إدخال «الجندر» في مُقرَّر علوم الحياة والأرض في الثانويات.

الملاحق

الملحق الأول: نبذةٌ تاريخيةٌ قصيرةٌ عن الجندر

بغية التوجّه نحو الخطاب الحالي عن الجندر، ينبغي أن نعرض تاريخ المفهوم بعجالة. نمُيّز ثلاثَ مراحلَ، لا سيّما أنّ كلّ مرحلةٍ لاحقةٍ لا تُلغي السابقة، بل تنضمّ إليها.

تكوّن المفهوم: التمييز بين الجنس والجندر

لو وضعنا في الحسبان بعض الفضول الأثري (التمييز بين الجنس والجندر بالانتقال إلى طبيب وقف منذ عام 1915على الخُنثية)، يقع تكوّن المفهوم في الحقل المختصّ بالطب وطبّ الأمراض العقلية، عند مُفترق دراسة وعلاج عَرَضين: الخنثية المُسمّاة اليوم البَيْجنسوية (intersexualité) حالة الأفراد الذين يتّصفون بدرجات مُختلفة من الازدواجية الجنسية، والرغبة بالانضمام إلى الجنس الآخر، وهو ما يُسمّى التحوّل الجنسي منذ السبعينات.

لقد سعى طبيب الأمراض العقلية الأميركي روبرت ستولر (Stoller)، الذي يعالج مرضى «مُتحوّلين جنسيًا»، ومعه الطبيب المُختصّ بالغدد الصمّاء جون موني (John money)، الذي يدرس البَيْجنسوية، سعيا إلى بلورة التمييز جنس / جندر من أجل الإحاطة بالفرق بين الجوهر البيولوجي (الجنس) الذي يجعل من الإنسان رجلاً أو امرأة، والجندر الذي يمُثّل، حسب عبارات ستولر، «درجة الذكورة والأنوثة» الموجودة في الفرد.

يشرح جون موني على الأقل مرّة، متأخرًا، أنّه اضطرّ إلى اعتماد مصطلح «الجندر» بالإشارة إلى القواعد grammaire: لقد رأى مُماثلة خصبة بين الجنس على مستوى الكلمات، المذكّر والمؤنّث وغيرهما، وبين جنس الأفراد، حسب ما هم عليه –حسب المعايير الثقافية المعمول بها في بيئتهم – الذكورية والأنثوية أو كذلك المزيج من الاثنين.

يُبيّن ستولر أنّه بإمكان الإنسان أن يكون رجلاً رجوليًا أو امرأة أنثويةً فالجندر ليس الجنس.

إذا كان الجنس تُحدّده البيولوجيا (التي تلتقي أحيانًا بازدواجيات حقيقيةٍ) فالجندر يكون بحسب الثقافة التي ينتمي المرءُ إليها، بما أنّ عبارات رجولة وأنوثة تتجندر من ثقافةٍ إلى أخرى.

في هذا السياق، يُعرّف الجندر بوصفه «الجنس الاجتماعي». يمكن أن يتماهى الأفراد، من زاويةٍ ذاتيةٍ، مع قواعد الذكورة والأنوثة السائدة في المجتمع الذي ينتمون إليه. بذلك نشأ مفهوم الهويّة الجندرية (gender identity)، التي تعني الانتماء الذاتي الذي يعيشه أحد الجنسين، أو أيضًا رفض الارتباط بالجنس البيولوجي وبالتالي الذهاب إلى حدّ تغيير الجنس (التحوّل الجنسي).

في الأصل، كان اضطراب الهويّة الجندرية (gender identity disorder) يُعدّ ظاهرةً مرضيةً. هذه هي وجهة نظر العلماء والأطبّاء وأطبّاء الأمراض العقلية في الستينات.

لكن، منذ السبعينات، وعلى الأقوى منذ التسعينات، استعاد عددٌ من المناضلين، على الخصوص المتُحوّلين جنسيًا، مفهوم الجندر وقد أرادوا إظهار التجربة التي عاشوها بوصفها مؤسِّسةً لهويّتهم الخاصّة، التي تحتاج إلى الاعتراف بها. إنّ المتحوّل الجنسي «الكلاسيكي» هو شخصٌ سكنته شهوة الانتماء إلى الجنس المقابل. إنّ تطوّر الطبّ (علم الغدد الصمّاء والجراحة) جعل مُمكنًا الإشباع (الظاهر) لهذه الشهوة، بما أنّه يمكننا تغيير المظهر الخارجي التناسلي (وليس حمْل الشخص على تغيير جنسه الحقيقي). يمَيل المُناضلون إلى رفْض العمليات الجراحية ويحبّذون هوية المتُحوّل جنسيًا.

استيراد الجندر في العلوم الاجتماعية

في بداية السبعينات، انتقل التمييز جنس/جندر من المجال الطبّي إلى مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية. إنّ الاقتباس من روبير ستولر (Robert Stoller) صريحٌ في كتاب آن أوكلي (Ann Oakley) «الجنس والجندر والمجتمع» الصادر سنة 1972 الذي يُشير إلى استعادة الجندر من قبل النسوية الجامعية.

إنّ النسوية العالمية تتناسب مع العصر الذي بحثت النسوية خلاله (التي تتعلّق بـ «الموجة الثانية») عن شرعيةٍ أكاديميةٍ وعلميةٍ: ظهور أقسامٍ تُعنى بدراسات المرأة أو الدراسات النسوية في الجامعات الأميركية -التي صار اسمها اليوم دراسات الجندر- وجرى تبرير هذا التغيير بضرورة دراسة المرأة لذاتها، ليس هذا فحسب، بل دراسة الرجل والمرأة في علاقاتهما واختلافاتهما.

إنّ التمييز بين الجنس والجندر، الذي استقيناه من ستولر (Stoller)، يظهر حينئذ وكأنّه مُطابقٌ للتعبير عن الفكرة الشهيرة للكاتبة الفرنسية سيمون دو بوفوار «لا أولد امرأة، بل أصبح كذلك»،

حين أعاد أنصار النسوية في الولايات المتحدة اكتشاف كتاب (الجنس الثاني) الصادر سنة 1949. فالجنس هو الطبيعة، البيولوجيا، ما يجعل الفرد ذكرًا أو أنثى؛ الجندر هو المجتمع، بمعنى الفكرة القائلة بأن المجتمع يصنع نفسه من خلال ما يجب على الرجل أو المرأة أن يكونا عليه.

بذلك سوف تنصرف العلومُ الاجتماعية ذات الإيحاء النسويّ إلى وضع دراسةٍ منهجيةٍ للطريقة التي تؤسّس بها مجتمعات عدّة و«تبني» الاختلاف بين الجنسين: ما هي التوقّعاتُ الخاصة بالمجتمع تجاه النساء؟ ما هي المهمّاتُ التي توكَل إلى المرأة؟ ما هي الملامح التي تدلّ بصورة خاصّة على الطبع الأنثوي؟

كل هذه الأعمال ـ في التاريخ والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا ـ تشترك في الإشارة إلى المسافة بين «المعطى» البيولوجي (الجنس) و«البناء» الاجتماعي (الجندر). من هنا كان الأثر الكبير للتنسيب: إنّ تلك الأعمال قادت إلى عدم الأخذ بِالطريقة التي بها نتصوّر الأدوار والطباع لكلٍّ من الرجل والمرأة، عدم الأخذ بها بوصفها بديهيّة، «طبيعية». ولهذا التنسيب أثر نضالي: بما أنّ الجندر عرضيٌّ، فمن الممكن، والمُستحسَن عامّةً، تطويره –في معنى المساواة بين الرجل والمرأة.

إنّ عمل المؤرّخة النسوية الأميركية جوان و. سكوت يُشير إلى مُنعطفٍ في تاريخ المفهوم. في (**الجندر**) الذي هو فئة مُجدِية للتحليل التاريخي (1986)، تُدلي سكوت بأنّ الجندر هو «عنصرٌ مُقوّمٌ للعلاقات الاجتماعية، مُؤسَّسٌ على الاختلافات بين الجنسين. بعبارةٍ أخرى، الجندر هو، ليس فقط الجانب الاجتماعي للجنس؛ بل هو المبدأ الذي ينصّ على أنّ التنظيم الاجتماعي مؤسَّسٌ على الاختلاف بين الجنسين. إنّ التنظيم الاجتماعي يرتبط بجندر من حيث إنّه يرتكز، على نحو غير منطوق به أو على نحو صريح، على تصور ما للاختلاف بين الرجل والمرأة

تُضيف جوان سكوت أنّ الجندر طريقة «للإشارة إلى علاقات السلطة». بعبارة أخرى، في المنطق النسوي، تؤكّد سكوت أنّ كل تنظيمٍ اجتماعيٍّ «يعتنق نظرية الجندر» يرتكز على خضوع المرأة للرجل (مكانٌ مُشتركٌ للخطاب النسويّ الذي لا يعير اهتمامًا لِأي خطاب عن «التكامل» لأنّه يرى فيه طريقة لِطمْس «الهيمنة الذكورية»).

من المحتمل أنّ استعمال الجندر، الغالِب في العلوم الاجتماعية، هو الاستعمال الأكثر شيوعًا في يومنا هذا. فهو، على الخصوص، يُشرّع إدخال «الحسّ بالجندر» في التربية، بوصفه أداة لمحاربة اللامساواة بين الرجل والمرأة. إنّ الآلية الفكريّة المُستعمَلة تضمّ ثلاث مراحل:

أ – الاختلاف بين الرجل والمرأة هو على الجملة بناءٌ اجتماعيٌّ محضٌ، وعرضيٌّ محضٌ، بمعنى بلا أساسٍ في معطًى طبيعيٍّ معيّنٍ.

ب –إنّ الاختلاف الذي شُيّدَ توًّا بين الجنسين خطيرٌ ويفتقر إلى المساواة وظالِمٌ ومصدرٌ للقمع.

ج – بذلك نشعر بأننا أفضلُ حالاً عندما نتخلّص من هذا الاختلاف، أو على الأقلّ عندما نُغيّر جذريًا طريقة إدراك هذا الاختلاف.

الجندر في مقابل الجنس: المرحلة «ما بعد البنيوية»

إنّ عمل جوان سكوت (الذي ينبغي إكماله بالكثير من المراجع الأخرى: دينيز ريلي Denise RILEY، غايل روبين Gayle RUBIN، ...إلخ) هو الوصلة بين عالمين: عالَم العلوم الاجتماعية الكلاسيكية، وعالَم الدراسات الأدبية التي كانت مكان انتخاب النظرية الفرنسية في الولايات المتحدة الأميركية، بمعنى استيراد النظريات والتصورات من كتّاب فرنسيين أمثال ميشيل فوكو، وجاك لاكان وجاك درّيدا ولويس ألتوسير، إلخ... وهؤلاء يجتمعون أحيانًا تحت شعار «ما بعد البنيوية».

هنا نجد أمامنا جوديث باتلر كمرجع. وإنّنا نذكر غالبًا اسمَها بوصفها خير مُمثّل لإيديولوجيا الجندر: ينبغي بالأحرى القول إنّ جوديث باتلر خصّصت طاقتها الفكرية لا من أجل التنظير للجندر، بل على العكس من ذلك من أجل الحؤول دون تحقّق هذه النظرية. إنّ عملها، وبقدر ما تكون هذه الكلمة مُلائمةً لعمل يكون الطموح فيه هو لإشاعة البلبلة في الجندر، هو سلبي بصورةٍ رئيسةٍ. فهو يهدف إلى زعزعة كل الفئات القائمة، وإلى إسقاط المفاهيم الثابتة في الظاهر كمفهوم الجنس والهوية الأنثوية. وتُمثّل باتلر فكر تيار «كوير» Queer إذ إنّ أنموذجها في الموضوع الجنسي والجنسانية هو الفرد الذي يتّبع في مسلكه منهج «كوير»، بمعنى المثلي، وعلى نحوٍ أكثرَ طواعيةً «المتُحوّل جنسيًا»، الذي يُفترَض أن تزيحَ فنونُ الظهور والسلوك لديه النقابَ عن حقيقة كل «هويةٍ» جنسيةٍ. إنّ «الهويّة الجنسية» لها على الدوام طابع المهارة دور يتمّ تأديته من مسافةٍ تهكّميةٍ.

في المرحلة السابقة من الخطاب حول الجندر، بقِيَ المرجع هو ازدواجية الشكل الجنسية: يتعلّق الأمر أساسًا بالتشكيك في التنظيم الاجتماعي للصِّلات بين الجنسين. في المرحلة «مابعد البنيوية»، واضحٌ أنّ الرهان انتقل. لا يتعلّق الأمر باستخدام الجندر لتغيير الصلات بين الجنسين، وإنما بجعله أداةَ نقد جذريٍّ لازدواجية الشكل الجنسية ولعاقبتها الوخيمة: «تطبيع المغايرة الجنسية»، بمعنى «التميّز» الممنوح اجتماعيًا للمغايرة الجنسية. لذلك فالاتجاهان الرئيسيان في نظرة كوير:

إبراز المثلية الجنسية بوصفها جنسانيةً شرعيةً كغيرها (ليس هناك ما يُهيّئ الرجل سلفًا، وعلى نحو فطريّ، كي يحبّ المرأة، والعكس)؛ ومن جهة أخرى إبراز «الهويّات الجنسية» المُضطربة أو اللانمطية ـ في مقابل الفكرة القاضية بأنّ هناك حصرًا، وحتى بصورةٍ رئيسةٍ، جنسين فقط لا غير.

وبقدر ما يستطيع المرء استخراج أطروحةٍ من كتب باتلر (التي لا تفتأ تَعرض فكرًا جرت المُطالبة به بوصفه يتطوّر بصورة دائمة)، فالأطروحة تقول إنّ «الجندر يسبق الجنس». إنّه يسبقه و«يُشيّده»، والخطاب (الذي جرى الاشتغالُ عليه اجتماعيًا) هو الذي يوجِد الجندر أو الذي يُعطي مظهرًا للجنس. في النهاية فالواقع البيولوجي للجنس يجب هو أيضًا أن يتمّ «تفكيكه»، بمعنى أن ينكشف بوصفه مجرّد بناءٍ. وهو اسمانيةٌ جذريةٌ: إنّنا نتوهّم أنّ مقولة الجنسين تتّصف بالتماسك لأنّنا اخترنا حصْر الملامح الفيزيائية في الوحدة الاعتباطية للنظام البيولوجي؛ واخترنا فعل ذلك لكي نجعل مُمكنًا استعباد جزءٍ من السكان على يد جزءٍ آخرَ.

ينبغي أن نقول إنّ «تفكيك» الجنس من قبل باتلر هو بلاغيٌّ بصورةٍ أساسيةٍ، بمعنى أنّه شفاهيٌّ، وأنّ باتلر نفسها ترى أنّ اللغة، من حيث هي تعكس «مصالحَ» خاصّةً، وتُوقعنا في الشّرَك وذلك بأن تمنحنا كلمات نعتقد أنّها تعني وقائع خارجة عن اللغة، وأنّ البراعة النسبية البلاغية لِباتلر يمكنها وحدها أن تفسّر السحر الذي تمُارسه باتلر على جمهورٍ مُهيّأ سلفًا للقبول بهذه الأطروحات الجذرية. ثمّة إبهام فاضح في كتابات باتلر، وقد واجهت معارضةً عنيفةً أحيانًا من قبل نسويين يتمسّكون بالرصانة في التحقيق والتفكير، ومن قبل كل اللواتي يفهمن أنّ النسوية، من حيث هي دفاع عن المرأة (بخاصّة حيث يتمّ فعلاً استغلالها وتعنيفها) تُصبح لاغيةً بفعل نظريةٍ تؤكّد أنّ فئة «النساء» لا تتناسب مع أيِّ وحدةٍ حقيقيّةٍ.

من المؤكّد أنّ نظرية كوير حسب جوديث باتلر لا تمُثّل كل الفكر المُتعلّق بـ «الجندر»: لكن من الواضح أنّ نجاحها المُتمثّل في الإقرار بالجميل الذي يُحيط بـ باتلر ومُنافسيها، يُساهم بشكل ملحوظ في الاشتباه في أي استعمال لـ «الجندر». من خلال تشكيك باتلر في البيولوجيا (التي تؤثّر على الخصوص في عمل آن فوستو ـ سترلينغ Fausto-Sterling)، يمكن القول أنّ شكلاً من الظلامية مُحكَم الصياغة أسبِغَ على أفكارها، ما يُبرّر ملاحظة الفيلسوفة سيلفيان أغاسينسكي:

نشعر بالسخط اليوم عندما نرى في الولايات المتحدة مناضلين دينيين يدعمون العقيدة الخلقية في مقابل علوم الحياة، لكنّنا لا نضطرب إذا فعلت نظرية الجنسانية، المقتصرة على مسألة اللذّة والتوجّهات الجنسية، الشيء نفسه من خلال الاشتباه بلا تمييز في علوم الحياة.

الملحق الثاني: الجندر مفهومٌ مُتعدّدُ الأشكال

إنّ الذين ابتكروا مصطلح «الجندر» يقولون غالبًا: «لا وجود لنظرية الجندر، هناك «دراسات الجندر» (بالانكليزية: gender studies). وهذا التصريح لا يمكن المساس به، من حيث إنّ دراسات الجندر اجتاحت في بضعِ سنواتٍ معظمَ الجامعات، أولاً في العالم الأنكَلوفوني، ثم في أوروبا الشمالية، وشيئًا فشيئًا في فرنسا.

لكن التصريح يطمس تمامًا الواقعة التالية: الحديث عن «دراسات الجندر» يفترض أنّ «الجندر» هو موضوعٌ للدراسة كما الثديات البحرية والحروب الدينية والبطالة الضخمة. لكن المشكلة الحقيقية تكمن في أنّه لا يوجد أيُّ تعريفٍ توافقيٍّ ل«الجندر». ظهرت كلمة «الجندر» في الستينات في الخطاب العلمي، وشهِدَ معناها تغيّرًا مُتواصلاً، وذلك من غير أن تحلّ الدلالات الجديدة محلّ الدلالات القديمة.

نأخذ مثالاً على ذلك أحد الاستعمالات الشائعة لكلمة «جندر»، في مقابل «جنس»، الذي يُشير إلى البعد الثقافي، أو الاجتماعي للاختلاف بين الجنسين: يوجد جنسان (بيولوجيان) وجندران (اجتماعيان). عندئذ نستلهم من سيمون دوبوفوار ونقول: لا يولد المرء رجلاً أو امرأة، بل يصبح كذلك. بعبارة أخرى، البيولوجيا تصنع الذكور والإناث، بينما يصنع المجتمع الرجل والمرأة، بمعنى الكائنات الحيّة التي تظهر ذكورتها وأنوثتها حسب «شيفراتٍ» خاصّةٍ بكلّ مجتمعٍ. في دلالة «الجندر» هذه، يوجد جندران، ويوجد جنسان.

لكن البعض يتحدّث اليوم عن تعدّد (لا فقط عن ثنائية) في الجندر، للإشارة إلى «الهُويّات الجنسية» الممكنة التي تتشكّل من خلال تنسيق عدّة ملامحَ مُرتبطةٍ بالجنس (مذكّر، مؤنّث، «بَيْجنسي» [= خُنثى]، مُتحوّل جنسيًا، إلخ) مع ملامحَ مُرتبطةٍ بالجنسانية (مُغاير جنسي، مثليّ، ثُنائي الجنس، إلخ). نحصل عندئذ على كل ضروب «الجندر» وقد اتخذت بعض البلدان عددًا من الإجراءات لحماية التجندر الجندري وللاعتراف به.

البعض الآخر يتحدّث فقط عن الجندر (بالمفرد) وهو ما تَميل إليه العلومُ الاجتماعية، إذ يُفترض أن يُشير الجندر إلى «النظام» الذي يوزّع المهامّ والمزايا والكفاءات بحسب الجنس. يوجد الجندر في كلّ مكانٍ يجري فيه التمييز بالاعتماد على الاختلاف بين الرجل والمرأة. إنّ «الجندر» يعمل عندما يكون هناك توقعاتٌ مُختلفةٌ بحسب الصلة التي تربطنا بالرجل أو المرأة، وعندما نُوكِل هذا العمل للرجل، وهذه الوظيفة للمرأة، إلخ... ونتحدّث عن طيبِ خاطرٍ عن ممارسةٍ وعن خطابٍ

يتبنّى الجندر (بالانكليزية gendered) وذلك عندما تُبنى الممارسة أو الخطاب، بوعيٍ أو بلا وعيٍ، من خلال التصوّر الذي نُقيمه عن الاختلاف بين الرجل والمرأة.

جندرٌ واحدٌ؟ جندران اثنان؟ ثلاثةٌ، خمسةٌ أو عشرون جندرًا؟ لسنا أمام قضيةٍ تجريبيةٍ، إنّنا نُدرك جيدًا أنّ إمكانية الحديث عن جندر، وعن جندرين، وعن تعدّدٍ لا مُتناهٍ في الجندر، يُحدّدها المفهوم المتُبنَّى. ويوجد بين هذه المفاهيم اختلافاتٌ منطقيةٌ (لا تحوي الخصائص ذاتها). في النقاش الحالي يشوب لفظة الجندر غموضٌ لا يمكن تجاوزه ويزداد ضررُه كونه لا يعرفه أو لا يكترث به مَن يستخدمها.

متاخمة نقديّة للهويّة الجندريّة

رؤيةٌ معرفيّةٌ إسلاميّةٌ

حسن أحمد الهادي[*]

تمضي هذه الدراسة إلى تظهير رؤية دينية إسلامية حول قضية المرأة في سياق السجال المحتدم منذ عقود حول هذه القضية. لكن الباحث هنا لا يكتفي بتقديم ما يختزنه الفكر الديني من منظومة شاملة ومتكاملة حول منزلة المرأة في الإسلام، بل يدخل في مناظرة انتقادية مع الفكرة الجندرية وتياراتها المختلفة في الغرب. فقد سعى إلى تبيين فجوات ومعاثر التنظير الغربي حيال قضية شديدة الحساسية والتعقيد، مع ما يترتّب عليها من آثار فكرية ومعنوية ومجتمعية على الواقع النسوي المعاصر، وخصوصاً في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

المحرر

شهد مجال دراسات الحركة النسوية (فيمينزم) سلسلةً من التحوّلات المذهلة على مدى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث تقدّمت الدراسات النسوية تدريجيًّا نحو إنتاج مساراتٍ متنوّعةٍ للدول المختلفة في العالم والمنطقة، ودفع هذا الحراك المجتمع الدولي والعديد من المؤسسات النسوية في العالم إلى عقد المؤتمرات الدولية والأممية بغية تقنين وتشريع نتائجها على مستوى الدول، وهو ما أنتج سلّةً جديدةً من القوانين والتشريعات والمصطلحات المثقلة بقيمٍ وأفكارٍ وثقافاتٍ غربيةٍ جديدة، لتتحول بذلك إلى سلوكٍ وثقافةٍ يتكوّن سلوك الأفراد والمجتمعات على أساسها، ويُلحظ هنا أنّ الذي تغير ليس مجموعة تشريعاتٍ جزئيةٍ أو كلماتٍ ومصطلحاتٍ، وإنما تغيّرت مضامينُ ومعانٍ وقيمٌ وثقافةٌ وفكرٌ.

وقد تولّد من هذا المخاض مواثيقٌ وتشريعاتٌ حاميةٌ لحضورها وقوة انتشارها، وعليه فقد عبرّت

*ـ باحث في الفكر الإسلامي، وأستاذ في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير مجلة الحياة الطيّبة التخصّصية، لبنان.

الأنثوية عن أطروحاتها بكلمات مثل: (Gender) بدلاً من رجل وامرأة (man& woman)، لوصف علاقة الجنسين أو كلمة شريك (partner) أو (Spose) بدلاً من الزوج، وكلمة (Feminism) للتعبير عن حركة النساء، و(Biological Father) للأب الشرعي، وتسمي أيّ تدخلٍ للوالدين في صالح أبنائهم وتربيتهم (Patriarchy)، وتسمي دعم المرأة (Empowerment)، وتسمي الطاعة الزوجية بعلاقة القوة (Power relation)، وتوسّع مفهوم الأسرة (Family) لتكون هناك أسرةٌ تقليديةٌ (Traditional) وأسرةٌ غيرُ تقليديةٍ، أو لا نمطيةٌ خاصةٌ بالشاذين جنسيًّا أو بمجموعاتٍ إباحيةٍ تعيش مع بعضها البعض.

إطلالةٌ على المصطلح

الجندر(Gender) كلمةٌ إنجليزيةٌ تنحدر من أصلٍ لاتينيٍّ، وتعني في الإطار اللغوي(Genus)، أي: (الجنس من حيثُ الذكورة والأنوثة)، ويترجم إلى مصطلحات عدة في اللغة العربية، منها: الجنس البيولوجي، الجنس الاجتماعي، النوع الاجتماعي[1] أو «الجنسوية»، وهو يشير إلى الخصائص النوعية وإلى الإقرار والقبول المتبادل لأدوار الرجل والمرأة داخل المجتمع، ويُستخدم للتعبير عن عملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع.

وقد بدأ مصطلح الجندر كمصطلح لغوي مجرّد، ثم تطوّر استخدامه إلى أنّ أصبح نظرية وأيديولوجية[2]، وتطوّر مصطلح الجندر على أنه: «يرجع إلى الخصائص المتعلّقة بالرجال والنساء والتي تتشكّل اجتماعياً مقابل الخصائص التي تتأسّس بيولوجياً مثل الإنجاب[3]. وقد كان الجندر مبنيًّا على أساس الجنس، ليتم تجاوز المصطلح في مرحلةٍ لاحقةٍ من استخدامه أبعد من حدود الترابط بين مصطلحي الجنس والجندر، وتمييزه عن كلمة الجنس، ليطلق على دور ومكانة كلٍّ من

[1]- يقصد بالنوع الاجتماعي (Gander) مجموعة من السلوكيات والمفاهيم مرتبطة بالإناث والذكور ينشئها وينشرها المجتمع، وأن كل المجتمعات الثقافية تحول الفروقات البيولوجية بين الإناث والذكور إلى مجموعة من المفاهيم حول التفرقة والنشاطات التي تعتبر ملائمة.

[2]- تعريف الجندر في وثيقة الأمم المتحدة: الباب الخامس، الفقرة 2، 15 تحدد أهداف الوثيقة كالتالي: «تدعيم الأسرة بشكل أفضل وتدعيم استقرارها مع الأخذ بعين الاعتبار تعدد أنماطها».

تعريف الجندر في الموسوعة البريطانية Gender Identity: هو شعور الإنسان بنفسه كذكر أو أنثى، ولكن هناك حالات لا يرتبط فيها شعور الإنسان بخصائصه العضوية، ولا يكون هناك توافق بين الصفات العضوية وهويته الجندرية. إن الهوية الجندرية ليست ثابتة بالولادة، بل تؤثر فيها العوامل النفسية والاجتماعية بتشكيل نواة الهوية الجندرية وتتغير، وتتوسع بتأثير العوامل الاجتماعية كلما نما الطفل.

تعريف الجندر في منظمة الصحة العالمية: هو المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية.

[3]- Significance of Gender: Theory and reserach about Difference, Blackswell Publishers, 1997, pp 122 - 125.

الرجال والنساء الذي يتشكّل اجتماعيًّا، كلّ ذلك بهدف إزالة الفجوة النوعية بينهما.

وعلى هذا الأساس ترى الجندرية أنه يمكن تغيير بل وإلغاء الأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهما من ثقافة المجتمع وأفكاره السائدة، بحيث يمكن للمرأة أن تقوم بأدوار الرجل، ويمكن للرجل أن يقوم بأدوار المرأة، وهذا يعني أن الجندرية تتنكّر لتأثير الفروق البيولوجية الفطرية في تحديد أدوار الرجال والنساء، فالجندر بناءٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ أيضًا، وهو عمليةٌ تاريخيةٌ مستمرةٌ تدار في كل المؤسسات المجتمعية في كل يوم من الحياة؛ ووسائل الإعلام والمدارس، والأسر، والمحاكم..إلخ[1].

وبناءً عليه يتّخذ الجندر النسوي قاعدةً ينطلق منها، ألا وهي إلغاء كلّ الفروق الطبيعية أو المختصة بالأدوار الحياتية بين الرجال والنساء، ويدّعي بأن أيَّ اختلافٍ في الخصائص والأدوار، إنما هو من صنع المجتمع، وأن النوع الاجتماعي حقٌّ أساسيٌّ من حقوق الإنسان، والمجتمع وحده هو الذي يضمن أن كافة النساء والرجال يدركون ويستفيدون من هذا الحق.

الفيمينيزم وحركة تحرير المرأة

ثمة فرقٌ واضحٌ بين الدعوة إلى تحرير المرأة وإنصافها، والحركات التي تبنّت هذه الدعوة سواءً في البلاد الغربية أو الشرقية وبين النزعة الأنثوية المتطرّفة (Feminism) التي تبلورت في الغرب، والحركات التي تبنّت هذه النزعة المتطرّفة...، فأقصى ما طمحت إليه حركات تحرير المرأة، هو إنصافها... من الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، والذي عانت منه أكثر مما عانى منه الرجال مع الحفاظ على فطرة التميّز بين الأنوثة والذكورة، وتمايز توزيع العمل وتكامله في الأسرة والمجتمع، على النحو الذي يحقّق مساواة الشقين المتكاملين بين الرجال والنساء...، دون إعلانٍ للحرب على الدين ذاته وسائر القيم الاجتماعية في هذا المجال، ولا سيما ما يرتبط بالحرب على الرجال. أما النزعة الأنثوية المتطرّفة (Feminism) أو الأنثوية الراديكالية فهي حركةٌ فكريةٌ سياسيةٌ اجتماعيةٌ متعدّدةُ الأفكار والتيارات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي وتغيير بناء العلاقات بين الجنسين وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدفٍ استراتيجيٍّ، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعاً للمنطلقات المعرفية التي تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرّف والشذوذ، وتتبنى

[1]- نقلاً عن حمدي عبد الرحمن حسن، المشاركة السياسية للمرأة، خبرة الشمال الأفريقي، القاهرة، مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 2001، ص 9.

صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءاتٍ جديدة عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين[1].

دراسة قضايا المرأة من وجهة نظر إسلامية:

لقد تعدّدت الاتجاهات بين علماء المسلمين ومفكّريهم من المدافعين عن المرأة وجوداً وإنسانية وحقوقاً... وقدّموا لنا العديد من الدراسات في قضايا المرأة. وبغضّ النظر عن النوايا والدوافع التي انطلقوا منها، فقد وقع الكثير منهم في العديد من الشبهات وأوقعوا المرأة نفسها في الكثير من الإشكالات والأزمات، ما انعكس سلباً على حياة المرأة الفردية والاجتماعيّة، وأدّى إلى تشويش المنظومة الحقوقيّة الخاصّة بها على مستوى التصوّرات والممارسة الاجتماعيّة. ويمُكن تقسيم هذه الاتجاهات إلى ثلاثة اتجاهاتٍ:

الاتجاه الأول: اتّجاه مقاضاة الفقه الإسلاميّ

نصّب بعض المفكّرين أنفسهم في موقع مقاضاة الفقه الإسلاميّ بشكلٍ عامٍّ وفقه المرأة بشكل خاصّ، فعمدوا إلى محاكمة نصوصه القاصرة – بنظرهم - عن إيفاء المرأة حقّها، حيث أفرط هؤلاء في نقد طريقة الاستدلال الفقهيّ المتعلّق بالمرأة وحقوقها وواجباتها، واعتبروا أنّ من المشكلات الأساسية التي يواجهها البحث الفقهيّ في قضايا المرأة التعرّضَ لمسائلها بشكلٍ مشتّتٍ، دون نظرةٍ كليّةٍ جامعة، أو حلقاتٍ متّصلة، ما أنتج – بنظرهم – فتاوَى متناقضةَ، أو غيرَ منسجمة على الأقلّ[2]، وظهرت آثاره في الواقع الاجتماعيّ وبالنظرة القاصرة إلى المرأة. ومن الواضح أنّ هذا الاتّجاه يعتمد في الكثير من مرتكزاته على الدراسات الغربية في العلوم الإنسانية التي أنتجت الكثير من النظريات والاتّجاهات والمدارس، وتحكّمت في مسارات المجتمعات ومفاصلها، وشكّلت المرجعية الفكرية للأنظمة الحقوقيّة المتعلّقة بقضايا المرأة وحقوقها.

ومن الواضح أنه قد غاب عن بال هؤلاء أنّنا لا نستطيع الاستناد إلى هذه الدراسات في تحديد مسار السلوك الإنسانيّ عند الفرد والمجتمع؛ لأنّنا لا نستطيع الالتزام بنتائج الدراسات الإنسانية أو الممارسات الاجتماعيّة الغربية بمعزلٍ عن القيم الأخلاقية والاجتماعيّة للمجتمع نفسه، هذا إضافةً

[1]- حلمي، كاميليا، رئيس اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل والدكتور مثنى أمين نادر الكردستاني - باحث دكتوراه في العقيدة والفلسفة، موقع اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، الجنـــدر ... المنشأ - المدلول - الأثر. بتصرّف.

[2]- يراجع: مهريزي، مهدي، فقه المرأة (دراسات نقدية ومنطلقات التجديد المنهجي)، ص 34، ط 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2008م.

إلى ما نلمسه من التقوقع والمحدودية في هذا النمط من البحث، والممارسة على جزئيات بعينها، ما يُفقد البحث العلميّ طابعه الموضوعيّ والشموليّ، خاصّة وأنّ العلوم الإنسانية كلّها تستظلّ - من وجهة النظر الإسلامية- بمظلّةٍ واحدةٍ وهي الشريعة، وتنبع من خلال وعاءٍ واحدٍ يحويها هو الإسلام، كما أنّ موضوعها واحد وهو الإنسان بصفاته النفسية والبدنية المعروفة.

أمام هذا الاضطراب الفكريّ في دراسة قضايا المرأة لا بدّ من لفت النظر إلى أنّ غاية البحث الفقهيّ الاجتهاديّ تكمن في استنباط الأحكام والقوانين التي تنظّم حياة المسلمين الفردية والاجتماعيّة، على قاعدة اشتراك المكلّفين في جميع الأحكام في أصل التكليف، عدا ما دلّ الدليل الخاصّ على تخصيصه بالرجل أو المرأة. وإنّ الذي ينظر نظرةً علميةً فاحصةً ـ بعد أن يخلع ثوب مقاضاة الدين أو المرأة ـ إلى الفقه الإسلاميّ يجد أنّه يتضمّن منظومةً من الأحكام في فقه المرأة تغطّي مستلزماتها الفردية والحياتية الفردية والعامة، وترسم المسار الطبيعيّ الذي حدّدته الشريعة للمرأة. ويمكن القول بعد حذف المشتركات أنّ هذه الأحكام تطغى على الأحكام الخاصّة بالرجل، ولا يوجد في هذا جنبة تفاضل لنوع على آخر، بل هي الحكمة من الخلق.

ولا بدّ من الإلفات - أيضًا - إلى أنّ منهج الاستنباط الفقهيّ يستند إلى ثابتةٍ رئيسةٍ وهي إقامة الحجّة على الحكم الشرعيّ، فإذا قامت الحجّة على عدم إمكانية تولّي المرأة للسلطة بمعنى الحاكمية والولاية مثلاً، فهذا لا يعدّ انتقاصاً لحقوقها ومكانتها وإنسانيتها، إنّما يُضيء على الوظيفة الطبيعيّة التي يرتضيها الشارع لكلٍّ من الرجل والمرأة، انسجاماً مع عشرات الروايات والأحكام التفصيلية التي وجّهت المرأة لتكون في مركز الأمومة والعطف، بل إنّ أمومتها وعطفها من أحمز الأعمال وأفضلها، وهو الحجر الأساس لصلاح مستقبل المجتمع.

الاتجاه الثاني: الاتّجاه الإسقاطيّ

انطلق هؤلاء في دراساتهم من تبعيتهم للمنهج الذي أسّسه الغربيون في دراسة قضايا المرأة، فأغرقوا ساحة البحث بعشرات النظريات والأفكار الغربية التي تستند إلى نظرةٍ فلسفيةٍ خاصّة للوجود والحياة والإنسان. وبدأوا بدراسة النصوص الدينية والفتاوى الشرعيّة الخاصّة بالمرأة بالنقد تارة، والمقارنة والمقايسة أخرى، والسعي للاستدلال ثالثة... ما جعلهم يتوهّمون قصور النصوص دلالةً ومضموناً عن تلبية ومواكبة التشريعات والقوانين اللازمة التي تحتاجها المرأة في العالم المعاصر. عمل هؤلاء على إسقاط الأفكار الغربية الرنّانة والجميلة بمظهرها كالحرّية والمساواة وغيرها الكثير، وطرحها على واقع المرأة المسلمة اعتماداً على

مسلّماتٍ وممارساتٍ أنتجتها الدراسات والتشريعات الغربية، دون أدنى دراسةٍ إنسانيةٍ أو حقوقيةٍ متكاملةٍ وشاملةٍ، كما يتضح من تراكم المشكلات عندهم في هذا العصر.

وبنظرةٍ موجزةٍ إلى آثار الدراسات الحقوقيّة المتعلّقة بالمرأة عندهم نُدرك بوضوحٍ أنّه في ظلّ شعار تحرير المرأة سُحقت إنسانية المرأة، وعُطّل دورها الإنسانيّ الطبيعيّ ورسالتها المقدّسة في تشييد دعائم الأسرة، حيث دُفع بها إلى المصانع لتكدح يومها كلّه من أجل الحصول على لقمة العيش. واستُدرجت باسم الفن والمدنيّة إلى الرذيلة والفساد الخلقيّ. ومن الواضح خطورة وفساد مثل هذا المنهج على قضايا المرأة المسلمة، كونه يقصي قيم الدين ويسقط القيم الوضعية مكانها...

الاتجاه الثالث: اتّجاه التلفيق وأسلمة المعرفة

تعود جذور هذا الاتّجاه إلى ما اصطلح عليه بين المفكّرين المسلمين بـ «أسلمة المعرفة» التي تفترض أنّ العلوم والمعارف الإنسانية قائمةٌ وينتجها غير المسلمين، ما يستبطن إقراراً بأنّ العلوم والمعارف ليس لها جذور في التراث الإسلاميّ، أضف إلى أنّ «أسلمة المعرفة» تُحدّد السقف المعرفيّ الذي نطمح إليه، وهي لا تنطوي على رؤيةٍ استراتيجيةٍ يمكن أن تخدم مشروعاً علميًّا كبيراً كأسلمة العلوم، أو مشروع دراسة قضايا المرأة وفق الرؤية الإسلامية.

ولهذا نجد دعاة هذا الاتّجاه يعملون على التلفيق الإيجابيّ - بنظرهم - بين النتاج المعرفيّ الإنسانيّ، التربويّ والاجتماعيّ والسياسيّ... عند الغربيين وبين التشريعات والأفكار الإسلامية بإسقاط النصوص والأفكار والأحكام الإسلامية على ما توصّل إليه الغربيون من نتائج دراساتٍ وأبحاثٍ وتجاربَ ممّا طبّق في مجتمعاتهم ولاقى نجاحًا ظاهريًّا، ورواجاً بين الناس.

ولهذا عمد هؤلاء إلى محاولة نقل التجربة الغربية إلى العالم الإسلاميّ كأنّها تجربةٌ متعاليةٌ تصلح لأيّ مجتمعٍ آخرَ، دون وعيٍ منهم إلى أنّ نهضة الغرب العلمية قد وُلِدت من رحم تناقضاتها وصراعاتها وتدافعاتها الذاتية، وهذا أخطر ما في هذا الطرح، محاولين بذلك إيجاد نوعٍ من الانسجام بين الأحكام الشرعيّة الإسلامية والتشريعات الحقوقيّة الغربية من جهةٍ، والعمل على رفع النقص أو القصور عن بعض النصوص والتشريعات الإسلامية التي لا تتوافق مع تلك الأطروحات، من خلال محاولة الجمع بين صورة المرأة ووظيفتها التي يرسمها النصّ، وتلك التي تلائم المدنيّة الغربية مع مراعاة بعض الضوابط والقيم الإسلامية من جهة أخرى. وهذا ما أنتج صورةً جديدةً

للمرأة أقل ما يقال فيها أنّها لا تنسجم مع الصورة والمكانة التي أعطاها الإسلام للمرأة.

تقويم منطلقات الحركة النسائية في الغرب

إنّ النزعة التي ظهرت في المجتمع الغربي هي نزعةٌ تدعو إلى تحرير المرأة، ورفع الظلم عنها، ومساواتها بالرجل في مختلف أشكال المساواة، والعمل الجادّ على التحرّر من الكثير مما اعتبروه قيمًا وقوانينَ وأعرافًا تقيّد المرأة وتحدّ من حضورها الفاعل في الميادين كافة. ولكن لمّا كانت هذه النزعة انفعاليّةً وردّةَ فعلٍ على وضعٍ قائمٍ، أودت بالمرأة إلى الوقوع في أسرٍ جديدٍ ولحق بها ظلمٌ من نوعٍ مختلفٍ. وحول هذه الحقيقة يقول الشهيد مرتضى مطهّري: «لقد تأخّرت المجتمعات الغربيّة في التفكير في حقوق المرأة، وأدّى هذا التأخّر إلى تغليب العواطف والمشاعر على العقل والعلم اللذين لم يُسمح لهما بإبداء رأيهما في هذا الصدد. وقد نجحت هذه الحركة في فتح بعض الأبواب، ولكن تسرّبت من هذه الأبواب التي فُتحت في وجه المرأة إلى المجتمع الإنسانيّ والمرأة على وجه التحديد، آلامٌ ومصائبُ ربمّا كانت أسوأَ ممّا سبقها»[1].

والملاحظ هنا أن المرأة الغربية بدلاً من أن تحدَّد الطريق الذي ترغب في عبوره، أعلنت أنها تريد أن تمشي ـ بجانب الرجل ـ وغاب عنها أن المشي بجانب الرجل على حدّ المساواة مجرّد نظرية لا يمكن تحقيقها عمليًّا، وذلك لأن المساواة لا يمكن تحقيقها إلا إذا تشابهت الأهداف تشابهاً تاماً... والحياة لا تحتمل هذا التشابه، لأن كلّ نوعٍ يؤدّي مهمّةً تختلف عن الآخر، ويستمدّ بقاءه الطبيعي من هذه المهمة وحدها[2].

أضف إلى ذلك أنَّ الحركة النسويّة الّتي انطلقت في الغرب لم تكن بعيدةً عن التأثّر باليد الخفيّة للرجل الغربيّ الغنيّ الشهوانيّ. فقد كانت الحاجة إلى اليد العاملة الرخيصة سببًا مهمًّا من أسباب الدعوة إلى تحرير المرأة والاعتراف بملكيّتها لناتج عملها، مع أنها أُعطيت الوظائف الّتي لا تتناسب مع بنيتها التكوينيّة النفسيّة والجسديّة ما أدّى بالمرأة الّتي تورّطت بهذا النوع من الحريّة إلى رفع الصوت عالياً مناديةً بالندم. هذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى، بدل أن تحرّر المرأة من قيود الرجل وأسره حُرّرت من قيود الأخلاق لتتحوّل إلى وسيلةٍ من وسائل إشباع شهوة الرجل. وقد أدّى هذا التحوّل إلى اهتزاز كيان الأسرة في المجتمعات الغربيّة. وما يدلّ على الشعور الغربيّ بهذا الخطر تحوّل الدفاع عن الأسرة وحمايتها إلى شعار من الشعارات الجماهيريّة. ومن هنا بدأنا نسمع

[1]- مطهّري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص184.
[2]- النيْهوم، الصادق، الحديث عن المرأة والديانات، ص49، مكتبة الينهوم، سلسلة الدراسات(1).

أصواتاً غربيّةً عاليةً تدعو من جديدٍ إلى استعادة الحقوق الواقعيّة للمرأة، بهدف التخفيف من حدّة تلك الحركة العجولة الّتي أطاحت بكرامة المرأة وأخلاقها بعد أن أدّى الابتذال وسهولة نيل المرأة والحصول عليها إلى الزهد بها وعدم الرغبة فيها.

رؤية الإسلام إلى المرأة (المرأة قيميًّا وإناسيًّا)

1. الإسلام والحياة الاجتماعية:

الإسلام دين الإنسانيّة، ونظامه نظامٌ شاملٌ لجميع نواحي الحياة، يربط بعضها ببعضها الآخر ربطًا عضويًّا منطقيًّا، وينطلق من واقع الحياة الإنسانيّة وخصوصيّاته لمعالجة قضاياها بشتّى مستوياتها، وبما يتناسب مع تطلّعات الإنسان في هذه الحياة وسواها من مراحل الحياة الأخرى. والإنسان (المرأة والرجل) كائنٌ اجتماعيٌّ بالطبع، لا يستطيع أن يعيش بمعزلٍ عن الجماعة وهو يتلمّس في الجماعة إشباع حاجاته إلى الانتماء وحاجته إلى التقدير الاجتماعي والاحترام والمكانة الاجتماعية، ويتّضح الميل إلى الاجتماع وينشأ نتيجة تفاعل الفرد مع الآخرين في المجتمع على مستوياتٍ مختلفةٍ...، يضاف إلى هذا الميل تمثّل وتبنّي أهداف الجماعة واتجاهاتها ومعاييرها، وهنا نجد أنّ الفرد يرى الجماعة وكأنّها امتدادٌ لنفسه يسعى من أجل مصلحتها ويبذل كلّ جهده من أجل إعلاء مكانتها. ولهذا يسعى كلّ فردٍ إلى أن ينضم إلى جماعةٍ تلائمه من حيث ميوله وعواطفه وأهوائه ويجمع بينهم رباطٌ متينٌ، وهؤلاء الأفراد يشبهونه ويشاركونه في صفاته وعواطفه، يستجيبون بسهولةٍ لعواطفه. وهذا يختلف كثيراً عن تعميمات وتحكّم الحركة النسوية العالمية بشكلٍ عامٍّ والغربية بشكلٍ خاصٍّ، التي تعمل جادة لإدخال بل وهيمنة ثقافة الجندر في عموم تفاصيل حياة المرأة الفردية ولاجتماعية.

2. الاشتراك والمساواة بين الرجل والمرأة

المرأة والرجل في الرؤية الإسلاميّة صنفان من نوعٍ واحدٍ لا نوعان من جنسٍ واحدٍ، وعلى الرغم من الوحدة النوعيّة بينهما يتمتّع كلّ منهما بخصائصَ مميّزةٍ له عن الصنف الآخر. وربّما كانت هذه الخصائص المميّزة منشأً للاختلاف في الحقوق والأوضاع القانونيّة، دون أن يؤدّي هذا الاختلاف إلى التفاوت في الإنسانيّة أو القيمة.

فتكشف النصوص الإسلاميّة عامّةً والقرآن الكريم خاصّةً عن رؤيةٍ واضحةٍ إلى كلّ من الرجل والمرأة، مفادها اشتراكهما في الإنسانيّة وخصائصها ولوازمها، حيث إنّ الإنسان إنسانٌ بروحه لا

بجسده، وفي عالم الروح لا أنوثة ولا ذكورة، بل هما من عالم الجسد. وتتجلّى هذه الرؤية الموحّدة بين الرجل والمرأة في مواردَ عدَّةٍ في النصوص الدِّينيّة منها أنّ الرجل والمرأة متساويان من ناحية الخلق لجهة العلاقة بالمبدأ والهدف الّذي أُريد لكلّ منهما، ومن ناحية الماهية والحقيقة، ومن ناحية الاستعدادات والقابليات الذاتية للتكامل.

فمن ناحية المبدأ، يرتبط كلاهما بمبدأٍ واحدٍ وبالدرجة نفسها، وهذا ينطبق على الإنسان الأول آدم وحواء، كما ينطبق على ذريّتهما. فالقرآن يُصرّح بخلق المرأة والرجل من نفس واحدة[1]... وفي الموقف الإسلاميّ من ذرية آدم نلاحظ أنّه يجمع بين الرجل والمرأة في أحكامه عليهما وإخباره عن طريقة خلقهما، فيُخبرنا أنّه خلقهما من ماءٍ، ومن طينٍ لازبٍ، ومن نطفةٍ أمشاجٍ، وصلصالٍ من حمأٍ مسنونٍ، وصلصالٍ كالفخّار، ومن علقةٍ إلى غير ذلك دون أن يميّز بينهما في هذه الأحكام.

وأمَّا الهدف الّذي خُلقت المرأة من أجله، فهو عين الهدف الّذي خُلق الرجل من أجله. ووحدة الهدف هذه تنطبق على الهدف من الإنسان كإنسان كما تنطبق على الهدف القريب المرتبط بكلا صنفي الإنسان أي الرجل والمرأة. ويؤكّد بعض آياتٍ القرآن الكريم هذه الحقيقة عندما يُقرّر أنَّ الله خلق الإنسان من أجل التكامل من خلال العبادة: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [2]. كما تؤكّد بعض الآيات حقيقة التساوي بين الرجل والمرأة في سلوك طريق التكامل والعبوديّة، والابتلاء بالعذاب نتيجة الشطط عن هذا الصراط السويّ. وتؤكّد آياتٌ أخرى وحدة المصير والمآل بين المؤمنة والمؤمن، والكافر والكافرة، والصالح والصالحة والمشركة والمشرك[3]. ومن جهةٍ أخرى، أشار إلى وحدة الهدف القريب المراد من خلق الرجل بالنسبة للمرأة والعكس، حيث تُشير الآية إلى السكن المتبادل بين الرجل والمرأة[4]. فكما أنّ الرجل يسكن إلى المرأة، فهي كذلك تسكن إليه، فالآية إذاً تؤكّد أنَّ الحاجة متبادلةٌ وليس أحد الطرفين طفيليًّا بالقياس إلى الآخر.

في الاستعداد والقدرات: ومن لوازم وحدة الهدف من خلق الرجل والمرأة وجوب توفّرهما على استعداداتٍ متساويةٍ تسمح لهما بالترقّي في مدارج الكمال، دون أن يكون للرجولة أو الأنوثة ميّزةٌ

[1]- ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها...﴾ النساء: 1، ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها﴾ الأعراف: 189.
[2]- الذاريات: 56.
[3]- النساء: 124؛ التوبة: 72؛ الأحزاب: 35؛ الفتح: 5و6؛ الحديد: 1و12؛ يس،: 56؛ المؤمنون: 8؛ البقرة: 221.
[4]- ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾ الأعراف: 189؛ ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الروم: 21.

على هذا الصعيد، فكلاهما يتوفّر على نفخة من روح الله[1]، وكلاهما مخلوقٌ في أحسن تقويم[2]، وكلاهما مزوّدٌ بالسمع والبصر وغيرهما من وسائط الإدراك واكتساب العلم[3]، وكلاهما مفطورٌ على الدِّين الحنيف[4]، وكلاهما عُرِضت عليه الأمانة الإلهيَّة وتحمّلها[5]، وهما في الضمير الأخلاقيّ سواء[6]. كما أنّ الله سخّر للإنسان رجلاً وامرأةً ما خلقه من شمسٍ وقمرٍ وليلٍ ونهارٍ.[7] ويتمتّع كلاهما بالتعليم الإلهي[8] وقد حظيا بنعمة البيان دون أن يشير الله سبحانه إلى تفاوتٍ بينهما في أصل هذه الموهبة[9]. وأخيراً عندما بعث الله أنبياءه ورسله إلى البشر لم يميّز بين الرجل والمرأة في توجيه الرسالة والخطاب الإلهيّ إليهما[10].

في معيقات التكامل: كما يشترك الرجل والمرأة في سبيل التكامل، كذلك يشتركان في معيقات التكامل؛ فهذا هو القرآن الكريم يُشير إلى النفس الأمّارة بالسوء[11] بوصفها مُفسدةً لسبيل التكامل، كما يصف الشيطان بأنّه عدوّ للإنسان[12]، دون أن يشير إلى الاختلاف بين الرجل والمرأة في هذين المُعيقين.

3. التساوي في القيمة بين الرجل والمرأة:

ويترتّب على ما تقدّم كلّه أن تكون قيمة الرجل المتحلّي بالقيم الأخلاقيّة مساويةً لقيمة المرأة المتحلّية بالفضائل عينها، والعكس صحيحٌ أيضًا، ونحن هنا نتحدّث عن القيمة المكتسبة من خلال اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فالمرأة لا تقصر عن الرجل في السبق إلى الإيمان والعمل الصالح والتقوى والهجرة والعلم. كما أنّها لا تهوي أكثر من الرجل ولا تنحطّ قيمتها عنه إذا تورّطت مثله في الكفر والشرك والنفاق. ويكفي عموم بعض الآيات وإطلاق بعضها الآخر لإثبات هذا المدّعى. ولكنّ الله سبحانه ربمّا أراد رفع أيّ لبسٍ أو إبهامٍ فصرّح من خلال ذكر صيغة التذكير

---

[1]- ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ﴾ الحجر: 29؛ وسورة ص: 72.

[2]- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين: 4.

[3]- ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ النحل: 78.

[4]- ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾ الروم: 30.

[5]- ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ الأحزاب: 72.

[6]- ﴿وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها (7) فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾ الشمس: 7و8.

[7]- الجاثية: 13؛ إبراهيم: 33.

[8]- البقرة: 239؛ الأنعام: 91؛ العلق: 4 و5.

[9]- الرحمن: 1-3.

[10]- يُستفاد هذا المعنى من توجيه الخطاب إلى الإنسان دون تقييده بالرجل والمرأة.

[11]- ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّي﴾ يوسف: 53؛ فاطر: 6؛ الزخرف: 62.

[12]- ﴿إِنَّ الشَّيْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ يوسف: 5.

والتأنيث أثناء بيانه لهذه الحقيقة البيّنة[1]، كما ذكر إلى جانب بعض نماذج الخير والشّر بين الرجال، بعض نماذج الخير والشرّ بين النساء أيضًا، مثل: آدم وحوّاء، إبراهيم عليه السلام وسارة، أمّ النبيّ يحيى زوج زكريا، مريم زوج عمران، مريم أمّ النبيّ عيسى عليه السلام، موسى وأمه وأخته، آسية زوج فرعون، ابنتي شعيب عليه السلام، بلقيس ملكة سبأ، وذكر من السيّئات امرأة نوح، وامرأة لوط، وزوج أبي لهب. بل جعل آسية زوج فرعون مثالاً يُحتذى للذين آمنوا[2] كما أنّه ضرب مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط[3]. وهذه الأمثلة كما تكشف عن قابليّة المرأة والرجل للتكامل والانحطاط، تكشف أيضًا عن استقلال المرأة وتمتّعها بشخصيّةٍ صالحةٍ لتكون نموذجاً للتقوى والكفر في آنٍ واحدٍ.

4. الحكمة في تمايز المرأة عن الرجل

إنّ اختلاف الرجل والمرأة في بعض الخصوصيّات الجسديّة والعاطفية حقيقةٌ واضحةٌ لا يمكن إنكارها أو تجاهلها. واستغلال الرجل لهذه الاختلافات لا يبرّر إنكارها. بل إنّ معرفة هذه الفوارق والتعامل معها بحكمة هو الضامن الأهمّ لتنظيم العلاقة بين الطرفين على أسسٍ واضحةٍ محكومة بضوابط العدالة. وصفوة القول أنّ تمايز الرجل عن المرأة هو تنويعٌ حكيمٌ هادفٌ لا تمييزٌ ظالمٌ يحابي أحدَ الجنسين على حساب الآخر، ولا يترتّب على هذا التمايز أيّ أثرٍ قيميٍّ أو أخلاقيّ.

فإن «هذه الفوارق لا علاقة لها بكون الرجل أو المرأة جنسًا أفضلَ والثاني جنسًا أدنى وأحقرَ وأنقصَ، فإنَّ لقانون الخلقة قصدًا آخرَ في ذلك، فالله سبحانه أوجد هذه الفوارق من أجل توثيق العلاقات العائليّة بين الرجل والمرأة، وتقوية أساس الوحدة بينهما. أوجد هذه الفوارق من أجل أن يوزّع المسؤوليّات بينهما ويُحدّد الحقوق والواجبات لكلٍّ منهما على صعيد الأسرة وغيرها. وإنّ الهدف من الاختلاف بين الرجل والمرأة يُشبه إلى حدٍّ بعيدٍ الهدف من اختلاف أعضاء الجسد الواحد، فحين عيّن موقع كلٍّ من العين والأذن واليد والعمود الفقري... لم يُكن يُفضِّل عضوًا على عضوٍ أو يُحبّ عضوًا أكثرَ من الآخر»[4].

[1]- كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمينَ وَالْمُسْلِمات وَالْمُؤْمِنينَ وَالْمُؤْمِنات وَالْقانِتينَ وَالْقانِتات وَالصَّادِقينَ وَالصَّادِقات وَالصَّابِرينَ وَالصَّابِرات وَالْخاشِعينَ وَالْخاشِعات وَالْمُتَصَدِّقينَ وَالْمُتَصَدِّقات وَالصَّائِمينَ وَالصَّائِمات وَالْحافِظينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظات وَالذَّاكِرينَ اللَّهَ كَثيراً وَالذَّاكِرات أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظيماً﴾ الأحزاب: 35.

[2]- ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قالَتْ رَبِّ ابْنِ لي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّني مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّني مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمينَ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ الَّتي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فيهِ مِنْ رُوحِنا وَصَدَّقَتْ بِكَلِماتِ رَبِّها وَكُتُبِهِ وَكانَتْ مِنَ الْقانِتينَ﴾ التحريم: 11و12.

[3]- ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ الدَّاخِلينَ﴾ التحريم: 10.

[4]- مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 145 – 146، مؤسسة الإعلام الإسلاميّ، بيروت، 1985.

5. وجوه الاختلاف بين الرجل والمرأة

وعلى ضوء ما أسلفنا نعرض أبرز وجوه الاختلاف بين المرأة والرجل ضمن البنود الآتية:

أ. التمايز الجسديّ: يختلف دور الرجل عن المرأة في مسألة التناسل حيث تحضن الأمّ جنينها مدّة تسعة أشهر. ويحتاج هذا الأمر إلى اختلاف أجهزة الأمّ عن أجهزة الأب ودورها عن دوره. وبعد الحمل والولادة يحتاج الطفل الوليد إلى الغذاء فجهّز الله بحكمته الأمّ بوسائل تغذيته. وبعد هذين العنصرين المميّزين للمرأة عن الرجل يبدو الاختلاف في بنية الجسد واحدًا من وجوه التمايز بين الجنسين «فجسد الرجل وأعضاؤه أضخم من جسد المرأة وأعضائها، والرجل غالباً أطولُ من المرأة، ويمتاز بخشونة صوته وهي بنعومته وتنمو المرأة أسرع من الرجل. وتصل المرأة إلى البلوغ قبل الرجل وتتوقّف عن الإنجاب قبله، وهي أكثر منه مقاومة للأمراض، وتتميّز الأنثى عن الذكر في سبقها له في القدرة على التكلّم في مرحلة الطفولة، ودماغ الرجل أكبر من دماغ المرأة نسبيًّا، وإذا قيس دماغ المرأة إلى سائر أعضاء جسدها فهو أكبر من دماغ الرجل، ورئتا الرجل أكبر من رئتي المرأة، وتتفوّق المرأة على الرجل في سرعة دقّات قلبها»[1].

ب. الخصائص الروحيّة والعاطفيّة:

تختلف عواطف الرجل والمرأة كمًّا وكيفًا، والمقصود من التمايز الكمّي اشتراك الرجل والمرأة في مجموعة من العواطف الإنسانيّة، وتمايزهما في مقدار هذه العواطف عندما نُقارن بينهما، وذلك كالاختلاف في درجة التعقّل والحزم والتروّي وأمثالها وكالاختلاف في الحنان وعاطفة الحبّ وما شابه. فالرجل غالبًا، لا دائمًا، متروٍّ أكثر من المرأة، وهي تملك عواطفَ جيّاشةً أكثر ممّا يتوفّر هو عليه. ونذكّر بما أشرنا إليه قبل قليل، وهو أنّ هذا الاختلاف تابع للحكمة الإلهيَّة، فلولا هذا التمايز العاطفيّ بين الرجل والمرأة لما قامت للأسرة قائمةٌ. وكيف تستقرّ الأسرة دون عاطفة الأمّ الجيّاشة الّتي تفدي ابنها بروحها؟! أو تستقرّ الأسرة دون تروّي الرجل وتردّده قبل الإقدام على اتّخاذ قرار يتعلّق بأسرته؟

والمقصود من التمايز الكيفيّ هو الخصائص المرتبطة بالمرأة بما هي امرأةٌ وبالرجل بما هو رجلٌ، فقد زوّد الله كلًّا منهما بعواطف تختلف في نوعها وكيفيّتها عن العواطف الّتي زوّد بها الآخر. ومن أبرز أمثلة ذلك اختلاف كلٍّ من الرجل والمرأة في نظرته إلى الآخر، فالرجل بطبيعته في علاقته مع المرأة منجذبٌ إليها وهي جاذبةٌ، وهي تطلب الحماية وترغب في اللجوء إلى رجلٍ وهو بطبعه يميل إلى الحماية والاحتضان. وقد زوّدهما الله بالخصائص الجسديّة الّتي تتناسب مع هذه الخصائص العاطفيّة.

[1]- مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص173.

6. منابع الاختلافات الحقوقيّة بين الرجل والمرأة

يُعلم ممّا تقدّم أنّ اشتراك المرأة والرجل في الهويّة والمقام والمنزلة بل والأصول القانونيّة الكليّة، لا يمنع من اختلاف التفاصيل المرتبطة بكلٍّ منهما. ويحتاج تبرير هذه الفوارق إلى بيان نقاطٍ نُدرجها في ما يأتي:

يقضي اشتراك الرجل والمرأة في الهويّة والطبيعة اشتراكهما في الحقوق والتكاليف. ومن هنا، فإنَّ اختلاف بعض الحقوق أو التكاليف لا بدّ من أن يكون استثناءً وعلى خلاف القاعدة الأصليّة.

هذه الحقوق والتكاليف المختلفة ليس لها بعدٌ قيميٌّ، ولا تؤدّي بأيّ وجهٍ إلى رفعة المرأة أو الرجل أو دناءة مقامهما، ولا تؤدّي بالتالي إلى تقسيم النوع الإنسانيّ إلى مرتبتين.

إنّ أكثر هذه الاختلافات الحقوقيّة والقانونيّة ينشأ نتيجة طروء عناوين خاصّةٍ على الرجل أو المرأة جرّاء موقعهما الّذي يأخذانه داخل الأسرة، ومن هذه العناوين: أب، أمّ، زوج وزوجة، أخ وأخت، عمّ وعمّة، وهكذا... وليست هذه الاختلافات مترتّبةً على عنوان الرجولة أو الأنوثة. وما يؤكّد هذا المدّعى هو أنَّ اختلاف الرجل والمرأة في الحقوق ميدانه ساحة الأسرة. هذا ولا ينفي وجود بعض الاختلافات الجزئيّة المترتّبة على عنوان الرجولة والأنوثة.

ينشأ أكثر الأسئلة والاعتراضات على حقوق المرأة في الإسلام من النظرة الجزئيّة، وإلّا فإنَّ النظر إلى نظام حقوق المرأة إلى جانب الأنظمة الأخرى ذات البعد الاجتماعيّ والسياسيّ والأخلاقيّ.... سوف يساعد على تقديم الجواب عن الأسئلة المثارة.

في البحث عن نظام حقوق المرأة في الإسلام لا بدّ من الالتفات إلى نقاطٍ رئيسةٍ ثلاثٍ، هي:

- إنّ الهدف من القوانين المرتبطة بالمرأة، كما سائر القوانين، هو الأخذ بيد الإنسان للوصول إلى السعادة والقرب من الله تعالى. وهذا ما يبرّر اهتمام الإسلام بعفّة المرأة وطهارتها. ومن هذا الاهتمام ينشأ الاختلاف في بعض الحقوق والتكاليف.

- يهتمّ الإسلام بشكلٍ واسعٍ بالأسرة، حيث إنّها المهد الّذي يحتضن حياة الإنسان في مرحلة طفولته، وفيها يكتسب أهمّ العناصر المكوّنة لهويّته وشخصيّته. وقد نظّم الإسلام رؤيته الحقوقيّة والقانونيّة على ضوء هذا الاهتمام ما أدّى في بعض الأحيان إلى شيءٍ من الاختلاف بين الرجل والمرأة في بعض التفاصيل القانونيّة.

- إنّ الاختلاف المشار إليه بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات يستند إلى منهجٍ واقعيٍّ حكيمٍ، ولا يستند إلى التحكّم والظلم أو التمييز. وبعبارةٍ أوضح: إنَّ الاختلاف بين الرجل والمرأة

يُعطي كلاًّ منهما دوراً خاصّاً به في المجتمع وموقعاً كذلك. ومن الطبيعيّ أن تترتّب على الأدوار المختلفة حقوقٌ وواجباتٌ مختلفةٌ. فكما أنّ اختلاف القوانين يكون ظلماً مع وحدة الواقع، كذلك وحدة القوانين مع اختلاف المواقع. والإسلام يُعارض الظلم بكلا نوعيه. ومن هنا فإنّه في العناصر المشتركة قد شرّع للرجل والمرأة أحكاماً متطابقةً، وميّز بينهما في جهات الاختلاف.

فلسفة اختلاف الموقع والدور الاجتماعيّ

ويبقى بعض الأسئلة الجديرة بالبحث مثل: ما هي الاختلافات الطبيعيّة الّتي يجب أن يترتّب عليها اختلاف الموقع والدور الاجتماعيّ وبالتّالي اختلاف الحقوق والقوانين؟ أو كيف يترتّب التمييز القانونيّ والحقوقيّ على الاختلاف الطبيعيّ؟ ويمكن الإجابة عنها باختصارٍ كالآتي:

1. هذان سؤلان، وغيرهما، يكشفان، بعد الاعتراف بأصل الاختلاف، عن الحاجة الإنسانيّة العميقة إلى مصدرٍ تشريعيٍّ غير إنسانيٍّ وهو الله سبحانه عن طريق الوحي والأنبياء، فإنَّ الإنسان قد يعلم بوجود اختلافٍ في الدور بين الرجل والمرأة، ولكنّه لا يدرك ما يناسبه، لو تُرك له اختيار القوانين المناسبة لموقع كلٍّ من الرجل والمرأة. ومن هنا، فإنّنا سوف نتواضع إلى أقصى حدود التواضع ونُقرّ بأنّ اختلاف موقع الرجل والمرأة لا بدّ من أن يؤدّي إلى اختلافٍ حقوقيٍّ وقانونيٍّ بينهما دون أن ندّعي القدرة على معرفة سائر التفاصيل أو القدرة على اكتشاف الجزئيّات أو تبريرها جميعاً. ونشير إلى أنّه يُشترط في تأثير الاختلافات الطبيعيّة على مستوى القانون، أن تكون هذه الاختلافات دائمةً وعامّةً وثابتةً.

2. على ضوء ما تقدّم يتّضح سرّ اجتماع أكثر نقاط التمايز القانونيّ والحقوقيّ بين الرجل والمرأة في البيئة الأسريّة، وذلك أنّ الرجل كما المرأة يأخذ كلٌّ منهما موقعاً خاصّاً في الأسرة يُميّزه عن موقع الآخر ولا يمكن أن يحلّ محلّه بأيّ وجهٍ من الوجوه. وربمّا يُفسّر هذا الأمر النهي الإلهيّ عن تمنّي الرجل ما فضّل الله به المرأة والعكس[1].

3. الملازمة والترابط بين الحقوق والواجبات، وبين الحرمان والإعفاء من جهةٍ أخرى، أي: أنّ من يُعطى حقًّا -رجلاً كان أو امرأةً- لا بدّ من أن يُطالب بتكليفٍ بإزائه، كما أنّ التكليف يولّد حقًّا كذلك، ولا ينبغي توهّم الانفصال بينهما؛ بحيث يكون لشخصٍ مّا حقوقٌ لا تُقابَل بواجبات، فالتمكين حقٌّ للرجل وواجبٌ على المرأة، وفي مقابل هذا الأمر نُلاحظ أنَّ النفقة حقّ للمرأة وواجبٌ على الزوج.

[1]- ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِماَّ اكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصيبٌ مِماَّ اكْتَسَبْنَ وَسْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليماً﴾ النساء: 32.

وإنّ الحرمان من الحقّ يقابله الإعفاء من الواجبات الّتي كان لا بدّ من ثبوتها على تقدير ثبوت الحقّ. والالتفات إلى هذه النقطة الجوهريّة سوف يُزيل توهّم الظلم والتمييز بين الرجل والمرأة، تعالى الله عن ذلك. وهذا التوازن بين الحقوق والواجبات هو أحد مظاهر الحكمة والعدالة الإلهيَّة. وقد عبرّ القرآن الكريم عن هذه الحقيقة بأخصر العبارات وأبلغها؛ حيث قال: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1].

الفعالية الاجتماعية للمرأة بنظر الإسلام

تُطرح الكثير من التساءلات حول قضية عمل المرأة وحضورها الاجتماعي الفاعل، اعتمادًا على أن الدين قد حفظ لها قُوتها وحاجاتها المادية، وأنه لم يشأ أن يجعل من المرأة كائناً محتاجاً، ففرض على الرجال تأمين نفقاتها وأسرتها، ليكون بذلك قد وضع عنها عبئًا ثقيلاً، وتبعًا لهذا المنطق يصبح موضوع عمل المرأة مسألةً اختياريةً محضةً، والواضح أن هذه النظرة الضيّقة، لا تستند على رؤية موضوعية ومتكاملة إلى وظيفة المرأة في الحياة كشريكٍ للرجل تتناصف معه إدارة المجتمع، وتؤدّي دورًا كبيراً في تشييد أركانه.

والصحيح هنا، أنه يجب النظر إلى قضية فاعلية المرأة في المجتمع وفي مختلف الوظائف والمواقع على أنها تشكّل بُعداً خاصاً من أبعاد الحضور الاجتماعي الفاعل لها، وأداءً طبيعياً لدورها ووظيفتها العامّة في الحياة، وهي لا تنطلق بالضرورة من السعي لتأمين الحاجات المادية فحسب، بل إن دوافع المرأة نحو العمل كثيرةٌ ومتعدّدةٌ، كالحاجة إليها في وظائف يجب أن يؤدّيها خصوص المرأة في المجتمع الإسلامي، أو أداء الوظيفة الطبيعية للمرأة في ما يخصّ النساء، بل حتى لو كان عملها من باب تحقيق الطموح والذات فهو من الأمور الراجحة والمقبولة والضرورية، لأن المرأة بهذا تعيش الأمل الذي يعطيها الثقة بالنفس، والمثابرة والقوّة في حضورها الإيجابي في المجتمع، ما ينعكس استقراراً على الشخصية، وعلى مجتمعها الخاص والصغير المتمثّل بالزوج والأسرة، بل قد يكون محرّكاً للإبداع عند المرأة في مجالات عملها المختلفة كما أثبتت التجربة.

خاتمة

- إنّ قضية موقع المرأة في المجتمع ودورها وحقوقها قد خضعت لتجاذبات حادّة في القرون الأخيرة، وخلص الغرب إلى تصوّر خاصٍّ لهذا الموضوع، واختار لنفسه طريقاً محدّدًا وشاملاً نسبيًّا على هذا الصعيد، وذلك على الرُّغم ممّا مرّ به هذا الموضوع من مراحل وخلافات وما

[1]- البقرة: 228.

دخله من إرهاصات ومخاضات. لكنّ القرن العشرين كان بمثابة نوع من اكتمال الصورة – غربياً - لهذه الإشكالية التي بلغت الغاية في التعقيد. لكن القرن العشرين نفسه كان، على صعيد العالم الإسلاميّ، مختلفاً جداً، ذلك أنّه شكّل قرن تفجّر الجدل حول هذه المقولة الشائكة، وخُلقت نتيجة ذلك اتّجاهاتٌ وآراءٌ ومدارسُ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، بلغت درجة التباين الحادّ.

- بغضّ النظر عن الفلسفة التي قامت على أساسها الحركة النسوية (الجندر)، وعن الغاية والأهداف التي رسمتها لنفسها، فإنّها حقّقت تغييرًا اجتماعيًّا واضحًا وقويًّا في قيم المجتمعات والشعوب وثقافاتها، إذ لم يكتف دعاة هذه الحركة بتياراتها وألوانها المتعدّدة في كل العالم بطرح النظريات والصدح بالشعارات ومواجهة أفكار الآخر الدينية وغير الدينية. بل تمكّن هؤلاء من خلال المؤتمرات الدولية والتغلغل في المؤسسات التربوية والإعلامية وغيرها من الحضور بفاعلية في المحافل الأممية، والتحرك لسن الشرع الدولية، وتعديل الكثير من قوانين الدول بما ينسجم مع ثقافة الجندر وتطلّعاته، ولم يقتصر ذلك على قوانين الأحوال الشخصية والعمل والتعليم ونحوها...، بل سرى إلى تفاصيل وجزئيات الحياة والإدارة، كالكتابة على تذاكر الطيران وغيرها من الوثائق الرسمية كلمة الجندر بدل الجنس للإشارة إلى الذكورة أو الأنوثة.

- من أخطر الآثار الناشئة عن الجندر، والتي انعكست على حياة المجتمعات الغربية أولاً وبدأت بالتسلّل إلى مجتمعاتنا المحافظة ثانياً، ما يرتبط بحرف دور المرأة في تشكيل الأسرة الطبيعية المنسجمة مع فطرة الإنسان وخلقه، وتربيتها، وتحصينها من الرذائل، عن مساره الفطري، ففُتحت العلاقات بين الذكر والأنثى وأصبح الإنجاب خارج إطار الأسرة أمرًا طبيعيًّا ومشرّعًا، بل وفُتح الباب القانوني للعلاقات المثلية (الزواج المثلي) الذي يلغي كليّاً فكرة الأسرة...، وفي الواقع إنهم قتلوا الروح في البناء والروابط الأسرية التي تشكّل المرأة (الزوجة والأم) ركنه الأهم والأساس.

- لم يعد من حجة ولا مبرّر للمفكّرين والمثقفين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومواقعهم، بالتلهّي بقضايا المرأة المسلمة من الناحية الفكرية والحقوقية وغيرهما مما شغل بال المسلمين لعقود من الزمن، وأغفلهم عن الأفكار والثقافات الكثيرة الوافدة إلى مجتمعاتنا ومؤسساتنا تحت عناوين مدنية برّاقة، ولكن تعود إلى مرجعيّةٍ واحدةٍ وهي الجندر.

- بناءً على رؤيتنا الإسلامية، إننا نرى أنّ المرأة قلب المجتمع، ومركز حياته وبقائه، فكما أنّ القلب في الجسم البشريّ مركزُ حياةٍ، وديمومةُ بقاءٍ واستمرار، كذلك المرأة قلب المجتمع، فإذا صلحت صلح المجتمع، وإذا فسدت فسد المجتمع. والمرأة تُمثِّل نصف المجتمع من الناحية العددية، وتلد وتربيّ النصف الآخر منه، فتكون بمثابة كلّ المجتمع ومدرسةً تربويةً له، وتعكس

عنوان حضارته، وقوّته ومقدار تقدُّمه ورفعته، وكذلك إذا فسدت المرأة تكون مصدر فساد المجتمع وضياعه. وقد عبر أحد عظماء هذا الزمان عن ذلك قائلاً: «المرأة هي رمز تحقّق آمال البشرية، وهي المربّية للنساء والرجال العظام، فمن أحضان المرأة يتسامى الرجل، وحضن المرأة هو الموضع الذي يتربىّ فيه النساء العظام والرجال»[1] .

- لقد اضطرب المعيار الاجتماعيّ في تقييم المرأة وتحديد منزلتها الاجتماعيّة في عصور الجاهلية القديمة أو الحديثة؛ أمّا الدِّين الإسلاميّ فقد لحظ في تشريعاته المرأة وأعطاها حقوقها كافةً، فقد حفظ الحقوق المعنوية والمادّية للمرأة، وساواها في الحقوق مع الرجل بما ينسجم مع طبيعتها وتكوينها كأنثى. وترتبط فلسفة هذه التشريعات في الدِّين الإسلاميّ بقضية إنصاف المرأة كإنسانٍ ذي تكوينٍ جسديٍّ ونفسيٍّ يختلف عن الرجل، وبالتّالي فإنّ الإنصاف والرحمة يقتضيان وجودَ نوعٍ من التفاوت والتمايز في التشريعات على مستوى الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل، وهو ما يُحقّق للمرأة شأنها المتعالي والرفيع، «كإنسان» لا كـ«رجل»، إذ الرجولة ليست من لوازم إنسانية المرأة.

- لعلّ من أبرز الإشكالات التي عانت منها الاتّجاهات الفكرية الإسلامية هي مرجعية الغربيّ، أي أنّ فريقًا كان يرى الأمثولة في الأنموذج الغربيّ، فكانت الرؤى والقراءات تُصاحب هذه الأمثولة على الدوام أو غالبًا، لكنّ فريقًا آخر كان يتموضع في مكانه، والمرجعية العكسية التي تدفعه إلى هذا التموضع هي الغرب نفسه. لكنّ المفكّر الإسلاميّ الذي يريد تقديم صياغةٍ حقوقيةٍ وقيميةٍ متكاملةٍ لموضوع المرأة لا يحقّ له من ناحيةٍ منهجيةٍ ومعرفيةٍ أن يتماهى والغربيّ في مشروعه، حتّى لو كان مشروعه من أسلم المشروعات، وهو أمرٌ، مع الاعتراف بعولمة بعض فروع الثقافة اليوم، يؤول في ما يؤول إليه، إلى إلغاء أو تشويه الخصوصيات الفكرية والثقافية للحضارات والأمم.

[1]- روح الله الموسوي الخمينيقدس سره، صحيفة الإمام، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1430هـ - 2009م، ط1، ج7، ص 341.

الفلسفة النسويّة

رؤية نقديّة من منظور الفكر الإسلامي

سلوى نصرة[*]

تتحدّث الباحثة المصرية سلوى نصرة عن موقعيّة المرأة في الإسلام من خلال نظرة بعض علمائه وفهمهم للنصوص الدينية، كما تربط بين النظرة اللاهوتية والسيرورة التاريخية التي أحاطت بالمرأة في الغرب ثم اتخذت مساراً واسعاً من الجدل حول مكانتها في بناء الحضارة الحديثة. في المقابل تقرِّر الباحثة أن الفكر النسوي الغربي لا محل له في الشريعة الإسلامية؛ لأنه يدعو أولاً إلى تفكيك الأسرة، وثانياً إلى الصراع بين الجنسين، وثالثاً إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، بل إلى تفوّق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خللٍ في الحياة الإنسانية.

المحرّر

الإنسان مخلوق الله المختار وخليفته في إعمار الأرض، وهذه المكانة الخاصة يتمتع بها كلّ إنسان، ذكراً كان أم أنثى، باعتبار أنّ حق الكرامة منصوصٌ عليه في القرآن لكلّ بني آدم. إن العصر الإسلامي الأول شهد نقلةً كبرى في وضع المرأة، وحرّرها من آثار الجاهلية التي حقّرت من شأنها.

وقد كان الإمام محمد عبده[1] (1266-1323هـ / 1849-1905م) منشغلاً بمسائل المرأة، وفي عام (1881م) بدأ يُمهِّد للإصلاحات التعليمية والاجتماعية التي تخص المجتمع والمرأة باعتبارها نصف المجتمع، فكتب الإمام في موضوع الزواج في مجلة الوقائع المصرية التي كان يرأس تحريرها في (7 مارس 1881م) بعنوان (حاجة الإنسان إلى الزواج).

ويتضح رأي الإمام في الموقف الإسلامي الحقيقي من قضايا الأسرة وعلاقات الرجل بالمرأة،

---

* ـ باحثةٌ وأستاذة في الفلسفة الإسلامية، جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية.

[1]- الشيخ محمد عبده هو محمد عبده بن حسن خير الله من آل تركمان، من قرية محلة نصر بمركز شبراخيت من أعمال مديرية البحيرة في أسرة تعتز بكثرة رجالها ونسبتها. مولده: ولد الإمام في شترا (من قرى الغربية بمصر). (أنظر: خير الدين الزركلي – الأعلام – ج6ـ دار العلم للملايين – ط9-1990م- ص252).

فلقد قدمه في آثاره الفكرية التي عرض فيها - إجمالاً أو تفصيلاً- لموقف الشريعة من هذه القضايا الثلاث:

أولاً: علاقة الرجل بالمرأة، وطبيعة الرابطة الزوجية، وموضوع المساواة بين الجنسين.

ثانياً: موقف الشريعة من الطلاق، وخاصة تقييد حقّ الطلاق لتلافي المضارّ المترتبة عليه.

ثالثاً: موقف الشريعة، والاجتهاد الإسلامي الحديث، من موضوع تعدّد الزوجات. [1]

فقد شغلت قضية المرأة جزءًا من كتابات محمد عبده الأخيرة، وحاول بهذه الكتابات أن يسدّ الفجوة القائمة بين واقع المدنية الحديثة التي أعطت المرأة كثيراً من الحقوق، وبين الواقع الذي تعيشه المرأة المسلمة في عصره[2].

وكان أهم ما يميز فكر الإمام محمد عبده هو تفعيل القواعد الفقهية في تأصيل الحلول الجزئية، بحيث أوضح أن الدين الإسلامي "أبعد من أن يكون حجرَ عثرةٍ في سبيل تطور المرأة، وأنه على العكس من ذلك يميل إلى رد حقوقها" [3].

ومع تزايد الوعي بحقوق المرأة، سُلّطت الأضواء على التمايزات القائمة بينها وبين الرجل في الشريعة وأثير اللغط حول فكرة «القوامة»، وما صاحبه من حديثٍ عن مشاركة المرأة في الحياة العامة، وحظها من الولاية - كما أثير لغطٌ مماثلٌ حول نصيبها في الميراث، واعتماد شهادتها أمام القضاء. وركز البعض على مسألة ضرب الزوجات، واعتبروها من أبرز المطاعن التي جرّحوا بها موقف الإسلام من المرأة. ومن المؤسف أن اللغط الذي دار حول هذه العناوين كاد يقلب الصورة، موحيًا بأنّ التمايزات هي الأصل وأن المساواة هي الاستثناء.

إن الأصل في أحكام الإسلام هو المساواة بين الرجل والمرأة، إلا ما بينت النصوص، اختصاص أحدهما به وتميزه فيه، لأسبابٍ لا تتعلق بالذكورة أو الأنوثة، وإنما تتعلق أساساً بالمسؤوليّة الاجتماعية والوضع القانوني. ولا تخفى هنا دلالة النص القرآني الذي تحدث عن أن الطرفين خلقا من نفسٍ واحدةٍ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ**

[1]- د. محمد عمارة - الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده - دار الهلال - القاهرة - العدد 347 - 1979 م- ص15.

[2]- د. منى أحمد أبو زيد - الإمام محمد عبده وقضايا المرأة - ص3.

[3]- إبراهيم عبده، درية شفيق - تطور النهضة النسائية في مصر منذ عهد محمد على إلى عهد فاروق - مصر - سنة 1945م - ص9.

مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [1]. وقد نقل الرازي عن أبي مسلم أن معنى خلق «منها زوجها»، خلق من جنسها فكان مثلها[2]، لذلك فالحقيقة المهمة التي تسجلها الآية أن أصل البشر زوجان مخلوقان من جنسٍ واحدٍ أو مادةٍ واحدة. فكأن الآية حسب هذا التفسير ابتغت أن تبرز فكرة التماثل والتساوي، وتضرب فكرة التميّز والمفاضلة بين شِقّي الإنسانية[3].

أيضًا إن الخطاب القرآني ساوى بين الرجل والمرأة إذا ضمّتهما عائلةٌ واحدةٌ، ووصف كلاّ منهما بأنه «زوج»، وقد تميّزت اللغة العربية بهذه الصياغة الفريدة؛ لأن مختلف اللغات الأخرى تفرق بينهما. وقد وردت هذه المساواة في مواضيعَ قرآنيةٍ كثيرةٍ منها على سبيل المثال، قوله تعالى: **﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا﴾** [4]. وقلنا: **﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾** [5] [6] **﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾** [7].

إذ يتساويان في الأصل، فمن المُسلّم به أنهما يتساويان في حقّ الحياة والحق في الكرامة باعتبارهما من الحقوق الأساسية لكلّ البشر في الإسلام. ثم إنّهما يتساويان في المسؤولية: **﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾** [8]. ولذلك فإنهما يتساويان في التكليف الشرعي والجزاء الأخروي قال تعالى: **﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾** [9]. وقال تعالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾** [10]. وقال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾** [11]. يتساويان أيضًا

[1]- النساء: 1.
[2]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا- تفسير المنار- ج-4 ص 330.
[3]- راشد الغنوشي- المرأة بين القرآن وواقع المسلمين- المركز المغاربي للبحوث والترجمة- 2000م- ص9.
[4]- النساء: 20.
[5]- البقرة: 35.
[6]- د. محمد البلتاجي- مكانة المرآة في القرآن والسُنة الصحيحة- مكتبة الشباب بمصر- 1996م- ص 78.
[7]- البقرة: 102.
[8]- التوبة: 71.
[9]- آل عمران: 125.
[10]- التوبة ــ آية 72.
[11]- الأحزاب: 36.

في الجزاء في الحدود، حيث تتحدث آيات الحدود عن ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ**[1]﴾، ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي**﴾[2]. يتساويان أيضًا في أهلية التصرفات والتعاقدات المالية. فكلٌّ منهما إذا ما كان عاقلاً ورشيداً له شخصيته القانونية الكاملة، التي تعطيه حقّ التصرف في ما يملكه مِلكاً حرًّا بالبيع والهبة والوصية والإيجار والتوكيل والرهن والشراء، وغير ذلك من التصرفات المالية، إذ القاعدة أنه: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ**﴾[3]. ولا يعطي عقد الزواج في التشريع الإسلامي أي حقٍّ للزوج في أن يتدخل في أمور أو تصرفات زوجته المالية، بدعوى أن له حق القوامة عليها، لأن ذلك الحقَّ شخصيٌّ لا ماليٌّ، وبالتالي فإنه لا يعطيه أيّ ذريعةٍ للتدخل في تصرفاتها المالية.

لم يتحدث الإمام في مقالاته عن إصلاح المرأة بشكلٍ مستقلٍّ بل ربط حديثه عن المرأة بتنظيم علاقتها مع زوجها وتحسين أحوالها الشخصية ليتم بذلك صلاح الأسرة، فعمل على استصدار قانونٍ يقيد الطلاق ويُقيّد تعدّد الزوجات، ثم تناول في تفسيره للقرآن الكريم موضوع مساواة الرجل والمرأة في الشريعة الإسلامية، ليثبت ما منحه الإسلام للمرأة من حقوقٍ ضيعها المسلمون بالفهم الخاطئ لهذه الحقوق.

إن مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة يقوم على أساس الوحدة الإنسانية المشتركة بينهما والعدل في التطبيق، فلا يتحكم أحدهما بالآخر، ولا تكون الحياة سعيدةً إلا باحترام كلّ من الزوجين للآخر والقيام بحقوقه[4].

لقد سعى الإمام محمد عبده من وراء هذه الكلمات إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة مجلياً الشكوك التي تُثار حول نظرة الشريعة إلى وضع المرأة. فقد اعتقد أن الحقوق بين الرجل والمرأة متبادلةٌ، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل. وما أشار إليه القرآن بقوله ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾[5]، وإنما يتعلق بالرياسة في الأسرة بحكم أن الرجل أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله. وعلى الرغم من ذلك

[1]- المائدة 38.
[2]- النور 2.
[3]- النساء: 32.
[4]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا- تفسير المنار- ج-2 ص 375.
[5]- البقرة: 228.

تحفّظ الإمام على رياسة الرجل للمرأة قائلاً أنّها أمرٌ يتعلق «بالمؤهلات الفطرية والكسبية» التي إذا تحققت للمرأة بطلت رياسة الرجل لها[1].

إذا تطرقنا إلى فكرة القِوامة فثمة آيتان تُطرحان يُستدلّ بهما عليها، هما قوله تعالى:﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا**﴾[3].

وأول ما يُلاحظ المرء في الآيتين هو ذلك الحرص على تقرير أصل المساواة في كل منهما. فقبل الحديث عن «الدرجة»، ثمة إشارةٌ صريحةٌ إلى أن لهنّ مثل الذي عليهن. ومع الإشارة إلى «القوامة»، جاء التنويه إلى أن الرجل لا ينفرد بالفضل، ولكن الله سبحانه وتعالى ﴿**فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾.

ثمة إجماعٌ بين المفسرين والفقهاء على أن «الدرجة» المشار إليها في سورة البقرة، ليست سوى «القوامة» المنصوص عليها في سورة النساء، الأمر الذي يعني أنها ليست مطلقةً بل محصورةٌ في دائرةٍ معينةٍ، لها إطارها وقواعدها الضابطة. فالخطاب هنا منصرفٌ إلى حالة المرأة المتزوجة – لا أيّ أمرأةٍ – والقوامة المفترضة في شؤون البيت لا تتجاوزه إلى خارجه. بل إنها ليست مطلقةً في هذه الدائرة، لكنها مشروطةٌ بقدرة الرجل على الاستجابة لمتطلبات البيت والإنفاق عليه. وفي القاموس المحيط: قام الرجل للمرأة وقام عليها، فأمنها (أي وفر لها مؤونة العيش) وقام بشأنها. لذلك يقول القرطبي:(إن العلماء فهموا من قوله تعالى: ﴿**وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ أنه إذا عجز الرجل على نفقتها لم يكن قوّاماً عليها. وإذا لم يكن قوّاماً عليها، كان لها فسخ «العقد» وفيه دلالةٌ واضحةٌ من هذا الوجه على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار بالنفقة والكسوة. وهو مذهبُ مالك والشافعي، وفيه خلاف لأبي حنيفة)[4].

إنّ القِوامة في مفهومها الحقيقي هي مجرد تنظيمٍ لإدارة الشركة داخل البيت، الذي يتحمل الرجل مسؤولية الإنفاق عليه وتأمينه، وهو مطالبٌ بذلك شرعاً، في حين أن المرأة ليست مطالبة بالإنفاق حتى وإن كانت قادرةً عليه، علماً بأن الإسلام يمنع الرجل من الولاية على مال

[1]- محمد عبده- تفسير سورة البقرة من: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده- تحقيق: د. محمد عمارة ج-5 ص 208.

[2]- البقرة: 228.

[3]- النساء: 34.

[4]- القرطبي- تفسير القرطبي- ج-5 ص 16.

زوجته، جاعلاً تلك الولاية لها وحدها، ويعطيها حق التصرف في ما تملك بكامل حريتها، من بيع وشراء ورهنٍ وإجارةٍ، وهبةٍ وصدقةٍ. ولها أن تخاصم عليه غيرها أمام القضاء، دون أن يكون لزوجها حقّ التدخل في شيءٍ من ذلك. كما أن الإسلام لا يجعل للرجل سلطاناً على دين زوجته، حيث لا إكراه في الدين. فإذا كانت قوامة الرجل على زوجته لا تمتد إلى حرية الدين، ولا إلى حرية الرأي، ولا إلى حرية التصرف في أموالها، ولا إلى المساواة بينها وبينه في الحقوق، فماذا يخيف بعض المنظرين من قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء**﴾[1]؟.

أدار القرآن الحديث عن قوامة الرجال على النساء في أسلوبٍ منطقيٍّ مقنعٍ يحمل أولي الألباب على التسليم بها والإقرار بمزيتها، ويدعو النساء بخاصة إلى الاعتراف بأنها غنيمةٌ لهن قبل أن تكون غُرمًا عليهن، وكسبٌ يسرّهنّ لا خسارٌ يضرهنّ، وما القرآن عنّا ببعيد، فلنطف بين آياته وجمله وجوامع كلمه نجده قد أحاط الرجل بأوامرَ ونواهٍ صريحةٍ وضمنيةٍ مستقاةٍ من فحوى الكلام كلها تكرم المرأة وتصحّح أوضاعها وتطيّب حياتها وتَحمِل الناس على الاعتراف بإنسانيتها غيرَ مجذوذةٍ ولا منقوصةٍ وتطمئنها على حقوقها في حال الإمساك والتسريح وتبلور مسؤولية الرجل عنها كقوله سبحانه ﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿**فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا**﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿**لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا**﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ**﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾[8]. وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[9].

[1]- البهي الخولي- الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة- دار التراث- 1984م- ص 76، 77.
[2]- البقرة: 229.
[3]- البقرة: 231.
[4]- البقرة: 232.
[5]- البقرة: 233.
[6]- البقرة: 236.
[7]- البقرة: 241.
[8]- النساء: 4.
[9]- النساء: 19.

وقوله تعالى: ﴿**فآتوهن أجورهن فريضة**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ**﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿**وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ**﴾[3]. وكقوله تعالى في شأن المطلقات: ﴿**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾[4]. وبقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا**﴾[5].

يُضاف إلى هذا ما احتوته السُنة المطهرة من الوصية بهن والمسؤوليّة عنهن والتحذير من الجور عليهن كقوله ﷺ: «**أتّقُوا اللّه في النّسَاء**». وكقوله ﷺ: «**اسْتَوْصُوا بالنّسَاءِ خَيْرًا**»[6][7].

وبذلك يضع الإمام محمد عبده قاعدةً ثابتةً في مفهومه للمساواة يُقرّر فيها أنّ المساواة بين المرأة والرجل مساواةُ تكاملٍ لا تفاضلٍ، أي إنّ المرأة برعايتها لبيتها وقيامها بواجباتها اتجاه بيتها وزوجها مكمِّلةٌ للرجل المكلّف شرعاً بحمايتها والنفقة عليها والذّود عنها فهما -الرجل والمرأة- متساويان في الحقوق والواجبات كلٌّ حَسْب دوره ومهمته يكمل الواحد دور الآخر لا يتعالى الرجل بمهمته ولا تشعر المرأة بالنقصان اتجاه قِوامة الرجل عليها ورعاية بيته[8].

مقارنةٌ بين الفكر النِّسوي الغربي والفكر النسوي الإسلامي:

في قضية المرأة وتحريرها لن يختلف أغلب العقلاء على أن المرأة قد حُمّلت، تاريخيًّا وحتى عصرنا الراهن وفي كل الحضارات، من المظالم والقيود أكثر مِمّا حُمّل الرجل. ومن ثم فإن أغلب العقلاء لن يختلفوا على أنّ للمرأة قضيّةً، وأن تحريرها وإن ارتبط بتحرير الرجل، إلا أنه يحتاج إلى كثيرٍ من التميُّز وكثيرٍ من الاختصاص وكثيرٍ من الاهتمام، لكن الأمر الذي يثير الكثير من الاختلاف - بل والخلاف - على النطاق العالمي، هو «النموذج الأمثل» الذي يحقق التحرير الحقيقي للنساء.

إن حركة تحرير المرأة، ترى أن ثمة إنسانيةً مشتركةً بين كلّ البشر، رجالاً ونساءً، وأنّ هذه الرقعة

---

[1]- النساء: 24.
[2]- النساء: 129.
[3]- النور: 32.
[4]- الطلاق: 5.
[5]- التحريم: 6.
[6]- الحديث رواه البخاري في صحيحه-كتاب النكاح - باب: الوصاة بالنساء - حديث 48 -90 ج1 - ص1987، ورواه مسلم في كتاب الرضاع- باب: الوصية بالنساء - حديث 1468 - ج2 - ص1090.
[7]- د. عبد المنعم سيد حسن - طبيعة المرأة في الكتاب والسنة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط1- 1985م ص161.
[8]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا- تفسير المنار- ج-2 ص 375.

الواسعة المشتركة بيننا هي الأساس الذي نتحاور على أساسه والإطار الذي نبحث داخله عن تحقيق المساواة. ولذا يمكن للرجل أن ينضم إلى حركة تحرير المرأة، ويمكنه أن يدخل في حوارٍ بشأن ما يطرح من مطالب لضمان تحقيق العدالة للمرأة. ويمكن للمجتمع الإنساني، بذكوره وإناثه، أن يتبنى برنامجاً للإصلاح في هذا الاتجاه، ويمكن لكل من الرجال والنساء تأييده والوقوف وراءه[1].

إن الفارق بين الدعوة إلى تحرير المرأة وإنصافها، والحركات التي عملت على هذا التحرير والإنصاف – سواء في البلاد الغربية أم الشرقية – وبين النزعة الأنثوية المتطرفة (Feminism) التي تبلورت في الغرب في ستينيات القرن العشرين، والتي تقلدها قلةٌ قليلةٌ من النساء الشرقيات.. إن الفارق بين هاتين الدعوتين والحركتين وفلسفتهما ومطالبهما، هو الفارق بين العقل والجنون!..[2].

فأقصى ما طمحت إليه دعوات تحرير المرأة وحركاتها، هو إنصافها، ورفع الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، والذي عانت منه أكثر مما عانى منه الرجل..، مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، وتمايز توزيع العمل وتكامله في الأسرة والمجتمع، على النحو الذي يحقِّق مساواة الشقين المتكاملين بين الرجال والنساء.. وذلك حفاظاً على شوق كلّ جنس إلى الآخر، واحتياجه إليه، وأنسه بما فيه من تمايزٍ، الأمر الذي بدونه لن يسعد أيٌّ من الجنسين في هذه الحياة[3].

إن دعاة حركة تحرير المرأة يدركون تماماً الحقيقة البديهية الإنسانية البسيطة وهي أنّ ثمة اختلافات (بيولوجيةً ونفسيةً واجتماعيةً) بين الرجل والمرأة، وهي اختلافاتٌ تتفاوت ـ من منظور سلوك كلٍّ منهما ـ في درجات العمق والسطحية. وتعبر عن نفسها في اختلاف توزيع الأدوار بينهما وفي تقسيم العمل، ولكن بدلاً من أن يحاول دعاة حركة تحرير المرأة محو هذه الاختلافات والقضاء عليها قضاءً مبرماً فإنهم يبذلون قصارى جهدهم للحيلولة دون تحولها إلى ظلمٍ وتفاوتٍ اجتماعيٍّ أو إنسانيٍّ يؤدي إلى توسيع الهوة بين الذكور والإناث[4].

فهناك النموذج الغربي المتطرف، نموذج الحركات الأنثوية الغربية التي يريد تمركز الأنثى حول ذاتها في عالمٍ خالٍ من الرجال، تثور فيه الأنثى ضدّ الرجل وضدّ الفطرة السوية التي فطر الله الناس

[1]- د. عبد الوهاب المسيري – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – ص32 – 33.
[2]- د. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - مكتبة الشروق الدولية – القاهرة ط1 – 1424هـ - 2004م – ص235.
[3]- د. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - مكتبة الشروق الدولية – القاهرة ط1 – 1424هـ - 2004م – ص235.
[4]- د. عبد الوهاب المسيري – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – ص31.

عليها وضدّ كلّ القيم والديانات، وهو نموذجٌ بلغ في تطرفه وشذوذه حدّ الجنون. وهناك نموذج الجمود والتقليد الذي حمل ويحمل التقاليد الراكدة على الدين، فيثبّتها ويكرّسها ويقدّسها حتى لكأن تحرير المرأة في هذا النموذج هو تحريرها من كلّ دعوات ودعاوى التحرير.

ولقد كانت الدعوة الغربية إلى تحرير المرأة – منذ القرن التاسع عشرـ أثراً من آثار الحداثة الغربية، التي أرادت تجاوز التراث الفلسفي والاجتماعي والقانوني الغربي ـ المعادي للمرأة والمحقر لشأنها.. مع التأويل للتراث الديني الغربي – اليهودي والنصراني – المعادي للمرأة. وذلك دون إعلان للحرب على الدين ذاته، ولا على الفطرة التي فطر الله الناس عليها عندما خلقهم ذكراناً وإناثاً.. وأيضًا دون إعلان للحرب على الرجال[1].

فالنموذج الغربي للحركات "النسوية"، قد أفرز أفكاراً وممارساتٍ جعلت شريحةً، محدودةَ العدد والتأثير، تُري المرأة نِدًّا مماثلاً للرجل، ومنافسةً له، لأن تحرّرها إنما يمر عبر الصراع ضده، وضدّ منظومة القيم الإسلامية والشرقية، التي تزاوج بين إنصاف المرأة وتحريرها وبين بقائها أنثى، تحافظ على فطرة التمايز بين الإناث والذكور. رفضت هذه الشريحة هذه المنظومة القيمية الإسلامية والشرقية، لأنها في نظرها – منظومةٌ «ذكوريةٌ»!..[2].

ولقد تطور هذا النموذج، في العقود الأخيرة من القرن العشرين كأثرٍ من آثار تزايد جرعات التقليد والتبعية للحركات النسوية الغربية، التي زاد وتصاعد تمحورها وتمركزها حول الأنثى والنزعة النسوية، إلى حيث أصبح التحرر من كل المنظومات الدينية والقيمية الإيمانية والحضارية والفلسفية والاجتماعية والتاريخية – بما في ذلك التحرر من الأسرة، بشكلها الشرعي والتاريخي – سبيلاً (لتحرير) النساء!..[3].

أما النزعة الأنثوية المتطرفة (Feminism) التي تبلورت في ستينيات القرن العشرين، فإنها أثرٌ من آثار "ما بعد الحداثة" الغربية، تحمل كل معالم تطرّفها الذي بلغ بها حدّ الفوضوية والعدمية واللا أدريّة والعبثية والتفكيك لكل الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدر من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ

[1]- د. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص235.
[2]- د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة – ص6.
[3]- المرجع السابق – ص7.

عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر[1].

لذلك، كانت النزعة الأنثوية المتطرفة هذه (ثورةً - فوضويةً)، تجاوزت وغايرت (ثورات الإصلاح).. وكانت حرباً على (الفطرة السوية)، بما في ذلك فطرة الأنوثة ذاتها!..[2].

أما دعاة حركة التمركز حول الأنثى فيتأرجحون وبعنف بين رؤية مَواطن الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هوةً سحيقةً لا يمكن عبورها من جهةٍ، وبين إنكار وجود أي اختلافٍ من جهةٍ أخرى.. ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث أو تسويتهم بعضهم بالبعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباءً وأمهاتٍ في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهات وآباء[3].

فحركة التمركز حول الأنثى تنكر الإنسانية المشتركة ولذا لا يمكن أن ينضم لها الرجال، فالرجل، باعتباره رجلاً لا يمكنه أن يشعر بمشاعر المرأة، كما أنه مذنبٌ يحمل وزر التاريخ الذكوري الأبوي، على الرغم من أنه ليس من صنعه. كما تنكر حركة التمركز حول الأنثى الاختلاف، ومن ثم لا مجال للتنوع ولا مجال لوجود الإنسانية كما نعرفها[4].

فأبو النزعة الأنثوية الفرنسية -الاشتراكي الفرنسي- «فوربيه» (1772 - 1837م) قد دعا إلى (تحرير المرأة على كل الأصعدة البيتي، والمهني، والمدني، والجنسي... وقال: إن العائلة تكاد تشكل سدًّا في وجه التقدم)!..[5].

وفيلسوف هذه النزعة «هربرت ماركيوز» (1898 - 1979م) قد جعل من أسس نظريته النقدية: (التأكيد على انعتاق الغرائز الجنسية، وإطلاق الحرية الجنسية بلا حدود، سواءً من ناحية الكم أم الكيف، أي حتى حرية الشذوذ.. بل وتمجيده، باعتباره ثورة وتمرّداً ضدّ قمع الجنس، وضدّ مؤسسات القمع الجنسي.. معتبراً التحرّر الجنسي عنصراً مكملاً ومتمّماً لعملية التحرّر الاجتماعي.. ورافضاً ربط الجنس بالتناسل والإنجاب)!..[6].

[1]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص 236.
[2]- المرجع السابق ــ الصفحة نفسها.
[3]- د. عبد الوهاب المسيري - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى - ص31.
[4]- د. عبد الوهاب المسيري - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى ، ص33.
[5]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص236.
[6]- المرجع السابق -ص237.

كما رفضت هذه النزعة ربط الممارسة الجنسية بالأخلاق، فقال «ميشيل فوكو» (1926 - 1984م): «لِمَ يُجعل السلوك الجنسي مسألةً أخلاقيةً، ومسألةً أخلاقيةً مهمةً؟!»..[1].

أما فيلسوفة هذه النزعة الأنثوية -الكاتبة الوجودية «سيمون دي بوفوار» (1908 - 1986م) فقد اعتبرت (الزواج: السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها!) واعتبرت (مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها!)، وأنكرت أيّ تميّزٍ طبيعيٍّ للمرأة عن الرجل «فلا يولد المرء امرأة، بل يصير كذلك.. وسلوك المرأة لا تفرضه عليها هرموناتها ولا تكوين دماغها، بل هو نتيجة لوضعها..»![2].

وجعلت من الدين ومن الألوهية عدواً لهذه الفلسفة الأنثوية «فالدين - برأيها - كان محايداً عندما لم يكن للآلهة جنس، ثم انحاز الدين للمرأة عندما أصبحت الآلهة إناثاً، ثم تحول إلى عدو للمرأة بسبب التفسيرات الذكورية للدين»[3].

فبدأت الدعوات إلى (تغيير هياكل الأسرة)، من الأسرة الشرعية القائمة على الاقتران بين ذكر وأنثى، وفق الضوابط الشرعية إلى (الأسرة) القائمة على مجرد الالتقاء الاختياري بين (الأفراد) رجل وامرأة.. أو رجل ورجل أو امرأة وامرأة.. ناضجين كانوا أم من المراهقين والمراهقات!

وبدأت الدعوة إلى دمج المرأة في المجتمع دمجاً كاملاً.. ودمج الرجل في المنزل دمجاً كاملاً!..[4].

وبدأ الحديث عن ضرورة تحطيم (التابوهات) أي (المقدسات) مثل العفة، والبكارة، والإخلاص والاختصاص بين الأزواج!.. حتى أصبح (الحياء) مرضاً نفسياً يطلبون له البرء والعلاج لدى الأطباء.. بعد أن كان شعبة من شعب الإيمان!..[5].

وبدأ الحديث عن (حقوق) النشاط الجنسي و(حقوق) الناشطين جنسيًّا، دون قيود الشرع وضوابطه لهذا النشاط، وإنما باعتباره (حقاً) من حقوق الجسد، كالغذاء والماء! بصرف النظر عن الحلال والحرام الديني في هذا الغذاء والماء!.. فالمطلوب في النشاط الجنسي عند دعاة هذا (اللاهوت اللاديني) أن يكون (مسؤولاً ومأموناً)، لا أن يكون (شرعياً ومشروعاً)!..[6].

---

[1]- د. محمد عمارة - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص237.
[2]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.
[3]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.
[4]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص8.
[5]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.
[6]- المرجع السابق - الصفحة نفسها.

وبدأت الدعوات إلى الثورة على (اللغة) بدعوى أنها لغة (ذكورية)!.. والمطلوب أن تكون هناك لغة (مؤنثة) تنافس وتصارع لغة الذكور!..

بل ووصلت هذه الدعوات (النسوية) إلى حد الثورة على الله (سبحانه وتعالى)، فهو في نظرها «ذكر» ولأنه «ذكر» فلقد انحاز وتحيز إلى آدم الذكر - ضدّ حواء- الأنثى فجاء في التنزيل أنه تاب على آدم، ولم يرد فيه أنه تاب على حواء!![1].

ولقد غفلت البائسات اللاتي سقطن في هذا المستنقع عن أن هذا التنزيل هو الذي برّأ حواء أصلاً من العصيان وتحدث عن أن الفاعل الأصلي للخطيئة والنسيان والعصيان إنما هو آدم... فلما تاب تاب الله عليه.. ولم تكن هناك دواع لتوبة حواء حتى يتوب عليها التواب الذي يقبل التوبة من كل التائبين والتائبات ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[2]. فآدم هو الذي عصى ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى**﴾[3]. لقد كانت الغواية الشيطانية لهما معاً.. لكن القرآن نص على أن آدم هو الذي افتقد العزم، فنسي وعصى..[4].

تأتي الفلسفة النسوية وترفض التفسير الذكوري الوحيد المطروح للعلم بنتائجه وتحاول إبراز وتفعيل جوانبَ ومجالاتِ وقيمٍ مختلفةٍ خاصةٍ بالأنثى تم تهميشها وإنكارها والحطّ من قيمتها بحكم السيطرة الذكورية، في حينٍ يجبُ أن يفتح لها المجال لتقوم بدورٍ أفضلَ وأكبرَ لإحداث التوازن المنشود.

فالنسوية ضدّ الاستقطابية والمركزية. هكذا تحاول الفلسفة النسوية أن تضيف للعلم قيماً أنكرها لتجعله أكثر إبداعيةً وإنتاجاً ومستجيباً لمتطلبات الواقع الثقافي والاجتماعي، وتجعل من فلسفة العلم ذاتها تطبيقية ومرتبطة بالواقع الحي.

إن الفلسفة النسوية تقوم أساساً على رفض المركزية الذكورية ومطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية واعتبار الرجل هو الوحيد صانع العقل والعلم والتاريخ والفلسفة. وبهذا نجد أنّ الفلسفة النسوية تعمل على خلخلة تصنيفات البشرية إلى ذكوريةٍ وأنثويةٍ وعلى فضح كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، وصياغة الهوية وجوهر الاختلاف والبحث عن عملية التطور وقلب ما هو مألوفٌ لتحقيق التوازن.

---

[1]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص9.
[2]- سورة البقرة ـ آية 37.
[3]- سورة طه ـ آية 121 - 122.
[4]- د. محمد عمارة - التحرير الإسلامي للمرأة - ص9.

أما النموذج الثاني من نماذج التصورات والدعوات القائمة في بلادنا حول المرأة وقضاياها، فهو ذلك الذي يرى دعاته أن لا مشكلة أصلاً في هذا الميدان. فليس في الإمكان أبدع ولا أحسن مما كان.. فكل عاداتنا وتقاليدنا الموروثة خيرٌ وبركةٌ على النساء، لأن المرأة قد خُلقت لتكون متعة الفراش الحلال.. ومعمل تفريخ النسل لبقاء النوع الإنساني.. ولا شأن لها بما وراء هذه الحدود والاختصاصات!.. فحتى «بطاقة الهوية» و «قيادة السيارة».. «وممارسة الرياضة» بعيداً عن عيون الرجال.. ناهيك عن «المشاركة في العمل السياسي والاجتماعي العام» كل ذلك حرامٌ ومحظورٌ وسفورٌ وفسقٌ وفجورٌ!.. ولقد بلغ أصحاب هذا التصور ودعاته – في سبيل تكريسه وتأبيده – إلى الحد الذي جعلوه دينا سماوياً إلهيًّا، لا مجرد عادات وتقاليد[1].

أما النموذج الثالث – الذي يحسبه الدكتور محمد عمارة النموذج الوسطيَّ، المعبرّ عن روح التحرير الإسلامي للمرأة – فإنه ذلك الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، في تحرير المرأة وإنصافها، والمساواة بين النساء والرجال، الذين ساوى الله (سبحانه وتعالى) بينهم عندما خلقهم جميعاً من نفسٍ واحدةٍ وساوى بينهم جميعاً في حمل أمانة استعمار وعمران هذه الأرض، عندما استخلفهم جميعاً في حمل هذه الأمانة. كما ساوى بينهم في الكرامة –عندما كرّم كلّ بني آدم– في الأهلية والتكاليف والحساب والجزاء مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، لتتم نعمة السعادة الإنسانية بشوق كلِّ طرفٍ إلى الطرف الآخر، المتميز عنه – ولو كان ندًّا مماثلاً لما كان «آخر» ولما كان مرغوباً تهفو إليه القلوب –ولتكون هذه المساواة– في الخلق وحمل الأمانة والكرامة والأهلية والتكاليف والحساب والجزاء والاشتراك – متضامنين – في أداء فرائض العمل الاجتماعي العام، أمراً بالمعروف ونهيا عن المنكر – لتكون هذه المساواة هي مساواة تكامل الشقين المتمايزين، لا مساواة النِّدَّين المتماثلين – والمتنافرين[2].

بينما أشار الإمام محمد عبده إلى أن الشريعة الإسلامية وضحت الأهمية الخاصة لكل فرد في الأسرة لا باعتباره فرداً وحيداً، ولكن باعتباره فرداً متكاملاً لا يستطيع الحياة وحده، ومن ثم اعتنت الشريعة بإبراز وضع النساء (المرأة) تحديداً، حتى سميت سورة من أطول سور القرآن الكريم باسم النساء ويرجع ذلك إلى عوامل متعددةٍ أبرزها العامل التاريخي إذ وقع امتهان المرأة في الأغلبية

---

[1]-د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة، ص10.
[2]- د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة، ص11.

الساحقة من التاريخ الإنساني قبل الإسلام، وكذلك العامل العضوي حيث إن الظروف العضوية البيولوجية للمرأة قد تكون عاملاً قويًّا في ظلمها، فارتباطها بظروف الحمل والإرضاع وتربية الصغار يدفعها إلى مساحةٍ خاصةٍ في الحياة بالإضافة إلى أن عملها هذا على عظمةٍ لا يقابله أجرٌ ماديٌّ، وبالتالي حينٍ تنتكس الفطرة الإنسانية السليمة قد يقابلها هذا بالتجبر عليها، لأنها لا تملك حيلةً وتعيش حياةً بائسةً رهينة المأكل والملبس فكان لا بدّ أن تعلنها الشريعة الإسلامية التي عمادها العدالة ثورةً على هذه الأوضاع والتقاليد ولا تتركها فقط للحسّ الإنساني الذي قد يتبلد من جراء طول الممارسة التاريخية.

ويتضح من آراء الإمام محمد عبده أن من المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تقبل بتشظية الأسرة وتفكيك كيانها بحثاً عن حقوق متوهمة أو هرباً من واقعٍ ظالمٍ لم تصنعه الشريعة بل نادت بنقيضه، فالواقع السيئ الذي تعيشه حالّياً المرأةً المسلمة في كثيرٍ من البيئات ناتج عن عدم تطبيق الشريعة أو خلل في تطبيقها، فالذي يُفهم من القِوامة أن الرجل وحده هو الذي يتخذ القرارات المرتبطة بالأسرة وأنه يستطيع إملاء قراراته بصوته المرتفع وأسلوبه النابي وربما بممارسة العنف إذا لم يتم الاستجابة لهذه الأوامر الفوقية هو جاهل بماهية القوامة التي تعني القيام على الأمر بعنايةٍ شديدةٍ من إنفاق على الأسرة، لإشباع احتياجاتها ورعايةٍ نفسيةٍ ومتابعةٍ لكافة التفاصيل وبذل الجهد لمعرفة كل الآراء والمشكلات الداخلية من أجل أسرةٍ قويةٍ متماسكةٍ.

وينطلق هذا النموذج الوسطيّ[1] – وهو ما يمثله الإمام محمد عبده- من نصوص ومنطق فقه القرآن الكريم الذي جعل الرجل بعضاً من المرأة، والمرأة بعضاً من الرجل ﴿**لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ**﴾[2].فكل طرف هو لباس للطرف الثاني ﴿**هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ**﴾[3]. وقد أفضى بعضهم إلى بعض ﴿**وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا**﴾[4]. وقامت روابط هذا الميثاق الغليظ – ميثاق الفطرة – الجامع لهم جميعاً على بنود عقد وعهد المودة والرحمة والسّكن والسكينة ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾[5].

كما ينطلق هذا النموذج الوسطي في تحرير المرأة وإنصافها – مع بقائها أنثى، تسعد عندما تكون

---

[1]- د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة، ص11.
[2]- سورة آل عمران ـــ آية 195.
[3]- سورة البقرة ـــ آية 187.
[4]- سورة النساء ـــ آية 21.
[5]- سورة الروم ـــ آية 21.

سوية وتفخر وتباهي بأنوثتها، وتنفر وتهرب وتخجل من «الاسترجال» كما يسعد الرجل السوي ويفخر ويباهي برجولته، وينفرد من «التخنّث» و «الأنوثة».. وينطلق أيضًا من التطبيقات النبوية لنصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، تلك التطبيقات، التي حررت المرأة المسلمة، وأنقذتها من «الوأد» المادي والمعنوي، وجعلتها طاقة فاعلة في بناء الأسرة والدولة والأمة والحضارة، ومشاركة في سائر ميادين إقامة الدين والدنيا منذ اللحظات الأولى لإشراق شمس الإسلام[1].

كما ينطلق هذا النموذج الوسطي أيضًا من الاجتهاد الإسلامي الحديث والمعاصر الذي أولى المرأة ما تستحق وما يجب لها من العناية كطرفٍ أصيلٍ في المشروع النهضوي المنشود الذي استهدفه تيار الإحياء والاجتهاد والتجديد، مستنداً إلى القرآن الكريم وإلى تطبيقات التحرير الإسلامي للمرأة، في مواجهة تصورات ونماذج الغلو الإسلامي والغلو العلماني جميعاً[2]. وهو ما يمثله الإمام محمد عبده.

أشار الإمام محمد عبده أن الشريعة الإسلامية ذكرت النساء باعتبارهن النسيج الطبيعي الذي تكتمل به الصورة البشرية التي أرادها الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[3].

ويصرح الإمام محمد عبده أنه في سياقٍ تكامليٍّ وضعت الأحكام الشرعية المرتبطة بالنساء بحيث تشبه البناء العضوي الذي لا يتميز فيه عضوٌ عن آخرَ، لأن الكل يعمل في توافقٍ، لذا فالأسرة في الإسلام هي النواة الحقيقية في المجتمع وليس الفرد أيّاً كان نوعه ذكراً أو أنثى.

إن النهضة الأوربية لتحرير المرأة جاءت كتحرير العلماء على أنقاض سلطان الدين والكنيسة واللاهوت. ولذلك جاء ردُّ فعلٍ لا دينيٌّ يحرر المرأة من الدين بدلاً من أن يحررها بالدين.

ففي التحرير الإسلامي عند الإمام محمد عبده، هو يواجه فكر العلمانيين الذين ظلموا الدين الإسلامي، وحملوا عليه العادات والتقاليد الجاهلية، ودعوا إلى تحرير المرأة من الإسلام، كما يواجه فكر أهل الجمود والتقليد الذين أضفوا قداسة الدين على العادات والتقاليد، فدعوا إلى انتقاص أهلية المرأة، وتحريرها من مسؤوليات العمل العام.

ويصرح الإمام بأنّه في حين أن الإسلام جاء صريحاً في إشراك المرأة والرجل في تحمل

[1]- د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة – ص12.
[2]- المرجع السابق – الصفحة نفسها.
[3]- البقرة: 35.

مسؤوليات هذه الفرائض، أي أن الرجل والمرأة نصيران ومتضامنان في النهوض بالمجتمع والعمل العام، فإن عصور التراجع الحضاري قد أفرزت مقولاتٍ كاذبةً نتيجةً لعادات الجاهلية، أدت إلى حجب المرأة عن ميادين العمل العام بينما يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [1].

لذلك كانت رسالة العقل المسلم هي حماية المجتمع المسلم من الوقوع في مستنقع التقليد، تقليد الآخر الغربي، وسواءً أكان التقليد للنموذج الغربي المغالي في مناقضة الفطرة والقيم، أم كان تقليداً للعادات والتقاليد الاجتماعية البائدة، فإنه مرذولٌ. وفي النموذج الإسلامي الوسطي لتحرير المرأة بالإسلام – وذلك ما ذهب إليه الإمام محمد عبده– النموذج المثالي الذي يُحرّر المرأة مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، تلك التي فطر الله الناس عليها، من الذكور والإناث جميعاً، فهو تحريرٌ تَسعد به المرأة بدلاً من أن تشقى بالنموذج الغربي للتحرير، أو تظل حبيسة العادات والتقاليد الراكدة التي يحملها البعض زوراً وبهتاناً على حقيقة الإسلام[2].

لقد تبنّت هذه النزعة الأنثوية مبدأ الصراع بين الجنسين –الإناث والذكور– انطلاقاً من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما.. ودعت إلى ثورةٍ على الدين وعلى الله وعلى اللغة والثقافة والتاريخ والعادات والتقاليد والأعراف، بتعميمٍ وإطلاقٍ! وسعت إلى عالمٍ تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلةً استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال.. وفي سبيل تحقيقٍ ذلك، دعت إلى الشذوذ السُّحاقي بين النساء، وإلى "التحرر الانحلالي" وبلغت في الإغراب مبلغاً لا يعرف الحدود!.. الأمر الذي جعل هذه النزعة الأنثوية المتطرفة كارثةً على الأنوثة، ووبالاً على المرأة، وعلى الاجتماع الإنساني بوجهٍ عامٍّ، بل وجعلها – إذا انتصرت وعمت– مهدِّدَة للوجود الإنساني.. نعم، حتى للوجود الإنساني ذاته!..[3].

فالفكر النسوي الغربي مرفوضٌ من الشريعة الإسلامية، لأنه يدعو أوّلاً إلى تفكيك الأسرة وثانياً إلى الصراع بين الجنسين وثالثًا إلى المساواة الفردية بين الرجل والمرأة بل إلى تفوق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خلل في الحياة الإنسانية فضلاً عن كونه دعوةً خفيةً إلى الشذوذ والمثلية، لكي تستطيع المرأة الاستغناء تماماً عن الرجل، ويكون الاستنساخ والتلقيح الصناعي هو الحل الأمثل

[1]- التوبة: 71.

[2]- د. محمد عمارة – التحرير الإسلامي للمرأة – ص22 – 23.

[3]- د. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟؟ - ص236.

لمشكلة الأطفال، أو كما قال بعضهم: إذا كانت النسوية هي الفكر فإن المثلية هي التطبيق.

إن الدعوة إلى تحرير المرأة، ضمن الدعوة العامة إلى تحرير الإنسان، هي دعوة حقٍّ، ومقصدٌ من مقاصد الاجتهاد والإحياء الإسلامي المعاصر.. كما أن الدعوة إلى إيلاء تحرير المرأة اهتماماً خاصاً وجهوداً متميزةً، هي دعوةُ حقٍّ كذلك، لحجم القيود التي تكبل طاقات المرأة وملكاتها والتي تزيد على ما يكبل طاقات الرجال، وأيضًا - وهذا هامٌّ جداً - لتميز نوع "التحرير" الذي تحتاجه المرأة، إن في المقاصد أو السبل، عن "تحرير" الرجل، في كثيرٍ من الميادين[1].

إننا أمام مهمّةٍ حقيقيةٍ لتحرير المرأة.. لكن الخلاف بين دعوتنا الإسلامية وبين الدعوات العلمانية، في هذا الميدان، قائمٌ حول "نموذج التحرير".. فالعلمانيون قد تبنّوْا ويتبنّون (النموذج الغربي لتحرير المرأة.. وهو الذي أراد للمرأة أن تكون "الند - المماثل" للرجل.. بينما ندعو نحن إلى "النموذج الإسلامي لتحرير المرأة"، ذلك الذي يرى المرأة "الشق المكمل للرجل والمساوي له أيضًا"، فيحتفظ لها بتميزها كأنثى، دون أن ينتقض من مساواتها للرجل كإنسان، ويراعي هذا التمايز وهذه المساواة في كل الميادين، ميادين التكوين والتربية والإعداد والتأهيل، وميادين الممارسة والعمل والتطبيق، في المنزل والمجتمع على السواء..[2].

إننا نريد تحريراً للمرأة، مرجعيته وضوابطه الإسلام لا النموذج الغربي، الذي أراد المرأة سلعةً، أو "إسبرطية - مسترجلةً"، أو غانيةً في سوق اللذات والشهوات!.. نريد لها النموذج الإسلامي، الذي يحقق تكاملها مع الرجل، وتميزها عنه في الوقت ذاته، والذي يراعي ذلك في تقسيم العمل على النحو الذي يحفظ الفطرة الإلهية التي فطر الله الأنوثة والذكورة عليها.. وندعو المرأة المسلمة إلى أن تستلهم نموذج تحررها وتحريرها من المنابع الإلهية والتطبيقات النبوية. لا من النموذج الغربي، الذي غدا مصدرَ شكوًى، بل وشقاءٍ للمرأة الغربية ذاتها!..[3].

لقد حرر الإسلام المرأة.. وحدد القرآن معالم النموذج الإسلامي لتحريرها، فسوى بينها وبين الرجل في الخلق والإنسانية والكرامة ومناط التكليف وملكاته والجزاء والحساب، مع التميز بين الأنوثة والذكورة، حفظاً لتميز و تكامل الفطرة التي فطر الله عليها النساء والرجال، ليكون التكامل الدعوة الدائمة لتحقيق سعادة النوع الإنساني[4].

[1]-د. محمد عمارة – هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ـ دار الشروق – القاهرة – ط2 – 1418هـ - 1998م – ص136.

[2]- المرجع السابق – ص136 – 137.

[3]- د. محمد عمارة – هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ـ دار الشروق – القاهرة – ط2 – 1418هـ - 1998م – ص137.

[4]- اد. محمد عمارة – هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ـ دار الشروق – القاهرة – ط2 – 1418هـ - 1998م – ص142.

الخاتمة

أهم النتائج التي استخلصت من موضوع البحث هي:

إن القرآن الكريم أحاط الرجل بأوامرَ ونواهٍ صريحةٍ وضمنيةٍ مستقاةٍ من فحوى الكلام، كلُّها تكرم المرأة وتصحّح أوضاعها وتطيّب حياتها، وتحمل الناس على الاعتراف بإنسانيتها، يضاف إلى هذا ما احتوته السُنة المطهرة من الوصية بهن والمسؤولية عنهن والتحذير من الجور عليهن.

إن النموذج الغربي للحركات النسوية، قد أفرز أفكاراً وممارساتٍ جعلت شريحةً محدودة العدد والتأثير ترى المرأة نداً مماثلاً للرجل، ومنافسةً له، لأن تحررها إنما يمرّ عبر الصراع ضدّه، وضدّ منظومة القيم الإسلامية والشرقية، التي تُزاوج بين إنصاف المرأة وتحريرها وبين بقائها أنثى، تحافظ على فطرة التمايز بين الإناث والذكور. رفضت هذه الشريحة هذه المنظومة القيمية الإسلامية والشرقية، لأنها في نظرها – منظومة "ذكورية".

إن النزعة الأنثوية المتطرفة التي تبلورت في ستينات القرن العشرين، تمثل أثرًا من آثار "ما بعد الحداثة" الغربية، تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ بها حد الفوضوية والعدمية واللا أدرية والعبثية والتفكيك لكل الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدرٍ من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر، لذلك، كانت النزعة الأنثوية المتطرفة هذه "ثورةً – فوضويةً"، تجاوزت وغايرت "ثورات الإصلاح".. كانت حرباً على "الفطرة السوية"، بما في ذلك فطرة الأنوثة ذاتها!..

أمّا النموذج الوسطي المعبر عن روح التحرير الإسلامي للمرأة، فإنه ذلك الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، في تحرير المرأة وإنصافاها، والمساواة بين النساء والرجال، الذين سوى الله (سبحانه وتعالى) بينهم عندما خلقهم جميعاً من نفسٍ واحدةٍ وساوى بينهم جميعاً في حمل أمانة استعمار وعمران هذه الأرض، كما ساوى بينهم في الكرامة – عندما كرم كل بني آدم – في الأهلية، والتكاليف، والحساب، والجزاء، مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة لتتم نعمة السعادة الإنسانية بسوْقِ كلِّ طرفٍ إلى الطرف الآخر، المتميز عنه – ولو كان ندًّا مماثلاً لما كان "آخر" ولما كان مرغوباً تهفو إليه القلوب، لتكون هذه المساواة هي مساواة تكامل الشقين المتمايزين، لا مساواة الندين المتماثلين، والمتنافرين.

إن النهضة الأوربية لتحرير المرأة جاءت -كتحرير العلماء – على أنقاض سلطان الدين والكنيسة واللاهوت. ولذلك جاء ردُّ فعلٍ لا دينيٌّ يحرر المرأة من الدين بدلاً من أن يحررها بالدين، انطلاقا من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما، ودعت إلى ثورة على الدين، وعلى الله، وعلى اللغة، والثقافة، والتاريخ، والعادات والتقاليد والأعراف، بتعميمٍ وإطلاقٍ. وسعت إلى عالمٍ تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلةً استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال.. وفي سبيل تحقيق ذلك، دعت إلى الشذوذ السُحاقي بين النساء، وإلى (التحرر الانحلالي) مهدِّدةً للوجود الإنساني ذاته.

يتضح من آراء المفكرين المسلمين أن من المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تقبل بتشظية الأسرة وتفكيك كيانها بحثاً عن حقوقٍ متوهمةٍ أو هروباً من واقعٍ ظالمٍ لم تصنعه الشريعة، بل نادت بنقيضه، فالواقع السيّئ الذي تعيشه حاليًّا المرأة المسلمة في كثير من البيئات ناتجٌ عن عدم تطبيق الشريعة أو خلل في تطبيقها، فالذي يفهم من القوامة أنه وحده الذي يتخذ القرارات المرتبطة بالأسرة، وأنه يستطيع إملاء قراراته بصوته المرتفع وأسلوبه النابي، وربما بممارسة العنف، إذا لم يتم الاستجابة لهذه الأوامر الفوقية، هو جاهلٌ بماهية القوامة التي تعني القيامَ على الأمر ومتابعةً لكافة التفاصيل، وبذل الجهد لمعرفة كل الآراء والمشكلات الداخلية من أجل أسرةٍ قويةٍ متماسكةٍ.

إن الفكر النسوي الغربي مرفوضٌ من الشريعة الإسلامية، لأنه يدعو أولاً إلى تفكيك الأسرة، وثانياً إلى الصراع بين الجنسين، وثالثاً إلى المساواة الفردية بين الرجل والمرأة بل إلى تفوق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خللٍ في الحياة الإنسانية فضلاً عن كونه دعوةً خفيةً إلى الشذوذ والمثلية، لكي تستطيع المرأة الاستغناء تماماً عن الرجل.

النسويّة الإسلاميّة

قراءة في النقد ونقد النقد

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

في هذا البحث يستقرئ الباحث المصري البروفسور أحمد عبد الحليم عطيّة القضية الجندرية في تداعياتها على المجتمعات العربية والإسلامية. وبعد أن يعرض إلى شواهد مما تناوله مفكرون وعلماء اجتماع عرب من معالجات نقدية في هذا المضمار، يمضي إلى تفكيك عدد من وجهات النظر المشار إليها، لينظر إليها بعين النقد.

ما هو حال النسوية الإسلامية وهي تتواجه ثقافياً وحضارياً مع الجندرية الغربية ونظرياتها والآثار السلبية التي ترتَّبت على هذه المواجهة؟

المحرر

الحديث عن النسوية الإسلامية ينقلنا إلى مجالٍ جديدٍ، يؤكد رواده على أنه يجمع بين مطالب الحركة النسوية كما تحدّدت في الغرب وكما ظهرت في الثقافة والفكر العربيين من جهةٍ وبين الدراسات الدينية سواءً المسيحية أو الإسلامية من جهةٍ ثانيةٍ. وفي هذا السياق، وهو حديث يتابع تطور الحركة النسوية في الغرب ويسعى في الوقت نفسه إلى دعم وجوده في إطار الإسلامية والمصادر الأساسية للتشريع في الدين الإسلامي، حيث يلتقي مع تصورات ومفاهيم التوجهات النسوية الغربية، وينشغل بقضايا المرأة المسلمة التي تعيش في الغرب ومشكلاتها. ويشارك في هذه الاتجاهات نسوياتٌ مسلماتٌ غيرُ عربياتٍ يسعين لتمييز أنفسهن عن النسوية الغربية ويدركن الاختلافات بينهن وبين غيرهن. لقد وُجد شكلان من النقد: نقدٌ وجهته النسويات المسلمات لأنفسهن، ونقدٌ تقدمه الناشطات المسلمات من غير النسويات للنسوية الإسلامية. ومهمة هذا

[*] ـ باحثٌ ومفكّر وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

البحث بيان بدايات النسوية الإسلامية، وتوجهاتها وأهم أعلامها والأفكار التأسيسية لها والانتقادات التي تقدّمها والتي تُقدّم لها.

أولاً: النسوية الإسلاميّة الرافضة والمرفوضة

من الكتب الفلسفية القليلة التي تناولت النسوية الإسلامية، كتاب فهمي جدعان «خارج السرب: بحثٌ في النسوية الإسلامية المبكرة والرافضة[1]». يميز جدعان في هذا العمل بين «الإصلاحية الإسلامية» وروادها في الفكر العربي الحديث، التي ازدهرت في القرن الماضي وتسعى لإيجاد فهمٍ عصريٍّ للنصوص الإسلامية وبين «النسوية» التي تحاول تجاوز النصوص أو تعديل الفهم التقليدي لها. وعلى أساس هذا التمييز يخلص إلى تمييزٍ آخر مهم بين«النسوية التأويلية»، و«النسوية الرافضة»، حيث ترفض الثانية الدين بشكلٍ عامٍّ، في حين تدعو الأولى (النسوية الإسلامية) إلى الرجوع إلى القرآن وإعادة قراءته قراءةً غيرَ حرفيةٍ، ليتبين خطأ القراءة «الذكورية» التقليدية للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة. وقد عزت النسوية التأويلية مناهجها في الاجتهاد باستخدام الآليات اللسانية، والتاريخ، والتحليل الأدبي، وعلم الاجتماع. فالنسوية الإسلامية التأويلية هي منهجٌ في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية وتأويلها وتأسيس حقوق النساء بطريقة لا تخرج أصحابها من حدود الدين[2].

وعلى الرغم من أن ما يطلق عليها جدعان النسوية الرافضة، جعلها خارج السرب، فإنّ هذه التسمية مزدوجة الدلالة، فالقول بأنها رافضةٌ يعني أنّها رافضةٌ للتفسيرات التقليدية، وهذا التفسير لا يجعلها تختلف عن قراءة النسويات الإسلاميات، وهناك رافضة بمعنى كونها خارج النصوص الدينية، ومع هذا فمن المهم الإشارة إليها بإيجازٍ على النحو التالي:

يذكر جدعان ضمن ما أطلق عليه «النسوية الإسلامية الرافضة»، «تسليمة نسرين»، البنغالية الأصل، وأعمالها (يوميات مختارة 1991)، «النساء المرهقات، المضطهدات، المسحوقات، المسممات من قبل المجتمع». تُحمل تسليمة نسرين الدين ذاته مسؤولية العناء الذي ترزح فيه

[1]- فهمي جدعان: خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية.

[2]- جوخة بنت محمد الحارثي: قراءة في كتاب «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية»، تأليف فهمي جدعان، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان، عدد 6، 2014، ص136.

النساء خارج الفضاء الأوروبي، وتراه مضاداً للمساواة، والمجتمع والدولة متواطئان معه في ذلك. وقد نسبت في كتابها الثاني «نثر قذر لفتاة قذرة 1993» إلى الدين والمجتمع والدولة، هذا «الثالوث غير المقدس»، كل أسباب الشقاء، الذي تعيشه المرأة المسلمة في بنغلاديش.[1]

والثانية «أيان حرسي علي»، الصومالية الأصل، والتي ترى أن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان للنساء، وقد استندت في ذلك الرفض إلى حياتها المليئة بالآلام وتسلط الأب وهجر الأم لتتجه إلى العنف اللغوي في الهجوم على الإسلام. ويوضح جدعان أن النسوية التي تتعلق بها «أيان حرسي» لا تعني إعادة قراءة الإسلام والاجتهاد في نصوصه، بل هي نسويةٌ انقلابيةٌ رافضةٌ، تنطلق من مفهوم مطلق للحرية الفردية، والإلحاد.

والثالثة هي«إرشاد منجي»، الأوغندية الأصل، صاحبة كتاب «المشكل مع الإسلام اليوم»،2003 الذي أثار جدلاً واسعاً، وهي ناشطةٌ راديكاليةٌ نسويةٌ وناقدةٌ لما يسمى الإسلام الأصولي، وإن كانت تضع نفسها في دائرة الإصلاح الإسلامي الليبرالي، فإنها تنهض للنظر في قضايا كثيرةٍ على رأسها «نقد النص القرآني». وهي تبين أن تفسيرها الخاص للقرآن يقودها إلى ثلاث رسائل: أن الله وحده يعلم حقيقة كل شيء، ووحده يحاسب غير المؤمنين ويوفق بين «التناقضات» في النصوص، وإنسانيتنا تجعلنا أحراراً في التعامل مع مشيئة الله.

وتنطوي أبحاث «نجلاء كيليك»، التركية الأصل، الألمانية الهوية وخاصة في كتابيها «العروس الغريبة»، و«الأبناء الضالون- على دفاع من أجل تحرير الرجل المسلم» على أطروحةٍ مركزيةٍ تحكم العملين.

يناقش جدعان في الفصل الأخير من كتابه «معركة التنوير» ويحاجج منطلقات ونتائج النسويات الرافضات. ويرتكز نقده لهذه الأطروحات على ثلاثة محاور من المهم التأكيد عليها: المكان الذي انطلقت منه، وغياب البعد التأويلي لقراءة النص، والجذور النفسية الشخصية. فالمكان هو فضاءات الغرب«الحرة» التي أتاحت للنسويات الرافضات مساءلة المقدس والدخول في سجال معه[2]. ما يجعلنا نتساءل عن مدى إسلامية أو دينية هؤلاء النسويات، ونتفق مع جدعان في نقده لكتاباتهن

[1]- فهمي جدعان، مصدر سابق.

[2]- فهمي جدعان: خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

الرافضة تماماً للإسلام بحيث لا تكفي عبارة خارج السرب، لاختلافهن عن توجهاتٍ نسويةٍ أخرى اختلافاً جذرياً هي ما يطلق عليها نسوية تأويلية.

يختلف عمل جدعان عن كثيرٍ من الكتابات التي تتناول النسوية الإسلامية، فهو ليس عملاً تاريخيًّا يتناول النشأة والبدايات والتكوين ولا عملاً يعرض لتطور المؤلفات التي قدمتها النسويات، بل هو تحليلٌ فلسفيٌّ لجهود النسويات الإسلاميات وتعريفٌ بها وبأهدافها، بينما تختص الكتابات المختلفة للنسويات بترجمة ونشر البحوث المختلفة لهن وترجمة الأعمال التي تدور حول النسوية والدراسات الدينية إلى العربية للتعريف وبيان الأهداف والغايات التي تسعى لتأكيدها النسوية الإسلامية.

تحدد أميمة أبو بكر أهداف النسوية الإسلامية في دراستها «المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش»، إذ نشرت في مجلة الديمقراطية موضحةً أنّ المشروع النسوي الإسلامي في عمومه يهدف إلى: (أ) تطوير وتأسيس رؤيةٍ إسلاميةٍ تتسم بالعدل والمساواة بين الجنسين. (ب) تبني منهجيةٍ نقديةٍ في تفنيد وتمحيص الموروث الذكوري السلطوي للمعارف الدينية. (ج) إعادة بناء وإنتاج معرفةٍ «مساواتيةٍ» في مجال علاقات النوع تطبق مبادئ العدل والقسط القرآنية والهدي النبوي، أي إنّه مشروعٌ معرفيٌّ إصلاحيٌّ «بنائيٌّ». إنها نسويّةٌ تنبع من المثل الإسلامية العليا، وتصب في مصلحة الدين الإسلامي، واجتهاد نسوي في نطاق الدين الإسلامي وبه[1].

ثانياً: توجهات وتعريفات

ظهر مصطلح النسوية لأول مرّةٍ في فرنسا أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر على يد أوبرتين أوكلير (Hubertine Auclert) في كتابها المواطنة (la Citoyenne)، الذي نددت فيه بالسلطة الذكورية، وطالبت أوكلير بتمكين المرأة كجزءٍ من وعود الثورة الفرنسية. وأيضًا المؤرخة النسوية كارين أوفينKaren Offen).) وبدأ المفهوم في الارتحال إلى إنجلترا مع العقد الأول من القرن العشرين ثم إلى الولايات المتحدة. ولم يمرّ عقدٌ إلا وكان المفهوم قد شقّ طريقه إلى دول العالم الإسلامي، بادئاً بمصر من خلال ظهور مصطلح «النسائية»[2].

[1]- أميمة أبو بكر: المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص152.
[2]- المصدر نفسه.

والنسوية الإسلامية تيارٌ يُحدّد توجهاته وغاياته بشكلٍ واضحٍ ومتميزٍ ومختلفٍ عن التيارات النسوية الأخرى على النحو التالي: نشطت في السياق العولمي حركة «مساواة» العالمية التي انبثقت عن المنظمة النسائية الماليزية «أخواتٌ في الإسلام» منذ عام 2008. في مصر والعالم العربي ظهر هذا الاتجاه منذ التسعينيات في دراساتٍ بالعربية، تُظهر اختلاف التوجه عن مشروع الإسلام السياسي، وفكره المحافظ النمطي بشأن علاقات النوع، وعن سطحية وانغلاق الفكر السلفي، وعن الفكر الأبوي التقليدي للمؤسسة الدينية الرسمية، والأجندة الليبرالية الغربية في توظيف واستخدام حركات النقد الذاتي لصالح إيديولوجيا «استشراقيةٍ» كولونياليةٍ وعنصريةٍ، وعن الفكرة العلمانية المتطرفة حول إقصاء المرجعية الدينية تمامًا في أمور قضايا المرأة وغيرها[1].

وتقدِّم لنا أميمة أبو بكر تحديداً للمشروع النسوي في الإسلام: مثال على القراءة الأفقية للتيار النسوي الإسلامي وتذكر أن: وثّق المؤرخ والمحدّث شمس الدين بن محمد السخاوي لعشراتٍ من عالمات الحديث، اللاتي درّسن الحديث في القاهرة، ودمشق، وبغداد، وفي رحاب الحرمين الشريفين، وأن كثيرا منهن كُنَّ: «ذات فهمٍ وعقلٍ - كانت عاقلةً - مستوية العقل - توصف بعقلٍ ورياسة - كانت من سَرَوات نساء زمانها عقلاً ودينًا». وهناك أيضًا نص من نصوص ابن عربي يتعامل فيه مع مفهوم «وللرجال عليهن درجة»، في كتابه «القطب والنقباء عقلة المستوفز» لا كمفهومٍ سلطويٍّ أو تراتبيٍّ، ولكنه فقط إشارة إلى عامل الزمن والأسبقية في الخلق بدون دلالات أو تأويلات تكرّس لسلطةٍ أو نقصانٍ ما: آدم له عليها - حواء - «درجةٌ في الإيجاد» فقط، و«الأبدال» ممكن أن يكونوا من النساء، بل إن مفهوم «الإنسان الكامل» خليفة الله تعالى في العالم «ليس مخصوصاً بالذكورية فقط فكلامنا في صورة الكامل من الرجال والنساء».

وتقدم أميمة أيضًا مثالاً على القراءة الرأسية: عودةٌ لمصطلح «الرياسة» المستخدم بكثرةٍ عند السخاوي (وقبله العسقلاني في الدرر الكامنة) «كانت رئيسة...»، «ذات رياسةٍ». يبين جورج المقدسي أن مفهوم الرياسة في هذا السياق يشير إلى تحقيق الامتياز والتفرد في مجال التخصص والوصول إلى منزلة الرياسة العلمية، أو خلو الساحة من أيِّ منافسٍ آخرَ.. إلخ. ثم نجد ابن رشدٍ لا

[1]- أميمة أبو بكر: المشروع النسوي في الإسلام بين المركز والهامش، مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)، عدد 69، القاهرة، 2018، ص155.

يمنع أن يكون بين النساء «حكيماتٌ أو صاحباتُ رياسةٍ»[1].

وتضيف أميمة أبو بكر ظواهرَ وخطاباتٍ أخرى مختلفةً عن المنظور الفقهي التأويلي المحدد، نجد تأريخًا لتحرك الصوفيات في الدوائر الصوفية - خارج المجال الرسمي أو السياسي المؤسسي - في فضاءٍ أو مساحةٍ لإثبات الوجود والتمكين وممارسة لسلطة الصوت المعارض المجادل المقاوم للإقصاء من المجال «الاتجاه السائد» التقليدي. وتؤكد على إسلامية توجهها وما تهف إليه وهو أن نصوغ هذه النظرية الإسلامية الأكثر اتساقًا مع الرؤية القرآنية الشاملة، والهدي النبوي الشريف، والمسار الإلهي الذي بدأ مع الوحي ولا يزال.

يعرّف بعضهم النسوية بأنها «منظومةٌ فكريةٌ أو مسلكيةٌ مدافعةٌ عن مصالح النساء، وداعيةٌ إلى توسيع حقوقهن»، ويعرفها معجم ويبستر على أنها «النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وهي تسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه المرأة، وتعرّف الكندية «لويز تزبان» النسوية بأنها «انتزاعُ وعيٍ فرديٍّ في البداية، ومن ثَم وعيٍ جمعيٍّ تتبعه ثورةٌ ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية معينة». وقد انشغلت الموجة النسوية الأولى والتي هدفت إلى معالجة عدم المساواة الاجتماعية والقانونية التي كانت تعاني منها المرأة في القرن 19 في أوروبا، بقضايا التعليم والتوظيف وقوانين الزواج[2].

وارتبط ظهور الموجة الثانية من النسوية بصدور كتاب كيت ميليت (Kate Millett) عن السياسات الجنسية (Sexual Politics, 1970) ، إلا أن العديد من الأفكار التي أثّرت على الموجة الثانية من الحركة النسوية، والأفكار التي سعت بعض النسويات لمواجهتها وتحديها، يمكن تتبع أصولها إلى: كتاب «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » لفردريك انغلز، ودراساته هو وماركس في هذا الإطار، التي تبرز بشكلٍ واضحٍ أن النظام الأبوي البطريركي الذي قام على سيطرة وتفوق واضطهاد الرجل للمرأة ليس من الصفات المميزة للطبيعة البشرية.

من الموضوعات التي كثيراً ما يهتم بها هذا الفرع من النسوية: تأثير النظام الأبوي على القمع

[1]- أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 141.
[2]- المصدر نفسه، ص 142.

الذي تتعرض له المرأة، فعلى العكس من حركة تحرير المرأة، تؤمن النسوية الراديكالية بأن السلطة الذكورية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع (رجلاً أو امرأةً)، وترى أن هذا النظام لا يمكن إصلاحه، ولذلك يجب القضاء عليه لا على المستوى السياسي والقانوني فحسب بل على المستوى الاجتماعي والثقافي أيضًا.[1]

وقد ركَّزت الموجة النسوية الثانية على الأطر الفلسفية، وقد لاقت انتشارًا داخل المجتمعات الغربية، إلا أنها لم تحظ بالقدر نفسه من القبول داخل المجتمعات الإسلامية إلا من بعض المظاهر السلوكية، وهو الأمر الذي دفع بتلك الحركات النسوية للاندماج مع بعض التيارات الفكرية الأقوى من أجل إيجاد أرضية جديدة تستطيع من خلالها التغلغل داخل المجتمعات الإسلامية. وعلى هذا تعد النسوية الإسلامية أحد تجليات الموجة النسوية الثالثة.

والموجة النسوية الثالثة: مصطلحٌ يصف تجدد الاهتمام بالدعوة النسوية من جانب النساء اللاتي لا يردن أن يوصفن بتسمية ما بعد النسوية، وتتميز هذه الموجة بالرغبة في معالجة صور الخلل الاقتصادي والعنصري إلى جانب «قضايا المرأة». لم تحقق الموجة النسوية الثالثة، ولم تنجح حتى الآن في كسب التأييد الحماسي الذي تحقق للموجة النسوية الثانية في أوُجّها[2].

ثالثاً: توضيحات وانتقادات

يُعدّ مفهوم النسوية الإسلامية مفهوماً حديثاً إذا ما قورن بالنسوية بشكل عام. وترجع بدايات ظهوره إلى تسعينيات القرن العشرين لدى عدد من الباحثات المسلمات من أمثال: أفصانه نجم أبادي، ونيرة توحيدي، وزيبا مير حسيني، وعلى يد العديد من النساء والرجال في صحيفة زنان، صحيفة طهران النسائية، التي أسستها (شهلا شركت) في 1992، التي ترى أنّ حل مشكلة المرأة يكمن في تطوير أربعة مجالاتٍ هي: الدين، والثقافة، والقانون، والتعليم. كما استخدمت مي يماني، الباحثة السعودية، المصطلح في كتابها «الإسلام والنسوية» عام 1996. واستخدمه كلّ من يشيم أرات (Yechım Arat) وفريد أكار (Feride Acar) في مقالاتهما، فضلاً عن نيلويفر غويله(Nilüfer

[1]- أحمد عمرو: النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية، مجلة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، عدد 8، 2011، ص 145.

[2]- Margot Badran, Feminism in Islam: Secular and religious convergences, (Oxford: one world, n.d), p. 242.

Göle) في كتابها «الحداثة الممنوعة»،الذي نشر بالتركية 1991 وبالإنجليزية في 1996، للإشارة إلى نموذجٍ معرفيٍّ نسويٍّ جديدٍ آخذٍ في الظهور في تركيا. واستخدمت الناشطة النسوية شميمة شيخ في جنوب أفريقيا المصطلح ذاته في تسعينيات القرن المنصرم.[1] إذاً، كانت التسعينيات عقد النسوية الإسلامية في العديد من البلدان الإسلامية.

إنّ أول ما انعكس عليه هذا المفهوم الجديد كما ترى نورهان عبد الوهاب، هو محاولة تقديم قراءةٍ جديدةٍ للقرآن، كمحاولةٍ لتبيئته داخل السياق الإسلامي. في هذا الإطار، قامت العديد من الباحثات المسلمات بوصف ما وجدنه من مساواةٍ جندريةٍ في القرآن والعدالة الاجتماعية المرتبطة بها على أنّها نسويّةٌ إسلاميّةٌ، كما حاولت أخرياتٌ الابتعاد عن هذا المصطلح بتقديم قراءةٍ أنثويةٍ للقرآن وغيره من النصوص المقدّسة. مع ملاحظة أن الأساس النسوي له الأولوية عند هؤلاء لا الإسلام، ومن هنا فإنهن لا يفضلن تسمية النسوية الإسلامية بل يرفضنها ومع هذا فحين تتماس قضاياهن مع الإسلام يؤكدن على إسلامية توجههن إلى الإسلام[2].

تؤكِّد عبد الوهاب أنّ دعاة النسوية دائماً ما احتفظوا بمساحةٍ للدين داخل تنظيراتهم، وأن الخطاب النسوي المؤسس في مصر استطاع أن يرتكز على الخطاب الإصلاحي الإسلامي والخطاب العلماني القومي. وتشير إلى أن كثيراً ما يعرض النسويون العلمانيون (أو نسويون بدون إضافات) أطروحاتٍ إسلاميةٍ في مطالبتهم بحقوق المرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية بالتوازي مع الخطاب القومي. فعندما يلتمسن أيّ تغيُّراتٍ في ما هو سائدٌ بشأن الشخصية الإسلامية عادة ما يقدّمن أطروحاتٍ إسلاميةً تعزز مطالبهن.

فهناك من بين المدافعات عن النسوية الإسلامية من ترى نفسها بالضرورة إسلامية. ذلك أنّ العديد ممّن انخرطن في مفصلة خطاب النسوية الإسلامية ومارسنه قد أكدنّ هويتهنّ الإسلامية. بينما أحجم العديد من منتجي خطاب النسوية الإسلامية أو التفسير القرآني الجندري الجديد عن

[1]- تستعرض نورهان عبد الوهاب في دراستها «النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع»، بداية صك هذا المفهوم في السياق الغربي، ثم انعكاسه عند إسلامي ومسلمي دول الجنوب تنظيراً وتفعيلاً. ثم بحث معضلات النسوية الغربية في التعامل مع المرأة المسلمة في الغرب، ومثيلاتها التي تواجهها المرأة المسلمة في واقعها المسلم في دول الجنوب. وتفتح أفق جديد للقضايا المأزومة كقضية المرأة وعلاقتها بالرجل ودورها في المجالات المختلفة. نورهان عبد الوهاب: النسوية الإسلامية، إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، (ص21، 22).

[2]- نورهان عبد الوهاب: النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، ص22.

تعريف أنفسهم بنسويين/نسويات إسلاميين/إسلاميات: مثل فاطمة مرنيسي، صاحبة كتاب «المرأة والإسلام: تحقيقٌ تاريخيٌّ وعقيديٌّ» (نشر أولاً بعنوان الحريم السياسي في 1978، وبالإنجليزية عام 1991)، منتجة النص المؤسس للنسوية الإسلامية التي لا ترى أنها نسويةٌ إسلاميةٌ، فهي نسويةٌ علمانيةٌ[1].

يستخدم النسويون الإسلاميون الخطاب الإسلامي باعتباره خطاباً أساسياً، وإن لم يكن الخطاب الوحيد، في مطالبتهم بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية. فثمة ركائز «إسلاميةٌ» لهذا الخطاب مشتقةٌ من القرآن والسنّة النبوية. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ القرآن أكد المساواة بين سائر بني البشر، وإن كان الفقه الذكوري قد انتهك المساواة بين الرجل والمرأة والتي بلغت أوجها في القرن التاسع وتشبعت بالأفكار الأبوية التي سادت تلك الفترة. فهذا الفقه الأبوي، الذي استطاع ليّ عنق الرسالة، هو إذاً السبب في الوضع الذكوري للشريعة الآن. ولم تسلم الأحاديث النبوية هي الأخرى من هذه المشكلة[2].

تكمن أولويات النسوية الإسلامية كما تبين نورهان عبد الوهاب، في التعامل المباشر مع النص المؤسس للإسلام، وهو القرآن الكريم. كما عند (أمينة ودود، رفت حسن، وفاطمة ناصيف)، على الرغم من ذهاب أخرياتٍ إلى البحث في القوانين الداعمة للشريعة (مثل عزيزة الحبري اللبنانية، وشاهين ساردار علي الباكستانية)، في حين طرقت نسوياتٌ أخرياتٌ باب الحديث الشريف (كالمغربية فاطمة المرنيسي، والتركية هدايت توكسال). وتُظهر عدة مناهجَ نذكر منها على النحو التالي:

أولاً: استدعاء بعض آيات القرآن التي ارتبطت بتفسيراتٍ مغلوطةٍ، كتلك المتعلقة بالخلق أو أحداث الجنة وما فيها من سيادة النظرة الذكورية وعلوّها على وضع المرأة ومكانتها.

ثانياً: الاستشهاد بالآيات التي توضح بشكلٍ لا لبس فيه المساواة بين الجنسين.

ثالثاً: تفكيك الآيات التي تهتم بإبراز الاختلاف بين الرجل والمرأة على نحوٍ يُبرّر هيمنة الرجل وسيطرته.

توضح نورهان عبد الوهاب أن التفسير النسوي يُلقي بظلاله على العديد من الآيات ليبرهن أنّ

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص23.
[2]- المصدر نفسه، ص 25.

الأصل في الأمور هو المساواة التامة بين الرجل والمرأة. إذ تقول الآية: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾، أي إنّها اعترفت بالولاية والمسؤولية لكلا الجنسين؛ الرجل والمرأة[1].

المتمعّن في متن المقالات التي قدمتها النسوية زهية جويرو «القصاص في النّصوص المقدسة- قراءةٌ تاريخيةٌ»، و«الإسلام الشعبي »، و«مؤسّسة الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التّاريخ»؛ يلاحظ أنّ الكاتبة اتّخذت لنفسها منهجاً تاريخيّاً نقديّاً خاصّاً، فقارعت حجج الفقهاء بحجج تاريخيّةٍ- سوسيولوجيّةٍ، واعتمدت على التأويل لتجتهد هي بدورها في تفسير مقاصديّة بعض الأحكام التي تحدّثت عنها في الكتاب.

فهي إذاً تفكّك البنى الذكوريّة ضمن المنظور الإصلاحي الاجتهادي المقاصدي واعتماداً على مقدّمات هذا الفكر التأويلي الذي قدّمت له الكاتبة أهمّ أسسه ولخّصت أهمّ نماذجه ممثّلاً خاصّة في ما قدّمته أمينة ودود[2].

وتلخّص زينب التوجاني الأسس التي تبني عليها زاهية جويرو عملها في نقطتين أساسيتين:

أوّلاً: التمييز بين الظاهرة القرآنيّة والفقه والقراءة التقليدية المعهودة.

ثانياً: دحض فكرة أنّ القرآن يقيم تمييزاً أنطولوجيًّا بين الرّجل والمرأة.

وتظهر فكرة استخدام المنظور النسوي في التأويل لاستقراء العدل والمساواة من النصوص. في مقالة «الهرمينوطيقا غير الأبوية للقرآن». تتناول هند مصطفى المدارس والتيارات النسوية المختلفة في الغرب مع تقييم وتحليل إيجابيات وإنجازات الفكر النسوي الغربي وبعض الإشكالات التي ينطوي عليها وبناءً على التفاعل والاستفادة من تجارب تلك المدارس في النشأة والتطور تطرح

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق. ص 25.

[2]- وانطلاقاً من هذه الأسس قدّمت زهية جويرو مقالاتها في الفتوى وفقه النساء، مثل:زهيّة جويرو، الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء، دار مسكلياني للنشر، ط 1، 2014. زهية جويرو، القصاص في النصوص المقدسة، قراءة تاريخية، دار المعرفة للنشر، 2007زهية جويرو، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، 2007.زهية جويرو، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، دراسة في فتاوى ابن رشد الجد، بيروت، دار الطليعة، 2014. زينب التوجاني: ميلاد جديد، قراءة في كتاب «الوأد الجديد: مقالات في الفتوى وفقه النساء» لزهية جويرو، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، عدد «النسوية الإسلامية»، 13 يونيو 2016، ص92.

صياغة لخطابٍ نسويٍّ بديلٍ يستلهم مفاهيمَ قرآنيةً مساواتيةً حول الإنسان والنوع، مشيرة إلى بعض جوانب القصور في التنظير النسوي الإسلامي لافتقاده صفة الفعالية على الأرض.[1]

قدّمت آمنة ودود قراءةً تفسيريّةً للآيات المتّصلة بالمرأة، ومكانتها في النّص القرآني، سعياً منها للتصدّي لما أطلقت عليه القراءة الذكوريّة التي طغت كما ترى على فهم المسلم لنصّه الإسلامي عبر عصورٍ، وكانت هذه القراءة -في نظرها- السبب في تحريف المعنى القرآني، والتفريط في القصد من الرّسالة الإسلاميّة المكرّسة لمبدأ المساواة بين الجنسين. كما انشغلت بمسائل التّأويل وآلياته، على أساس أنها المدخل المناسب لفهمٍ نسويٍّ للخطاب الإلهي. (ص 4) انطلاقًا من القول بضرورة قراءة النّص الدّينيّ، في ظلّ شرط توافر البنية المسبقة للفهم، الذي يقف على طرف نقيض مع الفكر الدّاعي إلى التحرّر من الحكم المسبق.

ترفض آمنة ودود كلّ قراءةٍ تدّعي الموضوعيّة، والكمال، وحيازة المعنى القرآني، مقابل نقصان القراءات الأخرى، وسندها التأويلي، في ذلك، تجاوز الادّعاء الزّائف بالموضوعيّة والحياد[2].

رابعاً: توجهات وإشكاليات

يمكننا التعرُّف على القضايا التي تتناول النسوية الإسلامية إذا ما تصفحنا أجزاء العمل الجماعي الذي قامت بتحريره أميمة أبو بكر والذي يقع في أربعة أجزاءٍ، تعرض للموضوعات التالية:

الجزء الأول: النسوية والنشاط النسائي في العالم العربي، ويشمل دراساتٍ من قبيل: هل من ربيعٍ سعوديٍّ على هامش الربيع العربي؟ وما هو موقع السؤال النسوي في هذا السؤال؟ ومثل: التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية: منظمات النساء غير الحكومية في مصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان.

الجزء الثاني: الوعي النسوي والحوار في السياق الأوروبي، وتتعرض فيه بشكلٍ أساس إلى مسألة تمكين النساء المسلمات في ألمانيا لـ كاثرين كلاوزين،.و«بين المسبحة والقرآن» التعاون

[1]- أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدنماركي المصري للحوار (ديدي DEDI)، والمركز الدنماركي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كيفنفوKvinfo، ص8.

[2]- إيمان المخينيني: نحو تأويلية جندرية للقرآن، مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017، ص6.

بين النساء الكاثوليكيات والنسويات الإسلاميات في ايطاليا لـ آنا فانتسان، و»النسوية الإسلامية في الخطاب الفرنسي السياق الأوروبي ما بعد الكولونيالي لـ مليكة حميدى.

الجزء الثالث: ويتناول الفكر الإسلامي القانوني: نظريةٌ وممارسةٌ. ومن ضمن موضوعاته: من أين نأخذ شرع الله؟ قضية قيادة المرأة السياسية: رؤيةٌ جديدةٌ لحوارٍ قديمٍ. وتأملاتٌ في بعض القرءات النقدية للفقه الإسلامي في أدبيات النسوية الإسلامية ودلالتها في السياق المصري.

الجزء الرابع: ويتوقف عند خطاباتٍ وتفسيراتٍ جديدةٍ. مثل: نحو صياغة خطاب نسويٍّ جديدٍ: قراءةٌ نقديةٌ. ومبادئ المساواة في الطلاق من المنظور القرآني، والتفسير المعاصر للقوامة، وببيليوغرافيا اتجاهاتٍ عامةٍ وأساسيةٍ «لنسويةٍ إسلاميةٍ» عربيةِ المنشأ، ولمَ نحتاج إلى نسويةٍ من منظورٍ إسلاميٍّ، وأيضًا الأبعاد المعرفية لنسويةٍ إسلاميةٍ، وأن تكوني نسويةً أوروبيةً مسلمةً: تصالُح الهويات. ونتوقف في الفقرة التالية عند مقدمة هذا العمل.

للإجابة عن السؤال التالي: لِمَ نحتاج إلى نسويةٍ من منظورٍ إسلاميٍّ؟ توضح لنا أميمة أبو بكر في مقدمة الكتاب الذي أشرفت على تحريره «النسوية الإسلامية: آفاقٌ جديدةٌ للمعرفة والإصلاح»، أن فكرة المطالبة بحقوق النساء من خلال الإحالة إلى القيم والمبادئ الإسلامية - أي الجمع بين الوعي النسوي والمنظور الإسلامي- شملت عدداً من رائدات العمل النسائي في المنطقة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر. لقد تطورت الفكرة في العقدين الأخيرين في العالم الإسلامي من خلال تطبيق الوعي النسوي لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية التي تساوي بين البشر جميعًا رجالاً ونساءًا وترجمة قيم تلك الرسالة السامية إلى عدالةٍ وتكافؤ فرصٍ وشراكةٍ على أرض الواقع بين الجنسين.

تضيف أميمة أبو بكر أن الدافع الرئيسي وراء توجهات البحث النسوي الإسلامي اليوم، هو تفعيل المبادئ والمقاصد العليا لإنتاج معرفةٍ نسويةٍ فى نطاق الإسلام وبه، معرفة كما تذكر تنقض الأبوية السلطوية والتحيز في خطابات وتفسيرات التراث. ويتم ذلك عن طريق استخلاص معانٍ فاعلةٍ محددةٍ من مبادئ الحقوق الإنسانية المتضمنة في النص القرآني، لبناء نظامٍ من الإصلاحات القانونية. وتضيف أن النسوية الإسلامية هي نسويةٌ تأويليةٌ وهو ما يظهر في أغلب الدراسات التي تحتوي على النسوية والمنظور الإسلامي كافاقٍ جديدةٍ للمعرفة والإصلاح، أي إنّ «أساس ومنطق

التغيير يأتي مباشرةً من القرآن ذاته». إن مركزية القرآن هذه والتكليف الإلهي للبشر جميعاً بمسؤولية تجسيد وتحقيق المثل الأخلاقية في الحياة الدنيا هما أساس المشروع التأويلي للنسوية الإسلامية[1].

تهدف النسوية الإسلامية إلى بلورة وتعزيز الحوار بين عالم الشمال والجنوب، بين المجتمعات الأوروبية والعربية، حيث بإمكان النسويات المسلمات أن يدفعن التيار الأساسي السائد لدى النسويات في الغرب إلى مراجعة علاقتهن المضطربة مع الدين وإعادة التفكير في بعض الأفكار الجامدة بشأن استحالة الوصول إلى الوعي النسوي التحرري بالدين أيضًا، أو ما يعرف بنظريات «التحديث-العلمنة» التي تربط بين التقدمية والحداثة وبين سقوط المرجعيات الدينية.

يستهل القسم المعني بالدراسات النسوية الإسلامية، في كتاب «النسوية والدراسات الدينية» بدراسة عزيزة الحبري: «دراسة في تاريخها الإسلامي: أو كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟»، وهي تقدم عرضًا تاريخيًّا للأبوية بوصفها نظامًا اجتماعيًّا قبل ظهور الإسلام، ثم اتجاه الإسلام لتقويضها في أغلب تشريعاته. وتدلل على هذه الأطروحة بمناقشة ثلاث مشكلات أساسية، كما حدّدتها، ترى أن الأبوية هي التي خلقتها وعقدتها، ألا وهي: تعدد الزوجات، والطلاق، وسيادة الرجال على النساء[2].

والبحث الثاني، «هل تتساوى النساء والرجال أمام الله؟»، وهو صادرٌ عن منظمة (أخواتٌ في الإسلام) في ماليزيا، حيث يناقض البحث قضية المساواة بين الرجل والمرأة، من خلال المشكلات التي نجدها في تفسير القرآن الكريم في ما يتعلق بهذه القضية.

وتناقش الباحثة رفعت حسن في: «النساء المسلمات وإسلام مابعد الأبوية»، التأثير السلبي للأبوية في تراث الدين الإسلامي وحياة النساء، وتدعو إلى دحض الأسس الفقهية المغلوطة التي تغذي معاداة المرأة وتفوق الرجل، ثم تطبق ذلك على ثلاثة افتراضاتٍ دينيةٍ خاطئةٍ تتمحور حول قصة الخلق لتعارضها من خلال إعادة التفسير: إن الله سبحانه خلق الرجل أولاً ثم خُلقت المرأة من ضلعه، وإنّ المرأة هي السبب الرئيس في الخروج من الجنة، وإنها خلقت من أجل الرجل لا ككائنٍ مستقلٍّ.

---

[1]- أميمة أبو بكر [محررة]: النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، من ترجمة راندا أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة 2013، المعهد الدنماركي المصري للحوار (ديدي DEDI)، والمركز الدنماركي للمعلومات عن التنوع والمساواة والأجناس كيفنفوKvinfo، ص4.

[2]- أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013، ص 553.

أما الدراسة الرابعة «القرآن والجنس/الجندر والجنسانية: التماثل، الاختلاف، المساواة»، للباحثة أسماء برلس، فهي تسعى إلى إثبات تناقض الخطاب القرآني مع الأبوية وخلوه من عناصر الكراهية للنساء.[1]

خامساً: تعقيبات وانتقادات

يتضح لنا مما سبق وجود عدة اتجاهاتٍ للنسوية الإسلامية، وما يهمنا هو بيان السمات الخاصة بها والتوجهات العامة لها. وقد لاحظنا من خلال ما تم عرضه من نقدٍ موجهٍ إلي النسوية الإسلامية، أنه يوجد شكلان من النقد: الاول، نقدٌ من داخل النسوية الإسلامية لبيان قدراتها وما أنجزته وما لم تستطع إنجازه، ونقدٌ آخر من اتجاهاتٍ أخرى نطلق عليها تمييزاً لها عن الأولي اتجاهاتٌ إسلاميّةٌ نسويةٌ، تسعى لتجاوز وبيان حدود النسوية الإسلامية. وتكمن مهمتنا في هذه الفقرة بيان كلا النقدين: نقد النسوية من داخلها، ونقد الإسلامية النسوية لها.

فهي مثلاً تعدّ الآية في قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» الروم: 21، من المقولات المؤسسة في القرآن لمفهوم العلاقة بين الرجل والمرأة. وتنطوي كلمة «سكون» على ألفةٍ أعمقَ تستمد من التحقق الجنسي والصفاء الذهني. ويُعد استخدام هذه الكلمة في القرآن دلالةً على أن الإسلام يتوقع أن تكون العلاقة الجنسية/الزوجية مبنية على الحب المتبادل وهي نظرة ثورية للغاية[2].

وفي سياق نقد التفسيرات القرآنية التي تهمل السياقات التاريخية والاجتماعية، تأتي دراسة آمنة داوود «بحث في القرآن والجنسانية»، حيث تطرح فكرة تجاوز التطبيق الحرفي لبعض عبارات القرآن بسبب ارتباطها بنسبية السياق الزمني الضيق والمحدد للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وتقترح منهجيّةً جديدةً للخروج من مأزق التعامل مع النصوص الصريحة التي تسمح مثلا بالضرب وسيادة الرجال في أمورٍ كثيرةٍ[3].

[1]- أميمة أبو بكر، النسوية والدراسات الدينية، عرض هاني غازي، مجلة فصول، مصر، عدد 84/83، 2013، ص 556.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، ص 556 – 557.

نقد النسوية للنسوية

على الرغم من أنّ النسوية الإسلاميّة يمكن أن تؤدّي دوراً مهمًّا في تحسين حياة الفرد والمجتمع، إلا أنها غير مرشحةٍ لأن تلعب هذا الدور على الأمد البعيد. ولعلّ هذا ما يُبرر التناقض الذي تعيشه المرأة المسلمة مغتربةً عن وطنها الأم، حيث تجلب معها ممارسات اعتادت عليها من ثقافتها الأصلية، فرضت عليها وعايشتها باسم الإسلام. وقد يقول قائل أنّ النسوية الإسلامية هنا تساعد مثل هؤلاء النسوة على فكّ الارتباط بين العادات والتقاليد وبين الإسلام. وهو ما يعني أنّ جلّ ما تستطيع النسوية الإسلامية تقديمه هو محاولة تقديم طرق إسلامية في فهم المساواة الجندرية، والتمكّن من مزيد من الفرص الاجتماعية، وتطوير إمكانياتهن الخاصة[1].

ويؤّكد البعض أن داعيات النسوية لم يستطعن الفكاك من أسار المنهجية الإسلامية التقليدية بأدواتها البحثية في الاجتهاد والتفسير جنباً إلى جنبٍ مع الأدوات الخاصة باللغويات، التاريخ، النقد الأدبي، الاجتماع، الأنثربولوجي.. إلخ. ويظهر ذلك في مقاربتهن للقرآن، فقد أضفن فقط تصوراتهن النسوية، معللاتٍ غيابها في السابق بسيطرة التفسيرات الأبوية التي تتسم بالمركزية الذكورية.

من ضمن ما تعاني منه النسوية الإسلامية، ليس فقط كونها ردَّ فعلٍ، لكن ردّ الفعل لا يمكنه المبادرة، وبالتالي عدم تمكنه من صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ. يتضح ذلك في عدم درايته بما تعاني منه المرأة المسلمة المغتربة، إذ إنّ مشكلتها ليست مشكلة جندر/نسوية فقط، إذ يضاف إليها أزمة العنصرية[2].

ويمكن القول ونحن نتفق مع هذا تمامًا أنّ من ضمن الإشكاليات التي تواجه النسوية الإسلامية، أنها لا تسعى إلى تقديم أيّ تصوراتٍ على المستوى الاقتصادي والاجتماعي للدولة أو حتى على مستوى المجتمع المدني. ويرى هؤلاء أنّ النسوية الإسلامية ما تزال في العديد من جوانبها إيديولوجيا نخبويةً، وحتى إذا أمعنا النظر في التقدم التشريعي الذي أحرزته، إن وجد في بعض الحالات، فإنها بذلك قد طغت على المشكلات الاقتصادية والمجتمعية التي تعانيها المرأة. قد

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 25.
[2]- المصدر نفسه، ص 24.

يرى البعض أنّ المشكلة الحقيقية في هذه الأمور هو أنها ما تزال تشرعن الإسلام كنظامٍ يصلح لحكم الحياه السياسية، وأنّ النسوية الإسلامية بهذه الطريقة لن تستطيع أن تحرز تقدماً ملموساً ما دامت لا تتخذ المعايير العالمية مرشداً لها بعيداً عن القرآن كنصٍّ مقدّسٍ ومؤسّسٍ.[1]

النسوية ونقد النقد

إن قضية المرأة شكلت -وما زالت- وسيلةً من وسائل الحرب على الإسلام، تلونت فيها بموجات الاستعمار التي اجتاحت العالم الإسلامي والعربي. والنسوية الإسلامية موجةٌ جديدةٌ من هذه الحرب على الإسلام، تستهدف تطويع الإسلام وقيمه ومفاهيمه بحيث يتلاءم ومفاهيم وقيم الحضارة الغربية. ويحذر أحمد عمرو من الموجات المختلفة من النسوية. ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظرٍ عرقيةٍ أو إثنيةٍ أو نوعيةٍ تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية[2].

وهناك نسوية الحداثة الإسلامية: تنظر الحركات الإسلامية والناشطات والداعيات الإسلاميات بوجهٍ عامٍّ إلى مفهوم النسوية نظرة استهجانٍ وازدراءٍ، لأنهم ينظرون إلى النسويين كعلمانيين، بينما يعتقدون بضرورة متابعة قضية حقوق المرأة عبر تطبيق الشرع الإسلامي بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة.

ويميِّز أحمد عمرو بين نوعين من النسوية الإسلامية، ويقول: في دراسة أجراها مركز كارنيغي حول المرأة في الحركات الإسلامية، تبين أن الناشطات في التيارات الإسلامية يتبنين رأيًا يؤكد على تكامل الأدوار بين الرجل والمرأة، ويرفضن رفضًا تامًا فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركةٍ نسويةٍ توُصَف بالإسلامية، ويرين أن «الإسلام والنسوية مصطلحان متناقضان»، وكشفت المقابلات التي أجراها عن رفض وازدراء لمفهوم النسوية الغربية التي يفسرنها كحركة لتحرير النساء من كل القيود الاجتماعية، والواجبات تجاه الأسرة والمجتمع، ما يؤدي إلى الفردية المفرطة والخروج عن تعاليم الإسلام. تقول

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 27.

[2]- يستشهد الكاتب بمثال لتوضيح وجهة نظره عن النسوية الإسلامية هو ريما الفقيه، التي تقول: «أنا أصوم طبعًا، وهذا جزء من ديانتي؛ لأني أريد أن أكون محترمة » إجابة عما طرحه عليها الصحافي نيراج واريكو، من موقع «فري برس» الأمريكي الإخباري، عبر الهاتف. فازت ريما فقيه، اللبنانية الأصل بلقب ملكة جمال الولايات المتحدة، وصف شقيقها صيامها بأنه من باب الواجب الديني، ولا يتناقض مع مشاركتها بالمسابقة «كما أن الصيام يضُفي على الإنسان جمالا روحيًا. هذا المشهد عند أحمد عمرو شديد الرمزية؛ حيث يجمع بين المتناقضات، يشير بدلالة مركزة إلى نموذج المسلم المتعايش مع الحضارة الغربية -بالمفهوم الغربي- بكل قيمها ومفاهيمها. أحمد عمرو: المصدر السابق، الموضع السابق.

الباحثتان أميمة عبد اللطيف ومارينا أوتاوي: «أن كل النساء اللاتي أجرينا المقابلات معهن هن ناشطاتٌ اكتسبن مراكزَ وشرعيةً واحترامًا ضمن الحركات التي ينتمين إليها، ومن هنا شعورهن بالقوة والثقة، بيد أنهن رفضن رفضًا تمامًا فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركةٍ نسويةٍ إسلامية»[1] .

هناك إذاً مقاربةٌ ثالثةٌ لحقوق المرأة في العالم الإسلامي، تختلف عن كلٍّ من مقاربة الغرب التقليدية، ومحاولة الإسلاميين إنشاء مفهومٍ مختلفٍ لحقوق المرأة مشتق من المبادئ الإسلامية، وهي محاولة بعض منظمات المسلمات إظهار مواءمة المفهوم الغربي لحقوق المرأة مع الإسلام، علمًا بأن العديد من هذه المنظمات نشأت في الغرب، وهي غالبًا ما توجه نقدًا لاذعًا للتاريخ الإسلامي وتفسيره السائد.. كما تعتبر هذه المجموعات التوفيق بين المفهوم الغربي لحقوق المرأة وبين الإسلام مهمًا لأسبابٍ عملية، «فأيُّ نسويةٍ لا تبرر نفسها ضمن الإسلام محكومةٌ بأن يرفضها باقي المجتمع، وهي بالتالي تهزم نفسها بنفسها».

في هذا السياق ظهر في بداية التسعينيات ما اصطُلح على تسميته بالنسوية الإسلامية. كبديل عن النموذج الغربي، يصبغ نفسه بالصبغة الإسلامية، بدعوى ذاتية مشكلات العالم الإسلامي والجذور الثقافية التي تنبثق عنها، بالإضافة إلى غلبة الاتجاهات النسوية الراديكالية على مجمل الحركة النسوية.

ويتلخَّص الموقف النقدي من النسويّة الإسلاميّة في عدة نقاطٍ، نتوقف عند بعضها كالتالي:

أولا: إن الفكرة المركزية التي انطلقت منها جميع المذاهب النسوية هي الحد من/ أو القضاء على السيطرة الذكورية بجميع تجلياتها، سواءً الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية.

ثانيًا: الموجة النسوية الثانية، وتوابعها في العالم الإسلامي، من أهم وسائل الهجمة الاستعمارية الثانية، والتي عُرفت بالغزو الفكري الذي اجتاح العالم الإسلامي في أواخر القرن العشرين.

ثالثًا: هناك تطابقٌ شبهُ كاملٍ مع قرارات المؤتمرات والاتفاقيات الدولية -مثل مؤتمرات بكين واتفاقية السيداو- مع الأطروحات النسوية، خاصة في ما يتعلق بحرية المرأة في جسدها، وشكل الأسرة التي لم تعد تتكون من رجلٍ وامرأةٍ فقط، وحرية الإجهاض.

[1]- نورهان عبد الوهاب، المصدر نفسه.

رابعًا: شكلت نسوية الحداثة الإسلامية رأس الحربة في الحرب الغربية على المفاهيم الإسلامية وهي تمثل تجليًا شديد الوضوح للهدف من تلك الحرب. إذ تسعى نسوية الحداثة الإسلامية في الأخير إلى التماهي مع مسلمات الحضارة الغربية من خلال ما يدعَى أنه تفسيرٌ نسويٌّ جديدٌ للإسلام.

خامسًا: هناك تناقضٌ أيديولوجيٌّ بين مطلق فكرة النسوية، والإسلام، فمصطلح «النسوية» يحمل مضامينَ أيديولوجيةٍ مركزيةٍ، أبرزها المساواة التامة التي تقود إلى فضح التحيزات الذكورية الكامنة في الخطاب والوعي، ومن ثم يفترض أنّ هناك صراعًا أو نزاعًا.

إن الإسلام لا يعرف الصراع بين الرجل والمرأة، فالإسلام كعقيدةٍ وشريعةٍ، لا يميّز نوعًا على نوعٍ ولا عرقًا على عرقٍ، ولا شعبًا على شعبٍ، ففكرة قراءة الإسلام من وجهة نظر عرقية أو إثنية أو نوعية تتناقض مع نظرة الإسلام الكلية[1].

[1]- نورهان عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 27.

(الجنوسة) بين الإسلام وحداثة الغرب

رؤية نقدية مقارنة

مجتبى عطّار زاده[*]

يعرض هذا البحث إلى الأطروحة النسويّة في مسراها النظري والتاريخي، حيث ينظر الكاتب إليها بوصفها إحدى أبرز مستظهرات الحداثة الغربية، ثم يُجري تنظيراً نقدياً للرؤية الغربية حيال المرأة انطلاقاً من المنظومة الإسلامية القرآنية. جرّاء هذا الاختبار المقارن سوف نقرأ كيف توصَّل الباحث إلى جملة نتائج تبيِّن الاختلاف والتغاير بين الرؤيتين في الحقلين التاريخي والأنطولوجي.

المحرر

الناشطون في مجال الدفاع عن حقوق المرأة في البلدان الغربية ضمن معارضتهم للنظام الأبوي، تحدّوا الواقع الجنسي والجندري في حياة البشر، حيث ادّعوا أنّ الاختلاف الفسيولوجي والبيولوجي بين الجنسين ناشئٌ من هذا النظام ومن العرف الاجتماعي المتقوّم على الاعتقاد بعدم اتّساق البنية الجسمية والروحية لكلٍّ من الذكر والأنثى، ومن هذا المنطلق أنيط للمرأة دورٌ اجتماعيٌّ ثانويٌّ أدنى مستوًى ممّا منح للرجل فواجهت جرّاء ذلك تمييزاً جنسياً مجحفاً. إذاً، الحصيلة النهائية لهذه الظاهرة هي انعدام المساواة بين الجنسين.

مفهوم النظام الأبوي يدلّ على النهج الذي يُتّبع لبسط السلطة على مستوًى شموليٍّ من مختلف

---

* ـ باحث في العلوم السياسية وأستاذ مساعد في جامعة الفنّ بمدينة أصفهان-إيران .

ـ المصدر: مجتبى عطار زاده، مقالة تحت عنوان: بررسى تطبيقى مفهوم جنسيت در اسلام و غرب، مجلّة "مطالعات راهبردي زنان" المعنية بشؤون البحث العلمي، شتاء 1387هـ. ش. (2008م)، العدد 42، الصفحات 43 - ص 78.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

النواحي الجغرافية والتأريخية، ويدّعى أنّه يستبطن سلطة الرجل وانقياد المرأة على ضوء الخضوع للأعراف والتقاليد الاجتماعية المتداولة، ومن ثمّ يصبح موروثاً من جيلٍ إلى آخرَ بأساليبَ رمزيةٍ، لذا لا بدّ وأن يتقوّم بمبادئَ ثقافيةٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا النظام ترسّخ في أذهان البشر بصفته نظاماً سلطوياً، ومن ثمّ لا يرى من يعتقد به بضرورة بيان أسسه الارتكازية باعتبارها قضايا طبيعيةً[1].

استناداً إلى ما ذُكر، إذا افترضنا صوابيّة ما يدّعيه البعض من وجود اضطهادٍ مشتركٍ للمرأة في المجتمعات البشرية قاطبةً في ظلّ أعرافٍ وتقاليدَ عامّةٍ ومشتركةٍ مثل النظام الأبوي والنظام الجنسوي، ففي هذه الحالة يصبح الفكر النسوي -الفيميني- حركةً فكريةً اجتماعيةً وسياسيةً ذات طابعٍ دوليٍّ يناهض دعاتها هذا الاضطهاد وكلّ ما يتسبّب في رواجه.

كما هو معروفٌ فالمذهب النسوي أصبح رمزاً لمفهوم الجندر في الأوساط الفكرية الغربية، وذلك لعدّةِ أسبابٍ أهمها ما يلي:

1) معظم مبادئ الفكر النسوي طُرحت من قبل نساءٍ غربيات.

2) الخطاب النسوي المطروح في المجتمعات الغربية غالباً ما يطرح من قبل شخصياتٍ ومؤسّساتٍ نافذةٍ، ولا سيّما الحركات الاجتماعية الأكثر رفاهيةً والمنبثقة من الطبقتين العليا والمتوسّطة، ما يعني أنّه يطرح ويروّج له على نطاقٍ واسعٍ من قبل الحركات النسوية النافذة.

المذهب النسوي الغربي باعتباره مصدراً لإنتاج نصوصٍ متنوّعةٍ وترويج دعواتٍ ثقافيةٍ ذاتِ طابعٍ فيمينيٍّ، يمكن أن يُتّخذ كمرتكزٍ لإصدار نتاجاتٍ ثقافيةٍ في رحاب كتبٍ ومجلاتٍ ونشرياتٍ متنوّعةٍ وبعدّةِ لغاتٍ، ونتاجاتٍ صوتيةٍ ومرئيةٍ كالأفلام والصور وشتّى البرامج الإذاعية، إلى جانب تأسيس مواقعَ إلكترونيةٍ مختلفةٍ اعتماداً على الوسائل المعتمدة في الترويج الفكري وشتّى وسائل الإعلام الخاضعة لأتباعه. فضلاً عن ذلك هناك تأثيرٌ غيرُ مباشر لهذا التيار الفكري عن طريق نشر أخبارٍ خاصّةٍ بنشاطات أتباعه في مختلف وسائل الإعلام المحلّية والعالمية وفي المنظّمات الدولية وغيرها، وعلى هذا الأساس يترسّخ في أذهان النساء اللواتي يواجهن خطابه بشكلٍ تدريجيٍّ ومتنامٍ ليتحوّل لاحقاً إلى خطابٍ سلوطيٍّ يُطرح من قبل النسوة المثقفات في شتّى أرجاء العالم.

الحلول المقترحة من قبل الحركات النسوية غالباً ما تكون بحاجةٍ إلى مرتكزاتٍ قانونيةٍ، وبما

[1] - Millet K. (1972), Sexual Politics, New York: Avon, p. 34.

أنّ القانون جافٌّ وغير مرنٍ، يرى أتباعها ضرورة انخراطهم ومناصريهم في مراكز التقنين والمراكز الحكومية كي يتسنّى لهم صياغة قوانين تلبّي رغباتهم وتساعدهم على تطبيق الحلول التي يقترحونها دفاعاً عن المرأة بشكلٍ عمليٍّ، لكنّ رؤيتهم هذه ليست صائبةً، فما لم تمتزج القوانين المشرّعة مع مبادئ النظام الأكسيولوجي الأصيل الذي يحكم المجتمعات، سوف لن يُوجد لدى البشر أيُّ وازعٍ يحفّزهم على مراعاة حقوق الآخرين والعمل بالأسس التي تتضمّنها في شتّى المجالات، لذلك شهد العالم ظاهرةً في منتصف عقد الثمانينيات من القرن المنصرم تمثّلت في تراجع علماء الأنثروبولوجيا عن دعمهم للمذهب النسوي ومبادرتهم إلى وضع مبادئ أنثروبولوجيا جندرية تحوّلت في عصرنا الراهن إلى فرعٍ أساسيٍّ للنزعة الفيمينية، إلا أنّ هذا الفرع في الواقع من طابع جديد لكون الذين ينضوون تحت مظلّته لا يعتقدون بأنّ الأنوثة هي المحور الأساسي لبناء المجتمع الإنساني المثالي، بل المرتكز فيه هو العمل على إجراء دراساتٍ وبحوثٍ لبيان واقع العلاقة الجندرية بين الجنسين وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين هويتيهما، والأهم من ذلك بيان العلاقة بين الهوية الجندرية للبشر مع هوياتهم الثقافية في العصر الحديث، ففي هذا العصر عادةً ما تولد هوياتٌ ثقافيةٌ جديدةٌ لا حصر لها. وعلى هذا الأساس انتقد علماء الأنثروبولوجيا الرؤى التي تطرح على ضوء جنس الإنسان من حيث كونه أنثى أو ذكراً، إذ أكّدوا على أنّ الأنوثة والرجولة هويتان تتأثّران بالظروف الثقافية التي تكتنف حياة البشر بأسرهم والتي تسفر عن ظهور ميزات ثقافية خاصّة[1].

نستنتج ممّا ذكر أنّ مجرّد مزاولة المرأة نشاطاتٍ اجتماعيةً وصرف تحقيقها إنجازاتٍ في شتّى مجالات الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية، ليسا وازعين لرفعة شأنها الأنثوي، بل هناك شرطٌ ضروريٌّ - وليس كافياً طبعاً - لتحقّق ذلك، وهو بلوغ مجموعةٍ من البشر مرحلة الوعي الذاتي على ضوء تجرّدهم عن ذاتهم وتأمّلهم بواقعها على حقيقته، والتجرّد هنا يعني الحياد تجاه الذات وتقييمها على أساس رؤية واقعية، ومن المؤكّد أنّ تأمّل الإنسان بذاته يجب أن يتقوّم باستقلال رأيه وعدم استقصاء كيانه النفسي بتلقينٍ من الآخرين جرّاء انبهاره بوجهات نظرهم.

الشريعة الإسلامية بدورها طرحت مبادئها في رحاب رؤيةٍ حياديةٍ تجاه الجنسين، ومن هذا المنطلق أقرّت لكلّ واحدٍ منهما وظائفَ خاصّةٍ ومحترمةٍ تليق بشأنه، والعدل الديني فيها يقتضي تقسيم الأعمال بحسب هويتيهما الجنسوية، ومن المؤكّد أنّ هذا التقسيم العادل يعود بالنفع على المجتمع بأسره، حيث تصان فيه حقوقهما وتصاغ مسؤولياتهما بشكلٍ متكافئٍ ولكن ليس بالضرورة

[1] - للاطّلاع أكثر، راجع: ناصر فكوهي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هويت جنسي، نشرت في صحيفة "شرق"، العدد 374، 2004م.

أن يدلّ هذا التكافؤ على التساوي التامّ من جميع الجهات. الجدير بالذكر هنا أنّنا إن أردنا فهم معنى التساوي بين الجنسين في رحاب التعاليم الإسلامية، لا بدّ لنا من فهم معالمه من جميع الجهات.

المسلمون يعتقدون بوجود اختلافٍ بين المسؤوليات الملقاة على عاتق كلٍّ من الرجل والمرأة من منطلق اعتقادهم بكون غالبية الاختلافات بين وظائفهما طبيعيةً ومفيدةً، ويبرّرون ذلك بأنّ البنية البدنية لكلّ واحدٍ منهما تقتضي حدوث هذا الاختلاف، لذلك أنيطت للمرأة مهامٌّ حسّاسةٌ وهامّةٌ للغاية تتمثّل في مسؤوليتها الجنسية والتربوية، فالمجتمع بحاجةٍ ماسّةٍ إلى هذه المسؤولية كي يعمّ فيه الرفاه.

* البنية الجنسوية برؤية توحيدية

الله الواحد طبقاً للمبادئ العقائدية هو الحقيقة المطلقة اللامتناهية، وهو الذي ابتدع بعظمته الخصائص التي يمتاز بها الجنسان المذكّر والمؤنّث، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أوّل تقابل عادةً ما يبدأ من هذه النقطة، أي من مرتبة الذات الإلهية الأحدية من حيث كونها مطلقةً ولامتناهيةً بحيث لا تحدّها حدودٌ ولا يقيّدها شيءٌ. استناداً إلى هذا التعريف، فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يحدّه حدٌّ، وهو الذي يبتدع بقدرته كلّ شيءٍ ومكانٍ، وجميع القابليات مكنونة في ذاته، أي إنّ عالم الخلقة بأسره لم يكن ليوجد إلا بفضل هذا الوجود اللامتناهي، وبالتالي فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يتحقّق في منأى عنه.

إذاً، حينما نتحدّث عن الأمر المطلق فهذا يعني أنّنا نتحدّث عن الأمر اللامتناهي، والعكس صحيحٌ، إذ لا يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر[1].

لا شكّ في أنّ أوّل ثنوية في الوجود هي تقسيم المطلق إلى جزئين أحدهما مطلق والآخر لامتناهٍ، فهو البنية لكلّ فعل وانفعال في عالم الخلقة، والتقابل القدسي في وجوده المطلق هو الأنموذج الأزلي للذكورة والأنوثة،[2] إي أنّه يتجلّى في الوجود الإنساني بشكلٍ صريح.

الأديان السماوية تؤكّد على أنّ الإنسان خلق على صورة الإله، لذا لا بدّ أن تكون ذاته مرآةً ينعكس فيها نوره، وقد انعكس التقابل بين عالم العرش ـ العالم الأكبر ـ في هذه النفس التي هي في الحقيقة العالم الأصغر، لذا فكلا الجنسين ذكوراً وإناثاً هو تبلورٌ لوجه الله عزّ وجلّ، ومن ثمّ

[1] - Schuon F. (1980), Summary of Integral Metaphysics, Fordham University, Foundation for International Philosophical Exchange, New York: NY, ETATS – UNIS, p. 29.

[2] - Lings, M. (2006), Symbol and Archetype/A Study of the Meaning of Existence, US: Fonts Vitiate, p. 122.

فالإطلاق اللامتناهي يصوغ مزيجاً لهذين الوجهين الإلهيين في الوجود الإنساني.

الرؤية الإيجابية تجاه الخلقة فحواها أنّ الرجولة تحكي عن الأمر المطلق، والأنوثة تحكي عن الأمر اللامتناهي، وأمّا على أساس الرؤية السلبية فالرجولة تستبطن خطراً للاحتكار والقسوة، والأنوثة تستبطن خطر الانفكاك والخروج عن الشأن اللامتناهي[1].

من المؤكّد أنّ الشؤون الذكورية والأنثوية في رحاب الرؤية الشمولية الإسلامية هي أصولٌ يتّضح من خلالها المقصود من القوانين الدينية التي تحدّد وظائف الجنسين في جميع الحضارات البشرية، والقرآن الكريم ضمن تعريفه مفهوم النفس على ضوء مفهوم الوحدانية، أشار إلى خلقة الجنسين الذكر والأنثى، حيث قال تعالى: ﴿**وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾،[2] فالمسلمون يؤمنون بأنّ الله عزّ وجلّ هو الذي خلق السماوات والأرض وجعل كلّ واحدةٍ منهما مستقلّةً عن الأخرى، لذا هما أوّل زوجٍ خلقه تبارك شأنه: ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ**﴾[3]. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ عبارة السماوات والأرض تكرّرت في القرآن الكريم مائتي مرّة نظراً لأهميتهما كوجودين اثنين منفصلين عن بعضهما، وقد أكّدت آياته على أنّ خلقتهما أعظم من خلقة الإنسان: ﴿**لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾،[4] والسبب في عظمتهما يعود إلى أنّهما أساس التأثير والتأثّر اللذين يتجلّى على ضوئهما كلّ ما في الوجود وبما في ذلك البشر.

انفكاك السماء عن الأرض في العالم الأكبر - الحياة الدنيا - له نظير في العالم الأصغر - النفس الإنسانية - بعقيدة أتباع الأديان التوحيدية، وهذا النظير هو خلقة آدم وحواء من نفس واحدة، فهما نفسان منشؤهما نفس واحدة وهما أوّل زوجين من البشر، وقد خلقهما الله سبحانه وتعالى في السماء والأرض بشكلٍ يعكس العلاقة الزوجية الكائنة بينهما.

حينما نمعن النظر في الخلقة الزوجية نستنتج أنّها لا تقتضي بتاتاً كون الرجل هو العنصر الفعّال ذاتاً والمرأة منفعلة ومتأثّرة به، بل كلاهما عنصرٌ مؤثّرٌ ومتأثّرٌ، لكون الفعل والانفعال يتبلوران في ذاتيهما.

---

[1] - Schuon F. (1995), The Reign of Quantity, Sophia Perini's, p. 145.

[2] - الذاريات: 49.

[3] - الأنبياء: 30.

[4] - غافر: 57.

يجب على كلّ إنسان تفعيل الجانب المتسامي من وجوده والرقي بنفسه نحو الله سبحانه وتعالى عن طريق العبادة والأعمال الحسنة، ومن ناحيةٍ أخرى عليه كبح جموح نزواته النفسية بتسليمة للتشريع الإلهي ورضاه بما قسم له من مقدّراتٍ، وبهذا تصبح نفسه وعاءً للطف الله وعنايته.

نلاحظ في الآية الخامسة والثلاثين من سورة الأحزاب[1] أنّ القرآن الكريم خاطب البشر بضمير الإنسان، حيث نبّهه إلى أنّ المسؤولية الملقاة على كاهله أهمّ بكثير من واجباته وحقوقه الاجتماعية سواءً أكان ذكراً أم أنثى، كما أكّد في آياتٍ أخرى على أنّ كلا الجنسين مرتبطٌ بالله عزّ وجلّ، لذا لا رجولة لكلّ رجل ولا أنوثة لكلّ أنثى بحقٍّ وحقيقةٍ إلا إذا عملا بوظائفهما الإنسانية عبر الانصياع للإرادة الإلهية، ومن هذا المنطلق فالسلوك الأساسي للمرأة وفاعليتها الحقيقية يتبلوران قبل كلّ شيء ضمن أداء وظائفها المعنوية، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الرجل. وأمّا السلوك الثاني الذي يريده الله تعالى منهما فهو مواصلة الحياة وفي رحاب لطفه وعنايته، والمرأة في هذا السياق تلتزم بسلوكها الوظيفي بشكلٍ فاعلٍ على ضوء الرحمة المستودعة في ذاتها من خلال أمومتها وعنايتها بأبنائها.

وكما أنّ أمّنا الأرض زاخرة بالرحمة ومنها انبثقت الحياة التي غذّتها بنعمتها ورأفتها، كذلك هي المرأة، فملؤها الرأفة والرحمة والتضحية، وتتجلّى كلّ هذه الخصال الحميدة في تربيتها لأبنائها.

* النسوية هي المنقذ.. هل هذا ادّعاءٌ أو واقعٌ؟

البنية الاجتماعية المتقوّمة على تشريعٍ دينيٍّ ومسؤولياتٍ وحقوقٍ تجاه الله عزّ وجلّ لكلا الجنسين بحيث تتجلّى على هذا الأساس في حياة بني آدم، هي في الواقع ليست على نسق ما تبنّاه أتباع الفكر النسوية الذين يرفعون شعار التجدّد ويدعون إلى منح الجنس الأنثوي حقوقاً وامتيازاتٍ بشكل مبالغ فيه، فهؤلاء غالباً ما يغفلون عن مسؤوليات المرأة لكونهم يسلّطون الضوء فقط على حقوقها. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحركات النسوية التجدّدية تسعى إلى مقارعة الاضطهاد الاجتماعي الذي تتعرّض له المرأة وتهدف إلى نيلها حقوقاً اجتماعية واقتصادية وسياسية متساوية مع ما يتمتّع به الرجل، وكما هو معلوم فالأصول التي يتقوّم بها الفكر النسوي لا شأن لها بالخشية من الله تعالى ولا بمحبّته، كما لا ترتبط بمسألة نجاة المرأة في الحياة الآخرة وصلاحها الديني

[1] - الآية الخامسة والثلاثون من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾.

لكون هذا الفكر منبثقاً من نهضة علمانيّةٍ تتجاهل التعاليم والتشريعات الدينية قاطبةً، فرعاته يزعمون أنّ الدين يقيّد شخصية المرأة ويسلبها حرّيتها ويدّعون أنّه لا يكترث إلا بتوجيه الجنسين نحو وظائفهما إزاء الربّ وقلّما يعلّمهما الحقوق الشخصية.

يمكن لكلّ باحث دراسة وتحليل الفكر النسوي ضمن وجهتين أساسيتين لأجل بيان معالمه الحقيقية بدقّة أكثر، إحداهما وصفيةٌ يتمّ على أساسها طرح جميع القضايا التي تتمحور حولها النزعة النسويّة للبحث والتحليل على ضوء الاعتقاد بكون المرأة موضوعاً حقيقياً وكائناً على أرض الواقع، والأخرى طبيعيةٌ تتمحور حول قواعدَ وأصولٍ ارتكازيةٍ يُنظر من خلالها إلى شخصية المرأة بما هي امرأة كما يتناسب مع شأنها الأنثوي. الجدير بالذكر هنا أنّ هاتين الرؤيتين - الوصفية والطبيعية - تمخّض عنهما تحوّلان أساسيان في نمط الرؤية إلى المرأة وتغيّرت على أساسهما المناهج المعتمدة في التعامل مع هويتها الأنثوية، وفي هذا السياق واصل المدافعون عن الفكر النسوي مساعيهم وكفاحهم الفكري، حيث ركّزوا نشاطاتهم على الجانب الطبيعي للشخصية الأنثوية ثمّ بادروا إلى تقييمه مع الأوضاع الراهنة في المجتمعات البشرية.

المفكّرون والباحثون الذين يتبنّون الوجهة الوصفية يقارنون بين الرجل والمرأة من حيث الحقوق والشأن الإنساني، بينما من يتبنّى الوجهة الطبيعية فهو يتطرّق إلى تحليل الموضوع على ضوء الإلزام بمبدأ التساوي التامّ في الحقوق واحترام الشأن الإنساني،[1] ما يعني أنّ ادّعاء المساواة التامّة بين الجنسين في الحقوق والمكانة هو في الواقع ادّعاء طبيعي، بينما ادّعاء أنّهما محرومان من حقوق متكافئة هو ادّعاءٌ وصفيٌّ، ومثال ذلك اختلاف النسويين في مصداق الظلم وانعدام المساواة، واختلافهم في الآراء بخصوص حقيقة القضايا غير العادلة التي تلحق الضرر بالمرأة، وفي هذا الصدد وضّحت الباحثة النسوية سوزان جيمس الإطار العامّ للرؤية الفيمينية بشكلٍ وصفيٍّ حينما قالت: «الفيمينية تتقوّم بالاعتقاد بكون المرأة مضطهدةً ومحرومةً مقارنةً مع الرجل، وهذا الظلم بحقّها مجحف وغير قانوني».[2] الفكر النسوي في رحاب الوجهة الطبيعية يتقوّم في الحقيقة بمبدأ أنّ المرأة تستحقّ الاحترام والمساواة مع الرجل ولا بدّ أن تنال حقوقها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النسويين لا يهدفون فقط إلى بيان مبدأ العدل والمساواة بشأن المرأة، بل يدعون إلى إيجاد تغييراتٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ وثقافيةٍ تُسفر عن إقرار العدل والمساواة التامّة بين الجنسين.

[1]- Bordo, S. (2001), Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body, University of California press, p. 97.
[2]- Harding S. (1980), The Norm of Social Inquiry and Masculinity Experience: Philosophy of Science Association, p. 112.

بعد عقد السبعينيات من القرن المنصرم ظهر تيار ما بعد الحداثة النسوي، وقد أكّد أتباعه على وجود اختلافٍ بين البشر، ومن هذا المنطلق رفضوا المعتقدات الغيبية الشاملة التي تحكي عن أفضلية الرجل على المرأة من بعض النواحي، حيث اعتبروها أساساً لأنواعٍ جديدةٍ من الظلم والاضطهاد بحقّ الجنس المؤنّث. وأمّا بالنسبة إلى زواج المرأة وأمومتها، فلم يعتبروهما سببين لعبودية المرأة وتدنيس حقوقها، وإنّما قالوا أنّ هناك مقرّراتٍ صارمةً وجائرةً فُرضت على المرأة الزوجة والأمّ أسفرت عن عبوديتها وتضييع حقوقها المشروعة، حيث أجبرها المجتمع على الخضوع لسلطة الرجل والانصياع لأوامره، وعَزَوْا جانباً من هذه السلطة المستبدّة إلى مناشئَ تربويةٍ، أي أنّ بعض السلوكيات المتقوّمة بالاختلاف بين الذكر والأنثى منذ ولادتهما تسفر عن إيجاد اختلافٍ جذريٍّ في ما بينهما، وعلى ضوء هذه التوجّهات اقترحوا طرح تعريفين جديدين لمفهومي الذكر والأنثى بالارتكاز على تساويهما التامّ بالحقوق في رحاب الأسرة والمجتمع. كما تطرّق أتباع هذا التيار النسوي إلى بيان الآثار التي تترتّب على مختلف الخطابات المطروحة والنتائج التي تتمخّض عن الأسس النظرية والحكايات والروايات التي تطرح غالبيتها من قبل وسائل الإعلام العامّة لدى تعريفها الجندر البشري، حيث اعتبروها ذات دورٍ فاعلٍ في تعيين واقع الجندر وتعيين الهوية الشخصية لكلا الجنسين، وقد عزوا مناشئ هذا الواقع لقضايا اجتماعيةٍ وسياسيةٍ حكمت حياة البشر على مرّ العصور[1].

التناظر الضدّي بين وجودين

الأسس الاستدلالية لأتباع الفكر النسوي تتقوّم بالتفكيك بين نوعين من الوجود، هما الوجود لأجل ذاته (لذاته) والوجود في ذاته متأثّرين في هذا المضمار بما طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر، وفحوى ذلك أنّ الإنسان من منطلق وعيه الذاتي فهو لا بدّ وأن يتّصف بهذين النوعين من الوجود. الجدير بالذكر هنا أنّ الوجود لأجل الذات يتمحور حول الجوانب النفسية المتعالية التي تشرف على كيان الإنسان، في حين أنّ الوجود في الذات يدلّ على ذلك الجانب الثابت والمتعيّن من النفس والذي يخضع للإشراف ويكون موضوعاً للوعي. هذان الجانبان في شخصية الإنسان تربطهما علاقةٌ جدليةٌ، إذ لا يمكن للجانب المشرف أن يتحقّق على أرض الواقع في منأًى عن الجانب الخاضع للإشراف، كما أنّ معرفة النفس والإشراف عليها لا يمكن أن يصدقا في واقع الحال إلا إذا كان هناك مشرفٌ. أضف إلى ذلك فالوجود لأجل الذات من خلال تجلّيه باستمرارٍ وعلى ضوء تبلور إمكانياته الكامنة فيه، فهو يتمحور حول التحقّق والحدوث، ولكنّ الوجود في الذات يتقوّم

[1]- Jones, A. (1996), Feminism Reclaimed, New York: Rutgers University Press, p. 92.

على أساس أنّه كائنٌ ومتحقّقٌ على أرض الواقع، أي أنّه موجودٌ بالفعل. هذه العلاقة الجدلية الكامنة في باطن الإنسان تتجلّى أيضًا في المضمار الاجتماعي على ضوء الذات بما هي والذات الأخرى، وكلّ واحدة منهما تفتقر إلى الأخرى وفي الوقت نفسه تنقضها، فكلّ ذاتٍ لا معنى لها إن لم تكن هناك ذاتٌ أخرى، وهي إلى جانب ذلك تحظى بأهميةٍ بالغةٍ، إلا أنّ الذات الأخرى مجرّد أمرٍ هامشي بالنسبة إليها.

الداعية النسوية سيمون دي بوفوار ادّعت أنّ الثقافات السائدة في المجتمعات البشرية اعتبرت الذكورة موجوداً لذاته والأنوثة موجودةً في ذاتها، وعلى هذا الأساس فرجولة الرجل عبارةٌ عن أمرٍ في حركةٍ دائبة وذاتُ شأنٍ مستقلٍّ وتتفاعل دائماً مع كلّ تغيرٍّ وظروفٍ جديدةٍ يشهدها المجتمع، بينما أنوثة المرأة تجعلها مجرّد كائنٍ قعيدِ المنزل نظراً لخصائصها الكامنة في ذاتها مثل سكونها عن الحركة وتبعيتها وعدم تفاعلها مع التغييرات والظروف الطارئة في الحياة.

من المؤكّد أنّ الظروف الثقافية والاجتماعية لها دورٌ مشهودٌ في حدوث هذا الانفكاك بين الجنسين، وأضافت إليها دي بوفوار مؤثّراتٍ أخرى مثل الطبيعة البدنية لكلٍّ من الذكر والأنثى، فالبنية الجسمية برأيها تعدّ سبباً أساسياً في حصول انفكاكٍ في ما بينهما، لأنّ المرأة على ضوء حملها الجنين في بطنها وإرضاعها له بعد ولادته ومن ثمّ تربيته وتأهيله للولوج في الحياة العامّة، تضطرّ إلى التأقلم مع السكون والتبعية لظروفٍ معيّنةٍ ومتكرّرةٍ في منزلها، بينما الرجل على ضوء عدم تقيّده وتحرّره بدنياً عن العناية المباشرة بالأطفال ونظراً لخصائصه المتحرّكة التي تجعله يتفاعل مع البيئة الاجتماعية تزامناً مع كلّ تغيرٍّ يطرأ فيها، يهيّئ نفسه للعمل على تلبية متطلّبات أسرته ويكون على أهبة الاستعداد لمواجهة شتّى ظروف العمل الثابتة والطارئة[1].

العلاقة الجدلية بين الجنسين تبلورت على أرض الواقع حينما اعتُبر الرجل موجوداً لذاته واعتُبرت المرأة موجودةً في ذاتها، إلا أنّ هذه العلاقة افتقدت حيويتها ولم تعد فاعلةً بشأن كلا الطرفين ومن ثمّ تزعزعت أركانها، فالرجال تصوّروا أنفسهم أنّهم أصحاب الرأي النهائي والقول الفصل معتبرين المرأة ليست سوى كائنٍ هامشيٍّ لا دور له، ومن ناحيةٍ أخرى فالمرأة اضطرّت للإذعان لهذه الظروف وتأصيلها في باطنها على الرغم من كونها مجحفةً بحقّها، لذلك افتقدت استقلالها وتجاهلت صلاحيتها في اتّخاذ القرارات الحاسمة، وهو ما وصفه النسويون بأنّ المرأة في المجتمعات البشرية مجرّد كائنٍ «آخرَ».

[1] - Ibid, p. 98.

الناشطة النسوية الاسترالية جين ماري دالي ارتكزت في نظرياتها على مبادئ لاهوتية أنطولوجية جرّاء تأثّرها بعالِمَي اللاهوت الألمانيين بول يوهانس أوسكار تيليش ومارتن بوبر، حيث تجاوزت تيار الاعتدال في هذا الصدد ولا سيّما ضمن كتابها الشهير (beyond God the father) وعلى هذا الأساس اتّخذت خطوات هامّة على صعيد الدفاع عن حقوق المرأة، حيث أكّدت على عدم صوابيّة تصوير الربّ بكونه أباً ومذكّراً، فهذا التصوير برأيها يثير شكوكاً حول واقع الأمر ناهيك عن أنّه يمهّد الأرضية المناسبة لترويج أسسٍ ثقافيةٍ ذاتِ طابعٍ ذكوريٍّ تنصبّ في مصلحة الرجل فقط، كما أكّدت على عدم صوابيّة تصوير الربّ بصفته كائناً متعالياً يعجز البشر عن الارتباط به.[1] وفي هذا السياق اعتبرت العلاقة المثالية بين الإنسان والربّ بأنّها تتقوّم بمبدأ «أنا وأنت» المطروح من قبل مارتن بوبر، فالإنسان على ضوء هذه العلاقة يرتبط بالإله بصفته شخصاً حيّاً وفاعلاً. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإله الذي قصدته ماري دالي لا يتمثّل بالمسيح عيسى عليه السلام ولا بذلك الوجود المتعالي الذي تؤمن به الأديان، بل هو عبارةٌ عن حركةٍ وجوديةٍ فاعلةٍ مفعمةٍ بالحياة.

وممّا تعتقده هذه الباحثة النسوية أنّ تحطيم صنمية الربّ الأب في حياة البشرية ليس كافياً في نيل المرأة حقوقها المشروعة، وإنّما لا بدّ لها أيضًا من كسر القيود التي كبّلها بها الرجل على مرّ العصور والمتمثّلة في كونها كائناً «آخر»، لذا يجب أن تلج الحياة باعتبارها مخلوقاً متّسقاً مع الرجل بالكامل لا ثانوياً، وفي هذا المضمار أكّدت على وجود ارتباطٍ بين تصوير الربّ بالمذكّر وبين التقليل من شأن المرأة بصفتها كائناً «آخر».

وأمّا العلاقة بين الإنسان والربّ على أساس مبدأ «أنا وأنت»، فهي برأي دالي يجب ألاّ تقتصر على هذا الجانب، بل لا بدّ وأن تسري أيضًا بين البشر أنفسهم بذات الشكل، إذ في رحابها تتغيّر الأوضاع المزرية للمرأة والمتقوّمة بمنح الرجل الحقّ في قول «أنا» وعدم امتلاك المرأة لهذا الحقّ باعتبارها «ذلك» الكائن «الآخر»، فالمرأة بالنسبة إلى الرجل حسب هذه الرؤية ليست سوى «شيء»، ومن ثمّ فالعلاقة بينهما من سنخ ارتباط الأصل بالفرع.

إن أرادت المرأة تحقيق هدفها وتجاوز هذه الرؤية المنحازة للرجل، فلا محيص لها من اتّخاذ قراراتٍ جريئةٍ وشجاعةٍ برأي بول يوهانس أوسكار تيليش، وعليها أن تسعى بشكلٍ دؤوبٍ للعيش في رحاب وجودها الإنساني الأصيل، وتتصدّى بكلّ ما أُوتيت من قوّة للمقرّرات الجائرة التي اتّخذت بحقّها والأوصاف غير اللائقة بشخصيتها الإنسانية، مثل كونها كائناً

[1] - Daly M. (1973), Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston: Beacon, p. 32.

«آخر» أو مجرّد «شيءٍ» ثانويٍّ في الحياة الاجتماعية التي تمنح الأولوية للرجل.

النوع الآخر من اللاهوت الأنطولوجي يتجسّد في ما يسمّى في العصر الحديث بـ «لاهوت التحرير» الذي حظي باهتمام أتباع الفكر النسوي، حيث طرحت مفاهيمه الأساسية لأوّل مرّةٍ من قبل المفكّر جيمس كون الذي طرح مفاهيم لاهوت تحرير السود المعروف باصطلاح «لاهوت السود» ضمن كتابه «الثيولوجيا السوداء والتحرير»، والمبادئ الثيولوجية التي انبثقت من هذه التوجّهات اللاهوتية انعكست في الرؤى التي تبنّاها المفكّرون تجاه الجنس الأنثوي وتمّ تطبيقها في النظريات التي طرحها النسويون، وأوّل من فعل ذلك الناشطتان في مجال حقوق المرأة ليتي راسل وروز ماري روتر.

ليتي راسل من خلال اعتمادها على مبادئ لاهوت التحرير ضمن دعواتها لإقرار حقوق المرأة، بادرت إلى تفسير مفاهيم الكتاب المقدّس بأسلوبٍ ثوريٍّ وثيولوجيٍّ تحرّريٍّ، فقد فسّرت الفوز في الآخرة على سبيل المثال بأنّه لا يعني الإعراض عن الدنيا، بل يراد منه التغلّب على المعاناة والآلام والتمييز الذي يتعرّض له الإنسان في الحياة الدنيا، واعتبرت الذنب بأنّه يدلّ على معنًى مغايرٍ للتحرّر، وعلى هذا الأساس يجب اعتبار بعض القضايا ذنوباً، مثل الظلم والاضطهاد والتمييز الجنسي.

بما أنّ الظلم والتمييز يتجلّيان على أرض الواقع من خلال تجريد الإنسان عن إنسانيته واعتباره مجرّد «شيءٍ» أو كائنٍ «آخرَ»، فالذنب إثر ذلك يعني الخروج عن المبادئ الإنسانية، وثمرة ذلك أنّ تعاليم الكتاب المقدّس التي تؤكّد على وقوف الإنسان بوجه الشرّ والآثام، يراد منها استئصال العقبات التي تعترض حياة الإنسان وتؤدّي إلى تجرّده عن إنسانيته الحقيقية. وفي هذا السياق قال أتباع هذا الفكر اللاهوتي أنّ المرأة على مرّ التأريخ عانت من اضطهادٍ وتمييزٍ جنسيٍّ، إذ ارتكبت البشرية آثاماً بحقّها، لذا لا بدّ من لجوئها إلى مبادئ لاهوت التحرير لإنقاذ نفسها وتخليصها من القيود التي فرضت عليها ودنّست إنسانيتها[1].

* التنافر بين الأسس العقلية والأنوثة في الفكر الغربي

المرأة الغربية إبّان القرن التاسع عشر حُرمت من حقّها في العمل والدراسة جرّاء الاعتقاد الذي

[1] - توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، إيران، قم، منشورات معهد دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1998م، ص 54.

كان سائداً آنذاك بكونها تمتلك قابليات عقليةً أدنى ممّا يمتلكه الرجل وعدم تساويها معه ذاتياً وطبيعياً، فقد اعتبرت كائناً ضعيفاً بالذات وليس من شأنها أن تضاهي الرجل بتاتاً لكونها تعتمد على عواطفها في مختلف سلوكياتها، وهذه العواطف بطبيعة الحالة تجعلها تتبنّى سلوكيات منفعلة غير عقلانية إلى حدٍّ ما لكون هذه الميزة من مقتضيات بنيتها الأنثوية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الرؤية شاعت أيضًا بشأن الفئات التي هي أقلّياتٌ اجتماعيةٌ، مثل مُلَوّني البشرة وسائر الأقلّيات القومية، فهي أضعف من سائر الفئات، ويُعزى هذا الضعف إلى الاختلاف الطبيعي والفسيولوجي في مابينها.

الفيلسوفة الأسترالية المدافعة عن حقوق المرأة جانفييف لويد قالت في كتابها الذي دوّنته تحت عنوان (الرجل العقل: «الذكر» و «الأنثى» في الفلسفة الغربية): «دور العقل في الثقافة الغربية لا يقتصر على فهم المعتقدات، وإنّما للعقل دور هامٌّ في فهم شخصية الإنسان، فهو ليس مجرّد جزء من المعايير الذاتية التي نعتمد عليها لتقييم الحقائق، بل هو جزءٌ أساسيٌّ في مجال معرفتنا واقع إنسانية الإنسان والظروف التي يصبح على ضوئها إنساناً حسناً، وفهمنا النسبة الصحيحة بين كونه إنساناً مدركاً وسائر شؤون حياته.

الأفكار الفلسفية التي تبنّاها الأسلاف إزاء ذلك الشيء الذي يعتبر أساساً لإنسانية الإنسان وتجاه القضايا التي تعدّ ارتكازيةً في امتلاكه حياةً تليق بشأنه الإنساني، منحت الطباع البشرية صفاتٍ مثاليةً بمحورية العقل، وبكلّ تأكيد يمكننا التشكيك بشكلٍ جادٍّ بعمومية هذه المثُل وإثبات انحيازها».[1] وتعتقد هذه الباحثة النسوية أنّ تصوير العقل البشري بطابع ذكوري لا يرتكز على مجرّد آراءٍ مدوّنةٍ وسطحيةٍ فحسب، بل يضرب بجذوره في المبادئ الفلسفية الغربية، وقالت موضّحةً رأيها: «أفكارنا بالنسبة إلى الذكورة والأنوثة، والشعارات التي نرفعها في هذا الصعيد، ناشئةٌ في الواقع من المرتكزات التي تتقوّم عليها السلطة بمحورية أفضلية البعض على من هم أدنى رتبةً في الحياة، وبمحورية الطبيعة والخروج عن قانونها الطبيعي، وعلى أساس مبادئ السلب والإيجاب، والأصل والمكمّل.

الاعتقاد بوجود اختلاف بين الجنسين لا يتقوّم على مبدأٍ أخلاقيٍّ واضح يمكن الاعتماد عليه كمرتكزٍ لتصنيفهما ضمن فئتين متباينتين، وإنّما هو صِرفُ وسيلةٍ معتمدةٍ لبيان مكانتنا

[1] - جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات "ني"، 2002م، ص 22.

الأكسيولوجية».[1] وأضافت في هذا السياق أنّ الاعتقاد بالازدواجية في الوجود والمتقوّم بتفرّد الرجل بالمقام الأوّل وكونه أفضلَ من المرأة، يضرب بجذوره في النظريات التي تبنّاها الفيثاغوريون الذين كانوا ينسبون كلّ فضيلةٍ ومكرمةٍ إنسانيةٍ للجنس المذكّر، وثمرة هذه الرؤية المتطرّفة ليست سوى انحطاط الأنوثة في العالم الغربي وتصوير المرأة بكونها إنساناً دنيئاً ومن الدرجة الثانية: «حصيلة هذه الوجهة الفكرية لم تقتصر على تهميش المرأة بكلّ بساطة، وإنّما تأسيس قضية تحت عنوان (أنوثة) على ضوء هذا التهميش».[2] التصوّر السائد في الأوساط الفلسفية الغربية المعاصرة باعتبار العقل مذكّر الهيئة، نتيجته الحتمية هي تصوير أنّ كلّ ما يعقله الرجل في ذهنه ويعتبره صائباً ولازماً، ليس بالضرورة أن يتبادر في ذهن المرأة، فضلاً عن ذلك فالجندر هو أحد القضايا التي يعتقد البعض بوجوب تجرّدها عن الفكر العقلي، ولا شكّ في أنّ القابليات العقلية البشرية المتكافئة لكلا الجنسين تعدّ مرتكزاً أساسياً للكثير من النظريات الأخلاقية والسياسية، فهذه النظريات تتقوّم بعقل الإنسان بما هو إنسان ولا ارتباط لها بكونه ذكراً أو أنثى.

على الرغم من هذه الأطروحات الفكرية التي روّجت لها الداعية النسوية جينيفيف لويد، إلا أنّنا نلاحظ أصحاب الفكر النسوي يصرّون على رؤيتهم الجنسوية لجميع القضايا العقلية في المجتمع، وذلك من منطلق اعتقادهم بأنّ التفوّق في الخطابات الشفوية هو للذكور، فكلّما دار حوارٌ بين الرجل والمرأة يكون التفوّق الكلامي للرجل، لأنّ كلامه لا تعارض فيه وقلّما تستطيع المرأة مجاراته فيه، ومن ناحية أخرى فالنساء لا يتحدّثن كثيراً عن المنزل والأسرة.[3] تفيد الدراسات التي أجريت في بريطانيا أنّ الرجال من خلال بيانهم مختلف المواضيع للنساء، يظهرون وكأنّهم أكثر علماً منهنّ، ومن ثمّ فلا حيلة لهنّ سوى الإصغاء وتأييد ما يستمعن إليه، كما أنّ الرجال لهم صلاحية قطع كلامهنّ حينما يتحدّثن، وعلى الرغم من ذلك قلّما يعترضن على هذه الحالة، وفي الحين ذاته نادراً ما يبادرن إلى قطع كلامهم.[4] أضف إلى ذلك فإنّهنّ يطرحن أسئلةً أكثر منهم من منطلق تصوّرهنّ أنّ السؤال يتيح لهنّ مجالاً أكثر للكلام لكون الرجال بهذا الشكل يواصلون الكلام معهنّ عبر الإجابة عن استفساراتهنّ، كذلك يكثرن في كلامهنّ من استخدام ضميري «نحن» و «أنتم» وعلى أساس هذه الاستراتيجية الكلامية يحاولن التأقلم معهم قدر المستطاع كي يصبحن جزءاً من المجتمع.

---

[1] - جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگى و زنانگى در فلسفه غرب (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات "ني"، 2002م، ص 147.

[2] - المصدر السابق، ص 150.

[3] - Landis Vicky (1972), Feminism & Social Studies, political Studies, xxix. 3, p. 112.

[4] - Zimmerman jean (1975), Public man, Private Women. Princeton: Princeton University Press, p. 48.

وتفيد الدراسات المشار إليها أنّ الرجال لدى حديثهم مع أقرانهم الذكور عادةً ما يقطعون كلام بعضهم البعض الأمر الذي يدلّ على وجود تحدّياتٍ فكريةٍ في ما بينهم ضمن استراتيجيتهم الكلامية، وفي هذا السياق يتجاهلون بعض ما يطرحه الطرف المقابل بقصد السيطرة على الموضوع وتحقيق النتائج التي تنصبّ لصالحهم، وغالباً ما يطرحون هذه النتائج ضمن جملة واحدة كي يطّلع عليها من يحاورهم، لكنّهم حينما يتناولون أطراف الحديث مع النساء تكون لهم السلطة في الكلام باعتبار أنّهنّ أدنى مستوًى منهم. إن أردنا بيان طبيعة هذا السلوك فلا بدّ لنا من تتبّع جذوره ضمن المجتمع الذي تبلور في رحابه[1].

بناءً على ما ذُكر هناك اختلافٌ بين الرجل والمرأة على صعيد الكلام، وهذا الاختلاف غالباً ما يتبلور ضمن البيئة الثقافية وقلّما ينعكس في مضمار اللغويات ما يعني أنّ الأصول الثقافية المعتمدة في المجتمعات البشرية هي التي تحدّد نمط السلوك الخطابي على أساس جنس المتكلّم ومقامه الاجتماعي والطبقة التي ينحدر منها.

النسويون لم يبادروا في الحقيقة إلى تشذيب البنى الفكرية التي تقلّل من شأن المرأة في العالم الغربي، وإنّما قصدوا في آرائهم ونظرياتهم التنسيق بين العقلانية والجنس، لذلك تشبّثوا ببعض القضايا مثل سلطة الرجل في بعض المجالات التي من جملتها الخطاب الشفهي، في حين أنّ الرؤية الإسلامية لا ترتضي التقليل من شأن المرأة وترفضه من أساسه، حيث تؤكّد على عدم وجود اختلاف بين الجنسين من الناحية العقلية، والشاهد على هذه الحقيقة أنّ الفلاسفة المسلمين عرّفوا الإنسان - بما هو إنسان وبغضّ النظر عن ذكوريته وأنوثته - بالحيوان الناطق، وكما هو معلومٌ في القواعد المنطقية فكلمة حيوان تدلّ على الجنس البشري والناطق فصل له. إذاً، الذكورة والأنوثة التي يتّصف بها البشر تقسّمهم إلى نوعين، لذا حينما يكتمل الحديث عن إنسانية الإنسان وتتبلور كافّة المفاهيم المرتبطة به على صورتها الإنسانية، يأتي الدور لمبحث التذكير والتأنيث ضمن مبادئ الذاتي والعرضي وما لهما من خصائص.

الكائنات المادّية من الناحية الفلسفية مركّبةٌ من مادّةٍ وصورةٍ، ومادّتها هي في الواقع قابليتها وصورتها تدلّ على فعليتها باعتبارها أشياء موجودةً، وشيئية كلّ كائنٍ ترتبط بصورته لا بمادّته، لأنّ مادّة كلّ شيءٍ مشتركةٌ ولها القابلية على أن تتجلّى بصورٍ متنوّعةٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة اعتبروا التذكير والتأنيث من شؤون مادّة الشيء لا من شؤون

[1] - جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگى و زنانگى در فلسفه غرب (باللغة الفارسية)، ص 102.

صورته، ما يعني أنّ الذكورة والأنوثة لا أثر لهما مطلقاً على صورته وفعليته، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ كون الإنسان رجلاً أو امرأةً، منبثقٌ من مادّتهما لا من صورتهما لأنّ التذكير والتأنيث ليسا من مختصّات الإنسان فحسب، بل موجودان في الحيوانات والنباتات، ففيها ما هو مذكّرٌ وما هو مؤنّثٌ. لذا، حينما يتّصف هذا الحيوان بالكمال، فلا دور حينذاك لذكوريته أو أنوثته، وإنّما كلّ حيوان له فعليته وصورته الخاصّة به ومن ثمّ ترتكز كمالاته على هذا المحور، لكن غاية ما في الأمر أنّ الذكورية والأنوثة لهما تأثيرٌ على القدرة البدنية ولا تأثير لهما على الكمال الحقيقي، ناهيك عن أنّ الزوجية في شأن النباتات تعتبر أدنى رتبةً من الزوجية الحيوانية.

إذاً، التذكير والتأنيث ليسا من ذاتيات الإنسان، فضلاً عن ذلك فإنّ إنسانيته منوطةٌ بروحه، وروحه في الواقع منبعثٌ من عالم القدس ويُنسب إلى الله عزّ وجلّ، ومن البديهي أنّ كلّ شيء ينسب تشريفاً إليه تبارك شأنه يجب أن ينزّه من الذكورية والأنوثة[1].

وقد أكّد البارئ سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم على أنّ الإنسان حينما يتوفّى يُقبض روحه ليفارق بدنه ويبقى محفوظاً بالكامل دون أن يطرأ عليه أيّ نقصٍ، فحتّى وإن اندرس بدنه وتلاشى يظلّ روحه على حاله، وهذه الحقيقة تدلّ على كون بدن الإنسان ليس عين ذاته ولا جزءًا منها ولا حتّى لازماً لها، وإنّما هو مجرّدُ وسيلةٍ لهذه الذات، ومن ناحية أخرى، فالحيوانية والناطقية هما المرتكز الأساسي للذات بأسرها، ما يعني أنّ الناطقية جزءٌ من ذات الإنسان مثلما أنّ التعجّب من مستلزماتها، في حين أنّ البدن لا دور له هنا بتاتاً، لذلك وصف بعض الفلاسفة البدن بأنّه مطيّة الروح، ومن البديهي أنّ الممتطى يختلف عن الممتطي.

* الانسجام بين العقل والجنس

العقل هو الميزة الفارقة للإنسان عن سائر المخلوقات، إذ لا محيص له من التعقّل، والقرآن الكريم بدوره أكّد على أنّ قيمة الإنسان بعقله، ولولاه فهو أسوأ من البهائم التي لا تعقل شيئاً: ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ [2].

العقل في المفهوم القرآني والدين بشكلٍ عامٍّ، عبارةٌ عن وسيلة تتيح للإنسان معرفة الحقّ والعمل على أساسه، لذا كلّ من لا يمتلك إدراكاً صحيحاً فهو ليس بعاقلٍ، كما أنّ العالم الذي يعرف الحقيقة

[1] - محمّد حسين فضل الله، المرأة في ظل الإسلام، ترجمة مريم نور الدين، الجزء الرابع، لبنان، بيروت، منشورات "دار الزهراء"، 1405هـ، ص 33.
[2] - الأنفال: 20.

ولا يعمل بها فهو أيضًا ليس بعاقلٍ، وفي هذا السياق وصفه الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام حينما سأله أحد أصحابه عن حقيقة العقل، قائلاً: «**ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان**».[1] نستشفّ من هذا الحديث أنّ الإنسان الذي لا يعبد الله سبحانه وتعالى أو لا يؤدّي عملاً يجعله مستحقّاً للجنّة، هو في الواقع لس بعاقل، لأنّ العقل يعني اليقين والعمل، إذ عندما يدرك الإنسان شيئاً ببرهان نظري ويتيقنّ به ومن ثمّ يعمل به استناداً إلى قابلياته العقلية، فهو عاقلٌ بكلّ تأكيدٍ.

استناداً إلى ما ذكر أعلاه أكّد القرآن الكريم على كون المرأة ذات شخصيةٍ إنسانيةٍ حالها حال الرجل، ومن الآيات الدالّة على هذا الوصف للشأن البشري، قوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾.[2] هذه الآية تدلّ بصريح القول على أنّ كلّ إنسان ذكراً كان أو أنثى، خاضعٌ لقانونٍ عامٍّ وشاملٍ فحواه أنّه يقطف في عالم الآخرة ثمار أعماله الدنيوية الصالحة التي أنجزها على ضوء إيمانه، فسوف تتبلور حينذاك في رحاب حياةٍ طيّبةٍ، حيث يعيش في مجتمعٍ ملؤه الطمأنينة والأمن والرفاهية والسلام بعيداً عن كلّ تشويشٍ وقلقٍ ومعاناةٍ، ناهيك عن أنّ كلّ إنسان ذكراً كان أو أنثى سيتلذّذ بنعيم الجنّة بقدر أعماله الصالحة في الحياة الدنيا.

إذاً، الآية الكريمة تدلّ بوضوحٍ على هذه الحقيقة ولا تتضمّن أيّ مفهومٍ يمكن اتّخاذه ذريعةً للتشكيك بمقام المرأة الإنساني أو ادّعاء أنّها ستكون في الحياة الآخرة أقلّ شأناً ومرتبةً من الرجل، ولا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الآية تدلّ في مضمونها على واقع الرؤية الإسلامية تجاه إنسانية البشر، لذا فهي تدحض رأي أولئك المتطرّفين الذين يزعمون أنّ الإسلام دينٌ منحازٌ للجنس المذكّر، إذ تؤكّد على أنّ الثواب لا شأن له بجنس الإنسان، فمن يعمل صالحاً ينال ثوابه ذكراً كان أو أنثى دون أدنى تمييزٍ أو إجحافٍ.

* تصوير اقتدار المرأة في جاذبيتها الجنسية

معظم المبادئ التي تطرح في المشروع الفيميني الغربي تقتضي تجاهل الثنائية المفهومية بين الذكر والأنثى في مختلف الجوانب الطبيعية والثقافية، المتعالية والباطنية، الكلّية والجزئية، الذهنية والجسمانية، العقلية والشعورية، العامّة والخاصّة. ومرتكزهم في هذا المضمار أنّ المجتمعات البشرية تمنح الجنس المذكّر أهميةً أكسيولوجيةً عليا بينما تتنزّل بشأن الجنس المؤنّث إلى مقامٍ

[1] - محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، الكافي، إيران، طهران، منشورات "دار الكتب الإسلاميه"، 1988م، ج 1، ص 11.
[2]- النحل: 97.

أدنى ضمن مختلف المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالذكورة والأنوثة، ومن ثمّ تسفر هذه الثنائية ـ الازدواجية ـ عن تدنيّ شأن المرأة ثقافياً في البنية العامّة لحياة البشر.

بعض الفلاسفة النسويين قالوا إن حرمان المرأة من الخوض في القضايا الفلسفية أسفر عن رواج آراء قوامها أرجحية التجارب والمهن المختصّة بالرجل، ويمكن تشبيه هذه الحالة بما ذهبت إليه الفلسفة الغربية الحديثة في تأصيل بعض القضايا كحرّية الرأي والمساواة والفردانية عبر تصوير الإنسان بشخصية وجودية تختلف عن غيرها، فالرجل هو الإنسان والمرأة هي الغير.

النسويون في هذا المجال أكّدوا على أنّ النظريات الأخلاقية متقوّمةٌ بأسسٍ ازدواجيةٍ بمحورية تجارب الرجل وعرّفت النزعة الأخلاقية بكونها مضماراً عامّاً لا خاصّاً، وعلى الرغم من أنّ الأخلاق النسوية قوامها رؤيةٌ واحدةٌ، لكنّ مناهجها تتلخّص في الترويج لقضايا أنثويةٍ متنوّعةٍ على صعيد السلوك الأخلاقي، فقضية الأمومة مثلاً تدلّ على وجود ارتباطٍ ذي نمطٍ معيّنٍ بين الأمّ وطفلها، وهذا الارتباط عبارة عن أنموذج للسلوك الأخلاقي، وقضية حرّية الجنس المثلي بالنسبة إلى المرأة تدلّ على ترتكز على حرّية الاختيار بدل التكليف المتعارف، حيث يسعى النسويون إلى طرح مفاهيم يمكن للمثليات على أساسها أن يحقّقن أهدافهنّ ويبلغن أعلى مستوًى من الجنس المثلي، أضف إلى ذلك فالمنهج النسوي الأخلاقي يرتكز في أساسه على إضفاء تغييراتٍ إلى المبادئ المتعارفة في المجتمع والتي تمنح الرجل سلطةً على المرأة كي تبقى خاضعةً له ومنقادةً لأوامره ورغباته في شتّى المجالات العامّة والخاصّة.

المناهج النسوية على الصعيد الأخلاقي تضرب بجذورها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، حيث نلمسها جليةً في آثار بعض المفكّرين الغربيين من أمثال ماري ولستون كرافت وجون ستيوارت ميل وهاريت تايلور، وهذه المناهج التي تدخل في مراحلَ جديدةٍ يوماً بعد آخر، حيث تؤكّد على الأهمية البالغة للخصائص التقليدية التي اتّصف بها المرأة مثل العناية بأسرتها وشفقتها على أعضائها وإرادة الخير لها وتربية أبنائها والرأفة بهم والتعامل معهم بأخلاقٍ عالية، وهذه الأهمية لا تقلّ شأناً عن الخصائص التقليدية للرجل كالعقلانية والعدل والقدرة على الاستدلال. وفي هذا السياق أكّدت الفيلسوفة وعالمة النفس الأمريكية كارول جيليغان على أنّ المرأة تنزع بشكلٍ عامٍّ إلى طرح آرائها بلطفٍ وعنايةٍ لا بلحن العدالة، وذلك لأسباب عديدة، وفي كتابها الشهير «بصوتٍ مختلف: النظرية النفسية وتنمية المرأة» قالت أنّ الأسس الأخلاقية للذكر تتّسم بطابعٍ مختلفٍ بالكامل عن الأخلاق الأنثوية، وبما أنّ المرأة تتولّى مهمّة تربية الأطفال وتربيتهم أخلاقياً،

فهي على إلمامٍ بالمبادئ الأخلاقية وتعرف المسؤوليات الملقاة على كاهلها.[1] لكن على الرغم من هذه الوجهة العلمية المتقوّمة بأسسٍ سيكولوجيةٍ خاصّةٍ بكلّ واحدٍ من الجنسين، إلا أنّ النسويين لا ينفكّون عن المبالغة في القابليات الجنسية التي تمتلكها المرأة، ومن هذا المنطلق طرحوا قضايا أخلاقيةً خاصّةً بمحورية الخصال الجنسية الأنثوية هادفين من وراء ذلك إلى تعويض الضعف الكائن في ميزاتها الإنسانية - بحسب زعمهم - حيث ادّعوا أنّها افتقدت الكثير من خصالها الأصيلة جرّاء خضوعها لسلطة الرجل وإثر تهميشها في مضمار الحياة العامّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ العقود الأخيرة شهدت رواج قضايا جنسيةٍ مرتكزةٍ على إغراءاتٍ بدنية، إلا أنّ المجتمعات البشرية في العهود السالفة شهدت شيوع رؤيةٍ فلسفيةٍ ودينيةٍ إزاء الخصائص الجسمية للإنسان، فالحكيم أفلاطون على سبيل المثال تبنّى فكرة أفضلية الذهن على البدن المادّي، وقال إنّ هناك مراتبَ خاصّةً مرتبطةً بهما مؤكّداً على أنّ الأرجحية فيها دائماً ما تكون للذهن. بعد التغييرات الجذرية التي طرأت على الرؤى الغربية وترجيح الخصائص الجسمانية على الخصائص الذهنية، سادت فكرةٌ فحواها أنّ وظيفة المرأة تتلخّص في منح الرجل السعادة في الحياة، وعلى هذا الأساس صوّر الفيلسوف جان جاك روسو المرأة وكأنّها مجرّد وسيلة لا غاية، إذ صرّح في كتابه المعنون «أميل» قائلاً: «**تعليم المرأة بأسره يجب أن يتمحور حول الرجل، فعليها أن ترضيه وتنفعه وتفعل ما يحبّه وتكنّ له الاحترام، وعليها تعليمه في طفولته، وحينما يكبر يجب أن تعتني به وتكون مصدراً لطمأنينته بحيث تجعل حياته بهيجةً. هذه المهمّة الملقاة على عاتق المرأة يجب أن تروّج تربوياً في جميع الأزمنة ويجب أن تبدأ منذ سنّ الرضاعة**».[2] الجدير بالذكر هنا أنّ التيارين الأوّل والثاني للنزعة النسوية عارضا هذه الرؤية لدرجة أنّهما انتقدا المسابقات التي تقام لاستعراض جمال المرأة أو لاختيار ملكة الجمال وشبّها الحاضرين فيها بقطعان الماشية، وذلك من منطلق اعتقادهم بأنّ بعض السلوكيات من قبيل استخدام المكياج وارتداء الباروكة والتعطّر ليست سوى تداعياتٍ لمبادئ الفكر الرأسمالي الذي بسط نفوذه على نطاق واسع، والطريف أنّ هذا التوجّه أثمر نتائجَ ملموسةً تجسّدت في أضرارٍ مادّيةٍ للشركات المنتجة لوسائل التجميل، لكن سرعان ما انقلبت الصورة وتغيّرت وجهات النظر النسوية وانطلق التيار النسوي الليبرالي الذي سحب البساط من تحت قدمي سلفه الراديكالي، فحلت الأستيطيقا الليبرالية محلّ الأستيطيقا الراديكالية التي اعتبر

[1] - Gilligan Carol, (1982), In a Different Voice, Harvard University press, p. 131.

[2] - جان جاك روسو، اميل يا آموزش وپرورش (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر كيا، إيران، طهران، منشورات "گنجينه"، 1970م، ص 221.

أتباعها أنّ مشاركة المرأة في عالم الجمال تعدّ تبلوراً لاقتدارها ونفوذها في المنافسات الاجتماعية المحتدمة، فهي على ضوء خصائصها الأستيطيقية تشعر باقتدارٍ.

جسم المرأة في عصر ما بعد الحداثة أصبح وسيلةً تجاريةً رابحةً في شتّى الصناعات والنشاطات الاقتصادية، ومن هذا المنطلق بادرت الشركات متعدّدة الجنسيات (Multinational Corporation) إلى إنجاز مشاريعَ تعود عليها بفوائدَ ماليةٍ كبيرةٍ عن طريق الترويج لظاهرة السفور الفاضح الذي لم يكن معهوداً في المجتمعات القديمة، وبهذا استقطبت أنظار الناس نحو الاهتمام بالجانب الجمالي في الجسم وشجّعتهم على الزينة والتبرّج، وفي يومنا هذا تكفّلت التقنية الحديثة بذلك وخضعت لها الأسس الطبيعية التي كانت متعارفةً بين البشر مثل عملية الإنجاب والعمليات الجراحية وبما فيها عمليات التجميل البلاستيكي، حيث انتشرت على نطاقٍ واسعٍ وفق أسس أستيطيقية وما زالت تتمدّد يوماً بعد آخر وتبسط نفوذها بين البشر إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ، كما أنّ التطوّر الإلكتروني لعب دوراً مصيرياً في التغييرات التي طرأت إبّان العصر الحديث، فالمواقع الإنترنتية التي لا حصر لها خلقت لدى متابعيها رغباتٍ وطموحاتٍ وهميةٍ وافتراضيةٍ بدلاً عن تلك الرغبات والطموحات الحقيقية.

جسم الإنسان في عصر ما بعد الحداثة أصبح آلةً وموضوعاً من المواضيع العلمية، حيث تمحورت بحوث بعض العلوم الجديدة حوله ولا سيّما البيوكيمياء والجينات الوراثية، لذلك خرج عن طبيعته الميتافيزيقية فأصبح ذا طابعٍ علمانيٍّ، وإثر ذلك تغيّرت رؤية الإنسان الغربي إزاء الجندر والبدن ومن ثمّ ابتعد عمّا كان شائعاً بين أسلافه من مفاهيمَ جنسويّةٍ الأمر الذي دعا الكثير من البلدان الغربية إلى أن تعيد النظر في قوانين الزواج ومختلف المقرّرات الرسمية والعرفية المرتبطة به لكون الرغبات والممارسات الجنسية الخارجة عن النطاق العرفي والقانوني أصبحت مشروعةً اجتماعياً ولم يعد الناس يرفضونها كالسابق، كما أنّ الأطفال الذين يولدون ضمن علاقاتٍ غير شرعية أصبح حالهم حال أقرانهم الذين يولدون من علاقاتٍ شرعيةٍ. تزامناً مع هذه التغييرات الجذرية شهد العالم الغربي شيوع مظاهرَ جديدةٍ أخرى من جملتها التأكيد على سلامة البدن ومختلف الشؤون الصحّية بفضل التطوّر الطبي الكبير، ومن هذا المنطلق بدأ الناس يهتمّون بشكلٍ ملحوظٍ بأوضاعهم الجسمانية ويعتنون بها قدر المستطاع.

إذاً، جسم الإنسان الذي كان في العصور السابقة مسخّراً للعمل، أنيطت له في عصر ما بعد الحداثة مهام جديدة أبرزها استعراض محاسنه والتأكيد على جوانبه الجنسية، ومن هذا المنطلق

تمكّن الرأسماليون من تحقيق أرباحٍ ماليةٍ طائلةٍ على المستويين الفردي والجماعي، إذ بات التنوّع أصلاً ارتكازياً في المجتمعات الغربية الحديثة، فهو بطبيعة الحال يرفع من مستوى الاستهلاك وبالتالي ينصبّ في مصلحتهم بعد أن بذلوا كلّ ما بوسعهم لتأصيله في حياة البشر وترويجه على نطاقٍ أوسعَ.

الاستهلاك بات مرتكزاً أساسياً في عصر ما بعد الحداثة، ولم يَعد الروح أهمَّ من البدن كما كان عليه الحال سابقاً، ناهيك عن أنّ البدن أصبح مقدّساً وله الأولوية في كلّ مضمارٍ.

يدّعي النسويون أنّ المرأة بفضل محاسنها الجسمانية وسحرها الجنسي لها القدرة على مواكبة المبادئ الاجتماعية والسياسية التي شهدتها البشرية جرّاء سيادة النظام الأبوي، لكنّهم غفلوا عن أنّ القابليات الجندرية المستودعة في باطنها ليست عامّة بحيث يدّعى وجودها في باطن جميع النساء، إذ ليس كلّ امرأة لها القدرة على تسخير قابلياتها الطبيعية في هذا المضمار أو استثمارها بشكلٍ صائبٍ، ومن ثمّ لا يمكنها إثارة شهوة الرجل وتأجيج مشاعره بحيث تسيّره كيفما تشاء وتجلعه عبداً لجسمها وجذابيتها الجنسية. إذاً، على الرغم من أنّ الشبق والرغبة الجنسية الجامحة جزء من ذات الأنثى وميزةٌ أساسيةٌ لطبيعة خلقتها، لكنّ كلّ قابليةٍ جنسيةٍ مفتقرةٌ من الأساس إلى تربيةٍ صحيحةٍ وعليها أن تحذر من عدم الوقوع في فخّ الشذوذ الجنسي الذي بات ظاهرةً شائعةً في العالم الغربي إبّان العصر الحديث، فقد تمّ تسخير جسم المرأة لأغراض شهوانية وجنسية واقتصادية بعد أن خدعت بشعاراتٍ فكريةٍ وثقافيةٍ برّاقةٍ ومغريةٍ أغفلتها عن أنّ هدف من روّج لها هو تحقيق مكاسبَ اقتصاديةٍ.[1]

الحقيقة التي لا يُنكرها أحد هي أنّ المرأة الغربية خُدعت فكرياً بمظاهر الحياة العصرية في هذه الحقبة التأريخية الزاخرة بشتّى الأحداث والتغيُّرات المتسارعة، وذلك حينما لُقّنت أفكاراً منحرفةً صوّرت جسمها كآلةٍ وجمالها كوسيلةٍ، فتوهّمت إثر ذلك بأنّها ستقبى بهذا الشكل حتّى آخر عمرها، حيث توهّمت أنّها قادرةٌ على استثمار جذابيتها الجنسية في جميع الأحيان لصياغة شخصيتها الأنثوية التي يعشقها الرجال.

الإغراءات الجنسية الأنثوية في الواقع ليست كما تتصوّر المرأة الغربية المعاصرة، فهي غيرُ قادرةٍ مطلقاً على تأصيل عشقٍ أزلي في عمق قلب الرجل، بل التعرّي بحدّ ذاته هو الذي يغتال العشق ويطمس الحبّ الحقيقيّ، ولا نرى بأساً هنا بالإشارة إلى ما ذكرته الباحثة النسوية وندي شليث نقلاً

[1] - مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، إيران، طهران، منشورات "صدرا"، 1996م، ص 9.

عن الفيلسوف الشهير إيمانويل كانط: «المعشوق في الحبّ الجنسي ليس سوى عنصر يثير الشهوة الجنسية، لذا بعد أن يُشبع العاشق رغبته من هذا المعشوق وتخمد شهوته فهو يتخلّى عنه ويلقيه بعيداً عنه كما تلقى الليمونة التي امتصّ عصيرها ولم يبقَ فيها شيءٌ يمتصّه».[1]

خلافاً لما ذهب إليه النسويون وبشهادة الحقائق التأريخية، فتحلّي المرأة بالخجل والحياء والعفاف يعني عملها وفق تلك الأصول الأخلاقية والقواعد الغريزية الأصيلة التي تتمكّن في رحابها من تأجيج نار العشق في قلب الرجل لدرجة أنّها تصبح لديه مقدّسةً وذات شأنٍ رفيع،[2] وبما أنّها خلقت بطبيعتها محبّبةً ولطيفةً، فهي بكلّ تأكيد لديها مهارة امتلاك قلب الجنس المقابل والتربّع فيه كمعشوقةٍ يفعل لأجلها المستحيل. لكن حينما ينظر البشر إلى الجنس المؤنّث وكأنه مخلوقٌ عديمٌ الهوية وخالي الوفاض من عناصر الشخصية الإنسانية الحقيقية باعتباره كائناً يمتلك بدناً مثيراً للشهوة، تمسي المرأة آلةً جنسيةً ذاتَ أعضاءٍ بدنيةٍ ناعمةٍ ومثيرةٍ يمكن للرجل التمتع بها جنسياً لإشباع غرائزه وشهواته، ففي هذه الحالة تدنّس شخصيتها وتتعرّض هويتها لصفعةٍ مؤلمةٍ تحطّ من كرامتها الإنسانية الأصيلة.

ما يدعو للأسف أنّ المرأة في رحاب الثقافة الغربية لم تعد تحتفظ بذلك الحياء الذي يجعلها تستهوي الذكر وهي مقتدرة إلى جانب كونها لطيفةً وناعمةً، بل جرّاء خسرانها حياءها باتت ضعيفةً حقّاً ولا محيص لها سوى أن تمدّ يد الحاجة والسؤال للآخرين، وهذه الحالة تفاقمت أكثر بعد رواج الفكر النسوي الذي سخّر قدرتها على الجانب الجنسي الشهواني في العالم الغربي، لذلك خسرت شأنها الأنثوي اللطيف الذي هو جزءٌ لا ينفكّ عن شخصيتها ومن ثمّ هُزمت في معترك الحياة وطُمست كرامتها ودنّس شرفها الذي هو في واقع الحال العنصر الأساسي الذي يجعلها معشوقةً للرجل.[3]

لا شكّ في أنّ الحصيلة الطبيعية لطغيان هذه الظاهرة الشاذّة المتقوّمة بمرتكزات جنسيةٍ شهوانيةٍ، هي رواج معتقداتٍ خاطئةٍ فحواها قدرة المرأة على التصدّي للنظام الأبوي - البطريركي - الذي جعل الرجل يستحوذ على مقاليد أمورها، والأمر هنا لا يقتصر على المرأة فحسب، بل إنّ أشدّ

---

[1] - وندي شليث، فمينيسم در آمريكا تا سال 2003 (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية معصومة محمدي وآخرون، إيران، قم، منشورات مكتب نشر المعارف، 2005م، ص 35.

[2] - ويل ديورانت، تاريخ تمدن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، إيران، طهران، منشورات "آموزش و انقلاب اسلامي"، 1994م، ص 614.

[3] - غلام علي حداد عادل، فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات "سروش"، 1980م، ص 61.

المؤيّدين للمدّ التنويري في العصر الحديث وأبرز المفكّرين المعاصرين يعيرون أهمية بالغة لأنوثة المرأة بشكلٍ مباشرٍ، لكنّهم ينظرون إلى جانبها الإنساني بشكلٍ عرضي.

* الاستحقاق الكمّي بدل الحقّ النوعي

منذ القرن السابع عشر الميلادي شهدت المجتمعات الغربية تحوّلات واسعة النطاق في شتّى المجالات جرّاء النهضة العلمية والفلسفية الكبيرة التي اجتاحت الأوساط الفكرية من أقصاها إلى أقصاها ولا سيّما على صعيد القضايا الاجتماعية التي ولدت من رحمها حركة الدفاع عن حقوق الإنسان، ومعظم الباحثين والمفكّرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين سلّطوا الضوء في كتاباتهم ودراساتهم على الحقوق الفطرية والطبيعية للبشر ودافعوا عنها بكلّ قوّةٍ من منطلق اعتقادهم بكونها حقوقاً إنسانيةً لا يحقّ لأيّ كائنٍ تجريد أيّ إنسانٍ منها، ولم يتوانوا لحظةً عن الترويج لهذه الأفكار ودعوا إلى تعليم الناس أصولها، والأسماء الشهيرة كثيرة هنا لكن أبرزها في العصر الحديث جان جاك روسو وفرانسوا ماري أرويه المعروف باسم «فولتير» وشارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم «مونتسكيو».

المحور الأساسي الذي ارتكزت عليه آراء ونظريات هؤلاء الفلاسفة والمفكّرين هو أنّ الإنسان بفطرته وطبيعته الإنسانية يمتلك مجموعةً من الحقوق والحرّيات التي لا يمكن لأيّ فردٍ أو جماعة تجريده منها، ناهيك عن أنّ هذه الحقوق تسري لكلّ قومٍ من البشر وهنا أيضًا تعدّ لازمةً ولا يحقّ لأيٍّ كان سلبها منهم تحت أيّ ذريعةٍ أو تبريرٍ، وحتّى صاحب الحقّ بذاته غير مخوّلٍ بتجريد نفسه منها ومنحها لغيره برغبته وإرادته. هذه النهضة الفكرية ذات الطابع الاجتماعي آتت أكلها لأوّل مرّةٍ في بريطانيا عام 1668م ثمّ في الولايات المتّحدة الأمريكية عام 1776م وبعد ذلك في فرنسا عام 1789، حيث تبلورت ضمن حركاتٍ وانتفاضاتٍ وثوراتٍ أسفرت عن تغيير الأنظمة الحاكمة، وتمخّضت في ما بعد عن إصدار مواثيق وتوقيع اتّفاقياتٍ محلّيةٍ ودوليةٍ لتسري بالتدريج إلى شتّى أرجاء العالم.

الجدير بالذكر هنا أنّ أوجه الشبه والاختلاف بين الذكر والأنثى هما المرتكز الأساسي والعنصر المشترك في مختلف الرؤى النسوية في الدفاع عن حقوق المرأة، حيث يعزو النسويون السبب في تخلّف المرأة عن ركب الحضارة وحرمانها من حقوقها الإنسانية الثابتة إلى انعدام العدل والتطرّف المجحف في تقسيم الأعمال بحسب الجنس وإبعادها عن الرجل في المراكز الحسّاسة وعدم منحها مناصبَ هامّةً إلى جانب تهميشها في سائر المشاغل الأساسية، وفي خضمّ هذه الأوضاع

حُرمت من التعليم ولم يسمح لها بأداء دورها الاجتماعي اللائق بشأنها، إذ ينظر إليها المجتمع على ضوء جنسها الأنثوي بصفتها إنساناً من الدرجة الثانية في الحياة الاجتماعية وحتّى في الأعمال التي تزاولها خارج المنزل، وقد انعكست هذه الرؤية في الأجور التي تتقاضاها إزاء الأعمال التي تنجزها، فالمجتمع لم ينصفها حتّى في ثمن جهودها، ومن هذا المنطلق شمّر أتباع الفكر الفيميني عن سواعدهم لإعادة النظر بشكلٍ أساسيٍّ في المفاهيم الجنسية والجندرية - ولا سيّما مفهوم الأنوثة - بهدف تعيين المقصود من التأنيث وتحديد أطره الخاصّة لانتشال المرأة من واقها المرير وتخليصها من القيود الجنسية التي تمّ تكبيلها بها على مرّ العصور. النسويون قالوا أنّ مفهوم الأنثى في المجتمعات البشرية لا ينمّ عن أمرٍ واقعٍ، وإنّما هو انعكاسٌ لأمرٍ مزيّفٍ، وعلى هذا الأساس اعتبروا مفهوم الجنس sex مختلفاً عن مفهوم الجندر gender وعلى الرغم من اعتقادهم بكون الاختلافات الجنسية متأصّلة في طبيعة البشر، لكنّهم عزوها إلى مناشئ ثقافيةٍ واجتماعيةٍ، لذلك قالوا من الخطأ بمكانٍ تصوّر أنّ الجندر له جذورٌ جنسيةٌ، أي أنّه ليس من الصواب الاعتقاد بكون كلّ أنثى يجب أن تقتضي طبيعتها لعب دور المرأة، فهذا التلازم - برأيهم - من صياغة ثقافة البشر.

الثمرة الطبيعية لهذا الاستنتاج النسوي هي أنّ الرجل أيضًا له شخصيةٌ جنسيةٌ مزيّفةٌ لكون جندره مختلفاً عن جنسه، فالذكورية حتّى وإن كانت شأناً طبيعياً وحقيقياً إلا أنّ الجنس الذكري من صياغة البشر وحصيلة للثقافة التي تمخّضت عن النظام الأبوي الذي هدف رعاته إلى الإبقاء على سلطة الرجل وخلق تحدّيات على ضوء مفهوم الأنوثة المزيّف. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النسويين استندوا إلى واقع التعامل مع المرأة في العصور القديمة لإثبات مزاعمهم هذه، وفي هذا السياق طالبوا بإلغاء التقسيمات الجنسية في مجال العمل معتبرين هذه المطالبة ركناً أساسياً لإحقاق حقوق المرأة، حيث يعتقدون بأنّ تقسيم الأعمال والوظائف الاجتماعية متقوّمٌ بأسسٍ جنسيةٍ لكون الأعمال الإنتاجية تناط إلى الرجل في حين أنّ الأعمال المنزلية وتربية الأطفال تلقى على كاهل المرأة[1].

روّاد الفكر النسوي أكّدوا على عدم فائدة الشعارات التي تُرفع للمطالبة بحرّية الشعوب واحترام حقوق الإنسان ما لم تمُنح المرأة حرّيةً تامّةً وتتساوى مع الرجل بالكامل، وعلى الرغم من دورهم الإيجابي في إثبات أنّ المرأة تعرّضت لظلمٍ واضطهادٍ بسبب أنوثتها، إلا أنّهم أخفقوا في الأسلوب الذي يجب أن ينتهج للمطالبة بحقوقها. في حقبةٍ من الزمن تعالت صيحاتٌ نسويةٌ لانتشال الأنثى

[1] - فريبا علاسوند، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: فمينيسم: خاستگاه كنوانسيون، نشرت في مجلة "كتاب نقد" الفصلية، العدد 29، 2003م، ص 24.

من الأعمال الإجبارية التي كلّفت بها قائلين إنّها ليست مجبرةً على أن تبقى أنثى، لكنّ بعضهم اليوم يقولون كفى، إذ تجاوزت الدعوات الحدّ المقرّر لكونهم أدركوا أنّ رجولة المرأة منهكةٌ لها.[1]

الملفت للنظر هنا أنّ المرأة في البلدان الغربية حتّى وإن منحت في ظاهر الحال إرادةً حرّةً، إلا أنّ الإرادة تختلف في الواقع عن القدرة على الاختيار الذي يعني رغبة الإنسان في انتخاب أمرٍ من بين عدّة أمورٍ، ومن المؤكّد أنّ الرغبة ترتبط بالدوافع المكنونة في النفس الإنسانية والتي عادةً ما تتأصّل فيها إثر خلفياتٍ سابقةٍ ضمن نظامٍ معيّنٍ. النظام المادّي الغربي يعتبر أعضاءه ومؤسّساته ومختلف المكوّنات التابعة له مسؤولةً عن تصميم وإنتاج شتّى القضايا التي يمكن للمرأة اختيار ما يعجبها منها، بل ويمكن لجميع الناس اختيار ما يرغبون به منها.

وفي مقابل الانتخاب، يدلّ الاختيار على الإيجاد، ويمكن تشبيهه بالصفحة البيضاء التي يبادر الإنسان إلى كتابة ما يشاء فيها، أي أنّه يصوغ ما يشاء بإرادته وليس كالانتخاب الذي تصاغ له الأمور فيختار منها ما يشاء بإرادته أيضًا.

الجدير بالذكر هنا أنّ الحرّية الحقيقة تتجلّى في عالم الواقع ضمن قدرة الإنسان على الاختيار، والإنسان بحسب الرؤية المادّية عبارة عن كائن ينزع إلى الانتخاب وله الحقّ في أنّ يتمتّع بحقوقه كإنسانٍ وينعم بحرّيةٍ سياسيةٍ في شتّى المجالات. المنظّرة النسوية أوكين مولر أكّدت على ضرورة أنّ تسعى المرأة لإيجاد طبقةٍ اجتماعيةٍ خاصّةٍ بها، واعتبرت الشعارات التي ترفع دفاعاً عن حقوق الإنسان تنصبّ لصالحها، لذلك دعت النسويين إلى كسب دعم أصحاب هذه الشعارات.[2]

الدكتورة الأمريكية توني غرانت المتخصّصة بسيكولوجيا الإنسان والمدافعة عن حقوق المرأة، وصفت أوضاع الجنس المؤنّث في العصر الراهن كما يلي: «**المرأة المعاصرة تحرّرت إلى حدٍّ ما من الوضع السابق الذي كانت فيه مجرّد وسيلةٍ لإشباع شهوة الرجل وعطشه الجنسي، إلا أنّ السؤال الذي يطرح اليوم هو: بعد أن تحرّرت، ماذا عليها أن تفعل؟ الكثير من النساء يمضين حياتهنّ مع الرجال تحت سقفٍ واحدٍ دون أن يفكّرن بمستقبلهنّ، ومنهنّ من يمنحنّ أبدانهنّ لهم بكلّ سهولةٍ بشكلٍ يفوق ما فعلته أسلافهنّ على مرّ العصور، لكن مع ذلك ليست لديهنّ الكثير من المطالبات الأساسية**».[3]

مفهوم «المساواة» الذي رفع من قبل أتباع الفكر النسوي كشعارٍ ارتكازي، استخدم بدلاً عن

[1] - توني جرانت، زن بودن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فروزان كنجي زاده، إيران، طهران، منشورات "ورجاوند"، 2002م، ص 86.

[2] - Moller Okin, Susan (1998), Is Multiculturism Bad for women, New Jersey: Preston University, p. 102.

[3] - توني جرانت، زن بودن (باللغة الفارسية)، ص 90.

مفهوم «التشابه» بشكلٍ مقصودٍ أو غير مقصود، حيث اعتبروهما شيئاً واحداً، وعلى هذا الأساس باتت إنسانية المرأة مدعاةً لنسيان أنوثتها، لذا لا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الحركة لا تسعى في واقع الحال إلى إقرار المساواة والعدل القانوني بين الجنسين ونبذ جميع أشكال التمييز بينهما، بل محورها إيجاد أوجه شبه آليةٍ بينهما ومساواة في الحقوق بغضّ النظر عن قابليات كلّ واحدٍ منهما وهويته وواقعه التكويني.

* الجندر في التعاليم الإسلامية

المبادئ الإنسانية المعتمدة في التعاليم الإسلامية كمعيارٍ لتقييم البشر نساءً ورجالاً، هي في الحقيقة متكافئة ولا تمييز فيها بين الجنسين لكونها تتقوّم بشكلٍ أساسي بفضائل روح الإنسان لا جسمه، إذ لا فرق بين الرجل والمرأة من هذا الجانب.

هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تطرّقت إلى بيان القيم الأصيلة التي يتمّ في رحابها تصوير الشخصية الحقيقية للإنسان وبيان المعالم الأساسية لهويته بغضّ النظر عن كونه ذكراً أو أنثى، ومن جملتها ما يلي: العلم والجهل، الإيمان والكفر، الكرامة والذلّة، السعادة والشقاء، الفضيلة والرذيلة، الحقّ والباطل، الصدق والكذب، التقوى والفجور، الطاعة والعصيان، الانصياع والتمرّد، الغيبة وتركها، الأمانة والخيانة، وإلخ من مسائلَ أكسيولوجيةٍ أخرى تتجاوز نطاق الجندر والخصائص الجنسية، إذ لم يخصّص الفضل والانحطاط فيها بالذكر أو الأنثى. أضف إلى ذلك أنّ المسائل العلمية ومختلف الشؤون الأكسيولوجية الدينية وغير الدينية لا شأن لها بجنس الإنسان، ومن المؤكّد أن النفس الإنسانية هي موضوعها الأساسي.

لا ريب في وجود اختلافاتٍ بين بني آدم، فهم ليسوا على نسقٍ واحدٍ، وهي كثيرة ومتنوّعة لدرجة أنّ المقنّن عاجزٌ عن سنّ قوانين تعمّها قاطبةً، فهذا الأمر إن لم يكن مستحيلاً فهو غير عملي، ناهيك عن أنّ سنّ قوانين كهذه يتعارض مع مبادئ التقنين المتقوّم على رؤى واقعية والمنبثق من المصالح والمفاسد، لأنّ القوانين في الحقيقة ليست مجرّد قضايا اعتبارية. هذه الاختلافات التكوينية التي تتسبّب بحدّ ذاتها في حدوث اختلافٍ على صعيد المصالح والمفاسد، هي في الواقع منشأٌ لاختلاف الناس بالحقوق والتكاليف من مقتضى الحكم الضروري بالقياس، أي أنّ التكاليف والأحكام الاجتماعية عندما تكون متناسقةً مع واقع الحياة فهي تضمن سعادة الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء في ما لو رُوعيت بشكلٍ صحيحٍ، وبما أنّ هذه السعادة تعدّ ركناً أساسياً في الحياة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، فالعقل يحكم بضرورة سنّ قوانينَ ومقرّراتٍ تتناسب مع واقع

الحياة استناداً إلى المصالح والمفاسد طبق ما تقتضيه خصائص وميزات كلّ جنسٍ.

لا شكّ في أنّ منشأ الاختلاف بين الذكر والأنثى يعود إلى عدم تشابه خصائصهما الجسمانية، وهذا الأمر انعكس في الرؤية الواقعية القرآنية، وعلى أساسها صيغت المبادئ والتشريعات القرآنية الخاصّة بكلّ جنسٍ، فالاختلاف الجسماني يعدّ بطبيعته منشئاً لكلّ تباين بين الرجل والمرأة، لذا فهو وازعُ للإذعان بالحقائق والضرورات التي لا يمكن تجاهلها بتاتاً.

الخصائص الجسمانية التي تضرب بجذورها في خلقة الإنسان، هي في الحقيقة مصدرٌ للقابليات والمؤهّلات البدنية والقدرات الفردية، ناهيك عن أنّها من الضرورات الأساسية في حياة البشر، لكن لا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ التأهيل الجسماني لا يمكن اعتباره مجرّد قدرة بدنية، فالقدرة البدنية للرجل على سبيل المثال حتّى وإن كانت تفوق قدرة المرأة، إلا أنّ جسم المرأة فيه قابلياتٌ يمكن استثمارها لكنّ جسم الرجل محرومٌ منها، وحتّى إن كان جسم الرجل أكثر مقاومةً أمام العوامل الخارجية، لكنّ جسم المرأة يمتاز بلطافته وجماله، ومن هذا المنطلق فإنّ فضائل البدن وقابلياته ومؤهّلاته الخاصّة لكلّ من الذكر والأنثى ترتبط بواقع الحياة والأطر التي يمكن أن تتبلور في رحابها، لذا لا يوجد جسم أفضل من غيره ذاتياً، وإذا كان بدن الرجل أكثر مقاومةً وقدرةً عضليةً وأرقى قابليةً إنتاجيةً واقتصاديةً، فإنّ بدن المرأة أكثر لطافةً وجمالاً وأرقى إنتاجيةً لبني البشر، بل لا يمكن أن يولد إنسان بدونه.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأوضاع السابقة والحالية للمرأة في حياة البشرية لا صلة لها بهويتها الأنثوية ومؤهّلاتها الذاتية، وإنّما يعود منشؤها إلى السلطة التي خضعت لها والمجتمع الذي حرمها من حقوقها المشروعة وجعلها إنساناً من الدرجة الثانية، لأنّ شخصيتها في واقع الحال كشخصية الرجل، فمن شأنها أن تتنامى وتتكامل وترتقي إلى أعلى المستويات، كما أنّها مثله حينما يخضع لنير الاستعمار ويعاني من ظلم السلطة الحاكمة واضطهادها، فهو في أوضاعٍ كهذه يعاني من الجهل والحرمان، وكلّ مسألةٍ سلبيةٍ في هذا المضمار ليست منبثقة من مؤهّلاته الذكرية وإنّما هي ناجمةٌ عن حرمانه من تفعيل هذه المؤهّلات وسلب حقوقه المشروعة وقمع قابلياته المكنونة في هويته الإنسانية.

هذه الحقائق طرحتها التعاليم الإسلامية ضمن منهجيتها الحقوقية ومبادئها الأسرية ورؤيتها تجاه الذكر والأنثى قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، وهي تختلف في الواقع عمّا هو شائعٌ اليوم، فالإسلام لم يقرّ نمطاً واحداً من الحقوق والتكاليف للذكر والأنثى في جميع الشؤون والقضايا

التشويقية والعقابية، حيث ارتأى الشارع المقدّس أنّ بعضها مناسبٌ للجنس المذكّر وبعضها الآخر يتناسب مع كيان الجنس المؤنّث، فيما أقرّ أحكاماً مشتركةً في بعض الموارد، ولا شكّ في أنّ تشابه الجنسين في الخصال الإنسانية وتكافؤهما من هذا الحيث يعني مساواتهما في الحقوق الإنسانية وليس في القوانين التي يجب وأن يتناسق كلٌّ منها مع واقعهما الذاتي.

الكمّية كما هو معلوم غير النوعية، ومن البديهي أنّ الشريعة الإسلامية لم تقرّ حقوقاً تكوينيةً لكلّ واحدٍ من الجنسين، لذا فهي لم تمنح الجنس المذكّر أيّ امتيازٍ ولم ترجّحه على الجنس المؤنّث من الناحية الحقوقية، حيث راعت مبدأ المساواة بين البشر كأصلٍ ارتكازي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّها لا تعارض تساويهما في الحقوق، لكنّها تعارض تشابه حقوقهما.[1] الاشتراك بين الذكر والأنثى في الحرمة الشخصية والكرامة الإنسانية لا يقتضي تشابههما من حيث الحقوق بالتمام والكمال، لأنّ الأصول والمقرّرات الحقوقية لا يتمّ إقرارها دائماً للبشر بما هم بشر، وإنّما هناك الكثير منها تسنّ لتنظيم العلاقات بين الناس بمختلف خصائصهم، إلا أنّ المرتكز الأساسي هو تساوي الجنسين بحقوقهما العامّة والإنسانية، إذ مع وجود اختلافٍ راسخٍ ومؤكّد بين الذكر والأنثى، فلا بدّ من تقسيم الأعمال والمهامّ في مابينهما إلا إذا مسخت هويتيهما الذكرية والأنثوية ففي هذه الحالة لا ينبغي القيام بأيّ تقسيمٍ، فالتساوي في الواقع غير التشابه، حيث يعني التكافؤ بينما الثاني يعني الانسجام.

الشريعة الإسلامية كما ذكرنا آنفاً، لم تمنح الجنس المذكّر أيّ حقوق ومزايا على حساب الجنس المؤنّث ولم ترّجح الذكر على الأنثى حقوقياً وأكسيولوجياً، لكن غاية ما في الأمر أنّها سنّت أحكاماً متباينةً على ضوء مبدأ الحقّ والتكليف بحيث تتناسب مع قابليات كلّ واحدٍ منهما، وفي بعض الموارد منحت أحد الجنسين صلاحيات أكثر[2].

خلاصة الكلام أنّ الرجل والمرأة في رحاب الرؤية الحقوقية الإسلامية مختلفان بالكامل عن بعضهما من الناحية التكوينية، أي أنّهما ليسا متشابهين بيولوجياً وسيكولوجياً وشعورياً، ونظراً لهذا الاختلاف لا يمكن تشابههما بالحقوق مطلقاً، فحسب أصول الجندر هما من نوعٍ واحدٍ لكنّ اختلافهما يكمن في صفاتهما، وعلى هذا الأساس يصبح الاختلاف الحقوقي بينهما أمراً ضرورياً، ولا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ الحقوق الطبيعية تدلّ بذاتها على هدفية الطبيعة، وعلى ضوء هذا

[1] - مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، ص 15.

[2] - منيرة طاهري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: احقاق حقوق زن: كنوانسيون يا اسلام؟، نشرت في مجلة "كتاب نقد" الفصلية، العدد 26، 2003م، ص 79 - 80.

الهدف أُستودعت في باطن الكائنات قابلياتٌ متباينةٌ بحيث اختصّ كلّ نوعٍ منها بمؤهّلاتٍ تميّزه عن غيره، لذا إن أردنا معرفة واقع الحقوق الطبيعية وأسسها النوعية فلا بدّ لنا من التحرّي في طبيعة الخلقة، لأنّ كلّ قابليةٍ مستودعةٍ في باطن الإنسان تعدّ برهاناً طبيعياً يدلّ على وجود حقٍّ طبيعي، وهذا الحقّ يوجب إقرار تناسبٍ حقوقيٍّ بين الجنسين لا تشابهاً حقوقياً، إذ إنّ اشتراك الجنسين بالهدف الأساسي من الخلقة لا يقتضي ضرورة تشابه واجباتهما بالتمام والكمال.

إذاً، المقوّمات الإنسانية موجودةٌ في باطن كلا الجنسين الذكر والأنثى، إلا أنّ المقوّمات الذكورية مستودعة في الرجل فقط والمقوّمات الأنثوية مستودعة في المرأة فقط، أي أنّهما مشتركان في الإنسانية ومختلفان في الجنس، ومن هذا المنطلق فالتكليف الديني المشروط بالوعي والاستطاعة والاختيار يتعلّق بجميع البشر ولا يقتصر على جنسٍ معيّن، لذلك نلاحظ الرؤية الدينية تجاه المرأة ترتكز على وجود اختلافاتٍ طبيعيةٍ بينها وبين الجنس المذكّر، وتؤكّد على وجوب التعامل بعدلٍ معهما للحفاظ على النظام المثالي في الحياة وبلورة جوهرتهما الإنسانية في ظلّ حقوقٍ وتكاليف متبادلةٍ.

المرأة بحسب الأسس الأكسيولوجية الإسلامية تمتلك القابليات المناسبة التي تؤهّلها للنهوض بواقعها الإنساني وبلوغ ذروة العبودية، وإلى جانب ذلك لديها مؤهّلاتٌ طبيعيةٌ تمكّنها من التصدّي لمسؤولية الأمومة، وخروجها من المنزل للعمل أو لأيّ غرضٍ آخر لا يعني بالضرورة رقي شخصيتها الإنسانية وتناميها، ومن هذا المنطلق سوّغت الشريعة الإسلامية لها أن تزاول نشاطات في الحياة الاجتماعية على نحو التجويز لا على نحو الضرورة.

خلاصة الكلام أنّ المرأة في الإسلام عبارة عن إنسانٍ حالها حال الرجل، ومن هذا المنطلق فهي تتّسم بثلاثِ خصالٍ إنسانيةٍ مشتركةٍ هي حرّية الإرادة والمسؤولية والقابلية على بلوغ مرتبة الكمال، فهي مثل الجنس المذكّر من حيث امتلاكها إمكانياتٍ تجعلها قادرةً على النهوض بشخصيتها والنجاح في حياتها.

النَّسويَّة الأدبية
رؤيةٌ نقديّةٌ للمعطى والمنهج

عبد المجيد زراقط[*]

تهدف هذه الدِّراسة للباحث اللبناني البروفسور عبد المجيد زراقط إلى تقديم تعريفٍ لماهيّة الحركة النسويّة في فضائها الأدبي والإبداعي. كما يعرض إلى تيّاراتها والنظريات التي قدّمتها في سياق التجربة الأدبية ومناهجها النَّقديَّة المتعدِّدة والمتنوِّعة. وفي سياق متاخماته النقدية للقضية النسوية يعقدُ الباحثُ جملةَ مقارناتٍ مع النظريات الحديثة ليُبيِّنَ أوجهَ الاختلاف في الرؤية والمنهج، وكذلك إلى الآثار الناشئة عن حضور الثقافة النسوية الغربية على الحركة الأدبية النسوية في العالم العربي.

المحرر

تطورَّت النِّسوية من حركةٍ سياسيّةٍ تنادي بالمساواة بين المرأة والرَّجل، في الحقوق... إلى فلسفة لها رؤيتها إلى الوجود والمعرفة والقيم والمجتمع، وهذا ما جعل روجيه غارودي يرى أنَّها «ليست حكراً على النساء وحدهن، بل هي فلسفة للجنسين معاً، أي لكلِّ من يؤمن بمبادىء هذه الفلسفة، ويناضل من أجلها فكراً وقولاً وعملاً»[1].

ولعلَّنا لا نبعد عن الصّواب عندما نرى أنَّ النِّسوية، بدأت حركةً سياسيَّةً اجتماعيَّةً ترى أنَّ النّظام المجتمعي السائد نظامٌ أبويٌّ - ذكوريٌّ، يتخذ الرَّجل فيه دور المركز - الذات والمرأة الدَّور الثانوي - الآخر المساعد، دعت إلى مساواة الجنسين سياسيّاً واقتصادياً واجتماعياً ونيل المرأة الحقوق التي يتمتع بها الرَّجل. ثم تطوَّرت هذه الحركة السِّياسيَّة إلى حركةٍ عقديَّةٍ لها رؤاها إلى الوجود وقضاياه؛

* ـ باحث وأستاذ محاضر ومشرف على الدكتوراه في الجامعة اللبنانية ـ لبنان.
[1]- روجيه غارودي، من أجل ارتقاء المرأة، ترجمة جلال مطرجي، بيروت: دار الآداب، ط2، 1988، ص96.

وهي رؤى تنطلق من التّجربة النِّسوية الخاصَّة البيولوجيَّة والمجتمعيَّة: الأمومة على سبيل المثال، وهي بوصفها هذا حركةٌ عقديَّةٌ للرِّجال والنِّساء معاً.

في نقد الحركة النِّسوية

في سياق نقد هذه الحركة، يرفض بعض الباحثين مصطلح «النِّسوية» لأنه، كما يرى، مصطلحٌ يتضَّمن مفاهيمَ وأهدافاً سياسيةً، ويميِّز بين مصطلح «أنثوي» لأنه يحدِّد الجنس البيولوجي و«نسوي»، بوصفه مصطلحاً دالاً على مفاهيمَ ثقافيّةٍ للنَّوع الاجتماعي[1]. ويرى أنَّ للمرأة، بوصفيها: الأنثوي والنِّسوي خصوصية من دون شك، لكنَّها خصوصيَّةٌ عامَّةٌ، إذ إن لكلِّ امرأةٍ تجربتها الخاصّة، ما يعني أن التجارب النِّسوية تتعدَّد بتعدُّد النِّساء؛ الأمر الذي يتيح القول:

من الصَّعب تحديد هوية «المرأة - الأنموذج الكلِّي» وخصوصيَّتها، فالنِّساء لسن كمّاً واحداً، وإنَّما هنَّ كائناتٌ متعدِّدةٌ ومتنوِّعةٌ، وكذلك هي تجاربهن المنتمية إلى «ما لا يمكن تحديده». لهذا، فإنَّ الكتابة التي تتمثّل هذه التجربة وتمثِّلها لغةً أدبيّةً هي كتابةٌ لا يمكن أن نحيط بها، وإن كان من إصرار على التَّحديد، فإنَّ ذلك ممكن إن تم وضع كلٍّ من الرَّجل والمرأة في تكوينه البيولوجي، وهذا أمر غير صحيح، فالكتابة لا تمثِّل هذا التكوين فحسب، وإنما تمثِّل التجربة الإنسانيّة الكيانية المجتمعية لكل منهما، ليس بوصفه كائناً بيولوجياً مستقلاً، وإنما بوصفه كائناً مجتمعياً ينتظم في بنيةٍ مجتمعيةٍ يتخذ فيها موقعاً يؤدِّي منه دوراً، أو مواقع يؤدِّي منها أدواراً.

وإن كان من تمييزٍ حقيقيٍّ، فإنَّه تمييزٌ يعتمد معيار السُّلطة/ الخطاب الأبوي. وهذا المعيار ليس معياراً بيولوجياً، وإنَّما هو معيارٌ سلطويٌّ، فإن كان الصّوت السّلطوي ذكريّاً، فإن كثيراً من النِّساء ينطقن بهذا الصَّوت.

تصف «ماري إلمان» كتابة «سيمون دي بوفوار» بالذّكورية، بسبب نبرتها السُّلطوية الواضحة، فهي ترى أنّ الصَّوت الذكوري ليس محصوراً في جنس الرجال، كما هي الحال مع الصوت الأنثوي، فهو ليس محصوراً في جنس النِّساء.

لكن، وما دامت الكتابة النِّسوية تسعى إلى هدم هذا الخطاب الأبوي المسيطر، منذ آلاف السِّنين، وطالما أنه ارتبط بالرَّجل، فمن الطّبيعي أن ترتبط الكتابة النِّسويَّة بالمرأة بالدَّرجة الأولى،

[1]- بام موريس، الأدب والنِّسوية، ترجمة سهام عبد السلام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص30.

ولكن ليس بأيِّ امرأةٍ، وإنما بالمرأة التي يصدر خطابها من منظور نسويٍّ حدَّدناه في ما سبق من قولٍ، وقد يشاركها رجالٌ في الصدور عن هذا المنظور.

شيءٌ من تاريخ الحركة النِّسوية

الحركة النِّسوية الأولى طالبت، في القرن التّاسع عشر، بالمساواة الاجتماعية والقانونيّة بين الرَّجل والمرأة، ولم تكن تُسمَّى، آنذاك، بالحركة النِّسوية وإنَّما كانت حركةً مطلبيَّةً. الحركة النّسوية الثانية استمدَّت أفكارها من كتابين: أوَّلهما كتاب «كيت ميليت» عن السِّياسات الجنسيَّة، وثانيهما كتاب «فردريك أنغلز»: «أصل العائلة والملكية الخاصّة»، وجاء فيه أن النِّظام الأبوي (البطريركي) قام على سيطرة الرَّجل على الأسرة واضطهاده للمرأة، وأنَّ هذا النِّظام ليس النِّظام الوحيد الذي عرفه التاريخ الإنساني، فقد سبقه النِّظام الأمومي الذي كانت فيه الملكيّة جماعيّةً والنّسب يعود إلى الأم، ثم حدث التطوُّر الخطير، فتمَّ الانتقال إلى النِّظام الأبوي؛ حيث الملكيَّة خاصَّةٌ والنَّسب يعود إلى الأب، وفيه تمَّت الهزيمة التاريخيَّة للنّساء، إذ ظهر شكل العائلة الأبويّة، حيث الزِّواج الآحادي، وهو آحاديٌّ للمرأة فحسب.

في هذه العائلة، صار دور المرأة زوجةً تنجب الأبناء، وتعمل في المنزل في المدينة، أو في المنزل والحقل في الرِّيف. وفُرضت عليها العفّة كي يضمن الرّجل أنَّ من تلدهم هم أولاده الذين يرثونه. حدث هذا نتيجة تغيُّر موقع كلٍّ من الرَّجل والمرأة في البنية المجتمعية ودوره في هذه البنية، فالرَّجل هو الأقوى، فسيطر، وغدت سيطرته سياسة حكمت جميع المجتمعات البشريَّة.

رأت الحركة النِّسويّة أنَ هذا النِّظام الذي تشكّل نتيجة تطوُّرٍ مجتمعيٍّ يمكن أن يتغيَّر نتيجة تطوُّرٍ مجتمعيٍّ آخرَ، وهي تعمل من أجل حصول هذا التطوُّر الذي يغيِّر النظام الأبوي إلى نظام آخر يتمُّ فيه إلغاء الأسرة الأبوية التي تقوم على ركيزةٍ مادِّيةٍ هي عدم المساواة بين الزَّوج والزَّوجة، فالزَّوج يقوم بالعمل المنتج والزوجة تقوم بالأعمال المنزلية المجانية.

كان كتاب أنغلز هذا، إضافةً إلى كتابات ماركس ومنظِّري الماركسيَّة، أساس الحركة النِّسوية الماركسيَّة التي ترى أن الرأسمالية والملكية الخاصَّة هما ما أدَّى إلى هزيمة النِّساء وهيمنة الرجال، أما الحركة النِّسوية الليبرالية فطالبت بأن يوفِّر النِّظام الرأسمالي الفرص والحقوق نفسها للنساء والرِّجال، من طريق سنِّ القوانين القاضية بذلك، وتشكيل القوى الضّاغطة من أجل نيل المرأة حقوقها.

في مسار هذه الحركة، دعت «فرجينيا وولف» (1882 - 1941)، منذ سنة 1919، النِّساء إلى العمل من أجل تأسيس هويَّة خاصَّة بهنّ، وتحرير قدراتهن الإبداعيَّة والتعبير عن تجاربهنّ الشخصيَّة الخاصَّة. ثمَّ عرفت الحركات النِّسويّة تعدُّداً وتنوُّعاً، فمن حركاتها ما يسمَّى بالحركة النسوية الجديدة، وهي ترى أن العالم يعرف «مقهوراتٍ هنَّ المرأة والطَّبيعة وشعوب العالم الثَّالث»، ومن يقهرهن هو الرَّجل الأبيض، ولهذا لا بدّ من السَّعي للتخلّص من سلطة هذا الرجل المركزيَّة، وتحصيل الحقوق المهدورة لهذا الثلاثي وصونها، وقد تفرّع من هذه الحركة ما سمِّي بالنسوية البيئية، وأوّل من وضع هذا المصطلح «فرانسواز دوبون» في كتابها: «النِّسوية أو الموت» - 1974، وتطوَّرت رؤى هذه الحركة، فغدت تدعو إلى مناهضة كلِّ تمييزٍ واضطهادٍ، على أيِّ أساسٍ: عرقيٍّ أو طبقيٍّ أو جنسيٍّ أو بيئيٍّ[1].

تيارات الحركة النَّسوية

يمكن تصنيف تيارات الحركة النِّسوية كما يأتي:

1 - **النِّسوية الليبراليَّة:** يعتمد هذا التيّار، إضافةً إلى ما قلناه قبل قليلٍ، الفكر «اللِّيبرالي»، ومحوره فكرة المساواة، بين الرّجل والمرأة وكلِّ البشر، في توفير فرص العمل وتحقيق التكافؤ والتقدير، من دون التمييز على أساس اللون أو النَّوع أو العرق..

2 - **النِّسوية الرَّاديكاليّة:** يعتمد هذا التيّار ثنائيَّة الذَّكر/ الأنثى، فإن كان الذكوريون يرون أن الجسد الأنثوي علامةٌ تدلُّ على ضعف المرأة العقلي والثقافي والعلمي والاجتماعي...، فإن التيار الأنثوي هذا يرى أن الجسد الأنثوي علامة تدلّ على تفوُّق المرأة على الرَّجل، فهي «الأم» المنجبة بيولوجياً، و«الأمُّ» المنجبة اجتماعيّاً وثقافياً قيماً خاصَّةً بالمرأة.

3 - **النِّسويَّة الماركسيّة:** سبق أن تحدَّثنا عن هذا الاتجاه، ونضيف، هنا، أنَّ هذا التيار يركِّزعلى العامل الاقتصادي، فيرى أنَّ الاختلاف النَّوعي بين الرَّجل والمرأة، يُستخدم في استغلال المرأة في سوق العمل، وفي البيت، حيث يقتصر دورها على الإنجاب والخدمة المنزلية، ويدعو إلى المساواة والمشاركة.

4 - **النِّسوية ما بعد البنيويَّة:** يقرّ هذا التيّار بقبول الاختلاف، ويدعو إلى الاعتراف بكل صفات الشخصيّة وتقديرها جميعها من دون تمييز، ويرى أنَّ هذا الأمر يبشِّر بحياةٍ أفضل للفرد ذكراً كان أم

[1]- انظر: سارة جامبل، النَّسوية وما بعد النِّسوية، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص323. مصطلحات نسوية، الايكولوجيا النسائية (المرأة أرض... الأرض المرأة)، شبكة النبأ المعلوماتية www.annabaa.org

أنثى، وأنَّ التمييز النّوعي هو نسقٌ ذهنيٌّ لا علاقة له بالاختلاف البيولوجي.

5 - **النِّسوية الملوَّنة:** يقرُ هذا التيّار بالاختلاف كما أقرَّ به الاتجاه ما بعد البنيوي، لكنّه يقرِّر أنَّ تجارب النِّساء الملوَّنات تختلف عن تجارب النِّساء الغربيّات، فقهرهنَّ كان قهراً مزدوجاً، من مجتمعاتهن ومن الاستعمار الغربي معاً، وهو استعمارٌ نفَّذه كلٌّ من الرجل الغربي والمرأة الغربيَّة. ويؤكِّد الخصوصيَّة التي تنتج رؤًى خاصَّةً.

يرى «ديفيد كارتر» أنَّ «ما يوحِّد مختلف أنواع النَّظريَّة الأدبيَّة النِّسويَّة ليس تقنيَّةً نقديَّةً محدَّدةً، وإنَّما الهدف المشترك، المتمثِّل في رفع مستوى وعي المرأة لأدوارها...، والكشف عن مدى الهيمنة الذكوريَّة...». ويضيف، فيتحدَّث عن اتِّفاقٍ عامٍّ، بين معظم الكتَّاب مفاده أنه يمكن تقسيم النَّظريَّة النِّسوية إلى مرحلتين برزت في أولاهما «فرجينيا وولف» و«سيمون دي بوفوار» (1908 - 1986)، وبرزت، في ثانيتهما «كيت ميليت» (1934)، و«ساندرا جيلبرت» (1936) و«سوزان جوبر» (1944)، و«ألين شووالتر» (1941)، و«جوليا كريستيفا» (1941)، و«هيلن سيسو«(1937)، و«لوس أيريغاري» (1932)، و«روث روبينز»[1].

النِّسوية العربيَّة الإسلاميَّة

يمكن القول: إن الكلام على نسويةٍ إسلاميَّةٍ يعود إلى الزَّمن الذي صدر فيه كتاب «نوليفر غول»: «الحداثة الممنوعة» سنة [2]1991. لكنّ حركات المطالبة بحقوق المرأة في العالمين: العربي والإسلامي تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

يمكن تصنيف النِّسوية العربيَّة - الإسلاميَّة، كما هي عليه حركات المطالبة، في الأقطار العربية والإسلاميَّة، بحقوق المرأة، في هذه الأيَّام، في ثلاثة تيَّارات هي:

1 - نسويّةٌ مستغربةٌ، وهي حركةٌ نسويَّةٌ تتَّبع الحركات النِّسويَّة الغربيَّة، وترتبط بمبادئها ورؤاها، وقد وُصفت هذه الحركة بالتبعيَّة لهذا التيَّار أو ذاك من تيَّارات النِّسوية الغربيَّة. تقول «زهراء علي»، في هذا الشَّأن: إنّ النِّسوية الغربيِّة، «ككل الحقائق السِّياسيَّة، عندما تُفهم بطريقةٍ جازمة، أو دوغمائية، تملك النَّزعة لتصبح أداةً ايديولوجيةً. عرفناها هكذا خلال الفترة الاستعماريَّة عندما كانت النِّسوية تستخدم لتساعد الهدف الاستعماري والسيطرة الغربيَّة على

[1]-انظر: ديفيد كارتر، النَّظريَّة الأدبيَّة، ترجمة باسل المسالمة، دمشق: دار التكوين، طـ 2، ص89 - 96.
[2]-راجع: دلال البزري، النِّسوية الإسلاميّة، موقع «مركز دراسات الظَّاهرة الإسلاميّة».

الأراضي الإسلامية». ويرى الإسلاميون أن هذا الاتِّجاه «ليس مجرَّد أفكارٍ عن حقوق المرأة الاجتماعيَّة بقدر ما هو أفكار عن الهوية الإسلاميَّة نفسها»[1].

2 - نسويَّةٌ توفيقيةٌ، وهي حركةٌ نسويةٌ تحاول التّوفيق بين مبادىء النِّسوية الغربيِّة والمبادىء الإسلاميَّة؛ وهي تفعل ذلك، كما يبدو، نظراً إلى أنَ أيّ حركةِ مطالبةٍ بحقوق المرأة، في مجتمع إسلامي، لا تسوِّغ مطالبها بمبادئ ورؤى إسلاميّة تحكم على نفسها بالإخفاق. وهذه الحركة انتقائيَّةٌ تنتقي من مبادىء النِّسويات الغربيَّة، ومن المبادىء الإسلاميَّة ما تراه مناسباً لها، وتحاول التَّوفيق بين ما تنتقيه، ما شكَّل اتجاهاً تصفه دلال البزري بقولها: «ورثت النِّسوية الإسلاميَّة كلّ مفاعيل اندفاعة النّسوية الغربيّة، لكنّها تنكّرت لها، وقالت: إنه الإسلام»[2].

3 - النَّسوية الإسلاميَّة، وهي حركةٌ تعمل على «متابعة قضيَّة حقوق المرأة، عبر تطبيق الشَّرع الإسلامي بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة... والناشطات في التيارات الإسلامية يتبَّنين رأياً يؤكِّد تكامل الأدوار بين الرَّجل والمرأة»[3]. تحاول هذه الحركة أن تعيد النَّظر في «القراءة الأبويّة - الذكوريَّة» للإسلام التي سمحت باضطهاد النِّساء لا في الشِّرع الإسلامي. تقول زينب أنور، المديرة التنفيذية لجماعة «أخوات في الإسلام»، وهي منظمة ماليزية تعمل من أجل حقوق المرأة في إطار العمل الإسلامي: «في مجتمعاتنا، الرِّجال يمتلكون السلطة، وهم يقرِّرون ما ينبغي أن يعنيه الإسلام، وكيف يمكننا أن نطيع هذا المفهوم المعيَّن في الإسلام...، لا أستطيع أن أعيش مع إلاهٍ ظالمٍ القانون الإسلامي نفسه تقدّمي، لكن أولئك الرِّجال الذين يسيطرون عليه ليسوا كذلك»[4].

المشكلة تتمثَّل، في رأي هذه الحركة، في سيطرة «السُّلطة الذكورية» على فهم النُّصوص الدِّينيَّة وتطبيقها في الواقع، وليس في هذه النُّصوص نفسها. لهذا لا بدَّ من إعادة قراءة هذه النُّصوص.

يقرُّ هذا التيَّار بالاختلاف بين الرَّجل والمرأة؛ ذلك أنَّه جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ**﴾ آل عمران:36، ولم يحل هذا الاختلاف دون تكريمهما معاً. وتقدير كلٍّ منهما يعود إلى عمله، كما تقول الآية الكريمة: ﴿**أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**

[1]-مجلة الثرى، العدد 241، تاريخ 2010/7/10، السنة السادسة. «الإسلام النِّسوي (تطبيق في الحاضر)، حوار مع زهراء علي.
[2]-راجع: أحمد عمرو، النِّسوية من الراديكالية حتى الإسلامية، قراءة في المنطلقات الفكرية، التقرير الاستراتيجي الثامن، ص152.
[3]-راجع: المرجع نفسه، ص151.
[4]-www.alarabiyanet/articles/200629233/20/11/.htm

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]. وإن كان للرجل درجةٌ وقوامةٌ، فذلك يعود إلى «القدرة» على الإنفاق، أي إلى الموقع الذي يتّخذه في البنية المجتمعيّة، ويؤدّي منه دوراً اقتصادياً واجتماعياً، كما يُفهم من الآيتين الكريمتين: **﴿وَلَهُنَّ مِثلُ الَّذِي عَلَيهِنَّ بِالمَعرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾**[2]؛ **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾**[3]، ولكن السُّؤال الذي يُطرح، هنا، هو: ماذا لو لم يمتلك الرِّجال هذه القدرة، وفقدوا الموقع والدَّور اللذين يتيحان لهم امتلاكها.

يرى النَّاشطون، في هذا التّيار، أنَّ نصوص الدِّين الإسلامي توفِّر الحياة الطَّيبة لكلِّ من الذكر والأنثى، من دون أيّ تمييزٍ بينهما، وهذه الحياة حقٌّ لمن يعمل صالحاً منهما، وهو مؤمن، فالعمل الصالح، الصَّادر عن المؤمن، هو المعيار في الحصول على أحسن الجزاء، فقد جاء في القرآن الكريم: «من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمن فَلَنُحيينَّه حياةً طيبةً. ولنجزيَّنهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون» [4]. وفي الأساس ليس من تفضيل، فالنَّاس جميعهم خلقهم ربُّهم من نفسٍ واحدة، وعليهم أن يتّقوه، كما تقول الآية الكريمة: **﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيراً وَنِسَاءً...﴾**[5].

وفي التأريخ للحركة النِّسوية العربيّة، تفيد الوقائع التاريخيَّة أن البدايات تعود إلى عام 1909، عندما نشرت ملك حفني ناصيف مجموعةَ مقالاتٍ عدَّها كثيرون علاماتٍ فارقةً في تاريخ المرأة. نُشرت هذه المقالات تحت عنوان «نسائيات، على صفحات الجريدة التَّابعة لحزب الأمَّة الوطني». وفي عام 1923، استُخدم مصطلح النَّسوية من طريق الحزب النِّسائي المصري. ومن يعد إلى الكتابات التي أرَّخت لهذه الحركة يتبيَّن جهود روَّاد منهم قاسم أمين، ورائدات منهن هدى شعراوي، وما كتب في هذا الشَّأن معروفٌ ومتداولٌ، كما أنَّ هذا المسار من الحراك النِّسوي لم يتوقّف منذ ذلك الوقت، وفي الكتب المختصَّة تفصيلٌ لذلك لسنا بحاجةٍ لإعاده كتابته هنا.

الأدب النِّسوي

السُّؤال الذي يُطرح، بدايةً، هو: هل تكتب المرأة الأدب بطريقةٍ تختلف عن الطَّريقة التي يكتبه

[1]- الحجرات:13.
[2]- البقرة:228.
[3]- النساء: 34.
[4]- النحل: 97.
[5]- النِّساء:1.

بها الرَّجل، فيكتسب أدبها خصوصيّةً تميِّزه من أدب الرّجل؟ ثمَّ، إن كان الجواب بالإيجاب، هل يعود هذا الاختلاف في خصوصيَّة الكتابة إلى الاختلاف البيولوجي، أو إلى الاختلاف المجتمعي، أو إليهما معاً؟

السُّؤال الأخير يعود إلى أنه ينبغي التميز بين مفهوم الجنس - Sex ومفهوم الهويَّة الاجتماعيَّة الثَّقافية، أو «الجندر» - gender، فمفهوم الجنس يتحدَّد بيولوجياً، أمَّا مفهوم «الجندر» فيتحدَّد مجتمعيّاً، فهو مفهومٌ اجتماعيٌّ ثقافيٌّ مكتسبٌ غيرُ خاصٍّ بالمرأة، فلا يهمّ ما إذا كان الكاتب رجلاً أو امرأة بيولوجيّاً، وإنّما المهمّ هو الهوية النِّسوية المتمثِّلة في النَّص، والمقصود بها نقد المجتمع الأبوي والعمل على تغييره.

ثم هل توجد امرأةٌ أديبةٌ واحدةٌ ورجلٌ أديبٌ واحدٌ؟ وبتعبيرٍ آخرَ: هل توجد تجربةٌ حياتيَّةٌ أدبيّةٌ لامرأةٍ واحدةٍ وتجربةٌ حياتيّةٌ أدبيَّةٌ لرجلٍ واحدٍ؟ وهل من تجربةٍ مشتركةٍ بين جميع الرِّجال، وتجربةٍ مشتركةٍ بين جميع النساء؟ ألا توجد فروقاتٌ أخرى، بين النِّساء الرِّجال، وبين النِّساء أنفسهن والرِّجال أنفسهم، طبقيَّة وعرقيَّة ومجتمعيَّة: ثقافيَّة واجتماعيّة وسياسيَّة، وشخصيَّة؟ ألا توجد رؤى مشتركة بين نساء ورجال، منها كشف الهيمنة «الأبويَّة» الواعية وغير الواعية؟ والهيمنة الأبويَّة لا تقتصر على هيمنة الرجل على المرأة فحسب، وإنّما تشمل أي هيمنة ذكوريَّة: الاستعمار بمختلف أشكاله، هيمنة الغربيِّ الأبيض، هيمنة الرأسمال، هيمنة أي سلطة مستبدَّة...

في الإجابة عن هذه الأسئلة، يمكن القول: إنَّ الأدب الذي تكتبه المرأة هو «أدب المرأة»، وليس «الأدب النِّسوي»، وهو موازٍ للأدب الذي يكتبه الرَّجل، وليس هذا الأدب «أدباً غير نسويٍّ»، وهذا التمييز يعود إلى أن الأدب الذي يُكتب من منظور «عقديٍّ» نسويٌّ ينطق برؤيةٍ كاشفةٍ للهيمنة الأبوية، أياً يكن نوعها، سواءً أكتبته امرأةٌ أم رجلٌ، هو أدبٌ نسويٌّ يمثِّل التجربة النِّسوية ورؤاها إلى العالم وقضاياه.

في هذا الشَّأن، ترى شيرين أبو النّجا أن النَّص الأدبي النِّسوي هو النَّص الأدبي الذي يمثِّل «الرؤية المعرفيَّة الأنطولوجية للمرأة، والمهموم بالأنثوي المسكوت عنه، الأنثوي الذي يشكِّل وجوده خلخلةً للثَّقافة المهيمنة، وهو الأنثوي الكامن في فجوات هذه الثقافة، وأخيراً هو الأنثوي الذي يشغل الهامش»[1].

فالأدب النِّسوي، من هذا المنظور، هو الأدب الذي يتمثَّل تجربة المرأة الخاصَّة الحياتية، ويمثِّلها

[1]- شيرين أبو النَّجا، نسائي أم نسوي، القاهرة: مكتبة الأسرة، الهيئة العامَّة للكتاب، طـ1، 1998، ص51.

نصّاً أدبيّاً، فما يميِّزه ليس اختلاف كاتبه الجنسي، بل خصائصه البنيويَّة. من منظور آخر، ترى النظريَّة الأدبيَّة النِّسويَّة أن هويَّة الأدب النِّسوي ينبغي أن تكون هويةً أنثويةً خاصَّةً، تعبرِّ عن تجربة المرأة الخاصَّة، وتمثِّل واقع حياتها بشكلٍ تفصيليٍّ، ذلك أن المرأة قد قُدِّمت، ولأزمنة طويلة، بأنماط بعيدة عن الحقيقة والواقع، بوساطة نماذجَ أدبيَّة مضلِّلةً. لذلك لا بدَّ من أن يتطابق الأدب النِّسوي وتجربة المرأة، سعياً وراء فهمٍ ملحٍّ للتجربة الأنثويةّ، وهو الفهم الذي سيسهم في زيادة وعي المرأة[1].

ترى «أيلين شووالتر» أن الحياة التي تعيشها المرأة، وما يُفرض عليها من واجباتٍ تنتج مضموناً أدبياً يختلف عمَّا ينتجه الكاتب (الرجل)؛ الأمر الذي يجعل هذا الأدب يمتلك خصائص مشتركةً تكفي لكي تشكِّل تقاليدَ أدبيةً نسائيةً واضحةً، وتقول: «عندما ننظر نظرةً جامعةً إلى الكاتبات نستطيع أن نلمس ملمحاً متِّصلاً على مستوى الخيال، وأن نلحظ تكوُّن أنماطٍ وموضوعاتٍ ومشاكلَ وصورٍ معيَّنةٍ تظهر من جيلٍ إلى جيلٍ»[2].

وتدعو هيلين سيكسو المرأة إلى أن تكتب نفسَها، فتقول: «اكتبي نفسَك. يجب أن تسمعي صوت جسدك، فذلك وحده هو الذي يفجِّر المصادر الهائلة للاَّشعور»[3]. وتقول في موضعٍ آخرَ: «إذ تكتب المرأة نفسَها، بوساطة خطاب النساء، فإنها تعود إلى الجسد، وتصبح اللغة وثيقة الارتباط بالنَّوع الجنسي»[4].

وإذ يتم التحدُّث عن خصائص الأدب النِّسوي، يرى جورج طرابيشي أنَّ العالم هو المركز في رواية الرَّجل، والذات هي المركز في رواية المرأة، وترى نوال السعداوي أنَّ الإجرام يحتاج إلى ذكورةٍ لا إلى أنوثة، وأنَّ أدب المرأة يتميَّز بأن مخيلته أكثر حيويَّةً وخصوبةً وحركيةً مما هو عليه أدب الرجل، ويقول عفيف فراج: تتحرك المرأة في عالم الرَّجل، إذ تتمرَّد ضدَّه ثم تعود إليه، وينتقد المرأة التي ترغب في الحرية الجنسيَّة لبطلتها من دون حسبان الواقع الاجتماعي.

وقد تكون رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي التي تعدُّ، من منظور بعض النَّقاد من بواكير الأدب النِّسوي، خير مثالٍ على ما يذهب إليه فرَّاج، فشخصيَّتها الرئيسيَّة تثور ضدَّ الرَّجل، لكنَّها تعود إليه، وتجد أنَّ الإنجاب هو ما يحقِّق ذاتها، ويعطي حياتها الجدوى، وهذه التجربة، كما هو

[1]- Eaglton Mary, feminist literary blackwel, Cambridge, uk, p.151.

[2]- سارة كامبل، النِّسوية وما بعد النِّسوية، ترجمة أحمد الشَّامي، القاهرة: المجلس الأعلى لثقافة، ط1، 2002، ص198.

[3]-بام موريس، الأدب والنِّسويَّة، ترجمة سهام عبد السلام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص258.

[4]-العنود محمد الشَّارح، الغضب النَّاعم: الرواية النّسوية بين العربية والإنجليزية، ترجمة سامي خشبة، القاهرة: المجلس القومي للترجمة، ط1، 2007، ص18.

واضح، تجربةٌ نسويةٌ حياتيةٌ خاصَّةٌ وصادقةٌ، وليست تجربةً مفتعلةً.

ومن التّسميات الطّريفة التي تشير إلى خصائص هذا الأدب نذكر ما يأتي: ظهرت، في السويد تسمية له هي «أدب الملائكة والسَّكاكين»، وسمَّاه «أنيس منصور»«أدب الأظافر الطَّويلة»، وسمّاه «إحسان عبد القدُّوس»«أدب الرُّوج والمانكير»؛ إذ رأى فيه أدباً صوتيّاً وشكليًّا[1]...وهذه التَّسميات تختزل المرأة في بعض صفاتٍ شكليَّةٍ خاصَّةٍ بها، ولا ترى إلى جوهر تجربتها الخاصَّة.

ويمكن للباحث أن يثير السُّؤالين المركزيَّين، في هذا الشأن، ويتبيَّن الإجابة عنهما كما يأتي:

هل يختلف أدب المرأة عن أدب الرَّجل؟

هل من خصوصيّةٍ لأدب المرأة تميِّزه من أدب الرَّجل؟

جرى، ويجري، نقاشٌ طويلٌ في هذا الشأن. ويمكن تصنيف الإجابات في رأيين يرى أوَّلهما أن أدب المرأة يختلف عن أدب الرجل، وأنَّه يتميَّز بخصوصيةٍ تميِّزه منه، وذلك يعود، في المقام الأوَّل، إلى الاختلاف البيولوجي، المفضي إلى اختلاف اجتماعيٍّ نفسيٍّ ثقافيٍّ سياسيٍّ يتمثَّل في الموقع الذي تتخذه المرأة في البنية المجتمعية والأدوار التي تؤدِّيها من هذا الموقع، الأمر الذي يؤدِّي إلى اختلاف التجربة الحياتية، وتالياً الأدبيَّة التي تتمثَّل نصّاً أدبيّاً.

ممَّن يرى هذا الرأي محمد برادة، فهو يقول: «... هناك كلامٌ يرتبط تلفُّظه بالذَّات المتلفِّظة...، فأنا من هذه الزَّاوية لا أستطيع أن أكتب بدل المرأة، لا أستطيع أن أكتب عن أشياء لا أعيشها»[2]، ومحمد نور الدين أفاية، فهو يرى أن المرأة تصوغ كتابتها بشكلٍ مختلفٍ تماماً عن أشكال كتابة الرَّجل، سواءً أتعلَّق الأمر بالكتابة المخطوطة أم بأشكال الكتابات التي لا تتوقَّف المرأة عن ممارستها في علاقاتها بجسدها؛ فالمرأة، باعتبارها كائناً مختلفاً في تكوينه وجسده عن الرجل، باعتبار تواجدها في مجتمع ذكوري، تعمل على الدَّوام على إظهار جسدها بشكل مغاير»[3]. ورشيدة بنمسعود، فهي ترى أنَّ المرأة، في كثيرٍ من النّصوص السَّردية التي تكتبها، تؤدِّي دورين هما: الرَّاوي والشخصيَّة الرئيسيَّة، فتعبِّر عن ذاتها، وهي تروي ما يجعل نصَّها السَّردي أقرب إلى السِّيرة الذَّاتيّة التي تهيمن فيها الوظيفة التَّعبيرية، أو الانفعاليَّة، من بين وظائف جاكوبسون السِّت، فيتميَّز هذا النَّص بخصائص لا يتاح لأيِّ نصٍّ يكتبه الرَّجل أن يتَّصف بها، لأنَّ هذا النَّص وليد

[1]- أنظر: أشرف توفيق، اعترافات نساء أدبيات، القاهرة: دار الأمين، طـ 1، 1998، ص 10 و11.

[2]- محمد برادة، هل هناك لغة نسائية؟ مجلَّة آفاق، المغرب، العدد 12، اكتوبر 1983، ص135.

[3]- محمد نور الدين أفاية، الهويَّة والاختلاف...، الدّار البيضاء: أفريقيا الشرق، د. طـ، د. ت.، ص41.

تجربة تعيشها المرأة ولا يعيشها الرَّجل، ومن هذه الخصا ئص كتابة الجسد: تفصيلاته، وظائفه، إيحاءاته...، كتابة الأدوار المجتمعية (الجندر)، ومنها معاناة الهيمنة الذكورية الأبوية، كتابة الرؤية النِّسوية الخاصَّة إلى العالم[1].

ويرفض ثانيهما التمييز بين أدبٍ نسائيٍّ وأدبٍ رجاليٍّ، فتقول «لطيفة الزَّيات»: «لقد رفضت، دائماً، التَّمييز بين الكتابات النِّسائية وكتابات الرِّجال؛ وذلك على الرَّغم من أنَّ النساء والرِّجال يكتبون بشكلٍ مختلف»، وترفض «خالدة سعيد» مصطلح «الإبداع الذُّكوري[2]. وتقرّ «يمنى العيد» «برفض التَّصوُّر النقدي الذي يميِّز بين الأدب مفهوماً عامّاً، والأدب النِّسائي مفهوماً خاصّاً، لتقرَّ بوجود نتاجٍ ثوريٍّ يلغي مقولة التمييز بين الأدب النسائي والأدب»[3]. وترفض «سهام بيومي» و«خناثة بنونة» مصطلح «الأدب النسائي»[4] وتقول «أحلام مستغانمي»: «أنا لا أؤمن بالأدب النسائي»[5]. وتقول غادة السمأّن: «من حيث المبدأ، ليس هناك تصنيفٌ لأدبين: نسائيٍّ ورجاليٍّ»[6].

يبدو لي أن ليس من خصوصيَّةٍ تميِّز جميع ما تكتبه النِّساء، وذلك يعود إلى أنْ ليس من تجربةٍ عامَّةٍ واحدةٍ في كتابة الأدب، فالتجربة الأدبيَّة شخصيَّةٌ، وهذه التجربة فرديّةٌ وفريدةٌ، والأدب الذي يمثلها شخصيٌّ وفرديٌّ وفريدٌ، وإن كان من مشتركٍ فهو كائنٌ بين الكتَّاب والكاتبات الذين يعيشون تجربةً حياتيةً تكوِّنها عوامل مشتركة، فيتصف النَّصُّ الممثِّل لهذه التجربة بخصوصيَّتين: فريدة ومشتركة في الوقت نفسه، إضافة إلى أنَّ الأديب الموهوب يمكن أن يكتب التجربة، وإن لم يعشها، فالنَّص الأدبي متخيَّلٌ ذو مرجعٍ، وليس شرطاً ضرورياً أن يكون المرجع وقائعياً معيشاً يعيشه الأديب فعلاً، وإنَّما يمكن أن يكون نتاجَ معرفةٍ وخبرةٍ، وفي أيِّ حال، فإن تمثيله لغةً أدبيَّةً هو عملٌ متخيَّلٌ، وليس نقلاً أو انعكاساً للمرجع، والتخيّل شخصي وليس عامَّاً.

من منظورٍ آخرَ، يرى عبد الله الغذَّامي أن اللُّغة التي يكتب بها كلٌّ من الرَّجل والمرأة هي اللُّغة نفسها، وهي «لغة ذكوريَّةٌ منحازةٌ ومؤدلجةٌ»، ولأنَّها كذلك، «لا يمكن للمرأة أن تنتج بها نصًّا ذا خصوصيَّةٍ نسويَّةٍ».

والسُّؤال الذي يُطرح هنا هو: هل يمكن للمرأة أن تكتب نصَّها بلغة ليست من صنعها؟ والحلُّ،

[1]-رشيدة بنمسعود، المرأة والكتابة، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط 2، 2002، ص75.
[2]- حسن نجمي، شعرية الفضاء السرّدي المتخيَّل والهوية في الرِّواية العربيَّة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، ص173.
[3]- بوشوشة جمعة، الرِّواية النّسائية المغربيَّة، تونس: المغاربيَّة للطباعة، ط1، 2003، ص 17.
[4]- المرجع نفسه ص 22 وزهور كرام، السرد النسائي العربي...، الدار البيضاء: شركة النشر،،،، ط1، 2004، 94.
[5]- القدس العربي، العدد 1076، السنة الرّابعة.
[6]- حسام الخطيب؛ حول الرواية النسوية في سورية مجلة المعرفة، العدد 166، ص81.

كما يضيف الغذامي، هو أنَّ المرأة، «بعد إدراكها لهذا المعضل الإبداعي، راحت تحتال لكسر الطَّوق الذكوري المضروب على اللغة، وراحت تسعى إلى تأنيث الذَاكرة، لأنَّه ما لم تتأنَّث الذَّاكرة، فإن اللغة ستظلُّ رجلاً...»[1].

يثير قول الغذَّامي السُّؤال: هل يعني بـ«اللُّغة الذُّكورية» اللُّغة أو الكلام، أو الكلام الأدبي؟ فإن كان يعني الكلام الأدبيّ، فهو لغةٌ خاصَّةٌ فرديَّةٌ وفريدةٌ، لا يكتبها رجلٌ أو امرأةٌ بوصفه، أو بوصفها، أنموذجاً كلِّيًّا، وإنَّما يكتبها رجلٌ معيَّنٌ وامرأةٌ معيَّنةٌ، ولكلٍّ منهما تجربته الأدبيَّة الخاصَّة الفردية والفريدة التي تملي اللُّغة الأدبيَّة الخاصَّة... التي تمثِّلها وتنطق بها، وهذا يعني أنَّ هذه التجربة هي التي تصنع اللُّغة الأدبيَّة لا الرجلَ، أو المرأةَ، بوصف كلٍّ منهما، كائناً عامّاً.

في ضوء هذا الفهم، يمكن القول: ليس من أدبٍ للمرأة مختلف، ذي خصوصيَّة، كما أنه ليس من أدبٍ للرجل مختلفٍ ذي خصوصيَّة، وإنَّما يوجد أدبٌ شخصيٌّ فرديٌّ وفريدٌ، ذو خصوصيَّة. ويمكن، إن كان من تجاربَ تشترك في مكوِّناتٍ معينة، أن يوجد أدبٌ ذو خصوصيَّةٍ عامةٍ وشخصيةٍ في آنٍ، ومن هذا الأدب الأدب الذي يمثِّل التَّجربة النِّسويَّة الخاصَّة بمكوِّناتها الجسدية والمجتمعية والرؤيوية. هذا الأدب هو ما تصحُّ تسميته بالأدب النِّسوي المتميِّز ببنيةٍ لغويةٍ تمثل التجربة النِّسوية الخاصَّة، وتنطق برؤيتها.

وليس بعيداً عن الصَّواب القول: إنَّ الأدب الذي تكتبه المرأة يُنسب إليها، بوصفها منتجته، وهو ليس «كمًّا»، متجانسًا، وكذلك هو الأدب الذي يكتبه الرَّجل. في الإجابة عن السؤال: هل من خصوصيَّة للأدب الذي تكتبه المرأة، نتبيَّن رأيين؟ يرى أوَّلهما أن أدب المرأة يختلف عن أدب الرَّجل بسبب الاختلاف البيولوجي المجتمعي بينهما، ويرى ثانيهما أنّ التجاربَ الأدبيَّة شخصيَّةٌ فرديَّةٌ وفريدةٌ، وتمثُّلها الأدبي كذلك، ما يعني أن الاختلاف كائنٌ بين هذا الأدب وذاك سواءً كان كاتبه امرأة أو رجلاً. إضافة إلى هذا الرَّأي نجد من يرى أنَّ اللغة «ذكوريّة منحازة ومؤدلجة»، ما يجعل المرأة غير قادرة على إنتاج أدبٍ مختلفٍ عن أدب الرجل. ويفوت هذا الرَّأي أنَّ اللُّغة الأدبيّة «كلام أدبي» يصنعه الأديب أو الأديبة، وهو شخصيٌّ فرديٌّ وفريدٌ، وليس هو كلامَ جنسٍ أو فئةٍ. وما يمكن تقريره هو أن النَّص الأدبي لغة خاصّة يصنعها الفرد لتمثِّل تجربته الخاصَّة. ويمكن، إن كان من تجارب تشترك في مكوِّناتٍ مشتركة، أن تنتج أدباً ذا خصوصيَّةٍ عامَّةٍ وشخصيّةٍ في آنٍ، ومن هذا الأدب الأدب الذي يمثل التجربة النِّسوية العامَّة، والتجربة الشخصيّة الخاصّة في آنٍ. وهذا هو الأدب النِّسوي.

[1]- عبد الله الغذامي، المرأة واللُّغة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2006، ص208.

تأسيسًا على هذا، تكون مهمَّة النَّقد الأدبي النِّسوي دراسة النُّصوص الأدبيَّة، وتمييزها وتبيُّن التجربة النِّسوية وخصائص النصوص الأدبية التي تمثِّلها والرُّؤى التي تنطق بها، وإذ يتمُّ ذلك في نصوصٍ تمثِّل ظاهرةً، يتم تجميع النتائج وتركيزها وبلورة خصائص نوع أدبيٍّ في آونةٍ معيَّنةٍ من الزَّمن، وإذ تتكرَّر هذه الدِّراسة التزامنية، تتمُّ المقارنة بين نتائج هذه الدراسات في دراسةٍ تطوريَّةٍ، وتتمّ معرفة مسار تطوُّر هذا النَّوع من الأدب.

إشكاليّة الأدب النِّسوي العربي

السُّؤال الذي يُطرح، هنا، هو: هل من أدبٍ نسويٍّ عربيٍّ؟

لا يمكن أن نجيب عن هذا السُّؤال بنعم أو لا، فالأدب الذي تكتبه المرأة يكاد يساوي الأدب الذي يكتبه الرَّجل، لكن: هل هذا الأدب أدبٌ نسويٌّ أو نسائيٌّ؟ وأيُّ نماذجَ منه نسويَّةٌ، وفاقاً للمفهوم الذي حدَّدناه قبل قليل؟ تقتضي الإجابة عن هذين السؤالين: أن ينهض النَّقد الأدبي النَّصِّي بدراستين: تزامنيَّةٍ وتطوُّريَّةٍ للأدب العربي، في مختلف مراحله للإجابة عن هذين السُّؤالين إجاباتٍ ملموسةً. وهذا، على حدِّ معلوماتي، لم يحدث كما ينبغي. وإن كان من دراساتٍ تبحث في «أدبِ المرأة»، فإنَّها لم تفصِّل في الإجابة عن هذين السؤالين وما يتفرَّع عنهما من أسئلةٍ، ما يعني أن لدى النَّقد الأدبي النِّسوي إشكاليّة ينبغي أن يبحث فيها، وهذه مهمَّة ينبغي أن تنهض بها كلِّيات الآداب في الأقطار العربيَّة، من طريق ممارسة نقَّادها المنهجيِّين للنقد الأدبي النِّسوي. والسؤال الذي يطرح، هنا، هو: ما هو النَّقد الأدبي النِّسوي؟ وما هي مناهجه؟

النَّقد الأدبي النِّسوي

ينبغي التَّمييز، بدايةً، بين النقد الأدبي الذي تكتبه المرأة وبين النَّقد الأدبي النِّسوي، فليس كلّ ما تكتبه المرأة من نقد أدبيٍّ هو نقدٌ نسويٌّ، وإنَّما هو نقدٌ يُنسب إلى المرأة، بوصفها ناقدة أدبيَّة تمارس النقد الأدبي كما يمارسه الرجل، فالنقَّد الأدبي النّسوي هو الذي يصدر من منظور نسوي كما تبينَّاه آنفاً، إلى الأدب، ما يعني أنَّه مجالٌ من مجالات النَّقد الأدبي، وهو، كما يرى غير باحثٍ، من أشدّ مجالات النقد الأدبي تعقيداً[1].

ترى «ماري انغلتون»، في كتابها: «النَّظرية الأدبية النِّسوية»، خطأ القول: إنَّ النَّقد الذي تمارسه المرأة نقدُ نسويٌّ، وإن النقد الذي يمارسه الرجل نقدُ رجاليٌّ، وترى أن العمل الأدبي النسائي هو

[1]- محمد عناني، المصطلحات الأدبيَّة الحديثة، م.س.، ص180.

ذلك العمل غير المقيَّد بالمفاهيم التقليديَّة، والذي لا يلقي بالاً لمعايير الرجل، وهو بالضرورة يعكس واقع حياة المرأة بشكلٍ صادق، بقصد زيادة وعيها، ولا بدَّ من أن يحمل ولاءً لحركة تحرير المرأة، بحيث تشكل تجربة السعي إلى هذا التحرير عنصراً أساسياً في الإبداع النِّسوي.

وهذا يعني أنَّ النقد الأدبي النِّسوي ليس النَّقد الأدبي الذي تكتبه المرأة، وإنَّما هو النقد الأدبي الذي يبحث في النَّص، أيِّ نصّ، عن الرُّؤية النِّسوية إلى العالم وخصائص اللغة الأدبيَّة التي تنطق بها، وأنَّ النقد الأدبي النِّسوي هو النَّقد الأدبي الذي يدرس النَّص الأدبي، بغية أن يتبيَّن فيه صورة كلٍّ من الرَّجل والمرأة ورؤيته، والمنظور القيمي الذي ينطق به، ومعرفة ما إذا كان ذكورياً أو أنثوياً، ما يتيح معرفة الرُّؤى - القيم والخصائص البنيوية اللغوية الجماليَّة النِّسويّة.

ومن مهامِّ هذا النَّقد، أيضًا، دراسة أدب المرأة بعيداً عن النَّظريات النقدية التي وضعها الرِّجال، ما يقضي بإنتاج خطابٍ نسويٍّ حرٍّ غير مقيَّدٍ بالإرث النّقدي، ينظر إلى التجربة الإنثويّة الخاصَّة التي تكون المرأة الأكثر قدرةً على تمثُّلها وتمثيلها، من منظورٍ مختلفٍ تشكِّله هويتها وتجربتها.

يرى النَّقد الأدبي النِّسوي إلى النَّص من منظور النَّظرية النِّسويَّة؛ إذ إنَّه يعتمد مبادىء هذه النَّظرية لدى دراسته النَّص، وبغية التركيز على النِّسويَّة اقترحت «سوزان لانسر» تغيير الاسم من النقد الأدبي النِّسوي إلى النَّقد النِّسوي الأدبي.

وترى جوليا كرستيفا أنَّ «النَّقد النِّسوي يفكِّك النظام الترميزي، ويعيد صياغته على أسس جديدة يتم فيها تعريف الآخر، والتعامل معه بوصفه عنصراً مماثلاً»[1].

يعدّ كتاب «بيتي فريدان»: «الأسطورة النِّسويّة» البداية التي أسَّست للنَّقد الأدبي النِّسوي، وفتحت أمامه آفاقاً رحبةً للتطوُّر والتَّنوُّع اللذين عرفهما تحت تأثير المناهج النقديَّة المتعدِّدة؛ وذلك يعود إلى أنه يسعى إلى أن يكون غير مقيَّدٍ بمنهجٍ نقديٍّ معيَّنٍ، وإنَّما يستخدم أيَّ مناهج تمكِّنه من الإجابة عن الأسئلة التي يثيرها.

من هذه الأسئلة، كما يبدو لنا: ما الكتابة الأدبيَّة النِّسوية؟ ما خصائصها؟ ما موضوعاتها؟ ما رؤاها؟ هل من خبرةٍ نسويةٍ خاصَّةٍ في الكتابة الأدبيَّة؟ هل لجنس الكاتبة دورٌ في رسم صورة المرأة والرَّجل في النَّص؟ أيُّ دور تؤدِّيه المرأة في النَّص؟ هل تتخذ المرأة، في النُّصوص، صورةً نمطيّةً،

[1]- صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، القاهرة: دار الشرقيات، طـ 1، د. ت.، ص15.

أو صورًا خاصّةً؟ ما المنظور الذي ينطق به النَّص إلى المرأة والرجل؟ ما المواقف؟ هل للمرأة لغةٌ خاصَّةٌ مختلفةٌ؟ ما خصائصها؟ هل من خيالٍ خاصٍّ بالمرأة؟

في كتاب «أيلين شووالتر»«نحو بلاغةٍ نسويَّةٍ» - 1979، بحث في طرق تصوير المرأة في النُّصوص التي يكتبها الرَّجل، واستخدمت في بحثها مصطلح «النَّقد النِّسوي»feminist critique. ومن أشهر الكتب التي ظهرت، في سياق تطوُّر النَّقد النِّسوي كتاب «ماري ألمان»«التفكير بالمرأة» - 1968، وكتاب «فيلس شيلو»«النِّساء والجنون»، وكتاب «كاتي ميلليت»«السِّياسة الجنسيَّة» - 1977، وكتاب «ألين شووالتر»: «أدب خاص بهن» - 1977، وكتاب «ساندرا جيلبرت» و«سوزان كوبار»: «المرأة المجنونة في العلِّية» - 1977. والمشترك، بين هذه الكتب، هو تأكيد الكاتبات أنهن يكتبن عن الإبداع النِّسوي ليعدنه إلى المتن، بعد أن جعله «الصَّمت الذكوري» في الهامش، وليبدلن القراءة الأبوية بقراءةٍ أخرى أكثر صواباً، تصدر من منظورٍ نسويٍّ.

ويرى فوكو «أنَّ ما هو صوابٌ، في رأي المجتمع، يعتمد على من يهيمن على الخطاب في هذا المجتمع، وكأن سيادة لغة الرجل تقوم بدور أساسي في قمع المرأة، والعكس صحيحٌ، وهو ما يوحيه كتاب Dal-Spender (لغةٌ من صنع الرِّجال) بما تراه المؤلّفة، من أنّ المحاولات التي تقوم بها المرأة، للسيطرة على الخطاب، ما هي إلاَّ ردَّة فعل تواجه بها المرأة نمطاً أيديولوجياً بطريركياً حريصاً على إنتاج قوالبَ مكرَّرةٍ عن رجالٍ أقوياءَ ونساءٍ ضعيفاتٍ»[1].

تتعدَّد المناهج التي يستخدمها النقد الأدبي النِّسوي. تقول النَّاقدة ك.ك. روتفن: «هناك النِّسويون الاجتماعيون الذين حفَّز اهتمامهم بالأدوار المخصَّصة للنِّساء في مجتمعنا على دراسة الطُّرق التي يجيء بها تصوير النِّساء في النُّصوص الأدبيَّة. وهناك النِّسويون السيميوطيقيون الذين ينطلقون من السيميوطيقا، ويدرسون النُّظم الدَّلاليَّة التي تشعر بوساطتها الإناث، ويصنَّفن نساء، لكي تُحدّد لهنَّ أدوارهنَّ الاجتماعيَّة. وهناك النّسويون النَّفسيون الذين ينقِّبون عن فرويد ولاكان بحثاً عن نظرية للنَّاحية الجنسيَّة الأنثويَّة، غير مقيَّدة بالمعايير والفئات الذكريَّة، والذين يفحصون النُّصوص الأدبيَّة بحثاً عن التعبيرات اللاواعية عن الرَّغبة الأنثوية، أو عن آثار لكبتها. وهناك النِّسويون الماركسيون الذين يهتمُّون بالقهر أكثر من اهتمامهم بالكبت، والذين يحلِّلون النُّصوص الأدبيَّة بأسلوبٍ

[1]- رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، القاهرة: دار الفكر، طـ1، ص218 - 222.

ماركسيٍّ واضحٍ...، وهناك النِّسويون الاجتماعيون - السيميوطيقيون - النَّفسيون - الماركسيون... الذين يقتبسون من كلِّ شيءٍ شذرة، حسبما تتيح الفرصة. وهناك النِّسويون الشّواذ الذين يدعون إلى نظريةٍ جسديَّةٍ في الكتابة، ويستكشفون العلاقة بين الناحية الجنسيّة والنصِّيّة... وهناك النسويون السُّود الذين يشعرون بأنَّهم مقهورون بصورةٍ مزدوجةٍ، إن لم تكن ثلاثية، بوصفهم سوداً في مجتمع يعلو فيه البيض، وبوصفهم نساء في مجتمعٍ أبويٍّ، وبوصفهم عاملاتٍ في ظلِّ الرأسماليَّة، وهنَّ يدنَّ النسوية المتأخِّرة لتركيزها التَّام، تقريباً، على مشاكل النِّساء البيضاوات من الطَّبقة الوسطى في المجتمعات المتقدِّمة تكنولوجياً...»، وهناك «نسويو ما بعد البنيويَّة» المعادين للنِّسوية، والذين يقاومون التسويات مع الأبوية وإفساح المجال لها[1].

ويضيف «فنست ب.ليتش» إلى هذه القائمة «النَّقاد النِّسويين الذين يمارسون النقد الوجودي والتفكيكي، ونقد استجابة القارئ، ونقد فعل الكلام، بجانب نقد الأسطورة المتأثِّر بيونغ، ونقد العالم الثالث المعادي للاستعمار»؛ الأمر الذي يجعله يرى «أن حركة النَّقد النِّسوي فضفاضة، وليست مدرسةً محبوكةً الأطراف»[2].

يمكن القول: إن النّقد الأدبي النِّسوي يستخدم مناهجَ كثيرةً، منها: النفسي الماركسي، التاريخي التفكيكي، التَّلقي، السيميائي، الأسطوري، الاجتماعي، الثقافي، العالم ثالتي المعادي للاستعمار، الوجودي، والأهم، من هذه المناهج، أربعة هي:

1 - النقد النِّسوي النفسي، وهو اتجاهان: أولهما يعتمد نظرية سيغموند فرويد وثانيهما يجعل نظرية جاك لاكان أساساً له؛ وتعدُّ الناقدات الفرنسيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج، ومنهن أيلين سيكسو وسوزان جوبار وساندرا جلبرت.

2 - النقد النِّسوي الماركسي، يعتمد هذا المنهج التراث الفكري الماركسي، فيركِّز على الدور الذي تؤديه التربية الاجتماعية في تكوين الذات النسوية وموقعها الاجتماعي؛ الأمر الذي يتمثل في النص الذي تكتبه، وتعد الناقدات البريطانيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج.

3 - النقد النِّسوي الاجتماعي، يبحث هذا المنهج في الفوارق الجنسيَّة التي تكرِّسها الثقافة

[1]-إبراهيم أحمد ملحم، تحليل النَّص الأدبي، ثلاثة مداخل نقدية، إربد: عالم الكتب الحديثة، طـ1، 2016، ص107 و108، وانظر: فنست ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، ترجمة محمد يحيى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ط1-، 2000، ص320.
[2]- المرجع نفسه.

السَّائدة، ويتم على أساسها تحديد أدوار كل جنس من الجنسين في المجتمع، إضافة إلى البحث في القيم الثقافية والاجتماعية وما تولِّده من تصوُّرات عنها، وتعدّ الناقدات الأميركيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج.

4 - النقد النِّسوي ما بعد البنيوي، وهو نقدٌ متنوِّعٌ: ثقافيٌّ، تفكيكيٌّ، نقد النِّسوي العالم ثالثي...

ترى شيرين أبو النَّجا، في ضوء هذا الواقع، أن النقد الأدبي النِّسوي منهجٌ نقديٌّ انتقائيٌّ، يستفيد من جميع النَّظريات السَّابقة والمعاصرة له، بغية تبينُّ «النِّسوي» في النَّص، وفي الأماكن المعتمة التي لا تسلِّط عليها البنية «الأبوية» الأضواء[1].

«على الرُّغم من نزعة التعدُّد هذه إلاَّ أن هناك مفاهيمَ معيَّنةً تجمع هذا الشُّتات، أهمها: عامل الاختلاف الجنسي في إنتاج الأعمال الأدبيّة وشكلها ومحتواها وتحليلها وتقييمها، وعلى هذا تترتب عدةُ خصائصَ تميِّز هذا النقد هي:

1 - إن الثقافة الغربيَّة هي ثقافة الذَّكر (الأب)... 2 - بينما تحدِّد العوامل الطبيعيّة النَّوع البشري (ذكر أو أنثى)، فإنَّ هذا النَّوع ومفهومه (الجنس النَّوعي) هو بنيةٌ ثقافيةٌ أنتجتها التحيُّزات الذكورية السَّائدة في الثقافة الغربيَّة حتى يتَّصف الذَّكر بالإيجابيَّة والمغامرة والعقلانية والإبداع، بينما تتصف الأنثى بالسلبيّة والرضوخ والارتباك والتردُّد والعاطفية واتباع العرف والتقليد. 3 - الإيديولوجيا الذكورية اجتاحت كافة كتابات الثقافة الغربيَّة...»، ما أدى إلى أمرين: إما أن تتغرَّب الأنثى القارئة أو أن تتبنَّى منظور الرَّجل فيجنِّدها، من حيث لا تدري ضدَّ نفسها...

توجَّه كثير من أتباع هذا النّقد إلى ما أسمته «أيلين شووالتر» بالنقد «الجينثوي (gynocriticism)، أي النقد الذي يُعنى، على وجه التحديد بإنتاج النساء كافةً من كافة الوجوه...، وأهم صفات هذا النقد: 1 - تحديد مادّة كتابة المرأة وصفاتها: عالم المرأة الداخلي... تجاربها: الحمل، الوضع، الرِّضاعة... 2 - كشف تاريخٍ أدبيٍّ للكتابة النِّسوية...، 3 - بلورة صيغة التجربة النِّسوية المتميِّزة في التفكير والتقييم وإدراك الذاتَ والعالم الخارجي، 4 - تحديد خصائص اللغة النِّسوية، أو الأسلوب اللغوي النسوي المتميِّز[2].

يلتقي النَّقد النِّسوي الانتقائي والنقد التفكيكي في النَّظرة إلى الإرث النَّظري النَّقدي، فكل منهما لا يعتمد نظريَّة واحدة من نظريات هذا الإرث، فانطلاقاً من ثنائية المعنى المتحقِّق والمعنى المرجأ التي تعدُّ مبدأً من مبادىء النَّقد التفكيكي، يعمد النقد النسوي هذا إلى إعادة قراءة النُّصوص الأدبيَّة،

[1]- شيرين أبو النجا، نسائي أم نسوي، م.س.، ص58.
[2]- انظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، م.س.، ص329 - 332.

بغية الكشف عمّا فيها من اتِّفاق أو اختلاف مع الخطاب الأبوي، وعمَّا هو متحقِّقٌ ومرجأٌ في النَّص، ما يقضي بتعدُّد القراءات والعمل دائماً على كشف المخبّأ.

اتجاهٌ آخرُ يذهب إلى معرفة الإرث النَّظري والإفادة منه، ثم العمل على إنتاج خطاب معرفيٍّ/ نقديٍّ خاصٍّ بالمرأة، ويذهب اتجاهٌ ثالثٌ إلى استثمار الإرث النَّظري في خدمة النظرية الأدبية النِّسوية والنقد النسوي، وتمثل هذا الاتجاه الكاتبة «توريل موي».

في ضوء ما سبق، يمكن القول: إنَّ النقد الأدبي النِّسوي هو النقد الأدبي الذي تكتبه المرأة أو الرَّجل من منظور نسويٍّ، كما تبيَّنَّا هذا المنظور آنفاً، إلى الأدب، فينهض هذا النقد بمهمَّة تمييز النَّص وتبيُّن الرُّؤية النِّسوية فيه وخصائصه اللغويَّة ورؤاه إلى المجتمع الأبوي، وخصوصاً الرؤية النِّسوية إلى العالم وخصائص اللغة الأدبيّة التي تنطق بها. لهذا النَّقد أسئلته التي يعمل على الإجابة عنها، ومنها: ما الكتابة الأدبيَّة النِّسوية؟ ما خصائصها؟ ما موضوعاتها؟ ما رؤاها؟... تتعدَّد المناهج التي يستخدمها هذا النَّقد، ومنها: الاجتماعي والسِّيميائي، والنَّفسي والتفكيكي والثقافي... والانتقائي...، ما يجعل حركة النقد الأدبي النِّسويَّة فضفاضةً.

النقد الأدبي النِّسوي العربي

النَّقد الأدبي الذي تكتبه المرأة يملأ المكتبات، وقد يزيد على ما يكتبه الرَّجل، وخصوصاً في الآونة الأخيرة التي تكاد صفوف كلِّيات الآداب في الجامعات العربية تقتصر على الطَّالبات، لكن هذا شيء وتشكيل النقد الأدب النِّسوي العربي ظاهرةً نقديةً مستقلةً شيءٌ آخرُ. صحيح أنَّ الحياة النَّقدية العربيَّة تعرف ناقداتٍ متميزاتٍ، يبحثن في النقد النِّسوي منهن: زهرة الجلاصي ونازك الأعرجي وشيرين أبو النجا، ورشيده بنمسعود ونعيمة المدغيري وجليلة الطريطر وزينب العسَّال وزهور كرام ووفيقة دودين...، لكنني أميل إلى القول:

ليس من نقد أدبيٍّ نسويٍّ عربيٍّ يمثل ظاهرةً نقديةً مستقلَّةً ذاتَ مفاهيمَ وإجراءات خاصَّة بها، حاضرةً وفاعلةً في الحياة الأدبيَّة العربيَّة. والنِّسوية نفسها، في الوطن العربي، لم تنتج ما يمثِّل ظاهرة فكريّة ذات خصوصيَّة.

وإن كان لنا أن نقدِّم معرفةً بهذه الحركة، فإنَّنا نعود إلى ما سُمِّي بعصر النهضة، فنرى أنَّها بدأت بكتابات تدعو إلى تحرير المرأة من القيود الاجتماعية وإعطائها حقوقها المدنيَّة، ويبدو أنَّ الرِّجال هم أوَّل من كتب في هذا الشأن، مثل رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وأحمد فارس الشدياق،

وغيرهم، ثم بادرت النِّساء إلى تبنِّي قضية تحرُّر المرأة كتابةً ونشاطاً سياسيّاً واجتماعياً، مثل ملك حفني ناصف وهدى الشَّعراوي، ومنيرة ثابت ودريَّة شفيق وزينب فواز. وإليها تُنسب كتابة أوَّل روايةٍ عربيَّةٍ هي «غادة الزَّاهرة أو حسن العواقب»، كُتبت سنة 1895، وصدرت سنة 1899، في رأي غيرِ ناقدةٍ وناقدٍ..، وغيرهن.

وإذ غدت النِّسويَّة، في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركية، علماً من العلوم الإنسانيّة ونظرية ذاتَ مبادئَ ومسارٍ تاريخيٍّ ومؤسَّساتٍ، وإذ ظهر النقد الأدبي النِّسوي في أواخر سبعينيات القرن العشرين، نتيجة كتاباتٍ «جوليا كريستيفا» و«شووالتر»، بدأت تظهر في الوطن العربي كتاباتٌ فكريةٌ وأدبيّةٌ ونقديَّةٌ نسويةٌ، لكاتبات منهن: كوليت خوري ونوال السعداوي وغادة السمَّان وليلى العثمان وفاطمة المرنيسي وغيرهن، وجميعهن متأثرات بالحركة النِّسوية الغربيَّة.

وتذهب «سعاد المانع»، في دراستها: «النقد الأدبي النسوي في الغرب وانعكاساته في النقد الأدبي المعاصر»، إلى «وجود مستويَيْن في الدِّراسات النَّقدية النسوية الموظّفة للمقولات النقديّة النسوية الغربيَّة، أوَّلها معتدلٌ في التفاعل مع هذه المقولات والتحمُّس لها، وثانيها يسعى إلى تقديم شواهد من التراث واللغة لإثبات صدق مقولة من المقولات».

كتاب «النَّقد النِّسائي...» لزينب العسَّال

بغية تحصيل معرفةٍ ملموسةٍ بهذا النَّقد نستقيها من كتابٍ مختصٍّ لناقدةٍ متابعةٍ لهذا النَّقد، نعود إلى كتابٍ يبحث فيه، ونعرف ما يتوصَّل إليه من نتائج، وهذا الكتاب هو كتاب «النَّقد النِّسائي للأدب القصصي في مصر» لزينب العسَّال.

تثيرُ العسَّال، في مقدِّمة الكتاب[1]، أسئلة منها: ما النَّقد النِّسائي؟ هل يوجد لدينا نقدٌ نسائيٌّ؟ إلى أيِّ اتجاهٍ ينتمي؟ ما اتجاهاته؟ إلى أيِّ مدى استطاع أن يصوغ رؤى متجاوزة لما هو كائن بالفعل؟ وهل هو النَّقد النِّسوي أو يختلف عنه؟ وبم يختلف؟

تفيدُ هذه الأسئلة أن الإشكاليَّة، موضوع البحثِ، تتمثَّل في تحديدِ نوعِ النَّقد النِّسائي الموجود لدينا وتبينُّ فاعليته، لا في وجوده؛ إذ إنَّ غير سؤالٍ من الأسئلة يقرُّ بهذا الوجود، كما أنَّ الباحثة تقول في ما بعد: «والحقيقة أنَّ الكتابات النِّسائية، بشقَّيها الأدبي والنَّقدي، شقَّت لنفسِها مساراً لا يزال يعمل يوماً بعد يوم»، ولكن ما يحتاج إلى نقاشٍ هو: هل تنتمي هذه الكتابات النسائية إلى

[1]- د. زينب العسَّال، النَّقد النِّسائي للأدب القصصي في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ط.1، 2008.

النِّساء/ الجنس أو إلى النِّساء/ الجندر، أي هل تنتمي هذه الكتابات إلى المرأة بوصفها البيولوجي، أو إليها بوصفها المجتمعي الثقافي وتجربتها النِّسويّة الخاصة؟

في إشارةٍ أولى لمقاربة هذه الإشكالية، ترى الباحثة أنَّ النَّقد النِّسائي لم يُذكر ضمن تلك التَّصنيفات التي أقرَّ بها كبارُ الباحثين، كما أنَّ النَّاقدات النِّسويات كنَّ ينظرن إليه نظرةً تفيد أنَّه من أعمال المقاومة ضدَّ النَّظريات، وأنَّ العلاقة بينه وبين النَّظريات النَّقدية علاقةٌ ندِّيَّةٌ، وليست علاقةَ تابعٍ بمتبوعٍ.

وفي إشارةٍ ثانيةٍ، ترى الباحثة «أنَّ النَّقد النِّسائي ارتبط بكتابة المرأة»، ما يثير سؤالاً، عن طبيعة الارتباط، مفاده: هل المقصود بالنَّقد النِّسائي النَّقد الذي تكتبه المرأة، أو النَّقد الذي يكتب عن الأدب الذي تكتبه المرأة؟ أو الأدب الذي يكتب من منظورٍ عقديٍّ نسويٍّ، أي من منظور النظرية النسوية؟

أيّاً تكن الإجابة، فإن مفهوم النَّقد النِّسائي، كما يبدو، في هذه الإشارة، هو النَّقد الذي تكتبه المرأة، أو الذي يُكتب عنها، لكن هذا النَّوع من النَّقد لا يُعدُّ من أعمال المقاومة ضدَّ النَّظريات، كما أن العلاقة بينه وبين النَّظريات ليست علاقةً ندِّيةً، وإنَّما هي علاقةُ انتماءٍ إلى نظريَّةٍ، أو نظريَّاتٍ، معيَّنةٍ منها.

في صدد انتماء النَّقد النِّسائي إلى نظريَّةٍ نقديَّة، تعرض الباحثة رأياً يتحدَّث عن موقفين، يرفض أوَّلهما، وهو المتشدِّد، انضواء النَّقد النِّسائي تحت أيِّ نظريةٍ نقدية، ويرى ثانيهما أنَّ مصلحة النَّقد النِّسائي تتمثَّل في أن تكون له نظريةٌ، أو على الأقل أن ينفتح على النَّظريات، أو التَّيارات، النَّقدية الموجودة.

يمكن، في ضوء ما سبق، تصنيف الرُّؤى إلى النَّقد النِّسائي، كما يقدِّمها الكتاب، كما يأتي:

1 - النَّقد المرتبط بكتابة المرأة، أي النَّقد الذي يدرس النُّصوص الأدبية التي تكتبها المرأة وهذا النَّقد لا يتَّصف بخصوصيَّة تميِّزه من النَّقد المرتبط بكتابة الرَّجل إلاَّ بالمنهج وكفاءة النّاقدة، أو النَّاقد، في استخدامه.

2 - النَّقد الذي يعدّ ندًّا للنَّظريات النَّقدية «الذكوريَّة»، وعملاً من أعمال المقاومة ضدَّها، بوصفه نقداً نسويَّاً، وهذا النَّقد إما أنَّه يمتلك نظريةً نقديةً نسويةً، أو يفتقر إلى أي نظرية، أو ينفتح على النظريات النقدية، ما يجعل نظريته انتقائية.

يثير هذا التَّصنيف أسئلةً كثيرةً منها: هل يعدُّ النَّقد المرتبط بكتابَة المرأة نوعاً من أنواع النَّقد

متميّزاً؟ وبم يتميَّز؟ وهل تعدُّ دراسة النُّصوص التي تكتبها المرأة أمراً مميِّزاً لاتجاهٍ نقديٍّ؟ وهل يمكن أن تعدُّ النَّظريات النَّقدية التي يستخدمها هذا النَّقد، وهي إرث نظريٌّ يستخدمه أي ناقد نظريات نسائيةً؟ وهل توجد نظرية نقدية نسائية؟ وما هي؟ ثمَّ هل يمكن لنقدٍ أدبي يفتقر إلى أي نظريةٍ أن يكون نوعاً نقدياً متميِّزاً وذا فاعليَّة؟

يمكن القول، في الإجابة عن هذه الأسئلة: إنَّ النَّقد الذي تكتبه المرأة، ليقارب كتابات نسائية أو رجاليةً، معتمداً النَّظريات النَّقدية المتداولة، لا يتميَّز بخصوصيَّةٍ تتيح تصنيفه نوعاً نقديًّا ندًّا مقاوماً لأنواع النَّقد الأخرى، كما أنَّ النَّقد الذي يفتقر إلى أيّ نظريةٍ لا يمكن أن نعدَّه نوعاً نقدياً متميِّزاً وفاعلاً، فقد يكون نقداً انطباعياً لا يختلف عن أي نقدٍ انطباعيٍّ آخرَ.

يبقى النُّقد الممتلك نظريةً/ رؤيةً إلى العالم وقضاياه وأشيائه، ويرى إلى النُّصوص من منظور هذه النَّظرية/الرؤية، فيحصِّل معرفةً بهذه النُّصوص، ويقدِّم هذه المعرفة للمتلقِّي منهجيًّا، فهذا النَّقد يمكن أن يكون نوعاً نقديًّاً متميِّزاً من السَّائد وندًّا مقاوماً له، أو نظيراً له، أو متكاملاً معه.

والأسئلة التي تُطرح، هنا، هي:

هل توجد هذه النَّظرية/الرؤية؟ وما هي؟ وهل هي التي تميِّز النَّقد النسوي، وتكسبه خصوصيَّته/ هويته؟ ومن ثمَّ ما هو النَّقد النِّسائي؟ وما يميِّزه من النَّقد النِّسوي؟

ثم هل يوجد نقدٌ عربيٌّ نسويٌّ يدرس النُّصوص من منظورِ نظريةٍ نقديةٍ نسويةٍ؟

تحاول الباحثة، استناداً إلى مراجعَ مختصَّة، الإجابة عن السُّؤال المتعلِّق بتحديد مفهوم النَّقد النِّسائي، فتجد صعوبةً في هذا التَّحديد مردُّها إلى كلمة «النِّسائي» التي تثير سؤالاً مفاده: ما المقصود بها؟

في الإجابة عن هذا السؤال تتحدَّث الباحثة عن ثلاثة مذاهب: أوَّلها «مذهب الانتصار للمرأة»، وثانيها «مذهب تحرير المرأة»، وثالثها «مذهب تحرُّر المرأة».

إن يكن المذهب الأوَّل يعني السَّعي إلى نيل المرأة حقوقها الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، والثَّالث يرتكز على «حقِّ المرأة في حياةٍ جنسيَّةٍ مستقلَّةٍ»، قد تعني هنا، حرَّة. فإنَّ المذهب الثَّاني يفيد تحرير المرأة من القيود المجتمعيَّة التي تحول دون سعيها إلى تحقيق ذاتها.

تبشِّر هذه المذاهب، وإن كانت توجد بين أوَّلها والاثنين الآخرين، فروقاتٌ جوهريَّةٌ، بتعديل

أوضاع المرأة في المجتمع، وتقوم على أساسٍ فلسفي قوامه «التحيُّزات أو الانحرافات التي تتيح للمرأة نيل الحقوق نفسها التي للرِّجال، واحتلال مكانة الرجل والابتعاد عن مكانة التَّابع».

تمثِّل هذه المذاهب جميعها حركةً نسائيَّةً تسعى إلى أن تحصل المرأة على الحقوق نفسها التي يتمتَّع بها الرَّجل، وإلى العبور من موقع «التَّابع» إلى موقعٍ آخر.

هنا يبدأ الخلاف، فأيُّ موقع تريد المرأة الوصول إليه لتؤدِّي منه دوراً في المجتمع؟ هل هو موقع الرَّجل، أو موقع تؤهِّله لها خصوصيتها، فتكون لها حقوقه نفسها، وتكون في الوقت نفسه متميِّزةً بهذه الخصوصيَّة؟

إن يكن الأمر هكذا، فهو يعني وجود حركةٍ مطلبيَّةٍ تسعى إلى تحقيق أهدافٍ معيَّنة. ما يعنينا، هنا، من هذه الحركة، هو تلك «الخصوصيَّة» المتمثِّلة رؤية/ نظريَّة تتيح إجراء «قراءةٍ جديدة» لا لكتابة جديدة فحسب، كما تقول شيرين أبو النَّجا، وإنَّما لأيِّ كتابةٍ قديمةٍ أو جديدةٍ، نسائيَّةٍ أو رجاليَّةٍ. فما هي هذه الخصوصيَّة المتمثِّلة رؤيةً/ نظريَّةً نقديَّةً؟

تواصل الباحثة المحاولة، فتتحدَّث عن مصطلح «الجندر»، بوصفه «التَّعبير الثَّقافي عن الاختلاف الجنسي». وإن يكن الاختلاف الجنسي، غير المقتصر على المستوى البيولوجي، وإنما الشَّامل المستويات جميعها: الجسدي والنَّفسي والاجتماعي والثَّقافي...، يؤتي تعبيراً مختلفاً، فإن أساس الخصوصيَّة النسوية، ومن ثمَّ نظرية/ رؤية النَّقد النُّسوي، تنطلق من هذا الاختلاف، أي من اختلاف التَّجربة وخصوصيَّتها.

هنا ينبغي أن نلحظ وجود تجربةٍ عامَّةٍ مشتركة، وتجربةٍ فرديَّةٍ في آن، وإن كانت الأولى تكوِّن الخصوصيَّة النِّسوية، فإنَّ الثَّانية تغنيها وتنوِّعها. وتكون مهمَّة النَّقد النِّسوي أن يتبيَّن هذه الخصوصيَّة، كما تتمثَّل بنيةً لغوية تنطق برؤية إلى العالم، بما في ذلك الخصوصيَّة النِّسوية العامَّة، كما تمثِّلها فرادة التجربة النِّسوية الخاصَّة، والسُّؤال الذي يطرح هنا هو: هل يوجد هذا النقَّد؟ ومن مارسه؟ ليس في الكتاب إجابة عن هذين السؤالين. لكنَّ الكتاب يقدِّم إجابة عن سؤال آخر هو: ما منهج هذا النقد؟ فيستشهد بما تراه سوسن ناجي في هذا الشأن، فهي تقول: إنَّ منهج النَّقد الأدبي «النِّسوي»، بوصفه أحد المناهج النَّقديَّة الحديثة، يؤكِّد أهمية التَّجربة الشَّخصيَّة في الأدب، ويفيد من المناهج النَّقدية المعاصرة، ما يمدُّه بالثَّراء الإجرائي، ويخوِّله الكشف عن مناطق مجهولة أغفلها النُّقد الذكوري.

وهكذا يكون النَّقد الصَّادر عن هذا الوعي بالعالم، الرَّائي إليه بهذه الرُّؤية، المقارب للنُّصوص بنظريةٍ مستقاة من هذا الوعي/ الرؤية، خطابًا مغايرًا للتقليدي والسَّائد، قادرًا على النَّفاذ إلى حقائق الثَّقافة المهيمنة وخلخلتها، ومعول هدم لكل ما هو ثابت، واستراتيجية ثقافيَّة تكشف عن البني المضمرة واللاواعية، وتفكِّك الأنساق الثَّقافية...

بهذا، يغدو النَّقد النسوي نظريةً لا علاقة لها بالجنس ذكراً أو أنثى، ما يعني أوَّلاً أنْ ليس كلُّ نصٍّ صادرٍ عن امرأةٍ هو بالضرورة نصٌّ نسويٌّ، وثانياً أنَّ الرَّجل يمكن أن يكتب نصًّا نسويًّا.

هذا ما تراه حركة التحرُّر النِّسوية، بوصفها منهجًا يُعتمد في الدِّراسة في معظم حقول العلوم الإنسانيَّة، ويتفرَّع إلى اتجاهاتٍ عديدةٍ كالنسوية الليبراليَّة، والماركسيَّة، والاشتراكيَّة، والنَّفسيَّة، والوجوديَّة، وما بعد الحداثة...

يتيح لنا ما سبق الكلام على نوعين من النَّقد: أوَّلهما النَّقد النِّسائي، وهو النَّقد المرتبط بكتابة المرأة، من دون أن يصدر عن رؤيةٍ/ نظريَّةٍ نسويَّة، وثانيهما النَّقد النِّسوي، وهو النَّقد الممتلك نظرية متميِّزة، تصدر عن خصوصيَّة التَّجربة النّسويَّة، والمستفيد من إجراءات مختلف النَّظريات النَّقديَّة.

إن رأينا، في ضوءِ هذا التَّقسيم، إلى مادَّة هذا الكتاب النَّقديَّة، تبيَّن لنا أنَّ هذه المادَّة تنتمي إلى النَّقد النِّسائي، بمعنى النَّقد المكتوب بأقلام النِّساء، استناداً إلى غير منهجٍ نقديٍّ، لا إلى النَّقد النِّسوي المستند إلى نظريةٍ نسويةٍ.

لكنَّ ما ينبغي ذكره هو أنَّ هذا النَّقد النِّسائي لا يخلو من نقدٍ نسويٍّ، تقتضي معرفته البحث عنه في ثنايا الإرث النَّقدي، ومن نماذجه، أو من علاماته، كما تبيَّنت الباحثة، بنظرةٍ نافذة، مساواة الأديبة النَّاقدة ميّ زياده بين النّسوي والأمومي. وهذه نظرة تفكِّك النَّصَّ، وتبحث فيه عن قيمٍ دلاليَّةٍ جماليَّةٍ مختلفةٍ عمَّا هو سائدٌ.

وهذا أمرٌ مدهشٌ، كما تقول الباحثة، إذ إنَّ «أمثال مي زياده، وقبلها لبيبة هاشم وباحثة البادية، أدركن مفهوم النسويَّة، وتتبَّعن الخطاب النِّسوي الغربي، بل وتفوَّقن في تبنِّيهن لمفهوم النسويَّة، بحيث اعتمد على وضع المرأة العربيَّة، فجاء مسايراً للسِّياق الثَّقافي الذي تعيش فيه المرأة، فكان دفاعهن صادقاً عن جهود الرَّائدات النسويات».

ما هو جديرٌ بالتوقُّف عنده، في هذا الصَّدد، ما توصَّل إليه الباحث النَّفسي، لويس ترمان من نتائج، عندما أجرى بحثاً تبيَّن فيه صفات سبعمائة طفلٍ من الموهوبين، أو ذوي الذَّكاء الخارق،

النَّفسيَّة والعقليَّة والبدنيَّة، ومن النَّتائج التي توصَّل إليها هو أنَّ الفتيات الموهوبات، وكان عددهن ثلاثمئة، بدت عليهن مظاهر الذكورة، عندما قورنت جوانبُ من شخصياتهن بنظيرتها من الفتيات العاديات[1].

يفيد ما سبق أن الإرث النَّقديَّ العربي لا يخلو من نقد نسويٍّ، غير أنّه نقدٌ تتضمَّنه كتب هذا الإرث النَّقدي، وليس أبحاث نقدٍ خاصّةً به يصرِّح معدّوها بأنَّهم يمارسون النَّقد من منظور نظريةٍ نقديّة نسويَّة معيَّنة، ما يعني أنّه ينبغي البحث عن هذا النَّقد وتبيُّن نظرياته ومناهجه ومفاهيم هذه المناهج وإجراءاتها والنَّتائج التي توصَّل إليها في دراساته لخصوصيَّة التجربة النِّسوية العامَّة وفرادتها وخصوصيات التّجارب النِّسوية الخاصَّة، وفرادة كلٍّ منها، من نحوٍ أوَّل، كما تنبغي ممارسته، وفاقاً لهذا المفهوم، من نحوٍ ثانٍ.

في الختام

قدّمنا، في هذه الدِّراسة، معرفةً بالنِّسوية وأدبها ونقدها الأدبي، فميَّزنا بين أنثويٍّ ونسائيٍّ ونسويٍّ، وحدَّدنا مفهوم النِّسوية، بوصفها نظريّةً وحركةً سياسيّةً، تطوَّرت إلى نظريةٍ عقديّةٍ لها رؤيتها إلى العالم وقضاياه، وعرضنا الآراء التي تنقد هذه الحركة، وقدّمنا شيئاً من تاريخها، وعرَّفنا بتياراتها: الليبرالي الرَّاديكالي، الماركسي، ما بعد البنيوي، الملوّن، الإسلامي. ثمّ بحثنا في الأدب النِّسوي، فرأينا أنَّه الأدب الذي يمثل التجربة النسويَّة وأن ما يميِّزه ليس اختلاف كاتبه الجنسي، بل خصائصه البنيوية: رؤيةً ولغةً، وتحدَّثنا عن الأدب النِّسوي العربي، ورأينا أنَّ من مهمات النقد الأدبي النِّسوي أن يجيب عن السُّؤال: هل من أدب نسويٍّ عربيٍّ؟ ما مهَّد للبحث في النقد الأدبي النِّسوي، فرأينا أنه النقد الأدبي الذي يدرس النَّص الأدبي، ويميِّزه، ويتبين تجربة المرأة الخاصة فيه وخصائصه اللغويّة والرؤى التي تنطق بها، وهو نقدٌ تتعدّد مناهجه، وتحدّثنا عن النَّقد الأدبي النِّسوي العربي، فرأينا أنَّه لا يمثِّل ظاهرةً مستقلَّةً ذاتَ مناهجَ وإجراءاتٍ خاصَّةٍ بها، وقدّمنا قراءةً في كتابٍ يبحث في هذا النَّقد هو كتاب: «النقد النِّسائي» لزينب العسال.

---

[1]- انظر: مصطفى سويف، العبقرية في الفن، القاهرة: مطبوعات الجديد، العدد 17، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص. 33 و34.

حلقات الجدل

الجندر بما هو تحيّزٌ ثقافيٌّ غربيٌّ

تنظير سسيولوجي

طلال عتريسي [*]

اتخذت قضية الجندر منذ نشوء طلائعها الأولى في أوروبا امتداداتها الفكريّة والثقافيّة مع الزحف الكولونيالي على مجتمعات ما سمي بـ"العالم الثالث" ومنها على الأخص المجتمعات العربية والإسلامية. وهذا بديهيٌّ حين ترافقت هذه القضية مع تدفُّق نظريات الحداثة وما بعد الحداثة لتتوغل في مجمل العلوم الإنسانية فضلاً عن أنماط الحياة المختلفة.

كيف ظهرت تداعيات الجندرية في مجتمعاتنا، وإلى أيِّ حدٍّ استطاعت تيّاراتها التأثير على بيئاتٍ محليةٍ لم تقتصر على الاتجاهات العلمانية والمدنية، بل تمدَّدت أيضًا وأساساً إلى البيئات المحافظة والدينية بأشكالٍ وصورٍ لا حصر لها.

هذه الدراسة للباحث في علم الاجتماع البروفسور طلال عتريسي تسعى للإضاءة على أهم الإشكاليات في هذا الصدد.

المحرر

هيمنت قضية المرأة منذ بضعةِ عقودٍ على خطاب وأدبيات الكثير من الجمعيات والأحزاب والحركات الاجتماعية والنسائية في لبنان وفي بلدانٍ عدةٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ. لقد استند هذا الخطاب وتلك الأدبيات إلى مجموعةٍ من الركائز التي شكلتْ البنيان الأساس لهذه القضية.

الركيزة الأولى، هي: المرأة قضيةٌ عالميةٌ. تحولت المرأة بحسب هذه الرؤية إلى قضيةٍ مستقلةٍ لها أهمية قضايا مثل الفقر، والتلوث، والسلم، والتمييز العنصري، والديمقراطية...وسواها من

*ـ باحثٌ وأستاذٌ في علم الاجتماع ورئيس معهد الدكتوراه في الجامعة اللبنانية سابقاً.

قضايا يفترض أن يجتمع العالم حول أهميتها أو تهديداتها باعتبارها قضيةً مشتركةً بين الشعوب والمجتمعات كافةً.

ومن أجل التأكيد على هذه العالمية وتبريرها، تم دمج موضوعات المرأة، مثل الجندر، والمساواة، والتمكين... مع قضايا كبرى وذات اهتمامٍ عالميٍّ في برامج الأمم المتحدة ومؤتمراتها، مثل التنمية المستدامة، والسكان، وقمة الأرض...وتمٍ في الوقت نفسه الربط بين تحقيق هذه القضايا الكبرى مع تحقيق المساواة وتمكين المرأة، وتغيير الأنماط الثقافية السائدة. ففي ما سمي ب«أجندة 2030» على سبيل المثال التي تبنت مفهوم التنمية ببعد مستدام ل 17 هدفاً (الأمم المتحدة 2015) كان الهدف الخامس (من أصل17) هو«تحقيق المساواة بين الجنسين وتمكين جميع النساء والفتيات»، في حين توزعت الأهداف الباقية على القضاء على الفقر، وعلى الجوع، وضمان التعليم الجيد، والعيش بصحةٍ جيدةٍ، وتعزيز النمو الإقتصادي، والتصدي لتغير المناخ، والمحافظة على البحار والمحيطات والموارد البحرية، وتشجيع ظهور مجتمعاتٍ سلميةٍ... ما يعني أن هدف «تمكين جميع النساء والفتيات» (الهدف الخامس) له أهمية القضاءً على الفقر نفسها على سبيل المثال، أو له مثل أهمية العيش بصحة جيدة، أو تعزيز النمو الإقتصادي، أوالتصدي للتلوث وتغيرالمناخ...[1].

الركيزة الثانية: هي الأمم المتحدة. فقد باتت مقررات ومواثيق المؤتمرات التي عقدتها الأمم المتحدة في قضية المرأة، مقرراتٍ ومواثيقَ عالميةٍ، بات على الدول الموقعة عليها أن تكون ملزمةً بتطبيق ما وقعت عليه أمام مؤسسات الأمم المتحدة المعنية.وأن تكون ملزمةً بتقديم تقاريرَ دوريةٍ عن مدى التقدم في تطبيقها أمام لجانٍ مختصةٍ، مثل المعاهدة الدولية للقضاء على كل أشكال العنف ضد المرأة «سيداو«التي اعتمدتها عام 1979 الجمعية العامة للأمم المتحدة.

هذا يعني بحسب هذه المواثيق أن قضية المرأة ومشكلاتها لم تعد قضيةً محليةً أو أسريةً، أو مجتمعيةً، ولم يعد حل هذه المشكلات وتلك القضايا يتم وفق خصوصيات هذا المجتمع الثقافية أو ذاك، بل بات ما صدر عن الأمم المتحدة من قراراتٍ هو الحل، وكذلك ما جاء في المواثيق التي أصدرتها المنظمة الدولية.» «إن تمكين المرأة هو تمكين للإنسانية جمعاء».

أما الركيزة الثالثة: فهي جمعيات ومنظمات المجتمع المدني. فقد أولت الأمم المتحدة التعاون مع المنظمات غير الحكومية (المجتمع المدني) أهميةً قصوى، بحيث تحوّلت هذه المنظمات

[1]- أهداف التنمية المستدامة، 17 هدفاً لتحويل عالمنا، المساواة بين الجنسين في لبنان واقع، تحديات وآفاق (2000-2018).قراءة من منظور الهدف الخامس للتنمية المستدامة 2030 .صدر التقرير عن كل من معهد العلوم الاجتماعية، ومركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، وصندوق الأمم المتحدة للسكان.(2018).

إلى قوةٍ طليعيةٍ في الترويج لتلك المفاهيم، تحت حماية المنظمة الدولية التي قدمت لها الدعم المالي والمعنوي والقانوني. وقد جاء في مقدمة كتاب «إعلان ومنهج عمل بيجين» الذي صدر عن الأمم المتحدة: «أن الأمم المتحدة ستزيد من الروابط الوثيقة وعلاقات العمل التي تربطها بالفعل بمجتمع المنظمات غير الحكومية على الصعيدين العالمي والوطني.. كما أشادت تلك المقدمة بمؤسسات المجتمع المدني التي أدت دوراً مهماً في التحضير لمؤتمر بيجين 1995»[1].

الركيزة الرابعة: هي التبرير الإيديولوجي والثقافي: من خلال مصطلحَيْ «المرأة ضحيةٌ»، و«المجتمع متخلفٌ». وستقوم منظمات وجمعيات المجتمع المدني بتكرار هذه المفاهيم والتأكيد عليها، بحيث يبدو أن تلك الجمعيات ليس لها هدف إلا إنقاذ المرأة. هكذا يمكن أن نلاحظ على سبيل المثال، الحرص الدائم على تكرار الربط بين معاناة المرأة، وبين «المجتمع المتخلف»، و«الثقافة الذكورية»، و«العادات والتقاليد»، و«السلطة الأبوية»، و«قوانين الأحوال الشخصية»، و«الزواج المبكر»، و«الإغتصاب الزوجي»، و«التخويف من المثلية» **(راجع منشورات منظمة كفى عنف واستغلال www.Kafa.org.lb)** .

وفي هذه الركيزة (المرأةُ ضحيةٌ والمجتمعُ متخلفٌ) سيتم اعتبار ما أتت به الأمم المتحدة في قراراتها ومؤتمراتها ومواثيقها، هو من سينقذ هذه «الضحية» ويخلصها مما هي فيه، ولتصبح هذه المواثيق تحديداً (لا أيّ مرجعيةٍ أخرى دينيةٍ، أو أخلاقيةٍ، أو ثقافيةٍ)،هي المثال والنموذج الذي يفترض أن نقيس عليه مدى التقدم الذي أحرزته قضية المرأة في بلداننا العربية والإسلامية.

الركيزة الخامسة: هي الواقع السيّئ: لقد تمت عملية الدمج بين واقعٍ سيّئٍ حقيقيٍّ تعيشه بعض النساء يجب الاعتراف به، ولا بد من تغييره، وبين مشروع تغييرٍ ثقافيٍّ يريد أن يفرض نفسه بديلاً عن ثقافة شعوبٍ ومجتمعاتٍ متجذرةٍ منذ مئات السنين، مثل الربط الذي يحصل على سبيل المثال بين الظلم غير المبرر الذي قد تتعرض له بعض النساء في المحاكم الشرعية، وبين الدعوات إلى إلغاء أصل نظام الأحوال الشخصية، أو الربط بين عدم التمكين الإقتصادي، والسياسي، وبين النظام الذكوري المتخلف.. أو بين تسلط بعض الرجال على زوجاتهن، والإساءة اليهن وحتى تعنيفهن، وبين إلغاء النظام الأسري برمته وتغيير بنيته التقليدية التاريخية، وصولاً إلى تشريع نظام أسري مختلفٍ يقوم على أسرةٍ من جنسٍ واحدٍ (رجلين أو امرأتين)، وإلى قبول ممارسةٍ اجتماعيةٍ مغايرةٍ هي «المثلية الجنسية».

[1]- إعلان ومنهج عمل بيجين، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك 2002 ص 10-11) .

ومن المهم الإشارة إلى الربط الذي حصل بين التغيير المقترح من خلال هذه المفاهيم، وبين التقدم والتحرر والحداثة. بحيث بات الدفاع عن تلك الممارسات الجديدة التي تدعو إليها الجمعيات المحلية والمنظمات الدولية، مثل الجندر، والكوتا، والعنف الأسري، ورفض الزواج المبكر، والمجتمع الذكوري، وتمكين المرأة، والأسرة من جنس واحد... بمثابة تأكيدٍ على انتمائنا «إلى القرن الواحد والعشرين،عصر التقدم والتحرر والحداثة». وقد جاء في مقدمة كتاب إعلان بيجين الصادر عن الأمم المتحدة: «إن الحركة الداعية إلى المساواة بين الجنسين على اتساع العالم هي أحد التطورات الدالة على عصرنا»[1] . بحيث يبدو أن أيّ اعتراضٍ أو نقاشٍ أو حتى تردّدٍ في قبول تلك المفاهيم، كأنه نكوصٌ وتراجعٌ عن العصر، واتهامٌ بالعودة إلى عصور الإنحطاط والتخلف. «فإذا لم يستطع مجتمعٌ ما أو بلادٌ ما العبور من التقليد والسنن والوصول إلى الحداثة فسوف تصبح «أرضاً حيّةً وخصبةً إلى الأبد، لكنها ستكون خارج حركة التاريخ العالمي»[2].

هل المرأة «قضيةٌ عاليةٌ»؟

عندما نقدِّم المرأة قضيةً إنسانيةً عالميةً تعّبر عن جميع نساء العالم وتلتزم قضاياهن من دون استثناء، كما فعلت الأمم المتحدة في مؤتمراتها، فهذا يعني أن قضية المرأة هي قضيةٌ مشتركةٌ ومتشابهةٌ بين نساء العالم كافةً من دون أي اعتبارٍ للمؤثرات أو للخصوصيات الجغرافية والاجتماعية والثقافية. هذه النظرة تتعامل مع قضية المرأة وكأنها تتجاوز خصوصية الزمان والمكان (المجتمع).

فإذا كان الأمر كذلك فعلاً، فهذا يعني أن النظريات التي تقول بتأثير البيئة والمناخ، والثقافة والدين والعادات، والتقاليد على السلوك وعلى القيم، وعلى الممارسات الاجتماعية، هي نظرياتٌ خاطئةٌ، وتحتاج إلى إعادة النظر في علميتها...

ولو كان الأمر صحيحاً وكانت قضية المرأة واحدةً على مستوى العالم، لكان من المتوقع أن تكون قضية المرأة في الصومال، وقضية المرأة في الولايات المتحدة أو في أوروبا، قضيةً واحدةً، (مثل النضال من أجل المساواة في الأجر، أو التحرر الجسدي، أو تطبيقات الجندر، والتصدي للهيمنة الذكورية، وتغيير عقلية المجتمع وثقافته المتخلفة...). وهذا طبعًا ليس هو واقع الحال. ولو كانت هذه القضية واحدة عند كل النساء، لكان من المفترض أن تكون للمرأة في اليمن، أو في البحرين، أو في العراق، أو في باكستان، القضية نفسها مع المرأة في الولايات المتحدة الأميركية، أو

[1]- إعلان بيجين، المرجع السابق ص 8.

[2]- حسين كتشويان نيان، معرفة الحداثة والإستغراب، حقائق متضادة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت 2016 ص152.

في فرنسا، أو في بريطانيا... فهل يمكن القول بمثل هذا التشابه بين قضايا النساء في هذه البلدان ؟

لذا إن الدعوة إلى جعل النساء قضيةً واحدةً على مستوى العالم، هي دعوةٌ تنافي الواقع، ولا يمكن الدفاع عنها استناداً إلى أي أسسٍ علميةٍ، و لا حتى اجتماعيةٍ، أو ثقافيةٍ، على الرغم من كلّ ما يمكن أن يقال خلاف ذلك، حتى لو صدر عن الأمم المتحدة، وعن مواثيقها المفترضة.

إن المرأة مثل أيّ إنسانٍ آخرَ تعيش في مجتمعٍ يختلف في عاداته وثقافته وتقاليده وأنظمته وقوانينه عن المجتمعات الأُخرى. وهي قد تتعرض ُللظلم والإضطهاد والتضييق على حريتها مثل الرجل، كما يحصل على سبيل المثال في المجتمعات الديكتاتورية أو الإستبدادية التي لا تميز «جندرياً» بين الرجل والمرأة. لا بل يمكن أن يكون الرجل أكثرعرضةً للإضطهاد وحتى إلى التضييق والإعتقال في مثل هذه المجتمعات. هذا يؤكد أن قضية المرأة ليست واحدةً، وستختلف من مجتمعٍ إلى آخرَ، كما ستختلف حتى في داخل المجتمع الواحد. فقد تكون قضية المرأة على سبيل المثال، في بلدٍ ما، هي عدم توفر فرص حصولها على التعليم، أوعلى الرعاية الصحية، أو على الماء الصالح للشرب، لأسباب قد يكون لها علاقة بالفقر، أو بسوء السياسات التنموية، أوبالعدالة الاجتماعية، أكثر مما لها علاقة بالتمييز «الجندري». وقد تكون قضية النساء في مجتمع آخر هي المساواة في الأجر والوظيفة، أو في حرية ارتداء الحجاب (كما هو الحال في بعض البلدان الأوروبية) أو في البطالة، أو في التمييز العنصري، وغير ذلك الكثير...

إن اعتبار قضية المرأة قضيةً واحدةً يعني مثلاً أن على رئيسة وزراء بريطانيا السابقة تيريزا ماي، والمستشارة الألمانية أنجيلا ميركل، وكوندوليزا رايس وزيرة الخارجية الأميركية السابقة، والمرشحة الرئاسية في الولايات المتحدة هيلاري كلينتون، وتسيبي ليفني وزيرة الخارجية الإسرائيلية السابقة، أن يسرن معاً في تظاهرات مشتركة مع نساء اليمن والعراق والصومال وموريتانيا... للمطالبة بحقوق النساء.! فهل يمكن حتى أن نتخيل حصول مثل هذه المسيرة المشتركة؟ وهل تصح أصلاً مثل هذه المقارنة بعيداً من طموحات وأولويات هؤلاء النساء في بلدانهن، ومن الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمعات التي تعيش فيها كل واحدة من هذه النماذج من النساء؟ إن مثل هذه الإسئلة يمكن أن تطرح أيضًا حتى على الفروقات بين النساء في البلدان العربية والإسلامية نفسها، فوضع المرأة في إيران على سبيل المثال، يختلف كثيراً عن وضعها في السعودية من حيث المشاركة والحضور في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. كذلك الأمر بالنسبة إلى وضع المرأة في تونس، أو في لبنان، مقارنة مع وضعها في بلدان

عربية أخرى. ولا تقتصر هذه الفروقات على النساء وحدهن، فهي كذلك بين الرجال أيضًا. لذا إن قضية النساء ليست واحدة. هذه نقطة انطلاق مبدئيةٌ وأساسيةٌ في التعامل مع قضية المرأة وفي النظر إليها. وهي نقطة انطلاقٍ خاطئةٌ ومضللةٌ في الأدبيات النسوية.

احترام «التنوّع الثقافي»

التنوع الثقافي الذي تعيشه الشعوب وتتمايز به المجتمعات هو أيضًا من مبرِّرات هذا التأكيد على اختلاف قضية المرأة وتنوعها من مجتمعٍ إلى آخر. ومن المعلوم أن الأمم المتحدة تدعو في مواثيقها الدولية، وفي شرعتها العامة، إلى احترام التنوع الثقافي وحرية الاعتقاد الديني، وتعتبر أن هذا حقٌّ من حقوق الإنسان.

فما هو التنوّع الثقافي، وماذا يعني؟

التنوّع يعني أنّ هناك أكثر من نموذجٍ ثقافيٍّ على مستوى العالم، وأن هذه النماذج تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن الشعوب لديها ثقافاتٌ متعددةٌ وليست واحدةً، وهي كذلك بالنسبة إلى الأديان. والثقافة هي خلاصة ما تعتقده الشعوب على المستوى الديني، وما تمارسة من عادات، وما تحمله ويعبّر عنها من قيمٍ اجتماعيةٍ وأخلاقيةٍ وأسريةٍ. والتنوع يعني أن هذا الكل الديني والقيمي والسلوكي الذي يشكل الثقافة يختلف من شعبٍ إلى آخر، وأن الأمم المتحدة، كما تقر بذلك، تحترم هذا التنوع وتعتبره حقاً من حقوق الإنسان، ولا يجوز بالتالي استناداً إلى هذا الحق، الإستخفاف بأي ثقافةٍ ولا محاولة إلغائها، أو اللجوء إلى أي وسيلةٍ من وسائل الضغط أو الإكراه لتغييرها أو القضاء عليها.

وفي إطار هذا الحق في التنوع ناشدت السيدة إيرينا بوكوفا المديرة العامة لليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للتنوع الثقافي من أجل الحوار والتنمية الأعضاء في اليونسكوة لإدراج الثقافة والتنوع الثقافي في برنامج التنمية المستدامة لمرحلة ما بعد عام 2015.

وقالت السيدة إيرينا: «يمثل تنوعنا الثقافي تراثاً مشتركاً للبشرية. فهو مصدر لتجدد الأفكار والمجتمعات، ويتيح للمرء أن ينفتح على الآخرين وأن يبتكر أفكاراً جديدة. ويتيح هذا التنوع فرصة ثمينة لتحقيق السلام والتنمية المستدامة»[1].

لكن سوف نلاحظ أن هذه المواثيق تتجاهل هذا التنوع عندما يتعلق الأمر بالمرأة، لا بل ستذهب

[1]- أخبار الأمم المتحدة 2014/5/21.

إلى طلب، وحتى إلى فرض، توحيد الرؤية الثقافية حول العادات والأفكار، بغض النظر عن هوية المجتمعات الثقافية. بحيث يصبح لزاماً على هذه المجتمعات أن تتخلى عن خصوصياتها وتنوعها الثقافي، وأن تغيّر عاداتها وممارساتها الاجتماعية، لكي تنسجم مع ما خرجت به الأمم المتحدة من قراراتٍ حول المرأة.

هذا التجاوز لخصوصية المجتمعات وتنوعها الثقافي، والدعوة إلى رؤية عالمية واحدة لقضية المرأة، يعني أننا نجعل هذه القضية تتعإلى على الزمان والمكان والثقافات. ويعني أن الأمم المتحدة لا تلتفت إلى التنوع الثقافي الذي اعتبرته حقاً إنسانياً لا ينازع. هكذا تصير الثقافةُ متخلفةً، والمجتمع متأخرًا، والأدوار بين الرجل والمرأة تقليديةً، إذا لم ينسجم ذلك كله مع ما أقرته مواثيق الأمم المتحدة عن المرأة ودورها ووظيفتها، وعن الأسرة وقيمها وشكلها ومرجعيتها...

«المرأة الضحية»

المرأة الضحية هي الأطروحة التي تستند اليها أدبيات الأمم المتحدة والحركات النسوية لتبرير عالمية قضية المرأة. وقد باتت هذه الصورة حاضرةً، ومهيمنةً، في أيّ مؤتمرٍ تعقده المنظمات الدولية، أو الجمعيات وكثيرٌ من الحركات النسائية في بلداننا. فالمرأة تتعرض «للتعنيف» و«للظلم الذكوري»، و«لعدم المساواة في الأجر»، و«للاستبعاد من المشاركة السياسية» و«للتزويج المبكر»... وسوى ذلك مما يتم استحضاره لتأكيد واقع «الضحية». ولكن هل هذه الصورة هي فعلاً صورةٌ عالميةٌ؟ وهل هي صورةٌ وحيدةٌ وحقيقيةٌ عن المرأة ؟

لا بد لنا من تسجيل الملاحظتين التاليتين:

إذا كانت سمة «الضحية» ملازمةً للمرأة في كلِّ زمانٍ ومكانٍ في عالمنا المعاصر، فهذا يفترض أنها كذلك في بلدان العالم ومجتمعاته كافةً، وأنها ستكون «ضحيةً» أنّى توجهنا وكيفما تطلعنا. وإذا افترضنا صحة ذلك، فهذا يعني أيضًا أن الأسباب التي جعلت المرأة «ضحيةً» هي أسبابٌ متشابهةٌ طالما أوصلت إلى النتيجة نفسها في تلك البلدان والمجتمعات. ويجب علينا بالتالي معالجتها بخطةٍ واحدةٍ وبتوصياتٍ مشتركةٍ وموحدة، وهذا ما ذهبت إليه عملياً الأمم المتحدة في المواثيق التي خرجت بها في مؤتمراتها الدولية منذ ثلاثة عقودٍ إلى اليوم، عندما تبنت وجهة نظر اتجاهاتٍ فكريةٍ ونسويةٍ تقول بأن المرأة ضحيةٌ بسبب الذهنية الأبوية وممارسات المجتمع الذكوري.

لكن الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي يختلف، كما هو معلومٌ، بين بلدان العالم

ومجتمعاته كافةً، يؤكد بشكلٍ طبيعيٍّ وبديهيٍّ، أن واقع المرأة ليس واحداً كما تقدمه الأمم المتحدة. وأن «الضحية» ليست كذلك في أيّ مجتمعٍ وأيّ ثقافةٍ، استناداً إلى ما سبق وذكرناه من الأمثلة السابقة عن الفروقات بين قضايا النساء في البلدان المختلفة. كما أن واقع المرأة في الغرب على سبيل المثال، لا تنطبق عليه مواصفات الضحية التي وردت في المواثيق والقرارات الدولية، (مثل التسلط الذكوري، وعدم المساواة في الأجر، وحرية الجسد، والتزويج المبكر، والاستبعاد من المشاركة السياسية والاقتصادية، وسواها...). ما يعني أن المقصود فعلياً بهذا الوصف «للضحية» التي يجب إنقاذها هي المرأة في البلدان غير الغربية، وتحديداً في البلدان والمجتمعات العربية والإسلامية.

ثم كيف يمكن على مستوًى آخرَ، القبول علمياً بنظريةٍ تُقدم لنا المرأة، كـ«كائنٍ محايدٍ» و«سلبيٍّ»، و«ضحيةٍ»، يتعرض إلى العنف، والتمييز، والإكراه، والتعدّي.. من دون أن يكون لهذا «الكائن» أي دورٍ، أو أي ردِّ فعلٍ، أو أيّ تأثيرٍ في ما يجري من حوله. فما هو مؤكّدٌ أنّ وضع المرأة الثقافي، أو الاجتماعي، أوالأخلاقي، يؤثر سلباً أو إيجاباً على نظرتها إلى نفسها، وعلى دورها، وعلى علاقاتها الاجتماعية والأسرية. ما يعني أن المرأة على سبيل المثال، قد تكون في ظروفٍ معينةٍ، مثل الرجل، شريكة في حصول العنف داخل الأسرة، أو غير جديرةٍ بتربية أبنائها، وقد تكون مسؤولةً عن ظلم الأبناء والإساءة إليهم، وقد تكون في بعض الحالات مسؤولةً عن ظلم الرجل، وقد تكون عدوانيةً... أي أنّ وضع المرأة ليس شأناً أنثوياً خاصاً مستقلاً ومعزولاً، بل هو نتاج عمليةٍ من التفاعل في العلاقات بينها وبين ذاتها، ومع أسرتها، ومع المجتمع، ومع الثقافة والأنظمة والتشريعات الدينية والقانونية. ولا يمكن أن ننتزع المرأة من هذا الكلِّ المركب والمتداخل من حيث التأثير، وأن نكتفي بالقول بأنها ضحيةٌ فقط لأنها أنثى، وأنها قضيةٌ مستقلةٌ.

لم تقتصر مواثيق الأمم المتحدة على تشخيص واقع «الضحية» فقط، بل تحول هذا التشخيص إلى مشاريع لتغيير الأنظمة والقوانين والتصورات الثقافية والأدوار المجتمعية تجاه كل من الرجل والمرأة والأسرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، التي اُعتبرت مسؤولةً عن واقع هذه «الضحية». وقد أعلنت هذه المشاريع صراحة أنها تريد تغيير الثقافات المتعلقة بهذه الأدوار التي تشكلت عبر مئات السنين، خلافاً للحق الإنساني في التنوع الثقافي، وفي حقّ ممارسة ما يعَبر عن هوية هذه المجتمعات من قيمٍ وتقاليدَ وسلوكياتٍ وأنماطِ حياةٍ راكمتها الشعوب عبر خبراتها وتجاربها الثقافية. ولا يعني ذلك بالنسبة إلينا رفض أيّ تغييرٍ يمكن أن يجعل حياة الناس أفضل، أو أن ينقل الشعوب إلى وعيٍ وممارساتٍ أفضل. بل الإعتراض هو على أمرين: الأول هو على الطريقة

التي يراد من خلالها فرض هذا التغيير على مجتمعاتنا وتقوم به هيئاتٌ خارجيةٌ. والثاني أن التغيير المطلوب لا يؤكد أننا سننتقل إلى الأفضل. لا بل إن كلّ ما تدعو إليه الأمم المتحدة والمنظمات والجمعيات المكلفة بتنفيذ مقرّراتها، لا يبشر بالخير، ولا يستطيع أن يؤكد أننا نسير نحو الأفضل، فلا الأسرة من جنسٍ واحدٍ هي الأفضل، ولا المثلية هي الأفضل، ولا تغيير الأدوار بين الجنسين يؤكد أن المجتمعات، أو حتى الأسر، ستكون أكثر استقراراً...فكيف يمكن في مثل هذا الواقع من الشك، واللايقين، أن نركن إلى مثل هذا التغيير الذي تريده الأمم المتحدة ومنظمات المجتمع المدني التي تعتمد عليها هذه الهيئة الدولية؟ وكيف يمكن أن نطمئنّ على المستويات الثقافية والاجتماعية إلى ما تقوم به مثل هذه الجمعيات والمنظمات ل«تشكيل وعيٍ جديدٍ وثقافةٍ جديدةٍ»؟

إن السؤال الذي يُطرح هنا لا يقتصر فقط على اختلاف قضية المرأة بين مجتمع وآخر، على الرغم من أهمية ملاحظة هذا الاختلاف وضروراته العلمية، بل يتعدى ذلك إلى مشروع التغيير الذي تريده الأمم المتحدة وتعمل من أجله مئات المنظمات والجمعيات في بلداننا. فما هي مرجعية هذا التغيير الثقافي والاجتماعي الذي تقترحه مواثيق الأمم المتحدة، للانتقال بواقع المرأة، من «الضحية» إلى «التمكين» (السياسي والاقتصادي والاجتماعي)؟ وما هو هذا النموذج الذي يجب على شعوب العالم ومجتمعاته أن تقبل من أجل الالتحاق به، التخلي عن ثقافةٍ تراكمت عبر مئات السنين، وباتت أساس هوية هذه الشعوب والمجتمعات، ومرجعية عاداتها وقيمها وسلوكيات أفرادها.

ما هو هذا النموذج المرجعي (الثقافي، أو الأخلاقي، أو القانوني، أو الديني) الذي يجب أن نعقد المقارنة معه، عندما نقرر أنّ وضعَ المرأة سيّئٌ في مجتمعاتنا، أو أنها «ضحيةٌ»، أوعندما نقرّر أن ننتقل بهذا الوضع إلى ما هو أفضل؟ أي ما هو السيِّئ وما هو الأفضل؟ كيف نحدد معاييرَ هذا السيِّئ وهذا الأفضل؟

لقد اعتمدت الجمعيات النسائية الناشطة من أجل الجندر والمساواة في لبنان وفي بلدان عربية أخرى، مرجعية الأمم المتحدة وقراراتها مثل إتفاقية سيداو(1979)، ووثائق مؤتمر بكين (بيجين 1995)، في اعتبارها الأمومة على سبيل المثال، دوراً »نمطيًّا»، أنتجته ثقافة المجتمع، وليس له علاقةٌ بأنوثة المرأة وطبيعتها الفيزيولوجية والعاطفية والسايكولوجية. وأن المساواة المطلوبة بين الرجل والمرأة تفترض تغيير هذا الدور النمطي، من خلال تغيير الثقافة المجتمعية التي أنتجته. وأن

الزواج المبكر من أكثر الممارسات ضرراً، وهو عائقٌ أمام تمكين الفتيات[1]...

هكذا سيتم الربط بين واقع المرأة «الضحية» وبين تغيير ثقافة وقوانين وعادات وتشريعات ما اعتبرته تلك الجمعيات «المجتمع المتخلف».

وسيلخص مصطلح الجندر الذي ستستخدمه الجمعيات والحركات النسوية والذي سيتكرر في أدبيات الأمم المتحدة تلك الدعوات كافة إلى التمكين، والمساواة، والحق في المثلية، وتنوع أشكال الأسرة، لإنقاذ المرأة»الضحية».

ما هو الجندر؟

الجندر هو كلمةٌ أجنبيةٌ (Gender). وقد اصطلح على ترجمتها إلى العربية بكلمتين «النوع الاجتماعي». فما هو المقصود بالنوع الاجتماعي؟ وكيف تفسر هذه الترجمة أهداف الجندر؟

طرح الجندر المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، وطالب من أجل ذلك بتمكين المرأة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وطرح «الكوتا» النسائية (تشريع حصة للنساء) في كل الهيئات السياسية والنقابية والوزارية، تمهيداً للمساواة الكاملة بين الرجال والنساء في هذه الهيئات. كما أكد التمكين المطلوب على الجانب الإقتصادي من حيث المساواة في الأجر، أو من حيث الإشارة إلى «عمل المرأة المنزلي غير المدفوع الأجر»، بحيث ستتكرر هذه الفكرة في كلِّ مرةٍ تتم فيها الإشارة إلى البعد الإقتصادي لعمل المرأة، أو لمساهمتها في التنمية الإقتصادية.

والجندر هو نتاج سنواتٍ من نشاط الحركات النسوية، ومن المراحل التي مرت بها على المستويات الفكرية والاجتماعية، دفاعاً عن قضية المرأة. وقد توصلت في نهاية المطاف إلى مصطلح «الجندر» الذي تبنته الأمم المتحدة وروجت له في مؤتمر بكين (بيجين) الشهير عام 1995 والذي سيتحول إلى برامجَ تعليميةٍ وتدريبيةٍ، من أجل تغيير ثقافة «المجتمع المتخلف»، ومواجهة «السلطة الأبوية»، و«السلطة الذكورية»...

والمقصود من الجندر إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، بحيث يفترض أن يؤدي تداول هذا المفهوم وتبنيه إلى تشكيل ثقافةٍ جديدةٍ في المجتمع تعتبر الذكورة والأنوثة فروقاتٍ بيولوجيةً لا يترتب عليها أيّ فروقاتٍ ثقافيةٍ، أو اجتماعيةٍ، أو مهنيةٍ. كما اعتبر الجندر الأمومة

[1]- أهداف التنمية المستدامة، 17 هدفاً لتحويل عالمنا، المساواة بين الجنسين في لبنان واقع، تحديات وآفاق (2000-2018). مرجع سابق ص27.

والأبوة دورين اجتماعيين بعد أن فصلهما عن بعدهما البيولوجي، وأن الأنوثة والذكورة هما نتاج التربية والثقافة والعادات الاجتماعية، فإذا تغيّرت هذه الثقافة تغير معها مفهوما الذكورة والأنوثة.

ظهر مفهوم الجندر في ثمانينيات القرن العشرين في قاموس الحركات النسائية في الغرب (في الولايات المتحدة ثم في أوروبا) قبل أن ينتقل تداوله إلى الدول العربية والإسلامية. وتطورت فكرة الجندر من المطالبة بحقوق المرأة في المساواة بالأجر مع الرجل إلى المطالبة بالمساواة الكاملة في جوانب الحياة كافةً، الاجتماعية والسياسية والثقافية. بحيث أصبح الجندر (النوع الاجتماعي) تعبيرًا» عن اختلافٍ بيولوجيٍّ بين الجنسين لا يجب أن يؤدي إلى تحديدٍ مسبقٍ ونمطيٍّ للأدوار الاجتماعية والثقافية والإنتاجية ...

وبحسب تعريف صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (UNIFEM): هذه الأدوار المحدّدة اجتماعيًّا لكلٍّ من الذكر والأنثى، تتغيّر بمرور الزمن وتتباين تبايناً شاسعاً داخل الثقافة الواحدة ومن ثقافةٍ إلى أخرى، أي أنها أدوارٌ غيرُ ثابتةٍ، ولا يجب أن تكون كذلك.

وبحسب منظمة الصحة العالمية:

«الجندر هو التعبير عن الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبّة اجتماعيًّا»، ولا علاقة لها بالاختلافات البيولوجية»[1].

إن مثل هذه التعريفات للجندر من هيئات دولية مثل صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، ومنظمة الصحة العالمية، تسوغ للكثيرين مشروعية الجندر الدولية.

لعب مؤتمر بكين عام 1995 دوراً مهمًّا في الترويج لمفهوم الجندر. فقد كان المؤتمر الدولي الأول الذي تطرح فيه تفاصيلُ واسعةٍ حول حقوق المرأة بغض النظر عن المجتمعات التي تعيش فيها. ويمكن أن نعتبر كل الأفكار والدعوات التي نسمعها اليوم وتنادي بها جمعياتٌ نسائيةٌ حول تمكين المرأة، والمساواة، وحول الكوتا السياسية، ورفض الأدوار التقليدية بين الرجل والمرأة، إنما تعود بمعظمها إلى ما جاء في مؤتمر بكين من توصيات. (ذكر الجندر في وثيقة المؤتمر الختامية 233 مرة).

جاء في نص الوثيقة الختامية لمتابعة مؤتمر بكين الذي عقد في العاصمة الصينية بين 14و15سبتمبر/ أيلول1995 والذي نظم تحت شعار«المساواة، والتنمية، والسلم» ما يلي:

[1]- مفهوم النوع الاجتماعي، الوحدة الأولى، صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2001، ص4).

- نحن الحكومات المشتركة في المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة.

- وقد اجتمعنا هنا في بكين في سبتمبر/أيلول 1995م، عام الذكرى الخمسين لإنشاء الأمم المتحدة.

- وقد عقدنا العزم على التقدّم في تحقيق أهداف المساواة والتنمية والسِّلْم.

نؤكِّد مجدَّدًا التزامنا بما يلي:

- تساوي النساء والرجال في الحقوق والكرامة والإنسانية المتأصلة وسائر المقاصد والمبادئ المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وغير ذلك من الصكوك الدولية لحقوق الإنسان ولا سيما اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة...

- الانطلاق مما تحقّق من توافق آراءٍ ومن تقدمٍ في ما سبق من مؤتمرات الأمم المتحدة واجتماعات القمة المعنية بالمرأة في نيروبي عام 1985م، والطفل في نيويورك عام 1990م، والبيئة والتنمية في ريو دي جانيرو عام 1992م، وحقوق الإنسان في فيينا عام 1993م، والسكان والتنمية في القاهرة عام 1994م، والتنمية الاجتماعية في كوبنهاغن عام 1995م، وذلك بهدف تحقيق المساواة والتنمية والسلم.

- أن المساواة في الحقوق والفرص والوصول إلى الموارد وتقاسم الرجل والمرأة المسؤوليات عن الأسرة بالتساوي والشراكة المنسجمة بينهما، أمورٌ حاسمةٌ لرفاهيتهما ورفاهية أسرتهما، وكذلك لتدعيم الديمقراطية.

- أن السلم المحلي والوطني والإقليمي والعالمي يمكن تحقيقه ويرتبط ارتباطًا لا انفصام له بالنهوض بالمرأة التي تمثل قوةً أساسيةً في مجالات القيادة وحل الأزمات وتعزيز السلم الدائم على جميع المستويات (وثيقة منهاج مؤتمر بكين، 1995/9/1)[1]

ساهمت الحركة النسوية (Feminism) والتحولات التي مرت بها، والمفاهيم التي تبنتها ودعت إليها في الغرب حول حقوق المرأة والمساواة في جعل مضمون «الجندر» أطروحةٌ دوليةٌ ورسميةٌ على مستوى الأمم المتحدة.

لكن هذه الحركة لم تكن واحدةً وموحدةً تجاه مطالب النساء ومستقبلهن. فقد اختلفت الرؤية

[1]- موقع الأمم المتحدة: http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20A.pdf

إلى دور المرأة، وإلى تغيير واقعها بحسب الخلفية الإيديولوجية والسياسية لهذه الحركات من جهة، وللباحثين والمفكرين الذين قدموا بدورهم رؤيتهم حول هذا الواقع وأسبابه الاجتماعية والسياسية والثقافية من جهةٍ ثانية. فكتب ماركس وإنغلز وحتى لينين مبكراً عن تحرير المرأة. وكتبت سيمون دي بوفوار، وجان بول سارتر في الخمسينيات عن الموضوع نفسه من فرنسا، كما كتب بعض العلماء والمفكرين من العرب والمسلمين في مطلع القرن العشرين عن تحرر المرأة مثل قاسم أمين وفرح أنطون، ورفاعة الطهطاوي الذين حمّل بعضهم الدين مسؤولية تردي واقع المرأة في حين رأى البعض الآخر أن التخلف عن اللحاق بركب الغرب هو المسؤول عن هذا التردي. وقد التقط بعض المفكرين والمثقفين من الرجال والنساء في الدول العربية (**نوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي**)، وفي تركيا (**ياسمين أرات، وفريدة أكار، ونيلو فرغول**)، وفي إيران (**مجلة زنان أسستها شهلا شركت عام 1992**) هذه الأفكار والاتجاهات الغربية في تناول قضية المرأة، ومعها قضايا الأسرة والحريات الفردية... وأصدروا المجلات والمؤلفات التي تنتقد العادات والتفسير الديني في قضية المرأة، وتدعو إلى المساواة التامة بين الجنسين[1]

هكذا كانت منطلقات ما سيطلق عليه لاحقاً النسوية مختلفة ومتعارضة من حيث مرجعيتها الفكرية والثقافية والاجتماعية. لكن الأمم المتحدة التي تبنت قضية المرأة وعقدت من أجلها المؤتمرات الدولية ستوحد هذه المنطلقات المتعارضة، وستحولها إلى قضية واحدة هي «قضية المرأة»، التي سنشهد تماثلاً في مفرداتها وأدبياتها المنشورة، وفي مقررات دوراتها التدريبية، لدى الجمعيات النسائية المحلية، في مختلف أنحاء العالم، وفي الهيئات الدولية، تحت عنوان «الجندر»(النوع الاجتماعي) بغض النظر عن اختلاف الثقافات والمجتمعات والدين والتقاليد والعادات.

لِمَ النوع الاجتماعي، لا الذكر والأنثى؟

يعتبر أصحاب نظرية الجندر، كما سبق وأشرنا، أن الذكورة والأنوثة ليستا من المكونات البيولوجية والوراثية، بل هما نتاج ثقافة اجتماعيةٍ. هذه الثقافة هي التي فرضت اختلاف الأدوار بينهما. (الرجل نوعٌ اجتماعيٌّ، والمرأة نوعٌ اجتماعيٌّ) فإذا قمنا بتغيير هذه الثقافة، عبر تغيير مناهج التعليم، والبرامج الإعلامية والإعلانية، ومن خلال الورش التدريبية، فإن الأدوار التقليدية للرجل والمرأة المتعارف عليها ستتغير أيضًا. فلن نجد بعد ذلك صورة نمطية عن المرأة «الأم» أو عن

[1]- فهمي جدعان «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية» الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2010 ص 27.

الرجل العامل، ولا عن صورة المرأة والرجل وأدوارهما التقليدية في البيت، ولا عن صورة الزوجين (رجل وإمرأة)، بل ستقدم تلك الورش والكراسات التدريبية صوراً جديدة «غير نمطية»عن علاقات زوجية، أو عن علاقاتٍ جنسيةٍ بين شخصين من الجنس نفسه (المثلية)، أو عن أسرةٍ من جنسٍ واحدٍ (رجلين أو إمرأتين) .

إذاً لن يقتصر الأمر بالنسة للجندر على استهداف تغيير صورة المرأة النمطية (الأم، أو ربّة الأسرة) ولا على تقديمها في صورةٍ جديدةٍ هي صورة شريك الرجل والمساوية له في المجالات كافةً (التمكين)، بل سيؤدي المنطق الذي يستند إليه الجندر، إلى ما هو أهم وأخطر على مستوى التغيير الجذري ثقافياً وأخلاقياً؛ لأن فرضية عدم وجود فروقاتٍ بيولوجيةٍ تحدد الأدوار الاجتماعية التي يمارسها كل من الرجل والمرأة، ستنطبق على الميول والرغبات الجنسية أيضًا، بحيث لا يمكن القول بالنسبة إلى الجندر، بأصالة وجود رغباتٍ أنثويةٍ تجاه الذكر، أو ذكورية تجاه الأنثى. بل يمكن أن تكون هذه الرغبات في الإتجاه نفسه، أي أنثوية-أنثوية، وذكورية-ذكورية. وبحسب منطق الجندر فإن الميول المتغايرة (بين الجنسين) هي نتاج ثقافةٍ اجتماعيةٍ نمطيةٍ، وبما أن هذه الثقافة متخلفةٌ، وذكوريةٌ، فلا بد من تغييرها حتى تنسجم مع رؤية الجندر للتمكين وللمساواة. ولهذا السبب سوف نلاحظ أن المؤتمرات التي تعقد للدفاع عن المرأة من أجل الكوتا النسائية، أو لرفض العنف، أو من أجل المساواة، تضع على جدول أعمالها أيضًا الدفاع عن المثلية الجنسية، بحيث تتساوى هذه المثلية في الوعي الذي يتم تشكيله من خلال هذه المؤتمرات، مع رفض العنف، ومع تأييد الكوتا، والمساواة والتنمية.

وهذا يفسر لماذا بدأنا نشهد ظاهرةً جديدةً في استخدام مصطلح «النوع الاجتماعي» عند تعبئة البيانات الشخصية (استمارة، أو طلب تسجيل...) لتحديد الهوية الجنسية، بحيث توضع كلمة **النوع الاجتماعي:** ذكر.. أنثى، بدلاً مما كان يكتب سابقاً الجنس: ذكر..أنثى!

كانت «اتفاقية سيداو» للقضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة الأساس الذي ستستند إليه أطروحات الجندر ومشاريع تغيير الأفكار والعادات الثقافية والمجتمعية.

فما هي سيداو؟

عملت الأمم المتحدة من خلال الشرعة الدولية لحقوق الإنسان على تأكيد مبدأ المساواة وحق كلّ إنسانٍ في التمتع بالحقوق والحريات دون تمييزٍ بما في ذلك التمييز على أساس الجنس، كما عملت على ترجمة هذا المبدأ من خلال عددٍ من الإتفاقيات الخاصة بقضايا النساء ومنها:

الإتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة عام 1952

الإتفاقية الدولية بشأن جنسية المرأة المتزوجة عام 1957 .

إتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج عام 1962.

تم التوصل إلى صياغة الإعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة عام 1967، ولكنه بقي إعلانًا غيرَ ملزمٍ ولم يضع الدول أمام التزاماتٍ واجبةِ التنفيذ، كونه لم يتخذ شكل الإتفاقية فكانت «سيداو «أو اتفاقية القضاء على جميع أشكالٍ التمييز ضد المرأة المعروفة بـ «اتفاقية كوبنهاغن» أو «شرعة حقوق المرأة» التي تبنتها الجمعية العمومية للأمم المتحدة في 18 كانون أول/ديسمبر 1979 وقد دخلت حيّز التنفيذ في 3\9\1981 وصارت جزءًا من القانون الدولي لحقوق الإنسان .

استندت «إتفاقية سيداو» إلى مبدأ المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات. لكن خصوصية هذه الاتفاقية التي أثارت اعتراض الكثير من الدول التي لم توقع عليها أنها «ستكون ملزمةً للدول الأطراف»، التي يجب عليها أن تقدم تقاريرَ دوريةً إلى لجنةٍ تعيّنها الأمم المتحدة تبين فيها مدى التقدم في تطبيق هذه الاتفاقية.(الجزء الخامس من الاتفاقية). لكن هذه التحفظات لم تكن موضع تفهم، أوقبول، من الهيئات المعنية في الأمم المتحدة، كما يفترض»التنوع الثقافي»، بل اعتبرت تلك التحفظات أنها تتناقض وموضوع الاتفاقية والغرض منها، وهو القضاء على التمييز ضد المرأة، «فهي كلٌّ لا يتجزأ، ولا يمكن تحقيق المساواة الحقيقية لناحية التعليم والعمل والمشاركة في الحياة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، والمرأة تخضع لولاية الرجل في العائلة وتعتبر ناقصة الأهلية في العلاقات الأسرية»[1].

حتى عام 2016، كانت السودان والصومال هما الدولتان العربيتان الوحيدتان اللتان لم توقعا، ولم تنضما إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.ورفضت الولايات المتحدة الأمريكية الانضمام للاتفاقية لإنها اعتبرتها تتدخل في شؤون الدولة الداخلية خاصة في ما يتعلق بقضايا تحديد النسل. كذلك لم تنضم إيران والفاتيكان وتونغا للاتفاقية.

وقد استهدفت مجمل تحفّظات الدول العربية تنظيم تشريعات الأسرة كالحضانة والوصاية والولاية والقوامة والإرث وجنسية الأطفال وزواج الأطفال وتعدد الزوجات والحق في الطلاق والنفقة وزواج المسلمة من غير المسلم وتمثلها المواد 2، 9، 15، 16، 29 في الاتفاقية[2].

[1]- موقع المجلس النسائي اللبناني.

[2]- اتفاقية سيداو، موقع الأمم المتحدة https://www.un.org/ar/.

لا تترك الإتفاقية الدول الموقعة تعمل كما تشاء، بل تتعامل الإتفاقية مع نفسها باعتبارها قانوناً دولياً يستوجب الإخلال به اللجوء إلى المحكمة الدولية (المادة/ 29، حول التحكيم بين الدول والرجوع إلى محكمة العدل الدولية.) كما طلبت المادة 18 من الدول الأطراف «أن تقدم إلى الأمين العام للأمم المتحدة للنظر من قبل اللجنة تقريراً عاماً عما اتخذته من تدابيرَ تشريعيةٍ وقضائيةٍ وإداريةٍ وغيرها من أجل إنفاذ أحكام هذه الاتفاقية وعن التقدم المحرز في هذا الصدد»..

ودعت (المادة 2) من اتفاقية «سيداو» جميع الحكومات إلى إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال التشريع وغيره من الوسائل المناسبة، منها، تغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزاً ضدّ المرأة.

كما حدّدت «سيداو» في المادة (5) مختلف المجالات التي يجدر بالدول العمل عليها للقضاء على التمييز، وهي تشمل الأدوار الجندرية والتنميط والأعراف.(أي التغييرالثقافي).

لذا على الدول الأطراف، بالنسبة إلى سيداو، أن تتخذ جميع التدابير المناسبة لتحقيق ما يلي:

تغييرالأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة، بهدف تحقيق القضاء على التحيزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على الاعتقاد بكون أي من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر، أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة... وجاء في المادة 10من الاتفاقية نفسها:

القضاء على أي مفهومٍ نمطيٍّ عن دور الرجل ودور المرأة في جميع مراحل التعليم بجميع أشكاله، عن طريق تشجيع التعليم المختلط، وغيره من أنواع التعليم التي تساعد في تحقيق هذا الهدف، ولا سيما عن طريق تنقيح كتب الدراسة والبرامج المدرسية وتكييف أساليب التعليم[1]...

إذاً تريد هذه الإتفاقيات الدولية تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية، والقضاء على التحيزات وعلى العادات العرفية، وعلى الأدوار النمطية للرجل والمرأة.. من أجل تطبيق ما صدر من مواثيق عن الأمم المتحدة ومؤتمراتها حول المرأة.

المرأة والتنمية والسلام العالمي:

ربطت «اتفاقية سيداو» أيضًا بشكلٍ غريبٍ ولافتٍ، المساواة بين الرجل والمرأة، بالسلام الدولي

[1]- موقع المجلس النسائي الديمقراطي اللبناني.

وبرفاهية العالم... ويبدو أن المقصود من هذا الربط مع السلام الدولي إضفاء أهميةٍ عالميةٍ على الإتفاقية، التي تقول:

«وإيمانًا منها بأنّ التنمية التامة والكاملة لأيّ بلدٍ، ورفاهية العالم، وقضية السلم، تتطلّب جميعًا مشاركة المرأة، على قدم المساواة مع الرجل، أقصى مشاركةٍ ممكنةٍ في جميع الميادين...»[1]

فما هو المقصود برفاهية العالم؟ وكيف يمكن أن تحقِّق مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل التنمية الكاملة لأيِّ بلد؟ وأي دور لهذه المشاركة في تحقيق السلم العالمي؟ وإلى أي أدبياتٍ نظريةٍ في العلوم السياسية والاقتصادية والتنموية استندت هذه الإتفاقية لتؤكد على هذا الربط بين مشاركة المرأة وبين السلم والتنمية الكاملة؟ وإلى تجارب أي من شعوب العالم استندت لتؤكد هذه الفرضية التي تدعو شعوب العالم إلى الإقتداء بها؟

ولِمَ تواجه البلدان التي حقّقت تقدّماً واضحاً في مساواة المرأة وفي مشاركتها في المجالات والمواقع كافة مثل الولايات المتحدة، أو مثل البلدان الأوروبية، أزمات اقتصادية وتراجعاً في النمو؟ ولِمَ يزداد الفقراء فيها فقراً ؟

ما الذي يمكن أن تفعله المرأة لتحقيق رفاهية العالم والتنمية المستدامة، إذا كانت الشركات الكبرى تنهب الاقتصاد العالمي والفقراء يزدادون فقراً ويزدادون عدداً؟

وكيف يمكن للمساواة من جهةٍ ثانيةٍ أن تحقّق السلم العالمي، إذا كانت مشاركة المرأة السياسية ليست سوى انعكاسٍ أو تطبيقٍ لسياسة بلادها تجاه هذه القضية أو تلك.. كما تؤكد التجربة أن مشاركة المرأة لم تغير شيئاً في الوقع السياسي العالمي ولم تجلب السلام المنشود.

ففي التجربة الغربية حيث المساواة واضحةٌ في المشاركة بين الرجل والمرأة، لم تجلب هذه المشاركة للنساء في سياسات بلادهن (وزيرة خارجية، أو وزيرة دفاع، أو رئيسة حكومة...) السلام العالمي. وحتى مشاركة النساء على قدم المساواة مع الرجل لم توقف الحروب، ولم تجعل النساء سياسات بلادهن أكثر رحمةً أو أكثر عدلاً» أو حناناً، بل قامت المرأة بالتحريض على الحرب والقتل مثلما يفعل الرجل تماماً»، ما ينفي أي علاقةٍ بين مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل وبين السلم العالمي. ف «كوندوليزا رايس» وزيرة الخارجية الأميركية في عهد الرئيس جورج بوش الإبن، كانت تريد من إسرائيل استمرار العدوان على لبنان عام 2006 انسجاماً مع سياسات بلادها،

[1]- مقدمة إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ص2.

علماً بأن هذا العدوان لم يوفِّر النساء ولا الأطفال، ولا حتى البنى التحتية، أو الجسور والطرقات... كانت هذه المرأة تريد أن تستمر آلة القتل من دون توقّف. فما الذي أضيف إلى السلم العالمي عندما أصبحت إمرأةٌ وزيرةً للخارجية في الولايات المتحدة الأميركية؟

إن السلم العالمي المفترض لا علاقة له البتة بوصول إمرأة إلى المواقع التي وصل إليها الرجل. نحن هنا أمام عملية تضليلٍ لتبرير أهمية الجندر (المساواة، ورفض الأدوار النمطية) لأن السلم العالمي يخضع من حيث شروط تحققه لسياسات الدول لا للاختلاف في الأدوار بين الرجل والمرأة.

ينطبق الأمر على «تسيبي ليفني» عندما كانت وزيرةً للخارجية الإسرائيلية. ماذا فعلت هذه المرأة لا للسلم العالمي، بل للسلم في فلسطين التي ترزح تحت احتلال تنتمي إليه هذه المرأة؟ كيف يستطيع الجندر (مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل) أن يجرؤ على الادعاء أن هذه المشاركة ستحقق السلم العالمي؟ من سيصدق هذه التفاهات التي تكذبها ممارسات النساء عندما لا يفعلن سوى التقيد بما تمليه عليهن سياسات رؤسائهن من الرجال أو حتى من النساء؟ لم تغير هذه المشاركة شيئاً على الإطلاق، لأن الحرب أو السلم أصلاً لا علاقة لهما بمشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل، أو بعدم حصول هذه المشاركة. سياسات الحرب والسلم لها علاقةٌ حصراً بمصالح الدول وبأهدافها في التوسع والعدوان، أو بالتعاون وتحقيق السلام. وهل يستطيع دعاة هذه الفرضية (ربط المساواة بالسلم العالمي) أن يقدموا لنا نموذجاً عن أين ومتى وكيف تحقق هذا الأمر؟

فهل حصلت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية التي أعقبتها؛ لأن المرأة لم تكن شريكةً على قدم المساواة مع الرجل في المواقع والأدوار؟ وهل توقفت الحرب لاحقاً وتم توقيع اتفاقيات سلامٍ لأن المرأة باتت شريكاً مع الرجل؟ وهل عاش العالم الحرب الباردة طوال خمسين عاماً بين الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة وتم تهديد السلم العالمي بنشوب الحرب مرات عدةً، لأن المرأة لم تكن شريكةً على قدم المساواة مع الرجل؟ وهل ذهبت الولايات المتحدة إلى الحرب في فيتنام، وشنتها على العراق، وعلى أفغانستان، لأن المساواة كانت غائبة بين الرجل والمرأة ؟ إن هذا ما لا تقبله حتى أدبيات العلوم السياسية التي تدرس في الجامعات الغربية نفسها. تبدو حجة الجندر واتفاقية سيداو ضعيفةً ومخادعةً وهي تتلاعب بالوعي، عندما تريد أن تضفي أهميةً إنسانيةً عالميةً على دور المساواة بين الرجل والمرأة في تحقيق السلم العالمي.

لقد سبق وأشرنا إلى أن الثقافة المستهدفة بالتغيير(العادات العرفية، الأدوار النمطية...) هي ثقافة البلدان والمجتمعات غير الغربية. لا بل إن مرجعية التغيير التي تستند إليها الأمم المتحدة،

والجمعيات النسوية التي تعمل معها، في رفض الدور الأمومي، أو تهميشه، وفي قبول المثلية، كـ«حقٍّ في الاختلاف»، وفي الدعوة إلى نموذج الأسرة من الجنس نفسه (رجلين أو امرأتين) وتجاوز شكل الأسرة «التقليدي» الذي عرفته البشرية منذ ملايين السنين، هي مرجعية النموذج الثقافي والمجتمعي الغربي الذي يعيش اليوم فعلياً تجربة الأسرة من جنسٍ واحدٍ، وقد بدأ تغيير التشريعات القانونية، ومناهج التعليم في المدارس الإبتدائية والثانوية في كثير من البلدان الغربية، لتصبح أكثر تقبلاً للصورة غير النمطية عن العلاقات بين الجنسين، ولتقبل صورة الزوجين من جنسٍ واحدٍ.

ففي كندا على سبيل المثال بدأ اعتماد مناهج التربية الجنسية في بعض المدارس في «كيبك» (Quebec) في مرحلة الروضات للعام 2016-2017، حيث يتعلم الأطفال كيفية التلقيح التي تؤدي إلى الولادة، وصولاً إلى التعرّف على مختلف أشكال العائلة: النواتية، الفردية (شخص واحد) والعائلة من جنسٍ واحدٍ، والعائلة بالتبني. وتشير الإحصاءات في كندا في هذا الإطار إلى أن نسبة الزواج من الجنس نفسه بلغت ثلاثة من كل عشر زيجاتٍ عام 2011، وهي ضعف النسبة التي كانت عام 2006 [1]. وفي فرنسا وبلدان الاتحاد الأوروبي، يجري النقاش لتحديد السن المسموح بها للعلاقات الجنسية، تحت عنوان ما يسمى النضج الجنسي (Maturite' Sexuelle). والمقصود بذلك السن التي لا يعاقب عليها القانون إذا حصلت العلاقة الجنسية.

وتختلف التقديرات بين بلدٍ أوروبيٍّ وآخرَ لتحديد هذه السن.. فهي تتراوح بين 12 و16 سنة. أي يمكن ممارسة العلاقة الجنسية في سن 12 سنة من دون اعتبار الأمر اعتداءً (علاقة مع قاصر) على المستوى القانوني. وقد سبق لإسبانيا أن اقرت عام 2015 هذه السن ب 12 سنة، مثلما هو الحال في الولايات المتحدة. أما في بلجيكا والنمسا وإيطاليا وألمانيا فهي 14 سنة، وفي الدانمارك 15، وفي بريطانيا وسويسرا 16 سنة.. ولا يزال النقاش والأخذ والرد بين الدوائر القانونية وجمعيات حماية الأطفال مستمراً حول التمييز بين الرضا بهذه العلاقة وبين فعل الاغتصاب والاعتداء[2].

أما الرئيس الفرنسي إمانويل ماكرون من جهته، فقد اقترح سن 15 للقبول القانوني بالعلاقة الجنسية[3].

إن الترويج لمثل هذا النموذج الغربي، ومحاولات فرضه في المجتمعات العربية والإسلامية

---

[1]- (Recensement de la population de 2011,:Familles,menages,etat matrimonial.type de construction residentielle,logements collectifs",Le Quotidien,le mercredi 19 Septembre 2012'recensement de 2011,Portrait des Familles et situations des particulers dans les menages au Canada.

[2]- Le Figaro 3وكذلك 2018/8/ France 24 14وكذلك 2017/11/ Cidj.com infojeunesse 192019/3/.

[3]- Franceinfo 272017/11/.

عبر أطروحاتٍ مثل المساواة، والأسرة من جنسٍ واحدٍ، والتمكين الجنسي والاقتصادي، والسياسي للنساء والفتيات، وتغيير وظائف الأنوثة والذكورة، هو تعدٍّ مباشر على ثقافة شعوب هذه المجتمعات، وهو استخفاف برؤيتها الخاصة للأسرة، والمرأة، والأمومة الّتي تختلف بل تتناقض جوهرياً مع رؤية الجندر. فمثل هذه الثقافة تلتزم، من منظورٍ دينيٍّ وأخلاقيٍّ، الشكل الوحيد والتقليدي للأسرة، وتعظّم من شأنها، وتؤكد أولويتها في المجتمعٍ، وترفض المثلية، وتقدس الدور الأمومي، وتعتبره طريقاً إلى الجنة التي يسعى المؤمن إلى الفوز بها.

إنّ التغيير الذي يريد الجندر أن يفرضه من خلال مواثيق الأمم المتحدة ليس سوى عودةٍ غير مباشرةٍ إلى رسالة الغرب الحضارية المزعومة في «تمدين» الشعوب «المتخلفة» التي برّر بها حملاته العسكرية لاحتلال بلدان العالم في القرن التاسع عشر. إنها عملياً عودةٌ إلى الماضي وليست دعوة إلى المستقبل.

إنّ التجربة الغربية التي فككت الأسرة، وشجعت المساكنة والمثلية وعدم الإنجاب، والعلاقات في سن مبكرة بين الجنسين[1]، ونقلت العلاقات الحميمة من الحيزالأسري الخاص إلى الحيز العام، وشرعت تدخل الشرطة في الحياة الأسرية، وفي تربية الأطفال، وأتاحت قوانينها للأبناء مغادرة ذويهم وانقطاع صلة البنوة والأبوة والأمومة بينهم عند بلوغهم الثامنة عشرة وجعلت المجتمعات الغربية مجتمعات هرمةً تحتاج إلى استيراد الأيدي العاملة... هذه التجربة، ليست نموذجاً يحتذى.

ما يؤكد هذا التحيز الثقافي لدعاة الجندر أنهم لا يتوجهون بأيِّ نقدٍ إلى ما تعتبره الثقافة الشرقية والدينية انحرافاً مثل المثلية، أو الأسرة من جنسٍ واحدٍ، أو تشريع العلاقات الجنسية في وقتٍ مبكرٍ.

إن الفرق كبير جداً على المستويات المعنوية والأخلاقية والإنسانية، بين أن نختصر أدوار المرأة وأفراد الأسرة بالبعد الاقتصادي على سبيل المثال (عمل المرأة غير مدفوع الأجر)، وبين نظرة إنسانية وأخلاقية لهذه الأدوار تعتبر الجنة تحت أقدام الأمهات، وتعتبر النظر إلى وجه الوالدين عبادة، وتكريم الأم وتعظيمها أولوية في واجبات الأبناء تجاه والديهم أمد الحياة، وهي النظرة التي تؤكد على المودة والرحمة في علاقات الزوجين في ما بينهما ومع أولادهما.

ولذا نلاحظ أن مؤتمرات الأمم المتحدة التي ربطت بين المساواة والتمكين في قضية المرأة، وبين أهداف التنمية، لم تلتفت إلى مستقبل الأسرة في هذا الربط. فلم تقدم لنا أيّ تصورٍ مستقبليٍّ عن الأسرة إذا حصلت المساواة، أو إذا طبق الجندر، أو إذا تخلصت المرأة من السلطة الذكورية،

[1]- مرجع سابق 19 infojeunesse/3/2019.

ومن الضوابط والقيود على جسدها... بحيث يمكن القول أن مرجعية هذه النظرة الجندرية هي مرجعية المرأة قبل الأسرة، أو أهم من الأسرة، والمرأة قبل المجتمع، أو فوق المجتمع. وهي مرجعية الرغبة والحرية الفردية وحاكميتهما على مرجعية القيم والأخلاق. وهي مرجعية الثقافة الغربية لا أيّ مرجعيةٍ ثقافيةٍ أخرى.

لقد جعلت الأمم المتحدة أطروحة الجندر أطروحةً إلزاميةً، يجب استخدامها في مناهج التعليم، وفي المقرّرات الدراسية وفي وسائل الإعلام، وفي المؤتمرات والندوات والدورات التدريبية. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن علينا أن نأخذ بهذه الأطروحة لمجرد تكرارها 233 مرة في مؤتمر بكين، أو لأن الأمم المتحدة أرادت ذلك.

ولنفترض أن الجندر يستند إلى نظرية علمية تعتبر أن الميول الأنثوية والميول الذكورية هي نتاجٌ ثقافيٌّ لا نتاجٌ تكوينيٌّ وبيولوجيٌّ. فما الذي يدفعنا إلى القبول بهذه النظرية والإعتقاد بصحتها طالما أنها لا تزال مجرد فرضيةٍ علميةٍ؟ ولِمَ علينا في الإطار العلمي نفسه أن نتخلى عن النظريات الأخرى التي كانت ولا تزال تقول بأن الميول والفروقات بين الذكور والإناث هي فروقاتٌ بيولوجيةٌ وطبيعيةٌ؟

لقد عرفت العلوم الإنسانية والاجتماعية الكثير من النظريات التي حاولت فهم السلوك الإنساني منذ قرون، وقد تبين بعد زمن أن تلك النظريات لم تكن واقعيةً، فتراجع بريقها، وبهت الاهتمام بها، مثل محاولات السلوكية في تفسير السلوك التي أهملت البعد الداخلي، فتجاوزتها نظرياتٌ أخرى، في الوقت الذي كان بافلوف صاحب تلك النظرية يعتقد أنه حقق انجازاً عظيماً في هذا المجال.

وكيف لنا أن نقبل النظرية الجندرية باعتبارها النظرية الصحيحة والوحيدة في فهم وتفسير الميول والأدوار الذكورية والأنثوية، إذا كانت العلوم الاجتماعية كافةً، لا تزال مجموعةٌ من النظريات المختلفة، لا يمكن الجزم بصحة أيٍّ منها؟ وما الذي يمنعنا في مثل هذه الحالة من التمسك بالنظرية التي تنسجم مع ما عرفته البشرية منذ ملايين السنين (خلافاً للجندر) والتي تقول باختلاف الأدوار بين الرجل والمرأة انسجاماً مع الاختلاف في طبيعتهما وتكوينهما؟

إن ما يقترحه الجندر من تفسيرٍ ثقافيٍّ اجتماعيٍّ للفروقات في الأدوار والميول بين الجنسين، ليس سوى فرضيةٍ لا يمكن الركون إلى علميتها، ولا حتى إبدالها بالنظريات المغايرة السابقة عليها التي تفسر السلوك والأدوار بالميول الفطرية والبيولوجية.

إن التحولات التي حصلت في الغرب تجاه قضية المرأة وأدت إلى أفكار سيداو والجندر كانت نتيجة تغيرات عميقة في بنية المجتع الأوروبي، وفي توجهاته الفكرية والفلسفية، وفي تطلعاته الاجتماعية والسلوكية. لقد كانت تلك التحولات كافة نتيجة مباشرة لتلك القطيعة التي حصلت مع الدين (الكنيسة) في القرن الثامن عشر، والتي باتت معها الحرية الفردية مقدسة لا تخضع لأي ضوابطَ دينيةٍ أو أخلاقيةٍ»، وعلى مستوى البعد الداخلي صارت تلك الرغبة والحاجة إلى بديل عن الدين هي الوجه الأبرز في المقاربات المعرفية والعلمية في غياب الدين.. ومن هذه التحولات ظهرت بعض المجالات الدراسية مثل الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الاستعمارية، والدراسات النسوية ...»[1].

لقد تكيف النموذج الغربي خلال قرنٍ من الزمان مع هذه التحولات التي حصلت في تجربته الفكرية والإنسانية والمجتمعية، وها هو يقبل بكل أشكال الأسرة (أسرة من جنسٍ واحدٍ)، ويشكو من مجتمعٍ هرمٍ بلا أطفالٍ... فلِمَ يراد للشعوب الأخرى أن تذهب إلى التجربة نفسها؟ ما هو المسوغ إذا كانت تلك التجربة نفسها تعيش حالة من التناقضات والمراجعات ؟

فإذا كانت المرجعيةُ أخلاقيةً، أو دينيةً، فستتقدم أولوية المحافظة على الأسرة قبل المرأة في برامج التوعيه الاجتماعية والثقافية والتعليمية، وفي المشاريع الإقتصادية والتنموية، لأن وظيفة الأسرة ودورها في بناء المجتمع واستقراره، وفي حفظ مستقبله هي بحسب هذه المرجعية، أهم من أيّ فردٍ من أفرادها، سواءً أكانت المرأة أم الرجل. وهي أهم من فرضيات الجندر ومن مواثيق الأمم المتحدة ومن نموذجها الغربي، الذي تريد أن تفرضه باسم التمدن والحداثة.

[1]- حسين كتشويان نيان، معرفة الحداثة والإستغراب، حقائق متضادة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت 2016 ص176-177 .

مِنازع المذهب النسوي

تدنيس المقدّس وتجاهل المُثُل الخُلُقية

قاسم أحمدي[*]

تهدف هذه المقالة للباحث الإيراني قاسم أحمدي إلى بيان مكامن الخلل القِيَمي في شتّى التوجّهات النسوية، كما يسعى إلى تقديم تصوّراتٍ ورؤًى وحلولٍ تهدف إلى تجاوز المعضلات الأخلاقية التي باتت عقبةً جادّةً أمام الفكر النسوي الذي تحوّل بالتدريج إلى ظاهرةٍ عالميةٍ.

يُسلّط الباحث في ما يلي طائفةً من الأضواء على هذا الموضوع الإشكالي ثم يُبيِّن أبرز عناصره النظرية عبر ذكر خصائص ومتبنّيات مختلف المذاهب النسوية التي ظهرت في أزمنة الحداثة في الغرب، ثمّ يتجه أخيراً نحو تقييمٍ نقديٍّ لتوجهاتها الفكريّة وبيان النتائج السلوكية والأخلاقية التي تمخّضت عنها.

المحرر

الأخلاق النسوية عبارةٌ عن مصطلح يسعى دعاة حقوق المرأة على ضوئه إلى إعادة النظر وتصحيح المسار بالنسبة إلى الأصول الأخلاقية والسلوكية التقليدية السائدة في العالم الغربي تجاه المرأة بصفتها كائناً عديم القيمة وشأنه أدنى من شأن الرجل[1].

الأخلاق النسوية تنطلق في أساسها من التجارب العلمية للمرأة وفق معاييرَ أخلاقيةٍ وسلوكيةٍ خاصّةٍ[2].

المتطرّفون من دعاة الدفاع عن حقوق المرأة والناشطون في مجال ترويج المذهب النسوي

*ـ مفكّر وباحث في علم الأخلاق ـ طهران ـ إيران.

[1] - Tong Rosemarie, 2003, Feminist Ethics, (on _ line) Available at, p. 170.

[2] - إليزابيث بيرنر، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: علم اخلاق زنانه نگر، ترجمته إلى الفارسية سوگند نوروزي زاده، مجلة «ناقد»، الجزء الثالث، العدد الثاني، إيران، طهران، 2004م، ص 96.

وجميع المنظّرين في هذا المضمار يُصطلح عليهم ب"نسويون"، حيث يؤكّدون في أطروحاتهم على أنّ الأخلاق النسوية كانت مغيّبةً في العالم الغربي طوال ألفيْ عامٍ، ومن هذا المنطلق رفعوا شعار القضاء على التمييز الجنسي وسلّطوا الضوء في دعواتهم ونظرياتهم على فلسفة الأخلاق الغربية بهدف بيان الوجه الحقيقي لمدّعياتهم[1].

الأخلاق في رحاب الاتّجاه الفكري النسوي

في ما يلي نسلّط الضوء على المعالم العامّة للمذهب النسوي في رحاب مختلف التيارات الفكرية التي ولدت من رحمه، ونشير إلى النقد الذي يطرح بخصوص تداعياته على الأخلاق ضمن مسيرته التأريخية:

التيار النسوي الأوّل: نسوية ليبرالية (التكافؤ الوجودي بين الرجل والمرأة)

التيار الفكري الأوّل الذي انطلق دفاعاً عن حقوق المرأة تبلور بشكلٍ أساسيٍّ ضمن دعواتٍ فيمينيةٍ ليبراليةٍ، وهو بطبيعة الحال أوّل مرحلةٍ من مراحل النزعة النسوية.

الجدير بالذكر هنا أنّ التقسيمات التي ذكرت حول مراحل نشأة النزعة النسوية وتطوّرها ليست دقيقةً للغاية ولا يمكن البتّ بكونها قطعيةً ونهائيةً، لكن مع ذلك يمكن الاعتماد عليها لبيان معالم المسير التأريخية للفكر الفيميني كي يتسنّى للمتابع معرفة مختلف أبعاده والظروف التي أثّرت في ظهوره وبلورته بشكلٍ المعهود في عصرنا الراهن.

في النقطتين التاليتين نذكر أهمّ معالم الفكر النسوي الليبرالي:

1) المساواة بين الرجل والمرأة

النسوية الليبرالية هي أكثر التيارات الفيمينية شهرةً في العالم، وفي معظم الأحيان تدلّ بانطباقٍ كامل على النزعة النسوية في إطارها العام وتُتّخذ كمنطلقٍ أساسيٍّ للدفاع عن حقوق المرأة، أي يمكن الاعتماد على مدلولها كإجابةٍ توضيحيةٍ للاستفسارات التي تُطرح حول واقع هذا المذهب، كالسؤالين التاليين: ما هي النسوية؟ هل أنت نسويُّ النزعة؟ هذه الاستفسارات وما شاكلها عادةً ما تنصبّ في بوتقة الفكر الفيميني الليبرالي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النمط من النزعات النسوية يعتبر أكثر اعتدالاً من نظائره ويدلّ برسميةٍ أكثرَ على الأخلاق النسوية، ويتضمّن ضرباً من

[1] - Friedman Marilyn, 2000, Feminism in Ethics: Conception of Autonomy, in: The Cambridge, p. 205.

النقد حول تقليص نطاق المبادئ الأساسية لحرّية المرأة وإرادتها الشخصية باعتبار أنّها تتعرّض لمضايقاتٍ من قبل الآخرين.

الخلفية الفكرية الأساسية التي يتقوّم بها التيار النسوي الليبرالي هي المساواة بين الرجل والمرأة، وفي هذا السياق قالت الباحثة كريس بيسلي (Chris Beasley): «إنّ النسويين الليبراليين لا يعتقدون بوجود صراع بين جنسين، كما لا يرفضون تلك الخصائص الذاتية للرجل، بل تتمحور نظرياتهم وتوجّهاتهم الفكرية حول الدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة على ضوء اعتقادهم بعدم وجود أيّ اختلافٍ جذريٍّ في ما بينهما، وتأكيدهم على أنّ المجتمعات البشرية حرمت المرأة من مزايا كثيرةٍ تستحقّها بجدارةٍ»[1].

2) التشابه الوجودي بين الجنسين

أحد الأصول الأساسية للفكر النسوي الليبرالي ادّعاء وجود تشابهٍ تامٍّ بين الجنسين المذكّر والمؤنّث من الناحية الأنطولوجية لدرجة أنّهما متكافئان بالكامل من الناحية العقلية، وتتقوّم هذه الرؤية بمبادئَ إنسانيّةٍ، لذلك اعتبر الذين تبنّوها أنّ الخصائص الذكورية والأنثوية مجرّد قضايا جانبية وثانوية والمحور الأساسي في هذا المضمار هو كون الرجل والمرأة ينحدران من الجنس البشري، وفي هذا السياق طرحوا فكرة الخنثوية «المرأة الرجل» Androgyny حيث يدلّ هذا المصطلح على أنّ الخصائص الذكورية والأنثوية التي شاعت في المجتمعات البشرية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار بصفتها قضايا مرتبطةً مع بعضها البعض في رحاب نسيجٍ متداخلٍ للوجود الإنساني بما هو إنسانيٌّ.[2]

هذه الرؤية التي تتّسم بطابعٍ سياسيٍّ يمكن اعتبارها أساساً للنزعة النسوية وهي الأكثر تأييداً من قبل أتباع هذا التيار الفكري ضمن تنظيرهم للأخلاق والسلوكيات البشرية، لذلك وصفت بمصطلح «الأخلاق النسوية»، ومن هذا المنطلق أكّدوا على أنّ المجتمعات البشرية تظلم المرأة وتبخسها حقوقها المشروعة نظراً لتصوّر الناس بأنّ المرأة من شتّى النواحي الاجتماعية والأخلاقية والسلوكية تابعة للرجل وليست مستقلّةً، لذلك شجبوا هذا التصوّر وندّدوا بكلّ من يعتقد به.[3]

[1] - كريس بيسلي، در آمدي بر چيستي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران و مطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 85 - 88.

[2] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، منشورات جامعة الزهراء التابعة لوزارة العلوم، إيران، طهران، 2003م، ج 18، ص 17.

[3] - محمّد تقي إسلامي وآخرون، اخلاق كاربردي (باللغة الفارسية)، منشورات معهد العلوم والثقافة الإسلامية، إيران، قم، 2007م، ص 241 - 242.

نستشفّ من جملة ما ذُكر أنّ النسويين الليبراليين يؤكّدون على التكافؤ التامّ والكامل بين الجنسين، فكلّ واحدٍ منهما إنسانٌ بغضّ النظر عن جنسه[1].

الجدير بالذكر هنا أنّ داعية حقوق المرأة في بريطانيا ماري ولستون كرافت (Mary Wellstone Craft) التي تُعدّ واحدةً من روّاد النزعة الفيمينية في العصر الحديث، وجهّت نقداً لاذعاً للتمييز الجنسي بين الرجل والمرأة، حيث تأثّرت آراؤها إلى حدٍّ كبيرٍ بالظروف التي عاصرتها حينما بدأت الحركة الرأسمالية تبسط نفوذها في العالم.

داعية حقوق المرأة في بريطانيا أيضًا هاريت تايلور ميل (Harriet Taylor Mill) هي الأخرى من روّاد النزعة الفيمينية الليبرالية في العصر الحديث، وهي كذلك أكّدت على أنّ التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة شاع في المجتمعات البشرية جرّاء أحكامٍ ومقرّراتٍ لا تتناغم مع الطبيعة الإنسانية، فهو برأيها نتيجةٌ لتقاليدَ وأعرافٍ اجتماعيةٍ حرمت المرأةً من حقوقها المشروعة.

كذلك داعية حقوق المرأة الأميركية المعاصرة بيتي فريدان (Betty Friedan) أوعزت الظلم والحرمان الذي تتعرّض له المرأة في المجتمعات البشرية إلى الأعراف والتقاليد الاجتماعية والأسس الثقافية التي قيّدتها بالأعمال المنزلية وحرمتها من حقوقها الإنسانية المشروعة.[2]

* نقد وتحليل

على الرغم من أنّ الرؤية النسوية المتقوّمة على مبدأ المساواة بين الجنسين تعدّ نقطةً إيجابيةً تنصبّ في حساب النزعة الفيمينية الليبرالية، إلا أنّ دعاتها واجهوا معضلاتٍ جرّاء انخراطهم في التيار الفكري الليبرالي وانتهاجهم أصوله الوضعية التي هي في واقع الحال عرضةٌ للنقد من أساسها، ومن المؤاخذات التي تطرح عليهم في هذا السياق ادّعاؤهم أنّ الحرّية الفردية مقدّمةٌ على المبادئ الاجتماعية، حيث يترتّب على هذه النظرية استحالة تلاحم البشر وعدم إمكانية اتّحادهم ومن ثمّ تهميش المبادئ الأخلاقية والإنسانية الجماعية مثل الإيثار والمواساة والعفو والتضحية والمودّة في الحياة الزوجية وكذلك بين الآباء والأمّهات والأبناء، ناهيك عن أنّهم تجاهلوا الاختلاف البنيوي بين الرجل والمرأة حينما أكّدوا على كونهما متساويين في الحقوق والوظائف.

وفي هذا السياق أجرت الباحثة الأميركية بيتي فريدان المدافعة عن الفكر النسوي الليبرالي

---

[1] - أليسون جاجر، چهار تلقي از فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أميدي، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، 2008م، ص 51.

[2] - Tong Rosemarie, 1997, Feminist Thought London, rout ledge, London, p. 22- 23.

تغييراتٍ أساسيةً على نظريتها النسوية، وقالت: «لقد وقعنا في بعض أطروحاتنا في فخّ النزعة النسوية جرّاء تجاهلنا البنية المحورية لشخصية المرأة والتي تتبلور على أرض الواقع في رحاب المحبّة والتربية والمنزل، وهذا الخلل طرأ على تيارنا الفكري جرّاء ردّة فعلنا إزاء حرمان المرأة في المجتمع وتسليطنا الضوء فقط على ما يكتنف حياتها في رحاب ارتباطها بالرجل كزوجة وأمّ وربّة بيتٍ»[1].

التيار النسوي الثاني: النسوية في هيئتها الماركسية والراديكالية والاشتراكية (فلسفةٌ وجوديةٌ ورؤيةٌ سيكولوجيةٌ)

التيار النسوي الثاني انطلق في أوائل القرن العشرين وبقي فاعلاً في الأوساط الفكرية حتّى نهايته، وقد تبلورت في رحابه نزعاتٌ فيمينيّةٌ جديدةٌ تقوّمت على نظرياتٍ ماركسيةٍ وراديكاليةٍ واشتراكيةٍ ضمن رؤىً وجوديةٍ (Existentialism) وسيكولوجيةٍ.

وفي ما يلي نسلّط الضوء على هذه النظريات كي تتّضح الصورة للقارئ الكريم بشكلٍ أفضل:

1) النسوية الماركسية (انحطاط المرأة)

الفيلسوف الألماني الشهير كارل ماركس أكّد في نظرياته على أنّ تحرير المرأة هو ليس سوى نتيجة حتميةٍ لإقرار النظام الاشتراكي؛ لأنّ المجتمعات التي يحكمها النظام الرأسمالي لا تُعير أهميةً لها كما هو استحقاقها الفعلي.

وضمن إذعانه للوظائف التي تقع على كاهل المرأة باعتبارها أمّاً وزوجةً، أكّد على أنّ انخراط النساء والأطفال في المشاغل العامّة يعدّ تهديدًا جادًّا للعمّال الذكور، وفي هذا السياق قال إنّ الرأسماليين سخّروا الأيدي العاملة من نساءٍ وأطفالٍ بهدف التقليل من نفقات الإنتاج. استناداً إلى هذه الرؤية ارتكز أتباع الفكر النسوي الماركسي في نهجهم التنظيري على نظريات عالم الاجتماع الألماني فريدريك إنغلز.[2]

الجدير بالذكر هنا أنّ فريدريك إنغلز عزا الظلم الذي تتعرّض له المرأة والتمييز الجنسي الذي تعاني منه إلى رواج مبادئ الملكية الخاصّة في المجتمعات البشرية، ومن هذا المنطلق

---

[1] - Ibid.

[2] - للاطّلاع أكثر، راجع: باملا أبوت - فالاس كولر، در آمدي بر جامعه شناسي نگرش هاي فمينيستي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مريم خراساني وحميد أحمدي، منشورات «دنياي مادري»، إيران، طهران، 1997م، ص 248 - 249.

أكّد على أنّ السبيل الوحيد لنجاتها يكمن في تغيير النظام الرأسمالي إلى نظامٍ اشتراكيٍّ تكون وسائل الإنتاج فيه ملكاً لجميع أعضاء المجتمع من ذكورٍ وإناثٍ، ففي هذه الحالة لا يبقى المُعدمون اقتصاديًّا تابعين لغيرهم ومضطّرين للانصياع لهم جرّاء حاجتهم الماسّة للمال، كما أنّ المرأة تتحرّر من سلطة الرجل ومن ثمّ تتحقّق المساواة بين الجنسين في المجتمع.

ومن جملة أطروحات إنغلز الأخرى ادّعاؤه أنّ النشاطات الاقتصادية المتقوّمة على تدجين الحيوانات وإيجاد قطعانٍ كبيرةٍ لم تحقّق الغرض ولم تتحوّل إلى مصادر جديدة للثروات المالية بحيث تعتمد عليها المجتمعات البشرية لسدّ حاجتها بالكامل، وبما أنّ الرجال في المجتمعات القبلية هم المشرفون على تربية الحيوانات التي كانت تعدّ ملكاً لهم، فقد كانت لديهم سلطةٌ نسبية في الأسرة والمجتمع على حساب النساء، لأنّهم بفضل امتلاكهم عدداً كافياً أو حتّى إضافيًّا من الحيوانات الداجنة، كانوا يوفّرون حاجة أسرهم ومجتمعهم من اللحوم ومشتقات الحليب وغيرها، والإنتاج الإضافي هنا تحوّل في ما بعد إلى ثرواتٍ متراكمةٍ تمكّن الرجال بواسطتها من إجراء معاملاتٍ تجاريةٍ على نطاقٍ واسعٍ.[1] وفي هذا السياق قال إنغلز أنّ المرأة باتت جاريةً مسخّرةً لإشباع شهوات الرجل، وعزا هذه الظاهرة إلى زوال سيادة الأمّ في المجتمع ورواج سيادة الأب.[2]

وأمّا الاقتراح الذي طرحه لانتشال المرأة من واقعها المرير فهو يتقوّم بتحريرها من القيود الأسرية المفروضة عليها وإقحامها في الحياة الاجتماعية العامّة عن طريق إشراكها في عملية الإنتاج والنشاطات الاقتصادية وتحريرها من القيود التي فرضت عليها من قبل الرجل.

الفكر الماركسي الذي بسط نفوذه على الدراسات الفيمينية أسفر عن إيجاد نظرةٍ سلبيةٍ تجاه الأسرة والزواج اللذين هما في واقع الحال بمثابة ركيزتين أساسيتين للنظام الرأسمالي، ومن أشهر دعاة النسوية الماركسية ألكسندرا كولونتاي Alexandra Kollontai وكلارا زتكين Clara Zetkin وروزا لوكسيمبورغ Rosa Luxemburg[3].

* نقد وتحليل

النقد الأساسي الذي يُطرح على النزعة النسوية الماركسية من الناحيتين النظرية والأخلاقية، أنّ دعاتها تنزّلوا بقضايا المرأة إلى مستوى مفاهيمَ ماركسيةٍ ولا سيّما تلك المفاهيم الابتدائية لهذا

[1] - Tong Rosemarie, 1997, Feminist Thought London, rout ledge, London, p. 8 - 47.

[2] - علي رضا أفشاريان، زن و رهائي نيرو هاي توليد (باللغة الفارسية)، منشورات «پيشگام»، إيران، طهران، 1978م، ص 42.

[3] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 27.

الفكر، كما لم يعيروا أيّ أهميةٍ للمبادئ الأخلاقية التي تتبلور في رحاب سيادة الأب وإشرافه على أسرته، والوثائق الجديدة التي اكتشفها علماء الأنثروبولوجيا وحتّى بعض الوثائق التي حصل عليها فريدريك إنغلز، تدلّ بوضوحٍ على أنّ المرأة في المجتمعات التي سبقت ظهور المجتمعات الطبقية لم تكن متكافئةً مع الرجل بانطباق كاملٍ على الرغم من اشتراكهما معاً في توفير الطعام وإعداده، لذا يرد على النسوية الماركسية أنّ أتباعها حتّى وإن دعوا إلى حذف النظام المنزلي والأسري باعتباره أوّل وأبرز مظهرٍ للنظام الإقطاعي والملكية الخاصّة،[1] لكن لا يمكنهم تطبيق الأخلاق بشكلٍ أمثل على أساس هذه الدعوة وليس بمقدورهم تحرير المرأة من النظام الأسري، ناهيك عن أنّ سيادة المرأة في المجتمع تستتبع ذات المؤاخذات التي تطرح على سيادة الرجل.

2) نسويةٌ راديكاليةٌ (دعوةٌ إلى الخنثوية والمثلية)

بعض دعاة النسوية الراديكالية رفعوا شعار الخنثوية «المرأة الرجل» (Androgyny) في بادئ نشاطاتهم، لكنّ الكثير منهم غيّروا استراتيجيتهم في ما بعد عندما وجدوا أنّ هذا الشعار لا يضمن تحرير المرأة بالكامل ولا يناسبها، لكونه كما هو واضحٌ من عنوانه يتضمّن تركيبًا من صفاتٍ نسائيةٍ ورجاليةٍ، وعلى هذا الأساس فهو لا يتناغم مع مشاربهم الفكرية لأنّ معظمهم يؤكّدون على الصفات الأنثوية فقط بهدف أن يكون المستقبل للمرأة بما هي أنثى.[2]

أتباع التيار النسوي الراديكالي بدل أن يدعوا إلى إشراك المرأة في الحياة العامّة إلى جانب الرجل، دافعوا عن المبادئ النسوية بتطرّفٍ، وفي هذا السياق قالت الباحثة سونيا جونسون (Sonia Johnson): «أحد المبادئ الأساسية للنزعة النسوية الراديكالية هو أنّ كلّ امرأة قبل أن تكون شبيهةً بالرجل يجب وأن تكون لها مصالح كأيّ امرأةٍ أخرى بغضّ النظر عن طبقتها الاجتماعية وعرقها وسنّها وقوميتها ووطنها»[3].

إذاً، هذا التيار النسوي جعل على رأس أولوياته الدعوة إلى استقلال المرأة عن الرجل بالكامل، وعلى أساسه يمكن لفئةٍ من النساء أن يمضين حياتهنّ مع بعضهنّ في منأًى عن الرجال، وبما أنّ أتباعه يعتبرون المرأة أفضل من الرجل ويعيرون الأولوية في تحليل كافّة القضايا على ضوء أنثويتها،

---

[1] - أليسون جاجر، چهار تلقي از فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية س. املائي، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 22.

[2] - المصدر السابق، ص 42.

[3] - كريس بيسلي، در آمدي بر چيستي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران و مطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 82.

فقد توصّلوا إلى نتيجةٍ فحواها إشاعة المثلية بين النساء باعتبارها نشاطاً جنسيًّا يليق بشأنهنّ، وهذه الممارسات الجنسية برأيهم تتيح للمرأة أن تتعرّف على قرينتها بشكلٍ أفضلَ[1].

ومن أوائل دعاة الراديكالية النسوية الباحثة الأميركية التي تنحدر من أصلٍ كنديٍّ شولاميث فايرستون التي ألّفت كتاب "جدلية الجنس" في عام 1791م، حيث طرحت فيه نظريةً حول التمييز الجنسي وسلّطت الضوء فيها على العوامل البيولوجية والفيزيولوجية في هذا الصعيد،[2] ونظيرتها آن أوكلي(Oakley Ann) اعتبرت الأمومة وتقسيم الواجبات الأسرية والاجتماعية بحسب الجنس تراثاً أسطوريًّا ورثته البشرية من الثقافات السالفة وساعدت الحياة الاجتماعية على بقائه، وضمن دفاعها عن شأن المرأة قالت أنّ الأطفال في غنًى عن آبائهم وبحاجةٍ إلى أمّهاتهم فحسب، لذا يجب وأن تكون الأمّ مرتكزاً أساسيًّا لصقل سلوك طفلها وهيكلة شخصيته[3].

* نقدٌ وتحليلٌ

الكثير من دعاة الفكر النسوي الراديكالي يعتقدون أنّ المرأة ببنيتها الأنثوية تتمتّع بقابلية على تربية المجتمع وتفعيل الحياة فيه، بينما الرجل برأيهم هو عبارةٌ عن كائنٍ فاسدٍ ببنيته الذكورية وفي قلقٍ دائمٍ من أن يُفارق الحياة ونقطع نسله من الوجود.

كذلك يدّعون أنّ المجتمع فرض على المرأة مبادئَ ازدواجيةً ملؤها التمييز الجنسي بحيث باتت مدعاةً لمعاناتها وضياع حقوقها، وهذه الحالة فرضها الرجل في المجتمعات البشرية منذ العهود السالفة، لكنّ الطريف أنّه يحاول التملّص من هذه القيود.

وأمّا أكثر الرؤى النسوية الراديكالية تطرّفاً وأشدّها انحرافاً أخلاقياً، فتتمثّل في الدعوة إلى المثلية، ففي أواخر عقد السبعينيات وأوائل عقد الثمانينيات من القرن المنصرم طُرحت هذه الفكرة كنظريةٍ فحسب، وتمّ تبريرها بأنّ السبب الأساسي في معاناة المرأة يعود إلى ارتباطها الجنسي بالرجل، لأنّ هذا الارتباط برأيهم يفقدها استقلالها ويجعلها مجرّد كائنٍ تابعٍ للجنس المذكّر بحيث تصبح

[1] - كريس بيسلي، در آمدي بر چيستي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران و مطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 95.

[2] - حسين بستان نجفي، نابرابري و ستم جنسي از ديدگاه اسلام و فمينيسم (باللغة الفارسية)، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، إيران، قم، 2003م، ص 49 - 50.

[3] - **Oakley Ann, 1976, Woman's work: The Housewife, pas an present vintage Books, New york, p. 8 - 15.**

جليسة دارها. وعلى ضوء هذا الاستدلال رفعوا شعار الاستقلال التامّ للمرأة عن الرجل وضرورة اندماجها جنسياً بالكامل مع قريناتها النساء لإشباع رغباتها ولكي تتحرّر من القيود الجنسية التي فرضت عليها من قبل الذكور[1].

3) نسويةٌ اشتراكيةٌ (سمو شأن الرجل والمرأة)

أتباع النزعة النسوية الاشتراكية اعتمدوا في نظرياتهم على مرتكزاتٍ فكريةٍ مادّيةٍ تأريخيةٍ، وقد بادروا إلى تحليل النظريات التي طرحها أتباع النزعة النسوية الراديكالية استناداً إلى مبادئَ وأصولٍ مادّيةٍ، وفي هذا السياق ادّعوا أنّ المرأة تعاني من سلطة الرجل والطبقة الحاكمة في آنٍ واحدٍ.[2]

الجدير بالذكر هنا أنّ الذين يصفون أنفسهم نسويين اشتراكيين، يسعون إلى طرح آراءٍ تتجاوز الأطر الماركسية التقليدية، وذلك من منطلق تصوّرهم بأنّ الأسباب الأساسية في مشاكل المرأة لا تقتصر على واقع الأوضاع الاقتصادية في المجتمع، بل هناك عواملُ جنسيةٌ خاصّةٌ بالرجل والمرأة أسفرت عن الكثير من هذه المشاكل، فالأنوثة والذكورة ليستا مجرّد شأنين جنسيّين بحتين كما أنّهما ليستا أزليتين، وإنّما تدلان على طبقتين اجتماعيتين تتسلّط إحداهما على الأخرى، بمعنى أنّ الرجال لهم السلطة على النساء، وبحسب الأسس النظرية الماركسية فإنّ تعريف الطبقة الاجتماعية على أساس الجنس يتعارض مع الرؤية التقليدية في الاقتصاد الماركسي، والهدف منه هو التركيب بين الرؤيتين الراديكالية (الجنسية) والماركسية (الاقتصادية).

هناك الكثير من المفكّرين ودعاة تحرير المرأة أيّدوا النزعة النسوية الاشتراكية، ومن أبرزهم هايدي هارتمان (Heidi Hartmann) وزيلا إيزنشتاين (Zillah Eisentein) وكرستين ديلفي (Christine Delphy) ومارغريت بنغستون (Margaret Bengston)،[3] والأخيرة دافعت عن النزعة النسوية الاشتراكية وقالت أنّ المرأة بحسب المبادئ الرأسمالية تعتبر عاملةً منزليةً لكونها إنساناً مستهلكاً فحسب، حيث تستثمر الأسرة نتاجات عملها بشكلٍ مباشرٍ ودون أيّ واسطةٍ، ولكن بما أنّها لا تتقاضى أجراً في مقابل عملها ونظراً لأهمية الدخل المالي في المجتمعات الرأسمالية، فهي لا تحظى بمكانتها الحقيقية وتقبع في مستوى متدنٍ باعتبار أنّ عملها المنزلي عديم القيمة المالية[4].

[1] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 41.
[2] - أليسون جاجر، چهار تلقي از فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 42.
راجع أيضاً: باملا أبوت - فالاس كولر، در آمدي بر جامعه شناسي نگرش هاي فمينيستي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مريم خراساني وحميد أحمدي، منشورات «دنياي مادري»، إيران، طهران، 1997م، ص 261.
[3] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 36.
[4] - المصدر السابق، ص 36 - 37.

استناداً إلى ما ذُكر ادّعى بعض النسويين الاشتراكيين أنّ المرأة التي تُقيّد بالقوانين المنزلية محرومةٌ من هويتها الحقيقية، وذلك لأنّ أعمالها المنزلية ليست لها أيّ قيمةٍ ماليةٍ، كما أنّها في هذا المضمار عبارةٌ عن إنسانٍ من الدرجة الثانية جرّاء تقييد دورها في الحياة بالقضايا العاطفية والأمومة وبسبب حرمانها من أن تؤدي دورًا فاعلاً في الحياة الاجتماعية العامّة[1].

* نقدٌ وتحليلٌ

الحقيقة أنّ الأعمال المنزلية لا تقلّل من شأن المرأة مطلقًا، ناهيك عن أنّ تقسيم الأعمال في المجتمع بحسب الجنس لا يمكن اعتباره منبثقاً من النظام الرأسمالي فقط، إذ هناك شواهدُ تدلّ على أنّ المرأة كانت تنجز بعض الأعمال البسيطة الخاصّة بالمنزل قبل أن يظهر النظام الرأسمالي في المجتمعات البشرية، لذا ليس من الصواب بتاتاً ادّعاء أنّ هذه النشاطات العملية سببٌ للحطّ من قيمتها الإنسانية.

أهمّ نقد يطرح على أتباع النزعة النسوية الاشتراكية يتمثّل في أنّهم تنزّلوا بشأن المرأة إلى مجرّد كونها عاملةً وتجاهلوا دورها المحوري في المنزل بصفتها زوجةً وأمّاً، فقيمتها الحقيقية لا تقتصر على القضايا الماديّة الصرفة، بل إنّ الرؤية الماديّة الصرفة تجاهها تُعدّ سبباً أساسيًّا للتقليل من شأنها الأخلاقي والإنساني، فضلاً عن أنّ هذا التصوير يطمس كرامتها الدينية.

4) نسويةٌ وجوديةٌ (غربة المرأة عن ذاتها)

الرؤية النسوية الوجودية طرحت لأوّل مرّة من قبل الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار (Simone De Beauvoir) وذلك جرّاء امتعاضها ممّا كان متعارفاً بخصوص المرأة من مزايا تتقوّم بأصولٍ بيولوجيةٍ وسيكولوجيةٍ واقتصاديةٍ، حيث اعتبرت هذه المزايا تحقيراً لها استناداً إلى ما تبنّته من رؤًى فلسفيةٍ وجوديةٍ تأثّرت في طرحها بأفكار شريك حياتها الفيلسوف الشهير جان بول سارتر(Jean Paul Sartre) وفي هذا المضمار طرحت نظريةً بيولوجيةً ثقافيةً قوامها كيان المرأة الوجودي.

وممّا أكّدت عليه في هذا الصعيد أنّ علماء البيولوجيا وعلماء السيكولوجيا التحليلية من أتباع سيغموند فرويد وكذلك أتباع النظرية الماركسية طرحوا نظرياتٍ تستبطن قضايا هامّةً يمكن من خلالها بيان الأسباب التي أسفرت عن الأوضاع التي تعاني منها المرأة في المجتمعات البشرية، لكنّهم لم يوضّحوا مطلقاً السبب في كونها مجرّد كائنٍ آخر بينما الرجل لا يطلق عليه أنّه كائنٌ آخر،

[1] - Foreman Ann, 1997, Femininity as Alienation: women and the family in Marxism and psychoanalysis, London, Pluto, p. 95.

وممّا ذكرته في السياق ذاته: «المرأة عادةً ما يتمّ تعريفها نسبةً إلى الرجل باعتبارها كائناً آخر، ولا يتمّ تعريف الرجل نسبةً إليها، فهي مجرّد فرعٍ ثانويٍّ مقابل الرجل الذي يعتبرونه الأصل والأساس، فهو العاقل الكامل والموجود المطلق، بينما المرأة ليست سوى كائنٍ آخر»[1]. لذا إن أريد لها التحرّر من هذه القيود واستعادة شأنها الحقيقي في الحياة باعتبارها إنساناً فاعلاً وليست كياناً آخرَ بالنسبة إلى الرجل، فلا بدّ حينئذٍ من الاعتقاد بكونها إنساناً مثله تماماً والرقي بشأنها في المستويات كافّة وتعريف شخصيتها بصفاتٍ ذاتيةٍ تسمو عن تلك الصفات التي كبّلتها بقيود التبعية على مرّ التأريخ، ومن ثمّ لا محيص من التخلّي عن الإيديولوجيا الحالية التي تحكم المجتمعات البشرية، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الهدف هو الإذعان بكونها كائناً واعياً ومستقلاً وأصيلاً حاله حال الرجل تماماً.

كما انتقدت دي بوفوار تقييد المرأة بخصائصها البدنية وبالدور التقليدي لها في المجتمع والأسرة مؤكّدةً على أنّ هذه الأمور تعدّ عاملاً أساسياً في تقييدها وعرقلة مسيرتها المشروعة في الحياة، لذلك قالت: «يعتقد الرجل بأنّ المرأة كائنٌ عاجزٌ عن تحقيق أيّ إبداعٍ ثقافيٍّ باعتبارها مصدراً للإنجاب ونظراً لخصائصها البيولوجية وما يتعلّق بها مثل الاهتمام بشؤون الآخرين وأداء الأعمال المنزلية الملقاة على كاهلها»، فحتّى وإن كانت المرأة ذات ميزاتٍ بيولوجيةٍ خاصّةٍ وتمتاز بطبيعةٍ أنثويةٍ معيّنة، لكنّها قادرةٌ في الواقع على النهوض بهذه الخصائص عن طريق عملها الإنتاجي، وفي رحاب هذا العمل يتسنّى لها الولوج في عالم الثقافة والإبداع ومن ثمّ التحرّر من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة.[2] فضلاً عماّ ذكر فقد عزت هذه الباحثة المعنية بشؤون المرأة الاختلاف بين الجنسين إلى قضايا ثقافيةٍ واجتماعيةٍ لا طبيعيةٍ[3].

* نقد وتحليل

الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار قالت أنّ اعتبار المرأة كائناً آخرَ ناشئٌ من الاستخفاف بشأنها طوال التأريخ، وفي هذا السياق أشارت إلى عواملَ عديدةٍ ضمن كتابها الجنس الآخر، كما انتقدت بشدّة ما تشهده المجتمعات البشرية من انحيازٍ للرجل باعتباره ذا صفاتٍ مثاليةٍ وتهميشٍ للمرأة عن طريق تصوير بدنها وأعضائها الأنثوية بشكلٍ سلبيٍّ، كما انتقدت أصحاب الرؤية الذاتانية تجاه الجنسين لكونهم اعتبروا الذكورة والأنوثة أمرين ذاتيين لا ينفكّان عن كيان الرجل والمرأة ولا يمكن

[1] - سيمون دي بوفوار، جنس دوم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 1، ص 40 - 41.
[2] - المصدر السابق.
[3] - للاطّلاع أكثر، راجع: سيمون دي بوفوار، جنس دوم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 2، ص 686.

أن يتغيّرا، ومن هذا المنطلق أكّدت على أنّ المرأة في جميع خصالها ومواصفاتها مكمّلةٌ للرجل، وهذا يعني الامتزاج الكامل في ما بينهما، أي أنّهما مكمّلان لبعضهما في مختلف الخصائص الإنسانية والأخلاقية، لذا يمكن لكلّ واحدٍ منهما أداء دورٍ هامٍّ في تكامل الطرف الآخر أخلاقيًّا على نحو التساوي والتكافؤ.

5) نسويةٌ سيكولوجيةٌ (الانحطاط الأخلاقي وأخلاق الأنوثة)

عالم النفس الغربي الشهير سيغموند فرويد أشار في مباحثه التحليلية السيكولوجية إلى وجود اختلاف في المثُل التي تنشأ على ضوئها شخصيات الذكور والإناث خلال مرحلة الطفولة، وفي هذا السياق تجاهل الاختلافات الوراثية، لذا فهو بدل أن يسلّط الضوء على القضايا البيولوجية الخاصّة بالبنية البدنية للجنسين، تطرّق إلى ذكر أسبابٍ سيكولوجيةٍ عزا إليها الاختلاف المشار إليه، حيث قال إنّ الذكورة والأنوثة عبارة عن بنيتين نفسيتين تكتسبان خلال مراحل النمو النفسي الجنسي، فالطفل حين ولادته حتّى وإن امتلك أعضاءً بدنيةً توصف بكونها ذكوريةً أو أنثويةً، لكنّه - برأي فرويد - لا يمتلك هويةً جنسيةً معيّنةً. لكن مع ذلك فالجهاز التناسلي الذكري يعدّ عاملاً أساسيًّا في تعيين الفكر والهوية من الناحية الجنسية.[1]

وكما هو معلومٌ فقد اعتبر فرويد في نظرياته السيكولوجية بعض الخصائص الأنثوية ذات طابعٍ سلبيٍّ كفقدان العضو التناسلي الذكري، وهذه الميزة برأيه تُعدّ سبباً لانحرافها أخلاقياً وتضاؤل الشعور الأنثوي لديها، لذا فإنّ أخلاقها تتنامى في مستوى ضئيلٍ لا يوازي ما لدى الرجل من قابليات، أي إنّ وعيها السلوكي لا يضاهي وعي الرجل. وممّا قاله في هذا السياق: «على الرغم من عدم رغبتي في التصريح بهذا الكلام، لكنّي غير قادرٍ على كتمانه، فأنا أعتقد بأنّ ما لدى النساء من السلوكيات الأخلاقية المطابقة للقواعد المعتبرة، يختلف مع ما لدى الرجال.

الأنا العليا (Ego Supe) للمرأة مستقرّة ولا يمكن أن تتغيّر مطلقاً، وهي ليست شأنًا شخصيًّا كما أنّها غيرُ مستقلّةٍ عن مرتكزاتها العاطفية وبذات المستوى الموجود لدى الرجل، وجميع الميزات التي نسبها المنتقدون لشخصية المرأة في كلّ عصرٍ يمكن بيان واقعها على ضوء مسيرتها التي طوتها خلال نشأة ذاتها العليا، فالعدل في مشاعرها أدنى مستوًى مقارنةً مع الرجل وهي ليست

[1] - Weedon Chris, 1999, Feminism, Theory And The Politics Of Difference,Blackwell Publishers, Oxford, p. 79 - 80.

متجلّدةً مثله في تحمّل مشاقّ الحياة، وتتأثّر بعواطفها أكثر منه حينما تواجه مشاكل مع الآخرين أو عندما تقترب منهم عاطفيًّا». [1]

التيار النسوي الثالث: نسوية ما بعد الحداثة

ثالثُ تيّارٍ ظهر دفاعاً عن حقوق المرأة وُسِم باصطلاح "نسوية ما بعد الحداثة"، حيث بدأت معالمه الأساسية تتبلور في أوائل القرن العشرين بعد أن تبنّى بعض دعاة حقوق المرأة رؤًى تتقوّم بمبادئ ما بعد البنيوية (Post Structuralism) وما بعد الحداثة (Post Modernism).

المنضوون في المدّ الفكري الموسوم بما بعد الحداثة يخطّؤون كلّ وجهةٍ فكريةٍ يدّعي أصحابها أنّهم يدركون الحقيقة بشكلٍ متكافئٍ ومتكاملٍ، ولا فرق لديهم في ذلك بين الليبراليين والماركسيين والاشتراكيين، وسائر المدارس الفكرية. وأمّا الفرضية الارتكازية التي يستندون إليها فهي عدم وجود أيّ حقيقةٍ مطلقةٍ يمكن إدراكها في رحاب المفاهيم المصطلحة الجديدة مثل العقل والإبستيمولوجيا والتي هي في واقع الحال سمة بارزة لعصر التنوير الفكري، فالمعرفة البشرية برأيهم تنبثق من خطاباتٍ تأريخيةٍ خاصّةٍ ومحدودة، وعلى هذا الأساس حينما نسلّط الضوء على معالم ما بعد الحداثة نجد أنفسنا أمام تيارٍ فكريٍّ لا ترتكز وجهات نظر أتباعه على مبادئ مستوحاة من مدرسة فكريةٍ خاصّةٍ ومتناغمة الأجزاء، وحينما نمعن النظر أكثر في الموضوع لا نلمس أيّ نظريةٍ مطلقةٍ لهذا التيار الفكري، وإنّما نواجه عدداً من الخطابات الفرعية التي لا يمكن تحديد أيّ إطارٍ معيّنٍ لها بتاتًا،[2] لذا نلاحظ أنّ المدافعين عن حقوق المرأة من الذين انضووا تحت مظلّة هذا التيار مثل جان فرانسوا ليوتار (Jean - Francois Lyotard) وجوليا كرستيفا (Julia Kristeva) سلكوا نهجاً مغايراً لما ذهب إليه سائر النسويين، فقد رفضوا تحقيق مطالبهم في رحاب تيار فكريٍّ فيمينيٍّ معيّنٍ، وبرّروا ذلك بأنّ النساء يتّبعن أساليبَ متعدّدةً ومتنوّعةً لفهم واقع شخصياتهنّ.

وفي هذا السياق أكّدوا على أنّ مفهوم المرأة ليس ثابتاً ولا افتراضيًّا، وإنّما يحكي عن كائنٍ في حركةٍ دائبةٍ وترتبط شخصيته الوجودية بالعديد من الظروف والعوامل، لذا إنْ أردنا فهم هويتها

---

[1] - جنيفيف لويد، مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب: عقل مذكر (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، منشورات «ني»، إيران، طهران، 2002م، ص 8 - 10.

راجع أيضاً:

Freud S. , 1925, Some Psychical Consequences Of The Anatomical Distinction Between The Sexes, In Strachey J. , The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud, Vol. XIX, London, Hogarth Press, p. 74 - 86.

[2] - محمّد رضا تاجيك، فرا مدرنيسم و تحليل گفتمان (باللغة الفارسية)، منشورات «فرهنگ اسلامي»، إيران، طهران، 1999م، ص 9 - 10.

الحقيقية فلا محيص لنا من التأمّل في سلسلةٍ من العناصر المؤثّرة عليها كالسنّ والقومية والعرق والطبقة الاجتماعية والثقافة والجندر والتجربة الشخصية لكون هذه العناصر تؤثّر على بعضها ولا يمكن مطلقاً جمعها في نطاق مذهب إيديولوجي موحّدٍ.[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض دعاة حقوق المرأة والمدافعين عن النزعة النسوية عارضوا الوجهات الفكرية المنبثقة من تيار ما بعد الحداثة على ضوء اعتقادهم بأنّ الرؤية التعدّدية لواقع المرأة تحول دون توحيد كلمة النساء ولملمة شملهنّ في نطاقٍ شاملٍ وموحّدٍ.

السائرون في ركب نسوية ما بعد الحداثة يمتاز تيارهم الفكري بإضفاء أهميةٍ بالغةٍ للتعدّد والتنوّع أكثر من أيّ وقتٍ مضى لدرجة أنّهم لا يصدرون أيّ آراء موحّدة ولا يتبنّون قواعد ثابتة حتّى بخصوص المرأة، ومثال ذلك ما يرتبط بقضايا المرأة ذات البشرة السوداء، فهي بحسب آرائهم ونظرياتهم ليست على غرار قضايا المرأة بيضاء البشرة، ومن هذا المنطلق تزايد اهتمامهم بشكلٍ متواصلٍ بتحويل عناصر الفكر النسوي إلى قضايا محلّيةٍ ومن ثمّ أكّدوا على أنّ الاهتمام بالقضايا المشتركة للمرأة ينبغي أن لا يكون مانعاً من الاهتمام بتلك القضايا الخاصّة.

* نقدٌ وتحليلٌ

المدافعون عن نسوية ما بعد الحداثة حتّى وإن انتقدوا سائر التوجّهات النسوية جرّاء عدم اكتراثها بالاختلافات الكثيرة الموجودة بين النساء وعدم اهتمامها بتجاربهنّ الخاصّة،[2] هم عرضةٌ للنقد أيضًا نظراً لتوجّهاتهم المنبثقة من مبادئَ نسبيةٍ وعجزهم عن فهم أوجه التشابه والاشتراك بين جميع النساء من حيث كونهنّ نساءً، أضف إلى ذلك هناك الكثير من الميزات الأخلاقية والمبادئ السلوكية لا تختصّ بالجنس من حيث كون الفاعل ذكراً أو أنثى، كما يرد عليهم أنّهم لم يستقرّوا على أسسٍ أخلاقيةٍ معيّنةٍ لطرح آرائهم ونظرياتهم في هذا المضمار.

* أخلاقُ العناية Care Ethics

الباحثة النسوية كارول جيليغان (Carol Gilligan) ضمن بحوثها التحليلية السيكولوجية التي دوّنتها بخصوص النمو - التطوّر - الأخلاقي والأصول الأخلاقية، ادّعت أنّ الفتيات يمتلكن خصائصَ سلوكيةً وأخلاقيةً ذاتَ طابعٍ خاصٍّ.

[1] - ريك ويلفورد، مقدمه اي بر ايدئولوژي هاي سياسي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية م. قائد، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، الجزء الرابع، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 67 - 68.
[2] - المصدر السابق.

تجدر الإشارة هنا إلى الباحث لورنس كولبيرغ (Lawrence Kohlberg)[1] هو أوّل من طرح قضية الاختلاف في الأصول الأخلاقية بين الذكور والإناث،[2] وجيليغان بدورها أيّدت هذه الفكرة إلى جانب تدوينها بحوثاً علميةً مستقلّةً بهذا الخصوص، حيث تمحورت نتاجاتها الفكرية حول السلوكيات الأخلاقية للأطفال، لكنّها عمّمت هذه السلوكيات في ما بعد على الكبار أيضًا اعتماداً على تخمينات واستنتاجاتٍ ميدانية، وممّا ذكرته في هذا السياق أنّ الأطفال الذكور يعيرون اهتماماً أكثر للعدل والإنصاف، بينما الفتيات يتحمّلن نقض القوانين أكثر منهم. وأمّا النتائج النهائية التي توصّلت إليها ضمن هذه البحوث ففحواها أنّ الذكور والإناث يشعرون بالمسؤولية تجاه غيرهم ويسعون إلى تأسيس علاقات معهم، وأكّدت جيليغان في هذه السياق على أنّ هذا الشعور يبرز لدى الإناث بشكلٍ ملحوظٍ أكثر ممّا يبرز من جانب الذكور.

على الرغم من اتّفاق كارول جيليغان مع لورنس كولبيرغ على صعيد اختلاف الذكور والإناث في الأصول الأخلاقية، إلا أنّها لم تتّفق معه في النتائج التي توصّل إليها في هذا المضمار، إذ أكّد في استنتاجاته على أنّ التطوّر الأخلاقي لدى الذكور أكثر بلوغاً ونضجاً من الإناث نظراً لتوجّهاتهم التي تنبثق من مبادئَ عامّةٍ وقضايا انتزاعية، في حين أنّ الأحكام الأخلاقية التي تصدرها الإناث والقرارات التي يتّخذنها تعدّ أقلّ نضجاً وبلوغاً على ضوء ما تقتضيه أوضاعهنّ.[3]

على الرغم من أنّ هذه الباحثة الغربية أيّدت كولبيرغ ضمن تأكيده على وجود اختلافٍ في الأصول الأخلاقية التي يتّخذها كلٌّ من الذكور والإناث، إلا أنّها عارضته في النتائج التي توصّل إليها في بحوثه - كما ذكرنا أعلاه - معتبرةً إياها مؤشّرًا على فهمه الخاطئ والضيّق للقضايا الأخلاقية، وفي هذا السياق اعتبرت هذا السنخ من الأصول السلوكية لدى الفتيات يمتاز بطابعٍ خاصٍّ ينمّ عن النمو الأخلاقي، لذا ليس من الحريّ بمكان ادّعاء أنّ هذا النمو عبارةٌ عن نمطٍ غير ناضجٍ مقارنةً مع ما لدى الأولاد، فالأنموذج الأخلاقي الأنثوي برأيها عبارةٌ عن نمطٍ مميّزٍ من الأخلاق لدى الفتيات

---

[1] - لورنس كوهلبيرج (1927م - 1987م): عالم نفس أمريكي وأحد أبرز المنظّرين في مجال النمو الأخلاقي، وبحوثه العلمية تعدّ امتداداً للبحوث التي أجراها عالم النفس السويسري جان بياجيه **Jean Piaget** وأمّا الباحثة كارول جيليغان فقد كانت مساعدةً له في هذه البحوث العلمية.

للاطّلاع أكثر، راجع: سيّد حسن إسلامي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جنسيت وأخلاق در حديث خصال النساء (باللغة الفارسية)، مجلة «علوم حديث»، السنة الثالثة عشرة، العددان 3 و 4، 2008م، ص 47.

[2] - **Gilligan Carol, 1982, In A Different Voice: Psychological Theory And Women's Development, Cambridge, Harvard University Press, p. 35 - 73.**

[3] - **Ibid, p. 69.**

وله ارتباطٌ بمسؤولية العناية أو الرعاية التي أطلقت عليها عنوان أخلاق العناية.[1]

لا يختلف اثنان في أنّ النتائج التي توصّلت إليها جيليغان مهّدت الأرضية المناسبة للنسويين كي يسلّطوا الضوء على الواقع الأخلاقي في المجتمعات البشرية على ضوء الاختلافات الجنسية بين الذكور والإناث ليطرحوا من ثمّ آراءهم ونظرياتهم استنادًا إلى النتائج التي توصّلت إليها، إذ باعتمادهم على هذه النتائج سوف لا يضطرّون إلى اعتبار المراة أقلّ شأناً أخلاقيًّا من الرجل وبالتالي يوضّحون الواقع الأخلاقي لكلا الجنسين على هذا الأساس.

الرؤية السيكولوجية التي تبنّتها جيليجان على صعيد النمو الأخلاقي لدى الفتيات ومسؤولياتهنّ الأخلاقية، تمخّض عنها طرح مفهوم أخلاق العناية واتّباع فكراً نسوياً إزاء فلسفة الأخلاق، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين بناءً على هذا النهج الفكري يعدّ محوراً ارتكازياً.

الرؤية النسوية تجاه فلسفة الأخلاق المتقوّمة على مبدأ الشعور بالمسؤولية تتعارض بشكلٍ صريحٍ مع فلسفة الأخلاق المرتكزة على مبدأي الحقّ والعدالة، وأوّل تعارض يمكن تصوّره هنا هو ما يحدث في رحاب النزعة الفردانية لكون أخلاق العدل تتمحور حول رؤًى فردانيةٍ، بينما أخلاق المسؤولية النسوية تتمحور حول النزعة الجماعية.[2] التعارض بين العقل والعاطفة هو الآخر مطروحٌ في هذا المضمار، وبيان ذلك أنّ أخلاق العدالة تمنح العقل الاستدلالي سلطةً بصفته رقيباً ومحاسباً، وعلى هذا الأساس فالذين تبنّوا نظرية العقد الاجتماعي طرحوا آراءهم ونظرياتهم في رحاب استدلالاتٍ عقليةٍ، وذلك كما يلي: كلّ إنسان بإمكانه تحقيق متطلّباته الطبيعية بأمثل شكل على ضوء إذعانه للعقد الاجتماعي.[3] وفي مقابل ذلك فأخلاق المسؤولية تطغى عليها العاطفة بدل العقل لكون المحور الأساسي فيها هو ضرورة شعور الإنسان بالآلام والمعاناة في حياة الآخرين وإدراكه لها بحيث يتأثّر حينما يلاحظها ومن ثمّ يبذل كلّ ما بوسعه لاستئصالها وتحسين أوضاع المجتمع.

لا شكّ في أنّ إقحام العاطفة في الأخلاق لا يمكن اعتباره أمرًا عقليًّا بالكامل، وإنّما تترتّب على

[1] - Ibid, p. 174.

[2] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 154.
راجع أيضاً:

Kroeger 1994, p. 101.

[3] - خسرو باقري، مباني فلسفي فمينيسم (باللغة الفارسية)، ص 154.

ذلك مفاهيمُ أخرى يجب وأن تراعى على الصعيد الأخلاقي مثل التضحية والإيثار، ومن جملة النسويين الذين تبنّوا الرؤية العاطفية في مقابل الرؤية العقلية التي تبنّتها الفيلسوفة الأميركية نيل نودينغز وتأكيدها على كون العاطفة جزءاً من الأخلاق النسوية، حيث اعتبرتها متعارضةً مع ما ذهب إليه الفيلسوف إيمانويل كانط.[1]

خلاصة الكلام أنّ التعارضات التي تحدّثنا عنها تتمحور بشكلٍ أساسي حول المواجهة بين النزعة إلى العدل من جهة والنزعة إلى المسؤولية من جهة أخرى، وكما ذكرنا فالأخلاق الذكورية تتقوّم في أساسها بمحوري الحقّ والعدل، في حين أنّ الأخلاق الأنثوية أو التي يمكن وصفها بالفيمينية تتقوّم بشكلٍ أساسي على مبدأ المسؤولية التي وصفت بأخلاق العناية.

الأخلاق الذكورية تؤكّد على ضرورة نيل كلّ إنسان حقّه بغضّ النظر عن أيّ مشاعرَ عاطفيةٍ تجاه متطلّبات الآخرين ومعاناتهم، وهذه الرؤية تتعارض في الحقيقة مع ما ذهب إليه إيمانوئيل كانط حينما قال: «ليكن سلوكك كأنّه قانونٌ شاملٌ»، وأمّا الرؤية النسوية التي يتبنّى أتباعها الدفاع عن الأسس الأخلاقية المتمحورة حول المسؤولية، فهي ترتكز على ما يلي: «ليكن الشعور بالمسؤولية مرتكزاً لسلوكك»، أي اطّلع على المشاقّ والمعاناة الموجودة في الحياة واعمل على تقليلها.[2]

* نقدٌ وتحليلٌ

أخلاق المسؤولية النسوية التي اتّضحت في رحابها أوجه الاختلاف بين الخصائص الأنثوية من الناحية الأخلاقية وانعكست على ضوئها أهمية هذه الخصائص، حرّرت الأخلاق من طابعها الأحادي الذكوري في العالم الغربي، لذا فهي ذاتُ دورٍ إيجابيٍّ من هذا الجانب، ولكن مع ذلك ترد عليها مؤاخذتان أساسيتان إحداهما عدم استنادها إلى مبادئَ أخلاقيةٍ أو أنّها لا تكترث بالمبادئ الأصيلة في مضمار الأخلاق، وهذا الأمر ناشئٌ في الحقيقة من ارتكازها على الحالات الموقفية للفرد من منطلق كونها غير انتزاعيةٍ. المؤاخذة الأخرى التي تطرح هنا هي وقوع هذه الرؤية الأخلاقية في فخّ النسبوية، إذ بما أنّ الأخلاق الموقفية سببٌ لمرونة المبادئ الأخلاقية العامّة، فهي بالتالي ذاتُ تداعياتٍ إيجابيةٍ، ولكن إن اتّخذت هذه الأخلاق كمرتكز لنبذ المبادئ المشار إليها فسوف تصبح وازعاً للانخراط في الفكر النسبوي.

[1] - Nel Noddings, 1995, Care And Moral Education, In Wendy Kohli (ed), Critical Conversations In Philosophy Of Education, London: rout ledge, p. 136.

[2] - Kroeger, p. 101 - 108.

تداعيات الأخلاق النسوية

لا شكّ في أنّ كلّ تيارٍ فكريٍّ عادةً ما تكون له تداعياتٌ خاصّةٌ، ومن هذا المنطلق سوف نسلّط الضوء في المباحث التالية على أهمّ التداعيات الأخلاقية للنزعة النسوية:

1) مناهضة الرجل وتقديس المرأة

إن استطلعنا المسيرة التأريخية للنزعة النسوية مرّةً أخرى، سنجد الحركة التي حملت شعار الدفاع عن حقوق المرأة منبثقةً من مبادئَ أخلاقيةٍ وحركاتٍ إنسانويةٍ حديثةٍ ظهرت في المجتمعات الغربية ولا سيّما في الولايات المتحدة الأميركية، ومن أمثلة ذلك حركة إلغاء العبودية التي رفعت شعار الإنسانية المشتركة وإقرار العدل لجميع البشر.[1] الجدير بالذكر هنا أنّ هذه الحركات كانت تستقطب النساء أكثر من الرجال على ضوء نزعاتهنّ الأخلاقية والدينية، إلا أنّ النسويين في عصرنا الحاضر قلّما يلجؤون إلى طرح قضايا إنسانوية في دعواتهم إلى إحقاق حقوق المرأة، لذا نجد جلّ نشاطاتهم تنصبّ في تقديم الدعم للنساء فحسب لدرجة أنّهم بالغوا في هذا المجال ممّا جعل نزعتهم النسوية تتحوّل إلى منطلق لتقديس المرأة ومناهضة الرجل، وعلى هذا الأساس شنّوا هجمات شرسةً ضدّ الذكور وانتقدوهم في شتّى الشؤون الاجتماعية والأسرية الأمر الذي أسفر عن تزعزع أركان المجتمع والأسرة بالتدريج وتسبّب في تهميش واقعهما الأكسيولوجي.[2]

صحيحٌ أنّ الداعيات إلى حقوق المرأة انطلقت نشاطاتهنّ بادئ الأمر في أجواءٍ غربيةٍ مناهضةٍ بالكامل للعنصر الأنثوي، لكنّنا نجد أسلافهنّ اللواتي يعرفن اليوم بالفيمينيات قد رجعن إلى نقطة البداية ولكن بصورةٍ أخرى بعد أن رفعن شعاراتٍ مناهضةً للجنس المذكّر.

إذاً، بغضّ النظر عن الأشخاص، يمكن القول إن الشعارات التي رفعت في أوّل خطوة للدفاع عن الحقوق المشروعة للمرأة والاعتراض على حرمانها من استحقاقاتها الثابتة وانتقاد تهميشها اجتماعيًّا وأسريًّا، باتت اليوم منطلقًا لمناهضة الرجال وتدنيس كرامتهم، حيث كانت ثمرة نشاطاتهم التملّص من الحياة الأسرية السليمة واللجوء بشبقٍ شديدٍ إلى النزعات الجنسية المثلية،[3] والعبارة

---

[1] - حميرا مشير زاده، از جنبش تا نظريه اجتماعي (باللغة الفارسية)، منشورات «شير زاده»، إيران، طهران، 2004م، ص 52.

[2] - روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 447.

[3] - المصدر السابق، ص 449.

التالية تنمّ عن الرأي الأكثر تطرّفاً في هذا المضمار: «لقد حان الوقت لتوجيه صفعة لسيادة الأب»[1].

2) نقض ركائز الأسرة

الفيلسوفة الأميركية وأستاذة القانون والأخلاق في جامعة شيكاغو مارثا نوسباوم (Martha Nussbaum) تبنّت نهجاً متطرّفاً للغاية في دفاعها عن حقوق المرأة لدرجة أنّها اعتبرت الأسرة أهمّ عامل لمعاناة الفتيات والنساء وزعمت أنّها السبب الرئيس في التمييز الذي يرتكب بحقّهنّ، وفي هذا السياق اقترحت نبذ العلاقات الأسرية ومنح الجنس المؤنّث استقلالاً تامًّا على الصعيدين الفكري والشخصي[2].

لو ألقينا نظرةً منصفةً على واقع المرأة في الأسرة، سنجدها في بعض الأسر تعاني حقّاً من مآسٍ وتمييزٍ مجحفٍ بحقّها، ولكنْ ليس من الصواب بتاتاً تعميم هذه الظاهرة المرفوضة التي تقتصر على عددٍ ضئيلٍ من الأسر، ولا يمكن مطلقاً انتقاد الكيان الأسري قاطبةً بسببها، فهذا الكيان المقدّس أرسيت دعائمه في رحاب أواصرَ وطيدة متقوّمة بالمودّة والألفة بين جميع أعضائه من ذكور وإناث دون ظلم وتمييزٍ، ناهيك عن أنّ ترغيب الفتات والنساء بالتخلّي عن أسرهنّ لا يضمن لهنّ العيش باستقلال شخصي تامٍّ، بل قد يكون مدعاةً لوقوعهنّ في فخّ مشاكلَ لا حلّ لها ومفاسدَ أخلاقيةٍ لا تُحمد عقباها، ومن ثمّ تودي بهنّ إلى قعر الهاوية.

3) تدنيس كرامة الأمومة

النسويون المتطرّفون استهانوا بالدور الهامّ والمؤثّر للمرأة في العهود السالفة واعتبروا انخراطها في مختلف نشاطات الحياة العامّة هو أهمّ عامل لصقل هويتها، وقد بالغوا في رؤيتهم هذه بحيث قلّلوا من مقام الأمّ بزعم أنّه شأنٌ اجتماعيٌّ هامشيٌّ، وعلى هذا الأساس طالبوا بإشراكها جنباً إلى جنبٍ مع الرجل في تربية الأطفال بشكلٍ متكافئٍ بالكامل، وعلى الرغم من عدم اعتراضهم على تخصيص أحد أيام العام باسم «يوم الأم» لكنّهم مع ذلك أكّدوا على أنّ الأمومة مجرّد أمرٍ ثانويٍّ بالنسبة إلى شخصية المرأة وهويتها الأنثوية كما ذكرنا، وانتقدوا في هذا السياق الضغوطات الاجتماعية التي تفرض عليها لأجل الحمل والإنجاب بزعم أنّ ذلك يهدّد

[1] - روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 456.

[2] - المصدر السابق، ص 41.

دورها الاجتماعي ويعدّ عقبةً تعترض طريق إبداعها في الحياة العامّة[1].

المسألة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أنّ مساهمة المرأة في الحياة الاجتماعية حتّى وإن كانت ذاتَ فائدة وسبباً في نمو شخصيتها من الناحية الاجتماعية، لكن هناك نساء يرجّحن البقاء في البيئة الأسرية وأداء دورٍ حيويٍّ ضمن نطاق منازلهنّ بصفتهنّ أمّهاتٍ وزوجاتٍ غير عابئاتٍ بأيّ مهامَّ أخرى في خارج حدود المنزل، ولا شكّ في أنّ الأسباب والدواعي هنا عديدةٌ، لذا ليس من الصواب أخلاقياً إجبار هذه الشريحة من النساء على الخروج من المنزل والمساهمة في الحياة الاجتماعية، ومن البديهي أنّ إجباراً بهذا الشكل يتعارض بالكامل مع مبادئ حرّية الفكر واستقلال المرأة في اتّخاذ قراراتها الشخصية بصفتها إنساناً بالغاً وصاحب إرادةٍ حرّةٍ[2].

4) الدعوة إلى الإجهاض

النسويون المتطرّفون اقترحوا ترويج ظاهرة الإجهاض لإنقاذ المرأة من المسؤولية الملقاة على كاهلها والمتمثّلة في تربية الأطفال، حيث زعموا في هذا المجال أنّها ستنعم باستقلالٍ شخصيٍّ تامٍّ، لذا كلُّ امرأةٍ حرّةٌ في أن تجهض جنينها بأيّ وقتٍ شاءت ومن ثمّ تخلّص نفسها من قيود الإنجاب التي فرضت عليها من قِبل الأسرة والمجتمع[3].

لا يختلف اثنان في أنّ الإجهاض منذ العهود السالفة كان فعلاً ذميماً في معظم الأديان والثقافات البشرية، وقد تمّ تحريمه شرعاً في الكثير من الأديان، وما يحظى بأهمية أكبر في هذا المضمار هو أنّ القضاء على الجنين قبل ولادته يتعارض بالكامل مع الأصول الأخلاقية وبما فيها المبادئ السلوكية النسوية التي يدافع عنها دعاة تحرير المرأة والموسومة بأخلاق العناية، حيث يؤكّد النسويون على أنّها أفضل سلوكٍ أخلاقيٍّ يتناسب مع شأن المرأة، لذا يطرح على دعاة الإجهاض السؤالان التاليان: ما هو تقييمكم لعملية الإجهاض في رحاب ما تطرحونه من أسسٍ أخلاقيةٍ تصفونها بأخلاق العناية؟ فيا ترى ألا يستحقّ الجنين الذي يعتبر أصغر وأضعف كيانٍ إنسانيٍّ، أن يحظى بمحبّةٍ وعنايةٍ من قبل الآخرين؟

إن ادّعى النسويون أنّ المرأة مكبّلةٌ بقيودِ قواعدَ أخلاقيةٍ تنصبّ في مصلحة عواطف ومشاعر الآخرين، يرد عليهم أنّ الإجهاض أيضًا يعدّ من هذا النسق بالنسبة إلى النساء، أي إنّ الجنين

[1] - معصومة أحمدي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: تهاجم به مادري - دين - حاكميت ملي، طرحت في مؤتمر مكافحة جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، إيران، طهران، مكتب دراسات المرأة، 2004م، ص 131.
[2] - روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ص 461.
[3] - المصدر السابق، ص 457.

يقدّم قرباناً لعواطفهنّ ومشاعرهنّ، لذا كيف يمكن الحفاظ على حقوق الجنين وعدم تدنيسها في منظومة أخلاق العناية النسوية؟ ألا يمتلك نفساً إنسانيةً محترمةً تستحقّ الحياة؟ هل يمكن القول أنّ إجهاضه والقضاء على حياته يعدّ فعلاً أخلاقياً برؤية النسويين الذين يحرّضون النساء على ذلك؟

الباحثة الأميركية شولاميث فايرستون التي تنحدر من أصلٍ كنديٍّ والمشهورة بدفاعها المستميت عن حقوق المرأة بعد أن تبنّت نهجاً نسوياً راديكاليًّا، أكّدت في هذا الصعيد على ما يلي: «الحمل هو تغيير سيّئ لهيئة البدن بشكلٍ مؤقّتٍ، والغرض منه الحفاظ على بقاء النوع البشري».[1]

بناءً على ما ذكر تبنّى النسويون نزعةً متطرّفةً تجاه الطفل واعتبروه عنصرًا سلبيًّا في حياة المرأة وكأنّه عدوٌّ يهدّد كيانها لدرجة أنّهم سوّغوا إجهاض الجنين على الرغم من كونه فعلاً شنيعاً يجسّد أسوأ أنواع التعدّي على حقوق الأطفال، بينما الجنين في رحاب الرؤية الدينية يعدّ إنساناً حياً له كرامته وحقّه المشروع في الحياة وهو تحت رعاية الله تعالى ولطفه، لذا دعت الأمّهات إلى رعايته وفعل كلّ ما يلزم للحفاظ على سلامته.

5) النزعة المثلية

الحرّية الجنسية المطلقة هي واحدةٌ من المبادئ الأساسية التي تدرج ضمن الدعوات النسوية المتطرّفة، ولا ريب في أنّها أسوأ نظريةٍ اجتماعيةٍ وأكثرها تخريبًا وإفسادًا للمجتمعات البشرية، والواقع أنّ الشعارات النسوية المؤيّدة لهذه الظاهرة المرفوضة لم تؤتِ أكلها لكون السلوكيات الجنسية الشاذّة لم تضع حلاً للمعضلات والمشاكل التي تعترض طريق المرأة والمجتمع، بل إنّ نتائجها معكوسةٌ جرّاء تأزيمها للأوضاع أكثر من السابق وخلقها لتحدّياتٍ جديدةٍ يصعب التعامل معها.

النسويون المتطرّفون خرجوا عن نطاق الأصول والقواعد المتّفق عليها في دعواتهم التحرّرية، ومن جملة شذوذهم الفكري في هذا المضمار تأكيدهم على ضرورة إشاعة السلوكيات الجنسية الشاذّة التي يصطلح عليها «مثلية»، وعلى هذا الأساس أباحوا لكلّ امرأةٍ مزاولة الجنس مع قريناتها النساء واعتبروا ذلك مقدّمةً لانخراطها في ركب التيار الفيميني؛ لأنّ القضاء على هيمنة الرجل يقتضي وضع برنامجٍ يجعل المرأة في غنًى عنه بالكامل ضمن جميع جوانب حياتها وبما في ذلك رغباتها الجنسية، أي أنّهم اقترحوا سبيلاً لإشباع غرائزها الجنسية كي لا تبقى بحاجة إلى الذكور.

[1] - ويندي شليث - باسنو ديان وآخرون، فمينيسم در آمريكا تا سال 2003م از فمينيسم و مذهب (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية زينب فرهمند زاده وبروين قائمي، منشورات «معارف»، إيران، طهران، 2007م، ص 85.

أصحاب هذه الرؤية الشاذّة استهانوا بالحياة الأسرية وقلّلوا من شأنها إلى أدنى درجةٍ بحيث اعتبروا الأسرة عنصراً أساسيًّا للإبقاء على الدور التقليدي الذي يلعبه الرجل في المجتمعات البشرية بصفته سيّدًا مالكًا لرقبة المرأة التي تعيش في خدمته في علاقاتٍ زوجيةٍ وأسريةٍ وكأنّها جاريةٌ، ومن هذا المنطلق سوّغوا السلوكيات الجنسية المثلية بين النساء.

الإعلان النسوي الصادر عام 1791م تضمّن ما يلي: «القضاء على سنّة الزواج يعدّ شرطاً أساسياً لتحرير المرأة، لذا لا بدّ من ترغيبها في ترك زوجها»[1].

النزعة النسوية تؤكّد غاية التأكيد على وجوب مناهضة المرأة للرجل كما أشرنا آنفاً، وهذه الوجهة تعدّ سمةً أساسيةً للدعوات التي يرفعها المدافعون عن حقوق المرأة من الذين يتبنّون نهجًا فيمينيًّا، ومن الطبيعي أنّ ثمرة اعتقادٍ كهذا ليست سوى اللجوء إلى أفعالٍ جنسيةٍ مثليةٍ، ولا يختلف اثنان حول أنّ السلوكيات الجنسية الشاذّة المتجسّدة بمزاولة الجنس بشكلٍ مثليٍّ، كانت منذ القدم مرفوضةً في المجتمعات البشرية ومستقبحةً أكثر من أيِّ فعلٍ آخرَ، كما نهت عنها معظم الأديان والثقافات.

النسويون المثليون ينتقدون الأواصر الزوجية التقليدية ويعتبرون غالبيتها مهينةً ومشينةً للمرأة، وفي هذا السياق ارتأوا أنّ الحلّ المناسب لإشباع الغرائز الجنسية يكمن في مزاولة الجنس مع المثيل، وقد تمادوا في دعواتهم هذه وطالبوا بضرورة تعليم أصول الجنس المثلي في المدارس الغربية بصفته موضوعاً دراسيًّا في غاية الأهمية.[2] دعوتهم الشاذّة هذه ليست مرفوضةً أخلاقيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا فحسب، بل تُرفض أيضًا من قبل الأوساط الطبية وجميع المعنيين بشأن السلامة البدنية باعتبار أنّ مزاولة الجنس مع المثيل له تبعاتٌ سلبيةٌ وعواقبُ صحّيّةٌ وخيمةٌ لا ينكرها أحدٌ مطلقًا، ولا سيّما شيوع أمراضٍ متنوّعةٍ وقاتلةٍ أبرزها الإيدز، والطريف أنّ المثليين ودعاة المثلية أنفسهم يدركون هذه الحقيقة، لكنّهم في الواقع غير مكترثين بما يحدث، والأسوأ من ذلك أنّ الحكومات التي تشرّع قوانين تبيح الجنس المثلي هي الأخرى غيرُ عابئةٍ بسلامة مواطنيها، ومن المؤكّد أنّ هذه الظاهرة السلوكية السيّئة تهدّد مستقبل المجتمعات الغربية ومن المحتمل أنّها ستزعزع أركانها وتسفر عن انهيارها بالكامل.

[1]- وليام جاردنر، جنگ عليه خانواده (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية بتلخيص معصومة محمّدي، منشورات مكتب دراسات وبحوث المرأة، إيران، قم، 2007م، ص 167 - 170.

[2]- روبرت إتش. يورك، در سراشيبي به سوي گمراهي (باللغة الفارسية)، ص 463 - 464.

6) هل النسوية مضمارٌ لترويج الأنوثة والذكورة أو أنّها مدعاةٌ إلى محو التباين بين الجنسين؟

حينما نتتبّع مبادئ التيار النسوي نجد أنّ أحد الاختلافات الجذرية بين المفكّرين المسلمين والغربيين على صعيد شؤون المرأة يتمثّل في النزعة الفيمينية من الناحية الأخلاقية.

بينما يسعى أصحاب بعض التوجّهات النسوية إلى محو الاختلاف الكائن بين الجنسين أو التكتّم عليه عبر طرح مفهوم الخنثوية - المرأة الرجل - فالمفكّرون المسلمون ينحون منحًى آخرَ من خلال اعتقادهم بضرورة وجود جنسين بشريين مختلفين عن بعضهما، أي الذكر والأنثى، وفي هذا السياق يبادرون في دراساتهم وبحوثهم العلمية إلى التأكيد على وجود خصائصَ وسلوكياتٍ أخلاقيةٍ مستقلّةٍ لكلّ واحدٍ منهما.

النسويون الجنسيون زعموا أنّ الأنوثة والذكورة ليسا أمرين طبيعيين، حيث عَزَوْهما إلى ظروفٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ منحرفةٍ وغير متّزنة، ومن هذا المنطلق دعَوْا إلى تهميش الاختلافات بين الجنسين وتجاهلها بالكامل على ضوء تبنّي سلوكيات تتّسم بطابعين أنثويٍّ وذكوريٍّ في آنٍ واحد، حيث يعتقدون بضرورة اجتماع خصال الجنسين معاً في كلّ إنسانٍ كي يتحرّر البشر من القيود الجنسية المفروضة عليهم، وذلك في رحاب مفهوم المرأة الرجل «الخنوثة».

الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار عرفت عنها مقولتها الشهيرة: «لا يولد المرأ امرأةً، بل يصبح كذلك»،[1] ونستشفّ منها أنّ الخصال الأنثوية لدى المرأة ليست منبثقةً من أسسٍ طبيعيةٍ أو بيولوجيةٍ، وإنّما المجتمع هو الذي يصوغها، وأضافت في هذا السياق قائلةً: «الرجل هو الكائن السبّاق للبحث عن معنًى أو هدف للحياة، والمرأة هي ذاك المخلوق الراغب دومًا في البقاء حيث يوجد، ومجالها الأسرة والأشياء القريبة التي تحيط بها».[2]

نقول في نقد هذه الرؤية إنّ الحصيلة النهائية للنظرية الخنثوية فحواها ضرورة تحوّل الجنس الأنثوي إلى جنسٍ ذكريٍّ كي يتحقّق مبدأ المساواة، ولو ادّعي أنّ الخصال الأنثوية موروثةٌ من واقعٍ تأريخيٍّ وثقافيٍّ، فيا ترى كيف يمكن تبرير الوظائف المختصّة بالرجل والمرأة بحسب جنس كلٍّ منهما؟ وما هي اللحظة التأريخية التي نشأت فيها الميزات الأنثوية قبل نشأة العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة باعتبارهما جنسين مختلفين؟[3]

---

[1] - سيمون دي بوفوار، جنس دوم (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 27.

[2] - المصدر السابق، ص 20.

[3] - للاطّلاع أكثر، راجع: ساندرا هاردينج، از تجربه گرائي فمينيستي تا شناخت شناسي هاي ديدگاه فمينيستي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية نيكو سرخوش وأفشين جهان ديده، 2002م، (في كتاب لورنس كاهون: از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، منشورات «ني»، إيران، طهران)، ص 32 - 38.

وفي مقابل هذه الرؤية النسوية التي يدعو أصحابها إلى نبذ جميع الخصال الذكورية والأنثوية عن طريق المزج بينها في هيكل إنسانٍ خنثويٍّ، نجد أنّ الرؤية الإسلامية تحترم الخصال الإنسانية الأصيلة لكلا الجنسين دون المساس بهويتهما المحترمة، ناهيك عن أنّ تعاليمنا الإسلامية تقرّ أولوياتٍ سلوكيةً وأخلاقيةً لكلّ واحدٍ منهما على انفرادٍ، وممّا قاله العلامة محمّد حسين الطباطبائي في هذا السياق أنّ الذكر والأنثى من خلال حفاظهما على الاختلاف الكائن بينهما، تبقى ميزاتهما الإنسانية السامية بصفتهما عضوين ينضويان تحت مظلّة كيانٍ جماعيٍّ واحدٍ، وهذا الاختلاف لا يعدّ وازعاً لادّعاء عدم وجود مشتركاتٍ بينهما بزعم أنّ أحدهما الجنس الأوّل والطرف المقابل هو الجنس الثاني أو كما يصطلح عليه (الآخر)، كما لا يمكن اتّخاذه كذريعةٍ لادّعاء أنّ أحدهما متعالٍ والآخر متدنٍّ. وممّا قاله في هذا المضمار: «جسم المرأة أكثر نعومةً ولطافةً من جسم الرجل، وفي مقابل ذلك فإنّ جسم الرجل أشدّ خشونةً وصلادةً، كما أنّ بعض المشاعر اللطيفة مستبطنةٌ في المرأة أكثر من الرجل مثل المحبّة ورقّة القلب وحبّ الجمال والتزيّن، بينما القابليات الفكرية للرجل أعلى مستوًى.

إذاً، حياة المرأة عاطفيةٌ، وحياة الرجل فكريةٌ».[1]

فضلاً عن ذلك أكّد على وجود مسائلَ تكوينيةٍ لها تأثيرٌ ملحوظٌ وثابتٌ على أخلاق الجنسين وسلوكهما، ومن ذلك الفطرة والهدف من الخلقة والمعالم البدنية والروحية التي يختصّ بها كلّ واحدٍ منهما على انفراد، وهذه الأمور نسيت أو تمّ تناسيها في المذهب النسوي. علم النفس الحديث أثبت صوابيّةً ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي باعتبار أنّ آراءه في الواقع تجسّد مرتكزات النظرية الإسلامية إزاء الموضوع، حيث هناك قاعدةٌ سيكولوجيةٌ حديثةٌ فحواها ما يلي: «الرجال الذين تبرز لديهم خصائصُ ذكورةٍ أكثرَ من غيرهم يميلون إلى النساء اللواتي لديهنّ خصائص أنوثة أكثر من غيرهنّ».[2] لذا، حينما يتشابه النساء والرجال في خصائصهما الأنثوية والذكورية، سوف يفتقدون قطعًا تلك الجذابية المكنونة في باطنهم، ولا شكّ في أنّ معاشرة الإنسان زوجيًّا لشخصٍ شبيهٍ له في الجنس يعدّ أمرًا متعبًا للغاية، كما أنّ مخالطة النساء للرجال أكثر ممّا ينبغي يفقدهن

[1] - محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ج 2، ص 275.
[2] - إليزابيث بيرنر، مقالة تحت باللغة الفارسية تحت عنوان: علم اخلاق زنانه نگر، ترجمته إلى الفارسية سوگند نوروزي زاده، مجلة «ناقد»، الجزء الثالث، العدد الثاني، إيران، طهران، 2004م، ص 29.

أخلاقهنّ الأنثوية اللطيفة ويضفي إليهنّ أخلاقًا وسلوكياتٍ رجوليةً لا تتناسب مع شأنهنّ، وهذا الأمر بكلّ تأكيد يحول دون تنمية روحهنّ الأنثوية التي تختصّ بميزاتٍ لطيفةٍ وفريدةٍ من نوعها.

جميع العلماء المسلمين استناداً إلى التعاليم الإسلامية، يؤكّدون على ضرورة احتفاظ كلِّ جنسٍ بخصائصه وسلوكياته الخلقية التي تميّزه عن الجنس الآخر من خلال الحفاظ على ذكورة الرجل وأنوثة المرأة لكي يتمكّنا من الحركة في المسار الصحيح ومن ثمّ بلوغ درجة الكمال الأخلاقي، وهذا الهدف الإنساني لا يتحقّق إلا في رحاب التحلّي بالسلوكيات المثالية التي تليق بكلّ واحدٍ منهما، وفي الحين ذاته يجب وأن يكونا عوناً لبعضهما ويشتركا في كنف حياةٍ إنسانيةٍ كريمةٍ.

* نتيجة البحث

المدافعون عن حقوق المرأة من الذين تبنّوا نهجًا فكريًّا نسويًّا - فيمينيًّا - رفعوا في بادئ حركتهم شعار المساواة بين الجنسين، ومن ثَمّ تطوّرت دعوتهم لتتّسم بمعالمَ جديدةٍ بعد أن تبنّوا آراءً خاصّةً مثل إنكار تأثير الجنس البشري على الأخلاق والسلوك، وادّعوا أنّ الأرجحية الخلقية تنصبّ لصالح المرأة، وضمن مساعيهم الرامية إلى تحرير المرأة بالكامل من القيود المفروضة عليها وإثبات أنّها الكائن الأفضل في المجتمعات البشرية، لجؤوا إلى مبادئَ غيرِ أخلاقيةٍ مثل الاستهانة بدورها كزوجةٍ وأمٍّ بحيث تطرّف البعض منهم بشكلٍ غير منطقيٍّ ليبيح المثلية في مزاولة الأفعال الجنسية.

هذه الأزمة الأخلاقية والاجتماعية بحاجة إلى حلٍّ أساسيٍّ بكلّ تأكيدٍ، ولربّما الحلّ الوحيد لها هو العودة إلى الفطرة الإلهية السليمة التي تثبت إنسانية الإنسان الحقيقية، ففي رحابها يؤمن الإنسان بوجود مبادئَ أخلاقيةٍ مشتركةٍ بين الذكر والأنثى، ويتمكّن على أساسها من التحلّي بالفضائل الخلقية والسلوكية المثلى ومن ثمّ نبذ جميع الرذائل التي تدنّس أخلاقه وسلوكياته النزيهة.

لا شكّ في أنّ الحلّ الناجع للخلاص من الأزمة الأخلاقية التي عصفت بالبشرية بعد رواج الدعوات النسوية المتطرّفة، يتمثّل في السير على نهج عدّةِ قواعدَ ثابتةٍ لا محيص من العمل بها، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- الإقرار بوجود مشتركاتٍ بين الذكر والأنثى من الناحيتين الأخلاقية والإنسانية.

- الإقرار بوجود خصالٍ أخلاقيةٍ خاصّةٍ لكلٍّ من الذكر والأنثى تمتاز بالشدّة والضعف بحسب جنس كلٍّ منهما.

- الإقرار بوجود اختلافٍ في السلوكيات الأخلاقية لكلٍّ من الذكر والأنثى.

نحن كمسلمين نعتقد بوجود الكثير من الأسس الأخلاقية والأكسيولوجية المتكافئة بين الجنسين، وإلى جانب ذلك نقرّ بوجود بعض الاختلافات في هذا المضمار، فهناك أخلاقياتٌ وسلوكياتٌ تتراوح بين الشدّة والضعف لدى كلٍّ من الذكر والأنثى، وبالتالي لا داعي لطمس الخصال الجنسية التي يختصّ بها كلّ جنسٍ أو التكتّم عليها كما فعل النسويون المتطرّفون الذين لم يجدوا بدّاً جرّاء ذلك سوى الدعوة إلى ظاهرةٍ مستهجنةٍ اجتماعيًّا وأخلاقيًّا يصطلح عليها «خنوثة».

النسويّة الإيكولوجية

مسعًى نقديٌّ لتظهير مبانيها ومعاثرها

مصطفى النشار[*]

تتناول هذه الدراسة وجهاً مخصوصاً من أوجه النقاش المحتدم حول قضية المرأة. الباحث المصري البروفسور مصطفى النشار يمضي إلى الاهتمام بتيار النسوية الإيكولوجية، ويسعى إلى مراجعته وتفكيك مبانيه المعرفية والظروف التي أفضت إلى ولادته في الغرب الأوروبي والأميركي.

في الشطر النقدي من الدراسة يبيِّن الباحث المعاثر النظرية والتطبيقية للنظرية الأيكولوجية، ولا سيما لجهة سعي الآخذين بها إلى ربطها بالتيارات البيئية والاجتماعية التي نشأت في الغرب في خلال العقود الأخيرة من حقبة ما بعد الحداثة.

المحرر

لعل الحركة النسوية من أبرز التيارات الفلسفية في الفكر المعاصر. والنسوية بالطبع نسبة إلى النساء وهي تطلق بشكلٍ عامٍّ على مجموعةٍ مختلفة من النظريات الاجتماعية والبيئية والحركات السياسية والفلسفات الأخلاقية التي تحركها دوافعُ متعلقةٌ بالمرأة وقضاياها. ويتفق فلاسفة النسوية (أو الأنثوية) عمومًا سواءً كانوا نساءً أو رجالاً على «أن الهدف النهائي هو القضاء على كلِّ أشكال القهر المتصل بالنوع الجنسي ليسمح المجتمع للجميع نساءً ورجالاً بالنمو والمشاركة في المجتمع بأمان وحرية[1].

إن النسوية تمثل بشكلٍ عامٍّ «كلَّ جهدٍ نظريٍّ أو عمليٍّ يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية الذى يجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة

*- باحثٌ وأستاذٌ في الفلسفة الحديثة ـ جامعة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

[1]- راجع مادة أنثوية بالموسوعة الحرة (ويكيبيديا) Wikipedia.org/wiki

جنسًا ثانيًا أو آخرَ في منزلةٍ أدنى، فتفرض عليها حدودًا وقيودًا، وتمنع عنها إمكاناتٍ للنماء والعطاء، فقط لأنها امرأةٌ، ومن ناحيةٍ أخرى تبخس خبراتٍ وسماتٍ فقط لأنها أنثى، لتبدو الحضارة في شتى مناحيها إنجازًا ذكوريًّا خالصًا يؤكّد ويوطّد سلطة الرجل وتبعية أو هامشية المرأة، وقد بدأت الحركة النسوية في الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر حتى صيغ مصطلح النسوية Feminism لأول مرةٍ عام 1895م ليعبر عن تيارٍ ترفده اتجاهاتٌ عدةٌ ويتشعب إلى فروعٍ عديدة»[1].

وقد تطوّرت هذه الحركة في القرن العشرين وكانت عميدتها الفيلسوفة الفرنسية سيمون دى بوفوار وكتابها «الجنس الثاني» عام 1949م حينما أعلنت فيه أن المرأة لا تولد امرأةً، بل تصبح امرأةً إشارةً إلى الدور الكبير الذى يقوم به المجتمع في صياغة وضعها كأنثى. ومن هنا عُدّت دي بوفوار الأم الكبرى للفلسفة النسوية المعاصرة. وارتبطت النسوية الجديدة الآن بما بعد الحداثة وأصبح منطلقها الأساسي هو نقد ورفض المركزية، مركزية النموذج الذكوري للإنسان التنويري، الحداثي العاقل، الوجه الآخر للمركزية الأوربية ومركزية الحضارة الغربية. وفي تجسيد لمرمى التصويب لديهم اصطنعوا مصطلح «مركز العقل الذكوري» (Pallogocentrism) ليمثل القيم الذكورية المتسيدة المهيمنة على الحضارة، وكانت وسيلة الرجل الأبيض لقهر العالمين وإحداث المصائب والويلات التي تعانى منها الحضارة الإنسانية في أركان العالم الأربعة والتي تتلخص في أن مركزية العقل الذكوري الغربي قد قهرت ثالوث الأطراف؛ قهرت المرأة وقهرت الطبيعة وقهرت شعوب العالم الثالث. ومن هنا خسرت الحضارة الإنسانية والتجربة البشرية خسرانًا كبيرًا، آنَ آوانُ العمل على وقف نزيفه. ومن هذه الزاوية تبدو النسوية الجديدة من أهم تيارات الفكر الغربي المعاصر لأنها فلسفةٌ للمرأة بقدر ما هي فلسفةٌ للبيئة، بقدر ما هي فلسفة لتحرر القوميات[2].

معنى النسوية الإيكولوجية:

ولعلّ ما يعنينا هنا من تيارات الفكر النسوية هذه، ما يطلق عليه في فلسفة البيئة المعاصرة، الإيكولوجيا النسوية، وكما أنه ليس ثمة نسويةٌ واحدةٌ عمومًا، فليس ثمة نسويةٌ إيكولوجيّةٌ واحدةٌ لأن مصطلح النسوية الإيكولوجية يعد مظلةً تغطى تنوعًا من المواقف التي تمتد جذورها إلى نظرياتٍ وممارساتٍ نسويةٍ مختلفة وأحيانًا متنافسة، إنها تعكس إدراكات مختلفةً لطبيعة المشكلات البيئية المعاصرة وحلولها. وعلى الرغم من هذه المواقف المتنوعة والمختلفة فإن ثمة اتفاقًا بين النسويين الإيكولوجيين على ثلاث مبادئَ رئيسةٍ هي:

[1]- د. يمنى الخولي: تصدير ترجمتها العربية لكتاب: ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص11.

[2]- نفس المصدر، ص13 - 14.

- إنّ ثمة ارتباطًا دالًّا على الهيمنات غير المبررة على النساء وعلى الآخر البشرى عمومًا كالمهمّشين والمستغَلين والمسيطَر عليهم، وكذلك على غير البشر من الحيوانات والنباتات والطبيعة.

- إنّ فهم الترابطات بين النساء- الآخر البشري- والطبيعة شأنٌ مهمٌّ بالنسبة إلى كلٍّ من النسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية.

- إن المشروع المركزي للنسوية الإيكولوجية يتمثل في إلغاء بنيات الهيمنة غير المبررة وإحلال بنياتٍ وممارساتٍ عادلةٍ حقًّا محلّها[1].

إن النسوية الإيكولوجية ترتبط، بل وتستند على ذلك الاتحاد القديم بين النساء والطبيعة أو بين الطبيعة والنساء، وقد عبرّت عن هذا الاتحاد القديم حركتان اجتماعيتان حديثتان رصدتهما كارولين ميرشانت[2]؛ هما حركة تحرير النساء التي رمز إلى انطلاقها كتاب بيتي فريدان[3] المثير للجدل Feminine Mystique عام 1963م. والحركة البيئية التي نشأت تدريجيًّا في عقد الستينات وشدّت الانتباه في احتفالات يوم الأرض عام 1975م، لقد كان المشترك بين الحركتين هو منظور المساواة، حيث نضال النساء حتى يحررن أنفسهن من القيود الثقافية والاقتصادية التي أبقتهن في منزلةٍ ثانويةٍ بالنسبة إلى الرجال في المجتمع الأمريكي. وقد شدّد البيئيون منهن من خلال هذا على التحذير من العواقب الوخيمة غير القابلة للمراجعة الناتجة عن الاستغلال البيئي المستمر. إن النسوية الأيكولوجية تعيد إلى الأذهان مرةً أخرى تلك الهوية القديمة للطبيعة كأمٍّ حاضنةٍ، وتربط تاريخ النساء مع تاريخ البيئة والتغير البيئي؛ فالأرض الأنثى كانت فكرةً محوريةً في الكوزمولوجيا العضوية التي قوضتها الثورة العلمية وثقافة السوق في بواكير أوروبا الحديثة. وقد أيقظت الحركة

[1]- كارين ج. وارين: مقدمة للنسوية الأيكولوجية، ضمن كتاب: مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الترجمة العربية لمعين شفيق رومية، الجزء الثاني- سلسلة عالم المعرفة (333)، الكويت 2006م، ص-10 11.

[2]- كارولين ميرشانت Karolyn Merchant ولدت في نيويورك عام 1936م، وهى أستاذة الفلسفة البيئية والتاريخ البيئي والأخلاق البيئية في قسم الحفاظ ودراسات الموارد البيئية في جامعة كاليفورنيا، أصدرت العديد من المؤلفات النسوية الأيكولوجية منها:

1- The Death of Nature: Women Ecology and the Scientific Revolution (1980).

2- Ecological Revolution.

[انظر: wikipedia.org/wiki/Carolyn-merchant.]

[3]- بيتي فريدان Bety Fredan هي كاتبة أمريكية ناشطة في مجال الحركة النسوية، ولدت في 2 فبراير 1921 وتوفت في 4 فبراير 2006م، ويؤرخ لها كرائدة للموجة الثانية من النسوية الأمريكية في القرن العشرين من خلال كتابها:

(The Feminine Mystique (1963

وقد أسست وانتخبت كأول رئيسية للمنظمة القومية للمرأة عام 1966م، التي استهدفت العمل على المساواة والمشاركة بين المرأة والرجل في كل شيء في الولايات المتحدة الأمريكية. [انظر: Wikipedia.org/wiki/Betty friedan]

البيئية من جديد الاهتمام بالقيم والمفاهيم المرتبطة تاريخيًّا بالعالم العضوى ما قبل الحديث؛ فلقد كان محوريًّا في النظرية العضوية التماهي بين الطبيعة وعلى الأخص الأرض والأم الحاضنة، الأنثى اللطيفة المعطاء التي تلبى حاجات النوع البشرى في كونٍ منظّم ومخطّط.. ومع تقدّم الثورة العلمية الحديثة في مكننة وعقلنة النظرة إلى العالم بدأت صورةُ الأرض كأمٍّ حاضنةٍ تتلاشى تدريجيًّا، لقد جرى منذئذ تقويض الذهنية ذات التوجّه العضوي التي لعبت الأنثى فيها دورًا مهمًّا وأبدلت بالذهنية ذات التوجه الآلي التي إما حذفت المبادئ الأنثوية أو استخدمتها بأسلوب استغلالى حتى غدت الثقافة الغربية آليةً على نحوٍ متزايدٍ في القرن السابع عشر فقهرت الأرض- الأنثى وروح الأرض العذراء بواسطة الآلة.

لقد كانت الطريقة العلمية الجديدة، المتوافقة مع التقنية الآلية التي بدأت مع "أورغانون" فرنسيس بيكون، و"مقالٌ عن المنهج" لديكارت وما حدث بعدهما من تطوراتٍ علميةٍ وممارساتٍ فعليةٍ وراء هذه السيطرة البشرية ذات النزعة الذكورية على الطبيعة وقهرها.

وتعد النسوية الإيكولوجية في واقع الحال محاولة للعودة إلى الأصل، العودة إلى إيقاظ الذهنية الخاصة بالاتحاد بين الطبيعة والأنثى بقدر الإمكان، وذلك عبر معارضة النظرية المضادة، نظرية استعباد الطبيعة والنساء، من ثم فقد ارتبطت في الحركة النسوية الحديثة الدعوة إلى المحافظة على الطبيعة مع حركة تحرر النساء؛ إذ تشكّلت الحركة النسوية القوية التي بدأت في عام 1842 في الولايات المتحدة الأمريكية والداعية إلى حق النساء في الاقتراع، مع الحركة النسوية الداعية إلى الحفاظ على الطبيعة التي تأسست من المنظمات النسوية التابعة لاتحاد النوادي النسوية عام 1890، وكلتاهما دعت وألحت على إصدار التشريعات الحاضة على المحافظة على نظافة البيئة ونظافة الماء والهواء، إن الأرض العليلة بل و «الميتة والمتعفنة» يمكن في الأمد الطويل استرداد صحتها فقط عن طرق عكس مجرى التيار الرئيسي للقيم والسياسات لتصبح في النهاية سياسات تتبنى أساليب اجتماعية جديدة تعزز نوعية البيئة وتحافظ عليها وتعود إلى أساليب الحياة البسيطة وتستخدم التقنيات اللينة» غير الملوثة. إن الإيكولوجيا النسوية إذاً دعوةٌ إلى التوزيع المستقبلي للطاقة والموارد بين المجتمعات وفق مبدأ التكامل بين الكائنات البشرية والمنظومات البيئية الأخرى[1].

وإذا ما أردنا أن نعرف متى استخدم مصطلح النسوية الإيكولوجية تحديدًا، فإن ذلك قد حدث

[1]- انظر: كارولين ميرشانت: موت الطبيعة، ضمن كتاب: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، سبق الإشارة إليه، ص-33 50.

على يد فرانسواز دوبون[1] عام 1974 حينما أرادت أن تلفت الانتباه إلى إمكان أن تحدث النساء ثورةً إيكولوجيةً، وأشارت حينئذٍ إلى موقفٍ فحواه أنّ ثمة ارتباطاتٍ مهمةً تاريخيةً وتجريبيةً، رمزيةً ونظريةً بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة، وأن فهم هذه الارتباطات يمثل أمرًا جوهريًّا لكلٍّ من النسوية والأخلاق البيئية[2]. ومهما يكن الأمر فإن النسوية الأيكولوجية تُعدّ حركةً لإنهاء الجور الجنسي حيث تتضمّن إلغاء كل العوامل التي تسهم في الهيمنة أو الإخضاع المنهجي المتواصل المسلط على النساء. وتكون التقنية نسوية عندما تسهم بطريقةٍ ما في فهم الجور الواقع على النساء؛ فالمساواة في الأجر والعمل وإنتاج الغذاء جميعها قضايا نسويةٌ حينما وكلما كان فهمها يسهم في فهم الاستغلال المستمر للنساء أو استعبادهن. وكذلك فإن نقل المياه والبحث عن حطب الوقود قضايا نسوية حيثما كانت وكلما كانت مسؤولية النساء عن هذه المهام تسهم في حرمانهن من المشاركة الكاملة في اتخاذ القرار أو من إنتاج الدخل أو من المراتب العليا التي يشغلها الرجال. ومن هنا فإن قضايا التدهور البيئي والاستغلال البيئي قضايا نسويةٌ لأن فهمها يسهم في فهم الجور الواقع على النساء[3]. إن النسوية الأيكولوجية تقوم على مقاومة الجور سواءً الجور القائم على التمييز الجنسي بين الرجال والنساء أو مقاومة الجور القائم على التمييز ضد الطبيعة.

أسس الإيكولوجيا النسوية:

تقوم الإيكولوجيا النسوية على أساسين يرتبطان ليشكلا الالتزام الأساسي للأخلاق النسوية عمومًا وما ينسحب منها على الأخلاق البيئية:

أولهما: نقد التحيز الذكوري ورفض المنظور الغربي للتنمية باعتباره منظورًا ذكوريًّا متحيزًا.

وثانيهما: تطوير أخلاقٍ غيرِ متحيزةٍ ذكوريًّا وفق مبادئَ أنثويةٍ محددةٍ تلتحم بالطبيعة وتنتقد كلّ ما هو طبيعي.

ويستند هذان الأساسان على مسألةٍ ضروريةٍ أدركتها الحركة النسوية منذ بدايتها وحتى تطوراتها

[1]- فرانسوا دوبون **Francoise d'eaubonne**: فيلسوفة فرنسية ولدت بباريس 21 مارس 1920م وتوفيت في 3 أغسطس 2005م، وهي تنتمى للحركة النسوية الفرنسية وهي صاحبة مصطلح الإيكولوجيا النسوية **Ecofeminism** عام 1974م، وقد كتبت حوالى 50 عملا منها الكثير من الروايات والمقالات ودواوين الشعر.

[2]- كارين ج. وارين: قوة ووعد النسوية الأيكولوجية، ضمن نفس الكتاب السابق لزيمرمان، ص95.

[3]- نفس المصدر، ص96.

المعاصرة وهي التلقّي والإنصات إلى الطبيعة والذى عبّرت عنه خير تعبير ليندا شيفرد[1] في كتابها «أنثوية العلم» حينما تقول: إن التلقي واحدٌ من خصائص الطراز البدائي للأنثوية. وإن هذا التلقي الأنثوي يهب العلم انفتاحًا على الإنصات للطبيعة والاستجابة لها في ما يشبه الحوار أو التشارك مع الطبيعة[2]. إن إهمال هذا الإنصات للطبيعة والاستجابة لها هو ما سبب ويسبب الكثير من الكوارث العلمية؛ خذ مثلا ما قاله أحد العلماء عن أنه عادةً ما تدخل المعطيات المأخوذة من الطبيعة إلى الآلات والأجهزة الحاسوبية ولا تراها عين الإنسان، وضرب مثلاً على ذلك بقوله: كيف أعاق «العلم الجسيم» سبيل اكتشاف ثقب الأوزون. فلقد أُنفقت أموالٌ طائلةٌ على قياسات القمر الصناعي والبالون والطائرة ونماذجَ كمبيوترية باهظةِ الثمن للجزء الأعلى من الغلاف الجوي (الاستراتو سفير) تحسن معها إلى حدٍّ بعيدٍ فهمنا للغلاف الجوي. وللأسف كان مبرمجو الكمبيوتر على يقين من أنهم عرفوا كل ما يخص الاستراتو سفير حتى برمجوا أجهزة القمر الصناعي بحيث ترفض المعطيات التي تختلف جوهريا عن نموذج التنبؤات. طالعت الأجهزة ثقب الأوزون ولكن أولئك المسؤولين عن التجربة تجاهلوه قائلين بانفعال «لا تزعجنا بوقائع نموذجنا يعرف أفضل» وخلال بعثة في الأنتركتيكا رأى ثقب الأوزون ملاحظان وحيدان استعملا أداةً رخيصةَ الثمن عتيقة الطراز[3].

وهكذا ثمة أمثلةٌ كثيرةٌ على عدم الإنصات إلى الطبيعة والجري وراء التأكيد على افتراضاتنا ونتائجنا الخاطئة، والخلاصة أن النسوية والأنثوية تدعونا باستمرار إلى «الإنصات العميق للطبيعة لأن هذا «يدفع العلم إلى مراجعة توصيفاته العميقة»[4]. إنها دعوةٌ من «أصدقاء الكون» للتواصل المتبادل والاعتماد المتبادل حتى نعيد مباراة العلم من كسب/ خسارة إلى كسب/ كسب[5].

إن الإنصات إلى الطبيعة يعني عند النسويين بالضرورة مراجعة أسس التنمية الذكورية الغربية

[1]- د. ليندا جين شيفرد Linda Jean Shepherd عالمةٌ أمريكيةٌ معاصرةٌ، حاصلةٌ على الدكتوراه في الكيمياء الحيوية من جامعة بنسلفانيا ستيت. عملت كباحثة وعالمة ومديرة بحوث في قطاع أبحاث الرعاية الصحية لصناعات التكنولوجيا الحيوية، وقد درست علم نفس كارل يونج على مدى خمسة عشر عاما قبل أن توظفه في دراستها لفلسفة العلم النسوية. وقد انتقلت إلى مدينة سياتل بولاية واشنطن وقد منحتها حكومة الولاية جائزة عن كتابها أنثوية العلم الصادر 1993. ولها أيضًا كتاب الأنفاس الحلوة للنباتات.

راجع: كتاب «أنثوية العلم» الترجمة العربية ليمنى الخولي، ص395].

[2]- د. ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة د. يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص111.

[3]- نفس المصدر، ص118-119.

[4]- نفس المصدر، ص123.

[5]- نفس المصدر، ص251.

المبنية - في نظر فاندانا شيفا-[1] على افتراضاتٍ زائفة ومنحازةٍ ذكوريًّا مثل: أن الطبيعة غير منتجة، أن الزراعة العضوية القائمة على دورات التجدد في الطبيعة تعني العوز والفقر، وأن المجتمعات النسوية والقبلية الفلاحية الملتصقة بالطبيعة غيرُ منتجةٍ أيضًا ليس لأنه ثبت أنهم بتعاونهم ينتجون بضائعَ وخدماتٍ أقلَّ لسدّ الحاجات، بل بموجب الزعم بأنّ الإنتاج هو ما يتمّ بتوسط تقنيات الإنتاج السلعي حتى لو أن هذه التقنيات تدمر الحياة»[2].

ولعل السؤال الآن: إذا ما أنصتنا مع دعاة النسوية إلى الطبيعة ووافقنا معهم على رفض المنظور الذكوري التمييزي الغربي للتنمية فما هي يا ترى المبادئ الأخلاقية والأيكولوجية التي تميز فلسفتهم الأخلاقية عمومًا وفلسفتهم البيئية بوجهٍ خاصٍّ؟!

لقد حاولت كارين ج وارين[3] حصر المبادئ العامة للأخلاق النسوية بداية في ما أسمته الشروط الجدية لأخلاق النسوية وهي ثمانية شروطٍ[4]:

أولاً: إنّ الأخلاق النسوية تهدف إلى إلغاء التمييز والتحيز الجنسي، وبما أن التمييز الجنسي

---

[1]- فاندانا شيفا Vandana Shiva ولدت بالهند في 5 نوفمبر 1952 وهي عالمةٌ وأكاديميةٌ وباحثةٌ وناشطةٌ بارزةٌ حصلت على دكتوراه الفلسفة من جامعة غرب أونتاريا بكندا. وهي تعمل مديرة مؤسسة البحث حول العلم والتقنية والأيكولوجيا في ديهران بالهند. وهي من المنتقدين بشدة للزراعة متعددة الجنسية والتقنيات الإنتاجية والتنمية. ولها عدة مؤلفات أبرزها:

الحصاد المسروق: اختطاف الإمدادات الغذائية العالمية -

Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply (2000)

عنف الثورة الخضراء

- The Violence the Green Revolution (1992)

القرصنة البيولوجية: نهب الطبيعة والمعرفة: Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge

حروب المياه والخصخصة والتلوث والريح:

Water Wars; Privation pollution and proft (2002)

البقاء على قيد الحياة Staying ALive

صنع السلام مع الأرض

Marking peace with the Earth (2013)

انظر: Wikipedia.org/wiki/vandana Shiva

[2]- نقلاً عن: كارين وارين، مقدمة النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية (2)، ص15.

[3]- كارين ج وارين Karen J. Warren فيلسوفة أمريكية ولدت في 10 سبتمبر 1947م وهي متخصصة في الفلسفة الغربية، وتعمل أستاذة في كلية ماك أليستر في سانت بول منيسوتا وقد بدأ اهتمامها الأكاديمي بالأخلاق البيئية منذ السبعينات من القرن العشرين عندما أنجزت = = بحثها للدكتوراه عن المنزلة القانونية للمصنوعات الطبيعية غير البشرية. وقد شاركت في تحرير خمسة كتب في فلسفة النسوية الأيكولوجية والأخلاق البيئية ودراسات السلام. وقد نشرت خمسين مقالة في قضايا الأخلاق النسوية الأيكولوجية والفكر النقدي.

انظر: Wikipedia.org/wiki/Karen J.Warren

وأيضًا: مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الترجمة العربية، الجزء الثاني، ص357.

[4]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص-110 112.

يرتبط مفهوميًّا وعمليًّا بالعنصرية والطبقية والتمييز ضد الطبيعة، فإن الأخلاق النسوية لا بدّ أن تكون ضد هذه التمييزات ومعارضة لأيِّ نزعةٍ تمييزيّة تفترض مسبقًا منطق الهيمنة أو تعزّزه.

ثانيًا: الأخلاق النسوية أخلاق سياقية، والأخلاق السياقية هي تلك التي ترى الخطاب والممارسة الأخلاقيين ناجمين عن أصوات الناس الموجودين في ظروفٍ تاريخيةٍ مختلفة، إنها تقوم على نموذجٍ من أصواتٍ مختلفة لأناسٍ موجودين في ظروفٍ مختلفة. ومن هنا فعندما تكون الأخلاق السياقية نسويةً فهي إذاً تلك الأخلاق التي تولي مكانةً محوريةً لأصوات النساء.

ثالثًا: إنّها تولي أهميةً محوريةً لتنوع أصوات النساء، إذ إنّها ترفض الافتراض المسبق بوجود «صوتٍ واحدٍ» يتحكم في تعيين القيم الأخلاقية والاعتقادات والمواقف السلوكية، ومن ثم فهي تعدّ أخلاقًا تعدديةً بنيويًّا وليست واحديةً أو اختزاليةً.

رابعًا: أنها تعد أخلاقًا قيد التشكّل ومن ثم فهي ربما تتغيّر عبر الزمن وإن كانت ككل النظريات الأخلاقية تستند إلى بعض التعميمات، وهذه التعميمات تعنى هي الأخرى بإدراك وتقدير الأصوات المختلفة المنبثقة عن الحالات الأخلاقية المختلفة الناتجة عن مجموعةٍ من الظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية بما في ذلك ظروف العرق والطبقة والسن والتوجه العاطفي.

خامسًا: وبما أن الأخلاق النسوية سياقيةٌ، وتعدديةٌ بنيويةٌ، وقيد التشكّل، فإنها تكفل تنوّع أصوات النساء وتساعد على تقليل التحيز التجريبي إلى الحد الأدنى مثل التحيز الناتج عن التعميمات الخاطئة أو الزائفة القائمة على القولبة وعلى عددٍ ضئيلٍ من الأمثلة أو على أمثلةٍ مشوهةٍ.

سادسًا: إن الأخلاق النسوية لا تقوم بأيّ محاولةٍ لتقديم وجهة نظرٍ «موضوعيةٍ» لأنها تفترض أنه في الثقافة المعاصرة لا توجد مثل هذه الموضوعية، ودعوتها إلى عدم التحيز لا تعنى الدعوة إلى الموضوعية أو الحيادية، لكنها تفترض العكس حيث إنّها يمكن أن تتحيز تحيُّزًا أفضلَ منحازة إلى أصوات أشخاصٍ مضطهدين وهذا يعنى أنها تفضل في هذه الحالة التحيز على الحيادية حتى لا تستبعد تلك الأصوات.

سابعًا: توفر الأخلاق النسوية مكانةً محوريةً لقيمٍ كانت نمطيًّا غيرَ ملحوظةٍ أو مهملةً أو محرفةً في الأخلاق التقليدية كقيمة الرعاية والحب والصداقة والثقة والملاءمة. وهذا لا يعني الاستبعاد التام لاعتبارات الحقوق أو القواعد أو المنفعة.

ثامنًا: تتضمن الأخلاق النسوية إعادة تعقُّلِ الماهية البشرية والهدف الذى من أجله ينخرط البشر

في اتخاذ القرار الأخلاقي، فهي ترفض على سبيل المثال تحديد ماهية البشرى أو الطبيعة البشرية بشكلٍ مستقلٍّ عن أيِّ سياقٍ تاريخيٍّ فأدقُّ فهمٍ لكلّ ما هو بشريٌّ يختص بالطبيعة البشرية ومن ثم للسلوك البشرى يكون جوهريًّا من خلال شبكة العلاقات التاريخية والملموسة.

وتنسحب هذه الشروط الثمانية للأخلاق النسوية على نظرة الحركة النسوية لفلسفة البيئة. ومن ثم فإن خصائص النسوية الإيكولوجية هي الأخرى لدى كارين ج وارين ثمانيةٌ منبثقةٌ عن هذه الشروط والخصائص العامة للأخلاق النسوية وهي كالتالي[1]:

أولاً: النسوية الإيكولوجية تعارض في جوهرها التمييز ضدّ الطبيعة، ومن ثم فهي ترفض أيَّ أسلوبٍ في التفكير أو السلوك إزاء الطبيعة غير البشرية يعكس منطق الهيمنة وقيمها ومواقفها.

ثانيًا: إن النسوية الإيكولوجية أخلاقٌ سياقيةٌ بمعنى أنها تستبعد المفهوم التقليدي للأخلاق على أنها قواعدُ وحقوقٌ أو مبادئُ محددةٌ سلفًا لصالح مفهومٍ جديدٍ للأخلاق يقوم على النظر إلى العلاقات بين الكائنات المختلفة في سياقاتها المتعددة. إذ إنه بالنسبة إلى النسوي الإيكولوجي يكون الاهتمام المحوري «هو ما يكونه الفاعل الخُلُقي في علاقته مع الآخر لا مجرد أنّ الفاعل الخلقي هو فاعلٌ خلقيٌّ أو أنه ملزمٌ من قبل الحقوق أو الواجبات أو الفضيلة أو المنفعة بالسلوك بطريقةٍ معينةٍ».

ثالثًا: النسوية الإيكولوجية تعدديّةٌ بنيويًّا بما أنها تفترض مسبقًا الاختلاف وتحافظ عليه سواءً كان اختلافًا بين البشر بعضهم البعض، أو بينهم وبين عناصر الطبيعة الأخرى، فالبشر يعدون أعضاءً في مجتمعٍ إيكولوجيٍّ من بعض الوجوه ومختلفين عنه من وجوهٍ أخرى، ومن ثم فإنّ انتباه النسوية الإيكولوجية إلى العلاقات والمجتمع لا يُعدّ محوًا للاختلاف، بل هو إقرارٌ به.

رابعًا: تعيد النسوية الإيكولوجية فهم النظرية بما هي نظريةٌ قيد التشكّل، إذ تركّز على نماذجَ المعنى التي تنبثق من رواية القصص وسرديات صيغة المتكلم لدى النساء والآخرين اللواتي يستنكرن الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة.

خامسًا: النسوية الإيكولوجية تنشأ من أصوات النساء اللواتي يختبرن الهيمنة المؤذية على الطبيعة والطريقة التي ترتبط بها تلك الهيمنة بالهيمنة عليهن كنساء. ومن ثم فهي تنتقد المقاربات التقليدية للأخلاق البيئية بما هي أخلاقٌ بورجوزايةٌ تخصّ العرق الأبيض وتخفق في التعامل مع القضايا الإيكولوجية التي تخص كل البيئات البشرية وغير البشرية.

[1]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص-113 117.

سادسًا: النسوية الإيكولوجية وبما هي كذلك لا تبذل أيّ محاولةٍ لتقديم وجهة نظر موضوعية، فهي إيكولوجيا اجتماعيةٌ تُدرك أنّ الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة هي مشكلةٌ اجتماعيةٌ تضرب بجذورها في الظروف الملموسة جدًّا التاريخية والاجتماعية والاقتصادية وكذلك في الأطر الجائرة التي تحافظ على هذه الظروف وتقرها.

سابعًا: تُولي النسوية الإيكولوجية مكانةً محوريةً لقيم الرعاية والحب والصداقة والثقة، والعلاقات المتبادلة التي تعني أن علاقتنا مع الآخرين محوريةٌ لفهم من نكون.

ثامنًا: تتضمن الإيكولوجيا النسوية إعادةَ فهمٍ لما يعنيه كوننا بشرًا ونتائج ذلك على السلوك الأخلاقي. ومن هنا تنكر النسوية الإيكولوجية الفردانية المجردة وتؤكد على أهمية السياقات التاريخية والاجتماعية والعلاقات التي نكون كبشر طرفا فيها بما في ذلك علاقتنا مع الطبيعة غير البشرية لأنها تلعب دورًا جوهريًّا في صياغة ما هو بشريٌّ.

والخلاصة أن النسوية الإيكولوجية تقدم إطارًا لأخلاقٍ نسويةٍ وبيئيةٍ متميزةٍ حيث تنبثق من الارتباط الملموس الذى تُنْظِر له بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة، وباعتبارها أخلاقًا سياقيّةً تُعيد النسوية الإيكولوجية توجيه الأخلاق البيئية لتركز على ما تعنيه الطبيعة خلقيًّا للبشر وعلى كيفية العلاقة بين البشر والآخرين سواءً كانوا من البشر أو من غير البشر. وليس أدل على هذا المعنى التي تدعو إليها النسوية الإيكولوجية من هذه القصة التي رواها شيخ إحدى القبائل الهندية عن ابنه البالغ من العمر سبع سنواتٍ حينما أرسله ليعيش مع جديه في إحدى المحميات الطبيعية ليتعلم منهما «الأساليب الهندية». ومن ضمن ما علّمه الجدان للابن، علماه كيفية اصطياد ذوات الأربع فقالا له:

«أطلق السهم على أخيك ذي الأربع في ناصيته الخلفية بحيث تبطئه ولا تقتله. ثم خذ رأسه بيديك وانظر في عينيه، ففي العينين تكون المعاناة كلها، انظر إلى عيني أخيك واشعر بألمه، بعدها خذ سكينك واذبح ذا الأربع أسفل ذقنه، في عنقه بحيث يموت بسرعةٍ. وبينما تقوم بذلك اسأل أخاك ذا الأربع أن يسامحك لما فعلته. أقم أيضًا صلاة الشكر لقريبك ذي الأربع لأنه قدم جسده لك للتو لتأكل عندما تحتاج الطعام وتلبس حيث تحتاج الكساء. وعِدْ ذا الأربع بأنك سوف تدفن جسدك في الأرض عندما تموت ليصبح غذاء للأرض وللزهور الشقيقة لك وللوعل أخيك. فمن اللائق أنك سوف تُصلّي مبارِكًا ذا الأربع. وبدورك وفى الوقت

المناسب ترد له التحية بجسدك بهذه الطريقة، فقد منحك ذو الأربع حياته كي تبقى..»[1].

إن هذه القصة السردية تبدو فيها قوة الأخلاق البيئية ذات التوجه النسوي؛ فهي محملةٌ بقيمٍ ومواقفَ علائقيّةٍ كالرعاية والتفهم المحب والتبادلية الملائمة..إلخ.

ولعل في هذه القصة أيضًا ما يكشف عن الارتباط بين الأخلاق والنسوية الإيكولوجية وبين ما يُسمى بأخلاق الرعاية أو العناية، تلك الأخلاق التي ترفض المعايير المعتادة في تبني وتفسير المشكلات الأخلاقية، وتقدم تصوّرًا جديدًا بحثًا عن صورٍ أكثر جدوى لتوجيه حياتنا الأخلاقية بما يضمن التعاون والرعاية والعناية لمن يحتاجونها، رافضةً قيم العنف والسيطرة، إنها الأخلاق التي تتميز بتركيزها على العلاقات بين الأفراد والاعتناء بعضهم بالبعض[2].

وقد بدت أخلاق العناية ذات التوجه النسوي بوضوحٍ في كتاب كارول جليغان C. Gilligan[3] «بصوت مختلف» (In different voice 1982) التي أكدت فيه أنه يمكن إدراك صوتٍ مختلفٍ عند كثير من البنات والنساء في تفسير وتأويل المشكلات الأخلاقية حيث إنهن يركّزن اهتمامهن على السياقات التاريخية والعلاقات الواقعية بين الأشخاص. وقد تفاعل الفلاسفة النسويون مع هذه الرؤية لعالمة النفس الأمريكية حيث إنّه يتجاوب مع عدم رضائهن عن النظريات الأخلاقية السائدة.[4] وهذا التجاوب يكشف بالطبع عن أخلاق العناية والرعاية يمكن أن تنسحب من عالم البشر والعلاقات الاجتماعية في ما بينهم والاهتمام بطفلهم ومريضهم وكل من يحتاج للرعاية والعناية من بينهم، إلى عالم غير البشر بل وإلى الطبيعة ذاتها إذ إنها هي الأخرى تحتاج لنظرةٍ فيها المزيد من العناية والرعاية وبالتقليل من القهر والاستغلال السيّئ.. إلخ.

[1]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص-117 118.

[2]- انظر: فيرجينا هيلد: أخلاق العناية، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة (356)، الكويت 2008م، ص-7 8.

[3]- كارول جيلغان Carol Gillgan: من أعلام الحركة النسوية الأخلاقية الأمريكية وهي عالمةُ نفس شهيرةٌ. ولدت في 28 نوفمبر 1936م في مدينة نيويورك، وحصلت على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد عام 1964م في علم النفس الاجتماعي. وقد اشتهرت بكتابها "بصوت مختلف In a different voice الذى صدر عام 1982م. وتعتبر مؤسسة ما يسمى بالنسوية المختلفة. وهي أستاذةٌ بجامعة نيويورك وأستاذةٌ زائرةٌ في جامعة كبمردج ولها عدة مؤلفاتٍ أخرى في علم النفس والنسوية.
[انظر: wikipedia.org/wiki/carol Gillian.]

[4]- المصدر نفسه، ص-40 41.

نقد النسوية الإيكولوجية:

إنّ الإيكولوجيا النسوية تتقاطع هنا مع دعاة أخلاق الرعاية والعناية وكذلك مع دعاة الإيكولوجيا الاجتماعية. ومع ذلك فإن أقسى انتقاداتٍ وجهت للنسوية الإيكولوجية كانت من قِبل اثنين من أعلام الإيكولوجيا الاجتماعية هما موراي بوكتشين[1] وجانيت بيهل[2]؛ فقد رفضت الأخيرة النسوية الإيكولوجية تقريبًا واعتبرتها «شكلاً من اللاعقلانية غيرَ جديرةٍ بالانتباه الجدّي، فجميع النسويين الأيكولوجيين تقريباً يمجّدون المرأة كآخر إلى جانب الطبيعة غير البشرية وذلك بتضخيمٍ فجٍّ لأفكار سيمون دي بوفوار في عرضها الحاذق للموضوع،[3] وترى بيهل أنه «بدلاً من العمل على الاستعاضة عن فضائل دولة المدينة بتلك العائدة إلى الأويكوس Oikos (وهى اللفظة الأغريقية التي اشتقت منها لفظة إيكولوجي) التي اضطهدتهن تاريخيًّا (وذلك وفق ما يظنه النسويون الإيكولوجيون)، ينبغي على النساء في الحركات البيئية الانغماس في العلم السياسي كجزءٍ من سياسةٍ تحرريةٍ حقه والمطالبة بالمواطنية لأنفسهن، ينبغي عليهن في الأمد الطويل الخروج من الأويكوس- سواءً بالمعنى الحرفي الذى يشير إلى منزل الأسرة أو بالمعنى المجازى الذى يشير إلى قيم النساء، والعمل على توسيع المجال الكامل لقدراتهن البشرية[4].

---

[1]- موراي بوكتشين Murray Bookchin هو كاتبٌ وفيلسوفٌ أمريكيٌّ لا سلطويٌّ ولد في نيويورك من عائلةٍ روسيةٍ يهودية في 14 كانون الثاني 1920 وتوفي في 30 تموز 2006م، له حوالى 24 كتابا في الفلسفة والسياسة والتاريخ والتنبؤ والقضايا المدنية، والفلسفة الطبية.

وهو مؤسس مشارك ومدير فخري لمعهد الإيكولوجيا الاجتماعية، ومن أهم مؤلفاته:

من التمدن إلى المدن أو نهوض التمدن وسقوط المواطنة.

The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship.

اللاسلطوية الاجتماعية أو اللاسلطوية الحياتية.

نحو الإيكولوجيا الاجتماعية .Toward and Ecological Society

إيكولوجيا الحرية .The Ecology of Freedom

فلسفة الإيكولوجيا الاجتماعية The Philosophy of Social Ecology

إعادة صناعة المجتمع Remaking Society

[انظر: موراي بوكتشين Wikipedia.org/wiki وأيضًا: كتاب زيمرمان: الفلسفة البيئية، الترجمة العربية، الجزء الثاني، ص358].

[2]- جانيت بيهل Janet Biehl هي إحدى فيلسوفات البيئة الأمريكية، اشتهرت بالاهتمام والكتابة في الإيكولوجيا الاجتماعية، ولدت عام 1953م، وقد قدمت بعض أعمالها بالاشتراك مع موراي بوكتشين، أما أهم مؤلفاتها الخاصة فهي:

وجدنا طريقنا: إعادة التفكير في الأيكولوجيا النسوية السياسية.

Finding our way: Rethinking Ecofeminist politics (1991)

الفاشية البيئية - دروس من التجربة الألمانية.

Ecofascism: Lessons from the German experience (1996).

سياسات الإيكولوجيا الاجتماعية. The politics of social ecology (1997)

[3]- Janet Biehl, Rethinking Ecofeminist Politics, Boston: South end Press, 1991, P. 15.

نقلا عن: زيمرمان: الفلسفة البيئية- الجزء الثاني، ص-268 269.

[4]- انظر: Ibid, P. 154

نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص269.

كما تنتقد بيهل أيضًا مفهوم الرعاية النسوي قائلةً أنه يمكن توسيعه من نطاقه المحدّد المناسب الذى تراه شاملاً العلاقات الشخصية الحميمة إلى المجال الأوسع للأخلاق الاجتماعية والسياسية.

وقد اتهم بيهل وموراي بوكتشين معًا النسويين الإيكولوجيين بأنهم أضعفوا الذات واختزلوها إلى الذات المتلقية المنفعلة القابلة للتلاعب بها، وأكّدا على أن الذات الفردية «المزيفة» الذكورية للمواطن، وكذلك الرعاية بمضامينها المسهبة العاطفية والشخصية جدًا ستتحولان عبر المداولة والمناظرة في الجمعية إلى نواة فكرة المواطنية، ومن وجهة نظرهما لا مناص طبقًا لذلك من طرد الرعاية خارج مجال القيم السياسية العقلانية المتسقة ذات المعنى[1].

وبكلمات بيهل الخاصة فإن «عاطفة الرعاية ليست شيئًا يمكن للمرء منحه بشكلٍ أصيلٍ إلى الناس كافةً، كما لا يمكن للرعاية كعاطفةٍ أن تعمّم وتعدّ أساسًا للتنظيم الاجتماعي خارج الجماعات الصغيرة الخاصة بالمرء استنادًا إلى القرابة»[2]، ومن ثم فإنه بالنسبة لها فكرة الرعاية بالنسبة للنظام الاجتماعي العام أو السياسي تبدو فكرةً مضحكةً تمامًا؛ إذ إن نوع الرعاية الذى تشعر به الأم أو الأب إزاء الطفل لا يمكن تعميمه، بصرف النظر عن التغاضي- في ما يتعلق بفلسفة البيئة- عما إذا كان المرء يفكر كالجبل أو يسمح لنفسه بأن يكون شجرةً»[3].

وتستخلص بيهل من ذلك أن مصطلح النسوية الإيكولوجية قد أصبح مشوبًا باللاعقلانية وأنها لا تستطيع أن تعتبره مشروعًا واعدًا؛ إذ يصعب بناء حركةٍ استنادًا إلى مجازاتٍ مرفوضةٍ وعلى أفكارٍ مشوشةٍ لا يمكن صياغتها في أسلوبٍ متسقٍ[4].

والحقيقة أنه يمكن من وجهة نظر النسوية الإيكولوجية ومناصريها القول ـ على حد تعبير جون

[1]- انظر: Ibid, P. 148

نقلا عن نفس المرجع، ص270.

[2]-Ibid, P. 148

نقلاً عن: نفس المرجع السابق.

[3]-Ibid, P. 148

نقلاً عن: نفس المرجع السابق.

[4]- جون كلارك: قضية الحرية: دروس نسويةٌ إيكولوجيةٌ للإيكولجيا الاجتماعية، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية- الجزء الثاني- الترجمة العربية، ص270.

كلارك[1]، أن المنظرين النسويين الإيكولوجيين قد تفادوا نظريًّا هذه اللاعقلانية التي تشير إليها بيهل، بل إنهم قد قدموا أفكارًا جوهريةً هامةً في المجالات ذاتها التي تكون فيها أفكار الإيكولوجيين الاجتماعيين مثل بوكتشين وبيهل شاحبةً جدًّا[2].

وبوجهٍ عامٍّ فإنّ النسوية الإيكولوجية قد قدمت لنا السبب الوجيه الموجب لأن نتوجّه بآمالنا إلى عالم الحياة والثقافة الكثيف والملغز والمعقد الذى يعيش الناس فيه، لا إلى مجرد عالَمٍ أثيريٍّ لإيدولوجيا سياسيةٍ مثاليةٍ. إن السياسة النسوية الإيكولوجية في الرعاية تعيننا على الاحتفاظ بمثلنا لصيقة بمادية الحرية، كما تتجسد في التفاعلات الواقعية بين الكائنات البشرية الحية والمجتمعات الحية والأرض الحية[3].

خاتمة نقدية:

والحقيقة أنه بصرف النظر عن الجدل الدائر بين أعلام النسوية الإيكولوجية ونُقَّادها من أنصار المذاهب البيئية الأخرى فإنّ ثمة مشكلاتٍ حقيقيةً تعوق الحلول التي تقدمها كل هذه المذاهب البيئية للمشكلات البيئية على الصعيدين النظري والعملي لعل أهمها ما يلى:

صعوبة جعل أيّ واحدٍ من هذه المذاهب البيئية إيديولوجيا عالميةً للحل؛ فالقيود التي تكبّل الدول النامية والتدخلات من قبل الدول المتقدمة قد سلبت الدول النامية فرصة اللحاق بركب التقدم الغربي حيث تطورت الدول الغربية بالصناعات الكبيرة وباستنزاف الموارد المحدودة والتلوث.. إلخ. وهى ممارسات تسعى الدول الغربية الآن إلى إنكارها على الدول الساعية للتقدم. والغرب الصناعي مثله مثل العالم النامي غير مهيّأٍ لأخذ الأولويات البيئية في الاعتبار حيث إنّ ذلك يعني بالنسبة له التخلي عن الرخاء الذى ينعم به بوصفه أكبرَ مستهلك للطاقة والموارد[4].

عدم قدرة العلم المعاصر على الإسهام الحقيقي في إيجاد حلولٍ للأزمات البيئية المتلاحقة

---

[1]- جون كلارك **Johan Clark** أستاذ الفلسفة في جامعة ليولا- نيو أورليانز، ويرأس حاليا برنامج مركز الدراسات البيئية، وقد نشط لمدةٍ طويلةٍ في الحركات الخضراء والحركة الإقليمية الحيوية ومن كتبه:

The Anarchist moment: reflection an culture, Nature, and power.

Liberty, Ecology, Geography: The Social Thought of Elisse Reculus.

انظر: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص358.

[2]- نفس المصدر، ص270.

[3]- نفس المصدر، ص282.

[4]- عصام محمد عبد الشافى: البيئة وأخلاقياتها بين الشرائع السماوية والتيارات الفلسفية، الشبكة العربية العالمية **www. global arab network. 2011**، ص12.

والمتفاقمة، وفي ذلك يقول هانزيوناس: من الخطأ توقّع المعجزات بواسطة الإيمان الخرافي في القدرة الكلية للعلم حيث يسود التوقّع بأنّ نوعًا جديدًا تمامًا لمصادر الطاقة سوف يتم اكتشافه.. فليست هناك نهايةٌ للمفاجآت التي نرحب بها للتقدم. والسؤال بأنّ واحدةً من هذه المفاجآت سوف تخرجنا من المأزق في الوقت المناسب»[1]، فكم كثرت الوعود العلمية بحلول لمشكلات سببها التقدم العلمي ولم نر منها على أرض الواقع ما يؤكد أنها كانت وعودًا حقيقيةً! فكم من أمراضٍ استجدت على بني البشر والعجم نتيجة التدهور البيئي واستخدام الكيماويات والأسمدة والأسلحة الفتاكة، ولا يزال البشر يعانون منها ومن آثارها المدمرة دون أن يجد العلم والتقدم التقني لها حلولاً ناجعةً!!

كثرة الاستخدام السياسي للمشكلات البيئية لا تسهم حقيقةً في حل مشكلاتها، وعلى سبيل المثال فإنّ ما يُسمّى بالمذهب الأخضر الذي تتبناه أحزاب الخضر في بعض دول العالم ما هو في حقيقته إلا بدعةٌ حضريةٌ في مرحلة ما بعد الحركة الصناعية، وهو ما يعنى أن الوعى البيئي ما هو إلا رد فعل مؤقت للتقدم الصناعي، ويميل إلى الاقتصار على الشباب والأغنياء الذين يملكون ترف الاحتجاج. والأمر يتوقف عادةً مع هؤلاء عند الاحتجاج دون تحقيق نصرٍ حقيقيٍّ لهم على أرض الواقع حول البيئة!

إن الرؤية البيئية صعبة التحقيق في الواقع لأنها تتضمن تضحياتٍ لا يريد الكثيرون تقديمها ويفضلون عليها مصالحهم العاجلة؛ فالبيئة الحقيقية أكثر راديكاليةً من الاشتراكية والفاشية والحركة النسوية أو أيّ اعتقادٍ سياسيٍّ آخرَ، فهذا المذهب لا يقتصر على المطالبة بتحول النظام الاقتصادي أو إعادة تنظيم العلاقات بين السلطات داخل النظام السياسي فحسب، بل لا يرضى بأقل من إقامة نمطٍ جديدٍ للوجود أي أسلوبٍ جديدٍ مختلفٍ في تجربة الوجود وفهمه، والأكثر من ذلك أن نظرياته وقيمه وأحاسيسه تتعارض مع تلك الخاصة بالمجتمعات التي يهيمن عليها التقدم الصناعي[2].

وبالطبع فإن اختلاف وجهات النظر السياسية تبعًا للنظام السياسي السائد تجعل من الصعب الاتفاق على آليةٍ محددةٍ لحلّ المشكلات البيئية، فإذا كان البعض يرى أننا بالديمقراطية نستطيع إقناع الناس وأخذ موافقتهم على الحلول المقترحة عبر برامجَ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ يوافقون عليها ومن ثم يصوتون لمن يتبناها وينفذها، فإن آخرين يرون العكس تمامًا؛ انظر إلى ما يقول يوناس هنا

[1]- Hans Jonas, The Imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, P. 121.
نقلا عن: وجدى خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، سبق الإشارة إليه، ص262.
[2]- عصام محمد عبدالشافى، نفس المرجع السابق، ص12.

إذ يرى «أن الديمقراطية لن تقودنا إلى شيءٍ في هذا الموقف»[1] نظراً لأن الديمقراطية تقدم على تنفيذ رأي أغلبية المحكومين وبوصف هؤلاء بشرًا فهم يبحثون دائمًا عن منافعهم الخاصة، وعلى الرغم من أن هذا مردودٌ عليه بالقول بأنه يمكن لهؤلاء المحكومين أن يختاروا ويتبنوا سياسات الأحزاب البيئية الداعية إلى اخضرار البيئة والمدافعة عن حقوق الكائنات غير البشرية.. إلخ، فإن يوناس يعلن بكل بساطة تأييده لقيام نظم حكم ديكتاتورية باعتبارها الأقدر على انتشالنا من براثن المخاطر البيئية، ومن هنا يناصر فكرة الحكومات الأبوية التي بإمكانها أن تفرض نوعًا من الوصاية على المحكومين ومن ثم فهي قادرةٌ على توجيه أفعالهم، وتستطيع بالتالي مواجهة التحديات البيئية عبر التكنوقراط المتخصصين وتعهدها بحل هذه المشكلات البيئية وبأنها قادرةٌ على مواجهتها. وبالطبع فإن هذا الرأى ليوناس يقودنا إلى إقراره نوعًا من الفاشية الإيكولوجية على اعتبار أنه يرى أن شكلاً من أشكال الديكتاتورية يمكن أن يقودنا إلى تجاوز الأزمات الناتجة عن فرط استخدامنا للتكنولوجيا على أساس أن «مثل هذا الطغيان- على حدّ تعبيره- يمكن أن يكون أفضل من الدمار الكلي، ولذا فهو «يوافق عليه أخلاقيًّا باعتباره بديلاً». وكأننا هنا مع يوناس كالمستجير من الرمضاء بالنار؛ فهو باسم الحفاظ على البيئة من الدمار يسلم الناس إلى حكوماتٍ ديكتاتوريةٍ قد تبدأ فعليًّا بمواجهةٍ شاملةٍ للمشكلات البيئية عبر استنادها لخبراء متخصصين في ذلك، لكن ما الضامن لأن تتحول من ديكتاتوريةٍ مواجهة المشكلات البيئية إلى الاستبداد السياسي والاحتكار الاقتصادي. ولا شك- في اعتقادي- بأن الاستمتاع بالحرية في ظل التعايش مع مشكلاتٍ بيئيةٍ ربما يكون أفضلَ كثيراً من المعاناة البشرية في ظلّ الاستبداد السياسي وحكم الطغيان!

وبعيدًا عن كل هذه الرؤى والمناقشات شديدة الأهمية التي تحاول التغلب على المشكلات البيئية المعاصرة فإنني أرى أنّ ثمة رؤيةً وسطيةً بين المذاهب البيئية الغربية المختلفة ماثلةً في الدين الإسلامي والفقه الإسلامي وهي رؤيةٌ جديرةٌ بالنظر بحيث يمكن أن يستفيد منها كل المهتمين ويمكن أن ينبثق عنها فلسفةٌ بيئيةٌ وسطيةٌ يسهل أن تتحول إلى تلك السياسات والخطط الإستراتيجية الكفيلة بالقضاء على الكثير من المشكلات البيئية. وقد أجمل أحد الباحثين الخطوط العريضة لهذه الرؤية القرآنية - الإسلامية في عدة نقاطٍ أهمها[2]:

إنّ الرؤية الكلية للنظرية البيئية في العقيدة الإسلامية ترى في الإنسان سيدًا في الكون ومستخلَفًا فيه، ومع ذلك فهي لا تميل إلى المركزية البشرية التي يستنزف فيها الإنسان الطبيعة، ولا هي كذلك

[1]- نقلا عن: وجدى خيرى نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، سبق الإشارة إليه، ص252.

[2]- عصام محمد عبد الشافي، نفس المرجع السابق، ص13 - 14.

تمثل مركزية للطبيعة بحيث تساوى بين الإنسان والمادة والإنسان والحيوان وتتجاهل خالق الكون ورسالة البشر وأمانتهم المسؤولة في الدنيا والآخرة.

إنّ الاستدامة في الأخلاقيات البيئية موجودةٌ في الفقه الإسلامي وهى تدخل في إطار نظرية المقاصد في العدل كمقصد وحفظ المال ومراتب هذا الحفظ من حفظ بقاءٍ لحفظ أداءٍ لحفظ نماءٍ، والقيم الأخلاقية لا تقتصر في الشريعة الإسلامية على المسؤولية تجاه الأجيال الحاضرة والمستقبلية، بل المسؤولة أمام الله بالأساس عن الموارد والكائنات منذ التوجيه النبوي بعدم الإسراف في الماء ولو بغرض الوضوء، مرورًا بالرحمة الواجبة بالحيوانات، فالتواصل مع كلّ مكوّنات الكون النباتية بل والجمادات التي يؤمن الإنسان المسلم بأنها تُسبّحُ لله. ويحكم الإنسان في كلِّ موقفٍ ميزان الضرر والنفع في الحال والمآل، والأمة توفر لسياسات البيئة التمويل اللازم عبر الأوقاف وتضمن الالتزام بالقواعد والنظم والقانون وتهتم أكثر من ذلك بإدماج هذه الأمور في السلوكيات والآداب اليومية العبادية الفردية والجماعية.

في مقابل الرؤية الإيدولوجية لفلسفة البيئة وأخلاقياتها كدائرةٍ حيويةٍ، يجعلها الإسلام أمانةً في عنق الإنسان ويتعامل معها بمنطق العمارة في الأرض. ولنلاحظ هنا أنّ الإنسان المسلم ينبغي أن يحمل قيمًا ربانيةً ويستوي في حملها الرجال والنساء؛ فليست المرأة أقرب للطبيعة من الرجل- كما يدعى النسويون الإيكولوجيون- ولا هو أكثر إفسادًا للطبيعة من النساء، بل إنّ المعيار هنا للتقوى والالتزام بالعدل والقسط والرحمة وكلّها صفاتٌ للمؤمن سواءً كان رجلاً أو امرأةً، إذ ليست هذه الصفات، صفاتٍ نسويةً، بل هي صفاتٌ عامةٌ ينبغي أن يتحلى بها كلّ المؤمنين بالإسلام دينًا وشريعةً.

وبالطبع ينبغي أن نميّز هنا بين الإسلام والمسلمين؛ فالإسلام كما أقول دائمًا أرقى وأسمى مما يقدمه كثير من المسلمين هذه الأيام. فإذا كان ما سبق هو رؤية الإسلام وخريطته الفقهية المتأسسة على عقيدة التوحيد لله الذى خلق الإنسان وسائله عنها يوم القيامة، فإن الواقع هو أن المسلمين المعاصرين وخاصة تلك التيارات الإسلامية على الساحة لم تستنبط هذه المقاصد المرتبطة بالبيئة ولم تقدم لها صياغةً عصريةً تأسيسًا على هذا التراث الفقهي الغنيّ بل انصرفت لرؤيةٍ مركزيةٍ للدولة وبالتالي همشت قضايا البيئة على الرغم من أنها من أولويات المشروع الحضاري الإسلامي إذا ما أراد المسلمون التأثير حقًّا في الواقع البيئي المعاصر إقليميًّا ودوليًّا.

إن التعاليم الإسلامية قد حدّدت للإنسان المؤمن بالإسلام منهجًا محددًا يتسم بالعلمية والتكامل

في ذات الوقت للتعامل مع مكونات البيئة الطبيعية، وهذا المنهج يبدأ بالحضّ على الانتفاع بالبيئة ماديًّا وروحيًّا بحيث لا يجور الأول على الثاني فيكون العداء والمغالبة، ولا يجور فيه الثاني على الأول فيكون الانزواء، وإنما ينخرط في الدورة البيئية الكبرى ملتزمًا بما قدر له فيها من مهمةٍ في الحياة وملتزمًا أيضًا بما قدر له منها من مقدراتٍ تمكنه من أداء تلك المهمة. وهذا المنهج يكتمل حينما يدعو الإنسان إلى الرفق بالبيئة خلال انتفاعه بها، رفقًا يجعله ملتزمًا بصيانة مقدراتها، وذلك بتنميتها أولا، وبحفظها من التلف والتلوث ثانيًا، كما يلتزم ثالثًا بالاقتصاد في استهلاك مواردها المتجددة والناضبة على حدٍّ سواءٍ.

إن هذه الفلسفة البيئية الإسلامية تتكامل فيها الرؤية الثقافية العامة لحقيقة البيئة وعلاقتها بالإنسان وعلاقة الإنسان بها، مع الفقه البيئي العملي في بيان كيفية التعامل الفعلي مع البيئة. وهذا التكامل بين النظر والعمل في الفلسفة البيئية الإسلامية بهذا التوجه الوسطى ليس إطارًا مجردًا، بل كان هو حال صانعي الحضارة الإسلامية في عصرها الزاهي وهو حصاد تجربةٍ عاشها المسلمون بالفعل على أرض الواقع. فأين نحن المسلمين المعاصرين من هذه الرؤية التي اقترن فيها النظر بالعمل، وارتبط فيها القول بالفعل، أين نحن من كل ذلك؟ وأين فلاسفة البيئة المعاصرين من هذه الرؤية الإسلامية؟ ولِمَ لا يستفيدون منها؟! أسئلةٌ حائرةٌ تبحث عن إجاباتٍ ربما تتكشف في الأيام والسنين القادمة. فقضايا البيئة المعاصرة لا يمكن التعامل معها بهذا التطرف السائد سواءً من جهة اليمين أو من جهة اليسار، بل ينبغي أن يكون بهذه الطريقة الوسطية التي لا تلغى تميز الإنسان ولا تتجنب بالتالي حقوق الكائنات الأخرى وحق الأرض والطبيعة.

الأنثوية المستلبة

إضاءاتٌ نقديّةٌ على نظريات النسويّة في الغرب

إيمان شمس الدين[*]

يضيء هذا البحث على الاضطراب المفهومي الذي عاشته الثقافة الغربية الحديثة حيال المرأة، حيث خلصت الباحثة إلى أن من أبرز تداعيات هذا الاضطراب هو ظهور ما تسميه بـ "الأنثوية المستلبة".

وسعياً إلى مناقشة الأطروحة الجندرية كما ظهرت في الاجتماع الغربي الحديث، تنطلق الباحثة من التأسيس القرآني لموقعية المرأة بوصفها مخلوقاً يستمدّ حضوره ومكانته من إنسانية الإنسان، التي تقوم على التكامل بين الذكر والأنثى، وتشكّل المقدمة الضرورية لنقض جملة الأطروحات الجندرية التي عكفت على تصنيف المرأة كنوعٍ مستقلٍّ عن مفهوم الإنسان كإنسان.

المحرر

لا ريب أن ضروب الظلم التي حاقت بالمرأة كانت كثيرةً ومتعددةً، وبعضها كان من أفظع أنواع الظلم وأقدمها في التاريخ الإنساني. وعندما كانت معالجةُ هذا الموضوع ذاتَ تبعاتٍ جديرةٍ بالاهتمام، وتتعلّق بإنصاف المرأة وإعادتها إلى دورها المتوازن، انقادت القضية النسوية وراء كلّ صيحة ترفع شعار حقوقها وتحريرها، من دون أدنى نظرٍ منها في حقيقة تلك الشعارات ومنشئها وأثرها على شخصيّتها وكينونتها وأسرتها ومجتمعها ووظيفتها ككلّ. فليس كلُّ من يطالب بإنصاف المرأة هو من دعاة الأنثوية، وليس كلُّ من ينتقد الأنثوية هو من مناوئي حقوق المرأة، بل القضية قضية معرفةٍ وبحثٍ عن واقع الأمر وعن الحقيقة التي تحقق العدالة والإنصاف للجميع.

*ـ باحثةٌ لبنانية في علم الاجتماع السياسي - مقيمة في دولة الكويت.

وما من ريبٍ فإن حقيقة الإنسان تكمن في أصالة الروح وفرعية البدن، إذ لو كان لهذا الجسد أو للجنس مدخليةٌ في إنسانية الإنسان، لكان يدفعنا ذلك إلى الحديث عن المذكر والمؤنث، ولكنا سلطنا الضوء عبر السؤال عمّا إذا كان المذكر والمؤنث متساويين أو متفاوتين؟ أما الحقيقة فهي أصالة الروح في إنسانية الإنسان وأداتية الجسد للتعبير عن هذه الأصالة في واقع الحياة والدنيا، حيث يصبح الجسد الأداة التي من الممكن أن تكون أنثى أو ذكرًا.

في القرآن الكريم حقيقةُ كلّ إنسانٍ روحه، والبدن أداتها، وهذا لا يتنافى مع أن يكون للإنسان بدن في النشأة الدنيا والبرزخ والقيامة، وكما أن لديه بدنًا في الدنيا، والبدن هو فرعٌ – وليس أصلاً أو جزءًا من الأصل – كذلك أيضًا في البرزخ والقيامة. حيث إنّ الله تعالى ينسب البدن الذي هو فرعٌ إلى الطبيعة والتراب والطين ويسند الروح التي هي الأصل إليه، إذ كما في قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ [1].

مبدأ الزوجية (النوع وتنوع الوظائف):

حينما جُعل الإنسان محورَ الخلافة الإلهية بماهيته لا بجنسه فإن ذلك لدليلٌ على أصالة الإنسانية في المسيرة التكاملية نحو الله تعالى. إلا أن ممارسة هذه الوظيفة والهدف العظيم في الدنيا انتقل بهذا الإنسان ليلبس لباس الجسد فيعطى صفة الذكر وصفة الأنثى لا على أساس التناقض والمقابلة وإنما على أساس تكامل الأدوار ووحدة الهدف. وقد انقسمت الآراء حول طبيعة الأدوار وتوزيعها بين كلٍّ من المرأة والرجل، فبعضهم ذهب إلى أن الأدوار وظائفُ وُزِّعت وفق مقتضيات الطبيعة البيولوجية لكلّ من المرأة والرجل، ورفض البعض هذه النظرية القائلة بتلاؤم الوظائف مع النظام الطبيعي للخلقة، حيث اعتمد أصحاب الرأي الأول على أن الأسرة هي الأساس في المنظومة الاجتماعية وفي النظام الطبيعي أو نظام الخلقة، حيث اعتبروا أن الرجل هو صانع الحضارات ومدير المجتمع ويقع على عاتقه تقدم وتطور الحضارة والفكر الإنسانيين، أما المرأة فوظيفتها القيام بالأعمال التي تقع في دائرة تحصين المقومات التي تساعد الرجل في القيام بهذه المهمات العظيمة الملقاة على عاتقه. تبنّى أنصار النظام الطبيعي نظريّة ثبات الأنواع التي تتبنى ثبات الاختلافات الجسدية والنفسية بين المرأة والرجل في كلِّ زمانٍ ومكان، أما أصحاب النظرة الثانية أو أنصار القراءة التاريخية للاختلافات النفسية والجسدية بين المرأة والرجل فقد تبنّوا نظرية التكامل التاريخي التي لا ترى ثبات لهذه الاختلافات الجسدية والنفسية وأنه يمكن للموجودات أن

---

[1]- الإسراء: 85.

يكون لها ألفُ نوعٍ وشكلٍ. سؤالٌ يطرحُ نفسَه هل المرأة التي كانت موجودةً منذ آلاف السنين هي نفسها جسديًّا ونفسيًّا في عصرنا هذا؟ وهل الوظائف التي كانت تؤديها المرأة في السابق هي نفسها الوظائف التي تؤديها الآن؟ وهل بقيت المرأة في أدوارها محصورةً ضمن حدود وأطر الأسرة فقط؟

موضوع المرأة من الموضوعات القلقة التي لم تخلُ أيُّ ساحةٍ تاريخيةٍ من طرح إشكالاتها، خاصةً في القرون الأخيرة التي اختلطت فيها كثيرٌ من العادات والتقاليد مع الأديان، ولعلّ أصل الموضوع ليس في اختلاف الجنس بين المرأة والرجل، بقدر ما هو الكشف عن منظومة الحقوق والواجبات، ومحاولة استرجاع الحقوق المسلوبة، أو سلب حقوقٍ ليست ذات صلةٍ بالجهة المطالبة، ولكن هناك تجاهلٌ أو تغافلٌ عن أمرٍ ذي أهميةٍ قصوى، وهو عدم التطرق للمنظومة القيميّة الفردية والاجتماعية وعلاقتها بمنظومة الحقوق والواجبات، وأيهما يُقدَّم في حال التزاحم؟

الحديث عن الأنثوية يضطرّنا إلى إطلالةٍ سريعةٍ عن الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الحركة، والتي في واقع الأمر نشأت كرد فعلٍ إما على ظلم المرأة وسلبها حقوقاً واقعيّةً لها، أو نتيجة الانحلال التدريجي لمنظومة القيم الفردية والاجتماعية، وقيام بنيةٍ فلسفيةٍ مغايرةٍ اتُّخذت في ما بعد كقاعدةٍ معرفيةٍ، لازمها كبناءٍ فوقيٍّ كثيرٌ من اللوازم المعرفية والأفكار التي رسمت معالم العلاقات الفردية والاجتماعية ومنظومة القيم والحقوق والواجيات على ضوء تلك القاعدة الفلسفية.

للدين وظيفةٌ مهمةٌ في الحياة، إلا أنّ الخلط بين حقيقة الدين وممارسته من قبل منظريه كالأنبياء والأوصياء بطريقةٍ سليمةٍ تتناسب وفطرة الإنسان في حاجته لهذا الدين، وبين الممارسات التاريخية والحالية المشوهة للدين نتيجةً إما لمصالحَ شخصانيةٍ لرجالاته المتصدين لفهمه أو لتحريفاتٍ تاريخيةٍ طالته من الصراع الدائر دوما بين الحق والباطل. هذا الخلط أقصى الدين عن ساحات الحياة الإنسانيّة وبدل وغير من حقيقة وظيفته ودوره في الحياة.

إلا أنّ سيرة الأنبياء والرسل أصحاب الرسالات السماوية هي خير دليلٍ على ضرورة التمييز بين واقع الممارسة السليمة التي توظف الدين في خدمة الإنسان وواقع الممارسة الخاطئة.

وتطالعنا النصوص الصحيحة الصريحة، التي تحدِّد رسالة الدين ووظيفته، بما لا يقبل الالتباس أو التأويل ولا يحتاج إلى شرحٍ أو تعليقٍ. كقوله تعالى:

- ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [1].

- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [2].

- ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [3]، إذا كانت هذه هي نظرة الإسلام القرآنية إلى النوع الإنساني، فكيف جرى تظهير النسوية أو ما يُسمى بالنظريات الجندرية في الغرب؟

المرأة في العصور الوسطى:

لقد شاركت المرأة في القرون الوسطى الرجل أشغاله في الحقل، والعناية بالحيوانات، بالإضافة إلى أشغال المنزل، ومع التنمية العمرانية، وظهور أشكال جديدة من العمل، ساعدت المرأة زوجها في مهن وفنون إلى أن وصلت إلى النيابة عنه وتعويضه حسب الحالات. وكان الأب يلقن فنه لأولاده الذكور منهم والإناث على السواء. وفي القرن الثالث عشر، أصبحت المرأة لا تمارس فقط حرف الحياكة والنسيج، وإنما أيضًا أصبحت تقوم بأعمال الدباغة ومعالجة الجلد والمعادن. وبشكل عام فإن الأجور التي كانت تتقاضاها النساء، كانت منخفضةً عن تلك التي يتقاضاها الرجال، الأمر الذي أدى إلى إسهام المرأة في الحركات الثورية التي عرفتها المدن في القرون الوسطى، وحدث في القرن الخامس عشر أن اتهم عمل المرأة بكونه السبب في البطالة التي يواجهها الرجال، وقد نتج عن ذلك أن منعت مختلف التشريعات الأوروبية ممارسة النساء لأيّ مهنة. وهكذا مع نهاية القرن السادس عشر وحلول السابع عشر، كانت المرأة قد أقصيت نهائيًّا من الحياة المهنية. وفي الجملة، إن عصر «المركنتلية» (التجارية) كان يعني موت المرأة ككيانٍ نشيط. فلما حل القرن الذهبي، وجد المرأة محبوسةً في المنزل، وقد اقتصر دورها على تنشئة الأولاد، والقيام بأعمال البيت، ورعاية شؤون الزوج. أما على المستوى الفكري والثقافي، فقد حدث خلافٌ ما قد يتبادر إلى الذهن من إقصاء المرأة، حيث إنّها في القرون الوسطى تمتعت بمساواةٍ نسبيةٍ مع الرجل في المجال الثقافي، فعلى مستوى الطبقات الدنيا كان هناك غيابٌ عامٌّ للتعليم بالنسبة للرجل كما للمرأة على حدٍّ سواء. أما في المستويات الاجتماعية العليا، فقد عرفت القرون الوسطى تحركات اجتماعيةً نسائيةً انطلاقًا من القرن السادس عشر مطالبةً بالحق في التعليم الذي كان مقصورًا على الرجل، مثل ما حدث في

[1]- طه: 123.
[2]- الأنبياء: 107.
[3]- الحديد: 25.

«بوركوس» و «بلنثيا». في القرن الثامن عشر، وُضع حدٌّ للتمييز بين الرجل والمرأة في حقّ التعليم. في هذا القرن الثامن عشر، مع التطور الذي عرفته الحياة العمرانية، أُنشئت مدرسةٌ للفتيات مثل الفتيان على الرغم من أن عدد الفتيات كان أقل من عدد الذكور[1]. وأما بالنسبة للجامعات، فقد منعن من الالتحاق بها، باستثناء المدرسة الحرة «بسلونو» في إيطاليا، التي كانت تمنح شهادات في الطب النسائي منذ القرن العاشر. ولن يحدث هذا في المدن الأوروبية الكبرى إلا في نهاية القرن الثالث عشر، حيث سمح للمرأة بممارسة الجراحة وطب الأنف والحنجرة وأمراض النساء. وقد اشتهرت القرون الوسطى بالأساطير، تعلقت بملاحقة الساحرات من طرف محاكم التفتيش، وكانت العقوبات التي كن يتعرضن لها خلال القرن السابع وإلى حدود القرن الثالث عشر، تتلخص في استتابتهن أو فرض غراماتٍ ماديةٍ عليهن»[2].

وحول وضع المرأة في القرون الوسطى شرح الكاتب الدنماركي (Wieth Kordsten) اتجاه الكنيسة الكاثوليكية نحو المرأة بقوله: خلال العصور الوسطى كانت العناية بالمرأة الأوربية محدودةً جداً تبعًا لاتجاه المذهب الكاثوليكي الذي كان يَعُدُّ المرأة مخلوقًا في المرتبة الثانية.

وفي فرنسا عُقد اجتماعٌ عام 1586م يبحث شأن المرأة وما إذا كانت تُعَدُّ إنسانًا أو لا تعدّ إنسانًا؟ وبعد النقاش قرّر المجتمعون أن المرأة إنسانٌ، ولكنها مخلوقةٌ لخدمة الرجل، وقد نصّت المادة السابعة عشرة بعد المائتين من القانون الفرنسي على ما يلي:

المرأة المتزوجة حتى لو كان زواجها قائمًا على أساس الفصل بين ملكيتها وملكية زوجها لا يجوز لها: أن تهب، ولا أن تنقل ملكيتها ولا أن ترهن، ولا أن تملك بعوضٍ أو بغير عوضٍ بدون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقةً كتابيةً.

وفي إنجلترا حرم هنري الثامن على المرأة الإنجليزية قراءة الكتاب المقدس وظلت النساء حتى عام 1850م غيرَ معدوداتٍ من المواطنين، وظللن حتى عام 1882م لا حقوقَ شخصيةً لهن.

يقول المؤرخ فردريك هير: إنه لم يكن للمرأة في الغرب الأوروبي في العصور الوسطى أيُّ حقٍّ في أيِّ شيءٍ، فالقانون كان خاصًّا بالرجال وحدهم، والرجل هو صاحب السلطة الوحيد في العائلة وفي المجتمع وفي الدولة؛ هذا باستثناء حقٍّ واحدٍ فقط هو الميراث، فقد كان من حقها أن

[1]- لمزيد من التفاصيل بصدد الواقع السوسيولوجي للمرأة في العصور الغربية الوسطى يمكن العودة إلى كتاب: ديفيد غلوفر وكورا كابلان ـ الجنوسة ـ ترجمة: عدنان حسن ـ دار الحوراء ـ دمشق ـ 2018م.

[2]-**La Mujer en la edad Media.**

ترث والدها أو زوجها. على أن المؤرّخة بور توضح أن القانون الإنجليزي كان يعتبر المرأة النبيلة غير المتزوجة أو التي تُوفيِّ عنها زوجها، شخصيّةً متميزةً عن العامة، فكان يهتم بحقوقها وواجباتها لدرجة المساواة بالرجل، فمن حقها حيازة الأرض الزراعية، وتحرير وصيةٍ أو عقدٍ، ولها أن تقيم دعوى أمام القضاء أو ترفع عليها الدعاوى، لكن بمجرد زواجها فإن هذه الحقوق كلها تنسل من يديها ليستحوذ عليها الزوج.

وإذا كانت سيدةٌ نبيلةٌ كبيرةُ السن دون زوجٍ فإنها تمُنح نفوذًا وسلطةً واسعةً، وتصبح شخصيّةً هامّةً ذات شأنٍ كبيرٍ في المحيط الذي تعيش فيه. أما في ما يتعلق بحقوقها في الزواج، فإنه لم يكن للفتاة من الطبقة العليا في المجتمع أيُّ رأيٍ في اختيار شريك حياتها، إذ كانت المصالح المادية هي صاحبة الرأي الأول والأخير في هذا الأمر، وكان زواج المصلحة أمرًا شائعًا ومألوفًا في العصور الوسطى، ومثل هذه الزيجات كثيراً ما أملتها المصالح التي تتعلق بالأرض، وكانت عبارة «لا أدري أي عوائق تحول دون الزواج بين أصحاب الاقطاعات الكبيرة» هي العبارة التي استرشد بها كبار السادة الإقطاعيين للموافقة على زواج بناتهم، أو (قاصر) تحت وصاية أحدهم.

وكانت النظرة للمرأة في أوروبا القرون الوسطى كما لخصها ترتوليان -أحد قادة الفكر الأوروبي في القرون الأوروبية الوسطى- «أنها مدخل الشيطان إلى الإنسان نفسه، وأنها ناقضةٌ لقانون الله، مشوِّهةٌ لصورة الله. وبالتالي نرى أن المرأة في تلك العصور وقع عليها ظلمٌ في النظر إليها كإنسانةٍ حتى وصل الأمر إلى إقرار عدم أهليتها وقدرتها على اختيار الزوج والذي يعتبر شريك حياتها، وكانت المسألة متعلقةً بالبُعد المادي لدى الطبقات البرجوازية. وعلى الرغم من أن المرأة كانت في فترةٍ من الفترات تشارك الرجل في أعمال تُعتبر شاقةً لها مقارنةً مع تركيبتها الجسدية، إلا أنه حتى هذا النزر اليسير سُلب منها وحُرمت الاستقلالية المادية لتعود بكلّ ما تملك لزوجها ومن قبله لأبيها، بل حرمت حتى من الميراث حتى تبقى تحت السلطة الأبوية التي كانت تعدها إنسانة من الدرجة الثانية وغير مؤهلةٍ لحكم نفسها. فإن كانت الكنيسة لا ترى لها في القرون الوسطى أهليّةً على تدبير شؤونها الخاصة فبالطبع هي لا تراها أصلاً مؤهلةً للدخول في عالم السياسة والمشاركة في أيِّ مستوًى من مستويات صنع واتخاذ القرار أو أيِّ مجالٍ من مجالات العمل والحياة الاجتماعية. ونحن هنا لا ننكر أبدًا نضال المرأة الأوروبية في تلك الفترة لكي تستطيع أن تخرج من هذه السلطة البابوية والأبوية، ولكن ما حصل هو خروجها من هذه السلطة ودخولها في سلطةٍ أخرى أضاعت

شخصيتها الإنسانية وجعلتها أسيرة النظام العلماني الرأسمالي وهذا ما سنتطرق له في البند التالي[1].

المرأة الأوروبية في العصر الحديث:

وفي العصر الحديث، عندما قامت الثورة الفرنسية -التي ينظر إليها الأوروبيون على أنها أمّ الثورات وأمّ الحريات؛ حتى أصبحت محلّ فخر الدول الأوروبية المسيحية- اعتبرت المرأة إنسانًا قاصرًا لا تستقل بشؤونها إلى أن عُدّلت تلك القوانين لصالح المرأة وأخذت بعض الحقوق. عقد في فرنسا اجتماع سنة 1586 م ليبحث شأن المرأة، وما إذا كانت تُعدُّ إنساناً أو لا تُعدُّ إنساناً، وبعد النقاش قرّر المجتمعون أن المرأة إنسان ولكنها مخلوقةٌ لخدمة الرجل. وفي شباط عام 1938 م، صدر قانون يُلغي القوانين التي كانت تمنع المرأة الفرنسية من بعض التصرفات المالية، وجاز لها ولأول مرةٍ -في تاريخ المرأة الفرنسية- أن تفتح حساباً جارياً باسمها في المصارف. وفي إنكلترا بقيت النساء حتى السنة 1850م غير معدودات من المواطنين، وظلت المرأة حتى سنة 1882م لا حقوقَ شخصيةً لها، فلا حقّ لها بالتملك. ولم تُسَوِّ جامعة أكسفورد بين الطالبات والطلاب في الحقوق (في الأندية واتحاد الطلبة) إلا بقرارٍ صدر في 26 تموز 1964م[2].

«إن قضية المساواة بين الرجل والمرأة لم تأت عقب الثورة الصناعية وحاجة المصانع إلي أيدٍ عاملةٍ من الجنسين، وإنما ترجع بجذورها إلي الثورة الفرنسية 1789 في ظلّ أجواء تبنتها الثورة عن الحرية والمساواة والإخاء.. حيث شعرت المرأة أنها تعيش في ظلمٍ حقيقيٍّ رسمت ملامحه الثقافة السائدة وطبيعة القوانين الجائرة، فطالبت بحقها في توسيع فرص التعليم للمرأة وتحسينها والمساواة في ذلك، والمساواة القانونية في العمل وتولي الوظائف الحكومية ورفعت عدة شعاراتٍ منها أنّه إذا كان يحق للمرأة أن ترتقي منصة الإعدام فمن حقها أيضًا أن ترتقي المنبر»[3].

وبمثل هذه الشعارات التي اجتاحت دول أوروبا وأميركا في القرن الثامن عشر، انطلقت الحركة النسائية في أوروبا تطالب؛ بعد أن نزلت إلي ميدان العمل وما صاحبه من تغيراتٍ، بتوفير دُورٍ للحضانة ورعاية الأطفال والحق في الأجر المتساوي وفي تشريعاتٍ تحمي النساء العاملات، وحق الملكية، الطلاق، وحق التعليم العالي وممارسة المهن الطبية وحقّ الانتخاب والترشّح.

وفي أميركا عام 1848 عقد في «سينيكا فولز» أول مؤتمرٍ للنساء أعلنت فيه النساء المشاركات

[1]- راجع: إتيان جلسون، الفلسفة المسيحية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2009، ص207.
[2]- جلسون، المصدر نفسه.
[3]- انظر موقع الهيئة العامة للاستعلامات المصرية .

عن رغبتهن في تنظيم جهودهن كحركةٍ مجتمعيّةٍ تسعى للإصلاح الاجتماعي.

وشكلت المطالب الاجتماعية للمرأة أهم ملامح هذه المرحلة، ومع هذا استمرت أوضاع المرأة على ما هي عليه وتعنتت الأنظمة الحكومية في الرد علي المطالب الأنثوية حتى ولو كانت عادلةً وحقّةً، حتى بدايات القرن العشرين خاصة مع الحرب العالمية الأولى التي أدت إلى زيادة حجم التواجد النسائي وبدأت كفة الحركات النسائية في الرجحان لصالحها. ومن هنا نجد أن المرأة الأوروبية أظهرت حراكًا سياسيًّا واضحًا، وكان لها وجودٌ مؤثرٌ تجلى في الحربين الكونيتين الأولى والثانية، ومارست مصداقًا واضحًا للمشاركة السياسية من خلال الضغط الشعبي لتحصيل حقوقها، وبالتالي أحدثت تغييراً في مسيرتها، وإن كان هذا التغيير سار بشكلٍ بطيءٍ إلا أنها استطاعت أن تحقق لها مكاسبَ ما كانت لتحلم بها بعد الظلم الذي مورس عليها في ظل الحكم الكنسي. ولكن أين وصلت المرأة الأوروبية بعد إعلائها شعار التحرّر ومطالبتها بحقوقها والمساواة بين الجنسين؟

الأنثوية

قبل الولوج في تعريف المصطلح ومنطلقاته الفلسفية والمادية، علينا أن نعي تمامًا أن هناك فرقًا واضحًا بين المطالبات الحثيثة في رفع الغبن الذي لحق بالمرأة العربية والمسلمة وإعطائها حقوقها الطبيعية على ضوء الفهم الأقرب للشريعة الإسلامية وبين الحركات الأنثوية (Feminism) التي ترفع شعاراتٍ مماثلةً ألا وهي التحرير والحقوق إلا أنها ترمي إلى مقاصد وتحقيق أهداف من هذه الشعارات هي غايةٌ في الخطورة في كثيرٍ من تياراتها ودعواتها، وتكمن خطورة الشعار وخطورة الحركات الأنثوية في أنها تنشط في ساحاتنا التي امتلأت غبنًا للمرأة وسلبًا لحقوقها تحت شعاراتٍ دينيةٍ والدين منها براءٌ. فهي تحاول أن توجه الضربة القاضية للدين الإسلامي من خلال توجيه التهم المباشرة والعميقة والأسئلة الحرجة على مسامع النساء الناشطات في الساحة العربية والإسلامية واستغلالهن ليكنّ الأدوات الفاعلة في نشر ثقافة الأنثوية وإحلالها كبديلٍ للدين والقيم والاخلاق. ويأتي الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى مصطلح (Feminism) ليبيّن الفرق بينه وبين المصطلح القديم للحركة النسوية فيقول: «ظهر منذ عدة سنواتٍ مصطلحٌ آخر هو (Feminism) وحلّ محلّ المصطلح الأول (حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها) وكأنهما مترادفان أو كأنّ المصطلح الأخير أكثر شمولاً من المصطلح الأول، ولكننا لو دققنا النظر في المصطلح الأخير لوجدنا أنه يشير في واقع الأمر إلى مدلولين مختلفين تمام الاختلاف: (حركة تحرير المرأة) و (حركة التمركز حول الأنثى)، وهما حركتان في تصورنا مختلفتان، بل

متناقضتان، فحركة تحرير المرأة هي حركةٌ اجتماعيةٌ، بمعنى أنها تدرك المرأة باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومن ثَمَّ تحاول أن تدافع عن حقوقها داخل المجتمع، وهي واحدةٌ من حركات التحرّر القديمة التي تدور في إطارٍ إنسانيٍّ يؤمن بفكرة مركزية الإنسان في الكون، ولفكرة الإنسانية المشتركة التي تشمل كلّ الأجناس والألوان وتشمل الرجال والنساء، وبفكرة الإنسان الاجتماعي الذي يستمد إنسانيته من انتمائه الحضاري والاجتماعي. والإنسان من منظور حركة تحرير المرأة كيانٌ حضاريٌّ مستقلٌّ عن عالم الطبيعة/ المادة لا يمكنه أن يوجد إلا داخل المجتمع، ولذا لا يمكن تسويته بالظواهر الطبيعية/المادية، ومن ثَمّ تحاول هذه الحركة أن تدافع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع وخارج الأطر البرجوازية الصراعية الطبيعية/ المادية الداروينية التي ترى المجتمع باعتباره ذراتٍ متصارعةً. والمرأة من ثم، في تصور هذه الحركة، كائنٌ اجتماعيٌّ يضطلع بوظيفةٍ اجتماعيةٍ ودورٍ اجتماعيٍّ، ولذا فهي حركةٌ تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخل المجتمع (لا تحقيق مساواةٍ مستحيلةٍ خارجه) بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أيّ إنسانٍ (رجلاً كان أم امرأة) من تحقيقٍ لذاته إلى الحصول على مكافأةٍ عادلةٍ (ماديةٍ أو معنويةٍ) لما يقدم من عملٍ... لذا تأخذ حركة تحرير المرأة بكثير من المفاهيم الإنسانية المستقرة الخاصة بأدوار المرأة في المجتمع، وأهمها، بطبيعة الحال، دورها كأمٍّ. وعلى الرغم من أنّ هذه الحركة علمانية ـفي رأيناـ في رؤيتها، تستند إلى فكرة العقد الاجتماعي والإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي إلا أنّ مثلها الأعلى يحوي داخله أبعادًا إنسانيّةً واجتماعيّةً لعلّها بقايا رؤى المجتمع التقليدي الديني الغربي، ومع تصاعد معدلات العلمنة، بدأت هذه البقايا في التبخر، وتراجع البعد الاجتماعي، وتم إدراك الأنثى خارج أيّ إطارٍ اجتماعيٍّ، كأنها كائنٌ قائمٌ بذاته، وظهرت نظرياتٌ تتحدث عن ذكورة وأنوثة اللغة، والفهم الأنثوي للتاريخ، والجانب الذكوري أو الأنثوي في رؤية الإنسان للإله، أي إنّنا هنا لسنا أمام قضية حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية أو حتى الثقافية، وإنما أمام رؤيةٍ معرفيةٍ متكاملةٍ، نابعةٍ من الإيمان بأن الأنثى كيانٌ منفصلٌ عن الذكر، متمركزةٌ حول ذاتها، بل وفي حالة صراعٍ كونيٍّ تاريخيٍّ معه، الأمر الذي أدى إلى تزايد هيمنة القيم البرانية المادية مثل الكفاءة في العمل في الحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة ـ الاهتمام بدور العاملة (البرانية) مع إهمال دور المرأة الأم (الجوانية) ـ الاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية (مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال) -اقتحام الدولة ووسائل الإعلام وقطع اللذة لمجال الحياة الخاصةـ إسقاط أهمية الإحساس

بالأمن النفسي الداخلي ـ إسقاط أهمية فكرة المعنى باعتبارها فكرةً ليست كميةً أو ماديةً.. إلخ.[1] ومن هنا فإنّ ما تطرحه لا يهدف إلى تغيير القوانين، أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة باعتبارها أمًّا وزوجةً وابنةً وعضوًا في المجتمع، وإنما تهدف إلى تغيير اللغة الإنسانية، ومسار التاريخ والطبيعة البشرية ذاتها حتى يتم اختلاط الأدوار تمامًا وحتى يتحسن أداء المرأة في إدارة الصراع مع الرجل، وقد نتفق أو نختلف في هذا الوصف للحركتين، ولكن المهم أنهما حركتان مختلفتان، تُستخدم كلمةٌ واحدةٌ للإشارة لهما في اللغات الأوربية، وقد بدأنا نحن أيضًا في اتباع هذا الأسلوب، ونشير إلى كل من حركات تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى بأنها حركاتُ تحرير المرأة، وفي هذا خللٌ أيما خللٍ، وهو تغييبٌ لمجموعةٍ من الفروق الجوهرية بين الحركتين»[2].

تعريف الأنثوية

هي «حركةٌ فكريّةٌ سياسيّةٌ اجتماعيّةٌ متعدِّدةُ الأفكار والتيارات، ظهرت في أواخر الستينات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي وتغيير بُنى العلاقات بين الجنسين، وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدف استراتيجيٍّ، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعًا للمنطلقات المعرفية التى تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرف والشذوذ، وتتبنى صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءاتٍ جديدةٍ عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين».[3]

وقد مال الأستاذ مثنى إلى جعل الحركة النسوية الراديكالية المقياس في التعريف للأنثوية.

ومصطلح الأنثوية أو «الفيمينيسم» هو مصطلحٌ فرنسيٌّ، يعني الدفاع عن حقوق المرأة عن طريق تحقيق المساواة المطلقة، وإزالة كلّ أنواع التمييز بين المرأة والرجل دون النظر إلى الفروقات الطبيعية، بل إعطاء الحق المطلق للإنسان لتحديد جنسه، بعنوان حق الاختيار الحر.

ويقسِّم المفكِّر مثنى أمين هذا التعريف إلى عدة مفاهيمَ فكريّةٍ وسياسيّةٍ واجتماعيّةٍ يشرح من خلالها أهداف ومنطلقات هذه الحركة فيقول:

يمكن شرح مفردات هذا التعريف التقريبي على النحو التالي:

[1]- قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، د.عبد الوهاب المسيري، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، اغسطس 2010ـ ص 166.

[2]- المصدر نفسه: ص171.

[3]- مثنى أمين، بحث حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ ص81.

حركةٌ فكريةٌ: بمعنى أنها تمتلك أفكارًا وثقافةً خاصّةً وعندها نظرياتٌ لتفسير القضايا ذات الصلة بميدانها.

حركةٌ سياسيةٌ: بمعنى أنها تلتمس لتحقيق أهدافها نوعًا من ممارسة العمل السياسي عبر المنظمات الجماهيرية وجماعات الضغط ومؤسسات المجتمع المدني، والتي هي قناةٌ من قنوات ممارسة العمل السياسي، سواءً أكانت هذه المنظمات تابعةً للأحزاب التي تكون موجودةً أم تكون مستقلةً، بل إنها الآن تمارس العمل السياسي على مستوى العالم عبر الضغط على مؤسسات الأمم المتحدة، وبالذات عبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي وصناديق السكان والطفل، ولجنة المرأة ومؤتمراتها المختلفة، واتفاقياتها المتعددة، وسوف نتطرق لهذا في مجالٍ خاصٍّ من هذا البحث.

حركةٌ اجتماعيةٌ: لأنها تمسّ الأسرة وبنى العلاقات فيها ودور المرأة في المجتمع. وهي متعددة الأفكار والتيارات، وهذه إشارةٌ إلى تعدّد الخلفيات الفكرية والإيديولوجية التي تستند إليها هذه الحركة. وفي قولنا: «تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي» إشارة إلى أن هذه الحركة لا تتبنى إصدار بعض القوانين الشكلية لتحسين أوضاع المرأة، وإنما تريد تغيير الثقافة والنظرة والعلاقات وصناعة أعرافٍ وقيمٍ جديدةٍ... إلخ، فوضع المرأة القانوني لا يتحسن إلا بوجود إرادةٍ سياسيةٍ، وهي لا تتوفر إلا بتوفر وعيٍ ثقافيٍّ جديدٍ، وهذا لا يمكن إلا بتغييرات لا بدّ من حصولها في نظرة الناس وكيفية تناولهم للأمور وهلم جرًّا»[1].

فكانت الحراكات النسوية في أغلبها تتولد ضمن سياق فعلٍ اجتماعيٍّ دينيٍّ، أوقع ظلمًا كبيراً على المرأة، وجاءت هذه الحراكات كردود فعلٍ عكسيّةٍ ومتطرفةٍ في أغلبها، وتحاول أن تدفع في مسارات حقوق المرأة إلى أقصى اتجاهٍ، لدرجة أنها أخرجت نفسها من الاستبداد إلى الاستلاب، فالأول سلبها جلّ حقوقها بما فيها الطبيعية، والثاني سلبها وجودها وكينونتها وهويتها حتى الطبيعية منها. على الرغم من أن تمايزاً واضحاً بين حركات تحرير المرأة التي انطلقت لإنصاف المرأة ضمن إطارها الإنساني، إلا أن توغل الغرب في التنميط المادي للمجتمع، وتطوير النزعة الاستهلاكية المادية على حساب النزعة الإنسانية القيمية، وتحويل الشأن الحقوقي من شأنٍ قيميٍّ إنسانيٍّ إلى مادةٍ تخاصميةٍ صراعيةٍ يغيب فيها البعد الأخلاقي لحساب البعد المادي الفرداني الذي يخرج المرأة من شخصيتها وكينونتها ضمن المنظومة الإنسانية ككلٍّ، إلى شخصيّةٍ تتمحور حول ذاتها في بعدها الجسدي المادي لا بعدها الإنساني الذي يحقق كينونتها ضمن شخصيتها الحقيقية والحقوقية المرتبطة بذاتها

[1]- مثنى أمين، بحث حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ ص81.

من جهةٍ كإنسانةٍ، وبمحيطها الذي يشكل بعدها الاجتماعي كأمٍّ وزوجةٍ وابنةٍ.

وتقول الكاتبة مروة أحمد إبراهيم عن وضع المرأة في الغرب الحديث: «ويكفي أن نشير إلى أن إحدى السيدات الأميركيات في 1986 م قد ألّفت كتابًا أسمته (حياةُ مهانة: أسطورة تحرير المرأة) واعتمدت في كتابها على إحصائياتٍ دقيقة، حيث أكدت أن الأجر (الراتب الشهري) للمرأة في أميركا لا يزيد على نسبة 64% من أجر الرجل عن العمل المؤدّى نفسه، وفي السويد لا تبلغ النسبة إلا 81% فقط، أما عن حوادث الاغتصاب التي نتجت عن حرية المرأة المزعومة، فقد سجلت التقارير أن نسبة إمكان اغتصاب الأنثى في أميركا 1من 5، والتقديرات المحافظة 1من 7، أي أنه على أفضل تقديرٍ فإن واحدةً من كلّ سبع نساءٍ يتعرضن للاغتصاب في أميركا.

وفي إحصائياتٍ أخرى كان عدد المغتصبات اللاتي سجلن حوادث اغتصاب في الشرطة في عام 1996 م هو 90430 حالة، أما اللاتي لم يسجلن فيقدرن بحوالي 310000 حالةً، وسبب عدم الشكوى هو اليأس من إمكان الشرطة أن تساعد أو تعرف، وعدم جدوى التقرير. وفي كندا سُجِّلت 20530 حالةَ اغتصابٍ، وليس هناك إحصاءٌ لغير المسجلين، ويوجد في كندا 150 مركزاً لمساعدة المغتصبات، وفي أستراليا 75 مركزاً، وفي نيوزلندا 66 مركزاً، وفي إسرائيل سبعة مراكز.

أما عن قتل النساء في الولايات المتحدة، فإنه يُقتل كلّ يوم عشر نساء من قبل الزوج أو الصديق، من هذه الحالات 75% يتم القتل بعد أن تترك المرأة صديقها، فينتقم منها بالقتل، أو تطلب الطلاق من زوجها أو تعصيه، وفي روسيا عام 1995 م كانت نصف حالات القتل ضدّ النساء من قبل أزواجهن أو أصدقائهن، وفي 1993م كان عدد القتلى (14000)، وجرح (54000) جراحاتٍ شديدةً.

أما عن الملاجئ التي خصصت للنساء المضروبات أو الهاربات من أزواجهن، وهن اللاتي لا يجدن ملجأً عند أهلٍ أو أقاربَ؛ فيوجد في الولايات المتحدة (1400) ملجأ، وفي كندا (400)، وفي ألمانيا (325)، وفي بريطانيا (300)، وفي أستراليا (270)، وفي نيوزيلندا (53)، وفي هولندا (40)، وفي أيرلندا (10)، وفي اليابان (5). كما أن دعارة النساء تمثل جانبًا كبيرَ الأهمية في اقتصاد بعض الدول ودخلها القومي مثل روسيا، وكوبا... وغيرهما.

وسيلة للضغط السياسي:

وقد كان للحديث عن حقوق المرأة أبعاداً في غاية الخطورة، حيث جرى التعامل مع هذه الحقوق على أنها مادةٌ خام يمكن تصنيعها وتحويلها إلى أدواتٍ تتجاوز وظيفتها التقليدية (الدفاع

عن المرأة وحريتها) إلى أدوات شديدة الفاعلية في ممارسة الدول الكبرى للإكراه السياسي والاقتصادي على الدول الأخرى، وذلك لحمل هذه الدول على قبول شروطها في إدارة سياساتها الخارجية والداخلية، أو في الدعاية الرخيصة ضد ثقافة المجتمعات التي لا تروق للدول أو المنظمات والأحزاب المحتضنة لثقافاتٍ مغايرةٍ، ومن تحول جسد المرأة من الاستثمار الاقتصادي إلى الاستثمار السياسي».

وحول تجاوز المهام المركزية للمرأة، ودورها الحقيقي في البناء الحضاري السليم، وما وقعت فيه أوروبا الحديثة من أخطاءٍ بسبب مبالغتها في تجاوز وظيفة المرأة في الحياة الإنسانية يقول غورباتشوف في البيريسترويكا ما يلي: «لقد قضت الدولة السوفييتية بحزم وبلا هوادة على كلّ تمييز بحق المرأة ما كان يميز روسيا القيصرية. وهي قد ساوت بينها وبين الرجل من الناحية الاجتماعية وضمنت هذه المساواة بالقانون. نحن نعتز بما قدمته السلطة السوفييتية للنساء: الحق المتساوي مع الرجل في العمل ولا وجود لأي فوارق في الأجور والحماية الاجتماعية. وحصلت المرأة على كل الإمكانيات للحصول على التعليم والترقية والمشاركة في النشاط الاجتماعي والسياسي. ولولا المساهمة النشيطة للمرأة وتفانيها ما كان بإمكانها بناء المجتمع الجديد ولا الصمود في الحرب ضد الفاشية. وببساطةٍ لم يعد للمرأة العاملة في البناء والإنتاج ومجال الخدمات وفي العلوم ولدى تلك الغارقة في العملً الإبداعي، الوقت الكافي للشؤون الأكثر حيويةً وهي شؤون الأسرة، وتبين أن مصائبَ كثيرةً، سواءً في مجال تصرف الأطفال والشبيبة أو في مسائل الأخلاق الاجتماعية والتهذيب حتى في الإنتاج مرتبطةٌ بضعف الأواصر العائلية وهبوط مستوى الواجب الأسري. هذه هي المفارقة التي حدثت على الرغم من أنه كان لدينا طموحٌ مخلصٌ تم التأكيد على صحته سياسيًّا بتساوي المرأة مع الرجل في كلِّ شيءٍ. ولكن بدأنا تصحيح هذا التقصير الذي كما لو كان قد أصبح من أفضليات المجتمع، في مسار البيريسترويكا. ولذا تناقش عندنا الآن بحدةٍ ونشاطٍ في الصحافة والمنظمات الاجتماعية بل حتى في كلِّ مكانٍ، في العمل والمنزل، مسألةً كيفيةً استعادة المرأة لوضعها الحقيقي كامرأة».

وهنا يتضح لنا أن التقدم الذي أنجزته المرأة الغربية في أوروبا الحديثة هو تقدمٌ موهومٌ في كثير من نواحيه خاصة الإنسانية منها والتي أبعدت المرأة عن دورها الحقيقي وأدخلتها في عالم المساواة مع الرجل والذي تختلف عنه في تركيبتها السيكولوجية والبيولوجية كما أثبتت الدراسات الحديثة، حيث إنّ الأساس في العلاقة بين الرجل والمرأة هو العدالة. ولكن لِمَ أخفقت المرأة الغربية على الرغم من أنها تحررت من الحكم الأبوي والتسلطي وأصبحت شريكةً حقيقيةً

في الدخل القومي الذي يؤثر بشكلٍ إيجابيٍّ وكبيرٍ على السياسة العامة للدولة.

وهذه إطلالةٌ على الإيديولوجيا الغربية والرؤية الكونية التي تعتمدها في نظرية المعرفة والتي هي الأساس في الفروقات والجدل الفكري العام في العالم ككل.

إن نظرية المعرفة التي تعبر عن منظومة الفكر الغربي تعتمد على النظرية الحسية والتجربة والتي تعتبر فيها الحس هو المصدر الرئيسي للمعرفة الإنسانية على مستوى التصور والتجربة على مستوى التصديق، وانطلقت نحو رسم مشروعها الفكري والسياسي ورؤيتها الكونية لتنتهي إلى إيديولوجيا اعتمدتها في منظومتها السياسية ضمن ثالوت (الديمقراطية-الليبرالية-الرأسمالية) مثل الأول نظام الحكم والثاني اعتمد الفرد كأساس للمجتمع أي آمن بأصالة الفرد والثالث النظام الاقتصادي. ولعلّ ما حرك المجتمع الإنساني نحو التفكير في وضع نظامٍ معرفيٍّ ينطلق منه ليحدّد إيديولوجياه في هذه الحياة المترامية الأطراف هو السؤال الذي يطرح نفسه: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟

وتصدى الغرب للإجابة عن هذا السؤال بعد مروره في تجربة الحكم الكنسي الذي حكم باسم الدين فقمع الحريات وأنشأ محاكم التفتيش التي تعتبر وصمة عارٍ في جبين العصور الوسطى، لذلك كانت هناك ثورةٌ غربيةٌ على كلّ ما هو دينيٌّ وكانت الثورة نتاج ردة فعلٍ لما مارسته الكنيسة على المجتمع الغربي فانطلقت الثورة وتبنت إيديولوجيا أطاحت بلونٍ من الظلم في الحياة الاقتصادية وبالحكم الديكتاتوري في الحياة السياسية وبجمود الكنيسة وما إليها في الحياة الفكرية وهيأ مقاليد الحكم والنفوذ لفئةٍ حاكمةٍ جديدةٍ حلت محل السابقين وقامت بدورهم الاجتماعي نفسه في أسلوبٍ جديدٍ.

وكان النظام الجديد هو النظام الديمقراطي الرأسمالي والذي قام على الإيمان بالفرد إيمانًا لا حدّ له، وبأن مصالحه الخاصة بنفسها تكفل -بصورةٍ طبيعيةٍ- مصلحة المجتمع في مختلف الميادين.. وأن فكرة الدولة إنما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة، فلا يجوز لها أن تتعدى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها، إلا أن الواقع هو التخلص من تغول الكنيسة والانتقال إلى تغول الدولة الحديثة، وكأنها سلطةٌ انتقلت من جهةٍ إلى جهةٍ، مع اختلاف الشعارات وتشابه الممارسات وإن بشكلٍ غيرِ مباشرٍ.

ويتلخّص النظام الديمقراطي الرأسمالي: في إعلان الحريات الأربع: السياسية والاقتصادية، والفكرية والشخصية.

ومن وجهة نظري أرى أن العالم اتجه نحو الرأسمالية الاقتصادية والتي نعتبرها البوابة التي من خلالها سيطرت القوى الكبرى على العالم وأصبحت الحريات الأخرى فروعًا لا أصالةَ لها في المنظومة الغربية الجديدة. لذلك قامت هذه القوى بتسخير كلّ الطاقات البشرية من الرجال والنساء في عملية الإنتاج.

ولعلّ الاطلاع على ما يحدث حاليًّا في الغرب من حراكٍ سياسيٍّ ـ حقوقيٍّ ـ اجتماعيٍّ نسائيٍّ يُدلل على مدى معاناة المرأة الغربية وعدم وصولها إلى الكمال الذي حلمت به بعد الثورة الغربية على الكنيسة وبعد عزل كل ما هو دينيٌّ عن الحياة العامة للإنسان الغربي، «فالروائية الإنجليزية فرجينيا وولف (1941) والأديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار (1986) ـ وكانت الأخيرة من أهم وأشهر فلاسفة النسوية على الإطلاق ـ عالجتا قضايا المرأة وهمومها، وعاشتا مع آلامها وتطلعاتها، وتحدثتا عن إيجاد الطرق الكفيلة بمعالجة الضمير الإنساني ومشكلات الزواج، والسعي نحو الحط من الآخر، والدعوة بشكل صريح إلى المساواة بين المرأة والرجل، فضلا عن إتاحة الخيارات المناسبة والرئيسة للمرأة والتي يجب أن تتصف ـ حسب دعوتهما ـ بالخيارات نفسها المتاحة للرجل، وبشكل مستقل عن التحيز الجنسي أو العرقي، وقد أكدت دي بوفوار ـ في إطار دعوتها إلى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ـ على إلغاء الدعوة إلى الأنوثة الخالد (L`Eternel Feminin) التي تشير إلى المعنى المتوارث عن المرأة[1].

والحقيقة العلمية تؤكد على موضوعية أطروحات وولف ودي بوفوار القاضية بمنح الفرصة للمرأة كي تثبت وجودها وإتاحة المجال لبناء الحضارة بوساطة المشاركة الفاعلة بين الرجل والمرأة، من دون الجنوح إلى فنتازيا تقر بوجود مجتمعٍ رجوليٍّ بلا أنثى، أو وجود مجتمعٍ أنثويٍّ بلا رجل، لذلك فالعلاقة الضرورية الواجب توفرها هيٍ علاقةٌ تفاعليةٌ تكامليةٌ لا علاقةُ هيمنةٍ أو اتحادٌ مفتعلٌ»[2].

«ونشرت دي بوفوار عام 1949م كتاب «الجنس الثاني»، وحلّلت فيه العلاقة بين المرأة والرجل على أسسٍ وجوديّةٍ ـ ماركسيةٍ. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حرية الإنسان لماهيته، تدعي دوبوفوار أن الإنسان يختار جنسه بإرادته أيضًا، وتؤمن أن علم الحياة يستخف بنا معشر البشر، حيث إنّه حرر الإنسان الذكر من قيود توليد المثل بينما لم يعط هذه الحرية

[1]- (الموسوعة البريطانية).

[2]- د.محمد سالم سعد الله/ الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية.

للمرأة، ولذلك فإنها تعتقد بأن الأنوثة تمثل سدًّا في وجه التحول إلى إنسان حقيقي[1].

ومن ضمن النقود التي وُجّهت لدي بفوار من قبل النسويين المتأخِّرين كانت أنّها تُحقّرُ جسد المرأة، بل رأوا أنها تريد ترجيلها، ومع ذلك اعترفوا أنها طرحت أفكاراً كان لها أثرٌ بالغُ الأهمية على الكتابات النسوية اللاحقة وأهمها تمييزها بين الجنس والجنوسة (sex / gender).

هذا وقد أشار برناردشو إلى أن وطأة النظام الرأسمالي كانت أشد وأقسى على المرأة منها على الرجل في بعض النواحي، لا سيما الاجتماعية والسياسية[2].

وعلى الرغم من قيام ثورة المثقف الغربي وما ادعاه الرجل المثقف الغربي عن إيمانه بضرورة تحرير المرأة الغربية من استبداد الكنيسة وإعطائها حقوقها ومساواتها بالرجل، إلا أن كلمات بعض المفكرين الغربيين بعد الثورة لا تدل أبدًا على حقيقة هذا الإيمان أو حتى العمل بهذا الشعار، وأن تحرير المرأة ظلّ شعارًا ومازال شعارًا لم ينزل إلى الآن إلى مستوى التطبيق الفعلي والعملي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر يعتبر«رامان سلدن» أن الرجل هو الأحق في تمثيل الإنسان لا المرأة، وحدّد خمسة بؤر للاختلاف الجنسي: (علم الحياة، البيولوجي، الخبرة، الخطاب اللاوعي، الظروف الاجتماعية والاقتصادية) وقد حققت الرجولة هيمنةً كاملةً على خط سير هذه البؤر على حد قول سلدن.»[3].

لذلك نجد أن الحضارة الغربية على الرغم من تقدمها المادي إلا أنها لم تقدم شيئًا جديدًا للمرأة على المستوى الإنساني، بل بالعكس فالممارسات التعسفية الناتجة عن التمييز الجنسي وعدم الأخذ بمقياس الكفاءة والإبداع كمعايير أولية للتعامل مع الإنسان لا لكونه ذكرًا أو أنثى، بل لكونه إنسانًا يتميز بإبداعات وكفاءة عالية أهّلته للتميز، فإنّ ذلك أدى إلى ظهور حركات نسائية ذات فاعليةٍ كبيرةٍ تحت عنوانٍ النقد النسويٍ (Feminist Criticism). وهو من وجهة نظري ردُّ فعلٍ معاكسٍ للممارسات العنصرية ضد المرأة في المجتمع الغربي، وكان الإفراط سمةً واضحةً في هذا الحراك والذي أدى أيضًا إلى ترسيخ فكرة النظر إلى المرأة كجسدٍ وإعطاء هذا الجسد كل الصلاحيات في الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وبالتالي سقوط المرأة الغربية من جديدٍ في فخٍّ أغرقت فيه نفسها ولم تستطع إيجاد الحل المناسب لتخرج بذاتها الإنسانية وترتقي بها كإنسانةٍ لا كوجودٍ جسديٍّ.

[1]- المرأة وقضاياها ـ دراسة مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية ـ الإسلام في مواجهة النسوية تقابل في الرؤية والأهداف ـ محمد لغنهاوزن ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ ص 70 .

[2]- دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية, ت: عمر مكاري ص 16,352.

[3]- النظرية الأدبية المعاصرة ص (189 - 190 - 191).

وبدأت في الآونة الأخيرة تتصاعد الحركة النسوية «الأنثوية في الغرب وبعد العولمة باتت الفكرة أكثر انتشارًا، خاصةً في العالم العربي والإسلامي، الذي لا نستطيع أن ننكر فيه التمييز الواقع بحق المرأة، وما تعانيه النساء من تضييق باسم الدين أو لتحكم العادات والتقاليد في المجتمعات، فأصبحن أرضيةً خصبةً لأيّ بذرٍ يرفع شعار حقوقهن وتحريرهن من القيود كافةً بما فيها الضوابط الصحيحة. إلا أن مراجعة التجربة النسوية الغربية مراجعةً فاحصةً دقيقةً ستكون كفيلةً في دفع الناشطات للتأني قبل قبول هذه الحركات بكلها كما هي، والعودة لفهم جذور هذا الحراك ومآلاته، والفروق الجوهرية بين حال المرأة الغربية والانتقالات القاعدية التي تعرض لها الغرب، وحال المرأة العربية والمسلمة وكيفية الانتقال الآمن الذي يضمن لها حقوقها من جهةٍ، ويحفظ لها كينونتها الإنسانية والطبيعية، فلا رضوخ للظلم، ولا استسلام لظلمٍ من نوعٍ آخرَ يتم فيه استلاب المرأة في هويتها ووجودها الإنساني، ويهدم فيه نواة المجتمع وهي الأسرة، ويشوه العلاقات الطبيعية بين المرأة والرجل. ويكون مبدأ الانطلاق في الدفاع عن الحقوق المستلبة هو مبدأ التكافؤ لا التماثل، فالأول يشحذ طاقات الجنسين من دون مبالغةٍ أو غلوٍّ، ويتمم قاعدة التكامل في الأدوار والطاقات، بينما الثاني يدخلنا في صراعٍ تنافسيٍّ سلبيٍّ تنافريٍّ، يستنزف الطاقات في صراعاتٍ غير تقدميةٍ ولا تحقق أيَّ إنجازٍ يذكر.

الاختزالية النسويّة

صورة المرأة ـ الجسد في السينما العربيّة (تونس نموذجاً)

ثريا بن مسمية[*]

يتّصل هذا البحث في ما يمكن تسميته مجازاً بـ «الجندريّة العربيّة» التي وَفَدت إلينا بالأصل مع الموجات الثقافية الاستعماريّة، ولا سيما منها الأكاديميّة والفنيّة. ومن الطبيعي والحال هذه أن تنعكس مؤثراتها على مجمل نواحي الحياة في المجتمعات العربيّة ومنها على الأخصّ مجتمعات المغرب العربي التي نالت نصيباً وافراً من الهيمنة الثقافية الفرنسية ولمّا تزل.

هذا البحث يتطرّق إلى مقاربة مفهوم الجندر كما تظهر تطبيقاته في ما يُعرف بـ «الفن السابع». وقد أجرت الباحثة والأكاديميّة التونسيّة ثريا بن مسميّة تطبيقاً لهذه المقاربة على التجربة السينمائيّة التونسيّة كنموذجٍ يستظهر الصورة الاختزاليّة لواقع المرأة العربية، ويقدّمها ككائنٍ متمردٍ على القيم والتقاليد المجتمعيّة المحلية من جهةٍ، ويسعى إلى الأخذ بالنمط الليبرالي الغربي في النظر إلى القضية النسوية من جهةٍ ثانيةٍ.

المحرّر

يتركّز بحثنا التالي على تبيين إشكاليةٍ مركبةٍ تتعلّق بالكيفيّة التي تعاملت فيها السينما العربيّة، والتونسيّة بوجه خاصّ مع الواقع النسوي. الوجه الأوّل من الإشكاليّة له صلةٌ بالصورة التي تختزل المرأة بمظهرها الفيزيائي «الجسدي»، وتوظيف هذا الاستظهار في الدعاية والإعلان وصرف الوعي العام عن فهم المكانة الحقيقيّة للمرأة في المجتمع العربي والإسلامي. أمّا الوجه الثاني من الإشكالية، فيتعلّق بالتقليد النمطي لنماذج الإنتاج الأوروبيّة والأميركيّة.

هذه الإشكاليّة المركّبة تبيّن السمة الاختزالية للجندرية العربية المعاصرة وهو ما سنأتي على بيانه

*ـ باحثةٌ في الفلسفة وأستاذةُ الفنّ الإسلامي – جامعة الزيتونة – تونس.

من خلال إيراد شواهدَ تحليليّةٍ ممّا أنتجته السينما العربيّة والتونسيّة خصوصاً خلال العقود الفارطة.

بدت الاختزالية النسويّة في الإنتاج السينمائي العربي شديدة التركيب، فمن جهةٍ كان اختزال المرأة كإنسانٍ خاضعٍ لتطوّر رأسمال السوق، ومن جهةٍ أخرى اختزالها بوصفها أنثى، أي ككائنٍ من الدرجة الثانية بسبب طبيعتها البيولوجيّة ووضعها الاجتماعي. وإذا كانت تجربة الحداثة في أوروبا تمتلئ بشواهدَ تاريخيّةٍ دامغةٍ على هذه العملية الاختزاليّة، فالمشكلة في العالم العربي تبدو أكثر تعقيداً.

هناك في البداية أسئلةٌ تفرض نفسها بقوةٍ؛ مؤداها ما يلي: كيف تعاملت السينما العربية مع المرأة؟ وكيف قدّمتها للمشاهد العربي؟ وهل استطاعت أن تعكس حقيقة واقع المرأة العربية؟

من خلال معاينةٍ عامةٍ للأفلام المنتجة، هنالك صورتان مختلفتان عن المرأة:

- **الأولى**: تُقدّم المرأة في صورة شخصيةٍ ضعيفةٍ، خدومةٍ، تعيش تحت ظلّ الرجل، بالعمل على إبراز شخصيته للظهور في الواجهة. وهذه الشخصية تتمثل إما في الأم الحنون، أو الأخت الودود أو الزوجة المطيعة والمغرمة المخلصة. وتكفي إطلالةٌ قصيرةٌ على الفيلمو-غرافيا العربيّة، منذ الأربعينات وإلى بداية التسعينات من القرن الماضي، لنعلم كيف تكرَّست مثل هذه الصورة السلبية الاختزالية للمرأة.

أما الصورة الثانية: فهي نقيضةٌ للأولى، ذلك أنها تبرز المرأة المتمرّدة المتحرّرة، التي تتحدى المجتمع وسلطة الرجل أيّاً كانت آلياتُ تشكّل هذه الصورة والنتائج الاجتماعيّة والأخلاقيّة الناجمة عنها. ما يدلّ على ذلك مجموعةٌ هائلةٌ من الإنتاجات السينمائيّة العربيّة، ولا سيّما تلك التي ظهرت في السنوات الأخيرة من القرن الماضي ومطلع القرن الحالي وتأثّرت إلى حدٍّ بعيدٍ بموجات العولمة وقيم الليبراليّة الكاسرة لكلّ المعايير القيّمة والأخلاقيّة. ولئن كانت الأعمال السينمائية، خلال هذه الفترة، قد حاولت أن تخدم قضية المرأة في المجتمع، إلا أن الصورة السلبية للمرأة كانت طاغيةً على نحوٍ بيِّن. فقد خلصت إحدى الدراسات[1] التي أُجريت على 31 شريطاً سينمائياً، أُنتجت ما بين 1990 و 2000 إلى أن صورة المرأة جاءت سلبيةً ولم تنقل حقيقة الواقع. فلقد حُكمت بمعاييرَ ومتطلّباتِ السوق والتركيز على عنصر الإثارة الذي يعتمد الإغراء لجذب الجمهور. فكانت النتيجة أن المرأة قُدّمت في العمل السينمائي كتاجرةِ مخدراتٍ، أو فتاة ليلٍ، أو مدمنةٍ، أو خائنةٍ، وفي أحسن الأحوال عصبية ومعقدة. وقد أسهم ذلك كلّه في تكريس هذه الصورة النمطية، لدى الجمهور المأخوذ بثقافة الاستهلال الغرائزي.

[1]- راجع الدراسة الميدانيّة المنشورة بعنوان صورة المرأة في السينما التونسيّة - موقع مغرس - **www.maghress.com**.

واقع الحال أن المرأة نفسها أيضًا انساقت وراء الشهرة أيّاً كانت الوسائل المعتمدة، والنتائج المترتّبة على ذلك. فقد بيّنت مجموعةٌ من استطلاعات الرأي والأبحاث الميدانيّة أن السينما العربيّة لا تتطرق إلى مشاكلَ المرأة الحقيقية، أو إلى مستقبلها. وقد انعكس هذا على الإعلام، الذي حصر المرأة في الموضة والحياة الرغيدة والطبخ. وفي هذا الإطار ندرج شهادتين نسائيتين ذواتا مغزًى عميق: الأولى للممثلة والمخرجة والكاتبة المغربية بشرى إيجورك، الرافضة للأدوار الساقطة، ورأتْ أن السينما العربيّة عموماً والمغربيّة خصوصاً كرّست المرأة الجسد كأداةٍ للمتعة والإغراء والتحريض، وتشير في هذا الإطار إلى غيابٍ شبه تامٍّ لأعمالٍ سينمائيةٍ تحتفي بالنساء المفكرات أو المقاومات... أما الشهادة الثانية فهي للقاصة السورية مي الرحبي، التي أوضحت أنه من خلال رصدها للأفلام التسجيلية في سوريا (400 فيلم)، وجدت نحو 35 منها يتحدث عن قضيةٍ اجتماعيةٍ، و6 أشرطة فقط تتحدث عن قضية المرأة، منها شريطان دعائيان قدما المرأة بصورةٍ ورديةٍ جداً، و4 أشرطة تحدثت عن واقع المرأة العاملة في سوريا. ما جاء في هاتين الشهادتين ينطبق كذلك على السينما المغربيّة. فالأفلام الجديدة جعلت من المرأة قضيتها المركزية، لكن من منظور نمطيٍّ يرتكز على الطابوهات والكليشيهات المتجاوزة، ليس فقط لتحقيق الربح المادي، وإنما أيضًا وأساساً لزعزعة قيم المجتمع وتحطيم أواصر الأسرة، وخصوصاً العلاقة بين الرجل والمرأة وبين المرأة ومحيطها الاجتماعي. وخلاصة القول، إن تعاطي السينما العربية مع قضية المرأة ساده اتجاهان متضادان: اتجاهٌ تقليديٌّ محافظٌ أجحف في حقِّ المرأة، واتجاهٌ نقديٌّ تغييريٌّ صداميٌّ متطرفٌ زاغ بالقضية عن الطريق السوي[1].

الاختزالية للنمط الليبرالي

ما من شكٍّ في أن الحديث عن المرأة في السينما التونسيّة اليوم هو حديثٌ عن مجتمعٍ بأكمله، ويترجم لنا الواقع المغاربي بالخصوص والعربي بالعموم. إذ لا يخلو أيّ فيلمٍ من حضور المرأة سواءً أكانت ممثلةً أم مخرجةً ناقدةً أو منتقدةً. ولكن الذي يُطرح بقوّةٍ هو التالي: كيف ظهرت الصورة النسويّة في السينما التونسيّة، وما هي العوامل التاريخيّة والسياسيّة والسوسيولوجيّة التي جعلت المرأة ذات منزلةٍ اجتماعيّةٍ خاصّةٍ في تونس؟

المعروف أنّه بحكم النمط الليبرالي الذي طبع مرحلة ما بعد الاستقلال والتي تعرف بالحقبة البورقيبيّة فقد شهدت تونس تحوّلاً جذريّاً في النظر إلى المرأة. والقانون الشهير الذي صُوِّب

[1]- راجع الدراسة الميدانيّة المنشورة بعنوان صورة المرأة في السينما التونسيّة - موقع مغرس - www.maghress.com.

في 13 آب (أغسطس) 1956، شجع المرأة على دخول الحياة العامّة، ومنها إلى مجال الإبداع السينمائي[1]. فكانت حاضرةً في العمليّة الإنتاجيّة للأفلام كعنصرٍ دراميٍّ أساسيٍّ، وكانت السمة المميّزة فيه قائمةً على تقديم صورتها كعنصرٍ جماليٍّ محضٍ. فقد احتفت السينما التونسية بالجمال الأنثوي واعتبرته ثورةً في مجالها مقارنةً بالسينما المغاربية والعربية عامة. وعلى الرغم من زعم القيّمين على الإنتاج أن تقديم المرأة في وجهها الأنثوي والاهتمام بجمالها لا يهمل دورها داخل المؤسسة الاجتماعية كأمٍّ وأختٍ وزوجةٍ، إلاّ أن الواقع جاء إجمالاً على خلاف ما يشاع. فإذا كانت السينما المصريّة قد اشتغلت داخل مفردات الواقع الاجتماعي ومختلف هياكله، فقد تميّزت السينما التونسية بالتقليد الفرنسي من خلال مفرداتها الخاصّة، وغلبة الطابع السيكولوجي الفردي الذاتي، الأنانوي (SOLLIPTIQUE) في معالجة مفاهيمَ تتعلّق بالأنا الفردي، كالجسد والرغبة والجمال والأنوثة...»[2].

التقليد الغربي للمرأة-الجسد

التركيز على العنصر الاستعراضي الجمالي للمرأة من أبرز ما لجأت إليه السينما التونسيّة في سياق اندهاشها بالنمطيّة الغربيّة. فقد ترسّخت القناعة لدى السياسات الإنتاجيّة بأن تحليل أيّ واقعٍ اجتماعيٍّ أو انتقاده ينبغي أن يمرّ ضرورة بالمرأة. فلا أقدر منها على نقد وضعيّتها ولا أبلغ منها في التعبير عن مشاكلها. غير أن تقليد السينما الغربيّة جعلها تذهب بعيداً في الغلوّ، حيث انتهجت الجرأة في مواضيعها حتى وصلت إلى أخص الخصوصيّات في الحياة اليوميّة للمرأة. كان الجسد هو المحور الأساسي في مثل هذا المنهج. وذلك بذريعة أنّه يشكّل معيار «الخطاب النسوي» المطالب بالحرية الأنثوية[3]. لذلك سنرى من خلال جولةٍ بانوراميّةٍ للفيلم التونسي أن «الجسد الأنثوي» شكّل محور الهم الإخراجي والتمثيلي، وبالتالي كمادّةٍ دراميةٍ أساسيةٍ تظهر المرأة من خلاله ككائنٍ متمرّدٍ على كلّ التقاليد والقوانين والقيم. فعلى سبيل المثال يعدُّ فيلم «صمت القصور» تصويراً لقبول الأمّ وابنتها للاستغلال الجنسي. وهذا الفيلم الذي قدّم كتعبيرٍ عن ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ في المجتمع، لا يعكس سوى حياةِ شريحةٍ صغيرةٍ جدّاً تنتمي إلى طبقةٍ ارستقراطيّةٍ

[1] - سمير الزغبي – السينما التونسيّة والفضاء العمومي – من سلسلة الفن والفضاء العمومي – مركز النشر الجامعي – تونس – 2005 – ص: 82.
[2]- سمير الزغبي – السينما التونسيّة والفضاء العمومي – المصدر نفسه.
[3]- «ce qui unifie et constitue une unité discursive de la majorité des films de femmes tunisiennes c'est l'élaboration de ce que nous pouvons considérer comme un discours féministe alimenté par une revendication de liberté féminine « Sonia Ghamkhi , les cinéma du Maghreb et leur publics , Africultures N°89 , Paris , L'harnatan 2012 p.29

تعيش خواءً داخليّاً، وتظهر فيه كلّ فظاعات استغلال المرأة من حيث إن أصحاب القصر يجبرون الخادمات على معاشرتهم وخدمتهم كما يُجْبرن على الإجهاض القسري.

من هذا الوجه يظهر فيلم «صمت القصور» كنموذجٍ لعملٍ سينمائيٍّ يدافع عن المرأة المضطهدة الخادمة داخل القصور، ألا أنّه يسّوغ حريّة استخدام الجسد للدلالة على التمرّد والثورة على التقاليد. كانت الطفلة «علياء» هي النموذج لهذا التسويغ وذلك كردّة فعلٍ على ما حصل مع أمّها، حيث تهب جسدها كدليلٍ على ثوريّتها وسخطها على انحراف المجتمع الأرستقراطي. لهذا نلاحظ كيف أن الفيلم المشار إليه، وعلى الرغم من النقد الشكلي لاستغلال المرأة ظلّ حبيس لغة «الجسد» ولم يتحرر منها حتى في الجانب الثوري الذي حاولت بطلته «علياء» تقديمه.

ربمّا بسبب شيوع هذا النوع من الإنتاج الاختزالي، انبرى عددٌ من النقّاد إلى وصف السينما في تونس بسينما «الحمام» و «الجسد» و «الكبت الجنسي»، وعلّلوا ذلك الوصف بأنّه ترجمةٌ للرواسب النفسية للذاتيّة المستحكمة بالمنتج والمؤلِّف والمخرج معاً. ذلك بأنّ جلَّ الأفلام في تونس تنتمى إلى خانة «**سينما المؤلف**"، حيث نلمس فيها الذاتيّة المتطرّفة في طريقة تقديم القصص والأبطال[1]. والجدير ذكره أن هذه الرؤية يتقاسمها العديد من النقّاد وعموم التونسيين المتابعين للسينما، ما جعل البعض يفقد الأمل في جدوى الإنتاج السينمائي النسوي، لأنّ هذا الإنتاج على الجملة لا يترجم الواقع السوسيولوجي الثقافي لتونس عموماً، ولا واقع المرأة التونسية على الخصوص.

تسلّل الروح الاستشراقيّة

لم يقتصر تأثّر السينما التونسيّة بالغرب على التقليد التقني، وطريقة تقديمه للمرأة ككائنٍ جماليٍّ يخدم العمليّة الاستهلاكيّة لليبراليّة الرأسماليّة، بل إنّ المشكلة الأكثر خطورةً هي تسلّل الثقافة الاستشراقيّة إلى قلب الصناعة السينمائيّة. ومن هذا الجانب يمكن النظر إلى الاستشراق باعتباره عمليّةَ غزوٍ سينمائيٍّ متقنٍ للمزاج الشعبي في مجتمعاتنا.

وفي هذا السياق يمكن أن نسوق جملةَ ملاحظاتٍ مهمةٍ للكاتب المصري **ممدوح الشيخ**، وردت في كتابه «**الاستشراق الجنسي**»، حيث يذكر كيفٍ أن فرنسا مثلت نموذجًا لِمَا يُطلق عليه «**التمثيل الجنسي للاستعمار**» منذ نشط مفكروها وفنانوها التشكيليون في التركيز على ما يلوح

[1]- سمير الزغبي السينما التونسية والفضاء العمومي- من سلسلة الفن والقضاء العمومي – مركز النشر الجامعي – تونس – 2005 – ص: 85.

في الخيال الأوروبي عن الشرق في القرن التاسع عشر، وتحديداً جسد المرأة الشرقيّة والعربيّة. وما يجدر ذكره أن بعض المفكّرين والرحالة في كتاباتهم عن الشرق، الذي كان مجهولاً لشعوبهم آنذاك، صوّروا المرأة الشرقية ككائنٍ «**يقدم المتعة**» والشرق على أنه «**المؤنث الأبدي**» والأدنى تحضرًا. وما من شكٍّ فإنّ من اليسير ملاحظة أنّ هذه الصورة موجودةٌ إلى الآن في جلّ أفلامنا التونسية. فكما جسّد المستشرقون الموضوعات التي كانت تشغل المخيلة الأوروبية ذات الطابع الغرائبي «**مثل قصور الأمراء وأجنحة الحريم**» لا تزال هذه الموضوعات حاضرةً في أغلب الأفلام من خلال التركيز على اهتمام النساء بأجسادهن في غرفهن الخاصة، وتصوير عُقدهن النفسيّة والاجتماعيّة. فالمرأة الشرقيّة تُصوَّر دائماً على أنّها امرأةٌ متذبذبةٌ بين الشفقة والرغبة، فهي مضطهدةٌ ومقهورةٌ أو متهتكةٌ ومستسلمةٌ لأقدارها[1].

لكن إلى أيّ مدى يمكن اعتبار السينما التونسية حاملةً لرسالة تحرير المرأة وما طبيعة هذه الرسالة؟

في الواقع يعتبر حضور المرأة مادةً دراميّةً أساسيّةً في العمل السينمائي التونسي. غير أن هذا الحضور كان حبيس رؤيا صارمة فرضها «الشريك الفرنسي» على المخرجين والمنتجين. والجدير بالذكر أن فرنسا تُعتبر من أكبر داعمي الإنتاج السينمائي في تونس. وهو الأمر الذي سيؤدي إلى إلزام الفن السابع التونسي بنمطيةٍ استتباعيّةٍ أثّرت إلى حدٍّ بعيدٍ على إمكان قيام عملٍ سينمائيٍّ تونسيٍّ مستقلٍّ يعكس حقيقة المرأة في مجتمع له قِيَمُه وتقاليدهُ وتراثهُ الخاص.

الصورة المعهودة للمرأة في السينما التونسية ظلّت -كما سبق وأشرنا- رهينةَ أطرٍ مكانيةٍ مخصوصةٍ لكنّها في الوقت نفسه تعكس عقدة تفوّق الآخر. لذا جرى التركيز على صورة المرأة/ الجسد، في حين جرى التغافل عن المرأة المثقفة التي تحافظ على خصوصيّاتها وهويّتها الحضاريّة. من هذا الوجه يصحّ ما ذهب إليه كثيرون من النقّاد عندما نعتوا السينما التونسية بـ «سينما الجسد»، التي تحتفل دوماً في كلّ مشهدٍ من مشاهدها بتعبيرية الجسد وبكلِّ ما هو ديونيزوسي. بل هي في الحقيقة تُحيي -كما يقول عددٌ من النقّاد- ولا سيّما في الحقب الأخيرة، فلسفة نيتشه العدميّة، وأدب محمود المسعدي الليبرالي، لجهة النظر إلى المرأة كجسدٍ محضٍ[2].

القيّمون على الفن السابع التونسي يدافعون مع الأسف عن هذا النوع من الإنتاج السينمائي،

[1] - انظر: ثريا بن مسمية –المشهد التونسي في السينما التونسيّة- واقع إشكاليّات. محاضرة ألقيت في الحلقة الدراسيّة حول السينما التي نظمتها الجامعة متعددة الاختصاصات – جنوب المغرب- 15/ 5/ 2019.

[2]- السينما والفضاء العمومي، د.سمير الزغبي، مرجع سبق ذكره، ص: 83

ويحتّجون بذلك بطريقةٍ ذرائعيّةٍ، فيعتبرونه محاولةً لفضح الواقع الاستبدادي، وسعيًا إلى إخراج المرأة من ظلم المجتمع والمطالبة بحقوقها. لكن في الواقع سنلاحظ أن ما حدث هو العكس، فقد أعطت هذه الأفلام تصنيفاً سلبياً للسينما التونسية وللوسط الثقافي لينطبق عليها صراحة صفة سينما الجنس والإثارة والابتذال.

في هذا الإطار تقول الممثلة جميلة الشيحي أن الصورة المقدمة للمرأة لا علاقة لها بالواقع الحقيقي للمجتمع التونسي. فهي إمّا صورةٌ موغلةٌ في الإباحية أو الانحطاط الأخلاقي أو التأزم والمأساوية أو الخيالية أو أنّها غارقةٌ في الرومنسية والمثالية والرواية المتخيّلة. تضيف: إن بعض الأعمال السينمائيّة-النسويّة إن لم نقل جلّها، لم تطرح المسألة التي تعكس حقيقة المرأة التونسية المثقفة والمسؤولة أو تلك المتحدية للصعوبات والمسكونة بالطموحات والإنجاز والتغيير، وكأن بعض المخرجين يسعون لإرضاء النظرة الغربية للمرأة في بلادنا[1]. ثمّ إن عدداً من العاملين البارزين في الفن السابع التونسي يذهبون إلى القول بأن الغرب يرغب في مشاهدة الصورة الفلكلورية التقليدية للمرأة التونسية ونقيضتها الإباحيّة في آن. وهذه كلّها صورٌ موغلةٌ في السلبية، ومتعاليةٌ على واقع المرأة، بل وتحجب عنها ملكة العقل والقدرة على التفكير والفعل[2].

لقد راهن السينمائي التونسي على المرأة كجسدٍ لبلوغ نجاح أفلامه، وستر هذا الرهان بدافع الانتقاد الاجتماعي والفكري لوضعية المرأة. أمّا النتيجة فكانت سينما تجارية ذات طابعٍ ذاتيٍّ أنانيٍّ لشخصية المخرج، ويفتقد بالتالي إلى دراسةٍ موضوعيةٍ لواقع المرأة التونسيّة. ولعلّ هذا الأمر يرجع كذلك إلى أن أكثر مخرجي السينما التونسية ومنهم مخرجات رائدات كـ «مفيدة التلاتلي» و «سلمى بكار» هن من خريجات المدرسة السينمائية الفرنسية والبلجيكية. حيث نقلوا مناهج وتجربة هذين البلدين الأوروبيين وأسقطوها إسقاطاً على المرأة العربية من دون وعيٍ منهن باختلاف الوعي الاجتماعي والثقافي للثقافتين كليهما[3].

أما لجهة البعد التجاري والإيغال في الذاتيّة، فهي مع الأسف سمةٌ أساسيّةٌ في السينما التونسيّة والسينما العربية عامة. فقد حملت نشأة السينما في بلادنا حريةً مفتوحةً غير معهودةٍ من قبل، وبسببها يمكن أن تتحول هذه الحريّة المفتوحة إلى أداةٍ تُستخدم لأغراضٍ ربحية، فتتخلى بذلك عن الاعتبارات الإنسانيّة والمعايير الأخلاقيّة. ولقد بدا بوضوحٍ أنّه حين تنخرط السينما في المشروع العولمي وتصبح أداةً للإشهار وبثّ روح الاستهلاك ودمج المجتمع داخل عقلانيةٍ أداتيةٍ، فإنّها

[1]- من حوار مع الممثلة التونسيّة جميلة الشيحي أجرته معه الصحافيّة نزيهة الغضباني - راجع - جريدة الصباح- 13-01-2015

[2]- المصدر نفسه.

[3]- جميلة الشيحي – المصدر نفسه.

تتحول بذلك إلى أداةٍ للتأثير وآليةٍ للاستلاب والاغتراب. وإذا ما رجعنا إلى أهم الأفلام الرائدة في السينما التونسيّة التي تهتم بقضايا المرأة نجدها دائماً تقاضي الرجل وتجرِّمه. وهذا يتجلّى مثلاً في فيلم «الخشخاش» الذي تظهر بطلته ضحية الحرمان الجنسي، ما جعلها تدمن نبتة «الخشخاش» لعجزها عن البوح بسرّ زوجها الذي مضى بعيداً في الانحراف السلوكي وتركها تعاني الكآبة والوحدة. وعليه تقوم المخرجة بتبرير ردّة فعل الزوجة في الانحراف المعاكس، ثمّ تقدّم هذه القضيّة كمشكلة أساسيّةٍ للمرأة في تونس، في حين أن الموضوع الذي يعالجه الفيلم يُعتبر حالةً اجتماعيّةً استثنائيةً، لا من القضايا الجوهرية في الحياة اليومية للمرأة في المجتمع التونسي. بل رأى البعض أن القضية أصلاً كانت مجرّدَ ذريعةٍ لتبرير تصرفاتٍ وسلوكاتٍ يرفضها المجتمع التونسي والعربي عامة[1].

الطموح إلى العالميّة الكاذبة

يبدو واضحاً على الإجمال أن الإنتاج السينمائي في العالم العربي عموماً وفي تونس بصفة خاصة، مسكونٌ بالرغبة في بلوغ العالميّة. بل إن هذا الإنتاج يحرص على تحقيق تلك الرغبة مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك غيرَ مهنيّةٍ وغيرَ أخلاقيّة. فالأفلام الدعائيّة التي تُقدَّم هي من هذا الجانب بالذات أفلامٌ ممولةٌ ومشروطةٌ بمحدداتٍ فنيّةٍ وقيميّةٍ يفرضها المموّل نفسه، وهي شبكةٌ من الشركات الأميركيّة الكبرى التي تدفع بالمنتجين والمخرجين إلى اعتماد سياساتها لتحقيق حلم العالميّة. والحقيقة حسب ما يؤكد الناقد التونسي «أمير العمري» أن «العالمية» في السينما لا ترتبط بالمستوى الفني بتاتاً، بل بوجود هذه الشبكة الهائلة لتوزيع الأفلام في العالم، وهي خاضعةٌ لعددٍ من الشركات الكبرى التي بإمكانها تصنيف الأفلام كما هو الحال مع فيلم «زوربا اليوناني». في حين أن الفيلم الدعائي والممول لا حياة له»، فالجمهور يدرك بحسه التلقائي أنه يشاهد عملاً ممولاً بغرض الدعاية والترويج لصورةٍ ربما يراها أيضًا متناقضةً مع ما يعرفه عن الواقع، أو ما يقرأ عنه يومياً في الصحف ويشاهده على شاشات التلفزة، وذلك على قاعدة: إنّك لن تستطيع أن تُحسِّن صورتك إلا إذا تَحسَّنَ الواقعُ عندك أولاً»[2].

لقد ظهر بوضوحٍ أن الوصول إلى العالميّة، وهاجس تحصيل جوائزها، دفع بالعديد من المنتجين السينمائيين العرب إلى الإستعانة بالمخرجين الأجانب واتباع النمط الغربي في معالجة قضايا مجتمعاتهم لعلّها بذلك تصل إلى الرضا والعالميّة المنشودة. هذا مع العلم بأن هذه الأفلام على الرغم من رصد التمويلات الضخمة، وما جرى من تنازلاتٍ وتشريكِ نجومٍ أجانب عالميين في

[1]- السينما والفضاء العمومي، د.سمير الزغبي، مرجع سبق ذكره، ص: 92

[2]- أمير العمري، ناقد وكاتب مصري، صدر له ستّة عشر كتاباً في النقد السينمائي، وتنشر كتاباته ومقالته حاليا بإنتظام في جريدة «العرب» الدولية.

أفلامٍ عربيةٍ، كما هو الحال في فيلم عمر المختار، وكذلك دور حمزة عم الرسول في فيلم الرسالة اللذين جسدهما الممثل الأميركي الراحل «أنطوني كوين». واللافت أن التمويلات الضخمة التي لقيتها أفلام العقاد لم تصل إلى مستوى العالمية حتى بوجود نجومه العالميين[1].

على هذا المسار نفسه من التوظيف الهابط سارت السينما التونسية، فجعلت من أفلامها مطيةً لبلوغ العالمية، وقد يكون فيلم «بزناس» للنوري بوزيد مثالاً لهذه الصورة المهينة للعربي أمام الغربي. و«إذا كانت الأدلجة بمعناها السلبي هي الغشاوة المبتذلة التي ألقاها النوري بوزيد على فيلمه «صفائح من ذهب» فإن العائق الرئيسي في «بزناس» هو ورطة الإنتاج المشترك والتنازلات المهينة التي حصلت من أجل إنجاز العمل[2]. فلقد قدّم فيلم «بزناس» المشار إليه صورة العربي كجاهلٍ مقابل سائحٍ فرنسيٍّ مثقفٍ ومنحرفٍ سلوكيّاً، فكان «بزناس» هو تلك الشخصيّة العربيّة الانتهازيّة التي تحاول الاستفادة من السائحات الأجنبيات، والإيقاع بهن طمعاً في أن ترسل له إحداهن دعوةً وتذكرةَ طائرةٍ للشغل في بلدها، في حين يصور الفيلم الفتاة «خمسة» تتردّد مراراً على بيت الرجل الغربي «الرّومي» لترى صورها التي التقطها لها معلقةً على جدران غرفته، كأنها تريد اكتشاف ذاتها من خلال نظرته لها. إنّ هذا الاستيلاب العربي داخل المنطق الغربي يعتبر اغتراباً للسينما العربية والتونسية؛ لهذا كانت نظرة النوري بوزيد لمشاكل المرأة وقضاياها الجوهريّة تتّسم بالسطحيّة إلى أبعد الحدود، كما ظهرت «صياغته للحوار بين العرب والغرب متأثرةً بكليشيهاتٍ أدبيةٍ عربيةٍ لا تمت للواقع بصلة... وهي بالتأكيد تنازلٌ مسبقٌ أمامَ غربٍ يُريد تنميق وتلميع صورة مواطنيه وسلوكاتهم في البلدان العربية النامية»[3] والحاصل في أفلام «النوري بوزيد» كما سواه من السينمائيين التونسيين فإنّ قضيّة المرأة تحوّلت لديهم إلى نوعٍ من المزايدات الجنسية الخاوية من أيِّ إبداعاتٍ في قراءة الصراعات الاجتماعية. لذا فقد أخفقت هذه الأفلام في الوصول إلى مراتبَ العالمية، وظلّت ضمن دائرةِ التوظيف السياحي والتسطيح الاستهلاكي.

وبالمقارنة الإجماليّة مع صناعاتٍ سينمائيّةٍ في دولٍ إسلاميّةٍ أخرى سنجد التالي: في حين أخفقت السينما التونسيّة في مقاربة قضيّة المرأة، نجحت السينما الإيرانيّة بامتياز، وكذلك التركيّة

[1]- أمير العمري، حلقة «المشاء» بتاريخ 15/ 11/ 2015.

[2]- العرب والحداثة السينمائية، الهادي خليل، دار الجنوب للنشر، تونس - 2013، ص: 21.

[3]- العرب والحداثة المرجع نفسه، صفحة 22.

بنسبةٍ معيّنةٍ في بلوغ مرتبة العالميّة. وللإشارة يعتبر المخرج الإيراني عباس كيارستمي[1]» اليوم من أهم المخرجين في العالم إنْ لم نقل أهمهم إطلاقاً.

لسنا هنا بالطبع في كتابة مرثيةٍ للسينما العربية التونسيّة، بل هو للإقرار بعدم استقلاليّة السينما في بلادنا بسبب التبعيّة والهيمنة الهوليوديّة على عمليّة إنتاجها.

الفن السابع بين الاستتباع والاستقلال

ماذا بإمكان العرب فعله حيال الهيمنة الأميركيّة والأوروبيّة في الصناعة السينمائيّة؟

يحتاج مخيالنا المشوش إلى مزودٍ قارٍّ وقويٍّ. فأميركا في مجال الصّور، هي التي دوماً تضحكنا وتبكينا، وهي التي ستُخيفنا وتُسكت هلعنا، وبالتالي هي التي تكتسب النية المطلقة في التحكم في مخيالنا الجشع والمستسلم. وما من شك فإن هذه السلبية الفكرية في الإنتاج والإخراج السينمائي، لا حلّ لها سوى بإجراء مراجعاتٍ عميقةٍ لإنجازاتنا في مجال الفنّ السينمائي، تعكس استقلالية مواردنا والإلتزام بقضايانا، وتصوير واقعنا بما هو عليه لا كما يريده لنا المستعمر أن يكون. ولعلّ رجوع السينما إلى صورة المقاومة النسائية للمستعمر هي ما يمكن أن يُقدم كبديلٍ عن الصورة الهجينة للمرأة التونسيّة. على سبيل المثال الإجمالي لا نجد أفلاماً تونسيةً تُقدم صورة المقاومة للاستعمار باستثناء قلةٍ من الأفلام، لعلّ أبرزها فيلم «حماية 1881»[2] وهو فيلم للمخرج التونسي «طارق إبراهيم» والمنتج «محي الدين التميمي» وكانت كلّ من «سندس بلحسن» كما «أنس العبيدي» إلى جانب «الشاذلي صفر» من أبرز ممثليه، وقد اتخذ الفيلم طابعاً توثيقياً سجّل فيها ظروف دخول الاستعمار الفرنسي لتونس بداية بالاستعمار المادي واقتراض تونس من فرنسا عدة

[1]- عباس كيارستمي (بالفارسية: عباس كيارستمى) (مواليد 22 يونيو 1940 في طهران - 4 يوليو 2016 في باريس) مخرج سينمائي إيراني عالمي شهير وكاتب سيناريو ومنتج أفلام ومصور.

عمل في مجال صناعة الأفلام منذ عام 1970، عمل في أكثر من 40 فيلماً عالميّاً بما فيها أفلام قصيرة ووثائقيّة، حقق نجاحاً في لفت الانتباه والنقد بأفلامه خصوصاً ثلاثي كوكر وطعم الكرز وستحملنا الريح. يُعرف كيارستمى بأنه مخرج عالمى وكاتب سيناريو ومنتج أفلام بالإضافة إلى أنه عمل كـ شاعر ومصور ورسام ومصمم جرافيك.

يُعتبر من مخرجين تيار الموجة الإيرانية الجديدة حيث انضم لمخرجين السينما الإيرانية التى بدأت في أواخر 1960 أمثال فروغ فرخزاد وسهراب شهيد ثالث وبهرام بيضائي وپرويز كيمياوى. بعض من الخصائص المشتركة الواضحة لمخرجين هذا التيار، أسلوب المحادثات الشعرية، ورواية القصص التمثيلية المتعلقة بمواضيع الفلسفة والسياسة. كان استخدام كيارستمى كاميرا ثابتة في العادة، وكثافة المحادثات السابقة داخل السيارات، ورواية القصص بطريقة وثائقية في أفلام المناطق الريفية وأيضاً استخدامه لأبطال أطفال من أهم خصائصه. استخدم الأدب الفارسي بكثرة في المحادثات وأسماء ومواضيع الأفلام.

[2]- ”حماية 1881» فيلم ينبش تاريخ الحكم وحقيقة النظام ضد المستعمر وقد قدمه المخرج طارق ابراهيم بقوله «التاريخ -مثلما يقال- حمّال أوجه وقد حرضت في فيلم «حماية 1881» الحقيقة التي غابت عن أجيال من التونسيين التي ظلت محفوظة مثلما عليه في الأرشيف العسكري التونسي والفرنسي وفي بعض الكتب التاريخية التي وثقت أبرز الأحداث والأوضاع والعوامل التي عرفتها بلادنا قبل وأثناء وبعد عهد الحماية وحقيقة النضال والمقاومة أثناء تلك الفترة»، حوار مع المخرج طارق إبراهيم، جريدة الصباح 2016.

مراتٍ إلى حين إعلان إفلاسها سنة 1869. نشير هنا إلى أن الفيلم قدّم وجوه المقاومة التونسية في مختلف الجهات من قبل رجال الدين والأولياء والقبائل المسلمة. وقد كان للممثلة «سندس بلحسن» حضورٌ إيجابيٌّ أخرج الفيلم من الطابع الوثائقي الجّاف إلى البُعد الروائي، ما أعطاه مسحةً إبداعيةً وتوثيقيةً ساحرةً، منتقدةً للاستعمار الفرنسي الذي بدأ باستعمارٍ اقتصاديٍّ من خلال التغطية بالإعانات والقروض ثم سلب البلاد ثرواتها وخيراتها لتفقيرها وفرضٍ الاستعمار الكامل والتدخل الأجنبي للسلطات الفرنسية على البلاد والعباد. وما يجدر ذكره أن فيلم «الحماية 1881» نال جائزةَ أفضل فيلمٍ وثائقيٍّ، فهو فيلمٌ متميزٌ بالخروج عن سينما «الكليشيهات» أو السينما النمطية الفرجوية، ليقدم لنا سينما ذات عمقٍ نقديٍّ للاستعمار واستغلال الثروات، وكانت فيه المرأة التونسية مساهمةً في هذا الإبداع النقدي كعنصرٍ فاعلٍ لا كموضوعٍ مستهلكٍ صورةً وجنساً.

نسيان المرأة المجاهدة

لقد سجلّت المرأة التونسية تاريخها كمجاهدة ضدّ الاستعمار، وهذا ما ألغته أو ما قصّرت في حقه السينما في إنتاجها ولم تلتفت إليه إلّا قليلاً. والواقع يدلّ بوضوح على تاريخٍ عريقٍ للمرأة التونسيّة في النضال ضدّ الاستعمار الفرنسي. بل هناك مجاهداتٌ تونسياتٌ يعتبرن بطلاتٍ رائداتٍ في المقاومة، وقد ناضلن جنباً إلى جنبٍ مع الرجال، نذكر منهن «فاطمة بنت بوبكر» التي تعرضت لأبشع أنواع التعذيب من قبل المستعمر لمشاركتها في عدة معارك، و»مبروكة القاسمي» و»هنية بنت بلقاسم» كما «أم السعد يحيى» وغيرهن ممن خضن تضحياتٍ جمّة ضدّ المستعمر الفرنسي فكانت منهن من تحمل السلاح أو تُجهز «المؤونة للفلاقة» وهم الرجال المرابطون في الجبال، كما قامت هاته النساء بإيواء المقاومين والمجاهدين على الرغم مما تعرضن له من أشكال ووسائل التعذيب من اغتصابٍ وسجنٍ وحتى القتل. وما يُؤسفُ له أن هذه الفئة من النساء وهذا الوجه المقاوم للمرأة التونسيّة كان باهتاً أو غائباً على الجملة في السينما التونسية. والأسباب الكامنة وراء هذا الغياب تعود إلى استعمارٍ من نوعٍ آخر لا هو بالاستعمار الاقتصادي ولا السياسي، بل حصارٌ معنويٌّ وإعلاميٌّ، أدّت نتائجه إلى شيوع نظرةٍ سلبيةٍ للواقع التونسي كمجتمعٍ ذكوريٍّ متخلّفٍ، وهذا ينطبق على كلّ المجتمعات العربية في نظرة الغرب في سياق الهيمنة فكريّاً وتقنيّاً ليظهر بوجه المصدر للانفتاح والملاذ للتطور وصاحب التحرّر المشفق على المرأة العربية من التسلط الذكوري. ولو تعمقنا في هذا المشكل سنجد أن مأساة المرأة الغربية تفوق بكثيرٍ ما يُروّج عن المرآة العربية من استغلالٍ ماديٍّ وعاطفيٍّ وحتى جنسيٍّ، ولكن هذا ليس مجال حديثنا في هذا البحث.

وفي هذا الإطار يؤكّد الممثل محمد علي بن جمعة[1] على الطابع التجاري للسينما التونسية بقوله إنّها حساباتٌ تجاريةٌ «أعتقد أن قلة الإنتاجات السينمائية والتي تكون في أحايينَ كثيرةٍ محكومةً بحساباتٍ تجاريةٍ بحتةٍ سواءً في السينما القصيرة أو الطويلة، ولكن نحن نستشرف مستقبلاً أفضل لصورةٍ أشدّ التصاقاً وقرباً من واقع هذه المرأة في بلادنا ومجتمعنا في ظلّ ما نتمتع به من حقوقٍ وتشريعاتٍ تؤكد ذلك، وما تضطلع به من أدوارٍ ومهامٍ ومسؤولياتٍ في مختلف المناصب والهياكل الإدارية والتسييرية وموجة المخرجين والكتاب الشبان سيكون اتجاههم إلى هذه الصورة»[2].

البعد الاختزالي لصورة المرأة

في مقام نقد الصورة التي تقدمها السينما التونسية للمرأة، لا نجد سوى صورةٍ ذات بُعدٍ أحاديِّ الوجهة، خصوصاً وأنّه يركز على المرأة/ الجسد. ولعلّ الطابع الذكوري للمنتج التونسي هو الذي أفضى إلى الحضور السلبي للمرأة في السينما كما أسلفنا القول.

واقع الحال أن السينما التونسيّة تقدم نوعاً من الوصاية الذكورية في تظهير مشهدٍ مصطنعٍ لحضور المرأة كممثلةٍ أو كمخرجةٍ، حيث تزعم ريادةً مصطنعةً للمرأة في السينما، فمهرجان قرطاج السينمائي[3] التونسي على سبيل المثال لا تغيب فيه هذه العنصرية الذكورية، وهذا الحضور الشكلي للمرأة، فافتتاح المهرجان كلّ سنةٍ يعكس السينما المنغلقة على المرأة/ الجسد، حيث يقتصر عموماً على استعراضٍ رديءٍ لجمال ممثلاتٍ بلباسٍ مبالغٍ في العري. وهو ما أثار نقوداتٍ لاذعةً من جانب الصحافيين والنقّاد لافتقاده القدرة على الارتقاء لمستوى الحدث الفكري والثقافي لمهرجان من المفترض له أن يحضر مساراً إبداعيّاً ثقافيّاً وفكريّاً يترجم حقيقة حضور المرآة ككائنٍ إنسانيٍّ في الفنّ السينمائي.

يمكن إرجاع هذه الصورة النمطية للمرأة في السينما التونسية لعدةٍ أسبابٍ منها السياسية وخصوصاً في زمن حكم «الحبيب بورقيبة» لتونس، إذ اهتم هذا الأخير بقضايا تحرّر المرأة، وقام

[1]- محمد علي بن جمعة ممثل ومساعد مخرج مسرحي ومغني راب تونسي، ولد في 13 نوفمبر 1970 بتونس العاصمة، مثل عدة أدوار في العديد من الأفلام التونسية والعالمية وفي المسلسلات، ويكيبيديا.

[2]- مقال صورة المرأة التونسية، جريدة الصباح، تحقيق نزيهة الغضباني، 13-01-2008

[3]- أيام قرطاج السينمائية : مهرجان سينمائي تأسس سنة 1966 بيادرة من الطاهر شريعة وهو أقدم مهرجان سينمائي في دول الجنوب، يرأسه وزير الثقافة ويعقد كل سنة ما بين شهر أكتوبر (تشرين الأول) ونوفمبر (تشرين الثاني)، ويكيبيديا الموسوعة الحرّة.

بسنّ قوانينَ كثيرةٍ تضمن لها حريّتها واستقلاليّتها. يتّضح هذا خاصة في «مجلة الأحوال الشخصيّة»[1] التي شعارها «تحرير المرأة وتحديث المجتمع التونسي»؛ لذا شكّلت السينما التونسية نوعاً من الاستجابة لهذا الخطاب السياسي وهذه السلطة القانونيّة أكثر منها كالتزامٍ فكريٍّ وإبداعيٍّ[2]. وعلى هذا الوجه من التحديث ركّزت السينما على التعقيدات الاجتماعيّة والإجراءات التي تمارس على المرأة، وانتقدت التقاليد والأعراف التي أظهرتها في وجهٍ سلبيٍّ، مع أن المرأة التونسيّة أنجزت ما يُفتخر به كامرأةٍ مناضلة ضدّ الاستعمار فضلاً عن دورها في التأسيس لأسرةٍ وعائلة مستقرةٍ ومتوازنةٍ. لم تلحظ السينما التونسيّة واقع المرأة التي تشتغل بيديها في التطريز والنسيج في المدينة، أو تلك المرأة الريفية المساندة لزوجها في الحقل حيث قدّمت نموذجاً أصيلاً للمجتمع التونسي. أمّا المرأة/ الضحية التي عملت السينما على تظهير صورتها، فهي امرأةٌ مصطنعةٌ لا تعكس سوى منطقٍ استعماريٍّ لا يفقه الحضور الخاص للمرأة التونسية والعربية عامة في مجتمعها، بل يتعمد تقديمَ صورة دنيا لها محاولةً منه لنقد وانتقاد الموروث العربي الإسلامي للثقافة التونسية[3]. ولا شكّ، فإن هذه النظرة السطحية في السينما التونسية ألغت نموذج المرأة المتعلمة والمرأة العاملة كما العالمة والفقيهة. بهذا المعنى باتت صورةُ المرأة على هذا الوجه السلبي والمستنكر ضحيةَ السينما لا ضحيةَ الواقع الاجتماعي. وعلى وجه العموم فقد بدت المشهدية النسويّة في تونس قائمةً وسلبيّةً. فالمرأة على صفحات الجرائد هي ضحيةٌ لعنفِ الرجل، وفي الفيديو كليب هي راقصةٌ مثيرةٌ وفي السينما والتلفزيون ممثلةٌ تتركز أغلب أدوارها على الإغراء والإثارة أو الضحية فتكون على شاكلة ربة البيت المضطهدة والمغلوبة أو الريفية الجاهلة وغيرها من الأدوار الدونية السلبية... وفي الإعلانات هي مجردُ وجه جميلٍ وقوامٍ رشيق، وكذلك الحال في عروض الأزياء وألعاب الفيديو... وتكاد تُجمع وسائل الإعلام على توظيف المرأة بما هي صورةٌ لوجهٍ وجسدٍ جميلين لكنها في أحيانٍ كثيرةٍ فارغةُ العقل، إذ إن أغلب السيناريوهات موضوعها الجنس والإثارة.

[1]- مجلة الأحوال الشخصية : هي سلسلة من القوانين التقدمية التونسية صدرت في 13أغسطس 1956 بمقتضى أمر من باي تونس، ودخلت حيز التنفيذ في 01 يناير 1957، وتهدف إلى اقامة المساواة بين الرجل والمرأة في عدة مجالات ... حيث تم إلغاء تعدد الزوجات ووضع مسار إجراءات قضائية للطلاق وأخيرا اشتراط رضاء الزوجين لإتمام الزواج، على عكس ما تم إشاعته فإن العديد من كبار وعلماء وشيوخ تونس من جامع الزيتونة شاركوا في صياغتها أو تم استشارتهم، وعلى رأسهم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الذي كان عضو لجنة الصياغة، وكذلك والده العلامة محمد الطاهر بن عاشور ومفتي الديار التونسية محمد عبد العزيز جعيط الذين تم استشارتهم، ويكيبيديا الموسوعة الحرّة.

[2]- “ the critical preoccupation ؤith the social of women .but also gender relation in general , from one of the main threads of tunisian cinema since the 1970 “

Donmez-colin Gunul (dir) , the cinema of North africa and Middle East, london, wallflower, 2007

[3]- “أعتقد أن المخرج السينمائي الذي يعيش في برجه العاجي يمكنه أن يتصور سينما مبهرة لكنها سينما مفصولة عن الواقع”

L’expérience cinématographique de Souad Chraibi publication de l’association des critiques de cinéma, Maroc, P28

وقد كشفت البحوث الميدانيّة على مسؤوليّة السينما في تكاثر جرائم الاغتصاب الناجمة عن التأثر بأفلام الجنس والعري ولدورها في إثارة الغرائز بدافع التقليد للنمطيّة الغربيّة. والملفت للنظر أن مثل هذه المشاهد أصبحت صنو أيّ عملٍ فنيٍّ حيث يوليها السيناريو والمخرج العناية الاستثنائيّة لإطلاق رحلة لا تنتهي في التوفير التدريجي لنظام القيم، وكلّ ذلك لأسبابٍ ربحيةٍ وتجاريةٍ بحتةٍ على اعتبار أنّ ذلك يضمن رواجاً للعمل والإقبال»[1].

تبعاً لهذا التهميش المتعمد بدا بوضوحٍ أنّ الإعلام الغربيَّ كإعلام مسيّرٍ ومسيطرٍ يقدم صورةً مركبةً للرجل العربي هي في غاية التشويه: فهو إمّا ثريٌّ متسلطٌ أو إرهابيٌّ مجرمٌ أو متخلفٌ غير متحضر، وفي المقابل بدت المرأة العربية جاهلةً وخاضعةً لسلطته وسلطة المجتمع والتقاليد بمنطقها الذكوري المتوحش فلا يتعدى دورها دور الجارية لا دور لها سوى إرضاء سيّدها.

لقد ابتعدت السينما التونسيّة عن النقد السياسي، وقد تمثّل ذلك بتغييب الفيلم، فالقمع السياسي والحصار الاقتصادي والفكري جعل المنتجين يبحثون عن مادةٍ سينمائيةٍ مضمونة الرواج وبعيدةٍ عن أيِّ انتقادٍ للسلطة. أمّا النتيجة الإجماليّة لهذا المشهد العام فهي تشجيع السلك على مصادرة الحريّات بالمطلق وخصوصاً حريّة الإبداع. ففي زمن «بن علي» راجت سينما هشّة أو لنقل سينما تجارية باهتة ومتهافتة. ربمّا علينا الإقرار بأن علاقة السينما بالديمقراطية علاقةٌ ضروريةٌ تضمن لها حرية التعبير والخروج من المواضيع التقليديّة المجترة إلى فضاء الإبداع والإنتاج النقدي الفاعل في المجتمع بطرح القضايا الحقيقيّة فيه من سياسةٍ واقتصادٍ وغيرها من أساسيات نهوض المجتمعات دون انغلاقٍ على سينما أحادية الرؤيا لتنعت بـ«سينما المرأة» أو «سينما العروض الجنسية» بدعوى الالتزام بقضايا اجتماعيةٍ، وفي الحقيقة أنها لا تأخذ من المرأة وحضورها السينمائي إلا مهرباً من الالتزام الفعلي بالقضايا المصيرية لمجتمعها خوفًا من السلط الموجهة للفن، راسمةً له حدود إبداعه وخريطة إنتاجه التي لم تخرج من مسالة «المرأة الجسد» و»الرجل العربي المتسلط».

ما نخلص إليه، أن السينما التونسية بخاصّةٍ والعربية إجمالاً لم تفِ المرأة حقّها ولم تقدمها في صورتها المثلى، بل إنّها اختزلتها إلى مجرد كائنٍ جسدانيٍّ محضٍ. وفي الحقيقة إن ما أنتجته هذه السينما في الغالب كان استجابةً لهيمنةٍ إمبرياليّةٍ ثقافيّةٍ غايتها تحييد المجتمعات العربيّة عن مشاكلها الأساسيّة والظهور في صورة المرشد المتحرر. أما كيف ومتى تتجاوز المجتمعات العربيّة هذه السلطة المعرفيّة الغربيّة فذلك ينبغي على الانتلجنسيا العربيّة عموماً والتونسيّة بصفة خاصّة أن تعثر على إجابةٍ وافيةٍ في شأنه...

[1]- صورة المرأة التونسية في الأعمال السينمائية والتلفزية وفي الفيديو كليب.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

الخطبة الجندرية في معاثرها الفلسفية

نانسي فريزر.. شاهدة

سارة دبوسي

الخطبة الجندرية في معاثرها الفلسفية

نانسي فريزر.. شاهدة

سارة دبوسي [*]

تتناول هذه الدراسة البُعدَ الفلسفي للنظرية الجندرية من خلال تنظيرات الفيلسوفة الأميركية نانسي فريزر. تركز الباحثة على ما يتعلّق بأفكار فريزر المحورية، والتي أخذت ولا تزال تأخذ اليوم جدلاً واسعاً في الأوساط الثقافية الغربية ولا سيما الوسط النسائي. صحيح أن قضية الجندر حظيت باهتمام العديد من المفكرات الغربيات، إلا أنها بدت ذات خصوصيّةٍ عند نانسي فريزرحيث نالت جزءًا هامًّا من تفكيرها ضمن مسارها الفلسفي المفتوح، ما الذي ترمي إليه فريزر من أطروحاتها الجندرية.. وكيف تعاملت معه؟ وما هي الخلفيات الفكرية والمعرفية التي أفضت إلى ظهوره على الصعيد الاجتماعي والثقافي العالمي؟

تتوقف الباحثة أمام أطروحات فريزر الجندرية، كما تعالج بالنقد أبرز هذه الأطروحات.

المحرر

نحاول ضمن هذا البحث استحضار فكرٍ فلسفيٍّ نسويٍّ معاصرٍ يطرح قضيّة النسويّة المتصلة بالفلسفة السياسية المعاصرة، حيث نلتقي بالفيلسوفة ورائدة الحركة النسوية الغربية المعاصرة نانسي فريزر[*]، ونتعرف على أهم توجهاتها الفكرية، فكيف تناولت فريزر قضية النسوية المعاصرة؟ وماهي أهم النقاط الإشكالية التى أتت عليها في فلسفتها. والحال أن حجم معاناة النسوية في تزايدٍ خاصةً أمام توسّع النظام الرأسمالي في طوره الليبرالي؟ وماهي أهم الخلفيات الفكرية الناجمة عن تناولها لهذا الإشكال على المستوى العالمي؟

---

*ـ باحثة في الفلسفة السياسية المعاصرة ـ جامعة تونس المنار.تونس.

*ـ فيلسوفة أميركية معاصرة (1947)، تعمل في المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية ولها عدة مقالات في الفضاء العمومي.

قبل إمعان النظر في كيفية تناول ابنة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت لقضية النسوية، والكشف عن الفضائل الكامنة خلف تناول هذه المسألة، وتبيان ضروب الإضافة القيّمة التي أثْرَت بها دراسات الجندر على وجه الخصوص والفلسفة السياسية المعاصرة بصفةٍ عامة، توجب علينا أن نولي أنظارنا جهة التذكير بأهم الموضوعات الفلسفية السياسية التي شغلت تفكيرها شأن موضوع العدالة والفضاء العمومي، والنظرية النسوية التي تمثل مدار بحثنا على وجه الخصوص. فكيف تمكنت فريزر من الإلمام بمثل هذا الإشكال العويص؟

عديدة هي الإشكالات التي يعرفها المجتمع الأميركي كالعنصرية والاستغلال والازدراء والنسوية، لذلك يتعذر الإلمام بها دون فهم ومعاينة الحركات الاحتجاجية التي تجوب الشوارع الأميركية وتطالب بحقوقها المغتصبة علنًا من أجل معانقة التحرر الذي يُعدّ مطلبًا مشروعًا لكلّ من تعرض للظلم بشتّى ضروبه المختلفة والمتعدّدة. فلم يعد خافيًا على أحدٍ ما حظيت به قضية النسوية من اهتمامٍ واسعٍ في الفلسفة السياسية المعاصرة، ما جعلها ترتقي إلى مرتبة القضايا الكونية بامتيازٍ، إذ لم تعد تنحصر في مجرد الأحاسيس السيكولوجية الذاتية وانتهت تلك الدراما التي تجبر النساء على القبول بالتبعية والضعف أمام الرجل إلى الانخراط في النضالات الاجتماعية من أجل الاحتجاج على واقعهن.

يندرج اهتمام فريزر بالنظرية النسوية في إطار اهتماماتها الكبرى بالفلسفة السياسية، وقد ساهمت عدةُ عواملَ شخصية تكمن خلف ميولاتها السياسية والفكرية باعتبارها مناضلةً يساريةً ومفكرة، وعواملُ ظرفيةٌ متعلقةٌ بالمناخ الاجتماعي والسياسي للولايات المتحدة الأميركية في تغذية هذا الاهتمام. لذلك احتلت هذه المسألة مكانةً هامةً في تفكيرها الفلسفي، فاجتهدت لتشخيص الواقع الراهن للنساء داخل فضاء المجتمعات الغربية المعاصرة من أجل إيجاد صيغ عملية تنقل النساء نحو أفق أفضل.

هذا وقد تنامى الحديث عن حراك النساء في المرحلة الراهنة للإنسانية المعاصرة، لذلك توجّب علينا تناول المسألة من زاوية الممارسة الملموسة وذلك من خلال قراءة فريزر لهذا الإشكال. حيث نجد فريزر تعمل جاهدةً على إرساء نظريةٍ نسويةٍ معياريةٍ، لذلك تعلن منذ السطور الأولى لكتابها **ثروات النسوية: من رأسمالية الدولة إلى الأزمة النيوليبرالية** على أن هدفها الأساسي يكمن خلف البحث عن العدالة بين الجنسين وإرساء الديمقراطية الجنسية، «هدفنا هنا هو التحقق من

أي تفاهماتٍ في الفكر والروح والهيمنة الذكورية، وهي التفسيرات المتصلة بالعدالة بين الجنسين والديمقراطية الجنسية، التي من المرجح أن تكون المفاهيم المتصلة بالمساواة والاختلاف هي الأكثر نجاعةً للارتباطات المستقبلية»[1] .

وقبل الخوض في غمار هذه النظرية النسوية المعيارية التي تسعى فريزر إلى تجسيدها على أرض الواقع الفعلي للمجتمع الأميركي بصفة خاصة والغربي في عموميته، تبسط لنا رائدة الحركة النسوية من خلال كتابها الهام «**ثروات النسوية**» تاريخ الحركة النسائية الأميركية منذ ستينات القرن الماضي في ثلاثة أطوارٍ كبرى. حيث جاء الطور الأول في شكل قوة تمردٍ تسعى إلى القضاء على الظلم بين الجنسين؛ أي البحث عن المساواة الاجتماعية. وبحث الطور الثاني في إشكال الهوية الاجتماعية. وأما الطور الثالث فقد تمحور حول الظلم الاقتصادي الذي جسدته المركزية الذكورية المتأصلة في النظام الرأسمالي الليبرالي الذي زاد من معاناة النسوية.

أ - المساواة الاجتماعية بين الجنسين

ولئن كان الميز العنصري بين الجنسين هو الدافع الأساسي الذي حفّز النساء على الحراك الاجتماعي من أجل المطالبة بالمساواة الاجتماعية بينهما، فإن فريزر تدعو إلى التعرف على هذا الإشكال من جهة أنه يشتمل على بعدين أساسين: تمثل الأول في الجانب السياسي الاقتصادي الذي لخصته في إعادة التوزيع، وتمثل البعد الثاني في الجانب الثقافي المتحور أساسًا حول بحث النساء على الاعتراف بهن. وبذلك تدعونا فريزر من خلال كتابها المذكور آنفا إلى البحث في ما تسميه بحاجة الحركة النسوية إلى خطابات تعبّر من خلالها عن احتياجاتها.

ولكي نقف على مناحي التطور الفكري لرائدة الحركة النسوية علينا أن ننطلق من موضوعٍ نسويٍّ هامٍّ أخذته فريزر على عاتقها وجعلت منه منطلقها الأول ضمن قراءتها للأسس الكامنة حول نشأة الموجة الأولى للحراك النسوي، والذي تمحور أساسًا حول التقسيم الجنسي للعمل الذي يُقصي المرأة من فضاء العمل ويجعلها مجرد تابعةٍ للرجل. وبالتالي يميز بين المجال الخاص(المنزل) والمجال العام (العمل) وما يترتب عن ذلك من هيمنةٍ ذكوريةٍ ترى في الأنثى القصور والعجز عن

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.2.

القيام بأعمالٍ خارج نطاق المنزل، وهو ما يولد الحقد والضغينة لدى العديد من النساء، ولا أدلَّ على ذلك من نشأة هذه الحركات النسوية المتمردة على النواميس التي وضعها المجتمع الذكوري. وحول مفهوم الميز الجنسي تقرّ فريزر بأنه يمثل «فئة ثنائية الأبعاد، تشتمل على جانبٍ سياسيٍّ اقتصاديٍّ يجذبها نحو إعادة التوزيع وجانبٍ ثقافيٍّ يجذبها نحو الاعتراف بها»[1] . فكيف استطاعت فريزر أن تجسد لنا هذا التحدي الجديد الذي راهنت عليه النساء داخل مجتمعٍ يريدها تابعةً للرجل لا فاعلةً مثله؟

هذا وتشير فريزر إلى أن الحركة التمردية التي اتخذتها النساء منذ ستينات القرن الماضي في شكل حراكٍ نضاليٍّ ضدّ خضوع الأنثى للذكر، قد جاءت كردّ فعلٍ عن شعورها بالظلم الذي يفرضه عليها المجتمع الذكوري في مرحلة الرأسمالية الكلاسيكية، وقد انصب اهتمامها بالعائلة الذكورية الحديثة والمقيدة أي العائلة التي يقوم فيها الرجل بدور العائل ويختصر دور المرأة فيها على القيام بالأعمال المنزلية وتربية الأطفال.

إنّ مسعى فريزر يكمن خلف الكشف عن الظلم الجنسي الذي وضعه المجتمع الذكوري على شاكلة قوانينَ اجتماعيةٍ معمّمةٍ على المجتمعات الغربية، وترك الأنثى تتخبّط في المعاناة النفسية جراء الظلم والحيف المسلط على كيانها. ومن أجل تخطي هذه المظالم تذهب فريزر إلى البحث عن حلولٍ عمليةٍ تستوفي شروط الحياة الإنسانية العادلة بين الجنسين.

وعن تبعية النساء تُقرّ فريزر بأن الفصل البنيوي الذي ساد المجتمع الرأسمالي، والذي ميز بين العمل العام أي المأجور والعمل الخاص مثل أعمال الرعاية وهو تقسيمٌ جنسانيٌّ قد عمّق من معاناة النساء من جهة ومن جهة أخرى قد أثر سلبًا على المشاركة الفعالة للجنسين في الحياة الاجتماعية وزاد من تفقير بنية المجتمع.

ومن أجل إيضاح هذا الظلم الجنسي تعود فريزر إلى النظرية النقدية مع ممثل جيلها الثاني هابرماس بصفة خاصة، والذي يبدو في نظرها قد تجاهل إشكال النساء ضمن حديثه عن التحول البنيوي للفضاء العمومي، ولم يبدِ أي اهتمام لهذا الموضوع عاى الرغم من أنه اهتم بمقولة الفضاء العمومي وما اكتنفه من إحراجاتٍ متعددةِ المدى ضمن مجمل اهتماماته المبكرة بالفلسفة السياسية.

---

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.222.

ومن أجل الكشف عن تصور هابرماس الفلسفي حيال إشكال عدم المساواة بين الجنسين بدول الرفاه، تقرّ فريزر بأنه لم يكن يولي أي اهتمامٍ لقضايا النسوية، بل إنه سكت عنها وحصرها في النوع الاجتماعي والحماية الاجتماعية، وبالتالي تظلّ المرأة مجرد خاضعةٍ للرجل لا فاعلة مثله في تصور هابرماس، ولتبرهن على ذلك نجدها تكتب في القسم الأول من كتاب **ثروات النسوية** ما يلي: «وعلاوة على ذلك، فإن قراءة هذه الروابط الدالة على الفوارق بين الجنسين لها بعض الآثار النظرية الهامة، باعتبارها تكشف أن هيمنة الذكور جزء لا يتجزأ من الرأسمالية الكلاسيكية، داخل الهيكل المؤسسي لهذه التركيبة الاجتماعية، التي يتم تفعيلها عن طريق أدوار الجندر. يلي ذلك هيمنةٌ تبدو غير مدركةٍ بصيغةٍ سليمةٍ تمثل الحالة المتبقية من عدم المساواة ما قبل المرحلة، بل هي في الواقع حديثة بالمعني الحقيقي لدى هابرماس، باعتبارها تقوم على فصل العمل المأجور ووضع الأنثى المقتصر على تربية الأطفال والأعمال المنزلية»[1].

وعلى الرغم من التلمذة الفلسفية بينهما إلا أن ذلك لم يثنِ فريزر على انتقاد أستاذها هابرماس، من خلال إقرارها بأنه لم يُعرْ أيّ اهتمامٍ لقضايا النسوية في دول الرفاه، بل إنّه صمت عنها وتناولها تناولاً ذكوريًّا برجوازيًّا غير منصفٍ حصرها في النوع الاجتماعي والحماية الاجتماعية، لذلك انتقدته في عدة مناسباتٍ وأقرت علنا بصمته عن تناول هذه القضية الحارقة.

وفي محاولتها لدراسة موضوع الميز الجنسي الذي يضع الأنثي في خانة الأعمال المنزلية وتربية الأطفال ويجعل من الذكر العائل الوحيد للأسرة، تذهب فريزر إلى البحث في أهم البدائل التي طالبت بها التحركات النسوية ضمن نضالاتها معتبرةً أنه يجب تحقيق العدالة بين الجنسين، وذلك لا يكون ممكنا إلا من خلال تمكين المرأة من ولوج عالم العمل وجعلها تتوافق مع المعايير الذكورية في هذا العالم. هذا بالإضافة إلى ضرورة تشريك الرجال بصورةٍ عادلةٍ في أعمال الرعاية ما يساهم في تجاوز النظرة الدونية للمرأة التي تجعلها حبيسة البيت وأعماله وتثنيها من النشاط الإنتاجي الاقتصادي الموكول للرجل، وترى بأن ذلك سيفضي حتمًا إلى اختفاء الميز الاقتصادي والرمزي بين الجنسين .

صحيحٌ أنّ فكرة الهيمنة الذكورية تبدو متجذرةً داخل هذه المجتمعات الرأسمالية الكلاسيكية،

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.38.

والتي تتجلى خاصة من خلال تقسيم الأعمال التي يرسمها التفكير الذكوري للحياة من خلال الصورة التي أرادها الرجل لنفسه والمتجسدة في بحثه عن عملٍ خارج نطاق البيت بمقابلٍ ماديٍّ لكي يعيل به أسرته، وتقابله في الخانة المعاكسة الصورة التي أرادها للأنثى والتي حصرها في أعمال المنزل كأعمال الرعاية مثلاً دون الحصول على مقابلٍ ماديٍّ. ويبدو هذا التقسيم للأدوار في نظر فريزر غيرَ توافقيٍّ بين الجنسين باعتباره ساهم في تفقير عدة نساءٍ، لذلك تدعو إلى ضرورة إرساء خطابٍ يعبر عن الاحتياجات الاجتماعية داخل فضاء المجتمع الغربي المعاصر الذي يقوده التوجه الذكوري إلى الظلم المبني على الفوارق الجنسية. كما ترى أن الحديث عن الحاجة صار بمثابة السمة الثقافية والسياسية المميزة لدول الرفاه.

في هذا السياق، ترى فريزر أن الميز الجنسي لم يتوقف عند تقسيم الأعمال بين المجال العام والخاص، بل تعداه إلى ما هو أعوص بكثير من ذلك وهو ما تجلى من خلال بروز عدة أشكالٍ سلطويةٍ كبلت حرية النساء ومنعت فكرة تجسيد المساواة بينهما، لعل أهمها ما تجلى في ظاهرة العنف، شأن العنف الزوجي كواقعة الاغتصاب الزوجي التي تساهم في تعميق معاناة المرأة وتجعلها تعاني العنف والقهر جراء الميز الجنسي الذي وضعه المجتمع الذكوري.

وضمن مجمل حديثها عن الاحتياجات الاجتماعية التي يعاني منها العديد من أفراد المجتمعات الغربية وخاصةً النساء أقرت فريزر بأن «مناقشة الحاجات لم تكن دائماً بارزةً في الثقافة السياسية الغربية؛ فقد اعتُبرت في كثير من الأحيان مناقضة للسياسة ووضعت على هامش الحياة السياسية»[1]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، من الذي سينصف أولئك الذين يعانون من المظالم شأن الحركات النسوية التي تتكبد معاناة واسعة النطاق جراء الفصل بين الجنسين وما ترتب عنه من انتهاكاتٍ اجتماعيّةٍ عميقةٍ أفضت بها إلى الألم الجسدي والنفسي المرير شأن واقعة التحرش الجنسي، والاغتصاب الزوجي، والاغتصاب في الموعد الغرامي، والاغتصاب عند التعارف، والفصل بين الجنسين في سوق الشغل؟

من هنا تخلص فريزر إلى القول بضرورة إرساء خطاباتٍ تعبر بها هذه الفئة عن احتياجاتها

[1]-Fraser Nancy, LA LUTTE POUR L'INTERPRETATION DES BESOINS EBAUCHE D'UNE THEORIE CRITIQUE FEMINISTE ET SOCIALISTE DE LA CULTURE POLITIQUE DU CAPITALISME TARDIF, dans QU'EST-CE QUE LUTTER POUR LA RECONNAISSANCE ? sous la direction de Estelle Ferrarese, le bord de l'eau, Paris, 2013, p.42.

باعتبار أن حاجة المرأة لمثل هذه الخطابات أصبح ضرورةً قصوى لا غناء عنها، كما أنه يمثل من الواجهة الأخرى شكلاً من أشكال المقاومة التي تدافع بها النسوية عن وضعها المزري الذي أحالها عليه المجتمع الذكوري ونظر إليها من زاوية الميز الجنسي وجعلها تتخبط في المعاناة واللا معنى.

وما لا شك فيه، أن هذه المعاناة لم تُقلّلْ من عزائم وإرادات الحركة النسوية، بل دفعتها إلى النضال ضدّ الظلم الجنسي المسلّط ضدّها، وهذا ما رصدته فريزر من خلال نجاح النساء -ضحايا العنف- في مرحلة السبعينات، وكيف جعلن من العنف المنزلي سؤالاً له شرعيته السياسية «في خطبهن، لم تكن النساء -ضحايا العنف- مهتمات كضحايا فرديين ولكن كناشطات نسويات محتملات ينتمين إلى مجموعة مؤلفة سياسيًّا».

وضمن مجمل بحوثها عن الواقع الراهن للنسوية، تذهب فريزر إلى البحث في خطابات الاحتياجات والعوائق المعرفية والأخلاقية المتصلة به من أجل العثور عن حلولٍ تنصف هؤلاء الذين يعانون التهميش والميز العنصري داخل فضاء المجتمعات الرأسمالية المتأخرة، متخذةً من الولايات المتحدة مثالاً في عدم الإيفاء بتحقيق احتياجات مواطنيها، وترى ضرورة تأسيس خطاباتٍ تكون بمستطاعها التكفل بمعالجة واقع الاحتياجات المعبرة عن النقص الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والمحلي.

ومن أجل التصدي لواقع النقص والحرمان، تذهب فريزر إلى ضرورة الاعتماد على خطابات الاحتياجات من أجل تجسيد واقع المطالبات بالحقوق على أرض الواقع باعتبار أن «الخطاب حول الاحتياجات لا يبرز دائما في الثقافة السياسية الغربية(...)على الرغم من أن المجتمعات الرأسمالية المتأخرة/ لدولة الرفاه، تمأسس خطاب الاحتياجات كمثل رائد للخطابات السياسية»[1]. وذلك من أجل إيضاح واقع التغيرات الاجتماعية الديمقراطية بصورةٍ عادلةٍ عبر تجسيد خطابٍ تحرريٍّ للخطاب حول الاحتياجات.

وما تجدر ملاحظته هو أن فكرة الميز الجنسي لم تتوقف عند حدود تقسيم الأعمال بين الجنسين، بل تعدته حتى إلى المجال الثقافي، وزرعت فيه عدة إخلالاتٍ مرضيةٍ زادت من تعميق

[1] - Fraser Nancy, LA LUTTE POUR L'INTERPRETATION DES BESOINS EBAUCHE D'UNE THEORIE CRITIQUE FEMINISTE ET SOCIALISTE DE LA CULTURE POLITIQUE DU CAPITALISME TARDIF, dans QU'EST-CEQUE LUTTER POUR LA RECONNAISSANCE ? sous la direction de Estelle Ferrarese, le bord de l'eau, Paris, 2013, p.42.

معاناة النساء، لذلك راهنت فريزر على ضرورة ولوج هذا المجال محاولة مراجعته نقديًّا من خلال النظر في حدوده من جهة وفي إمكانية إصلاحه من جهةٍ ثانيةٍ.

على هذا الأساس، فإن مقاربة فريزر لظاهرة الميز الجنسي داخل البلدان الغربية تُعمّق من اهتمامها بحقوق النساء المغتصبة، وبالعدالة كمطلبٍ معياريٍّ وهذا ما يدفعها أيضًا إلى فهم وضعية النساء المظلومات لا فقط من جهة ما يحتجن أو ما يعانين من ظلمٍ، بل على جهة ما يستطعن بلوغه لتجاوز واقعهنّ المزري.

ب- تفقير الهوية النسوية

وفي محاولتها لدراسة موضوع النساء، وحقوقهن، وما اكتنفه من سيطرةٍ عمياءَ عليهن في مختلف المجالات وخاصةً الثقافية منها، ترى فريزر ضرورة تناول إشكال الهوية النسوية، وتُقرّ بأنه بات من الضروري الاعتراف بهوية المرأة. ولكن كيف جاز لها ولوج هذا المجال والحال أن الهويات الاجتماعية تبدو في نظرها معقدةً ومركبةً جذريًّا؟ بحيث لم يعد الإشكال مرتبطًا بالنضال ضدّ الميز العنصري بين الجنسين، الذي وضع الأنثي في دائرة الأعمال المنزلية، وأوكل للرجل دور الإعال، بل تجاوزه إلى البحث عن هويةٍ جندريةٍ حرةٍ، وبذلك لم يعد الأمر يتعلق بالبحث في المظالم الجنسية التي لحقت النساء بقدر ما تعلق بالبحث العميق عن سبل فهم تحول الهويات الاجتماعية التي تبدو في نظرها معقدة ومتغيرة ومبنية بشكلٍ تبادليٍّ.

تبدو الهوية الجندرية في نظر فريزر معقدةً ومتغيرةً، وترى ضرورة الاعتراف بهوية النساء في مجتمعٍ ذكوريٍّ يُقصي المرأة انطلاقا من الميز الجنسي بينهما، وهو حاصل ثقافاتٍ ومراحل تاريخية متعددةٍ كرست هذا الميز العنصري بينهما في المجال الثقافي أيضًا. وهذا ما دفعها إلى القول بحاجة النسوية إلى نظرية خطابٍ.

إنّ ما يسترعي الانتباه في المنحى الفكري الذي نهجته فريزر ضمن حديثها عن خطابات الاحتياج هو نقدها المتواصل لإشكال الميز الجنسي الذي مهد الأفق لظهور عدة احراجاتٍ اجتماعيةٍ أمام النساء، وجعلهن في معاناة واسعة النطاق، لذلك تقترح إبدال النموذج التوزيعي بنموذج التواصل الإيجابي ما بين الجنسين، وهو نموذجٌ يبدو في نظرها جيدًا باعتبار أنه يراعي الفوارق بين الجنسين. ولتبرهن عن كلامها هذا تتخذ من النساء ضحايا العنف المنزلي مثالا على

النموذج التوزيعي للأعمال الذي جسده المجتمع الذكوري بين المجال الخاص (المنزل) والمجال العام (العمل). لذلك تدعو في الفصل الخامس من كتابها "ثروات النسوية" إلى حاجة الحركة النسوية إلى إنشاء نظرية خطابٍ، وذلك من أجل دمج مفاهيم الخطاب كما هو الحال لدى فوكو، بورديو، بختتين، غرامشي ولاكان. ولكن فيم ستخدم نظرية الخطاب الحركة النسوية؟

ضمن حديثها عن حاجة النسوية لنظرية الخطاب، ترى فريزر بأن هذه النظرية ستساعدنا في فهم عدة نقاطٍ هامّةٍ متصلةٍ بالمجال الثقافي، حيث شملت النقطة الأولى موضوع الهويات الاجتماعية وكيف تتحول وتتغير مع الزمن. ومن أجل فهم هذه النقطة تؤكد على أهمية الحوار لتجاوز معانيها المعقدة. لذلك تقول» لكي تكون لديك هويةٌ اجتماعيةٌ، لتكون إمرأةً أو رجلاً، على سبيل المثال، فقط هو العيش والعمل تحت مجموعة من الأوصاف»[1].

ومن ثمة تقر فريزر بأن الأجساد غير كافية للكشف عن الأوصاف، حيث لا يكفي الإلمام بالبيولوجيا أو بعلم النفس لفهم كيف تتشكل الهوية، بل يتوجّب على المرء دراسة الممارسات الاجتماعية المحددة تاريخيا والتي من خلالها يتم إنتاج السمات الثقافية المميزة للنوع.

ضمن هذا المستوى، تقف فريزر موقفًا نقديًّا حيال موضوع الهويات الاجتماعية التي تبدو في نظرها جدّ معقدة، حيث ترى أنه لا توجد إمرأةٌ بالمعايير نفسها كأن نقول على سبيل المثال: إمرأةٌ بيضاءُ يهوديةٌ من الطبقة المتوسطة، أو مثليةٌ، أو اشتراكيةٌ، أو أمٌّ، باعتبار أن كلّ الناس يتحركون في سياقاتٍ اجتماعيةٍ مختلفة. ومن ذلك تقر بأن الهوية الاجتماعية لكل فرد تتشكل وفق السياق الذي يتحرك فيه. وهذا ما دفعها إلى الإقرار بأن الهويات الاجتماعية للأفراد متغيرةٌ بتغير الزمن وليست ثابتةً، وهذا ما سيتيح لنا فهم كيفية تشكل المجموعات الإنسانية وتفككها ضمن واقع اللا مساواة.

تُقرّ فريزر أن لنظرية الخطاب دوراً فعّالاً باعتباره يساهم في فهم الهيمنة الثقافية على النساء، وترى فيه المساهمة الفعالة في فتح المجال نحو التغير الاجتماعي التحرّري ضدّ الممارسة السياسية للظلم. ومن ذلك فإن إصرارها خلف إرساء هذه النظرية يكمن من إيمانها العميق بضرورة تغيير واقع النساء في ظل تنوع الهويات الاجتماعية المميزة للنساء، خاصةً وأنّ المرأة أصبحت نوعاً اجتماعيًّا مميزاً بهويته الاجتماعية الخاصة. لذلك تؤكد أن مفهوم الخطاب

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.140.

سيسمح بفحص الهويات والجماعات وسيفضي إلى التطور الثقافي للنساء.

إذا أولينا أنظارنا كرّةً أخرى جهة الإلمام بالرهانات العملية لدراسة فريزر للنظرية النسوية، وذلك من خلال العودة لكتابها الهام «**ثروات النسوية**»، فسوف يتضح لنا طموحها الفكري الكامن خلف حديثها عن حاجة الحركة النسوية لنظرية الخطاب، من خلال معاينتها لمختلف التحولات التي عصفت بالمجال الثقافي خاصةً في مرحلة الثمانينات من القرن العشرين، حيث انخرطت عدة مناضلاتٍ سياسياتٍ في تحركاتٍ اجتماعيةٍ مطالبةٍ بالاعتراف بهوية المرأة، كما هو الشأن في الاعتراف بهوية الرجل.

بلغةٍ فيها الكثير من الحسرة، تُقرّ فريزر أن الإشكالات المتعلقة بالهويات النسوية وما اتصل بها من احراجاتٍ كبرى كالإقصاء والتهميش والازدراء الموجه ضدّ النساء داخل المجتمع الأميركي لم تتقلص بعد، وتعلن كذلك بأن الحراك الثقافي الاحتجاجي داخل شوارع هذا البلد لم يدرك بعد مطلبه الأساسي. ومن أجل تجاوز هذه الإشكالات تراهن فريزر على ضرورة المطالبة بالاعتراف بالهوية الجندرية.

يكشف لنا اهتمام فريزر بالمجال الثقافي للنساء عن إيمانها الكبير بضرورة تجاوز معاناة النساء إذا ما تم الاعتراف بهن كجزءٍ فاعلٍ في المجتمع، وذلك لأن حضور عنصر الاعتراف في الممارسات الاجتماعية سيساهم في إزالة الفروق النوعية التي وضعها المجتمع الذكوري من أجل السيطرة على النساء وجعلهن تابعاتٍ لا فاعلاتٍ. ومن ذلك تُقرّ بضرورة الاهتمام بهذا المجال اهتمامًا واسعًا خاصةً وأن الدراسات الثقافية والاجتماعية التي تُجسّدها وسائل الإعلام تبدو في تقديرها غيرَ كافيةٍ لمجابهة الواقع الاجتماعي المعاصر الذي تجتاحه التوترات الاجتماعية باستمرار.

ج: الظلم الاقتصادي حيال النساء

ومن أجل فضح وتعرية الغطرسة الرأسمالية في مرحلتها النيوليبرالية، تذهب فريزر إلى البحث في أشكال النضالات التي تخوضها الحركة النسوية من أجل المطالبة بالاعتراف، وترى بأن هذا التحول من المطالبة بإعادة التوزيع إلى المطالبة بالاعتراف جاء على خلفية الظلم الذي جسدته الرأسمالية العدوانية بقيادة الولايات المتحدة في شكل لا مساواةٍ اقتصاديةٍ بين الجنسين. وحتى تتمكن النساء من تجاوز هذه المظالم الاقتصادية تقترح فريزر ضرورة التفكير مجددًا في مسألة

الاعتراف.

هكذا تصل فريزر إلى أن المطالبة بالاعتراف في المرحلة الراهنة للمجتمع الأميركي صارت ضرورةً قصوى خاصةً أمام تزايد الظلم الاجتماعي، لذلك تبحث عن العدالة الاجتماعية عبر تجسيد الاعتراف وترى بأنه:«في عالم اليوم، تبدو المطالبات من أجل العدالة الاجتماعية في تزايدٍ وهي نوعان: أولاً، والأكثر درايةً، هي المطالبة بإعادة التوزيع،(...)، ومع ذلك، فإننا نواجه اليوم بشكلٍ متزايدٍ النوع الثاني للمطالبة بالعدالة الاجتماعية في «سياسة الاعتراف». هنا يبرز الهدف، في شكله الأكثر قبولاً، هو عالم تختلف فيه الكلمات الصديقة، من حيث الاستيعاب إلى الأغلبية أو المعايير الثقافية السائدة فلم يعد ثمن الاحترام على قدر المساواة. ومن الأمثلة على ذلك نذكر المطالبات بالاعتراف في وجهات النظر الميزة العرقية، «التمييز العنصري»، والأقليات الجنسية، فضلاً عن الاختلاف بين الجنسين. هذا النوع من المطالبة قد جذب مؤخرًا مصلحة الفلاسفة السياسية، علاوةً على ذلك، فإن بعضهم يسعى لتطوير نموذجٍ جديدٍ من العدالة ويضع الاعتراف في داخلها»[1]

وبالعودة إلى كتابها العمدة «**ثروات النسوية**»، تسلط فريزر الضوء على واقع الحركات النسوية في العقد الثامن من القرن العشرين متجهةً نحو البحث في الحراك المُطالب بالاعتراف بهوية المرأة. وفي خضم هذا المسعى الكبير الذي دفع بفريزر نحو تطوير النظرية النسوية وجعلها قابلة لإستيعاب نظرية الاعتراف، ستعمل رائدة الحركة النسوية على معاينة أهداف النساء انطلاقًا من المطالبة بإلغاء الفوارق بين الجنسين والتركيز على العمل والعنف وكذلك على الصراعات بين الجنسين بشكلٍ متزايدٍ وما ترتب عن ذلك من إخضاع الصراعات الاجتماعية للنضالات الثقافية، وسياسات إعادة التوزيع لسياسات الاعتراف. هذا وترى فريزر بأن «النظرية الحديثة للنوع الاجتماعي تعكس تحوّلاً أوسعَ في قواعد عملية صنع المطالبات السياسية»[2] بحيث أصبحت المطالبة بالاعتراف مطلباً أساسيًّا وتعددت المطالبات بضرورة الإقرار بالتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والاستقلال الوطني.

إن ما يسترعي الانتباه في مطالبة فريزر بضرورة تجسيد سياسة الاعتراف الضامنة للاحترام والتقدير الضروري للنساء، وبالتالي إبعاد جل الممارسات التي تخدش من كرامتهن وتحط من

[1]- Fraser Nancy and Honneth Axel , Redistribution or Recognition?, **translated by Hoel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London. New York, Verso, 2004, p.7.**

[2] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**, New York, Verso, 2013, p.061.**

قدرتهن على الفعل الإيجابي في المجتمع، باعتبار أن النساء حين يتعرضن إلى الظلم والإساءة قد يتعرضن إلى الرفض من المشاركة المنصفة في الفعل الاجتماعي، ما يجعل من حصولهن على الاحترام والتقدير الضروريين في غاية من الصعوبة داخل هذا الاصطفاف العمودي الذي وضعه المجتمع الذكوري ولم يشارك النساء أصلاً في بنائه، إن ما يسترعي الانتباه هو دفعها المتواصل نحو تجسيد مبدأ الاعتراف الذي بمستطاعه أن يلزم الرجل أخلاقيًّا على ممارسة شروط التفاعل المنصف بين الجنسين.

وفي قراءتها للحراك النسوي الراهن، تذهب فريزر إلى القول بأنّ «التحول إلى الاعتراف هو امتداد للنضال الجندري وفهمًا جديدًا للعدالة الجندرية»[1] وهنا تصل إلى فكرةٍ محوريّةٍ مفادها أنّ النضال النسوي تجاوز المطالبة بالعدالة الجنسية والقول بإعادة التوزيع ليتجه نحو المراهنة على الاعتراف بالهوية والفروق الجندرية وربما التوصل إلى نموذجٍ أوسع، وأكثر ثراءً يشتمل على إعادة التوزيع والاعتراف معًا.

ومع تصاعد وتيرة النضالات النسوية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة، تتجه فريزر إلى تقويض إمكانية تواجد مقولة الاعتراف بمفردها لتضيف إليها مقولة إعادة التوزيع، وتراهن في الآن ذاته على ضرورة تواجد الضربين معًا: أي إنّه لا اعتراف بدون إعادة توزيعٍ. معتقدةً أن إرساءهما معًا بإمكانه أن يساعد على إرساء منظومة العدالة الاجتماعية ما بين الفئات المختلفة للمجتمع الواحد.

ولكي لا تنحرف المطالبات النسوية عن مقاصدها، تُشدّد فريزر على أن الواقع النسوي يحتاج إلى مقاربةٍ بديلةٍ لمفاهيمَ الجنس والعدالة خاصة وأن النساء يعانين من سوء توزيعٍ جنسيٍّ، ومن ذلك تراهن على ضرورة المطالبة العلنيّة بإعادة تعريف هويتهم الجماعية حتى يتمكن من اكتساب احترام وتقدير المجتمع وذلك من خلال المطالبة بسياسة الاعتراف وإقامة علاقةٍ ايجابيةٍ بالنفس، وتُقرّ بأن ما يتطلب الاعتراف ليس الهوية الأنثوية ولكن وضع المرأة كشريك كامل في التفاعل الاجتماعي.

تقف فريزر عند قضيةٍ في غايةٍ من الأهمية تتعلق بوضع المرأة الثقافي داخل المجتمعات الغربية المعاصرة في عموميتها والمجتمع الأميركي على وجه الخصوص وما تتعرض له من ظلمٍ جنسيٍّ مجحفٍ عمّق من معاناتها من جهة، ودفعها للاحتجاج من جهةٍ أخرى، ومن ذلك تؤكد أن

[1] -**Fraser Nancy,** Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**, New York, Verso, 2013, p.061.**

ما يتطلب الاعتراف به ليس الهوية النسوية وإنما الاعتراف بالمرأة باعتبارها تمثل شريكًا في عملية التفاعل الاجتماعي.

كما تُقرّ فريزر أن عدم الاعتراف الجنسي كأن تُعتبر المرأة أقل شأنًا من الرجل وتستبعد عن أفق الفعل الاجتماعي انطلاقًا من الظلم الجنسي الموجه ضدّها، شأن ما تطبقه بعض القوانين الجنائية التي تتجاهل الاغتصاب الزوجي وبرامج الرعاية الاجتماعية التي تصمُ الأمهات غير المتزوجات بعدم المسؤولية الجنسية وأيضًا سياسات اللجوء التي تعتبر تشويه الأعضاء التناسلية ممارسةً ثقافيةً كبقية الممارسات الأخرى، فإن ذلك سيفضي بها إلى الشعور بالظلم والتبعية. وترى بأن هذه الممارسات ستعمق من حرمان النساء من تحقيق المساواة في المشاركة الفعلية مع الرجل، لذلك تراهن على ضرورة المطالبة بالاعتراف للخروج من وضع التبعية.

وضمن حديثها عن التبعية الجنسية وما ترتب عنها من إكراهاتٍ أرغمت عليها النساء قصرًا، فإن اهتمامها بهذا الإشكال لم يتوقف عند حدود دول الرفاه، بل نجدها تجادل أيضًا إشكال الحجاب والعلاقات بين الجنسين بشكلٍ عامٍّ في المجتمعات الإسلامية التي تمنح الرجال التفوق والتسلط على النساء وتلغي بالتالي إمكانية التكافؤ بين الجنسين. كما ترى من الزاوية المعاكسة أن ما يسمونه ختان الإناث لا يعني البتة مطالبة بالاعتراف لأنه لا يمثل في الواقع سوى تشويه للأعضاء التناسلية لذلك، تراهن على ضرورة المطالبة بالاعتراف ضمن محاور تشاركية فعلية شأن المساواة في الأجور مثلا.

ترمي فريزر إلى بلوغ أفق الاعتراف باعتباره يمثل براديغمًا هامًّا لترسيخ معايير الاحترام والتقدير والثقة بالنفس، أي باعتباره يساعد على إرساء عدالةٍ تقوم على المناصفة التشاركية بين الجنسين، وهذه المناصفة تشكل عندها الأساس النظري لإشكالية عدالة الاعتراف التي تساعد على القطع مع التبعية الجنسية وبالتالي بلوغ أفقٍ إنسانيٍّ مناصفٍ لكلا الجنسين ما يجعل من العيش فيه ممكنا دون معاناةٍ.

وتماشيًا مع ذلك، تذهب فريزر إلى المطالبة بضرورة القطع مع هذا الظلم الاقتصادي والازدراء الاجتماعي الذي صنعه المجتمع الذكوري الذي يُقلل من قدرة الأنثى على الفعل الإيجابي في المجتمع ما يعمق من معاناتها، وتراهن ضمن مبحثها الهام **ما هي العدالة الاجتماعية: اعترافٌ أم إعادة توزيعٍ** على ضرورة المطالبة بالتغيير الثقافي والاقتصادي وضمن هذا المستوى كتبت:

«تختلط المطالبات بالتغيير الثقافي مع المطالبات بالتغيير الاقتصادي وأيضًا مع مجموع الحركات الاجتماعية وفي داخل كلٍّ منها»[1].

وفي مجمل حديثها عن الظلم الاجتماعي والثقافي المبنيّ على الميز العنصري بين الجنسين داخل فضاء المجتمع الأميركي، تعمل فريزر على ضرورة التصدي لهذه المعاناة عبر بحثها الجادّ عن العدالة الاجتماعية التي تكون كفيلة باحتواء هذه المظالم الاجتماعية، إذ تقر بأنه «يمكننا حقًّا إرساء عدالة للجميع»[2].

هذا وتسعى إلى إعادة صياغة نظرية العدالة بشكل يتواءم والقضايا الراهنة للفرد المعاصر بصفة عامة والنساء بصفةٍ خاصة، داخل فضاء المجتمعات المعاصرة وربما يكمن ذلك خلف إيمانها العميق بضرورة إصلاحٍ الإشكالات المتصلة بالعدالة الاجتماعية، لذلك جمعت بين مفهومي الاعتراف وإعادة التوزيع سعيًا منها إلى البحث عن نظامٍ عادلٍ قوامه المساوة والتكافؤ بين الجنسين في جل المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وذلك من أجل التأسيس لمجتمعٍ قوامه التفاعل والتشارك بين الجنسين، خاصةً مع تزايد وتيرة الخطابات النسوية في مرحلة الثمانينات.

ومن أجل الإرتقاء بالنضالات النسوية إلى ماهو أفضل تذهب فريزر إلى الإقرار بضرورة الجمع بين سياسات إعادة التوزيع وسياسة الاعتراف، معتبرةً أن النضالات المطالبة بإعادة التوزيع لا تستطيع أن تنجح ما لم تتحد مع النضال الثقافي، أي المطالبة بالاعتراف الذي يؤثر على التوزيع ويلغي النظرة العنصرية الموجهة ضد النساء.

تحاول فريزر بلوغ الخلاص من خلال جمعها بين الاعتراف وإعادة التوزيع معتقدةً أن هذا الجمع يشكل واجهةً لمقاومة الظلم الجنسي، وبالتالي تحقيق عدالةٍ اجتماعيةٍ منصفة للنساء لأن تحقيق العدالة يتطلب الجمع بينهما من أجل إرساء مجتمع العدل. وعلى الرغم من أنها قد أقرت في عدة مناسبات بضرورة الفصل بين الضربين، إلا أنها تعود للقول بضرورة الجمع بينهما، وذلك من أجل القضاء على الظلم الجنسي والرقي بالواقع الحياتي للنساء.

وعن تطرقها لإشكال العدالة أو التكافؤ في المشاركة تقر فريزر بأنها عملت على إعادة بناء

[1] - Fraser Nancy, Qu'est ce que la justice sociale ?, reconnaissance et redistribution, Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p.16.
[2] -Ibid., p.42.

قواعد اللغة أي لغة المطالبات من الناحية النظرية وترى بأنه لا توجد عدالةٌ حقيقةً حتى ولو كانت هناك مساواةٌ. إذاً، تبدو قراءة فريزر لإشكال العدالة من خلال مطالبتها بالاعتراف الثقافي للنساء، قراءةً تحليليةً لنسق الاعتراف وجوانبه النظرية والعملية، وما يسترعي انتبهنا هنا هو بحثها الجاد عن إعادة بناء عدالةٍ متشبعةٍ بقيمٍ إنسانيةٍ، لذلك عملت على دمج مفهومي الاعتراف مع إعادة التوزيع متجاوزةً بذلك القراءات التاريخية للعدالة، ومعلنةً عن ضربٍ جديدٍ وهو العدالة الجنسية.

وضمن تفحصها للمشروع السياسي الذي تبنته الحركة النسوية المعاصرة أو ما سمته فريزر بالموجة الثانية، تُقرّ بأنّ نضالات هذه الحركة قد اتجهت نحو نقد نظام المجتمع الرأسمالي وخاصةً ضدّ الاستغلال الاقتصادي للنساء والتسلسل الهرمي للمكانة والإخضاع السياسي. لذلك قام الصراع ضدّ المظالم الجندرية وما اتصل بها من عنصريةٍ من أجل المطالبة بتغيير البنية العميقة للمجتمع الرأسمالي الجائر على حقوق النساء الاقتصادية خاصةً، كعدم المساواة في الأجور وفي فرص العمل بين الجنسين التي تجعل من النساء في معاناةٍ متعددة المشارب.

هذا وتُقرّ فريزر بأن التطورات التي عرفتها الحركات النسوية مؤخّرًا جعلتها تتحلل من قبضة الهيمنة الذكورية وما أفرزته من ظلمٍ جنسيٍّ جعلها تتخبط في المعاناة على أمدٍ طويلٍ، وترى بأنه لم يعد بمستطاعها الصمت وإخفاء مطالبها الحارقة، ولهذا فإن الحركات النسوية باتت في المرحلة الراهنة مطالبة أكثر من أي وقتٍ مضى بالدخول في تحركاتٍ اجتماعيةٍ مطالبةٍ بالصراع من أجل الاعتراف والصراع من أجل إعادة التوزيع الاقتصادي معا لكي تتمكن من إرجاع حقوقها المفتكة منها علنا.

مع إدراكها الواعي لجل المظالم التي تواجهها النساء داخل البلدان الغربية بصفة عامة والأميركية على وجه الخصوص، تراهن فريزر على ضرورة التوجه نحو المطالبة بالعدالة الاجتماعية من أجل تجاوز إشكال عدم التكافؤ بين الجنسين في فرص الشغل وفي تقسيم الأدوار ضمن السوق الاقتصادي الرأسمالي. وتدعو في الآن ذاته الحركة النسوية إلى ضرورة أن لا تتخلى عن نضالها ضد السلطة الذكورية من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ تراهن على ضرورة مضاعفة هذا النقد ضدّ النظام الاقتصادي الرأسمالي. ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن تكون هذه الدراسة وفيةً لقضية النساء في العالم؟ وهل يمكن لها أن تتطابق مع سائر نساء العالم أم إنها محدودةُ الرهان؟

نقد نظرية فريزر

وبالإستناد إلى القضايا الاجتماعية والثقافية التي طرحتها فريزر ضمن دراستها لفلسفة الجندر، تبدو هذه الدراسة خروجًا عن النمط المعتاد في العديد من المجتمعات، خاصةً وأنّها نادت بالمساواة بين الجنسين، متحديةً للأدوار الثقافية والاجتماعية التقليدية الموكولة لكلا الجنسين، معلنةً بذلك تجاوزها لثنائية المرأة والرجل إلى المطالبة العلنية بالمساواة المطلقة بينهما ضمن برنامجها البحثي الموسوم بالفلسفة النسوية. ف«حقيقة أن المرأة تابعةٌ للرجل»[1] فسرته فريزر على أنه ضربٌ من الإخفاق والاستعمار العائلي الذي حتمته هيمنة الرجال على النساء في حين أنه حقيقةٌ طبيعيةٌ ملازمةٌ للجنس البشري.

وعلى أساس بحثها عن العدالة بين الجنسين وسعيها وراء إرساء الديمقراطية الجنسية، تبدو دعوتها هذه ضربًا من الشعبوية النسوية التي تقوم على سياسة انقسام واستقطابٍ جنسيٍّ واضحةِ المعالم تضع النساء في مواجهة الرجال بتعلة الظلم الجنسي. إلا أن هذه الدعوة تتناقض مع ما بلغته الإنسانية المعاصرة من تقدمٍ ورقيٍّ فكريٍّ وحضاريٍّ، حيث إن الدعوة تبدو بنظرنا ضربًا من الشعبوية الجنسية العنصرية التي تضع المرأة في صراعٍ مستمرٍّ مع الرجل.

زد على ذلك فإنّ استمرار فريزر بتأييد الحركات النسوية المتمردة عن الواقع الراهن يعتبر في رأينا قضيةً خاسرةً، فالمساواة الجنسية التي تدعو إليها تبعث على خلق أفقٍ اجتماعيٍّ متوترٍ يرتب المواقع والأدوار جنسيًّا، والحال أن الشرع يُقرّ خلاف ذلك. ألا يُعتبر هذا ضربًا من تقديس الخصوصية والاختلاف بدلاً من التركيز على مبدأ الكرامة الإنسانية الذي أقره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

كما أن مطالبة فريزر بالمساواة بين الجنسين ضمن فضاء العمل تبدو متناقضةً بين الموجود والمنشود، حينما تُقرّ بأن النساء والرجال متماثلون ولا داعي للتمييز بينهما انطلاقًا من الجنس، فإنه يتوجبُ على المرأة أن تكون قادرةً على تمثيل الرجل في الأعمال الموكولة إليه حينما أقرت بضرورة حضور المرأة «كشريكٍ كاملٍ في الحياة الاجتماعية، باعتبارها قادرةً على التفاعل مع الرجل كندٍّ»[2].

[1] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.82.
[2] -Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.961.

وهذا ما دفعنا إلى التساؤل مجدّدًا، فإذا كان بإمكان كلاهما تبادل الأدوار ضمن مجال العمل فما الداعي إذاً لمثل هذه المطالبة؟

وعلى الرغم من مراهنة فريزر على ضرورة تبادل الأدوار بين الجنسين سواءً في أعمال الرعاية أو في مجال العمل، إلا أن هذا الرهان ظلّ مبتورًا خاصةً وأنّها وجهت اهتمامها الواسع إلى وجود المرأة في عالم الرجل وأهملت وجود الرجل في عالم المرأة، وهذا ما يبرهن على نظرتها الضيقة التي أوكلت اهتمامها الكبير للأعمال التي ينجزها الرجل وأحطت من شأن الأعمال التي تؤديها المرأة ضمن الفضاء الإنساني الذي تتحرك ضمنه.

فما يعاب عليها أيضًا هو تركيزها العميق على الجانب الاقتصادي في حياة المرأة أكثر من الجانب الأخلاقي الذي كان من المفترض أن توليه اهتمامًا واسعًا، خاصة وأن قضية النسوية تقتضي هذا الاهتمام الخاص بمجال الأخلاق باعتبار أن ما طالبت به يستهدف الأخلاق بدرجةٍ أولى.

كما تبدو الحلول التي قدمتها فريزر ضمن قراءتها لقضية النسوية قصيرةَ الأمد وجوفاءً من العمق، وذلك لأنها ترى في الميز الجنسي ضربًا من الاضطهاد المجتمعي لا وضعًا طبيعيًّا أقرّه الخالق الذي خلق الكون مبنيًّا على الاختلاف والتباين بين الجنسين ليكون سببًا للتكامل مع بعضهما البعض. فمن سنة الله عزّ جلّ أنه لم يخلق موجودًا مستغنيًا عن الآخر المختلف عنه، بل وضع في ذلك الاختلاف نظامًا شاملاً متكاملاً، حيث إن هذا التمييز الذي أفرزته الطبيعة لا يفضي إلى القول بوجود طائفيةٍ أو تراتبيةٍ بين الجنسين بقدر ما يفضي إلى التكامل والانسجام. وهذا ما أقره القرآن الكريم ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾[1].

إن الإقرار بوجود فوارقَ واختلافاتٍ بيولوجيةٍ وفيزيولوجيةٍ بين الجنسين لا يعني البتة القول بأفضلية جنسٍ على آخرَ، ولكن ذلك يفضي إلى القول بالتكامل بينهما، ما يعني أنهما يتمايزان ولاينفكّ أحدهما عن الآخر، لأن كلّ فردٍ منهما يُكمل الآخر ويُتمّمه في وحدةٍ طبيعيةٍ تعتبر أساس تكون واستمرار المجتمع الإنساني. وتتفاوت الأدوار الموكولة إلى كلا الجنسين وتختلف من بيئةٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ إلى أخرى، ومن ذلك تكون هذه الأدوار نتيجةً لظروف المجتمع ونظامه السياسي القائم، وإنه من الخطأ أن تفسر هذه الظاهرة انطلاقًا من الدين عينه والعوامل الاقتصادية.

[1]- سورة الروم: **21**.

لقد سعت فريزر من خلال دراستها لقضية النسوية إلى إرساء تماثلٍ تامٍّ بين الجنسين، ورفضت القول بوجود فوارقَ بينهما حتى تلك التي تنبع من صميم الفطرة والخلق، ولم تكتفِ بالاهتمام بهذا الإشكال ضمن الفضاء الأنغلوسكسوني فحسب، بل إنها وسّعت اهتمامها به حينما أثارت إشكال الحجاب لدى الأقلية المسلمة بفرنسا من خلال دفاعها عنه بقولها: «يجب أن تُعامل الدولة الحجاب كرمزٍ لهويّة المسلمة(...) في مجتمعٍ متعددِ الثقافات»[1]. ما يعنى أنها رأت فيه رمزًا للمرأة المسلمة وهذا يحتسب لها لا عليها.

إلا أن حديثها عن العلاقات بين الجنسين بشكلٍ عامٍّ في المجتمعات الإسلامية قد كان خلافًا لذلك حينما أقرت بأن هذه العلاقات تمنح للرجال التفوق الاجتماعي على النساء وتلغي إمكانية التكافؤ بينهما، بقولها عن «العلاقات بين الجنسين بالمجتمعات المسلمة بشكلٍ عامٍّ تُفسّرُ بصيغةِ أحاديةِ الجانب تمنح الرجال سلطة التفوق الوحيدة لتفسير الإسلام»[2] . ولعلّ هذا الاهتمام يُضمر في طياته محاولة نشر هذا التوجه الفكري بهذه المجتمعات الإسلامية التي تعترف بوجود فوارقَ بين الجنسين نابعة من الفطرة التي جُبلاَ عليها، فالشريعة الإسلامية ترى أنهما يختلفان جذريًّا ولا يتماثلان، وهذا ما تكفله الضوابط الأخلاقية والشرعية بالمجتمعات الإسلامية من خلال ما جاء في القرآن الكريم. ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾ [3].

ونظرا لطبيعة هذا الخطاب النسوي وأدواته فإنه يبدو عبارةً عن أداةٍ للهيمنة الغربية على التاريخ الإسلامي الذي يُقرّ بوجود المرأة والرجل كجنسين مختلفين سواءً في المكانة أو في الأدوار، خاصةً وأنّ دورَ المرأة الاجتماعي والثقافي وفق التصور الإسلامي لا يشكّل مجالاً للتهميش والقهر والعزلة، وإنما يرمز إلى الفعل البنّاء من خلال توسيع أنشطتها في المجتمع عبر ما تشغله المرأة من وظائفَ فعالةٍ به.

لقد تركز الجدل الغربي ضمن دراسته لواقع النساء بالمجتمعات الإسلامية حول المرأة على القرآن والحديث والشريعة، حين تم النظر إلى المرأة المسلمة على نحوٍ سطحيٍّ، واعتبرها ضحيةً

---

[1]-Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.071.

[2]-Fraser Nancy, Fortunes of feminism: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.071.

[3]- النساء: 1.

لثقافتها ولدينها. ولعلّ حديث فريزر عن العلاقات بين الجنسين بالمجتمعات الإسلامية خيرُ شاهدٍ على ذلك، فقد تغاضت هي الأخرى عن التحولات التي بلغتها النساء في العالم الإسلامي كالعديد من الحقوق التي نالتها المرأة هناك. فالوعي النسوي المرتبط بحقوق النساء بالعالم الإسلامي في الدين والمجتمع والثقافة ليس حديث النشأة، إذ تعود إرهاصاته التاريخية إلى أواخر القرن التاسع عشر، فمثلاً في تونس ولبنان ومصر ومنذ عقودٍ من الزمن أصبح بإمكان المرأة ممارسة حقّها الانتخابي بينما في بعض المناطق الأميركية مازالت بعض النساء لا تتمتعن بهذا الحق.

يبدو أن هذه الدعوة الصريحة المطالبة بتجسيد الهوية الجنسية ومكافحة التمييز الجنسي لها عدة انعكاساتٍ سلبيةٍ إيديولوجيةٍ من شأنها التأثير على الدول الغربية المتقدمة، ومن ذلك فإن هذه الدعوة تبدو دعوةً صريحةً إلى إثارة خطاباتٍ إيديولوجيةٍ تحمل في طياتها التحفيز على إثارة الصراع بين المرأة والرجل.

ولا يخفى على المتأمّل في دراسة فريزر لمسألة تغير الهويات الثقافية والذي ربطته بتغير الزمن إلا أن يُقرّ بمحدودية رؤيتها حيث إنّها تناست القول بالبيولوجيا وبعلم النفس وكذلك الانتماء الحضاري والاجتماعي في فهمها لتشكل الهوية الخاصة بالنوع حينما أقرت بأنها تتغير وتتبدل وفق السياق الاجتماعي الذي تتحرك ضمنه المجموعات الإنسانية، ويبدو أن لهذا الطرح مضاعفاتٍ كبيرةً على العلاقات الاجتماعية وكذلك على تشكيل الأسرة.

ومن منظورٍ مقارنٍ بين العالم الإسلامي والعالم الغربي فإنّ دعوة فريزر إلى تحقيق عدالةٍ جنسيةٍ تبدو جوفاء من العمق: أولاً، لأنها ركزت اهتمامها الكبير على عالم الرجل، وأهملت عالم المرأة من حيث وجود الجنس الآخر، وثانيًا تبدو هذه الدعوة من منظور الفكر الإسلامي متعارضةً والشريعة الإسلامية التي تُقرّ بالفصل بين الجنسين قصد التكامل والتوافق لا التنافر والصراع كما برهنت هي الأخرى على ذلك. كما أن موقفها هذا يحمل في ثناياه الكثير من التنظير الأجوف خاصة وأن هذه الأفكار التي نادت بها تعاني من عدم التجانس بين النظري والعملي.

كما أن موقفها من الاقتصاد وسوق العمل يبدو أنه حاملٌ لبعدٍ إيديولوجيٍّ عميقٍ من شأنه أن يدمر هذه الدول، ويحرض على الصراعات الإيديولوجية بين من يساند هذه الفلسفة ومن يعارضها فضلاً عن تكريسها لضغينة الكره بين الجنسين وزرع روح العداء بينهما وكأنهما متناقضان ومتنافران.

كما أن هذا الخطاب النسوي الذي تنادي به فريزر ما زال يعاني من القصور الذاتي، خاصةً وأنّ

مدلوله ارتبط بالنخبة النسوية الراقية والمتعلمة والبارزة في المجتمع على حساب المرأة الفقيرة والمقصية والمهمّشة من دائرة الفعل الإيجابي في الوجود.

خاتمة:

تخلص فريزر إلى الإقرار بأن الظلم الجنسي له ثلاثة أبعاد شملت المجال الاقتصادي والثقافي والسياسي، وتُقرّ أنه بإمكان الحركات النسوية اليوم أن تحارب من أجل المطالبة بنظامٍ سياسيٍّ جديدٍ متعدّدِ الوجوه أي نظامٍ ديمقراطيٍّ على جميع المستويات الحياتية، ومكرَّسٍ للتغلب على الظلم في شتّى أبعاده. وتشدد على ضرورة أن تفكر الحركات النسوية المعاصرة في بلوغ هذا النظام خاصة على إثر ما شهدته من مظالمَ عدةٍ شأن الممارسات العنصرية التي جسدها النظام الاقتصادي الرأسمالي في طوره النيوليبرالي..

وبالمحصلة فقد قامت أطروحة فريزر على نظرةٍ نقديةٍ استقرائيةٍ للزوج المفهومي المضاد (هيمنةٌ ذكوريةٌ/ إرادةُ تحرّرٍ أنثويةٍ)، من خلال ما عاينته ضمن دراستها للحركات النسوية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة والأميركية على وجه الخصوص. فقد انطلقت من معالجة أشكال الهيمنة الذكورية وما احتملته من ميزٍ جنسيٍّ وما ترتب عنه من تبعية الأنثي للذكر وما لحقها أيضًا من معاناة، لذلك رأت بأن هذه الهيمنة متجذرةٌ في فكر المجتمع الذكوري، وتصنف هذه الهيمنة إلى ثلاثة مستوياتٍ كبرى أتت كما هو معلوم على مجالات الفعل الإنساني المتمثلة في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

وترى فريزر أيضًا بأن الحديث عن التحرّر يحمل في طياته طموحاً نقديًّا قويًّا، باعتبار أن البحث عن التحرر يعني إرادة التغلب على الهيمنة وهذا ما عاينته في النضالات النسوية عبر التاريخ شأن نضالات المثليين ومطالبتهم بالتغيير الجنسي، ما يعني أن الحديث عن التحرّر يحمل في ثناياه بعدين أساسين هامين، يتمثل الأول في الوعي بالظلم والجور، ويتمثل الثاني -وهو الأساس- في المطالبة بالتغير، وبالتالي التمرد على ما هو كائنٌ قصد بلوغ الأفضل.

إن دافع فريزر لتناول إشكال الجندر في المجتمعات الغربية في عموميتها والأميركية على وجه الخصوص هو إبراز أهمية النقد وما مثّله من سلطةٍ نابعةٍ من أعماق المجتمع، هذا علاوة على انتمائها للحراك النسوي الأميركي ودعمها المتواصل لقضايا النساء عبر العالم. لذلك فهي لا تنفك

تنتقد جل المظالم التي تعانيها النساء في العالم وتعمل في الآن ذاته على إيجاد مخارجَ شرعيةٍ لهذه القضية الحارقة.

وفي الحقيقة تتمثل مساهمة فريزر في تناول هذا الموضوع، مساهمةً بناءةً باعتبارها عملت على إيجاد مخرجٍ ينير درب النساء من مظالم المجتمع الذكوري الذي عرفته بدول الرفاه، وذلك من خلال بحثها الجادّ عن تجسيد عدالةٍ جنسيةٍ تقتضي التناصف في المشاركة الفعلية بين الجنسين وبالتالي الرقي بالنساء من الظلم والازدراء إلى الاحترام والتقدير الاجتماعي.

إذا كان تفكير فريزر في القضية النسوية قد انصب بالدرجة الأولى في البحث عن الدوافع الأساسية الكامنة خلف المطالبات النسوية بحقوقهن المهدورة في صلب المجتمع، فإن ذلك لم يكن من باب الصدفة أو التلاعب بالكلمات وإنما مرده إلى معالجة واقع الظلم الجنسي المسلط على النساء والحال أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أقر المساواة بين الجنسين ولكن ما يطبق على أرض الواقع مخالفٌ لذلك.

كما أن هذه الدعوة التي أقرتها فريزر ضمن التيار النسوي الليبرالي تبدو محفوفةً بالعديد من النقائص والحيفيات كباقي الدعوات التي أقرتها عدةُ أقلامٍ نسويةٍ أخرى ضمن هذا التيار شأن معالجتها لهذا الطرح من زاوية وجود المرأة في عالم الرجل لا العكس. كما أنها أهملت مجال الأخلاق واهتمت بالمجال الاقتصادي أكثر خاصةً وأنّ هذه الدعوة المطالبة بالمساواة الجنسية لها عدة خلفياتٍ أخلاقيةٍ مشروعة. زد على ذلك فإنّ دعوتها هذه تبدو متضاربةً من حيث الموجود والمنشود، بالإضافة إلى أنّ هذا الخطاب ما زال يعاني من المحدودية والنقص باعتباره شمل فئة النخبة المثقفة من النساء ولم يشمل بعد المرأة المهمشة وغير المتمدرسة.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تُشكّل بجملتها مفاتيحَ معرفيّةً للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم، وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أو مصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مفهوم الجندر

دراسة في معناه، ودلالاته وجذوره، وتياراته الفكرية

خضر إ. حيدر

مفهوم الجندر

دراسة في معناه، ودلالاته، وجذوره، وتياراته الفكريّة

خضر إ. حيدر[*]

إذا كانت المفاهيم التي أنتجتها الحداثة على مدى خمسة قرون قد استهلكت مساحةً واسعةً جداً من الجدل، فإن مفهوم "الجندر" قد تجاوز نظرائه في عالمٍ المفاهيم من الاهتمام والدرس، وما ذاك إلا لتعدّد تعريفاته والغموض الذي يرافق تنظيراته الاصطلاحية من دون أن يتوصّل الباحثون إلى تقديم تعريفٍ جامعٍ له.

في هذا البحث الذي أعده الباحث خضر إ. حيدر، محاولة للإحاطة بأبرز العناصر المكونة لمفهوم "الجندر" سواءً لجهة نشأة المصطلح، وتعدّديّته، أو لجهة التيارات الفكرية التي تفرّعت عنه.

المحرر

احتلّ مصطلح "الجندر" أو "الجنوسة" مساحةً واسعةً في تاريخ الغرب الحديث والقديم. حتى إن عددًا من المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا يردون ولادته إلى المراحل الأولى للحضارتين اليونانية والرومانية. إلا أن بروز هذا المصطلح في الأزمنة الحديثة ترافق مع ولادة الحداثة التي بدأت مسارها مع نهايات القرون الوسطى، ثم تطورت مع عصر النهضة والثورة الصناعية في أوروبا. أما في الحقبة المعاصرة فقد قطعت النقاشات حول قضية «الجندر" وحقوق المرأة أشواطًا متقدمةً. فإلى جانب المنظمات النسوية الحقوقية والبيئية نشأت تياراتٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ في أوروبا لتنخرط في شبكات الضغط على الحكومات والمنظمات الدولية إلى درجةٍ تحولت فيها المسألة النسوية

*ـ كاتب وباحثٌ في الإعلام المعاصر – لبنان.

إلى قضية لها تأثيراتٌ جديةٌ على نطاقٍ عالميٍّ. غير أن هذه التأثيرات لم تتوقّف عند شعارات الدفاع عن حقوق المرأة، وإنما وصلت في كثيرٍ من الأحيان إلى إصدار تشريعاتٍ حكوميةٍ أسهمت في زعزعة أنظمة القيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية كقوانين إباحة المثلية وسواها.

في هذا البحث من عالم المفاهيم نسلط الأضواء على معاني ودلالات المصطلح وتاريخ نشأته والتيارات التي ساهمت في ولادته في المجتمعات الغربية الحديثة.

مصطلح متنوع التعريفات

إذا كانت (الجنوسة/ Genre)، على مستوى الاشتقاق اللغوي، في اللغات اللاتينية، قد ارتبطت باللسانيات، والنحو، ونظرية الأجناس الأدبية والإثنولوجية والأنتروبولوجية، فإن الجندر (Gender) قد ارتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية بصفةٍ خاصةٍ. ويعني هذا أن الجندر «مفهومٌ تمحورت حوله الدراسات النسائية في كافة المجالات: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والبيولوجية الطبية، والنفسية، والعلوم الطبيعية، والقانونية، والدينية، والتعليمية، والأدبية، والفنية، وفضاءات العمل، والتوظيف، والاتصال، والإعلام، والتراجم، والسير الذاتية؛ ما جعله حقلاً علميًّا ثريًّا لبرامجَ ودراساتٍ تخصصيةٍ بدأت تنشط في الكليات والجامعات الغربية. ولعل المحرك الأساسي لمثل هذه الدراسات هو الدعوة التحررية التي تبنتها الحركات النسائية في تركيزها على مفهوم الجنوسة كعاملٍ تحليليٍّ يكشف الفرضيات المتحيزة المسبقة في فكر الثقافة عمومًا، والغربية خصوصًا.»[1]

بدأ مصطلح الجندر في مرحلته الحديثة في أميركا، لكن كلمة تنحدر من أصل لاتيني (Genus)، ومن لفظة (Gendre) الفرنسية القديمة. أما معناها فيدل على النمط، والمقولة، والصنف، والجنس، والنوع، والفصل بين الذكورة والأنوثة. بيد أن المرادف الحقيقي لكلمة (Gender) هو النوع الاجتماعي، أو الدور الاجتماعي. ويعني هذا أن الجندر هو في مختلف اشتقاقاته اللغوية، على المدلول اللساني والنحوي في أثناء التصريف (المذكر والمؤنث/masculine et feminine)، أو يشير إلى الضمائر الثلاثة (هو/هي/ المحايد)، أو مجموعة من الضمائر التي تتجاوز الثلاثة إلى العشرين نوعا في لغاتٍ أخرى. ولكن مع بروز تيارات الحداثة انتقل مفهوم الجنس إلى مفهوم النوع، فاستخدم في حقل السوسيولوجيا لأول مرةٍ في السبعينيات من القرن الماضي. ويرى

[1] - سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000م، ص:149.

الباحثون في هذا الميدان أنه إذا كانت «الجنوسة اللغوية النحوية مجرد بناءٍ أو تركيبة عرفية تقتضيها خصائص اللغة، فإن التمييز النوعي الجنسي (البيولوجي) بين الذكر والأنثى هو تمييزٌ تركيبيٌّ مؤسساتيٌّ ثقافيٌّ، وليس خاصيّةً بيولوجيّةً طبيعيةً. ولهذا تصبح الجبرية البيولوجية مجرد إسقاطٍ ثقافيٍّ لا علةَ طبيعيةً لها في التكوين البشري نفسه. كما أن الجنوسة اللغوية النحوية ليست بنيةً ضديةً، بل تتسع إلى تشعباتٍ متساويةٍ لا تملي قيمًا هرميةً. من هذه الخصائص سعت الدراسات النسائية لدحض دعوى هرمية العلاقة بين الذكر والأنثى التي اصطنعتها وأرستها الثقافة لكي تعطي الرجل قيمةً لا تعتمد على غير تكوينه البيولوجي، أما المرأة، فتتدنى على السلم الهرمي لا لسببٍ سوى تكوينها الطبيعي»[1].

وفي معظم الأحوال يعتبر الجندر، أو الجنوسة، (Gender) الآن أحد المصطلحات الأكثر تعقيداً، والأكثر شيوعاً في المجتمعات المتحدثة باللغة الإنكليزية. وهي كلمة تبرز على نحوٍ غيرِ متوقَّعٍ في كلِّ مكانٍ. ومع أن استعمالاتها تبدو متغيرةً دوماً، بل إنها دائمًا في حالة تقدم، وتنتج كميةً كبيرةً من الأوهام والمعاني، بل غالبًا ما تكون مدهشةً في البيئات الطلابية والشبابية وخصوصًا البيئات النسائية. يتحدث أغلب علماء الاجتماع في الغرب بشيءٍ من الريبة عندما يخوضون في تفصيل معنى هذا المصطلح ودوره. واللاّفت أن هؤلاء وبسبب شكوكهم يتساءلون عما إذا كانت طروحاتهم عن أدوار الجنوسة (gender roles)، غير متحيزة جنوسياً [لأحد الجنسين] (gender-biased). هناك بالطبع معلوماتٌ إضافيةٌ عن هذه الموضوعات والموضوعات المتصلة بها في قسم دراسات الجنوسة (gender studies) سريع الاتساع/ في الجامعات والمعاهد الغربية. لكن هذه الوفرة اللغوية الغنية مشوشةٌ بما يكفي، مع أن كثيراً من هذه المصطلحات الجديدة تدل على اتجاهاتٍ متعارضةٍ بحدةٍ. فالدور الجنوسي، على سبيل المثال، يوحي بشيءٍ من الحصرية والتقييد.

تضارب الآراء حول المصطلح

يعتبر جون ستيوارت مل (1806 – 1883) (J. S. mill)، أحد أبرز منظري الفلسفة النسوية، وخلاصة رأيه في هذا المجال «أن الكائن البشري لم يعد في عصر الليبرالية يولد مقيدًا بأغلال موقعه الاجتماعي، بل يولد حُرًّا ويستخدم ملكاته والفرص المتاحة لتحقيق المصير الذي يفضله،

[1] - سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000م. ص 151.

ومن الممكن منطقيًّا أن يحاول أيّ شخصٍ الوصول إلى أيّ مركزٍ في المجتمع[1].

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح (فيمينزم Feminism) الذي يترجم إلى (النسوية) أو (النسوانية) أو (الأنثوية)، وهي ترجمةٌ حرفيةٌ لا تفصح عن أيِّ مفهومٍ كامنٍ وراء المصطلح كما يقول المفكر المصري عبد الوهاب المسيري. يضيف أنه قد يكون من المفيد أن نحاول تحديد البعد الكلي والنهائي لهذا المصطلح حتى ندرك معناه المركب والحقيقي. ولإنجاز هذا لا بد أن نضع المصطلح في سياقٍ أوسعَ، ألا وهو ما نسميه (نظرية الحقوق الجديدة). فكثيرٌ من الحركات التحررية في الغرب في عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة) تختلف تماماً عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان[2].

تبين الأمثلة المقتضبة، أن مفهوم الجندر هو موضع خلافٍ كبيرٍ ولا يمكن الاستغناء عنه في الوقت نفسه. إلا أنه مصدرُ عدمِ استقرارٍ أكثرَ مما هو موضعُ اتفاقٍ. فحين استخدم الجندر لتحديد الاختلافات بين الرجال والنساء، فإن كلمات مثل ازدواج الجنوسة أو امتزاج الجنوسة (gender-blending) تشكك في تلك الخلافات والاختلافات. هذا المعنى للخلاف يستدعي – برأي عددٍ من علماء الاجتماع الأوروبيين - الحذر من الاستيلاء بأسرع مما ينبغي من ناحية إصدار تعريفٍ موجزٍ للمصطلح[3].

وعلى العموم تعتبر الجندرية أن التمايزات الموجودة بين الرجل والمرأة ليست سوى فوارقَ بيولوجية عضوية. وأن المساواة مطلقة في الثقافة والاجتماع والدور. ولذلك فإن كل تمايزٍ هو أمرٌ مصطنعٌ، يعود إلى عواملَ دينيةٍ، وسياسيةٍ، واجتماعيةٍ، واقتصاديةٍ، وذهنيةٍ.

البعض يظن أن مصطلح (فيمينزم) هو مجرد تنويعٍ على مصطلح (Women's Liberation movement) الذي يترجم عادةً إلى (حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها). وعليه فقد أخذ المصطلح الجديد تدريجيًّا محل المصطلح القديم، وكأنّهما مترادفان أو متقاربان في المعنى، أو

[1] - د. عطيات أبو السعود –نيتشه والنزعة الإنسانية – مجلة فصول– العدد 65 عام 2002م – صـ37.
[2] - عبد الوهاب المسيري – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – دار نهضة مصر – القاهرة – 2010 – ص 14.
[3] - ديفيد غلوفر – كورا كابلان – الجنوسة (الجندر) ترجمة: عدنان حسن – دار الحوار – دمشق – -2018 ص 17.

أن المصطلح الجديد لا يختلف عن القديم إلا في كونه أكثر شمولاً أو أكثر جذريةً.[1]

ونظرًا لتنوع التعريفات الاصطلاحية على أمد أجيالٍ متعاقبةٍ فقد أدى ذلك إلى حدوث اضطرابٍ وفوضًى في تعريف المصطلح. لا أحد يعرف بالضبط متى وأين أُستعمل مصطلح (gender) للإشارة إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية للاختلاف الجنسي، لكن من الواضح أن المصطلح كان دارجًا من قبل في علم الجنس في أوائل الستينات. على سبيل المثال، لا يظهر مصطلح (gender) في عرض أليكس كومفورت (Alex Comfort) بعد الحرب لكتاب السلوك الجنسي في المجتمع (Sexual Behaviour in Society (1950) إلى أن تم تنقيح الكتاب لأجل النشر بعد ذلك بثلاثة عشر عاماً (تحت العنوان الجديد، الجنس في المجتمع (Sex in Societ))، عندما أضاف المؤلف مناقشةً مختصرةً «للأدوار الجنوسية». ما له أهميته، أن هذه المناقشة قد وُضعت في فصلٍ حول «الخلفية البيولوجية» للجنسانية البشرية، أكد فيه كومفورت على الصعوبة في معرفة إلى أيٍّ مدًى كان سلوكنا الجنسي غريزياً، نظراً ل«أهمية الوظائف العقلية العليا لدى الإنسان الأكبر منها بكثيرٍ لدى الأنواع الأخرى» (Comfort 1963:34).

دلالة المصطلح النسوي

النسويّة هي «نصرة حقوق النسوة» كما يعبر عن ذلك الباحث الإنكليزي. وفي حين ظهر المصطلح في تسعينيات القرن التاسع عشر في سياق حركة نساءٍ نشيطةٍ، صار يُستخدم الآن لوصف الأفكار والأفعال المؤيّدة للنساء منذ الأزمنة القديمة حتّى الوقت الحاضر (Evans, 2001)[2].

وغالباً ما تُرَدّ أصول النسويّة الغربيّة الحديثة إلى حركة التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بميولها في المساواة والوقاحة، وعلاقاتها الاجتماعيّة الأكثر ميوعةً، وبالذات تقويمها للمعرفة والتعليم. وكان من أوائل المطالب النسوية الدعوة إلى تيسير أكبر للتعليم. وسرعان ما ظهرت فكرةٌ أوسعُ عن حقوق النساء، بلغت أوجها في كتاب ماري ولستونكرافت (Wollstonecraft, 1975 1792) إثبات حقوق النساء (A Vindication of the Rights of women)، وهو يعدّ الآن عملاً أساسيّاً في ظهور الأفكار النسويّة. ودافعت ليبرالية القرن التاسع عشر، لا سيّما في كتاب جون

[1]- د. عبد الوهاب المسيري – المصدر نفسه.

[2]- آن كورثيوس – ضمن كتاب: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة – ترجمة: سعيد الغانمي – المنظّمة العربيّة للترجمة – بيروت – 2010 – ص: 683.

ستيوارت مِل "إخضاع النساء" (The Subjection of Women) (Mill, 1988 -1869)، دفاعاً قويًّا عن حريّة النساء ومساواتهن في الفرص. وكان عمل مِل قد ظهر نتيجة تطوّر الحملات المطالبة بحقوق النساء – القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة – وأسهم فيها، في أوروبا، وأميركا الشماليّة، وأماكن أخرى. كما دافع الاشتراكيّون كثيراً عن مساواة النساء، ونظروا إلى إخضاع المرأة بوصفه نتاج الإقطاعيّة، ثمّ الرأسماليّة. ومُنِحَ حق الاقتراع، وهو الحق الذي كان واحداً من المطالب النسويّة الأساسيّة لهن على المستوى الدولي في نيوزلندا أوّلًا، ثمّ أستراليا، وانتشر بالتدريج في أماكنَ أخرى. ومع نهاية الحرب العالميّة الثانية، نجحت النسويّة في البلدان الغربيّة بإزالة كثير من المعوقات القانونيّة والسياسيّة التي كانت تقف في طريق النساء، على الرغم من أن الصورة حادّةٌ، اجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا، في التمييز بين الرجال والنساء إلا أنها بقيت موجودة. وقد لفتَ عمل سيمون دو بوفوار عام (1949) الجنس الثاني (The Second Sex) (De Beauvoir, 1973) الانتباه الدولي لاستمرار امتهان النساء في عموم أرجاء العالم.

يستعمل مصطلح «الجنوسة» هنا للدلالة على التنوع الواسع في أساليب السلوك بين المجتمعات، لكنه يوحي أيضًا أن درجة الاختيار بداخلها تكون محدودةً تمامًا. بجعل قرائه مدركين لهذه الاختلافات الثقافية. كان كومفورت يأمل في إزالة الغموض عن الجنسانية البشرية من أجل أن يساعد حسب رأيه في تحريرهم، فهو يعتقد أنها تابوهاتٌ جنسيةٌ غيرُ ضروريةٍ وغيرُ عقلانيةٍ. ومع ذلك، في الوقت نفسه، يبدو أن تشديده الأكثر حذرًا على لا عكوسية الأدوار الجنوسية يشي بنقيض الوعد بأي طريق متاح بسهولة إلى التحرر الجنسي. بالنسبة لإنسانويين تحرريين مثل كومفورت فقد كان من الصعب غالباً فهم السبب في أن التنوير الجندري يبدو متخلفاً على هذا النحو عن الأنماط الأخرى من التقدم الاجتماعي والتكنولوجي.

ربما كانت المحاولة الأكثر شمولاً لتنظير الفارق بين الجنس والجنوسة في هذه الفترة توجد في كتابات المحلل النفساني وعالم الإناسة روبرت ج. ستولر (Robert J.Stoller)، الذي ظهر كتابه الذي يحمل عنوان الجنس والجنوسة: حول تطور الذكورة والأنوثة (Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Feminity) في عام 1968. فقد حدد ستولر نقطة الانطلاق لأجل عمله في ورقة فرويد حول «التكوين النفسي لحالةٍ جنسانيةٍ مثليةٍ لدى امرأةٍ»

(1920) التي جادلت بأن الصفات الجنسية الجسدية للشخص، ومواقفه العقلية وموضوعات رغبته يمكن أن تتغير بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضها البعض، بحيث إن «رجلاً ذا خواصٍّ ذَكَرِيّةٍ سائدةٍ يكون مذكرًا في حياته الإيروتيكية يظل من الممكن تحويله بالنسبة لموضوعه، يحب الرجال فقط بدلاً من النساء» (9-Freud 1979:9.398). بنغمةٍ مشابهةٍ، استعمل ستولر مصطلح (gender) للإشارة إلى تعقيدات تلك «المناطق الهائلة من السلوك، والمشاعر، والأفكار والاستهامات التي تكون مرتبطةً بالجنسين ومع ذلك لا تمتلك الدلالات البيولوجية أساساً» (Staller 1968. ix). مع ذلك، فإننا لا نميل فقط إلى خلط الجنس والجنوسة، بل نفترض بسهولةٍ أيضًا أن مختلف مكونات الجنوسة هي متبادلة الدعم، في حين أنها في الحقيقة قد تشد في اتجاهاتٍ مختلفةٍ.

لقد وضع ستولر الفارق بين الجنس والجنوسة، بقدر ما يمكن لأي شخص منفرد أن يفعل، على الخارطة لأجل الكتّاب والباحثين في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. لكن إذا كانت أفكاره الأساسية قد أصبحت شائعةً بسرعةٍ، فإنها أيضًا سرعان ما استعملت بطرق لم يكن قد تنبأ بها. فمع الإحياء الهائل للسياسة النسوية في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية في أواخر الستينات جاءت المحاولات المتجددة لفهم ومناقشة الظروف الاجتماعية السيئة التي مرت بها النساء وحشر فصل ستولر الجنس عن الجنوسة في الخدمة بوصفه الحدَّ القاطع من نقد الهيمنة الذكورية. لذلك، عندما بدأت كيت ميليت (Kate Millett) برسم الخطوط العامة لنظريتها حول البطريركية في كتاب السياسة الجنسية (1970 - 1977)، الذي كان أحد النصوص المؤسسة لنسوية الموجة الثانية، اعتمدت على عمل ستولر لإثبات حجتها أن "الذكر والأنثى هما في الواقع ثقافتان" نظراً لأن أدلته بدا أنها تلقي الشك على "مشروعية واستمرار الهوية النفسية الجنسية" كحقيقة من حقائق الحياة. مع ذلك، بالمراهنة على هذا الزعم، كانت ميليت تتحرك بشكل فعلي في الاتجاه المعاكس تماماً للتنظير التحليلي النفسي العالي الفردانية لستولر؛ لأنه، عندما أعادت صياغة تفريقه لتقرأ: «الجنس بيولوجي، الجنوسة سيكولوجية» وبالتالي فهي ثقافية، لم تكن تبعد سوى خطوةٍ واحدةٍ عن إرجاع التضادّ بين الجنس والجنوسة إلى ذاك الفارق بين الطبيعة والثقافة. (Millett 1977:29 -31).

تاريخية المصطلح

عندما يتتبع المؤرخون «نشوء» الأفكار الحديثة للجنوسة، ينظرون إلى القرن الثامن عشر عادة على

أنّه الزمن الذي بدأت تتسارع فيه التغيّرات. فمن المؤكّد منذ عقوده الأخيرة فصاعداً أن الأنوثة أصبحت مقولةً تنجز، قدرًا كبيراً من «العمل الأيديولوجي» في الثقافة الغربيّة. إنّ الأنوثة، التي تستخدم في كثيرٍ من الأحيان كمؤشّرٍ وسببٍ للتطوّر المتفاوت والحراكيّة المنذرة للمجتمعات برمّتها، هي دوماً ذات وجه يانوسي (Janus Faced)، تقرؤها الثقافة السائدة وتقرؤها النسويّة التي تسعى إلى الدفاع عنها وتغييرها بوصفها في الوقت نفسه عرضاً (symptom) متبقّياً من أعراض تفاوتات أو فضائل ثقافات الماضي وكإشارةٍ، جيّدةٍ أو سيّئةٍ، على الأشياء القادمة، ففي الدفاع عن حقوق المرأة (1792) (A vindication of the Rights of women) تستعمل الجمهوريّة والنسويّة ماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) هاتين الصيغتين للماضي والمستقبل لغايةٍ استراتيجيّةٍ. إنّها تستحضر القوطي (Gothic) والإقطاعي (Feudal) لوصف الأنوثة المعرضة للخطر، مصوّرة النساء البرجوازيّات اللواتي تكتب لأجلهن بوصفهن سجيناتِ سلطةٍ مهدّدةٍ وتعسفيّةٍ، حرفيًّا ومجازيًّا «مسجوناتٍ في عائلاتهن، يتلمسن طريقهن في الظلام» (Wollestone Craft 1988: 5)[1].

هذه المشاكل كانت تتّخذ شكلاً واعيًا لذاته بالنسبة للكتّاب النسويين في تسعينات القرن الثامن عشر. إنّها تطفو على السطح مرّةً أخرى بشكلٍ مختلفٍ في بريطانيا أوائل العهد الفكتوري، عندما يتمّ مرّةً أخرى تحدّي الجنوسة بالتوازي مع أشكال الاختلاف والمراتبيّة الأخرى في زمن الاضطراب الاجتماعي والسياسي. كانت أربعينات القرن التاسع عشر (1840)، مثل تسعينات القرن الثامن عشر (1790)، عصرًا مضطربًا بشكلٍ خاصٍّ في المجتمعات البريطانيّة والأوروبيّة مع ركودٍ اقتصاديٍّ فاقم الصراع الطبقي في بريطانيا. إن تهديد الانتفاض الثوري في الداخل بالإضافة إلى واقعه على القارة [الأوروبيّة] قد ساهم بلا شكٍّ في [الوصول] إلى الحافّة القلقة التي يجدها المرء في كتابات النساء والرجال حول الجنوسة والجنسانيّة، فمعظم روايات أربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر التي تضع الحركة الشارتيّة (Chartist) للطبقة العاملة من أجل الحقوق السياسيّة صراحةً أو خفيةً في مركز حبكاتها.

في الثمانينات من القرن العشرين (1980)، عندما كانت فورة السنوات الأولى للنسويّة آخذةً في الانحسار، كان هذا الكم الأوّلي من العمل على كتابات نساء القرن التاسع عشر عرضةً للمراجعة

[1] - ديفيد غلوفر - كورا كابلان - مصدر سابق - ص 62.

ضمن النسويّة (ما يعكس خلافات أوسع في كل من النشاط الحركي والنشاط الفكري بسبب إخفاقه في أن يأخذ في الحسبان التحيّزات الطبقيّة والفرضيّات العنصريّة والإمبراطوريّة المحشوّة في الروايات والمؤلّفين الذين كان يناصرهم. تسأل غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorti spivak) في مقالة مزلزلة عام (1985) بعنوان «نصوص ثلاث نساءٍ ونقد للإمبرياليّة»، النسويّة أن تفكّر مرّة أخرى في سياسة رواية جين آير (Jane Eyer) التي، كما تجادل، أصبحت «النص المعبود» لفردانيّةٍ نسويّةٍ ليست تأمّليّةً ولا انتقاديّةً في المضامين الأقل تقدميّةً لاستثماراتها السياسيّة (Spivak 1985: 263). ثمّة مقالةٌ لاحقةٌ بقلم سوزان ماير (Susan Meyer) بعنوان «حبر الهند»: الكولونياليّة والاستراتيجيّة المجازيّة لجين آير»، تقتفي التمثيلات والتماهيّات العرقيّة المعقّدة التي تنضوي تحت إبداع جين كبطلةٍ أخلاقيّةٍ وناجيةٍ، مبينةً كيف تتلاعب برونتي بالمجازات العرقيّة لتدعم هويّة جين المقاومة ونشوءها النهائي كزوجةٍ وأمٍّ بيضاء (Meyer 1996). في دراسةٍ آسرةٍ ومؤثّرةٍ بعنوان الرغبة والتخييل المنزلي: تاريخٌ سياسيٌّ للرواية (1987) (Desire and Domestic Fiction: A political History of the Novel) تستعمل نانسي أرمسترونغ (Nancy Armstrong) أعمال ميشيل فوكو لتطوّر وتوسّع جوهر أطروحة وليامز كجزءٍ من سجالٍ داخل النسويّة. إذ ترى الرواية نفسها، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على أنّها «تحتوي تاريخ الجنسانيّة بداخلها»، وتعني بذلك تاريخ الجنوسة أيضًا (Armstrong 1987: 204). لقد كان تطويرها الأكثر إبداعاً هو ابتكارُ عالمٍ نفسيٍّ جُوّانيٍّ تصوّره أرمسترونغ أنثويًّا. إن كلاًّ من الأنوثة التي تصفها، والرواية نفسها، يُصوّران بوصفهما شهوانيين واكتسابيين؛ في الواقع. إن الشكل «القارت» (omnivoro) للرواية يعني أنّ «ثمّةَ مادّةً ثقافيّةً قليلةً جدًّا لا يمكن تضمينها بداخل الحقل الأنثوي» (204). إن كتابة الأخوات برونتي هي مفتاحيّةٌ لتحليل أرمسترونغ. فالعمل الإيديولوجي الذي تنسبه إلى «التخييل المنزلي» عمومًا. التخييل المكتوب من قبل النساء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذي يركّز على المجال الخصوصي، الذاتي من الحياة، [هذا العمل] إنّما كان لتحويل «المعلومات السياسيّة»، الذكوريّة المجنوسة ضمناً، إلى «معلوماتٍ سيكولوجيّة» تصبح من ثم مجالاً لنوعٍ جديدٍ من الأنوثة. حتّى حيثما تكون أهداف نقد شارلوت برونتي اجتماعيّةً على نحوٍ واضحٍ، كالنفاقات وإساءة المعاملة التي يمارسها ناظرو مدرسة لوود لليتيمات التي تداوم فيها جين آير، تجادل آرمسترونغ بأن برونتي تُبدل مظالمَ المرأة بالإجحافات الأوسع للطبقة: «إنّها تسحب الصراع الطبقي على العلاقة الجنسيّة» (200).

تيارات جندرية

في أجواء الحراك الطويل والمديد على أمد أجيالٍ متعاقبةٍ، تشكلت تياراتٌ نسائيةٌ في أوروبا وأميركا لم تكن كلّها على خطٍّ واحدٍ. ويمكن في ما يلي تقديم صورةٍ مجملةٍ عن أبرزها:

أولاً: النزعة الأنثوية المتطرفة (Feminism) التي تبلورت في ستينيات القرن العشرين، فإنها أثرٌ من آثار (ما بعد الحداثة) الغربية، تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ بها حد الفوضوية والعدمية واللا أدريّة والعبثية والتفكيك لكلّ الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدرٍ من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر[1].

ثانياً: الداعون إلى نظرية حركة التمركز حول الأنثى يتأرجحون وبعنفٍ بين رؤية مَواطن الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هوةً سحيقةً لا يمكن عبورها من جهةٍ، وبين إنكار وجود أيّ اختلافٍ من جهةٍ أخرى.. ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث أو تسويتهم بعضهم بالبعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباءً وأمهاتٍ في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهاتٍ وآباءً[2]. أما فيلسوفة هذه النزعة الأنثوية –الكاتبة الوجودية «سيمون دي بوفوار» (1908 – 1986م) فلقد اعتبرت (الزواج: السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها!) واعتبرت (مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها!)، وأنكرت أيّ تميزٍ طبيعيٍّ للمرأة عن الرجل (فلا يولد المرء امرأةً، بل يصير كذلك.. وسلوك المرأة لا تفرضه عليها هرموناتها ولا تكوين دماغها، بل نتيجة لوضعها..)![3].

ثالثاً: الجندرية الليبرالية: تدعو إلى توفير نوعٍ من المساواة في العمل والتعليم والمؤسسات الليبرالية، بمعنى أن « هذا الاتجاه يعزو التفاوت بين الجنسين إلى التوجهات والمواقف الاجتماعية والثقافية. وخلافًا للمنحى الراديكالي، فإن أنصار ونصيرات النسوية الليبرالية لا ينظرون إلى إخضاع المرأة باعتباره من نسقٍ أو بنيةٍ اجتماعيةٍ ضخمةٍ. وبدلا من ذلك، فإنهم يلفتون الانتباه إلى عددٍ

[1]- د. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص 236.
[2]-د. عبد الوهاب المسيري – قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى – ص31.
[3]- المصدر نفسه.

كبيرٍ من العوامل المنفصلة التي تسهم في إيجاد التفاوت بين الرجال والنساء. إنهم، على سبيل المثال، يركزون جهودهم على إيجاد وحماية الفرص المتكافئة للنساء عبر التشريعات والوسائل الديمقراطية الأخرى. يؤيدون إصدار مثل هذه التشريعات مثل قوانين المساواة في الأجر والقوانين المناهضة للتمييز ضد النساء والقوانين الأخرى التي تجعل للنساء والرجال حقوقا متساوية أمام القانون. كما يطالب التيار الجندري الليبرالي الحكومات والمنظمات والمؤسسات الحاكمة بتطبيق سياسيةٍ جندريةٍ نوعيةٍ ديمقراطيةٍ قائمةٍ على المساواة والتماثل والتكامل، والإنصاف في ما هو ماديٌّ ونوعيٌّ بين الجنسين معا، دون السعي إلى إسقاط النظام الليبرالي بكامله، كما تذهب إلى ذلك النسوية الجذرية ذات الطابع الراديكالي، أو النسوية الماركسية الصراعية[1].

رابعاً: الجندرية (النسوية) الراديكالية: وهذا التيار يدعو إلى إلغاء الأسرة (النواتية) الأم والأبناء. أي التي يمارس عليها القمع والاستغلال والسطوة والعنف. ويعني هذا كله أن هذا الاتجاه يثور على ظلم الرجل البطريركي الذي يستعبد المرأة ويحولها إلى مجرد ظاهرةٍ جسديةٍ. ومن ثم، يستلبها ويستغلها ويهيمن عليها ظلمًا. وعليه، «تنطلق النسوية الراديكالية المتطرفة من الاعتقاد بأن الرجال هم المسؤولون عن استغلال النساء وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع. كما تركز هذه المدرسة على العائلة باعتبارها المنبع الأول لقمع المرأة في المجتمع. وفوق هذا لا تؤمن المدرسة الراديكالية بأن المرأة ستتحرر من القمع الجنسي عن طريق الإصلاح أو التغيير التدريجي، إذ لا بد من الإطاحة بالنسق البطريركي الأبوي لتحقيق المساواة بين الجنسين. وقد غدا مفهوم البطريركية كثير التداول في أوساط من يناصرون النظرية النسوية، كما أن الأطروحات والدعوات التي عرضتها المدرسة الراديكالية من خلال ممثليها من الرجال والنساء على السواء قد أثارت الاهتمام على المستويين الوطني والعالمي بمجموعة من القضايا البالغة الأهمية مثل العنف ضد النساء، وابتذال وامتهان مكانة المرأة الإنسانية عن طريق وسائل الإعلام والإعلان والترويج»[2].

خامساً: النسوية السوداء: (Black feminism/féminisme noir)، وهي بيئةٌ نسويةٌ حفّزتها المناخات العنصرية ضدّ الزنوجة في أوروبا والولايات المتحدة. ولذا فهي تتميز بكونها حركةً

[1] - أنتوني غدنز- علم الاجتماع – ترجمة: فايز الصباغ – المنظمة العربية للترجمة – بيروت – لبنان – 2005 – ص 196.
[2] - أنتوني غدنر – المصدر نفسه – ص 197-200.

نضاليةً وحقوقيةً[1]، وقد ظهرت هذه الحركة في أميركا في ستينيات القرن العشرين وغايتها المطالبة بالمساواة مع النسوية البيضاء في الحقوق والواجبات، وعدم الفصل بينهما في أثناء رسم السياسات العمومية، أو الفصل بينهما في القطاعين العام والخاص. والنسوية السوداء ترفض التمييز العنصري من جهةٍ، والتمييز اللوني من جهةٍ أخرى. كما يرى أنصار النسوية السوداء «أنه ينبغي استقصاء عواملَ جوهريةٍ أخرى غير الجندرية مثل الوضع الطبقي والأصول الإثنية لفهم القمع الذي تعانيه النساء غير البيضوات.[2]»

ولقد اتخذت النسوية السوداء الكتابة الأدبية والفكرية سلاحا لمواجهة السياسية العرقية البيضاء بالتحليل، والنقد، والتقويض؛ حيث «وسعت كاتبات مثل: باربرا سميث وبيل هوكس أساس الدراسات العرقية من خلال زيادة الوعي لحالة الكاتبات النساء السودوات بشكلٍ عامٍّ والكاتبات السودوات السحاقيات على وجه الخصوص. وقد كتبت جون جوردان وبولا غن آلن وأخريات على نطاقٍ واسعٍ عن التجربة الأدبية للكاتبات الهنديات الأميركيات وكذلك الأميركيات السودوات بشكلٍ عامٍّ».

تعدّد النظريات النسوية

اتفق معظم الدارسين لقضية الجندر على التعامل معها كمفهوم تحليل في ميدان واسع من الدراسات تتناول مفاهيمَ مترابطةً مثل الرجال والنساء، والذكور والإناث، والتذكير والتأنيث، والجنس والجنسيّة. وهي تدلّ في العادة على التمييزات الاجتماعيّة، والثقافيّة، والتاريخيّة، بين الرجال والنساء، وأحياناً توصف بأنّها دراسة التذكير والتأنيث.

غالباً ما يُعزى مفهوم الجنوسة إلى الموجة الثانية من النسويّة. ولقد كانت تنطوي على معنًى أقدمَ لـ «نوع» أو «صنف» أو «فئة»، ويتكرّر استخدامها كثيراً في مناقشات النحو. في الستينات، تغيّر معناها حين استخدمت في علم الجنس والتحليل النفسي لوصف الأدوار الاجتماعيّة الذكريّة والأنثويّة، كما هو الحال حين كتب أليكس كومفورت (Comfort, 1964) عن أدوار الجنوسة،

[1] **Elsa Dorlin, Introduction Black feminism Revolution ! La Révolution du féminisme Noir ! (L'Harmattan, 2007).**

[2] - أنتوني غدنز: نفسه، ص:222.

التي تُعلَّم في مرحلةٍ مبكرةٍ من العمر. بعد أربع سنواتٍ، رأى روبرت ستولر (Stoller, 1968) أنّه في حين يتحدّد الجنس بيولوجيًّا، فإن هويّة الجنوسة هي نتاج تأثيراتٍ نفسيّةٍ واجتماعيّةٍ؛ والحقيقة أن هويّة الجنوسة والجنس البيولوجي يمكن أن يصطرعا، كما في حالة المتحوّلين جنسيًّا. وإذا تابعنا ستولر، فقد اعتُبر الجنس أساساً بيولوجيًّا للفروق بين الذكر والأنثى، في حين أن الجنوسة كانت بناءً اجتماعيًّا وثقافيًّا. وهذا الفصل بين البيولوجيا والثقافة يتعارض مع المعتقدات الشائعة في وقتها، التي كانت تفترض أن الفروق الاجتماعيّة والثقافيّة بين الرجال والنساء كان لها أساسها البيولوجي المؤكّد والضروري[1].

خلال الثمانينات، حوّلت تطوّراتٌ متعدّدةٌ من طرق فهم الجنس والجنوسة. واحدةٌ منها كانت سقوط الشكوك النسويّة الأولى بنظريّة التحليل النفسي باعتبارها ذكوريّةً في جوهرها، وتطوير متنٍ خاصٍّ من نظريّةِ تحليلٍ نفسيٍّ نسويّةٍ. وشاعت المقاربات المستمدّة من سيغموند فرويد والراحل جاك لاكان، فوفّرت أدواتٍ للتنظير في الاختلاف الذكري - الأنثوي بوصفه ظاهرةً فرديّةً وثقافيّةً في وقتٍ واحدٍ. وتمثل تطوّر آخر في الاهتمام المتزايد بالعرق والإثنيّة. فصارت دراسة الجنوسة تتعرض باستمرارٍ لتحديّات نساءٍ يصفنها بأنّها تصدر عن جماعاتٍ عرقيّةٍ وإثنيّةٍ «خارجيّةٍ». وصار التأكيد على العرق والإثنيّة باستمرار يضع أهميّة الجنوسة موضع المساءلة، وهو فحصٌ تمت تأديته باسم الطبقة قبل عقدٍ من الزمن. فضلاً عن ذلك، لم يكن كافياً إضافة الآثار الاجتماعيّة والثقافيّة معاً للعرق والجنوسة، بل كانت المهمّة تتطلب رؤية الكيفيّة التي يشكّل بها كلٌّ منهما الآخر.

كان المصدر الآخر للتغيّر يتمثّل في تأثير نظريّة ما بعد البنيويّة، المستمدّة بوجهٍ خاصٍّ من منظّرين فرنسيين من طراز ميشال فوكو، وجاك دريدا، وجوليا كريستيفا، وجاك لاكان، ولوس أريغاي، وقد أُعيد تشغيلها في العالم الأنجلوفوني. يؤكّد ما بعد البنيوي على أن الأبنية الاستطراديّة والخطابيّة للجسد كانت تعني نهاية، أو في الأقل إضعافاً، للتمييز بين الجنس والجنوسة. يرى المنظّرون الما بعد بنيويون أننا ليس من اللازم أن نفكّر بالجسد الذكري والأنثوي ككيانين منفصلين ومتناقضين؛ فهذه الثنائيّة مبنيّةٌ خطابيًّا واستطراديًّا. وهذا يعني أننا نستطيع أن نتعرّف على الفروق البيولوجيّة دون النظر إليها في نمطٍ ثنائيٍّ متقابلٍ. ولكن إذا كانت ما بعد البنيويّة قد هدّدت التمييز

[1]- آن كورثيوس - مفهوم الجنوسة - راجع كتاب: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة - إعداد: طوني بنيت وميغان موريس - المنظمة العربيّة للترجمة - ترجمة: سعيد الغانمي - بيروت 2010.

بين الجنس والجنوسة، فإنّها أيضًا، من خلال عمل جوديث بتلر (Butler, 1990)، قد أعادت إحياء مفهوم الجنُوسة. ترى بتلر أن الجنُوسة ليست اسماً بل هي «فعلٌ أدائيٌّ»، هي «دائماً فعلٌ، وإن لم يكن فعلاً تؤديه ذاتٌ يمكن أن توصف بأنّها تسبق الفعل وجوداً» (ص: 24-25). يتمّ إنتاج الذاتيّة الجنَّسة (gendered) في سلسلةٍ من الخطابات المتنافسة، وليس من خلال إيديولوجيا أبويةٍ مفردةٍ، وعلاقات الجنُوسة هي عمليّةٌ تنطوي على استراتيجيّاتٍ واستراتيجيّاتٍ مضادّةٍ للسلطة. وقد أفضى عمل بتلر إلى نمطٍ متزايدٍ من الحديث عن التجنيس والتوليد والعمليّات الاجتماعيّة المولَّدة.

بعد فترةٍ من اندلاع حركة تحرير النساء في أواخر الستينيات في الولايات المتّحدة وأماكن أخرى، أطلق اسم نسويّة الموجة الأولى على حركة النساء المبكرة، وأُعلِنَ عن بدء نسويّة الموجة الثانية. ويمكن عزو هذه الصورة الجديدة، الأكثر جذريّة، إلى عددٍ من التطوّرات: انضمام النساء إلى قوّة العمل، ومع التغيّرات السكانيّة تضاؤل الحاجة إلى شغلهنّ في البيت؛ والنمو المتسارع في تعليم النساء؛ والمقابلة الصارخة بين توقعات النساء المتنامية والفرص الاقتصاديّة والسياسيّة التي بقيت محدودة أمامهن.

اعتبرت نسويّةُ الموجةِ الثانيةِ النساءَ جميعًا يضطهِدُنّ الرجال جميعاً. وفي حين لوحظت فروق الطبقة والعرق، فإن هذه الفروق لم تعتبر في البداية كافية لنفي أو تعقيد الاضطهاد العام للنساء الذي يتّضح في الأجور المنخفضة التي تتقاضاها النسوة، والمكانة في قوّة العمل، والمنزلة الاجتماعيّة المتدنيّة، وتجربة الجوانب الأكثر وحشيّة في الهيمنة الذكوريّة من خلال العنف المنزلي والاعتداء الجنسي.

وكان واحدٌ من الاهتمامات الأساسيّة للحركة الجديدة يتمثّل في الحقوق الجنسيّة والمتعة عند النساء، كما يتّضح عند النساء في عناوين نصوص نسويّة أساسيّة مثل كتاب كيت ميليت: السياسة الجنسيّة (Millett, 1970) وكتاب جرمين غريه الخص الأنثوي (Greer, 1970). وفي حين كانت «النسويّة» تدعو إلى مراعاة «المثقفة» المتطّهرة، المحتشمة الملبس، فقد صارت النساء بدءاً من السبعينيّات كثيراً ما تُصوَّرن أنّهن مهتمات بالجنس، وغالباً سحاقيّات، لا يبالين إلّا قليلاً بالكياسة والتهذيب.

كثيراً ما أُلصقت الحركة النسويّة بمختلف الحركات السياسيّة الأخرى. والتصنيف الشائع لها أن تقسَّم إلى الأجنحة الليبراليّة، والجذريّة، والاشتراكيّة. ركّزت النسويّة الليبراليّة على إزاحة الحواجز عن تحقيق المساواة بالرجال، وعملت في الساحات القانونيّة والسياسيّة، وأحرزت نجاحًا ملحوظًا.

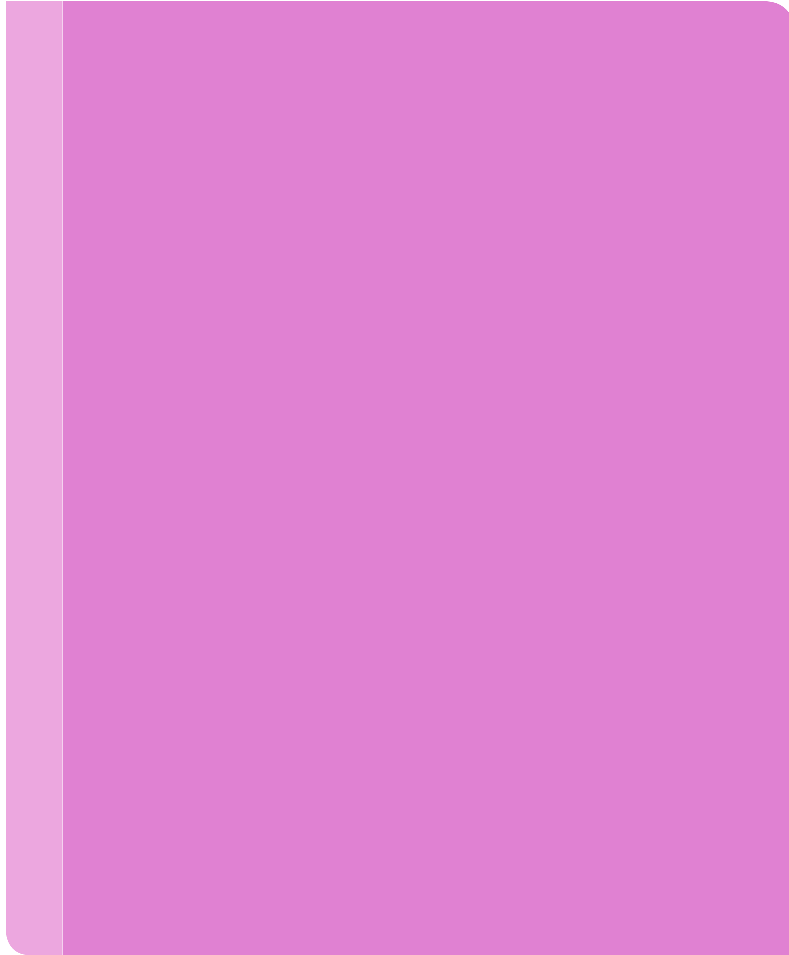
وأكّدت النسويّة الجذريّة على الخاصيّة التأسيسيّة لفروق الجنُوسة، وكانت أكثر اهتمامًا بالتغيّر الثقافي طويل الأمد ما يفضي إلى مزيدٍ من الاحترام والاستقلال للنساء. وركّزت النسويّة الاشتراكيّة على الطرق التي تقتضي فيها الرأسماليّة إخضاع النساء وتؤبده.

اخترقت النسويّة في كثيرٍ من أرجاء العالم جوانب متعدّدة من الحياة العامّة والخاصّة، محوِّلة تحويلاً جوهريّاً العلاقات بين الرجال والنساء. وكان من أهم أسباب نجاح النسويّة تأكيدها المزدوج على الذات الفرديّة والسلطة الجمعيّة، اللذين غالبًا ما كان يُنظر إليهما في الخطاب السياسي كموقعين بديلين للمسؤوليّة الإنسانيّة. بإظهارها أن «الأختية قوّةٌ»، دعت النسويّة النساء إلى التعصيب معًا والتجمّع لتغيير بنى السلطة. وحين كانت النسويّة تقول: «الشخصي السياسي»، كانت تقترح أن التغيّر الفردي والتغيّر الاجتماعي هما جزءٌ من العمليّة نفسها. وبناءً على ذلك أصبحت سياسة ناجحةً في الأمور الشخصيّة بحيث غدا كلّ مظهرٍ من مظاهر الحياة الخاصّة - الصحة، والملبس، والجنس، والصداقات، والمهنة، والنماذج الثقافيّة والكماليّة، والفلسفة - جزءاً من مشروعٍ سياسيٍّ للتغيير. وبالإضافة إلى هذا التأكيد على الشخصي، كانت هناك أيضًا سياسةٌ أكثرُ تقليديّةً في الاحتجاج والتجمّع والأحاديث العامّة والحملات والتنظيم. وحظيت الصور المعتدلة من النسويّة بدعمٍ عالميٍّ من الأمم المتّحدة، من خلال عقدِ أربعةِ مؤتمراتٍ عالميّةٍ ضخمةٍ: في مكسيكو سيتي عام 1975 (أفضى إلى إعلان الأمم المتّحدة عقد النساء [1976-1985])، وفي كوبنهاغن عام 1980، وفي نايروبي عام 1986، وفي بكين عام 1995 (Pettmsn, 1996).

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



me rebelle contre les valeurs et coutumes de la société et ,d’autre part, introduit le libéralisme occidental pour penser la question féministe.

Dans la rubrique "Le témoin", la chercheure tunisienne Sarah Dabbouçi aborde la dimension philosophique de la théorie du genre à travers des conceptions de la philosophe américaine Nancy

Frazer. Elle s'est concentrée sur les idées clés de Frazer sur la femme qui soulèvent un grand débat dans les milieux culturels occidentaux, y compris le milieu féminin.

La rubrique "Le monde des notions" présente un article écrit par M. Khodhor Ibrahim. Ce dernier s'efforce à énumérer les éléments constitutifs du concept "genre" par rapport à sa naissance et les courants de pensée qui en sont dérivés. Sa démarche vise à démontrer que le concept du genre est caractérisé par ses définitions imprécises et par l'ambiguïté de ses théories. D'ailleurs, les chercheurs ne se sont pas mis d'accord sur une définition exhaustive et conventionnelle du concept genre.

-Le chercheur iranien Quaçem Ahmadi écrit un article intitulé "Les tendances du féminisme" pour questionner l'aspect éthique dans les doctrines féministes. Pour lui, ce mouvement, devenu progressivement mondial, présente des troubles éthiques dont la pensée féministe doit se débarrasser.

-Le chercheur égyptien Mostapha Annachar écrit un article intitulé "Le féminisme écologique". Il parle d'un aspect du débat autour de la question des femmes. Le chercheur focalise sa recherche sur le courant féministe écologique; il tente de le reconsidérer en analysant ses structures et les conditions de sa naissance en Europe et aux Etats-Unis. Dans la partie critique de l'étude, le chercheur révèle les impasses théoriques et pratiques de la théorie écologique dans la mesure où ses partisans s'efforcent à le lier avec les courants environnementaux et sociaux qui sont nés en Occident au cours des dernières décennies de la post-modernité.

-"La féminité en état d'aliénation", est un article écrit par Iman Shamçeddine. La chercheure discute la thèse du genre, telle qu'elle est née dans la société occidentale moderne, en présentant le Coran comme texte fondateur qui définit le statut des femmes en tant qu'être qui puise son existence et sa place dans l'humanisme, ce qui pourrait nuire aux thèses du genre qui présentent la femme comme genre indépendant du genre humain.

-La chercheure tunisienne Thouraya Ben Maçmiya écrit un article intitulé "La vision réductionniste du féminisme". Dans cet article, il est question de la notion du genre ainsi que ses applications dans le cinéma. La chercheure applique son approche sur le cinéma tunisien en tant que modèle qui, d'une part, réduit la réalité de la femme arabe en la présentant com-

fastes sur les sociétés arabes en général et musulmanes en particulier. Il présente quelques exemples cités par des sociologues arabes, liés à leurs réflexions critiques dans ce domaine. Sa démarche ne se limite pas à un simple inventaire des différents points de vue, elle vise aussi à les soumettre à sa critique personnelle.

-"Le genre entre l'islam et la modernité occidentale" est le titre de l'étude du sociologue iranien Moujtaba Attar Zada. Il explique la thèse féministe dans son cadre théorique et historique dans la mesure où elle est considérée comme un des aspects de la modernité occidentale; il développe ensuite une réflexion critique sur la vision occidentale de la femme basée sur le système coranique mettant en exergue les différences entre les deux visions sur les plans historique et ontologique

- Quant à Abdel-Majid Zaraket, il définit l'essence du mouvement féministe dans ses aspects littéraire et créatif à travers son article "Le féminisme littéraire '' . Le même chercheur compare la conception du féminisme selon les théories contemporaines pour expliciter leurs divergences au niveau de la vision et la démarche; il souligne également les effets de la culture féministe occidentale sur le mouvement littéraire féministe dans le monde arabe.

Dans la rubrique "Cercles de débat", est présenté un ensemble de recherches qui portent sur la théorie du genre:

-"Le genre en tant que partialité culturelle occidentale" est le titre de l'étude du sociologue Talal Atriçi. M. Atrissi aborde le contexte qui a contribué à l'apparition de la théorie du genre et examine les influences de ses courants qui ont dépassé le cadre local laïque pour atteindre les sociétés conservatrices et religieuses sous nombreux aspects et formes.

opposition à la philosophie islamique, et constate ensuite l'impossibilité de la concordance entre les deux.

-"Idéologie du genre" est le titre d'un article rédigé par l'équipe de "La Manif Pour Tous". Le même article révèle l'ambiguïté que peuvent receler la notion et ses divers emplois dans les milieux intellectuels et académiques, et considère le "genre" comme un concept idéologique qui est devenu rapidement un thème controversé entre les courants de pensée en Europe et aux Etats-Unis

-Sheikh Haçan al-Hadi a publié un article intitulé "Une approche critique de l'identité du genre"; il s'efforce de présenter une vision islamique de la femme dans le cadre du débat dont elle a été sujet depuis des décennies; il engage ensuite un débat critique sur l'idée du genre et ses courants occidentaux, en révélant les lacunes et les impasses de la réflexion occidentale sur une question sensible et complexe, ainsi que ses effets intellectuels, moraux et sociaux sur la réalité féministe contemporaine, en particulier dans les sociétés arabes et musulmanes.

-La chercheuse égyptienne Salwa Naçrat choisit le titre "La philosophie féministe pour son article élucidant le statut des femmes dans l'islam du point de vue de ses docteurs selon leur appréhension des textes religieux. Elle conclut que la pensée féministe occidentale s'oppose aux fondements de la Charia islamique car non seulement cette pensée légitime la destruction de la famille, la lutte entre les deux sexes et l'égalité entre les sexes, mais aussi elle appelle à la suprématie de la femme sans accorder une importance aux problèmes qu'elle engendre au niveau de la vie de l'être humain.

-Sous le titre "Le féminisme islamique", le chercheur égyptien Ahmad Abdel-Halim Attiyeh s'attaque à la théorie du genre et ses effets né-

Résumés du numéro 16 de la revue Al. Istighrab

L'homme, le contraire du genre

Le numéro 16 de la revue al-Istighrab se fixe comme objectif d'analyser le thème du genre et ses problématiques philosophiques et épistémologique qui ont accompagné la femme tout au long de son histoire en parallèle avec l'histoire de la modernité en Occident.

Ce numéro comporte plusieurs articles et études dont le but est d'explorer la question du genre ainsi que ses principaux problèmes.

A travers sa préface intitulée "Grandeur du double... désagrégation du genre", Mahmoud Haïdar analyse les premiers fondements des théories féministes et leur relation avec les constructions épistémologiques et philosophiques de la modernité. Le rédacteur en chef montre le fondement ontologique de la tendance du genre qui culmine dans le radicalisme dans la mesure où la femme est un être qui a une identité existentiale.

Le "Dossier" est un ensemble de contributions à travers lesquelles plusieurs penseurs et sociologues appartenant aux mondes, arabo-musulman et occident, ont traité la problématique du genre:

-Le chercheur américain Mohammad Leguenhousen écrit un article intitulé "L'Islam en confrontation avec le féminisme". Il s'efforce de présenter une vision de la philosophie scolastique permettant de penser le féminisme du point de vue islamique. Le chercheur suscite alors une discussion profonde à propos de la philosophie féministe occidentale par

Table des matières

Préface

Le dossier

Table des matières

Cercles de débat

Le témoin

Le monde des notions

Les résumés du contenu en français et en anglais

prepared by Khoder I. Haidar through which he explores the most salient points constituting the concept "gender" in terms of the development of the concept, its multiplicity, or in terms of its relation with the intellectual currents that has branched out from it; particularly that the concept "gender" is distinguished by its multiple definitions and the ambiguity that accompanies its terminology theories and the disagreement of the researchers over introducing a unanimous and agreeable definition.

out the theoretical and the practical ecological barriers, particularly the part related to those who adopt it and are seeking to connect it to the environmental and social currents which have grown in the West over the past few decades in the wake of the post-modernity period.

❈ In her study "Encroached Feminism," the Lebanese researcher, Iman Shams Eddin" seeks to discuss her thesis on genderism the way it appeared in the Western sociology; she started out from the Quranic foundation of the woman's positioning as a creature deriving her presence and prestige from the humanity of the human being, which forms a necessary introduction to revoke a set of gender theses which stressed on classifying the woman as an independent kind apart from the notion of the human being as a human being.

❈ The academic Tunisian researcher, Thurayah Bin Masmiyah, presents a study titled "Feminist Reduction" in which she presented the concept of gender through its applications in the movie works. She went through an application of this study in the Tunisian movie experience as a pattern pointing out the reductive image of the Arab woman and presents her as a rebellious being against the socially local values and traditions on one side, and it seeks to pick the liberal Western pattern with regard to the feminist issue on the other side.

❈ In the Section "The Witness," the Tunisian researcher Sarah Dabbousi writes a critical study in which she discusses the philosophical dimension of the gender theory through the speculations of the American philosopher Nancy Fraser. The researcher focuses on Fraser's pivotal ideas about women, which have been taking an extended debate in the Western cultural circles in particular the women's circles.

❈ In the section of "The World of Concepts," we will read a research

course of his critical approach, he presents for a set of comparisons with modern theories so that he would highlight the variation in the vision and the methodology; in addition, he makes reference to the impact resulting from the presence of the Western feminist culture upon the feminist literary movement in the Arab world.

❈ In the Section of "Debate Sessions," we have got a group of researches revolving about genderism theory, and it has been sequenced as such:

❈ "Gender in What it is a Western Cultural Bias" is a research in which the Professor in sociology Talal Atreesi discusses how the gender implications have appeared in our societies, and to what extent its currents have been able to impact local environments that are not restricted to the secular and the urban trends, but they also extended in the first place to the conservative and religious environments in incalculable forms and images.

❈ An essay by the Iranian researcher "Kasem Ahmadi" titled "The Contentions of Feminist Ideology" in which he highlights the points of value weaknesses in the various feminist trends; also, he offers visions, imagery and solutions to overcome the moral problems which have become a serious barrier before the feminist intellect which has gradually turned into an international phenomenon.

❈ The Egyptian researcher Mustafa Al Nashar writes an essay about "Ecological Feminism" in which he discusses one particular aspect of the several aspects of the heated debate over the issue of women. Besides, he showed interest in the ecological feminist streamlining and endeavored to review it and break down its epistemological structure and the circumstances that have led to its birth in the European and American West. In the critical side of the study, the researcher points

Philosophy" in which she points out the position of women in Islam through the view of some of its scholars and through their understanding the religious texts. In the context of her study, the researcher decides that the Western feminine intellect has no place in the Islamic Jurisprudence because it invites for the family tie breakdown; second, it invites for a struggle between the two genders; third, it invites for absolute equality between the man and the woman and rather for the superiority of the feminine gender entailing defectiveness in the human life.

❈ Under the title "Islamic Feminism," the Egyptian researcher Ahmad Abdel Haleem A'tiyah explores the gender issue in its implications upon the Arab and the Islamic societies. After he presents for evidences discussed by Arab thinkers and sociologists in the form of critical discussions in this course, he goes on to breakdown several points of view indicated in order to evaluate them critically.

❈ "Genderism Between Islam and Western Modernity" is the title of the research that the Iranian researcher in political sociology Mujtaba A'ttar Zadah explores and he presents in it the feminine thesis in both courses its theoretical and historical ones, which he considers as one of the most salient appearances of the Westren modernity; then he runs through a critical theorizing of the Western vision in what is related to women starting out from the Quranic Islamic system in order to point out variation and distinction between both visions in the historical and the ontological fields.

❈ A study by Professor Abdel Majeed Zaraket under the title "Literary Feminism" which aims to offer a definition of the nature of the feminist movement in its literary and inventive sphere. Furthermore, in the

were contributed by intellectuals, and sociologists and Western researchers and from the Arab and Islamic world arranged as in the following:

❈ The American thinker and researcher Muhammad Legenhausen writes an essay titled "Islam vs. Feminism" in which he endeavored to highlight a philosophical discourse vision that forms a gateway to approach the issue of feminism from the Islamic point of view. Thus, the researcher went on in a profound discussion of the Western feminine philosophy in comparison with the Islamic philosophy so he may prove that it is improbable to compromise between them.

❈ The essay titled "Gender Ideology" was set by the team "The Protest Movement for All" in France. It sheds light on the ambiguity of the concept, its greyness, and its multiple uses in the academic and the intellectual mediums. Also, he considers "Genderism" an ideological concept that has changed in a record period into an issue of gravitation among the intellectual schools in Europe and in the USA.

❈ In a study titled "A Critical Approach for the Gender Identity," the researcher and the Professor at the "Scientific Theology School," Sheikh Hasan Ahmad Hadi endeavors to highlight a religious Islamic vision of the issue of woman in the context of the heated argumentation for the past few decades on this issue; then he gets in a critical debate with the gender idea and its various streamlines in the West showing the gaps and the barriers of the Western theorizing over an extremely sensitive and complicated issue beside what may consequently result of intellectual, spiritual and social and impact the contemporary feminine reality, particularly in our Arabic and Islamic societies.

❈ The Egyptian researcher, Salwa Nasrat, wrote about "The Feminine

Summary of the Research Essays Included in the 16 th Issue of Al-Istighrab

The Human Being, the Opposite of Gender

The new issue of the bimonthly magazine "Al Istighrab" issue #16 of Summer 2019 has been released, and its discussed its subjects and topics have discussed the issue of genderism, the philosophical and the epistemological problems that have accompanied the issue of woman throughout the successive centuries in the history of modernity in the West.

The current issue includes a set of discussions that have attempted to probe the core of the issue and to take cognizance of its rather salient problems.

❉ In "The Preface," Mahmoud Haidar writes the foreword titled: "Sublimity of Pairing ... the Fall of the Mono-Gender" in which he discusses the early foundations of the feminist theories and the their relations with the epistemological and philosophical structures of modernity; also, he points out the ontological foundation of the gender tendency whose extremism reached the climax by considering the woman a being with her own independent and existential identity opposing to the identity of pairing that binds her with the man.

❉ In "The Portfolio," there is a set of studies and researches which

contents

Debate Sessions

The Witness

The World of Concepts

Summaries of Researches and Articles

contents

Preface

The Portfolio

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

16

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 16- 4rd Year - 1440 H - Summer - 2019

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

16

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.16 - 4rd Year 1440H. Summer- 2019

يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: 100$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: 150$، مؤسسات حكومية: 200$
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

ـ الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية: ....

ـ العنوان بالتفصيل: ....

ـ البريد الإلكتروني: ....

ـ رقم الهاتف: أرضي: .... خلوي: ....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

الأسعار

- سعر العدد في البلاد العربية والإسلامية

بما يعادل خمسة دولارات (5$) بالنسبة للعملة المح

- الاتحاد الأوروبي: 10 يورو .
- أميركا الشمالية وبقية العالم: 10$

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- أفراد 100 $
- مؤسسات أهلية 150 $
- مؤسسات حكومية 200 $

ISSN: 2518 - 5594

occidentalism

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.16- 4rd Year - 1440 H - Summer 2019

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq